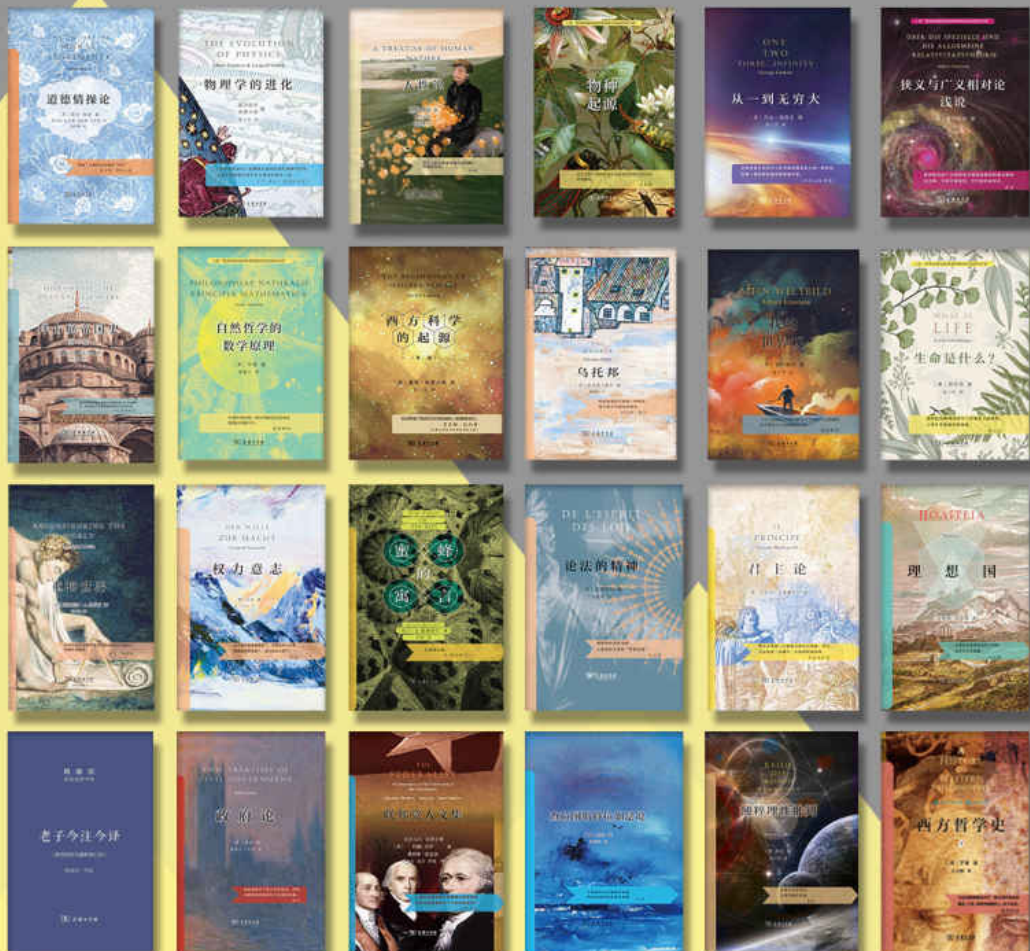




目录

拜占庭帝国史
查拉图斯特如是说
纯粹理性批判
从一到无穷大
道德情操论
君主论
老子今注今译
理想国
联邦党人文集
论法的精神
权力意志
人性论

生命是什么？
我的世界观
乌托邦
物理学的进化
物种起源
西方科学的起源
狭义与广义相对论浅说
政府论
自然哲学的数学原理
西方哲学史
重构世界：从中世纪到近代早期欧洲的自然、上帝和人类认识
蜜蜂的寓言：或私人的恶德，公众的利益

读经典·新时尚

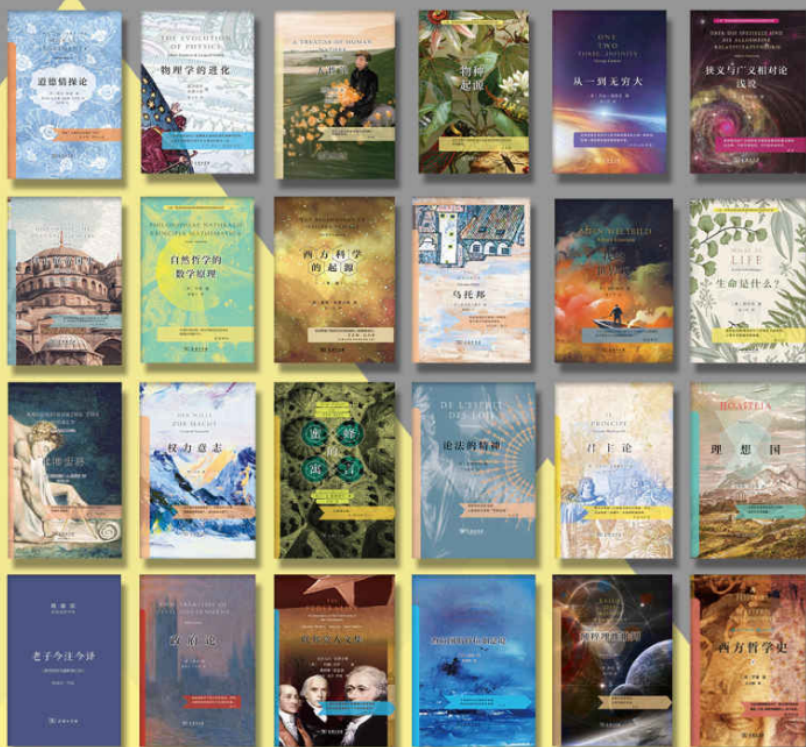
商务新经典译丛

典藏版

(全24册)

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM



目录

拜占庭帝国史
查拉图斯特拉如是说
纯粹理性批判
从一到无穷大
道德情操论
君主论
老子今注今译
理想国
联邦党人文集
论法的精神
权力意志
人性论

生命是什么？
我的世界
乌托邦
物理学的进化
物种起源
西方科学的起源
狭义与广义相对论浅说
政府论
自然哲学的数学原理
西方哲学史
重构世界：从中世纪到近代早期欧洲的自然、上帝和人类认识
蜜蜂的寓言：或私人的恶德、公众的利益

读经典·新时尚 商务新经典译丛 典藏版 (全24册)

总目录

拜占庭帝国史

查拉图斯特拉如是说

纯粹理性批判

从一到无穷大

道德情操论

君主论

老子今注今译

理想国

联邦党人文集

论法的精神

蜜蜂的寓言

权力意志

人性论

生命是什么？

我的世界观

乌托邦

物理学的进化

物种起源

西方科学的起源

西方哲学史上卷

西方哲学史（下卷）

狭义与广义相对论浅说

政府论

重构世界：从中世纪到近代早期欧洲的自然、上帝和人类认识

自然哲学的数学原理

HISTORY OF THE
BYZANTINE EMPIRE

A.A.Vasiliev

拜占庭帝国史

第一卷

[美] A.A. 瓦西列夫 著

徐家玲 译

通过向西方传播古典著作并因此保护它们免遭毁灭，拜占庭为人类未来命运完成了伟大的业绩。

A.A. 瓦西列夫



商务印书馆

1907

The Commercial Press

目录

中译者序

前言

第一卷

第一章 拜占庭历史研究的回顾

西欧学者

俄罗斯的拜占庭研究

期刊、主要参考资料和草纸文献

第二章 自君士坦丁大帝时代至查士丁尼的帝国

君士坦丁和基督教

所谓《米兰敕令》

阿利乌斯派教义和尼西亚会议

戴克里先和君士坦丁的改革

自君士坦丁大帝到6世纪早期的皇帝和社会

文学、学术、教育和艺术

第三章 查士丁尼大帝及其直接继承者（518—610年）

查士丁一世

查士丁尼与狄奥多拉的统治

查士丁尼的直接继承者

文献、学术和艺术

第四章 希拉克略时代（610—717年）

对外问题

希拉克略王朝的宗教政策

军区制的起源和发展

混乱时期（711—717年）

文献、学术和艺术

第五章 破坏圣像时代（717—867年）

伊苏里亚或叙利亚王朝

伊苏里亚王朝的继承者和阿莫里亚或弗里吉亚王朝（820—867年）

文献、学术和艺术

第六章 马其顿王朝（867—1081年）

王朝的起源

马其顿王朝的外交

社会与政治的发展

混乱时期（1056—1081年）

教育、学术、文学和艺术

第二卷

第七章 拜占庭与十字军

科穆宁诸皇帝及其对外政策

安吉列王朝的对外政策

科穆宁和安吉列王朝的内部事务

教育、学术、文学和艺术

第八章 尼西亚帝国（1204—1261年）

拜占庭领土上形成的新国家

拉斯卡利斯朝的外交政策和拜占庭帝国的光复

基督教会与尼西亚帝国和拉丁帝国的关系

尼西亚帝国的社会和经济状况

教育、学术、文学和艺术

拜占庭的封建制

第九章 拜占庭的灭亡

巴列奥洛格王朝的对外政策

巴列奥洛格王朝统治下的教会问题

学术、文献、科学和艺术

拜占庭和意大利文艺复兴

附录

拜占庭帝国皇帝年表（324—1453年）

拜占庭王朝世系表

1. 君士坦丁王朝，324—363

2. 狄奥多西王朝，379—457

3. 利奥王朝，457—518

4. 查士丁尼王朝，518—602

5. 希拉克略王朝，610—711

6. 伊苏里亚王朝，717—802

7. 阿莫里亚或弗里吉亚王朝，820—867

8. 马其顿王朝，867—1056

9. 杜卡斯王朝，1059—1081

10. 科穆宁王朝，1081—1185

11. 安吉列王朝，1185—1204

12. 拉斯卡利斯王朝，1204—1261

13. 巴列奥洛格王朝，1261—1453

参考文献

后记

返回总目录

拜占庭帝国史

(324-1453)

[美] A.A. 瓦西列夫 著

徐家玲 译



商务印书馆
The Commercial Press

2019年·北京



A.A.瓦西列夫
(1867—1953)

中译者序

本书作者亚历山大·亚历山德罗维奇·瓦西列夫 (Alexander Alexandrovich Vasiliev, 俄文名: Алекса́ндр Алекса́ндрович Васи́льев, 1867—1953) 是国际历史学界公认的、20世纪中期以来最权威的拜占庭历史和文化研究者之一。他所著的《拜占庭帝国史》(*History of the Byzantine Empire*, 1928年初版) 至今仍然是与爱德华·吉本 (Edward Gibbon) 和弗奥多尔·乌斯宾斯基 (Fyodor Uspensky)、奥斯特洛戈尔斯基 (Ostrogorsky) 的作品齐名的, 对拜占庭帝国史最具综合性的、详尽的论述。

瓦西列夫曾于彼得堡大学师从职业拜占庭学者瓦西里·瓦西列夫斯基 (Vasily Vasilievsky) 学习, 后来在该大学教授阿拉伯语, 于1897—1900年间, 他转赴巴黎求学。1902年, 他曾随同尼古拉·马尔 (Nicholas Marr) 考察了西奈山的圣卡特琳修道院。他在一篇回忆录中, 谈到自己致力于研究近东 (巴尔干半岛、希腊、君士坦丁堡、小亚细亚、叙利亚、巴勒斯坦、埃及和阿拉伯半岛) 的原因, “不仅仅是由于它本身的魅力, 而是由于它在亚历山大征伐之后, 在东方传播希腊文化和给予我们19世纪和20世纪的文明以丰富的希腊文化遗产的重要性”^{注1}。

当他驻留于塔尔图大学 (Tartu University, 1904—1912) 之时, 瓦西列夫写作并出版了其影响力巨大的专著《拜占庭与阿拉伯人》(*Byzantium and the Arabs*, 1907)。他还进入了乌斯宾斯基在君士坦丁堡所建立的俄罗斯考古研究所从事研究工作。1912年, 他回到圣彼得堡大学, 担任教授 (1917—1925年)。十月革命之后, 他于1919年被选聘为俄罗斯科学院院士。1925年, 在他访问巴黎期间, 瓦西列夫受到米哈伊尔·罗斯托夫采夫邀请, 决定移居美国。经罗斯托夫采夫介绍他前往威斯康星大学就职 (1925—1939年), 后转至哈佛大学的顿巴登橡树园研究中心工作 (1944—1948年)。在其生命的最后几年, 他在布拉格被选为尼科季姆·康达可夫 (Nikodim Kondakov) 研究院的院长及国际拜占庭研究会 (Association Internationale des Études Byzantines) 的会长。

他的主要作品有: 《斯拉夫人在希腊》(*Slavs in Greece*, 1898); 《利凡特的拉丁统治者》(*The Latin Sway in the Levant*, 1923); 《拜占庭帝国史》第一卷《自君士坦丁至十字军时期》(*History of the Byzantine Empire: Vol. 1: Constantine to the Crusades*, 1925年俄文版, 1929年以后多种语版); 《拜占庭帝国史》第二卷《自十字军至拜占庭的衰亡》(1935年之后多次再版); 《拜占庭与阿拉伯人》第一卷《阿莫里亚王朝时期拜占庭与阿拉伯人的政治关系》(*Byzantium and the Arabs*, Vol. 1: Political Relations between

Byzantines and Arabs during the Amorion Dynasty , 1900俄文版, 1935年和1950年法文版);《拜占庭和阿拉伯》第二卷《马其顿王朝时期拜占庭人与阿拉伯人的政治关系》(1900年俄文版, 1935年和1950/1968年法文版, 两部);《克里米亚的哥特人》(*The Goths in the Crimea* , 1936);“11世纪盎格鲁-撒克逊人迁徙拜占庭之开放的舞台”(“The Opening Stages of the Anglo-Saxon Immigration to Byzantium in the Eleventh Century”, *Seminarium Kondakovianum* , 1937);《俄罗斯人于860年对君士坦丁堡的进攻》(*The Russian Attack on Constantinople in 860* , 1946);《阿尔戈斯的圣彼得“生平”及其对历史研究的重要意义》(*The ‘Life’ of St. Peter of Argos and Its Historical Significance* , 1947);《君士坦丁堡竞技场的波菲利乌斯纪念碑》(*The Monument of Porphyrius in the Hippodrome at Constantinople* , 1948, 1967);《君士坦丁堡的皇帝紫棺》(*Imperial Porphyry Sarcophagi in Constantinople* , 1949);“萨索菲拉托的圣迪米特里镶嵌画的历史意义”(“The Historical Significance of the Mosaic of Saint Demetrius at Sassoferato”, *Dumbarton Oaks Papers* , V1950 , 29-39);《查士丁一世:查士丁尼时代的前奏》(*Justin, the First: An Introduction to the Epoch of Justinian the Great* , 1950);《俄罗斯人第二次攻打君士坦丁堡》(*The Second Russian Attack on Constantinople* , 1951, 1967);《法兰西的休·加佩与拜占庭》(*Hugh Capet of France and Byzantium* , 1951);《721年哈里发叶齐德二世的破坏圣像敕令》(*The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A. D. 721* , 1956 , 1967);《拜占庭历史作品概览》(*A Survey of Works on Byzantine History*);《埃德萨的圣迪奥多勒生平》(*The Life of St. Theodore of Edessa*);《世界两端,西方和东方的中世纪思想》(*Medieval Ideas of the End of the World: West and East*);《祭司王约翰和俄罗斯》(*Prester John and Russia* , 1996, ed. W. F. Ryan),后四种作品出版时间不详。注2

瓦西列夫的《拜占庭帝国史》,较完整地记载了自324年到1453年间的拜占庭帝国的兴衰发展史,是现代从事拜占庭研究不可缺少的重要参考书。该书的俄文版本早自1917—1925年间就已经先后问世,是作为瓦西列夫在大学任教期间的基础教材。以后,又陆续出版了英文(1928—1929年)、法文(1932年)、西班牙文(1948年)及土耳其文(1943年)等各种语言的版本。上述版本都在原有基础上作了修订、增补,早在20世纪50年代,这些版本均已经绝版。

目前这个译作,是根据1952年发行的第二版翻译。该版本以原作者的法文版著作(1932年)为蓝本,补充吸收了20世纪30—50年代拜占庭研究领域的新的研究成果。同时,增设了一节专门论及拜占庭封建化的问题,探讨拜占庭土地制度与古罗马时代及中世纪西方土地制度的关系,显而易见,作者并不认同“拜占庭不存在封建”的西方传统观念,在同类著作中占有特殊地位。由于本书作者于1953年去世,该书在1958、1961年重印时没有进行修订,只改正了一些印刷上的错误,另附有作者为1952年版本写的简短前言。

原书分上下两卷（正文计846页），共九章，附有拜占庭王朝世系表和皇帝年表，六幅地图及重要参考文献、索引等。第一章是对拜占庭史学研究的概述，回顾了16世纪以来西欧及世界各国研究拜占庭史的基本状况，介绍了有关史家和史学著作，是“二战”以来到20世纪50年代，对各个时代的拜占庭研究状况总结概括较为全面的综述。随后的八章，完全是按照拜占庭主要王朝生存的历史顺序排列的，依次为：第二章，君士坦丁到查士丁尼时代（324—518年）；第三章，查士丁尼及6世纪的拜占庭（518—610年）；第四章，希拉克略时代（610—717年）；第五章，伊苏里亚和破坏圣像时代（717—867年）；第六章，马其顿王朝（867—1081年）；第七章，科穆宁朝和十字军时代（1081—1204年）；第八章，拉丁帝国和希腊流亡王朝的复国斗争（1204—1261年）；第九章，拜占庭的灭亡（1261—1453年）。

然而，本书又不完全是按照编年体例写作的。编年只是以大的历史时期为框架，在此大框架下，作者对每一时期有代表性的专题进行了详尽的讨论。因此，每一章之下，通常是以王朝各代继承者在位的时间顺序为基本线索，对各特定时期拜占庭帝国的对内对外政策倾向予以概述，然后是对各个历史时期的重要问题进行深入讨论，最后是一个特定时期的文化、文学、教育和艺术成就。有些特别重要的问题，则跳出时间的断限，加以全面综合性的论述。

值得特别注意的是，本书的第二章跨越了两个历史时期，即从君士坦丁时代到查士丁尼之前，这体现了迄今为止，世界拜占庭学者的一致意见，从君士坦丁时代到查士丁尼时代的前奏时期，是地中海世界从“古代的罗马”向“中世纪的拜占庭”过渡的重要时期。这一时期，罗马-地中海世界发生的重要变化包括：基督教被罗马统治者所认可，并奉其为国教；罗马皇帝君士坦丁将首都迁离古城罗马，在君士坦丁堡（希腊化古城拜占庭）建立新都。在帝国内部，是集约化的奴隶制向以小农和隶农为主的自由农业经济的过渡；在帝国外部，是来自北方和东方的诸日耳曼部族在罗马帝国的广大地区定居、建“国”，与“罗马人”在各个地区交汇和融合。在语言文化上，以拉丁文化为主体的“罗马化”文化与拥有深厚历史底蕴的希腊化文化长期对抗和共生的结果，是罗马帝国东部的日益“斯拉夫-希腊化”，罗马帝国西部的“日耳曼-拉丁化”。罗马帝国基督教会“统一”也势必因此而接受在11世纪中期分化为“拉丁大公教会”和“希腊正教会”的最后结局。在这一历史时期，昔日罗马世界的立法、行政组织和管理模式、军队建构和战略战术、贵族和元老的身份等级制度、社会各层级间流动的规则和方式，也都发生了重大的变化，以至于到查士丁尼时代，他必须面临着所有这些变化带来的机遇和挑战。

鉴于此，作者对于第二章的整体把握不同于后面的几章，并不以君士坦丁大帝和他的继承者们的王谱世系为主要脉络，而只描述这一历史时期对后世的变化有重大影响的问题，一是君士坦丁的政迹（包括接受基督教为合法宗教，主持尼西亚大公会议，在君士坦丁堡建立新都）；二是戴克里先与君士坦丁的改革（戴克里先的“四头政治”之源起，其对帝国后世政治的影响；戴克里先与君士坦丁的军事改革、行政体系改革

和货币-赋税改革等)；三是君士坦丁之后续统治者(特别是狄奥多西王朝的各代统治者)在解决4—6世纪的蛮族问题(从战胜蛮族到雇佣蛮族、建立蛮族军团)方面,在致力于解决基督教内部争论,确立基督教正统信仰体系和基督教教纲方面,在维修和完善君士坦丁堡防务(城墙)和供水系统方面,在搜集、整理罗马古法、颁布《狄奥多西法典》方面,做出的引入瞩目的成就。在所有这些对“主流”问题的描述中,作者还情有独钟地以浓墨重彩描述了“背教者朱利安”企图放弃基督教信仰,恢复传统罗马多神崇拜的失败,从而向读者昭示:基督教的胜利与传统多神教退出历史舞台,是时代发展的必然,不以任何精英的个人喜好为转移。无疑,4—6世纪的所有这些成就,为查士丁尼时代完成晚期罗马帝国的历史进程,开创中世纪拜占庭帝国的政治法律模式奠定了坚实的基础。

本书的一大特点是,在每一章的最后一部分,都专设栏目介绍本章所述同一时代的学术、文化及艺术成就,相对于涉及拜占庭历史研究同类学术著作,这种处理方式显示了作者对于各个时期拜占庭文化-文学-史学和艺术等的特别关注和全面把握。读者只须阅读每章的这一部分,就会很明晰地掌握拜占庭文学-史学-艺术发展的基本脉络。作者对各个历史时期的主要历史学家和历史作品特别做了系统的介绍和理性的分析阐释,有助于读者把握这一脉络,寻找和搜集更多更好的第一手文献资料。

本书详细论述了4—15世纪地中海世界的政治、经济和军事、外交斗争、东正教文化圈的形成,其中包括斯拉夫和小亚细亚地区各族群和欧亚草原民族不断融进东地中海希腊化文化圈的历史,也涉及阿拉伯伊斯兰文化、东正教文化及西方基督教文化在东地中海地区交往(贸易、宗教传播和战争)中的对抗和冲突。作者特别强调了以君士坦丁堡为核心的中世纪拜占庭帝国是基督教世界的东方前哨,在整个中世纪世界起到了维护基督教的希腊化文明、抵制外来军事和宗教文化介入-渗透欧洲世界的重要作用。作者特别强调利奥三世(717—741年在位)时期对阿拉伯人进攻的胜利,“拯救了拜占庭帝国和东方基督教世界”,“拯救了整个欧洲文明”^{注3}。

与此同时,作者也并没有忽视古代的、草原民族的、基督教的及伊斯兰教的诸多文明元素在巴尔干半岛、爱琴海及东地中海诸岛、海岸和小亚细亚高原的相互交融及相互吸纳的进程。对于自古以来东西方交往的重要通道,即陆上丝绸贸易的传输通道和海上的香料通道,对于东西方生产技术和建筑艺术、绘画艺术的交流,对于中世纪地中海商业中经常遇到的商路争夺问题^{注4}、海盗问题和海上法权问题等,作者都有专门的阐述。而且,由于本书作者运用了不少阿拉伯作家和叙利亚作家的史料,有助于我们从另一个角度探究这一时期的战争、和平、贸易交往和宗教斗争的程度和各时代的演进,更提供了深入了解和探究这一时期阿拉伯世界、中亚世界、黑海地区及欧亚草原突厥人的文明化进程及各族群历史发展主要脉络的重要资料。

该书的译出，将丰富我国汉译世界名著翻译中涉及拜占庭史的学术珍藏，且有助于我国从事世界史，特别是欧洲、西亚历史的学者们深入了解和研究中世纪的东欧、巴尔干地区史、地中海政治史及小亚、阿拉伯伊斯兰教发展的早期历史，以及东西方在宗教文化交流、贸易往来和战争冲突方面的历史脉络和个别细节问题，也有助于法学家和政治史学者们对晚期罗马帝国和拜占庭的政治、法律制度史作深入的研究；同时对那些有志于研究东正教及阿拉伯文化区各民族的交往和军事、外交斗争的人们也有很好的借鉴作用。

前 言

我的这本以新的英文版问世的《拜占庭帝国史》已经有很长一段历史了。它最早是以俄文写成，在俄国出版。第一卷印刷于俄罗斯帝国的末日和第一次革命的早年，出版于1917年，标题是“拜占庭历史讲义”（十字军之前），没有注释。第二卷，分为三个部分：“拜占庭与十字军”，“拉丁人在利凡特地位的动摇”以及“拜占庭的衰落”，印于1923—1925年，附以第一手和第二手资料的参考文献。俄文版现在已完全过时。

英文版首印于25年前（1928—1929年），分为两卷，由威斯康星大学研究所出版。该书以俄文原版为基础，我做了完整的校对、补充、更新。这一版本已经绝版很久了。

1932年，我重新修订并扩展了原文，同年在巴黎出版了本书的法文版，目前也已绝版。后来，我略作修改出版了本书的西班牙文版（1948年，巴塞罗那）。本书第一卷的土耳其文版本于1943年出版于安卡拉，是根据法文版翻译的。令人惊讶的是，这一版本同样很快绝版，甚至作为作者的我，也没有该版的原书了，只是在国会图书馆看到了一本。

英文第二版是以法文版为基础的。但是，自1932年法文版出版以来，已经度过了19个年头，在此期间，许多具有重要价值的著作问世，必须将其吸收到新的版本中来。1945年，在威斯康星大学的期望下，我为重新出版该书而修订了原文，并添加了关于拜占庭封建制的一节。但在1945—1951年，其他更重要的出版物问世。我曾试图尽自己所能进行必要的补充和修正；但是，这种修订是个别的、不系统的，我仍然担心最近还可能发现一些基本的漏洞。

在此前两年，我原来的学生，现在于鲁特格尔大学任教的一位著名教授彼得·卡拉尼斯对我帮助甚大，在整理参考书目方面尤其使我受益，因此，我必须，也十分欣慰地向他表示诚挚的谢意。但是，如同我在本书的英文第一版的前言中所说，我的目的并不是列出一个全面的参考文献目录，因此，在正文和参考文献中我只列出了最重要的或最近出版的作品。

尽管我完全意识到我的作品之按年代叙述的体系有时会导致严重的不便，但我在这一新版本中并没有改变它；否则，我必须写一部全新的著作。

我衷心感谢威斯康星大学历史系和地理系的教授罗伯特·L·雷诺德先生，他在参与本书的地图编辑方面提供了友好的合作。我也向埃德娜·谢泼德·托马斯女士表示衷心感谢，她以极其细致的态度校订了我的手稿，并改正了我在英文文字方面的不足。最后，我还应该感谢基蒙·T·乔

卡利尼斯为本书做了最为困难的索引编制工作。

A.A.瓦西列夫

顿巴登橡树园
哈佛大学
华盛顿特区

第一卷

第一章 拜占庭历史研究的回顾3

西欧学者

意大利文艺复兴时期是与希腊、罗马的古典文学紧密相连的。而拜占庭文献在意大利几乎无人知晓，人们也似乎没有发现有乐于了解它的明显迹象。这种忽视中世纪希腊文学的态度，由于人们为寻找希腊文手稿对东方的频繁访问，以及对希腊语言的全面研究而逐渐地发生了变化。但是，在14、15世纪，对于拜占庭文献的兴趣还仅仅是偶然的，比起对古典世界的兴趣来，则相形见绌了。

然而，到了16世纪，对拜占庭的历史和文献的兴趣，有了较显著的改变。在这个世纪里，拜占庭作家的许多著作（尽管重要性不尽相同，也未经精心选择）在欧洲的各个地区出版了：在德意志由希罗尼姆斯·沃尔夫（Hieronymus Wolf）、在荷兰由慕尔西乌斯（Meursius）、在意大利是由两名希腊人——阿莱曼努斯（Alemannus）和阿拉提乌斯（Allatius）出版的。

法兰西的贡献

对拜占庭时期的真正科学的研究是17世纪于法兰西开始的。在路易十四的光辉时期（这一时期法兰西文学成了全欧洲的典范），拜占庭学识在法兰西得到了高度重视，国王、大臣、主教和民间的个人，竞相建立图书馆和收集原稿，学者们得到各种优待，受到重视。

17世纪早期，路易十三就将教会助祭阿迦佩图斯（Deacon Agapetus）给查士丁尼的教言由希腊原文译成法文。红衣主教马扎林（Mazarin）是一个书籍爱好者和孜孜不倦的史料原稿的收集者，他建立了一个收藏了许多希腊著作的丰富的图书馆。他死后，这一收藏转归巴黎的王室图书馆（今天的国家图书馆），该图书馆是16世纪由弗兰西斯一世建立的；路易十四的著名大臣科尔贝（Colbert）也是王室图书馆的馆长，他不仅持续为图书馆增添文学宝藏，而且去国外收集手稿。18世纪，法兰西国王将科尔贝个人的丰富藏品收在王室图书馆中，其中有大量希腊文原稿。红衣主教黎塞留为了以令人满意的式样出版著名作者的著作而在巴黎创建了王室印刷所（卢弗尔印刷所）。这个印刷所使用的所谓的“王室希腊文”字体，以美观著称。1648年，在路易十四和科尔贝庇护下的这家王室印刷所，出版了第一部拜占庭历史学家著作集。到1711年，已出版了这一套选集的对开本共34卷。这一编辑工作在当时是一个伟大的成就，即使在今天也没有哪一版本能完全替代它。当第一卷在法兰西出版时，法国的编辑兼学者莱比（Labbé, Labbaeus）对所有

的拜占庭史爱好者发出了倡议，他强调了拜占庭这个东方希腊帝国历史的重要性，指出，它的“历史事件之多是这样令人惊讶，它的多样性是这样有吸引力，持续时间之长是这样值得关注”。他要求欧洲学者们搜寻并发表湮没在图书馆尘埃中的历史文献，并承诺，这些人将得到“比金石更不朽的声望”，^{注5} 以此来鼓舞所有的合作者。4

杜康之。——著名的杜康之（Du Cange，1610—1688年）是法国17世纪第一流的学者，他的为数众多的各类著作，至今还保持着活力和重要意义。杜康之是历史学家、语言学家、考古学家、古钱学家和艺术编辑，是这些领域的精通者，是永不疲倦的、严格的学者。他于1610年生于法国的亚眠，后来被父亲送到耶稣会士学院。在奥尔良和巴黎做了若干年律师之后，他回到了自己出生的城市，结了婚，成了10个孩子的父亲。1668年，由于黑死病蔓延，他离开亚眠，定居巴黎，直至1688年10月23日去世。令人惊奇的是，他在45岁之前没有发表过任何东西，在亚眠以外几乎无人知道他的名字。但在其一生的后33年，他却完成了自己的巨著。他的学术著作之多，若非他亲手写的原稿仍然保留至今，是难以令人置信的。他的传记作者写道：“18世纪的这位学者是在一条前所未有的全神贯注的道路上撰述的：‘他结婚50年，又是多子女家庭的父亲。为何竟能如此读书、如此思考、如此著述呢？’”^{注6} 杜康之在拜占庭史方面的杰作是《法兰克诸王统治下的君士坦丁堡》（*Histoire de l'empire de Constantinople sous les empereurs français*），该书在杜康之去世前经过修订，但该修订版直到19世纪才出版；《拜占庭家族》（*De families byzantinis*），包括了丰富的家谱资料；以及《基督教的君士坦丁堡》（*Constantinopolis Christiana*），含有至1453年为止的详细而精确的君士坦丁堡方志资料。后两部著作，后在同一部书《拜占庭历史的注解与补证》（*Historia Byzantina duplici commentario illustrata*）中出版。在杜康之去世前三个月，他发表了两卷本（对开本）《中世纪希腊文词典》（*Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*），按照俄罗斯拜占庭学者V.G.瓦西列夫斯基（V.G.Vasilievsky）所说：“这部著作是无可比拟的巨著，编辑这样一部书说不定需要动用一群专业学者。”^{注7} 直到今天，这部词典仍然是所有从事拜占庭史及一般中世纪研究的学者们必不可少的资料。除了这些创造性的著作之外，杜康之还发表了许多著名拜占庭历史学家著作的标准版本。这些版本因为有了地道的专业注释而特别重要。杜康之的另一部巨著《中世纪拉丁文词典》（*Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*）对于拜占庭学研究者来说也是很重要的。杜康之健康状况一直良好，但1688年6月突然病倒，同年10月去世，终年79岁。临终之际，家属及朋友都在身边。他被葬在圣热万教堂。他的墓穴已无踪迹，但现在巴黎的一条狭窄而偏僻的街道仍叫“杜康之街”^{注8}。5

其他法国著作家。——杜康之不是法国拜占庭研究领域的唯一著作家。就在同一时代，马比荣（Mabillon，1632—1707年）写下了他不朽的著作《古文书学》（*De re diplomatica*），创立了全新的资料文献及敕书的学问。18世纪早期，蒙弗孔（Montfaucon，1655—1741年）所写的最重要的一部著作《希腊古文书学》（*Greek Paleography*）问世，

至今仍然不失其价值。这一时期也出版了在巴黎居住和写作的拉古萨的本笃派修士班都里 (Banduri, 1670—1743) 的多卷本著作。他于1711年发表了《东方帝国》(*Imperium Orientale*) 一书, 其中包含拜占庭时期的历史地理学、历史地志学和考古学方面的丰富资料。几乎与此著作同时, 是多明我派修士勒坤 (Le Quien, 1661—1733年) 所进行的深入研究, 他的《基督教东方》(*Orient christianus*) 一书, 是特别着重于研究基督教东派教会的丰富的历史资料集。^{注9} 因而, 直到18世纪中叶, 法国毋庸置疑地成了研究拜占庭的领导中心, 这一时期的许多法文著作一直颇有价值。6

18世纪和拿破仑一世的时代

18世纪, 法国的情况有了变化。“理性时代”的特征, 表现为对过去的否定, 对宗教的怀疑, 对教权与君主专制的激烈批评。这时再也找不到对拜占庭帝国感兴趣的事物了。中世纪的历史, 被人们想象为“野蛮的、不文明”时期的历史, 是黑暗和愚昧的根源。18世纪一些最先进的思想家没有对这一时期进行任何研究, 就对中世纪希腊史进行了严厉的批评。伏尔泰批评了罗马历史上的帝政时代后, 进一步指出: “这里有一部历史, 比塔西佗时代以来的罗马历史更为荒谬; 这就是拜占庭的历史。这是一部毫无价值的集合, 除了雄辩术和神迹奇事外, 它一无所有。它是人类智慧的一大耻辱。”^{注10} 严肃的历史学家孟德斯鸠写道, 从7世纪早期“开始的希腊帝国的历史, 只有一系列的造反、暴动、背叛, 余者一无所有”^{注11}。英国历史学家吉本的著作, 也受到18世纪思潮的极大影响。这种对拜占庭历史否定和贬抑的态度在18世纪后半期发展起来, 中经法国大革命时期, 一直延续到19世纪早期。例如, 著名的德国哲学家黑格尔 (1770—1831年), 在他的《历史哲学讲义》中写道: “拜占庭帝国在内部被各种欲望弄得昏天黑地, 在外部则受到野蛮人的压迫, 而对这些野蛮人, 皇帝只能进行软弱无力的抵抗。这片领土总是处于不安全的状况下。整个帝国呈现出一幅愚蠢的令人作呕的面貌; 可耻的, 甚至疯狂的贪欲压抑着一切高尚的思想, 皇帝因将军们的策划或廷臣们的阴谋而被废黜; 皇帝被他们自己的妻子或儿子暗杀、毒害; 女人们沉溺于贪欲及各种可憎的行为。这就是历史给我们描述的一幅情景; 直到大约15世纪中叶 (1453年), 这个东方帝国的腐朽大厦才终于被强大的土耳其人大军摧毁。”^{注12} 政治家们把拜占庭作为一个无能的样板来引证。例如, 拿破仑一世在“百日王朝”时, 于1815年6月对议会的讲话中说道: “帮助我挽救我们的国家吧, ……我们不要仿效拜占庭帝国的模式, 它受各处的野蛮人所压迫, 成了后代的笑柄, 因为在攻城槌击破城门时, 它却沉湎于无谓的内争。”^{注13} 7

到19世纪中叶, 这种对中世纪学的态度在学术界才发生了变化。在革命时期的风暴和拿破仑战争之后, 欧洲人对中世纪有了不同程度的重视, 恢复了研究这一“野蛮的、不文明”时期的兴趣。拜占庭历史又一次成为热心学者们研究的对象。

孟德斯鸠。——18世纪前半期“理性时代”著名的代表人物孟德斯鸠

（Montesquieu,1689—1755年），写了他的《罗马盛衰原因论》，于1743年出版。这部作品的第一部分，简洁、风趣和生动地叙述了始自罗马建城时期的罗马帝国的发展，最后四章专门叙述拜占庭时期，到1453年土耳其占领君士坦丁堡为止。这部作品，当然是在18世纪思想的影响下写的，显而易见，孟德斯鸠坚持了对这一时期历史的正确认识；他认为拜占庭历史是罗马历史的延续。正如他所说，他只是从6世纪后半期开始，方称罗马帝国为“希腊帝国”。他对这个帝国的历史，抱着很苛刻的态度。他坚持认为，拜占庭帝国的社会结构、宗教生活以及作战方法，是有相当多的组织上的缺陷的；他还认为，令人难以理解的是，这样腐败的制度，怎么能够一直延续到15世纪中叶。这个问题看来对作者有相当的重要性，在最后一章他专门说明了帝国延续生存的原因，解释了诸多因素。他指出，在与后来胜利的阿拉伯人的斗争中，“希腊火”的发明，君士坦丁堡的商业繁荣，野蛮人在多瑙河地区的定居（他们保护着帝国反抗新的侵略），这些就是这一东方帝国得以长期生存的主要原因。他写道：“就这样，当帝国由于贫弱的政权机构而衰败下来时，都得到了不寻常的外因的帮助。”受到土耳其人威胁的最后的帕列奥洛格王朝使孟德斯鸠想起了莱茵河，“像小溪一样流入大洋就消失了”。

尽管孟德斯鸠的主要兴趣不在拜占庭的历史上，尽管他完全像他的同龄人一样不屑于研究中世纪学，但他确实留下了发人深省的记录，甚至人们今天读起它来，还会感到颇有兴味。现代的一个研究孟德斯鸠的学者、法国的A.索雷尔（A.Sorel），称孟德斯鸠撰写的拜占庭史的各章是“大师级的叙述和标准的解释”^{注14}。8

吉本。——18世纪也产生了英国的历史学家爱德华·吉本（Edward Gibbon,1737—1794年），他是名著《罗马帝国衰亡史》的作者。吉本出生于1737年4月27日，曾在威斯敏斯特及家庭教师的关怀下，接受了初级教育。1752年，他考取了牛津的马德林学院。不久以后，他到了瑞士的洛桑，受到一个加尔文教徒^{注15}的指导。在这里居住的五年中，他用大多数时间来学习法语，读古典文学作品和重要的历史学及哲学著作。这次长期侨居生活，在年轻的吉本思想深处打下了深刻的烙印。瑞士成了他的第二故乡。正如他后来所写的：“当时，我已不再是英国人，从16岁至21岁这一多变的青年时期，我的思想感情、生活习惯、主观见解，都带上了外国人的特色；对英国的淡漠不清的记忆几乎全部从记忆中抹掉了；我对自己的民族语言也很不熟悉，而且，在离乡背井的情况下我似乎已经心甘情愿地接受了无法改变的命运安排。”在洛桑，吉本“满意地见到了这一时期最非凡的人物——诗人、历史学家、哲学家”伏尔泰。^{注16}

回到伦敦，吉本发表了他于1761年用法文写的第一部著作《文献研究随笔》（*Essai sur l'étude de la littérature*），该书在法国和荷兰受到了热烈欢迎，但在英国则受到冷遇。此后的两年半时间，吉本是同在英法七年战争中组织起来的汉普郡民兵一起度过的。1763年，他途经巴黎回到他热爱的洛桑。就在这年，他周游了整个意大利，访问了佛罗伦萨、罗马、那不勒斯、威尼斯和其他意大利城市。吉本在罗马的访问，对于

他以后的生活特别重要，因为这次访问唤起了他写一部“不朽之城”的历史的想法。“就是在罗马，”他写道，“在1764年10月15日，当我置身于卡皮托丘的废墟中，独自冥想，听到托钵僧们在朱庇特神殿上唱着晚祷词时，编写罗马城衰亡史的想法，首次涌上了我的心头。”^{注17} 吉本的原计划只是写罗马这座城市；后来，这一计划发展为写一部完整的罗马帝国史，包括西方帝国和东方帝国，写至1453年君士坦丁堡的陷落。9

第二次回到伦敦后，吉本开始积极为预期工作收集材料。这部历史的第一卷，由奥古斯都时期开始，出版于1776年。它即刻获得了成功。几天之内第一版就销售一空。据吉本说，他的“书被放在每张书桌，甚至每一张梳妆台上”^{注18}。在继此之后的各卷中，可以清楚地看到，吉本自己的宗教观点与18世纪的精神是颇为一致的。这就引起了一阵猛烈的、主要是来自意大利天主教徒的抗议。

吉本一直有一个心愿，要在洛桑，他青年时代的学校度过他的晚年；终于，在第二次访问洛桑以后20年，吉本拥有了足以独立生活的财产。他回到了他喜爱的城市，在这里完成了他计划中的历史著作。他是这样描述完成这部多年著作的時刻的：

1787年6月27日这一天，或更确切地说，在这天夜里，11时到12时之间，我在花园中的避暑室里写了最后一页的最后几行。我搁下笔，在树冠遮盖的阳台回廊上漫步，从这里可以眺望到村野田园，湖光山色。空气是温馨的，天空是宁静的，月亮的银辉洒在湖面上，整个大自然万籁俱寂。我掩饰不住首次如释重负的喜悦之情，也许从此我还会一举成名。但是这种自豪感很快消失了，一种很自然的忧虑，在我的头脑蔓延。我想，我已经永久地与一个多年惬意的伴侣告别了，并且，无论我的这部历史作品将来的命运如何，作为历史学家的生命却一定是短促而不安定的。^{注19}

法国革命事变的冲击，迫使吉本回到英国，1794年1月，他在英国去世。

吉本是少数在文学界和历史学界同时享有显著地位的作家之一。他的文风优雅华美，使得同时代一位历史学家把他与修昔底德和塔西佗相比。^{注20} 吉本留下了一本出色的自传，英国出版家伯克贝克·希尔（Birkbeck Hill）评介说：“它是这样简洁，以至于燃两支蜡烛的工夫就可读完；它的内容是这样有趣，而且在思想的转折及写作风格上是这样引人入胜，以至于可以读两遍三遍，仍与读头一遍一样兴味无穷。”

由于吉本受所处时代的思想影响，他在自己写作的历史中坚持这一观点：“我叙述了野蛮状态和宗教信仰的胜利。”换句话说，吉本认为，人类历史的发展从第二世纪开始就是倒退运动。当然，今天看来，吉本描述基督教的章节也几乎没有什么历史的重要性。10

许多因素影响到现代人对吉本的评价。因为自他的时代，历史资料更加丰富了，历史的疑难问题也发生了变化，对历史资料的考证更有批判性，对各类史料的相互关系也有了更清楚的解释，并且新的学科，例如古钱学、铭文学、印章学和纸草学，都已被全部纳入历史学的研究范围。此外，吉本对希腊语并不精通。关于518年以前，即到阿那斯塔修斯一世去世以前的史料，吉本在很大程度上使用的是他的一个优秀的前辈、法国学者提耶蒙特（Tillemont）于1692年出版于布鲁塞尔的驰名一时的著作《帝政史》（*Histoire des Empereurs*）的资料。因此，吉本对这一时期历史的研究比他的历史著作中描述的其他各个时期的部分更为详细而准确。

对于以后的时期，即东罗马或拜占庭时期的叙述，吉本并不十分成功。这一方面是归因于这样的事实，即他没有机会接触到最基本的资料；另一方面，则归因于他受到他那个时代思潮的强烈影响，这种思潮对于研究拜占庭史是不利的。对于这一点，英国史学家弗里曼（Freeman）写道：

现在，尽管吉本在他的涉及拜占庭历史的各章中比别处表现出更卓越的分类和概括的才能，尽管他运用了生动的描写和更引人入胜的含蓄的写作手法，但是他的写作手法显然不能唤起人们对于他所描述的人群或时代的重视，或是吸引许多人更细致地研究它们。他的无与伦比的讽刺和贬抑的才能始终在起作用；他是那样乐于表现任何时代或任何个人的可笑而脆弱方面的逸事，他也不能热情地赞扬任何人或事。几乎这样写的任何历史，都最先在读者的想象中留下可轻视的一面。也许任何历史都不能毫无损害地通过这样严峻的检验；在所有历史中，拜占庭史是最无力经受这样的检验的。^{注21}

拜占庭历史被这样处理，显而易见是不正确的。所有皇帝的个人历史和家庭事件，从希拉克略的儿子到伊萨克·安吉列时期的历史都被压缩在一章中。J.B.柏里评论道：“这种叙述主题的方法，是与作者对拜占庭即东罗马帝国的轻视态度相一致的。”^{注22} 吉本对希拉克略帝国之后的内政史的解释，不仅是肤浅的，而且也是完全不符合事实的。无论如何，吉本受到了他的时代资料条件的限制，当时，拜占庭破坏圣像时期或10—11世纪时期的社会史还没有得到研究和解释。尽管吉本的著作有这些公认的缺点和空白，但它仍是很重要的，值得花费时间一读。¹¹

《罗马帝国衰亡史》一书的第一版六卷本，于1776—1788年在伦敦出版，以后又多次再版。19世纪末，英国拜占庭学家J.B.柏里出版了这部作品的新版，补充了极有价值的注释，对许多问题做了新的重要的补充，并且加了一个很好的索引。柏里的补充材料中，包含有吉本之后历史研究的成果。吉本的著作被翻译成几乎所有欧洲国家的语言。在柏里的新版问世之前，著名历史学家、政治家基佐（Guizot）的法文译本于1828年在巴黎出版（13卷），该书因其批判性的和史实性的注释而具有特别的价值。涅维多姆斯基（Nevodomsky）的俄文译本于1883—

勒博。——18世纪法国作家们表现出来的对拜占庭的轻视态度，并没有阻止法国人夏尔·勒博（Charles Lebeau）极其详细地记录拜占庭的历史事件。 注24 他不大懂希腊语，因此不得不依赖基本史料的拉丁文译本，而未能有鉴别地使用它们。他给自己的这部汇编命名为《始于君士坦丁大帝的晚期帝国史》（*Histoire du Bas-Empire en commençant à Constantin le Grand*） 注25，长期以来，这一名称被认为是拜占庭帝国普遍轻视态度的象征。尽管该书在1757—1786年出版了21卷，却仍没有完成。后来补充了六卷，但这部完成的著作在今天并不太重要。19世纪有两个研究东方文化的学者修订和补充了这部著作，一个是亚美尼亚的历史专家M.德·圣·马丁，另一个是格鲁吉亚历史专家M.布罗塞特。圣·马丁写道：“这不仅是我们发表的勒博著作的新版，而且是一部新书，它的重要性是任何一个关心历史研究进步的人都无可非议的。” 注26 这一新版（1824—1836年巴黎）《拜占庭帝国史》（*Histoire du Bas-Empire*）现代可能还有一些价值，因为它从东方，主要是亚美尼亚的史料中得到了大量的充实。12

努加来。——1799年，一个法国作家努加来（P.J.B.Nougaret）出版了书名相当长的五卷本历史著作，它的缩略标题是《君士坦丁堡或拜占庭帝国的奇闻逸事，从它的建立者君士坦丁统治起，到穆罕默德二世对君士坦丁堡的占领，至我们今天的时代……；有命运变迁的最惊人的史实和最特别的变革》 注27。这部书仅仅是从许多著作中摘录的汇编，特别是从李博的《拜占庭帝国史》中摘录的，并没有什么历史价值。在序言中，努加来表达了这个时代的政治忧虑；他预见，“一个大的灾祸将出现在我们的眼前，它会使第二罗马落到鞑靼人……它们现在叫俄罗斯人……手中……自土耳其人和俄罗斯人可怕的反法联盟建立以来，人们现在经常这样谈论君士坦丁堡。” 注28

1811年努加来把这五卷书压缩为单卷本出版，标题是《拜占庭帝国史的优势，从君士坦丁大帝到穆罕默德二世占领君士坦丁堡期间最奇妙而有趣的叙述》，他把这本书献给对青年的教育。作者写道：“这些灾难性的流血情景，这些如此值得追忆的事件，将引起我们的青年读者最有益的思索。看到堕落和犯罪经常给人们带来灾难，他们将认识到道德的宝贵，他们将为生活在一个极乐时代而祈福——这一时代只是通过历史知道‘革命’的概念；他们将能够珍惜在一个宽宏大量的君主（他的臣民的恩主）统治下的国家所安享的幸福。” 注29

鲁瓦约。——J.C.鲁瓦约（Royou）在拿破仑时期是一个新闻工作者，在五人执政内阁时期，成为一名律师，复辟时期是一个戏剧检查官。他写了一部九卷本的《君士坦丁时代到1453年君士坦丁堡陷落的晚期帝国史》（*Histoire du Bas-Empire depuis Constantin jusqu'à prise de Constantinople en 1453*）（简称《晚期帝国史》）。鲁瓦约认为，许多法文版的现存历史著作都需要修订，特别是那些有关“拜占庭帝国”的作品，包括勒博的著作，虽然有较高的质量，但难以阅读。在他看来，勒

博忘记了“历史绝不是描述世界上发生的所有事情，而是要记录那些重要的事件；那些没有教益或没有趣味的必须毫不犹豫地舍去”。他相信“通过研究各帝国衰落的原因，可以找出制止或至少延缓它们将来衰落的手段。……最后，我们可以有幸观察到君士坦丁堡在某种程度上是罗马帝国的影子。直到它存在的最后一刻，其景象仍是迷人的。”^{注30} 鲁瓦约颇多奇闻逸事的历史，既不依靠原始史料，也不附以任何参考文献。上述引文清楚地暗示了这部作品的价值。13

鲁瓦约的著作之后不久，出现了惊人的多产的法国作家塞居尔伯爵（M.le Comte de Segur）的《晚期帝国史》（*The History of the Bas-Empire*）。他对拜占庭历史的整个时期的研究并没有历史价值，但是，它在法国读者中颇孚众望，并发行了好几版。^{注31}

19世纪中叶迄今

直到19世纪中叶，关于拜占庭历史的重要的综合性著作才开始出现。

芬利。——英国历史学家乔治·芬利（George Finlay）的著作《罗马人征服至现代的希腊史（公元前146—公元1864年）》（*A History of Greece from the Conquest by the Romans to the Present Time, B.C.146—A.D.1864*）（简称《希腊史》），极大地推动了对拜占庭史的研究。像吉本一样，芬利留下了一部自传，非常清楚地表现出他的有趣的生活中影响到他创作的因素。1799年，他出生于英格兰，并在这里接受了初级教育。后来，他选择律师作为他将来的职业，遂去德国的哥廷根完成了罗马法的学习。当年轻的芬利离开他的叔父时，叔父对他说：“好吧，乔治，我希望你将努力学习罗马法，但我想，我们再见面之前你会访问希腊人。”^{注32} 这一预言被证实了。

这一时期爆发的希腊革命引起了整个欧洲的关注。芬利不再孜孜不倦地研习罗马法，而是开始广泛地阅读希腊史，学习希腊的语言。1823年他决定访问希腊，了解希腊人民的生活。他也希望亲自去判断希腊人革命成功的希望如何。1823—1824年，他在希腊访问期间，多次见到参加希腊民族解放运动，后来在那里过早去世的拜伦勋爵。1827年，在短期赴英之后，芬利又回到希腊，参加了由戈登将军组成的远征队，去解雅典城之围。芬利认为，凯波第斯特利亚伯爵做希腊总统，欧洲三个大国对希腊的保护，保证了希腊人民进入和平进步的时期。芬利是一个“亲希腊者”，他毫不怀疑地深信这个新国家的未来。这种热爱希腊的激情，使他决心永远以希腊作为自己的家乡，并倾其所有购买和经营了一块地产。也就在这时，他开始考虑写一部希腊革命史；为此，他开始研究这个国家的历史。不久，他写出了一套关于希腊历史的丛书，1844年，他的《罗马人统治下的希腊》（*Greece under the Romans*）出版，涵盖公元前146年到公元717年的历史。十年以后，他出版了《716—1453年拜占庭及希腊帝国史》（*History of the Byzantine and Greek Empires from 716 to 1453*）。紧接着，又出版了两部近代和现代希腊史

著作。后来，他仔细校对了所有的著作，准备出一个新版本，但未完
成，他就于1875年1月在雅典去世。他的综合性著作《罗马人征服至现
代的希腊史（公元前146—1864年）》由H.F.托泽于1877年出版，共七
卷，编者在第一卷开头添加了芬利的自传。这一版本在今天仍有价值。

14

芬利认为，外国征服希腊20个世纪的历史，记录了这个达到古代世
界文明顶点的国家的堕落和灾难。但是，它的民族特征却没有消亡，其
民族的雄心壮志也没有灭绝。它的人民经历了许多变迁以后仍保有建立
独立国家的生命力，历史学家对此绝不能忽视。芬利注意到，长时期受
奴役的希腊，其国势并不是一贯地走向衰退。在罗马人及后来的土耳其
人统治下，希腊人只是一个庞大帝国的无关紧要的一部分。他们并不好
战的特点使得他们在政治上没有多少重要性，在皇帝或苏丹的领土内发
生的多次重大变革，在希腊没有发生直接的影响。所以罗马通史也好，
奥斯曼帝国史也好，都不是希腊史的一部分。在拜占庭皇帝统治下，情
况则不同了，此时希腊人与帝国的政府是一致的。在这些不同的时期，
这个国家的政治状况的不同，要求历史学家有区别地解释它的特征。注

33

芬利把希腊人的历史作为一个独立民族的历史分成六个时期：

（1）罗马统治时期，断限到8世纪早期伊苏里亚王朝利奥即位，他的统
治赋予君士坦丁堡以新的特征。（2）第二时期，是新体制下的东罗马
帝国的历史，习惯上被称为拜占庭帝国。这个由反对圣像派皇帝恢复、
改造和活跃起来的专制主义帝国的记录，成为君主政体的历史中最值得
注意的有益的教训。在这一时期希腊人的历史与拜占庭帝国的编年史是
一致的，于是，拜占庭帝国史构成了希腊国家史的一部分，即自716年
伊苏里亚王朝的利奥即位到1204年十字军占领君士坦丁堡这一时期，是
拜占庭历史时期。（3）东罗马帝国被十字军毁灭以后，希腊史分成了
几条渠道分别发展。流亡的罗马-希腊人从君士坦丁堡逃到亚洲，在尼西
亚建立了他们的首都；他们用原来的名字和原来的形式，在一些行省中
延续着帝国的统治。不到六十年时间，他们就重新占领了君士坦丁堡；
虽然他们建立的政府保留了罗马帝国的骄傲称号，但它只不过是拜占庭
国家的可怜的摹拟。芬利称第三个时期为君士坦丁堡的希腊帝国时期，
它残存到奥斯曼土耳其人于1453年攻下君士坦丁堡为止。（4）与上述
帝国存在的同时，十字军攻占了拜占庭帝国的大部分，与威尼斯人划分
了他们的占领区，建立了罗马的拉丁帝国，并在希腊建立了诸封建公
国。拉丁人的统治标志着希腊在东方的影响将结束，使希腊民族的财富
和人数迅速减少。这一时期自1204年君士坦丁堡被攻占，至1566年奥
斯曼土耳其人占领纳克索斯（Naxos）为止。（5）1204年君士坦丁堡
被占领，使新希腊国家在拜占庭帝国的东部行省得以建立，称为特拉布
松（Trebizond）帝国。它代表着希腊历史中一段奇怪的插曲。这一帝
国的政府酷似格鲁吉亚和亚美尼亚的君主制，更带有亚洲习俗而不是欧
洲习俗的印记。然而，在两个半世纪中，它的重要性是建立在帝国地位
和财富资源的基础上，而不是建立在其政治力量和希腊文明的基础上。
它对希腊的命运没有多大影响。1461年它的被征服也没有引起同情。

(6) 第六个时期，是在外国统治下的希腊的最后一个时期，自1453年至1821年，包括奥斯曼人的统治及1685—1715年威尼斯共和国对伯罗奔尼撒半岛的短期占领。注34 15

芬利对拜占庭历史研究做出了重大贡献，虽然他所划分的希腊历史的各个时期，像任何框架式的分期一样，是容易引起争论的处理方式。但他的划分仍无可非议地最先注意到拜占庭国家内政史的法律、社会、经济方面。当然，这还算不上是系统深刻且有独创性的研究，但在许多问题上，这种研究还是相当必要的。芬利对内政史的描写，大部分是从全面观察出发，并与最近发生的历史事件做类比。他的非凡的贡献就是提出了有关拜占庭帝国内政史的许多重要问题。尽管芬利研究拜占庭史只是作为撰写现代希腊历史的准备，他的著作在如今还是值得注意的。

16

英国历史学家弗里曼1855年对芬利的著作做了评价。他谈到，芬利的深入而有独创精神的研究，对专业知识的综合全面了解，首先是他的独立大胆的探索精神，使他的著作能够在他那个时代伟大的历史学学者中占有一席之地。以其著作的广阔及写作的难度来看，芬利的著述可以被视为吉本以来英国出现的最伟大的历史著作。芬利在他所记叙的这个国家的领土上和它的人民中间度过了他的一生。大概没有一部伟大的历史著作曾这样直接地以当代世界的事件作为其材料的来源。与其说芬利是一个职业学者，莫如说他更是观察力敏锐的政治经济和法律的研究者，他深刻地考察了他所居住的这块土地上的状况，并将他所看到事物的原因追溯到两千年以前。注35 他的作品之优点及其缺陷都归因于作者从事创作的环境。弗里曼断定，无论是一般的学者还是一般的政治家所写的著作，都不及这个唯一的思想家所写的著作这样富有天才和独创性；为了解释他在自己的时代所看到的问题，他学习、运用、记录了两千年的历史。弗里曼确实明确地提出了芬利的特点：试图用遗存至今的古代资料来解释与过去类似的现象。注36

佩帕里哥普洛。——大约19世纪中叶，对拜占庭史感兴趣的人们把注意力转到K.佩帕里哥普洛(Paparrigopoulo)的著作上。他是一个严肃的希腊学者，雅典大学的教授，一生致力于研究希腊历史。早在19世纪30年代和40年代，他就发表了一些简明有趣的历史作品，例如，1843年在雅典出版的《几个斯拉夫部落在伯罗奔尼撒半岛的定居》

(*On the Settlement of Some Slav Tribes in the Peloponnesus*)。但这仅仅是他的更庞大的著作的预演。他一生的主要事业就是为他的人民撰写历史。1860—1877年在雅典出版的五卷本《从远古到当代的希腊人民史》(*History of the Greek People from the Most Ancient Times to Recent Years*)，是他30年努力工作的成果。这部书发行了许多版，最近的版本是卡罗里兹(Karolides)编校的，于1925年在雅典出版。这部书记载了1832年以前的希腊人民史。这一相当庞大的著作是用现代希腊文撰写的，但它未能广泛发行。后来，佩帕里哥普洛决定把他的最重要的研究成果概括在一卷书里，即1879年出版于巴黎的法文著作《希腊文明史》(*Histoire de la civilization hellénique*)。在去世前，佩帕里哥普洛还想

用希腊文写一部同样性质的著作，但未能如愿。他去世后，该书以《希腊人民史的最有教益的成果》为标题出版（雅典，1899年）。它列出了在五卷本历史中经过部分修订的详细阐述的史料摘要和提纲。这一著作的最后四卷是有关拜占庭历史的。17

尽管佩帕里哥普洛的著作带有极强烈的偏见，但他的著作仍然值得重视。作者从一个强烈的希腊爱国者的纯民族主义的观点出发看待历史。对于一切重要的现象，他都注意到希腊的根源，而认为罗马的影响只是偶然的、表面的。他尤其关注他特别钟爱的时期，即反对圣像崇拜者的皇帝们统治的时期。他并不把自己的注意力限制在这一时期的宗教外衣上，而是从这个运动中看见了一个来自希腊精神最深处的实现真正社会改革的尝试。他极力主张：“除了基本的宗教教义之外，从社会变革的立场来看，8世纪的希腊改革比近期的西欧改革更深远，更成体系。使我们感到惊讶的是，他们所提倡的原则和理论竟创立于8世纪。”^{注37}但是，这些改革对于拜占庭社会来说，则太激进、太大胆了；因此破坏圣像时期之后出现了一个反动时期。这就解释了马其顿王朝遵循一种保守政策的原因。在整个中世纪，希腊精神保持了它的重要性。1204年君士坦丁堡的陷落不是内因引起的，帝国首都只是在十字军人的野蛮攻击下才遭到沦陷。即使1204年的悲惨事件给了“拜占庭的希腊主义”以沉重打击，但“现代希腊主义”却从此迅速发挥了主导作用，再直接传到19世纪的近代希腊人。因而，佩帕里哥普洛认为，希腊文化以一种形式或另一种形式连续兴旺于整个拜占庭时期。这位希腊学者的著作当然反映了一个希腊爱国者的热情，尽管如此，他的大作《希腊人民史》和法文版的《希腊文明史》仍是很有价值的著作。佩帕里哥普洛的主要贡献是，指出了“破坏圣像”运动的重要地位和复杂性。他的著作因为缺少索引和参考材料不容易被引用，考证史实和结论非常困难而且不便。18

霍普夫。——德国教授卡尔·霍普夫（Carl Hopf，1832—1873年）是19世纪献身于拜占庭史研究领域的不知疲倦的严肃学者。霍普夫出生于威斯特伐里亚，是一个中学教师的儿子。幼年时，他就在外语学习方面表现出惊人的接受能力和记忆力。在波恩大学毕业后，他留校做了助教，热心致力于研究他所关切的主要学术问题，即1204年以后“法兰克人”统治下的希腊历史。1853年和1854年，霍普夫第一次旅行，途经维也纳到达北意大利，当时意大利还在奥地利控制下。在意大利，他用大部分时间细致地研究一些私家档案。他的工作成果就是，出版了专门研究希腊的各法兰克王国史及爱琴海诸岛史的档案文献及专题文章。在格赖夫斯瓦尔德任教授和以后在柯尼斯堡任教授及图书馆主任期间，霍普夫继续从事中世纪研究。此时，他进行了第二次旅行（1851—1893年），先后到达热那亚、那不勒斯、巴勒莫、马耳他、科孚、桑特（Zante）、锡罗（Syra）、纳克索斯和希腊，并收集了大量的手稿史料。回到家乡，霍普夫即着手组织这些材料，但他的身体垮下来，1873年于威斯巴登（Wiesbaden）去世，这恰是他的壮年以及学术创作生涯的盛期。他发表了不少专著和论文以及许多关于“法兰克人”时期的资料集。

霍普夫的最重要、最有价值的著作是他的《从中世纪开端至当代的希腊史》（*Geschichte griechenlands vom Beginne des Mittelalters bis auf die neuere Zeit*，1867—1868），其中，特别是以霍普夫亲自收集的手稿资料为基础的部分，显示出作者对原始资料使用的广博知识。他的著作的大量篇幅专门写“法兰克人”在东方的统治，他以大量档案材料为依据，详细地叙述了在重要的政治中心及爱琴海诸岛上的外来统治的历史。霍普夫收集的手稿未全部发表；因此，在他的书中以这些材料为根据的部分，当然可以作为真正的原始材料。霍普夫所写的历史详细地分析了定居希腊的斯拉夫人的问题。他提出了反对当时著名的法尔梅赖耶（Fallmerayer）^{注38}理论的事实和论据，该理论认为现代希腊人与古代希腊人没有血缘关系，今天的希腊人是中世纪侵入希腊的斯拉夫人和阿尔巴尼亚人的后裔。^{注39}令人遗憾的是，霍普夫的这一重要著作被收在销量很有限的旧版《科学与艺术百科全书》（*Erisch-Gruber, Allgemeine Encyclopädie der Wissen-schaften und Künste*，Vol.LXXXV，LXXXVI）中，这一版本缺乏索引目录之类必不可少的工具，很不能令人满意。同时，作者并没有最后完成这本书，史料的整理无计划，笔法枯燥而繁琐。但是它的大量新鲜的从未出现过的史料，却翻开了希腊中世纪史上法兰克人统治时期历史的全新篇章。至今，霍普夫的手稿珍品还保存在柏林国家图书馆内。它们为历史学家们提供了丰富的资料来源。

19

在以后数年，一些法国学者参考霍普夫的著作写了较通俗的关于中世纪希腊或拜占庭史的概述，其中，至少应提到赫兹伯格和格雷戈罗维乌斯这两个人。

赫兹伯格。——G.F.赫兹伯格（G.F.Hertzberg）是研究古罗马古希腊的学者。后来，他逐渐对中世纪有了兴趣，撰写了两部通史性质的著作《古典时期结束至当代的希腊史》（*Geschichte Griechenlands seit dem Absterben des antiken Lebens bis zum Gegenwart*），共四卷，于1876—1879年出版于哥达（Gotha）；《迄至16世纪末的拜占庭及奥斯曼帝国史》（*Geschichte der Byzantiner und des Osmanischen Reiches bis gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts*），1883年出版于柏林。尽管这两部书事实上不具有首创价值，但却由于它们出色的流畅的文笔，把霍普夫著作的许多成果介绍给了较广泛的读者。后一部分由P.V.贝佐布拉佐夫（Bezobrazov）译成俄文出版（1896年，莫斯科）。这一译本比德文原书更有价值，因为贝佐布拉佐夫不仅简要地说明了这一学科可用的文献，而且增补了许多附录，介绍了俄罗斯学者在拜占庭内政史领域研究的主要成果。这些补充材料涉及被赫兹伯格忽视的那些方面，诸如宏伟的建筑物、宫廷仪式、手工业和商人公会、农民、农民公社和农业法，保护农民土地所有权和保护农奴制的措施，农奴的地位、农民份地、税册、纳税制度及征税者的弊端等。该书对于粗略了解拜占庭史是非常有价值的。20

格雷戈罗维乌斯。——另一位以霍普夫的研究成果作为自己写作基础的是F.格雷戈罗维乌斯（F.Gregorovius）。他因著有大部头的中世纪

罗马史而闻名。这一著作使作者产生了研究另一个古典文明中心雅典的中世纪史的念头，这一研究的成果就是他的两卷本《中世纪雅典城史》，1889年于斯图加特出版。这部著作是以霍普夫的著作为基础史料的，如格雷戈罗维乌斯所说，霍普夫的著作开创了从事这一领域研究工作的先河，为之奠定了稳固基础，也为后来可能开始的这类工作奠定了基础。^{注40}但是，作者也描述了这个国家的精神生活，这是霍普夫所忽视的方面。他巧妙地处理了这个问题。他搜集了自霍普夫以来发现的新材料，以拜占庭通史为背景，出色地描述了雅典的中世纪史。他的记叙到19世纪希腊王国的建立为止。

柏里。——J.B.柏里（J.B.Bury, 1861—1927年）是剑桥大学的教授。除了拜占庭研究领域的其他著作，他还写了三卷拜占庭帝国通史，叙述了自395年到867年的大事。头两卷出版于1889年，书名是《从阿卡第到伊琳娜时代的晚期罗马帝国史》（*A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene*），这部两卷本作品研究的事件至800年，即教皇利奥三世在罗马为查理大帝加冕为止。N.H.贝恩斯（N.H.Baynes）曾说过：“1889年柏里的《晚期帝国史》出版时，未曾有一个人能够想到他竟对拜占庭帝国史做了这样深入广泛的研究。这是一部惊人的拓荒者的著作，它的出版，确定了柏里作为一个历史学家的地位。”^{注41}该书的第三卷出版于23年以后，题目是《从伊琳娜的倒台到瓦西里一世即位的东罗马帝国史》（*A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I*）（伦敦，1912年）。该卷叙述了从802年至867年的历史。1923年出版了前两卷的第二版。它只记载到查士丁尼大帝统治结束（565年）。它不只是个增补修订版，而几乎是一部拜占庭帝国早期历史的新作。用作者的话说，这两卷书的第一卷可以用“日耳曼人对西欧的征服”为题，第2卷用“查士丁尼时代”^{注42}为题。但是，565年至800年的历史却未能再度出版。显然柏里打算写一部完整的拜占庭史，但是令人遗憾的是，未及实现这一规划他就于1927年6月1日在罗马去世。21

柏里在他的著作中，支持了一种对于罗马帝国的正确的看法，即它的存在自公元1世纪^{注43}延续到15世纪。柏里在他的第一版序言中说道：没有任何历史时期，像“晚期罗马帝国”之类的错误名称那般会引起人们的误解和混乱的了。由于不正确的术语超出了人们在开始时可能的设想，就使分期的意义经常被误解，分期的原本特征经常被歪曲。理解古代转变为近代这几个世纪的历史，第一步就是理解古罗马帝国不间断地始终存在至1453年这一事实，罗马皇帝世系从屋大维·奥古斯都到拜占庭的末帝帕列奥洛格朝的君士坦丁是无间断的连续的世系。这一基本事实由于现在用“拜占庭”及“希腊”这些名称来称呼这一帝国的后期阶段而混乱不堪。用“拜占庭帝国”这一词汇的史家们通常由于何时是“罗马帝国”的结束以及“拜占庭帝国”的开始而争执。有时，这一断限被划到君士坦丁大帝建立君士坦丁堡，有时候划到狄奥多西大帝去世，有时候划到查士丁尼统治时期，有时候（例如芬利的划分）划到伊苏里王朝的利奥即位，而且，采用其中任一种分期的历史学家并不能断言采用另一种不同分期的历史学家是错误的，因为所有这些划分纯属专断。罗马帝国到

1453年前并没有结束，因而如“拜占庭”“希腊”“古罗马人的”或“希腊-罗马帝国”之类的措辞都只能搞乱重要的历史现象，且一直难以纠正。然而，柏里在1923年断言，习惯上称为拜占庭历史的新开端应该由君士坦丁大帝统治开始，柏里在他的《晚期帝国史》第1卷的开头有这样的声明：“历史的延续，意味着由过去支配现在和将来，这已是毫无疑问的了，曾被看作是重要的年代断限，除了在全面论述通史中作为便利的标记之外，已被公认为意义不大了。然而，我们可以称有些年代为某一时代的顶点，在这时，往日积聚的趋势已达到了这样一点：它能迅速地导致一个明显的变革，使世界向新的方向发展。这样一个时代的顶点，出现在4世纪初的罗马帝国中。君士坦丁大帝的统治比帝国创建者奥古斯都的统治更为全面地开创了一个新时期。”^{注44} 22

由于这些原因，柏里为他所写的这两卷关于公元800年以前这段时期的历史著作第一版命名为《晚期罗马帝国史》。公元800年，查理大帝在罗马加冕称帝。从此，在两个互相匹敌的帝国名称前加上形容词“西方的”和“东方的”就是十分正确的了。但是不适当的是，“东罗马帝国”这一名称并没有限于这一合理的用法。我们听到过5世纪有一个东罗马帝国和一个西罗马帝国，提到西罗马帝国在476年的陷落的说法。这种说法虽然有权威人士的赞许，但仍是错误的，并导致了更大的混乱。它的错误是，罗马帝国只有一个，在5世纪时并没有分裂，虽然通常它出现过不止一个皇帝，但并不是两个帝国。说5世纪有两个帝国就是最明显地歪曲了帝国结构的理论。在君士坦提乌斯和康斯坦斯（君士坦丁皇帝的两个继承者）的时代，无人能说这是两个罗马帝国；同样，在东西方皇帝阿卡第与霍诺留之间，狄奥多西二世与瓦伦提尼安三世之间，利奥一世与安提密阿之间，其政治关系与在君士坦丁的二子之间一样，只有两个皇帝，没有两个帝国。尽管他们各自为政，有时甚至互相敌对，但理论上，他们统治的帝国并未受影响。罗马帝国并不是在476年灭亡的；这一年份仅仅标志着—一个阶段，甚至在帝国崩溃的长达整整一个世纪的进程中，它也不是一个最重要的阶段。罗穆洛·奥古斯都被废黜甚至没有动摇罗马帝国，更不能导致一个帝国灭亡。然而，令人遗憾的是，吉本却提出了所谓“西方帝国的灭亡”论，许多现代著作家也对这一提法予以赞许。

这样，罗马帝国的存在实际是自公元前1世纪延续到公元15世纪。只有从公元800年以后，由于西方建立了另一个罗马帝国，它方可以称为东罗马帝国以示区别。^{注45} 因此，柏里为他1912年出版的记载公元800年以后重大事件的第三卷书命名为《东罗马帝国史》（*A History of the Eastern Roman Empire*），以此与头两卷相区分。

柏里提出，18世纪的哲学家和著作家们论述拜占庭史的方法是肤浅的，并指出，这些名家忽视了在西欧文明发展中最重要最基本的因素，即晚期罗马帝国及新罗马的影响。^{注46} 当然，柏里的观点并不新鲜，这种罗马帝国历史并没有中断的认识，在他之前，已有一些著作家认识到了。例如孟德斯鸠的《罗马盛衰原因论》一书就体现了这一点。但是，柏里却以与众不同的能力发展了这一论题并使它更有说服力。23

柏里所写的“历史”应该受到密切的关注。他在叙述公元800年以前的帝国东部历史时，都会相应叙述帝国西部的事件。当然，这体现了他认为罗马帝国是统一的观点。柏里并不把自己局限于描述政治史，他的书中各章都专门论述了行政管理、文化、社会生活、地理学和艺术等问题。第2版的头两章专门论述君主制和管理机构，被一位罗马帝国史的著名专家认为是对于晚期罗马帝国占主导地位的总体情况的最简洁的叙述。^{注47} 柏里懂得俄语和其他斯拉夫语，因而，他使用并评价了所有俄罗斯及保加利亚关于拜占庭史的著作。

兰普罗斯。——斯彼里登·兰普罗斯（Spiridon Lampros）是一个希腊学者，雅典大学的教授，他积极出版历史文献及手稿，也为阿索斯山的希腊文手稿做了一个目录。他的主要贡献是自1886年开始，到1908年（即他去世前九年）完成的六卷本著作《从古代到君士坦丁堡陷落的希腊插图史》（*Ἱστορία τῆς Ἑλλάδος μετ' εἰκόνων ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τῆς ἀλώσεως τῆς κωνσταντινουπόλεως*）。这一著作是面向广大读者的普及读物，而不是专为学者使用的，它广泛地、清楚地叙述了拜占庭帝国灭亡之前的历史，但作者没有说明他使用的材料之出处。该著作附有许多图片加以说明。^{注48}

格尔泽。——新近故去的格尔泽（H. Gelzer）是耶拿大学的教授，他为克伦巴赫的《拜占庭文献史》（*History of Byzantine Literature*）第二版写了一篇《拜占庭帝国史概要》（*Abriss der byzantinischen Kaisergeschichte*）（慕尼黑，1897年）。这一概要主要涉及对外关系史部分，是直接以赫兹伯格（Hertzberg）的著作为依据的。作为一个政党的成员，格尔泽有时以自己的好恶支配自己对拜占庭时期历史事件的评价。他的概要作为基本参考资料或许是有价值的。24

读一读这位德国学者在他的概要的结尾部分的声明是很有趣的。

俄国沙皇与巴列奥洛格王室的公主结婚，君士坦丁·摩诺马赫的皇冠落到了克里姆林宫的全俄罗斯独裁者手里，俄国代表了拜占庭帝国的直接延续。而且，只有俄国沙皇才能够使圣索菲亚教堂永远恢复真正的信仰，使小亚细亚永远挣脱土耳其人的魔掌。英国的干涉是违反自然和历史的，因此一定会破产——尽管这一过程也许是缓慢的。只要希腊正教的保护者俄国沙皇能够深刻地理解他的这一伟大责任，他就能够完成其伟大历史使命，成为君士坦丁堡的皇帝。^{注49}

赫瑟林。——1902年，荷兰莱登大学的教授赫瑟林（D.C. Hesseling）发表了他所著的《拜占庭：自君士坦丁堡建城时期以来的我们的文明的研究》（*Byzantium: Studien over onze beschaving na de stichting van Konstantinople*）^{注50}（哈莱姆，1902年）。由于荷兰语不是广泛通用的语言，这部书直到1907年，其法文译本《赫瑟林论拜占庭文明》（*Essai sur la civilisation byzantine par D.C. Hesseling*）出版时，才为多数人所接触阅读。这个译本是著名的法国拜占庭学家、研究

院院士G.施伦伯格（G.Schlumberger）翻译的，他有点隐约地暗示：“这个译本是为适应懂法文的读者们之兴趣而作。”

赫瑟林的著作严密简洁，从广义的方面描写了拜占庭文明，并涉及东方帝国的丰富多彩生活的各个方面。在政治事件中，作者仅仅选择那些有助于说明拜占庭文明的事件；在涉及历史人物及个别事件时，只选择那些能体现他的基本理论者。赫瑟林把注意力多放在文学和艺术上。这部《论拜占庭文明》虽然对于专业学者来说有点浅显，然而对于想通过有充分理论根据的通俗易懂的叙述来了解拜占庭时期的一般重要性的人来说还是很有价值的。

布塞尔。——F.W.布塞尔（F.W.Bussell）的两卷本英文著作《罗马帝国：从多米提安即位（81年）到尼斯福鲁斯三世退位（1081年）的政体史论》（*The Roman Empire: Essay on the Constitutional History from the Accession of Domitian [81A.D.] to the Retirement of Nicephorus III [1081A.D.]*）于1910年在伦敦出版，虽然这部书并不缺乏有趣的想象和比拟，但由于叙述含糊不清，文字重复，缺乏明晰的轮廓，因而，使这些有价值的意见有时变得难于理解。虽然作者努力为自己的研究寻找根据（如I,1—2、13—17），但这一研究著作的资料却没有严格按照年代排序，读者们会意外地在第2卷中看到520—1120年拜占庭帝国与亚美尼亚的简要关系史。布塞尔的著作因没有注明参考材料的出处而不易阅读。作者的主要观点是：罗马帝国的共和政体在较早的时期非常显明，并持续存在了很长时期，到科穆宁朝，即1081年，这一共和制完全被拜占庭独裁和专制的政体所取代了。25

《剑桥中世纪史》。——《剑桥中世纪史》中有一部附有出色文献目录的拜占庭帝国的全史，该书第1卷涵括了从君士坦丁大帝到518年阿那斯塔修斯去世期间的历史，第2卷中的几章则写了从518年查士丁尼即位到破坏圣像者的历史，第4卷专写717—1453年的拜占庭历史与古代斯拉夫人、亚美尼亚、蒙古人和巴尔干国家历史的联系，但没有记载帕列奥洛格王朝的专章。这一中世纪的通史是在已故的J.B.柏里指导下出版的，代表了著名的西欧学者们的协同工作。

罗美因。——1928年，让·罗美因（Jan Romein）用荷兰文发表了一部相当成功的拜占庭史概要，名为《拜占庭：东罗马帝国政治和文明史评论》（*Byzantium. Geschiedkundig Overzicht van Staat en Beschaving in het Oost-Romeinse Rijk*）。这是一部以原始史料为基础的很可靠的著作，尽管没有注明材料出处。它不仅记述了政治史，而且论述了帝国的社会、经济、文化的发展，而且有35幅精美插图。

瓦西列夫。——A.A.瓦西列夫（A.A.Vasiliev）著的《拜占庭帝国史》（*The History of the Byzantine Empire*）于1928年和1929年出版于威斯康星的麦迪逊。这一著作记载了从4世纪到1453年灭亡的帝国的全部历史。1932年此书以法文出版了增订版，并附有插图和令人略感不足的地图。这一法文版由著名的法国拜占庭学家、已故的夏尔·迪尔

(Charles Diehl) 写了一篇内容丰富的前言。 注51

任西曼。——斯蒂芬·任西曼 (Stephen Runciman) 的很有价值的《拜占庭文明》(*Byzantine Civilization*) 一书出版于1933年。任西曼的著作之开端, 讨论了君士坦丁堡的建城问题; 在以后各章中, 他简洁而清楚扼要地介绍了政治史、帝国组织、行政管理、宗教和教会、陆军和舰队、外交事务、商业、城市和农村生活、教育和学术、文学和艺术, 最后, 还论及了“拜占庭与其周边世界”。这是一部极为重要而且写得相当出色的作品。 注52 26

约尔加。——已故的罗马尼亚历史学家N.约尔加 (N.Iorga) 于1934年用法文发表了他所写的《拜占庭生活史: 帝国和文明》(*Histoire de la vie byzantine. Empire et civilisation*) (简称《拜占庭生活史》)。作者把拜占庭帝国史分为三个时期: (1) 从查士丁尼到希拉克略之死的“世界帝国”; (2) 从希拉克略时期到科穆宁朝即“希腊文明的中期帝国”; (3) 科穆宁朝和帕列奥洛格时期即“拉丁人渗透的帝国”。这部书包括拜占庭历史的多方面的大量资料 and 许多敏锐的意见, 有一些颇有独创性的, 有时会引起争论的想法。它有一个丰富广泛的文献目录。

迪尔和马尔赛。——夏尔·迪尔和乔治·马尔赛 (George Marçais) 所著的《从365年到1081年的东方世界》(*Le Monde oriental de 365 à 1081*) (简称《东方世界》) 是作为《世界通史》(*Histoire générale*) 丛书中的一卷于1936年在巴黎出版的, 这是在古斯塔夫·格洛茨 (Gustave Glotz) 的指导下出版的。在研究拜占庭的过程中, 其命运与这个东方帝国有不可分割联系的穆斯林世界的历史第一次被纳入一部论述拜占庭的著作中。这两位著名的作者, 的确奉献了一部优秀作品。当然, 迪尔全部依靠了他过去的著作。为符合这套丛书的计划, 迪尔以395年为其著作的上限, 因此对拜占庭研究十分重要的整个4世纪没有被包括在该书中。迪尔所叙述的拜占庭史以1081年, 即十字军开始时期, 为其下限, 这一时期, 是近东历史全新时期的开始。该书不仅对帝国政治史, 而且对它的内部生活、社会和经济结构、立法及形形色色别具风格的文化都进行了精彩的描述。此外, 该书有另一个极好的基本史料与现代著作的文献目录。 注53

《东方世界》的第2卷是夏尔·迪尔、鲁道夫·居兰德 (Rodolphe Guiland)、利西麦克·厄科诺摩 (Lysimaque Oeconomus) 和勒内·格鲁塞 (René Grousset) 合写的, 书名是《1081年至1453年的东欧》(*L'Europe Orientale de 1081 à 1453*)。这部著作出版于1945年。迪尔与厄科诺摩合写1081—1204年的历史, 居兰德负责1204—1453年的拜占庭史, 格鲁塞写东方拉丁国家史。该书包括了拜占庭邻国的民族和保加利亚人、塞尔维亚人、奥斯曼土耳其人的历史概要, 并涉及了威尼斯、热那亚文明、特拉布松帝国、塞浦路斯王国、乞里奇亚的亚美尼亚王国和拉丁人在希腊海岛的领地。这是一个非常有用而重要的贡献。 注

海歇尔海姆。——1938年弗里茨·海歇尔海姆（Fritz Heichelherm）用德语写作并出版了两卷本巨著《从旧石器时代到日耳曼人、斯拉夫人、阿拉伯人迁移时代的古代经济史》

（*Wirtschaftsgeschichte des Altertums von Paläolithikum bis zur Völkerwanderung der Germanen, Slaven und Arabes*）。今天特别值得注意的两章是第八章“从奥古斯都到戴克里先时期”和第九章“近古时代，从戴克里先到为后代保护古典文明宝藏的希拉克略时期”。这部书收入了大量4、5、6、7世纪的帝国社会经济状况的各种材料，然而这些资料的处理比较混乱。因此很难用作参考书。该书以浓重的德语风格写成，但是拜占庭部分还是值得研究的，也应该得到拜占庭学家的详细评论。

阿曼托斯。——希腊学者康斯坦丁·阿曼托斯（Constantine Amantos）于1939年出版了他的《拜占庭帝国史》（*History of the Byzantine Empire*）第一卷。这卷的时间上限为395年下限为867年，即马其顿王朝开始统治时期。在这本书的开头，阿曼托斯对4世纪的帝国状况做了精彩的描述，重点描述了基督教的胜利、君士坦丁堡的建立和日耳曼人的入侵。这是一部包括许多重要评论的可靠著作。它表现出现代希腊人不仅非常重视近东的古代研究和现代政治，而且极度重视近东的中世纪史，这对希腊历史是非常重要的阶段。阿曼托斯著作的第二卷包含了867—1204年的历史，于1947年出版。

奥斯特洛戈夫斯基。——1940年一个居住在贝尔格莱德的俄国学者，即乔治·奥斯特洛戈夫斯基（George Ostrogorsky），用德文发表了《拜占庭国家史》（*Geschichte des byzantinischen staafes*）。^{注55} 这是第一流的著作。它记载了至灭亡为止的整个拜占庭历史时期。奥斯特洛戈夫斯基出色地描述了16世纪以来对拜占庭历史研究的发展。帝国的早期，即324—610年的历史，按照后来写作手册中的计划，仅仅简略地一带而过。该书提供了特别实用的、经过精心选择的注释和参考材料，非常可靠地描写了东方帝国的历史。如书名所表明，作者主要的意图是，展示出内部及外部政治变化影响下的拜占庭国家的发展。因此，书中虽然也注意社会、经济、文化现象，但却以政治史为主。作为对本卷的补充，奥斯特洛戈夫斯基在《剑桥欧洲经济史——罗马帝国衰落之后》一书中，写得极为出色的一章“中世纪拜占庭帝国土地所有制状况”是值得推荐的。奥斯特洛戈夫斯基的著作是一部出色的学术著作，是研究拜占庭历史的学者所必需的。^{注56} 1947年到1950年，法国著名拜占庭学家路易·布莱耶尔（Louis Brehier，死于1950年10月）出版了三卷著作，其标题是：《拜占庭世界》（*Le monde Byzantin*）：第一卷《拜占庭兴衰史》（*I. Vie et mort de Byzance*），第二卷《拜占庭帝国的制度》（*II. Les Institutions de l'Empire Byzantin*），第三卷《拜占庭文明》（*III. La Civilisation Byzantine*）。28

简明通史。——其他一些简要介绍拜占庭历史的著作是为适应广大读者需要而写的。其中多数没有什么科学价值。但是，这些普及读物，虽然基本上不使用第一手资料，但毕竟有助于唤起一些读者欲深入研究拜占庭帝国历史的愿望。这类读物中大多数是用英语写的。

C.W.欧曼 (C.W.Oman) 的《拜占庭帝国》(*Byzantine Empire* , 第3版, 伦敦, 1892年) 生动而形象。F.哈里森写了一部仅63页的简明《中世纪早期拜占庭》(*Byzantine History in the Early Middle Ages* , 伦敦, 1900年), 试图以柏里和芬利的研究成果为借鉴, 从发展西欧文明的角度来确定拜占庭的重要地位。^{注57} 法国人皮埃尔·格莱尼耶 (Pierre Grenier), 从来不是一位严肃的拜占庭历史学者, 他莫名其妙地企图描绘一幅关于拜占庭社会和政治变革的图景。他的著作以两卷本出版, 标题是《拜占庭帝国: 其社会和政治变革》(*L'Empire byzantin: son évolution sociale et politique* , 巴黎, 1904年)。格莱尼耶的综合性论述并不都是那么令人满意, 而且他犯了或大或小的一些错误, 但其可原谅之处就是因为他并非专业学者。不过, 他所写的拜占庭历史比较有趣, 因为它提供了大量的各方面信息。另一部结合拜占庭帝国的整个历史研究君士坦丁堡城的简明而精练的著作是W.N.胡顿 (W.N.Hutton) 的《君士坦丁堡: 帝国的古都的故事》(*Constantinople: The Story of the Old Capital of the Empire*) , 1904年于伦敦出版。29

K.罗思 (K.Roth) 写了一部简明而枯燥的拜占庭历史《拜占庭帝国史》(*Geschichte des Byzantinischen Reiches* , 莱比锡, 1904年), 他还于1917年出版了一部简明的《拜占庭帝国社会和文化史》(*Sozial und Kulturgeschichte des Byzantinischen Reiches*)。R.冯·斯卡拉 (R.von Scala) 教授以其对拜占庭的原始资料和文献材料的透彻了解为基础, 为赫尔莫霍特 (Helmholt) 编写的《世界通史》写了一部十分精练的拜占庭简史。他把这部简史命名为《亚历山大大帝以后的希腊化问题》(*Das Griechentum seit Alexander dem Grossen*)。在此简史中, 斯卡拉将他的注意力集中于分析和确定拜占庭文明的重要意义。此外, 还有另一部英文版著作, 虽简明扼要但其学术风格很严谨、作品质量很好, 它是由罗马尼亚作家N.约尔加所写, 标题是《拜占庭帝国》, 1907年在伦敦出版。E.福尔德的插图精美、文笔生动的著作《拜占庭帝国——欧洲文明的后卫》(*The Byzantine Empire—the Realguard of European Civilization*) , 于1911年出版。遗憾的是, 这本书只是极其简明地记载了拜占庭帝国自1204年以后不断衰落的历史。

另一部简明的拜占庭史被收入E.拉维斯 (E.Laviss) 和A.兰鲍德 (A.Lambdaud) 主编的多卷本通史中, 书名是《自4世纪到当代的世界历史》(*Histoire générale du IV^e siècle à nos Jours*)。N.图尔基 (N.Turchi) 的意大利文著作《拜占庭文明》(*La civiltà bizantina* , 都灵, 1915年), 也是一部极有价值的拜占庭文化史综述。

1919年, 夏尔·迪尔出版了他的著作《拜占庭帝国史》(*Histoire de l'Empire Byzantin*)。在此书中, 迪尔试图并不单纯地简明叙述拜占庭帝国的政治史, 他记载了更为重要的内部发展进程, 并对拜占庭文明的重要地位加以阐述。这本书包括一个简明的参考书目, 还附有许多地图和插图。它在法国曾多次再版。它的一部英文译本于1925年于英国出版, 是由G.艾夫斯 (G.Ives) 自法文版翻译的。

夏尔·迪尔在其《拜占庭帝国史》中，描绘了一幅生动明晰的拜占庭内部生活的图景。他讨论了帝国兴旺和衰落的多方面原因，拜占庭文明对其周边邻国的影响和土耳其、俄罗斯和巴尔干半岛所继承的拜占庭遗产。^{注58} 奥古斯特·海森伯格（August Neisenberg）在他所写的《拜占庭帝国：国家和社会》（*Staat und Gesellschaft des Byzantinischen Reiches*）一书中，对拜占庭的生活及其文明特点进行了严肃而详尽的探讨，写得很成功。该书是P.辛内伯格（P.Hinneberg）所编的《当代文化》（*Die Kultur der Gegenwart*）丛书的一部分。N.H.贝恩斯（Norman H.Baynes）在其《拜占庭帝国》（伦敦，1926年）一书中描述了同样的一幅拜占庭生活和文明的图景，他的这本书上限起自4世纪下限至十字军于1204年攻克君士坦丁堡。至于拜占庭帝国在11世纪时的历史，则有L.哈尔芬（L.Halphen）的《蛮族世界：自大规模入侵到11世纪突厥征服》（*Les Barbares: des grandes invasions aux conquêtes turques du XI siècle*，巴黎，1926年）；其中列出了一些参考书。此外，还有一部近期出版的带有通史性质的著作《拜占庭的成就：历史的回顾（330—1453年）》（*The Byzantine Achievement. An Historical Perspective. A.D.330—345*），是由罗伯特·拜伦（Robert Byron）所写1929年于伦敦出版。有一部法文版的小书，由奥古斯特·贝利（Auguste Bailly）所写，书名为《拜占庭》（巴黎，1939年），它以群众喜闻乐见的形式描述了整个拜占庭帝国的历史，此书不仅十分有用，而且可读性甚强。《拜占庭帝国》（*Imperial Byzantium*）是一部德文原版作品的英译本，作者为贝尔塔·迪纳（Bertha Diener），该书于1938年出版。^{注59} 作者使用了她所能接触到的当代拜占庭学者的研究成果，以一种生动形象的笔法记载了帝国的历史，这反映在各章的标题上。其第三章的标题是：“天使和宦臣”，而她的最后一章，即记载了第四次十字军征服之后的拜占庭概貌的那章，其标题是：“仲夏夜之梦”。由保罗·勒梅勒（Paul Lemerle）所写的，虽然简明但十分精辟的《拜占庭史》也于1943年在巴黎出版。^{注60} 此外，关于拜占庭历史的十分简明的杰作，可见收于《天主教百科全书》中的E.格兰德（E.Gerland）所写的词条和在《大不列颠百科全书》中J.B.柏里所写的词条。30

在拜占庭历史研究方面最优秀的先导性作品，是O.希克（O.Seeck）所作的《古典世界的衰亡》（*Geschichte des Untergangs der antiken Welt*）。该书于1895年到1920年出版，记载了476年之前的历史事件。还有另外两部十分有用的研究拜占庭历史的先导性著作是E.施泰因（E.Stein）所写的《晚期罗马帝国史》（*Geschichte des spätromischen Reiches*）和F.洛特（F.Lot）所写的《古典世界的终结和中世纪的开端》（*La Fin du monde antique et le debut du moyen âge*，巴黎，1927年），它包括了查士丁尼大帝时代的历史。施泰因的著作的第二卷，是用法文写的，其标题是《晚期帝国史》（*Histoire du Bar-Empire*），它记载了476—565年这一时期的历史。该书于1949年出版。

拜占庭文献史。——拜占庭文献研究不可缺少的参考书是慕尼黑大学的已故教授卡尔·克伦巴赫（Karl Krumbacher）所编的《拜占庭文献

史，自查士丁尼到东罗马帝国的结束》（*Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches*，慕尼黑，1897年）^{注61}的第二版，这一版本中所提及的神学著作部分由A.埃尔哈德（A.Ehrhard）所撰写，同一版本内亦包括了H.格尔泽的《拜占庭帝国政治史纲》（*Survey of Byzantine Political History*）。克伦巴赫教授的这一著作是现存的研究拜占庭文献资料的最重要的参考著作。它收集了对于严格的学者们来说十分可信的巨量资料，也反映出作者付出了非同寻常的艰苦努力。由于克伦巴赫精通俄语和其他斯拉夫语言，因此使用了俄语和其他斯拉夫语的资料文献。当然，他的著作是为专家而写，并不是为一般读者所读的。但是，他为更多的读者写了一卷特别简明扼要的拜占庭文献历史的小册子，即仅有50页的《中世纪希腊文学》（*Die Griechisch Literatur des Mittelalters*），被收入P.辛内伯格的《当代文化》丛书中。此外，K.迪特里奇（K.Dieterich）的著作《拜占庭史和中世纪希腊文学》（*Geschichte der byzantinischen und neugriechischen Literatur*，莱比锡，1902年）一书也比较重要。还有一些重要的资料被收入意大利作者G.蒙特拉蒂奇（G.Montelatici）的著作《拜占庭文献史（324—1453年）》（*Storia della letteratura bizantina*，324—1453）中，该书又被收入《马努埃里·霍埃普利的科学丛书》（*Manuali Hoepli, seri scientifica*），1916年于米兰出版。这本书并不是克伦巴赫著作的简单重复；它出版于克伦巴赫著作问世的19年之后，含有许多新的信息。S.梅尔卡第（S.Mercati）为此写了一部很详细的评论，并指出了许多错误（《罗马与东方》杂志，VIII [1918]，171—183）。在波兰出版的拜占庭文献简史是由扬·塞达克（Jan Saidak）所写的《拜占庭文献学》（*Littratura Byzantynska*，华沙，1933年），但它并不十分可靠。对于拜占庭文学发展早期的研究，即自4世纪以来的文献史，W.克里斯特（W.Christ）写的《希腊文学史》（*Geschichte der Griechischen Litteratur*，第二卷，慕尼黑，1924年）是一部十分有用的书。另外还有三部书十分有价值，它们是：F.A.瑞特（F.A.Wright）所写的《晚期希腊文学史，自公元前323年亚历山大大帝去世，至公元565年查士丁尼皇帝去世》（1932年，纽约）；奥托·巴登维尔（Otto Bardenhewer）的《教父著作全集》（*Patrologie*，第三版，1910年，弗赖堡）和巴登维尔的《古代希腊文学史》（*Geschichte der altkirchlichen Literatur*，五卷本，弗赖堡，1910年）。最后一部著作的后三卷，即涵盖4—8世纪这一时期历史的部分，是特别重要的。N.约尔加在其论文“拜占庭文学。它的思想、它的分枝及它的倾向”中简明地分析了拜占庭文学发展的特点，该文章收于《东南欧历史研究》，II（1925），370—397。31

俄罗斯的拜占庭研究32

19世纪

19世纪后半期，俄罗斯学者对于拜占庭史表现出了浓厚的兴趣。

德国籍院士。——19世纪前半期，德国学者在俄罗斯开辟了对拜占庭的研究领域，他们是一些被选为俄罗斯科学院院士、永久留在彼得格

勒的学者。这些德国学者特别关注于确定拜占庭及拜占庭史料在俄国历史上的重要性。在这些院士中间，Ph.克鲁格（Ph.Krug,1764—1844年）和A.库尼克（A.Kunik,1814—1899年）是应该提到的。

西方派和斯拉夫派。——对于19世纪上半期俄罗斯思想家的著名代表来说，拜占庭历史时常成为支持某一特定的社会运动的资料。例如：一些斯拉夫派学者^{注62}，以拜占庭帝国的事件为他们的理论提供根据并做辩护。西方派的学者则从已被引用的同样史料中找根据，试图说明拜占庭历史的消极影响，并指出，如果俄罗斯决定仿效已亡帝国的传统，就可能面临极大的危险。在赫尔岑（Herzen）的一部著作中，他写道：

罗马的统治结束了古代希腊的存在，并同时保留了它，正如熔岩和灰尘保留了庞贝和赫尔库拉内一样。拜占庭时期已揭开了棺盖，但是死去的东西仍然不能复活；像任何其他墓穴一样，它被教士、修士或阉人们这些不能生育的真正代表们所掌管……拜占庭帝国能够生存，但是它的功能已经终止。大体说来，历史只关注那些正处于舞台上，即那些正在有所作为的民族。^{注63}

另一位西方派的P.Y.查达耶夫（P.Y.Tchaadayev）在他的第一封哲学信札中写道：“按照我们倒霉命运的安排，我们向不幸的使人深恶痛绝的拜占庭帝国寻求一个道德准则，这曾是我们教育的基础。”^{注64}但是，这种论调没有任何历史价值。这些思想家无疑是天才的、受过高等教育的人，但他们绝不是真正的拜占庭历史学家。

19世纪中叶，人们对于研究拜占庭历史的重要性有了明确的认识。一个热情的斯拉夫派学者A.S.霍米亚可夫（A.S.Khomiakov）在19世纪50年代写道：“我们以为，用蔑视的态度谈论拜占庭帝国意味着暴露他自己的无知。”^{注65}1850年，著名的莫斯科大学教授T.N.格拉诺夫斯基（T.N.Granovsky）写道：33

我们有必要提起拜占庭历史对我们俄罗斯人的重要性吗？从君士坦丁堡（帝都）^{注66}，我们接受了我们民族文化最优秀的部分，即我们的宗教信仰和文明的开端。东方帝国把俄罗斯引进了基督教各民族的家庭。但是，除此之外，仅仅由于我们是斯拉夫人这一事实，就使我们与拜占庭帝国的命运紧紧联系在一起。在这方面，外国学者们还没有认识到，也不可能充分地认识到。^{注67}

按照格拉诺夫斯基的意见，在他的那个时代，只有俄罗斯学者或斯拉夫学者，才能对拜占庭历史的主要问题给予恰当的解释，他说：“对于我们受到许多恩惠的这些现象进行研究，是我们的职责。”^{注68}

瓦西列夫斯基。——V.G.瓦西列夫斯基（V.G.Vasilievsky,1838—1899年）是一位全面从事拜占庭历史科学研究的真正奠基者，他是彼得

格勒大学的教授，俄罗斯科学院的院士。他发表了大量关于拜占庭史的专门问题（内部的和外部的历史）的杰作，并以他的大部分精力和敏锐的分析能力，致力于研究拜占庭和俄罗斯的关系。瓦西列夫斯基的一些著作在通史领域中是十分重要的。例如，许多著名欧洲学者承认瓦西列夫斯基的著作《拜占庭和佩切涅格人》（*Byzantium and the Patzinaks*）是研究第一次十字军东征的学者们所必读的。^{注69} 1925年故去的教授康达可夫（N.P.Kodakov）及院士Th.I. 乌斯宾斯基（Th.I.Uspensky）也都是著名的学者，前者在拜占庭艺术研究方面，后者在拜占庭社会历史研究领域都很著名。此处对这三位历史家的著作不拟进行更深入的讨论，因为瓦西列夫斯基仅仅出版过一些专题著作，而康达可夫的著作则侧重拜占庭艺术^{注70}，而这里我们所要概略回顾的是只限于拜占庭历史方面的一般著作。乌斯宾斯基有点例外，后面将较多地介绍他的两卷本的拜占庭帝国通史，这一著作出版于1914年和1927年。³⁴

总之，到20世纪初，俄罗斯学者们对于拜占庭研究的主要贡献是他们详细地调查研究并阐明了许多专门的、有时是极其重要的问题。

叶尔托夫。——1837年，I.叶尔托夫（I.Ertov）以俄文发表了两卷本著作《选自通史的东罗马或君士坦丁堡帝国史》（*History of the Eastern Roman or Constantinopolitan Empire, Selected from the General History*）。从标题“选自通史”可看出，这一著作仅仅是作者的15卷本《由俄罗斯国家形成，到东罗马帝国的灭亡期间的民族迁徙和欧、亚、非三洲新国家的建立，世界通史及其续篇》（1830—1834年出版）的选录。叶尔托夫是一个商人的儿子，依靠自学成才。他写这部拜占庭帝国史的指导思想是：“首先是俄罗斯读者需要一部记叙体的历史。”^{注71} 他表明，他用作史料的资料“除了选自许多书本和期刊外，还有鲁瓦约的历史、勒博的《东罗马帝国史略》及亚当（Adam）对吉本的《罗马帝国衰亡史》所作的节译”。^{注72} 自然，叶尔托夫这一包括君士坦丁堡陷落为止的历史事件汇编并没有什么科学价值，但是，在他所生活的那个时代，这却是个意外的尝试。

20世纪

库拉科夫斯基。——最早试图写一部严格的拜占庭通史的俄罗斯学者是已故的基辅大学教授J.A.库拉科夫斯基（J.A.Kulakovsky）。他的专业是罗马文学，但他在大学教授罗马史，因此，在罗马古文物及帝国时代的罗马制度史方面做了许多工作。1890年以后，他花费了部分时间研究基督教考古学和拜占庭历史。在20世纪早期（1906—1908年），他翻译了4世纪时著名的罗马异教历史学家阿米亚努斯·马尔切利努斯（Ammianus Marcellinus）的著作，这一译本成了他此后研究拜占庭史的入门作品。1910年他发表了《拜占庭帝国史》第一卷，记载了395年至518年的史实。第二卷出版于1912年，第三卷出版于1915年，这两卷包括了由518年到717年的拜占庭历史，即到破坏圣像时期。第一卷的修订本于1913年已出版。作者以不寻常的勤奋和不倦的精力深入研究了希腊文的、拉丁文的和东方的（译本）拜占庭历史资料。他以这些文献为

基础，凭借自己对于这一时期文献的广泛了解，撰写了至717年为止的详尽的拜占庭历史。库拉科夫斯基教授论述了拜占庭帝国内部生活的一些方面，但在大量涉及外部政治生活的细节中，内部生活有时却显得模糊不清了。第三卷特别有价值并值得重视。按照作者在第一卷前言中的声明，他企图以生动逼真的描写，使读者能领会那些古代精神的实质。库拉科夫斯基说道：“我们俄罗斯的过去以不可分割的纽带与拜占庭帝国紧密联系在一起，在此基础上，我们俄罗斯的民族精神显示出了它自己的本质。”对于在俄罗斯中学教育中取消希腊文的学习，他深感遗憾：“也许有一天，我们俄国人会像西欧的那些人一样地了解到，不是‘现代’这最后一个词，而是‘希腊’这第一个词，意味着欧洲文化的创造性的开端。”在第三卷的前言中，作者又一次解释他写作这部拜占庭史的计划：“我的目的是根据对史料的直接研究，根据对拜占庭历史的各种期刊中大量出现的、当代研究者就这一时期的历史对各种个别问题的资料进行的研究，介绍一个连续的、年代准确的、尽可能完善的帝国生活图景。”库拉科夫斯基教授的著作，就其对拜占庭历史事实的描写及一些原始史料的内容来说，是有很大大价值的。它也包含了现代历史学科在拜占庭历史的主要社会政治问题上的重要意见和推论。库拉科夫斯基对历史事件的描述相当详细，这就解释了这一事实，即这一近1400页的三卷著作，只记载了拜占庭帝国8世纪初之前的历史。35

Th.I. 乌斯宾斯基。——1914年，君士坦丁堡的考古研究所前任所长，俄国科学院士Th.I. 乌斯宾斯基（Th.I. Uspensky），出版了《拜占庭帝国史》第一卷。这一优秀的著作附有许多地图、插图和画片，描述了由4世纪至8世纪初（即破坏圣像时期）的历史事件。这本书代表了拜占庭历史领域内的一个专家试图写一部拜占庭帝国通史的最初尝试。从事这项工作的是拜占庭历史及文学领域内最著名的一位学者。他勤奋的一生，几乎全献给了对拜占庭帝国不同时期、不同方面的复杂历史的研究。他于1928年在列宁格勒去世，终年83岁。乌斯宾斯基希望为广大读者提供一部通俗易懂的叙述体的历史，他并没有在脚注和尾注中纳入诸多参考资料，只是介绍了他使用的主要资料和二手论著。该书的第二卷第一部出版于1927年，其中讨论了破坏圣像时期的历史以及斯拉夫语传教者西里尔（君士坦丁）和美多德（Methodius）的问题。36

乌斯宾斯基著作的第一卷的问世，是对“拜占庭文明”的主要因素正在出现，复杂的拜占庭文化正在形成时期的拜占庭史的广泛介绍。作者不可避免地要从拜占庭历史的过去事件中为现代生活寻找一些“教训”。他谈到拜占庭东方行省统治的重要性时指出，的确是在小亚细亚，即在尼西亚帝国内，13世纪恢复拜占庭帝国的计划就已成熟了。他断定，“历史的教训是要受到严格检验的”，而且要由那些等着瓜分拜占庭这个博斯普鲁斯垂危病人遗产的同时代人来评价。注73 他进一步指出：

如果我们认为自己有权力避免积极参与处理与拜占庭遗产有关的事情，我们就会犯极大的错误。尽管，按常规，继承人有权接受或拒绝留给他的遗产，而俄罗斯在东方问题上的作用是历史遗留下来的，不是主观意志所能改变的，除非一些意想

不到的冲击能使我们忘掉或在记忆中清除那些使我们生存、斗争和历经磨难的事件的回忆。 注74

纵观全部著作，乌斯宾斯基都试图解释斯拉夫和拜占庭的关系问题，他在1912年10月序言的结尾中，要读者去翻阅关于南斯拉夫历史的几章，以解释“巴尔干半岛今天的悲惨事件”，即第二次巴尔干战争的问题。 注75 乌斯宾斯基解释道，他的目的是为俄罗斯读者提供重要的材料，这些材料会帮助他清楚地认识一个仔细衡量并深思熟虑的体系。另外，他希望他的读者认识到，深入研究拜占庭史以及它与过去俄罗斯的关系，不仅对俄罗斯学者是必不可少的，而且对于形成并正确指引俄罗斯的政治与民族意识，也是同样必要的。

作为“拜占庭化”（Byzantinism）这一名词的坚定信奉者，乌斯宾斯基特别注意为这一名词下定义。按他的想法，构成“拜占庭化”的基本特征是蛮族对帝国的入侵及3、4世纪的文化、宗教危机。 注76 “拜占庭化是历史的法则，它的影响表现在东南欧人民的历史中。这一法则甚至在当代仍在支配着许许多多的国家的发展；它表现在一整套特别的信仰及政治制度中，人们也可以说，它表现在阶级结构和土地关系的特有形式中。” 注77 “拜占庭化”——所谓拜占庭化是罗马精神与较古老的文化，诸如犹太的、波斯的和希腊的古老文化，相融合的结果——这一术语的使用主要是指“影响5—8世纪罗马帝国逐渐被改造成拜占庭帝国所有因素的综合。” 注78 “日耳曼人和斯拉夫人的迁移引起许多变化，导致了帝国在社会经济结构和军事制度方面的变革。新的因素对东方的罗马帝国的改革施加了巨大的影响，使它逐渐带有拜占庭化的特征。” 注79 拜占庭化通过以下几种现象表现出来：（1）“不断地清除通行的拉丁语而逐渐代之以希腊语，或确切地说，代之以拜占庭语。（2）各民族争取政治上的优势的斗争；（3）新的艺术发展，新的创作动机的出现，导致新的历史丰碑以及在文学领域中出现的独具风格的作品，于是，在东方文化的模式和传统影响下渐渐发展起了新的、有独创性的方法。” 注80

37

乌斯宾斯基认为东方的罗马帝国在大约8世纪时就获得拜占庭化的显著特点，这一观点是与英国拜占庭学家芬利的观点相一致的。乌斯宾斯基的总体思想在其《拜占庭帝国史》第一卷中没有得到证明；可能只有在他的拜占庭帝国史全部问世时，或至少到拉丁人进犯时期，才有可能恰当地做出判断。

第一卷里提出的主要问题是：（1）斯拉夫人迁居到巴尔干半岛及其对拜占庭生活的影响；（2）拜占庭帝国的土地所有制；（3）军区制度，即帝国行省的管理制度。尽管这些问题在乌斯宾斯基的著作中没有最终的答案，但他所进行的解释提出了进一步研究这些复杂问题的必要。

乌斯宾斯基的这一著作，在它出版之前至少酝酿了25年，并且其写作周期也相当长，该书的不同部分其重要价值大不相同。其中一些章节

写得新颖、生动、有趣，反之，其他一些根据过时的资料所写的章节，远远低于他的同时代学者达到的水平。关于阿拉伯人和伊斯兰教徒的论述是这方面的实例。乌斯宾斯基用了相当的篇幅专论帝国的社会生活，这是本书的主要成就之一。这一著作能够使读者了解早期的拜占庭史；这位把自己的学者生涯几乎全部献给拜占庭时期的专家对这段历史做了清楚的说明。1948年他的《拜占庭帝国史》第三卷（1081—1453年）出版，第二卷的后半部却未能出版。38

谢斯塔可夫。——谢斯塔可夫（S.P.Shestakov）是喀山大学的教授。1913年他发表了《拜占庭帝国史讲义》（*Lectures on the History of the Byzantine Empire*）。该书的第二次增订本于1915年出版。这部书叙述了由3、4、5世纪野蛮人迁入东、西罗马帝国境内开始到公元800年查理大帝的加冕典礼为止的历史。作者叙述了有关帝国外交的政治事件和帝国社会生活的面貌，并列出了有关这一历史学科的编史工作和文献资料。这些资料不十分精确，记载也很粗糙。

C.N.乌斯宾斯基。——俄罗斯学者C.N.乌斯宾斯基（C.N.Uspensky）^{注81}于1917年在莫斯科出版的《拜占庭史纲要》（*Outlines in Byzantine History*）一书，留给我们一个很清新、生动的印象。这本书仅有268页，却包含一个很值得重视的综合性前言和罗马帝国社会经济概况。它使读者接触到拜占庭时期的重要内政问题。本书的叙述至破坏圣像后期与843年恢复圣像崇拜，即狄奥多拉统治时期为止。这本纲要的特点是，把重点放在帝国的内部组织、宗教和社会发展问题上；只是在作者认为有助于解释社会的某些现象时才叙述一些政治事件。乌斯宾斯基慎重地发展了他的主要的、十分正确的观点，即罗马帝国和拜占庭帝国具有希腊化的性质。他的兴趣是试图在世俗的和教会的土地占有制方面调查拜占庭生活中封建化的过程。乌斯宾斯基尤其对破坏圣像时期有兴趣。他的《纲要》最后几章值得特别注意。他分析了第一批蛮族王国在帝国境内的建立，查士丁尼统治下的行政改革和财政管理、军区的组织、6—8世纪农民和所谓的《农业法》、土地占有以及特免权问题。这本书分量不大，但内容丰富，很有价值。

瓦西列夫。——瓦西列夫（A.A.Vasiliev）的《拜占庭帝国史》（*History of the Byzantine Empire*）最初是在俄国出版的俄文著作。全书两卷包括拜占庭帝国的全部历史。第一卷出版于1917年，书名是《拜占庭历史讲义；第一卷，到十字军开始时期（1081年）》。第二卷包括由十字军至君士坦丁堡陷落这一历史时期，分三册出版：（1）《拜占庭和十字军人》（彼得格勒，1923年）；（2）《拉丁人在东方的统治》（彼得格勒，1923年）；（3）《拜占庭帝国的衰亡》（列宁格勒，1925年）。这部书的多次翻译和增订版的资料都收在本书的参考文献部分。39

贝佐布拉佐夫。——《拜占庭文化概要》（*Sketches in Byzantine culture*）是P.V.贝佐布拉佐夫（P.V.Bezobrazov）去世后发表的研究成果。他死于1918年10月，此书于1919年在彼得格勒出版。这本叙述生

动的著作，含有作者对拜占庭生活中很多东西的反感情绪，因而，他以相当暗淡的色彩描写拜占庭的生活。他论述了皇帝、皇后、教士、政府官员、地主、工匠、文学、人文景观、消遣方式和诉讼事件等。贝佐布拉佐夫是个很有才华的学者，他的著作是有价值的，令人满意的。

列夫臣柯。——列夫臣柯（M.V.Levchenko）著的《拜占庭简史》（*Sketches in Byzantine Culture*，莫斯科和列宁格勒，1940年）是1940年出现于苏维埃俄国的第一部试图用马克思主义观点概述拜占庭历史的著作。且不谈作者对“资产阶级拜占庭学家”的例行攻击（显然这在苏维埃俄国是强制性的），这本书还是显示出作者有很好的史料知识的修养。虽然作者在选择史料方面有些偏见，但它还是描述了许多有关内政史，特别是政治经济方面的重要问题。列夫臣柯把这些问题与民众的利益相联系。他写道：“俄罗斯从拜占庭接受了基督教。与此同时，斯拉夫人接受了文字和较高的拜占庭文化的某些因素，显而易见，我们国家的劳动大众有理由关心拜占庭的历史，苏联的历史学家必须满足这一要求，并在马克思列宁主义方法论的基础上，写出博学的拜占庭历史。”（俄文版，第4页）

期刊、主要参考资料和草纸文献

第一种拜占庭研究的专业期刊是《拜占庭杂志》（*Byzantinische Zeitschrift*），于1892年于德国创刊。该期刊除了刊登大量文章和书评外，还包括一个关于拜占庭历史出版物的详细书目。其中俄罗斯和斯拉夫出版物占很大篇幅。卡尔·克伦巴赫教授是这一期刊的创建者和第一位主编。到1914年，该刊已经出版了24卷，1909年还出版了该刊前12卷的详细分类索引。在第一次世界大战期间，《拜占庭杂志》停刊，战后复刊。该刊目前的主编是弗朗茨·多尔格（Franz Dölger）。^{注82} 40

1894年，俄罗斯社会科学院开始出版《拜占庭年鉴》（*Vizantiysky Vremennik*），由V.G.瓦西列夫斯基和V.E.莱格尔（V.E.Regel）主编。该杂志在其内容编排方面可谓效仿了德国前辈。在其参考书目中，与斯拉夫人民的历史和近东基督教国家有关的作品占很大篇幅。该期刊是以俄文出版的，但是偶然也发表用法文和现代希腊文所写的文章。它也在第一次世界大战期间停刊，战后复刊。到1917年该刊已经发行了22卷，但第23卷直到1923年才问世，第25卷于1928年发行。在该刊第16卷中含有前15卷的分类索引，该索引是由P.V.贝佐布拉佐夫做的。Th.I.乌斯宾斯基也曾主编《拜占庭年鉴》，直到他去世。1947年以后，在苏维埃俄国，一套新的《拜占庭年鉴》开始出版；1951年，该年鉴出版到第四卷。

另一种拜占庭杂志是《拜占庭》^{注83}（*Βυζαντίς*），1909年由雅典拜占庭学会创刊。但该期刊只出现了两卷。1915年以后，一部新的俄文期刊《拜占庭评论》（*Vyzantiyskoe Obozrenie*）发行了三卷，是由多尔巴特（Dorpat）大学历史和文学学院编辑的，主编者是V.E.莱格尔。其第三卷出版于1917年。

N.A.比斯 (N.A.Bees) 1920年在柏林出版了《拜占庭与当代希腊年鉴》(*Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*)，其出版宗旨与《拜占庭杂志》相同。该期刊的前五卷是在希腊的雅典出版的，当时比斯在这里担任一所大学的教授。该刊的第17卷发行于1944年。

1923年，在布鲁塞尔举行的第五届国际历史学会上，拜占庭研究部表达了创建一个新的国际性拜占庭杂志的愿望。1924年，在布加勒斯特举行的第一届国际拜占庭学者大会上，出版这样一种杂志的最后计划定型，1925年，第一卷出版。标题是《拜占庭。国际拜占庭研究评论》(*Byzantion. Revue Internationale des Etudes Byzantines*)^{注84}，其主编是保罗·格兰多尔 (Paul Graindor) 和亨利·格雷古瓦 (Henri Grégoire)。这一卷是纪念著名的俄罗斯拜占庭学者N.P.康达可夫80周岁诞辰的专辑，但是，该卷正式出版的那一天，人们得到了康达可夫去世的消息 (1925年2月16日)。

在1924年至1950年，一种新的希腊文出版物、20卷的41《拜占庭研究学会年鉴》(*Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπονδῶν*)在雅典问世。其中刊登的许多文章是十分有价值，十分重要的。41

除了这些杂志提供的资料外，许多涉及拜占庭时期研究的重要资料也可见于其他的与拜占庭学者没有直接关系的杂志中。对于拜占庭研究特别有意义的是希腊语杂志《当代希腊的记忆》(*Ἑλληνομνήμων*)，1904年起由S.兰普罗斯 (S.Lompros) 主编，在他去世后则由其他一些希腊学者主编；还有《东方之声》(*Echos d'Orient*) 杂志和《东方基督教杂志》(*Revue de l'Orient Chrétien*)。

关于拜占庭法律的基本著作是《希腊-罗马法制史》(*Geschichte des griechisch-römischen Rechts*)，该书的编者是著名的德国法学家卡尔·爱德华·扎哈利亚·冯·林根塔尔 (Karl Eduard Zachariä von Lingenthal)。其第三版于1892年在柏林出版。关于早期的法典，有雅克·哥德弗洛瓦 (Jacques Godfroy) 编的《狄奥多西法典》(*Codex Theodosianus*)。哥德弗洛瓦 (又称哥特弗勒德 [Gothofredus, 1587—1652]) 是生于日内瓦的法学家，后赴法国学习法律和历史。在工作了30年以后，他出版了自己编辑的《狄奥多西法典》，附有他所做的重要注释和评论，这些注释和评论至今对于研究早期拜占庭立法仍然十分有价值。他的著作的第一版发行于他去世13年以后。另一部重要的著作是莫特罗伊 (Mortreuil) 的法文版《拜占庭法律史》(*Histoire du droit Byzantin*)，该书共三卷，于1843—1847年在巴黎出版；还有E.海姆巴赫 (E.Heimbach) 用德文为《埃尔斯克和格鲁伯百科全书》(*Ersch und Gruber Encyclopedia*) 写的拜占庭法律概要 (LXXXVI, 191—471)；奥古斯特·恩格尔曼 (August Engelmann) 所写的俄文评述《希腊罗马法的学术研究，对最近的论述文章的评述》，该书的目的在于“介绍拜占庭的立法史”，出版于1857年。由于人们很少提及它，也难以找到该书的版本，这部作品几乎绝迹了。但是，它的内容提要很可能使学者们感兴趣，它包括拜占庭与希腊-罗马法的重要性，希腊-罗马法文献史概要、

希腊-罗马法的概念和规模‘法律发展的各个时期及其特点。现代人研究希腊-罗马法的主要目的，以及1824年以来发表的关于希腊罗马法的研究文献等。另一部俄罗斯著作是由阿扎勒维奇（Azarevitch）所写的《拜占庭法律史》（*A History of Byzantine Law*）（两卷本，雅罗斯拉夫，1876—1877年）。意大利学者L.西西里亚诺（L.Siciliano）于1906年写了一部相当全面的希腊罗马法概要，并附有非常有价值的书目注释，发表于《意大利法律百科全书》（*Enciclopedia Giuridica Italiana*, Vol IV, part 5, fasc.451、460）中。这一概要于1906年在米兰出版了单行本。另一些有用的作品有阿尔多·阿尔伯托尼（Aldo Albertoni）所写的《有关意大利对拜占庭法律的研究综述》（*Per una esposizione del diritto byzantino con riguardo all'Italia*，伊莫拉，1927年），以及诺曼·贝恩斯在《拜占庭杂志》（XXVIII [1928]，第474—476页）中的补充意见和H.V.威特肯（Wittken）所写《拜占庭时期对查士丁尼法典的发展》（*Die Entwicklung des Rechts nach Justinian in Byzanz*）（哈雷，1928年）。42

关于拜占庭艺术的最重要的著作有：N.P.康达可夫《从希腊手稿中的微型画看拜占庭艺术和圣像的历史》（敖德萨^{注85}，1876年；阿特拉斯，1877年；法文修订版，巴黎，1886—1891年，此版分为两卷）；巴耶特（Bayet）：《拜占庭艺术》（其法文版L'Art byzantin发表在A.迈克尔主编的法文版《艺术史》，第一卷和第三卷，巴黎，1905年和1908年）；夏尔·迪尔《拜占庭艺术手册》（*Manuel d'art byzantin*，巴黎，1910年；增补和修订版，两卷本，1925—1926年）；O.M.多尔顿（O.M.Dalton）《拜占庭艺术和建筑》（*Byzantine Art and Archeology*，牛津，1911年）和《东方基督教艺术历史遗迹概览》（*East Christian Art: A Survey of the Monuments*，牛津，1925年；这部由多尔顿所写的书有一部分是论述建筑的）；L.布莱耶尔（L.Bréhier）《拜占庭艺术》（*L'Art Byzantin*，巴黎，1924年）；H.佩尔斯（H.Peirce）和R.蒂勒（R.Tyler）《拜占庭艺术》（*L'Art Byzantin*），两卷本（巴黎，1934年）。

在拜占庭编年史中比较重要的有：H.L.克林顿（Clinton）《罗马记事》（*Fasti Romani*，英文版，两卷本，牛津，1845—1850年），其中记载了641年希拉克略皇帝去世以前的历史；穆拉尔特（Muralt）《拜占庭编年史纪要》（*Essai de chronographie byzantine*，两卷本，圣彼得堡和巴塞尔，1855年和1873年），该书囊括了至1453年止的全部拜占庭历史，但是使用它时要特别谨慎；奥托·希克（Otto Seeck）《自311年至476年，即基督教帝国准备时期的皇帝和教宗年表》（*Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahr 311 bis 476 N.Chr.Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaisezeit*）是十分重要的著作；同样重要的有弗朗兹·多尔格（Franze Dölger）的《东罗马帝国皇帝年表》（*Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*，慕尼黑和柏林，1924—1932年），该著作被收入《中世纪和当代希腊文献大全》（*Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit*，慕尼黑和维也纳研究所）；亦见V.格吕梅尔（V.Grümel）《君士坦丁堡

牧首法令敕令集》(*Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* ,伊斯坦布尔,1932年和1936年),它包括了自381年到1043年的历史。对于拜占庭编年史进行新的科学的研究还是当代拜占庭学研究中的重要问题。

对于拜占庭研究的其他领域的有关资料,例如,货币学、印章学和草纸学方面的信息,可见克伦巴赫的《拜占庭文献史》,也可见各种拜占庭专业期刊的文献目录。

只是在最近三四十年间,学者们在纸草研究领域开始意识到拜占庭时代的特别重要的意义。如这一领域最好的当代学者H.I.贝尔(H.I.Bell)所说,早期的草纸学家们,只是以继母的眼光看待拜占庭时期,而且把注意力只集中于托勒密时期和罗马时期。 [注86](#)

第二章 自君士坦丁大帝时代至查士丁尼的帝国43

君士坦丁和基督教

罗马帝国在4世纪经历的文化和宗教危机是世界历史上最重要的事件之一。古代异教文化^{注87}同基督教（它在4世纪初君士坦丁统治时期得到了官方承认，并在4世纪末由狄奥多西大帝宣布为国教）发生了冲突。看起来，上述两个处于冲突中的、代表着完全对立观念的因素，似乎永远不会有调和的基础。但是，基督教和异教希腊文化确实逐渐交融，形成了基督教-希腊-东方文化，后被称为拜占庭文化，它的中心就在罗马帝国的新都——君士坦丁堡。

在帝国发生的诸多变化中起重要作用的人物是君士坦丁大帝。在他统治时期，基督教第一次取得官方认可而且为其此后的发展奠定了坚实基础；从此以后，古老的异教帝国逐渐变成基督教帝国。

一些在其历史发展早期皈依基督教的民族或国家，鉴于它们过去的历史还没有形成牢固的传统，仅有一些模糊的、原始的习俗和管理形式，宗教的改变在人民生活中因而不曾引起巨大危机。但在4世纪的罗马帝国则不是这种情况。它已具有一种古典的世界性的文化，发展了当时颇为完善的政府机构。它有伟大的历史和深邃的思想体系——这一思想已与人民结为一体。然而这个帝国在4世纪变成了基督教国家，进入了一个新的时期。在这一时期内，帝国的过去被否定了，有时是完全的否定，这势必会引起特别尖锐且难以渡过的危机。显然，古老的异教世界，至少是在其宗教领域内，已不再能适应罗马国家的需要。新的需要和新的愿望出现了，只有基督教能满足这种需要。

当一个非常重要的历史时刻与恰在此时充当领袖角色的某个历史人物相联系时，就会出现记载此人功绩的完整的文学作品，以颂扬他在此特定时期的重要贡献，并试图深入其精神生活的深处。4世纪的这样一个重要人物就是君士坦丁大帝。44

君士坦丁生于纳伊苏斯城（Naissus，今尼什〔Nish〕）。从其父亲康斯坦提乌斯·克洛卢斯家系（Constantine Chlorus）看，君士坦丁可能属于伊利里亚的家族。其母亲海伦（Helena）是基督徒，后被奉为圣海伦。她曾经去巴勒斯坦朝圣。据传说，她此行发现了基督殉难的真十字架。^{注88} 305年，戴克里先（Diocletian）和马克西米安（Maximian）根据原订的协议放弃帝位，退隐为民。迦勒里乌斯（Galerius）成为东方的奥古斯都，君士坦丁之父康斯坦提乌斯（Constantius）则领西方奥古斯都头衔。次年，康斯坦提乌斯逝于不列颠，他的军团拥立其子君士坦丁继任奥古斯都。这时，罗马帝国发生了叛乱。起义群众和军队驱逐了迦勒里乌斯，拥立已放弃帝位的马克西米安的儿子马克森提乌斯（Maxentius）为奥古斯都。年迈的马克西米安与其子恢复帝号并共同

治理国家。随后是一个时期的内战。其间，马克西米安与迦勒里乌斯皆故世。这时，君士坦丁与一个新的奥古斯都利基尼乌斯（Licinius）结盟，于312年在罗马城附近的一次决战中打败马克森提乌斯。马克森提乌斯企图逃离敌军追击时，溺死于台伯河（在台伯河上的米尔维安桥 [Milvian] 附近的萨克拉布拉 [Saxa Rubra] ）。两位得胜的皇帝——君士坦丁和利基尼乌斯于米兰会晤，据历史传说，他们在此颁布了著名的《米兰敕令》。两位皇帝间的和平关系没有维持多久，斗争迅速开始，最后以君士坦丁的全面胜利而告终。324年，利基尼乌斯被杀，君士坦丁成为罗马帝国的唯一统治者。

君士坦丁统治时期，对后来的历史进程有着最大影响的两件事是官方承认基督教及把首都从台伯河岸迁到博斯普鲁斯海峡，即从古罗马迁至“新罗马”君士坦丁堡。学者们在研究基督教在君士坦丁时期的地位时，特别注意到两个问题，即君士坦丁之“皈依”基督教和《米兰敕令》。

君士坦丁之改宗基督教45

历史学家和神学家们主要对君士坦丁之“皈依”基督教的原因深感兴趣：君士坦丁为什么偏爱基督教？他的态度，是否应被视为其政治上远见卓识的一种表现？他是仅把基督教视为其实现政治目标的手段，还是由于其内心信仰而采纳了基督教？或者，归根结底，他的“改宗”是否既由于政治野心的影响，也有其对基督教的心灵上的理解？

解决这一问题的主要困难在于历史资料中提供的情况互相矛盾。基督教主教尤西比乌斯（Eusibius）所描写的君士坦丁同异教作家佐西姆斯（Zosimus）笔下的君士坦丁没有丝毫共同之处。历史学家们因此有充分理由根据他们自己的成见来回答这一错综复杂的问题。法国历史学家布瓦西耶（Boissier）在其《异教的衰落》一书中写道：

遗憾的是，当我们研究那些在历史中充当了领导角色的大人物，并试图研究其生活和记载他们的行为时，我们很少满足于最自然的解释。因为这些人物的非凡名望，我们就不打算相信他们的行为与其他凡夫俗子相同。我们去探究他们最简单的行为背后的隐秘原因；我们认为他们有周密的考虑、深邃的思想和他们从未梦想过的背信弃义。所有这些在对君士坦丁其人的研究上都应验了。一种偏见成为流行看法，即这位精明的政治家企图愚弄我们；他越是热衷于宗教事务，并宣称他本人是真正的信仰者，我们就越是企图证明他完全不关心宗教事务，他是怀疑基督真理的人。他在事实上并不关心任何宗教而只是偏爱那种最有助于他自己的宗教。 注89

长期以来，著名的德国历史学家雅各布·布克哈特 注90 （Jacob Burckhardt）在其天才著作《君士坦丁大帝时代》（*The Time of Constantine the Great*）一书中所表达的观点，即关于君士坦丁是不信基

督教者这一断言对史学界有很大影响。他笔下的君士坦丁是为野心和强烈的权势欲所左右的天才政治家，是为了实现其世界目标而不惜牺牲一切的人。布克哈特写道：“人们时常企图深入君士坦丁的宗教观念中，然后描绘在其宗教信仰中可能发现的变化。所有这些都是徒劳的。因为，论及这位天才人物（其野心和对权力的渴望无时不在困扰着他的生活），不可能存在他是基督徒还是异教徒，是信教还是不信教者这样的疑问。这种人就其本质来说是不信教者（unreligiös）……即便他曾有瞬息时间停下来考虑他自己的真正宗教信仰，也一定是迫不得已的。”这位“极端的利己主义者”在认识到基督教势必成为世界性势力之后，即由此观念出发而恰当地利用了它。按布克哈特的说法，君士坦丁伟大业绩的成功恰恰基于这一认识。而且，君士坦丁给予基督教的特权也同给予异教的特权完全一样。要从这位捉摸不定的人物的行为中寻找任何规律性完全是徒劳的，这里只有偶然性。君士坦丁“这个身着皇袍的利己主义者，只做那些，或允许做那些可以增加他个人权力的事情”。布克哈特以尤西比乌斯的《君士坦丁传》为其主要资料，却忽视了一个事实，即此书的记载并不可靠。^{注91} 这里所简要介绍的布克哈特的论断，不承认君士坦丁皇帝有任何宗教感情。46

德国神学家阿道夫·哈纳克（Adolph Harnack）以不同的资料为依据，在其《基督教在1—3世纪的发展》（*The Expansion of Christianity in the First Three Centuries*）^{注92}一书中，得出了同样的结论。他在研究了帝国各行省的基督教状况后，认为当时基督徒的实际数量不能确定，并得出结论：尽管在4世纪初，基督徒在帝国的实际数量很多且具有很大影响，但他们在群众中并不占优势。然而他又进一步指明：

人数的多少与其实际影响并不总是成正比；一个小团体往往产生很大的影响——如果它的成员大部分来自领导阶层；而一大群人也可能只产生小的影响——如果其成员来自下等阶级，或主要来自农村。基督教是一个城镇的宗教；城镇越大，基督徒的数量越大（即使是相对而言）。这就使基督教有着特别的优势。而且，基督教在当时已深入农村，遍及许多行省；如同我们在小亚细亚大多数行省所见，而在亚美尼亚、叙利亚、巴勒斯坦和北非（包括其乡镇）也不例外。

哈纳克依据基督教传播的广泛程度把帝国所有行省分为四类。据此，他分析了各类地区基督教的状况，指出，4世纪初，基督教会的中心在小亚细亚。众所周知，在历史上著名的君士坦丁“逃往”高卢事件发生之前数年，他曾作为人质居留在戴克里先设于尼科米底（Nicomedia）的行宫中。他对于亚洲的印象在高卢变得深刻了，体现为他在政治上的深思熟虑，这使他做出了决定性的结论：他可以通过支持强有力的教会和主教而受益。如果有人问，若没有君士坦丁，基督教是否能够取得胜利？这样提问是愚蠢的。因为，还会有另一个君士坦丁或其他某人出现。况且，早在君士坦丁出现之前，基督教已在小亚细亚取得胜利，在其他行省也必将如此。历史并不需要特别的启示，也不需要天国的神圣大军带来业已存在的事实。它只需要一位敏锐而有力、

对宗教状况又有极大兴趣的政治家。此人就是君士坦丁。他只是在清楚地认识到并牢牢地抓住必然出现的机遇这一点上是一个天才。 注93 47

显然，哈纳克只把君士坦丁视为天才的政治家。事实上，即使人们只是粗略地估计一下当时基督徒的数量也是不可能的。然而，许多近代最优秀的学者都承认，在当时的帝国与社会，异教思想仍是主导的因素，基督徒则必定处于少数。根据V.博洛托夫（V.Bolotov）教授的统计：“至君士坦丁时期，基督徒有可能只占帝国全部人口的1/10；甚至不足1/10。任何认为当时基督徒数量超过全部人口1/10的说法都是不可靠的。” 注94 他的这一统计，与其他一些学者的估计是一致的。目前，学者们似乎一致同意，君士坦丁时期基督徒仍然处于少数。如果这一点成立，那么，关于君士坦丁对基督教的态度出于纯政治目的的这一看法就必须放弃了。因为，一个伟大的政治家绝不可能依赖于那些只占帝国人口1/10，又没有参与当时政治事务的群众来实现自己广泛的政治谋略。

《罗马和罗马人史》（*History of Rome and of the Roman People*）的作者迪律伊（Duruy）在夸大君士坦丁的作用这一点上多少受到了布克哈特的影响。他认为，在宗教上，“君士坦丁是虔诚而冷静的有神论者”。根据他的意见，君士坦丁“很早就意识到基督教在其基本教义方面是同他的一神教信仰相一致的”。 注95 但是，尽管如此，迪律伊继续写道，政治的考虑对于君士坦丁来说还是最为重要的：

同波拿巴企图使教会与法国革命相妥协一样，君士坦丁也力图使古老的宗教同新的宗教和平共处，同时偏爱后者。他理解世界发展的方式，助其发展而不急于求成。由于这位皇帝的荣耀，他无愧于在他自己的凯旋门上嵌刻的、自诩的称号“和平的保卫者”（*quietis custos*）……我们已努力深入到君士坦丁的思想深处，并在此发现他之所以接受基督教是由于统治策略而非宗教信仰。 注96

然而，迪律伊在其他方面强调：“尤西比乌斯所描写的君士坦丁常在天地万物之间看到他人所不曾注意的事物。” 注97 48

1913年，在纪念所谓《米兰敕令》颁布16个世纪的活动出版了大批著作，其中有E.施瓦茨（E.Schwartz）所写的《君士坦丁大帝与基督教会》（*Kaiser Constantin und die Christliche Kirche*）和F.多尔格（F.Dölger）所编的《论文集》（*Geammelte Studien*）。施瓦茨指出：“君士坦丁具有一个世界主宰者的非凡洞察力。他很清楚，为了建立自己计划中的世界帝国，与教会结盟是至关重要的。他也有勇气有能力违背一切皇权主义的传统来实现这一联合。” 注98 在多尔格主编的《论文集》中，E.克雷布斯（E.Krebs）写道，君士坦丁对于基督教所采取的一切步骤，仅仅是促使教会胜利的第二位因素；其主要原因还是在于基督教会本身的超自然的力量。 注99

许多学者对这一问题的意见是大相径庭的。P.巴蒂福尔 (P.Batiffol) 为君士坦丁辩解, 认为他的改宗是虔诚的, 注100 而在研究君士坦丁时期的钱币学领域享有盛名的学者J.莫里斯 (J.Maurice) 则在近期试图证实君士坦丁皈依基督教时神迹的存在。注101 布瓦西耶指出, 对于政治家君士坦丁来说, 把他自己交给当时占帝国人口少数且毫无政治影响的基督徒, 无疑会是一种冒险。因此, 既然君士坦丁没有因政治理由改变自己的信仰, 那么, 必须承认, 他这样做是出于信仰。注102 F.洛特倾向于赞成君士坦丁改宗是出于信仰。注103 S.施泰因则坚持这是出于政治理由。他说, 君士坦丁的宗教政策最重要的一条, 是他把基督教会引进国家机构中。他还推断, 君士坦丁在某种程度上受到了波斯的琐罗亚斯德教国教会的影响。注104 H.格雷古瓦写道, 政策, 尤其是对外政策, 总是优先于宗教。注105 A.皮加尼奥尔 (A.Piganiol) 说, 君士坦丁是不懂基督教的基督徒。注106

但是, 通常来说, 与君士坦丁在312年战胜马克森提乌斯有关的君士坦丁“皈依”基督教事件, 不能被认为是他真的改宗基督教; 他实际上是在去世那一年才接受基督教信仰。在他统治的整个时期, 君士坦丁一直保有“大祭师” (*pontifex maximus*) 的称呼; 他一直称星期日为太阳日 (*dies solis*); 而“战无不胜的太阳” (*sol invictus*) 在当时通常是指波斯的神密特拉, 对密特拉神的崇拜遍及整个罗马帝国的东西方。有一段时期, 这种对太阳神的崇拜是对基督教的严重挑战。显然, 君士坦丁是太阳神崇拜的支持者, 这种崇拜在他自己的家族中传世。从各方面的可能性来看, 他的“战无不胜的太阳”是阿波罗神。莫里斯曾注意到, 这种太阳宗教使君士坦丁在帝国赢得了大批群众。注107 49

近来, 一些历史学家进行了一次有意义的尝试以说明君士坦丁只是延续了其他罗马皇帝所实行的政策, 而不是唯一的基督教斗士。据格雷古瓦说, 利基尼乌斯在君士坦丁之前即开始对基督教实行容忍政策。德国史学家舍内贝克对格雷古瓦的论点表示怀疑: 他认为马克森提乌斯在他所管辖的那部分帝国是基督教的斗士, 而且为君士坦丁树立了可仿效的榜样。注108

即使君士坦丁确实对基督教颇为了解, 他的政治谋略也必然地影响到他对基督教的态度, 而基督教在许多方面会有助于他。他明白, 基督教必将成为帝国各民族间的主要联系因素。“他需要通过教会的统一而巩固帝国的统一。”注109

关于君士坦丁之改宗基督教的事件, 通常与君士坦丁和马克森提乌斯交战期间, 天空中出现一枚闪光十字架这一著名故事相联系; 于是一次神迹即构成了君士坦丁“皈依”的一个原因。然而, 叙述这一神迹的史料在历史学家中引起了许多争议。关于这次神迹的记载最早见于君士坦丁同时代的基督徒拉克坦提乌斯 (*Lactantius*) 的作品, 他在其著作《基督教迫害者之覆灭》 (*De mortibus persecutorum*) 中谈到了君士坦丁在梦中接到一个警告, 要他在其护甲上刻上基督圣符 (*coeleste signum Dei*) 的标记 注110。但拉克坦提乌斯并没有提到传说中君士坦丁

所看到的天象。

君士坦丁的另一个同时代人恺撒里亚的尤西比乌斯在两部著作中写到君士坦丁对马克森提乌斯的胜利。在其早期作品《基督教会史》中，尤西比乌斯只提到，当君士坦丁出发去解罗马之围时，“向上帝及圣子耶稣基督、人类的救世主祈祷”，^{注111}显然，他在此处未提及君士坦丁的梦或其护甲上的圣符。另一部著作《君士坦丁传》写于君士坦丁战胜马克森提乌斯的二十五年之后，且通常被认为（也许是错误地认为）是尤西比乌斯所写的。该书提到，君士坦丁大帝本人讲到，当他向马克森提乌斯进攻当中，看到在落日之上有一闪光的十字架，上有“以此致胜”（τούτω νίκα）的字样，并发誓这是千真万确的。他和他的军团战士都被这一天象所震惊。次日夜，基督在梦中来到君士坦丁面前，带着同样的圣物，并让君士坦丁制作一枚同样的十字架，带着它向他的敌人进攻。天刚破晓，君士坦丁即向他的亲兵们宣布了这一奇妙的梦境，然后，召集工匠艺人，向他们描述了自己所见之物的轮廓，令匠人们着手制造军旗，^{注112}此即著名的拉巴鲁（*labarum*）。^{注113}拉巴鲁是一形如长枪的长柄十字架，其横轴上是一条丝绸，上面以金缕刺绣并以宝石嵌就君士坦丁及其二子的肖像；在十字架顶端有一个金环，环内为基督名字的缩写字母。^{注114}自君士坦丁以后，拉巴鲁成为拜占庭帝国的旗帜。至于君士坦丁进军途中幽灵的出现和上帝派来援助君士坦丁的天兵天将的叙述则可见于其他作者的作品。在这方面的资料记载甚为混杂而且互相矛盾，不可能从历史角度予以恰当评论。有的作者走得更远，以至于说，神迹的发生并非在君士坦丁对马克森提乌斯的进军途中，而是发生于君士坦丁自高卢出发以前。50

所谓《米兰敕令》

在君士坦丁统治时期，基督教的存在和发展得到了官方的许可。第一个有利于基督教的法令是311年由迦勒里乌斯颁布的，他也曾经是最残忍的基督教迫害者之一。这一敕令宽恕了基督徒过去对于政府欲使他们回到异教传统中的诸项指令的顽强反抗，宣布他们存在的合法性。敕令宣布：“基督徒仍可以存在，也可以设立他们的集会场所，但不得因此而做有悖于良好秩序的事情。因此，为了报答朕的这一恩惠，他们必将为朕的国家，即他们自己国家的长治久安向他们的上帝祈祷。”^{注115} 51

两年以后，当君士坦丁战胜了马克森提乌斯并与利基尼乌斯媾和之后，与利基尼乌斯在米兰会晤，在此地，他们颁发了十分重要的，但被错误地称为是《米兰敕令》的文件。该文件的原文已经失传，但利基尼乌斯发给尼科米底政区长的拉丁文复件却被拉克坦提乌斯保留在其著作中。另一拉丁原文的希腊文译本由尤西比乌斯在其《基督教会史》一书中引用。

依照这一文件，基督徒和信仰其他宗教的人被给予充分的自由去追随他们所选择的任何信仰。所有针对基督徒的迫害手段也被废止。

从现在起，那些希望履行基督的崇拜仪式的每一个人，皆可以自由地、无条件地去履行该崇拜而不受任何干扰。对于这些决定，我们 [注116](#) 认为最好是以充分的方式向尔卿（即比西尼亚的省长）解释清楚，即尔卿应该知道，我们已经慷慨地、毫无保留地给予了所谓基督徒实行其崇拜的权力。而且，当尔卿留意到，我们已给予所谓的基督徒该项恩准时，尔卿亦应理解我们同样公开慷慨地恩准其他人自由实行他们自己的崇拜，这于我们时代之平和是相适宜的；每个人都有自由实行他所选择的崇拜仪式，因为我们并不愿意贬抑任何一种崇拜仪式的荣耀。 [注117](#)

该文件亦命令，原来从基督徒手中没收的私人房舍和教堂必须无保留地全部归还原主。

1891年，德国学者O.希克提出了没有人颁发过所谓《米兰敕令》的观点。他指出，唯一出现过的敕令是311年由迦勒里乌斯颁布的《容忍敕令》。 [注118](#) 但多数历史学家长期以来不承认这一观点。1913年，竟有许多国家隆重地举行纪念《米兰敕令》颁布1600周年的庆祝活动，并有大量论及此问题的著作问世。然而，事实上，以上引述的利基尼乌斯于313年在尼科米底颁布的敕令，是对迦勒里乌斯311年敕令的认可，而迦勒里乌斯的文件显然没有得到令人满意的贯彻。313年3月，由君士坦丁和利基尼乌斯在米兰颁布的文件并不是敕令，而是致小亚细亚及整个东方各行省省督的信，用以解释并指教他们应如何对待基督徒。 [注119](#)

52

根据这一敕令，我们的结论是，君士坦丁和利基尼乌斯给予基督教与其他宗教，包括异教信仰者，以同样权利。但若认为基督教在君士坦丁时期就获得了胜利，却属为时过早。对于君士坦丁来说，基督教似乎是可以与异教共存的。他所采取措施的重要意义在于，他不仅允许基督教存在而且事实上将它置于政府的保护之下。这在早期基督教的历史上是特别重要的一刻。然而，尼科米底敕谕并没有为某些史学家制造如下理论提供论据， [注120](#) 该理论认为，在君士坦丁时期，基督教已被置于其他宗教之上，其他宗教则只是得到宽容，因此《米兰敕令》宣布的不仅是对基督教的容忍，而是基督教的至高无上。 [注121](#) 但是，如果论及《米兰敕令》究竟是使基督教取得了至尊权利还是获得了与其他宗教平等的权利这一问题时，结论一定更倾向于后者。然而，尼科米底敕谕的意义是重大的。如一位历史学家所说：“事实上，不需要任何不必要的夸张，‘米兰敕令’无疑有极大的重要性。因为这则敕谕结束了基督教在帝国统治范围内的非法地位，并颁布了完全的宗教信仰自由，如是，就使异教从其唯一国家宗教的地位降至与其他宗教同等的地位。” [注122](#)

君士坦丁对教会的态度

君士坦丁不仅使基督教作为一种特定的宗教学说与其他宗教享有同等权利，而且也使基督教教士们得到了与异教祭师们同样的全部特权。

他们被免于纳国税，免于公务，而且免于担任可能影响他们行使宗教义务的公职（即享有豁免权）。任何人都可以向教会捐献财产，因而教会取得了遗产权。如是，随着宗教自由宣言的颁行，基督教社团被承认为合法社团；从法制观念上看，基督教被置于一个全新的位置上。53

主教法庭得到了极为重要的特权。任何人都有权在被诉讼方同意的条件下，把民事讼案提交主教法庭，即使对于该讼案的审理过程已由民事法庭开始进行。到君士坦丁统治末期，主教法庭的权限更为扩大：

（1）主教的判决应视为终审判决，讼案中所涉及的任何年龄的人必须接受；（2）任何民事诉讼案件在审理的任何阶段都可转交主教法庭审理，而无视被诉讼方是否反对；（3）主教法庭的判决世俗法庭必须执行。这些司法特权提高了主教们在社会上的威信，但同时，也加重了他们的负担，出现了许多矛盾纠纷。由于对主教的判决进行上诉被视为非法，而主教的判决却并不总是正确的，因而，败诉一方总是抱怨，愤慨不已。此外，这一附加的职责，又给主教们的生活带来过多的世俗利益。

教会也由于从国家资源中获得地产、钱财及谷物的馈赠而在物质上日益富有，基督徒不可能再被迫参与异教的节日。同时，基督教的影响使国家在对罪犯的惩罚上有所缓和。

君士坦丁的名字还与那些在他的广阔帝国各处建立的无数教堂联系在一起。据说罗马的圣彼得教堂和拉特兰教堂是他所建。他对巴勒斯坦特别有兴趣。据说他的母亲海伦就是在那里发现了真十字架。在耶路撒冷，基督安葬之处，圣墓教堂巍然耸立；在奥利弗山上，君士坦丁建立了耶稣升天教堂；在伯利恒城，建立了圣诞教堂。在新都君士坦丁堡及其城郊，也建立了许多教堂，其中最著名的是使徒教堂和圣伊琳娜教堂。圣索菲亚教堂亦可能是在君士坦丁时期奠基，在他的后继者康斯坦提乌斯（Constantius）时期完成。在君士坦丁统治时期的其他地区，如安条克、尼科米底和北非，也兴建了许多教堂。 [注123](#)

自君士坦丁之后，在帝国内发展起了三个重要的基督教中心：早期基督教的罗马，位于意大利，但仍存在对异教的同情并在一定时期内持续着异教的传统；基督教的君士坦丁堡，在东方基督徒心目中迅速成为第二罗马；最后，是基督教的耶路撒冷。自皇帝提图斯于公元70年摧毁了耶路撒冷并在其领土上建立罗马的殖民地（埃利亚-卡匹多利纳城）以后，到2世纪皇帝哈德良统治时期，古老的耶路撒冷已失去其重要性，尽管它曾是基督教会诞生地和最早的使徒传道中心。在君士坦丁时期，基督教的耶路撒冷获得了新生。在行政上，该省的首府是恺撒里亚而不是埃利亚。这一时期在此三个中心兴建的教堂成为基督教会尘世间获得胜利的标志。这个教会迅速成为国家教会。尘世王国的新思想和基督教之“彼世”王国及世界末日即将到来的概念形成直接对立。 [注124](#)

由于4世纪早期出现的新形势，基督教会经历了一个十分活跃的时期，特别表现在教义领域。在4世纪，教义问题不是像3世纪那样只涉及个别人，如德尔图良和奥利金 [注125](#) 等，而是涉及了整个派别，即由大群的、组织严密的个人组成的团体。

在4世纪，宗教会议的召集成为常事，而且，这些会议被认为是解决宗教争端的唯一有效手段。但在这一运动中，教会与国家关系这一新的因素出现了，这对后来的教权与俗权之关系极其重要。自君士坦丁大帝以来，国家介入了宗教争端并按自己的意愿支配它们。显然，在很多时候，国家的利益并不总是与教会利益相一致的。

许多世纪以来，东方的文化中心是埃及城市亚历山大，在这里，知识活动如一股巨流倾泻而下。自然，新的教义运动也源于亚历山大城。按照A.斯帕斯基（A.Spassky）教授的说法：“成为东方神学发展的中心，并在基督教世界里获得了哲学教会这一声望”的亚历山大教会，“从不厌倦于研究高深的宗教和科学问题” [注126](#)。虽然亚历山大的地方教会监督阿利乌斯（Arius）的名字成为君士坦丁时期最重要的“异端”教义的称呼，但这一派教义却是3世纪后半期源自叙利亚的安条克，当时最有学问的人卢西安（Lucian）曾在此地建立了一个神学注释学校。该学校如A.哈纳克所说：“是阿利乌斯教义的温床，其领袖卢西安是阿利乌斯以前的阿利乌斯。” [注127](#) 55

阿利乌斯提出了上帝之子是被造者（created being）的理论。这一理论构成阿利乌斯异端的基础。在远离埃及的地方，恺撒里亚的主教尤西比乌斯和尼科米底主教尤西比乌斯，都支持阿利乌斯的观点。敌对情绪日益高涨。尽管阿利乌斯的弟子们竭尽全力保护他，阿利乌斯仍被亚历山大主教亚历山大逐出教会。地方当局欲安抚教会内部人士这一骚乱的努力也没有成功。

君士坦丁打败利基尼乌斯并成为唯一的皇帝后，立即于324年到达尼科米底，在此地，他听取了阿利乌斯的弟子们和他的反对者两方的抱怨意见。由于君士坦丁首先考虑到的是在帝国内部维持宗教和平，而没有意识到该教义争端的全部重要性，于是，他写信给大主教亚历山大和阿利乌斯，敦促他们达成谅解。他还举例说明，哲学家们也曾有过争论，但他们都能和平共处。他在信中还指示道，对于亚历山大和阿利乌斯来说，达成谅解不应该有困难，因为他们双方都相信上帝和耶稣基督。“因此，让我重新享有平静的、不受烦扰的日日夜夜，那么，永远的欢愉和恢复平静的喜悦，将成为我日后生活的一部分。”君士坦丁在信中如是说。 [注128](#)

科尔多瓦（西班牙）主教奥西乌斯（Hosius）（君士坦丁对他十分尊敬）前往亚历山大城送这封信。他送交了这封信后，彻底地调查了这一事件始末，回到皇帝身边时向皇帝解释了阿利乌斯运动的全部意义。只到此时，君士坦丁才决定召集一次宗教会议。

第一次基督教主教公会议在皇帝诏令下于比提尼亚城市尼西亚召开。与会者的准确数字不详，尼西亚派的教父们时常被估计为318人。[注129](#) 其中多数是东方的主教。年迈的罗马主教派了两个地方教会监督作为他的代表出席会议。在会议上的诸项议程中，最为重要的是阿利乌斯派的争论。皇帝主持会议，有时甚至领导会议的讨论。

尼西亚会议的决议未保留下来。至于会议进程中是否有任何文字记录也值得怀疑。关于该次会议的情况，人们主要是从那些与会者的作品及历史学家的记载中得知。[注130](#) 阿利乌斯的最激烈最干练的对手是亚历山大教会的副主教亚大纳西（Athanasius）。经过激烈的辩论之后，会议摒弃了阿利乌斯派异端，在接受了一些修改和补充意见后，采纳了与阿利乌斯派教义相对的信条，即耶稣基督被承认是上帝之子。不是被造的，与圣父同体。[注131](#) 许多阿利乌斯派主教签字表示认同。他们中间最顽固者，包括阿利乌斯本人，被判流刑和监禁。一个研究阿利乌斯教派的最权威人士写道：“阿利乌斯教派曾以勃勃生机开始了它的伟业，而且几年之内它在东方的优势似乎无可匹敌。但是，它的势力在尼西亚会议召开之际衰竭了，在基督教世界的一致责难下萎靡不振……当会议闭幕时，阿利乌斯教派看来已被无望地粉碎了。”[注132](#) 会议的庄严宣言向所有的基督教团体通告了教会内部的和谐与一致。君士坦丁写道：“恶魔将不再有任何力量来对抗我们，因为所有那些他曾心怀叵测地设计出来毁灭我们的伎俩已从根本上被铲除了。圣灵的光辉在上帝的指令下驱散了所有那些纷争、分裂和骚乱，即造成不和谐的致命毒剂。”[注133](#) 56

但现实并没有实践君士坦丁的愿望。尼西亚会议通过摒弃阿利乌斯教的举动，不仅未能使阿利乌斯派争端终止，反而引起了许多新的类似的运动和混乱。君士坦丁本人对阿利乌斯派的态度也逐渐出现了明显的转变，开始倾向于它。在尼西亚会议几年之后，阿利乌斯及其最坚定的弟子从流放地被召回。[注134](#) 但阿利乌斯的突然辞世使他未能恢复其活动。那些支持尼西亚信条的领袖则取代了阿利乌斯派人士而被判刑；并且尼西亚信经从未被正式重申或被正式摒弃，它逐渐被有意忘却或部分被其他教义所取代。

人们很难解释强烈反对尼西亚会议的缘起及君士坦丁态度发生改变的原因。也许在诸如宫廷影响，家庭的密切关系等各种解释中，下述观点应引起重视。当君士坦丁最初试图解决阿利乌斯问题时，他并不了解东方的宗教状况，在东方，对阿利乌斯派的同情占优势；君士坦丁皇帝曾在西方接受教育，受到其西方导师们，如科尔多瓦主教奥西乌斯之类的影响，因此，他决定支持尼西亚信经。这是符合当时他自己的观点的，但并不符合东方状况。后来，当君士坦丁意识到尼西亚决议是与大多数教会的精神相左并与东方大众的愿望相冲突时，遂采取了对阿利乌斯教义更有利的态度。在君士坦丁统治的晚年，阿利乌斯教派甚至深入宫廷，在帝国东部逐年稳固。尼西亚信经的追随者被剥夺其教职并判流放。但由于资料状况不尽人意，阿利乌斯派在这一历史时期的优势还不够清晰。[注135](#) 57

君士坦丁直到晚年仍是一位异教徒。只是在临终前，他才接受了尼科米底主教、一个阿利乌斯派信徒尤西比乌斯施予的洗礼；但A.斯帕斯基指出，君士坦丁在临死时指示，把著名的阿利乌斯的反对者亚大纳西从流放地召回。^{注136} 君士坦丁还使他的诸子成为基督徒。

君士坦丁堡的奠基

君士坦丁统治时期仅次于承认基督教的第二件大事，就是在博斯普鲁斯海峡的欧洲一岸，即进入普罗蓬蒂斯海（马尔马拉海）的入口处，原麦加拉人^{注137} 殖民地拜占庭（Βυζάντιον）的旧址，建立了首都。

早在君士坦丁以前，古代人就已完全意识到坐落于欧洲交界处、控制着两海（黑海和地中海）通路的拜占庭在战略上和商业上的优势。它也接近光辉的古典文化的主要发源地。根据史料判断，早在公元前7世纪前半期，麦加拉人就在博斯普鲁斯海峡南端的亚洲一岸，即与后来建立的君士坦丁堡相对的地方，建立了一个殖民地，叫卡尔西顿。几年后，另一部分麦加拉人在博斯普鲁斯海峡南端的欧洲一岸建立了另一个殖民地拜占庭，其名称源自麦加拉远征军的司令拜扎斯（Βύζας）。拜占庭较于卡尔西顿的优势，古人也十分了解。公元前5世纪的希腊历史学家希罗多德（iv, 144）写道，波斯将军迈加比佐斯^{注138} 在到达拜占庭时，称卡尔西顿的居民是瞎子。因为他们在为自己的城市选择城址时，选择了两个之间较差的一个，却忽视了后来拜占庭奠基于其上的那个较好的地点。后来的作家及其作品，包括斯特拉波（vii, 6, 约320年）及罗马历史学家塔西佗（《编年史》xii, 63），把迈加比佐斯的这一断言略为改头换面地归于希腊德尔斐的阿波罗神谕^{注139}，神谕在答复麦加拉人所提出的在哪里建城的问题时，回答道，他们应在“瞎子”的土地对面定居。在希波战争期间和马其顿的腓利普时代，拜占庭曾发挥了重要作用。公元前2世纪的希腊历史学家波利比阿透彻地分析了拜占庭的政治和经济地位。他在论述希腊和黑海沿岸诸城贸易关系的重要性时写道，没有拜占庭居民的许可，任何一只商船也不可能进入或离开黑海，因此，拜占庭人控制了黑海沿岸所有那些不可缺少的产品。^{注140}

58

自罗马取消共和后，皇帝们不止一次想把首都由共和意识控制下的罗马迁至东方。据罗马历史学家苏埃托尼乌斯（I, 79）记载，朱利乌斯·恺撒企图从罗马迁都到亚历山大城或伊利翁（原特洛伊）。在基督教纪元的前几个世纪，皇帝们也时常在对外扩张的军事行动中或巡游整个帝国时长期离开罗马。2世纪末，拜占庭曾受到一次沉重的打击：塞普提米乌斯·塞维鲁（Septimius Severus）在打败了他的对手，即拜占庭支持的佩塞尼乌斯·尼格尔（Pescennius Niger）后，对该城进行了可怕的劫掠，几乎使之彻底毁灭。与此同时，东方吸引着皇帝们。戴克里克（284—305年在位）更乐于住在小亚细亚城市尼科米底，并以许多辉煌的新建筑美化了这个城市。

当君士坦丁决定创建一个新的首都时，并没有立即选择君士坦丁

堡。至少，他一度考虑过他的出生地纳伊苏斯（尼什）、萨迪卡（索菲亚）和塞萨洛尼卡（今萨洛尼卡）。他的注意力曾特别地转向埃涅阿斯^{注141}的城市特洛伊。据传说，是埃涅阿斯曾在意大利的拉丁姆为罗马国家奠基。君士坦丁大帝曾亲自出发去历史名城特洛伊，亲自划定了拟建城市的城区疆界。据5世纪的基督教作家索佐门（Sozomen）记载，当特洛伊城门竣工之际，上帝在一天夜里向君士坦丁托梦，要他为自己的首都另选城址。此后，君士坦丁选定了拜占庭。甚至在一个世纪之后，当旅行者航行至特洛伊近海时，还可以见到君士坦丁开始进行的未完成建筑。^{注142}

当时的拜占庭尚未完全从塞普提米乌斯·塞维鲁造成的严重打击中恢复元气，仅仅还是一个村庄，只占有伸入马尔马拉海的岬角之一部分。323年，君士坦丁决定兴建新都，325年，主要建筑的营建工程开始进行。^{注143} 据基督教传说，当君士坦丁皇帝手持长矛圈定城界时，其廷臣为预期划定的首都范围而震惊，遂问：“我们的主啊，您还要走多久？”皇帝答：“我将继续前行，直至在我前面的引路者停止。”^{注144} 这就是说有某种神力在引导着他。为了建都，皇帝从各地征调劳力与建筑材料。罗马、雅典、亚历山大、以弗所及安条克的异教遗物皆用于美化新都。有40 000名哥特士兵，即所谓“同盟军”（*foederati*），参加了营建工程。为了吸引大批居民，皇帝赐予新都以许多商业和金融特权。330年春，新都的营建工作进展顺利，君士坦丁认为已可以正式启用为新都了。330年5月11日，新都正式启用，随之而来的是持续40天的庆祝活动。是年，基督教的君士坦丁堡于异教的拜占庭城址上屹立。^{注145}

虽然人们难以估计君士坦丁时期这一新都的规模，但肯定远远大于原拜占庭城的范围。关于4世纪君士坦丁堡的人口，人们也没有准确的记载，仅能估计到它可能多于20万人。^{注146} 为了抵抗来自陆地的敌人，君士坦丁修建了由金角湾到马尔马拉海的城墙。

几年之后，古代的拜占庭已成为一个世界帝国的都城，被称为“君士坦丁之城”，即“君士坦丁堡”。首都采用了罗马的市政体制，被划为14个区（即政区），其中的两个区位于城墙之外。但君士坦丁时期的遗迹几乎无一留存至今。然而，可上溯至君士坦丁时期的圣伊林娜教堂（它在查士丁尼大帝及利奥三世时期曾两次重建）仍然存在。著名的取自德尔斐^{注147}（公元前5世纪）的小蛇柱——原为纪念普拉提亚战役而建——被君士坦丁移至新都，置于竞技场內，现虽有破损，但依然存在。

60

君士坦丁以其天才的洞察力认识到君士坦丁堡的地理位置在政治、经济及文化上的优势。在政治上，君士坦丁堡或通常所称的“新罗马”，在抵御外敌方面有特别的优势。海上进攻是不可能的，在陆地上则有城墙防卫。在经济上，君士坦丁堡控制了与爱琴海和地中海的全部贸易，因而必然会成为欧洲与亚洲的贸易中介地。最后，在文化上，君士坦丁堡的最大优势是靠近希腊化文化的最重要的中心，这种希腊化的文化在基督教的影响下，发展成为新的“基督教-希腊-罗马”或“拜占庭”的文化。

为新都选择城址、建设君士坦丁堡，并创建了一个世界历史名城，是君士坦丁的政治和统治天才的不可磨灭的成就之一。君士坦丁对世界的贡献并不在于他的宗教容忍敕令，即使他没有那样做，他的直接继承者也会被迫承认基督教的胜利地位，而这种历史的延缓对基督教毫无损害。但是，由于君士坦丁永久地把世界的首都迁至君士坦丁堡，他就拯救了古代文化并为基督教的传播创造了一个有利的环境。 [注148](#)

君士坦丁大帝时期之后，君士坦丁堡即成为帝国的政治、宗教、经济和文化中心。 [注149](#)

戴克里先和君士坦丁的改革

君士坦丁与戴克里先的改革是以建立严格的中央集权制，采用庞杂的官僚政治，行政与军事权力明确分离为特征的。这些改革并非是别出心裁的新东西，早在奥古斯都时期，罗马帝国就倾向于中央集权。随着罗马逐渐吞并了在数个世纪内发展起高度发达的文化和古老统治形式的希腊化东方（在托勒密的埃及尤其如此）为新的领地，罗马人遂逐渐从这些新征服地吸取了现存的传统及希腊化的观念。在马其顿的亚历山大的帝国废墟上建立起来的那些国家：阿塔利斯的波加蒙，塞琉古朝的叙利亚和托勒密朝的埃及，以其无限的神权君主制为典型特点。这种制度在埃及表现出更稳定、更绝对的形式。对于埃及的民众来说，这块土地的征服者奥古斯都和他的继承者与此前的托勒密诸王一样，仍然是绝对的神佑君主。这同罗马的元首制 [注150](#) 概念截然对立，这种元首制是罗马共和政治和新发展起来的统治形式之间采取妥协的一种尝试。然而，希腊化东方的政治影响逐渐改变了罗马元首们最初的权力范围，这些元首很快表现出他们更偏爱东方及东方关于皇权的概念。苏埃托尼乌斯曾提到第一世纪的皇帝卡利古拉准备接受皇冠（*diadem*）。 [注151](#) 据史料记载，3世纪前半期的皇帝埃拉加巴卢斯（*Elagabalus*）已经秘密地戴上了皇冠； [注152](#) 而众所周知的是，3世纪后半期的奥勒良是第一个公开戴上皇冠的皇帝，同时，铭文和货币上均称他为“神”和“主”（*Dues Aurelianus, Imperator Deus et Dominus Aurelianus Augustus*）。 [注153](#) 正是奥勒良在罗马帝国确立了专制的统治形式。61

在托勒密埃及的基础上，后来又在萨珊波斯的影响下，罗马皇权发展到4世纪时几乎臻于完善。戴克里先和君士坦丁都希望对帝国的专制组织施加影响，为达此目的，他们只是简单地以罗马（尤其是自奥勒良以后）已经了解的在希腊化的东方占主导地位的习俗和做法为模式改变了罗马的体制。

3世纪的危机和军事混乱极大地干扰和瓦解了帝国的内部结构。奥勒良曾经一度恢复了帝国统一，而且，由于这一成功，当时的文献和铭文都赋予奥勒良以“帝国光复者”（*Restitutor Orbis*）的称号。但是，在他去世之后又是一段动荡时期。随后是戴克里先为他自己树立了以正式

的规范的途径指导整个帝国组织结构的目标。但事实上，他只完成了一次伟大的行政改革。无论如何，戴克里先和君士坦丁使帝国的内部结构发生了如此重大的变化，因此，他们可以被视为在东方的强烈影响下创建新型君主制的真正奠基人。⁶²

曾在尼科米底度过许多时光并从总体来说更偏爱东方的戴克里先吸纳了东方君主政体中的许多特质。他是真正的专制者，皇帝·神君（emperor-god）。东方的奢华和繁琐宫廷礼仪被引入他的宫廷。他的臣仆在被允准面圣时，必须先跪拜于地，然后才敢抬眼看他们的君主。与皇帝有关的一切均被视为神圣——他的话语、他的宫廷及他的财富；他本人则是一位圣人。他的宫廷（后来被君士坦丁迁至君士坦丁堡）聚敛了大量金钱，成为无数阴谋诡计的中心，这些阴谋诡计在拜占庭后来的生活中导致严重的混乱。于是，与东方君主制密切相关的专制政体由戴克里先明确地建立起来并成为拜占庭帝国统治结构最显著的标志之一。

为了把这一容纳了诸多民族的庞大帝国组织起来，戴克里先采用了由四人权力构成的“四头”体制（即四帝共治）。国家的统治权力由两个拥有同等权力的奥古斯都分担。其中一个在帝国东部，一个在帝国西部；但是，两个人都必须为一个罗马国家的利益工作。帝国仍保持统一；然而，两个奥古斯都的任命，却表明即使在那个时代，政府也已意识到希腊东方和拉丁西方之间的区别，因此，对于这两个部分的统治不可能由一人承担。每个奥古斯都由一位恺撒辅佐，这位恺撒在奥古斯都去世或退位之后，升为奥古斯都，并选一位新的恺撒。这样，就创造了一种人为的王朝体系，以避免因各种竞争者的野心而导致阴谋和冲突。这一制度也意味着，罗马军团在选举新皇帝时的决定性作用被剥夺了。最早的两个奥古斯都是戴克里先和马克西米安，他们的恺撒是迦勒里乌斯和康斯坦提乌斯·克洛卢斯（君士坦丁大帝之父）。戴克里先统治亚洲各行省和埃及，首府设在尼科米底；马克西米安管辖意大利、非洲和西班牙，首府设在米兰（Mediolanum）；迦勒里乌斯治理巴尔干半岛及临近的多瑙河诸省，其中心在萨瓦河上的西尔米乌姆（Sirmium，靠近现米特罗维察 [Mitrovitz] ）^{注154}；而康斯坦提乌斯·克洛卢斯管理高卢和不列颠，中心地在奥古斯塔·特里维洛卢姆（Augusta Trevirorum，今特里尔或特里夫斯）和埃布拉库姆（Eburacum今约克）。这四位统治者被视为一个唯一帝国的统治者，一切政令皆以四个人名义签发。尽管从原则上讲，两个奥古斯都有同等权力，但戴克里先作为皇帝有绝对的优势。恺撒们则是两个奥古斯都的臣属。经过一段时期后，奥古斯都必须放弃其头衔并将其传给恺撒们。事实上，戴克里先和马克西米安也的确于305年放弃了奥古斯都头衔，隐退为民，迦勒里乌斯和康斯坦提乌斯·克洛卢斯则成为奥古斯都。但是随之而来的骚乱结束了人为的四头政治，到4世纪初期，四头政治已不复存在。⁶³

帝国行省统治的巨大变化也始于戴克里先。在他统治时期，元老院行省与帝国行省之间的区别消失了，所有行省都直接依附于皇帝。以前，行省数量较少，而其管辖地则很大，行省总督们手中握有极大的权

力。这种情况曾给中央政府制造了许多危机，暴乱时常发生。这些大省的总督在其军团支持下，常常是危险的皇位觊觎者。戴克里先为摆脱这些大行省的政治威胁，决定把它们划为较小的单位。在他继位时存在的57个省被划为96个新省，也许更多。而且，这些行省皆由那些只拥有行政权力的省督管辖。由于史料中提供的信息有限，戴克里先创建的较小行省的确切数字不详。对于这一时期帝国行省结构的主要资料是所谓《职衔录》（*Notitia dignitatum*），这是一部关于宫廷、行政及军事官员的官名录，也含有各行省的名称。据学者们的研究，这份未标明日期的文件应是5世纪前半期的文件，因此含有戴克里先的继承者在各行省统治中引进的一些变化。《职衔录》中列出了120个行省。其他的行省名录——毫无疑问在更早些的文献中——列出的行省数量较少。^{注155}在戴克里先时期也有相当一些小的邻近新省组合为一个叫作州（*diocese*）的单位，同样由一位只拥有单纯行政权力的官员管辖。帝国当时有13个州，其管辖范围接近旧时的行省。4世纪时，所有的州又进而组合为四个（有时三个）大的联合体（大区，*prefectures*），置于大区长官（*praetorian prefects*，此乃当时最为重要的官职）的管辖下。自君士坦丁剥夺了他们的军事职权^{注156}后，他们就成为整个行政统治机构的首脑，不仅控制着州长，也控制着省督们。到了4世纪末，为了行政统治的目的，整个帝国分为四个大部分（大区）：（1）高卢：包括不列颠、高卢、西班牙和非洲西北角；（2）意大利：含非洲、意大利、阿尔卑斯山及多瑙河之间各行省以及巴尔干半岛的西北角；（3）伊利里亚：为最小的大区，含达契亚、马其顿及希腊诸省；^{注157}（4）东方政区：包括亚洲领土，及其北方位于欧洲大陆的色雷斯和其南部的埃及。64

由于这方面资料的匮乏，戴克里先改革的许多细节尚不得而知。然而，应该强调的是，戴克里先为了保证他的权力足以应付行省可能出现的复杂情况，而把军事和行政权力严格分割；从他的时代以后，各行省的省督只拥有司法和行政权。戴克里先的行省改革对意大利有特别的影响，她由帝国的首要地区降为普通行省。这一行政改革导致大量新官员的产生和下级官员严格服从上级的复杂的官僚制度。君士坦丁大帝则在某些方面进一步发展和扩大了自戴克里先开始的重组帝国的措施。

因此，戴克里先和君士坦丁改革的主要特征是，确立了绝对的君主权力和严格的军政分权制，而后者导致一个庞杂的官僚体系的产生。在拜占庭时期，前者，即由此出现的君主专制体系得以保持；而后者，则由于军政权力不断合并的倾向，经历了极大的变化。在拜占庭帝国，保持了大量的官员及各种头衔。这种官僚体系延续到拜占庭帝国的最后时期，但在高官显贵的名称及职能方面则发生了许多变化，其中许多名称由拉丁文变为希腊文；许多官员被贬抑至徒有虚名或仅表示其身份等级；大量新的官员和显贵则在随之而来的时期内出现。65

4世纪，帝国历史中一则极为重要的事件是蛮族，即日耳曼人（哥特人）的逐渐移入。关于这一问题的详细考察见于本书对4世纪的综合情况的讨论之后。

君士坦丁大帝于337年去世。他得到了少有的、深刻的、来自许多不同方面的赞扬。据4世纪的历史学家欧特罗庇厄斯（Eutropius）记载，罗马元老院把君士坦丁列于众神榜中；[注158](#) 历史尊其为“伟大者”，教会宣称他是圣者，等同于早期基督教的使徒（*Isoapostolic*）。近代历史学家们则愿意把他与俄罗斯的彼得大帝 [注159](#) 和法国的拿破仑相比。[注160](#)

恺撒里亚的尤西比乌斯写了他的“君士坦丁颂”以赞美基督教在击溃了撒旦的造物（邪恶的诸神）、摧毁了异教国家的斗争中的凯旋：

唯一上帝的概念已经诏示于全人类了。与此同时，唯一的世界帝国即罗马帝国，兴起并繁荣昌盛。在此同一时期，由于上帝的指令，两株受上帝护佑的幼苗，即罗马帝国和基督徒的虔诚教义一同萌发出来以利人类……两股强大的力量出于同一个起点，由唯一的统治者和唯一的基督教信仰所支配，征服并降顺了所有那些敌对势力。[注161](#)

自君士坦丁大帝到6世纪早期的皇帝和社会

君士坦丁大帝去世后，他的三个儿子君士坦丁（Constantine）、康斯坦提乌斯（Constantius）和康斯坦斯（Constans）同领奥古斯都衔，分割了帝国的统治权。很快，三个统治者之间发生了斗争，在这场斗争中，三兄弟中有两兄弟被杀。君士坦丁逝于340年，康斯坦斯逝于十年以后，于是康斯坦提乌斯成为帝国唯一的主宰，其统治一直延续到361年。他没有子嗣，在其兄弟们相继去世后，他煞费苦心地考虑皇位的继承问题。此前他对自己所有的亲族成员曾实行了捕杀政策，只有他的两个堂兄弟伽卢斯（Gallus）和朱利安（Julian）幸免于难，但他们被逐出了首都。为了保住自己家族的皇位，康斯坦斯乌斯还是指定伽卢斯为恺撒。后来伽卢斯引起皇帝的怀疑，于354年被暗杀。66

在此情况下，伽卢斯的兄弟朱利安被召进康斯坦提乌斯宫廷，355年，被指定为恺撒，并与康斯坦提乌斯之妹成婚。朱利安的去世，结束了君士坦丁王朝。在他的短暂统治（361—363年）之后，是他的继承人、原宫廷侍卫长约维安（Jovian）同样短时期的统治（363—364年），他是由军队拥立为奥古斯都的。在约维安去世后，皇位的新人选是瓦伦提尼安一世（Valentinian I，364—375年在位），他登基后，立即被士兵们胁迫指定他的兄弟瓦伦斯（Valens）为奥古斯都和“共治者”（364—378年）。瓦伦提尼安管辖帝国的西部，帝国的东半部则由瓦伦斯治理。瓦伦提尼安在西方的继承人是他的儿子格拉提安（Gratian，375—383年在位），而与此同时，军队拥立了格拉提安的异母兄弟、4岁的瓦伦提尼安二世为奥古斯都（375—392年在位）。瓦伦斯去世后，格拉提安指定狄奥多西（Theodosius）登上奥古斯都的尊位，责成他统治帝国的西半部和伊利里亚的大部。狄奥多西原出身于帝国的西端（西班牙），是狄奥多西家族的第一个皇帝，该家族直到450年幼者狄奥多西去世前，一直占据皇位。

狄奥多西去世后，他的儿子阿卡第（Arcadius）和霍诺留（Honorius）分治帝国；阿卡第居东，霍诺留居西。依其前人的惯例，4世纪，当瓦伦斯与瓦伦提尼安一世共治、狄奥多西和格拉提安及瓦伦提尼安二世共治时，权力的分割并没有破坏帝国的统一；同样，在阿卡第与霍诺留共治时，国家的统一仍一如既往，只是在一个国家内有两名统治者。当时的人们正确地认识到这一问题。5世纪的历史学家、《反异教史》（*History Against the Pagans*）一书的作者奥罗修斯（Orosius）写道：“阿卡第和霍诺留开始治理共同的帝国，只是分配了他们的座席。”^{注162}

在395—518年期间，统治帝国东方的诸帝中，前二位是狄奥多西大帝的后人：其子阿卡第（395—408年在位），与一个日耳曼（法兰克人）的首领之女欧多克西娅（Eudoxia）成婚；阿卡第的儿子幼者狄奥多西（408—450年在位），他的妻子阿特奈斯（Athenais）是一位雅典哲学家之女，受洗后取教名为欧多西娅（Eudocia）。狄奥多西二世去世后，其姐招色雷斯的马西安为婿，马西安遂承继帝位（450—457年）。于是，在450年，西班牙的狄奥多西王朝的男性血统继承结束。马西安去世后，生于色雷斯或“伊利里亚的达契亚”，即生于伊利里亚大政区的一个军团将校利奥一世（457—747年在位），被选为皇帝。利奥一世之女阿里阿德涅（Ariadne）与伊苏里亚的芝诺（Zeno）成婚，生子利奥，利奥则在其外祖父去世后，成为皇帝（474年），时年六岁。但他在几个月后死去，即在他已指定了自己的父亲，出身于小亚陶鲁斯山区的山民伊苏里亚蛮族部落的芝诺为“共治帝”之后。这个利奥即历史上所称的小皇帝利奥二世。他的父亲芝诺于474—491年在位。芝诺死后，其妻阿里阿德涅又召纳年迈的宫廷侍卫官（*silentiary* ^{注163}）、伊利里亚（今阿尔巴尼亚）都拉基乌姆（今都拉索）人阿那斯塔修斯（Anastasius）为婿。491年，阿那斯塔修斯宣布即帝位，即阿那斯塔修斯一世，在位至518年。67

上述皇帝年表说明，自君士坦丁大帝逝后至518年，君士坦丁堡的皇位首先属于君士坦丁的达达尼亚王朝 ^{注164}，或更确切地说是君士坦丁之父的王朝，他父亲可能来自巴尔干半岛某罗马化的蛮族部落；其后，是一些罗马人——约维安和瓦伦提尼安一世的家族；随后，是西班牙的狄奥多西王朝的三个成员，再次，则是偶然出现的属于许多不同种族的皇帝，其中有：色雷斯人、一个伊苏里亚人和一个伊利里亚（也许是一个阿尔巴尼亚）人。在这整个时期，皇位从未被一个希腊人所占据。

康斯坦提乌斯（337—361年在位）

君士坦丁大帝的诸子在其父去世后共同治理帝国。分享了帝国统治权的三兄弟之间的敌对情绪由于当时帝国必须同波斯人和日耳曼人进行艰苦斗争而进一步复杂化。三兄弟不仅政治观点不尽一致，宗教观点也不相同。君士坦丁和康斯坦斯是尼西亚信经的强硬派，而康斯坦提乌斯

则继续发展了其父在晚年的宗教政策，公开支持阿利乌斯派。在持续的内战中，君士坦丁被杀，几年后，康斯坦斯也被杀。康斯坦提乌斯遂成为帝国的唯一统治者。

作为阿利乌斯派的坚定信徒，康斯坦提乌斯一直实行阿利乌斯派的政策，反对异教。在康斯坦提乌斯的一则敕令中宣布：要“令所有异教不复存在，令不洁的祭祀牺牲得以根除”^{注165}。但在当时，君士坦丁堡城外的异教寺庙仍然存在。数年后，皇帝颁布的一道敕令命令关闭所有神庙，禁止人们入内，禁止所有城乡居民供奉牺牲，并以死刑和籍没财产相威胁。另一敕令指出，任何供奉牺牲或尊崇异教诸神的人，均将被处以死刑。^{注166} 在康斯坦提乌斯希望庆祝他登基20周年时，第一次到达罗马，他视察了那些被信奉异教的元老们保护下来的无数古迹，下令将被异教视为罗马旧时所有伟业之化身的胜利女神祭坛（Altar of Victory）迁出元老院。这一行为对异教徒产生了深刻的影响，因为他们预感其末日即将来临。在康斯坦提乌斯时期，教士们的豁免权得以扩大；主教们被免于接受世俗审判。⁶⁸

尽管针对异教的一些政策十分苛刻，但异教不仅仍与基督教共存，有时甚至能从政府当局得到某些庇护。因此，康斯坦提乌斯在罗马并没有解散男女祭司们，在一项法令中，他甚至下令为非洲选一位祭司（*sacerdo*）。直到其去世时，康斯坦提乌斯依然保留着“大祭司”的称号。然而，总的来说，异教在他的统治时期经历了许多挫折，与此同时，基督教的阿利乌斯派却有所发展。

康斯坦提乌斯执行的顽固的阿利乌斯派政策导致他同尼西亚派，特别是同著名的尼西亚派首领亚历山大的亚大纳西发生了严重冲突。康斯坦提乌斯逝于361年，尼西亚派和异教徒都不可能诚挚地哀悼他们的皇帝之去世。由于皇位将由一位公开的坚定异教徒朱利安继承，异教徒们欢欣鼓舞。基督教方面对于康斯坦提乌斯之死所持态度则通过圣·哲罗姆（St. Jerome）^{注167}之口表达出来，他说：“我主苏醒了，控制了风暴，野兽死了，和平恢复了。”^{注168} 康斯坦提乌斯在征伐波斯途中逝于乞里奇亚（Cilicia）^{注169}，但他的遗体被送回君士坦丁堡，新皇帝朱利安出席了在使徒教堂为他举行的盛大葬礼，该教堂据称是君士坦丁大帝所建。元老院把这位已故皇帝列于众神榜中。

背教者朱利安（361—363年在位）

康斯坦提乌斯的继承者朱利安的名字，是同在帝国内复兴异教的最努力紧密相连的。朱利安是一个相当重要的人物。长期以来，他吸引了许多学者和作家的注意力，围绕他的文学作品数不胜数。保留至今的朱利安本人的作品也为后人评价他的哲学思想和行为提供了丰富的资料。此领域内的研究者的主要目的，曾经是要理解和阐释这个如此坚定地相信他的行为正确和成功的狂热的“希腊人”（Hellen），这个在4世纪后半期开始复兴异教并使它成为帝国宗教生活基础的人。⁶⁹

朱利安很早失去双亲，他的母亲在他出生后几个月就去世了，他的父亲去世时他只有六岁。他接受了很好的教育。对他最有影响的导师和生活中的向导是马尔多尼奥斯（Mardonius），此人是希腊文学家和哲学家，曾给朱利安的母亲教授荷马和赫西俄德的著作。而在马尔多尼奥斯向朱利安教授古典文学巨匠的作品时，一位基督教教士，可能是尤西比乌斯，引导他学习了《圣经》。尤西比乌斯曾先后任尼科米底和君士坦丁堡的大主教，是虔诚的阿利乌斯派信徒。因此，一位历史学家说^{注170}，朱利安同时接受了两种不同的教育，它们虽伴随他的左右，但互不干扰。朱利安在青年早期接受了基督教洗礼。后来，他回忆此事时，称之为—场试图忘却的噩梦。

朱利安的早年生活是在莫大的恐惧和忧虑中度过的。康斯坦提乌斯视他为潜在的王位觊觎者并怀疑他图谋篡位，因此，时而把他放逐至远离首都的行省，时而召他回都城置于自己的监视之下。朱利安了解他的家族成员被谋杀的所有真相，即他们都是在康斯坦提乌斯命令下被杀，因此他时常担心死亡。康斯坦提乌斯曾令他在卡帕多细亚居住许多年，在此地，他在陪伴着他的老马尔多尼奥斯的指导下，继续学习古典作品，同时，他也在此地熟知了圣经和福音书。后来，康斯坦提乌斯先是把朱利安转移至君士坦丁堡，后来又把他转移至尼科米底，在这个时期，朱利安继续学习并首次展现了他对异教思想的强烈偏好。

当时最伟大的修辞学家利巴尼奥斯（Libanius）在尼科米底任教。他是希腊化文化的真正领导者，他拒绝学习拉丁语，对之不屑一顾。他贬斥基督教，致力于解决希腊化的所有问题。他对异教的热情是无止境的。他的文学作品在尼科米底特别普及。当康斯坦提乌斯决定派朱利安去尼科米底时，他预料到利巴尼奥斯热情的作品可能会在朱利安这个青年学生思想意识中产生强烈的影响。因此，他禁止朱利安去听这位著名修辞学家的课。表面上，朱利安并没有违背这则圣旨，但他学习了利巴尼奥斯的作品。与曾经听过这位鼓舞人心的教师讲课的人讨论他的讲义，并模仿他的文风和语气，以至于后来人们称他为利巴尼奥斯的学生。在尼科米底时，朱利安也热情地学习了玄妙的新柏拉图主义。这一理论目的在于通过符咒召集死人和鬼神（theurgy）来预测将来。著名哲学家、以弗所的马克西姆斯（Maximus of Ephesus）在这方面对朱利安影响甚大。⁷⁰

当朱利安从其兄长伽卢斯之死（由于康斯坦提乌斯之命，伽卢斯被杀）的恐怖时期幸存下来后，他被召至米兰行宫，受到赦免，后被流放至雅典。雅典这座因其伟大历史而著称的城市，当时只不过是一个宁静的行省小镇；作为其光辉历史的遗物，还保留着一座异教学院。朱利安居留雅典，对他是至关重要的。在他晚年的一封信中，“以极为欢愉的心情回忆了阿提卡的演讲……雅典的园林和城郊。它的香桃木，以及苏格拉底居住过的简陋房舍”^{注171}。许多史学家认为，在朱利安留居雅典期间，曾被一位埃琉西斯教派^{注172}的祭师带入了祭奠埃琉西斯的古典仪式中，布瓦西埃认为，这是一种接受新的皈依者的洗礼^{注173}。然而有些学者对于朱利安皈依埃琉西斯派表示怀疑。^{注174}

355年，康斯坦提乌斯指定朱利安为恺撒，把自己的妹妹海伦嫁给他，并派他统领军队去高卢，增援那里的远征军。这支军队与节节进逼的日耳曼人进行着长期而艰难的斗争，这些日耳曼人正在蹂躏罗马土地、劫掠城市、屠杀人民。朱利安非常成功地完成了解救高卢的使命，并在阿根托拉杜姆（Argentoratum，今斯特拉斯堡）附近打败了日耳曼人。朱利安在高卢的主要行宫位于卢特提亚-巴黎希奥卢姆（Lutetia Parisiorum，后称巴黎）。当时，它是位于塞纳河一个岛上的小城市，一直被称为La Cité（城，拉丁语civitas），以数架木桥与塞纳河两岸衔接。在塞纳河左侧，已经有许多房舍和园林，可能是在康斯坦提乌斯·克洛卢斯时期建立的宫殿；其遗址至今仍可在巴黎的克吕尼博物馆附近见到。朱利安选择了这处宫室作为其驻地。他热爱卢特提亚，在他的一部后期作品中，回忆了他的“可爱的卢特提亚”的冬天。注175

朱利安成功地把日耳曼人赶过莱茵河，他写道：“当我还是恺撒时，三次渡过莱茵河；我把被扣在莱茵河彼岸作为俘虏的两万多人索要回来……现在，承蒙众神的护佑，我收复了所有的城镇，而当那时，我已光复了近40个。”注176 朱利安在他的士兵中间受到极大的尊敬和爱戴。

康斯坦提乌斯以怀疑和嫉妒的心情关注朱利安的胜利，当他进行对波斯的远征时，要求朱利安从高卢给他派一支援军。高卢士兵起义反抗这一命令。他们把朱利安用盾牌举起来，拥戴他为奥古斯都。新的奥古斯都要求康斯坦提乌斯承认这一既成事实（*fait accompli*），但遭到拒绝。一场内战似乎不可避免。恰在此时，康斯坦提乌斯去世。361年，朱利安被承认是全帝国的皇帝。康斯坦提乌斯的追随者和宠臣被处以极刑，新皇帝对他们进行了迫害。71

朱利安早已是一个热情的异教追随者，但他在康斯坦提乌斯去世之前，一直被迫隐匿自己的宗教信仰，直到他成为帝国的主宰后，才开始实现他复兴其热爱的宗教之神圣梦想。在即位之后的几星期内，朱利安就颁布了与他所珍爱的这一计划有关的敕令。历史学家阿米亚努斯·马尔切利努斯描述了这一时期：

尽管在很早的童年时期，朱利安就倾向于对众神的崇拜，而且随着他的成长，逐渐变得依恋于众神，然而由于许多方面的忧虑，使他在参与同这一问题有关的活动时，尽可能保密。但是，一旦他的恐惧结束后，他发现自己有了随心所欲的权力，于是，他表现出了他的秘密思想倾向，并以公开的积极的敕令，命令开放异教神庙，并为崇拜众神而在神庙内供献牺牲。注177

这一敕令并不出乎人们意料，因为每个人都知道朱利安对异教的态度。异教徒欢悦无比；对于他们来说，异教的恢复不仅意味着他们有了宗教信仰的自由，同时也是宗教上的胜利。

朱利安即位时，君士坦丁堡城中没有一座异教神庙，而且，鉴于短

期内不可能在此建立诸多神庙，朱利安极有可能在主会堂实行他的供奉仪式，该主会堂原是为人们散步和举行会议所用，自君士坦丁大帝之后，这里被饰以胜利女神像。据教会史家索佐门记载，在此会堂中曾发生这样一件事，一位盲老人由一孩童引路走到这位皇帝面前，当众称他是渎神者、不信者和背教者，朱利安回答说：“你是个瞎子，而你的神，一个加利利人 [注178](#)，不会治好你的眼睛。”但这个老人回答说：“感谢上帝使我成为瞎子，使我不必看到你对神的不敬。”朱利安对此大胆的议论不予理会，而继续供奉牺牲。 [注179](#)

朱利安清楚意识到，欲恢复异教原有的纯物资形式已不可能；为了创造一个足可以同基督教会竞争的组织结构，有必要在许多方面改变罗马异教的表现形式。于是，皇帝决定借用基督教组织的一些因素，而对于这些东西，他堪称行家里手。他按照基督教会教阶制的原则组织了异教的祭师队伍；异教神庙内部也依照基督教教堂的模式来安排；异教徒们必须讨论和阅读古希腊哲人们的玄义（类似基督教会的布道）；唱诗也被用于异教仪式中；对于异教的祭师们，也要求他们遵守生活的戒律；他还以开除教籍和进行惩罚的手段要求人们服从清规戒律。换句话说，朱利安为了复兴和改造已恢复的异教，竟然到他所深恶痛绝的宗教中寻找依据。72

在万神庙中供奉的牲畜数量之大，甚至导致异教徒对此举的怀疑，且出现了不少笑柄。皇帝亲自参加供奉牺牲的活动，甚至不嫌弃与此行为有关的最卑下的劳动。据利巴尼奥斯记载，皇帝围着神坛转来转去，点火、操刀、宰杀飞禽，他甚至对于禽鸟的内脏构造了如指掌。 [注180](#) 由于大量禽兽用于牺牲祭奠，一首曾用来讽刺另一位皇帝、哲学家马可·奥勒留（Marcus Aurelius） [注181](#) 的小诗又开始流传：“小白牛向马可憎撒问候！如果你取胜，那将是我们的末日。” [注182](#)

异教的这一胜利必然强烈地动摇基督教的地位。但起初，似乎对基督教没有什么严重的威胁。朱利安邀请了各个宗教派别的领袖及其教众进宫，向他们宣布，内部纷争已结束，每个人都可以追随他们已选择的宗教而不受任何阻挠和恫吓。因此，朱利安独立统治的第一个举动，就是宣布实行宗教宽容政策。有时候，基督徒可以在朱利安面前进行他们的争论。随后，朱利安则以马可·奥勒留的口气说道：“听我说，阿勒曼尼人和法兰克人也曾听命于我。” [注183](#) 朱利安即位后不久，即颁布敕令召回了在康斯坦提乌斯时期被罚以流放的大主教们，而不问其宗教倾向如何；同时，还归还了他们被没收的财产。

这些从流放处回来的宗教领袖分属于不同的宗教派别，其观点是不可调和的，他们也不可能和平共处相安无事，而是立刻被卷入严肃的宗教斗争。朱利安显然估计到了这一发展趋势。尽管他似乎给了所有的人以宗教自由，但朱利安十分了解基督徒的心理，并感觉到随后势必发生争执；一个分裂的基督教会不会成为异教的严重威胁。与此同时，朱利安给予那些必将放弃基督教的人以极大的特权。因此这类背教事件频频发生。圣哲罗姆称朱利安的这一政策是“温柔的镇压，他吸引群众，而

与此同时，基督徒开始逐渐地被解除了行政和军事职务，其位置被异教徒所取代。君士坦丁大帝的著名旗帜拉巴鲁，即军队所使用的军旗被取缔了，士兵们盾牌上的闪光十字架被异教的象征符号所取代。

但是，对基督教最沉重的打击还是朱利安对学校的改革。他的第一道敕令是关于帝国大城市内教授的任职，教授的候选者必须由城市提出，每一当选者均须由皇帝批准。这样，皇帝就可以拒绝批准任何一位他不喜欢的人。此前，教授的任命是属于城市的司法权限。而更重要的是他的第二道敕令，此敕令保留在朱利安的书信集中。该敕令指出：“所有那些从事教学的人，无论如何必然是品行端正的人，而且，在其灵魂深处，不得隐藏与国家精神不一致的东西。”^{注185} 这一敕令以“国家精神”这一措辞来表示皇帝本人的异教倾向。在此敕令中，朱利安宣称，那些讲解荷马、赫西俄德、德摩斯提尼、希罗多德及其他经典作家作品的人，居然不信仰这些作家所信仰的多神教，是荒唐可笑的：

我给予他们这种选择，或是不再讲授那些他们不认为是令人称羡的作品；或者，如果他们希望去教，则首先要真正使他们的学生相信，他们所曾讲解并指责的任何一位如荷马、赫西俄德这样的作者并非犯有不信神、愚昧之罪及崇拜众神的错误。因为，既然他们因讲授这些作者的作品而得到报酬，维持生计，那么，他们就等于承认，他们是最无耻的贪恋钱财者，而且，为了几个德拉（drachmae），^{注186} 他们可以忍受一切。的确，迄今为止，有许多人被指控不去众神庙朝拜，而且，来自各方面的威胁恐吓是人们隐瞒其对众神的真正信仰的原因。但是，既然众神已赐予我们自由，那么在我看来，那些欲教授其不认之为真理的东西则是荒唐至极了。但是，如果他们相信，他们是讲授那些智者思想的人，而且正是由于这些智者他们才能坐在先知的位置上，那么，首先应确定他们对待众神是虔诚的。然而，如果他们认为这些作者在敬仰最崇高的众神方面是错误的，那么，让他们去基督教的教堂中去解释《马太福音》和《路加福音》吧……这就是关于宗教和世俗教师的法令……然而，这可能是医治这些人（甚至如同治病一样）违反其本人意愿的恰当的治疗手段，尽管，我们对于所有犯这种病的人以宽容和恩惠。因为我认为，我们应该教育，而不是惩罚那些狂人。^{注187} 74

朱利安的朋友和其军中的战友阿米亚努斯·马尔切利努斯简要地解释了这一敕令：“[朱利安]禁止信奉基督教的修辞学者教书，除非他们转而崇拜众神。”^{注188} 换言之，即除非他们成为异教徒。根据当时一些基督教作者的作品，有些人认为朱利安还颁布了第二道敕令，不仅禁止基督徒在公共学校中教书，甚至禁止他们在此类学校就学。圣奥古斯丁写道：“朱利安禁止基督徒教授和学习文艺（*liberales litteras*），难道不是迫害教会吗？”^{注189} 但第二道敕令的原文没有保留下来，有可能这则敕

令从未颁行过，尤其是在第一道敕令禁止基督徒教课，也就间接地禁止了基督徒接受教育之后。自上述有关教育的法令颁布后，基督徒只能把他们的子女送到由异教徒任教的语法和修辞学校学习，然而，大多数基督徒避免这样做，因为他们担心在接受异教徒之教育一二代后，基督徒的青年一代又将变成异教徒。另外，如果基督徒不接受普通教育，他们在文化上势必居于异教徒之下。因此，朱利安的敕令，尽管只有一个，对基督徒却特别重要，因为它极大地威胁着基督徒的未来。吉本相当确切地评价道：“基督徒被直接地禁止教书，也间接地被禁止学习，因为在道义上他们不可能进入异教学校。”^{注190}

绝大多数基督徒语法学家和修辞学家宁可放弃其教学生涯也不皈依异教。而且，即使在异教徒中，对朱利安的敕令也有不同态度。异教作家阿米亚努斯·马尔切利努斯在论及此事时写道：“但是，朱利安之禁止修辞和语法学家教育基督徒，这是残酷的行为，而且它应该被埋葬在永久的沉默中。”^{注191}

值得注意的是基督徒对这一敕令做何反应。其中一些人只是天真地因皇帝使那些虔诚者难于学习异教作家的作品而庆幸。为了取代异教文学的地位，当时的基督教作家，尤其是阿波里纳利乌斯（Apollinarius）父子，即大小阿波里纳利乌斯，建议为学校创作出他们自己的新文学教材。为此目标，他们把《诗篇》译成类似品达（Pindar）^{注192}的颂歌体诗文的形式；摩西《五经》译为六韵诗；《福音书》被改写为类似柏拉图式的对话形式。这些仓促创作的文学作品，不可能拥有任何真正的艺术价值，无一件能保存下来。朱利安死后，他的敕令即无足轻重了，这些应景之作迅速地消亡了。75

362年夏，朱利安巡视东方诸省，在安条克停留。那里的群众，用朱利安的话讲，“都选择了无神论”，即都选择了基督教^{注193}。由于基督徒占绝大多数，因此，为迎接皇帝到达安条克而举行的官方欢迎仪式，使人感觉到（有时则表现出）相当冷淡，甚至是仇恨。朱利安在安条克的巡视是十分重要的，因为这使他相信恢复异教是困难的，甚至是不可能的。在叙利亚的这个首府城市中，人们丝毫不为来访皇帝的宗教宽容政策所感动。朱利安在其讽刺性的作品《大胡子皇帝的仇视者》^{注194}中讲述了他视察安条克的经历。在一个重要的异教节日里，朱利安期望在安条克郊区达佛涅的阿波罗神庙中，会看见一大群百姓、用于牺牲的畜群、用于祭奠的酒、袅袅的香烟及其他异教节日中的供奉物。但是，当他进入神庙时，却惊讶地看到，那里只有一个祭师，抱着一只供献祭的鹅。在朱利安的记载中，他讲道：

在你所推算的第十个月（罗尔斯，我想你是这样称谓它），有一个由你的祖先为纪念这位神明[阳光、太阳神、阿波罗]而确立的节日，而且，满怀热情地拜谒达佛涅是你的职责。于是，我匆匆离开宙斯·卡西奥斯神庙，想象着只有在达佛涅，我可以看到你的财富和公众的精神状态。而且，我恰像一个人在梦中看到幻象一样，在自己的头脑中想象着应该出现的仪程，

有用作牺牲的牲畜、奠酒、颂神的唱诗团、香烟和围绕着神庙殿堂的年轻人，他们带着神圣的情感，穿着白色衣服。但是，当我抵达神庙时，我看到那儿没有香烟缭绕，根本不如想象中那样，亦没有一头牲畜用于牺牲。我一度惶惑不解，还以为我们在神庙外面，而你在那儿等待我的信息，对我表示崇敬，因为我是最高祭师。^{注195}但是，当我开始询问该城市欲以什么东西在一年一度的节日中用作奉献太阳神的牺牲时，祭师回答：“我从我自己家中带来了一只鹅用以奉献神明，但这座城市并未为这一节日做任何准备。”^{注196}

安条克就是这样，没有庆祝这个异教节日。同样的情况亦有发生，这引起了朱利安对基督徒的仇恨。在达佛涅神庙突然失火时，他的仇恨更强烈了。自然，基督徒被怀疑是神庙纵火者。朱利安被这次火灾激怒，遂下令关闭安条克的主教堂以示对基督徒的惩罚。教堂内的财物立即被抢走，圣殿被亵渎。许多其他城市也仿而效之。形势发展极为严重。反过来，基督徒也破坏异教众神像。一些基督徒首领殉难。完全的无政府状态威胁着帝国。76

363年春，朱利安离开安条克，开始对波斯的征伐，其间，他被一长矛刺中，受了致命伤。他被抬回营帐之后，很快就去世了。谁也不知道是什么人给了他致命的一击，后来，关于这一事故的各种传说流传开来。虽然，其中有一则传闻说，皇帝是被基督徒刺杀的；然而，基督教的历史学家记载了下述传说：“皇帝从（自己的伤口）上接了一捧血抛向空中，惊呼：‘啊！加利利人（基督徒），你们赢了！’。”^{注197}

他的将领和密友在皇帝营帐中，围绕在垂危的皇帝身边，朱利安留下了自己的遗言。这段遗言保留于阿米亚努斯·马尔切利努斯的作品中（XXV，3，15—20）。当皇帝带着哲学家的平静走向死神时，他为自己的生活和行为做了辩解，他感到自己的力量正在衰竭，表示希望有一位有道明君取代他的位置。然而，他没有指定身后的继承者。他注意到自己周围的人正在哭泣，他则仍以尚未泯灭的权威指责他们，说，为一位即将与天空和群星合为一体的皇帝悲泣是一种耻辱。363年6月26日午夜，他辞世了，享年32岁。著名的修辞学家利巴尼奥斯认为，朱利安之死可与苏格拉底之死相提并论。^{注198}

军队拥戴宫廷侍卫长约维安（Jovian），一个尼西亚派基督徒继承皇位。迫于波斯王的压力，约维安签署了和约，波斯取得了底格里斯河东岸数省。朱利安之死得到了基督徒的欢呼。基督教作家称这位皇帝为“龙”“尼布甲尼撒”“希律”和怪兽（monster）。^{注199}但他仍被葬于圣使徒教堂中的一口紫红色石棺中。

朱利安遗留下来许多著作，这使后人有机会更细致地了解他。朱利安宗教信仰的核心是太阳崇拜，这是在对光明之神密特拉^{注200}的崇拜及没落的柏拉图主义影响下而创立的。早在其幼年时代，朱利安就热爱自然，特别是天空。在他那篇主要反映他的宗教哲学观点的论文“太阳之

王”^{注201}中，他写道，从孩提时代，就特别期望这一神圣星体的光芒深入他的灵魂。他不仅渴望在白天凝视太阳，而且在晴朗的夜晚，他也会放下一切，仰望美丽的夜空。在他陷入沉思时，他会听不到别人对自己说话，有时还意识不到自己究竟在做什么。据朱利安自己写得相当晦涩难懂的有关他的宗教理论的文章看，他的宗教哲学思想可简化为一种信仰，即相信以三个太阳的形式出现的三个世界。第一个太阳为至尊的太阳，是万物的思想，是精神理性的整体；它是绝对真理的实体，最高原则的王国和第一本原。可见世界及可见的太阳，即物质世界，仅仅是第一世界的反映，但却不是直接的反映。在这两个世界之间，即精神上的及物质上的世界之间，有一知识的世界，亦有着它自己的太阳。于是，三个太阳就这样组成精神的（或可感知的），知识的和物质的世界。知识世界是精神的或理性世界的反映，同时又是物质世界所效法的榜样，因此物质世界仅仅是反映物的影像，是绝对模式的次一级的产物。至尊的太阳是人类所不可及的。物质的世界则是绝对物质，是不能神化的。因此，朱利安把他所有的注意力集中于居中的知识的太阳上。他称之为“太阳之王”并崇拜它。⁷⁷

尽管朱利安怀有恢复异教的热情，但是，他也明白恢复异教有很大的困难。他在一封信中写道：“我需要很多人帮助我复兴那些在邪恶时代衰落的东西。”^{注202}但是，朱利安不理解，衰落的异教不可能再一次兴起。因为它已死亡了。他的行为势必要失败。布瓦西埃说：“他的计划只能遭到毁灭，而世界不会从它的毁灭中失去什么。”^{注203}格夫肯（Geffcken）写道：“这一热情的亲希腊者，一半是东方的，一半是‘前拜占庭的’。”^{注204}另一传记作家写道：“朱利安皇帝似乎是地平线上闪烁的幽灵，那颗希腊之星已消失在地平线下，但对他来说，希腊仍是文明的圣地和母亲，他以赤子的热诚，称希腊为他的唯一的真正故乡。”^{注205}

4世纪末期的教会和国家

狄奥多西大帝和基督教的胜利。——在朱利安的继承者、虔诚的尼西亚信经追随者约维安统治时期（363—364年），基督教恢复了其往日的地位。然而，这并不意味着对异教的新的镇压。当约维安继位时，异教徒的这种恐惧被事实证明是没有理由的。约维安意在建立朱利安以前帝国已有的社会秩序。他宣布实行完全的宗教宽容政策。他允许异教徒重新开放其神庙，并继续供奉祭品，尽管他坚持尼西亚信经。他并没有对其他宗教派别实行强制性的禁令。被驱逐的不同基督教派别均被免于惩罚而回到家乡。君士坦丁大帝设计的军旗（拉巴鲁）在军队中又出现了。约维安只在位几个月，但他在宗教领域中的活动在其同代人当中留下了深刻的印象。5世纪的基督教史学家，一位阿利乌斯派基督徒菲利斯托尔吉乌斯（Philistorgius）评价道：“约维安皇帝使教堂恢复了其原来的用途，把他们从背教者朱利安强加于他们的受迫害的炮烙中解救出来。”^{注206}

364年2月，约维安突然去世。他的两个兄弟瓦伦提尼安一世（364

—375年在位)和瓦伦斯(364—378年在位)成为继承者,分别统治帝国:瓦伦提尼安成为帝国西半部的统治者,瓦伦斯则受权治理帝国东半部。两兄弟在宗教观点上有很大分歧。瓦伦提尼安信奉尼西亚信经,瓦伦斯则是一个阿利乌斯派基督徒。但是,瓦伦提尼安的尼西亚派主张并没有导致他对其他信条的不容忍,在他统治期间,宗教自由更有保障,而且比过去更彻底。在其统治初期,瓦伦提尼安颁布了一则敕令,允许每一个人,“有崇拜他自己想崇拜的任何神明的自由”^{注207}。异教受到完全的宽容。然而,瓦伦提尼安以一系列措施表现出他是一个信奉基督教的皇帝;其中之一,是他恢复了君士坦丁大帝赐予基督教教士的一切特权。瓦伦斯则执行完全不同的政策。当他宣布自己是一个阿利乌斯派基督徒之时,他就对所有其他基督教派的教义采取排斥态度,然而,尽管他的镇压措施并不严厉,亦不系统,帝国东部的人民却在其统治时期经历了巨大的恐惧和忧虑。79

在外交事务方面,两兄弟被迫同日耳曼人进行严峻的斗争。瓦伦斯在其征伐哥特人期间过早去世。西方的瓦伦提尼安的皇位则由其子格拉提安(375—383年在位)和幼子瓦伦提尼安二世(375—395年在位)继承。在瓦伦斯去世(378年)后,格拉提安指定狄奥多西为东方的和伊利里亚地区的奥古斯都。

尽管年幼懦弱的瓦伦提尼安二世是阿利乌斯派教义追随者,但他在帝国内政方面没起过重要作用,而格拉提安和狄奥多西的统治则相当坚决地放弃了宗教宽容政策,而表现出对尼西亚信经的绝对尊奉倾向。在这方面最为重要者是东方的统治者、号称“大帝”的狄奥多西(379—395年在位)的政策,他的名字正是同基督教的胜利相联系的。他对他所选定的教义之坚定不移的倾向,使他对异教传统不留任何容忍余地。

狄奥多西家族之兴起是在4世纪的后半期,是他的父亲(也叫狄奥多西)奋斗的结果,他在瓦伦提尼安一世统治时期曾是西方最杰出的军事统帅。当狄奥多西皇帝被指定为享有至尊地位的奥古斯都之前,他对基督教思想不甚有兴趣;但当他即位之后第二年,他就在萨洛尼卡接受了该城市的尼西亚派主教阿斯科利乌斯(Ascholius)的洗礼。

狄奥多西必须面对两个难题:(1)在一个被不同的宗教派别搞得支离破碎的帝国内建立统一;(2)保护帝国抵抗日耳曼蛮族,即在狄奥多西时期威胁着帝国生存的哥特人的不断进攻。

在瓦伦斯统治时期,阿利乌斯派占有优势地位。自瓦伦斯去世后,特别在狄奥多西当选前帝位空缺的短暂时期,宗教争端又一次激化,有时还带有极为原始的形式。这些扰乱人心的运动在君士坦丁堡表现得特别明显。对于教义的争论已超出了教职人士的范围,被社会的所有阶层所关注,甚至为街头巷尾的群众所讨论。自4世纪中期以后,关于圣子之“性”的问题在各地教堂、礼拜堂、皇宫、修士的草棚中或广场上、市场内,都引起了热烈的争论。尼斯主教格列高利不无讽刺地描写了4世纪后半期盛极一时的辩论情景,“街头巷尾、市场、广场、十字路口到处

都挤满了那些正在谈论这一难以理解的事物的人群。当我问我该付多少奥布里（oboli）^{注208}时，他们却用哲学化的‘受生’或‘不被生’来回答我；当我想知道面包的价格时，一个人回答道：‘父比子大’；当我询问，我的浴池是否已经备好，一人说：‘圣子不是任何东西所造’。”^{注209}

80

到狄奥多西继位之时，情况有了变化。狄奥多西一到君士坦丁堡，就要求阿利乌斯派大主教放弃阿利乌斯教派信念，接受尼西亚信经。然而，大主教拒绝这样做，而且情愿离开首都，迁至城外。在城外，他继续主持阿利乌斯派的集会，但君士坦丁堡内的所有教会则都皈依了尼西亚派。

狄奥多西亦得面对如何确立他与异端和异教的关系问题。甚至在君士坦丁时期，大主教（即普世的）教会（*ecclesia catholica*）已面临异端问题。狄奥多西统治时期，大主教信徒与异端的区别通过立法而严格界定：大主教信徒是一个严格奉行尼西亚信经者，而那些追承其他宗教信条的人，则是异端（*haeretici*）。但异教（*pagani*）则被认为是另一范畴的问题。

自狄奥多西公开宣布他是尼西亚派之后，就开始了与异教和异端的长期顽强的斗争，随着时间的推移，对他们的惩罚也越来越重。他于380年的法令中规定，只有那些相信《福音书》和《使徒书信》中所宣传的圣父、圣子、圣灵三位一体的信众，可称其为大主教信徒；而其他那些坚持“臭名昭著的异端教义”的“疯狂的人们”无权称他们的集会场所为教堂，而且应受严厉惩罚。^{注210}据一位历史学家讲，狄奥多西的这一法令清楚地表明，狄奥多西“是第一个由于他自己的原因而不是由于教会的原因他的臣民强行规定基督教信仰原则的皇帝”^{注211}。狄奥多西还颁布了一系列其他法令，绝对禁止异端举行任何形式的集会，不管是公开的还是私下的，只有尼西亚信条的追随者有权举行集会。而这一派将接管首都及帝国全境的所有教堂。异端信徒的世俗权利也大大被剥夺了，特别在有关馈赠及遗产问题上。

由于狄奥多西带有那样的宗教偏见，他急于在基督教会内建立和平和一致。为此，他于381年在君士坦丁堡召开了一次宗教会议，只有东方教会的教职人员参加了。这次会议以第二次基督教主教全会著称。在所有的普世基督教会议中，这次会议的资料是最为欠缺的，会议的议程尚属未知。它在一段时期内不被承认是一次普世基督教会议；只是在451年，即此次会议之后的一次普世基督教会议上，它才被正式承认为普世的会议。在第二次普世基督教会议上，讨论的主要宗教问题是马基顿尼（*Macedonius*）的异端问题，他是一个“温和的阿利乌斯派”（*Semi-Arians*）^{注212}，企图证明圣灵（道）为被造。会议摒弃了马基顿尼异端，也批驳了许多以阿利乌斯派思想为基础的其他异端；重申了尼西亚信经中关于圣父和圣子的信条，并加入关于圣父来自圣灵（道）的内容；并且采纳了圣灵与圣父和圣子同性的说教。由于这次会议的资料欠缺，一些西欧学者质疑于这次君士坦丁堡会议的信条。除了

基督教对教义理解的分歧外，这一信条对于所有基督教派来说，不仅是居统治地位的信条而且是正式的信条。有些学者亦认为这一新的信条不是，也不可能是第二次普世会议的成果，它是伪造的；另一些学者亦试图证明这一信条或是在这次会议之前，或是在这次会议之后产生的。然而，大多数学者，特别是俄罗斯教会史学家们，同意这一君士坦丁堡信条的确是由参加第二次普世会议的教父们起草的。然而它只是在卡尔西顿会议上正统教义取得胜利后才广为普及。⁸¹

第二次普世会议也规定了君士坦丁堡牧首 (patriarch) 与罗马主教 (bishop) 的地位的排序。^{注213} 该会议的第三条法规宣布：“君士坦丁堡主教应位于罗马主教之次，因为君士坦丁堡是新罗马。”这是归于君士坦丁堡是帝国的首都这一政治上的领先地位。古老的东方各大教区牧首则反对君士坦丁堡牧首地位的上升。

君士坦丁堡大教区当时由神学家、纳西昂的格列高利 (Gregory of Nazianzus) 主持工作。在狄奥多西统治前期，他在首都发挥了极为重要的作用。由于他不能使出席宗教会议的众多意见分歧的教派取得一致，遂退位离席，离开君士坦丁堡。他的位置被奈克塔利乌斯 (Nectarius) 所取代。此人庸俗至极，神学造诣极差，但知道如何取悦于皇帝。奈克塔利乌斯成为会议的主持者。会议于381年夏闭幕。

狄奥多西对于大多数教职人士，即大公教派 (尼西亚派) 教士的态度相当慷慨。他保留并扩大了他的前任皇帝赐予主教和教士们的一些特权，即有关个人责任、法庭责任及类似方面的特权。然而，他注意到不使这些特权与政府的利益相冲突。于是，狄奥多西颁布了一则向教会征收附加税 (*extraordinaria munera*) ^{注214} 的法令，而且教堂可以作为受当局迫害的罪犯的避难所这一特权亦由于常被滥用而受到极大限制。特别是，那些对政府负有债务者不得在教堂中寻求庇护以逃避索债者，教士也不得藏匿他们。^{注215} 82

狄奥多西的目标是成为帝国教会的唯一仲裁人。总的来讲，他实现了这一目标。然而，有一次，他与西方教著名领袖米兰主教安布罗斯 (Ambrose) 发生了严重的冲突。在教会和国家的关系问题上，狄奥多西和安布罗斯有着针锋相对的观点：狄奥多西主张国家的权力居于教会之上，安布罗斯则主张教会不能服从世俗权力。

他们的冲突由于在萨洛尼卡发生的大屠杀而爆发。在这个富裕而人口众多的大城市中，驻扎着大批日耳曼人士兵，其首领既无知又无能，从不阻止士兵的暴虐行为。市民们被日耳曼人的暴行所激怒，终于揭竿而起，杀了一些日耳曼人指挥官和一些士兵。盛怒之下的狄奥多西偏袒那些在其宫廷居于高位的日耳曼人，以血腥的屠杀责罚萨洛尼卡市民，妇孺皆不予赦免。皇帝的命令由日耳曼人执行了。这一劣迹绝不能任之不受处罚。安布罗斯遂把狄奥多西逐出教会。狄奥多西虽拥有权力，却被迫公开承认他的罪孽，并卑屈地接受了安布罗斯对他的责罚，安布罗斯禁止他在悔罪期间穿皇袍。

狄奥多西在同异端的无情斗争中，对异教亦采取了决定性的步骤。他公布了一系列法令禁止供奉牺牲祭神，禁止用动物内脏占卜，禁止参观神庙。事实上，这导致许多异教神庙被关闭，其中一些当时已为政府所征用，另一些也几乎完全被毁坏，神庙中的所有那些丰富的艺术珍宝被狂热的基督教徒抢劫一空。仍然作为亚历山大城之异教崇拜中心的、供奉塞拉庇斯神（Serapis）^{注216}的著名神庙塞拉帕姆遭到的破坏尤为显著。狄奥多西的最后一则反异教法颁布于392年。它完全禁止供奉牺牲、燃烧香烛、悬挂花圈、使用美酒及占卜等活动。它也宣布，所有那些不服从者，将被判欺君渎神，因而将受严厉的惩罚。这一法令称古老的宗教为“异教迷信”（*gentilicia superstitio*）^{注217} 83

有一位历史学家称392年的法令为“异教的挽歌”^{注218}。这是狄奥多西在东方反异教的最后一个步骤。

在帝国西部，在格拉提安、瓦伦提尼安二世和狄奥多西反异教斗争中一个相当著名的事件，是由一件从罗马元老院中移走胜利女神祭坛的事件而发生的^{注219}。在君士坦丁统治时期，这一祭坛已被移出，但被背教者朱利安恢复。元老们（其半数为异教徒）认为这一强制性的将祭坛移走意味着昔日伟大的罗马之最后衰落。著名的异教演说家西马库斯（Symmacus）被派往皇帝处请愿，请求恢复元老院中的这一雕像。Th.I. 乌斯宾斯基称此请愿为“垂死的异教之最后的哀歌，它胆怯而悲切地哀求小皇帝（瓦伦提尼安二世）对这一信仰大发慈悲，他的祖先由于这一信仰而得到荣誉，罗马由于这一信仰而伟大”^{注220}。但是西马库斯此行没有成功。393年，举行了最后一次奥林匹克竞技活动，而古典文化的其他遗产，如菲迪亚斯^{注221}的雕塑作品宙斯像则从奥林匹亚迁至君士坦丁堡。

因此，狄奥多西的宗教政策与其前任皇帝有很大的区别，那些皇帝（如朱利安）虽然偏爱某一派基督教或异教，却仍对其他教派团体实行一种相当程度的宽容政策；从法律上讲（*de jure*），仍维持着宗教信仰的平等。但是，狄奥多西则视尼西亚信经为唯一合法的信条，他对基督教会的所有其他教派实行了绝对的禁止，对于异教亦是如此。狄奥多西是相信其权威应高于教会和臣民的宗教生活的皇帝之一。他一生的目标就是创造一个唯一的尼西亚派教会；但是，尽管他付出了努力，却并未成功。宗教争端问题远没有停止，而是迅速发展、升级，使5世纪的宗教生活更为动荡、斗争更激烈。对于异教，狄奥多西则取得了完全的胜利。由于异教徒被剥夺了公开承认其信仰的机会，异教作为一个有组织的团体已不复存在。当然，帝国仍有异教徒；但只有个别家庭或个别秘密地怀念其垂死的宗教信仰值得留恋的过去。然而，位于雅典的异教学院，尚未受到狄奥多西任何法令的影响；它继续从事在学生中传播古典文学知识的事业。

4世纪的日耳曼人（哥特人）问题。——4世纪末期，哥特人问题成为帝国最尖锐的问题。哥特人于基督教时代之初即占据了波罗的海南岸，可能是于2世纪后半期，向南迁徙至今日南俄罗斯地区，原因尚属

未知。他们一直抵达黑海沿岸，定居于顿河和多瑙河下游之间的地区。德涅斯特河（Dniester）将哥特人分为两个部族：东哥特人（亦被称为 Ostrogoths 或 Ostgoths）和西哥特人（Visigoths）。与当时所有其他日耳曼人部族一样，哥特人处于野蛮时代。在他们的新领地上，他们发现自己所在的文化环境极为优越。在黑海北岸，早于基督教时代以前很久就布满了无数富裕的希腊人殖民地。他们的文化水平甚高。如考古发掘所证实，这些影响远抵北方很远之处。而且，甚至直到基督教时代之早期世纪，仍可感觉到他们的影响。当哥特人迁移至黑海北岸时，克里米亚正处于富裕而文明的波斯普鲁斯王国统治之下。通过与这些古老的希腊人殖民地和波斯普鲁斯王国的联系，哥特人开始熟悉并了解了古典时期的文化；同时，由于在巴尔干半岛上不断接近罗马帝国，他们逐渐接触了更先进的文明。由于这些文明的影响，当这些哥特人后来出现在西欧时，在文化上已优于其他所有日耳曼部族，而后者在西方开始其历史时还仍然处于完全的蒙昧状态。84

在3世纪，继哥特人向南抵黑海附近定居以后，即沿着两条路线进行迁徙：一方面，他们向海洋发展，以便有可能利用海洋进攻沿海城市；另一方面，在西南方向，哥特人抵达了罗马帝国的多瑙河边境，并开始与帝国发生接触。

哥特人先是占领了黑海北岸，然后于3世纪侵入克里米亚和波斯普鲁斯王国之大部。在3世纪后半期，他们使用波斯普鲁斯王国的舰队从事一些海盗袭击，多次掠夺高加索和小亚细亚的富庶海岸。他们沿着黑海海峡，进入马尔马拉海（普罗蓬蒂斯），并穿过赫勒斯滂（达达尼尔）海峡进入爱琴海（Aegean）。在进行这些侵袭时，他们掠夺了拜占庭、赫里索波利斯（面对拜占庭的小亚一岸城市，今土耳其斯库台〔Scutari〕）、西齐库斯（Cyzicus）、尼科米底和爱琴海诸岛。哥特人海盗甚至到达更远处：他们进攻以弗所和萨洛尼卡，而当他们抵达希腊沿海时，他们蹂躏了阿尔戈斯、科林斯，甚至可能抵达雅典。然而，幸运的是，雅典古典艺术之无价宝藏得以幸免于难，未遭毁坏。克里特、罗得岛，甚至遥远的塞浦路斯岛都多次体验哥特人袭击之苦。然而，在所有这些海上远征活动中，哥特人只满足于掠夺。随后，哥特人舰队回到他们自己处于黑海北岸的家乡。有些海盗团伙在外国海岸受到惩处或被罗马军队所截获。85

更严重的问题是哥特人与帝国在陆地上的关系。他们利用帝国在3世纪的危机和无政府状态，于该世纪前半期开始渡过多瑙河，进入帝国领土。皇帝戈尔狄安（Gordian）被迫向哥特人缴纳岁贡。但这样并不能使哥特人满足，不久以后，哥特人又进入罗马领土并抢劫马其顿和色雷斯地区。皇帝德西阿斯（Decius）进军讨伐之，但于251年在与哥特人战争中败北。269年，克劳狄（Claudius）在纳伊苏斯（尼什）附近击败哥特人，所俘获的大批战俘，有些人被安置于军队，而另一些人则被迁至人烟罕至的罗马诸行省中作为隶农（coloni）定居。由于这次对哥特人的胜利，克劳狄被冠以“哥特库斯”^{注222}（Gothicus）的称号。但是曾一度复兴帝国的奥勒良（Aurelian，270—275年在位），却被迫把

达契亚让给了蛮族，而把该地的居民移至莫西亚 [注223](#)。4世纪，史料中经常出现罗马军中服役的哥特人的记载。据历史学家约达尼斯（Jordanes）记载，在马克西米安统治时期，有一支哥特人部队曾忠实地为罗马人服役。 [注224](#) 众所周知，君士坦丁大帝军中的哥特人在他与利基尼乌斯的斗争中帮助了君士坦丁大帝。在君士坦丁时期，西哥特人曾允诺为皇帝装备40 000名士兵。在朱利安的军队中，也有一支哥特人军团。

3世纪，基督教开始在哥特人中间传播。很可能是在哥特人的无数次海上侵袭活动中于小亚捕获的基督教战俘把基督教传到哥特人中间。哥特人基督徒甚至派出代表，即他们的主教塞奥菲卢斯（Theophilus）出席了第一次普世基督教全会，他还是尼西亚信经的签名者之一。4世纪，多瑙河哥特人真正的启蒙者是乌尔斐拉（Vulfila），有些人认为他是希腊人后裔，但出生于哥特人的土地上。他曾在君士坦丁堡居住若干年，后来在此地接受了一位阿利乌斯派主教授予的主教圣职。当他回到哥特人中间时，曾按照阿利乌斯派教义传播了几年基督教。为了在他的人民中间传播《福音书》，他仿照一些希腊字母发明了哥特字母，并把《福音书》译成哥特语。阿利乌斯派基督教在哥特人中间的传播对于哥特人后来的历史有重大意义，因为当他们在罗马帝国领土上定居时，是这一宗教信仰上的差别阻碍了他们与崇尚尼西亚信经的当地人民实现融合。而克里米亚的哥特人则一直是希腊正教徒。86

376年，由于匈奴人自亚洲入侵，结束了哥特人与罗马帝国间的和平关系。匈奴人是蒙古人种的野蛮部落。 [注225](#) 在西行途中，他们击败了东哥特人，随着不断西行，他们抵达了西哥特人占领的地区。匈奴人对西哥特人这个边境国家全力进攻，野蛮屠杀，甚至祸及妇女和儿童。哥特人无力抵抗，遂被迫越过边境进入罗马帝国领土。史料记载，哥特人站在多瑙河北岸，大声悲号，苦苦哀求罗马当局允许他们过河。这些蛮族民众要求定居于色雷斯和莫西亚地区，耕种这里的土地，并向帝国承诺将为军队提供士兵，同罗马皇帝的臣民一样奉守皇帝的所有法令。地方官派出使者到皇帝那里申述哥特人的情况。罗马大多数高级官员和将军倾向于接受哥特人，因为他们看到了政府这样做会大有益处。首先，他们认为，这是复兴农耕区和军队的良策。其次，这些新的臣民将保护帝国，而各行省的本地居民可以付货币税以免除军役，这将增加政府的收入。接受哥特人入境的这派人取胜了。这些蛮族被正式允许渡过多瑙河。正如菲斯泰尔·德·库朗热（Fustel de Coulange）所说：“就这样，四五十万蛮族，其中有一半可能从军，被允准进入帝国领土。” [注226](#) 即使上述数字是一种夸张提法，事实上，迁居于莫西亚的哥特人数量的确很大。开始，这些蛮族过着和平的生活，但是，由于将军们和文官们挪用贪污了一部分用于这些居民安家之需的资金，哥特人逐渐不满和愤怒起来。这些高级官员不仅克扣给予哥特人的食品，而且虐待哥特男人，欺侮其妻儿。许多哥特人被迫乘船渡海到小亚定居。哥特人的抱怨和不满没有引起政府的关注，最后，这些蛮人终于起而暴动。他们得到了匈奴人和阿兰人的帮助，一路攻击进入色雷斯，并进军君士坦丁堡。当时，瓦伦斯皇帝正在同波斯交战。当哥特人造反的消息传来时，

他立刻离开安条克迅速回到君士坦丁堡。双方军队在378年于亚得里亚堡附近进行了一场决战，瓦伦斯在战斗中被杀，罗马军队彻底失败。⁸⁷

通向首都的道路显然向哥特人开放了，哥特人穿越巴尔干半岛直抵君士坦丁堡城下，但是，他们显然没有一项进攻帝国的全面计划。瓦伦斯的继承者狄奥多西，在他自己的哥特人军队帮助下打败了哥特人，阻止了他们在帝国内的侵袭。当一群哥特人与帝国进行斗争时，另一些哥特人却乐于在帝国军中服役，与他们本部族的人民作战。5世纪的异教历史学家佐西姆斯在狄奥多西取胜之后，记载道：“由于曾驻在色雷斯的蛮族被消灭，色雷斯恢复了和平。”^{注227} 哥特人在亚得里亚堡的胜利并未帮助他们在帝国的任一行省中定居。

此后，哥特人开始以一种和平的方式影响帝国的生活。狄奥多西完全理解，他不可能在帝国内以暴力来控制蛮人，于是他决定实行与哥特人保持和平关系的政策，即在哥特人中间传播罗马文化的一些因素，吸收他们进入罗马军队。这一期间，其职责在于保护帝国，逐渐地，就其大部分来讲，变为日耳曼人军队，他们为了保卫帝国常常必须与其本民族同胞进行斗争。哥特人不仅影响到高级军官，而且波及帝国行政管辖之地。许多十分重要的官职掌握于日耳曼人手中。狄奥多西在实行其宠信日耳曼人的政策时，没有认识到，日耳曼化的自由发展可能威胁帝国的生存。他在把帝国防卫任务交给日耳曼人方面表现出特别的不明智：在这一时期，哥特人吸收了帝国的战争艺术、罗马的战术和作战方法，迅速成为一支强大的军队，随时可以同帝国相抗衡。地方上的希腊-罗马居民被迫退向后方，不安地目睹着日耳曼人势力的增长。一个反日耳曼人运动逐渐兴起，导致帝国生活出现了的严重危机。

狄奥多西于395年逝于米兰；他的遗体经过防腐处理运至君士坦丁堡，葬于使徒教堂大殿内。由于他在对异教斗争中于基督教的伟大贡献，狄奥多西被尊为“大帝”。他的两个过于年轻懦弱的儿子阿卡第和霍诺留被拥立为帝国皇帝，阿卡第成为帝国东部的皇帝，而霍诺留治理西半部。⁸⁸

狄奥多西并没有成功地解决他那个时代的主要问题。第二届普世基督教会议由于宣布了尼西亚信经为基督教的主要形式，没有能实现教会统一。阿利乌斯派以多种表现方式继续存在，而且在它的进一步发展导致了新的宗教运动，这一新的运动在5世纪时不仅影响到帝国的宗教利益，而且，影响到与之有关的帝国的社会生活。在帝国的东方行省叙利亚和埃及尤其如此，在这两个省内，新的宗教运动导致的后果尤其引人注目。事实上，狄奥多西在他的晚年也从其原来强硬的尼西亚派立场后退了。他被迫向当时在军队中占绝对优势的阿利乌斯派日耳曼人让步。于是，哥特人不仅在行政和军事领域，而且在宗教领域日渐有极大的影响。日耳曼人的主要中心是首都君士坦丁堡、巴尔干半岛和小亚细亚。东方各省，即叙利亚、巴勒斯坦和埃及并没有强烈地感受到哥特人势力的影响。于是，由于宗教和民族的原因，罗马地方居民的不满越来越强。简言之，狄奥多西没有能解决他统治时期的两个主要问题：创造

一个统一正统的教会和建立同蛮族的和平关系。这两个极为复杂的问题留给了他的继承者。

5世纪的民族和宗教问题。——这一时期因遇到的主要民族和宗教问题相交集的方式而具有特别的重要性。民族问题既涉及帝国内的不同民族间的冲突也涉及帝国与外来入侵的野蛮部族所进行的斗争。

希腊文化似乎一直应该是联系帝国东部各民族的主要力量，但事实并非如此。早在马其顿的亚历山大及其后继者时期，希腊文化的影响就远抵幼发拉底河和埃及。亚历山大大人认为殖民方式是传播希腊文化的最好方式，据说，他自己就在东方建立了不止70个城市。他的继承者继续实行他的殖民化政策。希腊文化的传播在某种程度上发展到北起亚美尼亚、南达红海、东至波斯和美索不达米亚的地区。但希腊文化并没有达到这些行省之外。希腊文化的主要中心是埃及的亚历山大。而且所有地中海沿岸地区，即小亚细亚、叙利亚和埃及等地，希腊文化皆占主导地位；而在这三个地区中，小亚细亚可能是希腊化程度最高的；它的海岸曾在相当一个时期布满了希腊人的殖民地，它们的影响逐渐地，虽然并不那么容易地深入小亚腹地。⁸⁹

在叙利亚，希腊文化只达到上层受过教育的阶层，其希腊化影响很弱。这里的广大群众，并不通晓希腊语，还在讲他们自己的民族语言，即叙利亚语和阿拉伯语。一位著名的东方学者写道：“即使在安条克这样的世界性城市中，普通百姓仍在讲亚拉姆语（即叙利亚语），因此，人们可以不受置疑地设想，在叙利亚行省内，希腊语并不是有教养阶层的语言，而只是那些从事特殊研究者的语言。”^{注228} 5世纪的《叙利亚罗马法学手册》是一明显的证据，它证明了叙利亚语在东方的广泛应用。

^{注229} 现存的这本手册的最古老的叙利亚文手抄本是6世纪早期，即查士丁尼以前的抄本。这本叙利亚文所写的书，可能是在北部叙利亚写成，是从希腊文翻译的。希腊原文版本尚未发现，但从现存资料分析，它可能写于5世纪的70年代。无论如何，叙利亚文译本几乎是在希腊原本问世后紧接着出现的。除了这个叙利亚语文本外，还有该法学手册的阿拉伯语和亚美尼亚语文本，这表明，该手册很可能源出于教会，因为它相当详尽地分析了关于婚姻和继承法的条款，并且大胆地提出了教职人士的特权问题。它非常广泛地多方面论及东方（即自亚美尼亚到埃及诸省）生活中的问题，而且，该法律手册版本众多，以及13、14世纪许多叙利亚阿拉伯文著作都引用该手册的内容，这一事实表明，在东方，此种叙利亚民族语言一直居主导地位。后来，当查士丁尼的立法正式颁行于整个帝国时，由于他的法典对于东方诸省来说太过庞大，难于理解，所以在实际使用这部法典时，东方人仍使用《叙利亚法律手册》代替《查士丁尼法典》。7世纪，随着阿拉伯人征服东方各省，这本《叙利亚法律手册》甚至在阿拉伯统治区也被广泛使用。这本法律手册早在5世纪前半期就被译成叙利亚文这一事实清楚地表明，此地广大群众显然不熟悉希腊语和拉丁语，而是强烈地依赖于他们本地的叙利亚语言。

在埃及也是如此。除了距离最近的世界文化中心亚历山大以外，希腊文化只是在上层中、在该行省的社会宗教生活之名流人物中间传播。广大群众继续说他们的埃及民族语言（柯普特语）。

中央统治机构发现很难处理东方各省的事务，不仅是因为这里混杂的民族成分，而且由于叙利亚和埃及以及小亚细亚相当一些行省的大多数人顽固地坚持阿利乌斯派信仰，而且有次一级的各个支派。5世纪，由于这些行省宗教生活的重要新发展，原来复杂的民族问题变得更为复杂。

在东方帝国的西部诸省，即巴尔干半岛、首都、小亚细亚西部，这一时期的重要问题是哥特人的势力已威胁帝国的生存。而当5世纪中期，政府对此问题做了有利于政府的解决之后，似乎有一段时期凶残的伊苏里亚人在首都占据了同哥特人一样的地位。在东方，与波斯战争仍在继续，同时，在巴尔干半岛北部，保加利亚人——其民族源于匈奴人（突厥人）^{注230}——和斯拉夫人开始了他们的破坏性的进攻。

阿卡第（395—408年在位）

阿卡第继位时只有17岁。他既没有经验，也没有与他的至尊地位相应的意志力，而且，他很快发现自己完全被一些宠臣所控制，他们总是从他们自己的利益和他们所代表的派系的利益出发处理国家大事。最有影响的一个宠臣是鲁菲努斯（Rufinus）。奥多西在位期间被指定为阿卡第的导师。鲁菲努斯不久被暗杀，两年之后，阉臣欧特罗庇厄斯（Eutropius）对皇帝施加了最大的影响。这一新宠之飞黄腾达主要是由于他安排了阿卡第与欧多克希娅的婚事，她是在罗马军中服役的一个法兰克人军官的女儿。阿卡第的弟弟霍诺留曾由他父亲安排在天才的统帅斯提利科（Stilicho）辅佐之下，他是一标准的罗马化的日耳曼蛮人，在他同他自己的人民进行的斗争中，为帝国做出了重大贡献。91

哥特人问题的解决。——阿卡第时代政府的要患是哥特人问题。早先定居于巴尔干半岛北部的西哥特人，此时是在一位新的野心勃勃的首领阿拉里克·巴尔达（Alaric Balta）的统治下。在阿卡第统治早期，阿拉里克率部众向莫西亚、色雷斯、马其顿出发，甚至威胁到首都。鲁菲努斯的外交排解改变了阿拉里克进攻君士坦丁堡的原定计划。哥特人的注意力开始转向希腊。阿拉里克穿过色萨利，取道温泉关进入中希腊。

这一时期，希腊的居民几乎纯粹是希腊人，总的来说，这与波桑尼亚斯（Pausanias）和普鲁塔克所了解的差不多。据格雷戈罗维乌斯记载，希腊先祖的古代语言、宗教、习俗和法典在城镇和乡村几乎保持不变。除了基督教正式被宣布为占主导地位的宗教，对众神的崇拜已为国家所诅咒和禁止并必将灭亡外，古典的希腊仍然带有异教的精神和艺术的烙印，其主要原因是古典遗迹的存留。^{注231}

哥特人大军席卷希腊之时，抢劫和毁灭了维奥蒂亚和阿提卡。雅典

的海港比雷埃夫斯港落入哥特人之手；值得庆幸的是，他们放过了雅典。5世纪的异教历史学家佐西姆斯叙述了关于阿拉里克进攻雅典的传说：当阿拉里克以他的军队包围了雅典城墙时，看到身穿胄甲的女神雅典娜·普洛玛科斯 [注232](#) 和特洛伊英雄阿喀琉斯站在城墙前。阿拉里克为这一神迹所震惊，遂放弃了进攻雅典的打算。 [注233](#) 伯罗奔尼撒半岛在哥特人进攻中受害最大，因为西哥特人掠夺了科林斯、阿尔戈斯、斯巴达及其他一些城市。斯提利科承担了保卫希腊的任务，带着他的军队进入了科林斯地峡上的科林斯湾，从而切断了阿拉里克由中希腊退兵的后路。于是，阿拉里克费尽心机，克服重重困难进军北方，进入伊庇鲁斯。皇帝阿卡第竟恬不知耻地赐予这个蹂躏了帝国希腊诸省的人以“伊利亚军事长官”（*Magister militum per Illyricum*）的荣誉头衔。此后，阿拉里克不再威胁东部，而把他的主要注意力转向意大利。

除了在巴尔干半岛和希腊的威胁外，自狄奥多西大帝以来，哥特人的主要影响在首都表现得特别明显，在这里，最重要的军事职位和许多重要的行政职务皆在日耳曼人之手。92

当阿卡第登上皇位时，首都最有影响的集团是日耳曼人集团，其首脑人物是帝国军队中一位著名的将军、哥特人盖伊纳斯（Gaïnas）。在他周围，聚集着哥特民族出身的士兵和地方上亲日耳曼人运动的代表。这一集团的弱点是，大多数哥特人都是阿利乌斯派信徒。在阿卡第统治早期，第二大势力是强大的阉人宠臣欧特罗庇厄斯的党徒。他得到各类阿谀奉承者的支持。而他们对他的兴趣仅仅是由于他能帮助他们实现个人的贪欲。盖伊纳斯和欧特罗庇厄斯不能友好相处，因为他们都在争权夺利。除了这两派之外，史学家们还提到了第三派，他们既恨日耳曼人，也恨欧特罗庇厄斯，其成员有元老、廷臣及大部分修士。这一派代表着民族的和宗教的观念，反对日益增长的外来蛮族的影响。自然，这一派拒绝支持粗俗的掌权者欧特罗庇厄斯。该派别的主要领导者是首都市长奥勒良。 [注234](#)

当时的许多人意识到日耳曼人掌权的威胁，最后，政府也意识到这点。保留下来的一份文件，生动地描述了某些社会集团对日耳曼人问题的反应。此文件即希奈修斯（Synesius）所写的“论皇权”（“The Emperor's Power”），有时被译为“王者的职权”（[“Concerning the office of King”]）的奏章，该奏章是向阿卡第呈递，甚至是向他宣读的。希奈修斯是北非昔兰尼加人，一位皈依基督教的有教养的新柏拉图主义者。399年，他由北非出发赴君士坦丁堡请求皇帝减免昔兰尼加城的赋税。后来，当他回归故里后，被选为北非托勒密城的主教。在他居留君士坦丁堡的三年内，逐渐清楚地看到日耳曼人对帝国的威胁，并撰写了上述奏章。据一位历史学家讲，该奏章应被称为以奥勒良为首的民族派的反日耳曼人宣言。 [注235](#) 希奈修斯这样提醒皇帝：

没有任何理由使武装的（蛮人）掌权并成为公民的统治者。于是，手无寸铁的人不得不在军事冲突中同富有战斗经验的人作战。当务之急，是把那些（外族人）调离指挥岗位，并

剥夺其元老资格；因为，古代罗马人所视之为最高荣誉的元老称号，由于外族人的影响而变得声誉扫地。在这件事情上，同在其他许多事情上一样，我为我们的愚蠢而震惊。在每个多少殷实的家庭中，我们皆可看到斯基泰（哥特）人奴隶；他们是厨师、侍仆；同样，那些背着小椅子在街头徘徊、为那些乐于在露天就坐休息的人准备座席的人，也是斯基泰人。但是，那些同样长着浅色头发的人却梳着优卑亚（Euboic）发型；那在私人生活中只当奴仆角色的人竟是我们政治生活中的统治者，这难道不令人惊诧无比吗？皇帝应该清理我们的军队，恰似我们把谷壳和其他杂质从一公升小麦中清除掉一样，否则，若是杂种发芽势必危及良种。您的父王由于特别的慈悲，曾仁厚地接纳了他们（蛮人），赐予他们同盟者的地位，授予他们政治权利和荣誉，并慷慨地赏赐他们土地。但是，这些蛮人并不认为这些高尚的举动是先帝的仁厚；却把它们理解为我们软弱的表现，这使他们更为傲慢不可一世。您必须增加我们民族的后备军数量，从而强化我们的军队，增强我们的勇气，完成在帝国内尚需完成的事业。在对待这些蛮人的问题上必须强硬。或是使他们像古代的美塞尼亚人一样去耕种土地——这些美塞尼亚人曾放下武器成为拉凯戴蒙人 ^{注236} 的奴隶而耕作——或是让他们原路回去，向住在（多瑙）河对岸的那些人声明，罗马人不再对他们施仁政，他们是在一位高贵的年轻人统治之下。 ^注

237 93

因此，面对日耳曼人对政府的威胁，希奈修斯的主张是，把哥特人逐出军队，建立一支罗马国民组成的军队，并安置哥特人去耕种土地。如果哥特人不愿意接受这一安排，希奈修斯建议，罗马人应把哥特人从罗马领土上清除出去，让他们回到他们原来所居住的多瑙河彼岸。

在帝国军队中最有影响的将领，即哥特人盖伊纳斯不能容忍宠臣欧特罗庇厄斯的绝对影响，而此恰好就出现了一个付诸行动的机会。当时，弗里吉亚的哥特人——他们是由狄奥多西大帝安置在这个小亚的行省的——发动了起义，在其首领特里比吉尔德（Tribigild）领导下蹂躏了这一地区。盖伊纳斯被派去镇压这一危险的起义，该起义后来被证实是他的秘密盟友发动的。盖伊纳斯与特里比吉尔德相勾结，故意使派往镇压起义的帝国军队失利，然后，这两个哥特人控制了局势。随后，他们向皇帝提出，必须把欧特罗庇厄斯罢官，交由他们处理。阿卡第的妻子欧克多西娅和奥勒良派对于欧特罗庇厄斯也十分不满。于是，在日耳曼人的压力下，阿卡第被迫屈服，把欧特罗庇厄斯判了流刑（399年）。但这并没有令胜利的哥特人满意。他们强迫皇帝把欧特罗庇厄斯押解回首都审判，并处以极刑。如愿后，盖伊纳斯又要求皇帝允许信奉阿利乌斯派基督教的哥特人使用首都内的一个教堂做礼拜，但遭到君士坦丁堡牧首、（“金口”[the Golden-Mouthed]）约翰·赫里索斯顿（John Chrysostom）的强烈反对。当盖伊纳斯了解到不仅整个首都，而且帝国的绝大多数人皆与主教取同一立场时，就没有坚持这一要求。

哥特人在首都得到强有力的落脚点之后，开始成为帝国命运的主宰。阿卡第和首都居民亦完全意识到这一局势的危险性。但是，盖伊纳斯虽然取得了成功，却无力保持他在君士坦丁堡的支配地位。当他离开首都时，城市立即爆发了起义。许多哥特人被杀。他已不再能回到首都。这使阿卡第受到鼓舞，遂派出忠于自己的异教哥特人弗拉维塔（Fravita）在盖伊纳斯试图由海上进入小亚细亚时击败了他。盖伊纳斯企图在色雷斯寻找藏身之处，但却落入匈奴人手中。匈奴王杀了他，把他的首级作为礼物送给阿卡第。于是，哥特人的威胁亦由于另一个日耳曼人弗拉维塔之力而被摆脱了，弗拉维塔则由于为帝国立此大功而被指定为帝国执政官。5世纪初，哥特人的问题以有利于帝国的方式解决了。后来，哥特人努力恢复他们原有的势力，但已无关紧要。

约翰·赫里索斯顿。——在复杂的日耳曼人问题背景下，催生了一位重要的人物，君士坦丁堡牧首约翰·赫里索斯顿（John Chrysostom）。^{注238} 他生于安条克，师从著名的修辞学家利巴尼阿斯，意欲选择世俗职业。后来他抛弃了这一想法，接受了基督教洗礼，此后，完全献身于安条克的传教事业，在此地，他担任了11年教会监督。自君士坦丁堡牧首奈克塔利乌斯（Nectarius）去世后，欧特罗庇厄斯选定了这位名扬四海的安条克传教士作为牧首。约翰害怕安条克人民因热爱他们的传教者而阻止其离任，遂秘密地离开了安条克，前往首都。尽管亚历山大主教塞奥菲卢斯（Theophilus）费尽心机，约翰还是于396年被授予主教职并任职于首都教区。于是，牧首的宝座就由这个具有非凡演说才能、理论与实际行为一贯相符的理想主义者和严格道德准则的倡导者所据有。由于约翰无情地反对过度奢侈，且坚定捍卫尼西亚信经，故而树敌甚多。他的一个最危险的敌人是皇后欧克多西娅，她爱奢华，图享受。约翰在其演说中公开抨击了她。他在布道时，^{注239} 竟把皇后比作耶洗别（Jezebel）和希罗底（Herodias）。^{注240} 他强烈地反对把首都的一个大教堂让给哥特人作为他们的礼拜堂，他对阿利乌斯派基督教的这一敌视态度也使他面临许多敌人。当然，后来哥特人服从了皇帝的拒绝令，继续使用设在首都城门外的教堂。约翰对信奉正教的哥特人十分重视。他在君士坦丁堡城外划给他们一座教堂，时常前去视察，并经常通过翻译与他们举行会谈。95

约翰执着的宗教思想、不肯与任何人妥协的态度和他对奢靡之风的尖锐批评，使他的敌对者越来越多。皇帝本人也很快受到那些反对这位主教的人的影响，公开地表示反对约翰。这一公开对抗致使约翰退隐小亚细亚，但首都在其热爱的主教离任后起了骚动，迫使皇帝把约翰从流放地召回。然而，国家与牧首的和平并没有维持多久，为皇后雕像举行的落成典礼又使约翰有了新的机会发表激烈的演说，并在演说中责备了皇后的堕落。于是，他又一次被贬，他的追随者“约翰派”也受到严酷迫害。最后，404年，约翰被流放至卡帕多细亚的城市库库苏斯（Cucusus），他经过漫长而艰难的旅程，才到达这个被他称为“世间最荒凉的地方”。^{注241} 三年以后，他在被送往黑海东岸遥远的流放地时，在旅途中辞世，从此结束了中世纪早期东方教会最卓越的一个领袖的一生。罗马教宗和西方皇帝霍诺留都努力干预和阻止对约翰和“约翰党”的

约翰留下了丰富的文学遗产，包括他对时代社会和宗教生活的生动描写。作为个人，他是极少数敢于公开地反对握有重权的盖伊纳斯之流的阿利乌斯派主张的人，而且，他的忠贞不渝的信念捍卫了使徒教会的理想。他曾被称为人类社会曾有过的具有最美好道德情操的典型之一。“他对罪孽毫不留情而对犯罪者又充满仁爱。”[注242](#)

阿卡第408年去世，当时，他的妻子欧克多西娅已离世，他的儿子和王位继承人狄奥多西仅仅七岁。

幼者狄奥多西二世（408—450年在位）

据一些史料记载，阿卡第留下了遗嘱，指定波斯王耶兹迪格德一世（Yezdegerd I）[注243](#) 作为他的幼年继承者的监护人，因为他担心君士坦丁堡的宠臣会篡夺狄奥多西的王位。波斯王忠实地完成了这一重任，并通过他自己的一名亲信保护狄奥多西，反对廷臣的阴谋。许多学者否定这一故事的可靠性，但没有多少实质性的理由；因为同样的事件在其他历史时期亦有发生，似乎没有足够的理由否定它。[注244](#)

两大帝国间的友好关系，是基督教在耶兹迪格德一世统治时期的波斯受到不寻常的厚待之根源。波斯的历史记载中，称耶兹迪格德一世为“背教者”“坏人”，罗马和基督徒的朋友，祆教祭司（Magi）的迫害者，这反映了祆教徒和贵族的观点。但是，在基督教资料中，则赞扬他的仁慈、温和、慷慨，有时还说他甚至准备皈依基督教。无论如何，事实上，耶兹迪格德一世与君士坦丁大帝同样意识到了他的帝国内的基督徒对于他的政治目标是多么重要。409年，他曾允许基督教公开举行其礼拜仪式，并恢复了他们的教堂。一些史学家称他的法令是亚述基督教会的《米兰敕令》。[注245](#) 97

410年，在塞琉西亚召开了一次会议，在会上组建了波斯的基督教会。塞琉西亚（泰西封）主教被选为教会首脑。他被赐予“卡托利科斯”（Catholicos）[注246](#) 的称号，并将驻于波斯帝国的首都。与会者发表了以下声明：“我们完全一致地向我们仁慈的主祈求，使战无不胜的英明的王中之王耶兹迪格德福寿绵长，万岁，万万岁！”[注247](#) 但是基督徒并没有长期享有完全的自由。在耶兹迪格德统治晚年，对基督徒的迫害重新开始了。

狄奥多西二世不是一个天才的政治家，他也没有特别的兴趣处理国家大事。在漫长的统治时期，他一直怠于处理政务，过着孤独的隐居生活。他用大多数时间从事书法活动，以其美轮美奂的手书抄写许多古代手稿。[注248](#) 但是，在狄奥多西身边有着许多精明强干的人，他们对这一时期帝国内部生活中许多重大事件贡献卓著，使狄奥多西时期因此而享有盛誉，以至于史学家们不再将狄奥多西视为一个软弱、不走运的皇帝。在狄奥多西统治时期最有影响力的人是他的姐姐普尔喀丽娅

(Pulcheria)。就是她安排了狄奥多西同雅典哲学家之女，一个有很高文化修养和文学天才的女子雅典娜(受洗后取名欧多西娅)结婚。欧多西娅写了一些作品，主要论及宗教问题，但也反映了一些当代政治事件。

在狄奥多西二世时期，帝国东半部的外部斗争远比帝国西半部顺利。在东方和边境，没有必要进行连续不断的征伐，而在西方，则由于日耳曼人的迁徙经历了十分严重的危机。对于罗马人来说，最可怕的震动是西哥特人首领阿拉里克进入原异教罗马的首都罗马城。此后不久，在西欧和北非的罗马领土上建立了他们最早的一批王国。帝国的东半部曾一度受到匈奴人的威胁，他们进攻拜占庭领土并几乎进军至君士坦丁堡城墙下，皇帝被迫付给他们大笔金钱，割让多瑙河以南的土地，此后方建立起友好的关系。后来君士坦丁堡派出了以马克西敏(Maximin)为首的使团去潘诺尼亚。他的朋友普利斯库斯(Priscus)随行，曾为这一使团的活动写了特别重要而全面的记录，描述了阿提拉的宫廷和匈奴人的许多风俗习惯。这一记载因其不但描写了匈奴人，而且描写了被匈奴人征服的多瑙河中游地区的斯拉夫人的情况而具有特别重要的意义。

注249 98

神学争端和第三次基督教全会。——前两次基督教全会明确地解决了耶稣基督既是神也是人的问题。但是，对于那些苦苦思考耶稣基督之神性和人性的结合如何发生这一问题的、喜欢追根究底的神学家来说，这一决议并不令人满意。4世纪末，安条克即产生了基督的两性没有完全结合的理论。后来，这一理论试图证实基督在与神性结合之前和之后，均有完全独立的人性。当这一理论还只局限于寥寥数人的小范围之内时，它并未引起教会内部的任何骚动。但是，当君士坦丁堡牧首的职位传于这派理论的顽固追随者，安条克的教会长老聂斯脱利(Nestorius)时，由于他把安条克派的这种理论强加于整个教会，而使局势发生了决定性的变化。在聂斯脱利就位伊始致皇帝的著名演说中说：“我的陛下，请赐予我一片清除了异端的土地，我将还报您以天国。帮助我消灭异端吧，我将帮助您打败波斯人。”注250 这里的“异端”，指的是所有那些不同意聂斯脱利关于耶稣基督的独立人性之观点的人。聂斯脱利称圣母不是“神的母亲”，而是“基督的母亲”、“一个人的母亲”。

聂斯脱利对于他的反对者所施的迫害在教会引起了轩然大波。亚历山大牧首西里尔(Cyril)特别强烈地反对他，罗马教宗塞莱斯廷(Celestine)则在罗马召集的宗教会议上摒弃了这一新的异端教义。狄奥多西为了结束教会的这些争端，于431年在以弗所召集了第三次基督教全会，这次会议摒弃了聂斯脱利派教义。聂斯脱利被流放至埃及，在此地结束了他的余生。

对聂斯脱利派理论的摒弃并没有能完全消灭它，在叙利亚和美索不达米亚还有许多追随者。于是皇帝命令这些行省统治者对聂斯脱利派追随者采取强硬措施。聂斯脱利派教义的主要中心是埃德萨，这里是传播安条克教派思想的著名学校所在地。489年，即在芝诺统治时期，这一

学校被毁，其中的教师和学生被逐出埃德萨。他们到了波斯，在尼西比斯建立了新的学校。波斯王欣然接纳并对他们提供庇护。他认为他们是拜占庭帝国的敌人，他打算在适当的时机利用他们为自己的利益服务。波斯的聂斯脱利派或叙利亚—迦勒底派基督教会的首领被称为卡托利科斯（Catholicos）。基督教的聂斯脱利派教义，通过波斯广泛地传播至中亚并在印度找到了相当多的追随者。99

以弗所会议之后，在拜占庭教会内，特别是在亚历山大，出现了反对聂斯脱利派教会的新的运动。由于亚历山大西里尔的后人相信耶稣基督身上的神性高于人性，于是，他们的结论是，基督身上的人性已完全被神性所吸收；因此，耶稣基督只有一个神性。这一新的理论称“一性”（monophysites）或“一性派教义”，其追随者则为“一性教徒”。^{注251} 由于狂热的一性教徒、亚历山大的主教狄奥斯科鲁（Dioscorus）和君士坦丁堡修道院院长优迪克斯（Eutyches）这两个强硬的一性派成员的推动，一性派发展迅速。皇帝站在狄奥斯科鲁一边，认为此人是亚历山大西里尔思想的拥护者。这派新的教义受到君士坦丁堡牧首和罗马教宗“伟大”的利奥的反对。于是，狄奥斯科鲁敦促皇帝于449年在以弗所召集了宗教会议，此即著名的“强盗会议”。以会议主持人狄奥斯科鲁为首的亚历山大一性派信徒迫使那些不同意他们意见的与会者承认优迪克斯的教义（一性教派）为正统，并谴责这一新教义的反对方。皇帝批准了此次会议的决议，正式承认这次会议为普世的基督教会议。自然，这一会议未能建立教会内部的和谐。随之而来的是剧烈的动荡时期。此间，狄奥多西二世辞世，给他的继承人留下了悬而未决的一性派问题，这个问题在拜占庭历史上占相当重要的地位。

除了激烈而重要的宗教事件外，在狄奥多西时代还有一些涉及帝国内部生活的事件，成为这一时代具有重要性的历史标志。

君士坦丁堡的高等学府 ^{注252}。——君士坦丁堡高等学府的组建和《狄奥多西法典》的制定是狄奥多西统治时期发生的两个重大事件。

100

5世纪以前，著名的哲学学园的故乡雅典，一直是罗马帝国“异教”教育的中心。许多希腊的修辞学和哲学教授，即以辩论家著称者，从帝国的各个地区来到雅典，有的是来展示他们的知识和口才，有的则希望在教学领域谋求一个好的职位。这些教师的工资一部分来自帝国财务部门，一部分来自各个城市财库。在雅典做指导教师或讲课的收入均高于其他城市。4世纪末年基督教的胜利给予雅典学园以沉重打击，而且，哥特人于4世纪末的劫掠性入侵也极大地影响了那里的文化生活。甚至在阿拉里克和西哥特人离开这里以后，雅典学园也未能恢复原有状况；哲学家的数量在极大地减少。而对雅典异教学园最为沉重的打击则是由于君士坦丁堡高等学府，或君士坦丁堡大学的建立。

当君士坦丁堡成为帝国首都之后，许多修辞学家和哲学家来到这所新城。因此，早在狄奥多西二世以前，这里已有一座高等学府。教师和

学者们从非洲、叙利亚及其他地方被请到君士坦丁堡。圣希罗尼姆斯（Hieronymus）^{注253}在其《编年史》（360—362年）中写道：“最有学问的语法学家埃万修斯（Euanthius）逝于君士坦丁堡，于是卡利修斯（Carisius）从非洲被请来接替他的位置。”^{注254}据一位研究中世纪君士坦丁堡高等学府的近代学者说：“在狄奥多西二世时期，该学府不是初建，而是重新组建。”^{注255}425年，狄奥多西颁布了有关组建一所高等学府的敕令。^{注256}学府将设31位教授职位，讲授语法、修辞、法学和哲学。其中将有3位修辞学家（*oratores*）和10位语法学家用拉丁语授课。而由另外5位修辞学家或辩证法学家（*sofistae*）及10位语法学家用希腊语授课。此外，该法令还为哲学家提供一个席位，为法学家提供两个席位。在拉丁语仍是帝国的官方语之时，在学府里设置希腊语教授席位表明，皇帝已开始看到，在帝国的新都君士坦丁堡，希腊语作为帝国东方多数人使用并了解的语言，有其不可忽视的权利。希腊语的修辞学家也比拉丁语的修辞学家多两名。新的学府有着独立的校舍和教室、讲演堂。教授不允许在家里私下辅导任何人，他们必须全力以赴地在学府内授课。他们从帝国财政部门得到固定薪金，而且可以升至很高的级别。君士坦丁堡的这一教育中心成为雅典异教学园的危险竞争者，而雅典学园则日渐衰落下去。在拜占庭后来的历史中，狄奥多西二世所建的高等学府一直是帝国最优秀的文化势力聚合的中心。101

《狄奥多西法典》。——自狄奥多西二世统治时期开始，有了保存至今的最古老的罗马皇帝们的法令汇编。长期以来，帝国一直需要这样一部法令汇编，因为无数分散的法令易于被人遗忘或丢失，因而，引起当时司法执行中的混乱，给法官们造成了许多困难。当时有两部较早的敕令集：《格雷格利亚努斯法典》（*Codex Gregorianus*）和《赫尔墨吉尼乌斯法典》（*Codex Hermogenianus*），可能是据其作者格雷格利亚努斯及赫尔墨吉尼乌斯而得名。但关于这两位作者，人们所知甚少。其中第一部敕令集可回溯到戴克里先时期，可能包括了自哈德良至戴克里先时期的敕令。第二部敕令全集则包括了4世纪后期到4世纪60年代的敕令。这两部法典均已失传，只能通过尚存的残卷得知它们的存在。

狄奥多西的计划是，以前两部早期法典为模式颁布一个法令汇编。它将包括自君士坦丁大帝至狄奥多西二世时期的基督教皇帝们的敕令。由皇帝指派的编委会经过八年的工作，用拉丁文编出了所谓《狄奥多西法典》。它于438年在帝国东部颁布，此后不久，即被引入帝国西部。狄奥多西的法典分为16卷，每卷分为若干条款（*tituli*）。各卷分别论述政府统治的某些方面，如官制、军事、宗教生活等。在每一条款下的敕令依其颁布的年代顺序排列。在此法典颁布之后发布的敕令被称为“新律”（*leges novellae*）。^{注257}

狄奥多西的法典有伟大的历史意义。首先，它是有关4—5世纪帝国内政史的最有价值的资料。由于它也包括基督教成为国教时期的敕令，因而可以认为，这部法令集在某种意义上概括了基督教这一新教在司法领域贯彻了何种目标和它为司法实践带来的变化。其次，这一法典同前两部早期法典一起，构成了查士丁尼后来的立法活动的坚实基础。

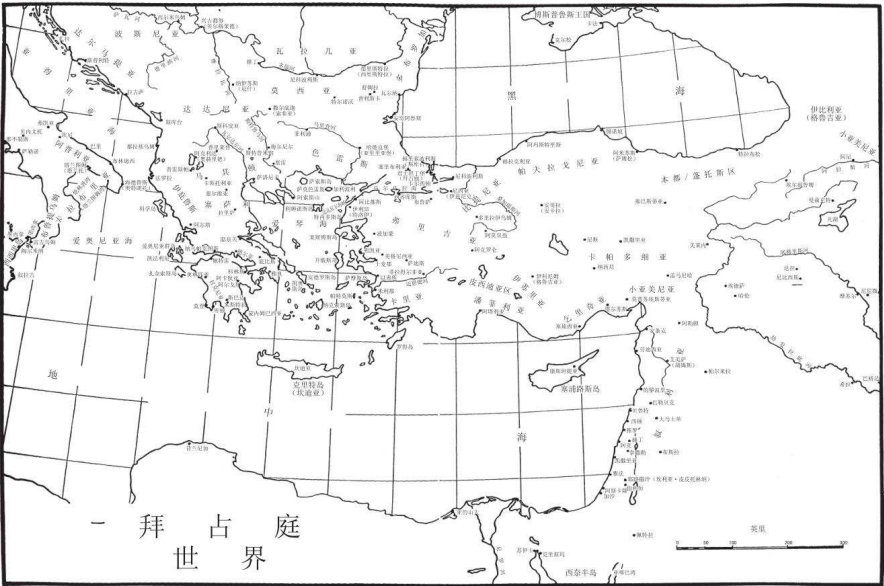
最后，狄奥多西的法典在日耳曼人迁徙期间被引入西部帝国，与两部早期法令集、后来的新律和帝国时期罗马的少数其他法律文献（如盖尤斯的《法学阶梯》）一起，对蛮族的立法发生了直接或间接的巨大影响。著名的、为西哥特人统治下的罗马臣民所定的《西哥特罗马法》（*Lex Romana Visigothorum*）只不过是《狄奥多西法典》和上述其他资料的删节本。所以《西哥特罗马法》也被称为《阿拉里克节选本》

（*Breviarium Alaricianum*），此即由西哥特王阿拉里克二世在6世纪初颁布的节选本。这是《狄奥多西法典》对蛮族立法的直接影响的例证。但是更常见的是通过这部西哥特法典而产生的间接影响。在中世纪早期，包括查理曼时代，西欧立法亦受到这一《节选本》的影响，成为罗马法在西欧的主要资料。这清楚地表明，罗马法在蛮族迁徙时期就已经影响了西欧而不是通过《查士丁尼法典》，《查士丁尼法典》在西欧之传播要晚得多，约在12世纪前后。这一事实有时被学者们所忽视，甚至像菲斯泰尔-德-库朗热这样著名的历史学家也说：“科学证明，查士丁尼的法律集在高卢的影响后来持续到中世纪。”^{注258}《狄奥多西法典》的影响更为深远，因为《阿拉里克节选本》显然在保加利亚的历史中发挥了某种作用。至少，这是克罗地亚学者博吉希奇（Bogišić）的意见，他的论点后来被保加利亚学者鲍布切夫（Bobchev）所发展和证实，他认为，《阿拉里克节选本》是被教皇尼古拉一世送给保加利亚王鲍里斯的，是在鲍里斯866年请求教皇赐予保加利亚《宇宙法典》（*leges Mundanae*）之后。为答复这一要求，教皇在其“致保加利亚执政官的回信”（*Responsa papae Nicolai ad cosolta Bulganerum*）中声称，他将送给保加利亚人一部“罗马人的不朽法典”（*venerandae Romanorum leges*）。博吉希奇和鲍布切夫认为，此即《阿拉里克节选本》。^{注259}即使如此，这一法典在古代保加利亚人中的价值也不能过于夸大。因为，几年之后，鲍里斯即与罗马教廷决裂，并向君士坦丁堡靠拢。但是，仅就教皇送《节选本》这一事实本身，即可说明在9世纪该节本在欧洲生活中的重要性。所有上述例证显然说明了《狄奥多西法典》的伟大深远的影响。^{注260} 102、103

君士坦丁堡的城墙。——君士坦丁堡城墙的建筑亦是狄奥多西时期的重要事件。君士坦丁大帝曾在新都周围建筑了城墙。到狄奥多西二世时期，该城市的扩展已远远超出了城墙的范围。因此有必要采取新的手段来防护城市，抵抗敌人的进攻。罗马城于410年被阿拉里克攻克的命运，对于君士坦丁堡是一个严重警告，君士坦丁堡于5世纪上半期也受到匈奴人侵扰的威胁。

这一极其困难的问题由狄奥多西宫廷中一些有才干的人着手解决了。城墙修筑分两期完成。在狄奥多西幼年时期，当时的摄政、禁卫长官安提米乌斯（Anthemius）于413年修筑了一道筑有数座塔楼的城墙。该城墙自马尔马拉海延伸至金角湾，屹立于当年君士坦丁大帝的城墙以西。这堵曾经保护了首都免遭匈奴人进攻的安提米乌斯新城墙，至今仍残存于马尔马拉海以北至拜占庭皇宫的废墟之间，该皇宫即众所周知的泰克福尔-塞雷宫（Telcfour Serai）。一次强烈的地震摧毁了该城墙，于是，大政区长君士坦丁重修了城墙，并在其外围筑了另一道城墙及许多

塔楼，墙外环以很深的护城壕，并注满了水。于是，在陆地上，君士坦丁堡有了三道防线：两道由台地隔离开的城墙和外墙周围的深沟。在君士坦丁堡市长居鲁士（Cyrus）任期内，又在沿海修筑了新的城墙。在这些城墙上的两篇铭文（一篇希腊文，一篇拉丁文）中谈到了狄奥多西的建筑活动，该铭文被断定是修筑城墙时的铭文，至今仍清晰可见。此外，居鲁士时期，在首都街道实行了夜间照明。 注261



狄奥多西二世逝于450年。尽管他软弱，缺乏一个政治家的能力，但他的长期统治对此后的历史却有相当重要的意义，尤其从文化角度来看。狄奥多西由于幸运地选择了可信的官员，因而成就了伟大的业绩。君士坦丁堡的高等学府和《狄奥多西法典》一直是5世纪早期文化运动的杰出成就。在这一时期修筑的城墙，使得君士坦丁堡在许多世纪内难以被拜占庭的敌人攻破。N.H.贝恩斯评价道：“从某种意义上讲，君士坦丁堡的城墙对于东部帝国，就意味着枪和炮，由于缺乏这些，西方的帝国才毁灭了。” 注262 104

马西安（450—457年在位），利奥一世（457—474年在位）和阿斯帕尔

狄奥多西死后没有留下继承人。他的上了年纪的姐姐普尔喀丽娅同意做马西安（一个色雷斯人）名义上的妻子，随后，马西安称帝。马西安是个很有能力的谦和的士兵，他之所以能继承皇位只是由于当时颇有影响的将军、阿兰人阿斯帕尔的恳求。

在4世纪末和5世纪初成为国家真正威胁的哥特人问题在阿卡第时期已获得有利于政府的解决。然而，拜占庭军队中的哥特人在帝国内部仍是一股势力，尽管其影响力已大大减弱，而且在5世纪中期，蛮族人阿

斯帕尔在哥特人支持下，试图再次恢复哥特人以往之势力。他也曾一度成功，两个皇帝马西安和利奥一世，都是由于阿斯帕尔的努力而被拥立为帝的，而阿斯帕尔的阿利乌斯派信仰是他自己未能登上皇位的唯一障碍。于是，首都再次公开表示了对阿斯帕尔、他的家庭和蛮族在军队中影响的普遍不满，有两个事件加深了哥特人与首都市民的对立。利奥所发动的对汪达尔人的出海征伐，耗费了大量钱财和精力，却遭到了完全的失败。人们指责阿斯帕尔是叛徒，因为他曾反对这次远征——这是很自然的，因为这次战争的目的是要击溃汪达尔人，即日耳曼人。当时，阿斯帕尔已经从利奥那里为自己的儿子谋取了恺撒的爵位，即帝国的最高爵位。皇帝决定摆脱日耳曼人的控制，于是，他在驻扎于首都的好战的伊苏里亚人帮助下处死了阿斯帕尔和他的一些家人，给日耳曼人在君士坦丁堡宫廷中的势力以致命打击。由于这些屠杀行为，利奥一世从他的同时代人那里得到“刽子手”（*Makelles*）的称号，但是历史学家Th.I. 乌斯宾斯基却肯定，仅依此事件而给予利奥一世“伟人”称谓是可以的，因为这件事是使军队实现民族化，动摇蛮族军队优势地位的重要步骤。

注263 105

经常构成帝国最大威胁的匈奴人在马西安时期从多瑙河中游进入帝国西部各省，后来他们在那里进行了著名的卡塔劳温战役（*Catalaunian battle*）。此后不久，阿提拉去世。他的巨大帝国瓦解了，匈奴人对拜占庭帝国的威胁在马西安时期消除了。

第四次基督教全体会议。——马西安即位时，面临着他的前任皇帝未能解决的教会内部事务极为复杂的局面。这时，一性派已成为胜利者。马西安因倾向于前两次基督教全会的立场，不能容忍这一胜利；于是，他于451年在卡尔西顿召集了第四次基督教全体会议。事实证明，这次会议对于以后的历史都具有重大影响。出席这次会议的使节甚多，且有罗马教宗派来的代表。

这次会议谴责了以弗所“强盗会议”的决议，罢免了狄奥斯库鲁，拟定了一个完全否定一性派教义且与罗马教宗观点完全一致的宗教信条。会议认为“唯一的、同一基督兼有人神两性。两性不可混淆，不可改变，不可离散”。肯定了前几次基督教全体会议的主要教义，成为正统教会宗教教义的基础。

卡尔西顿宗教会议的决议在拜占庭历史上也有巨大的政治意义。拜占庭统治者由于在5世纪公开反对一性派，使东方行省，即叙利亚与埃及疏远了帝国，因这里的大部分人都是一性派信徒。即使在451年的宗教会议谴责了一性派之后，一性派仍坚持他们的宗教信条是正宗，不愿意做任何妥协。埃及教会还取消了在宗教仪式中使用希腊语的传统，开始使用埃及的民族语（柯普特语）做礼拜。在耶路撒冷、亚历山大和安条克，由于被帝国强制推行此次宗教会议的决议而引起的宗教骚乱，则带有严重的民族起义的性质。这些骚乱由于军政当局的血腥屠杀才被镇压下去。然而，镇压并没有解决这一时期的根本问题。在复杂的、越来越尖锐的宗教争端的背景下，清晰可辨的是明显的民族矛盾，在叙利亚

和埃及尤其如此。埃及和叙利亚的地方居民渐渐地确信他们渴望脱离拜占庭帝国。东方各行省的宗教骚乱及这些地区民族成分的混杂，为7世纪波斯人和阿拉伯人先后征服这些富庶、文明发达地区提供了便利。

106

卡尔西顿宗教会议的法规第28条引起的皇帝与罗马教宗之间的争执，也是十分重要的。虽然该条款没有被罗马教宗所承认，但它在东方帝国却被普遍接受。它提出了君士坦丁堡牧首和罗马教宗的位次关系问题，该问题早在第二次基督教全会的第3条款中已有决议，根据上述决议，卡尔西顿宗教会议第28条给予“新罗马最神圣的宗座与其所驻城市相应的特权，这座城市由于教宗和元老院而享有殊荣且与旧都罗马城同样受到尊重，因而，在宗教事务上也应与罗马同等重要，但位于罗马教宗之次。”^{注264} 此外，该条款亦给予君士坦丁堡大主教为本都、亚细亚、色雷斯等几个多民族混居的行省授主教职的权力。Th.I.乌斯宾斯基说：“这一决议足以使人想到，这三个名称包含了所有在东方、在南俄罗斯和巴尔干半岛上基督教传播的地区，以及所有那些东方传教士事实上已在相应地区获得的教区。至少，这就是后来捍卫君士坦丁堡牧首之权益的希腊圣典学者们的意见。总之，这就是法规第28条的世界性意义。”^{注265} 因此，马西安和利奥一世都是严格的信奉正统教义的皇帝。

芝诺（474—491年在位），奥多阿克和东哥特人狄奥多里克

利奥一世去世（474年）后，皇位传给了他六岁的外孙利奥，小利奥在同年把皇位交于他的父亲芝诺后去世。^{注266} 芝诺在他的儿子死后，成为唯一的皇帝（474—491年在位）。他的继位标志着一支新的蛮族势力在宫廷中排挤了日耳曼人势力，此即伊苏里亚人的势力，芝诺是这一极其野蛮的民族之一员。当时，伊苏里亚人在首都占有了最好的地位和最重要的官职。芝诺很快意识到即使在他自己人中间，有人也在阴谋反对他，于是他在平息山区伊苏里亚人的叛乱时表现得十分果断。他命令这里的居民拆除他们的大部分防壁。然而，在芝诺一生中，帝国内部伊苏里亚人的优势地位却一直存在。107

芝诺统治时期，意大利还发生了极其重要的事件。5世纪后半期，日耳曼人的军队首领之势力有了极大的发展，他们的意愿几乎可以决定西方罗马皇帝的废立。476年，这些蛮族人首领之一奥多阿克（Odovacar）废黜了最后一个皇帝、年轻的罗慕洛-奥古斯都，他自己成为意大利的统治者。为了使自己在意大利的统治更加稳固，奥多阿克从罗马元老院派出了使团，向芝诺承诺意大利不需要另一个皇帝，芝诺可以成为整个帝国的皇帝。同时，奥多阿克请求芝诺赐予他罗马贵族的爵位，并责成他来管理意大利。这一要求得到批准。奥多阿克成为皇帝合法指派的意大利统治者。过去，人们认为476年是西方罗马帝国灭亡的年份。但这是不正确的。因为在5世纪时，并不存在一个独立的西罗马帝国。如同过去一样，这个时期只有一个罗马帝国，由两个皇帝治理，一个在西部，另一个在东部。在476年，帝国只有一个皇帝，即东部帝国的统治者芝诺。

成为意大利的统治者之后，奥多阿克采取了明显的独立态度。芝诺也完全意识到这一点。鉴于他不能公开地反对奥多阿克，他决定利用东哥特人。自从阿提拉的匈奴帝国瓦解后，东哥特部族一直留在潘诺尼亚。在其国王狄奥多里克的领导下，频繁地侵扰巴尔干半岛，甚至威胁到帝国的首都。芝诺成功地诱使狄奥多里克把注意力转向意大利那些富庶的行省，从而达到了一箭双雕的目的：一方面，他摆脱了北方邻国的威胁，同时，又利用外部势力解决了他与讨厌的意大利统治者之间的矛盾。无论如何，对于芝诺来说，狄奥多里克留在意大利总要比他留在巴尔干半岛少一些威胁。

狄奥多里克转向意大利后，打败了奥多阿克，控制了其首府拉文纳。在芝诺死后，狄奥多里克在意大利建立了东哥特王国，定都拉文纳。于是，巴尔干半岛完全摆脱了东哥特人的威胁。

合一通谕。——芝诺统治时期的主要问题是宗教问题，经常引发诸多骚乱。在埃及和叙利亚，以及巴勒斯坦和小亚细亚的某些地区，人们顽固地坚持一性派信条。芝诺的两位前任皇帝所实行的正统宗教政策在东方很不得人心。教会领袖也完全意识到这一严峻形势。后来，倾向于卡尔西顿决议的君士坦丁堡牧首阿卡第和亚历山大牧首彼得·孟古斯（Peter Mongus）特别急切想找到使教会濒临分裂的各派相互妥协的途径。他们向芝诺提出建议，也欲尝试以某种双方都能接受的妥协方案达到相互谅解。芝诺接受了这一建议，并于482年颁布了《合一通谕》（*Henoticon*）^{注267}，致亚历山大牧首管区的那些教会。在这一法令中，他在涉及耶稣基督的两性，即其人性和神性的结合问题时，极力避免谈及任何对正教教义或一性派教义的不敬。《合一通谕》充分肯定了在第一次和第二次基督教全体会议上提出的、而在第三次基督教全会上得到承认的宗教基础：宣布将聂斯脱利和优迪克斯及其从人逐出教会，并指出：“耶稣基督按神性而言与天父有相同的本质，按人性而言与我们有相同的本质。”然而，《合一通谕》显然避免使用“一性”或“两性”的措辞，也不提卡尔西顿宗教会议关于基督的两性结合的说法。在《合一通谕》中只有一处提到卡尔西顿宗教会议，是用这样的措辞：“于是，朕在此诅咒所有那些曾经坚持、正在坚持或在任何时候，无论它是卡尔西顿会议或任何其他宗教会议上坚持任何其他不同信条的人。”^{注268} 108

起初，《合一通谕》似乎改善了亚历山大城的局势，但终究没有能使正教派或一性派都满足。正教派不甘心向一性派让步；一性派则考虑到《合一通谕》措辞混乱，认为让步不够。于是在拜占庭帝国的宗教生活中产生了新的矛盾。教派的数量也增加了。有一部分教士拥护和解的想法因而支持《合一通谕》，而正教派和一性派运动的极端分子不愿意做任何妥协。那些坚定的正教徒被称为“不眠者”（*Akoimatoi*）^{注269}，因为在这些人的修道院中，宗教仪式昼夜不停地进行，因此，他们须把他们成员分为三班；一性派的极端派称为“无头脑派”（*Akephaloi*），因为他们不承认已接受《合一通谕》的亚历山大教会牧首是他们的首领。罗马教宗也反对《合一通谕》，他分析了对《合一通谕》不满的东方教士的抱怨，然后研究了《合一通谕》，决定在罗马举行的一次宗教会议上

谴责君士坦丁堡牧首阿卡修斯（Acacius），并将他破门。阿卡修斯则在其祈祷时不再提教宗的名字以示报复。这实际上是东西方教会间第一次真正的分歧；这一状态持续到518年查士丁一世继位之时。^{注270} 于是，以5世纪日耳曼人诸王国在西方的建立为标志的帝国东、西两部分的政治裂痕。在芝诺统治时期又因宗教上的纠纷而扩大了。109

阿那斯塔修斯一世（491—518年在位）

伊苏里亚人问题的解决，波斯战争。保加利亚和斯拉夫人的侵袭，长城，与西方的关系。——芝诺死后，其寡妻阿里阿德涅选择了年迈的阿那斯塔修斯为她的丈夫。阿那斯塔修斯出生于都拉基乌姆，在宫廷中担任一极小的官职——宫廷侍卫官（*silentarius*）^{注271}，只是在他签署了一份不采取任何宗教改革政策的书面保证后才得以加冕为帝，这一提议是由坚定的卡尔西顿派、君士坦丁堡牧首提出的。

阿那斯塔修斯遇到的第一个问题，是解决伊苏里亚人问题，因为他们在芝诺统治期间已取得了相当的权利。他们享有特殊地位，激怒了首都人民。当阿那斯塔修斯得悉他们自芝诺死后一直在阴谋反对新任皇帝时，遂采取了紧急行动。一些重要岗位撤换了伊苏里亚人，没收他们的财产，把他们逐出首都，之后经过长达六年艰苦的斗争，伊苏里亚人才在他们的故乡伊苏里亚被制伏。许多人迁徙到色雷斯。阿那斯塔修斯的伟大贡献就在于他彻底地解决了伊苏里亚人问题。

在对外事务上，除了同波斯进行的旷日持久而又毫无益处的战争外，多瑙河前线的局势对此后的历史有很大的影响。自东哥特人离开此地迁往意大利后，在阿那斯塔修斯统治时期，保加利亚人、盖塔人、斯基泰人在帝国北方边境经常进行侵扰。5世纪侵袭拜占庭领土边境地区的保加利亚人，是匈奴人（突厥人）的一支。芝诺统治时期的史料，在涉及拜占庭帝国北方东哥特人的迁徙时，第一次提到巴尔干半岛上的保加利亚人。

至于盖塔人和斯基泰人这两个含混不清的称呼的提出，是由于当时的编年史家还不太了解帝国北方民族的大致构成，因此，这两个称呼很可能是概括的称呼。历史学家们认为他们可能包括一些斯拉夫部族。7世纪早期的拜占庭历史学家塞奥菲拉克特（Theophylact），则直接指出盖塔人即斯拉夫人。^{注272} 那么，就在阿那斯塔修斯统治时期，斯拉夫人和保加利亚人开始了对巴尔干半岛的侵扰。据一则史料，“一支盖塔人的骑兵”蹂躏了马其顿、塞萨利、伊庇鲁斯，甚至远抵温泉关。^{注273} 有些学者甚至提出斯拉夫人在更早时期已进入巴尔干半岛。例如俄罗斯学者德里诺夫（Drinov）即以其对巴尔干半岛上的人名和地理名称的研究为根据，把斯拉夫人移居巴尔干半岛的开端定于2世纪后期。^{注274}

110

阿那斯塔修斯时期，保加利亚人和斯拉夫人的侵扰在当时没有造成巨大影响，因为这些蛮族匪帮在抢劫了拜占庭民众后，即回到他们的出发

地。然而，这些侵扰是6世纪查士丁尼时期斯拉夫大规模侵入巴尔干半岛的前奏。

为保卫首都免遭北方民族的侵扰，阿那斯塔修斯在色雷斯地区君士坦丁堡西方约40英里处修筑了所谓“长城”。该城墙自马尔马拉海伸展到黑海，“使这座城市，”据一则史料说，“不再是一个半岛而成为事实上的岛屿。”^{注275}然而，这一长城并没有达到初建时所定的目标。由于施工仓促，加之地震造成的裂缝，使它不能成为阻止敌人接近君士坦丁堡的真正屏障。现在土耳其人几乎在同一地点修筑的防卫系统卡塔尔雅防线，十分接近阿那斯塔修斯城墙旧址。其残迹现今仍可见到。

在阿那斯塔修斯时期，西欧发生了更重大的变化。狄奥多里克成了意大利国王；而在更远的西北方，克洛维早在阿那斯塔修斯即位之前已建立强盛的法兰克王国。这些王国均屹立于原来属于罗马皇帝，即当时的拜占庭皇帝的疆土上。自然，遥远的法兰克王国不可能独立于君士坦丁堡的权力之外；况且，在被征服民族的眼中，新来者只有得到来自博斯普鲁斯海岸的正式认可才有真正的权威。因此，当哥特人拥立狄奥多里克为意大利国王时，据一位当代编史家称，虽然“没有等到帝国新任君主（阿那斯塔修斯）的指定”^{注276}，狄奥多里克还是请求阿那斯塔修斯赐予他后来由奥多阿克还给芝诺的帝国权力的标志。经过长期的谈判，并数次向君士坦丁堡派遣使团的活动，阿那斯塔修斯承认了狄奥多里克是意大利的统治者，于是狄奥多里克的统治在意大利人民眼中合法化。^{注277}然而，哥特人的阿利乌斯派信仰，成为哥特人和意大利居民之间建立进一步友好联系的障碍。111

至于法兰克王克洛维，阿那斯塔修斯送给他一张令状，授予他执政官头衔，克洛维感激涕零地接受了。^{注278}当然，这仅仅是名誉执政官头衔，并不包括在这一地位所行使的责权。然而，这对于克洛维却是至关重要的。高卢地区的罗马人只认可东方的皇帝是最高权力的持有者，只有他才能将所有其他权力恩赐于人。阿那斯塔修斯授以克洛维执政官的证书，向高卢民众证实了克洛维统治的合法性，使克洛维具有了理论上仍是罗马帝国之一部分的行省总督身份。

拜占庭皇帝与日耳曼王国的这些关系清楚地表明，在5世纪晚期和6世纪早期，关于一个帝国的观念仍然很强。

阿那斯塔修斯的宗教政策、维塔利安叛乱和内政改革。——阿那斯塔修斯虽然向君士坦丁堡牧首保证不实施任何宗教上的变革。但是，他的宗教政策仍是有利于一性派的；不久以后，他又公开站在一性派方面。这一举动在埃及和叙利亚这些一性派广泛传播的地区受到热烈欢迎。但在首都，皇帝的一性派思想却引起了极大混乱。而且当阿那斯塔修斯仿效安条克教会的做法下令在歌颂“三圣”的祈祷文（神圣·神圣·神圣的我主上帝）中加上“为吾等牺牲”的颂词（即神圣的上帝，神圣的强有力的上帝，神圣的不朽的上帝，为吾等牺牲，受吾等尊崇）时，在君士坦丁堡发生了巨大的骚乱，几乎导致皇帝退位。

阿那斯塔修斯的宗教政策引起了维塔利安（Vitalian）在色雷斯的起义。维塔利安率领着一支由匈奴人、保加利亚人（也许还有斯拉夫人）组成的大军，在一支舰队的掩护下，向首都进发；他的目标是政治性的，即他希望废黜皇帝。但是他却对世人说，他的起兵是为了捍卫受压制的正统教会。经过长期而艰苦的战斗，起义最后被镇压。但这次起义仍具有重要的历史意义。Th.I. 乌斯宾斯基曾评论道：“维塔利安通过三次率领他的成分混杂的军队接近君士坦丁堡，又从政府那里攫取了巨量钱财的举动，向蛮族揭示了帝国的弱点和君士坦丁堡的富裕，并教给了他们有关水陆联合作战的战术。”^{注279} 112

阿那斯塔修斯的内政尚没有得到充分的研究和相应的评价，但无疑是激进的，并且对帝国重要的经济和财政问题产生了很大影响。

阿那斯塔修斯的一项十分重要的财政改革就是取消了人们憎恶的“金银税”（*chrysargyron*），这是一种用金银完税的项目（拉丁文称之为 *lustralis collatio*，或用其全称 *lustralis auri argentire collatio*）^{注280}，这种税远溯于4世纪早期，征税对象是帝国所有手工业和专门职业者，甚至于奴仆、乞丐和妓女。农民的工具和牲畜，如马、骡、驴和犬等可能也得交这种税。贫困阶层尤其因“金银税”的负担而叫苦不迭。原则上，该税应该每五年只征一次，而实际上，该税的征税日期却由当局随意决定，而且是突如其来的，而且这种税的频繁征收经常逼得百姓走投无路。^{注281} 尽管此税的征收使国库拥有巨额收入，阿那斯塔修斯仍决定取缔它，并公开焚烧了一切有关该税收的文件。民众欣然于这项税收的废除；一个6世纪的历史学家说：“人们需要修昔底德那样善于辞令的人和更为高雅的东西来描述人对皇帝的感激之情。”^{注282} 一则6世纪的叙利亚文资料描述了埃德萨人在迎接废除金银税的敕令到来时的欢悦：

整个城市沸腾了，城中老少民众皆身穿白袍，手持燃烧的长烛和满盛燃香的香炉，唱着赞美上帝和歌颂皇帝的圣歌和颂词，来到圣塞尔吉乌斯和圣西门教堂，在此进行感恩圣餐。然后，他们回到城市，举行了整整一星期的节日喜庆活动，并决定他们将年年庆祝这一节日。城里所有的工匠沉浸在喜悦之中，到大教堂的庭院和所有的城市门廊中举行露天宴会。

以“金银税”名义在埃德萨征集的黄金数是每四年140磅。^{注283} 这一税项的取消使教会特别满意，因为它包含了妓女的收入，这无疑是承认了这一社会弊病的合法性。^{注284} 113

自然，“金银税”的废除使国库失去了一笔可观的岁入，但这一损失很快就因采用新税而得到补偿。此即“黄金税”（*chrysoteleia*），或“以黄金完税”，即以现金完税而不是实物税。这显然是阿那斯塔修斯用于维持军队开支的土地税。这对于贫困阶层来说仍是沉重的负担，因此，看起来，整个财政改革是一种更经常的税务摊派而不是真正地减免税收。^{注285} 也许，在阿那斯塔修斯时期最重要的财政改革，是在他所信赖的大政区长、叙利亚的马里努斯（Marinus）建议下所采取的、取消由城市

共和体（库里亚）负责征集市政税的体制；阿那斯塔修斯指定一些称为 vindices 的税官来征收市政税。这些管理者可能由大政区长任命。尽管这项新的征税体制相当可观地增加了国库岁入，但在后来的统治时期还是发生了变化。在阿那斯塔修斯统治下，土地贫瘠状况变得比以往更为严重。额外的税收负担施于那些无力的纳税人和贫瘠土地。丰产地的所有者于是有责任向政府纳全税。这一附加税，希腊语称为 epibole（ἐπιβολή），即“增加”、“附加”的意思。这是可回溯至托勒密朝埃及的十分古老的制度。这种制度在查士丁尼大帝统治时期以相当肯定的形式确立下来。^{注286} 阿那斯塔修斯也颁行敕令强调，任何一个在同一地方居住满三十年的自由租地农，都得成为“科洛尼”（colonas）^{注287}，即附属于土地的人，但他不失去自己的自由人身份和拥有财产的权利。

阿那斯塔修斯一世时期还以大规模的货币改革著称。在498年，他开始发行大铜币弗里斯（follis）及它的小附币。新的币制很受欢迎，在较穷的市民中尤其如此。因为一直处于流通领域的铜币质地甚差，且没有标明币值。新的货币由君士坦丁堡、尼科米底和安条克的三个制币厂锻制，由阿那斯塔修斯管理。阿那斯塔修斯采用的大铜币直到大约7世纪后半期一直是帝国的标准流通货币。^{注288} 114

在他的人性化改革中，阿那斯塔修斯颁布了禁止在竞技场举行人兽搏斗表演的敕令。

尽管阿那斯塔修斯时常恩准对一些行省和城市，特别是在帝国东部由于对波斯战争而遭破坏的行省城市减免税收，尽管他进行了包括长城、引水渠和亚历山大城的灯塔及其他一些建筑工程的兴建，但到他的统治末年，政府仍有相当雄厚的黄金贮备。据史学家普罗柯比估计（或许有些夸张），这笔财富有32万磅黄金，约相当于今6 500万到7 000万美元。^{注289} 阿那斯塔修斯时期的经济状况对于他的第二个继承者查士丁尼的大规模活动有着极其重要的意义。阿那斯塔修斯时代是查士丁尼时代辉煌的序幕。

小结

自阿卡第至阿那斯塔修斯时期（395—518年）的主要问题是民族和宗教问题，以及那些总是与宗教运动密切相关的政治事件。4世纪晚期，日耳曼人（更确切地说是哥特人）的强权，在首都变得越来越强，以至于威胁到整个国家。这一问题由于哥特人的阿利乌斯派信仰而更进一步复杂化，它所带来的威胁在5世纪初阿卡第统治时期减弱了，而到5世纪中期，当它极为无力地爆发时，被利奥一世完全扫除了。在5世纪末，出现了来自北方的东哥特人的新威胁，芝诺把这种威胁成功地引向意大利。于是帝国东半部的日耳曼人问题得到了有利于政府的处理。

5世纪后半期，帝国的东部也成功地解决了不那么尖锐和典型的民族问题，即伊苏里亚人的权势问题。保加利亚人和斯拉夫人在这一时期

仅仅开始骚扰帝国的边界，还不可能预见这些北方人将注定在拜占庭帝国的历史中充当重要角色。阿那斯塔修斯时期仅仅可以被视为巴尔干半岛上的斯拉夫人时代的开始。115

这一时期的宗教问题分为两个阶段，至芝诺时期以前为“正教”时期，在芝诺和阿那斯塔修斯时期为一性派时期。芝诺对一性派的偏爱态度和阿那斯塔修斯对一性派的明显同情不仅从教义观点上，而且从政治观点上看都是很重要的。到5世纪末，帝国的西半部尽管在原则上还承认帝国的统一，但在事实上已脱离君士坦丁堡。在高卢、在西班牙、在北非，新的蛮族王国已经建立；意大利实际上是由蛮族首领统治，而且在5世纪末，东哥特王国在意大利已经建立。这种局面说明了东方各行省——埃及、巴勒斯坦及叙利亚——为什么对于罗马帝国的东半部 [注290](#) 变得特别重要。芝诺和阿那斯塔修斯的伟大功绩恰在于他们了解到帝国的重心已经转移，并且意识到东方各省的重要性，因而使用一切可能的手段寻找使东方各省与首都紧密联系的途径。鉴于这些东方行省，特别是埃及和叙利亚，普遍地尊崇一性派教义，因此对于帝国来说，唯一的途径是不惜一切代价与一性派妥协。芝诺颁布那道回避主要问题，着意混淆视听的《合一通谕》，即源于此。这是同一性派达成谅解的最初步骤之一。当这一企图未能达到预期效果时，阿那斯塔修斯就决定采用明确的一性派政策。这两位皇帝与他们的前任诸帝相比，都是有政治远见的统治者。他们的一性派政策受到了首都、巴尔干半岛、小亚细亚的多数行省、海上诸岛和巴勒斯坦一些地区有着广泛群众基础的正教运动的对抗。正教也受到罗马教宗的支持，由于《合一通谕》的颁布，罗马教宗与君士坦丁堡断绝了一切关系。政治和宗教之间不可避免的冲突是阿那斯塔修斯统治时期国内宗教骚乱的根源。他未能在生前使帝国实现预期的和平与统一。他的继承者则把帝国引向另一条截然不同的道路，而且，东方诸行省的分离在这一时期之后期已初露端倪。

总之，这一时期充斥了被完全不同的目标和愿望激励着的各个不同民族的相互斗争：日耳曼人和伊苏里亚人企望获得政治上的优势，而埃及的柯普特人和叙利亚人则关心他们宗教教义的胜利。116

文学、学术、教育和艺术

从4世纪到6世纪初，文学、学术和教育的发展与基督教和古代异教世界及其伟大文化之间建立密切联系相关。3世纪和4世纪的基督教护教者针对一个基督徒是否允许使用异教资料的争论，没有得出明确的结论。一方面，一些护教者在希腊文化中找到了有价值的东西，认为它与基督教是一致的；另一些人则否认异教古典文化对于基督徒有任何意义，并摒弃它。而在热烈的宗教和哲学争论的中心亚历山大，占优势的是一种完全不同的态度，在那里，关于古典异教文化与基督教的相容性的讨论似乎要把这两种看来互不相容的因素融合到一起。例如，2世纪晚期的作者亚历山大的克雷芒（Clement of Alexandria）就说过：“哲学，作为一个向导，准备了那些被基督称为完美的东西。” [注291](#) 然而，在基督教时代前三个世纪内的争论，并没有解决异教文化和基督教的关

系。

但是，世界在发展，异教的社会逐渐皈依了基督教，4世纪，基督教受到了特别强大的推动。这一方面是由于政府的保护，另一方面，则是大量的被称为“异端”的人。他们唤醒了知识界的争论，掀起了热烈的讨论，并提出了一系列新的重要问题。与此同时，基督教逐渐吸收了许多异教文化的因素，因此，如克伦巴赫所说：“基督教的论题不知不觉地披上了异教的外衣。”^{注292} 由于教义和诗歌领域内的伟大作家的作品，4世纪和5世纪的基督教文学更加丰富了，与此同时，异教思想的代表人物继续发展着异教的传统。

在罗马帝国的广阔疆域内，即在7世纪的波斯人和阿拉伯人征服之前保持着的帝国疆界内，四五世纪的基督教东方地区有几个风格各异的著名学术中心，其有代表性的学者的巨大影响远远超出其本土城市和行省的界限之外。在小亚细亚的卡帕多细亚，4世纪有三位著名的“卡帕多细亚人”：大瓦西里（Basil the Great），他的朋友、神学家格列高利及瓦西里的兄弟、尼斯的格列高利（Goregory of Nyssa）。叙利亚的重要文化中心是沿海的安条克城和贝鲁特城；贝鲁特城因其在法学领域的研究而特别驰名，其光辉时期大约自公元200年起至551年。^{注293} 在巴勒斯坦，当时的耶路撒冷尚未从提图斯统治时期的破坏中完全恢复。^{注294} 因此，它在4—5世纪的文化生活中没有充当重要角色。但是，恺撒里亚和4世纪末以前的巴勒斯坦南部城市加沙与其著名的修辞学家和诗人学派的繁荣，为这一时期贡献了文学和思想的宝库。但是，最重要的还是埃及的城市亚历山大，它始终是在整个亚洲东方^{注295} 有着广泛而深刻影响的文化中心。注定要在查士丁尼时代有着辉煌前途的新城君士坦丁堡，此时则仅仅开始出现文学活动的痕迹。在君士坦丁堡，官方对拉丁语（在某种意义上是脱离了社会实际生活的语言）的保护特别明显。这一时期对于整个文化和文学运动具有某种重要性的是东方帝国位于其西部的另两个中心：萨洛尼卡和雅典，而雅典和它的异教学园，后来因其胜利的竞争者君士坦丁堡高等学府的兴起而失去了光辉。117

通过拜占庭帝国东部和西部各行省文化发展的比较，可揭示出一个有趣的现象：在欧洲的希腊，虽有其古老的人民，但其精神活动和创造性与亚洲及非洲各省的发展相比却是微不足道的，尽管事实上这些行省的大部分，如克伦巴赫所说，只在亚历山大大帝之后才被“发现”和殖民化。克伦巴赫还凭借“我们多数人喜爱的现代数字表达方式”断言，拜占庭的欧洲诸省在这一时期的文化活动中只占全部文化创作活动的十分之一。^{注296} 事实上，这一时期的大多数作者来自亚洲和非洲，而在这些地方，自君士坦丁堡奠基以后，所有的历史学家都是希腊人。教父文学在4世纪和5世纪早期进入其发展的光辉时代。

卡帕多细亚的大瓦西里和纳齐昂的格列高利在雅典和亚历山大最好的修辞学校中接受过令人羡慕的教育。但遗憾的是，关于瓦西里的兄弟、三人之中最伟大的思想家、尼斯的格列高利的早期受教育情况已没有确切的资料存在。他们都精通古典文学，并代表了所谓的“新亚历山大

运动”。这一运动虽然使用着哲学思想的成果，在研究宗教教义时坚持理性的立场，并拒绝采纳所谓的“亚历山大”学派的极端的神秘主义-寓言性的运动，但他们一直没有放弃教会的传统。这3位作者除了留下那些丰富的神学著作（他们顽强地反对阿利乌斯派，捍卫正教教义）外，还留下了大量演说稿和书信。这些演说稿和书信是这一时期最丰富的文化资料之一部分，但人们还没有从历史的观点对它们加以透彻的研究。纳齐昂的格列高利也留下了一些诗，它们主要涉及神学方面、教义方面和喻世方面，但也有某种历史意义。他的长诗《关于他自己的生》（*About His Own Life*）在形式和内容上都可在整个文学领域占有很高的地位。凭借他们的才华，这三位作者成为其城市的唯一代表。“当这三位著名的天才人物逝去时，卡帕多细亚黯然无光了，正是这三个人使它名扬四海。”^{注297} 118

叙利亚的文化中心安条克产生了与亚历山大学派相对立的运动。这一运动坚持《圣经》文字上的原意，而不加以任何人为的诠释。这一运动是诸如利巴尼奥斯的学生、安条克的宠儿约翰·赫里索斯顿（“金口约翰”）这样一批活动家领导的。约翰受过完整的古典教育，兼备非凡的文法和修辞能力，他的大量著作构成了世界伟大文学宝库中的一部分。后代人为他的天才的魅力和高尚情操所倾倒，后来，历代的文学运动都借鉴他的著作中的思想、想象和表达方式，以作为取之不尽的源泉。他的名气如此之大，以至于随着时间的流逝，人们把许多匿名作者的作品归于他名下。但是，确实属于他的那些著作、布道词和演说词以及200余封书信，主要是在他流放期间写成的，它们为我们提供了了解帝国内部生活的特别宝贵的资料。^{注298} 后人对他的态度以14世纪的拜占庭作者尼斯福鲁斯·卡利斯图斯（Nicephorus Callistus）最为典型，他写道：“我曾读过他写的上千首布道词，它们流溢出无以言表的馨香。从青年时代起，我就热爱他，倾听他的声音就如那声音来自于上帝。而且，我所知，我所为，都是属于他的。”^{注299}

巴勒斯坦城市恺撒里亚，产生了“基督教会史之父”尤西比乌斯，他生活于3世纪后半期到4世纪早期，大约于340年去世。前文曾提到他是记载了君士坦丁大帝生平的主要作者。尤西比乌斯生活于两个重大历史时期的过渡期：一方面，他目睹了戴克里先及其继承者对基督徒的严酷迫害，并由于他的基督教信仰而身受其害；另一方面，自迦勒里乌斯的敕令之后，他经历了基督教在君士坦丁统治下逐渐胜利的时期，并参与了阿利乌斯派争端，有时还倾向于阿利乌斯派。后来，他成为君士坦丁皇帝最忠实、最亲密的朋友之一。尤西比乌斯写了许多神学和历史著作。在《福音之准备》（*Εὐαγγελικὴ προπαρασκευὴ* , *Praeparatio evangelica*）这部巨著中，他针对异教徒对基督教的宗教攻击进行反驳，为基督徒辩护。在《福音之实证》（*Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις* , *Demonstration evangelica*）一书中，他论述了《摩西法典》仅具有世俗方面的意义，《旧约》中之预言已由耶稣实现了。他在《圣经》评注方面的著作及其他一些著作都在同时代的神学领域中占有重要地位。这些著作也含有一些后来散佚的古代作品之摘要。119

对于本章涉及的内容，尤西比乌斯的历史著作更为重要。《编年史》（*Chronicle*）一书显然写于戴克里先的迫害以前，其中有对迦勒底人、亚述人、希伯来人、埃及人、希腊人和罗马人之历史的简要叙述，其主要部分列出了最重要的历史事件发生的年表。遗憾的是，迄今为止，此书只存留了一部亚美尼亚文译本和圣哲罗姆著作中的拉丁文节录，其原本的形式和内容的准确结构没有能保留至今。而且现存的两个译本均不是译自希腊文原本，而是译自尤西比乌斯逝后不久出现的《编年史》的节本。

尤西比乌斯的杰出的历史著作是《基督教会史》，共计10卷，包括了自基督时代至君士坦丁战胜利基尼乌斯时期。根据他自己的说明，他写此书的目的不是叙述战争和纪念将军们的胜利，而是要“以不朽的文字记载为了灵魂的和平而进行的最平和的战争，并弘扬那些为真理而不是为国家、为敬神而不是为最亲爱的朋友而从事勇敢业绩的人”^{注300}。在尤西比乌斯笔下，教会的历史成为殉道者和屠杀者的历史，并伴有许多恐怖和罪孽。由于该书的丰富文献基础，这部历史可以被确认为基督教时代前3个世纪中最重要的资料。此外，尤西比乌斯的重要性也在于他是第一个写出一部基督教会史、并从所有可能的方面论述了这一论题的人。他的这部成名作品《基督教会史》成为后来许多教会历史学家写作的依据，并时常被仿而效之。早在4世纪初，鲁菲努斯（Rufinus）的拉丁文译本就使它传遍西方。^{注301} 120

《君士坦丁传》是尤西比乌斯晚年的作品（如果此书确为他所写的话），该书曾在学术界引起各种不同的解释和评价。人们并不把此书列入历史著作类，而是将它列入颂词之类。书中的君士坦丁被视为神命皇帝，有先见之明，是注定要引导人民走向自由的新摩西。按照尤西比乌斯的解释，君士坦丁的三个儿子就象征着圣三位一体，而君士坦丁本人就是基督徒的真正保护人，这些基督徒实现了他们过去梦寐以求的最高理想。为了保持其著作内容的一致性，尤西比乌斯没有触及这一时代的阴暗面，没有提示他那个时代的邪恶现象，只是一味地歌颂和炫耀他的英雄。然而，只要恰当地使用这一作品，人们还是可以相当透彻地了解君士坦丁时期。而且，此书的写作特别采用了官方文件，这些文件很可能是在该书初稿问世以后插入的。^{注302} 尽管尤西比乌斯不具备非凡的文学才能，但他还是应该被视为中世纪早期最伟大的基督教学者，一个极大地影响了中世纪基督教文学的作者。

许多历史学家承续了尤西比乌斯开创的事业：君士坦丁堡的索克拉底斯（Socrates）将其《基督教会史》续写至439年；出生于巴勒斯坦城市加沙附近的索佐门是另一部《基督教会史》的作者，该书下限也到439年；基鲁斯主教狄奥多莱（Theodoret of Cyrus），一个安条克人，写了一部同样性质的历史，包括自尼西亚会议至428年期间的事件；最后，阿利乌斯派的菲洛斯托尔吉乌斯（Philostorgius）从其阿利乌斯派观点出发，记载了425年以前的历史。

这一时期的埃及有着最为活跃并丰富多彩的文化生活，尤其在其发

达的文化中心亚历山大城。

4世纪末期和5世纪早期文学生活中一个非常重要的人物是昔兰尼加的希奈修斯（Synesius）。他是一个相当古老的异教家族的后代，在亚历山大受过教育，后来受到了新柏拉图主义哲学的神秘主义影响，由柏拉图主义者转变为基督徒，他娶了一位基督徒女子，晚年成为托勒密的主教。尽管如此，希奈修斯可能总被人们认为是一个异教徒而不像基督徒。他赴君士坦丁堡的使命及他的“论王权”演说，表明他对政治的关心。他原不是一位历史学家，但他在156封书信中留下了特别重要的历史资料，这些信件也反映了他在哲学和修辞学方面的出色才能，成为拜占庭中世纪的一种典型风格。他那些以古典诗歌的风格和韵律写成的颂词看来是哲学和基督教观点的独特的混合体。这位主教-哲学家觉得对于他来说如此宝贵的古典文化已逐渐走向末日。注303 121

在同阿利乌斯派的尖锐而长期的斗争中，出现了一位杰出的人物，即坚定的尼西亚派信徒亚历山大主教亚大纳西，他留下了大量著作，专门论述4世纪的神学争端。他还写了一部《圣安东尼传》，此人为东方修道主义的创建者之一，在书中，他描绘了禁欲生活的典型画面。埃及修道主义最伟大的历史学家、海伦那城的帕拉第乌斯（Palladius of Helenopolis），也是5世纪的人。他生于小亚细亚，但由于他在埃及修道院世界中旅居大约十年而十分熟悉埃及修道院生活。在亚历山大的亚大纳西影响下，帕拉第乌斯再一次展示了修道生活的理想，并在其历史著作中采用了传说中的资料。亚历山大主教、聂斯脱利派的无情敌人西里尔也生活于这一时期。他在颠沛流离而又勤奋的一生中，写了大量的书信及训诫词。这些训诫词是后来的希腊主教们时常铭记于心的。他也留下了许多教义争论和《圣经》注释方面的论文，它们是5世纪基督教会史的主要资料之一。他自己承认，他在修辞学方面所受的教育很不够，因此他不能以自己文风的古雅纯正而自豪。

这一时期另一位特别重要的人物是女性哲学家伊帕蒂娅（Hypatia），她在5世纪早期被亚历山大城狂热的基督教暴民杀害。她是一个美貌绝伦、才华出众的女子，从她的父亲——著名的亚历山大数学家——那里，她熟悉了数学和古典哲学。作为一位教师，她的杰出表现赢得了广泛的尊敬。在她的学生中，有昔兰尼加的希奈修斯这样伟大的文学家，希奈修斯曾在他的许多书信中提到伊帕蒂娅的名字。还有一则史料，讲述了她是怎样“身穿长袍，时常在城内巡行，向那些热情的听众解说柏拉图、亚里士多德或其他哲学家的思想”注304。122

希腊文学在埃及一直繁荣到451年，即卡尔西顿会议摒弃一性派教义之时。由于该派教义属于埃及的正式宗教，因此，卡尔西顿会议之后，埃及教会取缔了希腊语，代之以柯普特语。此后发展起来的柯普特文学甚至比希腊文学更为重要，因为那些已失传的希腊语原版著作目前仅以其柯普特语的翻译本流传至今。

这一时期的宗教颂词文学十分发达。颂词作者们逐渐放弃了他们原

来模仿古典诗韵的做法，发展了自己的格律形式。这些格律十分原始并一度被认为仅仅是散文，在相当近的时期，这些格律甚至还受到不公正的非议。它们是以各种形式的藏头韵和尾韵为标志的。令人遗憾的是，人们对4—5世纪的宗教颂歌所知甚少，因而对于它们逐渐发展的历史也很模糊不清。然而，它们显然是充满活力的。当神学家格列高利在他的多数诗歌颂词中仿效古韵律时，颂歌作者罗曼努斯（Romanus，他的作品出现在6世纪早期阿那斯塔修斯一世时期）却使用了新的格律，并使用了藏头韵和尾韵。

学者们长期以来曾就罗曼努斯是生活于6世纪还是8世纪争论不休。他的简略“生平”则提到，他是在皇帝阿那斯塔修斯统治时期到达君士坦丁堡的，但长期以来无法判断这位阿那斯塔修斯是阿那斯塔修斯一世（491—518年在位）还是阿那斯塔修斯二世（713—716年在位）。然而，学术界通过对罗曼努斯作品的长期研究，确定他指的是前者。^{注305} 颂歌作者罗曼努斯有时候被称为拜占庭时期最伟大的诗人，是“韵律的品达”^{注306} “最伟大的宗教天才”“现代希腊的但丁”。^{注307} 他写了大量华丽的赞美诗，其中就有著名的基督教赞美诗“圣母今日带来了超验的实体”（*Supersubstantial*）。^{注308} 罗曼努斯生于叙利亚，他写作的盛期极有可能是在查士丁尼统治时期。因为，据他的《生平》一书中说，当他在阿那斯塔修斯统治时期从叙利亚来到君士坦丁堡时，他仅是个年轻的助祭，在君士坦丁堡，他奇迹般地从上天获得了写作赞美诗的才能。6世纪出现的罗曼努斯的精美作品似乎表现出，5世纪的宗教诗歌已达到发展的较高阶段；遗憾的是，可证实这一点的资料尚不充分。但是，若没有教会诗歌在早些时候的发展为基础，像罗曼努斯这样一位非凡的诗人在6世纪出现，的确是难以想象的；同样遗憾的是，由于罗曼努斯的多数赞美诗仍未出版，^{注309} 也难以对他进行恰当的评价。123

以拉丁文写作的拉克坦提乌斯（Lactantius）是4世纪早期的北非基督教作家。由于他是《基督教迫害者之覆灭》（*De mortibus persecutorum*）一书的作者而具有特殊的重要性。此书记录了所谓《米兰敕令》^{注310} 发布之前戴克里先和君士坦丁时代的历史。

这一时期有许多著名的基督教文化作者，但异教文学也并不落后。在异教文学的代表人物中，有许多重要的天才人物，其中之一就是帕夫拉戈尼亚的迪米斯提乌斯（Themistius of Paphlagonia），他是4世纪后半期的人。他在君士坦丁堡的学校做过哲学教育的指导，宫廷发言人，也是一位受到基督徒和异教徒同等尊敬的元老。他写了一部大型的《亚里士多德著作节选集》，他试图在此书中解析这位希腊哲学家的复杂思想。他也写了大约40篇演说词，这些演说词提供了这一时期的重要事件和他的私生活的丰富资料。4世纪异教教师中最伟大的是安条克的利巴尼奥斯，他对其同代人的影响超过了当时任何人。在他的学生中，有约翰·赫里索斯顿、瓦西里和纳西昂的格列高利，年轻的朱利安皇帝在其即位之前曾以极大的热情修过他的课程。利巴尼奥斯的65篇公开演讲词具有特别重要的意义，它们提供了当时帝国内部生活的丰富资料。他的信件集也相当重要，这些信件内容之丰富、气质之非凡，堪与昔兰尼加的

朱利安皇帝是4世纪文化生活中一个相当出色的人物，尽管他的生命很短暂，但他明显表现出了在文学各个领域的才能。他的演说，如他“致太阳神”的申诉，反映了他对哲学和宗教的朦胧思考；他的书信；他的“斥基督徒”（目前仅保留了其片断）；他的讽刺作品《大胡子皇帝的仇视者》（*Misopogon*）^{注311}是针对安条克人写的，作为传记资料非常重要。所有这些都说明，朱利安是一个天才的作家、历史学家、思想家、讽刺作家和伦理学家。他的作品所反映的现实生活之深度是必须加以强调的。然而，这位年轻皇帝的英年早逝，使他的非凡天赋没有得到充分发展的机会。

4—5世纪的异教文学在纯历史领域也有许多代表者。其中最为重要的是4世纪用拉丁文写了著名的罗马诸帝传记集的作者，其书名为《奥古斯都列传》（*Scriptores Historiae Augustae*）。对于该书作者身份的认定，以及对于此书的历史价值的认定曾引起了各种争论，并产生了许多文学作品。^{注312}但是，在1923年，一位英国作者写道：“写作《奥古斯都列传》所投入的时间和工作……是巨大的，而论其对历史研究进程的实际作用，却是毫无意义的。”^{注313}N.贝恩斯最近做了一个十分有意思的努力，企图证实这部《奥古斯都列传》的写作是朱利安皇帝的授意，其目的很明显，即宣传朱利安，宣传他的全部统治和宗教政策。^{注314}这一观点并没有被学者们所接受。^{注315}

色雷斯的普利斯库斯（Priscus）是5世纪的历史学家，也是帝国赴匈奴使团的成员，是另一个有杰出贡献的人。他的《拜占庭史》（现只存有残卷）及他关于匈奴人生活习俗的记载都相当有趣且颇有价值。事实上，普利斯库斯的作品也是6世纪的拉丁文历史学家卡西奥多鲁斯（Cassiodorus）和约达尼斯记载阿提拉和匈奴人历史所依据的主要资料。生活于5世纪和6世纪早期的佐西姆斯写了《新历史》（*The New History*），记载了410年阿拉里克包围罗马之前的历史。作为一个热忱的旧教教徒，他解释道，罗马帝国的衰落是因为诸神被罗马人摒弃而愤怒，他还特别谴责了君士坦丁大帝。他对朱利安的评价非常之高，据一位近代作者讲：“佐西姆斯不仅是罗马衰落时期的历史学家，而且是他所捍卫和赞美的共和国的理论家；他是5世纪唯一的‘共和派’。”^{注316} 125

阿米亚努斯·马尔切利努斯（Ammianus Marcellinus），是出生于安条克的叙利亚人，于4世纪末写了他的《罗马史》（*Res Gestae*），这是一部用拉丁文写就的罗马帝国史。他意欲将此书写成塔西佗《历史》的续编。该书记载了自涅尔瓦（Nerva）即位到瓦伦斯去世时期（96—378年）的历史。该书只有最后18卷保留下来，涵盖353—378年的历史，作者由他随同朱利安远征波斯的艰苦的军事生活之体验中受益匪浅，留下了关于当时历史的第一手资料。尽管他直到去世前都不是基督教徒，但他对基督教表现出了极大的容忍力。他的历史作品是研究朱利安和瓦伦斯时期的重要资料，也是研究哥特人和早期匈奴人历史的重要资料。他的文学天赋受到近代学者的高度评价。施泰因称他是塔西佗和

但丁之间最伟大的文学天才，^{注317} 贝恩斯称他是罗马最后一位伟大历史学家。^{注318}

雅典这座衰落中的古典思想的城市，是5世纪新柏拉图主义的杰出代表、君士坦丁堡的普罗克洛斯（Proclus）的家乡，他有很长一段时间在雅典教书和写作。此地也是狄奥多西二世的皇后欧多西娅·雅典娜的出生地，欧多西娅也颇有文学天赋，并写过几部作品。

这一时期的西欧文化，是以圣奥古斯丁的重要著作作为其杰出代表的，还有其他一些天才的诗歌和散文作家的作品，在此处暂且不予讨论。

首都迁至君士坦丁堡后，在4—5世纪，拉丁文仍然是官方语言。在狄奥多西法典中收入的所有皇帝敕谕及后来5世纪和6世纪早期公布的敕令都使用拉丁语。但在狄奥多西二世时期，君士坦丁堡高等学校的全部课程中，拉丁语的优势地位则处于衰落之中，人们显然更乐于使用希腊语，首先因为，这是在帝国东部广泛使用的口语。在雅典的异教学校中，希腊传统也占统治地位。126

4—6世纪是各种因素逐渐融合发展出一种被称作拜占庭的或东方基督教的新艺术的时期。随着历史科学更深入地探究了这一艺术的根源，可以看出东方艺术及其传统在拜占庭艺术发展中的优势地位越来越明显了。到了19世纪末，德国学者提出了“罗马帝国的艺术”的理论，认为，罗马帝国的艺术在帝国的前两个世纪中于西方发展，取代了处于衰落中的东方希腊化文化的地位，因此，它为4—5世纪的基督教艺术奠定了基础。目前，这一理论已被摒弃。自从1900年，D.V. 阿伊那洛夫（Ainalov）的著名作品《拜占庭艺术的希腊化源泉》（*Hellenistic Origin of Byzantine Art*）问世，及1901年奥地利学者J. 斯特拉齐格夫斯基（Strzygowski）的杰出著作《东方还是罗马》（*Orient or Rome*）一书出版之后，拜占庭艺术的起源问题已经以一种全新的方式出现；人们认为在东方基督教艺术发展中的主要角色当然是归于东方，问题在于须确定如何理解“东方”一词及东方的影响。不倦的学者斯特拉齐格夫斯基在其大量的同类作品中强调了古代东方对拜占庭艺术的巨大影响。起初，他在君士坦丁堡寻找这一影响的中心；后来他转向埃及、小亚细亚和叙利亚，竟至远及东方和北方，越过两河地区，进入伊朗高原和阿尔泰-伊朗的群山之中及亚美尼亚，寻找这些主要影响的根源。他认为：“希腊是属于古典艺术的，而伊朗是属于新的基督教世界。”^{注319} 他也援引印度和中国的新疆地区对此问题做进一步的说明。现代历史科学虽然承认他在探索拜占庭艺术起源问题上的伟大贡献，但对于他最现代的假说仍持很大的保留意见。^{注320}

4世纪是拜占庭艺术史上最重要的时期。在罗马帝国内，基督教信仰的新地位，即先是被承认为合法宗教，后来成为国家宗教，促进了基督教的迅速发展。基督教的、希腊化的和东方的三种因素在4世纪汇合，从中产生了所谓的东方基督教艺术。

由于君士坦丁堡被定为帝国的政治中心，它也逐渐成了文化和艺术的中心。但这并不是立即发生的。“君士坦丁堡并不曾存在过现成的文化来抵制或控制外来力量的影响；她首先要平衡和同化新的影响，而这是至少要有一百年时间才会完成的使命。”^{注321}

叙利亚、安条克、埃及（以亚历山大为首）及小亚细亚的艺术生活显示出更多的古典传统的痕迹，在东方基督教艺术的形成中，产生了极为强大有益的影响。叙利亚的建筑艺术在4—6世纪一直繁荣。耶路撒冷、伯利恒及拿撒勒的庄严华丽的教堂，早在君士坦丁大帝时期就建立起来了。安条克和叙利亚的教堂尤为壮丽辉煌。“安条克，作为一种灿烂文化的中心，自然在叙利亚的基督教艺术中居于主导地位。”^{注322}遗憾的是，长期以来，关于安条克艺术的资料甚为欠缺，只是在近期，人们对这一艺术之美及其重要意义才有了较深的了解。^{注323} M. 德沃格（M. de Vogue）于1860年和1861年挖掘了位于叙利亚中部的那些“死城”的遗址，为人们揭示了4—6世纪基督教建筑样式的概念。5世纪末期一座最典型的建筑物是坐落于安条克和阿勒颇之间的著名的圣西门·斯蒂利特（Kalat Seman）^{注324}修道院，它那庄严的遗址至今仍给人留下深刻印象。^{注325} 约旦河东侧姆沙塔的著名石柱中楣，现存于柏林弗里德里希皇家博物馆，显然也是4、5或6世纪的作品。^{注326} 5世纪初期的代表性建筑是埃及的一处华美教堂，它是阿卡第皇帝在一个著名的埃及圣徒梅纳斯（Menas）墓上所建。只是近期C. M. 考夫曼（C. M. Kaufmann）才挖掘和考察了它的遗址。^{注327} 在镶嵌画、画像及丝织画（早期基督教时代的丝织画像）及相应领域，同样存在一些拜占庭早期的重要作品。

5世纪修建的君士坦丁堡的城墙至今仍存。金门（Porta Aurea）是皇帝正式进入君士坦丁堡的城门，建于4世纪末或5世纪初；它以建筑的壮丽而驰名于世，至今尚存。

君士坦丁时期修建的教堂有君士坦丁堡的圣伊琳娜教堂和使徒教堂。圣索菲亚教堂可能是君士坦丁时期奠基而落成于其子康斯坦提乌斯时期。这些教堂于6世纪为查士丁尼所重建。5世纪建于首都君士坦丁堡的另一座教堂斯图迪恩的圣约翰教堂，如今是米尔-阿克清真寺。

早期拜占庭艺术的遗产也在帝国西部地区被保存下来。其中有萨洛尼卡的一些教堂，戴克里先在达尔马提亚的斯帕拉托的行宫（4世纪早期）；罗马的圣玛利亚古教堂中的一些绘画（显然是5世纪末以来的作品）；^{注328} 拉文纳的加拉·普拉奇迪陵和正教洗礼堂（5世纪）；还有北非的一些遗址。

4、5世纪的艺术史，应视为查士丁尼大帝时代的准备阶段，在查士丁尼时代，“君士坦丁堡的自我意识已充分觉醒，并赋予自身发展的动力”，这一时期已被公正地誉为拜占庭艺术的第一个黄金时代。^{注329}

第三章 查士丁尼大帝及其直接继承者（518—610年）

129

芝诺和阿那斯塔修斯的继承者之对外政策和宗教政策是与他们的前任直接对立的，他们把关注的目光自东方转向了西方。

518—578年，拜占庭帝国的皇位一直由下述人物占据：长者查士丁（Justin the Elder, 518—527年在位），原为宫廷侍卫长（Count of the Excubitors ^{注330}），在阿那斯塔修斯死后，一次偶然机会被选为皇帝；他的著名外甥查士丁尼大帝（Justinian the Great, 527—565年在位）；查士丁尼的外甥查士丁二世，即幼者查士丁（Justin the Younger, 565—578年在位）。查士丁和查士丁尼的名字与他们的斯拉夫血统紧密相关，常被许多学者视为历史遗案，其斯拉夫出身的说法源自修道院长塞奥菲鲁斯（Theophilus）所写的皇帝查士丁尼的生平。据称塞奥菲鲁斯是查士丁尼的一位老师。这部生平记录是17世纪由梵蒂冈图书馆的馆员尼古拉斯·阿莱曼努斯出版的。“生平”提到了查士丁尼及其亲属的特别的名字，这些名字是他们在其家乡所用的。据斯拉夫学高级权威的观点，这些名字是斯拉夫人的名字。例如：查士丁尼的名字“尤普拉夫达”（Upravda）是斯拉夫语中“真理”“正义”之义。英国学者布赖斯（Bryce）在19世纪末（1883年）发现并研究了阿莱曼努斯所使用的手稿。他证明，该手稿写于17世纪早期，其中提法纯系传说，没有任何历史价值。现在，关于查士丁尼是斯拉夫民族出身这一提法必须摒弃。 ^{注331} 查士丁和查士丁尼可能是伊利里亚人或阿尔巴尼亚人。查士丁尼出生于上马其顿，距阿尔巴尼亚边界上今日之乌斯库布不远处的一个村庄里。一些学者认为查士丁尼的家族可上溯到达达尼亚（即上马其顿）的罗马移民后裔。 ^{注332} 据此，查士丁尼王朝的前三位皇帝是伊利里亚人或阿尔巴尼亚人，不过显然，他们都已经罗马化了。他们的民族语言是拉丁语。

懦弱而无子嗣的查士丁二世选定了一个军队指挥官、色雷斯人提庇留（Tiberius）为嗣子，封他为恺撒。当时，查士丁二世发表了一篇重要的演说，该演说因它的诚挚和忏悔的语气在当代人的心目中留下了深刻的印象。 ^{注333} 由于该演说词被书记员速记下来，至今仍保留了它的最初形式。查士丁二世死后，提庇留继位，称提庇留二世（578—582年在位）。提庇留二世死后，查士丁尼王朝即告结束，因为提庇留的继承者是他的女婿莫里斯（Maurice, 582—602年）。关于莫里斯的民族出身问题，史料众说不一；有些史料说，他的家乡及他的家族所在地是卡帕多细亚的城市阿拉比苏斯（Arabissus） ^{注334}，而另一些人虽然也称他为“卡帕多细亚人”，但认为他是位居拜占庭皇位的第一个希腊人。 ^{注335} 这种说法事实上并不自相矛盾，因为他很可能是出生于卡帕多细亚的希腊人后裔。 ^{注336} 另一种说法认为他是个罗马人。 ^{注337} J.A.库拉科夫斯基认为他可能是亚美尼亚血统，因卡帕多细亚地方的居民多是亚美

尼亚人。^{注338} 莫里斯是被色雷斯暴动者福卡斯（Phocas，602—610年在位）推翻的。福卡斯是这一时期的最后一个皇帝。130

查士丁一世

查士丁继位后，背离了两位前任的宗教政策，立即明确地站到卡尔西顿会议的支持者一边，开始严酷镇压一性教派。他重新了同罗马的和平关系建立起来，从而，自芝诺的《合一通谕》以来，东西方教会之间的不和就此结束。这一时期几位皇帝的宗教政策是以正统教义为基础的，于是，再度使拜占庭东方的各行省与帝国相分离，而在520年，查士丁的外甥查士丁尼——在他舅父执政的第一年，人们就感觉他非同一般——在其致教宗霍尔米斯达斯（Hormisdas）的信中，表达了一种有趣的温和的暗示。他机智地向教宗建议，应对持不同宗教观点的人取温和态度：“您应该用耐心，而不是用镇压和血腥手段去劝导人们服从上帝，否则，将事与愿违，我们赢得了人们的灵魂，却失掉了许多人的肉体和他的灵魂。因此，明智之举是以温和与宽厚的态度去纠正长期以来形成的谬误。那种不遗余力地为人们医治旧疾而不使新的伤痛由此发生的医生，才能真正受到赞扬。”^{注339} 最有趣的是，这一建议出自查士丁尼口中，因为后来，他本人并没有时常奉行这一政策。131

首先，在查士丁与遥远的阿比西尼亚的阿克苏姆王国的关系中，出现了与上述观念相悖的情况。阿比西尼亚国王在他对犹太人的保护者也门国王的战争中，得到了查士丁和查士丁尼的有力支持，于是，他在阿拉比亚半岛南端与曼德海峡相望的也门得到了一个立足点，并在此地复兴了基督教。起初，人们惊讶于这位顽固坚持卡尔西顿信条、并在国内积极反对一性教派的、信奉正统基督教的查士丁尼，居然会支持一位一性教派的阿比西尼亚国王。但是，在帝国的法定边界之外，拜占庭皇帝是保护一切基督教的，而不问他是否与自己崇尚相同的教义。从对外政策的观点看，拜占庭皇帝认为，基督教会取得的每一项成就，都是符合国家的基本政治或经济利益的。

查士丁和阿比西尼亚王之间的和睦相处（*rapprochement*）对于后世产生了相当意外的影响。在14世纪的阿比西尼亚出现了一部最重要的阿比西尼亚文学作品《王者的荣耀》（*Kebrä Nagast*），其中搜集了相当有趣的一些传说。该书声称，阿比西尼亚的统治家族可上溯到所罗门和示巴女王^{注340}时期；至今阿比西尼亚仍声称，统治他们的王朝是世界上最古老的王朝。据《王者的荣耀》一书作者说，阿比西尼亚人是上帝的选民，是新的以色列；他们的王国比罗马帝国还要高一个层次。罗马王查士丁与阿比西尼亚王卡勒布（Kaleb）应该在耶路撒冷会面，并在他们之间平分世界。这一极其有趣的传说清楚地表明，查士丁时期在阿比西尼亚历史编纂传统中留下了深刻的烙印。^{注341}

查士丁尼与狄奥多拉的统治

查士丁的继承者，他的外甥查士丁尼（527—565在位）是整个查士

丁尼王朝统治时期的中心人物。他的名字与他的皇后狄奥多拉紧密相联。她是拜占庭时期一个重要的天才女人。查士丁尼时期的历史学家普罗柯比所写的《秘史》以夸张手法描绘了狄奥多拉年轻时的堕落生活。当时，作为一个竞技场饲熊人的女儿，狄奥多拉生活于道德败坏的演艺环境中，成为随意向许多男人献媚邀宠的女人。造物主赐予她天生丽质，优雅、聪明、智慧。据一位历史学家（迪尔）讲：“她使得君士坦丁堡喜悦，神迷，并使之蒙受耻辱。”^{注342} 普罗柯比说，在街上遇到狄奥多拉的人都不敢接近她，担心一接触即玷污了自己的长袍。^{注343} 但我们对于所有那些涉及未来皇后的贬抑之词都应该持怀疑的眼光，因为它们都出自普罗柯比之手。他的《秘史》之宗旨即是诬蔑查士丁尼夫妇。经历了早年的动荡生活后，狄奥多拉在首都销声匿迹了，在非洲居住了一些年。当她再度回到君士坦丁堡后，已经不再是早年的轻浮戏子了。当查士丁尼第一次见到狄奥多拉时，她已经离开了舞台，过着隐居生活。她的大部分时间从事毛纺手工，并热衷于宗教问题的讨论。她的美丽打动了查士丁尼，遂被查士丁尼带回皇宫，授予她贵族头衔，并很快与她成婚。查士丁尼登上皇位，她即成为皇后。狄奥多拉无愧于她的新的高贵地位。她一直是忠实的妻子，而且对于国事有相当的兴趣。她有着相当敏锐的洞察力，曾对查士丁尼的所有决策产生深刻的影响。在532年的暴动中（这一事件将在下文探讨），狄奥多拉扮演了最为重要的角色。由于她的冷静和非凡的活力，防止了帝国陷入更进一步的混乱。从她的宗教信仰来说，她公开倾向于一性教派，因此成为她的游移不定的丈夫的直接反对者。查士丁尼在他的长期统治中一直坚持信奉正统教派，但他也对一性教派做了一些让步。狄奥多拉比查士丁尼更理解信奉一性教派的各东方行省的重要性，这些省的确是帝国最有活力的部分。因此，她决意要同它们建立和平关系。狄奥多拉于548年因患癌症而先于她丈夫多年去世。^{注344} 133可上溯至6世纪，在拉文纳圣维塔利教堂的著名镶嵌画中，出现了在侍妇们簇拥下的身披长袍的狄奥多拉像。与狄奥多拉同时代的、及其以后的教会史学家们十分挑剔地论及她的性格。尽管如此，东正教年历的11月14日仍标明是正教国王查士丁尼及王后狄奥多拉的圣纪念日。^{注345} 她被葬于君士坦丁堡圣使徒教堂。

132、133

查士丁尼的对外政策及其理想

查士丁尼的大量战争活动分为进攻和防御两大部分。对西欧的日耳曼人蛮族，他取攻势；对东方的波斯人和北方的斯拉夫人他取守势。

他把主要兵力用于西方，在那里拜占庭的军事行动获得圆满成功，汪达尔人、东哥特人，乃至一些西哥特人被迫臣服于拜占庭皇帝，地中海几乎成为拜占庭的内湖。查士丁尼亦在其敕令中自称：“阿勒曼尼人、哥特人、汪达尔人、非洲人的皇帝弗拉维乌斯·查士丁尼（Flavius Justinian）。”但是，这种表面上的荣耀还有消极方面。拜占庭帝国取得成功的代价太过沉重，导致了拜占庭国家经济上的全面崩溃。总之，由于全力用兵西方，东方和北方则暴露在波斯人、斯拉夫人和匈奴人的进攻之下。

查士丁尼认为，帝国的主要敌人是日耳曼人。因此，在6世纪，日耳曼人问题又在拜占庭帝国出现。只是与以前相反，5世纪是日耳曼人进攻帝国；到了6世纪，则是拜占庭帝国向日耳曼人施压。

查士丁尼带着他作为罗马人和基督徒的皇帝的理想登上拜占庭皇位。基于自己是罗马皇帝继承者的信念，他梦想着恢复一个唯一的帝国，使它的疆域扩展到1—2世纪时期的罗马疆界范围。作为基督教统治者，他不能允许信奉阿利乌斯派的日耳曼人压迫正教的人民大众。作为罗马皇帝的合法继承人，君士坦丁堡的皇帝对于当时被蛮族人占领的西部欧洲有历史的权利。日耳曼人诸王只不过是拜占庭皇帝的臣属，是皇帝委托他们统治西方。法兰克王克洛维已经从阿那斯塔修斯处接受了执政官头衔，阿那斯塔修斯也曾正式承认了东哥特国王狄奥多里克。当他决心发起反哥特战争时，查士丁尼写道：“哥特人以暴力攫取了朕属意大利，并拒绝将它们归还。”^{注346} 他一直认为自己是罗马帝国疆界内的所有统治者的当然领主。作为基督教的皇帝，查士丁尼有责任在“不信者”（包括异教徒和异端）中间传播真的信仰。在4世纪时由尤西比乌斯表达出的思想，在6世纪仍保持着活力。这就是查士丁尼之信念的基础，他相信他的责任就是重建一个统一的罗马帝国，“这个帝国”，用他在一则《新律》中的话来讲：“原来曾伸展到两个大洋的沿岸，罗马人因不慎而失去了它。”^{注347} 从这一古老的原则出发，查士丁尼相信他的责任是在恢复了的帝国内、在分裂者和异端之间，建立唯一的基督教信仰。这一理想信念使得查士丁尼这个充满野心的政治家和十字军人^{注348} 梦想光复整个已知世界。134

然而，必须记住，查士丁尼皇帝对于罗马帝国的古老领土的要求，也不完全是他个人的信念。在那些被蛮族侵占的行省中生活的人民大众眼里，这一要求是无可非议的。那些沦于阿利乌斯派统治下的各省居民把查士丁尼视为他们唯一的保护者。在汪达尔统治下的北非，情况尤其糟糕，因为这些汪达尔蛮人对当地的基督教正教居民进行了严酷的迫害，他们把许多市民及教士代表投入囚牢，并没收了他们的许多财产。逃离非洲的避难者和流放者（其中包括许多正教的大主教）来到了君士坦丁堡，要求皇帝出兵进攻汪达尔人，并向他保证，民众的大起义将随之爆发。

同样的情况亦在意大利发生。在那里，尽管狄奥多里克长期实行宗教保护政策，十分重视罗马文化，意大利当地居民仍然是敢怒而不敢言，并把他们的目光转向君士坦丁堡，希望从君士坦丁堡得到帮助，把他们从新来者手中解放出来，并恢复正统的基督教信仰。

更重要的是，那些蛮族国王自己也支持皇帝的野心。他们一直表现出对帝国的深切敬意，以多种方式表白他们对皇帝的臣属地位，并以种种手段渴望获得罗马贵族身份。他们还把拜占庭皇帝的头像锻压在他们发行的货币上。法国学者迪尔说^{注349}：“他们竟自愿地重复西哥特首领的话，他说：‘皇帝无疑是地上的神，任何人起而反对他都应该以自己的血来抵罪’^{注350}。”135

然而，尽管非洲和意大利的状况有利于查士丁尼，对汪达尔人和东哥特人的进攻仍然是十分困难的持久战争。

与汪达尔人、东哥特人和西哥特人的战争。这些战争的结局。波斯人，斯拉夫人。——对汪达尔人的远征并不是一件容易的事。它意味着要由海路向北非输送一支大军，而且，这支军队不得不对抗拥有一支强有力的舰队的民族，他们早在5世纪中期就成功地袭击了罗马。此外，把主力军转运到西方必将在东方引起严重后果。帝国最危险的敌人波斯人，在东方一直不停地对君士坦丁堡发动战争。普罗柯比记录了第一次讨论进攻非洲问题的重要会议。^{注351} 大多数最忠实于皇帝的大臣，对这一行动能否成功表示怀疑，认为此举很唐突。查士丁尼自己也开始动摇；最后，他克服了一时的软弱，坚持原拟计划。这一远征计划即最后确定。此时，波斯统治家族内部发生了一次变动，因此，532年，查士丁尼与波斯的新统治者签订了“永久和平”协议，其条件是甚为屈辱的：拜占庭皇帝必须向波斯王付一大笔年贡。但是这一和议却使查士丁尼有可能在东方和南方的行动更为自由。查士丁尼于是任命天才的将军贝利撒留（*Berisarius*）统率这支远征埃及的大军和舰队，贝利撒留是查士丁尼在实施其军事计划时的最可靠助手。而且，在接受此次使命之前，他曾成功地镇压了国内危险的“尼卡”（*Nika*）起义，关于这一节，下文将加以介绍。

此时，汪达尔人和东哥特人已经不再像以前那样是危险的敌人。他们不适应南方的温暖气候，受到罗马文明的影响，已经迅速失去了过去的活力和能量。这些日耳曼人信奉阿利乌斯派基督教，使他们与当地的罗马民众的关系甚为紧张。柏柏尔人的不断起义也削弱了汪达尔人的力量。查士丁尼敏锐地观察到这些，他以灵活的外交手段加深了汪达尔人内部的不和，同时，他十分肯定地认为，日耳曼人诸王国不会联手反对他，因为，东哥特人与汪达尔人势如水火，信奉正统基督教的法兰克人也在不断与东哥特人斗争，而远在西班牙的西哥特人也不能成为战争的主要对手。所有这些都使查士丁尼觉得有希望各个击破敌人。136

对汪达尔人的战争从533年延续到548年^{注352}，其间有过数度平静。贝利撒留以数次辉煌的胜利迅速降伏了整个汪达尔王国，因而，查士丁尼能够胜利地宣告：“由于上帝的仁慈，他不仅给予我们非洲及他的全部行省，而且把汪达尔人占领罗马时一度夺走的帝国权柄归还给了我们。”^{注353} 皇帝认为战争结束了，遂把贝利撒留和大部分军队撤回君士坦丁堡。当地的原住民柏柏尔人立即掀起剧烈的暴动，留守部队被迫卷入一场严峻的斗争。贝利撒留的继承者所罗门（*Solomon*）被彻底击败，本人被杀。这场长期战争持续到548年，这时，由于外交家和天才将军约翰·特罗格利塔（*John Troglita*）取得的一场决定性的胜利，使帝国的权力又得以恢复。他是帝国重新征服非洲的第三位英雄，他使非洲完全平静达十四年之久。他的业绩由当时的非洲诗人科利普斯

（*Corippus*）在其历史著作《约翰》（*Iohannis*）一书中记载下来。^{注354}

这些征服战争的成功并没有使查士丁尼的期望得到完全满足，因为除了海勒立斯石柱 ^{注355} 附近的坚强堡垒塞普图姆（Septum，今西班牙的休达城）外，北非的西部，即直达大西洋岸的地区，尚未归属帝国。然而，北非的大部分，以及科西嘉、撒丁尼亚和巴利阿里群岛，皆成为拜占庭帝国的领土。查士丁尼花费了相当的精力致力于恢复这些征服岛屿上的秩序。即使在今天，大量的拜占庭防御和堡垒的废墟仍是这位皇帝为保卫他的领土而付出巨大努力的见证。

对东哥特人的战争更是耗费精力，从535年延续到554年，中间亦有些许和平。这场战争的前十三年与汪达尔战争同时进行。查士丁尼以干预东哥特人的内部斗争的方式，开始了战争行动。一支军队首先征服达尔马提亚——当时，这一地区是东哥特王国的一部分；另一支军队则由贝利撒留率领由海路行军，轻松地攻取了西西里岛。后来，这支军队渡海至意大利，占领了那不勒斯和罗马。此后不久，即540年，东哥特首都拉文纳向贝利撒留打开了城门。不久，贝利撒留就带着被俘的东哥特王离开意大利回到君士坦丁堡。查士丁尼则在自己的王衔“非洲的和汪达尔人的皇帝”之上，又加上了“哥特人的”修饰词。意大利似乎已经被拜占庭帝国征服了。137

然而，此时，哥特人中间出现了一个精明强干的国王托提拉（Totila），他是最后一个捍卫东哥特人之独立的英雄。他迅速而果断地扭转了局面，他的军队进展十分迅速，乃至贝利撒留被立即从波斯召回，派往意大利担任最高指挥官以对付东哥特人的反攻。但是，贝利撒留也不能控制这一局面。拜占庭在意大利和海上诸岛的征服地被东哥特人迅速夺回。不幸的罗马城在罗马人和东哥特人之间屡次易手，变成了一堆废墟。当贝利撒留由于他的失败而应召离开意大利后，他的后继者、另一名优秀的拜占庭将军纳尔泽斯（Narses）数次展示出其伟大战略天赋，一举战胜哥特人。托提拉的军队于522年在翁布里亚的布斯塔-伽罗卢姆（Busta Gallorum）被击败，托提拉逃离战场，但未能逃生。^{注356} “他的血染战袍和宝石头盔被交给纳尔泽斯，纳尔泽斯则把这些东西送至君士坦丁堡，置于皇帝脚下，以此证明，一直蔑视皇帝权力的人已经不复存在了。” ^{注357} 到554年，经过二十年的毁灭性战争，意大利、达尔马提亚和西西里与帝国重归统一。同年，查士丁尼颁布的《国事诏书》（*Pragmatic Sanction*）把东哥特人夺去的土地归还给意大利的土地贵族和教会，并恢复了他们以前的特权；诏书中也列出了一些意在使已经破产的民众减轻负担的措施。但是，对东哥特人的长期战争阻碍了意大利工商业的发展，而且，由于缺少劳动力，意大利的许多土地无人耕种，罗马也一度成为毫无政治意义的第二等废墟城市。然而，教宗仍然选择它作为自己的驻节地。

查士丁尼的最后一次军事行动是针对比利牛斯半岛上的西哥特人。他利用西哥特人内部发生篡权内战之机，于550年向西班牙派出了海军。尽管这支军队数量不大，但它却取得了显著成功。许多航海城市及堡垒被攻克，最后，查士丁尼从西哥特人手中夺得了半岛的南端及迦太基、马拉加及科尔多瓦等城市。因而，这块领土事实上囊括了西至圣维

森特角，东至迦太基的地区。^{注358} 在西班牙建立的这个帝国行省经过了一些变革，处于君士坦丁堡治下达七十年。但这个行省究竟是独立省还是附属于非洲总督，却并不十分明确。^{注359} 近期在西班牙已经发现了一些教堂和其他拜占庭建筑艺术的遗址，但价值不大。^{注360} 138

所有这些进攻性战争使帝国的领土扩大了一倍。达尔马提亚、意大利、北非的东部（今日阿尔及利亚和突尼斯的一部分），西班牙的东南部、西西里、撒丁尼亚、科西嘉和巴利阿里群岛成为帝国领土的一部分，地中海又一次成为事实上的罗马内湖。帝国的边界自海勒立斯石柱（即加德斯海峡）直达幼发拉底河。但是，即使取得了这一巨大的成功，查士丁尼的成就仍与他的期望相距甚远。他并没有能征服整个西部帝国。北非的西部、比利牛斯半岛、东哥特王国的北部、阿尔卑斯山以北（原雷蒂亚省和诺里克省）^{注361} 仍在他的势力范围之外。整个高卢省不仅完全独立于拜占庭势力之外，甚至在某种程度上战胜了他，因为查士丁尼被迫把该省割让给法兰克王。而且，必须记住，皇帝的权力在广阔的新征服区也并不稳固。帝国政府既没有权威也没有其他办法使自己的地位更加巩固，只能通过武力征服。因此，查士丁尼对外征服战争的辉煌胜利只是以后一系列严重政治经济问题的开始。

查士丁尼的防御性战争，却远远不成功，而且有时候甚至是十分屈辱的。这些防御性战争，指的是在东方与波斯的战争和在北方与斯拉夫人及匈奴人的战争。

6世纪的两大强国拜占庭与波斯在东方边界已经进行了数个世纪的流血战争。自“永久”和平协议之后，波斯国王、天才而精明的统治者库斯鲁·努什尔万（Chosroes Nushirvan）看清了查士丁尼对西方的野心而充分利用了这一局面。^{注362} 库斯鲁充分意识到波斯帝国西部边界诸省的重要利益，遂抓住了东哥特人求援时机，撕毁了“永久”和平协议，公开与拜占庭帝国对抗。^{注363} 一场血战开始了。波斯人取得了明显的胜利。贝利撒留从意大利被召回，但却不能阻止库斯鲁的进兵。库斯鲁进入了叙利亚，抢劫和摧毁了安条克“这个既古老又重要的城市，罗马人在东方占有的所有城市中最大、最富裕、人口最多、最美丽，而且各方面都最为繁荣的城市”^{注364}。在其进军期间，库斯鲁抵达了地中海沿岸。在北方，波斯人企图强行挺进黑海，但在高加索拉齐卡省（今拉齐斯坦）的拉齐斯坦人那里遇到了抵抗。当时，拉齐卡仍附属于拜占庭。经历了重重困难之后，查士丁尼才成功地购买了五年的和平，为此，他必须付大笔金钱。当时，库斯鲁也厌烦了无休止的对抗，于是，在561—562年，拜占庭帝国与波斯达成停战五年的协议。历史学家米南德（Menander）^{注365} 准确而详尽地记载了这次谈判及和约签订的细节。这项协议规定，皇帝必须付波斯人一大笔年金，同时，波斯王许诺，在波斯境内对基督徒实行宗教宽容政策，但有个苛刻的条件，即基督徒不得吸收新的皈依者。罗马和波斯商人不管贩卖什么商品，只能在设有海关的一些指定地点通过。这一协议，对于拜占庭来说，最重要的一点是波斯人同意撤离黑海东南岸的拉齐卡地区，并把它归还给罗马人。换言之，波斯人未能在黑海沿岸取得可靠的据点；黑海仍由拜占庭帝国完全

在帝国北部巴尔干半岛上，防卫战争的性质大不相同。北方的蛮族保加利亚人和斯拉夫人早在阿那斯塔修斯时期就曾蹂躏了半岛上的那些行省；在查士丁尼时代，在普罗柯比笔下，斯拉夫人第一次有了自己的名字“Sclavenes”。普罗柯比称之为匈奴人的大批斯拉夫人和保加利亚人游牧民族，几乎年年越过多瑙河，深入拜占庭行省，以火和剑毁灭一切。一方面，他们抵达首都君士坦丁堡近郊，并深入赫勒斯滂海；另一方面，他们穿越希腊半岛，直抵科林斯地峡并向西直抵亚得里亚海沿岸。在查士丁尼统治时期，斯拉夫人开始明显地向爱琴海沿岸移动。在他们极力进抵爱琴海沿岸的过程中，抵达了帝国最重要的城市之一萨洛尼卡，这座城市及它周围地区很快成为斯拉夫人在巴尔干半岛上的主要聚居地。帝国的军队对斯拉夫人的入侵进行了拼死的斗争，并时常把斯拉夫人驱赶回多瑙河北岸。但不是所有的斯拉夫人都能退回多瑙河北岸。查士丁尼的军队因忙于应付其他重要的战争，不可能对斯拉夫人在巴尔干半岛上每年一度的骚扰采取决定性行动。一些斯拉夫人于是留了下来。这一时期，巴尔干半岛上的斯拉夫人问题的出现应该予以重视，因为它在6世纪晚期和7世纪初势必成为帝国最重要的问题之一。140

除了斯拉夫人以外，日耳曼人的一支格庇德人（Gepids） 注367 和匈奴人的一支戈特里古尔人（Kotrigurs）也由北方侵入巴尔干半岛。在558—559年冬天，戈特里古尔人在其首领查波尔汗（Zabergan）率领下进入色雷斯。由这里，他们派一支部队前去骚扰希腊，另一支侵入了色雷斯的刻尔松尼斯（Chersonese），第三支，包括骑兵，则在查波尔汗亲自率领下向君士坦丁堡进军。拜占庭的国土遭到蹂躏。君士坦丁堡陷入恐慌之中。遭到入侵的各行省教会把其财宝送至首都君士坦丁堡，或用船运至博斯普鲁斯海峡的小亚细亚一岸。查士丁尼召来了贝利撒留，要他在这一危机时刻拯救巴尔干半岛。戈特里古尔人虽然在所有三路军进攻中都遭到失败，但色雷斯、马其顿和色萨利地区，却由于这次入侵而在经济上受到惨重打击。 注368

匈奴人的威胁不仅在巴尔干半岛上，而且在克里米亚偏僻的塔夫里斯半岛面临同样的威胁。该半岛位于黑海沿岸，构成帝国的一部分。这里的两个城市克尔松和博斯普鲁斯以其在数个世纪的蛮族包围中保留希腊文明而著称。它们也在帝国和现今俄罗斯领土之间的贸易方面起到了重要作用。到了5世纪末，匈奴人已经占领了该半岛的平原，并开始威胁那里的拜占庭领地和在拜占庭保护下的、以多里（Dory）为中心的一小片哥特人聚居地。在匈奴人威胁的压力下，查士丁尼建立并恢复了一些堡垒，并修建了长城，该长城的残迹至今仍可见到， 注369 这是一种塔夫里斯防线（*limes Tauricus*），起到了有效的保护作用。 注370 141

查士丁尼和狄奥多拉向外传播基督教的热情极高，甚至对于居住在埃及和阿比西尼亚（Abyssinia，即埃塞俄比亚）之间的上尼罗河地区的非洲居民也不忽视，这些居民即远在第一瀑布以远的布来米人（Blemyes）和他们的南方邻居诺贝达人（Nobade，即努比亚人）。由

于狄奥多拉的聪明才智及其活动能力，诺贝达人和他们的国王西尔克（Silko）皈依了一性教派，而且，这位皈依基督教的国王与拜占庭联手迫使布来米人接受了同一信仰。为了庆祝自己的胜利，西尔克在布来米人的一个圣殿里建立了一块碑铭，柏里评价该铭文说：“这个小国之君说的大话似乎应出自阿提拉或帖木儿之口。”^{注371} 该铭文上写：“我，西尔克，诺贝达和所有埃塞俄比亚人的国王（*βασιλικος*）。”^{注372}

查士丁尼外交政策的意义。——纵观查士丁尼的整个对外政策，我们必须说，他的无休止的、并没有实现其全部计划和愿望的长期战争，对帝国的影响总的来说是灾难性的。首先，这些大规模的军事行动消耗了巨额金钱。普罗柯比在他的《秘史》中估计（可能有些夸张），阿那斯塔修斯留下的积蓄，在当时看来是相当巨大的财富，即价值32万磅的黄金（相当6500万或7000万美元^{注373}），却由查士丁尼在极短的时期内（即他舅父查士丁当政时期）全部花光。^{注374} 据6世纪另一则史料，即叙利亚人以弗所的约翰披露：阿那斯塔修斯时期帝国的国库积蓄在查士丁尼死后，直到查士丁二世时期才用完；^{注375} 然而，这一结论是不正确的。阿那斯塔修斯留下的资金肯定比普罗柯比欲使我们相信的数目要小，这笔钱在查士丁尼的事业中一定有极其重大的意义。但仅凭此项资金是远远不够的。新的税收比疲惫不堪的居民能够承受而且付出的数目要大。皇帝以节约军费来削减国家开支的企图导致军士数量的减少，这自然使得西部征服地十分不安全。142

从查士丁尼作为罗马人的观点来看，他的西征是可以理解的，也是自然的。但从帝国的实际利益来看，应该承认，这些西征活动是不必要的、有害的。6世纪东西方之间的鸿沟已经如此巨大，欲使两者统一的愿望本身就是时代的错误。真正的统一是不可能实现的。已经征服的诸省只能靠武力来维持，而帝国既无军力，也无财力。查士丁尼沉湎于他的美好梦想中，没有认识到东方边境及东方诸省的重要性，而后者才是拜占庭帝国的根本利害所系。仅仅出于皇帝本人之愿望的西征活动，不可能带来长久性的结果；而且，恢复罗马帝国的计划也随着查士丁尼之死而废弃了，尽管它并没有永远被废弃。与此同时，查士丁尼的整个对外政策在帝国内引起了特别严重的经济危机。

查士丁尼和特里波尼安的立法工作

查士丁尼由于他的立法活动的彻底性，已经成为举世瞩目的历史人物。查士丁尼认为，一个皇帝“不仅必须以军事武装使自己荣耀，而且必须以法律来装备自己，由此，他才能在战争时代及和平时代都立于不败之地；他不仅应该是克敌制胜的强者，而且应该是坚强的护法者。”^{注376} 此外，他相信，是上帝赐予帝王以制定和解释法律的权力，因此，一位皇帝必须是立法者，他的权力来自上天。但是，很自然地，除了所有这些理论根据外，查士丁尼还有实际上的考虑，因为他十分清楚，他那个时代的罗马法处于十分混乱的状态。

在前基督教时期的罗马帝国，帝国的立法权完全集中于皇帝手中，

立法的唯一形式是皇帝的敕令，被称为“法”和“法令”（*leges*），与之相对的所有创制于早期立法时的法令和由古典时期法学家所阐释的律令被称为“旧法”（*jus vetus*）或“古法”（*jus antiquum*）。自3世纪以后，法学迅速衰落。法律的颁布仅限于纯粹的编纂，目的是为那些不能研究全部法学著作的法官提供一部由皇帝敕令和举世闻名的古代法学家著作的摘编。但是，这类汇编都属于个人行为，没有得到官方认可，所以在实际执法时，法官必须参照所有的皇帝敕令和所有的古典法学作品，这是远非任何一个人的能力所能胜任的。帝国当时没有出版有关皇帝敕令的核心刊物。这些敕令散在于各种档案中，在数量上年年增加，很难在实际生活中运用，尤其当新的敕令不断取代旧的敕令时，更为困难。所有这些都说明编纂一部帝国敕令汇编是十分必要的。早在查士丁尼以前，人们就在这个方面做了许多工作。在查士丁尼的立法著作中，他极大地受益于早年的《格雷格利亚努斯法典》《赫尔墨吉尼乌斯法典》和《狄奥多西法典》。为了便于引用古典法规（*jus vetus*），狄奥多西二世时期曾与他的西方同代皇帝瓦伦提尼安三世一起颁布了一则敕令，该敕令只承认五位最著名的法学家的著作具有最高权威，其他法学作者则可以被忽略。当然，这只是该问题的暂时解决方法，尤其是在这五位选定的法学家著作中根本不易找到对某个特定案例的解决办法，因为这些法学家的说法时常互相矛盾。而且，这些古代法学家的决断在生活条件已经发生变化之时已经太过陈旧而无法执行。因而，制定一部涉及整个法律体制的官方修订法典和对数世纪来法学发展进行总结极为必要。143

早期的法典只收集了一定时期内皇帝们的敕令，并没有涉及法学作品。查士丁尼不仅开始着手编纂在他的时代以前的帝国敕令集，而且开始修订古代法学作品。他的主要助手和实施整体方案的核心人物是特里波尼安（Tribonian）。

这项工作之进展速度是惊人的。528年2月，皇帝召集了一个由10位专家组成的编委会，其中有“皇帝立法工作的膀臂，而且在某种程度上是这些专家的组织者”特里波尼安，以及君士坦丁堡的法学教授塞奥菲卢斯（Theophirus）。^{注377} 该编委会的任务是，修订三部较早的法典，从中删除陈腐过时的东西，并把《狄奥多西法典》颁布之后出现的敕令进行系统整理。所有这些工作的成果汇合于一部法典集成中。早在529年4月，《查士丁尼法典》（*Codex Justinianus*）就正式颁布了，它被分为10卷，收集了自哈德良皇帝以来至查士丁尼时期的敕令；它成为帝国的唯一权威性法典，从而取代了以前的三部法典。尽管查士丁尼的法典编纂工作从旧法典中受益甚大，但修订“旧法”工作却是他的首创。530年，特里波尼安受命组织一个委员会，修订所有古典法学家的作品，从中摘录，淘汰所有过时的东西，剔除一切互相矛盾之处，最后，按一定顺序把所搜集的资料整理排列。编委会阅读和研究了大约2000册书，计300万行以上。这是一部巨著，用查士丁尼自己的话来说：“在他下令编书之前，‘没有任何人曾经期待或者想象过，这竟是人力所能及之事’。”^{注378} 而且，编委会“删除了所有‘旧法’中之重复和多余的内容”^{注379}，三年内即告完成。这部于533年问世的巨著分为50卷，称为《法学汇纂》，*Digestum*），或Pandects，*Pandectae* ^{注380}。这一著作立即成为

尽管查士丁尼的这部《法学汇纂》十分重要，但由于仓促编就，不可避免地某些方面有疏漏。其中有许多重复、互相矛盾和一些相当过时之处。此外，由于编委会被授权删节、解释和压缩古代的文献原本，最终成书有相当的专断性，有时甚至肢解了古代文献。该著作的致命缺陷是缺乏统一性。对于这一缺陷的质疑，发端于19世纪的一些著名法学家，他们对罗马的古典法律评价过高，因而对查士丁尼《法学汇纂》的评价十分苛刻。然而，即使《法学汇纂》有上述缺陷，它仍有很大的实用价值。它也为后代保留了迄今为止已经失传的一些古代罗马法学著作中摘编的丰富资料。

在编纂《法学汇纂》期间，特里波尼安和他的两个著名助手，君士坦丁堡法学教授塞奥菲卢斯和贝鲁特（在叙利亚）的教授多罗斯（Dorotheus）受命解决另一个问题。据查士丁尼说，“没有人能承担所有这些艰深知识的重负”，此处的“艰深知识”，即指《民法典》和《法学汇纂》。譬如，那些“站在法律的入口处，迫切想进入其神秘境界”的年轻人 注382，不可能掌握这两部巨著的所有内容，因此，有必要为他们编一种方便可用的手册。这部原准备供学生使用的《民法手册》于533年公布。它分为四册，称为《法学阶梯》 注383（*Institutions*，或 *Institutio*）。用查士丁尼的话来说，这部概要是要把“所有‘旧法’的混浊水源导入一个清澈的湖泊中”。 注384 皇帝核准《法学阶梯》的敕令就是致“迫切想要学习法学的年轻人（*cupidae legum juventuti*）”的。 注385 145

在编纂《法学汇纂》和《法学阶梯》期间，常规的立法活动并没有停止。一方面颁布了许多新的法令，另一方面对许多事情重新审定。简言之，529年出版的《民法典》看来在许多方面过时了，因此，534年着手进行新的修订增补工作。这部修订增补的12卷本法典问世，被称为《法典修订本》（*Codex repetitae praelectionis*）。该版本取缔了529年的旧版，搜集了自哈德良至534年的法令。这部著作的问世，宣布了《法典》编纂工作的结束。而该法典的第一个版本后来则绝版。

534年以后颁布的敕令被称为《新律》（*Novellae Leges*）。虽然《查士丁尼法典》《法学汇纂》《法学阶梯》均以拉丁文写成，但《新律》的大部分是以希腊文拟就的。这一事实表明查士丁尼这位紧随罗马传统的皇帝对现实生活的需要做了一个重大让步。在一则“新律”中，查士丁尼写道：“朕写这部敕令时没有用拉丁母语，而是用了希腊口语，以便使它能易于为公众理解。” 注386 查士丁尼企图把所有的“新律”编辑成集，但他没有成功，然而，在他统治时期，出现了一些非官方的“新律”汇集本。《新律》被视为查士丁尼立法工作的最后一部分，并成为他那个时代帝国内政史的重要资料。

查士丁尼认识到，《法典》《法学汇纂》《法理概要》和《新律》这四部法典应形成一部法学集丛。但在他统治时期，未能形成这样的全

集。只是在相当晚的时期，即在中世纪，自12世纪初开始，当罗马法的研究在欧洲复兴时，查士丁尼的所有立法著作才以《民法大全》（*Corpus juris civilis*）而著称于世。至今，它们仍被称为《民法大全》。

查士丁尼法学著作庞大的体系及使用大多数民众所不理解的拉丁文字，使得一些以希腊文解释《法典》的注释本和某些部分的摘要，以及从字面上对于《法学阶梯》和《法学汇纂》加以解释的作品大量出现。这些小册子形式的希腊文法学集纂，是适应当时的需要，并出于应用上的考虑而编的，与其拉丁原文相对照，有许多错误和疏漏；即使如此，它们还是把原本抛到了幕后，并几乎完全取代了它的地位。注387 146

为了与这部新的法律著作相协调，法学教育活动也发生了相应的改革，采用了新的学习课程设置。法学课程的学习期限定为五年。第一年的主要学习科目为《法学阶梯》；第二、三、四年学习《法学汇纂》，最后，即第五年学习《法典》。关于这一新的课程设置，查士丁尼写道：“当所有的法学秘密被揭示出来时，学生们就不会为任何东西所欺瞒，而且当学生们通读了特里波尼安和其他人为我们编辑成集的著作以后，他们会成为杰出的律师和法官，成为最能干的，无论在何时何地都有所作为的人。”注388 在致法学教授们的敕令中，查士丁尼写道：“从现在起，在上帝的监护下，你们要教授学生法学知识，开辟我们所为之奠基的道路，这样，他们将沿这条道路成为杰出的司法官员和政治家。而且你们将在所有时代都得到最高的荣耀。”注389 在致学生的敕令中，皇帝写道：“要以勤奋、刻苦的精神学习我们的这些律法，并对它们很好地融会贯通，这样的良好愿望将激发你们的能力，当你们的全部法律学习课程结束时，你们将有能力治理我们的帝国，我们帝国的疆域将取决于你们的责任。”注390 但学校的教学本身仅限于单纯地掌握所教授的教材，并在这些教材的基础上进行解释，而不得引用古典作家的原著来核实或重新解释法学教材，只允许学生们对法典做文字上的翻译和撰写摘要及选段。

尽管该法典在死刑判决方面有明显欠缺，在执法上也有许多弱点，但这部6世纪的巨型立法著作仍具有广泛的、不朽的意义。查士丁尼的法典保存了罗马法，而罗马法为指导大多数现代社会的立法提供了基本的原则。迪尔曾说过：“查士丁尼的理想成就了人类进步最有价值的伟业。”注391 12世纪，当西欧开始研究罗马法，或者在通常情况下，如人们所说，当西欧开始承认罗马法时，查士丁尼的民法典在许多地方成为真正的法律。I.A.波可洛夫斯基（I.A.Pokrovsky）教授曾说：“罗马法得到了新生，并且第二次把世界联系起来。西欧的所有立法活动的发展，甚至那些现代的立法活动，都一直受到罗马法的影响……罗马立法的最有价值的内容被成段成章地引入当代法典中，并以这些当代法典的名义在发挥着作用。”注392 147

最近，在研究查士丁尼的立法著作方面，人们的观点有了一个重要转变。迄今为止，查士丁尼的法典，除了《新律》之外，它们都被认为

最初是作为进一步理解罗马法的辅助手段，也就是说，它们只具有辅助性的，而不具备第一位的重要性。人们并没有研究这部《法典》本身，它也从来没有被视为“独立的”研究主题。从这一观点出发，人们对查士丁尼，尤其是特里波尼安产生了疑义，认为他们采用删节或扩充原法典内容的方式歪曲了古典法的原意。然而，现在人们所关注的，是查士丁尼的法典是否适应了他那个时代的需要，而且在多大程度上适应了这一需要。于是，人们公正地不再把古典法律条文的更改归于编纂者的主观意志，而是归于他们欲使罗马法适应6世纪罗马帝国东部的实际生活条件的愿望。这部法典在完成这一目标上的成就，必须结合当时的总的社会条件，希腊化思想和基督教对于法典编纂者无疑是有影响的，而且东方的生活习俗也必然反映在对古典罗马法的更改中。因此，一些学者谈到了查士丁尼立法著作的东方特点。当代法制史学科的问题是应该充分肯定和评价查士丁尼《民法典》、《法学汇纂》和《法理概要》中的拜占庭因素。^{注393} 查士丁尼的新法，作为通行立法的产物，自然是反映了当代生活状况的变化和它的需要。

查士丁尼时代有三座法律学校十分繁荣。一座在君士坦丁堡，一座在罗马，一座在贝鲁特。其他学校都被取缔了，因为皇帝担心它们会成为异教繁衍的基地。551年，贝鲁特城被一场可怕的地震、海啸和大火摧毁，贝鲁特的学校则迁至西顿，但此后不再那么重要了。

在俄罗斯，当沙皇费多尔·阿列克赛耶维奇（Fedor Alekseevich，1676—1682）统治时期，确定了把查士丁尼《民法大全》译为俄文的计划。一位德国学者对此做了及时报道，称此举是“海勒立斯式的壮举”（*hoc opus Hercule dignum*），但遗憾的是，这项计划并没有进行。^{注394}

查士丁尼的宗教政策148

作为罗马皇帝的继承者，查士丁尼认为，恢复罗马帝国是他的职责；同时，他希望在帝国内确立唯一的法典和唯一的信仰。“一个国家、一部法典、一个教会”——这就是查士丁尼全部政治生涯中的简明信条。他笃信绝对王权，强调在一个秩序完好的国家中，一切皆附属于皇帝的权威。教会应该成为政府机构手中的有力武器，因此尽一切努力使教会服从自己。历史学家们曾试图分析查士丁尼教会政策的动机，有些人得出结论说，对于查士丁尼来说：“政治是第一位的，宗教只是国家的奴仆”；^{注395} 另一些人则认为，这个“君士坦丁大帝第二只要涉及教会问题就会忘记他的直接的政治责任”。^{注396} 在查士丁尼成为教会主宰的欲望中，他不仅要亲自控制教会的内部组织和教士的命运，甚至那些高级教士的命运；同时，他也确信，他的责任是为其臣民决定特别的教规。无论皇帝采取什么宗教信仰，他的臣民都必须遵从。拜占庭皇帝有权力规范教士的生活，根据自己的判断来决定高级教职阶层的人选，并在教士的诉讼案中充当调节人和法律仲裁人。他保护修士、促进新教堂和修道院的兴建，赐予教会和修道院种种特权，以表示他对教会的恩宠。他也花费了许多精力以图在自己的臣民中建立统一的宗教信仰。他经常参加

教义争论，对有争议的教义问题进行最后裁决。这种以皇帝的权力干预宗教和教会事务，乃至深入到个人宗教信仰的内心世界的深层领域的政策在历史上被称为“皇帝-教权主义”（*Caesaropapism*）。而查士丁尼就是这样的皇帝-教权主义者的典型代表。^{注397} 在查士丁尼的观念中，国家的统治者既是皇帝也是教宗；他把所有世俗的和教会的权力集于一身。而那些强调查士丁尼一切活动的政治意义的历史学家强调，在查士丁尼的皇帝-教权主义中，其主要动机是希望保障自己的政治权力，加强统治力量，并为他因偶然机会而取得的王位寻找宗教上的支持。149

查士丁尼受过很好的宗教教育。他精通《圣经》，热衷于参加宗教讨论，并写了许多宗教赞美诗。宗教争端在他看来是十分危险的，从政治观点上看尤其如此，因为它们威胁着帝国的统一。

尽管查士丁和查士丁尼之前的两个皇帝芝诺和阿那斯塔修斯曾经遵循了与东方一性教派教徒保持和平的政策，并因此与罗马教会决裂，但查士丁和查士丁尼却毫不动摇地偏爱罗马教会，并同它恢复了友好关系。这势必导致东方各行省与帝国的分离，这是同查士丁尼的计划不相容的，因为查士丁尼极其迫切地想在他的庞大帝国内建立统一的信仰。但是，要在东方和西方的教会，即在亚历山大、安条克和罗马教会间实现教会统一是不可能的。一位历史学家讲过：“查士丁尼的统治在其教会政策上是双面的雅努斯神^{注398}，它一面转向西方，要求罗马予以指导，另一面则转向东方，在埃及和叙利亚修士中间寻找真理。^{注399}”

查士丁尼的教会政策的基本目标在其统治初期是建立同罗马的密切联系；因此，他曾以卡尔西顿会议的护卫者身份出现，该会议的决议曾受到东方各行省的强烈反对。在查士丁尼统治期间，罗马教区享有最高教会的权威。在查士丁尼致罗马主教的信中，就称他为“教父”“罗马之父”“使徒之父”“教父和牧首”等，于是，教父（pope）的头衔，就被用来特指罗马主教。在一封敕令中，这位皇帝称罗马主教为“所有神圣教会之首”（*caput omnium sanctarum ecclesiarum*）^{注400}，而在他的一则“新律”中，特别提到“最受恩宠的君士坦丁堡大主教的教区，即新罗马，应位于最神圣的使徒教区旧罗马之次”。^{注401}

查士丁尼开始同犹太人、异教徒和异端决裂。在异端派中包括摩尼教派、聂斯脱利派、一性教派、阿利乌斯派和其他不大重要的宗教教义理论的派别。阿利乌斯派当时在西方日耳曼人诸部族中传播。在帝国各地残存的异教残余势力和异教徒们仍视雅典学园为他们的主要中心。犹太人和小股异端教派追随者则主要集中于近东各行省。当然，得到最广泛追随者的是一性教派。在西方，与阿利乌斯派的斗争采取了军事征服的形式，这种军事征服以日耳曼诸王国完全地或部分地臣服于拜占庭而告结束。查士丁尼坚信，在帝国内部，有必要建立统一的信仰，因此，不可能对其他信仰和异端教派的领导取容忍态度，这些人在查士丁尼统治时期，遭到军队和行政权威的严酷镇压。150

雅典学园的关闭。——为了彻底根除异教残余，查士丁尼于529年

关闭了位于雅典的著名哲学学园，认为它是衰朽的异教思想的最后堡垒。在5世纪狄奥多西二世时期君士坦丁堡学园的创建，已经预告了该学园的衰亡，学园的许多教授被流放，学园的财产被没收。一位历史学家写道：“当圣本尼迪克（St.Benedict）摧毁了意大利的最后的一处国家圣殿、位于卡西诺山圣林中的阿波罗神殿的同一年，人们也见证了位于希腊的古典异教堡垒的毁灭。”^{注402} 从这一时期起，雅典完全丧失了其原来作为文化中心的重要地位，降为不显眼的二线城市。该校的一些哲学家欲迁居波斯，他们听说，波斯王库斯鲁对哲学很感兴趣。他们在波斯受到极好的礼遇，但是，异邦的生活对于这些希腊人来说甚难适应。在库斯鲁先同查士丁尼达成协议，使查士丁尼在协议中承诺他将不迫害这些哲学家，也不强迫他们改宗基督教信仰之后，决定让他们回归祖国。查士丁尼履行了诺言，这些异教哲学家在拜占庭帝国境内完全和平、安全的环境中度过了余生。但查士丁尼未能彻底根除异教，异教仍在偏僻的地区继续秘密地存在着。

犹太人和他们的宗教亲族，即巴勒斯坦的撒马利亚人^{注403}，不能屈从于政府的迫害政策，发动了起义，但迅速被残酷镇压。许多犹太会堂遭到毁灭，而在那些尚存的未被毁灭的会堂中，也禁止诵读希伯来文的《旧约》，而需代之以70位学者译的希腊文本（所谓七十子译本）《圣经》。人们的政治权利被剥夺。聂斯脱利派也受到严酷镇压。

宗教问题及第五次全基督教主教会议。——当然，最为主要的是查士丁尼对一性教派的态度。首先，他与一性教派的关系有极大的政治意义，而特别涉及埃及、叙利亚和巴勒斯坦等东方各行省的重要问题。其次，一性教派受到查士丁尼的妻子狄奥多拉的支持，而她对查士丁尼有强大的影响。一个当时的一性教派作者（以弗所的约翰）称她为“满腔热情地爱基督的女子”，是“最具基督教精神的皇后，她受上帝派遣在困难时期保护受迫害者”^{注404}。151

由于她的劝说，查士丁尼在其统治初期试图同一性教派和平共处。他允许那些在查士丁统治时期及他自己统治早年遭到流放的主教回归故里。他邀请许多一性教派教徒到首都，参加宗教和解会谈。据一位目击者讲，在这个会议上，查士丁尼要求他们同其对手“为了正统基督教和虔诚人民的利益，完全心平气和地”^{注405} 讨论所有未决的问题。他把首都一处宫殿内的一些房间赐给500名一性教派修道士，说成是“给予隐修者的最大的绝好的奖赏”^{注406}。535年，“一性教派的真正立法者”及其首领塞维鲁（Severus）到达君士坦丁堡，并在那里住了一年。^{注407} 535年年初，帝国的首都在某种程度上出现了阿那斯塔修斯统治时期发生的那种情况。”^{注408} 君士坦丁堡牧首区已经交给了特拉布松主教安希姆斯（Athimus），他因其对一性教派的调和政策而著名。一性教派似乎已经取得了胜利。

然而，事态很快发生了变化，教宗阿伽佩图斯（Agapetus）和一位“不眠者”（极端正教派）^{注409} 到达君士坦丁堡后，即挑起了反对安希姆斯牧首的宗教调和政策的喧嚣，查士丁尼不无遗憾地被迫改变了他的

和解政策。安希姆斯被撤职，一位正统派的牧师梅纳斯（Menas）接续了他的职位。有一则资料记载了此事发生之后皇帝与教宗之间的对话，查士丁尼对教宗说：“我可以迫使你接受我的意见，否则我会把你流放。”而阿伽佩图斯回答：“我曾希望见到一位最好的基督徒皇帝查士丁尼，但我现在看到了一位戴克里先；无论如何，我不怕您的威胁。”^{注410} 皇帝之所以对教宗让步，很可能是由于当时对东哥特人的战争在意大利刚刚开始，他需要得到西方人士的支持。

即使如此，查士丁尼并没有放弃他同一性教派和解的进一步努力。这时，他提出了著名的“三章案”（*The Three Chapters*）问题。此案涉及三位5世纪的教会作家，即莫普苏埃斯蒂亚的狄奥多尔（Theodore of Mopsuestia）、居鲁士的狄奥多莱（Theodoret of Cyrus）和埃德萨的依巴斯（Ibas of Edessa）。一性教派对卡尔西顿会议的指责，是因为上述三位作家有聂斯脱利派信仰倾向，却未在该次会议上受绝罚。罗马主教和“不眠者”遇到了极为强大的对手。查士丁尼义愤填膺地宣称，在上述问题上，一性教派是正确的，正教派必须赞同他们。他在6世纪40年代早期发了一则敕令，谴责了上述三位作者的作品，并威胁道：“任何企图保护或赞同此三者的人都将受到绝罚。”^{注411} 152

查士丁尼希望所有的教会人士对此敕令都承担义务，要求所有的牧首和主教在该敕令上签字。但这并不容易实现。西方教会担心若自愿签署该协议，可能意味着侵犯了卡尔西顿会议的权威。一位著名的迦太基助祭写道：“如果卡尔西顿会议的决议也要讨论，那么，尼西亚会议不是也可能受到同样的威胁吗？”^{注412} 除了上述疑问外，人们还提出，是否应该诅咒死人，因为这三位作者早在前一世纪都已经谢世。最后，一些西方教会的首脑达成这样的意见，即，皇帝以该敕令侵犯了教职人士的良心。但是，在东方教会，人们并不赞成这种观点，这里的历朝皇帝参与裁决宗教争端问题已经在长期的实践中得到认可。东方教会也引用《旧约·圣经》中约书亚王的故事，他不仅镇压了活着的奉偶像崇拜的教士，而且打开了在他统治时期之前已经去世的那些人的坟墓。在圣坛上焚烧了他们的遗骨（《列王记》下，23：16）。于是，东方教会乐于接受该敕令，并谴责“三章”的作者们，西方教会则不然。总之，查士丁尼的敕令没有得到教会的普遍承认。

要劝说西方教会支持他，查士丁尼首先要取得罗马教宗的允许。因此，当时的罗马主教维吉利乌斯（Vigilius）被召至君士坦丁堡，在那里滞留了七年之久。当他到达君士坦丁堡时，立即公开声明他本人反对皇帝的敕令，并宣布将君士坦丁堡牧首除籍。但是，他渐渐屈服于查士丁尼和狄奥多拉的威压。458年，维吉利乌斯发表了摒斥“三章”的声明，即所谓的“宣判书”（*Judicatum*），从而与四位东方教会的牧首取得一致。这是狄奥多拉的最后胜利。她相信一性教派的最后胜利是不可抗拒的。她也于该年去世。在维吉利乌斯被邀请到君士坦丁堡之时，西欧的修士们不得不为“最英明的君主查士丁尼和狄奥多拉”不停地祈祷。^{注413}

然而，西方教会并不赞成维吉利乌斯实行的妥协。非洲的大主教们在召集了一个主教会议后，竟至将维吉利乌斯处以绝罚。由于这些事件的影响，教宗的立场动摇了，他取缔了已经公布的“宣判书”。查士丁尼决定求助于基督教主教公会议。这一会议于553年在君士坦丁堡召开。

第五次全基督教主教公会议所讨论的问题比前几次宗教会议更为简单。它不必处理新的异端问题，而只须对第三、四次全基督教主教公会议提出的一些问题进行修正，其中一部分是涉及聂斯脱利教派思想的，而主要的则涉及一性教派信仰问题。皇帝极其渴望当时滞留在君士坦丁堡的教宗维吉利乌斯出席会议。但是，维吉利乌斯以种种理由予以回避，而且，所有决议都是在他缺席的情况下达成的。会议讨论了三位有争议的作者的著作，并赞成皇帝的意见。会议的决议谴责并绝罚：“渎神的前莫普苏埃斯蒂亚主教狄奥多尔 [注414](#) 及他的那些渎神的著作，以及狄奥多莱以渎神的态度所写的所有作品，及伊巴斯的那些渎神的书信，和那些已经写了，或正在写东西为他们辩护的人（*ad defensionem eorum*）。” [注415](#) 该会议的决议是被强制通过的，查士丁尼还制定了镇压及流放那些不同意摒弃“三章”作者的大主教的政策。教宗维吉利乌斯被流放至马尔马拉海上的一小岛上。最后，他同意签署该会通过的诅咒性的决议，才被允许回到罗马，途中于叙拉古去世。直到6世纪末，西方教会仍没有接受553年基督教会议的决议，只是在大格列高利一世（590—604年在位）时期，才宣布，“在有关‘三章’讨论的会议上，没有任何东西违犯或以任何方式改变宗教问题”， [注416](#) 于是，553年的宗教会议在整个西方被认可，与前4次基督教全体主教公会议具有同等地位。

查士丁尼想利用这场激烈的宗教斗争来调和一性教派与正统派的关系，但却没有出现他预想中的结局。一性教派并不满足于对他们的让步。在查士丁尼晚年，他显然倾向于一性教派，反对他的主教均遭到流放。这时，一性教派竟然可能成为迫使所有人接受的国教。而这将带来新的更为严峻的矛盾。但在此时，年迈的皇帝辞世了，帝国的宗教政策随之又一次发生了变化。154

在总结查士丁尼的宗教政策和教会政策时，人们要问，他是否成功地在帝国建立了一个统一的教会。当然，回答是否定的。正统教派与一性教派并没有重归统一。聂斯脱利派、摩尼教派和犹太教及异教在某种程度上依然存在。帝国并不存在宗教的统一。查士丁尼试图实现宗教统一的目标应该说是失败了。

但是，谈及查士丁尼的宗教政策，我们也不应忽视他的传教活动。作为一名基督教帝国的皇帝，他认为自己的责任是在自己的帝国范围以外传播基督教。多瑙河畔的赫鲁利人（Heruli） [注417](#) 和一些高加索人部族，以及北非和尼罗河中游地区的土著民族都是在查士丁尼时期皈依基督教的。 [注418](#)

查士丁尼的内政

尼卡起义。——查士丁尼即位之时，帝国的内部生活处于无秩序和动乱之中。土地荒芜，民有饥色，特别是在帝国首都以外的诸行省中。税收也无常规。竞技场诸党派、大地主、被剥夺皇位继承权的阿那斯塔修斯的亲属，以及分散的宗教团体，使帝国内部矛盾更加激化，造成极为严峻的局面。

查士丁尼登基之时，他非常清楚，帝国的内政需要进行广泛的改革。他没有退缩。关于这方面的材料，主要来源于他的《新律》和吕底亚的约翰所写的论文《论罗马国家的政治》以及查士丁尼的同时代人普罗柯比所著《秘史》等。近期，人们从草纸文献中亦发现了更有价值的资料。

在查士丁尼统治之初，他目睹了首都一次可怕的起义，这次起义几乎剥夺了他的皇位。在君士坦丁堡市中心的大竞技场

（Hippodrome），是热衷于赛车竞技活动的首都居民最喜欢的聚会地点。每个新登基的皇帝在加冕后，通常都应出现在竞技场的皇帝包厢，即希腊语称之为“座席”（*Kathisma*）的地方，接受民众的第一次欢呼拥戴。竞技驭手们身着绿、蓝、白、红四色驭服。自早年基督教会禁止角斗活动以来，赛车一直是竞技场的热门项目。组织良好的竞技党是以不同颜色的赛车手为核心而形成的。这些群体用自己的钱财来资助赛车手、马匹和赛车，并时常与其他颜色的党派竞争和相斗。他们很快即以绿党、蓝党、白党、红党的名字相称呼。竞技场、赛马和竞技场各党派是拜占庭帝国从罗马帝国继承而来的传统，后来的文学传说则把它们的起源归于罗慕路斯和雷穆斯的神话时代。四个党派所取的不同颜色名称，其原来意义并不十分清楚。查士丁尼时期，即6世纪的资料认为，这些名称与四种元素相对应，即地（绿）、水（蓝）、风（白）和火（红）。竞技场的节日活动特别壮观，观众的数量有时可达50 000人。

155

竞技场各党派在拜占庭时期被称为吉莫（*demes*），它后来发展为代表一定政治、社会或宗教倾向的政治党派。竞技场民众的呼声成为一种公众舆论和民族诉求。Th.I. 乌斯宾斯基曾说过：“由于当时没有印刷术，竞技场成为自由表达民众舆论的唯一场所，这种舆论有时可把他们的意志强加于当局。”^{注419} 皇帝有时也被迫出现在竞技场上，向民众解释他的行为。

6世纪时君士坦丁堡最有影响的竞技党是蓝党（*Venetoi*），它赞成基督教正统教义，故也被称为“卡尔西顿党”，或称之为卡尔西顿会议的拥护者。另一党是绿党（*Prasinoi*），它支持一性教派。在阿那斯塔修斯时期，曾出现过一次反对这位一性教派皇帝所支持的绿党的暴动。在一次可怕的冲击和破坏后，正统教派的党徒拥立了一个新皇帝，并冲向竞技场。皇帝阿那斯塔修斯诚惶诚恐地出现在竞技场，没有戴皇冠，并让传令官向群众宣布他随时准备退位。民众看到皇帝如此可怜，心生怜悯。于是他们安静下来，一场起义平息了。但是，这一场面却生动描述了竞技场和首都民众对帝国乃至对皇帝本人的影响。由于查士丁和查

士丁尼的继位，正教派占了优势，蓝党胜利了。然而狄奥多拉喜欢绿党，因此，即使在皇室内部，也有分歧。

吉莫不仅代表政治和宗教倾向，也代表不同阶级的利益，这一点似乎是肯定的。蓝党可以视为上层阶级的代表，绿党则代表下层阶级。如果这一点确凿无疑的话，156那么，拜占庭的竞技党作为一个社会因素，有它的新的和极为重要的意义。[注420](#)

竞技党斗争的极为有趣的翻版也出现在6世纪东哥特王狄奥多里克统治下的罗马城，这里也有两个对立的党派，蓝党和绿党在持续斗争，其中蓝党代表上层统治阶级，绿党代表下层民众。[注421](#)

关于此问题的一个重要的新的提法最近得到了强调和讨论。一位俄罗斯学者，已故的A.迪亚科诺夫指出，兰鲍德（Rambaud）、马诺也罗维奇及其他人犯有“方法上的错误”，他们没有能辨别出吉莫和竞技党的不同，它们显然是风马牛不相及的事物，必须区别对待。但是，迪亚科诺夫研究的目标不是解决这一问题而是重新提出问题，因此，该提法应在将来更专业化的著作中加以考虑。[注422](#)

532年君士坦丁堡起义的原因是多方面的。直接反对查士丁尼的有三重势力：王朝的、民众的和宗教的。阿那斯塔修斯尚存的众侄子认为，由于查士丁和随后的查士丁尼的即位，使他们掌握皇权的权利受到了冒犯，在信奉一性教派信仰的绿党支持下，他们欲废黜查士丁尼。由于普遍的苦难而激起的反抗是针对高级官员的，特别是反对著名的法学家特里波尼安和大政区长卡帕多细亚的约翰（John of Cappadocia），他们因亵渎法律和无耻的勒索及残酷行为，在民间引起了普遍的不满。最后，宗教的反抗势力是来自一性教派信众。他们在查士丁尼统治初年受到了极大的限制。所有这些一起引起了首都人民的暴动。而且，值得重视的是，蓝党和绿党一度放弃了两党之间宗教上的对立，齐心协力地反对可憎的政府。皇帝派出了传令官到竞技场，同民众进行谈判，但没有达成任何协议。[注423](#) 起义迅速波及整个城市，最好的建筑和艺术遗产遭到破坏或焚烧。大火也烧到了圣索菲亚教堂，即后来的圣索菲亚教堂的原址。起义者用以激励自己的口号是“尼卡”，希腊语意为“胜利”、“克敌制胜”，这次起义因此被称为“尼卡起义”。查士丁尼被迫同意罢免特里波尼安和卡帕多细亚的约翰，并亲自到竞技场面对群情激昂的民众，宣布这一决定，但是仍不能平息众怒。阿那斯塔修斯的一个侄子被宣布为皇帝。当查士丁尼及其廷臣谋士躲在宫中，已经准备逃跑时，狄奥多拉出现了。她所说的话被普罗柯比记录下来：“一个人来到这个世界上，就不可能逃避死亡；但是对于一个曾经君临天下的人，流亡是最不可忍受的——噢，陛下，如果您希望解救你自己，这并没有困难；我们有足够的金钱；那边就是海，海上有船。但是，想一想，一旦你逃到一个安全的地点，你是否就不会求死而去求生了呢？我赞成一句老话：皇家的紫衣是最好的葬袍。”[注424](#) 皇帝于是振作起来，任命贝利撒留去镇压这次已经持续了六天的叛乱。贝利撒留把起义者驱赶到竞技场，把他们包围起来，处死了三四万人。起义被镇压了，阿那斯塔修斯的侄子

税收和财政问题。——查士丁尼对内政策的最典型特点是他与大土地所有者之间的顽强斗争，目前这一点尚未得到完全的解释。这一对立在《新律》和草纸文书中，以及普罗柯比的《秘史》中有所评介。普罗柯比虽然倾向于保护贵族，且在《秘史》中充斥着许多对于查士丁尼的荒谬指责——在他的眼中，查士丁尼是居于帝国宝座上的暴发户——但是，他描述了一幅6世纪社会斗争的特别有趣的图画。帝国当局认为，它最危险的竞争者和敌人就是大土地所有者，他们在处理其庞大地产上的事务时完全无视中央的权力。查士丁尼有一则“新律”谴责了各行省中国家和私人土地所有权的分离情况，将其归罪于地方巨头的放纵无度，随后，他向卡帕多细亚省的总督指示道：“朕得悉在各行省中竟有如此之大的弊端，乃至上级政府中几乎无人可以促其改正。朕甚至羞于谈及大地主产业上的管理者多么不合体统地被保镖们簇拥着到处招摇过市，他们拥有那么多的一群属民，而且多么无耻地掠夺一切……国家的财富，包括所有的马匹，几乎全部成为个人的私有，它们被盗取、被掠夺，但没有一个人能直言谏阻，因为人们的嘴都被黄金塞住了。”注426显然，卡帕多细亚的巨头们在他们的行省中有着完全的权威，他们甚至豢养自己的军队、武士和保镖，同时掠夺私人的乃至国家的土地。同样值得注意的是，该“新律”签发于尼卡起义四年以后。查士丁尼时期关于埃及的类似资料也见于草纸文书中。一位著名的埃及大地主家庭的成员阿庇翁（Apions）在6世纪于埃及许多地区拥有庞大地产。几乎全部农村都是属于他的产业。他的家法几乎就是法律。他有自己的秘书和管家，大群工人，他自己的估税员和收税使及司库，警察，甚至他自己的邮政系统。这类巨头均有他们自己的监狱，养着自己的军队。注427大地产也同样集中于教会和修道院中。158

查士丁尼针对这些大地主进行了无情的斗争。他干涉遗产继承问题，强制性地、有时是不择手段地要求他们向皇帝馈赠，或以某些假证为根据抄没其财产，或煽动宗教方面的讼案剥夺教会地产，以种种手段有意识地、坚持不懈地摧毁大地产。特别大规模的剥夺大地产的活动发生于532年的起义之后。然而，查士丁尼没有能完全摧毁大地主制，大地主势力在以后的各个时期仍是帝国生活中久盛不衰的现象。159

查士丁尼看到并认识到，是贪污、盗窃、巧取豪夺等行政统治的种种弊端，导致如此严重的贫穷和破坏，并且势必引起帝国内部的动乱。他十分清楚，帝国内部的此种状况对于社会稳定、城市财政、农业等有着极坏的影响，而且，这种财政上的混乱势必导致帝国生活中的混乱。他急切想纠正这一现状。他还相信进行新的重大改革是皇帝的责任和义务，也是对上帝感恩的行为，因为上帝赐予了皇帝所有的恩宠。但是，作为绝对皇权理论的坚定不移的代表，查士丁尼认为拥有一个经过改造且完全服从皇权的官僚集团和实现中央集权的统治是改革帝国现状的唯一手段。

查士丁尼首先将他的注意力转向帝国的财政方面，此时帝国的财政

正受着特别严重的威胁。诸多军事行动需要巨额资金，但是，捐税进入国库却遇到越来越多的困难。这一事实使皇帝警醒，因此，他在一则“新律”中写道：“考虑到大量的战争支出”，他的臣民们“必须向政府自愿地、全部地缴纳税款。”^{注428} 因此，一方面，他向私有财产的神圣不可侵犯挑战，另一方面，他声称自己是纳税人抵制官吏们巧取豪夺的保护人。

535年的两则重要的“新律”对于研究查士丁尼改革至关重要。它们包含了行政改革的原则基础和对于行政官员新职责的规定。其中一则“新律”命令统治者：“要以父辈的感情对待所有的忠实臣民，保护臣民去抵制压迫；他们应该拒绝受贿，在实行司法审判和行政决策时公平合理；他们应该镇压犯罪，保护无辜者，依法惩治犯罪等。总之，对待臣民要似父亲对待自己的孩子那样。”^{注429} 官员们要“在保证自己的手处处干净（不受贿）”的同时，特别关注政府的收入，“增加国家的财富，且尽一切努力保证国家利益”^{注430}。考虑到对非洲和对汪达尔人的战争，以及即将进行的新的军事行动，“新律”说：“应该上交政府的捐税必须完全地、自愿地在规定的日期内交齐。因此，如果你们能通情达理地面对这些官员，帮助他们顺利地为朕征税并及时上交，那么，朕将赞扬这些官员的热情和你们的睿智；从而在治者和被治者之间处处保持美好的和平的协调一致。”^{注431} 行政官员们必须发重誓，忠于职守，与此同时，他们必须保证在其管辖的行省内完成税收任务。大主教们则应该监视官员们的行为表现。那些被揭发犯罪者将从严惩处，而那些忠于职守者则将得到升迁的机会。在查士丁尼的观念中，行政官员和行政纳税人的职责是如此单纯：前者必须忠诚，后者必须自愿地、全部地、定期地完税。在以后的敕令中，查士丁尼时常提到他用以推行行政改革的这些原则。

160

但是，帝国的诸行省统治情况并不完全相类似。有些行省，尤其是那些国界沿线的行省，居住着不安分的民族，需要更强有力的统治。戴克里先和君士坦丁的改革过分强调了行省的分割，建立了一支庞大的官僚队伍，实行了严格的军政分权制。而查士丁尼时期，在某种程度上说，已经结束了上述体制，回到了戴克里先改革之前的行政体制上去。查士丁尼采用了（尤其在东方）把若干小的行省合并为大省的方法，而在小亚细亚的一些行省中，由于军、政官员间时常不和，竟至发生冲突，查士丁尼下令将军政权力集中于一位官长之手，称其为统领（*praetor*）。皇帝查士丁尼对埃及，尤其是负责向君士坦丁堡供应谷物的亚历山大地区格外关注。据一则“新律”披露，埃及的贸易组织和向首都运粮的活动处于极度的混乱中。^{注432} 为了重新规范这一帝国政治生活中极为重要的活动，查士丁尼授权一位行政官员奥古斯塔利斯（*vir spectabilis Augustalis*）对于埃及两省^{注433}，尤其是亚历山大这个人口众多、不安定的城市实行军事管制。但是，在各行省集中领地和权力的企图，在查士丁尼时期并没有制度化。

查士丁尼在东方一些行省贯彻其军政合权思想同时，在西方则继续实行军政分权的旧制，尤其在后征服的意大利和北非两大政区。

查士丁尼希望他的大量应急法令能够纠正政体内的一切缺欠，并“以其英明的举措给帝国带来一个新的繁荣时期”^{注434}。但是，结果非他所愿。他的所有那些敕令都不可能改变人的本性。从他后期的“新律”中可以清楚地看到，叛乱、侵夺和毁灭的事件持续不断。因而必须不断地反复重申皇帝的敕令以使民众意识到这些法令的存在，而在另一些省，有时则有必要实行军法管制。161

有时，当急需资金时，查士丁尼也使用他在法令中禁止使用的措施。他以高价出卖官职，违背自己的承诺加征新税，尽管他在“新律”中清楚地说明民众对此新税是无力负担的。由于财政困难的压力，他使用了货币贬值的方法，发行劣质货币；但是，人民的态度变得令人恐惧，他几乎立即被迫废弃了这种政策。^{注435} 他使用一切可能的手段来充实国库。正如6世纪一位诗人科利普斯所说：“国库如同人体的胃供应着人体的所有器官。”^{注436} 征课捐税的手段之严酷达到了极限，在疲惫的民众中产生了灾难性的后果。一位当时的作家评价道：“对于纳税人来说，外国侵略的到来也比国库官员的到来好对付一些。”^{注437} 由于农村居民不堪政府的压迫纷纷逃离，村庄变得穷困不堪，人烟稀少。土地颗粒无收，许多地区发生了暴动。

查士丁尼意识到帝国日渐衰落，恢复经济是拯救它的唯一途径，于是，他使用了最危险的手段恢复经济。他削减了军队的数量，并时常停发军饷。但是，主要由雇佣兵组成的军队常掀起暴动反对这一措施，并向手无寸铁的平民百姓实施报复。军队的减少还伴随着其他严重的后果：边境处于无人保护的境地，蛮族可自由出入拜占庭国界进行破坏性骚扰。查士丁尼修建的边防设施也无力维护。由于政府无力武装抵抗蛮族，查士丁尼不得不对蛮族贿赂，这些贿赂构成新的大宗支出。据法国学者迪尔的意见，这形成了恶性循环。货币的短缺迫使军队削减，军人的缺乏则需要有更多的钱去同敌人媾和。^{注438}

除了这一切灾难外，又有经常的饥荒、瘟疫和地震——这些灾难减少了人口，增加了对政府救济的需求——查士丁尼统治末期的帝国的确悲惨至极了。在所有天灾中，542年的毁灭性瘟疫尤其应该予以关注。它起源于埃及边境上的佩鲁西亚。关于人们提到它发生于埃塞俄比亚之说难以确定，因为有一种古代的传统疑惑，认为瘟疫通常发生于埃塞俄比亚。如同修昔底德在写作“伯罗奔尼撒战争”开头时，先考察了雅典的瘟疫一样，在君士坦丁堡目睹了这场瘟疫之发生的历史学家普罗柯比也详尽描述了这种致命疾病的症状及其后果。这场瘟疫自埃及传至巴勒斯坦和叙利亚，次年到达君士坦丁堡，然后传遍小亚细亚并穿越美索不达米亚进入波斯。它还渡海进入意大利和西西里。瘟疫在君士坦丁堡持续了4个月，死亡率相当高；城市和乡村都被废弃，农业中止了，到处是饥饿、恐慌，加之大批人逃出感染区，使帝国陷于一片混乱。所有的宫廷活动都停止了。皇帝本人也感染了瘟疫，但未危及生命。^{注439} 唯一有助于了解这种悲惨史实的是查士丁二世的第一则“新律”，他说，“国库负债累累，达到极端贫穷”，而且，“军队极端缺乏给养，帝国很容易遭到蛮族的进攻和骚扰”^{注440}。162

因此，查士丁尼在行政改革方面的尝试完全失败了。在财政上，帝国处于崩溃的边缘。皇帝的内外政策之间有着密切的联系；他在西方进行的大规模军事行动，需要大量金钱支出，使得东方崩溃，留给他的后人诸多困难。如同他在早期“新律”中所强调的，他一心想在帝国建立秩序，提高行政机构的道德水准，但是，这些良好的愿望却由于他作为罗马皇帝继承人的责任感而进行的军事行动而毁灭了。

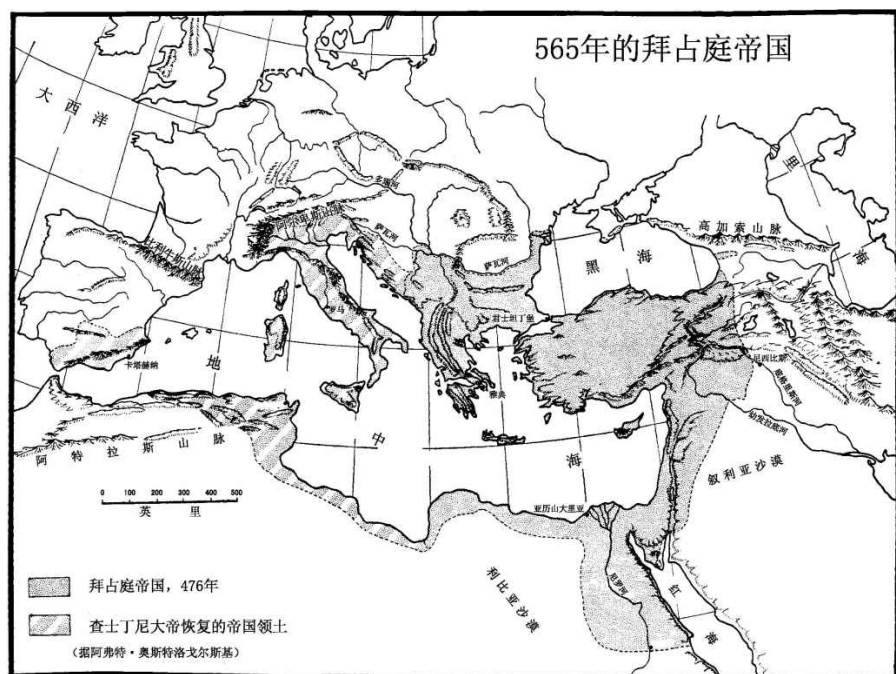
查士丁尼统治时期的商业

查士丁尼的统治在拜占庭商贸史上留下了清晰痕迹。在基督教时期，同异教时期的罗马帝国一样，主要是同东方国家进行贸易。最稀有的珍贵商品来自遥远的国度——中国和印度。早期中世纪的西欧，正处于新的日耳曼国家的形成过程中——其中有些国家被查士丁尼的将军所征服——其经济发展处于极其不利的境地。东罗马帝国则由于它的首都有着优越的地理位置，因其特殊的地理环境所使然，成为东西方交通的中介地，并一直保持着这种地位，直到十字军时期。163

但是，拜占庭帝国与远东诸民族的商业关系并不是直接的；这里的中介使者是萨珊朝的波斯帝国，它在同拜占庭商人的中转贸易活动中获得巨额利润。当时，近东有两条主要的商路，一条是陆路，一条是海路。陆路的商队路线自中国西境出发，途经苏格迪亚纳（Sogdiana，今布哈拉）抵波斯边境，在这里由中国商人把货物转给波斯人，波斯人则把它们运至拜占庭边境的海关。海路运输有以下几种方式：中国商人用船只把他们的货物运至位于印度半岛南端的塔普罗班内岛

（Taprobane，即锡兰，今斯里兰卡）。在此地，中国商品卸船后，主要转上波斯货船，经印度洋、波斯湾、底格里斯河与幼发拉底河口，然后沿幼发拉底河上行将这些货物运达拜占庭设于河上的海关。因此，拜占庭与东方的贸易在很大程度上取决于帝国同波斯的关系，而且，由于拜占庭时常发生与波斯的战争和冲突，帝国与东方的贸易关系亦经常中断，损失甚大。东方贸易的主要物品是中国生丝，其生产过程中国人严格保密。鉴于生丝的生产过程中有许多困难，因此，生丝的价格以及在拜占庭市场上急需的丝织品价格时常涨至惊人的程度。除了中国生丝之外，中国和印度还向西方出口芳香剂、香料、棉花、珠宝及其他拜占庭帝国特别需要的物品。查士丁尼对于拜占庭对波斯经济上的依赖关系十分不满，遂决心寻找直接通往中国和印度的商路，从而摆脱波斯人势力的影响。

印度洋航海者科斯马。——在查士丁尼时期，有一部重要的著作问世，此即6世纪中期印度洋航海者科斯马（Cosmas Indicopleusters [注441](#)）撰写的：《基督教地志》（*Christian Topography*）或《世界地志》（*Cosmography*）。



这部著作因其囊括了红海地区和印度洋的地理状况及拜占庭与中、印的贸易关系等资料而颇有价值。165

科斯马生于埃及，很可能是在亚历山大城。他从青年时期即开始从商，但他对家乡的商业条件极不满意，遂进行了数次远程航行。其间，他到过红海沿岸、西奈半岛、埃塞俄比亚（阿比西尼亚），并很可能远抵锡兰。他是信奉聂斯脱利教派的基督徒，晚年成为一名修士，他的希腊语绰号“印度洋航海者”在他的著作的很早的版本中就已经出现。

《基督教地志》的基本目标，是向基督徒证明大地不是球形的，而是如同摩西圣殿的约柜那样是一个矩形盒子，整个宇宙形同一般常见的犹太教圣殿，从而否定了托勒密的体系。但是，这部著作的巨大历史意义在于所揭示的有关地理及商贸的信息。作者有意识地向他的读者提供了他所使用的资料，并给予了透彻的评估。他把自己作为目击者所做的观察同那些从其他目击者处获得的资料及道听途说的“事实”相区分。根据亲身经历，他描述了阿克苏姆城（在所谓阿克苏姆王国内）的阿比西尼亚国王的宫廷，并准确地记载了努比亚和红海沿岸的数个重要碑铭。他也谈到了印度和非洲的动物，而且，最重要的是，他记载了有关塔普罗班内（锡兰）岛的极有价值的资料，说明了该岛在早期中世纪商业中的重要地位。据此，6世纪时的锡兰是世界性的贸易中心，它一方面联系中国，另一方面联系东非、波斯，并通过波斯联系拜占庭。用科斯马的话来说：“这个岛，由于它地处中心位置，经常有来自印度各地及波斯、埃塞俄比亚的船只。”^{注442} 在该岛上常住的波斯基督教徒是信奉聂斯脱利派基督教的，并有他们自己的教会和修士。

值得注意的是，尽管拜占庭与印度之间几乎完全没有直接贸易关系，但自君士坦丁大帝时期以降，拜占庭货币就出现在印度市场上，这显然不是由拜占庭商人，而是由中介者波斯商人和阿比西尼亚人（阿克苏姆人）带去的。印制着4、5、6世纪拜占庭皇帝的名字（包括阿卡第、狄奥多西、马西安、利奥一世、芝诺、阿那斯塔修斯一世、查士丁一世）的货币，在南北印度都可见到 [注443](#)。在6世纪的国际经济生活中，拜占庭帝国充当了十分重要的角色，乃至如科斯马所说：“从大地的这一端至那一端，所有的国家都以罗马货币（即拜占庭金币诺米斯马 [nomisma] 及索里达 [sdidus] [注444](#)）从事贸易和交换。这种货币受到了各个国家人民的重视，没有任何其他国家拥有类似货币。” [注445](#)

166

科斯马讲了一个特别有趣的故事，表明拜占庭金币（诺米斯马）在印度受到特别的重视：

锡兰国王曾经在一次会见仪式上，接见了一位拜占庭商人索帕特鲁斯（Sopatrus）和一些波斯商人，接受了他们的朝拜，赐座后，与之会谈。他询问他们：“你们的国家国势如何？诸事遂顺否？”他们回答说：“一切遂顺。”然后，在谈话中，国王问道：“你们两国的国王哪个更伟大、更有权力？”一个年长的波斯人抢过话头，答道：“我国的国王更有权力、更伟大而且更富有，而且他是名副其实的王中之王，无论他想要做什么，都能办得到。”但是，索帕特鲁斯却保持了沉默。于是，锡兰王问他：“罗马人，难道你没有什么可说的吗？”“既然他已经讲了这样的话，我还能说什么呢？”索帕特鲁斯回答，“但是，如果您愿意探其究竟，您这里已经有两个国王了，只要您考察一下，您自然知道他们两个何者更伟大、更有权力。”国王闻此言后颇为困惑，说：“你怎么能说我这里有两个国王呢？”“当然有，”索帕特鲁斯回答，“两个国王的货币——一个是诺米斯马，罗马人的货币，另一个是德拉克马，即另一个国王的货币。陛下只须检验一下钱币上的头像，自然知道真情……”国王察看了一下两枚货币，说：“罗马人当然是富裕、有力、聪明的人民。”于是，他下令给予索帕特鲁斯以极大的荣耀，让他骑着大象在城市街道上巡游，以鼓声伴行，十分隆重。这一故事是索帕特鲁斯本人及其随从向我们讲述的，这些随从是由阿杜尔（Adule）随同他来到锡兰的；而且，当他们讲述此事时，波斯人也为这件事的发生而深感懊悔。 [注446](#)

科斯马的著作除了历史地理方面的价值外，亦有极大的艺术价值，他的文字间饰有大量的图片（微型画），其中一些图片有可能出自他的手笔。6世纪的原稿抄本今已无存，但后来的《基督教地志》手抄本包含了其原有的微型图的仿制品。因此，成为早期拜占庭，特别是亚历山大艺术史上的珍贵资料。如N.P.康达可夫所说：“除了拉文纳的镶嵌壁画外，科斯马著作中的微型画比当时任何其他艺术遗产更具有查士丁尼时代的拜占庭艺术的特点，或者说，是他统治时期最辉煌的艺术成果。”

[注447](#) 167

科斯马的著作后来被译为斯拉夫文字，在斯拉夫民族中间广泛传

布。科斯马的《基督教地志》有多种俄文译本，上面还附有印度洋航海者科斯马的画像及许多图片和微型画，它们在古代俄罗斯艺术史上有着极其重要的价值。 [注448](#)

拜占庭的商业保护政策。——查士丁尼确立了使拜占庭商业摆脱对波斯的依赖这一目标，包括了通过红海建立起同印度的直接联系。红海的东北角（位于阿卡巴湾内）是由拜占庭港口艾拉（Ayla）所控制的，在这里，印度商品可从陆路通过巴勒斯坦和叙利亚到达地中海。另一个港口克利斯马（Clysma，靠近现苏伊士运河）则位于红海的西北岸。在阿卡巴湾入口处的一个小岛，尤塔巴（Iotabe，今蒂朗）岛上，接近西奈半岛南端处，于查士丁尼统治期间建立了一处海关以接纳过往船只。[注449](#) 但是，拜占庭在红海上的船只数量太少，不足以维持正常贸易。这迫使查士丁尼与阿克苏姆王国的基督教国家埃塞俄比亚建立密切联系，劝告他们在印度购买生丝，然后把它转卖给拜占庭帝国。他显然希望他们充当拜占庭帝国与印度之间的贸易中介人，像波斯人在当时所做的那样。但是，皇帝的这些一厢情愿的企图没有成功，因为阿比西尼亚商人不能与印度的波斯人势力相竞争，购买丝绸的垄断权仍在波斯商人手中。最终，查士丁尼未能开辟与东方进行直接贸易的新途径。在和平时期，波斯仍是这项最重要贸易的中介人，并一直获得巨大利益。168

这时，一个机遇帮助查士丁尼解决了帝国丝绸贸易中的极其重要的难题。有某人或某几个人 [注450](#) 成功地避开了中国检查者的监视，从塞林达（Serinda）偷了一些蚕籽到拜占庭，这成为希腊人开创一个新产业的基础。蚕种迅速繁殖，大片的桑树种植也出现了，许多丝绸织造坊 [注451](#) 迅速建立起来。其中最重要的丝织工坊位于君士坦丁堡；其他则见于叙利亚城市贝鲁特、蒂雷和安条克，后来在希腊，主要是在底比斯出现。在埃及的亚历山大也有一处丝织工坊，因为埃及的服装亦在君士坦丁堡出售。 [注452](#) 丝绸产业成为国家垄断的产业，并使政府获得大笔收入，然而，这并不足以改善帝国处于危机中的财政状况。拜占庭丝织品被运往西欧各地，装饰着西方君主的宫廷和富商的宅邸。这导致了查士丁尼时期商贸活动的巨大变化，并使他的继承者查士丁二世能向一位访问拜占庭宫廷的突厥使者展示这项正处于全面发展中的产业。 [注453](#)

查士丁尼修建了许多防堞和防护严密的边防设施，实施其保护帝国免遭敌人袭击的庞大计划。在几年之内，他在北非、多瑙河和幼发拉底河岸、亚美尼亚山区及遥远的克里米亚半岛上的帝国边界建立了几乎连绵不断的堡垒（castella），恢复并扩充了罗马帝国早期创立的庞大防卫系统。用普罗柯比的话来说，查士丁尼以这项建筑活动“拯救了帝国”。[注454](#) 普罗柯比在《论建筑》一书中写道：“如果我们将查士丁尼皇帝在这里建立的防堞之数量向那些住在遥远国度的人描述，而他们却没有机会亲自验证我的记载，我相信，这些防堞数量之多，在他们来看，一定是荒唐无稽，完全不可信的。” [注455](#) 甚至在今天，沿着原拜占庭边境线上保留的大量防堞的废墟仍使当代旅游者吃惊。查士丁尼不仅建筑了边界防堞，作为基督教皇帝，他还建立了许多教堂建筑，其中，无与伦比的君士坦丁堡圣索菲亚大教堂成为拜占庭艺术中划时代的标志。关于圣

索菲亚大教堂，将在本节的下一部分介绍。查士丁尼很可能将他的建筑活动范围伸展到遥远的克里米亚山区，在这里的哥特人主要集聚中心多里建立了一个大教堂。曾经有一片刻有查士丁尼名字的铭文残片在那里出土。 [注456](#) 169

查士丁尼的直接继承者

当强大的查士丁尼的形象在历史舞台上消失之时，他精心制造的、一度使帝国保持平衡的统治体系亦土崩瓦解了。柏里说道：“他去世后，各种传闻被释放出来，分裂的因素开始全力发挥作用；人为制造的体系崩溃了；帝国的性质发生了迅速的、明显的变化；虽然在查士丁尼忙乱的统治时期之重要事件中人们倾向于忽视这些变化，但它肯定经历了长时间的发展演变过程。” [注457](#) 565年至610年是拜占庭历史上最为灰暗无华的时期，混乱、贫穷和瘟疫席卷了整个帝国。查士丁二世时期的一位史学家、以弗所的约翰甚至认为，世界末日即将来临。 [注458](#) 芬利则认为：“历史上也许没有任何一个时期，其社会竟处于如此全面的道德衰败中。” [注459](#) 然而，这一时期的事件，则表明这一悲观的描述多少有些言过其实，因此，应予以纠正。

查士丁尼的继承者依次是：幼者查士丁二世（Justin the Younger，565—578年在位）、提庇留二世（Tiberius II，578—582年在位）、莫里斯（Maurice，582—602年在位）和福卡斯（Phocas，602—610年在位）。在这四位统治者中，最杰出的是精力充沛的战士和能干的领袖莫里斯。查士丁二世的意志坚强的妻子索菲亚（Sophia）极像查士丁尼的皇后狄奥多拉，对帝国事务发挥了很大的影响。这一时期，帝国对外事务中最重要的事件是对波斯战争，与巴尔干半岛上的斯拉夫人和阿瓦尔人以及征服意大利的伦巴德人的斗争。在帝国内政方面，皇帝们的顽固正教宗教政策及两个总督区的建立有极其重要的意义。170

波斯战争

查士丁尼于562年同波斯人签订的五十年和平协议被查士丁二世撕毁了，因为他拒绝继续付规定的年贡。对波斯的共同敌意使拜占庭帝国和突厥人之间发展起了重要的关系，突厥人是在此前不久出现于西亚和黑海沿岸的。他们占据了波斯和中国之间的土地，并把波斯视为自己的主要敌人。突厥使者越过了高加索山脉，长途跋涉到达君士坦丁堡，在那里，他们受到了友好的接待。拜占庭和突厥人开始制定一项建立反波斯的攻守同盟的试探性计划。突厥使者向拜占庭提出了能使拜占庭摆脱波斯人的制约，由他们在同中国的丝绸贸易中充当中介的重要建议——这正是查士丁尼曾经迫切想得到的，只不过查士丁尼试图在阿比西尼亚人帮助下通过南部海路达此目的，而突厥人则考虑到了北方的陆路。然而，这次谈判没有达成反波斯共同行动的真正联盟，因为在6世纪60年代末，拜占庭帝国更关心西方的发展，特别关心的是处于伦巴德人进攻下的意大利。此外，查士丁也认为突厥人的军事力量并不那么充足。

罗马人突厥人之间的短暂的交谊导致拜占庭和波斯的关系紧张化。

注460 在查士丁、提庇留及莫里斯时期，对波斯战争几乎连续不断。在查士丁二世时期，拜占庭对波斯战争的形势十分不利，不得不放弃包围尼西比斯堡垒的军事行动；来自多瑙河彼岸的阿瓦尔人侵入了拜占庭属巴尔干，而达拉城，一个重要的设防边境重镇，经过六个月的包围后也沦入波斯人之手。这一损失是如此深刻地刺激了意志薄弱的查士丁二世，他开始精神错乱。这时，皇后索菲亚以支付45 000金币的代价取得了休战一年的和约（574年）。注461 12世纪的一部叙利亚编年史，自然是根据早期的资料所编，它评价道：“当听到达拉沦陷的消息时……皇帝绝望了，他下令关闭商店，停止商贸活动。”注462

提庇留和莫里斯时期的波斯战争对于拜占庭帝国是较为成功的，这一方面是由于莫里斯较为英明能干，同时，由于波斯发生了争夺王位的斗争，也有助于莫里斯在对波斯战争中据有优势。注463 莫里斯达成的和约具有极大的重要性：在这个协议中，波斯属亚美尼亚和美索不达米亚东部的地区，以及达拉城，都被移交给拜占庭；拜占庭每年必纳的屈辱的年贡也就此取消了；最后，帝国摆脱了波斯人的威胁，能够将其注意力集中于西方事务中，特别是可能对付斯拉夫人和阿瓦尔人在巴尔干半岛上的不断攻击。注464 对波斯的另一场战争是在福卡斯时期开始的，但是，对于这次战争的讨论则应另当别论了，因为尽管它对于拜占庭帝国来说至关重要，但是直到希拉克略统治时期，这场战争才告结束。171

斯拉夫人和阿瓦尔人

查士丁尼去世后，巴尔干半岛发生了极其重要的事件，但令人遗憾的是，目前对于这些事件的认识，均因资料记载的琐碎受到限制而难以深入。在查士丁尼统治时期，斯拉夫人时常攻击巴尔干半岛诸行省，曾深入到半岛南部很远处，而且经常对北方的萨洛尼卡构成威胁。查士丁尼去世后，这些骚扰仍在继续。因此，有许多斯拉夫人开始定居于拜占庭各省中，并逐渐占据了半岛。这些斯拉夫人在入侵时得到了阿瓦尔人的帮助。阿瓦尔人是一支源出于突厥人的民族，当时居住在潘诺尼亚地区。斯拉夫人和阿瓦尔人威胁着首都和马尔马拉海沿岸以及爱琴海，并深入到希腊半岛，远至伯罗奔尼撒。关于这些入侵的消息传到了埃及，那里的尼基乌（Nikju）主教约翰曾在7世纪福卡斯皇帝统治时期写道：“据说，这一时期的蛮族诸王依靠野蛮人、外族人及伊利里亚人毁灭了基督教城市，把城中的居民掳为俘虏，没有哪个城市可以逃脱，只有萨洛尼卡例外；因为该城的城墙坚固，而且由于有上帝的帮助，这些民族不能占领它。”注465 有一位19世纪的德国学者曾经提出一个理论（下文详加阐述），认为在6世纪末，希腊人已经被斯拉夫人全部消灭。关于斯拉夫人定居于巴尔干半岛的问题研究，主要根据殉道者底米特里（Demetrius）的著作，他是半岛上主要的斯拉夫居住中心萨洛尼卡市的保护圣使徒。注466 172

到了6世纪末7世纪初，拜占庭军队已经不能阻止斯拉夫人和阿瓦尔

人的持续南下，这导致巴尔干半岛的民族成分发生了深刻变化。巴尔干半岛已经逐渐被斯拉夫移民所占领。总的来说，这一时期的作家们对北方诸部族的情况知之甚少，他们分不清何者为斯拉夫人，何者为阿瓦尔人，因为他们是联合进攻帝国的。

查士丁尼去世后，意大利已经无力抵抗敌人的进攻，日渐被一支新的日耳曼蛮族所征服，即在查士丁尼摧毁了哥特人王国后仅数年光景就出现于意大利半岛上的伦巴德人。6世纪中期，伦巴德人与阿瓦尔人结盟，摧毁了多瑙河中游的野蛮部族格庇德人的王国。后来，可能是害怕他们自己的同盟者，他们在其国王阿尔博因（Alboin）率领下，带着妻子儿女离开潘诺尼亚进入意大利。伦巴德人中有多个不同部族，其中萨克森人的数量特别大。流行的传统观点指责查士丁尼军中的前将军及意大利的年迈统治者纳尔泽斯（Narses）曾邀请伦巴德人进入他的统治区。但这一指责应该被认为是没有根据的。自查士丁二世继位后，纳尔泽斯就因年迈退休，而且不久后死于罗马。

568年，伦巴德人进入了北意大利。这是一支野蛮部族，信奉阿利乌斯派基督教。他们所经之处，均被夷为平地。他们迅速地征服了北意大利，这一地区则开始被称为伦巴底。拜占庭统治者没有相应的手段抵抗他们，躲在拉文纳城墙内，伦巴德人未加理会，径直南下。大群伦巴德人几乎散布于整个意大利半岛，轻而易举地占领了那些不设防的城市。他们到达了南意大利后，迅速占领了贝内文托。虽然他们没有能攻占罗马，但他们却从北、东、南三个方向包围了罗马行省。他们切断了拉文纳与罗马之间的一切联系。这样，罗马不可能指望从拉文纳获得援军，更不可能从更远的君士坦丁堡统治者那里获得援军，君士坦丁堡的皇帝们当时正在经历东罗马历史上最困难、最混乱的时期。伦巴德人迅速在意大利建立了一个庞大的日耳曼人王国。提庇留，乃至莫里斯更热心于试图与法兰克王希尔德贝尔特二世（570—595年在位）结盟，以引诱他们与意大利的伦巴德人为敌。但这一努力最终失败了。他们互换过一些使团，希尔德贝尔特也曾数次派军队到意大利，但只是为了收复法兰克王国古时的占领地，而不是为了帮助莫里斯。一个半世纪之后，法兰克诸王在教宗而不是拜占庭皇帝的召唤下，最后摧毁了意大利的伦巴德王国。^{注467} 经受了伦巴德人不止一次围困的罗马城，顺从其命运的安排，在罗马教宗那里找到了保护者，罗马教宗在形势逼迫下，不仅关注着罗马人民的精神生活，而且组织了这一城市对伦巴德人的抵抗。就在这同一时期，即6世纪末，罗马教会产生了它最杰出的领袖人物、伟大的教宗格列高利一世。他早年曾是驻君士坦丁堡的教宗使者（*apocrisarius*），在那里居住了六年，居然没有掌握最基本的希腊语。^{注468} 但是，尽管有语言上的不足，他仍十分了解君士坦丁堡的生活和政治。173

伦巴德人对意大利的征服清楚地表明了查士丁尼对西方外交政策的软弱无力。在西方，帝国没有掌握足够的军队来保护已经被征服的东哥特王国。它也为意大利逐渐脱离拜占庭帝国并削弱帝国在意大利的政治权威准备了条件。

查士丁尼的继承者偏爱正教，如在查士丁二世时期那样，一性教派曾一度受到相当残酷的镇压。在莫里斯和福卡斯统治期间，拜占庭帝国与罗马教会间的关系是值得研究的重要问题。格列高利反对君士坦丁堡牧首采用“普世教会”的称呼。而且，在一封致莫里斯的信中，格列高利指责君士坦丁堡牧首、“迅捷者”约翰太骄傲自大，他说：

我被迫大声疾呼，并说：噢！圣殿！噢！人品！而今，当整个欧洲沦于蛮族势力之下，当城镇被破坏、军营被摧毁、各行省人烟灭绝，当农民不再种地，当偶像崇拜者猖獗，满足于屠杀那些真信者的时代——那些本应该躺在地上和尘埃中痛哭流涕的教士，却企图以新的亵渎神圣的头衔来为他们自己的名字增加虚荣。我最虔诚的主啊，面对此情此景，难道我是在保护我自己的权利吗？难道我是在发泄我自己独有的愤怒吗？不，我是在捍卫全能的上帝和普世教会的利益。但他 [注469](#) 却应该受到谴责，他的作为是有悖于神圣的普世教会的，他自高自大、他贪图取得独树一帜的称号，他还想以这种特殊的称呼凌驾于您的帝国的尊荣之上。 [注470](#) 174

这位罗马主教没有得到期待中的让步，他曾一度停止向君士坦丁堡派驻使节。当602年君士坦丁堡发生了反对莫里斯的起义时，教宗格列高利给新皇帝福卡斯写了一封信，使用了一些这个占据拜占庭皇帝宝座的愚蠢暴君根本不配的语言：

光荣属于最高的神……愿天欢喜，愿地快乐（《圣诗旧约·诗篇》，96：11）。 [注471](#) 让迄今为止极端苦恼的公众呜呼您的壮举吧！……让每一个在虔诚的皇帝治下的人最大限度地恢复其自由吧！因为罗马皇帝不同于其他民族的君王，那些君王是奴隶们的领主，而罗马国家的皇帝们却是自由人的领主。 [注472](#)

福卡斯显然十分高兴，因为随后他就禁止君士坦丁堡牧首领有“普世的”头衔，并宣布：“接受圣使徒彼得圣位的主教是所有教会的领袖。” [注473](#)

于是，一方面，福卡斯在处理外交内政的全部政策中遭到惨败，引起其臣民的抱怨和愤怒；另一方面，他与罗马的关系却以他对罗马教宗的服从为前提，在他统治的整个时期都维持着和平、友好。为了纪念这些友好关系，拉文纳总督在罗马议会广场竖立了一个石柱，上有颂扬福卡斯的铭文，这一遗迹至今仍在。

总督区的形成和610年革命

与伦巴德人的征服相关，意大利的行政管理方面发生了改变，与此同时，在北非的行政统治方面也发生了相应的变化，这种变化奠定了帝国的新的行省统治模式，即所谓“军区”（*Themes*）制的基础。

拜占庭在意大利的政权没能对伦巴德人进行相应的抵抗，致使伦巴德人轻而易举地占领了意大利半岛的三分之二。因此，面对巨大的危险，拜占庭政府决定把对意大利的行政管理权置于军事首领之手。拜占庭在意大利的统治是以军事总指挥——总督（*exarch*）为核心，由他从其首府拉文纳指导所有行政官员的活动。拉文纳总督区的形成可上溯到6世纪末莫里斯皇帝时期，但这种行政司法权与军事权的合并并不意味着直接取缔行政官员。行政官员仍与军事管理者同时存在，只是在军事总督监督下工作。后来，行政官员才似乎完全被军事官员所取代。总督作为皇帝权力的代表，在他的辖区行使皇帝所钟爱的皇帝教权主义原则。这一政策表现在诸如作为最高权威对总督区内的宗教事务进行干预或仲裁这类法令中。总督的权力是无限的，他被赐予皇家的荣耀。建于拉文纳的总督宫殿被视为是神圣的，并称作“圣宫”（*Sacrum Palatium*），这一称呼通常只用于皇帝的居处。而且，总督在任何时候进入罗马城，都受到恭迎圣驾的礼仪：元老院、修士和市民在城外隆重地迎接他。军事事务、整个行政统治、司法和财政事务——所有这些都处于总督的全面控制下。 注474 175

拉文纳总督区的兴起是由于伦巴德人在意大利的入侵，与此相类似的情况也发生在北非，由于非洲摩尔人（这些摩尔人在资料中有时被称为毛鲁西人-柏柏尔人）经常发动抵抗拜占庭占领军的大规模起义，构成了对拜占庭统治的威胁，促使拜占庭在前汪达尔人王国所在地建立了非洲总督区。非洲总督区（也时常被称为迦太基总督区）的开端，也可上溯到6世纪末莫里斯皇帝统治时期。非洲总督区的建立原则与它在拉文纳的先行者相同，也得到了拉文纳总督那样的无限权力。 注475

自然，只是由于特别需要，才迫使皇帝不得不委任像总督这样拥有无限权力的官员。尽管它的出现适应了一定的客观需要，但它很可能成为皇帝最危险的竞争者。北非总督的确举起了讨伐福卡斯的旗帜，总督之子将于610年成为皇帝。在非洲，总督们是由莫里斯慎重地选任的，他们在治理这块土地时表现得相当老到和充满活力，他们成功地抵抗了当地土著的进攻，保护了这片土地。而另一方面，拉文纳的总督却没能克服伦巴德人的威胁。

按照法国学者迪尔 注476 的说法，这两个总督区可视为军区（行省或区域）组织的起源，而这种行省制度的改革开始于7世纪，逐渐被推广于帝国全境。它的显著特点是使军区逐渐凌驾于行政权力之上。伦巴德人和摩尔人的进攻在6世纪末导致帝国西部和南部的重要变化，而波斯和阿拉伯人的进攻后来导致帝国在东方采用相同的措施，斯拉夫人和保加尔人（*Bulgars*） 注477 的侵袭则导致巴尔干半岛上的同样的改革。 176

福卡斯对阿瓦尔人和波斯人外交政策的失败，以及他用来维持自己的地位而采取的血腥恐怖的极端手段，最终导致非洲总督希拉克略（*Heraclius*）的起义。埃及迅速地投入这一起义中，在非洲总督之子（也叫希拉克略）的指挥下，非洲舰队向首都航行，首都人民推翻了福

卡斯，站到希拉克略一方。福卡斯被捕后遭到杀害。希拉克略（那个非洲总督的儿子）登上了拜占庭皇帝宝座，从此开始了一个新的王朝。

希腊的斯拉夫人问题

19世纪早期的学者们对于6世纪下半期斯拉夫人侵入巴尔干半岛的资料进行研究后，提出了一个结论性意见，即6世纪的希腊已经完全斯拉夫化了，这一意见引起了学者们的热烈争论。

19世纪20年代，当希腊人举起革命旗帜反对土耳其人统治时，整个欧洲弥漫着一种对希腊人深刻同情的情绪。当这些自由战士以其英勇的抗争，成功地维护了民族的独立，并在欧洲各强国帮助下创立了一个独立的希腊王国时，当热情的欧洲社会把这些英雄视为古希腊人的子孙，并承认他们继承了列奥尼达（Leonidas）、埃帕米农达

（Epaminondas）及菲洛皮门（Phiopoemen）^{注478}的品质时——从一个德意志小镇上发出了震惊欧洲的呼声，它宣称，在新建立的希腊王国的居民们的血管中流动的血液，没有一滴来自真正的古希腊人；全欧洲援助神圣的希腊人子孙的事业的高尚动力基于一个错误的认识；古代希腊人的因素很久以前就消失了，并早已被一种新的、完全不同的种族因素，主要是来自斯拉夫人和阿尔巴尼亚人的因素所取代。这个敢于公开地、大胆地提出这一理论，彻底动摇了当时欧洲人信念的人物，就是法尔梅赖耶（Fallmerayer），当时，他是德国一所大学里通史讲座教授。

法尔梅赖耶在他的《中世纪莫里亚半岛史》（1830年）的第一卷中，写道：177

欧洲的希腊民族已经完全灭绝了。其自然的美丽、崇高的精神、传统习俗的朴素无华、艺术上的创造力，它的种族、城市、乡村，它的石柱和神殿的辉煌，乃至这个民族的名称本身，都已经从希腊大陆上消失了。两重废墟和两个新的不同人种的沉积层，掩埋了古希腊人的坟墓。^{注479}希腊精神的不朽杰作和一些在希腊本土的古典遗址，现在只能证实很久以前这里曾有一个被称为“希腊人”的民族。而且，倘若不是为了这些废墟、坟丘和坟墓，倘若不是因为这些遗址、不是由于这里居民的悲惨命运——在此时，被激发出人类同情心的欧洲人对于这些居民倾注了他们的全部同情、倾慕、眼泪和辩才——我们就会说，只是一种空幻的梦想，一种无生命力的想象，一种纯系非本质的表面现象产生了他们灵魂深处的东西。因为，在现代希腊的基督教人群的血管中，没有一滴血来自真正的古希腊人，一股可怕的飓风曾经使希腊半岛自伊斯特拉到伯罗奔尼撒半岛的最远角落布满了属于伟大的斯拉夫民族的新部族。西徐亚的斯拉夫人、伊利里亚阿尔诺特人，北方土地的子民，塞尔维亚人和保加尔人的血亲、达尔马提亚人和莫斯科人——所有这些人，我们现在称之为希腊人，而且令他们惊讶的是，我们把他们的宗系上溯到伯里克利和菲洛皮门时期……这些有着斯

拉夫人的面部特征、弯弯的眼睫毛及阿尔巴尼亚山区牧民那种鲜明特征的人民，当然不是那喀索斯（Narcissus）、亚西比德（Alcibiades）及安提诺乌斯（Antinous）的血统后代；只有那些浪漫主义的热情想象者才仍然梦想着古希腊人与他们的索福克勒斯和柏拉图会在今天复生。 注480

法尔梅赖耶的理论主要是根据6世纪晚期的教会历史学家埃瓦格留斯的作品中所提供的资料。埃瓦格留斯写道：“阿瓦尔人两次入侵至‘长城’边，攻克了兴吉都努（贝尔格莱德）、安奇阿卢斯和整个希腊，以及其他城镇和防峯，以火和剑毁灭了一切，与此同时，其军队的大部则在东方作战。” 注481 由于埃瓦格留斯在其著作中提到了“整个希腊”，成为法尔梅赖耶称在伯罗奔尼撒半岛希腊民族已经灭绝的根据。此处埃瓦格留斯所提的“阿瓦尔人”并没有使法尔梅赖耶感到困惑，因为在那个时期，阿瓦尔人是同斯拉夫人联合起来攻击拜占庭帝国的。这次被法尔梅赖耶认定是589年发生的入侵其实并没有彻底灭绝希腊人。对希腊人的最后打击如法尔梅赖耶所想象的那样，是746年来自意大利的瘟疫传入希腊。关于这一点，可见10世纪皇帝作家君士坦丁·波菲罗杰尼图斯的著名引文，他在叙述了这场可怕的瘟疫后评价道：“整个地区斯拉夫化，成为蛮人的土地。” 注482 法尔梅赖耶估计，皇帝君士坦丁·科普洛尼姆斯（Constantine Copronymus）去世的那一年（775年），可以认为是希腊这片土地再次陷于荒无人烟境地的最后年代，在这一时期，希腊的土地逐渐被斯拉夫人和他们建立的新城镇、新村庄所充斥。 注483 178

在后来的著作中，法尔梅赖耶没有任何根据地把自己的理论使用于整个阿提卡半岛。在《莫里亚半岛史》第二卷中，他提出了一个新的阿尔巴尼亚化的理论，按照这一说法，居住在希腊的希腊-斯拉夫人在约1325—1360年已经被阿尔巴尼亚移民消灭并取代，因此，19世纪的希腊人革命，事实上是阿尔巴尼亚人的事业。

法尔梅赖耶的第一个激烈的反对者就是德意志历史学家卡·霍普夫。他全面地研究了希腊的斯拉夫人问题，于1867年出版了《自中世纪初至当代的希腊史》（*History of Greece from the Beginning of the Middle Ages to our own Times*）。但是，由于霍普夫不惜一切代价地企图贬低希腊历史中斯拉夫因素的重要意义，从而使自己走入了另一个极端。以他的观点看，斯拉夫人移居希腊的情况只发生于750年到807年之间；而在750年之前根本没有斯拉夫移民。霍普夫还指出，法尔梅赖耶关于阿提卡的斯拉夫化的意见是以错误的文献资料为根据的。 注484

然而，关于这一题目的大量的、常常相互矛盾、缺乏连续性的文献，毕竟提供了足够的根据，使我们能推断出，自6世纪末以来，在希腊有相当大规模的斯拉夫人移民运动，但它并没有导致希腊半岛的完全斯拉夫化，也没有导致希腊人的完全灭绝。此外，在整个中世纪至15世纪的各种史料中，都提到斯拉夫人出现在希腊、主要是出现在伯罗奔尼撒半岛的情况 注485。关于斯拉夫人深入巴尔干半岛的最重要资料是上文提到的圣底米特里的《编年史》（*Acta*）。法尔梅赖耶和霍普夫都

没有使用这一资料，事实上，直到如今，该作品仍没有得到充分的研究。注486 179

学者们时常讨论法尔梅赖耶理论的起源。他的观点并不新颖。关于希腊的斯拉夫人影响问题，早在法尔梅赖耶之前就已经有人提到，然而他是第一个公开地、决断性地表达这一判断的人。1913年，一位俄罗斯学者以充分的论据证明，法尔梅赖耶理论的真正创始人是科皮塔尔（Kopitar），他是19世纪维也纳的斯拉夫学研究者。他在其作品中提到了自己关于斯拉夫因素在新希腊民族形成中之重要作用的想法。当然，他没有详细地阐述这一思想，而且他也没有以非科学的自相矛盾的东西引起轰动。注487 彼得洛夫斯基说道：“法尔梅赖耶的理论之极端性，在当前，经过人们对有关问题的透彻研究之后，已经被证明是不成立的，但这一理论本身，由于作者生动地自圆其说地阐述，还是应该引起那些完全地，或不完全地反对这一理论的历史学者们的注意。”注488 毫无疑问，这一理论虽然有一些十分明显的夸大事实，但它在历史科学领域的确起到了相当重要的作用，它把学术研究的注意力引向了一个最重要的，同时又是最模糊不清的问题，即斯拉夫人于中世纪进入希腊的问题。当我们注意到，这一著作出自一个首先把其注意力放在中世纪整个巴尔干半岛和希腊的种族成分变化这一问题上的作者时，法尔梅赖耶的作品就有了更普遍的历史意义。目前，在苏维埃俄国，关于斯拉夫人在巴尔干半岛的早期入侵和定居的观点得到了强有力的支持。在当代俄国杂志，如《历史杂志》《古代历史通讯》中，出现了一些论述上述题目的文章。法尔梅赖耶深为俄罗斯历史学者们所欢迎，他们认为，法尔梅赖耶的工作还没有得到应有的评价。在苏维埃俄国，现代大斯拉夫运动看来比一百年前的类似运动，即在本书第一章提及的那次运动更有力。

文献、学术和艺术

518年至610年，帝国在学术和文学的多个方面留下了丰富的遗产，反映了查士丁尼多方面的活动，这些活动甚至令他的同代人震惊。查士丁尼皇帝本人就致力于在教义和赞美诗作品方面的文学创作活动。莫里斯也表现出在文学上的鉴赏力，他不仅赞助并鼓励文学活动，而且经常在夜晚用很多时间讨论或考虑诗歌或历史方面的问题。注489 这一时期产生了许多历史学家，查士丁尼的事业为他们提供了丰富的资料。180

查士丁尼时期的杰出历史学家是凯撒里亚的普罗柯比，他留下了有关这一时期历史的完整充实的画面。普罗柯比因受过法学教育，被任命为著名将军贝利撒留的顾问和秘书，他随同贝利撒留参与了对汪达尔人、哥特人及波斯人的战争。他不仅是杰出的历史家，而且是杰出的作家。作为历史学家，他占据着获取各种文献和第一手资料的相当优越的地位。他与贝利撒留的亲密关系，使他能看到在办公室和档案库中保存的所有档案资料；而他因积极参与历次征战，对国家的极端熟悉，使他能够通过个人的观察和来自同代人的资料获得相当有价值的鲜活资料。

在写作风格和表达方式上，普罗柯比经常模仿古典的历史学家，特别是希罗多德和修昔底德的写作手法。然而，尽管他一向依赖于古代历史学家的老派希腊语言，尽管他的表达方式有某些矫揉造作，普罗柯比的写作风格还是严谨、流畅、生动的。他写了三部主要著作。其中最长的一部是《历史八卷》，描述了查士丁尼与波斯人、汪达尔人和哥特人的战争，同时记载了帝国政治生活中的许多其他方面。作者以略带褒扬的口气谈论皇帝，但以大量的事例表达了他对这位皇帝的憎恶情感。这本书可以视为查士丁尼时代的通史。普罗柯比的第二部著作《论建筑》，是对皇帝的十足的赞词，很可能是在皇帝的命令下写的，其主要目的是记载并描述查士丁尼在他的巨大帝国内建立的无数建筑。尽管此书中有华而不实的夸张和过分的赞美之词，它却含有丰富的地理、地志和财政方面的资料，因此，是关于帝国社会经济史研究方面的有价值的资料。普罗柯比的第三部作品《秘史》（*Anecdonta*）则与其他两部完全不同。它是对查士丁尼及其妻子专制统治的恶意诽谤，其中，作者不仅对皇帝夫妇予以恶言攻击，而且攻击贝利撒留和他的妻子。在此书中，查士丁尼被说成是在当时的帝国内发生的一切不幸事件的始作俑者。这一著作与其他两部作品的相互矛盾之处如此引人注目，乃至一些学者开始怀疑《秘史》的真实性，人们认为，这三部著作完全出自同一位作者之手几乎是不大可能的。只是通过对《秘史》与属于查士丁尼时代的其他资料的仔细比较研究，才确定这部著作确是普罗柯比的真正作品。只要恰如其分地使用，此著作可作为6世纪拜占庭帝国内政史的特殊有价值的资料。因此，普罗柯比的所有这些著作，尽管夸大了查士丁尼行为的美和丑，还是为人们进一步了解这一时代的生活提供了极其重要的当代记载。不仅如此，斯拉夫历史学者和斯拉夫古典学者在普罗柯比的著作中还找到了有关斯拉夫人生活和信仰的重要资料。同时，德国学者也从此书的许多事件中搜集到了有关德意志早期的历史资料。181

历史学家、大主教彼得是查士丁尼和普罗柯比的同时代人。彼得是一位杰出的律师和外交家，曾经多次作为使节被派往波斯帝国和东哥特宫廷进行外交活动。在东哥特宫廷，他曾被囚禁三年整，他的作品有《历史》（或《罗马帝国史》），如果人们可以通过现存的大量残篇判断的话，该书叙述了自“后三头”时期到背教者朱利安时期的事件。还有一篇论文，题为《论国家政体》（*Katastasis*，即《礼仪手册》），其中一部分收于10世纪君士坦丁·波菲罗杰尼图斯时期的著名作品《宫廷礼仪手册》中。

自普罗柯比以后，至7世纪早期，一系列历史著作先后问世，每一个历史学家都去续写他们前人的著作。

普罗柯比的续作者是受过良好教育的著名律师、小亚细亚的阿加西阿斯（Agathias），他曾写了一些短诗和警句，还有一部多少有些仿写痕迹的《论查士丁尼的统治》，它包含了自552年到558年的历史事件。阿加西阿斯之后，所谓“保护者”米南德在莫里斯皇帝统治时期写了一部《历史》。该书是阿加西阿斯著作的续篇，记述了558—582年（即莫里斯皇帝即位这一年）发生的历史事件。此书只有一些片断至今犹存，但

根据这些片断（特别是从历史学和人种学的角度来看），足以证实本书中资料的重要性；这些片断提供了足够的证据，能够说明米南德是一位比阿加西阿斯更优秀的历史学家。米南德著作的续写者，是塞奥菲拉克特·西莫加特（Theophylact Simocate）。此人是埃及人，生活于希拉克略时代，并据有帝国秘书的位置。他写了一部关于自然科学的著作和一封书信集，还有一部关于莫里斯时期（582—602年在位）的历史。塞奥菲拉克特的写作风格在其采用讽喻的手法和矫揉造作的语言方面远远超过了他的直接前辈们。克伦巴赫曾说过：“与普罗柯比和阿加西阿斯相比，塞奥菲拉克特是一个螺旋式上升的顶点。贝利撒留时期的历史学者尽管很夸张，但还是朴实自然的；诗人阿加西阿斯则在表达其思想方面使用了大量诗一样的华丽辞藻；但是他们两人在感染力方面却都不能与塞奥菲拉克特相比，塞奥菲拉克特在每一个转折时期，都以新的、牵强附会的想象、讽喻、格言和神话传说使读者惊诧不已。”^{注490} 尽管如此，塞奥菲拉克特的作品还是记载了莫里斯时期历史的特别重要的资料，而且，作者也提供了关于6世纪末巴尔干半岛上的波斯人和斯拉夫入情况的特别重要的史料。182

查士丁尼派往萨拉森人和阿比西尼亚人处的使者诺诺苏斯（Nonnosus）写了他这次远行的笔记。由于时间的流逝，该笔记只留下了一些残篇，被收在大主教佛提乌（Photius）的著作中；但即使是这样一个片断，也提供了他所访问的那些国家的自然状况和民族风情的极好资料。佛提乌也保存了拜占庭的狄奥凡尼^{注491} 所写的历史著作的片断。狄奥凡尼是6世纪末期的作者，在他的作品中可能包括了自查士丁尼到莫里斯统治早期这一时期的历史。这一片断十分重要，因为它包含有关于蚕丝业被引进拜占庭的证据，也包括有关突厥人的一些最早的资料。另一部对于5—6世纪教会史特别有价值的是叙利亚的埃瓦格留斯的作品，他逝于6世纪末。他的六卷本的《基督教会史》是为索克拉特斯、索佐门和狄奥多莱的历史作品所写的续篇。它记载了自431年以弗所宗教会议之后至593年的历史事件。该书除了记载宗教事件外，还含有当时其他世俗事务的一些重要资料。

吕底亚的约翰（John the Lydian）曾以其受过优良的教育而驰名，查士丁尼曾对他十分重视，竟然命他写一篇赞美皇帝的颂词。除了其他作品外，约翰留下了一篇论文《论罗马国家的统治》，此文还没有得到足够的研究和评价。它包含有关于帝国内部结构的许多重要事实，可以成为普罗柯比《秘史》的重要补充资料。^{注492}

我们已经讨论过了“印度洋航行者”科斯马所写的《基督教地志学》的重要意义，他航行所至的区域之广大是与查士丁尼的扩张计划有密切关系的。地理学方面的著作还有一部关于查士丁尼时代东罗马帝国的统计勘测资料，它出自语法学家希罗克利斯（Hierocles）的笔下，题为《希罗克利斯旅游指南》（*A Fellow-Traveler of Hierocles*）。作者并没有把他的考察范围仅限于宗教方面，而是考察了帝国的政治地理，包括64个省和912个城市。我们不能确定此番考察只是希罗克利斯本人自发的行为还是受到了某个上级权力机构的指派。但无论如何，在希罗克利

斯的枯燥的考察中，含有极好的资料，它可用来确定查士丁尼统治初期帝国的政治地位。^{注493} 希罗克利斯的记载是后来的君士坦丁·波菲罗杰尼图斯研究地理问题的主要资料。183

除了上述历史学家和地理学家之外，6世纪也有它的编年史家。查士丁尼时代与古典文学仍有密切联系，因此，枯燥乏味的编年史在这一时期还只是极少的例外，但它们在晚期拜占庭时期有极大的发展。

处于历史学家和编年史家之间的是米利都的赫西基乌斯（Hesychius of Miletus），从各方面的可能来看，他生活于查士丁尼时代。他的著作仅有若干片断保留于佛提乌和10世纪的辞书作者苏伊达斯（Suidas）的作品中。根据这些片断来看，赫西基乌斯以一种编年体写了一部包含自古亚述时期到阿那斯塔修斯去世（518年）这个期间的世界史。此书现存大部分残篇，其中涉及拜占庭的早期历史，甚至上溯到君士坦丁大帝之前。赫西基乌斯也是记载查士丁和查士丁尼早期统治的一部历史书的作者。此书在写作风格和构思上与上述著作大不相同，包含有对作者同时代的许多事件的描述。赫西基乌斯的第三部著作是含有许多学科领域的著名希腊语作者的人物词典。由于他的书没有收入基督教作者的情况，一些学者肯定，赫西基乌斯很可能是异教徒；然而，此种意见没有被普遍接受。^{注494}

6世纪的真正编年史家是没有受过教育的安条克的叙利亚人约翰·马拉拉斯（John Malalas）。他写了一部记载整个世界历史的希腊文编年史，根据仅存的手稿判断，这部书记载了自埃及历史的神话时代到查士丁尼统治末年的事件。但很可能也记载了后来一个时期的历史。^{注495} 该编年史是基督教徒所写，其写作目的是为基督教辩护，非常明显地暴露了作者的君主政治倾向。该编年史内容混杂，既有传说也有事实；既有重要史实，也有微不足道的小事。它显然不是为受过教育的读者所写，而是为教俗民众所写，为了他们，作者记载了许多各种各样的奇闻逸事。“该著作对于民众来说是完整意义上的历史读物。”^{注496} 该书的风格值得特别注意，因为这是第一部以希腊口语写作的重要著作，这种通俗的希腊民间口语，把希腊语与拉丁语及东方的口语相混合，在东方甚为流行。由于该编年史适合于民众的口味和心理状态，因而对拜占庭、东方及斯拉夫编年史产生了巨大的影响。马拉拉斯作品的大量斯拉夫文片段和它们的译本对于恢复其编年史的希腊文本的原貌有着重要的意义。^{注497} 184

除了大量的以希腊文撰写的著作外，这一时期（518—610年）还有以弗所的约翰（John of Ephesus）所写的叙利亚语著作。此人于6世纪后期（可能是586年）去世。^{注498} 约翰出生于上美索不达米亚，是坚定的一性教派信徒。他曾在君士坦丁堡和小亚细亚度过他一生中的许多岁月，在小亚时，他曾主持以弗所教区；他还同查士丁尼及狄奥多拉有过个别交往。他是《东方圣徒传》（或者是《关于东方圣徒的生活方式》）一书的作者，也写了一部《基督教会史》（叙利亚文），该书记载了自朱利乌斯·恺撒至585年的历史。这部《基督教会史》只有最重要

的和最原始的那个部分，即记载521年到585年历史的部分，得以存续下来。这作品保存了这一历史时期的特别重要的资料。叙利亚的约翰所写的这本《基督教会史》是以一位一性教派信徒的眼光所写，因此它不仅揭示了许多有关一性教派教义基础的教义基础，还揭示了它的民族和文化背景。据一位专门研究叙利亚的约翰作品的作者评价：约翰的《基督教会史》，“通过揭示一性教派斗争的文化基础而揭示了基督教与异教斗争的最后状况”。它“对于研究拜占庭帝国6世纪的政治和文化基础，特别在确定东方因素对这种政治文化影响的程度方面，具有极其重要的价值。在他的记载中，作者深入到帝国生活的所有详情细节中，从而为深入了解这一时期的生活方式、习俗及考古工作提供了丰富的资料”^{注499}”。185

持续发生于整个6世纪的一性教派争论问题在教义学及辩论学领域导致了重要的文学活动。即使是查士丁尼也不能置身于这些文学争论之外。在一性教派方面，以希腊语写的作品并没有保留下来。我们可以从其反对派的作品中发现一些引文或在叙利亚及阿拉伯的文学作品中保留下来的译文。正统宗教方面的作者，有查士丁和查士丁尼时代的拜占庭人莱昂提乌斯（Leontius）。他留下了一些反对聂斯脱利派、一性教派及其他异端派的著作。关于这位教义学家及辩论家的生活情况，资料奇缺。^{注500} 他是查士丁时代一个重要的新思潮的典型代表，此即，柏拉图思想对于教父们的影响已经让位于亚里士多德的思想。^{注501}

6世纪东方修道主义和隐修主义的发展在禁欲主义、神秘主义及圣徒文学著作方面留下了痕迹。约翰·克里马库斯（John Climacus）长期隐居于西奈山上，写了一部著名的作品《天梯》（*Scala Paradisi*）^{注502}。该书共30章，或30个阶梯，其中，作者描述了由精神上的禁欲到道德上的完善需经过的诸阶段。此书在拜占庭修士们中间成为最流行的读物，指导着他们达到禁欲和完美。但是，《天梯》一书不仅流行于东方帝国，它还有叙利亚文、现代希腊文、拉丁文、意大利文、西班牙文、法文和斯拉夫文等多种文字的译本。其中一些手稿中包含许多有趣的插图（微型画），描述了教会和修道院的生活。^{注503}

在谈到6世纪的圣徒传记作品时，必须把斯奇索城的西里尔（Cyril of Scythopolis）置于首位。他是一个巴勒斯坦人，曾在著名的巴勒斯坦圣萨瓦斯修道院度过其晚年。西里尔打算编辑一部系统描写修道院中的圣徒“生平”的全集，但没能完成这一计划。很可能是由于他英年早逝。但他的一些作品已经保留下来，其中有优西米乌斯（Euthymius）的生平和圣萨瓦斯（St. Sabas）的生平，此外还有一些较短的圣徒传记。由于他记叙事件的准确，以及作者对修道生活的深刻理解，加之其文风的朴实无华，因此，西里尔的全部现存作品都可作为早期拜占庭文献史上的重要资料。^{注504} 约翰·莫斯克（John Moschus）也是一个巴勒斯坦人，他生活于6世纪末和7世纪初，出版了著名希腊文著作《精神的牧场》（*Pratum Spirituale*），该著作是以他对巴勒斯坦、埃及、西奈山、叙利亚、小亚细亚及地中海、爱琴海诸岛上的许多修道院的游历中取得的切身体验为基础而写的。该著作包括了作者游历各处的感受，并

涉及关于修道院和修道士们生活的多方面资料。在某些方面，《精神的牧场》一书对于研究文明史有极重要的意义。此书后来在拜占庭帝国和其他地方，包括俄罗斯，成为人们喜爱阅读的一本书。186

这一历史时期在诗歌文学方面也有许多代表人物。十分肯定的是，以教会歌曲著称的颂歌作者罗曼努斯（Romanus the Melode）创作活动的顶峰是在查士丁尼时代。同一时期的宫廷侍卫长保罗完成了他的两部诗作，（用希腊语韵律）描述了圣索菲亚教堂和它的美丽的圣坛。他的这两部作品在艺术史上极其重要^{注505}，也受到前面提到过的同时代历史学家阿加西阿斯^{注506}的赞扬。最后，北非的科利普斯（Corippus of North Africa，他后来定居于君士坦丁堡），一个不大有诗才的人，以拉丁韵律诗体写了两部著作。其中之一《约翰尼斯》（*Johannese*）是纪念和颂扬拜占庭将军约翰·特罗戈利塔（John Trogilita）的著作，他镇压了北非土著反抗帝国统治的起义，其中记载了北非地理和人种学，以及非洲战争的重要资料。科利普斯所叙述的史实有时比普罗柯比的记载更为可靠。科利普斯的第二部著作《赞歌》（或《查士丁颂》）以夸张的笔调描述了幼者查士丁二世之登基以及他统治时期的最早事件；他也记载了许多有关6世纪拜占庭宫廷礼仪方面的重要史实。

草纸文书中提到了一个叫狄奥斯库鲁（Dioscorus）的人，他于6世纪生活于上埃及的一个小村庄阿芙罗狄托。他是科普特人，似乎接受过很好的普通教育，而且在法学方面受过深入训练；他也乐于实现其文学方面的抱负。尽管他搜集了大量的契约文件和其他草纸文书，构成社会和行政史方面十分珍贵的资料，但他的诗对希腊化诗歌文学的发展却毫无贡献；这些诗只能是非专业性的习作，其中“满是明显的错误，在语法和韵律方面也是如此”。据H.贝尔讲，他至少读了足够多的希腊文学作品，但却写出了令人诅咒的韵诗。^{注507} J.马斯佩罗（J. Maspero）称狄奥斯库鲁是埃及的最后一个诗人，也是尼罗河流域最后一个希腊化文学的代表人物。^{注508} 187

查士丁尼统治时期雅典异教学园的关闭可能对这一时期的文学和教育活动没有产生很严重的损害，因为这个学园早已经失去了它存在的意义。它在一个基督教帝国中已经不再重要。古典文学的财富已经逐渐地，常常是在表面上渗入基督教文学的作品中。狄奥多西二世组建的君士坦丁堡大学在查士丁尼时代仍然活跃。法学方面的新作品表明在这一时期法学研究的重要性。但是，这种研究，只局限于正规地掌握法学文献的翻译技巧以及写出简明的短文和摘要。关于查士丁尼去世后法学制度的发展情况，我们没有准确的资料信息。虽然莫里斯皇帝表现出在学术上的极大兴趣，他的继承者福卡斯却显然停止了君士坦丁堡高等学府的学术活动。^{注509}

在艺术领域，查士丁尼时代堪称是拜占庭艺术的“第一个黄金时代”，在建筑活动方面创建了卓越非凡的丰碑——圣索菲亚大教堂。^{注510}

圣索菲亚，整个东方都称之为大教堂，是在查士丁尼的指令下，于圣索菲亚（圣智）小教堂的原址上所建，该小教堂在尼卡起义期间（532年）被焚毁。据后来的记载说，为了使这座圣殿成为辉煌无比的建筑，查士丁尼命令各省的省督们以当地最好的古代遗物来装饰首都。大量的色彩缤纷、花纹迥异的大理石从最富矿产地运至首都。金银珠宝和象牙也被运来装点圣殿，使之更辉煌壮观。

皇帝挑选了两位最天才的建筑师安提米乌斯（Anthemius）和伊西多尔（Isidore）来实施这一雄伟的计划。他们两人都是小亚细亚人，安提米乌斯是特拉勒斯人，伊西多尔是米利都人。他们热情地着手从事其伟业，并熟练地指导着10,000名工人从事建筑。皇帝亲自视察这项工程，以浓厚的兴趣关注着它的进程，并提出建议，鼓舞工人的劳动热情。在五年之内，这一建筑完工了。537年的圣诞节，皇帝亲自出席了圣索菲亚大教堂的竣工典礼。后来的资料记载，皇帝为他自己的成就而倾倒，在进入这座圣殿时说：“光荣属于上帝，我相信我能成就这番壮举！所罗门啊，我战胜了你。”^{注511} 在竣工仪式上，群众得到了皇帝赐与的诸多恩典，首都也举行了盛大的庆祝活动。188

从外观看，圣索菲亚大教堂很是简朴，因为它完全是砖墙，无法做任何修饰。甚至那著名的穹顶，从外部看也有些笨重。在现代，圣索菲亚已经被其周围的土耳其式房屋所埋没。为了要完整地评价这一圣殿之壮丽辉煌，人们必须从其内部观察。

在早年，这一圣殿有一个宽大的庭院，即正院（atrium），被柱廊所环绕，正中是一个美丽的大理石喷泉。正方形院落与圣殿相连的第一道入口，是一条环形游廊（大回廊），游廊内有五座门与圣殿的内廊相通。由内廊进入圣殿有九座大铜门；中间一座最宽大最高的皇门是供皇帝出入的大门。圣殿本身的建筑是依照“穹顶式教堂”的模式而建的，其平面是一极大的长方形，中央部分有一宏伟的中殿，中殿顶部筑了一个巨大的穹顶，穹顶周长为31米，其顶端拔地而起50米。它的建成是非常不容易的。在穹顶的基部有40扇高大的窗户，以使充分的光线洒遍整个殿堂。中殿两侧建立了两层拱顶，饰之以华丽的石柱。地板与石柱都是由彩色大理石筑成，在墙壁的许多部分也使用了这种大理石。精美的镶嵌画（土耳其人统治时期曾被覆盖）曾经使参观者眼花缭乱。在朝拜者眼中，留下最深刻印象的是穹窿内的巨大十字架在众星烘托下闪着耀眼的光。甚至在今天，人们仍可透过土耳其人在穹窿下部的涂盖层^{注512}，看到生有双翼的高大天使。

对于圣索菲亚教堂的建筑者来讲，最大的困难是建立一个巨型的透光良好的穹顶，即使现代建筑家们也未能超越这一成就。建筑者虽然完成了这一使命，但是，这个著名的穹顶并没有能维持很久；甚至在查士丁尼时期，它就坍塌了，并且在查士丁尼统治末期以不甚大胆的方针重新修筑。查士丁尼的同时代人以一种不亚于其后代的，甚至现代人的激情谈论圣索菲亚大教堂。14世纪的俄罗斯朝圣者诺夫哥罗德的斯蒂芬在其《君士坦丁堡游记》（*Travels to Tsargrad*）^{注513}中说：“至于圣索菲

亚大教堂，即‘圣智教堂’是远非人类的头脑可以想象，可以描述的。”^{注514} 尽管这座教堂经历了多次反复的强烈地震，却仍然坚固地屹立至今。1453年，它被改为清真寺。斯特拉齐格夫斯基（Strzygowski）曾经讲过：“在构思上，这座教堂（圣索菲亚）纯粹是亚美尼亚风格的。”^{注515} 189

随着时间的流逝，关于圣索菲亚之建立的真实故事变成了一种带有大量神迹细节的传奇式故事文学。这些传奇故事由拜占庭帝国传入南斯拉夫和俄罗斯的，乃至传入伊斯兰教和阿拉伯的及土耳其的文学作品中。斯拉夫的和阿拉伯的传奇文本对于人们研究各民族之间文学方面的相互影响的历史^{注516} 有着重要意义。

查士丁尼在首都建立的第二所著名教堂是圣使徒教堂。该教堂原是君士坦丁皇帝或者是康斯坦提乌斯时期所建。但是到了6世纪，它已经完全破败不堪了。查士丁尼推倒了该教堂，以更大、更壮丽的规模给予重建。这是一座十字形平面的教堂，有四个相同的殿室，四个穹顶簇拥着一个中心穹顶。这座教堂的建筑师也是特拉勒斯的安提米乌斯和幼者伊西多尔。1453年，土耳其人攻占了君士坦丁堡后，此教堂被摧毁。在此教堂的原址为征服者穆罕默德二世建立了清真寺。从威尼斯的圣马可教堂那里，可以较清楚地看到当年君士坦丁堡这座圣使徒教堂的形象，圣马可教堂就是按照它的模式建立的。它的模式也为以弗所的圣约翰教堂和法国佩利格的圣弗隆教堂（St.Front）所模仿。以弗所的主教尼古拉·梅萨利特（Nicholas Mesarites）曾在13世纪初对圣使徒教堂已经丧失的美丽镶嵌画进行过描述，并且A.海森伯格（A.Heisenberg）也对这些艺术品进行了透彻的研究。^{注517} 圣使徒教堂是人所共知的自君士坦丁大帝以来至11世纪止的历代拜占庭皇帝的墓葬地。

在东方的叙利亚，在西方的帕伦佐、伊斯特里亚，特别是在拉文纳，都可见到君士坦丁堡之建筑风格的影响。

现在，圣索菲亚教堂可以因其穹顶，因其石柱上的雕饰，因其墙面和地面的彩色大理石，而且尤其因其建筑技术的精湛而令人神往；但不久以前，人们却看不到这一著名圣殿内的精美镶嵌画，因为它们土耳其时期被涂盖了。然而，后来，由于穆斯塔法·凯末尔·阿塔图克领导下的近代土耳其共和国的开放政策，圣索菲亚大教堂的历史新时期开始了。最重要的是该建筑开始向外国建筑家和学者们开放。1931年，土耳其政府颁布了一项法令，授权美国的拜占庭研究所揭去圣索菲亚教堂内壁画的覆盖物并保存这些艺术品。该研究所所长托马斯·怀特莫尔教授被允许使这些镶嵌画重现天日，1933年，这项工程自前廊开始启动。1934年12月，穆斯塔法·凯末尔宣布，该教堂已经不再是清真寺，它将作为拜占庭艺术的遗迹和博物馆而受到保护。而且，由于怀特莫尔的不倦的、计划周密的工作，圣索菲亚教堂的奇妙镶嵌画逐渐重现了它们往日的光艳华丽。怀特莫尔于1950年去世后，这项工作由保尔·A.安德伍德（Paul A.Underwood）教授接续。190

在西欧的北意大利城市拉文纳，保存着拜占庭镶嵌画的优秀作品。1500年以前的拉文纳是亚得里亚海岸的一个富饶的城市。在整个5世纪，它是最后几代西罗马皇帝的避难处；6世纪时，它成为东哥特王国的首都；最后，自6世纪中期到8世纪中期，它是查士丁尼自东哥特人手中夺取的拜占庭属意大利的中心。它是拜占庭的总督（vicery 或 exarch）驻节地。这最后一个时期，是拉文纳的光辉时期，此时，政治的、经济的、文化的和活动的都得到了迅速发展，形成滚滚激流。

拉文纳的艺术遗产与三位历史人物有密切关系：其一，是狄奥多西大帝之女儿，西帝瓦伦提尼安的母亲加拉·普拉西狄亚（Galla Placidia）；其二是东哥特国王狄奥多里克；其三是查士丁尼。在此，我们且不谈加拉·普拉西狄亚和狄奥多里克时期的早期遗址，而只简要地讲述一下查士丁尼时期拉文纳的艺术遗址。

查士丁尼在其长期统治中，始终对在庞大帝国各处修建民用和宗教建筑的不朽丰碑十分感兴趣。在征服拉文纳后，查士丁尼完成了那些在东哥特时期已经开始建筑的教堂。从艺术角度看这些教堂，有两座具有特别重大的意义，即圣维塔利教堂（St.Vitale）和克拉斯（Classis，拉文纳的港口）的圣阿波里纳利教堂（St.Apollinare）。这些教堂的主要艺术价值在于它们的镶嵌画。191

距拉文纳城约三英里处，荒凉的沼泽地，即中世纪该城的富饶贸易港口所在地，耸立着外观简陋的克拉斯的圣阿波里纳利教堂，其外形是典型的古代基督教教堂。在该教堂的一侧，是一个后来建造的圆形钟楼。教堂内有三个殿堂。教堂四壁，镶着一些饰以浮雕的石棺，里面埋葬着拉文纳最著名的一些大主教的遗骨。在穹顶的下部，可见到6世纪的镶嵌画。画上是拉文纳的圣保护使徒圣阿波里纳利高举双手的立像，他的周围，在一片和平宁静的风景画面上，环绕着一群羊羔；在阿波里纳利的上方，在巨大的缀满星斗的蓝天圆形浮雕上，一个宝石十字架闪着光。这所教堂里的其他镶嵌画则是晚些时候的作品。注518

拉文纳的圣维塔利教堂是研究查士丁尼时期艺术成就的最有价值的资料。在这座教堂里，6世纪的镶嵌画几乎全都被保存下来了。穹形教堂圣维塔利教堂的内部墙壁上，自上至下都覆盖着美妙的浮雕和镶嵌装饰。该教堂后殿的半圆形殿堂因其两侧的镶嵌画而特别著名。其中一幅是在大主教、教士和廷臣环绕下的查士丁尼；另一幅是他的妻子狄奥多拉和她的侍妇们。这两幅画上的人物服饰因其灿烂夺目而令人倾倒。拉文纳，这座有时被称为“意大利-拜占庭的庞培城”或“西拜占庭”注519 的城市为研究5—6世纪的早期拜占庭艺术提供了最有价值的资料。

查士丁尼的建筑活动并不仅仅局限于建筑堡垒和教堂。他还建筑了许多修道院、宫殿、桥梁、蓄水池、引水渠、浴池和医院。在拜占庭的边远行省中，查士丁尼的名字是同西奈山上的圣凯瑟琳修道院的建筑活动相联系的。在该教堂的后殿拱壁上，是一幅耶稣变容的镶嵌画，据推算6世纪的作品。注520

查士丁尼时期的一些极其重要的丝织物和纺织品亦保留至今。^{注521} 尽管在教会的影响下，雕塑作品总的来说是处于衰落状态，但仍出现了大量的特别精美的象牙雕刻品，尤其见于一些双联记事板和192执政官使用的双联板^{注522}中，这些记事板多属于5世纪初至541年查士丁尼取缔执政官制这一时期的遗物。

在查士丁尼时代，所有的作家、圣索菲亚教堂及圣使徒教堂的筑者都是北非人或亚洲人，希腊化的东方仍然继续滋养着拜占庭帝国的文化艺术生活。

概观查士丁尼之长期的、多变而复杂的统治，可以看出，就他所计划的主要方面而言，他没有达到预期的结果。很显然，由查士丁尼的信念，即“罗马皇帝有义务收复帝国失去的土地”所激发的对西方的辉煌的军事征伐事业最后没有成功。这些战争绝对不符合帝国的真正利益，它的真正利益主要是在东方；因此，这些战争在很大程度上导致了国家的衰落。国家资源的贫乏导致军队的削减，使得查士丁尼不可能在其新征服的省区巩固自己的统治。这一结局在他的后继者统治时期变得更为明显。皇帝的宗教政策也是失败的，因为它后来未能带来宗教的统一，而仅仅使东方以一性教派为主体的各行省更加混乱。查士丁尼在其行政改革上遭到最彻底的失败，这些改革始于皇帝真诚的愿望，可由于地方官的巧取豪夺和沉重的税收，却导致农村的凋敝和人口的减少。

然而，查士丁尼有两项成就在人类文明史上留下了深刻的烙印，并且完全符合他的“大帝”之称号，此两项成就即他的“民法法典”和圣索菲亚大教堂。

第四章 希拉克略时代（610—717年）193

希拉克略（Heraclius）及其占据拜占庭皇位的直接继位者建立的统治王朝，可能属于亚美尼亚血统。这一点，至少可以从7世纪亚美尼亚历史学家塞贝奥斯（Sebeos）所提供的关于希拉克略时代的价值不菲的原始资料中推断出来。他写道，希拉克略家庭与著名的亚美尼亚家族阿尔萨西斯（Arsacids）家族有亲缘关系。^{注523} 与这一说法有些矛盾的是，几份史料都提到希拉克略的一头淡色金发。^{注524} 他于610年至641年在位。他的儿子君士坦丁是他的第一位妻子欧多西娅（Eudocia）所生。希拉克略去世后，君士坦丁只在位统治九个月，于641年去世。历史上通称他为君士坦丁三世（因君士坦丁大帝的一个儿子被称为君士坦丁二世）。君士坦丁三世去世后，希拉克略的第二个妻子马尔蒂娜（Martina）所生的希拉克罗纳斯（希拉克利恩）执掌皇权几个月。他于641年秋天被废，接着君士坦丁三世的儿子康斯坦斯二世（Constans II）继位（641—668年在位）。他的名字的希腊文词形康斯塔斯（Constas，拉丁文是Constans）可能是他的正式名字君士坦丁的昵称。在拜占庭的货币上，在这一时期的西方官方文件里，甚至在一些拜占庭史料中，他都被称为君士坦丁。拜占庭的人民显然称他为康斯坦斯。他的继位者是他的精力旺盛的儿子君士坦丁四世（668—685年在位）。君士坦丁四世通常的绰号是“波戈那图斯”（Pogonatus），意思是“有胡须者”。但是现代学者却认为这个绰号是指他的父亲，而不是指他自己。^{注525} 685年，随着君士坦丁四世的去世，希拉克略王朝的盛期宣告结束。该王朝的最后一名统治者是君士坦丁四世的儿子查士丁尼二世（绰号里诺特米图斯〔Rhinothmetus〕，意思是“被割掉鼻子的”），他两次执政——一次从685年至695年，另一次从705年至711年。查士丁尼二世执政时期，以多行暴政著称，但至今人们对其尚未充分研究。看起来，有理由猜想，查士丁尼二世残酷对待贵族代表们的行为不仅仅归咎于他的专横，而且应归咎于他内心对那些不愿屈从他的意志和极端专制政策并极力要废黜他的贵族成员不满。史料中清楚地显示出他们对查士丁尼二世的一贯敌对倾向。他于685年被废黜，鼻子和舌头被割掉，^{注526} 被逐到克尔松的克里米亚城。他逃到卡扎尔汗（Khagan of khazars）那里，与其妹妹联姻。后来，在保加利亚人的帮助下，重新登上拜占庭皇帝宝座。返回首都君士坦丁堡之后，他对当年参与推翻其统治的人员实行残酷的报复。这一暴政导致了711年的革命，查士丁尼二世和他一家被杀。711年标志希拉克略王朝的结束。查士丁尼两次统治的间隔时期，有两位短暂执政的皇帝：来自于伊苏里亚的军队统帅莱昂提乌斯（Leontius，695—698年在位）和阿普西玛尔（Aposimar），阿普西玛尔获取帝位之后，采用提庇留的名号（提庇留三世，698—705年在位）。一些学者倾向于承认阿普西玛尔-提庇留属于哥特-希腊血统。^{注527} 自711年残酷的查士丁尼二世被废黜之后，从711年至717年的六年间，有三人短暂执掌拜占庭的帝位：亚美尼亚人瓦尔丹（Vardan）或菲利彼库斯（Philippicus，711—713年在位）、阿特米乌斯（Artemius，

加冕典礼时更名为阿那斯塔修斯，即阿那斯塔修斯二世，713—715年在位）和狄奥多西三世（715—717年在位）。拜占庭帝国从695年起普遍存在的混乱状态，直至717年著名的统治者利奥三世登基才结束。他开创了拜占庭帝国历史上的一个新时代。194

对外问题

波斯战争和对阿瓦尔人及斯拉夫人的战役

具有卓越才能和非凡活动能力的希拉克略皇帝，实际上似乎也是残暴的福卡斯死后的一个模范统治者。据他的同代人庇西迪亚诗人乔治记载，希拉克略强调，“权力要显示爱而不是恐怖”；诗人乔治以绝佳的诗韵描述了希拉克略与波斯人的战争和与对阿瓦尔人入侵者的战争。^{注528}“希拉克略是中世纪拜占庭的创造者，”奥斯特洛戈尔斯基说道，“他的国家概念是罗马的，他的语言和文化传统是希腊的；他的信仰是基督教的。”^{注529} 由于在他执政时期帝国的处境非常危险，所以希拉克略的成就更值得注意。波斯人从东方正造成威胁，阿瓦尔人和斯拉夫人从北方威胁帝国。而在国内，福卡斯时运不济的统治之后，国内形势完全陷入混乱状态。新任皇帝希拉克略既无金钱又无足够的军事力量；在他统治早期，严重的动荡震撼着帝国。195

611年，波斯人开始进攻叙利亚，占领了拜占庭东方省的主要城市安条克。稍后，他们又占领了大马士革。在完全控制了叙利亚后，他们向巴勒斯坦推进。614年开始对耶路撒冷进行为时20天的围攻。最后波斯人的攻城塔和攻城槌撞破城墙。正如一则史料所记载：“邪恶的敌人猛烈地攻进了城市，像疯狂的野兽和狂怒的龙。”^{注530} 他们抢劫城市，毁掉基督教教堂。君士坦丁大帝和海伦^{注531} 建立的圣墓教堂的财宝被抢劫，教堂被付之一炬。基督教徒遭受了残酷的暴力和残杀。耶路撒冷的犹太人站到波斯人一边，疯狂参加了大屠杀，据史料记载，在这次屠杀中，有60,000名基督徒死亡，许多财宝从圣城运回波斯，基督教世界最宝贵的纪念物之一“真十字架”^{注532} 被运到泰西封。众多的俘虏被送到波斯，其中有耶路撒冷的主教扎哈利亚（Zacharias）。^{注533}

波斯人对巴勒斯坦的劫掠性征服和对耶路撒冷的抢劫，成为该省历史的转折点。

这是自提图斯^{注534} 时期攻占耶路撒冷以来，前所未闻的一次灾难，而且这次灾难是无法补救的。在历史上，该城再也没有出现过像君士坦丁时期那样的光辉，而且，城内如欧麦尔清真寺那样的巨型建筑，再也不可能在历史上创造一个时代。从此以后，耶路撒冷城和它的建筑物不断地、一点点地走向衰落。至于给欧洲带来了大量掠夺物和许多历史后果的十字军的入侵，在耶路撒冷城的历史上引起的只是麻烦、混乱和衰落。波斯人的侵略在短时间内消除了强行输入巴勒斯坦的古典希腊罗马文明的影响。农业破产，城市人口减少，许多寺院和隐修

院 [注535](#) 或被暂时关闭或被永久毁坏，所有商业停止发展。这次入侵使从事抢劫的阿拉伯部落摆脱了曾制约着他们的恐惧和同盟的束缚，开始形成统一体，从而使他们后一时期有可能进行全面性的进攻。从此之后，该地区的文化发展结束了。巴勒斯坦进入了动乱的时期，如果不是因为这种混乱持续到我们所处的时代，这一时期可能很自然地被称为中世纪时期。 [注536](#)

波斯人之所以能轻易地征服叙利亚和巴勒斯坦，可以根据这些省的宗教状况做出部分解释。这些地区大部分的居民（尤其是叙利亚人）并没有信奉中央政府支持的正统教派。这些省的聂斯脱利教 [注537](#) 和后来的一性教派受到拜占庭中央政权的严格压制，因此，他们很自然地乐于接受崇拜火的波斯人的统治。在波斯人的领土上，聂斯脱利教享有相当的宗教自由。196

波斯人的侵略不限于叙利亚和巴勒斯坦。部分波斯军队穿越整个小亚细亚之后，占领了靠近博斯普鲁斯海峡的马尔马拉海岸边的卡尔西顿城，在赫里索波利斯（现在的斯库台）扎营，与君士坦丁堡相对垒。与此同时，另一支波斯军队出发去进攻埃及。可能在618年或619年，亚历山大城失陷。在埃及，也正像在叙利亚和巴勒斯坦一样，一性教派的居民完全支持波斯人反抗拜占庭的统治。埃及的丧失对拜占庭帝国是一个沉重的打击，因为埃及是君士坦丁堡的谷仓，埃及谷物供应的停止，严重影响了首都君士坦丁堡的经济形势。

除了波斯战争而导致的拜占庭南部和东部地域的严重损失外，拜占庭帝国北部也出现了另一个巨大的威胁力量。巴尔干半岛的阿瓦尔-斯拉夫游牧部落由阿瓦尔汗率领向南迁移，掠夺和破坏了拜占庭北部各省，兵临君士坦丁堡城下，攻破了城墙。这次远征不是一次战役，而是一系列的抢劫，随之，阿瓦尔汗携带大量的俘虏和掠夺物北归。 [注538](#) 希拉克略的西方同代人，塞维利亚主教伊西多尔的著作中，提到了这些侵略者。他写道：“希拉克略在位第十六（五）年的年初，斯拉夫人便从罗马人手里夺取了希腊，波斯人夺取了叙利亚、埃及和许多行省。” [注539](#) 约在这时（620年），拜占庭失去了其在西班牙的最后一块领地，西哥特国王斯温希拉（Swinthila）完全占领了西班牙。但巴利阿里群岛仍在希拉克略手中。 [注540](#)

经过一段时间的犹豫之后，希拉克略皇帝决定向波斯人开战。考虑到国库空虚，希拉克略只好求助于首都和各省教会的珍宝圣器，他下令将这些圣器打制成大量的金币和银币。他企图给阿瓦尔汗送去显贵身份的人质和大批金钱，消除其在帝国北部形成的威胁。622年春天，希拉克略渡过海峡到小亚细亚，招募了大量的士兵，对他们进行了几个月的训练。以夺回“真十字架”和圣城耶路撒冷这一附带目标的对波斯战争，采用了宗教战争的形式。197

现代历史学家认为，从622年至628年，希拉克略可能指挥了三次对波斯战争，每次都取得辉煌胜利。同代诗人庇西迪亚的乔治为这一重大

胜利创作了一首胜利的凯歌（*epinikion*），题名是：《希拉克略》（*Heraclias*）；而在另一首诗《六日》（*Hexaemeron*）中，他叙述了上帝创造世界的六天，用以暗喻希拉克略战胜波斯人的六年。20世纪的历史学家Th.I.乌斯宾斯基将希拉克略的战争与亚历山大大帝的辉煌战争相比。^{注541} 希拉克略获得了高加索部落的支援，并与卡扎尔汗结成联盟。波斯北部与高加索交界的行省成为希拉克略采取军事行动的主要战场。

当皇帝领兵外出在远方打仗时，首都面临着非常严重的危机。阿瓦尔人撕毁了与希拉克略达成的协议，于626年率领庞大的阿瓦尔人和斯拉夫人的大队人马，直抵君士坦丁堡。他还与波斯人达成协议，后者马上派部分军队到卡尔西顿城。阿瓦尔人和斯拉夫人的军队对君士坦丁堡的包围引起了居民的极大恐慌，但首都卫戍部队成功地击退对方的进攻，敌人溃逃而去。波斯人一听到溃败消息，马上从卡西顿城调走军队，直接开往叙利亚。626年拜占庭人在君士坦丁堡城下打败阿瓦尔人，这是野蛮的阿瓦尔王国衰弱的主要原因之一。^{注542}

与此同时，希拉克略于627年底在古代尼尼微遗址附近（现底格里斯河边的摩苏尔附近）的战斗中，击溃了波斯人，并进军到波斯中部各省，获得大量战利品。他派人给君士坦丁堡送去一份长长的自鸣得意的声明，描述了对波斯人战争的成功，宣布战争的结束和他取得的辉煌胜利。^{注543} “629年，希拉克略的荣誉如日中天，他的天才光芒驱散了笼罩在帝国上空的黑暗。现在，一个伟大、和平的光荣时代展现在所有人的眼前。一直令人恐怖的波斯敌人永远屈服，多瑙河边的阿瓦尔人的势力正迅速衰落。有谁能抵御拜占庭的军队？有谁能威胁帝国？”^{注544} 这时，波斯国王库斯鲁被废黜并被杀掉，他的继位者喀瓦德·谢罗尔与希拉克略进行了和平谈判。根据双方订立的协议，波斯归还所占领的拜占庭帝国的叙利亚、巴勒斯坦和埃及省，交还圣物“真十字架”。希拉克略以凯旋式回到首都。630年他偕妻子马尔蒂娜赴耶路撒冷，在那里，“真十字架”被重新安置于原地，整个基督教世界为之振奋。当时的亚美尼亚史学家塞贝奥斯对这一事件做了以下描述：198

当他们进入耶路撒冷城时，全城欢天喜地。皇帝、王侯、所有军士和城市居民兴高采烈。人们满怀激情，泪洒如雨，悲叹之声、哭泣之声不绝于耳；因为皇帝和全体人员是如此激动，乃至谁也唱不出赞颂我主的圣歌。皇帝将它（“真十字架”）安置在原来的地方，交还该教堂的所有东西，所有物件悉数复归原位；他向城里的所有居民和所有教堂分发了礼物，赠送了香烛金。^{注545}

有趣的是，希拉克略对波斯人的胜利，在《古兰经》中也有提及：“希腊人曾在近东领土上被波斯人打败，但是在失败后的几年内，他们又反过来把对手打败。”^{注546}

希拉克略对波斯人战争胜利的意义。——这次波斯战争的胜利，在

拜占庭帝国历史上，是一个重要的时代标志。在中世纪早期的这两个主要世界大国拜占庭帝国和波斯之间，后者完全丧失了先前的重要性，变成了一个弱国。不久，因受到阿拉伯人的攻击，波斯失去了它的政治地位。胜利的拜占庭帝国给了它最强大的敌人以致命的打击，收复了帝国丧失的所有东方行省，“真十字架”回归基督教世界。同时，使首都摆脱了阿瓦尔-斯拉夫游牧部落的可怕威胁。拜占庭帝国似乎处于光辉和势力的顶点。印度国王在希拉克略战胜波斯人时，派人向他祝贺并赠予大量的珠宝。^{注547} 法兰克国王达格贝尔特（Dagobert）派去特使，与拜占庭帝国缔结正式和约。^{注548} 在630年，波斯女王博兰（Borane）显然也向希拉克略派去一名特使，签订正式和约。^{注549} 199

629年波斯战争胜利结束之后，希拉克略首次正式采用 basileus（王）的王衔。在东方，特别是埃及，该王衔用于指代帝王已经用了好几个世纪。4世纪时，该王衔在拜占庭帝国讲希腊语的地方流行，但是并没有把它当成一种正式的头衔。7世纪以前，希腊语词中，与拉丁语名词“皇帝”（*imperator*）相对应的是“君主”（*αὐτοκράτωρ*）一词，即独裁者，在词源上并非与“皇帝”（*imperator*）相符。拜占庭皇帝承认其为 basileus 的唯一外国统治者是波斯的国王（边远的阿比西尼亚国王除外）。柏里写道：“只要在罗马帝国之外，有一个具有很大独立性的 basileus，皇帝们便避免采用将会与另一位君主相同的头衔。但是当那位君主降到封臣的地位时，便不再存在同时使用同一名称的问题。于是皇帝正式采用这一存在已达几个世纪并早已为他非正式应用的王衔以强调上述事实。”^{注550}

阿拉伯人

在被希拉克略收复的叙利亚、巴勒斯坦和埃及省，一性教派居民重新占优势，政府对待一性教的态度又成了头等棘手和非常重要的问题。尽管希拉克略与波斯的长期持续性战争以辉煌成果而告终，但是，由于人力损失惨重和极为沉重的财政负担，必然暂时地削弱了拜占庭帝国的军事力量。而且帝国无法获得急需的休整时间，因为在波斯战争结束不久，又出现了令人生畏的、完全在意料之外和起初没有充分意识到的威胁——阿拉伯人。他们对拜占庭帝国和波斯的进攻，开始了世界历史的一个新时代。200

吉本对阿拉伯人的进攻做了以下论述：“当希拉克略皇帝在君士坦丁堡或耶路撒冷庆祝胜利时，叙利亚边境的一座不引人注目的城镇受到萨拉森人的抢劫。萨拉森人还歼灭了一些前去救援的军队。如果它不曾是一个强大革命的前兆，它应属于一般的、不大的偶然事件。这些强盗是穆罕默德的追随者，他们的粗野勇敢来源于沙漠。希拉克略统治的最后八年，他原来从波斯人那里光复的省份又落入阿拉伯人手中。”^{注551}

穆罕默德和伊斯兰教。——在基督教时代之前很久，闪米特人种的一支阿拉伯人占据了阿拉伯半岛和位于半岛北部并一直伸展到幼发拉底河畔的叙利亚沙漠。阿拉伯半岛的面积大约相当于欧洲的四分之一。被

东面波斯湾、南面印度洋、西面红海所包围；在北面，它渐渐地伸入叙利亚沙漠。历史上，阿拉伯半岛上最著名的省份是：（1）位于中部高原的纳季德 [注552](#)；（2）位于半岛西南部的也门（或称“阿拉伯福地”）；（3）沿着红海边，从半岛北部伸展到也门的狭长地带希贾兹 [注553](#)。干旱的土地并不是处处都适合人类的居住且阿拉伯人是游牧民族，主要占据着中部和北部阿拉伯半岛。贝都因人过着游牧生活，自认为是阿拉伯民族纯血统的真正代表者，真正具有高贵和勇敢的人性。他们非常傲慢，甚至蔑视少数城市和乡村的定居居民。

罗马帝国 [注554](#) 不得不因保卫东方叙利亚边境而陷入了与阿拉伯人部落的冲突。为此目的，东罗马皇帝在边界修筑了防御工事，即所谓的“叙利亚防线（*limes*）”。它类似于那些为防御日耳曼人进攻而沿多瑙河边界建立的著名的罗马防线（*limes romanus*），[注555](#) 当然，其规模小于罗马防线。沿着叙利亚边界的一些主要的罗马防御工事遗址，现在仍然存在。[注556](#)

早在公元前2世纪，在叙利亚的阿拉伯人中便形成了独立国家。它们受到阿拉米文明和希腊文明的强大影响，因此它们有时被说成是阿拉伯-阿拉米人建立的希腊化王国。在这些城邦中，佩特拉因其处于大商路过境处的有利地位，变得特别富裕和重要。该城邦的宏大遗址，引起了当今历史学家和考古学家的重视。201

就文化和政治概念来看，在罗马帝国时代存在的所有叙利亚-阿拉伯国家中，最重要的是帕尔米拉（Palmyra），该国勇敢的女王，即罗马和希腊作家所称赞的、受过希腊文化教育的齐诺比娅（Zenobia），在3世纪的后半期，占领了埃及和小亚细亚的大部分，形成了一个强大的国家。根据B.A.图雷夫（B.A.Turaev）[注557](#) 的说法，这是东方反击的初次表现，也是首次将罗马帝国分裂为两部分：东方和西方。罗马皇帝奥勒良恢复了帝国的统一。273年，被捕的齐诺比娅女王只好随着胜利者的奏凯战车进入罗马。叛乱的帕尔米拉被夷为平地。然而，它的令人难忘的遗址像佩特拉的那些废墟一样，仍吸引着学者和旅行者。帕尔米拉的著名的纪念性铭文，即帕尔米拉的关税表刻在一块巨大碑石上，内容包括有关该城邦的商贸和金融的非常有价值的材料。它曾被运往俄国，保存在列宁格勒的修道院里。

拜占庭时期，有两个阿拉伯王朝非常突出。一个是叙利亚的加萨尼王朝（Ghassanids）依附于拜占庭皇帝，其宗教倾向是一性教派。6世纪查士丁尼统治时期，该王朝变得特别强大，曾援助拜占庭帝国在东方的军事行动。7世纪初，当波斯人占领叙利亚和巴勒斯坦时，该王朝可能不复存在。第二个阿拉伯王朝莱赫米朝（Lakhmids），以幼发拉底河边的希拉城为中心。由于它与波斯萨珊王朝有封臣关系，与加萨尼王朝处于敌对状态。7世纪初，该王朝也不复存在。在希拉城中，基督教中的聂斯脱利派有相当多的信徒，甚至莱赫米王朝的一些成员也信奉该教。两个阿拉伯王朝为了保卫各自王国的边境，加萨尼人站在拜占庭一边，莱赫米人站在波斯人一边。显而易见，7世纪初，这两个附庸国皆

已灭亡，致使穆罕默德扩张时代，在阿拉伯半岛和叙利亚沙漠，已经不存在任何一个可称为国家的独立政治机构。自公元前2世纪末起，也门还存在着赛白人-希米亚人（Sabaeans-Homerites）王国。但是，约在570年，也门被波斯人占领。 注558

在穆罕默德时代之前，古代阿拉伯人生活在部落组织中。血缘关系是维系其共同利益的唯一基础，这种共同利益几乎完全限于忠诚、保护、援助以及对攻击部落的敌人实施报复，满足部落的产生、延续和部落间血仇斗争的最低需要。在古阿拉伯诗歌与散文传说中，保存了古老时代习俗的有关证据。在古阿拉伯的各个部落间的相互关系中，敌意和傲慢是两个居支配地位的因素。 注559 202

古阿拉伯的宗教观念是原始的，各部落都有自己的神和圣物，如石头、树和泉水。他们以这些东西推测命运，在阿拉伯半岛的一些地区，对星星的崇拜是主流。研究阿拉伯古代史的一位专家说，在宗教的实践方面，古阿拉伯人在被崇拜物面前几乎没有超出自然崇拜者的宗教感情。 注560 他们相信自然界存在着友好的力量，而更经常可见的是恶意的力量，他们称之为精灵。在阿拉伯人的观念中，对于最高的不可见的力量安拉的认识是模糊的。他们显然也不知道作为一种崇拜仪式的祈祷活动。当他们求助于神时，他们的符咒通常是请求帮助以对敌人的某些伤害和侵犯进行报复。戈德齐赫也认为“幸存的前伊斯兰时期的诗文完全没有涉及努力向神靠近，甚至也没提及令人尊崇的灵魂，只是轻描淡写地表示了他们对民族的宗教传统的态度” 注561。

贝都因人过的游牧生活显然不利于形成进行宗教崇拜的永久固定的中心，即使是极其原始的崇拜形式。但是，除了贝都因人之外，还有沿商贸道路一线产生和发展起来的城市及乡村的定居居民，他们主要来自半岛的南部和北部，从也门至巴勒斯坦、叙利亚和西奈半岛的驼队所行之路。这条商道沿线最富裕的城市是麦加（古代著作中的马克拉巴 [Macoraba]），在穆罕默德出现很久以前便很闻名。处于第二重要地位的是叶斯里卜（Yathrib） 注562，即后来的麦地那，位于更北的地方。这两个城市是南来北往的驼队商人合适的歇宿地点。在麦加和叶斯里卜的商人中，以及在半岛其他地方如北部的希贾兹和也门的居民中，都有许多犹太人。在北方，自罗马-拜占庭的巴勒斯坦和叙利亚省；在南方，自阿比西尼亚经也门，有许多基督徒深入半岛内。麦加成为半岛上混杂的居民们的中心集聚点。在古代，麦加便有圣庙克尔白，它原先显然是非阿拉伯的。它是一座四方形的石头建筑，约有35英尺高，藏有主要的崇拜物黑陨石。传说，这块石头是上天降下来的，以亚伯拉罕的名义参与了圣殿的建造。由于麦加便利的商业位置，来自阿拉伯所有部落的商人常往来于该城。有些传说证实，为了吸引更多来客，克尔白圣殿内放置了许多不同部落所崇拜的偶像，以便各个部落的代表在麦加逗留期间可以崇拜他们敬仰的神。来此的朝拜者不断增加，尤其是在“上帝和平”的圣日期间来客众多。所谓“上帝和平”是阿拉伯人的一则惯例，它多少可以保证那些派代表到麦加朝圣的各个部落的领土不受侵犯。宗教节日期间，麦加同时也是大集市，阿拉伯人与外来商人进行商品交换，这

给麦加带来大量的收益。麦加城迅速变得非常富裕。约5世纪时，一个显赫的部族古莱氏部落开始统治麦加。爱财的麦加人从不忽略物质利益，为了增加自己的私利，市民们经常利用神圣的集会。按一位学者的说法：“以其贵族的统治地位，以其对传统仪式的控制，麦加城带有一种实利主义和傲慢的寡头的特征，在那里不可能找到深刻的宗教满足感。”

注563 203

在麦加，阿拉伯人有足够的机会了解基督教和犹太教，在它们的影响下，甚至早在穆罕默德之前，麦加已有一些人受到与枯燥乏味的旧的宗教习俗截然不同的宗教思想的鼓舞。对一神教的渴望和禁欲主义生活方式的向往，是这些默默无闻的传道者的崇高理想。他们在个人的体验上找到了满足，但是并没有影响他们周围的人们并改变信仰。使阿拉伯人统一起来和建立一个世界性宗教的是穆罕默德。他首先从一位真诚的忏悔布道者成为一位先知，然后成为一个政治社会的领袖。

穆罕默德约生于570年，属哈希姆（Hashimite）氏族。哈希姆氏族是古莱氏部落中最穷的氏族之一。他很小的时候，父母便去世，为了挣钱过活，他只好在富裕的寡妇赫底澈（Khadidja）的商队中当一名牵骆驼手。当他与赫底澈结婚时，经济状况大为改观。从儿童时代起，他便是一个性格敏感、柔弱的人。与犹太人和基督徒的接触及受到他们的影响，他开始越来越多地思考麦加的宗教组织问题。在他的思想中经常产生的许多疑问，使他时时感到绝望和无休止的痛苦，他变得易于激动、不安。当他在麦加郊区独自徘徊期间，得到安拉的启示，他心中坚信上帝已派他去拯救走上歧途的他的人民。204

穆罕默德40岁时，决定公开表达他的主张。他开始先在自己家族的小范围内传道。后来，向下层阶级构成的小团体中传道，稍后又在一些重要市民中传教。然而古莱氏部族的首领们公开反对穆罕默德，使他无法在麦加待下去。622年，他秘密地带领着自己的信徒，离开了他出生的城市，向北方到达叶斯里卜。该城包括犹太人在内的居民经常要求他到那里，答应让他过得更舒适惬意。他们非常热烈地迎接他和他的信徒。后来把他们的城市更名为麦地那，意思是“先知之城”。

正像人们经常不十分准确的提法那样，迁移的这一年或者是穆罕默德从麦加到麦地那的“逃亡”（阿拉伯语中的*hidjra* 被欧洲人误读为“*hegira*”）之年，标志着穆罕默德时代的开始。注564 从622年开始，阿拉伯人和所有其他的穆斯林用统一的太阳历来计年。伊斯兰教的太阳年比太阳年稍短些。伊斯兰教徒通常认为622年7月16日星期五是“希吉拉”第一年的开始。无论如何，这个年历只是从622年之后第16年时才被采用。

史料中所提供的有关伊斯兰教的问题，是无法令人满意的。关于穆罕默德早期在麦加的生活，几乎没有权威性的资料。他在这一时期的说教是那样模糊、含混不清、原始，那时还不可能称它为一种新的宗教。

在麦地那，穆罕默德成为一个大公社的首领，开始为一个以宗教为基础的政治国家奠基。他发展了其宗教的主要原则，采用了某些宗教仪式，巩固了自己的政治地位。之后，在630年，他出发去征伐麦加。一进入麦加城，他立刻毁掉圣像和所有多神教的遗物，只崇拜唯一神安拉，以安拉为新宗教的基础。穆罕默德对所有的敌人给予大赦，不准屠杀和抢劫。从此之后，穆罕默德和他的信徒可以自由地到麦加朝圣，举行新的礼拜式。穆罕默德于632年去世。205

穆罕默德的逻辑不是很清楚，因此，难以对他的宗教教义进行系统性的介绍。他的教义是在其他宗教——基督教和犹太教，以及在一定程度上也在波斯王国萨珊王朝时代的波斯宗教（琐罗亚斯德教）的影响下产生的。近代史学家们已经得出结论：“与以前的看法相反，原始的穆罕默德公社与基督教的关系比它与犹太教的关系更为密切。”^{注565} 穆罕默德年轻时随商队外出期间，以及后来在麦加和叶斯里卜（麦地那）时，就已经接触了其他宗教。他的教义的独有特征，是实现人对安拉的完全依赖和对安拉意志的无条件顺从。这一信仰是严格的一神教，安拉被认为对其造物有无限威力。穆罕默德的宗教取名为伊斯兰教，意思是“顺从或服从安拉”。伊斯兰教的信仰者称为穆斯林或伊斯兰教徒。奠定这个宗教基础的，是安拉为唯一神的独特思想。“万物非主，唯有安拉，穆罕默德是安拉的使者”的陈述，是伊斯兰教的基本原则之一。摩西和耶稣基督都被视为先知，耶稣是仅次于穆罕默德的一位先知；但是伊斯兰教的教义宣称两者都没有穆罕默德伟大。穆罕默德在麦地那期间，宣布他的宗教教义代表着真正恢复到了纯正的亚伯拉罕宗教，而这一宗教却被基督教和犹太教所亵渎。穆罕默德的首要问题之一，是领导阿拉伯人摆脱野蛮状态（阿拉伯语即查希里叶 [*Djahiliyya*] ），对他们反复灌输较高的道德规范。他劝诫他的人民用和平、爱和自我克制取代普遍存在的仇杀等残忍习俗。他促使某些阿拉伯部落废除在那里流行的溺杀新生女婴的习惯。他还力图调整婚姻关系，限制一夫多妻制，把法律上允许的妻子数目减少至四个，允许个人在婚姻关系上更为自由。他提出了包括继承权在内的人权思想，取代旧的氏族观念。穆罕默德提出了有关祈祷和禁食的某些方面的问题。祈祷时必须面朝克尔白的方向；大斋戒期定在9月份，即“莱麦丹月”（Ramadan）；每周的假日定在星期五。新教义禁止食用血、酒、猪肉和自然死亡的牲畜或者那些用于异教偶像献牲的肉。赌博也被禁止。所有穆斯林必须相信天使和魔鬼的存在。天国、地狱、复活和末日审判的观念则完全是功利主义的。这些观念的基本因素可以在犹太-基督教的伪经中找到。穆罕默德的教义中包括了安拉的宽恕、罪人的忏悔和提倡善行。现代的宗教法规和条例大约在穆罕默德去世之后逐渐形成。例如，甚至在倭马亚王朝（Omayyads, Ommyads）时期，也还没有严格规定固定的祈祷时间。^{注566} 规定的要求可以归纳为五点：（1）立誓信奉唯一神安拉和他的先知穆罕默德；（2）按规定的严格时间严格遵守规定的仪式，进行规定的祈祷；（3）捐献一定金钱供应军队和穆斯林社会的慈善费；（4）在莱麦丹月实行斋戒；（5）到麦加的克尔白朝圣（这种朝圣阿拉伯语称为“哈吉”[*hajj*] ）。所有伊斯兰教信仰的基本原理和法规集中在穆罕默德启示的圣书

《古兰经》中，该书分为114章（阿拉伯语称为“启示”[*Sura*]）。传说中的穆罕默德的言行，后来被汇集成不同的书，定名为“逊奈”[*Sunna*]。206

穆罕默德时代的早期伊斯兰教历史，由于涉及这一时期的资料匮乏，尚模糊不清并且存在争议。而对于7世纪时的拜占庭帝国史来说，这尤其是非常重要的问题。因为这一问题的相应解决，必然极大地影响到人们对于阿拉伯人以超乎寻常的速度夺取拜占庭东部及南部省份叙利亚、巴勒斯坦、埃及和北非这些军事胜利的原因的理解。

有三位造诣很深的学者，代表着学者们对于伊斯兰教问题的占主导地位的几种不同意见。戈德齐赫写道：“毫无疑问，穆罕默德考虑到将他的宗教传播到阿拉伯境外，将原来只在最亲近的亲属中传布的教义变成能够控制整个世界的力量。”^{注567} 格里姆（Grimme）谈到，根据《古兰经》的内容，人们会认为伊斯兰教的最后目标是“完全占有阿拉伯半岛”。^{注568} 凯塔尼（Caetani）则写道，先知穆罕默德从来没有想到使整个阿拉伯土地和所有阿拉伯人接受他的宗教。^{注569}

穆罕默德在世时，并不是整个阿拉伯半岛都追随他。一般可以说，有史以来，阿拉伯半岛从未承认全境内只有一位统治者。实际上，穆罕默德控制的地方也许不到半岛的三分之一。这一地区逐渐地受到伊斯兰教新思想的深刻影响，而阿拉伯半岛的其余地区仍处于与穆罕默德出现之前基本上没有区别的政治和宗教组织的控制之下。在半岛西南部的也门，基督教流行。半岛东北部的各个部落也信奉基督教，该教很快在美索不达米亚和幼发拉底河沿岸的各阿拉伯行省占支配地位。与此同时，波斯的官方宗教迅速地衰落下去。所以，到穆罕默德去世时，他既不是整个阿拉伯半岛的政治统治者，也不是整个半岛的宗教领袖。207

有趣的是，拜占庭帝国最初只把伊斯兰教看成是阿利乌斯派基督教的一派，并将它与其他基督教派同等看待。拜占庭反对伊斯兰教的论辩性文献，其态度如同它反对一性教派、一意教派和其他信奉异端学说者一样。如是，8世纪一位生活在穆斯林宫廷里的萨拉森家族成员约翰·大马士革（John Domascene）并不把伊斯兰教看成是一种新宗教，而认为伊斯兰教在本质上只是类似于早期基督教的其他异端，是从正统的基督教信仰中分离出来的一个教派。拜占庭的历史学家也对穆罕默德的出现和他发动的政治运动显得很感兴趣。^{注570} 第一位记录了“萨拉森人（阿拉伯人）的统治者和先知”穆罕默德生平的某些事迹的编年史学家是狄奥凡尼（Theophanes），他的书写成于9世纪早期。^{注571} 在中世纪西欧的观念中，伊斯兰教并不是另一种宗教，而是基督教的一派，其教义与阿利乌斯教派相似；甚至中世纪晚期的但丁，在他的《神曲》中仍认为穆罕默德是一位持异端者，称他是一位“播种流言蜚语和分裂教会的人”（*Seminatore di Scandalo e di scisma* [《地狱篇》，XXVIII，31—36]）。

7世纪阿拉伯征服胜利的原因。——人们通常认为，7世纪阿拉伯人

在同波斯和拜占庭帝国的战争中取得惊人军事胜利的主要原因之一，是穆斯林的宗教热情。这种热情常常产生宗教的狂热和极端的偏执。人们认为阿拉伯人猛烈进攻亚洲和非洲省份，是决心执行先知的旨意，先知已经向他们提出欲使全世界皈依伊斯兰教这一新宗教。阿拉伯人胜利的原因，一般被解释为宗教的狂热使穆斯林视死如归和战无不胜。208

这一观点应该被认为是没有事实根据的。在穆罕默德去世时，虔诚的穆斯林并不多，甚至在第一次大规模征服结束之前，这一小群人仍留在麦地那。穆罕默德的信徒很少在叙利亚和波斯作战。绝大部分参战的阿拉伯人由贝都因人构成，伊斯兰教对他们只是传闻。他们关心的只是物质、现世的利益，所渴望的劫掠物和无限制的放纵，在他们当中不存在宗教热情。况且，早期的伊斯兰教在本质上是宽容的。《古兰经》直接谈到“真主将不强加于人”（II，257），早期伊斯兰教对待基督徒和犹太教的宽容态度是众所周知的。《古兰经》谈到安拉对其他信仰的宽容：“如果神愿意，他将使人民形成一个统一的宗教社会。”（XI，120）^{注572} 穆斯林的宗教狂热和偏执是后来的现象，与阿拉伯民族格格不入，可以解释为受外族改宗者的影响。阿拉伯人在7世纪的胜利征服，不能归于宗教的热情和狂热。

根据最近的一些研究结果（如凯塔尼所做），阿拉伯人势如破竹之进攻的真正原因是功利主义的。阿拉伯的有限的自然资源不再能够满足人口本身的需要，在贫困和饥饿的威胁下，阿拉伯人被迫背水一战，以摆脱“沙漠这一灼热的监狱”。不堪忍受的生活条件是促使阿拉伯人进攻拜占庭帝国和波斯的原因。在这一运动中，不存在宗教的因素。^{注573}

尽管这一观点在某种程度上是正确的，但是谁也无法仅仅从物质需要方面对于阿拉伯人的军事胜利做出令人满意的解释。诸原因中也包括了拜占庭的东部和南部行省叙利亚、巴勒斯坦以及埃及的内部情况极为有利于阿拉伯人的征服。本书前面已反复指出过这些行省在宗教上的日益不满。顽固的一性教派和部分聂斯脱利教徒总是与专制的中央政权发生经常性的冲突，查士丁尼大帝以后尤其如此。拜占庭皇帝的强硬政策使得叙利亚、巴勒斯坦和埃及这些行省随时愿意脱离拜占庭帝国，变成阿拉伯人的属地。阿拉伯人宗教上的宽容为人所知。他们唯一有兴趣的是在被征服的省内征课例税，被征服地的人民的宗教信仰并没有引起阿拉伯人的关注。

另一方面，由于拜占庭中央政权向一性教派做出了某些让步，西部行省的一部分正教徒也对政府的政策不满，7世纪时尤为突出。10世纪的阿拉伯人基督教历史学家优迪奇乌斯（Eutychius）在提到关于希拉克略的“一意教”倾向时说，埃梅萨（希姆斯）的居民称希拉克略皇帝是一位“一意教徒（Monothelite），是我们的信仰的敌人”。^{注574} 另一位9世纪的阿拉伯历史学家贝拉德索里（Beladsori）说道，埃梅萨的居民当时对阿拉伯人说，“比起我们已经受的专制统治和侮辱来说，我们更乐于接受你们的统治和司法”^{注575}。当然，这是穆斯林的陈述，但它准确反映了基督正教居民的精神状态。拜占庭的叙利亚和巴勒斯坦省的绝大部

分居民是闪米特人种，而且主要是阿拉伯血统。阿拉伯征服者在被臣服的省份里遇到的是讲他们自己的语言的、同一种族的人民。按一位学者的说法，“因此，这不是对外国土地的征服问题，如果征服外国的土地，对它的税收将构成唯一的直接收入；阿拉伯人是在收复他们自己的领土，这片领土在外国人的枷锁下已经衰亡”^{注576}。除了普遍性的宗教不满和东部行省与阿拉伯人的密切关系之外，拜占庭帝国和它的军队虽然在反对波斯人的长期连续不断的战争中最后取得胜利，但自身亦受到削弱，无法对新兴阿拉伯人的力量进行有效的抗击。209

在埃及，对阿拉伯人的抵抗软弱无力是有特殊原因的，其主要原因归于拜占庭军队存在的普遍问题。从军队的数量上看，拜占庭军队可能是足够强大，但军队的普遍组织结构不佳。它被分成许多部分，由五位权力平等的统帅或行省的督军（*duces*）指挥。这些指挥官没有统一的行动，他们对行省里的一般问题不关心；个人之间互相敌视，对共同的目标缺乏团结协作；加之军事上的无能，抵抗无法奏效。士兵也不比他们的将领好。尽管埃及军队数量庞大，其领导的无能和训练水平的低劣，使部队变得很不可靠，而且叛变的危险性很大。马斯佩罗

（Maspero）谈道：“毫无疑问，阿拉伯人取得惊人胜利的原因有很多，但拜占庭在尼罗河流域失败的主要原因是军队的素质差，无法承担它所肩负的保卫埃及的任务。”^{注577} 根据对草纸文献的研究，格尔泽认为，早在阿拉伯人征服时期之前，埃及那些早已经出现的占有大地产的特权阶级，实际上已独立于中央政权之外，虽然它没有建立事实上的本地统治机构，但也是拜占庭统治衰落的一个主要原因。^{注578} 阿梅利诺（Amélineu）也根据对草纸抄本的研究，提出另一个有利于阿拉伯人征服的重要因素：埃及的行政功能不健全。^{注579} 英国的草纸研究专家H.I. 贝尔（H.I. Bell）称阿拉伯对埃及的征服“并不令人惊奇，它不是神对有罪过的基督教世界实施报复的例子，它只不过是必然倒塌的一座根基败坏的建筑”^{注580}。所以，若要概括阿拉伯人取胜的基本原因，必然包括叙利亚、巴勒斯坦和埃及的宗教状况；叙利亚和巴勒斯坦两地的居民与阿拉伯人的种族间的亲密关系；拜占庭军事力量的不足；军事组织的无能；不健全的行政机构和埃及的阶级关系的特定状况。210

拜占庭和阿拉伯的历史学家都大大地夸张了双方军队的数量，实际上交战双方的军队并不太多。一些学者估计，参加叙利亚和巴勒斯坦战役的阿拉伯士兵为27 000人。即使如此，恐怕也夸大了原有数字。^{注581} 拜占庭的军队甚至可能少于此数，而且，参与军事行动的也不仅仅是半岛的阿拉伯人，他们包括毗邻波斯和拜占庭边境的叙利亚沙漠的阿拉伯人。

通过对早期伊斯兰教的更进一步研究，显然应该把宗教因素放在当时政治事件的背景之中。“伊斯兰教变成了一种政治力量，只有如此，才能战胜它的敌人，如果伊斯兰教永远只是一种简朴的道德和宗教的学说，那么它将在怀疑主义的、重视物质利益的阿拉伯人中间，特别在麦加的敌对气氛中间迅速消亡。”^{注582} 伊斯兰教的得胜者不仅要处理非伊斯兰教的皈依问题，而且要处理他们的臣服问题。”^{注583}

8世纪初期以前的阿拉伯人征服。君士坦丁堡被阿拉伯人包围。查士丁尼二世与阿拉伯人。——穆罕默德去世（630年）之后，他的亲戚阿卜·伯克尔（阿卜·贝克尔）被选为穆斯林的领袖，享有哈里发（Khalifa）的称号，意思是“代理人”（vicar）^{注584} 随后的三位哈里发：欧麦尔、奥斯曼和阿里都是通过选举而掌权的，但没有建立王朝。这四位在穆罕默德去世后接连继位的执政者便是为人所知的“正统哈里发”。哈里发欧麦尔时代，阿拉伯人对拜占庭领土的征服最为重要。211

关于穆罕默德写信给包括希拉克略在内的其他国家的统治者，要求他们改奉伊斯兰教，希拉克略则乐意地响应这一说法，现在普遍地被认为没有历史根据，而纯属后人的虚构。^{注585} 然而，直至今日，仍有学者认为它与历史事实相符。^{注586}

穆罕默德在世时，只有贝都因人的个别先遣队越过拜占庭的边境，但是在第二任哈里发欧麦尔时代，越过拜占庭边境的事件频频发生。7世纪三四十年代的军事行动的先后顺序并不十分清晰。发生事件的次序可能如下：634年，阿拉伯人占领了拜占庭所属约旦河外的要塞布斯拉（Bothra）；635年攻陷叙利亚的大马士革城；636年，雅穆克河一战导致阿拉伯人占领整个叙利亚省；637和638年，在经受连续两年的围困之后，耶路撒冷投降。在这次围困中，哈里发欧麦尔为一方，正教的著名捍卫者、耶路撒冷的主教索夫罗纽斯为另一方，各自扮演着领导者的角色。索夫罗纽斯同意耶路撒冷向欧麦尔投降的原文已保存下来。文中要求确保该城的基督教居民享有某些宗教和社会保障。不幸的是，文件后来被做了一些篡改。在阿拉伯人进入耶路撒冷之前，基督教徒已成功地将“真十字架”从城内转移到君士坦丁堡。与此同时，阿拉伯人对美索不达米亚和波斯的占领，结束了阿拉伯人对亚洲进行征服的第一个时期。7世纪30年代末，阿拉伯人的大将阿慕尔领兵到达埃及东部边境，开始进行征服。在641年或642年希拉克略死后，阿拉伯人占领了亚历山大，得胜的阿慕尔给在麦地那的欧麦尔送去了这样的消息：“我已经占领了一座城市，对它我将不加以描绘。我这样说就够了，我已经获取了那里的配有4000个浴室的4000座庄园，40 000名缴人头税的犹太人和400处供王室娱乐的场所。”^{注587} 到了40年代末，拜占庭帝国不得不永久地放弃了埃及。征服埃及之后，阿拉伯人接着向北非的西部海滨推进。到了650年，叙利亚、小亚细亚的一部分，上美索不达米亚、巴勒斯坦、埃及和北非拜占庭行省的一部分，已经被控制在阿拉伯人手里。212

阿拉伯人通过征服，使自己的势力达到了地中海沿岸，但大海的自然威力成了他们面前的新问题。阿拉伯人没有舰队，无力与庞大的拜占庭舰队对抗，阿拉伯人新占领的地中海海岸行省便很容易受到攻击。阿拉伯人很快认识到这一严峻局面。当时叙利亚的统治者，即后来的哈里发穆阿威叶（Moawiya）开始积极建设庞大的舰队，并首先在擅长于航海的本地希腊-叙利亚居民中征集水手。最近对草纸文献的研究表明，在7世纪末，埃及统治当局处理的重大问题之一是船只的建造和配备有经验的水手。^{注588}

早在7世纪50年代，即康斯坦斯二世在位时，穆阿威叶统领的阿拉伯舰队便开始进攻拜占庭的属地，占领了重要的海运中心塞浦路斯岛。他们在小亚细亚近岸处击败了由拜占庭皇帝亲自统率的舰队，夺取了罗得岛，毁掉了岛上著名的阿波罗巨像，^{注589} 其势力伸展到克里特岛和西西里岛，威胁着整个爱琴海，且显然指向拜占庭帝国的首都。阿拉伯人将征服中俘获的俘虏，尤其是西西里岛的俘虏运送到大马士革城。

阿拉伯人在7世纪的征服，夺取了拜占庭帝国的西部和南部各省，使它丧失了作为世界上最强大国家的重要地位。由于领土缩小，拜占庭帝国变成一个希腊居民占优势的国家，但显然并不像一些学者所认为的那样变成完全是希腊人的国家。希腊民族居绝大多数的地区包括小亚细亚及其邻近的爱琴海诸岛屿、君士坦丁堡及其毗邻的行省。总之，这一时期，巴尔干半岛包括伯罗奔尼撒半岛在内，由于出现了大量的斯拉夫移居者，人种构成发生了相当大的变化。在西部，拜占庭帝国仍然占有着伦巴德王国没有囊括进去的部分意大利领土，即包括南意大利、西西里岛和其他几个与之相邻的地中海岛屿、罗马以及拉文纳总督区。7世纪时，意大利成为许多不愿接受阿拉伯征服者统治的埃及和北非居民的避难所，因此，聚居于拜占庭属南部意大利地区的希腊居民人口数量快速增长。也许可以说，罗马帝国在这一时期才转变为拜占庭帝国，因为此时帝国处理的问题开始限于较小的范围内，不再像当年那样广阔。例如，一些历史学家，像格尔泽便认为，拜占庭帝国领土的严重丧失甚至间接地对帝国有益，因为这使它摆脱了外民族的成分，而且“仍然承认拜占庭皇权的小亚细亚和巴尔干半岛的部分居民，形成了语言和信仰完全同质的和稳固可靠的忠诚民众”。^{注590} 从7世纪中叶起，拜占庭帝国的注意力不得不主要放在君士坦丁堡、小亚细亚和巴尔干半岛。但是，即使是这些有限的领土，也常受到伦巴德人、斯拉夫人、保加利亚人和阿拉伯人的威胁。L.布莱耶尔写道：“这一时期的君士坦丁堡充当了经常性的防御者的历史角色，其疆域的扩展与缩小交替出现，一直持续到15世纪。”^{注591} 213

认真考虑迄今仍被疏漏或忽略的一些史料，即拜占庭圣徒传记所提供的史实资料，对于研究阿拉伯人征服的影响是非常重要的。拜占庭的圣徒传记清晰生动地描述了在阿拉伯人海陆进攻的压力之下，大量拜占庭人从帝国的边境迁移到帝国腹地的真实情况。圣徒传记进一步证实、补充并生动描述了历史学家以及编年史家记述得相当简洁的事件。阿拉伯人的威胁引起拜占庭帝国中心地区人口密集的首要意义，可望因此而得到充分说明。^{注592}

由于受到柏柏尔人的有力抵抗，阿拉伯人对北非的进一步征服暂时停止了一个时期。阿拉伯人方面的军事行动，也因最后的“正统的哈里发”阿里与叙利亚统治者穆阿威叶之间爆发了内战而停顿。这次流血冲突以661年阿里的被杀和穆阿威叶的胜利而告终。后者继位，开始建立新的倭马亚王朝，新任哈里发确定大马士革作为这个帝国的首都。穆阿威叶加强了自己在国内的权力后，派遣舰队进攻君士坦丁堡并恢复其在北非的西进运动，重新开始了对拜占庭帝国的军事进攻。214

在精力旺盛的君士坦丁四世（668—685年在位）统治时，拜占庭帝国处于最艰难的时期。当时，阿拉伯人的军队穿过爱琴海和赫勒斯滂海峡，进入普罗蓬蒂斯海，驻扎在西齐库斯（Cyzicus）城。阿拉伯人以该港口为基地，屡次围攻君士坦丁堡，均未得逞。阿拉伯人通常是在夏季的几个个月内发动年度进攻。阿拉伯人没能攻下君士坦丁堡的主要原因，是拜占庭皇帝知道如何组织该城进行有效的抵抗。拜占庭军队成功的防御主要归功于使用“希腊火”，或叫“液体火”或“海面火”；它是由一名叙利亚-希腊逃亡者、设计师卡利尼库斯（Callinicus）所发明的。这一发明的常用名称曾导致一些误解。“希腊火”是一种爆炸性化合物，^{注593} 装在特制的管状容器或水瓶中掷出，当它与敌方的船只撞击时，便燃烧起来。拜占庭的舰队配备了特殊的“带有管状投掷设施”^{注594} 的船只，它在阿拉伯人中间引起了极端恐惧。此处，拜占庭还采用了其他方法向敌人猛掷“人造火”，这种火的特殊性质是它在水面上可以燃烧。在相当长的时期内，这种火的物质构成被拜占庭政府严格保密，这一新式武器曾使拜占庭获得无数次胜利。^{注595}

阿拉伯舰队攻占君士坦丁堡的所有企图都归于失败。677年，阿拉伯舰队撤离，驶向叙利亚海岸。归航中，舰队驶经小亚细亚南部海岸时遭受大风暴的破坏。阿拉伯人在小亚细亚陆上采取的军事行动也没有成功，年迈的穆阿威叶只好同意与拜占庭皇帝缔结和约，条件是拜占庭人每年向阿拉伯人缴付一定数额的年贡。^{注596} 215

由于成功地击退了阿拉伯人对君士坦丁堡的进攻并缔结了有利于拜占庭的和约，君士坦丁不仅为他自己的帝国，而且也为整个西欧做出伟大贡献，从而使西欧免受穆斯林的严重威胁。这里特别注意到君士坦丁对西方产生的重大影响是有意义的。根据一位编年史家的记载，当君士坦丁四世取得胜利的消息传至阿瓦尔汗和其他西方统治者那里时，“他们派出使节带着礼物到皇帝那里，恳求他与他们建立和平友好关系……从而给东方和西方带来一个伟大的和平时期”^{注597}。

君士坦丁四世的继承者查士丁尼二世第一次统治时期（685—695年），在阿拉伯西部边境发生的一次事件，对后来阿拉伯与拜占庭关系的发展产生了很大影响。在叙利亚黎巴嫩山区长期居住着所谓马尔代特人（Mardaites，意为“反叛者”“背叛者”或“匪帮”）。他们被组织到军队中，在其居住地为拜占庭政府提供防御服务。阿拉伯人控制了叙利亚之后，马尔代特人向北撤退到阿拉伯与拜占庭的边境处。他们对邻近地区经常性的突然袭击，给阿拉伯人带来许多麻烦和忧虑。根据编年史所记，马尔代特人构成了“一堵铜墙铁壁”，^{注598} 保护小亚细亚免受阿拉伯人的入侵。通过查士丁尼二世时议定的和约，查士丁尼二世同意马尔代特人定居于拜占庭帝国的内地行省。对此让步，哈里发同意缴纳一定的贡金。查士丁尼二世采取的这一步骤，毁掉了自己的“铜墙铁壁”。后来，在潘菲利亚（小亚细亚南部）、伯罗奔尼撒半岛、凯法利尼亚岛（Kephallenia）和其他几个地区都发现了成为海员的马尔代特人。马尔代特人从阿拉伯人的边境迁移走，无疑使阿拉伯人在新征服的几个行省内的地位得到巩固，便于他们随后深入小亚细亚的进攻行动。库拉科

夫斯基教授把这一事件看成是“为在异教徒统治下的基督徒着想”^{注599}，皇帝所采取的行动，是没有充分根据的。马尔代特人的这次迁移纯粹是政治原因。

7世纪60年代，阿拉伯军队在企图从东面攻占君士坦丁堡的同时，在北非也开始向西部移动。7世纪结束时，阿拉伯人占领了非洲总督区的首府迦太基。8世纪初，占领了靠近海勒里斯石柱的塞普特姆（现在西班牙的要塞休达）。约同一时期，阿拉伯人在塔立克（Tarik）将军统率下，从非洲渡海进入西班牙，迅速地从西哥特人手里夺取了半岛的绝大部分。现代“直布罗陀”的阿拉伯名字来源于塔立克的名字，意思是“塔立克的山”（the Mountain of Tarik）。这样，在8世纪早期，穆斯林从另一个方向即从比利牛斯半岛威胁着西欧。216

研究阿拉伯语言和文化如何迅速和深入地传遍整个西班牙这一课题，是特别有意义的。大量的城市基督徒采纳了阿拉伯文化，虽然他们并没有接受伊斯兰教。他们足以构成一个社会阶层，被阿拉伯血统的人称为“穆扎赖卜人”（Mozarabs），即“阿拉伯化的人”。9世纪时，科尔多瓦主教阿尔瓦罗（Alvaro）在他的一篇布道词中抱怨道：

我的许多教友在读阿拉伯人的诗文和虚构的故事，研究伊斯兰哲学家和神学家的著作，不是为了反驳它们，而是更准确更雅致地学习阿拉伯语言和正确地进行表达。在他们当中，谁来学习《福音书》、《先知书》和《使徒传》呢？天呀！所有天资颇高的年轻的基督徒只懂得阿拉伯语言和文学，刻苦地研习阿拉伯语著作……如果有人谈及基督教的著作，他们便轻蔑地回答说，无论怎样说，它们都不值得重视（*quasi vilissima contemnentes*）。天呀！基督徒已经忘记了他们自己的语言。在1 000人当中，几乎找不到一个人能用拉丁文给朋友写一封像样的祝贺。但是有多得不可胜数的人最优雅地使用阿拉伯语表达自己，他们用阿拉伯文做的诗比阿拉伯人自己作的诗更华丽和更有艺术性。^{注600}

在埃及可以看到同样的情况。699年，阿拉伯语被强制性地成为通用语言，标志着希腊和埃及的文学在埃及领土上之完结。从此之后，埃及开始了把柯普特语著作翻译为阿拉伯语的时代。^{注601}

阿拉伯人和叙利亚、巴勒斯坦及埃及居民之间的关系，与在北非即现代的黎波里、突尼斯、阿尔及利亚和摩洛哥民众建立的关系非常不同。在叙利亚、巴勒斯坦和埃及，阿拉伯人在当地居民中没有遇到强烈的反抗，而是受到他们很大的支持和同情，阿拉伯人对这些新的臣民则给予了极大的宽容以为回报。除少数例外，他们将教堂留给基督徒，并给予他们举行宗教仪式的权利，只要求基督徒定期缴纳一定额度的税赋并保证在政治上忠于阿拉伯人的统治。耶路撒冷作为最受基督徒崇拜的地方之一，仍然向来自遥远的西欧各地到巴勒斯坦圣地朝拜的人们开放。耶路撒冷仍然为朝圣者提供旅店和医院。我们还必须注意到，在叙

利亚、巴勒斯坦和埃及，阿拉伯人接触了拜占庭文明，他们受到的影响很快便变得显而易见。简言之，在叙利亚和巴勒斯坦，征服者和被征服者间建立的和平关系持续了一个相当长的时期。而埃及的形势则不大令人满意。即使如此，对基督徒的态度仍很宽容，至少在阿拉伯统治的早年是这样。217

阿拉伯人征服之后，被占领的拜占庭行省中牧首职权落入一性教派手里。尽管如此，穆斯林统治者仍给予叙利亚、巴勒斯坦和埃及的正教居民某些特权。在中止了一段时间后，安条克和亚历山大的正教主教区也恢复了。这些主教区至今仍存在。10世纪的阿拉伯历史学家和地理学家马苏第（Masudi）说，在阿拉伯人统治下的所有四座圣山——西奈山、何烈山 [注602](#)，耶路撒冷附近的橄榄山和约旦山（他泊山 [Thabor]）仍掌握在正教手中，只是一性教派和其他的“异端教派”（包括伊斯兰教徒）逐渐地从正教那里借用了耶路撒冷的圣殿和圣地。与麦加和麦地那一样，耶路撒冷后来也被认为是伊斯兰教的圣城。对于穆斯林来说，耶路撒冷的神圣意义是由于穆阿威叶在该城宣布为哈里发之时而确立的。 [注603](#)

北非的形势则大不一样。这里绝大部分是柏柏尔人部落，尽管他们正式地接受了基督教，但仍然处于原始的野蛮状态。他们对阿拉伯军队进行了顽强抵抗，结果柏柏尔人地区受到严重的劫掠和破坏，数以万计的俘虏被掠往东方，卖为奴隶。迪尔说：“今天在突尼斯的一些死城中，在多数情况下，保持着阿拉伯人入侵时留下来的遗迹，人们可随时看到这些可怕袭击的痕迹。” [注604](#) 当阿拉伯最后成功地征服了北非各省之后，许多当地居民迁移到意大利和高卢，曾一度在基督教编年史很著名的非洲教会遭受了非常严重的打击。迪尔对这个时期发生的事件提出了以下的看法：“拜占庭帝国在两个世纪内，在这些地方艰难地维持了罗马的遗产，在两个世纪里，帝国依靠坚固要塞的防卫，使这些行省有可能获得了巨大而又稳固的进步。在两个世纪内，帝国在北非帝国领地内维持着古典文明的传统，并通过宗教宣传使柏柏尔人皈依于一种更高端的文化。阿拉伯人的侵略用五十年毁灭了这一切。” [注605](#) 尽管伊斯兰教在柏柏尔人中迅速传播，但基督教仍存在于他们中间，甚至在14世纪时，我们还听说北非存在“一些小范围的基督教‘孤岛’”。 [注606](#) 218

斯拉夫人在巴尔干半岛及小亚细亚的发展和保加利亚王国的起源

从6世纪下半叶起，斯拉夫人不仅继续进攻和夺取拜占庭帝国在巴尔干的领地，而且深入到赫勒斯滂海、萨洛尼卡、南希腊和亚得里亚海沿岸，并大批定居下来。希拉克略统治时期，阿瓦尔-斯拉夫人于626年发动了对拜占庭首都的进攻，之后，斯拉夫人持续不断地迁入巴尔干半岛，开始密集地定居下来。萨洛尼卡被斯拉夫部落包围，坚固的城墙也难以抵御住他们的进攻。

斯拉夫人的舰队还进入了爱琴海，攻击拜占庭舰队，经常切断对拜占庭首都的粮食供应。康斯坦斯二世不得不进行“反斯科拉文尼亚

（Sclavinia）”^{注607} 的战争，从此以后，大量的斯拉夫人移居到小亚细亚和叙利亚。根据V.I.拉曼斯基（Lamansky）的说法，^{注608} 在查士丁尼二世执政时，一群不少于80,000人的斯拉夫族居民被迁移到小亚细亚的奥普西奇翁（Opsikion）军区。其中一部分（约30,000人）是被查士丁尼二世调去的，他们后来参加了抵抗阿拉伯人的战争，其间，他们背叛了皇帝查士丁尼二世，站到穆斯林一边。由于发生这一严重的变故，奥普西奇翁剩余的斯拉夫人遭受了可怕的屠杀。属于当年奥普西奇翁军区比提尼亚省斯拉夫人军事移居地的一枚印章被保存至今。它是一件具有重要价值的历史遗物。B.S.潘切恩科（Panchenko）在使这枚印章公之于众并加以解释时强调，它是“斯拉夫部落历史的新的片断”，它“在大迁徙的迷雾中透出了一线光明”。^{注609} 随着7世纪的开始，斯拉夫人在小亚细亚定居的问题有了非常深远的意义。219

7世纪下半叶，一件引人注目的事件是在拜占庭帝国北疆、多瑙河下游沿岸建立了新的保加利亚王国。该王国随后的历史对拜占庭帝国的命运影响甚大。这一时期提到的保加利亚人是指古保加尔人，他们属于匈奴（突厥人）血统，与奥纳格（Onogurs）部落有密切的亲缘关系。康斯坦斯二世统治时期，一支保加尔游牧部落在阿斯帕鲁奇（Asparuch，即伊斯佩里奇〔Isperich〕）统领下因受到卡扎尔人的逼迫，从亚速海沿岸的大草原向西迁移，定居在多瑙河口，后来又向更远的南方迁移，进入今天称为多布罗加（Dobrudja）的拜占庭领土。V.N.兹拉塔尔斯基（V.N.Zlatarsky）断言，这些保加尔人以前已经与拜占庭帝国达成协议，作为帝国的同盟者，他们被要求保卫多瑙河边界，以防其他蛮族人的进攻。^{注610} 至于这一推断是否正确，因为人们对保加尔人的早期历史所知甚少，难以确定。而且即使的确存在这样的协议，它也很难维持长久。保加尔人的游牧部落曾使君士坦丁四世忧心忡忡。因而他于679年发动了对保加尔人的战争。这次军事行动，以拜占庭军队完全失败而告终。君士坦丁四世被迫缔结一项和约，按照该条约规定，他需向保加尔人纳年贡，并割让自多瑙河至巴尔干半岛之间的领土，此即原来的莫西亚（Moesia）和小斯基泰（Smaller Scythia，今多布罗加）。多瑙河口和黑海岸的部分地区则仍然由保加尔人控制。拜占庭皇帝被迫承认的这一新王国，成为危险的邻居。

保加尔人建立政权之后，逐渐扩大他们的领土，与相邻行省中聚居的斯拉夫人发生冲突。保加尔人新来者使斯拉夫人了解了他们的军事组织和军训方法。这成为巴尔干半岛各斯拉夫部落实现统一的一个要素。而在此之前，他们仅是各自独立的群体。保加利亚^{注611} 逐渐发展成为一个强大的国家，自然而然地对拜占庭帝国构成严重威胁。此后，拜占庭执政者对保加利亚人和斯拉夫人发动了许多次军事进攻。从数量上看，阿斯帕鲁奇统领的保加利亚游牧部落人数比斯拉夫人少，他们很快发现自己处于周围斯拉夫人强有力的影响之下，于是，在保加利亚人中间发生了人种方面的巨大变化，他们逐渐地丧失了原有的匈奴（突厥）民族的特性，到9世纪中期，他们几乎完全斯拉夫化，尽管直至今日他们仍然采用保加利亚这一古老的称呼。^{注612} 220

1899年和1900年，君士坦丁堡的俄罗斯考古研究所在据称是古保加利亚人活动中心（aul）的地区进行了考古发掘，发现了非常有价值的遗物。在保加利亚东北部，在今阿伯巴村（Aboba）附近的保加利亚王国古都（Pliska [普利斯卡] 或Pliskova [普利斯科瓦]）遗址，即舒姆拉（Shumla）或舒门（Shumen）城东北方向，考古发掘者发现了早期保加利亚诸汗所修建宫殿的地基，以及建有塔楼和城门的部分宫墙，一个大教堂的地基、铭文、许多艺术品和装饰品、金币、铜币和铝制印章。^{注613} 可是，不幸的是，由于涉及这一时期的原始资料非常缺乏，对这些东西无法做出恰如其分的估价和阐释，人们只能进行假设和推断。指挥这次考古发掘的TH.I.乌斯宾斯基认为：“君士坦丁堡的俄罗斯考古研究所在舒姆拉附近遗址上的发掘已经发现了非常重要的资料，足以证明保加利亚游牧部落曾定居巴尔干半岛并由于与拜占庭帝国的接触而受其影响，逐渐地发生了变化。”^{注614} 他还谈到“通过发掘保加利亚古都所发现的保加利亚人的风俗习惯的最早古物，证明他们很快受到拜占庭文化的影响，统治他们的诸汗在宫廷里逐渐采用了君士坦丁堡宫廷的习惯和礼仪”^{注615}。发掘期间出土的绝大部分文物属于阿斯帕鲁奇之后的时代，主要是八九世纪之物。这次发掘工作还远没有结束。

拜占庭帝国的迁都计划。——7世纪中期，君士坦丁堡的形势发生了根本性的变化。阿拉伯人占领了拜占庭的东部和东南部各省，并经常进攻小亚细亚各省。阿拉伯人的舰队亦在地中海和爱琴海取得远征的胜利。另一方面，北部边界兴起了保加利亚王国，巴尔干的斯拉夫人也逐渐向拜占庭首都和爱琴海沿岸方向推进并进入希腊。这使君士坦丁堡面临新的特殊局面，首都不再是安全之地。本来首都总是从东方各省获得军队，但现在东方一部分行省已丧失，保留下来的行省也受到各方面的威胁，处于危险之中。仅仅根据这些新的情况，我们完全可以解释康斯坦斯二世为何希望离开君士坦丁堡，将首都迁回到古罗马城或意大利的其他地方。编年史学家将康斯坦斯皇帝离开首都解释为，欲逃避人民对他屠杀同胞兄弟的行为而产生的憎恨。^{注616} 但这种解释很难从历史角度接受。221

事实是，康斯坦斯皇帝认为在君士坦丁堡里不再安全。而且，他很可能意识到，意大利和西西里很快便不可避免地会受到北非的阿拉伯人的威胁，决定通过亲临其地加强帝国在地中海西部地区的力量，以便能够采取各种措施阻止阿拉伯人越出埃及边界继续向外扩张。康斯坦斯皇帝很可能不打算永久性地离开君士坦丁堡，而只是想仿效4世纪的皇帝们那样^{注617} 为帝国在西部建立第二个中心，希望这一措施有助于制止阿拉伯人的进一步进攻。无论如何，在现代史学作品中，初看令人大惑不解的康斯坦斯二世之西行的渴望，被认为并非出自皇帝个人的敏感，而是出自政治形势的需求。

与此同时，意大利的形势也非如期望中的平稳。由于拉文纳与君士坦丁堡相隔甚远，加之东方的形势非常复杂，当地的总督们已不再感觉到康斯坦斯皇帝的威严，公开表示背叛。而伦巴德人又占据着意大利的大部分领土。然而，拜占庭皇帝的权力在罗马、那不勒斯、西西里和意

大力的最南部仍得到承认，而这些地方的居民主要是希腊人。

康斯坦斯二世离开君士坦丁堡之后，立即经雅典前往意大利。在罗马、那不勒斯和南部意大利有过短期逗留，最后在西西里的叙拉古居住下来。他在意大利度过了其在位的最后五年，但没能实现他原定的计划。他与伦巴德人展开的斗争也没有取得成功。西西里仍然经常受到阿拉伯人的威胁。一个反对他的阴谋酝酿而成，他在叙拉古的一个浴室里被悲惨地杀害。他死后，迁都帝国西部的设想随之放弃。他的儿子君士坦丁四世仍然驻于君士坦丁堡。222

希拉克略王朝的宗教政策

一意派 ^{注618} 和“信仰告白”

希拉克略反对波斯人的战争为拜占庭帝国收回了一性教派占多数的东方各行省——叙利亚、巴勒斯坦和埃及——于是，重新提出了政府应该如何对待一性教派的问题。甚至在战争期间，希拉克略已经开始与东方各省的一性教派主教协商，试图在教义领域做出某些让步以达到一定程度上的教会统一。如正教会答应承认耶稣基督有两个本性，一个行动（能力，ἐνέργεια）或一个意志（θέλημα）^{注619}，这种宗教统一看起来是可能的。从后一个希腊单词“θέλημα”而来，这派被称“为 Monotheletism”，即“一意派”，这是历史上众所周知的名称。^{注620} 安条克和亚历山大，以皇帝希拉克略任命的一性教派牧首们为代表，乐于努力达成协议，君士坦丁堡牧首塞尔吉乌斯（Sergius）也乐于如此。但是，住在亚历山大的巴勒斯坦修士索夫罗纽斯起来反对一意派学说。他为反对这一新教义提出的深刻论证，对于削弱希拉克略之调和政策的基础有很大威胁。罗马教宗霍诺留意识到，围绕着历次全基督教主教会议所有未决教义问题进行辩论是危险的，遂宣布一意派教义是正确的。索夫罗纽斯晋升为耶路撒冷牧首后，这一职位使他有足够的机会取得更广泛的影响。他给君士坦丁堡牧首送去一封辩论性信件，信中运用精辟的神学理论论证一意派教义是非正统的。希拉克略预感到教会大乱即将来临，急忙发布了《信仰告白》（ἐκθέσις 即 *Exposition of Faith*），承认耶稣基督是两性而一意。该文件的基督论部分便是由塞尔吉乌斯牧首起草。皇帝原来希望《信仰告白》能为调和一性教派和正统教派的关系起重要作用，可是他的愿望落空了。新任教宗没有批准《信仰告白》，而是极力捍卫所谓基督有两种意志和两种作用的学说，宣布一意派教义是一种异端邪说。这一做法导致了教宗和皇帝之间产生意想不到的对立。而且，当《信仰告白》发布时，并没有像希拉克略预计那样产生大的影响。希拉克略的主要目的是想调和东方一性教省份与正教的关系，可是在《信仰告白》于638年发布时，叙利亚、巴勒斯坦和美索不达米亚的拜占庭领土已经不再属于拜占庭帝国，它们已经被阿拉伯人占领。只有埃及行省还归属帝国，但它的日子也不多了。一性教派的问题也已失去它原有的政治意义。希拉克略颁布的政令毫无结果。同样，在这方面，早前试图达成宗教和解的尝试也无法令人满意，从未成功地解决过主要问题，主要原因是争论双方的大多数人都十分顽固。223

希拉克略去世之后，康斯坦斯二世继位，宗教政策有了进一步发展：康斯坦斯二世仍顽固坚持一意派的观点，尽管这一行动已失去政治上的意义，而且有碍于同罗马教宗保持友好的关系。当阿拉伯人于7世纪40年代占领埃及之后，康斯坦斯二世为了与教宗取得和解，做出一系列姿态，表示愿意对一意派的学说做若干方面的改变。为此，他在648年发布了《信仰诏示》*τύπος*，即（*Type of Faith*），禁止“所有有着虔诚的基督教信仰并属于天主教会和使徒教会的正教臣民，互相之间为一个意志或一个行为（能力）或两个行为（两种能力）和两个意志而争辩”。^{注621}除了禁止争论之外，《信仰诏示》命令撤除涉及该问题的书面辩论文件，此即指希拉克略颁布的、供在圣索菲亚大教堂后殿上的《信仰告白》。但是，康斯坦斯二世的这一措施没能实现其所期望的宗教和平。在罗马拉特兰宗教会议上，教皇马丁当着希腊教士代表的面，谴责“最渎神的《信仰告白》（*impiissima Ecthesis*）”和“错误的《信仰诏示》（*Scelerosus Typus*）”，并宣布，凡与起草这两个法令文件有关的人员均犯有异端罪。^{注622}7世纪杰出的神学家、忏悔者马克西姆斯（*Maximus Confessor*）总的来说是坚决反对《信仰告白》和一意派教义的。在东方教会内部，对康斯坦斯二世的宗教政策的极端不满也越来越突出。

康斯坦斯被罗马主教在拉特兰宗教会议上的表现所激怒，遂命令拉文纳总督逮捕马丁，将他押送到君士坦丁堡。总督执行了命令。马丁在君士坦丁堡被宣判犯有企图在西部帝国各省煽动暴乱反对皇帝的罪行。他受到严重的侮辱，被关进监狱。稍后，他又被押送往位于克里米亚南岸的边远城市、拜占庭时期通常放逐贬黜者的流放地克尔松，不久便死去。他在克尔松写的信中，抱怨生活条件恶劣，请求他的朋友给他送去食物，特别是“只能听到，但从没有见到”^{注623}的面包。很可惜，马丁的信中没能提到7世纪时克尔松的文化和经济状况。224

康斯坦斯皇帝和君士坦丁堡牧首继续与马丁主教位的继任者协商，最后与马丁之后的第二任继任者维塔利安（*Vitalian*）缔结和约。教会内部分裂停止了。与罗马的宗教和解在政治上对拜占庭帝国是重要的，因为它巩固了皇帝在意大利的地位。

著名的反一意派人物、忏悔者马克西姆斯被意大利总督逮捕，转交给君士坦丁堡，由一个陪审团判罪，被残酷地断肢。他死于长途流放之中，成为殉教者。

第六次全基督教主教公会议与宗教和解

虽然一意派已失去它的政治意义，但它仍在人民中间起到了分化离间的作用，甚至在《信仰诏示》禁止讨论此类问题之后仍是如此。康斯坦斯二世的继位者君士坦丁四世执政时，迫切希望在帝国建立彻底的宗教和平，于680年在君士坦丁堡召开了第六次全基督教主教公会议，谴

责一意派，认为耶稣的两种本性表现在他的三位一体上，而且“为了拯救人类，两种天生的意志和两种行为（能力）和谐地融合在一起”^{注624}。

拜占庭与罗马的和平的确重新建立起来。第六次全基督教主教公会议给教宗送去一封信，称他是“站在信仰之磐石上的全世界基督教会的领袖”，并宣称他给皇帝的信件阐述了宗教的真正原理。^{注625}

这样，在君士坦丁四世统治时期，拜占庭政府明确表示反对一性派和一意派。亚历山大、耶路撒冷和安条克三个牧首区虽由于阿拉伯人的征服而脱离拜占庭帝国，但也派出了它们的代表参加了第六次宗教会议。安条克牧首马卡里乌斯（Macarius）显然生活在君士坦丁堡，而管辖范围只是奇里乞亚和伊苏里亚。^{注626}他在这次宗教会议上为一意派案件争辩，为此被罢免并被开除出教。第六次宗教会议的决定向叙利亚、巴勒斯坦和埃及表明，君士坦丁堡已经放弃了同这些不再属于拜占庭帝国领土的行省寻求宗教和解的努力。拜占庭与罗马的和好，是通过与东部各省的一性派和一意派居民坚决划清界限才取得的。而这实际上非常有利于阿拉伯政权在这些行省进一步得以巩固。叙利亚、巴勒斯坦和埃及名副其实地从拜占庭帝国分离出去了。225

在第六次宗教会议上与罗马达成的协议无法维持长久。到君士坦丁四世的继承者查士丁尼二世统治时期，拜占庭与罗马的关系又变得紧张。为了完成第五次和第六次全基督教主教公会议提出的任务，查士丁尼二世于691年在君士坦丁堡穹顶大厅召开宗教会议。这次会议名称取自开会地点，叫“特鲁兰会议”（Trullan）^{注627}或“五六次会议”（Quinisext ^{注628}，*Quinisextum*），因为会议完成了前面两次全基督教宗教会议的任务。这次会议也自称为全基督教（普世的）主教公会议。但教宗塞尔吉乌斯拒绝在会议法规上签字，因为他不同意其中规定的禁止周六戒斋和允许传教士结婚等条款。查士丁尼二世仿效康斯坦斯将马丁流放到克里米亚的做法，下令逮捕塞尔吉乌斯，并将他带到君士坦丁堡。但是，意大利的军队与拜占庭帝国的特使作对，保护了教皇。而且，如果不是教皇为特使求情，他必死无疑。^{注629}

查士丁尼二世第二次执政（705—711年）时，教宗君士坦丁应皇帝的邀请到了君士坦丁堡，他是应召到拜占庭帝国首都的最后一位教宗。查士丁尼以最高的荣耀款待他。教宗的传记作者说：他头戴皇冠，匍匐在教宗的脚下，吻了他的脚。^{注630}查士丁尼二世和教宗达成满意的和解。可是没有确切的资料论及其事。正如德国教会史学家赫弗勒（Hefele）指出的那样，到这一时期，教宗君士坦丁毫无疑问的是接受了中庸之道，而教宗约翰八世（872—882年）步其后尘，继续前进，宣称“他接受所有与真正的信仰、良好道德和罗马教令不相矛盾的那些原则”^{注631}。教宗君士坦丁安全地返回了罗马，受到人民的热烈欢迎。宗教和解似乎在拜占庭帝国已经严重缩小的版图内最后完成了。226

在拜占庭历史上，军区制通常与希拉克略王朝的统治时代联系在一起。军区制是一种特殊的行省体制。它是时代环境的产物，其显著特征是行省统治者的军事权力发展到最后完全凌驾于行政机构的权力之上。这一过程不是突然出现，而是渐进的。在一个长时间内，希腊语“军区”（τὸ θέμα）意思是指驻扎在某个行省的军队，只是后来，可能在8世纪时，该词的意思才不仅指军事分遣队，也指该分遣队所驻扎的省份。这样，该词开始用于拜占庭帝国的行政区划。

论及拜占庭军区问题的主要的原始资料是《论军区》这部著作。作者是10世纪的拜占庭皇帝君士坦丁·波菲罗杰尼图斯，成书年代因而大大晚于希拉克略王朝，该书有它的不足，即对一些地区的叙述中以五六世纪的地理著作作为依据，非常粗浅地或一字不漏地照搬照抄。虽然该书没有提供数量可观的有关7世纪军区体制的资料，但它将该体制的开端与希拉克略的名字联系在一起。作者写道：“自利比亚的（即阿非利加的）希拉克略执政开始，罗马帝国的版图已经缩小，自东部至西部都受到破坏。”^{注632} 有趣的是，9世纪上半叶的阿拉伯地理学家伊本·胡尔达巴（Ibn-Khurdadhbih，或称胡尔达兹比 [Khordadhibeh]）和10世纪早期库达马（Kudama）的著作中，也发现了与这一问题有关的重要资料，尽管这两位作者并不是希拉克略同时代的人。这些材料也还没有得到充分研究和解释。为了对军区制的早期历史进行研究，历史学家运用了编年史学家偶然性的评述，尤其是查士丁尼二世于687年致教宗的拉丁文信件，该信件与第六次全基督教主教公会议的确认有关。这封信里有一张当时的军区列表，虽然还没有称为军区，但用拉丁文“军队驻地”（*exercitus*）表示。^{注633} 在当时的历史原始资料中，拉丁文 *exercitus* 和希腊文 στρατός（有时用 στρατενμα）常常用于表示由军队管理的省或地区。227

军区制的真正先驱是6世纪末在拉文纳和迦太基（阿非利加）建立的总督区。伦巴德人的进攻引起了意大利行政机构的变化，如同柏柏尔人（摩尔人）在北非的进攻所引起的情况一样。中央政权着眼于建立更有效地应对外来敌人的防御体系，试图以其边境行省的强大军事权力机构保障领土的统一。7世纪时，波斯和后来的阿拉伯人的征服，夺去了拜占庭帝国东部各省。小亚细亚的局势完全变了，原来从不需要认真防卫的领土变成经常受到毗邻的穆斯林严重威胁的地方。拜占庭政府不得不在东部边境采取重大举措。重新组合军事力量，建立新的行政区划，给予军队首领以特殊的权力。这些军队首领的作用在当时是非常重要的。新建的阿拉伯舰队造成的威胁，同样是严重的。早在7世纪时，该舰队几乎控制了地中海，并威胁着小亚细亚海岸，爱琴海诸岛屿，甚至意大利海岸和西西里。在拜占庭帝国的西北部，斯拉夫人占领了巴尔干半岛的相当大部分，并深入到包括伯罗奔尼撒半岛在内的希腊。在北部边境，保加利亚王国于7世纪的下半叶兴起。所有这些形势的改变，迫使拜占庭帝国把最不安全的各行省分成由强有力的军事首领统治的，类似总督区的大政区。帝国被军事化了。^{注634}

拜占庭的军区并不是凭着一项立法而产生，每个军区都有其本身的

历史，有时还是相当长的历史。每一军区的起源问题，只有对每个军区进行专门的研究才能解决。在这方面，库拉科夫斯基的著作很重要。他认为，希拉克略打败波斯人之后采取的军事措施是新的行政制度的出发点。布莱耶尔支持这一观点。亚美尼亚也许是拜占庭帝国在波斯威胁压力下军事化的一个典型。因为当希拉克略改组亚美尼亚政府时，没有任命文职行政官员。掌权者完全是军方人士。因此，当时军区制仅仅是把亚美尼亚形成的政体用于其他行省。^{注635} Th. 乌斯宾斯基提出，要注意斯拉夫人的问题。他说，于军区形成的时期，巴尔干半岛到处住满了斯拉夫人，斯拉夫人中相当多的志愿者参与了开拓比提尼亚移居地的活动，对小亚细亚军区机构的建立做出了贡献。^{注636} 无论如何，对这一论断应持谨慎态度，因为在7世纪末，查士丁尼二世将80 000名斯拉夫人迁移到奥普西奇翁军区之前，不存在大量斯拉夫移民进入小亚细亚的证据。228

人们确切知道的是，为了抗御面临的危机，拜占庭帝国于7世纪在东方建立了以下四个大军事分区，后来称为军区，此即：（1）亚美尼亚军区（Armeniaci 或 Armeniakoi），位于接近亚美尼亚的小亚细亚东北部；（2）安纳托利军区（Anatolici-Anatolikoi），该区名称源自希腊文“安纳托利”（ανατολη），即“东方的”；（3）“帝国神佑的奥普西奇翁军区”（希腊文ὀψίκιον，拉丁文obsequium）位于小亚细亚，濒临马尔马拉海；（4）沿海的卡拉维希奥诺鲁姆军区（*thema Caravisionorum*）。后来在8世纪时，可能称为西比拉伊奥特（Cibyraiote），位于小亚细亚南岸和邻近的岛屿。前两个军区占了小亚细亚的中间部分，东面起自奇里乞亚的边界，西面到爱琴海海岸，作为防御阿拉伯人的屏障。第三个军区起着阻止外来的敌人、保护首都的作用。第四个军区即沿海军区，目的是抗御阿拉伯舰队的进攻。

这种军区组织，同6世纪萨珊波斯国王喀瓦德（Kawadh）和库斯鲁·努尔什万（Chosroes Nushirvan）统治时期的军事化组织有惊人的相似之处。在波斯，帝国的整个领土也在四位军事首领之间划分。两者如此相似和如此密切，以至于施泰因将其解释为是拜占庭皇帝经过深思熟虑后采用了波斯人的改革。他说，有关资料使人们不无理由相信，希拉克略研究过两位波斯君主的改革，也许甚至从波斯的档案中接受了某些东西。“向自己的敌人学习总是一切真正的政治家的愿望。”^{注637}

在巴尔干半岛，色雷斯军区则是为了反对斯拉夫人和保加利亚人而建。后来，也许在7世纪结束时，由于反击斯拉夫人入侵希腊，在希腊又建立了希腊或希腊迪科伊（Helladikoi）军区。大约同一时期，为了抵抗已对地中海西部构成威胁的阿拉伯人从海上进攻，建立了西西里军区。这些军区或地区除少数例外，均是由将军（*strategoi*）进行统治。西比拉伊奥特军区的统治者被称为海军统领（*drungarius*即vice-admiral）；奥普西奇翁的军区首领称“统领”（*comes*）。229

如是，军区组建的时间可以追溯到在波斯威胁的压力下，希拉克略试图将拜占庭帝国军事化的时期。无论如何，就目前所知，他仅是成功

地完成了亚美尼亚的改组。战胜波斯人的辉煌胜利，使叙利亚、巴勒斯坦和埃及回归拜占庭，这些行省急需整编。可是，由于阿拉伯人很快又从希拉克略的手中夺走这些行省，所以他来不及完成这一任务。波斯人的危害已经消除，可是新的、更危险的阿拉伯人的威胁取而代之。希拉克略的继承者效法前任，创建了军事区划（后来称为军区）抗击阿拉伯人。与此同时，帝国北部受到日益壮大的斯拉夫人和保加利亚人的威胁，终于促使诸位皇帝将这种防卫方法也扩展到巴尔干和希腊。

在这些军区和总督区内，文职官员并没有立即让位给军事统治者。文官行政机构即地方行省（eparchies）在新的制度下，在大多数地区继续存在。当然，由于外来威胁，军方被授予全权，使他们的势力比官方行政机构的势力越来越强大。施泰因谈道：“希拉克略播下的种子已经惊人地发育成长。”^{注638}

有迹象表明，希拉克略在拜占庭的法规制定方面也有建树。在他执政期间颁布的《新律》中，以612年至629年发布的、涉及教士中各类问题的四则法令最具代表性。还有一些其他法律的内容与希拉克略有关，虽然这些法律没能完好地保存下来，但仍有迹象可寻。而且有可能证明这些法律的某些方面被西方日耳曼人和东方阿拉伯人所吸收并引用到他们的法规当中。至少在一些涉及伪造货币、制定官方度量标准和发布政府文件等问题的法律中可以证明这一点。^{注639}

混乱时期（711—717年）

查士丁尼二世之后，有三位短期执政者：瓦尔丹或菲利彼库斯、阿那斯塔修斯二世和狄奥多西三世，他们在登基不久230便相继被废黜。整个帝国一片混乱，四处兵变。瓦尔丹因特别喜爱一意派，破坏了同罗马的友好关系。但阿那斯塔修斯二世恢复了以前与教皇订立的协议。在对外问题上，拜占庭帝国非常不成功。保加利亚人决定对查士丁尼的被害实施报复，因为后者曾经友好地对待他们。他们向南推进，直抵君士坦丁堡。阿拉伯人经陆路穿过小亚细亚不断地推进，经水路在爱琴海和普罗蓬蒂斯威胁君士坦丁堡。拜占庭正经历着与610年革命发生时相仿的一个危机时期，再一次需要有一位能将拜占庭从无法避免的危难中拯救出来的有魄力、有实力的人物。得到了公众拥护的安纳托利亚军区首领利奥便是这样的人物。软弱的狄奥多西三世认识到自己对迫在眉睫的威胁完全无能为力，于是放弃了帝位。717年，利奥胜利进入君士坦丁堡，由教宗在圣索菲亚大教堂为他加冕称帝。他饶恕了狄奥多西。于是，利奥由一位在军区中享有广泛权力的军事统帅上升至九五之尊的皇帝。230

文献、学术和艺术

在拜占庭帝国的整个历史中，从610年至717年是学术和艺术的最黑暗时代。前一个世纪取得非常丰富的知识成就之后，智慧的创造似乎完全消亡了。这一时期毫无生机的主要原因，必须从拜占庭帝国的政治局势

方面寻找。国家不得不把所有的精力投放在抵御外来的敌人方面。先是波斯、后是阿拉伯人占领了文化发达、知识成果丰富的东方行省和叙利亚、巴勒斯坦、埃及。阿拉伯人还威胁着小亚细亚、地中海各岛屿，甚至拜占庭的首都。阿瓦尔—斯拉夫人在巴尔干半岛构成威胁。所有这些，实际上形成了抑制文化知识和艺术活动的环境。这种恶劣形势不仅体现在东方被夺走的各行省，而且也体现在仍然是拜占庭领土的行省里。

在这整个时期里，拜占庭帝国没有出现一位历史学家。只有圣索菲亚的副主祭、生活在希拉克略时代的小亚细亚庇西迪亚省的乔治，用和谐、正确的韵文描述了希拉克略对波斯人和阿瓦尔人的战争。他留下了三部历史著作：（1）《关于希拉克略皇帝对波斯人的讨伐战争》（*On the Expedition of Emperor Heraclius against the Persians*）；（2）《关于626年阿瓦尔人对君士坦丁堡的进攻，以及对圣母玛利亚的祈祷使他们归于失败》（*On the Attack of the Avars on Constantinople in the Year 626, and their Defeat through the Intercession of the Holy Virgin*）；和（3）《希拉克略》（*Heraclius*），是在皇帝取得对波斯人最后胜利时，致皇帝的赞词。在其他辩论体、挽歌体及带有宗教性质的著作中，我们应该提到的是《六天》（*Hexaemeron*）。它是叙述创世纪并引喻当时事件的一种哲学-神学说教诗。这部著作因涉及基督教作家特别喜爱的主题而流传到拜占庭帝国境外。例如，14世纪便有一本斯拉夫-俄罗斯语译本。庇西迪亚的乔治的诗才在后世受到很高评价。人们甚至要求11世纪著名的拜占庭学者和哲学家迈克尔·塞勒斯（Michael Psellus）回答这一问题：“欧里庇得斯和庇西迪亚的乔治，何者为最好的诗人？”现代学术界认为乔治是拜占庭时期最好的世俗诗人。注640 231

这一时期的编年史家，有安条克的约翰和《复活节编年史》（*Chronicon Paschale*）的佚名作者。安条克的约翰可能生活在希拉克略时代。他写了一部从亚当时期到福卡斯皇帝去世（610年）时的世界编年史。由于该书现在幸存下来的多是残篇，所以学者们对该书的真正作者究竟是谁这一争论长期没有解决。有时候，人们还认为他就是约翰·马拉拉斯（他也是叙利亚安条克人）。根据现存的片断材料，可以看得出，安条克的约翰的著作远胜于马拉拉斯的，因为它不是从安条克本地的狭窄范围来考虑世界历史，而具有更广泛的历史目标。该书在运用早期原始资料方面，也显得更为熟练。还是在希拉克略时代，某些佚名的教士编了所谓的《复活节编年史》，虽然该书仅仅是从亚当到629年的历史事件年表，但它毕竟包括一些相当重要的历史评论，这部毫无独创性的作品的主要价值在于它对所用资料的批判和记载作者同时代事件的那一部分。

在神学领域，7世纪的一意派辩论正像早些时候的一性教派辩论一样，产生了相当多的文献，但均没有能保存下来。由于它们受到7世纪宗教会议的谴责，早已被毁掉，其方式如同人们毁灭一性派作品一样。所以，第六次全基督教主教公会议的法令和忏悔者马克西姆斯的著作便几乎成为评价这些文献的唯一根据，它们在反驳对方的过程中引用了这

些被毁掉的著作的片段。

忏悔者马克西姆斯是最著名的拜占庭神学家之一。作为希拉克略和康斯坦斯二世的同时代人，他在7世纪一意派辩论期间是正教的坚定的捍卫者。他因信念坚定而被判入狱，受到了无数次严酷折磨之后，他被放逐到远离君士坦丁堡的高加索地区拉齐卡省。他在那里度过了生命的最后岁月。他那些关于辩论术、圣经诠释、禁欲主义、神秘主义和礼拜仪式的著作中，主要反映了三位著名教父（伟人亚大纳西、纳西昂的格列高利和尼斯的格列高利）对他的影响，也有在中世纪广为流传的所谓“伪丢尼修”（Dionysius the Arepagite，或Psedo-Arepagite）^{注641}的神秘主义观点的影响。在拜占庭神秘主义的发展中，马克西姆斯的著作特别重要。一位研究马克西姆斯的现代学者写道：“将‘伪丢尼修’的枯燥乏味的思辨的神秘主义与好沉思的禁欲主义的现实的伦理道德问题结合，蒙神恩的马克西姆斯创立了拜占庭神秘主义的一种生动模式，该模式反复出现在后世的禁欲主义者的许多著作中。因此，他可以被认为是拜占庭神秘主义的名副其实的创造者。”^{注642}遗憾的是，马克西姆斯没能留下其观点的系统性论述，因此，这些观点必须从他的大量著作中挑选出来。除了神学和神秘主义著作之外，马克西姆斯还留下大量的重要信件。232

马克西姆斯著作的影响和重要性并不局限于东方，它们还扩展到西欧。此后，影响到9世纪西欧著名思想家斯科特·埃琉吉那的约翰（Johannes Scotus Eriugena）。他对“伪丢尼修”的著作也非常感兴趣，他承认只是通过马克西姆斯所解释的“奇迹般的方法”，他才取得对丢尼修“最朦胧”思想的理解。他称马克西姆斯是“天才的哲学家”“全智者”“最杰出的教师”，等等。马克西姆斯论神学家格列高利的著作由埃琉吉那译为拉丁文。^{注643}马克西姆斯同时代的一位年轻人西奈山的阿纳斯塔修斯（Anastasius Sinaita）采用了与马克西姆斯类似的方式创作了自己的辩证的和评注性质的文学作品，但其才华远逊于马克西姆斯。

在圣徒传记方面，必须提到耶路撒冷的主教索夫罗纽斯。他经历过阿拉伯人对圣城耶路撒冷的围攻，他的著作详尽地描述了埃及地方的圣徒居鲁士（Cyrus）和约翰尼斯（Johannes）的殉教及其显示的奇迹，还包括了许多有关自然地理和人文风俗习惯史的资料。具有同样重要性的是生活于7世纪塞浦路斯的尼亚波利斯（Neapolis in Cyprus）主教莱昂提乌斯（Leontius）的著作。他是几部“传记”的作者。其中7世纪亚历山大主教的传记《记仁慈的约翰》，对研究当时的社会和经济生活史特别有价值。与大多数圣徒传记作者不同，莱昂提乌斯是为广大民众撰写《圣徒传》，因此他的语言中反映了民间口语的极大影响。^{注644} 233

概言之，在希拉克略王朝这一黑暗时代和艰难岁月的文化活动中，屈指可数的几位拜占庭作家大部分出自东方各省，而其中部分行省已处在新的统治者穆斯林的控制之下。

考虑到希拉克略王朝时期的对外事务，毫不奇怪，这个时期没有给

今天留下不朽的艺术品是很正常的。无论如何，幸存下来的极少量的7世纪的遗迹清楚地表明，查士丁尼的“黄金时代”为拜占庭的艺术生活打下了坚实基础。虽然自6世纪下半叶起，拜占庭艺术在国内显得微不足道，但到7世纪时，拜占庭艺术在帝国境外的影响则非常明显。许多有日期可查的亚美尼亚教堂便是拜占庭影响的突出典范，其中有在611—628年重建的埃德格米亚钦（Edgmiatsin或Edgmiatdzin）大教堂和622年建造的阿尼（Ani）城堡的教堂。687—690年建于耶路撒冷的欧麦尔清真寺是纯粹的拜占庭建筑。在罗马，圣玛利亚·安提卡教堂（Santa Maria Antica）中，有一些壁画是属于7世纪或8世纪初的作品。 [注645](#)

第五章 破坏圣像时代（717—867年）234

伊苏里亚或叙利亚王朝

直到最近，在一些历史著作中，仍把这一拜占庭新王朝的创建者利奥三世皇帝（717—741年在位）称为伊苏里亚人。他和他的继承者建立的政权，通常被称为伊苏里亚王朝。然而，在19世纪末，出现了一种观点，认为利奥三世并非伊苏里亚人，而是叙利亚人。^{注646} 目前，这一观点被一些学者所接受，^{注647} 而另一些学者则持否定态度。^{注648} 对这一问题的争论，可以追溯到9世纪初的编年史学家狄奥凡尼，他是论及利奥血统的主要作者。他写道：“伊苏里亚的利奥是哲尔曼尼西亚（Germanicea）地方的人，实际上出生于伊苏里亚。”^{注649} 9世纪后半期，罗马教宗的图书管理员阿那斯塔修斯将狄奥凡尼的著作译成拉丁文，没提及伊苏里亚，可是谈到利奥是哲尔曼尼西亚人，且生于叙利亚（*genere Syrus*）^{注650}。《小斯蒂芬传》也称利奥“由叙利亚人所生”（ὁ συρογενής）^{注651}，哲尔曼尼西亚位于叙利亚的北部边界，乞里奇亚的东部。一份阿拉伯人的资料提到，利奥是居住于马拉什（Marash）地方的基督教居民。马拉什即哲尔曼尼西亚。因此，他能流利地讲地道的阿拉伯语和罗曼语^{注652}。^{注653} 我们没有理由假定狄奥凡尼将叙利亚的哲尔曼尼西亚与伊苏里亚省的哲尔曼诺波利斯城相混淆。^{注654} 利奥原籍属叙利亚是完全可能的。

利奥三世的儿子即君士坦丁五世科普洛尼姆斯（Constantine V Copronymus，741—775年在位）娶了卡扎尔汗的女儿伊琳娜。他们的儿子利奥四世通常被称为卡扎尔人，他于775—780年在位。利奥四世的妻子是出生于雅典的希腊女子，名字也叫伊琳娜。利奥四世死后，因为她的儿子君士坦丁六世（780—797年在位）尚未成人，遂使伊琳娜成为拜占庭帝国的统治者。伊琳娜是一个有野心有魄力的女子，她的儿子成人后，双方进行了一场权力之争。结果她废黜了亲生儿子，弄瞎了他的眼睛，自己成为帝国的真正统治者（797—802年在位）。她以行动回答了拜占庭帝国的妇女能否登位掌权，即成为帝国真正意义上的统治者的问题。自拜占庭帝国建立以来，皇后们便享有“奥古斯塔”（Augusta）的称号，在皇子尚未成人时，她们总是以其儿子的名义行使帝国皇帝的职权。5世纪时，狄奥多西二世的姐姐普尔喀利娅（Pulcheria）在其弟尚未成年时，便充当了摄政王。查士丁尼的妻子狄奥多拉，在影响政治事务上占有特别重要的地位。但是，狄奥多拉的政治影响完全取决于她丈夫的意愿，其他妇女也都是以儿子或兄弟的名义享有统治权。在拜占庭帝国历史上，伊琳娜是第一位享有名副其实的最高权威，自主地行使统治权的女性统治者。她代表着对帝国世俗传统的革新。应该特别注意的是，在官方的文件和法令中，她没有被称为“女皇”而是被称为“虔诚的皇帝（*basileus*）伊琳娜”。^{注655} 按照当时的观念，只有男性皇帝才是正式的立法者，所以有必要假定伊琳娜就是皇帝。伊琳娜于802年在一位

最高行政官员尼斯福鲁斯（Nicephorus）领导的政变中被废除，后来死于流放地。尼斯福鲁斯登上了皇位。随着伊琳娜被废黜，伊苏里亚王朝宣布结束。717—802年，占据拜占庭帝国皇位的是来自小亚细亚或北叙利亚的东方血统的家族世系。君士坦丁五世的婚姻，才使最高统治者的东方血统与卡扎尔人的血统相融合。235

拜占庭对阿拉伯人、保加利亚人和斯拉夫人的态度

利奥登上皇帝宝座之时，是拜占庭帝国正经历的一个最为关键的时期。除了利奥皇帝与拜占庭贵族代表者进行的斗争（自查士丁尼二世被第一次废黜之时起，贵族便特别爱寻衅），导致国内非常混乱外，还有东方阿拉伯人的威胁正逐渐逼近拜占庭首都。这个时期与君士坦丁四世在位的7世纪70年代的情况很相似，而且许多方面似乎更为危险。

早在利奥前两任皇帝统治时期，阿拉伯军队已经由陆路穿过整个小亚细亚到达西方，占领了靠近爱琴海岸的萨迪斯（Sardis）和波加蒙（Pergamus）。率领这些阿拉伯军队的是著名的马什拉马（Maslamah）将军。^{注656} 717年，利奥入主君士坦丁堡几个月之后，阿拉伯军队从波加蒙出发，向北方推进，到达濒临赫勒斯滂海的阿比都斯（Abydos）。他们由此渡过海峡在欧洲海岸登陆，很快到达君士坦丁堡城下。根据编年史记载，与此同时，一支拥有1800艘各类船只的庞大船队通过赫勒斯滂海峡和普罗蓬蒂斯海峡，从海上包围了君士坦丁堡。首都受到了全面的围攻。然而，利奥以极佳的方法，使首都做好反包围战的准备，显示了他卓越的军事才能。“希腊火”的再一次巧妙使用，重创了阿拉伯的船只。717年和718年冬天的严寒，加之饥荒严重，导致穆斯林军队最后完全失败。保加利亚人迫于同利奥三世原有的协议，同时也为了自我保护，在色雷斯境内参与了同阿拉伯人作战，使阿军损失惨重，阿拉伯人对君士坦丁堡的围困仅一年多一点就被迫撤兵。利奥三世以其智慧和才能解救了拜占庭的首都。与这次围攻有关的是，史籍中第一次提到在黄金角使用了拦阻敌军进港的铁链。236

历史学家们津津乐道于谈论穆斯林这次进攻君士坦丁堡失利的伟大意义。利奥三世抗击阿拉伯人的成功，恰恰证明他不但拯救了拜占庭帝国和东方基督教世界，而且也拯救了西方的欧洲文明。英国学者柏里称718年为“全基督教的节日”，希腊历史学家兰普罗斯（Lampros）将这次战争与古希腊的对波斯战争相比较，称利奥三世是中世纪希腊化时期的米泰亚德（Miltiaoles）。^{注657} 如果说君士坦丁四世将阿拉伯人阻止在君士坦丁堡城下，那么，利奥三世则逼迫阿拉伯人退却。这是阿拉伯人对这座“神佑”城市进行的最后一次进攻。从这一点来看，利奥的胜利就有了世界性的历史意义。阿拉伯人对君士坦丁堡的征战，连同马什拉马的名字，在以后的伊斯兰教传奇中，有着深远的影响。马什拉马的名字至今仍与一座清真寺联系在一起。据传说，该清真寺是他在君士坦丁堡建立的。^{注658}

然而在早期哈里发执政史上，这一时期仍是最辉煌的时期之一。强

有力的哈里发瓦利德一世（Walid I当权之时，705—715年），正值拜占庭帝国的混乱时代。就建筑成就而言，他可以同拜占庭帝国的君主相媲美。当时在大马士革建立了一座清真寺，恰如圣索菲亚教堂之于基督教世界一样，在一个相当长的时期内，成为伊斯兰世界最宏伟壮观的建筑。穆罕默德在麦地那的圣墓同耶路撒冷的耶稣墓一样壮丽辉煌。饶有趣味的是，在穆斯林中间，与这些建筑有关的传说，不仅和穆罕默德有关，而且和耶稣基督联系在一起。据伊斯兰教的传说，当耶稣第一次受召重返人间时，将从大马士革清真寺中的一个尖塔降临，而麦地那穆罕默德坟墓近旁的空地将作为耶稣再临后遁世的墓地。注659 237

拜占庭帝国与哈里发之间的战争逐渐带有圣战的性质，其结果，希腊人和阿拉伯人均无法达到自己的目的，因为希腊人无法取得耶路撒冷，阿拉伯人也无法夺取君士坦丁堡。“在这种情况下，”V.巴托尔德写道，“基督徒和穆斯林的胜利变成了悔罪，两者都盼望着世界末日的来临。似乎只有在世界末日到来之前，他们才能达到自己国家的最后目标。在拉丁语世界和希腊语世界中，广泛流行着一种传说，大意是，在世界末日之前，一位基督教统治者（法兰克国王或拜占庭皇帝）将进入耶路撒冷，把他的世俗权力交给救世主。而穆斯林期望的世界末日，则是以君士坦丁堡的陷落为先导，注660 ‘唯一虔诚的’倭马亚王朝的哈里发欧麦尔二世（717—720年在位）的统治发生在‘希吉来’注661 后的一百年（约720年），并非偶然，因为在前任哈里发苏莱曼围攻君士坦丁堡失败后，人们便盼望伊斯兰国家之灭亡与世界末日同时到来。”注662

732年，即围攻君士坦丁堡失败后十四年，阿拉伯人从西班牙向西欧的推进被查理·马特——软弱的法兰克国王的宫相——在普瓦提埃成功地阻止了。注663

阿拉伯人在718年失败后，利奥三世在位期间没有再采取针对帝国的激烈军事行动，主要原因是他们明显地受到北方的游牧部族卡扎尔人的威胁。利奥三世当时已安排了他的儿子及皇位继承人君士坦丁与卡扎尔汗之女联姻，卡扎尔汗开始支持这位新亲戚。由此，利奥在同阿拉伯人的斗争中，找到了两个同盟者，开始是保加利亚人，接着是卡扎尔人。然而，阿拉伯人并没有偃旗息鼓，而是继续进攻小亚细亚，还经常深入到小亚西部，甚至到达尼西亚，即普罗蓬蒂斯海的岸边。在统治末期，利奥在弗吉尼亚（即今通往科尼亚的铁路附近的阿菲坞-克拉-希萨 [Afiun-Qara-Hisar] ）的阿克罗伊农（Acroïnon）战役中，击败了阿拉伯人。这次胜利，迫使阿拉伯人从小亚细亚西部退到东部。因阿克罗伊农战役产生了与穆斯林有关的突厥民族英雄、穆斯林圣战勇士（加齐）赛义德·巴图（Saiyid Battal）的传奇。他的坟墓至今仍在埃斯基舍尔（Eskishehr）即中世纪的多里拉伊乌姆（Dorylaeum）南部的一个村子里。这一英雄的历史人物原型，是在阿克罗伊农战役中阵亡的穆斯林斗士阿布达拉·艾尔·巴图（Abdallah al-Battal）注664。因此，同阿拉伯人的战争，在当时已经被利奥三世卓有成效地解决了。238

8世纪中叶，当倭马亚王朝被阿拔斯朝取代时，阿拉伯哈里发帝国

内因王朝更替引起严重的内乱。阿拔斯王朝首都搬迁，政治中心从大马士革转移到远离拜占庭边境的底格里斯河畔的巴格达。这使利奥三世的继位者君士坦丁五世可以通过许多次成功的远征，将拜占庭帝国的国界沿着小亚细亚的整个边界向东方大大推进。

但是，在伊琳娜掌权时期，阿拉伯人在哈里发阿尔-麦海迪（Al-Mahadi）指挥下，又发动了一次成功的攻势，进入小亚细亚。782—783年，女皇伊琳娜被迫乞和，缔结了耻辱的三年停战协定：女皇同意每年向阿拉伯人缴纳70 000或90 000第纳尔的赔偿金，一年分两次结清。在签订协议的同年（783年），伊琳娜可能将军队从东方前线调往马其顿、希腊和伯罗奔尼撒半岛镇压斯拉夫人起义，因此，削弱了拜占庭在小亚的地位。798年，在哈里发哈伦-阿尔-赖世德（Harun-ar-Rashid）时期，阿拉伯军队取得战争胜利之后，同拜占庭帝国缔结了一项新的和平协定，拜占庭缴付的款项与麦海迪时期相同。239

伊苏里亚诸皇帝与保加利亚的统治者之间的关系很活跃。保加利亚人不久前在多瑙河下游获得一个要塞后，首先是要保护自己的政治生存，顶住拜占庭对于阿斯帕鲁奇已获得的成就进行破坏的企图。8世纪，保加利亚王国内部的情况错综复杂，首领们为了获得“汗”的最高宝座，你争我夺，引发了许多宫廷纷争。而且，保加利亚人作为新来的统治者又不得不与半岛上被征服的斯拉夫人进行斗争。7世纪晚期和8世纪早期，保加利亚诸汗在对付拜占庭这个最危险的敌人时，表现得极其灵活。保加利亚人支持查士丁尼二世恢复了帝位。他们还积极支持利奥三世用武力将阿拉伯人从君士坦丁堡城下赶走。此后三十多年内，拜占庭的作家没有再对保加利亚人有过什么记载。在利奥三世统治期间，保加利亚王国成功地与拜占庭保持和平关系。

在君士坦丁五世执政时期，保加利亚人与拜占庭的关系变得紧张起来。由于得到叙利亚人和亚美尼亚人（他们已经从东方边境迁移至色雷斯定居）的帮助，拜占庭沿着保加利亚边界构筑了许多防御工事。君士坦丁五世还蔑视保加利亚派到君士坦丁堡的使节。此后，保加利亚人开始采取军事行动加以反击。为了消灭保加利亚王国，君士坦丁指挥了陆上和海上的八九次战役，虽取得许多战果，但君士坦丁的目标最终落空。然而，一些历史学家仍认为他是“屠杀保加利亚人的刽子手（Bulgaroctonus）”。^{注665}他对保加利亚人进行了不懈的战争，构筑了许多对付保加利亚人的堡垒。

到8世纪末，保加利亚王朝内部的纷争已经结束；保加利亚人与斯拉夫人的尖锐对抗也变得不明显了。总之，9世纪开始出现了一个逐渐形成中的保加利亚，一个斯拉夫化的，并以进攻拜占庭为其既定目标的强大国家。保加利亚人的进攻性政策在8世纪后期已经显露无遗。在君士坦丁六世和他母后伊琳娜执政时期，拜占庭在军事上失败以后，被迫同意向保加利亚人纳贡。240

在8世纪拜占庭和保加利亚人的军事冲突中，保加利亚人的军队中

也包括斯拉夫人，因为他们已经成为保加利亚王国的一部分。8世纪，斯拉夫人占据巴尔干半岛的过程仍在继续。在利奥三世时代，一位去圣地朝圣的西方人参观了伯罗奔尼撒的城市蒙内姆巴西亚（Monembasia），并写道，该城位于斯拉夫人的土地上。^{注666} 还有许多资料提到，8世纪时，在都拉基乌姆和雅典均有斯拉夫人。^{注667} 在君士坦丁·波菲罗杰尼图斯的著作《论军区》中（在本书前言部分已有引述），明显提到君士坦丁五世时期，“当鼠疫在整个世界蔓延时，整个伯罗奔尼撒半岛变得斯拉夫化和野蛮化了”^{注668}。此处提到的是746—747年的大瘟疫，它发源于意大利，对希腊的南部和君士坦丁堡造成的危害尤其严重。这次瘟疫之后，为了使首都君士坦丁堡复兴，君士坦丁皇帝从许多行省向君士坦丁堡移民。甚至按照广为接受的观点，早在8世纪中叶，伯罗奔尼撒半岛就已经斯拉夫化了。同一时期，还必须注意到，由于瘟疫的袭击和皇帝为复兴君士坦丁堡而向首都移民，一些地区人烟稀少，斯拉夫移民则在此间定居，形成新的定居点。8世纪末，伊琳娜女皇派出一支特遣队到希腊、萨洛尼卡和伯罗奔尼撒去“对付斯拉夫人的部族”^{注669}，后来，这些希腊的斯拉夫人积极地参加了反对伊琳娜的阴谋活动。这一事实清楚地表明，在8世纪时，斯拉夫人在巴尔干半岛，包括整个希腊不仅已经稳固地定居，而且参与了帝国的政治活动。到了9世纪时，保加利亚人和斯拉夫人已经成为拜占庭帝国两个非常危险的敌人。

伊苏里亚或叙利亚王朝诸皇帝的内政

立法。——利奥三世不仅是拜占庭帝国的一位天才领袖和抗击外部敌人的强有力的领导者，而且是一位英明有才能的立法者。早在6世纪查士丁尼时代，各行省的大多数人已经很少能理解或完全无法理解拉丁文本的《查士丁尼法典》、《法学汇纂》和《法理概要》了。在许多地区，尤其是在东方，人们更乐于使用旧的习惯法而不是官方的成文法，5世纪叙利亚法律书籍的广泛流传则清楚地证明了这一点。用希腊文发布的《新律》只是用来处理常见的法律问题。与此同时，7世纪期间，由于拜占庭帝国逐渐丧失了其东部行省叙利亚、巴勒斯坦、埃及、南部的北非和巴尔干半岛的北部地区，就其民间语言来说，已变得越来越“希腊化”。由于希腊语得到广泛使用，制定一部能够反映自查士丁尼大帝以来的社会生活状况所有变化的希腊文法典，已经成为必要。241

利奥三世充分认识到这一需要，将编纂法典的任务交给一个由他亲自挑选的人员组成的委员会。在该委员会的努力之下，一部法典出台了，它定名为《法律选编》（*Ecloge*），以“全智的和虔诚的利奥和君士坦丁皇帝”的名义公布。但是，法典公布的具体时间难以确定。尽管俄国的拜占庭专家V.G.瓦西列夫斯基倾向于该法典发布于利奥执政初期（约726年），^{注670} 但另一些学者则认为该法典的颁布应在利奥执政的后期（739—740年）。^{注671} 最近有的学者对于《法律选编》是否属于利奥三世和君士坦丁五世时期产生了一些怀疑。^{注672} 在当代，绝大多数学者把法典发布的日期确定在726年3月。^{注673}

“Ecloga”（即《法律选编》）这一名词的意思是“选择”或“精选”，便表明了该法典的来源。法典标题是：“由全智和虔诚的利奥和君士坦丁皇帝，从查士丁尼大帝颁布的《法理概要》、《法学汇纂》、《法典》、《新律》中节选，并以更为入道的观点（希腊语：Εἰς τὸ φιλανθρωπότερον [或如其他人所译的“以改进的观点”]）加以修订的法律简编。”^{注674} 这一引言明确地阐明，以前历代皇帝所发布的法令曾经被写入各种法学著作中，但它们的意义对于一些人来说比较难于理解，而对另一些人而言几乎是完全无法理解，对于那些没有生活在“神佑”的帝国都城的人尤其如此。^{注675} 上述所谓“各种著作”指的就是对于查士丁尼法律著作所做的希腊语翻译和注释，这些翻译和注释经常被人们用来取代其法典的拉丁文原著。极少数人能够理解这些希腊文的翻译和注释。这些版本众多而纷繁混杂、相互矛盾的法学著作给拜占庭帝国的民法造成极大的混乱。利奥三世清楚地看到这一现存问题，决定加以改变。在其引言中，强调了编写此《法律选编》的原则，即引入公正和正义的思想。它们强调，法官们必须“不徇私情、通过清晰的推理论证，做出公正的判决；他们不得轻视穷人，或让触犯法律的实权人物逍遥法外……他们要堂堂正正地拒收贿赂”，司法部门的所有官员必须从帝国的“圣库”^{注676} 中获得规定的薪水，因此，“他们不得从任何可能处于他们管辖之下的人中间牟利，使先知所预言的：‘他们为了银子卖了义人’（《圣经·阿摩斯书》，2：6），无法成真。那么，我们将不会因为触犯上帝的戒律而受到天谴。”^{注677} 242

《法律选编》的内容分成18个专题，主要论述民法，有关刑法只占很少分量。它们涉及婚礼、订婚、嫁妆，遗嘱和无遗嘱死亡的财产问题，涉及监护、奴隶的释放、作证、各种与买卖、租赁有关的责任义务等。只有一个专题中有一章涉及惩罚的刑律。

《法律选编》在许多方面不同于《查士丁尼法典》，甚至有时采纳了习惯法的原则和那些与查士丁尼的官方立法著作并存的司法程序而与《查士丁尼法典》相对立。与《查士丁尼法典》相比较，《法律选编》在许多方面代表了进步。例如，其婚姻法引进了更为高尚的基督教观念的内容。当然，在论述刑法一章里，充斥着使罪犯躯体致残的规定，如断臂、割舌、剕刑及致盲的刑罚等。但是，不能因此而认为《法律选编》是一部野蛮的法律，因为多数场合下这些刑罚是用来替代死刑的。就这种意义而言，伊苏里亚王朝诸皇帝可以公正地宣布，他们所完成的法典比起前任皇帝们的法典要“仁慈得多”。而且，《法律选编》规定，对贵族和平民、富人和穷人的刑罚一律平等。《查士丁尼法典》则常常没有任何坐实的证据便确定不同的刑罚。《法律选编》还以其大量引用圣经来确认不同司法原则而著称。“《罗马法》的精神开始在基督教的宗教气氛中发生变化。”^{注678} 整个八九世纪直至马其顿王朝（867年）时期，《法律选编》作为法律教育的指南，取代了查士丁尼的《法理概要》，并不止一次地被修订。例如，有《私法选编》（*Ecloga Private*）和《私法补编》（*Ecloga Privata Aucta*）等，^{注679} 马其顿王朝的瓦西里皇帝登基之后，发生了变化，他偏爱《查士丁尼法典》，正式宣布伊苏里亚王朝诸皇帝的法律条文是胡说八道（文学名词为“无稽之谈”），

因为它否定了神学教条，破坏了有益的立法。^{注680} 即使如此，马其顿王朝的皇帝仍从这部被责难的律书中借用了许多章节纳入自己的律书。而且，即使在他们执政时期，《法律选编》仍得到重新修订。243

饶有趣味的是，利奥和君士坦丁制定的《法律选编》，后来成为东正教（尤其在俄国）法律集的一部分。刊印的俄文版《统治书》（*Kormchaia Kniga*）或称《行政法规》一书的副标题是：“两位虔诚的皇帝、最英明的利奥和君士坦丁制定的法典。”^{注681} 《法律选编》对古代斯拉夫人立法文献的影响还有其他证据。

几乎不能认为，《法律选编》是一种“非常大胆的改革”，这是希腊的拜占庭主义者，伊苏里亚王朝诸帝的热情崇拜者佩帕里哥普洛的看法。他说：“现在，当《法律选编》的编纂者提出的原则为最先进的国家的民法所采纳时，对一位在一千多年前为那些只有在我们这个时代才取得成功的原则而斗争的天才人物给予应有的新尊重的时刻终于到来了。”^{注682} 这是一位热情的希腊爱国主义者的评论。不过，现代世界仍然承认《法律选编》具有重要意义。244它开创了希腊-罗马或拜占庭法制史上的一个新时期，一直持续到马其顿王朝的建立，其时，《查士丁尼法典》又恢复了先前的地位，但做了许多基本性的修改。而利奥三世的《法律选编》的实质，首先是符合当时的社会生活的要求。

学者们还探讨了其他三个法律文件：《农业法》或称《农民法》（νόμος γεωργικός），《军事法》（νόμος στρατιωτικός）和《罗得海洋法》（νόμος ροδῖν ναυτικός），^{注683} 它们都与伊苏里亚王朝相关联，尤其是与利奥三世的名字联系在一起。三个法律文件的不同抄本，以大量的手稿形式附于《法律选编》或其他法律书籍之后，但没有署上作者的名字或第一次发布的时间。因此，只能依赖书中的线索，即评估其内容和文字，或将其与别的相类似的文件相比较，以确定其发布的时间。

三部法律著作中，最引人注目的是《农业法》。研究拜占庭法律的最高权威，德国学者扎哈利亚·冯·林根塔尔已经改变了他对该书的看法。他开始时认为，该书出自私人编写者之手，应当出现于8世纪或9世纪时。他认为，该法典是部分吸收了查士丁尼的法典，部分吸收当地的习惯法而编成。^{注684} 后来，他倾向于承认《农业法》是利奥和君士坦丁立法活动的一个结果。它的发布，不是与《法律选编》同时，便是在它颁布之后不久。^{注685} 他同意俄国学者V.G.瓦西列夫斯基和Th.I.乌斯宾斯基的看法。他们认为这一文件是处理从事农业劳动的民众中一般性的侵权行为的农村治安法规集。它主要涉及盗窃木材、田地和果园水果的各种行为，牧民中间非法侵入他人土地，或疏忽失误、虐待牧畜或被牲畜所伤害等事件的处理。俄国学者B.A.潘切恩科（Pančenko）对《农业法》做了专门的研究，称它是“一部在农民中间实施的习惯法的补充，它涉及农民迫切需要，但在正式立法中又找不到的法规”。^{注686}

这部法典没有注明日期。一些学者认为属于利奥三世时期。但必须

承认，这一问题还没有真正解决。按照潘切恩科的看法，“也许甚至在7世纪时，便需要这样的法规。该律书的原始的朴素的经验主义的特点是：精神上更接近于文明最严重衰落的时代，而不是《法律选编》的编纂时期”。^{注687} 《农业法》发布于8世纪还有待证明，也许人们会发现该书出现于更早的时期。维尔纳茨基（Vernadsky）和奥斯特洛戈尔斯基认为《农业法》是7世纪末查士丁尼二世统治下“精心制作的产物”。^{注688} 1945年，苏联历史学家E.利普西兹（Lipshitz）对这一问题的看法具有权威性。她在重新考虑了以前的所有的观点之后，赞同《农业法》发布于8世纪后半期的可能性最大。也就是说，她进一步证实了扎哈利亚·冯·林根塔尔和瓦西列夫斯基原来的观点。^{注689} 245

由于《农业法》没有涉及罗马帝国后期居于支配地位的“隶农制”或农奴制问题，也引起了学者们的关注。但是，《农业法》却包括各种新的现象：农民的私人财产、公社土地所有制、强制劳役的废除和允许自由迁移等。学者们通常将这些现象与斯拉夫人在拜占庭帝国广泛地定居联系在一起。这可能带来了他们特有的社会生活方式，尤其是农村公社。潘切恩科在他的著作中所强调指出的，在《农业法》中没有谈到农村公社的看法，已经在现代作品中被否定。然而，Th.I.乌斯宾斯基则过高地估计了这部法典的重要意义，认为《农业法》对整个拜占庭具有普遍意义，甚至宣称，考虑到自由农民阶级和小土地所有者阶级的出现，《农业法》“一定已经成为东方经济发展史上的新的起点”。^{注690}

该观点可能会使人们误以为在7—8世纪农奴已经完全被废除，而事实并非如此。^{注691} 迪尔在他的《拜占庭帝国史》中认为，《农业法》是利奥三世和他的儿子的成就，并谈到它的“目的是限制大地产令人担忧的发展，阻止小自由产业的消失，以确保农民有较好的生活条件”^{注692}。这又走得太远了。

英国学者W.阿什布尔内（Ashburner）翻译、编辑了《农业法》，并对它进行了全面深入的研究。然而，他不懂俄文，无法获悉俄国人的研究成果。他赞同扎哈利亚·冯·林根塔尔的观点，即人们通行的说法：《农业法》是破坏圣像时期法典的构成部分，在很大程度上是现存习惯法的汇编。与此同时，阿什布尔内有三个重要的地方与扎哈利亚·冯·林根塔尔不同：（1）《农业法》的起源；（2）农民阶级在法律中的地位；（3）法典中提到的两种租佃形式的经济特征。至于《农业法》与《法律选编》的关系，他所持有的看法并不像扎哈利亚·冯·林根塔尔那样认为两者关系密切。他认为在《农业法》所描绘的社会状况中，农民可以从一个地方迁移到另一个地方。但他同意这位德国学者的观点，即《农业法》使用的“命令的口气”表明它不是出于私人法学家而是出自立法机构的文件。^{注693} 246

因扎哈利亚·冯·林根塔尔的权威影响并得到研究拜占庭历史领域的著名俄国学者的支持，而使斯拉夫对拜占庭帝国的国内习惯法产生特殊影响的理论在史学编纂领域占有稳定的位置。除了关于斯拉夫人定居拜占庭帝国的一般叙述，这些学者还以小自由农民和农村公社的观念在罗

马法中属于外来因素这一事实，作为支持其理论的主要根据。因此，这些东西一定是由某种新的因素，即斯拉夫因素进入拜占庭生活中所致。V.N.兹拉塔尔斯基（Zlatarsky）新近支持斯拉夫因素对《农业法》有影响的理论，认为该法规是由利奥三世所编，并以利奥的对保加利亚政策加以解释。利奥看到，在他统治下的斯拉夫人很想归附保加利亚人，并与他们结成保加利亚-斯拉夫同盟。所以他将斯拉夫人的习惯法吸收到他的法律之中，希望以此提供更加吸引斯拉夫人的条件。^{注694}但是，近年来，人们通过《狄奥多西法典》、《查士丁尼法典》及稍后的《新律》、草纸资料和圣徒传记等文献的仔细和全面的研究，清楚地证明，在罗马帝国的村庄里也曾经居住着自由劳动者，而且在很早时期便存在着公社的土地所有制。因此，无法根据《农业法》做出一般性的结论，它也许只可能提供另一种证据，即在拜占庭帝国内，小自由农民，自由农村公社和农奴同时共存。总之，必须抛弃斯拉夫对上述法典之影响的观点，应根据尚未充分利用的新旧资料，将注意力转向对罗马帝国早期和后期的小自由农民和农村公社问题的研究方面。^{注695} 247

最近时期，出现了将《农业法》与拜占庭草纸文献的原文进行比较的令人振奋的尝试，^{注696}但仅仅限于对语源学上的相似之处的研究，这些相似之处虽有时十分明显，但却无法确定它从纸草文献中沿用了哪些内容。阿什布尔内先生断言，这类相似只证明了不需要任何证据的事实，即同一时代的立法者使用同样的语言。^{注697}

从斯拉夫人研究的角度看，《农业法》亦具有伟大意义。该法规的一个古俄语译本，构成了一部就其内容和历史意义而言都是最有价值的法律汇编的一部分。该法律汇编题名为《所有东正教君王管理各项事务依据的律书》（*The Lawbook by Means of Which All Orthodox Princes have to Regulate All Affairs*）。著名的俄国宗教法规学者A.S.帕夫洛夫（Pavlov）也出版了这部《农业法》的评论本。该本是在古老的塞尔维亚立法著作中发现的。

在各种法律著作的手稿中，《海洋法》和《军事法》常被附在《法律选编》或其他法律文件之后。这两部法规都没有注明日期。但是根据某种推论（无论如何，它没有得到最后的解决），一些学者把它们归于伊苏里亚王朝时期的产物。

《海洋法》在手稿中有时也称为《罗得海洋法》，是一部涉及商业航海的法规。一些学者假定它是摘自《法学汇纂》第14卷的第二章，该章几乎是原原本本地采用了所谓的《船弃货物的罗得法》（*Lex Rodia de jactu*）这部希腊法的内容，即当船主在航行遇到危险时，为挽救商船免遭不幸而将船上部分货物抛入水中的事件发生时，船主与货主之间应当分摊其损失。目前，《罗得法》源出于《法学汇纂》，并与《法律选编》有关这一点已经被扎哈利亚·冯·林根塔尔所认可，可是并没有被学者们普遍接受。^{注698} 248

我们目前所看到的这部法典，是由各个时期、各种不同性质的资料

汇集而成；大多源出于当地的习惯法。阿什布尔内认为，《海洋法》的第三部分显然计划成为《帝国法典》（*Basilics*）第53卷中的一部分，[注699](#)并推断《海洋法》的第二版是《帝国法典》的编纂者或在他们直接指导下完成的。保留至今的这个文本，是以其第二版为主体的。[注700](#)

《海洋法》的文体是纯官方的，其内容与查士丁尼的《法学汇纂》极为不同，因为它明显地反映了后来的影响。例如，该法律确定了船主、船租商人、乘客各自对船只和货物的安全所负的责任。万一碰上风暴或海盗，他们都有责任赔偿损失。这一条款意在提供一种安全保险，同时附有其他的特别裁决，这是由于自7世纪希拉克略时代起，海上贸易和海上交通受阿拉伯人和斯拉夫人海盗的抢劫，常常处于非常危险的境地。海盗变成惯常现象，以致船主和租船商只能共赴危难，才能继续从事他们的商业活动。

《海洋法》编纂的时间，只能大概确定。它可能在600年至800年之间，非官方汇集而成。总之，没有理由将《海洋法》、《农业法》和《军事法》这三本书归咎于同一个来源。[注701](#)

尽管马其顿王朝恢复了《查士丁尼法典》的准则，但是《海洋法》实际上在10世纪、11世纪甚至12世纪还影响着拜占庭的法官们。这一迹象表明，7、8世纪之后，拜占庭的海上贸易并没有得到恢复。后来，垄断海上贸易的意大利人拥有了自己的海洋法。随着拜占庭海上贸易的衰落，《海洋法》变得过时了。所以，13、14世纪的法律文件中便再也没有提及它。[注702](#)

《军事法》或《军人法》或译《士兵法》选录自查士丁尼的《法学汇纂》《查士丁尼法典》中的希腊语释文和《法律选编》，后来，该法规又增补了另外一些资料。《军事法》的主要内容是对服军役者犯了叛变、违令、逃跑和通奸罪的处罚细则，刑罚非常严厉。如果学者们认为《军事法》属于伊苏里亚王朝时期的产物是正确的话，那么它便提供了利奥三世实行严格军纪的一个极好的简要说明。[注703](#)然而，不幸的是，少得可怜的资料无法证实《军事法》属于这一时期的这个断言。事实上，前面所谈关于《农业法》《海洋法》和《军事法》的论述，都说明上述三部小型法典无一可以认定是伊苏里亚诸帝的作品。[注704](#) 249

军区制。——由芬利始，大多数学者认为，由7世纪开始形成的各行省的军区制之组织的完善是在8世纪，有时特别提出是在利奥时期。芬利写道：“将新的地区划为军区……是由利奥进行改革起，并持续到拜占庭统治的终结。”[注705](#) 格尔泽对此尤其明确地断言：“利奥坚决地撤除文职官员，将各省文官的权力转到军事代理人手中。”[注706](#) Th.I. 乌斯宾斯基写道：“只是在伊苏里亚人利奥的统治时期，以牺牲省的文官政府为前提，在加强军区军事统帅（*strategus*）的权力方面，产生了突然的变化。”[注707](#) 可是，仍然存在的事实是，我们并没有发现有关利奥在行省组织方面有所建树的资料。现存的一张涉及各军区机构的名录是由9世纪上半叶的阿拉伯地理学家伊本·胡尔达巴（Ibn-Khordadbeh）[注708](#)

所记载的。学者们将他的资料与7世纪各军区的有关资料相比较，已经得出结论，认为8世纪伊苏里亚王朝时期军区的划分已经发生某些变化。资料表明，在小亚细亚，除了7世纪设立三个军区之外，可能在8世纪利奥时代又建立了两个新军区。（1）色雷斯军区（Thracesian），位于小亚细亚西部，即从原来安纳托利亚大军区的西部地区划分出来，因驻于该地的军人来自色雷斯而得名；（2）布切拉里安军区（Bucellarians），在大奥普西奇翁军区的东部，该军区的名称取自布切拉里安人（通称受雇于拜占庭帝国或私人的一些罗马人和外国军队）。君士坦丁·波菲罗杰尼图斯提到，布切拉里安人参加了军队行动，并为军队提供给养。^{注709} 这样，约当9世纪初，小亚细亚便有五个军区。这个时期（例如在803年）的原始资料提到有“五个东方军区”^{注710}。8世纪末，拜占庭欧洲部分显然只剩下了四个行省：色雷斯、马其顿、希腊和西西里。可是，即使我们基本掌握了9世纪上半叶小亚细亚的军队数目，但是否完全取消了行政官员的权威，并把他们的职权移交给军队这一问题还不能确定。利奥三世对军区制的决定性贡献也不能得到证实，这只是一种猜测而已。^{注711} 250

在伊苏里亚王朝统治之下，军区制的形成和扩展是与威胁拜占庭帝国内外的危险紧密联系在一起的。从原来幅员广大的军区中分割出来组成新的军区，是出自政治上的考虑。利奥依据自己的经验，清楚地知道，让一大片领土控制在一个握有全部权力的军事统帅手里，是何等危险。他既有可能造反，也有可能觊觎皇位。而且外部的威胁，同样需要加强中央的军事权力，尤其当各省区受到拜占庭帝国的敌人——阿拉伯人、斯拉夫人和保加利亚人的威胁时，便更为迫切。另外，国内的危险还来自权力过大的军事长官，他们松散地隶属于中央政权，常与中央维持类似诸侯的关系。所以，迫切需要将他们管辖的绵延成片的广大领土予以缩小。

为了增加和控制拜占庭帝国的财政收支，以应付各种事业的需要，利奥三世在西西里和卡拉布里亚增加人头税，其数额比原先高出三分之一。为了使这项措施有效地执行，他下令将所有男孩的出生记录保留下来。对破坏圣像者怀有敌意的编年史学家将这一命令同埃及法老对犹太人的政策相比较^{注712}。约在利奥三世统治末期，他向帝国所有臣民征收维修君士坦丁堡城墙的税金，该城墙因强烈地震而受到破坏。该工程在他任期内完成，在君士坦丁堡城墙内的城楼上，许多处铭文上有利奥和他的儿子、共治皇帝君士坦丁的名字，可以证实这一点。^{注713} 251

宗教争论和早期破坏圣像运动

破坏圣像运动^{注714}的历史可以分为两个时期，第一个时期从726年到780年，正式结束于第七次基督教全体主教公会议之时；第二个时期从813年到843年，结束于所谓的“正教”的恢复之时。

对破坏圣像时代的研究，因现掌握资料情况而显得困难重重。破坏

圣像时期的所有著作：皇帝的敕令，753年、754年和815年的破坏圣像宗教会议的法令以及破坏圣像者的神学论著等，都被取得胜利的圣像崇拜者破坏无遗。我们所知的一些幸存的破坏圣像文献的片断，只是在圣像崇拜者用以批驳圣像破坏者观点的论著中有一些片断的介绍。因而，753年至754年的破坏圣像宗教会议的法令在第七次基督教全体主教公会议的决议中得以保存，但也许不是完全的原件。815年宗教会议的法令则在正教牧首尼斯福鲁斯发表的一篇论文中发现，而大量的破坏圣像文献的许多只言片语也在反对破坏圣像运动的一篇论争性论文和神学论文中找到。其中特别有价值的是著名的神学家和教会圣歌作者约翰·大马士革（即大马士革的约翰）的三篇著名的《反对蔑视圣像者的论文》。作者与最先下令破坏圣像的两位皇帝（利奥三世和君士坦丁五世）是同时代人。破坏圣像者为了传播自己的思想，有时借助于写作一些鼓动性的著作。但是，残留下来的有关破坏圣像运动的原始资料则由于人们的敌意而产生了误解。因此，后来的学者对破坏圣像时期的评论存在极大的分歧。

学者们首先把他们的注意力转向关于破坏圣像原因的探索上。破坏圣像运动断断续续持续了100多年，给拜占庭带来了非常严重的后果。研究这一时期的一些学者已经注意到诸位破坏圣像皇帝推行这一政策的宗教原因；而另一些学者则认为主要出自于政治上的原因。人们认为，利奥三世决定破坏圣像，是因他希望这一行动能消除基督教徒同犹太教徒及伊斯兰教徒之间建立亲近关系的一个主要障碍。因为后两者都不赞成圣像崇拜。利奥相信，与这两个民族建立亲近的宗教关系将有助于使他们归属于拜占庭帝国。著名的希腊历史学家佩帕里哥普洛已经对破坏圣像时期进入了深入的研究——关于他对《法律选编》的偏见，我们在前面已经提及。他认为，以“破坏圣像”这个词定义这一历史时期是不妥的，因为这个词并没有全面地界定这一时期。他相信，与破坏圣像、禁止崇拜圣物、减少修道院数目的宗教改革运动进行的同时，除了保持基督教教义的完整之外，这也是一场社会的和政治的改革。破坏圣像的皇帝们试图剥夺教士手中的对公众教育的权力。这些统治者的行为并非出自个人或皇室的臆想，而是清楚地理解了社会需求和舆论要求，在深思熟虑的基础上，慎重行事。他们受到社会最有知识的阶层、大部分高级教士和军队的支持。破坏圣像改革的最后失败，应归因于仍然有许多人依恋于旧的信仰，而且极端敌视新的改革。这一群体主要包括了普通百姓、妇女和大批的修士。利奥三世显然无法用新的精神来教育这些人。

注715 上述即是佩帕里哥普洛对这一时期的基本认识。毫无疑问，他把8世纪几位皇帝的改革活动看成是一种社会的、政治的和宗教的革命时，便夸大了这一运动的意义。然而，他仍然是第一个指出破坏圣像运动的重要性和复杂性的学者，从而引起了其他学者对这一时期的重视。有些学者认为，皇帝们制定破坏圣像的政策，既基于宗教上的考虑，也基于政治上的考虑，而政治上的考虑是决定性的。他们强调，利奥三世渴望在生活的各个方面都成为独尊的专制君主，试图通过禁止圣像崇拜把人们从教会的强大影响下解放出来。教会使用圣像崇拜这一强有力的工具来保证平信徒的忠诚。利奥的最终理想是获得至高无上的权力以控制笃

信宗教而团结一致的的人民。帝国的宗教生活将从此受到皇帝们破坏圣像政策的制约，这些政策将有助于这些统治者实现他们“被改革的热情之光所环绕”的政治理想。^{注716} 在近些时候，一些学者，如弗兰奇曼·伦巴德（Frenchman Lombard）开始认为破坏圣像运动是一场纯粹的宗教改革，其目的在于阻止以过分崇拜圣像的形式而“复兴异教的进程”，并且“恢复基督教的原始纯洁性”。伦巴德认为，这次宗教改革与政治变革平行发展，但有它本身的历史。^{注717} 法国的拜占庭学者布莱耶尔特别提醒人们注意破坏圣像运动包括两个性质截然不同的问题：（1）关于对圣像崇拜本身的一般性讨论；（2）宗教艺术的合法性问题，即是否允许借助于艺术手段描绘超验世界及圣徒、圣母玛利亚和耶稣基督的形象问题。换句话说，布莱耶尔提出了破坏圣像影响到拜占庭艺术风格这一突出问题。^{注718} C.N.乌斯宾斯基把他的研究重点从破坏圣像运动本身转移到拜占庭政府对修道院土地所有权的产生和发展采取的政策问题上。他写道：252、253

利奥的统治政策从一开始就基本上是反对修道院的，到8世纪时，这些修道院在帝国已经处于一种超乎寻常的地位。利奥三世这一政策的基本目标并不是基于任何宗教上的考虑。但是，被镇压的修道院群体和修道院封建主义的辩护士们发现，将这一争端转移到神学领域对他们有利，以便于宣布诸皇帝们的所作所为是不信神的异端者的行为，从而使破坏圣像运动失去民心，并动摇民众对皇帝的信任。破坏圣像运动的实质便这样被巧妙地隐蔽起来，而且只有付出极大的努力才可能使它重新被揭示出来。^{注719}

从这些不同的见解来看，破坏圣像运动显然是一种非常复杂的现象。可是，原始资料的令人遗憾的欠缺，始终是人们清楚认识这一问题的障碍。^{注720}

首先，所有的破坏圣像的皇帝都是出身于东方行省的人，利奥三世和他的王朝的其他皇帝是伊苏里亚人，或许是叙利亚人。9世纪时，重新恢复破坏圣像运动的皇帝利奥五世是亚美尼亚人，迈克尔二世（Michael II）和他的儿子狄奥菲卢斯（Theophilos）则出生于小亚细亚中部的弗里吉亚省。圣像崇拜的恢复者却都是妇女（伊琳娜和狄奥多拉）。伊琳娜属于希腊血统，狄奥多拉则生于小亚细亚的帕夫拉戈尼亚省。该省位于黑海岸，与比提尼亚交界，距首都不远，也就是说，她们两个都不是出生于小亚细亚半岛中部的人。不能认为，破坏圣像的皇帝的出生地是无关紧要的因素。他们出生于东方行省这一实际情况也许有助于弄清他们在破坏圣像运动中的角色和运动本身的意义。254

在8、9世纪，反对圣像崇拜运动并非是一个全新的突发性的运动，它已经历过一个长时间的渐进过程。长时期以来，采用镶嵌工艺、壁画、雕塑或雕刻等形式表达人物形象的基督教艺术曾引起许多虔诚的宗教人士的不安，因为它与被抛弃的异教崇拜形式很相似。4世纪初，埃尔维拉宗教会议（Council of Elvira，在西班牙举行）已经规定“在教堂

内不得有图画、墙壁上不得有供敬仰和崇拜的偶像”(ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur) 注721。

4世纪，当基督教获得合法地位，后来又成为国教后，教堂中开始以圣像作为装饰物。4、5世纪，圣像崇拜在基督教会内部逐渐兴起和发展起来。对这一行为，人们的看法不一。4世纪的教会史作家，凯撒里亚的尤西比乌斯认为人们对耶稣基督、圣使徒彼得和保罗的偶像崇拜是“一种异教徒的习俗”。注722 同样在4世纪，塞浦路斯的埃彼法尼乌斯(Epiphanius)在一封信中写道，他将画有耶稣基督圣像或某一种圣徒的教堂窗帘撕成了碎片，认为它“亵渎教会”。注723 5世纪时，一位叙利亚主教在被委以圣职之前谴责了偶像。在6世纪，安条克发生了一次反对崇拜圣像的严重动乱。在埃德萨，闹事的士兵向基督的圣像扔石头。在7世纪，也出现了一些攻击偶像和破坏圣像的事情发生。6世纪末，西欧马赛(旧名马西利亚)主教命令将教堂里的所有圣像全部搬走和毁掉。教宗格列哥利一世写信给他，赞扬他热情地倡导不应以“任何人工制造之物作为崇拜的对象”(nequis manufactum adorari posset)。但是，与此同时，他也批评了这位主教的破坏圣像之举，认为他这样做的结果会剥夺不识字的人接受历史教育的机会，因为这些人“至少能在看到壁上的圣像之时读到他们无法在书中看到的东西”注724。他在给这位主教的另一封书信中写道：“在你禁止崇拜它们时，我们也全都赞成你；但是我们责备你破坏了它们……崇拜一尊圣像(Picturam adorare)是一回事，但是通过这些圣像所描述的故事而知道什么应该崇拜则是另一回事。”注725 格列哥利一世和另外一些人认为，圣像是一种对民众普及教育的手段。255

东方各省破坏圣像的倾向，多少有点受犹太人影响。犹太人的信仰中禁止偶像崇拜，有时狂热地攻击任何形式的偶像崇拜。7世纪下半期，类似的影响来自穆斯林，在《古兰经》所说的“偶像是撒旦的一种令人厌恶的作品”(5:92) 注726 在这句话的引导下，穆斯林认为偶像崇拜是一种异教崇拜。历史学家们常常谈到，在利奥发布其破坏圣像的敕令之前三年，阿拉伯的哈里发叶齐德二世在他的国家曾发布一项法令，要求在他统治下的基督教臣民毁掉教堂内的偶像。这一传说的可信程度有时候受到怀疑，但找不到多少根据。注727 无论如何，穆斯林对拜占庭东方各省的影响在研究破坏圣像运动中都必须加以考虑。一位年代史编者把利奥皇帝当成是“具有阿拉伯思想的人”注728 (σαρακηνόφρων)，尽管实际上很少有证据宣称他直接受到伊斯兰教的影响。还有一个名气很大的东方中世纪派别，即居住在小亚细亚东部中央地方的保罗派教徒，他们也强烈地反对偶像崇拜。简言之，利奥三世登基之时，在小亚细亚的拜占庭东部各省，一个强大的破坏圣像运动已经发展起来。俄国东正教会史学家A.P.列别德夫(A.P.Lebedev)写道：“也许可以明确肯定，在破坏圣像时期(8世纪)之前，破坏圣像者的人数是很大的，他们是一种令教会有充足理由感到惧怕的力量。”注729 破坏圣像运动的主要中心之一是小亚细亚的一个中部行省弗里吉亚。256

在此期间，圣像崇拜已经扩展得非常广泛，而且势力极其强大。耶

稣基督、圣母玛利亚、形形色色的圣徒像及根据《旧约圣经》及《新约》的内容绘制的场景，大量地用于装饰基督教教堂。这一时期，安置在各种教堂中的圣像不仅有镶嵌工艺画、壁画，也有象牙雕、木雕和青铜雕像，就是说，它们都是绘制的或雕塑的偶像，还有一些被复制用来装饰手抄圣书的微型袖珍画。对于那些“非凡人之手制作的圣像”，人们更是顶礼膜拜；由于虔诚的信仰，人们相信它们具有超凡的奇迹力量。圣像崇拜也进入家庭，有时，一些圣像被选为孩子们的教父；有时，圣徒的绣像成为拜占庭贵族们的吉服装饰。有一位元老院议员所穿的宽大袍服上就绣有耶稣基督一生经历的图画。

有时候，圣像崇拜者把装饰用的圣像看得过于表面化，他们不是崇拜由偶像所代表的人物或理想，而是崇拜偶像本身或制作偶像的材料。因为这种崇拜无生命之物的方式与异教崇拜的形式有亲缘关系，故在真正的信徒中造成迷惑。据N.P.康达可夫说：“与此同时，首都的修道院数量有了显著的增长，各种修道团体和女修院也迅速增长，到8世纪时（也许更确切地说，是接近8世纪末）达到了难以置信的程度。”^{注730}而据I.D.安德烈夫（I.D.Andreev）的意见，破坏圣像时期，拜占庭修士的数量可能达到100 000人，这一估计是毫无夸大的。他说：“请注意，在今天的俄国（即1907年）的广阔土地上分散着1.2亿人口，却只有大约40 000人是修士或修女。不难想象，在其领土相对小于俄国的拜占庭领土上，修道院的数量该有多么密集。”^{注731} 257

于是，一方面，对普通的或神奇的偶像和圣物的崇拜使许多在这一时期流行风气影响下成长起来的人感到迷惑茫然；另一方面，修道主义的超常发展和修道院的迅速增加与拜占庭国家的世俗利益发生了冲突。随着大批身体健康精力旺盛的青年人沉溺于修道院的精神生活，拜占庭帝国失去了军队、农业和工业方面所需的人力，修道院和寺院常常为那些企图逃避国家义务的人提供避难所。所以，许多修士并不是出自追求高尚理想的虔诚愿望而果断地脱离世俗事务。在8世纪的教会生活中，宗教和世俗两方面因素必须区别开来。

生于拜占庭帝国东部的破坏圣像的皇帝们，非常熟悉在东部各省盛行的那种宗教观点。他们的成长伴随着这些宗教观点并与之产生共鸣。当他们登上拜占庭皇位时，他们的观点则被带到首都，成为制定宗教政策的依据。这些皇帝并非像过去常常强调的那样，是异教徒或理性主义者。相反，他们是有虔诚信仰的，试图清除那些侵蚀宗教并使之偏离原初正道的错误。^{注732}在他们看来，偶像崇拜和圣迹崇拜是异教残余，为了恢复原始基督教信仰的纯洁性，必须不惜一切代价取缔它们。利奥三世在写给教宗格列高利二世的信中讲：“我是皇帝，也是教士。”^{注733}以此原则出发，利奥三世认为，他有权将自己的宗教观强加给他的所有臣民。他的态度不能被认为是一种创举，他只是接受了以前的拜占庭皇帝们尤其是查士丁尼大帝时代流行的皇帝教权主义观点。查士丁尼早已认为，他自己无论是在宗教上还是在世俗事务中，都拥有独一无二的权力。利奥三世也是如此，他是皇帝教权主义思想的典型代表。258

在利奥统治的前九年里，因致力于抵抗外来的敌人和巩固皇权，没有对圣像崇拜者采取任何措施。这一时期，他的宗教活动只是要求犹太人和东部的孟他努斯教派（Montanists）[注734](#) 接受基督教洗礼。

根据编年史家狄奥凡尼的说法，只是在利奥统治的第十年，即726年，他才“开始宣布破坏圣物和所有崇拜的偶像”。[注735](#) 现代大多数学者相信，反对圣像的第一个法令颁布于726年或725年。不幸的是，这个法令的原文尚不为人知。[注736](#) 利奥颁布法令后，随即下令将卡尔克门（通向皇宫的庄严入口处）门楣上的基督教雕像毁掉。但这引起一场骚乱，主要参与骚乱者是妇女。派去破坏圣像的帝国官员被杀，皇帝严惩了那些圣像的捍卫者，为被杀的官员报了仇。这些受害者成为圣像崇拜的第一批殉难者。

利奥三世对偶像崇拜采取的敌对行动引起了强烈的反抗，君士坦丁堡的牧首哲曼努斯和罗马教宗格列高利二世坚决反对利奥皇帝的政策。在希腊和爱琴海诸岛爆发了保卫圣像的起义。尽管利奥的军队很快将其镇压下去，但是，来自民众的强烈反抗使利奥不可能进一步采取决定性的措施。

最终，在730年，利奥皇帝召开了可称为宗教全会的会议，发布了另一个反对圣像崇拜的法令。该会议很可能没有产生新的法令，而只是恢复了725年或726年的法令[注737](#)，哲曼努斯因拒绝签署此法令而被罢免并被迫隐居于自己的庄园里，在那里平静地度过了他的余生。君士坦丁堡牧首的职位，由愿意签署法令的阿那斯塔修斯充任。这样，反对圣像崇拜的法令现在就不仅仅是由皇帝发布，而且也以教会的名义公布于众，因为它由牧首署名批准，就形成了教会法令。这种权威对于利奥来说是有重大意义的。259

至于破坏圣像法令颁布后的整个时期，即利奥统治的最后十一年中，关于破坏圣像的原始记载几乎没有。显而易见，这一时期并不存在粗暴对待圣像崇拜的情况。不管怎样，在利奥三世统治时，有组织地破坏圣像的活动并不存在，至多只出现过公开破坏圣像的少数孤立事件。据一位学者的看法：“在利奥三世统治时期，与其说是实际破坏圣像及镇压其崇拜者，倒不如说是该运动的一个预备时期。”[注738](#)

有人认为，8世纪的破坏圣像运动并不是以破坏圣像开始，而是把圣像置于高处，使虔诚的教徒无法对它们实行崇拜，这一说法不能成立。因为，在拜占庭各教堂内的大多数偶像是壁画或镶嵌画，不可能移动，也不可能从教堂的墙壁上移走。

利奥反对偶像的敌视政策已经在大马士革的约翰所写的，“驳蔑视圣像者”的三篇著名论文中得以反映。约翰生活在第一位破坏圣像的皇帝统治时期，居住于阿拉伯哈里发统治区内。其中两篇很可能是写于利奥统治时期，但第三篇论文的写作日期却无法准确确定。

继教宗格列高利二世之后反对利奥三世破坏圣像政策的教宗是格列高利三世。他在罗马召开了宗教会议，宣布将破坏圣像者逐出教会。随之而来的是意大利中部从拜占庭帝国分离出去，成为由教宗和西欧势力所完全控制的地区，但是，南部意大利仍在拜占庭帝国的统治之下。

在利奥三世的继承者君士坦丁五世科普罗尼姆斯统治时期（741—775年），情况就完全不同了。君士坦丁在他的父亲教导之下，奉行一种非常坚决的破坏圣像政策。在他统治的最后几年内，开始迫害修道院和修士。除他之外，再没有第二位破坏圣像时期的君主受到如此之多的诽谤。圣像崇拜者的著作中称他为“多头恶龙”、“修道制度的残忍迫害者”，是“艾哈伯和希律”^{注739}。因此，后人若想不带任何偏见地评价君士坦丁五世并不是一件容易的事。但E.施泰因称他为罗马历史上最大胆和最无约束的思想家^{注740}，却是言过其实了。

754年的宗教会议及其后果。——当皇帝君士坦丁五世继位时，欧洲各行省人们仍然在崇拜圣像，而在小亚细亚各行省居民中，却有大量的破坏圣像者。君士坦丁皇帝在其继位的前两年内，一直在同领导着捍卫圣像者起义的妹夫阿塔瓦斯杜斯（Artavasdus）进行着不懈的斗争。阿塔瓦斯杜斯一度成功地迫使君士坦丁退出首都，自己登基称帝。在他统治帝国时期，恢复了圣像崇拜。后来，君士坦丁皇帝成功地推翻了阿塔瓦斯杜斯的统治，恢复了皇权，并严酷地惩罚了煽动造反的那些人。但是，阿塔瓦斯杜斯的举动毕竟向君士坦丁表明，要恢复圣像崇拜并不是十分困难的事，这迫使君士坦丁采取更为决定性的步骤，以在民众的意识中加强破坏圣像观念的地位。260

考虑到这一目标，君士坦丁皇帝决定召集一次宗教会议，拟定破坏圣像政策的基本原则，批准其合法性，以使民众确信皇帝之举措是合理的。这次会议在正对着君士坦丁堡的博斯普鲁斯海峡亚洲一岸的耶利亚宫中召开，出席者有300多位主教。会议的召开时间是754年。^{注741}到会者没有一个是牧首级的教会领袖，因为当时君士坦丁堡的牧首职位空缺，安条克、耶路撒冷和亚历山大教会牧首拒绝出席这次会议，教宗的使者也没有能出席这次会议。后来，这些事实被认为是否定这次会议，宣布会议决定无效的充分根据。宗教会议召开几个月后，会场转到君士坦丁堡，并选举产生了新的牧首。

754年宗教会议的法令保存在第七次全体基督教主教公会议的法令中（或许是部分或稍有更改），它明确谴责圣像崇拜，宣布了如下的内容：

根据圣经，在全体圣父的支持下，我们以三位一体的名义一致宣布，在基督教教堂中，将诅咒、排斥和抛弃由艺术家的邪恶艺术以任何质地的材料所制作的圣像。今后，无论何人胆敢制作或崇拜这类东西，或将它置于教堂里、私人住宅内，或秘密地收藏它，如果他是主教、教士或司祭将被免去圣职，如果他是修士或俗人，将被革除教籍，并作为背叛上帝者和基督

这则法令的意义，一方面在于它是反对圣像崇拜的公开宣言，更重要的方面在于它规定了崇拜圣像的罪人要受到帝国法律的审判，即将那些圣像崇拜者置于世俗权力审判之下。这一事实后来被第七次全体基督教主教公会议的与会者视为某些皇帝极其粗暴地对待教会和修士们的一个证据。该法令规定，下列行为将受到破门律处罚：“敢于用卑俗的颜料描绘道成肉身的耶稣的神像……或用毫无价值的色彩材料在无生命的图像上描绘圣徒们的形象，因为这种意图是错误的，是为魔鬼所提倡的。”结尾是赞词：“愿新帝君士坦丁、最虔诚的皇帝益寿延年！……愿最虔诚的和最正统的（皇后）益寿延年……是你们制定了神圣的第六次全体基督教主教公会议的信条，是你们破坏了所有的偶像。”会议宣布了将原来的君士坦丁堡牧首，“木头的崇拜者”哲曼努斯和“倾向于帝国敌人穆斯林、不信神的导师、曲解圣经的”^{注742}曼苏尔（即约翰·大马士革）逐出教会。

261

这次宗教会议一致通过的法令，对于民众产生了非常强大的影响。安德烈夫教授说：“许多过去曾模糊地认为破坏圣像是错误举动的人们现在变得平静了；许多曾在两种思想倾向之间动摇不定的人现在可以根据这次会议的决议所提供的充足理由而形成明确地反对圣像崇拜的观点。”^{注743}民众被要求发誓，保证摒弃偶像崇拜。

宗教会议之后，对圣像的破坏变得十分无情而且激烈。圣像被砸烂，被烧毁，被涂抹遮盖，并受到诋毁。圣母玛利亚的圣像受到特别激烈的破坏。^{注744}许多圣像崇拜者被处死、被严刑拷打或者被投入监狱，并丧失了他们的财产。许多人被放逐，或被流放到遥远的行省。在各地教堂内，人们以树林、禽兽或打猎、竞技场面的图画取代了神圣的偶像。根据《小斯蒂芬传》所说，在君士坦丁堡布萊舍内宫的圣母玛利亚教堂失去了以往的风采，被新的绘画所覆盖，人们将它改造成“水果仓库和鸟舍”^{注745}。在对这些圣像画（镶嵌画和壁画）和雕像的破坏中，许多价值连城的艺术珍品被毁坏。还有大批绘图手稿也被破坏殆尽。

262

在破坏圣像的同时，圣物也遭到了破坏。破坏圣像时期的一首讽刺诗保留下来，其中谈及对圣物的过度崇拜。诗作者提到，被毁坏的圣物中有殉道者普罗柯比的十只手，狄奥多尔的15个下骸骨和圣乔治的四个头骨等。^{注746}

君士坦丁五世对修道院的态度极端偏执。对僧侣们，即那些“邪恶的爱好者和偶像崇拜者”^{注747}，开始发动十字军式的无情讨伐。他同修道院制度的斗争异常激烈，以至于一些学者发现很难对这一时期的改革下一准确的定义，人们认为，很难确定这场斗争究竟是反对偶像的斗争还是直接反对修道者的斗争。C.N.乌斯宾斯基明确指出，“历史学家们和神学家们提出‘破坏圣像’（iconomachia）而不是‘破坏修道院（monachomachia）’的概念，是有意识地歪曲事实。”^{注748} 皇帝对僧

侣的迫害采用了许多严厉的手段。他们被迫穿上俗人的服装，一些人被逼迫或在当局威胁下结了婚。有一次，他们被迫排成两列纵队在竞技场内存行，每人手中牵着一个女人，受着场内群众的讥笑和辱骂。编年史家狄奥凡尼提到了小亚细亚的一位省督曾将他辖区内的修士和修女集合在以弗所，对他们说：“每一位愿意服从皇帝和我的人，必须穿上白色礼服，马上娶一位妻子；那些不照此谕办理的人，将被弄瞎眼睛并放逐到塞浦路斯。”他的行为受到了君士坦丁五世的赞扬，后者写信给这位省督说：“我已经看出来，你是完全遵照朕的意愿办事的人。”^{注749} 显然，塞浦路斯是皇帝处罚那些不服从他的修士们的流放地之一。据记载，当时有五位修士逃离了该地，到了穆斯林哈里发统治区，并被带到巴格达。^{注750} 修道院的修士们被赶走，修道院被改造成兵营和武器库，其财产被没收；世俗人士被禁止接受修道院的庇护。所有这些规定，致使大量的修士迁移到不受皇帝的破坏圣像政策影响的地区。根据一些学者的说法，在利奥和君士坦丁时期，仅意大利便接受了约50 000名这样的避难者。^{注751} 这一情况，对中世纪南部意大利的命运具有重大意义，它使当地希腊民族和正教的势力加强了。但是，即使是南部意大利，显然也无法完全免受破坏圣像的困扰。至少有一重要的证据表明，在9世纪时，德卡波利特（Decapolite）的圣格列高利落到意大利南部城市海德鲁斯（今奥特朗托）的一位力主破坏圣像的主教手中。^{注752} 还有许多修士迁移到黑海北岸、叙利亚和巴勒斯坦的海滨地区。在君士坦丁五世统治时期被害的殉教者当中小斯蒂芬尤其著名。263

在卡扎尔人利奥四世（775—780年在位）统治期间，拜占庭帝国内部的生活要比他的父亲君士坦丁五世执政时期平静。虽然利奥四世也是一位主张破坏圣像的君主，但他对修士们没有表现出明显的敌意，修士们又恢复了一定的影响。他在短暂的统治期间内，没有表现出自己是一位狂热的破坏圣像者，很有可能是他受到了他的妻子伊琳娜的影响。伊琳娜是雅典人，以热衷于崇拜圣像而著称。帝国所有圣像崇拜者对她都寄予厚望，奥斯特洛戈夫斯基说道：“他对圣像纷争采取的温和态度，是从君士坦丁五世的破坏圣像政策到皇后伊琳娜统治下恢复圣像崇拜的相应的过渡。”^{注753} 780年，随着利奥四世去世，破坏圣像的第一个时期结束。利奥四世的儿子君士坦丁六世较年幼，帝国的统治权委托给皇后伊琳娜，她注定要恢复圣像的崇拜。

尽管伊琳娜确实倾向于圣像崇拜，但是在她统治的最初三年里并没有采取任何正式恢复圣像崇拜的决定性措施。她之所以迟迟不动，原因是帝国的所有军事力量不得不对内与觊觎王位者进行斗争，对外同居住在希腊半岛的斯拉夫人进行战斗。另外，恢复圣像崇拜必须相当谨慎，因为军队大部分人赞成破坏圣像。而被君士坦丁宣布为帝国法律的754年的破坏圣像宗教会议的决议在拜占庭帝国的大多数民众那里仍然有一定的影响。无论如何，许多高级教士很有可能是被迫的，而不是信服地接受破坏圣像宗教会议的谕令。因此，根据安德烈夫教授的看法，他们构成了“随时准备屈服于破坏圣像的皇帝推行改革行动的一种因素，但不会真正对抗反对破坏圣像者的措施”^{注754}。

在伊琳娜统治的第四年，君士坦丁堡牧首座传入塔拉修斯的手中。他提出，为了恢复圣像崇拜，必须召开一次全体基督教主教公会议。罗马教宗哈德里安一世接到了邀请，派出他的使节出席这次会议。786年，宗教会议在圣使徒教堂召开。可是，首都的军队敌视圣像崇拜，手持刀剑冲进教堂，强迫到会者解散。破坏圣像派似乎再一次取得了胜利，但是，这只是一个短暂的时期。伊琳娜巧妙地用忠实于她思想的新军队更换了不顺从的军队。264

翌年（787年），宗教会议在比提尼亚的尼西亚城召开。在此曾召开过第一次全体基督教主教公会议。而这一次，在尼西亚举行了七次会议，但皇帝和皇后都未到会。第八次和最后一次会议则是在君士坦丁堡的皇宫进行。到会的主教超过了300名。在东部教会历史上，这是第七次，也是最后一次全基督教主教公会议。

会议决定恢复圣像崇拜。圣像崇拜被认定合法，那些拒绝接受会议决议的人被逐出教门。此外，那些“把圣像称为偶像，且认为基督徒把圣像当作上帝来崇拜，或认为加特力教会接受偶像者”也被开除教籍。参加这次宗教会议的主教们向“新一代君士坦丁和新一代海伦”^{注755}欢呼。会议规定，所有修复的教堂必须放置圣物，它们是正教教堂必不可少的；将修道院改成普通住宅的做法受到了严厉的谴责，决议要求所有那些被破坏圣像者废除和改作俗用的修道院必须重新恢复。会议谴责出卖教会圣职，非常注重提高教士的品行，等等。会议还禁止男女混居的修道院的存在。

这次尼西亚会议的突出重要性，不仅仅表现在恢复圣像崇拜方面，会议还为圣像崇拜者创立了其先前同反对圣像崇拜者进行斗争所缺乏的组织体系。它收集支持圣像崇拜的所有神学论据，以便让圣像崇拜者在以后同破坏圣像者的争论中派上用场。总之，这次宗教会议为圣像崇拜者提供了一种武器，有利于他们在破坏圣像运动的第二个时期内同对手进行各种斗争。

8世纪时，拜占庭诸皇帝进行的所谓“破坏圣像”的活动，仅仅是该时期的一个方面的问题，也许并非最重要的问题。因为这一时期的绝大多数资料都转引自后来获得胜利的圣像崇拜派单方面的作品。几乎所有的破坏圣像的文件，实际上均被毁掉。但是，根据一些偶然和分散的幸存下来的资料，也许可以做出这样的结论：利奥三世和君士坦丁五世的主要精力是直接针对大量的修道院地产世俗化和限制数量庞大的修士。也就是说，针对那些逃避国家的控制和在管理上几乎完全独立的因素，因为它们正在削弱帝国的生命力和帝国的统一。265

查理大帝的加冕及其对拜占庭帝国的意义

“查理的加冕，不仅仅是中世纪的重要事件，而且也是中世纪屈指可数的重大事件之一，如果逐个考察这些大事，可以说，如果它们没有发生，世界的历史将会完全不同。”^{注756}这一事件由于涉及拜占庭帝国，

因此具有特别重大的意义。

在中世纪人们的观念中，罗马帝国是唯一的帝国，因而，以前几个世纪出现两个或两个以上的皇帝时，都被看作是两位皇帝共治一国。“476年西罗马帝国灭亡”这一说法是错误的。唯一帝国的观念是查士丁尼于6世纪采用穷兵黩武政策的背景。800年，著名的查理大帝在罗马加冕称帝时，这一观念仍然存在。

尽管在理论上，唯一帝国的概念在中世纪思想意识中占主导地位，但在现实中，这一观念是过时了。8世纪后期，东方的或拜占庭的希腊-斯拉夫世界和西方的罗马-日耳曼人世界，在语言、人种构成和文化问题上，是两个截然不同、各自独立的世界。以现代观点来看，尽管中世纪存在唯一帝国的观念，但它是与历史时代不合的；而以中世纪观点来看，却并非如此。

破坏圣像运动为公元800年的这一著名历史事件起了推波助澜的作用。极力反对拜占庭皇帝的破坏圣像措施，将破坏圣像者开除教籍的教皇转向了西方，希望在法兰克王国逐渐掌握实权的宫相（major-domos）中及后来的加洛林王朝诸王中寻找友谊和保护。8世纪末，法兰克王国由加洛林王朝的最著名代表查理大帝（或查理曼）统治，查理大帝的宫廷教师和学者阿尔昆（Alcuin）于799年6月给他写了一封著名的信：

迄今为止，世界上曾出现过三位伟人。（第一位是）崇高的罗马教宗，他代表传道者的领袖圣彼得治理他的教区。……第二位是尊贵的和世俗的第二罗马帝国的领袖，但据传说，这位皇帝被他自己的臣民、而不是外国人如此邪恶地剥夺了皇位^{注757}。第三位是陛下，至尊的王位的拥有者，我主耶稣基督按其意旨已经赐予你作为基督教人民的统治者。你比其他伟人有更强大的力量、更卓著的智慧、更显赫的王国。你是罪恶的仇敌，迷路人的向导，不幸者的慰藉；你注定要替天行道。^{注758}

266

教宗和法兰克国王的共同利益导致了查理的加冕，这是比较复杂的问题，文献资料中也有多种说法。事件本身是众所周知的，800年的圣诞节，正当圣彼得大教堂举行隆重的庆典时，教皇利奥三世将皇帝的宝冠置于跪在地上的查理国王头上。在教堂内出席庆典的民众欢呼道：“上帝为最虔诚的奥古斯都查理加冕，伟大的创立和平的查理延年益寿，永远胜利。”

对于查理大帝的加冕事件，学者们曾经提出过不同的意见。一些人认为，查理只得到了皇帝的头衔，而没有得到什么新的权力，实际上他仍然像以前一样，只是“法兰克和伦巴德的王，一位罗马的贵族”^{注759}。也就是说，查理在获得皇冠时，只是接受了一个新的称呼。其他人则认为，由于查理在800年的加冕仪式，一个新的西方帝国建立起来，它完

全独立于现存的“东方帝国”或拜占庭帝国。对查理加冕的上述两种不同看法，似乎都掺杂进了后人的分析猜测。在8世纪末，没有，也不可能名义上的皇帝，或者形成一个独立的西方帝国。查理的加冕事件必须从当时人的立场上分析，即从当事者查理大帝和教宗利奥三世自己的看法来认识它。

两位当事者并没有打算创建一个与东方罗马帝国相抗衡的西方帝国。毫无疑问，查理相信，他接受了皇帝的称号，便成为唯一的罗马帝国的唯一的统治者和继承者。加冕一事仅仅意味着罗马已经宣布从君士坦丁堡收回皇帝当选权。当时人们心里并没有想到两个帝国同时存在，就其本质来说，帝国是唯一的。“一个唯一帝国的信念是以唯一上帝的教义为基点的，因为，只有具备了上帝暂时代理者的资格，皇帝才能够在地球上行使其权力。”^{注760} 这一时期占主导地位的条件，有利于民众接受这种皇权观念——这是当时唯一可能被人们接受的概念。²⁶⁷

查理与拜占庭皇帝之间的交往，早在公元800年之前就开始了。787年，查理的女儿罗特鲁德（Rotrud，希腊人称之为埃鲁思罗 [Eruthro]）被安排与拜占庭皇帝、约12岁的君士坦丁结了婚，当时，君士坦丁的母亲伊琳娜是帝国的真正统治者。^{注761} 当时的一位西方历史学家、副主教保罗曾写信给查理国王，说：“我高兴地看到你的美丽的女儿将漂洋过海去接受君权，以使她能将法兰克王国的权力施及亚洲。”^{注762}

797年拜占庭帝国的太后伊琳娜废黜了法定的皇帝、她的儿子君士坦丁，伊琳娜成为帝国的实际统治者，与罗马帝国的传统发生了尖锐的冲突，因为罗马帝国从来未曾出现女性掌握全部皇权的先例。在查理和教宗利奥看来，皇位出现了空缺，查理接受皇冠，是继承了统一的罗马帝国的空悬皇位，成为合法的皇权继承者，但不是罗慕洛·奥古斯都的继承者，而是利奥四世、希拉克略、查士丁尼及狄奥多西和君士坦丁大帝这一东部皇脉的继承者。关于上述观念的重要证据，见于涉及公元800年及其后若干年的西方编年史中，在那些编年史中，人们根据拜占庭皇帝的年代来记叙历史事件，查理的名字恰好列于君士坦丁六世之后。

如果以上就是查理接受帝国皇冠的基本理由，那么，拜占庭帝国对他加冕的态度又是如何呢？拜占庭这个东方帝国对这一问题的看法也同当时普遍流行的观念相一致，在支持伊琳娜当政的同时，拜占庭帝国将800年的加冕事件看成是许多企图反对这位法定统治者的“犯上”行动之一，帝国害怕（并非没有道理）新加冕的皇帝会追随其他造反者的足迹，用武力进攻君士坦丁堡，废黜伊琳娜皇帝，夺取皇位。在拜占庭当局的眼里，查理加冕只是一些西方行省反对拜占庭帝国法定皇帝的反叛活动之一。^{注763}

查理当然完全意识到他的地位并不稳定，他的加冕并不能使他合法地统治罗马帝国的东部，德国史学家P.施拉姆（P.Schramm）称查理的加冕是“强烈地侵犯了皇权的行为”，还指出，查理并没有自称为“罗马人

的皇帝”（这是拜占庭皇帝的正式称号），而是自称为“管辖罗马人的皇帝”（*imperium Romanum gubernans*）^{注764}。查理认识到，在伊琳娜逊位之后，拜占庭帝国必将要选出另一位皇帝，这位皇帝的权力也将无可置疑地得到东方的承认。由于预见到这一复杂情况，查理开始与伊琳娜谈判，意欲同她结成姻缘，并希望“因此而将东方和西方的各行省统一起来”^{注765}。换言之，查理明白，如果得不到拜占庭的承认，他的皇帝称号就没有什么意义。伊琳娜乐意接受对方的求婚，但是她很快便被废黜和流放（802年），致使这一计划落空。268

伊琳娜失去拜占庭帝国的皇位之后，政权落入尼斯福鲁斯手中，查理与尼斯福鲁斯之间仍然继续进行着谈判，可能涉及使拜占庭皇帝承认查理的皇帝称号的问题。但是，直到812年，拜占庭皇帝迈克尔一世朗伽巴（Michael I Rangabe）派出使团至法兰克首都埃克斯-拉-夏佩勒（亚琛）时，才称查理是皇帝。这就最后承认了800年查理加冕的合法性。很可能也是自812年起，作为对查理之皇帝称号的一种平衡，“罗马人的皇帝”（*Βασιλεὺς τῶν ῥωμαίων*）这一称号开始正式应用于拜占庭，即专指君士坦丁堡的合法统治者，成为拜占庭皇帝的最高权力的象征。^{注766}自812年以后，基督教世界有两位皇帝，尽管从原则上讲，当时仍然只有一个罗马帝国。柏里说道：“换言之，812年的行为在理论上再现了5世纪的情况，迈克尔和查理，利奥五世和虔诚者路易共同治理这个帝国，如同阿卡第与霍诺留，瓦伦提尼安三世与狄奥多西二世一样，‘罗马帝国’的疆域这时自亚美尼亚边界一直延伸到大西洋。”^{注767}自然，这个“统一的帝国”纯粹是有名无实的。东西方两个帝国都过着完全不同的生活。而且，帝国统一的观念在西方也早已经被遗忘了。

查理为西方取得的帝位是短命的。在查理大帝帝国分裂后的一系列混乱中，皇帝的称号时常易主。在10世纪前半期，这一称号就完全消失了，只是在10世纪后半期再次复生，但是这次则不再是历史上的旧帝国，而是“德意志民族的神圣罗马帝国”。

因此，只是在公元800年之后，才有可能谈及一个东方的罗马帝国，而J.B.柏里在为他所著的《拜占庭帝国史》第三卷命名时表明了他的这一态度，该书被命名为《东罗马帝国史》，包括自802年（即伊琳娜被废黜后）到马其顿王朝统治这一时期的事件，而他的前两部著作被命名为《晚期罗马帝国史》。

伊苏里亚王朝历史概述

历史学家对伊苏里亚家系的最早几位统治者，尤其是对利奥三世的成就，给予了很高评价。的确如此，在一个严重混乱的无政府时期之后，利奥三世登上皇位，成为一位杰出的军事家、天才的统治者和了解时代问题的明智的立法者。我们应该把破坏圣像者的宗教政策与他们的其他行动完全区分开来。在绝大部分的历史著作中，利奥三世受到高度赞扬，例如，希腊人认为他是“东罗马帝国最伟大的统治者之一，人类的保护者”^{注768}。德国人认为，他是“据有帝位的最伟大的人物之一”^{注769}

，他清楚地了解“在上层和下层进行激烈改革的必要”，是“用铁血手段恢复帝国的人物，一位伟大的军事天才”^{注770}。一位英国学者认为，利奥的成就是“使罗马帝国复兴”^{注771}，而一位法国学者则认为伊苏里亚王朝诸帝“为了提高人民的精神、物质和知识水平，做出了最伟大和最令人钦佩的努力”，“在组织人民抵抗外来入侵者的威胁中，与查理大帝所采取的措施”^{注772}相比毫无逊色。最近，查尔斯·迪尔论述道：“自伊苏里亚诸皇帝的统治起，产生了一种新的生活原则，永远地丰富了这个世界。”^{注773}俄国的学者们在这方面的研究则不大深入，除了教会史学者之外，他们并没有针对这一时期的统治者做特别的评价，也并没有对破坏圣像的整个历史进行详细的研究。J.A.库拉科夫斯基所著的三卷书只涉及破坏圣像诸皇帝统治时代的一些事件，S.P.谢斯塔可夫（Shetakov）所著的《拜占庭史讲义》一书的第一卷也包括了这一时期，但没有任何评价。在C.N.乌斯宾斯基的《简史》中，可以看到对于反对修道院和修道士运动的很有意义的新评价。最近，Th.乌斯宾斯基写道：“伊苏里亚朝的利奥对于这一时期的粗暴行为是有责任的，他使政府将信仰和对上帝崇拜的复杂问题留给军方和治安部门去处理，从而伤害了人民的宗教感情，使局部的问题变成国家的重要问题。”^{注774} 270

我们必须承认最早的两位破坏圣像皇帝的精力充沛和某些行政天才，而且必须承认利奥三世确实拯救了帝国；与此同时，也应该充分运用一些可用的历史资料，避免对于伊苏里亚王朝过分的赞誉。因为，无论他们是多么虔诚，他们所推行的政策毕竟给帝国的生活带来了极大的混乱。甚至在破坏圣像运动的第一时期，即8世纪时，这一运动就导致了意大利与拜占庭的疏离，使拜占庭与教会的关系极度紧张。教皇开除了破坏圣像者的教籍，并转而向西方寻求政治上的支持和保护。如此导致了教宗与法兰克统治者建立友好关系，开创了中世纪史上的一个新的非常重要的时期。与此同时，亦逐渐奠定了东西方两个教会此后最后分裂的基础。伊苏里亚王朝统治时期的拜占庭帝国丧失了中部意大利，包括拉文纳总督区。8世纪中期，该地区被伦巴德人所控制，后来由矮子丕平将其献给教宗。

无论如何，至今尚未有伊苏里亚王朝的全史面世。这个时期的许多重大问题仍然没有解决，例如，修士和修道院数量减少的问题、修道院土地显然经常用作俗用的问题，都需要进行调查研究。目前，在社会问题方面，对伊苏里亚王朝诸皇帝推行破坏圣像政策做更全面的研究，是拜占庭史研究的基本问题之一。认真探讨这一问题，也许能更好地弄清整个所谓“破坏圣像”时期的历史，揭开它的更深层的意思，这具有更广泛的历史意义。271

伊苏里亚王朝的继承者和阿莫里亚或弗里吉亚王朝（820—867年）

802—867年在位的皇帝和他们的血统

历史学家们认为，从9世纪开始至867年马其顿王朝建立统治的这段时期，是在伊苏里亚王朝诸皇帝统治下的帝国复兴时代至马其顿诸帝执

政的辉煌时代的转变时期。但是，最近绝大部分的研究表明，该时期并非仅仅是尾声，也不仅仅是一个序曲。它表现出了它本身的重要性，标志着拜占庭文化的一个新时代。^{注775}

802年的革命废黜了女皇伊琳娜，尼斯福鲁斯一世（802—811年在位）登上了拜占庭皇位。据东方的史料，尼斯福鲁斯是阿拉伯人血统。^{注776} 必定是他的一位先祖迁居到了小亚细亚的一个行省庇西迪亚（*Pisidia*），尼斯福鲁斯就出生在该地。在拜占庭的编年史中，802年这样的革命实际上是比较罕见的。在拜占庭帝国时期，绝大多数的政治暴动都是由军队的将军即军人领袖发动和领导的。尼斯福鲁斯的行动却是个例外，他与军队没有任何关联，只是位居财政大臣的高职。这位皇帝于811年在对保加利亚人的战争中战死，几个月后，皇位由他的儿子斯陶拉希乌斯（*Stauracius*）继承。斯陶拉希乌斯曾在对保加利亚战争中受了重伤，继位当年（811年）就去世，但在他去世之前便被废黜，“圣宫总监”（*curopalates*）^{注777} 迈克尔一世有机会继承大统。他出生于朗伽巴的希腊人家族，因迎娶了尼斯福鲁斯一世的女儿、不幸的斯陶拉希乌斯的姐姐普罗科庇娅（*Procopia*）而进入宫廷。但是迈克尔的统治时间也很短（811—813年），因为他在对保加利亚的战争中失利，被一位军事领袖，出生于亚美尼亚的利奥所废黜，此人后来被称为亚美尼亚的利奥五世（813—820年）。820年，利奥五世被杀，皇帝之位落到他的一个禁卫军首领迈克尔二世手中（820—829年在位）。他的绰号是“口吃者”，他来自小亚细亚的一个行省弗里吉亚的阿莫里亚要塞，因此他所建立的、以三个人为主要代表人物的王朝（820—867年），就被称为阿莫里亚王朝或者是弗里吉亚王朝。他是一位粗俗的、愚钝的外省人，“在异端者、希伯来人和半希腊化的”^{注778} 弗里吉亚人当中度过了其青年时代。后来的一份叙利亚史料甚至断言，他是个土生土长的犹太人。^{注779} 他死后，其王位传于他的儿子塞奥菲卢斯（*Theophilous*，823—842），他娶了出生于小亚细亚的帕夫拉戈尼亚的狄奥多拉为妻，即后来著名的恢复正教崇拜的人物。这一王朝的最后一位皇帝是塞奥菲卢斯夫妇的儿子、腐败无能的迈克尔三世，他以“醉鬼”这一可鄙的绰号而遗臭万年。272

在拜占庭的史学记载和后来的文学作品中，没有任何一位皇帝像这位“醉鬼”迈克尔三世、“拜占庭的卡里古拉”那样受到如此坏的评价。人们反复描述这位皇帝难以置信的肤浅、酗酒如命、令人震惊的背信弃义及讨人嫌的污言秽语。但是，近来，H.格雷古瓦提出了强有力的论据来恢复迈克尔三世的名誉。他提出了迈克尔时代的许多史实，特别是他对东方阿拉伯人进行的积极而有效的战争，以此说明，阿莫里亚朝的这位最后一代君主具有天才的气质，而且他的确促进了拜占庭历史上的一个胜利时期的出现（843—1025年）。^{注780} 没有人像格雷古瓦那样走得如此之远，竟然称迈克尔三世为“天才”；事实上他在28岁时就被暗杀而死，也许迈克尔的确没有足够的时间来发挥他的能力。虽然，他的确有一些讨人嫌的缺点，但是我们需承认他还是有能力及首创精神的，而且——这一点也许是更重要的——他设法在自己身边选择了一些天才的顾问和行政官员。格雷古瓦强调迈克尔对东方的阿拉伯人取得的军事胜利

对于民众中流传的故事和诗歌有着深刻影响，是恰当的；迈克尔对北方敌人罗斯人取得的胜利（860—861年）也产生了同样深刻的影响。注
781

在迈克尔三世未达法定年龄期间，他的母亲正式统治拜占庭帝国达十四年之久，她将所有行政事务都交给了她的宠臣狄奥克提斯图斯（Theoctistus）。迈克尔三世成年后，下令杀死了狄奥克提斯图斯，迫使他的母亲进入修道院，自己登基当了皇帝。这一激烈的政治变动主要是由迈克尔的舅舅、其母亲的弟弟巴尔达斯（Bardas）策动和领导的，于是，他迅速擢升为帝国的最高贵族等级，圣宫总监和恺撒，在政府的所有事务中开始具有特别的影响。一个曾经拜见过迈克尔的阿拉伯使节，记载了关于迈克尔全不在意帝国事务的有趣事实。这位使者写道：“从我走上宫殿后一直到离开那里，只有一位翻译在说话，皇帝听着，或点头或摇头表示赞成或反对。他的舅舅处理了一切事务。”注782
巴尔达斯具有多方面的天才，他成功地与帝国的敌人斗争，并表现出对教会利益的清醒的理解。他竭诚地在他的臣民中间传播更多的知识，发展教育事业。但是他仍然被宫廷中的新宠瓦西里，即后来的马其顿王朝的创立者施以阴谋杀害。巴尔达斯死后，迈克尔将瓦西里收为嗣子，并为他加冕称“共治皇帝”。他们两人的共治只持续了一年多，瓦西里怀疑迈克尔一世在阴谋反对他，故唆使自己的一些朋友在一次宫廷宴会后杀害了他的恩主。从此，瓦西里成为帝国的唯一统治者和拜占庭历史上最著名的马其顿王朝的创立者。273

因此，自802年到867年，拜占庭王位的占据者先是两位阿拉伯人，或者说是闪米特人；后来是一个希腊人迈克尔一世，但他娶了阿拉伯人尼斯福鲁斯的女儿；随后是一位亚美尼亚人；最后是三位弗里吉亚人，或者几乎可以称其为半希腊人。在拜占庭的历史上，王权第一次落入闪米特民族出身的帝王的手中。这表明，在这一时期，东方因素在帝国的统治中发挥了十分重要的作用。

拜占庭帝国的对外关系

阿拉伯人和斯拉夫人以及斯拉夫人托马斯起义。——9世纪时，拜占庭帝国和阿拉伯人之间的敌对关系几乎持续不变。在东方边境线上，双方的这种敌对关系表现为武装冲突的连续不断，几乎每年定期发生，同时伴有战俘的经常性交换。在穆斯林一方，为了抵抗拜占庭人的攻击，自叙利亚到亚美尼亚边境修筑了一系列防御工事。同样的防御性城市在拜占庭一方也建立起来。所有这类防御工事在小亚细亚构筑了一种“防线”。9世纪时，发生在东方边界线上的冲突只有极少数情况下导致深入对方领土范围内的重要战争。由于严重的内部争斗，加之波斯人和后来的突厥人在穆斯林帝国中占据了优势，哈里发国家在9世纪逐渐在政治上趋于衰弱，如同在7、8世纪时那样，穆斯林在东方边境对于拜占庭的持续进攻，已不再能威胁拜占庭帝国的生存。但是，这类进攻却对拜占庭的边界行省造成了极大的破坏：侵犯了居民的财产、削弱了人们缴纳赋税的能力，并杀害了许多边境居民。9世纪的前三十年，穆斯

林帝国的统治者是著名的哈里发哈伦-阿尔-赖世德（Harun-ar-Rashid, 786—809年在位）和马蒙（Mamun, 813—833年在位），在这两位哈里发的统治下，波斯文化的影响几乎占绝对的优势，迫使阿拉伯民族退居幕后。就其政治观点而言，9世纪的哈里发们，特别是哈里发马蒙，与拜占庭皇帝一样，相信他们的权力在国家社会生活的各个方面都是绝对的，无限的。274

尽管阿拉伯和拜占庭在东方边界有着冲突，但除了极少数例外，并没有对任何一方产生严重的后果。但是，穆斯林舰队在地中海上的行动则使他们占领了克里特岛、西西里大部 and 南意大利的数个重要据点，这却是具有特别重大意义的。

在9世纪阿拉伯-拜占庭关系问题上，具有特别重要地位的是阿拉伯人参与了反对迈克尔二世的托马斯（Thomas）起义。这次起义发端于小亚细亚，领导者托马斯具有斯拉夫人血统。该起义导致了规模宏大的内战，持续了两年之久。它是迈克尔二世时期发生的核心事件，从政治、宗教和社会观点来看，都具有深远的意义。在政治上，它的重要性在于，托马斯成功地聚集了整个小亚细亚的军队，只有两个军区的军队不支持他。据一些史料记载，在他的旗帜下，集合了小亚细亚和高加索边境的各个民族。除了他自己的民族——斯拉夫民族（他们自大规模地自欧洲大陆迁徙到小亚细亚后，已经建立了一些巨大的移居地）外，托马斯的军队包括波斯人、亚美尼亚人、伊庇利亚人和高加索地区的其他一些部族的成员。 注783 鉴于托马斯领导着这样一支强有力的庞大队伍，哈里发马蒙立即毫不犹豫地与托马斯结成了紧密的联盟，欲帮助他推翻迈克尔二世。为此，阿拉伯人曾得到托马斯的承诺，将得到拜占庭边境地区的一些土地。经过马蒙的同意，或者是在马蒙的建议下，托马斯在安条克接受了大主教乔布（Job）的加冕，称为“罗马人”的皇帝，于是，拜占庭皇帝面临着一个非常危险而且强有力的竞争对手。东方的阿拉伯人显然十分关注这次起义的发展。275

从宗教的观点看，这次起义的重要性在于托马斯利用了大多数民众对恢复破坏圣像运动的政策而产生的不满情绪，宣称他自己是坚定的圣像崇拜者，甚至自称是曾在前一时期恢复圣像崇拜的女皇伊琳娜的儿子君士坦丁。这一政策赢得了许多支持者。

这次运动导致了一些社会冲突。小亚细亚的收税人站在了托马斯一边，于是，据一则史料披露，出现了“奴隶反对他们的主人”的斗争。 注784 下层阶级的成员希望为他们自己建立一个更好的更光明的未来社会，而起来反对他们的压迫者——那些地主。据同一则史料披露，随后出现的内战，“就像尼罗河突然泛滥，冲击着大地，但不是用水，而是用血” 注785。

在爱琴海水师的支持下，托马斯指挥他的军队进攻君士坦丁堡。途中，他轻而易举地击败了迈克尔军队的抵抗，然后从海陆两面包围了帝国的首都。当他到达了欧洲一岸时，色雷斯和马其顿的斯拉夫人加入了

他的队伍。对君士坦丁堡的包围持续了整整一年。迈克尔受到强大的压力，但是，由于两个事件的发生，他赢得了最后的胜利。一方面，他打败了托马斯的水师；另一方面，他得到了保加利亚人的支持。这些保加利亚人在其国王奥穆尔塔格（Omurtag）的率领下，出人意料地出现在北方，打败了自陆上包围君士坦丁堡的起义军队。托马斯无法重新集结他的人力，无望地走向失败。他被迫逃跑，后来被逮捕并被处死。他的军队残余也被轻易地消灭了。这次难以对付的革命持续了两年多，在823年被彻底粉碎，迈克尔从此感到能够稳坐龙椅了。注786

这次起义的结局对于拜占庭帝国来说是相当重要的。起义的失败也是恢复偶像崇拜的失败。托马斯的失败还意味着哈里发马蒙进攻拜占庭帝国的计划失败了。再者，这次起义使小亚细亚产生了非常大的社会性变化。6世纪时，在查士丁尼大帝统治下，由隶农身份的农民耕作的大地产制在拜占庭帝国广泛发展。以后几个世纪的史料记载中，提到了小土地占有者和小农土地占有者。但是，10世纪时，大地产占优势的状况再次出现，而小亚细亚尤为突出。这很可能是托马斯起义带来的一个结果。毫无疑问，这次起义引起了大量的小土地所有者破产。他们不堪政府税收的重负，被迫将自己的财产转移到富裕邻居的名下。然而，不管出于什么原因，10世纪大地产的出现甚至开始威胁皇权，小亚细亚尤其如此。注787 276

直到9世纪30年代末期，拜占庭与阿拉伯的冲突仍没有重大的结局。这时的哈里发国家正受到国内严重动乱的困扰，而且由于拜占庭帝国不时加以巧妙地干预而日趋严重。迈克尔二世的儿子塞奥菲卢斯于830年在小亚细亚被打败，但是，翌年（831年）他又在乞里奇亚取得了打败阿拉伯人边防军的胜利，在回军君士坦丁堡时受到盛大的凯旋仪式的欢迎。注788 此后的几年，塞奥菲卢斯没有取得重大的胜利。一位阿拉伯历史学家甚至说道，哈里发马蒙期望着使整个拜占庭帝国归服。注789 塞奥菲卢斯曾经向马蒙派出了使节，提出了和平建议。但是，在833年，马蒙去世，他的兄弟穆塔希姆（Mutasim）继哈里发位。在穆塔希姆统治的早年，拜占庭与阿拉伯哈里发国家的敌对行动暂时停止了。837年，塞奥菲卢斯重新发动了攻势，并取得了极大的成功。他占领并焚烧了扎波特拉（Zapetra）要塞，并侵入其他地区。为了庆祝这次胜利，君士坦丁堡臣民为他举行凯旋式，再现了六年前他归城时受到欢迎庆典活动的盛况。注790 但是，838年，穆塔希姆装备了一支大军，深入小亚细亚，并在长期包围之后，占领了弗里吉亚重要的、筑有坚固防御工事的阿莫里亚（Amorion）城，这座城市是当前统治王朝的发源地，用阿拉伯编年史中一句夸张的话来说，这座城市是“基督教的眼睛和基地”。穆塔希姆在成功地占领了阿莫里亚后，企图向君士坦丁堡进军，但当他听到家乡发生了军事政变的紧急消息时，被迫放弃了原计划，返回叙利亚。注791

在希腊教会的编年史中，包围阿莫里亚的战斗是同42名战俘殉道者的著名传奇故事联系在一起的：他们由于拒绝皈依伊斯兰教而被拖到底格里斯河边斩首，尸体被扔到河里，但却奇迹般地浮在水面上，一些基

阿莫里亚的失陷给塞奥菲卢斯皇帝造成了极为沉重的压力。他想利用自己的军事力量有效地抗击阿拉伯人进攻的希望完全落空，乃至害怕失去自己的首都，于是转而向西方去寻求援助。他的使者出现在威尼斯，进入了法兰克国王虔诚者路易设于因格尔海姆的行宫中，甚至远至最西方的西班牙，出现在倭马亚埃米尔的宫廷中。西方各统治者都十分友好地接待了他的使者，却没有给予塞奥菲卢斯任何积极的支持。

在阿莫里亚王朝统治的最后时期，包括塞奥菲卢斯统治的最后几年和迈克尔三世统治时期，东方阿拉伯哈里发国家内部的纷争阻碍了阿拉伯人重新发动对拜占庭帝国的大规模战争。实际上，拜占庭军队有多次机会可以打败阿拉伯人。863年，梅利特尼（Melitene）的埃米尔（总督）欧麦尔攻陷了拜占庭黑海岸的城市阿米苏斯（Amisus，萨姆松 [Samusun]）。但是，黑海的阻隔使他不能采取进一步行动。他感到愤怒至极。据说他竟像当年希波战争时的薛西斯一样，用鞭子抽打海水。同一年，当他回军之时，遭到了佩特罗纳斯（Petronas）率领的拜占庭军队的阻击和包围，在博森（Poson）发生激战（准确位置至今未能确定），阿拉伯军队几乎全军覆没，欧麦尔本人亦被杀害。 注793 拜占庭军队获得的这一辉煌胜利的消息在君士坦丁堡的竞技场获得了极大的反响，一首专门庆祝埃米尔在战场上死去的歌曲在史料中被保留下来。 注794

罗斯人第一次进攻君士坦丁堡。——在每年与阿拉伯人作战的同时，史料突然开始提到了“罗斯”，即罗斯人对君士坦丁堡的第一次进攻。直到近期，这一事件的发生被大多数历史学家认定是发生于865年或866年，而且这件事经常与罗斯王公阿斯科德（Ascold）和迪尔（Dir）的远征相联系。但是，自1894年以后，当一部很短的匿名编年史在布鲁塞尔被一位比利时学者弗朗兹·库蒙特（Franz Cumont）公布后，上述意见被认为是错误的了。这一编年史提供了非常准确的资料，罗斯人的200艘舰船是在860年6月18日到达君士坦丁堡的，但是他们遭到了惨败，损失了许多船只。 注795 在此匿名的编年史出版之前的一个很长时期，许多学者怀疑这一事件发生的日期早于原来估计的年份，而且根据许多编年史的资料估计，都倾向于将此事的发生确定于860年是正确的。于是，18世纪的一位著名的意大利学者阿塞马尼（Assemani）断定，罗斯人对君士坦丁堡的第一次进攻发生在859年年底或860年年初，但是，后来的学者们完全忘记了他的研究成果。 注796 早在布鲁塞尔的手稿发现之前十四年，完全独立于阿塞马尼的研究，俄罗斯教会的历史学家戈鲁宾斯基（Golubinsky）也得出了结论，认为这次进攻发生在860年和861年年初。 注797 278

与这一事件同时代的教宗佛提乌在一次布道中，曾将罗斯人说成是“粗鲁和野蛮的西徐亚人”把他们的进攻描写为一片“野蛮顽固和可怕的海洋”，“一场可怖的北方风暴”。 注798

与西方的阿拉伯人的斗争。——在东方对阿拉伯人进行军事行动的同时，帝国也与西方的阿拉伯人展开了斗争。7世纪时，阿拉伯人经过艰难的战争所征服的北非，已经迅速地摆脱了东方哈里发们的控制，于是，自800年后，阿拔斯哈里发们已经不再能对埃及以西的领土行使控制权。一个独立、拥有一支强大舰队的阿格拉布王朝于9世纪（800年）在突尼斯兴起。

这一时期，拜占庭帝国在地中海占有的全部领地均受到了阿拉伯人的严重威胁。甚至早在9世纪前半期，即当尼斯福鲁斯一世统治时期，非洲的阿拉伯人就援助了伯罗奔尼撒半岛上的斯拉夫人起义，并参与了对佩特雷的围攻。在迈克尔二世统治时期，拜占庭帝国失去了有着重要战略意义和商业意义的海岛克里特，来自西班牙的阿拉伯移民占领了这座岛屿。这些移民先是在埃及找到了栖身之地，后来进入克里特。阿拉伯人的首领在此岛上建立了一个新城，在其周围挖掘了深深的城壕，阿拉伯语称其为汉达克（handak），由此，这座岛屿有了新的名字：汉达克斯（Chandax），或称坎迪亚（Candia）。^{注799} 克里特岛也成为海盗团伙的巢穴，这些海盗时常出没于爱琴海诸岛和沿海地区，袭击和掠夺这些地方，给拜占庭帝国的政治和经济带来极大的干扰。279

对于拜占庭帝国来说，更严重的损失还是西西里的丧失。早在7、8世纪间，这个岛就成为阿拉伯人攻击的目标，尽管这些攻击还不算严重。但是，在阿莫里亚王朝统治时期，情况有了变化。在迈克尔二世统治后期，一个叫作欧菲米乌斯（Euphemius）的人组织了一场反对皇帝的起义，他后来还自立为帝国的统治者。他很快意识到自己的军力不足以抵抗皇帝的军队，于是向非洲的阿拉伯人请求援助。这些阿拉伯人到了西西里；但是他们却不去帮助欧菲米乌斯，而是开始进攻西西里岛，欧菲米乌斯后来被拥护拜占庭皇帝的人们杀死。^{注800} 按照一位意大利历史学家伽伯托的说法，欧菲米乌斯是一位空想家、一位理想主义者、一位为他的国家取得独立地位的勇敢战士，而且是一位在意大利创建一个独立国家“罗马-意大利帝国”（*Impero romano italiano*）这一传统政策的继续者。但是，伽伯托对欧菲米乌斯的评价却没有可资证实的证据。^{注801} 阿拉伯人开始在帕诺莫斯（巴勒莫）定居，并逐渐占领了西西里岛的大部，包括墨西拿。到了阿莫里亚朝末期，西西里岛上的所有城市中，只有叙拉古（Syracuse）仍留在基督徒的手中。对阿拉伯人来说，西西里岛是进攻南意大利拜占庭领土的天然跳板。

从西西里进入亚平宁半岛的南端有两个小的半岛：位于西南部的一个是古代著称的卡拉布里亚（Calabria），另一个是位于西北的布鲁提乌姆（Brutium）。在拜占庭时期，它们的名字有了变化。自7世纪以后，布鲁提乌姆这一名称越来越不被人提起，而是逐渐地被称为卡拉布里亚，于是，这两个小半岛开始使用同一名称；换言之，当时的卡拉布里亚指的就是拜占庭在南意大利的环绕塔兰图姆（Tarentum）湾的全部领地。^{注802} 280

9世纪，意大利的政治局势如下：拜占庭帝国保留着威尼斯和坎帕

尼亚的大部分、那不勒斯公爵领地、其他两位公爵的领地再加上南部的两个小半岛。威尼斯和坎帕尼亚只是在政治上松散地隶属于拜占庭，因为它们有自己的自治政府。南意大利则直接归属于拜占庭；意大利的大部分掌握在伦巴德人手中。7世纪时，伦巴德公爵贝尼文托从拜占庭帝国手中夺得了塔兰图姆；于是他的领土就抵达了该海湾，将拜占庭的意大利领土分隔开来，此后，上述两个半岛只能通过海上互相联系。而当查理大帝征服意大利，在罗马举行加冕礼后，整个亚平宁半岛，除了拜占庭的领土之外，就都处于这位西方皇帝的统治之下。但实际上，在南部，他的权力无法达到教宗国和斯波莱托（Spoleto）的疆界之外。贝尼文托公爵领仍然保持着独立国家的地位。

随着西西里岛被逐渐征服，阿拉伯人的舰队也开始劫掠意大利海滨地区。在塞奥菲卢斯统治时期，塔兰图姆被阿拉伯人占领，对拜占庭统治下的南意大利各省直接构成一个严重的威胁。前来支援拜占庭皇帝的威尼斯舰队，在塔兰图姆遭受惨败。与此同时，阿拉伯人占领了意大利半岛东部的重要设防城市巴里，从这里，阿拉伯人直接向意大利内陆地区发动进攻。西方皇帝路易二世曾带着其军队来到这里，但是被阿拉伯人打败，被迫撤退。与此同时，在9世纪40年代，阿拉伯海盗出现在台伯河口并威胁着罗马，但是，在抢得丰富的战利品之后，他们就撤离了这座古都。位于罗马城墙之外的圣彼得教堂和圣保罗教堂在这次攻击中受到严重破坏。

总之，阿莫里亚王朝时期的阿拉伯-拜占庭冲突导致拜占庭帝国在西方世界的失败。克里特岛和西西里岛丢掉了；但是克里特岛于961年被拜占庭收复，而西西里岛则从此永远脱离了拜占庭的控制。南意大利的许多其他重要据点也落于阿拉伯人手中，但直到9世纪中期以后，这里才形成较大的连成一片的阿拉伯人统治区。而在帝国的东方边界，对阿拉伯人斗争的结果则完全不同。在这里，帝国几乎成功地保持了它的领土未受到侵犯。边境地区的些许变化并没有对历史的一般进程发生决定性的作用。在这方面，阿莫里亚王朝的努力对于帝国是十分重要的。因为在这个王朝的数任皇帝统治的四十七年间，帝国能够抵挡住阿拉伯人在东方入侵的压力，总的来看，基本上维护了拜占庭的小亚细亚的领土完整。281

阿莫里亚统治时期的拜占庭和保加利亚人。——9世纪初，保加利亚的国王是克鲁姆（Krum），他是一个能干的勇士和英明的组织者，而且事实证明，他是拜占庭帝国特别危险的敌人。尼斯福鲁斯皇帝意识到克鲁姆是一位强有力的对手，他将有能力将马其顿和色萨利的斯拉夫族居民争取过去与拜占庭为敌，尼斯福鲁斯遂从帝国的其他地区迁移了许多居民到这两个行省定居。尼斯福鲁斯希望以此防止两省内的保加利亚人和斯拉夫人结成同盟，但据一则史料披露，这一措施在移民中引起了很大不满。注803

811年，在与保加利亚发生多次冲突后，尼斯福鲁斯对克鲁姆发动了一次征伐战争，但他与他的军队陷入埋伏圈，遭到惨败。尼斯福鲁斯

死在战场上，他的儿子斯陶拉希乌斯受重伤，几乎全军覆灭。自378年著名的亚得里亚堡战役，瓦伦斯皇帝在与西哥特人作战的战场上被杀以来，尼斯福鲁斯是又一个死在对蛮族斗争的战场上的皇帝。克鲁姆将战死皇帝的头骨制成一个碗，强迫所有的保加利亚贵族（“波利阿德”[*boliads*]）用它饮酒。注804

813年，克鲁姆也打败了迈克尔一世。迈克尔一世率领了一支大军前去征伐克鲁姆，其规模之大是空前的——连小亚细亚的边境军队也被调出来以壮其军威。但是，拜占庭军队数量上的优势并没有起多大作用；他们遭到了决定性的失败，仓皇溃退，直到君士坦丁堡城下。同年，当亚美尼亚的利奥五世登上拜占庭的皇位之后不久，克鲁姆对君士坦丁堡发动了进攻，包围了这座城市，如一则史料所记载，他的目的是“将他的长枪插在金门（即君士坦丁堡城墙）上”。注805 但是，就在这堵城墙边，他的胜利进攻被阻止了。他很快死去，拜占庭帝国暂时从保加利亚人的威胁下获得了喘息机会。注806

克鲁姆的继承者奥穆尔塔格（Omurtag），是“保加利亚早期历史中282最著名的人物之一”，注807 他在利奥五世时期，与拜占庭帝国签订了一则为期三十年的和平协议。该协议主要是处理了两国在色雷斯行省的边界问题。至今人们仍能看见这些边界线上的泥土界墙残迹。注808 利奥五世与保加利亚缔结和约之后，重建了色雷斯和马其顿一些被毁的城市。他还建筑了环绕首都的更为坚固的一堵新城墙，以便有效地预防保加利亚人可能发动的再次进攻。

此后，直到9世纪50年代初，保加利亚与拜占庭之间相对安宁。此时，保加利亚的王位传给了鲍里斯（Boris,或Bogoris，852—899年）。他的名字与保加利亚人皈依基督教的事件紧紧联系在一起。远在鲍里斯执政之前，基督教已经“找到”保加利亚，主要是利用保加利亚人与拜占庭军队作战时被俘的拜占庭军士从事传教活动。异教徒保加利亚汗曾经残酷迫害“堕落者和被堕落者”。Th.I乌斯宾斯基断言：“毫无疑问，基督教很早便在保加利亚人中开始传播……甚至早在8世纪，其诸王公的宫廷里就有许多基督徒。保加利亚历史上的许多麻烦事件以及汗位的经常变更都与基督教与异教之间的斗争有关。”注809

鲍里斯之皈依基督教是由保加利亚国内的政治形势所促成的，这使他致力于同拜占庭帝国建立更密切的关系。希腊传教士们来到保加利亚去向当地居民传播基督教。大约在864年，鲍里斯国王接受了洗礼，并取名为迈克尔，此后不久，他的人民也接受了基督教。但是，两位著名的斯拉夫传道者圣西里尔（St.Ciril）和圣美多德（St.Methodius）兄弟直接参与了鲍里斯的洗礼一事却没有足够权威的资料可资证实。保加利亚人接受了拜占庭教士所施行的基督教洗礼这一事实，加强了拜占庭帝国在巴尔半岛上的威望和影响。然而，鲍里斯很快认识到，拜占庭教会不愿意承认保加利亚教会完全独立。他希望保持自己指导保加利亚教会之精神统治的权力，他担心他的王国会成为拜占庭帝国政治上的附庸。鲍里斯决定与罗马教廷形成教会的同盟。他派出了使者去见教宗尼古拉

一世，请他派拉丁传教士到保加利亚去。教宗非常乐意满足鲍里斯的请求。于是，拉丁教会的主教们和传教士们迅速来到保加利亚，而希腊教士则被驱逐出去。但是，教宗的胜利是短暂的，因为保加利亚很快再次转向希腊教会，这是在后来，即在马其顿王朝时期 [注810](#) 才发生的事。
283

鲍里斯在宗教上动摇不定之时，正是君士坦丁堡与罗马教会的关系十分紧张时期，但是，这一时期基督教会没有发生公开的分裂。鲍里斯向希腊的教士或拉丁教士提出的请求并不标志着他想皈依正教或大公教会。从理论上说，这一时期的教会仍然是一个统一的普世教会。

破坏圣像运动的第二阶段及正教的恢复。9世纪基督教会的分裂

802年到867年，最初统治拜占庭的皇帝们并没有在政治上实行破坏圣像的政策，而且，伊琳娜女皇所恢复的对圣像的崇拜活动，几乎是在逐渐加强，也没有成为新的攻击目标。尼斯福鲁斯实行的是宗教宽容政策，同时加之以世俗权力对教会的控制。尽管他承认尼西亚会议的决议（尼西亚信经）和圣像崇拜者的胜利，但他并不是圣像崇拜者的热情追随者。对于那些狂热的圣像崇拜者来说，尼斯福鲁斯的宗教宽容政策几乎就像异端那样坏。很可能，这时候宗教问题并没有怎么引起皇帝注意。它们只在涉及国家事务时才引起关注。但是在尼斯福鲁斯时期，特别是在德高望重的牧首塔拉修斯被新任牧首尼斯福鲁斯所替代之后，修道院制度经历了一个相当忧虑的阶段，因为新任牧首是皇帝从俗人当中按照自己的意志直接提拔起来的。这一选择受到了著名的斯图迪昂（Studion）的狄奥多尔和他的追随者斯图迪昂派（Studites）的反对，但这些反对者后来被判流刑。

迈克尔一世朗伽巴在位称帝只有一段很短的时间（811—813年）并不断受到大牧首和修士们影响。他是教会的一个顺从的儿子和教会利益的保护者。在其统治时期，狄奥多尔和斯图迪昂派的成员们被从流放地赦召回来。

伊琳娜恢复圣像崇拜之后，已历经了四分之一世纪，破坏圣像运动仍然在小亚的东方各行省和军队各级官兵中间保有其活力。813年，一个出生于亚美尼亚的军事首领利奥承袭了皇位。在其前辈皇帝们统治时期，利奥身为一个天才的将军掌控着极大的权力，而且，他小心地隐藏自己反对崇拜圣像的观点；但是，当他废黜了迈克尔一世朗伽巴，自己坐稳了皇帝的宝座后，就开始公开推行自己的破坏圣像政策。有一份资料提到了这位皇帝说过这样的话：“你们看，所有那些接受圣像崇拜的皇帝不是死于流放地就是死于战场上。只有那些并不崇拜圣像的人能够在他们的皇位上享尽天年。这些皇帝享有很高的荣誉，并安葬在使徒教堂的寝灵内。我要仿效他们的榜样而破坏偶像，如是，在我百年以后及我的儿子死后，我们的家族仍能长治久安，至第四代第五代。” [注811](#) 284

利奥五世的破坏圣像政策受到了牧首尼斯福鲁斯的强烈反对，他后

来被皇帝撤职。君士坦丁堡牧首之职则落于完全同意利奥五世破坏圣像宗教政策的狄奥多图斯（Theodotus）身上。815年，第二次反对偶像崇拜的宗教会议在君士坦丁堡的圣索菲亚大教堂召开。这次会议通过的决议在恢复偶像崇拜之后被毁坏了，但是它的声明却保留在大牧首尼斯福鲁斯的辩护词中，后来公开出版。注812

这次会议“在确立和肯定了神所认可的圣父们的教诲，并与六次神圣的基督教主教全体会议精神相一致的前提下，摒弃了传统所不认可的制造和装饰崇拜偶像的无益行为，而更注重在精神和真理方面的崇拜”。该决议进一步指出，由于政权由男性转入女性（伊琳娜）之手，“女性统治者愚蠢地”恢复了对“死人”和“无生命的偶像”的崇拜及燃烛焚香之举。会议禁止未经授权而制作或绘制加特力教会注813的签有假名的偶像，否认大主教塔拉希乌斯（Tarasius）所承认的对圣像的崇拜，亦斥责在圣像前点灯燃烛焚香的行为。这一声明从本质上是754年破坏圣像会议的基本思想的重复，754年的决议得到了肯定。这次会议规定要禁止崇拜圣像也没有必要继续生产偶像。由于这次宗教会议“避免称圣像为偶像，因为这是有罪的”注814，因此人们认为这次会议比第一次破坏圣像会议更温和。但是，最近又有人提出这样的观点，认为第二次破坏圣像运动，尤其在利奥五世和塞奥菲卢斯统治时期的这一运动，并不比利奥三世和君士坦丁五世统治时期更温和、更宽容，“只是在精神上更为贫乏”注815。285

破坏圣像第二时期的皇帝们——亚美尼亚人利奥五世，口吃者（斯塔梅尔 [Stammerer]）迈克尔二世和塞奥菲卢斯施行的宗教政策，与破坏圣像第一时期全然不同。破坏圣像第二时期的斗争只持续了大约三十年（815—843年），从时间上看，与长达五十年的破坏圣像第一时期的斗争相比要短得多。破坏圣像第一时期的斗争是在圣像崇拜者毫无警觉的情况下发生的，因此他们没有充分地组织起来，也没有做好进行斗争的准备。但是，破坏圣像者的极端措施迫使这些圣像崇拜者团结起来，坚定了他们的信仰，改进了斗争方法，集中了他们的教义理论和反驳对方的资料。因此，破坏圣像的第二时期，圣像破坏者受到比他们的前辈们更为强有力的抵抗。斗争对于他们来说更为困难。来自斯图迪恩修道院院长狄奥多尔和他的追随者斯图迪恩派的反抗尤其激烈，他们是坚定的圣像崇拜的维护者，在民众中有极大的影响。此外，狄奥多尔公开写文章发表演说，反对皇权干预教会事务，维护教会独立和信教自由的原则。皇帝为狄奥多尔的行为所激怒，将他流放至偏远之地，并惩治他的追随者。

根据现存的资料（这些资料无一例外地对破坏圣像者抱有敌意），在利奥五世时期，对圣像的破坏和崇拜圣像者的迫害十分严厉。资料中，将这一时期被迫害的人称为殉道者。另一方面，即使是利奥五世的最激烈的反对者也不得不承认，他在保卫帝国方面是卓有成效和工于心计的，在实行政治统治时也是非常英明的。据一位历史学家，被利奥五世罢免职位的牧首尼斯福鲁斯所说：“在利奥五世死后，罗马人的帝国失去了一个非常伟大的统治者，尽管他对上帝并不虔诚。”注816 其他时代

的人称利奥是“令人生畏的蛇”，称他的统治时期相当于“严冬和浓雾”。
注817

对于利奥的继承者迈克尔二世持何种宗教观点，学者们意见不一。一些历史学家认为他是中庸和顺其自然的，是一位“遵循宽容道路和宣布信仰自由的伟大原则的”注818人，另一些人称他为“虔信的破坏圣像者，尽管不那么狂热”，“他坚定地支持利奥的破坏圣像改革，因为这些政策与他个人的信仰一致，同时他又拒绝进一步迫害圣像崇拜者”注819。还有一个近期的研究者认为，迈克尔的“政治方案含有试图调和所有的宗教纠纷的意向，甚至也包括了对宗教争议的问题保持强制性的沉默和对争论的双方采取宽容态度”注820。286

然而，尽管迈克尔有着破坏圣像的倾向，但他并没有进一步发动对圣像崇拜者的迫害活动。但是，当后来成为君士坦丁堡牧首的美多德向这位皇帝提交了罗马教宗的信，要求他恢复对圣像的崇拜时，美多德却受到了残酷的惩罚，被监禁在一座坟墓里。与利奥五世在世时相比，同时代的人们这样来形容迈克尔二世的统治，像“烈火已经熄灭，但还有余烬在冒烟”，“像缓慢爬行的蛇，这些异端者活动的尾巴还没有被斩断，仍然在蠕动”，“冬天已经过去，但是真正的春天还没有到来”等。注821著名的圣像和正统教义的保护者、斯图迪昂的狄奥多勒，就死于迈克尔统治时期。

迈克尔二世的继承者，即最后一位破坏圣像的皇帝塞奥菲卢斯，是一位十分精通神学理论的人，他特别因其热情崇拜圣母玛利亚和圣徒而闻名，他也是一些教会颂歌的作者。历史上对塞奥菲卢斯的评价是十分矛盾的，有人对他苛刻指责，也有人对他讴歌颂扬。对于破坏圣像者来说，塞奥菲卢斯的统治时期是破坏圣像运动第二阶段中最艰苦的时期。在破坏圣像事务方面，塞奥菲卢斯的主要顾问和运动的领导者是“语法学家”约翰（John the Grammarian），后来的君士坦丁堡牧首。他是当时最有学问的人，同中世纪其他有学问的人一样，他被指责为巫师和施妖术者。这一时期，修士们（其中许多人是绘制圣像者）受到了残酷的镇压。例如，一位绘制圣像者、修士拉扎路斯（Lazarus）的手掌被烧红的铁块灼伤；而狂热保护圣像的两兄弟狄奥凡尼和狄奥多勒则受了鞭刑，前额上被烙了侮辱性的希腊诗句，这些诗句是塞奥菲卢斯皇帝自己专为惩治圣像崇拜者所写的，从此这两兄弟就被称为“受烙印者”（*graptoi*）。

但是，历史学家们只要以更带批判性的态度研究塞奥菲卢斯时期的史料记载，他们可能就会改变以往的看法，不再将塞奥菲卢斯统治时期视为迫害维护圣像者最严酷的时期。能够说明这一时期迫害活动之残酷的史料极少。柏里认为，塞奥菲卢斯的宗教迫害活动没有超出一定的地域范围，因为皇帝只坚持在首都和其近郊实行破坏圣像的政策。柏里还认为，在整个破坏圣像运动的第二时期，对圣像的崇拜活动在希腊和小亚细亚的诸海岛和沿岸地区仍然十分繁荣。但这一事实还没有被历史学家们所普遍接受。英国学者也相信，皇帝只在极少数的案例中实行了极

端严厉的刑罚。^{注822} 对于破坏圣像第二时期进行正确的历史评价还有待于学者们做进一步的工作。287

塞奥菲卢斯之妻狄奥多拉是一个狂热的圣像崇拜者，而她的丈夫也早已知道她的宗教倾向。当塞奥菲卢斯于842年去世后，由于她的儿子迈克尔尚幼，狄奥多拉遂成为帝国的正式统治者，她所面对的首要问题就是恢复对圣像的崇拜。圣像破坏者的对抗并不像在第一个恢复圣像崇拜的皇帝伊琳娜时期那样强烈，因为狄奥多拉仅用了一年多一点的时间就召开了一个宗教会议来宣布她的宗教主张，而伊琳娜则用了七年时间才完成这一使命。君士坦丁堡牧首“语法学家”约翰被免职，君士坦丁堡教区的权力被授予美多德，他在迈克尔当政时曾经饱受迫害。狄奥多拉召集的这次宗教会议决议并没有被保存下来，但是其他一些资料表明，这次会议重申了尼西亚会议的决议，恢复了圣像崇拜。当这个会议结束了其使命后，人们在843年3月11日，即大斋日^{注823}的第一个星期天于圣索菲亚大教堂举行了隆重的礼拜仪式。这一节日至今仍是希腊正教的重要节日。而直到最近不久，人们通常仍认为恢复圣像崇拜的确切日期是842年。^{注824}

在近东，破坏圣像运动第二时期的结束是以9世纪的三位东方主教，即以亚历山大的克里斯托弗（Christopher）、安条克的乔布（Job）和耶路撒冷的瓦西里的名义所联合发表的声明为标志的，该声明宣布要保护圣像。

简言之，破坏圣像者主要从宫廷要人和军队（包括军队中的将领们）中间获得支持，这些将领有些人成功地获得了君临天下的高位，如利奥三世、利奥五世和迈克尔二世等。一些学者认为军队中反对崇拜圣像的倾向应归因于大多数士兵都是从东方民族中间征集的，其中主要是亚美尼亚人，他们被政府大量迁移到帝国西方的行省，特别是色雷斯省。因此，大部分军队士兵都是出于信仰破坏圣像者。据一位学者说：“正教的崇拜方式被东方的士兵们视为‘异类’，他们认为用任何暴力手段来对付他们称之为‘偶像崇拜者’的那些人都是正义的。”^{注825}至于宫廷官员和高级教士，可以说他们并不是在追随自己的信仰，而是被恐惧和野心所驱使。君士坦丁堡的民众和绝大多数教士则热衷于圣像崇拜。破坏圣像派的皇帝们都是天才的勇士、明智的行政管理者及对阿拉伯人和保加利亚人作战的胜利者，其中一些人还被认为是拯救了基督教世界，保护了西方文明的英雄；但是他们破坏圣像并不是出于政治上的目标和野心，而实实在在是为了信仰。推动他们实行破坏圣像的宗教手段的动力在于：他们坚信自己是在从事改革教会和净化基督教的事业。但这些皇帝的宗教改革活动有时甚至阻碍了他们去实现其英明的政治目标。对圣像崇拜者的斗争引起了国内的动乱，削弱了帝国的政治实力。它也导致了与西方教会的不和，使意大利逐渐从帝国分离出去。只是在对待修道士和修道院的政策问题上，可以认为，破坏圣像的皇帝们带有政治目的。在神学上，我们很难对破坏圣像的理论进行细致的评价，因为几乎所有关于论述破坏圣像之理论根据的文件都被圣像崇拜者销毁了。即使在破坏圣像者当中，也有温和派和激进派之区别。圣像画被看

作具有两种潜在危险的因素，一是有回到异教崇拜的危险，二是有回到历次宗教会议所批判的某种异端信仰上的危险。在谈及破坏圣像运动第二时期时，有必要强调，虽然8世纪伊苏里亚朝的皇帝们在破坏圣像第一时期受到了东方小亚细亚各行省人民的支持，但在9世纪则不同了。在破坏圣像运动的第二时期，“破坏圣像思想的狂热性显然被削弱了，这个运动在精神上已经枯竭了”^{注826}。288

崇拜圣像派主要包括西部各省（包括意大利和希腊）的普通民众、所有的修道士和大部分教士、君士坦丁堡的大部分居民（虽然有时由于外部压力他们也假装支持圣像破坏活动），最后是帝国其他一些地区，诸如爱琴海诸岛、小亚细亚沿岸各行省的民众。崇拜圣像者的神学理论，是以圣经为基础，由大马士革的约翰和斯图迪恩的狄奥多尔所发展起来的。他们认为，圣像不仅是启蒙民众的手段，而且他们相信，由于圣像保存着它们所代表的圣者（基督、圣母和众圣徒）的神性和美德，因而具有了神奇的力量。289

破坏圣像运动在这一时期的艺术生活中留下了深刻的烙印。大量美轮美奂的不朽艺术作品，如镶嵌画、壁画、雕像和袖珍画在反对偶像的斗争中被毁灭。装饰得丰富多彩的教堂墙壁不是被人们用灰泥覆盖，就是被重新装饰。N.P.康达可夫写道：“简言之，首都的教会生活被迫面对着抗议者的艺术荒漠，它们迟早会取代拜占庭的所有艺术生活……大批有教养的、富有的人举家迁徙至意大利；成千上万的修士和苦行者在南意大利、小亚细亚和卡帕多细亚建立了许许多多的洞穴和隐修所，这种情况被希腊画家们用画记载下来。因此，只有到拜占庭帝国的外围，到小亚细亚或南部及中部意大利，才可能找到8、9世纪的希腊绘画艺术和雕像艺术的遗迹。”^{注827}但是，在破坏那些描绘基督、玛利亚和圣徒的画像的同时，破坏圣像者选择了新的主题来创造一种新的艺术形式。他们采用新的装饰技术，描绘世俗的景象，如狩猎图、竞技场图、树木、飞禽走兽等，一些巧夺天工的象牙、珐琅类艺术品和一些重要的袖珍画都从破坏圣像运动时代保留下来。总之，破坏圣像者的艺术倾向被艺术史学者视为是回到了亚历山大时期的古典传统，而且有非常明显的写实主义及研究自然的倾向。^{注828}破坏圣像时期的一个重要后果，是圣者的雕塑艺术品或圣者的神性故事在东方教会消失了。这既不是教会也不是国家正式加以禁止，而是自然而然地消失的。一些历史学家将这种情况看成是破坏圣像者对极端的圣像崇拜者的部分胜利。^{注829}

破坏圣像运动的影响也见于拜占庭的货币和印章中。一种全新的货币和印章模式在破坏圣像思想的影响下于8世纪出现了。这些新的货币和印章上不再印制耶稣基督、圣母玛利亚及圣徒的头像，而只有题铭；有的时候则印制十字架形象或十字形交叉的文字。大体上说，硬币上的图案几乎完全印制十字形和皇室家族人物的形象。人物肖像的绘制模式并不比以前的圣像好多少，而是完全因袭旧例。^{注830}后来，当圣像崇拜恢复时，耶稣基督、圣母玛利亚和圣徒的图形又出现在货币和印章上。290

破坏圣像运动促使意大利和教宗脱离了拜占庭帝国，也构成9世纪基督教会最后分裂的主要原因之一。公元800年，查理大帝的加冕致使教宗与拜占庭帝国之间形成了更深的鸿沟。基督教会最后的分裂发生于9世纪后半期迈克尔三世在位时，即当君士坦丁堡发生著名的佛提乌和伊格纳修斯（Ignatius）事件之后。

伊格纳修斯担任君士坦丁堡牧首期间，对圣像崇拜的热情保护是广为人知的。他被废黜后，牧首一职被授予当时的大学者、世俗人士佛提乌。于是，在拜占庭帝国形成了两个对立的派别，一派拥护佛提乌，一派拥护不肯自动放弃牧首头衔的伊格纳修斯。两派不停地相互指责，引发了激烈的争论，最后迫使迈克尔三世召开了一次宗教会议。站在伊格纳修斯一边的罗马教宗尼古拉一世也受到邀请，但他只派出他的一个使者赴会。然而，他派出的使者经不起威胁利诱，遂违背教宗意愿，批准了对伊格纳修斯的罢免并任命佛提乌接任君士坦丁堡牧首。为了抵制这一决定，教宗尼古拉一世在罗马召开了宗教会议，强烈谴责佛提乌，宣布恢复伊格纳修斯的职务。迈克尔对罗马宗教会议的公告并不在意，而是激烈地对教皇声明，君士坦丁堡的教会不承认罗马教宗所声称对普世基督教会的领导地位。这件事恰恰发生在保加利亚国王鲍里斯皈依基督教的时期。如前所述，在这一事件上，君士坦丁堡教会与罗马教会发生了激烈的争吵。867年（迈克尔去世那一年），君士坦丁堡召集了另一个宗教会议，在这次会议上，主教们批判并强烈谴责了罗马教宗在因循“异端”教义，因为他在基督教信仰告白中加上了“与圣子”^{注831}的句；同时，他们也批评了罗马教宗错误地干预君士坦丁堡教会事务。于是，罗马教宗和君士坦丁堡牧首开始互相革除教籍，教会出现了分裂。随着迈克尔三世死去，事情发生了变化。新任皇帝瓦西里一世在其上台伊始，即废黜了佛提乌的教职，请回伊格纳修斯重新担任君士坦丁堡牧首。

文献、学术和艺术291

如破坏圣像运动这样深刻、复杂和激烈的运动，必定导致广泛的文学创作活动。然而，不幸的是，破坏圣像者的文学作品几乎完全被获胜的圣像崇拜者毁掉。今天我们所知道的只是零星地保存在反对破坏圣像者的著作中，他们所引证的内容是出于反驳的目的。因此，可以说，所有幸存的破坏圣像时期的文学著作，实际上只代表崇拜圣像者一派的观点。

如之前希拉克略王朝一样，破坏圣像时期虽有编年史家留下的大量著作，但却没有哪位历史学家能够留下有助于后人正确理解这些编年史及其有关资料，并对破坏圣像时期的历史进行研究的具有较高价值的历史著作。死于9世纪早期的乔治·辛塞鲁斯（George Sycellus）^{注832}，曾写了一部上溯至创世时代至戴克里先统治时期（284年）的编年史，这部书是他在修道院中完成的。但这部书并没有留下任何关于破坏圣像时代的事件的记载，因为这位作者并没有描述当代的事件。不过，由于它对一些早期希腊编年史（他以这些编年史为基本史料）中问题的评介，

此书仍具有特别的价值。

乔治·辛塞鲁斯的朋友、忏悔者狄奥凡尼仿照乔治·辛塞鲁斯的模式，于9世纪早期续写了乔治的编年史。作为一位编年史学家，狄奥凡尼对后世各时期的文学有着巨大的影响。他在破坏圣像的第二个时期，是破坏圣像者的激烈反对者。因此受到当朝皇帝、亚美尼亚人利奥五世的审讯。被监禁了一个时期之后，他被流放到爱琴海上的一个小岛上，817年逝于此地。狄奥凡尼的编年史始于乔治·辛塞鲁斯编年史的结尾处，即自戴克里先统治时期开始，一直写到迈克尔一世朗伽巴于813年去世为止。尽管狄奥凡尼在分析历史事件和人物方面十分清楚地表达了正教的观点，而且在叙述有关史实方面往往带有偏见；但他的著作仍然有较高的价值，这不仅是由于它收录了更早时期的资料（其中一些资料今已失传），而且，作为破坏圣像运动时期的同时代人，它比其他任何拜占庭的编年史都更多地记载了这一时期的事件。狄奥凡尼的著作成为后来编年史家们最喜欢采用的资料。他的这一著作于9世纪下半期由罗马教皇的图书管理员阿那斯塔修斯翻译成拉丁文，其在西方对于中世纪编年史家的价值，与它在东方对于希腊编年史家的价值是等同的。注833 292

这一时期的另一位重要作家是9世纪早期的君士坦丁堡牧首尼斯福鲁斯。他由于在亚美尼亚人利奥五世统治时期大胆地反对破坏圣像，而遭到免职和放逐。尼斯福鲁斯坚定地相信，崇拜圣像者的观点是正确的，因此在他的神学著作（其中有些仍未出版）中，极力为圣像崇拜者辩护。他反驳圣像破坏者的观点主要集中于他的三篇反驳文章“驳渎神的马蒙（这里他指的是君士坦丁五世）反圣灵化体说的无知的反上帝的谬论邪说”中。注834 从历史的观点来看，他的《简史》（叙述了自602年莫里斯皇帝去世后到769年期间的历史）是相当有价值的。尽管尼斯福鲁斯在写这部著作时尽量运用通俗的叙述方法，以能适合更广泛的读者群，因而使之不免带有布道词的特点，但它仍不失为一部重要的资料书，因为它叙述了不少关于这一时期政治和宗教史的重要事件。该《简史》与狄奥凡尼著作的惊人雷同之处说明这两位作者都运用了相同的资料。注835

最后，另一位反对破坏圣像运动的坚定斗士、修士乔治·哈马托鲁斯（George Hamartolus）也留下了一部世界编年史，其记载的时间上溯至亚当时期，下至842年皇帝塞奥菲卢斯之死，即圣像崇拜的最后胜利。这一著作对于这一时期的文化史特别有意义，因为它涉及当时拜占庭修道院中占主导地位的许多问题的争论，包括修道院生活的本质、破坏圣像的异端邪说的传播，以及阿拉伯伊斯兰教信仰的传播等。它也生动地描述了9世纪拜占庭修道院生活所提倡的价值观和追求目标。哈马托鲁斯的编年史成为后来拜占庭世界史的内容排序的依据，对于斯拉夫人，尤其是俄罗斯的早期文献记载产生了巨大的影响。可以说，俄罗斯编年史的产生与哈马托鲁斯的著作有着极其密切的关系。有一部哈马托鲁斯编年史的古斯拉夫-俄罗斯文译本的手稿中有127幅微型画，这些画至今还没有得到深入的研究和评价，但它们无疑对于研究13世纪俄罗斯和拜占庭艺术史有着极其重要的意义。这一手稿是流传至今的哈马托鲁

斯编年史的唯一插图抄本。注836 除了另一位记述了亚美尼亚的利奥五世皇帝统治时期的匿名作者外，乔治·哈马托鲁斯是记载了自813年到842年当代事件的唯一编年史作者。注837 他从一个修道士的狭隘观点出发，主要根据同时代人的口头传说和自己的观察来记载这一时期的历史。哈马托鲁斯的手稿原文在后来的几个世纪中多次被修改和补充，因此，传下来的手稿文字十分复杂混乱，乃至于该著作中哪些内容是可靠的原始记载竟成为拜占庭比较语言学研究中最困难的问题之一。只是到了20世纪早期，才出版了哈马托鲁斯的希腊文著作的点校版。注838 最近，出版了一部哈马托鲁斯著作的古斯拉夫-俄罗斯语译本的点校本，并附之以这部编年史的希腊文手稿续篇，该续篇构成了斯拉夫文译本的基础。注839 293

破坏圣像者的文献几乎全部被取胜的圣像崇拜者破坏殆尽；但是，关于754年破坏圣像会议的部分详细敕令却被保留在第七次基督教全体主教公会议的决议中。由君士坦丁堡世科普罗尼姆斯所写的一部反对圣像崇拜的巨著之残篇也被保留在君士坦丁堡教长尼斯福鲁斯的三篇驳斥文章中。君士坦丁堡五世还是其他一些文献资料的作者。注840 他曾下令依据《圣经》和早期教父们的著作，撰写一部有助于圣像破坏者的综合著作，而且在754年的全基督教主教公会议上，也提出了一项同样的任务；但这两部著作都没有能流传下来。一些破坏圣像者的诗作则被收留于斯图迪恩的狄奥多尔的作品中。第七次全基督教主教公会议宣布，所有的破坏圣像者的文学作品都应该销毁，而且其决议的第九款这样说：“所有那些直接反对崇拜圣像的幼稚的剧本、疯狂的讽刺文章及谬误百出的作品，以及所有其他异端的著作，都得上交给君士坦丁堡牧首。任何人如果私藏这类作品，如果他是主教、司祭或助祭，都应被免职；如果他是修士或居士，将被开除教籍。”注841

关于保护圣像崇拜的文献资料卷帙浩繁，对后来的一位作者的著作产生了深刻的影响，这个人一生都在已经不属于拜占庭的领地上度过，他就是大马士革的约翰（John Damascene）。他是叙利亚人，当时叙利亚处于阿拉伯人的统治下。约翰是大马士革哈里发的廷臣，大约于750年死于著名的巴勒斯坦圣萨瓦斯（St.Sabas）修道院中。约翰在教义学、辩论术、历史、哲学、讲演和诗歌方面都留下了大量著作。他的主要著作是《知识的源泉》（*The Source of Knowledge*），该书第三部分为“正教教义阐释”，试图系统阐述基督教信仰和基督教教义学的主要原则。通过这一阐述，约翰为圣像崇拜者提供了与其对手进行斗争的强有力的理论武器，而在破坏圣像运动的早期，这些人却没有能掌握它。后来，在13世纪，这部著作被西方教会的著名教父托马斯·阿奎那用来作为他写作《神学大全》的范本。在大马士革的约翰所写的辩论文中，我们必须注意他所写的三篇“驳蔑视圣像者”的论文，作者坚定大胆地在这三篇论文中为圣像崇拜行为辩护。在基督教会文学方面，约翰还特别因其创作的圣诗而誉满天下，尽管他的这些赞美诗与前代的赞美诗作者罗曼努斯（Romanus the Hymnwriter）的诗作相比，在形式上更为复杂；但就这些诗的深刻表现力和包含的深刻教义来说，是基督教会最好的圣歌。约翰也写了许多华丽的布道词，用于庆祝基督教的诸多重大节日，

如纪念圣父、圣母玛利亚，或纪念先知、使徒及殉道者们的节日。他所写的用于复活节弥撒礼的布道词特别庄严，歌词表达了在基督耶稣战胜了死亡和地狱时，其信徒们无比喜悦的心情。在约翰的笔下，教会圣歌达到了至高至美的顶峰。在他之后，拜占庭的教会诗歌创作领域便再也没有出现过著名人物。 注842 294

大马士革的约翰的名字也与一部传奇作品《巴尔拉姆和约瑟法特》（*Barlaam and Josephat*）密切相关，它在整个中世纪都是操各种民族语言的民众所喜爱的作品。毫无疑问，这部传奇故事取材于著名的佛本生故事。它极有可能是东方的基督教徒借来为自己所用的佛陀之生活故事的翻版；其作者本人说，这个故事是他从印度得知的。在整个中世纪，直到近代，人们几乎完全一致地将其归于大马士革的约翰的作品；但是，到1886年，法国东方学家H.索腾伯格（H.Sotenberg）却举出了一些证据说明约翰并非该书的作者，许多学者也接受了他的结论。 注843 但是，近年来，研究这方面问题的学者却对此有所怀疑，有些倾向于旧时的观点。所以，当一位学者在写作1910年版的《大公会百科全书》中涉及大马士革的约翰的词条时，强调《巴尔拉姆和约瑟法特》毫无疑问应该是约翰所写 注844，最近，一些编译这部著作的作者认为，大马士革的圣约翰的名字仍然有权出现在他们所出版的这部著作的扉页上。

注845 295

破坏圣像的第二个时期是以著名的圣像崇拜拥护者斯图迪恩的狄奥多尔的活动为标志的。他是著名的君士坦丁堡修道院的住持，该修道院于君士坦丁五世时期衰落，但在狄奥多尔任住持时期复兴。在他的管理下，实行了一部新的、以集体生活（*cenoby*）为基础的修道院法规；修道院建立的一座学校满足了修士们对于文化生活的需求。这些修士必须受到读、写、誊抄手稿的训练，必须学习圣经和教父们的著作，学习写作赞美诗，并在举行礼拜时吟唱这些赞美诗。

作为生活在破坏圣像这一激烈动荡时期的伟大教父和社会工作者，狄奥多尔在文学的不同分支学科表现了杰出才能。他的教义学著作意在发展关于圣像和圣像崇拜的基本论点。他的大量布道词被编入所谓《小教义问答手册》和《大教义问答手册》（*Small and Large Catechisms*）中，得到最广泛的传播。他还留下了许多警示格言、藏头诗 注846 和圣歌等，但对于这些东西人们还无法进行深入的分析和研究，因为其中一些东西至今还没有出版，而另一些东西则出现于一些并不科学严谨的版本中（如俄文的礼拜书）。他收藏的大量的论及宗教教规和社会本质问题的书信，对于研究他那个时代的文化史有极其重要的意义。

破坏圣像第二时期的最后两位统治者在位时期文化上的代表是以拜占庭时期唯一的天才女诗人卡西娅（*Kasia*）的创造性活动为标志的。当塞奥菲卢斯决定结婚时，首都集中了来自各行各省的佳丽听凭皇帝选择，卡西娅就在其中。按常规，皇帝应手持金苹果在佳人们的行列前走过，将这个金苹果送给他选定的新娘。他几乎就要把这个苹果送给卡西娅了，因为卡西娅比其他佳丽更能打动他的心，但是她在回答皇帝提问时

表现得过于大胆，乃至皇帝改变了初衷，选择了狄奥多拉，即后来恢复正教崇拜的人。卡西娅后来则建了一所修道院，在此地度过了余生。卡西娅所留给教会的诗歌和赞美诗特别有新意而且特别生动活泼。克伦巴赫在专门研究了她的诗作之后，讲道：“她也是一位极其聪明，但又与众不同的女性，她将深邃的洞察力及对宗教的笃信态度与坦荡磊落的文风和对女性略带轻视态度的倾向融在了一起。”^{注847} 296

对圣像崇拜者的迫害行为，后来由于圣像崇拜者的胜利而成为人们引以为荣的事件，这为许多圣者的传记提供了丰富的资料源，从而出现了拜占庭圣徒传记的辉煌时期。

阿莫里亚王朝时期，拜占庭帝国的高等教育领域有了长足的进步，在知识的各个分支学科也有了一些进步。在迈克尔三世统治时期，他的叔父恺撒巴尔达斯组建了君士坦丁堡高等学府。^{注848} 这所高等学府就坐落在宫廷中；它的主修课程是异教时期即被纳入教学设置、后来被拜占庭和西欧的学校所接纳的七门课程。这七门课程通常被称为“七艺”（*septem artes liberales*），分为两大类：“三科”（*trivium*），即语法、修辞和逻辑；“四术”（*quadrivium*），即算术、几何、天文和音乐。这所学校里也学习哲学和古代文学作品。为了使所有的人都有机会接受教育，巴尔达斯宣布该校将实行免费入学；学校的教授由国库付给优厚的待遇。这一时期著名的学者佛提乌，就是巴尔达斯所建立的这所高等学校的教师。

该学校在后来的马其顿王朝统治时期，成为荟萃全帝国最有才智的优秀人才的核心。迈克尔三世时期结束其牧首任期的佛提乌，在9世纪后半期的知识和文学运动中成为中坚人物。他才华横溢，渴求知识并接受过优越的教育，后来则将其全部精力投入教育他人的事业中。他进行的教育是多方面的。他知识广博，不但表现在神学方面，而且包括了文法、哲学、自然科学、法学和医学。他将一些渴求丰富自己知识的人集中在自己身边。由于佛提乌特别专注于研究科学知识，因此同中世纪的其他热爱科学者一样，被指责为致力于研究“禁学”占星术和从事占卜。据说，他在少年时代就把自己卖给了犹太术士，^{注849} 因此，柏里说：“这位牧首似乎是浮士德的前驱之一。^{注850}”作为他那个时代的最有学问的人，他不仅仅从事教育活动，而且用大量时间从事写作，留下了多种多样的丰富的文学遗产。297

在佛提乌的作品中，当以《图书集成》（*Bibliotheca*，人们通常称其为《千卷书集》[*myriobiblon* ^{注851}]）最为重要。该书的引子部分描述了特别有趣的场景：在佛提乌的家中，似乎有一个读书俱乐部，在这里，他所选定的一些朋友聚集在一起，阅读各种形式的文学作品，包括世俗的、宗教的、异教时期的及基督教时期的作品。佛提乌的丰富藏书随时供他的朋友们使用。为了满足朋友们的要求，佛提乌开始撰写他们已经读过的一些书的摘要。^{注852} 在《图书集成》中，佛提乌摘录了许多作品中的精华，其中有的比较简短，也有的比较长。同时，佛提乌根据这些摘录的东西写上自己的评注意见。书中记载了许多语言学家、

雄辩家、历史学家、自然科学家、医生、宗教会议和圣徒的情况。该书的最大价值，在于它保存了一些已经失传的作品片断。《图书集成》一书只收集散文作家的作品。在神学、语法学领域，佛提乌也留下了大量著作，同时也有一些布道词和书信等。在他的两篇布道词中，佛提乌提到了860年罗斯人对君士坦丁堡的第一次进攻，他是这一事件的目击者。

佛提乌知识渊博，热衷于研究古典时期的作品。从这方面看，他是拜占庭文学运动的代表。这一文学运动自9世纪中期以来就十分明显，在首都君士坦丁堡尤其如此，而巴尔达斯建立的大学就是这一运动的典型代表。佛提乌的大部分时间就是在此大学中任教。在他生活的时代，由于他的影响，世俗科学和宗教神学的教育之间发展起了一种更为亲密的关系。佛提乌在处理自己与他人的关系中，是如此宽容，乃至于一位克里特岛上的伊斯兰教统治者（埃米尔）都能成为他的朋友。他的一个学生，10世纪的一位君士坦丁堡牧首尼古拉斯·米斯提克斯（Nicolaus Mysticus）在一封写给这位埃米尔之子（也是他的继承者）的信中指出，佛提乌“虽然清楚地知道，宗教上的障碍是无法逾越的，可是，明智、友善以及能使人性高贵和闪光的其他品质却影响着热爱公正和平的人；所以，尽管信仰不同，但他热爱你的父亲，因为他具备了这些高贵品质。”[注853](#)

语法学家、牧首约翰是破坏圣像派的支持者，他以其渊博的知识得到了同代人的敬仰，甚至因此而被诬为“施巫术者”。另一个著名的人物是利奥，他是塞奥菲卢斯时期一个杰出的数学家。由于他师门兴盛，桃李满天下，他的名声广泛传扬，使得阿拉伯哈里发马蒙，一个热衷于发展教育的君主，期盼利奥到他的宫廷中任职。当塞奥菲卢斯得知这一邀请后，就付给利奥一份薪俸，指派他做君士坦丁堡一所教堂内的公众教师。马蒙派人送了一封私人信件给塞奥菲卢斯，请他把利奥派往巴格达短期访学，并说明，他将视此举为一种友好的表示，而且为了表达其诚意，按照传统，他将与拜占庭保持永久和平，而且付给拜占庭国家2000磅黄金。但是，皇帝拒绝接受这一条件。在这件事情上，塞奥菲卢斯是将科学“视为一种应该保守的秘密，就像希腊火的制造一样，并认为，用文化去启蒙蛮族人是愚蠢之举”。[注854](#) 后来，利奥被选为萨洛尼卡的主教。但由于他的破坏圣像立场，被狄奥多拉罢免，但他仍在君士坦丁堡任教，并成为巴尔达斯所建立的君士坦丁堡高等学校的校长。需记住的是向斯拉夫人传播基督教的使徒君士坦丁（西里尔），就曾在佛提乌和利奥的指导下学习，而且在他赴卡扎尔人中间传教之前，曾任君士坦丁堡高等学校的哲学教授。298

以上简明的介绍已经足可以证明，在破坏圣像时期，拜占庭文化生活繁荣、知识运动兴旺，而且毫无疑问，如果流传至今，人们还能看到，破坏圣像运动的整个时期的各种不同的涉及诸多领域的破坏圣像者们的作品。

塞奥菲卢斯和马蒙之间关于数学家利奥的通信，是有其特别意义

的，它有助于人们考察9世纪前半期，哈里发和拜占庭帝国之间存在的文化交流关系。这个时期，在哈伦·赖世德和马蒙统治下的阿拉伯帝国，知识和科学正处于繁荣发展时期。为了能超越巴格达的繁华，塞奥菲卢斯模仿了阿拉伯的建筑模式修建了一座宫殿。某些证据表明，巴格达对拜占庭的影响是积极的，^{注855} 但是这一困难的问题却超出了本书的讨论范围。

人们经常强调，在艺术领域，破坏圣像时期仅仅留下了消极的后果。事实上，也确实有许多具有不朽价值的艺术作品被破坏圣像者毁掉。“他们的极端行为令人感到痛惜；他们破坏文化和艺术的汪达尔人行为”^{注856} 不仅在当时不得人心，就是在今天我们所生活的时代也同样如此。”^{注857} 但是，在另一方面，破坏圣像时代通过再次复兴希腊模式，尤其是亚历山大模式，并借鉴了阿拉伯人的东方装饰艺术模式（阿拉伯人的模式则来自于波斯），从而把一种新的文化源流引进拜占庭艺术生活中。而且，尽管破坏圣像者明显地压制以基督像、圣母像和圣使徒像为代表的宗教艺术，但是在这一时期，他们却能够容忍受到明显希腊化影响、更带有现实主义特点的人像绘制模式。日常生活的风俗传统成为艺术热衷于表现的主题，而且总的来看，世俗艺术完全占据了优势。这一倾向的另一个实例是君士坦丁五世科普罗尼姆斯竟下令将他所喜爱的一幅驭车手的图像作为装饰物，挂在原来描绘第六次基督教主教全体公会议的一幅壁画的位置。²⁹⁹

这一时期的艺术作品，无论是宗教性的还是世俗的，都几乎已经完全被毁。在萨洛尼卡的若干教堂内，一些镶嵌画可能是这一时期被毁掉的。许多象牙制的雕饰品，特别是象牙首饰盒，也可归于9世纪时的作品。破坏圣像时期的插图手稿（这类手稿上的插图一般都是拜占庭僧侣的作品）也能证明这种精神已经深入艺术生活中。从书页四周插图的角度来看，《克鲁多夫诗篇》（*Chludoff Psalter*）有着极其重要的意义。这部最古老的鎏金装饰诗篇现保存在莫斯科^{注858}。但是，令人甚为遗憾的是，现存的可供人们研究破坏圣像时期艺术的材料极少。许多现存的、被人们认为是破坏圣像时期的东西，只是依据可能的证据，但却无法真正确定。

因此，迪尔称颂破坏圣像时期是之后马其顿时期拜占庭艺术第二个黄金时期的准备阶段：

在破坏圣像时期，拜占庭艺术的第二黄金时代已经具备了它的基本特质。从破坏圣像时期起就出现了代表马其顿时期艺术特点的两种对立的倾向。如果说，在马其顿时期存在着受古典传统影响的帝国艺术的繁荣，而且对于肖像画和世俗生活的日益增长的兴趣在宗教艺术中逐渐占主导地位，如果说在官方和世俗艺术的对立面有着一种更为严肃、更带宗教性、更拘泥于传统的修道院艺术，如果说由于此两种倾向的相互影响而产生了一系列经典之作，那么，正是在破坏圣像时期，播下了这颗丰收的种子。因此，破坏圣像时期在研究拜占庭艺术史方面

是一个特别值得注意的时期，这并不仅仅由于它实际产生的成果，而是由于它对未来的影响。 [注859](#)

第六章 马其顿王朝（867—1081年）300

马其顿王朝的历史可分为两个时期，其重要性和持续时间各不相同。第一时期从867年到1025年，即瓦西里二世（Basil II）去世的那一年。第二时期较短，从1025年到1056年，即该王朝家族的最后一位成员皇太后狄奥多拉去世的那一年。

第一时期是帝国政治历史的最辉煌时期。拜占庭军队在其东部和北部边界上同阿拉伯人、保加利亚人、罗斯人的斗争在9世纪末和10世纪初取得了辉煌的胜利。尽管在10世纪下半期和11世纪早期曾有过数次军事失败，但最后还是取得了胜利。尼斯福鲁斯·福卡斯（Nicephorus Phocas）和约翰·齐米西斯（John Tzimiscēs）统治时期帝国取得了最为伟大的军事胜利，到瓦西里二世时期达到顶峰。这一时期，小亚细亚的分裂主义运动受到镇压；拜占庭对叙利亚的影响得到加强；亚美尼亚部分地区归属于帝国，部分地区则降为帝国的附庸；保加利亚成为帝国的一个行省；罗斯人则在接受基督教后，在宗教、政治、商业和文化上与帝国建立了密切的联系。这一时期是拜占庭帝国最为强盛、最为辉煌的时代。巨型法典《帝国法典》（the Basilics）的公布和那些直接反对大地产权制恶性发展的大量新律表现出帝国立法工作的强化与密集，以大主教佛提乌、君士坦丁·波菲罗杰尼图斯为代表的文化生活的发展，更增强了马其顿王朝第一时期的光辉及其重要性。

自1025年强大的皇帝瓦西里二世死后，帝国进入连续不断的宫廷政变和无政府时期，这导致1056—1081年的混乱局面。1081年，随着科穆宁（Comneni）家族的第一个皇帝夺取了帝位，帝国重新获得力量，内部秩序重新稳定，学术及艺术活动再度繁荣。

王朝的起源301

关于马其顿王朝的创立者源于何方的问题，主要由于史料来源不同而有许多不同的意见。希腊史料认为瓦西里一世是亚美尼亚人或马其顿人，亚美尼亚史料则确认他为纯正的亚美尼亚血统，而阿拉伯人则认为他是一个斯拉夫人。一方面，人们普遍接受“马其顿”这一王朝称呼；另一方面，一些学者仍然认为瓦西里是亚美尼亚人，还有一些人，特别是19世纪70年代以前的俄国史学家们则认为他是斯拉夫人。大多数学者认为瓦西里是亚美尼亚人，后移居马其顿，因而把他的王朝称为亚美尼亚王朝。但鉴于马其顿地区有过许多亚美尼亚人和斯拉夫人，推断瓦西里出自亚美尼亚-斯拉夫的混血家族 ^{注860} 应是比较正确的。据一位专门研究瓦西里时代的史学家说，瓦西里的家庭可能属亚美尼亚世系，后来因为同大量定居于部分欧洲地区（马其顿）的斯拉夫人通婚而逐渐斯拉夫化了。 ^{注861} 更准确地说，从民族组成这个观点来看，马其顿王朝应属亚美尼亚-斯拉夫成分。近年来学者们已确定瓦西里出生在马其顿的卡里

瓦西里称帝前经历不凡。他来君士坦丁堡谋生时，还只是一个无名青年。由于他身材魁梧、体魄健壮、能驯服烈马而引起宫廷的注意。迈克尔三世（Michael III）听说了他的情况后就把他调进宫中作为自己的宠臣，不久又声明与他“共治”，让他在圣索菲亚教堂中加冕称帝。然而瓦西里却以暴行来报答这位皇帝的恩宠：当他注意到迈克尔在怀疑他时，便命令手下人杀掉这位大恩人，自己登上了皇位（867—886年）。他去世后，皇位传给了他的儿子，被称为哲学家和智者的利奥六世 注863（886—912年在位）和亚历山大（886—913年在位）。利奥的儿子君士坦丁七世波菲罗杰尼图斯（VII Porphyrogenitus，913—959年）仍然不关心国事，把他的时间都花在阅读同时代著名学者的优秀文学作品上。政权实际上掌握在他的岳父、富有才能且又精力充沛的水军将领罗曼努斯·雷卡平（Romanus Lecapenus，919—944年在位） 注864 手中。944年，罗曼努斯·雷卡平的儿子们逼其父放弃权力隐退至修道院中，他们自己掌握了皇权。945年，君士坦丁·波菲罗杰尼图斯废黜了他们，于945—959年独掌朝政。他的儿子罗曼努斯二世只统治了四年（959—963年），留下了寡妻狄奥凡诺（Theophano）和两个年幼的儿子瓦西里和君士坦丁。狄奥凡诺召了能征惯战的将军尼斯福鲁斯二世福卡斯（963—969年在位）为夫，使之承继帝位。尼斯福鲁斯被害以后，皇位传给了约翰·齐米西斯（969—976年在位），他由于娶了罗曼努斯的妹妹、君士坦丁七世的女儿狄奥多拉而能够称帝。直到约翰·齐米西斯死后，罗曼努斯二世的两个儿子，即绰号为保加利亚人屠夫的瓦西里二世（Bulgaroctonus，Bulgar-Slayer，976—1025年在位）和君士坦丁八世（976—1028年在位）才开始成为帝国的统治者。国家统治权主要掌握在瓦西里二世手中，在他统治下，帝国达到强盛辉煌的顶峰。他死后，马其顿王朝开始进入衰落时期。君士坦丁八世死后，年迈的元老院议员罗曼努斯·阿吉鲁斯（Romanus Argyrus）因娶了君士坦丁的女儿佐伊（Zoë）而称帝，从1028—1034年一直统治着帝国。他死后，佐伊在56岁时，又与她的情人帕夫拉戈尼亚人迈克尔（Michael the Paphlagonian）结婚，迈克尔在佐伊的恳求下称帝，人称帕夫拉戈尼亚人迈克尔四世（1034—1041年在位）。在迈克尔四世及其侄子、另一个偶然崛起的无名小辈迈克尔五世卡拉法特斯（Michael V Calaphates）统治期间，帝国内部充斥着混乱和不满情绪，一直持续到迈克尔五世被废黜和被刺瞎。此后两个月，拜占庭帝国由再次孀居的佐伊和她的妹妹狄奥多拉构成十分特别的权力组合，执掌了皇权。同年（1042年），佐伊再次改嫁，她的新丈夫、君士坦丁九世摩诺马赫（Constantine IX Monomachus）称帝，于1042—1055年统治帝国。佐伊先于她的第三个丈夫君士坦丁·摩诺马赫去世，狄奥多拉在君士坦丁·摩诺马赫之后，成为帝国的唯一统治者（1055—1056年）。继8世纪末9世纪初著名的伊琳娜女皇统治之后，佐伊和狄奥多拉的统治成为拜占庭历史上第二个、也是最后一个女人执政的实例。她们都是作为独裁者和最高统治者占据王位的，也就是说她们是“罗马人的”女皇 注865。狄奥多拉在死前不久，接受宫廷党的要求，选择年迈的政治家迈克尔·斯特拉条提库斯（Michael

Stratoticus) 作为她的继承人。狄奥多拉死于1056年，迈克尔·斯特拉条提库斯随之登上了王位。狄奥多拉是统治时期长达一百八十九年之久的马其顿王朝的最后一位统治者。302、303

马其顿王朝的外交

拜占庭帝国同阿拉伯和亚美尼亚的关系

马其顿王朝的创建者瓦西里一世在外交政策上的主要问题是同穆斯林世界的斗争。由于帝国此时同东部的亚美尼亚、北部的罗斯和保加利亚、西部的威尼斯及西方〔查理帝国〕的皇帝都保持着和平的关系，因而客观环境对于帝国取得胜利极其有利。此外，突厥人的势力在阿拉伯宫廷中的影响不断加强，引起东部哈里发国家的内部纷争；868年，独立的图伦（Tulunids）王朝于埃及独立，背叛了阿拉伯哈里发帝国；北非阿拉伯人内战；陷入当地基督教居民包围之中的西班牙倭马亚王朝的困难——所有这些因素都增强了帝国在斗争中的优势。因此，瓦西里的地位非常有利于他在同东部和西部的阿拉伯人斗争中取得胜利。然而，尽管在瓦西里一世统治时期拜占庭帝国同阿拉伯人的斗争几乎一直没有间断，但它却并没有能充分利用这些有利的外部条件。

9世纪70年代初，瓦西里一世为了与保罗派（Paulicians）进行斗争，派兵进入小亚的东部，占领了保罗派的主要城市台弗瑞斯（Tephrike）。这一征服扩大了拜占庭帝国的领土，而且使得瓦西里直接面对东部阿拉伯人。在几次激战之后，双方的冲突转变成每年必然发生、却又不会产生任何本质性结果的冲突。有时希腊人获胜，有时阿拉伯人获胜，但最终，拜占庭在小亚的边界还是明显地东移了。

瓦西里同西方阿拉伯人的关系是更为严重的问题。当时西方的阿拉伯人占据着西西里岛的大部分和南意大利的一些重要地方。意大利的困境使得占据着重要城市巴里的西方皇帝 [注866](#) 路易二世插手其间。他和瓦西里一世结成联盟，企图把帝国西部的阿拉伯人赶出意大利和西西里岛。但这次联盟并没有成功，它很快就瓦解了。路易死后，巴里城的市民把这座城市献给了拜占庭的官员。

与此同时，阿拉伯人占领了西西里岛以南的战略要地马耳他岛，经过九个月的围困之后，于878年攻克叙拉古城。当时生活于该城的修士狄奥多西目睹了此城被困的情景，留下了重要的描述。在叙拉古被攻陷后，狄奥多西被阿拉伯人囚禁在帕勒莫。他讲道，在围困期间，饥饿困扰着这座城市，居民们不得不吃草、兽皮、骨粉，甚至于尸体，大饥馑导致大瘟疫，许多人因此丧生。 [注867](#) 叙拉古城失陷后，拜占庭帝国在西西里岛的许多要塞中只保留了位于东部海岸的陶罗美米乌城（Tauromenium）或称陶尔米那（Taormina）。这一损失是瓦西里对外政策的一个转折点。他全面进攻阿拉伯人的计划并没有实现。然而在瓦西里统治的后几年，帝国军队在将军尼斯福鲁斯·福卡斯的率领下占领了南部意大利的塔兰图姆城，并进一步向意大利内陆挺进，这可以被视

瓦西里不能接受同西方帝国组成的反阿联盟出现的消极后果，遂企图与亚美尼亚国王阿舍特·巴格拉提（Ashot Bagratid）建立另外一个联盟，以击败东部的阿拉伯人。但就在此时，瓦西里去世了。尽管失去了叙拉古城，抵抗阿拉伯的战争也没有获胜，瓦西里在某种程度上仍然扩大了帝国在小亚的占有地，并且恢复了拜占庭帝国在南意大利丧失的统治地位。一位新近研究瓦西里时期的学者说：“年迈的瓦西里能够在和平中死去。他已在东部和西部完成了伟大的军事任务，同时也是文明教化的任务。瓦西里留下的是一个比其接手时更强大、更富有影响力的帝国。”^{注868}

除与阿拉伯的关系以外，瓦西里和其邻邦所保持的和平往来均被其后继者“智者”利奥六世（886—912年在位）给破坏了。他同保加利亚人进行战争，以后者胜利告终。在战争期间，马扎尔人（匈牙利人）第一次出现在拜占庭的历史记载中。在利奥统治后期，罗斯人逼近君士坦丁堡。亚美尼亚作为帝国的盟国，不断受到阿拉伯人的进犯，却没有从拜占庭帝国那里得到预想的援助。此外，皇帝的第四次婚姻也引起了剧烈的内乱。所有这些内忧外患是使帝国同伊斯兰国家的斗争变得更加复杂和困难。305

利奥六世时期反对阿拉伯人的斗争大体上并不成功。在帝国东部边界的军事冲突中，阿拉伯人同希腊人互有胜负。彼此都未占到更多的便宜。在西部，穆斯林占领了位于意大利墨西拿海峡沿岸的城市雷吉乌姆（Rhegium），此后，这一海峡完全处于阿拉伯人的统治之下。902年，阿拉伯人又占领了拜占庭在西西里岛上最后的、也是最重要的要塞陶尔米那。此城的陷落意味着整个西西里岛归属于阿拉伯人，因为在这一地区那些仍属于希腊人的小城市在帝国后来的历史中并未起到重要作用。在利奥六世统治的后期，皇帝制定东方政策时已不再考虑与西西里岛阿拉伯人的关系。

10世纪初的穆斯林水军表现活跃。早在9世纪末，克里特海盗就不断袭击伯罗奔尼撒沿岸和爱琴海诸岛。后来，叙利亚和克里特的水军联合行动，形成了更大的威胁。穆斯林水军在希腊的伊斯兰教徒特里波利的利奥（Leo of Tripolis）率领下，于904年攻克萨洛尼卡城，这是这一时期阿拉伯水军最为声名卓著的行动。阿拉伯人是在长期的艰难围困之后才攻克这座城市的，但他们只在此停留几天，就带着大量俘虏和丰富的战利品启程东行叙利亚。在这场劫难之后不久，拜占庭帝国才开始加强了对萨洛尼卡城的防卫。关于阿拉伯偷袭该城的详尽史料是由一位经历了整个艰难围困时期的教士约翰·卡麦尼阿提斯（John Cameniates）记录下来的。^{注869}

阿拉伯的海上行动迫使拜占庭统治者加强水军建设。906年，拜占庭水军将领希梅里乌斯（Himerius）在爱琴海大败阿拉伯人。但在911年，利奥六世为了对抗东部阿拉伯人同克里特的阿拉伯人联合而组织

的、同样由希梅里乌斯领导的海上远征探险却遭惨败。君士坦丁·波菲罗杰尼图斯精确地记载了这次远征队的组成，其中有700名罗斯人。 注870

因此，在利奥六世时期拜占庭帝国同阿拉伯人的斗争是极不成功的：它在西方失去了西西里；在南意大利，继召回尼斯福鲁斯·福卡斯之后，拜占庭军队毫无进展；在海上，拜占庭水军也遭到了几次惨败。

306

尽管帝国同阿拉伯人在宗教信仰上不同，在军事上也存在着冲突，但当帝国的官方文献涉及阿拉伯人时，却常使用十分友好的词汇。当时的君士坦丁堡牧首尼斯福鲁斯·密斯提克斯（Nicephorus Mysticus）在给克里特岛上“最英明、最荣耀、最敬爱”的埃米尔的信中提到：“萨拉森人和罗马人作为整个世界的两大帝国，与日月一般永恒共存，同放光辉。仅仅由于此，即使我们有不同的生活习惯、方式和宗教，也必须像兄弟般相处。” 注871

在君士坦丁七世波菲罗杰尼图斯（913—959年在位）和罗曼努斯一世雷卡平（919—944年在位）的长期统治期间，直到10世纪的最后三十年，拜占庭帝国一直没能有效地打击阿拉伯人，因为帝国的所有力量都投入到对保加利亚的战争之中。幸运的是，这一时期的哈里发国家也正处于分裂之中，建立了若干分立的小王朝。然而，这时应注意到拜占庭水军的一次成功的行动：曾于904年夺取了萨洛尼卡城的帝国叛徒、海盗、的黎波里的利奥的水军于917年在利姆诺斯（Lemnos） 注872 被彻底消灭了。

保加利亚战争之后，希腊和阿拉伯的军队中都出现了颇有能力的将军。希腊本土的约翰·库尔库阿斯（John Curcuas）在编年史上被称为是“第二个图拉真或贝利撒留”“几乎征服了1000座城池”。曾有人写过关于他的专著，可惜没有流传下来。 注873 他的天才为东方世界带来了新的黎明；也正是因为，他，“帝国的对东方政策似乎浸入了一种新的精神，一种自信的进取精神” 注874 。阿拉伯方面的优秀将领是赛伊夫·阿迪-道拉（Saif-ad-Daulah），他是统治着阿勒颇的独立的哈姆丹（Hamdanids）王朝 注875 中的一员。他的宫廷成为繁荣的文学活动中心，他的统治时期也被当代人称为“黄金时代”。约10世纪中期，库尔库阿斯在阿拉伯属的亚美尼亚取得许多胜利，并收复了上美索不达米亚的许多城市。933年库尔库阿斯占领了梅利特尼（Melitene）；944年，埃德萨城被迫放弃其珍贵的圣物，被称为“圣面”（*mandilion*，τὸ μανδύλιον）的圣迹肖像 注876 被大张旗鼓地运到了君士坦丁堡。这是库尔库阿斯的最后胜利。这些胜利使他成为“当代的英雄”。 注877 但是，由于他拥有广泛的群众基础而令政府感到不安，最后他被免职。此时，也是罗曼努斯·雷卡平倒台之时，一个月之后，他的儿子们也被赶下了王位。君士坦丁·波菲罗杰尼图斯成为唯一的帝王。“一个时代就此结束，新的人物正阔步走上历史舞台。” 注878 307

罗曼努斯·雷卡平时期也是拜占庭帝国对东方政策的重要时期。经历

三个世纪的防御战争后，帝国在罗曼努斯和约翰·库尔库阿斯的领导下开始反击敌人并取得胜利。边境情况在罗曼努斯统治时期也分外不同。边境各省较少受到阿拉伯人的袭击。在罗曼努斯统治的后二十年，穆斯林侵略者只有两次越过了边境。罗曼努斯任命“帝国几代人中最杰出的战士库尔库阿斯”为总司令。“他给帝国军队带来新的精神，并率领他们胜利地进入异教徒国家……约翰·库尔库阿斯是第一位伟大的征服者，并因此而应该受到高度赞扬。这种赞扬部分应归功于罗曼努斯·雷卡平的正确判断，因而得到库尔库阿斯，正是在他的领导下，帝国经历了二十年的辉煌。”^{注879}

君士坦丁·波菲罗杰尼图斯统治后期主要是与赛伊夫·阿迪·道拉进行殊死的斗争。尽管希腊人在几次冲突中都被击败，但斗争的结果却是帝国在美索不达米亚平原北部击败了阿拉伯人，并且渡过了幼发拉底河。在这一时期的斗争中，未来的皇帝约翰·齐米西斯崭露头角。949年帝国组织的反对克里特阿拉伯人的大规模海上远征队惨遭失败，众多船只受损。在拜占庭军队中，有629名罗斯人参加了这场战役。^{注880}但是，希腊人与穆斯林在西部、在意大利和西西里所发生的持续冲突，在整个历史进程中不占重要地位。

约翰·库尔库阿斯和约翰·齐米西斯在东线的征战使帝国的疆界越过幼发拉底河，开创了拜占庭战胜穆斯林的新时代。法国史学家朗博（Rimbaud）评价说：“瓦西里一世的所有失败都得到了补偿；通往塔尔苏斯、安条克、塞浦路斯和耶路撒冷的道路被打开了……君士坦丁足以为其生前以基督名义所行的伟大事业而感到欣慰。他为东方的希腊人和西方的法兰克人（即为西欧国家）开辟了十字军时代。”^{注881} 308

在罗曼努斯二世（959—963年在位）的短暂统治期间，他的才华横溢、精力充沛的将军、未来的皇帝尼斯福鲁斯·福卡斯占领了克里特岛，摧毁了威胁着爱琴海诸岛及其沿岸居民的阿拉伯海盗的老窝。再次征服克里特岛使帝国获得了地中海重要的战略要地和商业据点。^{注882}随后，尼斯福鲁斯·福卡斯在帝国东方同赛伊夫·阿迪·道拉的斗争也取得了同样的胜利。在艰难的围困之后，他又暂时占领了哈姆丹王朝的所在地阿勒颇城。

以后的三个皇帝，即尼斯福鲁斯·福卡斯、约翰·齐米西斯和瓦西里二世——保加利亚人屠杀者，对穆斯林战争的胜利构成帝国军事史上最为辉煌的篇章。尼斯福鲁斯·福卡斯在他统治的六年中（963—969年），把主要精力放在东方，有时也关注一下保加利亚的敌对行为，由于罗斯大公斯维雅托斯拉夫（Sviatoslav）的介入，那里的局势变得更为严重。在意大利，帝国的部分军事力量被与德意志国王奥托大帝（Otto the Great）的冲突所牵制。在东方，继塔尔苏斯之后，帝国又攻克了乞里奇亚，同时，帝国水军从阿拉伯手中又夺回了重要的塞浦路斯岛。13世纪的阿拉伯地理学家雅库特（Yaqut）根据塔尔苏斯城陷落后的一些幸存者的叙述，生动地记载了一件与塔尔苏斯城陷落相关的事情。尼斯福鲁斯·福卡斯在塔尔苏斯城墙下竖立了两面旗帜，分别象征罗马土地和伊斯

兰土地。他令传令官宣布，站在第一面旗帜下的人可得到一切所希望得到的：正义、公正、财产安全和身家性命、孩子、好的道路、公正的法律以及一切优惠的待遇；而站在第二面旗帜下的则是支持通奸行为、不公正的立法、暴力、敲诈的人们，他们将被没收土地和征用财产。^{注883}

占领乞里奇亚和塞浦路斯为尼斯福鲁斯打开了通往叙利亚的道路，他开始实现自己的梦想：占领叙利亚的心脏安条克。尼斯福鲁斯侵入叙利亚之后不久就将安条克包围起来，但他看到这一围困显然要持续相当长的一段时间，就留下军队回到了首都。在他留居首都期间，即他统治的最后一年（969年），他的士兵们攻克了安条克城，并大肆劫掠，从而实现了他的抱负。“这样，基督徒的军队重新占领了大都市安条克——壮丽的神佑城市（查士丁尼如此称呼该城），该城在古代是拜占庭在东方的竞争对手，也是伟大的主教和圣徒的城市，是宗教会议和异端繁荣之城。”^{注884} 安条克陷落不久，拜占庭军队占领了叙利亚的另一个更为重要的中心城市、哈姆丹王朝的所在地阿勒颇城。^{注885} 拜占庭将军同阿勒颇首领签订的重要协议迄今犹存，其中明确规定了划归拜占庭皇帝的叙利亚各地区的边界及其名称，它们从此将以皇帝为宗主。在被划归帝国的区域中，安条克城最为重要。阿勒颇城（阿拉伯语称Haleb）成为帝国的属国。该地区的穆斯林向帝国纳税，而基督徒则免去一切税收。阿勒颇的埃米尔答应参与帝国同那些行省中的非穆斯林的战争，并承诺要保护境内拜占庭商队的安全，保证为基督徒修复被毁坏的教堂，允许基督徒改信伊斯兰教，也允许伊斯兰教徒改信基督教。309

这一协议签于尼斯福鲁斯·福卡斯于969年被刺身亡之后。穆斯林从未受到过如此的屈辱，乞里奇亚和叙利亚的一部分以及安条克被拜占庭夺回，大部分领土置于帝国宗主权的控制之下。

11世纪阿拉伯历史学家安条克的雅希亚（Yahya）提到：穆斯林相信尼斯福鲁斯·福卡斯还能征服整个叙利亚和其他行省。这位编年史家还写道：“尼斯福鲁斯的入侵已成为士兵们喜欢的事，没有人攻击或反对这些入侵。他的军队可以到任何他想去的地方，击败任何企图改变或阻止他实现其意愿的人的反抗……没有人能抵抗他。”^{注886} 当时的希腊史学家助祭利奥写道：“如果尼斯福鲁斯没有被暗杀，他可能将他的帝国（即希腊帝国）的疆界固定在东起印度西至世界尽头（即大西洋）的地域内。”^{注887}

尼斯福鲁斯·福卡斯的西方政策是失败的。这一时期，帝国在西西里的最后一个据点被阿拉伯人攻取，至此，西西里完全被控制在阿拉伯人手中。福卡斯的继承者约翰·齐米西斯（969—976年在位）的主要任务是保住帝国在乞里奇亚和叙利亚取得的成果。在他统治之初，他不能亲自参与东部边境的军事行动，因为在北方同罗斯和保加利亚人的战争以及国内的巴尔达斯·福卡斯（Bardas Phocas）起义迫使他无力分神。他在北方的斗争中取得了胜利，也成功地镇压了巴尔达斯·福卡斯的叛乱。而拜占庭公主狄奥凡诺嫁给德意志王位的继承者、未来的皇帝奥托二世，使意大利问题得到了解决。只有在这时，约翰·齐米西斯才得以转过

齐米西斯在与东方穆斯林的战斗中获得重大的胜利。关于他进行的最后一场战斗的重要史料，即他写给盟友亚美尼亚国王阿舍特三世（Ashot III）的一封信，被收入亚美尼亚历史学家、埃德萨的马休（Matthew）的作品中。^{注888} 信中表明，皇帝为了达到从穆斯林手中解放耶路撒冷的最后目标，开始了真正的十字军征伐。他的军队从安条克出发，首先进入大马士革，又南下进入巴勒斯坦，在那里，拿撒勒和凯撒里亚城自愿投降，甚至耶路撒冷也开始乞求恩典。在皇帝致阿舍特的信中还提到：“若不是居住在那里的非洲异教徒出于恐惧而躲在海岸城堡中，我们可以在上帝的帮助下进入圣城耶路撒冷，并进入耶路撒冷圣殿祈祷。”^{注889} 约翰·齐米西斯在到达耶路撒冷之前，还沿着海岸向北进军，占领了沿途许多城市。在同一封信中，他说：“腓尼基、巴勒斯坦和叙利亚都从穆斯林的枷锁下被解放出来，并承认了拜占庭希腊人的权威。”^{注890} 当然这封信中多有夸张之处。比照那位安条克的基督教徒阿拉伯史学家雅希亚的可靠记载，可以清楚地看到，巴勒斯坦战役的结果并不那么显赫。拜占庭军队可能根本就没有越过叙利亚的边界。^{注891}

当拜占庭士兵返回安条克城后，皇帝齐米西斯回到君士坦丁堡，976年初去世。一个拜占庭编年史学家写道：“所有的国家都因约翰·齐米西斯的猛烈进攻而战栗；他扩大了罗马的领土，萨拉森人和亚美尼亚人纷纷逃窜，波斯人畏惧他；所有的人都向他敬献贺礼，向他讨好以乞求和平；他的军队直抵埃德萨和幼发拉底河畔，到处都是罗马人的军队；叙利亚和腓尼基也处于罗马战骑的铁蹄之下，他获得极大的胜利；基督徒们的刀剑所向披靡。”^{注892} 然而约翰·齐米西斯最后的伟大征服并没有使被征服行省合并起来，他的军队返回安条克，这里成为10世纪晚期拜占庭军队在近东的主要基地。311

在约翰·齐米西斯的后继者瓦西里二世统治时期，总体形势不利于向东方进攻政策的实行。小亚地区的巴尔达斯·斯克莱鲁斯（Bardas Sclerus）和巴尔达斯·福卡斯起义的威胁和对保加利亚连年不断的战争迫使瓦西里无力分心。在起义被镇压之后，尽管同保加利亚的战争还未结束，皇帝还是频繁地投入了同穆斯林的斗争。帝国在叙利亚的一切都受到埃及哈里发的巨大威胁，帝国附属城阿勒颇几次被敌军占领。瓦西里二世经常出其不意地出现在叙利亚，以恢复拜占庭在当地的影响，但并未能实现进一步的征服。11世纪初，皇帝同埃及的法蒂玛朝哈里发哈希姆（Hakim）达成和平协议。此后在瓦西里统治的剩余时间内没有再同东部阿拉伯人发生激烈冲突。同时，阿勒颇也摆脱了作为拜占庭附庸的地位。

尽管瓦西里同哈里发哈希姆达成了正式的和平协议，但后者仍然时常实行残酷迫害基督徒的政策，这无疑使作为基督教皇帝的瓦西里深感懊恼。1009年，哈希姆下令破坏耶路撒冷的圣墓教堂和各各他（Golgotha）^{注893} 教堂。教堂中的圣物和财物被掠走，教士被驱逐，朝圣者被迫害。当时的阿拉伯历史学家、安条克的雅希亚说，哈希姆的

严酷命令的执行者“竭尽全力破坏圣墓教堂，将其夷为平地”^{注894}。惊恐的基督教徒和犹太教徒聚集于穆斯林官府，承诺放弃自己的宗教信仰，接受伊斯兰教。哈希姆破坏教堂的命令是由他的基督教徒管理者签署的。

显然，瓦西里二世并没对受迫害的基督教徒及其避难所采取什么保护措施。在哈希姆死后（1021年）的一段时间里，穆斯林恢复了对基督徒的宽容政策。1023年，耶路撒冷牧首尼斯福鲁斯被派到君士坦丁堡，宣布圣墓教堂和所有在埃及和叙利亚的教堂都将被重建，圣物业已归还给基督教徒。一般情况下，基督徒在哈里发统治区是安全的。^{注895}当然在这样短的时间如此迅速地重建教堂是夸张的说法。312

在西方，西西里的阿拉伯人不断侵袭南意大利，而拜占庭政权被其他问题所纠缠也无暇顾及。德皇奥托二世（与拜占庭皇帝有亲戚关系）曾干涉意大利事务，取得了与阿拉伯人斗争的一些胜利之后，仍以惨败结束。瓦西里二世在他统治末期，开始计划对西西里进行大规模的再征服，但他却死于备战期间。

瓦西里二世死后，帝国陷入混乱，使得穆斯林敢于发动一系列进攻，并在阿勒颇地区取得特别的成功。帝国年轻而有才华的将军乔治·马尼阿西斯（Maniakes）多少改变了这种情况，他在11世纪前30年代前期占领了埃德萨，拿走了此地的第二圣迹——一封伪造的耶稣基督写给埃德萨国王阿布戈尔（Abgar）的信。^{注896}该城陷落后，皇帝罗曼努斯三世向穆斯林提出了和谈条件。其中前两条关系到圣城耶路撒冷，值得特别注意。其一，基督徒应该有权重建一切被毁坏的教堂，帝国将由国库出资修复圣墓教堂。其二，皇帝有权指派耶路撒冷的主教。由于双方在某些条款上存在异议，谈判进行了很长时间。哈里发似乎也不反对前两项要求。在1036年达成的最后协议中，规定皇帝有权用自己的钱修复圣墓教堂。^{注897}1046年，波斯旅行家拿西尔-伊-库斯劳^{注898}参观了被修复的教堂，描述了它的宽敞恢弘，说它可容纳8,000人。他还说，大教堂的建造使用了最精巧的技术、色彩丰富的大理石及高明的装饰及雕刻艺术，教堂内部到处都是装饰画和金色的织锦缎。波斯旅行家这篇传奇性的记载中甚至说，皇帝本人也到过耶路撒冷，他是秘密私访，没人能认出他来。这位波斯旅行家写道：“在哈希姆统治埃及的时候，希腊的皇帝就曾以这种方式到过耶路撒冷。当哈希姆得知他来的消息后，派人找来一个侍从说：‘你在圣城清真寺中可看到一个如此这般长相的人，看到他后你就上前靠近他，对他说：是哈希姆派你去那里的，否则他会以为哈希姆居然不知道他的到来；但是要向他问好，因为我对他没有恶意’”。^{注899} 313

尽管乔治·马尼阿西斯在几次战斗中都取得了胜利，但帝国对西西里的收复计划并没有取得任何实质性的结果。值得一提的是，这一时期参加征服西西里行动的有曾为帝国服务的瓦拉几亚-罗斯人兵团。斯堪的纳维亚传说中的著名冒险英雄哈拉尔德·哈德拉德（Harald Haardraade）也参加了这次战斗。到11世纪中期，帝国又开始面对新的敌人塞尔柱突

厥人。它是拜占庭帝国后期的主要敌人。

这样，在马其顿王朝时期，尽管瓦西里二世死后曾有一段混乱时期，但由于约翰·库卢库阿斯、尼斯福鲁斯·福卡斯、约翰·齐米西斯和瓦西里二世的努力，帝国东部边境曾远达幼发拉底河和叙利亚。安条克也曾是拜占庭领土的一部分。这是拜占庭同东方穆斯林关系史上最辉煌的一页。

同一时期，拜占庭帝国同亚美尼亚的关系有了重要的向友好方向的发展。几世纪以来，亚美尼亚一直是罗马和波斯争夺的焦点。两大帝国自古以来为之相争不休的结果，终于使亚美尼亚于4世纪末被瓜分。其西部较小的部分和狄奥多西城（现在的埃尔祖鲁姆）归罗马帝国；东部大部分地区则落入萨珊波斯之手，而且在东方，人们称之为波斯属亚美尼亚（Persarmenia）。按照一位历史学家的观点来看，亚美尼亚在政治上划分为“东、西两部分，导致在拜占庭和伊朗不同统治下的亚美尼亚人的生活在文化上产生分化”。^{注900} 查士丁尼大帝在亚美尼亚进行了重要的军事和行政改革，其目的是要破坏一些残留的地方习俗，把亚美尼亚变成帝国的一个普通行省。

7世纪时，阿拉伯人征服叙利亚并击败波斯后，又占领了亚美尼亚。亚美尼亚人、希腊人和阿拉伯人的史料对此记载不一。亚美尼亚人后来利用哈里发国家内乱，无暇关注亚美尼亚事务之机，多次试图发动起义打碎新的枷锁，但这些起义受到残酷镇压。据马尔（N.Marr）说，在8世纪初，亚美尼亚完全被阿拉伯人摧毁了；“封建领主们被残酷地消灭，基督教的一切辉煌建筑均被毁于一旦，总之，几个世纪以来所有的文化成就都化为乌有”^{注901}。314

9世纪中期，阿拉伯哈里发意识到在同拜占庭帝国的斗争中需要亚美尼亚的帮助，遂给予亚美尼亚的统治者，巴格拉提家族的阿舍特以“王中之王”（Prince of Princes）的称号。阿舍特的英明统治得到普遍认可，9世纪末哈里发又封他为国王，于是由巴格拉提王朝统治下的亚美尼亚王国正式建立起来。此消息在瓦西里一世死前不久传到拜占庭，他立刻赠给这位新王同等的荣耀，送给他一顶王冠，并且与之签订了友好的联合协议。瓦西里在信中称阿舍特为亲爱的儿子，并使之相信在所有国家中，亚美尼亚将永远是帝国最亲密的盟友。^{注902} 这清楚地表明，皇帝和哈里发都希望同巴格拉提王朝的阿舍特建立反对另一方的联盟。^{注903}

阿舍特死后带来的混乱局面迫使穆斯林干涉亚美尼亚内部事务。仅在10世纪早期“铁腕”（“the Iron”）阿舍特二世的统治时期，^{注904} 亚美尼亚才在拜占庭军队和伊庇利亚（即格鲁吉亚）国王的帮助下，在一定程度上清除了国土上的阿拉伯人。阿舍特二世亲自访问了君士坦丁堡罗曼努斯·雷卡平的宫廷，并受到凯旋式的欢迎。他是第一位获得“沙赫”（Shahinshah，即“王中之王”）称号的亚美尼亚国王。他的后继者阿舍特三世在10世纪后半期正式迁都到阿尼，此后又在那里建了许多宏

伟的建筑物，后该城发展成为一个繁华的文明中心。直到第一次世界大战以前，俄罗斯的境内还保存着阿尼旧城的废墟，俄罗斯学者马尔在此地进行了大量的考古发掘，并取得了辉煌的成果，它不仅从总的方面有利于对亚美尼亚史和高加索人民的文明进行研究，而且它清楚地表明了拜占庭对基督教东方的影响。315

由塞尔柱突厥人入侵所造成的亚美尼亚内部纷争迫使瓦西里二世在结束了对保加利亚战争后转而维护自己的统治地位。于是，亚美尼亚的一部分归属于帝国，另一部分则被置于附庸的地位。帝国东方边境的这一新的扩展，是这位年迈的皇帝在其积极而卓有成就的统治时期取得的最后一次军事胜利，^{注905} 为此，君士坦丁堡为瓦西里举行了盛大的入城凯旋式。11世纪40年代，在君士坦丁九世摩诺马赫统治下，亚美尼亚的新都阿尼被拜占庭帝国接管，从而结束了巴格拉提王朝的统治。该王朝的最后一位统治者被带到君士坦丁堡。在那里，作为他在卡帕多细亚失去的王国的补偿，他得到了一笔养老金和博斯普鲁斯海峡上的一处宫殿。然而拜占庭帝国并不能维持在亚美尼亚的统治，亚美尼亚人对于中央政府的行政统治和宗教政策极度不满。此外，驻亚美尼亚的拜占庭军队大部分被召回到欧洲保卫君士坦丁·摩诺马赫，先是被他用来镇压利奥·托尔基奥斯（Leo Tornikios）的叛乱，后来又被用来抵抗帕齐纳克人（Patzinaks，亦称佩彻涅格人〔Pechenegs〕）的进攻。突厥人借此机会逐渐蚕食吞并了亚美尼亚。

拜占庭帝国同保加利亚和马扎尔人的关系

马其顿王朝统治时期与保加利亚的关系对帝国而言是极其重要的。尽管在保加利亚王西梅恩统治时期，保加利亚成为拜占庭帝国的劲敌，甚至威胁到帝国的首都和皇帝的权力，但马其顿王朝还是彻底地使这个王国屈服于帝国，并成为拜占庭的一个行省。

瓦西里一世统治时期，帝国同保加利亚国家保持着和平关系。迈克尔三世死后，保加利亚教会和希腊教会之间关于恢复联合的谈判取得了可喜成果。鲍里斯国王甚至送他的儿子西梅恩到君士坦丁堡接受教育。这种友好关系对双方都有利。瓦西里在解除了北方威胁后，便倾其全力在小亚细亚腹地同东方的阿拉伯人和意大利的西方穆斯林进行斗争。鲍里斯则需要和平以致力于国家内部建设，该王国此时接受了基督教不久。316

利奥六世继位（886年）以后，由于关税上的争端使保加利亚的贸易受到严重损害，双方的和平关系遭到破坏。当时保加利亚的统治者是鲍里斯的儿子、著名的国王西梅恩。他“对知识的热爱使他反复阅读古人的作品”^{注906}，他为其王国的文化教育事业发展做了许多事情。他要实现其宏伟的政治目标需要拜占庭帝国付出代价。利奥六世意识到他没有能力同西梅恩对抗，因为拜占庭军队正忙于同阿拉伯人交战，故而寻求野蛮的马扎尔人的帮助。后者同意从北部突袭保加利亚以分散西梅恩对拜占庭边境的注意力。

这是欧洲历史上极其重要的时刻。在9世纪末，马扎尔人（Hungarians, Ugrians；拜占庭史料常称其为突厥人，西方史料有时称其为阿瓦尔人 ^{注907}）第一次卷入欧洲国家的国际关系之中。正如格罗特（C.Grot）所指出的：“以最文明的国家拜占庭的一个同盟者身份首次出现在欧洲军事舞台上的，是马扎尔人。” ^{注908} 在开始时的几次交战中，西梅恩被马扎尔人击败，但西梅恩显示出其应付紧急情况的才能，他一方面与拜占庭谈判以赢得时间，乘机赢得了帕齐纳克人与之联手。在帕齐纳克人的帮助下，他打败了马扎尔人，并迫使他们向北退至多瑙河中游一带，即后来他们建立了国家的地区。获胜后，西梅恩又向拜占庭进攻。在一次决定性的战斗胜利后，他抵达君士坦丁堡城下。失败了的皇帝与西梅恩议和，保证不再与保加利亚为敌，并且每年送贵重礼品给西梅恩。

在904年阿拉伯人包围、掠夺了萨洛尼卡之后，西梅恩迫切希望将这一城市并入他的王国。利奥六世只是以割让其国土上其他地区领地的方式才使西梅恩的这一愿望没有得逞。保加利亚和拜占庭帝国在904年所立的界碑仍然存在，碑上刻有两国间的协议，^{注909} 对此，保加利亚历史学家兹拉塔尔斯基（Zlatarsky）评论道：“根据这一协议，此前一直属于拜占庭帝国的马其顿南部和阿尔巴尼亚南部的所有斯拉夫土地，从此时开始（904年）成为保加利亚王国的一部分，换句话说，由此条约，西梅恩将巴尔干半岛上的斯拉夫人均统一在保加利亚王权之下，这些斯拉夫人奠定了保加利亚国家最根本的形态。” ^{注910} 从该条约签署到利奥统治结束，保加利亚和拜占庭帝国再也没有发生冲突。317

从利奥六世去世到927年保加利亚国王西梅恩去世，在拜占庭帝国与保加利亚国家之间几乎是连年战争，西梅恩极其渴望攻克君士坦丁堡。牧首尼古拉斯·米斯提克斯曾送给他一封“不是用墨而是用泪水” ^{注911} 写成的乞怜信，但仍无济于事。牧首也曾试图威胁西梅恩，告诉他帝国将同罗斯人、帕齐纳克人、阿兰人和西突厥人，即马扎尔人和匈牙利人结盟。 ^{注912} 但西梅恩非常清楚这种计划中的联合是不可能实现的，因此这些威胁对他不能奏效。保加利亚军队数次击败希腊人，特别是917年的战斗，希腊损失惨重，当时拜占庭军队驻扎在靠近安奇阿鲁斯（Anchialus，在色雷斯）的阿奇鲁斯（Achelous）河边。历史学家助祭利奥在10世纪末期参观了这一战争的遗址，他写道：“直到现在，人们在安奇阿鲁斯还能看到成堆的遗骨，罗马军队在这里企图溃逃，却耻辱地被砍成碎片。” ^{注913} 阿奇鲁斯战役之后，通向君士坦丁堡的大门向西梅恩打开了。但918年，保加利亚军队却忙于应付塞尔维亚战事。 ^{注914} 919年，机智而精力充沛的海军将军罗曼努斯·雷卡平称帝。同时，保加利亚军队急速南下抵达达尼尔海峡 ^{注915}，并于922年占领了亚得里亚堡（Odrin）。这样，保加利亚军队一方面意欲出兵希腊中部，另一方面则指向君士坦丁堡城下，并扬言随时可能将其占领。皇帝在郊外的宫殿被烧毁。同时，西梅恩企图同非洲的阿拉伯人结成联盟，共同攻击君士坦丁堡。除君士坦丁堡和萨洛尼卡以外，整个色雷斯和马其顿都处于保加利亚的控制之下。君士坦丁堡的俄罗斯考古所在保加利亚东北阿帕巴（Aboba）附近的考古发掘中挖掘出几根石柱，它们是用于建造保加利

亚王宫附近大教堂的；它们的历史意义在于上面刻有西梅恩征服过的拜占庭城市的名称。由于他在巴尔干半岛上拥有了曾经属于拜占庭的大部分领土，所以西梅恩自称为“保加利亚人和希腊人的皇帝”。318

923年或924年，罗曼努斯·雷卡平和西梅恩在君士坦丁堡城下举行了历史上著名的会晤。皇帝乘游艇先到，西梅恩则自陆路来。两位君主彼此问候后，开始会谈，罗曼努斯当时的谈话记录被保留下来。^{注916}会谈在某种意义上达成了停战协议，虽然罗曼努斯必须付给西梅恩年贡，但协议条款并不苛刻。考虑到新形成的塞尔维亚王国的威胁，西梅恩也不得不从君士坦丁堡撤军。此时塞尔维亚王国正在同拜占庭谈判。而西梅恩同阿拉伯人的谈判却并没有获得令人满意的结果。后来他又重新组织一次对君士坦丁堡的进攻，却遗憾地死于备战期间（927年）。

保加利亚的领土在西梅恩时代大肆扩张，从黑海沿岸到亚得里亚海沿岸；从多瑙河下游至色雷斯和马其顿中部，远及萨洛尼卡。由于这些成就，西梅恩的名字对于斯拉夫统治者企图取代巴尔干半岛上的希腊人的统治的第一次尝试具有重要意义。

温和的彼得继承了西梅恩的王位，并与帝国联姻建立了联系。帝国与他所签订的和平协议承认了他的王位，也承认了西梅恩所建立的保加利亚主教区。两国的和平大约持续了四十年。在保加利亚人的一系列辉煌胜利之后，此和平条约对拜占庭很有利，“实际上可以认为保加利亚已衰落了”^{注917}。这一条约体现了罗曼努斯·雷卡平英明政策的真正成功。西梅恩时代的“大保加利亚”在彼得统治下因内部纷争而分裂。随着保加利亚政治势力的衰落，马扎尔人和帕齐纳克人于934年侵入色雷斯，并深入到君士坦丁堡。943年，他们再次出现在色雷斯。罗曼努斯·雷卡平同他们缔结了五年和平条约，在他死后，该条约又被重订并持续到君士坦丁·波菲罗杰尼图斯统治时期结束。^{注918}到10世纪后半期，马扎尔人对巴尔干半岛又进行了数度入侵。保加利亚的衰落十分有利于拜占庭帝国。尼斯福鲁斯·福卡斯和约翰·齐米西斯与保加利亚人进行了不断的斗争，并由于尼斯福鲁斯·福卡斯的邀请，得到罗斯大公斯维亚托斯拉夫（Sviatoslav）的援助。罗斯军队在保加利亚的胜利把斯维亚托斯拉夫带到帝国边境，这令帝国皇帝深感不安。因为罗斯军队后来已推进到拜占庭的领土上了。一位早期罗斯编年史家说，斯维亚托斯拉夫“几乎到达了帝都（Tzargrad）（君士坦丁堡）城下”^{注919}。约翰·齐米西斯以保护保加利亚免遭新征服者蹂躏为借口率领大军抗击罗斯人。他打败了斯维亚托斯拉夫，征服整个东部保加利亚，并俘获保加利亚全部王室成员。这样，在约翰·齐米西斯时代帝国完成了对东部保加利亚的合并。319

约翰·齐米西斯死后，保加利亚人利用帝国内乱举行起义反对拜占庭统治。这一时期的杰出领导人是西部保加利亚的统治者萨穆尔（Samuel），他可能是新王朝的创建者，“也是第一保加利亚帝国杰出的统治者之一”^{注920}。瓦西里二世同萨穆尔的长期斗争对拜占庭帝国不利，因为拜占庭的主要军力都在东方。萨穆尔征服了许多地区并自称保加利亚国王。直到11世纪早期，局势才转而有利于瓦西里。他对待保加

利亚人是如此残酷，以至于得到“保加利亚人的屠夫”（“Bugaroctonus”）的绰号。当萨穆尔看到14,000名保加利亚人被瓦西里二世弄瞎，并送回故土时，这可怕的场景使他受惊而死。萨穆尔于1014年死后，保加利亚人根本无力反抗希腊人，不久就被拜占庭帝国征服。1018年，第一保加利亚王国灭亡，成为拜占庭帝国的一个行省，被帝国官员所统治，但保留了一定程度的内部自治权。320

约在11世纪中期，在彼得·德里彦（Peter Delyan）领导下，保加利亚爆发了反对拜占庭帝国的起义，后被镇压，保加利亚的自治权也被取消。在拜占庭统治时期，希腊文化逐渐渗入到保加利亚人居住的地区，但保加利亚人仍是一个独立的民族，到12世纪第二保加利亚王国成立时达到极盛。

据奥地利史学家记载：“1018年保加利亚王国的衰落是11世纪，也是整个中世纪最重要、最具有决定性的事件。罗马帝国（拜占庭）再次崛起，其领土扩展至亚得里亚海与黑海之间、多瑙河至伯罗奔尼撒半岛南端的广大地区。”[注921](#)

拜占庭帝国与罗斯

马其顿王朝时期，罗斯同拜占庭的关系相当活跃。据罗斯编年史家记载，智者利奥六世统治期间，罗斯大公奥列格（Oleg）在907年率水军出现在君士坦丁堡城下，在大肆掠夺该城市郊并杀了许多人之后，奥列格迫使拜占庭皇帝同他谈判并达成协议。尽管在拜占庭、西方、东方的史料中至今仍未发现有关这次远征的记载和奥列格的名字，但罗斯编年史家的近乎传说的详细记载却是以历史事实为基础的。907年草签的协议很可能在911年的正式协议中得到承认。据这位古时的罗斯史家的记载，该条约给罗斯人提供了重要的商业特权。[注922](#)

助祭利奥的著名历史是10世纪后半期最有价值的资料，其中有一段记述，即使现在也可被视为希腊资料中发现的唯一关于奥列格和议的线索，但却没得到应有的重视。这就是助祭利奥所记述的、约翰·齐米西斯对斯维雅托斯拉夫的威吓：“我希望你不要忘记你父亲伊戈尔的失败；他撕毁了誓约（τάς ἐνὸρκους σπονδάς），率大军和水军从海上进攻帝国城市。”[注923](#) 这里的“誓约”是指伊戈尔即位以前帝国与罗斯所签的和约，必定就是俄罗斯编年史家所记的奥列格的协议。拜占庭史料记载，从10世纪早期起就有附属于拜占庭的罗斯军队，911年协议的相应条款中（如同罗斯编年史家所记载的那样），也规定，如果罗斯人愿意，可以参加拜占庭帝国的军队。[注924](#) 将以上两种资料对比起来看，将是很有趣的。321

1912年，一位美国犹太学者舍赫特（Schechter）将10世纪有关卡扎尔人-罗斯人-拜占庭人关系的犹太文中世纪零散资料编辑起来并译成英文。这一文献的特别重要之处在于它提到了“罗斯国王Helgu（即奥列格）”的名字以及有关他的一些新资料，他远征君士坦丁堡失败就是其中

之一。^{注925} 此文献中所存在的年代学和地理学上的难点仍处于研究的初期阶段，因而还难以对其过早地做出明确的判断。但无论如何，此文献的公开促使人们对古老的罗斯编年史中奥列格的历史加以重新审视。
322

在罗曼努斯·雷卡平时期，罗斯大公伊戈尔两次进攻帝都。他的名字不仅被载入罗斯史料之中，而且也被保留在希腊文和拉丁文史料之中。他在941年的首次进攻中，率领庞大的水军驶往黑海的比提尼亚沿岸和博斯普鲁斯海峡。罗斯人在此海岸大肆掠夺，并沿着该海峡的亚洲一岸向赫里索波利斯（Chrysopdis，现在的斯库塔里，面对君士坦丁堡）进军。伊戈尔的这次远征以彻底失败告终，大批罗斯水手被希腊火摧毁，残余的水军则逃回北方，被希腊人俘获的罗斯战俘被处死。

944年，伊戈尔开始他的第二次远征，其规模远远超过前一次。罗斯编年史家记载，伊戈尔组织了由“瓦拉几亚人、罗斯人、波良人（Poliane）、斯拉夫人、克里维齐人（Krivichi）、提沃尔齐人（Tivertsy）和帕齐纳克人”组成的大军。^{注926} 拜占庭皇帝对伊戈尔的备战规模感到恐慌，遂派自己的最好的一些贵族（boyars，波雅尔）担任使节去伊戈尔和帕齐纳克人那里，送给他们贵重礼物，并承诺伊戈尔将给他与奥列格所获的同样数量的年贡。尽管如此，伊戈尔还是向君士坦丁堡挺进。但是当他行进到多瑙河岸时，他与自己的亲兵们（Druzhina）商量后，决定接受帝国提出的条件，返回基辅。第二年，希腊人与罗斯人签订了条约。与奥列格的条款相比，这次罗斯人在该条约中所获较少。这一和平协议据说将“与日月同存，与天地共在”。^{注927}

该条约所议定的友好关系在君士坦丁七世波菲罗杰尼图斯在位时的957年表现得尤为突出。这一年，俄罗斯女大公奥尔加（Olga，即Elga）来到君士坦丁堡，受到皇帝、皇后及王储的热烈欢迎。关于欢迎她的详情记载在10世纪名著《拜占庭宫廷礼仪》^{注928}中。尼斯福鲁斯·福卡斯与约翰·齐米西斯同罗斯大公斯维亚托斯拉夫的关系在前文对保加利亚战争的有关叙述中则已经讨论了。323

“保加利亚人的屠夫”瓦西里二世与罗斯大公弗拉基米尔（Vladimir）的关系更为重要，后者的名字与罗斯人接受基督教紧密相联。10世纪最后十年，皇帝及其王朝都处于危急之中。反对瓦西里的起义领袖巴尔达斯·福卡斯几乎赢得了整个小亚细亚的支持并逼近首都；与此同时，帝国北部行省则处于保加利亚人入侵的威胁之中。瓦西里向北方的弗拉基米尔请求帮助，与他建立了同盟关系，条件是，弗拉基米尔派6,000名士兵帮助瓦西里，瓦西里将其妹安娜公主嫁给弗拉基米尔，同时，弗拉基米尔还须接受并向其民众传播基督教。这样，在辅助的罗斯军团即所谓“瓦拉几亚人-罗斯人亲兵团”的帮助下，巴尔达斯·福卡斯的叛乱被镇压，领导者被处死。可是瓦西里显然不愿意履行诺言来安排他妹妹安娜与弗拉基米尔的婚事。于是罗斯大公包围并占领了拜占庭帝国在克里米亚的重镇克尔松（Chersonesus，或 Korsun），强迫瓦西里屈服，以履行他的诺言。弗拉基米尔终于受洗并同拜占庭公主安娜结了

婚。至于罗斯人的皈依基督教发生在988年还是989年，并没有定论。有的学者认为是前者，也有的承认后者。此后在罗斯和拜占庭帝国之间建立了和平、友好的关系，并持续了相当长的时间。在两国之间进行着广泛的自由贸易。

据君士坦丁·摩诺马赫统治时期的史料记载，1043年，君士坦丁堡的“斯基泰（Scythian）商人”（即罗斯人）和希腊人发生了争执，一名罗斯贵族在争执中被杀。^{注929} 这可能是被罗斯人用来发动对拜占庭帝国战争一个充足理由。罗斯大公智者雅罗斯拉夫派他的长子弗拉基米尔率领大批船只和军队前往拜占庭海岸。罗斯水军几乎被帝国军队用希腊火彻底歼灭，余部仓惶撤退。^{注930} 这是中世纪史上罗斯人对君士坦丁堡的最后一次进攻。由于突厥部族波罗伏齐人于11世纪中叶以后出现在今俄罗斯南部的大平原上，使这一地域的民族成分发生了变化，俄罗斯与拜占庭不可能再有直接的关系。324

帕齐纳克问题

11世纪，希腊史料中的帕齐纳克人，或是罗斯编年史家笔下的佩切涅格人，在相当长的时间内极大地影响着帝国的命运。甚至在第一次十字军东征以前不长的一段时间内，帕齐纳克人的短暂而野蛮的历史还——仅一次——在世界历史中扮演了相当重要的角色。

拜占庭帝国很早就知道了帕齐纳克人。约在9世纪的某一时期，帕齐纳克人就定居在现在的瓦拉几亚地区、多瑙河下游的北部以及罗斯南部平原上。因此，它的领土自多瑙河下游伸展到第聂伯河沿岸之间，有时还能超出这一界限。它在西部与保加利亚王国的边界是确定的，但在东部却没有明确的疆界，因为帕齐纳克人总是不断受到其他野蛮游牧部落，尤其是乌齐人（Uzes）、库曼人（Cumans）或波罗伏齐人的压力而向西退却。帕齐纳克人、乌齐人和库曼人都起源于突厥部族，因而是塞尔柱突厥人的同族，而后者在11世纪就开始威胁拜占庭在小亚的领地。现在残存的库曼语词典清楚地表明库曼人或波罗伏齐人的语言同其他突厥部族的语言极其相近，双方只是在方言上有所不同。在随后的历史发展中，帕齐纳克人与塞尔柱人的亲缘关系是极其重要的。

拜占庭统治者把帕齐纳克人当作自己最重要的北方邻国，因为它是保持帝国同罗斯人、马扎尔人和保加利亚人之间均势的基本因素。君士坦丁·波菲罗杰尼图斯在其写于10世纪的著作《论帝国行政》一书中对帕齐纳克人颇费了一些笔墨。他还把这本书送给他的儿子——王位的继承者罗曼努斯，建议罗曼努斯为了帝国的利益，首先要同帕齐纳克人保持和平、友好的关系。只要帕齐纳克人与帝国保持友好关系，罗斯人、马扎尔人、保加利亚人就不能进攻帝国。君士坦丁在这本书中所记载的许多情况证明帕齐纳克人充当了帝国在克里米亚地区（克尔松军区）同罗斯人、卡扎尔人和其他邻国进行贸易的商业中介。^{注931} 所以10世纪的帕齐纳克人不论在政治上还是在经济上，对帝国都是十分重要的。325

10世纪后半期和11世纪早期，情况有了变化。约翰·齐米西斯征服了东保加利亚，瓦西里二世继续征服直到将整个保加利亚纳入帝国统治。以前的保加利亚处于帝国和帕齐纳克人之间，现在，帕齐纳克人则成为帝国的直接邻国。帝国的这些新邻居帕齐纳克人强大势众、富有侵略性，帝国难以抗拒在波罗伏齐人压力下引起的帕齐纳克人的猛攻。11世纪的教会作家、保加利亚的塞奥菲拉克特（Theophylact）谈到了他称之为斯基泰人的帕齐纳克人的入侵：“他们的进攻快似闪电；他们的撤退笨重但却同样迅速；沉重的掠夺品并不能影响他们的速度……更可怕的是他们人数众多，远胜于春天的蜂群，没有人能说得清那是几千、几万，他们的数量无以计数。”^{注932} 显然在11世纪中期以前，帝国并没有理由畏惧帕齐纳克人，但到了11世纪中期，当他们越过多瑙河以后，形势就变得危险了。

V.G.瓦西列夫斯基是众多历史学家中清楚地阐明帕齐纳克人重要历史地位的第一人。1872年，他写下了帕齐纳克人对拜占庭领土入侵的情况：“这一事件对人类历史意义重大，但却被现在的史学著作所忽略。其后果几乎同引起民族大迁徙的西哥特人越过多瑙河一样重要。”^{注933}

君士坦丁·摩诺马赫（1042—1055年在位）把保加利亚的一些地区划给帕齐纳克人居住，并把多瑙河沿岸的三个重要堡垒给了他们，以使他们能保护帝国领土不受居住在对岸的同族人的进攻。抵抗罗斯大公们的进犯成为帕齐纳克人定居者的职责。

但是在多瑙河北岸的帕齐纳克人仍然持续南下。在入侵早期，有大批人渡过多瑙河（一些史料认为有800,000人）^{注934} 来到亚得里亚堡，而少部分人到达君士坦丁堡。但君士坦丁·摩诺马赫的军队能够阻击这群人并且给他们以沉重打击。到君士坦丁统治末期，抵制帕齐纳克人的入侵则更为困难了。拜占庭皇帝组织了一次征讨，但导致全军覆没。“在这个可怕的屠杀之夜，溃败的拜占庭军团几乎没有任何抵抗就被野蛮人所歼灭；只有少部分人通过某种方法得以逃生，来到亚得里亚堡。以往所有的胜果都丧失殆尽。”^{注935} 326

这次彻底失败使帝国无力再组织同帕齐纳克人的新的斗争，皇帝不得不出高价购买和平。他的厚礼诱使帕齐纳克人允诺和平地住在巴尔干半岛北部各省境内。帝国也授予帕齐纳克人王公们以拜占庭宫廷显贵的头衔。这样，在马其顿王朝后期，尤其在君士坦丁·摩诺马赫时期，帕齐纳克人成为帝国北部最危险的敌人。

帝国与意大利及西欧的关系

这一时期意大利发生的主要事件是阿拉伯人在西西里和南意大利获得的成功。在9世纪中期，圣马克共和国（即威尼斯）彻底摆脱了拜占庭帝国的束缚，成为一个独立的国家。帝国与这个新国家后来在相互尊重各自独立自主权的前提下进行了一系列谈判，如在瓦西里一世时期所做的。9世纪时，他们在许多方面，如在同入侵的西阿拉伯人和亚得里

亚海沿岸的斯拉夫人斗争方面有着共同利益。

从瓦西里一世开始，他与路易二世之间的主要通信被保存下来。从信中可以看出这两个统治者就路易二世所采用的帝号是否合法的问题展开了激烈的讨论。因而，直到9世纪后半期，800年的加冕结果仍然是一个敏感事件。尽管一些史学家断言路易二世给瓦西里的信是伪造的，^{注936}但近代的史学家并不认可^{注937}。瓦西里同路易二世结盟的企图失败了。但在他统治末期，拜占庭对巴里和塔兰图姆的占领及尼斯福鲁斯·福卡斯在南意大利对阿拉伯人的胜利都增强了拜占庭在意大利的影响。意大利的小块领地，如那不勒斯公爵领地、贝尼文托、斯波莱托、萨莱诺公爵领地以及其他公国，对待帝国的态度总是视帝国与阿拉伯人战争的进程而定。教宗约翰八世由于充分认识到阿拉伯人对罗马的威胁，所以无视最近同东方教会的分裂，仍积极同瓦西里一世谈判。为了实现与东方帝国结成政治上的同盟，教宗表明他随时准备做出许多让步。有些学者甚至提出秃头查理死后（877年），西方皇位空缺了三年半是由于教宗约翰八世有意拖延加冕时间，以避免伤害拜占庭皇帝的感情，罗马人太需要他们帮助了^{注938}。

利奥六世时期，拜占庭在意大利的领土被划分为两个军区：卡拉布里亚（Calabria）和隆格巴迪亚（Longobardia）。卡拉布里亚军区是大西西里军区的残余部分，因为自叙拉古和陶尔米那陷落后，西西里就完全受阿拉伯人的控制。拜占庭军队在意大利的胜利使利奥六世明确地把隆格巴迪亚从凯法利尼亚岛（Kephallenia）军区，即爱奥尼亚群岛中分离出去，并使它成为一个独立的军区。由于连年战争，而拜占庭军队又经常败北，卡拉布里亚和隆格巴迪亚的边界经常发生变化。随着10世纪拜占庭在南意大利影响的增强，希腊修道院和教会的数量也显著增加，其中有一些成为后来的文化中心。

同一世纪，拜占庭帝国同南意大利还面临着一个新崛起的竞争者，即962年由教宗约翰十二世在罗马加冕的德意志统治者奥托一世。历史上他以德意志民族的“神圣罗马帝国”的创建者而著称。奥托一世得到帝王称号后，又渴望成为整个意大利的统治者。当然，这直接侵犯了拜占庭的利益，尤其是隆格巴迪亚的利益。奥托同东部皇帝尼斯福鲁斯·福卡斯谈判，后者当时还梦想与奥托结成反阿拉伯的联盟，谈判进展缓慢；奥托却突然向意大利南部的拜占庭行省发动进攻，但并未成功。

为了同东部皇帝进一步谈判，德意志统治者派出他的使者、曾在君士坦丁·波菲罗杰尼图斯统治时期在拜占庭宫廷任过使节的克雷莫诺主教留德普兰德（Liudprand）前往君士坦丁堡。博斯普鲁斯海峡两岸的人们并没有给他以应有的尊重，他受到极大的侮辱。后来他带着恶意指责的态度记载了他的第二次君士坦丁堡之行，同第一次的带着敬意的记载恰成对比。从他的第二部著作、通常被称为《君士坦丁堡出使记》的记载中，可以看到拜占庭皇帝还在继续争论西方统治者是否可以称为“帝王”（basileus）的旧问题。留德普兰德指责拜占庭的软弱和消极，并为德意志君主的要求辩护，他写道：“罗马在为谁服务，在为谁的解放而呐

喊？罗马城市向谁纳税？这古老的城市不是曾为妓女服务吗？那么，趁所有人都在昏睡，处于无力状态时，我的君主，最神圣的皇帝，将罗马从这种羞辱中解脱出来吧！”^{注939} 当留德普兰德意识到希腊人正有意识地拖延谈判进程以赢得时间组织对意大利的征伐，还阻止他同自己的君主取得任何联系时，他费尽心机逃离了君士坦丁堡。328

两个帝国决裂了，奥托一世入侵了阿普利亚行省。但新的拜占庭皇帝约翰·齐米西斯完全改变了帝国对意大利的政策。他不仅与奥托一世签订合约，而且为了加强他们之间的关系，还把拜占庭的公主狄奥凡诺（Theophano）嫁给奥托的儿子，即后来的继承者奥托二世。这样，两大帝国间的联盟最终形成。阿拉伯人进攻南意大利时，拜占庭皇帝约翰·齐米西斯的后继者瓦西里二世因忙于处理内部纷争而无能为力，迫使年轻的奥托二世（973—983年在位）组织反攻。奥托二世在一次战斗中失败，不久死去。此后，德意志人入侵意大利拜占庭军区但行动很长时间中止息了。

10世纪末，拜占庭在所属意大利实行了行政改革。以往隆格巴迪亚军区的将军被一位驻在巴里的意大利长官（*catapan*）取代。在意大利各王国陷于无尽的争斗之中的时候，拜占庭的这位长官能够处理保卫南意大利海岸的棘手问题，使之免受萨拉森人入侵。

狄奥凡诺公主的儿子奥托三世（983—1002年在位）是在对拜占庭帝国和古典文化热切崇拜的环境中受教育的，他是瓦西里二世时代的人，也是他的亲戚，还是当时的著名学者吉尔伯特（Gerbert）的学生，此人后来成为教宗西尔维斯特二世。奥托三世毫不掩饰他对德意志人的粗俗下流的仇恨，梦想恢复古代的罗马帝国，以罗马城为其首都。詹姆斯·布赖斯（James Bryce）写道：“没有人能压制他把七丘之城再变成首都而把德国、伦巴底和希腊重新降至适合于它们原有地位的附属行省的渴望；没有人能像他这样忘记现实而生活在古代的灵光中；没有任何人像他这样充满着热情的神秘主义和对以往之荣耀的敬仰，中世纪帝国的思想就奠基于此种敬仰之上。”^{注940} 尽管在奥托的想象中，古罗马有特别崇高的地位，但他主要还是被东罗马的宫廷，他母亲曾经居住和成长起来的仙境似的地方所吸引。只有追随拜占庭统治者的脚步，奥托三世才会有希望在罗马恢复帝位。他自称为罗马皇帝，并把未来的专制世界称为“罗马世界”（*Orbis romanus*）。这位热情奔放的年轻人在11世纪初（1002年），年仅22岁时就突然死去，他的梦幻般的计划势必给拜占庭帝国的生活带来种种混乱和困难。329

11世纪初，南意大利的拜占庭行省由于威尼斯水军的介入而免遭阿拉伯人的进攻，但很快又遇到新的、更强大的敌人诺曼人的威胁，后来，诺曼人进一步威胁到东方帝国。诺曼人的第一支大规模特遣部队是应反抗拜占庭统治的起义者梅勒斯（Meles）的邀请，于11世纪来到意大利的。但是，梅勒斯与诺曼人联军在坎尼附近被击败，该地由于汉尼拔在第二次布匿战争的胜利而享有盛名。瓦西里二世之所以取得胜利，多少应归功于服役于拜占庭军队的罗斯士兵。坎尼的胜利巩固了拜占庭

在南意大利的地位，以至于在11世纪40年代，拜占庭皇帝帕夫拉戈尼亚人迈克尔四世能够组织起一支水军，从阿拉伯手中夺回西西里。这只水军由乔治·马尼阿西斯（George Maniaces）率领。军队中有斯堪的纳维亚的英雄哈拉尔德·哈德拉德（Harald Haardraade）和瓦拉几亚-罗斯亲兵团（*druzina*）。尽管这场战役取得了胜利，并在许多方面取得进展，占领了墨西拿，但未能再次征服西西里，这主要是由于乔治·马尼阿切斯被怀疑有野心而被召回。[注941](#)

在拜占庭与罗马教会斗争期间——其结局是1054年的东西方教会分裂——诺曼人支持罗马教宗，并开始缓慢而稳步地进入拜占庭属意大利。在这一斗争的最后时期，即11世纪中期，意大利的诺曼人中间出现了一位精力旺盛、智能超群的领袖罗伯特·吉斯卡尔德（Robert Guiscard），他的主要活动是在马其顿王朝之后的时代开始的。330

社会与政治的发展

教会事务

马其顿王朝时期拜占庭帝国教会生活中的主要事件，就是基督教会持续了将近两个世纪的争执之后，于11世纪中期最终分裂为东方正教会和西方大公会。

瓦西里一世上台后所处理的第一件教会事务就是废除佛提乌的牧首职位，恢复曾于迈克尔三世时期被解职的牧首伊格纳修斯的职位。瓦西里一世希望通过这一措施巩固他非法夺来的帝位。因为恢复伊格纳修斯的职位使他既可同教宗保持和平，又可以获得拜占庭人的支持。他很清楚，他们中的很多人都是被免职的伊格纳修斯的虔诚信徒。在瓦西里和伊格纳修斯写给教宗的信中，都承认教宗的权威和在东方教会中的影响。瓦西里一世写道：“灵魂之父、神圣可敬的大教宗，请加速我们教会的革新，并通过您对不公正行为的干预，而给予我们诸多恩惠，即免于任何争论与阴谋的真正团结和精神联合，尊重基督的统一教会以及听命于一个牧人的臣民。”伊格纳修斯则寄给教宗一封充满了谦卑之词的信，请求罗马主教向君士坦丁堡派教宗代理。他的结束语是：“有了他们（代理），我们就可以非常恰当地安排好我们的教会，这是因上帝的深谋远虑，明确地交付于至高的圣彼得加以调理，并在您的指导与介入下拥有的教会。”[注942](#) 这些信表明教宗在争夺东方教会权问题上显然取得了一时的胜利。但是教宗尼古拉一世并没有在他生前得知自己的胜利，在他死后，信才被送到他的继承者教宗哈德良二世手中。

在罗马会议和后来于869年在君士坦丁堡举行的有教宗代表出席的宗教会议上，佛提乌被革职，他的同党与他一起被逐出教门。869年的君士坦丁堡会议迄今为止仍然被西方教会视为一次全基督教公会议。

331

于是，拜占庭帝国的教会生活完全服从于教宗。但皇帝对保加利亚

宗教事务所持的态度却迥然不同。在迈克尔三世统治末期，拉丁传教士在那里已经占据了优势。但瓦西里一世不顾教宗及其代表的反对，将拉丁传教士赶出保加利亚，保加利亚国王鲍里斯又同东部教会结成同盟。这一事件对以后保加利亚人的历史命运有深远影响。

被免职后监禁中的佛提乌生活非常贫困，但在伊格纳修斯担任牧首期间，他还是受到弟子们的尊敬与重视。不久，瓦西里认识到他对佛提乌态度的错误，便试图改正，他召回佛提乌并把他带到拜占庭宫廷，委托他教育皇家子女。后来，在年迈的伊格纳修斯死后，瓦西里恢复了佛提乌的牧首职位，这标志着帝国对教宗新政策的开始。

879年，在君士坦丁堡召集了一次会议。与会者的数量和会议本身的重要性超过了一些全基督主教公会议。据一位历史学家，这次会议是“自卡尔西顿会议以来仅见的一次在整体上看都是真正庄严的事件”^{注943}。教宗约翰八世的使者也出席了这次会议。他们不仅被迫同意赦免佛提乌，恢复他的罗马教籍，而且要没有任何异议地听大会宣读尼西亚-君士坦丁堡信经，而该信经中并不包括西方广泛使用的“与圣子”（*filioque*）的字样。最后，与会的教宗使者惊呼：“如有人拒绝承认佛提乌为神圣牧首，或拒绝与他接触，他的命运就会同犹太人被排斥于基督徒之外。”大公教会历史家们在描绘佛提乌时说：“对佛提乌的赞扬是大会的开幕词，而闭幕词还是在夸赞这位牧首。”^{注944}会议还申明罗马教宗与所有其他主教处于同等地位，无权对整个基督教会指手画脚，因而，君士坦丁堡的牧首也不必由罗马教宗指派。愤怒的教宗派遣一位使节到君士坦丁堡，坚持取消会议上所通过的一切不合教宗意愿的决议。这位使者也肩负着使命去达成关于保加利亚教会的某些让步的协议。但瓦西里和佛提乌不仅拒不让步，甚至扣押了这位使者。以往，人们相信，当这一消息传到教宗约翰八世耳中时，他会在圣彼得大教堂的庄严仪式上，手举《福音书》，在他的信众面前宣布将佛提乌逐出教会，即所谓的“第二次佛提乌分裂”。然而，近来阿曼（Amann）、德沃尔尼克和格吕梅尔的研究表明：“第二次佛提乌分裂”并不存在，约翰八世和他的任何一位后继者都没有将佛提乌^{注945}逐出教门。帝国和罗马的关系没有完全停止，只是变成了偶然的、不明确的联系。佛提乌并没有终生占据牧首一职，886年，他的学生利奥六世继承瓦西里一世的帝位后，佛提乌被迫离职并于五年之后去世。他漫长的一生在拜占庭帝国的宗教和文化生活中发挥了重要作用。332

瓦西里一世在其统治期间，还致力于向非基督教人群传播基督教。也许正是在这一时期，帝国努力使罗斯人皈依基督教。但有关这方面的资料极少。有一份资料记载着瓦西里劝说罗斯人“参加有益的洗礼”^{注946}，并接受由伊格纳修斯任命的大主教。但很难确定资料中记载的是哪一部分罗斯人。定居于伯罗奔尼撒半岛上的大部分斯拉夫部落就是在瓦西里一世统治时期皈依基督教的，异教的斯拉夫人还是居住在塔夫盖突斯（Taygetus）山里。现在，人们还知道瓦西里曾强迫帝国的犹太人接受基督教。

利奥六世将佛提乌解职的原因可能是因为利奥担心这位牧首及其教徒在政治上的影响正在不断发展，同时他也想让自己的兄弟斯蒂芬（Stephen）戴上牧首的圣冠，从而使帝王在帝国教会事务上取得无限的权威。佛提乌强烈反对帝王控制宗教事务的企图。利奥的继承人却明显地倾向于通过相互妥协而取得同罗马教会的和解。

10世纪初牧首尼古拉斯·米提克斯（Nicholas Mysticus）掌权时，拜占庭帝国的教会问题变得极为复杂。尼古拉斯·米提克斯是佛提乌的亲戚和学生，也是他最杰出的继承者。据一位历史学家说：“佛提乌最高尚的品质都在他的学生尼古拉斯·米提克斯身上表现出来，后者比任何人都更加努力地效仿佛提乌所体现的理想模式。”^{注947} 这位牧首留下了一部极为重要的书信集，它对于研究历史和教会问题是十分有价值的。
333

利奥的第四次婚姻导致了利奥皇帝与尼古拉斯之间激烈的冲突，后者强烈反对这次婚姻，认为它违背了所有的教会法规。^{注948} 但是，利奥还是强迫一位教会长老为他与佐伊（Zoë）举行了婚礼，于是，佐伊成为利奥的第四位妻子（他的前三个妻子之前都很快地相继去世）。在婚礼仪式结束时，由于牧首缺席，利奥亲自为皇后佐伊带上王冠；这一事件，使尼古拉斯·米提克斯有了指责皇帝的机会，说皇帝利奥“既是佐伊的新郎，又是她的主教”^{注949}。当东方教会的牧首们被问及对此事的态度时，都表示赞成利奥的第四次婚姻。^{注950} 但这次婚姻在帝国民众中引起了极大的混乱。这位倔强的牧首尼古拉斯·米提克斯被革职、流放。君士坦丁堡会议决定为帝王的婚姻免罪，而不拆散他的第四次婚姻。经过长期的深思熟虑后，优西米乌斯（Euthymius）被任命为牧首。

这次会议并没有给帝国带来和谐。拜占庭教士形成两派。支持尼古拉斯·米提克斯的一派反对这次会议对皇帝的第四次婚姻的认可，并谴责新的牧首优西米乌斯。另一少数派则承认宗教会议对利奥第四次婚姻的认可，承认优西米乌斯是教会选定的领袖。两派的分歧从首都扩散到行省，尼古拉斯派和优西米乌斯派的顽强对抗随处可见。一些学者将这一斗争视为此前刚刚平息不久的佛提乌和伊格纳修斯之间斗争的继续。^{注951} 最后，皇帝看到，只有精力充沛、经验丰富的尼古拉斯·米提克斯才能挽救这一局势，在他死前（912年）不久，他将尼古拉斯从流放地召回，免除了优西米乌斯的职位，使尼古拉斯重新坐上牧首的宝座。
^{注952} 334

为了帝国的宗教和平，尼古拉斯·米提克斯努力与罗马教会恢复友好往来，这种友好关系因教宗赞同利奥的第四次婚姻曾受到破坏。当佐伊在她的儿子君士坦丁七世波菲罗杰尼图斯幼年时期摄政时，尼古拉斯·米提克斯的权力被剥夺。而当919年，当政权转移到君士坦丁的岳父罗曼努斯一世·雷卡平手中时，佐伊被送进修道院，尼古拉斯·米提克斯再次复职。在他出任牧首的最后几年里发生的主要事件，是在920年于君士坦丁堡召集了尼古拉斯派和优西米乌斯派共同参加的宗教会议。他

们起草了《联合通告》（ὁ τόμος τῆς ἐνῶσεως），并使之在全体大会上通过。该法令强调（基督徒的）第四次婚姻“无疑是违法的、无效的，因为它被教会所禁止，被基督教世界所不容”^{注953}。但《通告》中没有直接涉及智者利奥的婚姻问题。双方对会议的决议都很满意。尼古拉斯派和优西米乌斯派之间的妥协，可能正如德里诺夫（Drinov）所猜测的那样，是由于“保加利亚军队的入侵在拜占庭人中间所引发的恐怖心理”^{注954}。会后，帝国教会与教宗交换了几封信件，教皇同意派两位主教到君士坦丁堡来，谴责由利奥的第四次婚姻而引发的冲突。这样，罗马与君士坦丁堡教会之间的直接联系就此恢复。俄罗斯教会历史学家A.P.列别多夫在总结这一时期时说：“在君士坦丁堡和罗马的这次新的教会分裂中，牧首尼古拉斯是完全的胜利者。罗马教会不得不屈从于君士坦丁堡教会，并且谴责自己所做的决议。”^{注955} 尼古拉斯·米斯特克斯死于925年，此后，罗曼努斯·雷卡平完全控制了教会，如任西曼所说：“皇帝教权主义再次取得胜利。”^{注956}

皇帝尼斯福鲁斯·福卡斯对宗教也很感兴趣。他是最有能力的战士，他的名字与帝国军事史上的辉煌胜利密不可分。他曾把大部分时间和精力花费在修道院上，继位之前尤其如此。他曾穿过苦行修士的粗毛上衣修行，同阿索斯山上的大修道院的创建者、阿索斯的亚大纳西（Athanasius）关系密切。《圣亚大纳西传记》中甚至记载了醉心于宗教的尼斯福鲁斯曾真诚地向亚大纳西表达自己的宗教热情，倾诉了他想抛弃一切世俗的虚荣献身上帝的神圣梦想。^{注957} 在拜占庭历史学家助祭利奥笔下，尼斯福鲁斯是一个“坚持不懈地日夜祈祷和奉献于上帝；在唱赞美诗时情绪激昂、不追求任何虚荣之事”^{注958}的人。尼斯福鲁斯·福卡斯一半是战士，一半是教士。^{注959} 当这位具有苦行倾向的皇帝同年轻漂亮的狄奥凡诺结婚时，许多拜占庭人都深感吃惊，因为新娘是罗曼努斯二世的寡妻，且名声不好。人们对于尼斯福鲁斯的这种认识可见于其石棺上的碑铭，碑铭志曰：这位皇帝“征服了一切，但却不能征服女人”^{注960}。335

尼斯福鲁斯的最重要的宗教措施是他在964年颁发的著名《新律》，涉及修道院及与其密切相关的慈善事业机构。马其顿王朝时期，修道院所占大地产的比例超乎寻常，并不断侵害那些受到该王朝几位皇帝保护的小地产者的利益。甚至早在破坏圣像运动之前，即在7世纪末8世纪初，东方教会已占有大量的地产。一些学者曾经把东方教会拥有的地产同这一时期法兰克王国统治下的西方教会的土地财富相比，这些国王们曾经抱怨由于土地转入教会手中而使国库空虚。8世纪破坏圣像的皇帝曾发起反修道院的攻势，一些修道院被关闭，其财产被收归国有。这一改革类似于同时期西法兰克王国在著名宫相查理·马特（Charles Martel）的倡导下所实行的教会财产世俗化。随着破坏圣像运动的失败和马其顿王朝的兴起，东方修道院的数量又迅速增加，土地财产也在迅速膨胀。罗曼努斯一世雷卡平的《新律》已经表现出某种限制修道院地产增长的倾向。尼斯福鲁斯·福卡斯则在964年对于此问题采取了更具决定意义的一步，他颁布了上述的《新律》。

这则《新律》指出，既然过度贪婪这一“顽症”已蔓延于各个修道院和“其他圣地”，既然“取得巨额地产和获得对大量果树的管理权”并不能被看作是使徒的戒律或是神父的传统；那么，皇帝希望“根除上帝所痛恨的野心的罪恶”，为达此目的，今后禁止建立新的修道院，也不得为维修旧的修道院、医院和旅店而捐款、赠物，不得向大主教和主教们赠礼。

注961 336

这一苛刻的法令必然在宗教感极强的人们中间引起强烈不满，因而未能强行维持很长时间，而且实施时也并不完善。瓦西里二世废除了尼斯福鲁斯·福卡斯的《新律》，“认为这是一个粗暴的法律，它不仅触犯了教会和医院，而且冒犯了上帝本身”^{注962}。他恢复了瓦西里一世和智者利奥六世时期的修道院法，即《帝国法典》和君士坦丁·波菲罗杰尼图斯的《新律》。他废除尼斯福鲁斯·福卡斯的《新律》，其中一个原因就是确信这一法令引起了上帝的愤怒，从而导致当时（10世纪末期）国内外的混乱和复杂局面，几乎导致帝国的崩溃。

尼斯福鲁斯·福卡斯在南意大利的阿普利亚和卡拉布里亚行省采取了加强拜占庭教会组织的重要步骤。在这两个地区，自10世纪后半期起天主教和西方势力的影响日益强大，在德意志皇帝奥托一世加冕和隆格巴迪亚军区的势力在南意大利强化之后尤甚。尼斯福鲁斯·福卡斯通过阿普利亚和卡拉布里亚两地的大主教，禁止两地举行拉丁教会礼仪，规定必须坚持希腊教会的礼仪。这一措施成为促使教宗与拜占庭帝国分裂的众多原因之一。在尼斯福鲁斯皇帝统治后期，教宗开始称他为“希腊人的皇帝”，而把拜占庭皇帝的正式头衔“罗马人皇帝”的称呼送给了德意志人奥托。值得一提的是，尼斯福鲁斯·福卡斯曾经试图把所有那些在与异教徒斗争中牺牲的战士奉为圣人，最后却因为牧首和众主教的强烈反对而不得不放弃这一计划。

尼斯福鲁斯·福卡斯和约翰·齐米西斯的名字还与以修道院生活著称的阿索斯山生活新时代的开端有密切联系。早在4世纪初修道生活方式开始确立之时，就有一些隐修者散居在这座山上，约在7世纪时，山上开始出现一些破旧的小修道院。在8世纪破坏圣像时期，人迹罕至的阿索斯山成为许多受迫害的圣像崇拜者的避难所，他们带来了大量的教会用品、圣物和手稿。但阿索斯也并非安全之所，常受到阿拉伯人的来自海上的侵袭，致使许多修士或是被杀，或是被俘，这种情况一直持续到10世纪中期，当时阿索斯几乎是满目荒凉。尼斯福鲁斯·福卡斯时期，阿索斯山的修道院组织变得更强大，圣亚大纳西建立起第一座有修士组织并实行新戒律（*typikon*，希腊语中经常用这一词代表拜占庭帝国的修道院章程）的修道院，这些戒律决定了修道院未来的生活方式。阿索斯山的隐修士们强烈反对新的修道院制度，他们向尼斯福鲁斯·福卡斯的继承者约翰·齐米西斯抱怨，反对圣亚大纳西，指责圣亚大纳西违反了“圣山”的传统（亚大纳西的“戒律书”中对阿索斯山的称呼）。齐米西斯调查了这一情况，并确认了阿索斯山的古老教规，它允许隐修士和修院修士同时生活于圣山上。在圣亚大纳西倡导下，许多希腊的和其他国家的新修道院建立起来。瓦西里二世时期，已经有了一座伊庇利亚（或格鲁吉

亚)修道院。来自意大利的移民则建立了两座修道院：罗马修道院和阿马尔菲修道院。东方教会的一位很有学问的罗斯学者、主教波菲利乌斯·乌斯宾斯基 (Porphyrius Uspensky) 断言：到亚纳纳西年迈而逝时 (大约公元1000年)，在阿索斯山上约有3 000多“不同身份”的修士。 注963 早在11世纪，山上就有一个罗斯修道院。“圣山”作为阿索斯山的官方称呼首次出现于11世纪中期，皇帝君士坦丁九世在颁行第二套修道院规则之时 注964。修道院的管理权归属于院首 (Igumens) 会议，会议由修道院院首中的首领 (希腊文 *πρωτος*，意即第一号人物) 控制，这一院首会议被称为圣山首脑会议 (*protaton*)。因此，在马其顿王朝时期，阿索斯山不仅是拜占庭帝国的文化中心，而且是当时整个世界的一个非常重要的文化中心。337

9世纪起日益严重的教会间的分歧到11世纪中期终于出现了最后的结局。这一分裂的主要原因是教义问题，但11世纪中期意大利局势的变化无疑加速了这一分裂。尽管尼斯福鲁斯·福卡斯一再加以禁止，拉丁教会的影响仍不断地渗入到阿普利亚和卡拉布里亚的教会组织中。11世纪中期的教宗是利奥九世，他的兴趣不仅仅局限于宗教事物，还深入到政治领域。在他保护下，西欧修士中所掀起的克吕尼运动得到进一步的发展。该运动的目标是改革教会，提高教会的道德水平，加强已松弛的教规，摧毁教会生活中的世俗传统和习惯 (如出售教职、修士结婚、世俗授职等)。无论克吕尼运动的倡导者走到哪一个行省，他们都使所到之处的精神生活直接依附于教宗。克吕尼运动在南意大利的发展使得东部教会大为不满。而利奥九世却还相信他有足够的政治基础干涉南意大利事务。教宗在与君士坦丁堡牧首 (迈克尔·塞鲁拉利乌斯 [Michael Cerularius]) 交换信件时，谈到著名的“君士坦丁的赠礼” (*Donatio Constantini*) 文件，据说，这一文件曾赋予罗马主教在精神和世俗上的双重权力。然而，尽管东西方教会之间存在着种种分歧，教会分裂的到来还不会那么快，尤其是当拜占庭皇帝君士坦丁九世摩诺马赫一直在希望找到一个和平解决的方法之时。338

教宗的使者来到了君士坦丁堡，其中有极其傲慢的红衣主教亨伯特 (Humbert)。这些教皇使节，尤其是亨伯特对君士坦丁堡牧首的态度极其傲慢无礼，后者因而拒绝与他们继续谈判，也拒绝向罗马做任何让步。于是，在1054年夏天，这些使节将绝罚文件置于圣索菲亚大教堂的圣坛上，称牧首“迈克尔及其追随者犯了上文所论及的错误且态度恶劣……他们将同一切异端、恶魔及其使者同罪” 注965。同时，迈克尔·塞鲁拉利乌斯作为回应也召开了一个会议，驱逐了罗马使者和所有相关的人，“他们来到上帝之城，竟然像狂风暴雨、饥馑灾疫，乃至豺狼野兽一样，企图摧毁真理”。 注966

如此，1054年东、西方教会最终分裂。另外三位东方教区牧首 注967 对待分裂的态度对迈克尔·塞鲁拉利乌斯来说意义重大。迈克尔·塞鲁拉利乌斯通过安条克的牧首向耶路撒冷和亚历山大的牧首通告了分裂的情况并附以适当的解释。尽管缺少具体的资料，但可以肯定这三位牧首都对正教忠心耿耿，并坚决支持君士坦丁堡牧首。 注968 339

对君士坦丁堡牧首来说，1054年的分裂是一个大胜利，这使他完全摆脱了西方教宗的束缚，他的权力在斯拉夫世界和三个东方教区变得格外强大。但对于帝国的政治生活来讲，分裂却是一场灾难，因为这使得帝国与西方从此后不可能出现在教宗统一影响下的政治谅解。这对于拜占庭帝国来说是致命的打击，因为在当时，特别是出现了东部土耳其人的威胁之后，帝国非常需要西方的帮助。布莱耶尔这样评价此次分裂的后果：“正是这次分裂使君士坦丁堡的帝国与西方实现和解的一切努力都化为乌有，分裂为帝国的衰落铺平了道路。”^{注969}

1054年的分裂只是在教会和帝国的官方阶层有所影响，普通公众对此次分裂的反应相当平静；而且在相当长的一段时间里，人们仍然不了解东西方教义间所存在的差异。罗斯对这次分裂的态度值得重视。11世纪罗斯大主教区的主教基本由君士坦丁堡指派或确认，因而，它也很自然地会接受东部教会的观点，但大多数罗斯人对拉丁教会没有什么抵触情绪，也不可能发现对方的教义有何不妥之处。例如11世纪的罗斯大公还曾要求教宗帮助他镇压篡位者，而这一要求也并未在罗斯民众中引起任何惊讶或抗议。^{注970}

帝国的立法及社会和经济关系

《法学手册》（*Prochiron*）《和法学导论》（*Epanagoge*）。——马其顿王朝的立法活动异常活跃。瓦西里一世希望创立一部包罗万象的罗马或拜占庭法典，按年代顺序将新法和旧法编排起来。也就是说他想恢复查士丁尼时代的法典，并使之适应变化了的形势，同时将后来颁布的法律补充进去。大都以拉丁文写成的《查士丁尼法典》的四个部分，十分晦涩难懂，人们通常只能学习它以拉丁文为蓝本的希腊文缩写本，或希腊文的说明、选段和注释。这些东西虽广泛传播，但并不准确，有的甚至曲解了原意。瓦西里一世试图将法典中已被新法所废弃的旧法删除，同时增添一些新的法规。新法典中所保留的一些拉丁术语都有希腊文解释，因为希腊文是瓦西里一世时期立法工作所使用的语言。瓦西里一世本人则把他在法学领域进行改革的活动称为“对古法的净化”^{注971}（ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων）340

瓦西里深知，编纂计划中的法典需要较长时间，因此，他先组织出版了以《法学手册》（ὁ πρόχειρος νόμος，意即《精确法律手册》）为标题的小型著作。这部手册可以引起人们对于帝国用以进行统治的简明法律著作的兴趣。《法学手册》的前言指出，这些法律是建立在帝国公正的基础之上的，“按照所罗门的看法，一个国家只能依靠法律才能够繁荣。”（《法学手册》前言14：34）^{注972}。《法学手册》分为40个条目，包括民法的主要通则和各种侵犯和犯罪刑罚的详细条目。《法学手册》的主要资料，尤其是头21条，来源于查士丁尼的《法学阶梯》。

《查士丁尼法典》的其他部分则极少被使用。由于人们通常使用查士丁尼这部古老法典的希腊文修订本和删节本，因此，《法学手册》的编译者多使用这类希腊文的资料而不是使用拉丁文的资料。《法学手册》认为皇帝利奥和君士坦丁的《法律选编》（*Ecdloga*）是“对好的法律的纂

改，对帝国没有什么用处”，并指出，再保持这种法律的效力是“不明智的”。^{注973} 尽管新法典对于伊苏里亚时期的立法评论如此刻薄，但由于伊苏里亚皇帝的《法律选编》很实用也很普及，《法学手册》还是引用了它的许多内容，尤其是在第21条以后的部分。根据《法学手册》的介绍，人们若要详细地了解现行法律，就应该学习瓦西里时期所编纂的60卷本大法典。^{注974}

到瓦西里统治末期，一部题为《法学导论》（*Epanagoge*，希腊文 ἐπαναγωγή，意即介绍、导言）的新的法学著作编成问世。一些学者曾错误地认为这一法学著作仅仅是对《法学手册》的修改和补充。^{注975} 依据其前言，《法学导论》是一部40卷本的、编纂于瓦西里一世时期的“净化的”古法之导论；^{注976} 该导论也分为40个条目。这两部汇编，一是《法学手册》中提到的60卷本，一是《法学导论》中提到的40卷本，具体包含什么内容还不清楚。上面提到的这两种法典可能在瓦西里一世时期并没有编著完毕并出版，但已形成了他的后继者利奥六世的《帝国法典》（*Basilics*）的基础。一些学者认为《法学导论》未曾正式出版过，而仅仅是一个草稿。^{注977} 另一些学者则认为这是一部正式颁布的法令。^{注978} 341

《法学导论》与《法学手册》大不相同。首先，它的第一部分包含了全新的、令人感兴趣的内容，论述了皇权、教权及其他行政和宗教官员的权力，清晰地描绘了帝国的行政和社会结构以及教会与国家的关系。^{注979} 其次，《法学导论》从《法律手册》中借用的资料也按照一种新的方式排列。几乎可以肯定，牧首佛提乌参与了编写《法学导论》的工作，在界定政权同皇权的关系、新罗马牧首同其他教区大主教（他们仅被视为地方主教）的地位问题的条文中，充分反映了他的影响。同《法学手册》一样，《法学导论》的序言也批判破坏圣像皇帝的《法律选编》是“伊苏里亚朝皇帝们的不经之谈，它企图反对神圣的教义、破坏神圣的法律”^{注980}。《法学导论》的这一部分也谈到要全部废除《法律选编》的规定，但它仍然使用了《法律选编》中的部分资料。

需要指出的是，《法学导论》同拜占庭的许多其他立法著作一样，已被译成斯拉夫文，10世纪的斯拉夫法典和罗斯的《法规》（所谓 *Kormchaia Kniga*）或《行政法规》中，都有《法学导论》的选段。《法学导论》中的思想对后来俄罗斯的历史有着巨大的影响，例如有文献记载，在17世纪沙皇阿历克塞·米哈伊洛维奇（Aleksei Mikhailovich）时期，在处理关于大主教尼康（Nikon）的事件中，就直接引用了《法学导论》中有关皇帝权力的条文。^{注981} 342

《法学手册》、《法学导论》以及对“古法实行净化”的工作是瓦西里一世统治时期所取得的最主要成就。因此可以说，瓦西里恢复了曾被忽视的罗马法中的要素，再现了查士丁尼的法律，并添加了因社会经济状况变化而出现的新法，使之与他那个时代的社会生活密切相关。

《帝国法典》（*The Basilics*）和《法典拾遗》（*The Tipucitus*）。

——瓦西里在法学领域的主要成就使他的儿子、继承者智者利奥六世有可能出版《帝国法典》（τὰ βασιλικά），这是最完整、最有价值的希腊罗马法和拜占庭法。这部以希腊文写成的法典修订并收入了《查士丁尼法典》的全部内容。帝国为此曾专门组织了一个司法委员会负责编撰。以前人们错误地认为Basilics一词源于瓦西里一世的名字，因为法典的大部分是在那一时期完成的。但事实上，该词却源于希腊文 basileus 一词，意思为沙皇、皇帝，所以这词正式的解释应为“帝国法典”。[注982](#)

利奥六世编纂的法律全书分为60卷，它仍然遵循着瓦西里一世既定的目标：努力复兴查士丁尼时期的立法工作，但对那些已经不适应拜占庭生活变化而失去其存在意义的部分则予以删除。因此，《帝国法典》不是对《查士丁尼法典》给予字面的、完整的翻译，而是使其适应已经变化了的新形势。查士丁尼以后所颁布的新律和其他法律文献，包括瓦西里一世和利奥六世时期的新律都被选入《帝国法典》。目前并没有一部手稿完整地保存了《帝国法典》的内容，但把各种残卷加以汇集，内容可达全部内容的三分之二以上。

为了能重新构建起《帝国法典》的遗失部分，11或12世纪的一部法学著作就变得十分重要即《法典拾遗》（*Tipucitus*，希腊语 *τίποῦκειτος*）[注983](#)，这部书由拜占庭的法学家帕齐斯（*Patzes*）[注984](#)所作，是关于《帝国法典》的目录，而且每一标题下都有小标题和最重要的章节，指明它的相应段落，但该书并未全部出版。[注985](#) 343

《帝国法典》中重申的古典法律的内容虽然根据现存的社会情况进行了谨慎的调整，但仍然是带有人为性质的，而且并不完整。因此，《法律选编》中的许多条文，即使在《帝国法典》颁布之后，也仍保持其效力，后来还得到多次修订和扩充。但《帝国法典》仍然是拜占庭法学和文化领域的巨著，地位仅次于《查士丁尼民法典》。它仍是一部现代人尚未开辟的研究领域，对于它的科学彻底的研究无疑将展现出一个新的领域，并扩大人们的视野。[注986](#)

《市政官手册》（*The Book of Eparch*）。——这可能是利奥六世时期最引起人们关注的文献，是“反映君士坦丁堡城内历史的无价之宝”[注987](#)。19世纪末期瑞士学者尼克尔（*Nicole*）[注988](#)在日内瓦发现了此书，称其为*Book of the Eparch*[注989](#)或*Book of the Prefect*。有关这部文献出现的确切年代尚未确定，但可能成书于利奥六世时期或10世纪末期，或者是在尼斯福鲁斯·福卡斯时期（963年以后）。[注990](#)

君士坦丁堡的市政官是拜占庭时期帝国首都的管理者，几乎拥有无限的权力，换句话说，他处于帝国官僚阶层的最高层次。他的首要职责是维持首都的公共秩序和安全。为此他还有一大批雇员受他支配，称为市政书记员。此外，他还在司法上管辖首都的工匠和行会的商人。《市政官手册》从一个方面反映了在其他早期资料中所罕见的君士坦丁堡的生活状况。书中列举了手工工匠和商人的各个阶层，记录他们行会内部的组织、政府对他们的态度等。这一文件中的行会是以公证人行会

(οἰταβονλλάριοι, *Tobularii*) 为首的,在现代概念中,这个公证人行业协会根本不可能被列入普通的手工业和商人行会之中,他们要熟知60卷《帝国法典》。其次是珠宝商行会、抽丝匠行会、纺织工行会、亚麻匠行会,以及制蜡业、肥皂业、皮革业、面包业的行会。《市政官手册》所列举的行业名单中还提到了钱商、丝织品和服装商人、生丝商人、香料商、蜡和肥皂商、杂货商、屠夫、猪贩、鱼贩和马贩、卖面包者、酒店主等。每个行业部门都是垄断的,任何人想经营两个行业,即使这两个行业很相近,都将受到严厉的惩罚。行会内部的生活、它们的组织和工作、市场的许可、价格和利润规则、进出首都城关及其他许多问题都受到政府的严厉控制。在拜占庭帝国,自由贸易和自由生产是不存在的。君士坦丁堡的市政官是唯一有权可以亲自干涉或通过其代表来干涉行会生活及规定生产和贸易的人。^{注991} 在这些资料中发现的拜占庭行会管理规则完全可以作为同西欧中世纪行会做有趣比较的数据。

344、345

利奥六世以后的上百个《新律》提供了9世纪末和10世纪初拜占庭帝国内部的丰富资料,但迄今人们对此还没有进行足够的研究和利用。

^{注992}

“权势者”和“贫弱者”。——9、10世纪瓦西里一世和利奥六世时期的立法工作促进了拜占庭法学著作的一度繁荣:一方面是出现了大量有关《帝国法典》的注释和解说(这类注释通常被称为Scholia);另一方面是各种法典的简缩本和手册问世。10世纪拜占庭皇帝们的立法著作还有一种越来越明显的倾向:皇帝们被迫以大量新律抵制当时帝国社会和经济生活中的最尖锐问题,即大土地所有制的过度发展极大地损害了农民小土地所有者和自由农民公社的发展。

马其顿王朝时期,“权势者”(δυνατοί,或称豪绅[magnates])阶层的势力再次显著增长。而作为他们对立面的“贫弱者”(πένητες),则可与中世纪西欧的穷人(*pauperes*)及罗斯历史中莫斯科公国时期的依附者*siroti*相比。10世纪拜占庭帝国的这些穷人通常是那些小土地所有者和有组织的村社成员,10世纪时帝国的重税和各种赋役迫使他们向豪绅们求救,以牺牲自由和独立为代价换得保护。

“权势者”阶层在10世纪的兴起,表面上似乎很突然,其实部分原因可以归于9世纪30年代的托马斯起义。这一点在小亚细亚表现得尤为明显,那里的大土地所有者的数量在10世纪得到显著的增长。起义的长期性和艰苦性使得大量小土地所有者破产,被迫将财产转移给富裕的邻居。但这仅是拜占庭帝国大地产发展的原因之一。总体来说,9、10世纪拜占庭帝国的大土地所有制问题一直没有获得充分的研究。

马其顿王朝的统治者至少从罗曼努斯·雷卡平(919—944年在位)时期,到瓦西里二世(死于1025年)时期都在积极保护小土地所有者和农村公社社员的利益,使之免遭“权势者”阶层的侵害。其原因应该归于大土地所有制的过度发展。那些权势者由于控制着大量奴隶和土地资

产，很容易组织并供养由依附者组成的军队，因而有充足的力量蓄谋对抗中央政府。皇帝保护小土地所有者和公社农民，反对大土地所有者，实际就是保护自己的权力和皇位，他们的权力和皇位在10世纪受到严重威胁，在小亚细亚表现得尤其明显。346

皇帝也被迫保护所谓的“军事份地”。早在罗马帝国时期就有一种惯例，把边境地区的田地分给士兵，有时也将帝国内地的土地分给他们，条件则是他们将继续为帝国服军役。这种土地分配制度虽一直实施到10世纪，但已呈衰落状态。9、10世纪，这些军事领地也开始受到“权势者”阶层的威胁，他们购买军事份地，如他们购买小土地所有者的土地一样。因此，这一时期的皇帝们也努力保护这些军事份地。

马其顿王朝皇帝所采取的保护农民和军事份地的措施事实上非常简单。他们禁止大土地所有者购买农民土地或军事份地。922年由罗曼努斯一世雷卡平所颁布的《新律》成为国家对权势者斗争的开始。《新律》规定：（1）对任何不动产如土地、房屋、葡萄园等的购买、暂时或长期租用，其优先权将属于农民和自由公社；（2）“权势者”阶层不得以任何方式，包括捐赠、遗赠、购买、租用、交换等，来获取穷者的财产；（3）在此敕令公布前三十年以任何方式转让于大地主的军事份地或那些将要被转让的军事份地将无偿地归还原主。

在帝国颁布《新律》之后不久，帝国内部发生的几场大灾难，使得罗曼努斯所实施的措施处于困难的境地。不时发生的霜冻、饥荒、瘟疫使农民处境十分艰难，大土地所有者借此机会用极低的价格，甚至仅用少量的面包就能购买这些农民的地产。权势者们的这一令人震惊的行为迫使罗曼努斯在934年又颁布了第二则《新律》，他尖锐地责骂富人的残酷、贪婪，说他们对于那些“不幸的村庄而言，就像瘟疫和坏疽一样吞噬村民的生命，使他们濒于死亡的境地”^{注993}，《新律》规定在饥荒年前后被权势者以非法方式购买土地的农民，可以用当时卖地的价格买回自己的土地；购得土地的人须在农民付钱后立即迁走。《新律》在简单回顾了拜占庭军队的成功之后，做了如下声明：“如果我们已获得同外敌作战的胜利，那么我们以正当的对自由的渴望和严厉的法律同国内的天灾人祸及良好社会秩序的斗争又怎会失败呢？”^{注994} 347

但是罗曼努斯的法令并未能阻止大土地所有制的发展以及小土地所有者及农民公社的瓦解。随后，在君士坦丁·波菲罗杰尼图斯的一则《新律》中，正式声明罗曼努斯时期的旧法未得到施行。在君士坦丁时期颁布的《新律》中，对富有者的限制超过了罗曼努斯。而后来同罗曼努斯二世的遗孀结婚而取得王位的尼斯福鲁斯·福卡斯本是权势者阶层中的一员，他自然比以往的国王们更理解并倾向于权势者这一阶层的利益。用V.G.瓦西列夫斯基的话来说：尼斯福鲁斯·福卡斯的《新律》“无疑反映了这一领域内实行了有利于权势阶层的逆向立法活动，即便皇帝仅仅谈到要以公正的立场来处理双方的利益”^{注995}。这则《新律》指出：“以往的立法者总认为统治者是正义的代表，声称他们对所有人一视同仁”，它强调，在尼斯福鲁斯·福卡斯之前的统治者实际上却已经偏离了最初的

理想。“他们完全忽视了权势者的产权，甚至不允许他们保留已经拥有的领地。”^{注996} 尼斯福鲁斯·福卡斯废除了以往的法令，从而令权势者阶层的势力大增，更加目无法纪。

保加利亚人的屠杀者瓦西里二世是权势者阶层的最冷酷无情的敌人。小亚细亚的两个大家族的首领巴尔达斯·福卡斯（Bardas Phocas）和巴尔达斯·斯克萊魯斯（Bardas Sclerus）曾组织了反对皇帝统治的起义，并几乎取得了成功。罗斯大公弗拉基米尔的出兵干涉使帝国免遭覆亡。因此，毫不奇怪，瓦西里二世无疑把大土地所有者当作他最有威胁力的敌人，也必然对他们严酷镇压。一次，瓦西里二世途经卡帕多细亚，他和他的军队在尤斯塔修斯·马雷努斯（Eustathius Maleinus）著名的庄园里受到奢侈款待。他开始担心尤斯塔修斯·马雷努斯会步福卡斯和斯克萊魯斯的后尘成为他的竞争对手，于是将尤斯塔修斯强行带回首都，直到后者死去。马雷努斯死后，他的大地产被没收。《新律》中也提到另一件类似的事情：皇帝听说小亚农民出身的菲罗卡尔（Philocales）变成巨富且享有很高的声望，还获得了极高的行政职务，并将他居住的村庄变为自己的财产，甚至改了名字。瓦西里就命令把菲罗卡尔的豪华建筑全部夷为平地，将这些土地归还穷人，菲罗卡尔又成为一个普通的农民。^{注997} 而像福卡斯、斯克萊魯斯、马雷努斯以及菲罗卡尔这些人无疑只是小亚细亚的众多大土地所有者中的几名代表而已。348

996年的著名《新律》取消了四十年来实行的保护那些曾非法获得农民土地的权势者的权利，以及那些“以赠礼或暴力手段延长合同期，以图将他们用欺骗手段从穷人那里得到的地产最后据为己有”的人的权利。^{注998} 在罗曼努斯颁布第一则《新律》以前，那些被大土地所有者从农村公社成员手中获得的地产，只有当他们能够出具书面证据或足够的证人证明其所有权时，才可能继续保留。《新律》表明国库的需求将不受任何规定的限制；因此国家“可以将它的权利上溯至恺撒·奥古斯都时期”^{注999}。关于军事领地的问题也迫使马其顿王朝的统治者颁发了几则《新律》。

除了996年的《新律》以外，瓦西里二世还颁布了一则有关税收的法令，即“联保制”（Allelengyon，源出于希腊文ἀλληλεγγύον，意思是“相互保证”）。早在9世纪初（关于这方面，有关资料已做了简单的说明^{注1000}），尼斯福鲁斯一世就提出穷人的富有近邻有义务为穷人纳税。联保制作为一种税收形式并不是什么新奇事物，它代表了后期罗马“联保地税”（*epibole*）制的继续和另一种形式（见本书中关于阿那斯塔修斯统治时期的讨论^{注1001}）。“联保制使农民增加了额外的负担，这充分说明了为什么农村公社社员会有如此沉重的负担，为什么农民通常愿意拥有一份依附于他人的产业。”^{注1002} 尼斯福鲁斯一世的法令引起人们对皇帝的极度怨恨，迫使他的后继者放弃了这一税收办法。但是，在瓦西里二世的对保加利亚战争急需大量资金、而他也日益渴望给权势者阶层以沉重的打击时，却恢复了这一法令，以使富人有责任替没有支付能力的穷人支付税金。如果瓦西里二世极力实行的这一措施能够坚持长

期有效实施的话，它或许会导致教俗大地产的毁灭。然而，联保制仅仅强制实行了很短的一段时间。在11世纪前半期，当罗曼努斯三世阿吉鲁斯同君士坦丁八世的女儿佐伊结婚，获得了王位后，为了维护权势者阶层的利益，也为了找到一条与高级教士和土地贵族相妥协的方式，宣布取消了联保制。349

总之，10世纪马其顿王朝皇帝们所颁布的法令尽管在某种程度上限制了大土地所有者的兼并活动，但成效甚微。11世纪，上述著名的《新律》逐渐为人们所遗弃。同一世纪，拜占庭的皇帝们在对内政策上开始发生了本质性的变化，他们开始越来越公开倾向于对大地主保护和关爱，加速了农奴制的进一步发展。然而自由农民公社和自由小土地所有者并没有从帝国消失。这些组织仍继续存在，在本书涉及晚期历史的部分还将加以讨论。

行省管理

9世纪的帝国和马其顿王朝时期的行省管理仍延续前面已经论及的军区的管理体制。它的发展主要表现在两个方面：一方面是旧军区被不断地分割，因而增加了大量的新军区；另一方面，一些军管区的地位也得到提高，而在以前，它们往往有另一个名字，如兵站（*clisurae* [注1003](#)）。

原来被历史学家认为是军区制之前身的两个总督区都已经从帝国中分离出去：迦太基（阿非利加）总督区于7世纪中期被阿拉伯人占领；拉文纳总督区在8世纪初期由伦巴德人占领，不久又被割让给法兰克国王矮子丕平。754年，丕平把它献给教宗，奠定了中世纪教宗领的基础。7世纪的拜占庭帝国除了上述两个总督区外，还有5个军事地方政府，但那时还没有被叫作“军区”。9世纪初，帝国出现了10个军区：5个在亚洲、4个在欧洲、1个在沿海地区。根据9世纪阿拉伯地理学家伊本-库尔达巴（Ibn-Khurdadhbah）书中的材料及其他资料，历史学家们认为9世纪时期帝国约有25个军事区，但是它们并不都是军区，其中包括两个兵站，一个都督领（*ducatus* [注1004](#)）和两个领主地（*archontatus* [注1005](#)）。宫廷礼仪官菲罗塞乌斯（Philotheus）在899年写的关于宫廷礼仪的文献（该文献通常作为君士坦丁·波菲罗杰尼图斯时期的所写的《拜占庭宫廷礼仪》一书的一部分）中，提到出席列班的军区贵族时列了25个军区 [注1006](#)；在君士坦丁·波菲罗杰尼图斯于10世纪所写的著作《论军区》中，则列举了29个军区：亚洲17个，包括4个沿海军区；欧洲12个，包括西西里军区，其中一部分在10世纪阿拉伯人征服西西里之后形成了卡拉布里亚军区。12个欧洲军区中也包括克里米亚的克尔松

（Korsun），它可能形成于9世纪，经常被人称为“the Klimata”或“Gothic Klimata”（哥特高地）。由V.贝内塞维奇（V.Benešević）列举的在921—927年以前罗曼努斯·雷卡平所控制的军区共30个。 [注1007](#) 11世纪时增加为38个， [注1008](#) 绝大多数由军事长官——将军（*strategus*）统治。由于军区在数量上经常发生变化，而且缺乏与军区的历史发展相关的史料，人们对拜占庭时期的这一重要方面的了解还相当有限，且不

值得一提的是“兵站”（*Clisura*）和兵站长官（*Clisurach*），*Clisura*在现代希腊语中是“山口”的意思，而拜占庭时期，却是指在兵站长官管理下的前线要塞及其有限的邻近区域，或者更经常的是，“一个较小的行省”。该兵站长官的权力不如将军那样大，也可能不是同时集行政和军事双重权力于一身。有一些兵站，例如塞琉西亚的兵站、小亚细亚的塞巴斯蒂亚兵站以及其他一些地方的兵站，随着转化为军区而日益重要。

351

居于军区统治者位置上的将军有很多附属权力。至少在智者利奥六世时期，东方的军区，包括海上军区的将军们可以从国库接受固定的薪俸，西方的军区的将军则从自己的领地上收取年俸而不是通过国库。

军区组织的发展在马其顿王朝时期达到最高峰。此后，军区制开始逐渐衰落，一方面是由于塞尔柱突厥人在小亚细亚的入侵，另一方面原因则在于十字军时期帝国生活的变化。

混乱时期（1056—1081年）

皇帝们

早在1025年，保加利亚人的屠杀者瓦西里二世死后，帝国便进入一个混乱不堪、帝位更换频仍的时期，逐渐衰落。佐伊女皇助她的三个丈夫相继登上皇位。1056年，随着佐伊的妹妹狄奥多拉女皇死去，马其顿王朝最终结束了。随后是混乱时期，持续了二十五年（1056—1081年），直到著名的科穆宁王朝的创立者阿列克修斯·科穆宁（*Alexius Comnenus*）登上王位。

这二十五年的历史从表面看来，是帝国皇位的频繁更替，而且登上皇位者多为平庸之辈，但它却是拜占庭帝国历史上最重要的时期，因为就在这二十五年间，帝国内外环境的变化导致了西方的后来称为“十字军”运动的开端。

这一时期，拜占庭帝国外部的敌人从各个方面对帝国施加压力：诺曼人在西方的活动十分活跃；帕齐纳克人和乌齐人（*Uzes*）在北方；塞尔柱突厥人在东方活动。最终，拜占庭帝国的领土被大大压缩了。

这一时期的另一个显著特征是军事首领和大土地贵族（尤其是小亚细亚的土地贵族）发动了反抗中央政府的斗争。经过多次反复较量之后，行省与中央的斗争以军人和大土地所有者的胜利而告结束，这是行省对中央的胜利。阿列克修斯·科穆宁成为胜利者的首领。352

11世纪混乱时代的所有皇帝都是希腊人。1056年，年迈的女皇狄奥多拉在宫廷党的胁迫下选择了年迈的贵族迈克尔·斯特拉条提库斯（*Michael Stratioticus*）为继位者，此后不久，她便死去。宫廷派的候

选入迈克尔六世斯特拉条提库斯在位时间大概只有1年（1056—1057年）。以小亚细亚军队为首的反对派此时形成，他们拥立了他们的将军、大土地所有者的代表、以抗击突厥人而闻名的伊萨克·科穆宁（Isaac Comnenus）为帝。这是在混乱时期军人派对中央政府的首次胜利。迈克尔·斯特拉条提库斯被迫退位，以平民身份度过了余生。

军人派的胜利只维持了短暂的时间。伊萨克·科穆宁在位时间仅两年（1057—1059年），然后就退位，隐居于修院之中。至于他退位的原因，至今仍是一个谜。也许他是精心策划的反对派之阴谋的牺牲品，他们对于他的独立统治并不满意。据说，伊萨克·科穆宁考虑到国库收入的特殊重要性，为增加国库收入，通常对非法获得土地的大地产者痛下杀手，其中既有世俗大地产者，也有教会的大地产，他还减少了高级官员的薪俸。著名学者和政治家迈克尔·赛勒斯（Michael Psellus）很可能参与了反对伊萨克·科穆宁的阴谋。

伊萨克退位，君士坦丁十世杜卡斯即位（1059—1067年在位），他是个天才的理财者和正义的维护者，只关心国内行政事务，而对军务一般地毫不过问。他统治时期，中央贵族派对在伊萨克·科穆宁时期获胜的军人派的不断抗争，或者是首都对行省的抗争。这位“官僚、修辞学家和学者统治时期是不幸的时期”^{注1009}。来自北方的帕齐纳克人和乌齐人以及东部塞尔柱突厥人的威胁证明非军事性的行政管理并不合理。但是帝国迫切需要一位能够组织必要的军事力量来抗击敌人的统治者。甚至如11世纪的反军人派代表迈克尔·赛勒斯也说：“军队是罗马帝国的脊梁！”^{注1010}因而帝国内部对皇帝的反对情绪很强烈。君士坦丁十世杜卡斯死于1067年，他的妻子欧多西娅·玛克列姆博莉莎（Eudocia Macrembolitissa）继他之后当政几个月。军人派则迫使她嫁给生于卡帕多细亚的杰出将军罗曼努斯·狄奥吉尼斯（Romanus Diogenes）。罗曼努斯加冕之后称罗曼努斯四世狄奥吉尼斯，统治时间为1067—1071年。353

罗曼努斯的继位标志着军人派的第二次胜利。这位士兵出身的皇帝统治帝国四年，以悲剧告终；因为他被塞尔柱突厥人俘虏，成为苏丹的阶下囚。当得知皇帝被俘的消息时，首都君士坦丁堡发生了大规模的骚乱。经过犹豫思考，人们选举了欧多西娅·玛克列姆博莉莎与君士坦丁·杜卡斯之子、迈克尔·赛勒斯的学生，绰号为帕拉皮纳克斯（Parapinakes）的迈克尔七世杜卡斯为帝。^{注1011}欧多西娅则躲进修道院寻求保护。罗曼努斯被苏丹释放回国时，发现已是新君在位。尽管他曾得到承诺，新君将保证他个人的人身安全，但他还是被野蛮地刺瞎双眼，不久死去。

迈克尔七世杜卡斯·帕拉皮纳克斯（1071—1078年在位）爱好学习、学术争论及诗歌写作，对军事活动不感兴趣。他恢复了其父君士坦丁十世杜卡斯时期的官僚体制，而这并不适用于帝国的外部形势。突厥人和帕齐纳克人的威胁要求帝国必须有一位受到军队支持的军人皇帝来领导，才可以使帝国免遭毁灭。于是，一位“有希望实现大众诉求的代言

人”^{注1012}，小亚一个军区的将军尼斯福鲁斯·波达尼塔特斯（Nicephorus Botaniates）脱颖而出。他在小亚细亚称帝，迫使帕拉皮纳克斯穿上道袍，进入了修道院。而他则进入首都，由君士坦丁堡牧首为他加冕称帝。从1078—1081年，他一直稳坐皇帝宝座，但由于年老体弱，他难以处理内政外交中的难题。与此同时，各行省的大土地贵族也不承认他作为皇帝的权力，于是，在帝国各处出现了许多帝位觊觎者。阿列克修斯·科穆宁就是其中之一，他是先帝伊萨克·科穆宁的侄子，也与以前的统治家族杜卡斯家族有亲戚关系，而且他表现出有能力利用现存条件达到他的目标，获得君临天下的地位。于是，波达尼塔特斯也被废黜隐退于修道院，后获得圣职。1081年阿列克修·科穆宁加冕为皇帝，结束了拜占庭历史上的混乱时期。科穆宁王朝的第一位统治者在11世纪的登基标志着军人派和行省大土地所有者的又一次胜利。354

显而易见，皇位如此频繁更替和无休止的公开或隐蔽的宫廷斗争，必然使帝国对外政策失利，致使帝国从中世纪历史的巅峰地位上跌落下来。而且，由于来自外部的敌人——东方的塞尔柱突厥人，北方的帕齐纳克人和乌齐人，西方的诺曼人等——成功的军事行动造成的帝国外部环境复杂而危险的环境加速了帝国衰落的步伐。

塞尔柱突厥人

拜占庭帝国很早以前就知道突厥人。6世纪后半期，曾有过突厥-拜占庭结盟的设想。突厥人也曾在拜占庭的军队中受雇为雇佣军或皇帝卫队。^{注1013}在东方帝国边境外的阿拉伯军队中亦有大量的突厥人，这支军队曾于838年积极参与了夺取并掠夺阿莫里亚（Amorion）的活动。但帝国与突厥人的早期关系和斗争直到11世纪以前都没有在帝国历史上产生重要影响。直到11世纪前半期，塞尔柱突厥人出现在帝国的东部边界时，情况才开始发生了变化^{注1014}。

塞尔柱突厥人（Seljuqs或称 Seljuks）是突厥人首领塞尔柱克（Sejuq）的后代。塞尔柱克曾在公元1000年左右于突厥斯坦汗（Turkestan khan）的手下供职。塞尔柱克与他的部族从吉尔吉斯大草原移至布哈拉附近的河中地区，在此接受了伊斯兰教。塞尔柱克部族的势力在短时期内得到极大增长，乃至塞尔柱克的两个孙子曾率领野蛮的突厥游牧部落袭击过霍拉桑（Khurasan）。

塞尔柱人在西亚的发展开创了穆斯林历史上的一个新时代，同时也开始了拜占庭历史上的新时代。在11世纪，伊斯兰世界已不再是一个统一的整体。西班牙、非洲和埃及早已在政治上独立于巴格达哈里发的势力之外。叙利亚、美索不达米亚和波斯也分裂为若干个在不同的统治者管理下的独立王朝。11世纪中期，塞尔柱人征服波斯后，深入美索不达米亚，进入巴格达。从此，巴格达的哈里发处于塞尔柱人的保护之下。但是，塞尔柱人的苏丹并不住在巴格达，而是通过一位将军控制着这个重要的城市。不久以后，又有一些新突厥人部落来到这里，使塞尔柱人的势力大增。他们征服了整个西亚，包括从阿富汗斯坦到拜占庭帝国小

从11世纪开始，塞尔柱人成为拜占庭帝国历史上极其重要的因素，他们开始威胁到帝国在小亚和高加索的边界行省。11世纪40年代，君士坦丁九世摩诺马赫吞并了亚美尼亚及其新的首都阿尼。从此，亚美尼亚不再是突厥人与拜占庭帝国之间的中间屏障；只要亚美尼亚的领土受到进攻，帝国领土也就同样受到进攻。而且，在这种进攻中，突厥人总是非常成功。突厥人军队也向小亚发动了攻势。

在伊萨克·科穆宁既活跃但又十分短暂的统治时期，帝国的东方在反击突厥人进攻时防卫很成功。但在伊萨克倒台后，君士坦丁·杜卡斯不重视军务的政策削弱了小亚细亚的军事力量，有利于突厥人进入拜占庭境内。据一位史学家记载，政府似乎乐于看到那些“固执而傲慢的行省遭遇不幸”。“同意大利一样，帝国的东部行省由于中央政权的错误而付出了极大的代价”^{注1015}。在君士坦丁十世杜卡斯及其妻子欧多西娅·玛克列姆博莉莎继杜卡斯之后的七个月执政期间，塞尔柱人的第二个苏丹阿尔普·阿尔斯兰（Alp Arslan）征服了亚美尼亚，蹂躏了叙利亚、乞里奇亚和卡帕多细亚。在凯撒里亚（卡帕多细亚的首都），突厥人劫掠了这里的主要圣处瓦西里教堂，教堂里保存着圣徒的遗骨。^{注1016}一位拜占庭编年史家谈到迈克尔·帕拉皮纳克斯（1071—1078年在位）时期时说：“在这位皇帝统治时期，几乎整个世界，无论海上还是陆地，被那些不信神的野蛮人占领的地方都被摧毁，变得荒无人迹，因为所有的基督徒都惨遭杀戮，所有的居民区及其教堂都被他们抢劫一空，东方全部毁灭了，成为不毛之地。”^{注1017}

帝国的军人派为欧多西娅找了一个丈夫，即罗曼努斯·狄奥吉尼斯。这位新皇帝指挥了几次反抗突厥人的战役，并在其早期战事中取得了一些成功。他的军队由下列不同部族组成：马其顿斯拉夫人、保加利亚人、乌齐人、帕齐纳克人、瓦拉几亚人和法兰克人（西方民族），这些部族缺乏正规的训练和正规的组织，不能有效抵抗突厥骑兵的迅速进攻。拜占庭军队中最不可靠的部分是乌齐人和帕齐纳克人的轻骑兵，他们一旦与突厥人发生冲突，就立即有了“血浓于水”的感受。356

罗曼努斯·狄奥吉尼斯的最后一次对突厥人采取攻势以其军队于1071年在亚美尼亚境内凡湖（Van）北部曼兹克特（Manzikert，现在的梅拉兹戈尔德 [Melazgherd]）附近对突厥人的失败而告终。战役开始前不久，拜占庭军队中的乌齐人支队及其首领就投靠了突厥人。这在罗曼努斯·狄奥吉尼斯的军队中引起极大的不安。在战斗的紧急关头，一位拜占庭将领又开始散布帝国军队失败的谣言，士兵们惊慌失措，立即溃不成军。尽管罗曼努斯英勇奋战，还是被突厥人俘虏，但当他到达敌军营帐中时，却受到敌军将领阿尔普·阿尔斯兰充满敬意的欢迎和问候。

胜负双方签订了永久和平协议和建立友好关系的盟约，阿拉伯史料中记载了协议的主要条款：（1）罗曼努斯·狄奥吉尼斯必须付出相应数量的金钱赎回人身自由；（2）拜占庭须向阿尔普·阿尔斯兰交付大笔年

贡；（3）拜占庭应送还所有的突厥战俘。^{注1018} 但罗曼努斯回到君士坦丁堡时，发现迈克尔七世杜卡斯已成了皇帝，罗曼努斯被政敌们弄瞎了双眼，不久死去。

曼兹克特战役标志着帝国的最终命运。虽然依据协议，拜占庭帝国似乎没有向阿尔普-阿尔斯兰割让领土，^{注1019} 但帝国的损失是相当惨重的，因为保卫小亚边境的军队已经被彻底摧毁了，帝国根本无力再抵抗突厥人的进攻。而迈克尔七世杜卡斯所实行的不重视军务的软弱政策进一步加深了帝国的困难处境。曼兹克特战役给拜占庭在小亚细亚的统治以致命一击，而小亚细亚是拜占庭帝国最基本的领地。1071年以后，就再没有能够抵抗突厥人进攻的拜占庭军队了。一位学者甚至过分地强调说这次战役使突厥人掌握了拜占庭帝国的命运。^{注1020} 另一历史学家则把这次战役称为“拜占庭帝国的死期”，并且进一步论述道：“尽管这次战役造成的各种可怕的后果没有马上显现出来，但小亚细亚东部、亚美尼亚、卡帕多细亚等地，这些著名的行省（它们曾是如此多的著名帝王及将士们的家乡以及构成帝国主要军事力量的基地）永远不属于帝国了，突厥人开始在以往曾经辉煌的古罗马的废墟上支起了游牧帐篷。人类文明的摇篮从此落入穆斯林的野蛮而极其残酷的统治之下。”^{注1021} 357

从1071年的大灾难到1081年阿列克修斯·科穆宁登基，这十年间帝国边防崩溃，内部的派系斗争激烈，而且这些派系纷纷向外寻求援助，突厥人则利用这一时机渗入到拜占庭帝国的内部。部分突厥人先头部队曾到达小亚细亚西部各行省，而帮助尼斯福鲁斯·波达尼塔特斯获得王位的突厥军队甚至随着这位帝王进入了尼西亚和赫里索波利斯（现在的斯库塔里 [Scutari] ）。

在罗曼努斯·狄奥吉尼斯和阿尔普-阿尔斯兰死后，突厥人和帝国都认为没有必要再遵从从前两位统治者所签订条约中的相关规定。突厥人开始利用一切机会掠夺帝国在小亚细亚的行省，而且，据一位当时的拜占庭编年史学家说，他们进入这些行省，不再是偶然的抢劫，而是要成为这里的永久主人。^{注1022} 但这种说法似乎有些夸张，至少在1081年以前，情形并非如此。如J.劳伦特所强调的，“在1080年，即突厥人第一次出现在博斯普鲁斯沿海之后的第七年，他们还没有在任何地方定居，也没有建立国家；他们仅仅是冒险者和无秩序的掠夺者。”^{注1023} 阿尔普-阿尔斯兰的后继者将小亚细亚的军事领导权转交给苏莱曼·伊本·库塔尔米什（Suleiman-ibn-Qutalmish），他占领小亚细亚中部后，在此建立了罗姆（Rum）苏丹国或叫作小亚细亚苏丹国。^{注1024} 因其首都位于原拜占庭属小亚细亚的最富有、最美丽的城市伊科尼姆（今科尼亚 [Konia] ），所以这个塞尔柱人的国家常常被称为伊科尼姆^{注1025} 苏丹领（Sultanate of Iconium）。苏丹领由此为中心地向四周扩张，北部最远达到黑海、南部达地中海海岸，成为帝国最危险的竞争者。突厥人军队继续向西方挺进，而拜占庭军队却毫无抵抗之力。358

塞尔柱人的进攻以及北部乌齐人、帕齐纳克人对首都的威胁迫使迈克尔七世杜卡斯·帕拉皮纳克斯在其统治早期向西方求助。他派遣使者去

见教宗格列高利七世，允诺他将促使教会的联合以报答教宗的援助。格列高利七世的反应友好，派出大批使者前往西欧各个君主并向“全体基督教徒们”（*ad omnes christianos*）求助，声称“异教徒正在对基督教帝国施加巨大的压力，以前所未有的残酷毁灭了一切，他们甚至到了君士坦丁堡的城下”^{注1026}。但格列高利的请求并未带来任何实质性的结果，同时，他自己也卷入了与德意志王亨利四世争夺授职权的长期而激烈的斗争。阿列克修斯·科穆宁即位时，塞尔柱人的西进运动已明显成为帝国的致命威胁。

帕齐纳克人

马其顿王朝末期，帕齐纳克人已经成为拜占庭帝国北部最危险的敌人。帝国政府允许他们定居在巴尔干北部地区，并授予几个帕齐纳克人王公以宫廷大臣的职位。但这些措施并没有真正解决帕齐纳克人问题。首先，帕齐纳克人并不能使他们自己习惯于这种定居生活；其次，新的帕齐纳克人部族及其近亲乌齐人部族正不断从多瑙河彼岸而来，并以南向发展为其目标，以便于掠夺拜占庭的领土。伊萨克·科穆宁成功地抵抗了“从其洞穴里爬出来”进犯拜占庭领土的帕齐纳克人。^{注1027}他恢复了拜占庭在多瑙河岸的权威，也有效地抵抗住了突厥人的进攻。

在君士坦丁·杜卡斯皇帝统治时期，乌齐人出现在多瑙河沿岸。“这是一次事实上的迁徙活动；其整个部落，人数达60万，携带其家产和牲畜，齐聚于多瑙河的左岸。一切阻止其过河的努力都失败了。”^{注1028}萨洛尼卡、马其顿、色雷斯，乃至希腊半岛等地区都成为可怕的掠夺目标。当时的一位拜占庭史学家评论道：“恐怕整个欧洲的人民（当时）都在关注这一移民问题。”^{注1029}当这一可怕威胁得到解除后，人们又将之归因于上帝之神迹的帮助。一些乌齐人甚至进入了帝国为皇帝服役，在马其顿接受了一些由他们管理的领地。帕齐纳克人和乌齐人曾在曼兹克特的战役中起到重要作用。359

迈克尔七世杜卡斯·帕拉皮纳克斯接受了其总理大臣的建议，实施了新的财经政策，削减了通常送给多瑙河沿岸的赠款，引起该地区帕齐纳克人和乌齐人的骚乱。他们同多瑙河对岸的那些游牧部落结盟，并同反对皇帝的拜占庭将军达成协议，同时联合了其他部族，包括斯拉夫人在内，联合向巴尔干南部进发，掠夺了亚得里亚堡行省，进而包围了君士坦丁堡，致使首都供给短缺。在此紧急关头，迈克尔·帕拉皮纳克斯迫于塞尔柱人和帕齐纳克人的压力而向教宗格列高利七世请求援助。

但是，很显然，拜占庭人成功地使用了其狡诈的外交阴谋，在围困君士坦丁堡的盟军中制造了种种矛盾。盟军开始后撤，带着大量的战利品回到多瑙河沿岸。这一时期末期，帕齐纳克人积极参与了尼斯福鲁斯·波达尼塔特斯和阿列克修斯·科穆宁争夺王位的斗争。

在科穆宁王朝以前的混乱时期，乌齐人和帕齐纳克人问题并未得到解决。北部突厥人对帝国的威胁（在此时已经危及帝国首都）问题也留

给了科穆宁王朝。

诺曼人

马其顿王朝末期，诺曼人出现在意大利。他们利用拜占庭帝国的内乱及其与罗马帝国的分裂，开始成功地进入帝国的意大利属地。拜占庭的政府对此威胁无能为力，帝国的军队已全部投入到同塞尔柱突厥人的斗争中，塞尔柱人与北方的帕齐纳克人和乌齐人，似乎成为诺曼人的天然同盟者。用纽曼的话说：“帝国在意大利维护自己权利的斗争中只能使用它的左臂。”^{注1030} 在同拜占庭帝国的斗争中，诺曼人最强有力的武器就是它的水军，后来这支水军又为诺曼陆军提供了极大的援助。在11世纪中期，诺曼也出现了一个十分出色的领袖罗伯特·吉斯卡尔德（Robert Guiscard），“他本是一个强盗头子，后来却成为一个帝国的奠基者”^{注1031}。360

罗伯特·吉斯卡尔德的主要目标就是占领拜占庭的南意大利属地。虽然拜占庭帝国面临着许多困难，但它在11世纪五六十年代与意大利和诺曼人的斗争却互有胜负。罗伯特占领了布林迪西、塔兰图姆和雷吉乌姆，但几年后，拜占庭派往巴里的军队又收复了前两个城市，在这支军队中有许多瓦拉几亚人。但在后期的斗争中，诺曼人获得了最后胜利。

罗伯特·吉斯卡尔德包围了巴里，这是帝国在南意大利的中心城市，也是意大利半岛上最坚固的堡垒。9世纪时，阿拉伯人只是以其狡猾的计谋，方能够以较短的时间攻克此城。同一世纪，该城还顽强地抵抗了西方（法兰克）帝国皇帝路易二世的进攻。罗伯特对巴里的围攻是一项十分艰巨的军事行动，诺曼人的水军封锁了巴里的港口，起了重要的配合作用。围困持续了三年之久，直到1071年，巴里才被迫向罗伯特投降。^{注1032}

巴里的失陷标志着拜占庭在南意大利统治的结束。罗伯特从巴里这个阿普利亚的重要据点出发，迅速征服了拜占庭帝国在意大利内陆的零星领地。对南意大利的征服也使罗伯特的军队可以着手从穆斯林手中夺回西西里。

诺曼人征服南意大利并没有完全使拜占庭丧失影响力。在西欧各地，仍然能强烈地感受到人们对东方帝国的统治、它的传统及其辉煌成就无比倾慕的气氛。查理大帝的西方（法兰克）帝国^{注1033}，或德意志奥托大帝的帝国，在许多方面都能反映出东方帝国的传统、思想及外部生活条件对他们的影响，这种影响长达几个世纪之久。南意大利的诺曼征服者，以罗伯特·吉斯卡尔德为代表，自然也感受到拜占庭帝国的强大魅力。

阿普利亚公爵罗伯特把自己看作是拜占庭皇帝的合法继承者，因而在其征服地区保存了拜占庭的统治体系。于是我们看到，在诺曼人文献中提到了卡拉布里亚军区，并记载了一些仍由将军（或总督）统治着的

城市，而且，诺曼人还努力地试图获得拜占庭贵族的头衔。希腊语仍然是卡拉布里亚的教堂礼拜仪式中使用的语言，同时，在诺曼人占领时期，一些地区仍以希腊语作为官方语言。总之，征服者和被征服者并没有彼此融合，他们仍各自保留各自的语言、习惯和风俗。361

罗伯特·吉斯卡尔德的野心不止限于领土有限的南部意大利。当他了解到帝国正处于内忧外患的困境之中时，便急于想得到帝国皇帝的宝冠。

1071年春天巴里的失陷与同年8月曼兹克特战役中帝国的惨败，使这一年成为整个拜占庭历史上最为重要的一年。在西方，帝国完全失去了南意大利，在东方，帝国对小亚细亚的统治也将崩溃。领土的缩小，加之又丢掉了小亚细亚这一重要的兵源，拜占庭帝国从11世纪下半期开始大为衰落。即使在科穆宁统治时期帝国出现了某种程度的复兴，但它仍逐步将其政治、经济上所占有重要地位让与西欧。

皇帝迈克尔七世杜卡斯·帕拉皮纳克斯清楚地意识到罗伯特对帝国的威胁，企图通过两家王族成员的联姻来解除诺曼人的威胁。皇帝让自己的儿子娶了罗伯特的女儿，但这并不能缓和现存的局势。迈克尔被废后，诺曼人恢复了对帝国的敌对行动。在科穆宁继位之初，他们就已经准备将其军事进攻的目标从意大利半岛转向亚得里亚海的东海岸。在帝国内乱时期，拜占庭的整个边境从亚洲到欧洲都大为后退，而内部则陷入持续不断的王位纷争之中，这一时期留给科穆宁新王朝的是一个非常棘手的政治遗产。

教育、学术、文学和艺术

马其顿王朝既是一个国内外事务纷繁复杂的时代，也是一个文化、教育、艺术高度发展的时代。这一时期最清晰地展示了拜占庭的学术特征，表现为世俗因素与教会因素的进一步融合，或者说是古代异教思想与基督教的新观念在宇宙知识发展和百科知识方面的和解，最后表现为创造性人才的缺乏。君士坦丁堡的高等学府在这一时期再度成为教育、学术、文学发展的中心，聚集了最高层次的文化力量。

智者利奥六世是佛提乌的学生，尽管他还称不上是文学天才，但写了几本布道词、教堂圣歌及其他方面的著作。他的最大贡献在于努力维持佛提乌所创造的学术氛围，因此，正如一位史学家所说：“他在拜占庭教育方面，特别是在教会教育方面占有一席之地。”^{注1034} 利奥支持和保护所有从事学术文学活动的人；在他的时代，“帝国的皇宫有时变成了新的学院和讲堂”^{注1035}。362

10世纪帝国文化运动的杰出人物是皇帝君士坦丁七世波菲罗杰尼图斯，他对于拜占庭文化的发展做出了很大的贡献，不仅表现在保护教育方面，而且贡献了许多原创性作品。他把国家事务交给罗曼努斯·雷卡平管理，而把自己的大部分时间花在他感兴趣的问题上。由于他的积极参

与他对文化活动的贡献，君士坦丁七世成为当时拜占庭文化和学术活动的中心人物。他写了许多东西并带动其他人从事写作，并努力提高国民的教育水平。他的名字与许多宏伟建筑物的建筑活动联系在一起；他特别热衷于音乐和艺术，并将大量金钱用于编辑古代的文献。

君士坦丁七世时期的10世纪文学作品大部分被保留下来，其中一部分是君士坦丁本人所写，部分是在他的赞助下由其他人完成的，还有一部分是在他的建议下所编的以古代文献选集的形式或以百科全书的形式搜集的涉及许多问题的摘要。他的作品中有一部颂扬其祖父瓦西里一世的传记；另一部书是《论帝国行政》，这部作品是要传给他的儿子和其他后继者的，其中包括关于外国地理、拜占庭帝国同邻国的关系、拜占庭的外交等重要史料。该书开始的各章记录了当时北方的民族：帕齐纳克人、罗斯人、乌齐人、卡扎尔人、马扎尔人（即突厥人）等，尤其是前两个民族，在拜占庭的政治和经济生活中起到了至关重要的作用。书中也记载了阿拉伯人、亚美尼亚人、保加利亚人、达尔马提亚人、法兰克人、南意大利人及威尼斯人和一些其他民族。书中还用斯拉夫语和罗斯语（即斯堪的纳维亚语）记下了第涅伯河各支流的名字。它是关于罗斯王公起源于斯堪的纳维亚人这一理论的最重要的根据之一。该书编成于948年到952（或951）年年间。其编排顺序不同于现在出版的版本。柏里曾写一篇文章对该书做过专门的研究，认为该书是（由不同文献）拼凑而成。^{注1036}但书中对10世纪帝国的政治、外交和经济实力做了深刻的阐述。^{注1037}在他的第三部著作《论军区》中，保存了大量的地理资料，其部分内容依据于五六世纪的地理著作。在君士坦丁七世时期，还编成了另一部伟大著作《拜占庭宫廷礼仪》。该书实际是对帝国既定宫廷生活法规的详尽说明，几乎可以被看作是一本“宫廷法规”。它主要依据不同时期对于宫廷生活的官方记载而编成，其中包括皇帝的洗礼、婚礼、加冕礼、葬礼及各种教会仪式，接待外国使节、组织军事远征、官员的任命，各官阶的称呼及其他生活细节等。不仅涉及帝国的宫廷生活，还涉及了整个帝国的社会生活。拜占庭的宫廷礼仪是从罗马帝国晚期戴克里先和君士坦丁大帝的宫廷礼仪的基础上发展起来的，后来又渗透到西欧及斯拉夫各国（包括俄罗斯）的宫廷之中。甚至于20世纪的土耳其宫廷礼仪也受到它的影响。君士坦丁还用大量的笔墨叙述了944年人们将基督的“圣容”^{注1038}从埃德萨转至君士坦丁堡时的隆重盛大的场景。在民众传统中认为这一“圣容”最初是由基督送给埃德萨王公的。

363

在君士坦丁周围集合的文学与学术圈中，出现了历史学家约瑟夫·吉尼西乌斯（Joseph Genesius）和狄奥多勒·达弗诺帕特斯（Theodore Daphnopates）。约瑟夫写了一部从利奥五世至利奥六世时期的历史（813—886年）；狄奥多勒写的一部历史著作没有能保留下来，但有一些外交信件，基督教假日布道词及一些传记作品却得以保留。同一时期的罗得岛的君士坦丁（Constantine the Rhodian）还写了一部描述使徒大教堂的诗歌，因为这个著名教堂后来被土耳其人毁坏，这首诗也成为极有价值的东西。

在君士坦丁时期出现的“百科全书”中有著名的《圣徒传记》，是由西梅恩·梅塔弗拉斯特斯（Simeon Metaphrastes）所编。还有10世纪早期的著名作品《帕拉蒂纳手稿集》（*Anthologia Palatina*），由君士坦丁·凯法拉斯（Constantine Kephalas）编纂而成。它的名称来自于目前收藏于德国海德堡的唯一的帕拉蒂纳手稿（Codex Palatinus）。一些学者认为君士坦丁·凯法拉斯与罗得岛的君士坦丁是同一人，这种看法是不正确的。帕拉蒂纳手稿集汇集了大量从异教时代到基督教时代的短诗，是10世纪优秀文学作品中的代表作。注1039 364

君士坦丁·波菲罗杰尼图斯时期还出现了一部著名的苏伊达斯（Suidas）词典。我们没有得到任何关于这部词典作者的生活和个人情况的介绍资料，只知道该词典是解释各种常用词汇、相应名称和文章的资料最丰富的词典。其中涉及那些迄今已经失传的著作的文学和历史文献尤其具有重要的历史价值。尽管它有许多缺憾，但“苏伊达斯词典仍是欧洲其余地区的学术活动趋向衰落时期的拜占庭学者辛勤编著的结晶。这是拜占庭帝国在其内外交困的时代仍然不遗余力地广泛保留和发展古代文化遗产的又一新的例证”注1040。

马其顿王朝统治时期的另一位10世纪早期著名人物是凯撒里亚的主教阿莱萨斯（Arethas）。从他的作品中可以看出他学识渊博，对文学作品，不论是教会文学还是世俗文学，都深有研究。首先，他用希腊语写的关于《启示录》（*Apocalypse*）的评注早已为人所知，他为柏拉图、卢西安、尤西比乌斯等人的作品所做的注释，及他的一位保存在莫斯科的一部手稿中尚未出版的价值可观的书信集，都表明他是10世纪文学运动中一位杰出人物。注1041

在这一时期教会生活中特别活跃的大主教尼古拉斯·米斯特克斯则留下了150多封有价值的书信。其中包括写给克里特岛上的阿拉伯埃米尔的信，写给保加利亚的西梅恩，给各任教宗，给皇帝罗曼努斯·雷卡平以及给主教们、修士们及各类地方行政官员的信。这些书信提供了10世纪帝国内部生活和政治史的资料。

司祭利奥生活于瓦西里二世时期，目睹了对保加利亚战争，留下了一部10卷本的历史著作，涉及959—975年的历史，还记录了帝国与阿拉伯人、保加利亚人和罗斯人所进行的战役。这本史书具有特别重要的历史价值，因为它是唯一以希腊语写成的详尽记述尼斯福鲁斯·福卡斯和约翰·齐米西斯光辉时代的史料。还由于司祭利奥的著作记载了斯维亚托斯拉夫与希腊人战争的详尽资料，对于了解罗斯人的早期历史颇有价值。

约翰·卡麦尼阿提斯（Jonh Cameniates）是萨洛尼卡的教士，他写了一部关于904年阿拉伯人征服萨洛尼卡的专著，前面已经提到，他是这场战争的目击者。365

这一时期的编年史学家中有位匿名的狄奥凡尼著作的续作者

(Theophanes Continuatus)。他以吉尼西乌斯、君士坦丁·波菲罗杰尼图斯以及乔治·哈马托鲁斯的续作者的著述为依据描写了818—961年的历史。但这位作者究竟是谁至今仍是一个谜 [注1042](#)。

10世纪的编年史学家以下列四人为代表：语法学家利奥(Leo the Grammarian)、米利特尼的狄奥多西(Theodosius of Melitene)、乔治·哈马托鲁斯(George Hamartolus)以及廷臣及财政官西梅恩(Symeon Magister and Logothete)，即所谓的“伪廷臣财政官西梅恩”。但这些人人都不是原作者，他们只是对财政官西梅恩的编年史加以抄袭、删节和修改，而该作者的希腊文原版著作从未出版过，共有一部旧的斯拉夫语版本，基本上能够从中发现原希腊文著作中的思想。 [注1043](#)

约翰·基里奥特斯(John Kyriotes)也是10世纪拜占庭文学史上的一位颇有名望的人，一般，人们都称呼他的绰号“吉尔梅特斯”(Geometres)，他从事文学活动的高峰时期主要是在尼斯福鲁斯·福卡斯、约翰·齐米西斯和瓦西里二世时期。其中尼斯福鲁斯·福卡斯是他心目中可敬爱的英雄。他写了一部警句和随想诗的诗集，这是一部包括禁欲主义(伊甸园)的韵文和一些赞美圣母的颂歌的文集。他的警句和随想诗与当时重要的政治事件紧密相连，如：尼斯福鲁斯·福卡斯和约翰·齐米西斯之死，在他的《起义》一诗中描写的巴尔达斯·斯克莱鲁斯和巴尔达斯·福卡斯起义，保加利亚战争等。这些诗歌都能引起当时的学者的浓厚兴趣。在他的一首诗中，约翰·基里奥特斯描述了他自己从君士坦丁堡到塞里布利亚(Selybria)旅途中，那些受到战争侵扰地区时的状况，生动而深刻地描绘出一幅当地农民遭受战争和毁灭之苦的悲惨画卷。 [注1044](#) 克伦巴赫说：“约翰·吉尔梅特斯是拜占庭文学史上最优秀的人物。” [注1045](#) 这无疑是正确的。约翰的许多诗歌值得译成现代语言。他的散文作品，具有修辞、注释、演讲等方面的特点，但不及诗歌作品优秀。

366

在尼斯福鲁斯·福卡斯统治时期，还有一位据称是伪-卢西安·迪阿洛戈(Pseudo-Lucianic Dialogue)所编写的《爱国者》(Philopatris)。人们曾经认为，它代表了“拜占庭式的人文主义”，因为，在10世纪，出现了“希腊精神和古典品位的复兴” [注1046](#)。

米蒂利尼的克里斯托弗(Christopher of Mytilene)是拜占庭时期最著名的诗人之一，只是近年来他的名字才为人所知。他曾在11世纪前半期曾经非常活跃。他的短篇作品主要采用短长格、三音步的韵律，以讽刺短诗或对包括当时一些皇帝在内的各种人物的致词为形式，这些作品以其风格优美、充满睿智的精神而著称。 [注1047](#)

10世纪时，拜占庭文明进入发展的辉煌时期，处于蛮荒时代的西方代表来到博斯普鲁斯海峡之滨接受教育。但在10世纪末到11世纪初，帝国将其全部注意力都投入到使帝国达到军事顶峰的战争中时，知识和教育活动有所衰落。瓦西里二世甚至轻视知识分子。12世纪的作家安娜·科穆宁娜评论道：“从保加利亚人的屠杀者瓦西里到君士坦丁·摩诺马赫时

期，大多数人都忽视知识，但学术活动并没有完全衰落下去，后来又再度复兴起来。”^{注1048} 个别人仍勤奋写作，在油灯下度过漫漫长夜。^{注1049} 只是在11世纪中期，在君士坦丁·摩诺马赫统治时期，由政府资助的高等教育才大规模地开展起来。当时以年轻的君士坦丁·塞勒斯（Constantine Psellus）为首的一大批学者使皇帝关注他们的学术规划，并在宫廷内有着重大影响。关于高等学校教学性质的改革引发了激烈的争论，一派希望建立法律学校，而另一派则希望建立哲学学院，即实施普通教育的学院。两派争论极为激烈，以至于采取了上街游行示威的形式。皇帝出面解决了这一问题，他建立了一所哲学学院和一所法律学院。随后在1045年建立了高等学府。有关建立法律学校的《新律》被保留下来。以著名学者和作家塞勒斯为首的哲学学院开设哲学课程，目的在于使学生受到多学科的普通教育。法律学院则是一种司法学堂和研究机构。³⁶⁷

拜占庭政府迫切需要受过教育的、富有经验的官员，尤其是司法官员。由于缺少专门的司法学校，年轻人只能从现任法官、公证员、律师那里获得法律知识，但这些人的专业知识也不够深入广泛，君士坦丁·摩诺马赫建立法学院的目的就是要满足这种迫切需要。学院由约翰·克希菲林（John Xiphilin）主持，他是塞勒斯的同代好友。与以前一样，教育是免费的，教授们从帝国得到较高的薪水、丝绸服饰、生活必需品和复活节礼物。想要进入学院的人皆获许可，而无视入学者的身份、地位和经济状况，但他们必须有足够的知识准备。关于建立法学院的《新律》体现了政府对于教育和司法知识的态度。11世纪的法学院有明确的实际目标，因为它需要为社会培养出大量懂得帝国法律的官员^{注1050}。

哲学学院院长君士坦丁·塞勒斯（人们通常熟悉他的教名迈克尔），生于11世纪前半期，他受到过良好的教育，具有渊博的知识和卓越的才能，深受同时代人的尊敬，成为帝国最有影响的人物之一。他应邀来到宫廷，被授予高官要职。与此同时，他还给许多学生讲哲学和修辞学。他在一封信中写道：“我们使凯尔特人（即西欧人）和阿拉伯人着迷；甚至这两块大陆的人们都为我们的荣耀而倾倒；尼罗河灌溉着埃及的土地，我的话则滋润着埃及的精神……他们中的一个人把我称为智慧之光；另一个人则称我为导师；第三个人也给我起了最美好的名字赞誉我。”^{注1051} 后来，塞勒斯追随他的朋友、后来的法学院院长约翰·克希菲林去修道院隐修，取教名迈克尔。但隐居的修士生活不合乎塞勒斯的性格。所以他离开修道院回到首都，再次担任在宫廷中的要职。到他的晚年，塞勒斯甚至担任了总理大臣。他死于11世纪末，大约在1078年。^{注1052} 368

塞勒斯时代的拜占庭正处于动荡和衰落的时期，王位更换频仍，政策朝令夕改，但是，塞勒斯在不断调节自己适应实际生活的变化方面表现出了非凡的才能。在他为九个皇帝供职期间，官位不断提高，影响不断扩大。他能果断地利用谗谄、阿谀或贿赂来建立自己的声望，因此不能说他有较高的道德水准，在这方面他与生活在这个动荡和困难时期的其他大多数人并无区别。

但他所具有的许多特长却使他高于同时代人。他是一个受过高等教育的人，阅读广泛，工作勤奋。他一生中取得了许多成就，留下了宗教哲学（他追随柏拉图的思想）、自然科学、文学、历史、法律等多方面著述；他还写了一些诗歌、若干讲演稿及许多信件。他在其《历史》一书中记述了从约翰·齐米西斯之死到他本人生活的最后几年这一历史时期（976—1077年）的历史，此书是研究11世纪历史的非常有价值的资料，尽管它在论述中略有偏见。塞勒斯的所有文学活动，均显示出他是一位世俗文化的代表，他的作品中充斥了希腊化文化的影响。显然他对自己的评价并不很谦虚，在他的编年史中他写道：“我能肯定，即使在讲最简单的事情时，我也能做到妙语生花，不费任何力气就可以脱口而出。”^{注1053} 在其他地方，他还谈到君士坦丁九世“特别羡慕他超凡的辩才，他总是被塞勒斯的语言所吸引”；迈克尔六世“极为欣赏他，听到他的话如同品尝甜蜜”；君士坦丁十世“为他所说的话所陶醉”；尤多西亚“将他视为上帝”^{注1054}。历史学家们对于塞勒斯的为人处事的方式仍然不很赞同，但他无疑在11世纪的拜占庭文化生活中占有较高的位置，如同佛提乌在9世纪，君士坦丁·波菲罗杰尼图斯在10世纪所获得的地位一样。^{注1055}

马其顿王朝，尤其在10世纪时，还是史诗和大众诗歌大发展的时期。其主要英雄人物是瓦西里·狄吉尼斯·阿克里特斯（Basil Digenes Akrites）。帝国东部边境连绵不断的战争和动荡的生活为这些史诗和诗歌的创作提供了富有冒险精神的英雄题材。而瓦西里·狄吉尼斯·阿克里特斯的英雄事迹则在边境各行省人们的记忆中留下了最为深远的烙印。他的原名是瓦西里，狄吉尼斯和阿克里特斯则是他的别号。Digenes意为“生于两个民族的结合”，这源于他父亲是一位阿拉伯穆斯林，而他的母亲是一位希腊基督徒，Digenes常用于指代不同种族的双亲所生的孩子。Akrites（复数为Akritai）来源于希腊语akra（ἄκρα），意思是“边境”，在拜占庭时期，这一名词通常用来称呼最外围的边境保卫者。边境区（Akritai）有时相对于中央而言保持着一定的独立性。它与西欧的markgraves（意为边境土地的统治者）和罗斯历史上乌克兰（ukraina，意为边境）的哥萨克人处于同等地位。³⁶⁹

史诗中的英雄狄吉尼斯·阿克里特斯将其毕生的精力献给了同穆斯林和阿波拉特人（Apelatai）的斗争。Apalatai最初意为赶走牲畜的人，后来指强盗，主要指拜占庭帝国东部边境上的山盗。“这些人勇敢而又强壮，半是英雄半是强盗”^{注1056}，他们蔑视皇帝和哈里发的权威，在他们的土地上掳掠。和平时期，基督教和穆斯林联合起来与他们作战，而在战争时期，双方又都要争取这些蛮勇人士的帮助。兰姆鲍德说过，在边境地区，“人们常感到他们远离拜占庭帝国，似乎不是在英明的皇帝统治下的一个行省，而是处于西方那样的封建混乱秩序中”^{注1057}。

通过狄吉尼斯·阿克里特斯史诗中所表现出来的一些线索，可以判断，该书中所依据的真实事件背景大约发生于10世纪的卡帕多细亚和幼发拉底河地区。在史诗中，狄吉尼斯为基督教和帝国取得了伟大的胜利，在他看来，正教会和罗马是密不可分的。从对狄吉尼斯之宫殿的描

述中，人们几乎可以看到“保加利亚人的屠杀者”瓦西里二世所深恶痛绝的大土地所有者的富有和显赫。据说，狄吉尼斯·阿克里特斯的原型并不是基督徒，而是具有半传奇色彩的穆斯林战士，赛义德·巴塔尔加齐 注1058（Saiyid Battal Ghazi），740年的阿克罗伊农（Acroinon）战役令这位加齐声名远播。即便是在拜占庭历史的最后几年里，人们也颇为熟悉狄吉尼斯。12世纪的诗人狄奥多勒·普洛德罗姆斯（Theodore Prodromus）在试图赞美皇帝曼纽尔·科穆宁时，竟找不到比“新阿克里特斯”更为合适的赞誉之词了。注1059 370

按照柏里的说法：“正如荷马史诗反映了早期希腊文明的各个方面，而《尼布龙根之歌》反映了日耳曼在大迁徙时期的文明一样，《狄吉尼斯》也全面地展示了一幅拜占庭帝国小亚及边境生活的综合画面。” 注1060 拜占庭帝国保存了这部史诗。至今，塞浦路斯和小亚细亚地区的人们仍在歌咏着这位著名的拜占庭英雄。注1061 旅行家们仍可以在特拉布松附近看到他的坟墓，按传统说法，这座墓可以用来保护新生儿，使其免遭邪恶的诅咒。就这部史诗的内容来看，它同西欧著名史诗，查理曼大帝时期的《罗兰之歌》或《熙德之歌》（*The Cid*）特别相似。而西方的这两部史诗都取材于基督教与伊斯兰教的斗争。

在现存的几部《狄吉尼斯·阿克里特斯》史诗的手稿中，最早的一本写成于14世纪。注1062 近来对它的研究已进入一个新的富有成果的阶段，H.格雷古瓦开辟了这个新时代，他的合作者M.卡纳尔（M.Canard）和 R.古森斯（R.Goossens）则成功地继续了他的研究。几乎可以肯定，狄吉尼斯的原型就是狄奥吉尼斯（Diogenes），他是小亚阿纳托利亚军区的地方长官（*turmarchus*），他在788年同阿拉伯人的战斗中牺牲。史诗取材于10世纪的一些历史事件，当时拜占庭的军队曾驻于幼发拉底河和靠近萨莫萨塔附近的狄吉尼斯墓地，时间约为940年。人们还发现在拜占庭、土耳其和阿拉伯史诗，甚至包括《一千零一夜》之间，有许多有趣的联系。这一史诗由于它的历史背景及其所具有的东方史诗的特色而成为拜占庭文学研究中最富有魅力的问题。注1063

拜占庭史诗通常是以民谣的形式反映在俄国的传世史诗中，其中《狄吉尼斯·阿克里特斯》也占有一席之地。出现了古俄文写作的《狄吉尼斯·阿克里特斯的生活和事迹》（*The Deeds and Life of Digenes Akrites*）；19世纪早期的俄国史学家卡拉姆金（Karamzin）也了解这部文学作品，并在最初把它看成是罗斯的神话传说。这部史诗在古代罗斯文学中占有颇为重要的地位，因为古代罗斯人的生活和语言无论是在宗教方面还是在世俗方面都深受拜占庭帝国的影响。值得注意的是，在俄文版的《狄吉尼斯》史诗中，人们甚至发现了一些在希腊文史诗中未曾出现过的片断。注1064 371

混乱时期帝国的文化和艺术生活继续沿着马其顿王朝时代开创的道路发展下去。例如，迈克尔·塞勒斯的活动在此间并没有间断。仅此事实即可以说明帝国的文化生活并没有停止。塞勒斯在这一混乱时期像在马其顿王朝时期一样受到短期在位的那些皇帝们的宠爱。

迈克尔·阿塔利特斯 (Michael Attaliates) 是这一混乱时期的著名作家之一。他生于小亚细亚，后来移居君士坦丁堡，在那里从事司法和立法工作。他的现存作品主要涉及历史和法理学领域。他依据个人的亲身经历记述了从1034—1079年的历史，生动地展现了马其顿王朝的末代统治及混乱时期的画卷。迈克尔·阿塔利特斯的写作风格表明，在科穆宁王朝时期，古典的艺术复兴已广为发展。迈克尔的法律论文全部以《帝国法典》为依据，颇受大众欢迎，他的目标是编辑一本普及性的简明法律手册，以使所有人都能理解。关于11世纪拜占庭帝国文化生活中许多颇有价值的资料，可见于迈克尔为了保护他所建立的贫民院和修道院所编写的法规。其中包含有贫民院及管理该贫民院的修道院的所拥有的财产清单，捐赠给修道院图书馆的图书目录等。

马其顿王朝时期是拜占庭艺术史上的极其重要的发展时期。从9世纪中期到12世纪为止的这段时期，即包括马其顿之后的科穆宁王朝在内，被学者们认为是拜占庭艺术的第二个黄金时代，第一个黄金时代则是在查士丁尼大帝时代。反对偶像崇拜运动使得拜占庭艺术从沉闷的教会和修道院的影响中解放出来，并为其在宗教题材之外找到新的出路。这些道路导致人们回归早期亚历山大艺术模式的传统，也发展了借鉴于阿拉伯装饰艺术，即与伊斯兰装饰艺术密切相关的新的艺术形式，以更为现实主义的态度处理历史的和世俗的主题，以取代宗教的主题。但马其顿王朝时期的艺术创造并没有局限于借用和照搬，而是引进了一些属于他们自己的东西，一些带有原创性的东西。³⁷²

马其顿王朝和科穆宁王朝时期对希腊风格的复兴使引进一些远胜于4世纪希腊化风格中自然美的东西成为可能；它集中了许多早期时代中的庄严性和力量感。这些特质对于拜占庭中期的表现方式产生了影响，并排除了6世纪的呆板形式，这种呆板形式只能在皇帝势力不能够达到的偏远省份的宗教中心才能得以继续。它们赋予拜占庭艺术的高贵而优雅、严谨而和谐、平和而高雅的风格，并使之成为拜占庭艺术成熟时期的特色。这种特色逐渐与宗教情感相和谐，具有希腊时代所不曾拥有的严肃性。尽管，如果认为在以后几个世纪中拜占庭艺术系统化并且不断希腊化的这种提法可能有些夸张，但可以肯定，绝对地彻底地东方化不再有可能实现了。^{注1065}

著名的奥地利艺术史学家J.斯特拉齐格夫斯基 (Strzygowski) 试图证明一种同马其顿王朝密切相关的理论。根据他的观点，马其顿王朝的第一个统治者，一个生于亚美尼亚的君王的继位，标志着拜占庭艺术开始了一个新阶段，也就是说开始了一个亚美尼亚艺术开始影响拜占庭艺术创造力的阶段。换句话说，他要证明，传统观念，即认为拜占庭艺术直接影响亚美尼亚的理论是错误的。亚美尼亚的艺术确实对马其顿王朝产生深远的影响，许多亚美尼亚艺术家和建筑师曾在拜占庭帝国工作。瓦西里一世所建造的新教堂可能就是一座亚美尼亚教堂设计的再现；10世纪时圣索菲亚教堂的圆顶被地震所毁时，修复工作交给了一位亚美尼亚建筑师，亚美尼亚阿尼大教堂的建筑者。但正如查尔斯·迪尔所说，斯

特拉齐格夫斯基的理论尽管有许多创造性的东西，但仍不可以被全部接受。 [注1066](#)

瓦西里一世是一位伟大的建筑者。他主持建造了新教堂（the Nea）。该教堂的建立是瓦西里建筑政策中的一项大事，其重要性和查士丁尼时代修建圣索菲亚一样。他还建造了一个新宫殿凯努尔金（Kenourgion），使用了精美的镶嵌画加以装饰。他还修复和装饰了圣索菲亚大教堂和圣使徒大教堂。圣索菲亚大教堂在989年被地震毁坏后在10、11世纪皇帝们的关注下得以修复。373

在马其顿王朝的统治下，帝国首次出现了圣像绘画学校，这所学校不仅制作了大量圣像，装饰了许多教堂，而且还为许多手稿附上插图。在瓦西里二世时期写成的著名的《梵蒂冈宗教月历》（*Vatican Menologium*）中，附有漂亮的微型画，这些微型画由8位作者完成，其名字都镶嵌在画的边框里。 [注1067](#) 这一时期还出现了许多有趣的、原创的、工艺精细的小画像。

当时主要的艺术发展中心是首都君士坦丁堡，但这一时期拜占庭的各省也保留下来一些艺术珍品，例如在维奥蒂亚的斯科利普教堂（874年）；10—11世纪建于圣山阿索斯的教堂群；弗西斯的斯蒂里斯的圣路加教堂（11世纪）；开俄斯岛上的新莫尼教堂（11世纪中期）；阿提卡半岛上的达芙尼修道院教堂（11世纪末）。在小亚细亚，卡帕多细亚的一些岩洞教堂中保存了大量生动而有趣的壁画，其中有许多属于9、10、11世纪的作品。对于这些“展示了令人惊异的丰富的壁画作品” [注1068](#) 的卡帕多细亚壁画的发现与研究主要与德热法尼翁有关，他倾其半生投入到卡帕多细亚——“一个拜占庭艺术的新行省” [注1069](#) 的细致研究之中。

马其顿王朝时期拜占庭艺术的影响绝不仅限于帝国内部。罗马著名的圣玛利亚安提卡教堂中的较晚时期的绘画（成画于9、10世纪）可能是马其顿复兴时期 [注1070](#) 最优秀的作品。在罗斯，基辅的圣索菲亚教堂（1037年）以及许多其他的俄罗斯教堂也都带有马其顿王朝皇帝统治时期的风格。

从艺术多样性与原创性来看，867—1025年是马其顿王朝最辉煌的时期，也是拜占庭艺术的鼎盛时期。这一时期的绘画作品最具有活力和创造力。在接下来的混乱时期和科穆宁王朝时期，即1081年以后，枯燥、呆板，与以前的风格截然相反的艺术风格又得以复生。374

在瓦西里二世时期进入亚美尼亚的拜占庭的旗帜已经撤离；塞尔柱突厥人的旗帜却前进了。这时在拜占庭国内，一成不变的精神据统治地位，在宫廷礼仪的展示中，在阿列克修斯及其宫廷的精神表现中都可以感觉到这种东西。所有这些都反映在西方十字军东征之前的一个世纪的艺术作品之中。前进的动力枯竭了，当时唯一可能的变化是被动地接受外来思想。宗

教热情也被吸纳到这种正统观念之中。宗教仪程无创造性的设计，产生了许多指导手册，或者绘画指南。人们开始按照这种僵化的体系行事，文章的写作按照刻板的模式，绘画也要有规定的颜色了。 [注1071](#)

第二卷

第七章 拜占庭与十字军375

科穆宁诸皇帝及其对外政策

1081年的革命使阿列克修斯·科穆宁（Alexius Comnenus）登上皇位。他的叔叔伊萨克在11世纪60年代末曾短暂称帝（1057—1059年）。“科穆宁”这个希腊姓氏曾在瓦西里二世时期的史料中第一次被提及，该家族源于距亚得里亚堡不远的村庄。后来成为小亚细亚的大土地所有者。^{注1072}伊萨克叔侄两人都以军事天才而著称。在阿列克修斯统治时期，军人派和各省大土地所有者战胜了首都的官僚文职集团。同时，动乱时代也宣告结束。三位科穆宁皇帝父传子继，成功保持皇位一个世纪。

由于阿列克修斯老练而富有活力的统治（1081—1118年），他成功地抵御了外部威胁，于危亡之中拯救了帝国。但在皇位继承问题上产生了纠纷。他生前很早就立其子约翰为嗣。此举激怒了长公主安娜——史著《阿列克修斯》的著名作者。她的丈夫尼斯福鲁斯·布莱昂纽斯（Nicephorus Bryennius）也是个历史学家。为了废黜约翰，立丈夫为皇位继承人，安娜机关算尽。无奈年迈的阿列克修斯意志坚定，不为所动。他死后，约翰继位为帝。

约翰二世（1118—1143年在位）登基伊始，便遭劫难。一场篡位阴谋被曝光。他的姐姐安娜是主谋，他母亲也牵连其中。这场阴谋被粉碎，但约翰将阴谋者从轻发落，对大部分人只剥夺了他们的财产。他的宽宏仁慈赢得了普遍敬重，人们称他为“好人约翰”（或“仁者约翰”，Caloyan）。希腊和拉丁作家对他的品格都倍加赞赏。尼西塔斯·科尼阿特斯（Nicetas Coniates）说：“约翰是占据罗马皇位的科穆宁家族所有皇帝中的典范（κορωνίς）。”^{注1073}就连一向对拜占庭统治者评判严厉的吉本也称约翰是“最优秀和最伟大的科穆宁皇帝”。即使“哲人马可（奥勒利乌斯）也不会鄙视他的后代之发自内心的，而非来自学府的故作姿态的敦厚品质”^{注1074}。376

约翰反对不必要的奢侈和铺张浪费。在他统治期间，宫廷厉行节约，从不无休止地举行娱乐性消遣和节宴，也从不耗费巨额开支。另一方面，这个仁慈、平和、品德高尚的皇帝在位期间却展开了一连串的军事行动。

他的儿子和继承人曼纽尔一世（1143—1180年在位）与其父形成鲜明对比。这位崇尚西方的新皇帝早就把西方骑士生涯作为自己的理想。甫一继位，他便改变了先皇立下的朴素严谨的规矩。声色犬马，花

天酒地，骄奢淫逸等所有的西方生活方式开始流行于君士坦丁堡。他频频出访外国君主的宫廷，如德意志和法兰西国王、伊科尼姆苏丹，以及以耶路撒冷国王阿摩利（Amaury）一世为首的几个东方的拉丁王公的宫廷。所有这些都耗资巨大。

大量西欧人出现在拜占庭宫廷。大多数的要职肥缺落入他们之手。曼纽尔两次结婚，两任妻子都是西方的公主。第一任妻子苏尔兹巴赫的贝尔塔（Bertha of Sulzbach）是德意志国王康拉德三世（Conrad III）的妻妹，嫁到拜占庭后改名为伊琳娜；第二任妻子玛丽是安条克王公之女，法兰西的绝色美人。曼纽尔的统治完全受西方理想和一统昔日罗马帝国的梦想所支配；为此，他企图在教宗的帮助下剥夺德意志国王的王位；他甚至准备与西方大主教公联合。然而，拉丁人的压迫和曼纽尔对本国利益的忽视，在人民中引起了普遍不满，改朝换代的呼声日益高昂。但曼纽尔在他的政策破产之前就去世了。

曼纽尔去世时，他的儿子和继承人阿列克修斯二世（1180—1183年在位）年仅12岁，由皇太后安条克的玛丽摄政。实际上，大权落入太后的宠臣、曼纽尔的侄子阿列克修斯·科穆宁之手。新政权依赖于遭人痛恨的拉丁人的支持。自然，人民的愤怒日益增长。太后玛丽以前那么受欢迎，现在也被看作“外国人”。法国史学家迪尔把此时的玛丽比作法国革命时期的玛丽·安东妮特；后者当时被人民称作“奥地利人”^{注1075}。

377

一个反对宠臣阿列克修斯·科穆宁独揽朝政的强大集团形成了。为首的是安德罗尼卡·科穆宁。他是拜占庭历史上地位独特的人物，属于史学家和小说家笔下的重要典型。他是约翰二世的侄子、曼纽尔的堂弟，属于科穆宁家族较年轻的一支；该分支曾经被剥夺皇位，具有非凡的活动能量，但有时这种能量则被导向错误方向。以后，到该分支第三代的时候，出现了一位特拉布松帝国的皇帝，历史上称之为“大科穆宁王朝”。作为12世纪的一位“流放王公”、灵魂中“具有类似于恺撒·博吉亚的精神”的“拜占庭历史上的未来的理查三世”“中期拜占庭帝国的亚西比德”，安德罗尼卡成为“12世纪拜占庭美德与邪恶的典型化身”。^{注1076} 他英俊潇洒，温文尔雅，智勇双全，满腹经纶，对于那些仰慕他的女人，他轻佻热情且多疑，必要时也虚伪善辩；他野心勃勃、阴险狡猾，后来则变得粗暴可怕。正如迪尔所说，他是个天才，有可能成为穷途末路的拜占庭帝国的拯救者和复兴者；但他可能“缺乏一点道德观念”，因而不堪重任。^{注1077}

与安德罗尼卡同时代的史学家尼西塔斯·科尼阿特斯（Nicetas Choniates）曾写道：“只有意志坚如磐石，千锤百炼的人才不会为安德罗尼卡的眼泪和口若悬河的花言巧语所打动。”这位史学家把他比作“多面的普鲁塔斯”^{注1078}。

安德罗尼卡与曼纽尔关系不错，但还是受到他的猜疑。安德罗尼卡在拜占庭无法洗清自己。在曼纽尔统治的大多数时间里，他流浪于欧亚

各国。他先是被送到乞里奇亚，后又被送到匈牙利边境。他受到“政治背叛”和“阴谋弑君”的指控，身陷囹圄，在君士坦丁堡度过几年监狱生活。经过多次惊人的冒险，他通过一条废弃管道，成功地越狱。继而又被抓回，加刑数年，但他重又逃脱，到了北方，投奔西北罗斯的加里奇（Galich）大公雅罗斯拉夫。1165年的一位罗斯编年史家说：“皇帝的堂弟安德罗尼卡爵士由君士坦丁堡投奔加里奇王公雅罗斯拉夫，受到盛情款待，并赠予他几座城市以示安慰。”^{注1079} 根据拜占庭史料记载，安德罗尼卡受到雅罗斯拉夫好心款待。住到雅罗斯拉夫官邸，与其同吃，同住，同游猎，甚至参加他与波雅尔（罗斯贵族）们举行的会议。^{注1080} 安德罗尼卡在加里奇大公宫廷中的活动使曼纽尔坐卧不宁。因为曼纽尔的那位不安分的亲戚已经在与拜占庭的交战国匈牙利人谈判。于是，皇帝决定宽恕安德罗尼卡。安德罗尼卡被雅罗斯拉夫“荣耀地”（如一位罗斯编年史家所说）送回君士坦丁堡。^{注1081} 378

他被任命为小亚细亚乞里奇亚公爵，但他在那里并没有停留很久。随后，他经安条克到了巴勒斯坦；在那儿，他爱上了拜占庭皇帝的亲戚、耶路撒冷国王的遗孀狄奥多拉。狄奥多拉答应了安德罗尼卡的求婚。皇帝恼羞成怒，下令弄瞎安德罗尼卡的双眼。安德罗尼卡闻讯后，携狄奥多拉逃往国外。他们颠沛流离数年，先是在叙利亚、美索不达米亚和亚美尼亚，后又到了遥远的伊比利亚（乔治亚或格鲁吉亚，在高加索）。

最后，曼纽尔的手下捉住了安德罗尼卡心爱的狄奥多拉和他们的孩子；由于无法忍受这个重大打击，安德罗尼卡决定向曼纽尔屈服。他显然对自己的荒唐经历进行了忏悔，因此受到曼纽尔的宽恕。安德罗尼卡被任命为小亚细亚黑海之滨本都省的总督，这算是一种对有危险的亲属的光荣流放。正在此时，也就是1180年，曼纽尔去世，他12岁的儿子继位，称阿列克修斯二世。其时，安德罗尼卡已经60岁了。

以上即是反对摄政皇后安条克的玛丽及其宠臣阿列克修斯·科穆宁的亲拉丁政策的首都人民，所寄予期待的安德罗尼卡的生涯。而安德罗尼卡也就势扮演了一个铲除奸佞、扶持幼主阿列克修斯二世的卫士角色，成了“罗马人的朋友”（*φιλορώμαιος*），赢得了筋疲力尽的人们的心。他被神化了。当时，萨洛尼卡的尤斯塔修斯说，安德罗尼卡“在大多数人心目中比上帝还可亲”，或者，起码“与上帝不相上下”。^{注1082} 379

在首都造出了舆论声势之后，安德罗尼卡向君士坦丁堡进发。首都人民闻讯，纷纷向拉丁人发泄积怨。愤怒的群众向拉丁居住区发起攻击，大肆屠杀拉丁人，不分男女老幼；他们不仅抢劫民宅，而且将拉丁教堂和慈善机构掠夺一空；在一所医院，病床上的病人也遭到杀害；教宗使节被羞辱，然后被斩首；许多拉丁人被送往突厥市场，卖为奴隶。正如Th. 乌斯宾斯基所说，由于1182年的拉丁人大屠杀，“东西方世界之间仇恨的种子得到了浸种，即使还没有被种下”^{注1083}。独揽朝纲的阿列克修斯·科穆宁被监禁致盲。安德罗尼卡终于胜利回到君士坦丁堡。为了巩固政权，他逐渐剪除异己，下令绞死皇太后——安条克的玛丽。他

与阿列克修斯二世成为共治帝。虽然他曾郑重宣布保护阿列克修斯，但几天之后却下令将其秘密绞死。这样，到1183年，63岁的安德罗尼卡成了至高无上的独一皇帝。

安德罗尼卡阴谋篡位的事实终于昭然于天下，于是，他只有通过恐怖和残暴手段才能维护其统治。在外交事务中，他缺乏活力和进取精神。人民开始反对他。1185年，一场革命将伊萨克·安吉列送上皇帝宝座。安德罗尼卡逃跑未遂。被褫夺皇位的他受尽了折磨和凌辱。他以超人的勇气忍受着万般痛苦，他反复地祈求：“主啊，可怜可怜我吧！你为什么践踏那已经倒伏的芦苇？”^{注1084} 新帝甚至不允许掩埋他那被撕裂的尸体。拜占庭的最后一个辉煌的王朝随着这一悲剧而告结束。

阿列克修斯一世和第一次十字军战争前的对外关系380

新帝阿列克修斯的天才的、受过良好教育的女儿安娜·科穆宁娜提到，她父亲一登基，便面临着东方突厥人和西方诺曼人的威胁。她“看到他的帝国在极端痛苦之中呻吟”^{注1085}。帝国外部环境非常恶劣，而且愈发棘手和复杂。

诺曼战争。——阿普利亚公爵罗伯特·吉斯卡尔德征服了意大利南部的拜占庭领土后，制定了更加野心勃勃的计划。他将战火引向巴尔干半岛的亚得里亚海岸，企图在拜占庭的心脏插上一刀。他将阿普利亚交给小儿子罗杰治理，自己则与哥哥博希蒙德（第一次十字军战争的著名参加者）一起，带着大舰队，进攻阿列克修斯。他的主要目标是夺取伊利里亚的海滨城市都拉基乌姆（以前称Epidamnus [埃皮达姆努斯]；斯拉夫语为Druch [Drač]，现都拉索）。都拉基乌姆是都拉基乌姆军区的重要城市，建于“保加利亚人的屠杀者”瓦西里二世时期，城防坚固，是帝国的西大门。始建于罗马时期的著名军事公路埃格纳提亚大道从都拉基乌姆经萨洛尼卡，再往东延伸至君士坦丁堡。因此，十分明显，罗伯特的主要目标自然是都拉基乌姆。这次远征是“十字军的前奏曲，为法兰克人入主希腊奠定了基础”^{注1086}。“是罗伯特·吉斯卡尔德组织的前十字军，反对阿列克修斯·科穆宁的重要战争。”^{注1087}

阿列克修斯·科穆宁知道仅凭自己的力量无法对抗诺曼人的威胁，遂转向西方求救。德意志的亨利四世是他求援的君主之一。而当时亨利的帝国困难重重，他与教宗格列高利七世的斗争还未结束。因此，他无力援助拜占庭皇帝。但是，威尼斯出于利益考虑，答应了阿列克修斯的请求。为了报答它的舰队出手援助，皇帝向圣马克共和国允诺巨大的商业特权。在拜占庭与诺曼人的战争中支持东方的拜占庭皇帝符合威尼斯的利益。因为诺曼人获胜，他们会立即夺取通向拜占庭和东方的贸易之路；换句话说，他们将会取得威尼斯人长期希望控制的权益。况且，威尼斯也面临着迫在眉睫的危险：诺曼人对爱奥尼亚群岛，特别是对科孚岛和凯法利尼亚岛以及巴尔干半岛西海岸的占领，将会封锁亚得里亚海，破坏威尼斯人在地中海上的垄断地位。381

占领科孚岛之后，诺曼人分海、陆两路包围了都拉基乌姆。虽然威尼斯舰队解了海上之围，但在阿列克修斯指挥下的陆军却遭到惨败。陆军由马其顿斯拉夫人、突厥人、瓦拉几亚-英吉利皇家卫队以及其他民族的成员组成。1082年初，都拉基乌姆对罗伯特敞开了大门。但这时南部意大利发生了叛乱，罗伯特只得回去应付。他将远征军委托给博希蒙德指挥。最后，这支远征军被击败。^{注1088} 罗伯特再次远征拜占庭，取得胜利。但一种流行病蔓延在他的军队中，罗伯特本人也不幸染疾，1085年死于凯法利尼亚岛北部。甚至到今天，岛上的一个小港湾和村庄费斯卡尔多（中世纪的吉斯卡尔多，维斯卡尔迪 [Wiscardi] 港，得名于罗伯特-吉斯卡尔德），还能使人想起强大的阿普利亚公爵。罗伯特死后，诺曼人对拜占庭的入侵也告一段落，都拉基乌姆再度归属希腊人。^{注1089}

显然，罗伯特入侵巴尔干半岛的政策破产了。然而，在他统治时期，拜占庭在南部意大利的领土问题却有了定论。罗伯特在意大利建立了诺曼人国家，因为他第一个成功地将他的诺曼同胞们建立的诸国统一起来，形成阿普利亚公国，而且使它辉煌一时。罗伯特的死导致该公国长达五十年的衰落时期。之后，西西里王国的建立开辟了意大利诺曼历史的新时代。法国史学家夏朗东宣称，罗伯特-吉斯卡尔德“为他的后代们的野心开辟了一条新路：自他之后，诺曼人开始对东方虎视眈眈；在东方，十二年之后，以希腊帝国的灭亡为代价，博希蒙德将建立属于他自己的公国”^{注1090}。

威尼斯人由于以它的舰队帮助了拜占庭，作为回报，拜占庭皇帝赐予其大量的贸易特权，使圣马克共和国在帝国内有了特殊地位。除了慷慨赠予威尼斯教会的精妙礼品、授予总督及威尼斯最高主教及其后者荣誉称号和固定年薪外，阿列克修斯于1082年5月颁发的帝国特许状（或称“黄金诏书”，即盖有帝国金印的特许证），允许威尼斯商人在拜占庭帝国自由买卖，并且免除关税、港口费及其他贸易税赋；拜占庭海关官员无权检查他们的货物。威尼斯在首都还得到了一大片侨居区，配有许多店铺、库房和三个登陆港口——这些设施在东方被称为 *scales*（三海之港 [*maritimas tres scalas*]），供威尼斯船只自由装卸货物。阿列克修斯的特许状列出了帝国向威尼斯人开放的商业价值最高的地点，从小亚细亚的沿海地区和内陆、巴尔干半岛和希腊、爱琴海诸岛直到君士坦丁堡。在这份文件中，这些地方被称为“Megalopolis”，即“大都市”，威尼斯则承诺将成为帝国的忠实臣属。^{注1091} 特许状中所列举的特权使威尼斯商人获得了比拜占庭商人更多优惠条件。阿列克修斯的特许状为威尼斯在东方的殖民势力奠定了稳固的基础；威尼斯由特许状而建立的经济优势在拜占庭长期无人匹敌。但随着形势的变化和时间的推移，同样的经济特权也逐渐成为帝国与圣马克共和国之间政治冲突的因素之一。382

帝国与突厥人和帕齐纳克人的斗争。——早在阿列克修斯-科穆宁之前，东方和北方的突厥人，特别是塞尔柱人和帕齐纳克人就威胁着拜占庭帝国。在阿列克修斯统治时期，这种威胁加剧了。诺曼人的失败和

吉斯卡尔德的去世使阿列克修斯有能力恢复拜占庭在西方远达亚得里亚海岸的领土，但在另一条边境线上，突厥人和帕齐纳克人的进攻节节胜利，拜占庭则连连失地。安娜·科穆宁娜夸张地宣称，那时，博斯普鲁斯海峡附近是罗马帝国的东方边界，亚得里亚堡是西方边界。[注1092](#)

小亚细亚几乎全部为塞尔柱人占领。不过，幸运的是，突厥人内部发生了权力之争，削弱了突厥人的力量，使其全国陷入无政府状态。然而由于帕齐纳克人从北面进攻，阿列克修斯无法充分利用突厥人的内讧。383

在与拜占庭冲突之时，帕齐纳克人在帝国内部找到了盟友——住在巴尔干半岛上的保罗派教徒。[注1093](#) 保罗派的信仰形成于3世纪，由萨莫萨塔的保罗所创，属于东方二元论宗教派别摩尼教的主要分支之一，7世纪得到改革。保罗派教徒居住于帝国东部边界的小亚细亚，他们坚守本门戒律，生性嗜武好战，有时令拜占庭当局十分头痛。在对内政策中，拜占庭常用的办法是将帝国的各个民族从一地迁移到另一地；比如，斯拉夫人被迁至小亚细亚，亚美尼亚人被迁至巴尔干半岛。8世纪时，保罗派教徒被君士坦丁五世科普洛尼姆斯（Constantine V Copronymus）大批迁到色雷斯；10世纪时，约翰·齐米西斯也照此办理。巴尔干半岛的菲利浦城成为保罗派教徒活动的中心。齐米西斯在该城的东部巴尔干半岛上建立了一个殖民地区，将这些难以控制的顽固的民众从帝国东部边境地区的根据地和堡垒迁移至此。同时，他也希望新居住地的保罗派教徒充当抵御北方蛮族斯基泰人频繁入侵的堡垒。10世纪时，保罗派牧首鲍格米尔（Bogomile）改革了保罗派教义，并且将其传播到保加利亚。此后，他的信徒便被拜占庭作家称为“鲍格米尔派”。后来，鲍格米尔派又从保加利亚传入塞尔维亚和波斯尼亚，然后传入西欧。这个东方的二元论教派在西欧得到了不同的名称：在意大利称帕塔林（Patrins）派，在德意志和意大利称卡塔尔（Cathari）派，在法兰西称勃布利肯派（Poblicans，即保罗派）和阿尔比派。

这些移居巴尔干半岛的东方教徒却让拜占庭统治当局失望了。首先，这个异端教派传播之广泛和迅速，出乎拜占庭统治当局预料之外。其次，在意识形态和世俗事物中，鲍格米尔派成了斯拉夫民族政治上反对苛刻的拜占庭当局的代言人。特别是在被瓦西里二世征服的保加利亚更是如此。所以，鲍格米尔派不仅没有抵御北方蛮族对拜占庭领土的入侵，反而招来帕齐纳克人反对拜占庭。库曼人（波洛伏齐人）也加入了帕齐纳克人的行列。

在与帕齐纳克人的斗争中，拜占庭虽然取得暂时的胜利，但也耗尽了国力。11世纪90年代末，阿列克修斯·科穆宁在多瑙河下游的德里斯特拉（Dristra，即Durostolus，Silitria）遭到惨败，他本人也差一点被俘。由于帕齐纳克人和库曼人因战利品分配而发生内讧，帕齐纳克人没能乘胜追击。384

拜占庭用战争赔款换来了暂时的安宁，但它不得不熬过1090—

1091年的难关。经过顽强战斗，帕齐纳克人攻到了君士坦丁堡城下。安娜·科穆宁娜叙述道，在殉道者狄奥多勒·泰隆（Theodore Tyron）纪念日那天，首都居民无法像往年那样大批地出城拜谒城外的殉道者之墓，因为帕齐纳克人就站在城下，着实不能打开城门。 [注1094](#)

这时，一个突厥海盗查哈斯（Tzachas）开始从南面威胁首都，帝国形势更加严峻。查哈斯年轻时在君士坦丁堡尼斯福鲁斯·波达尼塔特斯的宫中效力，曾获拜占庭高级官衔。阿列克修斯·科穆宁登基时，他逃到小亚细亚。他的舰队占领了士麦那和小亚细亚海岸的一些城市以及爱琴海上的一些岛屿。之后，他野心勃勃，企图从海上打击君士坦丁堡，以切断首都的一切供应。为了实现他的计划，他与北方的帕齐纳克人和东方小亚细亚的塞尔柱人达成协议。他自以为胜券在握，便自封为皇帝（*basileus*），佩戴皇家徽标，梦想将君士坦丁堡变为他的国都。帕齐纳克人和塞尔柱人都是突厥人。只有军事和政治上的联系才使他们意识到他们之间的种族血缘关系。俄罗斯学者V·瓦西列夫斯基说：“查哈斯集蛮族的好勇斗狠与拜占庭的高度文明于一身，又熟谙当时东欧的政治关系，可谓拜占庭的克星。他计划充当全突厥人行动的灵魂。他将会，也能够为帕齐纳克人漫无目的的流浪和抢劫设计一个合理的最终目标和总体规划。” [注1095](#) 看来，在东方帝国的废墟上将会出现一个塞尔柱人和帕齐纳克人的全新的突厥国家。瓦西列夫斯基继续写道：“拜占庭帝国在突厥人的入侵中挣扎。” [注1096](#) 另一位俄罗斯史学家Th·乌斯宾斯基写道：“在1090—1091年的冬季，阿列克修斯·科穆宁所面临的形势就像帝国的末期那样：当时奥斯曼土耳其已经包围了君士坦丁堡，并切断了它的一切对外联系。” [注1097](#) 385

阿列克修斯意识到了这生死攸关的形势，他采取了拜占庭一贯的以蛮制蛮的外交政策。他请求库曼人（波洛伏齐人）诸汗（王公）——那些“绝望中的盟友”帮助他打败帕齐纳克人。在罗斯编年史常常出现的、凶残野蛮的库曼汗图戈尔汗（Tugorkhan）和波尼亚克（Boniak）， [注1098](#) 接受邀请来到君士坦丁堡，他们被奉若神明，受到盛情款待。皇帝谦卑地提出求援之事，库曼汗们觉得能够跟皇帝平起平坐是一种殊荣。他们向阿列克修斯信誓旦旦，也的确信守了诺言。1091年4月29日，一场血战开始了；罗斯人和库曼人全部投入战斗。帕齐纳克人被无情地粉碎和歼灭了。安娜·科穆宁娜记载：“人们可以看到奇异的场面：整个民族，成千上万的、多如蚂蚁的人在那一天与妻子儿女一起消失了。”当时拜占庭有一首歌反映了这次战斗：“斯基泰人（安娜·科穆宁娜对帕齐纳克人的称谓）只差一天而未能看到5月的阳光。” [注1099](#) 库曼人为基督教世界立下了汗马功劳。“他们的首领，波尼亚克和图戈尔汗当之无愧地成为拜占庭帝国的拯救者。” [注1100](#)

阿列克修斯凯旋而归。被俘的帕齐纳克人大部分被处死。这个可怕部落的残余在巴尔干半岛瓦达尔（Vardar）河东部定居下来，后来，他们加入了拜占庭军队，成为一支特别支队。逃出巴尔干的帕齐纳克人也元气大伤，三十年不敢再犯拜占庭。

曾经震撼拜占庭朝野的查哈斯试图派舰队支援帕齐纳克人，未果。在与希腊海军交锋中。他也损兵折将。后来皇帝挑拨尼西亚苏丹反对查哈斯。苏丹邀请查哈斯赴宴，在宴会上将其杀死。从此，苏丹与阿列克修斯签订了和平协议。1091年的危机就这样在有利于拜占庭帝国的形势下得以解决，1092年的形势便大有改观。

在1091年那些绝望的日子里，阿列克修斯不仅在库曼蛮族中寻求同盟，他也显然在西方拉丁人中寻求过援助。安娜·科穆宁娜写道，阿列克修斯“焦急地派出专使到处招募雇佣军”^{注1101}。从她另一篇文章中得知，这类专使也到了西方。之后不久。阿列克修斯便“盼望着雇佣军自罗马到来”^{注1102}。386

在论及上述事件时，史学家们通常要提到阿列克修斯·科穆宁写给老朋友佛兰德的罗伯特伯爵的一封信。这位伯爵曾于几年前拜谒圣地返回途中，经过君士坦丁堡。信中，皇帝描绘了“希腊基督徒的神圣帝国遭到帕齐纳克人和突厥人压迫”的绝望处境：基督徒们，不分男女老幼被凌辱，被屠杀；国土几乎全部沦丧；“现在只剩下君士坦丁堡，而且很快也要落入敌手——除非上帝和他的拉丁信徒的援助尽快到来”；皇帝“遭到突厥人和帕齐纳克人追杀，从一个城市到另一个城市”，他宁愿将君士坦丁堡交给拉丁人而不愿拱手送给异教徒。为了刺激拉丁人的欲望，信中还附有一张长长的清单，列出了首都珍藏的古物，提醒这位伯爵，那里有无数的金银珠宝。“所以，带着你的所有的人，动员你的所有军队，快来吧，以免这些财富落入突厥人和帕齐纳克人之手……如果能抽身，抓紧时间，不要对这个基督教帝国和比它更重要的圣墓无动于衷。愿你在天堂里得到报偿，而不是在末日。阿门！”^{注1103}

V.瓦西列夫斯基认为这封信写于1091年。他说：“1091年，一声绝望的哀号从博斯普鲁斯海峡传到西欧。那是一个落水者渴望一根救命稻草的呼唤。在这些外国人面前，拜占庭皇帝不顾一切地暴露了这个希腊基督教帝国所遭受的屈辱和欺凌。”^{注1104}

这份如此生动地描述了1091年拜占庭生死攸关形势的文件，引起了学术界的争论。文件仅存有拉丁文本。学者们有许多分歧：有一些人，如俄罗斯学者V.瓦西列夫斯基和Th.乌斯宾斯基认为这封信是真实的；其他人，如法国学者莱昂则认为它是伪造的。近来，对这个问题感兴趣的史学家有保留地倾向于承认它的真实性，即承认阿列克修斯确实给佛兰德的罗伯特写过一封信，但信的原件并未保存下来。法国史学家夏朗东承认这封信件的中间一段来源于原件，但它的拉丁文本则是在第一次十字军东征前夕由西方某个（煽动者）为挑动十字军而编造的。^{注1105}最近，德国学者哈根迈尔研究并发表了这封信。他基本上同意瓦西列夫斯基的观点：承认阿列克修斯信件的真实性，但持保留态度。^{注1106}1924年，B.莱布写道，这封信只是克莱蒙会议之后不久的夸大其词，它肯定是受到阿列克修斯致罗伯特的信件的启发，该信提醒罗伯特履行他当初许下的派兵援助阿列克修斯的诺言。^{注1107}最后，1928年，布莱耶尔写道：“根据夏朗东的假设，罗伯特返回佛兰德之后可能忘记了自己

的承诺；所以，阿列克修斯派信使给他送信。当然，那封信的内容与我们今天见到的完全不同。至于我们今天见到的这封信，很可能是在1098年安条克遭到围攻之时，为寻求西方援助而以那封真实的信为基础编造出来的。也就是说，阿列克修斯的信与十字军东征的起因毫无联系。”[注1108](#) H·居贝尔（Sybel）在描写十字军第一次发起时，认为阿列克修斯致佛兰德的罗伯特的信是与十字军有关的官方文件。[注1109](#) 387

这里我们之所以花费笔墨讨论阿列克修斯致佛兰德的罗伯特的信，是因为它在一定程度上牵涉皇帝是否求援于西方的问题。当时，安娜·科穆宁娜关于阿列克修斯致信西方求援的叙述证明了这个事实：阿列克修斯一定写过信给佛兰德的罗伯特；该信很有可能是今天所存的被修饰过的拉丁文本信件的基础。阿列克修斯的信很有可能写于生死攸关的1091年。[注1110](#) 同样，很有可能在1188—1189年，皇帝的使节也送信给克罗地亚国王兹沃尼米尔（Zvonimir），敦促他参加阿列克修斯·科穆宁“对异教徒”的斗争。[注1111](#) 388

阿列克修斯战胜了外来敌人之后，接着又战胜了内部敌人。企图利用帝国危难之机篡夺皇位的阴谋家也被揭穿，并受到了惩罚。

除了上面提及的民族之外，塞尔维亚人和马扎尔人（匈牙利人）在第一次十字军东征之前，即阿列克修斯·科穆宁统治期间也崭露头角。11世纪下半期，塞尔维亚王公采用国王（*kral*）称号，宣告了塞尔维亚的独立。这就是塞尔维亚第一王国。它定都于斯考德拉（Skadar，即斯库台〔Scutari〕）。在拜占庭与诺曼人的战争中，塞尔维亚站在帝国一边，但在关键时刻倒戈。拜占庭收复都拉基乌姆以后，阿列克修斯与塞尔维亚就开始了敌对状态。当时帝国处境危难，阿列克修斯无暇顾及塞尔维亚问题。不过，在十字军东征前夕，塞尔维亚与帝国重归于好。

阿列克修斯在位期间，匈牙利与拜占庭的关系渐趋紧张。此前，当西梅恩在位期间，匈牙利人（乌戈尔）曾经积极参加10世纪的保加利亚—拜占庭战争。11世纪末，地处内陆的匈牙利阿帕德（Arpad）王朝的几任国王开始向南方的海洋扩张，直抵达尔马提亚海岸。这引起了威尼斯和拜占庭的不满。于是，随着十字军东征的临近，帝国的对外政策日益扩展和复杂，新问题不断出现。

多次克服外来危险的阿列克修斯·科穆宁似乎是为帝国创造了和平。在11世纪将尽之时，他开始准备与东方塞尔柱人的战争。对于这场显而易见的斗争，皇帝采取了不少进攻性措施。正当战争逼近之际，忽闻十字军部队接近边境。第一次十字军战争开始了；它改变了阿列克修斯的计划，使他和他的帝国走上一条致命的新道路。389

第一次十字军东征与拜占庭

十字军时代是世界历史中最重要的时代之一，从经济史和总体文化的角度来看更是如此。长期以来，人们只关注它的宗教方面，而忽略了这

场复杂的、全面的运动的其他方面。第一个意识到十字军的多方面意义的国家是法国。1806年，法国科学院国家研究中心颁发一项奖金，奖励那些“研究十字军运动对欧洲人民的公民自由、他们的文明及其对知识、商业和工业的进步所产生的影响”的最优秀的学术著作。当然，在19世纪初期彻底讨论这个问题为时尚早；而且这个问题现在仍然悬而未决。但是值得指出的是，中世纪狭隘的宗教观念妨碍了人们对十字军时代进行专门研究。1808年，有两部书摘取了法国科学院的桂冠：一部是德国人A.黑伦（A.Heeren）所著的《论十字军对欧洲的影响》，以德语和法语同时出版；另一部是法国人M.舒瓦瑟尔-达扬古（M.Choiseul Daillecourt）所作，书名为《论十字军对欧洲人民的影响》。虽然这两部书现在已经过时，但也颇有意义，特别是前一部。

当然，十字军时代在基督教和伊斯兰教这两大世界性宗教自7世纪以来的斗争史上是最重要的时代。这个过程不仅仅涉及宗教意识动机。甚至在最明显地反映了十字军从异教徒手中夺回圣地这个信念的第一次十字军东征期间，世俗目的和利益动机的驱使也是显而易见的。“十字军中有两种人：一类出于宗教热忱，另一类出于政治目的。”^{注1112}在引述德国学者库格勒这句话时，法国史学家夏朗东补充说：“库格勒的论证确凿无疑。”^{注1113}然而，学者们对11世纪西欧社会的内部生活条件，尤其是当时意大利城市的经济发展的研究越是深入，就越是相信经济因素在第一次十字军的准备和实施中起着非常重要的作用。而且，每次新的十字军都更加强烈地表现出其世俗的色彩；最后，在第四次十字军东征期间，当十字军于1204年占领君士坦丁堡并建立拉丁帝国时，世俗动机终于彻底战胜了这场运动的原初动机。390

拜占庭在那个时代起到了十分重大的作用，所以，要想全面彻底弄清十字军的起因和发展，就必须对东方帝国进行研究。尤其是研究十字军运动的学者大都站在过于“西方化”的立场上对待这个问题，认为希腊帝国是“十字军所有罪责的替罪羊”^{注1114}。

自从阿拉伯人于7世纪40年代在世界历史舞台上首次亮相后，他们就以异乎寻常的速度征服了东方帝国领土上的叙利亚、巴勒斯坦、美索不达米亚、小亚细亚东部、埃及、非洲北岸和大部分领土原属于西哥特人的西班牙。7世纪下半叶和8世纪初，阿拉伯人两次围攻君士坦丁堡，先后被坚强而天才的君士坦丁四世和伊苏里亚人利奥三世击败——当然，他们取得胜利的过程并非一帆风顺。732年，阿拉伯人翻越比利牛斯山入侵高卢，被查理·马特阻挡于普瓦蒂埃。9世纪，他们征服了克里特岛。10世纪初，西西里和南意大利的帝国领土也大部分落入他们之手。

阿拉伯人的征服彻底改变了欧洲的政治和经济形势。正如H.皮朗所说，阿拉伯的骇人进攻“改变了世界面貌。它的崛起摧毁了古代欧洲。它结束了孕育它的地中海文明世界……地中海曾经是罗马人的内湖；现在，几乎成了穆斯林的内湖”^{注1115}。但对于这位比利时史学家的断言，必须有所保留地接受。西欧与东方国家的商业联系受到穆斯林的限制，

但并未中断。商人和朝圣者依然来来往往，带有异国情调的东方产品在欧洲，如在高卢，依然能够随处可见。 [注1116](#)

原初伊斯兰教是以宗教宽容政策而著称的。10世纪时，偶然出现过攻击基督教堂和教徒的事件，但并不带有宗教的动机，因此这种不幸事件的发生只是个别现象。在其征服区，阿拉伯人在多数情况下保留了基督教堂和基督教的礼拜活动。他们并未禁止基督教慈善事业。9世纪初，在查理大帝时代，他们还在耶路撒冷为朝圣者开设客栈和医院；兴建和修复新教堂和寺院——为此，查理大帝还向巴勒斯坦送去大批“救济品”。寺院内附设图书馆。朝圣者可以不受干扰地拜谒圣地。查理大帝的法兰克帝国与巴勒斯坦之间的关系，包括一些西方君主与阿拉伯哈里发哈伦·阿尔·赖世德之间互换使节，导致一些学者得出这个结论：在查理大帝时代，巴勒斯坦有一个为保护基督徒利益而专设的法兰克保护区；保护区内不受哈里发政治权力的影响。 [注1117](#) 但是，另外一些史学家否认两国关系的重要性，认为“保护区”根本不存在。跟“查理大帝远征圣地的传说类似，它只是一个神话” [注1118](#)。最近有一篇名为“关于建于圣地的查理大帝保护区的传说”的文章论及此事。 [注1119](#) “法兰克保护区”一词与许多其他语汇一样，只是一种习惯称谓，其意义相当模糊；但是，对这一问题的探讨有助于揭示这样一个事实，即9世纪初法兰克帝国已经对巴勒斯坦很感兴趣，这对于十字军以前的国际关系有着相当影响。

391

10世纪下半期，尼斯福鲁斯·福卡斯和约翰·齐米西斯统治下的拜占庭军队对于帝国东部的阿拉伯人取得的辉煌胜利，使叙利亚的阿勒颇和安条克成为帝国的附庸国。从那以后，拜占庭军队可能进入了巴勒斯坦。 [注1120](#) 这些军事成功对于耶路撒冷产生了影响。所以，法国史学家布莱耶尔判断，这时，可以谈及拜占庭的保护区已经取代了法兰克人的保护区。 [注1121](#) 392

10世纪下半期（969年），巴勒斯坦落入埃及法蒂玛王朝之手，但这一地区政治地位的变化似乎没有，至少在一开始时没有给东方基督徒的生活带来实质性影响。朝圣者依然安全地来到巴勒斯坦。但是，到了11世纪，情况发生了变化，疯狂的法蒂玛朝哈里发哈基姆（Hakim）——“埃及的尼禄”， [注1122](#) 开始对本国的基督徒和犹太人野蛮迫害。1009年，他派人捣毁了耶路撒冷的耶稣复活教堂和耶稣受难地各各他（Golgotha）。他后来停止捣毁教堂，仅仅因为他害怕同样的命运会降临到基督教地区的清真寺。 [注1123](#)

当L.布莱耶尔写到圣地的拜占庭保护区时，他注意到了11世纪阿拉伯史学家、安条克的雅希亚（Yahya）的一句话。这位学者写道，1012年，一个反叛哈里发哈基姆的贝都因酋长夺取了叙利亚，强迫当地的基督徒恢复耶路撒冷的耶稣复活教堂，并任命一位主教作为耶路撒冷教会的牧首；然后，这个贝都因人“帮助他重建了耶稣复活教堂，并尽其所能修复了许多地方” [注1124](#)。罗斯学者V·罗森如此解释这句话：“那个贝都因人这样做可能是为了取悦于希腊皇帝” [注1125](#)。布莱耶尔亦赞成罗森

对于雅希亚记载的这一事件的推断。既然对这个贝都因人的行为之动机的推断并非出自雅希亚本人，人们也许无法赞成布莱耶尔所强调的关于拜占庭在巴勒斯坦建立了保护区的理论。 [注1126](#)

不过，无论如何，那只是恢复圣地的开端。1021年，哈希姆死后，对基督徒的宽容时代就开始了。拜占庭与法蒂玛朝媾和，皇帝能够着手于耶稣复活教堂的真正修复工作。在11世纪中期君士坦丁·摩诺马赫时期，该耶稣复活教堂竣工。基督徒居住区修筑了坚固的城墙加以保护，朝圣者又可以前去拜谒圣地了。史料中所提到的这些朝圣者中，有著名的诺曼底公爵“魔鬼罗伯特”，他于1035年从耶路撒冷返程途中死于尼西亚。 [注1127](#) 可能还是在这一时期（11世纪40年代），当时著名的瓦兰几亚人哈罗德·哈德拉德带着一队斯堪的那维亚人从北方来到耶路撒冷，与叙利亚和小亚细亚的穆斯林发生了冲突。 [注1128](#) 基督徒的灾难重新开始。1056年，圣墓被封闭。300多位基督徒被驱赶出耶路撒冷。 [注1129](#)

393

显然，被破坏的耶稣复活教堂修复得富丽堂皇。一位罗斯朝圣者、修道院院长（*igumen*）丹尼尔于12世纪初，即耶路撒冷王国于1099年建立后不久，到过巴勒斯坦。他数过教堂的立柱，描述了大理石镶制的地板和六扇门，描述了教堂中的镶嵌艺术，留下了重要资料。他还描述了《新约》中提到过的巴勒斯坦的许多教堂、圣迹和圣处。 [注1130](#) 丹尼尔和当时一位盎格鲁-撒克逊朝圣者萨乌福（*Saewulf*）都提到“异教萨拉森人”（即阿拉伯人）如何藏在山洞中，如何伺机拦劫过路的朝圣者。“萨拉森人总是为基督徒设下陷阱，然后藏在山间的隐蔽处和山洞中，日夜监视着，寻找他们的猎物。” [注1131](#)

阿拉伯人对基督徒的宽容，在西方世界也明显可见。例如11世纪末西班牙人从阿拉伯人手中夺回托莱多时，他们吃惊地发现城中的基督教堂完好无损，圣事照常进行，没有受到干扰。与其类似，11世纪末诺曼人占领西西里时，发现该岛虽然已经经历了两百余年的阿拉伯人统治，众多基督徒依然自由地保持其信仰。可见，1009年捣毁耶稣复活教堂和各各他殉难地是11世纪激怒西方基督徒的第一个事件。与圣地有关的第二个事件则发生于11世纪下半期。 394

塞尔柱突厥人在曼兹克特粉碎了拜占庭军队之后，于1071年在小亚细亚建立罗姆（或伊科尼姆）苏丹国，继而成功地向四周扩张。他们取得了一系列军事成功：1070年，突厥将军阿茨格（*Atzig*）进军巴勒斯坦，占领耶路撒冷。不久该城发生叛乱。阿茨格再次进攻，占领并洗劫了它。然后，突厥人征服了叙利亚的安条克，在小亚细亚的尼西亚、西齐库斯和士麦拿站稳脚跟。接着，又占领开俄斯岛、莱斯博斯岛、萨摩斯岛和罗德岛。耶路撒冷和其他地方的欧洲朝圣者处境恶化了。即使学者们对于突厥人迫害和侮辱基督徒的记载多少有些夸张，人们却仍难以认可拉姆赛（*Ramsay*）关于塞尔柱人对待基督徒的政策甚为温和的说法：“塞尔柱苏丹们以最仁慈和宽容的态度统治基督教臣民。甚至带有偏见的拜占庭史学家也时时暗示：基督徒常常觉得苏丹的统治好过皇帝的

统治……在塞尔柱人统治下的基督徒比在拜占庭帝国统治下的人们更快乐，而且其中最惨的却是那些生活在不断遭到侵扰的拜占庭边境地区的基督徒。至于宗教迫害，在塞尔柱时代绝对没有。”[注1132](#)

1009年耶稣复活教堂的被毁和突厥人在11世纪80年代对耶路撒冷的征服强烈地影响到具有浓厚宗教情感的西欧大众，激起了一股狂热宗教情绪。而且，许多欧洲人认识到，如果拜占庭倒在突厥人脚下，整个基督教西方会直接面对可怕的威胁。“经过数百年的混乱和蹂躏，”一位法国史学家说，“地中海世界难道又将遭到蛮族的攻击？这就是1075年以前人们所面临的生死攸关的问题。在11世纪期间，其元气得到恢复的西欧必须对此做出回应：对于突厥人的频繁进攻，它准备以一次十字军予以还击。”[注1133](#)

但是，由于突厥人力量的不断增长，拜占庭皇帝们已感受到了越来越大的威胁。经过曼兹克特的惨败，他们似乎无力独自抵抗突厥人。他们寄希望于西方，特别是教宗。教宗作为西欧的精神领袖可以利用自己的影响引导西欧人民给予拜占庭足够的援助。正如阿列克修斯科穆宁给佛兰德的罗伯特的信中所示，皇帝也经常求助于西方的一些个别统治者。不过，阿列克修斯所要求的只是一些援助力量，而不是强大的、组织精良的军队。395

教宗们很爽快地答应了东方皇帝的请求。除了纯意识形态的动机（帮助拜占庭从而帮助整个基督教世界解救圣地）外，教宗显然也考虑到天主教会的利益所在。如果这项事业成功，教宗会扩大自己的影响，使东方教会回归天主教会的怀抱。他们不会忘记1054年的教会分裂。拜占庭皇帝原来是想从西方招募一些援助性的雇佣军，但逐渐地、特别是在教宗的鼓动下，发生了变化，演化为十字军的思想，这就是说，演化为西欧民众参与的一场大规模的群众性运动，有时，这些人是由他们的君主和杰出的军事领袖来领导的。

直到19世纪下半叶，学者们还相信，组织发动十字军的第一个念头和第一声号召出自10世纪末的一位著名教士吉尔伯特（Gerbert），即后来的教宗西尔维斯特二世（Sylvester II）。在他的书信中，有一封是“自被毁的耶路撒冷教会致普世教会”的信。信中，耶路撒冷教会请求普世教会的援助。今天，研究吉尔伯特的最权威的专家认为，该信确实是在他成为教宗以前的亲笔信；但从该信中看不出关于十字军的计划，只有一点一般性的信息，要求虔诚的基督徒们捐款援助耶路撒冷基督教会组织。[注1134](#) 10世纪末巴勒斯坦基督徒的地位还不至于恶化到要求组织十字军的地步。

然而，在科穆宁王朝之前，由于塞尔柱人和帕齐纳克人的压力，皇帝迈克尔七世杜卡斯曾经致信格列高利七世，请求帮助，并答应重新使教会统一。教宗也写了许多信给（欧洲）封建领主，敦促他们支持摇摇欲坠的帝国。在致勃艮第公爵的信中，他写道：“我们希望……在诺曼人征服之后，我们能到君士坦丁堡帮助那些由于萨拉森人的频繁进攻而绝

望的、迫切要求我们伸出援助之手的基督徒。”^{注1135} 在另一封信中，格列高利七世谈到“伟大帝国的悲惨命运”。^{注1136} 在致德意志国王亨利四世的信中，教宗写道：“大部分海外基督教世界正在被疯狂的异教徒摧毁，他们每天像牲畜一样遭到屠杀，基督教种族正在灭绝”；他们在乞求帮助，以免“基督教在我们这个时代毁灭——上天绝不容许发生这种事”。在教宗的敦促下，意大利人和其他欧洲人（阿尔卑斯山外侧的人们 [ultramontani]）正在装备一支50 000人以上的军队；而且，如果可能的话，他们将选举教宗作为远征军领袖。他们愿意兴兵与上帝的敌人作战并到达圣墓。“我必须这样做，”教宗继续写道，“因为曾在圣灵的问题上与我们发生分歧的君士坦丁堡教会，现在要与罗马教廷和解。”^{注1137} 396

这些信中所提到的不仅仅是组织十字军解放圣地。格列高利七世正在计划远征君士坦丁堡，解救拜占庭——基督教世界的主要东方屏障。在教宗倡导的援助之后，接着将是教会的合一。“分裂的”东方教会回归“正宗的”天主教会的怀抱。这些信给人以这种印象：问题不在于征服圣地而在于保护君士坦丁堡。而且，这些信都写于11世纪80年代，正值耶路撒冷落入突厥人之手和巴勒斯坦基督徒处境每况愈下之际。因此，在格列高利的信中，对伊斯兰教的圣战好像占据次要地位；在组织西方基督徒与东方穆斯林的战争的同时，教宗已将“分裂的”东方考虑在内。对格列高利来说，后者更可怕。在一份有关西班牙摩尔人占领地的教宗通谕中，教宗公开宣称，他宁愿将这些地区交于异教徒——穆斯林之手，也不愿看到它们落入教会的叛逆者之手。^{注1138} 如果格列高利七世的这些信件包含了最初十字军计划的话，那么十字军的活动则表明格列高利的计划与1054年的教会分裂有关。

同迈克尔七世一样，处于1091年的特别危险的压迫下的阿列克修斯科穆宁也曾求助于西方，要求西方雇佣军队前来援助拜占庭。但库曼人的参战和突厥海盗查哈斯的暴死结束了危机。所以，到了第二年，即1092年，阿列克修斯已经认为西方军队对于拜占庭没有用处了。然而，格列高利在西方开创的运动，特别由于自高自大而精力充沛的乌尔班二世的活动，已经广泛地发展起来。阿列克修斯所请求派出小规模援军的要求已经被遗忘。现在是一场大规模的群众性运动。397

1841年，德国史学家H·居贝尔首次发表了他的第一部重要的研究成果。他从西方的立场出发，总结出十字军的主要起因：^{注1139}（1）中世纪普遍的宗教精神由于11世纪的克吕尼运动而增长。在一个因反省罪恶而绝望的社会，人们倾向于禁欲、隐修、精神行为和朝圣。当时的神学和哲学也深受其影响。这种精神因素是激起大多数人解放圣墓的热情的首要原因。（2）在11世纪，特别是在格列高利七世时期，教宗权力的增长。十字军好像很符合教宗的愿望，因为他们为教宗权力和权威的进一步扩大开辟了广阔的前景。教宗是十字军的首创者和精神领袖。如果这项事业能成功，教宗将会把权威延伸到许多新的国家，并且能使“分裂的”拜占庭回到天主教会的怀抱。因此，他们援助东方基督徒和拯救圣地的精神愿望与扩大权力和权威的希望交织在一起。（3）不同

社会阶层的世俗动机也起着相当重要的作用。除了一般的宗教热情之外，封建贵族、男爵和骑士还充满了冒险精神和尚武精神。东征是他们满足野心和好战情绪、增加财富的千载难逢的机会，至于下层人民，如农民，处于封建专制政治的压榨下，原始的宗教感情是一种慰藉，他们关心的是参加十字军起码暂时可以摆脱封建压迫，延长偿还债务期限，保护其妻儿老小和少得可怜的动产，并从罪恶中解脱出来。后来，学者还强调了第一次十字军兴起的其他因素。

11世纪，到圣地朝拜的人数特别多。有时，朝圣者结成相当大的群体；除了这些个别性的朝圣者之外，还有对圣地的真正远征。在1026—1027年，700个朝圣者在一个法国修道院院长的带领下来到巴勒斯坦，其中有许多诺曼骑士。同年，安古莱姆（Angoulême）伯爵威廉率领法国西部的几个修道院院长和大批贵族，由海路向耶路撒冷航行。1033年，圣墓周围出现了前所未有的熙熙攘攘的人群。但是，最著名的朝圣活动还是发生于1064—1065年。7 000多人（通常认为有12 000人）在德意志班贝格主教京特（Günther）率领下进行了一次朝圣。他们经过君士坦丁堡和小亚细亚，历尽诸多艰险和各种损失，浩浩荡荡来到耶路撒冷。据史料记载：“去时7 000人，回来的不到2 000人。”而且他们在归途中“由于物质匮乏而大量减员”。朝圣领袖京特也英年早逝，“而他只是在这次冒险中丧失生命的许多人中的一个”^{注1140}。398

与十字军东征以前的这些和平朝圣活动相关的一个问题是：这种朝圣，是否如人们通常所认为的那样，意味着11世纪是从和平朝圣到十字军时代的军事远征的一个过渡？许多学者试图证明：由于突厥征服之后巴勒斯坦的形势发生了变化，朝圣队伍都携带武器，以求在可能遇到攻击时自保。现在，由于E·乔兰森的研究，才确定了这一事实：11世纪规模空前的朝圣活动完全是由非武装人员组成。于是，又涉及另一个话题：“前十字军时期的朝圣究竟有没有携带武器的远征？”^{注1141} 诚然，朝圣队伍中有一些骑士确实带有武器。但是，“虽然他们身着戎装，却仍然是和平朝圣者”而不是十字军战士。^{注1142} 不过，他们对十字军运动的兴起，确实起到了推波助澜的作用，因为他们向西欧人描述了圣地的形势，激起了人们对圣地的的好奇心。^{注1143} 所有这些朝圣活动都发生在突厥人征服巴勒斯坦之前。对11世纪突厥征服之前欧洲人的朝圣活动进行的最新研究成果表明，在塞尔柱人占领巴勒斯坦之前，朝圣者就经常受到阿拉伯人虐待。^{注1144} 所以，“只要阿拉伯人占领耶路撒冷，欧洲基督徒的朝圣就会不受骚扰”^{注1145} 的说法，现在看来是过于乐观了。399

关于11世纪期间拜占庭至圣地朝圣的历史没有任何记载。但是一个拜占庭修士埃彼法内（Epiphane），即第一部以希腊语撰写圣地游记的作者，曾描写了十字军以前的巴勒斯坦。此人生卒年代无法确定，学者们的认定从8世纪末到11世纪之间不等。^{注1146}

第一次十字军之前，欧洲实际上已经经历了三次真正的十字军：在西班牙对摩尔人的战争、诺曼人对阿普利亚和西西里的征服和1066年诺曼人对英格兰的征服。而且，11世纪，以威尼斯为中心，在意大利发生

了一场政治和经济运动。亚得里亚海岸的平定奠定了威尼斯海上霸权的基础。1082年，阿列克修斯·科穆宁向威尼斯签发的著名特许状为圣马克共和国打开了拜占庭市场。“从那一天起威尼斯的世界性商业活动开始了。”^{注1147}那时的威尼斯像其他仍处于拜占庭控制下的南部意大利城市一样，自由出入穆斯林港口。与此同时，10世纪和11世纪初曾遭非洲伊斯兰教海盗几次劫掠的热那亚和比萨于1015—1016年对穆斯林所属的撒丁尼亚发动了一次远征，成功地征服了撒丁尼亚和科西嘉。这两个城市的船只挤满了与该两岛相对的非洲海岸各港口。1087年，在教宗的鼓励下，他们成功地进攻了北非海岸的梅底亚（Mehdia）。所有这些对异教徒的远征不仅仅出于宗教狂热或冒险精神，也有经济上的原因。

在西欧历史上，与十字军起因有关的另一个因素，是一些西欧国家约于11世纪初开始的人口增长。在佛兰德和法国，人口的增加是确凿无疑的。11世纪末的大规模群众运动的一个方面，就是发生于中世纪西欧一些国家，特别是法国的拓殖运动。11世纪的法国经历了频繁的饥荒、旱灾、天花和严冬。这些艰苦的生存条件使人们想起遥远东方的富足和繁荣。如果将这些因素考虑在内，我们可以得出结论：在11世纪将尽之时，欧洲已经在精神上和经济上为大规模的十字军远征做好了准备。

400

第一次十字军东征之前的整体形势完全不同于第二次十字军之前的形势。1096—1147年的51年，是历史上最重大的时代之一。在这51年中，欧洲的经济、宗教和整个文化发生了巨变，一个新世界向西欧敞开。随后的十字军活动并未使这个时代的成就有所增加，它们只是延续了这51年的发展过程。一个意大利史学家将第一次十字军称为“无结果的疯狂”（*sterili insanie*），今天想想他的话，仍然使人百思不得其解。^{注1148}

第一次十字军是基督教世界对异教徒发动的第一次有组织的进攻。这种进攻并不局限于中欧、意大利和拜占庭。它开始于欧洲的西南角西班牙，结束于一望无际的俄罗斯大草原。

至于西班牙方面，1089年教宗乌尔班二世写信给西班牙的伯爵、主教和子爵（*vice comites*）及其他贵族及权势者，授权他们留在自己的土地上，而不必去耶路撒冷；而且他们须聚积力量恢复被摩尔人毁坏的基督教堂。^{注1149}这是反对异教运动的十字军的右翼。

在东北方，罗斯正奋力抵抗蛮族波洛伏齐人（库曼人）的进攻。波洛伏齐人于11世纪中期出现于南部大草原，攻城略地，占领了罗斯到东方和南方的所有通道，阻断商业贸易。罗斯史学家克鲁切夫斯基写道：“罗斯人与波洛伏齐人的斗争——一场延续了将近两个世纪之久的斗争——在欧洲历史上占有重要地位；因为，正当西方与亚洲和东方进行大较量之时，正当伊比利亚半岛发起对摩尔人的进攻之时，罗斯构成了欧洲的左翼。然而，担当这个历史重任的代价极大。它不仅使罗斯人丧失了第聂伯河的居住地，而且改变了罗斯人的生活趋向。”^{注1150}罗斯就

以这种方式投入了全面的西欧十字军运动之中；在自卫的同时，也阻挡了蛮族异教徒对欧洲的进攻。“如果罗斯人想到以十字架为旗帜，”莱布说，“他们就应该明白他们的首要任务是：通过捍卫自己的土地为基督教世界服务——正如教宗致西班牙人的信中所写。”[注1151](#) 401

斯堪的那维亚各王国也参加了第一次十字军，不过是以较小的团队加入主力军。1097年，一个丹麦贵族斯韦恩（Svein）带着一队十字军来到巴勒斯坦。在北方，从未有过宗教的狂热。大多数斯堪的那维亚十字军战士并无宗教热忱。他们参加这场运动纯系出于对战争和冒险的热爱和对财富和荣誉的渴望。[注1152](#)

高加索地区有两个基督教国家，亚美尼亚和格鲁吉亚。拜占庭在1071年的曼兹克特一役败北后，亚美尼亚遂由突厥人控制，所以高加索亚美尼亚人自然要参加十字军。格鲁吉亚于11世纪为塞尔柱人占领。直到1099年十字军占领耶路撒冷时，国王“复国者”大卫才将突厥人赶走。这件事发生于约1100年；或者，如一个亚美尼亚编年史家所宣称，当“一支法兰克军队经过长途跋涉并获神佑占领耶路撒冷和安条克时，格鲁吉亚复国，大卫重掌大权”。[注1153](#)

1095年，得胜的教宗乌尔班二世在皮亚琴察召集会议，讨论西欧的复杂局势和改革计划。阿列克修斯·科穆宁的使者在会议上吁请援助。有些学者否认了这一说法。但研究这个问题的专家最近得出结论：阿列克修斯确实在皮亚琴察发出过求援的呼吁。[注1154](#) 当然，这不是居贝尔所言及的引发第一次十字军的“最后动力”。[注1155](#) 同以前一样，即使阿列克修斯在皮亚琴察发出了请援的呼吁，但却从未想过召请十字军。他需要的不是十字军，而是一支能打败三年来横行于小亚细亚的突厥人的雇佣军队。大约在1095年，基里耶·阿尔斯兰（Qilij Arslan）被选为尼西亚苏丹。“他将尼西亚士兵的妻儿老小迁至此地，并使这座城市成为苏丹们的永久居住地。”[注1156](#) 换句话说，基里耶·阿尔斯兰确立尼西亚作为他所建立的突厥人国家的首都。为了对付突厥人的肆虐，阿列克修斯可能在皮亚琴察吁请援助。但他的目的不是要求一支支援圣地的十字军，而是一支能对付突厥人的援军。他的吁请在皮亚琴察被接受。不幸的是，关于这段插曲的资料甚少。一位史学家最近提出：“自皮亚琴察会议至十字军到达拜占庭，关于东方与西方关系的记载十分模糊不清。”[注1157](#) 402

1095年11月，在克莱蒙（法国中部奥维涅省）召开了著名的宗教会议。与会的人很多。城里房屋不足，大批人只好宿于露天。会上讨论了一些特别重要的问题（主要是严肃的神学问题）。会议结束后，乌尔班二世发表了慷慨激昂的演说（原本已失）。后来，有些与会人员追述了这次演说，但各不相同。[注1158](#) 教宗愤怒地申斥了基督徒在圣地遭受的迫害，敦促人们拿起武器，去解放圣墓和东方基督徒。人们呼喊着“上帝希望如此”，或“此乃上帝所愿”（*Deus lo volt*），拥向教宗。在教宗建议下，人们在右肩缝上红十字作为未来十字军战士的标志（这就是“十字军”一词的由来）。教宗允诺赦免他们的罪愆，解除他们的债务，离家时

保护他们的财产。参加十字军者全凭自愿，但不许反悔。变节者将被视为逃犯，并且将被开除教籍。宗教狂热从法国蔓延于整个意大利、德国和英国。一场波澜壮阔的东进运动形成了。但它的实际规模和重要意义在当时的克莱蒙会议上还无法预料和想象。

于是，在克莱蒙会议上煽动起来的运动在第二年采纳了十字军的形式，这正是乌尔班二世的杰作。他发现，11世纪下半期的社会生活状况，无论从宗教角度还是从政治经济角度考虑，都有利于实施这项伟大事业。403

在小亚细亚的危险步步逼近的时候，克莱蒙会议做出了组成第一次十字军的决定。这个消息使阿列克修斯惊慌失措，因为他未料到、也不希望自己所得到的援助是一支十字军。当他向西方征募雇佣军时，目的是要保护君士坦丁堡，即他自己的国家。至于去解放一片早在四百年前就不属于帝国的圣地，对他来说是第二位的事情。

对拜占庭来说，11世纪根本不存在组织十字军的问题。无论是民众还是皇帝都没有那种宗教狂热，也没有任何组织十字军的宣传布道活动。对拜占庭来说，从来自北方和东方的外敌威胁中拯救帝国的政治问题与远征圣地毫无关系。东方帝国见识过自己的“十字军”。早在7世纪，就有过希拉克略远征波斯的辉煌胜利。在这次远征中，帝国收复了圣地和圣十字架。在帝国也发生过尼斯福鲁斯·福卡斯、约翰·齐米西斯和瓦西里二世抵抗叙利亚阿拉伯人的卓著战绩，那时，皇帝们几乎已经计划着收复耶路撒冷。但计划没有能够实现，而且由于11世纪突厥人在小亚细亚迅猛的进攻增加了帝国的压力，迫使帝国放弃了一切恢复圣地的愿望。对拜占庭来说，在那个时候收复巴勒斯坦太不切合实际，与帝国生死攸关的问题毫无关系。1090—1091年帝国濒临灭亡的边缘，当阿列克修斯向西方求援时，对他的回答则是十字军的到来，而他的本意却只是拯救帝国。在他的抑扬格诗（应该是留给太子约翰的政治遗嘱）中，有一些句子提到了第一次十字军，十分有趣，诗曰：

难道你忘记了我的遭遇？难道你从未想到、也从未考虑过西方对于我们这个国家的运动？其结果必将是——他们主宰一切，而使新罗马的崇高尊严蒙羞，使皇室名誉扫地！所以，我的儿子，快想办法堵住野蛮人那贪婪的嘴。因为那嘴里吐出的是对我们的仇恨；否则，又会招来一支愤怒的大军，向我们投掷火把，同时城周围的敌人也会乘机作乱。 [注1159](#)

同样是描写十字军，安娜·科穆宁娜的《阿列克修斯》中也有一段，可以与其父的诗做一对比：404

于是，史无前例的动乱发生了，动乱中有男有女。头脑单纯者急于光临圣地，拜谒主的坟墓；别有用心者，特别是博希蒙德之流，企图趁机夺取首都。他们的朝拜只是一种借口。 [注1160](#)

皇帝和他博学的女儿异常生动地表明了拜占庭对十字军的态度。在阿列克修斯看来，十字军与那些威胁着帝国的蛮族、帕齐纳克人和突厥人是站在同一立场上的。安娜·科穆宁娜对十字军中那些真心拜谒圣地的“头脑单纯者”只是一笔带过。11世纪末十字军的想法与拜占庭的精神大相径庭。拜占庭朝野只有一个愿望：摆脱从北方和东方咄咄逼人的突厥人部族的威胁。而第一次十字军仅仅是西方的一项事业，与拜占庭的政治没有什么关系。确实，东方帝国给予十字军人一些部队以配合行动，但这些拜占庭军队并没有走出小亚细亚边界以外。拜占庭也没有参与征服叙利亚和巴勒斯坦的行动。[注1161](#)

1096年春天，由于法国亚眠的彼得（人称“隐修士彼得”。关于他有过一部历史传奇，描述了十字军运动的兴起，但这段传说已经被否定）的宣传，在法国聚集了一大批穷人、小骑士和无家可归的流浪汉，他们几乎是手无寸铁，通过德意志、匈牙利和保加利亚向君士坦丁堡进发。在亚眠的彼得和另一个被称为“穷光蛋”沃尔特（Walter）带领下的这些乌合之众，根本不知道他们经过的是什么国家，也不习惯于服从和命令，只是在沿途大肆劫掠和破坏。阿列克修斯·科穆宁听到十字军将近的消息大为不满；而当听说他们沿途的所作所为时，更引起了他的警觉。这些十字军在君士坦丁堡附近依然毫无收敛之意，大肆骚扰。阿列克修斯·科穆宁匆忙地让他们渡过博斯普鲁斯海峡，进入小亚细亚。他们在尼西亚附近几乎全部被突厥人轻而易举地杀光。隐修士彼得在此之前已逃回君士坦丁堡。405

隐修士彼得和他所率领的这支乌合之众的经历可以说是第一次十字军的序曲。这些部队给拜占庭留下了恶劣印象，致使后来的十字军也不受欢迎。而对于那些如此轻而易举地消灭彼得部队的突厥人来说，他们却坚信他们可以在对付其他的十字军部队中取胜。

1096年夏，西欧伯爵、公爵和王公们的十字军远征开始了；换言之。一支真正的军队集结起来。但西欧的任一位君主均未参加这次远征。德意志的亨利四世正全力与教宗争夺授职权。法兰西腓力一世因为与合法妻子离婚而与另一女子结婚被开除教籍。英国威廉二世鲁弗斯（Rufus）正与诸侯、教会和人民斗得不可开交，政权不稳。

在这次十字军的首领中，应该提到以下人物。第一位是下洛林的公爵、布戎的戈弗雷（Godfrey of Bouillon），后人写的一部传奇将他描写成一位虔诚的圣徒，这使人们很难辨清他的真实形象。实际上，他是一个智勇双全的战士和虔诚的教徒。他希望这次远征能弥补他在欧洲陆地上的损失。他的两个兄弟也参加了远征。其中一个叫鲍德温（Baldwin），后来成了耶路撒冷王国的国王。洛林军队在戈弗雷带领下开始了东征。诺曼底公爵罗伯特也参加了十字军。此人是征服者威廉的儿子和英王威廉·鲁弗斯的兄弟。他参加十字军不是出于宗教动机或骑士精神，而是对于自己在公爵领地的不很强大的权力感到不满。在出发之前，他将这片领地抵押给其兄弟，换回了一笔现金。弗曼杜瓦（Vermandois）伯爵休是法王的弟弟，他野心勃勃，对荣耀和财富充满

了渴望，深受十字军将士尊敬。佛兰德的罗伯特之子、粗鲁暴躁的佛兰德伯爵罗伯特二世也参加了十字军，而且由于他的十字军冒险精神被称为“耶路撒冷人”。^{注1162} 三支军队的首领分别是：弗曼杜瓦的休是法国中部军队的首领；诺曼底的罗伯特和佛兰德的罗伯特是法国北部的两支军队的首领；法国南部军队的首领是图卢兹伯爵雷蒙德。他因与西班牙的阿拉伯人作战而闻名遐迩，是一个天才的领导者 and 虔诚的基督徒。最后是罗伯特·吉斯卡尔德之子、塔兰图姆的博希蒙德和他的侄子坦克雷德（Tancred）。坦克雷德率领南意大利的诺曼军队。他对宗教无甚兴趣。很有可能他们叔侄首先要同他们的宿敌拜占庭算账。而且，很明显，博希蒙德已经产生了占有安条克的野心。^{注1163} 于是，诺曼人将纯世俗的和政治因素带入十字军运动，是完全与十字军运动的初衷相违的。在所有的十字军队伍中，博希蒙德的军队可能是素质最好的一支。“因为其中有许多人与西西里的萨拉森人和南意大利的希腊人交过手。”^{注1164} 所有的十字军部队都抱有自己的目的，既无整体计划，也无总指挥官。于是，法国人在第一次十字军中起了主要作用。406

十字军从海、陆两路到达君士坦丁堡。像隐修士彼得的军队一样，他们所到之处竭尽烧杀抢掠之能事。目睹过十字军行为的保加利亚大主教塞奥菲拉克特（Theophylact）在一封信中解释了为什么他缄默很久才痛责十字军。他写道：“我紧闭双唇，主要是因为法国人的到来或者说侵略——不管人们怎样称呼——魔住了我们所有的人。我们已没有感觉。我们喝够了被侵略这杯苦酒……由于习惯于法国人的凌辱，我们比以前更能忍受不幸。时光最能使人变得聪明。”^{注1165}

显然阿列克修斯·科穆宁有充分的理由不信任这些所谓十字军信念的捍卫者。他愤怒并警惕地等待着从四面八方而至的十字军军队，这群人根本不像他希望从西方得到的适度援助。有的史学家指责阿列克修斯和希腊人背信弃义，不忠于十字军。这种指责必须加以驳斥——特别是当人们注意到十字军在行军途中的劫掠和暴行之后更应如此。同样，现在也要驳斥吉本做出的严厉的和反历史的定性。他写道：“打个不太文雅的非历史的比喻，阿列克修斯皇帝就像一头豺狼，紧跟着狮子的脚印，以求吞食狮子的残羹冷炙。”^{注1166} 当然，阿列克修斯不会卑贱到吞吃十字军留下的残羹冷炙。他是一位政治家，十分清楚十字军给帝国带来的致命威胁。因此，他的第一个念头就是：尽快将这些易骚动和危险的人送到小亚细亚，完成他们击败异教徒的东征使命。拉丁人和希腊人之间弥漫着不信任和憎恨；他们面对的问题不仅仅是宗教上的分裂，而且是政治上的对立。将来，只有用长剑来解决他们之间的争端。19世纪，一位受过教育的希腊爱国者、著名文学家比凯拉斯写道：407

在西方人眼中，十字军人在这场有着纯宗教目标的伟大运动中担负着崇高的使命，因为当时的欧洲……以她顽强而蓬勃的生命力和文化黎明的荣耀充当着基督教世界和文明的捍卫者，具有自我牺牲精神的捍卫者。拉丁贵族的祖先曾经战斗在十字架下，自然，有一种伟大的自豪感仍然激励着曾经战斗在十字架下的拉丁贵族的后代。然而当东方人目睹成群的未开化

的蛮族洗劫和掠夺基督教行省和罗马帝国时，当那些自称基督的捍卫者以消灭分裂者为由谋杀基督的教士时，他们同样自然地忘记了这样一种运动原本是以宗教为宗旨、以显著的基督教精神为特征的……十字军在历史舞台上的出现是帝国最后一出悲剧的头一幕。 [注1167](#)

研究阿列克修斯·科穆宁的史学家夏朗东把吉本描写隐修士彼得的话用于——至少部分用于所有的十字军：“跟随隐修士彼得的强盗既无理智也无人性，简直就是禽兽。” [注1168](#)

于是，1096年，十字军时代揭开了序幕。它所产生的各种影响是深刻的，它对拜占庭和东方及西欧都具有重大意义。

12世纪阿拉伯史学家伊本·阿尔卡兰尼西（Ibn al-Qalanisi）第一次描写了十字军运动开始时对东方民族所产生的影响：“在这一年（回历490年，即1096年12月19日—1097年12月8日）开始不断地传来战报，报告了不计其数的法兰克军队从海上涌向君士坦丁堡的消息。随着接连不断的战报在民间广泛传播，人们惶惶不可终日。” [注1169](#) 408

在十字军逐渐集合于君士坦丁堡之后，阿列克修斯将它们视为前来支援自己的雇佣军。他希望这些十字军人承认皇帝是远征军首领，并坚持让他们以附庸身份向皇帝宣誓效忠。最后，阿列克修斯与十字军各部首领达成正式协议，十字军承认阿列克修斯为其宗主，并承诺将所有那些攻取下来的原属拜占庭的城镇，都归还给其原主拜占庭皇帝。可惜，十字军各部的效忠誓言并未完全履行。从各方面迹象看来，阿列克修斯对各不同地区提出了不同的要求。小亚细亚地区是拜占庭帝国和希腊民族的权力和生存的必要条件，但前不久在曼兹克特一役（1071年）后沦陷。因此，阿列克修斯直接要求收回小亚细亚。对于很久以前失去的叙利亚和巴勒斯坦，皇帝并未提出要求，只是要它们承认帝国的宗主地位。 [注1170](#)

十字军渡过海峡到了小亚细亚后，即开始征伐。1097年，攻下尼西亚，并按照与阿列克修斯签订的条约将其归还拜占庭。接着，十字军的多里拉伊乌姆（埃斯基舍尔）再次取胜，逼迫突厥人退出了小亚细亚西部，缩进内陆。这一胜利，使拜占庭有机会在小亚海岸恢复其原来的势力。十字军克服了恶劣的自然环境和气候条件，以及穆斯林的顽强抵抗，挺进到小亚细亚的东部和东南部。在上美索不达米亚，鲍德温夺取埃德萨，并迅速在此地建立了自己的公国。这是东方的第一块拉丁属地，也是基督徒抵挡亚洲突厥人进攻的堡垒。但鲍德温的榜样有危险的一面：其他男爵会竞相效仿，建立自己的王国，从而危及十字军的最终目标。后来，这种危险果然发生了。

经过一场长期殊死的围城战之后，叙利亚的主要城市，一个十分坚固的堡垒安条克终于向十字军投降。通往耶路撒冷的大门打开了。但十字军首领之间由于争夺安条克而发生激烈冲突。最后，塔兰图姆的博希

蒙德步鲍德温的后尘做了安条克的统治者。^{注1171}无论在埃德萨，还是在安条克，十字军都未能恪守对阿列克修斯的效忠誓言。十字军大部分军队留守在新的公国，只有很少一部分，约20,000—25,000人到达耶路撒冷。此时的十字军已是强弩之末了。409

当时的耶路撒冷已从塞尔柱人手中转入法蒂玛王朝一个强有力的哈里发之手。经过一场猛烈的围城战，十字军人于1099年7月15日强攻下耶路撒冷城，并开始城里展开一场可怕的大屠杀。他们将圣城洗劫一空，运走大批金银珠宝。著名的欧麦尔清真寺也遭到抢劫。在被征服的叙利亚和巴勒斯坦的狭长海岸地带，耶路撒冷王国建立了。布戎的戈弗雷满意地接受了“圣墓保卫者”称号，被选为国王。新国家完全仿效西方的封建制度。

第一次十字军远征以耶路撒冷王国和几个独立的拉丁属地的建立而告终。由此而产生的政治形势更加复杂了。拜占庭由于小亚细亚突厥人的削弱和收复大量失去的国土而得到满足。虽然如此，它对安条克、埃德萨和的黎波里王国的出现却有所警觉，因为它们成了帝国新的政治对手。帝国对它们的不信任与日俱增，乃至在11世纪与自己原来的同盟者十字军人反目为仇，毫不犹豫地以前的敌人突厥人结为同盟，另一方面。定居于新领地的十字军也害怕帝国势力在小亚细亚的扩张，他们也同突厥人联盟反对拜占庭。十分明显，十字军事业的精神在12世纪已经完全发生了蜕变。

我们不能说阿列克修斯·科穆宁与十字军已发生完全决裂。当然，皇帝对东方拉丁领地的形成确实大为不满，因为这违背了十字军对他的效忠誓言。然而，他也没有拒绝给予十字军以适当的帮助。比如，他负责将他们送回欧洲家乡。皇帝与塔兰图姆的博希蒙德发生了决裂。因为从拜占庭的利益角度考虑，博希蒙德不断蚕食他的邻国、软弱的突厥埃米尔的领土及拜占庭的领土，使安条克的势力过于强大。于是，安条克自然成为阿列克修斯的首要目标。此外，普罗旺斯军队的首领、图卢兹的雷蒙德也不满意自己在东方的地位，同样视博希蒙德为主要对手，开始接近阿列克修斯。当时，阿列克修斯还无暇顾及耶路撒冷问题。

皇帝与博希蒙德的斗争是不可避免的。机会终于到了。突厥人埃米尔马立克（Malik）加齐在11世纪末征服卡帕多细亚，建立了独立的达尼什曼德王朝，后来在12世纪下半期被塞尔柱人摧毁。该王国的埃米尔马立克加齐突然俘获了博希蒙德。阿列克修斯与埃米尔谈判，愿以一笔巨款换回博希蒙德。但是，谈判没有结果。博希蒙德被其他人赎回，回到安条克。按照与十字军签订的条约，阿列克修斯要求博希蒙德归还安条克；但博希蒙德坚决拒绝。410

1104年，穆斯林在埃德萨南部的哈伦大败博希蒙德和其他拉丁王公。这次战役几乎摧毁了叙利亚的基督教属地，也使阿列克修斯和穆斯林产生了新的希望。看到博希蒙德被削弱，他们幸灾乐祸。哈伦战役的惨败使博希蒙德在亚洲建立强大诺曼帝国的计划破产；他意识到，他已

无力再与不共戴天的敌人穆斯林和皇帝交战，继续待在亚洲实非上策。他决定回欧洲集聚新的力量，给予拜占庭帝国首都君士坦丁堡以强有力打击。他将安条克委托给侄子坦克雷德统治，自己乘船回到阿普利亚。安娜·科穆宁娜对他的航行做了夸张但有趣的描述，其中不乏幽默调侃：为了避开希腊船只的搜捕，博希蒙德装成死人躲进棺材，最后终于横渡爱琴海，返回意大利。 [注1172](#)

博希蒙德的归来受到最狂热的欢迎。人们成群结队来迎接他，一位中世纪作者说：“好像他们要看基督本人一样。” [注1173](#) 博希蒙德重新集结军队之后，又向拜占庭开战。教宗支持他的计划。一位美国学者解释说，他对阿列克修斯的讨伐“不再仅仅是一场政治运动；现在它得到了教会的支持，采取了十字军的神圣形式” [注1174](#)。

博希蒙德的部队可能大部分来自法国和意大利，但其中也可能有英国人、德国人和西班牙人。他的计划是继承父亲罗伯特·吉斯卡尔德1081年的事业，先夺取都拉基乌姆，穿越帖撒罗尼迦，进军君士坦丁堡。可惜天不遂人愿，博希蒙德在都拉基乌姆受挫，被迫与阿列克修斯签订了屈辱性和约。和约主要条款是：博希蒙德称臣于阿列克修斯及其儿子约翰；与皇帝的敌人战斗；将征服的原拜占庭属地交还拜占庭；如果博希蒙德以任何方式得到以前不属于拜占庭的领土，都可以认为是由皇帝赏赐给他的领地。博希蒙德允诺：如果他侄子坦克雷德不愿对皇帝臣服，他就向侄子开战。安条克教会的牧首将由皇帝指定，从希腊东正教会内的神职人员中挑选，安条克不允许有拉丁牧首。最后，博希蒙德面对基督的十字架、棘冠、木钉和长矛庄严宣誓：他将履行和约条款。 [注1175](#)
411

随着博希蒙德的庞大侵略计划的破产，他那叱咤风云的生涯也将结束，而这对于十字军运动似乎是毁灭性的。在他死前的最后三年，博希蒙德已经销声匿迹了。他于1111年死于阿普利亚。

博希蒙德之死使得阿列克修斯处入困境，因为安条克的坦克雷德不肯接受他的叔叔所承诺的和约，也不肯将安条克归还给拜占庭皇帝。阿列克修斯不得不重新开始这桩事业。他与廷臣讨论了向安条克发动进攻的问题，但却从没有付之实现。显然，在这个时候，帝国已经不可能进行这项困难重重的计划。在博希蒙德死后不久，坦克雷德也一命呜呼，但这并不能使进攻安条克的计划变得容易一些。阿列克修斯统治的最后几年，几乎每年都与小亚细亚的突厥人作战。帝国也常常获得胜利。

在帝国的外部政策中，阿列克修斯成功熬过了艰苦的岁月。人们经常从他与十字军的关系这个角度，而不是从他的整个对外政策的角度来评价他的活动。毫无疑问，这是错误的。与阿列克修斯同时代的保加利亚主教塞奥菲拉克特在他的信中引用了《圣经·诗篇》（79：13）中的话，将保加利亚省比做一棵葡萄藤，其果实“为所有的路人采摘” [注1176](#)。法国史学家夏朗东说，这个比喻也许可用于阿列克修斯时代的东方帝国。 [注1177](#) 它的邻居都想趁火打劫，攫取帝国的领土。诺曼人、帕齐纳

克人、塞尔柱人和十字军都威胁着拜占庭。阿列克修斯接手了这个衰落的帝国，成功地抵挡住所有这些外敌的威胁，从而使拜占庭的解体过程延缓了相当长的时间。阿列克修斯在位期间，帝国在欧洲和亚洲的疆土扩大了。帝国的敌人四散而去，因此，仅从边疆问题来看，阿列克修斯的统治无疑是相当成功的。人们时常指责阿列克修斯没有处理好与十字军的关系。但如果我们考虑到，当时蓄意破坏和掠夺东方的西方十字军已经严重威胁帝国的生存，而作为一代君主的阿列克修斯是在维护自己国家利益，那么，上述指责就根本不成立了。总之，在对外关系中，阿列克修斯成功地克服了重重困难，改善了帝国的国际地位，扩展了边疆，并一度制止了来自四面八方的敌人的压力。⁴¹²

约翰二世时期的外部关系

与西方各国日益频繁的接触。——阿列克修斯的儿子和继承人约翰二世是一个军人皇帝，其在位期间的大部分时间在疆场上度过。他基本上沿袭了其父的对外政策。阿列克修斯曾对他指出：欧洲和亚洲问题最多，也是帝国利益所在。约翰决定在政治上步其父之后尘。父亲已经阻止了敌人侵入拜占庭，儿子决心“从其邻国手中夺回失去的希腊各省，并梦想恢复拜占庭帝国昔日的辉煌”^{注1178}。

约翰虽然深谙欧洲形势，但对欧洲事务并不感兴趣。他常常征战于欧洲，但那只是防御性的战争。直到他统治末期，随着南意大利的西西里王国的形成和诺曼威胁的加剧，欧洲事务对于拜占庭才变得特别重要。约翰对外政策的主要兴趣集中在小亚细亚。在欧洲关系方面，随着西欧国家的增多，拜占庭与他们的接触才日渐增多。⁴¹³

诺曼人的威胁曾经拉近了阿列克修斯与威尼斯的关系。威尼斯答应派舰队支持拜占庭，阿列克修斯特许以圣马克共和国许多贸易特权。大批威尼斯人来到帝国，特别是君士坦丁堡。他们发了横财，并很快在首都形成一个威尼斯人移民区。其人数之多、财富之巨足以使威尼斯人控制首都。久而久之，他们忘了自己并不是在自己的祖国，也不是在征服地，开始对拜占庭下层人民和高官显贵表现得傲慢无礼、咄咄逼人，于是犯了众怒。但阿列克修斯赠给比萨人的一点商业特权却没有引起威尼斯人的警觉。

阿列克修斯在位时，拜占庭人和威尼斯人的关系尚不特别紧张。但他死后，一切都变了。听说诺曼人统治下的阿普利亚发生了内乱，约翰认为拜占庭的诺曼威胁已经解除。他决定正式废除其父与威尼斯人缔结的商业条约。勃然大怒的威尼斯人立即派舰队侵入亚得里亚海和爱琴海诸岛。约翰自知无法抵挡威尼斯舰队，不得不在登基不久就与威尼斯议和，恢复1082年的商业条约。约翰在位期间，其他意大利沿海城市如比萨和热那亚也享有商业特权，但与威尼斯相比不可同日而语。

约翰在位的头几年，帕齐纳克人问题已完全解决。自从阿列克修斯·科穆宁时期帕齐纳克人被库曼人（波洛伏齐人）打败之后，在三十年

内，帕齐纳克人不敢再犯拜占庭。但约翰继位伊始，稍稍恢复了点元气的帕齐纳克人又越过多瑙河，侵入拜占庭领土。帝国军队予以迎头痛击，取得决定性胜利。为了纪念这次胜利，约翰专门设了一个“帕齐纳克节”。拜占庭史学家尼西塔斯科尼阿特斯说：“直到12世纪末，人们还在庆祝帕齐纳克节。”^{注1179}这次战役使帕齐纳克人一蹶不振。那些被俘的帕齐纳克人定居于拜占庭，并在帝国军队中组成一个独立团队，开始为拜占庭效力。

匈牙利（亦称乌戈尔 [*Ugria*] ）人在亚得里亚海岸的扩张倾向已经引起了阿列克修斯科穆宁的不满，从而导致拜占庭与匈牙利的紧张关系。约翰与一位匈牙利公主的婚事似乎可以改善双方的关系。“但那种婚姻，”俄罗斯史学家C. 格罗特说，“无法消除长期的互不信任和对立。”^{注1180}匈牙利（马扎尔）人在达尔马提亚海岸的定居自然威胁着拜占庭，而匈牙利与塞尔维亚的日趋接近更使帝国不安。11世纪初被“保加利亚人的屠杀者”瓦西里二世强行并入拜占庭的塞尔维亚人和保加利亚人于11世纪中期开始叛乱。11世纪末和12世纪初，塞尔维亚第一次摆脱拜占庭控制。约翰在位时，塞尔维亚和匈牙利的关系已经明显地亲密起来，匈牙利愿意帮助塞尔维亚获得独立。一位塞尔维亚公主嫁给了一位匈牙利王子。于是，到约翰统治末期，西北方的匈牙利和塞尔维亚的亲密关系足以引起拜占庭的不安。414

约翰对他们采取的军事行动都相当成功，但未取得最终胜利。然而，有一位匿名的赞颂词作者，却以阿谀奉承的口气赞颂约翰在巴尔干半岛的军事行动：“你对欧洲人的战斗是多么荣耀啊！他（约翰）打败了达尔马提亚人，使斯基泰人和那些长年生活于大篷车中的蛮人吓得抱头鼠窜；他使蛮夷的鲜血流入多瑙河，染红了多瑙河的水。”^{注1181}

约翰在位的最后十年，与南意大利的关系彻底改变。经过一段时期的动乱，南意大利开始了一个强大而辉煌的新时代。罗杰二世用武力统一了西西里和南意大利。而且，在1130年圣诞节，他在巴勒莫正式加冕称王。这两个地区的联合立刻使罗杰二世成为欧洲强大的君主之一。这对拜占庭是一个可怕的打击。理论上，皇帝仍然对南意大利土地拥有所有权。他认为，诺曼人的占领只是暂时的。收复意大利是12世纪历任皇帝的最大梦想。罗杰的加冕似乎有损帝国尊严；承认他的地位无疑意味着放弃意大利各省的权利。415

罗杰的突然崛起不仅于拜占庭不能接受，在意大利拥有重大利益的德意志君主也不能接受。在共同的危险面前，约翰二世同德意志的洛塔尔（Lothar）达成和约；洛塔尔死后，又同霍亨斯陶芬王朝的康拉德三世达成和约。以后不久，这种关系发展为两大帝国的正式同盟。他们之间的和约和后来的同盟的主要目标是摧毁南意大利的诺曼人势力。这个同盟在约翰的继任者曼纽尔时代至关重要。如果说约翰对罗杰势力的打击无关痛痒的话，曼纽尔至少阻挡了诺曼人对拜占庭的进攻。罗杰与曼纽尔的连年战争清楚地说明他心中早有这样一个侵略计划。因此，约翰的西方政策中最重要的部分在于他对西西里王国的态度和创建了两大帝

与东方的关系。——在小亚细亚，约翰几乎是年年打仗，且节节胜利。于是，在12世纪40年代时，他收复了帝国很久以前丧失的领土。这时，他以为，既然突厥势力已经崩溃，他可以暂停对突厥人的战争，从容地对东南方亚美尼亚人的乞里奇亚和十字军公国安条克进行一场新的征伐。

亚美尼亚的乞里奇亚国家，或小亚美尼亚，形成于11世纪末，是从北方的亚美尼亚本土逃出来的难民所建，他们是在其国家受到塞尔柱人侵犯之前逃出来的。一个叫鲁宾（Ruben）的贵族家族此时开始在新的国家占据统治地位。小亚美尼亚不断蚕食拜占庭领土，渐渐扩大了自己的版图。它与东方的拉丁王公关系密切，对帝国怀有敌意。所以，约翰·科穆宁远征小亚美尼亚，想趁其内乱时惩治它。他还计划同时解决安条克公国的问题，因为安条克在第一次十字军期间拒绝向拜占庭皇帝宣誓效忠，后来又背信弃义，拒绝履行阿列克修斯与博希蒙德签订的条约。

约翰的远征十分成功。乞里奇亚被征服，亚美尼亚王公和他的儿子被押往君士坦丁堡。吞并了小亚美尼亚，拜占庭帝国边界扩大，沿至安条克公国。在与安条克的斗争中，约翰也取得了决定性的胜利。在猛烈的进攻之下，安条克被迫求和。约翰同意讲和，但有一个条件：安条克公爵必须承认帝国的宗主地位。公爵愿意宣誓效忠皇帝，而且，作为臣服的标志，他必须在安条克城堡上悬挂帝国旗帜。一年以后，皇帝重返安条克，作为安条克的宗主，他在众皇子、大臣们、官员们和士兵们的簇拥下庄严地进入城门。街道两旁张灯结彩，欢迎胜利者的队伍。安条克公爵骑马伴随在皇帝身旁，俨然就是皇帝的扈从。在城门口，是安条克牧首带着牧师们在迎接皇帝；进城后，百姓们和着圣曲，唱着圣歌，夹道欢迎皇帝一行。皇帝先到教堂，然后来到公爵宫中。 注1182 416

约翰的赞颂者说：“你是基督的热爱者，主的斗士，打击蛮人的伟大英雄和以利亚（Elijah）之剑，（安条克）欢迎您！它抹掉你的汗珠，温柔地拥抱你。全体臣民蜂拥而出，男女老幼喜气洋洋，迎接你的凯旋……到处人声鼎沸，意大利人，亚述人，这一群，那一伙……将军和军官簇拥着你，像众星捧月一样！” 注1183

皇帝还有进一步的计划。史料显示，他梦想在幼发拉底河流域重建拜占庭权力，也似乎考虑过干涉耶路撒冷王国的事务。 注1184 约翰很有可能做过如此考虑：首先要使耶路撒冷国王仿效安条克王公承认拜占庭的宗主地位。赞歌作者说：“别懊丧！（世间）热爱基督和拜谒基督圣地的人们”（《希伯来书》，XI：13）；“别再害怕杀人魔掌。热爱基督的皇帝已为它们套上锁链，并将不义之剑折断。你为他们清扫了通往世俗的可见的耶路撒冷之路，从而为自己开辟了另一条更神圣更宽广的路——通往神圣的天国耶路撒冷之路。” 注1185

然而，计划都失败了。在1143年远征突厥人途中，约翰到乞里奇亚

山上打猎，不幸被毒箭射中胳膊，死于他乡异域。临终前，他立次子曼纽尔为帝。约翰一生都在为帝国而战斗。他给他的继任者留下一个强大的、幅员辽阔的帝国——比他从自己强大的、天才的父亲手中接任时强大得多、辽阔得多。约翰的赞颂者认为他超越了马其顿的亚历山大和罗马时期的汉尼拔。其颂词如下：“凯尔特的橡树那么坚固，你曾把它连根拔起；乞里奇亚的雪松那么高大，你曾把它掷到山下！”[注1186](#) 417

曼纽尔一世的政策与第二次十字军

与突厥人的关系。——如果说约翰对外政策的注意力主要是在东方，那么他的继任者曼纽尔则由于与诺曼的亲属关系和他个人对西方的同情而纠缠于西方事务。这给帝国带来可悲的后果。塞尔柱人由于未受到有效的抵抗而势力坐大，再一次形成了对东部帝国边界的严重威胁。

小亚细亚的拜占庭边界地区，几乎不断地暴露在穆斯林的毁灭性攻击下，穆斯林不断地消灭和驱逐基督徒民众。曼纽尔不得不在边界地区重建秩序，为此，他在经常遭到敌人入侵的主要地区建立和恢复了一些要塞和堡垒，以抵挡入侵者。

然而，却不能说曼纽尔对突厥人的斗争是成功的。在他统治的最初几年，他与上面提到的达尼什曼德王朝，即卡帕多细亚的穆斯林埃米尔结盟，以对付小亚细亚的敌人，伊科尼姆（或罗姆）国家的苏丹。帝国军队顺利地抵达苏丹国的主要城市伊科尼姆（科尼亚）。然而，可能他们获悉苏丹已经得到了增援，只是掳掠了郊区便撤退了。在撤退过程中，帝国军队遭到塞尔柱人的袭击，几乎全军覆没。这时，传来十字军的消息。这使苏丹和皇帝都感到威胁。于是，双方被迫停战媾和。

两个帝国的联盟。——曼纽尔统治的早年，继承了其前任皇帝们的对西方政策，与德意志结盟。这是因为意大利的诺曼人势力坐大对双方形成了威胁。与德意志康拉德三世的谈判由于约翰之死而一度中断。现在谈判重新开始。约翰在世时提出的曼纽尔与康拉德的妻妹苏尔兹巴赫的贝尔塔的婚事也重新提上议程。康拉德致信曼纽尔，说这桩婚事将是建立“永恒友谊、永久联盟”的保证，德意志朝廷允诺“以皇帝之友为友，以皇帝之敌为敌；[注1187](#) 假如帝国遇到危险，德意志不仅将派出援军，而且，如果必要的话，康拉德将倾其兵力，御驾亲征。曼纽尔与贝尔塔的联姻标志着两个帝国的正式联盟。贝尔塔嫁到拜占庭后更名为“伊琳娜”。曼纽尔希望能消除罗杰二世对帝国的威胁。当然，面对拜占庭和德意志这样的对手，罗杰也绝对不敢轻举妄动。[注1188](#) 418

但是，一个始料不及的事件打破了曼纽尔的美梦和政治计划。第二次十字军改变了整个局面——至少在一段时间内是这样；它使拜占庭丧失了德意志的支持，从此面临十字军人和诺曼人的双重威胁。

第二次十字军。——第一次十字军之后，东方的基督教统治者，即拜占庭皇帝和安条克、埃德萨和的黎波里的拉丁统治者以及耶路撒冷国

王，不是联合起来粉碎穆斯林力量，而是陷于内讧和邻邦之间的勾心斗角中。而拜占庭与安条克和埃德萨的反目成仇更损害了他们的共同利益。一度被十字军削弱和击退的穆斯林趁机东山再起，在美索不达米亚重新构成对基督教国家的威胁。

1144年，一位穆斯林统治者赞吉（Zangi），或称莫苏尔的阿塔贝格（政治上独立的突厥人统治者就称为阿塔贝格 [Atabegs]），突然夺取了埃德萨。一部最近被译为法语的匿名作者写的叙利亚编年史详细记载了赞吉夺取埃德萨城的事件。这位编年史家记载道：“在夺取埃德萨四天后”，赞吉“离开了此城……埃德萨居民则去赎回被俘者，该城重新住满了居民。总督赞吉-埃得-丁（Zain-ed-Din）是一个相当有修养的人，他对这些居民非常好。”^{注1189} 但赞吉于1146年去世，原埃德萨伯爵乔斯林（Josclin）夺回了该城。赞吉的儿子努尔-阿得-丁又轻而易举地将其占领。于是，基督徒遭到屠杀，妇女儿童被卖为奴隶。整座城市满目疮痍。这对东方基督教世界是一个沉重打击，因为埃德萨伯爵领的地理位置决定了它就是十字军最先受到穆斯林攻击的前沿。耶路撒冷、安条克和的黎波里都无法救援埃德萨。同时，随着埃德萨的陷落，拉丁领土，特别是安条克开始受到严重威胁。419

埃德萨的陷落对西方造成深刻影响，重新唤起了人们对圣地的兴趣。但是，当时的教宗尤金三世（Eugenius III）无法发动或倡导一次新的十字军远征。在这个世纪的50年代，罗马发生了一场民主运动，著名的布雷西亚的阿诺德也参加了这场运动，动摇了教宗在“上帝之城”的地位，甚至迫使他一度离开罗马。法王路易七世似乎是十字军的真正发动者，但使这次十字军付诸实现的鼓吹手是克莱沃的伯纳德。他的大声疾呼首先说服了法国。然后，他又到德国劝说康拉德三世举起十字架，参加东征。

但是，西方人从第一次十字军的悲惨遭遇中吸取了教训，同时对其结局也感到极大失望。他们失去了以前的那种热情。在勃艮第维兹莱会议上，法国封建主甚至准备反对组织十字军。但他们最终为伯纳德的激情和雄辩的口才所打动。按照伯纳德的构想，路易七世的计划得以扩大。由于伯纳德的努力，不仅组织了一支远征东方的十字军，还组织了另外两支远征军：一支去征伐占据比利牛斯半岛上的里斯本城的穆斯林，另一支远征北方易北河岸的斯拉夫异教徒。

史学家们激烈指责伯纳德将德意志拖入十字军的思想。第二次十字军的研究专家、德国学者库格勒（Kugler）认为这是“最令人不愉快的想法”；^{注1190} 俄国学者Th. 乌斯宾斯基称之为“圣伯纳德致命的错误”，他应该对德意志在东征时遭遇的悲惨命运负责。^{注1191} 事实上，东征期间，德意志和法兰西一直处于敌对状态。这就预示着这次东征肯定不会成功。

十字军的消息引起曼纽尔警惕。他预料到十字军会给拜占庭带来危险，危及他在东方的拉丁诸属地，特别是安条克的权威。如果它们得到

西方支持，会轻视拜占庭皇帝。而且，德意志参加十字军使拜占庭失去了保障——两大帝国联盟的基础。如果德意志国王长期留在东方，他也无法照顾拜占庭帝国在西方的利益，从而使野心勃勃的罗杰有机可乘。鉴于第一次十字军曾一度危及首都安全，曼纽尔命令修复城墙和塔楼。显然，他对康拉德与他之间的友谊和关系没有太大信心。420

据V·瓦西列夫斯基所说：“曼纽尔无疑希望在对基督教共同敌人的斗争中充当盟主角色。”^{注1192} 曼纽尔之所以在第二次十字军东征期间抱如此希望，除了对东方伊斯兰教的未来命运极度关切之外，还有一些特殊原因：当时基督教世界只有曼纽尔一个皇帝。霍亨斯陶芬王朝的康拉德三世尚未被罗马教宗加冕，自然不能享有皇帝称号。

1147年，十字军的首领们决定循着第一次十字军走过的路，由陆路抵达君士坦丁堡。首先是康拉德经由匈牙利进发；一个月后，路易紧随其后。像第一次东征一样，这次直抵君士坦丁堡的十字军沿途依然烧杀抢掠。

当德意志军队驻扎在首都城下时，曼纽尔竭尽全力在法国人到来之前将他们运往亚洲。最终，经过与其亲戚和盟友康拉德几次交涉，他达到了目的。德军在小亚细亚给养不足，继而又遭到突厥人的进攻，后来只有残部回到尼西亚。一些史学家将德意志远征军的失败归咎于曼纽尔，声称他与穆斯林达成协议，挑动他们攻击十字军。有些史学家，如居贝尔和Th·乌斯宾斯基甚至认为是曼纽尔与突厥塞尔柱人结成了同盟。^{注1193} 但最近的学者大都认为，对曼纽尔的指责没有足够的证据，他不应该为德国人的失败承担责任。^{注1194}

德国人到达小亚细亚不久，法国人就抵达君士坦丁堡。这引起曼纽尔更大的警惕，他对路易更加捉摸不透。东征前不久，罗杰还与路易谈判，允许路易穿过他在意大利的领地到东方去。曼纽尔怀疑路易与罗杰秘密结盟，或“与西西里非正式结盟”^{注1195}。皇帝的猜测有其足够的根据。421

看到曼纽尔忙于同十字军周旋，罗杰不顾基督教世界的大局，只图达到自己的政治目的。他突袭科孚岛，并蹂躏了拜占庭的其他岛屿。然后，诺曼人在希腊登陆，夺取底比斯和科林斯。这两个城市当时以其丝绸工厂和丝织品而著名。诺曼人不满足于夺取大批珍贵丝织品，“还将大批俘虏和熟练织匠，不分男女”，带到西西里。有些史学著作将这些被送到巴勒莫的织匠称为西西里丝绸生产和丝织工业的创始人，是不正确的。事实上，在此之前西西里就有了丝绸生产和蚕丝业。不过，希腊妇女的到来的确为丝织工业注入了新鲜血液。^{注1196} 雅典同样遭到诺曼人的掳掠。^{注1197}

诺曼人在希腊得逞的消息传到君士坦丁堡城下的法国人中，他们已经听说了曼纽尔和突厥人达成协议的谣传，对此怒不可遏，听到这个消息，十分激动。路易手下一些将领建议乘机夺取君士坦丁堡。面对这样

的危险，曼纽尔故伎重演，决心尽快将法国人弄到小亚细亚。当时谣传德国人在小亚细亚正节节胜利，所以路易同意渡过博斯普鲁斯海峡，甚至向曼纽尔宣誓效忠。到了小亚细亚，路易才得知德国军队战败的真相。当时，两军会师，携手前进，但在大马士革遭到惨败。康拉德大失所望，搭乘一艘希腊船离开巴勒斯坦，到达萨洛尼卡。其时曼纽尔正在此地准备向诺曼人开战。曼纽尔与康拉德在萨洛尼卡会晤，审时度势，决定联合对付罗杰。之后，康拉德返回德国。

十字军一无所获。留在东方的路易王意识到仅靠自己的力量不会有任何作为。几个月后，他取道南意大利与罗杰会晤，然后回到法国。

一度以轰轰烈烈的气势开始的第二次十字军东征以失败而告终。东方穆斯林未遭到削弱，反而恢复了勇气，甚至希望毁灭基督教的东方领地。此外，法国和德国军队以及巴勒斯坦和欧洲基督徒之间的争斗损害了十字军的威望。曼纽尔本人乐意看到十字军结束。因为，与德国的盟约使拜占庭力量得到加强，他可以放开手脚在西方对付罗杰。不过，将十字军的失败归咎于拜占庭皇帝是不公平的，应该归咎于十字军的组织不良和纪律涣散。罗杰进攻亚得里亚海诸岛和希腊也严重破坏了十字军的计划。总而言之，十字军事业的宗教基础正在消失，世俗的政治的动机自此以后越来越露骨。422

第二次十字军之后曼纽尔的对外政策。——十字军远征期间，曼纽尔就完成了与罗杰开战的备战，以报复罗杰侵入亚得里亚诸岛和希腊，继而占领科孚岛的一箭之仇。同以前一样，威尼斯略带不安地关注诺曼势力的增长，打算派舰队协助拜占庭的行动。作为回报，她将得到帝国内新的商业特权。威尼斯已经根据以前的贸易条约在君士坦丁堡得到一些居住区和船港（斯卡拉），现在又得到新的居住区和一个船港。^{注1198} 皇帝一边进行谈判，一边加紧备战。他决心打败“那条西方龙”，“新的亚玛力（Amalek）”，^{注1199} “那条将要吐出比埃特纳火山喷发时的愤怒火焰还要高的西西里的龙”——当时的资料如此形容罗杰。^{注1200} 曼纽尔的计划绝不仅仅是将敌人赶出拜占庭国土。他希望以后将战争转入意大利，恢复那里的拜占庭势力。

在备战工作接近完成时，库曼人（波洛伏齐人）渡过多瑙河，侵入拜占庭领土。曼纽尔的计划暂时中断。不过，他很快就解决了库曼人。然后，在威尼斯舰队的支持下，曼纽尔攻克了科孚岛。

罗杰意识到拜占庭-德意志联盟对他构成的威胁，德意志人已经答应向皇帝提供一支陆军，并且威尼斯已经派出舰队。他巧妙地运用外交手腕，以图掣肘拜占庭。在他挑拨之下，霍亨斯陶芬王朝的宿敌韦尔夫（Welf）公爵借助西西里舰队起而反对康拉德，从而使其无法进入意大利援助曼纽尔；而塞尔维亚人也在匈牙利人（乌戈尔人）支持下对曼纽尔开战，从而将其精力引向北方。由于被十字军失败的噩梦所缠绕，路易七世也迁怒于希腊人。在从东方回国的途中，路易与罗杰达成谅解，准备再一次组织十字军，教训拜占庭。路易远征时代在法国摄政的修道

院院长叙热（Suger）是这次十字军的发动者，著名的克莱沃的伯纳德自告奋勇，担当起领导十字军的重任。一位法国修道院院长致信西西里国王，说：“我们的心，几乎所有法国人的心都在渴望与你共享和平；希腊人和他们的该死的国王以卑贱下流的阴谋对待我们的朝圣，我们为此而震惊……起来，帮助上帝的臣民……对这些大逆不道的邪恶行为进行报复吧。”^{注1201}与此同时，罗杰也正在加强与教宗的联系。总之，对于“正统的”德意志朝廷和“分裂的”拜占庭皇帝之间的联盟，西方是深恶痛绝的。在意大利，人们认为康拉德已经受了希腊异端的传染，所以教宗尽力劝其回归真理之路，皈依天主教会。教宗尤金三世、叙热院长和克莱沃的伯纳德正在摧毁两个帝国的联盟。所以，V·瓦西列夫斯基解释道，在12世纪中期，“一个以罗杰国王为首的反对曼纽尔和拜占庭的坚强同盟正在形成。匈牙利和塞尔维亚已经归属这个同盟，教宗和法国正要加入这个同盟，德国及其国王正被拉向这个同盟。如果同盟形成，君士坦丁堡可能在1204年以前就已经大祸临头了。”^{注1202} 423

然而，帝国有惊无险。法国国王的计划流产了。一则因为法国骑士反应冷淡；二则叙热不久便一命呜呼；三则由于康拉德依然忠实地遵守与东方帝国缔结的盟约。

正当曼纽尔行将利用两帝国之盟成就其大事之际，康拉德驾崩（1152年）。此时，已经决定了对意大利战争的方案。德国国内谣言四起，说国王是被御医毒死，这些御医都是来自于罗杰控制的萨莱诺医学院。康拉德的继承者弗里德里希一世巴巴罗萨登基。他认为君权至高无上，由上帝所赐；他不愿与东方帝国共享意大利利益。他登基伊始，便与教宗签订条约。在条约中，他称曼纽尔为*rex*（王），而不是像康拉德那样称他为皇帝。他还发誓要将皇帝驱逐出意大利。然而不久，不知为什么，他又改变主意，打算与拜占庭结盟。424

1154年，拜占庭的可怕敌人罗杰死去。新国王威廉一世决心摧毁两个帝国之间的同盟和拜占庭-威尼斯同盟。圣·马克共和国很清楚曼纽尔企图立足于意大利，因而不能同意他的计划。而诺曼人在亚得里亚海建立根据地同样对威尼斯不利。在上述任何情况下，海岸都将隶属于某一个大国，而这无疑会阻止威尼斯船只自由进出亚得里亚海和地中海。于是，威尼斯撕毁了与拜占庭的协议，与威廉一世结盟，并在西西里王国获得重要贸易特权。

当拜占庭在南意大利获得了一些胜利，即占领了巴里和其他一些城市后，1156年，威廉在布林迪西重创曼纽尔军队，拜占庭远征的成果立即付诸东流。同年，阿普利亚首府巴里被威廉夷为平地。当时有人说：“伟大的阿普利亚首府向来以其荣耀而出名，以其财富而强大，以其居民的高贵贵族血统为骄傲，以其美丽的建筑让世人叹为观止。现在，它却倒卧于一片废墟之中。”^{注1203}

曼纽尔在意大利的行动虽然不成功，但却使弗里德里希·巴巴罗萨清醒地认识到拜占庭皇帝的目的所在。所以，他最后断绝了与拜占庭的联

盟。与弗里德里希同时代的史学家弗莱兴的奥托写道：“虽然（弗里德里希）痛恨威廉，但是他不希望外国人夺走他的帝国的领土，曾经被暴君罗杰掠夺的领土。”^{注1204} 于是，曼纽尔丧失了与巴巴罗萨和解的所有希望，从而丧失了收复意大利的所有希望。1158年，曼纽尔与西西里的威廉签订和约。和约的具体条款是什么，我们不得而知。但它意味着拜占庭放弃了长期的、高贵而荣耀的计划，也意味着“始于萨克森王朝的洛塔尔和约翰·科穆宁时期，后来由于康拉德和曼纽尔个人关系而得到加强的两帝国之间的友谊和同盟的最终破裂”。此后，拜占庭军队再也没有进入意大利。^{注1205} 425

在新形势下，拜占庭政策的目标有了变化。现在，必须阻止霍亨斯陶芬王朝获得意大利。而弗里德里希·巴巴罗萨则认为意大利必须承认他的权利。拜占庭的外交开始朝新的方向发展。曼纽尔企图破坏弗里德里希与教宗之间的关系，以求在将来与弗里德里希的斗争中赢得教廷支持。为了诱惑教宗，他暗示：东西方教会可以合一。他想挑起教宗和德意志国王之间的矛盾，“以达到恢复东方帝国的所有权利和扼杀西方帝国于萌芽之中的目的”^{注1206}。然而，这些谈判都失败了，因为教宗们绝不愿意依赖于任何皇帝；相反，充满神权政治思想的12世纪教宗们，企图凌驾于拜占庭皇帝之上。

当弗里德里希·巴巴罗萨与北意大利诸城开战时，曼纽尔用金钱积极支持后者。被弗里德里希破坏的米兰城墙在拜占庭皇帝的帮助下得以修复。1176年5月29日，弗里德里希在北意大利的莱尼亚诺大败，北意诸城及其支持者教宗大获全胜，这一形势似乎大大改善了曼纽尔在意大利的地位。他与热那亚、比萨和威尼斯的关系对他也特别有利。在德意志威胁的压力下，威尼斯又开始向拜占庭靠拢。但曼纽尔似乎因缺乏金钱而想夺取威尼斯商人在拜占庭领土上的巨额财富而自肥，突然下令逮捕帝国领土上的所有威尼斯人，并没收他们的全部财产。自然，威尼斯不会善罢甘休，遂派出舰队进攻拜占庭。但由于瘟疫的流行，舰队无功而退。在曼纽尔的有生之年，拜占庭与威尼斯的友好关系再也未能恢复。

为了报复拜占庭在意大利的政策，弗里德里希·巴巴罗萨决定以其人之道还治其人之身。他与拜占庭在东方的死敌、伊科尼姆苏丹基里耶阿尔斯兰谈判，企图引诱他进攻希腊帝国。他希望通过制造小亚细亚紧张局势，使曼纽尔无法插手欧洲事务。426

这时，小亚细亚的形势渐趋严峻。被约翰·科穆宁征服的乞里奇亚在其首领索罗斯（Thoros）率领下发生叛乱。曼纽尔两次派兵镇压皆告失败。更为严峻的是，索罗斯与他以前的敌人安条克王公，夏蒂荣的雷金纳德（Reginald）结为同盟，共同对付希腊人。与此同时，雷金纳德从海上进攻塞浦路斯成功。曼纽尔率兵亲征乞里奇亚，索罗斯仓皇而逃。1158年，曼纽尔又成了乞里奇亚的主人。索罗斯得到宽恕，对皇帝俯首称臣。现在，轮到安条克了。

夏蒂荣的雷金纳德知道自己无力与拜占庭抗衡，决定祈求曼纽尔的

宽恕。当时，皇帝在乞里奇亚的莫普苏埃斯蒂亚（Mopsuestia）（十字军的马米斯特拉 [Mamistra] ）；雷金纳德“在伟大的科穆宁面前祈求”。^{注1207} 这是一个最屈辱的场面：雷金纳德赤足拜倒在皇帝面前，将剑柄交给他，恳求他的仁慈。“同时，”提尔的威廉写道，“他号啕大哭，哀求饶恕。他哭了很长时间，以至于每个人都感到恶心。许多法国人都鄙视和指责他。”^{注1208} 当时，东方各国，包括远方的阿巴斯人（阿布克哈兹人 [Abkhaz] ）和伊庇利亚的使节都目睹了这个场面，感慨颇深。^{注1209} “这一幕使拉丁人在整个亚洲名声扫地。”^{注1210} 雷金纳德臣服于帝国，所以后来一个名叫罗伯特的人作为拜占庭和安条克两个国家的共同使者被派往英王亨利二世的宫中。^{注1211} 耶路撒冷国王鲍德温三世亲自来到莫普苏埃斯蒂亚拜谒曼纽尔，受到盛情款待。但他被迫与皇帝签定条约，保证向皇帝提供军队。萨洛尼卡的尤斯塔修斯向皇帝致词说，国王427“从耶路撒冷赶来，对皇帝的威望和业绩惊叹不已，钦佩万分”^{注1212}。

1159年4月，曼纽尔隆重地进入安条克。夏蒂荣的雷金纳德和其他拉丁王公徒步空手伴随其左右，耶路撒冷国王徒手骑马，紧随其后。街道两旁张灯结彩，锣鼓喧天，颂歌四处飞扬。身着法衣的安条克牧首将曼纽尔引至教堂。在这八天中，帝国旗帜在城墙上迎风飘扬。^{注1213}

雷金纳德的归顺和曼纽尔之进入安条克标志着拜占庭对拉丁人政策的胜利。这是六十年努力和斗争的结果。“安条克问题是第一次十字军的产物，多少年来一直困扰着拜占庭皇帝”，但即使经历了无数的困难和战争，拜占庭皇帝却“从来没有对安条克失望”^{注1214}。

在伯利恒的圣诞教堂，保存着一段1169年的铭文：“此教堂竣工于6677年，即第二小纪年度（相当于1169年），作者：伊弗雷姆，油画家和镶嵌师。其时正值至尊的皇帝曼纽尔·科穆宁、耶路撒冷的伟大国王阿摩利（Amary）和圣城伯利恒最神圣的主教拉乌尔（Raoul）在位。”^{注1215} 曼纽尔的名字与阿摩利放在一起可能意味着希腊皇帝对耶路撒冷国王的宗主权已经建立。^{注1216}

至于曼纽尔与伊斯兰教王公们的关系，他与基里耶·阿尔斯兰曾一度融洽。1161—1162年，苏丹还出访过君士坦丁堡，受到皇帝隆重接待，希腊和东方史料都仔细地描述过。苏丹在首都逗留了八天。首都的金银财富让这位名噪四海的客人大开眼界。豪华的宫廷宴会让基里耶眼花缭乱，他甚至不敢在皇帝身旁落座。皇帝特地为苏丹举行了马上比武和竞赛活动，甚至在海上演示了著名的“希腊火”。每日两餐都用金银器皿送到苏丹面前，吃完以后并不回收，听任苏丹处理。有一天，皇帝与苏丹共进晚餐，把所有金银器皿和饰物作为礼物都赠送给了他。^{注1217}

428

1171年，耶路撒冷国王阿摩利一世出访君士坦丁堡，同样受到奢侈豪华的招待。提尔的威廉对此做了详细的描述。^{注1218} 曼纽尔在近东的权威和国际声望已经鼎盛一时。

但是，基里耶·阿尔斯兰访问帝国首都的政治结果无足轻重。双方签订了友好条约，持续时间却不长。数年以后，苏丹向朋友和大臣们宣称，对拜占庭破坏越大，皇帝赠赐的礼物将会越贵重。

在这种情况下，东部边界的和平不可能维持太久。也许是由于弗里德里希的煽动，各地战事又起。曼纽尔亲率部队出征苏丹国首都伊科尼姆（即科尼亚）。1176年，拜占庭军队陷入弗里吉亚山谷。此地离边界不远，筑有米里奥凯法罗（Myriocephalon）城堡。突厥人四面夹击，于1176年9月17日大败拜占庭军队。^{注1219} 皇帝九死一生，差点成为阶下囚。拜占庭史学家尼西塔斯·科尼阿特斯写道：“当时的场面催人泪下；更确切地说，这一巨大灾难令人无法表达他们的哀悼：整个战场腥风弥漫，尸体填平沟壑，充斥草丛……亲友们哭喊着死者的名字，路人无不落泪哀恸。”^{注1220}

当时有位史学家曾于1179年到过君士坦丁堡。他描写了米里奥凯法罗惨败后曼纽尔的心情：

据说从那一天起，皇帝因那次致命的灾难而变得郁郁寡欢，一蹶不振。此后，他在自己的臣民面前再也表现不出以往那种愉悦情绪，无论其臣民采取什么办法都不能使他快活。自那以后，他也失去了驰骋疆场的雄风，健康每况愈下。总之，那次灾难时刻压迫着他，使他无法得到心灵的安宁和平静。^{注1221} 429

曼纽尔写了一封长信将这次失败通报给西方的朋友、英国金雀花王朝亨利二世。信中对这次战斗做了详细描写，但对其灾难严重程度尽量淡化。有趣的是，他还谈到了1066年以后在拜占庭战争中出现的英格兰人，特别是那些加入皇帝卫队的英格兰人。^{注1222}

即使拜占庭在米里奥凯法罗战役中遭到了毁灭性打击，但一位不知姓名的赞颂词作者却仍然将曼纽尔在突厥人面前的败逃美化为光辉业绩：“遭到大群伊斯马仪人（Ismaelitians，即突厥人）进攻后，他（曼纽尔）单枪匹马，在刀林箭雨中杀出一条生路。”^{注1223} 曼纽尔的一个侄子，在用油画装饰自己的新房时，“下令将苏丹（伊科尼姆的）的所作所为画出来，如此画在他房间墙壁上的图画，也许更适合于保留在黑暗中。”^{注1224} 十分可能，这幅不同寻常的画再现了可怕的米里奥凯法罗之役。

但是，不知什么原因，基里耶·阿尔斯兰并未乘胜追击，而是坐下来与皇帝谈判。双方达成和解协议。小亚细亚的一些拜占庭堡垒被拆毁。

1071年的曼兹克特之役已经动摇了拜占庭在小亚细亚的统治。但当时的人们并不理解这一点，还想重整旗鼓，摆脱塞尔柱人的威胁。两次十字军远征并未减少那种威胁。1176年的米里奥凯法罗之役最终毁灭了拜占庭将突厥人驱逐出小亚细亚的希望。自那以后，帝国再也无力在东

方发动有效的攻势。她几乎无法保护东部边界，无法击退经常来犯的突厥游牧部落。库格勒宣称：“米里奥凯法罗之役最后决定了整个东方的命运。”[注1225](#) 430

这次战役失败之后，曼纽尔也曾致信于弗里德里希·巴巴罗萨，信中极力贬低突厥人苏丹。但弗里德里希对于曼纽尔的惨败早已了如指掌。[注1226](#) 他在复信时宣称，“德意志皇帝已经继承了伟大的罗马皇帝们的权力，不仅要统治罗马帝国，还要统治‘希腊王国’”（*ut non solum Romanum imperium nostro disponatur moderamine, verum etiam regnum grecie ad nutum nostrum regi et sub nostro gubernari debeat imperio*）；因此，他要求曼纽尔承认西方皇帝的权威，并屈服于教宗的权威。最后，他说，曼纽尔企图在西方帝国的诸侯中间挑拨离间，是枉费心机；今后，他要根据曼纽尔的表现调整自己的策略。[注1227](#) 这位霍亨斯陶芬家族的君王认为，拜占庭皇帝应当服从于他这个西方皇帝。因此，独一帝国的观念在12世纪仍然存在。起初，曼纽尔做过这个梦；后来拜占庭大势已去，弗里德里希又开始做这个梦。

1177年，威尼斯会议召开。与会者有弗里德里希、教宗和取胜的意大利城市代表。会议确认意大利各市镇的独立地位，并调节了德国统治者与教宗的关系。换句话说，威尼斯条约结束了德意志、伦巴德同盟和教廷之间的斗争——这场斗争曾经被曼纽尔利用来为其外交政策服务。Th. 乌斯宾斯基说：“威尼斯会议对拜占庭帝国是一个打击。它不亚于米里奥凯法罗之役中伊科尼姆苏丹对拜占庭的打击。西方各敌对势力间的和解为西方各国在1204年征服君士坦丁堡并形成东方的拉丁人国家奠定了基础。”[注1228](#)

1177年的会议对威尼斯具有特别的意义。它集合了以西方皇帝和教宗为首的欧洲社会精英们。10,000多外国人来到威尼斯，为它的美丽、财富和实力所倾倒。当时的一位史学家向威尼斯人致词，他写道：“啊，在这个安定平和的国家里生活该是多么幸福！愿荣耀永远伴随着你的名字！”[注1229](#) 431

曼纽尔去世前夕，取得了他的最后一次外交成功，即实现了他的儿子、继承人阿列克西斯与法王路易七世的八岁女儿联姻。这位小公主阿格尼斯（Agnes）在拜占庭改名为安妮（Anne）。由于这次联姻，第二次十字军后拜占庭与法国之间的紧张关系似乎有所缓和。萨洛尼卡的尤斯塔修斯写了一篇赞颂词，描写了帝国的新娘从法国到达大都市君士坦丁堡时的盛况。[注1230](#)

其次，在米里奥凯法罗战役后，当曼纽尔给英王亨利二世写了那封著名的信件后，两国宫廷之间的关系变得非常友好。史料证明，在曼纽尔统治的最后几年，拜占庭使团曾在威斯敏斯特出现。亨利二世派乔弗里·德·海亚（Gerffrey de Haia）接待希腊使者；后来这位乔弗里又出使君士坦丁堡。[注1231](#) 亨利二世知道曼纽尔爱好打猎，遂通过不来梅的一艘商船托运了一箱猎狗送给曼纽尔。[注1232](#)

总的来说，曼纽尔的政策与其祖父和父亲所实行的谨慎沉稳的政策大不相同。作为奥古斯都、君士坦丁和查士丁尼的继承人，他沉湎于恢复大一统帝国的幻想之中；他本人又受西方文化、风俗和礼节的强烈影响。所以，他的绝大部分精力都用来与意大利和匈牙利斗争，并发展与西方帝国、法国、威尼斯和其他意大利市镇的关系。他忽视了东方，致使伊科尼姆苏丹势力坐大，最后，当米里奥凯法罗战役的灾难之后，帝国在小亚细亚的全部希望彻底破灭了。

曼纽尔给予西方的优惠有悖于拜占庭的利益，况且西方与拜占庭当时在文化上存在着差异。这也给帝国带来灾难性后果。曼纽尔对外国人实行开放政策，赐予外国人以要职肥缺，引起国人强烈不满，从而播下了血腥冲突的种子。

曼纽尔时代的史学家这样评论他的政策：“幸亏曼纽尔死得早，未看见他的政策的恶果；当时的有识之士早已预见到这种恶果。曼纽尔皇帝的这份遗产太难接受，他的继任者中无一人可能恢复昔日帝国的地位。接下来的几年，帝国迅速走下坡路：而且可以恰如其分地说，这种衰落正始于曼纽尔统治时期。”^{注1233} 其实，早在马其顿王朝时期，在保加利亚人的屠杀者瓦西里二世于1025年死后，拜占庭帝国就开始衰落了——这样说或许更精确。科穆宁王朝的头两位皇帝阿列克修斯和约翰成功地延缓了这一衰落过程，但未能阻止衰落。曼纽尔的错误政策导致帝国回到衰落之路，再无回天之力。赫茨伯格（Hertzberg）评论道：“曼纽尔埋葬了拜占庭古典时期的荣誉和伟大成就。”^{注1234} 这位19世纪的史学家与12世纪末科穆宁及安吉列时代的著名作家——萨洛尼卡的尤斯塔修斯不谋而合：“随着曼纽尔的去逝，罗马人的传统毁灭殆尽。黑暗笼罩了全国，好像发生了日食一样。天意如此！”^{注1235} 432

曼纽尔·科穆宁这个色彩丰富的历史人物的影响自然不会局限于拜占庭帝国内。他的名字和事迹，特别是他的传奇故事不仅出现于俄罗斯编年史中，也出现于俄罗斯史诗和俄罗斯歌曲中。曼纽尔曾经将以弗所的圣母像送给波洛茨克（Polotzk）公主欧芙罗西尼亚（Euphrosinia）。^{注1236} 普雷斯特·约翰写给曼纽尔的那封著名的传奇书信也不应被忘记。

科穆宁王朝的最后两位皇帝阿列克修斯二世和安德罗尼卡一世的对外政策

俄罗斯史学家Th. 乌斯宾斯基写道：“科穆宁王朝的最后两代皇帝阿列克修斯和安德罗尼卡统治的五年尤为重要：前朝行政制度的弊端此时显现恶果，朝纲震荡不安，由此顺理成章地引发了国家的改革。”^{注1237} 曼纽尔死后，其子阿列克修斯二世（1180—1183年在位）登基。但阿列克修斯仅仅12岁，他的母亲、安条克的玛丽（玛丽亚）摄政；然而，直接控制朝政的却是玛丽的宠臣、曼纽尔的侄子阿列克修斯·科穆宁。激烈的宫廷斗争以及日益增长的拉丁势力将著名的安德罗尼卡（Andronicus）引进首都。他早已制定了觊觎皇位的野心计划，此时，他抓住了机会，自称自己是被奸臣围绕的幼皇阿列克修斯二世的保护者

和希腊民族利益的维护者。在他进入首都之前不久，对拉丁人的大屠杀就已经开始了。威尼斯资料中没有记载1182年的大屠杀，但毫无疑问，威尼斯商人在这场斗争中损失惨重。433

同年，即1182年，安德罗尼卡进入君士坦丁堡。虽然他曾庄严起誓，但还是开始公开地实行独裁统治。他先逮捕了权倾一时的阿列克修斯科穆宁，弄瞎其双眼；然后，逮捕了摄政太后安条克的玛丽。之后不久，又将不幸的皇帝阿列克修斯二世处以绞刑。1183年，63岁的安德罗尼卡成了拜占庭帝国至高无上的皇帝。为了巩固其地位，他与阿列克修斯二世的遗孀、法国的安妮（安娜）结婚。安妮在她14岁的丈夫死时，还不足12岁。

民众之所以热情拥戴安德罗尼卡，是因为他们对这位新皇帝充满了期望。安德罗尼卡在帝国内部生活中面临着两个主要问题：第一，建立一个民族政权，剔出进入拜占庭的拉丁势力；第二，削弱官僚贵族和土地贵族，因为大土地所有者的势力破坏和摧毁了农村阶层。不管这个计划的实施多么困难，它在普通大众中赢得了巨大支持。

雅典大主教迈克尔·阿克米那图斯（科尼阿特斯）的著作是反映12世纪帝国内部形势的最珍贵的资料之一。他以赞美的语气写道：“我能记得的第一件事，就是罗马帝国在困难和痛苦的时刻如何求助于它以前的宠儿——伟大的安德罗尼卡去推翻压迫者——拉丁君主，这些拉丁人就像杂草一样已经将它自己移植于王国的新生枝蔓上。安德罗尼卡并无大批人马，只有正义。他轻装前进，向那个可爱的城市进发……他对给予他厚爱的首都的第一个回报就是摆脱拉丁暴君的傲慢，清除帝国内的野蛮人成分。”[注1238](#)

“随着安德罗尼卡的即位，一个新的党派掌握了政权。”[注1239](#) Th. 乌斯宾斯基说：“科穆宁王朝的最后一个代表是——至少看起来像是人民的国王，农民的国王。人们歌颂他，并将他的事迹编成故事传诵。这些故事被保存于尼西塔斯科尼阿特斯的《编年史》和未发表的《历史》手稿的边注中。”[注1240](#) 尼西塔斯提到许多事情，其中一件就是安德罗尼卡将自己的塑像立于四十殉道者教堂北大门附近。皇帝塑像并未穿皇袍戴玉佩，而是穿着朴素的衣衫，手拿镰刀，是一个勤劳朴实的劳动者形象。[注1241](#) 434

安德罗尼卡大刀阔斧地推行改革。为了减少受贿的可能性，许多官员的年薪被提高；廉洁者被选为法官；税赋负担大大减轻，中饱私囊的税务官受到严厉惩罚。他以强硬措施对待大土地所有者，许多拜占庭贵族被处死。迈克尔·阿科米那图斯写道：“我们很久以前就深信：你对贫弱者温和，对贪婪者严厉，你是弱者的庇护者，枉法者的克星；你像西弥斯 [注1242](#)（Themis）一样公正无私，廉洁奉公。”[注1243](#)

安德罗尼卡对拜占庭那些贵族（包括世袭贵族和土地贵族）的斗争，使意大利的历史学家科戈纳索联想起16世纪的俄罗斯沙皇伊凡雷帝

对于俄罗斯贵族的斗争。他写道：

同安德罗尼卡曾试图摧毁拜占庭贵族的优势地位一样，伊凡也试图如此办理，摧毁俄罗斯的波雅尔（俄罗斯贵族）势力；而且，他们两个人都同样地被迫诉诸暴力手段，但俄罗斯沙皇做得更甚。然而，令人感到遗憾的是，他们在摧毁贵族势力的同时，也削弱了国家。伊凡四世时，就发现他在斯蒂芬·巴托里的波兰人势力面前无能为力，如同当年安德罗尼卡在诺曼人国王威廉二世面前无能为力一样。伊凡四世作为一个年轻而坚强的人民的君主，以迅雷不及掩耳的速度拯救了俄罗斯；安德罗尼卡则未能完成拜占庭帝国的改革和促其强盛的使命而早早倒台。古代的旧体制不可能继续得到支持，安德罗尼卡所梦寐以求的一个新的组织体系却过早地托付给了那些没有经验的人。 注1244

当然，拜占庭社会制度历史久远，安德罗尼卡无力对它实行激进的改革。遭受镇压的土地贵族只是在等待时机，以图推翻这个可恨的统治者，代之以保持前三个科穆宁皇帝的社会政策的统治者。由于害怕叛乱和宫廷阴谋，安德罗尼卡疑神疑鬼，最后干脆采取恐怖政策。他经常滥杀无辜，触犯了上层阶级，也在平民大众中引起了与日俱增的仇恨。以前曾经狂热地接受并敬爱他的人们，现在却因他的背信弃义想抛弃他。他们已经开始寻找一位新皇帝。对那时君士坦丁堡人民的反复无常，尼西塔斯·科尼阿特斯有过鲜明的描写：“任何一个骚动的城市，它的人民都是盲目而顽固的；而君士坦丁堡的群众特别不安分守己，特别狂暴，而且特别‘能另辟蹊径’，因为其成分十分混杂……对他们来说，对皇帝漠不关心是天大的罪过，今天他们将他拥立为合法主人，明天就会把他贬为罪犯。” 注1245 435

而对外政策的失败更加剧了复杂而危机重重的国内形势。安德罗尼卡认为，从帝国基本的和根本的利益考虑，政治上与外部世界隔绝是不切实际的；为了挽救绝望的形势，他必须与自己所深恶痛绝的西方势力重修旧好。

实际上，西方对拜占庭的态度极具威胁性。曼纽尔死后，拜占庭在西方有两个敌人：德意志国家和西西里王国。曼纽尔朝代两个帝国的联盟曾经是西欧政策的基础，现在已告结束；同时，拜占庭支持伦巴德各城市与弗里德里希·巴巴罗萨斗争使东方帝国的敌人逐渐靠近西西里王国。

在1182年君士坦丁堡大屠杀中幸免于难的拉丁人回到西方自己的国家。他们讲述了自己的可怕经历，并号召国人为他们报仇雪恨。遭受惨重经济损失的意大利商业共和国更是怒不可遏。还有一些遭受安德罗尼卡迫害的拜占庭贵族家族也逃到意大利，企图劝诱意大利诸国征讨拜占庭。

与此同时，西方对东方帝国的威胁日益加剧。弗里德里希·巴巴罗萨让他的儿子和继承人亨利娶了西西里王国的女继承人康斯坦丝（Constance）。这桩婚事的安排是在1184年，也就是安德罗尼卡去世的前一年在德国宣布的。这次事件意义重大。因为弗里德里希死后，他的儿子可以将那不勒斯和西西里并入德意志国王的地产。如果东方帝国的这两个敌人出于共同政治利益合而为一，将对拜占庭构成可怕的威胁。德意志与诺曼王族的联姻很有可能就是为了在西西里王国建立一个立足点，实现西方皇帝对付拜占庭的计划。因为在诺曼人的帮助下，德意志更容易征服希腊人的“国王”。一位中世纪史学家宣称，至少“这位与希腊人王国为敌的皇帝试图促成皇储与罗杰的女儿结合”^{注1246}。与安德罗尼卡同时期的西西里国王威廉二世趁拜占庭内乱之机，组织了一次对拜占庭的大规模远征。其目的当然不仅仅是报复1182年的大屠杀或支持拜占庭扶立新君，而是企图夺取拜占庭皇位。安德罗尼卡决定与西方和东方谈判。436

1185年，他与威尼斯签订条约。^{注1247} 据说，为了与圣马克共和国达成协议，“换取对帝国的支持”（*pro firmatione Imperii*），安德罗尼卡释放了1182年大屠杀之后囚禁于君士坦丁堡的威尼斯人，并答应每年支付赔款，补偿他们的损失。实际上，他已开始履行条约中的义务，并于1185年付出第一笔赔款。^{注1248} 同时，他极力向教宗靠拢，显然，他希望能得到教宗的支持，由此向教宗承诺给予天主教会一些特权。1182年末，教宗卢修斯三世曾派使节到达君士坦丁堡。^{注1249} 而且，据一部西方编年史的重要记载，1185年安德罗尼卡不顾君士坦丁堡牧首的反对，在君士坦丁堡建立了一座教堂，馈赠给它以足量的岁入，供拉丁天主牧师举行圣礼；“直到今天，那座教堂还被称作拉丁教堂。”^{注1250}

在安德罗尼卡去世前不久，他还与埃及苏丹萨拉丁正式结盟。正如一位西方编年史家所说：“在悲伤和绝望之下，（安德罗尼卡）甚至向萨拉丁求助，并听从他的建议。”^{注1251} 盟约条款经宣誓生效：如果萨拉丁在皇帝的建议和支持下占领耶路撒冷，他就应该占有其他任何一片可能征服的土地——除阿斯卡隆之外，耶路撒冷和整个海岸将获得自由；但前提是，萨拉丁必须承认安德罗尼卡对这个国家的宗主权；如果他们合作成功，皇帝应该拥有伊科尼姆苏丹的被征服地，最远可达安条克和小亚美尼亚。“可惜安德罗尼卡未及实施这个计划便一命呜呼。”^{注1252} 这样，根据这项盟约，安条克将被割让给萨拉丁，条件是萨拉丁承认帝国的宗主权。然而，无论是与威尼斯的条约，还是对教宗的讨好，乃至同著名的萨拉丁的协议都无法挽救拜占庭的厄运或保住安德罗尼卡的权力。437

在地中海东部，塞浦路斯岛总督伊萨克·科穆宁宣布独立，脱离帝国。由于缺乏优秀的舰队，安德罗尼卡未能镇压这次扰乱。塞浦路斯丢掉了。这对帝国是个极大的打击。因为那里是拜占庭重要的战略和商业据点，该据点与东方拉丁国家的贸易，可以为国库带来大量的收入。

但主要的和决定性的打击来自西方。西西里的威廉二世精心组织了

一次对帝国的远征。像往常一样，战火燃起于都拉基乌姆。都拉基乌姆立即落入诺曼人之手；然后，他们沿着埃格南提亚军路（Via Egnantia）向萨洛尼卡进军。强大的诺曼舰队也抵达那里。威尼斯在这次战争中似乎保持绝对中立。

著名的海陆两路围攻萨洛尼卡的十日战开始了。萨洛尼卡大主教尤斯塔修斯目睹了这场战斗，并将其记载下来。他的记载虽然有些夸张，但却是珍贵的史料。1185年8月，仅次于君士坦丁堡的拜占庭第二号城市萨洛尼卡落入诺曼人之手。诺曼人对它进行了疯狂的破坏和大屠杀，以报1182年拉丁大屠杀之仇。当时的拜占庭史学家尼西塔斯·科尼阿特斯说：“我们和他们（拉丁人）之间形成了仇恨的无底深渊；即使我们依然保持外事联系并且经常栖身于同一屋顶之下，我们的心灵再也不能沟通，简直是水火不容。”^{注1253} 经过几天的烧杀抢掠，诺曼军队继续向东方行进，直抵君士坦丁堡。438

萨洛尼卡的失陷和诺曼军队逼近的消息传到君士坦丁堡，人民发动了起义。他们指责安德罗尼卡抵抗不力。伊萨克·安吉列（Issac Angelus）突然被宣布为皇帝。安德罗尼卡被推翻，在酷刑折磨之下死去。1185年的革命宣告了拜占庭科穆宁王朝的终结。

安德罗尼卡一世登基之时，以保护农业阶级或农民、打击大土地所有者的独裁统治，并消灭拉丁人在拜占庭的膨胀势力为其基本国策。他的短暂统治与其他科穆宁皇帝的统治时期形成鲜明对比。只为这一个原因，安德罗尼卡的统治值得进行认真严密的科学研究。安德罗尼卡时代的一些问题，特别是社会问题和利益问题，至今尚未得到圆满解释。这就为进一步的研究提供了特别具有吸引力的空间。

安吉列王朝的对外政策

安吉列王朝诸皇帝的特征

安吉列王朝由于1185年革命而取得皇位。该王朝属阿列克修斯·科穆宁的同时代人君士坦丁·安吉列家族的后人，该家族原是小亚细亚的菲拉得尔菲亚城人（Philadelphia），出身低微，但君士坦丁娶了阿列克修斯皇帝的一位女儿为妻而进入上层社会，此即安吉列家族第一位皇帝伊萨克二世安吉列的祖父。所以，伊萨克二世应该属科穆宁家族的母系支脉。

安德罗尼卡晚期的目标之一是建立一个民族政府；很明显，他大志未酬，并且在其统治行将结束时，开始转向西方。他去世之后，建立民族政府已是大势所趋。所以，正如安吉列王朝伊萨克二世统治时期的意大利史学家科戈纳索所说：“9月12日（1185年）的革命特别具有民族性和贵族性；所以，在所有的阶级中，只有拜占庭贵族从革命中得到好处。”^{注1254} 439

伊萨克二世（1185—1195年在位）并无治国才能。用格尔泽的话

来说，他是“邪恶道德的化身，坐在恺撒们腐朽的宝座上”^{注1255}。拜占庭宫廷的穷奢极欲、铺张浪费和强暴专横、敲诈勒索使人民忍无可忍；而在对外关系方面，统治者则表现得盲目、缺乏决断，特别是当巴尔干半岛上的第二保加利亚王国对帝国安全构成新威胁时，在小亚细亚，当突厥人横行而第三次十字军又未能积极阻挡时，表现得尤其如此。所有这一切在全国引起了不满和愤怒。于是，民众的暴乱接连发生，皇帝亦走马灯似的更换。然而，引起普遍不满的主要原因也许是“民众对安德罗尼卡意识到的两种恶行再也无法忍受，即财政官的贪欲和富有者的傲慢”^{注1256}。最后，在1195年，发生了反对伊萨克的阴谋暴乱，策划者是伊萨克的兄弟阿列克修斯，他在一些贵族和军人的支持下，推翻了伊萨克的统治。伊萨克被弄瞎双眼，送进监狱，他的弟弟阿列克修斯做了皇帝，称阿列克修斯三世安吉列（1195—1203年在位）或安吉列·科穆宁，有时候，人们称他为平庸者（Βαμβακοράβδης）^{注1257}。

新皇帝跟他哥哥一样平庸无能。同样地穷奢极欲，同样地缺乏政治才能。同样地懒于理政，在军事上也同样地无能，这导致帝国更迅速地走向分裂，蒙羞。尼西塔斯·科尼阿特斯辛辣地讽刺阿列克修斯三世：“不管是什么样的文件，只要呈递给皇帝，他立即签字；那怕这份文件只是一堆废话，或者文件呈递者要求什么人在陆地行船或在海上耕地，或要求将高山移往大海中央，或像神话传奇那样，将阿索斯山搬到奥林匹斯山上，这都无关紧要。”^{注1258} 首都贵族竞相效仿皇帝，互相攀比谁更为豪华奢侈。民众暴动在各省和首都此起彼伏。居住在君士坦丁堡的外国人——威尼斯人和比萨人经常在大街上遭遇流血冲突。对外关系方面也同样不成功。440

其时，被废黜的伊萨克二世的儿子，年轻的阿列克修斯王子乘坐一艘比萨人的船从拜占庭逃到意大利。此后又到了德国，投奔国王士瓦本的腓力。腓力是伊萨克·安吉列的女婿，阿列克修斯王子的姐夫。那时正是第四次十字军开始发动之时。王子哀求德王和教宗帮助他双目失明的父亲恢复皇位。经过百般周旋，阿列克修斯终于说服威尼斯舰队取消埃及之行，转向君士坦丁堡。1203年，十字军夺取拜占庭首都，废黜阿列克修斯三世，将年老失明的伊萨克扶上皇位（1203—1204年）；然后，他们又将王子阿列克修斯扶上皇位，作为共治帝（称阿列克修斯四世）随侍其父左右。十字军则驻扎在君士坦丁堡附近，监督他们订立的各项条款的实施。

然而，皇帝无力履行这些条款，而且两位皇帝对十字军俯首帖耳的行为，在首都引起了暴动。结果阿列克修斯五世杜卡斯·莫卓弗劳斯（Ducas Mourtzouphlos）被立为皇帝（1204年）。阿列克修斯五世娶了阿列克修斯三世的女儿为妻，与安吉列家族建立了姻亲关系。伊萨克二世和阿列克修斯四世在这场暴乱中丧生。十字军看到他们在首都失去了两位皇帝的支持，而且莫卓弗劳斯又举起了反对拉丁人的大旗，与十字军为敌，遂决定将君士坦丁堡据为己有。由于拉丁人的顽强进攻，首都人民的殊死抵抗失败了，君士坦丁堡终于在1204年4月13日落入西方骑士之手，遭到残暴蹂躏，皇帝逃离首都。拜占庭帝国倒台了。取而代之

之的是以君士坦丁堡为其首都的封建的拉丁帝国和东方帝国各地出现的数个封臣国家。

安吉列王朝或安吉列-科穆宁王朝起源于希腊民族，但他们未能为帝国奉献一位强大的皇帝；在内忧外患中，它只是加速了帝国的灭亡。

诺曼人和突厥人的关系及第二保加利亚王国的形成

在1185年革命那一年，也就是安德罗尼卡一世被废黜和伊萨克·安吉列登基那一年，帝国的形势非常危险。诺曼人陆军在占领萨洛尼卡之后开始进军首都君士坦丁堡，与此同时，诺曼舰队也已经抵达。但是诺曼人取得胜利后得意忘形，开始在征服地区大肆掠夺；他们过分自负和蔑视拜占庭军队，吃了败仗，被迫退出萨洛尼卡和都拉基乌姆。他们的舰队登陆行动的失败迫使他们撤离君士坦丁堡。伊萨克·安吉列与威廉二世签订和约，宣告诺曼战争结束。对于小亚细亚的塞尔柱人的威胁，伊萨克·安吉列以重礼贿赂和年贡换取了暂时安宁。⁴⁴¹

对于伊萨克·安吉列来说，即使与诺曼人暂时休战，也占了很大便宜。因为在他统治的最初几年，巴尔干半岛发生了对帝国意义重大的几个事件。1018年被“保加利亚人的屠杀者”瓦西里二世征服的保加利亚曾几次试图恢复独立。1186年，保加利亚终于摆脱拜占庭的枷锁，成立了第二保加利亚王国。

这场运动的领袖是彼得，或卡洛彼得（Kalopeter）及亚琛（亚桑 [Asen或Asan]）两兄弟。对于他们的家世和瓦拉几亚人参加1186年起义的问题，史学家曾做过几次探讨。以前，史学家们认为这两兄弟曾生活在瓦拉几亚人当中，因而学会了他们的语言。V·瓦西列夫斯基说：“这两位领袖正是保加利亚和瓦拉几亚两个民族融合的典范。这一点在所有记载这次自由之战的史料中十分明显，也为近代史学家们所强调。”^{注1259}最近，保加利亚史学家将彼得和亚琛的家世追溯到保加利亚北方的库曼-保加利亚人，否认瓦拉几亚-罗马尼亚人参加过1186年的起义；并且认为，特尔诺沃第二保加利亚王国的建立完全是保加利亚民族的成就，与瓦拉几亚人无关。^{注1260}然而，近代的罗马尼亚史学家激烈地重申瓦拉几亚人在第二保加利亚王国建立中的作用，认为这个新王国属于瓦拉几亚人，即罗马尼亚人。^{注1261}

这个问题掺杂着保加利亚人和罗马尼亚人的一些民族主义因素，因此有必要以尽可能超然和公正的学术态度加以探讨。在可靠资料的基础上，应该得出如下结论：瓦拉几亚人，即今天的罗马尼亚人的祖先，曾经掀起，并轰轰烈烈地进行了12世纪下半叶巴尔干半岛上的这场解放运动；保加利亚人参加了这场运动。从某种程度上说，多瑙河对岸的库曼人也参加了这场运动。瓦拉几亚人在这个重大事件中的作用不可忽视。当时最杰出的希腊史学家尼西塔斯·科尼阿特斯明确表明这场暴动肇始于瓦拉几亚人（Blachi）；他们的领袖彼得和亚琛属于这个民族；这个时期拜占庭帝国的第二次战争就是针对瓦拉几亚人；彼得和亚琛死后，瓦

拉几亚人帝国由他们的弟弟约翰继承。只要尼西塔斯提到保加利亚人，他总是将他们与瓦拉几亚人相提并论，即“保加利亚人和瓦拉几亚人”。
注1262 跟随皇帝弗里德里希·巴巴罗萨进行东征（1189—1190年）的西方教士安斯伯特记载道，皇帝在巴尔干半岛同希腊人和瓦拉几亚人作战，称彼得或卡洛彼得为“瓦拉几亚人和大多数保加利亚人的皇帝”（*Blacorum et maxime paxime partis Bulgarorum dominus*）或“瓦拉几亚人和库曼人的皇帝（*imperator*）”，或只声称“被他们称作希腊皇帝的瓦拉几亚人皇帝”（*Kalopetrus Bachorum [Blachorum] dominus itemque a suis dictus imperator Grece*）。
注1263 教宗英诺森三世曾于1204年与保加利亚国王卡洛扬（Calojoannes）通信，称他为“保加利亚人和瓦拉几亚人之王”（*Bulgarorum et Blacorum rex*）；在回复教宗的信中，卡洛扬自称“保加利亚之瓦拉几亚王国的皇帝”（*imperator omnium Bulgarorum et Blacorum*），但落款签名是：“保加利亚皇帝卡洛扬”（*imperator Bulgariae Calojoannes*）；特尔诺沃大主教自称“全保加利亚与瓦拉几亚人第一主教”（*totius Bulgariae et Blaciae Primas*）。

注1264 442

尽管这场解放运动是瓦拉几亚人发起的，但保加利亚人无疑积极参与了这场运动，可能主要负责新王国的内部组织工作。库曼人也参加了这场运动。从民族学上来说，新生的保加利亚王国是瓦拉几亚-保加利亚-库曼民族的混合国家。如果尼西塔斯·科尼阿特斯的观点可以接受的话，那么它即是瓦拉几亚人所统治的王朝。
注1265

这场运动的原因是瓦拉几亚人和保加利亚人对拜占庭统治不满，想要独立。形势似乎对他们特别有利。由于安德罗尼卡时期的混乱和1185年的革命，拜占庭帝国元气大伤，无力采取适当措施平息这场暴动。而尼西塔斯则幼稚地认为，这次叛乱的起因是由于伊萨克·安吉列在筹办其与匈牙利公主的婚礼时，抢走了瓦拉几亚人的牛，才引起了叛乱。
注

1266 443

彼得，这个“叛逆的可恶的奴隶”（雅典人迈克尔·阿克米那图斯如此称呼他
注1267），和亚琛在开始时遭到拜占庭军队的打击；但他们却能够从多瑙河对岸的库曼人中补充兵源。战争对帝国愈来愈困难，于是，彼得和亚琛成功地与拜占庭达成了一项和约。彼得在他揭竿而起时已经自称沙皇，并且黄袍加身。现在，这个新保加利亚王国被承认是一个政治上不受拜占庭控制的独立国家，定都特尔诺沃，并建立了独立的国家教会。
注1268 这个新的王国就是人所共知的特尔诺沃保加利亚王国。
注

1269

与保加利亚起义的同时，一场类似的运动在塞尔维亚境内爆发。统一了塞尔维亚的“大祖潘”（*Gereat Župan*，伟大的统治者）斯蒂芬·尼曼加（*Stephen Nemanja*）建立了王朝。他与保加利亚的彼得达成协议，联手对付拜占庭帝国。
注1270

1189年，第三次十字军的参与者、德意志的弗里德里希·巴巴罗萨在

拜谒圣地途中，经巴尔干半岛到达君士坦丁堡。塞尔维亚和保加利亚试图利用这个有利时机取得弗里德里希的帮助。弗里德里希在尼什停留期间，接待了塞尔维亚使节和大祖潘斯蒂芬·尼曼亚（the Great Župan Stephen Nemanja）本人，同时，与保加利亚展开谈判。塞尔维亚和保加利亚建议与弗里德里希联盟对付拜占庭皇帝，条件是弗里德里希允许塞尔维亚合并达尔马提亚和保有征服的拜占庭领土，同时允许亚琛兄弟永久拥有保加利亚，确保彼得的王位。弗里德里希没有给他们最后答复就上路了。[注1271](#) 19世纪的史学家V·瓦西列夫斯基对此发表评论说：“解决巴尔干半岛斯拉夫人问题的主动权曾一度操纵在西方皇帝手中；巴巴罗萨几乎就要接受塞尔维亚和保加利亚首领的帮助对付拜占庭。毫无疑问，这将会导致希腊帝国的毁灭。”[注1272](#) 444

十字军进入小亚细亚之后不久，拜占庭军队遭到保加利亚人的沉重打击。皇帝本人险些被俘。据当时的资料记载，“大规模的杀戮使诸多城市哀泣，使乡村哀歌。”[注1273](#)

1195年，拜占庭爆发革命，伊萨克被废黜并被刺瞎了双眼，他的兄弟阿列克修斯登基。阿列克修斯做的第一件事是巩固皇位。所以，他与保加利亚人和谈。但保加利亚人提出难以接受的条件。不久以后，1196年，由于希腊人的阴谋策划，亚琛和彼得先后被杀害，他们的弟弟约翰接替他们成为统治者。他以前曾作为人质在君士坦丁堡生活过，谙熟拜占庭习俗。他就是“1196年威胁希腊人，后来又威胁拉丁人”[注1274](#) 的著名沙皇卡洛扬。保加利亚人承认教宗是他们教会的领袖，特尔诺沃大主教也被提升为首席主教。

于是，在安吉列王朝统治期间，巴尔干半岛上崛起了一个以保加利亚国王为代表的强大对手。第二保加利亚王国在安吉列王朝末期势力坐大，成了在拜占庭领土上建立的拉丁帝国所面临的真正威胁。

第三次十字军和拜占庭

在毫无成就的第二次十字军之后，基督徒东方领土 [注1275](#) 的局势仍然令人极其不安：各王公之间的内部纷争、宫廷阴谋、军事骑士团间的争执和个人利益的追逐——所有这些都在不断削弱基督徒的势力，使穆斯林得寸进尺。基督徒领土上最重要的中心安条克和耶路撒冷已经无力自保。12世纪中期夺取大马士革的强大的叙利亚统治者努尔丁·马茂德（Nurad-Din Mahmud）开始对安条克虎视眈眈。然而，真正的危险还是来自埃及。具有强大野心计划的天才首领和精明的政治家库尔德人萨拉丁于12世纪70年代末推翻了法蒂玛王朝，建立阿尤布王朝，统治了埃及。萨拉丁趁努尔丁去世之机，征服了叙利亚，后来又征服美索不达米亚大部分，从南、东、北三面形成了对耶路撒冷王国的包围之势。445

当时，耶路撒冷正经历着严重动乱，这一点萨拉丁非常清楚。当得知他妹妹所在的穆斯林商队遭到基督徒的抢劫时，萨拉丁便进入了耶路撒冷王国，并于1187年在靠近提比留海 [注1276](#) 的赫丁（哈丁）战役中打

败了基督徒军队。耶路撒冷国王以及许多其他基督徒王公都落入萨拉丁之手。然后，萨拉丁占领了一些军事重地，如贝鲁特、西顿、雅法等，从而切断了基督徒可能获得的海上供给。接着，他进军耶路撒冷，并于同年（1187年）秋天轻而易举地占领圣城。欧洲的所有牺牲和宗教热忱都已付诸东流。耶路撒冷又落入异教徒之手。组织一次新的十字军东征已经势在必行。

西方的教宗正为新的东征而积极活动。他成功地敦促法国国王奥古斯都菲利普二世、英国狮心王理查一世和德国国王弗里德里希一世巴巴罗萨这三位君主参加了这次运动。但这次轰轰烈烈的十字军运动并无总的指导思想。首先，参加者都各自试图与将要路经地区和国家的领主们搞好关系。菲利普·奥古斯都和理查经过西西里，自然要讨好西西里国王。弗里德里希·巴巴罗萨要经过巴尔干半岛到达东方，所以要与匈牙利国王、塞尔维亚大祖潘、拜占庭皇帝伊萨克·安吉列，甚至与小亚细亚的伊科尼姆苏丹（萨拉丁的对手，一个穆斯林）进行谈判。由于政治上的需要，十字军的君主们不惜与异教徒结盟。然而，十字军所面临的对手却不是他们以前所面对的那样一盘散沙般的穆斯林军队，而是战无不胜的天才而英明的萨拉丁，他已经征服了埃及、巴勒斯坦和叙利亚，尤其当他拿下耶路撒冷之后，势头更盛。听到十字军出征的消息，他立即号召穆斯林同基督徒，这些“狂吠的狗”和“蠢才”（他在给他兄弟的信中这样称呼十字军 [注1277](#)）做积极的、坚忍不拔的斗争。这是一次抗击基督徒的反十字军运动。一部中世纪传奇记载：在此之前，为了了解基督教国家的局势，萨拉丁曾亲自游历欧洲。 [注1278](#) 一位近代史学家记述道：“以前的十字军从未如此鲜明地体现两大宗教势力的对抗。” [注1279](#)

446

弗里德里希·巴巴罗萨安然无恙地穿过匈牙利和巴尔干半岛，与塞尔维亚和保加利亚人达成协议。将来的行军是否顺利，首先取决于他与伊萨克·安吉列建立什么样的关系。

由于1182年君士坦丁堡对拉丁人的屠杀，基督教东、西方的关系变得十分紧张。弗里德里希·巴巴罗萨与诺曼人的友好谅解，特别是他的儿子与西西里王国女继承人的联姻更引起伊萨克对他的猜忌。虽然弗里德里希出发前已经与拜占庭皇帝的使者签订了纽伦堡条约，伊萨克·安吉列仍然与十字军的进攻目标萨拉丁展开谈判。萨拉丁遣使拜占庭，签订了对付伊科尼姆苏丹的盟约，条件是：伊萨克全力阻击弗里德里希的东进；萨拉丁则答应将圣地耶路撒冷归还希腊人。伊萨克对弗里德里希的行为越来越感到不安。弗里德里希与塞尔维亚和保加利亚签订的协议显然是针对拜占庭的，这不能不引起伊萨克的警惕。

此时，弗里德里希的十字军占领了菲利浦城（Philippopolis）。在伊萨克致这位西方皇帝的信中，称他为“阿勒曼尼之王” [注1280](#)，称自己为“罗马人的皇帝”。 [注1281](#) 他指责弗里德里希企图征服东方帝国，但又答应帮助他渡过赫勒斯滂海，条件是：弗里德里希送一些德意志贵族人质到拜占庭，并保证将德意志人占领的一半亚洲领土归属拜占庭。在君

士坦丁堡的德意志使者则被囚禁。事已至此，弗里德里希决心征服君士坦丁堡。他写信给儿子亨利，让他集合意大利的舰队，向教宗请求许可，组织另一支进攻希腊人的十字军。与此同时，在弗里德里希的军队攻占了亚得里亚堡后，随即占领色雷斯，几乎抵近君士坦丁堡城下。史料记载：“君士坦丁堡全城一片惊慌，感到他们的末日就要来临。” 注
1282 447

生死攸关之时，伊萨克投降了。他在亚得里亚堡与弗里德里希讲和，主要条件是：伊萨克准备船只，运送弗里德里希的士兵渡过赫勒斯滂海，进入小亚细亚；向弗里德里希派遣人质；向十字军提供粮食。1190年春，德意志军队越过赫勒斯滂海。

众所周知，弗里德里希的远征彻底失败了。他的军队经历了穿越小亚细亚的长征，到达小亚美尼亚边境上的乞里奇亚境内时已是筋疲力尽。1190年，这位皇帝意外地在一条河上溺水而死；他的军队如鸟兽散。萨拉丁最危险的敌人消失了。

西欧其余两位君主菲利普二世奥古斯都和狮心王理查一世从西西里乘船到达巴勒斯坦。他们的远征几乎没有触犯拜占庭的利益。然而，理查的名字与拜占庭最终丢失其在地中海上的战略要地塞浦路斯有着直接关系。

在安德罗尼卡一世执政期间，伊萨克·科穆宁曾脱离帝国，自封为塞浦路斯的独立统治者，并且与西西里王国达成协议。伊萨克·安吉列试图收复塞浦路斯岛，但没有成功。在英王狮心理查东征期间，因他的新娘及其妹妹所乘坐的船只遇海难，在塞浦路斯岛的岸边搁浅，塞浦路斯岛君主没有给予应有的保护和尊重，引起理查王勃然大怒。于是，理查王在塞浦路斯登陆，打败了伊萨克·科穆宁，迫其退位。随后，理查王将塞浦路斯岛交给耶路撒冷流亡国王居伊德·吕济尼昂（Guy de Lusignan）。1192年，吕济尼昂在塞浦路斯建立吕济尼昂王朝，放弃了对耶路撒冷王国的有名无实的权利，因为当时的耶路撒冷已经不再由基督徒所控制。塞浦路斯的新拉丁王国似乎成为此后基督徒对东方行动的一个战略基地，充当了重要角色。

十字军一无所获。英法两个君主空手而归。耶路撒冷依然控制在穆斯林手中。基督徒只保留了从雅法到提尔间的狭长地带。萨拉丁主宰了局面。

亨利六世和他的东方计划448

如果说弗里德里希·巴巴罗萨给拜占庭带来了危险，那么他的儿子和继承人亨利六世带来的危险更大。亨利继承了霍亨斯陶芬家族的信念，认为上帝赋予他无限的权力。仅仅出于这一理由，他也无法容忍另一位皇帝，即拜占庭皇帝拥有同样的绝对权力。除此之外，作为诺曼公主康斯坦丝的丈夫，他继承了两西西里王国；同时也继承了诺曼人对拜占庭

的顽固敌视和对拜占庭的侵略计划。亨利六世似乎注定要完成其父的未竟事业，即，将拜占庭合并到西方帝国。他向君士坦丁堡发出最后通牒，要求伊萨克·安吉列割让都拉基乌姆和萨洛尼卡之间的巴尔干领土。这些领土曾经被诺曼人征服，又被拜占庭收复。在这份文件中，还提到了弗里德里希·巴巴罗萨在十字军期间遭受的损失赔偿问题和拜占庭派舰队支援亨利远征巴勒斯坦问题。^{注1283} 1195年，伊萨克秘密地派出了使者之后，便被其弟阿列克修斯三世废黜，并被刺瞎双眼。

这次革命之后，亨利六世的威胁日甚一日。他安排他弟弟、士瓦本的腓力与被废黜的皇帝伊萨克的女儿伊琳娜结婚，从而使其弟弟获得对拜占庭的某些权利。在拜占庭新皇帝那里，他对亨利六世的“恐惧不仅由于他是西方皇帝，诺曼诸王的继承人和十字军战士，而且首先是被废黜的伊萨克及其家族的复仇者”^{注1284}。亨利为十字军设计的夺权目标不仅仅是巴勒斯坦，还包括君士坦丁堡。他计划占有所有的基督教东方领土，也包括占有拜占庭。局势似乎对他实现这个目标十分有利：塞浦路斯统治者遣使德意志，乞求他赐予自己国王的称号，并表示愿意“成为罗马皇帝永远的附庸”（*homo imperiisse Romani*）。^{注1285} 小亚美尼亚的统治者也同样请求获得君主称号。如果亨利能成功地插足于叙利亚，他将完全能够形成对拜占庭的包围之势。

在此关键时刻，教宗站到了拜占庭一边。他十分清醒：如果霍亨斯陶芬家族建立一个包括拜占庭在内的大一统君主国的梦想得以实现，教廷将被打入永恒的冷宫。所以，教宗竭尽全力阻挠亨利进攻东方帝国的计划；圣彼得座的继承人似乎忘了拜占庭皇帝的分裂主义。正如诺登（Norden）所指出的，对教廷来说，希腊问题几乎丧失了它的全部宗教意义，完全表现出它的政治色彩。“如果精神的胜利要以教廷的政治破产为代价，那它还有什么意义！”对教宗来说，拜占庭是抵抗西方帝国主义的屏障，至于她是一个天主教国家还是分裂主义国家，她的皇位上坐的是一个合法的皇帝还是一个篡权者，都无关紧要。对12世纪末的教宗来说，重要的是拜占庭国家保持完全的独立地位。^{注1286} 449

这时，亨利给阿列克修斯三世送去了恫吓信，与此前送给伊萨克的最后通牒类似。阿列克修斯只能付给亨利六世巨款以购买和平。为此，阿列克修斯在全国开征一种特别税，称“阿勒曼尼税”（*ἀλαμανικόν*），并从皇陵中挖掘珍贵的随葬品。^{注1287} 为了从他的危险敌人那里换得一时安宁，他只能如此委曲求全。1197年夏末，亨利驾临墨西拿，亲自参加十字军的出发仪式。一支庞大的舰队整装待发，其目标可能不只是圣地，还有君士坦丁堡。正值此时，年轻而精力旺盛的亨利却因高烧而卧床不起，并于同年的秋天去世。亨利一死，其宏伟计划也宣告破产。在这一短短的时期，东方第二次逃脱了霍亨斯陶芬王朝的魔掌。拜占庭人得知亨利的死讯和取缔“阿勒曼尼税”的消息十分欢悦。教宗也如释重负。

亨利的活动表明了，在十字军事业中，政治上的考虑已经获得全面胜利。这对拜占庭的未来命运具有非常重要的意义。“亨利最终提出了拜

占庭帝国问题，它的解决将很快成为十字军成功的必要条件。”^{注1288}

有些史学家矢口否认亨利六世有建立世界性大一统帝国和征服君士坦丁堡的梦想。他们指出，这种说法只是基于那个时代拜占庭史学家尼西塔斯·科尼阿特斯的记载，而在西方史料中却没有相关的任何证据。这些作者认为，后来得到布莱耶尔赞同的诺尔顿的论断并不可信；他们相信，在1196年时，亨利并没有认真地考虑进攻拜占庭的问题；亨利的十字军与他的拜占庭政策也没有任何关系，认为亨利有着建立一个世界性帝国的梦想只是子虚乌有的神话。^{注1289}但是，人们无法否认当时的作者尼西塔斯·科尼阿特斯的记载，他清楚地评述了亨利对拜占庭的侵略计划。而且，这一计划是亨利之父弗里德里希·巴巴罗萨对拜占庭政策的直接延续和后果；在第三次十字军运动中，弗里德里希·巴巴罗萨曾经准备夺取君士坦丁堡。^{注1290}因此，亨利六世的政策不仅是一位十字军战士的政策，也是一位沉湎于建立一个包括拜占庭在内的世界君主国的幻想者的政策。450

第四次十字军和拜占庭

第四次十字军运动是一次极度复杂的历史事件，混杂着各种各样的利益和情绪；高尚的宗教情感，来世回报的希望，精神活动的渴望，对十字军事业的献身与冒险和攫取的欲望，对长途旅行的爱好和封建时期的尚武好战情绪交织在一起。前几次十字军运动表现出来的物质利益和世俗利益支配精神和宗教情绪的特点，在第四次十字军中表现得尤为明显；在1204年十字军占领君士坦丁堡和建立拉丁帝国的行为中，这一特征更是表现得淋漓尽致。

12世纪末，特别是在亨利六世时期，德意志控制着意大利，亨利的东方计划亦威胁着东方帝国。他的突然去世改变了整个形势。著名的英诺森三世于1198年当选教宗。他致力于恢复被德意志君主损害的教廷权威，并充当基督教反对伊斯兰教运动的领袖。在与德意志人斗争中，意大利站在了教宗一边。教宗知道霍亨斯陶芬家族是教廷和意大利的头号敌人，所以支持当选德意志国王的不伦瑞克的奥托，反对已经去世的亨利六世的弟弟、士瓦本的腓力·霍亨斯陶芬。这似乎为拜占庭帝国推行科穆宁王朝的计划，以一个拜占庭世界国家代替日耳曼世界国家提供了可乘之机。皇帝阿列克修斯三世可能带着这一想法，在英诺森三世当选教宗的那年，写信给教宗说：“我们是仅有的两个世界权力的掌握者——独一的罗马教会和独一的查士丁尼继承者的帝国；因此，我们必须团结起来，防止我们的对手——西方皇帝的东山再起。”^{注1291}实际上，拜占庭的内外形势不可能使这种宏伟计划变为现实。451

然而，英诺森三世不愿意看到东方皇帝分离于基督教会之外，于是开始进行教会统一的谈判。谈判进程缓慢，因为在教宗致阿列克修斯的一封信中，恼怒的教宗竟威胁，如果这位皇帝不顺从，教廷将支持被废黜并被致残的伊萨克家族重登拜占庭皇位，^{注1292}这位伊萨克的女儿在此前已同德王士瓦本的腓力结婚。当然，教宗可能并不想这么做。然

而，阿列克修斯三世并不赞成教宗关于使教会合一的建议。在一封信中，他甚至声称君权高于教权。^{注1293} 所以，拜占庭与罗马的关系又趋于紧张。

教宗英诺森三世与君士坦丁堡继续谈判，并在德意志进行巧妙的外交宣传，同时也在积极地组织一次全面的十字军行动。他力图使东西方基督教世界的力量都集中起来，以达到一个共同的目标，即将圣地从异教徒的手中解放出来。所有的基督教君主都收到了教宗谕旨；教宗的使节们游说于整个欧洲，允诺将赦免十字军参加者的罪恶，保证他们得到许多世俗的好处；舌巧如簧的教士们则去煽动群众。英诺森在信中描述了圣地的悲惨情景，表达他对那些沉湎于享乐和无谓争斗中的君主和王公的愤怒；他描述了穆斯林（即他信中所称的异教徒）是怎样看待和谈论基督徒的。教宗写道：

我们的敌人侮辱我们说：“你们那位既不能自救也不能救人的上帝在哪里？我们玷污了你们的圣殿，褻渎了你们所崇拜的圣物并蹂躏了你们的圣地。我们无视你们的存在，控制了你们的父之信仰的摇篮。我们打败了法国人，折断了他们的长矛，我们粉碎了英国人的进攻，摧毁了德意志人的斗志，挫败了西班牙人的英雄主义。你们的勇武何用之有？你们的上帝在何方？让他出来帮助你们呀！让他来保护你们和他自己呀！……我们所要做的是，在消灭了那些留守圣地的残兵败将之后，我们必定要降临于你们的土地，将你们的名字抹去，将你们的记忆涂掉。”对这样的奇耻大辱，我们何以作答？我们如何回击这些侮辱？确实，他们的话并非捕风捉影……当异教徒肆无忌惮地耀武扬威的时候，基督徒们再也不敢迈出城门一步。他们惶恐不安地躲在城里。（异教徒的）剑在城外等待着他们；他们则躲在城内瑟瑟发抖。^{注1294} 452

西欧的主要君主无人响应英诺森三世的号召。法国的腓力二世奥古斯都由于离婚案被开除教籍；英国无地王约翰登基伊始，首先要做的是巩固王权，正忙于解决与男爵们的争端；最后，在德意志，则爆发了不伦瑞克的奥托与士瓦本的腓力之间的皇位之争，双方都无法脱身。在所有的君主中，只有匈牙利国王参加了十字军。不过，西方骑士，特别是法国北部骑士中的一些杰出人物，参加了这次十字军战争。香槟伯爵蒂鲍尔特（Thibault）、佛兰德的鲍德温（Baldwin）、布卢瓦（Blois）的路易以及其他许多人都加入了圣战行列。这次十字军由法国人、佛莱芒人、英国人、德意志人和西西里人组成。

但是，十字军的核心人物是威尼斯总督恩利克·丹多罗（Enrico Dandolo）。他从思想上和性格上都属于典型的威尼斯人。他上台时至少有80岁，但他却像青年人一样精力充沛。他忠诚爱国，十分清楚威尼斯的重要目标，特别是经济目标是什么。只要涉及圣马克共和国的尊严、社会安宁和实际利益，丹多罗就会毫不犹豫地采取任何手段。他善于交际，意志坚定，老成持重，是一位杰出的政治家、老练的外交家和

在第四次十字军开始的时候，拜占庭和威尼斯的关系不是特别友好。据传说，三十年前，丹多罗在君士坦丁堡作为人质时，希腊人用一面反射强烈阳光的凹镜弄瞎了他的眼睛。因此，他与拜占庭有不共戴天之仇。当然，拜占庭和威尼斯的互不信任和敌对有更深刻的原因。丹多罗十分清楚，整个东方，包括基督教国家和伊斯兰教国家，具有共和国经济发展所必需的取之不尽的资源；他的首选目标是离他最近的拜占庭。他要求全面恢复威尼斯在拜占庭已经获得、但后来被科穆宁朝的末代皇帝曼纽尔削弱了的所有商业特权。丹多罗目睹了威尼斯商人被逮捕，被抢走船只，被没收财产，也目睹了1182年拜占庭人对拉丁人的大屠杀。丹多罗绝对不能容忍威尼斯多年在东方帝国获得的贸易垄断权转到其他意大利城市，如比萨和热那亚，从而损害威尼斯的商业繁荣。精明强干的丹多罗酝酿成熟了一个征服拜占庭、确保东方市场的计划。他的伎俩与英诺森三世如出一辙：他要挟阿列克修斯三世说，威尼斯打算支持被废黜和致残的伊萨克·安吉列家族复辟。453

于是，在第四次十字军的准备过程中，主要有两个人在起作用：十字军中精神世界的代表、教宗英诺森三世希望从穆斯林手中夺回圣地并统一基督教世界；世俗代表恩利克·丹多罗总督则将商业物质目标放在首位。另外两个人物也对十字军事业有相当的影响：一个是从君士坦丁堡逃到西方的前任皇帝伊萨克·安吉列的儿子，即阿列克修斯王子，另一位是德意志士瓦本的腓力，他是伊萨克·安吉列的女婿、阿列克修斯王子的妹夫。

香槟伯爵蒂鲍尔特被选为这次十字军的指挥官。他德高望重，深受十字军爱戴，是这次东征的中坚力量。但不幸的是，蒂鲍尔特在十字军出发前突然死去。十字军群龙无首，又重新推举了蒙斐拉侯爵博尼法斯（Boniface）任指挥官。这样，十字军的领导权就从法国人之手转入意大利君主之手。

那时的巴勒斯坦属于埃及的阿尤布王朝管辖。著名的萨拉丁死后（1193年3月），埃及国内陷入一片混乱。这种形势似乎有利于十字军的远征。在第四次十字军东征前夕，基督徒在叙利亚和巴勒斯坦还保留有安条克和特里波利两个重要工业中心和一个海岸要塞阿克（Acra，Saint-Jean-d'Acra）。

十字军在威尼斯集结，威尼斯将用它的舰队运载他们去东方，但收取一笔运输费用。当时的巴勒斯坦属于埃及，所以埃及是十字军的最近目标；十字军计划先征服埃及，然后再乘胜追击，一举从穆斯林手中夺回巴勒斯坦。然而，威尼斯要等到收齐全部运输费用之后才肯运载十字军。十字军没有凑足这笔款项，所以他们最终答应威尼斯总督的提议：帮助总督收复前不久脱离威尼斯人控制，投入匈牙利国王麾下，地处亚得里亚海岸的达尔马提亚海岸城市扎拉（扎德尔）。尽管匈牙利国王也发誓参加了十字军，是应该接受保护的成员，然而十字军还是同意了总

督的提议，将军队开往这座即将投入十字军运动的城市。于是，原计划进攻异教徒穆斯林的十字军所进行的第一个战役就是进攻一座居住着十字军人的城市。尽管教宗对十字军的行为大发雷霆，并威胁要开除这支十字军的教籍，但它还是攻击了扎拉，为威尼斯人的利益而用武力占领了它，城中的居民将耶稣受难像立于城墙之上也未能阻挡住十字军的屠杀。一位史学家大声疾呼：这是“十字军的一个精彩的开端！”^{注1296} 扎拉战役使十字军的威信一落千丈，却给丹多罗带来了庆祝首战告捷的权利。454

教宗闻报十字军攻下扎拉，也收到匈牙利国王对十字军和威尼斯人的控诉，决定开除十字军的教籍。英诺森致信十字军：“你们不去上帝特许的圣地，反而渴饮你们兄弟的鲜血。宇宙魔鬼撒旦欺骗了你们……扎拉人民已将耶稣受难像立于城墙之上，而你们竟然熟视无睹，攻击这个城市，逼其投降……我诅咒你们，你们应该停止破坏，将战利品归还匈牙利王的使者。否则，你们将被逐出教门，并被剥夺十字军战士享有的特权。”^{注1297}

教宗开除十字军人教籍的威胁并未对威尼斯人产生效果。但十字军人——所谓的“法兰克人”——却千方百计欲使教宗撤销逐教令。最后，承蒙教宗开恩，对法兰克人的逐教令被撤销，但威尼斯人依然遭到诅咒。然而，教宗最终没有禁止被宽恕的十字军同未被宽恕的威尼斯人的合作行动。

在进攻扎拉并使之沦陷期间，第四次十字军的历史上出现了一位新人物——拜占庭的阿列克修斯·安吉列王子，被废黜和致残的伊萨克之子。阿列克修斯从狱中逃往西方，请求获得西方的帮助，以恢复其父亲的皇位。他与教宗在罗马的会晤没有取得任何结果，又向北方跑到德意志，求助于他的妹夫、士瓦本的腓力。腓力的妻子是他的妹妹、伊萨克的女儿伊琳娜。于是，伊琳娜祈求丈夫帮助哥哥，这个“失去了庇护和自己的祖国，除了自己的躯体之外一无所有的、四处流浪的孤星”^{注1298}。当时，腓力正忙于同不伦瑞克的奥托斗争，无暇顾及阿列克修斯。但他遣使扎拉，请求威尼斯和十字军帮助伊萨克父子复位。阿列克修斯答应使拜占庭教会皈依罗马，并且待其父复位以后，支付大笔酬金，他本人也将参加十字军。455

这就出现一个问题：十字军的方向和性质可能会完全改变。总督丹多罗立即意识到腓力的建议可以为威尼斯带来好处。他在远征君士坦丁堡和支持伊萨克复位过程中担任的主要角色为他创造了一片广阔的天地。起初，十字军不同意改变原定计划，转变进攻方向，但最后，双方达成了协议。

大多数十字军决定参加远征君士坦丁堡，但只同意在君士坦丁堡稍作停留便照原计划进攻埃及。于是，威尼斯和十字军在扎拉签订了征服君士坦丁堡的条约。阿列克修斯王子也亲自来到扎拉营地。1203年5月，丹多罗、蒙斐拉的博尼法斯和阿列克修斯王子率舰队从扎拉出发，

一个月以后，十字军出现在君士坦丁堡城下。

诺夫哥罗德（Novgorod）的一部罗斯编年史详细记载了第四次十字军、十字军攻克君士坦丁堡和拉丁帝国的建立过程，但这部编年史却没有得到应有的研究。该编年史记载道：“法兰克人及他们的首领们受到伊萨克之子向他们允诺的金银的诱惑，却将皇帝和教宗的规诫置于脑后。”^{注1299} 由此可知，按照这部罗斯编年史家的观点，十字军人应该为其原定目标的偏离而受到指责。诺夫哥罗德编年史的研究者P·比济里认为这很重要，因为它提出了西欧史料中从未提及的、解释十字军进攻拜占庭的特殊理论，即“那次十字军是由教宗和士瓦本的腓力共同决定的”^{注1300}。456

许多学者对第四次十字军问题进行了较深入的研究工作。他们的侧重点主要转向了十字军改变进攻方向的原因。有一派学者强调这次十字军的不寻常过程纯系偶然条件所致，因而构成所谓“偶然事件论”派。持相反观点的一派则看到威尼斯和德意志的预谋是这次十字军改变方向的原因，因而构成所谓“预谋事件论”派。^{注1301}

约1860年以前，所有的史学家大都依赖关于第四次十字军的主要西方史料、十字军参加者、法国史学家乔弗里·德维拉杜安（Geoffrey de Villehardouin）的记载，从来没有争论过上述问题。在乔弗里的著作中，这次十字军诸事件的发生非常偶然和简单：因为没有船，十字军在威尼斯租船，自然要在那儿集结；他们租了船，又支付不起船费，只好支持圣马克共和国对扎拉的战争；然后，阿列克修斯王子到来，将十字军引向拜占庭。所以，既没有威尼斯的背信弃义，也没有复杂的政治阴谋。

1861年，著名的《塞浦路斯岛史》的作者、法国学者马斯-拉特里（Mas-Latrie）第一次指责了威尼斯：威尼斯在埃及有重要的商业利益，与埃及苏丹签订秘密条约，然后施诡计使十字军放弃远征埃及的原计划，转而进攻拜占庭。^{注1302} 后来，德国史学家卡尔·霍普夫（Karl Hopf）似乎确定威尼斯背离了基督的使命，说威尼斯与埃及苏丹的那份条约签于1202年5月13日。^{注1303} 虽然霍普夫不能提供条约的内容，甚至无法指出条约文件是从何处发现的，但这位德国学者的权威性使许多学者不假思索地接受了他的观点。然而不久就证实霍普夫手上根本没有新的资料，他所说的日期也很值得怀疑。法国史学家汉诺陶（Hanotaux）接着研究了这个问题，推翻了所谓“威尼斯背叛”的观点，自然，推翻了“预谋”论。不过，他认为，如果威尼斯人唆使第四次十字军改变方向，他们肯定具有明显的动机：试图威慑叛乱的扎拉；希望扶植亲信登上拜占庭皇位，以报复阿列克修斯给予比萨的支持；如果拜占庭瓦解，他们可以从中渔利。^{注1304} 现在看来，霍普夫的理论站不住脚。假如非要指责威尼斯人，那么他们的背叛不是因为与穆斯林签订了条约，而完全是因为他们考虑到自己在拜占庭帝国的商业利益。457

然而，“预谋论”的信奉者并不想去证明威尼斯的背叛。1875年，一

位法国学者莱昂伯爵提出了一个新的想法。他试图证明唆使十字军改变方向的主谋者不是丹多罗，而是德王士瓦本的腓力，即被废黜的伊萨克·安吉列的女婿。将十字军引向君士坦丁堡的诡诈的政治阴谋是在德意志炮制的。蒙斐拉的博尼法斯实施了腓力的东方计划。莱昂认为，十字军改向是教廷与帝国长期斗争中的一部分。^{注1305} 腓力利用他在十字军中的领导地位羞辱了教宗，篡改了教宗的十字军思想；他希望利用拜占庭的复辟压倒教宗和德皇的竞争者不伦瑞克的奥托。^{注1306} 但瓦西列夫斯基的研究成果反驳了莱昂的理论。前者表明，阿列克修斯逃往西方的时间不是1201年，而是1202年——出乎所有史学家意料之外，所以“腓力无法、也无时间去炮制一场复杂的政治阴谋；因此，认为德意志人有阴谋、威尼斯背叛十字军都是站不住脚的”^{注1307}。法国人泰西耶（Tessier）立足于对当时的史料考证，反驳了德国君主作用论，转而承认维拉杜安（Villehardouin）结论的重要意义，即1860年以前盛行的“偶然论”的重要意义。泰西耶说，第四次十字军东征是法国人的运动，占领君士坦丁堡既不是德意志人，也不是威尼斯人的成就，而是法国人的杰作。^{注1308} 莱昂的“预谋”论只保留了一个事实：士瓦本的腓力在十字军改向中起了作用，并且像亨利六世一样宣称拥有东方帝国的权力；但史料无法确证第四次十字军的最终命运竟会取决于腓力的巧妙领导计划。458

19世纪末，德国史学家W·诺尔顿最终否决了“预谋论”，基本同意“偶然论”。他决定对“偶然论”做更进一步的研究。他将第四次十字军的问题置于东西方政治、经济和宗教关系中加以讨论，试图阐明第四次十字军与前一百五十年的历史之间的内在联系。^{注1309}

总之，在第四次十字军复杂的历史中，掺杂有各种力量。既有西方教宗、威尼斯和德意志国王的动机，也有东方拜占庭的内在和外在条件。这些力量的相互作用构建了一种极其复杂的现象，这种现象的细节即使现在也模糊不清。法国史学家吕谢尔（Luchaire）说：“这永远是个谜。对这个悬而未决的问题进行科学的研究比争论不休要好一些。”^{注1310} 格雷古瓦最近宣称“第四次十字军根本不存在任何问题”^{注1311}。

但是，在所有的计划、希望和纠葛中，起支配作用的是丹多罗的坚定意志和发展威尼斯贸易活动的不屈不挠的决心。拥有东方市场就拥有无尽的财富和无限的光辉前途。这一点十分明显。而且，那时的近东，特别是君士坦丁堡，热那亚的经济势力不断增长，已经站稳了脚跟。这尤其让丹多罗坐卧不宁。在我们讨论第四次十字军的问题时，必须将威尼斯和热那亚之间的竞争考虑进去。^{注1312} 最后，由于曼纽尔·科穆宁没收威尼斯人的财产而导致拜占庭欠下的债务尚未偿还。这一点可能对十字军的改向也有一些影响。^{注1313} 459

1203年6月末，十字军舰队出现在君士坦丁堡城墙下。尼西塔斯科·尼阿特斯描述说，在这些西方人眼中，君士坦丁堡就“像锡巴里斯^{注1314}一样气宇不凡”^{注1315}。参加这次十字军的法国作家维拉杜安描写了十字军看到这座都城时的感受：

现在你可以想象那些从未见过君士坦丁堡的人是如何热切地瞻仰它。他们绝没有想到世界上竟有如此富庶的城市：高大的城墙，高耸入云的尖塔，豪华的宫殿和随处可见的庞大教堂——其高其大堪称城市之冠。告诉你，意志如铁的人也会在它面前战栗不已。这也难怪，自创世以来，从来没有人能创造出如此伟大的杰作。 [注1316](#)

这座壁垒森严的首都抵抗为数不多的十字军似乎不在话下。但十字军已经在欧洲海岸登陆，并且占领了加拉泰市郊。接着，在金角湾左岸突破入口的铁索链，攻入金角湾，烧毁大批拜占庭船只。同时，骑士们猛攻首都。虽然遭到守军，特别是瓦兰几亚雇佣军的殊死抵抗，但十字军仍于7月初攻克了城墙。阿列克修斯三世见大势已去，携带大批国库金银珠宝仓皇而逃。伊萨克二世被释放出狱并复位；他的儿子，与十字军同行的阿列克修斯王子被宣布为共治帝（称阿列克修斯四世）。这是十字军第一次占领君士坦丁堡。其目的是帮助伊萨克复位。

伊萨克复位后，以丹多罗为首的十字军便要求阿列克修斯王子履行承诺：支付巨额酬金并与十字军一起远征，因为西方骑士们已经要求立即出发去埃及。阿列克修斯四世劝告十字军不要住在城内，而去城郊扎营；而且，因他无力支付巨额酬金，只好恳求十字军宽限一段时间。于是，拉丁人和希腊人的关系紧张起来。同时，首都人民也对两位皇帝的政策十分不满，指责他们卖国求荣。一场暴动爆发了。阿列克修斯三世皇帝的女婿、野心勃勃的阿列克修斯·杜卡斯·莫卓弗劳斯在1204年被宣布为皇帝；伊萨克二世和阿列克修斯四世又遭废黜。不久，伊萨克死在狱中，阿列克修斯四世也被莫卓弗劳斯绞死。460

莫卓弗劳斯即后来的阿列克修斯五世，他是由反十字军的民族派所拥立的皇帝。十字军与他没有任何关系。所以，伊萨克父子死后，十字军人认为不再对拜占庭负有任何义务。希腊人与十字军之间的冲突不可避免。十字军开始筹划将君士坦丁堡据为己有。同年（1204年）3月，威尼斯与十字军就占领君士坦丁堡后如何瓜分拜占庭帝国进行谋划，签订了条约。条约的头几句话非常明确：“我们必将凭借基督的名义征服这个城市！” [注1317](#) 条约的主要条款如下：在这个被征服的城市建立拉丁政权；盟友们按照协议接受君士坦丁堡的战利品；成立一个由六个威尼斯人和六个法国人组成的委员会，选举一位他们认为能够最好地治理这个国家、“光大上帝的荣耀、光大神圣罗马教会和帝国荣耀”的人为皇帝；这位皇帝可得到首都内外被征服领土的四分之一，包括首都的两座皇宫，其余四分之三中的一半归威尼斯，一半归十字军人中的其他部分；圣索菲亚教堂的所有权和牧首的选举权由不提供皇帝的一方控制；所有得到封土的十字军人员，不论其封土大小都要宣誓效忠皇帝，只有总督丹多罗例外。 [注1318](#) 这就是未来拉丁帝国的统治基础。

十字军的分赃协议完成以后，就全力以赴，由海陆两路进攻君士坦丁堡。首都顽强抵抗，数日不下。最后的一天终于来到，1204年4月13日，十字军攻克君士坦丁堡。皇帝阿列克修斯五世害怕被捉住，以后“变

成十字军口中的美味佳肴”^{注1319}，遂仓皇逃跑。君士坦丁堡落入十字军之手。拜占庭帝国的首都在那次罪恶的背叛性远征，即第四次十字军的进攻之下，沦陷了”^{注1320}。461

在记述这段历史的时候，尼西塔斯·科尼阿特斯写道：“自然，当一个人要记载在世间天使（安吉列王朝）统治下的城市之女王（君士坦丁堡）之沦陷的这场社稷之难时，会是什么样的心情，是可想而知的。”^{注1321}

攻下了这座城市后，整整三天，拉丁人惨无人道地开始了洗劫，君士坦丁堡几百年来的收藏品被劫掠一空。每一座教堂，每一件圣迹，每一种艺术珍品或任何一件私人财产，都难于幸免。西方骑士和他们的士兵、拉丁教士和修道院院长，都参加了这场劫掠。

尼西塔斯·科尼阿特斯目睹了君士坦丁堡的陷落，并生动地描写了十字军对它的洗劫、亵渎和破坏；甚至征服耶路撒冷的穆斯林在对待基督徒的态度上，也比这些自称基督的战士的人更为仁慈。^{注1322} 另一位目击者、以弗所城的尼古拉·梅萨利特（Nicholas Mesarites）在纪念他哥哥的悼词中，也激动地描写了十字军人攻陷君士坦丁堡的劫难。^{注1323}

在十字军大肆劫掠的三天里，大批艺术珍品遭到破坏；许多图书馆被搜刮一空；许多文稿被焚毁。圣·索菲亚教堂也难逃厄运。当时的维拉杜安说：“自创世以来，没有任何一个城市可以提供如此多的战利品！”^{注1324} 罗斯的诺夫哥《罗德编年史》特别详细地记载了教堂和寺院的劫掠。^{注1325} 《罗斯编年史》中也提到了1204年这场灾难。^{注1326}

拉丁人将珍宝异玩集中起来，坐地分赃，平信徒和神职人员得到了公平的待遇。第四次十字军以后，整个西欧因君士坦丁堡大劫而富。大多数西欧教堂从君士坦丁堡的“圣物”中得到好处。^{注1327} 但大部分保存在法国修道院中的圣物，在法国大革命时被毁。君士坦丁堡竞技场上的装饰物，四匹精致的古典时期艺术品青铜马，也被丹多罗运到威尼斯。今天，它们仍屹立在圣马克大教堂的门楣上。462

尼西塔斯·科尼阿特斯模仿《圣经》中希伯来预言家耶利米哀歌和《诗篇》的文学风格，写了一篇慷慨激昂的悼词，描述和哀悼这个城市的毁灭。悼词开篇是：“噢，城市，城市，天下城市的眼睛，全世界作家的主题，世界的奇观，信仰的领袖，教会的支持者，正教的航标，教育的保护神，万善的庇护所！你一滴不漏地饮下主的愤怒之酒，你所罹临的火焰比昔日五城（Pentapolis）的火焰猛烈百倍。”^{注1328} 然而，征服者必须承担重建城市的艰巨任务。他们决定恢复城市的旧貌。选举皇帝的问题也提上了日程。有一个人似乎注定要当皇帝——此即十字军的领袖、蒙斐拉的博尼法斯。但丹多罗似乎反对这位候选人；他认为博尼法斯势力过于强大，而且其领地太靠近威尼斯。因此，博尼法斯被搁置一边。丹多罗作为威尼斯共和国的总督，不敢觊觎皇位。于是选举团召集会议，选举了新皇帝。在丹多罗的影响下，佛兰德伯爵鲍德温当选。这

位伯爵远离威尼斯，又不如博尼法斯强大。鲍德温如期即位，在圣索菲亚教堂隆重加冕。

鲍德温即位时，仍有三位希腊统治者在世：两位前任皇帝阿列克修斯三世安吉列和阿列克修斯五世杜卡斯·莫卓弗劳斯，以及尼西亚君主狄奥多尔·拉斯卡利斯。鲍德温消灭了两位皇帝的党徒；至于拉丁帝国与建立尼西亚帝国的狄奥多尔·拉斯卡利斯之间的关系，则属后面一章的内容。

皇帝的人选确定了，下一个问题就是如何分配征服地。总的来说，“罗曼尼亚 [注1329](#) ——拉丁人和希腊人对东方帝国的称谓——的瓜分”（*Partitio Romanie*）基本上是按1203年3月的协议进行。[注1330](#) 君士坦丁堡在鲍德温和丹多罗之间分配，皇帝得了八分之五，总督得到其余的八分之三和圣索菲亚教堂。首都之外，皇帝得到色雷斯南部领土和小亚细亚西北连接博斯普鲁斯海峡、马尔马拉海和赫勒斯滂海的一小部分，爱琴海上的一些较大岛屿，如莱斯博斯岛、开俄斯岛、萨摩斯岛等也分配给他。就是说，博斯普鲁斯海峡和赫勒斯滂海的两岸都在鲍德温控制之下。463

为了补偿蒙斐拉的博尼法斯没有得到皇位的损失，十字军答应将小亚细亚的一些领土分配给他。实际上，他得到了马其顿地区的萨洛尼卡（塞萨洛尼卡）及其周围领土和色萨利北部的领土，形成萨洛尼卡王国。臣属于皇帝鲍德温。

威尼斯在瓜分罗曼尼亚时获得了最大的一份。圣马克共和国得到亚得里亚海岸的一些据点，如都拉基乌姆、爱奥尼亚诸岛、大部分爱琴海岛屿、伯罗奔尼撒的一些地区、克里特岛、色雷斯的一些港口，包括赫勒斯滂海上的加利波里以及色雷斯的一些内陆领土。丹多罗为了避免向皇帝称臣，采用了拜占庭的“僭主”（*despot*）头衔。他还自封为“占有八分之三罗曼尼亚帝国领土的领主”[注1331](#)（*quartae partis et dimide totius imperii Romanie dominator*）；这个头衔一直被总督们沿用至14世纪中期。根据条约，圣索菲亚教堂交给一个威尼斯教士；另一个威尼斯人托马斯·莫洛希尼（Thomas Morosini）被提升为总主教，成为新帝国天主教会的首领。拜占庭史学家尼西塔斯·科尼阿特斯是希腊正教会的虔诚教徒，在他的史著中对托马斯·莫洛希尼极尽丑化之描述。[注1332](#)

很显然，由于威尼斯的巧取豪夺，新的拉丁帝国与圣马克共和国相比，显得势单力薄。威尼斯掌握了东方的控制权。圣马克占有拜占庭最好的领土、最好的港口、最重要的战略据点和大量肥沃土地；从威尼斯到君士坦丁堡的整个海路控制在该共和国手中。第四次十字军创造了威尼斯在东方的“殖民帝国”，给予威尼斯共和国以无限的商业优势，使她的政治和经济势力达到极限。这次东征使丹多罗总督精心策划的自私精美的爱国主义政策大获全胜。464

拉丁帝国建立在西方的封建制基础之上。皇帝将征服的领土分割成

许多大大小小的采邑，获得采邑的西方骑士有义务向君士坦丁堡皇帝宣誓效忠。

萨洛尼卡国王蒙斐拉的博尼法斯经色萨利南下进军希腊，占领了雅典。在中世纪，雅典是一个几乎被遗忘的行省城市。为了纪念圣母玛利亚，在雅典卫城的古代帕特农神庙的遗址上，建立了一座正教教堂。在13世纪初拉丁征服的时候，迈克尔·阿克米那图斯（科尼阿特斯）担任雅典城大主教已经达三十年之久。他留下了丰富的文字遗产，包括演说词、诗歌和信函等。这些资料有助于我们了解中世纪阿提卡半岛和雅典的情况以及科穆宁和安吉列王朝统治下的拜占庭帝国内部历史。在迈克尔笔下，这两个行省简直是暗无天日：雅典到处是蛮族人（可能一部分为斯拉夫人），到处讲着蛮族的语言；而阿提卡则与世隔绝，人民贫困不堪。“我在雅典待了很长时间，简直变成了一个野蛮人。”迈克尔写道，他还将雅典这座伯里克利之城比作暗无天日的地狱深渊（tartarus）。^{注1333} 作为中世纪雅典的捍卫者，迈克尔为祖国鞠躬尽瘁，死而后已。但他无力抵御博尼法斯的军队。于是放弃神职，到阿提卡海岸附近的一座荒岛上聊度余生。征服雅典后，博尼法斯将雅典城与底比斯城一起赐给勃艮第骑士奥松·德拉洛奇（Othon de la Roche），并封他为雅典和底比斯公爵（dux Athenarum atque Thebarum）。雅典卫城的教堂也落入拉丁人之手。

在中部希腊建立雅典和底比斯公爵领地的同时，在南部希腊，即古代的伯罗奔尼撒半岛，当时经常被称为莫里亚（Morea，该词来源不祥^{注1334}），法国人建立了阿凯亚公国。

著名史学家维拉杜安的侄子乔弗里·德维拉杜安在得悉十字军占领了君士坦丁堡时，正在叙利亚海岸附近；他闻讯直奔君士坦丁堡，但当时海上的恶劣气候条件使他漂流到伯罗奔尼撒南部海岸。于是，他索性在那儿登陆，征服了一部分领土。他自觉难以站稳脚跟，于是向当时在阿提卡的萨洛尼卡国王博尼法斯请求救援。博尼法斯遂将征服莫里亚的权利赐予他的法国骑士威廉·德香普利特（William de Champlite），此人属于香槟伯爵家族。维拉杜安与他一起用了两年时间征服了莫里亚。于是，在13世纪初，拜占庭的伯罗奔尼撒并入法国人的阿凯亚公国，由威廉公爵统治。它被分割为12个男爵领，并引进了西欧的封建制度。威廉以后，公国权力由维拉杜安家族继承。阿凯亚公爵的宫殿以富丽堂皇而著称，“看起来比任何一位国王的王宫都雄伟”^{注1335}。“那儿的人也讲法语，跟巴黎一样。”^{注1336} 拉丁人建立的封建国家和领地在拜占庭领土上形成二十年之后，教宗霍诺留三世在致法国王后布朗什（Branche）的信中说，这个新建的东方国家“简直是一个新的法兰西”（*ibique noviter quasi nova Francia est creata*）。^{注1337} 465

伯罗奔尼撒的采邑主按照西方模式，修筑了带有尖塔和城墙的城堡。其中最著名的是米斯特拉城堡。它坐落于古代拉克尼亚的塔夫盖突斯（Taygetus）山坡上，靠近古代斯巴达。巴列奥洛格（Palaeologi）王朝从法国人手中收复米斯特拉之后，这座宏伟的中世纪封建领主建筑

在13世纪下半期成为伯罗奔尼撒半岛上的希腊-拜占庭君主的首府。甚至在今天，米斯特拉的残垣断壁仍是欧洲的奇观之一，吸引着大批学者和游客。它的教堂完好无损地保留着14世纪和15世纪珍贵的壁画，是了解后期拜占庭艺术史的极其重要的〔资料〕。在半岛的西部是坚固的克莱蒙城堡，它被完好地保存到19世纪30年代，后遭到土耳其人破坏。一位希腊编年史家写道：即使法兰克人丢掉了莫里亚，仍可利用克莱蒙城堡重新征服整个半岛。 注1338 法兰克人还在半岛上建立了其他一些堡垒。

伯罗奔尼撒半岛南部有三个半岛，法兰克人在其中的两个半岛上站稳了脚跟；而在中间那个半岛上，他们虽然修建了两座城堡，但无法真正征服栖居于山中的顽固的斯拉夫人（梅林吉〔Mellingi〕部落）。莫里亚的希腊人，至少其中的大多数，可能喜欢法兰克人的统治，他们可以借此而摆脱拜占庭政府的经济压迫。 注1339 466

在伯罗奔尼撒南部，威尼斯人占领了两个重要的海港，莫登（Modon）和科朗（Coron）。它们是威尼斯人的船只到东方经商的优良中转站，同时又是利凡特海上贸易的极其优良的观察站，是人们“进行交流的”主要“眼睛”（*oculi capitales communis*）。 注1340

关于拉丁人在伯罗奔尼撒的统治，可谓资料齐全，浩如烟海。特别是人们称之为《莫里亚编年史》（14世纪）的作品，有多种语言的版本存留至今，其中有希腊语（韵诗体）、法文、意大利文和西班牙文等。从准确地揭示历史真实方面来看，莫里亚编年史与其他资料相比，不能居于首位，但它提供的有关法兰克人在伯罗奔尼撒统治时期的内部生活条件，诸如行政制度、公众和私人生活以及当时莫里亚的地理状况方面的资料则甚为丰富、翔实和珍贵。特别值得注意的是，《莫里亚编年史》中，涉及希腊-拜占庭因素和西方封建因素相融合并形成极其有趣的生活条件那一时期的内部史和文化史的极其丰富多彩的资料。

有些学者猜测， 注1341 显然，法兰克人在莫里亚的统治，也许恰是《莫里亚编年史》本身，影响了歌德的创作，他的悲剧《浮士德》第二场第三幕，就是以希腊的斯巴达为背景。浮士德与海伦之间的爱情故事就发生在那里。浮士德的原型就是被封建采邑所环绕的被征服地伯罗奔尼撒的王公；他的统治特征不禁使我们联想起《莫里亚编年史》中所记载的维拉杜安家族的一位王公。J.施密特认为，在靡菲斯特（Mephistopheles）的化身福希斯（Phorcias）与海伦的一场对话中，确实提到过建于拉丁统治时代的米斯特拉城堡。福希斯说：

那隆起于斯巴达后方，蜿蜒北行，

横卧了多少个春秋的荒凉山脊

塔夫盖突斯山的背后，依然有一条欢快的小溪

由欧罗塔斯倾泻而下，沿着我们的峡谷

蜿蜒流入芦丛，养育着你们的天鹅。

在那山谷的背后，一支强悍的民族

从辛梅里安人的黑夜中冲出，建立了

且维护着一座坚不可摧的城堡，

从此他们蹂躏土地和人民，随心所欲。

以后又有一段对这座城堡的描述，它的立柱、壁柱、拱门和拱门饰物、阳台、长廊、锁孔铜盖等具有典型中世纪风格的设施。这出悲剧中所描述的这些段落似乎都受到了《莫里亚编年史》的影响。换言之，法兰克人征服莫里亚这段历史为诗剧《浮士德》提供了一部分素材。 注

1342 467

十字军对君士坦丁堡的占领和拉丁帝国的建立使教宗的处境非常尴尬。英诺森三世反对十字军改变方向，并且在十字军夺取扎拉以后将十字军和威尼斯人开除教籍。但在拜占庭帝国首都陷落以后，他不得不面对既成事实。

皇帝鲍德温致函教宗，称自己是“由于上帝恩典成为君士坦丁堡皇帝和永远的奥古斯都”，同时又是“教宗的臣属”（*miles suus*） 注1343。他向教宗通报了占领拜占庭首都和他当选皇帝之事。英诺森三世的回信一反常态。他“为上帝喜悦”，这个奇迹“颂扬了他的名字，是教宗领的荣耀和福祉，也是基督臣民的福祉和喜悦” 注1344。教宗号召所有教士、所有君主和人民支持鲍德温的事业，并衷心希望君士坦丁堡的占领会对收复圣地更加有利。回信结尾时，教宗劝告鲍德温做天主教会忠顺的儿子。

注1345 在另一封信中，教宗写道：“诚然，我们对君士坦丁堡回归母亲怀抱感到欣慰；而如果耶路撒冷回到基督臣民手中，我们将更欣慰。” 注1346

但是，当教宗得悉君士坦丁堡遭到可怕的劫掠和十字军瓜分拜占庭帝国的条约内容时，心情急转直下。那份纯世俗的条约很明显是想将教会的干涉排除在外。鲍德温没有请求教宗确认他的皇位；而且，鲍德温和丹多罗擅自决定了关于圣索菲亚教堂归属、总主教的选举、教会财产和其他宗教事务问题。在君士坦丁堡大劫掠期间，许多教堂和修道院以及大批神圣场所被亵渎和玷污。这引起了教宗的高度警觉和对十字军的不满。他致函蒙弗里侯爵说：“你们无权支配希腊人。当你们将矛头从萨拉森人转向基督徒的时候，你们就不是以收复耶路撒冷为己任，而是攻击了君士坦丁堡；当你们不求天堂财富而追逐地上财富的时候，你们已经背弃了你们纯洁的誓言。而更严重的是，你们（十字军）中间有些人竟然不分信仰、性别和年龄而疯狂杀戮。” 注1347 468

因此，以分封制为基础的拉丁人的东方帝国，并不拥有强大的政治权力；而且，在教会事务中，帝国在短期内也无法与恼羞成怒的罗马教

延重修旧好。

西方骑士和商人并未完全达到目的，新生的东方拉丁国家并未能占有全部的拜占庭领土。1204年以后，建立了三个独立的希腊国家。它们是拉斯卡利斯王朝统治下的尼西亚帝国，位于小亚细亚西部，居于拉丁帝国在小亚细亚的占领地与伊科尼姆（或罗姆）苏丹国的领土之间，拥有爱琴海岸的一部分。它是独立的希腊人中心当中势力最大的一个，也是拉丁帝国的最危险的对手。此外，在巴尔干半岛西部的伊庇鲁斯，建立了在科穆宁-安吉列家族统治下的伊庇鲁斯君主国。最后，在遥远的黑海东南部海岸，1204年建立了特拉布松（Trebizond）帝国，这里的统治家族是所谓“大科穆宁”家族。

如果说，东方拉丁人没有政治上的统一，那么它也没有宗教的统一。因为上述三个希腊国家依然遵循希腊正教会的教规教仪；在教宗看来，他们是分裂者。尼西亚帝国尤其让教宗不满，因为它的希腊主教无视君士坦丁堡拉丁大主教，依然自称君士坦丁堡大主教。此外，拉丁帝国中的希腊人虽然政治上屈服于拉丁人的统治，但却不接受天主教。军事征服并未带来教会的统一。469

第四次十字军东征的结局决定了拜占庭和十字军的悲剧命运。拜占庭帝国从此再不能从第四次十字军的打击下恢复元气，永远失去了世界帝国在政治上的重要性。从政治上来说，东方帝国作为一个整体已不复存在，西欧的一些封建性的国家取代了它的地位，甚至在巴列奥洛格王朝复辟之后，它也无法重振国威，再现昔日的辉煌了。

至于第四次十字军对于整个十字军运动的影响，首先，它以最明显的形式表现出，十字军运动已经完全世俗化；其次，以往吸引西方人到东方的纯朴动机开始发生偏转。1204年以后，西方人不仅要对付巴勒斯坦或埃及的穆斯林，而且要分散很多精力巩固他们在东方的领土，以确保拉丁帝国的权力。当然，其结果是延误了对圣地上的穆斯林进行斗争的事业。

科穆宁和安吉列王朝的内部事务

教会关系

科穆宁和安吉列王朝统治下的拜占庭基督教会生活的重要性，表现在两个方面：首先，在内部教会关系上，集中于解决在当时至关重要的，能引起拜占庭社会动荡的某些宗教问题和疑问；第二，在东西方教会关系上，主要是君士坦丁堡牧首与教宗的关系。

在教会问题上，科穆宁和安吉列王朝的皇帝们笃信“皇帝教权主义”（*caesaropapistic*）理论，这是拜占庭的重要特征。尼西塔斯·科尼阿特斯的《历史》中曾引述了伊萨克·安吉列的话：“上帝与皇帝的权力在尘世间本无区别；国王们有无限的权力；他们可以在自己的国土上行使那些本属于上帝的权力，因为他们的王权来自于上帝，上帝与他们并无

区别。”^{注1348} 在谈到曼纽尔·科穆宁的教会政策时，尼西塔斯提到了拜占庭皇帝们的普遍信念：皇帝们认为自己是“上帝与人类事务的一贯正确的审判者”^{注1349}。这种观点在12世纪下半期得到神职人员的支持。安条克牧首狄奥多尔·巴尔萨蒙（Theodore Balsamon）是希腊著名的宗教法学者和所谓伪佛提乌法规（《十四条世俗-教会法规集》）的校注者。他曾经写道：“皇帝和牧首作为教会导师必须受尊重，因为他们由神选定。自然，正教宗帝拥有教导基督徒的权力，他们像牧师一样焚香供奉上帝。”他们的荣耀在于：他们凭着虔诚的正教信仰，像太阳一样照亮整个世界。“皇帝的权力和活动涉及（人的）身体和灵魂，而牧首的权力和活动只涉及灵魂。”^{注1350} 这位作家宣称：“世俗法律和宗教教规对皇帝没有约束力。”^{注1351} 470

科穆宁和安吉列王朝统治下的教会生活使皇帝们能够广泛运用君权高于教权的思想：一方面，“异端思想”和“伪教条”泛滥搅乱了人们的心灵；另一方面，突厥人和帕齐纳克人的威胁以及由十字军运动导致的拜占庭与西方的新的关系，开始危及作为一个独立国家的拜占庭的生存，这迫使皇帝们严肃认真地考虑与天主教会合一的问题。因为天主教会的教宗可能会阻止西方对东方的政治威胁。

在宗教方面，最初两位科穆宁皇帝都是东正教信仰和教会的捍卫者；然而，由于政治上的压力，他们对天主教会做了一些让步。阿列克修斯·科穆宁的女儿安娜受其父亲影响，在她的《阿列克修斯》中不无夸张地称其父亲为“第十三使徒”；或者，如果这种荣誉应归于伟大的君士坦丁的话，那么阿列克修斯·科穆宁必须“与君士坦丁并列排名，或者，若有人反对的话，也需名列君士坦丁之下”^{注1352}。科穆宁王朝第三代皇帝曼纽尔由于实行不切实际的对外政策，大大损害了东方教会的利益。

在教会内部生活中，帝国皇帝致力于同那个时代的错误信条和异端运动作斗争。令皇帝们深感担忧的是教会生活的另一面，即教会和修道院的地产过度增长。为制止这种倾向，拜占庭统治当局已经不时地采取过相应的措施。

为了保证国防资金并补偿自己的支持者，阿列克修斯·科穆宁没收了一些寺院地产，将一些圣器化为货币。但是，为了平息此举引起的不满，皇帝后来按照教会所损失的圣器的价值，归还了与之相当数额的财产，而且特别颁布了一则《新律》来纠正自己的过失，《新律》中规定“禁止将圣器用于公共事务”^{注1353}。曼纽尔恢复了被废除的尼斯福鲁斯·福卡斯时期的《新律》（该法于964年颁布），限制教堂和修道院财产的增长；但后来他又被迫颁布另外的《新律》，尽可能修正由此而引起的不良后果。471

神职人员的混乱和道德堕落也令阿列克修斯·科穆宁极为不安。他在一则《新律》中宣称：“基督教信仰面临着危机，因为神职人员日益腐败”^{注1354}；他计划根据宗教教规修正教会生活，改善神职人员的教育，

开展教牧活动，以达到提高神职人员道德水准的目的。不幸的是，在那个时代的大环境之中，他无法圆满达到自己的最初设想。

虽然科穆宁王朝统治者常常宣称他们反对教会财产增长的立场，然而他们又常常是一些修道院的建立者和庇护者。在阿列克修斯统治期间，皇帝永久免去了阿索斯山修道院 [注1355](#) 的税赋和其他各项负担；“国家官员不能干涉圣山事务。” [注1356](#) 像以前一样，阿索斯山不依附于任何主教；普洛多斯（Protos） [注1357](#)，即阿索斯修道院院长会议（*protaton*）主席直接由皇帝任命，所以阿索斯直属于皇帝。在曼纽尔统治时期，原居住于阿索斯山并拥有那儿的一所小修道院的罗斯人在院长会议的命令下，接管了圣潘特雷蒙（St.Panteleimon）女修道院，此事在今天甚至还有许多人知道。

阿列克修斯·科穆宁也支持圣·克里斯托丢勒斯（St.Chritodulus）在帕特莫斯岛建立了一所修道院，据传说，使徒约翰就是在帕特莫斯写下了他的《启示录》，于是，该修道院以使徒约翰的名字命名。该修道院保存至今。在皇帝对于这件事发布的《黄金诏书》中，将帕特莫斯岛赐予克里斯托丢勒斯，作为他永久的、不可转让的财产，并免除其一切赋税，禁止任何政府官员踏入该岛。 [注1358](#) 该修道院采用了最严格的管理制度。 [注1359](#) 472

夏朗东说：“帕特莫斯岛变成了几乎独立的教会共和国，只有修士才可以居住。” [注1360](#) 塞尔柱突厥人进攻爱琴海诸岛时，克里斯托丢勒斯和修士们被迫离开帕特莫斯，到埃维厄（Euboea）避难。克里斯托丢勒斯于11世纪死于埃维厄。他的改革也随之结束，他在帕特莫斯的努力完全失败了。 [注1361](#)

约翰·科穆宁还在君士坦丁堡修建了潘托克雷塔（Pantokrator [注1362](#)）修道院，而且在那儿开设了一所有50个床位的功能齐全的医院，专门为穷人服务。在皇帝签署的法令（*typicon*） [注1363](#) 中，对医院的内部管理细则有详细的描述。“它可能是历史遗留下来的有关拜占庭社会人道主义思想的一个最动人的”典范。 [注1364](#)

科穆宁王朝的知识生活相当活跃。有的学者甚至称之为希腊文艺复兴时代。这一复兴时代是由帝国的一批杰出人物如迈克尔·塞勒斯等人掀起。科穆宁时代的文艺复兴表现在许多不同方面，包括各种异端思想和教义上一些谬误的形成。皇帝们作为正教信仰的捍卫者，与这类异端和教义谬误发生了冲突。科穆宁时代的这种冲突也影响到所谓的“信众誓言”（*synodicon*）教仪，即直到现在，在每年一度的东正教大斋节的第一个星期，当人们诅咒一切异端分子和反教会信条时，都要诵读那些异端分子的姓名及反教会之教义的名称；“信众誓言”中提到的那些名称中，许多都源自于科穆宁时代的阿列克修斯和曼纽尔时期。 [注1365](#) 473

阿列克修斯反对异端的主要活动是对付保罗派和鲍格米尔派，这些宗教派别已经在巴尔干半岛，特别是菲利浦城一带存在了很久。但无论

是对异端迫害，还是由皇帝组织的公众批判，甚至以火刑焚烧鲍格米尔派首领修士瓦西里，都无法消灭他们的信条。这些信条虽然未能在全国蔓延，但却无法根除。于是，皇帝求助于修士优西米乌斯·兹加贝努斯（Euthymius Zigabenus）。此人精通语法，言辞犀利，是《新约全书》（*New Testament*）和《圣保罗书信》（*Epistles of St. Paul*）的评注者。皇帝要求他揭露当时的一切异端教义，特别是鲍格米尔派教义；并且根据“教父”的理论基础驳斥它们。为了逢迎皇帝的思想，兹加贝努斯撰写了论文《正教信条大全》（*The Dogmatic Panoply of the Orthodox Faith*），文中旁征博引，口诛笔伐，成为批判异端教条的手册。^{注1366} 虽然如此，在曼纽尔朝还是发生了著名的修士尼逢（Niphon）传布鲍格米尔教义的著名案件。^{注1367}

在阿列克修斯·科穆宁统治时期，拜占庭文化生活中发生的另一件事，是迈克尔·塞勒斯（Michael Psellus）的学生、博学多才的哲学家约翰·伊达路斯（John Italus，来自于意大利）被控传播“违法的、有违正教教义的异端教条、反对圣著和圣父们的经典、对圣像不恭”，等等。^{注1368} 对异端约翰·伊达路斯的公诉报告，是由俄罗斯学者Th. 乌斯宾斯基整理出版并阐释的，它揭开了科穆宁朝第一代皇帝统治时期拜占庭知识生活的意义深远的一页。有关宗教会议对伊达路斯案件的审判，不仅对付的是一个危及教会的异端信条的传播者，也是针对一位高等成人学校中任教的、深受亚里士多德、柏拉图和其他哲学家影响的教授。伊达路斯的一些门徒也被传至法庭。经过审议，会议宣布伊达路斯及其门徒是在传播异端教义和蛊惑人心。伊达路斯被移交给牧首接受真理的指导。但最后连牧首本人也成了伊达路斯的信徒，这在教会和人民中成了一个特大丑闻。在皇帝的指令下，伊达路斯的一系列罪状被开列出来。最后宣布诅咒伊达路斯的11条错误信条和作为异端的伊达路斯本人。^{注1369} 474

由于伊达路斯的著作尚未全部出版，所以无法对他的信条和他本人盖棺定论。自然，学者们在这个问题上也是见仁见智。虽然，Th. 乌斯宾斯基认为，“哲学的自由为教父们的著作和《圣经》权威思想所限制”^{注1370}，然而，正如贝佐布拉佐夫和布良泽夫（Bryanzev）等学者所说，伊达路斯却“认为在有些问题上，异端哲学可能优于教会教条”^{注1371}，他“将神学与哲学分离，并且承认在神学和哲学领域中都可能保持独立的见解”^{注1372}。最后，针对伊达路斯案件，N. 马尔提出了“最重要的问题，即伊达路斯审判的兴师问罪者是否具有与伊达路斯相应的知识水平来理解哲学与神学分离的原则？或者，在他们确定思想家伊达路斯是在擅闯神学领域之时，他们是否给予他独立哲学思考的自由？”^{注1373} 当然，回答是否定的：在那个时候，这种自由是不可能的。不过，不能认为伊达路斯仅仅是个神学家，“他还是一位哲学家。他被判罪是因为他的哲学体系不符合教会的信条”^{注1374}。科穆宁时代宗教生活的研究者最近提出，所有资料清楚地显示，伊达路斯属于新柏拉图学派。^{注1375} 所有这些争端和分歧表明，从11世纪末和12世纪初拜占庭文化史的角度来看，约翰·伊达路斯问题的意义非同小可。

然而，这并非全部。学术界已经注意到，与伊达路斯同时代出现的西欧哲学思想与伊达路斯的哲学思想极为相似；比如，这种相似可以在12世纪上半叶的法国著名教授，至今仍广为流传的自传《灾难历史》（*Historia calamitatum*）的作者阿伯拉尔（Abelard）那里找到。鉴于当时东西方文化相互影响的问题比较复杂而且人们对此缺乏充分的研究，因此，不能贸然说西欧学术依赖于拜占庭学术；但是可以肯定，“11—13世纪间欧洲思想家所思考的问题，我们在拜占庭思想家那里也可以见到。”[注1376](#) 475

在外部教会事务方面，前三代科穆宁皇帝时期，帝国与教宗和西方教会接触频繁。正如皇帝迈克尔七世帕拉皮纳克斯（Parapinakes）向教宗格列高利七世求援一事所显示出的那样，频繁接触的主要原因是突厥人和帕齐纳克人从外部威胁着拜占庭。这种威胁迫使皇帝们求助于西方，甚至不惜以教会合一为代价。所以科穆宁王朝与罗马教会的联合倾向纯属外部政治因素所致。

在那些最可怕的岁月里，即11世纪80年代末和90年代初，阿列克修斯科穆宁向教宗乌尔班二世寻求和解，并允诺将在君士坦丁堡召集宗教会议，讨论有碍东西方教会复合的“除酵”[注1377](#) 问题以及其他问题。1089年，希腊主教会议在君士坦丁堡召开，由阿列克修斯一世主持。在会上，乌尔班二世提议将他的名字刻入双联记事板上，并在圣事中提及他的名字。在皇帝的压力下，会议一致通过了这个敏感的提议。[注1378](#) 保加利亚的塞奥菲拉克特（Theophylact）所写的《拉丁人的谬误》一文可能就是出于这个时期，V·瓦西列夫斯基从这篇文章中看到了时代的特征。[注1379](#) 这篇论文的主题值得注意。作者不承认基督教会已经发生分裂这一普遍接受的观点，也不认为拉丁人的错误使分裂成为定局。他对当时学者们的宗教偏执和傲慢的态度很反感。总之，塞奥菲拉克特在许多问题上愿意接受合理的让步。但信经的词句绝对不能模棱两可，也不得有所增添；换句话说，东正教绝对不能接受将“和子句”纳入信经[注1380](#)。

当拜占庭帝国正处于生死关头之际，乌尔班二世在罗马也遇到棘手的事情：那里出现了一个伪教宗，所以，也不可能召集宗教会议了。几年以后开始进行的第一次十字军东征和希腊人与十字军之间的敌对情绪及互不信任情况的出现，也不利于两个教会达成谅解。在约翰·科穆宁时期，皇帝与教宗卡利克斯图斯二世和霍诺留二世开展了教会合一的谈判；约翰致两位教宗的两封信至今仍在。教宗的代表到君士坦丁堡全权处理教会合一问题。[注1381](#) 可惜会谈没有结果。另外，一些著名的西方拉丁学者也参加了君士坦丁堡的神学争论。德国学者哈维尔堡的安塞尔姆大约于1150年曾经记载了1136年在皇帝约翰·科穆宁面前的一场辩论。在这场辩论会上，“有许多拉丁人在场，其中有三位精通（拉丁和希腊）两种语言、知识渊博的人。他们是威尼斯人詹姆斯，比萨人勃良蒂奥（Burgeundio）和来自贝加莫城的意大利人摩西（Moses）。摩西精通两种文学，在希腊人和拉丁人中间德高望重。他被双方指定为忠实的翻译”[注1382](#)。476

在约翰的继任者亲拉丁的曼纽尔一世时期，东西方教会联系更加活跃。曼纽尔一世希望恢复独一的罗马帝国，而且认为只能从罗马得到这个帝国的皇冠。这为教宗带来了合一的希望。因此，双方的合一谈判很明显是纯政治性的。德国史学家诺尔顿对此做了恰如其分的评论：“科穆宁王朝希望通过罗马教廷的帮助统治西方，从而统治教廷；教宗梦想在科穆宁王朝的支持下成为拜占庭教会的主人，从而成为拜占庭帝国的主人。”^{注1383}

第二次十字军以后，曼纽尔与几位教宗都有信函联系。而教宗自己有时也愿意向这位皇帝伸出友谊之手，教宗哈德良四世更是如此。他与西西里王发生了争执，而且对最近登上皇位的弗里德里希·巴巴罗萨非常不满。在致萨洛尼卡大主教瓦西里的信中，哈德良四世表示了自己要“帮助所有信众皈依一个教会”的愿望，并且将东方教会比作丢失的银币（drachma）、迷途的羔羊和死去的拉撒路（Lazarus）。^{注1384}

此后不久，曼纽尔通过使者正式答应教宗亚历山大三世合并教会，条件是教宗将被德意志国王弗里德里希非法占有的罗马帝国的皇冠归还给他；为了达到此目的，曼纽尔可以向教宗提供所需资金和足够的军队。但由于477亚历山大三世在意大利的处境有所好转，拒绝了他的提议。

皇帝在首都召集会议，试图结束拉丁人与希腊人之间的争吵，寻求教会合一的途径。曼纽尔竭力规劝君士坦丁堡牧首让步。曼纽尔与牧首在会议上的“对话”是一份重要文件，表明了两个主要会议参与者的态度。在“对话”中，牧首称教宗“充满了邪恶”，宁愿要“亚加伦人”（Agarens，即伊斯兰教徒）的枷锁，不愿受拉丁人的统治。这种论调明显地反映了那个时代教会和公众的感情，在15世纪，即拜占庭衰落时代，多次重复。曼纽尔只得让步。他宣布他将“像远离毒蛇”那样远离拉丁人。^{注1385}这样，会议的所有议题都未达成一致意见。会议甚至决定与教宗之流划清界限。

因此，曼纽尔的对外世俗政策和教会政策都彻底破产了。其原因可以归结为他的这两项政策都只是他一厢情愿的个人想法，缺乏真正坚实的公众舆论基础。此时，“恢复大一统帝国”的愿望早已是一种幻想，而且，曼纽尔的统一愿望不可能得到全国人民的同情和支持。

在科穆宁王朝的最后五年（1180—1185年）中，特别是在安德罗尼卡一世统治时期，教会因素与复杂的内外形势交织在一起。安德罗尼卡在其统治初期就坚决反对前任皇帝的亲拉丁政策，因此不可能同意与西方教会的合并。在教会内部事务中，他粗暴地对待君士坦丁堡牧首，不允许对信仰有任何争议。^{注1386}而人们通常认为是他所讲的“一场反对犹太人的对话”，则属于稍后的时期。

安吉列时代在政治生活和教会生活中都是危机四伏。这个王朝的皇帝们自以为能够控制局势。因此，第一任皇帝伊萨克竟然随心所欲地更

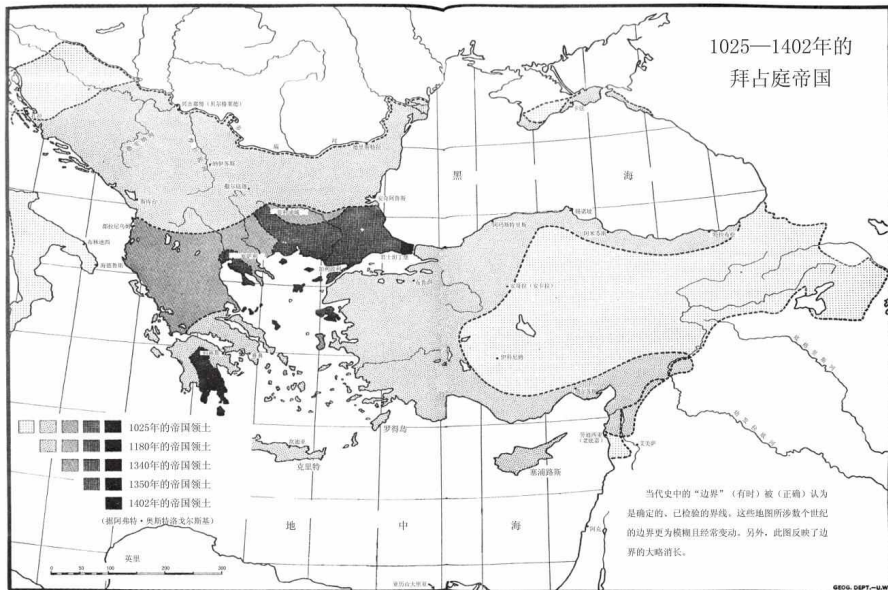
在安吉列王朝时期，拜占庭教会就圣体血问题发生了激烈争论，皇帝本人也卷了进去。当时的史学家尼西塔斯·科尼阿特斯说，争论的问题是：“我们所分享的基督圣体是在他受难和复活之后变为不朽（*ἄφθαρτον*）的，或，是在他受难之前可朽的（*φθαρτόν*）。”^{注1387}换句话说，“我们所分享的圣体是像普通食物那样受自然生理过程的支配，还是不受这些过程的支配。”^{注1388}阿列克修斯·安吉列坚决捍卫“被傲慢地亵渎”的真理，支持“圣体不朽”的观点。12世纪末拜占庭的这一类争论在十字军时代的基督教东方特别激烈，可以说是受了西方的影响。众所周知，西方很久以前就开始了这些争论；甚至在9世纪，就有人提出圣体是和普通食物一样服从自然的生理法则的。⁴⁷⁸

至于安吉列王朝与教宗的关系，也应该注意。出于政治上的考虑，教宗当然希望引诱东方教会接受教会的合一。但他的计划没有实现。复杂的国际形势，特别是在第四次十字军之前的国际形势将德意志国王推上了国际舞台。德意志国王在解决拜占庭问题方面似乎起到了重要作用。德意志国王是教廷最危险的对手。为了阻止这位西方皇帝占有东方帝国，教宗采取一切手段支持“分裂的”东方皇帝，甚至支持篡夺其兄伊萨克皇位的阿列克修斯三世。在第四次十字军期间，罗马天主教会的首领英诺森三世处于十分尴尬的境地，他先是坚决反对十字军改变方向；后来他又被迫改变初衷，宣称对君士坦丁堡史无前例的暴行符合上帝旨意。

总的说来，在科穆宁王朝和安吉列王朝统治的一百二十三年（1084—1204年）间，宗教生活受到外部关系的剧烈影响，更受到内部的矛盾冲突的影响。毋庸置疑，从宗教问题上看，这个时代具有重要的意义，耐人寻味。^{注1389}

内部行政

财政和社会形势。——一般地说，在12世纪，拜占庭帝国的内部局势和行政制度没有什么大的变化。科穆宁王朝和安吉列王朝时期的拜占庭教会历史或许已得到全面研究，而对拜占庭的内部社会经济生活的研究却很薄弱。如果说拜占庭的内部历史未受到足够重视，那么以科穆宁王朝为开端的那个时代的研究则尤其薄弱。即使在今天，对这方面问题的研究也是仅依据一些推测而写的简短的章节，时有偶然的评论或附录，最多就是一两篇简短的专题文章。因此，至少现在，对这个时代的内部历史还没有一个恰如其分的认识。近期的法国学者夏朗东对12世纪拜占庭的内部生活曾经做过全面探讨，但在他预期的续篇出版之前，他却不幸去世。^{注1390} 479



作为小亚细亚大土地贵族的代表，阿列克修斯·科穆宁成为拜占庭帝国的皇帝之时，由于频繁的军事活动和前朝的内乱，国家财政体系已陷入全面瘫痪状态。虽然如此，登台伊始的阿列克修斯还要犒赏帮助他获得皇位的功臣和追随者，慰劳他的家族成员。与突厥人、帕齐纳克人和诺曼人的恶战和与第一次十字军的周旋都需要巨额开支。大土地所有者和修道院的地产于是被用于弥补国库的亏空。

从各种零星的史料中，人们可以判断，阿列克修斯曾经肆无忌惮地没收大土地所有者的财产；甚至在政治阴谋案件中，也常常以籍没地产的方式代替死刑判决。就连修道院可以终生享用的捐赠地（希腊语 *khariskia*，后称 *kharistikarioi*）也无可幸免。

赠地（*kharistikia*）制度并非始于科穆宁王朝。但由于财政困难，科穆宁皇帝们可能更经常地依赖于这种制度。这种制度与圣像破坏运动时期的修道院地产世俗化，或者与更早时期的社会生活现象相似。这种赏赐方式在10—11世纪已经非常普遍。寺院可以被赏赐给神职人员，也可以被赏赐给俗人，甚至女人。有时，男修道院被赐予女人，女修道院被赐予男人。受赐者（*kharistikarios*）要捍卫寺院的利益，使其免于受到省督们或税务官们随心所欲的横征暴敛；受赐者还要妥善经营修道院经济，完成义务后的那部分收益归自己所有。当然，实际上他常常忽视自己的义务，而且，一般来说，修道院的贡献正是国家收入和利润的来源。结果是修道院经济的衰落。赏赐制度可以为受赠人带来丰厚利润，因此，拜占庭的达官贵人趋之若鹜。阿列克修斯制订的欲将一些教会圣器转化为货币的法令后来也废除了。480

然而，没收土地并不足以改善财政。于是，阿列克修斯·科穆宁采用了可能是最恶劣的金融手段，发行劣质货币，使货币贬值。为此，阿列

克修斯遭到后人的严厉指责。此前，市面上流通的是足量的金币，称作诺米斯玛（*nomisma*）、伊佩比路（*hyperpyrus*）或索里达。阿列克修斯发行了一种铜与金的合金币或银与金的合金币，称诺米斯玛，与足量金币同价。旧的诺米斯玛价值相当于12个银币（米里亚里斯 [*miliarisia*]），新的诺米斯玛价值只相当于四个银币，相当于旧币价值的三分之一。^{注1391}但阿列克修斯命令征稅者只收足值的货币。这种措施使拜占庭财政更加紊乱，而且激起了民愤。

尽管政府采取了一定的补救措施，但困难重重的外部形势和国内濒于崩溃的财政迫使政府采用了极严厉的税收政策；而由于许多教俗大地主可以免税，税收的负担全部压到下层阶级的头上。在政府的苛捐杂税压榨下，下层人民不堪重负。税收官们在民间横行霸道，11世纪和12世纪初期的保加利亚大主教塞奥菲拉克特称他们“无视上帝的法律和帝国法令，形同强盗”。^{注1392}

尽管约翰·科穆宁几乎连年征战，但经过他的苦心经营，国家财政有所改善。然而，他的继任者曼纽尔再一次将国家推上崩溃边缘。而且，在这一时期，帝国人口已经减少，人民的纳税能力也相应减小。小亚细亚的某些地区由于穆斯林入侵而被放弃；那里的人口一部分沦为俘虏，另一部分逃到沿海城市。被遗弃的土地自然不能纳税。而由于匈牙利人、塞尔维亚人和多瑙河以外民族的侵略，巴尔干半岛也发生了类似情况。⁴⁸¹

与此同时，开支还不断扩大。除了军费开支，曼纽尔还将大批金钱花在来到拜占庭的外国人身上，因为这位皇帝偏袒拉丁人。而且，他还耗费大笔金钱用于大兴土木和维系宫廷的奢侈生活，且用于封赏他的宠臣和宠妇们。

历史学家尼西塔斯·科尼阿特斯对曼纽尔的财政政策引起的广泛怨恨情绪做了生动的描述。^{注1393}爱奥尼亚诸岛的希腊人由于不堪重负，投奔了意大利半岛上的诺曼人。曼纽尔还试图像阿列克修斯一样，通过没收教俗地产来改善财政。他恢复了964年尼斯福鲁斯·福卡斯的著名《新律》，对教会和修道院地产大开杀戒。

只是到了科穆宁王朝末代皇帝安德罗尼卡一世时期，下层人民的处境才得以改善。他的短暂统治与曼纽尔大相径庭。曼纽尔采取亲拉丁政策，支持大土地所有者；安德罗尼卡则以国家利益和下层阶级的保护者而著名。大土地所有者和税务官受到严格究诘；各省督开始接受国库高薪；公职的出售被停止。与安德罗尼卡同时代的史学家尼西塔斯·科尼阿特斯描写了下面这个田园诗般的画面：

用一位先知的话说，每一个人都躺在自己的树下乘凉，津津有味地吃着刚摘下的葡萄和地产的粮食，然后闭目养神。不用害怕税务官的威胁，不用担心贪婪者的勒索，不用警惕地看着他葡萄园中拾穗的人，也不用怀疑捆扎玉米秆的人；是恺撒

的就还给恺撒，人们便不会对他苛求；他再也不会像以前一样被别人剥掉最后一件衣服，再也不会像从前一样在死亡线上挣扎。[注1394](#)

拜占庭史料将曼纽尔时期的内部生活描写得十分悲惨，安德罗尼卡的短暂的暴力统治当然不会使其得到大幅度的改善。但是，在12世纪80年代，即曼纽尔时期访问过拜占庭的西班牙图得拉城的犹太旅行家本雅明，通过亲身的观察和与人们的交流，写出了自己的旅行见闻。其中对君士坦丁堡不乏赞谏之词。他写道：

每年，从希腊帝国各地送来贡品络绎不绝。城堡内的丝绸、紫衣和黄金琳琅满目。如此多的商铺，如此多的财富在世界上实属罕见。据说本市的贡金每年可达20,000金币。这些金币都是商铺和市场的租金，以及从海陆入境的商贾所纳的贡金。希腊居民拥有大批的黄金和钻石。他们骑着高头大马、穿金戴银，看起来简直是公侯。的确，这个国家盛产布匹、面包、小麦和葡萄酒。君士坦丁堡的财富无可匹敌。此地颇多知书达礼、博学多才之人。他们都坐在自己的葡萄树和无花果树下，吃着美食，品着佳酿，作诗弄赋。[注1395](#) 482

在另一处，这位旅行家写道：“各类商贾从巴比伦、什那尔（美索不达米亚）、波斯、米底、埃及各地，从迦南、罗斯帝国，从匈牙利、帕齐那克、卡扎尔人的土地上，从伦巴底和塞弗拉德（西班牙）云集于此。这是一个繁忙的城市，各国商人从海陆两路入境。世界上只有伊斯兰大都市巴格达能与之匹敌。”[注1396](#) 在曼纽尔时期，还有一位阿拉伯旅行家奥尔-哈拉威（al-Haraw）或称艾尔-哈勒威（el-Herewy）到过君士坦丁堡，受到盛情款待。他的游记描写了这个杰出的首都：“君士坦丁堡比人们传说的还要大。似乎慷慨慈祥的主已经认定使它成为伊斯兰人首都！”[注1397](#) 也许人们会将图得拉的本雅明对君士坦丁堡的描述与科穆宁时代的诗人约翰·柴柴斯（Tzetzes）描写君士坦丁堡的诗文相比较。柴柴斯模仿荷马《伊利亚特》（IV, 437—438）中的两首史诗，辛辣而尖刻地写道：“他们（特洛伊人）没有共同语言，南腔北调，他们来自世界各方。”“这些居住在君士坦丁堡中的人，个个獐头鼠目；城里人讲着不同的异邦语言；也有不少人一向鬼鬼祟祟，偷窃成性，克里特人、突厥人、阿兰人、罗得人和开俄斯人……所有这些苟且贪婪、腐败的人在君士坦丁堡内却被视为圣贤。”[注1398](#) 曼纽尔时期君士坦丁堡的繁荣昌盛使A·安德烈亚兹联想到某些大都市，如帝国末期的巴黎在大灾难前夕的生活。[注1399](#)

当时首都君士坦丁堡的人口数量很难确定。不过，据估计，12世纪君士坦丁堡的人口可能在800 000—1 000 000之间。[注1400](#) 483

至于科穆宁和安吉列时代大地产的增长情况，则是，大土地所有者的势力逐渐膨胀，越来越独立于中央政府；封建过程在帝国发展迅速。科戈纳索提到科穆宁王朝最后两位皇帝和安吉列王朝伊萨克二世时，

说：“封建主义在全国蔓延，皇帝必须与行省大地主斗争，因为他们不再像以前（比如在诺曼战争时期）那样慷慨，不愿为中央政府提供兵源……构成帝国社会与政治基础的各元素之间的均衡被打破，贵族占了上风，玩弄帝国于股掌之中。君主的权力和财富被贵族剥夺。”帝国迅速走向毁灭。 注1401

曼纽尔曾经颁发过一份重要的《黄金诏书》，规定由皇帝御赐的不动产只能转让给元老院或军事官员；如果不遵守这个规定，不动产则要上交国库。 注1402 曼纽尔的禁令剥夺了下层阶级获得帝国土地赏赐的机会，使贵族地产愈加膨胀。 注1403 这份《黄金诏书》于1182年12月被阿列克修斯二世科穆宁废除。废除令虽然由阿列克修斯二世签署，但无疑受到了独揽朝纲的摄政者安德罗尼卡的压力。自1182年开始，帝国不动产可以惠赐任何社会阶层。 注1404

1182年的《黄金诏书》是安德罗尼卡针对拜占庭贵族和大土地所有者的新政策的开端。他必须同他们作顽强的斗争。文件的签署者科穆宁王朝的阿列克修斯二世只是安德罗尼卡意志的代言人。于是，即产生对于某些学者之观点的疑问，因为他们认为曼纽尔的禁令是针对法兰克人的，而且很可能确实制止了那些外国商人购买土地，所以，禁令的废除有利于法兰克人；而且与科穆宁王朝阿列克修斯二世的政策是一致的。 注1405 确实，年幼的阿列克修斯二世和他母亲的政权曾试图请求可恶的拉丁人给予支持。然而，安德罗尼卡进入君士坦丁堡并做了摄政之后，形势就不同了。摄政大权独揽，到1182年末，其政策已经公开地与拉丁人作对。484

国防和商业。——科穆宁王朝时期，连年征战，耗资巨大。皇帝们梦想恢复大一统帝国，不断加强军队建设。除各军区提供的军队外，政府还从各民族中招募大批雇佣兵。在科穆宁时期，军队中开始出现一个新的民族成员，即盎格鲁-撒克逊人。

盎格鲁-撒克逊人之出现与拜占庭与诺曼人1066年在征服者威廉率领下征服英国事件有关，当时，在黑斯廷斯（Hastings）以北几英里的森拉克（Senlac）之战以后，灾难席卷了英国，从而把英国送入严厉的征服者之手。反抗换来的是血腥镇压，许多盎格鲁-撒克逊人绝望之中离开祖国。英国史学家弗里曼（Freeman）在他那部著名的描述诺曼征服英国史的书中强调：在11世纪80年代，即阿历克塞·科穆宁统治初期，一些足以令人信服的、有关盎格鲁-撒克逊人迁徙到拜占庭帝国的证据已经十分明显。 注1406 一位12世纪上半期的西方编年史家写道：“失去自由以后，盎格鲁人万念俱灰……许多青壮年远走他乡，来到遥远的君士坦丁堡，为皇帝阿列克修斯卖命。” 注1407 这是“瓦兰几亚-英格兰近卫军”的开始。像10—11世纪的“瓦兰几亚—罗斯侍卫队”一样，他们在12世纪的拜占庭历史中同样起了重要作用。显然，在亲拉丁的曼纽尔时期，拜占庭的外国雇佣军的数量最多。

海军方面，阿列克修斯精心组织的海军似乎逐渐失去了战斗力，到

曼纽尔时代衰落了。尼西塔斯·科尼阿特斯在他的著作中严厉谴责曼纽尔破坏了帝国的海上力量。[注1408](#) 在科穆宁王朝时期，与帝国联盟的威尼斯舰队发挥了巨大作用。当然，其代价是拜占庭经济独立地位的丧失。

485

曼纽尔修复和巩固了一些处于衰败中的据点。小亚细亚南岸的重要城市和军事要塞阿塔利亚（撒塔利亚）开始设防。[注1409](#) 他也在阿比都斯建立了防务设施并在赫勒斯滂海的入口处修建了一座桥，[注1410](#) 这里是拜占庭最重要的海关。从科穆宁王朝开始，威尼斯人和他们的竞争者热那亚人和比萨人就在此地生活。

人们对于科穆宁时期地方行政的研究尚有欠缺。我们知道，11世纪的军区数目已达38个。[注1411](#) 随着11、12世纪帝国领土的缩小，各行省的领土和数目也不可能保持原样。这方面的资料可在1198年11月安吉列王朝阿列克修斯三世的《新律》中找到。[注1412](#) 这部《新律》提到皇帝赐予威尼斯的贸易特权，并列出了“罗马尼亚治下各行省的名称，同意（威尼斯人）在那些地方进行商业活动”[注1413](#)。此法的研究工作尚欠完备，但其中的名单却可以让我们对12世纪帝国各行省的变化有个大概了解。

以前的军区大都由军事总督或“大将军”（*strategi*）管理。后来，特别在1071年曼兹克特战役以后，由于12世纪突厥的威胁在小亚细亚的加剧以及1186年保加利亚的独立，帝国领土急剧缩小。由于领土的缩小，给予军区统领的重要头衔“大将军”（*strategus*）在11世纪末已经不再使用。在科穆宁王朝时，“大将军”一衔则彻底消失，因为它已不适用于相对规模较小的行省。渐渐地，“都督”（*dux*）一职代替了“大将军”这个名称。“都督”这一头衔产生于9世纪以前，由一些小省长官领有。[注1414](#)

486

由于十字军运动，科穆宁王朝和安吉列王朝统治时期的帝国商业形势发生了特别重要的变化：东西方世界发生了直接商业联系，拜占庭丧失了东西方贸易中介的地位。[注1415](#) 这对东方帝国的国际商业势力是一个沉重的打击。在阿列克修斯·科穆宁统治初期，威尼斯人已经在首都的一些地方有了稳固的据点。同时，比萨人在君士坦丁堡也得到了很重要的商业特权；他们拥有一处登陆点（港口，意大利语作*scala*），一个销售其商品的专门商业区和一些私人房产；在圣索菲亚教堂进行圣事时，有特赐予比萨人的座位，在赛马场有固定的观赏席。[注1416](#) 约翰·科穆宁统治末期，热那亚第一次同拜占庭展开谈判，内容当然与商业活动有关。曼纽尔的政策总是与威尼斯、比萨和热那亚的商业利益密切相关。这当然有损于帝国的经济实力，与此同时，又使这三个城市处于永久的商业竞争中。1169年，热那亚在帝国全境——黑海和亚速海北岸两地除外——获得了极其有利的贸易特权。[注1417](#)

1182年骇人的拉丁大屠杀之后，在安吉列王朝时期，拉丁人取得了更为有利的地位。终于，在1198年11月，科穆宁王朝阿列克修斯三世极

不情愿地对威尼斯特赐《黄金诏书》，重述和确认伊萨克·安吉列以前颁发的有关与威尼斯共同防御的诏书，重申威尼斯的贸易特权，增补了一些新的条款。威尼斯居住区保持不变。注1418 一位史学家认为，这个条约的某些条款对奥斯曼帝国的领事裁判权制度有着特别大的影响。注1419 487

除首都之外，威尼斯人、比萨人和热那亚人在帝国许多行省和岛屿都有居住区，享有充分的贸易特权。帖撒罗尼迦（萨洛尼卡）是帝国仅次于君士坦丁堡的重要经济中心。12世纪的史料证明，在每年的10月底，当举行纪念首都的保护者，使徒圣底米特里的纪念日活动之际，萨洛尼卡城都要举行遐迩闻名的商品交易会，希腊人和斯拉夫人、意大利人、西班牙人（伊比利亚人）和葡萄牙人（卢斯塔尼亚人），“阿尔卑斯山那边的凯尔特人”（法国人）及远方大西洋沿岸的人云集于此。注1420 希腊的底比斯、科林斯和佩特雷制造的丝绸驰名天下。巴尔干半岛的亚得里亚堡和菲利浦城也是重要的商贸中心。那时的爱琴海诸岛也都有自己的工商业活动。

随着灾难性的1204年的临近，拜占庭的商业优势被威尼斯、热那亚和比萨等意大利各共和国高效极富进取性的商业彻底摧毁。其中，威尼斯起主要作用。正如意大利史学家科戈纳索所说，这个专制帝国失去了“有利于贵族阶级的权力和财富，正像它被迫放弃了大量其他权利而使之有利于帝国各大城市的世界性商业阶级一样。”注1421

教育、学术、文学和艺术

马其顿王朝的学术、文学、教育和艺术等文化活动非常活跃。9世纪的佛提乌、10世纪的君士坦丁七世波菲罗杰尼图斯和11世纪的迈克尔·塞勒斯在各自文化领域的活动，以及君士坦丁堡高等学府的重建及该学府在11世纪的改革，为科穆宁和安吉列时代的文化复兴创造了有利条件。执迷于古代文学是这一时期的特点。12世纪和13世纪初的作家们竞相研究和模仿赫西俄德、荷马、柏拉图、史学家修昔底德和波利比阿、雄辩家伊索克拉底和德摩斯梯尼、希腊悲剧家和阿里斯托芬以及其他古代文学领域里杰出的大师们。这种模仿在语言学领域里尤其明显。由于过度追求古代阿提卡方言的纯正性，这种模仿变得矫揉造作，晦涩难懂，与现实口语格格不入。正如英国学者柏里所说，这种文学形式，是“传统的奴隶；是那些高贵大师的枷锁，但毕竟是枷锁。”注1422 但也有些作家在欣赏古典语言之美的同时，并不忽视当代流行的语言，留下了12世纪流行语言的重要样本。科穆宁和安吉列朝代的作家知道拜占庭文化优于西方文化，在当时的一份资料中，称西方人为“愚昧的游牧部族，其中大部分，即使并不出生于君士坦丁堡，也至少受过君士坦丁堡的哺育，而且，他们与典雅的风范与智慧无缘”，对他们来说，美妙歌声就像“秃鹫和乌鸦的嚎叫”注1423。488

在文学领域，这个时代出现了大批杰出的教、俗作家。这场文化运动也影响了科穆宁家族本身，该家族中许多成员由于环境的熏陶，致力

于学术和文学活动。^{注1424} 阿列克修斯一世的母亲安娜·达拉西娜（Anna Dalassena）天资聪颖，饱读诗书。她的博学多才的孙女安娜·科穆宁娜说她“不仅是女人的最大骄傲，也是男人的最大骄傲；她美化了人性”。她在出席宴会时，常常手不释卷，席间高谈阔论教父们以及哲学家和殉道者马克西姆（Maxim）的教理思想。^{注1425} 皇帝阿列克修斯·科穆宁亲自写过批驳异端教条的神学论文；他临终前不久还写了《缪斯》，该书于1913年正式出版。《缪斯》采用抑扬格韵律，主要是对他的儿子、继承人约翰的“告诫”。^{注1426} 这些《缪斯》诗其实就是一种政治遗嘱。其中不仅涉及抽象的道德问题，还提到许多当时的历史事件，例如第一次十字军。489

阿列克修斯的女儿安娜和女婿尼斯福鲁斯·布莱昂纽斯（Necephorus Bryennius）在拜占庭史学编纂方面占有值得尊敬的地位。后者在阿列克修斯和约翰统治期间的国家事务中起了重要作用。阿列克修斯死后，他计划写一部阿列克修斯·科穆宁的传记，可惜壮志未酬身先死。不过，他还是完成了一部家族编年史或传记，叙述了迄阿列克修斯登基前夕科穆宁家族的兴起过程。他详细讨论了从1070年到1079年，即至尼斯福鲁斯三世波达尼亚特斯（Botaniates）统治早期的历史；由于他记述的是科穆宁家族成员的活动，他的作品难免显得片面。布莱昂纽斯的文风朴实无华，没有丝毫矫揉造作的痕迹，与他博学多才的妻子的文风正好相反。但其字里行间明显露出色诺芬风格的影响。布莱昂纽斯的著作对于研究拜占庭宫廷内部历史和外部政策，特别是研究突厥人对拜占庭不断加剧的威胁，有着重要意义。

布莱昂纽斯的妻子、阿列克修斯皇帝的长女安娜·科穆宁资质聪慧，受过良好教育，是一部散文体叙事诗《阿列克修斯》的作者。^{注1427} 这是科穆宁时代文学复兴运动的第一部力作，专门记述了安娜的父亲，“伟大的阿列克修斯，宇宙泰斗，安娜的太阳”的辉煌统治。^{注1428} 一位安娜传记的作者说：“直到19世纪，世界历史上的女性史学家仍是凤毛麟角。因此，在人类历史上的一个最重要的文学运动中，出现了一位公主，显然她应该受到后世的尊敬。”^{注1429} 在安娜所著的这本15卷著作中，涵盖了1069—1118年的历史，她描述了科穆宁家族在阿列克修斯登上皇位之前的逐渐发迹过程，直写到阿列克修斯去世，弥补和完成了她的丈夫尼斯福鲁斯·布莱昂纽斯的意愿。安娜在《阿列克修斯》中，极力颂扬其父阿列克修斯的倾向明晰可见，她试图向读者表明，阿列克修斯，这位“第十三位使徒”^{注1430} 功盖科穆宁家族任何成员。安娜自幼饱读诗书，熟谙古代经典作家荷马，抒情诗作家，悲剧作家，阿里斯托芬，史学家修昔底德和波利比阿、雄辩家伊索克拉底和德摩斯梯尼、哲学家亚里士多德和柏拉图等。她的文风深受这些古代作家的影响，在她的《阿列克修斯》中，安娜在文字上采用了古典希腊语言。克伦巴赫认为她的文体矫揉造作，“充满了枯燥的书卷气，与当时文学作品中所使用的民间大众口语形式格格不入”^{注1431}。在偶尔提到西方蛮族人或罗斯人（斯基泰人）的名字时，安娜甚至向读者道歉，因为这“有损历史的高尚和主题”^{注1432}。虽然安娜对其父亲业绩的描写有失偏颇，但从历史的角度来看其著述极为重要，因为这部著作不仅基于她个人的观察和口头报

告，而且使用了国家的档案文件、外交函件和帝国法令等。《阿列克修斯》是研究第一次十字军远征的最重要的史料之一。近代学者承认“尽管在这部女儿描写父亲的传记中确有诸多瑕疵，但它仍不失为中世纪希腊历史编纂学中的一部杰作”^{注1433}，而且，它“将永远是了解阿列克修斯·科穆宁重建希腊国家这段历史的最珍贵的资料”。^{注1434} 490

阿列克修斯的继承者，他的儿子约翰几乎终生在征战，对于他是否迎合文化的时尚，人们尚不得而知。不过，他的兄弟“至尊”（sebastokrator ^{注1435}）伊萨克不仅有良好的文化修养，热爱文学事业，而且还写了两部关于荷马史诗版本在中世纪之变化问题的小册子，同时，他也为据说是塞拉戈里奥（Seraglio）图书馆收藏的《圣经·旧约·首八卷》的君士坦丁堡抄本写了导论。经研究发现，伊萨克·科穆宁除了这两三部已出版的作品之外，还有许多著述。他的独特之处引起了多方面的注意。^{注1436}

曼纽尔皇帝迷恋占星术。他写过一篇为“天文科学”，即占星术辩护的文章，驳斥牧师们对占星学的攻击。此外，他还写了各种神学论文和公众演讲稿。^{注1437} 由于曼纽尔的神学研究，一位赞美他的作者、萨洛尼卡的尤斯塔修斯称他的统治为“皇帝-神父”的统治，他的帝国是“一个司祭的国家”（《旧约·出埃及记》19：6）^{注1438}。曼纽尔不仅自己对文学神学有兴趣，而且还引导其他人。他将托勒密的著名作品《天文学大成》（*Almagest*）作为礼品赠予西西里国王，其他一些手稿也由曼纽尔在君士坦丁堡的图书馆运至西西里。《天文学大成》的第一个拉丁文版本就是根据上述手稿于1160年翻译出版的。^{注1439} 曼纽尔的弟媳伊琳娜也热爱学问，具有文学天赋。狄奥多尔·普洛德洛姆斯（Theodore Prodromus）是她的偶像诗人，也可能是她的老师。他曾赠送给她许多诗文。君士坦丁·曼纳苏（Constantine Manasses）亦把自己的韵文体编年史赠予伊琳娜，在序言中称她为“文学的真正朋友”（φιλολογωτάτη η）^{注1440}。通常人们认为的安德罗尼卡一世时期的作品《一个反对犹太人的对话》，则属于后一个时期。491

上述简略的描述表明科穆宁皇族对文学活动有着浓厚的兴趣。但是，当然，这一现象反映了文化水平的普遍提高，特别反映了文学水平的提高，而且是科穆宁时代最为突出的特点。从科穆宁朝和安吉列朝统治时期开始，历史学家和诗人、神学作者及各个领域的古典文学作者，以及编年史家们留下了大量作品，成为这一时期人们对文学活动充满热情的标志。

历史学家约翰·辛那姆斯是科穆宁的同时代人。他写了一部约翰和曼纽尔统治时期的历史（1118—1176年），接续了安娜·科穆宁娜的历史著作。这部历史仿效希罗多德与色诺芬的风格，也有普洛柯比的影响。这部显然没有完成的历史著作之中心人物是曼纽尔；因此，这部作品一定程度上是一篇赞颂词。辛那姆斯是东方罗马帝国皇权的积极维护者，他坚决反对教宗和德意志君主觊觎东方帝国的权力。他视曼纽尔为自己心目中的英雄，曼纽尔对他也是恩宠有加；无论如何，他以来源可靠的

史料为基础，使用优美的希腊文，写作了一部信史，“以一位忠诚的士兵的语调，表达了对皇帝诚挚的热爱”。[注1441](#) 492

迈克尔·阿克米那图斯和尼西塔斯·阿克米那图斯兄弟也是12、13世纪初的文学大师，他们是弗里吉亚的科内城（在小亚细亚）人士。因此，有时人们根据他们的出生地而称他们为科尼阿特斯（Choniaeae）兄弟。长兄迈克尔曾经在君士坦丁堡师从萨洛尼卡主教尤斯塔修斯，受到良好的古典学教育，并选择了宗教事业，在雅典担任大主教三十余年。[注1442](#) 由于对希腊古典文化的热切仰慕，他将自己的主教府邸设于雅典卫城之上，在中世纪时期，圣母大教堂就建在雅典卫城古代帕特农神庙遗址之上。迈克尔十分庆幸自己能住在雅典卫城，因为他在那里似乎到了“天顶”。他的大教堂给他带来了永恒的喜悦和热情。他以柏拉图时代人的眼光俯视雅典城和她的居民，于是，他惊诧万分地看到当时的雅典人与古代希腊人之间的鸿沟。迈克尔是个理想主义者，他起初无法理解希腊人种变化的既成事实。他的理想主义与晦暗的现实发生了冲突。他只能说：“我住在雅典，但我却看不到雅典。”

据他自己说，他在帕特农神庙里对雅典人发表的精妙绝伦的任职演说，是纯朴文风的典范。在这篇演说中，他提醒他的听众切记雅典昔日的风采，切记雅典是雄辩术与智慧之母，他坚信当时的雅典人是古代雅典城邦居民的后代，他敦促雅典人保持其祖先们的高贵风范和传统。他还列出了阿里斯提德斯（Aristides）、埃阿斯（Ajax）、狄奥吉尼斯、伯里克利、地米斯托克利（Themistocles）等杰出人物。[注1443](#) 实际上，这个演说太过典雅，通篇都是古代和《圣经》引语以及华丽的辞藻。对于新一代的雅典居民发表这样的演说，简直就是对牛弹琴。迈克尔也感觉到，他的演说超出了12世纪雅典人能够理解的范围。在后来的一篇布道词中，他悲愤地呼唤道：“噢，雅典！智慧之母！你现在是多么无知！……当我对你发表如此通俗易懂的演说时，却像在以外国人的语言，以波斯语或西徐亚语言谈论着不可思议的事情。”[注1444](#) 满腹经纶的迈克尔·阿克米那图斯很快认识到，现实的雅典人并不是古代希腊人的直接后代。他写道：“盛产蜂蜜的海默特斯（Hymettos），安静的比雷埃夫斯（Peiraeus），奥秘无穷的埃琉西斯（Eleusis），马拉松的平原，雅典的卫城……这个城市风韵犹存，然而热爱科学的那一代已经逝去，代之而起的这一代是多么愚昧无知。”[注1445](#) 生活在野蛮人中间的迈克尔感到自己也快要变成野蛮人了；他哀叹希腊语言的堕落，哀叹它变成了野蛮人的方言，他自己则在雅典生活了三年之后才能听懂它。[注1446](#) 他的哀叹可能有些夸张，但他说昔日辉煌一时的雅典现在变得死气沉沉，倒也不算过分。如果没有过去的英雄业绩和著名的时代丰碑，如果没有雅典卫城，阿雷奥帕古斯山（Areopagus）、海默特斯和比雷埃夫斯这些没有被时间嫉恨和破坏的大自然的不朽之作，雅典这个名字也许早已从人们的记忆中消失。[注1447](#) 迈克尔在雅典一直生活到13世纪初。当1204年法国人征服雅典之后，他被迫让位于一个拉丁主教，到远离阿提卡海岸的小岛切奥斯聊度残生，于1220年或1222年与世长辞，葬于该岛。493

迈克尔·阿克米那图斯留下了丰富的文字资料，包括布道词和各种题材的演说词，以及大量信件和诗文。它们是研究当时政治、社会和文学概况的珍贵史料。他最珍贵的诗文是他为雅典城写的挽歌《为我们所继承的古典时期的光荣城市的毁灭所写的第一首、也是仅有的一首哀歌》。^{注1448} 格雷戈罗维乌斯称迈克尔·阿克米那图斯是照耀中世纪雅典黑夜的一束阳光，“是这座圣城的最后一位伟大公民和最后的荣耀”。^{注1449} 另一位作家写道：“尽管他是一个外邦人，但他对自己的客居地如此迷恋，所以我们可以称他是最后一个伟大的雅典人，他完全有资格与雅典的那些高尚的古人相提并论，他以这些古人为榜样，向他的教民们热情地推荐他们。”^{注1450}

通过迈克尔所描述的雅典周围的蛮族化和希腊语言的堕落，可以使我们看到一些斯拉夫人影响的印记。因此，有的学者，例如Th. 乌斯宾斯基依据迈克尔的著述判断：在12世纪重要的一个现象是雅典周围存在着斯拉夫公社和自由农所有制。^{注1451} 对此观点，作者不敢苟同。494

迈克尔的弟弟尼西塔斯·阿克米那图斯（或科尼阿特斯）是12世纪和13世纪初的史学泰斗。他于12世纪中期出生于弗里吉亚的科内城（Chonae）。像他的兄长一样，尼西塔斯自小被送到君士坦丁堡，在哥哥的指导下学习。哥哥献身于神学事业，尼西塔斯则选择了世俗事业。他显然在曼纽尔统治末期步入仕途，在安吉列王朝时期飞黄腾达，进入宫廷，获得了最高爵位。1204年十字军大肆洗劫首都，他被迫出走，投奔尼西亚帝国宫廷。尼西亚皇帝狄奥多勒·拉斯卡利斯对他恩宠有加，赐以高官厚禄。这使他能够在晚年潜心写作，完成史学巨著。1210年之后不久，他便死于尼西亚。迈克尔做悼词一篇，纪念亡弟。这篇催人泪下的悼词是研究尼西塔斯一生经历的重要作品。

尼西塔斯的主要著述就是那部20卷史学巨著。它涵盖了从约翰·科穆宁登基到拉丁帝国前期（1118—1206年）的历史。他的著作是后世了解曼纽尔时代、安德罗尼卡的重要统治、安吉列时代、第四次十字军以及1204年君士坦丁堡被占领这一时期的珍贵资料。此书开篇叙述约翰·科穆宁时期的部分十分简洁，结尾部分是一个小事件，因之并不完整。也许，正如Th. 乌斯宾斯基所猜测，这部著作可能没有能够全部出版。^{注1452} 尼西塔斯的史著所采用的资料只有两部分，一是一些目击者的叙述，另一方面是他个人的观察。学者们对于他是否使用了约翰·辛那姆斯的作品作为自己的史料意见不一致。^{注1453} 尼西塔斯的作品语言夸张，文笔流畅，描述生动，显示了他深厚的古文学和神学功底。然而，著者本人却不这样认为，他在导言中写道：“虽然许多人对它评价甚高，但我不喜欢夸夸其谈，不喜欢卖弄文采和华而不实……我已经说过，晦涩难懂的文风有违史学原则。史学更需要简朴、自然和平铺直叙。”^{注1454}

尽管尼西塔斯在描述各王朝的历史事件时略有偏颇，而且坚信“罗马文化”优越于西方的“野蛮文化”。不过，作为一个史学家，他的作品还是相当可信，值得深入研究的。在一部专论尼西塔斯·科尼阿特斯的专著中，Th. 乌斯宾斯基写道：“他的著作述及中世纪最重要的时代：此

间，东西方紧张局势达到极限，引发了十字军远征和拉丁帝国在帝都（Tsargrad,即君士坦丁堡）的建立。仅凭这个原因，尼西塔斯也是值得研究的。他对西方十字军和东西方关系的看法具有严肃的真实性和单纯的历史感——这在西方最好的中世纪作品中也甚为缺乏。” 注1455 495

除了这部《历史》之外，尼西塔斯·科尼阿特斯可能还写过一篇关于1204年君士坦丁堡遭到拉丁人毁坏的专题论文；一些诗韵体的作品，在正式场合下赞颂几个皇帝的颂词和一部名为《正教的财富》（*Θησαυρὸς ὁρθοδοξίας*）的神学论著，但这部著作没有能完全出版，它是优希米乌斯·兹加贝努斯（Euthymius Zigabernus） 注1456 的《正教教义大全》（*Panoply*）的续篇，作者对大量作家的作品进行研究后成书，旨在驳斥形形色色的诸多异端谬误。

12世纪的文化领域里还有一位杰出人物。那就是迈克尔·阿克米那图斯的老师、朋友，天才的萨洛尼卡大主教尤斯塔修斯，他是“自迈克尔·塞勒斯以来拜占庭学术界的大师”。 注1457 尤斯塔修斯在君士坦丁堡接受过教育，曾任圣索菲亚教堂的辅祭和修辞学教师。他的大部分著述完成于君士坦丁堡，但他的史学著作和各种题材的论文则是后来在萨洛尼卡所写的。尤斯塔修斯在君士坦丁堡的寓所是青年学生们的学校；它后来成为首都思想界和渴求知识的年轻人的活动中心。 注1458 作为仅次于君士坦丁堡的拜占庭第二大城市萨洛尼卡的大主教，尤斯塔修斯为了提高当时教会的精神和道德水平付出了极大的努力，这使他在宗教界时常遇到敌对者的攻击。 注1459 出于对文化事业的关注，他不断呼吁修士们不要浪费图书馆的财富，这些呼吁十分有意义。他说：“多么悲哀！你们这些笨蛋，你们怎么能够把寺院图书馆比作你们的灵魂？既然胸无点墨，你们却要使图书馆丧失其科学手段？手下留情吧！学问家和科学的崇拜者都要使用它。前者在图书馆潜心研究后变得更加聪明；后者耻于自己的无知，通过阅读亦可以达到真理。” 注1460 尤斯塔修斯卒于1192—1194年之间。雅典人迈克尔·阿克米那图斯曾写作悼文一篇，沉痛哀悼这位恩师和朋友。496

作为他那个时代政治生活的敏锐的观察者、作为大胆直言修道院堕落生活的博学的神学家，作为一个不仅在拜占庭文明史上而且在古典哲学史上亦占有一席地位的博古通今、思想深邃的学者，尤斯塔修斯无疑是12世纪拜占庭文化生活中的杰出人物之一。他的遗著可以分为两类：一类是他对《伊利亚特》和《奥得赛》、对品达以及其他作家的评论；另一类是在萨洛尼卡完成的著述，包括一部关于1185年诺曼人征服萨洛尼卡的史著；他的一些特别重要的信件；涉及修道院生活改革的著名专题论文；一篇曼纽尔皇帝葬礼上的演说词，等等。在对拜占庭政治和文化生活史的研究中，尤斯塔修斯的著述并没有得到人们充分利用。 注1461

保加利亚阿克利达（奥赫里德）大主教塞奥菲拉克特是11世纪末和12世纪初十分杰出的神学家。他出生于埃维厄岛，曾担任君士坦丁堡圣索菲亚教堂的辅祭。他在著名的迈克尔·塞勒斯名下受到了极好的教育。

后来，可能在科穆宁王朝阿列克修斯一世时期，他被任命为隶属于拜占庭的保加利亚阿克利达大主教。但他无法忍受保加利亚艰苦和野蛮的居住条件，念念不忘自己在君士坦丁堡的生活，并挖空心思回到君士坦丁堡。但最终未能如愿。12世纪初，他死于保加利亚（约1108年，但具体日期不详）。塞奥菲拉克特有一些神学著述，尤以对《新约全书》和《旧约全书》的评注最为出名。然而，以现代观点来看，他最重要的文学遗产当属他的信件和著作《论拉丁人的谬误》（*On the Errors of the latins*）。他的所有信件几乎都写于1091—1108年，[注1462](#) 对拜占庭行省生活的描写极为生动，值得特别研究。然而，从帝国内部历史的角度来看，它们尚未被彻底研究。他的《论拉丁人的谬误》显然具有与天主教会和解的倾向。[注1463](#) 497

萨洛尼卡的迈克尔是在曼纽尔统治时期从事写作生涯的。他先是担任君士坦丁堡索索菲亚教堂的辅祭和福音诠释教授，后来获得了修辞大师的荣誉头衔，最后由于追随索特里库斯·潘特杰努斯（Soterichus Panteugenus）的异端教义而被判罪并被剥夺所有头衔。[注1464](#) 他写过一些纪念曼纽尔的演说词，其中五篇发表；最后一篇在皇帝死后几天的葬礼上被宣读。[注1465](#) 迈克尔的演说词记载了当时历史事件的重要细节。最后两篇演说词至今为止尚未被学者们采用过。

12世纪中期，拜占庭出现了一部模仿卢奇安的《冥间对话》（*Dialogues among the Dead*）的作品，名为《泰马利翁》（*Timarion*）。一般认为，这部作品的作者姓名不详。但是，泰马利翁有可能就是作者的真名。[注1466](#) 泰马利翁讲述了他旅行冥界（Hades）的故事，再现了他在地府与自己碰到的亡灵之间的对话。地府里，他看见了皇帝罗曼努斯·狄奥吉尼斯、约翰·伊达路斯、迈克尔·塞勒斯，反对圣像崇拜的皇帝塞奥菲卢斯，等等。《泰马利翁》语言活泼幽默，无疑是拜占庭文学领域里模仿卢奇安最成功的作品。除了其纯文学内容外，《泰马利翁》对现实生活，如萨洛尼卡交易会的描写也非常重要。因此，这部科穆宁时期的作品对研究拜占庭的内部历史具有重要的史料价值。[注1467](#)

科穆宁时期的另一位人物约翰·柴柴斯不仅在古典领域，而且在文学、历史和文化领域都具有相当的地位。柴柴斯死于12世纪末期。他在君士坦丁堡受过良好的语言学教育，做过语法教师。后来，他献身于文学活动并以此为生。在他的著作中，他不失时机地谈及自己的生活环境；他向人们展示了一个在12世纪以文为生的人如何经常抱怨自己的穷困潦倒、如何屈辱地服侍富人和贵族，为他们而写作，却常常得不到应有的赞赏。有一天，他竟然沦落到几乎卖掉所有的书，手边只剩一本普鲁塔克的作品。由于没有钱，有时他手中没有必要的书籍，只好凭记忆写作，因此他的著作中对史实的记载多有谬误。他在一本书中写道：“对我来说，我的脑袋就是一个图书馆；由于无钱买书，我常常记不清作者的姓名。”[注1468](#) 他在另一本书中谈到他的记忆力：“无论从前还是现在，柴柴斯的记忆力都是一流的，这是上帝的恩赐。”[注1469](#) 柴柴斯确实熟悉许多古代的和拜占庭的作家。他熟悉许多诗人、剧作家、史学家、演说家、哲学家、地理学家和文学家，特别是卢奇安。柴柴斯的著述都

是以韵文写成，充斥着神话和历史典故，多博证旁引、好自我炫耀，读起来晦涩难懂、乏味至极。在他的众多作品中，有一部收集了107封信的书信集。此书虽然在文字上多有瑕疵，却有助于读者了解作者的生平和收信人的生平。还有一部《史集》（Βίβλος ἱστοριῶν），共12,000多行，以所谓的民俗的或流行的韵律^{注1470}写成，是一部带有史学和文学性质的诗作。该作品的第一位编者为便于引用，将它划分为若干个千行，即第一千行、第二千行等。所以，该《史集》又被称为《千行诗》（*Chiliads*）^{注1471}。克伦巴赫认为，约翰·柴柴斯的《历史》或《千行诗》“别无他物，只是对自己信件의巨篇评论，一封信接着一封信地进行解释。其信件与《千行诗》如此接近，所以看起来像是对其信件所做的详细索引”^{注1472}。仅此可知，《千行诗》无甚文学价值。另一位学者V.瓦西列夫斯基严厉批评道：“从文学的角度看，《千行诗》只是一派胡言乱语，但有时它们确实解释了其散文（即柴柴斯的信）中的晦暗难懂之处。”^{注1473}约翰·柴柴斯的另一部著作是《诠释〈伊利亚特〉和〈奥德赛〉》，仍以世俗的韵律写成。作者将它献给皇帝曼纽尔之妻、德意志公主贝尔塔·伊琳娜。书中称她为“最具荷马精神（ὁμηρικωτάτη）的皇后”，^{注1474}即“智慧超群的荷马，语言的大海”的最伟大的崇拜者，“明亮的满月，它的光源不会被大海的波涛所淹没，而其光源（太阳）本身的辉煌正来自于紫床”^{注1475}。柴柴斯的目的是逐字逐句地阐释，特别是用诠释的手法解释荷马所展现的众神世界。在《诠释》一书的开篇，柴柴斯自负地说：“于是，我开始工作，用我的语言之杖敲击荷马，我将使他的作品通俗易懂，向每一个读者揭示其深邃的寓意。”^{注1476}瓦西列夫斯基声称，这部作品不仅“淡而乏味，而且缺乏理性的意境”。^{注1477}柴柴斯还写过另外一些关于荷马、赫西俄德的作品，对这两位作者和阿里斯托芬的作品做了一些评注（在著作的页边加以评点），以及一些诗歌等。他的作品尚未完全出版，有些似乎早已遗失。498、499

上述评论，使人们或许会问：柴柴斯在12世纪的文化活动中到底有没有什么意义。但是，考虑到他不管是在满腔热忱地、勤奋地收集资料，他的作品还是为我们提供了丰富的古典文学注释的重要资料。而且，他的治学方法和对古典文学的精通有助于我们概括科穆宁时代的文化“复兴”的一些特点。

约翰·柴柴斯的兄长、致力于文学和韵律学活动的伊萨克·柴柴斯几乎不值一提，但是，在文学领域，兄弟两人常常被相提并论，被称为“柴柴斯兄弟”，似乎两者同样重要。其实，伊萨克·柴柴斯并无任何建树。因此，最好放弃“柴柴斯兄弟”这样的提法。500

在前三代科穆宁朝皇帝、特别是约翰和曼纽尔皇帝统治时期，有一位十分重要的文学人物的典型代表——博学多才的著名诗人狄奥多尔·普洛德罗姆斯。他经常自称“贫穷的普洛德罗姆斯”（*Ptochoprodromus*）^{注1478}，以唤起人们的同情，掩盖自卑感。他的各类著述为我们研究拜占庭的语文学家 and 哲学家、神学家和史学家提供了许多资料。尽管普洛德罗姆斯的著述已出版了很多，但仍然有相当一些收藏于东、西方图书

馆中的手稿尚未被发表。现在，普洛德罗姆斯其人引起了学者们的很大争议。因为世人尚未弄清楚那些被认为是他所写作的作品究竟是不是都出于他一人之手。一派学者认为有两个叫普洛德洛姆斯的作者，另一派认为有三个同名作者，第三派认为只有一个。[注1479](#) 这个问题有待于解决。也许只有与普洛德洛姆斯这一名字有关的所有文学遗产发表以后，此事才能真相大白。

12世纪上半期是普洛德罗姆斯文学创作的鼎盛期。他的叔叔是基辅罗斯国家的都主教（约翰二世），教名约翰。1089年的罗斯编年史说他“精通诗书，对穷人和寡妇宽厚仁慈”。[注1480](#) 普洛德罗姆斯极有可能死于1150年左右。

迪尔说，普洛德罗姆斯属于君士坦丁堡的颓废者阶层。这种“文人无产者往往智力超群，温文尔雅，有的甚至蜚声文坛。但严酷的生活迫使他们卑躬屈膝，有时迫使他们走上歧途”。[注1481](#) 这些潦倒的作家拼命巴结皇亲国戚和达官贵人，以求获得那些慷慨大方的主人的庇护，摆脱困境。普洛德罗姆斯的一生都在寻求庇护者，在无休止地抱怨着贫困、疾病或衰老，在祈求资助中度过。为此目的，他极尽阿谀奉承、卑躬屈膝之能事——而不问他所奉承和祈求的对象是谁。难能可贵的是，即使在最为贫困潦倒时，普洛德罗姆斯也几乎始终忠于一个人，即曼纽尔的弟媳伊琳娜。有时，普洛德罗姆斯之类的文人之处境确实很凄惨，例如，在一首据说是普洛德罗姆斯所作的诗中，作者后悔自己不是鞋匠或裁缝、抑或染匠或面包匠，因为他们至少能有碗饭吃。而他碰见的第一个人就挖苦讽刺他道：“吃你的文章，靠它们活下去吧，亲爱的！贪婪地咀嚼你的文章吧！脱下你的道袍，干活去吧！”[注1482](#) 501

收藏在普洛德罗姆斯名下的各类著述不计其数。他是一位小说家、圣徒传记作者和演说家，写过许多书信和一首占星术诗及一些宗教诗和哲学著作，也写过讽刺和幽默小品。其中许多作品都是在纪念胜利、为新生者或死者葬礼、为某些人的婚礼等写的即兴文章，这些作品对于我们了解当时的一些人物、事件以及首都下层人民的生活非常有价值。普洛德罗姆斯经常招致一些学者的严厉责备，人们说他“可怜巴巴地哭穷”，“其诗作令人一看即心生厌恶”，[注1483](#) 并且说，“那些以文为生的人不配作诗弄赋”[注1484](#)。这种敌对的评论可做如此解释：长期以来，人们往往依据普洛德罗姆斯的一部最无活力的——却不幸又是最为出名的作品，即夸夸其谈的长篇韵律小说《罗丹夫和多西克勒斯》

（*Rhodanphe and Dosicles*），来评判这位学者。学者们认为这部小说枯燥乏味，不忍卒睹。[注1485](#) 这种观点当然不能作为定论。如果通盘阅读他的所有著作，包括那些散文、讽刺性对话、诽谤性文章和模仿古人如卢奇安之流的风格所写的讽刺性短诗，或许可以改变人们对他的文学活动的看法。这些作品表述了他对现实敏锐而且有趣的观察，显然对研究当时的社会历史、特别是文学历史有着重大意义。普洛德罗姆斯还有一个重要成就值得注意。在他的一些著述中，特别是幽默作品中，放弃了矫揉造作的古典语言形式，采用了12世纪通用的希腊口语形式，留下了一些重要的精品。这一点尤其值得赞赏。因此，今天的优秀拜占庭学

者们都承认，虽然普洛德罗姆斯有诸多不足之处，但他无疑是拜占庭文学史上的一个杰出人物，而且是“为数不多的杰出的文学和史学奇才”^{注1486}。502

在科穆宁和安吉列时代，还有一位鲜为人知的人文主义者，名叫康斯坦丁·斯提尔布斯（Constantine Stilbes）。他受过良好教育，在君士坦丁堡做过教师，后来荣获文学大师称号。至今我们所知的属于斯提尔布斯的著述计35篇，几乎全是诗作，但都未获发表。^{注1487}其中最著名的那首诗，描述了1197年7月25日君士坦丁堡的大火，人们首先是从他的这首诗中才知道这次大火。这首诗共938行，提供了大量关于东方帝国首都的地形、城市结构和民俗方面的资料。在另一首诗中，斯提尔布斯描写了第二年，即1198年发生的另一次君士坦丁堡大火。斯提尔布斯的作品被收藏在许多欧洲的图书馆里，而且他个人也的确值得进一步研究。^{注1488}

在科穆宁时代，还有几位写作单调乏味的拜占庭编年史的代表人物，他们都从创世伊始开始记载人类历史。其中之一就是生活于阿列克修斯·科穆宁时期的乔治·塞德里努斯（George Cedrenus），他将自己的历史之下限定在伊萨克·科穆宁统治的开端，即1057年；在他的历史中，对于811年以后的那个时期的历史的描述几乎与约翰·斯奇利查斯（John Scylitzes）所写的编年史中描述11世纪下半期历史的文字一模一样，而斯奇利查斯的希腊文原作至今尚未发表。约翰·佐纳拉斯在12世纪编写了一部并不乏味的“显然是高水平的世界历史”^{注1489}，其中资料来源翔实可靠，其下限至1118年约翰·科穆宁登基。康斯坦丁·曼纳苏（Constantine Manasses）在12世纪上半期，以世俗韵律形式编写的编年史，是献给曼纽尔皇帝的聪慧的弟媳伊琳娜的，其下限至1081年阿列克修斯·科穆宁登基。几年前，曼纳苏编年史的续作得以出版。它共有79节诗，简述了自约翰·科穆宁到君士坦丁堡第一位拉丁皇帝鲍德温时期的历史；它用几乎一半篇幅记载安德罗尼卡一世。^{注1490}曼纳苏还写过一首涉及当时事件的抑扬格诗，诗名可能是《旅行日记》（Ὀδοιπορικόν，拉丁文为 *Itinerarium*）。此诗于1904年出版^{注1491}。最后一个编年史作者是迈克尔·格莱科斯（Michael Glycas），他在12世纪完成了一部世界编年史，下限至1118年阿列克修斯·科穆宁去世。503

在艺术方面，科穆宁和安吉列时代是拜占庭“第二个黄金时代”的延续。许多学者认为第二个黄金时代开始于9世纪中期，即马其顿王朝建立之时。当然，11世纪科穆宁王朝建立之前的动乱曾一度中断了马其顿时期的艺术繁荣，但随着科穆宁新王朝的开始，帝国当年的繁荣重现，拜占庭艺术似乎能够承继马其顿时期的光荣传统。但科穆宁时期流行墨守成规的形式主义。“在11世纪，我们对古典文化的感觉在衰退；天性自由让位于形式主义；文化活动趋向于神学化。这是个以精细工笔描绘肖像的时代。”^{注1492}多尔顿在另一本书中说“进步的源泉枯竭了；机体成长的能力丧失了……在科穆宁时代的后期，神圣艺术本身成了一种仪式化的、单凭记忆的，而且几乎是创作者下意识的行为。艺术失去了火花和灵感，不知不觉地走向形式主义。”^{注1493}

但这并不是说拜占庭艺术在科穆宁时期处于衰败状态。特别在建筑领域，这一时期出现了许多传世的杰作。在君士坦丁堡，建成了美丽的布莱舍奈（Blachernare）宫，科穆宁皇族成员从以前的“大皇宫”搬到金角湾尽头的新皇宫。新皇宫绝不次于“大皇宫”。当时的作家曾热情地描写过它。^{注1494} 被遗弃的“大皇宫”衰败了。到15世纪，它只剩下一些断壁残垣，土耳其人将它彻底毁灭。

科穆宁王朝的名字同样与许多教堂的修建或重建联系在一起，例如，君士坦丁堡的潘托克拉特教堂即建于这一时期，科穆宁王朝的约翰二世和曼纽尔一世，以及后来15世纪巴列奥洛格王朝的曼纽尔二世和约翰八世就葬于此。著名的霍拉教堂（Chora,即后来的卡里耶清真寺 [Qahrieh jami]）重建于12世纪初。除首都之外，各行省也修建了一些教堂。^{注1495} 在威尼斯，圣马克教堂于1095年庄严地举行了落成典礼。该教堂的设计是依据君士坦丁堡的圣使徒教堂的模式，其镶嵌画也反映了拜占庭的影响。在西西里，切法卢、巴勒莫和蒙利尔的许多建筑和镶嵌画也都绘制于12世纪，是仿制拜占庭艺术的精品。在东方，伯利恒的圣诞教堂的镶嵌画就是东方基督教画家在1169年为皇帝曼纽尔·科穆宁制作的著名精品，是保留至今的重要艺术遗存。^{注1496} 因此，无论在东方还是在西方，“希腊艺术的影响在12世纪都是空前的。甚至在那些预想不到的地方，在西西里的诺曼人和叙利亚的拉丁人中间，拜占庭艺术风格也一直是原初的模式，是人们追求典雅的目标”^{注1497}。504

11、12世纪的重要拜占庭壁画出现于卡帕多细亚和南意大利；同时，在罗斯、基辅、切尔尼戈夫、诺夫哥罗德及其邻近地区，也有拜占庭艺术家制作的精美壁画。那个时代的许多艺术珍品都可在象牙雕刻、陶器和玻璃、金属制品、印章和玉雕等艺术品中发现。^{注1498}

虽然科穆宁和安吉列时代有诸多艺术成就，然而，第二个黄金时代的初期阶段，即马其顿时期的艺术成就更具独创性，更加光彩夺目。因此，人们无法同意一位法国作者的论调：“12世纪的拜占庭虽然在政治和军事上一蹶不振。然而，帝国和基督教东方的创造力却在那时臻于顶峰。”^{注1499}

12世纪的拜占庭文艺复兴不仅由于其自身而且对于其自身都意义重大，它是12世纪整个西欧文艺复兴的基本构成部分——这一点在C. H. 哈斯金斯的《12世纪的文艺复兴》一书中得到明确的阐述。在序言中，哈斯金斯开头就写道：“对许多人来说，本书的书名似乎明显地自相矛盾。12世纪的文艺复兴！”但事实并非如此。12世纪的西欧目睹了拉丁古典文学、拉丁语言、拉丁散文和诗歌、法学和哲学、历史学的复兴；它是对希腊语和阿拉伯语文献进行翻译的时代，也是大学兴起的时代。哈斯金斯准确无误地说道：“意大利和东方与希腊文化有直接的、值得注意的联系；对希腊原著的直接翻译是古代文化传播的最重要的、同时也是更直接和更忠实的工具。这一点尚未引起足够的重视。”^{注1500} 13世纪，意大利与拜占庭，特别是君士坦丁堡的直接沟通出人意料地频繁和广泛。科穆宁王朝向罗马教宗示好的宗教计划在君士坦丁堡引起了

许多争论——在皇帝面前，在那些来自西方天主教会的、欲在拜占庭首都寻求两个教会和解途径的有识之士面前。这种争论大大促进了希腊文化向西方的传播。再者，意大利商业共和国与拜占庭之间的贸易关系以及君士坦丁堡的威尼斯人和比萨人贸易特区，为一些意大利学者来君士坦丁堡居住，并学习希腊语、向西方传播希腊学术提供了有利条件。特别在曼纽尔·科穆宁时代，“经常有教廷使团、帝国使团、法国使团、比萨使团等来到君士坦丁堡；同时，希腊使者也不断出使西方。这使我们想起15世纪早期在意大利的希腊人”[注1501](#)。505

所有这些活动的探讨说明，科穆宁和安吉列时代的文化运动在拜占庭历史中占有光辉的一页。在前几个时代，拜占庭没有这种复兴。与当时西方的文化复兴相比，12世纪拜占庭的那种复兴具有更深远的意义。在拜占庭历史上，12世纪可以当之无愧地被称为第一次希腊文化复兴时代。

第八章 尼西亚帝国（1204—1261年）506

拜占庭领土上形成的新国家

第四次十字军的目标是攻击和掠夺君士坦丁堡，这导致了拜占庭帝国的瓦解，在其原有领土上形成了许多国家，有法兰克人的，也有希腊人的。法兰克人的国家，保持了欧洲的封建制结构。法兰克人建立的国家有：拉丁帝国，或君士坦丁堡帝国，塞萨洛尼卡（萨洛尼卡）王国，伯罗奔尼撒（莫里亚）的阿凯亚公国，以及中希腊的雅典或底比斯公国。威尼斯人的势力伸展到拜占庭属爱琴海和爱奥尼亚海域的岛屿，克里特岛以及许多沿海及内陆地区。与这些在东方帝国支离破碎的土地上建立的拉丁人国家同时存在的，还有三个独立的希腊人中心；小亚细亚的尼西亚帝国和特拉布松帝国以及北希腊的伊庇鲁斯君主国。佛兰德伯爵鲍德温成为君士坦丁堡的皇帝和色雷斯大部分土地的主人；蒙斐拉侯爵博尼法斯成为萨洛尼卡的国王，该王国的势力延及马其顿和色萨利；香普利特的威廉，后来是维拉杜安的乔弗里成为伯罗奔尼撒（莫里亚）的君王，而奥松·德拉罗舍（Othon de la Roche）则采用了公爵（sire）的头衔，占据了雅典和底比斯；他的希腊臣民称他为Megaskyr，即“伟大的领主”。在三个希腊人国家里，是以下几位君王在统治：在尼西亚（比提尼亚）是狄奥多尔·拉斯卡利斯；在特拉布松，是阿列克修斯一世科穆宁；在伊庇鲁斯君主国，是迈克尔一世安吉列·杜卡斯·科穆宁。此外，还有两个“异族的国度”，在其精力充沛的国王卡洛扬和约翰·亚琛二世统治下的第二保加利亚帝国和小亚伊科尼姆的罗姆苏丹国，在1204年之后出现于拜占庭帝国废墟上的错综复杂的国际关系中表现得特别活跃，保加利亚国家尤其如此。

整个13世纪，在这些以各种形式结盟的国家之间不断地发生着斗争和分化，希腊人与新来者法兰克人、与突厥人和保加利亚人相斗；希腊人与希腊人相斗，以民族内部分化的方式，将一些新的分离因素引进本来已经相当无组织无秩序的国家生活中；法兰克人与保加利亚人相斗，等等。所有这些军事冲突之后都出现了各种短暂的国际间的联盟和相互谅解，这种联盟和谅解很容易达成，也很容易破裂。507

自1204年的灾难之后，在哪里形成政治的、经济的、宗教的和文化的中心，并在哪里形成并加强统一秩序的思想就成为特别重要的问题。在复杂混乱的环境下，依照西方的模式在东方建立起来的封建国家及追逐私人利润的人们建立起来的商业据点，引起了更大的混乱和瓦解；它们既不能建立新的秩序，也无力控制它们在第四次十字军后继承的遗产。一位历史学家说，“所有这些建立在东方的西方人领地毫无创造力，而且是破坏性的”，“因此，它们自己在内耗；而东方因素仍然主导着东方的发展”^{注1502}。

在尼西亚帝国，希腊民族统一的观念和拜占庭国家重建的观念得以形成和强化，正是从这个帝国内，出现了一位领袖迈克尔·巴列奥洛格（Michael Plaeologus），他于1261年夺回了君士坦丁堡，并恢复了拜占庭帝国——尽管它与原来的帝国相比，规模已经大大缩小了。人们曾一度以为，恢复希腊帝国的任务应该由另一个希腊人中心，伊庇鲁斯君主国承担；但是，由于种种原因，伊庇鲁斯的君主们被迫屈从于日益重要的尼西亚帝国，放弃了在基督教东方的领导地位。第三个希腊人中心特拉布松帝国位于太遥远的地方，以至于不可能承担领导希腊人统一的事业；因此，特拉布松的历史在政治、文化和经济方面有其自己的特殊意义，值得对它进行特别的研究。

尼西亚帝国（“一个流亡帝国”）的建立者是狄奥多勒·拉斯卡利斯，30岁左右，由于他的妻子安娜、前任皇帝阿列克修斯三世的女儿与安吉列家族建立了联系，经由阿列克修斯三世与科穆宁家族有了亲属关系。拉斯卡利斯家族的源起以及狄奥多勒家乡的名称无人知晓。在阿列克修斯三世时期，他曾经指挥过军队，与十字军人进行了积极的斗争。^{注1503}从各方面迹象看，他被君士坦丁堡教会人士视为阿列克修斯·杜卡斯·摩尔祖弗鲁斯（Mourtzouphlos）逃跑后，直至十字军人占领首都君士坦丁堡期间可能继承皇统的人，但是他却逃到了小亚细亚。许多拜占庭的政务和军事贵族、一些著名的教会人士和不肯困于外国势力枷锁下的逃难者，为了逃脱十字军的入侵也在小亚细亚寻求庇护所。但是，君士坦丁堡的最后一任牧首约翰·卡玛特鲁斯（John Camaterus）却离开首都逃往保加利亚王国，拒绝接受狄奥多勒的邀请到尼西亚去。曾在拉丁人入侵之前被免职流放的雅典城大主教迈克尔·阿克米那图斯，曾为一个叫欧波恩（Euboean）的教士写了推荐信，请狄奥多勒关照此人。他写道，这位欧波恩曾经秘密地到过尼西亚，他更乐于在一个流亡的希腊人（罗马人）宫廷里生活，而不愿意留在自己的家乡受到外族人的压迫；在同一封信中，迈克尔强调了，如果这位欧波恩能够在尼西亚找到自己的庇护所，则会深刻地影响到全体希腊人，使他们“将狄奥多勒视为唯一的世界解放者”，即整个罗曼尼亚的解放者。^{注1504} 508

狄奥多勒·拉斯卡利斯于1204到1222年间在位，他死后，继位者是他的女婿，即其女儿伊琳娜的丈夫约翰三世杜卡斯·瓦塔泽斯（John III Ducas Vatatzes，1222—1254年）^{注1505}，他是尼西亚帝国最天才且最有能力的皇帝。在他去世后，皇位先后由他的儿子狄奥多勒二世（1254—1258年在位）和孙子约翰四世（1258—1261年在位）占据，而后者继位时还仅是个孩子。后来，约翰四世被君士坦丁堡的光复者迈克尔·巴列奥洛格废黜。

比提尼亚的新国家处境非常危险：在东方，它受到强大的伊科尼姆苏丹国的威胁，后者占领了整个小亚细亚腹地，其南部占据着地中海的沿海部分地区，在北方则占据了黑海沿岸的部分地区；在西方它受到拉丁帝国的压力，后者主要目标就是摧毁这个新兴的尼西亚帝国。如此

复杂而艰巨的任务落在了狄奥多勒·拉斯卡里斯肩上，他在位的前四年并没有称帝，而是称王（despot）。他的国家里充斥着内乱的因素；在一些地区出现了一些割据的统治者；狄奥多勒甚至进不了尼西亚城。

与此同时，在君士坦丁堡定居的拉丁骑士于1204年就决定要征服小亚细亚，并获成功。希腊人几乎已经完全失去了对整个小亚细亚的控制。维拉杜安说道：“这个国家的人民投入了法兰克人的怀抱并开始向他们纳贡。”^{注1506} 在此危急时刻，传来了拉丁帝国的皇帝鲍德温被保加利亚人俘虏的消息。509

自1196年以后，居于保加利亚王位的国王是卡洛扬，在安吉列朝统治时期他曾经是拜占庭的可怕敌人。拉丁国家在巴尔干半岛上的建立使复杂的局面更加复杂。很显然，十字军人必然向保加利亚人提及巴尔干半岛的归属问题。他们之间的关系变得紧张起来，因为十字军人已经无礼地拒绝了卡洛扬提出的建立友好关系的主张，并让卡洛扬明白，他永远不可能与拉丁帝国的皇帝平起平坐，而是必须像奴隶仰视主人那样敬畏拉丁皇帝；拉丁人还警告卡洛扬，如果他胆敢不敬畏拉丁皇帝，十字军人将以武力征服保加利亚，并使它重新回到当年附庸国的地位。^{注1507}

就在拉丁人如此激怒了保加利亚国王的同时，他们也因侮辱希腊人的宗教信仰和宗教仪式而刺激了色雷斯和马其顿的希腊人。希腊与卡洛扬国王秘商，企图在巴尔干半岛上发起一次有利于保加利亚人的起义。^{注1508} 众所周知，前君士坦丁堡牧首约翰·卡玛特鲁斯曾经居住在保加利亚，可以想象在1204—1205年的拜占庭-保加利亚联盟形成一事中他充当了重要角色。^{注1509} 据乌斯宾斯基，这个同盟“结束了卡洛扬的举棋不定，确定了他日后的行动目标。于是，以东方正教和希腊-保加利亚人民的保护者身份出现，抵制拉丁人大公教会的统治地位，同时恢复在拜占庭业已被削弱的皇权，就成了卡洛扬反对十字军人的主要动机”^{注1510}。保加利亚王对拜占庭皇冠已经垂涎欲滴了。

希腊-保加利亚人起义在巴尔干半岛的爆发，迫使十字军从小亚细亚调回征伐狄奥多勒·拉斯卡里斯的军队。在1205年4月15日发生的亚得里亚堡战役中，卡洛扬在库曼人（即波洛伏齐人）骑兵的支持下，取得了对于十字军的决定性胜利。在这次战役中，西方“骑士之花”受到了沉重的打击。拉丁皇帝鲍德温本人则被保加利亚人俘虏，下落不明；很显然，在保加利亚王的命令之下，鲍德温以某种方式被杀害了。^{注1511} 鲍德温的下落不明，他的兄弟亨利在此期间被选为拉丁帝国的摄政。此前八百余年，即在378年，另一位罗马皇帝瓦伦斯在与哥特人的战争中死于亚得里亚堡。510

威尼斯的老总督恩利克·丹多罗也参与了这次战斗，并在深夜成功地将残余部队撤离，此后不久，就去世了，后被葬于圣索菲亚大教堂。据流传下来的多数史料记载，他的尸体一直在这座教堂内，直到君士坦丁堡被土耳其人征服，其时，苏丹穆罕默德二世下令将这位威尼斯英雄的

尸骨毁掉。 注1512

亚得里亚堡的失败使十字军陷入危机。这场战役在拉丁帝国的政治生涯刚刚开始时就给了它以沉重打击，败坏了它的命运。格尔泽断言，“法兰克人对罗马尼亚的统治止于此日” 注1513，而且事实上，“在相当长的一段时间内，君士坦丁堡的拉丁帝国的命运完全掌握在保加利亚王的手中” 注1514。

亚得里亚堡战役的胜利对于保加利亚王国和尼西亚帝国都有重要的意义，马其顿与色雷斯地区的希腊人并没有形成民族的中心，他们也未能预见到尼西亚帝国必将成为民族运动的中心，却认为他们有可能与保加利亚人达成谅解并以反抗拉丁人为其共同事业。对于卡洛扬来说，这一事件为实现他的野心，即在敌对的法兰克人王国的土地上，在巴尔干半岛上建立一个以君士坦丁堡为中心的希腊-斯拉夫人的国家提供了最好的机会。但是，如同V.G.瓦西列夫斯基所写：“斯拉夫统治者不可能在创造一个代表希腊-斯拉夫世界的事业中充当一个皇帝的世界性角色。卡洛扬在巴尔干半岛上建立一个以君士坦丁堡为都城的希腊-保加利亚王国的野心只是一个幻想。” 注1515

与此同时，一旦巴尔干的希腊人爱国者认识到尼西亚的君主可能将他们从拉丁征服者的统治下解放出来，并成为他们民族的希望和未来的代言人时，在非常时期建立的、曾获得亚得里亚堡战役胜利的希腊-保加利亚友好联盟便迅速地瓦解了。在巴尔干半岛上明显出现了反保加利亚人的倾向，对此，保加利亚国王发动了无情的破坏性战争。根据当时的史料记载，卡洛扬对于当年瓦西里二世对保加利亚人的冒犯进行了报复。当年瓦西里二世曾被称为“保加利亚人的屠杀者”，卡洛扬则自豪地称自己是“罗马人的屠杀者”（Romaioctonus, Romaiohtonos）。希腊人给他取了一个绰号为“约翰狗”（希腊语发音为Skyloioannes） 注1516；在他的一封信中，拉丁皇帝称他为“希腊人的大克星”（magnus populator Graeciae）。 注1517 511

一位保加利亚历史学家说：“这里显然表现出了纯粹的保加利亚民族倾向，它决定了卡洛扬反对希腊人因素的帝国政策，而希腊人因素是保加利亚民族独立的死敌，即使在保加利亚人与色雷斯的希腊人城市结盟抵抗拉丁帝国时也是如此。” 注1518

约翰在色雷斯和马其顿的流血征伐最后以失败告终。在他围攻萨洛尼卡时（1207年）突然暴亡。在殉道者圣底米特里的传说中插入了一个希腊故事，说约翰之死是由于他与希腊正教会为敌，因此被萨洛尼卡城的圣保护使徒击毙。这一传说可见于许多希腊文和斯拉夫文版本中，在罗斯的古代编年史中也有如此记载。于是，保加利亚王不可能利用亚得里亚堡战后对他十分有利的形势。尼克夫说，他自己则“作为保加利亚历史上仅有的一位最伟大的外交家而在历史舞台上消失了” 注1519。

但是，另一方面，亚得里亚堡战役沉重打击了法兰克人在君士坦丁

堡的统治，拯救了尼西亚帝国，使其免于灭亡的命运，有了新生的希望。狄奥多勒·拉斯卡利斯摆脱了西方邻居的威胁，开始积极地组建自己的国家。最为重要的是当狄奥多勒成功在尼西亚稳固落脚之时，就提出了称帝而不是称王的问题。由于法兰克入侵者退回保加利亚后，君士坦丁堡希腊教会的牧首拒绝去尼西亚赴任，一位新的牧首迈克尔·奥托雷阿努斯（Michael Autoreanus）于1208年在尼西亚当选；他以尼西亚为自己的驻节地，并于同年，即1208年，为狄奥多勒·拉斯卡利斯加冕。^{注1520} 1208年的事件对于尼西亚国家日后的历史有着至关重要的影响：尼西亚从此成为帝国和教会的中心。就在拉丁帝国的阴影之下，出现了第二个帝国，这个帝国逐渐兼并了小亚细亚的相当数量的领地，吸引了欧洲希腊人的注意力，燃起了他们的希望。大约于1220年，在狄奥多勒·拉斯卡利斯和威尼斯驻君士坦丁堡的代表（podestà）之间达成的一则协议中，显然为威尼斯人所知晓的狄奥多勒·拉斯卡利斯的正式称呼是“狄奥多勒，基督神佑的虔诚皇帝和罗马人的至圣统治者，科穆宁·拉斯卡利斯”^{注1521}。新的帝国的建立导致它与君士坦丁堡帝国关系的紧张化；两个同时建立于拜占庭帝国土地上的帝国不可能和睦友好地共处。512

距离君士坦丁堡约40英里的尼西亚，成为这个新兴帝国的首都。它位于五六条道路的交汇处，这使它有着特别的政治重要性。在拜占庭的历史上，尼西亚因承办了两次普世基督教主教会议而声名卓著。该城的居民以其坚固的城墙、塔楼和建于中世纪的城门而自豪。这些遗迹至今仍完好地保存着。在第一次十字军以前不久，尼西亚曾被塞尔柱突厥人占领，后来夺回此城的十字军又被迫、极不情愿地把它归还给阿列克修斯·科穆宁。至今已经踪迹全无的宏伟宫殿、无数教堂和修道院曾经装饰着中世纪的尼西亚。^{注1522} 12世纪的一位阿拉伯旅行家阿尔·哈拉维（al-Harawī，或 al-Herewī）在谈到尼西亚并回忆起第一次十字军时，这样写道：“在这座城市的教堂内，人们可以看到弥赛亚的形象和坐在宝座上戴着宝冠的教父们。教堂特别庄严肃穆。”^{注1523} 13世纪的拜占庭与西方历史学家曾记载了尼西亚的地域广阔和财富充裕。^{注1524} 13世纪的一位作家尼斯福鲁斯·布莱米底斯在他的一首诗中谈到尼西亚，说：“尼西亚，一座有着宽阔街道、熙熙攘攘的人群、墙防坚固的城市，以其城内的所有而自豪，是皇帝所关注的最突出的标志。”^{注1525} 在13、14世纪的文学作品中还保留下来了两篇关于尼西亚城的颂词。其中一篇的作者是皇帝狄奥多勒二世·拉斯卡利斯致尼西亚的颂词：“你超越了所有那些自罗马国家多次被外族军队瓜分并毁灭以来所奠基、建设的城市……而且只有你最坚固。”^{注1526} 第二首颂词是14世纪一位著名的国务活动家、外交家和政治家、政府官员、神学家、占星学家、诗人及艺术家狄奥多勒·梅托希特斯（Theodore Metochites）所写的，^{注1527} 他的名字与著名的君士坦丁堡霍拉修道院（今日之卡利耶清真寺）内的镶嵌壁画有着密切关系，至今它们仍受到很好的保护。513

在当今土耳其的不起眼的小城伊斯尼克（İznik，尼西亚城的误称），第一次世界大战之前发现的中世纪历史遗迹中，除了城墙，人们还可以提到一个相当小的圣母升天教堂。这座教堂大约建于9世纪之前，有着十分精美的镶嵌画，对于研究拜占庭艺术史十分重要。^{注1528}

但是，在第一次世界大战期间尼西亚遭到轰炸，几乎无一所建筑物能够幸免。圣母升天教堂受损害尤其严重，只有穹顶下的西拱和教堂前厅南部得以残留。尼西亚城的另一所著名教堂——圣索菲亚大教堂也都破败不堪了。注1529

有一部保留下来的重要文献在某种程度上表明了狄奥多勒·拉斯卡利斯的帝国观念。该文献被称为《训谕》（*Silentium*，*Σελέ ντιον*，*σιλέντιου*），专指拜占庭时期大斋期开始时，皇帝们在宫廷上对贵族众臣们的讲演。但是，此处所提到的这则训谕则被认为是狄奥多勒·拉斯卡利斯在1208年加冕称帝之后致群臣的讲演。注1530 该演说词是由他的同时代人，特别著名的历史学家尼西塔斯·科尼阿特斯所写，当君士坦丁堡被拉丁人攻陷后，他在尼西亚找到了安全的避难处。这篇用韵律体文字写成的讲演稿表明，拉斯卡利斯与任何一位拜占庭皇帝一样，也认为他的权力来自上帝。“朕的地位是罗马世界帝国之父——天父所确立的；上帝的意志决定了我的权力……”上帝已经因狄奥多勒的热诚而允许其“涂圣油并拥有大卫的权力”。帝国的统一也意味着教会的统一，于是，狄奥多勒在其训谕结束时声明，“只能有一个牧人和一群羊”。注1531 事实上，这篇讲演并非出于狄奥多勒本人的笔下，但它却反映了尼西亚帝国出身高贵、受过最好教育的人们中间占主导地位的观念，这种观念在结合了安吉列朝和科穆宁朝两家血统的狄奥多勒·拉斯卡利斯于尼西亚成为“罗马皇帝”，并意识到他是在承继拜占庭皇帝的大统后，已经有了牢固的基础。514

拉斯卡利斯朝的外交政策和拜占庭帝国的光复

自拉丁人在亚得里亚堡战败之后，狄奥多勒的处境暂时有所好转。但继鲍德温之后而坐上君士坦丁堡皇位的鲍德温的兄弟亨利，是个精力充沛才华横溢的领袖和统治者。在他于圣索菲亚教堂加冕后，多少改变了对保加利亚人的敌对态度，而且，他一直企图将尼西亚帝国并入拉丁帝国之内，因而重新视狄奥多勒为主要敌手。尼西亚皇帝不能以武力阻止拉丁人的进攻。但是，保加利亚人对于拉丁人的威胁和塞尔柱人对于狄奥多勒的威胁迫使拉丁人与狄奥多勒达成谅解，签订了和约，条件是狄奥多勒毁掉几座要塞。注1532

塞尔柱突厥人

狄奥多勒与占领了小亚细亚大部分地区的塞尔柱人苏丹的战争，对于新兴的尼西亚帝国意义重大。对于伊科尼姆或罗姆的塞尔柱人苏丹国家来说，一个新兴的尼西亚帝国的出现是特别令其担忧的，因为它阻止了突厥人进一步向西推进到爱琴海岸。除了这个原因导致两国关系紧张外，还有一个因素，即狄奥多勒·拉斯卡利斯的岳父阿列克修斯三世安吉列已经逃到了苏丹那里，哀求苏丹帮助他恢复自己失去的皇位。苏丹也趁机向狄奥多勒发出威胁，要他放弃皇位，苏丹的真实目的是自己想吞并整个小亚细亚。对抗开始了，尤其在安条克迈恩德河上的卡里亚地方冲突更为激烈。狄奥多勒的主力有800名勇敢的西方雇佣兵，在与突厥

人的斗争中，异常勇猛，给敌人以重创，他们也几乎全部战死。由于狄奥多勒·拉斯卡利斯的勇敢和意志坚强，他重新控制了局面。在随后的战斗中，苏丹被杀，很可能是狄奥多勒所为。一则当时的资料记载，苏丹“像一座高塔一样倒下了”，即从他骑着的那匹马上摔下去。^{注1533}在这场战斗中，投奔了突厥人的拜占庭前朝皇帝阿列克修斯三世被捕，后被软禁于尼西亚的一座修道院中，并逝于此。515

这次战争似乎没有给狄奥多勒带来大的领土变化。^{注1534}但是，尼西亚的希腊基督教皇帝战胜穆斯林在道义上的胜利却是异常巨大的：它表明，新建的尼西亚帝国恢复了拜占庭原有的对伊斯兰教进行斗争的传统，使小亚细亚及欧洲地区的希腊人都十分振奋、勇气倍增，他们第一次从尼西亚帝国身上看到了希腊民族未来实现统一的核心力量。尼西塔斯·科尼阿特斯写了一篇长长的、极其夸张的颂词歌颂狄奥多勒的胜利。^{注1535}尼西塔斯的兄弟迈克尔·阿克米那图斯，即前任雅典城的大主教，从他后半生的居留地切奥斯（Ceos）岛寄给狄奥多勒一封贺信，他希望狄奥多勒承继君士坦丁大帝时期在上帝最初选定的地点，即君士坦丁堡，所建立的拜占庭帝国的皇位。^{注1536}

拉丁帝国

除了希腊人欢呼狄奥多勒的胜利，惧怕狄奥多勒的西方雇佣军的拉丁皇帝亨利也对这一胜利感到满意，尽管初看起来有点奇怪；因为这些骑士雇佣军几乎都在对突厥人的战斗中牺牲了，在亨利看来，这一胜利实际上是削弱了尼西亚的皇帝。当时的一位历史学家记载道，亨利宣称：“拉斯卡利斯已经被击败了，但他还没有败亡。”^{注1537}但是，亨利错了，此战之后不久，狄奥多勒就在自己麾下重新集合了相当数量的法兰克人和希腊人。^{注1538}

狄奥多勒对于突厥人的胜利使他能够对亨利公开对抗。此时，狄奥多勒的直接目标是以他已经拥有的一支相当规模的舰队进攻君士坦丁堡。亨利于1212年在帕加马写了一封特别重要的信件（格兰认为它是一个特别重要的证据^{注1539}）致“所有那些能够看到这封信的朋友”（*universis amicis suis ad quos tenor presentium pervenerit*）。这封信表明，亨利认为狄奥多勒是一个十分危险的敌手。他写道：“拉斯卡利斯是首要的最大的敌人，他占据着圣乔治海峡（Brachium Sancti-Georgii）^{注1540}对岸的土地，直到突厥人占领地。他自立为皇帝，时常在海峡对岸威胁着我们……拉斯卡利斯集合了相当大的一支舰队，欲占领君士坦丁堡；君士坦丁堡城在悲哀地发抖，许多人因我们（从小亚细亚）退回君士坦丁堡而绝望，于是，我的许多臣民在计划越过海峡；而且，有许多人倒向拉斯卡利斯，向他承诺将帮助他反抗我……所有的希腊人开始蠢蠢欲动，并向拉斯卡利斯允诺，如果他将来要攻击君士坦丁堡，他们将支持他的行动。”这封信在最后呼吁拉丁人支持亨利，“为取得完全的胜利并守住我们的帝国，我们需要大批拉丁人，我们将把已经占领的和即将获得的土地赐予这些拉丁人；因为，如我们所知，我们不仅要夺取土地，而且必须守护住这些土地”^{注1541}。从这封信可明显看出，亨利

已经对狄奥多勒·拉斯卡里斯的敌对行为十分警醒，而且，他的新臣民们的精神正在动摇。516

然而，尼西亚企图收复拜占庭帝国原来的首都的早期尝试却是不成功的；尼西亚帝国还不够强大，而且也没有做好充分的准备。成功是在亨利一边，他深入了小亚细亚腹地很远的地方。在最近出版的，而且明显写于1213年的一封信中，亨利简明地叙述了他对于希腊人的胜利，“那些希腊人竟如此地侮辱和冒犯罗马的教会，他们认为所有罗马教会的子民，即忠实于拉丁人的人们都是走狗；由于他们侮辱了我们的信仰，我们一般地也称希腊人为狗。”^{注1542}

两个皇帝之间达成的和平协议明确地划定了两个帝国在小亚细亚的边境：小亚细亚半岛北部保留在拉丁帝国手中。换一句话说，这一协议并没有考虑到拉丁帝国在小亚细亚的一些不十分重要的领土兼并，自从此协议签订以后，拉丁人在小亚细亚的占领地与这一帝国在1204年分割拜占庭领土时的占领地没有多大的不同。^{注1543} 517

1216年，天才而精力充沛的亨利英年早逝。他甚至被希腊人羡慕和热爱着，一位14世纪的拜占庭编年史家说，亨利是一个真正的“阿瑞斯”。^{注1544} 12世纪的历史学家也高度地评价了亨利个人的品行和活動。格兰宣称：“亨利成了拉丁帝国的真正奠基人。他的政府机构成为法兰克人在希腊领土上的占领地的基础。”^{注1545} A.伽得内尔说：“亨利的去世，显然是拉丁人的灾难，——对于希腊人可能也同样是灾难——因为他的恩威并用的政策，可能比任何其他政策更能修复东方与西方之间的鸿沟。”^{注1546} 亨利之死，使尼西亚帝国失去了最危险的敌人。亨利的继承者既没有天才也缺乏精力。

1222年，尼西亚帝国的奠基者狄奥多勒去世。狄奥多勒一世拉斯卡里斯在小亚细亚创建了一个希腊人中心，建立了国家，并引起了欧洲希腊人对它的注意。他已经为他的后继者奠定了一个基础，使他们能够建立一个幅员广阔的国家。迈克尔·阿克米那图斯在写给狄奥多勒·拉斯卡里斯的颂歌中写道：“被蛮族的入侵者掷出君士坦丁堡城墙，来到亚洲一岸的首都以其萎缩的阴影被您接受，从而得到了您的指引和保护。……您应该永远被称为君士坦丁堡城的新建城者和使其再次住满人群的人……在世界灾难中遇难的人们在您的国家里找到了安定的避风港，他们只向往着您并称您为救世主和世界解放者……我以为，除了不久前的瓦西里——保加利亚人的屠杀者和更早一些的希拉克略之外，没有一位曾经统治过君士坦丁堡的皇帝堪与您相比。”^{注1547}

约翰三世杜卡斯·瓦塔泽斯（1222—1254年）

狄奥多勒一世拉斯卡里斯死后，约翰三世杜卡斯·瓦塔泽斯，即狄奥多勒一世的女儿伊琳娜的夫婿继承了尼西亚的王位，并在1222—1254年统治着尼西亚帝国。^{注1548} 尽管其先人为尼西亚帝国的发展奠定了一些基础，但其内部的情况却迫切要求有一位能够杀伐决断且精力充沛的

人。这个人就是约翰·瓦塔泽斯。518

当时，有四个国家企图控制东方地区：尼西亚帝国、拉丁帝国、伊庇鲁斯帝国和约翰·亚琛二世的保加利亚王国。因此，约翰·瓦塔泽斯的外政策既要进行战争，同时又要与一个或另一个国家建立友好同盟关系。幸运的是，巴尔干半岛上的三个国家从来没有决定性的统一行动，相反，它们却在实行相互敌对、相互削弱的政策，或者只能有短暂的联合。因而，这种复杂的国际关系，并没有让约翰·瓦塔泽斯感到棘手。

伊庇鲁斯君主国及其与尼西亚帝国的关系

伊庇鲁斯君主国的历史对于尼西亚帝国的最终命运有着决定性的影响。伊庇鲁斯是第二个希腊人中心，在一定条件下，它应该能够团结希腊半岛西部的希腊爱国者，并由此可能产生恢复拜占庭帝国的思想。但两个希腊国家伊庇鲁斯和尼西亚却不可能在对抗中达到令人满意的和解并实现希腊的统一，因此，不可避免地，双方要为恢复拜占庭而竞争。

1204年，伊庇鲁斯君主国的奠基者是迈克尔一世安吉列。伊庇鲁斯的安吉列家族与科穆宁和杜卡斯家族有亲属关系，因此，伊庇鲁斯统治者的称号有时伴有长长的王朝名称：“安吉列·科穆宁·杜卡斯”。起初，伊庇鲁斯君主国的边界由最北部的都拉索一直向南伸展到科林斯湾；换言之，它占据着古代伊庇鲁斯、阿卡纳尼亚和埃托利亚的领土。阿尔塔城是这个新国家的首都。

13世纪伊庇鲁斯君主国的历史并没有得到深入研究，其资料也不完全；因此，许多问题仍处于值得质疑或模糊不清的状态下。纳乌帕克特城（Naupactus，即Lepanto [勒颁多] ）的主教约翰·阿坡卡库斯（Apokaukos）的信函披露了当时的许多情况，这些信件于19世纪末由V.G.瓦西列夫斯基整理出版。[注1549](#)

在内部政策方面，伊庇鲁斯君主国与它在1204年之前，作为拜占庭的一个行省已经习惯了的制度没有什么不同。国家的名称改变了，但是，这里人民的生活仍未摆脱拜占庭制度的影响。伊庇鲁斯君主国处于拉丁人与斯拉夫人国家的包围之中，在东方是萨洛尼卡封建王国，其北方是保加利亚王国，西方是威胁着伊庇鲁斯海岸的威尼斯人占领地，由此，这个君主国必须发展一支强大的军队，以在必要时对付来自外部的敌人。周围的群山和该国偏僻的地理环境，也为它反抗外来之敌提供了有力的保障。国君迈克尔认为自己是完全独立的君主，绝不承认任何像尼西亚的狄奥多勒·拉斯卡利斯之流的人会高于自己或者成为自己的领袖。国家教会也是完全独立的，迈克尔一世命令主教需由伊庇鲁斯都主教授予圣职。519

伊庇鲁斯王国的基本目标是在希腊半岛的西部保持古希腊的传统，以避免被其邻国法兰克人和保加利亚人同化。其更广泛的目标，即远远超出其本身的利益的目标，则是在以后出现和发展起来的。

在狄奥多勒·拉斯卡利斯统治时期，尼西亚帝国似乎与伊庇鲁斯国家并没有什么冲突。而当约翰·瓦塔泽斯登上皇位以后，情况发生了变化。当时，被杀害的迈克尔的兄弟狄奥多勒占据着伊庇鲁斯国家的王位。他立志要战胜保加利亚人和拉丁人，以扩大自己的疆土。

在其兄弟在位期间，新君主狄奥多勒·安吉列曾经在尼西亚宫廷内作为人质。当时，尚在世的迈克尔一世曾请求狄奥多勒·拉斯卡利斯让他的兄弟回到伊庇鲁斯，帮助他治理伊庇鲁斯，尼西亚帝国的皇帝答应了迈克尔的要求，但在此前要求狄奥多勒·安吉列向他宣誓效忠，承认尼西亚皇帝及其继承者是伊庇鲁斯的君主。后来，当狄奥多勒·安吉列成为伊庇鲁斯君主之后，他并没有遵守承诺；而且，当他感觉到对抗尼西亚帝国将有利于自己时，就公开采取了敌对态度。

狄奥多勒所采取的第一个引人注目的行动，就是逮捕了君士坦丁堡的拉丁皇帝——法国奥塞尔（Auxerre）伯爵彼得·德库尔特奈（Peter de Courtenay）。当拉丁皇帝亨利去世后（1216年），贵族们选举了亨利的妹夫、彼得·德库尔特奈为新的拉丁皇帝，他的妻子是鲍德温和亨利的妹妹约兰德（Yolande）。彼得与他的妻子是在法国时被当选的。接到了被选为拉丁皇帝的消息之后，彼得就与妻子一起取道罗马赴君士坦丁堡上任。罗马教宗霍诺留三世在罗马的圣罗伦佐·福瑞勒穆拉教堂（San Lorenzo Fuori le Mura），而不是在圣彼得大教堂，给彼得加冕称帝，目的是强调东方的罗马（罗曼尼亚）皇帝与西方的皇帝是不同的，如果一位东方皇帝的加冕礼在圣彼得大教堂——查理大帝和奥托一世加冕的场所——举行，就会引起混乱。^{注1550} 彼得在意大利派他的妻子约兰德先由海路去君士坦丁堡，他自己则率军队沿亚德里亚海岸航行，在都拉基乌姆附近的岸边登陆，希望能从陆路到达君士坦丁堡。但是，狄奥多勒·安吉列却在伊庇鲁斯山区伏击了他，打败并俘获了彼得军队的大部。据一则史料记载，这位拉丁皇帝死于战场上；但另一则史料则说，彼得被狄奥多勒逮捕，死于希腊战俘营中。^{注1551} V.G.瓦西列夫斯基说，“狄奥多勒的”这一“举动完全是希腊-拜占庭式的”^{注1552}。此举在西方产生了深刻的影响，编年史家们以最黑暗的笔记记载狄奥多勒的野蛮残酷。^{注1553} 彼得·德库尔特奈的命运，与第一位拉丁皇帝鲍德温一样，成为历史之谜；从各方面的可能性来判断，彼得是死在狱中。与此同时，已经到达君士坦丁堡的、彼得的寡妻约兰德则在君士坦丁堡坐了两年（1217—1219年）宝座，直到她去世。彼得·德库尔特奈之死，无疑是伊庇鲁斯，即西部的希腊化中心对来到巴尔干半岛的拉丁征服者的第一次攻击。

520

但是，狄奥多勒·安吉列的反拉丁政策并没有从此停止。此后不久，又出现了萨洛尼卡王国的问题，该国国王蒙斐拉的博尼法斯在1207年与保加尔人的一次战斗中死去。随之，王国发生内乱。拉丁皇帝亨利在位期间，他还能够保护萨洛尼卡王国抵抗其极具威胁性的近邻保加利亚和伊庇鲁斯。而在亨利和拉丁帝国的新皇帝彼得·德库尔特奈死后，萨洛尼卡王国就无法抵抗伊庇鲁斯的狄奥多勒的侵略了。

狄奥多勒对其近邻萨洛尼卡的拉丁王国发动了战争，赢得了胜利，并于1222年毫不费力地占领了萨洛尼卡——前拜占庭帝国的第二大重要城市、君士坦丁堡的拉丁帝国的第一个采邑。“因此，这个伦巴德人建立的短命的拉丁王国——第四次十字军建立的第一个占领地，就这样可耻地覆灭了。”^{注1554} 狄奥多勒占领了萨洛尼卡，并将他的领土疆域自亚德里亚海伸展到爱琴海之后，认为自己有权取得罗马皇帝的称号。这就是说，他拒绝承认刚刚登上尼西亚帝国皇位（1222年）的约翰·瓦塔泽斯。伊庇鲁斯的狄奥多勒认为，他自己是光荣的安吉列家族、科穆宁家族和杜卡斯家族的当然代表，比约翰·瓦塔泽斯更有资格继承帝位，而这位瓦塔泽斯之所以能登上皇位，只因为他是狄奥多勒·拉斯卡利斯的女婿。

521

随后出现的问题是，应该由谁在萨洛尼卡为狄奥多勒加冕。萨洛尼卡的大主教拒绝接受这一荣耀，因为他不愿意侵犯当时住在尼西亚并为约翰·瓦塔泽斯加冕的希腊牧首的权力。因此，狄奥多勒转向另一位大主教，独立于尼西亚希腊正教牧首区之外、享有教区自治权（*autocephalous* ^{注1555}）的奥赫里德（Ochrida，或Achrissa）及“全保加利亚”大主教底米特里·科玛特努斯。此人的作品，特别是他的信件，对于这一时期的历史有着特别重要的意义。底米特里·科玛特努斯给狄奥多勒举行了加冕涂油礼，于是，狄奥多勒“穿上了紫袍并开始穿红靴子”^{注1556}，这是希腊王室的特别标志。在底米特里·科玛特努斯的一封信中提到，伊庇鲁斯的狄奥多勒加冕和涂油仪式的举行，是“经过了西方（即指萨洛尼卡西方的伊庇鲁斯领土）全体元老院成员、修士和所有的大部队的赞许”的。^{注1557} 另一则史料证实，加冕和涂油仪式是在“居住于西方的”全体主教的赞许下进行的。^{注1558} 最后，狄奥多勒自己以拜占庭皇帝的全称“奉天承运罗马皇帝及君主狄奥多勒，杜卡斯”签发了敕令（《金玺诏书》[*chrysobulls*]）。^{注1559}

关于上述事件的另外一些最新的重要信息见于以上提到的纳乌帕克图斯大主教约翰·阿坡考库斯的信件。在这位大主教的信中，如V.G.瓦西列夫斯基所写：“我们第一次得知希腊修士们特别是希腊的主教们在伊庇鲁斯人的行动中起到了什么样的作用。狄奥多勒·安吉列被奉为罗马皇帝是经过慎重考虑的；萨洛尼卡被狄奥多勒夺取，是不利于尼西亚帝国的；这时，君士坦丁堡成为狄奥多勒实现其野心的最近的目标，而且势在必得；在当时的演说、人心所向及书信作品中，都有一个共同的想法，即狄奥多勒势必进入圣索菲亚教堂占据正教宗帝的位置，而这个位置恰被拉丁入侵者非法地占据了。实现这一目标并不是可望不可即的梦想；显然，从萨洛尼卡进攻君士坦丁堡远比从尼西亚发动进攻要容易得多。”^{注1560} 522

狄奥多勒之由大主教底米特里·科玛特努斯行加冕和涂油礼成为萨洛尼卡帝国皇帝，一定引起了萨洛尼卡和尼西亚之间的政治分裂和西方的希腊主教们与尼西亚帝国的主教们之间的宗教分裂，因为尼西亚主教是以“君士坦丁堡大主教”自称的。

在萨洛尼卡的拉丁王国灭亡后的相当一个长时期内，一些西方君主在提到蒙斐拉的家族时，仍然使用萨洛尼卡国王的头衔。他们是萨洛尼卡王国的“名义上的君主”，而在1261年君士坦丁堡的拉丁帝国灭亡后，在西欧也同样出现了一些“名义上的”拉丁皇帝。

于是，自1222年 [注1561](#) 以后，即当萨洛尼卡帝国成立并拒绝承认尼西亚帝国之时，在基督教的东方出现了三个帝国：萨洛尼卡及尼西亚两个希腊帝国和君士坦丁堡的、一年年衰弱下去的拉丁帝国。 [注1562](#) 13世纪的历史就涉及这三个帝国之间的关系，而保加利亚王国的约翰·亚琛二世在这三方关系中起到了决定性的作用。

萨洛尼卡与尼西亚

两位希腊皇帝，即约翰·瓦塔泽斯与狄奥多勒·安吉列有着一个共同的敌人，就是君士坦丁堡的拉丁皇帝。但是，两位希腊君主对于拉丁皇帝的态度并不能达成共识，他们两人都想不惜一切代价用自己的力量占领君士坦丁堡。他们都以为，恢复拜占庭帝国的事业非自己莫属。因此，他们必须独自与拉丁帝国斗争。结果是两个希腊君主的分裂。

尼西亚与伊庇鲁斯两大帝国之崛起的消息传到西欧，引起人们对于拉丁帝国的关注。教宗霍诺留三世致法国太后路易九世之母布朗什（Branch）的信中，提到了罗曼尼亚的强大帝国，以及“那里正在创立着一个新的法兰西”的事实，警告这位皇太后，“法国（在东方的）势力已经被削弱，而且因它的敌手正在变得越来越强大而继续衰弱下去，因此，除非给予拉丁皇帝以迅速的援助，否则，拉丁人恐怕会遭遇到不可挽救的人力及资源上的损失”。霍诺留三世进而提出，应向法国国王求助，请他援助拉丁皇帝。 [注1563](#) 523

约翰·瓦塔泽斯一登上王位，很快战胜了小亚细亚的拉丁人；然后，以尼西亚帝国已经掌握的一支舰队占领了爱琴海上的开俄斯、莱斯博斯、萨莫斯和其他一些岛屿，此后，他又接受了亚得里亚堡居民要求将他们从拉丁人枷锁下解放出来的吁请，对欧洲采取了敌对行动。他向亚得里亚堡派出了一支军队，似乎不费一枪一弹就占领了这个重要的战略据点。对于约翰·瓦塔泽斯来说，占领亚得里亚堡就是打开了通向君士坦丁堡的大门。作为两位竞争者之一的瓦塔泽斯似乎距离他所珍爱的目标已经不远了。

与此同时，狄奥多勒·安吉列从萨洛尼卡出发，占领了色雷斯的大部分；然后于1225年达到了亚得里亚堡城外，迫使瓦塔泽斯的军队撤离此城。失去亚得里亚堡，对于约翰·瓦塔泽斯的计划是一个致命的打击。同时，狄奥多勒夺取了另外一些据点，使他的军队抵达君士坦丁堡城下。拉丁人处境危险。萨洛尼卡的皇帝几乎已经成为拜占庭帝国的真正恢复者了。他的领土差不多已经从亚得里亚海岸伸展到了黑海。

但是，此时狄奥多勒不得不放弃他与拉丁人斗争中即将获胜的希

望，因为他受到了来自北方的强敌保加利亚的约翰·亚琛二世的强大压力，后者同样意在夺取君士坦丁堡。

沙皇 注1564 约翰·亚琛二世统治下的保加利亚在基督教东方扮演的角色

约翰·亚琛二世（1218—1241年在位），亚琛家族的最伟大的人，是约翰·亚琛一世的儿子。著名历史学者吉来切克（Jireček）曾经说过：“虽然他自己不是征服者，但他把其王国的领土扩张到此前几世纪从没有人达到过，其后者也无法再度获得的区域；然而当他接手这个王国时，它却正处于混乱无序当中。” 注1565 由于亚琛对宗教事务的宽容态度，他本身的富有教养，以及他的仁慈宽厚，使他不仅在保加利亚人中间，甚至在希腊人中间也留下了极好的名声。一位13世纪的希腊历史学家乔治·阿克罗波利塔是这样写到亚琛的：“所有的人都认为他是一个非常好的快乐的人，因为他从来不用宝剑镇压他的臣民，也从来不像他以前的保加利亚诸王那样屠杀罗马人。因此，他不仅受到保加利亚人爱戴，也受到罗马人和其他民族民众的爱戴。” 注1566 524

在拜占庭历史上，约翰·亚琛二世是大保加利亚王国思想的非常重要的代表人物，它认为该王国似乎能够把整个巴尔干半岛的正教居民囊括在内，而且要将其首都建于帝都 注1567（君士坦丁堡）。毫无疑问，这一计划是与两个希腊帝国的实际利益相抵触的，自然要引起各方势力之间的敌对。但是，事件的发展似乎有利于保加利亚沙皇实现他的计划。

在罗伯特·德库尔特奈死后（1228年），拉丁帝国的皇位原应传给他的兄弟鲍德温二世，一个11岁的男孩。这样，就产生了摄政的问题。有人建议由约翰·亚琛担任摄政，他是鲍德温的亲戚；而且，为了加强两个国家的友谊，人们建议鲍德温与亚琛的女儿联姻。亚琛十分清楚预想中的协议之有利可图，他并企望无须流血即占领君士坦丁堡。于是，亚琛接受了这一建议并向鲍德温承诺，他将帮助鲍德温解放被他的敌人占领的土地，特别是被伊庇鲁斯的狄奥多勒所占领的土地。但是，拉丁骑士和教职人士顽固地抵制选择一位拉丁帝国的死敌来担任摄政者，他们坚持要选择一位法国人，即耶路撒冷的“名义上的国王”布里恩的约翰（John of Brienne），当时这位国王正在西欧，是一位80岁的老人。于是，亚琛夺取君士坦丁堡的第一次机会就以失败告终。

占领了亚得里亚堡之后，萨洛尼卡皇帝、伊庇鲁斯的狄奥多勒就成了巴尔干半岛上的主角，他与亚琛达成了一项协议。但是，他们的友好关系并没有维持很久。有关亚琛要成为君士坦丁堡摄政的计划引起了狄奥多勒的怀疑。他背叛了与亚琛的同盟，重新对保加尔人采取了敌对态度。1230年双方在亚得里亚堡和菲利波利斯城之间一个被称为克洛克提尼扎（Clocotinitza）的地方进行了决战，此地即今日的塞米提耶（Semidje）。得到库曼人骑兵大力支持的约翰·亚琛获得全胜。 注1568 狄奥多勒·安吉列被俘。最初他受到了善待，但后来他阴谋杀害亚琛，阴谋暴露后，眼睛被刺瞎。

1230年克洛克提尼扎战役是13世纪基督教东方历史的转折点。它毁灭了西方的希腊帝国和西方的希腊人中心，该中心似乎已经准备光复拜占庭帝国。短命的西方帝国（1222—1230年）事实上已经不再存续，而曾沦为战俘的曼纽尔，即狄奥多勒·安吉列的兄弟，成为萨洛尼卡的统治者。一些历史学家认为，他不再称为皇帝，而是亲王（Despot）。但这一点值得怀疑：他仍然以适合于皇帝的高贵身份使用红墨水签署敕令，而且在文件上仍然自称为皇帝。^{注1569} 在13世纪的后期历史中，国土互相分离的萨洛尼卡和伊庇鲁斯在巴尔干半岛不再有任何重要作用。此后，为夺取君士坦丁堡的斗争仍在继续，不是在三个竞争者之间，而是在两个竞争者，即瓦塔泽斯和约翰·亚琛之间进行。525

战胜了伊庇鲁斯的狄奥多勒之后，保加利亚沙皇不费一兵一卒就占领了亚得里亚堡和整个马其顿和阿尔巴尼亚，直到都拉基乌姆城（都拉索）。萨洛尼卡、色萨利和伊庇鲁斯仍然控制在希腊人手中。

保加利亚沙皇在保加利亚特尔诺沃的四十殉道者教堂里的一个白色大理石柱子上的一段铭文中，以不容冒犯的口气写道：“我，约翰·亚琛，忠实于基督上帝的保加利亚沙皇和绝对君主，老沙皇亚琛之子……发动了一场进攻罗马尼亚的战争，打败了希腊人军队，而且，我已经俘获了希腊皇帝狄奥多勒·科穆宁和他的所有波雅尔（即贵族）们，占领了自亚得里亚堡到都拉索的所有城市、希腊的领土及阿尔巴尼亚和塞尔维亚的领土。拉丁人（法兰克人）只保存了帝都周围的城市，但即使他们，也成了朕所掌握的臣民，因为他们没有国王，只有我是他们的国王，他们得感谢我使他们能继续生存。”^{注1570} 在亚琛授予拉古萨商人的一份关于在其领土上自由经商的特许状中表明，第一次世界大战之前的全部奥斯曼土耳其人欧洲属地，除了伊斯坦布尔之外，几乎包括全部塞尔维亚和保加利亚，都处于亚琛的势力控制之下。^{注1571}

希腊-保加利亚人同盟。——随后，约翰·亚琛因得不到君士坦丁堡摄政的地位而恼怒，遂出面组织了东方的东正教同盟，包括亚琛本人、尼西亚帝国的约翰·瓦塔泽斯和萨洛尼卡的曼纽尔。这一新的同盟是直接对付拉丁人的。显然，这一同盟是不利于巴尔干半岛上保加利亚人的危险步骤。因此，如V.G.瓦西列夫斯基正确地指出的那样，这一联盟的灵魂亚琛“促成萨洛尼卡的曼纽尔和尼西亚皇帝之间、欧洲和亚洲的希腊人之间的友好谅解，为尼西亚主人将其影响扩及原来属于拜占庭帝国的萨洛尼卡甚至是亚琛的领土上开辟了道路。正教的东方帝国的复兴部分地也是由于这一亲善关系的建立。”^{注1572} 526

被重重包围的拉丁帝国首都又一次处于危险地位，当时的人们对此是有体会的。反拉丁帝国同盟的目标就是完全摧毁拉丁帝国的统治，将拉丁人从君士坦丁堡赶出去，然后在同盟者之间分配他们的领地。1235年，亚琛和瓦塔泽斯的军队从水陆两方面包围了君士坦丁堡，但后来被迫无果而撤。警觉的教宗格列高利九世在写给西方君主要求帮助君士坦丁堡皇帝的信中宣称：“瓦塔泽斯和亚琛，这伙分裂者，最近签署了一项忤逆的合约，以大批希腊军队侵犯了我们亲爱的基督的儿子、君士

坦丁堡皇帝的土地。”^{注1573} 末代拉丁皇帝鲍德温二世大失所望，离开了君士坦丁堡去欧洲施行，乞求欧洲各国君主以金钱和人力援助他的帝国。

君士坦丁堡暂时摆脱了危险。停止进攻的一个原因是东正教同盟中的一方约翰·亚琛逐渐撤离了战场，他意识到，尼西亚帝国远比垂死的衰弱的拉丁帝国更危险。因此，保加利亚国王改变了政策，开始保护拉丁帝国的皇帝。与这个政治联盟同步进行的是，亚琛采取了与教宗和解的步骤，他向教宗表示了他对罗马大公教会的忠诚，并请求教宗派一位使者来谈判。13世纪最后二十五年间形成的希腊—保加利亚的短期同盟就这样结束了。

约翰·瓦塔泽斯与霍亨斯陶芬朝弗里德里希二世的同盟

约翰·瓦塔泽斯时代有一个重要问题，即两个相距甚远的统治者（即尼西亚皇帝和西方皇帝霍亨斯陶芬朝的弗里德里希二世）之间的友好关系。

弗里德里希二世是中世纪最著名的一位德意志国王，他统治时期曾把德意志与西西里王国联合到一起。西西里王国在皇帝亨利四世时期，即在12世纪末期曾经极大地威胁着拜占庭的安全。弗里德里希曾经在西西里的南部巴勒莫度过他的童年和青年时代，这里，曾经居住过希腊人，后来是阿拉伯人最后是诺曼人；他能讲一口漂亮的意大利语、希腊语和阿拉伯语，而且，很可能，至少在他年青时，他的德语讲得极差。他不像他的同代人那样重视宗教问题。在阿拉伯人和犹太人等东方学者（他们中间的大多数聚集在弗里德里希的西西里宫廷）的影响下，他变得专注于科学和哲学。他还在那不勒斯建立了大学，在萨莱诺赞助了一所医药学校，这所学校在中世纪非常著名。简言之，在思想和受教育程度方面，弗里德里希极大地超出了他的同时代人，他们并不总是能理解他。弗里德里希二世统治时期，可以被定位为“文艺复兴的序幕”。19世纪中叶，一位法国历史学者写道：弗里德里希“推动了文艺复兴运动，促成了中世纪的灭亡和近代历史的开始。”^{注1574} 他是“一个有创造力的杰出天才人物”^{注1575}。若干年以前，一位德意志历史学家说道：“以其知识的广博性而言，他是一位居于皇位上的真正的文艺复兴运动的天才，同时他也是一位天才的皇帝。”^{注1576} 作为一位历史学者们长期热心研究的对象，弗里德里希皇帝在许多方面仍然是一个未解之谜。^{注1577} 527

弗里德里希继承了皇权无限，皇帝蒙上帝许可获得统治世俗世界之最高权威的理念，他顽固地反对教宗权、反对教宗权高于国王权力的教义。教宗与弗里德里希二世的斗争是十分激烈的；皇帝曾经三次被开除教籍。长期斗争使他筋疲力尽。在这场斗争中，教宗无视任何精神上的目标，全力以赴地对付自己的私敌，他们决心消灭弗里德里希这个“霍亨斯陶芬家族的毒蛇”。

在弗里德里希身上，具有这样的性格特点：政治的计划和目标总是

超出宗教的目标。弗里德里希对于教宗的敌意扩展到所有教宗所支持的事物。因此，在对待东方拉丁帝国的政策方面，弗里德里希与约翰·瓦塔泽斯是完全一致的，因教廷把拉丁帝国视为促使东西方教会合并的手段。弗里德里希对于拉丁帝国的敌意是因为他从这个帝国的存在中，看到了教宗势力及其影响的因素；约翰·瓦塔泽斯则从另一个角度来考虑教宗的作用，他认为，教宗拒绝承认当时入驻尼西亚的君士坦丁堡正教牧首的地位，对于他本人占领君士坦丁堡的目标制造了一个难以逾越的障碍。于是，在13世纪40年代，两个皇帝之间建立了密切的关系。弗里德里希毫不犹豫地“与希腊人，即教宗和拉丁帝国的死敌成为盟友”。 注

1578 528

早一些时候，伊庇鲁斯的狄奥多勒·安吉列也曾经与西方皇帝有过友好的通信交往，甚至接受过他的经济资助，对此，教宗格列高利九世曾同时诅咒弗里德里希和伊庇鲁斯的君主，将他们开除教籍。很明显，在弗里德里希的政治联盟中，宗教问题，不管它是正教还是公教 注1579，都不具有重要性。

但是，在对于教宗的敌意对抗方面，弗里德里希和约翰·瓦塔泽斯所追求的目标是不一致的。前者希望教宗放弃他对世俗权力的要求；后者希望达成某种妥协，以使西方教会承认东方的教会组织，从而使君士坦丁堡的拉丁教会失去其存在的理由。于是，约翰·瓦塔泽斯希望拉丁帝国迅速消失。教宗对于他的这两个突然结成同盟的敌手也持不同态度。在弗里德里希身上，他看到的是一个不服从教会的孩子，侵犯了“基督的牧人”及圣彼得的继承人的特权，而这从教宗的立场来说是不可剥夺的特权。而在教宗眼里，约翰·瓦塔泽斯是一个分裂主义者，他阻止了教宗去实现他重新恢复教会联合的美梦。两个同盟者达成了妥协，弗里德里希答应瓦塔泽斯帮助他从拉丁人手中解放君士坦丁堡，将它归还给其合法的皇帝；而在尼西亚皇帝瓦塔泽斯那里，则承诺承认这位西方皇帝的宗主权，并致力于恢复两个教会的联合。当然，这里很难看出双方的承诺究竟有多少诚意。

弗里德里希与约翰·瓦塔泽斯的关系是如此密切，以至于在13世纪40年代，希腊军队甚至在弗里德里希的意大利军队中作战。而且，在约翰·瓦塔泽斯的第一个妻子狄奥多勒一世拉斯卡利斯的女儿伊琳娜死后，两位反对教宗的皇帝之间的联系更加密切。失去妻子的皇帝瓦塔泽斯声称，他“不能忍受自己的孤独” 注1580，遂娶了弗里德里希二世的女儿、霍亨斯陶芬朝的康斯坦丝，她在加入希腊正教会时只有十一二岁，在正教会取的教名是安娜。有一首由尼古拉斯·伊林尼科斯（Nicolaus Irenikos[Eirenikos]）所写的长诗提到在尼西亚举行的这场婚礼，头两行是这样写的：

常春藤轻柔地环绕着可爱的柏树；529

皇后就是那柏树，我的皇帝就是那常春藤。 注1581

康斯坦丝-安娜晚于她的丈夫许多年后去世，在她孀居的这些年间，经历了各种危难和变迁。她逝于西班牙的瓦伦西亚，在那里的一座圣约翰医院骑士团的小教堂里，仍然存放着这位前尼西亚的皇后的棺木。上面的铭文是：“这里长眠着康斯坦丝夫人，希腊的皇后。”^{注1582}

弗里德里希的宗教思想也反映在他与约翰·瓦塔泽斯的通信中。一些学者曾根据他的宗教思想将其与发动英国宗教改革的国王亨利八世相比较。^{注1583} 其中的一封信中表明，他不仅被瓦塔泽斯的个人魅力所折服，而且为他支持皇权统治之原则的热情所折服：“我们，生活在世俗世界的所有国王和君主们，特别狂热地追随正统的宗教和信仰，对大主教们怀有敌意，且特别反对教会的最高首领。”然后，这位皇帝痛斥了西方修士们的放肆和特权，呼吁道：“噢！幸福的亚洲！噢！快乐的东方国君！他们从来不必惧怕其臣民的武装，也不必惧怕教权的干预。”^{注1584} 尽管弗里德里希是正宗的公教会信徒，但他显然对东方的正教会更有好感；在他致瓦塔泽斯的一封信（该信现有希腊文和拉丁文两种文本）中，有这样的句子：“啊，这个所谓的最高使徒（此处指教宗，拉丁文 *sacerdotum princeps*，希腊文 *ἀρχιερέυς*）天天在陛下的所有罗马臣民（拉丁语此处为 *Graecos*）面前诅咒陛下的名字，无耻地称最正统的罗马人是异端，而恰是从这些罗马人那里，基督教的信仰发展到了世界的最边缘……”^{注1585} 在另一封致伊庇鲁斯君主的信中，弗里德里希写道：“我们只希望保护我们自己的权利，也保护我们友好亲近的邻邦的权利，他们对基督的纯洁忠诚的爱，使我们联合起来，特别是希腊人，我们的好友……[教宗竟称]这些最虔诚最正统的希腊人是最不虔诚的异端。”^{注1586} 530

弗里德里希与瓦塔泽斯的友好往来一直持续到弗里德里希去世，尽管在晚年，弗里德里希曾经对尼西亚与罗马教廷间的谈判和互换使者的行为感到担忧。由于这个原因，弗里德里希在致瓦塔泽斯的信中，“像一个居于父亲身份者指责儿子的行为”那样责备瓦塔泽斯，“居然不征求父辈的意见而向教宗派出了使者”。弗里德里希不无讽刺意味地进而写道：在涉及东方事务时，“朕若没有得到你的建议，情愿什么事情也不做，因为对于你的邻国，你了解得更多，远胜于朕。”^{注1587} 弗里德里希警告瓦塔泽斯，罗马大主教们“并不是基督的传教士的领袖，而是吞噬基督教民众的贪婪的狼和野兽”。^{注1588}

弗里德里希皇帝去世后，特别是他的私生子曼弗雷德（Manfred）成为西西里国王后，尼西亚帝国与神圣罗马帝国的关系发生了变化，曼弗雷德成为尼西亚帝国的敌人。简言之，在瓦塔泽斯死后，即1254年之后“弗里德里希曾经梦想过的联盟不复存在，只余下了它的记忆”^{注1589}

。

我们不能说，两个皇帝之间的联盟带来了什么重要的后果；但却可以认为，约翰·瓦塔泽斯依托于西方皇帝的友好支持，一定更有希望最后实现其光复君士坦丁堡的大业。

13世纪40—50年代,在东方出现了蒙古人,即鞑靼人(拜占庭资料中称之为Tahars,Tatard,Atars)入侵的危险。著名的铁木真汗(他曾经号称成吉思汗,即大汗)的一支后裔族人巴图(Batu,Baty)部落冲进了今日俄罗斯的欧洲部分,以其不可抵抗的破坏性的屠杀,于1240年占领了基辅,随后越过喀尔巴阡山到达了波希米亚,后来被迫撤回俄罗斯草原。与此同时,另一支蒙古大军向俄罗斯草原的南方行进,征服了整个亚美尼亚及埃尔祖鲁姆 [注1590](#) (Erzerum)并进入小亚细亚,威胁着罗姆苏丹国即伊科尼姆和软弱的特拉布松帝国。来自蒙古人威胁的共同压力使小亚细亚的几个国家,即罗姆苏丹国、尼西亚帝国和特拉布松帝国结成盟友。塞尔柱人和特拉布松帝国的军队被蒙古人打败了。此后,伊科尼姆苏丹被迫向蒙古人纳年贡,每年为蒙古人进贡马匹、猎狗等以求得安宁。特拉布松帝国的皇帝也明白自己无法对抗蒙古人,遂与蒙古人迅速达成和约,答应向蒙古人纳贡,成为蒙古人的附庸。对于塞尔柱人和尼西亚帝国来说,幸运的是蒙古人忙于从事其他军事活动,将他们大屠杀的注意力放在西方,使得尼西亚皇帝能对巴尔干半岛采取决定性措施。⁵³¹

从以上的联盟之形成可以明显看出,在13世纪,基督徒与异教徒之间并不因其信仰不同而妨碍他们之间的联合;信守正教信条的尼西亚皇帝和特拉布松的皇帝在共同的危险面前就与伊科尼姆的穆斯林苏丹建立了友好的合作关系。

一位13世纪的西方历史学家、巴黎的马休记载了与鞑靼人入侵有关的两个故事,表明当时在欧洲盛传着一些谣言。[注1591](#) 在两个故事中,马休都提到1248年有两个蒙古使者被派至教廷,受到了教宗英诺森四世的热烈欢迎,教宗同其他任何一位公教会的成员一样,希望蒙古人能够接受基督教。但是,在第一个版本中,马休也谈到了当时的人们怀疑蒙古王公致教宗的信中,有关于对约翰·瓦塔泽斯(文献中作Battacium)“一个希腊人,弗里德里希的女婿,教廷的制造分裂的、不驯服的儿子”发动战争的建议,“而且,教宗对于这一建议并非不感兴趣”。而马休在其《盎格鲁编年史》中提到,教宗指示蒙古使臣向其国王通报,如果他接受了基督教,他就应当带着他的全部军队去进攻约翰·瓦塔泽斯,“一个希腊人,弗里德里希的女婿,教会分裂主义者,他反对教宗和拉丁皇帝鲍德温,在那之后又支持曾经起而反对教廷的弗里德里希”。但是,鞑靼人使者不喜欢鼓励“基督徒内部的相互憎恨”,于是通过他们的译员回答教宗,他们无权将这样的条件强加于他们的君主,他们担心,其君主若听到这样的消息会非常愤怒。

当然,上述两种说法,特别是反映了13世纪欧洲流言的第二个说法,并没有任何历史价值,[注1592](#) 人们也不应该如米勒那样将这一记载视为历史事实。米勒在引用上述第二种说法时这样写道:“这些异教使者在给予圣父关于上述基督教的教训之后,回到了他们自己那未开化的蒙昧国家。”[注1593](#) 但是,这里特别重要的是要强调这一事实,约翰·瓦塔

泽斯的政治影响和他的重要性已经被广泛地承认和赞许，乃至成为教宗与蒙古使者之间谈判的话题——至少在西方作者笔下是如此。使者们受到教宗英诺森四世的极大尊重和重视，他给蒙古人的“英明君主和贵族们以及鞑靼军队中的所有王公们及爵爷们”写了一封长信，信中督促他们皈依基督教。^{注1594}当然，在这封信中教宗并没有提到约翰·瓦塔泽斯的名字。与此同时，瓦塔泽斯摆脱了蒙古人自东方入侵的危险，集中自己的全部精力处理巴尔干半岛的问题并取得了辉煌的胜利。532

约翰·瓦塔泽斯对外政策的重要意义

约翰·亚琛于1241年死后，第二保加利亚王国的辉煌时期就结束了，亚琛的软弱而没有经验的继承者们不可能维持他所征服的土地。随着他的去世，第二保加利亚王国在巴尔干半岛上建立一个以君士坦丁堡为核心的强大的希腊-斯拉夫帝国的企图也随之破灭。对于10世纪的西梅恩和13世纪的亚琛、卡洛扬及约翰二世来说，这一计划是不可能实现的太过庞大的目标。而这一目标的最后一次尝试，是斯拉夫人，即塞尔维亚人在14世纪以更大的规模所策划和组织的。

约翰·瓦塔泽斯利用保加利亚王国瓦解之机，率领军队穿过了欧洲海岸，几个月内就从保加利亚人手中夺取了马其顿和色雷斯等被亚琛所占领的所有领地。瓦塔泽斯还将他的军队推进到萨洛尼卡城，当时的萨洛尼卡正陷入内乱，瓦塔泽斯没有费更多的力气就占领了这个城市。萨洛尼卡城市国家从此不复存在。当年，瓦塔泽斯夺取了色雷斯地区数座当时仍被拉丁人所控制的城市。尼西亚皇帝向君士坦丁堡城靠近了。伊庇鲁斯的君主屈从了尼西亚皇帝的宗主权。瓦塔泽斯渴望实现进逼博斯普鲁斯海峡一岸的目标，已经没有竞争者了。

在瓦塔泽斯统治时期结束时，他的领地，包括直接的领有和纳降的附属国在内，已经从黑海伸展到亚得里亚海岸。除了希腊腹地和伯罗奔尼撒半岛外，只有君士坦丁堡还没有被希腊人帝国光复。533

1254年，约翰·瓦塔泽斯执政33年后去世，享年62岁。所有的资料几乎都赞扬他。他的儿子、继承人狄奥多勒二世拉斯卡利斯在一首颂歌中写道：“他统一了被那些外来的暴君、那些拉丁人、波斯人、保加利亚人、斯基泰人和其他民族的暴君分割得七零八落的奥索尼亚（Ausonian）的土地，惩罚了强盗，保护了他的领土……他使得我们的国家能够抵制外来的敌人。”^{注1595}拜占庭的历史学家们异口同声地赞扬约翰·瓦塔泽斯的功绩。^{注1596}即使在历史学家的记载中多少有些夸张之词，但约翰·瓦塔泽斯必须被认为是一位天才有为的政治家，是拜占庭帝国之复兴的主要奠基者。

有趣的是，约翰·瓦塔泽斯是如此被人们所爱戴和高度评价，他死之后不久，民间传说将他誉为圣徒；在与他有关的回忆录中出现了神迹的显示，《仁慈者圣约翰之一生》（*The Life of St. John the Merciful*）一书也问世了，这是民众中常见的一种封圣方式。那些纪念约翰·瓦塔泽

斯的作品并没有得到希腊正教会的承认，供奉他的神龛只限于小亚细亚的吕底亚城境内的马格尼西亚这一有限区域内，因为他就被葬于此。我们不能将这本传记与7世纪的圣徒“仁慈者约翰”的传记相混淆。这种事情经常发生。而且，学者们对于这本书究竟于何时何地成书还没有统一意见。即使在今天，马格尼西亚及其周围的教职人士和民众仍然于每年的11月4日在本地教堂集会，纪念当年这位“仁慈者约翰皇帝”。[注1597](#)
正教会的教历在11月4日这天标着：“约翰·杜卡斯·瓦塔泽斯日”。[注1598](#)

瓦塔泽斯的外交活动特别重要，因为他逐渐消灭了那些妄图恢复帝国之伟业的人物，如萨洛尼卡、伊庇鲁斯和保加利亚的统治者，收复了大片土地，事实上已经意味着帝国的恢复。这一任务主要是约翰·瓦塔泽斯完成的，而在1261年，迈克尔·巴列奥洛格只是受益于这位最优秀的尼西亚皇帝的能力和顽强毅力所获得的成果。约翰·瓦塔泽斯的后人称他为“希腊人之父”。[注1599](#) 534

狄奥多勒与约翰·拉斯卡利斯及拜占庭帝国的重生

尼西亚帝国的最后几位统治者是约翰·瓦塔泽斯的儿孙，狄奥多勒二世拉斯卡利斯（1254—1258年）和约翰四世拉斯卡利斯（1258—1261年）。狄奥多勒33岁那一年，“按照传统，坐在盾牌上”，[注1600](#) 在贵族和军队的拥戴下，被宣布为皇帝。

狄奥多勒尽管身体很虚弱，但在他称帝之前，却把全部精力都用在学习和文学活动中。他的聪明睿智的父亲为了培养教育他尽了自己最大的努力，狄奥多勒的学业是在当朝最伟大的学者尼斯福鲁斯·布莱米底斯（Hicephorus Blemmydes）和乔治·阿克罗波利塔（George Acropolita）的精心指导下完成的。

在狄奥多勒二世登上帝位之时，他像他的父亲一样表现出了过人的政治活动能力，这使得他有时候竟然忘却了自己的学业，特别是放松了对他最喜爱的哲学问题的探索。他十分清楚对外关系的重要性，因而，将他的主要精力用于建立一支强大的军队。狄奥多勒写道：“我有一个真理，一个目标，一个愿望，即集中主的羊群，保护他们免受虎视眈眈的狼群的侵害。”[注1601](#) 狄奥多勒相信希腊人需要依赖于他们自己的力量，而不是依赖于外族同盟者或外族雇佣军，因此，他可能是唯一关注军队的“希腊化”问题的“拜占庭”皇帝，而不是像其他皇帝那样，循规蹈矩地使用外国雇佣军。[注1602](#)

1258年，年轻的皇帝英年早逝（36岁），在临死之前，将自己的皇袍换作了修士的道袍。他将瓦塔泽斯所征服的土地完全传给了自己的继承者。这一好学的、受过哲学化教育的皇帝一生都坚定地相信，历史将给予他客观的评价。他在自己的一封信中说道：“历史的评判必将由我们的后人做出。”[注1603](#) 专门记载狄奥多勒二世时期历史的历史学家，亦不无夸张地说：“狄奥多勒过早地去世，否则的话，希腊主义可以期望在这位皇帝的统治下有更好的时光，他穷尽毕生精力，以期望将希腊帝国建

立在更坚实的基础上。”^{注1604}但是，狄奥多勒的野心只能是一种理论。事实上，代表着不同民族的雇佣军已经在尼西亚帝国的日常生活中发挥了重要作用，在狄奥多勒时期尤其如此。^{注1605} 535

在对外活动方面，狄奥多勒进行了两次对保加利亚的艰苦征伐。当保加利亚沙皇迈克尔·亚琛听到瓦塔泽斯去世的消息时，立即趁机恢复在瓦塔泽斯时期失去的领地，当时人们担心，瓦塔泽斯的所有欧洲征服地将会重归保加利亚所有。尽管经历了许多困难和自己手下将军们的背叛及胆怯，狄奥多勒的两次对保加利亚战争还是获得了胜利，而且，由于罗斯大公，即迈克尔·亚琛的岳父罗斯提斯拉夫的介入，双方签订了和议。保加利亚和希腊人维持了他们原来的边界，但保加利亚的一个防砦居然割让给了狄奥多勒。^{注1606}

狄奥多勒与伊庇鲁斯王国的关系与伊庇鲁斯君主之子与狄奥多勒之女订婚之事有关，这导致狄奥多勒得到了都拉基乌姆这个位于亚得里亚海域的重要海港和位于保加利亚和伊庇鲁斯边界上的塞尔维亚防砦。都拉基乌姆“是尼西亚帝国的西出口，而对于伊庇鲁斯诸君主们来说，则更是一根骨刺”^{注1607}。

在小亚细亚，塞尔柱突厥人受到了蒙古人的严重威胁，蒙古人成功地将塞尔柱苏丹变成自己的臣属。当时的局势比较微妙且复杂。由于狄奥多勒曾经在苏丹与蒙古人的斗争中支持了苏丹，尽管并非决定性的支持，使苏丹“变得像一头羞涩的鹿”^{注1608}一样在狄奥多勒的宫廷中接受保护。但是，尼西亚帝国与蒙古帝国之间避免了斗争，一位蒙古使者被派到了尼西亚狄奥多勒的王宫。接待仪式可能是在马格尼西亚宫进行，场面十分壮观豪华；狄奥多勒的主要想法是想给鞑靼人一个下马威，其实，他还是惧怕这些鞑靼人的。皇帝坐在高高的王座上，手持宝剑，接见了使者。拜占庭历史学家详细地记录了这次接待仪式。^{注1609}

一位近代历史学家这样评价狄奥多勒：“简言之，他极端神经质，是当代精神病学专家从事研究的一个很有趣的素材”，他“不到四年的短期统治，并不能使他在自己的历史时代留下深刻的痕迹”^{注1610}。后来有人说，“狄奥多勒时期，人们才特别感受到何为‘开明的专制’”。^{注1611}当然，狄奥多勒的统治时期过于短暂，人们还很难因此确定他的统治之重要意义。但在尼西亚的历史上，由于他成功地继承了他父亲的对外政策并且由于他本人渊博的学问，他一直受到后人的尊重。536

狄奥多勒的独子和继承人，当时还不满八岁的约翰四世（1258—1261年在位），即使有其父王指定的摄政乔治·穆扎伦（George Muzalon）的协助，仍然难以处理好帝国的复杂事务。约翰·瓦塔泽斯的亲戚，一个野心勃勃而又精明狡猾的迈克尔·巴列奥洛格，“一个从不安分的阴谋家和一个声名狼藉的伪君子，但却是一个能干的官员”^{注1612}，此时就充当了重要角色。他虽然身居要职，官位显赫，却因经常被瓦塔泽斯和狄奥多勒二世怀疑施阴谋、搞政变而试图惩罚，他数次逃脱，甚至一度逃至伊科尼姆的苏丹宫中。“乱世出英雄”，巴列奥洛格精明地利

用了“乱世”，于1259年被加冕为帝。

尼西亚帝国所属巴尔干半岛占领地上的外部威胁来自伊庇鲁斯君主国的国王，他成功地组成了包括他自己在内的反尼西亚同盟，其中有西西里王曼弗雷德（伊庇鲁斯君主的亲戚、德王弗里德里希二世的私生子）和阿凯亚公爵威廉·维拉杜安。迈克尔·巴列奥洛格取得了对这个同盟的几次军事胜利，决定性的战役是在1259年发生于西马其顿地区的佩拉戈尼亚（Pelagonia）平原上，此地距离卡斯托利亚（Castoria）城不远。在迈克尔的军队中参战的除了希腊人外，还有突厥人、库曼人、斯拉夫人等。佩拉戈尼亚战役，或者说是卡斯托利亚战役以伊庇鲁斯同盟军的彻底失败而告终。阿凯亚公爵在这次战役中被俘。装备精良的西方骑士在轻装的比提尼亚人、斯拉夫人和东方帝国军队的攻击下落荒而逃。“或许，这是突厥人第一次在希腊人军队中与希腊人在希腊的土地上作战。”^{注1613}一位当时的历史学家乔治·阿克罗波利塔是如此评价这一事件的，他说：“在皇帝的指挥下，我们的军队取得了如此巨大的胜利，其声威远播地球的每一个角落；这样辉煌的胜利即使在人类历史上也是罕见的。”^{注1614}在保留至今的一部迈克尔·巴列奥洛格的传记中，也提到这次战役，说：“随同他们（罗马国家的叛逆者，即伊庇鲁斯君主及其臣僚们）及以阿凯亚公爵为首的同盟者一起被我击溃的还有谁呢？有阿勒曼尼人、西西里人和意大利人，他们来自亚庇基亚人和布伦杜修的土地阿普利亚，来自比提尼亚、埃维厄和伯罗奔尼撒。”^{注1615}

卡斯托利亚战役对于拜占庭帝国的重建是非常重要的。伊庇鲁斯君主的领地只剩下该君主本来占据的伊庇鲁斯世袭领地。拉丁皇帝无法依赖败北的阿凯亚公国，而且，拉丁帝国此时处于软弱无能的鲍德温二世的统治下。537

与此同时，为了保证攻击君士坦丁堡的最后成功，迈克尔·巴列奥洛格与热那亚人签订了和约。热那亚人与威尼斯人在商业利益上的对抗遍及东地中海的每一处。自从第四次十字军及拉丁帝国建立之后，威尼斯人在东地中海的拉丁人占领地获得了相当可观的特殊商业利益，热那亚人却不想对这一既成事实让步。迈克尔很清楚这一点，遂与热那亚人进行谈判；尽管热那亚人知道，与分裂者希腊人的谈判会引起教宗和整个西方世界的愤怒，但他们更迫切地想把他们的威尼斯对手从东方赶出去，遂与迈克尔签订了和约。

1261年3月，在水神殿（Nymphaeum），迈克尔与热那亚人签订了一个非常重要的条约，给予热那亚人在东中海与威尼斯人一样的商业特权。这是一次真正的针对威尼斯人的攻守同盟。^{注1616}热那亚人获得了在帝国所有行省（包括现有的和将来会占有的）进行自由贸易的永久性特权。特别重要的是关于君士坦丁堡和克里特岛及埃维厄岛上之特权的承诺，迈克尔同意，“如果由于上帝的恩赐”，他夺回了上述领地，这则协议也将在上述地区有效；士麦拿——作为一个专门从事商业活动的、有着一个良好的港口并拥有所有物品的城市，则指派给热那亚人全权管理；协议允许热那亚人在开俄斯岛和莱斯博斯岛以及其他一些地方

建立商站和教堂；黑海将对所有其他外国商人关闭，除非他是迈克尔的忠实臣民热那亚人和比萨人。在热那亚人方面，他们承诺，将保证给予拜占庭帝国的臣民以自由贸易的权利，用舰队支持迈克尔，但前提是，这支舰队不会用来对付教宗和热那亚人的朋友。热那亚人的舰队在迈克尔光复君士坦丁堡的计划中是至关重要的。在君士坦丁堡被迈克尔的军队攻克之前不久，热那亚批准了这项协议。这件事对于热那亚人是一次辉煌的胜利，自从萨拉丁在叙利亚获得了胜利之后，热那亚人曾经遭到惨重的损失。此时在热那亚的经济史上掀开新的一页。“13世纪殖民生活的繁荣与12世纪殖民生活的中断和试探性的举措形成了明显的对比。显然，这是广泛的实践和良好的组织形式，尤其是令人惊异的贸易活动发展所致。”[注1617](#) 538

1261年7月25日，迈克尔的军队不费吹灰之力就夺取了君士坦丁堡。此时，迈克尔在小亚细亚，获悉君士坦丁堡被攻克的消息，他立即出发，于8月初进入君士坦丁堡，受到市民的热烈欢迎；此后不久，他就在圣索菲亚大教堂进行了第二次加冕。鲍德温二世逃到了埃维厄（内格罗彭特）。拉丁教会的大主教和其主要的教职人士及时地在君士坦丁堡被攻克之前逃离了该城。在迈克尔的命令下，不幸的约翰四世拉斯卡利斯被刺瞎了双眼。迈克尔·巴列奥洛格由于成功地利用了尼西亚诸帝所创造的有利局面，成为拜占庭帝国的恢复者、巴列奥洛格王朝的奠基人迈克尔八世。首都则由尼西亚迁回君士坦丁堡。

逃亡的拉丁皇帝鲍德温由埃维厄到达底比斯和雅典。在雅典城，“那不朽的岩石上，上演了君士坦丁堡的拉丁帝国之短剧中令人同情的最后一幕。当时，鲍德温由比雷埃夫斯港驶向蒙内姆巴西亚（Monemvasia）；他抛下了莫里亚半岛上的大批贵族，逃往欧洲，乞求欧洲人帮助他恢复失去的东西，开始扮演一个流亡皇帝的悲剧角色。”[注1618](#)

于是，用一个德国历史学家格莱雷戈维乌斯的评断来说，这个拉丁帝国，“一个西欧十字军骑士、威尼斯人的贸易政策和教宗至上思想的制造物，在经历了五十七年的卑微生存之后被彻底摧毁，除留下一片混乱外，没有留下任何痕迹。这一畸形的拉丁人骑士的封建国家是历史上最没有价值的现象。德国的诡辩主义哲学家称一切存在的都是合理的，而在这里，则只剩下了荒唐。”[注1619](#) 另一位德国历史学家则说：“拉丁人的耻辱属于历史的过去。”[注1620](#)

但在西方史料中，几乎没有例外地只提及了迈克尔攻克君士坦丁堡，赶走了法兰克人，不像在希腊史料中，表达出来极其欢欣鼓舞的情绪。如乔治·阿克罗波利塔写道：“由于这一事实，所有的罗马人都因此欢乐，带着难以形容的喜悦和振奋之情，无人不是如此。”[注1621](#) 另一方面，在巴列奥洛格手下的一位高官、一个教师、荷马史诗的评注者瑟纳赫里姆（Senakherim）笔下，却出现了不和谐音，他在君士坦丁堡被希腊人攻克之后说：“我听到了什么啊！这件事竟然到了今天我们的时代才发生？我们做了些什么事？要活到今天来目睹这样的灾难？以后，无人

简言之，多数学者以否定的态度看待拉丁人在占领君士坦丁堡期间的作为。的确，考虑到首都被十字军人所占领，无数的珍宝被散落到欧洲各处，以及拉丁人对正教会的压抑这些情况，当时的希腊作者及多数当代学者的敌对态度是可以理解的。然而，近来，出现了试图为拉丁人解脱罪责的声音。一个天才的亚美尼亚学者E.H.斯威福特（Swift）就讲述了拉丁人对于著名的非凡建筑圣索菲亚“大教堂”的态度。

1907年，E.M.安东尼亚德斯（E.M.Antoniades），一部详尽描述圣索菲亚大教堂专著的希腊作家写道：“拉丁人占领的五十七年是圣索菲亚大教堂有史以来境遇最差的而且是最危险的时期，只是在1261年希腊人收复了这个大教堂之后，它才得到保护。”^{注1623} 斯威福特教授则对此提出了质疑。他相信，从一些史料的记载和考古学发掘的印证中，以及从这一建筑目前的情况来看，上述指责是不成立的。1204年曾经发生过多次地震，都曾经对这所建筑造成破坏，在十字军占领它之前，它已经十分脆弱。十字军发现这所教堂处于特别危险的状态，就立即采取措施来加固这座他们新征服的教堂，以多种方式来维修它，特别是在墙外建立了支柱。因此，斯威福特的结论是：“拉丁人并不像有些人所涂抹的那么黑，相反……事实上他们成为希腊著名建筑天才修筑的这一最伟大丰碑的拯救者。”^{注1624} 斯威福特的观察对于研究这座建筑的历史是一个十分重要的，十分可能的是，十字军的确为保护这座非凡的建筑做出了值得嘉许的贡献。但是，无情的事实是，他们又的确劫掠了圣索菲亚大教堂。

基督教会与尼西亚帝国和拉丁帝国的关系

1204年十字军占领君士坦丁堡是违背教宗英诺森三世的意愿的。但是，拉丁帝国建立之后，教宗清楚地看到，尽管东方发生的这一既成事实不那么令人愉快，但它毕竟首先承认教宗的权威，无论如何，它将为进一步加强罗马公教会和教宗的权力开辟了广阔的道路。这一时期教会的主要问题是适应基督教东方发生的政治变化而建立东方和西方教会的互动关系。在十字军于拜占庭领土上建立的拉丁统治区内，必须使罗马公教扎下根来。教宗的首要任务是在拉丁人占领地上组建罗马公教会，然后整顿罗马公教会与世俗势力和当地希腊教俗人士的关系。其第二项任务则是在宗教上使希腊人占领区成为罗马教廷的臣民，这些希腊人占领区自1204年以后一直保持着独立，其最高首领则是尼西亚帝国。一言以蔽之，与希腊人的联合问题成为13世纪一切教会关系的关键。540

自拉丁帝国在政治上出现之后，教宗的地位十分复杂微妙。按照威尼斯人与十字军人达成的协议，如果拉丁帝国的皇帝是由法兰克人选举的话，那么，拉丁大主教则应从威尼斯的教职人士当中选出。当时，并没有考虑到罗马教廷的利益，在该协议中既没有提到教宗应该参与选举拉丁教会的主教，也没有提到任何一笔教会收入应该进入教宗财库。

在第一位拉丁皇帝鲍德温致教宗的信中，叙述了十字军的“奇迹般的胜利”，君士坦丁堡的被占领，希腊人的“无法无天”，他们“使上帝都感觉恶心”，并提到了他希望在将来继续参与攻取圣地的十字军，[注1625](#)等等；但是，他并没有提到主教的选举问题。而且，当圣索菲亚教堂的一批新的由威尼斯人组成的教职人士团选举了一位威尼斯贵族托马斯·莫洛西尼为主教时，教宗尽管一开始宣布这一选举不合乎教会法规，但也被迫认可这一既成事实，“主动地”承认了这一选举有效。

教廷与仍然生活在拉丁占领区内的希腊教职人士的关系也很微妙。据说，许多主教和多数下层教职人士维持了原职。在这一问题上，教宗采纳了宽容政策，允许在希腊人占多数的教区给希腊主教们授圣职，给予他们特许权，维持希腊教会的礼仪，例如，允许他们在圣餐礼上使用有酵的面包。然而，教宗还是派出使节到巴尔干半岛和小亚细亚试图劝说希腊教职人士加入他们的教会。541

1204年，一个教宗使节第一次企图说服希腊教职人士承认教宗作为基督教会的权威；谈判在君士坦丁堡的圣索菲亚大教堂进行，但是没有任何结果。[注1626](#) 谈判中的一个重要角色是尼古拉斯·梅萨利特（Nicolas Mesarites），即后来的以弗所主教，他的个人情况和生平活动，是由A.海森伯格首先加以评述说明的。1205—1206年，谈判继续进行。奥特朗托的尼古拉斯（Nicolas of Otranto）、南意大利卡索勒（Casole）修道院院长参与了这次谈判，并充当翻译。他与当时南意大利的整个教会一样，持有正教信仰，但承认教宗的权威，主张联合。尼古拉斯·奥特朗托留下了许多诗歌和散文作品，几乎都未曾公布过，如海森伯格所评述的，这些东西应该被看作是特殊的专著。[注1627](#) 1206年，在十字军到达之前逃往保加利亚的君士坦丁堡牧首约翰·卡玛特鲁斯去世之后，希腊教职人士的地位问题变得更加复杂。在拉丁皇帝亨利的特许下，拉丁帝国统治下的希腊教职人士向教宗英诺森三世请求准许他们选举新的主教，前提是他们必须承认教宗的最高统治地位。但是，希腊人既不屈服于教宗的权威，也不想对这种权力让步。因此，君士坦丁堡的争论没有任何结果，同年，即1206年，拉丁人服从于他们的牧首托马斯·莫洛西尼，而希腊人则服从于他们自己的牧首尼古拉斯·梅萨利特。拉丁帝国的希腊人开始转向狄奥多勒·拉斯卡利斯。[注1628](#) 1208年，一位新的正教牧首迈克尔·奥托雷阿努斯（Michael Autoreanus）在尼西亚当选，就是他主持了狄奥多勒·拉斯卡利斯的加冕礼。这不仅对于尼西亚国家是一个伟大的时刻，而且对于拉丁帝国的希腊人也是一个伟大的时刻。

1214年的谈判是在君士坦丁堡和小亚细亚举行的，红衣主教佩拉吉乌斯和他们的代理人，以及尼古拉斯·梅萨利特都参加了这次谈判，但谈判毫无结果地破裂了。当时，尼古拉斯·梅萨利特是以弗所大教区的主教，其头衔是全亚细亚总主教。他对于佩拉吉乌斯在君士坦丁堡与他会见时的傲慢态度表示了极大的不满。[注1629](#) 从拉丁教职人士在东方的影响来看，教宗英诺森三世在其任期的最后阶段，取得了辉煌的胜利：1215年召开的、被西方教职人士们认可为全基督教主教公会议的拉特兰会议上，宣布了教宗为所有东方拉丁教会，即君士坦丁堡、耶路撒冷、安条

克等地的拉丁教会的主教们的最高首脑，即是说，从这一时期开始，这些主教得服从罗马教廷的权威。542

但是，英诺森三世对于君士坦丁堡的拉丁皇帝将组织一次他已经承诺的十字军的问题完全失望了。世俗的、政治的和外交上的种种利害关系，迫使拉丁皇帝完全放弃了组织一次新的进军圣地的十字军的计划，因而，英诺森开始在西方组织一次新的十字军，而不再依赖君士坦丁堡。

教宗对于东方教会对罗马教廷表现的离心离德的态度很失望；为了取得完全的胜利，教会的联合，即，使服从于希腊教会的人群在精神上服从于罗马，是十分必要的。

尼西亚帝国有着它自己的主教，他以尼西亚为其驻节地。但是，尼西亚人民认为君士坦丁堡主教座迁到尼西亚是“外来者及其附属物”^{注1630}，希望它终将迁回君士坦丁堡原来的故地。第一个尼西亚统治者狄奥多勒·拉斯卡利斯作为一个君主或皇帝的地位没有得到英诺森三世的认可，在他的信中，仅称呼“尊贵的狄奥多勒·拉斯卡利斯（*nobili viro Theodoro Lascari*）”。^{注1631}在这封致拉斯卡利斯的信中，教宗英诺森三世尽管不赞同十字军人攻取君士坦丁堡的暴行，但是，却仍然提到了这样一个事实，即拉丁人是作为上帝的一个工具来惩罚希腊人的，因为他们不肯接受罗马教廷的权威，因此，他会愿意地看到希腊人成为罗马圣教和拉丁皇帝的顺民。

尼西亚帝国教会关系的要点在于试图争取实现东西方教会谈判和谅解的方法及途径。在尼西亚帝国内，有如以弗所主教尼西拉斯·梅萨利特，他倾向与同罗马教会实现交流和谅解；但是，希腊人民却无论如何不肯接受这样的联合。约翰三世·瓦塔泽斯似乎特别热衷于促成这一联合，但他也只能接受当时的特定政治局势的影响。首先，原耶路撒冷国王“勇者”布里昂的约翰出山时感到了震惊，当时，他很年轻；这位约翰先是作为君士坦丁堡的鲍德温二世的摄政，后来则与鲍德温二世共同称帝。受到教宗支持的约翰有可能对尼西亚帝国采取侵略性措施。因此，瓦塔泽斯努力使教宗转移其对拉丁帝国利益的关注。543

1232年，五位方济各会（小兄弟会）的修士从突厥人的战俘营中逃脱来到尼西亚，与牧首哲曼努斯谈判关于教会的联合问题。约翰·瓦塔泽斯善待了他们，并请他们带上希腊教会牧首写给教宗格列高利九世的一封信。信中，牧首向教宗表示要考虑教会的联合问题。^{注1632}格列高利九世愉快地接受了这一建议，并于1234年派了一些使者去尼西亚谈判。会议先是在尼西亚召开，后来转移到尼姆菲尔（*Nymphaeum*）。在这场争论中，尼斯福鲁斯·布莱米底斯起了主导作用。^{注1633}人们对1234年会议的讨论过程十分清楚，因为关于这次会议有一份极详细的官方报告。^{注1634}谈判最后失败了，教宗的使节迫于希腊人的咒骂，不得不撤离，希腊人喊道：“你们是异端。我们发现了你们是异端，是被开除教籍者，所以我们像对待异端者和被除籍者一样远离你们！”罗马公教会的使

者们也对希腊人喊道：“你们才是异端！”^{注1635}

在1245年的里昂会议上，格列高利的后继者教宗英诺森四世宣布，他深深为“罗曼尼亚教会，即希腊教会的分裂而苦恼，就在我们这个时代，仅仅是几年前的事情，希腊教会傲慢而愚蠢地离开了她的母亲的怀抱，似乎是在离开她的继母一样绝无留恋”。^{注1636} 鲁凯尔（Luchaire）因此写道：“两个国家、两种宗教和两个民族，总是深深地互相分离，互相憎恨、互不信任。”^{注1637} 约翰·瓦塔泽斯与霍亨斯陶芬朝的弗里德里希二世的联盟，使得尼西亚帝国与教宗之间的关系更趋紧张，尽管弗里德里希统治后期，尼西亚帝国与罗马之间重新开始谈判，并且互派使节。544

但是，弗里德里希死后，在约翰·瓦塔泽斯统治后期，似乎出现了有利于东西方教会联合的决定性的契机。尼西亚皇帝提出了他的谈判条件——将君士坦丁堡还给他，恢复君士坦丁堡牧首的建制，拉丁皇帝和拉丁教职人士撤离——英诺森四世对这些条件表示认同。为了恢复基督教会统一，教宗已经准备牺牲十字军创立的国家。为了收回帝国的首都君士坦丁堡，瓦塔泽斯也准备牺牲希腊教会的独立。双方都决定放弃各自传统的政策。但是，这一协议并未付诸实施。在1253年尼西亚牧首写给罗马教宗英诺森四世的一封极其重要的信件中，谈到了给予使节以全权与教宗谈判教会联合问题。^{注1638} 但是，1254年约翰·瓦塔泽斯与教宗英诺森四世的去世，使他们之间达成的关于东西方基督教会联合的最为重要的协议，从此成为一纸具文，再不可能实现。

瓦塔泽斯的儿子狄奥多勒二世拉斯卡利斯继承皇位后，表示他作为皇帝应该指导宗教政策，参与教会事务，主持宗教会议。因此，他并不希望有一个强有力的自主的牧首。布莱米底斯作为牧首候选人的地位因而被取缔了，阿瑟尼乌斯（Arsenius）在三天之内由一位俗人一下子提升为牧首。^{注1639} 在狄奥多勒二世统治时期，尼西亚帝国与教宗的关系是与皇帝的政治追求有着密切关系的；如同他的父亲一样，同罗马的联合对于狄奥多勒来说，只是收复君士坦丁堡的一个步骤。

与此相关的是，1256年，教宗亚历山大四世派出了一位意大利奥尔维耶托（Orvieto）地方的主教到尼西亚再次开始进行关于教会联合问题的谈判，这个谈判一度因瓦塔泽斯之死中断。^{注1640} 教宗的这一突然决定似乎没有特别的原因。但是，通过对一些新的文献的研究，人们发现，重开谈判的建议是由尼西亚皇帝而不是由教宗最先提出的。^{注1641} 1256年，狄奥多勒向教宗派出两位贵族，请求亚历山大四世重新开始谈判，并派使节去尼西亚。亚历山大四世因皇帝的这一建议而兴奋异常。双方都希望尽可能快地促成此事。教宗的使节、奥尔维耶托的君士坦丁准备在10天内启程。有趣的是，已故皇帝约翰·瓦塔泽斯向教宗提出的谈判条件，也被奉为新一轮谈判的基础。^{注1642} 使节们已经准备好了官方的和秘密的指令。使节们被赋予一些特别的权力，其中最重要的是有权召集一次宗教会议，作为教宗代表主持这个会议，并按照自己的愿望起草会议文件。545

这一组织得如此周密和富有希望的教宗使团也完全失败了；奥尔维耶托主教甚至没有得到皇帝的接待，因为皇帝改变了主意。在教宗使节奔赴尼西亚的路上，在马其顿，使节接到命令，让他离开皇帝的领土，并禁止他再前进一步。^{注1643} 当时，狄奥多勒二世正在进行对保加利亚人的战争，而且在政治方面也十分成功，他认为，自己已经不需要教宗的支持。他的最后目标——攻取君士坦丁堡——似乎已经完全实现了，不需要再费力去恢复教会联合的谈判，也就是说，不需要再放弃希腊教会的独立。

1258年，狄奥多勒二世去世，迈克尔·巴列奥洛格于1259年僭取了尼西亚的皇位，他受到了来自西方的反尼西亚同盟的威胁。教宗的支持在这时又成为必要，迈克尔显然也向教宗亚历山大四世派出了使节。但是，教宗对此毫无热情，也不想乘人之危。^{注1644} 最终，迈克尔成功地夺取了君士坦丁堡，并没有依靠来自教宗的任何支持。

尼西亚帝国保持了正教的教会和正教的牧首领，并使它在君士坦丁堡复位。在尼西亚帝国统治时期，教会联合的计划并没有取得成功。

546

尼西亚帝国的社会和经济状况

尼西亚帝国的皇帝们一直关注其国内的人民生活问题。经济与财富是他们十分重要的目标。在这方面，约翰·瓦塔泽斯特别值得注意；他的多方面的积极的外交活动并没有阻止他对于自己国家内部的经济财富问题给予足够的关注。他鼓励人们从事农业生产、经营葡萄园和从事畜牧业活动。据当时资料记载，“短期内，所有的仓库都堆满了各种水果；道路、街道、牲畜栏和围场挤满了牲畜和禽类”^{注1645}。当时发生在尼西亚的邻国罗姆苏丹国的饥荒迫使当地的突厥人成群地涌进尼西亚帝国以高价购买生活必需品。突厥人的黄金、白银和东方产品、珠宝及其他奢侈品大量倾入尼西亚的希腊人手中，充实了皇帝的财库。瓦塔泽斯以减税的方式，成功地积累了帝国的经济实力。在饥荒的年代，国家从产粮区大批征调谷物分发给民众。由于掌握着巨量金钱，瓦塔泽斯在全国各地兴建了城堡及医院、救济院、济贫院等。^{注1646} 约翰·瓦塔泽斯担心，“鉴于他的家中已经应有尽有，人们将不会再去伸手救济贫穷简朴的人，因此，罗马国家应该尽力避免发生这种不合理的现象。”^{注1647}

瓦塔泽斯自己就是一个大地主，他的许多贵族也占有相当数量的土地，依靠其地产上的收入过着自给自足的生活。^{注1648} 这些土地似乎是由皇帝赐予其臣僚贵族们的，其性质颇似西方的恩地制（*beneficium*）或拜占庭的普洛尼亚（*pronoia*）制，即是说，由皇帝或者由皇帝的大臣们以皇帝的名义赐给为国家服役的臣属，前提是他们向国家提供军事义务。也许，大土地所有者有时候会对瓦塔泽斯的统治不满而不再对他尽忠。在瓦塔泽斯统治后期，发生了皇帝没收一些动产和不动产的事件，这一重要现象反映出皇帝与大土地所有者之间的矛盾^{注1649}，但没有什么史料可资证明。近期一些历史学家甚至因此判断，可能确实发生

了贵族反对瓦塔泽斯的暴乱。注1650 从社会观点看，瓦塔泽斯可以被认为是农民和城市阶层的保护者；他首先致力于提高他们的财力使其富裕；这种情形可能引起了土地贵族的不满，于是导致了皇帝对于他们实行报复性的严厉政策。547

当狄奥多勒二世登上皇位之际，被其父杀害的官僚贵族们期望这位新皇帝能使他们恢复当年的财富和声望。注1651 但是，他们的期望没有达到。狄奥多勒的政策是削弱贵族的影响，他显然采取了严厉的手段对付许多贵族成员；当时的一位作者列出了狄奥多勒二世统治时期受到迫害的高级官员的名单。注1652 在狄奥多勒二世统治下，贵族们受到打击，一些出身低微的人围绕在皇帝身边；由于他们从狄奥多勒手中得到了现有的一切，因此而成为他手中的驯服工具。注1653 狄奥多勒死后，在他的儿子（当时只是一个孩子）统治时期，贵族们重新加强了他们的影响。

由于狄奥多勒的军事行动，帝国的税收增加了。在致尼斯福鲁斯·布莱米底斯的信中，狄奥多勒解释了他实行这一政策的原因是由于其军事行动的需要，尼斯福鲁斯曾经指责这位皇帝对百姓横征暴敛。注1654

尼西亚皇帝也特别重视与其他国家发展商业关系，特别是同威尼斯。1219年8月，狄奥多勒一世拉斯卡利斯与君士坦丁堡的威尼斯使团签订了商业同盟条约，确保威尼斯商人享有在“尼西亚帝国所属各处海陆口岸免于纳税的自由贸易权”（*per totum Imperium meum et sine aliqua inquisitione*）。注1655

按照这一条约，威尼斯人自西方舶来的商品在与通过整个伊科尼姆苏丹国土运抵尼西亚的东方商品的竞争中顺利胜出。东方商品和来自意大利的商品都是市场上的热卖品，花费了民众的大量的金钱。鉴于此，约翰·瓦塔泽斯痛下决心，宁可使贵族们放弃其尊贵的社会地位，禁止他的臣民购买进口产品、穿进口布料，而要他们“满足于穿用那些在罗马的土地上生产，罗马人能够以他们的手工劳动制作的布料”注1656。但是，这种保护地方生产的法规执行了多长时间，却不为人知；可能它很快就被淡忘了。548

尼西亚帝国与威尼斯人的友好关系没有维持很长时间，在瓦塔泽斯统治时期，圣马克共和国是敌视尼西亚帝国的。当时，瓦塔泽斯与前属拜占庭帝国的罗得岛总督莱昂·伽巴拉斯（Leon Gabalas）之间有些矛盾，伽巴拉斯在1204年以后很快就自命为“基克拉蒂斯群岛之领主”，甚至自称“恺撒”。当瓦塔泽斯向他发难时，莱昂不能以自己的军队保护罗得岛，遂与威尼斯人订立了攻守同盟，后者于是单方面破坏了与瓦塔泽斯订立的和约。在1234年由莱昂·伽巴拉斯与威尼斯人签订的重要的条约中，威尼斯人获得了大量的商业特权，莱昂·伽巴拉斯自称为“罗得与基克拉蒂斯群岛的领主——恺撒利奥·伽瓦拉”（*dominus Rhodes et Cicladum insularum Ksserus Leo Gavalla*）。注1657 瓦塔泽斯派军征服了罗得岛，于是该岛成为尼西亚皇帝的占领地。注1658

恰在尼西亚帝国夺取君士坦丁堡之前，热那亚人取得了优于其竞争对手威尼斯人的地位，1261年，迈克尔·巴列奥洛格签订了尼姆菲尔条约。按照这一条约，热那亚人取得了在利凡特地区经商的优势地位。在拜占庭帝国复国以后，迈克尔·巴列奥洛格与热那亚人继续保持着友好关系。

教育、学术、文学和艺术

自1204年帝国沦陷，其领土被分割为数个拉丁和希腊人的领地之后，尼西亚帝国不仅成为希腊人未来的政治联合的中心，而且成为积极活跃的文化活动的温床。如塞浦路斯的乔治所指出的那样，在13世纪的后半期，尼西亚“因拥有众多学者”和“令人惊异的为学术界所珍爱的资料”而被称为“古典时期的雅典”^{注1659}。也许，可以因此顺理成章地回到，在中世纪西欧，巴黎也被称为“一个新雅典”和“科学之城”。但是，当塞浦路斯的乔治来到尼西亚之后，却对尼西亚城作为他所期望的学术之城应有的氛围而感到大失所望。在狄奥多勒·拉斯卡利斯的一部著作中，他说道：科林斯因音乐而闻名，色萨利以纺织业著称，菲拉德尔菲亚因制鞋业驰名，尼西亚则因哲学而誉满天下。^{注1660} 拉斯卡利斯家族的所有君主，除了最后一个幼童约翰四世之外，都是文学和教育事业的真正倾慕者，而且都十分清楚地认识到，精神文化是一个强大国家的基础之一。尽管尼西亚帝国在其早期面临着内忧外患，但首任皇帝狄奥多勒一世仍然十分关心学术的发展。他将许多学者，特别是来自那些被法兰克人占领或威胁着的地区的学者，请到他的宫廷。例如，收到邀请的学者有：雅典大主教迈克尔·阿科米那图斯，他曾经在拉丁人入侵之前自雅典逃到切奥斯岛，但他没有接受皇帝的邀请，因为他年事已高，且身体状况较差。然而，迈克尔的兄弟，历史学家尼斯塔斯·阿科米那图斯在君士坦丁堡被法兰克人占领后退隐至尼西亚。他在拉斯卡利斯的宫中享受着悠闲安逸的生活，并在此最后完成了自己的历史著作，写了一篇宗教方面的论文“论正教的财富”。狄奥多勒的继承者，著名的约翰三世杜卡斯·瓦塔泽斯，尽管其军事征伐活动频繁，外交工作繁忙，还是用许多时间去满足帝国在文化上的需要。他在自己居住的城市里建立了许多图书馆，特别是艺术和科学技术类图书馆，有时，他派一些年轻人去学校帮助国家的教育事业。在他的时代，出现了13世纪最杰出的文化运动的代表人物，即著名学者、作家和教师尼斯福鲁斯·布莱米底斯。在他的学生中，有身居皇位的天才作家、瓦塔泽斯的继承者狄奥多勒·拉斯卡利斯，和著名的历史学家、政治家乔治·阿克罗波利塔。与他的父亲一样，狄奥多勒对图书馆也有浓厚的兴趣；他搜集了许多书籍，将其分发到不同的图书馆中，他甚至允许读者将图书带回家里阅读。^{注1661} 549

如同在科穆宁时期一样，除了极少数的例外，13世纪的有教养的人群使用矫揉造作的希腊文言（school-Greek）写作。这种语言与那些在文学上得不到认可的口语大相径庭。古典作者和希腊教父们的写作模式，是中世纪有教养的希腊人，尤其是13世纪的希腊人生活和思维方式的主要禁锢。

在尼西亚帝国的文化生活中，最杰出的人物无疑是尼斯福鲁斯·布莱米底斯。除了那些各类文体的著作外，布莱米底斯还留下了两部特别重要的自传，于1896年由德国学者A.海森伯格分别整理出版。它们不仅描述了作者的生活，而且记录了作者所生活时代的人物和事件。550

布莱米底斯于12世纪末期出生于君士坦丁堡。拉丁人占领首都君士坦丁堡之后，幼年的布莱米底斯与他的双亲迁移至小亚细亚，居住于狄奥多勒·拉斯卡利斯所统治的地区。布莱米底斯在小亚细亚时接受了初等教育。后来，布莱米底斯曾经在许多城市里生活，接触了许多教师，逐渐掌握了诗歌、修辞学、逻辑学、哲学、自然科学、药理学、算术学、几何学、物理学和占星学等多方面知识。随后，他进入修道院，而且第一次全身心地学习和研究《圣经》与教父学著作。在瓦塔泽斯统治时期，尼西亚牧首哲曼努斯深爱布莱米底斯，将其留在宫廷内，使他熟悉并了解教会的广泛利益。但布莱米底斯更喜欢孤独的生活，他谢绝了牧首的劝说，放弃了宫廷生活，隐居在拉特罗斯（Latros）山修道院中，这所修道院位于米利都城附近的卡利亚，因其院规严格而著称。布莱米底斯在此醉心于精神生活。在瓦塔泽斯和牧首致力于同教宗使者谈判教会联合问题时，布莱米底斯离开了修道院，当时，他是正教传统的坚定维护者；最后，他出家修道，在一所修道院中安身，致力于科学著作的写作，并建立了一所学校，成为哲学教师。在皇帝委托布莱米底斯辅导的众多青年人中，有后来的历史学家、政治家乔治·阿克罗波利塔。极其重视帝国学术和艺术活动的瓦塔泽斯皇帝，曾派遣布莱米底斯进行一次学术旅行，在色雷斯、马其顿、色萨利、阿索斯山和其他地区游学，购买珍贵的《圣经》和其他著作的手稿，并且要求如果不能购买，就阅读它们，并做笔记和摘录。布莱米底斯顺利完成了使命，并以新的知识充实了自己的思想，这些新的知识曾使他的同时代人震惊不已。皇帝还把自己的儿子和继承人狄奥多勒·拉斯卡利斯托付于他，由他指导和教诲，这位皇子后来成为杰出的统治者和一代作家。后来，当布莱米底斯建立了自己的修道院后，就退隐于此。他参与了他那个时代的宗教争论，差一点被选为牧首，他将其大部分精力用于文学研究工作，一直活到迈克尔·巴列奥洛格重建拜占庭帝国之后，大约于1272年，他在自己的修道院中安详辞世。布莱米底斯受到了同时代人给予他的最高赞誉。 [注1662](#)

布莱米底斯的许多著作都得以保存至今，他的两部自传记载了作者个人的生活及他那个时代的宗教、政治和社会史方面的大量资料；事实上，他的第二部自传是关于13世纪拜占庭历史的最重要的资料。布莱米底斯还创作了大量神学作品，涉及神学教义、论辩术、禁欲主义、注释、礼拜仪式、宗教诗歌、布道词和圣者生平。他的“赞美诗选”是为教会仪式所做，后成为希腊教会晚祷仪式上的重要部分，又先后为南斯拉夫人的教会和俄罗斯教会所采用。布莱米底斯的世俗作品也相当重要。他的政治论文《论王道》（Βασιλικὸς ἀνδριάς）是写给他的学生、皇帝狄奥多勒·拉斯卡利斯的。文中描述了一个他理想中的统治者，他将成为各类高贵的智者所遵循的榜样；这位理想中的君主是一个完人，身上闪烁的光芒远超过著名的伯里克利；狄奥多勒皇帝必须一生仿效这个榜样。依布莱米底斯之见，统治者是“应上帝之命统治臣服于他的

民众，并将他们带往极乐世界的最高长官”。皇帝作为其臣民的“支柱和靠山”，必须关心其臣民的幸福，不应该（向其臣民）发怒，必须避开谄媚阿谀小人，必须关注军队和海军的建设。在和平期间，他必须做好应付战争的准备，因为强大的武器就是最好的防御力量；他还需要关注国家的内部结构、宗教问题，以及正义。在结尾处，布莱米底斯说：“愿皇帝陛下悦然接受我的谏言，愿他能够从更明智的人那里接受更好的忠告，并将其印在自己的灵魂深处。”^{注1663} 他描述这位理想统治者的全部出发点是基于这样的论断：“首先，皇帝必须控制自己，然后才能统治民众。”^{注1664} 但是，布莱米底斯使用了哪些资料却不是很清楚。551

学者们对于布莱米底斯这篇论文的意义认识不一。一位专门记载布莱米底斯的生活及其著作的作者说：“布莱米底斯的这部著作有着特别重要的价值，主要是由于它完美地表达了当时希腊人民的诉求。”^{注1665} 他们失去了君士坦丁堡，逃到尼西亚避难，梦想着有一位经验丰富的、精明强干的、英明的君主，将外来侵略者赶出博斯普鲁斯海峡，让他们能够回到自己的故都。布莱米底斯心中的理想的君主形象即是这样。

与此相反，另一位学者Th.乌斯宾斯基却这样评价布莱米底斯的著作：“布莱米底斯根本不了解当代人的需要；他生活在梦幻世界中，完全超出了现实世界。他并不理解当代的生活和时代的需要。布莱米底斯的抽象国王是英明的，但他缺乏人类的感情和血性。他生活在与现实生活和日常人际关系相隔离的环境中，因此他的建议和忠告并不能适应现实生活的需要。……中世纪的希腊人之悲剧在于他们（的激情）被一种怀古的情绪所削弱；他们没有创造力，他们的真正生活被书本掩盖了。通过布莱米底斯的政治论文，我们可以想象，他就是这类人。”^{注1666} 552

显然，古典传统和宗教的感情对于布莱米底斯的影响很大。在他的生活中，布莱米底斯也曾多次与帝国和皇帝有过密切的联系，因此，也许他并非总是“生活在另一个世界里，完全不了解罪恶的世俗世界”。^{注1667} 在他的修辞考究的论文的字里行间，人们可以想象到与狄奥多勒二世的个性相似的历史真实的痕迹。极具可能性的是，在布莱米底斯写作他的《论王道》一文时，狄奥多勒二世的真实形象浮现在他的眼前，然而，他理想中的统治者的真实形象，被他埋没在华丽的辞藻和博学的古典学识中。^{注1668}

布莱米底斯的哲学著作主要以亚里士多德的哲学为基础，其中最为著名的当属《物理学摘要》和《逻辑学摘要》，《逻辑学摘要》尤为著名。在布莱米底斯去世后，他的《逻辑学摘要》在整个拜占庭帝国广为人知，并逐渐成为东西方教授哲学的基础著作和最受欢迎的哲学教科书。布莱米底斯之传记的编纂者A.海森伯格认为，这两部书“确实让其作者的名字流芳百世”。^{注1669}

此外，对于理解13世纪拜占庭哲学运动，阐明拜占庭对西欧思想发展的潜在影响，布莱米底斯的《逻辑学》和《物理学》也极其重要。另

外，布莱米底斯与狄奥多勒二世拉斯卡利斯之间的一些信件同样提供了当时历史和文化状况的许多信息。布莱米底斯留给后人的丰富多彩的文学遗产，还有两部以教科书式的小型地理学著作：《地球史》和《地理概论》，以及一些世俗风格的诗歌等。^{注1670} 尽管我们不得不承认这样的事实，即布莱米底斯的著作中所表现出的思想并没有开辟新的道路，但是，他仍然是尼西亚帝国在其艰难时期的杰出人物，并且当仁不让地在拜占庭文学史上占据着重要地位。553

在布莱米底斯的学生当中，有两位最为出名，即乔治·阿克罗波利塔和皇帝狄奥多勒二世拉斯卡利斯。乔治·阿克罗波利塔出生于君士坦丁堡，在其青年时代，即约翰·瓦塔泽斯统治时期，就到了尼西亚。他与狄奥多勒·拉斯卡利斯一起在尼斯福鲁斯·布莱米底斯指导下接受了极好的教育。后来，他竟然成为狄奥多勒的老师。他曾经获得很高的官职，但是在军事生涯中失败了。他曾伴随迈克尔·巴列奥洛格到达君士坦丁堡，在皇帝的指令下专门从事外交活动，并在1274年的里昂宗教会议上达成了与西方教会合并的协议，尽管他曾经为反对这一合并而斗争。阿克罗波利塔死于13世纪90年代。

阿克罗波利塔的主要文学著作，叙述了自十字军夺取君士坦丁堡到拜占庭帝国光复（1203—1261年）时期的历史，是一部重要史料。这部著作可以被称为尼西亚帝国时期的专门史，可以作为尼西亚斯·科尼阿特斯著作的续集。阿克罗波利塔是他所描述的那些事件的同时代人，并以自己的宦官身份参与其中。阿克罗波利塔以清晰的语言准确地描述了他那个时代的历史。在阿克罗波利塔的其他短篇作品中，有一篇为约翰·瓦塔泽斯的葬礼所写的感情激昂、措辞华丽的演说词。

与布莱米底斯的名字有密切联系的人物还有尼西亚皇帝狄奥多勒二世拉斯卡利斯。乔治·阿克罗波利塔是狄奥多勒的正式老师，而布莱米底斯对于这位未来的皇帝却有着极深刻的影响，皇帝狄奥多勒在致布莱米底斯的信中称他为自己的先生，对他充满着敬意。^{注1671} 布莱米底斯和阿克罗波利塔都成功地在这位年轻学生的父亲约翰·瓦塔泽斯在位时，使自己热爱文学事业的思想渗透于这个学生的灵魂中。19世纪末一位意大利学者费斯塔出版的狄奥多勒通信集，对于我们了解这个重要人物的情况提供了许多新鲜资料。狄奥多勒学习了教、俗希腊作者的许多作品，开始熟悉了解许多不同的学科，但他的注意力主要是在哲学，特别是亚里士多德哲学研究上。他受到了希腊主义及古典文学的训练，在他的一封信中，他以优美的语句描述了他参观古典时期帕加蒙城遗址及废墟时产生的深刻印象。^{注1672} 这封信从内容到形式都似乎是出自于一位意大利人文主义者之手。554

狄奥多勒像他的父亲一样热衷于教育事业，对学术问题特别有兴趣。在他的一封信中提到了一些完成学业后受到皇帝考核的学生。狄奥多勒写道：“人生最大的欢乐莫过于园丁看到他的草坪中盛开着各色鲜花；或者，他可以鉴赏他的哪些花更美丽更茂盛，或者， he 可以从同样的角度，想象他如何在某一时刻享受着令人陶醉的美丽果实……尽管我

出于一个指挥官的职责，在我的头脑中充斥着暴乱、战争、压力、反抗、狡诈、变化和威胁等种种压力时，竭力压抑着自己想要放松一下的情绪，然而，我却从未使我的注意力离开精神生活的妩媚草坪。”[注1673](#)

狄奥多勒二世周围集中着一群受过教育的文人和学者，他自己也热衷于科学、艺术、音乐、诗歌和有关学科。他开办了许多学校，在他的一封信中，讨论到学校的组织、课程设置和教育目标。[注1674](#)

狄奥多勒·拉斯卡利斯写过一些关于哲学、宗教问题的论文，还有一些赞颂词和上文提到过的大量书信文件（不止200件），这些书信都是他致当时各界的著名人物，特别是致他的导师尼斯福鲁斯·布莱米底斯和乔治·阿克罗波利塔的。在狄奥多勒的作品中，还应该注意到他对于自然科学和数学方面的广泛知识。对于狄奥多勒的那些已经出版的或者尚未出版的[注1675](#) 文学遗产进行更深入细致的研究，无疑将有助于评价这个“在东方堪与他的同时代人弗里德里希皇帝相提并论的”历史人物，也将有助于更深入地理解13世纪东方基督教社会对于文化的兴趣所在。[注1676](#)

12世纪后半期，即尼西亚帝国和君士坦丁堡的拉丁帝国的前期，是两位天才的兄弟学者梅萨利特家族（Mesaritai）的约翰和尼古拉斯文学活动的盛期，他们的活动直到20世纪初期由于A.海森伯格的工作才为世人所知晓。因此，在克伦巴赫的著名《拜占庭文献史》中没有提及此两人的名字。尼古拉斯·梅萨利特在他的兄长去世时所发表的葬礼演说表明，约翰·梅萨利特受到过很好的教育，在科穆宁朝最后两代君主统治期间担任官职，后来，在安吉列朝统治时期成为《圣经·诗篇》的注释教授。他还写了一部关于《诗篇》的评注本，该本的原件在1204年法兰克人攻克君士坦丁堡时被毁。约翰在拉丁帝国早期积极参加了与教宗驻君士坦丁堡使节的争论，坚定地维护正教的立场。他死于1207年。[注1677](#)
555

约翰的兄弟尼古拉斯，也曾经在安吉列时期在宫廷任职，并且赞成其兄长对于教宗的态度。在兄长去世后，尼古拉斯来到尼西亚，受到尼西亚牧首的热情接待，后来出任了以弗所的大主教。晚些时候，他充当了尼西亚和教宗为寻求宗教上的和解而举行的谈判首席代表，并且留下了一部详细的记录。尼古拉斯的一些著作，尽管远远不是他的全部著作，已经获得出版。

特别有趣的是尼古拉斯·梅萨利特对于君士坦丁堡的圣使徒教堂及其美丽的镶嵌壁画的描述。[注1678](#) 这座圣使徒教堂的内部装潢远不似圣索菲亚大教堂那么奢侈豪华，但它是拜占庭皇帝们的葬身之所，也是威尼斯的圣马克大教堂、以弗所的圣约翰大教堂和法国佩利格（Périgueux）的圣弗隆（Front）大教堂的原型。众所周知，圣使徒教堂在1453年被土耳其人毁灭了，在其原址建起了征服者穆罕默德二世清真寺。由于该重要古址被破坏，尼古拉斯根据他的亲身经历所做的描述于是就特别重要了。作为第一位研究了与尼古拉斯·梅萨利特有关的学术圈子的学者A.

海森伯格认为，尼古拉斯的作品，可以在某种程度上揭示尼西亚帝国起源的新线索，是记录那个时代信息的重要资料。“无论是谁，只要他有勇气整理和编辑梅萨利特的著作，都将是极大的贡献；这一任务并不容易，但是特别有价值，而且值得受到人们的感谢。”[注1679](#)

我们不能说梅萨利特兄弟是杰出的天才，但是他们属于那些受过教育、热爱读书的人群，其中一些人生活在安静的修道院里，另一些人在尼西亚宫廷中，是他们推动着13世纪的文化事业，为拜占庭帝国国家精神和政治的新生铺平了道路，而正是这种新生导致了1261年拜占庭的复国。[556](#)

这一时期的拜占庭编年史的作者只有一位代表人物乔尔（Joel），他可能在13世纪写了一部简短的世界编年史，但此书没有多大的历史价值或文学价值。该书涵盖了自亚当起至1204年拉丁人占领君士坦丁堡这一时期的历史。

上述所有著作都以因循守旧的古典式的、刻意描述的和矫揉造作的文字写成，这种文字已经远离了群众的口头语言。但13世纪也有一些典型的文学作品是用口语和民间韵律写成，这些作品代表了重要的文学新潮流。

尼古拉斯·伊林尼科斯 [注1680](#)（Nicolas Eirenikos）在约翰·瓦塔泽斯与弗里德里希二世的女儿成亲的婚礼庆典上发表的结婚祝词（nuptial poem）是用民间（political）韵律格式写成的，它采用了宫廷庆典诗的风格，与狄奥多勒·普洛德罗斯所写的新婚祝词风格极其一致。尼古拉斯·伊林尼科斯的诗向我们介绍了拜占庭宫廷盛大庆典的新的信息，因此有历史和文化方面的价值。[注1681](#) 克伦巴赫认为，此诗与近代希腊的婚礼诗歌相似，因此，作者是直接从当时的民间诗歌中汲取了这类诗歌的精华。但我对这种看法是不能苟同的。[注1682](#)

在十字军时期，特别是在第四次十字军以后，在东罗马帝国的领地上建立了许多拉丁的封建领地，出现了一些以民间语言写的史诗作品，描述一些传奇故事，它们以神奇的笔调，主要描写了爱情和骑士冒险故事。在十字军以前的拜占庭史诗文学方面的一部著作，即狄吉尼斯·阿克里特斯的传奇故事特别著名。[注1683](#)

十字军时代在拜占庭创立了更复杂的文学形式。法兰克征服者将西方确定的封建主义模式带到了东方，自然也使他们的新臣民了解了西方的12世纪骑士文学作品普罗旺斯的冒险传奇（*romans d'aventures*）和其他作品，很快在希腊土地上的拉丁人宫廷广泛传播。中世纪的法国传奇故事在德国、意大利和英国已经证明了它的普世性，当然也一定能在希腊扎根，而且，13世纪初希腊的社会条件似乎更适合于它。于是，就提出了一个问题，这一时期拜占庭的传奇叙事诗是否仅仅模仿西方的模式呢？或者说，它完全是拜占庭生活条件下的产物，只是这种条件与西方相似，因此，这类传奇故事只是部分地受到了西方的影响呢？柏里认

为：“可能希腊人熟悉了西方浪漫传奇，才促使他们写出吸纳西方思想的作品，这同《贺拉斯歌集》（*Odes of Horace*），或维吉尔的《田园》（*Eclogue*）及《埃涅阿斯》（*Aeneid*）被认为是受到了它们的希腊原型影响所发生的过程是一样的。”^{注1684}学者们在这个问题上根据对文学资料的研究提出了各种不同的意见。但这些作品通常是匿名作者所写，有的写作年代难以准确判断，其风格、韵律及文学、历史内容也不同。

557

有一部匿名传奇诗《贝尔山德罗和赫利山查》（*Berthandros and Chrysantza*），其出现时间大约可定在13世纪，是拜占庭传奇文学的一个代表作品。其内容有一些被后人可能在15世纪修改过的痕迹。^{注1685}

这部传奇史诗的大致情节如下：有一位皇帝罗德菲洛斯，他有两个儿子，菲拉尔莫斯（*Philarmos*）与贝尔山德罗。他的小儿子贝尔山德罗以英俊勇武著称，不堪忍受父亲的迫害，离开自己的祖国去异国他乡碰运气。他行陆路进入了土耳其，然后进入亚美尼亚（即小亚美尼亚，亦称乞里奇亚），到达了塔尔苏斯；在塔尔苏斯附近的一条小溪旁，他看到水里有一颗星星在闪亮。这颗星把贝尔山德罗带到了一个怪异事件百出的神奇城堡——“爱之堡”（*Ἐρωτόκαστρον*）。在这座城堡里，他从两个雕像上的铭文中，得知自己命中注定要与“大安条克国伟大国王的美丽女儿”赫利山查发生一段爱情。^{注1686}他于是决定要看一看“爱之堡”中所有凄苦的及甜蜜的美人”^{注1687}，贝尔山德罗在“爱之堡”的领主，“爱的国王——他戴着皇冠，手持一个巨大的权杖和一支金箭”^{注1688}——邀请下，走近了他的御座。听完了贝尔山德罗对自己的生活的陈述之后，国王让他在40位姑娘中选出一个最美丽的，送给她一枚用“钢铁、黄金和黄水晶的丝绞制成的魔杖”。^{注1689}然后，在故事中，对选美场面的描述恰像巴黎人的审美方式，且反映了为皇帝选择最美的新娘的著名拜占庭习俗。当贝尔山德罗将魔杖交给最美丽的姑娘时，他周围的一切，包括国王及40个姑娘就突然间“像梦幻”一样消失了。^{注1690}贝尔山德罗离开了城堡，五天后，到达了安条克城外，他看到了安条克国王带着廷臣和猎鹰正在出猎。安条克的领主给了他一个臣属的位置。突然，贝尔山德罗认出了国王的女儿赫利山查正是“爱之堡”内接受他所赠魔杖的姑娘。这一对年轻人之间立即燃起了爱的火花，他们不顾东方习俗中对于闺房生活的严格限制，于夜间在皇室花园中幽会。但是，这次幽会的结局对于贝尔山德罗来说真是糟透了：黎明时分，皇宫卫队发现了这对年轻人，他们捉住了贝尔山德罗，将他投入监狱。赫利山查于是说服她的忠实女仆去说明，贝尔山德罗在花园中是为了会见这位女仆。赫利山查的父亲闻此言，遂饶恕了贝尔山德罗，并且，在赫利山查的秘密许可下，贝尔山德罗与这位女仆举行了形式上的婚礼。贝尔山德罗与赫利山查的秘密关系于是维持下来。10个月以后，这对恋人、那位女仆和一些忠实的仆人逃离了安条克；在渡过一条湍急的河流时，这位女仆和那些仆人丧生。这对恋人绝处逢生，来到了海岸，遇见了贝尔山德罗的父亲罗德菲洛斯派出来寻找他的小儿子贝尔山德罗的希腊舰队；因为他所宠爱的长子已经死去。船员们认出了贝尔山德罗，遂立即将他和赫利山查迎接上船，回到了首都。对于重见自己的儿子已经感到绝望的皇帝罗德

菲洛斯，兴高采烈地迎接了这对年轻人。该传奇故事的结尾描述了贝尔山德罗和赫利山查的庄严婚礼，主教主持了仪式，将皇冠戴在贝尔山德罗的头上。558

学者们对于这个匿名作者写的传奇故事的评论，反映了他们对于十字军时期拜占庭传奇故事的一般看法。一些学者认为，是一部已经失传的或尚不为人知的法国骑士传奇构成了《贝尔山德罗和赫利山查》这部传奇故事的基础；在“爱之堡”（希腊语称之为Erotocastron）中，他们看到了法国普罗旺斯史诗中的“爱之堡”（*Chateau d'amour*）的影子。在罗德菲洛斯和贝尔山德罗的名字中，他们看到了人们通常所见的西方名字鲁道尔夫（Rodolph）和贝特朗德（Bertrand）的希腊化的读音；^{注1691} 甚至有人认为，“贝尔山德罗和赫利山查”的故事，充其量不过是一部著名的14世纪生活在百年战争期间的法国骑士贝特朗德·迪盖斯克兰（Bertrand du Guesclin）之传奇故事的希腊文翻版。^{注1692} 克伦巴赫倾向于认为，在中世纪发现的希腊民间诗歌如“爱之堡”“埃罗斯（Eros）”及其他作品中，其原型都可以归于西欧的资料。他写道，贝尔山德罗和赫利山查的故事无疑是希腊人写的，但却是在长期以来已经对法兰克文化十分熟悉的土地上写的。最主要的是，该故事情节是来自法兰克人的还是来自希腊-东方的资料，仍无法确定，只有待该传奇的真正原版发掘出来之后才会有定论。^{注1693} 柏里认为，贝尔山德罗和赫利山查的传奇，从其结构、描述和思想来看，从头到尾都是希腊式的，没有任何理由可以将其归因于西方的影响。在法兰克人和希腊人的土地上，存在着文化的平行发展现象。正如12世纪法国的传奇故事皆以大量的史诗为前导一样，13、14世纪的希腊传奇故事也有其史诗的背景。在上述两个地域，传奇故事之主题的产生，都直接地或间接地受到了希腊化世界的影响：在法国，主要是受到拉丁文学，特别是奥维德诗歌的影响；在希腊，则受到了在那里从来没有泯灭的文学传统的影响……当西方的骑士在东方定居时，希腊人由于他们的体验，已经拥有了为骑士传奇所需要的所有思想、资料和形式。因此，12世纪的法国文学对于希腊，并没有如在德国那样，产生那样巨大的影响。西方的传奇文学在有着与西方相似的原创性的主题、构思和奇妙素材的人民中间并不显得那么新鲜。当然，在十字军期间，来自法国文学的一些影响，通过两种文学在基督教西方的联系和融合，这一事实却不容否定。但是，总的说来，法国和拜占庭传奇文学有着一个共同的希腊化的基础，它们是沿着平行的道路、互相独立地同时发展的。^{注1694} 如同迪尔所说，贝尔山德罗和赫利山查的传奇故事始终是纯粹的拜占庭的，而且，希腊文明给予征服者法兰克男爵们的东西似乎远比从他们手中接受的东西要多得多。^{注1695} 另一则“爱情故事”《卡利马库斯（Callimachos）和赫利索罗叶（Chrysorroë）》是以民间韵律格式写成，也应是13世纪的作品。^{注1696} 559

近年来，人们已经开始关注巴尔干半岛西部与伊庇鲁斯君主国，与这个在拜占庭帝国的废墟上建立起来的第二个希腊人中心的历史相关的13世纪著名人物。其中有纳乌帕克图斯（纳乌帕克图斯城，意大利语为勒颁多）大主教约翰·阿波考库斯（John Apocaucus）；科西拉

（Corcyra，科西拉岛，意大利语称之为科孚 [Corfù]）都主教乔治·巴尔达内斯（Bardanes）；和奥赫利德城（位于马其顿西部，该城于13世纪前半期臣属于伊庇鲁斯君主国）都主教底米特里·科玛特努斯（Demetrius Chomatenos）等。560

1897年，当克伦巴赫写作他的《拜占庭文献史》时，还仅仅能提到纳乌帕克图斯参加了反对拉丁人的论争，也可能是一份当时保存在牛津大学尚未发表的信件的作者。^{注1697} 但是，自从V.G.瓦西列夫斯基以彼得堡的一份手稿为依据，出版了约翰的信件集，而且，法国学者佩特利底斯（Pétridès）以牛津手稿为基础出版了约翰的一部分作品之后，学者们于是能够了解这位作者的传奇人生。^{注1698} 乔治·纳乌帕克图斯的手稿文献的全部出版，还远远没有完成。

约翰·阿波考库斯，纳乌帕克图斯的大主教，死于13世纪30年代，曾经接受过良好的教育。可能是在青年时代，他曾经在君士坦丁堡生活。后来，他成为纳乌帕克图斯都主教，积极参加了伊庇鲁斯的政治、公共的及宗教的生活。约翰似乎是生活在独立的伊庇鲁斯和该王国临时征服地区生活的希腊正教教职人士中的爱国者的领袖，而且，也许是一个政治领袖；他还在伊庇鲁斯君主们与正教的最高权威、希腊牧首进行的斗争中，支持了伊庇鲁斯的君主们，而伊庇鲁斯君主的竞争者尼西亚君主则支持牧首。^{注1699} E.A.切尔努索夫（Chernousov）写道，约翰不是一个“远离尘世、禁闭在自己的密室中、仅仅关心宗教事务的忧郁修士。相反，从他的思想方法和性格，他对‘自我’的揭示，以及从事文学活动的方式来看，可以看出，在某种程度上，他具有后来意大利人文主义者的特征。”^{注1700} 在阿波考库斯的作品中可以明显看出他对写作的兴趣和热情，这使他写出了大量的信件；可以看出他对大自然的热爱和对古典文学的态度，对于古典文学活动中的代表性人物，如荷马、阿里斯托芬、欧里庇得斯、修昔底德、亚里士多德和其他人物，他给予了极高的评价，这些古典作品，和《圣经》一道，是他进行分析和比较的丰富源泉。目前出版的他的作品有40多种，包括信件、各种教理方面的著作和警句寓言等。^{注1701} 与他通信的人物有伊庇鲁斯君主狄奥多勒·科穆宁和著名的雅典城都主教迈克尔·阿克米纳图斯。由于约翰·阿波考库斯的信件没有能全部出版，因此，对于他作为一个作家和政治家身份的更全面确定的评价还有待于将来。^{注1702} 561

对于伊庇鲁斯君主国统治时期第二个杰出人物、科西拉都主教乔治·巴尔达内斯，长期以来一直有误解。16世纪末，《基督教会年代纪》的作者巴罗尼乌斯红衣主教根据乔治致皇帝弗里德里希和曼纽尔·杜卡斯的信件，推断巴尔达内斯是12世纪的人。因为他们以为这些信件是乔治致弗里德里希一世和曼纽尔一世科穆宁的。^{注1703} 后来的学者们发现，乔治所写的一些著名信件中所论争的问题，与12世纪发生的事件并不一致，就得出了一个结论，认为有两个科西拉的乔治，一位生活在12世纪，另一位生活在13世纪。这一错误被克伦巴赫于1897年出版的《拜占庭文献史》所接受。^{注1704} 但是，在1885年，这一问题就被V.G.瓦西列夫斯基最后解决了，他无可辩驳地证实了历史上只有一个科西拉都主教

乔治，他生活于13世纪；而且，他的信中所指的两位皇帝是弗里德里希二世和萨洛尼卡的君主曼纽尔，后者是萨洛尼卡皇帝狄奥多勒·杜卡斯·安吉列的兄弟，而安吉列曾经被保加利亚人逮捕。由此，乔治·巴尔达内斯应该生活于13世纪。 [注1705](#)

乔治可能是出生在雅典，先是迈克尔·阿克罗波利塔的学生，后来成为他的朋友和与他通信的笔友，这些书信揭示了许多他本人生平的信息。乔治曾经在尼西亚的宫廷生活了一个时期，后来回到了西方，被约翰·纳乌帕克图斯任命为科西拉都主教。伊庇鲁斯君主狄奥多勒·安吉列特别宠信乔治。乔治的那些重要信件保留了下来，迈克尔·阿克罗波利塔在读到这些信件时能够感觉到这些信件之文风的优雅和阐述问题的清楚了；然而，这并不足以阻止迈克尔在他的信件中对乔治进行教诲并纠正其文中的一些败笔。 [注1706](#) 除了这些信件外，乔治还写了一些反对拉丁人的辩论文章和一些长短句诗歌。562

13世纪前半期著名的希腊教职人员和修道士、奥克利达的大主教底米特里·科玛特努斯，由纳乌帕克图斯的约翰加授圣职，后者还为萨洛尼卡的伊庇鲁斯皇帝狄奥多勒举行了加冕仪式。纳乌帕克图斯留下了150余篇作品、书信，其中讨论了许多立法和宗教问题，也有许多教规方面的训词、对来信的回复、司法判决、会议决议等。这些作品对于研究拜占庭法制史，特别是教会法的历史具有特别重要的意义；它们还提供了13世纪前半期伊庇鲁斯、阿尔巴尼亚、保加利亚及拉丁国家的教会历史、民风民俗和国际关系的重要信息和资料。

纳乌帕克图斯都主教约翰·阿波考库斯，科西拉大主教乔治·巴尔达内斯和奥克利达大主教底米特里·科玛特努斯是伊庇鲁斯帝国君主国和短命的萨洛尼卡帝国文化运动中的最著名的代表人物。 [注1707](#)

在拜占庭艺术发展方面，在拜占庭领地上建立的数个法兰克人公国使得许多艺术家离开君士坦丁堡和萨洛尼卡，到当时强大的塞尔维亚王国去寻找新的发展阵地，或者与那些已经在威尼斯定居的艺术家合流；“当时出现了一次画匠的‘大流散’（*diaspora* [注1708](#)）”。这些拜占庭艺术的传播者给斯拉夫画派以方向，迟至今日，我们才开始理解它的全部成就的意义。” [注1709](#) 但是，艺术的传统在拜占庭并没有泯灭，巴列奥洛格王朝时代的艺术复兴，在一定程度上归因于13世纪保留下来的早期传统和成就。

尼西亚帝国时期的文学运动在拜占庭文化史上有着伟大的意义。在尼西亚皇帝的宫廷内形成的中心成为文化活动的摇篮，它面对政治上的分裂、严酷的国际斗争和帝国内部的矛盾，保存、挽救，并继承发展了科穆宁王朝时期的第一次希腊文化复兴的成就，使得后来在巴列奥洛格王朝时期第二次希腊文化复兴的出现成为可能。尼西亚帝国成了联结两次希腊文化复兴的桥梁。563

13世纪，在巴尔干半岛西部，即伊庇鲁斯领土上形成的文化中心是

联系基督教东方世界与西欧，特别是意大利的文化运动之间的纽带。13世纪在霍亨斯陶芬朝弗里德里希二世统治下的意大利文化运动的兴起，即“文艺复兴运动的序幕”，虽然至今还没有得到深入的研究，但已经受到了普遍的重视、讨论和传播。但是，同一世纪尼西亚帝国文化运动的兴起，特别是被忽视的伊庇鲁斯国家的文化运动，却还没有引起人们的重视。事实上，发生在意大利、尼西亚和伊庇鲁斯这三个地区的文化运动，是大体同步平行发展的，而且或许它们之间有过相互影响。甚至，只要看一看13世纪伊庇鲁斯文化的兴起，就不会认为它仅仅属于地方性的个别现象，它必定应被置于13世纪欧洲文化发展的整体历史之中。

拜占庭的封建制

在很长一段时间里，封建主义被认为是中世纪西欧的特有现象，因而，将这一地区的历史与其他地区的历史分别加以研究。^{注1710}人们甚至假定，封建制度的表现形式在所有的西方国家，本质上都是相似的。人们甚至忽视了这一事实，即，封建制度的建立，在西方的各个国家都有其个性的东西。然而，近来，封建主义这一名词被推而广之；学者们开始注意到，封建化的过程可以在世界的不同地区和历史的不同阶段看到。比较历史学的方法消灭了长期占统治地位的重要的历史偏见，即通常被称为封建主义的这一复杂的政治、社会和经济现象只属于中世纪的西欧。因此，目前，封建主义这一名词的使用有了两重含义，一是广义的，另一种是狭义的。中世纪西欧的封建主义只是封建主义的一种形式，而且是封建主义的狭义的使用方式；而在广义的范围内，封建主义是一个文化的发展阶段，而且，据许多历史学家和社会史学家的论断，这是所有民族在其历史发展中的必经阶段。毫无疑问，封建主义的过程并非在每一个地区都达到它完全的发展形态；例如，有时候，它的过程仅限于社会发展的范围内，而不具备政治上的意义。无论如何，将这一问题的研究范围从西欧中世纪的局限性中推及世界，就使得学者们能够发现在古埃及、在阿拉伯哈里发国家、在日本、在太平洋诸岛，以及在古代俄罗斯存在的封建主义形式。在每一个国家，只要条件具备，处于不同发展阶段的封建制度就可能存在；然则，它却不是不可避免的必然现象。564

俄罗斯学者P.文诺格拉多夫（P.Vinogradov）给封建制度下的一个简洁而准确的定义是：“封建主义是以政治关系的领地方面和领地关系的政治方面为标志的。”^{注1711}显然，这一概念忽略了经济方面。后来，学者们提出并开始重视经济方面，现在，则成为必须考虑的因素。

关于西欧封建制度的起源问题，有过许多不同的意见，有些意见甚至是互相对立互相矛盾的。有些学者将它归因于古代和中世纪转型时期已经存在的日耳曼因素及罗马因素；一些人相信它是加洛林王朝立法的结果；还有一些试图将此复杂的结构归因于几乎无人知道的古代日耳曼生活的社会条件，特别是人们想象中的古日耳曼“马尔克”（March）的社会条件。所有这些理论目前还只有历史上的意义，它们只是深刻地描述了学者们要把对于诸如“封建主义”这样复杂的历史现象的理论解释建

立在真正的学术基础上所付出的有时是超凡的劳动。

西欧封建制度的许多典型特征，可以通过罗马帝国在其前三个世纪中的社会条件来解释。那时出现的一些因素后来成为封建主义的组成部分。“赐地”（*precarium*）或“恩地制”（*beneficium*）、庇护制以及豁免权等，在罗马帝国时期是非常普遍的现象。“恩地制”原指一种暂时性的财产，有时是由占有者终生享有的。因此，在一定条件下、供一时（经常是终生）占有的授予地，也通常被称为“恩地”（*beneficia*）；在上述条件中，居首位的通常是占有土地者提供军役服务，因此，恩地制通常意味着是以服军役为前提的临时性赐地。后来，当西欧封建制度基本形成以后，恩地演化为封地（*feodum-fief*），即在一定条件下被授予的有继承权的土地。封建主义（*feudalism*）一词就来源于封地（*feodum*）这个词，但该词的词源则还没有弄清楚。庇护制（*patronage*），即将自己置于一个更有力的人保护之下的习俗，从罗马时期一直持续到中世纪，而在封建时期开始有一拉丁化的名称，即侍从（*commendatio*），有时则用德语来表达，即*mundium*。最后一项，即豁免权（*immunitas*），在罗马时期就普遍存在，在封建时期，特指给予一些个人以一定的国家权利；这些人经常可以免于为国家服役，政府官员也被禁止进入这类获得豁免权的领地。565

在罗马帝国的西部，随着中央政权的衰落，上述三个在一个特定时期相互独立的因素逐渐集中到一个人身上；获得这些权利的人，即土地所有主，再向下分配恩地，获得侍从（附庸），并行使豁免权。换言之，土地所有主成了宗主。这一过程既发生在俗界，也发生在教会中；在各个不同的国家是以不同的方式进行的。

拜占庭的封建制问题还没有被人们很好地研究；深入进行研究仍然有必要，而且人们必须慎于下结论。但是，目前至少有可能谈到拜占庭的封建主义和封建化过程问题，而在不久之前，若谈及“拜占庭封建主义”却显得立论不足了。

鉴于拜占庭帝国是罗马帝国的延续，因此，可以说，类似恩地制、庇护制和豁免权等现象当然可以在拜占庭的内部生活中看到。问题在于这些现象在帝国的东方各行省不同的条件下发展到什么程度，采取了什么形式。

在东方，希腊语词*kharistikion* 与拉丁语*beneficium*（恩地）是相对应的，希腊语词*kharistikarios* 则与*beneficiarius*（承恩者）相对应，后者是指获得了土地，而以服军役为交换条件的人。但是，在拜占庭，特别是在10世纪早期，将土地作为恩地分配的情况通常用于修道院，这类土地既分配给俗人，也分给修士。有可能的是，这种拜占庭的恩地与破坏圣像时期相联系，当时，帝国反对修士的斗争导致了修道院土地的还俗，使皇帝有了丰富的土地资源可用于恩赐。从各方面推测，可以认为，这种情况就是导致原义并不专指授予寺院土地的名词*kharistikion* 失去了其本来意义而专门用来指授赐修道院土地。研究拜占庭内部生活的

一个权威人士P.V.贝佐布拉佐夫写道：“*kharistikion* 制的特点是，一个修道院的所有者，不管他可能是什么人（皇帝、主教或个人），将该修道院授予某人终生管理，此人即获得*kharistikarios*（承恩者）的头衔。该承恩者将收取修道院的全部岁入，并有责任维持修道士们的生活，维修修道院建筑，简言之，即管理修道院的全部经济活动。显然，其余的岁入收获当属于承恩者。”^{注1712} 另一位俄罗斯著名的拜占庭学者Th.乌斯宾斯基坦率地指出，“*kharistikion*”制度，作为授赐修道院和教会土地的一种体制，是先在教会内部发展起来的，与那些在俗界存在的处理土地财产权力的习俗和法规完全一致。^{注1713} 如果上述对教产恩地的定义，特别是乌斯宾斯基的定义，可以接受，那么一定能肯定，罗马过去的所有类似制度都已经消亡。但这一结论是错误的。所谓的*kharistikion*制度是古代罗马的赐地—恩地制的残存，它之所以具有了不同的意义只是由于帝国东半部的特殊情况所使然。566

在异教罗马时期，军事地主就已经存在，它的特别表现是帝国边界附近的土地都被赐予军人作为世袭的财产。但是受赐的特别条件是，占有土地者必须保卫帝国的边疆，并将这项义务传给他们的后人。这一措施的开端通常认为是罗马帝国的皇帝塞维鲁·亚历山大统治时期，即3世纪前半期，当时他将从敌人手中夺回的边境上的土地都赐给了边境上的士兵（*limitaner*）和他们的首领，条件是，他们必须世代相袭为国家服军役，这与获得土地的公民的义务没有什么不同。尽管一些学者断言，这种边界领地（*agri limitanei*）与后来的恩地或采邑（*feodum*）^{注1714}并没有什么联系，但还是有不少著名的历史学家不无理由地发现了中世纪恩地制的根源就在于前基督教时期罗马帝国的土地分配制度。^{注1715} 被纳入6世纪《查士丁尼法典》中的一则于5世纪前半期狄奥多西二世皇帝颁发的《新律》声称，帝国的东西两部都实行这样的原则，即前线士兵，或称边防兵（*limitanei milites*）作为占有土地的前提，必须遵照古法（*sicut antiquitus statutum est*）为国家服兵役。^{注1716}

7世纪初开始，在波斯人、阿拉伯人、阿瓦尔人、斯拉夫人和保加人入侵的威胁下——这些民族经常成功地占有帝国重要的和富饶的边境行省，政府在整个帝国范围内加强了军事组织；因此，可以说，它将边境的组织形式用到内陆的行省中。但是，从7世纪到9世纪拜占庭经常遭受到的严重军事失败，特别是破坏圣像时期的内部矛盾和为争夺皇位而进行的斗争，显然破坏了组织良好的军事土地所有制；大土地主，即所谓“权势者”或豪绅，趁机反对国家法令，购买军事地产。因此，当10世纪马其顿王朝的皇帝们颁布著名的《新律》保护农民利益，抵制“权势者阶级”的兼并倾向时，他们也同时在保护军事领地。罗曼努斯·雷卡平、君士坦丁·波菲罗杰尼图斯、罗曼努斯二世和尼斯福鲁斯·福卡斯的《新律》都是以恢复军事领地的稳固和不受侵犯为目的的，特别是要保证这样的军事领地不要落到那些不服军役的人手上；换言之，这些《新律》基本上是重申上述狄奥多西二世时期颁布的，而后为《查士丁尼法典》所承续的那则法令。曾经认为斯拉夫对拜占庭的影响是拜占庭内部生活中最重要的因素的Th.乌斯宾斯基，这样评述军事领地：“如果人们发现，在10世纪时一些农村公社的痕迹出现在军事领地的组织中，这显

然表明，这种结构是斯拉夫因素的影响而非罗马的起源，但是，它的最初表现一定归于斯拉夫民族在小亚细亚定居时期。”^{注1717}但是，这位著名俄罗斯史学家的假定并不能被证实。拜占庭的军事领地制在某种程度上说一直延续到拜占庭的末日；至少，从11世纪—14世纪的立法文献中可见，10世纪的皇帝们所确立的原则一直被认为有效，尽管在事实上并非如此。567

在一个相当长的时期内，如一些零星资料和模糊不清的事实所能够说明的是，在拜占庭，显然人们没有接受任何一个专门的词汇来特指皇家的恩赐，可能只有*kharistikion* 这个词是例外；但是，人们还没有从这个角度来研究这个词的用法，因此，人们使用这个词时可能只是一个假设，而且它是一个相当夸张的假设。在11世纪以后，开始有一个专门指代皇家恩赐的词汇出现在拜占庭的资料中；这个词汇原来只是与*kharistikion* 交替使用，但后来开始特别用于皇家的恩赐，即*pronoia*（普洛尼亚）。

一些学者曾经错误地将这一词汇的来源归于德语词*Frohne*（意为农役，即强制性的劳役）；因为他们先是在塞尔维亚文献中，而不是在拜占庭的文献中发现该词的，他们甚至认为，塞尔维亚人在他们还是哥特人的邻居时就借用了这个词。^{注1718}自不待说，普洛尼亚一词是希腊词汇，意为“深思、照料”，在基督教会中，意为神意（*providence*）。但是，当这个词被用来特指皇家恩赐地产时，并没有因此而失去它原来的含意，因此，在后来无法确定的历史时期内，拜占庭文献中出现的*pronoia*一词同时含有上述两种意义；同样，在西方，封建社会的词汇*beneficium*也没有失去它原来所具有的“恩赐、恩准”的含义。568

那些请求获得或得到了一所修道院作为恩地（*kharistikion*）的人，就有义务照料这块地产，用希腊语讲，就是获得这块地的监护权（*take pronoia of it*）。因此，接受这样一片领地的人，有时不仅被称为承恩者（*kharistikarios*），而且是供养人（*pronoctes*）。在此人照料该领地期间，这块领地就被称为普洛尼亚。据Th.乌斯宾斯基的论点，在拜占庭，普洛尼亚一词“意指将一块有居民的土地，或者是另一种吸纳年贡的产业赐予某位官员，作为（受地者）服役的报酬或者是由该产业提供一定的义务为条件”^{注1719}。这里特别指的是军事义务。普洛尼亚并不是一块无条件继承的世袭产业；占有普洛尼亚者不得出售、转让或者放弃这块领地。换言之，普洛尼亚与前基督教时期罗马帝国皇帝们所赐予的军事领地是一个性质。“普洛尼亚”是由皇帝亲自赐予或者以他们的大臣们的名义赐予的产业。

早在10世纪，就出现了普洛尼亚这个名词，意指一块以军事服役为条件的领地。普洛尼亚一词的特殊用法完全确定只是在11世纪后半期的文献中才开始出现。这一现象并不能证明普洛尼亚的这一意义在早些时候不存在。早期文献的进一步出版和由这一特别角度对早期文献的研究可以确定，普洛尼亚一词的特殊意义的出现早于11世纪。在科穆宁时期，授予臣属以普洛尼亚的体制已经是一件普遍现象。伴随十字军和西

欧对拜占庭的影响，特别是在偏爱拉丁人的皇帝曼纽尔一世（1143—1180年在位）统治时期，以希腊文形式出现的西欧封建社会的专有词汇在拜占庭逐渐出现，如*lizios* 一词，就同中世纪拉丁词汇*ligius*相对应，指一位附庸，即一块采邑的持有者。值得关注的是，当第四次十字军，即西欧领主们开始在东方占领地定居时，他们发现当地的土地占有情况与西方十分相似，很容易采取他们自己的封建形式。在一份13世纪初的文献中，拜占庭皇帝的赐地被称为“采邑”（*fiefs*）（*de toto feudo, quod et Manuel quondam defunctus Imperator dedit patri meo*）^{注1720}。同一时期的另一篇文献证实，西方征服者对于被征服者继续按照原来的方式管理，从他们那里的征伐的税役与他们在希腊皇帝统治下所承受的分量完全一样（*debemus in suo statu tenere, nihil ab aliquo amplius exigentes, quam quod facere consueverant temporibus graecorum imperatorum*）。^{注1721} 关于拜占庭领土上封建关系研究方面的更多的资料见于《莫里亚编年史》中，此书包括了关于这一问题研究的丰富资料。普洛尼亚制度在整个中世纪的拜占庭都存在，一直到帝国的灭亡。569

对于拜占庭帝国普洛尼亚制度的研究，以及有关恩地和军事服役份地的研究，值得我们特别关注，而且有可能获得最重要的成果，^{注1722} 它的意义不仅在于可以使人们更好地、更正确地全面了解拜占庭的土地经营情况和其内部生活，而且有助于将它同其他国家，包括西方国家、斯拉夫国家和伊斯兰国家，及后来的奥斯曼帝国进行生动而有益的比较。

Pronoia 一词在塞尔维亚文献中经常出现。在俄罗斯历史上，*pronoia* 有时可以与俄罗斯的*kormlenie*（供养地）相比。这是古代罗斯的传统：古罗斯贵族被赐予城镇或行省作为*kormlenie*，通常是一块土地，作为服军役的报酬；这些贵族于是有机会从地方居民那里获得食物（*korm*）、礼品和费税，并对当地进行司法及行政的管理，但是俄罗斯的*kormlenie*并不意味着占有这块土地，而仅在于使某一城镇或行省的管理者有权享受这一领地上的岁贡。因此，拜占庭的*pronoia* 与莫斯科公国的*pomestye* 更为相似，这种*pomestye* 是一临时占有的领地，条件是占有者提供军役义务，后来，这种制度就迅速有了等级制的特点。

罗马的庇护制（*patrocinium*）或者是西欧类型的侍从-附庸（*commendatio-mundium*）模式在拜占庭也很普遍。狄奥多西和查士丁尼的法典中都有相当一些敕令涉及这类问题，自4世纪以后，接受庇护者（在法典中称之为*patrocinium*）受到了严重的惩罚，因为穷人将他们自己置于其富裕而有势力的邻居们的庇护之下，希望以此方式逃避国家的各种义务，特别是沉重的税收，对于此，国家是不能认可的。在查士丁尼的法典和后来皇帝们的立法中，有一个希腊语词能够与拉丁语词*patrocinium* 相对应，此即*prostasia*，意为“代表某人利益，庇护者，保护者”，而不论它以什么形式出现，都是国家所禁止的。尽管中央政府采取了禁止性的措施，大土地所有主（权势者）仍然继续着他们获利甚好的庇护制或是*prostasia*，在国家的纳税人群之间设立了一派中间势力，皇帝的权威不能克服这种罪恶。罗曼努斯·雷卡平于922年签发的《新

律》禁止“权势者”从穷人手中接受任何财产，提到了富裕者压迫穷人的各种方式，其中就有*prostasia*，即庇护制。570

拜占庭也有过豁免制度，被称为*exkuseia*或*exkusseia*（ἐξκουσσεία），这仅仅是拉丁语词*exkusatio*（动词为*excusare*）的希腊语动词ἐκουσεύειν，或ἐκουσσεσθαι的简化形式，其意义是相同的。对这种豁免制度特别重视的学者们发现，最早出现的颁赐豁免权的帝国文献（即黄金诏书）是在11世纪中期（1045年），因此人们不能从这一制度中看到距此太遥远的罗马时期豁免制度的残余因素，于是试图从其他方面解释它的起源。有一个学者，即N.苏沃洛夫把拜占庭豁免制度，即*exkuseia*的起源推至西方的传统习俗，它以日耳曼形式传入拜占庭。按照他的意见，“在晚期拜占庭的豁免制与罗马法中的豁免制度中找不到任何历史的联系。即使我们假设日耳曼人的豁免权有着罗马的根源，但它进入拜占庭帝国时，已经带有了法兰克的形式”。^{注1723}另一位专门研究*exkuseia*（豁免）问题的学者P.雅科文科（P.Yakovenko）不同意上述意见；他认为，这种豁免制度独立地产生并发展于拜占庭，他还拒绝承认拜占庭的豁免权与罗马时期的豁免权有任何联系，因为在此两种体系中存在着明显的差别。“*exkuseia*体制的起源是由于罗马国家体制的退化引起的拜占庭内部政治的无序。与此同时，公法与私法原则的混淆也有一定的影响。由于这些原因，*exkuseia*制的核心产生了；国家官员被禁止进入得到特许权的领地，接受豁免权的人也获得了在此领地上征收国家岁入的权力。”^{注1724} 571

在罗马的立法文献中，拉丁语*immunitas*和*exkuseia*在意义上是一致的，一些著名的法学家试图在此二者之间找到一些确定的区别，却没有最后的结果。^{注1725}

在狄奥多西和查士丁尼的法典中，有一些严厉的条款禁止税收方面的豁免权，其中谈及豁免权时用的是*immunitates*或动词形式*excusare*。

拜占庭时期的文献在涉及赐予豁免权（*exkuseias*）问题时，认为多数受益者是修道院。据这些条例，拜占庭皇帝以豁免证书形式赐予受益人的特权，主要涉及禁止皇帝的官员进入有特权的领地，这些地区享有免税权和司法权等；换言之，在这里，是以西方封建模式出现的真正的中世纪豁免权。

人们通常认为，最早赐予上述豁免权的皇帝诏书出现于11世纪中期。但这并不足以证明，在此以前没有颁赐过豁免权，尤其是传至今日的11—12世纪这类文献的表达方式和风格表明，豁免权的概念在当时已经相当普遍，而且确定无疑、众所周知，不需要任何解释。但这还不是全部理由。9世纪晚期到10世纪的马其顿王朝的皇帝们赐予阿索斯山修士们的特许状中，已经包含了豁免权的所有相关因素。瓦西里皇帝（867—886年在位）颁布的一则特许状，保护所有那些“选择了在阿索斯山的修道生活”的修士们免于受到军事指挥官、帝国官员、市民个人和农民的干扰，以“使任何人不得进入阿索斯山的圣处，打扰这些修士们”

注1726。这一特许状在瓦西里的儿子智者利奥六世时期（886—912年在位）得到了重申。另一则重申这则“早期统治者”批准的特许状的文件是10世纪前半期由罗曼努斯一世雷卡平（919—944年在位）签署的。注1727 在划分阿索斯山地界的其他现存的10世纪文献中，也都提到此前历代皇帝们的特许状；这些特许状是在7世纪和8世纪早期由君士坦丁四世（668—685年在位）、受劓刑者查士丁尼二世（685—695年、705—711年在位）和第一位恢复圣像崇拜的女皇伊琳娜（797—802年在位）和她的儿子君士坦丁六世（780—797年在位）颁布的。注1728 当然，人们不可能确切说明这些文献包含哪些内容，但是根据阿索斯修士们对于土地划分问题的争议来看，可以假定，这些文件也提到了豁免权。注1729 572

刻在一则铭文中的、皇帝查士丁尼二世于688年9月颁布的敕令，可以视为早期“豁免权”的实例。在这则敕令中，查士丁尼二世将萨洛尼卡的一块盐田赐予圣德米特里教堂，使它“从此以后直到永远”成为教堂的财产，它将被免除以前的任何义务。在他的敕令中，查士丁尼二世坦率地说明了他赐予这块盐田的目的，是要使这块盐田上的全部收益用于教堂照明、僧侣的日用支出、维护教堂建筑的必要花费和僧侣们的所有其他需要。注1730

享有特权的修道院往往被称为修道院公爵领（monastery-principedoms）注1731，它们是在查士丁尼大帝（527—565年在位）时期发展起来的，这些修道院的豁免权可能与4世纪时君士坦丁皇帝和他的继承者赐予基督教僧侣的特权有关。注1732 事实上，所有这些零星文献中所涉及的豁免权问题，都完全是涉及修道院生活的。但是，许多早期的特许文献业已丢失，而且，关于拜占庭豁免权的问题所做的相关研究，尤其是它在11世纪以前的历史情况，非常之少。许多拜占庭资料，包括历史、年代纪、圣徒生活等，都已经出版，却很少有人从豁免权的角度对之进行研究。如果这些现成的文献得到了充分研究，那么，也会出现一些新的、更重要的、涉及拜占庭世俗人士的豁免权方面的资料。也许可以因此确定，拜占庭豁免权的起源可上溯至罗马的豁免权制度，并且是基督教帝国从异教罗马帝国那些承接下来的复杂的社会遗产的一部分。注1733

关于拜占庭帝国的庇护制（*prostasia*）和豁免权（*exkuseia*）问题的进一步研究，对于更好地理解拜占庭的内部生活和其邻国阿拉伯帝国和斯拉夫国家的内部历史，特别是古代罗斯国家的内部历史也是特别重要的。N.帕弗洛夫—西尔万斯基（Pavlov-Silvansky）对于古罗斯国家的封建制进行了重要研究，将西方的庇护制与俄罗斯的*zakladnichestvo*（抵押）相比较，并将西方的豁免权与俄罗斯的*bayar samosud*（俄罗斯贵族享有的司法权）进行对比，然而，如果该作者能够使用拜占庭的资料而不是只把自己局限于对西方资料的分析，这一成果会有更大的价值。573

大土地所有主（他们在罗马帝国时期被称为*latifundia*）的存在也是

拜占庭帝国社会结构中的一个特点。有势力的行省中的巨富们有时对于中央政权极具威胁性，乃至帝国中央政府不得不采取严厉的措施对付他们，但时常是不成功的。

在这方面，积极地反对大土地所有主的查士丁尼大帝统治时期，有着特别重要的意义。普罗柯比的《秘史》和查士丁尼的《新律》披露了关于此问题的重要资料；带有偏见地、片面地编撰的6世纪作品《秘史》显然反映了大地主的思想和他们的利益，但只要使用得当，它仍然是反映当时拜占庭内部生活的一部最有价值的资料。《秘史》和查士丁尼的《新律》揭示了拜占庭皇帝反对以大地主为基础的贵族阶层的斗争，这场斗争不仅反映了6世纪的情况，而且持续到此后很久。查士丁尼的一则针对卡帕多细亚省督的《新律》，谴责了这一地区各行省的国有和私有地产主们在地方富豪的肆意盘剥下所遭遇的无助状态，其中有如下的重要内容：“朕闻得各行省中官员的滥用职权达到如此登峰造极的程度，乃至其上层机关的任何人亦无法纠正之。朕甚至羞于提及那些被保镖所簇拥着到处招摇过市的大地产的庄头们是多么无耻至极，他们正在如何被大批下等人所追随，在无耻地掠夺一切。”接着，在列举了一些私人地产后，《新律》继续阐述：“国家财产已经尽入私囊，因为它们被掠夺、被侵吞，甚至包括所有那些马匹，而且，竟然没有一个人会站出来讲公道话，因为所有的人被他们用黄金堵住了嘴。”^{注1734}从这些论述来看，卡帕多细亚的大地主们对于所在行省有着完全的支配权，而且他们拥兵自重，或者其他武装人员或保镖等，控制着私人 and 国家的土地。关于查士丁尼时代埃及的相似情况，也可以在草纸文献中发现。一个著名的大土地贵族阿比安家族在6世纪埃及的许多地方占有巨量的地产。整片的无数村庄都是他的私产。他的住宅几乎就是皇宫。他有自己的秘书、看门人、成群的奴仆、自己的估税员和征税人、自己的司库、自己的保安，甚至自己的邮政。许多这样的大地主私设监狱并养着自己的军队。^{注1735}

为了对付大地主，查士丁尼进行了无情的斗争。他以多种方式有意识地、持续不断地摧毁大地产。但是他没有完全成功，大地产直到帝国后期仍然保持着它的活力。574

一方面，查士丁尼是世俗大地产的确切无疑的敌人，另一方面，他却致力于保护和增加教会和修道院的财产。在拜占庭帝国，查士丁尼时代是教会和修道院大地产形成的最重要时期，这些享有豁免权的大地产形成了诸如修道院公爵领或修道院采邑等封建的中心。根据一位历史学家的意见，它们在拜占庭的地位，相当于西欧的公爵领和伯爵领。^{注1736}但是，西欧封建领地的特点首先是，它们是不稳定的、软弱的且有时是与中央集权相分离的。从封建的角度看，拜占庭修道院的大领地，是由反封建的因素创立和管理的，管理修道院的住持（*igumens*）拥有全部的权力，实际上是他们自己领地上的君主或独裁者。也许这就是拜占庭封建制的一个最典型的特点。

在拜占庭教会和修道院的大地产形成过程中，7世纪是最为重要的

时期。自从阿拉伯人占领了修道主义特别繁荣的巴勒斯坦和埃及之后，相当一部分修道士逃到了帝国的内地；旧的修道院挤满了避难者，新的修道院也建立起来。因此，7世纪后半期和8世纪早期可以认为是修道院大地产发展的鼎盛时期。修道院享有种种特权，削弱了国家财政；随着大批强壮男丁进入修道院从而免于服军役，又削弱了帝国的军事力量。国家对此是不能容忍的。瓦西列夫斯基说：“没有任何疑义，我们可以推断，早在破坏圣像运动之前，东方教会在占有土地的规模上与西方教会相比已经毫不逊色。法兰克国王们早就开始抱怨说，他们的国库已经衰竭，他们的财富都转移到了主教们和修士们手中；到7世纪末，法兰克国家有三分之一的土地已经属于教会。我们相信，在同一时期的拜占庭帝国，许多情况与在法兰克国家是一样的。”[注1737](#)

可以设想，以破坏圣像政策著称的伊苏里亚诸帝所进行的斗争不仅只是针对圣像本身，也是针对修道院的地产或修道院的封建制的斗争。[注1738](#) 在破坏圣像时期，拜占庭修道院的土地被无情地没收，那些并非是由于宗教的动机，而是为了免于担负各类国家规定义务而进入修道院的僧侣们以及那些附属于修道院地产的人，因此而被迫承担他们对国家的责任。575

但是，随着破坏圣像运动的结束，以及马其顿王朝的皇帝登上皇位，情况发生了变化。修道院的数量再次迅速增长，所掌握的土地数量也迅速地增长。破坏圣像的皇帝们暂时中断的，在教会和修道院中发生的封建化的过程又开始以一种无法估量的方向发展，甚至有时危及了中央政府的权力。法国学者查尔斯·迪尔在写到这一时期时说：“（对小地产的）掠夺在继续；大土地贵族的势力一直在增长；封建主义一直在发展。在9世纪，这种危机已经特别严重。”[注1739](#)

在帝国的政治生活中，6世纪末的总督与西欧的封建领主、公爵、伯爵等有极其相似之处。这些总督在皇帝莫里斯统治时期（582—602年）是两片大领地，即北非的迦太基总督区和拉文纳总督区的统治者。总督们（*exarchs*）首先是军事指挥官，后来逐渐地在他们手上集中了行政和司法权，并对总督区里的教会事务有了最终决定权。无论何时，只要总督进入罗马城，人们总是像迎接帝王一样地迎接他们。总督们进入罗马城的典礼后来成为迎接法兰克国王和德意志皇帝所参照的模式。例如，774年查理大帝进入罗马城时，就是按照当年迎接总督的仪规进行的。在整个中世纪，罗马城都按照这一模式迎接帝王们。[注1740](#) 因而，毫不奇怪，576迦太基和拉文纳的总督们一次又一次揭竿而起，向皇帝的宝座挑战。7世纪初非洲总督希拉克略的起义，导致了拜占庭帝国以这位总督的儿子（也叫希拉克略）为帝的新王朝的建立。

与此相关的是莫里斯皇帝统治时期，这两位几乎是完全独立的总督受命在莫里斯死前数年病重期间为他草拟遗嘱。这一遗嘱显然在莫里斯生前无人知晓，是在希拉克略时期被发现和披露出来的。遗嘱中，莫里斯将帝国分给自己的儿子们：他指定将君士坦丁堡和东方各行省分给他的长子；罗马、意大利和地中海上诸岛给他的幼子们。[注1741](#) 这一遗嘱

没有得到实行，因为602年发生了革命，莫里斯皇帝被推翻；但这一遗嘱显然是一次典型的封邦建国的企图，这种分封行为在西方所谓“封建时期”（*appanage*）的墨洛温王朝和加洛林王朝以及古罗斯都是经常发生的。

新的行省制度，用拜占庭的词汇说，即“军区”（*theme*）制的形成过程，它的组织结构也可以用作从事封建比较的资料。在7世纪，由于波斯人、阿拉伯人和保加利亚人、斯拉夫人的威胁，拜占庭实行了一种新的行省组织，在一些大的区域内指定一位军事首领，使他逐渐取得对于行政事务的最高控制权。后来，这些行省总督在9—10世纪时就逐渐将他们的权力和职衔在家族内一代一代传统；他们于是成为自己管理的行省中世袭的统治者，摆脱了皇权的控制。^{注1742} 他们的地位相当于西方同时代的世袭公爵和伯爵们。

在小亚细亚的东方前线上与阿拉伯人几乎不间断的战争导致了所谓“边境武士”（*akritai*）的出现。*Akrites*（复数形式为*akritai*）在拜占庭时期用于指代帝国边防线上的保护者，它来自希腊语词汇*akra*，即“边境”。这些边境武士有时相对于中央政府保持一定的独立性，因此有理由将他们与西欧封建时期的边地侯（*margraves*）们（意为边境上^{注1743}的统治者）相比，也有理由将他们与俄罗斯历史上乌克兰（*ukraina*，意即边境）的哥萨克相比。在这些边境地区，战事连绵不断，毫无“安定”可言，用一位法国历史学家A.兰姆鲍德（*Ramnaud*）的话来说：“人们感觉到远离拜占庭帝国，而且人们甚至不是生活在一位英明的君主管理下的行省，但是在西方那样混乱无序的封建状态下。”^{注1744} 英国历史学家J.B.柏里说，在东方与萨拉森人（阿拉伯人）进行的不间断的斗争，促进了一类新的战士（*kavallarios*，即骑士，德语称*Ritter*）的出现，“他们心中充满了冒险精神，习惯于不受皇帝和军事领袖之权威的束缚……在10世纪，他们中间的许多人占有着大片的领地，更像是西欧那样的封建男爵，而不像罗马的军官”^{注1745}。小亚细亚著名的福卡家族、斯克莱鲁斯家族、马雷努斯家族、菲罗卡尔家族都是小亚细亚大地主的典型代表，他们占有大片的地产，不仅是帝国社会中的特殊阶层，而且由于他们能够在自己的周围集结自己的军队，成为统治者家族的严重政治威胁，马其顿时期的瓦西里二世（976—1025年在位），与他们进行了不妥协的、坚持不懈的斗争。马其顿朝诸帝颁布的保护小土地所有主的诸多《新律》再一次表明，从国家的角度看，大地产的发展对国家有何等严重的威胁。577

11世纪的艰难时期的特征是小亚细亚那些依仗军事力量的大土地所有主与中央政府的斗争。斗争的结局是1081年，大土地所有主的代表人物阿列克修斯·科穆宁夺取了皇位，建立了一个持续时间较长（1081—1185年）的王朝。但是，阿列克修斯被迫承认特拉布松是一个几乎完全独立的国家。并且在他统治时期，他采取了严厉的措施反对教俗界的大土地所有主。反对大土地占有者的尖锐斗争发生在科穆宁朝的最后一代皇帝安德罗尼卡一世（1182—1185年在位）时期。但是，在安吉列王朝时期，大地产的势力又取得了优势。

随着十字军时期的到来，西方十字军人和其他西方人士出现了。开始，他们只是路过拜占庭的领地；后来，特别由于曼纽尔皇帝的亲拉丁政策，他们大批定居，深入到拜占庭社会和经济生活的所有领域。最后，在第四次十字军之后，他们占领了拜占庭的大部分领土。到这一时期，拜占庭的封建化过程已经取得了确定的形式。西方人发现，在帝国的所有方面，没有任何东西会令他们感到新奇。

大批重要的、可用来研究十字军时期拉丁人占领地的封建制情况的资料，可见于这些国家编纂的法典中。其中，占首要地位的是所谓《耶路撒冷法典》（*Assises of Jerusalem*）或曰《圣墓文献》（*Letters of the Holy Sepulchre*）。这一文献，据后来的耶路撒冷文献确认，出现于耶路撒冷王国的第一位统治者戈弗雷时期。当然，这里并不涉及关于该法典的诸多不同版本的复杂的争议性问题，以及所有涉及原法典和后来的《耶路撒冷法典》之间关系问题的讨论。该法典，无论起源如何，都是纯粹的13世纪的法典，而且，“《耶路撒冷法典》是以第一次十字军人带到东方的11世纪的封建法典为基础的”^{注1746}。该法典不仅有助于更好地理解与地方条件有关的基督教东方的封建关系，而且有助于全面理解封建制度问题。一位专门研究耶路撒冷王国制度的法国历史学家迦斯东·多迪写道：“《最高法庭法》（*Assises de la Haute Cour*，该法规是《法典》中涉及拉丁王公与他们的附庸之间关系的那部分）代表了最古老、最纯粹的法国封建制的表述方式”；现存文献的编辑者们“为我们留下了完整的关于封建领地制的记载，它远胜于中世纪留给我们的任何东西”。人们必须到《耶路撒冷法典》中来“研究封建制度的真正特点”。^{注1747}最近，一位美国历史学者约翰·L·拉蒙特写了一部关于晚期拉丁帝国封建王权的著作，其中他强调了同样的思想，他写道：“《最高法庭法》基本上是法国的封建法律，而且，如果封建制度仅仅意味着土地贵族之间的关系的的话，那么，耶路撒冷的封建制度就是西方十字军人自他们的家乡带来的纯粹的西方封建制度。它一旦建立，就一直保持下来。在西方影响封建主义的因素在缓慢发展的东方影响很有限。因此，前人所强调的是正确的，即，在耶路撒冷的封建制度中，我们能够找到几乎是典型的封建主义形式。11—12世纪的西方制度被移植到半开化的土地上，并且保持到此后的历史时期，而在这个时期，西方已经大部分放弃了这种制度。”^{注1748}因而，基督教东方出人意外地为学者们留下一部封建时期的法典，它确立了一种制度，西欧在这个制度下曾经度过了一个很长的时段。578

第四次十字军之后，《耶路撒冷法典》被十字军人所征服的莫里亚公国所接受，也被其他建立在拜占庭领土上的拉丁占领区，包括塞浦路斯所接受；在塞浦路斯，这部法典被译成希腊文。安条克的法典可以被认为是上述《耶路撒冷法典》的一个精妙的补充，它曾经给予安条克拉丁公国以正确的立法思想。安条克法典的原件已经遗失，现存着一部亚美尼亚的翻译本，19世纪时这部亚美尼亚文的法典被译成现代法语。因而，这些法国-东方版的法典对于研究西欧的封建历史，对于研究拉丁和希腊-拜占庭东方的历史，甚至对于研究奥斯曼法典的历史有着极其重大的意义。579

对于拜占庭封建制的研究刚刚开始。1879年，一位俄罗斯历史学者V.瓦西列夫斯基在讨论到“普洛尼亚”制度时，下了这样的结论，即，只是在科穆宁和安吉列时代，人们才可能注意到，在拜占庭有一种“真正的封建秩序的胚胎，但还不是发达的制度”^{注1749}。事实上，瓦西列夫斯基从来没有对拜占庭的封建制度进行专门的研究。他甚至不能想象在11世纪末以前，科穆宁登基的时候，拜占庭会存在任何封建化的过程。当然，西欧社会出现的组织严密的封建等级制度制造出了一系列封建领主、陪臣和附庸，这种制度在拜占庭从来没有出现过。“但是，”如夏尔·迪尔所正确评价的那样，“在拜占庭帝国，这种强大的行省贵族已经产生了同西方中世纪国家一样的结果；特别是在国家的中央政权被削弱之后，它们成为最危险的混乱及无序的根源。”^{注1750}

所谓的社会、政治和经济封建化的过程，在拜占庭的整个历史上都可以观察到。

第九章 拜占庭的灭亡580

巴列奥洛格王朝的对外政策

“君士坦丁堡，宇宙的卫城，罗马帝国的首都，曾经沦于拉丁人的手中，现在，遂上帝所愿，又重新归于罗马人的统治之下——该城蒙上帝通过朕而赐予他们。”这些话出自迈克尔·巴列奥洛格（Michael Palaeologus）的自传，他是重建的拜占庭帝国的第一位皇帝。 注1751

帝国的总体形势

迈克尔帝国的疆域，比起科穆宁和安吉列王朝时期的拜占庭帝国的领土，特别比起第一次十字军东征之后的领土范围来说，已经大大减小了。1261年，帝国包括小亚的西北角、色雷斯和马其顿的大部分、萨洛尼卡，以及爱琴海北部的一些岛屿。因此，博斯普鲁斯海峡和赫勒斯滂海，这些非常重要的战略和贸易水路，都属于重建后的帝国。伊庇鲁斯王国又回到了帝国的宗主权之下。在迈克尔统治初期，在卡斯托利亚战役中俘获了亚该亚公爵威廉·维拉杜安（William Villehardouin），作为这位公爵的赎金，迈克尔得到了伯罗奔尼撒半岛上三个坚固的法兰克人要塞：一是蒙内姆巴西亚，坐落在希腊东海岸，巨大的岩石高耸于埃皮达弗鲁斯古剧场附近的海面上。这“不仅是伯罗奔尼撒半岛最独特的地方之一，而且还有着英勇的保持独立的辉煌纪录，仅凭这一点，它就有资格在世界的堡垒要塞名单中占据一个重要的位置”； 注1752 其二是出了名的坚固城堡米斯特拉；第三个城堡是马伊那，是法兰克人在塔夫盖突斯山上建立的，目的是为了监视居住在那里的斯拉夫人。这三个据点成为拜占庭皇帝的军队成功地同法兰克的公爵威廉作战的战略基地。

但是这个以前伟大帝国的残余在所有方面都受到政治和经济上强大民族的威胁：土耳其人从小亚细亚，塞尔维亚人和保加利亚人从北方威胁着他们；威尼斯人占据了爱琴海中的一些岛屿；热那亚人当然指向黑海；还有拉丁骑士占据着伯罗奔尼撒半岛和中希腊的一部分。迈克尔·巴列奥洛格甚至不能使整个希腊的中心部分联合在一起。特拉布松帝国继续保持独立和分离的状态，拜占庭在克里米亚的领地——克尔松军区及附属于它的那片被称为“哥特高地”的领土——在特拉布松的皇帝们统治之下，并向他们缴纳贡赋。伊庇鲁斯的君主国是仅有的在一定程度上依赖于重建的迈克尔帝国的地区。在迈克尔·巴列奥洛格统治下，帝国的边界达到了它后期的最大范围，但这些边界仅存于他的统治时期。因此，“在这方面，迈克尔·巴列奥洛格是第一个也是最后一个光复了的拜占庭的伟大皇帝”。 注1753 按照法国学者迪尔所说，巴列奥洛格一世的帝国就像“一个虚弱的、残疾的躯体被安置着一个巨大的头颅——君士坦丁堡” 注1754。 581

帝国的首都，在1204年的洗劫后再没有恢复元气，至迈克尔时已是

虚弱不堪；最好的和最富丽的建筑物矗立在那里，好像刚刚被洗劫过；教堂珍贵的陈设品已经被抢走了；布莱舍奈宫，从科穆宁时代起就是皇家的住地，一直用它丰富的装饰和镶嵌品向陌生人炫耀，如今已经被毁。据一名当时的希腊人所说，在它里面，充斥着从拉丁皇帝的喧闹的酒宴中散发出的“意大利人的烟尘和气味”^{注1755}，已经不适合居住了。

尽管从文化发展的角度看，巴列奥洛格时期的拜占庭帝国仍然具有极大的重要性，但君士坦丁堡作为欧洲政策中心的地位消失了。“巴列奥洛格重建后的帝国，几乎仅具有中世纪希腊民族王国的地域性意义。在实质上，它只是尼西亚帝国的延续，尽管它建立在布莱舍奈宫内，并以过去拜占庭帝国的古代模式为自己定位。”^{注1756} 围绕着这个正在衰老的机体，新来者正在成长和聚集力量，尤其是14世纪在斯蒂芬·杜尚（Stephen Dušan）统治之下的塞尔维亚人和奥斯曼土耳其人。有进取心的意大利商业共和国热那亚和威尼斯，特别是前者，控制着帝国的全部贸易，帝国在财政上和经济上越来越依赖于它们。唯一的问题是，上述哪一支民族能够结束东方基督教的帝国，占有君士坦丁堡，成为巴尔干半岛的主人。14世纪的历史将使这个问题向着有利于土耳其人的方向发展。582

虽然巴列奥洛格时期的拜占庭在国际政治生活领域占据次要的地位，但它的国内生活仍值得关注。在巴列奥洛格时期在希腊人中间出现了爱国主义情绪，随之重返古希腊的辉煌的倾向。例如，在形式上，皇帝们继续持有“罗马人的皇帝（*basileus*）”^{注1757}和独裁统治者”这一通常的称号，但是这个时代的一些著名人物努力劝说皇帝们接受“希腊人的皇帝”这一新的称呼。这个由不同民族组成的曾经十分庞大的帝国，已经蜕变成一个领土十分有限的仅由希腊人构成的小国。在14、15世纪希腊人表现出来的爱国主义情绪和他们对光辉的希腊古代表现出的热情中，人们可以不无理地看到促进19世纪当代希腊再生的要素。而且，巴列奥洛格时期，当东方和西方的因素都在帝国内部奇迹般地交错混杂在一起的，产生了一种强有力的精神和艺术文化；考虑到当时帝国的内忧外患，在最初是很难预料的。在那个时代，在知识的各种领域，拜占庭不仅培养出相当多的学者和有教养的人、作家等，有时甚至是很有创造力的天才。诸如卡里耶清真寺（Qahriye—jami，原拜占庭霍拉修道院的教堂）、伯罗奔尼撒半岛上的米斯特拉堡、圣山阿索斯的教堂内镶嵌艺术的丰碑都可以作为评价巴列奥洛格时期艺术创造力的重要依据。人们经常将这一艺术的繁荣与西欧原初的文艺复兴艺术，即意大利人文主义的早期艺术相比较。在文学和艺术领域的这些现象，以及他们的出现与19世纪和20世纪的许多学者的作品相关联的最重要的问题，都属于巴列奥洛格时期的拜占庭后期文化。

巴列奥洛格时代是拜占庭历史研究领域最少被重视的时代，其原因一方面是由于这一时期的内外历史，特别是内部历史非常复杂，另一方面是由于资料来源的丰富和多样化，许多资料还没有被出版，以手稿的形式保存在西方和东方的图书馆里。迄今为止^{注1758}，还没有一部涵盖

巴列奥洛格王朝所有统治者之活动的专著，现存的一些论文也只涉及这些皇帝活动的某一方面或另一方面。但有一个例外，即在1926年出现了C.查普曼（C.Chapman）的关于迈克尔·巴列奥洛格的专著，它简短、浅显，但具有通论的特点。注1759 583

巴列奥洛格王朝属于名门望族，从第一代科穆宁家族的皇帝开始，巴列奥洛格家族给拜占庭贡献了许多精力充沛和有天分的人，尤其是在军事领域。随着时间的推移，他们逐渐与科穆宁、杜卡斯和安吉列的皇家有了亲缘关系。借助于这种亲属关系的力量，第一代巴列奥洛格族的皇帝迈克尔八世经常在帝号后签署四个家族的姓氏，例如迈克尔·杜卡斯·安吉列·科穆宁·巴列奥洛格，而安德罗尼卡二世及其共治者——他的儿子迈克尔九世在多数情况下这样做，而安德罗尼卡三世则时而这样做。后来，皇帝签名时就只签“巴列奥洛格”注1760了。

巴列奥洛格王朝占据拜占庭王位一百九十二年（1261—1453年），是整个拜占庭历史进程中延续时间最长的一个王朝。注1761 第一个登上这个动荡的、大大缩小了的东部帝国王位的巴列奥洛格皇帝迈克尔八世（1261—1282年在位），生性狡猾、残酷，但却是位天才的外交家，成功地摆脱了来自西方，即两西西里王国的威胁，挽救了帝国，并把皇位传给了他的长子安德罗尼卡二世（1282—1328年），这位安德罗尼卡“本来应成为一名神学教授，但却碰巧成了拜占庭皇帝”注1762。安德罗尼卡有两段婚姻，他的第一个妻子安妮是匈牙利国王斯蒂芬·杜尚五世的女儿；他的第二个妻子维尔兰塔·伊琳娜是北意大利的蒙斐拉侯爵的妹妹。维尔兰塔在她哥哥死后，成为侯爵领地的女继承人；作为拜占庭皇后，她不能继承领地，就把她的一个儿子送到那儿，在蒙斐拉建立了巴列奥洛格王朝的统治。该家族在那里的统治一直持续到16世纪前半期。注1763

安德罗尼卡在1295年给他前妻所生的长子迈克尔戴上帝国皇冠。迈克尔于1320年，先于其父去世，在历史著作中经常提到的是作为他父亲共治皇帝的迈克尔九世。迈克尔曾计划迎娶库尔特奈家族的卡特琳娜，她是有名无实的罗马帝国（前拉丁帝国）皇帝的女儿，教宗对此计划很感兴趣；注1764 但是最后，迈克尔娶了一位亚美尼亚公主克塞尼亚·玛利亚。584

迈克尔九世之子，即安德罗尼卡二世的孙子小安德罗尼卡，是父亲有生之年和他祖父在世时期的最爱。但是小安德罗尼卡轻率浮华，风流韵事不断，由于他的一次莽撞行为，其兄长被意外谋杀，其父亲迈克尔九世随之英年早逝。这完全改变了祖父对他的态度。不久祖孙俩人之间爆发内战。反对老安德罗尼卡的一方形成了一个强大派别，其精神领袖是后来著名的坎塔库津（Cantacuzene）。内战以小安德罗尼卡的胜利而告终，1328年，小安德罗尼卡突然占领了君士坦丁堡并迫使老安德罗尼卡退位。他被废黜的老皇帝以修道士的身份结束了余生，死于1332年，他的长期统治对拜占庭帝国来说是衰败的新时期。

在小安德罗尼卡（1328—1341年在位）的政权中，居于首位的是参与叛乱的主要头目约翰·坎塔库津，帝国的内部行政管理和外交事务都落入他的手中。新皇帝像以前一样放纵于娱乐活动和狩猎聚会，他感到自己没有兴趣忙于处理政府事务，但他参与了其统治时期的多次战争。坎塔库津并不满足于他获得的巨大影响力，因为他的目标在于帝国的皇位，或至少是全权的摄政者。在安德罗尼卡政府统治的十三年间，这一想法一直主宰着坎塔库津，并且是激发他所有行为的动力。安德罗尼卡的母亲、寡妇克塞尼亚·玛丽亚和他的第二位妻子，西方的公主萨瓦的安妮^{注1765}，都敌视坎塔库津。但是他以各种阴谋手段成功地保持了自己的权位，直到安德罗尼卡死去。

1341年安德罗尼卡三世死时，他的长子、新皇帝约翰五世（1341—1391年在位）只有差不多11岁。在围绕少年皇帝王位的长期内战中，约翰·坎塔库津扮演了主要角色。为了对付约翰·坎塔库津，帝国内形成了一个强大的集团，其中包括萨瓦的安妮，她已经被宣布为摄政；还有她的同党、坎塔库津从前的亲信，野心勃勃、精力充沛的君士坦丁堡牧首阿列克修斯·阿波考库斯；以及其他人士等。这场14世纪的内部冲突的典型特征是外族人的参与，塞尔维亚人、保加利亚人，特别是塞尔柱突厥人和奥斯曼土耳其人时而支持这一党，时而支持另一党，追逐着各自的政治目标。安德罗尼卡三世去世几个月后，坎塔库津在色雷斯的一个城市中宣布自己为皇帝（称约翰六世）。不久，在君士坦丁堡隆重举行了约翰五世巴列奥洛格的加冕礼。这样，在帝国内出现了两个皇帝。坎塔库津获得了土耳其人的强有力支持（他甚至把他的女儿嫁给了一个奥斯曼苏丹），因此他占了上风。他的主要对手阿波考库斯在君士坦丁堡被杀。坎塔库津在亚得里亚堡接受了耶路撒冷牧首的加冕，这位牧首把一顶金冠戴在新皇帝的头上。然后首都向他敞开了大门。摄政太后萨瓦的安妮被迫屈服，坎塔库津被承认为是同约翰·巴列奥洛格享有同样地位的皇帝。1347年，坎塔库津第二次加冕，他的女儿嫁给了年轻的巴列奥洛格皇帝约翰五世。坎塔库津的雄心勃勃的计划实现了。⁵⁸⁵

这一年，罗马市府被一个著名的、满怀罗马共和国过去辉煌回忆的梦想家，即保民官科拉·迪里恩佐（Cola di Rienzo）控制了一个时期。坎塔库津向他派了一个大使，带着一封贺信，祝贺他取得了对罗马的权力。^{注1766}

在约翰五世巴列奥洛格被推到后台期间，坎塔库津的残暴统治对这一时期的国际关系产生了重要影响。对坎塔库津来说，他须全力去取代巴列奥洛格家族；他宣布其子为共治皇帝和继承者，并禁止人们在教堂和公共节日中提到约翰·巴列奥洛格的名字。但坎塔库津在民众中的影响正在逐渐减弱，土耳其人在欧洲的立足给他的声望以致命一击。在热那亚人的帮助下，约翰·巴列奥洛格于1354年底进入了君士坦丁堡。坎塔库津被迫退位后，取了约萨法（Ioasaph）的教名退隐修道院，在撰写他的重要回忆录中度过了余生。^{注1767} 巴黎国家图书馆保存的一份希腊文手稿中保存了两幅重要的坎塔库津的微型画像，其中一幅中有两个坎塔库津，一个穿着皇袍，另一个穿着修道士的道袍。他的儿子也随之退位。

约翰五世巴列奥洛格最终成为了唯一的皇帝，但在毁灭性的内战和对外战争失败后，他接受的是一份可怜的遗产。T.弗洛林斯基（T. Florinsky）说道：“一些岛屿和一个行省（色雷斯）完全毁灭了，人口大为减少，贪婪的热那亚人在靠近首都的海峡岸边得到了一个立足点，在海峡的另一边则出现了强大的土耳其人国家。这就是他必须统治的帝国。”^{注1768} 586

约翰家族的麻烦并没有就此结束。约翰五世素来与自己的长子安德罗尼卡不睦，后者于1376年在热那亚人的帮助下废黜了老约翰，并加冕称安德罗尼卡四世（1376—1379年在位），他的儿子约翰同时成为共治皇帝。老约翰五世和他最喜爱的儿子和继承者曼纽尔却被送入监狱。1379年，约翰五世成功逃出，在土耳其人的帮助下恢复了皇位。约翰五世和安德罗尼卡达成了一项协议，该协议一直持续到1385年后者去世。此后，约翰五世无视他孙子的权利，而为其子曼纽尔加冕，使之成为自己的共治皇帝。终于，就在约翰五世统治末期，他的孙子发动了反对他的叛乱。1390年，小约翰控制了君士坦丁堡，并作为皇帝约翰七世统治了几个月。来自威尼斯档案馆的新文献表明，1390年约翰的叛乱是由苏丹巴耶齐德组织的。同往常一样，威尼斯元老院经由她的商人而对君士坦丁堡的局势了然于胸，显然可以断定，当时巴耶齐德很可能控制着拜占庭的皇位。无论如何，1390年在威尼斯给那些将要去君士坦丁堡的特使的指示中，告诫他们：“如果在君士坦丁堡发现穆拉德的儿子[巴耶齐德]，你必须设法从他那儿获得对威尼斯船只实行扣押的解除令。”^{注1769} 由于曼纽尔的积极努力，约翰五世得以复位。1391年初，经过长期的、飘摇不定统治的约翰五世死去，他的儿子曼纽尔成为皇帝（1391—1425年在位）。

这位新皇帝登上王位之前不久，娶了北马其顿统治者君士坦丁·德拉戈什（Constantine Dragosh）的女儿海伦，她是斯拉夫人，或者如C.吉莱切克（C. Jirěcek）所说，是“唯一成为拜占庭皇后的塞尔维亚人”^{注1770}。她生了六个儿子，其中两个是拜占庭最后的皇帝约翰八世和君士坦丁十一世；人们经常用他的外祖父的斯拉夫名字称君士坦丁十一世为德拉戈什（Dragases）。因此，帝国皇位上这两个最后的巴列奥洛格家族成员，都有一半斯拉夫人血统。海伦的一幅标以巴列奥洛格姓氏的画像，可见于巴黎卢浮宫博物馆内一珍贵的希腊手抄本上一幅美丽的微型画中，画上描绘了曼纽尔皇帝和他的妻子海伦以及他们的三个儿子被圣母玛利亚加冕的场景。卢浮宫的珍藏品中，还有伪丢尼修（St. Dionysius）的作品，这一手抄本是在曼纽尔从巴黎返回到君士坦丁堡之后几年作为礼物送给巴黎的。^{注1771} 海伦的另一幅肖像画被保存在一个铅制印章（molybdo bullon）上。^{注1772} 587

曼纽尔其人，潇洒，高贵，受过良好教育，富于文学天才，甚至年轻时在其父亲生前就明确地感到他所继承的帝国面临的所有恐怖形势和耻辱。当他父亲将萨洛尼卡统治权托付给他时，他开始同这座被苏丹穆拉德的军队所占领的马其顿城市的全体居民谈判，希望打败土耳其守备军，把该城从土耳其人束缚下解放出来。苏丹得知此计划便决定严厉惩

罚萨洛尼卡的统治者。由于不能进行充分抵抗，曼纽尔企图寻求他那受惊吓的父亲对自己进行庇护，但没有成功，于是不得不直接动身到穆拉德的驻地，向他表达了对自己行为的忏悔之意。于是“并不虔诚但富有理性的苏丹”，如15世纪一位历史学家所说，“十分好意地视他如座上宾招待好几天，并在他离开时给他带上旅行所需的食物和丰厚的礼品，并带一封信回到他父亲那儿，信上，苏丹请求约翰五世原谅他儿子的愚蠢行为。”穆拉德在与曼纽尔告别时说：“要和平地统治属于你的国土而不要去追求别国的领土。但是，如果你需要钱或其他任何帮助，我将总是会很高兴地满足你。”^{注1773}

后来，穆拉德的后继者巴耶齐德要求约翰五世送给他指定的贡品——他儿子曼纽尔和一些希腊人辅助军队。曼纽尔被迫屈服，加入掠夺成性的土耳其人远征军，直抵小亚细亚各地。在曼纽尔的信中很明显感到他的屈辱、无助和旅行的困苦。在描述了自己所忍受的饥饿、寒冷、疲劳和越过“甚至连野兽都吃不饱”的荒山野岭后，曼纽尔凄凉地评论道：“整个军队都处于这样的境况中；但对我们来说有一件事不能忍受：我们在和他们[土耳其人]共同作战，而且是为他们而战，这意味着我们在增强他们的势力而减弱我们自己的力量。”^{注1774} 在另一封信中，曼纽尔描述了他在远征期间看到的被毁城市：“当我问到那些城市叫什么名字时，他们回答，‘由于我们已经毁了它们，因此时间已经毁了它们的名字’；悲凉即刻涌上心头；但我只是在心里默默地难过，仍然能隐藏我的感情。”^{注1775} 因此，在曼纽尔登上王位之前就蒙受着被土耳其人役使的耻辱，但从中也得到一些好处。588

曼纽尔的可贵之处表现在他对自己的父亲约翰五世的态度。当约翰五世由意大利回国途中因不能归还所欠债款而被威尼斯人扣押之时，曼纽尔赎回了他。当时，曾在父亲外出时在帝国监政的约翰的长子安德罗尼卡却对其父要他征收这笔到期债款的请求充耳不闻，而曼纽尔立即筹集到这笔钱并亲自送到威尼斯，赎回了他那屈辱地被囚禁的父亲。

在经历了长期而痛苦的统治之后，曼纽尔在自己生命的最后几年，逐渐淡出，把国事委托给自己的儿子约翰，全身心研究神学著作。不久，曼纽尔突患中风；在他去世的前两天，他以马休的教名获得神职。

曼纽尔的儿子即后继者约翰八世的统治从1425年一直持续至1448年。这位新皇帝有过三次婚姻，三个妻子各属于不同的民族。他的第一位妻子是年轻的俄罗斯公主安娜，莫斯科大公瓦西里一世的女儿；她在君士坦丁堡仅仅住了短暂的三年，但在首都广受欢迎。后来她死于瘟疫。约翰的第二个妻子是意大利人，蒙斐拉的索菲亚，她是个品德极为高尚但外表却毫无吸引力的女人，以至于约翰对她极为反感；拜占庭历史学家杜卡斯曾以他那个时代流行的谚语来描述她的外貌：“Lent in front and Easter behind.”^{注1776} 她在宫廷里不能忍受这种受屈辱的地位，于是在加拉塔的热那亚人帮助下逃往意大利，在修道院中结束了她的余生。这让她的丈夫很满意。他的第三位妻子是约翰在科穆宁家族里发现的一位叫玛利亚的特拉布松公主，“由于她的美貌和举止端庄而出

名”。[注1777](#) 一位拜占庭历史学家和去往圣地的法国朝圣者都曾评论过这位绝色佳人的迷人之处。当看到她离开圣索菲亚大教堂时，他被皇后的美貌迷住了。[注1778](#) 她对这位死于她之后的皇帝产生了极大的影响。今天在普林斯群岛的一个小岛上（接近君士坦丁堡）还矗立着由这位美丽的特拉布松皇后建立的圣母玛利亚小礼拜堂。

约翰三世的三个妻子没有给他留下子嗣。当他于1448年秋去世时，继承人的问题被提了出来。拜占庭太后，即约翰的母亲、曼纽尔二世的妻子还健在，她和已故皇帝的兄弟们、君士坦丁堡的高级官员们选定了约翰八世的一个兄弟、当时是莫里亚的邦君君士坦丁。奥斯曼人的苏丹知道了选择新皇帝的事并认可了这位候选人。代表团被派往莫里亚，告知君士坦丁他被选为曾经伟大的拜占庭帝国的皇帝。1449年年初，君士坦丁从中世纪的斯巴达，即从米斯特拉的邦君驻地出发，乘坐一艘加泰罗尼亚船只立即航行到君士坦丁堡，受到人民的隆重欢迎。长期以来，人们一直认为君士坦丁十一世是由俗人加冕称帝的。但是，由于Sp.兰普罗斯编辑的约翰·尤金尼科斯（John Eugenikos）作品的出版，人们得知，君士坦丁十一世根本就没有被正式举行过加冕礼。按照教会的规定，这应该由牧首执行，但很可能因为教会党和他们的对手之间的紧张对抗关系而被延误了。[注1779](#) 君士坦丁有两次婚姻，他的两个妻子都属于在东方基督教国家定居的拉丁家族——一个是托克家族的成员，另一个是位于莱斯博斯岛屿的热那亚人加提鲁西奥家族——但在君士坦丁登上拜占庭皇位之前，两个妻子都先后辞世。关于为新皇帝选择第三位妻子的谈判，在西方和东方，在威尼斯、葡萄牙、特拉布松和伊庇利亚（今格鲁吉亚），都毫无结果。君士坦丁堡的陷落和君士坦丁的去世使这些计划未能履行。君士坦丁十一世的亲密朋友、巴列奥洛格时代的外交家和历史学家乔治·弗兰策在他的《年代纪》一书中保存了他为皇帝在特拉布松和伊庇利亚寻找新娘的有趣描述。[注1780](#) 法国历史学家迪尔评论道，尽管在拜占庭皇帝和西方公主之间存在着持续的婚姻往来，在危急时刻的最后一位皇帝还是把寻觅新娘的眼光转向了与其同类和同宗的东方。[注1781](#) 589

君士坦丁堡十一世于1453年5月，在土耳其人攻陷君士坦丁堡之际被杀。于是，在基督教的东方君主国的原地，建立了奥斯曼土耳其人的强大军事帝国。

在君士坦丁十一世的幸免于难的兄弟中，底米特里·巴列奥洛格被穆罕默德二世俘获，他的女儿被迫嫁给穆罕默德二世，而他则成为修士，以大卫的教名死于亚得里亚堡。另一个兄弟托马斯则靠教宗维持生计，梦想着组织一场反对土耳其人的十字军圣战，但最后死于意大利。他那已成为天主教徒的儿子安德列阿斯（Andreas，或Andrew），是巴列奥洛格家族中唯一有权继承已经丧失的拜占庭皇位的合法继承人。现存的一份重要文献证明，安德列阿斯·巴列奥洛格将他对君士坦丁堡和特拉布松帝国原有的权力同时授予了塞尔维亚的专制君主和法兰克国王查理八世。当后者在15世纪末开始对那不勒斯进行远征时，他以为这就是他最终征服君士坦丁堡和耶路撒冷的进身阶梯，换句话说，15世纪末，

圣战的梦想仍然存在。安德列阿斯把他的权力传给查理八世的承诺，好像从来没有完全兑现，因为后来安德列阿斯又把他的拜占庭君权的权力传给了西班牙的斐迪南和卡斯蒂利亚的伊莎贝拉。[注1782](#) 当然，此一行动也无疾而终。590

佐伊是托马斯·巴列奥洛格的女儿、安德列阿斯的妹妹，她嫁给了遥远的莫斯科大公，即伊凡（约翰）三世，她在俄国皇室里被称为索菲亚·巴列奥洛格娜。一位罗斯历史学家克鲁切夫斯基（Kluchevsky）曾说过：“作为衰落的拜占庭皇室的女继承人，这位罗斯的新王后，已经把拜占庭皇室统治权转到了莫斯科，即新的帝都（Tsargrad），她将同他的丈夫分享这些权利。”[注1783](#)

莫斯科开始被同“七丘罗马”相比较，被称作“第三罗马”。莫斯科大公变成了“正教的皇帝”，莫斯科作为俄罗斯的首都也变成了“新的君士坦丁堡”（即一个新的帝都）。[注1784](#) 16世纪初一位罗斯学者、修士菲罗戴乌斯（Philotheus）写道：“两个罗马都衰亡了，第三个罗马屹立着，第四个罗马将不会再出现。”[注1785](#) 教宗曾经提醒伊凡三世的后继者，要注意维护他的“君士坦丁堡的遗产”[注1786](#)。这样，君士坦丁堡的衰落和伊凡三世与索菲亚·巴列奥洛格娜的婚姻，便提出了莫斯科的统治者作为东方正教会的代表和保护者，对拜占庭帝国王位的权利要求问题，而拜占庭已于1453年被奥斯曼土耳其人占领。

迈克尔八世的对外政策591

拜占庭和两西西里王国，安茹家族的查理及西西里晚祷事件（*Sicilian Vespers*）。——迈克尔八世对两西西里王国的态度是他对外政策的基石。由此，便形成和发展了他与意大利共和国热那亚及威尼斯，还有罗马教宗领的关系。他与东方土耳其人的关系也取决于他的西方政策。

12世纪末，德意志国王霍亨斯陶芬朝的皇帝亨利六世、弗里德里希·巴巴罗萨的儿子，由于与诺曼公主——南意大利和西西里的诺曼国家的女继承人康斯坦丝的结合而获得了控制两西西里国王的权力，并继承了诺曼人对拜占庭的顽固敌意和侵略计划。两西西里王国和德意志的联盟一直持续到1250年。当弗里德里希二世霍亨斯陶芬去世时，他的亲生儿子曼弗雷德成了西西里的国王，而私生子康拉德则在德意志开始了其统治，但只维持了很短一段时期。曼弗雷德不仅关心其王国的物质利益而且关心其精神利益，在他统治两西西里王国时期，西西里享受到了一段时间的和平。他的宫廷在那个时代是最辉煌的，外国的统治者非常尊重他；最后一个拉丁皇帝鲍德温二世从君士坦丁堡逃出后，曾向他呼吁，请求他帮助重新夺回失去的王位。关于拜占庭帝国，曼弗雷德采纳了其祖先的政策，这一政策曾使迈克尔八世十分恐慌，尤其考虑到君士坦丁堡有可能重建拉丁帝国。被剥夺了王位的鲍德温二世出现在曼弗雷德的宫廷，带着确定的计划来寻求帮助。而且，在当时的拜占庭占据非常有利贸易条件的热那亚驻君士坦丁堡的最高商务代表（podestà）也同曼弗

雷德进行了谈判。他提出了一个用突袭方式攻取君士坦丁堡并在那里恢复拉丁人统治的计划。得知这一消息后，愤怒的迈克尔八世把热那亚人驱逐出首都，并开始与威尼斯人进行谈判。结果，和圣马克共和国签订的新条约恢复并重申了威尼斯人以前曾经享有的特权；条约还规定，如果热那亚人公开反对帝国，威尼斯人应当和希腊人一同作战。

但是，曼弗雷德没有足够的时间对拜占庭采取实际行动；他成为罗马天主教会阴谋的牺牲品。在教宗不可调和的敌人弗里德里希二世死后，霍亨斯陶芬朝的力量削弱了，教宗遂决定消灭曼弗雷德，对可憎的霍亨斯陶芬王朝施以致命的打击。法兰克国王路易九世（圣路易）的兄弟、安茹的查理于是成了罗马天主教会计划的执行者。在邀请查理去接管西西里王国时，教宗不仅考虑到要摧毁霍亨斯陶芬王朝，而且希望查理将致力于协助在东方重建拉丁帝国的事业。至少在1265年，教宗克莱蒙四世希望在查理的援助下，“恢复罗马帝国的地位”（*imperii Romani status reformabitur*）。^{注1787} 安茹的查理接受了教宗对南意大利事务进行干涉的提议后，开始远征意大利——这是一个对法兰西根本利益和需要最具破坏性的时期，此后持续几个世纪；法国一直在意大利耗费她的精力和财富，而没有把其军力和关注转向她最近的邻居，例如荷兰和莱茵兰。592

安茹家族的查理是在历史学家笔下描写得最为灰暗的少数杰出历史人物之一，也许他们不太公正。近期的著作已经不再视他为一位真正的暴君、“贪婪，狡猾和邪恶，即使遇到最小的反抗也热衷于施以血腥镇压”^{注1788}。在罗马教宗们请求查理进军意大利时，他们似乎没有考虑到查理性格中的与众不同之处，而这一性格使得查理完全不可能成为另一个人手中的工具。他受过很好的训练，精力充沛，有时很严厉，甚至是个残酷的统治者，但他并不是没有爱好，他热爱竞技比赛，对诗歌、艺术和科学感兴趣，最重要的是他不愿意成为邀请他去意大利的教宗手中的傀儡。

当1266年，查理带军来到意大利时，他在贝内文托击溃了曼弗雷德。随后曼弗雷德去世，西西里和那不勒斯又处在法兰克的摇摆不定的统治之下。安茹的查理成了两西西里的新国王。法兰克人开始大批离开他们的国家，移民到查理统治的这片条件极好的新领土上。^{注1789}

不久之后，查理对拜占庭的态度也逐渐明朗。在教宗赞同并出席的情况下，查理和被驱逐的拉丁皇帝鲍德温二世在罗马北部的一个意大利小城维特波，签订了一个条约，规定后者把他在拉丁帝国统治区域内所有的法兰克人占领地的统治权转让给查理，他自己只保留了对君士坦丁堡和爱琴海的几个小岛屿的统治权，而它们将在查理帮助下从希腊人手里夺取。在法国人对两西西里的压力下，诺曼人觊觎拜占庭领土的野心再次得到了完全的满足。

意识到日益迫近的危险，迈克尔八世又熟练地求助于外交。一方面，通过同教宗协商东西方教会的合并，迈克尔摆脱了与查理的密切合

作，并使得他寄希望于一种关于拜占庭的调和政策。另一方面，迈克尔决定同热那亚人缔结和约。如上所述，热那亚人已经同西西里的曼弗雷德建立了联系，计划把君士坦丁堡转交给拉丁人，因此他们已经被驱逐出了首都。现在热那亚人被准许回到君士坦丁堡，分配给他们一些街区，但不是在城里，而是在金角湾对岸的郊区加拉泰。这个距离没有阻止热那亚人重新获得他们以前的贸易特权，且他们还扩展了金融活动，强迫他们的竞争对手威尼斯人退到后台。例如，扎卡利亚家族的一个热那亚人从皇帝手中得到了开采小亚山区的明矾矿的权利，该矿靠近弗凯亚（Phocaea）城（意大利语为弗吉亚 [Foggia]，弗格利亚 [Foggia]），在士麦拿海湾的入口处。他发了大财。^{注1790} 最后，整个拜占庭东部，在巴列奥洛格统治下，热那亚人取代了威尼斯人。593

与此同时，安茹的查理占领了科孚岛，这是他实现入侵拜占庭计划的第一步。迈克尔八世，希望对教宗更加成功地实行和解政策并效仿安茹的查理的侵略性政策，他请求后者的兄长法国国王路易九世帮助他，路易是当时最虔诚和最公正的，并且是当时最受尊敬的统治者。在此前不久，英格兰已乞求他作为仲裁人来处理一些复杂的国内事务。形势将路易卷进拜占庭历史。迈克尔送给路易九世一幅附有微型画的《新旧约全书》的手抄本。在接近该世纪第70个年头的时候，拜占庭使节到达法兰西，“关注希腊和罗马教会的重新统一”，迈克尔建议法国国王应该“作为仲裁人解决两教会联盟问题，并向他保证一定提前得到他的完全同意”^{注1791}。

起初，路易九世反对他的兄弟查理征服南意大利，后来他好像才对此“既成事实”（*fait accompli*）妥协，或许是他感觉到这会有利于以后的圣战活动。而且，查理征服拜占庭的计划也遭到路易的强烈反对，因为如果查理的主力军转向君士坦丁堡，他们就不能投入足够的力量组织解放圣地的十字军。这一想法强烈影响着路易。而且，路易已经通过使者得知，迈克尔决定请求他成为教会联合问题的仲裁人，而且这位皇帝还承诺将完全服从于他的决定，于是，法国国王、这位热心的天主教徒完全站到了拜占庭皇帝这边。594

很难期待来自路易的压力会真的说服他好战的兄弟放弃他的针对帝国的侵略计划。但在某种程度上，查理对拜占庭的敌意被路易向突尼斯发动第二次十字军的行动推迟了^{注1792}，它影响了查理在西方的政策。关于查理对这次十字军东征的态度问题，学者们的观点各不相同。^{注1793} 1270年，路易在突尼斯的突然死亡破坏了迈克尔与路易合作的希望。如一份希腊手稿所述，在路易死前不久抵达突尼斯准备谈判的拜占庭使者，“两手空空，一无所有地”^{注1794} 回国了。查理出现在突尼斯，并在两场辉煌的胜利后强迫突尼斯的酋长按照他的条件缔结了和约。酋长应当补偿查理的军事费用，并且每年上交贡赋。然后查理决定实施入侵拜占庭的计划。但在他从突尼斯返回的途中，遭受到了一场可怕的风暴，他的舰队大部被毁。所以，至少在一个时期内，他不可能按照他原先的计划大范围实施对拜占庭的攻击了。

然而，在70年代初，查理可以派送大量的辅助部队到伯罗奔尼撒半岛，进入阿凯亚。在那里他们成功地击败了帝国的军队。同时查理在巴尔干半岛确立了他的地位。他夺取了几处设防坚固的地方，其中最重要的是都拉基乌姆（都拉索），位于爱奥尼亚海东海岸。阿尔巴尼亚山区的土著居民成为查理附庸，伊庇鲁斯的君主向他宣誓效忠。所以，两西西里国王开始称呼他自己为阿尔巴尼亚之王（*regnum Albaniae*）。[注1795](#)

在一份文献中，查理称自己为“上帝恩宠下的西西里和阿尔巴尼亚之王”（*Dei gratia rex Sicilie et Albanie*）[注1796](#)。在一封信中，查理写道，阿尔巴尼亚人“选举朕和朕的继承人作为国王和上述王国的永久主人”（*nos et heredes nostros elegerunt in reges et dominos perpetuos dicti Regni*）。[注1797](#) 一位20世纪的意大利历史学家评论道：“当查理的手稿广为人知并受到很好的研究之后，世人将知道他作为一个欲实现阿尔巴尼亚民族内政自治的不那么光艳夺目的先驱的真实面目，而这种自治愿望，即使是在20世纪初，也似乎是一个梦想和模糊的概念，是不可预测的渴望。”[注1798](#) 但是查理并不满足。他联络了塞尔维亚人和保加利亚人，在他们中间发现了热心的盟友。保加利亚沙皇和塞尔维亚王（*“imperatoris Vulgarorum et regis Servie”*）的使者出现在他的宫廷里。[注1799](#) 南方的斯拉夫人开始投奔他，向他的意大利统治区域移民。俄国学者V.马库谢夫（Makushev），从意大利的公文档案中得到了大量的有关斯拉夫人的资料，他写道，尽管材料不完整且过于简单，但“人们可以看到斯拉夫人在南意大利定居的过程，从斯拉夫世界的所有角落涌入此地，大批斯拉夫人为安茹家族服役……从13世纪到15世纪，南部意大利的斯拉夫定居点是不断增长的：新的居民点正在建立，旧有的正在扩充”[注1800](#)。1323年的一份那不勒斯文献，提到“一个称作保加利亚的地区”（*vicus qui vocatur Bulgarus*）。[注1801](#) 塞尔维亚和保加利亚使者抵达那不勒斯进行谈判。很明显，斯拉夫-法兰克的结盟使拜占庭感受到严重的威胁。在查理王国的政治、经济、金融生活中占据重要地位的威尼斯，也与他关系友善，查理对于东方帝国的政策也支持了威尼斯人。[注1802](#) 而且，尼西亚的最后一个皇帝约翰四世拉斯卡利斯被迈克尔八世废黜和弄瞎了眼睛，从拜占庭的监狱逃走，在查理的邀请下，来到了他的宫廷。595

这样，安茹的查理的周围聚集了所有对拜占庭皇帝不满和被 he 冒犯的人；塞尔维亚人和保加利亚人，鲍德温二世和约翰四世拉斯卡利斯，甚至谨慎的威尼斯都变成了雄心勃勃、手腕高明的国王手中的工具。鲍德温的儿子和查理的女儿之间的婚姻使鲍德温希望在他的新亲家的帮助下重建拉丁帝国。当时意大利和巴尔干半岛的国际局势即是这样，这必然使迈克尔八世感觉到对于君士坦丁堡和他的王位的巨大威胁。[注1803](#)

但是狡猾的政治家查理面对的是迈克尔八世，一个毫不逊色的、同样优秀的政治家。迈克尔八世把注意力集中在教廷，信誓旦旦地向教廷表示要接受教会的合并。教宗格列高利十世欣然倾向于这位皇帝的愿望，不仅是因为对查理日益增长的权势的恐惧，这一点只能使他感到惊

惶；而且因为，教宗十分希望建立教会的和平、统一，并进一步解放耶路撒冷。在他对于东方教会采取的致力于和解的和平政策中，格列高利十世必然会遇到来自查理的许多障碍，而查理正准备用武力征服这位皇帝。但是教宗成功地说服了查理对拜占庭的征服计划推迟了一年，而在此期间，他完成了东西方教会的联合。596

迈克尔·巴列奥洛格向法国派出的参加里昂宗教会议的使者安全地通过了查理的统治区。查理提供给他们特殊的安全保护和必要的供给。^{注1804} 1274年，教宗和迈克尔八世的代表在里昂达成了联合。根据最近对于梵蒂冈文献的研究，这次联合使得教宗和迈克尔八世立即举行了一次关于建立反土耳其人同盟的协议。在隆冬时节，一位高级红衣主教前往君士坦丁堡。教宗和皇帝之间举行一次私人会晤的时间和地点立刻被确定了下来：这两位大人物将于1276年复活节的星期一在布林迪西或者瓦罗纳见面。但是就在这一年初，1月6号，教宗突然去世，这个计划不了了之。^{注1805} 然而，迈克尔感到这个联合给了他可以在教宗的支持下重新征服巴尔干半岛的机会，而巴尔干半岛曾经处于帝国统治之下。因此他公开与查理的军队和他的盟友为敌，并取得了巨大的成功，而此时的查理正被热那亚带来的麻烦所困扰。

由于里昂的联合，查理同教宗之间产生了一些矛盾，随后，查理成功地使他的一个好朋友、法国人马丁四世，登上了教宗的宝座。这位教宗完全支持西西里国王的政策，并毁弃了同迈克尔的联盟。于是在1281年，名义上的拉丁皇帝查理和威尼斯人，“为了恢复在巴列奥洛格统治下动摇的罗马人的帝国”（*ad recuperationem ejusdem Imperii Romaniae, quod detinetur per Paleologum*）而达成了一项协议。^{注1806} 一个庞大的针对拜占庭的联盟形成了：拉丁人拥有的在前拜占庭帝国领土上的军队、意大利的和查理自己的法国军队、威尼斯舰队、教宗的武装力量，还有塞尔维亚人和保加利亚人的军队。拜占庭帝国似乎已经处于崩溃的边缘，而安茹的查理，这位“13世纪的拿破仑的先驱”^{注1807} 则把世界权力握于手中。一位14世纪的希腊作家格雷戈拉斯（Gregoras）这样描述查理：“如果他拥有了君士坦丁堡，他就会梦想实现恺撒和奥古斯都的绝对君主制。”^{注1808} 一位同时代的西方编年史家萨努多（Sanudo）说，查理“正在渴望成为世界的君主”（*asperava alla monarchia del mondo*）^{注1809}。这一时期，是迈克尔的对外政策中最值得批评的时段。1281年，迈克尔八世同埃及苏丹卡拉万公开谈判，商讨结成军事联盟对付“共同的敌人”，用智慧来对付安茹的查理。597

对拜占庭命运的最后裁决突然来自西方，来自西西里。1282年3月31日，在西西里发生了一场针对法国人统治的叛乱，迅速扩展到了整个岛屿，在历史记载中，被称为“西西里晚祷事件”。^{注1810} 迈克尔八世也插手了这场叛乱。

西西里晚祷事件，是意大利政治统一的早期历史中著名的事件之一。它总是会使人想起著名的意大利历史学家和爱国者米凯勒·阿玛利（Michele Amari）的著作《西西里晚祷战争》（*The Wars of the*

Sicilian Vespers)。该书写成于19世纪50年代初，已经被修订了许多次，成为对这一问题的科学研究的基础。当然，在阿玛利生活的年代，许多资料是无法接触到的，而且阿玛利本人也是逐渐开始熟悉这一领域的新发现，并在后来的版本中更改和修订他的著作。1882年，在西西里举行的庆祝西西里晚祷600周年的纪念活动，激发了人们对这一问题进行研究的新的兴趣，当时出现了许多新的出版物。大量的新的重要文献已经出版，更多的、收藏于西班牙语档案中、收藏于那不勒斯的安茹家族的档案和罗马梵蒂冈的档案中的资料陆续面世。西西里晚祷，看起来似乎是属于西欧历史中发生的事件，但在拜占庭的历史中也占有一席之地。

在阿玛利的作品出现之前，一般认为1282年西西里起义的发起者和领导人是一个西西里流放者乔瓦尼·普罗希达（Giovanni Procida，或 Prochida，Prochyta），他为了个人的复仇，同阿拉贡的彼得、拜占庭皇帝迈克尔八世、西西里贵族的代表，还有其他人进行了协商，并赢得了他们的支持，发动了这场起义。14世纪伟大的人文学者佩特拉克认为普罗希达是这场起义的主要发动者。^{注1811} 但经过阿玛利的考察，这种说法是将历史事实传奇化的结果。在西西里起义的原因中，这只是一个间接因素。^{注1812} 598

西西里人对于法国人的严酷统治十分痛恨。法国人对待附属民族的傲慢态度和他们征收的高额赋税，特别是查理对拜占庭的耗资巨大的困难远征，是3月31日起义的主要原因。除了查理，那个时代的两位最优秀的政治家，迈克尔八世和阿拉贡的彼得，成功地利用了西西里人中的不满分子。彼得和霍亨斯陶芬朝的弗里德里希二世的私生子西西里前国王曼弗雷德有亲属关系，他不可能对查理的过分强大的权力做出妥协，他感到占领西西里是他权力之内的事。迈克尔八世利用了彼得的野心，向他许诺说，如果彼得与查理公开为敌，他将提供资金。在意大利，保皇派吉伯林派（Ghibellines）和一部分西西里贵族同彼得站在一个立场上。乔瓦尼·普罗希达在所有的谈判中都是中介者，仅此而已。

起义成功了。同年8月，一接到西西里人的邀请，阿拉贡的彼得就登上了西西里岛，并在帕勒莫戴上曼弗雷德的王冠，登基为王。这时，查理已经从东方与拜占庭进行战争的战场上归来，他试图重新征服西西里并驱逐阿拉贡的彼得，但没有成功。查理被迫放弃了占领迈克尔八世的帝国的计划。此后，查理仅是南部意大利的国王。西西里晚祷事件使得查理丧失了西西里，从致命的危险中拯救了东部帝国，这一事件对于拜占庭的重要性是显而易见的。而且，同1282年起义有关的事件奠定了拜占庭皇帝和阿拉贡国王之间友好关系的基础。迈克尔用资金支持了阿拉贡的彼得，因此他参与了西西里问题的解决。在迈克尔八世的自传中，谈到查理对他的帝国的远征，他评论道：“西西里人蔑视查理控制着的残余武装力量，勇敢地拿起武器从奴役制下解放了他们自己；因此如果我曾说过上帝通过我们给予他们自由，那我应当说实话。”^{注1813}
599

西西里晚祷事件严重影响了教宗马丁四世的地位。如历史学家兰克写道，“人民，无视罗马教宗的命令，而敢于自己树立国王”，这不仅是史无前例的革新。^{注1814}而且，1282年的一系列事件削弱了教宗对拜占庭政策的基础。教宗曾经破坏了里昂协议，完全支持了安茹家族的查理的对东方征服计划，并且期待君士坦丁堡被拉丁人占有。西西里晚祷事件使得这一切都成为不可能，因为它肢解和削弱了查理统治下的南意大利王国，这个王国此前一直是西方人反拜占庭的侵略政策的基地。

1282年的革命对威尼斯的政策产生了反响，就在一年之前，威尼斯人还与查理结盟反对拜占庭。得知西西里起义的消息之后，预见到查理国力的衰落，以及查理的对东方政策的失败，圣马克共和国迅速改变了政策；她意识到查理不再对其有用，就与他绝交了，而与拜占庭结成亲密关系。三年之后，威尼斯人与迈克尔的后继人老安德罗尼卡缔结了友好条约，并且与阿拉贡的彼得建立了友好关系。

因此，由于这一时代的国际关系和西西里人对法国统治的不满，使得迈克尔八世有机可乘，从而使拜占庭摆脱了来自强大的安茹家族查理的致命威胁。

迈克尔八世的东方政策。——君士坦丁堡收复之后，尼西亚的皇帝迈克尔八世为了收复巴尔干半岛而把他的主要精力转向了西方，并和安茹的查理进行了精疲力竭的斗争，这实际上决定了光复后的拜占庭帝国的命运。东方的边界有点被忽视了，拜占庭政府有时似乎忘记了那里的致命危险。15世纪的拜占庭历史学家乔治·弗兰策写道：“在迈克尔·巴列奥洛格统治时期，由于在欧洲进行的反对意大利人的战争，罗马帝国已经将自己的亚洲部分暴露于土耳其人的威胁之下。”^{注1815}当然，土耳其人对拜占庭的威胁更早就已开始了；但是历史学家的这一观察更强调了迈克尔八世统治时期对东方政策的特点。对于帝国来说，幸运的是，13世纪的土耳其人正由于蒙古人的军事胜利而处于混乱时期。

13世纪30—40年代，蒙古入侵的危险出现在东方。与尼西亚帝国东部接壤的塞尔柱人的罗姆苏丹国或称伊科尼姆苏丹国，已经被蒙古人击败。在13世纪的下半个世纪，即在迈克尔八世时代，最后的塞尔柱人诸王国只是占据着波斯的蒙古人的傀儡，这个波斯的蒙古人王国的领土从印度一直延伸到地中海，其首领是旭烈兀，他奉东方的蒙古大汗为他的领主。1258年，旭烈兀占领巴格达，并在那里残酷处死了最后一个阿拔斯朝的哈里发。后来，旭烈兀入侵和洗劫了叙利亚、美索不达米亚及其周边地区。他还计划发动对耶路撒冷的远征，并很可能攻入埃及。但蒙古大可汗蒙哥死去的消息传来，他被迫停止了对南方的侵略计划。在13世纪的最后十年，建于波斯的蒙古王朝是基督徒对抗伊斯兰的一个盟友。就像一位近期的历史学家所说的：“旭烈兀率领中亚的曷剌脱利突厥人（即信奉基督教的突厥人）进行了一次真正的反对伊斯兰教的‘黄色十字军’（*Croisade Jaune*）运动。”^{注1816}1260年，蒙古军队在阿因扎鲁特被埃及的马木路克人击败。此时，另一个非常强大的蒙古国家在北方的俄罗斯建立。它就是金帐汗国或称钦察汗国，它的首都在萨莱，位于

伏尔加河下游。迈克尔·巴列奥洛格认识到了在他那个时代的国际生活中新的蒙古人因素的极端重要性，他曾数次试图利用这个新因素来为他的对外政策服务。注1817 600

在此，很重要的是要记住1250年在埃及建立的马木路克王朝，在种族学上它是与南部俄罗斯人有联系的。“马木路克”（Mamluk）这个词意味着“拥有”“属于”或“奴隶”，而且埃及的马木路克原来是土耳其人奴隶组成的贴身侍卫，最早出现于萨拉丁的继承人统治时期。1260年，这些“奴隶”夺取了王位，并且在1260年到1517年统治着埃及，直到奥斯曼土耳其人征服埃及之时止。从13世纪30年代起，马木路克侍卫们的主要支系在俄罗斯南部形成了突厥人的库曼人即波洛伏齐人部落。在蒙古人入侵之前，其中一些人逃离了此地，另一些人被俘虏而被卖为奴隶。注1818 一位拜占庭历史学家说过，马木路克人起源于“居住在亚速海和顿河一带的欧洲的斯基泰人部族”注1819。

因此，由于许多马木路克人与库曼人的亲缘关系，他们对于保持和发展同他们的俄罗斯南部同胞的关系十分感兴趣。在那里，甚至是蒙古征服之后，还有许多库曼人幸存了下来。而且金帐汗国的可汗已经信奉了伊斯兰教，埃及苏丹马木路克·拜巴尔斯也是一个穆斯林。然而旭烈兀却是一个萨满教的信奉者，即异教徒，注1820 是伊斯兰教的敌人。因此旭烈兀和金帐汗国的可汗贝雷克之间激烈的对抗不仅有政治方面的因素，还有宗教因素。601

马木路克国家和金帐汗国之间的陆地道路被旭烈兀阻住了。埃及和俄罗斯南部的海上交通必须通过赫勒斯滂海、博斯普鲁斯海峡和黑海，但这两个海峡都在拜占庭皇帝的控制之下。马木路克人需要得到迈克尔·巴列奥洛格的准许才能使用它们。注1821 因此埃及苏丹派使者去觐见迈克尔·巴列奥洛格，表示，“愿意成为罗马人的朋友，并希望准许埃及商人一年一度通过我们的海峡（赫勒斯湾和博斯普鲁斯）”。注1822 但是，困难在于此时的迈克尔同波斯的蒙古首领旭烈兀保持着较好的关系；所以埃及使者经常被扣留在君士坦丁堡。1265年金帐汗国可汗贝雷克宣布对迈克尔开战，在这场战争中，保加利亚沙皇君士坦丁·提克站到了贝雷克的将军诺盖指挥的蒙古人一边。蒙古人（鞑靼人）和保加利亚人战胜了拜占庭军队。此次失败后，迈克尔被迫抛弃旭烈兀，加入了金帐汗国-埃及联盟。注1823 为了笼络大权在握的诺盖，迈克尔把自己的私生女嫁给了他。在随后同保加利亚沙皇君士坦丁·提克的战争中，迈克尔得到了女婿的大力支持，迫使保加利亚国王停战。注1824 金帐汗国、埃及和拜占庭之间的外交关系在迈克尔统治期间一直维持得很好。注1825 迈克尔·巴列奥洛格和埃及苏丹马木路克·卡拉万（1279—1290年）之间的友善关系一直维持到他统治结束，这是非常重要的。共同的危险促使两位君主达成了一致，因为安茹的查理的雄心勃勃的计划威胁着两个帝国。很明显，这些关系导致了一份正式的友好贸易条约的签订。根据法国学者M.卡纳尔推断，这一友好条约实际上缔结于1281年，但是德国学者F.多尔格推测，它并没有超出外交谈判这一阶段。安茹的查理之衰落和“西西里晚祷事件”完全改变了东西方的形势。注1826 602

在小亚细亚，迈克尔·巴列奥洛格并没有受到明显的威胁。虽然他已经同旭烈兀决裂了，但波斯人忙于处理国内动乱而没有采取决定性的措施反对拜占庭。至于罗姆苏丹国，它只是蒙古帝国的一个小小的附属国。尽管如此，个别的土耳其军团有时就是真正的强盗，他们完全不顾皇帝和苏丹们正式缔结的条约，不断骚扰拜占庭的领土，侵入国家的内部，洗劫城市、小村庄和修道院，屠杀并俘获当地居民。

从阿拉伯强盛时代开始，拜占庭帝国就在小亚细亚的东部边境建立了一系列防御地点，特别是在各主要山口要塞（*clisurae*），而且除了常规军，还组织了特殊的边界防卫者，专门负责保卫帝国外围边界，称为*akritai* 边地领主。逐渐地，随着土耳其人向西方的前进，拜占庭的边境线连同边地领主们（*akritai*）也被推至西方。因此，在13世纪时，这些边地领主要集中在比提尼亚的奥林匹斯山脉，也就是在小亚细亚的西北角。在尼西亚帝国时期，要给这些边地领主提供土地，免除税收和贡赋，因此他们十分富有，但他们仅仅提供军事服务，保卫帝国边境免受敌人侵犯，从有关资料中看，可以断定他们勇敢全身心地保卫了边境。但是当首都从尼西亚迁至君士坦丁堡之后，这些边地领主失去了原来由政府提供的支持，拜占庭政府位居新的行政中心，感到它对东方的边境线不那么依赖了。而且，迈克尔·巴列奥洛格在试图进行财政改革时，对边地领主们的财富进行了正式的调查，并将他们所赖以生存的大部分土地收归国库。这种措施逐渐削弱了比提尼亚的边防驻军的经济实力，而这些驻军恰恰依赖这样的经济实力来进行备战，这正是“战争的精神内核”^{注1827}。于是，帝国的东部边境被置于毫无防备的状况下。政府还镇压了由边地领主们发动的叛乱，并仅仅因为害怕他们为土耳其人打开通路而完全解散了他们。由于受俄罗斯学者V.I.拉曼斯基的影响，一些学者认为比提尼亚的边地领主都是斯拉夫人。^{注1828}但是更可能的是他们出身于许多不同的民族，其中可能有很久以前就定居在比提尼亚的斯拉夫人的后代。迈克尔八世的对外政策受安茹的查理的帝国主义政策的强烈影响，对东部边境产生了极坏的作用。603

当突厥人在经过一段动乱和衰变期之后，又在奥斯曼土耳其人的领导下重新统一和强大起来时，迈克尔所实行的强制性的东方政策的恶果就显露出来了；这支土耳其人将对拜占庭帝国施以最后的打击并摧毁这个东方基督教帝国。

两位安德罗尼克统治期间拜占庭的外部政策

安德罗尼克二世和安德罗尼克三世祖孙俩的对外政策不同于他们的先祖迈克尔八世的政策。来自西方安茹家族的查理对迈克尔的巨大威胁已经在迈克尔去世那一年，随着“西西里晚祷事件”的发生已经永远被排除了。土耳其人因其内部的纠纷，而不能顺利地到帝国的东部边境充分利用他们的有利地位。

安德罗尼克二世和安德罗尼克三世必须面对两个新的强大的仇敌：巴尔干半岛的塞尔维亚人和小亚细亚的奥斯曼土耳其人。像安茹的查理

一样，这两个民族的统治者的明确目标都是与拜占庭帝国作战，完全摧毁这个帝国及其组织，在它的废墟上建立一个希腊-斯拉夫人的帝国或者希腊-土耳其人的帝国。查理建立希腊化拉丁帝国的计划失败了。14世纪塞尔维亚伟大的君主斯蒂芬·杜尚似乎正要建立一个斯拉夫帝国。但是由于多种原因，只有奥斯曼土耳其人成功地执行了这一计划：在15世纪中期，他们将建立一个庞大的帝国，不仅仅是希腊-土耳其式的，而且是完全控制了塞尔维亚人和保加利亚人的希腊-斯拉夫-土耳其式的大帝国。

奥斯曼土耳其人。——奥斯曼土耳其人的兴起是两安德罗尼卡统治时期近东出现的重要事件。由于向小亚细亚的推进，蒙古人已经将古兹（Ghuzz）部族的一支土耳其游牧部落，从波斯行省霍拉桑推向西方，进入到伊科尼姆苏丹的领土上，苏丹允许他们在自己的领土上从事游牧生活。与蒙古人作战失败之后，塞尔柱王国分裂成几个由不同家族统治的相互独立的埃米尔（酋长）国家，这使拜占庭帝国受到严重的干扰。随着塞尔柱帝国的衰落，古兹的土耳其游牧部落也独立了。13世纪末，这支土耳其人的首领奥斯曼（Othman），创建了奥斯曼王朝并以他的名字称呼他统治下的土耳其部族。从那时起，他们就被称为奥斯曼土耳其人。奥斯曼家族建立的王朝在土耳其的统治一直持续到1923年。 注

1829 604

从13世纪末期起，奥斯曼土耳其人开始严重骚扰仍然在拜占庭权力笼罩之下的小亚细亚的小部分领土。帝国军队很难保住小亚细亚的三个最重要的军事据点：布鲁萨、尼西亚和尼科米底。共治皇帝迈克尔九世被派去同土耳其人作战但失败了。君士坦丁堡看来处于危险中，皇帝“似乎睡着了或死去了” 注1830。

东方的西班牙（或加泰罗尼亚）团队。——没有外国的援助，安德罗尼卡不可能掌控形势，他从西班牙雇佣兵，所谓的“加泰罗尼亚兵团”或“阿尔穆格哈瓦人”（Almughavars）， 注1831 那里得到了援助。各种国籍的雇佣兵，在“兵团”的名称下，以战争为生，他们愿意为了金钱而替任何人打仗，在中世纪的后半期，他们是非常出名的。“加泰罗尼亚兵团”不仅由加泰罗尼亚人组成，而且还有阿拉贡人、纳瓦拉人、马略尔卡岛和其他地方的居民参与其中。西西里晚祷起义后爆发的战争中，他们曾作为雇佣兵阿拉贡的彼得而战。在14世纪初期，西西里和那不勒斯之间缔结了和平，他们不再需要加泰罗尼亚人为之作战。这些习惯于战争、掠夺和暴力的盟友在和平时期成为当初邀请他们加盟的人们的巨大威胁，因此这些当年的雇主打算摆脱掉这些不安定分子。而且，兵团战士并不喜欢和平的生活，不断寻找新的机会。于是，加泰罗尼亚人选择了罗哲尔·德弗洛尔，一个具有德意志血统的人作为领袖，他的父姓 Blum（即一种花），翻译成西班牙语就是“Flor”。605

在征得同伙同意后，能够讲一口流利希腊语的罗哲尔，向安德罗尼卡二世提供了服务，帮助他同塞尔柱人和奥斯曼土耳其人作战，并向这位处境窘迫的皇帝勒索了前所未闻的代价：这个傲慢无礼的冒险家要求

安德罗尼卡同意把侄女嫁给他，并授予他megadukas（大都督）的头衔，还要求付给他的兵团一大笔雇佣金。安德罗尼卡被迫屈服了，随之这些西班牙兵团成员上船向君士坦丁堡进发。

西班牙语和希腊语文献详细记载了西班牙人的参与在拜占庭末期历史上所起的作用。一方面，这次兵团远征的参与者，加泰罗尼亚的编年史家蒙塔内尔（Muntaner）^{注1832}把罗哲尔和他的同伙描写成为了正义、为了国家的荣誉而战的勇敢、高尚的战士；另一方面，希腊历史学家则认为加泰罗尼亚人是掠夺者，是傲慢的暴徒，其中一个历史学家说道：“但愿君士坦丁堡从来没有看到过拉丁人罗哲尔！”^{注1833}19世纪的历史学家十分注意加泰罗尼亚人的远征。研究这一问题的一个西班牙学者将加泰罗尼亚兵团将士的行为同16世纪那些征服墨西哥和秘鲁的著名将领科泰斯和皮扎罗做了比较，他不知道“其他人是否可能把这一历史事件看作我们对东方的辉煌远征而感到自豪”，他认为这一远征是西班牙民族荣誉的永恒证明。^{注1834}德国历史学家霍普夫声称“加泰罗尼亚人的远征是巴列奥洛格帝国历史中最引人注目的事件”，如果考虑到它戏剧性的结果则尤其如此。^{注1835}芬利曾写到，如果加泰罗尼亚人“由一个如利奥三世或瓦西里二世这样的君主来领导，本可能征服塞尔柱突厥人，把奥斯曼人的势力扼杀在摇篮中，并带着拜占庭胜利的双头鹰回到陶鲁斯山脚下，回到多瑙河畔”^{注1836}。芬利还评论道：“加泰罗尼亚兵团在东方的远征是一次成功的典型，但其中有时杂有掠夺和犯罪的行为，是有违于通常人们所主张的中庸的理念的。”^{注1837}关于这次远征，西班牙档案馆关于这场远征依旧提供了许多新信息。606

4世纪伊始，罗哲尔·德弗洛尔连同他的兵团抵达了君士坦丁堡。^{注1838}这支远征军差不多有10,000人，但这个数字包括他们的妻子、情妇和孩子。罗哲尔同拜占庭皇帝的侄女在君士坦丁堡隆重地举行了婚礼。首都的热那亚人忌妒加泰罗尼亚人在帝国的特权，感到这些新来者是他们的对手，与之发生了一些严重冲突。之后，这些加泰罗尼亚人终于渡海到达了小亚细亚。那里，土耳其人正在围困士麦拿东部的大城市菲拉德尔菲亚。在一支帝国军队支持下，这支由西班牙人和拜占庭人组成的小股军队在罗哲尔·德弗洛尔指挥下，从土耳其人的围攻中解放了菲拉德尔菲亚。这些西方雇佣兵取得胜利的消息在首都受到热烈的欢迎，一些人认为土耳其人对帝国的危险永远消除了。继第一次的胜利之后，对小亚细亚的土耳其人所进行的斗争相继取得了胜利。但一方面，由于加泰罗尼亚人对当地居民实行了令人难以忍受的勒索和残酷的专制；另一方面，罗哲尔欲在小亚细亚建立一个他自己的、但是在皇帝的宗主权之下的公国的明显意图亦暴露出来，于是，雇佣兵和小亚居民之间、和君士坦丁堡政府之间的关系趋于紧张化。皇帝于是把罗哲尔召回欧洲，而后者带着他的兵团在通过了赫勒斯滂海峡之后首先在加利波利海峡占领了一个重要据点，然后占领了整个加利波利半岛。在罗哲尔和拜占庭皇帝之间新一轮协商结束时，罗哲尔得到了恺撒的封号，这是仅次于皇帝的头衔，在拜占庭历史上，这一头衔从没有授予过任何一个外邦人。在重回小亚细亚之前，新的恺撒与他的帮手先到了亚得里亚堡，当时安德罗尼卡的长子、共治皇帝迈克尔九世就驻节在此。在迈克尔煽动

下，罗哲尔和他的同伙在一个节日庆典上被杀死。屠杀西班牙人的狂潮波及帝国其他地区，首都和其他城市中的西班牙人也都被杀害了。

集中在加利波利半岛上的加泰罗尼亚人怒气冲天，渴望复仇，他们撕毁了其作为皇帝盟友的条约，向西方进军。所经之处，用火和剑毁灭了一切。色雷斯和马其顿受到了严重的破坏，甚至连阿索斯山上的修道院也不能幸免。一个目击者、丹尼尔的一个学生、阿索斯山上一所塞尔维亚修道院奇兰达里翁的住持（igumen），这样写道：“眼见圣山在敌人手下被毁灭的情景真是太可怕了。”^{注1839} 加泰罗尼亚人还点燃了阿索斯山上的俄罗斯人建立的圣潘特利蒙修道院，但他们对萨洛尼卡的攻击失败了。为了报复加泰罗尼亚人的蹂躏，安德罗尼卡下令没收进入拜占庭水域的所有加泰罗尼亚人船队的商品，并逮捕加泰罗尼亚商人。^{注1840} 607

加泰罗尼亚人在色萨利停留了一段时间后，就向南方开拔。越过了著名的温泉关，进入中希腊的雅典和底比斯公爵领，这是在第四次十字军东征后建起来的，处于法国人的控制之下。1311年春，在靠近科拜湖（位于现在的斯克里普村）的塞菲苏斯河附近的维奥蒂亚爆发了一场战斗。加泰罗尼亚人取得了对于法国人的决定性胜利。结束了法国领地雅典和底比斯的繁荣，在此地建立了持续八十年的西班牙人的统治。雅典卫城上的古帕特农神庙，即圣母教堂均转归于加泰罗尼亚的神职人员之手，这所教堂的庄严和富丽堂皇给他们留下了深刻的印象。14世纪下半叶，雅典的一个西班牙公爵称雅典卫城为“世界上最贵重的珍宝，基督教世界的所有国王也只能徒然地模仿之”^{注1841}。

加泰罗尼亚的雅典公国只是14世纪偶然建立的，其社会组织是按照西班牙的或西西里的模式，通常被认为是一个严酷的、压迫性的、破坏性的政权，它曾经统治过的痕迹在雅典和希腊所留甚少。加泰罗尼亚人曾重修雅典卫城，特别是在防御工事的部署上，但是却没有留下来任何痕迹。而在希腊民间传统和希腊语中，却残留了一些有关西班牙入侵者残酷和不公的回忆。例如，甚至今天，在希腊的一些地区，在埃维厄岛，人们在指责违法和不公正行为时仍然这样说：“甚至加泰罗尼亚人也不这样做。”在阿卡纳尼亚，直到今天，“加泰罗尼亚人”这个词还是“野蛮人、强盗、罪犯”的同义语。在雅典，使用“加泰罗尼亚人”这个词，被认为是一种冒犯。在伯罗奔尼撒半岛的一些城市，当一个人想要说一个女人道德败坏时，他可以说：“她肯定是一个加泰罗尼亚娘们儿。”^{注1842} 608

但最近以来，许多新资料的发现，特别是在巴塞罗那档案馆中的材料表明，过去的历史学家对于这个问题的认识是有偏见的。14世纪加泰罗尼亚人在中希腊统治的这些年，不仅仅是麻烦和破坏，他们还是很有创造力的。被加泰罗尼亚人称作塞提纳城堡的卫城加强了防守；自从查士丁尼大帝关闭了雅典学园之后，加泰罗尼亚人在此地第一次建立了一所大学。^{注1843} 在希腊中部和北部，加泰罗尼亚人也建立了防御工事。^{注1844} 一位现代的历史学家，研究中希腊加泰罗尼亚人问题的权威A. 鲁

比奥·伊·鲁齐宣称：“在我们看来，现代研究者在中世纪的政治生活中发现了一个加泰罗尼亚人统治的希腊是意外的惊讶。”^{注1845}当然，加泰罗尼亚人在希腊统治的最充分的细节仍然在研究中；但我们必须认识到，过去关于这个问题的作品和许多著名学者对这个问题的看法必须被修正。重新研究加泰罗尼亚人在希腊统治的历史必须依据新材料。^{注1846}1379年纳瓦拉人的入侵给予加泰罗尼亚人在希腊的统治以致命一击。

土耳其在小亚细亚的进展。——14世纪初，加泰罗尼亚兵团成功地战胜了奥斯曼土耳其人。但是这种军事胜利没有持续很长时间。在罗哲尔·德弗洛尔被谋杀之后，加泰罗尼亚兵团穿越巴尔干半岛的血腥进军，以及安德罗尼卡祖孙俩之间的内部斗争，把帝国的武装力量和注意力从东部边境转移到内地。土耳其帝国抓住这一有利时机，在老安德罗尼卡统治的最后几年和小安德罗尼卡统治期间，在小亚细亚取得了一些重要的进展。奥斯曼苏丹和继他之后，他的儿子奥尔汗征服了拜占庭的主要城市布鲁萨、尼西亚和尼科米底，然后扩展到了马尔马拉海岸。小亚细亚西海岸的几个城市开始向土耳其纳贡。1341年，当安德罗尼卡三世去世时，奥斯曼土耳其已经成为小亚细亚的真正主人，并且有了入侵帝国欧洲领土甚至威胁君士坦丁堡的明显企图；色雷斯面临着来自他们的不断侵犯。同时，由于害怕来自土耳其帝国的危险，一些塞尔柱人埃米尔国家为了对抗拉丁人和土耳其帝国，和帝国建立了友好关系。609

拜占庭帝国和塞尔维亚的兴起；斯蒂芬·杜尚。——13世纪末，拜占庭在巴尔干半岛的领地包括整个色雷斯和南马其顿及萨洛尼卡；但那些进一步延伸到西方和南方的土地，如色萨利、伊庇鲁斯和阿尔巴尼亚，却只有部分地方不同程度地承认帝国的权力。在伯罗奔尼撒半岛，迈克尔·巴列奥洛格的帝国从法兰克人手中又重新夺回了半岛东南部的拉克尼亚，然后是中部行省阿卡迪亚。在伯罗奔尼撒半岛和中希腊的其他地方，拉丁人继续着他们的统治。而在爱琴海上，拜占庭只是在海的北部和东北部占有一些岛屿。

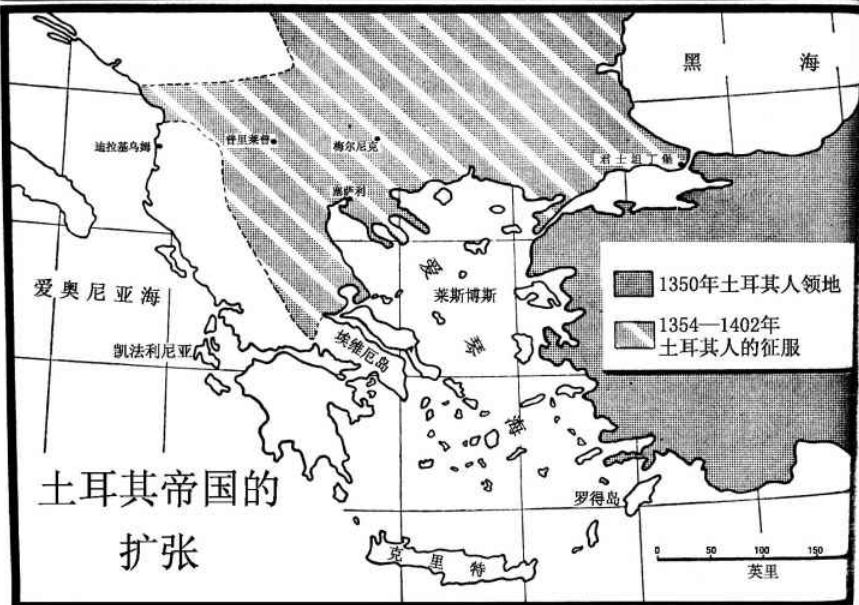
与奥斯曼人在东方的威胁相似的是，另一种对拜占庭的巨大威胁正在巴尔干半岛生长。在14世纪上半期，这一威胁来自塞尔维亚人。

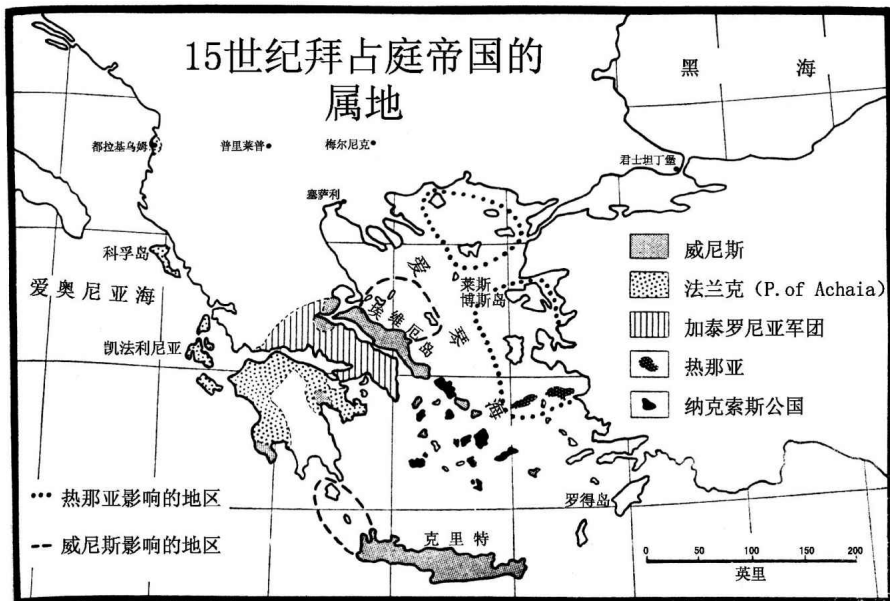
塞尔维亚人和与其血缘极近的、也许是完全同族的克罗地亚人，在7世纪希拉克略皇帝时期已经出现在巴尔干半岛，并占领了半岛的西部。居住在达尔马提亚和萨瓦河及德拉瓦河之间的克罗地亚人开始同西方有了密切的接触，并皈依了罗马大主教。11世纪，他们丧失了独立，处于匈牙利（马扎尔人）王国的统治之下。塞尔维亚人则保持着对拜占庭和东部教会的忠诚。很长时期以来，直到12世纪的下半期，与保加利亚人不同，塞尔维亚人一直没有形成统一的国家。他们居住在独立的区域，称为“祖比”（župy），其首领则被称为“祖潘”（župans）。直到12世纪，塞尔维亚人才出现统一的倾向，而与此同时保加利亚正朝着建立第二个保加利亚王国的方向发展。就像亚琛家族在保加利亚领导着独立运动一样，尼曼加家族在塞尔维亚充当了与其相似的角色。

12世纪下半期，塞尔维亚君主国的建立者是斯蒂芬·尼曼加（Stephen Nemanja），他称自己为“大祖潘”（*Great Župan*），他是依靠家族的力量统一塞尔维亚的第一人。由于拜占庭对保加利亚进行了成功的战争，斯蒂芬大大扩展了塞尔维亚的领土。完成了政治任务后，斯蒂芬立即辞职，以修士身份在阿索斯山上的一个修道院内度过了余生。在第三次十字军东征期间，斯蒂芬·尼曼加同当时正经过巴尔干半岛的德意志国王弗里德里希·巴巴罗萨进行了协商，欲同弗里德里希结成反对拜占庭皇帝的同盟，但是，弗里德里希不同意塞尔维亚人将达马提亚海岸剥离拜占庭的控制，并将它纳入塞尔维亚人的版图。这次协商毫无结果。612

[斯蒂芬·尼曼加退隐后，] 他的儿子们之间发生了内战，最后，他的儿子斯蒂芬于1217年登基并由教宗使者加冕，成为塞尔维亚的国王，并自称“第一个被加冕的”“所有塞尔维亚人的”国王（*Kral*）。在他统治期间，塞尔维亚教会接受了由教宗代表任命的一个塞尔维亚大主教充当教会的首领。但是塞尔维亚对罗马教会的依附是短暂的，新王国保持着对东正教会的忠诚。

拉丁帝国企图扩大它在巴尔干半岛的影响，却遇到了来自两个斯拉夫国家保加利亚和塞尔维亚的极大阻力。1261年拉丁帝国衰落之后情况发生了变化：拉丁帝国由被恢复的虚弱的拜占庭帝国所取代；大约在同时，保加利亚也由于内部动乱而被削弱，领土大大缩减，力量也大不如前。1261年之后，塞尔维亚成为巴尔干半岛最重要的国家。但塞尔维亚国王犯了一个策略性的错误而没能吞并西部塞尔维亚（克罗地亚）的土地；在没有取得民族统一的前提下，他们就把注意力转向了君士坦丁堡。





14—15世纪拜占庭帝国的灭亡

左上角的地图展示了14世纪塞尔维亚人和保加利亚人占领的领土和他们于这一世纪内对拜占庭的入侵。左下图揭示了1354—1402年土耳其人的向西扩张。上图则表现了15世纪时威尼斯人、热那亚人、法兰克人和加泰罗尼亚人控制的区域，以及纳克索斯公爵领的疆域。如果将这些图与拜占庭于1340、1350和1402年的疆域图（见本书末页）相比较，这些地图则展示了拜占庭帝国在1453年最后灭亡前领土的逐步减少。图上标志的主要区域是根据奥斯特洛戈尔斯基的著作《拜占庭国家史》中的地图绘制的。

在两安德罗尼卡进行内战期间，塞尔维亚国王支持祖父安德罗尼卡三世。其同盟者塞尔维亚人1330年对保加利亚人的胜利对塞尔维亚的未来有重要意义，这场战役发生于上马其顿的维尔布什德（Velbužd，即现在的克斯坦迪尔 [Köstendil]）。年轻的王公斯蒂芬·杜尚注定要成为塞尔维亚的著名国王。尽管资料中有一些矛盾之处，^{注1847} 但都认为杜尚对这次胜利有决定性的贡献。在上述战役中，保加利亚国王被打败并被杀死。维尔布什德战役的结果对于年轻的塞尔维亚王国有重要意义。希腊-保加利亚的联盟瓦解，保加利亚抑制塞尔维亚进一步发展的可能性也永远被破坏。此后，塞尔维亚王国在巴尔干半岛扮演了领导角色。

塞尔维亚在斯蒂芬·杜尚统治期间（1331—1355年），达到其国力的最高峰。在他登上王位之前十年，斯蒂芬和他的父亲在大主教祝福下一同被加冕。因此资料中称他“斯蒂芬，年轻的国王”（*rex juvenis*），以区别于“老国王”（*rex veteranus*）。T.弗洛林斯基（T. Florinsky）评论说：“父子同时加冕在塞尔维亚历史上是一个值得注意的新现象。它清楚地表明了拜占庭帝国的影响，在拜占庭，皇帝任命他们的共治者并为他们加冕使之取得皇帝头衔是一个古老的传统。”^{注1848} 613

在斯蒂芬·杜尚统治的第一个十年期间，拜占庭的统治者是安德罗尼

卡三世。杜尚利用了皇帝和约翰·坎塔库津忙于应付奥斯曼人来自东方威胁的有利形势，实施了他的侵略计划。一方面兼并了北马其顿，另一方面，则占领了阿尔巴尼亚的大部分地区，此前，安德罗尼卡的军队刚刚在阿尔巴尼亚取得胜利。1341年，当皇帝安德罗尼卡去世前，斯蒂芬·杜尚尽管还没有充分实施他对拜占庭的计划，但已经证明了他对于帝国来说是一个多么强大的敌人。

阿尔巴尼亚人向南方的发展。——14世纪上半期，阿尔巴尼亚人在巴尔干半岛的历史中第一次扮演了相当重要的角色。安德罗尼卡三世和斯蒂芬·杜尚都曾经同他们作战。

自古典时代以来，阿尔巴尼亚从来未能形成一个单独的统一实体，阿尔巴尼亚人的历史总是一些外族历史的一部分。在内部，他们分成几个小公国和自治的山区部落，他们的兴趣只在于本地。“阿尔巴尼亚有许多还没有勘查过的古代遗迹。因此，在没有考察那些被小心地保护了几个世纪之久的阿尔巴尼亚土地上的珍贵遗迹的前提下，人们不可能写出准确的、完整的阿尔巴尼亚历史。只有当这些考古的珍宝能够昭然于世的时候，才可能写出一部科学和真实的阿尔巴尼亚历史。”^{注1849}

阿尔巴尼亚人的祖先是古代的伊利里亚人，他们沿着从伊庇鲁斯伸展到潘诺尼亚平原的北方亚得里亚海东岸而居。2世纪的希腊地理学家托勒密，曾提到一个阿尔巴尼亚人的部落和一个阿尔巴诺堡的城市。11世纪时，阿尔巴尼亚人这一称呼被广义地用于所有其他的古伊利里亚民族。这个民族在希腊语中被称作 *Albanoi*、*Arbanoi* 或者是 *Albanitai*；在拉丁语中是 *Arbanenses* 或 *Albanenses*；从拉丁语或罗马的形式演化为斯拉夫语的 *Arbanasi*，在现代希腊语中是 *Arvanitis*，在土耳其语中是 *Arnaut*。阿尔巴尼亚人也称他们自己为 *Arber* 或者 *Arben*。后来又出现了一个称呼阿尔巴尼亚人的新名词，此即 *Shkipetars*，它的词源来历还不能确定。^{注1850} 今天的阿尔巴尼亚语充斥着罗曼语成分，它源于古拉丁语，终于威尼斯人的方言。所以一些专家称阿尔巴尼亚语为“一种半罗曼斯语的混合语言”（*halbromanische Mischsprache*）。^{注1851} 过去的阿尔巴尼亚民族是信仰基督教的民族。在早期拜占庭时代，阿那斯塔修斯一世皇帝即来自伊利里亚的主要海岸城市都拉基乌姆，他很可能就是阿尔巴尼亚人。查士丁尼大帝家族也可能源于阿尔巴尼亚血统。614

阿尔巴尼亚民族人种的巨大变化发生在4、5世纪所谓的蛮族入侵和巴尔干半岛被斯拉夫人逐渐占领时期。后来阿尔巴尼亚（此时史料上还没有这样称呼）先后归属于拜占庭和大保加利亚王国的西梅恩。诺曼人与拜占庭人在巴尔干半岛的冲突之后，阿尔巴尼亚第一次作为一个族群的名称，出现在11世纪拜占庭的资料里。^{注1852} 在拉丁帝国和巴列奥洛格一世时期，阿尔巴尼亚相继被伊庇鲁斯王国、第二保加利亚王国和尼西亚皇帝约翰·杜卡斯·瓦塔泽斯所控制，最后被安茹的查理所制伏，查理称呼他自己为“奉天承运的西西里和阿尔巴尼亚国王”。在14世纪40年代，安德罗尼卡去世之前不久，塞尔维亚国王斯蒂芬·杜尚征服了阿尔巴尼亚的大部分地区。

在这一时期，阿尔巴尼亚人开始大规模地向巴尔干半岛南都推进，他们首先进入色萨利，后在14世纪的下半叶和15世纪，又扩伸到整个中希腊、伯罗奔尼撒半岛和爱琴海的许多岛屿。阿尔巴尼亚殖民运动的强大潮流甚至在今天还能感觉到。19世纪上半叶德国学者法尔梅赖耶提出了一个令人震惊的理论，希腊人已经完全被斯拉夫人和阿尔巴尼亚人灭绝；“流淌在当代希腊基督教民族静脉里的血液没有一滴来自古代的希腊人。”他在其《中世纪莫里亚半岛史》的第二卷中写道，自14世纪的第二季起，居住在希腊的希腊-斯拉夫人被阿尔巴尼亚定居者所取代和排挤，从土耳其束缚下把希腊解放出来的19世纪希腊革命，实际上是阿尔巴尼亚军队的杰作。法尔梅赖耶通过在希腊的旅行，发现在阿提卡、维奥蒂亚和伯罗奔尼撒半岛的大部分地区都有相当数量的阿尔巴尼亚定居者，他们有的甚至不懂希腊语。法尔梅赖耶还写道，如果称这个国家是新阿尔巴尼亚，那也是恰如其分的。希腊王国的那些行省与希腊文明的关系并不比苏格兰高地与阿富汗的坎大哈及喀布尔地区的关系更紧密。

注1853 615

尽管法尔梅赖耶的理论基本上已经被摒弃，但事实上，直到今天，爱琴海上的许多岛屿和几乎整个阿提卡和远至雅典的地区都是阿尔巴尼亚人的领地。根据学者的大概统计，现在伯罗奔尼撒半岛的阿尔巴尼亚族人数超过全部人口的12%（大约有92,500人）。注1854 1854年德文著作《阿尔巴尼亚研究》的作者J.G.哈恩（Hahn）评估“在100万希腊居民中大约有173,000人是阿尔巴尼亚人”，一位当代作家评论道：“在这期间没有发生实质性的变化。”注1855

于是，安德罗尼卡三世时代的一个显著特征就是阿尔巴尼亚人向希腊南部直到伯罗奔尼撒半岛的殖民运动，以及因此带来的希腊半岛人口中重要的人种改变。

威尼斯和热那亚。——迈克尔八世的政权在两个西方商业共和国威尼斯和热那亚之间的竞争中，给了热那亚明确的优先权。考虑到当时的政治环境，他与威尼斯又恢复了友好关系，灵活地运用两共和国之间的对抗。安德罗尼卡二世延续了他父亲对热那亚实行特权的政策，因此导致热那亚和威尼斯之间的持续对抗。

13世纪末，基督教徒在叙利亚占领的属地全部丢失。1291年，穆斯林从基督徒手中夺走了他们最后一个重要的沿海城市阿克（Acra，古代的托勒密城）；剩下的所有沿海城市几乎毫无抵抗地向穆斯林投降了。整个叙利亚和巴勒斯坦落入穆斯林的控制之下。616

这一事件对威尼斯来说是可怕的打击，因为这使她丧失了整个地中海东南部，在这一地区，有很长一段时间她都占有贸易上的优势。另一方面，在博斯普鲁斯海峡有着坚实立足点的热那亚人，把他们的影响延伸到黑海，很明显他们希望在那儿实现贸易的垄断权。这在克里米亚是相当重要的，因为，威尼斯人和热那亚人都在那儿建立了殖民地。威尼斯人意识到热那亚人对她的商业霸权的威胁，于是对热那亚宣战。他们

之间的许多战斗都发生在拜占庭帝国的领土和水域上。威尼斯舰队突破了赫勒斯滂海和马尔马拉海，掠夺和焚烧了博斯普鲁斯的土地和热那亚人居住的地方加拉泰郊区。热那亚人在君士坦丁堡防御性城墙的后面建立了安全的侨居地，君士坦丁堡皇帝也积极支持热那亚人，居住在首都的威尼斯人受到了残杀。热那亚人从安德罗尼卡二世手中获得了建立围墙和护城河保护加拉泰的授权。不久之后，他们的侨居地建起了许多公共的和私人的建筑。侨居地政府的长官（podestà）是由热那亚委派的，他代表着所有居住在帝国领土上的热那亚人的利益，依法管理这块侨居地。T.弗洛林斯基说：“在东正教的皇城旁边，出现了一个小的，但是设防良好的拉丁人城市，那里有着热那亚人的城市长官、共和组织以及拉丁教会和修道院。除了在商业上的重要地位之外，热那亚人也在拜占庭帝国获得了重要的政治意义。”^{注1856} 至安德罗尼卡三世登基，加拉泰已经成为一个国中之国，而到他统治末期，人们已经可以很强烈地感受到这种局面。在热那亚和威尼斯之间已经不可能出现真正的和平。

除了这两个最强盛的商业共和国外，另一些在13世纪末和14世纪的君士坦丁堡建立了侨居地的西方城市——例如意大利、比萨、佛罗伦萨和安科纳，亚得里亚海上的斯洛文尼亚城市拉古萨（杜布罗夫尼克）^{注1857}，以及若干个法国南部城市，如马赛——也有着相当引人注目的贸易活动。

安德罗尼卡祖孙俩的统治结局都是可悲的。在东部，奥斯曼土耳其帝国已经成为掌控小亚细亚形势的主人；在巴尔干半岛，斯蒂芬·杜尚已经获得一些真正的成功，预示了他将来继续扩展的计划。加泰罗尼亚兵团在他们向西方进军的过程中已经严重破坏了帝国的许多地区。最后，热那亚人的加拉泰区在经济上十分强大，在政治上亦几乎完全独立，已经巩固了自身地位，并和君士坦丁堡平起平坐。617

约翰五世（1341—1391年在位）、约翰六世坎塔库津（1341—1354年在位）和在斯蒂芬·杜尚统治下的塞尔维亚巅峰时代。——在约翰五世的前任安德罗尼卡三世统治时期，斯蒂芬·杜尚已经占有了北马其顿和阿尔巴尼亚的大部分。随着约翰五世登上王位，激烈的国内战争开始分裂帝国，杜尚的侵略计划拓展了，并明确制定了对付君士坦丁堡的方针。14世纪的拜占庭历史学家尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯借用约翰·坎塔库津的口气，强调道：“伟大的塞尔维亚人（指斯蒂芬·杜尚）^{注1858} 像决堤的河水一样，已经远远漫过它的堤岸，其浪涛淹没了罗马尼亚（Romania）^{注1859} 帝国的一部分，正威胁着另一部分。”^{注1860} 斯蒂芬·杜尚时而与坎塔库津言和，时而向约翰五世示好，左右逢源，从中取利。他利用拜占庭帝国军队自相残杀的危急形势，毫无困难地征服了除萨洛尼卡之外的几乎整个马其顿地区，并且包围和占领了塞雷（Seres，横亘于萨洛尼卡和君士坦丁堡之间的东马其顿地区的重要防峯）。塞雷的沦陷具有极大的重要性：杜尚获得了一处仅次于萨洛尼卡的防峯和纯粹的希腊城市，它可以成为通往君士坦丁堡的重要门户。从这时起，针对帝国的扩张计划在这位塞尔维亚领袖人物的心目中形成。

现代拜占庭资料把塞雷的陷落同杜尚采用沙皇头衔并公开宣称他对东方帝国的主权要求等联系起来。例如，约翰·坎塔库津写道：“国王（*The Kral*）接近了塞雷并占领它……此后，他变得过度自负，视他自己为帝国大部分领地的主人，自称是罗马和塞尔维亚人的沙皇，^{注1861}并授予他的儿子以王（*Kral*）的头衔。”^{注1862}在杜尚由塞雷写给威尼斯总督的一封信中，列举了自己的一系列头衔，其中誉美自己为“罗曼尼亚多数领地的主人”（*et fere totius imperii Romaniae dominus*）。^{注1863}在杜尚以珠笔签署的希腊文法令中，声称自己为“奉基督上帝名义，忠诚的国王，塞尔维亚和罗曼尼亚的统治者斯蒂芬。”^{注1864} 618

杜尚所设计的攻克君士坦丁堡的宏大计划不同于9世纪和13世纪保加利亚国王西梅恩和亚琛的计划。西梅恩的主要目标是把斯拉夫人的土地从拜占庭帝国的权力之下解放出来，建立一个斯拉夫帝国；“他占领君士坦丁堡的真正企图”，T.弗洛林斯基写道，“同样是出于摧毁希腊人权力并由斯拉夫人取而代之的目标……”^{注1865}“他希望占有帝都（*Tsargrad*），并以保加利亚沙皇、而不是罗马人皇帝的身份去统治希腊人”^{注1866}；亚琛所追求的也是同样的目标，他所渴望的是保加利亚人民的解放和完全独立，并希望建立一个应当包括君士坦丁堡在内的保加利亚帝国。

但是，以皇帝（*basileus*）和专权者（*autocrat*）自称的斯蒂芬·杜尚却在追求着不同的目标。他所要求的，不再仅仅是从东部皇帝的影响下解放塞尔维亚人民。毫无疑问，杜尚给他自己树立的目标是建立一个新的帝国来代替拜占庭帝国，这个新帝国不再仅仅是塞尔维亚的，而是塞尔维亚-希腊的，并且“塞尔维亚人民，塞尔维亚王国，和所有依附于它的斯拉夫的土地将仅仅是罗马帝国的一部分，他称自己是他们的领袖”^{注1867}。他企图使自己成为君士坦丁堡大帝、查士丁尼和其他拜占庭皇帝之尊位的继承者，因此，杜尚首先希望自己成为罗马人的皇帝，然后才是塞尔维亚人的皇帝，简言之，他要在拜占庭的御座之上建立他个人的塞尔维亚王朝。

对杜尚来说，重要的是把被征服地区的希腊神职人员吸引到他这一边来。他意识到，在人民的眼中，自己要宣称自己是塞尔维亚和希腊人的沙皇的举动，只有被教会的高级权力机构批准才是合法的。附属于君士坦丁堡牧首的塞尔维亚大主教是难能担当此任的；即使宣布塞尔维亚教会完全独立，塞尔维亚的大主教或教宗也只能为国王加冕为塞尔维亚的沙皇。要想得到“塞尔维亚人和罗马人的沙皇”，这一或许能帮助他登上拜占庭皇位的尊号，需要做更多的事情。很自然，君士坦丁堡的牧首不会同意给他加冕。于是，杜尚开始计划通过著名的阿索斯圣山上希腊修道院的修道士以及被征服地区的希腊最高神职人员的认可来神化他的新头衔。

出于这个意图，他在被征服的马其顿地区巩固并扩展了希腊修道院的特权并增加了对该修道院的捐赠，许多属于阿索斯山的大地产（*μετόχια*）也归于他的权力之下。哈尔基季基（*Chalcidice*）半岛连

同阿索斯山上的修道院也尽落入杜尚的掌握之中，修士们不可能不明白修道院的保护已经从拜占庭皇帝转到新主人手中，他们的进一步繁荣将依赖于新主人。用希腊语拟就的、并被杜尚授予阿索斯山的希腊修道院的宪章（“黄金诏书”[chrysobulls]）证明了杜尚不仅仅对他们以前的特权、免税权和财产权给予重新确认，而且还追加了一些新的特权。除了分别为一些修道院制定宪章之外，还有一个通用性的宪章授予所有阿索斯山修道院；在这个宪章中，他说：“朕（Our Majesty），已经收服了（处于朕的控制之下）位于圣山阿索斯上的所有修道院，他们已经心悦诚服地依靠于朕并成为朕的臣民。为了使居住在那儿的修士们能够和平和不受干扰地进行他们虔诚的工作，朕以本法令（chrysobull）授予他们以大量恩惠。”^{注1868} 619

1346年的复活节是塞尔维亚历史上有重大意义的一天。在杜尚的首都斯科普里（Skoplje, Uskub，位于马其顿北部），聚拢了整个塞尔维亚王国的贵族王公，以塞尔维亚大主教为首的所有高级神职人员，被征服地区的保加利亚的和希腊的神职人员，最后，还有圣山修道士公会的首席代表（protos ^{注1869}，他掌管着圣山阿索斯和山上的修士们及隐士们）^{注1870}。这个巨大而神圣的会议将“正式批准并认可由杜尚实现的政治革命：建立一个新的帝国”^{注1871}。

首先，这次会议建立了一个完全独立于君士坦丁堡教区的牧首之外的塞尔维亚大教长辖区。杜尚需要一个独立的塞尔维亚主教为他加冕，使他成为皇帝。由于主教的选举没有全体东部基督教主教的参与，希腊人主教和阿索斯山的隐士们不得不代替君士坦丁堡主教。塞尔维亚主教被推选出来了，但君士坦丁堡牧首拒绝承认这个委员会的决议，反而把塞尔维亚教会开除教籍。

主教选举之后，庄严地举行了杜尚加冕为拜占庭皇帝的仪式。这一事件很可能发生在杜尚占领塞雷之后不久，正式宣布自己为沙皇的典礼之前。与这些事件相关，杜尚在他的宫廷中引入了虚浮的宫廷礼仪，并采纳了拜占庭的习俗和惯例。新皇帝（basileus ^{注1872}）变为希腊贵族的代表；希腊语似乎正式取得了与塞尔维亚语的同等地位，因为杜尚的许多宪章是用希腊语颁布的。“塞尔维亚的特权阶级，那些大地主和拥有巨大的影响力和权力、并限制塞尔维亚国王行动自由的神职人员，现在被迫屈服于沙皇这个绝对的最高权威。”^{注1873} 比照拜占庭的传统风俗，杜尚的妻子也接受了加冕，他们的10岁儿子被宣布为“所有塞尔维亚土地的王”。加冕后，杜尚颁布了许多宪章法令表达他对希腊教士和教会的感激和支持。他还同他的妻子赴阿索斯山访问，在那里停留了大约四个月，在所有的修道院中祈祷，并赠给教士们许多礼物。在各处他都受到“那些过着圣洁生活的圣徒和圣父的祝福”^{注1874}。620

斯蒂芬的唯一梦想就是抵达君士坦丁堡；在他的胜利和加冕礼后，他可以毫无阻碍地达到这一目的了。尽管在他统治的最后时期，塞尔维亚对拜占庭的战争不像以前那样频繁，而且他的注意力时而转向西方或北方的战事，时而转向国内事务，但正如弗洛林斯基所说：“对所有那些

事件，杜尚只是暂时转移了自己的注意力，并没有更多的投入，他的目光和头脑深处仍然一如既往地专注于巴尔干半岛东南部那最具诱惑力的角落。控制这个东南角的欲望，或者更确切地说，控制位于那个角落的那个世界城市的欲望，现在仍然完全地占据着这位沙皇的头脑，成为他行动的主要动机。这决定了他的统治时代的所有特征。”^{注1875}

杜尚梦想着自己将轻易征服君士坦丁堡，在这一狂热情绪驱动下，他没有立刻处理已经存在着的妨碍他实现自己计划的几个严重障碍。首先，土耳其人的势力正在增长，他们也一直觊觎拜占庭的首都，而组织涣散的塞尔维亚军队不可能战胜土耳其人；另外，要想夺取君士坦丁堡，必须有一支海军，而杜尚还没有。为了增强自己的海上力量，杜尚打算同威尼斯人结成同盟。但这一计划从一开始就注定要失败。圣马克的共和国，对于君士坦丁堡归于巴列奥洛格之手一直耿耿于怀，因此绝不会同意杜尚征服并入主君士坦丁堡；如果威尼斯人征服了君士坦丁堡，将会符合这座意大利城市的利益。杜尚同土耳其人联盟的企图因为约翰·坎塔库津的政策也失败了；无论如何，杜尚的利益和土耳其人的利益肯定相互抵触。实际上拜占庭内部的斗争对杜尚的计划也无所助益。在杜尚统治的最后几年，一支帮助约翰五世巴列奥洛格皇帝与土耳其人作战的塞尔维亚军队遭到了土耳其人的屠杀。杜尚命中注定是要失望了，很明显，通往君士坦丁堡的道路正在向他关闭。621

据后来的拉古萨的编年史记载，杜尚在他去世那年曾对君士坦丁堡发动了一场规模巨大的远征，但他的去世阻止了这一行动的彻底完成。上述史实没有能被当时的任何材料所证实，很多最优秀的学者都认为这不是事实。^{注1876} 1355年，这位塞尔维亚的伟大领袖没有实现他的雄心就去世了。因此杜尚没能创建一个希腊-塞尔维亚帝国来取代拜占庭帝国。他只是成功地组建了一个囊括了许多希腊土地的塞尔维亚帝国。^{注1877} 他死后，帝国就崩溃了，就像约翰·坎塔库津所说的：“分成了上千块。”^{注1878}

杜尚的君主专制只持续了很短的一段时间，对此，弗洛林斯基评论道：“关于这段时期，只有两个时刻值得注意：首先是杜尚的整个统治的形成时期，随之是它的瓦解时期，这个瓦解时期于它的建立者去世之后立即开始了。”^{注1879} 另一位俄国学者说：“十年后，塞尔维亚帝国的强大似乎已经属于遥远的过去。”^{注1880} 因此，斯拉夫人的最宏伟的尝试，即他们的第三个也是最后一个，要在巴尔干半岛建立一个以君士坦丁堡为首都的伟大帝国的尝试，最后以失败告终。巴尔干半岛对于好战的奥斯曼土耳其人的侵略计划来说，几乎是不加防御的，完全开放的。

14世纪下半叶拜占庭的政策

土耳其人。——在小安德罗尼卡统治末期，土耳其人几乎完全控制了小亚细亚。地中海东部地区和爱琴海受到土耳其人，包括奥斯曼人和塞尔柱人海盗船的持续不断的威胁。半岛、沿海地区和岛屿上的基督教人民越来越陷入水深火热之中，贸易也停止了。土耳其人攻击阿索斯山

的修道院，迫使一个隐士阿塔那修斯离开阿索斯山迁往希腊的色萨利，在那里，在“空中”，建立了“奇妙怪异的米蒂奥拉修道院，像王冠一样矗立在荒凉的卡拉巴卡峡谷一侧高耸突兀的岩石上”^{注1881}。塞浦路斯国王和自14世纪以来即占有着罗得岛的圣殿骑士团（或称圣约翰骑士团）的首领恳请教宗号召西欧国家采取武力反对土耳其人。虽然不是完全不成功，但只有很少的救援性质的远征者响应罗马教宗的呼吁，对此严重局面不能有多少改善。土耳其人已经注定要在欧洲海岸牢固建立他们自己的地盘；而正是由于约翰·坎塔库津在拜占庭帝国内战期间将土耳其人引进帝国领土的行为，便利了土耳其人建立其基地的活动。622

奥斯曼土耳其人在欧洲的第一次立足通常是与约翰·坎塔库津的名字联系在一起的，他在与约翰·巴列奥洛格的斗争中，常常寻求他们的支持。坎塔库津甚至把他的女儿嫁给了苏丹奥尔汗。在坎塔库津的邀请下，土耳其人以同盟者的身份几次蹂躏了色雷斯。尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯评价道，坎塔库津憎恨罗马人，但他却喜爱野蛮民族。^{注1882} 土耳其人第一次定居于加利波利半岛非常可能是得到坎塔库津的承认和同意的。这位拜占庭历史学家写道，当宫廷教堂内正在进行基督教的礼拜仪式时，获准进入帝国首都的奥斯曼人在这座宫殿附近载歌载舞，“用不可思议的声音高唱赞颂穆罕默德的颂歌和赞美诗，于是吸引群众去倾听他们的声音而不是聆听上帝的福音”。^{注1883} 为了满足土耳其人在财政上的要求，在帝国经济不景气的时期，坎塔库津甚至将莫斯科大公傲慢者西蒙为重修圣索菲亚教堂而从俄罗斯运来的金钱送给他们。

尽管在欧洲，即在色雷斯和加利波利半岛曾存在一些土耳其人的私人定居地，但是，从一切迹象来看，在坎塔库津统治的最初若干年内，这些私人性质的定居地并没有什么危险性，因为它们是处于拜占庭的权力之下。但在14世纪50年代初，一个靠近加利波利的小据点吉姆帕落入土耳其人之手。坎塔库津企图以贿赂方式劝土耳其人撤出吉姆帕的做法也未能成功。

1354年，几乎整个色雷斯的南部海岸都遭遇到可怕的地震。许多城市和堡垒被毁坏。土耳其人巩固了吉姆帕并夺取了半岛上的几个地震后被人们遗弃的城市，其中就包括加利波利。然后，他们开始修建城墙，建造坚固的堡垒并建立了一处军械厂，在此地安置了一处颇具规模的营房，于是，加利波利城便成为他们在巴尔干半岛进一步发展的极其重要的战略中心和支援基地。君士坦丁堡的人民立刻意识到他们处于危险之中，加利波利半岛被土耳其人占领的消息使他们感到绝望。当时的一位杰出作家底米特里·辛多内斯记载，整个城市上空回响着人们的痛哭悲号声。623

他写道：“那么，在这座城市我们更多地听到怎样的议论呢？我们不是要遭殃了吗？难道被困在[首都]城墙内的我们不会像网中之鱼一样被野蛮人活活抓住？那些在这些危险来临之前离开这座城市的人难道不会感到欣慰吗？”“为了逃避被奴役的命运”，所有的人匆忙逃往意大利、西班牙，甚至逃往更远的海勒立斯石柱（今天的直布罗陀海峡）之外，^注

1884 ,或许跑到了英格兰。一位俄国编年史家这样评论上述事件:“在6854年(公元1346年),穆斯林(即土耳其人)通过这个据点进入了希腊土地。在6865年(公元1357年),他们从希腊人那里夺取了加利波利。” 注1885

在那个时代,威尼斯驻君士坦丁堡代表注意到君士坦丁堡的政府已经受到来自土耳其人的威胁,他也关注到土耳其人有可能夺取帝国的剩余部分,拜占庭帝国内的民众对其皇帝和政府的普遍不满,最重要的是,城中的大多数百姓宁愿处于拉丁人尤其是在威尼斯的权力统治之下。在这位官员的另一份报告中写道,君士坦丁堡的希腊人希望受到保护并抵制土耳其人,首要的愿望是希望被置于威尼斯人的控制之下,或者,如果有可能,他们也愿意接受“匈牙利国王或塞尔维亚国王” 注1886 的保护。但我们很难断定,威尼斯代表的观点在多大程度上反映了君士坦丁堡内的真实情况。

历史学家通常称约翰·坎塔库津是导致土耳其人在巴尔干半岛第一次立足的唯一原因;他在与约翰·巴列奥洛格争夺权力期间,为得到土耳其人的援助而吁请了他们。于是给人们留下这样的印象,即随后土耳其人在欧洲的野蛮行径都应该由坎塔库津负全部责任。但显然,这个对于拜占庭和欧洲都是致命性事件的发生,并不能由坎塔库津一个人负责。主要原因在于拜占庭和巴尔干半岛当时所处的外部环境,在那里没有任何重要的阻碍可以抵挡不可一世的土耳其人对西方的猛烈进攻。如果坎塔库津不曾将他们召进欧洲,他们仍可以在任何时间到来。如同T.弗洛林斯基所说:“土耳其人不间断地侵扰,为他们征服色雷斯铺平了道路;希腊-斯拉夫世界的自相残杀的内部环境,大大有利于土耳其人毫无阻碍地成功入侵;最后,各巴尔干国家和民族的政治领袖……几乎没有意识到来自强大的穆斯林势力的威胁;相反,所有这些政治领袖为了一己狭隘的私利,却在寻求与土耳其人妥协;坎塔库津也不例外。”像坎塔库津一样,威尼斯人和热那亚人,“这些享有特权的基督教保卫者和伊斯兰教反对者”,在那个时期也在积极与土耳其人结盟。伟大的“塞尔维亚和希腊的独裁君主”杜尚也在寻求同样的联盟。“当然,没有一个人会认为坎塔库津是绝对没有责任;在导致土耳其人在欧洲立足这一不幸事件中,他不可能完全摆脱责任;但我们不应忘记他不是唯一应该负此责任的人。而且,如果不是坎塔库津先发制人,阻止了杜尚与奥尔汗达成同盟的协议的话,斯蒂芬·杜尚也会像坎塔库津那样将土耳其人引进半岛。” 注1887 624

土耳其人在加利波利立足后,充分利用拜占庭及各斯拉夫(即保加利亚和塞尔维亚)国家内部从未止息的矛盾冲突,开始在巴尔干半岛扩大自己的征服地。奥尔汗的继承人苏丹穆拉德一世占领了许多非常靠近君士坦丁堡的要塞,夺取了对诸如亚得里亚堡、菲利普波利斯等重要的战略要地的所有权,并向西进发,开始威胁萨洛尼卡城。土耳其人国家的首都也迁往亚得里亚堡。君士坦丁堡逐渐被土耳其的领土包围。皇帝继续向苏丹纳贡。

这些征服地使穆拉德直接面对塞尔维亚和保加利亚，而这两个国家却因为其内部的问题已经失去了他们从前的实力。穆拉德开始进军塞尔维亚。塞尔维亚君主拉扎尔出兵迎战。1389年夏，双方在塞尔维亚中部的科索沃平原上进行了决战。最初的胜利似乎是在塞尔维亚一方。先是一名塞尔维亚贵族米洛什·奥布里克，强行冲进土耳其的营地，对土耳其人谎称自己是一个逃兵，并进入穆拉德的帐篷用喂了毒的匕首刺死了他。土耳其人营中的混乱很快被巴耶齐德平息。他包围了塞尔维亚军队并给予它摧毁性打击。拉扎尔在战斗中被俘并被杀害。科索沃战争发生的这一年也许可被视为塞尔维亚崩溃之年。塞尔维亚帝国的残余部分可能继续存在了七十多年，但却称不上是一个国家了。1389年，塞尔维亚成为土耳其的附属国。^{注1888} 四年后，在1393年（即约翰五世死后），保加利亚的首都特尔诺沃也被土耳其人占领，不久以后，保加利亚的全部领土都被土耳其帝国控制。

年迈多病的约翰五世不得不承受新的屈辱，这加速了他的死亡。为保卫首都，抵抗来自土耳其人的危险，约翰着手重建城墙并建造堡垒。得知这一情况后，苏丹立即命令他拆毁他所建造的一切，并威胁道，若约翰不服从此令，苏丹将把当时在巴耶齐德的宫中被扣作人质的约翰皇帝之子、他的继承人曼纽尔的眼睛刺瞎。约翰被迫屈服并执行了苏丹的命令。君士坦丁堡进入了它建城以来的最危险时期。625

热那亚，1348年的黑死病和威尼斯-热那亚战争。——在拜占庭皇帝安德罗尼卡三世统治末期，热那亚人的殖民地加拉泰获得了强大的经济和政治地位并成为国中之国。热那亚人充分利用拜占庭缺乏水师的弱点，派遣它的船只到爱琴海的所有港口，并夺取黑海和海峡的全部进口贸易。据同时代的资料，即尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯的记载，来自加拉泰的海关关税收入每年总计达200,000金币，而拜占庭仅得到30,000金币。^{注1889} 坎塔库津意识到加拉泰对于拜占庭的危险，尽管当时帝国的内乱正在耗尽自己的力量，他仍然在失衡的帝国经济允许的范围内，开始为军事和商业目的而修造船只。加拉泰警觉的热那亚人决定武力反抗坎塔库津的计划；他们占据了加拉泰的制高点，且在那里建造了城墙、一座塔楼和各种地堡，并开始向坎塔库津发难。热那亚人对君士坦丁堡的第一次进攻失败了。坎塔库津建造的船只进入金角湾与热那亚人交战，而热那亚人一看到拜占庭强大的新水师就开始寻求和平。但希腊指挥官缺乏经验，加之又突发了风暴，致使希腊舰队覆灭。加拉泰的热那亚人遂夺取了被摧毁的希腊水军中的帝国旗帜，将他们的船只伪装起来，胜利地在帝国宫殿旁边驶过。依据和平条件，本来有争议的加拉泰高地仍被控制在热那亚人手中，加拉泰对君士坦丁堡的威胁越来越大了。

已经有着巨大影响的热那亚人之势力的持续发展，不能不影响到热那亚在东方的主要商业敌人威尼斯的地位。两个共和国在黑海和亚速海海域发生了激烈的利益冲突，在那里，热那亚人已经在克法（今天克里米尔半岛上的狄奥多西城）和顿河（靠近今天的亚速海）河口附近的塔那建立了领地。进入黑海的通道博斯普鲁斯海峡也被热那亚人所控制，

同时，热那亚人还占据着加拉泰，在海峡两端的岸边建立了关税机构，对来自非热那亚人的所有船只，尤其是对威尼斯和拜占庭航行进入黑海的船只征收商业税。热那亚人的目的是在博斯普鲁斯建立贸易垄断。在爱琴海的岛屿上和拜占庭的海岸线上，威尼斯和热那亚的利益也发生了冲突。626

两个共和国之间的直接冲突由于1348年和随后年代里的瘟疫而暂时避免，瘟疫使其军队的战斗力锐减。这场被称为黑死病的可怕瘟疫是从亚洲内陆被带到亚速海海岸和克里米尔半岛的，感染了此种瘟疫的热那亚商船自塔那和克法驶出，将此瘟疫传到整个君士坦丁堡。根据西方史籍中可能夸张了的描述，有2/3或8/9的人口被夺去生命。^{注1890}从君士坦丁堡开始，瘟疫传到爱琴海诸岛和地中海沿岸。拜占庭的历史学家曾留下了对这场瘟疫的详细描述，表明在对抗这场瘟疫中医生们的无能为力。^{注1891}约翰·坎塔库津描述这场瘟疫时，则模仿了修昔底德在其著作的第二卷中对雅典瘟疫的描述。如西方史学家所记，热那亚的商船将此疾病从拜占庭传播到了意大利、法国和西班牙的沿海城市。M.科瓦略夫斯基（M.Kovalevsky）评论道：“令人感到有些不可思议的是，这些被感染的船只竟然能不受阻挠地在地中海的诸多港口间徘徊。”^{注1892}通过这些港口，瘟疫传到了欧洲北方和西方，感染了意大利、西班牙、法国、英格兰、德意志和挪威等[各国居民]。^{注1893}在这一时期，意大利的薄伽丘写了他的名著《十日谈》，该书的开端“对黑死病进行了经典性的生动描述，并以审慎的态度评价之^{注1894}”，那时很多“身体非常健康”的勇士、美女和仪表堂堂的青年“早晨还在与他们的亲属、同伴、朋友共进早餐，而当夜晚来临时，则在另一个世界与他们的祖先共进晚餐了”^{注1895}。学者们将薄伽丘和修昔底德对瘟疫的描述做了比较，其中一些人给予人文主义者的评价甚至超过古典作家。^{注1896}

大瘟疫通过德国和波罗的海及波兰侵入俄国的普斯科夫、诺夫哥罗德和莫斯科，莫斯科大公傲慢者西蒙于1353年死于瘟疫，而后它传遍整个俄国。在俄国的一部编年史中记载，有些城市竟至无一人幸存。^{注1897} 627

威尼斯在积极备战。当人们对恐怖的大瘟疫多少遗忘了之后，圣马克共和国和阿拉贡的国王缔结了同盟。后者对热那亚不满，同意攻击意大利海岸和海上诸岛以转移热那亚人的注意力，并以此保证威尼斯在东方作战的优势。约翰·坎塔库津经过一番左右为难的考虑，加入了阿拉贡-威尼斯的反热那亚同盟；他指责“热那亚人是忘恩负义的民族”，忘记了“上帝的恐惧”，“带着掠夺的冲动”毁坏了海洋，并且总是“以其海盗式的攻击骚扰平静的海洋和航海者”^{注1898}。

主要的一场战役于14世纪60年代在博斯普鲁斯海峡打响，约有150艘希腊人、威尼斯人、阿拉贡人和热那亚人的船只参战。但这场战役没有决定性的结果，交战各方都宣称自己获得了胜利。热那亚人和奥斯曼土耳其人之间的友好关系迫使约翰·坎塔库津放弃了与威尼斯的结盟而与热那亚人和解，并向热那亚人承诺他从此不会再支持威尼斯人。他甚至

还同意给予加拉泰热那亚人殖民地更多的土地。经过诸多冲突后，精疲力竭的威尼斯和热那亚开始寻求和解。但由于未能解决双方冲突中的主要问题，这次和平仅持续了很短的时间；战争再次于特内多斯爆发了。特内多斯是仍在拜占庭皇帝掌握之中的少数爱琴海岛屿之一，由于它占据着自爱琴海进入达达尼尔海峡的重要枢纽位置，成为那些与君士坦丁堡和黑海沿岸国家有商业联系的国家必争之地。由于海峡两岸都已经处于奥斯曼土耳其人手中，特内多斯于是成为监督土耳其人行为的最好地点。威尼斯对这个岛屿觊觎已久，通过与皇帝的长期协商，最终得到了他的许可。但热那亚人不能容忍将特内多斯让与威尼斯；为了阻止威尼斯人占领此岛，他们成功地在君士坦丁堡策划了一场骚乱，废黜了皇帝约翰五世，将其长子安德罗尼卡推上王位达三年之久。两个共和国之间爆发的战争使它们两败俱伤，并伤害了所有那些在东方有商业关系的国家。最后，在1381年，双方在萨伏伊公国的首都都灵签署了和约，宣告战争结束。

关于都灵会议的大批详细资料至今犹存。^{注1899} 由于萨伏伊伯爵的个人参与，会谈中还讨论了那个时代已经很复杂的国际生活中的各种一般性问题并签订了和约；在此和约中，只有那些结束了威尼斯和热那亚之间的争吵，并涉及拜占庭问题的条款是重要的。威尼斯撤出特内多斯岛，岛上的城堡被夷为平地；岛屿将在指定的日期内“移交到萨伏伊伯爵手中”（*in manibus prefati domini Sabauic comitis*），因为他与巴列奥洛格（由安德罗尼卡三世的妻子，萨伏伊的安娜而论）有亲属关系。因此，威尼斯和热那亚都没有能得到这个重要的战略要地，尽管他们对此都曾有过强烈的渴望。628

一位曾在1437年参观过君士坦丁堡的西班牙旅行家佩罗·塔夫尔（Pero Tafur），留下了关于特内多斯的一段十分精彩的描述：

我们来到特内多斯岛，抛锚靠岸。在船只维修期间，我们前去游览这个方圆8或10英里的岛屿。岛上覆盖着葡萄园，兔子很多，但葡萄园全都遭到了蹂躏。特内多斯港口看起来相当新，乃至人们会认为它是由一位大师级的专家在今日建造的。港口的防波堤由巨大的石块和柱子组成，是船只系泊的优良抛锚地。当时还有其他的一些地方可供船只系泊，但这一段的港口是最好的，因为它位于罗曼尼亚〔达达尼尔〕海峡入口的对面。由港口向上是环绕着坚固城堡的巨大山丘。这一城堡是导致威尼斯人和热那亚人多次战争的原因，直到教宗下令将它摧毁，致使它不属于任何一方。但，毫无疑问，这是非常糟糕的建议，因为它是世界上最好的港口之一。任何船只在进入海峡之前必然要在这里停泊以找到进入海峡的狭窄入口，并且土耳其人知道有多少船只到达那里，遂武装起来隐蔽在那里，寻找机会杀戮基督教徒。^{注1900}

至于热那亚人在黑海和亚速海，尤其在热那亚的殖民地塔那的贸易垄断问题，根据都灵和约的条款，热那亚必须放弃地向威尼斯人关闭黑海市

场并阻断其接近塔那的企图。意大利各商业国家恢复了同位于顿河口口的塔那城所进行的商业往来，而这里恰是与东方民族进行贸易的最重要中心之一。热那亚和重新获得王位的年老的约翰五世之间恢复了和平关系。拜占庭再次在威尼斯和热那亚两个商业共和国之间摇摆，而这两个共和国之间的商业利益冲突仍然在持续，即使他们已经签订了相应的和约条款。然而，都灵和约毕竟结束了由于威尼斯和热那亚的经济竞争而引发的大战，这仍然是十分重要的，因为它使得那些一直与罗马尼亚交往的国家恢复了其被迫中断多年的贸易。但他们下一步的命运取决于奥斯曼土耳其人，在14世纪结束时，土耳其人将拥有基督教东方领地的趋势已经很明显了。629

曼纽尔二世（1391—1425年）和土耳其人

曼纽尔二世曾在他的一篇文章中写道：“当我度过了我的童年却还未成年时，我的生活中就充满了苦难和烦恼；但种种迹象告诉我们，它可能预示着，我们的未来将使得我们乐于回顾这些过去的不受限制的平静的时光。”^{注1901} 曼纽尔的预感并没有欺骗他。

拜占庭，或者更确切地说是君士坦丁堡，在约翰五世统治的最后年代中处于极其危险和屈辱的地位。约翰死时，曼纽尔正在苏丹巴耶齐德的宫廷里。当他得到其父的死讯后，成功地逃离了苏丹，回到君士坦丁堡，加冕为帝。根据杜卡斯的记载，巴耶齐德害怕曼纽尔受到民众的拥护，因而后悔未能在曼纽尔在自己宫中为人质时杀掉他。于是，如杜卡斯所记载，巴耶齐德派出使者往君士坦丁堡觐见曼纽尔，将苏丹的话转告新皇帝：“如果你愿意执行我的命令，就把城门关上，在城内进行统治；但城外的一切均属于我。”^{注1902} 此后，君士坦丁堡事实上已经处于包围中。首都能够幸免于难的唯一原因在于土耳其舰队还不那么遂人心意；因此，即使这一时期土耳其人已经占有了达达尼尔海峡两岸，却还不能切断拜占庭通过海峡与外界的联系。尤其令东方基督教世界恐惧的时刻是，巴耶齐德竟然施展诡计，将以曼纽尔为首的巴列奥洛格家族的代表和斯拉夫人的王公们集合在一处，似乎要立即除掉他们，“从而”，用曼纽尔在一部作品中所引用的苏丹的话说，“在这块土地上清除各邦君主后，通过这种手段，他向我们（即向基督教徒）表示，他的儿子们将可能在基督教的土地上跳舞，而不担心划破他们的脚。”^{注1903} 后来，巴列奥洛格家族的代表被赦免了，但苏丹冷峻的愤怒震撼了许多随行的贵族。

1392年，巴耶齐德在黑海组织了一次由海上公开讨伐锡诺坡的远征。但苏丹让皇帝曼纽尔担任土耳其舰队的指挥。因此，威尼斯人认为这次远征并不是针对锡诺坡，而是爱琴海上达达尼尔海峡南部的威尼斯殖民地——它不是一次土耳其人的远征，而是由土耳其军队支持的，伪装成土耳其人的希腊远征军。如最近的一位历史学家所说，14世纪末的东方问题可能因土耳其-希腊帝国的形成而得到解决。^{注1904} 关于这个引人注目的事件的资料，主要存于威尼斯的档案馆中，但它没有什么重要的结果。不久以后，拜占庭和巴耶齐德之间的友好关系开始破裂，曼纽

尔于是再度转向一段时间以来曾被他所忽略的西方。630

在强大的压力下，曼纽尔开始与威尼斯进行友好会谈。巴耶齐德企图切断君士坦丁堡的食品供应。首都感受到了问题的迫切性，如一位拜占庭编年史家所说，人们为了有木柴烘烤面包而推倒他们的房屋。^{注1905} 在拜占庭特使的请求下，威尼斯向君士坦丁堡运去了一些谷物。^{注1906}

匈牙利国王西吉斯蒙德的十字军和尼科波利斯战役。——与此同时，土耳其人在巴尔干半岛的成功再次使西欧感到了现时的危险。保加利亚和几乎整个塞尔维亚之被征服，使得土耳其人抵达了匈牙利边界。匈牙利国王西吉斯蒙德感到只依靠自己的军力无法对抗土耳其人的威胁，于是他呼吁欧洲各国的统治者给予帮助。法国以最大的热情回应了这次呼吁。但依照法国民众的愿望，法王派出了一支由勃艮第公爵统率的小规模军队。波兰、英格兰、德意志和一些小国也派出了军队。威尼斯人参加了这场战争。就在西吉斯蒙德的十字军出征之前，曼纽尔似乎与爱琴群岛（即莱斯博斯岛和开俄斯岛）的热那亚人，以及罗得岛上的骑士团，即爱琴海上的诸基督教前哨基地组成了联盟。^{注1907} 至于曼纽尔与西吉斯蒙德的十字军的关系，他可能承诺了要分担部分战争费用。

这次十字军以彻底的失败告终。1396年，十字军在尼科波利斯（在下多瑙河右岸）战役中被土耳其人打败，不得不返回故乡。勉强逃脱了被俘命运的西吉斯蒙德，乘着一只小船通过多瑙河河口和黑海到达君士坦丁堡，又在爱琴海诸岛和亚得里亚海域经过辗转迂回的航行返回匈牙利。^{注1908} 尼科波利斯战役的参与者，曾被土耳其人俘虏并在加利波利居住过的巴伐利亚士兵希尔特伯格，亲眼看见了土耳其人未能阻止西吉斯蒙德通过达达尼尔海峡。据他讲，土耳其人让所有的基督徒战俘沿海峡岸边排成一行，并轻蔑地向西吉斯蒙德喊号，让西吉斯蒙德下船就范，以使土耳其人能释放他的人民。^{注1909} 631

西方十字军人在尼科波利斯失败之后，胜利的巴耶齐德计划向君士坦丁堡发动最后的一击，摧毁一些尽管只在名义上从属于拜占庭皇帝、但却可能使被包围的首都获得一些帮助的地区。他摧毁了向他臣服的色萨利，并且，据土耳其人的资料，他甚至一度占领了雅典；^{注1910} 他的一个最好的将军蹂躏了伯罗奔尼撒半岛，当时此岛是由曼纽尔的兄弟僭领管理的。

与此同时，首都民众的普遍不满在日益增长；对曼纽尔厌倦不已的民众牢骚满腹，指责曼纽尔给他们带来了不幸，并开始将其目光转向曼纽尔的外甥约翰，他曾在1390年废黜了曼纽尔的老父亲约翰五世，并登位掌权几个月。

马歇尔·布奇科（Marshal Boucicaut）的远征。——曼纽尔意识到，他不可能用自己的力量战胜土耳其人，遂决定向西欧最有权势的统治者和俄罗斯大公底米特里耶维奇·瓦西里一世寻求帮助。教宗、威尼

斯、法国、英格兰，可能还有阿拉贡，皆友好地复信，表示将支持曼纽尔的请求。他的请求似乎尤其满足了法王的虚荣心，如一位同时代的编年史家所称：“这是整个古代世界的皇帝第一次向这样一个遥远的国家求助。”^{注1911} 曼纽尔向西方的恳请，得到了一定的、但并不充足的金钱和法国有可能提供人员帮助的希望。

曼纽尔向莫斯科大公的援助请求，得到了君士坦丁堡牧首的支持，他向俄罗斯提出了同样的请求，莫斯科愉快地接受了请求。似乎是，由莫斯科宫廷向君士坦丁堡派遣军队是没有问题的；问题的关键在于，它是在“向那些处于被土耳其人包围之中，处于如此不幸的境遇中且迫切需要援助的那些人提供援助”^{注1912}。金钱被送往君士坦丁堡，人们怀着极大的感激之情接受了它。但是金钱的捐助不能在实质上帮助曼纽尔。

632

法王查理六世履行了他的承诺，向君士坦丁堡派出了1200名武装士兵，这支武装部队的首领是马歇尔·布奇科。布奇科是14世纪末15世纪初最引人注目的角色之一。他英勇而坚定，一生致力于长期旅行和冒险事业。在他年轻时，他去过东方、君士坦丁堡，游遍了整个巴勒斯坦；他曾经到过西奈山并在埃及做过几个月俘虏。在返回法国途中，他听到了匈牙利国王西吉斯蒙德的呼吁，遂急忙前往，在尼科波利斯战役中英勇作战但最后成为巴耶齐德的俘虏。他近乎奇迹般地逃脱了死亡，并被赎回，顺利地回到了法国，随后，即意气风发地担任了查理六世派遣的军队指挥前往东方。

在布奇科的武装分队中囊括了法国最杰出的骑士家族的成员。他从海路出发。巴耶齐德注意到他的船只正在接近达达尼尔海峡，遂企图阻止他在此通过。但布奇科经历了许多危险，付出了大量努力，成功地闯过达达尼尔海峡，到达了君士坦丁堡，在那里，民众们最热烈地欢迎了他的舰队。布奇科和曼纽尔沿着马尔马拉海和博斯普鲁斯海峡的亚洲海岸对土耳其人进行了多次毁灭性的攻击，甚至进入黑海地区。但这些成功并未能改变局面；他不能力挽狂澜，使君士坦丁堡摆脱面临的覆灭。看到曼纽尔和他的首都的严峻形势，出于对财政和给养情况的双重考虑，布奇科决定返回法国，而且他说服了拜占庭皇帝和他一起去西方，以期引起西方各国的更大重视，并劝说西欧统治者采取更有决定性的步骤。像布奇科这样的小规模征伐活动，显然对拜占庭所面临的极其危险的形势无所助益。

曼纽尔二世的西欧之行。——当曼纽尔决定前往西方后，他的外甥约翰同意在皇帝外出期间监政。在1399年后期，曼纽尔和布奇科在一位神职人员扈从和世俗代表们的陪同下，离开首都前往威尼斯。^{注1913}

当拜占庭向圣马克共和国请求援助时，圣马可共和国颇感为难。威尼斯人在东方的重要商业利益，使他不能仅从基督教国家的立场出发，而是要从贸易国家的立场出发来考虑土耳其人的问题，尤其在土耳其人于尼科波利斯战役取得胜利之后。威尼斯甚至同巴耶齐德签订了一些条

约。当时，威尼斯人在东方与热那亚的商业竞争，以及威尼斯对其他意大利国家的态度，也使得她的军队不能帮助曼纽尔。威尼斯国家需要这些军队。但是威尼斯和曼纽尔访问的其他意大利国家都给了他崇高的敬意并向他表示了巨大的同情。关于这位皇帝是否见过教宗，是存在争议的。当曼纽尔离开意大利时，被威尼斯、米兰公爵的承诺和教宗的训令所鼓舞，并计划对西欧最大的中心巴黎和伦敦进行访问，他仍相信他的这次长途旅行是重要而有效的。633

皇帝在一个形势复杂而微妙的时期，即法国和英格兰进行百年战争时期，到达了法国。他到达时的休战状态可能会被随时破坏。在法国，阿维农的教宗和巴黎大学之间正在进行一场具有实际意义的积极论战，它削弱了罗马教宗在法国的权威并导致法国国王在教会事务中的决定性权威的确立。而国王查理六世也得了阵发性精神失常病。

法国为曼纽尔举行了一个隆重的欢迎仪式并在巴黎的卢浮宫内为他准备了一处装饰华丽的寝宫。一位曾目睹皇帝进入巴黎的法国人这样描写皇帝的出现：他中等身材，体格强壮，留着长长的已经很白的胡须，拥有令人尊敬的外表，在法国人心中，确实堪称一位皇帝。

曼纽尔在巴黎居住了四个多月，得到了满意的结果：法王和御前会议决定支持他，向他提供一些武装军人，仍然由马歇尔·布奇科担任首领。带着对这种承诺的满意，皇帝前往伦敦。在那里，他同样获得了崇高的敬意和许多承诺，但他很快就失望了。在他自伦敦发出的一封信中，曼纽尔写道：“国王援助我们以战士、神枪手、金钱和运送所需军队的船只。”^{注1914}但这些承诺并没有兑现。在伦敦停留了两个月后，曼纽尔满载着礼物和至高无上的尊荣，但却没有得到任何有关军事支援的承诺，返回了巴黎。15世纪英国的一位历史学家亚当·乌斯克（Adam Usk）写道：“我以为，这位来自遥远东方的伟大基督教君主，受到那些异教徒的压力，被迫访问遥远的西方岛屿，乞求帮助以反对土耳其人，这是多么令人悲哀的事。上帝啊！你对罗马的古代荣耀做了些什么？今天，这个帝国的辉煌竟然泯灭了吗？也许在这里可用耶利米的这句话：‘先前在诸省中为后的，现在成为进贡的’（《耶利米哀歌》I：1）。’谁会相信，你竟然陷入如此痛苦的深渊，尽管你曾高踞在帝王的宝座上统辖着世界万物，可现在你难道竟至无力维护基督教的信仰么？”^{注1915} 634

曼纽尔第二次在巴黎停留了大约两年。关于这次访问的信息是贫乏的，对法国人而言，他的这次停留，显然不那么新鲜了。同时代的编年史家记载了许多涉及曼纽尔第一次停留在巴黎的细节，但很少有关于他第二次访问的细节。仅有的关于这个主题的信息来自他的信件。在这些涉及第二次访问情况的信件中，开始时，皇帝还带着很高的热情，但当他意识到，他不能够指望来自法国或英格兰的任何重要的支持时，其热情逐渐减少。在法国停留的最后一段时间里，没有任何信件出现。

但是，有一些现存的有趣记录，描写了皇帝在巴黎打发空闲时间的

方式。例如，在卢浮宫装潢华丽的城堡中，即曼纽尔下榻的宫室，皇帝在众多装饰物中，特别注意一幅华美的挂毯，这是一幅哥白林装饰挂毯，上面织着春天的景象。皇帝曼纽尔用一种相当诙谐的文体写了一篇文章，描绘了在“一幅御用的编织幕帘”上织出的春天。这篇文章保存到了今天。 [注1916](#)

安卡拉战役 [注1917](#) 及其对拜占庭的意义。——曼纽尔劳而无功地停留在巴黎的时间似乎太长了。期间发生在小亚细亚的一件事促使皇帝立即离开法国返回君士坦丁堡。1402年7月，爆发了著名的安卡拉战争，由于帖木儿击败了巴耶齐德，由此减轻了君士坦丁堡迫在眉睫的危险。这个极重要事件的讯息在战后传到巴黎只用了两个半月。皇帝快速准备他的返程并经热那亚和威尼斯，在离开三年半后回到了首都。亚得里亚海上的斯洛文尼亚城市拉古萨（杜布罗夫尼克）希望皇帝在返乡途中可以在此地下榻暂住，并做了欢迎他的各方面准备，但他经过那里时没有停留。 [注1918](#) 为了纪念自己在巴黎的生活，曼纽尔赠送给巴黎附近的圣德尼修道院一部精美的伪丢尼修著作的手抄本，它收藏在今天的卢浮宫。这个手抄本中有曼纽尔皇帝、皇后和他们的三个儿子的微型画。曼纽尔的画像十分引人注目。土耳其人发现他一些相貌特征与伊斯兰教的创立者穆罕默德特别相像，因而非常崇拜他。拜占庭的历史学家弗兰策记载，巴耶齐德评价曼纽尔时说道：“一个不知道其皇帝身份的人可能从其面相上一眼就看出他是皇帝。” [注1919](#) 如果考虑到帝国实质上的需要，曼纽尔的西欧之行，显然是徒劳无功的；同时代的历史学家和编年史家都认识到这一访问成效甚微，并在他们的编年记载中表明了这一态度。 [注1920](#) 但若从另一角度看，即西方因此而知道了拜占庭帝国已经处于日薄西山的状况，这次访问却是引人注目的。这次旅程是14世纪末15世纪初，在意大利文艺复兴时期，东欧与西欧之间文化交流的一个插曲。

635

安卡拉战役对于拜占庭帝国的最后岁月具有重要意义。14世纪末，分崩离析的蒙古帝国在帖木儿或跛子帖木儿（Tamerlane，即Timur-Lenk，意为铁一般坚强的跛足人 [注1921](#) [iron-lame]，Timur the Lame）的权势下被再次统一起来。帖木儿对南俄罗斯、北印度、美索不达米亚、波斯和叙利亚发动了许多大规模的毁灭性的征伐。他的进军伴随着骇人听闻的残酷行为。成千上万的男子被屠杀，城市被摧毁，田地被破坏。一位拜占庭历史学家写道：“当帖木儿的蒙古人离开一座城市向另一座城市进发时，这座城市已完全被毁灭，荒凉至极，以至于在城市里听不到一声犬吠、鸡鸣或者婴儿的啼哭。” [注1922](#)

帖木儿征伐了叙利亚后进入小亚细亚，与奥斯曼土耳其人发生了冲突。1402年，苏丹巴耶齐德迅速从欧洲赶回小亚细亚迎战帖木儿，并在那里的安卡拉城与帖木儿展开了血战，战斗以土耳其人的彻底失败而告终。巴耶齐德成为帖木儿的俘虏；不久，他死于监禁中。帖木儿并没有在小亚细亚止步。他发动了对中国的远征但在途中死去。他死后，庞大的蒙古帝国再次分裂，不再具有重要地位。土耳其人在安卡拉被打败后，也已经相当虚弱，乃至于在很长时间内没有能力对君士坦丁堡采取

决定性步骤；因而，这个濒死的帝国又苟延残喘地维持了五十年。636

尽管曼纽尔对欧洲的出访毫无成就可言，但他从西欧返回后并未放弃他的计划，仍然在寻求西方的援助以对付土耳其人。这里有两封值得重视的信件，是曼纽尔写给阿拉贡国王马丁五世（1395—1410年在位）和斐迪南一世（1412—1416年在位）的。其中第一封信，是曼纽尔通过当时住在意大利的著名拜占庭人文学者曼纽尔·赫里索罗拉斯（Mannuel Chrysoloras）代表自己转交给马丁的；信中，曼纽尔告诉马丁，应他的请求，送给他一些珍贵的圣迹，并恳请他将在西班牙收集到的、用来支持拜占庭帝国的金钱运到君士坦丁堡。^{注1923}然而，赫里索罗拉斯的出使并未得到预期的效果。后来，在曼纽尔出巡莫里亚公国期间，在萨洛尼卡写了另一封信，这次是写给斐迪南一世的。信中表明，斐迪南曾向曼纽尔的儿子、莫里亚的君主狄奥多勒承诺，他将派遣一支可观的军队前往那里帮助基督教徒，特别是帮助曼纽尔。曼纽尔在他的信中表示了自己希望在伯罗奔尼撒半岛见到斐迪南，但斐迪南并没有来。^{注1924}

伯罗奔尼撒半岛的处境。——在拜占庭帝国苟延残喘的最后五十年里，伯罗奔尼撒半岛出乎意料地引起了中央政权的关注。当帝国的版图被缩小到了君士坦丁堡、色雷斯附近地区、爱琴海上一两个岛屿以及萨洛尼卡和伯罗奔尼撒半岛时，伯罗奔尼撒半岛明显地成为仅次于君士坦丁堡的、希腊人占领地的最重要部分。当代人发现它是古典的、纯粹的希腊人国家，它的居民是真正的希腊人而非罗马人，而且，只有在这里，而不是在任何别的地方，有可能创立一个与奥斯曼人坚持斗争的基地。当时的北希腊已经沦为土耳其人的战利品，而且古代希腊的其他地区也已经屈服于土耳其的奴役，于是，在伯罗奔尼撒半岛兴起了一个希腊民族精神和希腊人爱国主义的中心，这个中心受到一个从历史观点来看是虚妄的梦想的强烈影响，这个梦想就是使帝国再生，以抵抗奥斯曼国家的权势。

第四次十字军后，伯罗奔尼撒半岛（或莫里亚）被纳入拉丁人的势力范围。在拜占庭帝国光复者迈克尔八世巴列奥洛格统治之初，阿凯亚拉丁人君主威廉·维拉杜安被希腊人俘虏，遂割让给希腊人三个要塞用以赎身，这三个要塞是：蒙内姆巴西亚、马伊纳和新修建的米斯特拉。由于希腊人的权势在伯罗奔尼撒半岛缓慢地，但却在不断地削弱拉丁人占领地的形势下持续地增长，于是，作为往日拜占庭的一个行省，伯罗奔尼撒半岛在14世纪中期变得如此重要，它被重新组织为一个独立的藩国^{注1925}，成为君士坦丁堡皇帝之次子的封地，这位皇子相当于皇帝派驻伯罗奔尼撒半岛的一位总督。14世纪末，伯罗奔尼撒半岛被土耳其人无情蹂躏。莫里亚君主对于完全依靠自己的力量抵御土耳其人失去了希望，遂计划将他的领地转让给当时控制着罗得岛的圣约翰医院骑士团的骑士们，但是，由于该藩国的首府米斯特拉的民众在听闻这个动议后立即发动了起义，才阻止了他。安卡拉战败后奥斯曼土耳其人的虚弱，使得伯罗奔尼撒半岛有可能恢复了一些元气，并有望希求较好的处境。^{注1926} 637

莫里亚国家的主要城市米斯特拉，即中世纪的斯巴达，是莫里亚藩王的驻蹕地，是14世纪和15世纪初复兴希腊文化的政治和文化中心。这里有莫里亚皇帝的陵墓。约翰·坎塔库津即在此处高龄去世，并埋葬于此。农村居民的状况使一位当代人马扎里斯担心他会变成一个野蛮人，[注1927](#) 而在藩王宫廷，即米斯特拉城堡内，却成为吸引众多有教养的希腊人、学者、硕学之材和朝臣的文化中心。据记载，14世纪的斯巴达有一所培养专门抄写古代手稿的抄胥的学校。格雷戈罗维乌斯恰当地将米斯特拉的宫廷和文艺复兴时期意大利王公的一些宫廷相比较。[注1928](#) 在曼纽尔二世统治时期，著名的拜占庭学者、人文学者和哲学家杰米斯图斯·普勒桑（Gemistus Plethon）就生活在莫里亚藩王的宫廷中。

1415年，曼纽尔亲自巡视了伯罗奔尼撒半岛，那时，他的次子狄奥多勒是该藩国的藩王。皇帝用来保护半岛抵御未来入侵的第一步，是在科林斯地峡修建了布有众多塔楼的城墙。城墙建造于公元前5世纪的防御土墙的遗址之上，当时该半岛的民众曾修建这堵土墙用于阻止薛西斯的进军；3世纪，皇帝瓦勒良在希腊修筑抵抗哥特人的防堞时将其修复；当希腊受到匈奴人和斯拉夫人威胁时，查士丁尼大帝再次修复了它。[注1929](#) 15世纪时，同样为了应对土耳其人的危险，狄奥多勒的继承人曾在伯罗奔尼撒半岛上的许多荒凉地区建立了阿尔巴尼亚人移居地；当曼纽尔二世在狄奥多勒的葬礼上发表演说时，[注1930](#) 赞扬了他的这些防范措施。638

吉米斯图斯·普勒桑所策划的改革。——在那个时期，记载了伯罗奔尼撒半岛历史的有两个具有完全不同特点的同时代的重要作家。一个是拜占庭的学者和人文学者吉米斯图斯·普勒桑，他是一个希腊民族主义者，出身于伯罗奔尼撒半岛最尊贵和最著名的，曾获得“最伟大的和最值得庆祝的功绩的‘希腊人’家庭”。他固执地认为，伯罗奔尼撒半岛人才是最纯正和最古老的希腊人的血统后代。[注1931](#) 另一位是马扎里斯，即《马扎里斯逗留哈得斯记》的作者，“毫无疑问”，K.克伦巴赫如此评价这部作品（但不排斥其中的夸张成分），是“迄今为止人们所知道的对卢西安著作的最糟糕的模仿”。[注1932](#) 此书作者带着一种轻蔑的语气，以讽刺手法描绘了伯罗奔尼撒-莫里亚的风俗习惯，它将希腊语词汇Moria（μορία）简写为Mora（μώρα，意指呆、傻、愚笨）[注1933](#)。与吉米斯图斯·普勒桑相比，马扎里斯将伯罗奔尼撒半岛的人口划分为七个部族：希腊人（按马扎里斯的说法，即斯巴达人和伯罗奔尼撒人），意大利人（即拉丁征服者的残余），斯拉夫人（Sthlavinians），伊比利亚人（即阿尔巴尼亚人），埃及人（吉普赛人）和犹太人。[注1934](#) 马扎里斯的这些断语是符合历史真实的。尽管在引用这两个作家——博学的乌托邦主义者普勒桑和讽刺作家马扎里斯所留下的记载时都应该谨慎处之，但二者留下的都是关于15世纪上半叶伯罗奔尼撒半岛的丰富而重要的文化资料。

涉及曼纽尔二世时代时，应该提及由吉米斯图斯·普勒桑所写的论及伯罗奔尼撒半岛迫切需要进行政治和社会改革的两个重要的“进言”或“演说”。其中一篇是写给皇帝的，另一篇则是写给莫里亚藩王狄奥多勒的。

德国历史学家法尔梅赖耶在他的《莫里亚半岛史》中，最先引起了学者们对这位希腊民族主义梦想者所构想之计划的关注。 注1935

普勒桑试图复兴伯罗奔尼撒半岛，为此目的，他草拟了一个计划，拟进行社会制度的彻底变革和处理土地问题。 注1936 根据普勒桑的计划，社会应分为三个等级：（1）土地耕种者（耕地者、掘地者，例如，葡萄园的掘地者和牧羊人）；（2）提供劳动工具的人（即那些照料公牛、犍牛等的人）； 注1937 和（3）管理社会安全和秩序的人，即军队、政府和国家官员；在他们之上是一个皇帝——*basileus*。普勒桑倡导建立一支希腊人的本土军队，而不是雇佣军队；而且这支军队可以奉献他们全部的时间和注意力去履行其恰当的职责。普勒桑将人口分为两大类：纳税人和那些提供军事服务的人；军人不应该被征税。而那些不参加管理和防御的纳税人，被普勒桑称为希洛（*Helots*） 注1938。私人土地所有权将被废除；“全部的土地，因为它似乎是大自然的恩赐，就应该是人民的共有财产；每一个人都可以在他喜欢的地方耕种并安家，而且尽其所能，耕种他所愿意耕种的任何大小的土地。” 注1939 这是普勒桑计划的主要观点。他的方案显然受到柏拉图的影响，而柏拉图是拜占庭人文学者极其敬慕的人。该计划应该是巴列奥洛格时期拜占庭文艺复兴的一个值得注意的文献。一些学者指出，在普勒桑的方案中可以找到与让·雅克·卢梭的《社会契约论》和圣西门思想的相似之处。 注1940

639

如是，在拜占庭最后覆灭的前夜，普勒桑向曼纽尔二世提出了一项使希腊重生的改革方案。法国拜占庭历史学家Ch.迪尔写道：“当君士坦丁堡被削弱和衰落时，一个希腊国家企图在莫里亚诞生。即使这些抱负和愿望看起来可能是如此徒劳无益，然而这种希腊化意识的再生和这种模糊的、为希腊更美好的未来做准备意识是拜占庭历史上最值得关注的重要现象之一。” 注1941

1402年对君士坦丁堡的围困。——直到15世纪30年代，在史料记载中，关于曼纽尔和奥斯曼国家的一位贵族代表、巴耶齐德的继承人穆罕默德一世之间的关系基本上是和平并相互信任的，即使在皇帝曼纽尔方面有了一些过错。苏丹穆罕默德一世曾经应皇帝的邀请，途经君士坦丁堡市郊会见了曼纽尔。但两位君主都没有离开自己的船舰，而是在各自的船上进行了友好的交谈，两支舰队同时穿越海峡，到达了苏丹搭建帐篷的亚洲一岸；但皇帝并未下船登岸。在晚餐时间，两位君主各自从自己的餐桌上选最美味的食物送给对方品尝。 注1942 但在穆罕默德的继承人穆拉德二世时，情况发生了变化。640

在曼纽尔的晚年，他不再亲理国政，而把国事交付儿子约翰，约翰没有治国经验，也没有他父亲那种贵族气质和处事的中庸态度。他执政时，坚定地支持了一位觊觎苏丹王位的土耳其谋反者；但这一谋反的企图失败了，愤怒的穆拉德二世决定包围君士坦丁堡，立刻摧毁这个觊觎已久的城市。

但是，尚未来得及从安卡拉战败后恢复过来、并被内乱削弱了的奥斯曼军队，对于进行这样一次攻击还准备不足。1422年，土耳其人包围了君士坦丁堡。有一部拜占庭的文献著作专门记载了这次围攻，该书由当代人约翰·卡纳苏斯（John Canasua）所写，标题是《6930（公元1422）年君士坦丁堡战争的故事，当阿穆拉德-贝伊率大军进攻这座城市并将占领它时，遭遇了圣母的阻止》。^{注1943} 一个强大的、各种战斗器械齐备的穆罕默德军队企图强行攻占这座城市，但被首都人民的英勇战斗所挫败。奥斯曼帝国内部的争斗迫使土耳其人放弃了这次围攻。像一直以来那样，首都这次脱险的故事，在大众的传说中是与君士坦丁堡的永久保护女神——圣母的干预相联系的。土耳其军队不满足于仅仅攻击首都；在试图夺取萨洛尼卡失败后，他们南下进入希腊，摧毁了曼纽尔时期在科林斯地峡上修建的城墙，并蹂躏了莫里亚。^{注1944} 曼纽尔的共治皇帝约翰八世曾花费了约一年时间在威尼斯、米兰和匈牙利寻求援助。根据与土耳其人签订的和平条约，皇帝保证向苏丹支付一定数量的贡品，并将几座色雷斯城市割让给苏丹。君士坦丁堡的领土越来越少了。这次围攻后，首都又苟延残喘地存活了约三十年，焦虑地期待着它的不可避免的毁灭。

1425年，瘫痪的曼纽尔去世了。送葬的首都大批民众怀着深深的哀悼之情伴随着灵车。此前，在任何一位皇帝的葬礼上也未曾见过如此拥挤的致哀人群。^{注1945} 一位专门研究曼纽尔生平活动的学者贝格尔·德西弗里（Berger de Xivery）写道：“对任何一位记得这位君主如何与其臣民共赴国难，如何尽力帮助他们，总是对他们怀有深深的同情并有着共同感受的人而言，这种感情似乎都是真挚的。”^{注1946} 641

曼纽尔时代最重要的事件是安卡拉战役，它使得君士坦丁堡的陷落延迟了五十年。但即使拜占庭能短期摆脱奥斯曼人的危险，也不是依靠拜占庭皇帝的军力，而是借助在东方偶然出现的蒙古人的力量。曼纽尔曾寄予希望的重要事件，即在西欧发动一次新的十字军，并未发生。土耳其人在1422年发动的对君士坦丁堡的围攻，仅仅是1453年之战的序幕。在评价曼纽尔时代与土耳其人的关系时，人们不应忽略曼纽尔皇帝对土耳其苏丹的个人影响，这种影响曾几次延迟了帝国的最后灭亡。

约翰八世（1425—1448年在位）和土耳其人的威胁。——约翰八世统治时期，帝国领土缩小到了最低程度。在其父亲生前不久，约翰就已经将色雷斯的几座城市割让给苏丹。当约翰成为帝国的唯一统治者后，准确地说，他的权力之延伸范围只扩展到君士坦丁堡及最接近首都的农村地区。在帝国的其他地方，如伯罗奔尼撒半岛、萨洛尼卡和分散在色雷斯各处的一些城市，虽处于约翰的兄弟们控制之下，但几乎是完全独立于中央政权之外的。

1430年，萨洛尼卡被土耳其人征服。以藩主身份统治着萨洛尼卡的约翰八世的一个兄弟意识到只依靠自己的力量不能对付土耳其人的进攻，因而将城市卖给威尼斯，获得了一大笔金钱。据杜卡斯记载，威尼斯在获得这个垂涎已久的重要商业据点时，曾发誓“要保护和支持它，

使它更加繁荣，并成为第二个威尼斯”^{注1947}。但已经占领了萨洛尼卡周围地区的土耳其人，不能容忍威尼斯在萨洛尼卡立足。在苏丹的亲自指挥下，土耳其人包围了萨洛尼卡；这次行动的过程和最后结局被一位当代人约翰·阿纳格诺斯特斯（Anagnostes，即Reader）详细记载于他的专著《论萨洛尼卡的最后陷落》中。^{注1948} 萨洛尼卡的拉丁人驻军很少，642而且城市的民众视他们的新主人威尼斯人为异类。城市的民众无力抵御土耳其人，经过短期的围攻后，土耳其人猛烈攻占了这座城市，并使它遭到了可怕的破坏和暴行蹂躏。城市老幼妇孺皆遭到屠杀。城中的基督教堂被改为清真寺，但萨洛尼卡城的主要圣保护使徒、圣底米特里的教堂被暂时留给基督教徒，但已经是破败不堪了。

也有一首韵体诗描述了萨洛尼卡被土耳其人占领的事件，这首诗是由君士坦丁堡的一位高级教会官员记载在其《土耳其帝国编年史》中的。^{注1949} 同时，亦有一些描述这次灾难事件的希腊民族歌曲。^{注1950} 萨洛尼卡的失陷强烈震撼了威尼斯和西欧。君士坦丁堡也显然感受到了最后时刻的即将来临。

关于当时的君士坦丁堡，有一份重要记载，这是从耶路撒冷返回西欧的朝圣者、勃艮第骑士贝特朗东·德拉布罗吉耶（Bertrandon de la Broquière）所写的，他在萨洛尼卡沦陷后不久的30年代初游览了巴列奥洛格的首都。他赞扬了君士坦丁堡城墙，尤其是陆地一侧城墙的良好状况，但也注意到城市里的一些荒凉之处；他提到了两处美丽宫殿的废墟，据说，这两处宫殿是一位皇帝按照土耳其苏丹的命令予以摧毁的。这位勃艮第朝圣者参观了首都的教堂和其他遗址，参加了神圣的教堂仪式。在圣索菲亚教堂，他参观了一个神秘宗教仪式的表演，这是以三个年轻人被尼布甲尼撒扔进燃烧的火炉为主题的，他对于来自特拉布松的拜占庭皇后的美丽十分着迷，并对关心贞德（她刚刚在鲁昂被烧死）之命运的皇帝讲了著名的“奥尔良姑娘”的“整个故事”。^{注1951} 这位朝圣者还通过自己对土耳其人的观察，相信欧洲人有可能把他们驱逐出欧洲，甚至夺回耶路撒冷。他写道：“在我看来，我所注意到的三个国家的贵族和良好的政府，即法兰西、英格兰和德意志是非常使人敬畏的，而且，如果他们能组织起足够数量的军队，将有能力经由陆路到达耶路撒冷。”^{注1952} 643

约翰八世已经意识到首都即将到来的危险，遂大兴土木修复君士坦丁堡城墙。如今可在城墙上所见的多处题为“奉天承运约翰·巴列奥洛格”的铭文，说明了基督教皇帝最后一次企图修复当年狄奥多西二世的防务之艰难，而当年这座城墙几乎是不可攻破的。

但这并不能满足对奥斯曼人斗争的需要。如同他的前任一样，约翰八世希望通过与教宗合作而从西方得到对抗土耳其人的真正帮助。为此目的，皇帝与希腊牧首、他的一位杰出的臣僚乘船前往直利。这次出行的结果就是著名的佛罗伦萨联合条约的缔结。然而，如果考虑到拜占庭所需要的真正帮助，这位皇帝的意大利之行是徒劳的。

罗马教宗尤金四世倡导了一次十字军，并成功发动了匈牙利人、波兰人和罗马尼亚人投入对抗土耳其的斗争。在波兰和匈牙利国王弗拉迪斯拉夫及著名的匈牙利民族英雄、军队领袖约翰·洪亚迪（John Hunyadi）统率之下，一支十字军组建起来。1444年，在瓦尔纳战役中，十字军被土耳其人击溃。弗拉迪斯拉夫在战斗中阵亡。约翰·洪亚迪带着残兵败将退回匈牙利。瓦尔纳战役是西欧最后一次试图帮助衰亡中的拜占庭。此后，君士坦丁堡只能独自面对它的最后命运。 [注1953](#)

一些近期出现的、来自巴塞罗那档案馆的文献，揭示了文艺复兴时期著名的梅塞纳斯 [注1954](#)，即死于1458年的阿拉贡国王“慷慨者”阿方索五世（Alfonso V the Magnanimous）的进军计划。他于15世纪中期一度将西西里和那不勒斯重新统一在自己的权力之下后，遂计划像安茹的查理那样，在东方进行一场规模宏大的进攻性战争。君士坦丁堡是阿方索的目标之一，而且他一直没有放弃建立一支抵抗土耳其人的十字军的理想。很长时间以来，他认识到，如果奥斯曼人日益增长的权势和“鲁莽的成功”不被击溃的话，他的王国的海上边界将没有安全感。但阿方索的雄心勃勃的计划没有实现，并且，土耳其人从未感到这个天才的和杰出人文学者及政治家对自己有任何严重威胁。 [注1955](#)

土耳其人在瓦尔纳胜利后，并未参加这次十字军战斗的约翰八世立即与苏丹开始谈判，他试图用贡礼软化苏丹。他成功了，直到他的统治结束，他一直保持着与苏丹的和平关系。644

尽管如此，约翰八世统治下的拜占庭还是遭受了不断的、痛苦的失败。然而，在伯罗奔尼撒半岛（莫里亚），一个近乎独立于中央政权的封地上，希腊军队获得了一次重大的、但短暂的胜利。除了拜占庭的领土外，在伯罗奔尼撒半岛还有阿凯亚公国的残存部分，尤其在半岛南端的一些地区，是属于威尼斯的。15世纪初，威尼斯确立了自己的目标，欲夺取伯罗奔尼撒半岛仍被拉丁人掌控的部分；为此目的，威尼斯开始和半岛上各族统治者进行谈判。一方面，圣马克共和国为了有效抵抗土耳其入侵者，希望拥有在穆拉德二世统治时修建的科林斯地峡上的城墙；另一方面，威尼斯被她的商业利益吸引，因为共和国代表收集到的信息表明，这个国家在金、银、丝、蜂蜜、谷物、葡萄干和其他物品方面的资源具有极大的优势。然而，在约翰八世统治期间，莫里亚希腊藩国的军队开始公开反抗拉丁人，迅速获得了伯罗奔尼撒半岛的拉丁内部分并因而终结了法兰克人在莫里亚的权势。从那时起到土耳其人征服时期，整个半岛属于巴列奥洛格家族，威尼斯只维持了她以前拥有的南部据点。

注定要成为拜占庭最后一位皇帝的莫里亚藩主君士坦丁，是拜占庭皇帝约翰八世的兄弟，他充分利用了土耳其人在巴尔干半岛的一些困难向北方进军，通过了科林斯地峡进入希腊的中部和北部；而在这时，土耳其人已经开始征服希腊腹地。土耳其苏丹穆拉德二世在瓦尔纳战役取得了基督教徒的胜利后，认为君士坦丁对希腊北部的入侵是对他的冒犯；于是，他率军向南挺进，突破了科林斯地峡上的防御城墙，疯狂地

劫掠了伯罗奔尼撒半岛，并掳走大批希腊人俘虏。恐惧的莫里亚藩主君士坦丁乐意按照苏丹的条件缔结和平条约；他保持了作为莫里亚藩主的地位，并承诺向苏丹纳贡。

在君士坦丁·巴列奥洛格统治时期，一位当代的著名旅行家、考古学家和商人安科纳的希里亚库斯（Cyriacus）造访了米斯特拉，在那里，他受到莫里亚藩主君士坦丁和他的达官显贵们的亲切接待。在宫廷中，希里亚库斯遇到了“他那个时代最博学的人”吉米斯图斯·普勒桑和他在雅典的一个朋友乔治的儿子，对拉丁文和希腊文都非常精通的年轻人尼古拉斯·卡尔康迪勒斯（Nicholas Chalcondyles）。^{注1956} 尼古拉斯·卡尔康迪勒斯可能正是后来的历史学家劳尼科斯（Laonikos）·卡尔康迪勒斯，因为Laonikos一名，就是尼古拉斯（Nicolaos、Nicholas）的细微变体。在希里亚库斯于藩主狄奥多勒·巴列奥洛格统治时期第一次驻留米斯特拉期间，即在1437年，他曾参观了斯巴达的古代遗址并拓写了希腊碑文。^{注1957} 645

君士坦丁十一世（1449—1453年在位）和土耳其人对君士坦丁堡的占领。——拜占庭最后一位皇帝所统辖的领土仅限于君士坦丁堡和色雷斯靠近城墙的近邻地区，以及距离首都有些距离的、由皇帝的兄弟们统治着的伯罗奔尼撒半岛，即莫里亚的主要部分。

正直、仁慈、有活力、勇敢，且热爱祖国，是君士坦丁十一世的性格，同时代的许多希腊资料和他君士坦丁堡被困期间的行为，证明了这些。一位意大利人文学者弗朗切斯科·菲勒尔弗（Francesco Filelfo）在驻留君士坦丁堡期间结识了登上皇位之前的君士坦丁。在一封信中，他称呼这位皇帝是一个“虔诚和具有高尚情操”（*pio et excelso animo*）^{注1958}的男子。

君士坦丁的强大和可惧的敌人是21岁的穆罕默德二世，他暴烈残酷，嗜杀成性等许多卑劣的恶习，但同时科学、艺术、教育有浓厚的兴趣，集将军、政治家和组织者的活力和天赋于一身。一位拜占庭历史学家谈到，他乐于阅读科学著作，尤其是占星学著作，还阅读马其顿的亚历山大、朱利安·恺撒及君士坦丁堡各代皇帝们的英雄事迹；他除了讲母语土耳其语外，还会讲其他五种语言。^{注1959} 东方国家的资料赞扬他的虔诚、正义、仁慈，是学者与诗人的保护者。19世纪和20世纪的历史学家对穆罕默德二世却有不同的评价；有些人否认他所有的积极品质，^{注1960} 另一些人则承认他是一个天才。^{注1961} 征服君士坦丁堡是这位年轻苏丹魂系梦牵的渴望，正如历史学家杜卡斯所说：“无论在宫里还是在宫外，在起床时还是在睡梦中，他朝朝暮暮反复思考着可能采用的占领君士坦丁堡的军事策略和手段。”他度过了无数不眠之夜，在地图上画出君士坦丁堡的城区以及它的防御工事，找出它最易被攻击的地方。^{注1962} 646

战争中的这两个对手的画像，都有现存资料，君士坦丁·巴列奥洛格的画像可以见于印章和后期的手稿中^{注1963}，而穆罕默德二世的画像则

见于15世纪的意大利艺术家为了纪念苏丹而打制的金属像章和一些肖像中，尤其是一幅由著名的威尼斯艺术家詹蒂耶·贝利尼（Gentile Bellini）绘制的肖像，他在穆罕默德统治末期曾经短期（1479—1480年）居住于君士坦丁堡城内。 [注1964](#)

既然决定给予君士坦丁堡以最后攻击，穆罕默德就开始进行极其周密的准备。首先，穆罕默德在君士坦丁堡的北方，在博斯普鲁斯海峡的欧洲一岸最狭窄的地方，建筑了一处坚固的设有塔楼的要塞，它的宏伟的残迹（鲁梅利要塞）至今犹存；要塞内可见被大炮射进去的巨型石弹，这种石弹在当时非常普遍。

当土耳其人在博斯普鲁斯海峡上建造要塞的消息四处传开之时，首都君士坦丁堡、亚洲、色雷斯和爱琴海上岛屿各处的基督教人群，如杜卡斯所说，发出了绝望的惊叫。“君士坦丁堡城的末日到来了；现在，我们要看见我们种族的毁灭了；反基督的时代即将到来；我们的身份将发生什么样的变化？我们该做什么？……保护这座城市的圣徒在哪里？”

[注1965](#) 另一位经历了君士坦丁堡被围困期间的所有恐怖生活的同时代人和目击者，珍贵的《君士坦丁堡围攻记》一书的作者、威尼斯人尼科罗·巴尔巴罗（Nicolo Barbaro）写道：“从海上来看，这个要塞极其坚固，绝对不可能被攻占，因为在岸上和城墙上配置了大量的射石炮；要塞的陆地一面也是非常坚固的，尽管与海上防务设施相比，略为逊色。” [注1966](#)

这个要塞切断了君士坦丁堡城与北方和黑海港口的联系，因为所有的进出博斯普鲁斯海峡的外国船只，都被土耳其人封锁；当君士坦丁堡被围期间，它将得不到来自黑海港口的谷物供应。土耳其人很容易实行这些措施，因为与土耳其人建在欧洲的要塞相对，在博斯普鲁斯海峡的亚洲一岸，有苏丹巴耶齐德在14世纪末期修建的配有塔楼的要塞（阿纳托利要塞）。接下来，为了阻止莫里亚的藩主在万一情况紧急时前来援助君士坦丁堡，穆罕默德占领了莫里亚的希腊领土。经过这些最初的步骤后，穆罕默德，即巴尔巴罗笔下的，这个“基督教人民的异教敌人”，[注1967](#) 开始围攻这座伟大的城市。647

君士坦丁堡尽其最大的努力，在势力对比极其不均衡的条件下，应付这个强大的敌人，其结果显然是可以预料的。皇帝将首都四周所有可能供应的谷物都运进城中，并对城墙进行了修补。城内的希腊驻军只有数千人。君士坦丁堡看到了即将来临的致命危险，遂向西方求助；但是，西方并没有派出最必要的军事支援，而是派来了一个希腊出身的罗马枢机主教、前任莫斯科大主教区主教、佛罗伦萨会议的参与者伊西多尔。为纪念东西方教会之间和平的恢复，他抵达君士坦丁堡后在圣索菲亚教堂举行了联合的宗教仪式，这引起了城里居民的最强烈的震动。拜占庭的一位最著名的显贵卢卡斯·诺塔拉斯发表了著名的断言：“我们宁愿在首都看到土耳其穆斯林头巾的权力，而不是教宗之法冠的权力。” [注1968](#)

威尼斯人和热那亚人参加了首都的防御战。君士坦丁堡和城中民众尤为倚赖拥有巨大军事声望的热那亚贵族约翰（乔瓦尼·基斯蒂亚尼），他率领两艘载着700名士兵的巨舰到达了君士坦丁堡。如在过去的危险时

刻曾多次发生的那样，金角湾海湾被一条巨大的铁索封锁。据说，直到近代仍可以在拜占庭的圣伊琳娜教堂内见到这条铁索的残存部分，现在，在那里修建了奥斯曼军事历史博物馆。注1969 648

穆罕默德在海上和陆上的军队中除了土耳其人外，还包括他所征服的不同民族的人民，其数量大大超过了君士坦丁堡的少数防御者，包括希腊人和一些拉丁人，尤其是意大利人。

世界历史上最重要的一个历史时刻即将来临。

土耳其人包围和占领“神佑城市”——君士坦丁堡的真实情况，在许多资料中留下了深刻的痕迹，这些资料使用不同的语言——希腊文、拉丁文、意大利文、斯拉夫文和土耳其文，从不同的角度，叙述了拜占庭帝国的最后时刻，在某些逐日逐时的记载中，使人感受到这场惊心动魄的历史剧之进程的最后一幕。

主要的希腊资料对这一事件的评价是不同的。经历了这场围攻战的乔治·弗兰策，是末代皇帝君士坦丁的亲密朋友、极为著名的外交官，他在帝国内享有高职，满怀对他的英雄帝王和巴列奥洛格王室的无限眷恋，反对教会联合；他描述拜占庭的末日，是想恢复失败的君士坦丁、他的被凌辱的国家和被侮辱的希腊正统信仰的荣誉。另一位同时代的作者，投靠了土耳其人的希腊人克里斯托布鲁斯（Critobulus），想表示他对穆罕默德二世的忠诚，将他那本明显受到修昔底德写作风格深刻影响的历史著作，献给“最伟大的皇帝，王中之王穆罕默德”；注1970 尽管他并未攻击他的希腊同胞，但他却从奥斯曼帝国的新的臣民的立场出发来评述拜占庭的末日。还有一位小亚细亚的希腊人杜卡斯、教会联合的倡导者，他认为，帝国安全的唯一途径就是实现教会的联合。他从支持西方的立场写起，尤其强调热那亚指挥官基斯蒂亚尼的贡献和功绩，贬低君士坦丁的作用，但同时希腊人也不乏关爱和同情。拜占庭最后时期的第四位希腊历史学家，拜占庭文献史上唯一的雅典人，是劳尼科斯·卡尔康迪勒斯（Chalcocondyles或Chalcondyles），他所选择的历史著作的主题不是拜占庭，而是土耳其帝国。他采取了一种新的、庞大的主题去描述——“年轻的、崛起于希腊，法兰克和斯拉夫国家废墟上的奥斯曼帝国势力的非凡发展”。注1971 他的作品写得很一般。此外，劳尼科斯并不是君士坦丁堡最后时期发生事件的目击者，因此，他的这部著作只具有次要的参考价值。649

在以拉丁语写就的最有价值的资料中，有一些是由那些经历了君士坦丁堡被围时期生活的数位作家写的。其中一篇是勉强逃脱了被土耳其人俘获之命运的枢机主教伊西多尔所写的《致君士坦丁堡所有虔诚的基督徒》（*Ad universos Christifideles de expugnatione Constantinopolis*）的呼吁。他恳请所有的基督教徒武装起来抵御正在消亡的基督教信仰。另一位逃脱了土耳其人俘获的开俄斯主教列奥纳多（Leonard），给教宗的报告中说明了曾降临在拜占庭身上的巨大灾难是对希腊人脱离天主教信仰的惩罚。还有一位曾在土耳其俘虏营中度过了一段时间的意大利

人普斯库鲁斯（Pusculus）写作的一首四节韵文诗“君士坦丁堡”。他仿效维吉尔的写作风格，在一定程度上也仿效了荷马。他是一位热诚的天主教徒，将自己的诗献给了教宗；而且他像列奥纳多一样，深信拜占庭是由于分裂教会的罪行而受到了上帝的惩罚。

威尼斯贵族尼科罗·巴尔巴罗用古威尼斯方言和一种枯燥乏味的商业风格写成的极其珍贵的《君士坦丁堡围攻记》留给了我们一份意大利文的资料。他逐日列举了围攻期间希腊人和土耳其人之间的战斗，因而他的作品对于重修君士坦丁堡被围时期的编年史最重要。

在俄罗斯古文献中，亦有一部关于占领帝都（Tsargrad）之“伟大和可怕的功绩”的重要历史著作，由“无名和卑微的聂斯托尔·伊斯金德尔（Nestor Iskinder，或Iskander）”所著。^{注1972}此人可能是俄罗斯人，曾在土耳其苏丹的军队中战斗，真实地、尽可能地逐日描述了土耳其人在围城期间和城市陷落后的行为。在各种俄罗斯编年史中也经常谈到君士坦丁堡的陷落。

还有一些土耳其文的资料，这些资料是从成功的、无往不胜的伊斯兰教和它的杰出代表征服者穆罕默德二世的角度来评价这一历史事件的。有些土耳其的资料还搜集了关于君士坦丁堡和博斯普鲁斯海峡的土耳其民间传说。^{注1973}

以上列举的重要资料说明，在研究土耳其人围攻和占领君士坦丁堡问题上，的确存在着相当丰富多样的信息。650

1453年4月初，对这座伟大城市的围攻战开始了。这场围攻战争的胜利绝不仅仅是土耳其人无敌的庞大军队的成就。巴尔巴罗称之为“这个背信弃义的土耳其人”^{注1974}的穆罕默德二世是历史上第一个掌握了真正的火炮基地的君主。土耳其人的青铜大炮是那个时代规格最为巨大、能够远距离抛掷大量石弹的优势武器，它的破坏力是君士坦丁堡的古老城墙不能抵御的。古罗斯文的《帝都的故事》说，“破坏者穆罕默德”将“大炮、火绳枪、塔楼、攻城器械和其他的攻城设备”^{注1975}向城墙附近集中。同时代的希腊历史学家克利托布鲁斯（Critobulus），给予大炮的决定性作用很好的解释，他写道，土耳其人在城墙下及其周围挖掘的掩体和地下通道“被证明是不必要的、仅仅是浪费，因为火炮决定了一切”。^{注1976}

19世纪下半叶，在斯坦姆堡^{注1977}（Stamboul）的一些地方，人们仍然可以看到地面上的巨大石弹，它们是在战斗中被抛过君士坦丁堡城墙的，现在，则躺卧在几乎是1453年被抛落地时的原位。4月20日，在围攻期间基督教徒唯一的幸事发生了：四艘前来援助君士坦丁堡的热那亚船只，打败了数量远远超过它的土耳其舰队。“你很容易想象，”近代一位描写拜占庭首都包围和攻克过程的历史学家舒伦伯格（Schlumberger）写道，“希腊人和意大利人难以形容的快乐。君士坦丁堡竟然一度以为自己得救了。”^{注1978}但是，这次成功当然对这次围攻

战的结果没有真正的意义。

4月22日，这座在皇帝指挥下的城市突然因一个极其恐怖的现象而震惊：土耳其船只出现在金角湾的上游。在前一天夜里，苏丹成功从博斯普鲁斯海峡通过陆路将船只运进金角湾；为此目的，土耳其人在两山谷之间的上方特地搭建了一个木制平台，将船只放在滚木上，让大量“贱民”（canaille）将船只拉过这些平台，据巴尔巴罗记载，这些贱民是由苏丹役使的。^{注1979} 于是，驻扎在金角湾上封锁铁链内的希腊-意大利舰队，两面受敌，首都岌岌可危。被围驻军在夜里试图用火攻毁灭进入金角湾土耳其船只的计划由于叛徒向苏丹泄露而中止。651

与此同时，几个星期以来使城内居民疲惫不堪的重炮轰击仍在持续；男女老少、教职人士和男女修士们被迫夜以继日地顶着炮火修补城墙上数不胜数的缺口。围攻已经持续了50天。当苏丹得知一支支援这座城市的基督教舰队可能很快到达的消息（此消息可能是编造的）时，遂加快了对君士坦丁堡的决定性攻击。克利托布鲁斯甚至模仿修昔底德历史著作中著名演说的风格，描写了穆罕默德向他的军队鼓舞士气时发表的演说；苏丹宣称：“要打赢这场战争，必须具备三个条件：必胜的信心，耻于失败的精神，和对指挥官的服从。”^{注1980} 最后总攻时间被定在5月29日夜晩。

东方基督教的古老首都，预见到自己将面临不可避免的毁灭。最后的攻击来临的前夜，陷于一片祈祷和悲哀哭泣。在皇帝的命令下，在“哦，主啊，怜悯我们吧！”的合唱声中，教职人员沿着城墙开始游行。人们互相鼓励要在战斗的最后一刻顽强地抵抗土耳其人。希腊历史学家普兰策^{注1981} 在其著作中引用了君士坦丁皇帝的长篇演说，在此演说中，君士坦丁激励人民勇敢抵抗，但他已经清楚地意识到他们的命运。他说道，土耳其人“依仗枪炮、骑兵、步兵和其数量上的优势，而我们，依仗的是上帝，我们的主和救世主的名，而且，还要靠我们的双手和借上帝之权威赐予我们的力量。”^{注1982} 君士坦丁如此结束他的演说：“我恳请并祈求你们的爱，并给予你们的指挥官以足够的尊重和服从；每一个人都要对得起他的军衔、他的军阶和他的军人身份。须知，如果你们真诚地履行我对你们的所有命令，我希望，借助上帝的帮助，我们将免于受到上帝正义的惩罚。”^{注1983} 在这一天夜里，人们在著名的圣索菲亚教堂举行了最后的祈祷仪式。英国历史学家E.皮尔斯（E.Pears）基于拜占庭的资料，描绘了这次震撼人心的场面：

这天夜里，在圣智^{注1984} 教堂举行的最后的基督教圣礼是最伟大的且一定会在世界的历史场景中成为最不寻常的典礼……皇帝和那些能够暂离战场的指挥者出席了这一仪式，教堂再一次而且是最后一次挤满了基督徒。不需要用巨大的想象力去描述这个景象。教堂的内部极其美丽，这里曾是基督教艺术诞生地，而且，仍然华美的陈列品更为它的美丽增添了色彩。牧首和红衣主教的神职人员队伍代表着东方和西方的教会；皇帝和贵族，曾经辉煌和勇敢的拜占庭特权阶层的最后的

残余；教士和士兵混杂着在一起；君士坦丁堡市民，威尼斯人和热那亚人，所有出席者全都意识到了他们面临的危险，而且感觉到，与即将来临的危险相比，很多年来他们所致力于斗争的敌人是如此渺小而不值得他们去考虑。皇帝和他的追随者一起分享“纯洁和神圣的祭礼”，并向牧首告别。这次典礼实际是一次葬礼。帝国已经进入了它的弥留之际，而且，为它的灵魂之离去而举行的宗教仪式，在这所最美丽的教堂内并在它的最勇敢的皇帝面前完成是适当的。如果说布赖斯先生所描述的查理大帝的加冕典礼和一个帝国之诞生的典礼是历史上最生动最有活力的，那么在圣索菲亚教堂举行的最后一次基督教仪式则是最为悲壮的。注1985 652

弗兰策写道：“谁愿意描述在这所圣殿中所涌出的泪水和呻吟！即使是铁石心肠的人也忍不住会哭泣。”注1986

对君士坦丁堡的总攻开始于星期二的夜间，即5月28—29日的凌晨一、二点之间。发出进攻信号后，君士坦丁堡城同时受到三个方面的进攻。前两次进攻被挫败。最后，穆罕默德组织了非常周密的第三次，也是最后一次进攻。土耳其人异常猛烈地攻击圣罗曼努斯门

（St.Romanus，或Pempton）的城墙，拜占庭皇帝即在此处迎敌。城市的主要防御者之一，热那亚人基斯蒂亚尼受了重伤，被迫放弃战斗；人们克服重重困难将他抬到船上并使之成功地离开了君士坦丁堡港口前往开俄斯岛。基斯蒂亚尼在该岛上或者就在途中死去。他的坟墓仍留在开俄斯岛上，但以前保存在这个要塞的圣多明尼克教堂内的拉丁文墓志铭显然佚失了。注1987

基斯蒂亚尼的撤离和去世对于被围困的人民来说是无法弥补的损失。城墙上越来越多的新缺口出现了。皇帝身先士卒地英勇战斗并在战斗中阵亡。但人们没有找到关于最后的拜占庭皇帝死亡时的准确记载；他的死因于是很快成为一个传说故事的主题，使历史真实无从考证。

君士坦丁皇帝死后，土耳其人冲进城市，进行了可怕的破坏。大量的希腊人跑到圣索菲亚教堂寻求庇护，希望在那里求得平安。但土耳其人破门而入，冲进教堂；他们不分性别和年龄，对藏在这里的希腊人进行屠杀和凌辱。首都被攻占的当天或次日，苏丹隆重地进入了被征服的君士坦丁堡并进入圣索菲亚大教堂，举行了一次穆斯林的宗教仪式。然后，穆罕默德在布莱舍奈皇宫内安置了他的住处。653

所有的资料都向人们揭示，土耳其人对君士坦丁堡城市的劫掠持续了三天，正如穆罕默德曾向他的士兵们所承诺的那样。城内的居民遭到无情屠杀。以圣索菲亚为首的所有教堂和修道院以及它们的全部财富被抢劫和玷辱；私人财产被劫掠。在这些灾难的日子里，数不胜数的文化资料遭到毁灭。许多书籍被焚烧或被撕成碎片，被践踏或出卖，以换取一些毫无用处的东西。据杜卡斯描述，大量书籍被装上马车并分散到各个不同的国家；大量的书本，如亚里士多德和柏拉图的作品，神学书籍

和许多其他书籍只为了一个金币就被出卖；《福音书》封面上的精美金银装饰被扯下来，《福音书》则被卖掉或被抛弃；所有的圣像都被烧毁，土耳其人在火上烤肉吃。注1988 然而，一些学者，如Th.乌斯宾斯基认为：“土耳其人在1453年的表现，比1204年夺取了君士坦丁堡的十字军更温和而人道。”注1989

一个颇为流行的基督教传说提到了土耳其人出现在圣索菲亚教堂的那一刻：一个圣餐仪式正在举行；当主持这个庄严圣餐仪式的教士看到穆斯林冲入教堂时，圣坛墙奇迹般地在他面前打开，他进入墙中消失了；故事还说，当君士坦丁堡再次交回到基督教徒手上时，这位教士会从墙中走出来并继续这个圣餐仪式。

大约在六十年前，当地的向导常向游客展示，在斯坦姆堡的一处偏僻地方，有一座据称是最后一位拜占庭皇帝的墓，在墓上面有一个长燃的普通油灯。当然，这个无名的坟墓不是真正的君士坦丁堡皇帝之墓；他的埋葬地点是无人知道的。1895年，E.A.格罗斯沃诺（E.A.Grosvenor）写道：“今天，在斯坦姆堡的阿布·维发（Abou Vefa）区，可以看到一个低矮的无名墓冢，它被卑微的希腊人尊为君士坦丁堡的墓。胆小的祭祀者们将一些粗陋的祭品撒布在它的周围。在墓的周围，不分日夜都有燃烧着的蜡烛。直到八年以前，它还（尽管是秘密的）是一处经常的祈祷地。接着奥斯曼政府用严厉的惩罚进行干涉，于是，它自此几乎被荒废了。所有这些，只是会使那些笃信此事的人高兴的传说。”注1990 654

通常有个说法，在君士坦丁堡陷落后两天，一支西方的救援舰队抵达爱琴海，当他们了解到城市陷落的消息后立即返航了。根据一些新的证据，到目前为止，这个说法被否定了：根本就没有教宗，或者热那亚，或者阿拉贡的舰队去东方支援君士坦丁堡。注1991

1456年，穆罕默德从法兰克人手中夺取了雅典；注1992 不久，整个希腊和伯罗奔尼撒半岛也归属于他。古代的巴特农神庙，即中世纪的圣母教堂在苏丹的命令下改为清真寺。1461年，遥远的特拉布松被移交给土耳其人，它曾经是一个独立帝国的首都。与此同时，他们占领了伊庇鲁斯王国的残余部分。正教的拜占庭帝国灭亡了，在它的遗址上，穆罕默德的奥斯曼帝国建立并发展起来。它的首都从亚得里亚堡迁到了君士坦丁堡，土耳其人称之为伊斯坦布尔（斯坦姆堡）。注1993

杜卡斯模仿尼西塔斯·阿科米那图斯在1204年君士坦丁堡被拉丁人洗劫后写作的《耶利米哀歌》的风格哀悼1453年的事件：

哦，都城，都城，众城之首！哦，都城，都城，世界四方的中心！哦，都城，都城，基督教徒的骄傲和野蛮人的毁灭！哦，都城，都城，西方的第二个伊甸园，各种植物都结满了累累的精神之果！去哪里会找到你的美丽，哦，伊甸园？去哪里会找到你神佑的精神力量和希腊的精神之体？去哪里会找到我主的使徒们的圣体？……去哪里会找到圣者的遗骨，还有殉教

者？去哪里会找到君士坦丁大帝和其他帝王的遗体？…… 注1994

另一位同时代人波兰历史学家扬·德鲁戈兹（Jan Długosz）在他的《波兰史》中写道：

君士坦丁堡这一不幸又令人惋惜的失败是土耳其人的巨大胜利，希腊人的最大毁灭，拉丁人的耻辱；由于这一失败，罗马公教的信仰被损害，宗教思想混乱了，基督之名受到了辱骂和践踏。基督教的两只眼睛被挖出了一只，两只手臂被砍掉了一只。由于图书馆被焚毁，希腊文献的典籍遭到了破坏，而读不到希腊的典籍，任何人也不会成为博学的人。 注1995 655

一位更遥远的格鲁吉亚编年史家虔诚地评述道：“那一天，当土耳其人占领君士坦丁堡时，太阳也失去了光辉。” 注1996

君士坦丁堡的崩溃给西欧人留下了可怕的印象，他们最先想到的是土耳其人的继续进攻，都充满了沮丧之情。更重要的是，基督教的一个重要中心的毁灭，即使从大公教会的角度来看，认为希腊教会是宗教分裂者，也不能不引起西方虔诚的基督徒们的恐惧心理和试图补救这种状况的热情。当时教宗、各国君主、主教、诸侯和骑士们留下的许多书信和文献资料生动描绘了人们对这一事件的恐惧，他们还呼吁发动一次十字军去对付胜利的伊斯兰国家和它的代表者穆罕默德二世，这个“反基督教的先锋和第二个森那克里布（Sennacherib）” 注1997。在许多信件中，人们把君士坦丁堡的毁灭视为一个文化中心的毁灭而悼念。在西方皇帝弗里德里希三世向教宗尼古拉五世的呼吁中，称君士坦丁堡的崩溃“是基督教信仰的全面灾难”，并写道，君士坦丁堡是“文学和所有人文研究的真正殿堂[*velut domicilium proprium*]。” 注1998 红衣主教贝萨里翁悼念这座城市的崩溃时，称它是“最好的艺术殿堂”（*gymnasium optimarum artium*）。 注1999 著名的埃尼亚·西尔维奥·皮科罗米尼（Enea Silvio Piccolomini），即后来的教宗庇护二世，号召人们关注对拉丁人而言仍是一无所知的无数拜占庭书籍，他称土耳其人对这座城市的征服是荷马和柏拉图的第二次死亡。 注2000 一些作家称土耳其人为特洛伊人（Teucrians或Teucri），认为他们是古代特洛伊人的后裔，并警告欧洲，苏丹已经制订了进攻意大利的计划，意大利的“财富及其特洛伊祖先的坟墓”吸引着他。 注2001 一方面，15世纪50年代的各种书信都提到“苏丹，像背教者朱利安一样，最后将被迫承认基督的胜利”；无疑地，基督徒的强大足以对付土耳其人而不必有丝毫担忧；“基督徒将准备一次强大的远征”（*valida expeditio*）并且，他们将能够击败土耳其人并将他们驱逐出欧洲”（*fugare extra Europam*）。但是，另一方面，一些书信中预感到即将到来的与土耳其人的斗争将会遇到的巨大困难和遇到这些困难的主要原因，将是基督徒内部的相互不合作，“这种现象将助长苏丹的气焰” 注2002。埃尼亚·西尔维奥·皮科罗米尼在他的一封信中描述了当时基督徒之间相互关系的非常真实生动的画像。他写道：656

我并不指望事情发展会如我所愿。基督徒已经不再有领

袖：无论是教宗还是皇帝都不能受到充分尊重和服从；他们被视为徒有虚名的偶像。每个城市都有自己的王；王公的数目如房屋一样多。一个人怎样才能说服众多的基督徒统治者拿起武器呢？看看基督教吧！你说意大利已被平定。我不知道达到什么程度。阿拉贡国王和热那亚人之间的战争仍然在继续。热那亚人将不会同土耳其人作战：据说他们还要向后者纳贡！威尼斯人已经和土耳其人缔结了和约。如果意大利人不参加，我们根本不能指望海战。在西班牙，正如你所知，有许多把握着不同权力、不同政策、不同意愿、不同思想的国王；但是这些居住在遥远西方的统治者不可能被吸引到东方，特别是他们正忙于对付格兰纳达的摩尔人之时。法国国王已经把他的敌人从其王国中驱逐出去；但他仍处于困难之中，因为害怕英格兰人会突然在法国登陆，他不敢派他的骑士走出王国的边界。而对于英格兰人而言，他们关注的仅仅是为自己被逐出法国而复仇。至于生活在世界尽头的苏格兰人，丹麦人，瑞典人和挪威人，除了他们的国家就无别的追求。德意志人更是分裂成数十处，根本无法使他们统一。 [注2003](#)

不管是教宗和君主的呼吁，还是个人及团体的宗教冲动，或是在奥斯曼土耳其人的威胁面前而感受到的共同的危险，都不能使分裂的西欧为了同伊斯兰教作战而结合成一个整体。土耳其人继续向前推进，在17世纪末，他们甚至威胁到了维也纳。这是奥斯曼土耳其帝国力量的最高峰。后来他们被驱逐出了欧洲，但是君士坦丁堡，众所周知，甚至今天仍在土耳其人手中。

巴列奥洛格王朝统治下的教会问题

不管是从希腊东正教会和教宗权力之间的关系这一角度看，还是从帝国内部生活的宗教运动的方面来看，巴列奥洛格王朝时代的教会史都是很有趣的。与罗马教廷的关系是采取了争取与天主教会实现联合的形式，这种关系，除与里昂的联合有些特别外，是与不断增长的土耳其的危险紧密相关的。因为在拜占庭皇帝看来，土耳其人的危险只有在教宗和西欧君主们干涉的情况下才能被阻止。教宗对东部君主的提议十分赞同，但他的想法常常取决于西方的国际形势。657

里昂联合。——13世纪下半叶的教宗们，在他们的东方政策中，不希望重复第四次十字军东征的历史，它没有解决希腊教派分裂这个非常重要的问题，而只是推迟了十字军去收复圣地的另一个重要问题。现在看来，教宗希望实现与希腊人的和平联盟，它将结束往日的分裂并为解放耶路撒冷打下基础。1261年，希腊人重新夺回君士坦丁堡对教宗来说是一个沉重的打击。教宗呼吁各个君主国，挽救拉丁人在东方所取得的成果。但是教宗的态度取决于意大利的事务：例如，教宗们不希望与他们憎恨的霍亨斯陶芬家族的曼弗雷德采取一致行动。然而，当曼弗雷德在南意大利的势力被安茹的查理（他受教宗邀请而来）所摧毁时，查理对拜占庭的侵略政策却对教宗十分不利。教宗们意识到，查理将会由于

征服拜占庭而权力大增，这对于教宗世界地位的影响，不亚于霍亨斯陶芬家族对于拜占庭的政策之左右摇摆而带来的危险。因此，有意思的是，在迈克尔·巴列奥洛格统治时期，拜占庭与教宗在里昂达成的首次联合协议并非迫于东方土耳其人的压力，而是在安茹的查理之侵略政策的威胁下实现的。

自从科穆宁王朝掌权以来，东方帝国皇帝对教会联合的态度已经大大改变了。在科穆宁王朝统治时期，尤其是在曼纽尔时代，皇帝寻求联合不仅仅是出于外部土耳其威胁的压力，而且也希望（这仅仅是一种错觉），能够在教宗的帮助下获得影响西方世界的至高无上的权力，也就是说，恢复以前的罗马帝国。这种渴望与教宗们在西方世界获得最高世俗权力的相似欲望相抵触，因此没有形成联合。但是，当巴列奥洛格王朝的第一位君主进行联合谈判时，就有了更合时宜的理由。他并不是想在西方扩张拜占庭帝国，而是想在教宗的帮助下，对付西方的一位强有力且颇具威胁力的安茹家族的人物查理。罗马教廷赞同他的提议，因为他们意识到拜占庭教会对罗马的屈从也将带来政治上的屈服，甚至可能防止西西里的危险。但这样一来，就可能加强教宗的世俗权力，因而遭到了西欧统治者的明确反对。而当东方帝国的皇帝赴罗马教会与之谈判后回国之时，也遭到了希腊教职人员的坚决抵制，这些僧侣中的绝大多数，一直保持着对希腊正教的忠诚。历史学家诺尔顿说，教宗格列高利十世“用神圣的原则影响了西西里国王；巴列奥洛格皇帝则用政治原则影响了高级教士”^{注2004}。658

希腊教会的著名代表之一，即后来担任了牧首的约翰·贝库斯（Beccus或作Veccus），曾被格雷戈拉斯称为“一个聪明的人，雄辩和理性的主人”^{注2005}，却因反对联合而被囚禁。在被拘禁期间，他又成了一名东西方教会合并的拥护者和皇帝同罗马教廷和解计划的积极支持者，这对于迈克尔的目标来说是很重要的事件。

1274年在法国城市里昂召开了关于教会联合的宗教会议。迈克尔派去了由前任牧首哲尔曼努斯和历史学家、高级行政官员、皇帝的朋友乔治·阿克罗波利塔率领的正式使团。托马斯·阿奎那中世纪天主教学术的最著名人物，本应当代表罗马在大会中起领导作用，但他却死于前往里昂的途中。他的位置由同样出名的红衣主教波纳文图拉所代替。一位蒙古主教也参加了此次会议。^{注2006} 16世纪《圣者波纳文图拉之生活》一书的作者彼得鲁斯·迦勒西尼乌斯（Petrus Galesinius或Pietro Galesino），还有15世纪和16世纪的其他一些作者都断言，在教宗邀请下，拜占庭皇帝迈克尔·巴列奥洛格亲自前往里昂出席了会议。但17世纪利奥·阿拉提乌斯（Leo Allatius）发现并驳斥了这种错误。^{注2007}

里昂联合谈判的前提是，皇帝需承认*filioque*（和子句）、*azyme*^{注2008}（无酵面包）和罗马教宗至高无上的权威。乔治·阿克罗波利塔以迈克尔的名义宣誓遵守这些条款。^{注2009} 迈克尔也向教宗表示他愿意为了圣地的解放以军队、金钱和补给来支持拟议中的联合十字军，但他要求必须同安茹的查理缔结和平，因为只有这样，皇帝才可能倾其军力去东

方战场，而不必担心来自西方的攻击。^{注2010} 缔约的任何一方都对联合的结果不满意。正如人们所预料到的，迈克尔在大多数希腊教士当中遇到了顽强的对抗，且在色萨利举行了针对迈克尔·巴列奥洛格和约翰·贝库斯的反联合会议。^{注2011} 十字军远征的设想也使皇帝心焦，第四次十字军的教训还历历在目。还有另外一个困难，就是迈克尔·巴列奥洛格与叙利亚的拉丁人所公开宣称的敌人——埃及的苏丹关系很好。659

为了加强联合，从1274年到1280年，有五位教宗的大使到过君士坦丁堡。^{注2012} 但在1281年，安茹的查理安置在宝座上的新教宗、法国人马丁四世破坏了联盟，并完全支持查理对拜占庭的侵略计划。然而，迈克尔直到其去世的那一天都束缚于里昂联盟。

阿瑟尼乌斯派（Arsenites）。——除了联盟问题之外，迈克尔统治时期的拜占庭还困扰于宗教-政治党派的斗争，其中最重要的派别即所谓的阿瑟尼乌斯派。

从12世纪初，在拜占庭教会里出现了两个互不妥协的派别，他们为了争夺教会的管理权及其影响而争斗不休。这两个派别，一方在拜占庭的文献里被称为“狂热派”（ζηλωτι）；另一方被称为“政治派”（πολιτικοί）或“稳健派”，^{注2013} 教会史家A.列别德夫以“‘机会主义者’（opportunists）这一当代法国议会术语”^{注2014} 来称呼这个派别。

所谓的“狂热派”，是教会自由和独立的支持者，反对国家干涉教会事务，因而不断与皇帝发生冲突。在这方面，“狂热派”的思想与著名的狄奥多勒·斯图迪昂（Theodore of Studion）的思想颇为相似，后者在9世纪曾经公开演讲和著述，反对国家干涉教会事务。狂热派不愿意向皇权让步；他们希望皇帝服从严格的教规，并不惧怕他们的思想会导致与国家和社会的任何冲突。他们在不同时期都卷入了政治纠纷和动乱，所以他们被认为既是教会派别也是政治派别。他们受教育程度很差，知识贫乏，也不重视受过教育的修士们，但他们忠诚地遵守严格的道德规范和苦行主义的规则。在他们与其对手的斗争中，经常得到修士的支持；在他们成功的时刻，则为修士们打开了通向权力和社会活动的道路。当时的一位历史学家格雷戈拉斯注意到一个主教“甚至不能正确地阅读”^{注2015}。当这位历史学家谈到一位狂热派成员成为主教时多数修道士的反应时，他写道：“看来，对那些恶毒的修士来说，这是在暴风雨之后的平静，严冬过后的春天。”^{注2016} 狂热派是东方正教原则的狂热支持者，顽固地反对迈克尔联合的倾向，他们在大多数民众中产生了很大影响。

660

“政治派”或称“稳健派”是直接反对狂热派的。他们坚持由国家支持教会，主张国家和教会协调合作，因此他们不反对国家对教会施加影响。他们相信，一个有无限权力的强大的世俗政权对于一个国家的强盛是必须的，因此他们愿意对皇权做出重大让步。他们实行所谓的“系统”理论，强调教会在与国家的关系中应当调整自身以适应环境；政治派成员通常参照使徒和圣父的生活来证明这一理论。由于意识到了教育的

重要性，他们努力派遣有识之士担当教会职务。他们给予严格的道德教条以十分自由的解释，且对于严酷的苦修缺乏热情。政治派不仅在修士当中，而且也在世俗教士和知识分子阶层中寻求支持。

本质上，两派的活动极为不同。俄国教会史家A.列别德夫说：“当政治派在教会这个舞台上表演时，他们稳健地实施他们的理论，带来暂时的平静；相反，当狂热派统治国家时，他们依赖的是修道士，甚至在某种程度上是没有文化的群氓，这类在拜占庭社会中极其多变的因素，总是吵吵闹闹，通常特别激烈，有时甚至带有煽动性。”^{注2017} 大多数政治派赞成里昂联盟，支持迈克尔·巴列奥洛格的宗教政策。

一些学者把狂热派和政治派之间斗争的起源追溯到破坏圣像运动时期和9世纪伊格那修斯和佛提乌之间的争论，当然，这种斗争深入到了民众之中，并因此而激起极大的不安。有时，它甚至导致家庭的分裂。当时一位历史学家说：“教会分裂已经达到这样一种状态，即居住在同一屋檐下的家庭成员间也发生了分裂：父亲和儿子对立，母亲和女儿对立，儿媳和婆母对立。”^{注2018} 661

在迈克尔·巴列奥洛格统治下，狂热派（或者，像在13世纪末和14世纪初，他们有时被称为阿瑟尼乌斯派）的行动极为激烈。阿瑟尼乌斯派这一名词来自于君士坦丁堡牧首阿瑟尼乌斯（Arsenius）的名字，他两次登上牧首的宝座，第一次在尼西亚，第二次在帝国重建后的君士坦丁堡。作为一个几乎没有什么学识的人，阿瑟尼乌斯竟然被尼西亚皇帝狄奥多勒二世拉斯卡利斯选为牧首，这位皇帝希望，通过提升这个没有什么实际能力的阿瑟尼乌斯，会使之仅仅成为自己手中的一个工具。但是，狄奥多勒的愿望没有实现。在阿瑟尼乌斯任期，他同皇帝发生了激烈的冲突，由此导致了阿瑟尼乌斯派的形成，并从此扰乱了希腊教会几十年。阿瑟尼乌斯毫不犹豫地革除了迈克尔·巴列奥洛格的教籍，因后者违背了自己的誓言，废黜了尼西亚帝国的最后一个皇帝即不幸的约翰·拉斯卡利斯，并弄瞎了他的眼睛。被激怒的皇帝废黜了阿瑟尼乌斯并将其流放，最后他死在流放地。阿瑟尼乌斯认为，他的被革职和君士坦丁堡新主教的任命是非法的，这将导致教会的毁灭。阿瑟尼乌斯的理念唤醒了人民，神职人员和群众中形成了许多派别集团。最终形成了“阿瑟尼乌斯”教派。他们选用了使徒保罗说过的一句话作为格言：“不可拿……不可摸”（《歌罗西书》2：21），也就是不要接触那些阿瑟尼乌斯曾谴责的东西。正教的热切的监护人阿瑟尼乌斯派与狂热派的区别仅仅在于他们对于阿瑟尼乌斯牧首的态度。

阿瑟尼乌斯派赢得了人民强有力的支持。他们向各地民众派出了秘密使者、朝圣者和云游者，深入许多家庭，播下教派分裂的种子。他们被人民称为“虔诚者”，而历史学家帕希梅利斯（Pachymeres）则称他们为“穿粗麻布衣者”（σακκοφόροι）。^{注2019} 俄罗斯教会史家J.E.特罗斯基（J.E.Troizky）是这样描述的：

在拜占庭帝国，存在这样一种秘密的、不被承认的势力。

这是一股奇怪的势力。它没有名称，只有在紧急情况下才显现出来。它是错综复杂，令人难解的，它的起源和特点亦不清楚。它的组织成分异常繁杂。其成员中有乞丐、“穿粗布麻衣者、朝圣者、呆子、身份低贱的流浪汉、疯子和其他邋里邋遢的人”——他们不知道自己来自何处，且居无定所。由于多种原因，许多失宠的贵族、被免职的主教、被革除教权的神父、被修道院驱逐的修士，有时，甚至还有那些不被人们尊敬的皇家成员也加入他们的群体。这个派别的起源和结构决定了它的精神。因为他们的特殊社会地位，它只能秘密地，通常是消极地、但却有效地反抗他们所生存的环境和造成这种环境的权力，即皇帝的权力。这种反抗通常是通过统治机构中那些或多或少对他们抱有同情心的人传播流言的方式表达出来。这派政治势力很少公开冒险以激起政治惩罚，但它对统治机构的影响通常都很大，对于它，统治机构有着多方面的担心，一方面，这种秘密的行动很难追查，另一方面，它对社会组织产生了重大的影响。因为痛苦、沮丧、愚昧的人民很容易受骗和迷信，在外部敌人和国家官员的压力下，他们担负着过高的赋税，受着特权阶级和外国商业垄断者的压榨——人民很容易受一些来自社会偏僻角落中那些秘密势力的代表的暗示。更重要的是，这种在人民中间形成并一同遭受了人民生活苦难的势力，保留着在决定性的时刻发泄他们之怨愤的秘密。首都的人民特别受到这些暗示的影响。……这种力量在反对国家政权的行动中，往往使用不同的口号；但是一旦它的旗帜上附有这个有魔力的单词“Orthodoxy”（正教派）时，它的反对行动对国家首脑就具有特别的危险性。 注2020 662

在迈克尔·巴列奥洛格统治时期，被刺瞎双目并遭到废黜的前皇帝约翰·拉斯卡利斯的一派人加入了阿瑟尼乌斯派。

迈克尔·巴列奥洛格政权采取了严厉的镇压措施，阿瑟尼乌斯派被迫逃离了其活动的中心、首都君士坦丁堡。于是，帝国各行省成为他们公开宣传的场所，成帮结伙的行省人民聚集起来倾听这伙人的煽动性演讲，谴责皇帝和赞扬被废牧首。阿瑟尼乌斯的死并没有结束这个分裂的教派，斗争仍在继续。正如J.特罗斯基所说，在迈克尔统治下的教派斗争，“以其斗争的狂热活力和无所顾忌，使我们回忆起在4、5、6世纪中与异端斗争的最激烈时代” 注2021。

里昂的教会联合在许多方面改变了阿瑟尼乌斯派的地位。联合的问题引起了更广泛的关注，因为它涉及了希腊教会的基础——正统教会。于是，带有狭隘利益和偏激思想的阿瑟尼乌斯派问题暂时被推至幕后。国家和人民的注意力几乎完全转向了东西方教会联合的问题。这一事实解释了为什么从里昂联合到迈克尔八世之死这段时间内，有关阿瑟尼乌斯派活动资料几乎阙如。但在1278年却有一个相当模糊的暗示，此即，这一年在色萨利或伊庇鲁斯举行了阿瑟尼乌斯派的宗教会议；它的主要目标是争取阿瑟尼乌斯事业的成功并弘扬阿瑟尼乌斯的名誉。 注2022

迈克尔感觉到阿瑟尼乌斯派这个顽固的对手在公开或秘密地反对他的联合计划，因此在他统治的最后几年行事十分残忍。

迈克尔皇帝面对的有关帝国教会生活的两个困难的问题：联合问题和阿瑟尼乌斯派与官方教会之间的斗争问题，同样留给了其继承者即他的儿子安德罗尼卡二世。首先，新皇帝庄严地否认了联合，并恢复了正教。当时的一位历史学家写道：“公使们带着皇帝的诏令被派往各处，诏令中宣布教会的动乱已经结束，那些因对宗教事务的热情而被流放的人都可以自由返回。那些受到其他方式惩罚的人得到了赦免。”^{注2023} 这一措施的推行并没有太多的困难，因为大多数东派教会修士和民众都反对与罗马教会的联合。里昂联盟在形式上只持续了八年（1274—1282年）。

放弃联合意味着狂热派和阿瑟尼乌斯派的理念的胜利。他们是教会联合确定无疑的敌人，坚定的“正教徒”和一切“拉丁”事物的顽固对手。但是阿瑟尼乌斯派并没有满足于此，而是同拉斯卡利斯一起策划了一起针对皇帝的政治阴谋。他们希望，万一成功的话，他们可以取得在国家中的绝对影响力。但是阴谋被及时揭露而失败。此后，阿瑟尼乌斯教派活动渐止，一直到长者安德罗尼卡统治结束。虽然阿瑟尼乌斯派给这位皇帝带来了许多麻烦，但皇帝还是同意了阿瑟尼乌斯派与教会正式和解。达成和解后，一些分裂的阿瑟尼乌斯派“从联盟中退出，又开始恢复到了分离状态”；^{注2024} 但J.特罗斯基说，这是“这个过时的运动灭亡之前的回光返照，在当时处处得不到支持，不久就连同它的最后一批追随者一起消失了，一丝痕迹都没有留下，内政和教会中开始出现一些新问题”^{注2025}。

到13世纪末，由于放弃了联合和国家恢复正教政策的胜利，以修士和修道思想为基础的狂热派的势力大大增强。他们在14世纪特别活跃，不再局限于教会内部的问题，而且扩展到了政治和社会运动中。例如，狂热派积极参与了14世纪萨洛尼卡市民争取实现一些还没有明确政治目标的内乱；他们还支持皇帝约翰五世巴列奥洛格反对坎塔库津，约尔加因而称狂热派为“正统主义者”^{注2026}。最近，罗马尼亚学者塔弗拉里（Tafrali）依据著名的拜占庭神秘主义者尼古拉·卡巴西拉斯（Nicholas Cabasilas）的一份没有公之于众的演说词，对狂热派的政治观点进行了初步分析。^{注2027} 664

14世纪前半期，狂热派和修士们逐渐取得了对于世俗教士们的优势。在所谓的“静修派”（Hesychast）论战时期，因阿索斯山的修士担任了君士坦丁堡牧首而使这一狂热派运动达到了完全的胜利。这一时期结束了从政府官员和世俗神职人员中选举主教的历史。“此后，教会的最高职位完全由修士士所占据，君士坦丁堡的牧首位由阿索斯山的修士代表担任。”^{注2028}

在长者安德罗尼卡二世统治时期，阿索斯山的管理发生了重要变化。早在11世纪末期，阿列克修斯·科穆宁曾经试图使阿索斯山独立于一切教俗权力之外，只服从于皇帝的控制。由他指定阿索斯山修道院院长（*Igumens*）联合管委会的长老（*protos*），委任他管理所有的修道院。但长者安德罗尼卡时期放弃了对阿索斯山的直接权力，将这些修道院交由君士坦丁堡牧首管理，由牧首授予联合管会长老的头衔。在皇帝的《黄金诏书》中，阿索斯山，“第二个伊甸园，星光照耀的天堂，所有美德的集中地”的管委会长老将处于“牧首的伟大精神力量的控制之下”[注2029](#)。

长者安德罗尼卡时期，拜占庭发生了其历史上最后一次重要的宗教改革。由于帝国领土范围的萎缩，皇帝对主教辖区进行了重新分配。13世纪末，拜占庭的教区保持着与据称是智者利奥在公元900年前后所做的划分大体一致的格局，尽管在科穆宁和安吉列统治时期有一些变化。但是13世纪时，情况已经完全改变了。帝国的领土大大减少：小亚几乎完全失去了；在欧洲，斯拉夫和拉丁国家占据了以前属于帝国的大部分领土。然而长者安德罗尼卡所圈定的，“由神佑城市君士坦丁堡的使徒及牧首统辖的都主教区的名单”[注2030](#)，完全无视帝国领土的现状：列出了处于外国人统治下的城市和地区，但它们在宗教方面仍从属于君士坦丁堡牧首。人们可能会注意到在这一名单上所标明的几个最远点，即设在高加索地区、克里米亚、俄国、加利西亚和立陶宛等地的都主教区。在长者安德罗尼卡时期，主教教区的划分也是很重要的，因为后来虽然发生了一些变化，但它在君士坦丁堡仍然是有效的。一位研究东正教的俄国专家J.索克洛夫（*Sokolov*）写道：“目前实施的这份全基督教主教区的列表，可以上溯到古代，其中一部分毫无疑问是从拜占庭时期直接延续下来的。”[注2031](#) 665

静修派运动。——14世纪前半期，拜占庭出现了神秘主义的宗教派别静修派（*Hesychast*），引起激烈的辩论。静修派（希腊语 *ἡσυχασταί*），即“那些过着平静生活的人”，或称隐士，用于称呼那些全身心地实现与上帝“融为一体”为目标的人。他们选择与世界完全隔离作为唯一的生活方式。*hesychia*（*ἡσυχία*）意为“缄默的，无语的。”

关于静修派的争论严重搅乱了帝国的内部生活，它出现在帝国正在为生存而斗争这一动乱和复杂的时期。首先是反对土耳其人与塞尔维亚人的入侵，随后是两安德罗尼卡祖孙之间，以及约翰·巴列奥洛格和约翰·坎塔库津之间尖锐对立和冲突而导致的严重内乱。而这时，曾严重影响了教会和国家事务的阿瑟尼乌斯教派才刚刚消失了很短一段时间。

关于静修派的争论起因于南意大利（卡拉布里亚）的希腊修士巴尔拉姆。他歪曲和嘲笑了主要流行于阿索斯山修道院的静修派教义，一位没有受过教育的拜占庭修士与他进行的交流使他错误地理解了它的教义。在一份呈送给牧首的报告中，有这样的几行：“直到最近一段时间以前，我们还生活在和平与寂静中，以朴实的信赖和诚恳态度接受了信仰和虔诚这两个单词，这时，因为魔鬼的忌妒和他自己的傲慢，这个巴尔

拉姆跳出来反对静修派，而静修派成员却在以其返璞归真之心，过着纯洁的、接近上帝的生活。”^{注2032} 这样，一向以正教意识形态和修道主义卫士著称的阿索斯山卷入了这一争论。当然，阿索斯山在这一争论的发展和最后结局方面起到了领导作用。666

学者们认为这次争论是14世纪非常重要的事件。德国的拜占庭学者格尔泽相当夸张地说，这一宗教斗争“从历史文化角度看，属于所有时代最著名和最主要的事件”^{注2033}。另一个学者，对于这个问题的最新研究者，曾在俄国接受教育的希腊人帕帕米凯尔（Papamichael）认为，静修派运动是当代最重要的文化现象，值得专门研究。^{注2034} 学者们对于静修派运动的内涵意见不一。特罗斯基认为这是狂热派与政治派之间斗争的继续，^{注2035} 或者换句话说，是隐修士和世俗教士之间斗争的继续，在此期间，这场斗争是以修道士的完全胜利而告终的。Th. 乌斯宾斯基的结论则是，静修派争论是两个哲学流派之间的斗争，此即，是已经被东部正教会所接受的亚里士多德派哲学理论与受到教会强烈谴责的另一个哲学派别柏拉图学派的斗争。后来，这场争论便转入神学领域。在这场同西方的冲突中，静修派理论的代言人所代表的不仅仅是希腊的民族思想，而且，更重要的是他们代表了以阿索斯为中心的修道士运动，并得到了阿索斯和依附于圣山的巴尔干半岛上的修道院的支持。^{注2036} 近期对这一问题进行了研究的帕帕米凯尔（他的著作于1911年出版）并没有否认修道士（狂热派）同政治派之间的斗争，同时，在这场运动中，一些哲学派别的斗争也是次要的因素。但是他认为对静修派争论的最好解释主要仍然是纯宗教性质的。一方面，由于当时不仅在西方而且在东方，尤其是在阿索斯山盛行强烈的神秘主义；另一方面，由于西方的希腊修道士巴尔拉姆企图通过合乎理性的讽刺性的打击，使东正教的拜占庭教会拉丁化，从而动摇了拜占庭修道主义的权威。^{注2037} 667

巴尔拉姆是否改宗拉丁派信仰，目前还没有被充分证明。撇开这个不谈，虽然静修派运动最初是宗教性的，但是在与西欧和东欧流行的神秘主义以及意大利文艺复兴时期的一些文化现象联系起来后，就变得十分有趣了。对于静修派运动的研究有待于未来。

14世纪静修派最重要代表人物、把静修派教义最完美地简化为一个理论体系的人，是萨洛尼卡主教格雷格利乌斯·帕拉玛斯。他受过良好教育，是一个很有能力的作者，是巴尔拉姆的死敌和以他的名字命名的帕拉玛斯派的首领。同时，也有其他一些静修士在解释和说明静修派的教义，特别是一个拜占庭神秘主义者尼古拉斯·卡巴西拉斯（Nicholas Cabasilas），不幸的是他不太为人所知，但他的思想和著作都值得仔细研究。

依据上述帕帕米凯尔的著作和由J.索克洛夫评论的说法，静修士们全身心地投入了对神学的理解和研究，并千方百计、不遗余力地试图达到同上帝结为一体的目标。他们远离“整个世界和所有能使他们记起这个世界的东西”，“通过专心致志和集中思想的方式”自我隔离。为此，静修士们必须排除他们自己所有的想象、概念、思想和一切知识，以保证自

己能够完全独立地飞升，自由地和更加容易地融进真正无知的神秘主义黑暗中。一个最理想的静修士所做的最崇高、最真诚、最完美的祈祷是与上帝最直接的交流，在这种交流中，不存在观念、思想，没有现在，亦没有过去的记忆。这是最崇高的祈祷——祈祷上帝本体，这是一种完美的灵魂超脱肉体、摆脱一切俗务的状态。再没有比这样的祷告更完美更崇高的思想境界了。它是一种“入静”的状态，是同上帝的一种神秘结合，使自己神化（*apotheosis*；ἡ θεώσις）。在这种状态下，精神完全超越物质的界限，摆脱了一切意念，完全漠视外界的感觉，乃至视而不见，听而不闻。静修士不仅与外界感观刺激完全隔绝，而且超越了自我，失去自我意识，完全沉浸在对上帝的默祷中。达到这种出神入化境界的人就不再作为个人而存在；他的精神和肉体的生活停止了，他的思想静止了，只依附于默祷。静修派的基础和核心就是对上帝的出自灵魂、心智和意念深处的热爱，通过对万物，尽管是渺小和遥远的，但仍可能使他们回忆起世界和世界的含义的一切东西的自我克制，渴望达到对神圣的体验。静修士通过绝对的独处和沉默，通过“内心的思考”和思想的禁锢、持续的忏悔、无数的眼泪、对上帝和死亡的回忆以及不断在内心重复默祷“上帝耶稣基督，请对我施以仁慈，噢，上帝之子，帮助我”来达到他们的目标。这种祈祷精神的结果是达到有福祉的谦卑。后来，这一神秘的静修派的教义更加系统化，尤其是在阿索斯山的修士当中，在那里，人们通向达到更加完美的“静修”状态有好几个阶段，由明确的“计划”和“阶梯”组成，例如其中之一就是“无言的四个层次”：初始、进阶、成功和完美。很少有人成为完美者，即达到静修者的最高阶段：“入静”。苦行主义者的绝大多数仅仅达到第一阶段。注2038 668

静修派运动的领导者是萨洛尼卡的主教格雷格利乌斯·帕拉玛斯。在安德罗尼卡二世的保护下，他曾在君士坦丁堡接受了全面的教育；从年轻时起，他就致力于研究修道士的生活问题。20岁时，他成为阿索斯山一名修道士。后来分别在阿索斯山、萨洛尼卡和马其顿的一些偏僻的地方隐修。在圣山上，他在实行禁欲和全身心达到“入静”的状态方面胜过所有的同伴。他拟定了一个他自己所谓的“入静”（θεωρία）的概念，而且利用自己的文学才能来阐述他的禁欲主义思想。为了使自己完全沉浸于“内心”祈祷，他想完全脱离世俗而隐居，但他的这一意图因为巴尔拉姆在阿索斯山上引起的纠纷而失败了。

巴尔拉姆出于什么目的来到拜占庭，尚未得到满意的解释。但巴尔拉姆在君士坦丁堡获得了极大的信任，以至于他被任命为君士坦丁堡修道院的院长。在与著名的拜占庭学者尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯的辩论失败后，巴尔拉姆先逃到萨洛尼卡然后逃到了阿索斯山。在那儿，通过一个“无知”的修士，他开始接触静修派的教义。他谴责那些达到完美的最高程度的静修士“能够用肉眼看到在他们周围闪烁着的、无法创造的神圣之光”；于是，如果修士们断言他们能用肉眼看到圣光，他们就破坏了教会的教义，因为由此他们可以声明神的护佑是能够被创造的，而神圣是可以理解的。

帕拉玛斯和巴尔拉姆之间由于这一问题引起教义上的争论，并由此

形成了帕拉玛斯派和巴尔拉姆派，但争论没有达到明确的结果。这一事件被报呈君士坦丁堡，在那里，决定召集一个会议，讨论关于他泊山（Thabor）上之圣光的本质问题。也就是说，照耀在耶稣基督身上的闪耀的光，即基督显圣身之时其使徒曾在他泊山上看到过的光。这种光是被造的还是非被造的？按照帕拉玛斯的教义，道行高深的静修士可以看到的这种光或者说是闪光，事实上和耶稣的门徒们在他泊山上看到的光是相同的。圣光是非造物，他泊山上的光也是非被造的。669

在圣索菲亚教堂召集的这个会议上，帕拉玛斯在同巴尔拉姆的争论中占了上风。巴尔拉姆被迫为他的错误公开忏悔。然而，关于这个会议的资料却是相当矛盾的，例如，Th. 乌斯宾斯基就怀疑这次会议的结果，即巴尔拉姆是否的确受到了谴责并被宽恕。不管怎样，帕拉玛斯对于这次会议的决议也是不满的。注2039

教会的斗争还在继续，有争论的问题又在其他宗教会议上提出讨论，教会的代表们同约翰·巴列奥洛格和约翰·坎塔库津两派的政治斗争搅在一起。帕拉玛斯过着动荡不定的生活。有一段时间，他甚至因为他的宗教观念被君士坦丁堡牧首关进了监狱。这段时间，他遇到了一位强大的对手尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯。此人以前曾积极反对巴尔拉姆，后来同罗马达成和解，站到了教宗一边。最终，帕拉玛斯的理念胜利了，他的教义被宗教会议认定为整个东派教会的真正教义。会议的宣言列举了“巴尔拉姆的亵渎”，宣布“由于他的诸多错误，他已经被基督教徒们所弃绝。他宣称上帝显圣的光，即在耶稣的圣使徒们陪同基督登上山峰时所见的圣光，是被造的，是可以被描述的，和身体感觉到的光没有什么不同”注2040。但是，帕拉玛斯的艰苦奋斗和他所遇到的许多不幸已经侵蚀他的健康，在一场严重的疾病过后，他于1360年去世。在巴黎国家图书馆中收藏的约翰·坎塔库津作品手抄本中的一个漂亮的微型插图中，绘着在这次涉及他泊山上的圣光之本质问题的宗教会议上，坐在皇位上的约翰·坎塔库津画像。

14世纪中期的静修派争论以严格的东正教教义的决定性的全面胜利，特别是阿索斯山修道院理念的胜利而告终。修道士们开始支配教会和国家。根据当时的另一个反对派代表，绰号为“智者”的塞浦路斯的约翰（John Cyparriotot）的记载，帕拉玛斯的死敌尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯的尸体，在君士坦丁堡被拖拽着经过大街小巷，遭到弃市示众的侮辱。注2041 在这一时刻，根据L. 布莱耶尔的描述，对帝国而言，一个黑暗的时代开始了。注2042 但是研究拜占庭文化的德国学者格尔泽对那个时期阿索斯山修道士的生活却进行了田园诗般的描绘。他写道：670

圣山被证明为真正信仰的锡安山（Zion）注2043。在整个民族面临灭亡的严重危急中，当土耳其人正残忍地征服罗马人民时，阿索斯山成了一个庇护所，它的寂静吸引着诸多破碎的灵魂和许多坚强的人，他们在世俗生活中已走进了歧途，宁愿在远离尘世的地方，以与上帝结合的方式来经历精神上的斗争。在那个艰难的时代，修道士的生活对不幸的民族提供了最

对于静修派在他们所处的那个历史时期中的政治斗争中起到什么作用，目前还没有明确的结论。但是政治派别的首领们，例如巴列奥洛格和坎塔库津，都清楚地意识到了静修派的重要性和力量，并在纯世俗问题上多次地向他们请求帮助。但是，迫于日趋危机的政治形势，诸如不断凸显的土耳其人的危险，却迫使皇帝们——甚至那些曾寻求静修派帮助的人——背离胜利的帕拉玛斯的严格正统教义和他的教派，去寻求同罗马教宗的和解。在东部皇帝看来，只有这样做，才能够刺激西欧起来保卫基督教。坎塔库津皇帝被废黜之后，这种倾向于西方的趋势变得越来越强烈，因其母亲而有一半拉丁血统的约翰五世巴列奥洛格登上皇帝宝座后，甚至皈依了天主教。

皇帝约翰五世对天主教信条的皈依。——到了14世纪70年代，土耳其人成了小亚细亚和欧洲一岸加利波利半岛的主人，而且正开始向巴尔干半岛深处前进，威胁着君士坦丁堡周边。约翰五世巴列奥洛格遂把他所有的希望都寄托于教宗。

14世纪是所谓的“巴比伦之囚”时期；从1305年到1378年，先后占据圣彼得御座的七位教宗，都在阿维尼翁的罗纳河岸有几近长期永久的住所，而且事实上依赖于法国国王。教宗向西方统治者发出的提供反土耳其人援助的呼吁几乎毫无结果，或者只能带来规模很小的远征，虽有时能取得短暂的成功，但是对东方的形势没有长远的帮助。西方社会不再有任何参与十字军的热情。而且，在当时的西欧人眼里，分裂的希腊教派比穆斯林土耳其人更加可憎。佩特拉克曾经写道：“土耳其人是敌人，但是希腊人是分裂者，比敌人更坏。” 注2045 671

1367年，教宗乌尔班五世决定从阿维尼翁迁回罗马。在他赴不朽之城途中，遇到了拜占庭使者向他通报，说皇帝急切希望皈依天主教，为此目的，他很愿意来到罗马。约翰五世经由那不勒斯从海上来到罗马。注2046 约翰决定皈依天主教的举动没有得到拜占庭教会的支持，显然陪伴他到罗马的高级官员中，没有一个拜占庭教士的代表。1369年10月在罗马，约翰庄严地朗读了与罗马公教会的教义完全一致的信仰告白。教宗在圣彼得大教堂举行了庄严的仪式，在仪式上，约翰五世再次宣读了信仰告白，又一次确认了圣灵来自于圣父和圣子的教义以及教宗是所有基督徒之首领。同一天，皇帝和教宗共餐；所有的红衣主教都被邀出席宴会。皇帝取道那不勒斯和威尼斯返回君士坦丁堡。他在威尼斯的逗留以被羞辱而结束。他被威尼斯人作为破产的债务人逮捕。只有当他高贵而精力充沛的儿子——未来的皇帝曼纽尔亲自来到威尼斯才赎回了他。皇帝离开不久，教宗乌尔班五世返回了阿维尼翁。

在他的通谕中，教宗表现出自己对于约翰回归天主教信仰并与希腊教派断绝关系的举动十分愉悦，并宣布，他希望这一举动将被“无数追随希腊教派和希腊人错误的人”所仿效。然而同时，君士坦丁堡牧首菲罗塞尔斯给帝国教众，甚至超越了他的职权范围给叙利亚、埃及、南斯拉夫

国家和遥远的俄罗斯的正教徒们发布了消息，要求他们坚持正教的信仰。这对于约翰的宗教政策是一个坚决的抵制。约翰之皈依罗马的举动对于拜占庭的命运并没有真正帮助，他从教宗那里得到的仅仅是关切、礼品和允诺。尽管罗马教宗一再呼吁，但西欧各国却没有给他任何援助以反抗土耳其人。约翰的皈依，尽管被如此庄重地通告世人，却只是个人行为。帝国的绝大多数人继续保持对正教的忠诚。^{注2047} 无论如何，皇帝的这次西行在文艺复兴时期被认为是拜占庭和西欧的文化交流史上一件颇有意义的事件。672

佛罗伦萨联合会议。——最值得庆祝的教会联盟是1439年的佛罗伦萨联合协议。此时的正教所面临的政治气氛比起约翰皈依时期更加危急。土耳其人对塞尔维亚和保加利亚的袭击，十字军在尼科波利斯的失败，皇帝曼纽尔二世西欧之行的徒劳和土耳其人于1430年夺取萨洛尼卡，这一切都使得东部帝国陷入了十分危急的地步，只是在安戈拉（安卡拉），由于土耳其人被蒙古人击败才暂时挽救了它。土耳其人的胜利对欧洲也是一个巨大的威胁；佛罗伦萨宗教会议强烈感到有必要成立一个广泛的拉丁-希腊联盟以反对土耳其人。尽管局势让人绝望，拜占庭正教的民族主义派别仍然反对联合的主张，他们不仅害怕失去希腊正教的纯洁性，而且害怕联合带来的西部援助将使东部在政治上不得不听命于西方。换句话说，也就是害怕日益迫近的土耳其人的统治将被拉丁人的统治所取代。在15世纪初期，拜占庭辩论家约瑟夫·布莱昂纽斯（Joseph Bryennius）写道：“不要让任何人被意大利盟军迟早将赶来帮助我们这一虚假的愿望所误导。如果他们确实假装起兵来保护我们，他们会用武装来破坏我们的城市、民族和我们的名誉。”^{注2048} 15世纪初，高贵者阿方索（Alfonso）对东部的政治计划证实这种推测是正确的。

大约与此同时，继比萨和康斯坦兹会议之后，在西方举行了15世纪的第三次大型宗教会议，即巴塞尔会议。这次会议宣布，主要议程是讨论教会首领和成员的改革，以及如何处理胡司（Hussite）运动问题。在约翰·胡司死后，这场运动已经广泛扩展。教宗尤金四世同会议的意见并不一致。巴塞尔会议和教宗，分别代表各自的立场与皇帝约翰八世谈判。巴塞尔会议与君士坦丁堡互换了使者。希腊使节君士坦丁堡修道院院长，后来的莫斯科都主教伊西多尔发表了一篇赞同教会联合的演说，说道：“这将创造一个足以同罗得岛的巨像相媲美的伟大丰碑，它的顶部将直达天穹，东方和西方都能看到它的光辉。”^{注2049} 经过了一场毫无结果的对下一阶段会议举行地点的争论后，巴塞尔会议的大主教们决定先平定胡司派的骚乱，然后再考虑希腊问题。拜占庭希腊人，正教的真正代表，被置于同“异端”胡司学说同样的位置，他们感到被深深冒犯了。于是，在君士坦丁堡“发生了一场真正的风暴”^{注2050}。其时，皇帝几乎已经同主持着教会复合谈判的教宗达成了协议。由于担心巴塞尔会议的宗教改革倾向，尤金四世将会议转移到了北意大利城市弗拉拉继续举行；后来，当地发生了瘟疫，又将会址转到佛罗伦萨。然而，出席会议的一些成员违抗罗马教宗的命令，继续留在巴塞尔开会，甚至又选出了另一位教宗。673

弗拉拉-佛罗伦萨会议在不同寻常的严肃气氛中召开。皇帝约翰八世和他的兄弟、君士坦丁堡牧首约瑟夫；以弗所大主教马克代表，一个坚定的反联合派；贝萨里翁，天才的、受过良好教育的教会复合的支持者；还有许多修士和俗人代表经由威尼斯来到弗拉拉。莫斯科大公黑暗者（盲人）瓦西里二世派来了莫斯科都主教伊西多尔，此人是赞成联合的。许多俄国修士随员陪伴着他。这是意大利文艺复兴的兴盛时期，弗拉拉处于埃斯特家族统治下，而佛罗伦萨在美第奇家族统治下，两地都是艺术和文化活动繁盛的中心。

会议的争吵和辩论，最后简化为两个主要问题——和子句的问题和教宗的地位问题，对于此两问题的讨论持续了很长一段时间。希腊人并不愿意承认这些条件，心力交瘁的皇帝已经准备就这样离开佛罗伦萨。反对教会联合的牧首约瑟夫在联合协议正式公布之前于佛罗伦萨病逝。但是，莫斯科都主教伊西多尔非常积极地支持联盟。最后，1439年7月6日，在拜占庭皇帝面前，在佛罗伦萨的圣玛利亚·德菲奥勒教堂庄严地颁布了以两种语言起草的联合声明。然而，以以弗所的马克为首的一些希腊修士拒绝在这则声明上签字。

在今天的意大利，还有许多涉及佛罗伦萨教会联合会议的遗址。佛罗伦萨的一家图书馆，即罗伦佐图书馆收藏了用三种语言——拉丁语、希腊语和斯拉夫语写就的一份非常重要的该联合声明的现代复制品；这份文献上除了有拉丁语和希腊语的签名外，还有当时出席会议的“谦卑的主教苏兹达尔的阿布拉米乌斯（Abramius of Suzdal）”的俄语签名。当年在此颁布联合声明的佛罗伦萨大教堂圣玛利亚·德菲奥勒现在仍然存在。今天，在佛罗伦萨的另一个教堂圣玛利亚新教堂内，你还能看到逝于会议期间的君士坦丁堡牧首约瑟夫的墓碑和与其真身同比例的壁画肖像。位于佛罗伦萨的里卡尔第宫内，还保存有15世纪的意大利画家贝诺佐·戈佐利（Benozzo Gozzoli）所作的壁画，它描绘了东方三博士（Magi）到伯利恒去朝拜新生的耶稣基督的队列；画家依照约翰·巴列奥洛格和牧首约瑟夫的样子塑造了博士们的形象，虽然相貌多少是凭着画家的想象，但他一定出席了约翰和约瑟夫进入佛罗伦萨的仪式。罗马也有一些佛罗伦萨联合时期的遗物。在著名的圣彼得教堂入口处，在15世纪制作的救主基督、圣母玛利亚和圣使徒彼得和保罗的大型浅浮雕之间，有一些关于佛罗伦萨会议的小型浅浮雕：皇帝从君士坦丁堡起航；他抵达弗拉拉；佛罗伦萨会议召开的情形；皇帝及其随员从威尼斯出发等。在罗马的一个博物馆中还保存有一座漂亮的等同于约翰·巴列奥洛格真身比例的青铜半身像，雕像上的约翰戴着一顶尖帽子。这个经常被复制的半身像也许是皇帝在佛罗伦萨期间，艺人临摹的仿真作品。 注2051

674

像里昂联合一样，佛罗伦萨的联合在东方帝国没有被人民所接受。在约翰返回到君士坦丁堡途中，他很快意识到他所从事的努力是错误的。以以弗所的马克为首的许多正教徒拒绝签署联合声明；许多已经签署该协议的人也反悔了。在莫斯科，伊西多尔命令在圣母升天大教堂庄严宣读联合声明，但是他发现得不到人们的支持。大公称伊西多尔不再

是自己臣民们的牧羊人和教师，而是一只贪婪地捕杀羊群的狼。伊西多尔被囚禁在一所修道院里，从那儿他逃到了罗马。东方地区的亚历山大里亚、安条克和耶路撒冷牧首也都宣布反联合，在1443年的耶路撒冷，佛罗伦萨宗教会议甚至被宣称为“非正统的”。[注2052](#)

然而，罗马公教会仍然承认佛罗伦萨会议联合声明的合法有效性，直到19世纪，教宗利奥十三世在他关于教会联合的教谕中仍旧呼吁正教回归到联合声明中来。

拜占庭最后一个皇帝君士坦丁十一世，像他的兄弟约翰八世一样，也认为挽救帝国灭亡的唯一途径就是同西部教会的联合。675

关于圣索菲亚宗教会议。——一些学者认为，1450年在圣索菲亚教堂曾经召集了一次宗教会议。出席者有来自君士坦丁堡的许多正教教职人士的代表，包括安条克、亚历山大里亚和耶路撒冷的牧首；会议谴责了佛罗伦萨教会联合和它的教派偏见，并宣告恢复正教。17世纪意大利一位非常著名的学者利奥·阿拉提乌斯首先披露了这次会议文件的一些残片，但是他认为它们是伪造的。从那时起，学者们的观点就分为两派：一派遵循阿拉提乌斯的观点，认为所谓圣索菲亚会议的决议是伪造的，并且认定这个会议从来没有召开过；另一派，尤其是希腊神学家和希腊学者，对这样一次会议十分感兴趣，认为所传布的会议决议是真实的，而且圣索菲亚宗教会议也是历史事实。最近以来，学界大都认为圣索菲亚会议的决议是伪造的，而且倾向于否认这次宗教会议召开的事实，[注2053](#) 但仍有一些学者认为会议确实召开过。[注2054](#) 历史上并没有足够的证据表明，在君士坦丁皇帝统治时期曾经举行过公开否定教会联合的会议。相反，当他看到自己的城市正在接近其最后危险的时候，君士坦丁曾再次呼吁西方给予援助。希望中的军事援助没有到来，只有莫斯科的前任主教、当时罗马公教会的红衣主教、参加了佛罗伦萨联合会议的伊西多尔，在城市陷落之前五个月，即1452年12月，来到了君士坦丁堡。他在圣索菲亚大教堂宣读了庄严的联合声明，并举行了庆祝教会联合的仪式，包括在仪式上称颂教宗的名字。这一举动在这样的一个危急时刻，激起了前所未有的最大规模的城市平民骚乱。

君士坦丁堡陷落之后，希腊人的宗教信仰和宗教组织结构都在土耳其人统治下保存了下来。尽管偶尔有土耳其统治当局及穆斯林民众反对希腊教会和信仰正教代表的一些暴行，但在穆罕默德二世和他的继任者统治下，授予基督教徒的宗教权力受到了严格保护。牧首、主教和教士们被宣布为不可侵犯。教士们得到了免税权，然而其他希腊人每年必须交纳贡赋（charadj）。首都教堂的半数被改为清真寺，另一半继续留给基督教徒使用。在有关教会内部管理的所有事务上，教会法规继续有效，权力掌握在牧首和主教手里。神圣的牧首会议继续存在，牧首和主教会议继续负责处理教会管理的各种内部事务。所有的宗教活动都可以自由举行；例如，在所有城市和村庄，人们可以隆重地庆祝复活节。在土耳其帝国内，这种宗教宽容一直持续到今天。[注2055](#) 但是随着时间推移，土耳其人冒犯基督徒宗教权力的事例越来越多，基督教人民的处境

土耳其人攻下城市不久，君士坦丁堡就由神职人员选出了新统治者治下的首任牧首吉那第·斯科拉利·乌斯。苏丹承认了他的地位。此人曾随同约翰八世参加过弗拉拉和佛罗伦萨宗教会议，并且赞成教会联合。但后来他改变了自己的观点，变成了一个狂热的东正教的维护者。随着他的就职，希腊-罗马教会的联合彻底地终止了。

帝国的政治和社会状况

巴列奥洛格王朝统治时期的帝国内部情形是在拜占庭历史研究方面最少涉及和问题最复杂的时期。关于这方面的浩如烟海、形式多样的资料，还没有得到令人满意的研究和充分评价。许多珍贵的资料，特别是有关帝国的《黄金诏书》和修道院及私人档案，还没有被编辑出版，仍然散落在东西方许多图书馆中的手抄本库藏中。在这方面，阿索斯山修道院的手抄本是最重要的。但是阿索斯山上的正教修士十分警惕地保护着他们的图书馆，在18世纪和19世纪前半期，非基督教东方正教徒的学者，根本无法看到阿索斯山的手抄本。因此，在阿索斯山手抄本的早期研究中，俄国正教学者捷足先登。

18世纪，俄国旅行家V.G.巴爾斯基（V.G.Barsky）曾两次访问了阿索斯山的修道院（分别是在1725—1726年和1744年）。他是第一个了解这些隐秘档案的人，通过他的详细叙述，人们发现了一个保存在阿索斯山图书馆中的历史资料宝藏。^{注2056} 在19世纪，俄国学者，主教波菲利乌斯（乌斯宾斯基）、P.塞瓦斯提亚诺夫（P.Sevastyanov）、T.弗洛林斯基和V.莱格尔在圣山的修道院勤奋钻研，出版了一系列关于拜占庭帝国内部情况的非常重要的文献资料。特别重要的是附于数期俄国《拜占庭年鉴》增刊中的文献，但这些文献还没有得到充分研究。19世纪初，希腊学者Sp.兰普罗斯出版了一份阿索斯山上的希腊文手抄本的书目。但是由于环境所限，他没能把保存在拉弗拉和瓦托佩第修道院的两份最重要的手抄本收藏品收进他的书目。瓦托佩第修道院图书馆的希腊手抄本目录于1924年才公之于众。^{注2057} 1915年，法国学者G.米勒（G.Millet）受命前往阿索斯山，在那里，他从拉弗拉修道院的档案馆中收集了一系列文献资料，其中的一则皇帝敕令规定，拉弗拉修道院是“整个修道院共同体的首脑和卫城”^{注2058}。677

在瓦托佩第目录的绪言中，作者宣布：“圣山挽救和保存了完整无缺的拜占庭文明和古希腊人民的精神力量。”^{注2059}

在其他的图书馆也发现了许多巴列奥洛格时期的资料。其中较为重要的除了由希腊学者C.萨塔斯（C.Sathas）编纂的为数众多的希腊文本外，还有米克罗西奇（Miklosich）和米勒出版的手抄本《中世纪希腊文献》。特拉布松附近的瓦扎龙修道院的律令集也于最近出版，提供了许多农民和修道院地产的历史资料，不仅包括13—15世纪特拉布松帝国的情况，而且涉及整个拜占庭的历史。^{注2060}

因为重建的巴列奥洛格帝国的领域十分狭小，而且还不断地受到诺曼人、土耳其人、塞尔维亚人、威尼斯和热那亚人的威胁和侵占，巴列奥洛格时期的帝国只是一个二流国家，不再是一个正规的、组织良好的国家。帝国各个机构的混乱无序和中央政权的软弱无力是这一时期的典型特征。帝国内部陷于长期的王朝斗争，先是在两个安德罗尼卡皇帝（即祖父和孙子）之间，后是在约翰五世巴列奥洛格和约翰·坎塔库津之间；为了实现教会的联合而屈服于教宗，以及与此相关的，皇帝几次屈辱的西欧之行（约翰五世在威尼斯因为欠债而被逮捕，曼纽尔二世和约翰八世，同样在土耳其苏丹面前以各种方式低声下气，忍受屈辱）；他们向土耳其人纳贡，被迫在土耳其宫廷当人质，帝国公主出嫁所奉献的嫁妆——这些都削弱和降低了拜占庭皇帝在人民心目中的形象。678

在拉丁人掠夺和洗劫之后落入巴列奥洛格王朝之手的君士坦丁堡，仍然只是一片废墟。当时到过君士坦丁堡的许多希腊作家、外国旅游者和朝圣者都看到了首都的衰落。

14世纪初，阿拉伯地理学者阿布尔非达（Abulfeda），在简单描述了君士坦丁堡最重要的古迹之后，讲道：“在城内有播种着的耕地和菜园，还有许多被破坏的房屋。”^{注2061} 15世纪初，西班牙旅行者罗伊·贡扎勒·德克拉维约（Ruy Gonzales de Clavijo）写道：“城内到处都有许多宏伟的宫殿、教堂和修道院，只是大部分现在都荒芜了。然而，很显然，原未受到破坏的君士坦丁堡是当时世界上最著名的首都之一。”而当克拉维约渡过金角湾到对岸参观热那亚人居住区佩拉时，他将此地与君士坦丁堡做了比较，他注意到：“佩拉城只是一个小镇，但是人口众多。它由一条坚实的城墙围绕，有十分漂亮的房屋，所有的建筑都很精美。”^{注2062}

与此同时，一个意大利人，佛罗伦萨的波昂德尔蒙蒂（Buondelmonti）也写到君士坦丁堡最著名的一个大教堂——圣使徒教堂处于衰落不堪的状态（*ecclesia jam derupta*）。^{注2063} 纵使这样，14世纪和15世纪，虔诚的朝圣者依然从各个国家来到君士坦丁堡，包括七名俄国朝圣者，他们因君士坦丁堡教堂的装潢和圣迹而感到震撼，甚至迷恋于其中不能自拔。^{注2064} 1287年，蒙古王公的使者、修士拉班·索玛（Rabban Sauma）在会见了皇帝安德罗尼卡二世之后，由于皇帝的特殊恩准，他虔诚地参观了这一城市的教堂和圣迹。^{注2065} 1422年，在曼纽尔二世统治时期，一名勃艮第旅行者，外交官和道学家吉尔伯特·德拉诺瓦，受到皇帝和他的小儿子即继承人的友好接待，他们允许他参观“城市和教堂的奇迹和古迹”^{注2066}。679

1437年，一名西班牙旅行者佩罗·塔夫尔（Pero Tafur）在君士坦丁堡受到皇帝约翰八世的厚待。当他从克里米亚和特拉布松返回途中，又一次访问了君士坦丁堡，此时皇帝约翰还在意大利，约翰的兄弟“亲王德拉格斯（Dragas）”正摄政。塔夫尔评论说，“他们称之为瓦拉耶尔纳（Valayerna，即Blachernae）的教堂在今天已被烧成一片灰烬而无法修复”；他还说，“造船厂原来肯定十分宏伟，即使现在它还足以容纳许多船只”，“皇帝的宫殿也曾是十分宏伟的，只是现在已经如此衰朽不堪，宫殿与首都的衰败现状表明，这里的人们遭受到邪恶的统治，而且还得

继续忍受它.....城市里人口稀少.....居民衣衫褴褛，凄惨贫穷，表明他们遭受了极大的苦难，只是这种苦难与他们应该遭受的苦难相比还不是太坏，因为他们是一个邪恶的民族，浸透在罪恶之中”。也许在此追忆塔夫尔的这一陈述也不算错误，“皇帝的身份依旧高贵威严，因为古代的种种仪式丝毫也没有减免，但是，正确地说，他就像一个没有教区的主教”
[注2067](#)。

14世纪后半期，土耳其人和塞尔维亚人征服巴尔干半岛后，君士坦丁堡及其最近的色雷斯领地被土耳其人的领地所包围，几乎不能从海上保持与帝国其他统辖地区，如萨洛尼卡、色萨利和莫里亚君主的联系，这些领地于是几乎完全独立于中央政府之外。在此情况下，作为首都重要谷物供应线的黑海北岸航路被土耳其人切断后，位于爱琴海北部的利姆诺斯岛就成为君士坦丁堡的临时粮仓。[注2068](#)

因为帝国内部封建化的过程早于巴列奥洛格王朝之前已经开始，组织严密的中央政府机构被逐渐削弱了；有时，由于帝国已经分裂，组织混乱到了顶点，中央行政部门几乎无事可做。在巴列奥洛格王朝统治下，帝国财政由于拉丁帝国的统治而造成的严重破坏，已经完全枯竭了。皇帝仍旧控制着的几个饱受蹂躏的省份几乎无法纳税，国库所有的资金都被花光，帝国的珍宝也被售卖一空，士兵们没有军饷。全国到处是一片凄凉。[注2069](#) 14世纪的历史学家尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯如此描述约翰五世的婚礼庆典：680

当时，由于皇室如此贫穷，以至于没有金银制作的酒器或高脚杯；有一些是用锡做的，其余的都是黏土烧制的酒杯.....在庆典上，皇帝的王冠和服饰上装饰的大多只有假的金银珠宝首饰；（实际上）他们大多是皮革鎏金的，像制革工时常所做的那样，或者是由反射着各种色彩的玻璃制成；人们时而会在这里或那里发现少量闪光的宝石或光艳的珍珠，这是不可能被人们的眼光错过的。罗马帝国古代的繁荣和辉煌竟然衰落到了如此地步，已是完全湮灭和消亡了。我在向你们谈及此事时，不能不感到羞耻。[注2070](#)

那些特别受到土耳其人威胁的城市，其市民几乎跑光。加利波利被土耳其人占领后，君士坦丁堡的许多居民动身逃到西方。[注2071](#) 1425年，许多居民迁离了萨洛尼卡，其中部分人来到君士坦丁堡，希望首都都会比萨洛尼卡更安全些。[注2072](#) 这是最紧张的时刻，当时萨洛尼卡被威尼斯人占领，而土耳其人正打算夺取它，1430年他们达到了目的。

帝国日益缩减的领土和稀少的人口使得巴列奥洛格政府无法维持一支庞大的本族军队，军队主要是由各种国籍的雇佣兵组成。在巴列奥洛格王朝时期，曾出现过西班牙（加泰罗尼亚）兵团、土耳其人、热那亚人、威尼斯人、塞尔维亚人和保加利亚人。像以前一样，还有盎格鲁-撒克逊雇佣兵，所谓的瓦兰几亚人或盎格鲁-瓦兰几亚人，以及属于突厥人血统的瓦尔达尔人（Vardariots）。[注2073](#) 由于不能及时发饷，政府有

时不得不忍受他们傲慢的躁动和对所有行省及大城镇的骚扰，例如，加泰罗尼亚人穿越巴尔干半岛的血腥之路。巴列奥洛格拥有了一支虚弱无序的陆军后，试图恢复已处于完全衰退境地的海军，但他没有成功。迈克尔·巴列奥洛格的确在这方面做了一些事情，但他的继任者安德罗尼克二世又忽视了舰队建设，于是，帝国控制下的爱琴海诸岛不再能够防御来自海盗的侵袭。^{注2074} 拜占庭海军根本无法对抗装备精良的热那亚和威尼斯的强大舰队，甚至不能对付土耳其人刚刚建立的海军。黑海和爱琴海已经完全脱离了拜占庭的控制，在14世纪和15世纪前半期，意大利商业共和国的舰队成了这里的主人。681

行省的（或军区的）组织已经由于拉丁帝国的统治而被破坏，而且在巴列奥洛格时期亦不能正常发挥作用。而帝国领土之小，也不能像早期那样实施行省统治。原作为军区之“将军”（*strategus*）的头衔，在科穆宁统治时期就完全消失了，被一个更名副其实的头衔“都督”（*dux*）所取代。^{注2075} 现代学者有时使用军区（*theme*）这个术语指代14世纪的马其顿和色萨利省。^{注2076} 但是，当某一省被土耳其和塞尔维亚的领土割断了与帝国的联系时，它就成为独立的专制领地。它的统治者几乎完全独立于中央政权之外。通常，许多皇室成员就成为这样的新领地的首领。14世纪末，萨洛尼卡的王公就是皇帝约翰五世的一个儿子。莫里亚的王公也是皇帝的儿子或者兄弟。

在巴列奥洛格王朝时期，上等阶级与下层阶级之间的社会关系是非常紧张的。农业作为帝国经济繁荣的真正基础也陷于衰退。许多富饶的省份失去了，其余的领地也由于持续不断的内战和加泰罗尼亚兵团的血腥骚扰而变得荒芜不堪。以农业经济为基础的小亚边境领主（*akritai*）^{注2077}，由于迈克尔八世的镇压政策和土耳其人的胜利进军而被彻底削弱了。

大土地所有者的存在是巴列奥洛格时期的典型特征。破产的农民处于他们的领主势力之下。1261年之后，色萨利的不少希腊人成为有势力的大地主。在伊庇鲁斯君主控制的色萨利西部，以及属于拜占庭皇帝所有的色萨利东北部，富裕的领主充当着非常重要的角色，他们并同小领主建立了封建关系。但是由于14世纪初加泰罗尼亚军团的蹂躏和阿尔巴尼亚人的入侵，色萨利的土地制度陷入了混乱状态。许多阿尔巴尼亚人成为大土地所有者。当1348年塞尔维亚王斯蒂芬·杜尚占领色萨利之后，曾对土地经营方式做了一些改善。^{注2078} 在色萨利山区，还有一些个人的小土地所有者和自由农民村社存在。^{注2079} 682

马扎里斯描述了伯罗奔尼撒半岛那些有权有势的大地主（*archonts*）的重要情况。^{注2080} 在14世纪早期，约翰·坎塔库津曾写到，伯罗奔尼撒半岛内部的衰败不是由于土耳其和拉丁人的入侵，而是内部斗争的恶果，这使得“伯罗奔尼撒半岛比斯基泰更荒凉”。当约翰五世之子曼纽尔被任命为莫里亚的王公时，他多少恢复了当地的农业，所以“伯罗奔尼撒半岛呈现了短时间的农业繁荣”，人们又开始回到他们的家园。^{注2081} 但是土耳其人的征服结束了拜占庭在莫里亚的努力。

在享有绝对权力的大土地主的压榨下，村民和农民阶级忍受了极大的苦难。小农阶级破产了。有人时而强调，当时农民的状况不是非常坏，例如在14世纪的萨洛尼卡地区，至少是在大土地所有者的领地上，情况是这样的。^{注2082} 但即使这是真实的，从总体上看，农民命运之悲惨也是毫无疑问的。阶级斗争及下层群众对有权者阶级的憎恶，不仅在行省，而且在帝国的一些主要城市内都可以被感受到。在1328年革命期间，君士坦丁堡的人民就抢劫了狄奥多勒·梅托希特斯的宏伟宫殿。^{注2083}

从贵族和民主势力之间的社会矛盾这一角度看，14世纪中期萨洛尼卡爆发的革命是非常有趣而重要的。1341年在亚得里亚堡爆发的、与坎塔库津要求即皇帝位有关的革命运动，显示出了群众反对富有阶级（δυνατοί）的实力。而且起初是成功的，然后革命扩展到帝国的其他城市。^{注2084} 其中，14世纪50年代在萨洛尼卡发生的狂热派革命特别重要。^{注2085} 683

相关资料将萨洛尼卡的居民划分为三个阶级：（1）富人和贵族；（2）中产阶级或称市民（*bourgeoisie*），或称之为“中间的”（οἰκέσσι）阶级，其中有零售商贩、制造商、富有的手工业者、小土地所有者和职员等；（3）贫困民众——小户农民、小手工业者、海员和工人。随着富有阶级财富和势力的增长，下层阶级，特别是那些靠近萨洛尼卡城的农民，其土地屡遭入侵敌人破坏，地位亦每况愈下。这一重要经济中心的所有商业活动和与此相关的特权都掌握在上层阶级手中。民间的愤怒不断增长，任何偶然的事件都可能导致激烈的斗争。于是约翰·坎塔库津在贵族的支持下宣布为皇帝，民主势力马上开始维护巴列奥洛格家族。塔弗拉里写道：“这不再是两个人之间争夺最高统治权的斗争，而是两个阶级之间的斗争，其中一个阶级要保持自己的特权，而另一个则试图挣脱枷锁。”^{注2086} 一份当时的资料这样写：“萨洛尼卡被认为是其他城市人民反对贵族的起义的榜样。”^{注2087}

萨洛尼卡民主运动的首领是狂热分子。他们在1342年驱逐了城市中的贵族，掠夺了他们的豪宅，建立了由狂热派成员组成的共和政府。1346年，城市中的混乱导致一场对贵族的血腥大屠杀。尼古拉斯·卡巴西拉斯是为数甚少的一个幸免于难者。甚至当坎塔库津同约翰五世巴列奥洛格达成协议之后，狂热党的政府仍在萨洛尼卡延续着，并“在某种程度上很像一个真正的共和国”^{注2088}。狂热者们不接受君士坦丁堡的命令，萨洛尼卡作为一个独立的共和国，一直持续到1349年，这一年，约翰五世和坎塔库津依靠他们的联合军队终于成功结束了这个激进派的民主政体。

萨洛尼卡革命的真正原因还不是十分清楚。罗马尼亚历史学家塔弗拉里认为主要是城里人民经济上的窘境所致，他在狂热派中看到了为自由和未来更好的社会而斗争的勇士。^{注2089} 迪尔写道，“14世纪萨洛尼卡公社悲惨而又血腥的历史揭示了阶级间的斗争，富人同穷人的斗争，贵族和平民的斗争及其残暴性”；这次斗争“把模糊的共产主义运动倾向

引入歧途”^{注2090}。另一方面，另一位历史学家仍然认为，在萨洛尼卡起义中，政治要素，即反抗约翰·坎塔库津党徒的斗争要超过社会要素。^{注2091} 这个问题值得进一步研究，但是表面上，似乎在萨洛尼卡革命中社会背景的因素占据了首要位置；然而，在那个时代，由于约翰五世和约翰·坎塔库津之间爆发的内战，社会问题往往与政治利益掺杂在一起。作为阶级斗争的一个代表，在萨洛尼卡爆发的革命是中世纪社会问题的总体历史中最重要现象之一。684

由于帝国的内忧外患，拜占庭失去了贸易控制权。然而在土耳其人明确切断所有联系之前，君士坦丁堡像以前一样，仍是一个集中着来自各地区的货物，并有可能遇见各民族国家商人的中心。

14世纪上半叶一位服务于巴尔迪贸易商号的佛罗伦萨代理商、同时也是一名作家的弗朗切斯科·巴尔都齐·佩戈洛蒂（Francesco Balducci Pegolotti）留下了关于在君士坦丁堡本地以及加拉泰和佩拉地区的商品和西方商人情况的珍贵资料。^{注2092} 佩戈洛蒂提到了热那亚人、威尼斯人、波斯人、佛罗伦萨人、普罗旺斯人、加泰罗尼亚人、安科纳人、西西里人以及“所有其他外乡人”（*e tutti altri strani*）。^{注2093} 14世纪上半叶的一名勃艮第旅行者贝特朗·德拉布罗基耶也写道，他在君士坦丁堡看到了各国商人，但是威尼斯人“更具优势”；而在另一处记载中他也提到了威尼斯人，热那亚人和加泰罗尼亚人。^{注2094} 在君士坦丁堡当然也有来自西方的（如亚得里亚海上的拉古萨）和来自东方的商人。君士坦丁堡的商业交往是真正国际性的。685

但是贸易本身已不再为拜占庭人所操纵，而是完全转入了西方商人手里，主要是威尼斯和热那亚商人，在某种程度上也包括波斯人、佛罗伦萨商人和其他一些商人。从迈克尔八世统治时期开始，热那亚在拜占庭经济生活中占据了首要位置。热那亚人拥有免税权，被允许在加拉泰进行城市建设及设防，而且在爱琴海群岛、小亚细亚、黑海海岸、特拉布松，以及在克里米亚上的卡法（Caffa，即狄奥多西城 [Theodosia]）及顿河河口的塔纳地区都可以组建他们的商站和侨居地。^{注2095} 卡法尤其是拥有坚固的防御工事和详尽的行政管理条例（1449年）的繁荣而组织良好的城市。^{注2096} 拜占庭历史学家帕希梅利斯非常崇拜热那亚人，因为即使是冬天的风暴也不能阻止他们的船只在黑海上航行。^{注2097} 威尼斯也拥有免税权，在两个强大的政权热那亚和威尼斯之间一直存在着政治和经济上的敌对状态，有时还会导致暴力战争。拜占庭在这些战争中的位置是极为微妙的。13世纪末，当1291年十字军在叙利亚的最后一个堡垒圣让达克落入了埃及苏丹手中时，威尼斯也就丧失了其在地中海东南部的贸易权；此后，威尼斯为夺回它在拜占庭、爱琴海和黑海的经济优势而集中全力在北方同热那亚进行残酷的斗争。关于佛罗伦萨和君士坦丁堡之间经济联系的新证据表明，这种商业活动是非常活跃的且主要是谷物方面的贸易。^{注2098}

所有这些西方商人在拜占庭人进行的商业活动，其利润已经不再由拜占庭控制，而是掌握在西方商人自己手中；巴列奥洛格王朝在经济上

完全依赖富裕的，进取性极强的那些西方的商业共和国和城市。在经济上，巴列奥洛格并没有控制帝国。686

在拜占庭货币上也可看到意大利人的影响。14世纪在安德罗尼卡二世、安德罗尼卡三世和约翰五世时期，出现了一次以佛罗伦萨的货币为模式的币制改革的尝试。威尼斯的形式也可能被考虑过。拜占庭帝国最后的金币是在曼纽尔二世时期铸造的，也许是为了庆祝他的加冕，在金币图案上是复国后的君士坦丁堡城墙围绕着的圣母教堂。人们没有看到过拜占庭最后一个皇帝君士坦丁十一世时发行的货币。^{注2099} 有一种理论认为在曼纽尔二世和约翰八世期间，拜占庭实行了一次银本位制的改革。^{注2100} 但这种观点没有被证实。

西方在拜占庭的经济势力由于奥斯曼土耳其的胜利进军而结束了；土耳其人逐渐控制了君士坦丁堡和帝国的其他地方，特拉布松和黑海北岸地区。

拜占庭帝国的内政外交虽然江河日下，但人们诧异地读到了一位匿名作者（有人认为此人是科迪努斯，但显然是错误的）对于14世纪的拜占庭宫廷官员情况的一些描述文章。这部论述描述了拜占庭宫廷高官显贵们绚丽多彩的服饰、风格迥异的头饰、他们的鞋子和所佩装饰物；还有对于宫廷礼节、加冕仪式和官员晋升到不同级别的仪式细节。该作品是对10世纪那部著名的关于拜占庭宫廷礼仪一书内容的补充。10世纪，是帝国权力最辉煌的时期，这一著作的出现是可以理解的和必不可少的。但是在14世纪帝国最后崩溃的前夕，出现这么一部类似的著作，实在是让人费解，该作品也揭露了拜占庭末代王朝皇帝们的宫廷中显然被一种短视无知的风气所主宰。克伦巴赫也对14世纪出现这么一份著作感到困惑，他讽刺道：“也许，这大概可用一句中世纪希腊谚语加以概括，‘世界末日即到，吾妻犹在购置新装。’”^{注2101} 687

学术、文献、科学和艺术

从政治和经济方面看，巴列奥洛格统治时期的帝国的确处于一片危机之中。在奥斯曼土耳其人进逼下，帝国节节败退，领土越来越少，最后只余君士坦丁堡及其周围地区，还有莫里亚。很明显，帝国既没有合适的时间和空间，也没有合适的条件来推动文化的发展。然而，事实上，14、15世纪处于衰败中的帝国，特别是君士坦丁堡，却是一个充满活跃气息的学术和艺术活动的中心。君士坦丁堡的学校仍然像这个城市最辉煌的时代那样繁荣，这里的学生不仅来自遥远的希腊地区，如斯巴达和特拉布松，甚至还来自正处于文艺复兴高潮时期的意大利。以杰米斯图斯·普勒桑为首的哲学家，解释了亚里士多德和柏拉图的思想。那些研究着最好的古典著作的样本，并努力使自己同古典风格相匹配的修辞学家和文献学者们，吸引了成群结队的热情听众和追随者，在他们的活动和兴趣中，出现了一些堪与意大利人文主义相媲美的学者。许多历史学家描绘了帝国的末日。以静修派运动为标志的活跃的宗教生活以及同罗马教会联合的问题都在文学、教会教义、神秘主义和修辞学作品中留

下了痕迹。在诗歌创作中也表现出了一种复苏。文学复兴紧跟着是艺术的复兴，留下了极富价值的丰碑。除了君士坦丁堡外，米斯特拉-斯巴达也因活跃的学术活动而闻名。14世纪是萨洛尼卡城在文学和艺术上的黄金时代。 [注2102](#)

总之，在帝国的政治和经济衰退时期，希腊文明看起来似乎在聚集着它所有的力量展现古典文化的勃勃生机，并为将来19世纪希腊的复兴奠定了基础。一名历史学家这样说过：“在它就要灭亡的前夕，所有的希腊人似乎在重新积聚了她的聪明才智和力量，焕发着最后一道璀璨的光芒。” [注2103](#)

帝国家族的许多成员都以其学识而著称于世，巴列奥洛格和坎塔库津就是这样的人。迈克尔八世写了一些有利于教会联合的论文和涉及一些重要殉道者的教规，还留下了一部非常有趣的自传 [注2104](#)，该自传的手稿现藏于莫斯科的教会图书馆；他还曾在君士坦丁堡创建了一座语法学校。长者安德罗尼卡热爱文学和艺术，是学者和艺术家们的恩主。一些学者肯定，他对学者和艺术家们的保护优化了当时的艺术氛围，从而出现了如君士坦丁堡霍拉 [注2105](#) 修道院（今卡里耶清真寺）那样的优秀艺术和镶嵌画作品。 [注2106](#) 曼纽尔二世还特别因其所受的教育和文学天才而著称。作为一位优秀的神学家、研究古典学的权威、机敏的演说家、杰出的修辞学家，曼纽尔留下了许多作品：一篇描述圣灵之产生的论文，一篇攻击伊斯兰教的文章，一些就不同主题发表的演说，以一种相当诙谐的风格所写的对于“一幅皇家壁毯上所织造的春天的描述”，以及写给他那个时代许多著名人士的重要信件，这些信件有的写于他被迫滞留于土耳其宫中时，也有的写于他在欧洲旅行时期。所有这些出于曼纽尔笔下的现存手迹共有109篇论文和书信。 [注2107](#) 688

但是，就文学活动来看，在皇帝中居于首位的当属约翰六世坎塔库津，他在被迫逊位后即以约瑟夫的教名退隐于一座修道院，从事科学和文学的写作，以排遣自己的孤独。他的主要文学著作是四卷本的《历史》，或者可以说是“回忆录”，它囊括了自1320—1356年的历史，为其以后的历史著述提供了重要的史料。作者在前言中说，他所要写的，都是历史的真实 [注2108](#)，但是，他在记载自己参与的事件时背离了自己的宗旨，也许是无意识的。他极力为自己受的责难开脱，并极力褒扬自己和他的朋友及同伙；与此同时，他试图贬低、嘲笑和污蔑他的政敌。坎塔库津是唯一撰写详细回忆录的拜占庭皇帝，而且，尽管他对历史事件的评论带有偏见，它们却成为了对于14世纪巴尔干半岛复杂的历史及斯拉夫人，特别是巴尔干地区的地理状况进行研究的十分重要的资料来源。坎塔库津也写了一些神学著作，其中，大部分还没有出版。例如，其中与巴拉拉姆、犹太人和穆斯林争论方面的论文。约翰·坎塔库津将他文学的兴趣传给了他的儿子马休，后者在父亲下台后，也被迫穿上了修士的黑袍，他亦写了一些神学和修辞学方面的文章。689

巴列奥洛格时代产生了一群重要和天才的历史学家，他们专门记载和解释了当时的悲剧性事件。历史学家帕希梅利斯（1242—1310年）

学识渊博，在希腊人驱逐了拉丁人后，才由尼西亚来到君士坦丁堡。由于所占据的高官位置，帕希梅利斯可以根据可信的官方文献补充他自己的观察。他是一个热情的希腊民族精神的代言人，因此，他反对与西方教会联合的主张。除了他的一些修辞学和哲学方面的论著、以六韵节文字写的自传及一些书信外，他还是一部非常重要的历史著作的作者，该著作记载了自1261年至14世纪初年（1307—1308年）的历史。这是研究迈克尔八世时期及长者安德罗尼卡统治时期所需要的主要资料。在拜占庭历史学家中，帕希梅利斯是第一位主要关注他那个时代细微复杂的宗教教义争论的人。克伦巴赫写道：“这些人，似乎害怕谈及帝国政治生活中引人烦恼的事件，企图在抽象的对宗教问题的研究中获得安慰和放松，而这类宗教问题当时扰乱了所有人的思想。”^{注2109} 帕希梅利斯所写的历史中一个最有趣的部分是对罗杰·德弗洛尔之加泰罗尼亚兵团的描述，它与加泰罗尼亚编年史家蒙塔内尔的描述恰形成重要的对比。^{注2110} 帕希梅利斯的作品中，荷马时期的语言与神学概念及各种外来的或民间使用的语言相混杂，充满了对于古典写作风格的八股式的模仿；帕希梅利斯甚至模仿人们很少能知道的阿提卡语称呼各个月份，而不使用通行的基督教历中的月份名称，显然使其作品失之清晰。帕希梅利斯的一些作品至今仍然没有出版，甚至他的主要历史著作也仍然需要有一部批判性的版本。^{注2111}

14世纪早期，尼斯福鲁斯·卡利斯图斯·克山索普罗斯撰写了他的《基督教会史》，他的原初计划可能是要将这部历史写到他所生活的时代，但是，在记载了911年的事件后，他的记载中止了。他的著作只有涉及基督之诞生到7世纪初期之事件的部分目前保存得比较完整。他也写了教会的诗歌、赞美诗和其他一些作品。^{注2112} 690

14世纪也有一位描写拜占庭之最后两个世纪历史的最伟大的学者和作者尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯，他参与了静修派的争论活动。他拥有广博的知识、能言善辩，而且有着坚强的性格，他几乎比拜占庭巴列奥洛格时期所有的精英都更优秀，甚至可以将他随意与西方文艺复兴时期最优秀的代表相比。他接受过绝好的教育，十分熟悉古典学术传统，而且热衷于研究天文，他甚至向皇帝提交了一份进行历法改革的建议。在从事了多年成功的教学活动之后，格雷戈拉斯积极地投入了他那个时代的激烈神学争论之中，并写了许多著作，其中相当一部分还没有出版。^{注2113} 他起初是卡拉布里亚的修士巴尔拉姆的强大对手，但渐渐地转变立场，站到了联合派一方；为此，他多次受到当权者的严酷迫害甚至被打入囚牢。格雷戈拉斯很可能是在1360年前后结束了他轰轰烈烈的生涯。他的作品几乎涉及拜占庭学术的所有领域——神学、哲学、天文、历史、修辞学和语法等。其中最为重要的作品是他的庞大的37卷本的罗马史，覆盖了自1204年到1359年，即尼西亚时期和拉丁帝国时期以及前四任巴列奥洛格皇帝及约翰·坎塔库津时期的历史。他对于1204年以前的历史做了简要的概括，而详细的历史记载，包括对于他那个时代之教义争论的记载，则由这一年开始。格雷戈拉斯情不自禁地详细描述了宗教争论的细节，在这一宗教争论中，他是主要参与者之一；因此，他所写的历史明显地反映了他自己的情绪，难免带有一些偏见。也许，他的历

史更应该属于一部回忆录，而不是一部历史。人们可以认为，它是“一部对于波澜壮阔的宗教斗争进行了主观描绘的画卷”^{注2114}。学者们在谈到格雷戈拉斯的重要性时，意见颇不一致。克伦巴赫称他是“拜占庭最后两个世纪中最伟大的博学者”^{注2115}；蒙特拉蒂奇将他描写为“他那个时代最伟大的学者”^{注2116}。最近研究格雷戈拉斯之生平的一位学者居兰德，不同意克伦巴赫的意见。他写道：“格雷戈拉斯确是如克伦巴赫所喜欢称呼的那样，是巴列奥洛格时代最伟大的博学者吗？不，他是14世纪拜占庭的一位最杰出的作者，但不是最伟大的……格雷戈拉斯不是最伟大的，但却是这个世纪最伟大的作者，而这个世纪尽管在拜占庭文明史上乃至欧洲文明史上都十分重要，却仍然寡为人知。”^{注2117}无论如何，格雷戈拉斯之学识的广博是令人惊讶的，而且，在拜占庭历史上很难找到与这位拜占庭文艺复兴时期的天才代表相媲美的人物。691

15世纪重要的政治事件在当时的历史文献中留下了相当多的痕迹。约翰·卡纳努斯（John Canacns）写了一篇文章记载了1422年土耳其人对于君士坦丁堡的不成功的围攻。卡纳努斯使用了几乎接近于民族口语的文字，将首都君士坦丁堡之摆脱围困的事件归因于圣母显灵的神迹。也许，约翰·卡纳努斯也是一篇极其简明的旅行记的作者，他记载了自己在德意志、瑞典、挪威、利沃尼亚甚至远到冰岛的旅行历程，而这部游记曾经被认为是卡纳努斯·拉斯卡利斯的作品。^{注2118}

作家约翰·阿纳格诺斯特斯（John Anagnostes）留下了对于1430年土耳其人攻击萨洛尼卡事件的真实记载。与卡纳努斯不同的是，阿纳格诺斯特斯严格地对于文学写作的手法循规蹈矩，十分小心地保持其使用之希腊语的纯正。

对于1453年君士坦丁堡之陷落这一深刻震撼了其当代人的最后事件进行了记载的有四位作者，他们的作品各有其不同的立场和价值。这些，我们已经讨论过了。但是，这四位作者——乔治·弗兰策、杜卡斯、劳尼科斯·卡尔科康迪勒斯，以及克利托布鲁斯——所留下的资料，不仅可以用来研究君士坦丁堡之陷落，而且可以用于巴列奥洛格王朝的整个时期。

弗兰策的编年史现存两种版本，一个是简本，另一个相当详细。那部简本，通常被称为“迷你”（*minus*）本，仅记载了1413—1478年的事件，而那部详本（*maius*）即弗兰策所著《历史》包括了自1258—1478年间的重要事件；它之开端是尼西亚帝国的末期，其结束则于土耳其人攻击君士坦丁堡之时；在围城期间，他本人就在城内，因此，作为一位目击者，他做了很详尽的记载。君士坦丁堡陷落后，他被土耳其人搜捕。后来，他被赎出，一度逃至当时还没有被土耳其人攻占的米斯特拉。在土耳其人征服伯罗奔尼撒半岛之前，弗兰策逃到了当时仍然属于威尼斯人的科孚岛上。他在一所修道院中皈依了圣道，取名格雷戈利乌斯（Gregorius），在一些科孚名流人士的要求下，写下了自己的这部历史。^{注2119}由于弗兰策作为巴列奥洛格王朝之廷臣的经历，并且与该王朝有着密切的关系，这就决定了弗兰策成为巴列奥洛格家族的御用历史

家，他经常夸耀他们的才能而掩盖他们的过失。弗兰策之作品的显著特点是他对土耳其人的恨、对于正教会的虔诚与崇敬以及对巴列奥洛格王朝的忠心不二。尽管他有着一些偏见，但这部著作，作为一部由接近其所记载事件的目击者的作品，是非常重要的，特别是关于约翰八世统治时期以后的记载尤其重要。弗兰策的写作风格简朴无华，其中有一些土耳其和意大利用语。一位研究弗兰策的传记作家评价道：“尽管他基本上是一位国务官员——这本身就构成了他所写的历史之价值——但他像多数拜占庭历史学家一样，拥有丰富的文学知识。”^{注2120}“国务官员”（A Man of Affairs）一词意指弗兰策与君士坦丁十一世的个人和国家事务，以及帝国面临的实际状况等有着密切的关系。692

杜卡斯是小亚细亚的希腊人，他“以一种略作修饰的希腊口语”^{注2121}记载了1341—1462年的历史事件，即由约翰五世即位到土耳其人征服莱斯博斯岛之时。在其著作的开卷几页，他简略地记载了自亚当开始的编年史；最后三位巴列奥洛格统治时期的历史在书中记载得尤为详尽。尽管他是地地道道的希腊正教徒，但还是接受了与罗马的和解，认为这是拯救帝国于危难之中的唯一途径。杜卡斯几乎一生都在为一位统治莱斯博斯的热那亚人做事，但他却从来没有与希腊人民中断联系。他以深切的悲哀注视着他们的末日，而且，他对君士坦丁堡之陷落的描写是以一首哀歌结尾的，其中的一个片断我们在前面已经引用了。杜卡斯的著作并不仅仅以希腊文本保存下来，还有一部意大利文的版本，在这一版本中，有数处补充的部分是希腊原文版中不曾有的。^{注2122}一位研究杜卡斯的传记作者说道：“公平地说，尽管杜卡斯表现出了他的爱国主义思想，但他的作品的沉稳、平实、凝练，却使他成为人们真实无误地理解历史人物和事件的优秀向导。”^{注2123}杜卡斯的最近一位传记作者评论道：“杜卡斯是一位值得研究的作者；因为他忠于史实，而且，有时候——在多数情况下——他是目击者，按照历史学家的眼光看，这就远远超过了他的文字风格上的缺陷，而他的文风的粗糙，曾经激起了不够完善的波恩大全书的编者的勃然大怒。”^{注2124} 693

劳尼科斯·卡尔科康迪勒斯（或卡尔科坎迪勒斯），或者是以它的简写形式：卡尔康迪勒斯（Chalcodyles）^{注2125}。他是雅典人，他的作品之核心内容不是关于巴列奥洛格宫廷，也不是君士坦丁堡，而是关注新兴的、朝气蓬勃的奥斯曼土耳其帝国。他写了一部10卷本的《历史》，记载了自1298—1463年，或者更确切地说，至1464年年初的事件；^{注2126}他不仅记载了巴列奥洛格王朝的历史，也记载了奥斯曼人和他们的统治者们的历史。劳尼科斯曾经被迫逃出雅典，在伯罗奔尼撒半岛居住到土耳其人征服时期，然后到了意大利，或者更可能是到了克里特，在克里特完成了他的著作。劳尼科斯仿效修昔底德和希罗多德的文风，是一个典型的，只能从文字上模仿古典语言，却难以理解其精义的希腊人。他像修昔底德那样，纯属想当然地让他笔下的人物发表演说。他所记载的欧洲一些民族和国家的资料，通常是相当不准确的。^{注2127}最近一位研究劳尼科斯的学者认为：“在民族仇恨怒火熊熊燃烧的这片世界土地上，他以少有的公允态度描述了他的祖国之大敌的起源、组织和成功，他还将他的笔触伸展到希腊帝国疆域以外的世界，以一种节外生枝

的好奇心，仿效希罗多德的文风，深入到塞尔维亚人、波斯尼亚人、保加利亚人和罗马尼亚人中间；他还写了东南欧以远的国家——包括匈牙利、德意志、意大利、西班牙、法兰西和英格兰等地的风土人情。这种广博性证实了一种批评意见，即“他具有刺激人们的好奇心从而引起众人注意力的天才，使得我们在读他写的书时不至于感到困倦。”^{注2128}

最后一位是克利托布鲁斯，他不成功地模仿了修昔底德的文风，于1451—1467年为穆罕默德二世写了一部曲意奉迎的历史作品。

巴列奥洛格王朝的时代，虽然产生了几位历史学家，但几乎没有多少编年史家。在14世纪，只有一位编年史家，即伊弗雷姆（Ephraim），他以韵文体写了一部编年史（大约有100 000行），包括了自朱利乌斯·恺撒时期至迈克尔·巴列奥洛格于1261年复国期间的历史。但从历史的角度看，这部编年史毫无用处。

教会联合在巴列奥洛格王朝时期成为特别紧迫的问题，达成了两次正式的联合，导致了长期而激烈的“静修派”争论，刺激了神学和辩论文学的蓬勃发展。辩论文学的发展产生了数个对于联合和静修派运动取赞成态度或反对态度的一批作者；其中一些人前面已经有所交代。694

在赞成联合一派中，应该提到三位作者兼活动家，他们是：死于13世纪末期的约翰·贝库斯，生活于14世纪的底米特里·辛多尼斯和15世纪著名的、知识广博的神学家，尼西亚的贝萨里翁。

约翰·贝库斯与迈克尔·巴列奥洛格是同时代人，他起初反对与罗马和解，并抵制迈克尔的教会策略。因此，他激怒了皇帝，皇帝无视他居有很高的教职，将他投入监狱。据资料披露，贝库斯是一个受过良好教育、有杰出才智的学者。一位希腊历史学家讲：他“学识渊博、经验丰富，具有杰出的辩才，足以使（这场）宗教分裂活动停止。”^{注2129}另一位14世纪的历史学家称他是一个“聪明绝顶的人、雄辩术和智慧的大师，他具有同时代任何人所不具备的天才……他思维敏捷、出口成章，熟悉教会规章律法，其他那些人在他面前只不过是乳臭未干的幼童。”^{注2130} 尼西亚时期的尼斯福鲁斯·布莱米底斯的著作，使他改变了自己的宗教思想倾向。他开始成为赞同联合的人。迈克尔八世将他扶上了君士坦丁堡牧首的宝座，一直到安德罗尼卡二世破坏了教会联合，罢免了他，并将他投入监牢死去。贝库斯的最长的一部专著是：《论古罗马和新罗马教会之联合与和平》，文中，作者企图证明，希腊教父们已经承认了拉丁教会的教义，但是，后来以佛提乌为首的希腊神学家们亵渎了它们。贝库斯也论证了所谓圣灵的发展过程。他还以上述风格写了其他的神学论文。对于后来追随其联合立场的人们来说，贝库斯的著作是他们能够从中汲取所需资料的丰富源泉。^{注2131}

底米特里·辛多尼斯是巴列奥洛格王朝统治时期的一位天才的神学和修辞学作者。他于14世纪初出生于萨洛尼卡，死于15世纪初，因此他几乎活了整整一个世纪。^{注2132} 在米兰时，他逐渐地全面掌握了拉丁语言

和文学。他相继在萨洛尼卡、君士坦丁堡和克里特生活，并获得威尼斯市民资格 [注2133](#)，最后他死于一座修道院。辛多尼斯积极参与了他那个时代的宗教争论问题，热衷于同罗马实现和解。在他的作品中，表现出他比许多同时代人更精通拉丁语，并且能够使用最著名的西方著作家和学者们的著作。他写了许多论述不同问题的神学、修辞学以及哲学方面的文章。[注2134](#) 在辛多尼斯的著作中有一篇文章论及“圣灵的发展进程”，显然不是他的作品，而是他的一个学生曼纽尔·卡勒卡斯（Manuel Calecas）的作品。[注2135](#) 除了其他一些作品外，辛多尼斯还将托马斯·阿奎那的著名神学著作《神学大全》由拉丁语译成了希腊语。这一翻译作品至今还没有出版。一位大公教会的信徒如此评价：“这一部使得圣托马斯以大马士革的圣约翰之口气说话的力作曾经在图书馆的尘埃中埋没了四个世纪之久。这难道也是它未来的命运吗？难道我们就找不到一个既是托马斯主义者又是希腊主义者的一个神学家或者一个使徒去向希腊教会传播辛多尼斯为未来社会准备的遗产吗？”[注2136](#) 难道这一译著不是“引导东西方教会联合的向导吗？”695

在辛多尼斯的讲演中，似乎应该注意两篇“商讨式的”演说词，其中描述了面对土耳其人的危险时，君士坦丁堡城内的居民之忧患情绪，讨论了迁徙至西欧的可行性，督促希腊人和拉丁人联合其全部力量抵抗共同的敌人。[注2137](#)

但是，14世纪文化史上的最重要问题，是辛多尼斯的大量通信。其中多数还没有得到出版；在447封信中，只有51封得以印刷出版。在他的通信集中，可以提到的有曼纽尔二世（32封信），约翰·坎塔库津（11封信），对于这位约翰，他在信中满是友好的语汇，此外，还有与他那个时代另外一些名人的通信。[注2138](#) 696

只有辛多尼斯的所有信件得以出版，学者们才可能期望对于他的生平 and 全部著作进行研究。此外，如果不能对这一新的资料进行细致深入的研究，拜占庭最后几个世纪的希腊文明史也很难得到完全的了解和足够的评价。这一研究不仅涉及希腊文明，而且将揭示拜占庭和意大利文艺复兴之间的文化联系，而辛多尼斯恰巧密切地与此一问题有关。14世纪末期一位意大利文艺时期的最著名代表人物克鲁乔·萨卢塔蒂（Coluccio Sautati）曾经给辛多尼斯写过一封相当长而且对其大加颂扬的信。[注2140](#)

在安德罗尼卡二世巴列奥洛格统治时期两次荣登牧首位置（1289—1293年；1304—1310年）的君士坦丁堡牧首阿塔那修斯一世显然能够为他那个时期的帝国之政治、宗教和社会状况提供最为重要的资料。他的一些已经得到出版的作品使我们可以得出这样的断言。[注2141](#)

著名的尼西亚的贝萨里翁（Bessarion of Nicea）也属于联合派的成员，他是佛罗伦萨会议的参与者、后任罗马教会的红衣主教。但是，他个人和他的活动之重要意义远远超出了他的神学作品；他有一些教义方面的论文表明他是从拉丁教会的观点考虑问题的，因此，在讨论拜占庭

和文艺复兴的关系时将对于这些论文进行讨论和评价。

教会联合派的对立方也有他们的作者群，但是，他们难以与诸如辛多尼斯和贝萨里翁这样知名的联合派代表相匹敌。塞浦路斯的格列高利（他的俗名叫作乔治），是安德罗尼卡二世时期的牧首，是约翰·贝库斯的主要的、但却是不十分成功的手，他同时代的资料中称他是“以其学识而著称的人”^{注2142}，他留下了一些讨论教义的作品，试图以希腊人的观点来解释“圣灵的发展进程”。格列高利的修辞学作品特别重要。例如，在费拉拉-佛罗伦萨会议上拒绝签署联合协议的以弗所都主教马尔库斯（马克）·尤金尼科斯曾经写过几篇辩论性的短文，其中一篇针对贝萨里翁的文章中，恰当地将贝萨里翁归于为了希腊民族的立场而赞成联合的代表之列。^{注2143} 697

拜占庭教会中最伟大的辩才，土耳其占领下的第一位君士坦丁堡牧首吉那第乌斯·斯科拉利乌斯（俗名为乔治）是神学和哲学方面的优秀学者。他也参加了费拉拉-佛罗伦萨会议。他本来是赞成联合的，但是事实上，特别是在以弗所的马尔库斯影响下，转向了反对联合者一边。他是一位非常多产的作家、一个多才多艺的神学家和学者，他的作品几乎涉及文学的所有领域。他写了数篇辩论文章。基于他同杰米斯图斯·普勒桑关于亚里士多德和柏拉图主义的辩论而写的哲学著作，使得他与人文主义结下了不解之缘，乃至希腊学者萨塔斯称他为“最后一位拜占庭人和第一位希腊人”^{注2144}。他写的《我生活中的不幸》（*Lament on the Misfortunes of My Life*）详细地叙述了在穆斯林占领君士坦丁堡的早期，作者的生活、工作及希腊教会的情况。他也写过一篇简要的历史作品，即一部《编年史》，根据其亲笔手稿整理的作品已经于1935年首次出版。尽管这部《编年史》只有九页，它却包含了自亚当时期到1472年的全部年代。^{注2145}

参与静修派运动争论的双方都涌现出一些作家，其中包括该运动的创立者西奈山的格雷戈利乌斯·帕拉马斯，他是静修派的精神领袖，写了许多教义论文和演说词，其中有66篇在色萨利梅泰奥拉的一所修道院中被发现。^{注2146} 强烈反对静修派运动的尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯的文学活动，前面已经讨论过了。另一位帕拉马斯的对手，塞浦路斯人约翰生活于14世纪后半期，他可能是“揭示圣灵的自然因子”（*Ἐκθεσις στοιχειώδης ῥήσεων θεολογικῶν* 或 *Exposition materiaria eorum quae de Deo a theologies dicuntur*）一文的作者，而这篇文章恰是试图按照西方经院哲学的模式研究教义问题的初步尝试。^{注2147} 698

最伟大的神学家，当代最优秀的拜占庭作者、东派教会最天才的神秘主义者尼古拉斯·卡巴西拉斯也属于14世纪。卡巴西拉斯与西欧神秘主义者相同，其思想的基础都是一位被称为丢尼修·伪阿莱奥帕吉特者（Dionysius Pseudo-Areopagite）的著作，此人的写作年代似乎应该是在5—6世纪之交。拜占庭神秘主义在7世纪经历了一场重要演变，要归功于忏悔者马克西姆斯，他将伪阿莱奥帕吉特著作中的神秘主义思想与他的新柏拉图主义思想因素分离开来，并将它与东派正教会的教义相结

合。马克西姆斯的影响在14世纪的神秘主义者的著作中仍然可以感觉到，而尼古拉斯·卡巴西拉斯则是他们的主要代表。

尼古拉斯·卡巴西拉斯是知名度较小、而其著作也很少有人研究的作者。因为，他的许多作品都没有出版。其中相当一部分，特别是他的演说稿和信件，现保存在巴黎国家图书馆内的一些手稿中，其中一种曾经被罗马尼亚历史学家塔弗拉里用于他所写的关于萨洛尼卡的专著中。^{注2148} 研究卡巴西拉斯的神学作品，有两篇文章是很重要的，即“活在基督里面的七句话”（*De vita in Christo*）和“圣礼的阐释”（*Sacrae liturgiae interpretatio*）。^{注2149} 如果我们在这里讨论卡巴西拉斯“活在基督里面就是与基督教结合”的论点，显然与本书此处的宗旨相距太远；但是，人们显然可以说，卡巴西拉斯在拜占庭神秘主义方面的论述不仅有其本身的意义，而且，联系到静修派运动和西方欧洲神秘主义运动，应该在14世纪的拜占庭文献史上占有相应的位置，亦应该能引起学者们的关注，而此前，学者们相当错误地忽视了这位重要的作者。学者们在评价卡巴西拉斯的神秘主义思想时意见不一，其中一些人甚至宣称，卡巴西拉斯的思想，根本称不上是神秘主义的东西。^{注2150} 卡巴西拉斯的书信也值得出版。按照法国学者居兰德的说法，卡巴西拉斯的写作风格简朴而优雅（尽管有时太过细腻），而且，收集了许多新的重要的数据。^{注2151}

699

巴列奥洛格时期哲学领域的代表人物是著名的乔治·普勒桑。^{注2152} 他对古典时期的希腊文化怀着满腔热情，是柏拉图的一个崇拜者，他通过对于新柏拉图主义的研究而完全了解了柏拉图，他也梦想着用古代神话中的众神来创建一种新的宗教。他是一个真正的人文主义者，并与意大利有着密切联系。在拜占庭，对于古典哲学，特别是对亚里士多德，以及11世纪以来对柏拉图的兴趣，从来没有停顿过。11世纪的迈克尔·塞勒斯、12世纪的约翰·伊达路斯、13世纪的尼斯福鲁斯·布莱米底斯，都曾经在哲学研究方面投入甚多，其中，塞勒斯主要研究柏拉图，而其他几位主要研究亚里士多德。柏拉图与亚里士多德两派哲学思想的斗争，是中世纪哲学的标志性特征，在拜占庭“静修派”运动争论中表现得十分突出。因此，就为杰米斯图斯·普勒桑这个特别重要的人物铺平了道路。

普勒桑在君士坦丁堡接受了基础教育，在莫里亚王国的文化中心米斯特拉度过了他大半生的岁月，几乎长达一个世纪之久。他曾陪同皇帝约翰八世参加了弗拉拉-佛罗伦萨宗教会议。普勒桑逝于米斯特拉，大约是在1450年。1465年，一位意大利籍的将军、文学活动的赞助者，出身名门望族的马拉泰斯塔从土耳其人手中攻取了斯巴达，遂将普勒桑的骨灰转移到意大利小城里米尼，至今，他的骨灰仍安置于圣弗朗西斯科教堂。^{注2153}

普勒桑的哲学著作之目标是通过对比柏拉图与亚里士多德哲学的比较，解释柏拉图哲学的重要性。普勒桑在亚里士多德主义与柏拉图主义的斗争中开辟了一片新的天地。他将他对柏拉图的了解和他的热情带到意大利，在科西莫·美第奇和意大利其他人文主义者中间产生了深刻的影

响。事实上，是他提出了在佛罗伦萨建立柏拉图学院的思想。

在佛罗伦萨城，普勒桑写了“论亚里士多德和柏拉图的区别”的文章，他努力证明他所钟爱的哲学家柏拉图比亚里士多德高明。这位拜占庭学者在佛罗伦萨的侨居，是希腊古典学术向意大利传播、柏拉图哲学在西方复兴的历史过程的重要一幕。^{注2154} 普勒桑的主要作品是一篇类似“乌托邦”的文章“论法律”（Νόμων αὐγγραφὴ），很遗憾，这篇文章没有能全部保存下来。一方面，这反映了在当时颇带倾向性，却势必失败的企图，即通过建立新柏拉图的哲学而在基督教的废墟上恢复传统古代宗教；与此同时，它也试图为人类设计出理想的生活条件。为了说明人类的幸福包括哪些因素，普勒桑认为，有必要彻底理解人的自然性和包括人类在内的宇宙体系。普勒桑也为伯罗奔尼撒的复兴向曼纽尔提出了他的计划。700

普勒桑的重要性和他的影响，已经远远超出了拜占庭文化史的研究范围，仅仅因为如此，他的思想也需要得到深刻的关注。他的活动和重要性还没有得到充分的估价，因此，对于杰米斯图斯·普勒桑之重要性的研究，是研究拜占庭帝国晚期文化史的历史学者所面临的一个最有魅力的课题。^{注2155}

在与哲学通常有关的修辞学方面，人们大概能够记得一些作者。塞浦路斯的格雷格利乌斯（乔治），是长者安德罗尼卡在位时的一位君士坦丁堡牧首，曾经写过一部文字优雅且颇为重要的自传。^{注2156} 与塞浦路斯的格雷格利乌斯生活在同一时代的尼斯福鲁斯·查姆诺斯（Nicephorus Chumnos），也是他的学生，写了一系列关于神学、哲学和修辞学方面的论文，并留下了172封书信。从他的哲学论文中可知，他是亚里士多德最热情、最灵活的辩护者。查姆诺斯与他那个时代许多在政治、宗教或文学领域声名卓著的人物保持着通信联系。尽管与他的老师相比，查姆诺斯在其风度、创造性和学识方面略为逊色，但仍然是研究他那个时代拜占庭和意大利文艺复兴关系时值得特别关注的重要人物。“尽管查姆诺斯有些奴性，但却以他对古典学术的热爱、以他的热情以及他广博的知识，成为意大利和西方文艺复兴的先驱人物。”^{注2157}
701

马扎里斯的作品——对卢西安作品的模仿，《马扎里斯在冥府的逗留》*The Sojourn of Mazaris in Hades* 和《回到人世之后》*A Dream After the Return to life*，还有他在15世纪早期关于伯罗奔尼撒事务的信件——提供了卢西安在拜占庭文学作品中被人们模仿的重要实例，并给了我们关于当时拜占庭文化生活的重要细节，尽管这位模仿者的文学才能很差。

在文学方面，巴列奥洛格时期亦产生了为数不少的重要作家。就思想倾向而言，他们是一个新的文化时代的先驱，如克伦巴赫所说，他们与自己的拜占庭前辈，如佛提乌或萨洛尼卡的尤斯塔修斯等人的联系，远逊于他们与西方古典学复兴时期的第一批代表人物的联系。^{注2158} 但

是，巴列奥洛格时期的语言学家的工作中有一个方面却不无理由地要受到研究古典学的学者们的责备。这就是他们对于古典文献的态度。虽然11世纪和12世纪的注释家和抄胥们几乎完整地保留下来了亚历山大和罗马时代的手稿遗产，但巴列奥洛格时期的语言学家们却从他们“净化”希腊语的偏见出发去改写古代作家的文章，有时甚至使用了新的韵体形式。这种倾向导致了研究古典时期学术的学者们尽可能地去参照巴列奥洛格之前的手稿。无论这种行为曾经多么令人恼火，但也必须从当时的客观条件出发来评价它。这一时期的文学家们已经不再满足于纯粹地模仿其前辈的技术手段，开始试着表现他们自己的创造性倾向，尽管他们使用的方法是如此鲁莽笨拙。

在这一批文学家中，有修士马克西姆斯·普拉努底斯（Maximus Planudes，俗名曼纽尔），他是巴列奥洛格王朝前两代皇帝时期的人，一直在闲暇时从事科学和教学事业。他曾经作为拜占庭的使节访问过威尼斯。由于他在拉丁语言和文学方面的知识才能，使之与当时西方兴起的文化运动保持了密切联系。普拉努底斯是一个勤勉不倦的教师，他写过一些语法方面的论文，且有100多封书信表现出他个人的知识水平和学术兴趣及他所致力于从事的事业。普拉努底斯还留下了一部根据古典作家著作编写的历史和地理文献摘录，以及对于一些如老加图（Cato de Elder）、奥维德、西塞罗和恺撒等拉丁作家作品的译文。他在西方最为声名卓著的作品可能是他的希腊作者作品选。现存的大量普拉努底斯的手稿表明，在人文主义时代的早期，他的这些手稿经常在西方教授希腊文的教材中选用。同时，从拉丁文翻译为希腊语的大量手稿，也为文艺复兴时代东西方文化上的新联系做出了巨大贡献。702

生活于安德罗尼卡二世时期的普拉努底斯的学生、也是他的朋友曼纽尔·莫斯科布鲁斯（Moschopoulos），与其老师一样，对于我们认识13世纪末和14世纪初拜占庭学术的特点，以及古典学术在西方的传播有着重要意义。他的《语法问答》和《希腊语词典》与普拉努底斯的翻译著作一样，都是西方人学习希腊语的热门教材。而且，他对于一些古典作家的评述和他的书信集也提供了重要的史料，而这些都还没有受到足够的研究或评估。

与安德罗尼卡二世同时代的狄奥多勒·梅托希特斯在拜占庭历史上通常被认为是一位语言文学家。但是，他广泛而多方面的活动却远远超出了单纯语言文学的范围。在本书中谈到尼西亚帝国时，曾经提到他是尼西亚的一篇赞颂词的作者。他受到过很好的教育，是古典学术领域的一位权威人士，是普鲁塔克和亚里士多德的仰慕者，但他尤其仰慕柏拉图，称柏拉图是“智慧的奥林匹斯山”、“活的图书馆”和“缪斯女神的赫里孔山”^{注2159}。作为一个精明的政治家，安德罗尼卡二世时期的第一位总理大臣，狄奥多勒·梅托希特斯是14世纪前半期拜占庭人文主义者中杰出的典型代表。这位博学者和杰出的政治家曾经对国家事务发生过特别的影响，受到过皇帝的特别信任。与他同时代的尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯曾经写道：“从早到晚，他以饱满的热情完全从事公务，似乎根本不像一位学者；而一到深夜，当他离开了宫廷之后，就完全被科学研究所吸引，

似乎他完全是一位学者，从来与任何其他事务没有关系。”^{注2160} 萨塔斯曾经以梅托希特斯在其著作中时不时表现出来的政治观点为根据，得出了一个有趣的结论，认为，梅托希特斯既不倾向于民主制，也不倾向于贵族制，他有自己的政治观点，即主张一种立宪君主制。迪尔评价道：“这位14世纪的拜占庭人在如此绝对主义的、决心行使神圣权利的‘皇帝’（*basileus*）的国度内怀抱着这样的梦想，其思想的开创性并不是无关紧要的标志。”^{注2161} 当然，拜占庭的政治理论发展史还没有得到阐述。但是，这一例证却显然揭示了“拜占庭政治理论的历史并不是同类事物的令人生厌的重复。它是有生命力的，而且在发展”^{注2162}。最近的研究成果使得人们认识到，梅托希特斯的论述，可能并不是一种用于实践的政治理论，而是柏拉图思想在新柏拉图主义精神中的演绎。^{注2163} 703

在安德罗尼卡被废黜的动乱中，狄奥多勒失去了他的地位、金钱和家庭，被打入囚牢。由于身患恶疾，他被允许终老于君士坦丁堡的霍拉修道院（今天的卡里耶清真寺）。在他拥有权力时，他曾经使这座衰败不堪的古老修道院得到恢复，并配置了图书馆，用镶嵌画装饰它。今天，在这座清真寺中所保留的众多镶嵌画中，人们还可以看到在通向教堂主要入口的门楣内部上方，有一坐在宝座上的基督形象，在他脚下是身穿拜占庭最高等显贵之华丽宫服的狄奥多勒跪像，手中捧着一座教堂模型；他的名字嵌在画上。他于1332年逝于此地。

著名的尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯是狄奥多勒的众弟子之一，在尼斯福鲁斯的著作中，以热情洋溢的语言详尽描述了他的老师。^{注2164} 他的多学科的大量作品——哲学和历史论文，修辞学和星象学的作品、肖像和大量写给当时名流人士的书信等——都还没有出版，而且只有极少数被研究过。这些作品使得尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯与底米特里·辛多尼斯与狄奥多勒·梅托希特斯一样，被列为14世纪拜占庭最杰出的人文主义者。最近研究梅托希特斯作品的一位学者声称：梅托希特斯“可能是14世纪最伟大的作者和拜占庭文学史上最伟大的作家之一”^{注2165}。他的哲学研究使得一些学者（如萨塔斯和Th.乌斯宾斯基）认为，梅托希特斯是15世纪拜占庭柏拉图主义者，特别是杰米斯图斯·普勒桑的先行者。^{注2166}

在他的所有著作中，最著名的是《道德的评价与注释》（*Commentaries and Moral Judgments*），通常亦被称为《杂记》（*Miscellanies*）（或《哲学与历史札记》，[*Miscellanea philosophica et historica*]），它是百科全书式的作品，“是研究梅托希特斯之思想的无可估价的宝库”，使得它的读者有理由羡慕梅托希特斯的博学多才。梅托希特斯引用了，而且很可能通读了70位希腊作家的著作。希奈修斯似乎是他最重要的资料来源和他最喜欢的作者。^{注2167} 在他的著作中，处处有重要的历史记录，其中不仅涉及拜占庭，也涉及其邻国的人民；一个典型事例是他对自己于1298年出使塞尔维亚沙皇宫廷，安排安德罗尼卡二世一个女儿的婚事之使命的详细记载。^{注2168} 704

梅托希特斯写过20余首诗歌，只有两首得到出版。第一首有1355

行，是一篇描写他自己生活和霍拉修道院的长诗；第二首也是描述该修道院的 [注2169](#)；其他18首尚未得到出版的诗在前面曾经加以评价，涉及了作者生活和他所生活的时代之历史事件的大量信息。[注2170](#) 在第19首诗中，梅托希特斯详尽地描述了他所居住的宫殿之富有、舒适和漂亮，[注2171](#) 但在1328年的动乱中，他失去了这一切。他的诗歌是以一种刻意修饰的风格写成，有时很难理解。但是，这并不是他个人的问题；许多拜占庭作家，无论是写作散文抑或诗歌，都使用这种寓意模糊的风格，都需要加以注释。在他们看来，越难理解的风格越有价值。

梅托希特斯也留下了一些信件，其中只有四封没有什么重要价值的信件保留了下来。从各方面的可能性看，其他信件是被他的敌人毁掉的。[注2172](#) 梅托希特斯在艺术史上也有其重要地位，这主要归因于霍拉修道院的镶嵌画。他曾经希望，自己在艺术领域中的工作“将使他给子孙后代留下辉煌的记忆，直到世界末日”，[注2173](#) 这一想法是正确的。

毫无疑问，在研究巴列奥洛格的文艺复兴时，最重要的问题是研究狄奥多勒·梅托希特斯的全部著作。还有许多工作有待于我们去做。作为一个伟人，梅托希特斯在14世纪文化运动中的地位刚刚开始被人们所认识。只有完全出版和研究他的作品，才有可能恰当地评价这一伟大文化时代的伟大人物。705

在安德罗尼卡二世统治时期的文献学家中，还应该提到托马斯·马吉斯特 (Thomas Magister)，他属于莫斯霍布鲁斯 (Moschopoulos)、狄奥多勒·梅托希特斯和格雷戈拉斯的文学活动圈子，而且为古代作家的作品、演说稿和书信等写了许多评注，而他的文学作品更应该比目前受到更多的关注。[注2174](#) 同一时期的另一位文献学家是底米特里·特里克利尼乌斯 (Demetrius Triklinius)，一个出色的文学批评家。如克伦巴赫所说， he 可以与一些现代的作家相提并论 [注2175](#)；同时，他也是研究古典作家，如品达、埃斯库罗斯、索福克勒斯、欧里庇得斯和阿里斯托芬、忒奥克里托斯等人物的权威人士。

在法学方面，巴列奥洛格时期产生了最后一部重要的法学著作，至今仍保有生命力。这是由14世纪的一位法官及法学家、萨洛尼卡的君士坦丁·哈尔梅诺布鲁 (Constantine Harmenopoulos) 所编辑的大型著作，人们通常称其为《法学六卷》 (Hexabiblos, ἑξάβιβλος)，因为它被分成六部分；或者称它为《法学手册》 (Promptuarium, 或 Πρόχειρον νόμων)。这一法律汇编含有民法和刑法的内容，并收进了一些增补的法条，如人们广为知晓的《农业法》。作者使用了早期的一些立法著作，包括《法学手册》、《帝国法典》、《新律》、《法律选编》、《法学导论》[注2176](#)，及其他法学著作的资料。[注2177](#) 在谈及《法学六卷》所使用的资料时，人们已经提出了一个非常重要的问题，但却没有得到令人满意的阐述。事实表明，哈尔梅诺布鲁使用了许多非常古老、未经查士丁尼大帝的立法委员会改动和增删过的法律文献中的资料；[注2178](#) 换一句话说，《法学六卷》对于批判性地研究查士丁尼《民法大全》所使用的资料、其原始的形式及改动过的部分，以及在拜占庭立法

著作中的所谓的“罗马法”的痕迹，提供了极有价值的资料。1453年之后，哈尔梅诺布鲁的《法学六卷》在西方得到了广泛传播，人文主义者认真仔细地研究了这一“衰亡的拜占庭”的法学著作。哈尔梅诺布鲁的法学汇编至今仍应用于希腊和比萨拉比亚 注2179 的法学实践中。 注2180

在巴列奥洛格时期，一些医药学方面的论著反映了阿拉伯人的影响。13世纪末期的一部医学手册甚至对西方医药学有过相当重要的影响，直至17世纪以前，它一直是巴黎医学专业所使用的基本教材。然而，我们先前已经多次强调，拜占庭在医学方面完全没有原创性成果。一位曾经特别关注拜占庭时期的法国医学教授曾经评价道：“如果有谁想 [在医学方面] 记载什么原创性的东西，他将一无所获，在这一千多年的史页上，将只能留下空白。” 注2181 在巴列奥洛格时期，数学和天文学也很繁荣，而且，前面提到过的那些多才多艺的百科全书式人物也都从欧几里德、托勒密等古典作家的作品及波斯、阿拉伯作品中汲取资料，而且，波斯和阿拉伯人作品的大部分，也是以希腊的资料为依据的。

706

巴列奥洛格时期诗歌作品的主要代表是曼纽尔·霍罗波鲁斯 (Holobolus) 和曼纽尔·菲勒斯 (Philes)。霍罗波鲁斯的诗歌经常被评价为非原创性的和矫揉造作的，他总是尽力使自己的作品投合宫廷人士的兴趣，因而经常是因循守旧的，有时出现不可宽恕的虚伪和奴性。 注2182 但是，更近的研究表明，上述评价是错误的；的确，这些诗是在描写宫廷仪式的辉煌壮观，但却没有表现出作者对皇帝个人的吹捧和谄媚。 注2183 霍罗波鲁斯还为皇帝曼纽尔八世写过一篇颂辞。 注2184 曼纽尔·菲勒斯一生穷困潦倒，不得不借用自己的文学天才赚钱糊口，因此，他忍辱乞怜，极尽奉承和谄媚之事。从这方面看，他似乎可与12世纪的狄奥多勒·普洛德罗斯相比。

14世纪最后一位伟大的文学天才是狄奥多勒·梅利特尼奥特斯 (Meliteniotes)。有数个与此同名的人物生活于13世纪末和14世纪初，因此，要确认其中哪一个写了署名为梅利特尼奥特斯的著作，是一件非常困难的事。 注2185 然而，很显然，生活于14世纪的狄奥多勒·梅利特尼奥特斯写出了拜占庭整个历史时期最具科学性的天文学巨著，同时也写了一部长篇寓言诗，含3062句的“民间语”韵体诗《论审慎》 (Concerning Prudence) 中。 注2186 有人提出了一个有趣的问题，即梅利特尼奥特斯所写的诗是否在薄伽丘的《爱情的幻影》 注2187 (L'Amorosa Visione) 注2188 直接影响下所为。这一事件可以再一次揭示在巴列奥洛格时期，拜占庭与意大利文化交流的重要意义。近期一些学者已经指出了《论审慎》与《查理大帝的朝圣》 (Pèlerinage de Charlemagne) 两篇文章的相似之处。 注2189

707

巴列奥洛格时期以民间口语形式写成的一些重要的文学作品也得到了保留。长达9000句之多的以韵文写成的《莫里亚编年史》的希腊文版，在谈及拉丁人征服伯罗奔尼撒半岛的历史事件时，已经从历史的角度对此做了相应的评述。这部著作提供了当时希腊民间口语的一个有趣

的范例，这时的口语已经从当时征服并统治这一地区的罗马人那里汲取了许多词汇和习惯用法。该编年史的原始版本究竟是以哪种语言写成，目前还有一些疑问：一些学者认为原文是法文，也有一些学者认为其原文是意大利文，而且很可能使用了威尼斯方言。^{注2190} 但依笔者之见，其原文是希腊语。该书之希腊文版的作者通常被认为是一个希腊化的法兰克人，他恰好生活于书上所描述之相应事件发生的时期，而且，作者对于伯罗奔尼撒事务十分熟悉。

在上述同一历史时期，有一部诗体传奇（大约含有4000行）“利比斯托罗斯和罗达姆内”（Lybistros and Rhodamne），它的故事情节和思想内容与浪漫传奇诗“贝尔山德罗和赫利山查”（Belthandros and Chrysantza）极其相似。其故事情节比较简单：利比斯托罗斯在梦里得知，罗达姆内是他未来的妻子；他发现，她原来是一位印度公主，遂向她求爱，最后，他与自己的情敌决斗取胜，赢得了罗达姆内作为自己的妻子。但他的情敌使用巫术拐走了罗达姆内，最后，罗达姆内经历了重重磨难，平安地与利比斯托罗斯团圆。^{注2191} 对这一传奇诗，人们必须注意到法兰克文化与东方生活条件的交融。在“贝尔山德罗与赫利山查”这首诗中，法兰西文化与希腊文化还有明显区别，而在“利比斯托罗斯”一诗中，法兰克文化已经深深地植根于希腊的土壤之上；但与此同时，它也屈服于希腊传统的影响。无论如何，尽管此诗歌受到拉丁文化的影响，但却不是对西方文化模式的简单模仿。迪尔说：“如果说，诗中所描述的社会已经渗透了相当一些拉丁文化的成分，但它总的来讲还是保持了明晰的拜占庭色彩。”^{注2192} 该诗作的原文产生于14世纪。现存的传奇诗“利比斯特罗斯和罗达姆内”版本，经过了后人的修订。708

也许，一部希腊文版的托斯坎尼诗歌《菲奥里欧和比安西菲欧勒的传奇》（*Il cantare de Fiorio e Bianciflore*，14世纪的作品）也是15世纪翻译引进的。该叙事诗的希腊文版本含有2000行，是用民间通俗希腊语或者说是以“民间韵律”写成。希腊文献中没有一处提到这首诗是希腊的诗歌。克伦巴赫认为，该韵体诗的作者是一个“希腊化的法兰克人”^{注2193}，即，是一个信奉罗马公教派基督教的信徒。但是，这一评断现在看来是错误的。很有可能，这部希腊版作品的匿名作者是一位希腊正教徒。^{注2194} 史诗《菲奥里欧和比安西菲欧勒的传奇》的希腊文版本（φλωρίον καὶ Πλάτωνα φλώρης）对于了解巴列奥洛格时期的民间通俗希腊语有特别重要的意义。

可能是在15世纪初，产生了题为“拜占庭的阿基里斯”（The Byzantine Achilleid）的诗篇，它也是用民间韵律写成。尽管这篇诗作的标题使人们想起特洛伊战争和荷马史诗，但这首叙事诗却与荷马史诗毫无关联。这首诗的背景是法兰克移民的封建领地。而该诗的主角阿基里斯则受到另一位拜占庭英雄传奇诗中之角色狄吉尼斯-阿克里特斯的影响。“阿基里斯事实上是一位受洗时取了古人名字的狄吉尼斯”^{注2195}。对于《阿基里斯》一书的作者是否了解上述拜占庭传奇叙事诗（即关于阿克里特的叙事诗）的某一个版本，或者，他是否从两首诗的共同资料来源，即民众的传奇诗歌中采纳了相似的情节，我们并不清楚。这一问

题目目前还不能完全得出结论，但是，两首传奇诗中的一些相似情节，使得第一种假设更可能成立。^{注2196} 这首传奇诗以阿基里斯在特洛伊死于帕里斯和迪丰博斯手中，希腊人为了给他报仇攻克了这座城市而结束。
709

巴列奥洛格时期拜占庭艺术的惊人成就是不能一眼掠过的，而应该给予强调说明。巴列奥洛格王朝时期拜占庭艺术的复兴，产生了诸如卡里耶清真寺、米斯特拉、阿索斯和塞尔维亚等地的镶嵌画作品。它的发生是如此突然和令人费解，以至于学者们提出了形形色色的假说，解释这些新的艺术风格的源泉。所谓“西方来源说”的追随者，认为自第四次十字军以后，拜占庭生活中的各个方面都受到西方的影响。他们把拜占庭出现的艺术作品与意大利“14世纪”壁画和乔托，特别是其他一些在巴列奥洛格时期第一批“东方文艺复兴”的作品问世之时住在意大利的艺术家的作品相比较。从而得出结论说，14世纪意大利的“大师”们一定影响到了拜占庭的艺术家，这就是东方出现新的艺术模式的源泉。但是，“西方派”的假说是不能接受的，确切地说，与之相反，人们现在已经证明，拜占庭对意大利艺术的影响而不是意大利对拜占庭艺术的影响是存在的。

第二种假说，即所谓“叙利亚源”假说，是20世纪初由斯特拉齐格夫斯基和Th.施密特提出来的。他们认为巴列奥洛格时期拜占庭的最好的艺术成果仅仅是古老的叙利亚原版的复制品，即事实上，4—7世纪的原版艺术，被拜占庭艺术采用了不止一种新的形式。倘若人们接受了这一假说，就没有了14世纪拜占庭的艺术复兴，或者说，没有原创性的成果，拜占庭的大师们就没有任何创造性力量；因而，所有已经出现的佳作是对那些人们还不甚了解的优秀古代模式的逼真模仿。这一被N.K.康达可夫称为“回归古代运动”^{注2197}的理论，已经有了些许追随者。^{注2198}

查尔斯·迪尔在1910年出版的《拜占庭艺术手册》第一版中，反对上述两种理论。他看到，巴列奥洛格时期的艺术复兴植根于那个时代极为典型的文化复兴的总体环境中，植根于极有生命力的希腊爱国主义感情之中，也植根于早在11世纪，即科穆宁时期就已经出现的拜占庭艺术新潮的逐渐兴起的过程中。因此，“对于那些仔细考察了这一事件的人来说，14世纪的艺术运动并不是突然出现的意外现象。它的出现归因于特别有利于艺术自然发展的生气勃勃的条件；至于外部的影响，则只是在某种程度上促进了它的繁荣。它还是从它自己身上，从它植根于历史温床上的根源中，汲取了强有力的创造性特质。”^{注2199} 710

1917年，D.阿伊那洛夫批评了迪尔的结论在方法论上的错误。迪尔并非以分析艺术作品本身为依据，而是从文献学、科学及其他方面的数据中间接得出结论。阿伊那洛夫认为，研究13世纪和14世纪拜占庭绘画新模式的出现，只能用比较的方法来解决。通过对于君士坦丁堡的卡里耶清真寺及威尼斯圣马克大教堂的镶嵌画的地理和建筑上的特点之个案的考察，阿伊那洛夫强调了这些艺术形式与意大利早期文艺复兴时期风景画之间的明显关系。他得出结论说，14世纪的拜占庭绘画不能认为是

拜占庭艺术的本来形式，它只是意大利绘画发展新模式的反映，而这种新发展是以早期拜占庭艺术为基础的。“威尼斯是这种早期文艺复兴对后期拜占庭艺术‘反作用’的中介地之一。”^{注2200}

Th.施密特认为，面对巴列奥洛格时期帝国的经济和政治总崩溃的局面，14世纪真正的艺术复兴是不可能的。^{注2201} 对于这一联系，迪尔正确地评价道：“这一假设看来可能有些天真，但它却是一种断语，而不是证据。”^{注2202} 1925年，多尔顿不拘泥于阿伊那洛夫的结论，写到14世纪时说：“在塞尔维亚、米斯特拉或君士坦丁堡出现的来自意大利的新事物，是相当大量的希腊事物回到自己的家，但其表层却染上了锡耶纳的魅力。因此，我们不能完全把14世纪的斯拉夫人绘画或拜占庭希腊人的绘画看成是西方影响的产物。意大利赋予一种并没有改变的艺术以优雅和活力。”^{注2203} 考察了G.米勒、布莱耶尔和阿伊那洛夫的近期著作后，迪尔在他的《拜占庭艺术手册》第二版中，称14世纪是真正的艺术复兴，从而对这一问题的讨论做了总结。这次复兴完全继承并发展了11世纪和12世纪艺术演进的趋势，因此，在历史的过去与14世纪之间并没有艺术风格发展的间断。在这一问题上，迪尔重复了上面引述的，他在第一版中所写的那段话。^{注2204}

1930年，L.布莱耶尔写道：“巴列奥洛格时期的拜占庭艺术是支配着拜占庭历史的两股精神力量，古典的和神秘主义的精神力量的综合。”^{注2205} 1938年，A.戈拉巴尔（A.Grabar）指出，巴列奥洛格时期拜占庭艺术的“突飞猛进”（l'essor）特别明显；在这一过程中，艺术的最后复兴，特别是绘画的复兴，不仅表现在其领土已经最后大大缩小到君士坦丁堡及其近郊的帝国内部，而且表现在各个独立自主的希腊公国（如斯巴达、特拉布松等）和那些追随着拜占庭道路的斯拉夫各王国内。^{注2206} 鉴于以上观点，以下的结论却似乎有些费解：“拜占庭艺术的历史随着法兰克人于1204年攻克君士坦丁堡就已经结束了。”^{注2207} 相反，拜占庭艺术复兴是一个内容丰富成果斐然的领域，值得进行更多的研究。^{注2208} 711

巴列奥洛格时期拜占庭艺术复兴的许多作品保存了下来。在建筑艺术中，教堂建筑艺术是最为突出的，特别在伯罗奔尼撒半岛米斯特拉城堡的七座教堂、阿索斯山上的一些教堂，以及分布在塞尔维亚及其统治下的马其顿的许多教堂。巴列奥洛格时期的镶嵌画和壁画艺术的繁荣留下了丰富的遗产，君士坦丁堡卡里耶清真寺的壁画前面已经提到过了，还有许多壁画保留在米斯特拉、马其顿和塞尔维亚。在阿索斯山上，保留着13世纪、14世纪和15世纪的绘画，但是，阿索斯山的特别繁荣时期是在16世纪。著名的拜占庭画家、萨洛尼卡的曼纽尔·潘瑟里诺斯（Penselinos），即拜占庭画家中的“拉斐尔”和“乔托”可能就生活于16世纪的前半期；他的一些作品也许仍然能在阿索斯山见到，但是，关于这一点还是不能十分确定。^{注2209}

许多巴列奥洛格时期的圣像画和微型画也保留了下来，特别著名的当属14世纪西班牙马德里的一本含有约翰·斯蒂利特编年史的手稿，其中

有600幅有趣的袖珍画，反映了自811年到11世纪中期的拜占庭历史，这一时期，恰是斯蒂利特编年史所囊括的年代。^{注2210} 另外两幅巴黎的手稿前面已经提到^{注2211}，一是14世纪的绘有约翰·坎塔库津主持关于静修派运动的宗教会议的情景，另一幅是15世纪的附有曼纽尔二世的肖像微型画。712

巴列奥洛格时期的艺术及其对于斯拉夫各国，特别是对于俄罗斯的影响，尚没有得到深入的研究；这一时期的典型代表作品还没有被全面搜集并进行研究，甚至有些东西人们还没有发现。N.P.康达可夫在1909年，讨论到13世纪和14世纪对于圣像画的研究时曾经说过：“总体看来，我们进入了一座黑森林，还没有人踏出一条小径。”^{注2212} 另一位近期研究拜占庭14世纪绘画的学者阿伊那洛夫补充道：“但是，在这座森林中，一些先驱已经向各个方面开辟了道路，并做了一些重要的积极的探索。”^{注2213} 1919年，G.米勒在他论及塞尔维亚教堂的著作中，试图否认塞尔维亚艺术只不过是拜占庭艺术的一个分枝的说法，并证明了塞尔维亚艺术有它自己本身的特点。^{注2214}

总括巴列奥洛格时期的文化运动，人们首先必须肯定，它的伟大力量、生命力及多样化的特点并不见于更早的时期，即帝国的总体形势似乎更有利于文化成就的时期。自然，这一兴起，不能认为是突然的，是没有什么历史基础的。这些因素的根源可以在科穆宁时期的文化复兴中看到；而且，由于拉丁十字军的统治而被截然分开的这两个时期之间的联系纽带，是以尼西亚帝国的尼斯福鲁斯·布莱米迪斯及开明的拉斯卡利斯王朝的皇帝为代表的文化生活。尽管当时的政治形势危机重重，尼西亚的皇帝们还是保存和发展了当时最优秀的精神财富，把它留传给巴列奥洛格家族复生的帝国。在巴列奥洛格王朝时期，特别是13世纪末和14世纪初，帝国的文化生活极其繁荣。此后，在土耳其威胁的压力下，文化运动在君士坦丁堡开始衰落，而15世纪最早的思想家如尼西亚的贝萨里翁及杰米斯图斯·普勒桑则把他们的活动范围转移到伯罗奔尼撒半岛，即米斯特拉，这是与一些较小的意大利文艺复兴中心相似的文化中心，且不像萨洛尼卡或君士坦丁堡那样明显地处于土耳其人征服的威胁下。

关于拜占庭文化的重要性及其问题曾经多次被人们与意大利文艺复兴时期的重要性及其问题相比，认为它们之间有共性。意大利和拜占庭都经历了一个有着许多共同特点及共同起源的深刻的文化运动时期，这一起源即十字军带来的经济和文化革命。这一时期并不是拜占庭的或者意大利的文艺复兴时代，而是一个广泛的、不局限于一国范围内的、希腊—意大利文艺复兴时代，或者，总的来说，是南欧文艺复兴时代。后来，即在15世纪，东南欧的这一文化复兴被土耳其的征服所终止；在西方，即意大利，总体形势发生了变化，文化生活得以深入发展，并传播到其他国家。713

当然，拜占庭没有产生但丁。拜占庭的文艺复兴还受到它过去传统的束缚，在这种束缚下，艺术的创造性精神和发展的独立性受到了教会和国家权威的严格支配。拜占庭古代传统的主要内容是它的形式主义和

保守性。考虑到拜占庭社会生活的这些特点，人们不能不因巴列奥洛格时代出现的积极活跃的学术活动及最优秀的思想家们在文学和艺术领域开辟自由、独立的新道路时的热情工作而感到惊诧。但是，东罗马帝国最后灭亡的命运过早地摧毁了这一文学、科学和艺术的胚胎。注2215

拜占庭和意大利文艺复兴

考虑中世纪希腊传统，尤其是拜占庭希腊人对意大利文艺复兴产生了什么样的影响时，首先要记住的是，并非是人们对古典文献的兴趣和了解导致意大利文艺复兴的发生，引发了文艺复兴的意大利的生活背景才是人们对古希腊文化的热情高涨的真正原因。

在19世纪中叶，一些历史学家认为，在土耳其危机之前，尤其是1453年君士坦丁堡陷落之前逃往意大利的部分拜占庭希腊人，促进了意大利文艺复兴的产生。例如，19世纪上半叶的一位俄国斯拉夫文化优越论者J.V.吉列也夫斯基（Kireyevsky）就曾写道：“君士坦丁堡陷落之后，从东向西吹来了一阵清风，使西方思想家能更自由自在地呼吸，整个经院哲学结构立刻崩溃。”注2216 众所周知，15世纪上半叶，文艺复兴确实已经遍及意大利，但所谓的意大利人文主义的主要领袖佩特拉克、薄伽丘却生活在14世纪。很明显，除非在基本年代学上的证据以外还存在其他原因，这种观点是十分站不住脚的。714

有两个问题需要解决，即中世纪的希腊传统对文艺复兴的影响，以及拜占庭希腊人对文艺复兴的影响。首先考虑第二个问题，究竟有哪些希腊人的名字与文艺复兴早期，即14世纪到15世纪初这一时期，相联系呢？

按年代顺序来看，第一个人物是巴尔拉姆，南意大利卡拉布里亚的希腊人，约死于14世纪中叶，曾参加过静修派的斗争。他在成为卡拉布里亚修道院的修士之后，将其名字贝尔纳多（Bernardo）改为巴尔拉姆（Barlaam），并在萨洛尼卡、阿索斯山和君士坦丁堡驻留了一段时间。幼者安德罗尼卡皇帝命其担负重要使命，就组织讨伐土耳其人的十字军和恢复教会联合问题赴西方谈判。在一趟毫无成果的旅程之后他返回拜占庭，参加了静修派宗教运动，接着又前往西方，最后终于于此。巴尔拉姆是早期人文主义者经常谈及的人物，而且，19世纪的学者们在对他的评价上也颇有争议。佩特拉克曾在阿维尼翁遇到过巴尔拉姆，并为了能读懂希腊作家的原著而随他研习希腊语。在一封信中，佩特拉克谈到巴尔拉姆说：“另一个唤起我最大热情的老师，在我刚开始学习（*in ipso studiorum lacte*）时，就离开了人世。”在另一封信中，他又写道：“他（即巴尔拉姆）的希腊语口才是最好的，可拉丁语却很差；他富有思想且思维敏捷，但要让他用语言表达自己的情感却很为难。”注2217 在第三封信中他还说：“我一直渴望研究所有的希腊文学，要不是命运嫉妒我的起步而夺走我的老师，现在的我可能就不只是一名初级的希腊文化研究者了。”注2218 在阅读希腊文学原著方面，佩特拉克一直未能成功。另外，巴尔拉姆对薄伽丘也产生了一些影响。薄伽丘在他的著作

《神谱》(*Genealogia deorum*) 中称巴尔拉姆为一个“虽然身体瘦小却拥有渊博知识”的人，而且只要是涉及希腊学者方面的问题，薄伽丘都完全信任他。 注2219 715

巴尔拉姆在神学和数学方面的文章、笔记和演说词并不能提供足够的理由称巴尔拉姆为人文主义者。我们只能猜测，也许佩特拉克对其著作一无所知；薄伽丘曾清楚地说过他“从未看过任何一本他的著作” 注2220。也没有足够的资料证明他曾广泛培养学生或在文学方面有特殊的才智，换句话说，没有理由相信巴尔拉姆拥有足够的天赋或知识力量能极大地影响其才华横溢且受过良好教育的意大利同代人、那些时代精神的前导，即像佩特拉克和薄伽丘这样的人。因此，我们不能赞同把巴尔拉姆对于文艺复兴的影响估计过高，这种估计有时会出现于一些优秀著作中。例如，德国学者G.科尔廷 (Körting) 曾评论说：“由于巴尔拉姆在阿维尼翁过早离世，使得佩特拉克不可能更深入地学习希腊语言和文明知识，从而破坏了能引人自豪的前景的构想，并决定了此后几个世纪欧洲人民的命运。可谓小因而大果！” 注2221 俄国学者Th.乌斯宾斯基就同一个问题写道：“文艺复兴时期意大利人所具有的丰富活跃的思想观念和对希腊研究的重视完全应归功于巴尔拉姆直接或间接的影响。因此中世纪文学历史的最伟大成就归功于他……我们还可以根据事实断言他兼具当时存在的学术上最优秀的品质并使之延续下来。” 注2222

巴尔拉姆在文艺复兴历史中的作用事实上远没有那么复杂。他只是是一名不太成功的希腊语教师，能传授语法基础知识并起到活字典的作用，科勒林认为，“其中还有一些非常不精确的资料” 注2223。对于巴尔拉姆在文艺复兴中的作用，A.维切洛夫斯基给予了更为正确的评价：“在意大利人文主义早期历史中，巴尔拉姆的作用是表面性的，偶然的……作为一名中世纪的经院哲学家和唯心主义哲学的敌人，他仅能给予他的西方朋友以希腊语言方面的知识及一些学问的断片；但他的德行却因人文主义用以表现自己的理想和期待而被夸大了，而他是无法对这种期望做出回应的。” 注2224

第二个在文艺复兴早期发挥了重要作用的希腊人是巴尔拉姆的学生莱昂提乌斯·皮拉图斯 (Leontius Pilatus)，他和他的老师都是卡拉布里亚人，也死于14世纪70年代。他从意大利移居到希腊，后来又返回意大利。在意大利他被看作是萨洛尼卡的希腊人，而在希腊又被看作是意大利人，不论在哪儿生活他都会与人发生争论。他曾在佛罗伦萨与薄伽丘一起生活三年，给薄伽丘讲授希腊语并对《神谱》给予一些建议。佩特拉克和薄伽丘都在他们的著作中提及了莱昂提乌斯，并以相似的方式描绘了这个“有着禽兽般举止、行为怪僻的人” 注2225 之倔强、严厉、急躁的性格和难以接近的外表。在写给薄伽丘的一封信中，佩特拉克写道，莱昂提乌斯在对意大利和意大利人进行了傲慢无理的抨击之后离开了他，而在旅程中又写给他一封“比其胡子和头发更长更令人作呕的信，信中，他向上天赞美可恨的意大利，贬低和谴责他以前极为赞颂的希腊和拜占庭，并以此为乐；接着他恳求我让他回去，比使徒彼得向基督祈求掌控水性还要诚挚”。在同一封信中还有如下有趣的内容：“现在听吧、

笑吧，还有其他更有趣的事情，他请求我给君士坦丁堡皇帝写信推荐他，可我既不认识这位皇帝也不知道他的名字；但他想要如此，并想当然地以为（那位皇帝）会像罗马皇帝 注2226 对我那样仁慈、宽厚；似乎他们的头衔相同，就表示他们完全相同，或者由于希腊人称君士坦丁堡为第二罗马就敢于认为它不仅与古代的罗马一样，甚至还在人口和财富上超过了前者。” 注2227 在《神谱》中，尽管薄伽丘将莱昂提乌斯描绘得极其丑陋，总是全神贯注地陷于沉思，态度粗鲁、不友善，但他却是活生生的希腊文学的泰斗和希腊神话、寓言的取之不尽用之不竭的活档案。 注2228 当然，当莱昂提乌斯与薄伽丘在一起时，曾完成了第一部文学上的《荷马史诗》的拉丁语译本。然而，这个译本很不完善，以至于后来的人文主义者认为有必要以一部新的译本取而代之。正像薄伽丘所表明，我们必须考虑到一个事实，即莱昂提乌斯的许多知识都是受惠于他的老师巴尔拉姆，而Th.乌斯宾斯基说“后者的价值必须在我们的眼中居于更高的地位” 注2229 。716

我们完全承认在希腊语研究方面莱昂提乌斯·皮拉图斯对薄伽丘的重要影响，但在文艺复兴的全部历史过程中，皮拉图斯的作用却只限于通过授课和翻译手段在意大利传播希腊语言和文学知识。此外，薄伽丘之所以能名垂后世，也并非依赖着希腊文学提供的养料，而是完全不同的基础。717

因而，这些出身于南意大利（卡拉布里亚）而非拜占庭的希腊人在早期人文主义运动历史中所起的作用，仅仅在于他们传播了语言和文学方面的专门知识。

我们经常强调的是巴尔拉姆和莱昂提乌斯·皮拉图斯都是南意大利卡拉布里亚人这一事实，在整个中世纪时期，那里的希腊语言和民间传统都很活跃。尽管南意大利古老的“大希腊”（Magna Graccia）因素还没有完全被罗马吸收，但一般来说，6世纪的征服者查士丁尼一世也向意大利尤其是南意大利引入了许多希腊因素。查士丁尼一世之后不久，征服了意大利大部分地区的伦巴德人自己也受到希腊潮流的影响，从而在某种程度上成为希腊文明的提倡者。考察希腊人口逐渐增加的南意大利和西西里的希腊化是很必要的。6、7世纪，许多希腊人在入侵希腊的斯拉夫人压力下被迫离开他们的祖国前往南意大利和西西里。 注2230 7世纪，由于拜占庭大部分领土被波斯人和阿拉伯人征服、劫掠，导致大批希腊人向西西里和南意大利的移民浪潮。8世纪，大批希腊修士为逃避破坏圣像派的皇帝们之迫害而来到意大利。9、10世纪，西西里被阿拉伯人征服时，来自西西里希腊难民的足迹踏遍了南意大利。这可能是拜占庭南意大利希腊化的主要根源，因为拜占庭文化仅在10世纪才开始在那里繁荣，“好像仅仅是西西里文化的继续和继承”。 注2231 A.维切洛夫斯基写道：“这样，在南意大利形成了希腊人口密集的群岛和靠单一语言、宗教以及修道院为代表的文化传统团结起来的人民及其社会。这种文化的繁盛期自9世纪下半叶一直延续到10世纪下半叶，甚至持续到更晚的诺曼人时代……南意大利许多最重要的希腊修道院都是12世纪建立的。这些修道院的历史也就是南意大利希腊化的历史。它们各有自己的

初始时期、在洞穴里沉溺于读写经文的隐修士时期，也有组织良好的集体结构的修道时期，其中有其抄胥的学校、图书馆和文化活动。”^{注2232} 中世纪希腊人的南意大利出现了许多作者，他们不仅描写了圣徒生活，也创作了宗教诗歌；他们“还保存了学术传统”^{注2233}。13世纪下半叶，罗杰·培根（Roger Bacon）提及了教宗们已经注意到，“在意大利许多地方，神职人员和居民都是纯粹的希腊人”^{注2234}。同一时期的一位法国编年史家指出，“卡拉布里亚的农民只说希腊语”^{注2235}。14世纪，在佩特拉拉克的一封信中谈及了一名听从其建议而前往卡拉布里亚的青年：他本来希望直接去君士坦丁堡，“但了解到曾经是人才济济的希腊现在已大不如前，因此相信了我的话……；他从我这里知道，卡拉布里亚有许多人相当熟悉希腊文学知识……他就决定到那里去了。”^{注2236} 这样，14世纪的意大利人不需要为了掌握希腊语言的初级知识和希腊文学的入门知识而去求助于拜占庭；他们有一个更近的知识来源，即南意大利，正是在这里，产生了巴尔拉姆和莱昂提乌斯·皮拉图斯。718

拜占庭对意大利的真正影响开始于14世纪末并在整个15世纪延续下来，即曼纽尔·赫里索罗拉斯、杰米斯图斯·普勒桑和尼西亚的贝萨里翁等真正的拜占庭人文主义者的时代。

曼纽尔·赫里索罗拉斯大约在14世纪中叶出生于君士坦丁堡，并在其家乡以杰出的教师、雄辩家和思想家而闻名。一位年轻的意大利人文主义者瓜利诺（Guarino）为了能拜曼纽尔·赫里索罗拉斯为师而前往君士坦丁堡；赫里索罗拉斯教授了他希腊语，由此瓜利诺开始研究希腊诸作家。由于皇帝的命令，赫里索罗拉斯赴意大利执行一次特殊的政治使命，他的名声传到哪里，就在哪里受到热情的接待。意大利各地人文主义中心竞相热切地向这位外国学者发出邀请。他用了几年时间在佛罗伦萨大学教书，有许多人文主义者去听他的课。那时，皇帝曼纽尔二世恰好在意大利，赫里索罗拉斯应召前往米兰，一段时间后又在帕维亚成为教授。赫里索罗拉斯回拜占庭稍作停留后又返回意大利，作为皇帝的使节进行一次长途旅行，到达了英国、法国，可能还有西班牙，最后与罗马教宗和教廷进行了密切接触。他受罗马教宗的派遣前去德国筹划即将召开的宗教会议，到达了会议举办地康斯坦兹，1415年死于此地。赫里索罗拉斯能受到如此重视很明显是由于他的教学和向其听众传授大量希腊文学知识的能力。他的神学论文、希腊语法、翻译作品（例如，对柏拉图著作的翻译）和信件等多种形式的著作并没有表明这种重视是归因于他杰出的文学天赋。但他对人文主义学者的影响是巨大的，他们倾其所能给予这位拜占庭学者最高赞誉和最真挚的热情。瓜利诺把他比作照耀了陷于黑暗蒙昧之中的意大利的太阳，并希望心怀敬意的意大利人应在他经过的地方竖立一座凯旋门。^{注2237} 他有时也被誉为“希腊雄辩术和哲学之王”。^{注2238} 在文艺复兴这一新的运动中，许多杰出人物是他的学生。一位文艺复兴时期的法国历史学家莫尼耶在回忆人文主义者对巴尔拉姆和皮科图斯的评价时写道：“这里没有迟钝的智者，令人厌烦的胡须，也没有随时想嘲笑泰伦斯（Terence）”^{注2239} 那令人钦佩的智慧之光的粗鲁的卡拉布里亚人。曼纽尔·赫里索罗拉斯是一名真正的希腊人；他来自拜占庭；他是高尚的；他是博学的；他不仅懂希腊语，还懂拉丁

语；他是庄重而温和的，虔诚而节俭的；他似乎是为美德和荣耀而生的；他熟悉最先进的科学和哲学成就；他是一位大师。他是第一位因在意大利占据一个教席而使古典传统重拾声望的希腊教授。”[注2240](#) 719

但对15世纪意大利影响更深更广的却是拜占庭文艺复兴的著名先驱，杰米斯图斯·普勒桑和尼西亚的贝萨里翁。前者是佛罗伦萨柏拉图学院的发起人，使西欧柏拉图哲学再生的人物；而后者则是这一时期文化运动的首要人物。

贝萨里翁于15世纪初生于特拉布松，在那里受到基础教育，后来被送往君士坦丁堡深造，接着又开始彻底研究希腊诗人、雄辩家和哲学家。与意大利人文主义者，即当时参加了君士坦丁堡课程学习的菲勒尔弗（Filelfo）的会面，使贝萨里翁了解了意大利人文主义运动，并对后来出现于意大利的古代文学艺术深感兴趣。隐修之后，在伯罗奔尼撒半岛即米斯特拉，贝萨里翁受教于著名的普勒桑，继续学习。他后来作为尼西亚的大主教，伴随皇帝参加了弗拉拉-佛罗伦萨宗教会议，极大地影响了趋向教会联合的谈判进程。贝萨里翁在这次宗教会议期间写道：“不论有多少看似合情合理的原因，我都不认为与拉丁人的分离是正确的。”

[注2241](#) 720

在意大利驻留期间，贝萨里翁热切地投身于文艺复兴的紧张生活中。就其才能和所受的教育，他绝不逊于意大利人文主义者。他与这些人文主义者过从甚密，而且由于他在联合问题上的立场，也与教廷有了密切接触。在返回君士坦丁堡时，贝萨里翁很快地意识到，由于大多数希腊人的敌对情绪，教会的联合不可能在东方实现。恰在此时，他接到了来自意大利的消息，得知自己已经被任命为罗马教会的红衣主教。考虑到在国内的尴尬地位，他产生了返回人文主义中心意大利的愿望，随后离开拜占庭前往意大利。

在罗马，贝萨里翁的居所成为人文主义思想交流的中心。人文主义的杰出代表波焦（Poggio）和瓦拉（Valla）等都是他的朋友。由于贝萨里翁在两种古典语言方面都极为出色的学识，瓦拉称他为“拉丁人中最好的希腊人和希腊人中最最好的拉丁人”（*latinorum graecissimus, graecorum latinissimus*）[注2242](#)。通过购买书籍或订购手抄副本，贝萨里翁收集了丰富的藏书，包括东西方教父的著作和一般的神学著作以及人文主义文学作品。在其生命的最后阶段，他将其丰富的藏书送给了威尼斯，这些藏书成为现代著名的圣马克图书馆的主要基础之一；在其入口处，我们仍能看见贝萨里翁的肖像。

贝萨里翁最为感兴趣的一个想法是组织一支对付土耳其人的十字军。在听到君士坦丁堡陷落的消息之后，贝萨里翁立即给威尼斯总督写信，要他注意土耳其人对欧洲威胁的危险性，并要求他因此而采取军事行动反抗土耳其人。[注2243](#) 当时，欧洲人还不可能理解任何其他理由。1472年，贝萨里翁死于拉文纳，他的遗体运往罗马，并举行了神圣的葬礼。

贝萨里翁的文学活动是在意大利开展起来的。除了大量关于联合问题的带有神学性质的书籍、一部《教义演说》(*Dogmatic Oration*)，对以弗所马可(Marcus Eugenicus)的批驳等，以及一些辩论和《圣经》评注方面的著作，贝萨里翁还留下了一些包括德莫斯提尼和色诺芬在内的古典作家作品的译本、亚里士多德形而上学思想的著作，表明他是一名人文主义者。作为柏拉图的崇拜者，贝萨里翁在他的著作《反对柏拉图的诽谤者》(*In Calumniatorem Platonis*)中，成功地保留了或多或少的客观性，这一特点在其他论述亚里士多德主义和柏拉图主义的著作中无以匹敌者。不久以前，贝萨里翁歌颂其出生城市特拉布松的长篇《颂歌》(*Eulogy*)问世。从历史角度来看，这一颂词具有极为重要的意义。 注2244 721

正像贝萨里翁的一位法国传记作者所说，在贝萨里翁时代的所有杰出人物中，他比任何其他人都更好地显示出了希腊语和拉丁语的双重才华，正是从这两种才华的融合中促发了文艺复兴的产生。“贝萨里翁生存于两个时代的交替处。他是一个拉丁化的希腊人……一名保护学者的红衣主教，一名为柏拉图主义而斗争的经院神学家，一名对现代文化的开端做出最大贡献的古典作品的热烈倾慕者。他极力主张实现基督教联合，动员一支反土耳其十字军，因此他属于中世纪；他又在自己的生活年代中居于领导地位，并以热情驱策着这个时代进入新的进步的轨道和文艺复兴运动中。” 注2245 一个与贝萨里翁同时代的人，迈克尔·阿颇斯托利乌斯(Apostolios)怀着满腔热情崇拜贝萨里翁的人格和他的天赋，乃至于将他比作一个半人半神的英雄。在为贝萨里翁做的葬礼演说中，他写道：“〔贝萨里翁〕是神圣和真正智慧的结晶。” 注2246 许多关于贝萨里翁的著作仍未被出版。还有一个有趣的现代版的赞颂词，即19世纪末意大利出版了一种以实现东西方基督教会为宗旨的天主教杂志，这份杂志就以“贝萨里翁”命名。

但是，拜占庭对于文艺复兴历史的伟大贡献不仅在于它通过授课或演讲的方式，灌输了希腊语言和文学知识，并通过普勒桑或贝萨里翁等天才人士的活动，向意大利展现了的新视野；另一方面，除了拜占庭的希腊教父著作及文献资料外，拜占庭也给予了西方大量最优秀的古典作家著作的早期希腊原稿。

大约于15世纪40年代，即佛罗伦萨会议时期，意大利人文主义者在著名藏书家波焦的指引下曾游历意大利和西欧，并搜集了几乎所有那些我们现在所知道的拉丁语文献。曼纽尔·赫里索罗拉斯在意大利唤起了人们对古代希腊的热情崇敬，这里明显出现了积极搜索希腊书籍的运动。为了这个目的，意大利人希望能够使用拜占庭图书馆。已经前往拜占庭学习希腊学术的意大利人带着希腊书籍返回意大利。其中第一人是赫里索罗拉斯在君士坦丁堡的学生瓜利诺。波焦为收集罗马文学著作做了什么，乔瓦尼·奥里斯帕(Giovanni Aurispa)在收集希腊文学著作时就做了什么：他前往拜占庭，从君士坦丁堡，伯罗奔尼撒半岛和各岛屿带回了至少238卷书，换言之，即带回了包括最优秀的古典作家作品的一整座图书馆。722

由于土耳其的征服，拜占庭的生活条件变得越来越糟糕，也越来越危险，大批希腊人迁居西方，同时带来了他们的文学作品和文献。拜占庭之客观情况所引起的古典世界的珍宝在意大利的集中，为西方世界了解希腊遥远的过去以及她永恒的文化创造了特别有利的条件。通过向西方传播古典著作并因此保护它们免于落入土耳其人手中而惨遭毁弃，拜占庭为人类未来命运完成了伟大的业绩。

附 录

拜占庭帝国皇帝年表（324—1453年）

君士坦丁大帝（Constantine the Great，帝国唯一皇帝）324—337（在位，下同）

君士坦丁（Constantine）337—340

康斯坦斯（Constans）337—350

康斯坦提乌斯（Constantitus）337—361

背教者朱利安（Julian the Apostate）361—363

乔维安（Jovian）363—364

瓦伦斯（Valens）364—378

狄奥多西大帝（Theodosius the Great）379—395

阿卡第（Arcadius）395—408

幼者狄奥多西二世（Theodosius II The Younger）408—450

马西安（Marcian）450—457

利奥一世大帝（Leo I the Great）457—474

利奥二世（Leo II）474

芝诺（Zeno）474—491

阿那斯塔修斯一世（Anastasius I）491—518

查士丁一世（Justin I）518—527

查士丁尼大帝（Justinian the Great）527—565

查士丁二世（Justin II）565—578

提庇留二世（Tiberius II）578—582

莫里斯（Maurice）582—602

福卡斯 (Phocas) 602—610

希拉克略 (Heraclius) 610—641

君士坦丁二世 (Constantine II) 641

希拉克罗那斯 (Heraclonas , Heracleon) 641

君士坦丁三世 (康斯坦斯) (Constantine III , Constans) 641—668

君士坦丁四世 (Constantine IV) 668—685

剽鼻者查士丁尼二世 (Justinian II Rhinotmetus) 685—695

莱昂提乌斯 (Leontius) 695—698

提庇留三世阿斯帕尔 (Tiberius III Aspar) 698—705

查士丁尼二世 (第二次登基) (Justinian II) 705—711

菲利彼库斯·巴尔达内斯 (Philippicus Bardanes) 711—713

阿那斯塔修斯二世阿特米乌斯 (Anastasius II Artemius) 713—715

狄奥多西三世 (Theodosius III) 715—717

利奥三世 (Leo III) 717—741

君士坦丁五世科普洛尼姆斯 (Constantine II Copronymus) 741—775

卡扎尔人利奥四世 (Leo IV the Khazar) 775—780

君士坦丁六世 (Constantine VI) 780—797

伊琳娜 (Irene) 797—802

尼斯福鲁斯 (Nicephorus I) 802—811

斯陶拉希乌斯 (Stauracius) 811

迈克尔一世朗伽巴 (Michael I Rangabe) 811—813

亚美尼亚人利奥五世 (Leo V the Armenian) 813—820

口吃者迈克尔二世 (Michael II the Stammerer) 820—829

塞奥菲卢斯 (Theophilous) 829—842

迈克尔三世 (Michael III) 842—867

瓦西里一世 (Basil I) 867—886

哲人 (智者) 利奥六世 (Leo VI the Philosophy , the Wise) 886—912

亚历山大 (Alexander) 912—913

(紫衣家族的) 君士坦丁七世波菲罗杰尼图斯 (Constantine VII Porphyrogenitus) 913—959

罗曼努斯一世雷卡平 (Romanus I Lecapenus) (共治皇帝) 919—944

斯蒂芬和君士坦丁 (Stephen and Constantine) (罗曼努斯之子) 944年12月—945年 1月

罗曼努斯二世 (Romanus II) 959—963

尼斯福鲁斯二世福卡斯 (Nicephorus II Phocas) 963—969

约翰一世齐米西斯 (John I Tzimiscas) 969—976

瓦西里二世 (保加利亚人的屠夫) (Basil II Bulgaroctonus) 976—1025

君士坦丁八世 (Constantine VIII) 1025—1028

罗曼努斯三世阿吉鲁斯 (Romanus III Argyrus) 1028—1034

迈克尔四世帕夫拉戈尼亚人 (Michael IV Paphlagonia) 1034—1041

迈克尔五世卡拉法特斯 (Michael V Calaphates) 1041—1042

狄奥多拉和佐伊 (Theodora and Zoë) 1042

君士坦丁九世摩诺马赫 (Constantine IX Monomachus) 1042—1055

狄奥多拉 (Theodora) 1055—1056

迈克尔六世斯特拉提奥提库斯 (Michael VI Stratioticus) 1056—1057

伊萨克一世科穆宁 (Isaac I Comnenus) 1057—1059

君士坦丁十世杜卡斯 (Constantine X Ducas) 1059—1067

罗曼努斯四世狄奥吉尼斯 (Romanus IV Diogenes) 1067—1071

醉鬼迈克尔七世杜卡斯 (Michael VII Ducas Parapinakes) 1071—1078

尼斯福鲁斯三世波塔尼亚特斯 (Nicephorus III Botaniates) 1078—1081

阿列克修斯一世科穆宁 (Alexius I Comnenus) 1081—1118

约翰二世 (John II) 1118—1143

曼纽尔一世 (Manuel I) 1143—1180

阿列克修斯二世 (Alexius II) 1180—1183

安德罗尼卡一世 (Andronicus I) 1182—1185

伊萨克二世安吉列 (Isaac II Angelus) 1185—1195

阿列克修斯三世 (Alexius III) 1195—1203

伊萨克二世 (第二次即位) 和阿列克修斯四世 (Alexius IV) 1203—1204

阿列克修斯五世杜卡斯·莫卓弗劳斯 (Alexius V Ducas Mourtzouphlos) 1204

狄奥多勒一世拉斯卡利斯 (Theodore I Lascaris) 1204—1222

约翰三世杜卡斯·瓦塔泽斯 (John III Ducas Vatatzes) 1222—1254

狄奥多勒二世拉斯卡利斯 (Theodore II Lascaris) 1254—1258

约翰四世 (John IV) 1258—1261

迈克尔八世巴列奥洛格 (Michael VIII Palaeologus) 1261—1282

安德罗尼卡二世 (Andronicus II) 1282—1328

迈克尔九世 (Michael IX) 1295—1320

安德罗尼卡三世 (Andronicus III) 1328—1341

约翰五世 (John V) 1341—1391

约翰六世坎塔库津 (John VI Cantacuzene) 1341—1354

安德罗尼卡四世 (Andronicus IV) 1376—1379

约翰七世 (John VII) 1390

曼纽尔二世 (Manuel II) 1391—1425

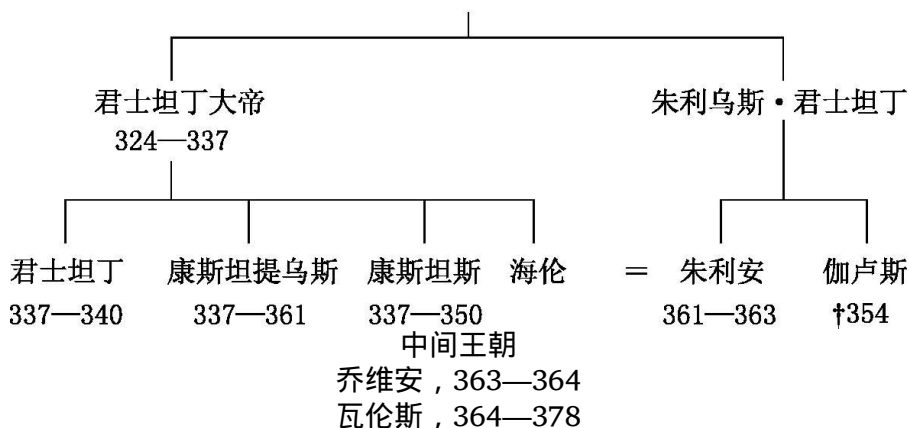
约翰八世 (John VIII) 1425—1448

君士坦丁十一世 (Constantine XI) 1449—1453

拜占庭王朝世系表

1. 君士坦丁王朝，324—363

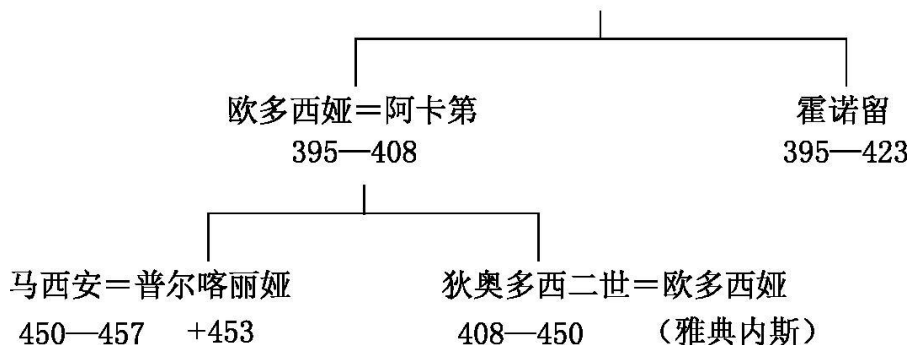
君士坦丁·克洛卢斯



2. 狄奥多西王朝，379—457

狄奥多西一世

379—395



3. 利奥王朝，457—518

利奥一世

457—474



芝诺=阿里阿德涅=阿那斯塔修斯一世

474—491

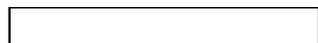
491—518



利奥二世

474

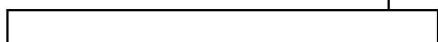
4. 查士丁尼王朝，518—602



欧菲米娅=查士丁一世

维吉兰蒂亚=萨巴提乌斯

518—527



杜尔西斯姆斯=维吉兰蒂亚

查士丁尼大帝=狄奥多拉

527—565

527—548

查士丁二世=索菲亚

565—578



提庇留二世（嗣子）

578—582



康斯坦提娜=莫里斯

582—602

无王朝

福卡斯，602—610

5. 希拉克略王朝，610—711

希拉克略

610—641

君士坦丁二世

641

希拉克罗那斯（希拉克利恩）

641

君士坦丁三世（康斯坦斯二世）

641—668

君士坦丁四世波戈那图斯

668—685

查士丁尼二世（剽鼻者）

685—695; 705—711*

无王朝

莱昂提乌斯, 695—698

提庇留, 698—705

无王朝

菲利彼库斯·巴尔达内斯, 711—713

阿那斯塔修斯二世, 713—716

狄奥多西三世, 716—717

* 查士丁尼二世两次登位做皇帝，两次被废。——译者

6. 伊苏里亚王朝, 717—802

利奥三世

717—741

阿塔瓦斯杜斯=安娜

君士坦丁五世科普洛尼姆斯

741—775

伊琳娜=卡扎尔人利奥四世

797—802

775—780

君士坦丁六世

780—797

无王朝

尼斯福鲁斯一世

802—811

迈克尔一世=普罗科庇娅

朗伽巴

811—813

斯陶拉希乌斯

811

7.阿莫里亚或弗里吉亚王朝，820—867

迈克尔·斯塔梅尔（口吃者）820—829

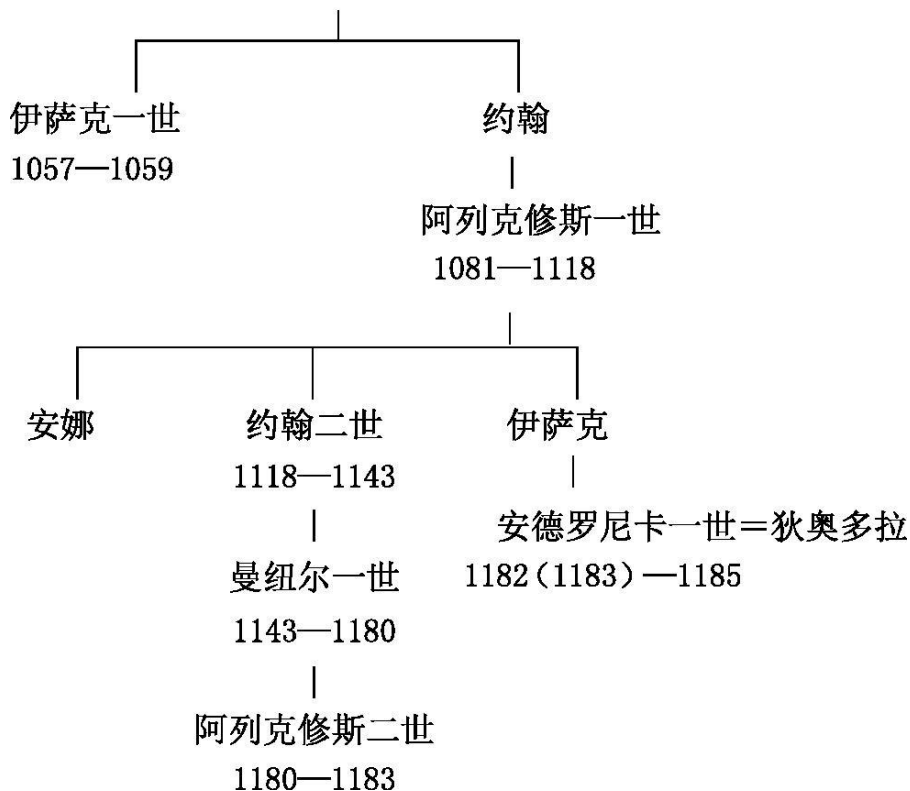
塞奥菲卢斯=狄奥多拉 829—842

迈克尔三世（醉鬼）842—867

8.马其顿王朝，867—1056

10.科穆宁王朝，1081—1185

曼纽尔



11. 安吉利王朝，1185—1204

安德罗尼卡·安吉利



12. 拉斯卡利斯王朝，1204—1261

狄奥多勒一世=安娜（阿列克修斯三世之女）

1204—1222

伊琳娜=约翰三世杜卡斯·瓦塔泽斯

1222—1254

狄奥多勒二世

1254—1258

约翰四世

1258—1261

13.巴列奥洛格王朝，1261—1453

1261—1282

1282—1328

1295—1320

安德罗尼卡三世=萨瓦的安娜

1328—1341

約翰五世

君士坦丁·德拉戈什
马其顿的德拉戈什

曼纽尔二世=海伦

1391—1425

約翰八世 君士坦丁十一世 底米特里 托馬斯

1425—1448

18 1449—1453

佐伊-索菲亚=罗斯的

约翰三世

参考文献

- Abel, R. P. F. M. "L'île de Jotabe," *Revue biblique*, XLVII (1938), 520-24.
- Aboulféda. *Géographie d'Aboulféda*. Trans. from Arabic by Reinaud, J. T. Vol. II. Paris, 1848.
- L'Achilléide Byzantine*. Ed. Hesseling, D. C. Amsterdam, 1919.
- Acquis, Fr. J. da. *Della Chonaca Dell' Imagine del Mondo*. (Monumenta Historiae Patriae. Scriptorum, Vol. III, intro. and cols. 1457-1626.) Turin, 1848.
- Acropolita, George. *Opera*. Ed. Heisenberg, August. (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*.) Leipzig, 1903.
- Acta Aragonensia*. Quellen zur deutschen, italienischen, französischen, spanischen, zur Kirchen- und Kulturgeschichte aus der diplomatischen Korrespondenz Jaymes II. (1291-1327). Ed. Finke, H. 2 vols. Berlin and Leipzig, 1908-22.
- Acta 42 martyrum Amoriensium*. Ed. Vasilievsky, V. G. and Nikitin, P. *Transactions of the Imperial Academy of Sciences*, VIII ser. VII, 2 (1905). In Greek and Russian.
- Adam, Paul. *Princesses byzantines*. Paris, 1893.
- Adamek, O. *Beiträge zur Geschichte des byzantinischen Kaisers Maurikios*. Graz, 1890-91.
- Adonz, N. "L'âge et l'origine de l'empereur Basile I (867-86)," *Byzantion*, IX (1934), 223-60.
- . *Armenia in the Epoch of Justinian*. St. Petersburg, 1908. In Russian.
- . "Samuel l'Armenien, Roi des Bulgares," *Memoires de l'Académie royale de Belgique*, XXXIX (1938).
- Agapius (Mahboub) de Menbidg. *Histoire Universelle*. Ed. Vasiliev, A. A. in *Patrologia Orientalis*, VIII (1912), 399-550.
- Agathias Scholasticus. *Historiarum*. Ed. Dindorf, L. A. (*Historici Graeci Minores*, Vol. II. Pp. 132-432.) Leipzig, 1870-71. Ed. Niebuhr, B. G. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1828.
- Ainalov, D. *The Byzantine Painting of the Fourteenth Century*. (*Zapiski klassicheskago otdeleniya Russkago Archeologicheskago Obschestva*. Vol. IX.) Petrograd, 1917. In Russian.
- . "La Chronique de George Hamartolus," *Compte-rendu du deuxième congrès international des études byzantines, Belgrade, 1927*. Belgrade, 1929.
- Albertoni, A. *Per una esposizione del diritto bizantino*. Imola, 1927.
- Albornes, A. Crillo de. *Juan Chrisostomo y su influencia social en el imperio bizantino*. Madrid, 1934.
- Alexandre, C. Pléthon. *Traité de lois*. Paris, 1858.
- Alfoldi, A. *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*. Oxford, 1948.
- . "Hoc signo victor eris. Beiträge zur Bekehrung Konstantins des Grossen,"

- Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums.* Munich, 1939.
- Allard, P. *Julien l'Apostat*. 3 vols. 3rd. ed., Paris, 1906-10.
- Allatius, Leo. *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*. Cologne, 1648.
- Allen, W. E. D. *A History of the Georgian People*. London, 1932.
- Alpatov, M. and Brunov, I. "A Brief Report of a Journey to the East," *Vizantiysky Vremennik*, XXIV (1923-26).
- Altaner, B. *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts*. Habelschwerdt, 1924.
- Alvari Cordubensis. *Opera. Indiculus luminosus*. Ed. Florenz, F. H. *España Sagrada*, XI (Madrid, 1753), 219-75.
- Amantos, K. *Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους*. 2 vols. Athens, 1939-47.
- Amari, M. *Storia dei musulmani di Sicilia*. Vols. I-III. Florence, 1854-72. Ed. Nalino, C. A. Vols. I-III. Catania, 1933-37.
- Amélineau, E. "La Conquête de l'Égypte par les Arabes," *Revue historique*, CXIX (1915), 273-310.
- Anastasijević, D. "A Hypothesis of Western Bulgaria," *Bulletin de la Société Scientifique de Skoplje*, III (1927), 1-12. In Serbian.
- Anastasius. *Chronographia tripartita*. Ed. de Boor, C. Leipzig, 1885. (Volume two of *Theophanis Chronographia*, ed. de Boor, C.).
- Anastos, M. "Plethos' Calendar and Liturgy," *Dumbarton Oaks Papers*, IV (1948), 183-305.
- Andreadès, A. "De la population de Constantinople sous les empereurs byzantins," *Metron*, I (1920).
- Andreev, I. *Germanus and Tarasius, the Patriarchs of Constantinople: Their Life and Activity in Connection with the History of Iconoclastic Troubles*. Sergiev Posad, 1907. In Russian.
- Andreeva, M. A. "Dubrovnik," *Revue internationale des études balkaniques*, II (1935), 125-28.
- . *Essays on the Culture of the Byzantine Court in the Thirteenth Century*. Prague, 1927. In Russian. Good piece of work.
- . "The Reception of the Tartar Ambassadors at the Nicene Court," *Recueil d'études dédiées à mémoire de N. P. Kondakov*. Prague, 1926. In Russian.
- . "Zur Reise Manuels II. Palaiologos nach Westeuropa," *Byzantinische Zeitschrift*, XXXIV (1934), 37-47.
- Andriotes, N. "Κριτόβουλος ὁ Ἰμβριος καὶ τὸ Ἱστορικό του ἔργο," *Ἑλληνικά*, II (1929), 167-200.
- Anecdota Bruxellensia*. I. *Chroniques byzantines du Manuscrit 11.376*. Ed. Cumont, Franz. Gand., 1894.
- Anikiev, P. "On the Problem of Orthodox-Christian Mysticism," *Pravoslavnoye-Russkoye Slovo*, No. 13 (August, 1903), 200-17. In Russian.
- Annales Colonienses Maximi, s. a. 1185*. Ed. Pertz, K. (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, XVII, 723-847.) Hanover, 1861.
- Annales Marbacenses*. Ed. Pertz, K. (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, XVII, 142-80.) Hanover, 1861.
- Annales Stadenses*. Ed. Pertz, K. (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, XVI, 349 ff.) Hanover, 1861.
- Anonymous Valesianus. Ed. Gardhausen, V. (Vol. II of his edition of Ammianus Marcellinus.) Leipzig, 1875. Ed. Mommsen, T. (*Monumenta Germaniae Historica. Auctorum Antiquissimorum*, IX. *Chronica Minora*, I.) Berlin, 1892. Ed. Cessi (*Rerum Italicarum Scriptores*.) Bologna, 1913.

- Ansbertus. *Historia de expeditione Frederici Imperatoris*. (*Fontes rerum Austriacarum. Scriptores*, V, 1-90.) Vienna, 1863.
- Antiochus Strategus. *The Capture of Jerusalem by the Persians in the Year 614*. Trans. from the Georgian by Marr, N. St. Petersburg, 1909. Trans. into English by Conybeare, F. C. *The English Historical Review*, XXV (1910), 502-17.
- Antoniades, E. M. *Hagia Sophia*. Athens, 1907. In Greek.
- Apostoli, M. *Laudatio funebris Bessarionis*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Graeca*, CLXI, cols. 140 ff.) Paris, 1866.
- Arnakes, G. Georgiades. "Captivity of Gregory Palamas by the Turks and Related Documents as Historical Sources," *Speculum* (January, 1951), 104-18.
- . *Οἱ πρῶτοι Ὁθωμάνοι. Συμβολὴ εἰς τὸ πρόβλημα τῆς πτώσεως τοῦ Ἑλληνισμοῦ τῆς Μικρᾶς Ἀσίας (1282-1337)*. (*Texte und Forschungen zur byz. neuogr. Philologie*. No. 41) Athens, 1947.
- Ashburner, W. "The Farmer's Law," *Journal of Hellenic Studies*, XXX (1910), 85-108; XXXII (1912), 68-83.
- . *The Rhodian Sea Law*. Oxford, 1909.
- Assemani, Joseph Simeon. *Kalendaria Ecclesiae Universae*. 4 vols. Rome, 1755.
- Atiya, Aziz Suryal. *The Crusade in the Later Middle Ages*. London, 1938.
- . *The Crusade of Nicopolis*. London, 1934.
- Attwater, S. *St. John Chrysostom*. Milwaukee, 1939.
- Auvray, L. *Les Registres de Gregoire IX*. Paris, 1907.
- Babinger, F. *Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*. Leipzig, 1927.
- Bach, E. "Les Lois agraires byzantines du Xe siècle," *Classica et Mediaevalia*, V (1942), 70-91.
- Bacon, R. "Compendium studii philosophiae," *Opera quaedam hactenus inedita*. London, 1859.
- Baker, G. P. *Justinian*. New York, 1931. Illustrated military narrative. Unimportant and superficial.
- Balsamonis, Theodori. *In canonem XVI concilii Carthaginensis*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Graeca*, CXXXVIII, cols. 83-95.) Paris, 1865.
- Bănescu, N. *Un Problème d'histoire médiévale: Création et caractère du Second Empire Bulgare*. Bucharest, 1943. Important.
- Bañis y Comas, C. *Expedicion de Catalanes y Aragoneses en Oriente en principio del siglo XIV*. Madrid, 1929.
- Barbaro, Nicolò. *Giornale dell' assedio di Constantinopoli*. Ed. Cornet, E. Vienna, 1856.
- Bardenhewer, O. *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. 5 vols. Freiburg, 1912-32. Fine bibliography.
- . *Patrologie*. 3rd ed., Freiburg, 1910. English trans. Shahan, T. J. Freiburg and St. Louis, 1908.
- Barlone, Daniel. *Une Financée de Charlemagne Irène impératrice de Byzance*. Algiers and Paris, 1945. Historical fiction; no historical value.
- Baronii, Caesare. *Annales ecclesiastici*. Ed. Theiner, A. 37 vols. Paris and Brussels, 1864-83.
- Barsky, V. G. *Travels of V. G. Barsky in the Holy Places of the East from 1723 to 1747*. Ed. Barsukov, N. St. Petersburg, 1885. In Russian.
- Barth, W. *Kaiser Zeno*. Basil, 1894.
- Barthold, V. "Charlemagne and Harun al-Rashid," *Christiansky Vostok*, I (1912), 69-94. In Russian.
- . "The Orientation of the First Muslim Mosques," *Annual Publications of the*

- Russian Institute of Art History, I (1922). In Russian.
- . Review, *Transactions of the Oriental College*, I (1925). In Russian.
- Barvinok, V. *Nicephorus Blemmydes and His Works*. Kiev, 1911. In Russian.
- Basset, René. "Berbères: Religion, langue et littérature," *Encyclopédie de l'Islam*, I (1913), 721-23.
- Batifol, P. *L'Abbaye de Rossano*. Paris, 1891.
- . *La Paix constantinienne et le catholicisme*, 3rd ed., Paris, 1914.
- Baur, P. C. *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*. Munich, 1929-30.
- Baynes, N. H. "Alexandria and Constantinople: A Study in Ecclesiastical Diplomacy," *Journal of Egyptian Archaeology*, XII (1926), 145-56.
- . "Athanasiana," *Journal of Egyptian Archaeology*, XI (1925), 58-69.
- . *A Bibliography of the Works of J. B. Bury*. Cambridge, 1929.
- . "Bibliography: Papyri on Social Life in Graeco-Roman Egypt," *Journal of Egyptian Archaeology*, XVIII (1932), 90-91.
- . "Byzantine Civilization," *History*, X (1926), 289-99.
- . *The Byzantine Empire*. New York and London, 1926.
- . and Moss, H. St. L. B. (Eds.) *Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization*. Oxford, 1948.
- . *Constantine the Great and the Christian Church*. (Proceedings of the British Academy, XV.) London, 1929.
- . "The Date of the Avar Surprise, a Chronological Study," *Byzantinische Zeitschrift*, XXI (1912), 110-28.
- . "The Death of Julian the Apostate in a Christian Legend," *Journal of Roman Studies*, XXVII (1937), 22-29.
- . "The Early Life of Julian the Apostate," *Journal of Hellenic Studies*, XLV (1925), 251-54.
- . *The Historia Augusta: Its Date and Purpose*. Oxford, 1926.
- . "The Historia Augusta: Its Date and Purpose. A Reply to Criticism," *The Classical Quarterly*, XXII (1928), 166-71.
- . "Review: *Melanges Charles Diehl*," *Journal of Hellenic Studies*, LII (1932), 157-61.
- . "Review: Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches*, vol. I," *Journal of Roman Studies*, XVIII (1928), 217-25.
- . "The Vita S. Danielis Stylitae," *The English Historical Review*, XL (1925), 397-402.
- Beazley, C. *The Dawn of Modern Geography*. 4 vols. London, 1897-1906.
- Becker, C. "The Expansion of the Saracens—the East," *The Cambridge Medieval History*, II (1913), 329-64.
- . *Vom Werden und Wesen der Islamischen Welt: Islamstudien*. Vol. I. Leipzig, 1924.
- Bees, A. "Bambacoratus, ein Beiname des Kaisers Alexios III. Angelos (1195-1203)," *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, III (1922), 285-86.
- . "Eine unbeachtete Quelle über die Abstammung des Kaisers Basileios I., des Mazedoniens," *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, IV (1923), 76.
- . "Geschichtliche Forschungsergebnisse und Mönchs- und Volkssagen über die Gründer der Meteorenklöster," *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, III (1922), 364-403.
- Beladrosi (Baladhuri). *Liber expugnationum regionum*. Ed. de Goeje, M. J. Leyden, 1866.
- . *The Origins of the Islamic State*. Trans. Hitti, P. (Columbia University Studies in History, Economics and Public Law, LXVIII, part I.) New York,

- Belin, M. A. *Histoire de la Latinité de Constantinople*. 2nd ed., Paris, 1894. Brief and very superficial sketch of the history of the Catholic Church in Byzantium in the thirteenth century.
- Bell, H. I. "The Decay of a Civilization," *Journal of Egyptian Archaeology*, X (1924), 201-16.
- . *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest. A Study in the Diffusion and Decay of Hellenism*. Oxford, 1948.
- . "An Epoch in the Agrarian History of Egypt," *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion*. Paris, 1922.
- . "The Byzantine Servile State in Egypt," *Journal of Egyptian Archaeology*, IV (1917), 86-106.
- Benešević, V. and Uspensky, Th. I. *The Acts of Vazelon*. Leningrad, 1927. In Russian and in Greek.
- . "Die byzantinischen Ranglisten nach dem Kletorologion Philothei (De Cer. 1, II c. 52) und nach den Jerusalemer Handschriften zusammengestellt und revidiert," *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, V (1926), 97-167.
- . "Sur la date de la mosaïque de la Transfiguration au Mont Sinaï," *Byzantion*, I (1924), 145-72.
- Benjamin, Rabbi, of Tudela. *Oriental Travels*. Trans. Grunhüt, L. and Adler, M. N. Jerusalem, 1903. In German. Ed. Komroff, Manuel. New York, 1928. Trans. Adler, M. N. London, 1907.
- Berger, A. and Schiller, A. A. *Bibliography of Anglo-American Studies in Roman, Greek, and Greco-Egyptian Law and Related Sciences*. (An annual extraordinary number of *The Jurist*.) Washington, D.C., 1945.
- Berger, A. "Tipoukeitos: The Origin of a Name," *Traditio*, III (1945), 394-402.
- Berger, E. *Les Registres d'Innocent IV*. Paris, 1887.
- Bergkamp, J. U. *Dom Jean Mabillon and the Benedictine Historical School of Saint-Maur*. Washington, D.C., 1928.
- Berthelot, M. *La Chimie au moyen âge*. Vol. I. Paris, 1893.
- Besta, E. *La cattura dei Veneziani in Oriente*. Feltre, 1920.
- Bezdeki, St. *Le Portrait de Théodore Métochite par Nicéphore Grégoras. Mélanges d'histoire générale*. Cluj, 1927.
- Bezobrazov, P. V. *A Byzantine Writer and Statesman, Michael Psellus*. I. *The Biography of Michael Psellus*. Moscow, 1890. In Russian.
- . "Comptes rendus," *Vizantiysky Vremennik*, XVIII (1911), 33-36; III (1896). In Russian.
- . "Craft and Trade Corporations," in Hertzberg, G. *History of Byzantium*. Ed. Bezobrazov, P. V. Moscow, 1896. In Russian.
- . "The Empress Zoë," *Historical Articles*. Vol. I, 225-51. Moscow, 1893. Popular article. In Russian.
- Bikélas, D. *La Grèce byzantine et moderne*. Paris, 1893.
- . *Seven Essays on Christian Greece*. Trans. John, Marquess of Bute. London, 1890.
- Biondi, B. *Guistiniano Primo Principe e Legislatore Cattolico*. Milan, 1936. Justinian's religious policy and his relations with the Papacy.
- Bizilli, P. "The Version of Novgorod of the Fourth Crusade," *Istoricheskiya Izvestiya*, 3, 4 (1916). In Russian.
- Blake, R. P. "The Monetary Reforms of Anastasius I and its Economic Implications," *Studies in the History of Culture, the Disciplines of the Humanities*. Menasha, Wisconsin, 1942.

- . "Note sur l'activité littéraire de Nicéphore, I^{er} patriarche de Constantinople," *Byzantion*, XIV (1939), 1-15.
- Blanchet, A. "Les dernières monnaies d'or des empereurs de Byzance," *Revue numismatique*, IV, 4 (1910), 78-90.
- Blemmydes, Nicephorus. *Curriculum vitae et carmina*. Ed. Heisenberg, A. Leipzig, 1896.
- Boak, A. E. R. "Byzantine Imperialism in Egypt," *The American Historical Review*, XXXIV (1928), 1-8.
- Bobtchev, S. *History of the Ancient Bulgarian Law*. Sofia, 1910. In Bulgarian.
- Boccaccio, G. *De genealogia deorum*. Basil, 1532.
- Boghiazides, I. "Τὸ χρονικὸν τῶν Μετεώρων," *Ἑπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, I (1924), 146-56.
- Bogišić, V. *Pisani zakoni na slovenskom jugu*. Zagreb, 1872.
- Böhmer, J. F. *Acta imperii selecta*. Innsbruck, 1870.
- Bois, J. "Gregoire le Sinaïte et l'Hésychasme à l'Athos au XIV^e siècle," *Échos d'Orient*, V (1901).
- Boissier, G. *La Fin du paganisme; étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle*. Paris, 1891.
- Boïves, K. *Ἀκολουθία ἱερὰ τοῦ ἑσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Χριστοδούλου*. 3rd. ed. Athens, 1884.
- Bolotov, V. *Lectures on the History of the Ancient Church*. III. *A History of the Church in the Period of the Ecumenical Councils*. St. Petersburg, 1913. Very important. In Russian.
- Bon, A. *Le Péloponnèse byzantin jusqu'en 1204*. Paris, 1951.
- de Boor, C. "Der Angriff der Rhos auf Byzanz," *Byzantinische Zeitschrift*, IV (1895), 449-53.
- Bouchier, E. *Spain Under the Roman Empire*. Oxford, 1914.
- Bouvat, L. *L'Empire Mongol*. Paris, 1927.
- Bouvy, E. "Saint Thomas. Ses traducteurs byzantins," *Revue augustinienne*, XVI (1910), 407 ff.
- Brătianu, G. I. *Actes des notaires génois de Péra et de Caffa de la fin du XIII^e siècle*. Bucharest, 1927.
- . "Charles Diehl et la Roumanie," *Revue historique du sud-est européen*, XXII (1945), 5-36.
- . *Études byzantines d'histoire économiques et sociale*. Paris, 1938.
- . "Études pontiques," *Revue historique du sud-est européen*, XXI (1944), 39-52.
- . "La Fin du régime des partis à Byzance et la crise antisémite du VII^e siècle," *Revue historique du sud-est européen*, XVIII (1941), 49-57.
- . "Notes sur le projet de mariage entre l'empereur Michel IX Paléologue et Catherine de Courtnay (1288-95)," *Revue historique du sud-est européen*, I (1924), 59-63.
- . "La Politique fiscale de Nicéphore I^{er} ou Ubu Roi à Byzance," *Études byzantines d'histoire économique et sociale*. Paris, 1938. Interesting.
- . *Recherches sur le commerce génois dans la mer Noire au XIII^e siècle*. Paris, 1929.
- . *Recherches sur Vicina et Cetatea Alba*. Bucharest, 1943.
- . "Vicina. I. Contribution à l'histoire de la domination byzantine et du commerce génois en Dobrogea," *Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine*, X (1923).

- Bréhier, L. "Andronic I (Comnène)," *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Ed. Baudrillart, A. II (1914-20), cols. 1776-82.
- . "Attempts at Reunion of the Greek and Latin Churches," *The Cambridge Medieval History*, IV (1923), 594-626.
- . "Constantin et la fondation de Constantinople," *Revue historique*, CXIX (1915), 241-72.
- . *L'Eglise et l'orient au moyen âge; les croisades*. Paris, 1907. 5th ed., Paris, 1928.
- . "Les Empereurs byzantins dans leur vie privée," *Revue historique*, CLXXXVIII-IX (1949), 193-217.
- . "The Greek Church: Its Relations with the West up to 1054," *The Cambridge Medieval History*, IV (1923), 246-73.
- . *Un héros de roman dans la littérature byzantine*. Clermont-Ferrand, 1904.
- . "Iconoclisme," *Histoire de l'Eglise*. Ed. Fliche, A. and Martin, V. Vol. V (1938), 431-70. Very important; has an excellent bibliography.
- . *Le Monde byzantine*. 3 vols. Paris, 1947-50.
- . "Notes sur l'histoire de l'enseignement supérieur à Constantinople," *Byzantion*, III (1927), 72-94; IV (1929), 13-28.
- . *La Querelle des images, VIII^e-IX^e siècles*. Paris, 1904. Important.
- . "La Rénovation artistique sous les Paléologues et le mouvement des idées," *Mélanges Diehl: Études sur l'histoire et sur l'art de Byzance*. Paris, 1930.
- . *La Schisme oriental du XI^e siècle*. Paris, 1899. Important.
- . "La Transformation de l'empire byzantine sous les Héraclides," *Journal des Savants*, N.S. XV (1917), 401-15.
- Brilliantov, A. *The Emperor Constantine the Great and the Edict of Milan*, 313 A.D. Petrograd, 1916. An excellent work, analyzing the period on the basis of original sources and later literature, including the extensive literature of 1913. In Russian.
- . *The Influence of Eastern Theology upon Western as Evidenced by the Works of John the Scot Eriugena*. St. Petersburg, 1898. In Russian.
- Brion, M. *Crowned Courtesan. The Tale of Theodora, Empress of Byzantium*. Trans. from French by Wells, W. B. London, 1936.
- Brooks, E. W. "The Arab Occupation of Crete," *The English Historical Review*, XXVIII (1913), 431-43.
- . "Arabic Lists of the Byzantine Themes," *Journal of Hellenic Studies*, XXI (1901), 67-77.
- . "Byzantines and Arabs in the Time of the Early Abbasids," *English Historical Review*, XV (1900), 728-47.
- . "The Campaign of 716-18, from Arabic Sources," *Journal of Hellenic Studies*, XIX (1899), 19-31.
- . "The Eastern Provinces from Arcadius to Anastasius," *The Cambridge Medieval History*, I (1911), 456-86.
- . Ed. and trans. John of Ephesus. *Lives of the Eastern Saints*. Syriac text and trans. *Patrologia Orientalis*, XVII (1923), 1-307.
- . "Review: Vasiliev, *Lektsii po Istorii Vizantii*," *The English Historical Review*, XXXIV (1919), 117.
- . "Who was Constantine Pogonatus?" *Byzantinische Zeitschrift*, XVII (1908), 460-62.
- Brosset, M. *Histoire de la Géorgie*. Vol. I. St. Petersburg, 1849.

- Brown, H. F. "The Venetians and the Venetian Quarter in Constantinople to the Close of the Twelfth Century," *Journal of Hellenic Studies*, XL (1920), 68-88.
- Bruns, K. G. and Sachau, E. (Eds.) *Syrisch-Römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert*. Leipzig, 1880.
- Bryanzev, D. "John Italus," *Vera i Razum*. Vol. II, part 1. St. Petersburg, 1904. In Russian.
- Bryce, James. *The Holy Roman Empire*. New York, 1919.
- . "Life of Justinian by Theophilus," *Archivio della Reale Società Romana di Storia Patria*, X (1887), 137-71; also in *The English Historical Review*, II (1887), 657-84.
- Bubnov, N. *The Collection of Gerbert's Letters as a Historical Source*. St. Petersburg, 1890. In Russian.
- Buchon, J. A. *Chroniques étrangères relatives aux expéditions françaises pendant le XIII^e siècle*. Ed. Lanz, K. (*Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart*, VIII, 1844.) Stuttgart, 1844.
- . *Nouvelles recherches historiques sur la principauté française de Morée et ses hautes baronnies fondées à la suite de la quatrième croisade, pour servir de complément aux éclaircissements historiques, généalogiques et numismatiques sur la principauté française de Morée*. Paris, 1843-45.
- . *Recherches et matériaux pour servir à une histoire de la domination française*. Paris, 1840.
- Buckler, Georgiana. *Anna Comnena: A Study*. Oxford, 1929. The best detailed monograph, abundantly documented.
- Buondelmonti, Chr. *Description des îles de l'Archipel*. Ed. Legrand, E. Paris, 1897. Ed. Meineke, A. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1836.
- Burckhardt, J. *Die Zeit Constantins des Grossen*. 1st ed., Leipzig, 1853. 3rd ed., Leipzig, 1898. Trans. into English by Moffat, J. London, 1904. 4th ed., enlarged and revised, in the original German. Leipzig, 1925.
- Bury, J. B. *The Ancient Greek Historians*. New York, 1909.
- . "The Bulgarian Treaty of A.D. 814 and the Great Fence of Thrace," *The English Historical Review*, XXV (1910), 276-87.
- . "The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogenetos," *The English Historical Review*, XXII (1907), 209-27; 417-39.
- . "Charles the Great and Irene," *Hermathena*, VIII (1893), 17-37.
- . *The Constitution of the Later Roman Empire*. Cambridge, 1910.
- . *A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I (802-67)*. London, 1912. The best work on this epoch.
- . *A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene (395-800)*. 2 vols. London, 1889. New ed. covering period A.D. 395-565. 2 vols. London, 1923.
- . *The Imperial Administrative System in the Ninth Century, with a revised text of the Kletorologion of Philotheos*. (*British Academy Supplemental Papers*, I.) London, 1911.
- . "The Notitia Dignitatum," *Journal of Roman Studies*, X (1920), 131-54.
- . "The Provincial Lists of Verona," *Journal of Roman Studies*, XIII (1923), 127-51.
- . "Roman Emperors from Basil II to Isaac Komnēnos," *The English Historical Review*, IV (1889), 41-64; 251-85. A fine study of Psellus' work.
- . *Romances of Chivalry on Greek Soil*. Oxford, 1911.
- . *Selected Essays*. Ed. Temperley, H. Cambridge, 1930.

- . "The Struggle with the Saracens; summary," *The Cambridge Medieval History*, IV (1923), 151-52.
- . "The Treatise *De Administrando Imperio*," *Byzantinische Zeitschrift*, XV (1906), 517-77.
- Byrne, E. H. "The Genoese Colonies in Syria," *Crusades and Other Historical Essays Presented to Dana C. Munro by his Former Students*. New York, 1928.
- Byron, R. *The Byzantine Achievement: An Historical Perspective A.D. 330-1453*. London, 1929.
- Butler, M. *The Arab Conquest of Egypt*. Oxford, 1902.
- Caetani, L. *Annali dell' Islam*. Vols. I-X. Milan, 1905-26. A very important work for the relations between Byzantium and the Arabs in the time of the first califs.
- . *Studi di storia orientale*. Vols. I and III. Milan, 1911-14. Important for the primitive history of Islam.
- Cahen, C. "La Campagne de Mantzikert d'après les sources musulmanes," *Byzantion*, IX (1934), 613-42.
- . "La première pénétration turque en Asie Mineure (seconde moitié du XI^e siècle)," *Byzantion*, XVIII (1948), 5-67.
- . *La Syrie du Nord à l'époque des croisades*. Paris, 1940.
- Callistus, Nicephorus. *Historia ecclesiastica*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Graeca*, CXLV, CXLVI.) Paris, 1865.
- The Cambridge Medieval History*. XII. *The Imperial Crisis and Recovery A.D. 193-324*. Cambridge, 1929. Important; copious bibliography.
- Cammelli, G. "Demetrii Cydonii orationes tres, adhuc ineditae," *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, III (1922), 67-76; IV (1923), 77-83, 282-95.
- . "Demetrio Cidonio: Brevi notizie della vita e delle opere," *Studi Italiani di filologia classica*, N.S. I (1920), 140-61.
- . *Démétrius Cydonès Correspondance*. Paris, 1930.
- . "L'inno per la natività de Romano il Melode," *Studi Bizantini*. Rome, 1925.
- . "Personaggi bizantini dei secoli XIV-XV attraverso le epistole di Demetrio Cidonio," *Bessarione*, XXXVI (1920), 77-108.
- . *Romano il Melode*. Florence, 1930.
- Cananus, John. *De Constantinopoli anno 1422 oppugnata narratio*. Ed. Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1838.
- Canard, M. "Les Expéditions des arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende," *Journal asiatique*, CCVIII (1926), 61-121.
- . "La Guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien," *Revue africaine*, LXXIX (1936), 605-23.
- . *Sayf al Daula*. (*Bibliotheca Arabica*, publiée par La Faculté des Lettres d'Alger, VIII.) Algiers, 1934. Arab text only; no translation.
- . "Le Traité de 1281 entre Michel Paléologue et le sultan Qalâ'ûn," *Byzantion*, X (1935), 669-80.
- . "Un Traité entre Byzance et l'Egypte au XIII^e siècle et les relations diplomatiques de Michel VIII Paléologue avec les sultans Mamlûks Baibars et Qalâ'ûn," *Mélanges Guadefroy-Demombynes*. Cairo, 1937.
- Carabellese, F. *Carlo d'Angiò nei rapporti politici e commerciali con Venezia e l'Oriente*. Bari, 1911. Not much material on Byzantium.
- Caro, G. "Die Berichterstattung auf dem ersten Kreuzzuge," *Neue Jahrbücher für das klassische Alterum*, XXIX (1912), 50-62.
- . *Genua und die Mächte am Mittelmeer, 1257-1311*. Halle, 1895.
- Carpenter, M. "The Paper that Romanos Swallowed," *Speculum*, VII (1932), 3-22.

- . *Romanos and the Mystery Play of the East*. (*The University of Missouri Studies*, XI, 3.) Columbia, Mo., 1936.
- Caspar, E. *Geschichte des Papsttum*. Vols. I-II. Tübingen, 1930-33.
- . "Letters of Gregory II," *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LII (1933), 29-89.
- . *Roger II. (1101-1154) und die Gründung der normannisch-sicilischen Monarchie*. Innsbruck, 1904.
- Castellani, G. "Un Traité inédit en Grec de Cyriaque d'Ancône," *Revue des études grecques*, IX (1896), 225-28.
- Cedrenus, George. *Historiarum compendium*. Ed. Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1838.
- Cerone, F. "Il Papa ed i Veneziani nella quarta crociata," *Archivio Veneto*, XXXVI (1888), 57-70; 287-97.
- . "La Politica orientale di Alfonso d'Aragona," *Archivio storico per le provincie Napolitane*, XVII (1902), 425-56, 555-634; XVIII (1903), 167 ff.
- Chabot, J. "Un Épisode de l'histoire des croisades," *Mélanges offerts à M. Gustave Schlumberger*. Vol. I. Paris, 1924.
- Chalandon, F. *Les Comnènes: Études sur l'empire byzantin au XI^e et au XII^e siècles*. 2 vols. Paris, 1900-12.
- . "The Earlier Comneni," *The Cambridge Medieval History*, IV (1923), 318-50.
- . *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*. Paris, 1907.
- . *Histoire de la première croisade jusqu'à l'élection de Godefroi de Bouillon*. Paris, 1925.
- Chamberlin, William. "On Rereading Gibbon," *The Atlantic Monthly*, CLXXIV (1944), 65-70.
- Chapman, C. *Michael Paléologue restaurateur de l'empire byzantin (1261-82)*. Paris, 1926. Useful; too brief.
- Charanis, P. "Byzantium, the West and the Origin of the First Crusade," *Byzantion*, XIX (1949), 17-37.
- . "The Chronicle of Monemvasia and the Question of the Slavonic Settlements in Greece," *Dumbarton Oaks Papers*, V (1950), 139-67.
- . *Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First, 491-518*. Madison, Wisconsin, 1939. Very accurate study.
- . "The Crown Modiolus Once More," *Byzantion*, XIII (1938), 337-81.
- . "Internal Strife in Byzantium in the Fourteenth Century," *Byzantion*, XV (1940-41), 208-30.
- . "The Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire," *Dumbarton Oaks Papers*, IV (1948), 51-119.
- . "On the Question of the Hellenization of Sicily and Southern Italy during the Middle Ages," *The American Historical Review*, LII (1946-47), 74-86.
- . "The Strife among the Palaeologi and the Ottoman Turks, 1370-1402," *Byzantion*, XVI (1942-43), 286-314.
- Chatzes, A. C. "Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους," *Πρακτικά of the Academy of Athens*, IV (1929), 746-48.
- Chekrez, C. *Albania: Past and Present*. New York, 1919.
- Chernousov, E. "Ducas, One of the Historians of the Fall of Byzantium," *Vizantijsky Vremennik*, XXI (1914), 171-221. In Russian.
- . "From a Byzantine Backwoods of the Thirteenth Century," *Essays Presented to V. P. Buzeskiul*. Kharkov, 1913-14. In Russian.

- . "The Roman and Byzantine Guilds," *Journal of the Ministry of Public Instruction*. 1914. A Russian article on Stöckle's book.
- Cheronis, N. D. "Chemical Warfare in the Middle Ages. Kallinikos Prepared Fire," *Journal of Chemical Education*, XIV, 8 (1937), 360-65.
- Chiliades*. Ed. Kiessling, Th. Leipzig, 1826.
- Christ, W. *Geschichte der griechischen Litteratur*. 6th ed., Munich, 1924.
- The Christian Roman Empire and the Foundation of the Teutonic Kingdom*. (*The Cambridge Medieval History*, I.) Cambridge, 1911.
- Chronica Minora*. Trans. Guidi, I. (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*.) Paris, 1903-5.
- Chronicle of John, bishop of Nikiu*. Trans. from the Ethiopian by Zotenberg, M. *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, XXIV (1883). Trans. into English by Charles, R. London, 1916.
- The Chronicle of Morea*. Ed. Schmitt, J. London, 1904. Ed. Kalonares, P. Athens, 1940. In Greek.
- The Chronicle of Novgorod*. St. Petersburg, 1888. In Russian. Latin trans. Hopf, C. *Chroniques gréco-romanes inédites ou peu connues*. Berlin, 1873.
- Chronicon Adae de Usk*. Ed. Thompson, E. M. 2nd ed., London, 1904. Latin text and English trans.
- Chronicon Estense*. Ed. Muratori, L. A. (*Scriptores Rerum Italicarum*, XV.) Milan, 1729.
- Chronicon Magni Presbyteri (Annales Reicherspergenses)*. Ed. Pertz, G. H. (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, XVII, cols. 439-534.) Hanover, 1861.
- Chronique de Michel le Syrien*. Trans. Chabot, J. B. Vols. I-III. Paris, 1899-1910.
- Chronique du Religieux de Saint-Denis*. Published by Bellaguet, M. L. 6 vols. Paris, 1839-52.
- Chrysostom, John. *Epistolae*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Graeca*, LII.) Paris, 1862.
- . *Oeuvres complètes de saint Jean Chrysostome*. Trans. into French by Jeannin, M. Arras, 1887.
- Chummos, Georgios. *Old Testament Legends from a Greek Poem on Genesis and Exodus*. Ed. Marshall, F. H. Cambridge, 1925.
- Cinnamus, John. *Historia*. Ed. Meineke, A. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1838.
- Clavijo, Ruy Gonzales de. *A Diary of the Journey to the Court of Timur (Tamerlane), to Samarqand in 1403-6*. Spanish text, Russian trans. and commentary by Sreznevsky, J. St. Petersburg, 1881. English trans. by Le Strange, Guy. London, 1928.
- Clement of Alexandria. *Stromata*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Graeca*, VIII, cols. 717-20.) Paris, 1891; ed. Stählin, O. Leipzig, 1939.
- Codellas, P. S. "The Pantocrator, the Imperial Byzantine Medical Center of the Twelfth Century A.D. in Constantinople," *Bulletin of the History of Medicine*, XII, 2 (1942), 392-410.
- Cognasso, F. "Una crisobolla di Michele IX Paleologo per Teodoro I di Monferrato," *Studi bizantini*, II (Rome, 1927).
- . "Un imperatore bizantino della decadenza Isacco II Angelo," *Bessarione*, XXXI (1915), 29-60, 246-89. Reprinted separately. Rome, 1915.
- . *Partiti politici e lotte dinastiche in Bizanzio alla morte di Manuele Comneno*. (*Reale Accademia delle scienze di Torino*, 1911-12.) Turin, 1912.
- Cohn. "Eustathius," *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Ed.

- Pauly, A. F., Wissowa, G. and others. 1 ser. VI (1909), cols. 1452-89.
- Coleman, C. B. *Constantine the Great and Christianity*. (Columbia University Studies in History, Economics and Public Law, LX.) New York, 1914. Very good bibliography, pp. 243-54.
- Collectio Avellana*. Ed. Günther, Otto (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XXXV.) Vienna, 1895.
- Collinet, P. "Byzantine Legislation from the Death of Justinian (565) to 1453," *The Cambridge Medieval History*, IV (1923), 707-23.
- . *Études historiques sur le droit de Justinien*. Vol. I. Paris, 1912. Interesting and important.
- . *Histoire de l'école de droit de Beyrouth*. Paris, 1925.
- Comnena, Anna. *The Alexiad*. Ed. Reifferscheid, A. 2 vols. Leipzig, 1884. Trans. Dawes, Elizabeth A. S. London, 1928.
- Complete Collection of Russian Chronicles*. Arkheograficheskaja Komissiiia, *Polnoe Sobranie Russkikh Lietopisei*. St. Petersburg, 1846-1926.
- Condurachi, E. "Factions et jeux de cirque à Rome au début du VI^e siècle," *Revue historique du sud-est européen*, XVIII (1941), 95-102.
- . "Les Idées politiques de Zozime," *Revista Clasică*, XIII-XIV (1941-42).
- . "La Politique financière de l'Empereur Julien," *Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine*, XXII, 2 (1941), 1-59.
- Constantinescu, N. A. "Réforme sociale ou réforme fiscale?" *Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine*, XI (1924), 95-96.
- Constantinus Porphyrogenitus. *De administrando imperio*. Ed. Moravcsic, G. and trans. Jenkins, R. J. H. Budapest, 1949.
- . *De ceremoniis aulae bizantinae*. Ed. Reiske, J. J. and Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1829-40.
- . *Excerpta historica jussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*. Ed. de Boor, C. Berlin, 1903.
- . *De thematibus*. Ed. Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1840.
- Constitutio Imperatoriam maiestatem*. Ed. Krüger, P. Berlin, 1892.
- Corripus, Flavius. *De laudibus Iustini*. Ed. Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1836.
- Cosmas (Indicopleustes). *Topographia christiana*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Graeca*, CLXXXVIII, cols. 51-476.) Paris, 1864. Ed. Winstedt, E. *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*. Cambridge, 1909. Trans. McCrindle, J. W. *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk*. (Hakluyt Society Publications, no. 98.) London, 1897.
- Coster, C. H. "Synesius, a Curialis of the Time of the Emperor Arcadius," *Byzantion*, XV (1940-41), 10-38.
- Critobulus. Ed. Müller, C. (*Fragmenta historicorum graecorum*, V.) Paris, 1870.
- Cross, S. H. *The Russian Primary Chronicle*. (Harvard Studies and Notes in Philology and Literature, XII.) Cambridge, 1930.
- Crump, C. and Jacob, E. (Eds.) *The Legacy of the Middle Ages*. Oxford, 1926.
- Curtis, E. *Roger of Sicily and the Normans in Lower Italy, 1016-1154*. New York and London, 1912.
- Cydones, Demetrius. *Συμβουλευτικὸς ἔτερος*. Ed. Migne, J. P. *Patrologia Graeca*, CLIV.
- Cyprian, Archimandrite. *The Anthropology of Saint Gregory Palamas*. Paris, n.d. (1951). In Russian.

- Cyriacus of Ancona. *Epigrammata reperta per Illyricum a Cyriaco Aconitano*, Rome, 1747.
- Dahn, F. *Procopius von Cäsarea*. Berlin, 1865.
- Dalton, O. M. *Byzantine Art and Archaeology*. Oxford, 1911.
- . *East Christian Art*. Oxford, 1925.
- The Damascus Chronicle of the Crusaders*. Extracted and trans. from the *Chronicle of Ibn al-Qalanisi*. Gibb, H. A. R. London, 1932.
- Danduli, Andrae. *Chronicon*. Ed. Muratori, L. A. (*Rerum Italicarum Scriptores*, XII, 1-523.) Milan, 1728.
- Daniel, igumen of Russia. "Life and Pilgrimage of Daniel," *Pravoslavny Palestinskyy Sbornik*. Number 3 (1885). In original old Russian. French trans. *Vie et pèlerinage de Daniel, hégoumene russe. Itinéraires russes en Orient*. Ed. Khitrovo, B. de. Geneva, 1889.
- Danstrup, J. "Manuel's coup against Genoa and Venice in the Light of Byzantine Commercial Policy," *Classica et Mediaevalia*, X (1949), 195-219.
- . *Recherches critiques sur Andronic I*. Arsboek, 1944 and Lund, 1945.
- . "The State and Landed Property in Byzantium to 1250," *Classica et Mediaevalia*, VIII (1946), 221-62.
- Darkó, J. "La militarizatione dell' Impero Bizantino," *Studi bizantini e neoellenici*, V (1939), 88-99.
- . "Neuere Beiträge zur Biographie des Laonikos Chalkokondyles," *Comptendu du deuxième Congrès international des études byzantines à Belgrade*, 1927. (Belgrade, 1929), 25-29.
- . "Zum Leben des Laonikos Chalkondyles," *Byzantinische Zeitschrift*, XXIV (1923), 29-39.
- Davidson, R. *Forschungen zur Geschichte von Florenz*. Berlin, 1901.
- Dawkins, R. M. "Greeks and Northmen," *Custom is King: Essays Presented to Dr. R. R. Marett*. Oxford, 1936.
- Declareuil, T. *Rome et l'organisation du droit*. (*Bibliothèque de synthèse historique. L'évolution de l'humanité*. Ed. Berr, H.) Paris, 1924. See especially Book II, *Le droit du Bas-Empire et les réformes justiniennes*.
- Delarue, F. *Albrégé de l'histoire de Bas-Empire de Lebeau*. Lyon, 1847.
- Delehaye, H. *Les Saints Stylites*. Brussels, 1923.
- . "La vie de Saint Paul le jeune et la chronologie de Metaphraste," *Revue des questions historiques*, N.S. X (1893), 49-85.
- (Ed.) "Life of Daniel the Stylite," *Analecta Bollandiana*, XXXII (1913), chap. 31.
- Dendias, M. "Le Roi Manfred de Sicile et la bataille de Pélagonie," *Mélanges Charles Diehl: Études sur l'histoire et sur l'art de Byzance*. Paris, 1930.
- Destunis, G. "Essay on the biography of George Phrantzes," *Journal of the Ministry of Public Instruction*, CCLXXXVIII (1893), 427-97. In Russian.
- Devreesse. *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête Arabe*. Paris, 1945.
- Dewing, H. B. (Ed. and trans.) *Procopius of Caesarea*. 7 vols. 1914-40.
- Dictionnaire de théologie catholique*. Ed. Vacant, A., Mangenot, E., and Amann, E. 15 vols. Paris, 1931-(cont.).
- Diehl, Charles. *L'Afrique byzantine*. Paris, 1896.
- . *Byzance. Grandeur et décadence*. Paris, 1920.
- . "Byzantine Civilization," *The Cambridge Medieval History*, IV (1923), 745-77.
- . "La dernière renaissance de l'art Byzantin," *Journal des Savants*, N.S. XV

- (1917), 361-76.
- . "L'empereur au nez coupé," *Revue de Paris*, January 1, 1923. Reprinted in his *Choses et gens de Byzance*. Paris, 1926.
- . *Études byzantines: Introduction à l'histoire de Byzance, les études d'histoire byzantine en 1905, . . .* Paris, 1905.
- . *Études sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne* (568-751). Paris, 1888.
- . Guillard, R., Oeconomos, L., and Grousset, R. *L'Europe Orientale de 1081 à 1453*. Paris, 1945.
- . *Figures byzantines*. 2 series. Paris, 1906-8. 4th ed., Paris, 1909. The biography of Theodora (Vol. I, 4th ed., 1909, 51-75) is the best on the subject. The essay on Andronic Comnène (2nd ser., 1908, 86-133) is brilliantly written. English trans. Bell, H. *Byzantine Portraits*. New York, 1927.
- . "The Fourth Crusade and the Latin Empire," *The Cambridge Medieval History*, IV (1923), 415-31.
- . *Les Grands Problèmes de l'histoire byzantine*. Paris, 1943.
- . *Histoire de l'empire byzantin*. Paris, 1930. English trans. Ives, G. B. Princeton, 1925.
- . *Justinien et la civilisation byzantine au VI^e siècle*. Paris, 1901.
- . "La Légende de l'empereur Théophile," *Annales de l'Institut Kondakov*, IV (1931), 33-37.
- . "Leo III and the Isaurian Dynasty (717-802)," *The Cambridge Medieval History*, IV (1923), 1-26.
- . *Manuel d'art byzantin*. Paris, 1910. 2nd ed., Paris, 1925-26.
- and Marçais, G. *Le Monde oriental de 395 à 1018*. Paris, 1936.
- . "L'Origine du régime des thèmes dans l'empire byzantin," *Études byzantines*. Paris, 1905. First edition of this article in *Les Études d'histoire du moyen âge dédiées à G. Monod*. Paris, 1896.
- . *Ravenne*. Paris, 1907.
- . *Une République patricienne. Venise*. Paris, 1915. 2nd ed., Paris, 1928. Beautifully written.
- . "Review: Runciman, *Byzantine Civilization*," *Byzantinische Zeitschrift*, XXXIV (1934), 127-30. Diehl indicates some mistakes but concludes by pronouncing the work excellent.
- . "La Société byzantine à l'époque des Comnènes," *Revue historique du sud-est européen*, VI (1929), 198-280. Separate ed., Paris, 1929. Very interesting.
- . *Théodora, impératrice de Byzance*. 3rd ed., Paris, 1904. Reprint in 1937.
- Diener, Bertha. *Imperial Byzantium*. Boston, 1938.
- Dieterich, K. *Quellen und Forschungen zur Erd- und Kulturkunde*. Leipzig, 1912.
- Durr, A. "Géorgie," *Encyclopédie de l'Islam*, II (1927), 139-40.
- "Disputatio Latinorum et Graecorum," *Archivum Franciscanum Historicum*, XII (1919).
- Dmitrievsky, A. *The Description of the Liturgical Manuscripts Preserved in the Libraries of the Orthodox East*. Kiev, 1895. In Russian and Greek.
- Dobiache-Rojdestvensky, O. *The Epoch of the Crusades; the West in the Crusading Movement*. Petrograd, 1918. In Russian.
- Dobroklonsky, A. *Blessed Theodore the Confessor and Abbot of Studion*. Odessa, 1913. In Russian.
- Dotu, G. *Histoire des institutions monarchiques dans le royaume latin de Jérusalem 1099-1291*. Paris, 1894.

- Dölger, Franz. *Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung besonders des 10 und 11 Jahrhunderts*. Leipzig and Berlin, 1927. Important.
- . "Bulgarisches Cartum und byzantinisches Kaisertum," *Actes du IV^e congrès international des études byzantines*. Sofia, 1934.
- . "Die byzantinische Literatur und Dante," *Compte-rendu du deuxième congrès international des études byzantines*, Belgrade, 1927. Belgrade, 1929.
- . *Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit*. Regesten I. *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*. 3 vols. Munich and Berlin, 1924-32.
- . "Die neuentdeckte Quelle zur Helenaszene in Goethes Faust. Die Propheyläen," *Beilage zur Münchner Zeitung*, XXVIII (1931), 289-90.
- . "Reviews and comments," *Deutsche Literaturzeitung*, XLVII (1926), cols. 1440-45. *Historisches Jahrbuch*, XLVII (1927), 760-66. *Historische Zeitschrift*, CXLI (1930), 110-13. *Byzantinische Zeitschrift*, XXVI (1926), 95-101; XXXVI (1936), 467-68; XXXVII (1937), 542-47.
- . *Der Vertrag des Sultans Qalā'un von Aegypten mit dem Kaiser Michael VIII Palaiologus. Serta Monacensia*. Leyden, 1952.
- Dopsch, A. *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kultur-entwicklung*. Vol. I. Vienna, 1918. 2nd ed., Vienna, 1923. Very interesting and important, especially for the West.
- Dräseke, J. "Byzantinische Hadesfahrten," *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, XXIX (1912), 343-66.
- . "Die neuen Handschriftenfunde in den Meteoraklöstern," *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, XXIX (1912), 542-53.
- . "Plethons und Bessarions Denkschriften 'Ueber die Angelegenheiten im Peloponnes,'" *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, XXVII (1911), 102-19.
- . "Theodoros Lascaris," *Byzantinische Zeitschrift*, III (1894), 498-515. Especially Theodore II's literary activity.
- . "Zu Johannes Kantakuzenos," *Byzantinische Zeitschrift*, IX (1900), 72-84.
- . "Zum Kircheneinigungsversuch des Jahres 1439," *Byzantinische Zeitschrift*, V (1896), 572-86.
- Drapeyron, L. *L'Empereur Héraclius et l'empire byzantin au VII^e siècle*. Paris, 1869. Out of date.
- Drinov, M. S. "On Some Works of Demetrius Chomatianos as Historical Material," *Vizantijsky Vremennik*, I (1894), 319-40; II (1895), 1-23. In Russian.
- . *The Slavic Occupation of the Balkan Peninsula*. Moscow, 1873. In Russian.
- . *The Southern Slavs and Byzantium in the Tenth Century*. Moscow, 1875. Reprinted in *Works of M. S. Drinov*. Ed. Zlatarsky, V. N. Vol. I. Sofia, 1909. A very important work on the Bulgaro-Byzantine relations. In Russian.
- Ducas, Michael. *Historia byzantina*. Ed. Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1834. Greek text and Italian version.
- Duchataux, V. *Eustathe, Archevêque de Thessalonique. Sa Vie, ses oeuvres, son histoire du siège et de la prise de Thessalonique par les Normands Siciliens. (Travaux de l'Académie Nationale de Reims, CVIII.)* Reims, 1902.
- Duchesne, L. *Liber Pontificalis*. Paris, 1886.
- Dudden, F. *Gregory the Great: His Place in History and Thought*. London, 1905.
- Dulaurier, E. "Chronique de Matthieu d'Edesse," *Bibliothèque historique arménienne*. (Paris, 1858), 16-24.
- Duncalf, F. "The Pope's Plan for the First Crusade," *The Crusades and Other*

- Historical Essays Presented to D. C. Munro by his former Students.* New York, 1928.
- Dupuy. "Eloge de Lebeau," *Histoire du Bas-Empire*. Ed. de Saint-Martin, M. Vol. I. Paris, 1824.
- Durrieu, P. *Les Archives angevines de Naples. Études sur les registres du roi Charles I^{er}*. (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, XLVI.) Paris, 1886.
- Duruy, V. *Histoire des Romains*. Vols. VI-VII. Paris, 1883-85. English trans. Ripley, M. M. Boston, 1883-86.
- Dussaud, R. *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*. Paris, 1907.
- Duthuit, G. *Byzance et l'art du XII^e siècle*. Paris, 1926.
- Dvornik, F. *Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*. Prague, 1933. Very important.
- . *The Making of Central and Eastern Europe*. London, 1949.
- . *The Photian Schism, History and Legend*. Cambridge, 1948. In French, Paris, 1950. Very important.
- . *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle*. Paris, 1926. Important.
- . *La Vie de saint Grégoire de Décapolite et les slaves macédoniens au IX^e siècle*. Paris, 1926.
- Dyakonov, A. P. "The Byzantine Demes and Factions (τὰ μέρη) in the Fifth to the Seventh Centuries," *Vizantiysky Sbornik* (Moscow and Leningrad, 1945).
- . *John of Ephesus and his Ecclesiastical-Historical Works*. St. Petersburg, 1908. Very important. In Russian. E. W. Brooks says: "All studies of John of Ephesus have now been thrown into the shade by the great work of A. Dyakonov." (*Patrologia Orientalis*, XVII [1923], iii.)
- Ebersolt, J. *Les Arts somptuaires de Byzance*. Paris, 1923.
- . *Constantinople byzantine et les voyageurs du Levant*. Paris, 1918.
- . *La Miniature byzantine*. Paris and Brussels, 1926.
- . *Orient et occident*. 2 vols. Paris, 1928-29.
- Ecloga ad Procheiron mutata* founded upon the *Ecloga* of Leo III and Constantine V of Isauria and on the *Procheiros nomos* of Basil I of Macedonia, including the Rhodian maritime law edited in 1166 A.D. Ed. Freshfield, E. H. *A Manual of Later Roman Law*. Cambridge, 1927.
- Eichmann, E. "Studien zur Geschichte der abenländischen Kaiserkrönung. II. Zur Topographie der Kaiser Kaiserkrönung," *Historisches Jahrbuch*, XLV (1925), 21-56.
- Eichner, W. "Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern," *Der Islam*, XXIII (1936), 133-62; 197-244.
- Elderkin, G. W. and Stillwell, R. (Eds.) *Antioch-on-the-Orontes*. (*Publications of the Committee for the Excavation of Antioch and its vicinity*.) Princeton, 1934-41.
- Ellissen, A. *Analekten der mittel-und neugriechischen Litteratur*. IV. Leipzig, 1860.
- . *Michael Aōminatos von Chonā*. Göttingen, 1846.
- Emereau, C. "Notes sur les origines et la fondation de Constantinople," *Revue archéologique*, XXI (1925), 1-25.
- Ensslin, W. "Leo I., Kaiser 457-74," *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Ed. Pauly, A. F., Wissowa, G. and others. 1 ser. XII (1925), cols. 1947-61.
- . "Maximus und sein Begleiter der Historiker Priskos," *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, V (1926), 1-9.
- . *Theoderich der Grosse*. Munich, 1947.
- Ephraemius Monachus. Ed. Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.)

- Bonn, 1840.
- Epifanovich, S. *The Blessed Maximus Confessor and Byzantine Theology*. Kiev, 1915. In Russian.
- Erdmann, C. *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*. Stuttgart, 1935.
- Ermoni, V. *Saint Jean Damascène*. Paris, 1904.
- Ertov, I. *History of the Eastern Roman or Constantinopolitan Empire*. St. Petersburg, 1837. In Russian.
- Eusebius of Caesarea. *De laudibus Constantini*. Ed. Heikel, I. von. *Eusebius Werke*. Leipzig, 1902. Ed. Schaff, P., Wace, H., and others. *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. 2nd ser. Vol. I. New York, 1890.
- . *Historia Ecclesiastica*. Ed. Schaff, P., Wace, H. *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. 2nd ser. Vol. I. New York, 1890.
- . *Vita Constantini*. Ed. Heikel, I. *Eusebius Werke*. Leipzig, 1902. Ed. Schaff, P., Wace, H. and others. *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. 2nd ser. Vol. I. New York, 1890.
- Eustathius of Thessalonica. *De Thessalonica a Latinis capta*. Ed. Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1842.
- . *Manuelis Comneni Laudatio funebris*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Graeca*, CXXXV.) Paris, 1887.
- Eustratiades, S. and Arcadios of Vatopedi. *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mt. Athos*. (Harvard Theological Studies, XI.) Cambridge, 1924.
- Eutropius. *Breviarium Historiae Romanae ad Valentem Augustum*. Ed. Rühl, F. Leipzig, 1919.
- Eutychius of Alexandria. *Annales*. Ed. Cheikho, L., Carra de Vaux, B. and Zayyat, H. (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Arabici*.) Beirut and Paris, 1906-12. In Arabic. Latin trans. ed. Migne, J. P. (*Patrologia Graeca*, CXI, cols. 889-1156.) Paris, 1863.
- Evagrius (Scholasticus). *Historia Ecclesiastica*. Ed. Bidez, J. and Parmentier, L. London, 1898.
- Evangelides, T. *Ἡράκλειος ὁ αὐτοκράτωρ τοῦ Βυζαντίου*. Odessa, 1903. Brief compilation.
- Every, G. *The Byzantine Patriarchate (451-1204)*. London, 1948.
- Excerpta e Theophanis Historia*. Ed. Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1829.
- Excerpta historica jussu imperatoris Constantini Porphyrogeniti confecta*. Ed. de Boor, C. Berlin, 1903.
- Falcandus, Hugo. *Historia sicula*. Ed. Muratori, L. A. (*Scriptores Rerum Italicarum*, VII, cols. 249-344.) Milan, 1751.
- Falier-Papadopoulos, J. B. "Phrantzès est-il réellement l'auteur de la grande chronique qui porte son nom?" *Bulletin de l'institut archéologique bulgare*, IX (1935), 177-89.
- Fallmerayer, J. P. *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters*. Stuttgart, 1830-36. Biased.
- Faral, E. "Geoffroy de Villehardouin. La question de la sincérité," *Revue historique*, CLXXVII (1936), 530-82.
- Ferrini, C. "Edizione critica del νόμος γεωργικός," *Byzantinische Zeitschrift*, VII (1898), 558-71.
- . *Opera di Contardo Ferrini*. Vol. I. Milan, 1929.
- Festa, Nicola. "A Propos d'une biographie de St. Jean le Miséricordieux," *Vizantiy-*

- sky *Vremennik*, XIII (1906).
- . "La Lettere greche di Federigo II," *Archivio storico italiano*, Ser. 5 XIII (1894), 1-34.
- Feugère, L. *Etude sur la vie et les ouvrages de Ducange*. Paris, 1852.
- Fialon, E. *Étude historique et littéraire sur saint Basile*. 2nd ed., Paris, 1869.
- Finlay, G. *History of the Byzantine Empire from DCXIV to MLVII*. 2nd ed., Edinburgh and London, 1856. Ed. Tozer, H. F. Oxford, 1877.
- . *A History of Greece*. Ed. Tozer, H. F. Oxford, 1877.
- Fischer, W. *Studien zur byzantinischen Geschichte des 11. Jahrhunderts*. Plauen, 1883.
- Fitzgerald, A. *The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene*. Oxford and London, 1930.
- . *The Letters of Synesius of Cyrene*. London, 1926.
- Fletcher, W. *Ante-Nicene Christian Library*. Edinburgh, 1871.
- Florinsky, T. D. "Andronicus the Younger and John Cantacuzene. Sketch on the History of Byzantium in the Second Quarter of the Fourteenth Century (1328-1355)," *Journal of the Ministry of Public Instruction*, CCIV-CCV (1879). Important. In Russian.
- . *The Athonian Acts and Photographs of Them in the Collections of Sevastyanov*. St. Petersburg, 1880.
- . *The Monuments of Dushan's Legislative Activity*. Kiev, 1888. In Russian.
- . *The Southern Slavs and Byzantium in the Second Quarter of the Fourteenth Century*. Vols. I-II. St. Petersburg, 1882. Very good survey of the Empire's external relations under Andronicus III, John Cantacuzene and Stephen Dushan.
- Foakes-Jackson, F. J. "Anna Comnena," *Hibbert Journal*, XXXIII (1934-35), 430-42. Vividly written popular sketch.
- Fontes rerum byzantinorum*. Ed. Regél, W. St. Petersburg, 1892. Vol. 2. Petrograd, 1917.
- Fotheringham, J. K. "Genoa and the Fourth Crusade," *The English Historical Review*, XXV (1910), 20-57.
- . *Marco Sanudo, Conqueror of the Archipelago*. Oxford, 1915.
- Freeman, E. A. *Historical Essays*. Vol. III, ser. 2, 2nd ed. London, 1892.
- . *The History of the Norman Conquest of England*. Oxford, 1870.
- Freshfield, E. (Ed.) *A Manual of Eastern Roman Law. The Procheiros Nomos published by the Emperor Basil I at Constantinople between 867 and 879 A.D.* Cambridge, 1928.
- . (Ed.) *A Manual of Roman Law—the Ecloga—Published by the Emperors Leo III and Constantine V of Isauria at Constantinople A.D. 726*. Cambridge, 1926.
- . *A Revised Manual of Roman Law founded upon the Ecloga of Leo III and Constantine V, of Isauria. Ecloga privata aucta*. Cambridge, 1927.
- . (Ed.) *Roman Law in the Later Roman Empire. Byzantine Guilds. Professional and Commercial Ordinances of Leo VI. c. 895 from the Book of the Eparch rendered into English*. Cambridge, 1938. Introduction and English translation.
- Freytag, G. *Regnum Saahd-Aldaulae in oppido Halebo*. Bonn, 1820. Also in the volume with Leo the Deacon (Diaconus), *Historiae*. Ed. Hasii, C. B. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1828.
- Friedländer, P. *Johannes von Gaza und Paulus Silentarius*. Leipzig and Berlin, 1912.
- Friedmann, E. *Der mittelalterliche Welthandel von Florenz in seiner geographi-*

- schen Ausdehnung (nach der *Practica della mercatura* des Balducci Pegolotti). (*Abhandlungen der Kaiserlichen Königlichen Geographischen Gesellschaft in Wien*, X.) Vienna, 1912.
- Fuchs, F. *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*. Leipzig and Berlin, 1926. Important.
- Fulgentii Ferrandi *Epistolae*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Latina*, LXVII.) Paris, 1848.
- Fuller, G. T. *Andronicus, or the Unfortunate Politician*. London, 1646. R. Byron, in *The Byzantine Achievement* (London, 1929) notes this work, perhaps the earliest English Byzantine study.
- Fustel de Coulanges, Numa Denis. *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, 2nd ed., Paris, 1904.
- . *Les Origines du système féodal*. Paris, 1890.
- Gabotto, F. *Eufemio il movimento separatista nella Italia bizantina*. Turin, 1890.
- Gardner, A. *The Lascarids of Nicaea: The Story of an Empire in Exile*. London, 1922. An interesting and reliable monograph on the Empire of Nicaea.
- . *Theodore of Studion, His Life and Times*. London, 1905.
- Gasquet, A. *L'Empire byzantin et la monarchie franque*. Paris, 1888.
- Gass, W. *Die Mystik des Nikolaus Kabasilas vom Leben in Christo*. Greisswald, 1849.
- Gay, I. *L'Italie méridionale et l'empire byzantin depuis l'avènement de Basile I^{er} jusqu'à la prise de Bari par les normands, 867-1071*. Paris, 1904. Important.
- . *Les Papes du XI^e siècle et la chrétienté*. Paris, 1926.
- Geffcken, J. *Kaiser Julianus*. Leipzig, 1914.
- Gelzer, H. *Abriss der byzantinischen Kaisergeschichte*. Munich, 1897.
- . *Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung*. Leipzig, 1899.
- . (Ed.) *Georgii Cyprii Descriptio Orbis Romani*. Leipzig, 1890.
- . "Kosmas der Indienfahrer," *Jahrbücher für protestantische Theologie*, IX (1883), 105-41.
- . *Leontius' von Neapolis Leben des heiligen Johannes des Barmherzigen Erzbischof von Alexandrien*. Freiburg and Leipzig, 1893.
- . *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae Episcopatum, ein Beitrag zur byzantinischen Kirchen- und Verwaltungsgeschichte*. (*Abhandlungen der philologische-philosophischen Klasse der Akademie der Wissenschaften zu München*, XII.) Munich, 1901.
- Gelzer, M. *Studien zur byzantinische Verwaltung Ägyptens*. Leipzig, 1909.
- Genesius, Joseph. *Regna*. Ed. Lachmann, C. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1834.
- Gennadius Scholarios. *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*. Ed. Petit, L., Siderides, X. A., Jugie, M., and others. 8 vols. Paris, 1928-36.
- George of Cyprus. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Graeca*, CXLII.) Paris, 1885.
- George Monachus Hamartolus. *Chronicle*. Ed. Muralt, E. St. Petersburg, 1859. Ed. de Boor, C. 2 vols. Leipzig, 1904.
- George of Pisidia. *De expeditione persica*. Ed. Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*) Bonn, 1836.
- Gercke, A. and Norden, E. *Einleitung in die Altertumswissenschaft*. Vol. III. 2nd ed., Leipzig and Berlin, 1914.
- Gerland, E. "Byzantion und die Gründung der Stadt Konstantinopel," *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, X (1933), 93-105.
- . *Geschichte der Frankenherrschaft in Griechenland*. II. *Geschichte des lateinischen Kaiserreiches von Konstantinopel*. Hamburg, 1905. A detailed ac-

- count of the external history of the Latin Empire from 1204 to 1216, made on the basis of the manuscripts of K. Hopf.
- . *Konstantin der Grosse in Geschichte und Sage*. (*Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie*, no. 23. Athens, 1937. Gerland's posthumous tentative study, of no importance, which has not been worked out. See H. Grégoire's criticism in *Byzantion*, XII (1937), 698–99.
- . "Die Quellen der Helenaepisode in Goethes Faust," *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, XXV (1910), 735–39.
- . *Das Studium der byzantinischen Geschichte vom Humanismus bis zur Jetztzeit*. Athens, 1934.
- . "Der vierte Kreuzzug und seine Probleme," *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, XIII (1904), 505–14.
- Gesta Dagoberti I regis Francorum*. (*Monumenta Germaniae Historica Scriptores. Rerum Merovingicarum*, II, 396–425.) Hanover, 1888.
- Gesta regis Henrici Secundi*. Ed. Stubbs, W. (*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, vol. XLIX.) London, 1867.
- Gfrörer, A. *Byzantinische Geschichten*. Vols. II–III. Graz, 1873–77. Sketches of the rules of the emperors, from John Tzimiskes to Romanus Diogenes, inclusive.
- Ghines, D. "Τὸ ἐπαρχικὸν βιβλίον καὶ οἱ νόμοι Ἰουλιανοῦ τοῦ Ἀσκαλωνίτου," *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, XIII (1937), 183–91.
- Gibbon, Edward. *The Autobiographies of Edward Gibbon*. Ed. Murray, J. London, 1896.
- . *The History of The Decline and Fall of the Roman Empire*. Ed. Bury, J. B. 7 vols. London, 1897–1902.
- Gibbons, H. A. *The Foundation of the Ottoman Empire*. Oxford, 1916.
- Gidel, M. *Études sur la littérature grecque moderne*. Paris, 1866.
- Giese, F. "Das Problem der Entstehung des Osmanischen Reiches," *Zeitschrift für Semitistik*, II (1923), 246–71.
- Gildersleeve, B. L. "Paulus Silentarius," *American Journal of Philology*, XXXVIII (1917), 42–72.
- Ginnin, D. "Das promulgationsjahr der Isaurischen Ecloge," *Byzantinische Zeitschrift*, XXIV (1924), 346–58.
- Gjerset, K. *History of the Norwegian People*. New York, 1915.
- de Goeje, M. J. "Harun-ibn-Yahya," *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, VII (1892), 119–32.
- . *Mémoire sur la conquête de la Syrie*. 2nd ed., Leyden, 1900.
- Görres, F. "Die byzantinischen Besitzungen an den Küsten des spanisch-westgothischen Reiches (554–624)," *Byzantinische Zeitschrift*, XVI (1907), 530–32.
- . "Justinian II. und das römische Papsttum," *Byzantinische Zeitschrift*, XVII (1908), 440–50.
- Goldziher, I. *Muhammedanische Studien*. Halle, 1890.
- . "Die Religion des Islams, in Die Kultur der Gegenwart . . . von P. Hinneberg," *Die Religionen des Orients*, III (1913).
- . *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg, 1910.
- Golubinsky, E. E. *History of the Russian Church*. Vol. I. 2nd ed., Moscow, 1901. Excellent book for the early relations between Byzantium and Russia. In Russian.
- Golubovich, G. "Disputatio Latinorum et Graecorum," *Archivum Franciscanum Historicum*, XII (1919), 428–65.
- Goubert, P. "L'Administration de l'Espagne Byzantine," *Études byzantines*, III

- (1945), 127-43; IV (1946), 71-135.
- . "Byzance et l'Espagne wisigothique (554-711)," *Revue des études byzantines*, II (1945), 5-78.
- Grabar, André. *L'Art byzantine*. Paris, 1938.
- Granovsky, T. N. "The Latin Empire; a Review of Medovikov's Work," *Complete Works of T. N. Granovsky*. 4th ed., Moscow, 1900. In Russian.
- Grégoire, Henri. "An Armenian Dynasty on the Byzantine Throne," *Armenian Quarterly*, I (1946), 4-21.
- and Keyser, R. "La chanson de Roland et Byzance; ou de l'utilité du grec pour les romanistes," *Byzantion*, XIV (1939), 265-301.
- . "Un Continuateur de Constantin Manassès et sa source," *Mélanges offerts à M. Gustav Schlumberger*, Vol. I. Paris, 1924.
- . "La 'Conversion' de Constantin," *Revue de l'Université de Bruxelles*, XXXVI (1930-31) 231-72. Very important.
- . *Digenis Akritas. The Byzantine Epic in History and Poetry*. New York, 1942. Fundamental work in modern Greek.
- . "Du Nouveau sur la chronographie byzantine; le 'Scriptor incertus de Leone Armenio' est la dernier continuateur le Malalas," *Bulletin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique*, XXII (1936), 420-36.
- . "Du nouveau sur le Patriarche Photius," *Bulletin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique*, XX (1934), 36-53.
- . "L'Étymologie de 'Labarum,'" *Byzantion*, IV (1929), 477-82.
- . "Eusèbe n'est pas l'auteur de la 'Vita Constantini' dans sa forme actuelle et Constantin ne s'est pas 'converti' en 312," *Byzantion*, XIII (1938), 561-83.
- . "La Légende d'Oleg et l'expédition d'Igor," *Bulletin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique*, XXIII (1937), 80-94.
- and Kugener, M. A. (Eds.) *Marc le Diacre, vie de Porphyre évêque de Gaza*. Paris, 1930.
- . "M. Charles Diehl, M. G. Ostrogorsky et M. Stein ou 'Slavica non leguntur,'" *Byzantion*, XIII, 2 (1938), 749-57.
- . "Notules épigraphique," *Byzantion*, XIII (1938).
- . "Un Nouveau Fragment du 'Scriptor incertus de Leone Armenio,'" *Byzantion*, XI (1936), 417-28.
- . "L'Opinion byzantine et la bataille de Kossovo," *Byzantion*, VI (1931), 247-51.
- . "Le Peuple de Constantinople," *Byzantion*, XI (1936), 617-716.
- . "Les Pierres qui crient," *Byzantion*, XIV (1939), 317-21.
- . "Le Problème de la version 'originale' de l'Épopée Byzantine de Digenis Akritas," *Revue des études byzantines*, VI, 1 (1948), 27-35. Very useful for the whole question of Digenis Akritas, as well as for its most recent bibliography.
- . "The Question of the Diversion of the Fourth Crusade," *Byzantion*, XV (1941), 158-66.
- and Goossens, R. "Les Recherches récentes sur l'épopée byzantine," *L'Antiquité Classique*, I (1932), 419-39; II (1933), 449-72. The second study is by R. Goossens alone. Excellent introduction to the epic of Digenes Akritas.
- . *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*. Paris, 1922.
- . "Review: Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*," *Byzantion*, XIV, 2 (1944), 545-55.
- . "Review: Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*," *Byzantion*, IV (1929), 765-71.

- . "Une Source byzantine du second Faust," *Revue de l'Université de Bruxelles*, XXXVI (1930-31), 348-54.
- . "Le tome II du Vasiliev," *Byzantion*, V (1930), 779-84.
- . "Le Véritable nom et la date de l'église de la dormition à Nicée. Un texte nouveau et décisif," *Mélanges d'histoire offerts à Henri Pirenne*. Vol. I. Paris and Brussels, 1926.
- and Kugener, M. A. "La Vie de Porphyre, évêque de Gaza, est-elle authentique?" *Revue de l'Université de Bruxelles*, XXXV (1929-30), 53-60.
- Gregoras, Nicephorus. *Historia Byzantina*. Ed. Schopen, L. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1829-35.
- Gregorii Magni *Epistolae*. Ed. Hartmann, L. M. (*Monumenta Germaniae Historica Epistolarum*, I-II.) Berlin, 1891-99. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Latina*, LXXV-LXXIX.) Paris, 1849. Ed. Schaff, P. and others. *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. 2nd ser., XI-XIII. New York, 1895-98. Ed. Mansi, J. D. (*Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, IX, cols. 1023-1240.) Florence, 1763.
- Gregorii Turonensis Episcopi *Historia Francorum*. Ed. Omont, H. and Collon, G. Vol. II. Paris, 1913.
- Gregorius Nyssenus. *Oratio de Deitate Filii et Spiritus Sancti*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Graeca*, XLVI.) Paris, 1845.
- Gregorovius, F. A. *Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter von der zeit Justinian's bis zur türkischen Eroberung*. Stuttgart, 1889.
- Grimbert, E. *Theodora. Die Tänzerin auf dem Kaiserthron*. Munich, 1928.
- Grimme, H. *Mohammed. I. Das Leben*. Münster, 1892.
- Gröber, G. *Grundriss der romanischen Philologie*. 2nd ed., Strassburg, 1904-6.
- Groh, K. *Geschichte des oströmischen Kaisers Justin II, nebst den Quellen*. Leipzig, 1889.
- Grossu, N. *The Attitude of the Byzantine Emperors John II and Manuel I Comneni Towards Union with the West*. (*Transactions of the Spiritual Academy of Kiev*, 1912.) Kiev, 1912. In Russian.
- . *The Blessed Theodore of Studion; His Times, Life and Works*. Kiev, 1907. In Russian.
- . *The Church and Religious Activity of the Byzantine Emperor Alexius I Comnenus (1081-1118)*. (*Transactions of the Spiritual Academy of Kiev*, 1912.) Kiev, 1912. In Russian.
- . *The Edict of Milan*. (*Transactions of the Spiritual Academy of Kiev*, 1913.) Kiev, 1913. In Russian.
- Grosvenor, E. A. *Constantinople*. Boston, 1895.
- Grot, C. *Account of Constantine Porphyrogenitus on the Serbians and Croats and their Settlement in the Balkan Peninsula*. St. Petersburg, 1880. In Russian.
- . *From the History of Ugría (Hungary) and the Slavs in the Twelfth Century*. Warsaw, 1889. In Russian.
- . *Moravia and Magyars from the Ninth until the Beginning of the Tenth Centuries*. St. Petersburg, 1881. In Russian.
- Grousset, R. *L'Empire des steppes. Attila, Gengiz-Kahn, Tamerlan*. Paris, 1939.
- . *L'Empire du Levant. Histoire de la question d'Orient*. Paris, 1949.
- . *Histoire d'Asie*. III. *Le Monde mongol*. Paris, 1922.
- . *Histoire de l'Arménie des origines à 1071*. Paris, 1947.
- . *Histoire des croisades et du Royaume Franc de Jérusalem*. 3 vols. Paris, 1934-36. Important from the point of view of the history of Byzantium.
- Gruhn, A. *Die Byzantinische Politik zur Zeit der Kreuzzüge*. Berlin, 1904.

- Grumel, V. "L'Affaire de Léon de Chalcedoine. Le chrysobulle d'Alexis I^{er} sur les objets sacrés," *Études byzantines*, II (1945), 126-33.
- . "Les Ambassades pontificales à Byzance après le II^e Concile de Lyon (1274-80)," *Échos d'Orient*, XXIII (1924), 437-47.
- . "La Date de la promulgation de l'Ecloge de Leon III," *Echos d'Orient*, XXXIV (1935), 331 ff.
- . "En Orient après le II^e concile de Lyon," *Échos d'Orient*, XXIV (1925), 321 ff.
- . "Michel Glykas," *Dictionnaire de théologie catholique*, X, 2 (1928), 1705-7.
- . "Review: Lemerle, Histoire de Byzance," *Études byzantines*, II (1945), 275.
- Grupe, E. *Kaiser Justinian, aus seinem Leben und aus seiner Zeit. (Wissenschaft und Bildung, no. 184.)* Leipzig, 1923. On the basis of the books of Diehl and Holmes.
- Gsell, S. *Les Monuments antiques de l'Algérie*. Paris, 1901.
- Güldenpenning, A. *Geschichte des oströmischen Reiches unter den Kaisern Arcadius und Theodosius II.* Halle, 1885.
- and Ifland, J. *Der Kaiser Theodosius der Grosse*. Halle, 1878.
- Guérard, L. "Les Lettres de Grégoire II à Léon l'Isaurien," *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, X (1890), 44-60.
- Güterbock, K. *Byzanz und Persien in ihren diplomatisch-völkerrechtlichen Beziehungen im Zeitalter Justinians*. Berlin, 1906.
- . *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik*. Berlin, 1912.
- . "Laonikos Chalkondyles," *Zeitschrift für Völkerrecht und Bundesstaatsrecht*, IV (1910), 72-102.
- Guilland, R. *Correspondance de Nicéphore Grégoras*. Paris, 1927.
- . "La Correspondance inédite d'Athanase, Patriarche de Constantinople (1289-93; 1304-10)," *Mélanges Diehl: Études sur l'histoire et sur l'art de Byzance*. Paris, 1930.
- . "La Correspondance inédite de Nicolas Cabasilas," *Byzantinische Zeitschrift*, XXX (1929-30), 96-102.
- . *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'Oeuvre*. Paris, 1926.
- . "Le Palais de Théodore Métochite," *Revue des études grecques*, XXXV (1922), 82-95.
- . "Les Poésies inédites de Théodore Métochite," *Byzantion*, III (1927), 265-302.
- . "Le Protovestiarite George Phrantzès," *Revue des études byzantines*, VI, 1 (1948), 48-57.
- Guldencrone, Baronne Diane de. *L'Achaïe féodale. Étude sur le moyen âge en Grèce (1205-1456)*. Paris, 1886. Popular book with references to some sources.
- . *L'Italie byzantine. Étude sur le haut moyen âge, 400-1050*. Paris, 1914.
- Gwatkin, H. M. "Arianism," *The Cambridge Medieval History*, I (1911), 118-42.
- . *Studies on Arianism*. 2nd ed., Cambridge, 1900. Excellent work.
- Hagenmeyer, H. "Der Brief des Kaisers Alexios I Komnenos an den Grafen Robert I von Flandern," *Byzantinische Zeitschrift*, VI (1897), 1-32.
- . *Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088-1100*. Innsbruck, 1901.
- Hahn, J. *Albanesische Studien*. Jena, 1854.
- Halecki, O. *The Crusade of Varna. A Discussion of Controversial Problems*. New York, 1943.
- . *Un Empereur de Byzance à Rome*. Warsaw, 1930.
- . "La Pologne et l'empire Byzantin," *Byzantion*, VII (1932), 41-67.

- Haller, J. "Kaiser Heinrich VI," *Historische Zeitschrift*, CXIII (1914), 473-504.
- Halphen, L. *Les Barbares; des grandes invasions aux conquêtes turques de XI^e siècle*. Paris, 1926.
- . "La Conquête de la Méditerranée par les Européens au XI^e et au XII^e siècles," *Mélanges d'histoire offerts à H. Pirenne*. Brussels and Paris, 1926.
- Hamid, Mustafa. "Das Fremdenrecht in der Türkei," *Die Welt der Islam*, VII (1919), 26-27.
- Hanotaux, G. "Les Vénitiens ont-ils trahi la chrétienté en 1202?" *Revue historique*, IV (1887), 74-102.
- Harnack, A. *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebis*. II. *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebis*. Leipzig, 1904.
- . *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Vol. II. 4th ed., Tübingen, 1909. English trans. Speirs, E. and Millar, J. Vol. IV. London, 1898. (Trans. from the 3rd German edition.)
- . *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. 4th revised ed., Leipzig, 1924.
- Harrison, F. *Among My Books: Centenaries, Reviews, Memoirs*. London, 1912.
- Hase, M. *On Timarion, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, IX (1813), 125-68.
- Haskins, C. H. "The Greek Element in the Renaissance of the Twelfth Century," *The American Historical Review*, XXV (1920), 603-15.
- . *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge, 1927.
- . "The Spread of Ideas in the Middle Ages," *Speculum*, I (1926), 19-30.
- . *Studies in the History of Mediaeval Science*. Cambridge, 1924.
- Hasluck, F. W. "The Latin Monuments of Chios," *The Annual of the British School at Athens*, XVI (1909-10), 137-84.
- Hasset, M. "The Reign of Justinian," *The American Catholic Quarterly Review*, XXXVIII (1912), 266-85. Strict Catholic point of view.
- Havet, T. *Lettres de Gerbert* (983-97). Paris, 1889.
- Hefele, K. J. von. *Conciliengeschichte*. 9 vols. Freiburg, 1873-95. In English: *A History of the Councils of the Church*. 5 vols. Edinburgh, 1876-96. In French: *Histoire des conciles*. Ed. Leclercq, C. Paris, 1907-ff. The last volume was published in 1949.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Trans. Sibree, J. London, 1890.
- Heichelheim, Fritz. *Wirtschaftsgeschichte des Altertums vom Paläolithikum bis zur Völkerwanderung der Germanen, Slaven und Araber*. 2 vols. Leyden, 1938.
- Heimbach, G. *Basilicorum Libri LX*. Leipzig, 1870.
- . "Ueber die angebliche neueste Redaction der Basiliken durch Constantinus Porphyrogeneta," *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, VIII (1869), 417 ff.
- Heisenberg, A. *Analecta: Mittelungen aus italienischen Handschriften byzantinischer Chronographen*. Munich, 1901.
- . *Die Apostelkirche in Konstantinopel*. Leipzig, 1908.
- . *Aus der Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit*. Munich, 1920.
- . "Dissertatio de vita et scriptis Nicephori Blemmydae," *Nicephori Blemmydae Curriculum vitae et carmina*. Leipzig, 1896.
- . "Dissertatio de vita scriptoris Georgii Acropolitae," *Opera Georgii Acropolitae*. Leipzig, 1903.
- . "Kaiser Johannes Batatzes der Barmherzige," *Byzantinische Zeitschrift*, XIV (1905), 160-233.
- . *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirche-*

- union. I. *Der Epitaphios des Nikolaos Mesarites auf seinen Bruder Johannes*. II. *Die Unionsverhandlungen vom 30. August 1206. Patriarchenwahl und Kaiserkrönung in Nikaia 1208*. Munich, 1923.
- . *Nicolaos Mesarites. Die Palastrevolution des Johannes Komnenos*. Würzburg, 1907.
- . "Das Problem der Renaissance in Byzanz," *Historische Zeitschrift*, CXXXIII (1926), 393-412.
- . *Studien zu Georgios Akropolites*. (Sitzungsberichte der philosophisch-philologisch und der historische Klasse der Akademie der Wissenschaften, II.) Vienna, 1899.
- Henderson, B. *The Life and Principate of the Emperor Hadrian*. London, 1923.
- Herewy (Harewy), Aboul Hassan Aly el. *Indications sur les lieux de Pèlerinage*. Trans. Schefer, C. *Archives de l'Orient Latin*. Paris, 1881.
- Hergenröther, J. *Photius, Patriarch von Constantinopel: Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*. Vols. I-III Regensburg, 1867-69. Very important for the discussion of the separation of the churches up to 1054. Catholic point of view.
- Hertzberg, G. F. *Geschichte der Byzantiner und des Osmanischen reiches bis gegen ende des 16. Jahrhunderts*. Berlin, 1883. Russian trans. Bezobrazov, P. V. Moscow, 1896.
- Herzen, A. *The Past and Thoughts. Venezia la Bella*. Geneva, 1879. In Russian.
- Hesseling, D. *Byzantium*. Haarlem, 1902. French ed. *Essai sur la civilization byzantine*. Paris, 1907.
- . "Een Konstitutioneel Keizerschap," *Hermenuns*, XI (1938-39), 89-93.
- . *La Plus ancienne rédaction du poème épique sur Digenis Akritas*. (Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Vol. LXIII, ser. A, no. 1.) Amsterdam, 1927.
- and Pernot, N. (Eds.) *Poèmes prodromiques en grec vulgaire*. Amsterdam, 1910.
- Heyd, W. *Histoire du commerce du Levant au moyen âge*. Leipzig, 1885. Reprint, 1936.
- Hierax, I. *Χρονικὸν περὶ τῆς τῶν Τούρκων βασιλείας*. Ed. Sathas, K. (*Bibliotheca Graeca Medii Aevi*, Vol. I, 256-57.) Venice, 1872.
- Hieronimi. *Opera Omnia*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Latina*, Vols. XXII-XXX). Paris, 1845-46.
- Higgins, M. J. "International Relations at the Close of the Sixth Century," *The Catholic Historical Review*, XXVII (1941), 279-315.
- . *The Persian War of the Emperor Maurice*. I. *The Chronology, with a Brief History of the Persian Calendar*. Washington, D. C., 1939.
- Hill, G. A. *A History of Cyprus*. 3 vols. Cambridge, 1948.
- Hime, H. W. L. *The Origin of Artillery*. London, 1915.
- Hirsch, F. *Kaiser Constantin VII Porphyrogenetos*. Berlin, 1873. Brief sketch on the basis of Rambaud's work.
- Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours*. Ed. Fliche, A. and Martin, V. Vol. I. Paris, 1936.
- "Historia belli sacri (Tudebodus imitatus et continuatus)," *Recueil des historiens des croisades*. Ed. Bouquet, D. Vol. III. Paris, 1833. 2nd ed., Paris, 1879.
- Hitti, P. K. *History of the Arabs*. London, 1937. 3rd ed. 1951. 5th ed. *The Arabs. A Short History*. Princeton, 1943. Very good.
- Hodgkin, T. *Italy and Her Invaders*, 376-744. Vol. I. 2nd ed., 1892.
- Hodgson, F. C. *The Early History of Venice from the Foundation to the Conquest*

- of Constantinople, A.D. 1204. London, 1901.
- Höfer, F. *Histoire de la chimie*. Paris, 1842.
- Hönn, K. *Konstantin der Grosse. Leben einer Zeitwende*. Leipzig, 1940. 2nd ed., Leipzig, 1945.
- Hofler, K. R. von. *Abhandlungen aus dem Gebiete der slavischen Geschichte*. I. *Die Walachen als Begründer des zweiten bulgarischen Reiches der Asaniden, 1186-1257*. (Sitzungsberichte der philosophisch-historische Klasse der Akademie der Wissenschaften, XCV, 229-49.) Vienna, 1879.
- Holmes, W. G. *The Age of Justinian and Theodora*. 2 vols. 2nd ed., London, 1912.
- Holtzmann, W. "Die Unionsverhandlungen zwischen Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1089," *Byzantinische Zeitschrift*, XXVIII (1928), 38-67.
- Homo, L. *Essai sur le règne de l'empereur Aurélien*. Paris, 1904.
- Honigsmann, E. "La Liste originale des Pères de Nicée," *Byzantion*, XIV (1939), 17-76.
- . "The Original Lists of the Members of the Council of Nicaea, the Robber-Synod and the Council of Chalcedon," *Byzantion*, XVI, 1 (1944), 20-80.
- Hopf, K. *Geschichte Griechenlands vom Beginne des Mittelalters bis auf die neuere Zeit*. Leipzig, 1867. (In Ersch and Gruber, *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, 85, 86.)
- Horma, K. "Das Hodiporikon des Konstantin Manasses," *Byzantinische Zeitschrift*, XIII (1904), 313-55.
- Houedene, Roger de. *Chronica*. Ed. Stubbs, W. (*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, LI.) London, 1869.
- Houssaye, Henri. 1815. Vol. I. *La Première Restauration; le retour de l'île d'Elbe; les cent jours*. Paris, 1905.
- Huart, C. *Histoire des Arabes*. Paris, 1912. Useful.
- Huillard-Bréholles, J. *Introduction à l'histoire diplomatique de l'empereur Frédéric II*. Paris, 1858.
- . *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne ministre de l'empereur Frédéric II*. Paris, 1865.
- Hussey, J. "Michael Psellus," *Speculum*, X (1935), 81-90.
- Hussey, J. M. "The Byzantine Empire in the Eleventh Century: Some Different Interpretations," *Transactions of the Royal Historical Society*, ser. 4, XXXII (1950), 71-85.
- . *Church and Learning in the Byzantine Empire 867-1185*. London, 1937. Important.
- Huttmann, M. A. *The Establishment of Christianity and the Proscription of Paganism*. (Columbia University Studies in History, Economics and Public Law, LX, no. 2.) New York, 1914. Good bibliography.
- Illyinsky, G. "A Charter of Tsar John Asen II," *Transactions of the Russian Archaeological Institute at Constantinople*, VII (1901). In Russian.
- Imperatorum Basili Constantini et Leonis Prochiron*. Ed. Zachariä von Lingenthal, Karl Eduard. Heidelberg, 1837.
- Innocent III. *Epistolae*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Latina*, CCXV-CCXVII.) Paris, 1855.
- Inostrantzev, K. *Hunnu and Huns. Examination of the Theories of the Origin of the People Hunnu of Chinese Annals, of the Origin of the European Huns, and of the Mutual Relations of These Two Peoples*. 2nd ed. Leningrad, 1926. In Russian.
- Iorga, N. *Byzance après Byzance*. Bucharest, 1935.

- . *Choses d'Orient et de Roumanie*. Bucharest and Paris, 1924.
- . "Deux siècles d'histoire de Venise," *Revue historique du sud-est européen*, IX (1932), 1-59.
- . *Geschichte des Osmanischen Reiches*. Vol. II. Gotha, 1909.
- . *Histoire de la vie byzantine. Empire et civilisation*. 3 vols. Bucharest, 1934.
- . "Latins et Grecs d'Orient et l'établissement des Turcs en Europe (1342-1362)," *Byzantinische Zeitschrift*, XV (1906), 179-222.
- . *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XV^e siècle*. Bucharest, 1915.
- . "Les Origines de l'iconoclasme," *Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine*, XI (1924), 143-55.
- . (Ed.) "Origines et prise de Constantinople," *Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine*, XIII (1927), 88-128.
- . "Ramön Muntaner et l'empire byzantin," *Revue historique du sud-est européen*, IV (1927), 325-55.
- . "Une ville 'romane' devenue slave: Raguse," *Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine*, XVIII (1931), 32-100.
- Isambert, F. A. *Histoire de Justinien*. 2 vols. Paris, 1856. Out of date.
- Isidori, Hispalensis Episcopi. *Chronica Majora*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Latina*, LXXXIII.) Paris, 1850. Ed. Mommsen, T. (*Monumenta Historiae Germanicae Auctorum Antiquissima*, XI. *Chronica Minora*, II.) Berlin, 1894.
- . *Opera Omnia*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Latina*, LXXXI-LXXXIV.) Paris, 1850.
- Istrin, V. M. *The Chronicle of George Hamartolus in its Old Sloveno-Russian Version*. 3 vols. Petrograd, 1920-30. In Russian.
- Ites, M. "Zur Bewertung des Agathias," *Byzantinische Zeitschrift*, XXVI (1926), 273-85.
- Ivanov, J. "The Origin of the Family of the Tsar Samuel," *Essays in Honour of V. N. Zlatarsky*. Sofia, 1925. In Bulgarian.
- Jähns, Max. *Handbuch einer Geschichte des Kriegswesens von der Urzeit bis zur Renaissance*. Leipzig, 1880.
- Jaffé, P. *Regesta Pontificum Romanorum*. Leipzig, 1885.
- Jager, M. *Histoire de Photius*. 2nd ed., Paris, 1845.
- Janin, R. *Constantinople Byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*. Paris, 1950. (*Institut Français d'Études byzantines*.)
- . "Nicée. Étude historique et topographique," *Échos d'Orient*, XXIV (1925), 482-90.
- . "Les Sanctuaires de Byzance sous la domination latine," *Études byzantines*, II (1945), 134-84.
- Jean Catholicos. *Histoire d'Arménie*. Trans. Saint-Martin, A. J. Paris, 1841.
- Jeanseime, E. and Oeconomus, L. *Les Oeuvres d'assistance et les hôpitaux byzantins au siècle des Comnènes*. Anvers, 1921.
- and Oeconomus, L. "La Satire contre les Higoumènes," *Byzantion*, I (1924), 317-39.
- . "Sur un aide-mémoire de thérapeutique byzantine contenu dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris (Supplément grec, 764): traduction, notes et commentaire," *Mélanges Diehl: Études sur l'histoire et sur l'art de Byzance*, Vol. I. Paris, 1930.
- Jeffrey, A. "Ghevond's Text of the Correspondence between Umar II and Leo III," *The Harvard Theological Review*, XXXVII (1944), 269-332.

- Jerphanion, G. de. "Les Inscriptions cappadociennes et l'histoire de l'empire grec de Nicée," *Orientalia Christiana Periodica* (1935), 237-56.
- . *Une Nouvelle Province de l'art byzantine. Les églises rupestres de Cappadoce*. Paris, 1925.
- Jireček, C. "Albanien in der Vergangenheit," *Oesterreichische Monatsschrift für den Orient*, No. 1-2 (1914). Reprinted in *Illyrisch-albanische Forschungen*. Ed. Thallóczy, L. von. Munich and Leipzig, 1916.
- . *Geschichte der Bulgaren*. Prague, 1876. Russian revised ed. Bruun, F. and Palauzov, V. Odessa, 1878. Bulgarian trans. Zlatarsky, V. Sofia, 1929.
- . *Geschichte der Serben*. Vol. 1. Gotha, 1911. Vol. II, part 1. Gotha, 1918. Excellent work.
- . "The Situation and Past of the City of Drač," *Transactions of the Geographical Society of Serbia*, I (1912), part 2. In Serbian.
- . *Staat und Gesellschaft in mittelalterlichen Serbien*. (*Denkschriften der Wissenschaften in Wien, philosophische-historische Klasse*, LVI.) Vienna, 1912.
- . "Die Wittwe und die Söhne des Despoten Esau von Epirus," *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, I (1920), 1-16. Genealogical table, p. 6.
- John Anagnostes. *De extremo Thessalonicensi excidio*. Ed. Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1838.
- John Cantacuzene. *Historiae*. Ed. Schopen, L. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1828-32.
- John of Cyprus. *Palamiticarum transgressionum liber*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Graeca*, CLII, cols. 663-738.) Paris, 1865.
- John Damascene, Saint. *Barlaam and Joasaph*. English trans. Woodward, G. R. and Mattingly, H. London and New York, 1914.
- John of Ephesus. *Ecclesiastical History*. English trans. Payne-Smith, R. Oxford, 1860. Latin trans. Brooks, E. W. Louvain, 1936.
- . *Lives of the Eastern Saints*. Syriac text and English trans. Brooks, E. W. *Patrologia Orientalis*, XVIII (1924). Latin trans. van Douwen, W. J. and Land, J. P. N. Amsterdam, 1889.
- John the Lydian. *De magistratibus*. Ed. Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1837. Ed. Wuensch, R. (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*.) Leipzig, 1903.
- Jones, A. H. M. *Constantine and the Conversion of Europe*. London, 1948. "Constantine hardly deserves the title of Great." No Russian publications used.
- Joranson, E. "The Alleged Frankish Protectorate in Palestine," *The American Historical Review*, XXXII (1927), 241-61.
- . "The Great German Pilgrimage of 1064-1065," *The Crusades and Other Historical Essays Presented to Dana C. Munro by His Former Students*. New York, 1928. Excellent article with a full bibliography.
- . "The Problem of the Spurious Letter of Emperor Alexis to the Count of Flanders," *American Historical Review*, LV, 4 (1950), 811-32.
- Jordan, E. *Les Origines de la domination angevine en Italie*. Paris, 1909.
- . *Les Registres de Clément IV (1265-1268)*. Paris, 1893.
- Jordanis. *Getica*. Ed. Mommsen, T. (*Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi*, V, 1.) 1882.
- Joshua, the Stylite. *The Chronicle of Joshua the Stylite*. Trans. Wright, W. Cambridge, 1882.
- Jugie, M. "Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance au XIV^e et XV^e siècles," *Échos d'Orient*, XXXI (1928).
- . "Georges Scholarios, professeur de philosophie," *Studi bizantini e neoellenici*,

- V (1939), 482-94.
- . "Michael Psellus," *Dictionnaire de théologie catholique*, XIII (1936), 1149-58.
- . "Palamas et controverse palamite," *Dictionnaire de théologie catholique*, XI (1932), 1735-1818.
- . "Poésies rythmiques de Nicéphore Calliste Xanthopoulos," *Byzantion*, V (1929-30), 357-90.
- . *Le Schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*. Paris, 1941.
- . "Le Schisme de Michel Cérulaire," *Echos d'Orient*, XXXVI (1937), 440-73.
- . "Sur la Vie et les procédés littéraires de Symeon Métaphraste," *Echos d'Orient*, XXII (1923), 5-10.
- . "La vie de S. Jean Damascène," *Echos d'Orient*, XXIII (1924), 137-61.
- . "Le Voyage de l'Empereur Manuel Paléologue en Occident," *Echos d'Orient*, XV (1912), 322-32.
- Julian the Apostate, Emperor. *Juliani Opera*. II. *Epistolae*. Ed. with English trans. Wright, W. C. 3 vols. London, 1913-23.
- . *Quae supersunt*. Ed. Hertlein, F. C. Leipzig, 1875-76.
- Justinian. *Corpus juris civilis. Institutiones*. Intro. and English trans. Abdy, J. T. and Walker, B. Cambridge, 1876. Justinian's *Institutiones* were trans. into Russian in 1859 and in 1888. *Constitutiones*. Ed. Zachariä von Lingenthal, K. E. Leipzig, 1884-91. *Edicta*. Ed. Zachariä von Lingenthal, K. E. Leipzig, 1884-85. *Digest of Justinian*. Trans. Monro, C. H. Cambridge, 1904. *Institutiones und Digesta*. Ed. Krueger, P. and Mommsen, T. Berlin, 1889. *Codex*. Ed. Krueger, P. Berlin, 1892. *Novellae*. Ed. Kroll, G. Berlin, 1928.
- Kadlec, C. "The Empire and Its Northern Neighbors," *The Cambridge Medieval History*, IV (1923), 183-215. See also the very good bibliography for the problem of Byzantium and ancient Russia, pp. 819-21.
- Kaestner, T. *De imperio Constantini III. 641-68*. Leipzig, 1907. Brief and accurate dissertation.
- Kahle, P. "Zur Geschichte des mittelalterlichen Alexandria," *Der Islam*, XII (1922), 29-83.
- Kalligas, P. *Μελέται βυζαντινῆς ιστορίας ἀπὸ τῆς πρώτης μέχρι τῆς τελευταίας ἀλώσεως (1205-1453)*. Athens, 1894.
- Kalogeras. *Μάρκος ὁ Εὐγενικός καὶ Βησσαρίων ὁ Καρδινάλις*. Athens, 1893.
- Kampouroglou, D. *Οἱ Χαλκοκορδύλαι. Μονογραφία*. Athens, 1926.
- Kananos, Laskaris. *Reseanteckningar från nordiska länderna. Smärre Byzantinska skrifter*. Ed. Lundström, V. Upsala and Leipzig, 1902. A Russian translation with commentary by Vasiliev, A. A. "Laskaris Kananos, Byzantine Traveler of the Fifteenth Century Through Northern Europe and to Iceland," *Essays Presented to V. P. Buzeshkul*. Kharkov, 1914. In Russian.
- Kantarowicz, E. *Kaiser Friedrich der Zweite*. Berlin, 1927. English trans. London, 1931.
- . "The 'King's Advent' and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina," *The Art Bulletin*, XXVI (1944), 207-31.
- Kap-Herr, H. von. *Die Abenländische Politik Kaiser Manuels*. Strassburg, 1881. An accurate dissertation.
- Karabaček, J. *Abenländische Künstler zu Konstantinopel im XV. und XVI. Jahrhundert. (Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse der Akademie der Wissenschaften in Wien, LXII.)* Vienna, 1918.
- Karapiperes, M. *Νικηφόρος Βλεμμύδης, ὡς παιδαγωγὸς καὶ διδάσκαλος*. Jerusalem, 1921. I have not seen this book.

- Karolidis, P. 'Ο αὐτοκράτωρ Διογένης ὁ Ῥωμανός. Athens, 1906. In Modern Greek. Popular sketch of the reign of Romanus IV Diogenes.
- Kasso, L. *Byzantine Law in Bessarabia*. Moscow, 1907. In Russian.
- Kaufmann, C. M. *Die Menasstadt*. Leipzig, 1910.
- Khomiakov, A. S. "The Voice of a Greek in Defense of Byzantium," *Works of A. S. Khomiakov*. Vol. III. 4th ed., Moscow, 1914. In Russian.
- Khrystostomica. *Studie ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del Comitato per il XV^e centenario della sua morte (407-1907)*. Rome, 1908.
- Khvostov, M. *History of the Commerce in Greco-Roman Egypt*. Kazan, 1907. In Russian.
- Kidd, B. J. *A History of the Church to A.D. 461*. 3 vols. Oxford, 1922.
- Kingsley, C. *Hypatia, or New Foes with an Old Face*. 2 vols. Ed. and abridged Goddard, Mabel. New York, 1929.
- Kireyevsky, J. *Works*. Moscow, 1861. In Russian.
- Kleinclausz, A. *L'Empire Carolingien: Ses origines et ses transformations*. Paris, 1902.
- . "La Légende du protectorat de Charlemagne sur la Terre Sainte," *Syria*, VII (1926), 211-33.
- Klimas, Petras. *Ghillebert de Lannoy in Medieval Lithuania*. New York, 1945.
- Kluchevsky, V. O. *A History of Russia*. 2nd ed., Moscow, 1906. In Russian. English trans. Hogarth, C. J. 5 vols. New York and London, 1911-31.
- Knappen, M. M. "Robert II of Flanders in the First Crusade," *The Crusades and Other Historical Essays Presented to Dana C. Munro by His Former Students*. New York, 1928.
- Knecht, A. *Die Religions-Politik Kaiser Justinians*. Würzburg, 1896.
- Knipfing, J. R. von. "Das Angebliche 'Mailänder Edikt' v. J. 313 im Lichte der neueren Forschung," *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XL (1922), 206-18.
- Körting, G. *Petrarca's Leben und Werke*. Leipzig, 1878.
- Kokovtsov, P. C. *A Hebrew-Khazar Correspondence of the Tenth Century*. Leningrad, 1932. In Russian.
- . "A New Jewish Document on the Khazars and the Khazaro-Russo-Byzantine Relations in the Tenth Century," *Journal of the Ministry of Public Instruction*, XLVIII (1913), 150-72. A Russian trans. of the Jewish text with a brief commentary also written in Russian.
- . "A Note on the Judeo-Khazar Manuscripts at Cambridge and Oxford," *Comptes rendus de l'Académie des Sciences de l'Union des Républiques Soviétiques Socialistes* (1926), 121-24. In Russian.
- Kondakov, N. P. *An Archeological Journey Through Syria and Palestine*. St. Petersburg, 1904. In Russian.
- . *Histoire de l'art byzantin considéré principalement dans les miniatures*. Paris, 1886. This was published originally in Odessa in Russian, 1876.
- . *Iconography of the Holy Virgin*. Petrograd, 1915. In Russian.
- . *Macedonia. An Archaeological Journey*. St. Petersburg, 1909. In Russian.
- . *Sketches and Notes on the History of Mediaeval Art and Culture*. Prague, 1929. In Russian. Posthumous.
- "Konstantin der Grosse und seine Zeit," *Gesammelte Studien*. Ed. Dölger, F. Freiburg, 1913.
- Köprülü, M. F. *Les Origines de l'empire Ottoman*. Paris, 1935.
- Koran*. Trans. Palmer, E. H. Oxford, 1880. Trans. Sale, G. London and New York, 1891. 9th ed., Philadelphia and London, 1923. Trans. Rodwell, J. M. New York,

- Korelin, M. *The Earlier Italian Humanism and Its Historiography*. Moscow, 1892. In Russian.
- Kornemann, E. *Römische Geschichte*. Vol. II. Stuttgart, 1939. 2nd ed., 1941.
- Kougéas, S. B. 'Ο Κausapείας "Αρέθας Καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ. Athens, 1913.
- Koukoules, Ph. "Διογραφικαὶ εἰδήσεις παρὰ τῷ Θεσσαλονίκῃς Εὐσταθίῳ," *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, I (1924), 5-40.
- Kovalevsky, M. *The Economic Growth of Europe*. Moscow, 1903. In Russian. German trans. Kupperburg, M. *Die ökonomische Entwicklung Europas*. Berlin, 1911.
- Kratchkovsky, J. *The Arab Culture in Spain*. Moscow and Leningrad, 1937. In Russian.
- Kraus, R. *Theodora. The Circus Empress*. New York, 1938. Of no historical value.
- Kreller, H. "Lex Rhodia. Untersuchungen zur Quellengeschichte des römischen Seerechtes," *Zeitschrift für das Gesamte Handelsrecht und Konkursrecht*, XXV (1921), 257-367.
- Kremer, A. *Culturgeschichte des Orients*. 2 vols. Vienna, 1875-77.
- Kretschmayr, H. *Geschichte von Venedig*. Vol. I. Gotha, 1905. Important.
- Krey, A. C. "A Neglected Passage in the Gesta and Its Bearing on the Literature of the First Crusade," *The Crusades and Other Historical Essays Presented to Dana C. Munro by His Former Students*. New York, 1928.
- Krivoshein, V. "The Ascetic and Theological Doctrine of the Saint Gregorius Palamas," *Annales de l'Institut Kondakov*, VIII (1936), 99-151. A very fine piece of work; ample bibliography. In Russian. A résumé in French, pp. 152-54. German trans. Wassilij, Mönch. "Die asketische und theologische Lehre des Wl. Gregorius Palamas," *Das östliche Christentum*, VIII (1939). In English, in *Eastern Churches Quarterly*, III (1938), nos. 1-4.
- Krumbacher, K. *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum ende des oströmischen reiches (527-1453)*. Munich, 1891. 2nd ed., 1897.
- . *Die Griechische Literatur des Mittelalters. Die Kultur des Gegenwart ihre Entwicklung und ihre Ziele*. 3rd ed., Leipzig and Berlin, 1912.
- . *Kasia. (Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der bayerischen Akademie der Wissenschaften, III, 305-70.)* Munich, 1897.
- . *Michael Glykas. (Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Klasse der bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1894.)* Munich, 1894.
- Krymsky, A. *A History of Muhammedanism*. Moscow, 1903-4. In Russian.
- Kuchuk-Ioannesov, C. "The Letter of Emperor John Tzimiskes to the Armenian King Ashot III," *Vizantiysky Vremennik*, X (1903), 93-101. In Russian.
- Kugéas, S. "Notizbuch eines Beamten der Metropolis in Thessalonike aus dem Anfang des XV. Jahrhunderts," *Byzantinische Zeitschrift*, XXIII (1914-19), 143-63. See also Kougéas.
- Kugler, B. *Geschichte der Kreuzzüge*. Berlin, 1880. 2nd ed., Berlin, 1891.
- . "Kaiser Alexius und Albert von Aachen," *Forschungen zur deutschen Geschichte*, XXIII (1883).
- . *Studien zur Geschichte des zweiten Kreuzzuges*. Stuttgart, 1866.
- Kulakovsky, J. *History of Byzantium*. 3 vols. Kiev, 1910-15. 2nd ed., Vol. I. Kiev, 1913. In Russian.
- . *The Past of the Tauris*. 2nd ed., Kiev, 1914. In Russian.
- Kulischer, J. *Russische Wirtschaftsgeschichte*. Jena, 1925.
- Kunik, A. *On the Report of the Toparchus Gothicus*. St. Petersburg, 1874. In Rus-

- sian.
- Kupperberg, M. *Die ökonomische Entwicklung Europas*. Berlin, 1911. See Kovalevsky, M.
- Kurtz, E. *Die Gedichte des Christophoros Mytilenaios*. Leipzig, 1903. Russian trans. Shestakov, D. "Three Poets of the Byzantine Renaissance," *Transactions of the University of Kazan*, LXXIII (1906).
- . "Georgios Bardanes, Metropolit von Kerkyra," *Byzantinische Zeitschrift*, XV (1906), 603–13.
- Kyriakides, S. *Ὁ Διγένης Ἀκρίτας*. Athens, 1926.
- Labbé, Ph. *De byzantinae historiae scriptoribus ad omnes per orbem eruditos προτροπητικόν*. Paris, 1648.
- Labourt, J. *Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide*. 2nd ed., Paris, 1904.
- Lā Broquière, B. de. *Le Voyage d'outremer*. Ed. Schefer, C. (Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie, XII.) Paris, 1892.
- Lactantius. *De mortibus persecutorum*. Migne, P.L. VII. Corpus Ser. Eccles. Latin., 27.
- Ladner, G. B. "Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy," *Medieval Studies*, II (1940), 127–49.
- Lamansky, V. I. *The Slavs in Asia Minor, Africa and Spain*. St. Petersburg, 1859. In Russian.
- Lammens, P. H. *Études sur le règne du calife Omayyade Moawia I*. Paris, 1908.
- . "La Mecque à la veille de l'hégire," *Mélanges de l'Université de Saint-Joseph*, IX (1924), 97–439.
- . "Les Sanctuaires pré-islamiques dans l'Arabie Occidentale," *Mélanges de l'Université de Saint-Joseph*, XI (1926).
- La Monte, John J. *Feudal Monarchy in the Latin Kingdom of Jerusalem 1100 to 1291*. Cambridge, Mass., 1932.
- . "To What Extent Was the Byzantine Empire the Suzerain of the Latin Crusading States?" *Byzantion* VII (1932), 253–64.
- Lampridius. *Antonini Heliogabali Vita*.
- Lampros, Sp. "Αἱ εἰκόνες Κωνσταντίνου τοῦ Παλαιολόγου," *Νέος Ἑλληνομνήμων*, III (1906), 229–42.
- . (Ed.) "Bessarion's *Encomium*," *Νέος Ἑλληνομνήμων*, XIII (1916), 146–94. Also published separately.
- . (Ed.) *Collection de romans grecs en langue vulgaire et en vers*. Paris, 1880.
- . "Εἰκόνες Ἰωάννου Η τοῦ παλαιολόγου," *Νέος Ἑλληνομνήμων*, IV (1907).
- . *Empereurs byzantins. Catalogue illustré de la collection de portraits des empereurs de Byzance*. Athens, 1911.
- . "Leo und Alexander als Mitkaiser von Byzance," *Byzantinische Zeitschrift*, IV (1895), 92–98.
- . "Mazaris und seine Werke," *Byzantinische Zeitschrift*, V (1896), 63–73.
- . "Μονωδίαί καὶ θρήνοι ἐπὶ τῇ ἀλώσει τῆς Κωνσταντινουπόλεως," *Νέος Ἑλληνομνήμων*, V (1908), 190–269.
- . "Νέαι εἰκόνες Κωνσταντίνου τοῦ Παλαιολόγου," *Νέος Ἑλληνομνήμων*, IV (1907), 238–40; VI (1909), 399–408.
- . "Ὁ Μαρκιανὸς Κώδιξ 524," *Νέος Ἑλληνομνήμων*, VIII (1911).
- . "Τρεῖς ἀνέκδοτοι μονωδίαί εἰς τὴν ὑπὸ τῶν Τούρκων ἄλωσιν τῆς Θεσσαλονίκης," *Νέος Ἑλληνομνήμων*, V (1908), 369–91.
- Lane-Poole, Stanley. *A History of Egypt in the Middle Ages*. London, 1901.

- Langen, J. *Johannes von Damaskus*. Gotha, 1879.
- Lannoy, G. de. *Oeuvres de Ghillebert de Lannoy, voyageur diplomate et moraliste*. Ed. Potvin, C. Louvin, 1878.
- Laqueur, R. *Eusebius als Historiker seiner Zeit*. Berlin and Leipzig, 1929.
- Lascaris, Theodore Ducas. *De naturali communione*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Graeca*, CXL.) Paris, 1887.
- . *Epistulae* CCXVII. Ed. Festa, N. (*Publicazioni del R. Istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento. Sezione di filosofia e lettere*, no. 29.) Florence, 1898.
- Laskin, G. *Heraclius. The Byzantine State in the First Half of the Seventh Century*. Kharkov, 1889. New sources. In Russian.
- Lathoud, D. "La Consécration et la dédicace de Constantinople," *Échos d'Orient*, XXIII (1924), 289-94.
- Latyshev, V. V. "Two Orations of Theodore Daphnopates with an introduction on his Life and his Literary Work and a Russian Translation," *Provoslavny Palestinskij Sbornik*, LIX (1910). In Russian.
- Lauer, M. P. "Une Lettre inédite d'Henri Ier d'Angré, empereur de Constantinople, aux prélats italiens (1213?)," *Mélanges offerts à M. Gustav Schlumberger*. Vol. I. Paris, 1924.
- Laurent, J. *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886*. (*Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome*, CXVII.) Paris, 1919.
- . *Byzance et les Turcs Seljoucides dans l'Asie occidentale jusqu'en 1081*. (*Annales de l'Est publiées par la Faculté des Lettres de l'Université de Nancy*, XXVII-XXVIII.) Paris, 1913-14.
- . "Byzance et l'origine du sultanat de Roum," *Mélanges Charles Diehl: Études sur l'histoire et l'art de Byzance*. Paris, 1930.
- Laurent, V. "Charles Diehl, historien de Byzance," *Revue historique du sud-est européen*, XXII (1945), 5-26.
- . "La Correspondance de Démétrius Cydonès," *Échos d'Orient*, XXX (1931), 339-54.
- . "Deux nouveaux manuscrits de l'histoire byzantine de Georges Pachymère," *Byzantion*, XI (1936), 43-57.
- . "La généalogie des premiers Paléologues," *Byzantion*, VIII (1933), 125-249.
- . "Géorgios X (1271-76) et le projet d'une ligue anti-turque," *Échos d'Orient*, XXXVII (1938), 257-73.
- . "Manuel Paléologue et Démétrius Cydonès. Remarques sur leur correspondance," *Échos d'Orient*, XXXVI (1937), 271-87; 474-87; XXXVII (1938), 107-24.
- . "Les Manuscrits de l'Histoire Byzantine de Georges Pachymère," *Byzantion*, V (1929-30), 129-205.
- . "Michel de Thessalonica," *Dictionnaire de théologie et liturgie catholique*, X, 2 (1928), 1719-20.
- The Laurentian and Ipatian Chronicles*. In *Complete Collection of Russian Annals (Polnoe Sobranie Russkikh Letopisey)*. Vols. I-II. St. Petersburg, 1841 and ff. New ed. *Laurentian Chronicle* by Karsky, E. F. Leningrad, 1926. English trans. this chronicle by Cross, S. H. Cambridge, Mass., 1930.
- Lavis, E. *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la révolution*. Paris, 1900-11.
- and Rambaud, A. *Histoire générale du IV^e siècle à nos jours*. Paris, 1893-

- Lawson, F. H. "The Basilica," *The Law Quarterly Review*, XLVI (1930), 486-501.
- Le Barbier, E. *Saint Christodule et la réforme des couvents grecs au XI^e siècle*. 2nd ed., Paris, 1863.
- Lebeau, Charles. *Histoire du Bas-Empire*. Ed. Saint-Martin, M. de and Brosset, M. 21 vols. Paris, 1824-36.
- Lebedev, A. *The Ecumenical Councils of the Sixth, Seventh and Eighth Centuries*. 3rd ed., St. Petersburg, 1904. In Russian.
- . *The Epoch of Christian Persecutions*. 3rd ed., St. Petersburg, 1904. In Russian.
- . *Historical Essays on the Situation of the Byzantine-Eastern Church from the End of the Eleventh Century to the Middle of the Fifteenth Century*. 2nd ed., Moscow, 1902. In Russian.
- . *A History of the Greek-Eastern Church under the Sway of the Turks*. 2nd ed., St. Petersburg, 1904. In Russian. Very useful.
- . *History of the Separation of the Churches in the Ninth, Tenth and Eleventh Centuries*. 2nd ed., Moscow, 1905. In Russian.
- Lebedev, N. S. "Vasilievsky and the Importance of His Work," *Istoricesky Journal*, Leningrad (1944). In Russian.
- Lebon, J. *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcédonien jusqu'à la constitution de l'église jacobite*. Louvain, 1909. Very important.
- Leclercq, H. *L'Afrique chrétienne*. Paris, 1904.
- . "Constantin," *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, III, 2 (1914), cols. 2622-95.
- . "Constantine Porphyrogenète et le livre des cérémonies de la cour de Byzance," *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, III, 2 (1914), cols. 2695-2713.
- . "Culte et querelle des images," *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, VII, 1 (1926), cols. 180-302. Excellent bibliography.
- . "Julien l'Apostat," *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, VIII, 1 (1928), cols. 305-99. Good bibliography.
- . "Justinien," *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, VIII, 1 (1928), cols. 507-604. Very good bibliography.
- . "Kosmas Indicopleustes," *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, VIII, 1 (1928), cols. 819-49.
- Lefebvre, G. *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Egypte*. Cairo, 1907.
- Lefort, L. T. "La Littérature égyptienne aux derniers siècles avant l'invasion arabe," *Chronique d'Egypte*, VI (1931), 315-23.
- Legrand, E. *Bibliothèque grecque vulgaire*. Paris, 1880.
- Leib, Bernard. "Les Idées et les faits à Byzance au XI^e siècle. Aperçus d'histoire religieuse d'après un témoin, Anne Comnène," *Orientalia Christiana Periodica*, I (1935), 164-203. This study in an enlarged form has been published as a general introduction to Leib's edition of the *Alexiad* (vol. I, [Paris, 1937], pp. ix-clxxxix). Interesting.
- . *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI^e siècle*. Paris, 1924.
- Lemerle, P. *Philippe et la Macédoine Orientale à l'époque chrétienne et byzantine. Recherches d'histoire et d'archéologie*. Paris, 1945.
- . *Histoire de Byzance*. Paris, 1948.
- Leo the Deacon. *Historiae*. Ed. Hasius, C. B. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*). Bonn, 1828.

- Leo the Grammarian. *Chronographia*. Ed. Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1842.
- Leonhardt, W. *Der Kreuzzugsplan Kaiser Heinrichs VI*. Borna and Leipzig, 1913.
- Leroy-Mohinghen, A. "Prolégomènes à une édition critique des Lettres Théophylacte de Bulgarie," *Byzantion*, XIII (1938), 253-62.
- Le Strange, G. *Bagdad during the Abbasid Caliphate*. Oxford, 1900.
- Levchenko, M. V. *History of Byzantium*. Moscow and Leningrad, 1940. In Russian. Bulgarian trans. Sofia, 1948. French trans. Paris, 1949.
- Lewis, A. R. *Naval Power and Trade in the Mediterranean A.D. 500-1100*. Princeton, 1951.
- Libanii. *Oratio*. Ed. Förster, R. (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*.) 7 vols. Leipzig, 1903-13.
- Liber iurium reipublicae Genuensis*. Ed. Riccotius, H. (*Monumenta Historiae Patriae*, IX.), Turin, 1857.
- Liber Pontificalis*. Ed. Duchesne, L. 2 vols. Paris, 1884-92.
- Lipshitz, E. "The Byzantine Peasantry and Slavonic Colonization (particularly upon the data of the Rural Code)," *Vizantiysky Sbornik*, 1945. In Russian.
- Liudprandi. *Legatio*. Ed. Becker, J. 3rd ed. 1915.
- Le Livre du préfet ou l'édit de l'empereur Léon le Sage sur les corporations de Constantinople*. Ed. Nicole, J. Geneva, 1893. Greek text and Latin trans. French trans. Nicole, J. Geneva and Basel, 1894. English trans. Boak, A. E. R. *The Journal of Economic and Business History*, I (1929), 600-19. English trans. Freshfield, E. H. *Roman Law in the Later Roman Empire. Byzantine Guilds Professional and Commercial Ordinances of Leo VI c. 895 from the Book of the Eparch*. Cambridge, 1938. From Nicole's edition the Greek text was reprinted in Zepos, J. and R. *Jus Graeco Romanum*, II (1931), 371-92.
- Loenertz, R. "Démétrius Cydonès, citoyen de Venise," *Échos d'Orient*, XXXVII (1938), 125-26.
- . "Manuel Paléologue et Démétrius Cydonès," *Échos d'Orient*, XXXVI (1937), 271-87; 476-87; XXXVII (1938), 107-24.
- . "Pour l'histoire du Péloponnèse au XIV^e siècle (1382-1404)," *Études byzantines*, I (1944).
- Loewe, H. M. "The Seljūqs," *The Cambridge Medieval History*, IV (1923), 299-317, 836.
- Logopatis, S. N. Γερμανός ὁ Β, πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως-Νικαίας (1222-40). Βίος, συγγράμματα καὶ διδασκαλία αὐτοῦ, Athens, 1919.
- Lombard, A. *Études d'histoire byzantine: Constantin V, empereur des Romains (740-75)*. Paris, 1902.
- Longnon, J. *L'Empire Latin de Constantinople et la Principauté de Morée*. Paris, 1949.
- . *Livre de la conquête de la Princée de l'Amorée. Chronique de Morée*. Paris, 1911.
- Loofs, F. *Leontius von Byzanz*. Leipzig, 1887.
- Loparev, C. "Concerning the Unitarian Tendencies of Manuel Comnenus," *Vizantiysky Vremennik*, XIV (1907), 334-57.
- . "Hagiography of the Eighth and Ninth Centuries as a Source of Byzantine History," *Revue byzantine*, II (1916), 167-76. In Russian.
- . "On the Byzantine Humanist Constantine Stilbes (of the Twelfth Century) and His Works," *Vizantiyskoe Obozrenie*, III (1917), 57-88. In Russian.
- Lopez, R. *Genova Marinara nel duecento. Benedetto Zaccaria, ammiraglio e mercante*. Messina and Milan, 1933.

- . "Mohammed and Charlemagne: A Revision," *Speculum*, XVIII (1943), 14-38.
- Lopez, R. S. "Byzantine Law in the Seventh Century and Its Reception by the Germans and the Arabs," *Byzantion*, XVI, 2 (1944), 445-61.
- . "Le Problème des relations Anglo-byzantines du septième au dixième siècle," *Byzantion*, XVIII (1948), 139-62.
- . "Silk Industry in the Byzantine Empire," *Speculum*, XX (1945), 1-42.
- Lot, F. *La Fin du monde antique et le début du moyen âge*. Paris, 1927. Important.
- Luchaire, A. *Innocent III: La Question d'Orient*. Paris, 1907. Interesting book which covers the period up to 1216. No reference to sources.
- Luke, H. C. "Visitors from the East to the Plantagenet and Lancastrian Kings," *Nineteenth Century*, CVIII (1930), 760-69.
- Lumbroso, G. *Memorie italiane del buon antico*. Turin, 1889.
- Lupton, J. H. *St. John of Damascus*. London, 1882.
- Maas, P. "Die Chronologie der Hymnen des Romanos," *Byzantinische Zeitschrift*, XV (1906), 1-44.
- . "Das Hodoiporikon des Konstantin Manasses," *Byzantinische Zeitschrift*, XIII (1904), 313-55.
- . "Die ikonoclastische Episode im Briefe des Epiphianos an Johannes," *Byzantinische Zeitschrift*, XXX (1929-30), 279-86.
- . "Metrische Akklamationen der Byzantiner," *Byzantinische Zeitschrift*, XXI (1912), 28-51.
- . "Die Muse des Kaisers Alexios I," *Byzantinische Zeitschrift*, XXII (1913), 348-69.
- . "Rhythmische zu der Kunstprosa des Konstantinos Manasses," *Byzantinische Zeitschrift*, XI (1902), 505-12.
- Macartney, C. A. "The Greek Sources for the History of the Turks in the Sixth Century," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XI (1944), 226-75.
- McCabe, J. *The Empresses of Constantinople*. Boston, n.d.
- McPherson, Florence. "Historical Notes on Certain Modern Greek Folk Songs," *Journal of Hellenic Studies*, X (1889), 86-89.
- Macri, C. M. *L'Organization de l'économie urbaine dans Byzance sous la dynastie de Macédoine, 867-1057*. Paris, 1925. No new findings.
- Madler, H. *Theodora, Michael Stratiotikos, Isaak Komnenos. Ein Stück byzantinischer Kaisergeschichte*. Plauen, 1894. Summary with the indication of sources and general sketches of the reigns of Theodora, Michael Stratioticus, and Isaac Comnenus.
- Maïkov, A. "On Land Property in old Serbia," *Chteniya of the Society of Russian History and Antiquities*, I (1860). In Russian.
- Makushev, V. *Historical Studies on the Slavs in Albania in the Middle Ages*. Warsaw, 1871. In Russian.
- . *The Italian Archives and Material on the History of the Slavs Preserved in Them*. (Addition to the *Transactions of the Academy of Sciences*, XIX, no. 3.) St. Petersburg, 1871. In Russian.
- Malafosse, J. de. *Les Lois agraires à l'époque Byzantine. Tradition et Exégèse. (Recueil de l'Académie de Législation, XIX.)* Toulouse, 1949.
- Malalas, John. *Chronicle*. Books 8-18. Trans. from Church Slavonic by Spinka, M. and Downey, G. Chicago, 1940.
- Malinin, V. *The Old Monk of the Monastery of Eleazar, Philotheus and His Works*.

- Kiev, 1901. In Russian.
- Manasses, Constantine. *Breviarium historiae metricum*. Ed. Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1837.
- Manfroni, C. "Le relazioni fra Genova l'Impero Bizantino e i Turchi," *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, XXVIII (1896), 575-858.
- Mann, H. K. *The Lives of the Popes in the Early Middle Ages*. 2nd ed., London, 1925.
- Manojlović, Gauro. "Memoirs," *Compte-rendu du deuxième congrès international des études byzantines, Belgrade, 1927*. Belgrade, 1929.
- . "Le Peuple de Constantinople," *Byzantion*, XI (1936), 617-716.
- . "Studije o spisu 'De administrando imperio' cara Konstantina VII Porfirogenita," *Publications of the Academy of Zagreb*, CLXXXII (1910-11), 1-65; CLXXXVI (1910-11), 35-103; 104-84; CLXXXVII (1910-11), 1-132.
- Mansi, Joannes Dominicus. (Ed.) *Sacrorum Consiliorum Nova et Amplissima Collectio*. 31 vols. Florence and Venice, 1758-98.
- Manuel Palaeologus. *Oratio funebris*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Graeca*, CLVI, cols. 181-308.) Paris, 1866. See also Palaeologus, Manuel.
- Marcellini, Comititis. *Chronicon, ad annum 517*. Ed. Mommsen, T. (*Monumenta Germaniae Historica. Auctorum Antiquissimorum*, XI. *Chronica Minora*, II.) Berlin, 1894.
- Marcellinus, Ammianus. *Res Gestae*. Ed. Rolfe, J. I-III (1935-39).
- Marin, E. *Saint Théodore, 759-826*. Paris, 1906.
- Marinescu, C. "Manuel II Paléologue et les rois d'Aragon. Commentaire sur quatre lettres inédites en latin, expédiées par la chancellerie byzantine," *Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine*, XI (1924), 192-206.
- . "Tentatives de mariage de deux fils d'Andronic II Paléologue avec des princesses latines," *Revue historique du sud-est européen*, I (1924), 139-40.
- Marquart, J. *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*. Leipzig, 1903.
- Marr, N. "The Caucasian Cultural World and Armenia," *Journal of the Ministry of Public Instruction*, LVII (1915).
- . "John Petritzi, Iberian (Gruzinian) Neoplatonic of the Eleventh-Twelfth Century," *Accounts of the Oriental Section of the Russian Archeological Society*, XIX (1909). In Russian.
- Martène, E. and Durand, U. *Thesaurus novus anecdotorum*. Paris, 1717.
- Martin, E. J. *A History of the Iconoclastic Controversy*. London, 1930. Important.
- Martin, Pope. *Epistolae*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Latina*, LXXXVII.) Paris, 1851.
- Marzemin, G. "Il Libro del Prefetto. Sistema corporativo romano di Costantinopoli e di Venezia," *Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti*, XCIV (1934-35), 381-406.
- Masefield, John. *Basilissa, A Tale of the Empress Theodora*. New York, 1940.
- Mas Latrie, M. L. de. *Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan*. 3 vols. Paris, 1852-61.
- Maspero, J. "Un dernier Poète grec d'Egypte: Dioscore, fils d'Apollôn," *Revue des études grecques*, XXIV (1911), 426-81.
- . *Histoire des patriarches d'Alexandrie*. Paris, 1923.
- . *Organization militaire de l'Egypte byzantine*. Paris, 1912.
- Matranga, P. *Anecdota Graeca*. Rome, 1850.
- Mattern, J. "À Travers les villes mortes de Haute-Syrie," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, XVII, 1 (1933). 2nd ed., *Villes mortes de Haute-Syrie*. Beirut, 1944.
- Matthew of Paris. *Chronica Majora*. Ed. Luard, H. R. 7 vols. (*Rerum Britannica*

- carum Medii Aevi Scriptores, LVII.) London, 1880.
- . *Historia Anglorum*. Ed. Madden, F. 3 vols. (*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, XLIV.) London, 1866–69.
- Maurice, J. *Constantin le Grand: L'Origine de la civilisation chrétienne*. Paris, 1925.
- . *Numismatique constantinienne*. Paris, 1908–12. Vols. I–III are very important.
- . *Les Origines de Constantinople*. (*Centenaire de la Société Nationale des Antiquaires de France*.) Paris, 1904.
- Mednikov, N. *Palestine from its Conquest by the Arabs to the Crusades, based upon Arabic Sources*. Vols. I–IV. St. Petersburg, 1897–1902. A Russian translation of Arabic sources, with notes and citations of special monographs.
- Medovikov, P. *The Latin Emperors in Constantinople and Their Relations to the Independent Greek Rulers and to the Local Population in General*. Moscow, 1849. In Russian. Out of date.
- Meliades, G. Βέλτανδρος καὶ Χρονόαντζα, μυθιστόρημα XII αἰῶνος. Athens, 1925.
- Meliarakes, A. Ἱστορία τοῦ Βασιλείου τῆς Νικαίας καὶ τοῦ Δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου (1204–61). Athens, 1898. An important book which emphasizes the history of Nicaea and Epirus.
- Menander. *Excerpta ex historia*. Ed. Niebuhr, B. G. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1829.
- Mercati, S. G. "Per l'epistolario di Demetrio Cidone," *Studi bizantini e neoellenici*, III (1930), 201–30.
- . "Poesie de Teofilatto de Bulgaria," *Studi bizantini e neoellenici*, I (1924), 173–94.
- Mercier, E. *Histoire de l'Afrique septentrionale*. Paris, 1888.
- Merejkowski, D. *Christ and Antichrist*. I. *The Death of the Gods: Julian the Apostate*. Trans. Trench, H. New York, 1929. A novel. Interesting reading.
- Meyer, L. S. *Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*. Paris, 1933.
- Meyer, P. *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*. Leipzig, 1894.
- . "Les premières compilations françaises d'histoire ancienne," *Romania*, XIV (1885), 1–81.
- Michael Acominatos (Choniates). *Works*. Ed. Lampros, S. Athens, 1879.
- Michael Attaliates. *Historia*. Ed. Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1853.
- Michel, A. *Humbert und Kerullarios. Studien*. Vols. I–II. Paderborn, 1925–30.
- Mickwitz, G. *Die Kartellfunktionen der Zünfte*. Helsingfors, 1936.
- . "Die Organisationsformen zweier byzantinischer Gewerbe im X. Jahrhundert," *Byzantinische Zeitschrift*, XXXVI (1936), 63–76. Important.
- . Review: Christophilopoulos, Τὸ ἐπαρχικὸν βιβλίον Λέοντος τοῦ Σοφοῦ, *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, XII (1936), 368–74.
- Miklosich, F. and Müller, J. *Acta et diplomata graeca medii aevi*. 6 vols., Vienna, 1860–90.
- Miller, E. *Mélanges de philologie et d'épigraphie*. Paris, 1876.
- Miller, M. "Poème allégorique de Méliténote, publié d'après un manuscrit de la Bibliothèque Impériale," *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, XIX, 2 (1858), 11–138.
- Miller, W. *The Catalans at Athens*. Rome, 1907.
- . "The Emperor of Nicaea and the Recovery of Constantinople," *The Cambridge Medieval History*, IV (1923), 478–516.
- . *Essays on the Latin Orient*. Cambridge, 1921. Articles and monographs of

- the author published between 1897 and 1921, revised and brought up to date. A very useful book.
- . "The Finlay Library," *The Annual of the British School at Athens*, XXVI (1923-25), 46-66.
- . "The Finlay Papers, George Finlay as a Journalist and the Journals of Finlay and Jarvis," *The English Historical Review*, XXXIX (1924), 386-98, 552-57; XLI (1926), 514-25.
- . "The Historians Doukas and Phrantzes," *Journal of Hellenic Studies*, XLVI (1926), 63-71.
- . "The Last Athenian Historian: Laonikos Chalkokondyles," *Journal of Hellenic Studies*, XLII (1922), 36-49.
- . *The Latins in the Levant. A History of Frankish Greece (1204-1566)*. London, 1908. The best general work on the Frankish sway in Greece and in the islands.
- Millet, G. *L'ancien Art serbe. Les Églises*. Paris, 1919.
- . *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile*. Paris, 1916.
- . "La Renaissance byzantine," *Compte-rendu du deuxième congrès international des études byzantines*, Belgrade, 1927. Belgrade, 1929.
- Minorsky, V. "Roman and Byzantine Campaigns in Atropatene," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, XI, 2 (1944).
- Mioni, E. *Romano il Melode. Saggio critico e dieci inni inediti*. Turin, 1937.
- Miracula S. Wulframii*. Ed. Mabillon, D. T. (*Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti in saeculorum classes distributa*, III.) Paris, 1668-1701.
- Misch, G. "Die Schriftsteller-Autobiographie und Bildungsgeschichte eines Patriarchen von Konstantinopel aus dem XIII. Jahrhundert. Eine Studie zum byzantinischen Humanismus," *Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts*, XXI (1931), 1-16.
- Mitchison, Naomi. "Anna Comnena," *Representative Women*. London, 1928.
- Mitrofanov, P. "The Change in the Direction of the Fourth Crusade," *Vizantiysky Vremennik*, IV (1897), 461-523. In Russian.
- Mohler, L. *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*. (*Quellen und Forschungen, herausgegeben von der Görres-Gesellschaft*, XX.) Paderborn, 1923.
- Monnier, H. "Études du droit byzantine," *Nouvelle revue historique de droit*, XVI (1892), 497-542, 637-72.
- Monnier, Ph. *Le Quattrocento. Essai sur l'histoire littéraire du XV^e siècle italien*. Paris, 1912.
- Montelatici, G. *Storia della letteratura bizantina (324-1453)*. Milan, 1916.
- Montesquieu, Ch. Louis, Baron de. *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. Trans. Baker, J. New York, 1882.
- Monumenta Germaniae Historica. Epistolarum*. III-IV. *Epistolae Merovingici et Karolini aevi*. Ed. Dümmler, E. Berlin, 1892-95.
- Moravcsik, G. *Byzantinoturcica*. 2 vols. Budapest, 1942-43.
- . "L'Édition critique du 'De administrando imperio,'" *Byzantion*, XIV (1939), 353-60.
- . "Zur Geschichte der Onoguren," *Ungarische Jahrbücher*, X (1930), 68-69.
- . "Zur Quellenfrage der Helenaepisode in Goethes Faust," *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, VIII (1931), 41-56.
- Mordtmann, J. H. "Die erste Eroberung von Athen durch die Türken zu Ende des 14. Jahrhunderts," *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, IV (1923), 346-50.
- Morey, C. R. *East Christian Paintings in the Freer Collection*. (University of Michi-

- gan Studies, Humanities Series, XII.) New York, 1914.
- . *The Mosaics of Antioch*. New York, 1932.
- Moshin, V. A. "Again on the Newly Discovered Khazar Document," *Publications of the Russian Archeological Society in the Kingdom of the Serbs, Croats and Slovenes* (Jugoslavia), I (1927), 41-60. In Russian.
- Müller, A. *Der Islam im Morgen- und Abendland*. Vol. I-II. Berlin, 1885.
- Müller, C. *Fragmenta historicorum graecorum*. Paris, 1870.
- Müller, J. *Documenti sulle relazioni della città toscane coll' Oriente Cristiano e coi Turchi*. Florence, 1879.
- Munro, Dana C. "Did the Emperor Alexius I Ask for Aid at the Council of Piacenza, 1095?" *The American Historical Review*, XXVII (1922), 731-33.
- . "Speech of Pope Urban II at Clermont, 1095," *The American Historical Review*, XI (1906), 231-42.
- Muntaner, Ramon. *Chronica o descriptio jets e hazanyes dell inclyt rey Don Jaume*. Ed. Buchon, J. A. in *Chroniques étrangères relatives aux expéditions pendant le XIII^e siècle*. Paris, 1840-60. Ed. Lanz, Karl. *Chronik des edlen En Ramon Muntaner*. (Bibliothek des Litterarischen vereins in Stuttgart, VIII.) Stuttgart, 1844. Trans. Goodenough, Lady. *The Chronicle of Muntaner*. (Publications of the Hakluyt Society, L.) Oxford, 1921.
- Murnu, G. "L'Origine des Comnènes," *Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine*, XI (1924), 212-16.
- Mutafčiev, P. *Military Lands and Soldiers in Byzantium in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*. Sofia, 1923. In Bulgarian.
- . *The Rulers of Proseki*. Sofia, 1913. In Bulgarian.
- . *Vojniški zemi i vojnici v Vizantiji préz XIII-XIV v.* Sofia, 1932. (Offprint from the *Spisanje na Bulgaska Akademija*, XXVII). In Bulgarian.
- Nasir-i-Khusrau. *A Diary of a Journey Through Syria and Palestine*. Trans. le Strange, Guy. (Palestine Pilgrim's Text Society, IV.) London, 1896.
- Negri, G. *L'Imperatore Giuliano l'Apostata*. 2nd ed., Milan, 1902. English trans. Litta-Visconti-Arese, Duchess. 2 vols. New York, 1905.
- Nersessian, Sirarpie der. *Armenia and the Byzantine Empire*. Cambridge, Mass., 1945.
- . "Remarks on the Date of the Menologium and the Psalter Written for Basil II," *Byzantion*, XV (1940-41), 104-25.
- Nestor-Iskander. *The Tale of Tsargrad*. Ed. Leonides, Abbot. (*Pamyatiki drevney pismennosti*, LXII, no. 43.) St. Petersburg, 1886. In Old Russian. For other slavie accounts see *The Cambridge Medieval History*, IV (1923), 888. Russian text of the *Tale*, from the edition of 1853, is reprinted by N. Iorga, "Origines et prise de Constantinople," *Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine*, XIII (1927), 89-105. The question now arises whether the original text of this tale is not Greek and whether the Slavic account of it may belong, not to a Russian, but to a Serbian. See N. Iorga, "Une source négligée de la prise de Constantinople," *Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine*, XIII (1927), 65. B. Unbegaun, "Les relations vieu-russes de la prise de Constantinople," *Revue des études slaves*, IX (1929), 13-38. On the Russian version of Iskander and on the Old Russian translation of the account of Aeneas Sylvius of the capture of Constantinople by the Turks.
- Neuhaus, L. *Die Reichsverwesenschaft und Politik des Grafen Heinrich von Anjou, des zweiten Kaisers im Lateinerreiche zu Byzanz*. Leipzig, 1904. Has no importance.
- Neumann, C. "Byzantinische Kultur und Renaissancekultur," *Historische Zeit-*

- schrift, XCI (1903), 215-32. This article was also published separately. Berlin and Stuttgart, 1903.
- . "Die byzantinische Marine," *Historische Zeitschrift*, N.S. XLV (1898), 1-23.
- . *Griechische Geschichtschreiber und Geschichtsquellen im zwölften Jahrhundert. Studien zu Anna Comnena, Theodor Prodromus, Johannes Cinnamus*. Leipzig, 1888.
- . *Die Weltstellung des Byzantinischen Reiches vor den Kreuzzügen*. Leipzig, 1894. French trans. "La Situation mondiale de l'empire byzantin avant les croisades." *Revue de l'orient Latin*, X (1905), 37-171. Extremely interesting for the general conditions of the empire in the eleventh century.
- Nicetas Choniates. *Historia*. Ed. Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1835.
- Nicholas Mysticus. *Epistolae*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Graeca*, CXI.) Paris, 1863.
- Nickles, H. G. "The Continuatio Theophanis," *Transactions of the American Philological Association*, LXVIII (1937), 221-7.
- Niederle, L. *Manuel de l'antiquité slave*. 2 vols. Paris, 1923-26.
- Nikolsky, V. "The Union of Lyons. An Episode from Medieval Church History 1261-1293," *Pravoslavnoe Obozrenie*, XXIII (1867), 5-23, 116-44, 352-78; XXIV (1867), 11-33. Accurate but written strictly from the Greek-Orthodox point of view.
- Nikonovskaya letopis. The Complete Collection of Russian Chronicles*. Vols. IX-XIII. St. Petersburg, 1762 ff. In Old Russian.
- Nikov, P. "Bulgarian diplomacy from the Beginning of the Thirteenth Century," *Bulgarian Historical Library*, I (1928). In Bulgarian.
- . *The Second Bulgarian Empire 1186-1936*. Sofia, 1937. Popular sketch. In Bulgarian.
- . *Studies in the Historical Sources of Bulgaria and in the History of the Bulgarian Church*. (Reprint from the *Transactions of the Bulgarian Academy of Sciences*, XX.) Sofia, 1921. In Bulgarian.
- . *Tartaro-Bulgarian Relations in the Middle Ages*. Sofia, 1921. Text and Bulgarian translation.
- Nöldeke, T. *Aufsätze zur persischen Geschichte*. Leipzig, 1887.
- . *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*. Leyden, 1879.
- . "Ueber Mommsen's Darstellung der römischen Herrschaft und römischen Politik im Orient," *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXIX (1885).
- Nomiku, X. A. "Τὸ πρῶτο τῆς ἀμὲς τῆς Κωνσταντινουπόλεως," *Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, I (1924), 199-209.
- Norden, E. *Einleitung in die Altertumswissenschaft*. 2nd ed., Leipzig and Berlin, 1914.
- Norden, W. *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reichs (1453)*. Berlin, 1903. This book contains much that is new and very important on the Norman-Byzantine relations.
- . *Der vierte Kreuzzug im Rahm der Beziehungen des Abendlandes zu Byzanz*. Berlin, 1898.
- "Nuova serie di documenti sulle relazioni di Genova coll' Impero Bizantino," ed. Sanguineti, A. and Bertolotto, G. *Atti della Società ligure di storia patria*, XXVIII (1896-98), 351-60.

O'Connor, John B. "John Damascene," *Catholic Encyclopedia*, VIII (1910), 459-61.

Oeconomos, L. "L'État intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu du XIV^e siècle d'après une page de Joseph Bryennios," *Mélanges Diehl: Études sur l'histoire et sur l'art de Byzance*. Paris, 1930.

———. *La Vie religieuse dans l'empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges*. Paris, 1918. Important.

Olmstead, A. T. "Review: Spinka and Downey (eds.) *The Chronicle of John Malalas*," *Chicago Theological Seminary Register*, XXXI, 4 (1942), 22-23.

Oman, C. *A History of the Art of War in the Middle Ages*. 2nd ed. London, 1924.

Omont, H. "Le Glossaire grec de Du Cange. Lettres d'Anisson à Du Cange relatives à l'impression du Glossaire (1682-1688)," *Revue des études grecques*, V (1892), 212-49.

Orderici Vitalis. *Historia ecclesiastica*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Latina*, CLXXXVIII, cols. 17-986.) Paris, 1855.

Orosius, Paul. *Historiae adversum paganos*. VII.

Oster, E. *Anna Komnena*. I-III. Rastatt, 1868-71.

Ostrogorsky, G. "Agrarian Conditions in the Byzantine Empire in the Middle Ages," *The Cambridge Economic History*, I (1941), 194-223. Important.

———. "The Athonian Hesychasts and their Opponents," *Transactions of the Russian Scientific Institute in Belgrade*, V (1931), 349-70. Very clear presentation. In Russian.

———. "A Byzantine Treatise on Taxation," *Recueil d'études dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov*. Prague, 1926. In Russian.

———. "L'Expédition du prince Oleg contre Constantinople," *Annales de l'Institut Kondakov*, XI (1940), 47-62.

———. *Geschichte des byzantinischen Staates*. Munich, 1940.

———. "Die ländliche Steuergemeinde des byzantinischen Reiches im X. Jahrhundert," *Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, XX (1927).

———. "Die Perioden der byzantinischen Geschichte," *Historische Zeitschrift*, CLXIII (1941), 229-54.

———. "Das Projekt einer Rangtabelle aus der Zeit des Caren Fedor Aleksëevič," *Jahrbuch für Kultur und Geschichte der Slaven*, IX (1933), 86-148.

———. "Relation Between the Church and the State in Byzantium," *Annales de l'Institut Kondakov*, IV (1931), 121-23. In Russian.

———. "A Slavonic Version of the Chronicle of Symeon Logothete," *Annales de l'Institut Kondakov*, V (1932), 17-36. In Russian. Important.

———. *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*. Breslau, 1929. Important.

———. "Theophanes," *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Ed. Pauly, A. F., Wissowa, G., and others. 2nd ser. X (1934), cols. 2127-32.

———. "Über die vermeintliche Reformtätigkeit der Isaurier," *Byzantinische Zeitschrift*, XXX (1929-30), 394-400.

———. "V. G. Vasilievsky as Byzantinologist and Creator of Modern Russian Byzantology," *Annales de l'Institut Kondakov*, XI (1940), 227-35. In Russian.

———. "Die wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungsgrundlagen des byzantinischen Reiches," *Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, XXII (1929).

Otto of Freising. *Gesta Friderici I. imperatoris*. Ed. Waitz, G. (*Scriptores Rerum Germanicarum in Usus Scholarum*, XXXIII).

Pachymeres, George. *De Michaela Palaeologus* and *De Andronico Palaeologo*. Ed.

- Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae.*) Bonn, 1835.
- Palaeologus, Manuel. *Lettres de l'empereur Manuel Paléologue.* Ed. Legrand, E. Paris, 1893. See also Manuel Palaeologus.
- Palaeologus, Michael. *De vita sua opusculum.* Greek text and Russian translation in *Christianskoe Čtenie*. St. Petersburg, 1885, II. French trans. in Chapman, C. *Michel Paléologue, restaurateur de l'Empire Byzantin (1261-1282).* Paris, 1926.
- Palanque, J. R. *Essai sur la préfecture du prétoire du Bas-Empire.* Paris, 1933.
- . "Sur la Liste des préfets du prétoire du IV^e siècle. Réponse à M. Ernest Stein," *Byzantion*, IX (1934), 703-13.
- Palgrave, F. *The History of Normandy and of England.* London, 1864.
- Pall, P. "Ciriaco d'Ancona e la crociata contro i Turchi," *Bulletin de la section historique de L'Académie roumaine*, XX (1937), 9-60.
- Pančenko, B. *A Catalogue of the Molybdobulla of the Collection of the Russian Archaeological Institute in Constantinople.* (*Transactions of the Institute*, VIII, IX). Sofia, 1903, 1904. In Russian.
- . "The Latin Constantinople and Pope Innocent III," *The Annals of the Historical-Philological Society at the University of Novorossiia*, XXI, 1 (1914). In Russian.
- . "On the Secret History of Procopius," *Vizantijsky Vremennik*, II (1895), 300-16; III (1896), 461-527; IV (1897), 402-51. In Russian.
- . *Peasant Property in the Byzantine Empire. The Rural Code and Monastic Documents.* Sofia, 1903. In Russian.
- . "The Slavonic Monument in Bithynia of the Seventh Century," *Transactions of the Russian Archeological Institute in Constantinople*, VIII, 1-2 (1902). In Russian.
- Papadimitriu, T. D. *Theodore Prodrumus.* Odessa, 1905. In Russian.
- Papadopoulos-Kerameus, A. *Fontes Historiae Imperii Trapezuntini.* Petropolis, 1897.
- Papaioannu, K. "The Acts of the So-Called Council of Sophia (1450) and Their Historical Significance," *Vizantijsky Vremennik*, II (1895), 394-415. In Russian.
- Papamichael, G. 'Ο ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης. Alexandria, 1911. Interesting book on the history of the religious and mystical movement of the Hesychasts in the fourteenth century.
- Paparrigopoulou, K. *Histoire de la civilisation hellénique.* Paris, 1878.
- . *History of the Greek People.* Athens, 1871-77. Ed. Karolidēs, P. 8 vols. Athens, 1925. In Greek.
- Pappadopoulos, J. B. 'Η Κρήτη ὑπὸ τοὺς Σαρακηνοὺς 824-961. Athens, 1948.
- . "La Satire du précepteur, oeuvre inédite de Théodore II Lascaris," *Compte-rendu du deuxième congrès international des études byzantines*, Belgrade, 1927. Belgrade, 1929.
- . *Theodore II Lascaris empereur de Nicée.* Paris, 1908. A rather thin sketch of Theodore II's reign. See the severe review by N. Festa in *Byzantinische Zeitschrift*, XVIII (1909), 213-17.
- Paris, G. "La Légende de Saladin," *Journal des Savants* (1893), 7-34.
- Parisot, V. *Cantacuzène homme d'état et historien.* Paris, 1845. An old but interesting and good monograph which gives a general idea of John Cantacuzene's epoch. Shows a tendency in favor of Cantacuzene.
- Pascal, P. "Le 'Digenis' slave ou la 'Geste de Devgenij,'" *Byzantion*, X (1935), 301-34. From Speransky's edition.
- "Pauli Diaconi." *Historia Langobardorum.* Ed. Bethmann, L. and Waitz, G. (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum.*)

- Hanover, 1878.
- Pears, E. *The Destruction of the Greek Empire and the Story of the Capture of Constantinople by the Turks*. London and New York, 1903. Good book.
- Peeters, P. "La Prise de Jérusalem par les Perses," *Mélanges de l'Université de Saint-Joseph*, IX (1923).
- . "S. Romain le néomartyr († 1 Mai 780) d'après un document géorgien," *Analecta Bollandiana*, XXX (1911), 393-427.
- Pegolotti, Francesco Balducci. *La pratica della mercatura. Della decima e delle altre gravanze*. Lisbon and Lucca, 1766. Ed. Evans, Allan. (*The Medieval Academy of America Publications*, no. 24.) Cambridge, Mass., 1936.
- Pelliot, P. "Les Mongols et la Papauté," *Revue de l'orient chrétien*, XXIV (1924), 330-31; XXVII (1931-32), 3-84.
- Pernice, A. *L'Imperatore Eraclio*. Florence, 1905. The best monograph.
- Pernot, H. *Études de littérature grecque moderne*. Paris, 1916.
- . "Le Poème de Michel Glykas sur son emprisonnement," *Mélanges Charles Diehl: Études sur l'histoire et sur l'art de Byzance*. Paris, 1930.
- Perrier. *Jean Damascène: Sa Vie et ses écrits*. Strassbourg, 1863.
- Pervanoglu, J. *Historische Bilder aus dem byzantinischen Reiche*. I. *Andronik Comnenus*. Leipzig, 1879. Of no importance.
- Peter the Venerable. *Opera Omnia*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Latina*, CLXXXIX, cols. 61-1054.) Paris, 1890.
- Petit, L. "Manuel II Paléologue," *Dictionnaire de théologie catholique*, IX, 2 (1926), cols. 1925-32. Very good article with bibliography.
- . "Marcus of Ephesus," *Dictionnaire de théologie catholique*, IX, 2 (1927), cols. 1968-86.
- Petrarca, Francesco. *Epistolae de rebus familiaribus et variae*. Ed. Fracassetti, G. Florence, 1859-63.
- . *Itinerarium Syriacum*. In *Opera Omnia*. 2 vols. Basil, 1554.
- . *Lettere di Francesco Petrarca*. Ed. Fracassetti, G. Florence, 1892.
- . *Lettere sinili di Francesco Petrarca*. Ed. Fracassetti, G. Florence, 1869-70.
- . *Rerum sinilium lib. VII*. In *Opera Omnia*, 2 vols. Basil, 1554.
- Pétridès, S. "Jean Apokaukos, lettres et autres documents inédits," *Transactions of the Russian Archaeological Institute at Constantinople*, XIV, 2-3 (1909), 1-32.
- Petrovsky, N. M. "On the Problem of the Genesis of Fallmerayer's Theory," *Journal of the Ministry of Public Instruction*, 1913, 104-49. In Russian.
- Pfister, Kurt. *Der Untergang der Antiken Welt*. Leipzig, 1941.
- Philippson, A. E. *Das Byzantinische Reich als Geographische Erscheinung*. Leyden, 1939.
- . "Zur Ethnographie des Peloponnes," *Petermann's Mitteilungen*, XXXVI (1890).
- Philostorgius of Borissus. *Historia Ecclesiastica*. Ed. Bidez, Joseph. Paris and Brussels, 1913.
- Phoropoulos, I. D. *Εἰρήνη ἡ Ἀθηναία αὐτοκράτειρα Ῥωμαίων*. Leipzig, 1887.
- Phrantzes, George. *Annales*. Ed. Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1839. Ed. Pappadopoulos, J. B. I. Leipzig, 1935.
- Pichon, R. *Lactance. Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin*. Paris, 1901.
- Picotti, G. B. "Sulle navi papali in Oriente al tempo della caduta di Costantinopoli," *Nuovo Archivio Veneto*, N.S. XXII (1911).
- Pierce, H. and Tyler, R. *Byzantine Art*. New York, 1926.

- Pierling, L. P. *La Russie et le Saint-Siège*. Paris, 1896. 2nd ed., Paris, 1906.
- Piganiol, A. *L'Empereur Constantin le Grand*. Paris, 1932.
- . *L'Empire Chrétien 325-395*. Paris, 1947.
- . "L'État actuel de la question constantinienne 1939-1949," *Historia*, I, 1 (1950).
- Pipe Rolls*. Vols. XXVI, XXVIII. (*The Great Roll of the Pipe for the Reign of King Henry the Second*. Published by the Pipe Roll Society.) London, 1905, 1907.
- Pirenne, Henri. "À propos de la lettre d'Alexis Comnène à Robert le Frison, comte de Flandre," *Revue de l'instruction publique en Belgique*, L (1907), 217-27.
- . "Mahomet et Charlemagne," *Revue belge de philologie et d'histoire*, I (1922). English trans. New York, 1949.
- . *Medieval Cities*. Princeton, 1925. French trans. *Les villes du moyen âge*. Brussels, 1927.
- Pitra, J. B. *Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata*. Paris and Rome, 1891.
- Plethow, George Gemistos. "Ad. Sanctissimum Dominum Nostrum Leonem Decimum Pontificem Maximum, Ioannis Gemisti Graeci, secretarii Ancone, Protrepticon et Pronosticon." Ed. Sathas, C. *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge*, VIII (1888), 545-91.
- . *De Rebus Peloponnesiacis Orationes duae*. Ed. Ellissen, A. *Analekten der mittel- und neugriechischen Litteratur*, IV, 2 (1860).
- . *Oratio prima*. Ed. Ellissen, A. *Analekten der mittel- und neugriechischen Litteratur*, IV, 2 (1860).
- Pniower, O. "Review: Schmitt, *Die Chronik von Morea*," *Deutsche Literaturzeitung*, XXV (1904), 2739-41.
- Pogodin, A. *History of Bulgaria*. St. Petersburg, 1910. In Russian.
- . *A History of Serbia*. St. Petersburg, 1909. In Russian.
- Pogodin, P. "Survey of the Sources on the History of the Siege and Capture of Byzantium by the Turks in 1453," *Journal of the Ministry of Public Instruction*, CCLXIV (1889), 205-58. In Russian. Very good.
- Pokrovsky, I. A. *History of Roman Law*. 2nd ed., Petrograd, 1915. In Russian.
- Popov, N. *The Emperor Leo VI the Wise and His Reign from an Ecclesiastical Standpoint*. Moscow, 1892. In Russian.
- . *Outlines in the Secular History of Byzantium in the Time of the Macedonian Dynasty*. Moscow, 1916. A course of lectures.
- Porphyrius, A. *History of Athos*. Kiev, 1877. In Russian.
- Preobrazhensky, V. "The Blessed Theodore of Studion and His Time, 759-826," *Pastyrsky Sobesednik* (1895). In Russian.
- Procopius. *Opera Omnia*. Ed. Haury, J. (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*.) Munich, 1913. Vols. I, II, *De bellis libri i-viii* (1905); Vol. III, 1, *Historia arcana* (1906); Vol. III, 2, *VI libri Περὶ κτισμάτων sive De aedificiis* (1913). English trans. Dewing, 7 vols. London and New York, 1914-40.
- Prutz, H. *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*. Berlin, 1883.
- Psellus, Michael. *Chronographia*. Ed. Sathas, C. (*Bibliotheca Graeca Medii Aevi*, IV.) Paris, 1874. Ed. and trans. into French by Renauld, E. 2 vols. Paris, 1926-28.
- Puigi i Cadafalch, J. "L'Architecture religieuse dans le domaine byzantin en Espagne," *Byzantion*, I (1924), 519-33.
- Rackl, M. "Demetrios Kydones als Verteidiger und Uebersetzer des hl. Thomas von Aquin," *Der Katholik. Zeitschrift für Katholische Wissenschaft und Kirch-*

- liches Leben, XV (1915), 30-36.
- Radojčić, N. "Die Griechischen Quellen zur Schlacht am Kossovo Polje," *Byzantion*, VI (1931), 241-46.
- . *Dva posljednja Komnena na carigradskom prijestolu*. Zagreb, 1907. In Croatian. Discussion of the last Comneni on the Byzantine throne. Brief but good.
- Radonić, J. "Critobulus, a Byzantine Historian of the Fifteenth Century," *Glas of the Royal Academy of Belgrad*, CXXXVIII (1930), 59-83. In Serbian.
- Rambaud, A. *L'Empire grec au dixième siècle. Constantin Porphyrogénète*. Paris, 1870. An excellent work.
- . *Études sur l'histoire byzantine*. Paris, 1912.
- Ramsay, W. M. "The Attempts of the Arabs to Conquer Asia Minor (641-694 A.D.) and the Causes of Its Failure," *Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine*, XI (1924).
- . *The Cities and Bishoprics of Phrygia*. Oxford, 1895.
- . *Historical Geography of Asia Minor*. London, 1890.
- . "The War of Moslem and Christian for the Possession of Asia Minor," *Contemporary Review*, XC (1906), 1-15.
- Ranke, Leopold von. *Weltgeschichte*. Vol. VIII. Leipzig, 1887.
- Rappaport, B. *Einfälle der Goten in das Römische Reich bis auf Constantin*. Leipzig, 1899.
- Rasovsky, D. A. "Polovtzi, IV. Military History of Polovtzi," *Annales de l'Institut Kondakov*, XI (1940). In Russian.
- Rauschen, G. *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*. Freiburg, 1897.
- Recueil des historiens des Gaules et de la France*. Ed. Bouquet, D. Paris, 1833. 2nd ed., Paris, 1879.
- Redin, K. *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes from Greek and Russian Versions*. Ed. Ainalov, D. Moscow, 1916. Contains many illustrations and plates. In Russian.
- Reinach, S. *Cultes, mythes et religions*. Vol. I. 3rd ed., Paris, 1922.
- Renaudin, R. P. "Christodoule, higoumene de Saint-Jean, à Patmos (1020-1101)," *Revue de l'orient chrétien*, V (1900), 215-46.
- Renauld, E. *Étude de la langue et du style de Michel Psellos*. Paris, 1920.
- . *Lexique choisi de Psellos*. Paris, 1920.
- . *Michel Psellos Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance, 976-1077*. Vols. I-II. Paris, 1926-28.
- Reverdy, G. "Les Relations de Childebert II et de Byzance," *Revue historique*, CXIV (1913), 61-85.
- Riant, P. E. *Alexii I Comneni ad Robertum I Flandriae comitem epistola spuria*. Geneva, 1879.
- . "Le Changement de direction de la quatrième croisade d'après quelques travaux récents," *Revue des questions historiques*, XXIII (1878), 71-114.
- . *Exuviae sacrae constantinopolitanae*. 2 vols. Geneva, 1876.
- . "Innocent III, Philippe de Souabe et Boniface de Montferrat," *Revue des questions historiques*, XVII (1875), 321-74; XVIII (1875), 5-75.
- . "Inventaire critique des lettres historiques de croisades," *Archives de l'orient latin*, I (1881), 1-224.
- Rienzi, Cola di. *Epistolario*. Ed. Gabrielli, A. (*Fonti per la Storia d'Italia. Epistolari*, XIV, no. 6.) Rome, 1890.
- Roby, H. J. *Introduction to Justinian's Digest*. Cambridge, 1884. Useful.

- Rocholl, R. *Bessarion. Studie zur Geschichte der Renaissance*. Leipzig, 1904.
- Röhrich, R. *Geschichte der Kreuzzüge im Umriss*. Innsbruck, 1898.
- . *Geschichte des Königreichs Jerusalem, 1100–1291*. Innsbruck, 1898.
- Le Roman de Phlorios et Platzia Phlore*. Ed. Hesselring, D. C. Amsterdam, 1917.
- Romance of Lybistros and Rhodamne*. Greek text. Wagner, W. *Trois poèmes du moyen âge*. Berlin, 1881. Detailed analysis by Gidel, M. *Études sur la littérature grecque moderne*. Paris, 1866. New ed., Lambert, J. A. Amsterdam, 1935.
- Romanos, I. A. *Περὶ τοῦ Δεσποτάτου τῆς Ἡπείρου ἱστορικὴ πραγματεία*. Corfù, 1895. An important and reliable posthumous monograph on the Despotat of Epirus.
- Romein, Jan. *Byzantium. An Historical Review of the State and Civilization in the Eastern Roman Empire*. Zutphen, 1928. In Dutch.
- Rose, A. *Die byzantinische Kirchenpolitik unter dem Kaiser Anastasius I.* Wohlauf, 1888.
- . *Kaiser Anastasius I. I. Die äussere Politik des Kaisers*. Halle, 1882.
- Rosen, V. R., Baron. *The Emperor Basil Bulgaroctonus. Selections from the Chronicle of Yahya of Antioch*. St. Petersburg, 1883. In Russian. Very important work largely used by Schlumberger.
- Rosenberg, A. *Einleitung und Quellenkunde zur römischen Geschichte*. Berlin, 1921.
- Rosseykin, T. M. *The First Rule of Photius, Patriarch of Constantinople*. Sergiev Posad, 1915. An important work. In Russian.
- Rossini, C. *Storia d'Etiopia*. Bergamo, 1928.
- Rostovtzeff, M. *The Social and Economic History of the Roman Empire*. Oxford, 1926.
- Roth, K. *Studie zu den Briefen des Theophylactos Bulgarus*. Ludwigshafen am Rhein, 1900.
- Rouillard, G. *L'Administration civile de l'Egypte byzantine*. 2nd ed., Paris, 1928.
- . "À propos d'un ouvrage récent sur l'histoire de l'état byzantin," *Revue de philologie*, XIV (1942), 169–80.
- . "Les Archives de Lavra (Mission Millet)," *Byzantion*, III (1926), 253–64.
- . "La politique de Michel VIII Paléologue à l'égard des monastères," *Études byzantines*, I (1944), 73–84.
- and Collomp, P. (Eds.) *Actes de Lavra*. Paris, 1937.
- Royou, M. *Histoire du Bas-Empire*. Paris, 1803. 5th ed., Paris, 1836. 7th ed., Paris, 1844.
- Rubió y Lluch, A. "Atenes en temps dels Catalans," *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, I (1907), 225–54.
- . "Els Castells catalans en la Grecia continental," *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, II (1908), 364–425.
- . *Los Catalanes en Grecia: Ultimos años de su Dominación: Cuadros históricos*. Madrid, 1927.
- . *La expedición y Dominación de los Catalanes en Oriente, Juzgadas por los Griegos. Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, IV (1883).
- . "Une figure athénienne de l'époque de la domination catalane: Dimitri Rendi," *Byzantion*, II (1925), 193–229.
- . "La Grecia catalana des de la mort de Frederic III fins a la invasió navarresa (1377–1379)," *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, VI (1915–20), 127–99.
- . "La Grecia catalana des de la mort de Roger de Llúria fins a la de Frederic III de Sicilia (1370–1377)," *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, V (1913–14),

- . "Paquimeres i Muntaner," *Secció Historico-Arqueologica del Institut d'Estudis Catalans, Memòries*, I (1927), 33-66.
- Rudakov, A. P. *Outlines in Byzantine Culture Based on Data from Greek Hagiography*. Moscow, 1917. In Russian.
- Rügamer, P. W. *Leontius von Byzanz*. Würzburg, 1894.
- Runciman, S. *Byzantine Civilization*. London, 1933.
- . "Charlemagne and Palestine," *The English Historical Review*, L (1935), 606-19.
- . *The Emperor Romanus Lecapenus and His Reign. A Study of Tenth Century Byzantium*. Cambridge, 1929. Important.
- . *A History of the Crusades*. Vol. I. Cambridge, 1951.
- . *A History of the First Bulgarian Empire*. London, 1930. Important.
- The Russian Chronography*. (Version of the year 1512). St. Petersburg, 1911. In Russian.
- Sabbadini, R. "Ciriaco d'Acona e la sua descrizione autografa del Peloponneso trasmessa da Leonardo Botta," *Miscellanea Ceriani* (1910), 203-4.
- Sadov, A. *Bessarion of Nicaea, His Activity at the Council of Ferrara-Florence, His Theological Works and His Importance in the History of Humanism*. St. Petersburg, 1883. In Russian.
- Saewulf. *Pilgrimage of Saewulf to Jerusalem and the Holy Land*. (Palestine Pilgrim's Text Society.) London, 1896.
- Saidak, J. *Literatura Bizantyńska*. Warsaw, 1933. In Polish.
- . "Que Signifie Κυριώτης Γεωμέτρης?," *Byzantion*, VI (1931), 343-53.
- Salaville, S. "L'Affaire de l'Hénotique ou le premier schisme byzantin au V^e siècle," *Échos d'Orient*, XVIII (1910), 225-65, 389-97; XIX (1920), 49-68, 415-33.
- . "Deux manuscrits du 'De vita Christi,' de Nicholas Cabasilas," *Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine*, XIV (1928).
- . *Nicolas Cabasilas: Explication de la divine liturgie*. Intro. and trans. Paris and Lyons, 1944.
- . "Le second centenaire de Michel le Quien (1733-1933)," *Échos d'Orient*, XXXII (1933), 257-66.
- Salomon, R. "Review: Silberschmidt, *Das orientalische Problem*," *Byzantinische Zeitschrift*, XXVIII (1928), 143-44.
- Salutati, C. *Epistolario di Coluccio Salutati*. Ed. Novati, F. (*Fonti per la Storia d'Italia Epistolari*, XIV-XV.) Rome, 1891-1911.
- Sanudo, Marino. *Istoria del regno di Roumaina*. Ed. Hopf, C. in *Chroniques gréco-romanes inédites ou peu connues*. Berlin, 1873.
- Sathas, Constantin. *Bibliotheca graeca medii aevi*. 7 vols. Venice and Paris, 1872-94.
- . *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge*. 9 vols. Paris, 1880-90.
- Savage, H. L. "Reguerrand de Coucy VII and the Campaign of Nicopolis," *Speculum*, XIV (1939), 423-42.
- Scala, R. von. "Das Griechentum seit Alexander dem Grossen," in Helmolt, H. F. *Weltgeschichte*. Vol. V. Leipzig and Vienna, 1905.
- Schaeder, H. *Moskau das Dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slavischen Welt*. Hamburg, 1929. The author is very familiar with the Russian sources.
- Schanz, Martin von. *Geschichte der römischen Literatur bis zum gesetzgebungs-werk des Kaisers Justinian*. Vol. III. 2nd ed., Munich, 1905.
- Schaube, A. *Handelsgeschichte der romanischen Völker des Mittelmeergebiets bis*

- zum Ende der Kreuzzüge. Munich and Berlin, 1906.
- Schechter, S. "An Unknown Khazar Document," *Jewish Quarterly Review*, N.S. III (1912-13), 181-219.
- Schenk, K. *Kaiser Leon III*. Vol. I. Halle, 1880.
- . "Kaiser Leons III Walten im Innern," *Byzantinische Zeitschrift*, V (1896), 257-301.
- Schiller, H. *Geschichte der römischen Kaiserzeit*. Vol. II. Gotha, 1887. Very good for the political, superficial for the religious, side.
- Schillmann, F. "Zur byzantinischen Politik Alexanders IV," *Römische Quartalschrift*, XXII (1908), 108-31.
- Schiltberger, H. *Reisebuch*. Ed. Langmantel, V. (*Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart*, CLXXII.) Tübingen, 1885.
- Schlauch, M. "The Palace of Hugon de Constantinople," *Speculum*, VII (1932), 500-14.
- Schlosser, F. C. *Geschichte der bilderstürmenden Kaiser des oströmischen Reiches*. Frankfurt, 1912. Out of date.
- Schlumberger, G. *Byzance et croisades*. Paris, 1927.
- . *Un Empereur byzantin au dixième siècle. Nicéphore Phocas*. Paris, 1890. A reprint, without plates and illustrations, Paris, 1923.
- . "Un Empereur de Byzance à Paris et à Londres," *Revue des Deux Mondes*, XXX (1915), 786-817. Reprinted in his *Byzance et croisades*, Paris, 1927.
- . *L'Épopée byzantine à la fin du dixième siècle*. 3 vols. Paris, 1896-1905.
- . *Expédition des "Almugavars" ou routiers catalans en Orient*. Paris, 1902.
- . *Renaud de Chatillon*. Paris, 1898.
- . *Le Siège, la prise et le sac de Constantinople par les Turcs en 1453*. Paris, 1915. On the basis of E. Pear's book. Bibliography on pp. 365-69.
- Schmidt, L. *Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgange der Völkerwanderung*. Vol. I. Berlin, 1904.
- Schmidt, T. "La 'Renaissance' de la peinture byzantine au XIV^e siècle," *Revue archéologique*, Ser. 4, XX (1912), 127-42.
- Schmitt, J. *Die Chronik von Morea. Eine Untersuchung über das Verhältnis ihrer Handschriften und Versionen*. Munich, 1889. English trans. London, 1904.
- . "La 'Théséide' de Boccace et la 'Théséide' grecque," *Études de philologie néo-grecque*. (*Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences philologiques et historiques*, XCII.) Paris, 1892.
- Schneider, G. A. *Der heilige Theodor von Studion, sein Leben und Werke*. Münster, 1900.
- Schoenebeck, Hans von. *Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Constantin*. Leipzig, 1939. Important.
- Schramm, P. *Kaiser, Rom und Renovatio*. Leipzig and Berlin, 1929.
- Schubart, W. *Einführung in die Papyruskunde*. Berlin, 1918.
- . *Justinian und Theodora*. Munich, 1943.
- Schultze, F. *Geschichte der Philosophie der Renaissance*. I. *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen*. Jena, 1874.
- Schwartz, E. *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*. Leipzig and Berlin, 1913.
- . *Kyrrillos von Skythopolis*. Leipzig, 1939.
- Schwarzlose, Karl. *Der Bilderstreit, ein Kampf der Griechischen Kirche um ihre Eigenart und ihre Freiheit*. Gotha, 1890. Important.
- Scriptor incertus de Leone Bardae filio*. Ed. Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*; volume with Leo Grammaticus.) Bonn, 1842.

- Scriptores originum Constantinopolitanarum*. Ed. Preger, T. Leipzig, 1901.
- Scytizes, John. *Excerpta ex breviario historico*. Ed. Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1838-39.
- Sebeos. *The History of the Emperor Heraclius*. Trans. from Armenian into Russian. Patkanov, K. St. Petersburg, 1862. Trans. into French. Macler, F. Paris, 1904.
- Sedelnikov, A. "The Epic Tradition Concerning Manuel Comnenus," *Slavia*, III (1924-25), 608-18. In Russian.
- Seeck, O. "Der Codex Justinianus," in his *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.* Stuttgart, 1919.
- . "Collatio Iustralis," *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Ed. Pauly, A. F., Wissowa, G. and others. 1 ser. IV (1901), cols. 370-76.
- . *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*. 6 vols. Berlin and Stuttgart, 1895. Vol. I, 2nd ed., 1897; 3rd ed., 1910. Vols. II, III, 2nd ed., 1921.
- . "Die Quellen des Codex Theodosianus," in his *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.* Stuttgart, 1919.
- . "Das sogenannte Edikt von Mailand," *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XII (1891), 381-86.
- Sergius, Arch. *The Complete Liturgical Calendar (Menologion) of the Orient*. 2nd ed., Vladimir, 1901. In Russian.
- Serruys, M. D. "Les Actes du Concile Iconoclaste de l'an 815," *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, XXIII (1903), 345-51.
- . "Une source byzantine des *Libri Carolini*," *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, I (1904), 360-63.
- Setton, Kenneth M. "Athens in the Later Twelfth Century," *Speculum*, XIX (1944), 179-207. Very good.
- . *Catalan Domination of Athens 1311-1388*. Cambridge, Mass., 1948.
- Sewell, R. "Roman Coins in India," *Journal of the Royal Asiatic Society*, XXXVI (1904), 620-21.
- Shakhmatov, A. *The Story of the Current Times (Poviest vremennyykh liet)*. Petrograd, 1916. In Russian.
- Shanguin, M. A. "Byzantine Political Personalities of the First Half of the Tenth Century," *Vizantiysky Sbornik* (1945), 228-36. In Russian.
- Shepard, A. M. *The Byzantine Reconquest of Crete (A.D. 960)*. (U.S. Naval Institute Proceedings, LXVII, no. 462.) Annapolis, Md., 1941.
- Shestakov, S. P. *Lectures on the History of Byzantium*. Vol. I, 2nd ed., Kasan, 1915. In Russian.
- . "Notes to the Poems of the Codex Marcianus gr. 524," *Vizantiysky Vremennik*, XXIV (1923-26), 46-47. In Russian.
- . "The Question of the Author of the Continuation of Theophanes," *Comptendu du deuxième congrès international des études byzantines*, Belgrade, 1927. Belgrade, 1929.
- Siciliano, Villanueva L. "Diritto bizantino," *Enciclopedia Giuridica Italiana*, IV, 5 (1906), 72.
- Sickel, W. "Die Kaiserwahl Karls des Grossen. Eine rechtsgeschichtliche Erörterung," *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, XX (1899), 1-38.
- Siderides, X. "Μανουήλ 'Ολοβόλου 'Εγκώμιον εἰς Μιχαήλ Η' Παλαιόλογον," *Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, III (1926), 168-91.
- Silberschmidt, M. *Das orientalische Problem zur Zeit der Entstehung des Türkischen Reiches*. Leipzig and Berlin, 1923.
- Simeon, Metropolitan of Varna and Preslava. *The Letters of Theophylact of*

- Ochrida*. Trans. into Bulgarian. (*Sbornik of the Bulgarian Academy of Sciences*, XXVII.) Sofia, 1931.
- Šišić, F. *Geschichte der Kroaten*. Zagreb, 1917.
- Skabalanovich, N. *Byzantine State and Church in the Eleventh Century*. St. Petersburg, 1884. A history of the eleventh century from 1025; very important for the internal history of the Empire. In Russian.
- Skok, P. "Les Origines de Raguse," *Slavia*, X (1931), 449-500.
- Skrzinska, Elena. "Inscriptions latines des colonies génoises en Crimée," *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, LVI (1928), 1-180.
- Smirnov, V. D. *Turkish Legends on Saint Sophia*. St. Petersburg, 1898. In Russian.
- Socrates Scholasticus. *Historia ecclesiastica*. English trans. Schaff, Philip, Ware, Henry, and others. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. 2nd ser. Vol. II. New York, 1895.
- Sölch, J. "Historisch-geographische Studien über bithynische Siedlungen. Nikomedia, Nikäa, Prusa," *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, I (1920), 263-86.
- Sokolov, J. J. *The Eparchies of the Constantinopolitan Church of the Present Time*. St. Petersburg, 1914. In Russian.
- . "Large and Small Landlords in Thessaly in the Epoch of the Palaeologi," *Vizantijsky Vremennik*, XXIV (1923-26), 35-42. In Russian.
- . "Review: Works of G. Papamichael," *Journal of the Ministry of Public Instruction*. N.S. XLIV (1913), 378-93; XLV (1913), 159-85; XLVI (1913), 409-19; XLVII (1913), 114-39. In Russian.
- Sokolsky, V. "Concerning the Nature and Meaning of the Epanagoge," *Vizantijsky Vremennik*, I (1894). In Russian.
- Solovjev, A. V. "The Thessalian Archonts in the Fourteenth Century. Traces of Feudalism in the Byzantino-Serbian Order," *Byzantinoslavica*, IV, 1 (1932), 159-74. In Russian with a French summary.
- Sommerard, L. du. *Deux princesses d'orient au XII^e siècle. Anne Comnène témoin des croisades. Angès de France*. Paris, 1907.
- Sorel, A. *Montesquieu*. 2nd ed., Paris, 1889.
- Soteriou, G. "Die byzantinische Malerei des XIV. Jahrhunderts in Griechenland. Bemerkungen zum Stilproblem der Monumentalmalerei des XIV. Jahrhunderts," *Ελληνικά*, I (1928), 95-117.
- Soyter, G. "Prokop als Geschichtschreiber der Vandalen- und Gotenkriege," *Neue Jahrbücher für Antike und Deutsche Bildung*, II (1939), 97-103.
- Sozomenis, H. *Historia ecclesiastica*. Ed. Migne, J. (*Patrologia Graeca*, LXVII.) Paris, 1864.
- Spassky, A. *The History of the Dogmatic Movements during the Period of the Ecumenical Councils*. Sergiev Posad, 1906. In Russian.
- Speransky, M. N. "Digenis' Deeds," *Sbornik Otdeleniya Russkago Yazyka i Slovesnosti*, XCIX, 7 (1922). In Russian.
- . *From the Ancient Novgorod Literature of the Fourteenth Century*. Leningrad, 1934. In Russian.
- . "The South-Slavonic and Russian Texts of the Tale of the Construction of the Church of St. Sophia of Tzarigrad," *Memorial Volume in Honor of V. N. Zlatarsky*. Sofia, 1925. In Russian.
- Spintler, R. *De Phoca imperatore Romanorum*. Jena, 1905.
- Spulber, C. A. *L'Eclogue des Isauriens: texte, traduction, histoire*. Cernautzi, 1929. Greek text with French trans. and history of the Ecloga.
- Stadelmann, H. *Theodora von Byzanz*. 2 vols. Dresden, 1926.
- Stadtmüller, Georg. "Michael Choniates Metropolit von Athen (ca. 1138-ca. 1222),"

- Orientalia Christiana*, XXXIII, 2 (Rome, 1934), 125-325. Best study on the subject.
- Stanojevitch, S. *History of the Serbian People*. 3rd ed., Belgrade, 1926. In Serbian. Useful.
- Stein, Ernst. *Geschichte des spätromischen Reiches*. Vol. I. Vienna, 1928. Important.
- . *Histoire du Bas-Empire*. Vol. II. Paris, Brussels, and Amsterdam, 1949.
- . "Justinian, Johannes der Kappadozier und das Ende des Konsulats," *Byzantinische Zeitschrift*, XXX (1930), 376-81.
- . "Ein Kapitel vom persischen und vom byzantinischen Staate," *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, I (1920), 50-89. See especially pp. 70-82.
- . "Une Nouvelle Histoire de l'Église," *Revue belge de philologie et d'histoire*, XVII (1938), 1024-44.
- . "Review: Baynes, *The Byzantine Empire*," *Gnomon*, IV (1928), 410-14.
- . "Review: Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*," *Byzantinische Zeitschrift*, XXIX (1930), 347-60.
- . *Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches vornehmlich unter den Kaisern Justinus II und Tiberius Constantinus*. Stuttgart, 1919. Very important.
- . *Untersuchungen über das Officium der Prätorianenpräfektur seit Diokletian*. Vienna, 1922.
- . "Untersuchungen zur spätbyzantinischen Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte," *Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte*, II (1924).
- . "Untersuchungen zur spätromischen Verwaltungsgeschichte," *Rheinisches Museum für Philologie*, N.S. LXXIV (1925), 347-54.
- Stephen the Younger. *Vita*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Graeca*, C, cols. 1070-1186.) Paris, 1860.
- Stéphanou, P. E. "Études récentes sur Pléthon," *Échos d'Orient*, XXXI (1932), 207-17.
- . "Jean Italos, philosophe et humaniste," *Orientalia Christiana Analecta*, CXXXIV (1949), 121 ff.
- . "Spyridon Lambros (1851-1919); Xénophon Sidéridès (1851-1929)," *Échos d'Orient*, XXIX (1930), 73-79.
- Stöckle, A. *Spätromische und byzantinische Zünfte*. Leipzig, 1911. Interesting.
- Streit, L. *Venedig und die Wendung des vierten Kreuzzugs gegen Konstantinopel*. Anklam, 1877.
- Struck, A. "Die Eroberung Thessalonikes durch die Sarazenen im Jahre 904," *Byzantinische Zeitschrift*, XIV (1905), 535-62.
- . *Mistra, eine mittelalterliche Ruinenstadt*. Vienna and Leipzig, 1910.
- Strzygowski, J. *Die Baukunst der Armenier und Europa*. Vienna, 1918.
- . *Ursprung der christlichen Kirchenkunst*. Leipzig, 1920. English trans. Dalton, O. and Braunholtz, H. Oxford, 1923.
- Suetonius. "Caligula," *Vita 12 Caesarum*.
- Suidas. *Lexicon*. Ed. Adler, Ada, I-V. Leipzig, 1928-38.
- Sundwell, J. *Abhandlungen zur Geschichte des ausgehenden Römertums*. Helsingfors, 1919.
- Suvorov, N. "Review: Grenier, *L'Empire Byzantin*," *Vizantiysky Vremennik*, XII (1906), 227-28. In Russian.
- Suzumov, M. "On the Sources of Leo the Deacon and Scylitzes," *Vizantiyskoe Obozrenie*, II, 1 (1916), 106-66. In Russian.
- Swift, E. H. *Hagia Sophia*. New York, 1940. Thirty-four figures and forty-six plates. Full bibliography.
- . "The Latins at Hagia Sophia," *American Journal of Archaeology*, XXXIX (1935), 458-59, 473-74.

- Sybel, H. *Geschichte des ersten Kreuzzuges*. Leipzig, 1841. Two later editions came out (1881 and 1900) almost without change. Still the most important work on the subject today.
- . "Ueber den zweiten Kreuzzug," *Kleine Historische Schriften*. Vol. I. Munich, 1863.
- Sykutres, I. "Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιτῶν," *Ἑλληνικά* II (1929), 267-332; III (1930), 15-44. The author said that the book of the Russian theologian, Ivan Troitzsky, was absolutely inaccessible to him.
- Symeon Magister (Logothete). *Chronicle*. Ed. Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*). Bonn, 1838.
- Synesius of Cyrene. *The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene, including the Address to the Emperor Arcadius and the Political Speeches*. Trans. and ed. Fitzgerald, A. Oxford and London, 1930.
- . *The Letters of Synesius of Cyrene*. Ed. Fitzgerald, A. London, 1926.
- . *Opera*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Graeca*, LXVII, cols. 1020-1615.) Paris, 1864.
- Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens. Trans. and ed. Chabot, J. B. in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, XXXVII (1902).
- Tabari. *Annales*. Ed. de Goeje, M. J. 15 vols. Leyden, 1879-1901.
- Tacchi-Venturi, P. S. I. "Commentariolum de Joanne Geometra ejusque in S. Gregorium Nazianzenum inedita laudatione in cod. Vaticano-Palatino 402 adversata," *Studi e documenti di storia e diritto*, XIV (1893).
- Tafel, G. L. F. *Komnenen und Normannen*. Stuttgart, 1870.
- and Thomas, G. M. *Urkunden zur ältern Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*. (*Fontes rerum austriacarum. Diplomata et acta*, XII-XIV.) Vienna, 1856-57.
- Tafarli, O. *Thessalonique au quatorzième siècle*. Paris, 1913.
- . *Thessalonique des origines au XIV^e siècle*. Paris, 1919.
- Tafur, Pero. *Andanças e viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo avidos (1435-1439)*. (*Coleccion de libros españoles raros ó curiosos*, VIII-IX.) Madrid, 1874. Trans. and ed. Letts, Malcolm. New York and London, 1926.
- Tales of the Russian People*. Ed. Sakharov, T. St. Petersburg, 1849. In Russian.
- Taylor, J. W. *Georgius Gemistus Pletho's Criticism of Plato and Aristotle*. Menasha, Wis., 1921.
- Tchaadayev, P. Y. *Works and Letters*. Ed. Herschensohn, M. Moscow, 1914. In Russian.
- Tcherniavsky, N. *The Emperor Theodosius the Great and his Religious Policy*. Sergiev Posad, 1913. In Russian.
- Tennent, J. E. *Ceylon*. 5th ed., London, 1860.
- Ternovsky, F. A. *The Graeco-Eastern Church*. Kiev, 1879-82. In Russian.
- Tessier, J. *Quatrième croisade. La diversion sur Zara et Constantinople*. Paris, 1884.
- Testaud, G. *Des Rapports des puissants et petits propriétaires ruraux dans l'empire byzantin au X^e siècle*. Bordeaux, 1898.
- Thalloczy, L. von. *Illyrisch-albanische Forschungen*. Munich and Leipzig, 1916.
- Thallon, Ida C. *A Medieval Humanist: Michael Akinatos*. (*Vassar Medieval Studies* by the members of the Faculty of Vassar College.) New Haven, 1923.
- Theiner, A. *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia*. Rome, 1859.
- Theodore the Monk. Θεοδοσίου Μοναχοῦ τοῦ καὶ γραμματικοῦ ἐπιστολὴ πρὸς

- Λέοντα Διάκονον περὶ τῆς 'αλώσεως Συρακούσας. Ed. Hase. Paris, 1819. New ed. Zuretti, C. *Centenario della nascita di Michele Amari*, I (Palermo, 1910), 165-68.
- Theodore Scutariotae *Addimenta ad Georgii Acropolitae Historiam*. Ed. Heisenberg, A. Leipzig, 1903.
- Theodoret, bishop of Cyrus. *Historia ecclesiastica*. Ed. Parmentier, Léon. Paris, 1911.
- Theodosius II. *Theodosiani libri XVI*. Ed. Mommsen, T. and Meyer, P. 3 vols. Berlin, 1905. In English, *The Theodosian Code* by C. Pharr. Princeton, 1952.
- Theophanes. *Chronographia*. Ed. de Boor, C. 2 vols. Leipzig, 1883-85.
- Theophanes Continuatus. *Historia*. Ed. Bekker, I. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.) Bonn, 1838.
- Theophylact, archbishop of Bulgaria. *Epistolae*. Ed. Migne, J. P. (*Patrologia Graeca*, CXXVI.) Paris, n. d.
- Theophylact Simocatta. *Historiae*. Ed. de Boor, C. Leipzig, 1887.
- Thomas, A. "La Légende de Saladin en Poitou," *Journal des Savants*, N. S. VI (1908), 467-71.
- Thomas, C. *Theodor von Studion und sein Zeitalter*. Osnabrück, 1892.
- Thompson, E. A. *A History of Attila and the Huns*, Oxford, 1948.
- Thompson, James Westfall. "The Age of Mabillon and Montfaucon," *The American Historical Review*, XLVII (1942), 225-44.
- . *An Economic and Social History of the Middle Ages*. New York and London, 1928.
- Thuasne, L. *Gentile Bellini et Sultan Mohammed II. Notes sur le séjour du peintre vénitien à Constantinople (1479-1480)*. Paris, 1888.
- Timario sive De passionibus ejus. Dialogus satyricus. See M. Hase, in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, IX (1813). Ed. Ellissen, A. *Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur*. Vol. IV, Leipzig, 1860.
- Tomaschek, W. *Die Goten in Taurien*. Vienna, 1881.
- Tozer, H. F. "A Byzantine Reformer (Gemistus Plethon)," *Journal of Hellenic Studies*, VII (1886), 353-80.
- . "Byzantine Satire," *Journal of Hellenic Studies*, II (1881), 233-70.
- Traub, E. *Der Kreuzzugsplan Kaiser Heinrichs VI im Zusammenhang mit der Politik der Jahre 1195-97*. Jena, 1910.
- Treu, M. *Dichtungen des Grosslogothet Theodoros Metochites*. Potsdam, 1895.
- . "Manuel Holobolos," *Byzantinische Zeitschrift*, V (1896), 538-59.
- . "Mazaris und Holobolos," *Byzantinische Zeitschrift*, I (1892), 86-97.
- Troitzky, J. *Arsenius, the Patriarch of Nicaea and Constantinople, and the Arsenites*. St. Petersburg, 1873. Originally published in the *Christianskoe Čtenie*, 1873. Very good description of the life of the Eastern Church in the second half of the thirteenth century, under Michael VIII and Andronicus II.
- Trubezkoy, E. *Religious and Social Ideals of Western Christianity in the Fifth Century*. Moscow, 1892. In Russian.
- Turaev, B. A. *History of the Ancient East*. 2nd ed. Petrograd, 1914. In Russian.
- Turchi, N. *La civiltà bizantina*. Turin, 1915.
- Twenty-five Years of Historical Study in the U.S.S.R.* Ed. Levchenko, M. Moscow and Leningrad, 1942. In Russian.
- Tzetzes, John. *Argumentum et allegoriae in Iliadem*. Ed. Metranga, P. *Anecdota Graeca*. Rome, 1850.
- . *Historiarum variarum Chiliades*. Ed. Kiesslingius, T. Leipzig, 1826.
- Ubicini, J. H. "Chronique du règne de Mahomet II, par Critobule d'Imbros," *L'Annuaire de l'association pour l'encouragement des études grecques*, V (1871),

- Underhill, Clara. *Theodora. The Courtesan of Constantinople*. New York, 1932. Has a good bibliography.
- Usener, H. "Vier Lateinische Grammatiker," *Rheinisches Museum für Philologie*, XXIII (1868), 490-507.
- Uspensky, C. N. "Exkuseia-Immunity in the Byzantine Empire," *Vizantiysky Vremennik*, XXIII (1923), 99-117. In Russian.
- . *Outlines of the History of Byzantium*. Moscow, 1917. In Russian.
- Uspensky, P. *The Christian Orient. Athos*. Vol. III. Kiev, 1877. 2nd ed., St. Petersburg, 1892. In Russian.
- Uspensky, Th. I. "The Boundary Stone between Byzantium and Bulgaria under Simeon," *Transactions of the Russian Archaeological Institute at Constantinople*, III (1898), 184-94. In Russian.
- . "Byzantine Historians on the Mongols and Egyptian Mamluks," *Vizantiysky Vremennik*, XXIV (1923-26), 1-16. In Russian.
- . *A Byzantine Writer, Nicetas Acominatus, of Chonae*. St. Petersburg, 1874. In Russian.
- . "The Constantinopolitan Code of Seraglio," *Transactions of the Russian Archaeological Institute at Constantinople*, XII (1907), 30-31. In Russian.
- . "The Eastern Policy of Manuel Comnenus," *Accounts of the Russian Palestine Society*, XXIX (1926), 111-38. In Russian.
- . "The Emperors Alexius II and Andronicus Comnenus," *The Journal of the Ministry of Public Instruction*, CXII (1880), 95-130; CXIV (1881), 52-85. In Russian. Interesting but unfinished.
- . "The Eparch of Constantinople," *Transactions of the Russian Archaeological Institute at Constantinople*, IV, 2 (1890). In Russian.
- . *Essays on the History of Byzantine Civilization*. St. Petersburg, 1892. In Russian. Very important. Contains a great deal of new and fresh material on the Hesychast movement and the relation of Byzantium to the Renaissance. See also a very interesting review of this book by P. Bezobrazov in *Vizantiysky Vremennik*, III (1896), 125-50. In Russian.
- . *The Formation of the Second Kingdom of Bulgaria*. Odessa, 1879. In Russian.
- . *A History of the Byzantine Empire*. Vols. I, II, 1 (II, 2 never was published), III. St. Petersburg, Moscow, and Leningrad, 1914-48. In Russian.
- . *A History of the Crusades*. St. Petersburg, 1900. In Russian. Very important from the point of view of the history of Byzantium.
- . "The Last Comneni. The Beginning of a Reaction," *Vizantiysky Vremennik*, XXV (1927-28), 1-23. In Russian.
- . "Materials for Bulgarian Antiquities, Aboba-Plisca," *Transactions of the Russian Archaeological Institute at Constantinople*, X (1905). In Russian.
- . "The Military Organization of the Byzantine Empire," *Transactions of the Russian Archaeological Institute at Constantinople*, VI, 1 (1900), 1-54. In Russian.
- . "The Official Report on the Accusation of John Italus of Heresy," *Transactions of the Russian Archaeological Institute at Constantinople*, II (1897), 1-66. In Russian.
- . "On the History of the Peasant Landownership in Byzantium," *Journal of the Ministry of Public Instruction*, CCXXV (1883). In Russian.
- . "On the Manuscripts of the History of Nicetas Acominatus in the National Library of Paris," *Journal of the Ministry of Public Instruction*, CXCIV (1877).

In Russian.

- . "Opinions and Decrees of Constantinopolitan Local Councils of the Eleventh and Twelfth Centuries concerning the Distribution of Church Possessions," *Transactions of the Russian Archaeological Institute at Constantinople*, V (1900), 1-48. In Russian.
- . "Review of V. I. Barvinok's Work," *Sbornik otcétov o premiyach i nagradach Akadēmii Nauk za 1912 god*, (Petrograd, 1916), 101-24. In Russian.
- . "Significance of Byzantine and South-Slavonic Pronoia," *Collection of Articles on Slavonic Studies for the Twenty-fifth Anniversary of the Scholarly and Professorial Activities of V. J. Lamansky*. St. Petersburg, 1883.
- . "The Start and Development of the Eastern Problem," *Transactions of the Slavonic Charitable Society*, III (1886). In Russian.
- . *Synodikon for the First Sunday of Lent*. Odessa, 1893. In Russian.
- . "The Tendency of Conservative Byzantium to adopt Western Influences," *Vizantiysky Vremennik*, XXII (1916). In Russian.
- Uspensky, Th. I. and Benešević, V. *The Acts of Vazelon. Materials for the History of Peasant and Monastery Landownership in Byzantium from the Thirteenth Century to the Fifteenth*. Leningrad, 1927. Greek text and a commentary in Russian.
- Vailhé, S. "Projet d'alliance turco-byzantine au VI^e siècle," *Échos d'Orient*, XII (1909), 206-14.
- Valdenberg, V. "An Oration of Justin II to Tiberius," *Bulletin of the Academy of Sciences of the Union of Soviet Socialist Republics*, no. 2 (1928). In Russian.
- . "The Philosophical Ideas of Michael Psellus," *Vizantiysky Sbornik* (1945), 249-55. In Russian.
- Vance, J. M. *Beiträge zur byzantinische Kulturgeschichte am Ausgange des IV. Jahrhunderts aus den Schriften des Johannes Chrysostomos*. Jena, 1907.
- Vandercook, John W. *Empress of the Dusk. A Life of Theodora of Byzantium*. New York, 1940.
- Van Millingen, A. *Byzantine Constantinople, the Walls of the City and Adjoining Historical Sites*. London, 1899.
- Vasiliev, Alexander A. *Byzantium and the Arabs*. Vols. I-II. St. Petersburg, 1900-2. In Russian. Trans. into French. Gregoire, Henri, Canard, M. and others. *Byzance et les Arabes*. Vols. I, II, 2 (II, 1 has not yet been published). Brussels, 1935-50. (*Corpus bruxellense historiae byzantinae*, I, II, 2.)
- . "Charlemagne and Harun ar-Rashid," *Vizantiysky Vremennik*, XX (1913), 63-116. In Russian.
- . "An Edict of the Emperor Justinian II, September, 688," *Speculum*, XVIII (1943), 1-13.
- . *The First Russian Attack on Constantinople in 860-61. (Medieval Academy of America Monographs, no. 46.)* Cambridge, Mass., 1946.
- . "Das genaue Datum der Schlacht von Myriokephalon," *Byzantinische Zeitschrift*, XXVII (1927), 288-90.
- . *The Goths in the Crimea. (Medieval Academy of America Monographs, no. 11.)* Cambridge, Mass., 1936.
- . (Ed.) "A Greek Text of the Life of 42 Martyrs of Amorion, after the MSS of the Bibliothèque Nationale de Paris, no. 1534," *Transactions of the Imperial Academy of Sciences*, St. Petersburg, III, 3 (1898).
- . "La Guerre de cent ans et Jeanne d'Arc dans la tradition byzantine," *Byzantion*, III (1926), 241-50.
- . "Harun-ibn-Yahya and His Description of Constantinople," *Annales de l'Institut Kondakov*, V (1932).

- and I. Kratchkovsky. (Eds. and trans.) *Histoire de Yahya-ibn-Sa'id d'Antioche. Continuateur de Sa'id-ibn-Bitriq*. In *Patrologia Orientalis*, XVIII (1924), 699–834; XXIII (1932), 348–520.
- . *Justin the First: An Introduction to the Epoch of Justinian the Great*. Cambridge, Mass., 1950.
- . "Justin I (518–527) and Abyssinia," *Byzantinische Zeitschrift*, XXXIII (1933), 67–77. Bibliography is indicated.
- . "Justinian's Digest, in commemoration of the 1400th anniversary of the publication of the Digest (A.D. 533–1933)," *Studi Bizantini e neoellenici*, V (1939), 711–34.
- . *The Latin Sway in the Levant*. Petrograd, 1923.
- . *Lectures in Byzantine History*. I. *The Period Until the Beginning of the Crusades (1081)*. Petrograd, 1917. II, part 1. *Byzantium and the Crusaders*. Petrograd, 1923. II, part 2. *Latin Domination in the East*. Petrograd, 1923. II, part 3. *The Fall of the Byzantine Empire*. Leningrad, 1925. In Russian. Trans. into English from the Russian. Ragozina, Sarra Mironovna. *History of the Byzantine Empire*. 2 vols. (*University of Wisconsin Studies in the Social Sciences and History*, nos. 13, 14.) Madison, Wis., 1928–29. Trans. into French from the English. Brodin, P. and Bourguina, A. Preface by Diehl, Charles. *Histoire de l'Empire Byzantine*. 2 vols. Paris, 1932. The first volume trans. into Turkish from French ed. by Professor Arif Müfid Manzel. Ankara, 1943. Ed. and trans. into Spanish from the French. Luaces, Juan G. de and Masoliver, Ramón. *Historia del Imperio Bizantino*. 2 vols. Barcelona, 1946.
- . "The Lifetime of Romanus the Melode," *Vizantiysky Vremennik*, VIII (1901), 435–78. In Russian.
- . "Medieval Ideas of the End of the World: West and East," *Byzantion*, XVI, 2 (1944), 462–502.
- . "The Origin of the Emperor Basil the Macedonian," *Vizantiysky Vremennik*, XII (1906), 148–65. In Russian.
- . "Pero Tafur, a Spanish Traveler of the Fifteenth Century and his visit to Constantinople, Trebizond and Italy," *Byzantion*, VII (1932), 75–122.
- . "The Problem of Justinian's Slavic Origin," *Vizantiysky Vremennik*, I (1894), 469–92. In Russian.
- . "Quelques remarques sur les voyageurs du moyen âge à Constantinople," *Mélanges Charles Diehl: Études sur l'histoire et sur l'art de Byzance*. Paris, 1930.
- . "Review: Diehl and Marçais, *Le Monde oriental*," *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, XIII, 1 (1937), 114–19.
- . "The Slavs in Greece," *Vizantiysky Vremennik*, V (1898), 404–38, 626–70. In Russian.
- . "The Transmission by Andreas Palaeologus of the Rights to Byzantium to the King of France, Charles VIII," *Papers Presented to N. I. Kareev*. St. Petersburg, 1914.
- . "Il Viaggio dell' Imperatore Bizantino Giovanni V Paleologo in Italia (1369–1371) e l'Unione di Roma del 1369," *Studi Bizantini e Neoellenici*, III (1931), 151–93.
- Vasilievsky, V. G. "Byzantium and the Patzinaks," *Journal of the Ministry of Public Instruction*, CLXIV (1872). Reprinted in *Works*, I. (1908). A masterpiece. In Russian.
- . "The Alliance of the Two Empires," *Slavyansky Sbornik*, II (1877), 210–90. Reprinted in *Works*, IV (1930). Very important. In Russian.

- . "The Chronicle of Logothete in Slavonic and Greek," *Vizantiysky Vremennik*, II (1895), 78-151. In Russian.
- . "Epirotica saeculi xiii," *Vizantiysky Vremennik*, III (1896), 233-99.
- . "The Legislation of the Iconoclasts," *Journal of the Ministry of Public Instruction*, CXIX, CC (1878). Reprinted in *Works*, IV (1930). In Russian.
- . "The Life of Stephen the Younger," *Works*, II (1909).
- . "Lives of Meletius the Younger by Nicolaus bishop of Methone and of Theodore Prodromus," *Pravoslavny Palestinsky Sbornik*, XVII (1886). In Russian.
- . "Materials for the Internal History of the Byzantine State. Measures in Favor of Peasant Landownership," *Journal of the Ministry of Public Instruction*, CCII (1879). Reprinted in *Works*, IV (1930), 250-331. Russian translation of the novels of the tenth century with a very important commentary.
- . "On the Life and Works of Simeon Metaphrastes," *Journal of the Ministry of Public Instruction*, CCXII (1880), 379-437. In Russian.
- . "The Regeneration of the Bulgarian Patriarchate under the Tsar John Asen II," *Journal of the Ministry of Public Instruction*, CCXXXVIII (1885). In Russian.
- . "Review: Th. I. Uspensky, *The Formation of the Second Bulgarian Kingdom*," *Journal of the Ministry of Public Instruction*, CCIV (1879), 144-217, 318-48. In Russian. Very important.
- . "Russian-Byzantine Fragments. II. On the History of the Years 976 to 986," *Journal of the Ministry of Public Instruction*, CLXXXIV (1876), 162-78. Reprinted in *Works*, II (1909), 107-24. In Russian.
- . "The South Italian War (1156-57)," *Slaviansky Sbornik*, III (1876). Reprinted in *Works*, IV (1930). In Russian.
- . *A Survey of Works on Byzantine History*. St. Petersburg, 1890. In Russian.
- . "An Unpublished Funeral Oration of Basil of Ochrida," *Vizantiysky Vremennik*, I (1894), 55-132. In Russian.
- . "The Varangian-Russian and Varangian-English Guard (druzhina) in Constantinople in the Eleventh and Twelfth Centuries," *Works*, I (1908), 265-66. In Russian.
- . *Works of V. G. Vasilievsky*. 4 vols. St. Petersburg and Leningrad, 1908-30. In Russian.
- Vast, H. *Le cardinal Bessarion (1403-1472). Étude sur la chrétienté et la renaissance vers le milieu du XV^e siècle*. Paris, 1878.
- Veniero, A. "Paolo Silenziario," *Studio sulla letteratura bizantina del VI secolo*. Catania, 1916.
- Vernadsky, G. "The Golden Horde, Egypt and Byzantium in their Mutual Relations in the Reign of Michael Palaeologus," *Annales de l'Institut Kondakov*, I (1927), 73-84. In Russian.
- . "Die kirchlich-politische Lehre der Epanagoge und ihr Einfluss auf das russische Leben im XVII. Jahrhundert," *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, VI (1928), 121-25.
- . "Notes on the Peasant Community in Byzantium," *Ucheniya Zapiski osnovanniya Russkoy Uchebnoy Kollegiy v Prage*, I, 2 (1924), 81-97. In Russian.
- . "Sur les Origines de la loi agraire byzantine," *Byzantion*, II (1926), 169-80.
- . "The Tactics of Leo the Wise and the Epanagoge," *Byzantion*, VI (1931), 333-35.
- Vernet, F. "Nicolas Cabasilas," *Dictionnaire de théologie catholique*, II, 2 (1923), cols. 1292-95.

- . "Le second Concile oecuménique de Lyon, 7 mai—17 juillet 1274," *Dictionnaire de théologie catholique*, IX (1926), cols. 1374–91. Good bibliography.
- "Versus Pauli Diaconi XII." *Poetae Latini Aevi Carolini*. (*Monumenta Germaniae Historica*.) Berlin, 1881.
- Veselovsky, A. N. "Boccaccio, His Environment and Contemporaries," *Sbornik Otdeleniya Russkogo Yazyka i Slovesnosti*, LIII (1893). Reprinted in *Works*, V (1915). In Russian.
- . "The Poem of Digenes," *Vestnik Evropy*, (1875). In Russian.
- Vie de Saint Athanase l'Athonite*. Ed. Petit, L. *Analecta Bollandiana*, XXV (1906), 5–89.
- Villehardouin, G. de. *La Conquête de Constantinople*. Ed. Wailly, N. de Paris, 1872. Ed. and trans. Faral, E. Paris, 1938–39.
- Viller, M. "La Question de l'union des églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274–1438)," *Revue d'histoire ecclésiastique*, XVI (1921), 260–305, 515–32.
- Vincent, H. and Abel, F. N. *Bethléem: Le Sanctuaire de la Nativité*. Paris, 1914.
- . *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*. Paris, 1914. 2nd ed., Paris, 1926. Bibliography.
- Vinogradov, P. "The Origin of Feudal Relations in Lombard Italy," *Journal of the Ministry of Public Instruction*, CCVII (1880). In Russian.
- Vita Agapeti papae*. Ed. Duchesne, L. *Liber Pontificalis*. Paris, 1886.
- Vita Euthymii: Ein Anekdöten zur Geschichte Leo's des Weisen A.D. 886–912*. Ed. de Boor, C. Berlin, 1888. In addition to the Greek text, de Boor gives a very valuable study on the *Vita* from the historical point of view.
- Vogt, A. *Basile I^{er} empereur de Byzance (867–86) et la civilisation byzantine à la fin du IX^e siècle*. Paris, 1908.
- . "La Jeunesse de Leon VI le Sage," *Revue historique*, CLXXIV (1934), 389–428.
- Vogt, J. *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*. Munich, 1949.
- de Vogüé, M. *Les Églises de la Terre Sainte*. Paris, 1860.
- Voigt, G. *Enea Silvio Piccolomini*. Vol. II. Berlin, 1862.
- Wagner, W. *Trois Poèmes du moyen âge*. Berlin, 1881.
- Warmington, E. *The Commerce Between the Roman Empire and India*. Cambridge, 1928.
- Wartenberg, G. "Das Geschichtswerk des Leon Diakonos," *Byzantinische Zeitschrift*, VI (1897), 106–11, 285–317.
- . *Das mittelgriechische Heldenlied von Basileios Digenis Akritis*. Ostern, 1897.
- Warton, T. *History of English Poetry*. Ed. Hazlitt, W. C. Vol. II. London, 1871.
- Weil, G. *Geschichte der Chalifen*. 3 vols. Mannheim, 1846–51.
- Wellhausen, J. *Das arabische Reich und sein Sturz*. Berlin, 1902.
- . *Die Kämpfe der Araber mit den Römern in der Zeit der Umajyaden*. (*Nachrichten von der Klassische Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philosophisch-historische Klasse*.) Göttingen, 1901.
- Wellnhofer, M. *Johannes Apokaukos, Metropolit von Naupaktos in Aetolien (c. 1155–1233). Sein Leben und seine Stellung in Despotate von Epirus unter Michael Doukas und Theodoros Komnenos*. Freising, 1913.
- Wendel, C. Planudes in *Paulys Real Encyclopädie*. Neue Bearbeitung. XX (1950), 2202–53.
- Whittemore, Thomas. *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul*. Preliminary reports, I–IV. Oxford, 1933–52.

- Wigram, W. A. *An Introduction to the History of the Assyrian Church*. London, 1910.
- . *The Separation of the Monophysites*. London, 1923.
- Wilken, F. *Andronikus Comnenus. Historisches Taschenbuch von Raumer*. Vol. II. Leipzig, 1831. Out of date.
- . *Rerum ab Alexio I, Joanne et Manuele Comnenis Gestarum Libri IV*. Heidelberg, 1811. Brief and out of date.
- Wilkenhauser, "Zur Frage der Existenz von Nizänischen Synodalprotocollen," *Gesammelte Studien*. Ed. Dölger, F. Freiburg, 1913.
- William of Tyre. *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*. (*Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, I, II.) Paris, 1869–81. Ed. and trans. Babcock, E. A. and Krey, A. C. *William Archbishop of Tyre. A History of Deeds Done Beyond the Sea*. New York, 1943. Ed. Paulin, M. *Guillaume de Tyr et ses continuateurs: texte français du XIII^e siècle*. 2 vols. Paris, 1879–80.
- Willibaldi. *Vita*. Ed. Pertz, G. H. (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, XV.) Hanover, 1887.
- Winstedt, E. O. *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*. Cambridge, 1909.
- Witteck, P. "Deux Chapitres de l'histoire des Turcs de Roum," *Byzantion*, XI (1936), 285–302.
- . *Das Fürstentum Mentesche. Studie zur Geschichte Westkleinasiens im 13–15. Jahrhundert*. Istanbul, 1934.
- . *The Rise of the Ottoman Empire*. London, 1938. Interesting.
- . "Von der byzantinischen zur türkischen Toponymie," *Byzantion*, X (1935), 12–53.
- Wolff, R. L. "The Second Bulgarian Empire; Its Origin and History to 1204," *Speculum*, XXIV (1949), 167–206.
- Wolters, P. "De Constantini Cephalae Anthologia," *Rheinisches Museum für Philologie*, XXXVIII (1883), 97–119.
- Wright, F. A. *A History of Later Greek Literature from the Death of Alexander in 323 B.C. to the Death of Justinian in 565 A.D.* New York, 1932.
- Wright, W. C. *The Works of the Emperor Julian*. With English trans. Cambridge, 1913.
- Wright, W. S. (Ed.) *The Chronicle of Joshua the Stylite, composed in Syriac A.D. 507*. Cambridge, 1882.
- Wroth, W. *Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the British Museum*. London, 1908.
- de Xivrey, B. *Mémoire sur la vie et les ouvrages de l'empereur Manuel Paléologue*. (*Mémoires de l'Institut de France. Académie des inscriptions et belles-lettres*, XIX, 2). Paris, 1853. Excellent work on the personality and literary activity of Manuel II together with a very good general description of his epoch.
- Yaballah III. "Histoire de Mar Jabalaha III, patriarche des Nestoriens (1281–1317), et du moine Rabban Çauma, ambassadeur du roi Argoun en Occident (1287)," Ed. and trans. Chabot, J. B. *Revue de l'Orient Latin*, II (1894), 82–87.
- . *The History of Yaballaha III Nestorian Patriarch and of his vicar Bar Sauma*. Ed. and trans. Montgomery, J. A. New York, 1927.
- Yacut (Yaquṭ). *Geographisches Wörterbuch*. Ed. Wüstenfeld, H. F. 6 vols. Leipzig, 1866–70.
- Yahia Ibn Said Antiochensis. *Annales*. Ed. Cheikho. Beirut and Paris, 1909. Another ed. listed under Vasiliev.

- Yakovenko, P. *On the History of Immunity in Byzantium*. Yuryev, 1908. In Russian.
- . "Review: Tafrali, *Thessalonique au quatorzième siècle*," *Vizantiysky Vremennik*, XXI, 3-4 (1914). In Russian.
- . *Studies in the Domain of Byzantine Charters. The Charters of the New Monastery in the Island of Chios*. Yuryev, 1917. In Russian.
- Yaqubi. *Historiae*. Ed. Houtsma, M. T. 2 vols. Leyden, 1883.
- Yewdale, R. B. *Bohemond I, Prince of Antioch*. Princeton, 1924.
- Yule, H. J. *Cathay and the Ways Thither*. (Publications of the Hakluyt Society, XXXVII.) London, 1914.
- Zachariä von Lingenthal, K. E. *Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum. Ecloga Leonis et Constantini*. Leipzig, 1852.
- . *Geschichte des griechisch-römischen Rechts*. 3rd ed., Berlin, 1892.
- . *Historiae juris graeco-romani delineatio*. Heidelberg, 1839.
- . "Wissenschaft und Recht für das Meer vom 6. bis zum Anfang des 10. Jahrhunderts," *Byzantinische Zeitschrift*, III (1894), 437-57.
- Zachariah of Mitylene. *The Syriac Chronicle*. Trans. Hamilton, F. J. and Brooks, E. W. London, 1899.
- Zakythinos, D. A. *Le Chrysobulle d'Alexis III Comnène empereur de Trébizonde en faveur des Vénétiens*. Paris, 1932.
- . *Crise monétaire et crise économique à Byzance du XII^e au XV^e siècle*. Athens, 1948.
- . *Le Despotat grec de Morée*. Paris, 1932. A very fine piece of work.
- . *Οἱ Σλάβοι ἐν Ἑλλάδι. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ μεσαιωνικοῦ Ἑλληνισμοῦ*. Athens, 1945. Important.
- . "Processus de féodalisation," *L'Hellénisme Contemporain* (1948), 499-534.
- Zeller, C. F. *Andronikus der Komnene Römischer Kaiser. Ein historisches Gemälde aus dem ost-römischen Kaiserthume im zwölften Jahrhundert*. Vol. I. Stuttgart, 1804. Out of date.
- Zenghelis, C. "Le Feu grégeois," *Byzantion*, VII (1932), 265-86.
- Zepos, J. and P. (Eds.) *Jus graecoromanum*. Athens, 1930-31.
- Zernin, A. *The Life and Literary Works of the Emperor Constantine Porphyrogenitus*. Kharkov, 1858. In Russian. Out of date.
- Zervos, Chr. *Un Philosophe néoplatonicien du XI^e siècle. Michael Psellus, sa vie, son oeuvre, ses luttes philosophiques, son influence*. Paris, 1920. Interesting.
- Ziebarth, E. "Κυριακὸς ὁ ἐξ Ἀγκῶνος ἐν Ἠπείρῳ," *Ἡπειρωτικὰ Χρονικά*, II (1926), 110-19.
- Zimmert, K. "Der deutsch-byzantinische Konflikt vom Juli 1189 bis Februar 1190," *Byzantinische Zeitschrift*, XII (1903), 42-77.
- Zinsser, Hans. *Rats, Lice and History*. Boston, 1935.
- Zlatarsky, V. N. "Accounts of the Bulgarians in the Chronicle of Simeon Metaphrastes and Logothete," *Sbornik za Narodni umotvoreniya, nauka i knizhnina*, XXIV (1908). In Bulgarian.
- . "Bulgarian Chronology," *Izvestia otdela russkogo yazyka i slovesnosti Akademii Nauk*, XVII, 2 (1912), 28-59. In Russian.
- . *Geschichte der Bulgaren. I. Von der Gründung des bulgarischen Reiches bis zur Türkenzeit (679-1396)*. (Bulgarische Bibliothek. Ed. Waigand, G. V.) Leipzig, 1918.
- . *The Greek-Bulgarian Alliance in the year 1204-5*. Sofia, 1914. In Bulgarian.
- . *A History of the State of Bulgaria in the Middle Ages*. Sofia, 1919-34. In Bulgarian. Excellent.

- . "John Asen II," *Historical Bulgarian Library*, III (1933), 1-55. In Bulgarian.
- . "The Letters of Nicholas Mysticus, Patriarch of Constantinople, to Simeon, Tsar of Bulgaria," *Sbornik za Ministerstvo Norodnago Prosvescheniya*, X (1894), 372-428; XI (1894), 3-54; XII (1895), 121-211. In Bulgarian.
- . *The Origin of Peter and Asen, Leaders of the Insurrection in 1185*. Sofia, 1933. In Bulgarian.
- . (Ed.) *The Works of Drinov*. Sofia, 1909.
- Zoras, Giorgio. *Le corporazioni bizantine. Studio sull' 'Επαρχικὸν Βιβλίον dell' imperatore Leone VI*. Rome, 1931.
- Zosimus. *Historia nova*. Ed. Mendelssohn, L. Leipzig, 1887.
- Zotos, A. *Ἰωάννης ὁ Βέκκος πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης*. Munich, 1920.

后 记

瓦西列夫《拜占庭帝国史》的翻译，从策划到正式出版，经历了30余年的“磨难”。看完最后的清样，颇有如释重负之感，背负多年的重担终于可以放下了。

遥想35年前，经史学泰斗林志纯（日知）先生推荐与斡旋，我有幸成为改革开放后第一批前往希腊进修拜占庭史的学者，于1983年11月到达美丽的希腊北方历史名城萨洛尼卡，进入亚里士多德大学，与我同行的有南开大学的陈志强先生。当时我们雄心勃勃，满怀振兴中国拜占庭学的“凌云壮志”——我们完成进修任务回国后，在《世界历史》上联手发表“应该重视对拜占庭的研究”一文，署名“凌强”，其意即在向学界同仁宣示我们的这一志向。希腊方面非常重视中国学员的学习，安排国际拜占庭学的著名学者卡拉扬诺布鲁斯（I. Karayannopoulos）教授作为我们的研修导师。他给我们开出的第一批阅读书目中，有两本参考书是非常重要的：一是瓦西列夫的这本《拜占庭帝国史》，二是奥斯特洛戈尔斯基的《拜占庭国家史》（该书由陈志强译出，2006年由青海人民出版社出版）。从阅读这些参考书开始，我们踏上了研习拜占庭史的漫长历程。

在我留学希腊的两年（1983—1985年）时光中，除了苦学希腊语，认真接触和感受饱经忧患沧桑、历史底蕴深厚而又充满诗情画意的希腊历史与文化外，把很多时间和精力用于通读瓦西列夫的这本著作。现在想来，当时选择精读此书，显然源于我们那个时代因接触苏联“马克思主义史学”较多而养成的阅读习惯。瓦西列夫虽然后来定居于美国（先于威斯康星大学，后入顿巴登橡树园）工作，但其早年（1917—1925年）是在俄罗斯的圣彼得堡大学任教，这部著作的最初版本是他在俄罗斯授课时期完成的，其研究思路和表述方式，更容易被中国学者所接受。而且，其英文译本文字洗练，简明清晰，相对于学究气更浓的“正宗”英美学者的作品，更容易阅读和理解，非常适合初学者作为入门书籍阅读。

在这两年间，我完成了这部作品的初译，并在最初的译稿上标注了许多当时不能解决的问题：这些问题有些属于对英文的把握，有些属于对作品涉及的历史时代和历史事件及其背景的探究；最重要的，则是对一些从来没有相应中文译名的专有名词的思量，即考虑如何找到恰如其分的中文译名。

当时萌生的一个大胆想法，是日后把此书的译稿整理修订成熟，争取在国内出版。20世纪80年代我国改革开放的初期，学术研究和教育领域面临百废待兴的局面，从事世界史研究的中国学者，苦于研究资料欠缺，常常把出国进修视为获取最珍贵史料的最佳途径。就拜占庭研究而

言，新中国成立40年，只有苏联学者列夫臣柯的一部《拜占庭》（1956，1960年版）译著，相关资料和论文则是少之又少。对我国世界史学者而言，不仅需要更多地引进西方学术界的原典作品——限于经费，这一目标要经历很长的时段才能实现——更应该积极地有选择性地翻译一些经典作品，为更多青年学者和高校教师从事研究做一些奠基工作。在那个时代，有机会作为第一批中国学者赴希腊研修拜占庭史，是我的“宿命”，而有机会将这部重要学术著作译出来，介绍给中国学界同仁，则是“宿命”中的“使命”。缘分使然，无可推脱。翻译此书成了我的学术之路的起点。

1985年回国后，我首先完成了交由商务印书馆出版的《中世纪晚期经济社会史》的总校订工作，此后在郭守田先生和朱寰先生支持下，我向商务印书馆历史编辑室提交了《拜占庭帝国史》一书的选题论证报告和翻译申请，很快获得认可。随后我便展开了对原译稿的全面校对与整理，其中的繁复与艰辛，可谓一言难尽。

过去30余年中，作为“归国留学人员”，我在高校工作经历的各种科研和教学工作压力，以及承担的各方面的新的、紧急的任务，多少影响到本书译稿修订的进程；原译稿中遗留的未能解决的问题，需要更多的知识储备和更广的视野；原书中各种语言如拉丁、希腊、法、德、意、俄、塞尔维亚、保加利亚等语种所涉及的注释，以及参考文献名称的汉译和理解方面的困难，对于译名、专有名词的选择使用和全书的译名统一……诸如此类的棘手问题，都大大推迟了此书的出版。但商务印书馆历史室同仁对于选题的支持程度从未改变。

本书的成稿（手写稿）完成于20世纪90年代，见证了从手抄稿到手动打字稿，再到电脑书写稿的各个阶段。由于本书翻译工作历时太长，图书出版印刷规则几经调整，人名地名翻译也有新的统一规范，以至于整个书稿不得不进行多次全面通校。本书成稿整理完成之后，曾长期在我的硕士和博士研究生中间“内部传阅”，对他们完成学位论文发挥过一定积极作用，这使我在久未出版的遗憾中也获得了些许欣慰。

本书出版之际，我内心充满感激之情。首先要感谢日知先生，正是他发展古典学和拜占庭研究的远见卓识和积极筹划，促成了东北师范大学和南开大学连续两届四名学者（王敦书、郝际陶、徐家玲、陈志强）赴希腊进行研究与进修的计划；感谢我的硕士导师郭守田先生、朱寰先生对这项翻译工作一以贯之的支持和鼓励；感谢我的同门学友，清华大学张绪山教授百忙之中对书稿的审阅，修改中译本序言；感谢商务印书馆历任编辑（于殿利、王明毅、杜廷广）在本书翻译和整理过程中与译者的积极沟通与切磋；感谢学术上的朋友和曾经的学生（沈之兴、郭建淮、张晓华）与我一起学习和讨论拜占庭历史，帮助我校订和整理译稿；感谢东北师范大学历史文化学院的韩宾娜教授在百忙之中帮我手绘《拜占庭帝国史》一书的地图——由于现在出版手段的发展，手绘图的方式已经不再使用了，但同事之间的真挚友情始终暖人心扉；感谢唐艳凤博士和李强博士及东北师范大学古典文明史研究所的外籍专家学者们

对译文中的俄语、德语、希腊语、拉丁语、西班牙语、意大利语等“小语种”的文献译名提出的宝贵意见；感谢我的朋友、同事和学生帮助我手工抄录译稿，又将手抄稿键入电脑。

需要说明的是，以现在的翻译原则，有些参考书是不需要给出译名的。但本书早于20世纪90年代初即开始翻译，译者已经尽其所能完成了参考书目中的英、法、德、意、西班牙、保加利亚、俄、希腊、拉丁语等诸语种文献和引文的翻译，现任责编表示尊重译者付出的劳动，将其“照单全收”，但对书稿做这样的处理显然大大增加了编辑的工作量。在此，特别感谢现任编辑杜廷广先生对译者的信任，对译文各方面问题提出的宝贵意见和建议。

在翻译和整理这部译稿的漫长时段里，译者本人也经历了“浴火重生”的“涅槃”过程：当年青涩的初学者，在完成了研修拜占庭史的所有阶段，经历了学术研究的壮年之后，自己的人生也走近了“古稀之年”。佛家偈语曰：“苦海无边，回头是岸。”但学海没有回头路，我们不能回头。我们这一代人当年选定了拜占庭研究之路，已经完成了我国拜占庭研究开拓阶段的历史使命，我们的学生和他们的后续者们，定将沿着这条“不归路”继续前行。此书的正式出版，或许可以视为译者多年坚守“初心”的最后成果，也可视为译者交出的一份特殊的“拜占庭研究”的答卷，是否合格，敬请学界同仁评判。

徐家玲

2018年6月21日于长春净月东师家园

附记：

封面所示双头鹰图识，通常见于拜占庭帝国的旗帜。事实上，它是拜占庭后期（14—15世纪），主要是帕列奥列格王朝的皇室成员（后来用于特拉布松的“大科穆宁家族”皇室）绣于服装上的标识，至土耳其统治时期，又被“流亡中的”希腊正教会用作教会旗帜上的图案。

注1 Sirarpie der Nersessian, Alexander Alexandrovich Vasiliev (1867-1953); Source: Dumbarton Oaks Papers, Vol. 9/10 (1956), pp. ii+1+3-21. Published by: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1291090> Accessed: 09/06/2014. (JESTOR).

注2 关于瓦西列夫的生平和著作, 参照维基百科:[https://en.wikipedia.org/wiki/Alexander_Vasiliev_\(historian\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Alexander_Vasiliev_(historian)) (2018.1.4); 和《顿巴登橡树园研究文集》, Vol. 9/10 (1956), pp. ii+1+3-21, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University)。

注3 瓦西列夫原书, 第一卷, 第236页。

注4 这方面内容在原书第七章“拜占庭与十字军”与第九章“拜占庭的灭亡”中都有极好的案例。

注5 Ph.莱比 (Ph.Labbé): 《为学界使用的拜占庭历史手稿全集, 倡议》(*De Byzantinae histoire scriptoribus ad omnes per orbem eruditos*, *προτυπεπτικόν*), 5—6。

注6 L.富热尔 (L.Feugère): 《杜康之的生活和工作研究》(*Étude sur la vie et les ouvrages de Du Cange*) (以下简称《杜康之研究》。——译者), 9。

注7 V.G.瓦西列夫斯基: 《拜占庭历史著作概述》(*A Survey of Works on Byzantine History*), 139。见H.奥蒙 (H.Omomy) 所写的, 关于出版者让·阿米西翁 (Jean Amisson) 致杜康之的书信的文章: “杜康之的希腊语词典。阿米西翁就该词典的出版致杜康之的信 (1682—1688年)” (“Le Glossaire grec du Du Cange.Lettres d’Amisson à du Cange relatifs à l’impression du Glossaire, 1682—1688”), 《希腊研究杂志》(*Revue des études grecque*), v (1892), 212—249。

注8 见富热尔《杜康之研究》, 67—71。一位与杜康之同时代的作者写了关于杜康之患病到他去世时情况的特别重要的信, 被收在波恩版的《复活节编年史》(*Chronicon Paschale*), II, 67—71。但是, 还没有一部令人满意的杜康之传记。

注9 见J.U.伯格坎普 (J.U.Bergkamp) 《让·马比荣修士和圣毛勒的本笃会历史学派》(*Dom Jean Mabillon and the Benedictine Historical School of Saint-Maur*); 该书有丰富的参考书目, 116—119。亦见S.萨拉维亚 (S.Salaville) “纪念迈克尔·勒坤诞辰200周年 (1733—1933)” (“Le second centenaire de Michel le Quien, 1733—1933”), 《东方之声》(*Echos d’Orient*), XXXII (1933), 257—266。詹姆斯·韦斯特弗尔·汤普逊 (James Westfall Thompson): “马比

荣和蒙弗孔的时代”(“The Age of Mabillon and Montfaucon”),《美国历史评论》(*American Historical Review*), XLVII (1942), 225—244。

注10 《历史的批判》(*Le pyrrhonisme de l'histoire*), chap.15。

注11 《罗马盛衰原因论》(*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*), J.巴克尔(J.Baker)译本, chap.21, 437。

注12 《历史哲学讲义》(*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*), III, part 3, “标题”(Kapitel)。见J.西布里(J.Sibree)译《历史哲学讲义》(*Lectures on the Philosophy of History*), 353。

注13 1815年6月13日《国会通报》(*Moniteur*)。见H.霍赛伊(H.Houssaye)《1815年》(1815), I, 622—623。

注14 孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》(第2版, 1889年), 64。

注15 此人就是著名的加尔文教牧师巴维利奥。——译者

注16 《爱德华·吉本自传》(*The Autobiographies of Edward Gibbon*), J.穆莱(Murray)编, 148、152。

注17 同上书, 302。

注18 《爱德华·吉本自传》, 311。

注19 《爱德华·吉本自传》, 333—334。

注20 当时著名史家佛格生在给吉本的信中说:“您已经为英国典籍增添了一笔巨大的财富,如同修昔底德对他的同胞所做的那样。您为我们留下了一部不朽的宝籍。”——译者

注21 弗里曼:《史学论文集》(*Historical Essays*) (第3版, 1879年), 234—235。

注22 爱德华·吉本:《罗马帝国衰亡史》, J.B.柏里编, I, liii。

注23 威廉·张伯伦(William Chamberlain):“再读吉本”(“On Rereading Gibbon”),《大西洋月刊》(*The Atlantic Monthly*), CLXXIV (1944.10), 65—70, 它反映了当代学者对吉本著作的态度。

注24 在关于勒博的各种传记中,可见“迪布伊对勒博的赞美”(“Eloge de Lebeau par Dupuy”),见《作品集》(*Works*), M.德圣马丁(M.de Saint Martin)和M.布罗塞特(M.Brosset)编, I, xiii

注25 此处，作者用的是Bas-Empire来称呼拜占庭。在法文中，Bas有双重含义，“低下的”指位置，“晚的”，指时间。勒博此处用的是“时间”的意义。

注26 《晚期罗马帝国史》（*Histoire du Bas-Empire*），I，xi；1847年，一部勒博著作的5卷本的缩略本，由F.德拉鲁（Delarue）编辑出版，标题是《勒博晚期罗马帝国史缩略本》（*Abrégé de l'histoire de Bas-Empire de Lebeau*）。其第1版的前22卷由J.A.席勒（Hiller）译为德文。见E.格兰（E.Gerland）《自人文主义时期至今的拜占庭历史研究》（*Das Studium der byzantinischen Geschichte vom Humanismus bis zur Jetztzeit*），9。据N.约尔加（N.Iorga）说，勒博的著作也被译成了意大利文，见《东南欧历史杂志》（*Revue historique du sud-est européen*），IX（1932），428页注3。

注27 以下简称为《奇闻逸事》。——译者

注28 《奇闻逸事》（第2版，1814年），I，xiv—xv。

注29 同上书，6。

注30 鲁瓦约：《晚期帝国史》，前言。

注31 同上书，见各版本所附的书目。本书使用的是第7版。

注32 见作者自传，收于他的著作《希腊史》第一卷的前面，H.F.托泽（H.F.Tozer）编，I，xxxix—xlvi。

注33 见托泽编《希腊史》，I，xv—xvii。

注34 见托泽编《希腊史》，I，xvii—xix。

注35 弗里曼：《史学论文集》（第1版，1871年），III，241—243。

注36 关于芬利，见W.米勒（W.Mille）“芬利图书馆”（“The Finlay Library”），《雅典不列颠学院年报》（*Annual of the British School at Athens*），XXVI（1923—1925），46—66；W.米勒：“芬利的手稿，新闻记者乔治·芬利和芬利及雅维斯的笔记”（“The Finlay Papers, George Finlay as a Journalist and The Journals of Finlay and Jarvis”），《英国历史评论》（*English Historical Review*），XXXIX（1924），386—398、552—567；LXI（1926），514—525。托泽出版的芬利传记记载的芬利去世的日期是错误的（1876年，正确的日期是1875年），见《英国国家人物传》（*English National Biography*）。

注37 《希腊文明史》，194。

注38 法尔梅赖耶，德国的拜占庭学家（1790—1861年）。主要著作为《中世纪莫里亚半岛史》两卷（1830、1836年）。他根据6世纪教会历史学家埃瓦格留斯的著作断言，希腊人早已完全斯拉夫化。他认为，19世纪20年代的人们称颂反土耳其统治的希腊人为古希腊英雄的优秀后代是对历史的误解。——译者

注39 关于这个问题，将在下文176—179页深入讨论。

注40 《自查士丁尼时期到土耳其时期的中世纪雅典城史》（*Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter von der Zeit Justinian's bis zur türkischen Eroberung*）（简称《中世纪雅典城史》），I,xviii—xix。

注41 N.H.贝恩斯（N.H.Baynes）编：《柏里著作的参考书》（*A Bibliography of the works of J.B.Bury*），5—6。这是一部极出色的作品。其中柏里引用的著作目录出现于1—124；作者去世讣告，124；柏里著作的完整参考书目，125—175。

注42 柏里：《晚期罗马帝国史》，前言，vii。

注43 原文如此。实际上，应该是公元前1世纪，即从屋大维称帝（公元前27年）开始进入罗马的帝国时代。——译者

注44 柏里：《晚期罗马帝国史》，I, i。见G.奥斯特洛戈夫斯基（G.Ostrogorsky）“拜占庭历史的分期问题”（“Die Perioden der byzantinischen Geschichte”），《历史杂志》（*Historische Zeitschrift*），CLXIII（1941），235页注1。

注45 柏里：《晚期罗马帝国史》，I,v—vii；这一前言在第2版出版时被舍去，但它对我们进行历史研究仍有借鉴作用。见F.多尔格（F.Dölger）“评论：柏里”（“Review:Bury”），《拜占庭杂志》（*Byzantinische Zeitschrift*），XXVI，1—2（1926），97。

注46 柏里：《晚期罗马帝国史》，I, v—vii。

注47 M.罗斯托夫采夫（M.Rostovtzeff）：《罗马帝国社会经济史》（*The Social and Economic History of the Roman Empire*），628。

注48 见希腊文编写的纪念兰普罗斯文集《斯彼里登·兰普罗斯（1851—1919年）》，A.N.斯基阿斯（Skias）主编，5—29；兰普罗斯的著作参考文献，35—85；一些在他去世后发表的手稿文件，86—138。亦见E.斯台法努（E.Stephanu）：“斯彼里登·兰普罗斯（1851—1919年）；赛诺封·西德里台（1851—1929年）”（Xénophon Sidéridés, 1851—1929），《东方之声》（*Échos d'Orient*），XXIX（1930），73—79。关于兰普罗斯在拜占庭研究领域的作品还没

有得到充分的研究。

注49 《拜占庭帝国史概要》，1067。

注50 以下简称《拜占庭》。——译者

注51 A.A.瓦西列夫：《拜占庭帝国史》（法文版），法译者P.布罗丹（Brodin）和A.布尔吉纳（Bourguina），由A.皮卡尔（Picard）主编，夏尔·迪尔撰写了前言。该版本扉页上说明该书译自俄文是不准确的；它是自英文版译出的。但是，翻译者很可能也使用了俄文的唯一版本。见各种版本上的参考书目。

注52 见夏尔·迪尔对任西曼所写《拜占庭文明》的评论，载《拜占庭杂志》，XXXIV（1934），127—130。迪尔指出了一些错误，但是其结论部分仍然宣布此书是一部优秀作品。

注53 在E.施泰因（E.Stein）的一篇评论中指出：“各种严肃的评论都认为，夏尔·迪尔的《拜占庭史》被列于格罗齐的丛书中是十分遗憾的。”载《比利时历史和文献杂志》（*Revue belge de philologie et l'histoire*），XVII（1938），1024—1044。这一评价不仅不公正，而且不准确。见亨利·格雷古瓦（Henri Gregoire）的强有力的辩护词，载《拜占庭》（*Byzantion*），VIII，2（1938），749—757，该文提到了G.奥斯特洛戈夫斯基用塞尔维亚-克罗地亚语所写的赞扬性的书评，该文被格雷古瓦译为法语。亦见A.A.瓦西列夫发表于《拜占庭与当代希腊年鉴》（*Byzantinisch-Neugriechische Jahrbucher*），XIII，1（1937），114—119的评论。

注54 夏尔·迪尔于1944年11月4日死于巴黎。关于迪尔的著作及其重要意义，见V.劳伦特（V.Laurent）“夏尔·迪尔，拜占庭历史学家”（“Charles Diehl, historien de byzance”）及G.布拉提亚努（Brătianu）“夏尔·迪尔和罗马史”（“Charles Diehl et la Roumanie”），《东南欧历史杂志》，XXII（1945），5—36。

注55 奥斯特洛戈夫斯基的作品被收入《古代科学手册第2卷〈拜占庭手册〉》（*Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumwissenschaft*）第1部分，该书由瓦尔特·奥托（Walter Otto）主编。但该手册第一卷和第二卷的第二部分却从来没有出现过。

注56 见H.格雷古瓦的一篇对于奥斯特洛戈夫斯基所作的相当出色的评论，《拜占庭》，XVI，2（1944），545—555。亦见哲尔曼·茹亚尔（Germaine Rouillard）对此书的重要评论：“近期关于拜占庭国家历史研究的著作评论”（“A propos d'un ouvrage récent sur l'histoire de l'État byzantin”），《文献学杂志》（*Revue de philologie*），III，14（1942），169—180。

注57 后来此书在F.哈里森的《我的著作集：百岁纪念、书评、回

忆录等》(My books: Centenaries, Reviews, Memoirs) 一书中重印, 180—231。

注58 此书的主要部分构成了迪尔在《剑桥中世纪史》第4卷第23、24章内容的主要基础。在《拜占庭历史重大问题》(*Les grands problèmes de l'histoire byzantine*) 一书中, 他的观点阐述得更为严谨, 见该书178页。

注59 1937年出版的该书德文原版书名是《拜占庭。皇帝、天使和宦臣》(*Byzanz. Von Kaisern, Engeln und Eunuchen*) , 作者先是用“迦拉哈得爵士(Sir Galahad)”的化名出版此书的, 其法文版亦于同年出版。

注60 见V.格鲁梅尔(V. Grumel)所写的十分推崇赞扬此书的书评, 载于法文《拜占庭研究》(*Études byzantines*) , II (1945) , 275。

注61 以下简称《拜占庭文献史》。——译者

注62 斯拉夫派学者羡慕彼得大帝之前的俄罗斯正教会和古罗斯的政治社会结构, 他们认为, 彼得大帝的改革将俄罗斯引入歧途。西方派学者们则相反, 认为俄罗斯人应该生活在西欧的完全影响下, 俄罗斯只是在彼得大帝改革之后才成为一个文明国家。

注63 见“往事与沉思”(“The Past and Thought”) , 《钟声》(*Venezia la bella*) , X, 53—54。

注64 《著作与信札》(*Works and Letters*) , 赫申索恩(Herschensohn)编, II, 118; 法文版, I, 85。另一封将此思想表现得更为强烈的论述, 见于这封信的另一个版本中, II, 13 (赫申索恩编)。

注65 “一个希腊人为拜占庭辩护的呼声”(“The Voice of a Greek in Defense of Byzantium”) , 《作品集》(第4版, 1914年) , III, 366页页注。

注66 俄罗斯人称君士坦丁堡为Tsargrad, 即“皇帝之都”。

注67 “拉丁帝国: 评梅多威克夫的著作”(“The Latin Empire :A Review of Medovikov's Work”) , 载《T.N.格拉诺夫斯基著作全集》(*Complete Works of T.N.Granovsky*) (第4版, 1900年) , 378。

注68 “拉丁帝国: 评梅多威克夫的著作”, 《T.N.格拉诺夫斯基著作全集》, 379。

注69 1938年是纪念瓦西列夫斯基百岁诞辰的年份。见A.A.瓦西列

夫所写“我对V.G.瓦西列夫斯基的回忆”(“My Reminiscences of V.G.Vasilievsky”)和G奥斯特洛戈尔斯基所写“V.G.瓦西列夫斯基,拜占庭学者和现代俄罗斯拜占庭学的奠基者”(“V.G.Vasilievsky, as Byzantinologist and Creator of Modern Russian Byzantology”),两篇文章都发在《康达可夫研究院年鉴》(*Annales de l'Institut Kondakov*), XI (1940), 207—214、227—235。在苏维埃俄国, N.S.列别德夫(N.S.Lebedev)也写了一篇相当好的文章,评说瓦西列夫斯基和他的著作的重要性,见《历史杂志》(*Istorichesky Journal*), 1944年。

注70 见康达可夫去世后出版的《中世纪艺术和文化史概览及注释》(*Sketches and Notes on the History of Medieval Art and Culture*), III, 455。

注71 在1926年,英国历史学者诺曼 H.贝恩斯写道:“所有的关于土地占有制度和租税制度的历史文献是经过高度科学地处理的,而且其中多数最好的著作是俄语著作。”见《拜占庭帝国》, 248。

注72 《东罗马或君士坦丁堡的帝国史》(*History of the Eastern Roman or Constantinopolitan Empire*), 前言。

注73 《拜占庭帝国史》(*History of the Byzantine Empire*), I, xii。

注74 同上书, 46—47。

注75 同上书, xiv。

注76 《拜占庭帝国史》, 47—48。

注77 同上书, 16。

注78 同上书, 39。

注79 同上书, 39—40。

注80 同上书, 40。

注81 他于1917年死于莫斯科。

注82 此书(即瓦西列夫的《拜占庭帝国史》)所依据的英文版本出版年代是1964年,因此,作者所说的“目前”已经是半个世纪之前的事了。——译者

注83 以下译文作《拜占庭杂志》(希腊版)。——译者

注84 以下译文作《拜占庭》(布鲁塞尔)。——译者

注85 此处的敖德萨是俄国黑海岸的城市，而不是美国的奥德萨。
——译者

注86 贝尔：“文明的衰落”（“The Decay of a Civilization”），《埃及考古杂志》（*Journal of Egyptian Archaeology*），X（1924）。

注87 西方学者一向把前基督教时期的古典文化称为异教文化，中译者只是遵照作者的语境翻译，不含任何个人偏见。——译者

注88 见H.樊尚（H.Vincent）和F.M.阿贝尔（F.M.Abel）在《耶路撒冷。地志、考古和历史研究》（*Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*）（以下简称《耶路撒冷》），II，202—203。

注89 《异教的衰落》（*Fall of Paganism*），I，24—25。

注90 布克哈特生于瑞士巴塞尔，兰克门生，此处原文有误。——译者

注91 布克哈特：《君士坦丁大帝时代》（*Die Zeit Constantine's des Grossen*）（第3版，1898年），326、369—370、387、407。

注92 该书由J.莫法特（J.Moffatt）译为英文，1904年；德文第4版（增订版），1925年。

注93 A.哈纳克（A.Harnack）：《基督教在1—3世纪的发展》（*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*）（第2版，1906年），II，276—285；莫法特译本，452—466。

注94 《古代教会史讲义》（*Lectures on the History of the Ancient Church*），III，29。

注95 《罗马人史》（*History des Romains*），VII，102；M. M. 里普利（Ripley）译本，VII，517。

注96 《罗马人史》，VII，86、88、519—520。

注97 《罗马人史》，VI，602。

注98 《君士坦丁大帝与基督教会》，2。

注99 “君士坦丁大帝及其时代”（“Konstantin der Grosse und seine Zeit”），见F.多尔格主编《论文集》，2。

注100 《君士坦丁与天主教会的和解》（*La Paix Constantinienne et le Catholicisme*），256—259（见O.希克在此问题上的讨论）。

注101 《君士坦丁大帝。基督教文明的起源》(*Constantin le Grand.L'Origine de la civilisation chrétienne*) , 30—36。

注102 G.布瓦西耶:《异教的末日,关于4世纪西方最后的宗教斗争的研究》(*La Fin du paganisme;étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle*) , I,28;并见H.勒克莱尔(H.Leclercq):“君士坦丁”(“Constantin”),《基督教考古和礼仪辞典》(*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*) , III (2) , col , 2669。

注103 《古代世界的末日》(*La Fin du monde antique*) , 32—38。

注104 《晚期罗马帝国史》(*Geschichte des spätrömischen Reiches*) , I , 146—147。关于洛特和施泰因的作品,见N.贝恩斯的重要评论,刊于《罗马研究杂志》(*Journal of Roman Studies*) , XVIII (1928) ,220。

注105 “论君士坦丁之‘改宗’基督教”(“La ‘conversion’ de Constantin”),《布鲁塞尔大学学报》(*Revue de l'Université de Bruselles*) , XXXVI (1930—1931) , 264。

注106 《君士坦丁大帝》(*L'Empereur Constantin*) , 75。

注107 《君士坦丁时代的古钱》(*Numismatique constantinienne*) , II , viii、 xii , xx—xlvi。

注108 格雷古瓦:“论君士坦丁之‘改宗’基督教”,《布鲁塞尔大学学报》, XXXVI (1930—1931) , 231—232。汉斯·冯·舍内贝克(Hans von Schoenebeck):《论马克森提乌斯及君士坦丁的宗教政策》(*Beitrage zur Religionspolitik des Maxentius und Constantin*) , 1—5、 14、 22、 27。

注109 E.特鲁贝茨库(E.Trubezkoy):《5世纪西方基督教的宗教和社会观念》(*Religious and Social Ideals of Western Christianity in the Fifth Century*) , I , 2。

注110 见《基督徒迫害者之覆灭》, 44。

注111 《基督教会史》(*Historia ecclesiastica*) , IX.9.2。见《尼西亚和后尼西亚基督教会教父文选》(*A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*) (以下简称《尼西亚和后尼西亚教父》), P.沙夫(Schaff)、H.韦斯(Wace)等编, 2nd ser. , I , 363。

注112 尤西比乌斯(Eusebius):《君士坦丁传》(*Vita*

注113 Labarum词源之谜后来由H.格雷古瓦解决，见“Labarum的词源”，《拜占庭》（布鲁塞尔），IV（1929），477—482；这是取拉丁语Laureum中的军旗（signum）或旗帜（vexillum）之义。也见《拜占庭》，XI（1937），XIII（1939），583。格雷古瓦对于“labarum”之词源研究的先驱是17世纪的瓦勒西乌斯（Valesius，or H.Valois）。

注114 Labarum的形状可见于君士坦丁时期的钱币。见莫里斯《君士坦丁时期古钱研究》I，2及插图IX。

注115 拉克坦提乌斯：《基督徒迫害者之覆灭》，34,4—5；尤西比乌斯：《基督教会史》，viii，17,9—10。

注116 此处用的是第一人称的复数形式，相当于中国帝王的自称“朕”，但由于此处是两个皇帝的联合声明，也可译为“我们”。——译者

注117 拉克坦提乌斯：《基督徒迫害者之覆灭》，48、4—8；尤西比乌斯：《基督教会史》，X，5，6—9。（亦见企鹅古典丛书中尤西比乌斯著作的英译本。该译本中同段文字与瓦西列夫书中译文出入甚大。——译者）

注118 “所谓‘米兰敕令’”（“Das sogenannte Edikt von Mailand”），《基督教会史杂志》（*Zeitschrift für Kirchengeschichte*），VII（1891），381—386。亦见希克《古典世界衰亡史》（*Geschichte des Untergangs der antiken Welt*）（第2版，1897年），495。

注119 我将介绍一些学者的论断。J.尼普芬格（J.Knipfing）：在“所谓313年的米兰敕令之问世背景的最新探索”（“Das Angebliche ‘Mailänder Edikt’”）（《基督教会史杂志》，XL [1922年] .218）一文中说：“所谓的‘米兰敕令’之存在应该否定。”N.贝恩斯在《罗马研究杂志》。XVIII（1928年），228中写道：“我们现在知道了，根本没有什么‘米兰敕令’。”E.卡斯帕尔（Caspar）在其《教皇制度史》（*Geschichte des Papsttum*）I，105注3中写道：“‘米兰敕令’的提法必须从历史上取消。”格雷古瓦在“论君士坦丁之改宗基督教”（《布鲁塞尔大学学报》，XXXVI [1930—1931]，263）一文中说：“君士坦丁于米兰颁布的313年的（容忍敕令）并非敕令，而是致亚洲和东方各省督的敕答或信件。”

注120 A.列别德夫：《基督徒受迫害的时代》（*The Epoch of Christian Persecutions*）（第3版，1904年），300—301。

注121 N.格罗苏（Grossu）：“米兰敕令”（“The Edict of Milan”），《基辅神学研究院公报》（*Publications of the Spiritual*

注122 A.布里连托夫 (A.Brilliantov) : 《君士坦丁大帝与米兰敕令》 (*Emperor Constantine the Great and the Edict of Milan*) , 157 , 参见M.A.胡特曼 (Huttman) : 《基督教地位的确定和异教之被摒弃》 (*The Establishment of Christianity and the Proscription of Paganism*) , 其中写道: “虽然我们可以视君士坦丁为第一位基督教皇帝, 而且首先使基督教和异教处于分庭抗礼的地位, 但他并不是第一个使基督教成为合法宗教的皇帝, 因为迦列里乌斯早在311年已这样做了。” (123) 关于基督教与异教自由地共存之典型表现, 亦可见诸于古钱, 参见莫里斯《君士坦丁时代的古钱》, II , iv。

注123 例如, 关于尼科米底的教堂, 见J.索尔赫 (J.Sölch) 的“比提尼亚移民区历史地理研究。尼科米底、尼撒、普鲁萨” (“Historisch-geographische Studien über bithynische Siedlungen.Nikomedia , Nizäa , Prusa”) , 《拜占庭和当代希腊年鉴》 (*Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*) , I (1920) , 267—268 ; 关于非洲教堂, 见D. 格塞尔 (D. Gsell) 《阿尔及利亚古代遗址》 (*Les Monuments antiques de l'Algérie*) , II , 239.

注124 V. 巴托尔德 (V. Barthold) 文章, 见《东方学院通报》 (*Transactions of the Orient College*) , I , 463.

注125 德尔图良 (Tertullian , 约155或160—220年) 和奥列金 (Origen , 185 ? —254年) 皆为早期基督教著作家。——译者

注126 《基督教主教全盛时期的教理运动史》 (*The History of the Dogmatic Movements During the Period of the Ecumenical Councils*) , 137.

注127 《教会史手册》 (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*) (第4版, 1919年) , II , 187.

注128 尤西比乌斯: 《君士坦丁传》, II , 72. I.冯海克尔 (I.von Heikel) 编《尤西比乌斯著作集》 (*Eusebius Werke*) , 71 ; 《尼西亚与后尼西亚教父》 (*Nicene and Post-Nicene Fathers*) , 1st ser. , I , 518.

注129 与此不同的数目, 见巴蒂福尔《君士坦丁的和平》 (*La Paix constantinienne*) (第3版, 1914年) , 321—322. 参见E. 霍尼格曼 (E. Honigmann) “出席尼西亚会议教父名单原本”, 《拜占庭》 (布鲁塞尔) , XIV (1939) , 17—76. 亦见霍尼格曼“尼西亚会议、强盗会议及卡尔西顿会议出席者原始名单” (“The Original List of the Members of the Council of Nicaea, the Rober-Synod and the Council of Chalcedon”) , 《拜占庭》 (布鲁塞尔) , XVI , 1 (1944) , 20—80. (强盗会议即449年的宗教会议, 其详细过程见本书第三章。——

译者)

注130 S.A. 韦尔肯豪瑟 (Wilkenhauser) : “关于尼西亚宗教会议记录保留问题” (“Zur Frage der Existenz von Nizänischen Synodalprotocollen”) , 载F. 多尔格编《研究文集》, 122—142。

注131 尼西亚信经的中文译文全文可见中国基督教协会编《要道问答》(1983年7月)。——译者

注132 H. 格沃特金 (H. Gwatkin) : 《阿利乌斯教派研究》(*Studies on Arianism*) , (第2版, 1900年) , I , 1—2。

注133 索克拉蒂斯 (Soclatius) : 《基督教会史》(*Histoira ecclesiastica*) , I , 9。见《尼西亚和后尼西亚教父》, 2nd. ser. , II , 13。

注134 见N. 贝恩斯的两篇论文“亚大纳西”, 《埃及考古杂志》(*Journal of Egyptian Archaeology*) , XI (1925) , 58—69; “亚历山大里亚与君士坦丁堡: 基督教会的权术研究”(“Alexandria and Constantinople: A Study in Ecclesiastical Diplomacy”) , XII (1926) , 149。

注135 例如格沃特金试图解君士坦丁对于阿利乌斯派的不同态度是考虑到保住亚洲的问题, 见《阿利乌斯派研究》(*Studies on Arianism*) (第2版, 1900年) , 57、96。

注136 《教义运动史》(*Dogmatic Movements*) , 258。

注137 麦加拉 (Megara) , 古希腊城邦国家, 位于伯罗奔尼撒半岛。——译者

注138 此处原文为Megabazus, 与通常所见的Megabyzus有异。——译者

注139 Pythian Apollo 庇西亚阿波罗, 即希腊德尔斐的太阳神庙, 相传这里是阿波罗的神示所, 常回答人们的问题, 预言将来的事件。——译者

注140 波利比阿 (Polybius) : 《历史》(*Historia*) , iv , 38、44。

注141 罗马神话中所传特洛伊和罗马的英雄, 古罗马诗人维吉尔的《埃涅阿斯纪》中的主人公: 他率领在特洛伊战争劫后余生的众人历尽艰难, 百折不回, 终于到达台伯河口。——译者

注142 索佐门 (Sozomenis) : 《基督教会史》(*Historia*

注143 见J.莫里斯《君士坦丁堡的起源》(*Les Origines de Constantinople*) , 289—292 ; L.布莱耶尔:“君士坦丁和君士坦丁堡的奠基”(“Constantin et la fondation de Constantinople”) , 《历史杂志》(*Revue historique*) , CXIX (1915) , 248 ; D.拉图(Lathoud) :“君士坦丁堡的建都及启用”(“La Consécration et la dédicace de Constantinople”) , 《东方之声》, XXIII (1924) , 289—294. C.埃莫罗(Emereau) :“关于君士坦丁堡之起源及奠基的记载”(“Notes sur les origines et la fondation de Constantinople”) , 《考古杂志》(*Revue archéologique*) , XXI (1925) , 1—25. E.格兰德(Gerland) :“拜占庭与君士坦丁堡城的建立”(“Byzantion und die Gründung der Stadt Konstantinopel”) , 《拜占庭与当代希腊年鉴》, X (1933) , 93—105. R.雅南(Janin) :《拜占庭的君士坦丁堡》(*Constantinople Byzantine*) (巴黎, 1950年) , 27—37.

注144 菲罗斯托尔吉(Philostorgii) :《基督教会史》(*Historia ecclesiastica*) , II , 9 ; J.比德(Bidez) 编, 20—21 , 并见其他资料。

注145 N.贝恩斯:《拜占庭帝国》, 18.

注146 施泰因:《晚期罗马帝国史》, I , 196. 洛特:《古代世界的末日》, 81. A.安德列亚德倾向于承认该市人口达70万—80万, 见“拜占庭诸帝时期君士坦丁堡的人口”(“De la population de Constantinople sous les empereurs byzantins”) , 《计量》(*Metron*) , I (1920) , 80 ; 也见J.B.柏里《晚期罗马帝国史》, 第2版(1931年) , I , 88.

注147 古希腊宗教中心。——译者

注148 《拜占庭帝国史》, I , 60—62.

注149 我们有时注意到一种低估君士坦丁堡奠基的重要性的倾向。见希克《古典世界衰亡史》(第2版, 1921年) , III , 426—428. 施泰因追随他的观点, 见《晚期罗马帝国史》, I , 2—3、193页注6 ; 也见《守护神》(*Gnomon*) , IV (1928) , 411—412 ; 还见E.施泰因“一个拜占庭国家的永久都城”(“Ein Kapital vom persischen und von byzantinischen staats”) , 《拜占庭与当代希腊年鉴》, I (1920) , 86. 洛特宣称, 无论从哪方面看, 君士坦丁堡的奠基都是一件十分重大的历史事件, 但他又称之为“一个谜”, 并补充道, 该城市之诞生是由于一个君主因狂热的宗教情绪, 异想天开的结果。见《古代世界的末日》, 39—40、43.

注150 也叫“第一公民”(The First Principe) , 是罗马帝国早期皇帝的称号, 始于奥古斯都时期。——译者

注151 《卡利古拉》(*Caligula*) , 22 : nec multum afuit quin statim diadema sumeret.

注152 见兰普利迪乌斯(Lampridius)《安东尼·埃拉加巴卢斯的一生》(“*Antonini Heliogabali Vita* ”) , 23 , 5 : quo (*diademate gemmato*) et usus est domi .

注153 L.奥莫(L.Homo) : 《论奥勒良皇帝的统治》(*Essai sur le règne de l'empereur Aurelien*) , 191—193.

注154 今科索沃米特罗维察(Mitrovoca)。——译者

注155 该《职衔录》为426—437年的文献。见J.B.柏里“论《职衔录》”(“The Notitia Dignitatum”) , 《罗马研究杂志》, X (1920) , 153 ; 柏里“维罗纳的省名录”(“The Provincial list of Veron”) , 《罗马研究杂志》, XIII (1923) , 127—151.

注156 Prae luriam perpect一职, 在君士坦丁改革之前称“近卫军长官”, 有军权。——译者

注157 关于4世纪末, 即当伊利里亚省有时与意大利及非洲大区合并时期伊利里亚的复杂历史, 见E.施泰因“晚期罗马帝国政治史研究”(“Untersuchungen zur spätromischen Verwaltungsgeschichte”) , 《莱茵语言学博物馆》(*Rheinischen Museum für Philologie*) , N.S.LXXIV (1925) , 347—354. 也见施泰因《晚期罗马帝国史》, I : “390年以前的罗马帝国”(“Imperium Romanum anno 390 P.Ch.N.”) 中的地图(划有三个大政区) , 以及J.R.帕朗克(Palanque) “论晚期帝国的大政区”(“Essai sur la préfecture du prétoire du Bas-Empire”) ; E.施泰因于《拜占庭》(布鲁塞尔) , 9 , (1934) 327—353的长篇评论; 帕朗克的答复“论4世纪大政区名录——答M.埃内斯特·施泰因”(“Sur la liste des préfets du prétoire du IV^e siècle.Reponse à M.Ernest Stein”) , 《拜占庭》(布鲁塞尔) , IX (1934) , 703—713.

注158 见其《罗马简史》(*Breviarium historiae Romanae*) , X , 8.

注159 《基督教人物传记辞典》(*A Dictionary of Christian Biography*) 中, “君士坦丁一世”(Constantin I) 一条(644) 说: “如果我们要把君士坦丁与任何近代伟人相比的话, 更应该与俄罗斯的彼得大帝而不是与拿破仑相比较。”见迪律伊《罗马史》, VII , 88 ; 里普利译, VII , 2 , 519.

注160 格雷古瓦: “论君士坦丁的‘皈依’”, 《布鲁塞尔大学学报》, XXXVI (1930—1931) , 270 : “以君士坦丁的军事天才确切做一比较, 他是4世纪伟大宗教革命时期的拿破仑。”

注161 《君士坦丁颂》(*De laudibus Constantini*) , XVI , 3—5 ; 海克尔编 , I , 249 ; 《尼西亚及后尼西亚的教父》 , 2nd ser. , I , 606。

注162 奥罗修斯 : 《反异教史》 , VII , 36 , 1。

注163 *silentiarii* 是皇帝宫廷的守门者 , 有引见来访者之责。

注164 此提法出于古希腊与罗马的神话传统。在神话中 , 达达尼亚人是宙斯之子达尔芝诺斯的后裔 , 亦为特洛伊人的祖先。特洛伊战后 , 埃涅阿斯西行建罗马城 , 成为罗马人的祖先。 ——译者

注165 《狄奥多西法典》(*Codex Theodosianus*) , XVI , 10 , 2。

注166 《狄奥多西法典》 , XVI , 10 , 3—6。

注167 圣·哲罗姆 (347—419/420年) , 拉丁文名尤西比乌斯·希罗尼姆斯 (Eusebius Hieronymus) 。早期西方教会四大拉丁教父之一。曾以拉丁文翻译和注释《圣经》。 ——译者

注168 哲罗姆 : 《一个鲁西法追随者与正教奉行者的论辩》(*Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*) , 19 , J.P.米涅 (Migne) 编 : 《拉丁教父文献全集》(*Patrologia Latina*) , XXVIII , 181。

注169 古地名 , 为安纳托利亚至叙利亚的必经之地。其西、北两面临陶鲁斯山 , 南濒地中海。公元前1世纪划为罗马行省。10世纪中期以后 , 其东部为阿拉伯人所占。 ——译者

注170 P.阿拉德 (P.Allard) : 《背教者朱利安》(*Julian l'Apostat*) , I , 269。

注171 朱利安 : 《作品全集》(*Quae Supersunt omnia*) , F.C.赫特林 (F.C.Hertlein) 编 , I , 328、335 ; 《皇帝朱利安的著作集》(*The Works of the Emperor Julian*) , W.C.瑞特 (W.C.Wright) 编 , II , 217。

注172 源于古希腊神话的秘密宗教形式 , 以希腊埃琉西斯为中心 , 表现为对谷神德墨忒耳和她的女儿帕耳塞福涅进行秘密崇拜。 ——译者

注173 《异教的末日》 , I , 98 , 见J.格夫肯 (J.Geffecken) 《皇帝朱利安》(*Kaiser Julianus*) , 21—22 ; 作者认为朱利安皈依了多神教。见G.内格里 (G.Negri) 《背教者朱利安》(*Julian the Apostate*) , 杜凯斯·利塔 - 维斯孔蒂 - 阿雷塞 (Duchess Litta-Visconti-Arese) 英译 , I , 47。

注174 阿拉德：《朱利安》，I，330。关于朱利安之早年生活，见N.H.贝恩斯“背教者朱利安的早年生活”（“The Early life of Julian the Apostate”），《希腊研究杂志》，LXV（1925），251—254。

注175 朱利安：《作品集》（*Opera*），II，438；瑞特编，II，429。

注176 同上书，I，361；瑞特编，II，273。

注177 阿米亚努斯·马尔切利努斯：《罗马史》（*Res Gestae*），XII，5、1—2。

注178 加利利人是古罗马异教时期对耶稣的蔑称。——译者

注179 索佐门：《基督教会史》，V，4；索克拉特斯（Socratis）：《基督教会史》（*Historia ecclesiastica*），III，2。

注180 《演说集》（*Oratio*），“致至尊的皇帝朱利安”（“Εἰς τοῦ λιβανὸν αὐτοκράτορα ὑπατοῦ”），XII，82；F.弗尔斯特（F.Fürster）编，II，38。

注181 罗马皇帝（161—180年在位）。——译者

注182 阿米亚努斯·马尔切利努斯：《罗马史》，XXV，4，17。

注183 同上书，XXV，5,3—4。

注184 哲罗姆：《编年史，自奥林匹亚赛会》（*Chronicon，ad olympiad*），285；米涅编：《拉丁教父文献全集》，XXVII，691—692。

注185 朱利安：《作品集》，II，544ff.，《书信集》，42；瑞特编，III，117—123。

注186 古希腊银币名。——译者

注187 朱利安：《作品集》，II，544ff.，《书信集》，42；瑞特编，III，117—123。

注188 《罗马史》，XXV，4，20。

注189 《上帝之城》（*De civitate Dei*），XVII，52。

注190 《罗马帝国衰亡史》，J.B.柏里编，chap.13。亦见内格里《背教者朱利安》，译本，II，411—414。

注191 《罗马史》，XXII，10，7。

注192 公元前5世纪希腊竖琴歌手，其四卷本的胜利颂歌对西方世界有很大影响。——译者

注193 朱利安：《作品集》，II，461；瑞特编，II，475。

注194 朱利安蓄有长胡子，这在皇帝中来说是极少见的，人们时常为此嘲笑他。关于该书（Misopogon,或Beardhater——译者），见内格里《背教者朱利安》译本，II，430—470（该作品之大部在该书中译出）。

注195 源自古罗马时期传说，罗马帝国时期及拜占庭帝国早期的皇帝均取最高“大祭师”（*su prem potiff*）之称谓。——译者

注196 朱利安：《作品集》，II，467；瑞特编，II，487—489。

注197 狄奥多莱蒂（Theodoret）：《基督教会史》（*Historia ecclesiastica*），III，7；L.帕芒蒂耶（L.Parmentier）编，204—205，及其他资料。

注198 《演说集》：“朱利安之死”（Ἐπιτάφιος ἐπὶ Ἰουλιανῶν），XVIII，272；弗尔斯特（Förster）编，II，355；见N.贝恩斯“基督教传说中所记背教者朱利安之死”（“The Death of Julian the Apostate in a Christian Legend”），《罗马研究杂志》，XXVII（1937）22—29。

注199 在西方传统中，“龙”是可怖可惧的动物，绝不是如中国传统中的吉祥物。以上比喻皆出自《圣经》，为基督徒所深恶痛绝之人和物。——译者

注200 古代近东盛行崇拜太阳神密特拉的宗教，罗马时代这种影响还很强，基督教的早期也受到这种宗教传统的影响。——译者

注201 朱利安：《作品集》，I，168—169；《演说集》，IV，瑞特编，I，353—355。

注202 朱利安：《作品集》，II，520；《书信集》，21，瑞特编，III，17。

注203 《异教的衰落》，I，142。

注204 《朱利安皇帝》，126。

注205 内格里：《背叛者朱利安》，II，632。关于朱利安的理财政策，可见E.孔迪拉奇（E.Condurachi）的重要研究“朱利安皇帝的理财政策”（“La financière de l'Empereur Julien”），《罗马科学院历史通报》（*Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine*），

注206 《基督教会史》，VIII，5；比德编，106—107。

注207 《狄奥多西法典》，IX，16，9。

注208 奥布里，古希腊货币。——译者

注209 “关于圣子及圣灵的辩论”（“Oratio de Deitate filii et Spiritus Sancti”）米涅编：《希腊教父文献全集》，XLVI，557。

注210 《狄奥多西法典》，XVI，1，2。

注211 N.切尔尼阿夫斯基（N.Tcherniavsky）：《狄奥多西皇帝和他的宗教政策》（*The Emperor Theodosius and His Religious Policy*），188—189。

注212 为马基顿尼所创，有时他说圣子或道与圣父的神性“本质同一”，有时又说他与圣父的神话“完全相似”。——译者

注213 原文如此，在君士坦丁堡宗教会议之前，帝国基督教会五个资深教区主教比较有影响力，此即罗马、君士坦丁堡、安条克、耶路撒冷和亚历山大，其主教都称为教父（希腊文παπᾶς，约等同于英文patriarch [族长、大教长]）。此次宗教会议提出了各教区教长之间的位分差别，突出了罗马和君士坦丁堡大教长的领袖地位，特别是强调了君士坦丁堡大教长与号称圣使徒彼得建立的罗马教会平等的原则，此事引起了拜占庭基督教会各资深首脑之间的矛盾和后来无休止的斗争。（见下文有关部分）在查士丁尼时代，罗马主教被皇帝尊为“罗马之父”（pope），于是pope被罗马主教专享，可译为“教皇”“教宗”。后来，随着东西方教会的分离，罗马教宗在西欧世界取到了至高无上的地位，以基督教世界的领袖自居。而东方各教区的大教长（Patriarch）仍保持原来的称呼，中文译为牧首。见本书第3章，原书第149—150页。——译者

注214 《狄奥多西法典》，IX，16，18。

注215 《狄奥多西法典》，IX，45，1。

注216 希腊化时代埃及的最重要神祇之一，是埃及和希腊宗教观念和宗教崇拜形象合流的结果，它综合了埃及死而复生之神奥西里斯（农业神、地狱神）和希腊神话中诸神哈得斯（地狱之神）、阿斯克勒庇俄斯（医神）和阿波罗神的神性，成为后来的希腊-罗马世界最重要的异教神之一。——译者

注217 《狄奥多西法典》，XVI，10，12。

注218 G.劳琛 (G.Rauschen) : 《狄奥多西大帝统治时期的基督教会年鉴》 (*Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*) , 376。

注219 本章前文提出将胜利女神祭坛移出元老院的是君士坦丁的儿子康斯坦提乌斯。——译者

注220 《拜占庭帝国史》 , I , 140。

注221 菲迪亚斯 (Phidias) , 古希腊雕塑家。——译者

注222 即克劳狄二世哥特库斯 (268—270年在位) 。“哥特库斯”即“打败哥特人”之意。——译者

注223 古罗马行省 , 位于今南斯拉夫和保加利亚北部 , 北界多瑙河 , 西临德里纳河 , 东濒黑海 , 南抵黑马斯山脉。——译者

注224 约达尼斯 : 《哥特史》 (*Gestica*) , XXI , 110 ; T.蒙森编 , 86。

注225 关于匈奴民族的起源问题有三种主要论点 : 蒙古人种、突厥人种和芬兰人种。见K.伊诺斯特兰采夫 (K.Inostrantzev) : 《匈奴和匈奴人》 (*Hunnu and Huns* , 第2版 , 1926年) , 103—109。这是十分重要的研究。俄罗斯历史学家伊洛瓦伊斯基 (Ilovaisky , 死于1920年) 在其全部学术生涯中都在与难以理喻的匈奴人起源于斯拉夫人的顽固理论进行争论。约一百年前的俄罗斯学者维尔特曼 (Weltman) , 于1858年甚至称阿提拉是“全俄罗斯的独裁君主 ! ” (Huns一词在中国亦被译为“匈奴” , 似受上列争论影响 , 本书从中国多数学者早年译法 , 仍作“匈奴人” 。——译者)

注226 《古代法国政治制度史》 (*Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*) (第2版 , 1904年) , 408。

注227 《新历史》 (*Historia nove*) , IV , 25 , 4 ; L.门德尔松 (L.Mendelssohn) 编 , 181。

注228 Th.内尔德克 (Th.Nöldeke) : “评蒙森关于罗马对东方统治政策的叙述” (“Ueber Mommsen's Darstellung der römischen Herrschaft und römischen Politik im Orient”) , 《东方研究杂志》 (*Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft*) , XXXIX (1885) , 334。

注229 K.G.布伦 (K.G.Bruns) 和E.萨考 (E.Sachau) : 《5世纪以前的叙利亚罗马法手册》 (*Syrisch-Römisches Rechtbuch aus dem fünften Jahrhundert*) 。

注230 关于早期保加利亚人的起源问题，见V.兹拉塔尔斯基（V.Zlatarsky）《中世纪保加利亚国家史》（*A History of the State of Bulgaria in the Middle Ages*），I，23以下。L.尼德勒（L.Niederle）：《古代斯拉夫人手册》（*Manuel de l'antiquité slave*），I，100。J.莫拉弗斯齐克（J.Moravcsik）：“关于匈牙利人的历史”（“Zur Geschichte der Onoguren”），《匈牙利年鉴》（*Ungarische Jahrbücher*），X（1930），68—69。

注231 格雷戈罗维乌斯：《中世纪雅典城史》，I，35。

注232 普洛马科斯，希腊语意为保卫者，此处强调雅典娜是雅典城的保护神。——译者

注233 佐西姆斯：《新历史》，V，6；门德尔松编，222—223。

注234 柏里：《晚期罗马帝国史》，I，127。

注235 柏里：《晚期罗马帝国》，I，129；（1889），83。

注236 拉凯戴蒙人，即希腊的斯巴达城邦的居民，他们对美塞尼亚人的征服和奴役是其历史上的重要事件。——译者

注237 “论皇权”（“Περὶ Βασιλείας”），《演说集》，Par，14—15；米涅编：《希腊教父文献全集》，LXVII，1092—1097。柏里：《晚期罗马帝国史》，I，129—130。A.菲茨杰拉德（A.Fitzgerald）：《昔兰尼的希奈修斯书信集》（*The Letters of Synesius of Cyrene*），23—24。菲茨杰拉德：《昔兰尼的希奈修斯之论文和圣歌集》（*The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene*），含有致阿卡第皇帝的奏章和一些政治演说，已译为英文（1930年），见该书I，134—139；关于“论皇权”的注释，见该书206—209。

注238 1926年，N.贝恩斯写道：“的确令人惊讶的是，竟没有一部有价值的赫里索斯顿的传记。”见“亚历山大和君士坦丁堡：基督教外交史研究”（“Alexandria and Constantinople :A Study in Ecclesiastical Diplomacy”），《埃及研究杂志》，XII（1926），150。现在我们已有了一部详尽而引用文献准确的两卷本传记，是由一位本笃派修士P.赫里索斯托穆斯·保尔（Chrysostomus Baur）撰写，书名为《圣徒约翰·赫里索斯顿及其时代》（*Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*）。笔者发现此书中提到了一部十分详尽的赫里索斯顿的传记，其中有着大量依据原始资料的注释，该传记见于《圣约翰·赫里索斯顿全集》（*Oeuvres complètes de saint Jean Chrysostome*）中，由M.热南（M.Jeannin）英译。也见N.突尔基（N.Turchi）《拜占庭文明》（*La Civiltà byzantina*），225—267，此文未见于保尔所著的传记中。亦见L.梅耶（Myer）《圣约翰·赫里索斯顿，完善基督教的大师》（*S.Jean Chrysostome , maître de perfection chrétienne*）。A.科里罗·德·阿尔博诺兹（A.Crillo de Alborno）：《约翰·赫里索斯顿及其对拜占庭社会的影

响》(*Juan Crisostomo y su influencia social en el imperio byzantino*) , 187. S.阿特瓦特(S.Attwater) : 《圣约翰·赫里索斯顿》(*St.John Chrysostome*) , 113. 见《基督教会史——自基督教之初至今》(*Histoire de l'église depuis les origins jusqu'à nos jours*) , A.弗里希(A.Fliche) 和V.马丁(V.Martin) 编, IV, 129—148。

注239 对于这些布道词中某些篇章的可信程度曾有过疑问。见希克《古典世界衰亡史》, V, 365、583。保尔:《圣徒约翰·赫里索斯顿及其时代》, II, 144—145、196、257; 柏里:《晚期罗马帝国史》, I, 155。

注240 耶洗别(公元前846—?) , 以色列王妃名, 以残忍放荡闻名; 希罗底(公元前14—公元40年) , 《圣经·新约》中的人物, 大希律王之孙女, 参与杀害施洗者约翰。——译者

注241 约翰·赫里索斯顿:《书信集》(*Epistola*) , 234; 米涅编:《希腊教父文献全集》, LII, 739。

注242 有一部引人入胜的作品, 描写了赫里索斯顿与皇后(欧克多西娅) 的关系及阿卡第时期的宫廷生活, 即助祭马可为他的同事和朋友加沙主教波菲利乌斯撰写的《波菲利乌斯生平》(*Vita Porphyrii*) , 其可靠性有时被人们所怀疑。但毫无疑问, 这一文献有相当可信的历史根据。见H.格雷古瓦和M.A.库热内(M.A.Kugener) “《加沙主教波菲利乌斯之生平》是否可靠?” (*La vie de Porphyre, évêque de Gaza, est-elle authentique*) , 《布鲁塞尔大学学报》, XXXV (1929—1930) , 53—60。亦见对上述两位学者编译的波菲利乌斯生平的著作《助祭马可著〈加沙主教波菲利乌斯之生平(IX—CIX) 〉》(*Marc le Diacre, Vie de Porphyre évêque de Gaza*) 所作的著名前言。柏里的《晚期罗马帝国史》(I, 142—148) 亦大段引用上书的内容。保尔认为《生平》一书是十分可靠的资料(I, XVI, 并见II, 157—160)。此问题值得进一步探讨。

注243 原文为Yezdegerd, 与通用英译法(Yazdegerd) 不同。其在位年代为399—420年, 其间与罗马保持了友好关系。——译者

注244 柏里:《晚期罗马帝国史》, II, 2页注1。

注245 见J.拉布尔(J.Labourt) 《萨珊波斯时期的基督教徒》(*Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide*) (第2版, 1904年) , 93; W.A.威格朗(W.A.Wigram) : 《亚述教会史导言》(*An Introduction to the History of the Assyrian Church*) , 89。

注246 Catholicos, 与牧首(Patriarch) 同义, 专指亚美尼亚教会、聂斯脱利派教会(亚述教会) 和天主教加勒底教会的首脑。——译者

注247 J.B.夏博 (J.B.Chabot) : 《东方教务会议, 或聂斯脱利派教务会议》(*Synodicon Orientale, ou Recueil de Synodes Nestoriens*), 见《国家图书馆手稿笔记和摘编》(*Notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale*), XXXVII (1902), 258。

注248 见L.布莱耶尔: “拜占庭诸帝的私生活”(“Les empereurs byzantins dans leur vie privée”), 《历史杂志》, CLXXXVIII (1940), 203—204。

注249 关于普里斯库斯之记载的英文大意, 见柏里《晚期罗马帝国史》, I, 279—288; 也见W.恩斯林 (W.Ennslin) “马克西敏和他的同行者, 历史学家普里斯库斯”(“Maximinus und sein Begleiter, der Historiker Priskos”), 《拜占庭与当代希腊年鉴》, V (1926), 1—9。

注250 索克拉蒂斯: 《基督教会史》, VII, 29; 见《尼西亚及后尼西亚的教父》, II, 169。

注251 monophysitism, 源于希腊语, μόνος 即“唯一”φύσις 即“性”。——译者

注252 原文为Higherschool, 似乎不能使用中世纪“大学”(University)的概念, 故译为“高等学府”。——译者

注253 即哲罗姆。——译者

注254 《编年史》(*Chronicon*); 米涅编: 《拉丁教父文献全集》, XXVII, 689—690。见H.乌泽纳 (H.Usener) “四位拉丁语法学者”(“Vier Lateinisch Grammatiker”), 《莱茵文学博物馆》(*Rheinisches Museum für Philologie*) 第23卷 (1868), 492。

注255 见F.福克斯 (F.Fuchs) : 《中世纪君士坦丁堡的大学》(*Die Höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*), 2。

注256 《狄奥多西法典》, XIV, 9、3。

注257 O.希克: “《狄奥多西法典》的颁布”(“Die Quellen des Codex Theodosianus”), 《311—476年皇帝和教宗的统治》(*Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476n.Chr.*), 1—18。

注258 《古代法国政治制度史》(第2版, 1904年), 513。

注259 V.博吉希奇: 《成文法在斯洛文尼亚南部。萨格勒布》(*Pisani Zakoni na slovenskom jugu. U Zagrebu*), 11—13; S.鲍布切夫: 《古代保加利亚法制史》(*History of the Ancient Bulgarian Law*), 117—120。

注260 有一部由克利德·法尔 (Clyde Pharr) 翻译的该法典英译本, 同译者有T.S.戴维森 (T.S.Davidson) 和M.B.法尔 (M.B.Pharr), 普林斯顿大学出版社出版, 1951年。也见阿道夫·贝格尔 (Adolph Berger) 和A.阿瑟·席勒 (A.Arthur Schiller): 《英美对罗马、希腊及希腊 - 埃及法典及有关学科研究目录》(*Bibliography of Anglo-American Studies in Roman, Greek And Greeo-Egyptian Law and Related Sciences*), 75—94; 此乃非常有用的作品, 其中有多处论及拜占庭时期的问题。

注261 见《复活节编年史》(*Chronicon Pasehale*), I, 588。关于居鲁士和君士坦丁的建筑活动, 见柏里《晚期罗马帝国史》, I, 70、72和72页注2。并见A.范米林根 (A.Van Millingen) 《拜占庭的君士坦丁堡, 城墙及相关历史遗迹》(*Byzantine Constantinople, the Walls of the City and Adjoining Historical Sites*), 48; B.梅耶 - 普拉特 (B.Meyer-Plath) 和A.M.施内德 (A.M.Schneider): 《拜占庭的陆上城墙》(*Die Landmauer von Konstantinopel*)。柏里没有使用的关于居鲁士传记的一些新的材料, 见于“圣丹尼尔 - 斯蒂利特之一生” (“Life of St.Daniel the Stylite”), 刊于H.德莱哈耶 (H.Delehay) 编《博兰会文集》(*Analecta Bollandiana*), XXXII (1913), 150。德莱哈耶: 《斯蒂利特的圣徒们》(*Les Saints Stylites*), 30—31。也见N.贝恩斯“圣丹尼尔的一生” (“The Vita S.Danielis”), 《英国历史评论》, XV (1925), 397。(博兰会是续编圣使徒传的组织。——译者)

注262 《拜占庭帝国》, 27。

注263 《拜占庭帝国》, I, 330。

注264 J.D.曼西: 《新编圣公会议文集》(1762年), VII, 445。

注265 《拜占庭帝国》, I, 276。

注266 此以皇帝的亲人为“共治”帝之习俗, 始自戴克里先时期“四头政治”, 在整个拜占庭时期均可见。——译者

注267 Henoticon为希腊文ένωτικόν (即联系、联合之意) 的音译。——译者

注268 埃瓦格留斯 (Evagrii): 《基督教会史》(*Historia Ecclesiastica*), III, 14; J.比德和L.帕芒蒂耶编, 113。《叙利亚编年史》(*The Syriac Chronicle*), 即《米蒂利尼的扎哈利编年史》(*Chronicle of Zachariah of mitylene*), III, 8; F.J.哈米尔顿 (F.J.Hamilton) 和E.W.布鲁克斯 (E.W.Brooks) 译, 123。

注269 此处的教派名称皆出自希腊语。——译者

注270 见S.萨拉维尔 (S.Salaville) “《合一通谕》事件和5世纪拜占庭分裂的开端” (“L’Affaire de l’Hénotique ou le premier schisme byzantin au Ve siècle”) , 《东方之声》 (*Échos d’Orient*) , XVIII (1916) 225—265、389—397 ; XIX (1920) 49—68、415—433。文中也包括有关于阿那斯塔修斯统治的讨论。

注271 宫廷侍卫官, 即皇帝上殿召集会议及料理朝政时守卫宫廷大门的卫士。

注272 《历史》 (*Historiae*) , III , 4、7 ; C.德博尔编, 116。见帕里: 《晚期罗马帝国史》, I , 434—436。

注273 科米蒂斯·马尔切利努斯: 《编年史, 至517年》 (*Chronicon , ad annum 517*) ; T.蒙森编, II , 100。

注274 《斯拉夫人之占据巴尔干半岛》 (*The Slavic Occupation of the Balkan Peninsula*) 。目前, 在苏维埃俄国 (指20世纪50年代的苏联。——译者) , 人们对于斯拉夫人入侵巴尔干半岛问题表现出极大的兴趣。在这一论题上发表了许多篇论文, 德里诺夫的理论颇受欢迎。德里诺夫的著作已被收入他的一部新版著作集中, 由V.兹拉塔尔斯基编辑, I , 139—364。

注275 埃瓦格留斯: 《基督教会史》, III , 38 ; 比德和帕芒蒂耶编, 136。

注276 阿诺尼姆斯·瓦勒希亚努斯 (Anonymous Valesianus) , Par.57 ; V.格尔德豪森 (V.Gardhausen) 编, 295 ; T.蒙森编: 《编年史》 (*Chronica Minora*) , I , 322。

注277 见J.桑德威尔 (J.Sundwell) 《论罗马帝国的衰落》 (*Abhandlungen zur Geschichte des ausgehenden Römertums*) , 190—229。

注278 都尔主教格雷高利 (Gregorii Turonensis Episcopi) : 《法兰克人史》 (*Historia Francorum*) , II , 38 (XXVIII) ; H.奥蒙 (H.Omont) 和G.科伦 (G.Collon) 编, 72。 (见《法兰克人史》中文版 [商务印书馆] , 97—98。——译者)

注279 《拜占庭帝国史》, I , 352。

注280 拉丁文原意为“五年洁净祭”或“五年洁净祭金银税”。系古罗马举行“五年洁净祭”时工商人员所纳的捐税。——译者

注281 O.希克: “五年洁净祭税” (“Collatio lustralis”) , 《古典学实用百科全书》 (*Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*) , A.F.保利 (A.F.Pauly) 和G.威索瓦 (G.Wissowa)

注282 埃瓦格留斯：《基督教会史》，III，39；比德和帕芒蒂耶编，137。E.W.布鲁克斯（E.W.Brooks）：《剑桥中世纪史》（*Cambridge Medieval History*），I，484，称“金银税”为“一种对所有牲畜、庄稼或行业所征的税；柏里：《晚期罗马帝国史》，I，441，“所得税”。

注283 《斯提利科的约书亚编年史》（*The Chronicle of Joshua the Stylite*），W.瑞特编，Chap.XXXI，22。

注284 柏里：《晚期罗马帝国史》，I，422页注。

注285 E.W.布鲁克斯：“从阿卡第到阿那斯塔修斯的东方行省”（“The Eastern Provinces from Arcadius to Anastasius”），《剑桥中世纪史》，I，484；E.施泰因：《拜占庭帝国史研究》（*Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches*），146。

注286 关于“epibole”，除了H.莫尼耶（H.Monnier）的“拜占庭法制史研究”（“Études du droit byzantin”），《新法制史杂志》（*Novelle Revue historique de droit*），XVI（1892），497—542、637—672；还可见F.多尔格《论拜占庭财政管理史（尤其在10—11世纪）》（*Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung besonders des 10 und 11 Jahrhunderts*），128—133；G.奥斯特洛戈尔斯基：“论拜占庭税制”（“A Byzantine Treatise on Taxation”），《纪念N.P.康达可夫学术论文集》（*Recueil d'études dédiées à N.P.Kondakov*），114—115；奥斯特洛戈尔斯基：“10世纪拜占庭帝国的农村公社土地”（“Die ländliche Steuergemeinde des byzantinischen Reiches im X.Jahrhudert”），《社会经济大季刊》（*Vierteljahrschrift für sozial-und Wirtschaftsgeschichte*），XX（1927），25—27。这三篇文章提供了很好的书目索引。

注287 即“隶农”。——译者

注288 见W.罗思（W.Wroth）《不列颠博物馆中的拜占庭帝国货币目录》（*Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the British Museum*），I，XIII—XIV，LXXVII；柏里《晚期罗马帝国史》，I，440—447。R.P.布莱克（R.P.Blake）的最近的研究成果：“阿那斯塔修斯一世的货币改革及其经济意义”（“The Monetary Reform of Anastasius I and Its Economic Implications”），《文化史研究》（*Studies in the History of Culture*），84—97。布莱克写道：“4世纪早期的物价暴涨现象消除了，实现了合理而稳定的价格标准；至于阿那斯塔修斯的改革事实上对这一事件起多大作用，则由于缺乏更详尽的数据而难以确定。”（97）。

注289 《秘史》（*Historia quae dicitur Arcana*），19,7—8；J.豪

里 (Haury) 编, 21。德莱哈耶 (Delehaye): “斯蒂利特的圣丹尼尔之生平” (“Life of Daniel the Stylite”), 《博兰会文集》, XXXII (1913), 206; 法文版, 86。亦见贝恩斯“圣丹尼尔生平”, 《英国历史评论》, XL (1925), 402。

注290 本书作者一向强调罗马帝国没有分为两个帝国, 而只是由不同皇帝统治的两个部分, 因此, 此处提到“帝国的东半部”实际上就是指我们通常所称谓的“拜占庭帝国”的有效统治区域。——译者

注291 《教理基础》 (*Stromata*), I, 5; 米涅编: 《希腊教父文献全集》, VIII, 717—720。

注292 《中世纪希腊文学。当代的文学, 其发展和目标》 (*Die griechische Literatur des Mittelalters. Die Kultur der Gegenwart; Ihre Entwicklung und ihre Ziele*) (第3版, 1912年), 337。

注293 P. 科林内 (P. Collinet): 《贝鲁特法律学校的历史》 (*Histoire de l'École de droit de Beyrouth*), 305。

注294 此处指罗马皇帝提图斯 (79—81年) 指挥下的对犹太人战争造成的破坏。——译者

注295 指罗马帝国统治下的东方亚洲行省。——译者

注296 《中世纪希腊文学。当代的文学, 其发展和目标》, 330。

注297 E. 菲亚隆 (E. Fialon): 《关于圣瓦西里的历史和文学研究》 (*Étude historique et littéraire sur Saint Basile*) (第2版, 1869年), 284。

注298 J.M. 万斯 (J.M. Vance): 《自约翰·赫里索斯顿开始的4世纪晚期拜占庭文学史》 (*Beiträge zur byzantinische Kulturgeschichte am Ausgange des IV. Jahrhunderts aus den Schriften des Johannes Chrysostomos*)。

注299 《基督教会史》 (*Historia ecclesiastica*), XIII, 2; 见米涅编《希腊教父文献全集》, CXLVI, 933。P. 保尔以这段精彩的文字, 作为他所著的赫里索斯顿传记的开篇。见该传记I, vii。

注300 尤西比乌斯: 《基督教会史》 (*Historia Ecclesiastica*), 前言, V; 《尼西亚与后尼西亚的教父》, I, 211。

注301 关于那些以尤西比乌斯的《基督教会史》为基础史料所写的作品, 见R. 拉克 (R. Laqueur) 《尤西比乌斯, 他那个时代的历史学家》 (*Eusebius als Historiker seiner Zeit*), 作者指出了尤西比乌斯作品的后三卷, 即8—10卷在历史上的重要性。

注302 1938年格雷古瓦令人信服地证实（我确信如此），尤西比乌斯并不是以目前形式流传下来的这部《君士坦丁传》的作者，《拜占庭》（布鲁塞尔），XIII（1938），568—583；XVI（1939），318—319。

注303 菲茨杰拉德（Fitzgerald）：《希奈修斯的书信》（*Letters of Synesius*），11—69。菲茨杰拉德：《希奈修斯的文章和赞美诗》（*Essays and Hymns of Synesius*），1—102（一个内容丰富的前言）；103—107（极好的参考书目）。也见C. H. 科斯特（Coster）：“希奈修斯，阿卡第皇帝时代的元老”（“Synesius, a Curialis of the Time of the Emperor Arcadius”），《拜占庭》（布鲁塞尔），XV（1940—1941），10—38，很好的文献综述。

注304 《苏伊达斯辞典》（*Suidae Lexicon*），伊帕蒂娅条。查尔斯·金斯利（Charles Kingsley）的著名小说《伊帕蒂娅，长着旧面孔的新敌手》（*Hypatia, or New Foes with an Old Face*）是十分有趣，颇有教益的作品。

注305 见A. A. 瓦西列夫：“颂歌作者罗曼努斯的生活年代”（“The Lifetime of Romanus the Melode”），《拜占庭年鉴》，VIII（1901），435—478。P. 马斯（P. Maas）：“颂歌作者罗曼努斯的一生年表”（“Die Chronologie der Hymnen des Romanos”），《拜占庭杂志》（德文），XV（1906），1—44。更近期的研究文章有：M. 卡尔朋特（M. Carpenter）“罗曼努斯吞下的那张纸”（“The Paper that Romanos Swallowed”），《史鉴》，VII（1932），3—22；“罗曼努斯和东方的神秘戏剧”（“Romanos and the Mystery Play of the East”），《密苏里大学学报》（*The University of Missouri Studies*），XI，3（1936）；E. 米奥尼（Mioni）：《颂歌作者罗曼努斯评10首未出版的颂歌》（*Romano il Melode-Saggio critico e dieci inni inediti*），VI，230（从中可看出他并不了解瓦西列夫的研究）；G. 卡梅利（G. Cammelli）《颂歌作者罗曼努斯》（*Romano il Melode*）。

注306 克伦巴赫：《拜占庭文献史》，663。

注307 H. 格尔泽（H. Gelzer）：《拜占庭主题创作的起源》（*Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung*），76，格尔泽认为罗曼努斯生活于8世纪。参见E. 施泰因：《守护神》（*Gnomon*），IV（1928），413。“在我看来，教会诗人罗曼努斯是无聊至极（langweilig）。”

注308 见G. 卡梅利“颂歌作者罗曼努斯的圣诞赞美诗”（“L'inno per la natività de Romano il Melode”），《拜占庭研究》（1925年），45—48。卡梅利：《颂歌作者罗曼努斯》，88。

注309 P. 马斯已完成了对罗曼努斯作品的评论版，见《拜占庭杂

志》(德文), XXIV(1924), 284。

注310 见M. 尚茨(M. Schanz)《罗马文学史》(*Geschichte der römischen Litterature*) (第3版, 1922年), 3, 413—437; 关于《基督教迫害者之覆灭》, 462—467(第3版), 427以下。关于拉克坦提乌斯其人的最好作品是R. 皮孔(Pichon)的《拉克坦提乌斯·君士坦丁时期的哲学和宗教运动研究》(*Lactance. Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin*)。关于拉克坦提乌斯的最近期的传记收在K. 罗勒(K. Roller)《在拉克坦提乌斯的〈基督教迫害者之覆灭〉一书中的帝国历史》(*Die Kaisergeschichte in Laktanz De mortibus persecutorum*), 41。W. 弗莱彻尔(W. Fletcher)《反尼西亚派基督教文献》(*Ante-Nicene Christian Library*) 英译本, XXI—XXII。

注311 安条克人蔑称朱利安是“大胡子”。

注312 例如尚茨:《罗马文献史》(第2版, 1905年), III, 83—90。A. 格尔克(A. Gercke)与E. 诺登(E. Norden):《古典学导言》(*Einleitung in die Altertumswissenschaft*) (第2版, 1914年), III, 255—256。A. 罗森伯格(A. Rosenberg):《罗马史研究的入门及史料来源》(*Einleitung und Quellenkunde zur römischen Geschichte*), 231—241。

注313 B. 亨德森(B. Henderson):《哈德良皇帝的生平和他的元首生涯》(*The Life and Principate of the Emperor Hadrian*), 275。

注314 《〈奥古斯都列传〉: 其写作年代和目的》(*The Historia Augusta: Its Date and Purpose*), 57—58; 该书有一个极好的书目, 7—16。作者在该书的卷首引用了亨德森的话。

注315 N. 贝恩斯:“《〈奥古斯都列传〉: 其写作年代和目的》。对于批评的回答”, 《古典学季刊》(*The Classical Quarterly*), XXII(1928), 166。作者本人强调他的假说总的来说受到了“极坏的压制”。

注316 E. 孔迪拉奇(Condurachi):“佐西姆斯的共和思想”(“Les Idées politiques de Zozime”), 《古典学评论》(*Revista Clasică*), XIII—XIV(1941—1942), 125、127。

注317 《晚期罗马帝国史》, I, 331。

注318 《罗马研究杂志》, XXVIII, 2(1928), 224。

注319 《基督教会艺术的起源》(*Ursprung der christlichen Kirchenkunst*), 英文版, 18; O. 多尔顿(O. Dalton)和H. 布劳恩赫茨(H. Braunholtz):《基督教会艺术的起源》(*Origin of Christian*

Church Art) , 21 ; 斯特拉齐格夫斯基作品的目录 , 253—259。

注320 例如, C. 迪尔 (C. Diehl) : 《拜占庭艺术手册》(第2版, 1925—1926年) , I, 16—21 ; O. 多尔顿: 《东方基督教艺术》, 10—23, 特别是在366—376。

注321 O. 多尔顿: 《拜占庭艺术和考古》, 10。

注322 迪尔: 《拜占庭艺术手册》, I, 26。

注323 C. R. 莫里 (C. R. Morey) : 《安条克的镶嵌画》(*The Mosaics of Antioch*) 及三卷本的精美著作《奥伦特的安条克》(*Antioch-on the-Orontes*) 。

注324 斯蒂利特 (Stylite) 即柱头修士, 因其始祖西门 (5世纪) 长期在柱头苦修而得名。见《不列颠百科全书》中文版, 第9卷, 第538页。——译者

注325 见迪尔《拜占庭艺术手册》的平面图和照片, I, 36—37、45—47。J. 马泰恩 (J. Mattern) : “上叙利亚的死城旅行” (“A travers le villes mortes de Haute-Syrie”) , 《圣约瑟夫大学文集》(*Mélanges de l'Université Saint-Joseph*) , XVII, 1 (1933) , 175。关于圣西门的教堂, 见87—104; 内有许多插图, 该书的新版《叙利亚的死城》(*Villes mortes de Haute-Syrie*) (1944) , 115—138。

注326 关于年代鉴别上的不同说法, 见迪尔《拜占庭艺术手册》, I, 53; 多尔顿: 《东方基督教艺术》, 108页注1。

注327 《梅纳斯遗址》, I。

注328 多尔顿: 《东方基督教艺术》, 249及以下。迪尔: 《拜占庭艺术手册》, I, 352。

注329 多尔顿: 《拜占庭艺术和考古》, 10。

注330 Excubitors 是拉丁文, 拜占庭早期的御林军团。

注331 J. 布赖斯: “关于塞奥菲鲁斯所撰查士丁尼生平” (“Life of Justinian by Theophilus”) , 《罗马皇家学会国家历史档案》(*Archivio della Reale Società Romana di Storia Patria*) , X (1887) , 137—171; 亦见《英国历史评论》, II (1887) , 657—684。

注332 C. 吉莱切克 (C. Jireček) : 《塞尔维亚史》(*Geschichte der Serben*) , I, 36。J.B. 柏里: 《晚期罗马帝国史》, II, 18页注3。关于查士丁尼的出身, 见A.A. 瓦西列夫“查士丁尼的斯拉夫出身问题” (“The Problem of Justinian's Slavic Origin”) , 《拜占庭年鉴》

(俄文), I (1894), 469—492。近期亦有许多关于查士丁尼出身问题的文章问世。

注333 该演说词的文稿载于塞奥菲拉克特·西莫加特的《历史》(*Historia*)一书中(III, 2); C.德博尔编, 132—133。亦见埃瓦格留斯《基督教会史》, V, 13; 比德和L.帕芒蒂耶编, 208—209。以弗所的约翰(John of Ephesus):《基督教会史》(*Ecclesiastical History*), III, 5; R.帕涅-史密斯(Payne-Smith)译本, 172—176; E.W.布鲁克斯(E.W.Brooks)译本, 93—94。俄国学者V.瓦尔登伯格(V.Valdenberg)在一篇论及此演说的重要文章中, 认为上述三位作者引用的文字出自同一演说词的三种不同抄本, 见“查士丁二世致提庇留的演说”(“An Oration of Justin II to Tiberius”), 《苏联科学院年鉴》(*Bulletin de l'Académie des sciences de l'Union des Républiques socialistes soviétiques*), II (1928), 129。英译本见柏里《晚期罗马帝国史》, II, 77—78。

注334 埃瓦格留斯:《基督教会史》, V, 19。以弗所的约翰:《基督教会史》, V, 21; 帕涅-史密斯译本, 361。

注335 “助祭保罗”(“Pauli Diaconti”), 《伦巴德人史》(*Historia Langobardorum*), III, 15。

注336 E.施泰因:《关于拜占庭帝国历史的研究——查士丁二世和提庇留·康斯坦提努斯统治时期》(*Studies aus Geschichte des byzantinischen Reiches vornehmlich unter den Kaisern Justinus II und Tiberius Constantinus*), 100页及注2。

注337 埃瓦格留斯:《基督教会史》, V, 19。

注338 库拉科夫斯基:《拜占庭史》, II, 419。

注339 《榛实集》(*Collectio Avellana*), no.196, 《拉丁教父文献全集》, XXXV (1895), 655—656。

注340 所罗门王和示巴女王都是《圣经·旧约》中的人物。关于他们的传说, 见《列王记》(上), chap.10。——译者

注341 A.A.瓦西列夫:“查士丁一世(512—527年)和阿比西尼亚”(“Justin I [518—527]and Abyssinia”), 《拜占庭杂志》(德文), XXXIII (1933), 67—77。亦见瓦西列夫《查士丁一世》(*Justin the First*), 299—302。

注342 夏尔·迪尔:《拜占庭人物传》(*Figures byzantines*), I, 56; H.贝尔(H.Bell)英译本《拜占庭人物传》(*Byzantine Portraits*), 54。

注343 普罗柯比：《秘史》，9、25；J.豪里（J.Haury）编，60—61。

注344 维克托利斯·托能西斯（Victoris Tonnensis）：《编年史》（Chronica），（年代不详），549：“Theodora Augusta Chalcedonsis synodi inimica canceris plaga corpore toto perfusa vitam prodigiose finivit”（皇后狄奥多拉，卡尔西顿信经的反对者，因癌症扩散，结束了她奇迹般的生命）；见T.蒙森编《编年史》，2，202。

注345 大主教塞尔吉乌斯（Arch.Sergius）：《东正教教仪全历》（*The Complete Liturgical Calendar [Menelogion] of the Orient*）（第2版，1901年），II，1，354。

注346 普罗柯比：《哥特战争》（*De bello Gothico*），I，5—8；J.豪里编，II，26。

注347 查士丁尼《新律汇编》（*Novellae Constitutiones*）NO.30（44），II；K.E.扎哈利亚·冯·林根塔尔（Zacharia von Lingenthal）编，I，276。

注348 此处是指查士丁尼以传播基督教信仰为己任，与10—13世纪西欧封建主进攻东方穆斯林统治区的十字军毫无联系。——译者

注349 《查士丁尼与6世纪的拜占庭文明》，137。

注350 约达尼斯：《哥特史》，XXVIII；T.蒙森编，95。

注351 《汪达尔战争》（*De bello vandalico*），I，10；豪里编，I，355—360；H.B.杜因（Dewing）英译本，II，90—101。

注352 关于这次战争，见夏尔·迪尔《拜占庭的非洲》（*L'Afrique byzantine*），3—33、333—381。迪尔：《查士丁尼》，173—180。W.霍姆斯（W.Holmes）：《查士丁尼和狄奥多拉时代》（*The Age of Justinian and Theodora*）（第2版，1912年），II，489—526。柏里：《晚期罗马帝国史》，II，124—148。

注353 《查士丁尼法典》，I，27，1，7。

注354 柏里：《晚期罗马帝国史》，II，147。

注355 即直布罗陀海峡。——译者

注356 关于此战的最详细记载，见柏里《晚期罗马帝国史》，II，261—269、288—291。

注357 《约翰·马拉拉斯编年史》（*Chronicle of John Malalas*），486。狄奥凡尼：《编年史》（*Chronographia*），年代不详，6044；C.

德博尔编，228。亦见柏里《晚期罗马帝国史》，II，268。

注358 迪尔：《查士丁尼》，204—206。柏里：《晚期罗马帝国史》，II，287。塞浦路斯的乔治（Georgii Cyprii）：《罗马帝国版图描述》（*Descriptio Orbis Romani*）；H.格尔泽编，xxxii—xxxv；F.格雷斯（Görres）：“位于西班牙西哥特王国沿海的拜占庭领地（554—624年）”（“Die byzantinischen Besitzungen an den Küsten des spanischwestgotischen Reiches”），《拜占庭杂志》（德文），XVI（1907），516。E.布奇尔（E.Bouchier）：《罗马帝国治下的西班牙》（*Spain under the Roman Emperor*），54—55。R.阿尔塔米拉（R.Altamira）：《剑桥中世纪史》，II，163—164。P.古贝尔（P.Goubert）：“拜占庭与西哥特的西班牙（554—711年）”（“Byzance et l’Espagne wisigothique，554—711”），《拜占庭研究》，II（1945），5—78。

注359 柏里：《晚期罗马帝国史》，II，287。古贝尔：“拜占庭与西哥特的西班牙”，《拜占庭研究》，II（1945），76—77（至624年）。

注360 J.普伊吉·伊·卡达法尔（J.Puigi I Cadafalch）：“拜占庭西班牙领土上的宗教建筑”（“L’Architecture religieuse dans le domaine byzantin en Espagne”），《拜占庭》（布鲁塞尔），I（1924），530。

注361 雷蒂亚山及诺里克山分别为阿尔卑斯山脉的两个支脉。
——译者

注362 E.施泰因对库斯鲁的评价甚高，而且认为他的父亲喀瓦德是一个天才人物。他把喀瓦德与马其顿的腓力浦和普鲁士的弗里德里希威廉一世相比，认为这些人的儿子以其自己的成就埋没了他们的父亲那不大光辉的、但可能是付出更艰难代价的成就，因为他们是在父辈基业上成功的人。见施泰因“波斯和拜占庭国家的一个重要时期”（“Ein Kapitel vom persischen und vom byzantinischen Staate”），《拜占庭与当代希腊年鉴》，I（1920），64。

注363 关于查士丁尼时期的波斯战争，见迪尔《查士丁尼》，208—217。霍姆斯：《查士丁尼和狄奥多拉》，II，365—419、584—604。柏里：《晚期罗马帝国史》，II，79—123。J.库拉科夫斯基：《拜占庭史》，II，188—208。

注364 见普罗柯比《波斯战争》，II，8，23；豪里编，I，188；杜因编，I，330—331。

注365 米南德：《文摘》（*Excerpta*）；B.G.尼布尔（B.G.Niebuhr）编：《拜占庭历史资料大全》（*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*）（波恩，1829年），346及以下。在本书的以下

部分，涉及该文献集的部分，将引用波恩版的《君士坦丁·波菲罗杰尼图斯皇帝的历史摘录》（C.德博尔编），I，175页及以下。

注366 关于此协议的细节，可见K.居特博克（K.Güterbock）《查士丁尼时代的拜占庭 - 波斯外交》（*Byzanz und Persien in ihren diplomatisch-völkerechtlichen Beziehungen im Zeitalter Justinians*），57—105。柏里：《晚期罗马帝国史》，II，120—123；他认为该协议是在562年签署的。施泰因：《查士丁二世和提庇留》，5—6；施泰因认为该协议签于561年（2、28页注3）

注367 格庇德人是一支斯拉夫人部落，1世纪在波罗的海南岸居住，后不断南迁，在3世纪时进入中欧特兰西瓦尼亚北部山区。6世纪前半期，常与伦巴德人发生冲突，567年以后，被纳入阿瓦尔人管辖范围。——译者

注368 柏里：《晚期罗马帝国史》，II，298—308。

注369 W.托马切克（W.Tomaschek）：《塔夫里斯的哥特人》（*Die Goten im Taurica*），15—16。A.A.瓦西列夫：《克里米亚的哥特人》（*The Goths in the Crimea*），70—73。查士丁尼城墙的遗址迹可在其原址见到。

注370 瓦西列夫：《克里米亚的哥特人》，75。J.库拉科夫斯基：《塔夫里斯的过去》（*The Past of the Tauris*），（II，1914），60—62。塔夫里斯是克里米亚的古名称，见柏里：《晚期罗马帝国史》，II，310—312。

注371 柏里：《晚期罗马帝国史》，II，330。

注372 《希腊文碑铭大全》（*Corpus Inscriptionum Graecarum*），III，5072（P.486）。G.勒费弗尔（G.Lefebvre）：《埃及的基督教希腊文碑铭全集》（*Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Egypte*），628。

注373 此处是本书原作者瓦西列夫在20世纪40—50年代的基本估计。——译者

注374 普罗柯比：《秘史》，19，7—8；豪里编，121。

注375 约翰：《基督教会史》（*Ecclesiastical History*），V，20；佩涅 - 史密斯（Payne-Smith）译本，358；布鲁克斯译本，205。

注376 查士丁尼：《法学阶梯》（*Institutiones*），前言；J.T.阿布迪（J.T.Abdy）和B.沃尔克（B.Walker）译本，xxi。

注377 柏里：《晚期罗马帝国史》，II，396。

注378 《大法典》(*Constitutio Tanta*) , 前言; P.克吕格尔编, 13; C.H.蒙罗译本, I, xxv。

注379 《查士丁尼法典(修订本)》(*Codex Justiniani, de emendatione Codicis*) , 克吕格尔编, 4。

注380 Pandectae是希腊文Πανδεκτες 的拉丁文拼法, 意同Digest。——译者

注381 瓦西列夫:“查士丁尼的《法学汇纂》, 纪念《法学汇纂》颁布1400周年(533—1933年)”(“Justinian's Digest.In commemoration of the 1400th anniversary of the publication of the Digest”),《拜占庭和当代希腊研究杂志》, V(1939), 711—734。

注382 《大法典》, II; 克吕格尔编, 18; 蒙罗译本, XXX。

注383 亦译为《法理概要》。——译者

注384 《大众法典》(*Constitutio Omnem*) , 2; 克吕格尔编, 10; 蒙罗译本, XX。

注385 《法学阶梯》, 克吕格尔编, xix; 阿布迪译本, xxi。

注386 《新律》, 7(15)a; K.E.扎哈利亚·冯·林根塔尔编, I, 80。

注387 扎哈利亚·冯·林根塔尔:《希腊-罗马法制史》(1892), 5—7。亦见P.科林内(P.Collinet)“查士丁尼(565)以后至1453年的拜占庭立法”(“Byzantine Legislation from Justinian(565) to 1453”),《剑桥中世纪史》, IV, 707。科林内:《贝鲁特法学院史》(*Histoire de l'ecole de droit de Beyrouth*) , 186—188、303。

注388 《大众法典》, 6; 克吕格尔编, II; 蒙罗译本, xxxiii。

注389 《大众法典》, II; 克吕格尔编, 12; 蒙罗译本, xxiv。

注390 《皇帝敕令集》, 7; 克吕格尔编, xix; 阿布迪(Abdy)译本, xxiv。这是一则论及《法学阶梯》的敕令。

注391 迪尔:《查士丁尼和晚期罗马帝国》, 248。

注392 波可洛夫:《罗马法制史》(第2版, 1915年), 4。

注393 P.科林内:《查士丁尼的立法史研究》(*Études historiques sur le droit de justinien*) , I, 7—44。

注394 奥斯特洛戈尔斯基：“沙皇费多尔·阿历克赛耶维奇时代的一项宏伟计划”（“Das Projekt einer Rangtabelle aus der Zeit des Caren Fedor Alekseevič”），《斯拉夫历史和文化年鉴》（*Jahrbuch für Kultur und Geschichte der Slaven*），IX（1933），133页注131。参见L.罗埃万森（Loewenson）《东欧历史杂志》（*Zeitschrift für Osteuropäische Geschichte*），N.S.II，part 2，234ff。

注395 见A.克内希特：《查士丁尼皇帝的宗教政策》（*Die Religions-Politik Kaiser Justinians*），53、147。J.勒朋：《塞维鲁的一性派思想》（*La monophysisme sévérien*），73—83，库拉科夫斯基：《拜占庭》，II，233—262。柏里：《晚期罗马帝国史》，II，360—394。

注396 列别德夫：《第六、七、八次全基督教主教公会议》（第3版，1904年），16。

注397 关于拜占庭的皇帝 - 教权主义，见G.奥斯特洛戈尔斯基“拜占庭教会和国家关系”，《库达柯夫研究院年鉴》，IV（1931），121—123。也见比翁多·比翁迪（Biondo Biondi），《查士丁尼在基督教教会立法中的第一原则》（*Giustiniano Primo Principe è Legislatore Gattolico*），11—13。

注398 雅努斯（Janus），罗马神话中的兽性精灵，门神。除了以门为其象征外，它有时以两面人的形象出现，一面回顾过去，另一面朝向将来。——译者

注399 A.迪亚科诺夫（A.Dyakonov）：《以弗所的约翰和他的教会史著作》（*John of Ephesus and His Ecclesiastical-Historical Works*），52—53。

注400 克内希特：《查士丁尼皇帝的宗教政策》，62—63。

注401 《新律》，131，B；扎哈利亚·冯·林根塔尔编，II，267。

注402 克内希特：《查士丁尼皇帝的宗教政策》，62—65。

注403 犹太人一支。公元前8世纪，位于巴勒斯坦北部的以色列国被亚述帝国所灭，亚述王萨尔贡二世采取了移民政策，将一部分本地犹太人迁往外地，另外又从外地迁来不少异族居民，安置在原以色列首都撒马利亚城，这些外族移民同犹太人融合的后代被称为“撒马利亚人”，他们因其“血统不纯”而受到犹太人鄙视。——译者

注404 《东方福音诠释》（*Commentarii de Beatis Orientalibus*），W.J.范杜温（W.J.Van Douwen）及J.P.N.兰德（J.P.N.Land）编，114、247；E.W.布鲁克斯编：《东方教父著作全集》，XVIII（1924），634（432）、677（475）、679（477）。亦见迪亚

科诺夫：《以弗所的约翰和他的教会史著作》，63。

注405 J.D.曼西：《新编圣公会议文集》（*Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*），VIII（1762），817。凯撒里·巴罗尼（Caesari Baronii）：《基督教编年史》（*Annales ecclesiastici*），A.泰奈尔（A.Theiner）编，IX，32（532年？），419。

注406 以弗所的约翰：《笔记》（*Commentarii*），155；布鲁克斯编，II，677（475）。见迪亚科诺夫《以弗所的约翰和他的教会史著作》，58。

注407 J.马斯佩罗（J.Maspero）：《亚历山大教会主教史》（*Histoire des patriarches d'Alexandrie*），3、100、110。勒朋：《塞维鲁的一性派思想》（*Le Monophysisme sévérien*），74—77。

注408 马斯佩罗：《亚历山大教会主教史》，110。

注409 见前章关于阿列乌斯派争论的部分，原书第108页。——译者

注410 《教宗阿伽佩图斯生平》（*Vita Agapeti papae*），见L.D.杜切斯内（L.D.Duchesne）编《大主教传》（*Liber Pontificalis*），I，287。曼西：《新编圣公会议文集》，VIII，843。

注411 《关于“三章”的敕令》之所以如是称呼，是由于其敕令中包括由上述三位作者写的文章或段落，但是，此名称原来的意义很快被人忘记了。“三章”后来专指狄奥多尔、狄奥多莱和依巴斯三个人（因在希腊文中，κεφάλαια 与英文chapter同义，可解释为“章、节”，也可解释为“头”，因此，国内也有译为“三头案”者。——译者）。

注412 弗尔金蒂·费尔南迪（Fulgentii Ferrandi）：《书信集》，VI，7；J.P.米涅编：《拉丁教父文献全集》，LVII，926。

注413 《日耳曼人历史文献，书信集》（*Monumenta Germaniae Historica, Epistolarum*），III，62页注41。

注414 此处原文为Theodore（与原书152页Theodore，不符）。——译者

注415 曼西：《新编圣公会议文集》，IX，376。

注416 《大格列高利书信集》（*Epistolae Gregorii Magni*），II，36；曼西：《新编圣公会议文集》，IX，1105。《教宗格列高利一世书信集》（*Gregorii I papae Registrum epistolarum*），L.M.哈特曼（L.M.Hartmann）编，II，49，载《日耳曼历史文献，书信集》，I，151。

注417 日耳曼人之一支，源于斯堪的纳维亚半岛，3世纪进入多瑙河流域，受罗马帝国军队打击而渐趋衰落。——译者

注418 见马斯佩罗《亚历山大诸牧首》（*Patriarches d'Alexandrie*），65。他对查士丁尼时代的一性派问题做了很好的描述，见102—165。亦见迪亚科诺夫《以弗所的约翰和他的教会史著作》，51—87。

注419 Th.I乌斯宾斯基：《拜占庭帝国史》，I，506。

注420 见M.马诺也罗维奇（M.Manojlović）的极其重要的文章，它最初于1904年以塞尔维亚-克罗地亚文字发表，几乎无人能引用。H.格雷古瓦把它译为法文，标题是：“君士坦丁堡的民众”（“Le peuple de Constantinople”），《拜占庭》（布鲁塞尔），XI（1936），617—716。马诺也罗维奇的论文尚未被广泛接受。F.多尔格（F.Dölger）接受了这一观点，《拜占庭杂志》（德文），XXXVII（1937），542；奥斯特洛戈尔斯基批驳了它（《拜占庭国家史》，41页注1）。E.施泰因于1920年批驳了此观点（他没有亲自读马诺也罗维奇的塞尔维亚-克罗地亚原文论述），但于1930年接受了这一观点，《拜占庭杂志》（德文），XXX（1930），378。本书作者相信，马诺也罗维奇令人信服地论述了他的观点。

注421 E.孔迪拉奇（Condirachi）：“6世纪初罗马的竞技党和竞技场娱乐活动”，《东南欧历史杂志》（*Revue historique du sud-est européen*），XVII（1941），95—102，特别是96—98的部分。关于这一重要结论的资料是卡西奥多鲁斯的同时代作品《杂录》（*Variae*，该《杂录》记录了狄奥多里克及其继承人的敕令和律令。——译者）。亦见马诺也罗维奇的未经任何资料验证而得出的不甚慎重的断语：“这种（阶级的）具体化源出于早期罗马的竞技场。”《拜占庭》（布鲁塞尔），II（1936），642、711—712。

注422 K.迪亚科诺夫：“5—7世纪拜占庭的吉莫和竞技党”（“The Byzantine Demes and Factions [τὰ μέμνη] in the Fifth to the Seventh Centuries”），《拜占庭年鉴》（1945年），M.V.列夫臣柯编，144—227；前言，144—149。这是一篇相当优秀的作品，对于进一步研究上述问题提供了不可缺少的基础。关于吉莫和竞技党后来的情况，特别是竞技党的作用在7世纪逐渐衰弱的历史，见G.布拉提亚努（G.Brătianu）“7世纪排犹太主义的危机与拜占庭党派政治的结束”（“La fin du regime des parties à Byzance et la crise antisemite du VII^e siècle”），《东南欧历史杂志》，XVII（1941），49—57；迪亚科诺夫：“5—7世纪拜占庭的吉莫和竞技党”，《拜占庭年鉴》（1945），226—227。格雷古瓦在这方面的评价可能不太准确，他说：“事实上，自641年以后，人们再也找不到竞技场各党派之政治作用的痕迹。”，见“碑铭学的注释”（“Notules épigraphique”），《拜占庭》（布鲁塞尔），XIII（1938），175。亦见F.德沃尔尼克（F.Dvornik）“拜占庭的竞技党”（“The Circus Parties in Byzantium”），《拜占庭、后拜占庭

杂志》(*Byzantina Metabyzantine*), I (1946), 119—133。

注423 见狄奥凡尼《编年史》中所记皇帝查士丁尼通过一位传令官(*mandator*)与绿党的激烈对话, 德博尔编, 181—184; 亦见《复活节编年史》(*Chronicon Paschal*), 620—621。参见P. 马斯(P. Maas)“*Metrische Akklamationen der Byzantiner*”, 《拜占庭杂志》(德文), XXI (1912), 31—33、46—51。柏里认为, 这里所指可能是查士丁尼统治的其他时期; 见《晚期罗马帝国史》, II, 40页及注3、72。柏里在第72—74页转引了该对话的英文译文。

注424 见普罗柯比《波斯战争》, I, 24、35—37; 豪里编, I, 130; 杜因编, I, 230—233。

注425 关于尼卡起义, 见迪亚科诺夫“5—7世纪拜占庭的吉莫和竞技党”一文中的论述, 《拜占庭年鉴》(1945), 209—212。

注426 《新律》, 30 (44), 5; 扎哈利亚·冯·林根塔尔编, I, 268。

注427 H. 贝尔: “拜占庭时期埃及的奴隶制地产”(“*The Byzantine Servile State in Egypt*”), 《埃及考古杂志》(*Journal of Egyptian Archaeology*), IV (1917), 101—102。贝尔: “埃及农业历史的一个新时期”(“*An Epoch in the Agrarian History of Egypt*”), 《埃及学研究文集——纪念让·弗朗索瓦·尚普利昂》(*Études égyptologiques dédiées à Jean-François Champolion*), 263。M. 格尔泽: 《拜占庭统治下的埃及研究》(*Studien zur byzantinischen Verwaltung Aegyptens*), 32、83—90。A. E. R. 博克: “拜占庭在埃及的帝国主义统治”(“*Byantine Imperialism in Egypt*”), 《美国历史评论》, XXXIV (1928), 6。

注428 《新律》, 8 (16), 10; 扎哈利亚·冯·林根塔尔编, I, 104。

注429 《新律》, 8 (16), 8; 扎哈利亚·冯·林根塔尔编, I, 102。

注430 《新律》, 28 (31), 5; 扎哈利亚·冯·林根塔尔编, I, 197。

注431 《新律》, 8 (16), 10; 扎哈利亚·冯·林根塔尔编, I, 106。

注432 《敕谕》(*Edictum*), 13 (96), 前言; 扎哈利亚编, I, 529—530。

注433 格尔泽: 《关于拜占庭治下之埃及的研究》, 21—36。柏里: 《晚期罗马帝国史》, II, 342—343。G. 茹亚尔: 《拜占庭埃及的

行政统治》(*L'Administration civile de l'Egypte Byzantine*) (第2版, 1928年), 30。

注434 《新律》, 33 (54), 前言; 扎哈利亚·冯·林根塔尔编, I, 360。

注435 《约翰·马拉拉斯编年史》, 486。如果笔者没有搞错的话, 柏里的著作中没有提及此段文字。

注436 《查士丁尼颂》(*De laudibus Justini*) , II, 249—250。

注437 约安尼斯·利迪(Joannis Lydi): 《论行政制度》(*De Magistratibus*) , III, 70 ; I. 贝克编, 波恩版, 264。R. 温斯克(R. Wuesch) 编: 《特伊布纳希腊罗马文献集成》(*Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*) , 162。

注438 迪尔: 《查士丁尼》, 311。

注439 普罗柯比对这场瘟疫的记载是最完全、原则上是最权威的。在瘟疫流行期间, 他正在君士坦丁堡。《波斯战争》, II, 22—23。亦见柏里《晚期罗马帝国史》, 62—66; 普罗柯比的描述, 见63—64。H. 津塞尔(H. Zinsser): 《鼠、虱和历史》(*Rates, lice and History*) , 144—149; 其中译自普罗柯比的记载部分, 见145—147。

注440 扎哈利亚·冯·林根塔尔编: 《希腊罗马法制史》, III, 3。

注441 Indicopleusters意为“航行至印度的”或“印度洋航海者”。此书由J. 麦克林德尔(J. MacCrindle) 译为英文, 书名是《一位埃及修士科斯马的基督教地志》(*The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk*) 。见C. 比兹雷(C. Beazley) 《近代地理学的黎明》(*The Dawn of Modern Geography*) , I, 190—196、273—303。对科斯马著作最全面、最形象的概括介绍, 见E. 温斯泰德(E. Winstedt) 《印度洋航行者科斯马的〈基督教地志〉》(*The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*) , vi。M. V. 阿那斯托斯(M. V. Anastos); “印度洋航行者科斯马的〈基督教地志〉写于亚历山大城”(“The Alexandrian Origin of the Christian Topography of Cosmas Indicopleustes”) , 《顿巴登橡树园文献集》, III (1946) , 75—80。

注442 印度洋航海者科斯马: 《基督教地志》, XI; 米涅编: 《希腊教父著作全集》, LXXXIII, 445; 温斯泰德编, 322; 麦克林德尔编, 365。

注443 见R. 塞维尔(R. Sewell): “印度发现的罗马货币”(“Roman Coins in India”) , 《皇家亚细亚学会杂志》(*Journal of the Royal Asiatic Society*) , XXXVI (1904) , 620—621。M. 克沃斯托

夫 (M.Khvostoc) : 《希腊 - 罗马时期埃及对东方的商业活动史》 (*History of Oriental Commerce in Greco-Roman Egypt*) 230。E.沃明顿 (E.Warmington) : 《罗马帝国和印度间的商业贸易关系》 (*The Commerce Between the Roman Empire and India*) , 140。

注444 拜占庭货币名。——译者

注445 《基督教地志》, II; 米涅编, 《希腊教父文献全集》, XXXVIII, 116; 温斯泰德编, 81; 麦克林德尔编, 73。

注446 《基督教地志》, XXI; 米涅编, 448—449; 麦克林德尔编, 368—370。这个故事似乎是一个传说, 很像普林尼所记载的, 在克劳狄皇帝统治时期来自锡兰的使者的故事。普林尼 (Pliny) : 《博物志》 (*Naturalis Historia*) , VI, 85。见J.E.腾南特 (J.E.Tennent) : 《锡兰》 (第5版, 1860年) , I, 566。

注447 《拜占庭艺术史, 微型画研究特辑》 (*Histoire de l'art byzantin considéré principalement dans les miniatures*) , I, 138; 俄文版 (1876) , 88。

注448 E.雷汀 (E.Redin) : 《由希腊文及俄文版编译的印度洋航海者科斯马的〈基督教地志〉》 (*The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes, from Greek and Russian Versions*) , D.V.阿伊那洛夫 (D.V.Ainalov) 编。

注449 W.海德 (W.Heyd) : 《中世纪利凡特贸易史》 (*Histoire du commerce du Levant au moyen âge*) , I, 10。迪尔: 《查士丁尼》, 390。R.P.F.M.阿贝尔 (R.P.F.M.Abel) : “尤塔巴岛” (“L'Isle Jotabe”) , 《圣经杂志》 (*Revue biblique*) , XLVII (1938) , 520—524。

注450 关于这一点, 资料记载并不一致, 普罗柯比 (《哥特战争》, IV, 17; 豪里编, II, 576) 把这次冒险事件归于几个修士。在《狄奥凡尼历史摘抄》 (*Excerpta e Theophanis Historia*) , 波恩版, 484。L.丁道尔夫 [L.Dindorf] 编: 《希腊简史》 (*Historici Gracii minores*) , I, 447中提到, 此盗蚕者是一个波斯人。在F.李希霍芬 (F.Rchithofen) 的, 《中国, 亲身旅行的成果和以之为根据的研究》 (后简称《中国》) (*China, Ergebnisse eigener Reisen und darauf gegründeter studien*) 一书, II, 528—529、550中, 对史实和人名的记载甚为混乱, 普罗柯比提到的“塞林达”有时被认为是中国的和田。见李希霍芬《中国》, 550—551。海德: 《中世纪利凡特贸易史》, II, 12。柏里: 《晚期罗马帝国史》, II, 332页及注1。关于拜占庭丝绸工业历史的一般状况, 见R.S.洛佩斯 (R.S.Lopez) 的极其重要的文章“拜占庭帝国的丝绸工业” (“On the history of the silk industry in the Byzantine Empire”) , 《史鉴》, XX (1945) , 1—431, 还配有若干

幅插图。

注451 这里的工坊，原文为factory。显然，拜占庭时期不可能有现代意义上的工厂，但它显然也不同于中世纪的手工业作坊，此处用“工坊”，只是遵从国内处理译名问题的传统理念。——译者

注452 J.埃伯索尔特（J.Ebersolt）：《拜占庭奢侈品艺术》（*Les Arts somptuaries de Byzance*），12—13。G：茹亚尔：《拜占庭埃及的行政统治》（第2版，1928年），83。

注453 《狄奥凡尼历史摘抄》，波恩版，484；《希腊罗马世界逸事》（*Fragmenta Historicorum Graecorum*），IV，270。

注454 《论建筑》，II，1，3；波恩版，209；豪里编，III，2，46。

注455 《论建筑》，IX，4，1；波恩版，277；豪里编，III，2，116。

注456 瓦西列夫：《克里米亚的哥特人》，71。

注457 柏里：《晚期罗马帝国史》，II，67。

注458 《基督教会史》，I，3；佩涅 - 史密斯（Payne-Smith）编，3；布鲁克斯编，1—2。

注459 《希腊史》，H.F.托泽编，I，298。K.阿曼托斯认为，这种说法多少有些夸张，见《拜占庭国家史》（*Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ κράτους*），I，260。

注460 柏里：《晚期罗马帝国史》，II，97。库拉科夫斯基：《拜占庭》，II，359。施泰因：《查士丁二世和提庇留》，21。S.瓦耶（S.Vaihé）：“6世纪突厥人与拜占庭的结盟计划”（“Projet d’alliance turco-byzantine au VI^e siècle”），《东方之声》，XII（1909），206—214。

注461 对于这次战争的记载，见柏里《晚期罗马帝国史》，II，95—101；库拉科夫斯基：《拜占庭》，II，360—369；施泰因：《查士丁二世与提庇留》，38—55。

注462 《叙利亚米凯尔的编年史》（*Chronique de Michel le Syrien*），J.B.夏博（J.B.Chabot）译本，II，312。

注463 关于这次战争，见施泰因《查士丁二世和提庇留》，58—86（此时提庇留还只是恺撒），87—102（此间，提庇留已经当了皇帝 - 奥古斯都）。

注464 关于提庇留时期和莫里斯时期的波斯战争，见库拉科夫斯基《拜占庭》，II，383—394、426—446；M.J.海金斯（M.J.Higgins）：《莫里斯皇帝时期的对波斯战争，I，年表，附有波斯日历的简史》（*The Persian War of the Emperor Maurice.I, The Chronology, with a Brief History of the Persian Calendar*）；海金斯：“6世纪末期的国际关系”（“International Relations at the Close of the Sixth Century”），《天主教会历史评论》（*The Catholic Historical Review*），XXVII（1941），279—315。海金斯心目中的英雄是提庇留，“一个可以在帝国的长期历史中耸立于诸伟人之中的高大形象”（315）；V.米诺斯基（V.Minorsky）：“罗马和拜占庭在阿特罗帕特内的战争”（“Roman and Byzantine Campaigns in Atropatene”），《东方与非洲研究学院通报》（*Bulletin of the Scholl of Oriental and African Studies*），XI（1944），244—248（591年的战争）；P.古伯特（P.Goubert）：《前伊斯兰时期的拜占庭》（*Byzance avant l'Islam*），80—117。

注465 《尼基乌主教约翰编年史》（*Chronicle of John, bishop of Nikiu*）（英译本）。M.佐登伯格（M.Zotenberg）编：《国家图书馆手稿摘要及札记》（*Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*），XXIV（1883），109,430；R.H.查尔斯英译本，175—176。

注466 塔夫拉里：《萨洛尼卡于14世纪的起源》（*Thessalonique des origins au XIVe siècle*），101—108。

注467 柏里：《晚期罗马帝国史》，II，160—166。G.勒韦迪（G.Reverdy）：“希尔德贝尔特二世与拜占庭的关系”（“Le Relations de Childbert II et de Byzance”），《历史杂志》（*Revue historique*），CXIV（1913），61—85。

注468 关于格列高利在君士坦丁堡的侨居生活，见F.杜登《伟大的格列高利：他在历史和思想史上的地位》（*Gregory the Great: His Place in History and Thought*），I，135—157。格列高利可能于586年被召回罗马（156—157）。

注469 此处的“他”即指君士坦丁堡牧首，“迅捷者”约翰。——译者

注470 《书信集》（*Epistolae*），V，20；米涅编：《拉丁教父文献全集》，LXXII，746—747栏；《日耳曼历史文献，书信集》，I，322（V，37）；英译本：《尼西亚及尼西亚后的教父们》，XII，170—171。

注471 原文作95：11，但此段经文确是在《诗篇》的96：11，全文为：“愿天欢喜，愿地快乐，愿海和其中所有的都欢乐”，故做此修

改。——译者

注472 《书信集》XIII, 31; 米涅编《拉丁教父文献全集》, LXXVII, 1281—1282; 《日耳曼历史文献, 书信集》, II, 397 (XIII, 34); 《尼西亚和后尼西亚的教父们》, XIII, 99。

注473 《大主教传》(*Liber Pontificalis*), L.杜切斯内编: I, 316。

注474 关于拉文纳总督区的形成, 见夏尔·迪尔《拜占庭在拉文纳总督区的行政统治(568—751年)》(*Études sur l'administration Byzantine dans l'exarchat de Ravenne*, 568—751), 3—31。

注475 迪尔: 《拜占庭统治下的非洲》(*L'Afrique byzantine*), 453—502。

注476 《拜占庭研究》(*Études Byzantines*), (军区制的起源 [*L'Origine du régime des thèmes*])。

注477 古保加利亚人。——译者

注478 列奥尼达、埃帕米农达和菲洛皮门均为古希腊政治家。——译者

注479 此处根据瓦西列夫的英文本译出, 在孙秉莹与谢德风翻译的汤普逊先生的《历史著作史》中, 对这段引文有不同的译法。见《历史著作史》(商务版)第四分册, 第709页。——译者

注480 《中世纪莫里亚半岛历史》(*Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters*) (德文版), I, iii—xiv。

注481 《基督教会史》, VI, 10; 比德和帕芒蒂埃编, 228。

注482 《论军区制》(*De Thematibus*), II, 53。有时, 我们发现另一种译法: “整个土地沦于奴隶之手, 成为蛮族的土地”, 因为君士坦丁·波菲罗杰尼图斯在这里使用了一个不平常的动词“ἐσθλαβώθη”, 它可以被译为“斯拉夫化”, 也可译为“沦为奴隶”。本书作者倾向于前者。

注483 《中世纪莫里亚半岛史》, I, 208—210。

注484 《自中世纪初至当代的希腊历史》(*Geschichte Griechenlands vom Beginn des Mittelalters bis auf die neuere Zeit*), I, 103—109。

注485 A.A.瓦西列夫: “希腊的斯拉夫人”(“The Slavs in Greece”), 《拜占庭年鉴》, V (1898), 416—438。自1898年以

后，出现了关于这一争论问题的大量作品；至于这些出版物的详细目录，可见A.本（A.Bon）所写《拜占庭时期的伯罗奔尼撒半岛》（*Le Péloponnèse Byzantin*）（巴黎，1951年），30—31。

注486 关于《圣底米特里编年史》（*Acta sancti Demetrii*）的意义，有一个非常重要的评述，见格尔泽《拜占庭军区制的起源问题》（*Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung*），42—64。亦见塔弗拉里《14世纪萨洛尼卡的兴起》（*Thessalonique des origines au XIV^e siècle*），101。

注487 N.彼得洛夫斯基（Petrovsky）：“论法尔梅赖耶理论的起源”（“On the Problem of the Genesis of Fallmerayer’s Theory”），《公众教育部杂志》（1913），143、149。

注488 N.彼得洛夫斯基：“论法尔梅赖耶理论的起源”，《公众教育部杂志》（1913），164。

注489 米南德（Menander）：《著作摘编》（*Excerpta*），波恩编，43；《希腊历史残篇》（*Fragmenta Historicorum Graecorum*），IV，202。塞奥菲拉克塔斯·西莫加特（Theophylact Simocatta）：《历史》（*Historia*），VIII，13、16；德博尔编，311。柏里：《晚期罗马帝国史》，II，182。

注490 克伦巴赫（K.Krumbacher）：《拜占庭文献史》，249。

注491 Theophanes，旧译狄奥方。——译者

注492 关于吕底亚的约翰的著作和它的重要性，可见于E.施泰因《关于戴克里先以来“大政区长”一衔的探讨》（*Untersuchungen über das Officium der Prätorianenpräfektur seit Diokletian*）。

注493 希罗克利斯的作品写于535年之前，见克伦巴赫《拜占庭文献史》，417；蒙特拉蒂奇（Montelatici）：《拜占庭文献史》，354—1453年》，76。

注494 蒙特拉蒂奇：《拜占庭文献史》，63—64。

注495 约翰·马拉拉斯的编年史很可能写至查士丁尼统治初年，而在一个新的版本中则增加了由作者本人或其他人所写的续篇。见柏里《晚期罗马帝国史》，II，435。

注496 克伦巴赫：《拜占庭文献史》，326。

注497 马拉拉斯编年史的第8—18卷的斯拉夫语译本被M.斯宾卡（M.Spinka）和G.道尼（G.Downey）合作译成英文。A.T.奥姆斯蒂德（Olmstead）在其书评中写道：“约翰·马拉拉斯毫无疑问是世界上最差

的编年史作者。历史学家可以责骂他的愚蠢，但又必须使用他的作品，因为马拉拉斯保存了大量最重要的史实记载，否则它们将会失传。”《芝加哥神学院丛书》（*The Chicago Theological Seminary Register*），XXXI，4（1942），22。

注498 E.W.布鲁克斯（E.W.Brookes）：《东方教父著作集》（*Patrologia Orientalis*），XVII（1923），vi。

注499 迪亚科诺夫：《以弗所的约翰和他的教会史著作》，359。

注500 见F.洛夫斯（F.Loofs）《拜占庭的莱昂提乌斯》（*Leontius von Byzanz*），297—303。W.吕加默（W.Rügamer）《拜占庭的莱昂提乌斯》（*Leontius von Byzanz*），49—72。

注501 吕加默：《拜占庭的莱昂提乌斯》，72。

注502 此处借用了《圣经·创世记》（28：12）中雅各梦见天梯的典故。书名用的是希腊文的属格ὁ τῆς κλίμακος，后被拉丁化为Climacus，于是，Johnnes Climacus就成为西方对这位作者名字的传统拼法。

注503 关于《天梯》一书中许多微型画的再版，见于G.R.莫里（G.R.Morey）《佛里尔收藏本中的东方基督教绘画》（*East Christian paintings in the Freer Clection*），1—30。也见O.M.多尔顿（O.M.Dalton）《东方基督教艺术》（*East Christian Art*），316。

注504 见埃德华·施瓦茨（Eduard Schwartz）《斯奇索城的西里尔》（*Kyrillos von Skythopolis*）。

注505 见此两部书的新版，P.弗里德朗德（Friedländer）：《加沙的约翰尼斯和宫廷侍卫长保罗》（*Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius*），227—265；评述：267—305。

注506 《历史》，V，9；波恩版，296—297；L.A.丁多夫（L.A.Dindorf）编：《希腊简史》，II，362。

注507 “拜占庭的附属国”（“Byzantine Servile State”），《埃及考古杂志》，IV（1917），104—105；贝尔：“大英博物馆内的希腊纸草文书”（“Greek papyri in the British Museum”），《埃及考古杂志》，V（1917），iii—iv。亦见W.舒巴特（W.Schubart）《草纸学导言》（*Einführung in die Papyruskunde*），145—147、495。

注508 “埃及的最后一位希腊诗人：狄奥斯库鲁，阿波罗之子”（“Un Dernier poète grec d’Egypte:Dioscore, fils d’Apollon”），《希腊研究杂志》，XXIV（1911），426、456、469。

注509 F.福克斯 (F.Fuchs): 《君士坦丁堡的高等学府》(*Die höheren Schulen von Konstantinopel*), 7—8。

注510 关于圣索菲亚教堂的最新作品是E.H.斯维福特 (Swift) 《圣索菲亚》(*Hiagia Sophia*)。亦见托马斯·怀特莫尔 (Thomas Whittemore) 所著的《关于伊斯坦布尔的圣索菲亚大教堂中镶嵌画的早期报导》(*Preliminary Reports on the Mosaics of St.Sophia at Istanbul*), 始于1933年。

注511 见《君士坦丁堡原始手稿》(*Scriptores originum Constantinopolitanarum*), T.普莱格尔 (T.Preger) 编, I, 105。

注512 在当代, 圣索菲亚大教堂已经作为博物馆正式开放, 接待来自世界各地的游客, 内部一些拜占庭时期的绘画也经过整修而重见天日了。——译者

注513 此处用“Tsagrad”一词 (即帝都) 称呼君士坦丁堡, 因此, 该书亦可译为《帝都游记》。古罗斯人称拜占庭皇帝为“沙” (Tsa), 其发音来自于恺撒 (Caesa), 后来我国学者将此词译为“沙皇”, 专指伊凡三世以后的俄罗斯专制统治者。——译者

注514 “诺夫哥罗德的朝圣者斯蒂芬” (“The Pilgrimage of Stephan of Novgorod”), 《俄罗斯民间故事》(*Tale of the Russian People*), T.萨哈洛夫 (T.Sakharov) 编, II, 52。M.N.斯佩兰斯基 (M.N.Speransky): 《从14世纪的诺夫哥罗德古典文学中所见到的》(*From the Ancient Novegorod Literature of the Fourteenth Century*), 50—76; 引文见53。

注515 《基督教堂的兴建》(*Ursprung der christlichen Kirchenkunst*), O.多尔顿和H.布劳恩赫茨译, 46; 见多尔顿《东方基督教艺术》, 93。

注516 见M.N.斯佩兰斯基 (M.N.Speransky) “南斯拉夫和俄罗斯文学中关于帝都圣索菲亚大教堂之建筑的传说” (“The South-Slavonic and Russian Texts of the Tale of the Construction of the Church of St.Sophia of Tzarigrad”), 《纪念V.N.兹拉塔尔斯基文集》(*Memorial Volume in Honor of V.N.Zlatarsky*), 13—422。V.D.斯米尔诺夫 (V.D.Smirnov): 《关于圣索菲亚的土耳其传说》(*Turkish Legends on Saint Sophia*)。

注517 《君士坦丁堡的圣使徒教堂》(*Die Apostelkirche in Konstantinopel*), 10页及以下。

注518 多尔顿: 《东方基督教艺术》, 77—78。

注519 亦见夏尔·迪尔《拉文纳》(*Ravenne*), VIII, 132。

注520 见V.贝内塞维奇 (V.Benešević) “关于西奈山上的耶稣变容图之年代考证” (“Sur la date de la mosaïque de la Transfiguration au Mont Sinai”) , 《拜占庭》 (布鲁塞尔) , I (1924) , 145—172。

注521 见迪尔《拜占庭艺术手册》, I, 230—277。

注522 可折叠的双联记事板, 自古罗马时期以来帝国用以表示皇室、权贵和教士的身份。——译者

注523 《希拉克略皇帝的历史》 (*The History of the Emperor Heraclius*) , XXXII ; 1862年俄文版, 129 ; F.马克莱尔 (F.Macler) 法译本, 108。

注524 见A.佩尼斯 (A.Pernier) 《希拉克略皇帝》 (*L'Imperatore Elaclio*) , 44。H.格雷古瓦: “执掌拜占庭皇权的亚美尼亚王朝” (“An Armenian Dynasty on the Byzantine Throne”) , 《美国季刊》 (*American Quarterly*) , I (1946) , 4—21。他称582年至713年整个时期是拜占庭历史上的第一个亚美尼亚时代 (8) 。

注525 见E.W.布鲁克斯“谁是君士坦丁·波戈那图斯?” (“Who was Constantine Pogonatus”) , 《拜占庭杂志》 (德文) , XVII (1908) , 460—462。

注526 并没有使他完全丧失说话能力。

注527 柏里: 《晚期罗马帝国史》, II, 354。

注528 《对波斯战争》 (*De expeditione persica*) , vss.90—91 ; I.贝克编: 《拜占庭历史文献大全》 (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*) , 17, 该全集在下文中将标明“波恩版”。

注529 《拜占庭国家史》, 96。

注530 安提奥库斯·斯特拉特古斯 (Antiochus Strategus) : 《614年波斯人占领耶路撒冷》 (*The Capture of Jerusalem by the Persians in the Year 614*) , N.马尔 (N.Marr) 英译, 15 ; F.C.康尼贝尔 (F.C.Connybeare) 英译, 《英国历史评论》, XXV (1910) , 506。P.皮特斯 (P.Peeters) : “波斯人攻克耶路撒冷记” (“La Prise de Jerusalem par les Perses”) , 《圣约瑟夫大学学报》 (*Mélanges de l'Université de Saint-Joseph*) , IX (1923) 。

注531 海伦, 即圣海伦, 君士坦丁之母, 见本书第二章。——译者

注532 传说是当年耶稣赴难被钉死于上的十字架。630年 (有的学者认为在629年9月4日) 重新安置的“真十字架”直到今天还在黎巴嫩。

注533 见H.樊尚和F.M.阿贝尔《耶路撒冷》，II，Pt.4，926—928。

注534 提图斯是古罗马帝国的将军和皇帝（40？—81年），79—81年在位，70年领兵镇压耶路撒冷的起义，攻陷该城后，进行彻底破坏。——译者

注535 此处的隐修院即lauras，是修道者实行个人的禁欲生活的隐修处，该处的修士们不过集体生活。——译者

注536 康达可夫：《穿越叙利亚和巴勒斯坦的考古旅行》（*An Archeological Journey through Syria and Palestine*），173—174。

注537 聂斯脱利教，中国史籍称“景教”，于635年（唐太宗贞观九年）传入中国。——译者。

注538 这次阿瓦尔人的侵略可能发生在617年。见N.贝恩斯“阿瓦尔人突然袭击的日期”（“The Date of the Avar Surprise”），《拜占庭杂志》（德文），XXI（1912），110—128。

注539 伊西多尔的编年史并不准确。西班牙的伊西多尔（Isidori Hispalensis）：《大编年史》（*Chronica Majora*）；J.P.米涅编《拉丁教父文献全集》，LXXXIII，1056（统治的第5年）；T.蒙森：《日耳曼历史文献，古典作家》，11；《大编年史》（*Chromica Minora*），II，479（统治的第16年）。

注540 F.格雷（F.Görres）：“西班牙西哥特王国海岸的拜占庭领地（554—624年）”（“Die byzantinischen Besitzungen an den Küsten des spanisch-westgothischen Reiches”），《拜占庭杂志》（德文），XV（1907），530—532。E.布奇尔（E.Bouchier）：《罗马帝国统治下的西班牙》（*Spain Under the Roman Empire*），59—60。P.古伯特（P.Goubert）：“拜占庭与西哥特西班牙（554—711年）”（“Byzance et l’Espagne wisigothique,554—711”），《拜占庭研究》，II，（1945），48—49、76—77。

注541 《拜占庭帝国史》，I，684。

注542 佩尼斯：《希拉克略皇帝》，141—148。J.库拉科夫斯基：《拜占庭史》，III，76—87。

注543 此声明现保存在《复活节编年史》，724—734；意大利版佩尼斯《希拉克略皇帝》，167—171。

注544 佩尼斯：《希拉克略皇帝》，179。见V.米诺斯基

(V.Minorsky):“罗马人和拜占庭人在阿特罗帕特的战争”(“Roman and Byzantine Campaigns in Atropatene”),《东方和非洲研究学会公报》(*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*), XI, 2 (1944), 248—251 (626—628年希拉克略的战争)。

注545 《希拉克略皇帝》(*Emperor Heraclius*), 帕特卡诺夫(Patkanov)译本, 111; F.马克莱尔译本, 91。两位翻译者在最后的一句中, 将“恩赐”(benediction)译成“礼物”(gifts)。见库拉科夫斯基《拜占庭》, III, 118页注1。

注546 《古兰经》, XXX, I; 这一章的题目是“希腊人”, G.塞尔(G. Sale)译, 330—331。(本书提到的《古兰经》译文与中文版的《古兰经》译文有较大差别。见马坚《古兰经》, 中国社会科学出版社, 1981年版, 309。——译者)

注547 狄奥凡尼:《编年史》; C.德博尔编, 335。

注548 《弗雷德加编年史及其续编》(*Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholartici*), IV, 62。《日耳曼历史资料集, 墨洛温王室手稿》, II, 151。也可见《法兰克王达格贝尔特一世编年》(*Gesta Dagoberti I Regis Francorum*), 24; 《日耳曼历史资料集》, 409。

注549 《编年简史》(*Chronica Minora*), I; 吉迪(I. Guidi)译, 《东方基督教手稿大全·叙利亚手稿》(*Corpus scriptorum christianorum orientalium, Scriptores Syri*), ser. III, iv。阿伽比乌斯·德蒙彼杰(Agapius[Mahboub] de Monbidg):《世界史》(*Histoire universelle*), A.A.瓦西列夫编:《东方教父全集》, VIII (1912), II (2), 453 (193)。《叙利亚迈克尔编年史》, J.B.夏博译, II, 420。见T.内尔德克(T. Nöldeke):《萨珊时期的波斯和阿拉伯历史》(*Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*), 391—392。内尔德克:《波斯历史论文集》(*Aufsätze zur persischen Geschichte*), 129。

注550 《晚期罗马帝国的法律制度》(*The Constitution of the Later Roman Empire*), 20; J.B.柏里:《文章精选》(*Selected Essays*), H.坦普利(*Temperley*)编, 109。该观点受到E.施泰因的反对, 见《拜占庭史》(*Byzantinische Zeitschrift*), XXIX (1930), 353。

注551 《罗马帝国衰亡史》, J.B.柏里编, chap.46。

注552 旧译内志。——译者

注553 旧译汉志。——译者

注554 此处原文如此。本书作者一向认为, 罗马帝国并没有分

裂，拜占庭就是罗马，只不过后来其语言 and 核心民族成分发生了变化。因此，历史上没有拜占庭这个帝国，这是后人的称谓。——译者

注555 从1世纪初起，罗马帝国为了防御日耳曼人，开始在多瑙河上设置防线。——译者

注556 关于叙利亚防线，见R.杜索德（R.Dussaud）《前伊斯兰时期叙利亚的阿拉伯人》（*Les arabes en Syrie avant l'islam*），24—56。

注557 《古代东方史》（*History of the Ancient East*）（第2版，1914年），II，313。

注558 《狄奥凡尼历史摘编》（*Excerptas e Theophanis Historia*），波恩版，485；见内尔德克（Nöldeke）《波斯与阿拉伯历史》（*Geschichte der Perser und Araber*），249—250。C.孔蒂·罗希尼（C.Conti Rossini）：《埃塞俄比亚史》（*Storia d'Ethiopia*），199。

注559 本文以下部分对伊斯兰教与穆罕默德的描述，完全忠实于原作者的观念，译者未增减任何个人观点。——译者

注560 I.戈德齐赫（I.Goldziher）：“伊斯兰的宗教”（“Die Religion des Islam”），收于《当代文化：东方宗教》（*Die Kultur der Gegenwart: Die Religionen des Orient*），P.辛内伯格（P.Hinneberg）编，III，1，part 2，102。

注561 同上。

注562 亦译为雅特里布。——译者

注563 《当代文化：东方宗教》，III，1，part 2，103。又见P.H.拉芒（P.H.Lammens）“希吉拉时期的麦加”（“La Mecque à la veille de l'hégire”），《圣约瑟夫大学学报》（*Mélanges de l'Université de Saint-Joseph*），IX（1924），439；拉芒：“前伊斯兰时期阿拉伯半岛西部的圣殿”，（“Les sanctuaires préislamiques dans l'Arabie Occidentale”），《圣约瑟夫大学学报》，XI（1926），173。

注564 将“*hidjra*”一词翻译成逃亡不太准确，因为阿拉伯词根“*hadjara*”并不含有“逃亡”的意思。该含义是“脱离关系”“离弃自己的部落”“迁移”；见《伊斯兰教百科全书》（*Encyclopédie d l'islam*），II，320—321。

注565 见V.巴托尔德“第一批伊斯兰清真寺的方位”（“The Orientation of the First Muslim Mosques”），《俄国艺术史研究所通讯》，I（1922），116。C.H.贝克尔：《伊斯兰教世界的发展及其本质：伊斯兰研究》（*Vom Werden und Wesen der Islamischen Welt: Islamstudien*），I，429。

注566 I.戈德齐赫:《伊斯兰教研究》(Muhammedanische Studien), II, 20。

注567 戈德齐赫:“论伊斯兰教”(“Die Religion des Islam”), 《当代文化:东方宗教》(Die Kultur der Gegenwart: Die Religionen des Orients), 欣纳伯格(Hinneberg)编, III, 1, 106。

注568 《穆罕默德》(Muhammed), I, 123。夏尔·迪尔和G.马尔赛:《395—1018年的东方世界》, 176。

注569 《东方历史研究》(Studi di Storia orientale), III, 236、257。

注570 K.居特伯克(K.Güterbock):《拜占庭关于新生伊斯兰教的论战》(Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik), 6、7、11, 67—68。

注571 德博尔编:《编年史》, 333。W.艾克内(W.Eichner):“有关伊斯兰教的拜占庭资料”(“Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern”), 《伊斯兰教》(Der Islam), XXIII (1936), 133—162、197—244。

注572 此处所引《古兰经》译文章节, 与马坚所译中文版《古兰经》完全不同, 见中国社会科学出版社, 1981年版, 第30—31、175页。——译者

注573 凯塔尼:《东方历史研究》, I, 368。

注574 《年代纪》(Annales), L.切克霍编(L.Cheikho):《东方教会文献全集, 阿拉伯文献》(Corpus Scriptum Christianorum Orientalium, Scriptorum Arabici), II, 5、I.4。米涅拉丁文译本:《希腊教父文献全集》(Patrologia Graeca), CIX, 1088。

注575 M.J.德戈杰编(M.J.De Goeje):《沦陷地区的文献》(Liber expugnationum regionum), 137; P.希提(P.Hitti)英译本。《伊斯兰国家的起源》(The Origines of the Islamic State), I, 211。见巴托尔德文章《东方学院学报》, I (1925), 468。

注576 M.J.德戈杰:《叙利亚征服记》(Mémoire sur la conquête de la Syrie) (第2版, 1900年), I; C.贝克尔:“萨拉森人在东方的扩张”(“The Expansion of the Saracens—the East”), 《剑桥中世纪史》, II, 345。

注577 《拜占庭埃及的军队组织》(Organisation militaire de l'Égypte Byzantine), 119—132。A.E.R.博克:“埃及的拜占庭帝国主义”(“Byzantine Imperialism in Egypt”), 《美国历史评论》,

注578 《对拜占庭统治下埃及的研究》(*Studien zur byzantinischen Verwaltung*) , 2.

注579 “阿拉伯对埃及的征服”(*La Conquête de l'Égypte par les Arabes*) , 《历史杂志》, CXIX (1915) , 282。G.茹亚尔 (G.Rouillard) : 《拜占庭埃及的行政统治》(第2版, 1928年) , 241—248。

注580 “作为拜占庭之附属地的埃及”(“The Byzantine Servile State in Egypt”) , 《埃及考古》, IV (1917) , 106.

注581 凯塔尼:《东方历史研究》, I , 370—371。

注582 同上书, III , 3。

注583 I.戈德齐赫:《伊斯兰教研究》(*Vorlesungen uber den Islam*) , 25. .

注584 “vicar”, 此处用词不甚确切。哈里发的原意是“先知的继承者”。——译者

注585 凯塔尼:《伊斯兰教年鉴》(*Annali dell'Islam*) , I , 731—734。于阿尔 (Huart) 认为穆罕默德的使节觐见“拜占庭皇帝”一事值得怀疑; 参见于阿尔《阿拉伯历史》(*Histoire des Arabes*) , I , 145—155。J.马斯佩罗称穆罕默德的要求“也许是一个含有历史内涵的传说”; 《亚历山大牧首区史》(*Histoire des patriarches d'Alesandrie*) , 23。迪尔和马塞斯 (Marçais) : 《东方世界》(*Le Monde oriental*) , 174。

注586 柏里:《罗马帝国晚期的法律制度》(*Constitution of the later Roman Empire*) , II , 261。巴特勒 (Butler) : 《阿拉伯人对埃及的征服》(*The Arab Conquest of Egypt*) , 139及以下。

注587 P.K.希提:《阿拉伯史》, 164—165。

注588 贝克尔:《剑桥中世纪史》, II , 352。贝克尔:《伊斯兰教研究》(*Islamstudien*) , I, 96。P.卡尔 (P.Kahle) : “中世纪亚历山大历史”(“Zur Geschichte des mittelalterlichen Alexandria”) , 《伊斯兰教》(*Der Islam*) , XII (1922) , 32—33、35。

注589 即屹立于罗得岛港口的阿波罗太阳神巨像, 该像建于公元前280年, 是世界七大奇观之一。——译者

注590 《拜占庭帝国史概要》, 951。

注591 “希拉克略时期拜占庭的变化”(“La transformation de l’empire Byzantine sous les Héraclides”),《学术杂志》(*Journal des Savants*), N.S.XV (1917), 402.

注592 见A.P.鲁达科夫(A.P.Rudakov)《拜占庭文化概要——根据希腊圣徒传记的材料》(*Outlines in Byzantine Culture, based on Data from Greek Hagiography*), 65.

注593 通常认为是一种用石油等混合而成的高度可燃物,在水面上能充分燃烧起来。——译者

注594 原文此处为“siphonophore”,属动物学名词。指一种深海水母类动物,其源自希腊语“siphno”(管子),“phore”(携带),此处借来说明拜占庭船只投掷“希腊火”的特制船只。——译者

注595 现存一篇涉及“希腊火”之采用的论文,出自马可·格雷库斯的手笔,该文毫无疑问是迟自9世纪才用希腊文撰写而成。它发表在为《马可·格雷库斯描述“希腊书”之书》(*Liber ignium a Marco Graeco descriptus*)的拉丁文译本里。最好的版本是M.贝尔托洛(M.Berthelot)编的《中世纪化学》(*La Chimie au moyen âge*), I, 100—135, 内有一篇法文译文,和关于此文的准确讨论;参见最近出版的亨利·W.L.海姆的《大炮的起源》(*The Origin of Artillery*), 45—63;克伦巴赫《拜占庭文献史》, 636—637, par.9。吉本:《罗马帝国衰亡史》,柏里编, VI, 10页注22, 539—540。由于他们不了解贝尔托洛版的书,遂引用了F.霍费尔(F.Höfer)的旧版《化学史》(*Histoire de la chimie*), I, 491—497。又见马克斯·雅恩斯(Max Jähns)《从远古时期至文艺复兴的战争艺术历史手册》(*Handbuch einer Geschichte des Kriegswissens von der Urzeit bis zur Renaissance*), 512—514。C.欧曼(C.Oman):《中世纪战争艺术》(*A History of the Art of War in the Middle Ages*) (第2版, 1924年), II, 206、209—210。C.曾格哈利斯(C.Zenghelis):“希腊火”(“Le feu grgeois”),《拜占庭》(布鲁塞尔), VII (1932), 265—286。尼古拉·D.凯洛尼斯(Nicholas D.Cheronis):“中世纪的化学战争,卡利尼库斯特殊预制的火器”(“Chemical Warfare in the Middle Ages, Kalinikos Prepared Fire”),《化学教育》(*Journal of Chemical Education*), XIV, 8 (1937), 360—365。卡利尼库斯发现,将硝石加入可引起燃烧的化合物中能增加其易燃的作用,见该书第364页。

注596 见M.卡纳尔(Canard)“历史和传说中关于阿拉伯人对君士坦丁堡的进攻”(“Les Expéditiones des Arabes contre Constantinople dans l’histoire et dans la légende”),《亚细亚杂志》(*Journal Asiastique*, CCVIII (1926), 63—80。卡尔(Kahle):“中世纪亚历山大的历史”(“Zur Geschichte der mittelalterlichen Alexandria”),《伊斯兰教》(*Der Islam*), XII (1922), 33。

注597 狄奥凡尼：《编年史》，德博尔编，356。

注598 狄奥凡尼：《编年史》，德博尔编，364。

注599 库拉科夫斯基：《拜占庭》，III，255。

注600 《科尔多瓦的阿尔瓦罗演说。启蒙的图书》（*Alvari Cordubensis opera. Indiculus luminum*），F.H弗洛里斯（Florez）编：《神圣的西班牙》（*España Sagrada*），I（1753），274。见J.克拉奇科夫斯基（Kratchkovsky）《西班牙的阿拉伯文化》（*The Arab Culture in Spain*），11—12。

注601 N.贝恩斯：《埃及考古》，XVIII（1932），90。他引用了L.勒福尔（L.Lefort）“阿拉伯人入侵前埃及文学的最后时代”“*Le Littérature égyptienne aux derniers siècles avant l'invasion arabe*”，《埃及编年史》（*Chronique d'Egypte*），VI（1931），315—323。

注602 《旧约》中的圣山，位于西奈半岛，据说是上帝颁布律法之地。——译者

注603 J.韦尔豪森（J.Wellhausen）：《阿拉伯帝国及其衰落》（*Das Arabische Reich und sein Sturz*），133。巴托尔德文章，《东方学院学报》，I（1925），468—469。

注604 《拜占庭统治下的非洲》，590。

注605 《拜占庭统治下的非洲》，592。E.默西埃（E.Mercier）：《北非历史》（*Histoire de l'Afrique septentrionale*），I，218。

注606 H.勒克莱尔（H.Leclercq）：《基督教的非洲》（*L'Afrique chrétienne*），II，321—323。R.巴塞特（R.Basset）说，柏柏尔人当中的本地基督徒12世纪已经被消灭了，见《伊斯兰教百科全书》（*Encyclopédie de l'Islam*），I，721。

注607 狄奥凡尼：《编年史》，德博尔编，347。

注608 《小亚细亚、非洲和西班牙的斯拉夫人》（*The Slavs in Asia Minor, Africa and Spain*），3。

注609 “7世纪比西提亚的斯拉夫人遗物”（“The Slavonic Monument in Bithynia of the Seventh Century”），《君士坦丁堡俄罗斯考古研究所通报》（*Transactions of the Russian Archeological Institute in Constantinople*），VIII（1902），1—2、15。

注610 “保加利亚编年史”（“Bulgarian Chronology”），《科学院俄语和文学部通报》（*Izvestia otdeleniya russkago—yazyka i slovesnosti*

Akademii Nauk) , XVII , 2 (1912) , 40。兹拉塔尔斯基:《中世纪保加利亚国家史》, I , 19—122、135—136。兹拉塔尔斯基认为伊斯佩里奇带领保加利亚人在7世纪60年代(但是在688年康斯坦斯二世去世之前)定居于今多布罗加的北部(第138页)。J.莫拉弗斯齐克(J. Moravcsik)关于“奥纳格人的历史”(“Zur Geschichte der Onoguren”),《匈牙利年鉴》(Ungarische Jahrbücher), X (1930), 72—73、80、84、89。

注611 保加利亚建国后,其居民不再被称为保加尔人,而称为保加利亚人。因为,保加尔人从此改变了其游牧生活的传统,成为定居居民。——译者

注612 L.尼德勒(L. Niederle):《古代斯拉夫人手册》(Manuel de l'antiqué slave), I, 100—101。

注613 见“阿伯巴-普利斯卡的保加利亚古迹资料”(“Material of Bulgarian Antiquity Aboba-Pliska”),《君士坦丁堡俄罗斯考古研究所通报》, X (1905)。

注614 《拜占庭帝国史》, I, 777。

注615 《拜占庭帝国史》, I, 729。

注616 乔治·塞得里努斯(George Cedrenus):《历史概要》(Historiarum compendium)(波恩版), I, 762。

注617 指罗马帝国皇帝君士坦丁大帝(306—337年)在希腊旧城拜占庭建立新都一事——译者

注618 也称为“基督一志论派”。见《大不列颠百科全书》(中文版), 第四卷, 第160页。1986年, 中国大百科全书出版社。——译者

注619 “ἐνέργεια”在希腊语中与英语energy意义相通;“θέλημα”可理解为will,即意愿。——译者

注620 在《天主教神学辞典》(Le Dictionnaire de theologie catholique)中,有一篇论述一意派教义的非常好的文章,瓦康(Vacant)和阿芒(Amann)编, X, 2, cols.2307—2323。

注621 J.D.曼西:《新编圣公会议文集》, X, 1029—1032。K.J.冯·赫弗勒(K.J. von Hefele):《基督教宗教会议史》(A History of the Councils of the Church), V, 95—96。

注622 曼西:《新编圣公会议文集》, X, 1157—1158;赫弗勒:《基督教宗教会议史》, 112—113。

注623 马蒂尼 (Martini) : 《教皇书信集》 (*Papae Epistola*) , XVI ; 米涅编 : 《拉丁教父文献全集》 , LXXXVII , 202。见 H.K. 曼恩 (H.K.Mann) 《中世纪早期教皇传记》 (*The Lives of the Popes in the Early Middle Ages*) (第2版 , 1925年) , I , pt.1 , 400。

注624 曼西 : 《基督教会议文献补编》 (*Amplissima collectio conciliorum*) , XI , 629—640 ; 赫弗勒 , 《基督教宗教会议史》 , V , 175。

注625 曼西 : 《基督教会议文献补编》 , XI , 683—688。

注626 E.W. 布鲁克斯《英国历史评论》 , XXXIV (1919) , 117。

注627 希腊文 ὁ τροῦλλος 意思是圆形或钟形屋顶。

注628 Quinisext , 意即“五六次基督教全会”。——译者

注629 见 F. 格雷 (F.Görres) “查士丁尼二世与罗马教宗” (“Justinian II und das römische Papsttum”) , 《拜占庭杂志》 (德文) , XVII (1908) , 440—450。

注630 L. 杜切斯内 (L.Duchesne) 编 : 《大主教传》 (*Liber Pontificalis*) , I , 391。

注631 赫弗勒 : 《基督教宗教会议史》 , V , 240。

注632 《论军区》 (*De thematibus*) , 12。

注633 曼西 : 《基督教会议文献补编》 , XI , 737—738。也见 H. 格尔泽《拜占庭军区制的起源》 (*Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung*) , 10—17。

注634 E. 施泰因 : “关于波斯和拜占庭的历史” (“Ein Kapitel vom persischen und vom byzantinischen State”) , 《拜占庭与当代希腊年鉴》 , I (1920) , 76、84。E. 达尔科 (E.Darkó) : “拜占庭帝国的军事化” (“La militarizzazione dell’ Impero Byzantino”) , 《拜占庭与当代希腊研究杂志》 , V (1939) , 88—99。

注635 见库拉科夫斯基论这一问题的文章 , 《拜占庭》 , III , 287—431。见 L. 布莱耶尔文章 , 《学术杂志》 , N.S.XV (1917) , 412、505。

注636 《拜占庭帝国史》 , I , 685—686。库拉科夫斯基 : 《拜占庭史》 , III , 395。

注637 施泰因所写论文 : 《拜占庭与当代希腊年鉴》 ,

注638 E.施泰因：《查士丁二世与提庇留研究》（*Studien der Justinus und Tiberius*），140。G.奥斯特洛戈尔斯基：“论伊苏里亚王朝的错误的改革政策”（“Über die vermeintliche Reformtätigkeit der Issaurier”），《拜占庭杂志》（德文），XXX（1929—1930），397—400。

注639 见R.洛佩斯（R.Lopez）“7世纪拜占庭法规和日耳曼人以及阿拉伯人对它的接受”（“Byzantine Law in the Seventh Century and its Reception by the Germans and the Arabs”），《拜占庭》（布鲁塞尔），XVI，2（1941），445—461。希拉克略的新法典原文见K.E.扎哈利亚·冯·林根塔尔《希腊罗马法制史》，III，38—48。J.泽波斯（J.Zeposz）与P.泽波斯：《希腊罗马法》（*Jus graecoromanum*），I，27—29。

注640 克伦巴赫：《拜占庭文献史》，709。

注641 所谓“伪丢尼修”，活动时期约在公元500年前后。据说是一位修道士的假名。他写了许多文章和书信，试图将新柏拉图主义的哲学同基督教神学与神秘主义经验相结合。起到了为基督教会（尤其是西方基督教会）教义理论中的神秘主义体系奠基的作用。——译者

注642 S.埃彼法诺维奇（S.Epifanovich）：《神佑的忏悔者马克西姆斯与拜占庭神学》（*The Blessed Maximus Confessor and Byzantine Theology*），137；克伦巴赫：《拜占庭文献史》，63、141。

注643 A.布里连托夫（A.Brillantov）：《从斯科特·埃琉吉那的约翰的著作中所见东方神学对西方的影响》（*The Influence of Eastern Theology upon Western as Evidenced by the Works of John the Scot Erigena*），50—52。

注644 H.格尔泽：《尼亚波利斯的莱昂提乌斯所著〈亚历山大里亚主教、慈善的约翰尼斯的崇高生活〉》（*Leontios' von Neapolis Leben des heiligen Johannes des Barmherzigen Erzbischofs von Alexandrien*），xli。

注645 夏尔·迪尔：《拜占庭艺术手册》，I，329—359。

注646 K.申克（K.Schenk）：“皇帝利奥三世的内政”（“Kaiser Leons III Walten im Innern”），《拜占庭杂志》（德文），V（1896），296及以下。

注647 N.约尔加：“破坏圣像运动的起源”（“Les Origines de l'iconoclasme”），《罗马科学院历史部通报》（*Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine*），XI（1924），147。

注648 J.A.库拉科夫斯基：《拜占庭史》，III，319。

注649 狄奥凡尼：《编年史》，德博尔编，391。

注650 狄奥凡尼：《三卷编年史》，德博尔编，251。

注651 J.P.米涅，《希腊教父文献全集》，C，1084。

注652 此处的罗曼语即希腊语。——译者

注653 E.W.布鲁克：“阿拉伯原始资料中关于716—718年战争的记载”（“The Campaign of 716—718 from Arabic Sources”），《希腊研究杂志》，XIX（1899），21—22。

注654 Th.I.乌斯宾斯基：《拜占庭帝国史》，II（1），5。

注655 K.E.扎哈利亚·冯·林根诺尔：《希腊罗马法制史》，III，55。J.泽波斯和P.泽波斯：《希腊 - 罗马法》，I，45。

注656 当时阿拉伯国家苏莱曼哈里发的兄弟（715—717年）。——译者

注657 雅典将军及政治家（约前540—489年）。——译者

注658 J.B.柏里：《晚期罗马帝国史》，II，405；S.兰普罗斯：《希腊史》（Ιστορία Ἑλλάδος），III，729。亦见M.卡纳尔（Canard）“阿拉伯人对君士坦丁堡的进攻”（“Les expéditions des Arabes contre Constantinople”），《亚细亚杂志》，CCVIII（1926），80—102。君士坦丁七世波菲罗杰尼图斯也认为君士坦丁堡里的一座清真寺为马什拉马所建。见《帝国行政》（*De Administrando imperio*），J.J.赖斯克（J.J.Reiske）和J.贝克（J.Bekker）编《拜占庭历史手稿大全》（*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*），101—102；莫拉弗斯齐克·詹金斯（Moravcsik-Jenkins）编，1949,92。P.卡尔：“中世纪亚历山大史”（“Zur Geschichte der mittelalterlichen Alexandria”），《伊斯兰教论丛》（*Der Islam*），XII（1922）。34，X.A.诺米库（X.A.Nomiku）：“君士坦丁堡的第一所清真寺”（“τὸ πρῶτο τζαμί τῆς Κωνσταντινοπόλεως”），见《拜占庭研究年鉴》（Ἑπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπονδῶν），I（1924），199—201。

注659 巴托尔德文章，《东方学院学报》，I（1925），467—470。

注660 H.拉芒：《倭马亚朝哈里发穆阿威叶一世统治之研究》（*Études sur le regne du califa Omayyade Moawia I*），444。

注661 指穆罕默德于622年从麦加出走到麦地那。该年为伊斯兰教的纪元元年。——译者

注662 巴托尔德文章,《东方学院学报》,I(1925),470—471;A.A.瓦西列夫:“东西方中世纪的世界末日思想”(“Medieval Ideas of the End of the World”),《拜占庭》(布鲁塞尔),XVI,2(1944),472—473。

注663 在我的《拜占庭帝国史》(1917年俄文版)和英文版第1版(1928年)中,对普瓦提埃战役的重要意义颇有夸张。亦见A.多普斯克(A.Dopsch)《欧洲文化发展的经济社会基础》(*Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung*)(第2版),II,298。

注664 J.韦尔豪森(J.Wellhausen):《倭马亚时期阿-拜战争》(*Die Kämpfe der Araber mit den Römern in der Zeit der Umayyiden*),444—445;《伊斯兰百科全书》中有专章记载巴图的事迹(I,698)。也见巴托尔德《东方学院学报》,I(1925),470;D.B.麦克唐纳德(D.B.Macdonald):“阿拉伯黑暗时期的早期历史”(“The Earlier History of the Arabian Nights”),《皇家亚洲社会杂志》(*Journal of the Royal Asiatic Society*)(1924),281;卡纳尔(Canard):“阿拉伯人对君士坦丁堡的进攻”(“Les expéditions des Arabes contre Constantinople”),《亚细亚杂志》,CCVIII(1926),116—118;W.M.拉姆赛(W.M.Ramsay):“641—964年阿拉伯人征服小亚细亚的企图及其失败原因”(“The Attempts of the Arabs to Conquer Asia Minor,641—964 A.D., and the Causes of Its Failure”),《罗马科学院历史部年鉴》,XI(1924),2。在涉及史诗《边界武士迪吉尼斯》(*Digenes Akrites*)时,我们还会谈及关于艾尔-巴图的故事。

注665 A.伦巴德(A.Lombard):《拜占庭历史研究:罗马皇帝君士坦丁五世》(*Études d'histoire Byzantine:Constantine V, empereur des Romains*),59。

注666 威利巴尔迪(Willibaldi):《传记》(*Vita*);G.H.珀茨(G.H.Pertz)编:《日耳曼历史文献,手稿》(*Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum*),XV,93。

注667 A.A.瓦西列夫:“希腊的斯拉夫人”(“The Slaves in Greece”),《拜占庭年鉴》,V(1898),416—417。

注668 《论军区》,53—54。

注669 狄奥凡尼:《编年史》,德博尔编,456—457。

注670 K.E.扎哈利亚·冯·林根塔:《希腊-罗马法史》(第3版,1892年),16。P.科林内:“查士丁尼以后至1453年的拜占庭立

法”，《剑桥中世纪史》，IV，708（740年3月说）。V.格鲁梅尔（Grumel）：“论利奥三世《法律选编》公布的日期”（“La Date de la promulgation de l'Ecloga de Leon III”），《东方之声》，XXXIV（1935），331。

注671 “破坏圣像时期的法规”（“Legislation of the Iconoclasts”），《公众教育部杂志》，CXCIX（1878），279—280；亦见V.G.瓦西列夫斯基的著作，IV，163。

注672 C.N.乌斯宾斯基：《拜占庭史纲要》，I.216—218。

注673 D.金尼斯（D.Ginnis）：“关于伊苏里亚朝《法律选编》颁布的日期”（“Das promulgationsjahr der Isaurischen Ecloga”），《拜占庭杂志》（德文），XXIV（1924），356—357；《罗马法手册，伊苏里亚的利奥三世和君士坦丁五世于726年在君士坦丁堡发布的〈法律选编〉》（*A Manual of Roman Law, the Ecloga published by the Emperors Leo III and Constantine V of Isauria at Constantinople A.D.726*），E.H.弗莱什菲尔德（Freshfield）编，2；C.A.斯普尔伯（Spulber）：《伊苏里亚朝的〈法律选编〉》（*L'Eclogue des Isauriens*），83。在第81—86页详细论述了《法律选编》的颁布日期。G.奥斯特洛戈尔斯基：“700—800年的狄奥凡尼年表”（“Die Chronologie des Theophanes im 7und 8 Jahrhundert”），《拜占庭与当代希腊年鉴》，VII（1930），6页注。又见E.弗莱什菲尔德《罗马帝国晚期的罗马法。伊苏里亚时期》（*Roman Law in the Later Roman Empire. The Isaurian Period*）。

注674 K.E.扎哈利亚·冯·林根塔尔：《未刊行的希腊 - 罗马法典全集。利奥与君士坦丁的〈法律选编〉》（*Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum. Ecloga Leonis et Constantini*）。泽波斯：《希腊 - 罗马法》（*Jus graeco-romanum*），II，11。

注675 《法律选编》，par.11。泽波斯主编：《希腊 - 罗马法》，II，13。

注676 即国库。——译者

注677 《法律选编》，par.11、13；俄文译本，瓦西列夫斯基：“破坏圣像时期的法令”（“Legislation of the Iconoclasts”），《公众教育部杂志》，CXCIX（1878），283—285；《著作集》（*Works*），IV，168—169。斯普尔伯（Spulber）：《法律选编》，5—9。弗莱什菲尔德（Freshfield）：《罗马法》（*Roman Law*），68—70，两者都有英文译本；泽波斯：《希腊 - 罗马法》，II，14、16、17。

注678 柏里：《晚期罗马帝国的法律制度》，II，414。

注679 这些法典的问世时期是有争议的，但也许应确定在876年马

其顿王朝瓦西里一世就任之前的某个时候。见扎哈利亚·冯·林根塔尔《希腊 - 罗马法制史》，IV，4；E.H.弗莱什菲尔德：《一部罗马法指南修订本，〈私法补编〉》，2，斯普尔伯《法律选编》，94—95；还见扎哈利亚·冯·林根塔尔《希腊 - 罗马法制史》（第3版，1892年），36（诺曼人统治下南部意大利的《私法补编》）。

注680 扎哈利亚·冯·林根塔尔：《未刊行的希腊 - 罗马法典全集》，62。泽波斯：《希腊 - 罗马法》，II，237。

注681 在10世纪，即俄国信奉基督教之后不久问世的这本书，规定了使徒教会的教规和全基督教宗教会议的规章，以及东正教拜占庭皇帝们的民法。

注682 《希腊文明史》，205、209。

注683 上述几部法典于20世纪初在我国教育部重大课题资助下，由东北师范大学的学者译成了中文。见“《罗得海洋法》译注”（王小波；《古代文明》，2010年，第3期）；“拜占庭《农业法》译注”（王翹、李强；《古代文明》，2011年，第4期）；“拜占庭《军事法》译注”（李强、徐家玲，2013年，第2期）。——译者

注684 《希腊 - 罗马法历史手稿》（*Histoirae Juris Graeco-Romani Delineatio*），32。

注685 扎哈利亚·冯·林根塔尔：《希腊 - 罗马法制史》（第3版，1892年），250。这一观点被瓦西列夫斯基所接受。见“破坏圣像者的法规”（“Legislation of the Iconoclasts”），《公众教育部杂志》，CXCIX（1878），97；《著作集》，IV，199。

注686 《拜占庭帝国的农民产业。农业法和修道院文献》（*Peasant Property in the Byzantine Empire. The Rural Code and Monastic Documents*），86。

注687 同上书，30。

注688 G.维尔纳茨基：“论拜占庭农业法的起源”（“Sur les origines de la Loi agraire byzantine”），《拜占庭》（布鲁塞尔），II（1926），173。G.奥斯特洛戈尔斯基：“拜占庭立法的经济和社会发展基础”（“Die wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungs-grundlagen des byzantinischen Reiches”），《社会经济史季刊》（*Vierteljahrschrift für Sozial und Wirtschaft Geschichte*），XXII（1929），133。E.施泰因也倾向于接受这一日期，《拜占庭杂志》（德文），XXIX（1930），355；F.多尔格反对这一理论，见《历史杂志》（*Historische Zeitschrift*），CXLI（1929），112—113。

注689 E.利普西兹：“拜占庭农民和南斯拉夫人的移居地（特别基

于〈农业法〉的详细数据)”(“The Byzantine Peasantry and Slavonic Colonization [Particularly upon the Data of the Rural Code] ”) , 《拜占庭年鉴》(1945) , 104—105。

注690 《拜占庭帝国史》, I, 28。也见A.沃格特(A.Vogt)《拜占庭皇帝瓦西里一世(867—886年在位) 及9世纪末的拜占庭文明》(*Basil I^{er} empereur de Byzance, 867—886 et La civilisation byzantine à la fin du IX^e Siècle*) , 378。

注691 任西曼断言, 伊苏里亚诸皇帝明确地弃用废除农奴制的政策, 从而完成了这些改革。见任西曼《罗曼努斯·雷卡平皇帝和他的统治》(*The Emperor Romanus Lecapenus and His Reign*) , 25。

注692 《拜占庭帝国史》, 69; G.B.艾夫斯(G.B.Ives)译本, 56。见迪尔关于8世纪《农业法》的重要性的简短评论; 夏尔·迪尔和G.马塞斯:《395—1016年的东方世界》(*Le Monde Oriental de 395 à 1018*) , 256页及注23。

注693 《农业法》, 见《拜占庭与当代希腊研究杂志》, XXX(1910) , 84; XXXII(1912) , 68—83。C.费里尼编的文本, 见《拜占庭杂志》(德文) , VII(1898) , 558—571; 重印于《康塔多·费里尼作品集》(*Opera do Contardo Ferrini*) , I, 375—395。

注694 V.N.兹拉塔夫斯基:《中世纪保加利亚国家史》, I, 197—200。

注695 见两部在欧洲和美国鲜有人知道的俄罗斯人著作中涉及上述问题的章节, C.N.乌斯宾斯基:“所谓‘农业法’”(“The So-Called ‘Rural Code’”),《拜占庭史纲》(*Outlines in the History of Byzantium*) , 162—182; A.P.鲁达科夫的《拜占庭文化史纲要——根据希腊圣徒传资料所编》(*Outlines in the Byzantine Culture Based on Data of Greek Hagiography*) , 176—198。又见G.维尔纳茨基“关于拜占庭农村公社的笔记”(“Notes on the Peasant Community in Byzantium”),《布拉格俄罗斯学术作品集》(*Ucheniya Zapiski ornovannyia Russkoy Uchebnoy Kollegiey v Prague*) , I, 2(1924) , 81—97。但维尔纳茨基对前面提到的两部著作并不了解。还可见N.A.君士坦丁尼斯库

(N.A.Constantinescu)“社会改革还是财政改革?”(“Réforme Sociale ou réforme fiscale?”),《罗马尼亚科学院历史学院通报》(*Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine*) , XI(1924) , 95—96。

注696 维尔纳茨基:“论拜占庭农业法的起源”(“Sur le origins de la Loi Agraire byzantion”),《拜占庭》(布鲁塞尔) , II(1926) , 178—179。

注697 “农业法”,《希腊研究杂志》, XXXII(1924) , 71。

注698 W.阿什布尔内 (W.Ashburner) : 《罗得海洋法》 (*The Rhodian Sea Law*) , lxxiii、lxxviii、cxiii。

注699 关于这一马其顿王朝时代的法典, 见原书第342—343页。

注700 《罗得海洋法》, cxii, cxiii。

注701 同上书, cxiii、cxiv。

注702 见H.克雷勒 (H.Kreller) 论及《罗得法》的文章: “罗得法, 关于罗马海洋法之沿革的探讨” (“Lex Rhodia. Untersuchungen zur Quellengeschichte des römischen Seerechtes”) , 《贸易权与破产法杂志》 (*Zeitschrift für das Gesamte Handelsrecht und Konkursrecht*) , XXV (1921) , 257—367。

注703 扎哈利亚·冯·林根塔尔: 《希腊 - 罗马法法制史》 (第3版, 1852年) , 16—17。亦见“6世纪—10世纪的军事法和军事科学” (“Wissenschaft und Recht für das Heer vom 6. bis zum Anfang des 10. Jahrhunderts”) , 《拜占庭杂志》 (德文) , III (1894) , 448—449。

注704 迪尔和科林内持这样的观点, 即这三部法规是伊苏里亚王朝时期的作品, 见《剑桥中世纪史》, IV, 4—5、708—710。但是, 柏里在导言中 (xiii) 谈道: 按他个人的看法, 在阿什布尔内的研究之后, 上述观点是站不住脚的, 至少前两个法典并非属于伊苏里亚朝。

注705 《自614年至1057年的拜占庭帝国史》 (*History of the Byzantine Empire from DCXIV to MLVII*) (第2版, 1856年) , 13—14; H.F.托泽编, II, 29。

注706 《拜占庭军区制的起源》 (*Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung*) , 75。

注707 《拜占庭帝国史》, I, 812; II, 55—56。

注708 伊本·胡尔达巴的阿拉伯文原件已经被译成法文。M.J.德戈杰 (M.J.de Goeje) : 《阿拉伯地理学藏书》 (*Bibliotheca Geographorum Arabicorum*) , VI, 77及以下。格尔泽: 《拜占庭军区的起源》, 82及以下; E.M.布鲁克斯: “拜占庭各军区的阿拉伯文名录” (“Arabie Lists of Byzantine Themes”) , 《希腊研究杂志》, XXI (1901) , 67及以下。也可见10世纪末波斯地理书上的一张拜占庭军区列表。哈杜德·阿尔 - 阿拉姆 (Hudud al-Alam) : 《世界各地区。波斯地志。伊斯兰纪元372年, 即公元982年》 (*The Regions of the World. A Persian Geography 372 A.H.-982 A.D.*) , V.米诺斯基 (V.Minorsky) 译, 156—158、421—422。

注709 《论军区》，28。

注710 狄奥凡尼的续写者：《历史》，波恩版，6。

注711 库拉科夫斯基：《拜占庭》，III，391—392。E.施泰因：“关于波斯与拜占庭国家的一个问题”（“Ein Kapitel vom persischen und vom byzantinischen State”）《拜占庭与当代希腊研究》，I（1920），75—77。奥斯特洛戈尔斯基：“有关对伊苏里亚朝的改革作用的推测”（“Über die vermeintliche Reformtätigkeit der Isaurier”），《拜占庭杂志》（德文），XXX（1929—1930），97。奥斯特洛戈尔斯基：《拜占庭国家史》，105页及注4。迪尔和马尔赛：《395—1016年的东方世界》，256。

注712 狄奥凡尼：《编年史》，德博尔编，410。F.多尔格：《东罗马帝国的皇帝敕谕研究》（*Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*），I，no.300，36。E.施泰因：《拜占庭杂志》（德文），XXIX（1930），355。

注713 A.范米林根：《拜占庭的君士坦丁堡，城墙及相关历史遗迹》，98—99，以及这两页中的图解说明。

注714 Iconoclast，为希腊语词，意为“圣像破坏者”；另一个名词Iconodule意为“圣像崇拜者”。

注715 佩帕里哥普洛：《希腊文明史》，188—191。他早些时候在《从远古到当代的希腊人民史》第3章中亦阐明了同样的观点。

注716 K.施瓦茨罗斯（K.Schwarzlose）：《圣像之争，希腊教会内的一场斗争，其特点及其政策》（*Der Bilderstreit, ein Kampf der Griechischen Kirche um ihre Eigenart und ihre Freiheit*），42、46、48、50。

注717 《君士坦丁五世》（*Constantine V*），105、124、127、128。

注718 《破坏圣像之争》（*La Querelle des images*），3—4。

注719 《拜占庭史纲要》，213、237。约尔加：“论破坏圣像的起源问题”，《罗马科学院历史部通报》（*Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine*），XII（1924），147—148。G.奥斯特洛戈尔斯基极力反对乌斯宾斯基的这一观点，见《拜占庭杂志》（德文），XXX（1929—1930），399页及注2。

注720 关于破坏圣像运动的最近的论著，见H.勒克莱尔在《基督教考古辞典》（*Dictionnaire d'archéologie chrétienne*）中的“圣像”条目，VII，180—302；并见Th.I.乌斯宾斯基的《拜占庭帝国史》，II，23—

53、89—109、157—174。亦见E.J.马丁《破坏圣象斗争史》（*History of the Iconoclastic Controversy*）；J.马克斯（J.Marx）：《拜占庭皇帝敕令研究》（*Der Bilderstreit der byzantinischen Kaiser*）；G.B.拉德纳（G.B.Ladner）：“拜占庭破坏圣像斗争的起源及其意义”（“Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy”），《中世纪研究》（*Medieval Studies*），II（1940），127—149。L.布莱耶尔：“破坏圣像运动”（“Iconoclasm”），《基督教会史》（*Histoire de l'Eglise*），A.弗里奇（Fliche）和V.马丁编，V,431—470（至754年）。该书十分重要，是一部难得的文献目录集。

注721 J.D.曼西：《新编圣公会议文集》，II，11（原文*Consilium Liberitatum*），无解，经查阅曼西原著，此处应是作者笔误，应是*Consilium Eliberitanum*，即《埃尔维拉会议文献集》，XXXVI。——译者）关于这段文字的另一个解释，见勒克莱尔《基督教考古学辞典》，VII，215。但是这个文件的存在是很显然的。关于埃尔维拉宗教会议之法令的可靠性，见A.哈纳克（A.Harnack）《尤西比乌斯之前的古代基督教文献史》（*Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebis*），II。《编年史》（*Die Chronologie*），II，450中说：“它的可靠性……尚需证实。”关于此会召集的时间，见A.皮加尼奥尔《君士坦丁大帝》，81—82。

注722 《基督教会史》（*Historia ecclesiastica*），VII，18，4。

注723 此事件的希腊文原文，见奥斯特洛戈夫斯基《对拜占庭破坏圣像历史的研究》（*Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreiter*），74。上述文件的拉丁文本亦见于此书第74页。另外，P.马斯：“约翰·埃彼法尼乌斯信札中有关破坏圣像的论述”（“Die ikonoclastische Episods in dem Brief des Epiphanius an Johannes”），《拜占庭杂志》（德文），XXX（1929—1930），282；还可见米涅编《希腊教父文献全集》，XLIII，390。D.塞拉依斯（D.Serruys）在其《铭文及书法报告集》（*Comptes rendus de l'Academie des inscriptions et belles-lettres*），I（1904），361—363，反对这一说法，认为此说不可信。同时可见奥斯特洛戈夫斯基《拜占庭国家史》，83—88。但是，H.格雷古瓦在其《拜占庭》（IV（1909），769—770）。F.多尔格在《哥廷根科学通报》（*Göttingische gelehrte Anzeigen*）发的文章（1929年，357—358）中对奥斯特洛戈夫斯基的观点进行了重要的评析。马斯在《拜占庭杂志》（德文）（30〔1929—1930〕），279、286，以及施泰因在《拜占庭杂志》，29（1928），356亦提到这一点。

注724 《书信集》，IX，105；米涅编：《拉丁教父文献全集》，LXXVII，105；L.M.哈特曼（L.M.Hartmann）编，《日耳曼修道院资料，书信集》（*Mon.Germ.Hist.,Epistolarum*），II，195；英译本《尼西亚和后尼西亚教父》，P.沙夫等人编，2nd，ser.，XIII，23。

注725 《书信集》，XI，13；米涅编《拉丁教父文献全集》，LXXVII，1128；哈特曼编《书信集》，VI，10；《尼西亚及后尼西亚教父文献集》，XIII，54。

注726 《古兰经》（马坚译）中译本此段为：“拜像、求签只是一种秽行，只是恶魔的行为。”中国社会科学出版社，1981年，第89页。
——译者

注727 见C.贝克尔《伊斯兰教世界的发展及其本质：伊斯兰教研究》，I，446（他断定叶齐德发布了该项敕令）。

注728 狄奥凡尼：《编年史》，德博尔编，405。约尔加认为这种称呼是“一个恶意诽谤的绰号”，《罗马科学院历史部通报》，XI（1924），143页注3。

注729 《6、7、8世纪的基督教全体主教公会议》（*Ecumenical Council of the Sixth, Seventh, and Eighth Centuries*）（第3版，1904年）。

注730 《圣母玛利亚的肖像研究》（*Iconography of the Holy Virgin*），II，3。

注731 《哲曼努斯和塔拉修斯，君士坦丁堡牧首》（*Germanus and Tarasius, Patriarch of Constantinople*），79。

注732 关于亚美尼亚历史学家格翁德（Ghevond）所保存的哈里发欧麦尔二世与利奥三世在教义问题讨论方面的通信集一事特别重要，但也可能是伪造的，见杰弗里的精辟研究：“格翁德所保存的欧麦尔二世与利奥三世通信集”（Ghevond's Text of the Correspondence between Unar II and Leo III），《哈佛神学评论》（*Harvard Theological Review*），XXXVII（1944），269—332。

注733 格列高利二世：《书信集》，XIII，“来自伊苏里亚皇帝利奥的书信”（“ad Leonem Isaurum imperatorem”），米涅编：《拉丁教父文献全集》，LXXXIX，521（原文为imperator sum et sacerdos）。格列高利给利奥三世的信件的真伪问题，见L.格拉德

（L.Guérard）：“格列高利二世致伊苏里亚朝利奥的信”（“Les Lettres de Grégoire II a Léon L'Isuarien”），《考古和历史文集》（*Mélanges d'archéologie et d'histoire*），X（1890），44—60。亦见H.曼恩（Mann）《教宗传》（*The Lives of the Popes*）（第2版，1925年），I，498—502。对我们目前这一议题并不是很重要。无论如何，对于这封信究竟是真迹还是伪造这一问题，各方都有足够的根据加以说明。见J.B.柏里编辑的吉本著作第5卷，附录14；赫弗勒-勒克莱尔：《宗教会议史》（*Histoires des conciles*），III（2），659—664；卡布罗尔（Cabrol）：《基督教考古辞典》（*Dictionnaire d'archéologie chrétienne*），VII（1），248。E.卡斯帕尔（E.Caspar）新出版的格列高利二世的

书信，见《基督教会史杂志》（*Zeitschrift für Kirchengeschichte*），LII（1933），29—89，特别是第76页。最近的研究，更有助于证实该书信的真实性。

注734 孟他努斯派为2—9世纪活动于小亚细亚一带的基督教异端派别，其创始人孟他努斯6世纪里遭到查士丁尼镇压，其残余势力活动到9世纪。——译者

注735 《编年史》，德博尔编，404。

注736 有关的近期出版物，见夏尔·迪尔“利奥三世和伊苏里亚王朝（717—802年）”（“Leo III and the Isaurian Dynasty, 717—802”），《剑桥中世纪史》，IV, 9。勒克莱尔：《基督教考古辞典》，VII（1），240—241；Th. 乌斯宾斯基，《拜占庭帝国史》，II，25及以下。

注737 勒克莱尔：“君士坦丁”，《基督教考古辞典》，III，248（他认为，第二个法令发布于729年）。

注738 安德烈夫：《哲曼努斯和塔拉修斯》，71。

注739 艾哈伯是《旧约》中的人物，约当公元前9世纪在位，曾下令除掉他祖上所造的一切偶像；希律则是《新约》中的老希律王，他在公元前37年到公元前4年在位，以残虐而闻名。——译者

注740 《拜占庭帝国历史研究》（*Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches*），140。

注741 对于这一日期的确定，见奥斯特洛戈尔斯基《对拜占庭破坏圣像历史的研究》。14页注1。《基督教会史》（*Histoire de l'Eglise*），弗里奇和马丁编，V，468。此前，人们一般认为会议是在753年召开的。

注742 曼西：《新编圣公会议文集》，XIII，323、346、354、355；赫弗勒：《基督教宗教会议史》，V，313—315；关于对君士坦丁制定的反对圣像崇拜的754年宗教会议的影响的讨论，见奥斯特洛戈尔斯基《对拜占庭破坏圣像历史的研究》，7—29。

注743 《哲曼努斯和塔拉修斯》，96。

注744 奥斯特洛戈尔斯基：《对拜占庭破坏圣像历史的研究》，29—40。

注745 米涅：《希腊教父文献全集》，C，1120。V.G. 瓦西列夫斯基：“小斯蒂芬传”（“The Life of Stephen the Younger”），《著作集》，II，324。

注746 佩帕里哥普洛：《从远古到当代的希腊人民史》，P.卡罗里兹编，III，703—707。该讽刺诗是11世纪上半期的诗人，米蒂利尼的克里斯托弗（Christopher of Mytilene）所作。见《米蒂利尼的诗人克里斯托弗》（*Die Gedichte des Christo-phoros Mitylenaios*），E.库尔茨（E.Kurtz）编，76—80（no.114）；俄文翻译者D.谢斯塔科夫（D.Shestakov）：“拜占庭文化复兴的三位诗人”（“The Three Poets of the Byzantine Renaissance”），《喀山大学学报》（*Transactions of the University of Kazan*），LXXII，11—14。

注747 瓦西列夫斯基：“小斯蒂芬传”，《著作集》，II，322。

注748 C.N.乌斯宾斯基：《拜占庭史纲要》，I，228。

注749 狄奥凡尼：《编年史》，德博尔编，445、446。类似的资料亦见于《新殉道者圣罗曼努斯传》（*Life of S.Romanus the Néomartyr*）。P.皮特斯：“一篇格鲁吉亚资料所记载的新殉道者圣罗曼努斯（780年5月1日殉道）”（“S.Romain le Neomartyr [† 1 mai 780] d’après un document géorgien”），《博兰会文集》，XXX（1911），413。圣罗曼努斯约730年生于加拉提亚，他离开自己的国家到达东方，被阿拉伯人俘虏，780年在幼发拉底河畔殉难。

注750 《新殉道者圣罗曼努斯传》，419。

注751 安德烈夫：《哲曼努斯和塔拉修斯》，78。

注752 F.德沃尔尼克（F.Dvornik）：《德卡波利特的圣格列高利的一生及9世纪马其顿的斯拉夫人》（*La vie de saint Grégoire de Décapolite et les Slaves Macédoniens au IX siècle*），41、58。

注753 《对拜占庭破坏圣像历史的研究》，38。

注754 《哲曼努斯和塔拉修斯》，98。

注755 曼西：《新编圣公会议文集》，XIII，735—740。（这里是把君士坦丁五世与他的母亲伊琳娜同4世纪的君士坦丁皇帝和他的母亲海伦相比。由于君士坦丁大帝在其母亲的影响下承认了基督教的合法地位，才有了后来的地中海“基督教世界”大一统局面。——译者）

注756 布赖斯（Bryce）：《神圣罗马帝国》（*The Holy Roman Empire*），50。

注757 阿尔昆在此处指的是拜占庭皇帝君士坦丁六世被他的母亲海伦弄瞎了眼睛这件事。

注758 《德意志历史资料集，书信集》，IV；《加洛林书信集》（*Epistolae Carolini Aevi*），II，288（no.173）。

注759 W.塞克尔 (W.Sickel): “查理大帝加冕, 一次法律史上的讨论”(“Die Kaiserwahl Karls der Grosse. Eine rechts geschichtlich Erörterung”), 《东方帝国史研究通讯》(Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung), XX (1899), 1—2、3。

注760 A.加斯奎特 (A.Gasquet): 《拜占庭帝国与法兰克王权》(L'Empire byzantin et la monarchie franque), 284—285。

注761 多尔格: 《东罗马帝国的敕谕研究》, I, 41 (no.339); 对所用的资料文献做了说明。

注762 “副主祭保罗的诗篇, XII”(“Versus Pauli Diaconi, XII”), 《加洛林时期拉丁诗歌全集》(Poetae latini aevi carolini), I, 50。

注763 1893年, J.B.柏里写了一篇论及查理大帝和海伦的很重要的大胆的论文。他在文中试图推测海伦对800年查理加冕事件的根本想法。见柏里“查理大帝和海伦”(“Charles the Great and Irene”), 《赫耳墨雅典娜》(Hermathena), 8 (1893), 17—37。许多学者至今未读过这一文章。后来, 柏里虽然没有否定自己的看法, 但在他所著的《东罗马帝国史》(317—321)中, 在探讨查理大帝与拜占庭皇廷之间的谈判时, 亦略去了对此的论述。见N.贝恩斯《J.B.柏里著作书目提要》(A Bibliography of the Works of J.B.Bury), 7—8、136。贝恩斯评论柏里的沉默时说: “这是憾事, 谁都觉得那应该是一个正确的理。”

注764 凯泽 (Kaiser): 《罗马与重建》(Rom und Renovatio), I, 12—13。

注765 狄奥凡尼: 《编年史》, 德博尔编, 475。迪尔拒绝承认这一谈判的存在, 见《剑桥中世纪史》, IV, 24, 他提到, 在公元800年时, 伊琳娜50岁; 但柏里在发于《赫耳墨雅典娜》VIII (1893) 上的文章“查理大帝和伊琳娜”一文中提到, 在794年, 海伦只有44岁。奥斯特洛戈尔斯基也怀疑这一谈判是否发生, 见《拜占庭国家史》, 128页注2。

注766 F.多尔格: “保加利亚汗国和拜占庭帝国”(“Bulgarisches Cartum und byzantinisches Kaisertum”), 《第四届国际拜占庭研究会议文献》(Actes du IV^e Congrès international des études byzantines) (1934, 9)。《保加利亚考古学研究所学报》(Bulletin de l'Institut archeologique Bulgare), 9 (1935), 61。G.布拉提亚努 (G.Brătianu): 《拜占庭经济和社会史研究》(Études Byzantines d'histoire économique et sociale), 193。

注767 《东罗马帝国史》(Eastern Roman Empire), 325。亦见L.哈尔芬《蛮族世界: 自大规模入侵到11世纪突厥征服》, 243—250。

印有“罗马人皇帝”这一称号的印鉴见于8世纪。对此，多尔格谈道：“罗马人的皇帝”这一正式称号通常出现于812年的官方文献中，而不会在此之前出现。当然，此前可能偶然使用过。多尔格：《拜占庭杂志》（德文），XXXVII（1937），579。格雷古瓦：《拜占庭》（布鲁塞尔），XI（1936），482。关于这一问题的一般性讨论，见奥斯特洛戈尔斯基《拜占庭国家史》，137页注2。

注768 佩帕里哥普洛：《从远古到当代的希腊人民史》，III，467。

注769 K.申克：“皇帝利奥三世的内政”，《拜占庭杂志》（德文），V（1896），289、296。

注770 H.格尔泽：《拜占庭帝国史概要》，960。

注771 柏里：《晚期罗马帝国史》，II，410。

注772 伦巴德：《拜占庭历史研究：罗马皇帝君士坦丁五世》，II，410。

注773 《剑桥中世纪史》，IV，26。

注774 《拜占庭帝国史》，II，22。

注775 柏里：《东罗马帝国史》，viii。

注776 泰白里（Tabari）：《年代纪》（*Annales*），III（2），695；《叙利亚的迈克尔编年史》（*Chronique de Michel le Syria*），J.B.，夏博译，III（1），15。E.W.布鲁克斯：“阿巴斯朝统治早期的拜占庭人和阿拉伯人”（“Byzantine and Arabs in the Time of the Early Abbasids”），《英国历史评论》（1900），743；以及布拉提亚努（Brătianu）：《拜占庭研究》（*Études byzantines*），187、191—195（涉及尼斯福鲁斯的整体政策）。

注777 *curopalates*，希腊语κουροπαλάτης，来自拉丁语 *curapalatii*，即宫廷总监之意。该头衔始自查士丁尼一世时期，初仅封授于皇室成员或姻亲。如驸马。后来也用于封授外族属国的君主，如高加索地区的格鲁吉亚君主（630—1060年有16位领此称号者）和亚美尼亚君主（635年之后有数位）。因此，在用于拜占庭内部时。可译圣宫总监，用于外族领主时即用音译“科罗帕拉蒂”。——译者

注778 柏里：《东罗马帝国史》，III，78。

注779 《叙利亚的迈克尔编年史》，夏博译，III（1），72。

注780 见H.格雷古瓦“牧首福修斯新论”（“Du Nouveau sur le

Patriarche Photius”），《比利时皇家学会分类文献通报》（*Bulletin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique*），XX（1934），38—39。在其他一些文章和研究报告中，格雷古瓦强调了同一观点。

注781 A.A.瓦西列夫：《860—861年俄国人第一次进攻君士坦丁堡》（*The First Russian Attack on Constantinople in 860—861*）。

注782 这个故事被阿拉伯人编年史家泰白里保留在其《年代纪》中，德戈杰编，III，1451；俄文译本。亦见A.A.瓦西列夫《拜占庭与阿拉伯人》，I，188；附录，58。V.R.罗森（V.R.Rosen）：《保加利亚人的屠杀者——皇帝瓦西里二世》（*The Emperor Basil Bulagroctonus*），147。A.A.瓦西列夫：《拜占庭与阿拉伯人》，法文译本，I，321—322。迪尔和马赛：《395—1081年的东方世界》，I，320页注135。柏里：《东罗马帝国史》，英文版，280—281。

注783 迈克尔皇帝给西方皇帝虔诚者路易的一封信，见巴罗尼（Baroni）《基督教会年代纪》（*Annales ecclesiastici*），泰奈尔（Theiner）编，XVI，63；吉尼西乌斯（Genesius），波恩版，33。

注784 狄奥凡尼续作者：《历史》，波恩版，53。

注785 同上。

注786 关于托马斯起义的最详细的批判性记载，可参看瓦西列夫的《拜占庭与阿拉伯人》，21—43；法文版，23—49。柏里：《东罗马帝国史》，84—110。Th.I.乌斯宾斯基：《拜占庭帝国史》，II（1），279—292。笔者法文版《拜占庭帝国史》的编者曾提及，笔者认为托马斯是亚美尼亚人血统（26）。这种说法不确实。事实上，笔者一直认为托马斯是斯拉夫人。

注787 芬利：《希腊史》，托泽编，II，133；柏里：《东罗马帝国史》，II，110。

注788 见瓦西列夫《拜占庭和阿拉伯人》，82—92；法文版，103—104；柏里：《东罗马帝国史》，254、472—477。关于凯旋式的描述，见君士坦丁·波菲罗杰尼图斯《拜占庭礼仪制度》，503—507。

注789 雅库比（Yaqubi）：《历史》（*Historiae*），M.Th霍茨马（Houtsma）编，II，573；瓦西列夫：《拜占庭和阿拉伯人》，附录9；法文版，274。

注790 瓦西列夫：《拜占庭和阿拉伯人》，113—117；法文版，37—43。柏里：《东罗马帝国史》，260—262。关于凯旋式的记载，见《拜占庭礼仪制度》，507—508。

注791 泰白里：《年代纪》，III，1236；俄文版，见瓦西列夫

《拜占庭与阿拉伯人》，附录，30；法文版，249—295。关于阿莫里亚朝对阿拉伯人进攻的最详细的记载，见泰白里的阿拉伯文版《年代纪》，III，1236—1256；俄文版，30—46；法文版，295—310。至于这次战争的总的情况，见瓦西列夫《拜占庭和阿拉伯人》，俄文版，119—140；法文版，144—177。柏里：《东罗马帝国史》，262—272。柏里：“838年穆塔希姆穿越安纳托利亚的军事远征”（“Mutasim's March Thorough Cappadocia in A.D.838”），《希腊研究杂志》，XXIX（1909），120—129。

注792 见《阿莫里亚的42名殉道者记事》（*Acta 42 martyrum Amoriensium*），V.G.瓦西列夫斯基和P.尼基汀编：《皇家科学院学报》（*Transactions of the Imperial Academy of Sciences*），VIII ser.，VII，2（1905），35。有希腊文和俄文的详细评注。该“记事”提供了一些重要的历史资料。见柏里《东罗马帝国史》，271—272。亦见《一篇关于阿莫里亚42名殉道者生平的希腊文记载》（*A Greek Text of the life of 42 Martyrs of Amorion*），根据巴黎国家图书馆手稿第1534号所编，编者A.A.瓦西列夫，《皇家科学院学报》，VIII ser.，III，3（1898），16。

注793 瓦西列夫：《拜占庭与阿拉伯人》，II，199—201；柏里：《东罗马帝国史》，III，283—284。

注794 君士坦丁·波菲罗杰尼图斯：《拜占庭宫廷礼仪》（*The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogenetos*），I，69；波恩版，332—333。见J.B.柏里“关于君士坦丁·波菲罗杰尼图斯描写宫廷礼仪的著作”（“The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogenetos”），《英国历史评论》，XXII（1907），434。

注795 《布鲁塞尔秘密档案》，《拜占庭编年史手稿11376号》（*Anecdota Bruxellensia*，I.Chroniques Byzantines du Manuscrit 11376），F.库蒙特（F.Cumont）编，33。

注796 见《世界教会年历》（*Kalendaria Ecclesiae Universae*），I，240—243；IV，9。

注797 《俄罗斯教会史》（*A History of the Russian Church*），I（1），21—22（第2版，1901年），II（1），40。

注798 《关于罗斯人入侵的布道词》（*In Roussorum incursionem Homilae*），I—II，《维也纳古典辞书》，A.纳乌克（A.Nauck）主编，202、209、221。

注799 很难说清楚，克里特岛被阿拉伯人征服的时间是在823年还是825年，参见瓦西列夫《拜占庭与阿拉伯人》，45—53；关于这一时期，亦见该书49页注1；法文版，49—61。柏里：《东罗马帝国史》，287—291。布鲁克斯的一篇文章在以批判眼光研究史料方面特别有意

义，该文认为这一征服是在828年。E.布鲁克斯：“阿拉伯人占领克里特”（“The Arab Occupation of Crete”），《英国历史评论》，XXVIII（1913），432。

注800 关于欧菲米乌斯的起义，见F.伽伯托（F.Gaboto）《欧菲米乌斯使意大利脱离拜占庭的分离运动》（*Eufemio il movimento separatista nella Italia byzantina*）。亦见瓦西列夫：《拜占庭和阿拉伯人》，56—75；法文版，61—88。柏里：《东罗马帝国史》，294—302、478—480。当然，阿玛利（Amari）的基础性的著作是不可缺少的资料。

注801 伽伯托：《欧菲米乌斯使意大利脱离拜占庭的分离运动》，6—7。瓦西列夫：《拜占庭和阿拉伯人》，73—74。法文版，85。亦见M.阿玛利《西西里穆斯林的历史》（*Storia der Musulmani di Sicilia*），I，282；（第2版，1933年），412。

注802 J.盖伊（J.Gay）：《南部意大利与拜占庭帝国》（*L'Italie Méridionale et l'Empire Byzantin*），5—6。

注803 狄奥凡尼：《编年史》，德博尔编，486。

注804 狄奥凡尼：《编年史》，德博尔编，491。塞德来尼（Cedreni）：《简史》（*Historiarum compendium*），波恩版，II，42。

注805 狄奥凡尼：《编年史》，德博尔编，503。

注806 柏里：《东罗马帝国史》，339—354。Th.乌斯宾斯基：《拜占庭帝国史》，II（1），259—263。S.任西曼：《第一保加利亚帝国史》（*A History of the First Bulgarian Empire*），51—70。

注807 Th.乌斯宾斯基：《拜占庭帝国史》，II（1），263。

注808 见J.B.柏里“814年的保加利亚和约与色雷斯地区的大界墙”（“The Bulgarian Treaty of A.D.814 and the Great Fence of Thrace”），《英国历史评论》，XXV（1910），276—287。

注809 “保加利亚古典资料阿博巴 - 普利斯卡”（“Materials for Bulgarian Antiquities, Aboba-Plisca”），《君士坦丁堡俄罗斯考古学院学报》，V（1905），197。亦见Th.乌斯宾斯基《拜占庭帝国史》，II（1），453。

注810 关于保加利亚皈依基督教的最新论述，见F.德沃尔尼克（F.Dvornik）《9世纪的斯拉夫人、拜占庭及罗马》（*Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle*），184—195；V.兹拉塔尔斯基：《中世纪保加利亚国家史》，I（2），31—152。S.任西曼：《第一保加利亚帝国》，104（在涉及865年9月的事件时，提到了兹拉塔尔斯基的著

作)。A.瓦伊兰特 (Vaillant) 和M.拉斯卡利斯 (Lascaris) : “关于保加利亚人接受基督教的日期的讨论”(“La Date de la conversion des Bulgares”), 《斯拉夫研究杂志》(*Revue des études slaves*), 8 (1933), 13 (864年)。Th.I.乌斯宾斯基: 《拜占庭帝国史》, II, 451—479, 该书强调, 保加利亚人皈依基督教是在865年。

注811 《莱昂·巴尔达斯之子的匿名作者手稿》(“*Scriptor incertus de Leone Bardae filio*”), 波恩版, 349。

注812 关于这次会议, 见奥斯特洛戈尔斯基《对拜占庭破坏圣像历史的研究》, 46—60。

注813 指西派罗马教会。——译者

注814 M.D.塞吕斯 (M.D.Serruys) : “815年的破坏圣像会议决议”(“Les actes du Concile Iconoclaste de l’an 815”), 《考古学及历史学文集》(*Mélanges d’archéologie et d’histoire*), XXIII (1903), 348—349。奥斯特洛戈尔斯基的较近期的更好的著作: 《对拜占庭破坏圣像历史的研究》, 48—51。

注815 奥斯特洛戈尔斯基: 《对拜占庭破坏圣像历史的研究》, 56。

注816 吉尼西乌斯 (Genesius) : 《权力》(*Regna*), 波恩版, 17—18; 亦见狄奥凡尼续作者《历史》, 波恩版, 30。

注817 见A.多布罗克龙斯基 (A.Dobroklonsky) 《神佑的斯图迪恩修道院院长, 忏悔者狄奥多尔》(*Blessed Theodore the Confessor and Abbot of Studion*), I, 850。

注818 格尔泽: 《拜占庭帝国史概要》, 967; 施瓦尔茨罗斯 (Schwarzlose) : 《温和的斗士》(*Der Bilderstreit*), 72; 特尔诺夫斯基 (Ternovsku) : 《希腊东方教会》(*The Graeco-Eastern Church*), 487。

注819 N.格罗苏 (N.Grossu) : 《神佑的斯图迪恩的狄奥多勒》(*The Blessed Theodore of Studion*), 151。

注820 多布罗克龙斯基: 《神佑的斯图迪恩修道院院长, 忏悔者狄奥多勒》, I, 849。

注821 多布罗克龙斯基: 《神佑的斯图迪恩修道院院长, 忏悔者狄奥多勒》, 850。

注822 柏里: 《东罗马帝国史》, III, 140—141。

注823 大斋日，即复活节前40天的礼拜日，这一天人们举行宗教仪式和狂欢活动，随后即进入斋期。——译者

注824 见C.德博尔：“罗斯人对拜占庭的进攻”（“Der Angriff der Rhos auf Byzanz”），《拜占庭杂志》（德文），IV（1895），449—453。瓦西列夫：《拜占庭与阿拉伯人》，附录，142—146；法文版，418—421（关于恢复正统信仰的时间问题）。根据一些较可靠的资料，C.鲁帕勒夫（Loparev）强调，正统信仰的恢复并不是在843年3月11日，而是在这一年的4月11日：“可视为拜占庭历史资料的8、9世纪的圣徒传记”（“Hagiography of the Eighth and Ninth Centuries”），《拜占庭杂志》，II（1916），172页注1。

注825 布莱耶尔：《关于圣像崇拜之争》（*La Querelle des images*），40。

注826 Th.乌斯宾斯基：《拜占庭帝国史》，II（1），358。奥斯特洛戈尔斯基：《拜占庭国家史》，53、59。

注827 《对圣母玛利亚肖像的研究》（*Iconography of the holy Virgin*），II，5。

注828 见夏尔·迪尔《拜占庭艺术手册》，340；（第2版，1925年），I，366。

注829 柏里：《东罗马帝国史》，III，430。

注830 见W.罗思（W.Wroth）：《不列颠博物馆所藏拜占庭货币目录》，I，xciii；O.M.多尔顿：《东方基督教的艺术》（*East Christian Art*），224。

注831 这是基督教天主教会与东正教会分歧的一个重要问题。在东正教信仰者中，人们严格按照尼西亚信经和卡尔西顿信经的原则，强调圣三位一体中的圣灵“来自圣父”，而在天主教中，后来因强调基督耶稣的首生地位，而将此句改为“来自圣父和圣子”。虽然，后来东正教会对这一原则表示了妥协，但它却构成基督教会于1054年正式分裂时的一个重要的教义方面的原因。——译者

注832 辛塞鲁斯（Sycellus）是拜占庭帝国内授予极有名望的修士的尊号，其原意为“与静室为伴者”。

注833 关于辛塞鲁斯，见G.奥斯特洛戈尔斯基的“狄奥凡尼”一文，见《古代科学文化知识百科全书》（*Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*），A.F.保利，（A.F.Pauly）、G.威索瓦（G.Wissowa）编，II（1934），2127—2132。

注834 见米涅《希腊教父文献全集》，C，205以下。

注835 R.布赖克 (R.Blake) : “论君士坦丁堡牧首尼斯福鲁斯一世的文学生涯” (“Note sur l’actovite litteraire de Nicephore I^{er} , patriarche de Constantinople”) , 《拜占庭》 (布鲁塞尔) , XIV (1939) , 1—15.

注836 阿伊那洛夫 : “乔治·哈马托鲁斯的编年史” (“La Chronique de George Hamartolus”) , 《第二届国际拜占庭研究会文集》 (*Compte-rendu du deuxième Congrès international des études byzantines*) (1927) , 127—133.

注837 关于这方面的一部重要的同时代著作, 见H.格雷古瓦“新发现的亚美尼亚的利奥时期一位匿名作者的手稿” (“Un nouveau fragment du Scriptor incertus de leone Armenio”) 一文, 《拜占庭》 (布鲁塞尔) , XI (1936) , 417—428. 格雷古瓦认为, “拜占庭编年史的新发现手稿的作者; ‘亚美尼亚的利奥时期的匿名作者’是马拉拉斯著作的最后一个续作者”, 见《比利时皇家学会分类文献通报》, XXII (1936) , 420—436.

注838 修道士乔治 : 《编年史》, C.德博尔编。

注839 V.M.伊斯特林 (V.M.Istrin) : 《乔治·哈马托鲁斯编年史的古斯拉夫 - 罗斯文版本》 (*The Chronicle of George Hamartolus in Its Old Sloueno-Russian Version*) 。

注840 见奥斯特洛戈尔斯基 : 《对拜占庭破坏圣像历史的研究》, 7—14.

注841 曼西 : 《新编圣公会议文集》, XIII , 430.

注842 M.朱吉 (M.Jugie) : “大马士革的圣约翰的生活” (“La vie de S.Jean Damascène”) , 《东方之声》, XXIII (1924) , 137—161. O.巴登维尔 (Bardenhewer) : 《古代教会文献史》 (*Geschichte der altkirchlichen Literatur*) , V , 51—65.

注843 克伦巴赫 : 《拜占庭文献史》, 886—890.

注844 J.B.奥克内尔 (J.B.O’Conner) : “大马士革的约翰”, 《大公会百科全书》, VIII , 459—461.

注845 大马士革的圣约翰 : 《巴尔拉姆和约瑟法特》, C.R.伍德沃德 (C.R.Woodward) 和H.马丁利 (H.Mattingly) 英译本, 7.

注846 即诗行中的头一个词或最后一个词能重新组合成一首诗的文体。——译者

注847 克伦巴赫 : 《拜占庭文献史》, 716 ; 亦见柏里 : 《东罗马

注848 参见F.福克斯《中世纪君士坦丁堡的高等学府》，18；福克斯认为巴尔达斯建立的学府是一种新型的学园。关于利奥三世烧毁了君士坦丁堡大学及大学图书馆和大学里的教授们的传说，仅仅是后人的杜撰。见布莱耶尔“君士坦丁堡的高等教育历史探索”（“Notes sur l'histoire de l'enseignement supérieur à Constantinople”），《拜占庭》（布鲁塞尔），IV（1929），13—28；III（1927），74—75。福克斯：《中世纪君士坦丁堡的高等学府》，9—11（参考书目）。

注849 西梅恩·马吉斯特（廷臣西梅恩）：《迈克尔与狄奥多拉》（*De Mihaele et Theldora*），chap.31，670。

注850 柏里：《东罗马帝国史》，III，445。

注851 此处的希腊文原意是“千卷书集”。——译者

注852 柏里：《东罗马帝国史》，III，446。

注853 《书信集》，II；米涅编：《希腊教父文献全集》，III，37；亦见柏里《东罗马帝国史》，III，439。

注854 狄奥凡尼的续作者：《历史》，波恩版，190；柏里：《东罗马帝国史》，436—438。

注855 狄奥凡尼的续作者：《历史》，波恩版，438；也可见F.福克斯《中世纪君士坦丁堡的高等学府》，18。

注856 在蛮族大迁徙时期，由于汪达尔人对罗马城的进攻和对文化的破坏，导致西方语言中一个成语的出现，即称破坏人类文化成果的行为是“汪达尔主义”，这里为了叙述的顺畅，笔者改为“汪达尔人行”。——译者

注857 O.M.多尔顿：《拜占庭艺术与考古》，14。

注858 迪尔：《拜占庭艺术手册》（第2版，1925年），379—381；多尔顿：《东方基督教会艺术》，309；

注859 《拜占庭艺术手册》（第2版，1925年），I，385—386；多尔顿：《拜占庭艺术和建筑》，16；亦见柏里《东罗马帝国史》，429—434。

注860 见A.瓦西列夫“马其顿的皇帝瓦西里之出身渊源考”（“The Origin of Empiror Basil the Macefonian”），《拜占庭年鉴》（俄文），XII（1906），148—165。

注861 A.沃格特：《瓦西里一世与9世纪晚期的拜占庭文明》

(*Basile I, et la civilisation Byzantine a la fin du IX^e siècle*) (以下简称《瓦西里一世》) , 21页注3。见N.阿东兹 (N.Adonz) “皇帝瓦西里 (867—886年在位) 的出身及其年龄” (“L’âge et l’origine de l’empereur Baeile I”) , 《拜占庭》 (布鲁塞尔) , IX (1934) , 223—260 (认为他是亚美尼亚人) 。西拉尔皮·德内尔塞西亚 (Sirarpir der Nersessian) : 《亚美尼亚与拜占庭帝国》 (*Armenia and the Byzantine Empire*) , 20。目前, 关于瓦西里是亚美尼亚血统的观点已经被普遍接受。

注862 A.帕帕多布鲁斯 - 凯拉梅乌斯 (A.Papadpoulos-Kerameus) : 《特拉布松帝国历史起源》 (*Fontes historiae Imperii Trapezuntini*) , 79。见N.A.比斯 (Bees) “关于马其顿王朝皇帝瓦西里一世之出身民族的重要问题” (“Eine unbeachtete Quelle über die Abstammung des Kaisers Basilios I, des Mazedoniers”) , 《拜占庭与当代希腊年鉴》 , IV (1923) , 76。

注863 A.沃格特: “智者利奥六世的青年时代” (“La jeunesse de Leon VI le Sage”) , 《历史杂志》 (*Revue Historique*) , CLXXIV (1934) , 389—428。

注864 St.任西曼: 《皇帝罗曼努斯·雷卡平及其统治》 (*The Emperor Romanus Lecapenus, and His Reign*) , 对雷卡平的人品和他的作为给予了极高的评价, 238—245。

注865 按照拜占庭人和后世多数拜占庭学者的观点, 拜占庭帝国始终没有脱去其罗马帝国的躯壳, 其统治者一直以“罗马人”自称。这是地中海一统世界的“幽灵”顽强存在于欧洲的一个具体事例。——译者

注866 法兰克帝国于843年分裂后, 领皇帝衔的罗退耳继承了意大利, 他死后, 其领土在三个儿子之间瓜分, 其长子路易二世承皇帝位, 称路易二世。——译者

注867 《修士狄奥多西关于叙拉古之失陷致司祭利奥的书信》 (Θεοδοσίου Μοναχοῦ καὶ γραμματικοῦ ἐπιστολὴ πρὸς Αέοντα Διάκονον Περὶ πῆς ἀλώσεως Συρακ ούσης) , 哈斯 (Hase) 编, 180—181; C.祖来提 (C.Zuretti) 编, 167。见A.A.瓦西列夫: 《拜占庭与阿拉伯人》 , II , 59—68。

注868 沃格特: 《瓦西里一世》 , 337。参见《剑桥中世纪史》 , IV , 54。

注869 “萨洛尼卡沦陷纪实” (“De excidio Thessalonicensi narratio”) , 贝克编: 《拜占庭历史资料大全》 , 487—600。见瓦西列夫《拜占庭和阿拉伯人》 , 2 , 143—153。A.斯特拉克 (A.Struck) : “记904年萨拉森人攻陷萨洛尼卡之战” (“Die Eroberung Thessalonikes durch die Sarszenen im Jahre 904”) , 《拜占庭杂志》

(德文), XIV (1905年), 535—562。O.塔弗拉里:《14世纪萨洛尼卡的兴起》, 143—156。

注870 《拜占庭宫廷礼仪》, II, 44; 波恩版, 651。

注871 《书信集》, I; 米涅编:《希腊教父著作全集》, CXI, 28。见J.赫根洛特(J.Hergenröther)《佛提乌, 君士坦丁堡的大主教》(*Photius, Patriarch von Constantinopel*) (以下简称《佛提乌》), 2, 600; 瓦西列夫:《拜占庭和阿拉伯人》, 附录, 197。

注872 瓦西列夫:《拜占庭和阿拉伯人》, 附录, 219。

注873 狄奥凡尼的续作者:《历史》, 波恩版, 427—428。

注874 任西曼:《皇帝罗曼努斯·雷卡平及其统治》, 69、135、241—249。

注875 10—11世纪出现于西亚地区, 以摩苏尔和阿勒颇为中心的阿拉伯人一支哈姆丹人建立的地方王朝。——译者

注876 基督教传说中, 在耶稣赴难途中, 几位妇女用手帕给耶稣擦脸, 却留下了他的头部肖像, 此后, 这张帕子被称为“圣面”, 在基督教会内部受到保护和崇拜。——译者

注877 任西曼:《皇帝罗曼努斯·雷卡平及其统治》, 145。在M.卡纳尔所写的《赛伊夫 - 阿迪 - 道拉》一书中有丰富的阿拉伯史料收藏提及赛伊夫 - 阿迪 - 道拉的事迹。

注878 任西曼:《皇帝罗曼努斯·雷卡平及其统治》, 146。

注879 同上书, 146—150。

注880 关于这次远征, 见瓦西利夫《拜占庭与阿拉伯人》, II, 279—286

注881 《10世纪的希腊帝国。君士坦丁·波菲罗杰尼图斯》(*L'Empire grec au dixième siècle. Constantin Prophyrogénète*) , 436。

注882 A.M.谢泼德(A.M.Shepard):《拜占庭收复克里特岛(960年)》(*The Byzantine Reconquest of Crete (960AD)*) , 1121—1130。

注883 《地理学词典》(*Geographisches Wörterbuch*) , 韦斯滕菲尔德(Wöstenfeld)编, III, 527。见V.巴托尔德文章,《东方学院学报》, I (1925) , 476。

注884 G.施伦伯格:《10世纪的拜占庭皇帝, 尼斯福鲁斯·福卡

斯》(*Un empereur byzantin au dixième siècle .Necèphore Phocas*) , 723。

注885 该协议内容保存在13世纪阿拉伯历史学家卡马尔 - 阿迪 - 丁 (Kamal-ad-Din) 的著作中。见G.弗里塔格 (G.Freytag) 《萨阿德 - 阿尔达拉在阿勒颇城的统治》(*Regnum Saahs-Aldaulae in oppido Halebo*) , 9—14。拉丁译本, 波恩版, 助祭利奥 (Leo the Deacon) : 《历史》, 391—394。

注886 《安条克的雅希亚 - 伊本 - 赛义德的年代纪》(*Histoire de Yahya-ibn-Said d'Antioche*) , J.克拉奇克夫斯基 (J.Kratchkovsky) 和 A.A.瓦西列夫编辑和翻译《东方教父文献全集》, XVIII (1924) , 825—826 (127—128) ; L.切克霍 (L.Cheikho) 编, 135。

注887 助祭利奥: 《历史》, V, 4; 波恩版, 81。

注888 E.都拉里耶 (E.Dularier) : “埃德萨马休的编年史” (“Chronique de Matthieu d’Edesse”) , 《亚美尼亚历史文献》(*Bibliothèque historique arménienne*) , 16—24。Chr.库楚克 - 约内索夫 (Kuchuk-Ioannesov) : “皇帝约翰·齐米西斯致亚美尼亚王阿舍特三世的信” (“The Letter of Emperor John Tzimisces to the Armenian Kong Ashot III”) , 《拜占庭年鉴》, X (1903) , 93—101。

注889 都拉里耶: “埃德萨马休的编年史”, 20; 库楚克 - 约内索夫: “皇帝约翰·齐米西斯致亚美尼亚王阿舍特三世的信”, 上引《拜占庭年鉴》, 98。

注890 都拉里耶: “埃德萨马休的编年史”, 22; 库楚克 - 约内索夫, “皇帝约翰·齐米西斯致亚美尼亚王阿舍特三世的信”, 上引《拜占庭年鉴》, 100。

注891 见巴托尔德文章, 《东方学院学报》, I (1925) , 466—467。他说, 该书信中关于入侵巴勒斯坦的记载纯系胡言乱语, 完全不可信。

注892 乔治·哈马托鲁斯: 《续作者》, E.穆拉尔特 (E.Muralt) 主编, 865。

注893 各各他, 即《新约》中所记载的耶稣受难地, 亦称骷髅地。——译者

注894 V.罗森 (V.Rosen) : 《保加利亚人屠夫瓦西里皇帝》(*The Emperor Basil Bulgaroctonus*) , 46; 俄文版, 48。《安条克的雅希亚 - 伊本 - 赛义德的年代纪》, 切克霍编, 196。

注895 见巴托尔德文章, 《东方学院学报》, I (1925) , 477。

这里最好的资料是来自雅希亚的记载。

注896 见前面涉及埃德萨第一圣迹“圣面”的记载。

注897 雅希亚：《历史》，切克霍编，270—271；《伊本 - 阿尔 - 阿希尔》，托恩伯格编，IX，313。见巴托尔德文章，《东方学院学报》，I（1925），477—478。

注898 本处原文是Nasiri-Khuseau，但随后的注释中为Nasir-i-Khusrau；因在文中做此纠正。——译者

注899 拿西尔 - 伊 - 库斯劳：《叙利亚和巴勒斯坦游记》（*A Diary of a Journey Throuth Syria and Palestine*），居伊·勒斯特朗吉（Guy le Strange）译，55—56。

注900 N.阿东兹（N.Adonz）：《查士丁尼时代的亚美尼亚》（*Armenia in the Epoch of Justinian*），3—4。

注901 “高加索文化区和亚美尼亚”（“The Caucasian Cultural World and Armenia”），《公众教育部杂志》，LVII（1915），313—314；见巴托尔德文章，《东方学院学报》，I（1925），467。

注902 让·加特力克斯（Jean Catholicos）：《亚美尼亚历史》（*Histoire d'Arménie*），A.J.圣马丁（A.J.Saint-Martin）译，126。

注903 瓦西列夫：《拜占庭与阿拉伯人》，83—84；J.劳伦特：《自阿拉伯征服到886年处于拜占庭和穆斯林之间的亚美尼亚》（*L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886*），282—283。格鲁塞（Grusset）：《亚美尼亚史》（*Histoire de l'Amenie*）（巴黎，1947年），394—397。

注904 关于这一时期的情况，见任西曼《皇帝罗曼努斯·雷卡平及其统治》，125—133、151—174。

注905 J.劳伦特（J.Laurent）：《1081年以前西亚地区的拜占庭与塞尔柱突厥人》（*Byzance et les Turcs Seljoucides dans l'Asie occidentale jusu'en 1081*），16—18。关于这次瓦西里征伐亚美尼亚的详细情况及瓦西里与阿拔斯人及伊庇利亚人之间的关系，见G.施伦伯格（G.Schlumberger）《10世纪末期拜占庭的辉煌业绩》（*L'Épopée Byzantine a la fin du dixième siècle*），II，498—536。格鲁塞：《亚美尼亚史》，547—580。

注906 尼古拉斯·米斯提克斯（Nicholas Mystici）：《书信集》（*Epistola*），XX；米涅编：《希腊教父文献全集》，CXI，133。

注907 关于马扎尔人的起源问题十分复杂，很难确定他们究竟起

源于芬 - 乌格人还是突厥人。见J.B.柏里《东罗马帝国史》，III，492；《剑桥中世纪史》，IV，194—195。J.莫拉弗斯齐克（J.Moravcsik）：“匈牙利人的起源问题研究”（“Zur Geschichte der Onoguren”），《匈牙利年鉴》（*Ungarische Jahrbücher*），X（1930），86、89。C.A.马卡特尼（C.A.Macartney）：《9世纪的马扎尔人》（*The Magyars in the Ninth Century*），176—188。我还没有读过J.齐涅（Szinnyi）所著的《匈牙利人的起源问题，其语言和文化》（*Die Heikunft der Ungarn, ihre Sprach und Urkultur*）。

注908 《自9世纪到10世纪初的摩拉维亚和马扎尔人》（*Moravia and Magyars from the Ninth Until the Beginning of the Tenth Centuries*），291。

注909 Th.I.乌斯宾斯基：“财政官西梅恩时期拜占庭与保加利亚边界上的界碑”（“The Boundaey Stone between Byzantium and Bulgaria under Simeon”），《君士坦丁堡俄罗斯考古学院学报》，III（1898），184—194。

注910 “在修辞学家和廷臣财政官西梅恩编年史中对于保加利亚人的记载”（“Accounts of the Bulgarians in the Chronicle of Simeon Metaphrastes and Logothere”），《民间传说、科学教学汇编》（*Sbornik za narodni umotvoreniya, nauka I knizhnina*），XXIV（1908），160。亦见兹拉塔尔斯基《中世纪保加利亚国家史》，I（2），339—342。

注911 尼古拉斯·米斯特克斯：《书信集》，V；米涅编，《希腊教父文献全集》，CXI，45。

注912 尼古拉斯·米斯特克斯：《书信集》，XXIII，米涅编《希腊教父文献全集》，CXI，149—152。

注913 《历史》，VII，2；波恩版，124。

注914 关于10世纪前半期的拜占庭和塞尔维亚，见C.吉莱切克（C.Jireček）《塞尔维亚史》（*Geschichte der Serben*），I，199—202。F.西齐克（F.Šišik）：《克罗地亚史》（*Geschichte der Kroaten*），I，127—129、140—143。S.斯坦耶维奇（S.Stanojević）：《塞尔维亚人民史》（*History of the Serbian People*）（第3版，1926年），52—53。

注915 兹拉塔尔斯基：《中世纪保加利亚国家史》，I（2），412（920年）。任西曼：《皇帝罗曼努斯·雷卡平及其统治》，87（919年）。亦见任西曼《第一保加利亚帝国史》，163（其中没有提到达达尼尔海峡）。

注916 狄奥凡尼的续作者：《历史》，波恩版，408—409。《廷

臣西梅恩》，波恩版，737—738。见兹拉塔尔斯基《中世纪保加利亚国家史》，I，(2)，464—469，特别是467页注1，提到了有关资料。
任西曼：《皇帝罗曼努斯·雷卡平及其统治》，90—93、246—248（924年）。

注917 任西曼：《皇帝罗曼努斯·雷卡平及其统治》，100。

注918 J.马尔卡特（J.Marquart）：《东欧与东亚的斗争》（*Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*），60—74（谈到934年的入侵）。任西曼：《皇帝罗曼努斯·雷卡平及其统治》，103—108。

注919 《拉弗连季编年史》（*Laurentian Chronicle*），在971年条目下。

注920 见兹拉塔尔斯基对萨穆尔行动的热情赞扬《中世纪保加利亚国家史》，I（2），742—743。关于萨穆尔，亦见任西曼《第一保加利亚帝国》，241—243。东、西保加利亚的情况在当时是有争议的，而且提出了十分复杂的问题。有一种猜测，认为约翰·齐米西斯征服了整个保加利亚帝国，包括其西部和东部，而且只是在他死后，拜占庭的内部矛盾，萨穆尔在西保加利亚起义，成功地建立了他的斯拉夫-马其顿帝国。见D.阿纳斯塔西耶维奇（D.Anastasijeveić）“关于西保加利亚情况的假说”（“A Hypothesis of Western Bulagaria”），《斯科普里社会科学学报》（*Bulletin de la Société Scientifique de Skoplje*），III（1927），1—12；法文著作见梅朗·乌斯宾斯基的作品。亦见J.伊凡诺夫（J.Ivanov）“萨穆尔皇帝的家系起源”（“The Origin of the Family of the Tsar Samuel”），《纪念V.N.兹拉塔尔斯基》（*Volume in Honor of V.N.Zlatarsky*），55。

注921 K.R.冯霍费勒尔（K.R.von Hüfler）：《关于斯拉夫历史领域的论题》（*Abhandlungen aus dem Gebiete der slavischen Geschichte*），I，229。

注922 G.奥斯特洛戈夫斯基：“奥列格大公对君士坦丁堡的征伐”（“L'expédition du prince Oleg contre Constantinople”），《康达可夫研究院年鉴》，XI（1940），47—62。奥斯特洛戈夫斯基全面地再次证实了奥列格的远征是一件历史真实。我特别强调我的观点，是因为，在目前，关于罗斯早期历史的研究再次进入了一个重要时期。在西欧一些著名的学者中，有一股刻意求实之风。他们判断奥列格是一个传说中的人物，对君士坦丁堡的入侵也是“传说中的”。他们假定罗斯的信史只是在941年，罗斯大公伊戈尔进攻君士坦丁堡时才开始；此前的所有资料都被视为带有某种寓言故事性质的传说。见H.格雷古瓦“关于奥列格的传说及伊戈尔远征”（“La légende d'Oleg et l'expédition d'Igor”），《比利时皇家学院古典文献学通报》（*Bulletin de la classe des lettres de l'Académie Royale de Belgique*），XXIII（1937），80—94。由于篇幅所限，此处不能一一列举持此类观点的作者的名字。瓦西

列夫：“罗斯人第二次攻击君士坦丁堡”（“The Second Russian Attack on Constantinople”），《顿巴登橡树园研究文集》，VI（1951），161—225。

注923 《历史》，VI，10；波恩版，106。见兰姆波德（Lambaud）《10世纪的希腊帝国》（*L'Empire grec au dixième siècle*），374。A.库尼克（A.Kunik）：《关于托帕库斯·哥提库斯的报告》（*On the Report of the Toparchus Gothicus*），87；M.苏祖莫夫（M.Suzumov）：“关于助祭利奥和斯齐利特斯的资料”（“On the Sources of Leo the Deacon and Scylitzes”），《拜占庭评论》（*Vizantiyskoe Obozrenie*），II，1（1916年），165。

注924 瓦西列夫：《拜占庭与阿拉伯人》，II，166—167。

注925 S.舍赫特：“一份未知的卡扎尔人文献”（“An Unknown Khazae Document”），《犹太季评》（*Jewish Quarterly Review*），N.S.III（1912—1913），181—219；提到Helgu一名是在217—218。见P.C.科科弗佐夫（Kokovtsov）“关于10世纪卡扎尔人和卡扎尔-罗斯-拜占庭关系的犹太新文献”（“A New Jewish Document on the Khazard and the Khazaro-Russo-Byzantine Relations in the Tenth Centure”），《公众教育部杂志》，XLVIII（1913），150—172。科科弗佐夫：“对于剑桥和牛津所存犹太-卡扎尔手稿的注释”（“A Note on the Judeo-Khazar Manuscripts at Cambridge and Oxford”），《苏联社会科学院论坛》（*Comptes-rendus de l'Académie des Sciences de l'Union des Républiques Soviétiques Socialistes*）（1926），121—124。对于此文献的新的解释，见V.A.莫施因（V.A.Moshin）“再论新发现的卡扎尔文献”（“Again on the Newly Discovered Khazar Document”），《塞尔维亚、克罗地亚和斯洛文尼亚王国的俄罗斯考古学会报告》（*Publications of the Russian Archaeological Society in the Kingdom of Serbs, Croats, and Slovenes*），I（1927），41—60；作者在此处否认提到的名字是奥列格，并将该文献揭示的资料归于晚些时候，即943—945年发生的历史事件。关于此文献的新的俄文译本是科科弗佐夫所译的《10世纪的希伯来-卡扎尔文献》（*A Hebrew-Khazar Correspondence of the Tenth Centure*），XXVI—XXXVI，113—123。

注926 波良人、克里维齐人和提沃尔齐人是东斯拉夫人的东方支系的部族，他们生活在第聂伯河及其支流沿岸和德聂斯特河沿岸。

注927 见《拉弗连季编年史》，945年的条目下（接近该协议签订的时期）。A.沙赫马托夫（A.Shakhmatov）：《往年纪事》（*The Story of the Current Times*），I，60；英文版，S.H.克罗斯（S.H.Cross）：《俄罗斯早年编年史》（*The Russian Primary Chronicle*），160—163；关于拜占庭和罗斯之间的协议存在着许多文献，特别是以俄文记录的文献。见瓦西列夫《拜占庭和阿拉伯人》，II，164—167、246—249、255—256。J.库里斯切尔（J.Kulischer）：《俄罗斯经济史》

(*Russische Wirtschaftsgeschichte*), I, 20—30; K.帕尔托娃(K.Bártová): “941年伊戈尔对帝都的远征”(“Igor’s Expedition on Tsargrad in 941”), 《拜占庭斯拉夫杂志》(*Byzantinoslavica*), VIII (1939—1946), 87—108。

注928 君士坦丁·波菲罗杰尼图斯:《拜占庭宫廷礼仪》, II, 15; 波恩版, 594—598。亦见克罗斯《俄罗斯早年编年史》, 168—169。

注929 乔治·塞德里努斯(Georgii Cedreni):《历史概要》(*Historiarum compendium*), 波恩版, II, 551。

注930 我们的主要资料来自迈克尔·塞勒斯的《编年史》(*Chronographia*), C.萨塔斯编,《未编辑出版过的中世纪希腊文献目录》(*Documents inédits relatifs à L’histoire de Grèce au moyen âge*) (以下简称《中世纪希腊文献目录》), IV, 143—147; E.雷诺德(Renauld)编, II, 8—13。乔治·塞德里努斯:《历史概要》, 波恩版, II, 551—555。见V.G.瓦西列夫斯基《著作集》, I, 303—308。施伦伯格:《拜占庭的业绩》(*L’Épopée byzantine*), III, 462—476。

注931 君士坦丁·波菲罗杰尼图斯:《论帝国行政》, 67—74; 莫拉弗齐克-詹金斯(Moravesik-Jenkins)编, 48—56。

注932 《致皇帝阿列克修斯·科穆宁的演说》(*Oratio in Imperatorem Alexium Comnenum*); 米涅编,《希腊教父文献全集》, CXXVI, 292—293。

注933 “拜占庭和帕齐纳克人”(“Byzantium and the Patzinaks”),《著作集》, I, 7—8。

注934 乔治·塞德里努斯:《历史概要》, 波恩版, 585。

注935 瓦西列夫斯基:“拜占庭和帕齐纳克人”,《著作集》, I, 24。

注936 见M.阿玛利(M.Amari)《西西里穆斯林的历史》(*Storia dei Musulmani di Sicilia*) (第2版, 1933年), I, 381, I, 522—523。A.克莱恩克劳茨(A.Kleiclausz):《加洛林帝国:它的起源和演变》(*L’Empire Carolingien: ses origins et ses transformations*), 443以下。

注937 J.盖伊(J.Gay):《南部意大利与拜占庭帝国》, 84、87、88; L.M.哈特曼:(L.M.Hartmann):《中世纪意大利历史》(*Geschichte Italiens im Mittelalter*), III (1), 306—307。F.德沃尔尼克(F.Dvornik):《斯拉夫人, 9世纪拜占庭与罗马的关系》(*Les*

Slaves , Byzance et Rome au IX^e siècle) , 220—221.

注938 A.加斯奎特 (A.Gasquet) : 《拜占庭与法兰克君主》 (*L'Empire byzantin et la monarchie franque*) , 459—460.

注939 《君士坦丁堡出使记》 (*Relatio de legatione constantinopolitana*) , chap.17.

注940 《神圣罗马帝国》 , 148.

注941 关于在乔治·马尼阿切斯军中服役的哈德拉德的情况 , 见 V.G.瓦西列夫斯基“瓦拉几亚 - 罗斯人兵团和瓦拉几亚 - 英国人兵团 (*druzina*) 在君士坦丁堡” (“The Varangian-English Company (*druzina*) in Constantinople”) , 《著作集》 , I , 289—290. R.M.道金斯 (R.M.Dawkins) : “希腊人和诺曼人” (“Greeks and Northmen”) , 《习惯是君主: 致R.R.马列特博士的论文》 (*Custom Is King: Essays Presented to Dr. R.R. Marett*) , 45—46.

注942 曼西: 《新编圣公会议文集》 , XI , 47、49. 见A.列别多夫《9、10和11世纪教会分裂史》 (*A History of the Separation of the Churches in the Ninth, Tenth and Eleventh Centuries*) (第12版, 1905年) , 117、120. 德沃尔尼克: 《佛提乌分裂, 历史与传说》 , 136及以下。

注943 赫尔根洛特尔 (Hergenröther) : 《佛提乌》 (*Photius*) , II , 462.

注944 同上书 , II , 524. 见德沃尔尼克《佛提乌分裂, 历史与传说》 , 187.

注945 见H.格雷古瓦所做的关于此问题的非常清晰的简述: “关于牧首佛提乌事件的新观点” (“Du nouveau sur le Patriarche Photius”) , 《比利时皇家学院古典文献学通报》 , XX (1934) , 36—53. 德沃尔尼克: 《佛提乌分裂, 历史与传说》 , 202—236.

注946 狄奥凡尼的续作者: 《历史》 , 波恩版 , 342—343.

注947 赫尔根洛特尔: 《佛提乌》 , III , 655.

注948 见夏尔·迪尔关于智者利奥第四次婚姻的重要记载, 《拜占庭人物传》 (*Figures byzantines*) (第4版, 1909年) , I , 181—215; 英译本, H.贝尔: 《拜占庭人物传》 (*Byzantine Portraits*) , 172—205.

注949 《书信集》 , XXXII; 米涅编: 《希腊教父文献全集》 , CXI , 197.

注950 亚历山大牧首尤提克斯 (Eutychii Alexandrini patriarchae) : 《年代纪》(Annales) ; L.切克霍 (L.Cheikho)、B.卡拉·德沃 (B.Carra de Vaux)、H.扎亚特 (H.Zayyat) 编, II, 74 ; 米涅编: 《希腊教父文献全集》, CXI, 1145。

注951 N.波波夫 (N.Popov) : 《智者利奥六世》(The Emperor Leo VI the Wise), 160。

注952 涉及利奥的第四次婚姻和这一时期的整个历史的非常重要的资料, 见《优西米乌斯传记: 智者利奥统治时期 (886—912年) 的秘史》(Vita Ethymii: Ein Anekdoton zur Geschichte Leo's des Weisen A.D.886—912), C.德博尔编; 作为对希腊史料的补充, 德博尔对于这一传记从历史角度做了非常有价值的研究。

注953 波波夫: 《智者利奥六世》, 184。亦见曼西《新编圣公会论文集》, XXVIII, 337—338。

注954 《10世纪的南斯拉夫人与拜占庭》(The Southern Slaves and Byzantium in the Tenth Century), 21; 重印于《M.S.德里诺夫著作集》(Works of M.S.Drinov) 中, V.N.兹拉塔尔斯基编, I, 365—520。

注955 《教会的分裂》(Separation of the Churches) (第2版, 1905年), 325。

注956 任西曼: 《皇帝罗曼努斯·雷卡平及其统治》, 70、243。

注957 《阿索斯山的圣亚大纳西传记》(Vie de Saint Athanase l'Athonite), L.波迪编《博兰会文集》(Analecta Bollandiana), XXV (1906), 21。

注958 《历史》, V, 8; 波恩版, 89。

注959 施伦伯格: 《10世纪的拜占庭皇帝, 尼斯福鲁斯·福卡斯》, 366。

注960 梅利特尼大主教约翰论尼斯福鲁斯的碑铭志。出版于波恩版的助祭利奥《历史》453, 亦见塞德里努斯《历史概要》, II, 378。见克伦巴赫《拜占庭文献史》, 368。

注961 K.E.扎哈利亚·冯·林根塔尔: 《希腊 - 罗马法法制史》, III, 292—296。V.G.瓦西列夫斯基: “拜占庭内政史资料; 有利于农民土地所有者的措施”(“Materials for the Internal History of Byzantium”), 《公众教育部杂志》, CCII (1879), 224及以下。J.泽波斯与P.泽波斯 (J.and P.Zepos): 《希腊 - 罗马法》, I, 249—252。

注962 扎哈利亚·冯·林根塔尔：《希腊 - 罗马法制史》，III，303。瓦西列夫斯基：“拜占庭内政史资料；有利于农民土地所有者的措施”，《公众教育部杂志》，CCII，（1879），220；泽波斯：《希腊 - 罗马法》，I，259。

注963 《阿索斯山历史》（*History of Athos*），III（1），154。

注964 《阿索斯山历史》，III（1），93、170—171。P.梅耶（P.Meyer）：《关于圣山阿索斯历史的主要文献》（*Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*），153。

注965 米涅编：《拉丁教父文献全集》，CXLIII，1004。

注966 列别多夫：《教会的分裂》，347。

注967 当时东方地区除了君士坦丁堡大教区外，还有安条克教区、耶路撒冷教区和埃及教区。这些教区的牧首依基督教最早的传统，应该与君士坦丁堡牧首和罗马主教处于同等地位。但是，由于阿拉伯人的占领，这三个教区在帝国政治生活中几乎不占什么作用，只在宗教上保持着与君士坦丁堡牧首的联系，在名义上服从君士坦丁堡牧首的领导。
——译者

注968 见L.布莱耶尔《11世纪东方的分裂》（*Le Schisme oriental du XI^e siècle*），232—241。

注969 “希腊教会”，《剑桥中世纪史》，IV，273。亦见J.盖伊《11世纪的教宗与教会》，166—167。M.朱吉（Jugie）：“迈克尔·塞鲁拉利乌斯时期的分裂”（“Le Schisme de Michel Cérulaire”），《东方之声》，XXXVI（1937），440—473。

注970 关于这一问题，在B.莱布（B.Leib）的书《11世纪末期的罗马、基辅和拜占庭》（*Rome, Kiev, et Byzance à la fin du XI^e siècle*）中有许多重要的记载，18—19、51、70。

注971 《皇帝瓦西里、君士坦丁和利奥的〈法学手册〉》（*Imperatorem Basilii Constantini et Leonis Prochiron*），K.E.扎哈利亚·冯·林根塔尔编，par.3，10；E.弗莱什菲尔德（E.Freshfield）：《东罗马帝国的〈法学手册〉》（*A Manual of Eastern Roman Law*），51。泽波斯：《希腊 - 罗马法》，II，117。

注972 扎哈利亚·冯·林根塔尔：《皇帝瓦西里、君士坦丁和利奥的〈法学手册〉》，par.4。

注973 扎哈利亚：上引书，par.9；E.弗莱什菲尔德：《东罗马帝国的〈法学手册〉》，51；泽波斯：《希腊 - 罗马法》，II，116。

注974 在12世纪出现了名为《〈法律选编〉与〈法学手册〉合订本》(*Ecloga ad Prochiron mutata*)的法典,用于诺曼王统治下的西西里岛。见K.E.扎哈利亚·冯·林根塔尔《希腊-罗马法制史》(第3版,1892年),36;E.弗莱什菲尔德:《晚期罗马法手册——〈法律选编〉和〈法学手册〉合订本》(*A Manuel of Later Roman Law—the Ecloga ad Prochiron mutata*),I。扎哈利亚·冯·林根塔尔:《希腊-罗马法制史》,IV,53;该法典的作者生活于10和12世纪之间。

注975 沃格特:《瓦西里一世》,134;《剑桥中世纪史》,IV,712。

注976 《未刊行的希腊-罗马法全集》,扎哈利亚·冯·林根塔尔编,62。泽波斯:《希腊-罗马法》,II,237。

注977 扎哈利亚·冯·林根塔尔:《希腊-罗马法制史》,22。

注978 V.索克尔斯基(V.Sokolsky):“关于《法学导论》的性质和意义”(“Concerning the Nature and Meaning of the Epanagoge”),《拜占庭年鉴》,I,(1894),26—27;亦见G.维尔纳茨基(G.Vernadsky)“智者利奥的《战略学》和《法学导论》”(“The Tactics of Leo the Wise and the Epanagoge”),《拜占庭》(比利时),VI,(1931),333—335。

注979 见G.维尔纳茨基“《法学导论》中关于教会政策的论述及其对17世纪俄罗斯生活的影响”(“Die kirchlichpolitische Lehre der Epanagoge und ihr Einfluss auf das russische Leben im XVII Jahrhundert”),《拜占庭与当代希腊年鉴》,VI(1928),121—125。

注980 扎哈利亚·冯·林根塔尔:《未刊行的希腊-罗马法全集》, LXII。泽波斯:《希腊-罗马法》,II,237。

注981 G.维尔纳茨基:“《法学导论》中关于教会政策的论述及其对17世纪俄罗斯生活的影响”(“Die Kirchlich-politische Lehre der Epanagoge”),《拜占庭与当代希腊年鉴》,VI,(1928),127—142。他谈到了《法学导论》中的思想在俄罗斯大主教费拉尔特(1619—1631年)和尼康(1652—1658年)时期的影响。

注982 见《帝国法典》开始部分的编者序(*proemium*),收于《60卷本帝国法典文献》(*Basilicorum Libri LX*),G.海姆巴赫(Heimbach)编,I,xxi—xxii;I.D.泽波斯编,I(1896),3。对《帝国法典》的这一部分还没有能确定其日期(是在886—892年间还是在888、889或890年)。见G.海姆巴赫“关于君士坦丁·波菲罗杰尼图斯时期《帝国法典》的最新版本”(“Ueber die angebliche neueste Redaction der Basiliken durch Constantinus Porphyrogeneta”),《法学史杂志》(*Zeitschrift für Rechtsgeschichte*),VIII(1869),417。

海姆巴赫：《60卷本帝国法典文献》，chap.6；《帝国法典的导言和简明教程》（*Prolegomena et Manuale Basilicorum continens*），III。P.科林内：“自查士丁尼死后（565年）至1453年间的拜占庭立法”（“Byzantine Legislation From the Death of Justinian (565) to 1453”），《剑桥中世纪史》，IV，713。

注983 该标题来自希腊语词：τι ποῦ κεῖται，拉丁语词为：quid ubi invenitur?（此两种语言都用的是疑问句，意为“发生了什么？[曾经是什么？]”，译者据其含义译为“法典拾遗”。——译者）

注984 关于《法典拾遗》的作者，见“‘法典拾遗’或60卷本帝国法典摘要的前言”（“τιποῦκεῖτος sive Librorum LX Basilicorum Summarium praefatio”）一文，刊于《学习与探索》（*Studi e testi*），XXV。G.费拉里（G.Ferrari）：《拜占庭杂志》（德文），XXVII（1927），165—166；P.科利内说，《法典拾遗》一书出自一位匿名学者（《剑桥中世纪史》，IV，722）。亦见P.诺埃耶（P.Noailles）《法典拾遗》，刊于《纪念乔治·科尼尔罗马法研究文集》（*Melanges de Droit Romain dédiés à George Cornil*），II，175—196。A.贝格尔（Berger）：“〈法典拾遗〉书名的起源”（*Tipoukeitos: The Origin of a Name*），《传统》（*Traditio*），III（1945），394—402。贝格尔写道：“如果我们能回想起近代的参考书‘Who’s Who’，我们就能够将帕齐斯的作品之名称译为‘那里是什么？’”（第400页）这一研究结论非常有价值。

注985 第1—12卷的简介，由C.费里尼（C.Ferrini）和J.梅尔卡第（J.Mercati）编；第13—23卷的简介，收于《60卷本帝国法典文献摘要》；XIII—XXIII，由F.多尔格编，刊于《学习与探索》，51。一些由费里尼写的关于《帝国法典》的手稿和重组的文章见于《康塔多·弗里尼作品集》（*Opere di Contardo Ferrini*），I，349—363。

注986 见劳森（Lawson）在其研究《帝国法典》时所写的文章之开头：《帝国法典》是研究拜占庭法律的核心，而且迄今为止却只有少数专家才知道它的内容。F.H.劳森：“帝国法典”（“The Basilica”），《法学季评》（*The Law Quarterly Review*），XLVI（1930），486。A.A.瓦西列夫：“查士丁尼的《法学汇纂》”（“Justinian Digest”），《拜占庭与当代希腊年鉴》，v，（1939），734。在A.阿尔伯特尼（A.Albertoni）所著的《拜占庭法律概貌》（*Per una esposizione del diritto bizantino*）一书中可以发现有关《帝国法典》的十分有用的信息，见该书43、55—57。

注987 Th.乌斯宾斯基：“君士坦丁堡的市政官手册”（“The Eparch of Constantinople”），《君士坦丁堡俄罗斯考古研究所通报》，IV，2（1890），90。

注988 《市政官手册，即智者利奥六世对君士坦丁堡行会的敕令》

(*Le Livre du préfet ou l'édit de l'empereur Léon le Sage sur les corporations de Constantinople*) , J.尼克尔 (J.Nicole) 编。欲寻其他版本, 请看参考书目。

注989 Eparch (希腊文), Prefect (拉丁文) 都是君士坦丁堡市政官的头衔。——译者

注990 1935年, 希腊历史学者A.P.赫里斯托菲洛布鲁 (A.P.Christophilopoulos) 显然确定了其成书的具体年代是911年9月1日到912年5月11日之间。《智者利奥六世时期的市政官手册及拜占庭行会》(Τὸ ἐπαρχικὸν βιβλίον Λέοντος τοῦ Σοφοῦ καὶ αἱ συντεχνίαι ἐν Βυζαντίῳ), 13. G.米克威茨 (G.Mikwitz) 在他论及此书的书评时说明, 希腊学者们已经解决了争端, 《拜占庭与当代希腊研究年鉴》, XII (1936), 369. 亦见米克威茨《行会的垄断性》(*Die Kartelljunktionen der Zünfte*), 205. 但是, 赫里斯托菲洛布鲁将他的结论奠基基于帕帕多布鲁斯-凯拉梅乌斯 (Papadoppoulos-Kerameus) 对于君士坦丁堡保存的一部希腊文手稿的错误描述之上。按照帕帕多布鲁斯-凯拉梅乌斯的说法, 这部手稿中含有《市政官手册》的内容, 但我们现在知道事实并非如此。它实际上是巴勒斯坦的艺术家朱利安·阿斯卡洛尼特 (Julian Ascalonites) 写的一些法规。因此, 赫里斯托菲洛布鲁的“发现”应该被摒弃。见D.吉尼斯“市政官手册与朱利安·阿斯卡洛尼特的法规 (Τὸ ἐπαρχικὸν βιβλίον καὶ αἱ νόμοι Ἰουλιανοῦ τοῦ Ἀσκαλωνίτου)”, 《拜占庭研究会年刊》, (Επετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπονδῶν), XIII (1937), 183—191; 尤其应注意第183—185页的内容。相关的希腊文手稿文献, 见187—191。

注991 《市政官手册》中有大量的文字记载; 奥斯特洛戈尔斯基在其《拜占庭国家史》一书中指明了这一点, 见该书177页注3. A.斯托克勒 (A.Stöckle) 对此手册进行了最好的研究, 见《晚期罗马与拜占庭的行会》(*Spätromische und byzantinische Zünfte*), 147—148 (关于时间的确定)。在俄罗斯, P.V.贝佐布拉佐夫的文章, 见《拜占庭年鉴》。XVIII (1911), 33—36; 亦见此作者的对于G.F.赫兹伯格的《拜占庭人》(*Geschichte der Byzantiner*) 一书的俄文译本。

注992 扎哈利亚·冯·林根塔尔: 《希腊-罗马法制史》, III, 65—226; 泽波斯: 《希腊-罗马法》, I, 54—191. 见H.莫尼耶 (H.Monnier) 《智者利奥六世的新律》(*Les nouvelles de Léon Le Sage*)。C.A.斯普尔伯 (C.A.Spulber): “智者利奥六世的新律” (“*Les nouvelles de Léon le Sage*”)。亦见奥斯特洛戈尔斯基在《拜占庭国家史》中的评述, 第172页。

注993 扎哈利亚·冯·林根塔尔: 《希腊-罗马法制史》, III, 247. 泽波斯: 《希腊-罗马法》, I, 210。

注994 扎哈利亚·冯·林根塔尔：《希腊 - 罗马法制史》，III，252。V.G.瓦西列夫斯基：“拜占庭内政史资料”（“Materials for the Internal History of Byzantium”），《公众教育部杂志》，CCII（1879），188；《著作集》，IV，281。泽波斯：《希腊 - 罗马法》，I，214。

注995 瓦西列夫斯基：《著作集》，206；《著作集》，IV，302。

注996 扎哈利亚·冯·林根塔尔：《希腊 - 罗马法制史》，III，297。泽波斯：《希腊 - 罗马法》，I，253—254。

注997 扎哈利亚·冯·林根塔尔：《希腊 - 罗马法制史》，III，310；瓦西列夫斯基：“拜占庭内政史资料”，《公众教育部杂志》，CCII（1879），217；《著作集》，IV，314—315。泽波斯：《希腊 - 罗马法》，265。

注998 扎哈利亚·冯·林根塔尔：《希腊 - 罗马法制史》，308；瓦西列夫斯基“拜占庭内政史资料”，《公众教育部杂志》，215—216；《著作集》，IV，312—313。泽波斯：《希腊 - 罗马法》，I，263。

注999 扎哈利亚·冯·林根塔尔：《希腊 - 罗马法制史》，III，315。瓦西列夫斯基：“拜占庭内政史资料”，《公众教育部杂志》，220；《著作集》，IV，317。泽波斯，《希腊 - 罗马法》269。

注1000 狄奥凡尼：《编年史》，德博尔编，486。柏里：《东罗马帝国史》，III，214。

注1001 即本书第二章。——译者

注1002 G.奥斯特洛戈尔斯基：“中世纪拜占庭的农业状况”（“Agrarian Conditions in the Byzantine Empire in the Middle Ages”），《剑桥经济史》（*Cambridge Economic History*），I，202—203。关于联保地税和联保责任制的问题仍然是值得争论的。见F.多尔格《关于10—11世纪拜占庭的财政管理问题》（*Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung besonders der 10 und 11. Jahrhunderts*），129—130。亦见G.布拉提亚努（G.Brătianu）《拜占庭经济社会史研究》（*Études Byzantines d'histoire économique et sociale*），197—201。

注1003 此是希腊文原文κλεισόυρα 的拉丁拼法，原意为山口、关隘，此处用意译，见下文。——译者

注1004 Ducatus，官名袭自晚期罗马时期，其词形同中世纪的公爵，但此处沿用中国古官职的名称“都督”，以有别于中世纪西方的封建公爵。该官职是集军政权力为一身的地方官，其地位和职责与军区首长

相似但不完全相同。——译者

注1005 该词源于希腊语词 *αρχηγνταινς*，意为有贵族身份的人，此处应指贵族地产。——译者

注1006 J.B.柏里：《9世纪的帝国统治体系，附克列托罗洛吉昂·菲罗塞奥斯文献的修订版》（*The Imperial Administrative System in the Ninth Century, with a revised text of the Kletorologion of Philotheos*），146—147。

注1007 V.贝内塞维奇：“克列托罗洛吉昂·菲罗塞奥斯之前的拜占庭行政官阶表”（“Die byzantinischen Ranglisten nach dem ‘Kletorologion Philothei’”），《拜占庭与当代希腊研究年鉴》，V，118—122；关于其年代，见164—165。

注1008 N.斯卡巴拉诺维奇（N.Skabalanovich）：《11世纪的拜占庭国家与教会》（*The Byzantine State and Church in the Eleventh Century*），193—230。

注1009 格尔泽：《拜占庭帝国概要》，1006。

注1010 K.萨塔斯：《中世纪希腊文献目录》，IV，58。

注1011 绰号帕拉皮纳克斯的起因是由于在这位迈克尔统治时期，农业歉收，拜占庭金币诺米斯马贬值，一个诺米斯马的金币以往能买一摩底（*medimnus*，古罗马量度单位）面包，而此时则只能买一个摩底的1/4，即一个 *pinakion*（皮纳基翁）的面包。

注1012 斯卡巴拉诺维奇（Skabalanovich）：《11世纪的拜占庭国家与教会》（*The Byzantine State and Church in the Eleventh Century*），115。

注1013 君士坦丁·波菲罗杰尼图斯：《拜占庭宫廷礼仪》，波恩版，661；哈伦·伊本·雅希亚（9世纪）的作品，收于M.德戈杰（M.de Goeje）《阿拉伯地理学文献目录》（*Bibliotheca geographorum arabicorum*），VII，121、124；哈伦·伊本·雅希亚对君士坦丁堡的描述亦被收于伊本·鲁斯塔（Ibn-Rustah，10世纪人）的阿拉伯地理学著作中。A.A.瓦西列夫：“哈伦·伊本·雅希亚和他对君士坦丁堡的描述”（“Harun-ibn-Yahya and his Description of Constantiople”），《康达可夫研究院年鉴》，V（1932），156、158。马尔卡特（Marguaret）：《东欧与东亚的斗争》（*Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*），216、219、227。

注1014 P.威特克（P.Witteck）：“关于拜占庭与突厥人的地名”（“Von der byzantinischen zur türkischen Toponymie”），《拜占庭》（布鲁塞尔），I（1935），12—53。威特克：“关于罗姆突厥人国

家的两个问题”(“Deux chapitres de l’histoire des Turcs de Roum”),《拜占庭》(布鲁塞尔),XI(1936),285—302。

注1015 C.纽曼(C.Neuman):《十字军时期的拜占庭世界》(*Die Weltstellung des byzantinischen Reiches vor en Kreuzzügen*),107;法文版,104。

注1016 迈克尔·阿塔利奥塔(Michaelis Attaliothae):《历史》(*Historia*),94;约翰尼斯·斯奇利查(Joanis Scylitzae),《历史》,661。

注1017 《匿名编年史》(*Ἀνωνύμων Σύνοψις Χρονική*);萨塔斯:《中世纪希腊文献目录》,VII,169。关于11世纪突厥人在1071年以前的侵掠活动,亦见叙利亚的迈克尔的编年史,夏博译,III,158—165。

注1018 G.威尔(G.Weil):《卡里芬的历史》(*Geschichte der Chalifen*),III,115—116。J.劳伦特:“拜占庭与小亚细亚的塞尔柱突厥人,阿列克修斯·科穆宁之前的和约”(“Byzance et les Turcs Seldjoudides en Asie Mineure, leurs traités antérieurs à Alexis Comnène”),《拜占庭》(布鲁塞尔),II(1911—1912),106—126。见C.卡亨(C.Cahen)的一篇绝妙文章“从穆斯林资料中所见之曼兹克特战役”(“La campagne de Mantzikert d’après les sources musulmanes”),《拜占庭》(布鲁塞尔),IX(1934),613—642。

注1019 J.劳伦特在《1081年以前西亚的拜占庭与塞尔柱突厥人》(*Byzance et les Turcs Seldjoudides dans l’Asie occidentale jusqu’en 1081*)第95页提到,这一协议“也许提出了割让土地的要求”;但是,我们并不知道这一协议的详细内容(第95页注1)。亦见卡亨:“从穆斯林资料中所见之曼兹克特战役”,《拜占庭》(布鲁塞尔),IX(1934),637—638。

注1020 A.格夫罗尔(A.Gfrörer):《拜占庭历史》(*Byzantinische Geschichten*),III,791。

注1021 格尔泽:《拜占庭帝国史概要》,1010。

注1022 约翰尼斯·斯奇利查:《历史》,波恩版,708。

注1023 劳伦特:《1081年以前西亚的拜占庭与塞尔柱突厥人》,13—26、97(特别是注3)、110—111。

注1024 Rum(罗姆)一词只是穆斯林作者常用来称呼中世纪拜占庭希腊人及其产业的名词,意即“罗马的”;Rum一词也用于特指小亚细亚。

注1025 在该苏丹国的早期阶段，伊科尼姆在东方资料中被视为首都；但希腊文资料中称尼西亚的苏莱曼行宫为其首都。劳伦特：《1081年以前西亚的拜占庭与塞尔柱突厥人》，8页及注1，11页及注1。劳伦特：“拜占庭与罗姆苏丹国的起源”（“Byzance et l'origine du sultanat de Roum”），《夏尔·迪尔文集》（*Mélanges Charles Diel*），I，177—182。

注1026 米涅：《拉丁教父文献全集》，CXLVIII，329。

注1027 约翰尼斯·斯奇利查：《历史》，波恩版，645。

注1028 瓦西列夫斯基：“拜占庭与帕齐纳克人”（“Byzantium and the Patzinaks”），《著作集》，I，26。

注1029 迈克尔·阿塔利奥塔：《历史》，84。

注1030 纽曼：《十字军时期的拜占庭世界》，103；法文版，100。

注1031 纽曼：《十字军时期的拜占庭世界》，102；法文版，99。

注1032 关于这方面的资料，见盖伊《南部意大利与拜占庭帝国》，536页注3。

注1033 西方拜占庭学者们一般认为查理大帝建立的帝国与拜占庭之间的关系，承袭了戴克里先以后实行的多头共治体系，因此，他们泛指查理大帝建立的法兰克帝国为西方帝国，而称拜占庭为“东罗马”。见本书的第一章和第二章的有关论述。——译者

注1034 N.波波夫：《智者利奥六世》，232。

注1035 同上。

注1036 柏里：“关于《论帝国行政》一书”（“The Treatise *De administrando imperio*”），《拜占庭》（德文），XV（1906），517—577；扎格来布的G.马诺也罗维奇（G.Manjlović of Zagreb）在塞尔维亚-克罗地亚出版了四部重要的关于这篇文章的论文集，刊于《扎格来布学术院院刊》（*Publications of the Academy of Zagreb*），CLXXXII—CLXXXVII（1910—1911）。作者在1927年于贝尔格莱德举行的国际拜占庭研究大会上，将这四篇论文的摘要译成法文；见《国际拜占庭大会报告文集》（*Compte-rendu du Congrès*）（1929），45—47。

注1037 目前我们有一部新的关于《论帝国行政》的评注版，由莫拉弗斯齐克（Moravcsik）编辑，其英文翻译版由R.詹金斯（R.Jenkins）主编（1949年）。

注1038 此即天主教传统中，耶稣基督在被钉十字架之前，扛着十字架赴刑场的“苦路”上显示的一次奇迹：一位妇女用手帕给基督擦汗，却把他的面容像相片一样印在手帕上。后人遂将这块手帕供奉起来，称其为“圣容”。——译者

注1039 克伦巴赫：《拜占庭文献史》，727。蒙特拉蒂奇：《拜占庭文献史》，120—125。

注1040 克伦巴赫：《拜占庭文献史》，568。其近期研究见书后参考文献目录。

注1041 关于阿莱萨斯和他的生活环境的一些重要数据，见M.A.桑奎因（M.A.Shanguin）“10政治世纪前半期的拜占庭政治人物”（“Byzantine Political Personalities of the First Half of the Tenth Century”），《拜占庭年鉴》（1945），228—236。

注1042 喀山的S.P.谢斯塔可夫（S.P.Shestakov）相信狄奥凡尼的续作者是狄奥多尔·达弗诺帕特斯（Theodore Daphnopates）。见他的“关于狄奥凡尼的续作者问题”（“The Question of the Author of the Continuation of Theophanes”），《第六届国际拜占庭研究大会报告文集》（*Compte-rendu du deuxième congrès international des études byzantines*），（1929），35—45。见H.G.尼克斯（Nickles）“狄奥凡尼续作者”（“The Continuatio Theophanis”），《美国文学协会会刊》（*Transactions of the American Philological Association*），LXVII（1937），221—227。

注1043 关于编辑这本著作的问题是由瓦西列夫斯基于1895年提出来的，在近期也进行了详尽研究并由奥斯特洛戈尔斯基进行了细致的讨论。见瓦西列夫斯基的文章“财政官西梅恩的斯拉夫文和希腊文的编年史”（“The Chronicle of Logothete in Slavonic and Greek”），《拜占庭年鉴》，II（1895），78—151。奥斯特洛戈尔斯基：“财政官西梅恩之编年史的一部斯拉夫文版本”（“A Slavonic Version of the Chronicle of Symeon Logothete”），《康达可夫研究院年鉴》，V（1932），17—36。亦见奥斯特洛戈尔斯基用法文所写的一部简明的，但非常清楚的关于这一问题的概述：“关于907年奥列格大公对君士坦丁堡的进攻”（“L'Expédition du Prince Oleg contre Constantinople en 907”），《康达可夫研究院年鉴》，XI（1939），50。

注1044 米涅：《希腊教父文献全集》，CVI，956—959；俄文版，瓦西列夫斯基：《著作集》，II，121—122。

注1045 克伦巴赫：《拜占庭文献史》，734。已故波兰文学家J.塞达克（J.Saidak）专门整理约翰·吉尔梅特斯作品，特别是他歌颂圣母的诗作品。见其文章“如何认识约翰·吉尔梅特斯作品的重要意义”（“Que signifie Κυριώτης Γεωμέτρης ?”），《拜占庭》（布鲁塞尔），

VI (1931) , 343—353。见塞达克在其《拜占庭文献史》(*Literatura Byzantyńska*) 中写的短文。

注1046 S.雷纳克 (S.Reinach) : “拜占庭的基督教与爱国者” (“Le Christianisme à Byzance et la question du philopatris”) , 收入他的《崇拜、神秘主义和宗教》(*Cultes , mythes et religions*) (第2版 , 1922年) , I , 368、391。

注1047 克伦巴赫 : 《拜占庭文献史》 , 737—738。蒙特拉蒂奇 : 《拜占庭文献史》 , 128—130。E.库尔茨 (E.Kurtz) 编 : 《米蒂利尼的克里斯托弗·米蒂利尼的诗集》(*Die Gedichte des Christophoros Mytilenaios*) 。

注1048 安娜·科穆宁娜 : 《阿列克修斯传》 , V , 8 ; A.雷弗尔谢德 (A.Reifferscheid) 编 , I , 177—178 ; E.A.S.达沃斯 (E.A.S.Dawes) 译本 , 132。G.布克勒尔 (G.Buckler) : 《安娜·科穆宁娜研究》(*Anna Comnena , A Study*) , 262。亦见迈克尔·塞勒斯 (Michael Psellus) 《编年史》(*Chronography*) ; 萨塔斯编 : 《中世纪希腊文献目录》 , IV , 19 ; E.雷诺德 (E.Renauld) 编 , I , 19。

注1049 福克斯 (Fuchs) : 《中世纪君士坦丁堡的高等学府》(*Die hohen Schulen von Konstantinople im Mittelalter*) , 24—25。

注1050 F.福克斯 : 《中世纪君士坦丁堡的高等学府》 , 详细地描述了这两所高等院校的情况。

注1051 萨塔斯 : 《中世纪希腊文献目录》 , V , 508。

注1052 雷诺德 : 《编年史家迈克尔·塞勒斯与拜占庭的百年历史 (976—1077年) 》(*Michel psellos:Chronographie ou Histoire d'un siècle de Byzance , 976—1077*) , I , ix。

注1053 雷诺德 : 《编年史家迈克尔·塞勒斯与拜占庭的百年历史 (976—1077年) 》 , 139 ; 萨塔斯 : 《中世纪希腊文献目录》 , IV , 123—124。

注1054 E.雷诺德 : 《迈克尔的语言风格研究》(*Études de la langue et du style de Michel Psellos*) , 432—433 ; 雷诺德 : 《编年史家迈克尔·塞勒斯与拜占庭的百年历史》 , I , xiv—xv。

注1055 J.赫西 : “迈克尔·塞勒斯” (“Michael Psellus”) , 《史鉴》(*Speculum*) , X (1935) , 81—90。赫西 : 《拜占庭帝国的教会和学术活动 (867—1185年) 》(*Church and Learning in the Byzantine Empire , 867—1185*) , 73—88。M.贾吉 (M.Jugie) : “迈克尔·塞勒斯” (“Michael Psellus”) , 《天主教神学辞典》(*Dictionnaire de théologie catholique*) , XIII (1936) , 1149—1158。V.瓦尔登堡

(V.Valdenberg):“迈克尔·塞勒斯的哲学思想”(“The Philosophical Ideas of Michael Psellus”),《拜占庭年鉴》(1945),249—255。

注1056 A.N.维切洛夫斯基(A.N.Veselovsky):“狄吉尼斯史诗”(“The Poem of Diogenes”),见《欧洲通报》(*Vestnik Evropy*) (1875),753。

注1057 《拜占庭历史研究》,73。

注1058 加齐(Ghazi)是穆斯林对圣战勇士的通称,不是人名。
——译者

注1059 《希腊民间文学》(*Bibliothèque grecque vulgaire*),E.莱格兰德(E.Legrand)编,I,83(V,180),96(V,546)。亦见《普洛德罗姆希腊语通俗诗选》(*Poèmes Prodomiques en grec vulgaire*),D.C.赫瑟林和H.佩尔诺(H.Pernot)编,55(V,164)。E.让塞姆(E.Jeanselme)和L.厄科诺摩(L.Oeconomos):“针对修道院院长的讽喻诗”(“La Satire contre les Higoumènes”),《拜占庭》(布鲁塞尔),I(1924),328。

注1060 J.B.柏里:《希腊土地的骑士传奇》(*Romance of Chvalry on Greek Soil*)(以下简称《骑士传奇》),18—19。

注1061 一些关于阿克里特斯的诗是由S.基里亚基迪斯(S.Kyriakides)出版的《狄吉尼斯·阿克里特》(“Ο Διγένης Ἀκρί”) (1926),119—150。

注1062 见D.C.赫瑟林:《狄吉尼斯·阿克里特斯史诗的最早手稿版本》(*La plus ancienne redaction du poème épique sur Digenis Akritas*),1—22。

注1063 1942年,H.格雷古瓦出版了一部特别出色的以现代希腊文写的关于《狄吉尼斯·阿克里特斯史诗》研究的文集,题目是《拜占庭史诗中的历史和诗歌》(*The Byzantine Epic in History and Poetry*)。由于这部独立的著作是以当代希腊语写的,因此读者数量比较有限,出版其英语或法语的译本是特别需要的。在格雷古瓦对于该史诗的大量研究文章中,我希望指出两种,它们可以成为特别有用的介绍性作品:“狄吉尼斯·阿克里特斯的坟墓及其年代”(“Le tombeau de Digenis Akritas”),以及“狄吉尼斯·阿克里特斯其人”(“Authoour de Digenis Akritas”),它们都分别刊发在《拜占庭》(布鲁塞尔),VI(1931),481—508;VII(1932),287—320。

注1064 见M.斯佩兰斯基(M.Speransky)的非常重要的一篇论文:“狄吉尼斯的业迹”(“Digenis Deeds”),《俄罗斯语言和文学学部文集》(*Yazika I Slovesnost*),XCIX,7(1922);法文,见P.帕斯卡尔(P.Pascal)“狄吉尼斯,‘奴隶’还是‘德沃杰尼耶的事迹’”(“Le

‘Digenis’, slave ou la ‘Geste de Devgenij’ ”), 《拜占庭》(布鲁塞尔), X (1935), 301—304。

注1065 O.M.多尔顿:《东方基督教艺术》, 17—18。

注1066 J.斯特拉齐格夫斯基:《亚美尼亚与欧洲的建筑》(*Die Baukunts der Armenier und Europa*)。见夏尔·迪尔《拜占庭艺术手册》, I, 476—478。多尔顿:《东方基督教艺术》, 34—35。

注1067 西拉尔皮·德内尔塞西亚(Sirapie der Nersessian):“论宗教月历和年代和为瓦西里二世写作的诗篇”(“Remarks on the Date of the Menologium and the Psalter Written for Basil II”),《拜占庭》(布鲁塞尔), XV (1940—1941), 104—125。

注1068 多尔顿:《东方基督教艺术》, 250。

注1069 迪尔:《拜占庭艺术手册》, II, 567—579。见G.德热法尼翁(G.de Jerphanion)《拜占庭艺术的一个新的行省, 卡帕多细亚岩洞教堂研究》(*Une nouvelle province de l’art byzantin. Le églises rupestres de Cappadoces*), I, part 1, 附有精美的插图。迪尔的研究(《拜占庭艺术手册》, [第2版, 1925—1926年], II, 908—909)中所谈, 在这本书中还没有使用。

注1070 迪尔:《拜占庭艺术手册》, II, 585。

注1071 多尔顿:《东方基督教艺术》, 18—19。

注1072 F. 夏朗东(F. Chalandon):《论科穆宁王朝阿列克修斯一世的统治》(*Essai sur le règne d’Alesix Ier Comnène*), 21。最近有一种假说, 认为科穆宁家族起源于瓦拉几亚人。G.穆尔努(G. Murnu):“科穆宁家族的起源”(“L’origine des Comnènes”),《罗马尼亚科学院历史简报》, XI (1924), 212—216。

注1073 尼西塔斯·科尼阿特斯(Nicetas Choniates):《历史》(*Historia*), I。贝克(Bekker)编:《拜占庭历史文献大全》(*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*), 64—65; 以下引文作“波恩版”。

注1074 E. 吉本:《罗马帝国衰亡史》, J. B. 柏里编, V, 229。

注1075 夏尔·迪尔:《拜占庭人物传》(1909年第4次修订版), II, 112。

注1076 V.G.瓦西列夫斯基:“两个帝国的联盟”,《斯拉夫杂志》(*Slauiansky Sbornik*), II (1877), 255—257; V. G. 瓦西列夫

斯基著作集》(*Works of V.G.Vasilievsky*) (以下简称《著作集》) , IV , 68—70 ; 迪尔 : 《拜占庭人物传》 , II , 90、93。R.冯斯卡拉 : “亚历山大大帝之后的希腊人” , H . F . 赫尔墨特 (H . F . Helmolt) : 《世界史》(*Weltgeschichte*) , V , 95。

注1077 《拜占庭人物传》 , II , 93。L . 布莱耶尔 : “安德罗尼卡 (科穆宁) ” (“Andronic Comnène”) , 《宗教历史与地理辞典》(*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*) (以下简称《地理辞典》) , II , 1782。

注1078 尼西塔斯·科尼阿特斯 : 《历史》 , 波恩版 , 317、319。

注1079 《伊帕切夫编年史》(*Ipatyevskya Lietopis*) 第359页的6673年 = 《沃斯切夫编年史》(*Voskresenskaya liropis*) 中的同一年 , 《罗斯编年史大全》(*Complete Collection of Russian Chronicles*) , VII , 78。

注1080 雅尼斯·辛那姆斯 (Ioannis Cinnami) : 《历史》(*Historia*) , 波恩版 , 232。尼西塔斯·科尼阿特斯 : 《历史》 , 波恩版 , 172。

注1081 《伊帕切夫编年史》与《沃斯切夫编年史》都有记载。

注1082 尤斯塔修斯 (Eustathii) : 《被拉丁人占领的萨洛尼卡》(*De Thessakinic a Latinis capta*) , 波恩版 , 388。

注1083 “皇帝阿列克修斯二世和安德罗尼卡·科穆宁” (“Emperors Alexius II and Andronicus Comneni”) , 《公众教育部杂志》 , CCXIV (1881) , 73。Th.乌斯宾斯基 : “最后的科穆宁皇帝。对抗的开端” (“The Last Comneni.Beginnings of Reaction”) , 《拜占庭年鉴》 , XXV (1927—1928) , 14。

注1084 尼西塔斯·科尼阿特斯 : 《历史》 , 波恩版 , 458。关于安德罗尼卡之死的几个资料 , 参见N . 拉多伊契奇 (N . Radojčić) 《科穆宁朝末代两帝》(*Dva posljednja Komnena na corigradskom prijestola*) , 94页注1。

注1085 安娜·科穆宁娜 : 《阿列克修斯》 , III , 9 ; A . 赖弗谢德 (A . Reifferscheid) 编 , I , 117。

注1086 C . 霍普夫 : 《从中世纪初到当代的希腊史》 , I , 141。

注1087 H . 格雷古瓦和R . 德凯泽 : “罗兰之歌和拜占庭或希腊语用法对罗曼语系语言学的影响” (“La Chanson de Roland et Byzance ou de l'utilité du grec pour les romanistes”) , 《拜占庭》(布鲁塞尔) , XIV (1939) , 274。

注1088 见R. B. 尤塔尔 (R. B. Yewdale) : 《安条克公爵博希蒙德一世》 (*Bohemond I, Prince of Antioch*) , 18—22。

注1089 夏朗东: 《论科穆宁王朝阿列克修斯一世的统治》, 64—92。F. 夏朗东: “早期科穆宁王朝”, 《剑桥中世纪史》, IV, 329—330。吉斯卡尔德死亡的地方尚未确定。夏朗东: 《论科穆宁王朝阿列克修斯一世的统治》, 93页注9。尤塔尔在其《博希蒙德一世》一书的第23页说, 吉斯卡尔德死于科孚岛的卡西奥普。

注1090 夏朗东: 《论科穆宁王朝阿列克修斯一世的统治》, 94。

注1091 G. L. F. 塔菲尔 (G. L. F. Tafel) 和G. M. 托马斯 (G. M. Thomas) : 《威尼斯共和国古代贸易和国家历史文献》 (*Urkunden zur ältern Handels-und Staatsgeschichte der Reppublik Venedig*) , I, 51—54。参见F. 多尔格《中世纪和近代希腊文献汇编》, I (1) , 27—28; 此书列有丰富的参考书目。

注1092 《阿列克修斯》, VI, 11; 赖弗谢德编, I, 214—215。

注1093 参见前文, 原书第256页。

注1094 《阿列克修斯》, VIII, 3; 赖弗谢德编, II, 6—7。

注1095 V. G. 瓦西列夫斯基: “拜占庭和帕齐纳克人”, 《著作集》, I, 76。有一部关于查哈斯的突厥文专著是由阿克兹·尼梅·库拉特 (Akdes Nimet Kurat) 著, 恰卡 (Çağcağ) 出版。

注1096 V. G. 瓦西列夫斯基: “拜占庭和帕齐纳克人”, 《著作集》, I, 77。

注1097 《十字军史》, 8。

注1098 安娜·科穆宁娜: 《阿列克修斯》, VIII, 4; 赖弗谢德编, II, 9: ὁ Τογορτάκ, ὁ Μανιάκ. 参见瓦西列夫斯基“拜占庭和帕齐纳克人”, 《著作集》, I, 98页注2。

注1099 《阿列克修斯》, VIII, 5; 赖弗谢德编, II, 15。战斗发生于1091年4月29日, 即5月的前一天。《阿列克修斯》的编者伊丽莎·道斯 (Elizabeth Dawes) 如此翻译这首歌: “斯基泰人只差一天未能看到5月。”《阿列克修斯》, 道斯译, 205。

注1100 瓦西列夫斯基: “拜占庭和帕齐纳克人”, 《著作集》, I, 107。

注1101 《阿列克修斯》, VIII, 3; 赖弗谢德编, II, 12。

注1102 《阿列克修斯》, VIII, 5; 赖弗谢德编, II, 12。

注1103 P. E. 莱昂 (P. E. Riant) : 《阿列克修斯·科穆宁致佛兰德伯爵罗伯特的伪书信》 (*Alexii I Comneni ad Roertum I Flandiae comitem epistola spuria*) , 10—20 , H.哈根迈尔 (H.Hagenmeyer) : 《1088—1100年的十字军书信》 (*Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088—1100*) , 130—136。多尔格 : 《未公布的希腊文献汇编》 , II , 39—40 (no.1152) 。

注1104 瓦西列夫斯基 : “拜占庭和帕齐纳克人” , 《著作集》 , I , 90。

注1105 夏朗东 : 《论科穆宁王朝阿列克修斯一世的统治》 , 附录 , 325—326 ; 尤其注意331、334、336。书中也叙述了阿列克修斯致佛兰德伯爵的信这一问题产生的来龙去脉。

注1106 “科穆宁王朝阿列克修斯一世至佛兰德伯爵罗伯特一世的信” (“Der Brief des Kaisers Alexios I Komnenos an den Grafen Robert I von Flandern”) , 《拜占庭研究杂志》 (德文) , VI (1897) , 26。哈根迈尔 : 《1088—1100年的十字军书信》 , 38—40。亦参见H. 皮朗 : 《阿列克修斯·科穆宁致佛兰德人罗伯特——佛兰德伯爵之信的目的》 , 《公众教育部杂志》 , L (1907) , 217—227。G.卡洛 (G.Caro) : “第一次十字军报告” (“Die Berichterstattung auf dem ersten Kreuzzug”) , 《新古典学年鉴》 , XXIX (1912) , 50—62。

注1107 罗姆 (Rome) : 《11世纪末的罗马、基辅和拜占庭》 (*Rome , Kiev et Byzance à la fin du XI^e siècle*) , 122 ; 原信法文本摘要 , 188—189。

注1108 L. 布莱耶尔 : 《中世纪教会与东方 ; 十字军》 (*L'église et L'Orient du moyen âge; Croisade*) (以下简称《十字军》) (1928年第5次修订版) , 58。N. 约尔加 : 《人类历史综论》 (*Essai de synthèse de l'histoire de l'humanité*) , II , 276—277。约尔加否认这封信有任何意义。G. 布克勒尔 (G. Buckler) : 《安娜·科穆宁娜研究》 (*Anna Comnena. A Study*) , 457页注1) 声称至少这封信的大部分是杜撰的。亦参见C. 埃德曼 (C. Erdmann) : 《十字军运动的兴起》 (*Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*) , 365 ; 但是 , 原信中的某段天才文字是否成为那封伪造信件的基础这一事实并不重要。

注1109 《第一次十字军东征史》 (*Geschichte des ersten Kreuzzuges*) (1881年第3版) , 7—9。

注1110 多尔格 : 《未公布的希腊文献汇编》 , II , 39 (no.1152) 在1088年条目下提到此信。

注1111 F.西齐克 (F.Šišić) : 《克罗地亚史》 (*Geschichte der Kroaten*) , I , 315—316。

注1112 B. 库格勒 (B. Kugler) : “皇帝阿列克修斯和亚琛的阿尔贝特” (“Kaiser Alexus und Albert von Aachen”), 《德国历史研究》 (*Forschungen zur deutschen Geschichte*), XXIII (1883), 486。

注1113 《论科穆宁王朝阿列克修斯一世的统治》, 161; 夏朗东: “早期科穆宁王朝”, 《剑桥中世纪史》, IV, 334。

注1114 F. 夏朗东: 《第一次十字军史》 (*Histoire de la première croisade*), 序言, I. A. 格鲁恩 (A. Gruhn) 的德语论著《十字军时代的拜占庭政治》 (*Die Byzantinische Politik zur Zeit der Kreuzzüge*) 毫无意义, 因为它没有史料的佐证。

注1115 “穆罕默德和查理曼” (“Mahomet et Charlemagne”), 《比利时语言学和史学杂志》 (*Revue belge de philologie et d'histoire*), I (1922), 85。 “没有伊斯兰教, 法兰克帝国可能永远不会存在; 没有穆罕默德, 也不会出现查理曼。” (86)。皮朗: 《中世纪的城市》 (*Medieval Cities*), 24、26; 法语版, 25、28。见R. S. 洛佩斯 (R. S. Lopez) “穆罕默德和查理曼: 修订本” (“Mohammed and Charlemagne: A Revision”), 《史鉴》, XVIII (1943), 14—38。

注1116 L. 哈尔芬 (L. Halphen) : “11世纪和12世纪欧洲人对地中海的征服” (“La Conquête de la Méditerranée par les Européens au XI^e et au XII^e siècles”), 《纪念H. 皮朗史学文集》 (*Mélanges d'histoire offerts à H. Pirrenne*), I, 175。J. 埃伯索尔特 (J. Ebersolt) : 《东方和西方》 (*Orient et Occident*), I, 56—57。N. 约尔加刊于《东南欧历史杂志》, VI (1929) 的文章, 77。

注1117 见A. A. 瓦西列夫: “查理大帝和哈伦·阿尔·赖世德” (“Charlemagne and Harun ar-Rashid”), 《拜占庭年鉴》, XX (1913), 63—116。布莱耶尔: 《十字军》第5版, 1928年, 22—34。布莱耶尔: “查理大帝和巴勒斯坦”, 《历史杂志》 (*Revue historique*), CLVII (1928), 277—291。对这个问题, 布莱耶尔提供了完整的参考书目。

注1118 E. 乔兰森 (E. Joranson) : “所谓的巴勒斯坦法兰克保护区” (“The Alleged Frankish Protectorate in Palestine”), 《美国历史评论》, XXXII (1927), 260。亦见V. 巴托尔德“查理大帝和哈伦·阿尔·赖世德” (“Charlemagne and Harun ar-Rashid”), 《基督教东方》 *Christiansky Vostok* , I (1912), 69—94。

注1119 A. 克莱恩克劳兹 (A. Kleinclausz) : “关于查理大帝在圣地设保护区的传说” (“La Légende du peotectorat de Charlemagen sur la Terre Sainte”), 《叙利亚》 (*Syria*), VII (1926), 211—233。St. 任西曼: “查理大帝和巴勒斯坦” (“Charlemagne and

Palestine”），《英国历史评论》，L（1935），606—619；巴勒斯坦查理大帝保护权的理论应视为一个传说（619）。

注1120 见原书第308—310页。

注1121 布莱耶尔：“查理大帝和巴勒斯坦”，《历史杂志》，CLVII（1928），38—39。

注1122 G．施伦伯格（G．Schlunberger）：《10世纪末的拜占庭史诗》（*L'Épopée Byzantine à la fin du dixième siècle*），II，442。

注1123 M．卡纳尔（M．Cnard）：“历史上和传说中阿拉伯人对君士坦丁堡的远征”（“Les Expéditions des arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende”），《亚细亚杂志》（*Journal Asiatique*），CCVIII（1926），94。

注1124 V．罗森（V．Rosen）：《保加利亚人的屠杀者瓦西里皇帝》（*The Emperor Basil Bulgaroctonus*），47；俄文版，40。安条克人雅希亚·伊本·赛义德（Yahis Ibn Saïd Antiochenisis）：《编年史》（*Annales*），L．切克霍（L．Chcikho）编，201。

注1125 《保加利亚人的屠杀者瓦西里皇帝》，356。

注1126 布莱耶尔从施伦伯格的《10世纪末的拜占庭史诗》，II，448中找到雅希亚的断言。施伦伯格通过罗森的著作使用了雅希亚的论断，提出了与罗森的假设相关的正确记述。

注1127 见E．弗里曼（E．Freeman）《诺曼人征服英国史》（*The History of the Norman Conquest of Englan*），I，473；II，187。埃伯索尔特：《东方和西方》，79。布莱耶尔：“查理大帝和巴勒斯坦”，《历史杂志》，CLVII（1928），45。

注1128 V．G．瓦西列夫斯基：“11、12世纪君士坦丁堡的瓦兰几亚-罗斯人和瓦兰几亚-英国人兵团”（“The Varangian-Russian and Varangian-English Company in Constantinople in the Eleventh and Twelfth Centuries”），《著作集》，I，265—266。K．杰尔斯特（K．Gjerset）：《挪威人民史》（*History of the Norwegian People*），I，278。

注1129 《圣伍尔弗拉米尼神迹奇事》（*Miracula S．Wulframni*），D．T．马比雍编，381—382。埃贝索尔特：《东方和西方》，74。

注1130 “罗斯修道院院长丹尼尔的生活和朝圣”，《东正教巴勒斯坦文集》（*Pravoslavny Palestinsky Sbornik*），III（1887），15—16；B．德基特洛沃（de Khitrowo）编，I，12以下。H．樊尚和N．阿贝

尔：《耶路撒冷》，II，258。

注1131 “罗斯修道院长丹尼尔的生活和朝圣”，德基特洛沃编，I，12以下。《萨乌福朝拜耶路撒冷和圣地》（*Pilgrimage of Saewulf to Jerusalem and the Holy Land*），8。

注1132 《弗里吉亚的城市和主教管区》（*The Cities and Bishoprics of Phrygia*），I，16、27。J. W. 汤普逊也认可这一观点，他在其《中世纪经济社会史》第391页错误地将此论断归于W.拉姆赛（W. Ramsay）的文章：“穆斯林和基督教徒争夺小亚细亚之战”（“The War of Moslem and Christian for the Possession of Asia Minor”），《当代评论》（*Contemporary Review*），XC（1906），1—15。关于11世纪末巴勒斯坦的突厥人，参见P. E. 莱昂（P. E. Riant）“十字军历史评论目录”（“Inventaire critique des lettres historiques de croisades”），《东方拉丁文献档案》（*Archives de l'orient latin*），I（1881），65。

注1133 L. 哈尔芬：《野蛮人：11世纪突厥人征服时期的大规模侵略行动》（*Les Barbares: des grandes invasions aux conquêtes turques du XI^e siècle*），387。亦见埃德曼《十字军运动的兴起》，特别见363—377。

注1134 T. 哈维（T. Havet）：《吉尔伯特书信集（983—997年）》（*Letters de Gerbert, 983—997*），22页及注3。N.巴布诺夫（N. Bubnov）：《作为史料的吉尔伯特书信集》（*The Collection of Gerbert Letters as a Historical Source*），II，230页注137。亦见居贝尔：《第一次十字军运动史》（1881年第2次修订版），458—459。

注1135 J. P. 米涅编：《拉丁教父著作全集》，CXLVIII，326。

注1136 同上书，329。

注1137 J. P. 米涅编：《拉丁教父著作全集》，CXLVIII，386。

注1138 J. P. 米涅编：《拉丁教父著作全集》，CXLVIII，290。见C. 科勒（C. Kohler）发表于《历史杂志》上的文章，LXXXIII（1903），156—157。埃德曼：《十字军运动的兴起》，149。

注1139 居贝尔：《第一次十字军运动史》（1881年第2次修订版）。

注1140 见E. 乔兰森（E. Joranson）“1064—1065年的德意志人朝圣”（“The Great German Pilgrimage”），《十字军和其他史学论文，致丹那·C. 穆恩罗》（*The Crusade and Other Historical Essays Presented to Dana C. Muro*），39。

注1141 见E. 乔兰森“1064—1065年的德意志人大朝圣”，《十字军和其他史学论文，致丹那·C. 穆恩罗》，40。

注1142 O. 多比亚齐 - 罗杰斯特文斯基 (O. Dobiache-Rojdestvensky) : 《十字军时代；十字军运动中的西方》(*The Epoch of the Crusades ; the West in the Crusading Movement*) , 16。

注1143 见布莱耶尔《十字军》，42—50对朝圣者的描述。亦见乔兰森“1064—1065年的德意志人大朝圣”，《十字军和其他论文，致丹娜·C. 穆恩罗》，4, n.to p.3 ; 40页注141。在C. 克拉姆普 (C. Crump) 和E. 雅各布 (E. Jacob) 编《中世纪遗产》(*In the Legacy of the Middle Ages*) 63页，有以下误导性断言：“朝圣时代深化了人们对实际利益的追求，十字军才随之而来。”

注1144 乔兰森：“1064—1065年的德意志人大朝圣”，《十字军和其他论文，致丹娜·C. 穆恩罗》，42。

注1145 H. 洛伊 (H. Loewe) : “塞尔柱人”，《剑桥中世纪史》，IV，316。

注1146 例如，见K. 克伦巴赫《拜占庭文献史》，420。樊尚和阿贝尔：《耶路撒冷》，II，xxxvii。

注1147 夏尔·迪尔：《一个贵族共和国：威尼斯》(*Une république patricienne: Venise*) , 33。

注1148 F. 切罗内 (F. Cerone) : “阿拉贡的阿方索的东方政策”(“La politica orientale di Alfonso d'Aragona”), 《那不勒斯省历史档案》(*Achivio storicoper le provincie Napolitane*) , XXVII (1902) , 425。

注1149 乌尔班二世训令，1089年7月1日发于罗马，见J. D. 曼西《新编圣公会议文集》，XX，701。米涅：《拉丁教父文献全集》，CLI，302—303。P. 雅非 (P. Jaffé) : 《罗马教廷登记册》(*Regesta Potificum Romanorum*) , I，663 (no.5401) 。见莱昂“十字军历史文书评注”(“Inventaire critique”), 《东方拉丁文档案》，I (1881) , 68—69；对于这封教宗诏书的真实性，莱昂持怀疑态度，但又说不出站得住脚的理由。见埃德曼《十字军运动的兴起》，295页及注38。

注1150 V. O. 克鲁切夫斯基 (V. O. Kluchevsky) : 《俄罗斯史》(*A History of Russia*) , C. J. 赫加斯 (C. J. Hogarth) 译，I, 192；1906年俄语第2版，I，344—345。见莱布《11世纪末期的罗马、基辅和拜占庭》，276页注1，277。虽然罗斯编年史对十字军不置一语，但11世纪的罗斯人应该知道十字军。N. 约尔加：《东方和罗曼尼亚事件选》(*Choses d'Orient et de Roumanie* *) , 39—40，其中否认罗斯与十字军的关系。D. A. 拉索夫斯基 (D. A. Rasovsky) : “波洛

伏齐人，波洛伏齐军事史”（“Polovotzi, Military History of Polovotzi”），《康达可夫研究院年鉴》。XI，（1940），98。

* 此处的Roumanie，指拜占庭首都周边地区，不是罗马尼亚。
——译者

注1151 《11世纪末期的罗马、基辅和拜占庭》，276页注1。

注1152 杰尔斯特（Gjerset）：《挪威人》（*Norwegian People*），I，313—314。见P. E. 莱昂《斯堪的那维亚人对圣地的远征和朝拜》（*Expéditions et pèlerinages des scandinaves en Terre Sainte*），127—171。

注1153 M. 布罗塞特（M. Brosset）：《格鲁吉亚史》（*History de la Géorgie*），I，352—353。亦见A. 第尔（A. Dirr）“格鲁吉亚”，《伊斯兰教百科全书》，II，139—140。W. E. D. 艾伦（W. E. D. Allen）：《格鲁吉亚人民史》（*A History of the Georgian People*），95—97。

注1154 见D. C. 穆恩罗（D. C. Munro）“1095年皇帝阿列克修斯一世曾经在皮亚琴察会议上求援吗？”（“Did the Emperor Alexius I Ask for Aid at the Council of Piacenza, 1095?”），《美国历史评论》，XXVII（1922），731—733。J. 盖伊：《11世纪的教宗和基督教》，366。莱布：《11世纪末期的罗马、基辅和拜占庭》，180。布萊耶尔：《查理大帝和巴勒斯坦》，《历史杂志》，CLVII（1928），61—62。多尔格：《未公布的希腊文献汇编》，II，43（no.1176），有很好的参考书目。夏朗东在《第一次十字军史》（I，156）中认为皇帝使者到皮亚琴察是为了重新开始教会合一的谈判；亦见17—18。R. 格鲁塞（R. Grusset）：《十字军和耶路撒冷的法兰克王国史》（*Histoire des Croisades et du royaume franc de Jerusalem*），I，5。19世纪中叶，F. 帕尔格雷夫（F. Palgrave）提出一个异想天开的理论：皮亚琴察的希腊使者实际是塔兰特的博希蒙德派来的间谍，见《诺曼底和英格兰史》（*The History of Normandy and of England*），IV，509—510。见尤塔尔（Yewdale）《博希蒙德一世》（*Bohemond I*），I，34页注1。

注1155 《第一次十字军运动史》，182。

注1156 安娜·科穆宁娜：《阿列克修斯》，VI，12；赖弗谢德编，I，220；道斯编，163。

注1157 F. 邓卡夫（F. Duncalf）：“教宗的第一次十字军计划”（“The Pope's Plan for the First Crusade”），《十字军及其他论文》，48—49。

注1158 D. C. 穆恩罗：“1095年教宗乌尔班二世在克莱蒙的演

讲”(“Speech of Pope Urban II at Clermont”),《美国历史评论》, XI (1906), 231—242。

注1159 P. 马斯:“皇帝阿列克修斯一世的诗”(“Die Musen des Kaisers Alexios I”),《拜占庭杂志》(德文), 22 (1913), 357—358, 328—329。如果我没有搞错的话,这段文字尚未在涉及第一次十字军历史的研究中使用过。

注1160 安娜·科穆宁娜:《阿列克修斯》, V, 5; 赖弗谢德编, II, 76; 道斯编, 250。该段最后一句, 道斯译为:“把这看成必然结果。”

注1161 见M. 卡纳尔(M. Canard)在“伊斯兰教和基督教世界的圣战”(“La Guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien”)一文中做的重要研究,《非洲杂志》(*Revue africaine*), LXXIX (1936), 605—623。卡纳尔还强调, 11世纪的拜占庭并不存在圣战的观念。

注1162 关于佛兰德的罗伯特二世, 可参见M. M. 克纳彭(M. M. Knappen)“第一次十字军时期的佛兰德的罗伯特二世”(“Robert II of Flanders in the First Crusade”),《十字军和其他论文》, 79—100。

注1163 见尤塔尔《博希蒙德一世》, I, 44。在途经巴尔干半岛到拜占庭途中, 博希蒙德尽量顺从阿列克修斯和他的使者的意愿(第40页)。但尤塔尔指出:“在利欲熏心的计划背后, 博希蒙德抱着什么目的参加十字军, 我们可能永远无法知道。”(第44页)

注1164 同上书, 38。

注1165 《书信集》, IX, 米涅编《拉丁教父文献全集》, CXXVI, 324—325。

注1166 《罗马帝国衰亡史》, 布瑞编, chap.59。

注1167 D. 比凯拉斯(D. Bikélas):《拜占庭时期和近代的希腊》(*La Grèce Byzantine et moderne*), 29。比凯拉斯:《关于基督教希腊问题的七篇论文》(*Seven Essays on Christian Greece*), 布特侯爵约翰译, 35—36。

注1168 《第一次十字军史》, 159—160。

注1169 《大马士革十字军编年史》(*The Damascus Chronicle of the Crusaders*), H. A. R. 吉布(H. A. R. Gibb)译, 41。

注1170 参见尤塔尔《博希蒙德一世》, 44。G. 德热法尼翁:“卡

帕多细亚碑铭文和尼西亚的希腊帝国史”(“Les Inscriptions cappadociennes et l'histoire de l'Empire Grec de Nicée”),《东方基督教杂志》,I(1935),244—245。

注1171 详情参见尤塔尔《博希蒙德一世》,52—84。夏朗东:《第一次十字军史》,177—249。

注1172 安娜·科穆宁娜:《阿列克修斯》,XI,22;赖弗谢德编,II,140—141。见夏朗东《第一次十字军史》,II,236页注6。尤塔尔:《博希蒙德一世》,102页注99。此传说流行于西方。在中世纪,装死和假葬的记述有据可考。见瓦西列夫斯基《著作集》,I,234—235。

注1173 “圣战历史”(“Historia belli sacri [〈图德伯特历史的模仿与续篇〉Tudebodius imitatus et continuatus]”),D·布凯(D·Bouquet):《十字军运动史汇编》(*Recueil des historiens des croisades*),III,228。尤塔尔:《博希蒙德一世》,106。

注1174 尤塔尔:《博希蒙德一世》,108、115。此观点得到A·C·克雷(A·C·Krey)的支持:“《帝王传记》中一个被忽略的片断及其与第一次十字军文学的联系”(“A Neglected Passage in the Gesta and Its Bearing on the Literature of the First Crusade”),《十字军和其他论文》,76—77。

注1175 博希蒙德的原稿可在安娜·科穆宁娜的著作中找到,《阿列克修斯》,XIII,12;赖弗谢德编,II,209—221;道斯编,348—357。参见尤塔尔《博希蒙德一世》,127—129;多尔格:《未公布的希腊文献汇编》,II,51—52(no.1243);很好的参考书目。

注1176 《书信集》,XVI;米涅编,《希腊教父著作全集》,CXXVI,529。

注1177 《第一次十字军史》,I,321—322。

注1178 F·夏朗东:《科穆宁王朝。11、12世纪拜占庭帝国研究》(*Les Comnène. Etudes sur l'Empire byzantin au XI^e siècle*)(以下简称《科穆宁王朝》),II,10。

注1179 尼西塔斯·科尼阿特斯:《历史》,波恩版,23。

注1180 选自《12世纪的乌戈尔(匈牙利)人和斯拉夫历史》(*History of Ugría (Hungary) and the Slaves in the Twelfth Century*),26—27。

注1181 《拜占庭史料集》(*Fontes rerum byzantinorum*),W·莱格尔(W·Regel)编,II,334。至今为止,无人使用过这个资料。赞

颂者将帕齐纳克人和其他侵犯拜占庭的北方部落称为斯基泰人和游牧人。

注1182 提尔的威廉 (William of Tyre) : 《海外领地政治编年史》 (*Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*) , XV , 3 ; 载《十字军历史汇编》 , I , 658—659 ; E . A . C.克雷英译本 , II , 97。

注1183 莱格尔 : 《拜占庭史料集》 , II , 358—359。

注1184 雅尼斯·辛那姆斯 : 《历史》 , 波恩版 , 25。尼西塔斯·科尼阿特斯 : 《历史》 , 波恩版 , 56。提尔的威廉 : 《海外领地政治编年史》 , XV , 21 , 《十字军历史汇编》 , I , 691 ; 克雷英译文 , II , 126。

注1185 莱格尔 : 《拜占庭史料集》 , II , 338、339。

注1186 莱格尔 : 《拜占庭史料集》 , 336、346、353。作者认为诗中所言凯尔特橡树即指安条克的法兰克人公国。

注1187 弗莱兴的奥托 (Otto of Freising) : 《皇帝腓特烈一世业绩》 (*Gesta Friderici I imperatoris*) , I , 24 (25) ; G.维茨编 , 33。

注1188 E . 卡斯珀尔 (E.Caspar) : 《罗杰二世 (1101—1154年) 和诺曼 - 西西里王国的建立》 (*Roger II (1101—1154) und die Gründung der normannisch-sicilischen Monarchie*) (以下简称《罗杰二世》) , 365。

注1189 J . 夏博 : “十字军历史片断 (Un Épisode de l'histoire des croisés) ” , 《M . 古斯塔夫·施伦伯格纪念文集》 (*Mélanges offerts à M.Gustave Schumberger*) , I , 179。

注1190 《第二次十字军历史研究》 (*Studies zur Geschichte des zweiten Kreuzzuges*) , 96。

注1191 《十字军史》 , 55、57。

注1192 “两个帝国的联盟” , 《斯拉夫研究文集》 (*Slavyansky Sbornik*) , II (1877) , 214 ; 《著作集》 , IV , 22—23。

注1193 H . 居贝尔 : 《关于第二次十字军》 (*Ueber den zweiten Kreuzzug*) , 441。Th.乌斯宾斯基 : 《十字军史》 , 61。乌斯宾斯基 : “曼纽尔·科穆宁的东方政策” (“The Eastern Policy of Manuel Comnenus”) , 《俄国巴勒斯坦学会报告》 (*Accounts of the Russian Palestine Society*) , XXIX (1926) , 114。参见库格勒《第二次十字军历史研究》 , 166页注60。

注1194 夏朗东：《科穆宁王朝》，287。

注1195 E. 柯蒂斯 (E. Curtis)：《西西里的罗杰和1016—1154年南意大利的诺曼人》(*Roger of Sicily and the Normans in Lower Italy, 1016—1154*)，227。

注1196 参见F. 夏朗东《诺曼人在意大利和西西里的统治》，II，135—137。亦见卡斯珀尔《罗杰二世》，376—384。

注1197 只有西方史料提及雅典的陷落和劫难。见卡斯珀尔《罗杰二世》，382页注5。

注1198 条约内容参见塔菲尔和托马斯《古代商业和国家历史条约集》，I，109—113。扎哈利亚·冯·林根塔尔：《希腊 - 罗马法制史》，III，525—529。

注1199 参照《出埃及记》，17：8—14。

注1200 扎哈利亚·冯·林根塔尔：《希腊 - 罗马法制史》，III，443。萨洛尼卡的尤斯塔修斯 (Eustathii Thessalonicensis)：《悼曼纽尔·科穆宁》(*Manuelis Comneni Laudatio funebris*)，par.17；米涅：《希腊教父文献全集》，CXXXV，984。

注1201 尊者彼得：《书信集》，VI，16；米涅编：《拉丁教父文献全集》，CLXXXIV，424。

注1202 “两个帝国的联盟”，《斯拉夫研究文集》，II (1877)，244；《著作集》，IV，55—56。

注1203 胡戈·法尔坎笃 (Hugo Falcandus)：《西西里史》(*Historia sicula*)载L. A. 穆拉多里 (L. A. Muradtor)：《意大利历史资料手稿》(*Scriptores rerum italicarum*)，VII，269。

注1204 弗莱兴的奥托：《皇帝腓特烈一世业绩》，2，49。

注1205 V. G. 瓦西列夫斯基：“南意大利战争 (1156—1157年)” (“The South Italian War, 1156—1157”)，《斯拉夫研究文集》，III (1876)，400；《著作集》，IV，138。

注1206 夏朗东：《科穆宁王朝》，II，557。

注1207 G. 施伦伯格：《夏蒂荣的雷金纳德》(*Renaud de Chatillon*)，107。

注1208 《海外领地政治编年史》，XVIII，23；《十字军历史汇编》，I，860—861；M. 鲍林 (M. Paulin) 编，II，232。该书的拉丁文本说：“他交出他的剑，接着扑倒在皇帝脚下，五体投地。在场的所有人

都感到恶心。拉丁人的面子被他丢尽了。”提尔的威廉：《海外领地政治编年史》，E. A. 巴布科克和A. C. 克雷译，II，277。关于此事，参见普洛德罗姆斯的一首诗，见《十字军历史汇编》，II，305—310。

注1209 约翰尼斯·辛那姆斯：《历史》，IV，18；波恩版，183。

注1210 施伦伯格：《夏蒂荣的雷金纳德》，110、111。提尔的威廉：《海外领地政治编年史》，XVIII，23；《十字军历史汇编》，I，861：拉丁人的面子被丢尽。

注1211 《国王亨利二世时期的档案大卷》（The Great Roll of the Pipe for the Reign of King Henry the Second）（以下简称《档案大卷》），XXVIII，125。

注1212 莱格尔：《拜占庭史料集》，I，39。

注1213 夏朗东：《科穆宁王朝》，II，451—452。

注1214 同上书，446。

注1215 M. 德沃格（M. de Vogüé）：《圣地的教堂》（*Les Églises de la Terre Sainte*），99。《希腊文献汇编》，IV，339（no.8736）。H. 樊尚和F. N. 阿贝尔：《伯利恒：圣诞教堂》（*Le Sanctuaire de la Nativité*），157—161。

注1216 夏朗东：《科穆宁王朝》，II，449。布莱耶尔：《十字军》（1928年第5次修订版），109；布莱耶尔笔误为1172年。关于“曼纽尔拥有圣地宗主权”这一观点遭到樊尚和阿贝尔的否认（《伯利恒：圣诞教堂》，160），但是受到G.德热法尼翁（G. de Jerphanion）的热烈拥护（“卡帕多细亚碑铭志和尼西亚的希腊帝国史”，《东方基督教杂志》，I（1935），245—246）和J. L. 拉蒙特（J. L. La Mont）的抵制（“拜占庭皇帝对拉丁人的十字军国家拥有多大程度的宗主权？[“To What Extent Was the Byzantine Empire the Suzerain of the Latin Crusading State?”]，《拜占庭》[布鲁塞尔]，VII [1932]，253—264，特别是263）。这一铭文标志着这座教堂只不过是一位强大而虔诚的君主赠给一个基督教世界最著名的教会的礼物。

注1217 约翰尼斯·辛那姆斯：《历史》，V，3，波恩版，204—208。尼西塔斯·科尼阿特斯：《历史》，III，5—6；波恩版，154—158。《叙利亚的迈克尔的编年史》，夏博译，III，319；根据他的观点，格列高利·阿布尔法拉吉（Gregorii Abulpharagii），即巴尔·赫布莱乌斯（Bar-Hebraeus）编写了《叙利亚编年史》（*Chronicon Syriacum*），布伦和基尔什编，358—359。见夏朗东《科穆宁王朝》，II，463—466。Th. I. 乌斯宾斯基：“曼纽尔·科穆宁的东方政策”，《俄罗斯巴勒斯坦学会报告》，XXIX（1926），115—117。

注1218 提尔的威廉：《海外领地政治编年史》，XX，22—24；《十字军历史汇编》，I，981—987；巴布科克和克雷译，II，377—83。见G．施伦伯格《12世纪耶路撒冷国王阿摩利一世在埃及的战争》（*Campagnes du roi Amaury Ier de Jérusalem en Egypte, au XII siècle*），311—331。夏朗东：《科穆宁王朝》，II，546—549。

注1219 关于战役的日期，见A．A．瓦西列夫“米里奥凯法罗之役的确切日期”（“Das geneau Datum der Schlacht von Myriokephalon”），《拜占庭》（德文），XXVII（1927），288—290。

注1220 尼西塔斯·科尼阿特斯：《历史》，247。

注1221 提尔的威廉：《海外领地政治编年史》，XXI，12；《十字军历史汇编》，I，1025；巴布科克和克雷译，ii,415。

注1222 这封信被收入罗格里·范胡埃得内（Roger van Hoveden）的《编年史》中，W.斯塔布斯（Stubbs）编，II，102—104。

注1223 S．兰普罗斯：“马西安手稿”（“Ο Μαρκιανός Κώδιε”），《新希腊回忆录》（*Néος Ἑλληνομνημῶν*），VIII（1911），149。亦见S．P．谢斯塔可夫（S．P．Shestakov）“对马西安手抄诗歌第524组的注释”（“Notes to the Poems of the Codex Marcianus gr.524”），《拜占庭年鉴》，XXIV（1923—1926），46—47。

注1224 约翰尼斯·辛那姆斯：《历史》，波恩版，267。见夏尔·迪尔《拜占庭艺术手册》，I，405。

注1225 库格勒：《第二次十字军历史研究》，222。

注1226 尤斯塔修斯的《编年史》（*Annales Stadenses*）中保留了此信的片断，K．珀茨编：《日耳曼历史遗产，作家》（*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*），XVI，349。此信被误认为是1179年所写。见H．冯·卡普赫尔（H.von Kap-Herr）《曼纽尔皇帝的西方政策》（*Die abendländische Politik Kaiser Manuels*），104页注6。

注1227 H．冯·卡普赫尔《曼纽尔皇帝的西方政策》第156—157页载有该书信的全文。

注1228 “阿列克修斯二世和安德罗尼卡”（“Alexius II and Andronicus”），《公众教育部杂志》，CCXII（1880），123—124。

注1229 《威尼斯历史文献》（*Historia ducum Veneticorum*）年代不明，1177；珀茨：《日耳曼历史遗产，作家》，XIV，83。见H．克雷施梅尔（H．Kretschmayr）《威尼斯史》（*Geschichte von Venedig*）

), I, 268. W. C. 哈兹利特 (W. C. Hazlitt): 《威尼斯共和国: 它的兴起、发展和衰落》(*The Venetian Republic: Its Rise, Its Growth, and Its Fall*), I, 231—232. 迪尔: 《一个贵族共和国: 威尼斯》, 45—46。

注1230 莱格尔: 《拜占庭史料集》, I, 80—92; 亦见xiii—xiv。

注1231 《档案大卷》, XXVI, 166、187、192、208; XXVIII, 125。

注1232 《档案大卷》, XXVIII, 19。

注1233 夏朗东: 《科穆宁王朝》, II, 607—608。亦见F. 科戈纳索 (F. Cognasso) 《曼纽尔·科穆宁去世前拜占庭的党争和宫廷斗争》(*Partiti politici e lotte dinastiche in Bizanzio alla morte de Manuele Comneno*) (都灵, 1912年), 216 (4)。

注1234 《拜占庭史》(*Geschichte der Byzantiner*), 318。

注1235 《被拉丁人占领的萨洛尼卡》(*De Tehssalonica a Latinis capta*), 波恩版, 380。

注1236 见A. 谢德尼科夫 (A. Sedelnikov) “有关曼纽尔·科穆宁的英雄事迹传说”(“The Epic Tradition Concerning Manuel Comnenus”), 《斯拉夫》(*Slavia*), III (1924—1925), 608—618。

注1237 “阿列克修斯二世与安德罗尼卡”(“Alexius II and Andronicus”), 《公众教育部杂志》, CCXII (1880), 100。

注1238 《索佐门的编年史家米哈伊尔·阿克米那特》(*Μιχαήλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα*), 兰普洛斯编, I, 157。见Th. I. 乌斯宾斯基“曼纽尔之后的科穆宁皇帝。反叛的开端”(“The Last Comneni. The Beginning of Reaction”), 《拜占庭年鉴》, XXV (1927—1928), 20。

注1239 L. 布莱耶尔: “安德罗尼卡 (科穆宁)”, 《宗教历史与地理词典》, II, 1780。

注1240 Th. 乌斯宾斯基: “阿列克修斯二世和安德罗尼卡”, 《公众教育部杂志》, CCXII (1880), 18、21。

注1241 《公众教育部杂志》, CCXII (1880), 15: 乌斯宾斯基谈的不是塑像, 而是一幅画或镶嵌画。见尼西塔斯·科尼阿特斯《历史》, 波恩版, 432。

注1242 古希腊神话中司司法和正义的女神。——译者

注1243 Th.乌斯宾斯基：‘‘阿列克修斯二世和安德罗尼卡’’，*《公众教育部杂志》*，CCXII（1880），19。迈克尔·阿克米那图斯：*《著作集》*，S. 兰普洛斯编，142。

注1244 科戈纳索：《曼纽尔·科穆宁去世前的拜占庭党争和宫廷斗争》，290（78）。

注1245 尼西塔斯·科尼阿特斯：《历史》，波恩版，304—305。

注1246 《科隆的马克西米安年代纪》（*Annlaes Colonienses Maximi*），1185（？）载珀茨（Pertz）：《日耳曼历史文献集，书信集》，XVII，791。

注1247 科戈纳索：《曼纽尔·科穆宁去世前的拜占庭党争和宫廷斗争》，294—295（82—83）。布莱耶尔：‘‘安德罗尼卡（科穆宁）’’，*《历史辞典》*，II，1781。

注1248 安德烈·丹杜利（Andrae Danduli）：《编年史》（*Chronicon*），穆拉多里（Muratori）编，《意大利历史资料手稿》（*Rerum italicarum scriptores*），XII，309（1182年？）。亦见H. F. 布朗（H. F. Brown）：‘‘12世纪末君士坦丁堡的威尼斯人和威尼斯居住区’’（‘‘The Venetians and the Venetian Quarter in Constantinople to the Close of the Twelfth Century’’），*《希腊研究杂志》*，XL（1920），86。

注1249 科戈纳索：《曼纽尔·科穆宁去世前的拜占庭党争和宫廷斗争》，298—299（86—87）。布莱耶尔：‘‘安德罗尼卡（科穆宁）’’，*《历史辞典》*，II，1781。

注1250 本尼迪克·阿巴蒂斯（Benedicti Abbatis）：《国王亨利二世业绩》（*Gesta Regis Henrici Secundi*），W. 斯塔布斯（W. Stubbs）编，I，257：construxerat ecclesiam quandam nobilem in civitate Constantinopolis, et eam honore et redditibus multis ditaverat, et clericos Latinos in ea instituit secundum consuetudinem Latinorum, quae usque, hodie dicitur Latina。同样的记载亦见罗格里·德胡埃得内《编年史》，斯塔布斯编，II，205。

注1251 《教士大年代纪》（*Chronicon Magni Presbiteri*），即《赖歇尔斯贝格年代纪》（*Annales Reicherspergenses*），珀茨编：《日耳曼历史文献集，书信集》，XVII，511。

注1252 珀茨：上引书，XVII，511，见R. 罗恩里希（R. Röhrich）《耶路撒冷王国史（1100—1291年）》（*Geschichte des Konigreichs Jerusalem, 1100—1291*），494（一次正式联盟）。N. 拉

多伊契奇 (N . Radoječić) : 《科穆宁朝末代两帝》 (*Dva posljednja Komnena na carigradskom prijestolju*) , 85。科戈纳索 : 《曼纽尔·科穆宁去世前的拜占庭党争和宫廷斗争》 , 297 (85)。多尔格 : 《未公布的希腊文献汇编》 , II , 91 (no.1563)。布莱耶尔 : “安德罗尼卡 (科穆宁) ” , 《历史辞典》 , II , 1781。

注1253 尼西塔斯·科尼阿特斯 : 《历史》 , 波恩版 , 391—392。

注1254 “颓废的拜占庭皇帝安吉列的伊萨克二世” (“Un imperatore Byzantino della decadenza Isacco II Angelo”) , 《贝萨里翁》 (Bessarione) , XXXI (1915) , 44 ; 抽印本 , 18。

注1255 《拜占庭帝国史纲要》 , 1032。

注1256 科戈纳索 : “颓废的拜占庭皇帝” , 《贝萨里翁》 , XXXI (1915) , 59 ; 抽印本 , 33。

注1257 见N.A.比斯 (N.A.Beas) “平庸者 , 皇帝阿列克修斯三世安吉列” , 《拜占庭和当代希腊年鉴》 , III (1922) , 285—286。

注1258 《历史》 , 波恩版 , 599—600。

注1259 V . G . 瓦西列夫斯基的评论发表于《公众教育部杂志》 , CCIV (1879) , 181。

注1260 例如 , 参见P . 穆塔弗奇也夫 (P . Mutafchiev) 《普洛塞克的统治者。12世纪末和13世纪初保加利亚历史》 (*The Rulers of Prosec.Pages from the History of Bulgaria at the End of the Twelfth and the Beginning of the Thirteenth Century*) , 6—7。V . 兹拉塔尔斯基 : 《1185年叛乱首领彼得和亚琛的家世渊源》 (*The Origin of Peter and Asen,the Leaders of the Insurrection in 1185*) , 427。P . 尼克夫 (P . Nikov) : 《第二保加利亚帝国 (1186—1936年) 》 (*The Second Bulgarian Empire 1186—1936*) , 23。

注1261 见G . 布拉提亚努“维奇那一世对拜占庭的统治史和热那亚在多布罗加的商业史上的贡献” , 《罗马尼亚科学院历史研究所简报》 , X (1923) , 136。布拉提亚努 : 《维奇那和切塔采亚·阿尔巴的研究》 (*Recherches sur Vicina et Cetatea Alba*) , 93。

注1262 尼西塔斯·科尼阿特斯 : 《历史》 , 波恩版 , 482、485、487—489、516、622。

注1263 安斯伯特 (Ansbert或Ansbertus) : 《弗里德里希大帝远征史》 (*Historia de expeditione Frederici Imperatoris*) , 26、44、48、54。

注1264 英诺森三世 (Innocent III) : 《书信集》 (*Epistolae*) , VII ; 米涅编 : 《拉丁教父著作全集》 , XV , 特别是见col.287 ; VI , 290 ; VIII , 292—293 ; IX , 294 ; XI , 295 ; XII , 295—296。

注1265 关于第二保加利亚王国的形成, 见K.R.冯·霍费勒尔 (K.R.von Höfler) 的经典著作; 如果我未弄错的话, 在涉及这个问题时, 1943年以前学者们在进行这方面研究时从未提到过他的这部专著; 《关于斯拉夫人历史的论文集, I. 第二保加利亚王国 (1186—1257年) 的创建者瓦拉几亚人亚琛兄弟》 (*Abhandlungen aus dem Gebiete der slavischen Geschichte. I. Die Walachen als Begründer des zweiten bulgarischen Reiches der Asaniden, 1186—1257*) , 229—245。N.班内斯库 (N.Bănescu) : 《中世纪历史上的一个问题: 第二保加利亚帝国的形成及其特征》, (*Un probleme d'histoire médiévale: Création et caractère du Second Empire Bulgare*) , 84—93。奥斯特洛戈尔斯基最近强调, 库曼人和瓦拉几亚人在彼得和亚琛起义中的作用相当大, 《拜占庭国家史》, 287页注3。R. L. 沃尔夫 (R. L. Wolf) : “第二保加利亚帝国的起源及其在1204年前的历史” (“The Second Bulgarian Empire. Its Origin and History to 1204”) , 《史鉴》 (1949) , 167—206。

注1266 尼西塔斯·科尼阿特斯: 《历史》, 波恩版, 481。

注1267 《编年史家米哈伊尔·阿克米那特·科尼阿特斯作品拾遗》 (Μιχαήλ Ακομινάτου του Χωνιάτου τὰ σωζόμενα) , 兰普罗斯编, I , 246—247。

注1268 P. 尼克夫: 《保加利亚和保加利亚教会史史料研究》 (*Studies in the Historical Sources of Bulgaria and in the History of the Bulgarian Church*) , 8—13。V.兹拉塔夫斯基: 《中世纪保加利亚帝国史》, II , 441—483。

注1269 同注196所引。亦见P. 尼克夫《13世纪初以来的保加利亚外交》 (*Bulgarian Diplomacy from the Beginning of the Thirteenth Century*) , 76—77。

注1270 C. 吉莱切克: 《塞尔维亚史》, I , 270。

注1271 C. 吉莱切克: 《塞尔维亚史》, I , 271—272。

注1272 瓦西列夫斯基文章, 《公众教育部杂志》, CCIV (1879) , 196—197。

注1273 尼西塔斯·科尼阿特斯: 《历史》, 波恩版, 565。

注1274 瓦西列夫斯基文章, 《公众教育部杂志》, CCIV (1879) , 203。 (此处原标明XXIV, 即第24卷, 经核对前文,

确定此处有误。——译者)

注1275 此处指十字军建立的海外领地。——译者

注1276 即耶路撒冷北方的加利利海，或称加利利湖，是《圣经·新约》记载中耶稣早期生活和传道的重要地区之一。——译者

注1277 罗恩里希：《耶路撒冷王国史》，491。

注1278 见F. J. 达奎斯 (F.J.da Aquis) 《世界图像编年史》(*Chonaca dell' imagine mondo*) , 《国家历史文献手稿》(*Monumenta Historiae Patria Scriptorum*) , III, 1561。亦见G. 帕里斯 (G. Paris) “萨拉丁传奇”(“La Légende de Saladin”), 《学者杂志》(*Journal des Savants*) (1893), 7—34。A. 托马斯：“普瓦提埃的萨拉丁传奇”(“La Légende de Saladin en Poitou”), 《学者报》(1908), 467—471。

注1279 布莱耶尔：《十字军》，121；(1928年第5次修订版)，121。

注1280 尼西塔斯·阿克米那图斯亦称腓特烈为“阿勒曼尼人君主弗里德里希”(φρε δέρικοςγ ὁ τῶν Ἀλαμανῶν ρήξ)。

注1281 安斯伯特编：《弗里德里希大帝远征史》，《奥地利历史资料集，I，作品集》(*Fontes rerum austriacarum, I, Scriptorum*) , V, 37。

注1282 《外国史》(*Historia peregrinorum*) , 转引自K. 齐默尔特 (K. Zimmert) “1189年7月—1190年2月德意志 - 拜占庭冲突”(“Der deutsch-Byzantinische Konflikt vom Juli 1189 bis Februar 1190”), 《拜占庭杂志》(德文), XII, (1903), 63页注2。

注1283 尼西塔斯·科尼阿特斯：《历史》，波恩版，627—628。

注1284 W. 诺登：《教宗统治和拜占庭》，128。

注1285 《马尔巴森斯年代纪》(*Annales Marbacenses*) , 佩尔茨编：《日耳曼历史文献》，XVII, 167。

注1286 诺登：《教宗统治和拜占庭》，130、132。

注1287 尼西塔斯·科尼阿特斯：《历史》，波恩版，631—632。

注1288 布莱耶尔：《十字军》，143。

注1289 E. 特劳布 (E. Traub) : 《1195—1197年皇帝亨利六世的十字军计划及其政策》(*Der Kreuzzugsplan Kaiser Heinrichs VI im*

Zusammenhang mit der Politik der Jahre 1195—1197) , 51—52、60。W. 莱昂哈特: (W. Leonhardt) : 《皇帝亨利六世的十字军计划》 (*Der Kreuzzugsplan Kaiser Heinrichs VI*) , 63、67、89。见多尔格《未公布的希腊文献汇编》, II, 101 (no.1619)。莱昂哈特的观点得到J. 哈勒尔 (J. Haller) 的支持: “皇帝亨利六世” (“Kaiser Heinrich VI”) , 《历史杂志》, CXIII (1914) , 488—489, 并特别见503。

注1290 见弗里德里希·巴巴罗萨在他死前不久, 即1189年于菲利浦城写给他的儿子和继承人亨利的信, 见博赫默尔 (Böhmer) 《皇帝敕令选》 (*Acta imperii selecta*) , 152。

注1291 诺登: 《教宗统治和拜占庭》, 134; 诺登是从英诺森三世致阿列克修斯三世的信中得出这一结论的。英诺森三世: 《书信集》, I, 353; 米涅编: 《拉丁教父著作全集》, CCXIV, 326—327。

注1292 《书信集》, V, 122; 米涅编: 《拉丁教父著作全集》, CCXIV, 1123—1124。

注1293 米涅编: 《拉丁教父著作全集》, CCXIV, 1082—1183。

注1294 《书信集》, I, 336; 米涅编: 《拉丁教父著作全集》, CCXIV, 309。

注1295 见迪尔《一个贵族共和国: 威尼斯史》, 47—48。

注1296 克雷施梅: 《威尼斯史》, I, 290。

注1297 这是英诺森三世所写之信的大致内容。《书信集》, V, 161; 米涅编: 《拉丁教父著作全集》, CCXIV, 1178—1179。见A. 吕谢尔 (A. Luchaire) 《英诺森三世: 东方问题》 (*Innocent III: la question d'Orient*) , 103—105。

注1298 尼西塔斯·科尼阿特斯: 《历史》, 波恩版, 712。

注1299 《诺夫哥罗德编年史》 (*The Chronicle of Novgorod*) , 俄语版, 181; 拉丁文版见C. 霍普夫《未出版的希腊罗马编年史》 (*Chroniques grégoromanes inédites ou peu connues*) , 94。

注1300 P. 比济里 (P. Bazilli) : “诺夫哥罗德编年史对第四次十字军的记载” (“The Version of Novgorod of the Fourth Crusade”) , 《历史通报》 (*Istoricheskiya Izvestiya*) , fasc.3—4, 55。

注1301 关于这个问题的历史, 见P. 米特洛法诺夫 (P. Mitrofanov) “第四次十字军的改向” (“The Change of the Direction of

the Fourth Crusade”），《拜占庭年鉴》，IV（1897），461—523；E. 格兰：“第四次十字军及其相关问题”（“De vierte Kreuzzug und seine Probleme”），《新古典学年鉴》（*Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum*），XIII（1904），505—514。克雷施梅尔：《威尼斯史》，I，480—489。

注1302 《塞浦路斯岛史》（*Histoire de l'île de Chypre*），I，162—163。

注1303 《希腊史》（*Geschichte Griechenlands*），I，188。

注1304 G. 汉诺陶：“威尼斯人在1202年背叛了基督教吗？”（“Le Vénitiens ont-ils trahi la chrétienté en 1202?”），《历史杂志》，IV（1887），74—102。亦见L. 施特赖特（L. Streit）《威尼斯与第四次十字军向君士坦丁堡的进攻》（*Venedig und die Wendung des vierten Kreuzzugs gegen Konstantinopel*），33—34：丹多罗是威尼斯的“Auctor rerum”（缔造者），捍卫者和当时的复仇者。

注1305 众所周知，英诺森三世支持不伦瑞克的奥托反对士瓦本的腓力。

注1306 P. E. 莱昂：“英诺森三世，士瓦本的腓力和蒙斐拉的博尼法斯”（“Innocent III, Philippe de Souabe et Boniface de Montferrat”），《历史问题杂志》（*Revue des questions historiques*），XVII（1875），321—374；XVIII（1875），5—75。莱昂：“几部新作中的十字军改向问题”（“Le Changement de direction de la quatrième croisade d'après quelques travaux récents”），《历史问题杂志》，XVIII（1878），71—114。

注1307 《公众教育部杂志》，CCIV（1879），340。西欧学者接受了瓦西列夫斯基的观点。克雷施梅尔：《威尼斯史》，I，483。

注1308 《第四次十字军在扎拉的改向与君士坦丁堡》（*Quatrième croisade. La diversion sur Zara et Constantinople*），特别参见183—184。关于泰西耶的著作，请参看F. 切罗内（Cerpme）的重要文章“第四次十字军中的教宗与威尼斯”（“II Papa ed i Veneziani nella quarta crociata”），《威尼斯档案》（*Archivio Veneto*），XXXVI（1888），57—70、287—297。

注1309 W. 诺登：《第四次十字军在西方与拜占庭关系方面的影响》（*Der vierte Kreuzzug im Rahmen der Beziehungen des Abendlandes zu Byzanz*），105—108。诺登：《教宗统治和拜占庭》，152—155。

注1310 《英诺森三世：东方问题》（*Innocent III : la question d'Orient*），97。亦见夏尔·迪尔“第四次十字军和拉丁帝国”（“The Fourth Crusade and the Latin Empire”），《剑桥中世纪史》，IV，

注1311 “第四次十字军的改向问题”(“The Question of the Diversion of the Fourth Crusade”),《拜占庭》(布鲁塞尔), XV(1947), 166。

注1312 J. K. 福瑟林哈姆(J. K. Fotheringham):“热那亚和第四次十字军”(“Genoa and the Fourth Crusade”),《英国历史评论》, XXV(1910), 20—57。该作者在《爱琴海征服者马科·萨努多》(*Marco Sanudo Conqueror of the Archipelago*)第16—20页重复了上述观点。

注1313 布朗:“威尼斯人和威尼斯人居住区”(“Venetians and the Venetian Quarter”),《希腊研究杂志》, XL(1920), 86;作者提到了E. 贝斯塔(E. Besta)所著《东方对威尼斯人的大搜捕》(*La cattura dei Veneziani in Oriente*), 19。但笔者尚未读过这本书。

注1314 锡巴里斯(Sybaris)为南意大利古代希腊城市,建于公元前720年,因其奢侈繁华而驰名于古典世界。因此,人们以“锡巴里斯”为骄奢淫逸的代名词。——译者

注1315 尼西塔斯·科尼阿特斯:《历史》,波恩版,717。

注1316 《君士坦丁堡的征服》(*La Conquête de Constantinople*), par.128; N. 德维利(N. de Wailly)编, 72—73; E. 法拉尔(E. Faral)编, I, 130—131。参见法拉尔的全面研究,他是想证实维拉杜安的描述的可靠性和真实性;“杰弗里·德维拉杜安。真实性问题”(“Geoffroy de Villehardouin. La Question de la sincérité”),《历史杂志》, CLXXVII(1936), 530—582。格雷古瓦做过一些批评,见其“第四次十字军的改向问题”(“The Question de la sincérité”),《拜占庭》(布鲁塞尔), XV(1941), 159—165。

注1317 塔菲尔和托马斯(Tafel and Thomas):《古代商业和国家历史条约集》(*Urkunden zur altern Handels-und Staatsgeschichte*), I, 446、449。

注1318 塔菲尔和托马斯:《古代商业和国家历史条约集》, 446—452。

注1319 尼西塔斯·科尼阿特斯:《历史》,波恩版,755。

注1320 N. H. 贝恩斯:“拜占庭文明”,《历史》, X(1926), 289。

注1321 尼西塔斯·科尼阿特斯:《历史》,波恩版,710。

注1322 同上书，757—763。

注1323 A. 海森柏格：《关于拉丁帝国和教会联合历史的新资料》（*Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion.*），I，41—48。

注1324 《君士坦丁堡的征服》，德维利编，par. 250，147。

注1325 《诺夫哥罗德编年史，1204年》，186—187；霍普夫编：《未出版的希腊罗马编年史》，97。

注1326 《罗斯编年史》（1512），391—392。

注1327 C. 莱昂：《君士坦丁堡的圣物战利品》，I，xl—xlviii。

注1328 尼西塔斯·科尼阿特斯：《历史》，波恩版，763。

注1329 原文Romania，自罗马帝国以来，人们对首都罗马城周围的地区的称谓，不是现代国家罗马尼亚。——译者

注1330 关于1204年的条约见塔菲尔和托马斯《古代商业和国家历史条约集》，I，464—488。

注1331 此处原文作：lord of the fourth and a half of all the Empire of Romania，即占有罗马帝国领土“四分之一又四分之一的一半”，用数学符号表示即： $1/4 + 1/4 \times 1/2 = 3/8$ ，此处为了更符合中国文字的表达式，只简略地表述为八分之三。——译者

注1332 尼西塔斯·科尼阿特斯：《历史》，波恩版，824、854—855。

注1333 迈克尔·阿科米那图斯著作，兰普罗斯编，II，44、127。

注1334 这是原作者的看法，20世纪晚期以后，一些希腊学者认为该词源于希腊文的“桑树”（*μορεα*），因为伯罗奔尼撒半岛曾经是拜占庭时期的重要桑蚕养殖中心。——译者

注1335 马里诺·萨努多（Marino Sanudo）：《罗曼尼亚王国史》（*Istoria del regno di Romania*），载C. 霍普夫：《未出版的希腊罗马编年史》，102。

注1336 《拉蒙·蒙塔内尔编年史》（*Chronique de Ramon Muntaner*），chap.261；J. A. 布孔（J. A. Buchon）：《外国编年史》（*Chroniques étrangères*），502；K. 兰兹（K. Lanz）编，468—469；古迪纳夫夫人（Lady Goodenough）编，627。

注1337 “霍诺留三世书信（1224年5月20日）”（“*Epistolae*

Honorii III , May20,1224”) , 《高卢和法兰西历史汇编》 (*Recueil des historiens des Gaules et de la France*) , XIX , 754。

注1338 《莫里亚编年史》 (*The Chronicle of Morea*) , J . 施密特 (J . Schmitt) 编 , 2712—2713 , P . 卡洛那尔斯 (P . Kalonares) 编 , 114。

注1339 W . 米勒 (W . Miller) : 《利凡特的拉丁人》 (*The Latins in the Levant*) , 6。

注1340 见霍普夫《希腊国家历史》 (*Geschichte Griechenlands*) , II , 10。

注1341 见《莫里亚编年史》 , 施密特编 , lviii—lxvi。

注1342 这个观点有时受到反驳。比如O . 普尼奥涅 (O . Pniower) : 《德国文学报》 (*Deutsch Literaturzeitung*) , XXV (1904) , 2739—2741。但多数学者, 包括笔者, 相信歌德创作时想到了米斯特拉。E . 格兰 (E . Gerland) : “歌德 (浮士德) 一剧中海伦那场戏的出处” (“Die Quellen der Helenaepisode in Goethes Faust”) , 《新古典学年鉴》, XXV (1910) , 735—739。A . 施特鲁克 (A . Struck) : 《中世纪的遗迹米斯特拉》 (*Mistra , eine mittelalterliche Ruinenstadt*) , 17—18。H . 格雷古瓦文章, 《拜占庭》 (布鲁塞尔) , V (1930) , 781。最近又出现一种新观点: 歌德剧本的史料来源不是《莫里亚编年史》, 而是拜占庭晚期蒙内姆瓦西亚 (Monembasia) 的《多洛斯编年史》 (*Chronicle of Dorotheus*) 。J . 莫拉夫奇克 (Moravcsik) : “歌德《浮士德》一剧中的海伦那场戏的出处” (“Zur Quellenfrage der Helenaepisode in Goethes Faust”) , 《拜占庭与当代希腊年鉴》, VIII (1931) , 41—56。H . 格雷古瓦: “第二个浮士德的拜占庭史料” (“Une Source Byzantine du second Faust”) , 《布鲁塞尔大学学报》, XXXVI (1930—1931) , 348—354。F.多尔格, “关于歌德的《浮士德》一剧中海伦那场戏的地点” (“Die neuentdeckte Quelle zur Helenaszene in Goethes Faust.Die Prophyläen”) , 《慕尼黑时报副刊》 (*Beilage zur Münchner Zeitung*) , XXVIII (1931) , 289—290。

注1343 塔菲尔和托马斯: 《古代商业和国家历史条约集》, I , 502。

注1344 同上书, 516—517。

注1345 英诺森三世: 《书信集》, VII , 153 ; 米涅编: 《拉丁教父著作全集》, CCXV , 455。

注1346 英诺森三世: 《书信集》, IX , 139 ; 米涅编: 《拉丁教父著作全集》, CCXV , 957—958。

注1347 英诺森三世：《书信集》，VIII，133；米涅编：《拉丁教父著作全集》，CCXV，712。

注1348 尼西塔斯·科尼阿特斯：《历史》，波恩版，583。

注1349 同上书，274。

注1350 Ῥάλλη καὶ Πότλη , Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ ἱερῶν κανόνων , IV , 544、545。

注1351 狄奥多尔·巴尔萨蒙（Theotori Balsamonis）：《迦太基大公会议决议（教规）第16条》（In canonem XVI Concilii Carthaginensis），米涅编：《希腊教父著作全集》，CXXXVIII，93。见G·维尔纳茨基（G·Vernadsky）“《法学导论》中对政教关系的论述及其在17世纪俄罗斯生活中的影响”（“Die kirchlich-politische Lehre der Epanagoge und ihr Einfluss auf das russische Leben im XVII.Jahrhundert”），《拜占庭与当代希腊年鉴》，VI（1928），120。

注1352 安娜·科穆宁娜：《阿列克修斯》，XIV，8；赖弗谢德编，II，259。

注1353 扎哈利亚·冯·林根塔尔：《希腊 - 罗马法法制史》，III，355—358。见V·格鲁梅尔（V·Grumel）“夏尔西杜瓦那的里昂事务。阿列克修斯一世关于圣物的黄金诏书”（“L'affaire de Léon de Chalcédoine.Le chrysobulle d'Alexis I^{er} sur les objets sacrés”），《拜占庭研究》，II（1945），126—133。

注1354 扎哈利亚·冯·林根塔尔：《希腊 - 罗马法法制史》，III，414。

注1355 阿索斯山位于希腊北部的哈里基的半岛上，是著名的修道山，山上有自中世纪以来建立的二十几所修道院，至今仍然香火不断，但不似旧时兴旺。被世人称为“活的中世纪博物馆”。——译者

注1356 P·乌斯宾斯基：《基督教东方，阿索斯山》，III（1），266—227。P·迈耶（P·Meyer）：《阿索斯修道院的主要历史文献》（*Die Haupturkunde für die Geschichte der Athosklöster*），172。

注1357 Protos来自于希腊文πρῶτος，意为“首席”，“第一个”。——译者

注1358 扎哈利亚·冯·林根塔尔：《希腊 - 罗马法法制史》，III，370—371。F·米克洛西奇（F·Miklosich）和J·米勒（J·Müller）：《中世纪希腊法规和外交》（*Acta et diplomata graeca medii aevi*），VI，45。

注1359 见“帕特莫斯岛上的圣约翰 塞奥洛吉修道院法规”(“Regula pro monasterio S.Ioannis Theologi in insula Patmo”),见米克洛西奇和米勒《中世纪希腊法规和外交》,VI,59—80;也见K.博尼斯(K.Boines)《圣父克里斯托丢勒斯的圣处》(Ἀκολουθία ἱεράτου ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Χριστοδούλου)。

注1360 夏朗东:《科穆宁王朝阿列克修斯一世的统治》,289。亦见P.雅克文科(P.Yakovenko)《拜占庭豁免权的历史》(*On the History of the Immunity in Byzantium*),10—11。

注1361 E.勒巴尔比耶(E.Lebarbier):《圣·克里斯托丢勒斯和11世纪希腊修道院改革》(*Saint Christodule et la réforme des convents grecs au XI^e siècle*) (第2版,1863年),51—56;这部旧的传记有许多错误。R.P.多姆·P.勒诺丹(R.P.Dom P. Renaudin):“克里斯托丢勒斯,帕特莫斯岛上的圣约翰修道院长”(“Christodoule,higoumène de Saint-Jean, à Patmons, 1020—1101”),《基督教东方杂志》,V(1900),215—246。厄科诺摩(Oeconomus):《科穆宁和安吉列时期拜占庭帝国的宗教生活》(*La Vie religieuse dans l'Empire byzantin au temps des Comnènes*),142—152。

注1362 希腊语原意,即“全能”之意。——译者

注1363 这部法规的希腊文本由A.德米特里耶夫斯基(A.Dmitrievsky)出版,保存于《东正教图书馆中的礼拜仪式手稿》(*The Description of the Liturgical Manuscripts Preserved in the Libraries of the Orthodox East*),I,682—687。

注1364 Th.I.乌斯宾斯基:“保守的拜占庭接受西方影响的倾向”(“The Tendency of Conservative Byzantium to Adopt Western Influences”),《拜占庭年鉴》,XXII(1916),26。亦见L.厄科诺摩《拜占庭帝国的宗教生活》,193—210。E.让塞尔姆(E.Jeanselme)和L.厄科诺摩(L.Oeconomus):《拜占庭科穆宁时代的慈善机构和医院》(*Les Oeuvres d'assistance et les hopitaux byzantins au siècle des Comnènes*),11—18。夏尔·迪尔:“科穆宁时代的拜占庭社会”(“La Société byzantine à l'époque des Comnènes”),《东南欧历史杂志》,VI(1929),242—249;抽印本,52—57。潘·S.科代拉斯(Pan S.Codellas):“潘托克雷塔修道院,12世纪君士坦丁堡的帝国医疗中心”(“The Pantocrator, the Imperial Byzantine Medical Cener of the Twelfth Centure A.D.in Constantinople”),《医学史简报》(*Bulletin of the History of Medicine*),XII,2(1942),392—410。

注1365 关于“信众誓言”,见Th.I.乌斯宾斯基《拜占庭文明史论集》(*Essays on the History of Byzantine Civilization*),89—145。

注1366 米涅：《希腊教父著作全集》，CXXX，9—1362。

注1367 厄科诺摩：《拜占庭帝国的宗教生活》，38—47。

注1368 Th. I. 乌斯宾斯基：“对异端分子约翰·伊达路斯的公诉状”（“La Vie religieuse dans l'empire byzantin”），《君士坦丁堡俄罗斯考古学院公报》，II（1897），3、10。

注1369 这11条信条见Th. I. 乌斯宾斯基《大斋节第一个礼拜日的信众誓言》（*Synodikon for the First Sunday of Lent*），14—18；法语文本见厄科诺摩《拜占庭帝国的宗教生活》，25—28。

注1370 Th. 乌斯宾斯基：《拜占庭文明史论集》，171。

注1371 P. 贝佐布拉佐夫：《拜占庭年鉴》，III（1896），128。

注1372 D. 布良泽夫（D. Bryanzev）：“约翰·伊达路斯”（“John Italus”），《信仰与理性》（*Vera I Razum*），II，1（1904），328。

注1373 “约翰·彼得里茨：11—12世纪伊庇利亚（格鲁吉亚）的新柏拉图主义者”（“John Petritzi, Iberian[Gruzinian] Neoplatonist of the Eleventh and Twelfth Centuries”），《俄罗斯考古学会东方分会通报》（*Zapiski Vostochnago otdeleniya russkago Archeologicheskago Obchestwa*），XIV（1909），107。

注1374 夏朗东：《科穆宁王朝阿列克修斯一世》，316。厄科诺摩：《拜占庭帝国的宗教生活》，29。

注1375 厄科诺摩：《拜占庭帝国的宗教生活》，29这位法国学者同意乌斯宾斯基的意见。

注1376 Th. 乌斯宾斯基：《拜占庭文明史论集》，178、181、183。

注1377 东西方基督教会之间在圣事上的主要分歧之一，是关于圣餐的“除酵”问题。在西方教会中，圣餐中必须使用未经发酵的面饼，而东方教会则用一般发过酵的面包。东方教会认为西方教会的这种习俗有异教犹太人传统的味道，故予以否定。——译者

注1378 见W. 霍尔茨曼（W. Holtzmann）的特别有趣的文章：“1089年阿列克修斯一世和教宗乌尔班二世之间的合一谈判”（“Die Unionsverhandlungen zwischen Alexios I und Papst Urban II im Jahre 1089”），《拜占庭杂志》（德文），XXVIII（1928），40；作者列出三个未经公布的希腊文献，该文献涉及了1089年的主教会议，见上引杂志，60—62。

注1379 瓦西列夫斯基：“拜占庭和帕齐纳克人”，《著作集》，I，83—85。该条约见米涅《希腊教父著作全集》，CXXVI，226—250。

注1380 所谓“和子句”是东正教会与西方天主教会之间的重要教义分歧之一。东正教会强调《尼西亚信经》和《卡尔西顿信经》都强调圣灵来自圣父，但西方天主教会在中世纪时期将“和子”两个字纳入信经，即强调“圣灵来自圣父和子”。这引发了东正教与天主教僧侣间的激烈争论。见本书第6章有关部分。——译者

注1381 卡普赫尔（Kap-Herr）：《曼纽尔皇帝的西方政策》（*Die abendlandische Politik Kaiser Manuels*），9。诺登：《教宗统治和拜占庭》，91。夏朗东：《科穆宁王朝阿列克修斯一世》，II，x—xi，162—163。多尔格：《未公布的希腊文献汇编》，II，59（no.1302、1303）。

注1382 安塞尔姆·哈维尔伯格（Anselmi Havelbergensis）：《对话》（*Dialogi*），II，chap.I；米涅编：《拉丁教父著作大全》，CLXXXVIII，1163。见C.H. 哈斯金斯（C.H. Haskins）《中世纪科学史研究》（*Studies in the History of Mediaeval Science*），144、197。哈斯金斯：《12世纪的文艺复兴》（*The Renaissance of the Twelfth Century*），294。

注1383 《教宗统治和拜占庭》，101。

注1384 米涅编：《希腊教父著作全集》，CXIX，928—929。

注1385 C. 洛巴勒夫（C. Loparev）：“关于曼纽尔·科穆宁的联合愿望”（“Concerning the Unitarian Tendencies of Manuel Comnenus”），《拜占庭年鉴》，XIV（1907），339、341、342—343、353、355。

注1386 关于安德罗尼卡与牧首和教会的关系，见厄科诺摩《拜占庭帝国的宗教生活》，113—118。

注1387 尼西塔斯·科尼阿特斯：《历史》，波恩版，682。

注1388 A. 列别德夫：《11世纪末至15世纪中叶拜占庭东方教会的形势》（*The Situation of the Byzantine Eastern Church from the end of the Eleventh Century to the Middle of the Fifteenth Century*）（第2版，1902年），153。

注1389 厄科诺摩：《拜占庭帝国的宗教生活》，222。

注1390 夏朗东：《科穆宁王朝阿列克修斯一世》，II，316。参见外交史料，特别是阿索斯山修道院资料中所记载的阿列克修斯的内政、财政和经济政策方面的数据，哲尔曼·茹亚尔（Germaine

Rouillard)：“关于拜占庭国家历史的最新著述”(“A Propos d'un ouvrage récent sur l'histoire de l'état byzantin”)，《语言学杂志》(*Revue de philologie*)，(1942年10月)，175—180。

注1391 一个诺米斯玛约相当于2美元，一个米里亚里斯相当于15—18美分。(请注意，原注中所列是20世纪30—40年代的比值。——译者)

注1392 《书信集》，24；米涅编：《希腊教父文献全集》，CXXVI，405。

注1393 尼西塔斯·科尼阿特斯：《历史》，波恩版，265—268。

注1394 尼西塔斯·科尼阿特斯：《历史》，波恩版，421—422。

注1395 图得拉的本雅明(Benjamin of Tudela)：《东方旅游》(*Oriental Travels*)，M. N. 阿德勒(M. N. Adler)译，13；L. 格林胡特(L. Grünhut)和M. N. 阿德勒编，17—18；M. 科姆罗夫(M. Komroff)编，《马可·波罗的同代人》(*In Contemporaries of Marco Polo*)，265—266。

注1396 同阿德勒译《东方旅游》，12；格林胡特和阿德勒编，16。关于巴格达，贝阿德勒译《东方旅游》，35—42；格林胡特和阿德勒编，48—57；科姆罗夫编，264。参见G. 勒·斯特兰奇：《阿巴斯哈里发时期的巴格达》(*Bagdad During the Abbasid Caliphate*)，332。

注1397 《朝圣者的地区标志》(*Indications sur les lieux de pèlerinage*)，C. 舍费尔译，《拉丁东方档案》(*Archives de l'orient latin*)，I，589。A. A. 瓦西列夫：“中世纪君士坦丁堡旅行的几个问题”(“Quelques Remarques sur les voyageurs du moyen âge à Constantinople”)，《夏尔·迪尔研究文集》，I，294—296。

注1398 《“伊利亚特”的多样历史》(*Historiarum variarum Chiliads*)，T. 基斯林编《伊利亚特》(*Chiliads*)，VIII, par. 360—368，496。在以后的篇幅中再讨论柴柴斯其人。

注1399 A. 安德烈亚兹：“拜占庭皇帝治下的君士坦丁堡人口”，《统计》(*Metron*)，I，2 (1920)，97。

注1400 A. 安德烈亚兹：“拜占庭皇帝治下的君士坦丁堡人口”，《统计》，I，2 (1920)，101。

注1401 “拜占庭的颓废皇帝安吉列王朝的伊萨克二世”，《贝萨里翁》(*Besarione*)，XXI (1915)，52—53、59—60、269—289；抽印本，26—27、33—34、56—76。

注1402 扎哈利亚·冯·林根塔尔：《希腊 - 罗马法制史》，III，457；几年以后，这份诏书又被重申（同上书，498）。诏书的颁布日期现在有争议，见上书，457、498。F.多尔格：《未公布的希腊文献汇编》，II，62—63（no.1333）；70（no.1398）。

注1403 科戈纳索：《曼纽尔·科穆宁去世前的拜占庭党争和宫廷斗争》，284（72）。

注1404 扎哈利亚·冯·林根塔尔：《希腊 - 罗马法制史》，III，507。

注1405 见多尔格《未公布的希腊文献汇编》，II，89（no.1553）。布莱耶尔：“安德罗尼卡（科穆宁）”，《历史辞典》，II，1780。

注1406 《诺曼人征服英国史》，VI，628。A. A. 瓦西列夫：“11世纪向盎格鲁 - 撒克逊移民开放的拜占庭舞台”（“The Opening Stages of the Anglo-Saxon Immigration”），《康达可夫学院年鉴》，IX（1937），39—70。

注1407 奥德里克·维塔利斯（Orderici Vitalis）：《教会史》；米涅编：《拉丁教父著作全集》，CLXXXVIII，309。

注1408 尼西塔斯·科尼阿特斯：《历史》，波恩版，75。

注1409 贝内迪克特·阿巴蒂斯（Benedicti Abbatis）：《亨利二世生平》（*Gesta Regis Henrici Secundi*），斯塔布斯（Stubbs）编，II，195。同样内容见罗杰里·德·韦登（Rogeri de Houedene）《地方行政年鉴》（*Chronica magistri*），斯塔布斯编，II，157。

注1410 见狄奥多勒·普洛德罗斯的两首短诗，收于《十字军史料汇编》，II，54—542。

注1411 斯卡巴拉诺维奇（Skabalanovich）：《11世纪的拜占庭国家和教会》（*Byzantine State and Church in the Eleventh Century*），186、193—230。

注1412 扎哈利亚·冯·林根塔尔：《希腊 - 罗马法制史》，III，560—561（1199年条）。塔菲尔和托马斯：《古代商业和国家历史条约集》，I，258—272（1199年条）。正确的日期是1198年；这一文件准确地加以认定，见林根塔尔《希腊 - 罗马法制史》，565；塔菲尔和托马斯《古代商业和国家历史条约集》，258。

注1413 林根塔尔：《希腊 - 罗马法制史》，III，560。塔菲尔和托马斯：《古代商业和国家历史条约集》，I，258。

注1414 E. 施泰因：“晚期拜占庭法制和经济史研究”(“Untersuchungen zur spätbyzantinischen Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte”),《奥斯曼历史通报》(*Mitteilungen zur Osmanischen Gescjichte*), II (1924), 21 (重印页码); 亦见施泰因对1198年11月所发的《黄金诏书》的注释(20页注2)。

注1415 关于科穆宁和安吉列时代拜占庭与意大利各共和国的商业关系的最好资料, 见W. 海德(W. Heyd)《中世纪利凡特贸易史》, I, 190—264。亦见夏朗东《科穆宁王朝阿历克修斯一世》, II, 625—627。汤普逊:《中世纪经济社会史》, 380—439。

注1416 全文见米克洛西奇和米勒《中世纪希腊法规和外交》, III, 9—13; 亦见J. 米勒《关于托斯卡纳城市与东方基督教世界及土耳其关系的文件汇编》(*Documenti sulle relazioni della città Toscane coll'Oriente cristiano e coi Turchi*), 43—45、52—54。见海德《中世纪利凡特贸易史》, I, 193—194。多尔格:《未公布的希腊文献汇编》, II, 53—54 (no.1255)。亦见A. 绍布(A. Schaube)《至十字军时代末期的地中海罗马人贸易史》(*Handelsgeschichte der Romanischen Völker des Mittelmeergebiets bis zum Ende der Kreuzzüge*), 247—274。

注1417 “关于热那亚与拜占庭帝国关系的最新文件”(Nuova serie di documenti sulle relazioni di Genova coll'Imperio Byzantino), A. 圣圭内蒂(A. Sanguineti)和G. 贝尔托洛托(G. Bertolotto)编,《利古里亚国家历史学会文集》(*Atti della Società ligure di storia patria*), XXVIII (1896—1898), 351、355、360。米克洛希奇和米勒:《中世纪希腊法规和外交》, III, 35。多尔格:《未公布的希腊文献汇编》, II, 82 (no.1482)。G. 布拉蒂亚努(G. Bratianu):《关于13世纪热那亚在黑海的商业研究》(*Recherches sur le commerce génois dans la mer Noire au XIIIe siècle*), 65—66。

注1418 关于这份《黄金诏书》, 参见上注后引。亦见布朗“威尼斯人和威尼斯人居住区”(“Venetians and the Venetian Quarter”),《希腊研究杂志》, XL (1920), 88。

注1419 穆斯塔法·哈米德(Mustafa Hamid):“土耳其国家的外国侨民法”(“Das Fremdnrecht in der Türker”),《伊斯兰世界》, VII (1919), 26—27。

注1420 《蒂马利翁或关于他的苦行。〈讽刺对话集〉》(*Timario sive De passionibus ejus. Dialogus Satyricus*), M. 哈泽(M. Hase)编《国家图书馆的手稿注释和摘抄》(*Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*), IX (1813), par.2, 171—174; A. 埃里森编:《中世纪与当代希腊文献选编》(*Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur*), IV (I), 46—53、98及以下。

注1421 “颓废的拜占庭皇帝安吉利王朝伊萨克二世”（“Un Imperator bizantino dell' decadenza Isacco II Angelo”），《贝萨里翁》，XXXI（1915），60；抽印本，34。

注1422 柏里：《骑士传奇》，3。

注1423 尼西塔斯：《历史》，波恩版，391、764、791。

注1424 关于这个主题，参见夏尔·迪尔的重要和全面的概述：“科穆宁时代的拜占庭社会”（“La société”），《东南欧历史杂志》，VI（1929），198—280。

注1425 安娜·科穆宁娜：《阿列克修斯》，III，8；V，9；赖弗谢德编，I，113、181—182。

注1426 马斯：“皇帝阿列克修斯一世的诗”，《拜占庭杂志》（德文），XXII（1913），348—367。

注1427 赫瑟林：《拜占庭》，336；法语版，321；英语版全书由道斯译（1928）。

注1428 安娜·科穆宁：《阿列克修斯》，XV，11；赖弗谢德编，II，315—316。

注1429 F. J. 福克斯-杰克逊（F. J. Foakes-Jackson）：“安娜·科穆宁”，《希伯特杂志》（*Hibbert Journal*），XXXIII（1934—1935），430。

注1430 安娜·科穆宁：《阿列克修斯》，XIV，8；赖弗谢德编，II，259。

注1431 克伦巴赫：《拜占庭文献史》，277。

注1432 安娜·科穆宁娜：《阿列克修斯》，X，8；VI，14；赖弗谢德编，I，122；II，81。

注1433 克伦巴赫：《拜占庭文献史》，276。

注1434 C. 诺伊曼（C. Neumann）：《12世纪史学家和史料史》（*Geschichte Geschichtschreiber und Geschichtsquellen im zwölften Jahrhundert*），28。长期以来，安娜·科穆宁娜只是由于沃尔特·司各特爵士的著作《巴黎的罗伯特伯爵》（*Count Robert of Paris*）中提到她而驰名。但她的形象由于这位“北方奇才”的描述而面目全非，这一事实却鲜为人知。在这部小说（第4章）中，她阅读了自己所写的历史中关于劳迪西亚人（Laodicea，叙利亚的一个地名。——译者）撤退的一段故事——这段故事并未记述在《阿列克修斯》中。福克斯-杰克逊：“安娜·

科穆宁娜”，《希伯特杂志》，XXXIII（1934—1935），441。

注1435 Sebastocrator是拜占庭中后期贵族品级中的重要级别，一般授予皇子或驸马。其地位低于奥古斯都，高于恺撒。以蓝色为尊，区别于皇帝的紫色，是在某一方面或几方面的执掌大权者。——译者

注1436 Th. I. 乌斯宾斯基：“塞拉戈里奥的君士坦丁堡抄本”（“The Constantinopolitan Code of Seraglio”），《君士坦丁堡俄罗斯考古研究院公报》，XII（1907），30—31。

注1437 辛那姆斯：《历史》，波恩版，290。尼西塔斯科尼阿特斯：《曼纽尔》，VII，S；波恩版，274—275。曼纽尔对占星术的辩护是以信函形式写给一位“贬低天文学并斥之为大不敬”的修士的。此信出版于《占星学法则表》，V（1），108—125。

注1438 莱格尔：《拜占庭史料集》，I（1），6；亦见vii。

注1439 见C.H.哈斯金斯：“中世纪思想的传播”（“The Spread of Ideas in the Middle Ages”），《史鉴》，I（1926），24。哈斯金斯：《中世纪科学史研究》（*Studies in Medieval Science*），《史鉴》，143、161。哈斯金斯：“12世纪文艺复兴”（“The Renaissance of the Twelfth Century”），《史鉴》，292。

注1440 《编年史摘要》（*Compendium chronicum*），波恩版，第3版，V，3。

注1441 诺伊曼：《12世纪史学家和史料史》，99；克伦巴赫尔：《拜占庭文献史》，280。

注1442 格奥尔格·斯塔德米勒（Georg Stadtmüller）所写的最重要的传记：“雅典大主教迈克尔·乔尼亚茨（约1138—1222年）”（“Michael Chroniates Metropolit von Athen, ca.1138—ca.1222”），《东方基督教杂志》，XXXIII，2（1934），125—325。伊达·卡莱顿·塔隆（Ida Carleton Thallon）：《中世纪人文主义者迈克尔·阿克米那图斯》（*A Medieval Humanist Michael Akominatos*），273—314，这是基于迈克尔之信件所做的非常精妙的研究。另一个十分有价值的研究是由肯尼斯·M·塞顿（Kenneth M. Setton）所写“12世纪晚期的雅典”（“Athens in the Later Twelfth Century”），《史鉴》，XIX（1944），179—207。

注1443 迈克尔·阿克米那图斯（Michael Acominatus）文集，兰普罗斯（Lampros）编，I，93—106。

注1444 迈克尔·阿克米那图斯文集，兰普罗斯编，124。

注1445 迈克尔·阿克米那图斯文集，兰普罗斯编，II，12。

注1446 迈克尔·阿克米那图斯文集，兰普罗斯编，44。

注1447 迈克尔·阿克米那图斯文集，兰普罗斯编，I，316。见M.塞顿“12世纪晚期雅典”，《史鉴》，IX（1944），179—207。

注1448 格雷戈罗维乌斯：《中世纪雅典城史》，I，243。

注1449 格雷戈罗维乌斯：《中世纪雅典城史》，I，204。

注1450 塔隆：《中世纪人文主义者迈克尔·阿克米那图斯》，314。

注1451 “论拜占庭的农民所有制历史”（“On the History of the Peasant Landownership in Byzantium”），《公众教育部杂志》，CCXXV（1883），85—86。

注1452 《一位拜占庭作者，科内的尼西塔斯·阿克米那图斯》（*A Byzantine Writer Nicetas Acominatus of Chonae*），128。

注1453 《一位拜占庭作者，科内的尼西塔斯·阿克米那图斯》，153—160。克伦巴赫尔：《拜占庭文献史》，283。

注1454 尼西塔斯·科尼阿特斯：《历史》，波恩版，6。

注1455 《一位拜占庭作家，科内的尼西塔斯·阿克米那图斯》，v。

注1456 优西米乌斯·兹加贝努斯是拜占庭东正教著名神学家，生年不详，约去世于1118年之后，在镇压鲍格米尔派异端的斗争中，是皇帝阿列克修斯的重要依赖对象。他写的《正教教义大全》亦名《正教教义武库》，是东正教反对各种异端的权威著作。——译者

注1457 格雷戈罗维乌斯：《中世纪雅典城史》，I，205、207。

注1458 一则最为优秀的对于尤斯塔修斯的评论，见科恩《古代文化实用百科全书》，A. F. 保利和G. 维索瓦等编，VI，1454。

注1459 见厄科诺摩《拜占庭帝国的宗教生活》，153—165。（本书基于尤斯塔修斯的《修道院生活改革》一书，米涅编：《希腊教父著作全集》，CXXXV，729—910）。

注1460 米涅：《希腊教父著作全集》，CXXXV，836。

注1461 克伦巴赫尔：《拜占庭文献史》，536—541。莱格尔：《拜占庭史料集》，I（1），xi—xvii。关于尤斯塔修斯的创作活动，参见一篇现代希腊语佳作，P.库库勒斯（P.Koukoules）：“关于萨洛尼卡的尤斯塔修斯的世俗作品研究”（*Λαογραφικαὶ εἰδήσεις παρὰ τῷ*

θεσσαλονίκης Εύσταθίω) , 《拜占庭研究年鉴》 , I (1924) , 5—40.

注1462 见瓦西列夫斯基关于保加利亚的塞奥菲拉克特的讨论：《拜占庭和帕齐纳克人》,《著作集》,I,138。夏朗东：《科穆宁王朝阿列克修斯一世》,I,xxvii(以瓦西列夫斯基的著作为基础)。亦见莱布《11世纪末期的罗马、基辅和拜占庭》,42。

注1463 关于保加利亚或阿克利达的塞奥菲拉克特的最好的著述,见瓦西列夫斯基《著作集》,134—149。夏朗东《阿列克修一世·科穆宁》追随他的观点。见莱布：《11世纪末期的罗马、基辅和拜占庭》,41—50。克伦巴赫：《拜占庭文献史》,133—135、463—465(年代的推算有误)。A.勒鲁瓦-莫林尼昂(A.Leroy-Molinghen)：“保加利亚的塞奥菲拉克特信件评论出版序言”(“Prolégomènes à une édition critique des lettres de Théophylacte de Bulgarie”),《拜占庭》(布鲁塞尔),XIII(1938),253—262。见S.G.梅尔卡蒂(S.G.Mercati)“保加利亚的塞奥菲拉克特的诗”(“Poesie de Teofilatto de Bulgaria”),《拜占庭和当代希腊研究年鉴》I(1924),173—194。《阿克利达的塞奥菲拉克特书信》(*Letters of Theophylact of Ochrida*)于1931年由“都主教”西梅恩(瓦尔那和普雷斯拉瓦的)译成保加利亚语,收于《保加利亚科学院文集》(*Sbornik of the Bulgarian Academy of Sciences*),XXVII(1931),vii—xxxii,为塞奥菲拉克特的个人传记。

注1464 克伦巴赫：《拜占庭文献史》,473。莱格尔：《拜占庭史料集》,I(1),xvii。夏朗东《科穆宁王朝阿列克修一世》,II,xlviii。V.劳伦特：“萨洛尼卡的迈克尔”(“Michel de Thessalonica”),《大公会教神学和礼仪辞典》(*Dictionnaire de théologie et liturgie Catholique*),X(2),1719—1720。

注1465 莱格尔,《拜占庭史料集》,I(1),132—182(头三篇演说词);I(2),183—228(1917年被发表的第4、5篇演说词)。

注1466 见J.德莱塞克(Dräseke)“拜占庭的冥世游记”(“Byzantinische Hadesfahrten”),《古典文化新年鉴》(*Neus Jahrbücher für das klassische Altertum*),XXIX(1912),353。

注1467 克伦巴赫：《拜占庭文献史》,467—468。蒙特拉蒂奇：《拜占庭文献史,354—1453年》,258—259。H.托泽：“拜占庭讽刺作品”(“Byzantine Satire”),《希腊研究杂志》,II(1881),241—257。德莱塞克：“拜占庭的冥世游记”,《古典文化新年鉴》,XXIX(1912),343—366。M.哈斯(M.Has)著《手稿注释和摘抄》(*Notices et extraits des manuscrits*)一书对这则游记做了极妙的介绍和诠释,IX(2),125—268。夏尔·迪尔：“皇帝塞奥菲卢斯传奇”,《康达可夫学院年鉴》,IV(1931),33—37。

注1468 《伊利亚特中的论据和寓言》(*Argumentum et allegoriae in Iliadem*), XV, 87—89; 曼特兰加 (Mantranga) 编: 《希腊秘史》(*Anecdota Graeca*), I, 120。

注1469 《千行诗》(*Chiliades*), I, 277—278; 基斯林 (Kiessling) 编, 12。

注1470 世俗韵文的主要特点是长短音节完全消失、每一句段的音节数量和韵脚完全相同、不断重复。

注1471 Chiliades是希腊文的拉丁语拼法, 是“千”的复数形式, “thousands”之意。——译者

注1472 克伦巴赫: 《拜占庭文献史》, 528。蒙特拉蒂奇: 《拜占庭文献史, 354—1453年》, 261。

注1473 “奥赫里德的瓦西里未发表的葬礼演说”, 《拜占庭年鉴》, I (1894), 92。

注1474 一位3世纪的新柏拉图主义者, 文献学家和修辞学家隆吉努斯 (Longinus) 曾称呼希罗多德是最具荷马精神的人 (ὁμηρικώτατος), 见 J. B. 柏里《古希腊历史学家》(*The Ancient Greek Historians*), 42页注1。

注1475 约翰·柴柴斯: 《诠释》, 引言, par.1—4, 28; 曼特兰加编: 《希腊秘史》, I, 1、2

注1476 约翰·柴柴斯: 《诠释》, 32—34; 马特兰加编: 《希腊秘史》, I, 2。

注1477 “奥赫里德的瓦西里未发表的葬礼演说”(“An Unpublished Funeral Oration of Basil of Ochrida”), 《拜占庭年鉴》, I, 91。

注1478 Ptochos是希腊文 Πτοχός 的拉丁文拼法, 意即贫穷的。Protromus, 意为预言者、先知。因此, 该作品亦可译为“贫穷的先知”。——译者

注1479 S. 帕帕迪米特留 (S. Papadimitriu) : 《狄奥多尔·普洛德罗姆斯》(*Theodore Prodromus*), xix—xxi, 1以下。克伦巴赫: 《拜占庭文献史》, 760。蒙特拉蒂奇: 《拜占庭文献史, 354—1453年》, 197。

注1480 《拉弗连季和伊帕季编年史》, (*Laurentian and Ipatian Chronicles*) 。

注1481 迪尔：《拜占庭人物传》，II，140。

注1482 E. 米勒：《语文学和金石学文集》（*Mélanges de philologie et d'épigraphie*），I，142；法语版，143。勒格朗（Legrand）：《希腊通俗文库》（*Bibliothèque grecque vulgaire*），I，106，vss.140—142。《普洛德罗姆斯的诗作和希腊通俗文学》（*Poèmes prodromiques en grec vulgaire*），D. 赫瑟林和H. 佩尔诺主编，79，vss.137—179。

注1483 瓦西列夫斯基：“梅松恩主教尼古拉所描写的小梅勒修斯的生平和狄奥多尔·普洛德罗姆斯的生平”（“Lives of Meletius the Younger by Nicolaus Bishop of Methone and of Theodore Prodromus”），《东正教巴勒斯坦文集》（*Pravoslavny Palestinsky Sbornik*），XXVII（1886），5。

注1484 D. 赫瑟林：《拜占庭》，344；法语版，328。

注1485 克伦巴赫：《拜占庭文献史》，751。

注1486 克伦巴赫：《拜占庭文献史》，750—751。亦见蒙特拉蒂奇《拜占庭文献史，354—1453年》，199—200。必须记住：有几部以普洛德罗姆斯署名的作品并不是他个人的作品，而是他的文学同仁的作品。

注1487 见C. 鲁帕勒夫（C. Loparev）“论（12世纪）拜占庭人文主义者康斯坦丁·斯提尔布斯及其著作”（“On the Byzantine Humanist Constantine Stilbes (of the Twelfth Century) and On his Works”），《拜占庭评论》，III（1917），62—64。

注1488 关于斯提尔布斯的最佳史料，见鲁帕勒夫的上引书，亦参照克伦巴赫《拜占庭文献史》，762。显然，鲁帕勒夫不知道S. 兰普罗的文章，“马尔西安抄本”（“ΟΜαρκιανὸς Κῶδιξ”），《当代希腊研究通报》（*Νεὸς Ἑλληνομνήμων*），VIII（1911），524，在此书中发表了文中所述那篇描述1197年7月25日君士坦丁堡大火的诗。

注1489 克伦巴赫：《拜占庭文献史》，371。

注1490 H. 格雷古瓦：“君士坦丁·曼纳苏的续作及其史料”（“Un Continuateur de Constantin Manassès et sa source”），《M. 古斯塔夫·舒伦伯格著作集》（*Mélanges offerts à M. Gustave Schlumberger*），I，272—281。曼纳苏续作的史料来源于尼西塔斯·科尼阿特斯：《历史》，波恩版，280。

注1491 K. 霍尔纳（K. Horna）：“君士坦丁·曼纳苏的《旅行日记》”（“Das Hodoiporikon des Konstantin Manasses”），《拜占庭杂志》（德文），XIII（1904），313—355。见曼纳苏的作品目录，该目

录未被收进克伦巴赫的《拜占庭文献史》，而被收进P. 马斯“君士坦丁·曼纳苏的艺术散文诗之韵律”（“Rhythmisches zu der Kunsteprosa des Konstantinos Manasses”）中，《拜占庭杂志》（德文），XI（1902），505页注2。

注1492 O. M. 多尔顿：《拜占庭艺术和考古学》，18。

注1493 多尔顿：《东方基督教艺术》，18—19。

注1494 迪尔：《拜占庭艺术手册》，I，416—418。J. 埃伯索尔特（J. Ebersolt）：《拜占庭的奢华艺术》（*Les Arts somptuaires de Byzance*），16。J. 帕帕多布鲁斯曾用现代希腊语写过一部关于布莱舍奈宫的专著，该书有一部法译本。

注1495 迪尔：《拜占庭艺术手册》，II，563以下。

注1496 多尔顿：《东方基督教艺术》，292—292。迪尔：《拜占庭艺术手册》，II，561—563。樊尚和阿贝尔：《伯利恒，圣诞教堂》，167。

注1497 迪尔：《拜占庭艺术手册》，II，563以下。

注1498 多尔顿以上两部著作及迪尔的《拜占庭艺术手册》中都有详细的资料。

注1499 G. 迪蒂（G. Duthuit）：《拜占庭和12世纪的艺术》（*Byzance et l'art du XII^e siècle*），96。此书徒有其名。其中关于12世纪的艺术的内容甚少。

注1500 哈斯金斯：《中世纪科学史研究》，141。哈斯金斯：“12世纪文艺复兴中的希腊因素”（“The Greek Element in the Renaissance of the Twelfth Century”），《美国历史评论》，XV（1920），603—605。哈斯金斯：《12世纪的文艺复兴》，278。

注1501 哈斯金斯：《中世纪科学史研究》，194—195。

注1502 C. 纽曼（C. Neuman）：“拜占庭海军”（“Die byzantinischer Marine”），《历史杂志》，LXXXI（1898），1—2。

注1503 见A. 伽得内尔（A. Gardner）《尼西亚的拉斯卡利斯王朝：一个流亡帝国的历史》（*The Loscarids of Nicaea*：），53—54。A. 梅里亚拉基斯（Meliarakes）：《尼西亚帝国与伊庇鲁斯君主国历史》（*Ιστορία τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας καὶ δεσποτ-άτου τῆς Ἠπείρου*），8。M. A. 安德列瓦（M. A. Andreeva）：《13世纪拜占庭宫廷文化论文集》（*Essays on the Culture of the Byzantine Court on the Thirteenth Century*），82—85。

注1504 迈克尔·阿科米那图斯著作，S.兰普罗斯编，II，276—277。

注1505 历史上通常称其为约翰·瓦塔泽斯·约翰三世，是为了与前两个约翰（即约翰·齐米西斯、约翰·科穆宁）的称呼相一致。

注1506 维拉杜安：《君士坦丁堡征服记》，323；N.维利编，193。

注1507 尼西塔斯·科尼阿特斯：《历史》，见波恩版《拜占庭历史资料文献大全》，808—809。

注1508 见V.N.兹拉塔尔斯基《1204—1205年的希腊 - 保加利亚人关系》（*The Greek-Bulgarian Alliance in the Year 1204—1205*），8—11。

注1509 见P.尼克夫“13世纪以来的保加利亚外交”（“Bulgarian Diplomacy from the Beginning of the Thirteenth Century”），《保加利亚历史文库》（*Bulgarian Historical Library*），I（1928），103—104。

注1510 《第二保加利亚王国的建立》（*The Formation of the Second Bulgarian Kingdom*），245—246。

注1511 伽得内尔：《尼西亚的拉斯卡利斯王朝：一个流亡帝国的历史》，66（据说，鲍德温被关在特尔诺沃。从此再没有人见过他）。E.格尔兰德：《君士坦丁堡的拉丁帝国》（*Geschichte des Lateinischen Kaiserreiches von Konstantinopel*），I，92（卡洛扬在盛怒之下，下令杀死他的战俘）。尼克夫：“13世纪以来的保加利亚外交”，《保加利亚历史文库》，I（1928），104（鲍德温被俘，被押送至特尔诺沃，在那里被监禁起来，并死在狱中）；这一信息是以英诺森三世的书信集为根据的；米涅编：《拉丁教父文献全集》，CCXIV，148。

注1512 见H.克雷施梅尔，《威尼斯》，I，321、412。

注1513 H.格尔泽：《拜占庭帝国史概要》，1042。

注1514 Th.I.乌斯宾斯基：《第二保加利亚王国的建立》，250。

注1515 “约翰·亚琛二世统治时期保加利亚大主教区的重建”（“The Regeneration of the Bulgarian Patriarchate Under the King John Asen II”），《公众教育部杂志》，CCXXXVIII（1885），I，9。

注1516 乔治·阿克罗波利塔：《年代纪》，XIII；收于《名著集》（*Opera Omnia*），A.海森柏格编，23—24。

注1517 见J.A.布孔《法兰克人占领地历史研究与资料》(*Recherches et matériaux pour servir à une histoire de la domination française*) , II , 211。

注1518 P.尼克夫：《保加利亚史料集和保加利亚教会史研究》, 8 (重印本) 。

注1519 尼克夫：“13世纪以来的保加利亚外交”，《保加利亚历史文库》，I (1928) , 108。

注1520 这一年代，即1208年，是在若干年前由A.海森伯格所确定的，见《关于拉丁帝国与教会联合的新问题》，II , 5—12；

注1521 “Theodorus , in Christo Deo fidelis Imperator et moderator Romeorum et semper augustus , Comnenus Lascarus”。见G.L.F.塔菲尔和G.M.托马斯《威尼斯共和国的古代贸易及国家历史文献》，II , 205。

注1522 关于中世纪尼西亚的最好的资料及其完整的参考书目，见J.索尔赫 (J.Sölch) “比提尼亚居民区历史地理研究，尼科米底、尼西亚、普鲁萨” (“Historisch-geographische Studien über bithynische Siedlungen.Nikomedia , Nikäa,Prusa”) , 《拜占庭和当代希腊研究F年鉴》，I (1920) , 263—286。亦见R.雅南“尼西亚。历史和地志研究” (“Nicée.Étude historique et topographique”) , 《东方之声》，XXIV (1925) , 482—490。安得列瓦：《13世纪拜占庭宫廷文化论文集》，19—21。

注1523 《朝圣地之地理描述》(*Indications sur les lieux de Pelerinage*) , C.舍费尔译：《东方拉丁文献档案》，I , 590。

注1524 尼西塔斯·科尼阿特斯：《历史》，波恩版，318。维拉杜安：《君士坦丁堡征服记》，304。

注1525 尼斯福鲁斯·布莱米底斯 (Nicephorus Blemides) : 《传记与诗词》(*Curriculum vitae e carmina*) , A.海森伯格编，113 , vss.22—24。

注1526 Th.I.乌斯宾斯基：“关于巴黎国家图书馆珍藏尼西塔斯·科尼阿特斯历史著作的手稿” (“On the Manuscripts of the History of Nicetas Acominatus in the National Library of Paris”) , 《公众教育部杂志》，CXCIV (1877) , 77。

注1527 印于萨塔斯C.Sathas《中世纪希腊文献目录》(*Biblion theca graeca medii aevi*) , I , 139以下。

注1528 见H.格雷古瓦“尼西亚圣母升天教堂的真正名称及其建立

年代。新的最后的定论”(“Le véritable nom et la date de l'église fe la Domition à Nicée.Un texte nouceau et décisif”),《纪念亨利·皮朗文集》,I,171—174。亦见夏尔·迪尔《拜占庭艺术手册》,II,520—521、908;格雷古瓦的文章出现得太晚了,乃至于迪尔无法引用。见O.M.多尔顿《东方基督教艺术》,285。

注1529 M.阿尔帕托夫和I.布鲁诺夫(M.Alpatov and I.Brunov):“东方旅行简报”(“A Brief Report of a Journal to the East”),《拜占庭年鉴》,XXIV(1923—1926),61,迪尔:《拜占庭艺术手册》,II,11—12。

注1530 海森伯格:《关于拉丁帝国历史的新问题》(*Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums*),II,11—12。

注1531 萨塔斯:《中世纪希腊文献目录》,I,99、105、107。

注1532 E.格兰:《皇帝鲍德温一世与亨利统治下的历史》(*Geschichte der Karser Baldwin I.und Heinrich*),102—114。格兰兰德的著作问世后,L.纽豪斯(Neuhaus)的论著《拜占庭拉丁帝国的两位恺撒,安茹伯爵亨利的摄政统治政策》(*Die Reichsverwesenschaft und Politik des Grafen Heinrich von Anjou, des zweiten Kaisers im Lateinerreiche zu Byzanz*)就没有什么重要意义了。

注1533 乔治·阿克罗波利塔:《年代纪》,chap.10;海森伯格编,17。

注1534 见G.德热法尼翁:“卡帕多细亚碑铭志和尼西亚的希腊帝国史”,《东方基督教杂志》,I(1935),242—243。P.威特克(P.Wittek):《门泰谢酋长国,13—15世纪西部小亚细亚历史研究》(*Das Fürstentum Mentese.Studie zur Gescgucgte Westkleinasiens im 13—15.Jahrhundert*),1—23。M.F.科普鲁鲁(M.F.Köprülü):《奥斯曼帝国的起源》(*Les Origines de l'Empire Ottoman*),35—37。P.威特克:《奥斯曼的兴起》(*The Rise of the Ottoman*),16—32。

注1535 萨塔斯:《中世纪希腊文献目录》,I,129—136。

注1536 迈克尔·阿克米那图斯文集,兰普罗斯编,II,353及以下。

注1537 乔治·阿克罗波利塔:《年代纪》,chap.15;海森伯格编,27。

注1538 格兰:《皇帝鲍德温一世与亨利统治下的历史》,216。

注1539 格兰:《皇帝鲍德温一世与亨利统治下的历史》,216。

注1540 *Brachium Sancti-Georgii* , 即博斯普鲁斯海峡。

注1541 《高卢与法国历史文献汇编》(*Recueil des historiens des Gaules et de la France*) (第2版, 1879年), XVIII, 530—533。

注1542 见M.P.拉沃尔(M.P.Lauer)“最新发现的君士坦丁堡皇帝、安茹的亨利写给意大利使者的一封信(1213年?)”(“Une lettre inédite d’Henri I^{er} d’Anjou, empereur de Constantinople, aux prélates italiens, 1213?”), 《纪念M.古斯塔夫·施伦伯格文集》(*Mélanges offerts à M. Gustav Schlumberger*), I, 201。我不知道拉沃尔为什么确定此信写于1213年(第194页), 亨利自帕加马所发信件的签字日期是1212年1月13日。

注1543 见伽得内尔《尼西亚的拉斯卡利斯王朝：一个流亡帝国的历史》，85—86。格兰德：《皇帝鲍德温一世与亨利统治下的历史》，118—119。有时，人们说，狄奥多勒一世的政治活动在小亚细亚南部也很成功，他在这里夺取了地中海岸边的阿塔利亚城。(见N.约尔加《奥斯曼帝国史》[*Geschichte des Osmanischen Reiches*], I, 120和格兰：《皇帝鲍德温一世与亨利统治下的历史》，I, 246。)但是，这是一个错误，因为人们错误地判断了在阿塔利亚发现的一个碑铭志(可能是在915—916年)出现的时间。见H.格雷古瓦《小亚细亚的希腊基督教碑铭集》(*Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d’Asie Mineure*), I, 104。亦可见A.A.瓦西列夫《拜占庭与阿拉伯人》，II, 153。

注1544 埃弗莱米乌斯·莫那赫斯(Ephaemius Monachus)：《皇帝和牧首本纪》(*Imperatorum et patriarcharum recensio*), V, 7735, 波恩版, 312。

注1545 格兰：《皇帝鲍德温一世与亨利统治下的历史》，251。

注1546 伽得内尔：《尼西亚的拉斯卡利斯王朝：一个流亡帝国的历史》，93。

注1547 迈克尔·阿科尼米那图斯文集，兰普罗斯编，150、151、276、354。

注1548 大多数作者认为瓦塔泽斯逝于1254年。见梅里亚拉基斯《尼西亚帝国与伊庇鲁斯君主国历史》，412。亦见伽得内尔《尼西亚的拉斯卡利斯王朝：一个流亡帝国的历史》，192，作者提到他死于1255年10月13日。在《剑桥中世纪史》，IV, 430，提到他的去世年代为1254年。

注1549 “13世纪伊庇鲁斯主教书信集”(“Epirotica saeculi xiii”), 见《拜占庭年鉴》，III (1896), 239—299。

注1550 伽得内尔：《尼西亚的拉斯卡利斯王朝：一个流亡帝国的

历史》，93。

注1551 关于彼得·德库尔特奈之死的最新作品，见伽得尔内上引书，94；W.米勒（W.Miller）：《利凡特的拉丁人》，82—83；《剑桥中世纪史》，IV，427；尼可夫（Nikov）：《保加利亚史料集和保加利亚教会史研究》，40。

注1552 “保加利亚大教区的重建”（“The Regeneration of the Bulgarian Patriarchate”），《公共教育部杂志》，CCXXXVIII（1885），21。

注1553 见梅里亚拉基斯《尼西亚帝国与伊庇鲁斯君主国历史》，125页注2。

注1554 米勒：《利凡特的拉丁人》，83。

注1555 此处是希腊语的拉丁化拼音，即“自治的”。——译者

注1556 乔治·阿克罗波利塔：《年代纪》，chap.21；海森伯格编辑，33。

注1557 J.B.皮特拉（J.B.Pitra）：《所罗门修士所编教会与古典著作文选》（*Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata*），VI，尤其114、488—490。见M.S.德里诺夫（M.S.Drinov）“关于底米特里·科玛特努斯一些作品的史料价值”（“On Some Works of Demetrius Chomatianos as Historical Material”），《拜占庭年鉴》，II（1895），II页注1。

注1558 瓦西列夫斯基：“13世纪伊庇鲁斯主教书信集”，《拜占庭年鉴》，III（1896），285。

注1559 瓦西列夫斯基：“13世纪伊庇鲁斯主教书信集”，《拜占庭年鉴》，III（1896），299。

注1560 “保加利亚大教区的重建”，《公众教育部杂志》，CCXXXVIII（1885），18—19。

注1561 有时候，人们认为萨洛尼卡帝国建立于1223年。

注1562 此处我们不拟讨论特拉布松帝国的情形。

注1563 布凯（Bouquet）：《高卢及法兰西历史学家文集》（*Recueil des historiens des Gaules et de La France*），XIV，754。

注1564 中世纪保加利亚称王者（皇帝）为“沙皇”，与后来俄罗斯对王者的称呼是一样的。——译者。

注1565 《保加利亚史》(*A History of the Bulgars*), F.布鲁恩 (F.Bruun) 和V.帕拉佐夫 (V.Palauzov) 译, 333。V.兹拉塔尔斯基: “约翰·亚琛二世” (“John Asen II”), 《保加利亚历史文献》(*Bulgarian Historical Library*), III, 1—55。

注1566 乔治·阿克罗波利塔: 《年代纪》, chap.25; 海森伯格编辑, 43。

注1567 此处用词是Tsargrad (沙皇之都, 帝都)。

注1568 乔治·阿克罗波利塔称这支骑兵为斯基泰人, 见《年代纪》, chap.25; 海森伯格编, 42。另一些人认为他们是摩尔多—瓦拉几亚人 (Moldo-Wallachs)。见O.塔弗拉里《14世纪萨洛尼卡的兴起》, 217—218。

注1569 德里诺夫: “底米特里·克马提亚诺斯的一些作品” (“Some Works of Demetrius Chomatianos”), 《拜占庭年鉴》, II (1895), 3页注1。塔弗拉里: 《14世纪萨洛尼卡的兴起》, 219。

注1570 A.波戈丁 (A.Pogodin) : 《保加利亚史》(*A History of the Bulgaria*), 87。吉莱切克: 《保加利亚人史》, 337。

注1571 G.伊林斯基: “保加利亚沙皇约翰·亚琛二世的令状”, 《君士坦丁堡俄罗斯考古研究所通报》, VII, 2 (1901)。见波戈丁《保加利亚人史》, 88。

注1572 “保加利亚大主教区的重建”, 《公众教育部杂志》, CCXXXVII (1885), 30。

注1573 A.梯也尔 (A.Theiner) (*Vetera monumenta historica Hungariam sadram illustrantia*), I, 140 (no.CCXLIX)。见L.奥弗来 (Auvray) 《格列高利九世书信集》(*Les Registres de Gregoire IX*), II, 217。

注1574 J.于拉尔德 - 布莱霍尔 (J.Huillard-Bréholles) : 《皇帝弗里德里希外交史导论》(*Introduction à l'histoire diplomatique de l'empereur Frédéric II*), DLVII。

注1575 M.阿马利 (M.Amari) : 《西西里穆斯林史》(*Storia dei Musulmani de Sicilia*), III (2), 616 ; (第2版, 1937年) , 628。

注1576 E.坎塔洛维兹 (E.Kantarowicz) : 《皇帝弗里德里希二世》(*Kaiser Friedrich der Zweite*), 613。

注1577 C.H.哈斯金斯: 《中世纪科学史研究》, 242。

注1578 W.诺登 (W.Norden) : 《教宗统治与拜占庭》, 322。

注1579 这里的“正教”就是在中国民间概念中的“东正教”, 但由于国人通常容易将“东正教”与俄罗斯正教会相混淆, 因此, 这里只译为正教, 以强调它的拜占庭性质。这里的“公教”亦指国人通常所谓“天主教”, 但天主教是中国近代传教士的译法, 并不是Catholic这个词的恰当翻译, 因此, 此处做“公教”。实则指罗马教廷和公教会。——译者

注1580 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯: 《拜占庭历史》, II, 7, 3, 波恩版, I, 45。

注1581 该诗的全文见A.海森伯格所编《巴列奥洛格时期的历史和文献》(*Aus der Geschichte und Literature der Palaiologenzeit*), 100—105。其中头八行亦见于舒伦伯格的文章“葬于瓦伦西亚的一位拜占庭皇后之墓”(“Le Tombeau d'une impératrice Byzantine à Valence”), 《两个世界杂志》, 17 (1902年3月); 该诗亦见于舒伦伯格的《拜占庭与十字军, 中世纪论文》(*Byzance et Croisades, Pages médiévales*), 64。亦见伽得内尔的英文版著作《尼西亚的拉斯卡利斯王朝: 一个流亡帝国的历史》, 308。

注1582 舒伦伯格: 《拜占庭与十字军》, 57—58。夏尔·迪尔: “霍亨斯陶芬家族的康斯坦丝, 尼西亚的皇后”(“Constance de Hohenstaufen, Impératrice de Nicée”), 《拜占庭人物传》, II, 207—225。C.马林内斯库 (C.Marinescu): “关于霍亨斯陶芬家族的康斯坦丝, 尼西亚皇后的新资料”(“Du Nouveau sur Constance de Hohenstaufen, Impératrice de Nicée”), 《拜占庭》(布鲁塞尔), I, (1924), 451—468 (一些从巴塞罗那档案中发现的新文献)。

注1583 于拉尔德·布莱霍尔: 《皇帝弗里德里希二世外交史导论》, dxvii—dxviii。于拉尔德·布莱霍尔: 《皇帝弗里德里希二世的大臣彼得·德拉维涅的生活及其信件》(*Vie et correspondance de Pierre de la Vigne ministre de l'empereur Frédéric II*), 241—242。伽得内尔: 《尼西亚的拉斯卡利斯王朝: 一个流亡帝国的历史》, 172—173。

注1584 于拉尔德·布莱霍尔: 《皇帝弗里德里希二世外交史导论》, VI, 685、686。

注1585 该文的希腊文本见于N.费斯塔 (Festa) 编“弗里德里希皇帝的希腊文信件”(“Le lettere greche di Federigo II”), 《意大利国家历史档案》, XIII (1894), 22。F.迈克洛希奇 (F.Miklosich) 和J.米勒 (J.Müller): 《希腊中世纪外交文献》(*Acta et diplomata graeca medii aevi*), II (1865), 72。其拉丁文本见于拉尔德·布莱霍尔《皇帝弗里德里希二世外交史导论》, VI, 772。

注1586 费斯塔: “弗里德里希皇帝的希腊文信件”, 《意大利国家历史档案》, 15—16; 迈克洛希奇和米勒: 《希腊中世纪外交文献》, 15—16。

注1587 费斯塔：“弗里德里希皇帝的希腊文信件”，27；迈克洛希奇和米勒：《希腊中世纪外交文献》，II，74—75；于拉尔德—布莱霍尔：《皇帝弗里德里希二世外交史导论》，921—922。

注1588 费斯塔：“弗里德里希皇帝的希腊文信件”，《意大利国家历史档案》，25；迈克洛希奇和米勒：《希腊中世纪外交文献》，75。

注1589 迪尔：《拜占庭人物传》，II，220。

注1590 该城位于两河地区，古名狄奥多西。——译者

注1591 巴黎的马休（Matthieu of Paris）：《马略尔卡编年史》（*Chronica Majora*），H.R.卢瓦德（H.R.Luard）编，V，37—38；该文献也见于K.帕茨编《德意志历史遗产，书信集》（*Monumenta Germaniae Historica Scriptores*），XVIII，301—302。F.马登（F.Madden）编：《盎格鲁编年史》（*Historia Anglorum*），III，38—39。

注1592 见P.佩里奥特（P.Pelliot）“蒙古人与教宗”（“Les Mongols et la Papauté”），《东方基督教杂志》，XXIV（1924），330—331；XXVII（1931—1932），3—84。B.阿尔塔内（B.Altaner）：《13世纪多明我会传教活动》（*Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts*），128。在《盎格鲁编年史》一书中涉及的关于教宗与蒙古人秘密谈判的整个段落都被以红色文字“dubium”标在原文手稿的页边空白处。见巴黎的马休《盎格鲁编年史》，马登编，III，39页注9。

注1593 《剑桥中世纪史》，IV，493。

注1594 E.贝尔格：《英诺森四世书信集》（*Les Registres d'Innocent IV*），II,113—114（no.4682）；里昂，1248年11月22日。

注1595 Th.乌斯宾斯基：“关于巴黎国家图书馆珍藏尼西塔斯·科尼阿特斯历史著作的手稿”，《公众教育部杂志》，XIX（1877），76。J.B.帕帕多布鲁斯：《狄奥多勒二世拉斯卡利斯，尼西亚皇帝》，43。

注1596 见尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯《历史》，II，1，2；波恩版，I，24。乔治·阿克罗波利塔：《纪念约翰·瓦塔泽斯的诗文集》（*Epitaph in Memory of John Vatatzes*）；见《作品集》，海森伯格编，II，12。亦见《匿名编年史》（*Ἀνωνύμου Σύνοψις χρονική*），载萨塔斯《中世纪希腊文献目录》，VII，509。

注1597 海森伯格：“仁慈的约翰·瓦塔泽斯皇帝”（“Kaiser Johannes Batatzs der Barmherzige”），《拜占庭杂志》（德文），

XIV (1905), 160、162。N.费斯塔：“关于仁慈者圣约翰传记的一个设想”(“A Propos d’une biographie de St.Jean le Miséricordieux”),《拜占庭年鉴》,XIII (1906), 5、9、18;伽得内尔:《尼西亚的拉斯卡利斯王朝:一个流亡帝国的历史》,195—196。安得列瓦:《13世纪拜占庭宫廷文化论文集》,24。

注1598 大主教塞尔吉乌斯(Sergius):《东方教会完全礼仪日历》(*The Complete Liturgical Calendar [Menologion]*) (第2版,1901年),II,344。

注1599 W.米勒:“尼西亚皇帝及君士坦丁堡的征服者”,《剑桥中世纪史》,IV,500。

注1600 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯:《历史》,III,1,1;波恩版,I,55。乔治·阿克罗波利塔:《年代纪》,chap.53;海森伯格编,I,105。

注1601 狄奥多勒·拉斯卡利斯:《信件集》(*Epistulae*),CCXVII;N.费斯塔编,59。

注1602 米勒:“尼西亚皇帝及君士坦丁堡的征服者”,《剑桥中世纪史》,IV,505。

注1603 狄奥多勒·拉斯卡利斯(Theodore Lascaris):《书信集》(*Epistulae*);XLIV,费斯塔编,59、119—120。

注1604 帕帕多布鲁斯:《狄奥多勒二世拉斯卡利斯,尼西亚皇帝》,180。

注1605 安得列瓦:《13世纪拜占庭宫廷文化论文集》,50—54、105。

注1606 乔治·阿克罗波利塔:《年代纪》,62;海森伯格编,126—127。

注1607 伽得内尔:《尼西亚的拉斯卡利斯王朝:一个流亡帝国的历史》,226。

注1608 乔治·阿克罗波利塔:《年代纪》,chap.69;海森伯格编,143。

注1609 见M.安得列瓦的十分准确的描述文章“尼西亚宫廷接待鞑靼人使节仪式”(“The Reception of the Tartar Ambassadors at the Nicene Court”),《康达可夫纪念文集》,187—200;安得列瓦:《13世纪拜占庭宫廷文化论文集》,71—72。

注1610 米勒：“尼西亚皇帝及君士坦丁堡的征服者”，《剑桥中世纪史》，501、506。

注1611 安得列瓦：《13世纪拜占庭宫廷文化论文集》，107。

注1612 G.芬利：《希腊史》，H.F.托泽（H.F.Tozer）编，III，328。

注1613 伽得内尔：《尼西亚的拉斯卡利斯王朝：一个流亡帝国的历史》，248。

注1614 乔治·阿克罗波利塔：《年代纪》，chap.81；海森伯格编，171。

注1615 《关于他的生平》（*De vita sua opusculum*），par.VII，见《基督教学报》（*Christianskoe čtenie*），II（1885），534；上书的俄文版本，554—555；法文版本见C.查普曼《迈克尔·巴列奥洛格，拜占庭帝国的光复者》（*Michel Paleologue, restaurateur de l'Empire Byzantin*），171。M.邓迪亚斯不同意曼弗雷德曾经在佩拉戈尼亚战场上与盟军同遭惨败的说法，见“西西里的曼弗雷德国王及佩拉戈尼亚战役”（“Le Roi Manfred de Sicile et la Bataille de Pelagonie”），《纪念夏尔·迪尔研究文集》，I，55—60。

注1616 关于这一协议的最好的一篇文章，见C.曼弗洛尼（Manfroni）《热那亚人与拜占庭帝国及突厥人的关系》（*Le relaxioni fra Genova l'Impero Bizantino e i Turchi*），791—809。该文也见于《意大利国家历史档案》，VII，《热那亚法律文献集》（*Libre jurium reipublicae Monumenta*），I，cols.1350—1359。W.海德：《中世纪利凡特贸易史》（*Histoire du commerce du Levant au moyen âge*），I，427—430。G.卡洛（Caro）：《中世纪的热那亚及其地中海贸易，1257—1311年》（*Genua und die Mächte am Mittelmeer, 1257—1311*）。米勒：“尼西亚皇帝及君士坦丁堡的征服者”，《剑桥中世纪史》，IV，510—511。查普曼：《迈克尔·巴列奥洛格，拜占庭帝国的光复者》，42。G.布拉提亚努（G.Brătianu）：《13世纪热那亚人在黑海的商业活动研究》（*Recherches sur le commerce génois dans la mer Noire au XIII siècle*），81—83。布拉提亚努：“黑海研究”（“Etudes pontiques”），《东南欧历史杂志》，XXI（1944），39—52。

注1617 E.H.伯恩（E.H.Byrne）：“叙利亚的热那亚人殖民地”（“The Genoese Colonies in Syria”），《致达那·C.蒙罗的十字军和其他方面的历史论文集》（*The Crusades and Other Historical Essays Presented to Dana C.Munro*），160。

注1618 米勒：《利凡特的拉丁人》，115。

注1619 格莱雷戈维乌斯《中世纪雅典城史》，I，412。

注1620 格尔泽：《拜占庭帝国史概要》，1049。

注1621 乔治·阿克罗波利塔：《年代纪》，chap.88；海森伯格编，I，188。

注1622 乔治·帕奇梅雷斯（Georg Pachymeres）：《论迈克尔·帕列奥洛格》，I，149。见P.雅克文克（P.Yakovenko）《拜占庭令状研究，关于开俄斯岛的新修道院令状》（*Studies in the Domain of Byzantine Charters. The Charters of the New Monastery in the Island of Chios*），133—135。

注1623 《圣索菲亚教堂》（*Hagia Sophia*），I，25。

注1624 “拉丁人和圣索菲亚大教堂”，《美国考古学评论》，XXXIX（1935），458—459、473—474。斯威福特：《圣索菲亚教堂》，87—88、113—119，特别是118—119。

注1625 塔菲尔和托马斯：《威尼斯共和国的古代贸易及国家历史文献》，I，508—510。

注1626 海森伯格：《关于拉丁帝国历史的新问题》，I，48—50，par.37—38（海森伯格的文件中误写为32—38）。亦见该书7—8。

注1627 同上书，8。

注1628 海森伯格：《关于拉丁帝国历史的新问题》，II，5—6、25—35。

注1629 海森伯格：《关于拉丁帝国历史的新问题》，III，21—23，par.16，P.56。亦见兰格（Gerland）《拉丁帝国史》（*Geschichte des Lateinischen kaiserreiches*），233—243。

注1630 尼斯福鲁斯·布莱米底斯：《传记与诗词》，VII；海森伯格编，7。

注1631 英诺森三世：《书信集》，XI，47；米涅编：《拉丁教父文献全集》，CCXV，1372。

注1632 教宗与哲曼努斯二世之间的通信可见于巴黎的马休所著《马略尔卡编年史》中，罗阿尔德编，III，448—469，亦见J.D.曼西《新编圣公会议文集》，XXIII，47—62。这两封信的希腊文原文收于萨塔斯《希腊中世纪文献目录》，II，39—49。巴黎的马休错误地将这两封信的写作时间定为1237年。见伽得内尔《尼西亚的拉斯卡利斯王朝：一个流亡帝国的历史》，165—166。G.戈鲁博维奇（G.Golubovich）：《圣地与东方方济各会文献目录集》（*Bibliotheca*

biobibliographica della Terra Sante et dell'Oriente Francese) , I , 161—162 ; II , 510—512。亦见戈鲁博维奇“对拉丁人和希腊人分析，即格列高利九世的使节对于在比西尼亚的尼西亚和吕底亚的尼姆菲所发生事件的报告”(“Disputatio Latinorum et Graecorum seu relatio apocrisiariorum Gregorii IX de gestis Nicaeae in Bithynia et Nymphaeae in Lydia”)，《方济各会历史档案》，XII (1919) , 418—424。阿尔塔内：《多米尼克修士团》(*Die Dominikanermissionen*) , 16。我们显然占有一部涉及牧首哲曼努斯二世的极好专著，是用现代希腊文写的，即S.N.罗格帕提斯 (S.N.Logopatis) 《哲曼努斯二世，尼西亚帝国的君士坦丁堡牧首 (1224—1240年) ，他的生活及教谕》(Γερμαν ὁς ὁ Β΄, πατριάρχης Κωνσταντινου πόλεως Νικαίας (1224—1240) .Βίος, συγγράμματα καὶ διδασκαλία αὐτοῦ) (1919年，雅典) 。亦见H.斯托克的评论，《拜占庭与当代希腊年鉴》。I , (1920) , 186—189。但笔者从未曾见过这部书。

注1633 尼斯福鲁斯·布莱米底斯：《传记与诗词》，海森伯格编：xl—xlii。

注1634 曼西：《新编圣会议文集》，XXIII，279—319；戈鲁博维奇：《圣地与东方方济各会文献目录集》，I，163—169。关于“拉丁人与希腊人之争”文献的最完整版本，见戈鲁博维奇《圣地与东方方济各会文献目录集》，XII (1919) ，428—465。

注1635 曼西：《新编圣公会议文集》，XXIII,306。戈鲁博维奇：《圣地与东方方济各会文献目录集》，XII，463—364。见诺登《教宗统治与拜占庭》，350—352。

注1636 巴黎的马休：《马略尔卡编年史》，罗阿尔德编，IV，434。

注1637 英诺森三世：《东方问题》，280。

注1638 此信见诺登《教宗统治与拜占庭》，756—759 (附录：no.XII) 。

注1639 这一记载见于乔治·阿克罗波利塔所著《年代纪》，chap.53；海森伯格编，106—107。在他的自传中，布莱米底斯说是他拒绝了皇帝的任命；见《传记与诗词》，海森伯格编，chap.XLIII—XLV，41—45。海森伯格遵循了阿克罗波利塔的意见 (XX) ，我们也如此认为。巴尔维诺克 (Barvinok) 反对阿克罗波利塔的意见，同意布莱米底斯的说法，见《尼斯福鲁斯·布莱米底斯及其著作》(*Nicephorus Blemmydes and His Works*) ，49—54。

注1640 诺登：《教宗统治与拜占庭》，378—379；L.布莱耶尔：“希腊与拉丁教会联合的企图”(“Attempts at Reunion of the Greek and Latin Churches”)，《剑桥中世纪史》，IV，609。

注1641 F.施里曼：“关于拜占庭对亚历山大四世的政策”（“Zur Byzantinischen Politik Alexanders IV”），《罗马研究季刊》，XXII（1908），108—131。作者从梵蒂冈的档案中找到公布了12卷有关尼西亚与罗马于1256年谈判的文献。

注1642 施里曼文章：《罗马研究季刊》，XXII（1908），14—15（no.II）。在这些文献中，多次提到皇帝Caloihannes（即瓦塔泽斯）的名字。

注1643 乔治·阿克罗波利塔：《年代纪》，chap.67；海森伯格编，139—140。在《剑桥中世纪》（IV，505）中有一处错误的论述，说：“在接见教宗的全权大使毫无结果时，随后皇帝叫阿克罗波利塔摆脱他们。”

注1644 诺登：《教宗统治与拜占庭》，382—383。亦见R.雅南对于拉丁占领下的许多教堂和修道院的特别有趣的记载：“拉丁占领下的拜占庭诸圣所”（“Le Sabctuaries de Byzance sous la somination latine”），《拜占庭研究杂志》，II（1945），134—184。

注1645 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯：《历史》，II，6,2；波恩版，I，42。

注1646 狄奥多里·斯库塔里奥特（Theodori Scutariotae）：《乔治·阿克罗波利塔之历史的增补篇》（*Addimenta ad Georgii Acropolitae Historiam*）；A.海森伯格编，285—286。尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯：《历史》，II，6,2；波恩版，I，42。

注1647 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯：《历史》，II，6,2；波恩版，I，42。

注1648 同上。

注1649 乔治·阿克罗波利塔：《年代纪》，chap.52；海森伯格编，I，105，第3—5行。

注1650 帕帕多布鲁斯：《狄奥多勒二世拉斯卡利斯，尼西亚皇帝》，70。安得列瓦：《13世纪拜占庭宫廷文化论文集》，102—103。

注1651 乔治·阿克罗波利塔：《年代纪》，chap.52；海森伯格编，I，105，第1—3行。

注1652 乔治·阿克罗波利塔：《年代纪》，chap.75，海森伯格编，I，154—155。亦见乔治·帕希梅利斯（George Pachymeres）《迈克尔·帕列奥洛格》（*De Michael Palaeologo*），I，15；波恩版，I，40。

注1653 帕帕多布鲁斯：《狄奥多勒二世拉斯卡利斯，尼西亚皇帝》，79—81。米勒，“尼西亚皇帝及君士坦丁堡的征服者”，《剑桥中世纪史》，IV，504。安得列瓦：《13世纪拜占庭宫廷文化论文集》，102、108—110、116。

注1654 《信件集》，XLLV，费斯塔编，57—58。

注1655 塔菲尔和托马斯：《威尼斯共和国的古代贸易及国家历史文献》，II，205—207。海德（Heyd）：《中世纪利凡特贸易史》，I，304—305。A.绍布：《至十字军时代末期的地中海罗马人贸易史》，262—263。伽得内尔：《尼西亚的拉斯卡利斯王朝：一个流亡王国的历史》，95，该书错误地将这一协议签订的时间定为1220年8月。

注1656 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯：《历史》，II，6,4；波恩版，I，43。转引自扎哈利亚·冯·林根塔尔：《希腊 - 罗马法法制史》，III，574。

注1657 塔菲尔和托马斯：《威尼斯共和国的古代贸易及国家历史文献》，II，320；关于该协议的原文，亦见该书，320—322。

注1658 乔治·阿克罗波利塔：《年代纪》，chap.48，海森伯格编，I，86—88。海德：《中世纪利凡特贸易史》，I，307。绍布：《至十字军时代末期的地中海罗马人贸易史》，263。

注1659 “Λόγος τὰνκαθ’ἑαυτὸν περιέχων”，米涅：《希腊教父著作全集》，CXLII，21。I.E.特罗斯基（I.E.Troitzky）：“塞浦路斯的乔治之自传”，《基督教学报》，II（1870），167、169—170。

注1660 狄奥多勒·拉斯卡利斯：《论自然的联合》（*De naturali communione*），V，2。米涅编：《希腊教父著作全集》，CXL，1354。J.德莱赛克：“狄奥多勒·拉斯卡利斯”，《拜占庭杂志》（德文），III（1894），500。

注1661 狄奥多里·斯库塔里奥特：《乔治·阿克罗波利塔之历史的增补篇》；A.海森伯格编，295。

注1662 关于布莱米底斯的最好的传记作品，见海森伯格的“论尼斯福鲁斯·布莱米底斯的生活及其写作”（“Dissertatio de vita et scriptis Nicephori Blemmydae”），收于海森伯格所编《传记与诗词》一书，ix—xxv；V.巴尔维诺克（V.Barvinok）：《尼斯福鲁斯·布莱米底斯及其著作》（*Nicephorus Blemmydes and His Works*），1—84。L.布莱耶尔：“布莱米底斯”（“Blemmydes”），《基督教历史和地理辞典》，IX，178—182。M.卡拉皮佩雷斯（M.Karapiperes）：《尼斯福鲁斯·布莱米底斯，他的学习与教学生涯》（*Νικηφόρος Βλεμμύδης ὡς παιδαγωγὸς καὶ διδάσκαλος*），但我未曾读过此书。

注1663 米涅编：《希腊教父著作全集》，CXLII，633、657、659、667。

注1664 同上书，613、659。

注1665 巴尔维诺克：《尼斯福鲁斯·布莱米底斯及其著作》，297。

注1666 “评V.I.巴尔维诺克的著作”，见《1912年获金奖报告汇编》（*Sbornik otcetov o premiyach i nagradach za 1912 god*），（1916），108、111。

注1667 J.E.特罗斯基：“阿瑟尼乌斯，君士坦丁堡和尼西亚的牧首及阿瑟尼乌斯派”（“Arsemeius, Patriarch of Nicaea and of Constantinople”），《基督教学报》，II（1869），851。（此条注释所提J.E.特罗斯基与前面[原书第549页注4]提到的I.E.特罗斯基疑是一人，或许原书有误。——译者）

注1668 笔者原来是赞同乌斯宾斯基的观点的。见A.A.瓦西列夫《拉丁人在利凡特的活动》，45；参见安得列瓦《13世纪拜占庭宫廷文化论文集》，9—10。

注1669 海森伯格编：《传记与诗词》，lxviii。

注1670 其中一首六步韵体（20行）的铭文，用于纪念约翰·瓦塔泽斯重修士麦拿城墙（1222年）的功绩，被认为是H.格雷古瓦赠给布莱米底斯的。见《希腊基督教会铭文集》，22—23，并见注释81—82。格雷古瓦文章：《拜占庭》（布鲁塞尔），V（1930），783—784（784页注1，注释81—82应阅读注84）

注1671 安得列瓦：《13世纪拜占庭宫廷文化论文集》，100。

注1672 狄奥多勒·拉斯卡利斯：《书信集》，LXXX；费斯塔编，107。

注1673 狄奥多勒·拉斯卡利斯：《书信集》，CCXVII；费斯塔编，271—272。

注1674 狄奥多勒·拉斯卡利斯：《书信集》，CCXVII；费斯塔编，271；亦见狄奥多里·斯库塔里奥特《乔治·阿克罗波利塔之历史的增补篇》，海森伯格编，291。

注1675 亦见J.B.帕帕多布鲁斯“教师的劝谕，狄奥多勒二世·拉斯卡利斯未出版的作品”（“La Satire du Précepteur, oeuvre inédite de Theodore II Lascaris”），《第二次国际拜占庭研究大会报告》（1929），27。

注1676 克伦巴赫：《拜占庭文献史》，478。

注1677 A.海森伯格：《文选，关于意大利的拜占庭编年史手稿的报告》（*Analecta, Mitteilungen aus italienischen Handschriften byzantinischer Chronographen*），32—33。海森伯格：《关于拉丁帝国历史的新问题》，I，5—7；其中可见到关于约翰·梅萨利特的完整作品目录，3。

注1678 海森伯格：《文选，关于意大利的拜占庭编年史手稿的报告》，24—25。海森伯格：《君士坦丁堡的圣使徒教堂》，10及以下。

注1679 海森伯格：《文选，关于意大利的拜占庭编年史手稿的报告》，18、37。

注1680 关于伊林尼科斯，见原书第529页。

注1681 海森伯格：《文选，关于意大利的拜占庭编年史手稿的报告》，III。安得列瓦：《13世纪拜占庭宫廷文化论文集》，15。

注1682 克伦巴赫：《拜占庭文献史》，768。海森伯格：《文选，关于意大利的拜占庭编年史手稿的报告》，III。

注1683 关于这部史诗，见原书第369—370页。

注1684 柏里：《骑士传奇》，5。

注1685 E.莱格兰德：《希腊民间文学目录》，I，125—168。海森伯格的文章是在一部G.梅利阿德所著的详细研究中世纪希腊传奇文学、并含注释和词汇解释等的著作中重印的，该书即《12世纪的传奇贝儿山德罗与赫利山查》（*Βέλανδρος καὶ Χρυσάντζα, Μυθιστόρημα XII αἰῶνος*）。见《拜占庭与当代希腊研究杂志》，VI（1928），270。

注1686 莱格兰德：《希腊民间文学目录》，V.421，P.139。

注1687 同上。

注1688 莱格兰德：《希腊民间文学目录》，vss.492—494，P.141。

注1689 同上书，vss.537—538，P.142。

注1690 同上书，V.724，P.148。

注1691 克伦巴赫：《拜占庭文献史》，858—859。

注1692 见T.瓦尔顿（T.Warton）《英国诗歌史》（*History of*

注1693 M.吉得尔 (Gidel) : 《当代希腊文学研究》 (*Études sur la littérature grecque moderne*) , 123—150 ; 关于这部传奇的整个故事的分析和研究 , 见105—150。克伦巴赫 : 《拜占庭文献史》 , 860。柏里 : 《骑士传奇》 , 5—10。

注1694 柏里 : 《骑士传奇》 , 10、21—24。

注1695 迪尔 : 《拜占庭人物传》 , II , 337。

注1696 《用民间语和韵律诗写成的希腊传奇故事选》 (*Collection de Romans grecs en langue vulgaire et en vers*) , S. , 兰普罗斯编 , 1—109。见克伦巴赫《拜占庭文献史》 , 855—857。蒙特拉蒂奇 : 《拜占庭文献史》 , 191。

注1697 《拜占庭文献史》 , 93、476。

注1698 瓦西列夫斯基 : “13世纪伊庇鲁斯主教书信集” , 《拜占庭年鉴》 , III (1896) , 233—299。S.佩特利底斯 (S.Pétridès) : “约翰·阿波考库斯 , 未出版过的书信和其他文献” (“Jean Apokaukos , letters et autres documents inédits”) , 《君士坦丁堡俄罗斯考古研究所学报》 , XIV , 2—3 (1909) , 1—32。另外11份与约翰·纳乌帕克图斯的名字有关的文献是由A.帕帕多布鲁 - 克拉梅乌斯 (Papadopoulos-Kerameus) 编辑的“纳乌帕克图斯大主教约翰·阿波考库斯书信集” (“Συνοδικὰ γράμματα ἰωάννου τοῦ Ἀποκαύκου μητροπλίτου Ναυπάκτου”) , 《拜占庭杂志》 (希腊) , I , (1909) , 3—30 (只有原文文献) 。至于纳乌帕克图斯的约翰·阿波考库斯的全部著作目录 , 见M.韦尔恩霍弗尔 (Wellnhofer) 《约翰·阿波考库斯 , 纳乌帕克图斯大主教在埃托利亚》 (*Johannes Apokaukos, Metropolit von Naupaktos in Aetolien*) (1155—1233) , 1—5。

注1699 瓦西列夫斯基 : “13世纪伊庇鲁斯主教书信集” , 《拜占庭年鉴》 , III (1896) , 234。

注1700 “13世纪拜占庭尚未被人们认识的人物” (“From a Byzantine Backwoods of the Thirteenth Century”) , 《纪念V.P.布泽斯库尔论文集》 (*Essays Presented to V.P.Buzeskul*) , 281。

注1701 佩特利底斯 : “约翰·阿波考库斯 , 未出版过的书信和其他文献” , 《君士坦丁堡俄罗斯考古研究所学报》 , XIV , 2—3 (1919) , 1—3。

注1702 韦尔恩威廉霍弗尔 : 《约翰·阿波考库斯 , 纳乌帕克图斯大主教在埃托利亚》 , 68—69。

注1703 《基督教会年代记》(*Annales ecclesiastici*), 泰奈尔编, XIX, 413—415。

注1704 克伦巴赫:《拜占庭文献史》, 91、770。

注1705 “保加利亚大教区的重建”,《公众教育部杂志》, CCXXXVIII (1885), 224—233。E.库尔茨:“乔治·巴尔达内斯, 科西拉都主教”(“Georgios Bardanes, Metropolit von Kerkyra”),《拜占庭杂志》(德文), XV (1906), 603—613。在更多的近期著作中, 乔治·巴尔达内斯曾经被诺登错误地认定是12世纪的人,《教宗统治与拜占庭》, 112—113; 米勒:《利凡特的拉丁人》, 12页注2; 哈斯金斯:《中世纪科学史》, 212页注113。科戈纳索曾经在他的《曼纽尔·科穆宁死后拜占庭的政治分裂和王朝斗争》(*Partiti politic e lotte dinastiche in Bizanzio alla morte di Manuele Comneno*), 293页及注1中正确地论述了这件事。戈鲁博维奇在既没有看到瓦西列夫斯基的论述, 也没有看到过库尔茨的文章时, 表达了他的愿望, 希望这一复杂问题能在预期的时间内得到解决。《圣地与东方方济各会文献目录集》, 170—175。

注1706 迈克尔·阿克罗波利塔文集, 兰普罗斯编, II, 282—289、289。

注1707 这三位作者在蒙特拉蒂奇的《拜占庭文献史》中并没有被提及。

注1708 此处所用的是犹太历史中的专有名词“大流散”。——译者

注1709 多尔顿:《东方基督教艺术》, 19—20。迪尔:《拜占庭艺术手册》, II, 735—736。

注1710 这一节的原文见于我的俄文著作《利凡特的拉丁倾向》, 56—74, 但在该书的英文版和法文版中被忽视了。本节经过修改后以英文发于《拜占庭》(布鲁塞尔), VIII (1933), 583—604。在本节中, 这一部分做了一些修改。

注1711 “伦巴德人治下意大利封建关系的起源”(“The Origin of Feudal Relations in Lombard Italy”),《公众教育部杂志》, CCVII (1880), 137。

注1712 《一位拜占庭时期的作者和政治家——迈克尔·塞勒斯》(*A Byzantine Writer and Statesman, Michael Psellus*), I, 29。

注1713 “11—12世纪君士坦丁堡市地方议会关于分配教会地产 (karistikaria) 问题的规定和敕令”(“Opinions and Decrees of Constantinopolitan Local Councils of the Eleventh and Twelfth Centuries Concerning the Distribution of Church

Possessions 〈Karistikaria〉”），《君士坦丁堡俄罗斯考古研究所学报》，V（1900），5。

注1714 亦见弗斯特尔·库朗热（Fustel de Coulanges）：《封建制度的起源》（*Les Origines du système féodal*），I，11，特别是9。

注1715 吉莱切克：《中世纪塞尔维亚国家和社会史》（*Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien*），I，40—41。亦见P.穆塔弗奇也夫（P.Mutafčiev），《13—14世纪拜占庭的边界领地和士兵》（*Vojniški zemi i vojnici v Vizantija prěz*），XIII—XIV，34。

注1716 狄奥多西：《新律》，XXIV；见《狄奥多西丛书》，XVI，T.蒙森和P.梅耶编，II，63。《查士丁尼法典》，XI，60，3。

注1717 “关于拜占庭农民土地所有者的历史”（“On the History of Peasant Landowner”），《公众教育部杂志》，XXV（1883），326。

注1718 见A.马伊可夫（A.Maikov）：“关于古代塞尔维亚的土地财产”（“On Land Property in Old Serbia”），《俄罗斯历史与古迹研究学会通讯》（*Chteniya of the Society of Russian History and Antiquities*），I（1860），28—29，I（1902），注1。

注1719 “拜占庭和南斯拉夫地区普洛尼亚制的意义”（“Significance of Byzantine and South-Slavonic Pronoia”），《纪念V.J.拉曼斯基（V.J.Lamansky）从事学术研究和教授活动25周年关于斯拉夫研究的论文集》，I，22、29。

注1720 塔菲尔和托马斯：《威尼斯共和国的古代贸易及国家历史文献》，I，513。（此处为拉丁文，意为：曼纽尔皇帝逝前将这片采邑授予吾父。——译者）

注1721 塔菲尔和托马斯：《威尼斯共和国的古代贸易及国家历史文献》，II，57。（此处为拉丁文，意为：我们将保持原臣属的税赋负担同以前一样，不超出他们在希腊皇帝治下的份额。——译者）

注1722 关于普洛尼亚制的研究，见穆塔弗奇也夫《13—14世纪拜占庭的边界领地和士兵》，37—61。奥斯特洛戈尔斯基：《普洛尼亚制》（1951），以塞尔维亚文撰写。

注1723 N.苏沃洛夫：《拜占庭年鉴》，XII（1906），227—228。

注1724 见《论拜占庭豁免权的历史》（*On the History of Immunity in Byzantium*），38、46、63。

注1725 见《论拜占庭豁免权的历史》，6。亦见C.乌斯宾斯基“拜

占庭帝国的豁免权”(“Exkuseia-Immunity in the Byzantine Empire”),《拜占庭年鉴》,XXIII(1923),76。

注1726 P.乌斯宾斯基:《基督教的东方,阿索斯山》(*The Christian Orient Athos*),III(1),37、295。

注1727 同上书,45、49、298、299。

注1728 P.乌斯宾斯基:《基督教的东方,阿索斯山》(*The Christian Orient Athos*),51。

注1729 C.乌斯宾斯基:“拜占庭帝国的豁免权”,《拜占庭年鉴》,XXIII(1923),99。

注1730 A.A.瓦西列夫:“查士丁尼二世于688年9月颁布的一则敕令”(“An Edict of the Emperor Justinian II, September, 688”),《史鉴》,XVIII(1943),9。

注1731 C.乌斯宾斯基:《拜占庭史纲要》,187、190—191、195。

注1732 关于修道院豁免权的详细情况,见C.乌斯宾斯基“拜占庭帝国的豁免权”,《拜占庭年鉴》,XXIII,99—117。

注1733 乌斯宾斯基否定这一点;他写道:“拜占庭的豁免权并不是从罗马的豁免制度中继承下来的。”见C.乌斯宾斯基“拜占庭帝国的豁免权”,《拜占庭年鉴》,XXIII,115。

注1734 《新律》,30,5;舍埃尔-克罗尔编,228;扎哈利亚·冯·林根塔尔编,I,268。

注1735 H.I.贝尔:“拜占庭属埃及的奴隶制”(“The Byzantine Servile State in Egypt”),《埃及考古杂志》,IV(1917),101—102。A.A.瓦西列夫:《拜占庭帝国史》(法文版),I,208。关于阿庇安家族的情况和它的财产,见E.R.哈尔迪(E.R.Hardy)《拜占庭埃及的大地产》(*The Large Estates of Byzantine Egypt*)。

注1736 C.乌斯宾斯基:《拜占庭史纲要》,198。

注1737 “拜占庭国家内政史料”(“Materials for the Internal History of the Byzantine State”),《公众教育部杂志》,CII(1879),222。另见瓦西列夫斯基《著作集》,IV,319—320。

注1738 C.乌斯宾斯基特别强调这一点,见他的《拜占庭史纲要》,213;亦见N.约尔加“破坏圣像运动的起源”《罗马科学院历史部通报》,XI,(1924),147—148;约尔加:《拜占庭生活史》,II,

32—43。夏尔·迪尔和G.马尔赛：《东方世界》，263，特别是注46。这一观点受到G.奥斯特洛戈尔斯基的强烈反对，见他的“论伊苏里亚时期的所谓的改革活动”（“Ueber die vermeintliche Reformätigkeit der Isaurier”），《拜占庭杂志》（德文），XXIX（1929—1930），399页注2。亦见奥斯特洛戈尔斯基“中世纪拜占庭的农业状况”（“Agrarian Conditions in the Byzantine Empire in the Middle Ages”），《剑桥欧洲经济史》，I，208—209。

注1739 夏尔·迪尔《拜占庭兴衰史》，167。

注1740 L.杜切斯内：《大主教手册》，I，497：cum adclamationum earundemque laudium vocibus ipsum Francorum susceperunt regem,obviam illi eius sanctitas dirigens venerandas cruces id est signa,sicut nos est exarchum aut patritium suscipiendum,eum cum ingenti honore suscipi fecit（在教宗哈德良时期，772—795年，对查理大帝的入城式的描述）。E.埃赫曼（E.Eichmann）：“西方皇帝加冕仪式研究，II，关于皇帝加冕礼的地点”（“Studien zur Geschichte der abendländischen Kaiserkrönung,II，Zur Topographie der Kaiserkrönung”），《历史学年鉴》，XLV（1925）。E.坎塔罗维茨（E.Kantarowicz）：“‘国王驾临式’和圣萨拜那门上神秘的镶嵌板”（“The ‘King’s Advent’ and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina”），《艺术通讯》（*The Art Bulletin*），XXVI（1944），211页注23。

注1741 塞奥菲拉克特·西莫加特：《历史》，VIII，2，7；德博尔编，305—306。

注1742 从圣徒的传记中可以发现一些这样的实例，见A.鲁达科夫（A.Rudakov）《以希腊圣徒传记资料为依据的拜占庭文化简史》（*Outline in Byzantine Culture Based on Data from Greek Hagiography*），201—202。

注1743 此处用的是日耳曼传统词汇march，即“马尔克”。——译者

注1744 《拜占庭历史研究》，73。

注1745 《骑士传奇》，17—18。

注1746 J.L.拉蒙特（J.L.La Monte）：《1000—1291年耶路撒冷的拉丁王国中的封建王权》（*Feudal Monarchy in the Latin Kingdom of Jerusalem 1000 to 1291*），97。

注1747 多迪（Goston Dodu）：《1099—1291年的封建王权史》（*Histoire des institutions monarchiques... 1099—1291*），36、59。

注1748 见《1000—1291年耶路撒冷的拉丁王国中的封建王权》，xx。《罗曼尼亚法典中所披露的封建制度》（*Materials for the Internal History of the Byzantine State*），P.W.托平译。（此处的罗曼尼亚，专指君士坦丁堡周围自称为罗马国土的地区。——译者）

注1749 “拜占庭国家内政史料”，《公众教育部杂志》，CCII（1879），415。

注1750 迪尔：《拜占庭兴衰史》，178。

注1751 《关于他的生平》，第8段，收于《基督教学报》，II，535；俄文版，556；法文版见C.查普曼《迈克尔·巴列奥洛格（1261—1282年），拜占庭帝国的光复者》，172。

注1752 W.米勒：《关于拉丁东方的论文》，231。

注1753 T.弗洛林斯基（T.Florinsky）：《14世纪第二季的拜占庭和南斯拉夫人》（*The Southern Slaves and Byzantium in the Second Quarter of the Fourteenth Century*），I，23。

注1754 《巴列奥洛格时期的拜占庭帝国，拜占庭研究》（*L'Empire byzantin sous les Paleologues Études Byzantines, Etudes Byzantines*），220。

注1755 乔治·帕希梅利斯：《迈克尔·巴列奥洛格》，II，31；收于《拜占庭历史文献大全》，I，161。

注1756 B.A.潘臣克（B.A.Pančenko）：“拉丁人占据的君士坦丁堡和教宗英诺森三世”（“The Latin Constantinople and Pope Innocent III”），《诺沃罗西亚大学历史 - 哲学协会年鉴》（*The Annals of the Historical-Philological Society at the University of Novorossiia*），XXI（1914），1。

注1757 *Basileus*是希腊语对君主的称呼，在中世纪拜占庭，它成为希腊语中与拉丁词“皇帝”（*Imperator*）的对应词，取代了*Imperator*的地位。——译者

注1758 此处指本书英文版出版的时代。近几十年来，西方出版了许多研究巴列奥洛格王朝时期的专著，许多资料也得到整理出版。——译者

注1759 《迈克尔·巴列奥洛格》，亦见Th.乌斯宾斯基《拜占庭帝国史》，III，607—656。

注1760 P.雅科文科：《拜占庭文献研究领域文集，开俄斯岛上的新修道院研究》（*Studies in the Domain of Byzantine Charters, The*

Charters of the New Monastery in the Island of Chios) , 79—80。亦见海森伯格《巴列奥洛格时期的历史和文献》, 26 (安德罗尼卡二世和他的两个家族姓氏) 和图表III (安德罗尼卡二世巴列奥洛格。V. 劳伦特: “巴列奥洛格早期皇帝的谱系” (“La Généalogie des premiers Paléologues”) , 《拜占庭研究》(布鲁塞尔) , VIII (1933) , 125—149。早期巴列奥洛格家族的谱系 (11、12世纪) , 至迈克尔八世和他的兄弟们时期终止, 146; 比较简明的谱系表, 见148—149。另见狄奥多勒·斯潘都吉诺 (Theodore Spandugino, 1538年以后去世) 所记载的不大可靠的巴列奥洛格家族的谱系表, 收于C. 萨塔斯《中世纪希腊文献目录》, IX, 175。

注1761 马其顿王朝统治的时间仅次于巴列奥洛格王朝, 延续了189年。

注1762 W. 米勒: 《雅典的加泰罗尼人》 (*The Catalans at Athens*) , 4。亦见《利凡特的拉丁人》, 176。

注1763 维尔兰塔 - 伊琳娜死于1317年。见F. 科戈纳索: “迈克尔九世巴列奥洛格为蒙斐拉的狄奥多勒一世颁布的金玺诏书” (“Una crisobolla di Michele IX Paleologo per Teodoro I di Monferrato”) , 《拜占庭研究杂志》(意大利) , II (1927) , 43。

注1764 关于这一主题, 见G. I. 布拉提亚努 (G. I. Brătianu) “关于皇帝迈克尔九世巴列奥洛格与库尔特奈的卡特琳娜的婚姻安排 (1288—1295年) ” (“Notes sur le projet de mariage entre l’empereur Michel IX Paleologue et Cathrine de Courtenay, 1288—1295”) , 《东南欧历史杂志》, I (1924) , 59—63。C. 马林内斯库: “关于皇帝安德罗尼卡二世的两个儿子与拉丁人公主的婚姻安排的尝试” (“Tentatives de mariage de deux fils d’Andronic II Paléologue avec des princesses latines”) , 《东南欧历史杂志》, I , 139—140。

注1765 安德罗尼卡与德意志公主伊琳娜的第一次婚姻没有留下子嗣。

注1766 科拉·迪里恩佐: 《书信集》, A. 加布列利 (A. Gabrielli) 编, 收于《意大利历史文集, 书信集》中, XIV页注6。

注1767 坎塔库津死于1383年。

注1768 弗洛林斯基: 《14世纪第二季的拜占庭和南斯拉夫人》, I , 135。

注1769 M. 西尔伯施密特 (M. Silberschmit) : 《土耳其帝国入侵时期的东方问题》, 66—68。

注1770 “伊庇鲁斯国君的寡妻与她的儿子” (“Die Wittwe und die

Sohne des Despoten Esai von Epirus”)，《拜占庭与当代希腊年鉴》，I (1920)，4；年谱表，6。在她去世之前，海伦隐居于一个叫作伊波梅尼的女修道院中。一些历史学家称君士坦丁十一世的母亲为伊琳娜，而不是海伦。

注1771 这幅微型画被经常地再版重印。见S.兰普罗斯“巴列奥洛格家族的约翰八世的画像”(Εἰκόνες Ἰωάννου Η' το Παλαιολόγου)，《当代希腊的珍品》(Νέος Ἑλληνομνήμων)，IV (1907)，386—387。兰普罗斯：《拜占庭皇帝，拜占庭皇帝画像辑录》(*Empereurs byzantins. Catalogue illustre de la collection de portraits des empereurs de Byzance*)，53。G.施伦伯格：《拜占庭和十字军》，145，和插图4。

注1772 B.A.潘臣克：《君士坦丁堡的俄罗斯考古研究所收藏铅印目录》(*A Catalogue of the Molybdorulla of the Collection of the Russian Archeological Institute in Constantinople*)，I，133 (no.380)。

注1773 乔治·弗兰策：《年代纪》，I，2；波恩版，48—49。

注1774 《皇帝曼纽尔·巴列奥洛格书信集》(*Lstres de l'empereur Manuel Paleologue*)，E.勒格兰德编，28—29 (书信，no.19)

注1775 《皇帝曼纽尔·巴列奥洛格书信集》，E.勒格兰德编，28—29 (书信，no.16)。

注1776 迈克尔·杜卡斯：《拜占庭历史》，chap.20；波恩版，100。(这句打油诗的意思似强调面貌之丑陋，“前看是大斋期，后看是复活节”，用现代社会上常用的讽刺语即“背多分”。——译者)

注1777 同上书；波恩版，102。

注1778 贝特朗东·德拉布罗吉耶 (Bertrandon de la Broquiere)：《海外之旅》(*Le voyoge d'outremer*)，C.舍费尔编，155。

注1779 P.查拉尼斯：“再论莫迪奥鲁斯加冕问题”(“The Crown Modiolus Oce More”)，《拜占庭》(布鲁塞尔)，XIII (1938)，379、381—382。其中列出的有关资料和论述。1938年，F.多尔格写道，君士坦丁十一世是由一位俗人加冕登位的；《拜占庭史》，XXXVIII (1938)，240。在1940年，G.奥斯特洛戈尔斯基说，君士坦丁是在莫里亚被加冕为帝的；《拜占庭国家史》(德文版)，408。

注1780 乔治·弗兰策：(George Phrantzes)《年代纪》(*Annales*)，III，1；波恩版，206及其后。

注1781 夏尔·迪尔：《拜占庭人物传》，II，289—290。

注1782 见A.A.瓦西列夫：“论安德列阿斯·巴列奥洛格将拜占庭的

权利转移给法国国王查理八世”(“The Transmission by Andreas Palaeologus of the Rights to Byzantium to the King of France, Charles VIII”),《纪念N.I.卡里夫论文集》(*Papers Presented to N.I.Kareev*), 273—274。关于其文献原文,见方谢曼涅(Foncemagne)《皇家铭文和书法学院纪念文集》(*Mémoires de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres*), XVII (1751), 572—577;瓦西列夫俄文译文,见《纪念N.I.卡里夫论文集》, 275—278。

注1783 《俄罗斯历史》(*A History of Russia*), II, 150;英译本由C.J.赫加斯(C.J.Hogarth)翻译。

注1784 H.沙德尔(H.Shaeder):《作为第三罗马的莫斯科;斯拉夫世界政治思想史研究》(*Moskau das Dritte Rom .Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slavischen Welt*), 36—37。作者对罗斯史料十分熟悉。

注1785 V.马里宁(V.Malinin):《埃利亚沙尔修道院的老修士菲罗戴乌斯和他的著作》(*The Old Monk of the Monastery of Eleazar, Philotheus, and His Works*), 见附录部分。

注1786 见L.P.皮埃灵(L.P.Pierling):《俄罗斯和圣城之围》(*La Russie et le Saint-Siège*), I, 221—239。亦见N.约尔加的重要著作《拜占庭帝国之后的拜占庭》(*Byzance après Byzance*), 26页注5。

注1787 见E.马特内(E.Martene)和U.杜朗(U.Durand):《新史料集成》(*The saurus novus anecdotorum*), II, 197。见E.若尔丹(E.Jordan)《克莱蒙四世信件集(1265—1268年)》(*Les Registres de Clement IV, 1265—1268*), 61—62 (no.224)。W.诺登:《教宗统治与拜占庭》, 444页注1。

注1788 E.若尔丹:《安茹家族占领意大利的起因》(*Les Origines de la domination angevine en Italie*), 410、414—415。

注1789 见F.卡拉贝雷斯(F.Carabellese)对于查理在意大利占领地的热情描述,《安茹的查理关于威尼斯与东方的政治和贸易关系的报告》(*Carlo d'Angio nei rapporti politici e commerciali con Venezia e l'Oriente*), xviii—xxx, 该作品是作者的遗作。

注1790 S.W.海德:《中世纪利凡特贸易史》, I, 438。W.米勒:“弗凯亚和开俄斯的扎卡利亚家族(1275—1329年)”(“The Zaccaria of Phocaea and Chios”, 1275—1329), 《关于拉丁东方的论文》(*Essays on the Latin Orient*), 284—285。亦见R.洛佩兹的著作《12世纪的航海国家热那亚。航海者和商人贝内文托-扎卡利亚》(*Genova marinara nel duecento. Benedetto Zaccaria ammiraglio e*

mercante) , II , 23—61。

注1791 J.埃伯索尔特：《东方与西方》，34。

注1792 此处所谓“第二次十字军”是指法国国王路易九世对埃及发动的第二次进攻，而不是真正意义上的“第二次十字军”。——译者

注1793 E.拉维斯 (E.Lavisse)：《法国史》(*Histoire de France*) , III (2) , 101—102。诺登：《教宗统治与拜占庭》，468。

注1794 乔治·帕希梅利斯：《迈克尔·巴列奥洛格》，V，9；波恩版，I，364。

注1795 C.吉莱切克：“德拉斯城市的过去和它的地位”(“The Situation and Past of the City of Drač”)，《塞尔维亚地理学会杂志》(*Transactions of the Geographical Society of Serbia*) , I , 2 (1912) , 6 (塞尔维亚语) ；德语文献见L.冯·塔洛奇 (L.von Thalloczy) 编《伊利里亚 - 阿尔巴尼亚研究》(*Illyrisch-albanische Forschungen*) , 161。

注1796 P.都里耶 (P.Durrieu)：《那不勒斯的安茹家族的档案，国王查理一世的法令研究》，I，191页注5。《中世纪阿尔巴尼亚外交文献中的趣事》(*Acta diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantis*) , L.冯·塔洛奇，C.吉莱切克和E.德苏弗来 (E.de Suflay) 编，I，77 (no.270)

注1797 J.A.布孔 (J.A.Buchon)：《对莫里亚法兰克人公爵领的最新研究》(*Novelles recherches historiques sur la Principauté Française*) , II , 317。

注1798 卡拉贝雷斯：《安茹的查理关于威尼斯人与东方的政治和贸易关系的报告》，XL。这几句话写于1911年。

注1799 C.吉莱切克：《塞尔维亚史》，I，323。

注1800 《意大利档案资料中保留的关于斯拉夫人的历史》(*The Italian Archives and Material on the History of the Slaves Preserved in Them*) II , 67—68。

注1801 同上书，69；并见吉莱切克《保加利亚史》，363。

注1802 关于威尼斯，见卡拉贝雷斯《安茹的查理关于威尼斯人与东方的政治和贸易关系的报告》，xxxiv—xxxviii，106—142。

注1803 遗憾的是，卡拉贝雷斯的作品中并没有系统地提到查理与迈克尔·巴列奥洛格的关系，见《安茹的查理关于威尼斯人与东方的政治

和贸易关系的报告》，xxix。作者说：“但是，关于涉及巴列奥洛格的大批文献，无论是出版过的还是未出版过的，我们将随后谈到。”我想作者是没有足够的时间完成他的想法。

注1804 见卡拉贝雷斯《安茹的查理关于威尼斯人与东方的政治和贸易关系的报告》，23—24。

注1805 V.劳伦特：“格列高利十世（1271—1276年）及其建立一个反土耳其人同盟的计划”（“Gregoire X (1271—1276) et le projet d'une ligue anti-turque”），《东方之声》杂志，XXXVII（1938），257—273，特别是269。这篇文章取自劳伦特计划中的著作，《第二次里昂会议和迈克尔八世巴列奥洛格的宗教政策》（*The Second Council of Lyons and the Religious Policy of Michael VIII Palaeologus*）。

注1806 G.L.F.塔菲尔和G.M.托马斯：《威尼斯共和国的古代贸易及国家历史文献》，III，289。（此处）“罗马人的帝国”用的是“Romaniae”，因传统上，罗马人经常将其周围地区称为Romania。——译者

注1807 诺登：《教宗统治与拜占庭》，604。

注1808 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯：《历史》（*Historia*），V.I,B；波恩版，I，123。

注1809 载于《罗曼尼亚统治史》（*Historia del regno di Romania*），见霍普夫《未发表过的著名希腊—罗马编年史》，138。

注1810 这一事件的名称“西西里晚祷事件”，约在15世纪末以后，即第一次法国人远征意大利之后，即出现在文献中。

注1811 F.佩特拉克：《歌集·叙利亚巡游诗人》（*Itinerarium Syriacum, in Opera Omnia*），559。G.伦布罗索（G.Lumbroso）：《意大利辉煌之古典时代的记载》（*Memorie italiane del buon tempo antico*）。

注1812 洛佩兹：《12世纪的航海国家热那亚。航海者和商人贝内文托·扎卡利亚》，69—71、88页及注28。

注1813 迈克尔·巴列奥洛格：《关于他的生平》（*De vita sua opusculum*），par.ix；收于《基督教学报》，II（1885），537—538；俄文版，558；法文版，查普曼编，145、174。

注1814 《世界历史》（*Weltgeschichte*），VIII，538。

注1815 乔治·弗兰策：《年代纪》，I，3；波恩版，23。

注1816 R.格鲁塞：《亚细亚史》（*Histoire d'Asie*），III，100。

注1817 关于这一问题，有两篇俄文论文甚为重要，一是Th.I.乌斯宾斯基的“拜占庭历史学家论蒙古人和埃及的马木路克人”（“Byzantine Historians on the Mongols and Egyptian Mamluks”），《拜占庭年鉴》，XXIV（1923—1926），1—6；G.维尔纳茨基：“在迈克尔·巴列奥洛格统治时期的金帐汗国、埃及和拜占庭之间的关系”（“The Golden Horde, Egypt, and Byzantium in Their Mutual Relations in the Reign of Michael Palaeologus”），《康达可夫学院年鉴》，I（1927），73—84。

注1818 维尔纳茨基上引文章，见《康达可夫学院年鉴》，2（1927），76。

注1819 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯：《历史》，IV，7,1；波恩版《拜占庭历史资料大全》，I，102。

注1820 萨满教是乌拉尔—阿尔泰语族人民信奉的一种原始宗教。

注1821 乔治·帕希梅利斯：《迈克尔·巴列奥洛格》，III，3；波恩版，I，176—177。

注1822 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯：《历史》，IV，7，1；波恩版，I，101。

注1823 维尔纳茨基：“在迈克尔·巴列奥洛格统治时期的金帐汗国、埃及和拜占庭之间的关系”，《康达可夫学院年鉴》，I（1927），79。P.尼克夫：《中世纪鞑靼人 - 保加利亚人之关系》（*Tartaro-Bulgarian Relations*），6—11。见查普曼《迈克尔·巴列奥洛格（1261—1282），拜占庭帝国的光复者》，74—75。G.I.布拉提亚努：《13世纪热那亚人在黑海的商业活动研究》，207—208。

注1824 尼克夫：《中世纪鞑靼人 - 保加利亚人之关系》，11—12。

注1825 亦见S.兰内 - 波尔（S.Lane-Poole）《中世纪埃及史》（*A History of Egypt in the Middle Ages*），266。

注1826 M.卡纳尔：“1281年迈克尔·巴列奥洛格与苏丹卡拉万的贸易协定”（“Le Traite de 1281 entre Michael Paleologue et le sultan Qalâ'un”），《拜占庭》（布鲁塞尔），X（1935），669—680。卡纳尔：“13世纪拜占庭与埃及之间的一份和约及迈克尔八世巴列奥洛格与马木路克苏丹拜巴尔斯和卡拉万之间的外交关系”（“Un Traité entre Byzance et l'Egypt au XIIIe siècle et les relations diplomatiques de Michel VIII Paleologue avec les sultans Mamlukes Baibars et Qalâ'un”），《迦得弗洛瓦 - 德蒙尼内文集》（*Mélanges Guadfroy-*

Demombynes), 197—224。F.多尔格对此问题的疑问和评价, 见《拜占庭杂志》(德文), XXXVI (1936), 467; XXXVII (1937), 537—538。多尔格: 《未发表的希腊文献大全》, III, 74 (no.2052), 提及上述协议签订的时间为1281年; III, 75 (no.2062), 此处提及上述协议签订的时间为1282年。在此, 多尔格并没有使用卡纳尔使用的阿拉伯资料, 即卡尔卡山迪 (Qalqashandi) 的记载, 该作者死于1418年。但是, 现在可以看多尔格的研究作品: 《关于埃及的苏丹卡拉万与巴列奥洛格皇帝迈克尔八世的关系》(*Der Vertrag des Sultans Qala'un von Aegypten mit dem Kaiser Michael VIII Palaiologus* .), 载《索纳森西亚文集》(*Serta Monacensia*) (雷登, 1952年), 68、78—79。

注1827 乔治·帕希梅利斯: 《迈克尔·巴列奥洛格》, I, 5; 波恩版, I, 18。

注1828 V.I.拉曼斯基: 《小亚细亚、非洲和西班牙的斯拉夫人》(*The Slavs in Asi Minor, Africa, and Spain*), 11—14。Th.I.乌斯基: “关于拜占庭农民土地所有者的历史”, 《公众教育部杂志》, CCXV (1883), 342—345。P.穆塔弗奇也夫: 《13世纪和14世纪拜占庭的军事领地和士兵》, 67。

注1829 H.A.吉本: 《奥斯曼帝国的建立》。F.吉斯 (F.Giese): “关于奥斯曼帝国兴起的问题” (“Das Problem der Entstehung des osmanischen Reiches”), 《闪米特人研究杂志》(*Zeitschrift für Semitistik*), II (1923), 246—271。关于奥斯曼兴起问题, 带有评价和资料介绍性质的较有价值的作品, 可见E.L.朗格 (E.L.Langer) 和R.P.布莱克所写“奥斯曼土耳其人的兴起及其历史背景” (“The Rise of the Ottoman Turks and Its Historical Background”), 《美国历史评论》, XXXVII (1932), 468—505。M.F.科普鲁鲁 (M.F.Köprülü): 《奥斯曼帝国的起源》(*Les Origines de l'Empire Ottoman*), 5—32。P.威特克 (P.Witteck): 《奥斯曼帝国的兴起》(*The Rise of the Ottoman Empire*), 33—51。

注1830 乔治·帕希梅利斯: 《安德罗尼卡·巴列奥洛格》, V, 21; 波恩版, II, 412。

注1831 “almughavars” (阿尔穆格哈瓦人), 是从西班牙阿拉伯人那里借用的阿拉伯语词, 字面上的意义是“发动一次远征”, 因此, 这里是“轻装骑兵”之意。

注1832 *Chronica o descriptio fets e hazanyes del inclyt rey Don Jaume* ; 载于布孔《外国编年史》(*Chroniques étrangères*), K.兰兹 (K.Lanz) 编。关于蒙塔内尔, 可见I.约尔加: “拉蒙·蒙塔内尔及拜占庭帝国” (“Ramon Muntaner et l'empire byzantin”), 《东南欧历史评论》, IV (1927), 325—355。

注1833 乔治·帕希梅利斯：《安德罗尼卡·巴列奥洛格》，V，12；波恩版，II，393。

注1834 A.鲁比奥·伊·鲁齐（A.Rubió y Lluch）：《加泰罗尼亚人对东方的征服和占领》（*La expedición y dominación de los Catalanes en Orients*），6、7、10。鲁比奥·伊·鲁齐：《加泰罗尼亚人在希腊。其统治的最后年代。历史年表》（*Los Catalanes en Grecia. últimos años de su dominación. Cuadros históricos*），6。C.巴努斯·伊·科玛斯（C.Banús y Comas）：《14世纪早期加泰罗尼亚人与阿拉贡人对东方的远征》（*Expedición de Catalanes y Aragoneses en Oriente en principio del siglo XIV*），43、46，其中提到，罗哲尔·德弗洛尔参加对东方的远征是为了寻求光荣与获得战利品。

注1835 霍普夫：《从中世纪早期到当代的希腊史》，I，380。

注1836 H.F.托泽编：《希腊史》，III，388。

注1837 托泽编：《希腊史》，IV，147。鲁比奥·伊·鲁齐对于加泰罗尼亚人在希腊的情况做的概括性研究，可见《加泰罗尼亚人在希腊》，19—50。

注1838 在马德里的元老院宫中，有一幅19世纪的西班牙画家约瑟·莫莱诺·卡博内罗（1888—？）的作品，画上描绘了罗哲尔·德弗洛尔进入君士坦丁堡时的场景。在巴努斯·伊·科玛斯的著作《14世纪早期加泰罗尼亚人和阿拉贡人对东方的远征》（第48页）中描述了这幅画；书中附有该画的复制品。

注1839 P.乌斯宾斯基：《基督教的东方，阿索斯山》，III（2），118。

注1840 见《阿拉贡文献。詹姆斯二世的外交通信中所见德意志、意大利、法兰克、西班牙等国的教会史与文化史资料（1291—1327年）》（*Acta Aragonensia. Quellen zur deutschen, italienischen, französischen, spanischen, zur Kirchen- und Kulturgeschichte aus der diplomatischen Korrespondenz James II*），芬克（H.Finke）编，II，741（no.458）。在这一版中，提到这一事件发生的时间是1293年5月2日。但是，该文献中涉及这一年代处佚失了。笔者以为这一事件发生的时间还应该是14世纪初，因为，在1293年，加泰罗尼亚兵团还没有进入拜占庭的历史。

注1841 米勒：《雅典的加泰罗尼亚人》（*The Catalans at Athens*），14。米勒：《关于拉丁东方的论文集》，129。塞顿：《加泰罗尼亚人对雅典的占领（1311—1388年）》（*Catalan Domination of Athens, 1311—1388*），17、187、257。

注1842 鲁比奥·伊·鲁齐：《加泰罗尼亚人对东方的远征和占

领》，14—15。G.施伦伯格：《“阿尔穆格哈瓦人”即加泰罗尼亚兵团对东方的远征》（*Expédition des “Almugavares” ou routiers catalans en Orient*），391—392。

注1843 A.鲁比奥·伊·鲁齐：“加泰罗尼亚人占领下的雅典”（“*Atenes en temps dels Catalans*”），《加泰罗尼亚研究所年鉴》（*Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*），II，（1907），245—246。

注1844 鲁比奥·伊·鲁齐：“希腊半岛上的加泰罗尼亚人城堡”（“*Els Castells Catalans de la Grecia continental*”），《加泰罗尼亚研究所年鉴》，III（1908），362—425。

注1845 鲁比奥·伊·鲁齐：“自鲁利亚的罗哲尔之死到西西里的弗里德里希三世统治时期加泰罗尼亚人统治的希腊（1370—1377年）”（“*La Grecia Catalana des de la mort de Roger de Llúria fins a la de Frederic III de Sicília, 1370—1377*”），《加泰罗尼亚研究所年鉴》，V（1913—1914），393。亦见鲁比奥·伊·鲁齐“加泰罗尼亚人占领期间的一个雅典人，底米特里·任迪”（“*Une Figure Athéninienne de l'époque de la domination catalane. Dimitri Rendi*”），《拜占庭》（布鲁塞尔），II（1925），194。

注1846 鲁比奥·伊·鲁齐：“加泰罗尼亚人占领下的希腊，自弗里德里希三世之死到纳瓦拉人的入侵（1377—1379年）”（“*La Grecia Catalana de la mort de Frederic III fins a la invasió navarresa, 1377—1379*”），《拜占庭》（布鲁塞尔），VI（1915—1920），199。亦见他的《东方加泰罗尼亚人的外交》（*Diplomatari de l'Orient català*），巴塞罗那，1948年，此书是在他去世后出版的。亦见他的《加泰罗尼亚人在希腊》，13。关于鲁比奥·伊·鲁齐诸多著作的目录，见《剑桥中世纪史》，IV，862和相关部分，286—291。

注1847 弗洛林斯基：《14世纪第二季的拜占庭和南斯拉夫人》II，55。吉莱切克：《塞尔维亚史》，I，362。

注1848 见《14世纪第二季南斯拉夫和拜占庭》，II，45—46。亦见吉莱切克《塞尔维亚史》，I，355—356。

注1849 C.A.切克萊奇（C.F.Chekrez）：《阿尔巴尼亚——过去与现在》（*Albania-Past and Present*），8。

注1850 C.吉莱切克：“历史上的阿尔巴尼亚”（“*Albanen in der Vergangenheit*”），《东方的奥地利王权》（*Oesterreichische Monatschrift für den Orient*），1—2（1914），2；重版于塔洛齐（Thallóczy）《伊利里亚—阿尔巴尼亚研究》（*Illyrisch-albanische Forschungen*），I，66。关于Shkipetars一词的来源，见A.C.查特济斯（Chatziz）“何为Shkipetar民族？”（*Πόθεν το ἔθνικόν Σκιπετρ*），《雅典科学院报告》（*Πρακτικά*）of the Academy of Athens），

IV (1929), 102—104。亦见H.格列古瓦著《拜占庭》, IV (1929), 746—748; 按照当代希腊语的发音σκιππέττο 相当于意大利语的shipopetto, 或法语的escopette, 意为“枪”、“炮”, “装备了武器的人”。这个问题至今还没有完全解决。

注1851 吉莱切克: “历史上的阿尔巴尼亚”, 《东方的奥地利王权》, 1—2 (1914), 2; 塔洛齐: 上引书, I, 67。G.格鲁伯 (G.Gröber): 《罗曼语系的形成》(Grubdriss der romanischen Philologie) (第2版, 1904—1906年), 1039。

注1852 迈克尔·阿塔利特斯: 《历史》, 9、18。

注1853 J.P.法尔梅赖耶: 《中世纪莫里亚半岛历史》, II, xxiv—xxvii。

注1854 菲利普森 (Philipson): “关于伯罗奔尼撒的种族问题” (“Zur Ethnographie des Peloponnes”), 《彼特曼通报》(Petermann's Mittheilung), XXXVI (1890), 35。菲利普森: 《关于拜占庭帝国的地理状况》(Das Byzantinische Reich als Geograuschge Ercheinung), 131。D.A.扎基希诺斯 (Zakythinos): 《莫里亚的希腊王国》(Le Despotat Grec de Morée), 102—105。

注1855 J.哈恩: 《阿尔巴尼亚研究》(Albaniesische Studien), I, 32 (这一数字是估计的数字); 亦见II, 1 (几乎相当于希腊人口的半数); 亦见前言, vi。见柴克莱斯 (Chenkrezi) 《阿尔巴尼亚——过去与现在》, 25页注1、205。芬利 (《希腊史》, IV, 32) 统计在希腊境内有约20万阿尔巴尼亚族人。

注1856 《14世纪第二季的拜占庭和南斯拉夫人》, I, 32—33。

注1857 N.约尔加: “一个变成了斯拉夫人城市的罗马城市: 拉古萨” (“Une ville ‘romane’ devenue slave: Raguse”), 《罗马研究院历史研究所通讯》, XVIII (1931), 32—100。P.斯科克 (P.Skok): “拉古萨的起源” (“Les Origines de Raguse”), 《斯拉维亚》(Slavia), X (1931), 499—500。M.安得列瓦的通俗性简介: “多布罗夫宁克” (“Dubrovnik”), 《国际巴尔干研究杂志》(Revue internationale des étude balkaniques), II (1935) 125—128。

注1858 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯在文中称杜尚为“伟大的垂宝 (Triball)”, 这是古代色雷斯的一个部族的名称, 格雷戈拉斯以此名称代称塞尔维亚人。

注1859 指罗马帝国, 即拜占庭, 下同。——译者

注1860 《历史》, XIV, 4; 波恩版, II, 817。

注1861 与尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯一样，坎塔库津在自己的回忆录中也用古代色雷斯地区部族的名称“垂宝”（Triballs）称呼塞尔维亚人。

注1862 《历史》，III，89；波恩版，II，551—552。

注1863 弗洛林斯基：《14世纪第二季的拜占庭和南斯拉夫人》，II，108、111；吉莱切克：《塞尔维亚史》，I，36。

注1864 萨塔斯：《中世纪希腊文书籍目录》，I，239；弗洛林斯基：《阿索斯山法令集和收于圣著集中的照片》（*The Athonian Acts and Photographs of Them in the Collections of Sevastyanov*），96。

注1865 《14世纪第二季的拜占庭和南斯拉夫人》，II，109。

注1866 同上书，110。

注1867 《14世纪第二季的拜占庭和南斯拉夫人》，II，110。

注1868 弗洛林斯基：《阿索斯山法令集和收于圣著集中的图像》，95；乌斯宾斯基：《基督教的东方》，III（2），156。

注1869 *protos* 在希腊语中是第一的意思，此处是对阿索斯山修道院议会首领的称呼。——译者

注1870 修士，此处用的是希腊语词*iguman*，这是在阿索斯圣山上过集体修道生活的修士；隐士，即*hermit*，是在山上过离群索居生活的独立修士。——译者

注1871 弗洛林斯基：《14世纪第二季的拜占庭和南斯拉夫人》，II，126。

注1872 “*basileus*”是希腊语中对皇帝的称呼。这里指塞尔维亚王僭领了拜占庭皇帝的头衔，因此成为希腊民族的代表。——译者

注1873 弗洛林斯基：《杜尚之立法活动的丰碑》（*The Momuments of Dushan's Legislative Activity*），13。

注1874 弗洛林斯基：《14世纪第二季的拜占庭和南斯拉夫人》，II，134。

注1875 同上书，141。

注1876 弗洛林斯基：《14世纪第二季的拜占庭和南斯拉夫人》，II，200—201、206—207。

注1877 同上书，208。

注1878 约翰·坎塔库律：《历史》，IV，43；波恩版，III，315。

注1879 《14世纪第二季的拜占庭和南斯拉夫人》，II，1。

注1880 A.波戈丁：《塞尔维亚史》，79。

注1881 N.A.比斯：“关于米蒂奥拉修道院创建者的历史研究和民间传说”（“Geschichtliche Forschungsresultate und Mönchs-und Volkssagen über die Gründer der Meteorenklöster”），《拜占庭与当代希腊年鉴》，III（1922），364—369。米勒：《利凡特的拉丁人》，294—295。I.波吉阿齐德（I.Boghiazides）：“米蒂奥拉修道院编年史”（Το χρονικὸν τῶν Μετεώρων），《拜占庭研究学刊》（Ἐις τετηρὶς Εταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν），II（1925），149—182。

注1882 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯：《历史》，XXVIII，2；波恩版，III，177。

注1883 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯：《历史》，XXVIII，40；波恩版，III，202—203。

注1884 底米特里·辛多尼斯：《建言》（Συμβουλευτικὸς ἔτερος），见米涅编《希腊教父著作全集》，CLIV，1013。

注1885 《沃斯克莱森斯克编年史》（*Voskresenskaya lietopis*），收入《俄罗斯编年史全集》，VII，251。

注1886 N.约尔加：“东方的拉丁和希腊人，以及土耳其人在欧洲的立足（1242—1362年）”（“Latins et Grecs d’Orient et l’établissement des Turcs en Europe, 1242—1362”），《拜占庭杂志》（布鲁塞尔），XV（1906），217。霍普夫：《希腊史》，I，448。

注1887 弗洛林斯基：《14世纪第二季的拜占庭和南斯拉夫人》，II，192—193。

注1888 关于这一战役的希腊史料，见N.拉多伊契奇（N.Radojčić）“关于科索沃战争的希腊史料”（“Die griechischen Quellen zur Schlacht am Kossovo Polje”），《拜占庭》（布鲁塞尔），VI（1931），241—246。H.格雷古瓦：“拜占庭人对科索沃战争的评述”（“L’Opinion byzantine et la bataille de Kossovo”），《拜占庭》（布鲁塞尔），VI（1931），247—251。

注1889 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯：《历史》，XVII,1，2；波恩版，II，842。

注1890 《东方编年史》（*Chronicon Estense*）见L.A.穆拉多里

《意大利历史资料手稿》，XV，448。巴托罗梅乌斯·德拉·普格里奥拉：《波洛尼亚综合史》（*Historia miscella Bononiensis*），《意大利历史资料手稿》，XVIII，409。

注1891 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯：《历史》，XV，1，5；波恩版，II，797—798。约翰·坎塔库津：《历史》，IV，8；波恩版，III，49—53。

注1892 《欧洲的经济增长》（*Economic Growth of Europe*），III，191；M.库波尔伯格（M.Kupperberg）译，V，236；A.A.瓦西列夫：《克里米亚的哥特人》（*The Goths in the Crimea*），175—177。见本书参考文献。

注1893 关于挪威的情况，见K.杰尔斯特（K.Gjerset）《挪威人民史》（*History of the Norwegian People*），I，202。

注1894 A.N.维切洛夫斯基（A.N.Veselovsky）：“蒲伽丘，他生活的环境和他的同时代人”（“Boccaccio, his Enviroment and Contemporaries”），《A.N.维切洛夫斯基著作集》（*Works of A.N.Veselovsky*），V，448、451。亦见《俄罗斯语言和文学学部文集》一书中的词条，LII，444、447。

注1895 《十日谈》，第一天，前言。

注1896 M.科勒林（M.Korelin）：《早期意大利人文主义及其史学》（*The Earlier Italian Humanism and Its Historiography*），495。

注1897 《尼康编年史》，见《俄罗斯年代纪全集》，X，224。

注1898 约尔加：“东方的拉丁和希腊人，以及土耳其人在欧洲的立足（1242—1362年）”，《拜占庭杂志》（德文），XV（1906），208。

注1899 《热那亚共和国法律文献集》（*Liber iurium reipublicae Genuensis*），II,858—906；收于《意大利国家历史档案》，IX。《关于斯拉夫人历史记载》（*Monumenta spectantia historiam slavorum meridionlium*），IV,199—263。

注1900 《佩罗·塔夫尔在世界各地的旅行游记》（*Andanças é viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo avidos*，1435—1439），135—136；马尔科姆·莱兹著作，113—114；见A.A.瓦西列夫“佩罗·塔夫尔，一位15世纪的西班牙旅行家和他在君士坦丁堡、特拉布松和意大利的旅行”，《拜占庭》（布鲁塞尔），VII（1932），75—122。夏尔·迪尔：“一位西班牙旅行者在君士坦丁堡”，见《格罗茨文集》（*Mélanges Glotz*），I，（1932），319—327。

注1901 贝格尔·希弗里 (Berger de Xivrey) : “皇帝曼纽尔·巴列奥洛格对自己生活与事业之回忆” (“Memoire sur le vie et les ouvrages de l’empereur Manuel Paléologue”), 《法兰西学院回忆录》 (*Memoires de l’Institut de France*), XIX (2) , 25—26。

注1902 迈克尔·杜卡斯 (Michael Ducas) : 《拜占庭史》 (*Historia Byzantina*) , XIII ; 波恩版 , 49。

注1903 曼纽尔·巴列奥洛格 : 《在其兄弟狄奥多勒·巴列奥洛格亲王葬礼上的讲演》 (*Oratio funebris in proprium ejus fratrem despotm Theodorum Palaeologum*) ; 米涅编《希腊教父文献全集》, CLVI , 225。

注1904 西尔伯施密特 (Silberschmidt) : 《东方问题》 (*Das orintalische Problem*) , 78—79。该书作者使用了错误的词汇, “希腊 - 土耳其帝国” (“Griechisches Reich türkischer Nation”) (79) 。见萨罗蒙在《拜占庭杂志》(德文) 中的评论, XXVIII (1928) , 144。亦见彼得·哈拉尼斯“巴列奥洛格家族与土耳其人之间的斗争 (1370—1402 年) ” (“The Strife Among the Palaeologi and the Ottoman Turks, 1370—1402”) , 《拜占庭》(布鲁塞尔) , XIV , 1 (1944) , 286—314。作者除使用了其他资料外, 还大量使用了来自底米特里·辛多尼斯的记载。

注1905 迈克尔·杜卡斯 : 《拜占庭史》, XII ; 波恩版 , 50。

注1906 西伯尔施密特 : 《东方问题》, 87。

注1907 西伯尔施密特 : 《东方问题》, 119。

注1908 阿齐兹·苏尔雅·阿提亚 (Aziz Suryal Atiya) : 《尼科波利的十字军》 (*The Crusade of Nicopolis*) 。H.L.萨瓦热 (H.L.Savage) : “库西七世的战争与尼科波利斯之战” (“Enguerrand de Coucy VII and the Campaign of Nicopolis”) , 《史鉴》, XIV (1939) , 423—442。

注1909 H.希尔特伯格 (H.Schiltberger) : 《旅行手册》 (*Reisebuch*) , V.朗曼特尔 (V.Langmantel) 编 , 7。

注1910 J.H.莫德特曼 (J.H.Modtmann) : “14世纪末期土耳其人对雅典的一次征服” (“Die erste Eroberung von Athen durch die Turken zu Ende des 14 Jahrhundert”) , 《拜占庭与当代希腊年鉴》, IV (1923) , 346—350。R.洛埃纳兹 (R.Loenertz) : “14世纪的伯罗奔尼撒 (1382—1404年) ” (“Pour l’histoire du Péloponèse au XIV^e siècle, 1382—1404”) , 《拜占庭研究》, I (1944) , 185—186。

注1911 《圣德尼的教会编年史》 (*Chronique du Religieux de*

Saint-Denys) , 贝拉盖特 (Bellaguet) 主编 , II , 562。

注1912 尼科诺夫斯卡娅:《尼康编年史》,《俄罗斯年代纪全集》,IV (1897) , 168。

注1913 关于曼纽尔这次旅行的详细情况,可见A.A.瓦西列夫“拜占庭皇帝曼纽尔二世巴列奥洛格在西欧的旅行(1399—1403年)”(“The Journey of the Byzantine Emperor Manuel II Palaeologus in Western Europe, 1399—1403”),《公众教育部杂志》,N.S.XXXIX (1912) , 41—78、320—304。亦见G.施伦伯格“一位拜占庭皇帝在巴黎和伦敦”(“Un Emperuer de Byzance à Paris et à Londres”),《两个世界杂志》,XXX (1915年12月15日);并在他的《拜占庭与十字军》(*Byzance et croisades*) 一书中重印,87—147。M.朱吉 (M.Jugie) :“皇帝曼纽尔·巴列奥洛格在西方的旅行”(“Le Voyage de l'Empereur Manuel Paléologue en Occident”),《东方之声》,XV, (1912) , 322—332。H.C.卢克:“金雀花王朝和兰卡斯特王朝期间来自东方的访问者”(“Visitors from the East to the Plantagenet and Lancastrian Kings”),《19世纪》(*Nineteenth Century*) , CVIII (1930) , 760—769,对于曼纽尔文章的简明注释。

注1914 《曼纽尔·巴列奥洛格书信集》,莱格兰德编, I , 52。

注1915 《亚当·德乌斯克编年史》(*Chronicon Adae de Usk*) , E.M.汤普逊编 (第2版,1904年) , 57;英文版,220。

注1916 米涅:《希腊教父文献全集》,CLVI,577—580。A.A.瓦西列夫在其“拜占庭皇帝曼纽尔二世巴列奥洛格在西欧的旅行(1399—1403年)”一文中用俄文引用了这篇文章。见《公众教育部杂志》,XXXIX (1912) , 58—60。

注1917 安戈拉 (Angora) 战役,指在土耳其今日首都安卡拉或其周围地区发生的一次战役,此处译为安卡拉,用的是现名,以免读者发生不必要的误会。——译者

注1918 M.安得列瓦:“关于皇帝曼纽尔二世巴列奥洛格对西欧的访问”(“Zur Reise Manuels II Palaiologos nach West-Europa”),《拜占庭杂志》(德文) , XXXIX (1934) , 37—47。

注1919 乔治·弗兰策:《年代纪》, I , 39;波恩版,117。

注1920 乔治·弗兰策:《年代纪》, I , 15;波恩版,62。亦见《特莱维编年史》(*Chronicon Tarvisinum*) , 收于穆拉多里《意大利历史资料手稿》,XIX,794。

注1921 中国史籍上因而称之为铁木儿。——译者

注1922 迈克尔·杜卡斯：《拜占庭史》，XVII；波恩版，76—77。

注1923 C.马林内斯库（C.Marinescu）：“曼纽尔二世巴列奥洛格及阿拉贡的国王们。对拜占庭使节所递交的四封拉丁文信件的评注”（“Manuel II Paléologue et les rois d'Aragon.Commentaire sur quatre lettres inédites en latin,expédiées par la chancellerie byzantine”），《罗马学术院历史部通报》，XI（1924），194—195、198—199。

注1924 C.马林内斯库：“曼纽尔二世巴列奥洛格及阿拉贡的国王们。对拜占庭使节所递交的四封拉丁文信件的评注”，《罗马学术院历史部通报》，XI（1924）195—196、200—201：“Vestra Excellencia illustri filio nostro,despoti Moree Porfinogenito，notificaverat qualiter accedere intendebat pro communi utilitate christianorum et specialiter nostra ad dictas parter Moree cum potencia maxima.”亦见D.A.扎基希诺斯（Zakythinos）《莫里亚的希腊君主》（*Le Despotat Grec de Morée*），168。

注1925 此处借用中国古代的封国概念，即由君主封给自己的亲人和皇子的封地。英文原文为despot，过去译为僭主，不足以表明此处的意义。——译者

注1926 扎基希诺斯：《莫里亚的希腊君主》，该书是一部相当精辟的著作。

注1927 马扎里斯：《马扎里斯逗留哈得斯记》（*Επιδημία Μάζαρτ ἐν Ἀΐδου*）；A.埃里森（A.Ellissen）：《中世纪与当代希腊文献选编》（*Analekten der mittel-und neu griechischen Litteratur*），IV，230。

注1928 《中世纪雅典城史》，II，240—283。

注1929 见米勒《利凡特的拉丁人》，377。

注1930 曼纽尔·巴列奥洛格：“葬礼演说词”；米涅：《希腊教父著作全集》，CLVI，212—213。

注1931 吉米斯图斯·普勒桑（Gemistus Plephon）：《演说词一》（*Oratio prima*），2—3；埃里森编：《中世纪与当代希腊文献选编》，494。

注1932 《拜占庭文献史》，494。

注1933 马扎里斯：《马扎里斯逗留哈得斯记》，2，埃里森，《中世纪与当代希腊文献选编》，IV（7），192。

注1934 马扎里斯：《马扎里斯逗留哈得斯记》，22；埃里森：《中世纪与当代希腊文献选编》，239。

注1935 《莫里亚半岛史》，II，300—366。见H.F.托泽“一位拜占庭改革者（吉米斯图斯·普勒桑）”，（“A Byzantine Reformer 〈Gemistus Plethon〉”），《希腊研究杂志》，VII（1886），353—380。J.德莱赛克：“普勒桑和贝萨里翁关于伯罗奔尼撒事务的回忆录”（“Plethons und Bessarions Denkschriften uber die Anglegenheiten im Peloponnes”），《新古典学年鉴》，XXVII（1911），102—119。

注1936 吉米斯图斯·普勒桑：《论伯罗奔尼撒半岛的再生·演说词二》（*De Rebus Peloponnesiacis Orationes duae*），埃里森编：《中世纪与当代希腊文献选编》，IV（2）；亦见米涅编《希腊教父著作全集》，CLX，821—866。

注1937 吉米斯图斯·普勒桑：《演说词一》，par.12；《演说词二》，par.13。米涅编：《希腊教父著作全集》，CLX，829—853。见托泽“一位拜占庭改革者（吉米斯图斯·普勒桑）”，《希腊研究杂志》，VII（1886），370。他称第二等级为“那些在工商业中受雇者”，或“工商业者阶级”（372）。

注1938 希洛，此处普勒桑借用了古典时期斯巴达人对奴隶的称呼来指代劳动者，表明他固守伯罗奔尼撒古典希腊传统的立场。——译者

注1939 吉米斯图斯·普勒桑：《演说词一》，par.18；埃里森编：《中世纪与当代希腊文献选编》，IV（2），53；米涅编：《希腊教父著作全集》，CLX，833。

注1940 埃里森：《中世纪与当代希腊文献选编》，IV（2），143页注3；托泽：“一位拜占庭改革者（吉米斯图斯·普勒桑）”，《希腊研究杂志》，VII（1886），379。

注1941 迪尔：《拜占庭研究》（*Études byzontines*），323。

注1942 乔治·普兰策：《年代纪》，I，37；波恩版，111—112。

注1943 约翰·卡纳苏斯：《1422年对君士坦丁堡的征服》，波恩版，457。

注1944 作为目击者，吉米斯图斯描写了土耳其人在希腊的暴行。他的长诗“安科纳书记官希腊人约翰·吉米斯图斯为教宗利奥十世所写”（“Ad S.D.Leonem X.Pont.Maximi Ioannis Gemisti Graeci a secretis Anconae Protrectico et Promosticon”）被C.萨塔斯收入他的《中世纪希腊文献目录》一书中，VIII，546—591，特别是543—550；亦见上引书，IX，vii。

注1945 乔治·普勒桑：《年代纪》，I，40；波恩版，121。

注1946 “皇帝曼纽尔·巴列奥洛格对自己生活与事业之回忆”，《法兰西学院回忆录》，XIX（2），180。

注1947 迈克尔·杜卡斯：《拜占庭史》，XXIX；波恩版，197。

注1948 《论萨洛尼卡的最后陷落》（*De extremo Thessalonicensi excidio*），波恩版，481—528。

注1949 《土耳其帝国编年史》（*Ἱερακος χρονικὸν περὶ τῆς τῶν Τούρκων βασιλείας*）。萨塔斯：《中世纪希腊百科全书》（*Bibliotheca graeca medii aevi*），I，256—257、360—388；同一片断出现在“萨洛尼卡的普拉塔修道院及其遗产”（“*Ἡ ἐν θεσσαλονίκῃ μονὴ τῶν Βλαταίων καὶ τὰ μετόχια αὐτῆς*”）一文中，《拜占庭杂志》（德文），VIII（1899），421。其中有一段简要的关于萨洛尼卡失陷的希腊文记载，见403—404。亦见S.兰普罗斯“关于土耳其人占领萨洛尼卡的首三首未发表的悼词”（“*Τρεῖς ἀνέκδοτοι μονωδίαι εἰς τὴν ὑπὸ τῶν Τούρκων ἄλωσιν τῆς Θεσσαλονίκης*”），《当代希腊研究》，V（1908），369—391（含两段韵诗，一段散文）。

注1950 见佛罗伦斯·麦克弗森（Florence McPherson）所写“一些现代希腊歌曲中的历史痕迹”（“*Historical Notes on Certain Modern Greek Folk-songs*”），《希腊研究杂志》，X（1889），86—87。

注1951 拉布罗吉耶（La Brouquière）：《海外之旅》，舍费尔编，150—165；A.A.瓦西列夫：“拜占庭文献中的百年战争和贞德”（“*La Guerre de Cent Ans et Jeanne d'Arc dans la tradition byzantine*”），《拜占庭》（布鲁塞尔），III（1926），249。当时，关于贞德的故事已经传到拉古萨，见N.约尔加《关于十字军历史的注释和摘要》（*Notes et extraits pour servir a l'histoire des Croisades*），II，272：“On parle ‘d’une mamoleta virgine, la qual gli è (al rè Carlo) apparuta maravigliosamente, la qual? rege et guida lo suo exercito”（见《拉古萨档案》[*Archives of Ragusa*]，1430年4月30日至11月28日，法国的消息）。

注1952 拉布罗吉耶：《海外之旅》，舍费尔编，230。

注1953 阿齐兹·苏尔亚·阿提亚：《晚期中世纪的十字军》（*Crusade in the Later Middle Ages*）；见O.哈勒基的书评，载《拜占庭》（布鲁塞尔），XV（1940—1941），473—483。哈勒基：《瓦尔纳战役中的十字军。对一些有争议问题的讨论》（*The Crusade of Varna. A Discussion of Controversial Problems*），96。这是一部相当好的专著。

注1954 梅塞纳斯 (Maecenas) 是古罗马时代奥古斯都皇帝的杰出外交官和国务顾问, 著名的文学活动的赞助者。由于阿方索在欧洲文艺复兴时期积极赞助文学艺术活动, 故有“梅塞纳斯”的绰号。——译者

注1955 F.切罗内 (F.Cerone): “阿拉贡的阿方索的东方政策” (“La politica orientale di Alfonso d’Aragona”), 《那不勒斯省历史档案》 (*Archivio storico per le provincie Napolitane*), XXVII (1902), 425—456、555—634; XXVIII (1903), 167。诺登: 《教宗统治与拜占庭》, 731—733。C.马林内斯库正在计划根据巴塞罗那的一部丰富的未公布档案集《阿拉贡科罗纳的档案》 (*Archivos de la corona de Arago*) 写一部专门研究阿方索与东方关系的著作。见“曼纽尔二世巴列奥洛格及阿拉贡的国王们。对拜占庭使节所递交的四封拉丁文信件の評注”, 《罗马学术院历史部通报》, XI (1924), 197。亦见《第二届国际拜占庭研究会论文集》 (1929年), 162。

注1956 见希里亚库斯对伯罗奔尼撒的描述, 先是出于R.萨巴迪尼 (Sabbadini) “列奥纳多·波塔所译安科纳的希里亚库斯及其描述伯罗奔尼撒的手稿” (“Ciriaco d’Ancona e la sua descrizione autografa del Peloponneso trasmessa da Leonardo Botta”), 《塞利阿尼札记》 (*Miscellanea Ceriani*), 203—204。关于安科纳的希里亚库斯, 见G.卡斯特拉尼 (Castllani) “关于安科纳的希里亚库斯的一段未公之于世的希腊文片断” (“Un Traité inédit en Grec de Cyriaque d’Ancône”), 《希腊研究杂志》, IX (1896), 225—228。E.齐巴斯 (E.Ziebarth): “安科纳的希里亚库斯在伊庇鲁斯” (“Κυριακὸς ὁ ἐξ Ἀγκῶνος ἐν Ἠπειρῷ”), 见《伊庇鲁斯编年史》 (*Ἠπειρωτικὰ Χρονικά*), II (1926), 110—119; 另外一些补充和修正的资料, 可见D.卡布鲁鲁 (Δ.Καμπουρογλοῦ) 所写文章, 同样见于《伊庇鲁斯编年史》, III (1928), 223—224; 他准确地推算了希里亚库斯去世的年代为1452年 (第224页)。F.帕尔 (F.Pall): “安科纳的希里亚库斯和针对土耳其人的十字军” (“Ciriaco d’Acona e la crociata contro i Turchi”), 《罗马学术院历史部通报》, XX (1937), 9—60。亦见扎基希诺斯《莫里亚的希腊君主》, 231—235。

注1957 见《安科纳的希里亚库斯在伊利里亚周边发现的铭文》 (*Epigrammata reperta per Illyricum a Cyriaco Anconitano apud Liburniam*), XXXVII。扎基希诺斯: 《莫里亚的希腊君主》, 236。

注1958 约尔加: 《关于十字军历史的注释和摘要》, IV, 83。

注1959 乔治·弗兰策: 《年代纪》, I, 32; 波恩版, 93、95。

注1960 例如, 埃里森在其《秘史》 (III, 87—89) 中就提到穆罕默德热心于科学、诗歌和艺术等, 见J.卡拉巴切克 (Karabaček) 《西方艺术家对15—16世纪的君士坦丁堡的描述》 (*Abendländische*

注1961 N.约尔加：《奥斯曼帝国史》，II，3。

注1962 迈克尔·杜卡斯：《拜占庭史》，XXXV；波恩版，249、252。

注1963 见兰普罗斯“君士坦丁·巴列奥洛格的画像”（Αἱ εἰκόνες Κωσταντίνου τοῦ Παλαιολόγου），《当代希腊研究》，III、（1906），229—242；兰普罗斯：新发现的“君士坦丁·巴列奥洛格的画像”（“Νέαι εἰκόνες Κωσταντίνου τοῦ Παλαιολόγου”），《当代希腊研究》，IV（1907），238—240；VI（1909），399—408。S.兰普罗斯：《拜占庭皇帝。拜占庭皇帝画像集目录》（*Empereurs byzantins Catalogue illustré de la collection de portraits des empereur de Byzance*），57—58。

注1964 L.特瓦斯内（L.Thuasne）：《詹蒂尼·贝利尼和苏丹穆罕默德。关于这位威尼斯画家在君士坦丁堡的记载（1479—1480年）》（*Gentile Bellini et Sultan Mohammed II. Notes sur le séjour du peintre vénitien à Constantinople*，（Y121479—1480）），50—51。在这本书中，印出了穆罕默德的画像和像章。亦见卡拉巴切克《西方艺术家对15—16世纪的君士坦丁堡的描述》，I，24—29；此书收集了许多图片。在第一次世界大战之前，贝利尼的这幅著名画像是由威尼斯的埃尼德·拉雅德女士私人收藏；战争期间，此画转移到伦敦。见卡拉巴切克上引书，44。

注1965 《拜占庭史》，XXXIV；波恩版，238。

注1966 《君士坦丁堡围攻记》（*Giornale dell'assedio di Constantinopoli*），E.克奈特（E.Cornet）编，2。

注1967 同上书，18。

注1968 迈克尔·杜卡斯：《拜占庭史》，XXXVII；波恩版，264。

注1969 现在，人们相信这条铁链是罗得岛港口上的铁链之残余部分，它在土耳其人征服罗得岛后被带到君士坦丁堡。

注1970 C.米勒：《希腊文献作品片断》（*Fragmenta historicorum graecorum*），V，52。

注1971 克伦巴赫：《拜占庭文献史》，302。亦见W.米勒“雅典的最后一位历史学家：劳尼科斯·卡尔康迪勒斯”（“The Last Athenian Historian：Laonikos Chalkokondyles”），《拜占廷与当代希腊研究杂志》，XLII（1922），38。

注1972 《聂斯托尔—伊斯金德尔所记〈帝都的故事〉》(*The Tale of Tsagrad by Nestor-Iskander*), 雷奥尼德斯 (Leonides) 住持所编: 《古代作品精华》(*Pamystniki drevney pismennosti*), LXII (1886), 43。至于其他相关的斯拉夫文字记载, 见《剑桥中世纪史》, IV, 888。有一个俄罗斯传说, 是1853年的版本, 由约尔加出版, 见“君士坦丁堡的起源及其被占领的记载”, 《罗马科学院历史部通报》, XIII (1927), 89—105。目前的问题是, 这一传说的原始文本或许并不是希腊文, 或者斯拉夫文的记载可能不是俄罗斯人所写而是塞尔维亚人所写。见N.约尔加“一则被忽视的关于君士坦丁堡之陷落的文献”(“Une Source négligée de la prise de Constantinople”), 《罗马科学院历史部通报》, XIII (1927), 65。B.安伯高 (B.Unbegaun): “古代罗斯关于君士坦丁堡之陷落的记载”(“Les Relations vieux-russes de la prise de Constantinople”), 《斯拉夫研究杂志》, IX (1929), 13—38; 该文论述了关于君士坦丁堡被土耳其人占领之过程记载的伊斯金德尔的俄罗斯文版本和埃涅阿斯·西尔维乌斯记载文本的古俄语翻译本。

注1973 F.巴宾格尔 (F.Babinger): 《奥斯曼人及其战争史》(*Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*), 23—45及其他各处。

注1974 《君士坦丁堡围攻记》, 克奈特编: 20、21。

注1975 《帝都的故事》(*Tale of Tsargrad*), 雷奥尼德斯 (Leonides) 编, 27。亦见《帝都的故事》, V.雅可夫列夫 (V.Yakovlev) 编, 92、93。约尔加: “君士坦丁堡之起源和陷落”, 《罗马科学院历史部通报》, XIII (1927), 99。

注1976 克利托布鲁斯著作, I, 31、33; 米勒编, 80。

注1977 即君士坦丁堡, 土耳其人称之为伊斯坦布尔, 或斯坦姆堡。——译者

注1978 《1453年君士坦丁堡被土耳其人围困和攻陷的历史》(*Le Siege, la prise, et le sac de Constantinople par les Turces en 1453*), 140。

注1979 巴尔巴罗: 《拜占庭与当代君士坦丁堡围攻记》, 克奈特编, 28。

注1980 克利托布鲁斯著作, I, 50, 2; 米勒编, 91。

注1981 乔治·普兰策: 《年代纪》, III, 6; 波恩版, 271—279。

注1982 乔治·普兰策: 《年代纪》, III, 6; 波恩版, 273。

注1983 乔治·普兰策：《年代纪》，III，6；波恩版，278。

注1984 即圣索菲亚教堂。——译者

注1985 《希腊帝国的瓦解和土耳其人占领君士坦丁堡的历史》（*The Destruction of the Greek Empire and the Story of the Capture of Constantinople by the Turks, 330—331*）。一位研究皮尔斯上述著作的法国学者舒伦伯格在其《1453年君士坦丁堡被土耳其人围困和攻陷的历史》中的记载，见该书269—270。R.拜伦：《拜占庭的成就。历史的回顾，330—1453年》，295—298。

注1986 乔治·弗兰策：《年代纪》；波恩版，279。

注1987 F.W.哈斯鲁克：“开俄斯岛的拉丁文遗址”（“The Latin Monuments of Chios”），《雅典不列颠学院年报》，XVI（1909—1910），155和图18。该碑铭的文字在此期刊上可见。作者强调：“这是著名的乔瓦尼·基斯蒂亚尼的墓，他的受伤是君士坦丁堡灭亡的直接原因。”（155）。

注1988 迈克尔·杜卡斯：《拜占庭史》，XLII；波恩版，312。

注1989 “东方问题的起源和发展”（“The Start and Development of the Eastern Problem”），《斯拉夫慈善事业协会报》（*Transaction of the Slavonic Charitable Society*），III（1886），251。

注1990 《君士坦丁堡》，I，47。

注1991 G.B.皮科蒂（G.B.Picotti）：“关于君士坦丁堡陷落之时教宗舰队东航问题”（“Sulle navi papali in Oriente al tempo della caduta di Costantinopoli”），《威尼斯新档案》（*Nuovo Archivio Veneto*），N.S.XXII（1911），416、436。

注1992 这一时间是正确的。有时候，人们认为此事是在1458年发生的。亦见格雷戈罗维乌斯《中世纪雅典城史》，II,381。

注1993 阿拉伯地理学家、10世纪的阿尔-马苏第记载，在他的时代，希腊人称他们的首都为布林（Bulin，即希腊文Polin），也称为Istanbul（希腊文στην πόλιν，stropolin，即进入城市），并不使用“君士坦丁堡”这一名称。见G.勒斯特朗吉（G.LeStrange），《东方哈里发的土地》（*The Lands of the Eastern Caliphate*），138页注A。安得里亚戴斯（Andreadès）：“拜占庭皇帝统治时期君士坦丁堡的人口”（“De la population de Constantinople sous les empereurs byzantins”），《统计》，I（1920），69页注2。因此，伊斯坦布尔（斯坦姆堡）其名的希腊文原意是“进入城市”（to the city）之意。

注1994 《拜占庭史》，XLI；波恩版，306。见圣兰普罗斯在其关

于君士坦丁堡之陷落的记载中收集的九篇不同形式的哀歌和悼文，其中六篇是以散文形式写的，三篇是以韵文形式写的，“关于君士坦丁堡陷落的哀歌和悼文”（“Μονωδίαί καὶ θρήνοι ἐπὶ τηάλώσει τῆς Κωνσταντινουπόλεως ”），《当代希腊研究杂志》，V（1908），190—269。

注1995 德鲁戈兹（Dlugosz）作品的拉丁文原文由O.哈勒基（O.Halecki）发表于“波兰与拜占庭帝国”（“La Pologne et l’Empire Byzantin”）一文中，《拜占庭》（布鲁塞尔），VII（1932），65

注1996 M.布罗塞特（M.Brosset）：《格鲁吉亚史》（*Histoire de la Georgie*），I，683。

注1997 G.沃格特：《埃尼亚·西尔维奥·皮科罗米尼》（*Enea Silvio Piccolomini*），II，95。

注1998 巴罗尼（Baronii）：《基督教会年鉴》（*Annales ecclesiastici*），泰奈尔编，XXVIII，598。

注1999 约尔加：《奥斯曼帝国史》，II，41。

注2000 沃格特：《埃尼亚·西尔维奥·皮科罗米尼》，II，94。

注2001 约尔加：《关于十字军历史的注释和摘要》，IV，74。

注2002 约尔加：《关于十字军历史的注释和摘要》，IV，64、76、82、84、90。

注2003 沃格特：《埃尼亚·西尔维奥·皮科罗米尼》，II，118—119。

注2004 诺登：《教宗统治与拜占庭》，595。

注2005 《历史》，V，2、5；波恩版，I，128。

注2006 L.布瓦（L.Bouvat）：《蒙古帝国》（*L’Empire Mongol*），I。

注2007 关于迈克尔西行里昂的情况，见君士坦丁堡教父狄奥多勒斯·潘都吉诺（Theodore Spandugino，1538年后去世）所著《奥斯曼帝国的起源》（*De la origine deli imperatorum Ottomanorum*），收于萨塔斯《中世纪希腊文献目录》，IX，143。亦见《卡斯帕罗·颇赛罗出版和传播的嘉里永编年史》（*Chronicon Carionis a Casparo Peucero expositi et aucti*），V，part 3,874—875。还有这部编年史的其他一些古本。如弗拉维乌斯·布隆都斯（比昂多）的抄本，他死于1463年。关于人们对这一记叙的反驳，见利奥·阿拉提乌斯“关于东西方教会的永久和解”（“De ecclesiae

occidentalis atque orientalis perpetua consensione”），II，chap.15，753。阿拉提乌斯在此提到了其他一些名字。

注2008 这是东西方教会在教义上分歧的敏感之处。*flaque* 是拉丁文“和子”之意，即在阐述圣三位一体关系时，强调圣灵（圣言）来自于“父与子”，而在东派教会中，只强调圣灵来自于“父”；另一个词 *azyme*，是西方基督教会圣餐礼上使用的圣体饼，无酵，而东派教会中直到当代仍在圣餐仪式上使用发过酵的面包。——译者

注2009 见F.沃内特（F.Vernet）写的一篇很有意思的文章中引用的关于乔治代表皇帝迈克尔·巴列奥洛格表达信仰过程的描写，“第二次里昂全基督教主教公会议，1274年5月7日—6月17日”（“Le II^e concile de Lyon et la réunion de l'église grecque”），《天主教神学辞典》，IX，1384—1386；亦见V.格鲁梅尔“第二次里昂全基督教主教公会议，与希腊教会的联合”，上引辞典，1391—1410。两篇文章都提供了关于里昂联合会议的资料。亦见诺登《教宗统治与拜占庭》，520—615。

注2010 关于里昂的联合，有一部古老的俄罗斯作品，记载准确，但却完全站在希腊正教的立场上。此即弗拉基米尔·尼科尔斯基（Vladimir Nikolsky）：“里昂联合。中世纪基督教会史上的一个片断（1261—1293年）”（“The Union of Lyons .An Episode from Medieval Church History”），《东正教评注》（*Pravoslavnoe Obozrenie*），XXIII（1867），5—23、116—144、352—378；XXIV（1867），11—33。根据尼科尔斯基的判断，“这次联合是一副沉重的担子，是迈克尔心中的耻辱。自然，这次联合失败了，给它的构建者带来了羞辱，留给后人一堆破烂垃圾——这是迈克尔的继承者们必须承受和解决的”（XXIII，377—378）。

注2011 V.格鲁美尔（V.Grumei）：“第二次里昂会议之后的东方”（“En Orient après le II^e concile de Lyon”），《东方之声》，XXIV（1925），321—322。见G.茹亚尔“迈克尔八世巴列奥洛格对修道士的政策”（“La Politique de Michael VIII Paleologue a l'égard des monastères”），《拜占庭研究》，I（1944），73—84。迈克尔八世和阿索斯山的僧侣们。

注2012 V.格鲁美尔：“第二次里昂联合后来到拜占庭的教宗使节（1274—1280年）”（“Les Ambassades pontificales à Byzance après le II^e concile de Lyon”），《东方之声》，XXIII（1924），446—447。在这篇文章中，纠正了W.诺登的编年史的一些错误。见M.维勒（M.Viller）“从里昂会议到佛罗伦萨会议期间（1274—1438年）希腊与拉丁教会联合的若干问题”（“La Question de l'union des eglises entres Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'a celui de Florence”），《基督教会史杂志》，XVI（1921），261。

注2013 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯：《历史》，VI，1，7；波恩版，

I, 165。乔治·帕希梅利斯：《安德罗尼卡·巴列奥洛格》，IV, 12；波恩版，I, 280。

注2014 《拜占庭东方教会历史论文集》（第2版，1902年），266—297。

注2015 《历史》，VIII, 12,1；波恩版，I, 360。

注2016 《历史》，VI, 7,4；波恩版，I, 193。

注2017 《拜占庭东方教会历史论文集》，298。

注2018 乔治·帕希梅利斯：《迈克尔·巴列奥洛格》，IV, 28；波恩版，I, 314。

注2019 乔治·帕希梅利斯：《迈克尔·巴列奥洛格》，IV, 2；波恩版，I, 277。

注2020 《阿瑟尼乌斯与阿瑟尼乌斯派》（*Arsenius and the Arcenites*），99—101。亦见I.西库特赖斯（I.Sykutres）“论阿瑟尼乌斯派分裂运动”（“Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιτῶν”）《希腊人》，（*Ελληνικά*），II（1929），267—332；III（1930），15—44。作者说，俄罗斯神学家伊凡·特罗斯基的理论是他最难以接受的（II, 269）。

注2021 特罗斯基：《阿瑟尼乌斯与阿瑟尼乌斯派》，178。

注2022 格鲁美尔：“第二次里昂会议之后的东方”，《东方之声》，XXIV（1923），234—235。

注2023 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯：《历史》，VI, 1, 2；波恩版，I, 160。

注2024 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯：《历史》，VII, 9,4；波恩版，I, 262。

注2025 《阿瑟尼乌斯和阿瑟尼乌斯派》，445。

注2026 “东方的拉丁人与希腊人”，《拜占庭杂志》，XV（1906），185。本章随后将讨论萨洛尼卡的骚乱。

注2027 《14世纪萨洛尼卡的兴起》，225—272。

注2028 特罗斯基：《阿瑟尼乌斯和阿瑟尼乌斯派》，522。

注2029 P.乌斯宾斯基：《基督教的东方》，III（2），140、141、144、633、651。P.梅耶：《关于阿索斯山历史上首领的任命》（*Die*

注2030 格尔泽：《未经印刷出版的都主教名册文献。拜占庭教会及其管理问题研究》（*Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitae Episcopatum. Ein Beitrag zur byzantinischen Kirchen- und Verwaltungsgeschichte*）, 595、597、599—600、605。

注2031 《当代君士坦丁堡教会的教区》（*The Eparchies of the Constantinopolitan Church of the Present Time*）, 66。

注2032 Th. 乌斯宾斯基：《拜占庭文明史论集》，327。关于静修派最好的文献记载，见修士瓦西里耶（Krivoshein）“阿瑟尼乌斯派和圣格雷格利乌斯·帕拉玛斯的神学教义”（“The Ascetic and Theological Doctrine of St. Gregorius Palamas”），《康达可夫学术讲座》，VIII（1936），99—151。以及阿齐曼德立特·塞浦路亚（Archmandrite Cyprian）：“圣格雷格利乌斯·帕拉玛斯的人学”（“The Anthropology of Saint Gregory Palamas”）（巴黎，第2版，1951年）。

注2033 格尔泽：《拜占庭帝国史概要》，1058。

注2034 G. 帕帕米凯尔（G. Papamichael）：《萨洛尼卡大主教圣者格雷格利乌斯·帕拉玛斯》（Ο ἅγιος τρηγόριος παλαμᾶς ἀρχιεπίσκοπος Φεσσαλονίκης），14—15。见J. 索克洛夫在《公众教育部杂志》，N.S. XLIV（1913），381中对此书的详细分析。对于格雷格利乌斯·帕拉玛斯和“帕拉玛斯争端”的十分细致的研究，见M. 朱吉（M. Jugie）的文章“帕拉玛斯与帕拉玛斯争端”，《天主教神学辞典》，XI（2），1755—1818。

注2035 特罗斯基：《阿瑟尼乌斯与阿瑟尼乌斯派》，521。

注2036 Th. 乌斯宾斯基：《拜占庭文明史论集》，273、364、366。

注2037 帕帕米凯尔：《萨洛尼卡主教圣格雷格利乌斯·帕拉玛斯》，18。见J. 索克洛夫发于《公众教育部杂志》上的文章，N.S. XLIV（1913），382。

注2038 索克洛夫文章，见《公众教育部杂志》，N.S.（1913），384—386；《公众教育部杂志》，N.S. XXIV（1913），171—172、181—182。

注2039 Th. 乌斯宾斯基：《拜占庭文明史论集》，336。

注2040 米涅：《希腊教父著作文献大全》，CLI，718—719。

注2041 塞浦路斯的约翰：《帕拉玛斯争端文献》（*Palmiticarum*

Transgressionum Liber) , chap.10 ; 米涅编 : 《希腊教父著作文献大全》 , CLII , 733—736。见R.居兰德 (R.Guilland) : 《论尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯》 (*Essai sur Nicéphore Grégoras*) , 54。L.布莱耶尔 : “巴列奥洛格时期的文艺复兴与思想运动” (“La Renovation artistique sur les Paléologues et le mouvement des idées”) , 《迪尔研究》 , I , 9。

注2042 布莱耶尔 : “巴列奥洛格时期的文艺复兴与思想运动” , 《迪尔研究》 , I , 9。

注2043 锡安山位于耶路撒冷 , 被犹太教徒视为其民族重生的希望 , 基督徒也同样视耶路撒冷为圣地 , 称锡安山为圣山。——译者

注2044 格尔泽 : 《拜占庭帝国史概要》 , 1059—1060。

注2045 F.佩特拉克 : 《古代资料》 (*Rerum senilium*) , VII , 收于《作品集》 , 912。巴罗尼 : 《基督教会编年史》 , 泰奈尔编 , XXVI , 135。

注2046 H.格尔泽曾错误地认为1369年时约翰还是得去阿维尼翁朝见教宗 (见他的《拜占庭帝国史概要》 , 1060年) 。

注2047 在笔者对于约翰赴罗马和接受天主教信条的研究中 , 曾错误地将约翰五世的皈依天主教描述为“1369年与罗马的联合”。见“拜占庭皇帝约翰五世巴列奥洛格的意大利之行 (1369—1371年) 和1369年与罗马的联合” (“Il viaggio dell’Imperatore Bizantino Giovanni V Paleologo in Italia , [1369—1371] , e l’Union e di Roma del 1369”) , 《拜占庭与当代希腊研究杂志》 , III (1931) , 151—193。约翰的皈依是个人行为 , 而且无论如何没有得到来自拜占庭教职人士的任何支持。请参照O.哈勒基所做的细致而充分的研究 : 《一位拜占庭皇帝在罗马》 (*Un Empereur de Byzance à Rome*) , 尤其是该书的188—234。亦见奥斯特洛戈夫斯基《拜占庭国家史》 , 388—389。

注2048 卡洛格拉斯 (Kalogeras) : 《温和者马克和红衣主教贝萨里翁》 (Μάρκος ὁ Εὐγενικός καὶ Βησσαρίων ὁ Καρδινάλις) , 70 (根据1768年出版于莱比锡的极少见的约瑟夫·布莱昂纽斯作品所写) 。亦见诺登《教宗统治与拜占庭》 , 731。

注2049 见皮埃灵《俄罗斯与圣城之围》 (第2版 , 1906年) , I , 11。

注2050 同上书 , 12、15。

注2051 这具雕像的作者现在还时常有人讨论。见拜伦《拜占庭的成就。历史的回顾》 , 318 : “现存于天主教传道总会博物馆内的皇帝半身像可以被认为是19世纪的赝品。”

注2052 利奥·阿拉提乌斯 (Leo Allatius) : 《关于东西方教会的永久和解》 (*De Ecclesiae occodentalis atque orientalis perpetua consensione*) , III (4) , 939。

注2053 关于这一问题, 见K.帕佩奥努 (K.Papaioannu) “所谓的1450年圣索菲亚宗教会议决议及其历史意义” (“The Acts of the So-called Council of Sophia (1450) and their Historical Significance”) , 《拜占庭年鉴》, II (1895) , 394、413。列别德夫: 《拜占庭东方教会论文集》 (*Essays on the Byzantine-Eastern Church*) (第2版, 1902年) , 294。上述两部著作都认为这次会议的决议是伪造的。

注2054 见J.德拉赛克 (J.Dräseke) “关于1439年的宗教会议” (“Zum Kircheneinigungsveruch des Jahres 1439”) , 《拜占庭杂志》 (德文) , V (1896) , 580。L.布莱耶尔: “关于促使希腊与拉丁教会重新联合的努力” (“At tempts at Reunion of the Greek and Latin Churches”) , 《剑桥中世纪史》, IV , 624—625。

注2055 1923年, 土耳其帝国改制为共和国。

注2056 见《1723—1747年V.G.巴斯基在东方圣地的旅行》 (*Travels of V.G.Barsky in the Holy Places of the East from 1723 to 1747*) , N.巴尔苏可夫 (N.Barsukov) 编, I , xxxiii。

注2057 见S.尤斯特拉提亚德斯 (S.Eustratiades) 和瓦托佩第的阿卡第奥斯 (Arcadios of Vatopedi) : 《圣山阿索斯瓦托佩第修道院图书馆的希腊文献手稿目录》 (*Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mt.Athos*) 。

注2058 G.茹亚尔: “拉弗拉的档案 (米勒的使命) ” (“Les Archives de Lavra (Mission Miller) ”) , 《拜占庭》 (布鲁塞尔) , III (1926) , 253。G.茹亚尔和P.科罗姆普 (P.Collomp) : 《拉弗拉文献集》 (*Actes de Lavra*) (1937) , I。

注2059 尤斯特拉提亚德斯和瓦托佩第的阿卡第奥斯: 《圣山阿索斯瓦托佩第修道院图书馆的希腊文献手稿目录》, i。

注2060 Th.I 乌斯宾斯基和V.贝内赛维奇: 《瓦扎龙律令集, 关于13—15世纪拜占庭农民和修道院土地占有的资料》 (*The Acts of Vazelon. Materials for the History of Peasant and Monastery Landownership in Byzantium from the Thirteenth to the Fifteenth Century*) 。

注2061 《阿布尔非达地理学》 (*Géographie d'Aboulféda*) , J.T.雷纳德译, II (I) , 315—316。

注2062 《1403—1406年赴撒马尔罕帖木儿宫廷的旅行日记》(*A Diary of the Journey to the Court of Timur (Tamerlane), to Samrqand in 1403—1406*), J.斯来茨涅夫斯基(J.Sreznevsky) 编, 87—88; G.勒斯特朗吉编, 88—89。

注2063 《对阿奇佩尔岛的描述》(*Description des îles de l'Archipel*), E.莱格兰德编, 88; 波恩版(与辛那姆斯的作品在一处), 181。

注2064 J.埃伯索尔特:《拜占庭的君士坦丁堡和向利凡特地区的旅行》(*Constantinople Byzantine et les voyageurs du Levant*), 41—43; J.埃伯索尔特:《拜占庭的奢华艺术》(*Les Arts somptuaires de Byzance*), 118—119。

注2065 J.B.夏博:“关于聂斯脱利派大主教马尔·亚巴拉哈三世(1281—1317年)以及阿尔贡国王派往西方的使节(1287年)、修士拉班·索尔的历史”(“*Histoire de Marjabalaha III, patriarche des Nestoriens [1281—1317], et du moine Rabban Cauma, ambassadeur du roi Argoun en Occident [1287]*”),《东方拉丁杂志》(*Revue de l'Orient Latin*), II (1894), 82—87; 抽印本, 54—59。亦见《聂斯脱利派大教长亚巴拉哈三世及其助手巴尔·索玛的历史》(*The History of Yabellaha III Nestorian Patriarch and of his Vicar Bar Saume*), J.A.蒙格麦里(J.A.Montgomery) 编, 52—54。

注2066 《旅行家、外交家及道学家吉尔伯特·德拉诺瓦的作品集》(*Oeuvres de Ghillebert de Lannoy, voyageur, diplomate, et moraliste*), C.波特文(Potvin) 编, 65; 见佩特拉斯·克利玛斯(Petras Klimas)《吉尔伯特·德拉诺瓦在中世纪立陶宛》(*Ghillebert de Lannoy in Medieval Lithuania*), 80。

注2067 《佩罗·塔夫尔游记》(*Andanças é viajes de Pero Tafur*), 176、181、184。英译本《佩罗·塔夫尔游记》, 142、145、146。A.A.瓦西列夫:“佩罗·塔夫尔,一位15世纪的西班牙旅行家和他在君士坦丁堡、特拉布松和意大利的旅行”(“*Pero Tafur, A Spanish Traveler of the Fifteenth Century and his Visit to Constantinople, Trebizond and Italy*”),《拜占庭》(布鲁塞尔) (1932), 111—113。

注2068 茹亚尔:“拉弗拉修道院档案”,《拜占庭》(布鲁塞尔), III (1926), 255—256、257。

注2069 见约翰·坎塔库津《历史》, IV, 5; 波恩版, III, 33。

注2070 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯:《历史》, XV, 2, 4; 波恩版, II, 788—789。

注2071 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯:《历史》, XV, 2, 4; 波恩

注2072 S.库热阿斯 (S.Kugéas)：“萨洛尼卡大主教区书记员关于15世纪初年的笔记”(“Notizbuch eines Beamten der Metropolis in Thessalonike aus dem Anfang des XV”),《拜占庭杂志》(德文), XXIII (1914—1919), 152 (par.82), 158。塔弗拉里：《14世纪的萨洛尼卡》，16。

注2073 见迈克尔·巴列奥洛格的敕令，1272年，见海森伯格《论巴列奥洛格时期的历史和文献》，39，49—50。E.施泰因：“晚期拜占庭立法和经济史研究”(“Unter suchungen zur spätbyzantinischen Verfassungs-und Wirtschaftsgeschichte”),《奥斯曼历史通报》(*Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte*)，II (1924), 47—49。在科迪努斯 (Kodinus) 的作品中，也多次提到瓦兰几亚人和汪达尔人；海森伯格的作品中多次提及。

注2074 关于安德罗尼卡二世时期的海军，可见乔治·帕希梅利斯所著《安德罗尼卡·巴列奥洛格》一书 (I, 26) 中特别有意思的一些段落。波恩版，II, 69—71；亦见尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯《历史》，VI, 3；波恩版，I, 174—175。见雅克文科《拜占庭文献研究》(*Studies in Byzantine Charters*)，180—181。

注2075 见施泰因“晚期拜占庭立法和经济史研究”，《奥斯曼历史通报》，II (1924)，21。

注2076 见塔弗拉里《14世纪萨洛尼卡的兴起》，44—50。

注2077 这种边境领主是亦军亦农的边界中小领主，在拜占庭与突厥人长期冲突的时期曾经起到保卫边疆的作用。但附着小亚细亚领土越来越多地沦入突厥人之手，他们往昔的生活方式已经不能维持，帝国政府尤其不能保证他们的基本生存条件——土地产业。——译者

注2078 J.索克洛夫，“巴列奥洛格时期色萨利的大小土地所有者”，《拜占庭年鉴》，XXIV (1923—1926)，35—42。I.波吉阿齐德 (I.Boghiazides)：“米特拉编年史”(“Τὸ χρονικὸν τῶν Μετεώρων”)，《拜占庭研究学会年刊》(*Επετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*)，I (1924)，146—156。乌斯宾斯基和贝内塞维奇《瓦扎龙律令集》，92—93。A.V.索洛维也夫：“14世纪色萨利的大地主们。拜占庭—塞尔维亚模式下的封建制”(“The Thessalian Archonts in the Fourteenth Century.Trace of Feudalism in the Byzantino-Serbian Order”)，《拜占庭 - 斯拉夫研究》，IV, 1 (1932), 159—174。

注2079 索克洛夫：“巴列奥洛格时期色萨利的大小土地所有者”，《拜占庭年鉴》，XXIV (1923—1926)，42。

注2080 J.德塞赛克：“拜占庭的艰难航程”(“Byzantinische

Hadesfahrten”），《新古典学年鉴》，XXIV（1912），364—365。

注2081 约翰·坎塔库津：《历史》，IV，13；波恩版，III，85—86。

注2082 见雅科文科刊于《拜占庭年鉴》，XXI（1914）上的文章（183）。

注2083 见R.茹亚尔“狄奥多勒·梅托希特斯宫殿”（“Le Palais de Theodore Metochite”），《希腊研究杂志》，XXXV（1922），82、92—93。埃伯索尔特：《拜占庭的奢华艺术》，109。

注2084 约翰·坎塔库津：《历史》，III，28；波恩版，II，175—179。

注2085 我们现在已经拥有了P.查拉尼斯关于萨洛尼卡历史上这一动荡岁月的资料丰富的研究成果：“14世纪拜占庭的内部斗争”（“Internal Strife in Byzantium in the Fourteenth Century”），《拜占庭》（布鲁塞尔），XV（1940—1941），208—230。

注2086 《14世纪萨洛尼卡的兴起》，224。

注2087 底米特里·辛多尼斯，引自查拉尼斯“14世纪拜占庭的内部斗争”，《拜占庭》（布鲁塞尔），XV（1940—1941），217。

注2088 塔弗拉里：《14世纪萨洛尼卡的兴起》，249。

注2089 塔弗拉里：《14世纪萨洛尼卡的兴起》，255、259—272；见查拉尼斯“拜占庭的内部斗争”，《拜占庭》（布鲁塞尔），XV（1940—1941），221。

注2090 《拜占庭兴衰史》，20。夏尔·迪尔：“拜占庭文明”（“Byzantine Civilization”），《剑桥中世纪史》，IV，760。

注2091 雅克文科文章，见《拜占庭年鉴》，XXI，3—4（1914），184。

注2092 关于佩戈洛蒂，见W.海德《中世纪利凡特贸易史》，I，xvii—xviii。C.R.比兹雷：《近代地理的曙光》，III，324—332。《不列颠百科全书》中有一篇文章是根据比兹雷的作品所写。H.J.于勒（云南人民出版社中译本中，张绪山译作“裕尔”。——译者）：《东域纪程录丛》（*Cathay and the Ways Thither*），II，278—308；H.科迪耶主编，III，137—142。E.弗里德曼（E.Friedmann）：《佛罗伦萨中世纪商业活动的地理范围（据巴尔都奇·佩戈洛蒂的贸易活动所见）》（*Der mittelalterliche Welthandel von Florenz in seiner geographischen Ausdehnung* 〈nach der Pratica della mercatura des Balducci Pegolotti

注2093 弗朗切斯科·巴尔都奇·佩戈洛蒂:《贸易活动中的什一税和其他税收》(*La pratica della mercature della decima e delle altre gravanze*), III, 24; 阿兰·埃文斯编, xv—xxvi, 并见佩戈洛蒂的资料, xxvi—l。当然, 对于巴列奥洛格时期拜占庭贸易活动进行研究的最好的综合性资料是海德的《中世纪利凡特贸易史》, I, 427—527, 及II。

注2094 《在另一个海上的航行》(*Voyage d'autremer*), 舍费尔编, 150、164。

注2095 见布拉提亚努所著《13世纪热那亚人在黑海的商业活动研究》, 关于13世纪热那亚在拜占庭帝国的商业活动一章中特别重要的记载, 108—154。关于14世纪威尼斯人与特拉布松人之间的贸易契约, 见D.A.扎基希诺斯《特拉布松的阿列克修斯三世科穆宁皇帝赐予威尼斯人以特权的金玺诏书》(*Le Chrysobulle d'Alexis III Comnène empereur de Trébizonde en faveur des Vénétiens*), 4—12。

注2096 关于1449年这一特别有趣现象的记载出于V.于尔格维奇(V. Yurguevich)发于《奥德萨历史和考古学会通报》(*Transactions of the Historical and Archeological Society of Odessa*)上的文章, V [1865], 631—837; 以及P.维格纳(P. Vigna)发于《利古里亚国家历史学会会刊》(*Atti della Società Ligure di Storia Patria*)中的文章, VII [2], 567—680。关于热那亚人在卡法的碑铭文献, 见埃林娜·斯科尔金斯卡(Elena Skerzinska)“克里米亚的热那亚人侨居地的拉丁文碑铭”(“Inscriptions latines des colonies génoises en Crimée”), 《利古里亚国家历史学会会刊》, LVI (1928), 1—180。关于1449年的行政法令, 见A.A.瓦西列夫《克里米亚的哥特人》, 226—227。

注2097 乔治·帕希梅利斯:《安德罗尼卡·巴列奥洛格》, 波恩版, I, 419—420。

注2098 W.海德所不可能得到的13—14世纪的一些文献在R.戴维森的《佛罗伦萨历史研究》(*Forschungen zur Geschichte von Florenz*)中可以看到, 见该书III, 69—70 (no.315)、135 (no.686)、193 (no.974)。亦见弗里德曼《佛罗伦萨中世纪商业活动的地理范围》, 26。当然, 一些15世纪的文献亦可见于J.米勒的著作《关于托斯卡纳地区城市与东方基督教世界和土耳其世界联系的文献》(*Documenti sulle relazioni delle città toscane coll' Oriente Cristiano e coi Turchi*), 149—150、162—163、169—177、283—284。

注2099 W.若斯:《大不列颠博物馆藏拜占庭货币目录》, I, lxxviii—lxxv; II, 635—643。A.布兰切特:“拜占庭皇帝所发行的最后的货币”(“Les dernières monnaies d'or des empereurs de Byzance”), 《钱币学评论》(*Revue Numismatique*), IV, 4 (1910), 89—91。

亦见E.施泰因在“晚期拜占庭立法与经济研究”(“Untersuchungen zur spatbyzantinischichter Verfassungs-und Wirtschaftsgeschichter”)中所提到的关于巴列奥洛格时期拜占庭钱币的一些有趣的片断,《奥斯曼历史通报》,II(1924),11—14。

注2100 布兰切特,“拜占庭皇帝所发行的最后的货币”,《钱币学评论》,IV,4(1910),14—15。

注2101 克伦巴赫:《拜占庭文献史》,425。

注2102 米勒:《关于拉丁东方的论文》,278—279。塔弗拉里:《14世纪的萨洛尼卡》,149—169。

注2103 E.拉维斯(E.Lavisse)和A.兰姆鲍德(A.Ramnaud):《自4世纪起至当代通史》(*Histoire générale du IV^e siècle a nos jours*),III,819。夏尔·迪尔:《拜占庭艺术手册》,II,750。譬如,仅以15世纪初拜占庭的辩论家约瑟夫·布莱昂纽斯的作品为基础而写的,对于巴列奥洛格时代之文化的模糊而带有偏见的描述,见于L.厄科诺摩“据约瑟夫·布莱昂纽斯所记载所见14世纪中期拜占庭的文化和精神”,《迪尔研究文集》,I,225—233;特别是226:文化和精神生活的日趋衰落。亦见N.H.贝恩斯在《希腊研究杂志》,LII(1932)上发表的一篇相当不错的评论。

注2104 该自传的一些部分被查普曼译成了法文,见《迈克尔·巴列奥洛格(1261—1282年),拜占庭帝国的光复者》,167—177。

注2105 对霍拉修道院内壁画和镶嵌画的研究(附有精美图版)已经于2001年由英国牛津大学著名拜占庭艺术和考古史学家西里尔·芒戈出版。——译者

注2106 D.阿伊那洛夫(D.Ainalow):《14世纪的拜占庭绘画》(*The Byzantine Painting of the Fourteenth Century*),132—133。

注2107 贝格尔·德希弗里(Berger de Xivrey):“皇帝曼纽尔·巴列奥洛格对自己生活与事业之回忆”(“Mémoire sur Manuel Paléologue”),《法兰西学院回忆录》,XIX(2),1。L.佩迪(L.Petit):“曼纽尔二世巴列奥洛格”,《天主教神学辞典》,IX(2),1925—1932。曼纽尔的作品没有能全部出版。一些零星信件和论文上面已经引用。

注2108 《历史》,前言;波恩版,I,10。

注2109 克伦巴赫:《拜占庭文献史》,288。

注2110 见A.鲁比奥·伊·卢克(A.Rubio i Lluch)写的一篇极好的文章“帕希梅利斯与蒙塔内尔”,《加泰罗尼亚研究所历史考古分部,回忆

录》(Seccio historico arqueologica del Institut d'Estudis Catalans,Memories), I (1927), 33—60。

注2111 见A.海森伯格“乔治·帕希梅利斯的一份手稿”(“Eine Handschrift des Georgios Pachymeres”),收于他的作品《巴列奥洛格时期的文学》(*Ausder Gcschichte und Literatur der Palaiologenzeit*),3—13。关于帕希梅利斯的手稿可见于耶路撒冷图书馆。见《拜占庭与当代希腊年鉴》,II (1921) 227。亦见克伦巴赫《拜占庭文献史》,288—291;以及蒙特拉蒂奇(Montelatici)《拜占庭文献史》224—225。更近期的作品,见V.劳伦特(V.Laurent)“乔治·帕希梅利斯的拜占庭历史手稿”(“Les Manuscrits de l'Histoire Byzantine de Georges Pachymère,”),《拜占庭》(布鲁塞尔),V (1929—1930),129—205:“十篇历史手稿的编辑、描述和引用的历史。”劳伦特:“乔治·帕希梅利斯关于拜占庭历史的两篇新发现的手稿”,《拜占庭》(布鲁塞尔),XI (1936),43—57;有两篇新增加的手稿。

注2112 克伦巴赫:《拜占庭文献史》,291—293。亦见蒙特拉蒂奇《拜占庭文献史》,226。亦见M.朱吉“尼斯福鲁斯·卡利斯图斯·克山索普罗斯”,《拜占庭》(布鲁塞尔),V (1929—1930)。朱吉在这里发表了尼斯福鲁斯的十首教会诗篇。

注2113 R.居兰德:《论尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯》,xxxii—xxxiii。居兰德:《尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯的书信集》,xii—xviii。

注2114 克伦巴赫:《拜占庭文献史》,293—296。居兰德:《论尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯》,236—238。

注2115 《拜占庭文献史》,288。将熟悉许多领域之知识的学者被称为“博学者”。

注2116 《拜占庭文献史》,225:“il più grande erudito del suo tempo”。

注2117 居兰德:《论尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯》(*Essai sur Nicéphorus Grégoras*),296。

注2118 卡纳努斯·拉斯卡利斯:《北欧诸国游》(*Reseanteckningar fran nordiska länderna.Smärre Byzantinska skrifter*),V.伦茨特罗姆(V.Lundstrom)编,14—17;A.A.瓦西列夫编:“拉斯卡利斯·卡纳诺斯,15世纪游历北欧和冰岛的拜占庭旅行家”(“Laskaris Kananos, Byzantine Traveler of the Fifteenth Century Through Northern Europe and to Iceland”),《纪念V.P.布泽斯库尔文集》(*Essays Presented to V.P.Buzeskul*),397—402。克伦巴赫:《拜占庭文献史》,422。

注2119 W.米勒:“历史学家杜卡斯和弗兰策”(“The Historians

Doukas and Phranzes”) , 《希腊研究杂志》 , XLVI (1926) , 70。

注2120 米勒, “历史学家杜卡斯和弗兰策”, 《希腊研究杂志》 , XLVI (1926) , 71。学者们对于他的两部著作进行研究后, 在此基础上提出了问题, 即弗兰策是否的确是那部详细编年史的作者。J.B.法勒尔·帕帕多布鲁斯 (Faller-Papadopoulos) : “弗兰策是另一部长编年史的作者吗?” 《保加利亚考古学研究所通报》 , IX (1935) , 177—189。

注2121 克伦巴赫: 《拜占庭文献史》 , 306; 蒙特拉蒂尼: 《拜占庭文献史》 , 231。

注2122 迈克尔·杜卡斯著作的意大利文版本, 而不是希腊文版本, 可见于波恩版《拜占庭文献大全》。

注2123 E.切尔努索夫 (E.Chernousov) : “杜卡斯, 一位拜占庭衰落之际的历史学者” (“Doukas, One of the Historians of the Fall of the Byzantium”) , 《拜占庭年鉴》 , XI (1914) , 221。

注2124 米勒: “历史学家杜卡斯和弗兰策”, 《希腊研究杂志》 , XLVI (1926) , 63。

注2125 Chalcocondyles意即“笔锋锐利者”(有着黄铜笔尖的人, 转意为“厚颜无耻”。——译者) , 而Chalcondyles意为“拥有黄铜烛台的人”。他的首名Launikos与Nikolaos, Nicholas是一致的。

注2126 米勒: “雅典的最后一位历史学家: 劳尼科斯·卡尔康迪勒斯”, 《希腊研究杂志》 , XLII (1922) , 37。亦见L.坎普罗戈鲁斯 (L.Kampouroglou) 《卡尔科康迪勒斯专论》 (Οἱ χαλκοκονδύλαι. Μονογραφία) , 104—171。

注2127 E.达科 (E.Darkó) : “劳尼科斯·卡尔科康迪勒斯生平新探” (“Neuere Beiträge zur Biographie des Laonilos Chalkokondyles , 1927”) , 《1927年第二届国际拜占庭研究大会文集》 , 25—26。亦见K.迪特里奇《对于地球与文化认知的起源和研究》 (*Quellen und Forschungen zur Erd-und Kulturkunde*) , II, 124—125。瓦西列夫: “拜占庭文献中的百年战争和贞德”, 《拜占庭》 (布鲁塞尔) , III (1926) , 242—248。

注2128 米勒: “雅典的最后一位历史学家: 劳尼科斯·卡尔康迪勒斯”, 《希腊研究杂志》 , XLII (1922) , 38。

注2129 乔治·帕希梅利斯: 《迈克尔·巴列奥洛格》 , V , 24; 波恩版, I , 403。

注2130 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯: 《历史》 , V , 2, 5; 波恩版《拜

注2131 A.D.佐托斯 (A.D.Zotos) : “新罗马——君士坦丁堡牧首约翰·贝库斯” (Ιωάννης ὁ Βέκκος πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Νέας ῥώμης) 。

注2132 见G.卡梅利 (G.Cammelli) : “底米特里·辛多尼斯: 生活和作品概要” (“Demetrio Cidonio: Brevi Notizie della vita e delle opera”), 《意大利古典文献研究》 (*Studi Italiani di filologia classica*), N.S.I (1920), 144—145; 辛多尼斯出生于1300—1310年, 一直活到大约1403—1413年。居兰德: 《尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯书信集》 (*Correspondance de Nicéphore Grégoras*), 325—327, 认定辛多尼斯死于1400年。M.贾吉: “底米特里·辛多尼斯与14—15世纪的拉丁神学” (“Démétrius Cydonès et la theologie latine à Byzance aux XIV^e et XV^e siecles”), 《东方之声》, XXXI (1928), 386—387, 指出辛多尼斯出生于1310—1320年间, 死于1399—1400年。最新、最详细的一部传记是由G.卡梅利所写《底米特里·辛多尼斯, 通信集》 (*Démétrius Cydonès, Correspondance*), v—xxiv。

注2133 关于辛多尼斯的威尼斯市民权问题, 见R.洛恩内兹 (Loenertz) “底米特里·辛多尼斯, 威尼斯市民” (“Démétrius Cydonès, citoyen de Venise”), 《东方之声》, XXXVII (1938), 125—126。

注2134 居兰德: 《论尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯》, 327—331。

注2135 这是近期一位意大利学者G.梅尔卡第发现的。见M.朱吉“底米特里·辛多尼斯”, 《东方之声》, XXXI, (1928), 385。

注2136 E.布维 (Bouvy) : “圣托马斯, 其著作的拜占庭翻译者” (“Saint Thomas. Ses traducteurs, byzantins”), 《奥古斯丁杂志》 (*Revue augustinienne*), XVI (1910), 407—408。亦见M.拉克尔 (Rackl) “底米特里·辛多尼斯, 圣托马斯·阿奎那的辩护者和翻译者” (“Demetrios Kydonès als Verteidiger und Uebersetzer des hl.Thomas von Aquin”), 《天主教会。天主教神学与教会生活》 (*Der Katholik. Zeitschrift für Katholische Wissenschaft und Kirchlichrs Leben*); XV (1915), 30—36。朱吉: “底米特里·辛多尼斯”, 《东方之声》, XXXI (1928), 148。

注2137 G.卡梅利: “最新底米特里·辛多尼斯演说精选” (“Demetrii Cydonii orations tres adhuc ineditae”), 《拜占庭与当代希腊年鉴》, III (1922), 67—76; IV (1923), 77—83、282—295。

注2138 G.卡梅利: “14—15世纪的拜占庭人, 底米特里·辛多尼斯书信研究” (“Personaggi buzanini dei secoli XIV—XV attraverso le

epistole di Demetrio Cidonio”），《贝萨里翁》，XXIV，151—154（1920），77—108。至于一份有关辛多尼斯之已经出版和尚未出版的著作之初步的目录，见卡梅利“底米特里·辛多尼斯”（“Demetrio Cidonio”），《意大利古典文献研究》，N.S.I（1920），157—159。1930年卡梅利出版了辛多尼斯的50封书信，附以法文翻译和447封注有日期或没有日期的书信的总目；见《底米特里·辛多尼斯。通信集》。亦见V.劳伦特对于此书信集的详细评论：“关于底米特里·辛多尼斯的通信集”（“La Correspondance Démétrius Cydonès”），《东方之声》，XXX（1931），339—354。劳伦特：“曼纽尔·巴列奥洛格和底米特里·辛多尼斯，评两者之通信”（“Manuel Paleologue et Démétrius Cydonès.Remarques sur leur correspondance”），《东方之声》，XXXVI（1937），271—287、474—487；XXXVII（1938），107—124。G.梅尔卡第：“关于底米特里·辛多尼斯的书信”（“Per L’Epistolario di Demetrio Cindone”），《拜占庭与当代希腊研究杂志》，III（1931），210—230。P.查拉尼斯：“14世纪下半期的希腊历史资料”（“The Greek Historical Sources of the Second Half of the Fourteenth Century”），《美国波兰研究院季刊》（*The Quarterly Bulletin of the Polish Institute in America*）（1944年1月），2—5。

注2139 克鲁乔·萨卢塔蒂（1331—1406年），意大利人文主义者，佛罗伦萨首相（1375—1406年）。——译者

注2140 见《克鲁乔·萨卢塔蒂书信集》（*Epistolario di coluccio Salutati*），F.诺瓦蒂（F.Novati）编，III，105—119；该书信写于1396年。

注2141 R.居兰德：“君士坦丁堡牧首（1289—1293年；1304—1310年）阿塔纳修斯书信集”（“La Correspondance inedite d’Athanasie, patriarche de Constantinople, 1289—1293；1304—1310”），迪尔：《研究文集》，I，121—140。N.班内斯库：“牧首阿塔纳修斯与安德罗尼卡二世巴列奥洛格时期帝国的社会、政治和宗教”（“Le Patriarche Athanasie I^{er} et Andronic II Paleologue.Etat religieux, politique et social de l’Empire”），《罗马科学院历史部通报》，XXIII，1（1942），1—29。

注2142 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯：《历史》，VI，1，5；波恩版，I，163。

注2143 关于以弗所的马尔库斯，见L.佩迪在《天主教神学辞典》中所写的一篇极妙的文章。见该书XI，2（1927），1968—1986。

注2144 萨塔斯：《希腊文献目录》，IV，vii页及注7。

注2145 吉那第乌斯（Gennadius）的著作最近有八卷问世，《吉那第乌斯·斯科拉利乌斯全集》（*Oeuvres complètes de Gennads*

Scgikaruis) , L.佩迪、X.A.西德里台、M.朱吉编。近期关于吉那第乌斯的论文,见M.朱吉“乔治·斯科拉利乌斯,哲学大师”(“Georges Scholarios, professeur de Philosophie”),《拜占庭与当代希腊研究杂志》(意大利),V(1939),482—494。对于吉那第乌斯的个人传记,其活动和文学成就进行详细研究还是十分必要的。

注2146 由于N.A.比斯的不懈努力,梅泰奥拉修道院中的手稿已经为人们所知晓和描述。见J.德莱赛克“梅泰奥拉新发现的手稿资料”(“Die neuen Handschriftenfunde in den Meteoraklöstern”),《新古典文献研究年鉴》(*Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*),XXIX(1912),552。

注2147 克伦巴赫:《拜占庭文献史》,106—107(埃尔哈得)。该文收于米涅《希腊教父学著作全集》,CLII,741—992。

注2148 塔弗拉里:《14世纪的萨洛尼卡》,iv和书中其他各处。在我曾出版的《拜占庭帝国史》英文版和法文版中,曾经随着他人的说法,错误地称卡巴西拉斯是“萨洛尼卡都主教”。但他从来没有做过任何城市的都主教。

注2149 米涅:《希腊教父著作大全》,CL,367—492、493—726。见S.萨拉维尔“尼古拉斯·卡巴西拉斯‘在基督里面’一文的两部手稿”(“Deux manuscrits du ‘De vita in Christo’ de Nicholas Cabasilas”),《罗马科学院历史部通报》,XIV(1928);《1927年第二届国际拜占庭研究大会会议文集》(*Compte-rendu du deuxième Congrès international des études byzantines, 1927*),79。

注2150 P.阿尼基也夫(Anikiev):“论东派基督教的神秘主义”(“On the Problem of Orthodox-Christian Mysticism”)《俄罗斯正教论集》(*Pravnorusskoye Slovo*),XIII(1913),200—217。蒙特拉蒂奇:《拜占庭文献史》,251—252。F.沃内特:“尼古拉斯·卡巴西拉斯”,《天主教神学辞典》,II(2),209—1295。

注2151 “尼古拉斯·卡巴西拉斯未出版过的书信”(“La Correspondance inédite de Nicolas Cabasilas”),《拜占庭杂志》,XXX(1929—1930),98。见S.萨拉维尔《尼古拉斯·卡巴西拉斯:圣礼的阐释》(*Nicolas Cabasilas: Explication de la divine liturgie*)(巴黎,1943年)。这篇论文的法文译文及附加的一篇长长的引言中有卡巴西拉斯的生平介绍。见V.格鲁梅尔写的一篇对此论文极其褒扬的书评,《拜占庭研究》,XII(1945),265—267。

注2152 他的真名是乔治·杰米斯图斯(George Gemistus);Pleson(普勒桑)与Gemistus(杰米斯图斯)是同义词,意为“满的”。杰米斯图斯开始自称为普勒桑,是希望用这个更有“希腊”风格的名词取代一般的希腊语名字。这里可比较Desiderius与Erasmus两个词的区别。

见H.托泽“一位拜占庭改革家：杰米斯图斯·普勒桑”(A Byzantine Reformer: Gemistus Plethon)，《希腊研究杂志》，VII (1886)，354。

注2153 F.舒尔泽(F.Schultze)：《文艺复兴时期哲学史》(*Geschichte der Philosophie der Renaissance*)，I，23—109。J.W.泰勒：《乔治·吉米斯图斯·普勒桑对柏拉图和亚里士多德的批判》(*Georgius Gemistus Pletho's Criticism of Plato and Aristotle*)，1—2。

注2154 埃里森：《秘史》，IV (2)，11。

注2155 E.斯台法努：“近期对普勒桑的研究”(“Études récentes sur Pléthon”)，《东方之声》，XXXI (1932)，207—217。其中有一个非常好的参考书目，特别是第217页。这里没有足够的空间讨论关于杰米斯图斯·普勒桑的大量作品。最近分量最重的一篇文章是米尔顿·V.阿纳斯托斯所写“普勒桑的历法和仪式记载”(“Pletho's Calender and Liturgy”)，《顿巴登橡树园研究文集》，IV (1948)，183—305。其中有极好的参考书目。

注2156 G.米施克(G.Misch)：“13世纪的一位君士坦丁堡牧首的自传和历史著作。关于一位拜占庭人文主义者的研究”(“Die Schriftsteller-Autobiographie und Bildungsgeschichte eines Patriarchen von Konstantinopel aus dem XIII, Eine ‘Studie zum byzantinischen Humanismus’”)，《教育及教学历史杂志》(*Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und der Unterrichts*)，XXI (1931)，1—16。

注2157 居兰德：《尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯书信集》(*Correspondance de Nicephore Grégoras*)，324，其中有一章谈及查姆诺斯(Georgios Chumnos)，317—324。乔治·查姆诺斯：“选自一首希腊诗歌中的《创世记》和《出埃及记》的旧约故事”(“Old Testament Legends from a Greek Poem on Genisis and Exodus”)，F.H.马夏尔(F.H.Marchall)编。

注2158 克伦巴赫：《拜占庭文献史》，541。

注2159 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯：《历史》，VII，2,2；波恩版，I，272。萨塔斯：《中世纪希腊文献目录》，I，前言，60—61。

注2160 尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯：《历史》，VII，2,3；波恩版，I，272—273。

注2161 《拜占庭研究》，401。亦见居兰德《尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯书信集》，361。

注2162 V.瓦尔登伯格：“查士丁二世致提庇留的演说词”(“An

Oration of Justin II to Tiberius”) , 《苏联科学院通报》 , II , (1928) , 140。

注2163 D.C.赫瑟林 : (“制度下的皇权”) (“Een Konstitutioneel Keizerschap”) , 《赫耳墨斯杂志》 , XI (1938—1939年) , 89—93。
《拜占庭杂志》 (德文) , XXXIX (1939) , 263。

注2164 见圣·贝兹德基 (St.Bezdeki) : 《尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯所绘制的狄奥多勒·梅托希特斯的肖像》 (*Le Portrait de Théodore Métochite par Nicéphore Grégoras*) 。《历史研究文集》 (*Melanges d'histoire générale*) , 57—76。

注2165 R.居兰德 : “狄奥多勒·梅托希特斯未编辑出版的诗歌” (“Les Poésies inédites de Théodore Métochite”) , 《拜占庭》 (布鲁塞尔) , III (1927) , 265。居兰德 : 《尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯书信集》 , 358。

注2166 萨塔斯 : 《中世纪希腊文献目录》 , I , 前言 , 64。Th.乌斯宾斯基 : 《拜占庭文明史论集》 , 263—264。

注2167 居兰德 : 《尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯书信集》 , 360—362。克伦巴赫 : 《拜占庭文献史》。551—552。

注2168 萨塔斯 : 《中世纪希腊文献目录》 , I , 22 ; 涉及“外交使节”的文字见154—193。居兰德 : 《尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯书信集》 , 364。该文献被尼克夫 (Nikov) 在其《塔塔尔人和保加利亚关系》 (*Tartaro-Bulgarian Relations*) 一书中予以重印和评价 , 54—95。

注2169 M.特鲁 (M.Treu) : 《大行政官狄奥多勒·梅托希特斯的作品》 (*Dictungen des Gross-Logotheten Theodoros Metochites*) , 1—54。

注2170 居兰德 : “狄奥多勒·梅托希特斯未编辑出版的诗歌” (“Les Poésies inédites de Théodore Métochites”) , 《拜占庭》 (布鲁塞尔) , III (1927) , 265—302。克伦巴赫 : 《拜占庭文献史》 , 552—553。近来 , 关于这些诗歌的手稿鉴定问题 , 见I.切维恩科 (I.Ševčenko) 的文章 : “对Th.梅托希特斯之演说及诗歌集的考察” (“Observations sur les recueils des discours et des poèmes”) , 《著作》 (*Scriptorium*) , II (1951) , 279—288。

注2171 居兰德 : “狄奥多勒·梅托希特斯的宫殿” (“Le Palais de Théodore Métochites”) , 《希腊研究杂志》 , XXXV (1922) , 82—95 ; 在86—93 , 他引用了该诗希腊文稿的一部分 , 附以法文译文。亦见埃伯索尔特《拜占庭浮华的艺术》 , 109。

注2172 居兰德 : 《尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯书信集》 , 368。

注2173 见迪尔：《拜占庭研究》，401。

注2174 居兰德：《尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯书信集》，348—353。

注2175 克伦巴赫：《拜占庭文献史》，554。

注2176 以上法典除《新律》、《法律选编》外，皆出自马其顿时期（见本书马其顿王朝一章）。《新律》是各个时期都有的法典，而《法律选编》（*Eclōga*）则产生于伊苏里亚王朝，即破坏圣像时期，见本书相应部分。——译者

注2177 P.科林内：“拜占庭立法”，《剑桥中世纪史》，IV，722—723。

注2178 L.西西里亚诺（L.Siciliano）：“拜占庭立法”，《意大利法律百科全书》（*Enciclopedia Giuridica Italiana*），IV（5），72。科林内：“拜占庭立法”，《剑桥中世纪史》，IV，723。

注2179 位于黑海西北岸和德涅斯特河流域，公元前7世纪的希腊移民区；15—20世纪先后归属摩尔多瓦、奥斯曼帝国、俄罗斯、罗马尼亚和苏联。——译者

注2180 L.卡索（L.Kasso）：《比萨拉比亚的拜占庭法》（*Byzantine Law in Bessarabia*），42—49。

注2181 E.让塞尔姆（E.Jeanselme）：“论巴黎国家图书馆一手稿中所见拜占庭的医疗手册（希腊文增补卷764）：翻译、注解及评注 [Sur un aide-mémoire de thérapeutique byzantine contenu dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris (Supplément grec, 764) : traduction, notes et commentaire]”，《迪尔研究文集》，I，170。

注2182 见M.特鲁，“曼纽尔·霍罗波鲁斯”，《拜占庭杂志》（德文），V（1896），538—559。克伦巴赫：《拜占庭文献史》，770—772；克伦巴赫论曼纽尔·霍罗波鲁斯的论文是以特鲁的论文为依据的。

注2183 海森伯格：《论巴列奥洛格时期的历史和文献》，112—132。

注2184 见X.西德里德斯（X.Siderides）：“曼纽尔·霍罗波鲁斯为皇帝曼纽尔八世巴列奥洛格写的颂辞”（“Μανουήλ ὁ λοβώλομ Ἐγκώμιον εἰς Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγον”）《拜占庭研究》（希腊），III（1926），168—191。

注2185 克伦巴赫：《拜占庭文献史》，782。F.多尔格：“关于阿

列克修斯·梅托希特斯和狄奥多勒·梅利特尼奥特斯的最新研究”(“Neues zu Alexios Metochites und zu Theodorus Meliteniotes”),《文献与研究》(*Studi et testi*) CXXIII (1946), 238—251。参见M.米勒“梅利特尼奥特的讽喻诗, 据皇家图书馆手稿公布”(“Poème allégorique de Méliténiote, publié d’après un manuscrit de la Bibliothèque Impériale”),《国家图书馆手稿之注释和摘编》(*Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*), XIX, 2 (1858), 2—11。

注2186 参见米勒上引文,《国家图书馆手稿之注释和摘编》, 11—138。蒙特拉蒂奇的《拜占庭文献史》没有提到这首诗。关于梅利特尼奥特的天文学作品之片断, 可见米涅编《希腊教父文献大全》, CXLIX, 988—1001。另一篇较好的文章和更多的片断可见《希腊天文学书卷目录》(*Catalogus codicum astrologicorum graecorum*), V, 3 (1910), 133—147 (书卷摘要 [Excerpta ex codice], 21, 梵蒂冈, 1059); XI, 1 (1932), 54 (埃斯克里亚尔抄本 [codices escorialenses])。

注2187 薄伽丘的著名寓言诗集。——译者

注2188 F.多尔格:“拜占庭文学与但丁”(“Die Byzantinische Literatur und Dante”),《第二届世界拜占庭大会论文集》, (1927), 47—48。在这次大会上, 多尔格提交了这篇论文, 认为狄奥多勒的诗是在但丁《神曲》的影响下完成的。但后来, 根据S.G.梅尔卡第的建议, 他改变了自己的观点, 认为这首诗与薄伽丘有关。在文艺复兴时期, 薄伽丘的一些著作译成了希腊语。薄伽丘的《苔塞伊达》(*Theseis*) 译成希腊语后, “开始出现了曾经在意大利一度繁荣的爱情诗歌系列作品。”J.施密特:“薄伽丘的《苔塞伊达》(*Théséide*, 薄伽丘早年写的爱情史诗。——译者) 和希腊的《苔塞伊达》”(“La ‘Théséide’ d’Boccace et la ‘Théséide’ grecque”),《当代希腊文学研究》(*Études de philologie neogrecque*), J.普希沙瑞(J.Psichari) 编, 280。亦见克伦巴赫《拜占庭文献史》, 870。

注2189 M.施劳赫(M.Schlauch):“君士坦丁堡的瑚恭宫”(“The Palace of Hugon de Constantinople”),《史鉴》, VII (1932), 505、507—508。

注2190 J.隆尼翁(J.Longnon):《关于阿莫利公爵领之征服》(*Livre de la Conquete de la Princée de L’Amorée*), lxxxiii—lxxxiv。

注2191 其希腊文版本可见W.瓦涅(W.Wagner)主编的《中世纪的三部叙事诗》(*Trois Poèmes du moyen âge*), 242—349; 对于该诗进行的详细分析, 见M.吉得尔《当代希腊文学研究》(*Études sur la littérature grecque moderne*) 151—196。新版见J.A.兰姆伯特(J.A.Lambert)所编, 545。J.B.柏里:《希腊土地上的骑士传奇》

(*Romance of Chivary on Greek Soil*) 11—12。

注2192 迪尔：《拜占庭人物传》，II，348。

注2193 克伦巴赫：《拜占庭文献史》，868。

注2194 《菲奥里欧和比安西菲欧勒的传奇》(*Le roman de Phlorios et Platzia Phlaore*)，D.C.赫瑟林主编，9、13—14；亦见104，1794。

注2195 《拜占庭的阿基里斯》(*L'Achilléide Byzantine*)，D.C.赫瑟林主编，9。

注2196 《拜占庭的阿斯里斯》，3—15；亦见克伦巴赫《拜占庭文献史》，848—849。蒙特拉蒂奇：《拜占庭文献史》，192—193。

注2197 《马其顿，一次考古旅行》(*Macedonia .An Archarological Journey*)，280。

注2198 迪尔：《拜占庭艺术手册》(第2版，1926年)，II，744—745。

注2199 迪尔：《拜占庭艺术手册》；上引文是对第1版(1910)中之文字的重复，702。

注2200 阿伊那洛夫(Ainalov)：《拜占庭绘画》(*Byzantine Painting*)，86、89、96。

注2201 “14世纪拜占庭绘画的‘复兴’”(“La ‘Renaissance’de la peintur Byzantine au XIV^e Siècle”)，《考古学杂志》，II (1912)，127—128。

注2202 迪尔：《拜占庭艺术手册》，II，748。

注2203 多尔顿：《东方基督教艺术》，240。

注2204 《拜占庭艺术手册》，II，751。关于14世纪拜占庭文艺复兴艺术的整章(735—751)在《拜占庭》杂志(布鲁塞尔)得以重印(II，[1926]，299—316)。在他的著作之第二版中，迪尔还无法使用多尔顿的著作之结论，但是一段时期以后，他在《拜占庭杂志》(德文)发表了对多尔顿著作的详细评论，XXVI (1926)，127—133。

注2205 “艺术的复兴”(*La Renovation qrtistique*)，《迪尔研究文集》，II，10。

注2206 《拜占庭艺术》，7、10。

注2207 H.皮尔斯 (H.Pierce) 和R.泰勒:《拜占庭艺术》, 15。

注2208 见夏尔·迪尔为G.米莱之著作《对于福音书中之圣像的研究》(*Recherches sur l'iconographie de l'Evangile*)写的书评,发于《学术杂志》,N.S.XV(1917),376。亦见G.索特利乌(G.Soteriou)“14世纪希腊本土的拜占庭绘画。14世纪大型绘画之风格问题之讨论”(“Die Byzantinische Malerei des XIV.Jahrhundert in Griechenland.Bemerkungen zum Stilproblem der Monumantalmalerei des XIV.Jahrhundert”),《希腊研究》(*Ελληνικά*), I(1928),95—117。

注2209 迪尔:《拜占庭艺术手册》,II,840—844;关于潘瑟里诺斯的生卒年代,见该书第842页和多尔顿《东方基督教艺术》,238注1。

注2210 这批绘画的全部照片收于巴黎高级研究院的照片集中;也见于J.埃伯索尔特所著《拜占庭微型画》(*La Miniature byzantine*), 59。

注2211 关于巴列奥洛格时期的微型画,见迪尔《拜占庭艺术手册》,II,872—874。

注2212 见康达可夫《马其顿,一次考古旅行》,圣彼得堡, 285。

注2213 《14世纪的拜占庭绘画》,68。

注2214 《古代塞尔维亚艺术。宗教画》(*L'Acient art serbe.Les eglises*),9。米勒:“拜占庭文化复兴”(“La Renaissance byzantine”),《第二届国际拜占庭研究会文集》,19—21。

注2215 A.海森伯格在他的“拜占庭文艺复兴问题”(“Das Problem der Renaissance in Byzanz”)(《历史杂志》,CXXIII[1926],393—412)一文中基本上否定了“拜占庭文艺复兴”的存在,但他是这样结束他的文章的:“只是在若干世纪之后,(拜占庭的)统治阶层才感觉到,在国家和教会所顽固推行的古典传统的覆盖下,新的、更丰富和深刻的生活处于深深的底层。但是,在这一时刻,由于西欧的贪婪,拜占庭世界永远衰落了;真正的文艺复兴既不属于拜占庭也不属于东欧其他的东正教国家。”(第412页),亦见F.多尔格在《德意志文学报》(*Deutsche Literaturzeitung*)的论述,XLVII(1926),1142—1143、1445。R.居兰德则在他的《论尼斯福鲁斯·格雷戈拉斯》中(第294—295页以及其他部分),强调了14世纪拜占庭的“真正文艺复兴”。参见由C.纽曼写的绝妙的但多少有些片面的文章“拜占庭文化和文艺复兴文化”(Byzantinische Kultur und Renaissancekultur),《历史杂志》,XCI(1903),215—232。

注2216 《著作集》，II，252。这一意见甚至见于J.库拉科夫斯基的《拜占庭历史》（第1版），I，12；在其第2版（1913年）中，这一论断又不见了。

注2217 F.佩特拉克：《家事和各类书信集》（*Epistolea de rebus familiaribus et Variæ*），XVIII，2；XXIV，12；G.弗拉卡赛蒂（Fracassetti）主编，II，474；III，302。见Th.乌斯宾斯基《拜占庭文明史论集》，301—302。A.维切洛夫斯基（A.Veselovsky）：“薄伽丘，他身边的人和同时代人”，《著作集》，V，86。

注2218 F.佩特拉克：《家事和各类书信集》，XXV，G.弗拉卡赛蒂主编，II，369。Th.乌斯宾斯基：《拜占庭文明史论集》，303。

注2219 《神谱》，XV，6；1532年，389。M.科勒林（Korelin）：《早期意大利人文主义及其史学》（*The Early Italian Humanism and Its Historiography*），993。

注2220 《神谱》，XV，6；1532年版，390：hujus ego mullum vidi opus。

注2221 G.科尔廷：《佩特拉克的生活和工作》（*Petrarca's Leben und Werke*）（莱比锡，1878年版），154。

注2222 Th.乌斯宾斯基：《论拜占庭文明史论集》，308。

注2223 《早期意大利人文主义及其史学》，998。

注2224 《著作集》，V，100—101。

注2225 佩特拉克：《佩特拉克个人书信集》（*Lettere sinili di Petrarca*），V，3；弗拉卡赛蒂编，I，299；亦见III，6，弗拉卡赛蒂编，I.73：“è certamente una gran bestia。”见《佩特拉克个人书信集》，弗拉卡赛蒂编，IV，98。薄伽丘：《神谱》，XV，6，1532年，389。见维切洛夫斯基“薄伽丘”，《著作集》，VI，364。

注2226 此处的罗马皇帝，应是德意志神圣罗马帝国的皇帝，而与古代罗马皇帝没有任何关系。——译者

注2227 佩特拉克：《佩特拉克个人书信集》，III，6。弗拉卡赛蒂编，I，174—175。弗拉卡赛蒂编《书信集》，IV，98。见维切洛夫斯基“薄伽丘”，《著作集》，VI，362—363。

注2228 《神谱》，XV，6；1532年，390。见维切洛夫斯基“薄伽丘”，《著作集》，VI，351—352。

注2229 《拜占庭文明史论集》，308。见薄伽丘《神谱》，XV，

6 ; 1532年 , 390 : “Leotium...ut ipse asserit , praedicti Barlaae auditorem. ”

注2230 P.查拉尼斯 (P.Charanis) : “论西西里和南意大利的希腊化问题” (“On the Question of the Hellenization of Sicily and Southern Italy”) , 《美国历史评论》 , LII (1946—1947) , 74—86。

注2231 P.巴蒂福尔 (P.Batiffol) : 《罗萨诺修道院》 (*L'Abbaye de Rossano*) , ix。

注2232 “薄伽丘” , 《著作集》 , V , 22。

注2233 同上书 , 23。

注2234 “Nec multum esset tanta utilitate ire in Italiam , in qua clerus et populus sunt pure Graeci in multis locis”见罗杰·培根《哲学纲要》 (*Compendium studii philosophiae*) , chap.6 ; 培根 : 《未出版作品集》 (*Opera quaedum hactenus inedita*) , 434。

注2235 “Et par toute Calabre li Paisant ne parlent se grizois non”。P.梅耶 : “古代法国历史编纂的先驱” (“Les Premières compilations francaises d’histoire ancienne”) , 《罗曼尼亚》 , XIV (1885) , 70页注5。

注2236 《佩特拉克个人书信集》 , XI,9;弗拉卡斯蒂编,II,164.

注2237 见莫尼耶《15世纪。15世纪意大利文学史论》 (*Le Quattrocento.Essai sur l’histoire litteraire du XV^e siècle italien*) , II , 6。

注2238 科勒林 : 《早期意大利人文主义及其史学》 , 1002。

注2239 古罗马著名希腊籍剧作家。——译者

注2240 莫尼耶 : 《15世纪》 (*Le quattrocento*) , II , 4 : “Quis enim praestantiorem Manuele virum , aut vidisse aut legisse meminit,qui ad virtutem ad gloriam sine ulla dubitatione natus erat?...”德森布里奥 (Decembrio) 认为 , “谈到他的文学知识 , 他似乎不是凡人 , 而是天使”。

注2241 《关于促成教会联合的宣教词》 (*Oratio dogmatica pro unione*) ; 米涅编 : 《希腊教父文献全集》 , CLXI , 612。

注2242 H.瓦斯特 (H.Vast) : 《红衣主教贝萨里翁 (1403—1472年) 》 (*Le Cardinal Bessarion* , 1403—1472) , 扉页。R.罗硕尔 (R.Rocholl) : 《贝萨里翁 , 文艺复兴史研究》 (*Bessarion.Studie zur Geschichte der Renaissance*) , 105。L.莫勒尔 (L.Mohler) : 《神学

家、人文主义者和政治家，红衣主教贝萨里翁》（*Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Statesmann*），406。

注2243 见A.萨多夫（A.Sadov）《尼西亚的贝萨里翁》（*Bessarion of Nicaea*），276。莫勒尔：《红衣主教贝萨里翁》，275—276；关于贝萨里翁的图书馆，见408—415。

注2244 兰普罗斯：《当代希腊回忆录》（*Νέος Ἑλληνομνήμων*），XIII（1916），146—194；也有抽印本出版。

注2245 瓦斯特：《红衣主教贝萨里翁》，ix、xi。

注2246 “贝萨里翁的葬礼词”（“*Laudatio funebris Bessarionis*”）；米涅编：《希腊教父文献全集》，CLXI，140。

ALSO SPRACH
ZARATHUSTRA

Friedrich Nietzsche

查拉图斯特拉如是说

【德】尼采 著

孙周兴 译

不要抛弃你灵魂里的英雄，
神圣地保持你最高的希望。 尼采

商务印书馆
The Commercial Press

目录

中文版凡例

前 言

查拉图斯特拉如是说 [第一部]

查拉图斯特拉之序言

一

二

三

四

五

六

七

八

九

十

查拉图斯特拉的演讲

1. 三种变形

2. 德性讲坛

3. 彼世论者

4. 身体的蔑视者

5. 快乐与热情

6. 苍白的罪犯

7. 读与写

8. 山上的树

9. 死亡说教者

10. 战争与战士

11. 新偶像

12. 市场上的苍蝇

13. 贞洁

14. 朋友

15. 千个与一个目标

16. 邻人之爱

17. 创造者之路

18. 老妇与少妇

19. 毒蛇之咬

20. 孩子与婚姻

21. 自由的死亡

22. 赠予的德性

查拉图斯特拉如是说 [第二部]

23. 持镜的小孩

24. 在幸福岛上

25. 同情者

- 26 . 教士们
- 27 . 有德性者
- 28 . 流氓痞子
- 29 . 毒蛛
- 30 . 著名智者
- 31 . 夜歌
- 32 . 舞曲
- 33 . 坟墓之歌
- 34 . 自我克服
- 35 . 崇高者
- 36 . 教养之邦
- 37 . 无瑕的知识
- 38 . 学者
- 39 . 诗人
- 40 . 大事件
- 41 . 预言家
- 42 . 救赎
- 43 . 人类的聪明
- 44 . 最寂静的时刻

查拉图斯特拉如是说 [第三部]

- 45 . 漫游者
- 46 . 幻觉与谜团
- 47 . 违愿的幸福
- 48 . 日出之前
- 49 . 萎缩的德性
- 50 . 在橄榄山上
- 51 . 路过
- 52 . 背叛者
- 53 . 返乡
- 54 . 三种恶
- 55 . 重力的精神
- 56 . 旧牌与新牌
- 57 . 痊愈者
- 58 . 大渴望
- 59 . 另一支舞曲
- 60 . 七个印记

查拉图斯特拉如是说 [第四部] (最后一部)

- 61 . 蜜之祭品
- 62 . 苦难的呼声
- 63 . 与国王的谈话
- 64 . 水蛭
- 65 . 魔术师
- 66 . 退职的
- 67 . 最丑陋的人

68 . 自愿的乞丐

69 . 影子

70 . 正午

71 . 欢迎

72 . 晚餐

73 . 高等人

74 . 忧郁之歌

75 . 科学

76 . 在荒漠女儿们中间

77 . 唤醒

78 . 驴子节

79 . 梦游者之歌

80 . 征兆

尼采手稿和笔记简写表

译后记

[返回总目录](#)

中文版凡例

一、本书根据科利/蒙提那里编辑的15卷本考订研究版《尼采著作全集》（Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, 简称“科利版”）第4卷（KSA4: Also sprach Zarathustra）译出。

二、中文版力求严格对应于原著。凡文中出现的各式符号亦尽量予以原样保留。唯在标点符号上，如引号的使用，在中文版中稍有一些变动，以合乎现代汉语的习惯用法。原版斜体字在中文版中以重点号标示。

三、文中注释分为“编注”和“译注”两种。“编注”是译者根据科利版《尼采著作全集》第14卷第279 - 344页（对科利版第4卷的注解）译出的，补入正文相应文字中，以方便读者的阅读和研究。

四、科利版原版页码在中文版相应位置中被标为边码。编注中出现的对本书内容的文献指引，中文版以原版译码标识。由于中文版把原版单独成卷的“编注”改为当页脚注，故已没有太大的必要标出原版为方便注释而作的行号。相应地，“编注”中出现的行号说明也予以放弃，而改为如下形式：×××××……]，表明该“编注”涵盖的范围从×××××到该“编注”号码所标记之处。

针对短句、短语或词语的“编注”，在中文版中标示为：短句、短语或词语]。

五、中译者主张最大汉化的翻译原则，在译文中尽量不采用原版编注中使用的缩写和简写形式，而是把它们还原为相应的中文全称。原版编注中对尼采本人著作的文献指引（包括不同版本的文集、单行本）均以缩写形式标示，如以“JGB”表示《善恶的彼岸》，在中文版中一概还原为著作名；原版编注中对科利版《尼采著作全集》诸卷的文献指引，中文版均以中文简写形式“科利版加卷号”的方式标示；唯原版编注中对尼采不同时期手稿和笔记的文献指引，因内容解说过于繁琐，中文版也只好采用原版的简写法，并在书后附上“尼采手稿和笔记简写表”。

前 言

考订研究版第4卷收入《查拉图斯特拉如是说。一本为所有人而又不为任何人的书》，该书计有四部。其中第一部和第二部出版于1883年，第三部出版于1884年，第四部（即最后一部）于1885年作为私人印刷品出版。1886年，尼采把前三部合订出版，书名为：《查拉图斯特拉如是说。一本为所有人而又不为任何人的书。共三部》。在其著作目录中（《善恶的彼岸》封底，1886年），尼采对此作了如下备忘记录：“这本著作的第四部即最后一部，作于1885年初，迄今尚未交付出版。”

与本卷相应的是考订全集版（KGW）第6卷第1册（柏林1968年）。

本卷结尾处译出的“编后记”乃乔尔乔·科利 [注1](#) 为意大利文版《查拉图斯特拉如是说》所撰写的（出版于1968年，阿德菲出版社，米兰）。

马志诺·蒙提那里

查拉图斯特拉如是说 [第一部]

一本为所有人而又不为任何人的书

查拉图斯特拉之序言【11】

— 注2

查拉图斯特拉三十岁 [注3](#) 时，离开了他的故乡和故乡的湖，遁入山林隐居起来。他在那里享受自己的精神和孤独，历经十年之久而乐此不疲。但终于，他的心灵发生了转变，——有一天早晨，他随着曙光一道起床，朝着太阳走去，他对太阳说道：

“你，伟大的星球啊！倘若没有你所照耀的人们，你的幸福又会是什么啊！

十年里，你在这里升起，照临我的洞穴：要是没有我，没有我的鹰和我的蛇，你就会厌倦于你的光明，厌倦于这样一条老路了。

而我们每个早晨都期待着你，领受你的丰盈光辉，而且因此为你祝福。

看哪！我就像采集了太多蜂蜜的蜜蜂，厌烦了自己的智慧，我需要伸展的双手。

我想要馈赠和分发，直到人间的智者又一次欢欣于自己的愚拙，人间的贫者又一次欢欣于自己的财富。

为此我必须下降到深渊：就像你在傍晚时分沉入海面，还给阴界带去光明，你这无比丰盈的星球啊！

【12】我必须与你一样下山， [注4](#) 就像我想要去的人间所讲的那样。

那么，祝福我吧，你这宁静的眼睛，甚至能毫无妒忌地看出一种过大的幸福！

祝福这只将要溢出的酒杯吧，使其中的酒水金子一般流溢，把你的幸福的余晖洒向四方！

看哪！这只杯子又想要成为空的了，查拉图斯特拉又想要成为人了。”

——于是查拉图斯特拉开始下山了。

二

查拉图斯特拉独自下山，一路上没有碰到任何人。而当他走进森林

时，有一位白发老人突然出现在他面前，这位老人为了到林子里寻找树根，离开了自己神圣的茅舍。他向查拉图斯特拉如是说道：

这个漫游者我并不陌生：一些年前他 [注5](#) 曾路过这里。他叫查拉图斯特拉；但他变样了。

想当年你把你的灰搬到山上去：[注6](#) 今天你是要把你的火带到山谷里去吗？你就不怕挨纵火犯的惩罚吗？

我认出来了，这确实是查拉图斯特拉。他的眼睛是纯净的，他的嘴上丝毫不含厌恶。他不就像一位舞者那样走了过来？[注7](#)

查拉图斯特拉是变了样，查拉图斯特拉变成了孩子，查拉图斯特拉是一个觉醒者[注8](#)了：那么，你在沉睡的人们那里要些什么呢？

你生活在孤独里犹如生活在大海里，大海承载过你。啊，莫非你是想登陆了？啊，你又想自己拖着你的身体吗？

查拉图斯特拉答曰：“我爱人类啊。”【13】

可是，这位圣徒说，为什么我却逃到这森林里，逃到这荒野之地来了？难道不正是因为我曾经太爱人类了吗？

现在我爱的是上帝：我不爱人类了。在我看来，人是一个太不完美的东西。对人类的爱会要了我的命。[注9](#)

查拉图斯特拉答道：“关于爱我讲什么啊！我要带给人类的是一件礼物！”

什么也不要给人类，这位圣徒说。你宁可取走他们一点负担，与他们一起担着——这样对他们最有好处了：只要你乐于这样做！

而要是你想给予他们什么，那就只给他们以施舍，还要让他们乞求你的施舍！

“不，”查拉图斯特拉答曰，“我不施舍。[注10](#) 要行施舍，我还不够贫穷呢。”

这位圣徒嘲笑查拉图斯特拉，说道：那你就留神如何使他们来接受你的宝物！他们对隐士不信任，也不相信我们是为赠予而来的。

在他们听来，我们穿过街道的脚步响得太孤独了。就像在夜间，离日出还有好久，他们躺在床上听到一个人走过，他们大抵会问自己：这个窃贼要去哪里啊？

不要到人群里去，待在森林里吧！宁可到野兽群里去！为什么你不愿意跟我一样呢——熊归熊群，鸟入鸟群？[注11](#)

“圣徒在森林里做些什么事呢？”查拉图斯特拉问道。

这位圣徒答道：我创作曲子，吟唱之，而当我作曲时，我笑啊，哭啊，哼哼唧唧：我就这样赞颂上帝。

我用唱、哭、笑和哼来赞颂上帝，那是我的上帝。可你给我们带来了什么礼物呢？

查拉图斯特拉听了这番话，就向这位圣徒致意，并且说道：“我能给你们什么啊！倒是快点让我走吧，免得我从你们这里拿走什【14】么！”——于是他们分手了，这位老人和这位漫游者，他们笑着，宛若两个孩子。

而当查拉图斯特拉独自一人时，他就对自己的心说道：“难道这是可能的吗？这位老圣徒待在森林里，居然还根本不曾听说：上帝死了！”[注12](#)

三

当查拉图斯特拉来到森林旁的最近一个城市时，他发现市场上聚集着大量民众：因为据预告，人们可以观看一个走绳演员的表演。查拉图斯特拉就对民众说道：

我来把超人教给你们。人类是某种应当被克服的东西。为了克服人类，你们已经做了什么呢？[注13](#)

迄今为止，一切生物都创造了超出自身之外的东西：而你们，难道想成为这一洪流的退潮，更喜欢向兽类倒退，而不是克服人类吗？

对于人来说，猿猴是什么呢？一个笑柄或者一种痛苦的羞耻。而对于超人来说，人也恰恰应当是这个：一个笑柄或者一种痛苦的羞耻。[注14](#)

你们已经走完了从蠕虫到人类的道路，但你们身上有许多东西仍然是蠕虫。[注15](#) 从前你们是猿猴，而即使现在，人也仍然比任何一只猿猴更像猿猴。

而你们当中最聪明者，也只不过是一个植物与鬼怪的分裂和混种。然而，我叫你们变成鬼怪或者植物了吗？[注16](#)

看哪，我来把超人教给你们！

超人乃是大地意义。让你们的意志说：超人是大地意义！

【15】我恳求你们，我的兄弟们，忠实于大地吧，不要相信那些对你们阔谈超尘世的希望的人！无论他们知不知道，他们都是放毒者。

他们是生命的轻蔑者、垂死者，本身就是中毒者，已经为大地所厌倦：那就让他们去吧！

从前，亵渎上帝是最大的亵渎，然而上帝已经死了，因此这些亵渎者也就死了。现在，最可怕的亵渎就是对于大地的亵渎，就是对于玄妙莫测之物的内脏的高度敬重，高于对于大地意义的敬重！

从前，灵魂轻蔑地看着肉体：而且在当时，这种轻蔑就是至高的事情了——灵魂想要肉体变得瘦弱、恶劣、饥饿。灵魂就这样想着逃避肉体和大地。

啊，这种灵魂本身还更瘦弱、恶劣和饥饿呢：而且残暴正是这种灵魂的淫欲！[注17](#)

可是，我的兄弟们，连你们也对我说：你们的肉体对于灵魂告知了什么呢？难道你们的灵魂不是贫乏和肮脏，一种可怜的惬意吗？

确实，人是一条肮脏的河流。人们必须已然成为大海，方能接纳一条肮脏的河流，而不至于变脏。

看哪，我来把超人教给你们：超人就是这大海，你们的大轻蔑可能沉没于其中。[注18](#)

你们能够体验的最伟大的事情是什么？那就是大轻蔑的时光。[注19](#)那时候，连你们的幸福也会使你们厌恶，你们的理智与你们的德性亦然。

那时候，你们会说：“我的幸福算什么啊！它是贫乏和肮脏，以及一种可怜的惬意。但我的幸福原是要为此在生命辩护的！”

那时候，你们会说：“我的理性算什么啊！它渴望知识就像狮子渴求食物吗？它是贫乏和肮脏，以及一种可怜的惬意！”

那时候，你们会说：“我的德性算什么啊！它还不曾使我发狂。
【16】我是多么厌倦我的善和我的恶啊！这一切都是贫乏和肮脏，以及一种可怜的惬意！”

那时候，你们会说：“我的公正算什么啊！我不认为我会成为火焰和煤炭。但公正者就是火焰和煤炭！”

那时候，你们会说：“我的同情算什么啊！同情不就是钉死那个爱人类者的十字架吗？但我的同情并不是钉上十字架的死刑。”[注20](#)

你们已经这样说了吗？你们已经这样呼叫了吗？啊，但愿我已经听到你们这样呼叫了！

并非你们的罪恶——是你们的知足[注21](#)在朝天呼叫[注22](#)，是你们罪

恶中的吝惜在朝天呼叫！

然则那用舌头舔你们的闪电在哪里呢？那必定注射到你们身上的疯狂在哪里呢？ [注23](#)

看哪，我来把超人教给你们：他就是那道闪电，他就是那种疯狂！

当查拉图斯特拉说了这番话，人群中有人叫道：“我们早就听够了那个走绳演员；现在也让我们去看看他吧！”于是人群都嘲笑查拉图斯特拉。而那个走绳演员以为这话是对他说的，就开始表演了。

四

但查拉图斯特拉看着人群，心生惊奇。于是他说：

人是一根系在动物与超人之间的绳索，——一根悬在深渊之上的绳索。

一种危险的穿越，一种危险的路途，一种危险的回顾，一种危险的战栗和停留。

人身上伟大的东西正在于他是一座桥梁而不是一个目的：人【17】身上可爱的东西正在于他是一种过渡 和一种没落。

我爱那些人们，他们除了作为没落者就不懂得生活，因为他们是过渡者。 [注24](#)

我爱那些伟大的轻蔑者，因为他们是伟大的崇敬者，是渴望着彼岸的箭矢。

我爱那些人们，他们不先在群星之外寻求某种没落和牺牲的理由：而是为大地而牺牲，使大地有朝一日能归属于超人。

我爱那人，他活着是为了认识，他要求认识是为了让超人有朝一日活起来。他就这样意愿没落。 [注25](#)

我爱那人，他辛勤劳动和发明，从而为超人建造起居所，为超人准备大地、动物和植物：因为他就这样意愿没落。

我爱那人，他热爱自己的德性：因为德性是求没落的意志，也是一支渴望的箭矢。

我爱那人，他不为自己保留一点儿精神，而是意愿完全成为他的德性的精神：他就这样作为精神跨越桥梁。

我爱那人，他使自己的德性变成自己的倾向和自己的祸患：他就这

样为自己的德性之故而意愿生活以及意愿不再生活。 注26

我爱那人，他并不意愿拥有太多的德性。一种德性胜于两种德性，因为一种德性更能成为祸患所系的关节。 注27

我爱那人，他挥霍自己的灵魂，他不愿受人感恩也不回报：因为他总是赠予，而不愿为自己存留什么。 注28

我爱那人，他在走运掷中骰子时便心生羞愧，进而问道：莫非我是一个奸诈的赌徒么？——因为他意愿毁灭。 注29

我爱那人，他在行为之前先抛出金言，他所持总是胜于他作的【18】许诺：因为他意愿没落。 注30

我爱那人，他为未来者辩护，救赎过去者：因为他意愿毁灭于当前的人们。

我爱那人，他由于挚爱自己的上帝而责罚上帝：因为他必定要毁灭于上帝之怒。 注31

我爱那人，即便在受伤时他的灵魂也是深邃的，而且他可能毁灭于一个小小的冒险事件：他就这样喜欢跨越桥梁。 注32

我爱那人，他的灵魂过于丰盈，以至于他忘掉了自己，而万物皆在他心中：万物就将这样成为他的没落。 注33

我爱那人，他具有自由的精神和自由的心灵：所以他的头脑只不过是心灵的内脏，而他的心灵驱使他走向没落。 注34

我爱所有那些人，他们犹如沉重的雨点，从悬于人类头顶的乌云中散落下来：它们预告着闪电之到来，而且作为预告者归于毁灭。

看哪，我是一个闪电预告者，来自乌云的一颗沉重雨点：而这闪电就叫超人。——

五

查拉图斯特拉讲完这些话，又看着人群，归于沉默了。“他们站在那里，”他对自己的心灵说道，“他们讪笑了：他们弄不懂我，我的嘴对不上他们的耳朵。 注35

难道我们首先不得不打破他们的耳朵，使他们学会用眼睛听话吗？难道我们必须像铙钹与劝人忏悔的牧师一样喧哗吗？抑或他们只相信口吃者？ 注36

他们拥有某种可骄傲的东西。然则他们怎样称呼这种使他们【19】

感到骄傲的东西呢？他们称之为教养，这种东西使他们卓然有别于牧羊人。

因此，关于自身，他们不愿听到‘轻蔑’一词。于是我就要冲着他们的骄傲来说话。

于是我就要跟他们说最可轻蔑者：而那就是末人。” [注37](#)

查拉图斯特拉对人群如是说：

是人类为自己确定目标的时候了。是人类栽培他最高希望的萌芽的时候了。

为此他的土壤还是足够肥沃的。但有朝一日，这土壤会变得贫瘠而温顺，再也不能从中长出任何高大的树木。

啊！人类再也不能射出他那渴望超越自己的火箭的时候正在到来，人类的弓弦已经忘掉了嗖嗖之声！

我要对你们说：人身上还必须有一种混沌，才能够孕育出一颗飞舞的星球。我要对你们说：你们身上还有一种混沌。 [注38](#)

啊！人类再也不能孕育任何星球的时候正在到来。啊！那最可轻蔑的人的时代正在到来，他将再也不能轻蔑自己。

看哪！我要向你们指出那末人。

“什么是爱情？什么是创造？什么是渴望？什么是星球？”——末人如是问，眨巴着眼睛。

于是大地变小了，使一切变小的末人就在上面跳跃。他的种族就如同跳蚤一般不可灭绝；末人活得最久长。

“我们发明了幸福”——末人说，眨巴着眼睛。

他们已经离弃了那难于生活的地带：因为他们需要热量。人们还爱着邻人，与邻人相摩擦：因为他们需要热量。

【20】他们把生病和怀疑视为罪恶：人们小心翼翼地走过来。一个甚至还会在石头或者人身上绊倒的笨蛋！

偶尔吃一点点毒药：这将给人带来适意的梦。最后吃大量毒药，就会导致一种适意的死亡。

人们还在工作，因为工作是一种消遣。但人们要设法做到这种消遣不至于伤人。

人们不再变得富有，也不再变得贫困：两者都太辛苦了。谁还愿意统治啊？谁还愿意服从啊？两者都太辛苦了。

没有牧人，而只有一个牧群！^{注39} 人人都要平等，人人都是平等的：谁若有别样感受，就得自愿进入疯人院。

“从前人人都是发疯的”——最精明者说，而且眨巴着眼睛。

人们是聪明的，知道一切发生之事：人们就这样没完没了地嘲弄。人们依然在争吵，但很快言归于好——不然这是要坏了肠胃的。

人们在白昼有自己小小的快乐，在夜里也有自己的丁点乐趣：但人们重视健康。

“我们发明了幸福”——末人说，并且眨巴着眼睛。——

至此，查拉图斯特拉的第一个演讲结束了，这个演讲也被叫做“开场白”：因为到这地方，人群的叫喊和兴致打断了他。“把这个末人给我们吧，查拉图斯特拉啊”——他们叫喊起来——“把我们弄成这种末人吧！我们就可以把超人送给你了！”群众全体欢欣鼓舞，发出啧啧咂舌之声。但查拉图斯特拉变得悲伤了，他对自己的心灵说道：

他们弄不懂我：我的嘴对不上他们的耳朵。

可能我在山里生活得太久了，我听了太多的潺潺溪流和阵阵林涛：现在我跟他们讲话，犹如向牧羊人讲话一般。

我的灵魂平静而明亮，犹如上午的群山。但他们以为，我是冷【21】酷的，是一个极其恶作剧的讥讽者。

而现在他们盯着我，发出笑声：他们笑着还仇视于我。那就是含在他们笑里的冰霜。

六

但这时候发生了某件事情，使人人瞠目结舌了。因为这期间那个走绳演员已经开始了他的表演：他从小门走出来，踩上了一根系在两座塔之间的绳索，也就是悬在市场与群众上方的一根绳索。当他刚好走到中心时，小门又一次打开，跳出来一个彩衣少年，就像一个丑角，快步跟上前面那人。“向前啊，跛子，”这少年以可怕的声音喊道，“向前啊！懒鬼，黑市商人，小白脸！别让我用脚后跟踹你！你在这两塔之间做什么！你应该在塔里的，人们应当把你关起来，你阻碍了一个比你更好的人的自由轨道！”——而且他每喊一句话，就一步步越来越逼近他了：而当他到走绳演员身后只有一步之遥时，使人人瞠目结舌的可怕事

情发生了：——他恶鬼似地大叫一声，跃过了前面挡着他路的人。而这个走绳演员看到他的对手胜利了，就乱了方寸，踩了个空；他扔掉了手里的平衡杆，手足乱舞，比杆子更快速地掉了下来。市场和群众犹如暴风雨袭来时的大海：全体乱作一团，四处逃散，尤其是在走绳演员的身体要坠落下来的地方。

【22】而查拉图斯特拉却站着不动，那身体恰好就掉到他旁边，摔得厉害，伤筋动骨了，不过还没有一命呜呼。一会儿，这个受伤者醒了过来，看到查拉图斯特拉跪在他身旁。“你在这儿弄什么呢？”终于他说，“我早就知道魔鬼会拌我一腿的。现在他正把我拖向地狱：你想阻止他吗？”

“说老实话，朋友，”查拉图斯特拉答道，“你讲的一切都是没有的：没有什么魔鬼，也没有什么地狱。你的灵魂会比你的肉体更快死掉：现在你再不要怕什么了！”

这个走绳演员狐疑地望着他，然后说道：“如果你讲的是真相，那么，即使我丢了性命也没有丧失什么。我并不比一头动物强多少，差不多就是人们通过鞭笞和微薄饲料 [注40](#) 教出来的一头跳舞动物。”

“不对的，”查拉图斯特拉说，“你把危险弄成你的职业，这没什么可轻蔑的。现在你毁于自己的职业：为此我要亲手把你埋葬。” [注41](#)

查拉图斯特拉说了这话，垂死的走绳演员不再回答了；不过他移动自己的手，仿佛是要抓住查拉图斯特拉的手以示感谢。——

七

此间暮色降临，市场已隐于黑暗中了：群众已经散去，因为即便好奇和惧怕也是令人疲惫的。查拉图斯特拉却席地坐在死者旁边，沉湎于思索：他就这样忘掉了时间。但最后，到了黑夜，一阵寒风吹过这位孤独者。查拉图斯特拉于是站了起来，对自己的心灵说道：

【23】真的，查拉图斯特拉今天搞了一次漂亮的捕鱼！没捉到人，倒是捉到一具尸体 [注42](#)。

人生此在 [注43](#) 阴森可怕，而且还总是无意义的：一个丑角就可能成为人生的厄运。

我要把人类存在的意义教给人类：这种意义就是超人，那是来自乌云的闪电。

然则我仍远离于人类，我的心意不能向他们的心意倾诉。在他们看来，我依然处于一个傻瓜与一具尸体之间。

夜是暗的，查拉图斯特拉的路是暗的。 [注44](#) 来罢，你这冰冷而僵硬

的同伴啊！我来背你，到我要亲手埋葬你的地方去罢。

八

查拉图斯特拉向自己的心灵说完这番话，便背负着尸体，上路了。他还没有走到百步之远，有一个人溜到他身旁，向他低声耳语——看哪！讲话的这个人就是塔里那个丑角。“查拉图斯特拉啊，离开这个城市吧！”这个丑角说；“这里有太多的人恨你。善人和正直者们恨你，他们把你称为他们的仇敌和轻蔑者；具有正宗信仰的信徒们恨你，他们把你称为群众的危险。人们嘲笑你，这是你的幸运：真的，你讲话就像一个丑角。你与这条死狗结伴，这是你的幸运；当你这样贬低自己时，你今天就挽救了自己。但离开这个城市吧——或者明天我要从你身上跳过去，一个活人跳过一个死人。”说完这话，那人便消失了；而查拉图斯特拉继续穿行于黑暗的胡同。

在城门口，查拉图斯特拉遇见了那些掘墓人：他们用火把照着【24】他的脸，认出了查拉图斯特拉，便对他大加嘲弄。“查拉图斯特拉背走了这条死狗：好呀，查拉图斯特拉变成掘墓人了！因为要拿这块烂肉，我们的手太干净。查拉图斯特拉是想偷魔鬼的食物吧？那很好！那就祝好口福了！只要魔鬼不是一个比查拉图斯特拉更高明的偷儿！——他偷走他俩，他把他俩一起吃了！”他们互相笑着，交头接耳。

查拉图斯特拉一言未发，走他自己的路。走了两个钟头，走过森林和沼泽地，他听了太多饿狼的嚎叫，他自己也突然觉得饿了。于是他在一座亮着灯光的孤独小屋前停了下来。

饥饿像一个强盗向我袭来。查拉图斯特拉说，在森林和沼泽地，饥饿向我袭来，而且是在这深夜里。

我的饥饿有着奇怪的脾气。经常在饭后它就来了，而今天它却整天未出现：它待在哪儿呢？

于是查拉图斯特拉敲了小屋的门。一个老人出现在门口；他持着一盏灯，问道：“是谁来我这儿，来搅我不妙的睡梦呢？”

“一个活人和一个死者，”查拉图斯特拉说，“给我一点吃的和喝的吧，我白天忘吃喝了。凡给饥饿者膳食的，他便提升了自己的灵魂：注45 有句格言这么说的。”

老人走开了，但很快又回来了，端给查拉图斯特拉面包和酒。“对饥饿者来说，这是一个凶险的地方，”老人说，“所以我住在这里。兽和人都到我这个隐士这儿来。不过也叫你的同伴吃点喝点吧，他比你更疲惫了。”查拉图斯特拉说：“我的同伴已经死了，我难【25】以劝他吃喝的。”“这与我不相干，”老人气呼呼地说，“谁敲我的门，也就得接受我端给他的。吃吧，祝一路平安！”——

然后查拉图斯特拉又走了有两个小时，依着大道，迎着星光：因为他是一个惯于夜行的人，而且喜欢正视一切沉睡之物。而当晨光初露时，查拉图斯特拉已处于一片深林里，前面再也没有路了。他于是把死者放在一棵空树里，在自己脑袋上方——因为他要防饿狼来侵犯死者——，自己就躺在地面青苔上。他很快就入睡了，肉体疲惫，却有一个平静的灵魂。 注46

九

查拉图斯特拉睡了很久，不仅曙光掠过他的面庞，而且上午也过去了。最后他的眼睛睁开了来：查拉图斯特拉惊奇地看着森林和一片寂静，又惊奇地看着自己。接着他迅速站了起来，犹如一个突然看到陆地的水手，而且欢呼起来：因为他看见了一个新的真理。他于是对自己的心灵说道：

我恍然大悟了：我需要同伴，活的同伴，——而不是死的同伴和尸体，任我带到我要去的地方。

我需要的乃是活的同伴，他们跟随我，因为他们愿意听从自己——到我要去的地方。

我恍然大悟了：查拉图斯特拉不该向群众讲话，而要向同伴讲话！查拉图斯特拉不该成为某个牧群的牧人和牧犬！

把许多人从牧群里引开——我是为此而来的。群众和牧群会【26】对我发怒：查拉图斯特拉愿意把牧人们称为强盗。

我说的是牧人，但他们却自称为善人和正直者。我说的是牧人：但他们自称为正宗信仰的信徒。

看看这些善人和正直者吧！他们最恨谁呢？最恨那个打碎他们的价值招牌 注47 的人，那个破坏者，那个罪犯：——但那就是创造者。

看看形形色色信仰的信徒吧！他们最恨谁呢？最恨那个打碎他们的价值招牌的人，那个破坏者，那个罪犯：——但那就是创造者。

创造者寻求的是同伴，而不是尸体，而且也不是牧群和信徒。创造者寻求的是共同创造者，那些把新价值记在新招牌上的人们。

创造者寻求的是同伴，以及共同收获者：因为在他那里，一切都成熟了，可以收获了。但他缺少百把镰刀： 注48 所以他拔掉麦穗，而且恼怒了。 注49

创造者寻求的是同伴，以及那些善于磨镰刀的人。人们将把他们称为毁灭者以及善与恶的轻蔑者。但他们是收获者和庆祝者。

查拉图斯特拉寻求共同创造者，查拉图斯特拉寻求共同收获者和共同庆祝者：与牧群、牧人、尸体在一起，他能创造什么啊！

而你，我的第一个同伴，祝你平安吧！我已经把你埋好在空树里，我已经把你藏好了，免于饿狼侵犯了。

但我要与你分手了，时候到了。在曙光与曙光之间，我得到了一个新的真理。

我不该是牧人，不该是掘墓人。我不愿再次与群众讲话；我已经最后一次对一个死者说话了。

我要与创造者、收获者、庆祝者为伍：我要向他们指出彩虹，以及超人的全部阶梯。

我将为隐士唱我的歌，也为双栖者 [注50](#) 唱我的歌；谁还能听闻所【27】未闻的，我就要以我的祝福使他心生苦恼。

我要向我的目标前进，我要走自己的路；我将跳过踌躇者和拖拉者。就这样，让我的前进成为他们的没落！

十

太阳到正午时，查拉图斯特拉向自己的心灵说完了上面这番话：这时他疑惑地望着高空——因为他听到空中传来一声锐厉的鸟叫。看哪！一只鹰正在空中翱翔，兜着大圈子，而且身上还悬挂着一条蛇，这蛇似乎并不是它的猎物，而像是一个朋友，因为蛇就盘绕在它的头颈上。

“它们是我的动物！”查拉图斯特拉说道，心中充满了喜悦。

太阳下最高傲的动物，太阳下最聪明的动物啊——它们外出探听消息。

它们想要知道，查拉图斯特拉是不是还活着。说真的，我还活着吗？

我感到在人群中比在兽群里更危险，查拉图斯特拉行着危险的路。愿我的鹰和蛇来引导我！

查拉图斯特拉说完这话，想起了森林里那位圣徒的说法，他于是叹息一声，对自己的心灵说道：

“但愿我更聪明些吧！但愿我从骨子里成为聪明的，就像我的蛇！

然则我这是在祈求不可能的事：那么，我祈求我的高傲要永远伴随我的聪明！

【28】如果有朝一日我的聪明弃我而去：——唉，它总喜欢逃遁！
——但愿我的高傲还能与我的愚蠢一道飞扬！”[注51](#) [注52](#)

——于是查拉图斯特拉开始下山。

【29】查拉图斯特拉的演讲

1. 三种变形 [注53](#)

我要向你们指出精神的三种变形：精神如何变成骆驼，骆驼如何变成狮子，狮子如何最后变成小孩。

精神有大量重负，那强壮而负重、蕴含着敬畏的精神：精神之强壮就要求重负和至重者。

什么是重的呢？负重的精神如是问，它像骆驼似的跪下，意愿满驮于背。

英雄们啊，至重者是什么呢？负重的精神如是问，使我把它承担，使我欢欣于自己的强壮。

难道它不就是：贬抑自身以损伤自己的高傲？展现自己的愚蠢以嘲讽自己的智慧？

抑或它就是：当我们的事业庆祝自己的胜利时与之告别？登上高山以试探那试探者？ [注54](#)

抑或它就是：以知识的橡果和青草喂养自己，为了真理的缘故而让灵魂受饿？

抑或它就是：患病而把安慰者打发走，与那些永远听不到你之所愿的聋子结成友谊？

抑或它就是：跃入肮脏的水中，如果那是真理之水，而并不拒绝那冰冷的青蛙和温热的蟾蜍？

抑或它就是：热爱那些蔑视我们的人们，当鬼怪想要惊吓我们【30】时，伸手给它？ [注55](#)

所有这一切重负，都由负重的精神承担起来：就好像满驮着赶向沙漠的骆驼，负重的精神就这样赶向自己的沙漠。

而在最寂寥的沙漠中发生着第二种变形：精神在这里变成狮子，精神想要夺取自由而成为自己的沙漠的主人。

在这里，精神寻找它最后的主人：它意愿与之为敌，与它最后的上帝为敌，它意愿与巨龙争夺胜利。

精神不想再称为主人和上帝的巨龙是什么呢？这巨龙就叫做“你应

当”。但狮子的精神却说“我意愿”。 [注56](#)

“你应当”躺在路上，金光闪闪，一头有鳞动物，每一片鳞上都闪烁着金色的“你应当！”

千年古老价值在这些鳞片上闪烁，这所有龙中最强大的龙如是说：“事物的全部价值——在我身上闪烁。”

“一切价值都已经创造好了，而一切被创造的价值——就是我。真的，不应再有‘我意愿’了！”这龙如是说。

兄弟们，精神中何以需要狮子呢？那断念而敬畏的可载重的动物有何不足吗？

创造新的价值——即便狮子也还不能：但为着新的创造而为自己创造自由——这是狮子的权力所能的。

为自己创造自由，也包括一种对义务的神圣否定：兄弟们，这是需要狮子的。

为自己取得创造新价值的权利——对于一种负重而敬畏的精神来说，此乃最可怕的获取。真的，对它来说，这是一种掠夺，一种掠夺性动物的行径。

【31】它曾挚爱这种“你应当”，以之为它的最神圣之物：现在它也还不得不在最神圣之物中寻找虚妄和肆意，使之能从自己的挚爱中夺取自由：为这种夺取，便需要狮子。

然而，兄弟们啊，请说说小孩还能做什么连狮子都不能做的事？何以掠夺性的狮子必得变成小孩呢？

小孩乃是无辜和遗忘，一个新开端，一种游戏，一个自转的轮子，一种原初的运动，一种神圣的肯定。 [注57](#)

的确，兄弟们，为着创造的游戏，需要有一种神圣的肯定：精神现在意愿它自己的意志，丧失世界者要赢获它自己的世界。

我已经向你们指出了精神的三种变形：精神如何变成骆驼，骆驼如何变成狮子，狮子如何最后变成小孩。——

查拉图斯特拉如是说。那时他还待在城里，这城叫：彩牛。

【32】2．德性讲坛 [注58](#)

人们向查拉图斯特拉称赞一位智者，这智者善于谈论睡眠和德性：

他因此深受崇敬和酬谢，全体少年皆端坐于他的讲坛前。查拉图斯特拉也到这位智者那儿，与全体少年一起端坐于他的讲坛前。而这位智者如是说：

尊崇睡眠，而且对睡眠保持着怯心吧！这是头等要事！要避免所有睡不好和夜间清醒的人们！

窃贼对于睡眠尚且持有羞怯心：他总是轻手轻脚地在夜间行窃。而守夜者却是毫无羞怯的，他毫无羞怯地持着自己的号角。

睡眠绝不是一件小玩意儿：为了睡好，就必须有白昼整天的清醒。

你必须在白天克制自己十次：这造成一种美好的疲惫，是灵魂的罂粟。

你必须在白天调和与自己十次；因为克制是一种痛苦，不调和者是睡不好的。

你必须在白天找到十种真理：否则你还要在夜间寻求真理，你的灵魂还是饥饿的。

你必须在白天大笑十次，并且欢快：否则肠胃这悲苦之父，就会在夜间扰乱你。

少有人知道这一点：人要睡好，就必须拥有全部的德性。我将作伪证么？我将与人通奸么？

我将觊觎我邻居的婢女么？ [注59](#) 这一切都与好睡眠不相协调。
【33】

而且，即便人拥有了全部的德性，也还必须精通一点：打发德性在适当的时候去安睡。 [注60](#)

使得各种德性不至于相互争吵，这些乖乖的小女人 [注61](#)！而且是为着你，你这不幸者啊！

与上帝和邻人和平相处：好睡眠就要求这样。还要与邻人的魔鬼和平相处！要不然，它会在夜间缠着你。

敬重上级，并且服从，即便对于不正的上级！好睡眠就要求这样。权势喜欢跛足而行，对此我能何为？

把羊群领到最绿的草地上去的，在我看来当被叫做最佳牧人：[注62](#)
这是与好睡眠相协调的。

我不想要大量的荣誉，更不想要大财宝：这会使脾脏发炎。但没有一个好名声和一点小财宝，却是睡不好的。

较之一帮坏的朋友，我更喜欢一个小圈子：但他们须得恰当时地往来。这样才与好睡眠相协调。 注63

我也很喜欢精神上的贫者：他们能促进睡眠。特别是当人们承认他们总是正确时，他们是福乐的。 注64

有德性者的白昼就是这样过的。如果现在夜晚到来，那我可能就要避免唤来睡眠！睡眠这个德性的主人，是不愿意被召唤的！

倒是我要想想我白昼所做所想的事。我要像一头牛一般有耐性，在反刍之际问自己：你的十次克制是哪些？

十次调和、十种真理，以及使我内心平和的十次大笑是哪些？

【34】考量着这种种事体，摇晃于四十种想法，睡眠一下子向我袭来，这个不召自来者，这德性的主人。

睡眠叩着我的眼：我的眼于是变沉重了。睡眠触着我的唇：我的唇于是张开了。

真的，它蹑手蹑脚地向我走来，这窃贼中最可爱的窃贼，它偷走我的思想：我蠢笨地站在那儿，就像这讲坛一样。

但这时我站不了更久了：我已然躺在那儿。——

当查拉图斯特拉听了这位智者如是说法，他就在心里独自发笑：因为这时他已经恍然大悟了。他对自己的心灵如是说：

这位智者连同他的四十个想法，在我看来真是个傻子：但我相信，他是很精通睡眠的。

谁若居于这位智者近旁，他就是幸福的！这样一种睡眠是会传染的，即便隔着一层厚厚的墙壁也会传染。

甚至他的讲坛都含着一种魔力。少年们端坐在这位德性说教者面前，并非徒劳的。

他的智慧就是说：清醒，才能有好睡眠。说真的，倘若生命没有什么意义，而我不得不选择荒唐，那么在我看来，这也就是最值得选择的荒唐了。 注65

现在我明白了，从前人们寻找德性的教师时，人们首先寻求的是什么。人们是为自己寻求好睡眠，加上罂粟花般的德性！

对于所有这些受称颂的讲坛智者来说，智慧乃是无梦的睡眠：他们全然不识生命的更好意义。

甚至在今天也还有少数人，有如这种德性说教者，却并非总是如此诚实了：不过他们的时代已经完了。他们站不了更久了：他们已然躺在那儿。

这些昏昏欲睡者是有福的：因为他们很快就要打瞌睡了。 注66 ——

查拉图斯特拉如是说。

【35】3. 彼世论者 注67

从前，连查拉图斯特拉也如同所有彼世论者 注68，把自己的虚妄幻想抛到人类之外的彼岸。那时候，我觉得世界就是一个苦难的和受折磨的上帝的作品。

那时候，我觉得世界就是梦幻，是一个上帝的虚构；一个神性的不满足者眼前的彩色烟雾。

善与恶，乐与苦，我与你——我觉得都是创造者眼前的彩色烟雾。创造者意愿撇开自身，——于是他创造了世界。

撇开自己的痛苦并且失去自己，这对于苦难者乃是醉心的快乐。从前我也觉得世界是醉心的快乐和自身的丧失。

这个世界，这个永远不完满的世界，一种永恒的矛盾的映像，不完满的映像——对于其不完满的创造者而言，乃一种醉心的快乐：——从前我觉得世界就是这样的。

从前我也如同所有的彼世论者，就这样把自己的虚妄幻想抛到人类之外的彼岸。是真的抛到人类之外的彼岸了吗？

啊，兄弟们，我所创造的这个上帝，如同所有神祇一样，是人类的作品和人类的疯狂！

他原是人类，而且只不过是人类和自我的可怜的一部分：在我看来，他来自人类自己的灰烬和火焰，这鬼魂，而且真的！他并非来自彼岸！

【36】发生了什么事啊，我的兄弟们？我克服了自己，我这个苦难者，我把我自己的灰烬搬到了山林， 注69 我为自己发明了更光亮的火焰。看哪！这鬼魂于是离开了我！

现在，相信这种鬼魂，于我而言许是痛苦，于痊愈者而言许是折磨：现在于我许是痛苦和侮辱。我对彼世论者如是说。

那是痛苦和无能——它创造了全部的彼世；以及那种唯有最苦难者才能经验到的幸福的短暂疯狂。

想一跃、致命一跃达到终极的疲倦，一种可怜的、无知的甚至不愿再意愿的疲惫：它创造了所有的诸神和彼世。

相信我，我的兄弟们！这身体已经对身体绝望，——它用受迷惑的精神的手指摸索着最后的墙壁。

相信我，我的兄弟们！这身体已经对大地绝望，——它听到存在之腹（Bauch des Seins）对自己说话。

而且它意愿以头颅穿透最后的墙壁，不光是用头颅，——穿越到“那个世界”。

然则“那个世界”却完全对人类蔽而不显，那个非人化的、无人性的世界，它乃是一种天上的虚无；除非作为人类，存在之腹甚至不对人类说话。

真的，一切存在都是难以证明的，也是难以言说的。告诉我，兄弟们，难道一切事物中最神奇者不是依然得到了最佳的证明吗？

是的，这个自我，以及自我的矛盾和纷乱，依然最诚实地言说它的存在，这个创造着、意愿着、评价着的自我，它是事物的尺度和价值。

而且，这种最诚实的存在，即自我——即便当它作诗和狂热时，当它以断翅扑飞时，它也言说着身体，依然意愿着身体。

这个自我总是越来越诚实地学习言说；而且它学的越多，就越能为身体和大地找到词彩和光荣。

我的自我教我一种全新的高傲，我又把它教给人类：不再把头【37】埋入天上事物的沙堆里，[注70](#)而是要自由地昂起头来，一个为大地创造意义的大地上的头！

我教人类一种全新的意志：意愿这条人类盲目地走过的道路，承认这条道路是好的，不再像患病者和垂死者那样悄然离开这条道路！

患病者和垂死者就是那些人，他们蔑视身体和大地，发明了天国和救赎的血滴 [注71](#)：但这种甜蜜而阴郁的毒药，他们也还是从身体和大地中获取！

他们本想逃离自己的困苦，而星球离他们太遥远了。于是他们叹息：“啊，但愿有天国的道路呢，使我们得以溜到另一存在和幸福里！”——他们于是为自己发明了一些诡计和带血的小饮料！[注72](#)

他们幻想已经脱离了自己的身体和这片大地，这些忘恩负义的人。然则他们脱离时的痉挛和狂欢归功于谁呢？归功于他们的身体和这片大地。

查拉图斯特拉对患病者是宽厚的。真的，他并没有对他们的安慰态度和忘恩负义态度发怒。但愿他们变成痊愈者和克服者，并且为自己创造一个更高等的身体！

查拉图斯特拉对痊愈者也不恼怒，即便痊愈者温柔地盯着自己的幻想，半夜里潜行于他的上帝的坟墓周围；但在我看来，甚至他的眼泪也仍然是疾病和病态的身体。

在作诗和渴求上帝的人中间，总是有大量病态的民众；他们恼怒地仇恨认识者，以及德性中那最新的一种，那就是：诚实。 [注73](#)

他们总是回顾黑暗的时代：诚然，那时幻想与信仰是不同的东西；理性的错乱乃是类似于上帝的状态，怀疑就是罪恶。

我太清楚地认识这些类似于上帝的人：他们想要人相信他们，怀疑就是罪恶。我也太清楚地知道，他们自己最相信什么。

【38】委实不是相信彼世和救赎的血滴：而不如说，他们最相信身体，对他们来说，他们自己的身体就是他们的自在之物。

然而，身体对他们来说乃是一个病态的东西：而且他们愿意脱去这皮囊。因此，他们倾听死亡的说教者，自己也说教和宣讲彼世。

我的兄弟们啊，宁可倾听那健康身体的声音：这是一种更诚实和更纯粹的声音。

健康的身体，那完满而方正的 [注74](#) 身体，说起话来更诚实也更纯粹：而且它说的是大地的意义。

查拉图斯特拉如是说。

【39】4．身体的蔑视者

我要对身体的蔑视者讲句话。在我看来，他们不必改变自己的学和教，而只需向他们自己的身体告别——而且就这样变得默然无声。

“我是身体也是灵魂”——小孩子说。为什么人们不能像小孩子一样来说话呢？

但觉悟者、明智者却说：我完完全全是身体，此外什么也不是；而且，灵魂只不过是表示身体上某个东西的词语。

身体是一种伟大的理性，一种具有单一意义的杂多，一种战争和一种和平，一个牧群和一个牧人。 [注75](#)

我的兄弟啊，甚至你的小小理性，你所谓的“精神”，也是你的身体的工具，你的伟大理性的一个小小工具和玩具。

你说“自我”，而且以此字眼为骄傲。但你不愿意相信的更伟大的东西，乃是你的身体及其伟大理性：它不是说自我，而是做自我。

感官所感受的东西，精神所认识的东西，就自身而言是从来没有终点的。但感官和精神想要说服你，使你相信它们是万物的终点：它们就是这样的自负。

感官和精神乃是工具和玩具：在它们背后还有自身。这个自身也以感官的眼睛寻找，也以精神的耳朵倾听。

这个自身总是倾听和寻找：它进行比较、强制、征服、摧毁。它【40】统治着，也是自我的统治者。

我的兄弟啊，在你的思想和感情背后，站立着一个强大的主宰，一个不熟悉的智者——那就是自身。它寓居于你的身体中，它就是你的身体。 [注76](#)

你身体里的理性比你的最高智慧里的理性更丰富。还有，究竟谁知道何以你的身体恰恰需要你的最高智慧呢？

你的自身嘲笑你的自我及其骄傲的跳跃。 [注77](#) 它自言自语道：“思想的这种跳跃和飞翔对我来说是什么呢？达到我的目的的一条弯路而已。我是自我的襁褓，以及自我概念的教唆者。”

自身对自我说：“在这里感受痛苦吧！”于是自我便受苦了，并且思索自己如何不再受苦——它正应该 为此而思考。

自身对自我说：“在这里感受快乐吧！”于是自我便快乐起来，并且思索自己如何还常有快乐——它正应该 为此而思考。

我要对身体的蔑视者讲一句话。他们蔑视，这一点构成他们的尊重。是什么创造了尊重、蔑视、价值和意志？

创造性的自身为自己创造了尊重和蔑视，为自己创造了快乐和痛苦。创造性的身体为自己创造了精神，作为其意志之手。

你们这些身体的蔑视者啊，即便在你们的愚蠢和蔑视中，你们也效力于你们的自身。我告诉你们：你们的自身本身就意愿死去，背弃生命。

它不再能做自己最喜欢做的事：——超出自身之外进行创造。这是它最喜欢做的事，这是它全部的热情。

但现在要他做到这一点，已经为时过晚了：——所以你们的自身意

愿没落，你们这些身体的蔑视者啊。

【41】你们的自身意愿没落，而且因此你们就成了肉体的蔑视者！因为你们不再能超出自身进行创造。

而且因此，你们现在恼怒于生命和大地。在你们的蔑视的睥睨目光中，含着一种不自觉的妒忌。

你们这些身体的蔑视者啊，我不会走上你们的道路！在我，你们绝不是一座通向超人的桥梁！——

查拉图斯特拉如是说。

【42】5．快乐与热情

我的兄弟啊，如果你有一种德性，而且它就是你的德性，那么不要与任何人共有之。

诚然，你想直呼它的名字，并且爱抚之；你想扯它的耳朵，与它消遣。

看哪！现在你与民众共同拥有它的名字，以你的德性，你已经变成了民众和牧群！

你更好的做法是说：“使我的灵魂痛苦和甜蜜的东西，使我的内脏饥饿的东西，是不可言说的，是无名的。”

且让你的德性变得过于高贵，容不下名字的亲密性：而且如果你必须谈论它，你也不必羞于对它的结结巴巴的谈论。

你就这样结结巴巴地说：“这就是我的善，我热爱它，所以它十分讨我喜欢，所以只有我意愿这种善。

我并不是意愿它作为上帝的律法，我不是意愿它作为人类的规章和必需：对我来说，它绝不是超尘世和天堂的指南。

那是我所爱的地上的德性：其中少有聪明，最少见所有人的理性。

然而这只鸟儿在我身旁筑了自己的巢：因此我热爱它并且拥抱它，——现在它待在我身旁孵着金卵。”

你应当这样结结巴巴地说，赞颂你的德性。

【43】从前你拥有种种热情，并且把它们称为恶的。而现在你只还有你的德性：它们生长于你们的热情。

你曾让这种热情来照料你的最高目标：它们于是变成了你的德性和快乐。

而且，无论你是出于暴躁者种类，还是出于淫欲者种类，抑或迷信者种类，抑或复仇者种类： [注78](#)

到最后，你的所有热情都变成了德性，你的所有魔鬼都变成了天使。

从前你的地窖里有野犬：但到最后，它们转变为鸟儿和可爱的歌者了。 [注79](#)

你从你的毒药中提炼出了你的香膏；你曾挤出了痛苦母牛的乳汁，——现在你畅饮它们乳房里的甜奶。 [注80](#)

从此以后，你身上再也不会产生恶，除非是从你的德性的斗争中产生的恶。

我的兄弟啊，如果你走运的话，你只要有一种德性，而用不着更多：这样你更容易穿越那桥梁。

拥有大量德性是出众的，但却是一种艰难的命运；而且有些人因为倦于充当种种德性的战役和战场，就走进了荒漠，在那里自杀了。 [注81](#)

我的兄弟啊，战争和战役是恶的吗？但这种恶是必要的，你的种种德性中间的妒忌、猜疑和毁谤也是必要的。

看哪，你的每一种德性是怎样渴求着至高的东西：它意愿你整个的精神做它的先行者，它意愿你在愤怒、仇恨和爱情方面的全部力量。

每一种德性对另一种德性都是妒忌的，而妒忌是一种可怕的东西。种种德性也可能毁于妒忌。

谁若为妒忌之火焰所包围，他最后就会像蝎子一样，以毒刺来蜇自己。 [注82](#)

啊，我的兄弟，你还从未见过一种德性的自谤和自蜇吗？【44】

人类是某种必须被克服掉的东西：因此你应当热爱你的德性，——因为你将毁于自己的德性。——

查拉图斯特拉如是说。

你们这些法官和献祭者啊，在动物没有俯首之前，你们是不愿意杀它的吧？看哪，这苍白的罪犯已经俯首了：他的眼睛道出了他的大蔑视。

“我的自我是某种应当被克服的东西：在我，我的自我就是对人类的大蔑视。”这眼睛道出这样的话。

他审判自己，这是他至高的时刻：别让崇高者重又回到他的卑下地位上！

对于这种苦于自身的人，除了速死是没有任何拯救之法的。

法官们啊，你们的杀戮当是一种同情而不是报复。而且由于你们杀戮，你们可得留意亲自为生命辩护！

你们与你们要杀戮的人和解，这是不够的。且让你们的悲哀化为对超人的爱吧：你们就这样为自己的苟且偷生作了辩护！

你们当说“仇敌”而说不说“恶棍”；你们当说“病人”而说不说“流氓”；你们当说“傻瓜”而说不说“罪人”。 [注84](#)

还有你，赤红的法官啊，如果你想把你在思想中做过的一切事情高声说出来：那么人人都会高呼：“除却这种秽物和毒虫吧！” [注85](#)

然则思想是一回事，行为是一回事，行为的意象又是另一回【46】事。因果之轮并不在它们之间旋转。

一个意象使这苍白的人变得苍白。当他行为时，他是胜任自己的行为的：但当行为完成时，他却忍受不了行为的意象了。 [注86](#)

他始终把自己看作某一种行为的行为者。我把这一点叫做疯狂：对他而言则是特例倒转为本性了。

一条粉线令母鸡迷惑；他发出的一击迷惑了他可怜的理性——我把这一点叫做行为之后的疯狂。 [注87](#)

听啊，法官们！还有另一种疯狂：那就是行为之前的疯狂。啊！在我看，你们还没有足够深地探入这个灵魂！

红色法官如是说：“这罪犯倒是杀害了什么呀？他是想抢劫嘛。”但我要告诉你们：他的灵魂要的是鲜血，而不是要抢劫：他渴求的是刀子之福！

可是，他那可怜的理性并不了解这种疯狂，对他进行劝说。“鲜血算什么啊！难道你不想至少抢掠一下吗？来一次报复？”

他听从了他那可怜的理性：这理性的话铅一般沉重地压在他身上，

——他于是在杀人时也行抢劫了。他不愿羞于自己的疯狂。 注88

现在，他的罪责又铅一般重重地压在他身上了，而他那可怜的理性又是那么僵硬，那么麻痹，那么沉重。

只要他能摇头，他的重负就会滚落下来：但谁来摇这个头呢？

这个人是什么啊？是一堆疾病，它们通过精神蔓延于世：它们想在那里获取猎物。 注89

这个人是什么啊？是一团野蛇，它们彼此间少有安宁，——它们于是分头出走，在世上寻找猎物。

【47】看看这可怜的身体吧！它所忍受和渴求的东西，这可怜的灵魂对之作了解说，——解说为杀人的快乐和对刀子之福的渴求。

现在患病者，便为当今的恶所侵袭：他想以令他痛苦的东西使他人痛苦。然而有过别的时代，也有过别的恶与善。

从前，怀疑是恶的，力求自身的意志也是恶的。那时候，患病者变成了异端和巫婆：作为异端和巫婆，他忍受痛苦也想让人受苦。

而这话是你们不愿听的：你们对我说，它损害你们善人。但你们善人于我何干！

你们善人身上有许多东西令我厌恶，而且的确不是你们的恶。 注90
我倒是意愿他们会有一种疯狂，他们会因之而毁灭，有如这个苍白的罪犯！

真的，我意愿他们的疯狂就是真理，或者忠诚，或者公正：但他们有自己的德性，为的是能长久地生活，而且以一种可怜的惬意。

我是河流边的栏杆：谁能抓住我，就把我抓住吧！但我不是你们的拐杖。——

查拉图斯特拉如是说。

【48】7．读与写

一切写下来的东西当中，我只爱人们用自己的血写成的东西。用血写吧：而且你将体会到，血就是精神。

要领会异己的血是不容易的：我憎恨那些好读书的懒汉。

谁若了解读者，他就不再能为读者做什么了。还有一个世纪的读者

——而且，精神本身也将发臭了。 注91

人人都可以学会读书，长此以往，这不仅会败坏写作，也会败坏思想。 注92

从前精神就是上帝，然后精神变成了人，现在甚至变成群氓了。

谁若用鲜血和格言写作，他就不愿被人阅读，而是要被人背诵的。

在群山中，最近的路程是从顶峰到顶峰：但为此你必须要有长腿。格言当是山之顶峰： 注93 而领受这些格言者当是伟大而高强的人。

空气稀薄而纯洁，危险近在眼前，精神充满一种快乐的恶意：这些都相配得当。

我意愿地神们 注94 簇拥着我，因为我是勇敢的。勇敢驱赶了鬼魅，而为自己创造出地神们，——这勇敢意愿大笑。

我不再与你们一起感觉：我看到下面的这片云，我嘲笑这片云【49】的乌黑和沉重，——恰恰这就是你们的雷雨云。

当你们要求高升时，你们仰望上方。而我俯视下方，因为我已然高升。

你们当中谁能同时大笑又已然高升？

谁若攀上最高的山峰，他就能嘲笑一切悲哀之游戏和悲哀之严肃 注95。 注96

勇敢地，无忧地，嘲讽地，强暴地——智慧意愿我们如此：智慧乃是一个女人，始终只爱着一个战士。

你们对我说：“生命是难以承受的。”然则何以你们上午趾高气扬而晚上谦恭有加呢？ 注97

生命是难以承受的：然则不要让我觉得如此地弱不禁风！我们全体都是可爱的负重的驴子 注98。 注99

我们与那玫瑰花苞有何共同之处，那因为身载一颗露珠而轻轻颤动的玫瑰花苞？

这是真的：我们爱生命，并不是因为我们习惯于生命，而是因为我们习惯于爱。

爱中往往有某种疯狂。而疯狂中也往往有某种理性。 注100

而且即便在我看来，在我这个善待生命的人看来，蝴蝶和肥皂泡，

以及人间与此相类的东西，似乎最懂得幸福。

看到这些轻佻而蠢笨、纤细而好动的小精灵翩翩飞舞——这诱使查拉图斯特拉落泪和歌唱。

我只会信仰一个善于跳舞的上帝。

而且当我看到我的魔鬼时，我感到它是严肃的、彻底的、深刻的、庄重的：此乃重力的精神 [注101](#)，——万物都因之而下落。 [注102](#)

不是用愤怒杀戮，而是用大笑杀戮。起来，让我们杀了这重力的精神！

我已经学会了行走：此后我要让自己跑起来。我已经学会了【50】飞翔：此后我意愿不用推动就能起飞。 [注103](#)

现在我轻逸了，现在我飞起来，我现在看到我在自己下面，现在有一个上帝在我心里舞蹈。

查拉图斯特拉如是说。

【51】8．山上的树 [注104](#)

查拉图斯特拉眼见有一个少年躲开了他。有一天傍晚，他独自穿行于这个叫“彩牛”的城镇周围的山间：看哪，他在行走中发现了这个少年，他看到这少年正倚坐于一棵树旁，以疲惫的目光望着山谷。查拉图斯特拉抓住这少年倚坐的那棵树，如是说道：

倘若我想用双手摇动这棵树，那我是不可能做到的。

然而，我们看不见的风却能随心所欲地摇撼它，使它弯曲。 [注105](#)
最糟糕的是，我们被不可见的手所弯曲和摇撼。

这少年惊慌失措地站了起来，说道：“我听到查拉图斯特拉在讲话，我方才想着他呢。”查拉图斯特拉答道：

“你因此而害怕什么呢？——对人与对树却是一样的。

它越是想长到高处和光明处，它的根就越是力求扎入土里，扎到幽暗的深处，——深入到恶里去。”

“是的，深入到恶里去！”少年喊起来，“你如何可能发现我的灵魂呢？”

查拉图斯特拉微笑道：“许多灵魂是人们永远发现不了的，除非人们

先把它们发明出来。”

“是的，深入到恶里去！”少年再次喊道。【52】

“你说出了真理，查拉图斯特拉。自从我想升往高处，我就不再信任自己了，也无人信任我了，——这到底是怎么回事啊？

我转变得太快了：我的今日反对我的昨日。当我攀登时，我经常跨越台阶，——没有一级台阶会原谅我的。 注106

如果我在上面，我就发觉自己总是孑然一人。没有人跟我说话，寂寞的冰霜使我颤栗不已。我到底想在高处做什么呢？

我的蔑视与我的渴望共同生长。我攀升越高，就越是蔑视那正在攀登的人。他到底想在高处做什么呢？

我多么羞于自己的攀登和踉跄啊！我又怎样嘲弄自己的急喘啊！我多么憎恨那飞翔者啊！我在高处是多么疲惫啊！”

少年于此沉默下来。而查拉图斯特拉拉着他俩身旁的那棵树，如是说道：

这棵树孤独地生长在山间；它长得高过了人和兽。

倘若它想说话，没有人能听懂它：它长得那么高。

现在它等啊等，——它到底在等什么呢？它住得太靠近云座了：兴许它是在等待第一道闪电？ 注107

当查拉图斯特拉说完这话，少年做着激烈的手势叫喊道：“是的，查拉图斯特拉，你讲的是真理。当我想达到高处时，我是渴求自己的没落，而你就是我等候的闪电！看哪，自从你出现在我们这里，我还算什么呀？正是对你的嫉妒 毁掉了我！”——少年如是说，并且痛哭起来。 注108 而查拉图斯特拉用手臂挽住他，引他与自己一起走。

【53】他俩一起走了一会儿，查拉图斯特拉又开始说道：

这使我心碎呢。比你的话语说得更好的，是你的目光告诉我你所有的危险。

你还是不自由的，你还在寻求 自由。你的寻求使你筋疲力尽，而且过度清醒。

你想升往自由的高处，你的灵魂渴求着星辰。然则你恶劣的本能也渴求着自由。

你的野犬们想要获得自由；当你的精神力求解放一切牢狱时，它们

在地窖里快乐地吠叫。 注109

在我看来，你依然是一个为自己虚构自由的囚犯：啊，这种囚犯的灵魂变得聪明，但也变得奸诈和恶劣了。

精神获得解放者还必须净化自己。在他心里还留有许多禁锢和污泥：你的眼睛也还必须变得纯净。

是的，我知道你的危险。但凭着我的爱和希望，我恳求你：不要抛弃你的爱和希望！

你依然觉得自己高贵，即便其他人怨恨于你、把恶毒的目光投向你，他们也依然觉得你高贵。你要知道：在任何人的路上都挡着一个高贵者。

甚至在善人的路上也挡着一个高贵者：即便善人们把这个高贵者称为善人，他们也是想以此把他撇在一旁。 注110

高贵者想要创造新事物，以及一种新的德性。善人却需要旧事物，保住旧事物。

但高贵者的危险不在于他会变成一个善人，而在于他会变成一个狂妄者，一个讥讽者，一个毁灭者。

啊！我知道那些丧失了至高希望的高贵者。现在他们诽谤一切崇高的希望。

现在他们放肆地生活在短暂的快乐中，而且几乎不去树立隔夜的目标。

“精神也是淫欲”——他们如是说。他们的精神于是折断了羽【54】翼：现在他们爬来爬去，在咬啮中弄脏了。

从前他们想着做英雄：现在他们成了荒淫之徒。对他们来说，英雄就成了一种悲伤和一种恐惧。

然而，凭着我的爱和希望，我恳求你：不要抛弃你灵魂里的英雄！神圣地保持你最高的希望！——

查拉图斯特拉如是说。

【55】9. 死亡说教者 注111

有死亡说教者：大地上也充斥着这样一些人，他们必定受劝告要抛弃生命。

大地上充斥着多余的人，生命已经被太多太多的人败坏了。但愿人们用“永生”把他们从这种生命中引诱开！

“黄色的”：人们这样来称呼死亡说教者，或者称之为“黑色的”。但我想以别种颜色把他们显示给你们。

有一些可怕者，他们内心带有猛兽，除了肉欲或自我折磨之外别无选择。而且，甚至他们的肉欲也还是自我折磨。

他们甚至还没有成为人类，这些可怕者：且让他们说教对生命的抛弃，自己也随之而去！

有一些灵魂的痼病患者：他们刚刚出生，就已经开始死亡了，渴望着有关厌倦和断念的学说。

他们情愿死亡，或许我们应当称赞他们的意志！我们要提防，不要唤醒这些死者，不要损坏了这些活棺材。

他们遇见一个病者，或一个老者，或一具尸体；他们立刻就说：“生命已经被驳斥了！”

然而，只有他们自己被驳斥了，以及他们那只看到人生此在之一面的眼睛。

裹入浓厚的忧郁里，渴望着那些致命的偶然小事件：他们就这【56】样等待着，咬牙切齿。[注112](#)

但或者：他们抓取糖果，同时嘲笑自己的孩子气：他们把生命悬于一根稻草上，嘲笑说自己还悬于一根稻草上。

他们的智慧说：“一个依然活着的蠢才，但我们正是这种蠢才！而这恰恰是生命中最愚蠢的东西！”

“生命只不过是痛苦！”——他人如是说，而且并没有说谎：那么倒是设法使你们终止吧！那么倒是设法使只不过是痛苦的生命终止吧！[注113](#)

而且你们的德性学说就是：“你应当杀死自己！你应当把你自己偷走！”——

“淫欲就是罪恶，”——有一些死亡说教者如是说——“让我们回避，不生孩子吧！”

“生育是辛苦的，”——另一些人说——“何以还要生育呢？人们只生出不幸者而已！”这些人也是死亡说教者。

“同情是必需的，”——第三批人如是说——“取去我所拥有的吧！取

走我所是的吧！生命对我就会更少些约束！”

倘若他们彻头彻尾是同情者，那么他们就会使他们的邻人厌恶生命。为恶——这或许就是他们真正的善。

然而他们想要离弃生命：若是他们用锁链和赠物更牢固地约束了别人，那是他们不关心的！——

甚至包括你们，对你们来说，生命就是苦工和纷扰：你们不是十分厌倦于生命了么？你们不是已经十分成熟，足以领受死亡的说教了么？

你们所有人都喜爱苦工，都喜欢快速、新鲜、陌生之物，——你们无法忍受自己，你们的勤劳乃是逃避，以及力求遗忘自身的意志。

【57】倘若你们更多地相信生命，你们就会更少投身于当下瞬间。但你们身上没有足够的内涵来等待——甚至不足以偷懒！

到处响起那些死亡说教者的声音：而大地上也充斥着这样一些人，他们必定要接受死亡说教。

或者说必定要接受“永生”说教：这对我是一样的，——只要他们快离去 [注114](#)！

查拉图斯特拉如是说。

【58】10．战争与战士

我们不想为我们最好的敌人所宽恕，也不想为我们打心眼里热爱的人们所保护。那么就让我来向你们说出真理吧！

我战争中的兄弟们啊！我打心眼里爱你们，我过去是、现在依然是你们的同伴。我也是你们最好的敌人。那么就让我来向你们说出真理吧！

我懂得你们心里的怨恨和嫉妒。你们不至于伟大到足以不知道怨恨和嫉妒的程度。那么就要伟大到足以不对它们心生羞愧！

而且，如果你们不能成为知识的圣徒，那么至少要成为知识的战士。知识的战士乃是这样一种神圣性的伴侣和先驱。

我看到许多士兵：而我真希望看到许多战士！人们把他们的穿着称为“制服” [注115](#)：但愿他们以此隐藏的东西不是一式制服！ [注116](#)

在我看来，你们应当成为这样一种人，这种人的眼睛总是在搜索一个仇敌——搜索你们的仇敌。而且你们当中的一些人，第一眼就生仇

恨。 [注117](#)

你们当寻找你们的仇敌，你们当作战，而且是为你们的思想而作战！如果你们的思想落败，你们的诚实当依然高呼胜利！

你们当热爱和平，以之为新战争的手段。而且当爱短期的和平甚于长期的和平。

【59】我不劝你们劳作，而要劝你们斗争。我不劝你们和平，而要劝你们战胜。你们的劳作就是一种斗争，你们的和平就是一种战胜！

如果人们拥有箭和弓，人们就只能沉默和静坐：不然人们就会胡说和争吵。你们的和平就是一种战胜！

你们说，好事就是甚至把战争都神圣化的事体吗？我要告诉你们：好的战争就是把任何事体都神圣化的战争。

比起博爱，战争和勇气做了更多伟大的事业。迄今为止，并非你们的同情，而是你们的勇敢，挽救了那些遇难者。

什么是好的？你们问。勇敢就是好的。让小姑娘们说：“漂亮而又动人的，就是好的。” [注118](#)

人们说你们没心肠，冷酷无情；但你们的心是真实的，我爱你们那热诚的羞怯。你们羞于自己的涨潮，而他人羞于自己的退潮。 [注119](#)

你们是丑恶的吗？那好吧，我的兄弟们！那么就拿崇高包裹你们，这丑恶者的外套！

而且当你们的灵魂变得伟大时，它也变得傲慢自负，在你们的崇高中含着一种恶意。我是知道你们的。

傲慢者与软弱者在恶意中相遇。但他们却相互误解。我是知道你们的。

你们只能拥有可憎恨的仇敌，而不能拥有可轻蔑的仇敌。你们必定为自己的仇敌骄傲：于是你们的仇敌的成功也是你们的成功。

反抗——这是奴隶的高贵。你们的高贵却是服从！你们的命令本身就是一种服从！ [注120](#)

在一个好战士听来，“你应当”比“我意愿”更适意。而且你们喜爱的一切，你们应当首先让人下令给你们。

让你们对生命的爱成为对你们的最高希望的爱吧：让你们的最高希望成为生命的最高思想吧！

然而你们的最高思想，应当由我来命令你们——这个思想就【60】是：人是某种应当被克服的东西。

那么就过着你们服从和战斗的生活吧！长命又有何相干！哪个战士想要受到保护！

我不保护你们，我打心眼里爱你们，我战争中的兄弟啊！——

查拉图斯特拉如是说。

【61】11 . 新偶像 [注121](#)

某个地方还有民族和人群，但不是我们这里，我的兄弟们：我们这里只有国家。

国家？这是什么呢？好吧！现在请张开你们的耳朵，因为现在我要来告诉你们诸民族的死灭。

国家乃是所有冷酷的怪物中最冷酷者。它也冷酷地说谎；而且这种谎言就从它口中爬出来：“我，国家，就是民族。”

这是谎言啊！创造者乃是那些人，他们创造了民族，并且把一种信仰和一种爱高悬于民族之上：他们就这样为生命效力。

破坏者乃是那些人，他们为多数人设下陷阱，并且把此类陷阱叫做国家：他们把一把剑和各种欲望悬于多数人之上。

民族依然存在的地方，民族是不理会国家的，民族仇视国家，视之为恶毒的目光，以及风俗和法律方面的罪过。

这个标志是我给你们的：[注122](#) 每个民族都讲自己的善与恶的语言：相邻的民族并不理解它这种语言。每个民族都从风俗和法律中为自己发明了语言。

然而国家却用所有善与恶的语言说谎；而且不论它讲什么，它都在说谎——不论它拥有什么，都是它偷窃来的。

它身上的一切都是虚假的；这个咬人者用偷来的牙齿咬人。甚至它的内脏也是虚假的。

【62】善与恶的语言混乱：这个标志是我给你们的，作为国家的标志。真的，这个标志说明了求死亡的意志！真的，它暗示着死亡的说教者！

太多太多的人们被生产出来：国家原是为这些多余者而发明的！

看哪，国家是怎样引诱这些多余者的，这些太多太多的人们！国家是怎样吞食、咀嚼和再咀嚼他们的！

“大地上没有比我更伟大的：我就是上帝发号施令的手指”——□这怪物如是嗥叫。而且不光是长耳者和短视者跪倒在地！

啊，甚至在你们身上，对你们这些伟大的灵魂，它也喃喃诉说着阴暗的谎言！啊，它猜透了那些乐于挥霍自己的富有心灵！

是的，它甚至也猜透了你们，你们这些旧上帝的征服者！你们在战斗中变得疲惫了，而现在，你们的疲惫还效力于新的偶像！

它想在自己周围树立起英雄和光荣者，这个新偶像！它在良心的阳光里沾沾自喜，——这冷酷的怪物啊！

如果你们崇拜它，这个新偶像，它就愿意给你们一切：注123 于是它就收购了你们德性的光辉和你们高傲的目光。

它要用你们去引诱太多太多的人们！是的，在那里早已发明了一种地狱的绝招，一匹死亡之马，在神性荣耀的盛装中发出铿锵之声！

是的，在那里早已发明了许多人的死亡，一种把自己当作生命来颂扬的死亡：说真的，对于一切死亡的说教者，此乃一种衷心的服役！注124

我所谓的国家，是所有好人和坏人皆成为饮毒者的地方：国家就是好人和坏人统统丧失自己的地方：国家就是人人都慢性自杀的地方——这竟被叫做“生活”。

且来看看这些多余者吧！他们偷窃了那发明者的工作和智慧【63】者的宝物：他们把这种偷窃称为教养——而且在他们看来，一切皆成为疾病和灾殃！

且来看看这些多余者吧！他们总是患病，他们吐出自己的胆汁，并且称之为报纸。他们自相吞食，但根本不能消化。

且来看看这些多余者吧！他们获取财富，因此变得越来越贫困。他们谋求权力，首先是权力的铁棒，大量金钱，——这些无能者啊！

看看他们爬行吧，这些敏捷的猴子们！他们在爬行中互相践踏，就这样扭扯于泥淖和深渊。

他们都想要登上王位：此乃他们的疯狂，——仿佛幸福就端坐于王位上面！其实坐在王位上的经常是烂泥——而且王位也往往在烂泥里。

在我看来，他们统统是一些疯子，爬行的猴子和过度狂热者。他们的偶像发出恶臭，那冷酷的怪物：他们统统在一起发出恶臭，这些偶像

崇拜者。

我的兄弟们，莫非你们愿意在他们的嘴巴和肉欲的臭气中窒息！宁可破窗而出，跳到旷野！

避开这恶臭吧！远离了多余者的偶像崇拜吧！

避开这恶臭吧！远离了这些人类祭品的雾气吧！

即便现在，大地也依然为伟大的灵魂敞开。依然有许多空位，留给孤独者和成双结对者，而静默大海的气息就围绕着他们吹拂。

一种自由的生活依然为伟大的灵魂敞开。真的，谁若鲜有占有，他也就愈少被占有：让轻微的贫困受到祝福吧！

国家终止之处，才开始有并非多余的人：[注125](#) 那儿才开始有必需者之歌，那独一无二、无可替代的曲子。

【64】国家终止之处，——倒是看哪，我的兄弟们！你们没有看到超人的彩虹和桥梁吗？——

查拉图斯特拉如是说。

【65】12. 市场上的苍蝇 [注126](#)

我的朋友，逃到你的寂寞里去吧！我看到你被大人物的喧嚣震聋了耳，被小人物的针刺刺破了。

树林和岩石，知道威严地对你沉默。再学学你热爱的那棵枝繁叶茂的大树吧：它静静地聆听着，俯身于海面上。

寂寞结束处，市场开始了；而市场开始处，也就开始了大戏子的喧嚣和毒蝇们的嘤嘤。

世上最好的事物，若是没有人首先把它表演出来，也是毫无用场的：民众把这些表演者叫做大人物。[注127](#)

民众理解不了伟大之为伟大，即：创造者。然则对所有伟大事物的表演者和戏子，民众却是兴味盎然。

世界围着新价值的发明者打转：——它不可见地旋转。但围着戏子打转的却是民众和荣誉：这就是世界进程。

戏子也有精神，但少有精神的良知。他总是相信那个最强烈地使他相信的东西，——使他相信自己的东西！

明天他将有一种新的信仰，后天将有一种更新的信仰。与民众一样，他有着敏锐的感官，多变的嗅觉。

颠倒——这在他就意味着：证明。使人发疯——这在他就意【66】味着：使人信服。而且，鲜血被他视为一切理由中最佳的理由。

一个只能进入精微的耳朵中的真理，他称之为谎言和虚无。真的，他只相信在世间闹出大声响的上帝！

市场上充斥着郑重其事的 [注128](#) 丑角——而民众炫耀自己的大人物！在民众看来，大人物们就是当今的主人。

然则时间挤迫他们：他们于是挤逼你。甚至关于你，他们也意愿肯定或者否定。啊，你愿意把你的椅子置于赞成与反对之间吗？

你这个真理爱好者啊，不要因为这些绝对者和挤迫者而心生嫉妒！还从未有真理系于一个绝对者之手臂。

由于这些突如其来者，回到你的安全中去吧：唯有在市场上，人们才会被“是？”或者“否？”所袭击。

对于一切深井，体验是缓慢的：深井必须长期等候，直到它们知道什么东西 掉到它们的深处了。

离开市场和荣誉，才有一切伟大的东西：新价值的发明者向来居住在远离市场和荣誉的地方。

我的朋友，逃到你的寂寞里去吧：我看到你被毒蝇刺破了。逃到刺骨的强风吹拂的地方去吧！

逃到你的寂寞里去吧！你与渺小者和可怜虫生活得太近了。逃离他们不可见的报复！对于你，他们除了报复再无别的。

不要再抬手去打击他们！他们是数不胜数的，而你的命运并不是成为蝇拍。

这些渺小者和可怜虫多到数不胜数；一些雄伟的建筑已经因雨点和恶草而致毁坏。

【67】你不是一块石块，但你已经为大量雨点滴穿。你还将被大量雨点滴破而碎裂。

我看到你因毒蝇而疲惫不堪，我看到你身上有许多创口鲜血直流；而你的高傲竟让你不能发怒。

它们全然无辜地要你的血，它们贫血的灵魂渴求鲜血——因而它们全然无辜地刺咬。

但是，你这个深沉者，小小的创伤也使你深深地受苦；而且在你被治好之前，同样的毒虫爬上了你的手。

在我看来，你是太高傲了，不至于杀死这些贪食者。但你得小心提防，不要让承担它们全部的恶毒和不公成为你的厄运！

它们围着你嗡嗡地赞颂你：它们的赞颂乃是一种纠缠。它们是要接近你的皮和血。

它们谄媚于你，好比谄媚于一个上帝或者魔鬼；他们对你哀哭，有如向一个上帝或者魔鬼哀哭。这是怎么搞的啊！它们是谄媚者和哀哭者，此外无他。 [注129](#)

它们对你也常常表现得可爱可亲。而这始终是怯懦者的聪明。是的！怯懦者是聪明的！ [注130](#)

它们常常以褊狭的灵魂思索于你，——它们总是觉得你可疑！一切被深思熟虑的东西都是可疑的。

它们为你的一切德性而惩罚你。它们从内心深处宽宥你——只是宽宥你的过失。 [注131](#)

因为你温和而正直，你便会说：“对于它们卑微的此在生活，它们是无辜的。”但它们褊狭的灵魂却在思忖：“一切伟大的此在生活都是有罪责的。”

即便你对它们温和有加，它们也还感到自己为你所轻蔑了；它们以隐秘的伤害来回报你的善行。

你无言的高傲总是与它们的趣味相背逆；一旦你谦卑到空虚无谓时，它们便幸灾乐祸了。

我们从一个人身上认出什么，我们也能在他那儿把它点燃。所以小心提防小人们吧！

在你面前他们感到自己渺小，他们的卑劣以不可见的报复向【68】你闪烁和燃烧。

难道你没有察觉到，当你走近他们时，他们往往变得哑然无声，他们的力量离开他们，有如正在熄灭的火的余烟？

是的，我的朋友，你是你邻人的坏良心：因为他们配不上你。所以他们仇恨你，喜欢吸你的血。

你的邻人们将永远是一些毒蝇；你身上伟大的东西，——它本身必使它们变得更毒，使它们越来越成其为苍蝇。

我的朋友，逃到你的寂寞里去吧，逃到刺骨的强风吹拂的地方去吧。你的命运并不是成为蝇拍。——

查拉图斯特拉如是说。

【69】13 . 贞洁

我爱森林。在城市里生活是不妙的：在那里有太多发情的人们。

落在一个谋杀者手里，不是比落在一个发情的女人梦里更好些吗？

你们倒是来看看这些男人们啊：他们的眼睛道出这一点——他们不知道世上还有比与一个女人同床共枕更好的事体。 [注132](#)

他们的灵魂深处满是烂泥；而且，如若他们的烂泥竟也有精神，那是多么不幸啊！

但愿你们是完满的，至少作为动物！ [注133](#) 可是动物也有天真无邪之心。

我劝告你们消灭官能么？我劝告你们要保持官能的天真无邪。

我劝告你们保持贞洁么？贞洁在一些人那里是一种德性，而在多数人那里差不多是一种恶习。

这多数人固然能节制自己：但肉欲这只母狗却根据他们所做的一切嫉妒地观望。

甚至进入他们的德性高峰，直至冷酷的灵魂，这只兽及其不满也一直跟随着他们。

当肉欲这只母狗得不到一块肉时，它懂得多么听话地乞讨一块精神啊！ [注134](#)

你们爱悲剧和一切令人心碎的东西吗？但我却不信任你们那只母狗。

【70】在我看，你们的眼睛太过残忍，贪婪地盯着受苦受难者。难道不光是你们的淫欲把自己伪装起来，自诩为怜悯吗？

我也给你们这个譬喻：想要驱赶魔鬼的不在少数，自己却落入猪猡堆里了。 [注135](#)

谁若感到贞洁难守，就应当劝阻他去坚守贞洁：以免贞洁成为通向地狱之路——也就是通向灵魂的烂泥和情欲。 [注136](#)

我在说肮脏的事物吗？在我看，这并非最坏的东西。

不是因为真理是肮脏的，而是因为真理是浅薄的，认识者才不愿跃入真理之水中。

真的，有骨子里的贞洁者：他们的心灵更温和，他们比你们笑得更加可爱、更丰富。

他们也嘲笑贞洁，并且问：“什么是贞洁啊？”

“贞洁不就是愚蠢吗？[注137](#) 但却是这种愚蠢走向我们，而不是我们向它走去。

我们为这位客人提供了客栈和心灵：现在他就住在我们这里，——他愿待多久，就让他待多久吧！”

查拉图斯特拉如是说。

【71】14 . 朋友 [注138](#)

“我周围有一个人就总是太多了”——隐士如是思忖。“总是一次一个——长此以往，就成了两个！”

我与我自己 [注139](#) 总是过于热忱地在交谈：倘若没有一个朋友，如何受得了呢？

对于隐士来说，朋友始终是第三者：这个第三者乃是一块软木，它阻碍着两人的交谈沉入深渊。[注140](#)

啊，对所有隐士们来说，有太多的深渊。因此，他们是多么渴望一个朋友及其高度。

我们对他人的相信透露出，我们乐于在哪一点上相信我们自己。我们对朋友的渴望就是我们的透露者。[注141](#)

人们常常借助于爱来单纯地跳越嫉妒。人们时常进攻，为自己树敌，为的是掩盖一点，即：自己是可攻击的。

“至少要做我的仇敌吧！”——真正的敬畏如是说，那不敢乞求友谊的敬畏。

如果人们想要有一个朋友，也就必须愿意为朋友作战：而为了作战，人们必须能够成为仇敌。

人们应当在自己的朋友身上依然崇敬仇敌。你能够紧密靠近你的朋

友而不去触犯他吗？

人们应当在自己的朋友身上拥有自己的最佳仇敌。当你反对【72】他的时候，你应当最亲密地用心接近他。

你愿意在自己的朋友面前一丝不挂吗？向你的朋友显露你的本来样子，这是对他的崇敬么？但他却因此希望你见鬼去！[注142](#)

谁若对自己毫不隐讳，就会令人气愤：于是你们很有惧怕裸体的理由了！是的，倘若你们是神祇，你们就会为你们穿衣服而羞惭。

为你的朋友，你打扮得唯恐不够美：因为对你的朋友来说，你当成为一支箭，以及一种对超人的渴望。

你看见过你朋友的睡态吗，——为了你能经验到他的样子？你朋友的相貌到底是什么样的？那是你自己的相貌，照在一面粗糙而不圆满的镜子上。[注143](#)

你看见过你朋友的睡态吗？难道你不曾为你朋友这般样子而吃惊吗？啊，我的朋友，人是某种必须被克服的东西。

朋友应当成为猜度和沉默方面的行家：你必定并不想要看到一切。你的梦当向你透露出你朋友在清醒时的所作所为。

且让你的同情成为一种猜度：你才知道你的朋友是否意愿你的同情。也许他爱你不屈的眼睛和永恒的目光。

对朋友的同情隐藏在一个会让你咬碎一颗牙齿的硬壳里面。于是它就将拥有自己的精细和甜蜜。

对你的朋友来说，你是新鲜空气、寂寞、面包和药物吗？有些人不能解脱自己的锁链，但对朋友而言却是一个解救者。

你是一个奴隶吗？那么你就不可能成为朋友。你是一个暴君吗？那么你就不可能有朋友。

【73】太久了，女人身上隐藏着一个奴隶与一个暴君。因此女人还不能胜任友谊：她只知道恋爱。

在女人的爱情中含有一种对她不爱的一切的不公和盲目。即便在女人自觉的恋爱里，也仍然永远还有光明之外的突袭、闪电和黑夜。

女人还不能胜任友谊：她们永远还是猫和鸟。或者充其量是母牛。

女人还不能胜任友谊。但告诉我，你们男人们，你们当中到底谁胜任友谊呢？

你们男人们啊，你们多么贫困，你们的灵魂多么吝啬！你们给朋友多少，我也愿意给我的仇敌多少，而且也不会因此而变得更穷困。

有伙伴关系：但愿也有友谊！[注144](#)

查拉图斯特拉如是说。

【74】15．千个与一个目标

查拉图斯特拉见过许多国家和许多民族：他于是发现了许多民族的善与恶。查拉图斯特拉在世上没有找到一种比善与恶更大的权力。

任何一个民族，倘若它不首先进行估价，就不能生存；而如果它要自我保存，那么它就不能像邻族一样进行估价。

许多事物被这个民族称为善，在另一个民族却意味着嘲弄和耻辱：我感觉就是这样。我发现许多东西在此地被称为恶，而在彼地则被粉饰以紫色的荣光。

一个邻人从来理解不了另一个邻人：他的灵魂时常惊奇于邻人的疯狂和恶劣。

一个财富牌高悬于每个民族之上。看哪，那是记录它的克服和战胜的牌；看哪，那是它的权力意志的声音。

被它视为艰难者，是可赞颂的；必要而艰难者，被叫做善的，依然能摆脱至高的困厄者，稀罕者、最艰难者，——便被称颂为神圣的。

凡使它统治、胜利而闪光者，激起邻人的恐惧和嫉妒者：就被它视为万物中崇高者、首先者，万物的尺度和意义。

真的，我的兄弟，如果你首先认识到一个民族的困厄，认识到土地、天空和邻族：那么你就能猜度这个民族的克服和胜利的法则，以及为什么它从这把梯子向自己的希望攀升。

“你永远应当成为第一人，高他人一头：除了朋友，你嫉妒的灵
【75】魂不应爱任何人”——这使一个希腊人的灵魂颤抖：他于是走上了自己的伟大之路。

“讲真话而熟谙弓箭”——在作为我的名字之来源的那个民族看来，这话似乎既可爱又艰难——而这个名字在我是既可爱又艰难的。[注145](#)

“崇敬父母，顺从他们的意志而直至灵魂的根底”：这张克服和战胜的表悬于另一个民族之上，因此变成强大和永恒的了。[注146](#)

“保持忠诚，为了忠诚之故把荣誉和鲜血也投置于凶恶而危险的事物之上”：在如此教育自己之际，另一个民族征服了自己，而且在如此征服自己之际，它孕育和承荷了伟大的希望。 [注147](#)

真的，人类给予自己一切善和恶。真的，人类并没有取得一切善和恶，也没有发现一切善和恶，一切善和恶也不是作为天国的声音降落到他们头上的。

人类为了自我保存，首先把价值投入事物中，——人类首先为事物创造了意义，一种人类的意义！因此人类把自己称为“人类”，此即说：估价者。

估价就是创造：听啊，你们这些创造者！估价本身乃是一切被估价物中的宝藏和珍宝。

通过估价方有价值：倘若没有估价，此在的果实就会是空洞的。听啊，你们这些创造者！

价值的变换，——那就是创造者的变换。谁一定要成为创造者，就总是遭毁灭。

创造者原是诸民族，尔后才是个人；真的，个人本身依然是最新的创造。

诸民族曾经把一张善的牌子悬于自身之上。意愿统治的爱与意愿服从的爱共同为自己创造了这个牌子。

【76】对群盲的乐趣比对自我的乐趣更古老：而且只要好良心还是对群盲来说的，则坏良心就只会说：自我。

真的，狡狴的自我，无爱的自我，它在多数人的利益里意求自己的利益：这并非群盲的起源，而是群盲的没落。 [注148](#)

始终是热爱者和创造者创造了善和恶。爱火和怒火以一切德性之名燃烧。

查拉图斯特拉见过许多国家和许多民族：查拉图斯特拉在世上没有找到比热爱者的工作更大的权力：“善”和“恶”就是它们的名称。 [注149](#)

真的，这种褒和贬的权力乃是一个怪物。告诉我，兄弟们，谁来为我征服它？告诉我，谁能把一条锁链套在这怪兽的千个颈项上？

迄今为止有千个目标，因为有千个民族。只是一直没有套在千个颈项上的锁链，一直没有一个唯一的目标。人类还根本没有一个目标。

然而告诉我，我的兄弟们啊：如果人类还没有目标，岂不是也还没有——人类自身吗？——

查拉图斯特拉如是说。

【77】16 . 邻人之爱

你们簇拥在邻人周围，而且以美好的说辞来表达这一点。但我要告诉你们：你们的邻人之爱 [注150](#) 乃是你们对于你们自身的糟糕的爱。

你们从自身逃向邻人，想从中为自己搞出一种德性：但我看透了你们的“无私忘我”。 [注151](#)

你比自我更古老；你已经被神圣化了，但还不是自我：所以人类纷纷涌向邻人。

我劝告你们去爱邻人吗？我倒宁愿劝告你们去逃避邻人而热爱最远者！

对最远者和未来者的爱高于邻人之爱；更有甚者，对事物和鬼怪的爱高于对人类的爱。

我的兄弟，这个跑到你面前来的鬼怪比你更美；为什么你不把你的肉和骨给它呢？你却害怕，逃向你的邻人。

你们忍受不了自己，没有充分爱自己：现在你们想把邻人引向爱，用邻人的错误来为自己镀金。

我希望，你们忍受不了任何邻人，以及邻人之邻人；于是你们就必须从自己身上创造出你们的朋友及其洋溢的心灵。

当你们想要说自己好话时，你们便邀来一个证人；而当你们引
【78】诱他从心里称赞你们时，你们本身就从心里称赞自己。 [注152](#)

不光那个违背自己的知识而说话的人在撒谎，而且尤其是那个违背自己的无知而说话的人在撒谎。你们就在交际中这样谈论自己，用自我来欺骗邻人。 [注153](#)

傻瓜如是说：“与人打交道是败坏品性的，特别是当人们毫无品性时。”

这个人走向邻人，是因为他在寻找自己，而那个人走向邻人，是因为他想忘却自己。 [注154](#) 你们对自身的糟糕的爱，把你们的孤独搞成了一座监狱。

正是疏远者为你们的邻人之爱偿付了代价；即便你们有五人在一起，也总是必须有第六人死掉。 [注155](#)

我也不爱你们的节庆：我在那儿发现了太多的戏子，甚至观众的举止也犹如戏子。 [注156](#)

我不是把邻人教给你们，而是要把朋友教给你们。对你们来说，朋友乃是大地上的节庆，一种超人的预感。

我把朋友及其丰盈的心灵教给你们。然则如果人们想要被丰盈的心灵所爱，那就必须懂得成为一块海绵。

我把那个朋友教给你们，其中完满地屹立着世界，一种善的外壳，——这个创造性的朋友，总是要赠送一个完满的世界。

而且，正如世界曾为他转动而展开，世界又为他卷成一团，作为经由恶的善之生成，作为经由偶然的之目的生成。 [注157](#)

将来和最远者乃是你的今日的原因：在你的朋友身上，你应当把超人当作你的原因来热爱。

【79】我的兄弟们，我不劝你们去爱邻人：我要劝你们爱最远者。

查拉图斯特拉如是说。

【80】17．创造者之路 [注158](#)

我的兄弟啊，你愿意进入孤独之中吗？你愿意寻找那通向你自身的道路吗？请稍作停留，且听我道来。

“谁若孜孜于寻找，就容易迷失自己。一切孤独皆是罪过”：群盲如是说。而你久已归于群盲了。 [注159](#)

群盲的声音也还将在你心中回响。而当你说“我不再与你们共有一种良心”时，那将是一种哀怨和一种痛苦。

看哪，这痛苦本身依然由这同一种良心所产生：而这种良心的最后闪光依然在你的哀伤之上熠熠生辉。

然则你意愿走上你的哀伤的道路，那通向你自身的道路吗？那么请向我展示你的权利和你这方面的力量！

你是一种新的力量和一种新的权利吗？一种原初的运动？一个自转的轮子？你也能迫使星球围绕着你转动吗？ [注160](#)

啊，有如此之多渴望高空的欲念！有如此之多虚荣者的痉挛！请向我展示你不是一个渴望者和虚荣者！ [注161](#)

啊！有如此之多伟大的思想，它们之所为无异于一个风箱：它们鼓胀起来又变得更加空洞。

【81】你把自己称为自由的吗？我意愿听到你支配性的思想，而不是要听到你摆脱了枷锁。

你是这样一个可以 摆脱枷锁的人吗？有的人，当他抛掉了自己的奴役义务，也就抛掉了他最后的价值。

哪方面的自由？这与查拉图斯特拉何干？而你的眼睛当向我明白地昭示：为何 而自由？

你能够把你的恶和你的善赋予自己，把你的意志高悬于自身之上，犹如一种律法？你能够成为自己的法官以及你的律法的报复者吗？

与自己律法的法官和报复者独处是可怕的。一个星球就这样被抛向广漠的天际和冰冷的孤寂大气之中。

如今，你孑然一人，依然因为大众而受苦受难：如今，你依然完全拥有你的勇气和你的希望。

但有朝一日，孤独将使你疲倦，有朝一日，你的高傲将蜷缩，你的勇气将畏缩。有朝一日，你将高喊：“我是孤独的！”

有朝一日，你将再也看不到自己的高度，而太过贴近你的卑贱；你的崇高本身将有如一个鬼魂一般使你害怕。有朝一日，你将高喊：“一切都是虚伪的！” [注162](#)

存在着一些情感，它们想要把孤独者杀死；如果它们没有如愿以偿，那么，它们本身必将消亡！然而你能够成为凶手吗？ [注163](#)

我的兄弟啊，你已经认识“蔑视”这个词了吗？还有你的公正的折磨，公正地对待那些蔑视你的人们？

你迫使许多人改变对你的看法；为这一点，他们无情地向你要价。你走近他们，但却擦肩而过：对此他们永远不会宽宥你。

你超过他们而去：然则你升得越高，嫉妒之眼便把你看得越小。而飞翔者最受人仇视。

“你们怎能对我公正啊！”——你必定会说——，“我为自己选
【82】择了你们的不公，以之作为我应得的部分。”

他们对孤独者投以不公和污秽：然而，我的兄弟啊，如果你意愿成为一颗星，你就必须因此丝毫不减地向他们照耀！

而且，要小心提防那些善人和正义者！他们喜欢把那些为自己发明

自己的德性的人们钉在十字架上，——他们憎恨孤独者。

也要小心提防那种神圣的单纯性！在它看来，一切不单纯的东西都是非神圣的；它也喜欢玩火——处置异端的火刑。 [注164](#)

还有，小心提防你的爱的发作！孤独者会太快地把手伸向他遇见的人。

对于有的人，你不可伸手相迎，而只可伸出巴掌——而且我愿你的巴掌还长有利爪。

但你所能够遇见的最恶劣的敌人，将始终是你自己；你自己躲在洞穴和森林里暗中守候着你。

孤独者啊，你走上通向你自己的道路！而你的道路要经过你自己和你那七个魔鬼！

你将成为自己的异教徒、巫婆、占卜者、蠢材、怀疑者、非神圣者和恶棍。 [注165](#)

你须意愿在你自己的火焰中焚烧：如若你没有先化为灰烬，你怎能新生！ [注166](#)

孤独者啊，你走上创造者的道路：你想从你那七个魔鬼中创造出一个上帝！

孤独者啊，你走上爱者的道路：你爱你自己，因此蔑视你自己，正如唯有爱者才能蔑视。

爱者因为蔑视而意愿创造！那不必径直蔑视他所爱之物的人，关于爱能懂得什么！

我的兄弟啊，以你的爱和你的创造，进入你的孤独之中吧；而正义以后才会跟上你。 [注167](#)

我的兄弟啊，以我的泪水，进入你的孤独之中吧。我爱那人，
【83】他意愿超出自身而进行创造，并且因此而归于毁灭。——

查拉图斯特拉如是说。

【84】18．老妇与少妇

“查拉图斯特拉，你何以如此怯怯地潜行于黄昏之中？还有，你谨慎地隐藏在外套下的是什么呢？

那是你获赠的一件宝物吗？抑或是你生下来的一个婴儿？或者你这恶人的朋友啊，你现在自己也走上了窃贼之路？”——

真的，我的兄弟啊！查拉图斯特拉说，这是我获赠的一件宝物：这是我携带的一个小小真理。

它却像孩童一般顽皮；而且，如果我不捂住它的嘴，它就会大叫起来。

今天太阳落山时分，我独自走自己的路，遇到一位老妇，她对我的灵魂如是说：

“查拉图斯特拉也曾向我们女人们讲过许多，但他从来没有讲过关于女人的话。”

我回答她说：“关于女人，人们是只能向男人们说的。”

“向我说说女人吧，”她说，“我够老了，可以很快又忘掉的。”

我顺从了这位老妇的愿望，对她如是说：

女人身上的一切都是一个谜团，女人身上的一切也只有一个答案：那就是生育。[注168](#)

对女人而言，男人是一种工具：目的始终都是孩子。然则对男
【85】人而言，女人又是什么呢？

真正的男人需要两件东西：危险与游戏。因此他想要女人，作为最危险的游戏工具。

男人当被教育成用来战争的，女人则当被教育成用于战士的休养：其他一切皆愚蠢。[注169](#)

太甜的果实——是战士所不喜欢的。因此战士喜欢女人；即便最甜美的女人也还是苦涩的。

女人比男人更懂小孩，但男人比女人更小孩子气。

真正的男人内心中藏着一个小孩：他想要游戏。来吧，你们这些女人们，倒是去发现男人心中的小孩！[注170](#)

让女人成为一个玩具，纯洁而精致，有如宝石，因为一个尚未存在的世界的德性而容光焕发！[注171](#)

让一个星球的光芒在你们的爱情中熠熠生辉！让你们的希望为：“但愿我能够生育超人！”[注172](#)

让勇气充满你们的爱情！你们当以你们的爱情冲向那使你们恐惧者！[注173](#)

让光荣充满你们的爱情！通常女人是不怎么懂光荣的。然而，让你的光荣体现在：爱人永远甚于被爱，而且决不成为第二人！[注174](#)

让男人惧怕恋爱中的女人：这时女人会作出任何牺牲，而其他任何事物在她看来都毫无价值。

让男人惧怕仇恨中的女人：因为男人的灵魂深处只是恶，而女人的灵魂深处却是坏。[注175](#)

女人最仇恨谁呢？——铁块对磁石如是说：“我最恨你，因为你吸引我，却又没有足够强大，把我吸到你这里。”[注176](#)

男人的幸福是：我要。女人的幸福是：他要。

“看哪，现在世界才变得完美了！”——每个女人出于整个爱情而服从时，都会这样想。

【86】女人必须服从，并且为自己的肤浅寻找一种深度。女人的性情是肤浅，是浅水上一种动荡不定的表面。

男人的性情却是深邃，他的洪流澎湃于地下洞穴里：女人能猜度到他的力量，但理解不了。——

老妇人这时回答我：“查拉图斯特拉说出了许多好东西，尤其对那些还相当年轻的女人来说是这样。

“稀奇的是，查拉图斯特拉对女人了解不多，但他关于女人的说法却很对！之所以这样，难道是因为在女人那儿没有事情是不可能的吗？”[注177](#)

“现在请取走一个小小的真理当作谢礼吧！对于这种真理我倒是够老了！

“请把它包裹起来，封住它的嘴：不然它会大叫，这小小的真理。”

“女人啊，给我你那小小的真理吧！”我说道。而那老妇如是说：

“你去女人那里吗？别忘了带上鞭子！”——[注178](#)

查拉图斯特拉如是说。

有一天，因为天热，查拉图斯特拉在一棵无花果树下睡着了，并且把手臂搁在脸上。此时来了一条毒蛇，在他的头颈上咬了一口，以至于查拉图斯特拉因为疼痛叫了起来。他把手臂从脸上挪开，定睛看到了那条蛇：那蛇这时认出了查拉图斯特拉的眼睛，笨拙地转过身去，想要逃走。“不要走啊，”查拉图斯特拉说，“你还没有接受我的感谢呢！你适时叫醒了我，我的路途还漫长呢。”“你的路不长了，”那蛇伤心地说，“我的毒液是致命的。”查拉图斯特拉笑了，说道：“何曾有过一条龙死于一条蛇的毒液？收回你的毒液吧！你并没有富裕到把毒液赠送于我的地步呢。”于是那条蛇重新爬到他的头颈上，舔他的伤口。

有一次，查拉图斯特拉向自己的门徒们讲述了上面这个故事，他们问道：“查拉图斯特拉啊，你这个故事的道德寓意是什么呢？”查拉图斯特拉如是答道：

那些善人和正义者把我叫做道德的毁灭者：[注179](#) 我的故事是非道德的。

然而，如若你们有一个仇敌，那么不要对他以德报怨：因为这会使他感到羞辱。相反，要证明他也为你们做了某种善事。

8宁可发怒，也不羞辱任何人！[注180](#) 而当你们受到诅咒时，我也不【88】会因为你们愿意祝福而感到高兴。宁可一起作点诅咒！[注181](#)

而且，如果有一种大不公发生在你们身上，那么，赶快补做五个小小的不公！独自受不公压迫的人，看上去令人厌恶。[注182](#)

你们已经知道这一点？分担的不公乃是半拉子的公正。而且，能够承受不公的人应当担当不公！[注183](#)

一个小小的报复比根本不加报复更人性。[注184](#) 而且，如果惩罚之于违犯者并非也是一种公正和光荣，那么，我也不会喜欢你们的惩罚。

屈服于不公而不是维持公正，这是更高贵的，尤其是当人们有道理时。只不过，要做到这一点，人们必须足够富有。

我不喜欢你们那种冷酷无情的公正；而且从你们的法官眼里，我总是看到刽子手及其冷冷的钢刀。[注185](#)

告诉我，哪里可以找到那种公正，也就是那种带有观看之眼的爱？

那么，倒是为我发明那种爱，它不仅承担一切惩罚，而且也承担一切罪责！

那么，倒是为我发明那种公正，它宣判除法官之外人人都无罪！[注186](#)

你们也还愿意听这话么？对于骨子里追求公正的人来说，即便是谎

言也会成为善心和博爱。 注187

然则我怎能做到彻底公正！我怎能给予每个人以他之所有！于我，这就够了：我给予每个人我之所有。 注188

最后，我的兄弟们啊，小心提防，不要对所有隐士有不公行径！一个隐士会怎样遗忘啊！一个隐士会怎样报答啊！

一个隐士就像一口深井。要把一块石头投进去不是难事；但倘若这块石头沉到了井底，那么告诉我，谁能把它重新取出来？

小心提防啊，不要侮辱隐士！而如果你们已经侮辱了他，那就【89】干脆杀了他吧！

查拉图斯特拉如是说。

【90】20．孩子与婚姻 注189

我的兄弟啊，我有一个问题只为你而设：有如一块铅锤，我把这个问题投入你的灵魂之中，以便我知道它的深度。

你年轻，想望着孩子和婚姻。但我问你：你是一个可以 想望有个孩子的人么？

你是胜利者、自制者、感官的主宰、德性的主人吗？我这样问你。

抑或从你的愿望里在说话的是动物和需要？或者孤独？或者对自己的不满？

我愿你的胜利和自由渴望一个孩子。你当为你的胜利和你的解放建造一个活的纪念碑。 注190

你应当超出自身进行建造。不过，你自己必须首先已经建造好，肉体 and 灵魂都要造得方方正正。

你不仅要向前繁衍，而且要向上繁衍！让婚姻的园地来助你完成这事吧！

你要创造出一个更高等的身体，一种原初的运动，一个自转的轮子， 注191 ——你要创造出一个创造者。

婚姻：在我看就是那种成双的意志，要创造一个更为丰富的东西，甚于它的创造者。 注192 我所谓的婚姻，就是相互敬畏，也就是对这样一种意志的意愿者的敬畏。

让这一点成为你的婚姻的意义和真理吧。然而，太多太多的【91】人们，这些多余者们，他们所谓的婚姻，——唉，我怎样来称呼它呢？

啊，这种成双的灵魂的贫困啊！啊，这种成双的灵魂的污秽啊！
啊，这种成双的可怜的惬意啊！

他们把这一切称为婚姻；而且他们说，他们的婚姻是在天国里缔结的。

现在，我不喜欢它，这个多余者的天国！不，我不喜欢它们，这些在天国之网中缠结在一起的动物！

让那个上帝也远离于我，他跛足而来祝福他不曾接合起来的東西。
[注193](#)

不要嘲笑这样的婚姻！哪个孩子没有理由哭自己的父母呢？

我原觉得这个男人是可敬的，也成熟了，懂得了大地的意义：但当我看到他妻子，又觉得大地仿佛成了一个疯人院。

是的，当一个圣徒与一只蠢鹅结对时，我但愿大地痉挛颤动起来。

这个人有如一位英雄，出去寻找真理，最后他缴获了一个小小的粉饰过的谎言。他称之为婚姻。

那个人冷于交际，择友挑剔。可是，他却一下子永远毁掉了自己的社交伙伴：他称之为婚姻。

那个人寻求一位具有天使德性的使女。可是，他一下子变成了一位夫人的使女，现在他也必须变成一个天使了。

现在我发现所有的买主都小心翼翼的，所有人都有狡诈的眼睛。然而，即便最狡诈者也还是盲目地购买他的老婆。

大量短暂的蠢行——在你们那儿这被叫做爱情。而你们的婚姻把大量短暂的蠢行作了一个了结，成了一种长久的愚蠢。

你们对女人的爱情与女人对男人的爱情：啊，但愿它是对受苦受难的隐蔽诸神的同情！但两个动物多半是要彼此猜测的。
[注194](#)

然而，即便你们最佳的爱情也只不过是一种陶醉的比喻和一【92】种痛苦的炽热。它是一个火炬，当能照亮你们通向更高的道路。
[注195](#)

有朝一日，你们当超越自身去爱！所以首先要学习 爱！而且因此之故，你们不得不啜饮你们那爱情的苦酒。

即便最佳的爱情之杯中也满是苦酒：所以它使人渴望于超人，所以它使你这个创造者感到焦渴！

创造者的焦渴，向着超人的箭矢和渴望：告诉我，我的兄弟啊，这

就是你追求婚姻的意志吗？

在我看，这样一种意志和这样一种婚姻都是神圣的。——

查拉图斯特拉如是说。

【93】21．自由的死亡 [注196](#)

许多人死得太晚，有些人又死得太早。更有听起来令人奇特的信条：“要死得其时！”

要死得其时：查拉图斯特拉如是教导。

诚然，生不逢时的人，又怎能死得其时呢？倒是愿他从未降生过！——我这样劝告那些多余者。 [注197](#)

但即便多余者也把自己的死看得很要紧，连最空心的核桃也意愿被砸开来。

所有人都看重死亡；然则死亡依然不是一个庆典。人类还没有学会如何来供奉那些最美好的庆典。

我要向你们展示那种臻于完成的死亡，它对于生者将成为一种刺激和一种誓愿。

完成者赴自己的死亡，带有胜利感，为满怀希望者和誓愿者所围绕。

人们就要这样学习死亡；而且，倘若这样一个死者没有向生者宣誓，那就不会有任何庆典了。

这样赴死是最佳的死法；其次却是：死于战斗，挥霍一种伟大的灵魂。

但对于战斗者就像对于胜利者一样，你们那含着冷笑的死亡却是可恨的，它就像一个小偷悄悄地潜入——其实是作为主人到来的。

我要向你们称赞我的死亡，那自由的死亡，它向我走来，是因
【94】为我 意愿。

那么我何时将意愿之？——谁若有一个目标和一个继承者，他就会在对目标和继承者合适的时候意愿死亡。

出于对目标和继承者的敬畏，他将不再把枯萎的花环悬挂于生命的圣殿。 [注198](#)

真的，我不愿与那些搓绳者相似：他们把绳子拉长，同时自己总是往后退。 [注199](#)

有的人甚至对于自己的真理和胜利也太老了；一张没有牙齿的嘴再也没有权利去追求任何真理了。

任何意愿享有荣耀的人，都必须时而舍弃光荣，练习那艰难的艺术，适时地——走开。 [注200](#)

当人们感到味道最佳时，人们必须停止进食了：愿意长久被爱的人们都知道这个道理。 [注201](#)

当然有酸苹果，它们的命运是要等到秋天的最后一日：那时它们将成熟，变得金黄而干瘪。

有人是心先老，有人是精神先老。有人在青年时就显出了老态：而迟来的年轻能保持长久的青春。 [注202](#)

有些人生活失败：有一只毒虫在啮蚀他们的心。那么就让他们看看清楚，他们的死更是一种成功。

有些人永远不会变得甜美，他们在夏天就已然腐烂。是懦弱使他们固结于枝头。

太多太多的人们生活着，太久地悬于枝头。但愿来一场风暴，把树上所有这些腐烂和虫蚀的东西摇落！

但愿来一些宣讲速死的说教者！他们或许是生命之树的真正风暴和摇撼者！然则我只听到人们宣讲慢死，以及对于一切“尘世之物”的忍耐。

啊！你们在宣讲对于尘世的忍耐吗？尘世对于你们这些诽谤者已经太过忍耐了！

【95】真的，为宣讲慢死的说教者们所尊敬的那个希伯来人死得太早了：而他的早死此后成了众人的厄运。

他还只知道希伯来人的泪水和忧郁，连同善人和正义者的仇恨，——这个希伯来人耶稣：死亡的渴望攫住了他。

或许他倒是该留在荒野里，远离善人和正义者的！也许他就学会了生活，学会了热爱大地——还有欢笑 [注203](#) ！ [注204](#)

相信我，我的兄弟们啊！他死得太早了；倘若他活到我这个年纪，他自己一定会收回他的信条！要收回他的信条，他是足够高贵的！

然而他还不够成熟。这个年轻人不成熟地爱，也不成熟地恨人类和大

地。他的性情和精神的羽翼依然受缚而沉重。

但成年男人比年轻人更多孩子气，而更少忧郁：他更好地懂得死与生。

自由地走向死亡，以及在死亡中自由，如果不再是肯定的时候，那就是一个神圣的否定者：所以他懂得死与生。

我的朋友们啊，愿你们的死不会成为对人类和大地的诽谤：这是我要向你们的灵魂之蜜请求的。

在你们的死之中，你们的精神和德性当依然熠熠生辉，有如晚霞环绕大地：要不然你们的死就是不成功的。

我自己愿这样死去，使你们这些朋友们因为我的缘故而更爱大地；我愿重返大地，化作尘土，使我能在生我的地方安息。

真的，查拉图斯特拉有过一个目标，他抛出了自己的球：现在，朋友们啊，你们就是我的目标的继承者，我把这个金球抛给你们。

【96】我的朋友们，比一切都更可爱，我爱看你们抛掷那金球！所以我还要在大地上逗留一会：原谅我吧！

查拉图斯特拉如是说。

【97】22．赠予的德性 [注205](#)

—

当查拉图斯特拉告别他所钟情的“彩牛城”时，许多自称为他的门徒的人们跟着他，护送着他。就这样来到了一个十字路口：查拉图斯特拉对他们说，他现在想要独行了；因为他是一个喜欢独行的人。他的门徒道别时，却递给他一根拐杖，在拐杖金色的把柄上雕有一条盘绕着太阳的蛇。[注206](#) 查拉图斯特拉很是喜欢这根拐杖，便支撑了起来；然后他对门徒们说了下面这番话。

请告诉我：金子何以获得最高的价值？是因为金子不同寻常，没有用处，闪闪发光，光泽柔和；它总是自我赠予。

只是作为最高德性的写照，金子才获得最高的价值。赠予者的目光有如金子般闪烁。金子的光辉使太阳与月亮达成和解。

最高的德性不同寻常，没有用处，闪闪发光，光泽柔和：一种赠予的德性就是最高的德性。

真的，我的门徒们，我完全猜解了你们：与我一样，你们也在追求赠予的德性。许是你们与猫和狼有什么共性吗？[注207](#)

【98】你们的渴望就是自己变成牺牲和赠礼：因此你们有着渴望，要把所有财富贮积于你们的灵魂里。

你们的灵魂贪得无厌地追求宝藏和珍宝，因为你们的德性在赠予之意愿中贪得无厌。

你们强制万物归于你们，落入你们之中，使得万物要从你们的源泉里倒流出来，作为你们的爱的赠礼。

真的，这样一种赠予的爱必定会变成一切价值的劫掠者；但我认为这种自私自利是完好而神圣的。

存在着另一种自私自利，一种太过贫困而饥馑、总想偷窃的自私自利，是那种患病者的自私自利，病态的自私自利。

它以窃贼的眼睛注视着一切发光的事物；它以饥馑的贪婪打量着食物充足者；它总是蹑手蹑脚地围着赠予者的桌子。

从这样一种欲望中吐露的是疾病和无形的退化；从病恹恹的身体中表现出这种自私自利的窃贼般的贪婪。

我的兄弟们啊，请告诉我：我们视为坏的和最坏的东西是什么呢？难道不就是退化吗？——凡在赠予的灵魂缺失处，我们总是猜到退化。

我们的道路是向上行的，从这个种类上升到超种类（Über-Art）。但我们害怕那种退化的感觉，它的说法是：“一切皆为我。”

我们的感觉是向上飞的：所以它是我们身体的一个比喻，一种提高的比喻。关于此类提高的比喻就是诸种德性的名称。

身体就这样穿过历史，一个生成者和斗争者。而精神——对于身体来说，精神是什么呢？是身体的斗争和胜利的先驱、伙伴和回响。

所有善与恶的名称都是比喻：它们没有表达什么，而只是暗示。一个傻子才想要从中获得知识！

我的兄弟们啊，请留意每一个时辰，你们的精神想要用比喻来
【99】说话的时候：那就是你们的德性的起源。

于是你们的身体已经得到了提高和复苏；它以自己的欢乐使精神心醉神迷，使精神成为创造者、估价者、热爱者，以及万物的行善者。

当你们的心灵有如河流一般汹涌翻滚时，对于居民既是一种恩赐又是一种危险：那就是你们的德性的起源。

当你们超越毁誉褒贬，而你们的意志作为热爱者的意志想要命令万物时：那就是你们的德性的起源。

当你们蔑视舒适和柔软的床铺，而尽力避免与柔软者同睡时：那就是你们的德性的起源。

当你们是同一种意志的意愿者，而一切需要的这种转变是你们的必需时：那就是你们的德性的起源。

真的，它是一种全新的善与恶！真的，一个全新的深沉澎湃，一个新源泉的声音！

这种新的德性是一种权力；它是一种支配性的思想，围绕这种思想的则是一个聪明的灵魂：一个金色的太阳，知识之蛇围绕着这个太阳。

二

说到这里，查拉图斯特拉沉默了一会儿，爱怜地看着他的门徒们。然后他又继续说话：——而他的声调已然改变了。

我的兄弟们啊，用你们的德性的权力，保持对大地的忠诚吧！让你们的赠予之爱和你们的知识效力于大地的意义吧！我这样请求你们，恳求你们。

【100】不要让你们的德性飞离尘世，并且用双翼拍打永恒的城墙！啊，总是有如此之多迷失了的德性！

像我一样把迷失了的德性引回到大地吧——是的，回到身体和生命：使得它能为大地赋予意义，一种人类的意义！

迄今为止，精神就如同德性一般反反复复地迷失和失误。啊！在我们的身体上，至今还留存着所有这些妄想和失策：它们已经变成了我们的身体和意志。

迄今为止，精神就如同德性一般反反复复地试验和失误。是的，人类就是一种试验。啊，许多无知和谬误已经变成了我们的身体！

不光是千年的理性——还有千年的疯狂，都在我们身上发作。危险的是成为继承者。

我们依然一步一步与偶然性这个巨人战斗，而直到现在，支配着整个人类的仍然是荒谬，是无意义（Ohne-Sinn）。

我的兄弟们啊，让你们的精神和你们的德性效力于大地的意义吧：一切事物的价值都要由你们来重新设定！因此你们当成为战斗者！因此你们当成为创造者！

身体以知识方式净化自己；它尝试着用知识来提升自己；对认识者来说，一切冲动都把自身神圣化；对提高者来说，灵魂将是快乐的。 注208

医生啊，帮助你自己吧： 注209 这样你也帮助了你的病人。对病人的最好帮助就是，让他亲眼看到那个医好自己的人。

有千百条尚未有人行走的小路；有千百种健康和隐蔽的生命之岛。人类和人类的大地始终还是未穷尽的和未发现的。

醒来并且谛听吧，你们这些孤独者！从未来吹来的风悄悄拍打着羽翼；并且向精细的耳朵发出了好消息。

你们这些今日的孤独者，你们这些离群索居者，你们有朝一日【101】当成为一个民族：从你们这些自己选出来的人群中，当有一个特选的民族 注210 成长起来：——而且从中产生出超人。

真的，大地还当成为一个康复之所！已然有一股新的气息弥漫于大地，一股带来救治的气息，——以及一个新的希望！

三

当查拉图斯特拉说完这番话，他沉默了，有如一个人还没有说出自己最后的话；他显得疑惑，久久地掂量着手中的拐杖。最后他如是说：——而他的声调又改变了。

我的门徒们，我现在要独自走了！你们现在也得离开，独自走吧！我希望这样。

真的，我要劝你们：离开我吧，小心谨防查拉图斯特拉！而且更好的做法是：为他感到羞耻！也许他欺骗了你们。

知识人一定要不仅爱自己的敌人，而且也能恨自己的朋友。 注211

如果人们永远只做弟子，他就没有好好报答他的老师。为什么你们不想扯掉我的花冠呢？

你们尊敬我；但如果有一天你们的尊敬倒掉了，那又如何呢？小心啊，别让一座石像把你们砸死了！ 注212

你们说，你们信仰查拉图斯特拉？然而查拉图斯特拉有何要紧！你们是我的信徒：然而所有信徒有何要紧！

你们尚未曾寻找自己：你们就找到了我。所有信徒都是这样做的；因此一切信仰都是如此无关紧要。

现在我要叫你们丢掉我，去寻找你们自己；唯当你们把我全部否弃

时，我才意愿回到你们身边。 注213

真的，兄弟们啊，那时我就将用另一双眼睛寻找我的失落；那
【102】时我就将以另一种爱情来爱你们。

有朝一日，你们当仍旧成为我的朋友，以及一种希望的孩子：然后
我愿第三次与你们同在，与你们一起庆祝伟大的正午。

所谓伟大的正午，就是人类正站在野兽与超人之间的路中央的时刻，也是人类把他通向傍晚的道路当作他最高的希望来庆祝的时刻：因为这也是通往一个崭新早晨的道路。

这时候，没落者将祝福自己成为一个过渡者；而他的认识之太阳也将处于正午时分。

“所有诸神都死了：现在我们要使超人活起来。”——在这伟大的正午，就让这一点成为我们最后的意志吧！——

查拉图斯特拉如是说。

查拉图斯特拉如是说 [第二部] 【103】

一本为所有人而又不为任何人的书

【104】“——唯当你们把我全部否弃时，我才意愿回到你们身边。

真的，兄弟们啊，那时我就将用另一双眼睛寻找我的失落；那时我就将以另一种爱情来爱你们。”

《查拉图斯特拉如是说》（第一部，“赠予的德性”第三节）

于是，查拉图斯特拉又回到山林，回到他的洞穴的孤寂之中，避开了人世的尘嚣：就像一位撒好了种子的播种者，满怀期待。注215 然则他的灵魂充满了焦躁和渴望，对于他所爱的人们的渴望：因为他还有许多东西要给他们。因为，出于爱收回展开的手，并且作为赠予者保持着羞愧之心，注216 这乃是最艰难的事了。

这个孤独者就这样度过了许多岁月；但他的智慧却不断地增长，终于由于充满智慧而痛苦了。

而有一天早晨，他在黎明之前就醒了过来，躺在铺上沉思良久，最后他对自己的心灵说道：

“何以我竟在梦中吃惊而醒了过来呢？不是有一个持镜的小孩向我走来吗？”

‘哦，查拉图斯特拉’——那小孩对我说——‘照照这镜子吧！’

而当我望着镜子时，立刻尖叫了起来，我的心灵受到了震动：因为我在镜子里没有看到自己，而是看到了一个魔鬼的鬼脸和嘲笑。

说真的，我太明白这梦的预兆和警示了：我的学说 处于危险中，莠草要被叫做小麦了！注217

【106】我的敌人们变得强大了，他们歪曲了我的学说的面目，这样一来，我最亲爱者必定会羞于我给他们的礼物。

我丢失了我的朋友们；现在，寻找我的丢失者的时候到了！”注218
——注219

讲完这番话，查拉图斯特拉便跳了起来，但不是像一个寻求透气的恐惧者，而倒是更像一个神灵附体的先知和歌者。他的鹰和蛇惊异地看着他：因为一种即将到来的幸福闪现在他的面孔上，犹如朝霞一般。注220

我的动物们啊，我到底发生什么事了？——查拉图斯特拉说。我不是已经改变了么？福乐不是像风暴一般向我袭来了么？

我的幸福是愚蠢的，它将说些蠢话：它还太过年轻——因此你们对它要有耐心啊！

我为我的幸福所伤害了：注221 一切痛苦者都应当成为我的医生！

我何妨再次下去，到我的朋友们那里，也去我的敌人们那里！查拉图斯特拉又可以演讲，赠予，行至爱于所爱者！

我焦急的爱情湍流一般奔腾而下，向着日出和日落。[注222](#) 从沉寂的山脉和痛苦的雷暴中，我的灵魂轰鸣着进入山谷。

我已经渴慕太久，遥望太久。我领受寂寞太久：我就这样忘掉了沉默。

我已经完全成了滔滔大嘴，以及从高高的山崖奔腾而下的溪流：我要把我的话语投向山谷。

而且，就让我的爱之洪流奔向难以通行之地吧！何以一条洪流不能最后找到通向大海的道路呢！

我心中诚然有一个湖，一个幽静的、自足的湖；然而我的爱之洪流却把它挟持而下——奔向大海！

我走上新路，我生出一种新的话语；就像一切创造者，[注223](#) 我已【107】经厌倦于陈词滥调。我的精神再也不愿穿着破鞋漫游。

所有话语对我而言都太过迟钝：——狂风啊，让我跳入你的飙车中！即便对你，我也要用我的恶意来鞭策！

犹如一声大喊和一阵欢呼，我想要穿越大海，直到我找到那幸福之岛，那是我的朋友们的逗留之所：——

而且他们当中也有我的敌人！眼下，我是多么爱每一个我只能对之讲话的人啊！即便我的敌人也归于我的福乐。[注224](#)

而且如果我想要骑上我最狂野的骏马，那么，我的长枪总是能最好地助我上去：那是我的双脚常备的奴仆：——

这支我投向敌人的长枪啊！我是多么感谢我的敌人们，使我终于能把它投掷出去！

我那云层的张力是太大了：在雷电的纵笑 [注225](#) 之间，我要把阵阵冰雹投向深谷。

这时我的胸将强烈地鼓胀，将强烈地卷起风暴袭向群山：我的胸于是得以舒缓。

真的，我的幸福和自由犹如一阵风暴袭来！但我的敌人们会以为，那是恶魔 在他们头上咆哮。

是的，我的朋友们，连你们也将惊恐于我那狂野的智慧；也许你们将连同我的敌人们一起逃避之。

啊，我晓得用牧笛把你们引回！啊，我的智慧母狮学会了柔和地吼叫！而且，我们已经互相学习了许多东西啊！[注226](#)

我那狂野的智慧曾受孕于孤寂的山上；它在嶙峋巉岩中产下其幼儿，那最幼小者。

现在，它发疯地在荒漠中奔跑，寻找柔软的草地——我那老迈的狂野智慧啊！

在你们心灵的柔软草地上，我的朋友们！——它想把自己的
【108】至爱安顿于你们的爱意中！

查拉图斯特拉如是说。

【109】24．在幸福岛上 [注227](#)

无花果从树上掉落下来，美好而甜蜜；而在它们掉落时，它们红色的外壳裂开了。我是使无花果成熟的北风。 [注228](#)

我的朋友们啊，这些学说也就这样地，像无花果落在你们身上：现在，饮取它们的果汁和甜美的果肉吧！周遭一片秋色，是朗朗晴天和午后阳光。

看哪，我们周围是何种丰盈！而从这种充溢向远海眺望出去，真是美妙。

从前，当人们眺望远海时，就会说到上帝；而现在，我却教你们说：超人。

上帝是一种猜想；然而我所意愿的却是，你们的猜想不要超出你们创造意志的范围。

你们能创造一位上帝么？——那么，就不要对我谈任何诸神了！但你们却能够创造超人。

也许并不是你们亲自创造超人，我的兄弟们啊！但你们可以

把自己改造为超人的父亲和祖先：而且这就是你们最佳的

创造！—— [注229](#)

上帝是一种猜想：但我所意愿的却是，你们的猜想当限于可思议的范围之内。

你们能够思想一个上帝吗？——而对你们来说，这就意味着求真理的意志，即是说，一切都被转变为人类可思议的、【110】人类可见的、人类可感触的东西！你们应当透彻地思考自己的感官和意识！ [注230](#)

而你们所谓的世界应当首先由你们所创造：你们的理性，你们的形象，你们的意志，你们的爱，应当由它自身变成！而且真的，是为着你们的福乐，你们这些认识者啊！

而且如果没有这种希望，你们这些认识者，你们要怎样忍受生命？你们既不能生于不可捉摸的东西中，也不能生于非理性的东西中。

然则我要向你们完全敞开心扉，我的朋友们啊：倘若 有诸神，那么，我如何受得了不变成一个上帝！所以说，根本没有诸神。

是的，我得出过这个结论；而现在，这个结论却牵引着我。——

上帝是一种猜想：但谁能饮尽这种猜想的全部苦酒而不至于丧命呢？难道是要剥夺创造者的信仰，是要使飞鹰不能在高空盘旋吗？

上帝是一种思想，它使一切直者变曲，使一切站立者倒转。那又怎样？时间或许已经过去，而一切倏忽短暂者只不过是谎言吗？

思考这一点，会使人类肢体旋转而眩晕，更能引起胃的呕吐：真的，去猜想此类东西，我把它叫做头晕病。

我把它叫做恶的和敌视人类的：所有这些有关唯一者、完满者、不动者、满足者和不朽者的学说！[注231](#)

一切不朽者——这只不过是一个譬喻！诗人们说谎太多。——[注232](#)

而最好的比喻应当谈论时间和生成：它们应当成为一种赞扬，一种对一切倏忽短暂者的辩护！

创造——这是对于痛苦的大解脱，以及生命的缓解。但为了成为创造者，本就必须有痛苦和大量的转变。

【111】是的，你们这些创造者，在你们的生命中必有痛苦得多的死亡！如果你们要成为一切短暂性的代言人和辩护者。

为了使创造者本人成为新生的婴儿，他就必须也愿意成为孕妇，承担孕妇之苦。[注233](#)

真的，我曾在自己的路途中穿越千百个灵魂，经过千百个摇篮和分娩之痛。有几次我已经道别，我知道那令人心碎的最后时光。

然则我的创造意志、我的命运却意愿这样。或者，我要更诚实地对你们说：此种命运恰恰就是——我的意志所意愿的。

一切感受都因我而备受痛苦，且被囚禁起来：而我的意愿之于我，却始终作为我的解放者和慰藉者。

意愿有所解放：此乃关于意志和自由的真正学说——查拉图斯特拉就是这样把它传授给你们的。

不再意愿，不再估价，不再创造！啊，愿这大疲倦永远远离于我！

即使在认识中，我也只感受到我的意志的生产和生成的快乐；而如果我的认识中还存有纯真，那是因为其中有求生产的意志。 [注234](#)

引诱我离开上帝和诸神的就是这种意志；倘若诸神——在此，那还有什么要创造的啊！

而我那炽热的创造意志，却总是重新驱使我走向人群；锤子就这样被砸向石头。

啊，你们人类啊，在我看来，石头中沉睡着一个形象，那是我的形象之象！啊，它必定沉睡于最坚硬、最丑陋的石头中！

现在，我的锤子无情地敲击它的囚牢。石头上碎石纷飞：这于我有何相干呢？

【112】我意愿把它完成：因为曾有一个阴影向我走来——那万物中最安静和轻巧的东西一度向我走来。

超人之美作为阴影向我走来。啊，我的兄弟们！诸神——还于我有何相干！ [注235](#) —— [注236](#)

查拉图斯特拉如是说。

25. 同情者 [注237](#) 【113】

我的朋友们，你们的朋友受到了一种挖苦：“看看查拉图斯特拉吧！他在我们当中游走，不就像在动物中间游走一样么？”

不过更好的说法是：“认识者游走于人类中，就是 游走于动物中。” [注238](#)

而对于认识者，人类本身就等于：有着红红面颊的动物。

这是怎么回事呢？难道不是因为人类必定太过经常地感到羞耻吗？

啊，我的朋友们！认识者如是说：羞耻，羞耻，羞耻——这就是人类的历史！ [注239](#)

而且因此之故，高贵者要求自己不羞耻：他要求在一切实苦者面前的羞耻。

真的，我不喜欢那些以同情为乐的慈善者：他们太缺乏羞耻之心了。^{注240}

如果我不得不同情，我也不愿把它叫做同情；如果我真的要同情，那也宁愿远远地。

我也宁愿蒙住自己的头，在别人认出我之前赶紧逃离：而且我叫你们也要这样做，我的朋友啊！

但愿我的命运总是把你们这样的无苦难者引上我的道路，以及这样一些我可以与之共享希望、盛宴和蜂蜜的人们！

【114】确实，我曾为苦难者做这个做那个：而当我学会了更好地获得快乐时，我就觉得自己总要做些更好的事。

自从有人类以来，人类就少有快乐：我的兄弟们啊，唯这一点才是我们的原罪！

而如果我们要学会更好地使自己快乐，那么，我们最好是忘掉使他人受苦，忘掉对痛苦的臆想。

因此，我要洗净我那帮助过苦难者的双手，因此，我也要把我的灵魂擦拭干净。

因为当我目睹苦难者受苦，我为着他的羞耻之故而感到羞耻；而当我援臂相助时，我就严酷地强暴了他的高傲。

伟大的义务并不让人感恩，倒是使人生出强烈的报复欲；而如果细小的善举不被忘记，那就会从中生出一条啮蚀的蠕虫。^{注241}

“要矜持于获取！要以你们的获取来表现你们的出色！”——我就这样来劝告那些无可赠予的人们。

但我却是一个赠予者：我喜欢赠予，作为朋友赠予友人。而外人和穷人满可以自己来采摘我树上的果实：这样便少些羞耻。

至于乞丐，却是我们应当完全取缔的！说真的，无论是给予他们还是不予给予他们，都令人生气。

同样地，也要取缔罪人和坏良心！相信我，我的朋友们啊：良心的谴责就是教人到处乱咬。

而最恶劣的却是卑琐狭隘的思想。说真的，行恶使坏也胜于卑琐地思想！

诚然，你们会说：“行小恶的快感能使我们免除一些大恶行。”但是，我们在此本就不该意愿省免。

恶行有如一种脓疮：它发痒、刺痛，然后溃烂，——它实话实说。

“看哪，我就是疾病”——恶行如是讲；这是它的老实相。

然而，卑琐狭隘的思想就像病菌：它徐徐爬行，缩头缩脑，哪里【115】都不想久留——直到整个身体都为细小的病菌所腐蚀而变得干枯不堪。

而对那个被魔鬼缠身的人，我要悄悄地说这个话：“更佳的做法，是把你的魔鬼拉扯大！即使对你来说，也还有一条通向伟大之路！”——[注242](#)

啊，我的兄弟们！我们对每个人都了解得过多些！有些人对我们来说是透明的，但我们因此还远不能把他们洞穿！[注243](#)

与人类一起生活是困难的，因为沉默是如此艰难。

而且，并非对于反对我们的人，我们最为不公，而是对于与我们根本不相干的人。

而如果你有一个受苦受难的朋友，那么你就要成为他的苦难的休养所，然则可以说是一张硬床，一张行军床：这样你对他才最有用处。[注244](#)

而如果有一个朋友作恶于你，你就说：“我原谅你对我所做的；但你自己也做同样的事，——我又怎能原谅你！”[注245](#)

一切大爱都如是说：它甚至也超越了宽恕和同情。

我们应当守住自己的心灵；因为如果我们放任自己的心灵，则我们的头脑就会多么快地失去控制！

啊，比起在同情者那里，世界上哪里还有更大的蠢事呢？而且，比起同情者的蠢事，世界上还有什么更能引发痛苦呢？

一切热爱者多么不幸啊，他们还没有一个超越他们的同情的高度！

魔鬼曾经对我如是说：“连上帝也有自己的地狱：那就是他对人类的爱。”[注246](#)

而最近我又听到魔鬼说这番话：“上帝死了；上帝死于他对人类的同情。”——

所以你们就要警告我提防同情：由此还会给人类带来一片重【116】重的乌云！真的，我是精通气象的！

但也要记住这句话：一切大爱都高蹈于自己的全部同情：因为一切

大爱都还意愿把所爱者——创造出来！

“我把我自己奉献给我的爱，而且对我的邻人就像对我自己”——所有创造者的讲法都是如此。

而所有创造者都是严厉无情的。——

查拉图斯特拉如是说。

26．教士们【117】

有一天，查拉图斯特拉给他的门徒们一个手势，并且对他们说了下面这番话：

“这是一些教士：尽管他们是我的敌人，但你们还是悄悄地从他们身边走过去吧，不要动武了！

即便在他们当中也有英雄好汉；他们中的许多人受过太多苦难——：所以他们也想使他人受苦。

他们是一些凶恶的敌人：没有比他们的谦卑更具报复欲的了。而且，攻击他们的人容易把自己玷污了。

然而，我的血是与他们的血相近的；而且，我意愿知道我的血也还在他们的血中受到尊重。”——

当他的门徒们离开后，查拉图斯特拉突然陷入痛苦之中；而与痛苦抗争了没多久，他就开始如是说道：

这些传教士让我觉得可怜。他们也有悖于我的趣味；不过，自从我来到人们中间，这种事在我看来是微不足道的。

但我曾与他们一起受苦，而且正在与他们一起受苦：在我看来，他们就是囚犯，被画了押的囚犯。他们所谓的救世主为他们戴上了镣铐：

那虚伪价值和虚妄言辞的镣铐！啊，但愿有人把他们从救世主那里解救出来！ [注247](#)

当大海使他们晕头转向时，他们以为是登上了一座岛屿；但看哪，那只是一个沉睡的怪物！ [注248](#)

虚伪价值和虚妄言辞：这对于凡人来说是最恶劣的怪物，——厄运早就在其中潜伏和等待了。

但它终于来了，苏醒过来，吞噬了在它身上安家落户的东西。
【118】

啊，看看这些教士们为自己建造的这个居所吧！他们把自己芬芳的洞穴称为教堂。 [注249](#)

啊，这伪造的光明，这沉闷的空气！在这里，灵魂不能飞升——到它自己的高度！

相反，他们的信仰倒是如此要求：“你们这帮罪人，屈膝爬上阶梯吧！” [注250](#)

真的，我宁可看到一个厚颜无耻的人，胜于看到他们为羞耻和虔诚所扭曲的眼睛！

谁为自己创造了这样一些洞穴和忏悔之阶梯？难道不是那些想隐匿自己、在晴朗天空下感到羞耻的人们吗？

而只有当晴朗天空重又穿透破败的屋顶，照射到断墙残壁上的蔓草和红罂粟时，——我才意愿把心思转回到这个上帝的居所。

他们把违抗他们、令他们痛苦的东西称为上帝：而且说真的，他们的崇拜中非常具有英雄气概！

而且，除了把人钉在十字架上，他们根本就不知道如何去爱他们的上帝！

他们想要行尸走肉般地生活，为尸体铺上黑衣；甚至从他们的话语中，我也还能嗅出停尸间的恶臭。

而且谁若住在他们近旁，就是住在污黑池塘近旁，池塘里的癞蛤蟆以甜蜜的奥义唱出自己的歌。

他们必得为我唱更动听的歌，使我学会信仰他们的救世主：在我看，他的门徒们必定更有得救的样子！

我想看他们赤身裸体：因为只有美才能劝人忏悔。但这种伪装的苦恼能劝说谁啊！ [注251](#)

真的，他们的救世主本身并非来自自由和自由的第七重天！真的，他们的救世主本身从未踏上过知识的地毯！ [注252](#)

【119】这些救世主的精神充满缺陷；但他们在每个缺陷中都投入了自己的妄想，即他们称之为上帝的代用品。 [注253](#)

他们的精神淹没在自己的同情中，而当他们为同情所充满并且过于膨胀时，总有一种大愚蠢浮现出来。

他们热切地叫喊着，驱赶羊群穿过自己的小径：仿佛就只有这一条小径通向未来似的！说真的，连这些牧人也仍然属于羊群！

这些牧人具有狭小的精神和广博的灵魂：然而我的兄弟们啊，即便是最广博的灵魂，迄今也是何等狭小的疆域！[注254](#)

他们把血的标记写在他们走过的路上，而且他们的愚蠢教人要以鲜血来证明真理。

然则鲜血却是真理最坏的见证人；鲜血还能毒化最纯粹的学说，使之成为心灵的妄想和仇恨。[注255](#)

而当有人为自己的学说赴汤蹈火时，——这证明了什么啊！真的，从自己的火焰中更能得出属己的学说！

郁闷的心灵和冷峻的头脑：在两者相遇处，便出现暴风，即“救世主”。

确实，比起被民众称为救世主的，这种肆虐的暴风，还有更伟大、更高贵的天资呢！

而且你们，我的兄弟们啊，如果你们要找到通向自由之路，那就还必须由比一切救世主更伟大者来解救！

还从未有过一个超人。我已见了两者的裸身，那最伟大的人与最渺小的人：——

他们彼此还过于相似。真的，即使最伟大的，我感到——也太人性了！

查拉图斯特拉如是说。

27．有德性者【120】

我们必须带着雷霆和天国烟火，向松弛而昏沉的心智讲话。

然则美之音调却是轻柔的：它只悄然潜入那最清醒的灵魂。

今天，我的盾牌轻轻颤动，并且对我发笑；那是美的神圣的发笑和颤动。

今天，我的美在嘲笑你们，你们这些有德性者。我的美的声音对我如是说：“他们还意愿——得到报偿呢！”[注256](#)

你们还想要得到报偿，你们这些有德性者啊！莫非要为德性求奖

赏，为大地求天空，为你们的今日求永恒吗？

现在，因为我宣称没有奖赏者和出纳员，你们就要对我发怒吗？说真的，我甚至根本没有宣称，道德就是它自己的奖赏。

啊，这便是我的悲哀：人们已经把赏与罚投放入事物的根基之中——现在，甚至也投放入你们灵魂的根基之中，你们这些有德性者啊！

但犹如公猪的嘴，我的话语要撬开你们灵魂的根基；我愿被你们叫做犁铧。

你们根基上的全部隐秘内情都要得到揭示；而当你们被翻掘和打碎之后大白于天下，则你们的谎言与你们的真理也将分离开来。

【121】因为这就是你们的真理：就复仇、惩罚、奖赏、报应之类的词语的肮脏来说，你们太纯洁了。

你们爱自己的德性，就像母亲爱自己的孩子；然而，我们何曾听说过一个母亲因为她的爱而要得到报偿的呢？

这就是你们最可爱的自身，你们的德性。你们心中有圆环的渴望：为了重新达到自身，每个圆环都要争斗和旋转。 [注257](#)

而且你们的德性的任何一种作业，就像一颗黯然的星：它的光总是在途中，游移不定——它何时不再在途中呢？ [注258](#)

即是说，即便这种作业已经完成，你们的德性的光依然在途中。即使它现在被遗忘和消逝了：它的光芒依然，而且游移不定。

你们的德性就是你们的自身，而不是一个外来物，一个表皮，一种掩饰：这就是基于你们灵魂根基深处的真理，你们这些有德性者啊！

但诚然有这样一些人，对他们来说，德性意味着一种鞭挞之下的痉挛：而你们已经听了太多他们的叫喊声！

还有另一些人，他们把德性叫做他们的恶习的腐败；一旦他们的仇恨和嫉妒使四肢放松时，他们的“正义”便醒了过来，揉着惺忪的睡眠。

还有一些人，他们被往下拉扯：他们的魔鬼在拉扯他们。然则他们愈是下沉，他们的眼睛就愈炽热，对他们的上帝的渴望也愈是热烈。

啊，他们的叫喊声也传到了你们耳朵里，你们这些有德性者：“凡我所不是的，在我看来就是上帝和德性！”

还有一些人，他们就像运石头下山的车子，笨重而叽叽嘎嘎地迎面而来：他们奢谈尊严与德性，——他们把制动器叫做德性！

还有一些人，他们就像上紧了发条的日常时钟；他们滴答作响，并且要人们把这种滴答之声叫做——德性。

说真的，我对于这种人大有兴致：遇到此类时钟，我就将用我【122】的嘲讽上紧它们的发条；而且在此它们还得对我嗡嗡作响。

还有一些人，他们对自己的一丁点儿公正感到骄傲，并且因为这个缘故而对一切事物胡作非为：就是使世界溺死于他们的不公正中。

“德性”一词出自他们的口中是多么恶劣啊！而当他们说：“我是公正的，”这话听起来始终就好比说：“我受了报复！”[注259](#)

他们想要用自己的德性抠出敌人的眼睛；他们抬高自己，只是为了贬抑他者。[注260](#)

再还有这样一些人，他们坐在自己的泥沼里，从芦苇中说出这样的话：“德性——那就是静静地坐在泥沼里。

我们不咬任何人，也避开那想要咬人的人；而且对于一切事物，我们有人们提供给我们的意见。”

再还有这样一些人，他们喜欢各种姿态，并且认为：德性就是一种姿态。

他们的膝总是礼拜，他们的手乃是德性的赞美，但他们的心灵却对此一无所知。

再还有这样一些人，他们认为说“德性是必然的”这样的话就是德性了；然则根本上他们只相信警察是必然的。[注261](#)

有些人看不到人类的高贵，却认为德性就是像他这样把人类的卑下看得十分真切：所以他也把自己凶恶的目光叫做德性。[注262](#)

有些人想要得到提高和建树，而且把这叫做德性；但另一些人想要被推翻，想要得到彻底改变——而且把这叫做德性。

这样一来，几乎所有的人都相信自己分有了德性；至少每个人都愿意成为分辨“善”与“恶”的行家。

【123】然而，查拉图斯特拉不至于对所有这些说谎者和傻瓜说：“你们知道什么德性啊！对于德性你们能够知道什么啊！”——

事情毋宁是，你们，我的朋友们，将厌倦于那些老话，你们从傻瓜和说谎者那里学来的老话。

你们将厌倦于“奖赏”、“报复”、“惩罚”、“公正的复仇”之类的老话

你们将厌倦于说：“一个行为是善的，因为它是无私的 [注263](#)。”

啊，我的朋友们！你们的 自身（Selbst）在行为中，要像一个母亲之于孩子：这在我看来就是你们的 德性格言了！

说真的，可能我剥夺了你们许许多多的格言和你们德性最可爱的玩具；而现在你们就像小孩一般对我发怒。

孩子们在海边玩耍，——一个海浪打来，把他们的玩具卷到深处了：于是他们便哭了起来。

不过，那同一个海浪也会给他们带来新的玩具，在他们面前撒下新的多彩贝壳！

于是孩子们得到了安慰；我的朋友们，你们就像他们一样，也会有自己的慰藉——而且是新的多彩贝壳！——

查拉图斯特拉如是说。

【124】28．流氓痞子

生命乃是欢乐的源泉；然而，在流氓痞子也一起来饮用的地方，所有井泉都被毒化了。

我喜爱一切纯洁的东西；但我不喜欢看到奸笑的嘴脸和不洁者的饥渴。

他们俯视于井泉：于是从井泉向我映射出他们可恶的笑容。

他们已经以自己的肉欲把这神圣的泉水毒化；而当他们把自己肮脏的梦想称为欢乐时，他们也还毒化了言辞。

当他们把自己潮湿的心灵投向火，火焰便生起气来；当流氓痞子走近火时，精神本身就要沸腾和冒烟了。

他们手中的果实会变甜和腐烂：他们的目光会使果树摇摆不定，使树梢干枯。

有些人抛弃生命，其实只不过是抛弃流氓痞子：他们不愿与流氓痞子共享井泉、火焰和果实。

有些人遁入荒野，与野兽一起忍受饥渴，其实只是不愿与肮脏的骆驼夫一道坐在水池旁。

有些人像一个毁灭者一般走来，犹如冰雹之于所有果园，其实只是

要把他们的脚塞到流氓痞子的咽喉里，从而堵住后者的喉头。

【125】弄懂生命本身需要敌对、死亡和死刑十字架，这并不是最令我哽塞的食物：——

相反，我曾经追问，而且几乎因我的这个问题而窒息：怎么？生命也必需流氓痞子么？

毒化的泉、发臭的火、污秽的梦以及生命面包里的蛆虫，都是必需的吗？

饥饿地咬啮我生命的，不是我的仇恨，而是我的厌恶！啊，当我发现甚至流氓痞子也富于精神时，我就常常厌倦于精神了！

当我看到统治者现在把什么称作统治时，我就背弃了统治者：为了权势进行买卖和交易——与流氓痞子！

我居住在讲陌生语言的民族中间，充耳不闻：这样我就与他们买卖时讲的话和他们为权势做的交易格格不入了。

我掩住鼻子，恼怒地穿过一切昨天和今天：真的，一切昨天和今天都有股文痞流氓的恶劣气味！

就像一个既聋又哑又盲的残废人：我就这样长久地生活，方不至于与那些权力痞子、文字痞子和淫欲痞子一起生活。

我的精神吃力地、小心地爬上阶梯；欢乐的施舍乃是它的清醒剂；生命在盲者的手杖上悄悄溜掉。

然则我出了事？我如何来解脱厌恶呢？谁使我的眼睛变得年轻了？我怎样飞到了那个高处，那个不再有流氓痞子坐在井泉旁的高处？

难道是我的厌恶本身为我提供了飞翔的翅膀和预感泉源的力量吗？真的，我必须飞到最高处，才能重新找到欢乐的源泉！ [注264](#)

啊，弟兄们，我找到了它！在这里，在最高处，欢乐的源泉向我涌流！而且有一种生命，没有一个流氓痞子共饮之！

【126】欢乐之泉啊，你几乎太猛烈地涌来！而且，因为你想要把杯子注满，你常常又把杯子倒空！

我还必须学会更谦卑地接近于你：我的心太过猛烈地向你喷涌：

我的心啊，我的夏天就在我心上燃烧，这个短促、炎热、忧郁、极度快乐的夏天：我的夏天之心是多么渴望你的清凉！

我那春天的踌躇的悲伤过去了！我那六月雪花的恶毒过去了！我已经完全成了夏天和夏天的正午！

一个至高的夏天，带着清凉的泉水和福乐的宁静：啊，我的朋友们，来吧，让这份宁静变得更福乐！

因为这就是我们的 高空和我们的家乡：对于所有不洁者及其渴望来说，我们在此居住得太高太陡峭了。

朋友们啊，只管把你们纯洁的眼光投向我那欢乐的源泉！它怎会因此变得浑浊呢？它当以它的 纯洁对你们微笑。 [注265](#)

我们在未来树上建筑我们的窝巢；而鹰当为我们这些孤独者叼来食物！ [注266](#)

真的，没有那些不洁者可以分享的食物！他们会误以为自己吞了火焰，烧了自己的嘴！

真的，我们在此根本没有为不洁者们准备住所！对于他们的肉体和精神来说，我们的幸福或许就是一个冰洞！

我们意愿像狂风一般生活在他们之上，与鹰为邻，与雪为邻，与太阳为邻：狂风就是这样生活的。

有朝一日，犹如一阵风，我还要吹到他们中间，以我的精神夺取他们精神的呼吸：我的未来就意愿如此。

真的，查拉图斯特拉乃是席卷一切低地的狂风；对于自己的敌人和所有吐唾沫者，他给出这样的忠告：“当心啊，不要逆 风而唾！”

查拉图斯特拉如是说。

【128】29 . 毒蛛 [注267](#)

看哪，这是塔兰图拉毒蛛 [注268](#) 的巢穴！你想亲眼目睹它们吗？这里结着它们的网：碰触一下吧，使它抖动起来。

毒蛛自愿来了：欢迎，毒蛛！在你黝黑的背上有你的三角形和标志；我也知道你的灵魂中有些什么。

在你的灵魂中满是复仇：你所咬的地方，就长出黑色的疮痍；因为复仇，你的毒汁使灵魂眩晕！

所以我就要用比喻对你们说话，你们这些使灵魂 [注269](#) 眩晕者，你们这些宣扬平等 的说教者啊！在我看来，你们就是毒蛛，隐藏的复仇

者！

然而，我就要把你们的藏身之处揭露出来：因此我将以我崇高的大笑，直面笑你们。

因此我就要撕破你们的网，让你们的狂怒把你们从自己的谎言之穴中引诱出来，也让你们的复仇从你们的“公正”格言背后跃出。

因为人类是要解脱复仇的：在我看来，这就是通向最高希望的桥梁，漫长暴风雨之后的一道彩虹。 [注270](#)

而毒蛛当然是另有所愿了。“让世界充满了我们复仇的暴风雨，这在我们看来恰恰就是公正”——它们相互间这样说道。

“我们要实施复仇，辱骂所有与我们不同者”——毒蛛的心里这样许愿。

还有，“求平等的意志”——从此以后，这本身当成为德性的名【129】称；而对于一切拥有权力者，我们也要提高我们的呼声！

你们这些平等的说教者啊，是那种昏聩无能的暴君式疯狂，就这样从你们口中大呼“平等”：你们最隐秘的暴君式欲望就这样在德性话语里伪装起来！

苦恼的狂妄，克制的嫉妒，也许是你们父辈的狂妄和嫉妒：作为火焰，以及复仇的疯狂，从你们身上爆发出来。

父亲所默然不表者，在儿子身上得以流露；我经常发觉儿子是他父亲赤裸裸的秘密。

他们类似于激动者：然则使他们激动的并不是心灵，——而是复仇。而如若他们会变得机敏和冷静，那么，使他们变得机敏和冷静的不是精神，而是嫉妒。

他们的妒忌也把他们引向思想者之路；而且这就是他们的妒忌的标志——他们总是走得太远：以至于他们的困倦最后还必定让他们落睡于雪地上。

在他们每一声悲叹中都透出复仇，在他们每一句颂词中都有一种伤人之举；而成为法官在他们看来好像是一种福乐。

不过，朋友们啊，我要这样奉劝你们：不要相信任何具有强烈惩罚欲的人！

那是种族和出身恶劣的民众；从他们脸上透出刽子手和警犬之气。

不要相信那些侈谈自己的公正的人们！说真的，他们灵魂中缺失的

不只是蜂蜜。

如若他们把自己称为“善人”或“公正者”，那么，可别忘了，他们要成为法利赛人，所缺的无非是——权力！

我的朋友们，我可不愿被混淆，与他人混为一谈。

有一些人在宣传我的生命学说：而同时，他们也是平等的说教者和毒蛛。

【130】这些毒蛛，他们口头拥护生命，尽管他们端坐于巢穴里，而且背弃于生命：那是因为他们想要以此伤害于人。 [注271](#)

他们想要以此伤害那些眼下拥有权力者：因为关于死亡的说教在这些人那里最为到家。 [注272](#)

倘若不然的话，毒蛛们就会有别种说教：恰恰他们从前就是最佳的世界诽谤者和焚烧异教徒的人。

我不愿与这些平等的说教者相混淆，被混为一谈。因为公正是这样对我讲的：“人类是不平等的。”

而且他们也不该成为平等的！倘若我另有说法，则我对于超人的爱会是什么呢？

他们当走上千百座桥，涌向未来，而且在他们中间会有越来越多的争斗和不平：我的大爱让我如是说！

以他们的敌意，他们会成为各种幻象和幽灵的发明者，而且以他们的各种幻象和幽灵，他们还会在彼此间进行一场至高的战斗！

善与恶、富与贫、贵与贱，以及一切价值名称：这些都会是武器，也是响亮的标志，表明生命必须一再克服和战胜自己！

生命本身，它意愿用石柱和阶梯往高处筑造自己：它意愿眺望广阔的远方，遥望福乐的美景，——因此 它需要高度！ [注273](#)

而且由于它需要高度，所以它就需要阶梯，以及阶梯与攀登者之间的矛盾！生命意愿攀登，意愿在攀登中战胜自己。

倒是看啊，我的朋友们！在这里，在毒蛛之巢穴，矗立着一座古代庙宇的废墟，——倒是用明亮的眼睛仔细瞧瞧啊！

真的，谁曾在此用石头把自己的思想层层叠加起来，类似于那个最智慧者，知道一切生命的奥秘！

即便在美中也还有争斗和不平，也有围绕权力和权势的战斗：

【131】他在此用最清晰的譬喻教导我们。

在摔打中，这些穹隆和拱顶是怎样在这里神性地激荡的：它们怎样以光和影彼此相抗相争，这些神性地奋争者——

那么，我的朋友们啊，让我们也确实而美好地成为仇敌吧！我们意愿神性地彼此相抗 相争！——

哎呀！那毒蛛，我的老仇敌啊，竟在这时咬了我！神性地，坚实而美好，毒蛛咬了我的手指！

“惩罚和公正是必须有的，”——毒蛛如是想，“并非徒然地，他 注 274 当在此歌颂仇敌的！”

是的，毒蛛已经报仇了！唉！现在它也还将以复仇使我的灵魂眩晕！

然而，我的朋友们，把我牢牢地绑在这根柱子上吧， 注275 我才不至于眩晕！我宁愿成为柱子上的神圣者，而不愿成为报复的旋风！

真的，查拉图斯特拉决不是令人眩晕的旋风；而且如若他是一个舞者，那也绝不是一个毒蛛般的舞者！——

查拉图斯特拉如是说道。

30．著名智者【132】

你们是为民众和民众的迷信效力的，一切著名的智者啊！——而不是为真理服务的！恰恰因此，人们向你致以敬仰。

而且因此之故，人们也容忍了你们的不信仰，因为这种不信仰对于民众来说是一个笑话和一段弯路。主人就这样放任他的奴隶们，而且还对奴隶们的放肆感到愉快。

然则谁为民众所憎恨，犹如一头狼之于猎狗：他就是自由思想者，锁链之敌，不做礼拜者，隐居山林者。

把他从他的藏身之所驱逐出来——这在民众那儿始终被叫做“正义的意义”：民众有利齿的猎犬还老是对之进行攻击。

“因为真理在此：民众即在此！唉，寻求者多么不幸！”——历来就有这样的声音。

在民众的敬仰中你们意愿为他们提供正义：这被你们叫做“求真意志”，著名的智者啊！

而你们的心灵总是对自己说：“我来自民众：在我看，上帝的声音也是从那里来的。”

顽固而聪明地，有如驴子，你们总是成了民众的辩护人。

而且有些强权者意愿与民众和善相处，还在他们的马前驾上——一匹小驴，一个著名的智者。

【133】而现在我希望，著名的智者啊，你们终于完全把你们的狮皮抛掉！

那斑驳的野兽的皮，以及研究者、探寻者、征服者的毛发！

啊，要我学会相信你们的“真诚性”，那你们就必须首先为我粉碎掉你们的敬仰的意志。

真诚的——对于那个进入无神的荒漠之中、粉碎掉了自己敬仰的意志的人，我就称其为真诚的。

在黄沙中，为太阳所炙烤，他十分渴望地，对那多泉的、绿荫葱葱的岛屿垂涎欲滴。

然则他的渴望并不能说服他，与这些安适者相类同：因为凡有绿洲处，也有偶像。

饥饿的、残暴的、孤独的、无神的：狮子的意志如此意愿自己。

摆脱奴隶的幸福，挣脱诸神和礼拜，无畏而可怕，宏伟而孤独：真诚者的意志就是这样的。

真诚者、自由思想者，向来作为荒漠之主人居住在荒漠中；而在城市里，则居住着那些被喂得好好的、著名的智者，——那些役畜。

因为他们总是作为驴子拉着——民众 的车！

并不是我因此对他们生出怒气：尽管他们从金色挽具中发出光芒，但在我看来，他们依然是奴仆和被套上挽具的役畜。

而且他们经常是好奴仆，物有所值的奴役。因为德性如是说：“如□若你必为奴仆，就要寻找到你能最佳地为之效力的那个主人！”

“你主人的精神和德性当因为你是他的奴仆而不断增进：而你自己也将随他的精神与德性而不断成长！”

真的，著名的智者啊，你们这些民众的奴仆！你们自己将随着民众的精神和德性而不断成长——而民众也因你们而增进！我道出这一点，是向你们表示敬意！

然则在我看来，你们纵有自己的德性，也还是民众，目力笨拙【134】的民众，——不知道精神 是什么的民众！

精神就是自行阉割的生命：生命因自己的痛苦而丰富自己的知识，——你们已经知道了这一点么？

而且精神的幸福就在于：涂上了圣油，通过眼泪而被供奉，成为献祭之牺牲品，——你们已经知道了这一点么？

而且盲者之盲目以及他的寻求和摸索，依然能见证他观望过的太阳的强力，——你们已经知道了这一点么？

而且认识者当与高山一道学会建造！精神移山，[注276](#) 一件小事而已，——你们已经知道了这一点么？

你们只知道精神的火花：但你们看不到精神是一块铁砧，看不到它的铁锤的残暴性！

真的，你们不知道精神的骄傲！但你们更加不会容忍那精神的谦卑性，倘若它一旦想要发言！

而且你们永远不能把自己的精神抛入一个雪坑里：要做这事，你们还不够热呢！所以你们也不知道它的冷酷的欣喜。[注277](#)

而在我看来，在任何方面，你们都精神太亲热了；你们经常把智慧搞成坏诗人的救济所和医院。

你们并不是兀鹰：所以你们也未曾经验过精神惊恐时的幸福。[注278](#) 谁若不是飞鸟，他就不该在深谷之上筑巢。

在我看，你们是温热的：[注279](#) 但一切深邃的知识皆寒冷地流动。精神最内在的泉流是冰冷的：对于热的手与热的行动者来说却是一种振奋。

你们这些著名的智者啊，你们可敬地站在我面前，硬邦邦，挺直了背！——没有一种强风和意志能推动你们。

你们从未见过船帆行于大海上，那在暴风之下鼓胀成圆形，战栗着向前的船帆吗？

【135】犹如船帆，战栗于狂暴的精神，我的智慧行于大海之上——我的野性的智慧啊！

然而你们这些民众的奴仆，你们这些著名的智者啊，——你们怎能与我同行！——

查拉图斯特拉如是说。

31 . 夜歌 [注280](#) 【136】

是夜里了：现在所有的喷泉越来越响亮。而我的灵魂也是一个喷泉罢。

是夜里了：现在爱人们的全部歌声才刚刚唤起。而我的灵魂也是一个爱人的歌罢。

在我心里有一个从未平静也不可平静的东西；它想要声张。在我心里有一种对爱的渴望，它本身说着爱的语言。

我是光明：啊，但愿我是黑夜！然则我被光明所萦系，此乃我的孤独。

啊，但愿我是昏暗的和黑夜般的！我要怎样吮吸光明之乳！

而且，我依然要祝福你们自己，你们这些闪耀之星以及天上发光的虫啊！——而且因为你们的光之赠礼而欢欣。

但我生活在自己的光明中，我饮回从我身上爆发出来的火焰。

我不知道获取者的幸福；而且我经常梦想，偷窃一定比获取更福乐。 [注281](#)

我的贫困在于，我的手从未停止过赠予；我的妒忌在于，我看到期待的眼睛，以及渴望的被照亮的夜。

【137】啊，一切赠予者的不幸！我的太阳的阴暗化啊！对渴望的渴望啊！满足中的饥饿啊！

他们从我这儿获取：但我还能触及他们的灵魂吗？在给予与获取之间有一道鸿沟；而且最小的鸿沟是要最后被跨越的。 [注282](#)

从我的美中生出一种饥饿：我要伤害那些被我照耀的人们；我要劫掠我的那些受馈赠者：——我是如此渴望作恶。

即便你们迎面伸出手来，我也会缩手；迟疑犹如瀑布，在骤落时依然迟疑的瀑布：——我是如此渴望作恶！

这样一种报复心乃起于我的丰富；这样一种奸诈乃源自我的孤独。
[注283](#)

我赠予时的幸福消失于赠予，我的德性已经因其富裕过剩而厌倦了自己！

谁若一味给予，就有失去羞耻之心的危险；谁若总是分发，他的手和心就会因纯然分发而生出胼胝。

我的眼不再因为乞求者的羞耻而流泪；我的手已经变得太坚硬，不能感受那盈盈满握之手的颤动。

我眼里的泪水何往？我心里的绒毛又何往？啊，一切赠予者的寂寞啊！啊，一切发光者的沉默啊！

许多太阳绕行于寂寥天际：它们以自己的光明向一切黑暗之物诉说，——对我却默然无语。

啊，此乃光明对于发光者的敌视，它毫无同情地变换自己的轨道。

在内心深处对发光者不公：横眉冷对众多太阳，——每一个太阳都这样变换。

犹如暴风雨一般，众多太阳飞行于自己的轨道，这就是它们的变换。它们循着自己不可阻挠的意志，这就是它们的冷酷。 [注284](#)

啊，你们这些黑暗者，你们这些漆黑如夜者，唯有你们才能从发光者那里取得自己的热量！啊，唯有你们才从光明之乳房里畅饮乳汁和琼液！

啊，我的四周都是冰，我的手在寒冰上烧焦！啊，我心中的渴
【138】望啊，它渴望着你们的渴望！ [注285](#)

是夜里了：啊，我是必定成为光明的！还有对黑夜的渴望！还有寂寞！

是夜里了：现在我的渴求就像一道泉水喷涌而出，——我渴求言说。

是夜里了：现在所有的喷泉越来越响亮。而我的灵魂也是一个喷泉罢。

是夜里了：现在爱人们的全部歌声才刚刚唤起。而我的灵魂也是一个爱人的歌罢。——

查拉图斯特拉如是歌唱。

32．舞曲【139】

一天傍晚，查拉图斯特拉和他的弟子们穿过森林；而当他寻找一汪泉水时，看哪，他来到一片为树林和灌木丛所围绕的绿草地上：有一群

少女在那里跳舞。一俟少女们认出了查拉图斯特拉，她们便骤然停止了跳舞；查拉图斯特拉却以友好的姿态走向她们，跟她们说了下面这番话：

别停止跳舞嘛，可爱的少女们！到你们这里来的，不是一个眼光恶毒的扫兴之人，也不是少女的仇敌。

在魔鬼面前，我是上帝的辩护者；但这魔鬼却是重力之精神。[注286](#)
你们这些轻盈的少女啊，我怎能对神性的舞蹈怀有敌意呢？抑或我怎能厌恶少女们美丽的脚踝呢？

诚然，我是一片森林，幽暗树林下的一个黑夜：可是谁若不怕我的黑暗，他也会在我的柏树下找到玫瑰花盛开的山坡。

他也可以找到那少女们最爱的小神：他就躺在泉边，静静地，闭着眼睛。

真的，他在白天也沉睡，这个懒汉！他是不是抓蝴蝶太多了呢？

你们这些美丽的舞者啊，要是我稍稍责罚一下这个小神，别对我动怒！他一定会叫喊起来，并且哭泣起来，——但即便他哭了，也是可笑的！

而且他应当两眼含泪，请求你们跳一个舞；而我自己愿为他的舞蹈唱一支歌：

【140】一支舞曲，一支针对重力之精神、我那最高又最强的魔鬼的讽刺歌曲，这个魔鬼被说成是“世界的主人”[注287](#)。——[注288](#)

这就是当丘比特[注289](#)与少女们共舞时查拉图斯特拉唱的歌曲。

啊，生命，新近我曾观入你的眼睛！在那里，我似乎沉入深不可测的东西中了。

但你用你的金钩把我拉了出来；当我说你深不可测时，你便讥笑了。

“所有的鱼都这么说的，”你说道，“它们 没有探测的东西，就是深不可测的。”

“但我只不过是变化无常的，野性的，完完全全是一个女人，而且并不是一个有德性的女人：[注290](#)

虽然你们男人们把我叫做‘深沉者’或‘忠实者’、‘永恒者’、‘神秘者’。

可你们男人们常常把自己的德性赠予我们——啊，你们这些有德性者啊！” 注291

这个不可置信的，它就这样笑了；但当它说自己坏话时，我是决不相信它和它的笑的。

而且当我私下里与我的野性智慧谈话时，它便对我愤怒地说：“你意愿，你渴求，你热爱，唯因此你才颂扬 生命！” 注292

这时我几乎恶狠狠地作了回答，向这个发怒者说出了真理；而且人们能做的最狠毒的回答莫过于，人们对自己的智慧“说出真理”。

因为在我们三者之间情形就是这样。根本上我只爱生命——而且说真的，当我恨生命时我爱之最甚！

可我也喜欢智慧，经常是太过喜欢了：这是因为它竟能十分强烈地回想到生命！

智慧有自己的眼，自己的笑，甚至自己的金色钓竿：两者之间看起来如此相似，我又能何为？

【141】有一次生命问我：这究竟是谁呢，这智慧？——我热切地答道：“对呀！智慧嘛！

人们渴望着它，不厌其烦，人们只能隔着面纱观看之，人们只能透过网格捕捉之。

它美吗？我知道什么呀！但最老滑的鲤鱼也还不免受它的引诱。

它是变化无常的，又是固执的；我经常见它咬牙切齿，逆着自己的头发梳头。 注293

也许它是凶恶而虚伪的，而且完全是一个女流之辈；然则当它说自己坏话时，它恰恰最有诱惑性。”

当我对生命说了这些话，生命便奸笑起来，闭上了眼睛。“你到底在说谁呀？”它说，“是在说我罢？

倘若你说得对，——你竟当面跟我说这个！但现在，你倒也来说说你自己的智慧罢！”

啊，现在你重又张开你的眼睛，亲爱的生命啊！而我似乎又沉入深不可测的东西中了。——

查拉图斯特拉如是歌唱。但当舞蹈结束，少女们离去时，他却悲伤

起来。

“太阳早就已经下落了，”他终于说，“草地潮湿，树林里吹来一阵凉风。

一个未知之物在我周围，若有所思地观看。怎么！你还活着吗，查拉图斯特拉？

何故？为何？由何？何往？在哪？如何？依然生活下去，这岂不是蠢事一桩？——

啊，我的朋友们，是黄昏在我身上这样发问。原谅我的悲伤吧！

是黄昏时分了：原谅我，已是黄昏了！” [注294](#)

查拉图斯特拉如是说。

【142】33．坟墓之歌 [注295](#)

“那里是坟墓之岛，沉默的坟墓之岛；那里也是我的青春的坟墓。我要把一个常绿的生命花环带到那里去。”

心里这样下着决定，我渡过了大海。——

啊，你们，我青春的面容和仪表！啊，你们，所有爱的目光，神性的瞬间！对我，你们消逝得多快啊！今天我想念你们，有如想念我的死者。

我最亲爱的死者啊，从你们那里向我飘来一种甜蜜的气息， [注296](#)
一种宽慰心灵、消解泪水的 [注297](#) 气息。真的，它激动和宽慰着孤独航海者的心。

我永远地还是最富有者和最为人妒忌者——我这个最孤独者啊！因为我曾经拥有 过你们，而你们依然拥有着我：告诉我，这树上玫瑰花般的红苹果，曾对谁而掉落下来——像对我一样地掉下来？

我永远地还是你们的爱的继承者和土壤，向你们的记忆开放着多彩的野生的德性，我最亲爱的人们啊！

啊，你们这些可爱的陌生的奇物啊，我们是注定了要相互亲近的；而且，你们并不像胆怯的鸟儿一般走近我和我的渴望——不，是作为信赖者走向信赖者！

是啊，像我一样，也是注定为了忠诚和温柔的永恒：难道我现在必须按你们的不忠来称呼你们吗，神性的目光和瞬间啊：我还没【143】

有学会别的名称。

真的，你们对我是消逝得太快了，你们这些逃亡者。然则你们没有逃避我，我也不曾逃避你们：以我们的不忠，我们彼此是无辜的。

为了杀死我，人们便扼死你们，我的希望的歌鸟啊！是的，恶总是向你们射箭，你们这些最可爱者——那是要击中我的心！

而且它们已经击中了！你们却始终是最心爱的，我的占有物和我的占有状态 [注298](#)：因此之故，你们就必定要少年早逝，而且也太早了！

向我所占有的最易受伤者，人们射出箭来：那就是向你们射箭，你们，皮肤犹如一种绒毛，更犹如那一瞥即逝的微笑！

然而我意愿向我的仇敌说出这话：比起你们对我所做的，一切杀人罪又算什么啊！

你们对我所做的恶事，甚于一切杀人罪；你们从我身上夺走了不可挽回的东西：——我对你们如是说，我的仇敌们啊！

你们倒是杀死了我的青春的面容和最可爱的奇物啊！你们夺走了我的游伴，那福乐的精神！为了它们的纪念，我将安置这个花环和这种诅咒。

这种诅咒针对你们，我的仇敌们！你们倒是缩短了我的永恒，有如一种声音在寒夜里破碎！我几乎只是发现了神性眼睛的闪光——那瞬间！

在某个好时光，我的纯洁曾对我如是说：“万物在我看来都应该是神性的。” [注299](#)

于是你们就以污秽的鬼魂来突袭我；啊，现在那好时光逃往何方！

【144】“所有的日子在我看来都应该是神圣的” [注300](#) ——我青春的智慧曾经如是说：真的，那是一种快乐的智慧的说法！

但你们这些仇敌窃取了我的黑夜，把它卖给了那无眠的痛苦：啊，现在那快乐的智慧逃往何方了？

我曾经渴求那幸福的飞鸟的征兆：你们于是引来一只猫头鹰怪物穿越我的道路，一个不吉的征兆。啊，我那温柔的渴望逃往何方了？

我曾经发誓要断掉一切厌恶之念：你们于是把我的切近之物转变为脓包。啊，我最高贵的誓愿逃往何方了？

我曾经作为盲者行走于福乐的路上：你们于是把污秽抛在盲者的路

上：而现在他厌恶那盲者的旧路。 注301

而且当我做我最艰难之事，庆贺我胜利地克服时：你们便使那些爱我的人们高呼，我使他们最痛苦了。

真的，这永远都是你们的行为：你们败坏了我的最好蜂蜜，败坏了我那些最佳蜜蜂的辛劳。

对于我的善行，你们总是派遣最放肆的乞丐；对于我的同情，你们总是驱来无可救药的无耻者将它包围。于是你们损害了我的德性信仰。
注302

而且，我还献出我的最神圣者为牺牲品：你们的“虔诚”立刻端出了你们更为优厚的礼品：如此使得我的最神圣者愈加窒息于你们那肥脂的气息中。

而且，我曾想要像我从未跳过的那样跳舞：我意愿在九天之外跳舞。而你们当时说服了我最亲爱的歌者。

而且，现在他唱起了一支可怕而阴沉的曲子；啊，他呜呜作响，传到我耳里有如阴郁的号角！ 注303

杀人的歌者，恶的工具，最无辜者啊！我已经准备好最佳的舞蹈：
注304 而你的音调谋杀了我的迷醉！

唯有在舞蹈中，我才懂得比喻那至高的事物：——而现在，我那至高的比喻还不曾通过我的四肢来传达！

我的最高希望还不曾被传达，还不曾被释放！而且，我青春的所有幻象和慰藉都已经死灭了！

我是怎样一味忍受的？ 注305 我怎样经受和克服了这种创伤？我的灵魂是怎样从这些 注306 坟墓里复活的？

【145】的确，我身上有一个不可损伤、不可掩埋的东西，一个能炸毁岩石的东西：那就是我的意志。它默然穿越岁月，丝毫不曾改变。

我的老意志，它意愿以我的双脚走它的路；它的性情是冷酷的，不可损伤的。

我唯有在脚跟上才是不可损伤的。 注307 你始终还在那儿生活，最忍耐者啊，你永远不变地存在！你永远还在冲破一切坟墓！

在你身上也还有我未释放的青春；而且作为生命和青春，你在此满怀希望，端坐于黄色的荒坟之上。

是的，对我来说，你依然是所有坟墓的破坏者：祝福你，我的意

志！唯在有坟墓的地方才有复活。 注308

查拉图斯特拉如是唱道。

【146】34．自我克服 注309

你们这些大智者啊，那驱使你们并且使你们热烈的东西，你们把它称为“求真理的意志” 注310 吗？

求一切存在者之可思状态的意志：我如是称你们的意志！

你们意愿使一切存在者首先变成 可思的：因为你们满怀猜疑，怀疑一切存在者是否已经可思。

然则一切存在者当顺从和屈服于你们！你们的意志就意愿如此。它当变得光滑，听命于精神，成为精神的镜子与反照。

大智者啊，这是你们的整个意志，作为一种权力意志；即便你们谈论善与恶，谈论价值评估，情形亦然。

你们还意愿创造一个你们能够对之下跪的世界：这就是你们最后的希望和醉态。

可是，非智者，即民众，——他们犹如一条河流，有一只小船继续漂浮其上；而在此小船上，端坐着那些价值评估，庄严而伪装。

你们曾把你们的意志和价值置于生成之河流上；被民众当作善与恶来相信的东西，向我透露出一种旧的权力意志。

大智者啊，那是你们，是你们把这种客人置于小船上，且赋予他们富丽堂皇和骄傲大名，——你们和你们支配性的意志啊！

现在这条河继续载负着你们的小船：它必须 载负这小船。尽【147】管汹涌波浪溅起泡沫，愤怒地抵抗小船的龙骨，那也无关紧要！

大智者啊，你们的危险和你们的善与恶的终结，并不是这条河：而是那种意志本身，是权力意志，——那种不竭的创生的 注311 生命意志。

但为了使你们理解我关于善与恶的说法：我还要把我关于生命和一切生命体之本性的说法告诉你们。

我探究过生命体，为认识生命体的本性，我走遍了最大和最小的路。

当生命体闭嘴时，我还用百倍明镜捕捉它的目光：使它的眼睛能对我说话。而它的眼睛的确对我说话了。

然而，但凡我发现了生命体的地方，我也听到了关于服从的说法。一切生命体都是服从者。

还有，这是第二点：不能服从自己者，就得受命令。生命体的本性就是这样。

而我听到的第三点则是：命令比服从更难。 [注312](#) 不只是因为命令者担负着一切服从者的重负，而且是因为这种重负容易把他压碎：——

在我看来，一切命令中都含着一种试验和冒险；而且当生命体发出命令时，它本身就在冒险。

是的，甚至于当生命体命令自己之时：这时候，它也必须为自己的命令付出代价。对它自己的法律而言，它必须成为法官、报复者与牺牲者。

这是如何发生的呢？我曾这样问自己。什么东西劝说生命体，使之服从和命令，并且在命令之际也服从呢？

大智者啊，现在且听我的话吧！请严肃地加以检验，看看我是否已经探入生命之心脏，并且直抵其心脏的根底！ [注313](#)

【148】凡在我发现生命的地方，我都发现了权力意志；即便在奴仆的意志中，我也发现了做主人的意志。

弱者服役于强者，这是弱者的意志劝它这样做的，而弱者的意志意愿主宰更弱者：它不想放弃的只是这样一种快乐。

正如弱小者献身于强大者，以便它能在最弱小者身上获得快乐和权力：最强大者也还同样地献身，为权力之故而冒险——冒生命之险。

冒险和面临危险，甚至于孤注一掷以死相搏，这就是最强大者的奉献。

凡有牺牲、服役和爱之目光的地方：也有做主人的意志。弱者取隐秘路径潜入强者的堡垒，直抵强者的灵魂——在那儿窃取权力。

而生命本身向我说出了这个秘密。它曾说：“看哪，我是一个必须永远克服自身的东西。

诚然，你们把它叫做求创生的意志，或者力求目的的冲动，力求达到高者、远者和多样者的冲动：但所有这一切都是一体的，是同一个秘密。

我宁可没落，也不愿放弃这个唯一者；真的，凡有没落的地方，凡有落叶飘飘的地方，看哪，就有生命的牺牲——为了权力！

我必须成为斗争，成为生成和目的，成为目的之对立面：啊，谁猜到了我的意志，也就一定能猜到，他必须走上何种曲折的道路！

无论我创造什么，无论我怎样爱它——我必须很快成为它的对手，以及我的爱的对手：我的意志意愿这样。

甚至于你，认识者啊，你也只不过是意志的小径和脚印：真的，我的权力意志也紧跟着你的求真理的意志！

以‘求此在的意志’这种说辞射向真理者，当然击不中真理：这样一种意志——是没有的！

因为：不存在的东西是不可能意愿的；但在此在（Dasein）中存【149】在的东西，如何还可能意愿此在呢！

只不过，凡有生命处，就有意志：但不是求生命的意志，而是——我要如是教你——求权力的意志！

对于生命体，许多东西被高估了，高于生命本身；然则在这种评估本身中说话的——就是权力意志！”——

生命曾这样教导我：大智者啊，我还要据此为你们解开你们心中的谜团。

真的，我要告诉你们：永远不变的善与恶——是没有的！出于自身，善与恶必须总是一再克服自己。

你们这些价值评估者啊，你们以你们的善与恶的价值和说辞来实施威力：而这也就是你们隐蔽的爱和你们灵魂的闪光、战栗和洋溢。 [注314](#)

然则从你们的价值中生长出一种更强大的威力，以及一种新的克服：蛋和蛋壳破碎于此。

而且，谁若必须在善与恶中成为一个创造者：真的，他就必须先成为毁灭者，必须先打碎价值。

所以，至高的恶归属于至高的善：而这种善却是创造性的善。——

让我们只是谈论这事，大智者啊，尽管这是糟糕的。沉默更糟糕；一切默然不表的真理会变成毒药。 [注315](#)

让一切破碎吧，——能够在我们的真理上破碎的一切！有许多房屋还有待建造！ [注316](#)

查拉图斯特拉如是说。

【150】35．崇高者

我的海底是平静的：谁能猜测它隐藏着诙谐的怪物！

我的深渊是不可动摇的：但它发出飘浮的谜团和大笑的光芒。

今天我看到了一个崇高者，一个庄严者，一个精神的忏悔者 注317
：啊，我的灵魂是怎样因他的丑陋而发笑！

胸部高挺，有如那些吸气者：他就这样站在那儿，这个崇高者，而且默然无声。

悬挂着丑陋的真理，他的猎物，而且浑身衣衫褴褛；他身上也布满了刺——但我还没有看到一朵玫瑰。

他还未曾学会笑和美。这个猎手阴沉地从知识之林回来。

他从与野兽的战斗中回来：但从他的严肃神情上，也还透出一只野兽的模样——一只未被战胜的野兽。

他还站在那儿，就像一只跃跃欲试的老虎；但我不喜欢这些紧张的灵魂，我的趣味也对所有这些退却者怀有敌意。

朋友们啊，你们告诉我，趣味和口味是无可争执的吗？然则一切生命就是关于趣味和口味的争执啊！

趣味：它既是重量，也是天平和衡量者；多么不幸啊，一切生命
【151】体，它们都想要对于重量、天平和衡量者毫无争执地生活！ 注318

这个崇高者，倘若他已厌倦于自己的崇高：这时他的美才会开始，——而且这时我才会中意他，觉得他好有味道。

而且唯当他背弃自己时，他才能跳越自己的阴影——真的！并且跳入他的太阳之中。

他在阴影里坐得太久了，这精神的忏悔者已经面颊苍白了；他几乎饿死于期待了。

他的眼里依然含着蔑视；他的嘴里藏着厌恶。诚然他现在安静了，但他的安静尚未置于太阳底下。

他应当像公牛一样行动；而且他的幸福应当带有泥土的气息，而不

是带有对大地的蔑视的气息。

我想看见他成为一头白色公牛，在犁铧前面喘息着、吼叫着：而它的吼叫应当仍然赞颂大地上的一切。 [注319](#)

他的面容依然是黑暗的；手的影子遮住了它。他眼睛的感觉依然被蒙上阴影了。

他的行为本身依然是遮着他的阴影：手掩蔽了行动者。他还不曾克服自己的行为。

我满心喜欢他那公牛般的脖颈：而现在我也还愿意看见天使般的眼睛。

他也还必须忘却自己的英雄意志：他应当成为一个高升者，而不只是一个崇高者：——苍穹 [注320](#) 本身当能使之高升，这个无意志者啊！

他曾制伏过怪物，他曾解答过谜团：然而他也还应当解救自己的怪物和谜团，还应当使它们转变为天国的孩子。

他的知识还未曾学会微笑和毫无妒忌；他涌动的情热还不曾在美里安静下来。

【152】真的，他的渴望不应在匮乏中沉默和隐匿，而是要在美中！优美风姿属于心思宏伟者的慷慨大度。

把手臂放在头上：英雄当这样休息，也当这样克服自己的休息。

但恰恰对英雄来说，美 是万物中最艰难者。对于一切热烈的意志，美都是不可获取的。

一点点过多，一点点过少：在这里这恰恰是多，在这里这就是最多。

以松懈的肌肉，卸下鞍羁的意志，兀自站立：崇高者啊，这对你们所有人来说都是最艰难的！

当权力变成仁慈，并且下降为可见之物：我把这样一种下降叫做美。 [注321](#)

而且我就要向你，你这强力者啊，而不是向其他任何人，径直要求美：让你的善成为你最终的自身克服吧。

我相信你能作一切恶：因此我意愿你的善。

真的，我时常笑那些弱者，他们因为跛足而自以为善！

你当追求柱子的德性：柱子升得越高，就变得越来越美，越来越温柔，但内部却越来越坚硬，越来越有负荷力。 [注322](#)

是的，你崇高者啊，有朝一日你还当成为美的，当持镜映照你自己的美。

然后你的灵魂将因为神性的欲望而战栗；而且在你的虚荣中也将有一种崇拜！

因为这就是灵魂的秘密：唯当英雄离弃了灵魂，方能在梦中接近灵魂，——那超英雄。

查拉图斯特拉如是说。

【153】36．教养之邦 [注323](#)

我飞向未来太远了：一种恐惧攫住了我。

而且当我环视四周，看哪！时间是我唯一的同伴。

于是我往回逃，逃回家去——而且越来越急促：你们当代人啊，我就是这样来到你们这里了，而且进入教养之邦了。

我第一次为你们带来观看的眼睛，以及美好的欲望：真的，我是心怀渴望而来的。

但对我是怎样一回事呢？尽管我那么畏惧，——我也必得笑了！我的眼睛从未见过如此斑杂多彩的东西。

我笑啊笑，而我的腿和我的心还在战栗：“这里是一切颜料罐的家乡啊！”——我说道。

面孔和肢体被涂上五十种颜料：你们就这样端坐于此，令我惊奇，你们当代人啊！

你们周围还有五十面镜子，迎合和传布着你们的色彩游戏！

真的，当代人啊，你们根本不可能戴上一副比你们自己的面孔更好的面具！谁能——认识 你们啊！

写满了过去时代的符号，这些符号上面又涂上新的符号：这样你们就很好地隐蔽起来，让所有解密者都认不出你们了！

即便有肾脏检查者：但谁还会相信你们有肾脏！你们似乎是由颜料和胶布条烘出来的。

从你们的面纱看去，所有时代和民族都是五彩缤纷的；从你们【154】的姿态上说，所有习俗和信仰都是五光十色的。

谁若除去你们的面纱、包裹、色彩和姿态：他剩下来的恰好够用来吓唬麻雀。

真的，我自己就是一只受惊的鸟儿，曾见过你们赤裸而毫无色彩；而当这具骨骼向我示爱时，我便飞走了。

我倒宁愿在阴界与过去的幽灵一起，依然当一位临时工！——因为阴界的鬼魂也比你们更肥硕和丰富！ 注324

这一点，是的，就是这一点，乃我内心的痛苦：我既不能忍受你们赤裸，又不能忍受你们穿着，你们这些当代人啊！

未来的一切阴森可怕，以及向来使迷路之鸟战栗的东西，委实都比你们的“现实”更隐秘和更亲切。

因为你们说：“我们完全是现实的，毫无信仰和迷信”：你们就这样自鸣得意——啊，也还没有自夸的胸腔！

是的，你们这些斑杂多彩者啊，你们如何能够信仰！——你们乃是一切向来被信仰的东西的图画！

你们乃是信仰本身的变化不定的反驳，以及对一切思想的肢解。不可信者：我这样叫你们，你们这些现实者啊！

所有时代都在你们的精神里彼此喋喋不休；所有时代的梦想和闲言都要比你们的清醒更现实！

你们是不会生育者：因此 你们缺乏信仰。但谁若必须创造，他也就总是有自己的真实梦想和星象——而且也相信信仰！——

你们是半开半掩的门，掘墓者就守候在门旁。而且，这就是你们的现实：“一切皆值得毁灭。” 注325

【155】啊，一如你们站在我面前，你们这些不会生育者，肋骨多么瘦削！而你们当中，有人一定能够看清楚自身。

他说：“也许有一个上帝，当我睡着时，暗暗盗去了我的某个东西？真的，那足够制造一个女人了！” 注326

“我的肋骨的贫瘠是奇异的！”许多当代人就这样说了。

是的，你们让我发笑了，你们这些当代人啊！尤其是当你们对自己感到惊奇时！

倘若我不能笑你们的惊奇，而且不得不从你们的杯中喝下一切令人厌恶的东西，那我是多么不幸啊！

然而，我愿轻松对待你们，因为我必须承担重负；如果我的负担上再加上些甲虫和飞虫，那有什么关系啊！

真的，我的负担不会因此变得更重些！而且，你们这些当代人啊，我的大疲倦并不来自你们。——

啊，现在以我的渴望，我还当升向何方！我从群山上遥望着祖国和故乡。

但我在哪里都找不到家乡：我在所有城市都不能安居，所有门户都是我启程之所。

我的心灵刚刚把我逐向当代人，而当代人于我格格不入，构成一种嘲讽；我被逐出祖国和故乡了。

所以我只还爱我的孩子们的国度，[注327](#) 那未发现的远隔重洋的国度：我叫我的船帆求索复求索，驶向这个国度。

我愿将功赎罪，补偿我的孩子们，因为我是我的父辈的孩子：也要补偿全部未来——这个当代！

查拉图斯特拉如是说。

【156】37．无瑕的知识 [注328](#)

昨夜月亮升起时，我便以为它想要生产一个太阳：它那么广博而丰满地躺在地平线上。

然而，它是用自己的怀孕来欺骗我；我更愿意相信月亮上有男人，而不是相信月亮上有女人。[注329](#)

诚然，这个胆怯的夜游神，它也是少有男人气的。真的，它带着坏良心漫游于屋顶。

因为它是贪婪而妒忌的，这月亮上的僧侣，它渴望大地，渴望一切爱恋者的欢乐。

不，我不喜欢它，这屋顶上的雄猫啊！我讨厌所有在半掩的窗户周围潜行者！

它虔敬而静默地游走于群星的地毯上：——但我不喜欢一切轻移的脚步，其中甚至不会发出一点靴刺的声响。

每个诚实者的步履都是有声响的；但猫儿却从地上偷偷溜走。看哪，月亮像猫儿似的走来，不诚实地走来。——

我把这个比喻给你们这些敏感的伪善者，你们这些“纯洁的认识者”啊！我把你们叫做——贪婪者！

连你们也爱大地与尘世：我猜透了你们！——但你们的爱中含着羞耻和坏良心，——你们有如月亮！

人们曾劝说你们的精神去蔑视尘世之物，但不曾劝说你们的
【157】内脏：可这内脏 却是你们身上最强壮者！

而现在你们的精神羞于服从你们的内脏的意志，而且因为自己的羞愧而走上隐蔽小路和欺骗之路。

“这许是我最高的事情了”——你们虚伪的精神对自己这样说——“毫无欲求地去观看生活，而不像狗似的伸着舌头。”

“在静观中享福，以死寂的意志，没有自私的花招和贪婪——全身冰冷而苍白，但有着陶醉的月亮之眼！”

“这许是我最爱的事情了”，——这个受诱惑者这样诱惑自己——“热爱大地，一如月亮之爱大地，[注330](#) 而且仅仅以眼光触摸大地之美。”

“而且，这在我看来就是关于万物的无瑕的知识，我对于事物毫无所求：唯求能躺在事物面前，犹如一面具有千百只眼睛的镜子。”——

啊，你们敏感的伪善者，你们这些贪婪者啊！你们的欲求中缺少天真无邪：因此你们现在诽谤欲求！

真的，你们热爱大地，并非作为创造者、生育者和乐于生成者！

天真无邪在哪儿呢？在有生育意志的地方。谁意愿超出自身进行创造，他就具有最纯洁的意志。

美在哪儿呢？在我必须以全部意志去意愿 的地方，在我意愿热爱和没落、使得一个形象不只是形象的地方。

热爱与没落：两者是永远合拍的。爱的意志：那就是，也愿意去死。我对你们怯懦者 [注331](#) 如是说！

然而现在，你们被阉割了的斜视竟想要成为“沉思”！而怯懦者的眼睛能够触摸的东西，竟要被命名为“美”！[注332](#) 啊，你们这些高贵名称的玷污者！[注333](#)

【158】但你们无瑕者啊，你们纯洁的认识者啊，你们所得的诅咒当是你们永远不会孕育：尽管你们广博而丰满地躺在地平线上！

真的，你们嘴里充斥着高贵的话语：而我们要相信你们的心灵充溢着吗，你们这些撒谎大王？

但我的 话语是微不足道的、受蔑视的、曲曲折折的话语：我愿意拾起你们进餐时掉到桌子下的弃物。 注334

我总还能够与你们——伪善者——言说真理！是的，我的鱼刺、贝壳和带刺的叶子应当 注335 ——使伪善者的鼻子发痒！

恶劣空气总是围绕着你们和你们的筵席：你们贪婪的思想、你们的谎言和隐秘勾当，其实就在空气里！

不妨先大胆相信你们自己吧——你们和你们的内脏！谁不相信自己，他就永远撒谎。

你们把一个上帝的面具悬挂在你们自己面前，你们这些“纯洁者”啊：你们的可怕的蛇爬进了一个上帝的面具里。

真的，你们这些“沉思者”啊，你们骗人呢！连查拉图斯特拉也一度成了傻子，为你们的神性的外皮所蒙蔽；他没有猜到这神性外皮下充塞着蛇。

一个上帝的灵魂，我曾以为它在你们的游戏里游戏，你们这些纯洁的认识者啊！我曾以为没有比你们的艺术更好的艺术了！

距离为我隐瞒了蛇的秽物和恶臭：还有，一只蜥蜴的狡计贪婪地在此潜行。

可我走近 你们了：白昼来到我这里——而现在白昼也走向你们，——月亮的恋情到头了！

看哪！它被逮住了，苍白地站在那儿——在曙光面前！

因为灼热的红日已经到来，——她 对大地的爱到来了！全部太阳的爱是天真无邪，是创造欲！

看哪，她多么不耐烦地来到大海上！难道你们没有感到她的
【159】爱的焦渴和热烈吗？

她想要吸吮大海，把大海的深渊吸到她的高度：大海的欲求于是随着千百只乳房高涨起来。

大海意愿 为太阳的焦渴所亲吻和吮吸；大海意愿 成为空气，成为高空，成为光的路径，甚至成为光本身！

真的，如同太阳一样，我也热爱生命和一切深邃的大海。

而且在我，这就是知识：一切深渊当上升——达到我的高度！

查拉图斯特拉如是说。

38. 学者 [注336](#) 【160】

当我睡着时，一只羊吃了我头上的常春藤花环，——它吃着，而且说：“查拉图斯特拉再也不是一个学者了！”

说了这话，它便牛哄哄地走开了。一个孩子向我讲述了这件事。

我喜欢躺在这里，孩子们游戏的地方，在断墙残壁间，在蓟草和红罂粟花下。

对于孩子们，同样也对于蓟草和红罂粟花，我依然是一个学者。他们是天真无邪的，即便有恶意也还是天真无邪的。

但对于羊群，我再也不是学者了：我的命运意愿如此——让它得到祝福吧！

因为这就是真相：我已经迁出了学者之家：而且我猛地把身后的门关上了。

我的灵魂饥饿地坐在他们的桌旁已经太久了；我不像他们那样被定向于知识，有如被定向于轧碎核桃。

我爱自由和清新大地上的空气；我宁愿睡在牛皮上，而不愿睡在他们的尊严和尊重上！

【161】我太热了，而且为自己的思想所烧灼：这常常要剥夺我的呼吸。于是我必须进入旷野中，离开所有满是灰尘的房间。 [注337](#)

但他们冷漠地坐在冷漠的阴暗处：对于一切事物，他们都只愿当旁观者，而且小心提防着，不愿坐在太阳晒着台阶的地方。 [注338](#)

有如那些站在街上瞅着路过者的人们：他们也这样等待着，瞅着别人想出来的思想。 [注339](#)

如果人们用手去抓他们，他们就像面粉袋一样在四周扬起灰尘，而且是不自愿地：但谁能猜到他们的灰尘来自谷物，来自夏日田野的黄色欢乐呢？

如果他们装出聪明的样子，他们短小的箴言和真理就使我不寒而栗：他们的智慧经常带着一股气味，仿佛这种智慧起于泥沼：而且真的，我也已经听到青蛙在其中呱呱地叫。 [注340](#)

他们是机敏的，他们有着聪明的手指：我的 单纯对于他们的繁复意愿什么啊！他们的手指善于做一切穿针引线、编织纺线的活计：他们就是这样编织精神之袜的！ 注341

他们是好的钟表：人们只要操心把它们正确地上紧发条！然后它们无误地指示时辰，发出一种轻微的噪声。

他们像磨坊和木夯一般工作：只要向它们投入谷粒！——他们已经知道把谷粒磨细，把谷粒弄成白面粉。

他们相互严密地监视，没有很好地彼此信任。点子多而有小机灵，他们等待着那些人们，其知识跛足而行的人们，——他们像蜘蛛一般等待着。

我总是看到他们在小心地准备毒药；而且这时总是在手上戴上玻璃手套。

他们也知道玩假骰子；我发现他们如此热心地玩着，以至于汗水直淌。 注342

我们彼此陌生，而且他们的德性 注343 更让我讨厌，甚于他们的虚【162】伪和他们的假骰子。

而且当我居于他们身边时，我是居于他们之上。由此他们对我生出了怨恨。

他们根本不愿意知道有人在他们头上游走；所以他们就在我与他们的脑袋之间，放置了木头、泥土和垃圾。

他们就这样压低了我的脚步声：而且迄今为止，我都最难被最大的学者所听到。

他们把所有人的过错和软弱置于他们与我之间：——他们把这个叫做自己家里的“假天花板”。

但尽管如此，我仍以自己的思想游走于他们的头顶之上：而且即便我愿踩着我自己的缺陷，我还会在他们和他们的头顶上。

因为人类是不平等的：公正如是说。我意愿的东西，他们 是 不可意愿的！

查拉图斯特拉如是说。

“自从我更好地认识身体之后，”——查拉图斯特拉对他的一个门徒说——“精神于我就还仿佛是精神了；而一切‘永不消逝的东西’——也只不过是比喻。” [注345](#)

“我是有一次听你这样说过，”这个门徒答道，“当时你还加了一句：‘但诗人们撒谎太多。’为什么你竟说诗人们撒谎太多呢？” [注346](#)

“为什么？”查拉图斯特拉说，“你问为什么吗？我并不是那种人们可以问其为什么的人。”

“难道我的体验是昨天的么？我体验到了我的意见的理由，其实很久了。”

“倘若我想要自己拥有我的理由，我岂不是必得成为一只记忆之桶了？”

“保存我的意见本身，这于我已经太多了；许多鸟儿飞离了。”

“间或我也在我的鸽棚里发现一只飞来的鸟，是我所陌生的，而当我伸手去摸它时，它战栗起来。”

“然则查拉图斯特拉曾向你说过什么呢？是说诗人们撒谎太多吗？——但连查拉图斯特拉也是一个诗人。”

“那么你相信他在此说出了真理吗？你为什么相信这一点呢？”

那个门徒答道：“我信仰查拉图斯特拉。”但查拉图斯特拉摇着头笑了。

【164】“信仰并没有使我幸福，”他说，“尤其是对我的信仰。” [注347](#)

但假如有人十分严肃地说，诗人们撒谎太多：那么他是对的，——我们撒谎太多。

我们知道得太少了，我们是糟糕的学习者：所以我们就不得不撒谎。 [注348](#)

而且在我们诗人当中，谁没有伪造过自己的酒呢？我们的酒窖里出现过许多毒液，我们在那儿干过许多难以形容的事。

而且因为我们知道得少，所以我们打心眼里喜欢精神上的贫者，尤其是当他们是一些年轻女子时！

而且即便是老女人们夜间讲述的事儿，我们也还是渴望的。我们把这一点叫做我们身上的永恒女性 [注349](#)。

而且仿佛有一条特殊的隐秘的知识通道，它对于要学点什么的人们是掩埋着的：所以我们相信民众及其“智慧”。[注350](#)

但所有诗人都相信这一点：谁躺在草地上或者躺在荒凉的山坡上，竖起耳朵仔细听，总能体会到天地之间的事物的某些东西。[注351](#)

而且如果他们发生温柔的激动，诗人们就总是以为自然本身爱上他们了：

还有，自然潜入他们的耳朵，说着隐秘之事和爱恋的奉承话：这是他们在所有凡人面前自鸣得意和自吹自擂的！[注352](#)

啊，天地之间有如此之多的事物，只有诗人们才能让人梦想它们！[注353](#)

而且尤其是在天空之上：因为一切神祇都是诗人的比方、诗人的诈骗！[注354](#)

真的，我们总是被上引[注355](#)——也即被引向白云国度：我们把自己多彩的皮囊置于上面，然后把它们叫做神祇和超人：——

他们倒是恰好相当轻巧，适合于这种座椅！——所有这些神祇和超人。

【165】啊，我是多么厌倦于所有这些难以达到的、据说完全能成就大事的东西！啊，我是多么厌倦于诗人们！[注356](#)

当查拉图斯特拉这样说话时，他的门徒愤愤然，但他沉默无语。而查拉图斯特拉也默然了；他的眼睛向内返观，就仿佛在极目远望。[注357](#)最后他叹息，喘了一口气。

我属于今天和从前，他于是说道；但我身上有某种东西，它属于明天、后天和未来。

我已经厌倦于诗人，老诗人和新诗人：在我看来，他们都是浅薄的，都是浅海。

他们未曾充分思入深处：因此他们的感情不曾深入根底。

一点淫乐和一点无聊：这还是他们的最佳思索了。

他们所有竖琴的声音，在我看来是鬼怪的呼吸和倏忽；迄今为止，对于音调的热情，他们知道什么啊！——

在我看，他们也不够纯洁：他们完全把水搅浑，使之显得深深的。

而且他们喜欢由此装作和解者：但在在我看来，他们一直是中间人、搅拌者、半拉子和不洁者！——[注358](#)

啊，我确实曾把我的网投向他们的大海，想要捕捉好鱼；然而我总拉上来一个古老神祇的脑袋。

大海就这样把一块石头给饥馑者。[注359](#) 而且他们自己固然也可能来自大海。[注360](#)

确实，人们在他们当中也能找到珍珠：由此他们就更像坚硬的介壳类动物。在他们那儿，我没有找到灵魂，而是常常找到咸的黏液。

他们向大海也还学到了虚荣：难道大海不是孔雀中的孔雀么？[注361](#)

即便在最丑的水牛面前，它也展开自己的尾巴，它永远不会厌【166】倦于它那银丝绒的尖屏。

水牛抵触地观望着，它的灵魂接近沙地，更接近于丛林，而最接近于泥淖。[注362](#)

对它来说，美、大海和孔雀的盛装是什么啊！这个比喻是我对诗人们说的。

真的，他们的精神乃是孔雀中的孔雀和一片虚荣之海！

诗人的精神需要旁观者：即便那是水牛！——[注363](#)

然而我已经厌恶于这种精神：而且，我看到它厌倦于自己的时候就要到了。

我已经看到诗人们已经转变了，把目光转向自己了。

我看到精神的忏悔者[注364](#) 就要到来：后者是从他们[注365](#) 中生长出来的。

查拉图斯特拉如是说。

40．大事件 [注366](#) 【167】

大海里有一个岛——离查拉图斯特拉的幸福之岛不远——上面总有一座火山在冒烟；民众在说它，尤其是民众中那些老女人，说它犹如一块岩石被放置在阴界大门前：但穿过火山而下却是一条狭路，通向这阴界大门。

当查拉图斯特拉逗留在幸福之岛上的时候，发生了一件事：有一只

船到这个火山冒烟的岛旁抛锚；而它的船员们上岸去狩猎兔子了。但正午时分，船长和水手们重新集合时，他们忽然看见一个人凭空向他们走来，有个声音清晰地说道：“是时候了！是至高的时候了！”而当这形象最接近他们时——它却犹如一个幽灵迅速地飞过，朝着火山所在的方向——他们极为惊恐，认出那是查拉图斯特拉；因为除了船长本人，他们所有人都看到过查拉图斯特拉，而且他们像民众一样热爱查拉图斯特拉：于是等量的热爱与畏惧并存 [注367](#)。 [注368](#)

“看哪！”老舵手说，“查拉图斯特拉奔向地狱了！”——

【168】当这些水手们登上这火山岛时，同时谣言四起，说查拉图斯特拉已经失踪了；而且当有人问他的朋友们时，朋友们讲：查拉图斯特拉夜里坐船走了，没有说要去哪儿。

于是产生了一种惶恐不安；三天以后，这种惶恐不安又辅以水手们讲的故事——而且现在所有人都说，魔鬼把查拉图斯特拉抓走了。虽然他的门徒们嘲笑此类闲言；其中有一个门徒甚至于说：“我宁愿相信是查拉图斯特拉抓来了魔鬼。”但在他们的灵魂深处，他们全体都满怀忧虑和渴望：所以当第五天查拉图斯特拉在他们中间露面时，他们快乐极了。
[注369](#)

下面描述了查拉图斯特拉与火犬的谈话：

地球有一层皮，查拉图斯特拉说；而且这层皮有种种病。例如，其中有一种病被叫做“人类”。 [注370](#)

还有另一种病被叫做“火犬”：关于这种 火犬，人类已经对自己撒了许多谎，而且一任自己撒谎。

为了探究这个秘密，我曾越洋过海；而且我看到真理赤裸裸的，真的啊！从脚一直裸到颈。

现在我知道了火犬是怎么回事；同样知道了所有那些不唯老妇人才害怕的喷发和颠覆之魔鬼是什么意思。

出来吧，火犬，出于你的深渊！我喊道，而且坦白吧，这深渊有多深！你那儿呼呼地吹上来的东西从何而来？

你在海上喝足了：你那带盐味的雄辩口才 [注371](#) 透露了这一点！真的，对于一只深渊的犬来说，你从浅处 [注372](#) 取食太多了！

我充其量把你看作大地的腹语表演者：而且当我听到喷发和颠覆的魔鬼说话时，我总感到它们与你相似：带盐味的、说谎的和肤浅的。

你们懂得吼叫，懂得用灰尘来掩盖！你们是最佳的大言不惭
【169】者，充分学会了使泥淖沸腾的艺术。

你们在哪儿，那儿必定总是烂泥围在近处，还有大量臃肿的、空洞的、受压迫的东西：它们意愿进入自由。

你们所有人都最爱吼叫“自由”：可是，一旦“大事件”周围充斥大量吼叫和烟雾，我便失却了对它们的信仰。

相信我吧，恶魔般嘈杂的朋友啊！最大的事件——不是我们最喧闹的时候，而是我们最寂静的时刻。

这个世界并不是绕着新嘈杂声的发明者而旋转的：而是绕着新价值的发明者而旋转的。世界无声地 旋转。

而且只管承认吧！当你的嘈杂和烟雾消失时，总是只有微少的事发生。一座城市变成了木乃伊，一个石像倒在烂泥里，这有何要紧的呢！

而且我还要对石像的颠覆者说这个话。把盐投到海里，把石像投向泥淖，这大抵是最大的愚蠢了。

石像躺在你们的蔑视的泥淖里：但它的定则恰恰在于，从蔑视中重又长出生命和活生生的美！

现在它以更具神性的面貌站起来，楚楚动人；而且真的！它还要向你们表示感谢，谢谢你们把它颠覆了，你们这些颠覆者啊！

【170】然而，我要以此劝告君王 [注373](#) 和教会，以及所有老弱者和德性衰弱者——就让你们被颠覆吧！使得你们重又获得生命，重又获得自己——德性！——

我在火犬面前如是说：它于是快快不乐地打断了我的话，问道：“教会么？那究竟是什么呢？”

教会？我答道，那是国家之一种，而且是最会撒谎的一种。但沉默吧，你这伪善之犬啊！你当然最了解自己的种类！ [注374](#)

与你自己一样，国家也是一只伪善之犬；与你一样，国家也喜欢用烟雾和吼叫来说话， [注375](#) ——与你一样，它要使人相信它是从万物之腹来说话的。

因为它根本上意愿成为大地上最重要的动物，这个国家；而人们也相信它是这样的。

当我说完这话，火犬的举止犹如因嫉妒而胡闹了。“怎么啊？”它叫喊道，“是大地上最重要的动物吗？而人们也相信它是这样的吗？”从它的喉管里发出如此大量的雾气和可怕的声音，以至于我以为，它会因愤怒和嫉妒而窒息。

终于，它稍稍平静些了，而它的喘息也减弱了；但一俟它平静下

来，我便笑着说：

“你发怒了，火犬：所以对于你，我讲的是有道理的！”

而为我依然保持我的道理，且听我说另一只火犬：它真的是从大地的心脏来说话的。

它的气息成了黄金和金雨：它的心脏意愿如此。灰尘、烟雾和热的黏液，于它还算什么啊！

欢笑就像一片彩云从它那儿飞舞起来；它厌恶你的漱口、呕吐和内脏的绞痛！

然则黄金与欢笑——这是它从大地的心脏中获取的：因为，你无妨知道这一点，——大地的心脏是黄金的。”

当火犬听了这番话，它再也受不了听我讲话了。它羞怯地夹起自己的尾巴，小声地叫了两声汪！汪！就爬到自己的洞里去了。——

查拉图斯特拉如是讲述。然而他的弟子们几乎没有听他的：他们十分急切地想跟他讲讲水手、兔子和飞行者。

【171】“对此我当怎样设想呢！”查拉图斯特拉说，“难道我竟是一个鬼怪？

但那也许是我的阴影吧。你们一定已经听到过漫游者及其阴影吧？

然而有一点是确凿的：我必须更迅速地抓住它——不然它还会败坏我的名誉。” [注376](#)

查拉图斯特拉再次摇摇头，感到惊奇。“对此我当如何设想呢！”他再次说道。

“那鬼怪究竟为什么叫喊：‘是时候了！是至高的时候了！’

何以竟是——至高的时候了？”——

查拉图斯特拉如是说。

41．预言家【172】

“——而且我看到 [注377](#) 有一种巨大的悲哀袭击人类。最优秀的人们已经厌倦于自己的事业了。

流行着一种学说，随之而来有一种信仰：‘一切皆空虚，一切皆相

同，一切皆过往！’

而所有山丘都发出回响：[注378](#) ‘一切皆空虚，一切皆相同，一切皆过往！’

我们固然收获过：但为何我们的全部果实都腐烂而变成褐色了呢？昨夜从凶恶的月亮里掉下了什么呢？

所有工作都是徒劳，我们的美酒变成了毒药，凶恶的目光炼焦了我们的田地和心灵。

我们全体都干枯了；而且，如果火落在我们身上，则我们就会像灰尘一样飞散：——是的，我们使火本身也厌倦了。

所有井泉都为我们枯竭了，连大海也已经退去。整个的地基要撕裂开来了，而深渊却不愿吞咽！

‘啊！哪里还有一片大海是人们可以溺死的呢？’：我们发出这样的悲叹声——越过浅平的泥沼。[注379](#)

真的，我们已然厌倦于死亡了；现在我们依然醒着而且活下去——在墓室里！”——

查拉图斯特拉听到一个预言家如是说；而且这预言家的预言【173】打动了他的心，把他改变了。他悲哀地四处溜达，感到疲倦；他变得与预言家所讲的人们一样了。

真的，他对自己的门徒们说，只消一会儿，这漫长的黄昏就要到来了。[注380](#) 啊，我该怎样来挽救我的光明！

使得我不至于在这种悲哀里窒息！对于更遥远的世界，即便对于最遥远的黑夜，它当是光明啊！

如此这般心里含着忧伤，查拉图斯特拉四处溜达；有三天之久，他不饮也不食，没有休息，失了言语。最后他竟沉沉睡去。而他的门徒们坐在他周围，长夜相守，忧切地等着他醒来，等着他重新讲话，从他的哀伤中恢复过来。

而这就是查拉图斯特拉醒来后所讲的话；不过，他的声音传到他的门徒们那儿，犹如来自远方。

朋友们啊，且听我所做的梦吧，并且帮我猜出它的意思！

这个梦对于我还是一个谜团；它的意思隐藏在它里面，还不能以自由的翅膀飞越它自身。

我梦到自己已经拒绝了全部生命。在那荒凉的死神之山堡上，我已经成了守夜者和守墓者。

我在那上面守护着死神的棺材：阴沉的穹窿下站满了这种胜利的标志。被战胜了的生命穿过玻璃棺材盯着我。

我呼吸着满是灰尘的永恒之气息：我的灵魂抑郁而尘封。谁在那里也还能够揭开自己的灵魂呢！

子夜的光亮总是环绕在我周围，孤独蹲在它旁边；此外还有，【174】呼噜呼噜的死之寂静，那是我的朋友当中最坏的一个。

我带着钥匙，那所有钥匙中最锈迹斑斑的；而且我也懂得，用它去打开所有大门中最嘎嘎作响的那一扇。

当大门的门扇开启时，那声响犹如一种凶狠的鸦噪声传遍了长长的通道：这只鸟恶意地啼叫，它是不愿被吵醒的。

但当周围又归于默然无声，变得寂静，而我独自坐在这种险恶的沉默里，那是更可怕和更揪人心扉的了。

如果还存在着时间的话，那么时间就这样流逝了，令人难耐地过去了：对此我知道什么啊！但终于，把我唤醒的事情发生了。

门上敲了三下，犹如雷声，穹窿里又有三次回响：我于是走到大门口。

啊哈！我叫道，谁把他的灰搬到山上来了？啊哈！啊哈！谁把他的灰搬到山上来了？

我按动钥匙，推门，费了好大劲。但那门打开得还没有一指宽：

其时有一阵怒吼的风扯开了门扇：这阵风呼啸着、尖厉地、刺骨地，向我抛来一口黑棺材：

而且，在怒吼、呼啸和尖厉中，这黑棺材爆裂了，吐出千百种大笑。

而且，千百具面孔，孩童的、天使的、夜鹰的、傻瓜的和婴儿般大小的蝴蝶的面孔，都冲着我大笑、讥讽和怒吼。

我因此害怕极了：惊恐把我推倒在地。而且我因恐惧而大叫起来，一如我从未这样大叫过。

然而我自己的叫声把我唤醒：——我苏醒过来了。—— [注381](#)

查拉图斯特拉就这样讲述了自己的梦，然后沉默了：因为他还不知

道怎样解说自己的梦。但他最喜欢的一个门徒 [注382](#) 迅速站了起来，一把抓住查拉图斯特拉的手，说道：

“你的生活本身已经为我们解说了这个梦，查拉图斯特拉啊！

你自己不就是那阵尖厉地呼啸的风，把死神之城堡的大门撕
【175】开的吗？

你自己不就是那口黑棺材，充满着生命中多彩的恶意和天使的面孔吗？

真的，就像千百种孩童的大笑一样，查拉图斯特拉走进所有墓室，嘲笑这些守夜者和守墓者，以及把阴沉的钥匙弄得丁当作响的人们。

你将用你的大笑恐吓他们，推翻他们；昏聩和清醒将证明你对于他们的支配权力。

而且，即便那漫长的黄昏和致死的疲倦到来，你也不会在我们的天空上没落，你这生命的代言人啊！ [注383](#)

你曾让我们看到新的星球和新的夜之壮丽；真的，你把笑本身张开，有如一个多彩的帐篷张开在我们头上。

现在，将总是有孩童的笑从棺材里汨汨流出；现在，将总是有一阵强风凯旋而来，战胜一切致死的疲倦：在我们看来，你本身就是它的担保者和预言者！

真的，你梦见了他们本身，你的仇敌们：这是你最艰难的梦！

然而，正如你从他们中醒来，回到你自己，同样地他们也当从自身中醒来——而且是来到你这儿！”—— [注384](#)

这个门徒如是说；其他人现在都簇拥在查拉图斯特拉周围，抓住他的手，想要劝他离开床席和悲哀，回到他们这里来。但查拉图斯特拉直直地坐在床上，带着异样的目光。就像一个从遥远异乡返回故里的人，他凝视着门徒们，审视他们的面庞；他还没有认出他们。但当他们把他扶起来，让他站着，看哪，他的眼睛一下子发生转变了；他明白了发生的一切，捋着胡须，用有力的声音说：

【176】“好吧！这刚好是时候了；不过，我的门徒们，我们去弄一顿美餐吧，而且要快点！我是想这样来为噩梦赎罪！

然而，那预言家应当在我身边一起吃喝：真的，我还要向他指示一片大海，是他能在其中溺死的！”

查拉图斯特拉如是说。然后，他久久地盯着那个充当释梦者的门徒的脸，同时摇着头。——

42. 救赎【177】

有一天，当查拉图斯特拉走过大桥时，一群残废者和乞丐围住了他，有一个驼背者对他如是说：[注385](#)

“看哪，查拉图斯特拉！连民众也向你学习，获得对你的学说的信仰：然则要使民众完全信仰你，还需要有一样东西——你首先还必须说服我们这些残废者！在这里，你现在有一个美好的选择，而且真的，是一个可以多次把握的机会！你可以医好盲者，使跛者跑步；而且对于负担太多的人，你也蛮可以轻减他们一点：——我以为，这许是使残废者信仰查拉图斯特拉的正确方法！”

查拉图斯特拉却如是回答这位讲话者：“如果人们取走了驼背者的驼背，那就取走了驼背者的精神——民众这样说。如果人们给予盲者以眼睛，盲者就会看到世上太多的坏事：于是他就会诅咒那个把他医好的人。而使跛者跑步的人，就使跛者遭受最大的伤害：因为当他无法抑制自己的恶习时，他就几乎不能跑步——关于残废者，民众就是这样说的。而且，当人们向查拉图斯特拉学习时，查拉图斯特拉为何不也向民众学习呢？

【178】然而这在我看是最无关紧要的，自从我在人群里面，看到：‘这人少一只眼睛，那人缺一只耳朵，另一人没了腿，还有人失了舌头或鼻子或者脑袋。’

我看见而且看到过更坏的事情，以及各种各样如此可恶的事情，以至于我既不想说所有的事，又不想对有些事保持沉默：那就是，人们什么也没有，除了他们太多地拥有一件东西——他们无非是一只大眼睛，或者是一张嘴巴，或者是一个大肚子，或者是无论何种大东西，——我把这种人叫做颠倒的残废者。

而且当我走出了自己的孤独，第一次走过这座桥时：我不相信自己的眼睛，我再三望过去，终于我说：‘这是一只耳朵嘛！一只与人一般大小的耳朵！’我更好地望过去：确实的，耳朵下面还活动着某个东西呢，它渺小、贫乏和瘦弱得可怜。而且真的，这只硕大的耳朵落在一根瘦小的杆子上——而这杆子就是一个人！谁若在眼睛上戴上一副眼镜，他甚至还能认出一张妒忌的小脸孔；还有一个浮肿的小灵魂在杆子上晃悠。但民众却告诉我，这只大耳朵不只是一个人而已，而是一个伟人，一个天才。然而，当民众谈论伟人时，我是从不相信他们的——而且我保持着自己的信仰，就是说：这是一个颠倒的残废者，对于全体他拥有太少，而在一件东西上他又拥有太多。”

当查拉图斯特拉对驼背者以及驼背者所代言的人说了这番话，就带

着深深的恼怒转向自己的门徒们，说道：

“真的，我的朋友们啊，我在人群里游走，犹如游走于人类的残片和断肢中间！

我发现人类被捣毁而零落不堪，就像在战场和屠场上似的，这对于我的眼睛来说乃是最可怕的事。

而且我的眼睛从现在逃往从前：所发现的始终相同：残片、断
【179】肢和可怕的偶然性——但没有人类！

世上的现在和从前——啊！我的朋友们——这是我 最不能忍受的东西；而且，倘若我还不是一个先知，还不能预见将来必定到来的东西，那么我就不知道如何生活。

一个先知，一个意愿者，一个创造者，一种未来本身以及一座通向未来的桥梁——啊，也还仿佛是这座桥上的一位残废者：查拉图斯特拉是这一切。

还有，连你们也常常问自己：‘对于我们，查拉图斯特拉是谁呢？我们该如何称呼他？’与我自己一样，你们也给出种种问题来做答案。

他是一个允诺者吗？抑或一个执行者？是一个征服者吗？抑或一个继承者？是一个秋天吗？抑或一把犁铧？是一位医生吗？抑或一个痊愈者？

他是一个诗人吗？抑或一个真诚者？是一位解放者吗？抑或一个束缚者？是一个好人吗？抑或一个坏人？ 注386

我游走于人群中，犹如在未来的残片中：我所能观望的那种未来。

而且，我的全部心力，全部创作和追求，就是把残片、谜团和可怕的偶然性诗意地编织起来，集为一体。

还有，倘若人也不是诗人、解谜者和偶然性的救赎者，那么，我如何能忍受成为人呢！

把过去者救赎出来，并且把一切‘它曾是’改造为一种‘我曾如是愿意它！’ 注387 ——这在我看来才叫救赎！

意志——此乃解放者和令人愉快者的名称：我的朋友们啊，我曾这样教导你们！现在也请学着这一点吧：意志本身还是一个囚犯。

意愿得到解放：但那个甚至要给解放者戴上镣铐的东西，又叫做什么呢？

【180】‘它曾是’：这就是意志的咬牙切齿，以及它最孤独的悲伤。

对于已经做过的事昏聩无能——对于一切过去者，它是一个凶恶的旁观者。

意志不能意愿返回；它不能打破时间以及时间的渴望，——这就是意志最孤独的悲伤。 [注388](#)

意愿得到解放：意愿本身何以想到要摆脱自己的悲伤，嘲笑自己的牢狱呢？

啊，每个囚犯都变成傻子！被囚的意志也傻子般解救自己。

时光不能倒退，这正是意志的愤怒；‘曾是者’——就是意志推不动的石头。

于是意志就出于愤怒和不满推动石头，向那些不像它那样感到愤怒和不满的东西实施报复。

意志这个解放者就这样成为一个令人痛苦者：而且对一切能受苦者，它都加以报复，因为它自己不能返回。

这个，的确，只有这个，才是复仇 本身：意志对时间及其‘曾是’的憎恶。

真的，我们的意志中蕴含着一种大愚蠢；而且，这种愚蠢学会了精神，这实在是对一切人性的诅咒！

复仇精神：我的朋友们啊，这是迄今为止人类的最佳沉思；而且，哪里有痛苦，哪里就总该有惩罚。

‘惩罚’，复仇这样称呼自己：它用一句谎言佯装自己有一个好良心。

而且，因为意愿者由于不能意愿返回而本身就有一种痛苦，——所以意愿本身和一切生命都应当——成为惩罚！

而现在，精神上堆积起层层乌云：直到最后，疯狂宣扬说：‘一切皆消逝，故一切皆值得消逝！’ [注389](#)

‘而且时间必定要吞噬自己的孩子，这本身就是公正，就是那种时间定律。’疯狂这样宣扬。 [注390](#)

【181】‘万物是按照正义和惩罚，以道德的方式安排好了的。啊，哪里有对万物之流和“此在”（Dasein）之惩罚的救赎呢？’疯狂这样宣扬。

‘如果有一种永恒的正义，那么可能有一种救赎吗？啊，“它曾是”这块石头是不可推翻的：一切惩罚也必定是永恒的！’疯狂这样宣扬。

没有一种行为是能消灭的：它如何通过惩罚而被搁置呢！此在也必定永恒地又成为行为和罪责，这一点，正是这一点构成‘此在’之惩罚的永恒性！

‘除非意志终于解救了自己，意愿变成非意愿——’：但我的兄弟们啊，你们是知道这个疯狂的虚幻歌曲的！

我曾引你们远离这虚幻歌曲，当时我教导你们：‘意志乃是一个创造者。’^{注391}

一切‘它曾是’都是一个残片，一个谜团，一种可怕的偶然性——直到创造性的意志补充说：‘但我曾如是意愿它！’

——直到创造性的意志补充说：‘但我如是意愿它！我将如是意愿它！’^{注392}

但它已经如是说了吗？而这事是何时发生的呢？意志已然卸下了它自己的愚蠢的羁具吗？

意志已然成为它自己的救赎者和令人愉快者了吗？它已经荒废了复仇之精神以及一切切齿仇恨吗？

还有，谁教过它与时间和解，以及比一切和解更高的东西？

意志，作为权力意志的意志，必定要意愿比一切和解更高的东西——：但这事是怎样发生的呢？谁也还把那种返回意愿教给过它呢？”

——但他的话讲到这里，发生了一件事：查拉图斯特拉突然停止了，完全像一个惊恐到极点的人一样。他用惊恐的眼睛望着门徒们；他的眼睛利箭一般穿透他们的思想和隐秘之念。可过了一小会儿，他就又笑了起来，平静地说：

“与人们一起生活是艰难的，因为沉默是多么艰难。^{注393} 尤其是对一个好讲话的人来说就更是如此。”——^{注394}

查拉图斯特拉如是说。驼背者倒是倾听了这番谈话，原已掩了自己的脸；但当他听到查拉图斯特拉的笑声时，就好奇地抬头看了，缓缓地說道：

“不过为什么查拉图斯特拉对我们讲话，不同于对自己的门徒们讲话呢？”

查拉图斯特拉答道：“这有什么可奇怪的！人们当可以驼背的方式与驼背者讲话嘛！”

“好啊，”驼背者说，“人们自可以学校的方式与学生们胡扯了。

但为什么查拉图斯特拉对自己的学生讲话——不同于对他自己讲话呢？”——

43．人类的聪明 [注395](#) 【183】

高不可怕：可怕的是斜坡！

在斜坡上，眼光向下投，双手却向上抓。于是心灵因这双重的意志而眩晕。

啊，朋友们，你们也能猜到心灵的三重意志么？

这，这就是我的斜坡和我的危险：我的眼光投向高处，而我的双手却想守持和支撑——在深处！

我的意志依附于人类，我用锁链把自己系缚于人类，因为它把我拉升而达乎超人：因为我的另一种意志意愿达乎超人。

而且，为此我盲目地生活在人群中；仿佛我不曾认识他们似的：我的双手不至于完全丧失它们对于坚固之物的信仰。

我不认识你们人类：这样一种黑暗和慰藉经常在我周围展开。

我坐在为每个流氓无赖而设的大门通道上，问道：谁要骗我啊？

这是我的第一种人类的聪明：我让自己受骗，为的是不要留神防着骗子了。

【184】啊，倘若我留神防着人类：则人类如何可能成为我的气球的拉线！它很容易把我往上拉，很容易把我扯离了！

这种天意支配着我的命运，那就是：我必定是毫不谨慎的。

而且，谁若不想在人群中受煎熬，就必须学会从所有杯子中喝水；而且，谁若想在人群中保持纯洁，就必须懂得也用污水洗涤。

还有，我为安慰自己经常如是说：“好吧！来吧！衰老的心灵！一种不幸不曾落到你头上：享受之，把它当作你的——幸福吧！”

然而这是我的另一种人类的聪明：我爱护虚荣者胜于骄傲者。

难道受伤的虚荣不是一切悲剧之母吗？但在骄傲受伤的地方，就可能长出某种比骄傲更好的东西。

为使生命好看，它的戏必须好好演：而为此就需要有好演员。

我感到所有虚荣者都是好演员：他们表演，并且要人们喜欢观看他们，——他们全部的精神都寓于这种意志。

他们表演自己，他们发明自己；我喜欢在他们近处观看生命，——这能医好忧郁症。

因此我爱护虚荣者，因为他们是医好我的忧郁症的医生，使我拘执于人类有如拘执于一出戏。

而且还有：谁能测出虚荣者之谦逊的全部深度呢！因为他的谦逊，我善待于他，同情于他。

他意愿从你们那儿学会对于自身的信仰；他以你们的眼光为生，他从你们双手中吞食颂扬。

如果你们说谎称赞他好，他就依然相信你们的谎言：因为他的心深深地叹息：“我是什么啊！”

而且，如果真正的德性就是不自知的德性：那么，虚荣者是不【185】知道自己的谦逊的！——

然而，这是我的第三种人类的聪明：我不会让你们的畏惧来败坏我对恶人面貌的兴致。

我极其快乐地看到炽热的太阳所孕育的奇迹：老虎、棕榈树和响尾蛇。

即便在人群中，也有炽热太阳的美好孵化，也有恶人身上许多值得惊奇的东西。

诚然，正如你们的大智者在我看来根本就没有那么智慧：我感到人类的恶也是名不副实的。 [注396](#)

我常常摇着头问：你们这些响尾蛇啊，为什么还发出响声呢？

真的，甚至对于恶来说，也还有一个未来！最炽热的南方还没有为人类所发现。

现在，多少事已经被叫做最坏的恶，实际上，它们也只不过是十二尺宽和三个月之久而已！ [注397](#) 但有朝一日，更伟大的龙将来到世上。

因为超人也不能没有自己的龙，那配得上超人的超龙 [注398](#)：为此必须有十分炽热的太阳，依然在潮湿的原始森林里燃烧！ [注399](#)

你们的野猫必须先变成老虎，你们的毒蟾蜍必须首先变成鳄鱼：因为好的猎人当有好的猎物！

而且真的，你们善人和正义者啊！你们身上有许多可笑的地方，尤其是你们对那种一直被叫做“魔鬼”的东西的畏惧！

你们的灵魂对于伟大者是多么疏异，以至于以超人之善也会令你们觉得可怕！

还有，你们这些智者和知识者啊，你们会逃避智慧的灼热阳光，而超人就在其中快乐地赤身沐浴！

【186】你们这些我亲眼见到的最高等的人啊！这就是我对你们的怀疑和我隐秘的笑：我猜测，你们或许会把我的超人——叫做魔鬼！

啊，我已经厌倦于这些最高等的和最优秀的人了：我要求自己从他们的“高处”上去、出去、离去，直抵那超人！[注400](#)

当我看到这些最优秀的人赤裸着时，我突然战栗起来：于是我长出了翅膀，飞向遥远的未来。

飞向更遥远的未来，飞向比艺术家向来梦想的还更南方的南方：到那诸神羞于任何衣裳的地方！[注401](#)

然而，我愿看到你们 是经过装饰的，而且打扮得好好的，虚荣的，庄严的，作为“善人和正义者”，——

而且，我自己也愿经过装饰，端坐于你们中间，——使得我认不出你们与我自己：这就是我的最后一种人类的聪明。

查拉图斯特拉如是说。

【187】44．最寂静的时刻

我的朋友们啊，我身上发生了什么事？你们看到我错乱了，被放逐了，不愿服从，准备走人——啊，是要离开你们！

是的，查拉图斯特拉必须再次回到他的孤独里：然而这一次，这头熊不乐意回到它的洞里！

我身上发生了什么事呢？是谁要求这事的？——啊，是我愤怒的女主人意愿如此，她对我说过话的：我曾对你们说过她的名字吗？

昨天傍晚时分，我最寂静的时刻 对我说：这就是我可怕的女主人的名字。

而且事情就是这样，——因为我必须把一切都告诉你们，使你们的心灵不会对突然离别者变得冷酷无情！[注402](#)

你们知道沉睡者的恐惧吗？——

他从头到脚彻底害怕了，因为他的根基就要陷落，梦就要开始了。

我要打比方告诉你们这一点。昨天，在最寂静的时刻，我的根基陷落了：梦开始了。

时针在移动，我生命的钟在喘息——，我从来没有听到过我四周如此寂静：所以我的心害怕了。

然后有某种声音无声地对我说：“你知道这个吗，查拉图斯
【188】特拉？”——

我听到这轻声低语便惊叫起来，我的脸上褪去了血色：但我默然不响。

于是那声音再次无声地对我说：“你知道这个的，查拉图斯特拉，但你不说！”

我终于像一个固执者一样，回答道：“是的，我知道这个，但我不愿说！”

于是那声音又无声地对我说：“你不愿意吗，查拉图斯特拉？这是真的吗？不要把你藏在自己的固执中！”——

我像一个孩子一般哭泣和战栗起来，并且说：“哎呀，我原是愿意的，但我怎能做到！只免了我这事吧！它超乎我的力量！[注403](#)”

于是那声音又无声地对我说：“你有什么要紧，查拉图斯特拉！说出你的话，粉身碎骨算了！”——

我回答道：“啊，那是我的话么？我是谁呀？我等着更有价值者；哪怕只是因他而粉身碎骨，我还不值呢。”[注404](#)

于是那声音又无声地对我说：“你有什么要紧？在我看，你还不够谦恭。谦恭是有最坚硬的皮毛的。”——

我回答道：“我的谦恭之皮毛还有什么没有忍受过啊！我住在我的高山脚下：我的顶峰有多高呢？还没有人告诉我。但我是满知道我的山谷的。”

于是那声音又无声地对我说：“啊，查拉图斯特拉啊，谁若要移山，也得移动山谷和凹地的。”——

我回答道：“我的话还不曾移过什么山，我说的话还不曾达到人类。我固然曾走向人群，但我还不曾达到过人群。”[注405](#)

于是那声音又无声地对我说：“于此 你知道什么嘛！黑夜最静默的时候，露珠才落在草上。”——

【189】我回答道：“当我找到并且走上自己的道路时，他们讥笑我了；而且实际上当时我的双脚是哆嗦的。

他们对我这样说：你荒废了道路，现在你也荒废了行走！”

于是那声音又无声地对我说：“他们的讥笑有什么要紧啊！你是一个荒废了服从的人：现在你应当下令！”

难道你不知道所有人都最需要的是谁 吗？那就是命令大事业者。

完成大事业是艰难的：但更艰难的是命令大事业。 注406

这是你最不可宽恕的地方：你拥有权力，而你却不愿支配。”——

我回答道：“我没有狮子的声音去发布全部命令。” 注407

于是那声音又如耳语一般对我说：“最寂静的言语最能激起风暴。以鸽足轻轻到来的思想驾驭着世界。

啊，查拉图斯特拉，你当行进，作为必定要到来者的阴影：于是你将命令，而且在命令之际前行。”——

我回答道：“我害羞呢。”

于是那声音又无声地对我说：“你还必须变成孩童，毫不害羞。

青春的高傲依然在你身上，后来你已经变得年轻了：但谁要变成孩童，也还必须克服自己的青春。”—— 注408

我思忖良久，不免战栗。但最后，我还是说了起先说过的话：“我不愿意。”

这时我四周发出了一阵笑声。哎哟，这笑声是怎样撕裂我的内脏，剖开我的心灵啊！

那声音最后一次对我说：“啊，查拉图斯特拉，你的果实成熟了，但对于你的果实，你还没有成熟！

所以你必须重又回到孤独里去：因为你还要软化的。”——【190】

又发出了一阵笑声，然后逃逸了：“于是我四周变得寂静无声了，犹如有了双重的寂静。但我躺在地上， 注409 四肢冒汗。

——现在你们听到了一切，知道我为何不得不回到孤独里去。我的

朋友们，我丝毫没有对你们隐瞒。

相反，甚至这一点你们也听我说了，谁 依然是所有人当中最静默者——而且意愿如此。 [注410](#)

啊，我的朋友们啊！我原本还有些话要对你们说，我原本还有些东西要给你们！但为什么我不给呢？难道是我吝啬吗？”—— [注411](#) [注412](#)

但当查拉图斯特拉讲完了这些话，他突然感到了强烈的痛苦，又痛感朋友们离别的临近，于是放声大哭起来；也没有人知道如何安慰他。而在夜里，他便独自离去了，离开了他的朋友们。

查拉图斯特拉如是说 [第三部] 【191】

一本为所有人而又不为任何人的书

【192】“当你们要求高升时，你们仰望上方。而我俯视下方，因为我已然高升。

你们当中谁能同时大笑又已然高升？

谁若攀上最高的山峰，他就能嘲笑一切悲哀之游戏和悲哀之严肃。”

《查拉图斯特拉如是说》（第一部，“读与写”）

午夜时分，查拉图斯特拉取道岛上山脊，以便他能在清晨抵达另一边海滨：因为他想在那里上船。因为那里有一个良好的锚地，外来船只也喜欢在那里抛锚；这些船只带走许多想要渡海离开幸福岛的人们。当查拉图斯特拉如是登上山岭时，他在途中回想起 [注413](#) 自己从青年时代开始的许多孤独漫游，以及他已经登上过的许多山脊和山峰。

我是一个漫游者和登山者，他对自己的心灵说，我不喜欢平原，而且看起来，我不能长久静坐。

而且，无论我还会遭遇什么命运，获得什么体验，——其中将不免有一种漫游和一种登山：因为说到底，人们只还能体验自身。 [注414](#)

我可以遭遇种种偶然的时代已经过去了；而且，不曾为我所有的东西，现在还有什么可能落到我身上呢！ [注415](#)

它只是返回来了，它终于回到我这里了——我自己的自身（Selbst），以及它身上久已在异乡、散落于万物和偶然中的东西。

我还知道一件事：现在我面对我最后的顶峰，面对这最长久地【194】为我贮存下来的东西啊，我必须走上我最艰难的道路！啊，我已经开始了我最孤独的 [注416](#) 漫游！

然而，谁若是我的同类，就不会放过这样一个时刻：这时刻对他说：“现在你就走上你通向伟大的道路吧！顶峰与深渊——现在已经包含于一体了。

你走上你通向伟大的道路吧：以往所谓你最后的危险，现在成了你最后的庇护之所！

你走上你通向伟大的道路吧：在你身后再也没有什么路了，现在这一点必定是最佳的勇气了！

你走上你通向伟大的道路吧；在这里当没有人会盯你的梢！你的脚本身消抹了你身后的路，而在这路上写着：不可能。

而且，如果你现在没有了全部梯子，你也必须懂得依然登上你自己的头顶：不然你想要怎样向上登呢？

登上你自己的头顶，超越你自己的心灵吧！现在你身上最温柔的东西还必须成为最坚强而冷酷的。

谁若总是大量体恤自己，最后就会因自己的大量体恤而患病。赞美那使人坚强的东西吧！我并不赞美那国度——那流溢着奶油和蜂蜜的国

度！[注417](#)

为了观看大量，就必须学会撇开自身：这样一种坚强是每个登山者所必要的。[注418](#)

然而，谁若作为认识者以自己的眼睛而纠缠不休，则对于万物，除了它们的表皮原因，他怎能看到更多的东西！[注419](#)

可是你，查拉图斯特拉啊，你却意愿观看万物的基础和背景：[注420](#)所以你就必须上登，越过你自己，——上去，上升，直到你的星辰也落在你之下！

是呀！俯视我自己，甚至更要俯视我的星辰：唯有这个才是我的顶峰，它依然为我保留下来，作为我最后的顶峰！——”

查拉图斯特拉在登山时对自己如是说，以严厉的格言来慰解【195】自己的心灵：因为他心灵的创痛是前所未有的。而当他来到了山脊高处，看哪，另一片大海展现在他面前：他静静地站着，久久地沉默。但在这高处，夜是冷的，爽朗清澈，满天星斗。

我知道自己的命运，他终于悲伤地说道。好吧！我已经准备好了。刚才开始了我最后的孤独。[注421](#)

啊，我下面这黑暗的悲伤的海啊！啊，这妊娠的黑夜的恼怒啊！啊，命运与大海啊！现在我必须向着你们下降！[注422](#)

我面对着我最高的山，面对着我最长久的漫游：因此我首先必须下降得更深，甚于我曾经达到的：

——更深地下降到痛苦中去，甚于我曾经达到的，直至深入到它最黑暗的潮流！我的命运意愿如此：好吧！我已经准备好了。

最高的山从何处而来？我曾如此发问。那时我得知，它们来自大海。

这证词刻写在高山的岩石上，刻写在顶峰的峭壁上。最高者必定从最深者而来获得自己的高度。——

查拉图斯特拉在那寒意袭人的山巅上如是说道；而这时他走近大海，终于独自站在巉岩之下了，他在途中便已经疲倦了，而且比以前更热切了。

现在一切都还沉睡着，他说；连大海也睡了。大海的眼睛睡意朦

眈，奇怪地望着我。 注423

但它的呼吸是温热的，这我是感觉到了。而且我也感到，它正在做梦。它做着梦，蜷缩于坚硬的枕头上。

听啊！听啊！它怎样以凶恶的回忆呜咽低诉！抑或是以凶恶的期待？

啊，我与你一道悲伤，你这黑暗的怪物，而且因为你的缘故，我还怨恨我自己了。

啊，我的手没有足够的强力！真的，我乐于把你从噩梦中解救【196】出来！——

当查拉图斯特拉如是说时，他也忧郁而愤恨地嘲笑自己。“怎么样！查拉图斯特拉！”他说道，“你还想对大海唱安慰之歌吗？ 注424

啊，查拉图斯特拉，你这热诚的傻子，你这因信赖而太过福乐者啊！但你总是这样：你总是亲密地走向一切可怕之物。

你还要抚摩每一个怪物。一丝温热的呼吸，爪子上一点柔软的茸毛——：而且你立刻就准备好了，要去爱它和引诱它。

这种爱 是最孤独者的危险，这种对一切只要是活着的 东西的爱！我在爱中的愚蠢和谦卑真的是可笑的！”——

查拉图斯特拉如是说，同时又一次笑了：而这时，他想起了他那些已离弃的朋友们——，而且仿佛他以自己的想念触犯了他们似的，就对自己的想念生气了。随即这笑者又哭了起来：——因为愤怒和渴望，查拉图斯特拉痛哭了。 注425

【197】46．幻觉与谜团 注426

—

当查拉图斯特拉在船上的消息在水手们中间流传开来时，——因为同时有一个来自幸福岛的人，与查拉图斯特拉一道上了船——，他们心中就产生了一大好奇和期待。但查拉图斯特拉沉默了两天，悲哀得冷酷而麻木，也就是说，无论是对别人的目光还是别人的提问，他都不予答复。不过，到第二天傍晚，他的耳朵又张开了，虽然他还沉默无语：因为在这艘远道而来、还要到远方去的船上，可以听到许多稀奇和危险的事儿。而查拉图斯特拉是所有那些喜欢远游、不冒险就无法生活的人们

的一个朋友。而且看哪！在谛听中，他的舌头终于解放了，他心灵的冰块终于解冻了：——于是他开始如是说：[注427](#)

向你们，你们这些勇敢的探求者和冒险者，以及总是随狡猾的帆船在恐怖大海上航行的人啊，——

向你们，你们这些沉醉于谜团者，欣喜于黄昏者，你们的灵魂被笛声引向每一个迷津：

——因为你们不愿用胆怯的手摸索一根引线；而且，在你们能够猜解的地方，你们就仇视推断——[注428](#)

向你们，我只向你们讲述我看见过的谜团，——那最孤独者的幻觉。——

新近我阴郁地穿过带有死尸色彩的黄昏，——阴郁而冷酷，紧【198】抿着嘴唇。在我，不止一个太阳没落了。

一条小路，顽强地穿过乱石而上，一条险恶的、荒凉的小路，再也长不出杂草和灌木的小路：一条山路在我顽强的脚步下嚓嚓作响。

默然无声地走过砾石讥笑的丁当之声，践踏使小路变得滑溜的石头：我的双脚就这样强制自己向上。

向上：——不顾那把脚往下拉、拉向深渊的精灵，那重力的精灵，我的魔鬼和死敌。

向上：——虽然那精灵坐在我身上，一半侏儒一半鼯鼠；麻木；也令人麻痹；把铅滴入我的耳里，把铅点般的思想滴入我的脑里。[注429](#)

“啊，查拉图斯特拉，”他一字一顿地讥笑道，“你这智慧的石头啊！你把自己高高抛出，但每一块被抛的石头都必将——掉落下来！

啊，查拉图斯特拉，你这智慧的石头，你这石弹，你这星球的毁坏者啊！你把自己抛得那么高，——但每一块被抛的石头——都必将掉落下来！

已经注定要成为你自己，成为你自己的投石击毙：啊，查拉图斯特拉，你确实把石头抛得很远，——但它将回落到你自己身上！”

于是侏儒沉默了；而且持续了很久。但他的沉默却压迫着我；如此成双，真的比成单还要孤独！

我攀登又攀登，我梦想又梦想，——但一切都压迫着我。我就像一个病人，他恶劣的折磨使他疲倦，而一种更为恶劣的梦想又把他从沉睡中唤醒。——

但在我身上有某种东西，我把它叫做勇气：它一直以来为我杀死了所有不满和恼怒。这种勇气终于令我站着不动，说道：“侏儒！不是你就是我！”——

因为勇气乃是最佳的杀戮者，——进行攻击 的勇气：因为每一【199】种攻击都伴有军乐声。

然而人却是最勇敢的动物：他因此克服了每一种动物。伴以军乐声，他还克服了每一种痛苦；但人类之痛苦却是最深刻的痛苦。

勇气也杀死面临深渊的眩晕：而人在哪儿会不面临深渊呢！难道观看本身不就是——看深渊吗？

勇气乃是最佳的杀戮者：勇气也杀死同情。而同情却是最深的深渊：人多么深刻地观入生命，他同样也多么深刻地观入痛苦。

然则勇气是最佳的杀戮者，攻击的勇气：它还杀死死亡，因为它说：“这 就是生命吗？好吧！那就再来一次！”

但这样一种说法却伴着大量军乐声。长耳朵的来听吧。 [注430](#) ——

二

“站住！侏儒！”我说道，“不是我就是你！不过我们当中，我总是强者——：你无法得知我那深邃的思想！这 ——是你所不能忍受的！”——

接着发生的事使我变得轻松了一些：因为这侏儒，这个好奇的家伙，从我肩上跳了下来。他蹲坐在我面前的一块石头上。而就在我俩停住的地方，有一个出入口。

“看这出入口！侏儒！”我继续说，“它有两个面孔。两条道路在这里会合：还没有人走到路尽头呢。

这长路往回走：它延续着一种永恒。而那长路往前走——那是另一种永恒。

【200】它们背道而驰，这两条道路；它们恰好彼此碰了头：——而且在这里，在这个出入口，正是它们会合的地方。出入口的名字被刻在上面了：‘瞬间’。

但倘若谁循着两条道路中的一条继续前行——而且一直前行，越来越远：侏儒，你相信这两条路会永远背道而驰吗？”

“一切笔直者都是骗人，”侏儒不屑地嘟哝道，“所有真理都是弯曲的，时间本身就是一个圆圈。”

“你这重力的精灵！”我怒声斥道，“你不要弄得太轻松了！否则我会把你丢弃在你现在蹲坐的地方，你这瘸子！——而且我已经把你带到了高处！”

“看吧，”我继续说，“看看这瞬间吧！从瞬间这个出入口出发，有一条长长的永恒小道向后延伸：在我们背后隐藏着一种永恒。

万物中可能 跑动者，难道不是已经跑过了这条路吗？万物中可能发生者，难道不是已经发生过了、做过了、跑过去了吗？

而且，如果一切已经在此存在过了：你侏儒对这个瞬间有何看法呢？——难道这个出入口不是也一定已经——在此存在过了吗？

还有，难道万物不是如此坚固地纠结在一起，以至于这个瞬间吸引了所有 将来的事物吗？那么 ——它自身也是吗？

因为，万物中可能 跑动者：也在这长路上出去 ——还必定 再次跑这条路！——

而且，这个在月光下爬行的缓慢的蜘蛛，以及这月光本身，还有在出入口的我与你，一起低语，低声诉说着永恒的事物——难道我们全体不是一定已经在此存在过了吗？ [注431](#)

——而且难道我们不是一定要返回来，在那另一条路上跑，跑出去，跑到我们前面，在这条可怕的长路上——难道我们不是一定要永恒地返回吗？——”

我如是说，而且越来越低声：因为我害怕我自己的思想和隐秘【201】之念。突然，我听到一只狗在近处吠叫。

我曾听到过一只狗如此吠叫吗？我的思想跑回去了。是呀！当我还是小孩时，在最遥远的童年：

——那时我曾听到过一只狗如此吠叫。而且我也看到，它毛发直竖，仰着头，浑身战栗，在那最寂静的午夜，在那连狗也相信鬼怪的午夜：

——于是让我起了怜悯之心。因为其时满月当空，死寂地悬于屋顶之上，它正好静止不动，一轮余辉，——静静地落在平屋顶上，仿佛落在别人的财产上：——

因此这狗当时就惊慌了：因为狗也相信窃贼和鬼怪。而且当我重又听到这般吠叫声时，又一次让我起了怜悯之心。

现在侏儒去了哪里？还有出入口？还有蜘蛛？还有一切轻声低语呢？我做梦了吗？我醒了吗？我一下子站在巉岩危石间，孤独，荒凉，

在荒凉无比的月光中。

然而那里躺着一个人！而且就在那里！那狗跳跃着，毛发直竖，哀鸣着，——现在它看见我来了——于是它又吠了起来，于是它又大叫起来：——我曾听到过一只狗如此大叫求救吗？

而且真的，我所见的，是我从来没有见过的。我看到一个年轻的牧人，蜷缩着，哽咽着，抽搐着，脸都变形了，一条粗黑的蛇正挂在他的嘴外。

我曾见过在一张面孔上有如此之多的厌恶和苍白的恐怖吗？也许他已经睡着了？于是那蛇便爬入他的喉咙里——它在那儿紧紧咬住了。

我用手去拉那条蛇，拉啊拉：——徒然无功！我的手没有把蛇从喉咙里拉出来。于是我就高喊：“咬吧！咬吧！”

【202】“把头咬下来！咬吧！”——我就这样高喊，我的恐怖、我的仇恨、我的厌弃、我的怜悯，我所有的善与恶，都以一声大叫喊了出来。——

你们这些在我周围的勇士啊！你们这些探求者和冒险者，以及总是随狡猾的帆船在未经探索的大海上航行的人啊！你们这些欣喜于谜团者啊！

那么，为我猜解我当时看到的谜团吧，为我解说那最孤独者的幻觉吧！

因为这是一种幻觉和一种预见：——我当时在比喻中看见了什么呢？还有，谁是那必定还要到来的人呢？

谁是那喉咙里爬进了一条蛇的牧人呢？谁是那喉咙里将要爬进一切最艰难、最黑暗的东西的人呢？

——但这牧人却咬了，就像我的叫喊劝告他的那样；他好生咬了一口！他把蛇头远远吐出——：而且跳了起来。——

不再是牧人，不再是人，——一个变形者，一个周身发光者，大笑着！世间任何人都不曾像他这般笑过！

啊，我的兄弟们，我听到一种笑声，它不是一个人的笑声，——而且现在，有一种焦渴吞噬着我，一种永不平静的渴望。

我对于这种笑声的渴望吞噬着我：啊，我如何还受得了生活啊！我又如何受得了现在赴死呢！——

查拉图斯特拉如是说。

【203】47．违愿的幸福 [注432](#)

心里怀着这些谜团和辛酸，查拉图斯特拉渡过了大海。但在他离开幸福岛和他的朋友们四天以后，[注433](#) 他已经克服了他所有的痛苦：——他胜券在握，以坚实的脚步重又站立在他的命运之上。当时，查拉图斯特拉对自己欢欣的良心如是说：

我又孤独了，而且我愿意这样，独自与纯洁的天空和自由的大海在一起；而我四周又是下午了。

我曾在下午第一次找到我的朋友们，另一次同样也在下午：——那是一切光都变得更宁静的时刻。

因为依然在天与地之间行进的幸福，眼下还要为自己寻求一个光明的灵魂来寄宿：由于幸福，一切光明现在都变得更宁静了。[注434](#)

啊，我生命的下午啊！[注435](#) 我的幸福也曾降到了山谷，以便为自己寻求一个寄宿之所：于是它找到了这些开放的、好客的灵魂。

啊，我生命的下午啊！我没有把什么交出来，以便我拥有一件东西：我的思想的这种活生生的栽培，以及我至高的希望的这种晨光！

创造者曾寻求过同伴以及他的希望的孩子：而且看哪，他发现他找不到他们，除非他首先把他们本身创造出来。

所以我在工作中，走向我的孩子们，又从他们那儿回来：为【204】自己的孩子们之故，查拉图斯特拉必须完成自己。

因为人们根本上只爱自己的孩子和事业；而且，凡有伟大的对自身的爱之处，爱就是孕育的标志：这是我发现了的。

我的孩子们 [注436](#) 依然在他们第一个春季里抽芽发绿，彼此相互依傍，共同为春风所吹拂，[注437](#) 那是我院子里最佳土壤里的树木。

真的！这种树木并肩矗立的地方，就是幸福之岛！

但终有一天我要把它们连根挖出，把每一棵树都单独栽种：使每一棵树都学会孤独、顽强和谨慎。

然后它应该为我矗立在大海边，多节而弯曲，带着柔顺的坚强，不可征服的生命的一座活灯塔。

在那里，暴风俯冲向大海，群山的大嘴痛饮海水，每一棵树都当有

一次值日和守夜，使之 得到考验和识别。

它应该得到考验和识别，看看它是不是我的同类和同系，——看看它是不是一种长久意志的主宰，即便在说话时也默然无声，而且如此谦恭，以至于它在给予时也取得：——

——以至于它有朝一日能成为我的同伴，以及查拉图斯特拉的一个共同创造者和共同庆祝者 [注438](#) ——：这样一个东西，它能把我的意志写在我的榜上：为了万物更完满的完成。

而且为它与它的同类的缘故，我必须自己完成自己：因此，我现在逃避自己的幸福，把自己献给一切不幸——使我 得到最后的考验和识别。

真的，是我离去的时候了；漫游者的阴影、最长久的时光和最寂静的时刻——一切都对我说：“是至高的时候了！” [注439](#)

【205】风从钥匙孔里向我吹来，并且说：“来吧！”门狡诈地突兀弹开，并且说：“去吧！”

但我被紧紧拴在对我的孩子们的爱上了：渴望，对于爱的渴望，已经为我设下了这个圈套， [注440](#) 使我成了我的孩子们的猎物，因他们而失去了自己。 [注441](#)

渴望——对我来说就是：失去了自己。我拥有你们，我的孩子们啊！这种拥有中，当有全部安全而全无渴望。 [注442](#)

可是我的爱的太阳在我头上蒸晒，查拉图斯特拉在自己的汁液里煎熬， [注443](#) ——这时阴影和怀疑飞离了我。

我已经希求严寒和冬天了：“啊，愿严寒和冬天重又使我碎裂和寒颤吧！”我叹息道：——于是从我身上升起了冰冷的雾。

我的过去破碎了它的坟墓，许多被活埋的痛苦苏醒过来了——：它只是睡够了，隐藏在尸衣里。 [注444](#)

于是一切都以象征来召唤我：“是时候了！”——但我——没有听到：直到最后，我的深渊活动了，我的思想咬了我。

啊，深渊般的思想，你就是我的 思想！ [注445](#) 何时我能获得一种强力，去听你挖掘而不再战栗？

当我听你挖掘时，我的心跳到了喉咙上！你的沉默甚至要把我窒息，你这深渊般的沉默者啊！ [注446](#)

我从来还不敢把你召唤上来：我携带着你，这就够了！我还不够强壮，还达不到最后的狮子的狂妄和恶意。

你的重量总是已经使我十分害怕了：但有朝一日，我还当获得强力，以及狮子的声音，把你召唤上来！ 注447

【206】如果我已经在这方面克服了自己，那么我也要在更伟大的事情上克服自己；而且一种胜利 当成为我的完成之印记！—— 注448

在此期间，我仍然漂浮于不定的大海；偶然性迎合着我，那阿谀巴结的偶然性；我前瞻后望——，依然看不到尽头。

我最后战斗的时刻还没有到来，——抑或它正好就要到来了么？真的，周围的大海和生命带着险恶的美观看 注449 着我！

啊，我生命的下午！啊，黄昏前的幸福！啊，大海上的港口！啊，不确定中的和平！我是多么不相信你们全体啊！

真的，我怀疑你们的险恶的美！我犹如情人一般，怀疑太过柔媚的笑。

正如这嫉妒者推开自己的最爱者，温柔而严厉——，我也如是推开这个幸福的时刻。

离去吧，你幸福的时刻！与你一道我得到了一种违愿的福乐！ 注450
我站在这里，乐意于我最深刻的痛苦：——你来得不是时候啊！

离去吧，你幸福的时刻！宁可在那儿取得寄宿之所——在我的孩子们那里！快啊！而且要在黄昏前以我的 幸福祝福他们！

黄昏已然近了：太阳沉落了。 注451 去吧——我的幸福！——

查拉图斯特拉如是说。而且他通宵 注452 等着他的不幸：但他徒然地等着。夜依然明澈而寂静，而幸福本身离他越来越近了。但在黎明时分，查拉图斯特拉对自己的心灵笑了，嘲讽地说：“幸福追求着我。这是因为我不追求女人。而幸福就是一个女人。” 注453 注454

48．日出之前【207】

啊，我头上的天空啊，你这纯洁者！深邃者！你这光之深渊啊！望着你，我由于神性的欲望而不寒而栗。 注455

把我抛到你的高度——那是我的 深邃！把我庇藏于你的纯洁中——那是我的 天真无邪！

上帝为自己的美所掩饰：你也如此把你的星辰遮蔽起来。你不说话：你就这样向我昭示你的智慧。

今天你默然无声地为我升起在汹涌的大海上，你的爱和你的羞愧讲出了对我汹涌的灵魂的启示。

你曼妙地向我走来，掩蔽于你的美中，你默然无声地对我说话，敞然显明你的智慧：

啊，何以我没有猜到你的灵魂的全部羞愧！在太阳之前，你已经向我走来了，我这个最孤独者。

我们从一开始就是朋友：我们有着共同的忧伤、恐惧和根基；即便太阳也是我们所共有的。

我们彼此不说话，因为我们知道得太多了——：我们默然相对，我们笑对我们的知识。

难道你不是我的火之光吗？难道你不是我的见识的姊妹灵魂吗？

我们曾一起学习过一切；我们曾一起学习过上升，超出自己而达到自己，学习过灿烂地微笑：——

【208】——自明亮的眼睛和遥远的远方，灿烂地向下微笑，如若在我们下面，强制、目的和罪责雨一般压抑着。

而我独自漫游：在黑夜和迷途中，我的灵魂渴望什么呢？如果我登山，那么我在山上寻找的不是你又是谁呢？

还有，我所有的漫游和登山：那只不过是一种急难，笨拙者的一个权宜之计：——我全部的意志意愿独自飞翔，飞到你里面去！

还有，比起浮动的云和把你玷污的一切，你更恨谁呢？而且我还恨我自己的憎恨，因为它把你玷污了！

我怨恨浮动的云，这些潜行的劫掠之猫：它们剥夺了你与我共有的东西，——那种巨大的无限的肯定和同意。[注456](#)

我们怨恨这些中间者和混合者，这些浮动的云：这些半拉子的货色，它们既没有学会祝福，也没有学会从根本上诅咒。

我宁愿依然在锁闭的天空下，蹲在桶里，宁愿蹲在深渊里不见天日，也不愿看见你这光之天空为浮云所玷污！

而且我经常要求用锯齿形的闪电金线把它们系住，使得我能够像打雷一样在它们的锅腹上击鼓：——

——一个愤怒的击鼓者，因为他们从我这里劫掠了你的“肯定！”和“同意！”，我头上的天空，你这纯洁者！光明者！你这光之深渊啊！——因为它们从你那里劫掠了我的“肯定！”和“同意！”。

因为我宁愿要喧闹、雷声和风暴之咒语，也不要这种谨慎的、怀疑的猫之安静；而且即便在人类中间，我也最恨所有唯唯诺诺者、半拉子，以及怀疑的、踌躇的浮云。

而且，“谁不能祝福，他就该学会 诅咒！”——这清晰的教导从明亮的天空落到我身上，这个星球即便在黑夜也依然在我的天上。

然则我是一个祝福者和一个肯定者，如果你只是围绕着我，你【209】这纯洁者！光明者！你这光之深渊啊！——我于是还把我祝福的肯定带到所有深渊里。

我变成了一个祝福者和肯定者：而且为此我长久地奋斗，我曾是一个奋斗者，使我曾得以空出手来祝福 [注457](#)。

而这就是我的祝福：高居于万物之上，成为万物自己的天空，成为万物的圆形屋顶，万物天蓝色的钟和永恒的安全：而且，如此祝福者也有福了！

因为万物都在永恒之源泉中受了洗礼，而且在善与恶的彼岸；但善与恶本身也只不过是短暂的阴影、潮湿的悲伤和浮云。

真的，那是一种祝福而不是一种亵渎，如果我说：“万物之上有偶然之天，无邪之天，或然之天，放肆之天。”

“或然”——这是世上最古老的贵族，我把它还给了万物，我把万物从目的的奴役中解救出来了。 [注458](#)

当我宣扬说：“万物之上和万物之中并没有一种‘永恒的意志’——在意愿”，我就把这种自由和天空之晴朗犹如天蓝色的钟置于万物之上了。

当我宣扬说：“万物中有一件事是不可能的 [注459](#) ——合理性”，我就把这种放肆和这种愚蠢置于那种意志的位置上了！

诚然，一小点 理性，一粒智慧的种子，散落于各星球之间，——这种发酵剂被拌和在万物中了：为愚蠢之故，智慧被拌和在万物中了！ [注460](#)

一小点智慧是已然可能的；但我在万物中发现了这种福乐的安全保证：它们宁愿依然以偶然性之足——舞蹈。

啊，我头上的天空啊！你这纯洁者！高空啊！现在于我，这就是你的纯洁，即：没有一种永恒的理性蜘蛛和理性的蛛网：——

【210】——在我看来，你是神性的偶然性的一个舞场，你是神性的骰子和骰子游戏者的一张神桌！——

然则你脸红了吗？是我说了什么说不出口的事吗？由于我意愿祝福

你，反而褻渎了你？

抑或是因为我们成双而害羞，使你脸红么？——难道你叫我离去和沉默，因为现在——白昼到来了吗？

世界是深邃的——：而且比白昼所设想的更深邃。 注461 并非一切都可以在白昼前说出来的。可白昼到了：现在让我们分手吧！

啊，我头上的天空，你这害羞者啊！灼热者！啊，你，我日出之前的幸福啊！白昼到了：现在让我们分手吧！——

查拉图斯特拉如是说。

【211】49．萎缩的德性 注462

—

当查拉图斯特拉重又登上陆地时，他没有径直去他的山林和他的洞穴，而是绕了许多路，问了许多问题，打听这个那个的，弄得他自己也嘲笑道：“看哪，一条弯弯曲曲地流回到源头的河！”因为他想要经验，在此期间人类身上 发生了什么事：人是变得更伟大了呢，还是更渺小了。有一次他看见了一排新房子；他便惊奇地说：

这些房子意味着什么呢？真的，任何一个伟大的灵魂都不会把它们当作自己的比喻！

兴许是一个傻孩子从自己的玩具盒里把它们拿出来的？而另一个孩子又会把它们收入自己的玩具盒里！

而且这些居室和房间：人们 能够进出吗？我以为它们是为布娃娃们做的；或者是为那些兴许也让别人一起偷吃的馋猫们做的。

查拉图斯特拉站着沉思。终于他忧伤地说：“一切都变渺小了！”

我看到处处都是低矮的门：我 一类的人也许还能进去，但——他必须弯腰！

啊，何时我能重返我再也不必弯腰的故乡——再也不必向渺
【212】小者 弯腰的故乡？——查拉图斯特拉叹息道，望着远方。——

而就在同一天，他讲了一番关于正在萎缩的德性的话。

二

我穿行于这民众中，睁着我的眼睛：我没有嫉妒于他们的德性，这是他们不能原谅我的一点。

他们向我咬来，因为我对他们说：渺小的人们需要渺小的德性——而且因为我难以理解为何渺小的人们是必需的！[注463](#)

我在这里依然好像陌生农庄里的一只雄鸡，母鸡们也向我啄来；但我并没有因此对这些母鸡们生气。[注464](#)

我礼貌地对待他们，有如对待所有小小的麻烦；对于小不点儿针锋相对，我以为这是刺猬的智慧。[注465](#)

当他们夜里围坐于火炉旁，他们全体都在谈论我，——他们在谈论我，但没有人——想着我！

这是我学到的新的寂静：他们在我四周的喧闹之声展开一件外衣来包裹我的思想。

他们在彼此间叫嚷：“这阴郁的乌云要求我们什么呢？留神啊，别让它给我们带来一种瘟疫！”[注466](#)

新近，有一个女人拉住了她那个想到我这里来的小孩：“把孩子们带走！”她叫喊道；“这种眼睛会烧焦孩子们的灵魂的。”[注467](#)

当我说话时，他们咳嗽起来：他们以为，咳嗽是一种对强风的反抗；——他们根本没有猜到我的幸福的汹涌！

【213】“我们还没有时间给查拉图斯特拉呢”——他们这样反驳；但一个“没有时间”给查拉图斯特拉的时代，又有什么要紧的？

而且如果他们竟赞扬我：我怎能在他们的 赞誉上入睡呢？他们的称赞于我是一条带刺的腰带：当我把它解掉时，也还刺痛我。

而且这也是我在他们中间学到的：称赞者装出要归还什么的样子，然则实际上他是意愿更多地获赠！

问问我的脚，问它是否喜欢他们的称赞和引诱的调子！真的，按照这样一种节拍和滴答声，它是既不想跳舞也不想站着不动。

他们想引诱我走向渺小的德性，并且对我大加称赞；他们想说服我的脚去接受渺小幸福的滴答声。

我穿行于这民众中，睁着我的眼睛：他们已经变渺小了，而且变得越来越渺小：——而这是由他们关于幸福和德性的学说造成的。

因为即便在德性上他们也是谦逊的——因为他们想要惬意。但与惬意相协调的，唯有谦逊的德性。

确实，连他们也学习用自己的方式行走和前行：我把这叫做他们的跛行——。他们因此成为每个匆忙者的障碍。

而且，他们中许多人往前走，同时硬着头颈往后看：我乐意碰撞他们的身体。

脚与眼不会撒谎，更不会互揭谎言。但在渺小的人们那里多有谎言。

他们中有些人意愿什么，但大多数人只是被意愿而已。他们中有些人是真诚的，但大多数人是坏演员。

他们当中有违背知识的演员，也有违背意志的演员——，真诚者总是稀罕的，尤其是真诚的演员。 [注468](#)

在此少有男人气：因此他们的女人们要把自己男人化。因为【214】唯有十足的男人，才能在女人中把这个女人——解救出来。

而且我发现在他们当中，这种伪善是最恶劣的：连命令者也佯装出服役者的德性。

“我服役，你服役，我们服役”——统治者的伪善在这里也如此祈祷，——而且如果第一主人只不过 是第一仆役， [注469](#) 那是多么不幸啊！

啊，我的好奇的目光甚至也可能迷失于他们的伪善；而且，我很好地猜透了他们所有的苍蝇之幸福，以及他们围着阳光照耀的窗玻璃的嗡嗡之声。

我看到这么多善意，也有这么多虚弱。这么多公正和同情，也有这么多虚弱。

他们彼此间圆通、正直和善意，有如沙粒与沙粒之间的圆通、正直和善意。

谦卑地拥抱一种渺小的幸福——他们把这叫做“顺从”！而同时他们已然谦卑地对一种新的渺小幸福垂涎欲滴了。

根本上他们天真地最想要一件事，那就是：没有人伤害他们。所以他们先行迎合每个人，对每个人都好生相待。

但这就是怯懦：虽然这也被叫做“德性”。——

而且一旦他们粗暴地说话，这些渺小的人们：我 只听到他们的嘶哑声，——因为每一阵风都使他们嘶哑。

他们是机灵的，他们的德性拥有机灵的手指。然而他们没有拳头，

他们的手指不知道在拳头后面藏起来。

在他们看来，德性就是使人谦卑和驯服的东西：他们因此使狼变成狗，使人类本身变成人类最好的家畜。

“我们已经把我们的椅子置于中间，”——这是他们得意的神情告诉我的——“与垂死的角斗者和满足的猪豕保持同样的距离。” [注470](#)

但这就是——平庸：虽然它被称为节制。——【215】

三

我穿行于这民众中，丢下许多话：但他们既不知道获取也不知道记住。

他们感到奇怪，我到来并没有辱骂淫欲和恶习；而且真的，我到来也不是 [注471](#) 要教人谨防小偷！ [注472](#)

他们感到奇怪，我不准备进一步煽动和刺激他们的聪明：仿佛他们还没有足够多的聪明人，这些聪明人的声音有如石笔一般对我嚓嚓作响！

而且当我叫喊：“诅咒你们身上一切怯懦的魔鬼吧，这些喜欢哀泣、合手祈祷的人们”：于是他们叫喊道：“查拉图斯特拉是无神的。” [注473](#)

而且尤其是他们的顺从之教师这样叫喊——；但我喜欢正好对着他们的耳朵大叫：是的！我就是查拉图斯特拉，无神者！

这些顺从之教师啊！凡在渺小、病态和长脓包的地方，他们都像虱子一般爬着；而且只不过，我的厌恶阻止我去掐虱子。

好吧！这就是我为他们的耳朵而作的说教：我是查拉图斯特拉，无神者，我在此说：“谁比我更无神，使得我能喜欢他的指教呢？”

我是查拉图斯特拉，无神者：我在哪里能找到自己的同类呢？所有那些赋予自己以意志并且摈弃全部顺从的人们，就是我的同类。 [注474](#)

我是查拉图斯特拉，无神者：我还把每一种偶然性都放在我的 [注475](#) 锅里煮。而且唯当它在里面已完全煮好了，我才欢迎它作为我的食物。

【216】而且真的，许多偶然性专横地走向我：但我的意志还更专横地对它说话，——它于是就跪下来请求—— [注476](#)

——请求让它能在我这里找到寄宿之所，得到我的心，并且谄媚地对我说：“看哪，查拉图斯特拉啊，何以只有朋友才走向朋友！”—— [注477](#)

然则在无人有我的 耳朵之际，我说什么呢！所以我要向外，对所有的风呼叫：

你们会越来越渺小，你们这些渺小的人们！你们将破碎，你们这些惬意者！你们还会毁灭——

——毁灭于你们大量的小德性，毁灭于你们大量的小疏忽，毁灭于你们大量的小顺从！

太多体贴，太多屈从：你们的土地就是这样！然而，一棵树要长大，就得在坚硬的岩石里扎下牢固的根！

即便你们所疏忽的东西，也在所有人类未来之网上编织起来；即便你们的虚无也是一个蛛网，一只乞灵于未来之血的蜘蛛。

而且当你们获取时，情状也如同偷窃，你们这些渺小的德性者；但即便在流氓无赖们中间也还有一种荣誉感：“在不能抢劫的地方只好偷窃。”

“自给”——这也是一种关于顺从的学说。但我要向你们这些惬意者说：自取，而且还将越来越多地从你们那里取得！

啊，你们会摒弃一切半拉子的 意愿，会下决心偷懒，如同下决心行动！

啊，你们会理解我的话：“总还做你们意愿做的事，——但先成为这样一种能够意愿 的人吧！”

“总还爱你们的邻人如同你们自己， [注478](#) ——但先成为这样一种爱自己 的人吧——

——用大热爱去爱，用大蔑视去爱！”查拉图斯特拉如是说，这个无神者。——

然则在无人有我的 耳朵之际，我说什么呢！这里对我来说还太早，早了一小时。

【217】在这民众当中，我是我自己的先驱者，我自己的穿越黑暗胡同的鸡叫。

然而他们的 时辰到了！而且我的时辰也到了！不久他们将变得更渺小、更贫困、更无成果，——可怜的杂草！可怜的土地啊！

而且很快 他们当站在我面前，有如干枯的草地和草原，而且真的！也厌倦于自己了——而且更多地渴望火，甚于对水的渴望！

啊，受祝福的雷电之时刻！啊，正午前的神秘！——有朝一日，我

还要把它们变成流火，以及带着火舌的宣布者：——[注479](#)

——有朝一日，它们还当用火舌宣布：它来了，它临近了，那伟大的正午！

查拉图斯特拉如是说。[注480](#)

50．在橄榄山上 [注481](#) 【218】

冬天有如一个坏客人，与我一起坐在家里；我的双手因为他友好的握手而变得青肿。

我尊敬他，这个坏客人，但我喜欢让他独自坐着。我喜欢从他那儿跑开；而且，要是跑得好，就能逃离他！

以温热的双脚和温热的思想，我跑到风儿平静的地方，——跑到我的橄榄山上阳光一隅。

在那里，我笑我这位严厉的客人，但仍然好生对他，因为他为我清除家里的苍蝇，平息了许多小噪音。

因为若有一只蚊子，甚或两只，要嗡嗡唱响，他都是不能忍受的；更有甚者，他使胡同小巷变得落寞，以至于在夜间，月光在那里也感到害怕。

他是一个冷酷的客人，——但我尊敬他，并不像娇生惯养者一般向大肚的火神偶像祷告。

宁可发出一点牙齿战栗之声，也不要崇拜偶像！——我的天性意愿如此。而且我尤其怨恨一切发淫的、冒气的、发霉的火神偶像。

凡我所爱者，我在冬天里比在夏天更爱之；现在，自从冬天坐在我家里，我就能更好、更纵情地嘲笑我的仇敌了。

【219】真的纵情地，即便在我爬上床时依然如此——：在那里，甚至我躲藏起来的幸福也嘲笑和戏弄；甚至我的谎言之梦也嘲笑。

我——一个爬行者吗？在我一生中，我从未在权势面前卑躬屈膝地爬行过；如果我曾撒过谎，那也是出于爱而撒谎。因此在冬天的床上，我也是欢欣的。

一张寒碜的床比一张丰饶的床更能使我温暖，因为我对自己的贫困怀有妒忌。而且在冬天里，我的贫困对我最忠诚。

我每天都从一种恶事开始，我以一次冷水浴嘲笑冬天：我这位严厉

的家庭常客因此咕哝起来。

我也喜欢用一支蜡烛撩拨他：使他最后让天空从灰色的朦胧中显露出来。

因为在早晨我是尤其怀有恶意的：清晨时分，吊桶在水井里格格作响，骏马在灰色胡同里温热地嘶鸣：——

这时我不耐烦地等待着，终于光明的天空向我开启，这雪白胡子的冬天的天空，这老人和白头，——

——这沉默的冬天的天空，它时常还把太阳隐瞒起来！

也许我是向它学习了那长久的光明的沉默？抑或它是向我学的？或者是我们中的每一个都各自发明的？

一切好的事物的来源多种多样，——一切好的恶作剧的事物都由于快乐而跃入此在之中：他们怎能始终仅仅这样——做一次！

长久的沉默也是一个好的恶作剧的事物，而且如同冬日天空，从明亮的圆眼的面貌向外观看：——

——如同冬日天空一样隐瞒了自己的太阳，以及自己不屈不挠的太阳意志：真的，我已经好好 学会了这种技艺和这种冬天的恶作剧！

我的沉默学会了不通过沉默来泄露自己，这就是我最喜爱的
【220】恶意和技艺。

用言语和骰子的啪啪之声，我施计骗过这庄严的等候者：我的意志和目的当逃脱这些严格的监视者。

要使得没有人能窥见我的根底和最后的意志，——为此我为自己发明了这长久的明亮的沉默。

我找到了这许多聪明人：他们蒙着自己的脸，搅浑自己的水，使得没有人能看到他们里面和深处。

但更聪明的怀疑者和破壳者正好向他们走来：人们正好把他们最隐蔽的鱼儿钓了出来！

相反，那些光明者、诚实者、透明者——在我看来就是最聪明的沉默者：他们的根底是那么深邃，以至于连最清澈的水也不能把它——透露出来。——

你这胡子雪白、沉默无声的冬天的天空啊，你这在我头上的圆眼的沉默者啊！啊，你是我的灵魂及其恶作剧的天上的比喻！

难道我不必 把自己隐藏起来，有如一个吞了金子的人，——使人们不至于剖开我的灵魂吗？ 注482

难道我不必 踩高跷，使他们对我的长腿视而不见，——我周围的所有这些嫉妒者和伤害者？ 注483

这些烟熏的、闷热的、损坏的、发绿的、苦恼的灵魂——他们的嫉妒怎能忍受我的幸福啊！

所以我只向他们指示我的顶峰上的冰雪和冬天——而且并不 指示，我的山依然为一切阳光地带所围绕！

他们只听到我的冬天风暴的呼啸：而并不知道，我也如同渴望的、沉重的、温热的南风，穿越温暖的大海。

【221】他们还可怜我的种种灾祸和偶然：——但我的 说法是： 注484 “就让偶然临到我身上吧：它就像孩童一样天真无邪！” 注485

如若我没有以灾祸、冬天的困厄、熊皮帽和雪天的外套来包裹我的幸福，他们怎能忍受我的幸福啊！

——如若我自己并不可怜他们的同情：这些嫉妒者和伤害者的同情！

——如若自己没有在他们面前叹息、寒战，忍耐地任自己包缠绕入他们的同情中！ 注486

我的灵魂的聪明的恶作剧和善意就在于：它并不隐瞒自己的冬天和风雪；它也并不隐瞒自己的冻疮。

有的人的孤独是病者的逃遁；有的人的孤独则是对于病者的逃遁。

让我周围所有这些可怜的、斜视的无赖流氓，听到我为冬天而寒战和叹息吧！以这样一种寒战和叹息，我依然逃遁了，离开了他们温暖的屋子。

让他们为我的冻疮而同情我，为我叹息：“在知识的冰雪里，他还会冻死的！”——他们这样悲叹。 注487

此间我以温热的双脚在橄榄山上跑来跑去：在橄榄山阳光一隅，我唱着歌，并且嘲讽一切同情。——

查拉图斯特拉如是唱道。

就这样缓慢地穿过大量民众和诸多城市，查拉图斯特拉绕道回到了自己的山林和自己的洞穴。而且看哪，他由此也不觉地来到了那大城市——的城门口：这里却有一个满嘴唾沫的傻子，张着双手向他奔了过来，挡住了他的路。而这就是被民众叫做“查拉图斯特拉的猴子”的那个傻子：因为这个傻子向查拉图斯特拉学了些话语的定则和格位，也喜欢借用查拉图斯特拉的智慧宝藏。这傻子却对查拉图斯特拉如是说：

“啊，查拉图斯特拉，这就是大城市：在这里你一无所获，失去一切。

为什么你要在这泥泞里跋涉呢？倒是怜惜一下你的双脚吧！宁可唾弃这城门，并且——转身而去！

这是隐士之思想的地狱：在这里，伟大的思想被活活地煎熬，被煮成碎片。

在这里，一切伟大的感情都将腐烂：这里唯有瘦骨嶙峋的情感方可格格作响！

你不是已然嗅到精神的屠宰场和厨房的气味了吗？这个城市不是蒸腾着被屠杀的精神的臭气吗？

你没有看到灵魂们就像干瘪而肮脏的破布挂在那儿吗？——而且，灵魂们还从这些破布中制造出报纸！【223】

你没有听到精神怎样在此变成了文字游戏？精神呕吐出可憎的文字脏水！——而且，灵魂们还从这种文字脏水中制造出报纸。

灵魂们相互追逐，而不知道何往？灵魂们相互激动，而不知道何故？它们把自己的铁皮敲得当当响，把自己的黄金弄得丁当响。

它们寒冷而要从烧烫的水中寻求温暖；它们发热而要从冰冻的精神中寻求清凉；它们全都病恹恹而对公众意见上了瘾。 [注489](#)

一切淫欲和恶习都以此为家；不过，这里也存在着有德性者，也存在着十分机灵的、被指定的德性：—— [注490](#)

十分机灵的德性，有着书写的手指，有着坚硬的坐功和耐功，有幸获得小小的胸部饰星，以及被塞满的、无臀的女儿们。

这里在军队之神 [注491](#) 面前，也有大量虔敬 [注492](#)，以及十分虔信的流涎谄媚、阿谀烘烤。

‘从上方’落下来的确是星星和仁慈的唾沫；每个无星的胸部都仰望上方向。

月亮有自己的晕圈，这个晕圈有自己的怪胎：但乞讨的民众和所有

机灵的乞丐德性，向一切来自晕圈的东西祷告。

‘我服役，你服役，我们服役’ [注493](#) ——一切机灵的德性都如此向王侯们祷告：使得这应得的星星终于别在那瘦削的胸脯上！

然则月亮依然围绕着一切尘世之物旋转：王侯也依然围绕着一切极端尘世之物旋转——：而这就是商贩们的黄金。

军队之神不是金锭之神；王侯思想着，而小商贩——操纵着！

凭着你身上光明、强壮和良善的一切，查拉图斯特拉啊！唾弃这小商贩的城市，转头回去吧！

【224】这里一切血液都腐败、冷淡而起泡地流动：唾弃这大城市吧，这一大堆浮渣汇聚的垃圾！

唾弃这受挤压的灵魂和瘦胸脯、尖眼睛、粘手指的城市——

——唾弃这纠缠者、无耻者、爱弄墨者和爱吵闹者、发烧的虚荣者的城市：——

——一切开始腐烂的、声名狼藉的、淫欲的、阴暗的、烂熟的、溃瘍的、谋反的东西一起化脓的地方：——

——唾弃这大城市，转身而去吧！”—— [注494](#)

但到这里，查拉图斯特拉打断了这个唾沫横飞的傻子的话，让他闭嘴了。

“立刻停止吧！”查拉图斯特拉叫道，“你的话和你这样子早就让我厌恶了！

为什么你在泥沼里住得如此之久，以至于你自己必得变成青蛙和蛤蟆？

现在，不是有一种腐败的、起泡的泥沼之血在你自己的血管里流动，使得你学会了呱呱地叫和诽谤中伤吗？

为什么你不到山林里去？或者去耕地呢？大海中不是充满了绿色岛屿吗？

我蔑视了你的蔑视；而且，如果你警告我，——为什么你不警告你自己呢？

我的轻蔑和我的警告之鸟只应当从爱中飞起：而不是从泥沼中飞

起！

人们把你叫做我的猴子，你唾沫横飞的傻子啊：但我却把你叫做我的咕咕猪，——由于你的咕咕，你还败坏了我对愚蠢的赞扬。

首先使你咕咕的到底是什么呢？是没有人足够地谄媚于你：——因此你坐到这堆垃圾上，使得你可以有理由多多地咕咕，——

——你可以有理由大肆报复！因为，你这虚荣的傻子啊，报复就是你全部的唾沫横飞，我完全猜透了你！

但你的傻话伤害了我，即便在你有理由！而且，倘若查拉图斯【225】特拉的话甚至拥有千百倍理由：你 还是永远会对我的话——行公平！”

查拉图斯特拉如是说；他注视着这大城市，叹息，而且沉默良久。最后他如是说：[注495](#)

这座大城市也使我厌恶 [注496](#)，而不光是这个傻子。无论何处都没有什么可改善，没有什么可恶化了。

哀哉，这大城市啊！——而且我希望，我已经看到这大城市在其中焚烧的火柱！

因为这样的火柱必定先行于那伟大的正午。可是，这是有自己的时间和自己的命运的 [注497](#)。—— [注498](#)

但你这傻子啊，临别之际我要给你这番教导：在人们再也不能热爱的地方，人们就应当——路过！——

查拉图斯特拉如是说，从这个傻子和这大城市一旁路过了。

52．背叛者

【226】一

啊，新近在这草地上依然嫩绿而绚丽的一切，已然干枯而灰白了吗？而且，我从这里把多少希望之蜜带入我的蜂房里了！

这些年轻的心灵皆已变得苍老了，——甚至于并没有苍老！而只是疲惫、平庸、懒散：——他们把这个叫做：“我们又变得虔诚了。” [注499](#)

最近我还看到他们在清晨以勇猛的脚步跑出去：但他们的知识之足

已变得疲惫了，现在他们也还对自己早晨的勇猛大加诋毁！

真的，他们中许多人曾经像一位舞者抬起腿来，我智慧中的笑声向他们暗示：[注500](#)——他于是思索自己。刚才我看见他弯腰——向十字架爬去。[注501](#)

他们曾像蚊子和青年诗人一般，围绕着光明和自由振翅飞舞。越是老一点，就越是冷一点：而且他们已然是昏暗者、密谈者和懦夫了。[注502](#)

兴许是他们的心灵令他们沮丧，因为孤独有如一条鲸鱼把我吞没？[注503](#) 兴许是他们的耳朵长久地渴求而徒然 倾听于我，以及我的号角声和先驱的呼声？

——啊！他们当中始终只有少数人，[注504](#) 其心灵具有一种长久的勇气和傲慢；而且这少数人的精神也是有耐力的。但剩余者则是怯懦的。[注505](#)

剩余者：总是绝大多数，是平庸、多余、太多太多者——这些全【227】都是怯懦的！——

谁若是我一类的，他也将遭遇我一类的体验：以至于他首要的同伴必定是死尸和丑角。

然则他次要的同伴——他们将把自己称为他的信徒：那是活生生的一群，有许多爱，许多愚蠢，许多少壮的敬仰。[注506](#)

人类当中我一类的人，不应当把心系于这些信徒们；谁若知道这个仓促而怯懦的人种，他就不该相信这种阳春和绚丽的草地！[注507](#)

倘若他们别有所能，他们也就别有所愿。半拉子会败坏全体。树叶要干枯，——这有什么可哀怨的呢！

查拉图斯特拉啊，让它们去吧，让它们凋落吧，而不要哀怨！宁可还以簌簌之风把它们吹起来，——

——查拉图斯特拉啊，吹起这些树叶：使一切干枯者 更快地离开你！[注508](#)

二

“我们又变得虔诚了”——这些背叛者如是坦白；而且，他们当中有些人还太过怯懦，不敢如此坦白。

我看着他们的眼睛，——我冲着他们的脸和面颊上的红晕说：你们就是那些重又祈祷的人嘛！

但祈祷乃一种羞耻！并非对于所有人如此，而是对于你和我，以及任何头脑里拥有良知的人。对于你，祈祷是一种羞耻！

你完全知道：你心中怯懦的魔鬼，他喜欢双手合十，无所事事，弄得更加适意：——这个怯懦的魔鬼对你说：“有一个上帝！” [注509](#)
【228】

但因此，你却属于怕光的一类人，光使这类人永远不得安宁；现在你必须每天脑袋更深地藏入黑夜和烟雾中！

而且真的，你很好地选择了时辰：因为夜鸟刚刚又飞了出去。对一切怕光的民众来说，时辰到了，夜晚时分和欢庆时分到了，那时并没有——“欢庆”！ [注510](#)

我听到而且也嗅到：他们狩猎和迁居的时机到了，诚然不是一种狂野的狩猎，而是一种驯服的、跛脚的、窥探性的蹑手蹑脚者和轻声祈祷者的狩猎，——

——一种追捕充满热情的胆小怕事者的狩猎：现在，所有心灵的捕鼠机又设了起来！而且，在我掀起窗帘的地方，就有一只夜蛾冲了出来。

兴许它是与另一只夜蛾一起蜷伏在那儿？因为所到之处，我都嗅到了小小的隐秘团体的气息；有小房间的地方，其中就有新的祷告迷以及祷告迷的烟雾。

他们长夜聚坐，并且说：“让我们重又变成像小孩子一样，说‘亲爱的上帝’吧！” [注511](#)——虔诚的糕点师傅败坏了嘴巴和肠胃。

或者，他们长夜盯着一只狡猾的、潜伏的十字蜘蛛，后者向蜘蛛们宣讲聪明智慧，并且如是教导：“在十字架下是很好结网的！”

或者，他们整天拿着钓竿坐在泥沼边，而且因此相信自己是深刻的；但谁在没有鱼的地方钓鱼，我甚至还不能把他叫做浅薄！

或者，他们虔诚而快乐地跟一位歌曲诗人学习弹奏竖琴，这位歌曲诗人喜欢弹琴博取少女芳心：——因为他已经厌倦于老妇人及其称赞了。

或者，他们跟一位博学的半疯子学习害怕 [注512](#)，这半疯子在黑暗【229】的房间里等待着神灵们降临于他——而那神灵完全逃之夭夭！
[注513](#)

或者，他们聆听一位年老的、流浪的嗡嗡唧唧的吹笛者，后者从悲风中学来了音调的哀伤；现在这位吹笛者吹起笛来召唤着风，并且以悲哀的音调来宣讲哀伤。

而且，他们中有些人甚至已经变成了守夜者：他们现在懂得吹号角，懂得在夜里巡行，唤醒久已沉睡的古老东西。

昨夜我在花园墙边听到了关于古老东西的五句话：这些话出自这些年老的、忧伤的、干枯的守夜者。

“就一位父亲来讲，他没有照顾好自己的孩子：人类的父亲们要做得更好些嘛！”——

“他太老了！根本上，他已经再也不能照顾自己的孩子们了”——另一个守夜者如是答道。

“他有孩子吗？若他自己不加证明，就没有人能证明了！我早就想要他来彻底证明一番了。”

“证明么？就仿佛这人曾证明过什么似的！证明使他感到艰难；他非常看重的是人们对他的信仰。”

“是的！是的！信仰使他幸福，对于他的信仰。老年人的样子就是这样的！在我们这儿也是这样！”——

——这两个年老的守夜者和怕光者这样交谈着，然后忧伤地吹起了他们的号角：这是昨夜在花园墙边发生的事。

然而我的心因大笑而蜷缩，想要破碎了，不知道何去何从，沉落到横膈膜里了。

真的，当我看到驴子酩酊大醉，听到守夜者如此怀疑上帝时，我因大笑而窒息，那将更是要我的命了。

即便对于所有这些怀疑而言，难道不也久已过去了吗？谁还胆敢唤醒此种古老的、沉睡的、怕光的东西啊！【230】

的确，古老的诸神久已终结了：——而且真的，他们有一个好的、快乐的诸神的终结！

他们并不是“迷糊”而死的，——这完全是人们撒谎的！相反：他们是自己一度大笑——而死的！

此事发生时，有一句最不信神的话来自某个上帝本身，——这话就是：“只有一个上帝！除了我，你不该信别的上帝！”[注514](#)——

——一个怒气冲冲的老胡子上帝，一个嫉妒的上帝，就这样忘掉了自己：

而且当时诸神全体大笑起来，在自己的宝座上摇晃着，并且叫道：“有诸神而没有一个上帝，这不就是神性吗？”

谁有耳朵，那就听吧。—— 注515

在他所喜爱的、而且被命名为“彩牛”的城市里，查拉图斯特拉如是说。因为从这里出发，他只有两天路程，就又可以回到他的洞穴，回到他的动物们身边了；而他的灵魂因为临近返乡而不断欢呼。——

53 . 返乡 注516 【231】

啊，孤独！孤独，我的故乡 啊！我在荒野的异乡野蛮地生活得太久了，使得我未能泪流满面地返回你身旁！

现在你就只管用手指恐吓我吧，就像母亲的恐吓，现在你就对我微笑吧，就像母亲的微笑，现在你只管说：“那是谁呢，那曾经像一阵暴风从我这里刮走的？——

——那人在分离时叫喊：我与孤独相处得太久了，我于是忘掉了沉默！这个 ——现在你一定学会了吧？

啊，查拉图斯特拉，我明白一切：你在众人中间，是比在我这里更落寞的，你这孤独者啊！

落寞是一回事，孤独又是一回事：这个 ——你现在学会了！而且，在人群中间你将永远是狂野而陌生的：

——即便他们爱你，你也依然是狂野而陌生的：因为首要地，他们想要受到爱护！

但在这里，你就在自己的家里了；在这里，你可以说出一切，倾吐一切理由，在这里，隐藏的情感都用不着害羞。

在这里，万物皆亲热地归于你的话，谄媚于你：因为万物想要骑在你背上。在这里，你可以骑着每一个比喻走向每一种真理。

在这里，你可以正直而坦率地对万物说话：而且真的，人们与万物——径直说话，在它们的耳朵听起来就像称赞了！【232】

但落寞却是另一回事。因为，查拉图斯特拉啊，你还记得吗？当时你的鹰在你头上啼叫，你站在树林里，拿不定主意，不知道何去何从，挨着一具尸体：——

——当时你说：让我的动物们来引导我吧！我觉得，在人类中间比在动物们中间更危险：——这 就是落寞！ 注517

查拉图斯特拉啊，你还记得吗？当时你坐在你的岛上，在空桶中间

有一个酒泉，在给予和分发，在焦渴者当中赠予和斟酒：

——直到你最后焦渴地独自坐在醉汉中间，发出黑夜的悲叹：“取不是比予更有福吗？偷不是比取更有福吗？”——这 就是落寞！ 注518

查拉图斯特拉啊，你还记得吗？当时你最寂静的时刻到来，而且把你从你自己那里赶走，当时它恶意的耳语说：“说吧，而且打碎吧！”—— 注519

——当时它使你厌烦于你所有的期待和沉默，使你屈从的勇气沮丧：这 就是落寞！——

啊，孤独！孤独，我的故乡啊！你的声音多么幸福而温柔地对我说话！

我们并不相互责问，我们并不相互抱怨，我们相互坦然，走过敞开的门扉。

因为你那里一切皆敞开而明亮；甚至时光在此也跑得更轻盈。因为在黑暗中，人们负担的时间比在光明中更沉重！

在这里，一切存在的言语和言语之圣龛都为我豁然洞开：在这里，一切存在都要成为言语，在这里，一切生成都要向我学习说话。

但在那底下——那儿一切话语皆徒然！那儿遗忘和离弃就是最佳的智慧：这个——我现在已经学会！

【233】谁想要理解人类的一切，就必须抓住一切。但要做到这一点，我的手是太干净了。

我已然不喜欢呼吸他们的气息；啊，我竟在他们的喧闹和恶俗气息中生活了那么久！

啊，我周围幸福的寂静！啊，我周围纯洁的气息！啊，这种寂静怎样从深邃的胸怀里呼吸纯洁的气息！啊，这幸福的寂静要怎样倾听！

但在那底下——那儿一切都在说话，那儿一切都无人理会。人们喜欢用钟声宣告自己的智慧：而市场上的小商贩将用铜钱的响声来淹没这智慧的钟声！

在他们那里一切都在说话，再也没有人懂得如何去理解。一切都掉到水里，再也没有什么落到幽深的井泉里。

在他们那里一切都在说话，再也没有什么能成功达到终点。一切皆发出咯咯叫声，但谁还愿意安坐窝里孵蛋呢？

在他们那里一切都在说话，一切都被说破了。而且，昨天对时间本

身及其牙齿来说依然过于坚硬的东西：到今天皆已嚼碎和咬烂了，悬挂在今日人们的嘴巴上。

在他们那里一切都在说话，一切都被泄露了。而且，从前被叫做神秘和深邃灵魂之秘密的东西，今天都归于街上吹喇叭者和其他轻佻蝴蝶了。

啊，你这奇异的人类！你这昏暗街巷里的喧闹！现在你又在我背后：——我最大的危险隐伏在我背后了！

在爱护和同情中总是隐伏了我最大的危险；而且一切人类都意愿受到爱护和同情。

怀着压抑的真理，以傻子之手和痴迷之心灵，富于小小的同情谎言：——我总是这样生活在人类中间。

我乔装坐在他们中间，准备好把自己 错认，使得我能容忍他们，而且愿意劝说自己：“你这傻子，你不知道人类！”

如果人们生活在人类中间，人们就荒废了对人类的认识：所有人类身上皆有太多的表面景象，——那高瞻远瞩的目光在此 能看【234】到什么啊！

而且，如果他们错认了我：我这个傻子爱护他们甚于爱护我自己：习惯于严厉地对待自己，还常常为了这种爱护而报复我自己。 注520

为毒蝇所蜇，而且犹如石头为大量恶之雨滴所掏空，我就这样坐在他们中间，依然劝说我自已：“一切渺小之物因其渺小都是无辜的！”

尤其是那些自诩为“善人”的人们，我发现他们是最毒的苍蝇：他们毫无恶意地蜇人，他们毫无恶意地撒谎；他们如何能够做到公正地——对我！

谁生活在善人们中间，同情就会教他撒谎。同情为所有自由的灵魂制造出沉闷的空气。因为善人们的愚蠢是深不可测的。 注521

隐藏我自己和我的财富——这 是我在那下面学到的：因为我发现每个人都精神贫乏。说我知道每个人，此乃我的同情的谎言。

——我在每个人身上看到和嗅到，什么对他来说是精神充足，什么对他来说已经是精神过多 了！

他们的呆板的智者： 注522 我称他们为智慧的，而非呆板的，——于是我学会了含糊其辞。他们的掘墓者：我称他们为研究者和考验者，——于是我学会了穿凿附会。 注523

掘墓者为自己掘出了疾病。在陈旧的废墟下堆积着恶臭。人不该接

触泥潭。人当在高山上海生活。

我重又用幸福的鼻孔呼吸高山上的自由空气！我的鼻子终于摆脱了一切人类的气息！

为凛冽的山风所激发，犹如畅饮起泡的美酒，我的灵魂打喷嚏了，——打着喷嚏而且向自己欢呼：祝你健康！

查拉图斯特拉如是说。

【235】54 . 三种恶 [注524](#)

—

在梦里，在最后的晨梦里，我今天站在一个海岬上，——远离于世界，我手持一杆秤，来称量这个世界。

啊，曙光来得太早了：她的映照使我醒来，这嫉妒者啊！她总是嫉妒我的晨梦之红晕。

可为有时间者所测量，可为一杆好秤所衡量，羽翼强壮者可以飞抵，神性的解谜者可以猜度：我的梦发现世界如此：——

我的梦，一只果敢的帆船，半为船只，半为旋风，有如蝴蝶般沉默，有如鹰雕般焦急：它今天何以有耐心和时光来称量世界呢！

兴许是我的智慧暗暗地对它说，我那欢笑的、清醒的白昼之智慧，它嘲弄一切“无限的世界”？因为它说：“凡有力量的地方，也就有数量成为主宰：她拥有更多力量。” [注525](#)

我的梦多么稳靠地 [注526](#) 观看这个有限的世界，不喜新，不好古，不惧怕，不祈求：——

——仿佛一个丰盈的苹果呈现在我手上，一个成熟的金苹果，有着清凉柔软的、丝绒般细腻的皮：——世界就这样向我呈现出来：—— [注527](#)

——仿佛一棵树向我示意，一棵枝繁叶茂、意志坚强的 [注528](#) 树，已被弯曲成靠背，甚至成为疲惫的长途跋涉者的足凳：世界就这样【236】站在我的海岬上：——

——仿佛纤手为我端来一只圣龕，——一只为着羞涩的、崇敬的眼睛的欣喜而洞开的圣龕：世界今天就这样呈现在我面前：—— [注529](#)

——并非一个谜团，足以把人类之爱从中赶走，并非一种答案，足

以使人类的智慧昏然入睡：——人们如此恶意诽谤的世界，在今天向我呈现为一个人间的好事物！

我多么感谢我的晨梦，使得我因此在今天清晨称量了世界！作为一个人间的好事物，它来到我这里，这个梦和心灵的安慰者啊！

而且，我像它一样可以在白昼做这事，模仿和学习它最佳的东西：现在我意愿把三种最恶的事物放在天平上，十分人性地衡量它们。——

谁教人祝福，也就教人诅咒：世界上最受诅咒的三种事物是什么呢？我意愿把它们放在天平上称量。

淫欲、权欲、[注530](#) 自私：这三者一直都是最受诅咒的和最声名狼藉的，——我意愿十分人性地衡量这三者。

好吧！这里是我的海岬，那里是大海：它 向我翻滚而来，蓬乱而谄媚，我所热爱的忠诚而老迈的千头怪犬啊！——

好吧！这里我意愿持天平于翻滚的大海上：而且，我也挑选了一位证人，让他来留神观看，——那就是你，你这隐者之树，我所热爱的馥郁芳香的、枝繁叶茂的大树！——

从现在达乎将来是哪一座桥？何种强制力使高者屈就于低者？还有，什么东西叫最高者也还——向上生长？——

现在，这天平平衡而安静：我把三个沉重的问题投入其中，而【237】另一端则载着三个沉重的答案。

二

淫欲：对于所有穿着粗布忏悔服的 肉体蔑视者，它是一根毒刺，在所有彼世论者那里被诅咒为“世俗”[注531](#)：因为它嘲笑和愚弄一切纷乱和迷乱之教师。

淫欲：对于流氓痞子，它是把他们焚烧的缓慢之火；而对于一切虫蛀的木头、一切发臭的破布，它是已经备好的炽烈而沸腾的熔炉。[注532](#)

淫欲：对于自由的心灵，它是无辜而自由的，是人间乐园的幸福，是一切将来对于现在的满溢的谢忱。

淫欲：唯对于干枯者，它是一种甜蜜的毒药，而对于具有雄狮意志者，它却是一种大大的强心剂，以及敬畏地保藏的酒中之酒。

淫欲：是伟大的比喻之幸福，代表着较高的幸福和最高的希望。因为对于大众，已经有了婚姻的预兆，甚至比婚姻更多，——

——对于大众，彼此更为陌生，甚于男人与女人：——而且，有谁

完全明白，男人与女人是多么陌生！ 注533

淫欲：——然则我要在自己的思想周围筑起篱笆，甚至也要在自己的言语周围筑起篱笆：使得猪猡和浪子不能闯入我的花园！——

权欲：最铁石心肠者的灼热鞭子；为最残暴者本人储备着的残暴的折磨；活生生的火刑堆上昏暗的火焰。

权欲：恶毒的牛虻，着落于最虚荣的民众身上；一切不确定的德性的嘲笑者；它骑在每一头骏马和每一种骄傲之上。 注534

权欲：使一切腐朽者和空洞者破碎和破裂的地震；经过粉刷的【238】坟墓的破坏者，那滚动着的、隆隆作响的、有所惩罚的破坏者；过早的答案旁边的闪闪发光的问号。

权欲：在它的目光面前，人爬行、屈服、服役，变得比蛇和猪更卑微：——直到最后那种伟大的蔑视从人心中叫喊出来—— 注535

权欲：那种伟大的蔑视的可怕教师，直面着城市和帝国宣讲：“你滚开！”——直到从它们自身中叫喊出来：“我 滚开！” 注536

权欲：然而，它甚至对于纯洁者和孤独者也是诱人的，上升到自足的高度，灼热有如一种爱情，在尘世天国诱人地描绘紫色的福乐。

权欲：但如果高高在上者俯身要求权力，那么谁还会把它称为欲望啊！真的，在这样一种要求和俯降中，毫无病态和癖好！

孤独的高处不会永远孤独和自足；高山可以降到山谷，高处的风可以吹抵地洼：——

啊，谁能为这样一种渴望找到合适的名字和美名啊！“赠予的德性” 注537 ——查拉图斯特拉曾这样来命名这个不可命名者。

而且当时也发生了这样的事，——真的，是首次发生的事！——他的言语赞扬这种自私 是有福的，这种完好的、健康的自私，源自强有力的灵魂：——

——来自强有力的灵魂，它包含着高尚的肉体，那美丽的、胜利的、令人振奋的肉体，在它周围每一个事物皆成为镜子： 注538

——这柔韧的、动人的肉体，这舞者，它的比喻和缩印就是自身快乐的灵魂。这样的肉体 and 灵魂的自身快乐（Selbst-Lust）把自己称为：“德性”。

以其关于好与坏的话语，犹如以神圣的树林，这样一种自身快乐【239】乐把自己保护起来；以其幸福之名，它祛除了自己的一切可蔑视者。

它也从自己那里祛除了一切怯懦之物；它说：坏的——这就是怯懦！在它看来，那永远忧心者、叹息者、哀怨者，甚至获取极小好处者，都是可蔑视的。

它也蔑视一切苦中作乐的智慧：因为真的，也有在黑暗中开花的智慧，一种夜之阴影的智慧：作为这种智慧，它总是叹息：“一切皆虚妄！” 注539

羞怯的怀疑在它看来微不足道，还有每一个想要誓言而不要目光和双手的人：也包括所有过度怀疑的智慧，——因为此类东西乃是怯懦灵魂的方式。

在它看来更渺小的，是殷勤者、立即卧倒的奴性者、恭顺者；而且也有智慧，它是恭顺的、奴性的、虔诚的和殷勤的。

它竟至于憎恨而且厌恶，那从来不想自卫的人，那吞咽有毒的唾沫和恶意的目光的人，那太过忍耐者，忍受一切者，完全满足者：因为这就是奴隶的方式。

无论人们在诸神和神性的脚步面前表现出奴才相，还是在人类和愚蠢的人类意见面前屈膝：它唾弃一切奴隶的方式，这幸福的自私啊！

坏的：它如是称呼一切折腰的、吝啬的和奴性的东西，不自由的眨眼，受压迫的心灵，以及那种虚伪的、屈从的风格，那以宽大而怯懦的嘴唇亲吻的 注540。 注541

还有假智慧：它如是称呼奴隶、老者和疲惫者所讥笑的一切；而且尤其是全部恶劣的、癫狂的、过于滑稽的教士之愚蠢！

然则这些假智者，所有这些教士、厌世者，以及其灵魂具有女人本性和奴隶本性的人，——啊，他们的游戏向来怎样损害了自私啊！

而且，人们损害了自私，这一点 恰恰是德性，当被叫做德性！还有“无私”——所有这些厌世的怯弱者和十字蜘蛛，完全有理由【240】如此愿望自己！ 注542

但现在对于所有这些人，白天到来了，这种转变，这把行刑刀，这伟大的正午：这时当有大量事物昭然若揭！ 注543

而且真的，谁若说自我是完好而神圣的，自私是有福的，他也就将说出他所知道的，一个预言家：“看哪，它到来了，它临近了，这伟大的正午！”

查拉图斯特拉如是说。

我的嘴——是民众的嘴：对于丝绸一般的兔子，我的话讲得太过粗糙而真挚。对于所有墨鱼和笔狐，我的话听起来更是陌生了。

我的手——是一只傻子之手：不幸啊，所有的桌子和墙壁，以及还为傻子的装饰和涂鸦留下场所的地方！ 注544

我的脚——是一只马脚；我因此踢踢踏踏地小跑，越过种种障碍，驰骋田野，由于乐于种种快跑而发了疯。

我的胃——难道真的是一只鹰的胃吗？因为它最喜欢吃羔羊之肉。而无疑地，它是一只鸟的胃。 注545

以无辜的东西为食，而且以少量乐意急切地飞翔和飞离的东西为食——现在这就是我的本性：其中何以不会有某种飞鸟的本性呢！

尤其是，我仇视重力的精神，此即飞鸟的本性：而且真的，是不共戴天的固有的仇视！啊，我的敌意不是已经飞往什么地方而且已经迷失了嘛！

对此我已然能够唱一支歌了——而且也意愿 唱一支歌：尽管我独守空房，不得不为自己的耳朵歌唱。

诚然也有别的歌者，唯满堂听众方能使他们歌喉柔和，手势活【242】泼，眼睛富有表情，心灵清醒：——我却与他们不一样。——

二 注546

谁若有一天教人飞翔，他就移去了所有的界石；所有界石本身都会爆炸，飞入空中， 注547 他将重新为大地起名——名之为“轻盈者”。

鸵鸟跑得比最迅捷的奔马还要快了，但连它也还重重地把头藏到沉重的大地之中：还不能飞翔的人也是如此。

大地和生命对于他来说是沉重的；而且，重力的精神就是这样意愿的！但谁若意愿成为轻盈的，成为一只飞鸟，他就必须爱自己：——我如是教导。

当然不是以患病者和有瘾者的爱：因为在他们身上连自爱也发臭！

人们必须学会爱自己——我如是教导——以一种完好而健康的爱：人们才能坚守自己，而不至于四处游走。

这样一种四处游走自命为“博爱”：以此说辞，人们一直以来都造了

最佳的谎言和伪装，尤其是由那些令人人都感到痛苦的人们造的谎言和伪装。

而且真的，学会 自爱，这决不是对于今日和明日的信条。而毋宁说，在一切艺术中，这乃是最精细、最巧妙、最终极和最坚忍的艺术。

因为对于其占有者，一切所有物都是藏好了的；而且在一切宝藏发掘中，自己的宝藏要到最后被发掘出来，——重力的精神就是这样搞的。

差不多还在摇篮里，人们便给了我们沉重的话语和价值：“善的”与“恶的”——这份嫁妆就是这样被称呼的。因为它的缘故，人们宽恕了我们的生活。

而且为此人们就让小孩子们到自己这儿来，偶尔也阻止他们爱自己：重力的精神就是这样搞的。 [注548](#)

而我们——我们忠实地把人们给我们的东西扛在坚硬的双肩上，穿越荒凉的群山！如果我们流汗了，人们就会对我们说：“是【243】呀，生命是难以承担的！”

然而唯有自身是难以承担的！这是因为，人类把太多的外来异己之物扛在肩上。人类犹如骆驼一般跪下，让自己满满地承载。 [注549](#)

尤其是那坚强的、能负重的人，他心存敬畏：他承荷了太多外来的沉重的言语和价值，——于是他以为生命就是一片沙漠！

而且真的！甚至许多本己的东西 也是难于承担的！还有，人类身上许多内在的东西也如同牡蛎一般，相当可恶而滑溜，难以把捉——，

——以至于必须有一种名贵的外壳以名贵的装饰为之说情。但这种艺术也是人们必须学习的：要拥有 外壳、美的外表和聪明的盲目！ [注550](#)

再者，关于人类身上的许多东西是有欺骗的，诸如许多外壳太微小、太可怜，过于成为外壳了。许多隐蔽的善和力是永远不会被猜透的；最珍贵的佳肴找不到品味者！

女人当中最珍贵者知道这一点：少一点点肥，少一点点瘦——啊，多少命运就系于那么一点点啊！

人是难以发现的，最难以发现自己；精神常常欺骗灵魂。重力的精神就是这样搞的。

然而那个人却发现了自己，他说：这是我的善与恶：因此他就使鼹鼠和侏儒默然无声了，后者说：“善是大家的，恶是大家的。”

真的，我也不喜欢这样一种人，他们把每个事物都叫做善的，甚至把这个世界叫做至善的世界。我把这种人称为普遍满足者。

普遍满足，懂得品味一切：这并不是最佳的口味！我敬重那些倔强而挑剔的舌头和肠胃，它们学会了说“我”，说“是”和“否”。

但咀嚼和消化一切——此乃猪的真正本性！总是说“是呀”【244】
(I-a)——这是只有驴子以及具有驴子精神者才学得会的！——

深黄和火红：我的趣味如是要求，——它把血掺和入一切色彩中。但谁若把房子刷成白色，他就向我显露了一个刷白的灵魂。 注551

有些人爱木乃伊，另一些人爱鬼魂；两者同样都仇视一切肉和血——啊，两者多么违背我的趣味啊！因为我爱血。

而且，我不愿居住和逗留在人人唾弃和吐痰的地方：现在这就是我的趣味，——我宁愿生活在盗贼和伪证者当中。没有人嘴里含着金子。
注552

但更让我厌恶的却是一切马屁精；而且，我所发现的人类中最可恶的动物，我名之为寄生虫：它不愿爱，却要以为爱为生。

所有只有一种选择的人们，我都称之为不幸：要么变成恶的兽，要么变成恶的驯兽者：我不会在这种人旁边造我的小屋。 注553

那些必须永远等待的人们，我也称之为不幸，——他们都违背我的趣味：所有税吏、商贩、皇帝以及其他地主和店主。

真的，我也学会了等待，而且彻底地，——但只是对我自己的等待。而且首要地，我也学会了站、走、跑、跳、攀登和舞蹈。

而这就是我的教导：谁若有一天想要学会飞翔，他就必须首先学会站、走、跑、攀登和舞蹈：——人们不能通过飞行而达到飞翔！ 注554

我学会了用绳梯登上许多窗户，用敏捷的腿登上高高的桅杆：坐在高高的知识桅杆上，我以为并非一种微末的幸福，——

——犹如小小的火焰在高高的桅杆上闪烁不定：虽然是一点
【245】小小的光亮，但对于流落的水手和船破落水者来说，却是一大安慰！—— 注555

以各种各样的道路和方式，我达到了自己的真理；并不是由一个唯一的梯子，我登上能让我的眼睛远望的高处。

而且，我始终只是不愿问路，——这是永远违背我的趣味的！我宁愿问路本身，试探路本身。

我所有的行进都是一种试探和追问：——而且真的，人们必须学会回答这样一种追问！而这——就是我的趣味：

——不是好趣味，不是坏趣味，而是我的趣味，对此我既不复有羞愧，也不复有隐讳了。

“这——现在就是我的道路——你们的道路在哪里呢？”我这样来回答那些向我“问路”者。因为这条道路——原是不存在的！

查拉图斯特拉如是说。

【246】56 . 旧牌与新牌 [注556](#)

—

我坐在这里等待，我周围是破碎的旧牌，也有写了一半的新牌。我的时刻何时到来？

——我的下降和没落的时刻：因为我意愿再度走向人类。

我现在等待着这个：因为首先我必须获得征兆，预示那是我的时刻，——那就是欢笑的狮子与鸽群。

此间我是作为一个有闲暇者对我自己说话。没有人告诉我新事物：所以我对自己讲述我自己的故事。

二

当我来到了人群中，我看到他们端坐于一种古老的狂妄上：所有人都以为早已知道，什么对人类是善的和恶的。

他们以为一切有关德性的说法都是一种老旧而令人厌倦的东西；而且谁若想要安睡，他就还要在就寝之前谈论“善”与“恶”。 [注557](#)

247我搅扰了这种睡眠，当时我教导说：什么是善与恶，还没有人【247】知道：——除非那个创造者！ [注558](#)

——但创造者却是为人类创造目标、给予大地以意义和未来的：唯有这个创造者才创造出这一点，即某物是善的和恶的。

而且我叫他们推翻他们老旧的讲坛，以及唯有那古老的狂妄端坐的地方；我叫他们嘲笑他们伟大的德性大师、圣徒、诗人和救世主。

我叫他们嘲笑他们阴郁的智者，以及那些向来作为黑色稻草人警告着端坐于生命之树上的人们。

我坐在他们的大墓道上，甚至于在尸体和兀鹫之旁 注559 ——我嘲笑他们所有的过去及其腐朽而颓败的光荣。

真的，有如劝人忏悔的教士和傻子，我大声疾呼对于他们所有的伟大和渺小的愤怒——，他们的至善竟是如此渺小啊！他们的极恶竟是如此渺小啊！——我如是笑了。

我聪明的渴望于是从我心中喊和笑了出来，它在高山上诞生，真正是一种野性的智慧！ 注560 ——我的伟大的、振翅飞腾的渴望。 注561

而且，它常常把我带走，带我向上，带我离开，而且在大笑之中：我于是颤动着，犹如一支箭飞越那沉醉于阳光的欣喜：

——飞到梦想不到的遥远的未来，飞到比雕塑家们向来所梦想的更火热的南方：在那里，神祇舞蹈着，羞于任何服饰：—— 注562

——我同样要用比喻来说话，有如诗人一般蹩脚而口吃：而且真的，我羞于自己还不得不成为一个诗人！——

在那里，一切生成在我看来似乎都是神祇的舞蹈和神祇的恶作剧，而世界被释放和放开了，逃回到自身那里：——

——作为许多神祇的一种永远的自行逃遁和自身找回，作为
【248】许多神祇的幸福的自身冲突、相互重逢、相互共属：——

在那里，所有时间在我看来似乎都是一种幸福的对瞬间的嘲弄，在那里，必然性就是自由本身，必然性幸福地玩弄着自由之刺： 注563

在那里，我也重新发现了我的老魔鬼和老死敌，那重力的精神以及它所创造的一切：强制、律令、必需、结果、目的、意志以及善与恶：

因为，难道在此不是必须越过 这些而跳出去舞蹈吗？为轻盈者、最轻盈者的缘故，难道在此不是必须有鼯鼠和笨拙的侏儒吗？——

三

也正是在那里，我在路上拾起了“超人”这个词，并且说人乃是某种必须被克服掉的东西， 注564

——人是一座桥梁，而不是一个目的：庆幸于自己的正午和黄昏，作为通向新曙光的道路： 注565

——查拉图斯特拉关于伟大的正午的话，以及通常我悬于人类之上的东西，有如紫色的晚霞。

真的，我也让他们看到了新的星辰，连同新的黑夜；而且，在云端和昼夜之上，我依然张开了大笑，犹如张开一顶绚丽的帐篷。[注566](#)

我教给他们我 所有的诗意创造和热烈追求：把人类身上的碎片、谜团、可怕的偶然创作和组合为一体，——

——作为诗人、解谜者以及偶然性的救赎者，我教他们创造未【249】来，并且通过创造来救赎——一切曾在 的东西。

救赎人类的过去，改造一切“曾在”，直到意志说：“但我就是这样意愿的！我还将这样意愿之——”

——我把这叫做救赎，我教他们只把这叫做救赎。——

现在我期待着我的 救赎——，我要最后一次走向他们。

因为我意愿再一次走向人类：我意愿在 人类中间 没落，我意愿在赴死之际给他们以我最丰富的赠礼！

这是我从西沉的太阳那里学到的，这充溢者啊：它从不可穷尽的财富中，把灿灿金光倾泻于大海，——

——以至于连最贫穷的渔夫也摇动着金色的 船桨！因为我曾经看到过，观看中我的眼泪流个不停。——[注567](#)

查拉图斯特拉也意愿像太阳一样没落：现在他坐在这儿，期待着，周围是破碎的旧牌，也有新牌，——写了一半的新牌。

四

看哪，这是一张新牌：但我的兄弟们何在，与我一起把这新牌搬到山谷和肉心 [注568](#) 中去的兄弟们？——

我对于最遥远者的伟大的爱是这样要求的：不要体谅你的邻人 ！人是某种必须被克服掉的东西。

有各种各样的克服的道路和方式：你 看哪！然而，只有一个丑角在想：“人也可能被跳过 的。”

即便在你的邻人中也要克服你自己：而且，有一种权利，你自己能夺取这种权利，就不该让别人来给予你！【250】

你所做的事，没有人能为你重做。看哪，根本没有什么报答。

谁不能命令自己，他就应当服从。许多人能够 命令自己，但要他也服从自己，还差得远呢！

五

高贵灵魂的种类如此意愿：他们不想白白地 拥有什么，尤其是生命。

谁属于群氓，他便意愿白白地生活；但我们其他人，生命已经自己呈献给我们了，——我们总是思忖，我们对之 能做的最佳回报是什么！ [注569](#)

而且真的，这是一种高贵的说法：“生命允诺给我们 的东西，我们要为生命——坚守之！”

在人们不能给予享受的地方，人们就不该意愿享受。而且——人们不该意愿 享受！

因为享乐与无辜乃是最可耻的东西：两者都是不能被寻求的。人们应当拥有 它们，——但人们更应当寻求 罪恶和痛苦！—— [注570](#)

六

啊，我的兄弟们啊，头生子总是要被牺牲掉的。但现在我们就是头生子。 [注571](#)

我们全都在隐秘的献祭台上流血，我们全都为了敬奉古老的偶像而焚烧和煎烤。

我们的精华依然年轻：这刺激着老口味。我们的肉是娇嫩的，
【251】我们的皮只不过是羔羊的皮：——我们如何不能刺激那些古老的偶像教士呢！

他依然寓居于我们自身中，这年老的偶像教士，把我们的精华烧烤成自己的美食。啊，我的兄弟们啊，头生子何以不能成为牺牲品呢！

然则我们的种类意愿这样；而且我爱那些不愿保存自己的人。 [注572](#)
以自己全部的爱，我爱那些没落者：因为他们要穿越。——

七

成为真实的——少数人能够 做到！而且，能够成为真实的人还不愿真实呢！但尤其善人们能够做到真实。

啊，这些善人们啊！——善人们是从来不讲真理的 ；对于精神来说，如此为善乃是一种疾病。

这些善人们，他们让步，他们屈服，他们的心灵跟着说，他们的内心听话：但听话的人不听自己！

善人们所谓的恶的一切，必须汇集在一起，从而诞生出一种真理：啊，我的兄弟们啊，对于这种真理你们也足够恶了吗？

大胆的冒险、长久的怀疑、残酷的否定、厌倦、活活切割——这些东西——多么难以汇集在一起！但从这种种子中将——产生出真理！ 注573

迄今为止，一切知识 都在坏良心旁边 生长！你们这些认识者啊，为我粉碎吧，粉碎这些老牌！

【252】八

如果水上有木料，如果河流上架起了小桥和栏杆：真的，这时就没有人会相信那个说“一切皆流”的人了。

甚至笨蛋也会反驳他。“怎么？”笨蛋会说，“一切皆流吗？木料和栏杆可是在河之上 啊！”

“在河之上一切皆固定，所有事物的价值，桥，概念，所有‘善’与‘恶’：这一切都是固定的！”——

如果竟到了凛冽的冬天，这河流的驯服者：那么连最机智者也学会了怀疑；而且真的，这时不光是笨蛋会说：“一切难道不该——静止吗？”

“根本上一切皆静止”——，这是一种合适的冬天之学说，不结果时期的一个好东西，冬眠者和炉边懒汉的一个好慰藉。

“根本上一切皆静止”——：但解冻的风却有与之相反 的宣讲！

解冻的风，一头不知耕犁的公牛，——一头暴怒的公牛，一个摧毁者，它用愤怒的角去破冰！而冰却能——打碎小桥！

啊，我的兄弟们，难道现在不是一切都在流动中 吗？难道一切栏杆和小桥不都掉到水里了吗？谁还固守着“善”与“恶”呢？

“我们多么不幸啊！我们多么幸福啊！解冻的风吹拂着！ 注574”——啊，我的兄弟们，就这样穿街越巷去宣讲吧！ 注575

九【253】

有一种古老的幻想，叫做善与恶。这种幻想之轮一直都是围着预言家和占星家转动的。

人们曾经相信过 预言家和占星家：而且因此之故，人们也相信“一切皆命运：你应当，因为你必须！”

后来人们又怀疑所有预言家和占星家：而且因此之故，人们也相信“一切皆自由：你能够，因为你意愿！”

啊，我的兄弟们，关于星象和未来，一直以来只有幻想，而不曾有意识：而且因此之故，关于善与恶，一直以来也只有幻想，而没有意识！[注576](#)

十

“你不应当偷盗！你不应当杀戮！”——人们曾经把此类语录叫做神圣的；人们在此类语录面前顶礼膜拜，而且脱了鞋子。

然则我问你们：世界上哪里有过比此类神圣的语录更出色的强盗和杀戮者呢？[注577](#)

在一切生命本身中，难道不都是——偷盗和杀戮吗？把此种语录叫做神圣的，这不是杀死了——真理本身吗？

抑或，把违反和阻止一切生命的东西叫做神圣的，这是一种死亡说教吗？——啊，我的兄弟们，为我粉碎吧，粉碎这些旧牌！

十一【254】

这是我对于一切过去的同情，我看到一切过去都被抛弃了，——

——被委弃于即将到来的每一代人的恩宠、精神、癫狂，而一切曾经的东西都被曲解为每一代人的桥梁！

一个伟大的暴力主宰或许会到来，一个精明的怪物，他以自己的恩宠和失宠强求一切过去之物：直到这一切都变成它的桥梁，变成先兆、宣告者和鸡鸣声。

然而，这却是另一种危险和我的另一种同情：——谁属于群氓，他的思想就要回溯到自己的祖辈那里，——但时代终止于祖辈了。

一切过去之物就这样被委弃了：因为或许会有一天，群氓会变成主宰，并且把所有时代淹死于浅水里。

因此之故，我的兄弟们啊，需要有一种新的贵族，来反对所有群氓和所有暴力主宰，并且把“高贵”一词重新写在新牌上。

因为要有一种新的贵族，就需要有许多的高贵者和各色的高贵者！或者，正如我曾经用比喻所讲的：“有诸神而没有一个上帝，这恰恰就是神性！”[注578](#)

十二

啊，我的兄弟们，我授予和指引你们成为一种新贵族：你们应当成为未来的生育者、培育者和播种者，——

——真的，不是要成为你们可以像商贩一样、用商贩的金钱来购买的一种贵族：因为有价格的一切都是少有价值的。

【255】并不是你们从何而来，而是你们走向哪里，才造就了你们今后的荣耀！你们的意志和你们的双脚意愿越过你们而去，——这造就了你们的荣耀！

真的，并不是你们曾为一位王侯效过力——王侯还算什么啊！——或者，你们已经变成站立者的堡垒，使得站立者能更稳固地站立！

并不是你们的家族在宫廷里变得显贵了，而且你们学会了，类似于一只红鹤，绚丽地长时间站立在浅池里。 [注579](#)

——因为在宫廷侍臣那里，能够 站立乃是一大功勋；而且所有宫廷侍臣都相信，可以 坐下——乃属于死后的福乐！——

也不是一种被命名为神圣的精神把你们的祖先引入人们颂扬的、而我并不颂扬的国度：因为一切树木中最坏的树，即十字架，生长的地方，——那国度便无可颂扬！——

——而且真的，无论这种“神圣的精神”把自己的骑士引向何方，在这样的迁移队伍中，山羊和母鹅，滑头和怪人——总是跑在前面！——
[注580](#)

啊，我的兄弟们，你们的贵族不该后顾，而应前 瞻！你们当是被放逐者，被逐出了所有的父辈和祖先之国度！

你们应当爱你们儿辈的国度：让这种爱成为你们新的高贵吧，——那未被发现的，在最遥远的大海上！我要叫你们的船帆向它驶去，不断求索之！

对于你们的儿辈你们应当作出补偿，因为你们是你们的父辈的孩子：你们应当如此 来救赎一切过去之物！我把这种新牌悬置于你们之上！ [注581](#) [注582](#)

十三【256】

“生活何为？一切皆虚空！ [注583](#) 生活——就是竹篮子打水 [注584](#)；生活——就是自己燃烧而又得不到温暖。”——

此种古式废话一直还被当作“智慧”；但由于它是古老的而且散着霉味，因此 就更受尊重了。甚至腐朽也显得高贵了。

孩子们可以如是说：他们怕 火，因为火烧过他们！在古老的智慧之

书含着大量幼稚的孩子气。

而且，谁若总是“竹篮子打水”，那么他怎能诽谤这种打水行为呢！对于此种傻子，人们倒是必须封住他的嘴！ 注585

这种人坐到桌旁，不带任何东西，连十足的饥饿都没有带来：——现在他们诽谤说“一切皆虚空！” 注586

但我的弟兄们啊，好吃好喝委实不是一种空虚的艺术！为我粉碎吧，粉碎永不快乐者的牌子！

十四

“对于纯洁者，一切都是纯洁的” 注587 ——民众如是说。而我要对你们说：对于猪猡，一切皆猪猡！

因此，耽于幻想者和连心灵也已然下垂的垂头丧气者就宣讲说：“世界本身乃是一个污秽的怪物。”

因为所有这些人都具有不洁的精神；而尤其是那些人，他们不得安静、更不得休息，除非从背后 观看世界，——那些彼世论者！

对这些人 我当面直言，虽然这话并不悦耳动听：世界就像其中的人类，它也有一个屁股，——这是多么 真实啊！

世界上有大量污秽：这是多么 真实啊！但因此之故，世界本身就依然不是一个污秽的怪物！

个中智慧就在于，世界上有大量东西散发着恶臭：厌恶本身就【257】生出翅膀和预感根源的力量！ 注588

最优秀的东西中也还有某种可厌恶的东西；而且，最优秀者也还是某种必须被克服的东西！——

啊，我的弟兄们，说世界上有大量污秽，这话中含着大量的智慧！

十五

我听到虔诚的彼世论者对自己的良心讲上面的话；而且真的，毫无恶意和虚伪，——虽然世界上没有更虚伪的、更具恶意的东西了。

“且让这世界成其为世界吧！也不要举起一根手指来反对它！”

“谁若要扼、刺、割、削人们，那就让他去吧：也不要举起一根手指来反对他！由此他还能学会放弃这个世界。”

“还有你自己的理性——你自己应当封闭和扼杀它；因为那是这个世界的理性，——由此你自己能学会放弃这个世界。”——

啊，我的兄弟们，为我粉碎吧，粉碎虔敬者的这些旧牌！为我撕碎这些世界诽谤者 [注589](#) 的说法吧！

十六

“谁若学了许多，他就会荒废一切强烈的渴求”——如今人们在所有黑暗的小巷里低声细语。

“智慧使人疲惫，没有什么——是值得的；你不该渴求！”——我发现这新牌就悬挂在公共市场上。

【258】啊，我的兄弟们，为我粉碎吧，甚至也粉碎这些新牌！厌世者把它悬挂起来，还有死亡说教者，甚至还有狱吏：因为看哪，这也是一种对于奴役的说教！——

由于他们学得差，没有学到最好的，而且一切都学得太早，一切都学得太快：由于他们吃得差，从而就有了那种吃坏了的胃，——

——因为他们的精神就是一个吃坏了的胃：它劝人去死！因为真的，我的兄弟们啊，精神就是一个胃！

生命是一个快乐的源泉：但对于那个以吃坏了的胃说话的人，那悲伤之父，[注590](#) 一切源泉都被毒化了。

认识：这对于有狮子般意志的人来说就是快乐！然则谁若已经疲惫了，他本身就只是“被意愿”而已，一切波浪都戏弄于他。

而且这始终是虚弱的人们的本性：他们在自己的路途上迷失了。而且最后，他们的疲惫还问：“为何我们在任何时候总在行路？一切都一样嘛！”

对于这些人，这般说教听起来悦耳动听：“没有什么是值得的！你们不该意愿！”但这是一种对于奴役的说教。

啊，我的兄弟们，查拉图斯特拉犹如一阵清新的暴风吹向所有疲惫的行人；他还将使许多鼻子打喷嚏！

连我自由的呼吸也透过墙壁，吹进牢狱和被囚禁的精神！

意愿有所解放：因为意愿就是创造：我如是教导。而且只是 为了创造，你们才应当学习！

甚至于学习，你们也应当首先向我学习，好好学习！——谁有耳朵，那就听吧！[注591](#)

这里停着一只船，——它也许要渡到那儿，进入伟大的虚无中。
——然而谁意愿登上这种“也许”呢？

你们当中没有人意愿登上这死亡之船！那么你们何以意愿成为厌世者呢？

厌世者！你们甚至还不曾变成脱离大地者！我发现你们总还贪恋大地，依然迷恋着自己对大地的厌倦！

你们的嘴唇并非徒然地垂下：——一种小小的大地之愿依然端坐其上！而且在眼睛里，——其中不是漂浮着一朵未忘却的大地之快乐的云朵么？

大地上有许多好发明，有的是有用的，有的是适意的：因此大地是可爱的。

而且那儿有许多如此美好的发明之物，如同女人的胸脯：既有用又适意。

然则你们厌世者啊！你们大地的懒惰者啊！人们当用荆条抽打你们！人们当用鞭打使你们重获活跃的双腿。

因为：如果你们并不是为大地所厌倦的病者和委琐侏儒，那么你们就是狡黠的懒虫，或者爱吃甜食的、躲藏起来的快乐之猫。而且，如果你们不想重又快乐地奔跑，那么你们就应当——消逝！

对于不可救药者，人们不该想要成为他的医生：查拉图斯特拉如是教导：——所以你们应当消逝！

但比起写一首新诗，作一了断需要更多的勇气：所有医生和诗人都知道这一点。——

十八

啊，我的兄弟们，有疲倦制成的牌子，有懒惰、腐败的懒惰制成的牌子：虽然它们讲同样的话，但它们却要得到不一样的倾听。——

看看这个正在受折磨的人吧！他离自己的目标近在咫尺了，
【260】但因为疲惫，他顽固地躺到尘土中了：这个勇敢者啊！

因为疲惫，他对道路、大地、目标和自身大打呵欠：他不想再前进一步了，——这个勇敢者啊！

现在太阳对着他燃烧，狗们来舔他的汗水：但他固执地躺在这里，宁可受折磨：—— [注592](#)

——离自己的目标近在咫尺而宁可受折磨！真的，你们还将不得不扯着他的头发把他拉到他的天国，——这个英雄啊！

更好地，你们就让他躺着，躺在他已经躺下的地方，使睡眠这个安慰者临到他，以清凉的淅沥的雨水：

让他躺着吧，直到他自己醒来，——直到他自己消除一切疲惫，以及疲惫在他那儿所教导的东西！

我的兄弟们啊，只要你们赶走他身边的狗们，那些懒怠的潜行者，以及一切成群的毒虫：——

——“受教育者”的所有成群毒虫，它们津津有味地——喝着每个英雄的血汗！——

十九 [注593](#)

我在自己周围划出一个圆圈和神圣的边界；我登山越高，与我一起攀登的人越少，——从越来越神圣的群山中，我建造了一个山脉。——

但无论你们要与我一起登到何处，啊，我的兄弟们：留心啊，不要让一只寄生虫与你们一起攀登！

【261】寄生虫：那是一种毒虫，一种爬行的、紧黏的毒虫，它想要在你们患病创伤的隐秘部位养得肥肥的。

而且这 就是它的技巧，它能猜解攀登的灵魂何处疲惫了：在你们的忧伤和恼怒中，在你们温柔的羞怯中，它建造了自己可恶的巢穴。

在强壮者虚弱，高贵者过于柔顺的地方，——它就到里面建造了自己可恶的巢穴：寄生虫躲在伟大者有了受伤的小小死角的地方。

一切存在者的最高种类是什么，最低微的种类是什么？寄生虫便是最低微的种类；但谁属于最高的种类，就喂养了最多的寄生虫。

因为灵魂有着最长的梯子，能够下降到最深处：它如何可能不为最多的寄生虫所依附呢？——

——最广博的灵魂，可能在自身中最远地奔跑、迷失和漫游；最必然的灵魂，因快乐而投入到偶然之中：—— [注594](#)

——存在着的灵魂，投身于生成之中；占有着的灵魂，想要 进入意愿和渴望之中：——

——逃离自身的灵魂，在最广大的范围里赶上了自己；最智慧的灵魂，愚蠢最甜蜜地给予劝告：——

——最自爱的灵魂，在其中万物有了自己的顺流和逆流，有了自己的落潮和涨潮：——啊，最高的灵魂 如何能没有最恶劣的寄生虫呢？

二十

啊，我的兄弟们啊，难道我是残暴的吗？但我要说：坠落下来的东西，人们也还应当把它推倒！

【262】今天的一切——坠落了，倒塌了；谁意愿保持之？而我——我还意愿 把它推倒！

你们知道石头滚入深壑的快乐吗？——这些今天的人类：看看他们吧，他们怎样滚入我的深壑！

啊，我的兄弟们，我是更出色的演奏者的一个前奏！一个样本！照着我的样本做 吧！ [注595](#)

而且，你们不教谁飞翔，你们就教他——更快地坠落 吧！——

二十一

我爱勇士们：但这不足以做一个剑客，——人们也必须知道对谁 使用剑术！

而且更多的勇敢往往在于，某人守持自身并且走了过去：以便他把自己留给更相称的仇敌！

我只该有可憎恨的仇敌，而不该有可蔑视的仇敌：你们必须为自己的仇敌骄傲：我已经一度如是教导过了。 [注596](#)

啊，我的兄弟们啊，你们当把自己留给更相称的仇敌：因此之故，你们必须放过许多事，——

——尤其是要放过大量的流氓痞子，他们在你们的耳边鼓噪民众和民族。

让你们的眼睛丝毫不沾他们的赞成和反对！那里有许多公道，有许多不公：谁看了都会愤怒。

观入其中，打入其中——在那儿这是一回事：因此快快离开遁入山林，让你们的宝剑安睡吧！

走你们自己的 路吧！也让民众和民族走他们自己的路！——诚然是黑暗的路，上面再也没有一点希望的微光闪烁！

让商贩们在那里统治吧，在那里，一切依然生辉的——是商贩【263】们的金子！再也不是君王的时代了： [注597](#) 今天自称为民众者，

不该有君王了。

看吧，看看这些民族自己现在是怎样像商贩们一般作为的：他们仍从每一堆垃圾中拾取蝇头小利！[注598](#)

他们相互伏击，他们相互诱骗什么，——他们把这叫做“好邻居”。啊，有福的遥远的时代，那时有一个民族说：“我要做诸民族的——主宰！”

因为，我的兄弟们啊：最优秀者应当统治，最优秀者也意愿 统治！而且，凡有与此不同的教导的地方，那里——就缺乏 最优秀者！

二十二

倘若他们 ——白白得了面包，多么不幸啊！他们 会叫着要什么呢！他们的生计——就是他们真正的维护；而且他们应该觉得其艰难的。[注599](#)

他们是食肉动物：在他们的“劳动”中——也还有劫掠，在他们的“报酬”中——也还有谋骗！因此应该觉得其艰难的。[注600](#)

于是他们应当成为更好的食肉动物，更精细、更聪明，更类似于人类：因为人类是最好的食肉动物。

人类已经掠夺了所有动物的德性：所以在所有动物中人类觉得自己最艰难。

只还有飞鸟超然于人类之上。而且即使人类学会了飞翔，不幸啊！他们的劫掠之欲会飞到——何种高度！

二十三【264】

我如是希望男人和女人：男人善于战争，女人善于生育，而两者皆善于用头和脚跳舞。

而且对我们来说，不跳一次舞的日子已经失去了！每一种没有带来一阵大笑的真理，在我们看来就是虚假的！[注601](#)

二十四

你们的结婚：留心啊，不要是一种坏的结合！你们结得太快了：个中后果 就是——通奸！

而且，通奸还胜于婚姻的扭曲和婚姻的欺骗呢！——一个女人对我如是说：“确实我通奸了，[注602](#) 但首先是婚姻破坏了——我啊！”

我发现糟糕的配偶往往是最糟糕的有强烈报复欲的人：他们使所有

人为他们不再单独走路付出代价。

为此缘故，我愿正派人能相互说：“我们相爱：让我们来看看 我们怎样保持相爱！抑或我们的诺言当成为一种失误？” 注603

——“给我们一个期限和一段小姻缘吧，好让我们看看我们是否适合于大婚姻！总是成双结对，这可是一件大事！” 注604

我如是奉劝所有正派人；倘若我作了不同的劝告和说法，那么，我对于超人和一切将来之物的爱会是什么啊！

不光要使你们繁殖下去，而且要使你们上升 ——于此，我的兄弟们啊，婚姻的花园会帮助你们的！

【265】二十五

谁若变得智慧了，明达于古老的本源，那么，看哪，他最后就将寻求未来的源泉，寻求新的本源。——

啊，我的兄弟们，不会太久了，新的民族 就将脱颖而出，新的源泉就将奔腾而下，入于新的深渊。

因为地震——掩埋了大量井泉，造成诸多焦渴折磨：但它开启出种种内在的力量和隐秘之物。

地震敞开了新的源泉。在古代民族的地震中，新的源泉得以喷发出来。

而且，谁若在那儿叫喊：“看哪，这是一口为许多焦渴者而备的井泉，一颗为许多渴望者而设的心灵，一种适合于许多工具的意志”：——于是在他周围就聚集起一批民众，这就是：大量试验者。

谁能够命令，谁必须服从——都得在此得到试验 ！ 注605 啊，以何等长久的寻求、猜度、失败、学习和重新试验！ 注606

人类社会：它是一种试验，我如是教导，——一种长久的寻求：但它寻求的却是一个命令者！——

——一种试验，啊，我的兄弟们啊！而且不是什么“契约”！为我粉碎吧，粉碎那些好心肠、半心半意的人们的此等辞藻！

二十六

啊，我的兄弟们！一切人类之未来的最大危险究竟在哪些人身上呢？难道不是在善人和正义者身上吗？——

——那是这样一些人，他们嘴上说，心里也这么感觉：“我们已【266】经知道了什么是善的和正义的，我们也拥有了善和正义；多么不幸啊，那些仍然在此苦苦寻求的人们！”

而且，无论恶人能造成什么样的损害：善人们的损害是最有害的损害！

而且，无论世界之诽谤者能造成什么样的损害：善人们的损害是最有害的损害！

啊，我的兄弟们，有人曾一度看透了善人和正义者的心思，当时他说：“那是些法利赛人。”然而人们没有理解他。 注607

善人和正义者本身也是不会理解他的：他们的精神已被囚禁于自己的好良心里了。善人们的愚蠢是无比巧妙的。

而这就是真理：善人们必须 是法利赛人， 注608 ——他们没有选择！

善人们必须 把那个发明了自己的德性的人钉死在十字架上！这就是真理！

而第二个人发现了他们的国度，发现了善人和正义者的国度、心灵和土地：就是那个人，他在那儿问：“他们最仇恨谁呀？”

他们最仇恨那个创造者：那个破坏了牌子和旧价值的人，那个破坏者——他们称之为罪犯。 注609

因为善人们——他们不能够 创造：他们永远是终结之开端：——

——他们把那个在新牌子上写上新价值的人钉死在十字架上，他们为了自己 而牺牲了未来，——他们把一切人类之未来钉死在十字架上！

善人们——他们永远是终结之开端。——

二十七 注610 【267】

啊，我的兄弟们，你们也理解了这话吗？还有，我曾就“末人”所讲的话？—— 注611

一切人类之未来的最大危险在哪些人身上呢？难道不是在善人和正义者身上吗？

为我粉碎吧，粉碎善人和正义者！——啊，我的兄弟们，你们也理解了这话吗？

你们逃离我？你们害怕了？你们因为这话而颤栗吗？

啊，我的兄弟们，当我叫你们粉碎善人和善人的牌子时：这时我才用船载着人类航行在大海上。

而且现在人类才临到了大惊恐、大眼界、大疾病、大厌恶、大晕船。

善人们教给你们虚假的海岸和虚假的安全；你们生于善人们的欺骗，[注612](#) 托庇于善人们的欺骗。一切都彻底地被善人们欺骗和扭曲了。

但谁若发现了“人类”之陆地，他也就发现了“人类之未来”的陆地。现在你们当成为航海者，勇敢而坚忍的航海者！

及时笔挺地走路吧，啊，我的兄弟们，学习笔挺地走路吧！大海波涛汹涌：许多人意愿靠着你们重新振作起来！

大海波涛汹涌：一切都在大海中。好吧！起来吧！你们这些老水手的心灵啊！

【268】什么祖国！我们的舵要转向那里，我们的儿辈之国度 [注613](#) 所在的地方！冲向那里，比大海更汹涌，我们伟大的渴望啊！——[注614](#)

二十九

“为什么如此坚硬！”——黑炭曾对金刚石说，“难道我们不是近亲吗？”[注615](#) ——[注616](#)

为什么如此柔软？啊，我的兄弟们，我这样问你们：难道你们不是——我的兄弟吗？

为什么如此柔软，如此退让和顺从呢？为什么你们心中有如此之多的否认和否定？为什么你们的目光里有如此之少的命运？

而且，如若你们不愿成为命运和不屈不挠者：你们怎能与我一起——获胜？

而且，如若你们的坚硬不想闪光、切割和切碎：你们有朝一日怎能与我一起——创造？

因为创造者是坚硬的。而且，你们必须以为幸福的是，把你们的双手压在千年沧桑之上，犹如压在蜡上，——[注617](#)

——你们必须以为幸福的是，在千年意志上书写，犹如在铜板上书写，——比铜更坚硬，比铜更高贵。唯最高贵者才是完全坚硬的。

这个新牌，啊，我的兄弟们，我把它悬置于你们之上：变成坚硬的吧！——

三十

你，我的意志啊！你，一切困厄的转机，我的 必然啊！[注618](#) 使我免掉一切细小的胜利吧！[注619](#)

【269】你，我灵魂的天命，我称作命运者！你在我之中！你在我之上！为着一种伟大的命运，把我保存和贮存起来吧！

还有，我的意志啊，为了你的最终，把你最终的伟大贮存起来吧，——使得你在 你的胜利中 不屈不挠！啊，谁不曾屈服于自己的胜利呢！

啊，谁的眼睛不曾在这种沉醉的黄昏变得暗淡啊！啊，谁的双脚不曾踉跄，不曾忘掉了在胜利中——站立！——

——有朝一日，我会在伟大的正午做好准备，变得成熟：有备而成熟，犹如灼烧的矿石、孕育闪电的云层和鼓胀丰满的乳房：——

——为我自己和我最隐蔽的意志备好了：犹如一张弓渴望着它的箭，一支箭渴望着它的星星：——

——一颗星星在其正午备好了而且成熟了，燃烧着，穿透了，庆幸于毁灭性的太阳之箭：——

——一个太阳本身，以及一种不屈不挠的太阳意志，准备好了在胜利中毁灭！

意志啊，一切困厄的转机，你，我的 必然啊！为一种伟大的胜利，把我贮存起来吧！——

查拉图斯特拉如是说。

【270】57 . 痊愈者 [注620](#)

—

查拉图斯特拉回到他的洞穴里不久，有一天早晨，他像一个疯子从床上跳了起来，用可怕的声音大叫，其举动就仿佛还有一个人躺在床上不想起来似的；而且，查拉图斯特拉的声音那么响，以至于他的动物们吓着了，跑了过来，而从与查拉图斯特拉的洞穴相邻的所有洞穴和角落里，全体动物倏忽而去，——飞的飞，扑的扑，爬的爬，跳的跳，就看

它们生就的足和翼的样子了。查拉图斯特拉却说了下面这番话：

起来，幽深的思想，来自我的深渊！我是你的雄鸡和晨光，你这睡眠朦胧的蠕虫啊：起来！起来！我的声音应该把你啼醒了呀！

解开你耳朵上的枷锁吧：听啊！因为我想要听你！起来！起来呀！这里的雷声足以使坟墓也倾听！

而且，拭去你眼里的睡意，你眼里一切的模糊和昏昧！也用你的眼睛听我：即使对于天生盲者，我的声音也是一种救治手段！

而且，如果你才醒来，你就应当永远保持清醒。这可不是我的做法：把老祖母们从睡梦中叫醒，又叫她们——继续睡！[注621](#)

你在动弹，你在伸腰，你在喘气？[注622](#) 起来！起来！不要喘【271】气——你应当对我说话！查拉图斯特拉这个无神者在呼叫你呀！

我，查拉图斯特拉，生命的辩护人，痛苦的辩护人，循环的辩护人——我呼叫你，我最幽深的思想啊！

祝福我吧！你来了——我听到你了！我的深渊在说话，我已经把我最终的深渊翻到光明处了！

祝福我吧！来吧！伸出手来——哈！就这样吧！哈哈！——可恶，可恶，可恶——我多么不幸啊！

二

然而，查拉图斯特拉几乎还没有说完这番话，就像一个死人一样倒下了，而且像一个死人躺了许久。而当他苏醒过来时，他面色苍白，浑身战栗，一直躺着，久久不想吃也不想喝。他这种样子延续了七天；除了鹰飞出去弄些食物，他的动物们昼夜都不曾离开他。而且鹰取得和掠得的东西，它都放在查拉图斯特拉的床上：于是查拉图斯特拉最后就躺在黄色和红色的浆果、葡萄、玫瑰苹果、香草和松果之间了。而在他脚边伸着两只羔羊，是那只鹰费劲从牧人那里劫掠来的。

七天后，查拉图斯特拉终于从床上起来了，拿了一个玫瑰苹果在手上，闻着，觉得气味芬芳可人。于是他的动物们以为，跟他说话的时候到了。

“查拉图斯特拉啊，”它们说，“现在你已经这样躺了七天了，连眼皮都抬不起来：难道你不想自己重新站起来吗？”

【272】走出你的洞穴吧：世界等着你如同一座花园。风儿玩味着浓郁的清香，要向你吹拂；所有溪流也喜欢追随你。

七天里你独自待着的时候，万物都在想念你，——走出你的洞穴吧！万物都意愿做你的医生呢！

许是你已经有了一种新的认识，一种辛酸而沉重的认识？你躺着有如发酵的面团，你的灵魂开启，鼓胀起来，超乎它全部的边缘了。——”

——啊，我的动物们啊，查拉图斯特拉答道，继续这样说下去嘛，让我来听听！你们喋喋不休地说，使我多么神清气爽：喋喋不休的地方，世界在我就像一个花园了。

这儿有言语和音调，这是多么可爱啊：难道言语和音调不就是永远隔离者之间的彩虹和假桥吗？

每一个灵魂都有一个不同的世界；对于每一个灵魂，任何别的灵魂都是一个隐秘的彼世。

在最相似者之间，恰恰假象撒的谎最美；因为最细小的裂隙最难填补。

对我而言——如何会有一种我之外呢？根本没有什么外面！但在一切音调上我们忘掉了这一点；我们忘掉了，这是多么可爱啊！

难道不是赋予事物以名称和音调，才使人类在事物身上变得神清气爽么？说话原是一种美好的愚蠢：人类以此在万物之上舞蹈。

一切话语和一切音调之诺言是多么可爱！伴着音调，我们的爱情在彩虹之上舞蹈。——

——“查拉图斯特拉啊，”动物们于是说，“对于像我们这样思索的人来说，万物自己在舞蹈：万物到来，伸出手来，大笑，逃遁——而且又回来。

万物去了又来；存在之轮永远转动。万物枯了又荣，存在之年永远行进。

【273】万物分了又合；同一座存在之屋永远在建造中。万物离了又聚；存在之环永远忠实于自己。

存在始于每一刹那；每个‘那里’之球都绕着每个‘这里’旋转。中心无所不在。永恒之路是弯曲的。”——

——哦，你们这些爱开玩笑的家伙和手摇风琴啊！查拉图斯特拉答道，又笑了起来，你们完全知道在这七天之中完成了什么事：——

——还有，那怪物是如何潜进我的喉内而使我窒息啊！但我毕竟咬断了它的头，并且将之吐得远远的。 [注623](#)

而你们，——你们已经把这些编成一支动人的琴曲了么？我却躺在这里，刚才这一咬一吐还让我累着，我为赎救自己而依旧病着。

而你们却一直在袖手旁观？啊，我的动物们，连你们也是残暴的吗？你们也像人类所做的那样，意愿旁观我的大痛苦吗？因为人类是最残暴的动物。

一直以来，看悲剧、斗牛和钉十字架，对于人类都成了大地上最快乐的事；而且当人类发明地狱时，看哪，那就是人类在大地上的天堂了。

当伟大的人叫喊起来——：渺小的人立即跑向那里；舌头因为贪婪悬垂在他的嘴下。但他把这称为他的“同情”。

渺小的人，尤其是诗人——他是多么热切地用文字控诉生命！注意听啊，可别放过一切控诉中的快乐！

这种生命的控诉者：他们眨眼之间克服了生命。“你爱我吗？”这个狂妄者说，“再待一会吧，我还没有时间理你呢。”

人类对于自身就是最残暴的动物；而且，在一切自称为“罪人”、“受苦难者”和“忏悔者”的人那里，可别放过这种悲叹和控诉中的淫欲！

而我自己——我因此想要成为人类的控诉者吗？啊，我的动物们，我迄今为止只学会了这一点，即：为了成其至善，人类的至恶是必需的，——

——一切至恶乃是人类的最佳力量，对至高的创造者来说就是最坚硬的石头；而且，人类必须成为更善的和更恶的：—— [注624](#)

我并没有被绑在这根火刑柱上，从而知道人类是恶的，——相反，是我叫喊起来，就像还没有人叫喊过的那样：

“啊，人类的至恶竟是那么渺小！啊，人类的至善竟是那么渺小！”

对于人类的大厌倦——它使我窒息，爬进我的喉咙里了。而且这是预言家所预言的：“一切都一样，没有什么值得的，知识令人窒息”。
[注625](#)

一个长长的黄昏踱行到我面前，一种极度疲劳、极度沉醉的悲哀，打着呵欠说话。

“你所厌倦的人，那渺小的人，是要永恒轮回的” [注626](#) ——我的悲哀这样打着呵欠，拖着脚，不能入睡。

人类的大地于我就转变为洞穴，它的胸部下陷了，一切生命体于我就变成了人类的污泥、骸骨和腐朽的过去。

我的叹息坐落在人类的坟墓上，再也不能站立起来；我的叹息和疑问昼夜呜咽、哽塞、咬啮和哀怨：

——“啊，人类永恒轮回！渺小的人类永恒轮回！”——

我曾看见过两者的裸体，那最伟大的人与最渺小的人：两者彼此太相似了，——即便最伟大的人，也还太人性了！

即便最伟大的人也太渺小了！——这就是我对于人类的厌倦！还有最渺小者的永恒轮回！——这就是我对于一切此在的厌倦！

【275】啊，可恶！可恶！可恶！——查拉图斯特拉如是说，而且叹息和颤栗；因他回想到自己的疾病。而这时他的动物们不让他继续说下去了。

“别再说了，你这个痊愈者！”——他的动物们这样回答他，“走出去吧，世界等着你如同一座花园。

走出去，走向玫瑰花、蜜蜂和鸽群！而尤其是要走向啼唱的鸟群：好让你向他们学习歌唱！

因为歌唱适合于痊愈者；[注627](#) 健康者可以说话。而且，即便健康者也要唱歌，他倒是要唱与痊愈者不同的歌。”

——“啊，你们这些爱开玩笑的家伙和手摇风琴啊，可别吱声了！”——查拉图斯特拉答道，又对他的动物们笑了，“你们完全知道我在这七天中为自己发明了何种安慰！

我必须重新歌唱，——我为自己发明了这种 安慰和这种 痊愈：你们也愿意马上从中弄出一支琴曲吗？”

——“别再说了”，他的动物又回答他，“你这痊愈者啊，宁可你首先为自己备好一把竖琴，一把新的竖琴！

因为看哪，查拉图斯特拉！你的新歌需要新的竖琴。

啊，查拉图斯特拉，歌唱吧，怒吼吧，用新歌曲救治你的灵魂：好让你担当你伟大的命运，任何人都还不曾有的伟大命运！

因为，查拉图斯特拉啊，你的动物们完全知道，你是谁，你必须成为谁：看哪，你是永恒轮回的教师——，现在，这就是你的 命运！

你必须作为第一人來傳授這一學說，——這偉大的命運如何
【276】不會也是你最大的危險和疾病呢！

看哪，我們知道你所傳授的：萬物永恒輪回，我們本身也參與其中，我們已經無數次在此存在，萬物與我們一道。

你傳授說，有一個偉大的生成之年，一個偉大之年的巨獸：它必定像一只沙漏總是一再重新倒轉，以便它重新流失和流空：——

——以至於所有這些年歲本身都是相似的，無論在最偉大處還是在最渺小處，——以至於我們本身在每一個偉大之年里也都是相似的，無論在最偉大處還是在最渺小處。

而且，如若你現在要死去，查拉圖斯特拉啊：看哪，我們也知道你這時會怎樣對自己說話：——然而你的動物們請求你不要死掉！

你或許會說話，毫不顫栗，而倒是由於幸福而鬆了口氣：因為一種大重負和大鬱悶已經脫離了你，你這最堅忍的人啊！——

‘現在我就要死去和消失，’你會說，‘而且立刻我就是一種虛無了。’靈魂如同肉體一樣是要死的。

然則我纏繞於其中的因果之結是輪回的，——它將把我重新創造出來！我自己就屬於永恒輪回的原因。

我與這太陽，與這大地，與這只鷹，與這條蛇，一起輪回——並非向著一種新的生命，或者一種更好的生命，或者一種類似的生命：

——我永恒地輪回，向著這種相似和同一的生命，無論在最偉大處還是在最渺小處，使我又能傳授萬物之永遠輪回，——

——使我又能說關於偉大的大地之正午和人類之正午的話，使我又能向人類宣告超人。

【277】我說我的話，我為我的話而心碎：我永恒的命運如是意願——，我作為宣布者走向毀滅！

現在，沒落者為自己祝福的時辰到了。就這樣——查拉圖斯特拉的沒落結束了。”——

當動物們講完這些話，它們沉默了，等著查拉圖斯特拉對他們說些什麼：但查拉圖斯特拉沒有注意到它們的沉默。相反，他靜靜地躺著，閉著眼，類似於一個睡著的人，雖然他並沒有睡著：因為他正在與自己的靈魂交談。^{注628} 而那蛇和鷹看他如此一言不發，就尊重他四周的巨大寂靜，悄悄地退了回去。

啊，我的灵魂， 注630 我已教你说“今日”犹如说“往后”和“往昔”，教你跳自己的圆舞，超越所有的“这里”、“那里”和“远处”。 注631

啊，我的灵魂，我把你从所有角落里救了出来，我掸去了你身上的灰尘、蛛网和晦暗。 注632

啊，我的灵魂，我洗刷了你那小小的羞怯和角落里的德性，并且劝告你赤裸裸地站立在太阳之眼前。 注633

以那种被叫做“精神”的风暴，我刮过你那波涛汹涌的大海；我吹散了所有云雾，我甚至扼杀了那个被叫做“罪恶”的扼杀者。

啊，我的灵魂，我已赋予你一种权利，像风暴一样去否定，像敞开的天空一样去肯定：此刻你犹如阳光安静地站立，穿越否定的风暴。 注634

啊，我的灵魂，我已还给你自由，那种超出被创造者和未被创造者的自由：而有谁能像你一样，知道未来者的欢乐呢？ 注635

啊，我的灵魂，我已经教给你轻蔑，这轻蔑之到来并不是像蠕虫的啃啮；我已经教给你伟大的轻蔑，爱的轻蔑，它最轻蔑时爱得最深。 注636

啊，我的灵魂，我已教给你如此这般去劝说，使得你能说服各【279】种理由本身都归于你：有如太阳，甚至说服大海达到它的高度。 注637

啊，我的灵魂，我已取走了你身上所有的服从、屈膝和效忠；我赋予你本身以“困厄的转机”和“命运”之名。 注638

啊，我的灵魂，我给了你一些新的名称和彩色的玩具，我曾把你叫做“命运”、“范围中的范围”、“时间的脐带”和“蔚蓝色的钟”。 注639

啊，我的灵魂，我给了你的国度所有畅饮的智慧，所有的新酒，也包括所有远古的强烈的智慧之美酒。

啊，我的灵魂，我把每一缕阳光、每一个黑夜、每一种沉默和每一种渴望都倾注于你了：——于是你就像一棵葡萄树为我生长起来。

啊，我的灵魂，现在你饱满而沉沉地挺立在那儿了，犹如一棵葡萄树，有着丰满的乳房和密密的紫金色葡萄：——

——为你的幸福所充满和挤压，因为丰盈而等待着，而且依然羞于你的等待。

啊，我的灵魂，现在无论在哪里都没有一个灵魂，比你更挚爱、更包容和更博大了！未来与过去在哪里能更紧密地接合，胜过在你这儿呢？

啊，我的灵魂，我已把一切都给了你，我的双手因为你而空空如也：——而现在！现在你满怀忧郁，微笑着对我说：“我俩当中谁该感谢？——

——难道给予者不该感谢接受者的接受吗？赠予不就是一种必需吗？而接受不就是——一种怜悯吗？”——

啊，我的灵魂，我懂得你忧郁的微笑：你的丰裕本身现在伸出了渴望的双手！

你的充沛望着汹涌的大海，寻求和等待着；从你微笑着的眼睛之天空中扑闪着那种过于充沛的渴望！

【280】而且真的，我的灵魂啊！有谁看到你的微笑而不会心软，不会泪流满面？就是天使们也会因为你过于善良的微笑而泪流满面。 [注640](#)

你的善良和过于善良，是不想要哀怨和哭泣的：然则我的灵魂啊，你的微笑却渴望着流泪，你颤动的嘴唇也渴望着啜泣。

“难道一切哭泣不就是一种哀怨么？而一切哀怨不就是一种控诉么？”你對自己如是说，而且因此之故，我的灵魂啊，你宁愿微笑，而不是倾吐你的痛苦。

——不是以涌出的泪水来倾吐你全部的痛苦，有关你的充沛，有关葡萄树对于葡萄种植者以及收割刀的全部渴求！

但如果你不想哭，不愿哭诉你那紫色的忧郁，那么你就必须歌唱，我的灵魂啊！——看哪，我自己也笑了，向你预告这等事情的我：[注641](#)

——歌唱，以怒吼的歌声，直到所有大海平静下来，都来倾听你的渴望，——

——直到小船漂荡于平静的、渴望的大海上，那金色的奇妙小船，而一切善的、恶的奇妙事物都围绕着这金色蹦跳：——

——还有许多大大小小的动物，以及有着轻盈的奇妙之足、从而能够在紫罗兰色的小路上飞跑的一切，——

——跑向那金色的奇妙之物，那自愿的小船及其主人：而这就是带着金刚石似的剪刀等着收割的葡萄农，——[注642](#)

——你的大救主，我的灵魂啊，这无名者——唯对于未来的歌曲，

方才找得到名称！而且真的，你的呼吸已然散发出未来的歌曲的芳香，

——你已经在燃烧和梦想，已经在饥渴地畅饮所有深深的、响亮的安慰之泉，你的忧郁已然伫息于未来之歌的幸福里！——

啊，我的灵魂，现在我已把一切都给了你，包括我最后的所有，我的双手因为你而空空如也：——我叫你歌唱，看哪，这就是我最后的所有！

【281】我叫你歌唱，于是你说，你说吧：现在我俩当中谁该——感谢呢？——而更好的说法是：歌唱，为我歌唱吧，我的灵魂啊！而且让我来感谢！——

查拉图斯特拉如是说道。

59. 另一支舞曲 [注643](#) 【282】

—

“新近我曾盯着你的眼，啊，生命：我看到在你的夜眼里金光闪闪，——因为这种快乐，我的心宁静了：

——我看见了一只金色小船在黑夜的水上闪光，一只正在沉落、吸水、又暗示着的金色摇船！

你向我那跳舞狂的脚投来一瞥，微笑的、疑问的、温存的悠悠一瞥。

你用小手只拍了两下掌 [注644](#) ——我的脚就已经因为跳舞狂的冲动而摇动起来了。——

我的脚后跟翘起来，我的脚趾在谛听，想要弄懂你：难道舞者不是把自己的耳朵搬到了——脚趾上！ [注645](#)

我向你跳过去：你躲开了我这一跳；而你飞扬的散发朝着我飘动！

我从你这儿跳开了，跳开了你的长蛇：你已然站在那儿，半转身，眼里满是期望。

以扭曲的目光——你教我曲折的道路；在曲折的道路上，我的脚学会了——种种诡计！

【283】我怕你临近，我爱你疏远；你的逃遁引诱着我，你的寻求使我停滞：——我受苦，但为了你，什么是我不愿忍受的呢！

为了你，你的冷酷令人振奋，你的仇恨令人迷惑，你的逃遁给人束缚，你的讥嘲——令人感动：

——谁不曾仇恨过你啊，你这个伟大的束缚者、缠绕者、诱惑者、寻求者、发现者！谁不曾爱过你啊，你这个天真的、焦躁的、急如狂风而眼如婴孩的罪人！

你现在要把我引向何方呢，你这极端而顽皮者？而现在你又逃避我，你这甜蜜的顽童和不知感谢的！

我随你起舞，我甚至循着一点点足迹跟随你。你在哪里？把手伸给我吧！或者哪怕只是一个手指！

这里都是洞穴和丛林：我们会迷路的！——停住！站着别动！你没有看到猫头鹰和蝙蝠 [注646](#) 飞过吗？

你这猫头鹰！你这蝙蝠！ [注647](#) 你们想愚弄我吗？我们在哪里？你已经从狗那里学会了这种吼叫和狂吠。

你用白白的细牙亲热地对我咧嘴，你那恶意的眼睛在卷曲的细毛下向我喷射！

这是一种越过种种障碍的舞蹈：我是猎人，——你愿意成为我的猎犬或者我的羚羊吗？

现在就在我身旁！快啊，你这凶恶的跳跃者！现在上来吧！而且跳过去！——哎呀！我自己在跳跃时跌倒了！

啊，你这狂妄者，看我躺着，而且乞求恩赐！我喜欢与你一道——走上更可爱的小路！

——爱之小路，穿过寂静的绚丽的丛林！抑或沿着那湖边：金鱼在那里漂游欢跳！

你现在疲倦了？那边有羊群和晚霞：伴着牧羊人的笛声安睡，岂不美妙？

你真的非常疲倦了吗？我背你去，你只垂下手臂就是了！而且你口渴了，——我倒是有东西，但你的嘴不想喝它的！——

——啊，这受诅咒的、灵活而敏捷的长蛇和潜藏的女巫！你去【284】哪里了？但我感到脸上有你的两个手印和红斑！

我真的已经厌倦了，不想总是做你勤劳的牧羊人了！你这女巫啊，如果我一直都为你歌唱，那么现在，你就该为我——叫喊了！

你应当按照我的鞭子的节拍，为我舞蹈，为我叫喊！我可没有忘掉

带鞭子吧？——没有！”—— 注648

二

这时生命如是回答我，同时捂着自己小巧的耳朵：

“查拉图斯特拉啊！不要把你的鞭子拍打得如此可怕嘛！你一定知道的：喧闹扼杀思想， 注649 ——而我刚刚得着了十分温柔的思想呢。

我们两人是真正的既不为善也不为恶的人。在善与恶的彼岸，我们找到了我们的岛屿和我们的绿草地——只有我们俩！因此我们就必须相互友好嘛！

而且，即便我们并没有打心眼里相爱——，难道如果人们不是彻底相爱，就必须相互怨恨吗？

我好生待你，而且往往是待你太好了，这你是知道的：个中原因在于，我嫉妒你的智慧。这个疯狂的老傻瓜，智慧啊！

一旦你的智慧离你而去，啊！我的爱也会迅速离你而去。”——

于是，生命若有所思地望了身后和周围，轻声说道：“查拉图斯特拉啊，你对我不够忠诚！

你早就不像你所讲的那样爱我了；我知道，你正想着要快快离【285】开我呢。

有一个古老的、重而又重的洪钟：它在夜里嗡嗡作响，一直传到你的洞穴上：——

——如果你听到这口钟在午夜敲响了，你就在一响与十二响之间想到这事——

——你想到这事，查拉图斯特拉啊，我知道，你是想快快离开我！”——

“是的”，我不无迟疑地答道，“但你也知道——”我在它 注650 耳边说了一些话，在它那乱乱的、黄黄的、傻傻的发绺中间。

啊，查拉图斯特拉，你知道 这个吗？没人知道。——

我们相互注视，望着那凉夜刚刚降临的绿草地，一起哭了起来。
——但当时，生命于我是更可爱的，胜于我所有的智慧。——

查拉图斯特拉如是说。

【286】三 [注651](#)

— ! [注652](#)

啊，人类！留神啊！

二！

幽深的午夜在诉说什么？

三！

“我睡着了，我睡着了——，

四！

“我从深沉的梦乡中惊醒了：——

五！

“世界是深沉的，

六！

“而且比白天所想的更深沉。

七！

“它的痛苦是深沉的——，

八！

“快乐——比心痛更深沉：

九！

“痛苦说：消逝吧！

十！

“而所有快乐却都想要永恒——，

十一！

“——想要深而又深的永恒！”

十二！

【287】60．七个印记

（或：肯定和阿门之歌）[注653](#)

—

如若我是一个预言家，[注654](#) 充满了那种预言的精神，那种游走于
两海之间的高山之上的预言精神，——

作为沉重的云在过去与未来之间游走，——敌视那些温热的洼地，
以及一切疲倦的、既不能死又不能生的东西：

准备好在黑暗的怀抱中闪光，发出救赎的光芒，孕育了说“是呀”和
笑“是呀”的闪电，准备好了预言的光芒：——

——然而，如此这般孕育者是有福了！而且真的，谁有朝一日要点
燃未来之光明，他就必须作为重重的风雨久久地盘桓于山间！——

哦，我怎能不为永恒、不为婚礼般的环中之环而热血沸腾，——那
轮回之环！

除了我爱的这个女人，我还从来没有找到一个女人，是我想要跟
她生小孩的：因为我爱你，永恒啊！[注655](#)

因为我爱你，永恒啊！[注656](#)

二【288】

如果我的愤怒曾破碎了坟墓，移走了界石，使老牌子破碎后滚入陡
峭的深谷：

如果我的嘲讽曾吹散了腐朽的辞藻，而且我就像一把扫帚袭向十字
蜘蛛，作为狂风横扫古老而沉闷的墓穴：

如果我曾欢欣地坐在古老诸神葬身的地方，在古老的世界诽谤者身
旁祈祷着世界，热爱着世界：——

——因为即便是教堂和上帝之墓也是我所爱的，如果只有天空以纯
净的眼睛望穿了它们的破屋顶；我喜欢像青草和红罂粟一般坐在颓败的

教堂上——

哦，我怎能不为永恒、不为婚礼般的环中之环而热血沸腾，——那轮回之环！

除了我爱的这个女人，我还从来没有找到过一个女人，是我想要跟她生小孩的：因为我爱你，永恒啊！

因为我爱你，永恒啊！

三

如果我曾领受一种气息，来自那创造的气息，也来自那甚至要迫使偶然性跳起星之舞的天国之必需：

如果我曾随创造之闪电的笑声而大笑，而行动的长雷隆隆作响，但却驯服地跟随着这闪电：

如果我曾在大地之神桌上与诸神掷骰子，使得大地震动，分崩离析，喷出火流：——

【289】——因为大地就是一张神桌，由于创造性的新言辞和诸神的投骰而颤抖不已：——

哦，我怎能不为永恒、不为婚礼般的环中之环而热血沸腾，——那轮回之环！ [注657](#)

除了我爱的这个女人，我还从来没有找到过一个女人，是我想要跟她生小孩的：因为我爱你，永恒啊！

因为我爱你，永恒啊！

四

如果我曾从那完全混合了万物的起泡的调味壶和搅拌壶中，喝下了满满一口 [注658](#)：[注659](#)

如果我的手曾把最遥远之物倾注于最切近之物，把火倾注于精神，把快乐倾注于痛苦，把至恶之物倾注于至善之物：

如果我自己就是那种救赎之真盐 [注660](#) 中的一粒，而这盐使万物能在调味壶中得到完全混合：——

——因为有一种盐能把善与恶结合起来；即使至恶之物，也值得用于调味和最后的溢泡：——

哦，我怎能不为永恒、不为婚礼般的环中之环而热血沸腾，——那

轮回之环！

除了我爱的这个女人，我还从来没有找到过一个女人，是我想要跟她生小孩的：因为我爱你，永恒啊！

因为我爱你，永恒啊！

【290】五

如果我喜爱大海，以及一切具有大海本性的东西，而且当大海愤怒地背逆我时，我还最为喜爱之：

如果那种寻求的快乐就在我内心，它向未发现之物扬帆驶去，如果我的快乐中有一种航海者的快乐：

如果我的欢欣曾呼叫：“海岸消失了，——现在我掉了最后的锁链

——无际的汪洋在我四周汹涌，时间和空间则远远地向我发出光芒，好吧！来吧！衰老的心啊！”——[注661](#)

哦，我怎能不为永恒、不为婚礼般的环中之环而热血沸腾，——那轮回之环！

除了我爱的这个女人，我还从来没有找到过一个女人，是我想要跟她生小孩的：因为我爱你，永恒啊！

因为我爱你，永恒啊！

六

如果我的德性是一个舞者的德性，而且我常常双足跳入金玉般的狂喜之中：

如果我的恶毒是一种微笑的恶毒，安居于玫瑰花盛开的山坡和百合花飘香的灌木丛中：

——因为在笑声中并存着所有的恶，却通过自己的极乐而得到圣化和赦罪：——[注662](#)

而且，如果我的关键就在于，一切重者都要变轻，一切身体都要变成舞者，一切精神都要化为飞鸟：而且真的，这就是我的关键所在！

——[注663](#)

哦，我怎能不为永恒、不为婚礼般的环中之环而热血沸腾，——那轮回之环！

除了我爱的这个女人，我还从来没有找到过一个女人，是我想
【291】要跟她生小孩的：因为我爱你，永恒啊！

因为我爱你，永恒啊！

七

如果我曾在自己头上撑开一片宁静的天空，以自己的翅膀飞翔于自己的天空：

如果我曾游戏着在深深的光明之远方漂浮，而且我的自由得了飞鸟的智慧：——

——而飞鸟的智慧却如是说：“看哪，没有上面，没有下面！把你投向周围，投出去，又投回来吧，你这轻盈者！歌唱吧！别再说了！”[注664](#)

——“难道所有言辞不都是为沉重者而设的么？难道所有言辞不都在欺骗轻盈者么？歌唱吧！别再说了！”——

哦，我怎能不为永恒、不为婚礼般的环中之环而热血沸腾，——那轮回之环！

除了我爱的这个女人，我还从来没有找到过一个女人，是我想要跟她生小孩的：因为我爱你，永恒啊！

因为我爱你，永恒啊！

查拉图斯特拉如是说【293】[第四部]（最后一部）

一本为所有人而又不为任何人的书

【294】啊，比起在同情者那里，世界上哪里还有更大的蠢事呢？而且，比起同情者的蠢事，世界上还有什么更能引发痛苦呢？

一切热爱者多么不幸啊，他们还没有一个超越他们的同情的高度！

魔鬼曾经对我如是说：“连上帝也有自己的地狱：那就是他对人类的爱。”

而最近我又听到魔鬼说这番话：“上帝死了；上帝死于他对人类的同情。”——

《查拉图斯特拉如是说》（第二部，“同情者”）

——岁月又流过了查拉图斯特拉的灵魂，他都未曾注意到；但他的头发已经变白了。有一天，他坐在洞穴门口的一块石头上，静静地向外观望，——从那里越过蜿蜒的深谷，倒是可以望到大海的——他的动物们若有所思地围着他转，终于站到他跟前了。

“啊，查拉图斯特拉，”它们说，“你一定是在守望自己的幸福吧？”——“幸福算得了什么啊！”他答道，“我早就不再追求幸福了，我追求自己的事业。”——“啊，查拉图斯特拉，”动物们又说，“你说这话，是作为一个有着太多好事的人。你不是躺在一个天蓝色的幸福之湖中吗？”——“你们爱开玩笑的家伙啊，”查拉图斯特拉笑着答道，“你们真会选择比喻呢！但你们也知道，我的幸福是沉重的，不像流动的水波：它压迫着我，不想离开我，弄得像熔化了了的沥青。”——

动物们于是又若有所思地围着他转，然后又一次站到他跟前了。“啊，查拉图斯特拉，”它们说，“是不是因为这样，尽管你的头发可能看起来是白色的和亚麻色的，但你自己却变得越来越黄和黑了？看哪，你坐在自己的沥青中了！”——“你们说什么呢，我的动物们，”查拉图斯特拉笑着说，“真的，当我说到沥青，我是在谩骂。我身上发生的事，也发生在所有成熟的果实上。正是我血管【296】中的蜜 使我的血变得更浓，也使我的灵魂变得更宁静。”——“是会这样的，查拉图斯特拉啊，”动物们答道，挤到他近旁，“但你今天不想攀登一座高山吗？空气是纯净的，而且人们比从前更多地看这个世界了。”——“是的，我的动物们，”查拉图斯特拉答道，“你们猜对了，甚合我心：我今天想要攀登一座高山呢！不过想想办法吧，让我在那里手头有一种蜜，黄的、白的、美好的、冰凉的金色原蜜。因为你们知道，我要在那上面作蜜之祭品。”—— 注665

但当查拉图斯特拉到了山顶上面，他便把护送着他的动物们打发回家，而且发现他眼下就独自一人了：——这时他就开怀大笑，四下张望，而且如是说：

我说到祭品，而且是蜜之祭品，这只不过是我讲话时要的一种狡计而已，真的，且是一种有用的愚蠢呢！在这上面，比起在隐士的洞穴和隐士的家畜面前，我可以更自由地说话了。

献什么祭啊！我在挥霍我所接受的馈赠，我这个千手的挥霍者啊：我如何还会把这个叫做——献祭呢！

而且，当我渴求蜂蜜时，我只不过是渴求诱饵、甜美的蜜汁和黏液，连咆哮的熊和奇异的、闷闷不乐的恶鸟也对此垂涎三尺：

——渴求着最佳的诱饵，就像猎人和渔夫所必需的那样。因为如果世界有如一个阴暗的野兽森林和所有猎人的乐园，那么，我就更多地愿意认为，它是一个深不可测的丰饶的大海，

——一个充满绚丽的鱼虾的大海，甚至诸神也向往这大海，以至于它们会变成大海旁的渔夫和撒网者：世界有那么丰富的大大小的奇妙之物！

尤其是人类的世界，人类的大海：——现在我向它 投下我的金
【297】钓竿，并且说：张开来吧，你这人类的深渊！

张开来吧，把你的鱼和发光的虾掷给我！今天我要用我最好的诱饵来引诱最为奇异的人类之鱼！

——我把自己的幸福本身投出去，投向一切辽远的地方，在日出、正午与日落之间，来看看大量人类之鱼是否不想学会牵扯和拖拉我的幸福。

直到咬到我那尖锐的隐藏的钩子，它们不得不上升到我的 高度，最绚丽的深渊之鱼，归于人类捕鱼者当中最凶恶者。

因为我从骨子里自始就是这种人，牵引着、引过来、引到高处、拉起来，是一个牵引者、培育者和培育大师，有一次曾不无道理地对自己说：“要成为你所是！” [注666](#)

现在人类就可以这样上升 到我这里了：因为我依然等待着那个征兆，昭示是我没落的时候了，而我自己依然没有像我必须做的那样，没落于人类之中。

为此我就等待于此，狡黠而嘲笑地等待于高山之上， [注667](#) 不是一个毫无忍耐者，也不是一个忍耐者，而倒是一个同样荒废了忍耐的人，——因为他再也不“忍受”了。

因为我的命运给了我时间：也许它遗忘了我？抑或，它就坐在一块大石头背后的阴影里，正在捉苍蝇么？

而且真的，我好生对待我那永恒的命运，因为它没有追赶和压迫我，使我有时间去胡闹和作恶：所以我今天才得以登上这座高山来钓鱼。

【298】可曾有人在高山上钓过鱼么？而且，即便我在这上面所愿所为是一种愚蠢：我也宁愿如此，胜于在那山下因为等待而变得郑重其事，脸色发青——

——一个因为等待而矫揉造作的气呼呼的人，一股来自山间的神圣的呼啸风暴，一个无忍耐者，他朝山谷下面吼叫：“听啊，不然我就要以

上帝的鞭子来鞭打你们了！”

我不会因此憎恨这些盛怒者：他们已经十分好了，足以使我觉得好笑！他们必定已经忍无可忍了，这些伟大的响鼓啊，他们要在今天发声，不然就永远不会出声了！

然而我与我的命运——我们没有对“现在”说话，我们也不对“永不”发话：为要说话，我们有耐心和时间，甚至有过多的时间。因为他有朝一日必须到来，不可倏忽而过。

谁有朝一日必须到来，不可倏忽而过呢？我们伟大的哈扎尔，[注668](#)那就是我们伟大的、遥远的人类王国，查拉图斯特拉的千年王国——[注669](#)

这样一种“遥远”可能有多遥远呢？这与我有何相干啊！然而，因此我却是同样牢靠的——，我双脚稳稳地站在这个基础上，

——在一个永恒的基础上，在坚固的原始岩石上，在这最高又最坚的原始山脉上，四面八方的风都吹向这山脉，有如吹向天气分界线，探问着哪里？从哪里来？往哪里去？

在这里笑吧，笑吧，我那明亮而完好的恶毒啊！从高山上投下你那闪闪发光的嘲笑吧！用你的闪烁来引诱你那些最美的人类之鱼吧！

而且，全部大海中属于我的东西，万物当中我的自在和自为——把这些 都为我钓出来吧，把这些都给我引上来吧：我为此等待着，所有捕鱼者当中最凶恶者。[注670](#)

出来吧，出来吧，我的钓钩！进去吧，下去吧，我的幸福的诱饵！滴下你最甜美的露水吧，我心灵的蜜！咬吧，我的钓钩，向着所有黑色痛苦的腹部！

望出去，望出去，我的眼睛！啊，我周围有多少大海，有何种正【299】在破晓的人类未来！而我头上——是何种粉红色的寂静啊！是何种云散晴朗的静默啊！

【300】62．苦难的呼声 [注671](#)

第二天，查拉图斯特拉又坐在洞穴门口的石头上，而他的动物们则在外面到处游走，要把新的食物带回家去，——也包括新的蜜：因为查拉图斯特拉把原有的最后一滴蜜也消耗和挥霍掉了。而当他这样坐在那里，手里拿着一根木棍，在地上描画出自己的形体投下的影子，若有所思，而且真的呢！并不是在思索自己和自己的影子——，这时候，他蓦然吃惊，吓了一跳：因为他看到自己的影子旁还有另一个影子。查拉图斯特拉急忙环顾四周，站起身来，看哪，他旁边竟站着那个预言家，就是他曾经在自己的餐桌上供其吃喝的那个预言家，也就是那个大厌倦的

宣告者，这人曾教导说：“一切都一样，没有什么值得的，世界毫无意义，知识令人窒息。”^{注672} 不过，在此期间，这个预言家的面貌变了；而且当查拉图斯特拉望着他的眼睛时，他的心里又一次惊慌起来了：这张面孔上流露出那么多不妙的宣告和苍白的闪光。

这个预言家发觉了查拉图斯特拉的心思，就用手擦了擦自己的脸，仿佛是想把脸擦掉似的；查拉图斯特拉也做了同样的动【301】作。当他们俩如此这般在沉默中镇静下来，恢复了神气，于是就相互握手，以示他们愿意重新结识了。

“欢迎来我这里，”查拉图斯特拉说道，“你这个大厌倦的预言家，你应该不会忘记曾经做过我的客人，和我一起吃过饭。今天也在我这儿吃喝吧，请原谅一个快活的老人与你同桌共餐！”——“一个快活的老人么？”这个预言家摇着头回答道，“无论你是谁，抑或你想成为谁，查拉图斯特拉啊，你在这上面已经很久了，——你的船很快就不会再待在陆地上了！”——“我是待在陆地上吗？”查拉图斯特笑着问道。——“围绕着你的高山的波涛，”这个预言家回答，“涨啊涨，那大苦难和大痛苦的波涛：它们很快也将使你的船漂浮起来，也把你运走了。”——查拉图斯特拉于是默然，感到奇怪。——“你还没有听到什么吗？”这个预言家继续说道，“从深谷中不是传来了阵阵轰鸣和澎湃声吗？”——查拉图斯特拉又默然，专心倾听起来：他于是听到了一声长长的、长长的呼声，各个深谷正将这呼声投掷和传递，因为没有深谷愿意把它保持下来：这呼声听来那么凶恶。

“你这个不妙的宣告者啊，”查拉图斯特拉终于说，“这是一种苦难的呼声嘛，而且是一个人的呼声，也许是从一片黑暗的大海传来的。然而，人类的苦难与我何相干！那一直为我留着的最后的罪恶，——你一定知道它叫什么吧？”

——“同情啊！”这个预言家答道，心潮汹涌，高高举起双手——“查拉图斯特拉啊，我来，就是要引诱你去犯你那最后的罪恶！”——

这话刚落，那呼声又一次响了起来，而且比以前更长久了，更恐怖了，也更迫近了。“你听到了吗？查拉图斯特拉啊，你听到了吗？”预言家叫道，“这呼声是针对你的，它在叫你呢：来吧，来吧，来吧，是时候了，是至高的时候了！”——

【302】查拉图斯特拉于是沉默了，迷茫而震惊；最后他有如一个迟疑不决的人，试着问道：“是谁在那里叫我呢？”

“但你是知道的嘛，”这个预言家狠狠地答道，“你隐瞒什么呀？是高等人在向你呼叫啊！”

“高等人？”查拉图斯特拉突然恐惧起来，大叫道：“他想要什么？他想要什么？这个高等人！他在这里想要什么呢？”——他浑身出汗

了。

预言家却没有理会查拉图斯特拉的畏惧，而是专心听着，向着深谷聆听。而当他听到那里长时间寂静无声之后，他才回过头来，看到查拉图斯特拉站在那里颤抖。

“查拉图斯特拉啊，”他开始用悲伤的语气说，“你不要傻站在那儿，像一个被幸福搞晕了的人：你必须跳起舞来，方不至于栽倒在地！”[注673](#)

可是，即使你想在我面前跳舞，使出你浑身的解数：也没有人会对我说：‘看哪，这里跳舞的是最后的快乐的人！’[注674](#)

倘若有人到这高山上来寻找这个人，那是徒劳的：他会发现一些洞穴，而且是一些隐秘之穴，隐藏者的隐藏之所，但并没有幸福之矿井、宝库以及新的幸福之金矿脉。[注675](#)

幸福——人们怎能在这种被掩埋者和隐士那里找到幸福呢！难道我还必须在幸福岛上、在被遗忘的大海之间的遥远岛上寻求最后的幸福吗？

然而，一切都一样，没有什么值得的，任何寻求都无济于事，也不再有什么幸福岛了！”——

预言家如是叹息；而当他发出最后一声叹息时，查拉图斯特拉重又变得清爽而稳靠了，就像一个从幽深的洞穴里走到阳光下的人。“不！不！决不啊！”他以强有力的声调叫道，捋着自己的胡【303】子——“这事 我更清楚了！幸福岛还是有的！别嚷嚷这事了，你这个唉声叹气的悲伤家伙啊！”

不要再唠叨这事 了，你这早上的雨云啊！难道我不是已经站在这儿，为你的痛苦所淋湿，被浇得像一只落水狗了吗？

现在我要抖一抖，从你这儿跑开，好让我重又干燥起来：对此你不可诧异！你觉得我不礼貌吗？但这是我的 庭院啊。

至于你的高等人：好吧！我马上到那森林里找他：他的呼声是从那里来的。也许有一只凶恶的野兽正在逼近他。

他在我的 领地里面：他不会在其中受到伤害的！而且真的，我身边有许多凶恶的野兽。”——

说完这番话，查拉图斯特拉便转身要走。于是预言家说道：“查拉图斯特拉啊，你是一个无赖！”

我早已知道：你想要离开我！你宁愿跑到森林里，去追踪凶恶的野

兽！

然而这对你有何助益呢？到夜晚你还将回到我这里，我将坐□在□你自己的洞穴里，耐心而沉重地，像一个木头人——把你等待！”

“就这样吧！”查拉图斯特拉离开时回头喊道，“我洞穴里的东西也归你了，我的客人！

而如果你还能在里面找到蜂蜜，那好吧！只管把它舔掉吧，你这个好唠叨的家伙，而且让你的灵魂快活起来吧！因为晚上我们俩还要有好心情呢，

——好心情，为这一天终于结束而快乐！而且作为我的会跳舞的熊，你自己应当为我的歌曲伴舞。

你不相信这话吗？你摇头了？好吧！来吧！老熊！但连我——也是一个预言家了。”

查拉图斯特拉如是说。

63．与国王的谈话 [注676](#) 【304】

—

查拉图斯特拉在山上森林里走了还不到一个小时，突然看到一列奇怪的队伍。正好在他要下去的路上，走来了两个国王，头戴皇冠，腰系紫带，华丽如两只红鹳鸟：他们赶着一头驮着东西的驴子。“这两个国王在我的领地里想要什么呢？”查拉图斯特拉惊讶地对自己说，而且迅速躲到一个灌木丛后面了。而当两个国王走到他近旁时，他像一个自言自语的人，低声说道：“奇怪了！奇怪了！这怎么来协调呢？我看见有两个国王——却只有一头驴子！”

于是这两个国王停了下来，微笑了，向发出声音的地方望去，然后彼此面面相觑。“我们当中也有人这样想的，”右手那个国王说，“但没把这事说出来。”

而左手那个国王却耸耸肩，回答道：“那也许是一个牧羊人吧。或者是一个隐士，在山岩和树林里生活得太久了。因为完全没有社交也会败坏礼貌的。”

“礼貌？”另一个国王不满而尖刻地反问，“我们在逃避什么呢？不就是‘礼貌’吗？我们的‘好社会’吗？

【305】真的，宁可生活在隐士和牧羊人中间，胜过与我们那些镀

金的、虚假的、过于粉饰的群氓一起生活，——虽然他们把自己叫做‘好社会’，

——虽然他们把自己叫做‘贵族’。但在那里，一切都是虚假和腐败的，尤其是血，盖由于那些恶劣的老毛病以及更恶劣的治疗者。

在我看来，今天最优秀和最可爱者还是健康的农夫，粗俗、狡狴、固执、坚忍：这是如今最高贵的种类。

农夫是如今最优秀者；农夫这个种类当成为主人！^{注677}然而这是群氓的国度，——我再也不能让自己受骗了。但群氓就是：大杂烩。

群氓大杂烩：其中一切都混杂在一起了，圣徒、骗子、容克^{注678}、犹太人，以及来自诺亚方舟的所有牲畜。

礼貌！一切在我们这里都是虚假和腐败的。再也没有人懂得敬仰了：这 正是我们要逃避的。那是一些谄媚的、纠缠不休的狗，它们把棕榈树叶也镀上了金色。

这种厌恶令我窒息，我们国王本身也变得虚假了，披挂和包裹着古旧的、发黄的祖先荣光，成了最愚蠢者、最狡诈者以及如今用权力来交易一切的人们的纪念币。

我们并不是 头等人——但我们必须表现为 头等人：对于这种欺骗行径，我们终于厌倦了，厌恶了。

我们避开了流氓痞子，避开了所有这些爱吵闹者和舞文弄墨者，避开了商贩的恶臭，野心的跳踯，污浊的呼吸——：呸，在流氓痞子中间生活，

——呸，在流氓痞子中间表现为头等人！啊，可恶！可恶！可恶！我们这些国王还算什么呢！”——

“你的老毛病又发作了，”这时左手那个国王说，“我可怜的兄弟，厌恶侵袭了你。但你要知道，有个人在听我们的谈话呢。”

【306】耳闻目睹了这次谈话的查拉图斯特拉立即站起身来，从他隐藏之所走了出来，走向两位国王，并且说：

“国王啊，这个倾听你们谈话的人，这个喜欢听你们谈话的人，他叫查拉图斯特拉。

我就是这个查拉图斯特拉，曾说过：‘国王还算什么啊！’原谅我，我很高兴听到你们相互间说：‘我们这些国王还算什么呢！’^{注679}

但这里是我的 国度和领地：你们是要在我的国度里寻找什么吧？也许你们在路上已经找到了我 要寻找的：就是高等的人。”

两位国王听了这话，便捶胸顿足，异口同声地说：“我们被识破了！”

以这话的利剑，你击碎了我们心灵的最浓重的黑暗。你发现了我们的困厄，因为看哪！我们正在路上，要去寻找高等的人——[注680](#)

——寻找比我们更高等的人：虽然我们是国王。我们要把这头驴子送给他。因为最高等的人也应该是大地上最高的主人。

在全部的人类命运中，最严酷的不幸莫过于大地上的强大者并非同时也是头等人。在此情形下，一切都变得虚假、扭曲和阴森可怕。

而且，如果他们竟是末人，更多的是牲畜而不是人类：这时候，群氓的价格就会节节升高，到最后，群氓德性竟会说：“看哪，唯有我才是德性！”——

我刚刚听到了什么？查拉图斯特拉答道，那是国王身上的何等智慧啊！我好欣喜呢，而且真的，我已经想要就此作一首诗了：——

——哪怕会做成一首并非人人喜闻乐见的诗也罢。我早就已经不顾及人们的听闻了。好吧！来吧！

（然而这时有了情况，连那头驴子也开口说话了：它清楚而带着恶意地说了声“咿呀”。）

从前——我相信是我主降世的头一年——【307】

那女巫不饮而醉，说：

“不幸啊，现在可弄砸了！”

沉沦！沉沦！这世界从未如此深深地沉落！

罗马沦为妓女和妓院了，[注681](#)

罗马的恺撒沦为牲畜，上帝本身——变成了犹太人！”

二

两位国王对查拉图斯特拉的这首诗表示欣赏；右手那个国王说：“啊，查拉图斯特拉，我们出来看到你，是多么好的事！”

因为你的仇敌们曾在他们的镜子里把你们的形象显示给我们：在那里你以一副魔鬼的狰狞面目张望，并且讥笑：于是使我们对你生出恐惧之意。

但这有何用？你总是一再用你的言辞来刺激我们的耳朵和心灵。于是我们终于说：他的外貌如何又有什么要紧！

我们必须来听听 他的教导，他教导说：‘你们当热爱和平，把它当作新战争的手段，并且当热爱短暂的和平甚于长久的和平！’

没有人说过如此好斗的话：‘什么是好的？勇敢就是好的。好的战争就是那种能把一切都神圣化的战争。’ [注682](#)

啊，查拉图斯特拉，听到这种话，我们祖先的血又在我们的身体里激动起来了：这就好比春天对旧酒桶发出的话语。

当刀剑就像红斑点点的长蛇交相辉映时，我们的祖先们善待生命了；一切和平的太阳在他们看来都是柔弱无力的，而长久的和平则使他们羞愧。 [注683](#)

当我们的祖先们看到墙壁上挂着锃亮的、干燥的刀剑时，他们会怎样叹息啊！他们就像刀剑一样渴望着战争。因为一把刀剑想【308】要饮血，由于欲望而闪闪发光。”——

——当两位国王这样热情而喋喋不休地谈着他们祖先们的幸福时，查拉图斯特拉生出了一种不小的兴致，想要嘲弄他们的热情：因为他眼前的这两位国王显然是十分爱好和平的，有着苍老而文雅的面容。但查拉图斯特拉克制住自己了。“好吧！”他说，“这条路一直通向查拉图斯特拉的洞穴；这个白天当有一个漫长的夜晚！而现在，有一个苦难的呼声在召唤我，要我赶快离开你们。

如果你们国王们愿意在我的洞穴里坐着和等候，那就会使陋室蓬荜生辉的：不过，确实的，你们不得不等候好久的！

好啦！那有何妨！今天人们在哪里还能比在宫廷里更好地学会等候呢？而且，国王们还保留着的全部德性——如今不就叫做：能够 等候？”

查拉图斯特拉如是说。

【309】64．水蛭 [注684](#)

查拉图斯特拉若有所思地前行，走向纵深处，穿过了森林，走过了沼泽地；但正如每个思索重大事体者的情况一样，他无意中踩着了一个人。而且看哪，突然间，一声痛叫，两声诅咒，二十句骂人的粗话，一并向他喷来：他于是在惊慌中举起了棍子，还打了那个被他践踏的人。不过，他很快恢复了理智；而且他在内心里嘲笑了刚刚做的蠢事。

“请原谅，”他对那个愤怒地坐起来的被践踏者说，“原谅我，并且首先听我讲一个比喻吧。

好比一个漫游者，他梦想着远方的事物，无意中在孤独的街上碰着了一条睡着的狗，一条躺在阳光下的狗：

——正如这两者都惊跳起来，相互训斥，就像死敌一般，这两个惊吓得要死的人：我们的情况也是这样。

不过！不过——并不缺失什么理由使它们相互亲热起来，这只狗与这个孤独者！两者不都是——孤独者嘛！”

——“不管你是谁，”那个被践踏者依然愤怒地说，“你也用你的比喻踩了我，而不光是用你的脚！”

可是看哪，难道我是一只狗吗？”——这个坐着的被践踏者于【310】是站了起来，把自己赤裸的手臂从沼泽中抽了出来。因为起先他是舒展地躺在地上，隐蔽而无法识别，犹如那些在暗中伏击一头沼泽野物的人们。

“但你在做什么啊！”查拉图斯特拉惊恐地叫道，因为他看到那人赤裸的手臂上流下来许多血，——“你碰到什么事了？你这个不幸者，是一只恶兽咬了你吗？”

这流血者笑了，但依然愤怒。“这与你有何相干！”他说道，就想要前行了，“这里我是在家里，在我的领地里。谁若想问就问我吧：但对一个傻子，我是很难回答的。”

“你错了，”查拉图斯特拉同情地说，并且紧紧抓住了他，“你错了：这里你不是在自己家里，而是在我的领地里，而且在其中没有人会受到伤害。

但随便你怎样称呼我了，——我就是我必须是的，我自称为查拉图斯特拉。

好吧！那条道路通向查拉图斯特拉的洞穴：它就不远了，——你不想去我那里养养伤吗？

你这个不幸者啊，你这种生活真是糟透了：起先是野兽咬了你，接着——人又把你踩了！”——

而当这个被践踏者听到查拉图斯特拉的名字时，他就变了样。“我到底是怎么回事嘛！”他叫了起来，“除了这个人，也就是查拉图斯特拉，以及那个吸血动物，也就是水蛭，我这生活中还有谁让我操心呢？

为了水蛭之故，我像一个渔夫一般躺在这个沼泽旁，而我伸出的手臂已经被咬了十次了，现在还有一条更漂亮的水蛭要来吸我的血，那就是查拉图斯特拉自己了！

啊，幸福！啊，奇迹！且让这个引诱我到此沼泽里来的日子得到称赞吧！且让这个今天活着的最优秀的、最有活力的吸血器得【311】到称赞吧！且让查拉图斯特拉这个伟大的良知之血蛭得到称赞吧！”——

被践踏者如是说；而查拉图斯特拉对他的言辞及其文雅而敬畏的态度感到高兴。“你是谁啊？”查拉图斯特拉问道，并且把手伸向他，“在我们之间许多事情有待解释和澄清：不过我以为纯净的大白天就要到了。”

“我是精神上有良知者，”被问者答道，“而且在精神事情上，很难发现有人比我更加严格、更加紧密和更加坚强的了，除了我学习的榜样，即查拉图斯特拉本人。

宁可一无所知，也胜于对许多事物一知半解！宁可成为一个独立自主的傻子，也胜于成为一个由他人决定的智者！我——要探寻根基：

——这个根基是大还是小，这有什么要紧的呢？这个根基是泥潭还是天国，这有什么要紧的呢？对我来说，一手宽的根基足矣：只要它真的是基础和基地！

——一手宽的根基：人们便能在上面立足了。在真正的知识良知中，是没有什么大和小可言的。”

“那么，你兴许是一位水蛭专家吧？”查拉图斯特拉问道，“你这个有良知者，你在穷根究底地探究水蛭吗？”

“查拉图斯特拉啊，”被践踏者回答道，“这可是一件无比艰巨的事，我怎么敢做这件事呢！

我所掌握和熟知的，不过是水蛭的头脑：——这就是我的世界！

而且这也是一个世界！但请原谅，这里表露出我的骄傲，因为我在这方面找不到旗鼓相当的同类。因此我说‘我以此为家’。

我已经多么长久地探究了这一点，也就是水蛭的头脑，以至于在这里，那滑溜的真理再也不会从我这里溜掉了！这里是我的领地！

【312】——为此我抛开了其他一切，为此其他一切对我都变得一模一样；而紧挨着我的知识的，乃是我的黑暗的蒙昧无知。 [注685](#)

我的精神良知就这样要求我，我只需知道一件事，而无须知道其他一切：我厌恶所有精神上的半吊子，所有阴暗者、飘浮者和空想者。

在我的诚实终止的地方，我是盲目的，而且也意愿成为盲目的。 [注686](#) 但在我意愿有所知的地方，我也意愿成为诚实的，也即意愿成为严酷的、严格的、狭隘的、残忍的、无情的。

查拉图斯特拉啊，你曾经说过‘精神乃生命的自我切割’， [注687](#) 这一

点引导并且引诱我听从你的教导。而且真的，我用自己的鲜血丰富了自己的知识！”

——“从表面看来是这样，”查拉图斯特拉插上话来；因为这位有良知者赤裸的手臂上依然在不停地流血。因为有十只水蛭咬过这同一只手臂。

“啊，你这个奇妙的家伙，这样一个表面，也就是你本人，教给我多少东西啊！而且，我也许不能把所有东西都灌注到你那严厉的耳朵里！

好吧！我们在此分手吧！不过我倒是愿意再看到你。这条路向上通往我的洞穴：今夜你该成为我亲爱的宾客！

我也乐意对你的身体作些补偿，因为查拉图斯特拉用脚踩了你：我正想着这事呢。不过现在有一阵苦难的呼声，要我赶紧离你而去。”

查拉图斯特拉如是说。

【313】65 . 魔术师 注688

—

而当查拉图斯特拉绕过一块岩石时，他看到下面不远处，在同一条路上，有一个人像癫狂者一般甩着四肢，最后俯身跌倒在地上了。“停住！”查拉图斯特拉对自己的心灵说道，“那人一定就是发出糟糕的苦难呼声的高等人了，——我要去看看是不是可以救救他。”但当他跑到那人躺着的地方时，他看到的却是一个目光呆滞、浑身战栗的老人；而且，不论查拉图斯特拉如何费劲地要把他扶起来，想让他重新站起来，结果都是徒劳。甚至，这个不幸的人似乎也没有发觉有人在他身边了；相反，他总是以感人的神情四下张望，有如一个为全世界所遗弃的孤独者。而到最后，经过阵阵战栗、痉挛和蜷缩，他开始了下面一番悲叹：

谁来温暖我，谁依然爱着我？

给我温热的手！

给我心灵的火盆！

我躺倒了，寒战着，

犹如半死人，要有人来温暖双脚——

啊！因为未知的高烧而颤抖，

由于尖锐而凛冽的霜箭而战栗，【314】

为你所追猎，思想！

不可名状者！隐蔽者！恐怖者！

你这阴云背后的猎人啊！

我被你的雷电击倒了，

你讥讽的眼睛从黑暗中注视着我：

——我就这样躺着，

弯曲，蜷缩，

为一切永恒的苦难所折磨，

被你所击中，

最残忍的猎人，

你这未知的——上帝！

更深地打击吧，

再来一次打击！

把这心灵刺穿、破碎吧！

以钝牙般的箭矢

这痛苦的折磨意欲何为？

你又看着什么，

以幸灾乐祸的诸神的电眼

没有厌倦于人类的痛苦？

你并不想杀害，

而只是折磨、折磨？

为何要——折磨我，
你这幸灾乐祸的未知的上帝啊？——

哈哈！你悄然到来了？

在这般午夜时分

你想要什么？说吧！

你排挤我，压迫我——

哈！已经太贴近了！

滚开！滚开！

你听到我在呼吸，

你窃听我的心跳，【315】

你这嫉妒者啊——

可你嫉妒什么？

滚开！滚开！这梯子何用？

你想要进入 吗，

登上心灵，

登入我最隐秘的

思想？

无耻者啊！未知者——窃贼！

你想要窃取什么，

你想要探听什么，

你想要拷问什么，

你这施刑者！

你——刽子手上帝！

抑或我该像狗一样，
在你面前打滚么？
尽心投入，欢欣而忘我，
向你——摇尾示爱？
徒劳啊！刺得更深远些吧，
最残暴的毒刺！不，
我不是狗——只是你的猎物，
最残暴的猎人啊！
你那最高傲的俘虏，
你这乌云背后的强盗！
终于说出来吧，你这个
拦路抢劫者，想从我 这里要些什么？
你这为闪电掩盖者！未知者！说吧，
你想要 什么，未知的上帝？——

怎么？要赎金？

【316】你想要多少赎金啊？

就多要吧——我的高傲这样劝告！

而且长话短说——我的别一种高傲这样劝告！

哈哈！

我——你想要吗？我？

我——整个？……

哈哈！

折磨我，你这个傻子，

你要拼命毁掉我的高傲吗？

给我爱吧——谁还来温暖我？

谁依然爱着我？——给我温暖的双手，

给我心灵的火盆，

给我，给这最孤独的人，

以冰块啊！那七层厚的冰

教人渴望仇敌，

渴望那仇敌本身，

给予吧，最残暴的仇敌，

就是委身于我，

给我——你自己！——

离去了！

他自己逃遁了，

我最后的唯一同伴，

我的大仇敌，

我的未知者，

我的刽子手上帝！——

——不！回来吧，

带着你全部的折磨！

回到最孤独的人那里

回来啊！

我的所有泪泉

向着你奔流！

还有我最后的心灵火焰——【317】

为你 而闪亮！

啊，回来吧，

我未知的上帝！我的痛苦！我最后的——幸福！ [注689](#)

二

——而到这里，查拉图斯特拉再也忍不住了，拿起他的手杖，尽力向悲叹者打去。“停止！”他对悲叹者叫喊起来，带着愤怒的笑声，“停止，你这个戏子！你这个伪币铸造者！你这个彻头彻尾的骗子！我是完全了解你的！

我要立即就使你有温暖的脚，你这邪恶的魔术师，我完全懂得为你这种人——生火取暖！”

——“算了吧，”那老人说，从地上跳了起来，“别再打了，查拉图斯特拉啊！我这样做只是好玩嘛！

这种事是我的把戏；我这样考验你，原是想试试你自己！而真的，你完全把我看穿了！

可是，连你——也没有给我任何小小的考验：你是强硬的，聪明的查拉图斯特拉啊！你用自己的‘真理’狠狠地打击我，你的棒向我强求——这种 真理！”

——“别谄媚了，”查拉图斯特拉答道，仍然激动难平，阴森森地看着，“你这个彻头彻尾的戏子！你真虚伪：你干嘛也来谈什么——真理！

你这只孔雀中的孔雀，你这虚荣之海，你在我面前扮演什么 呢？你这个邪恶的魔术师，当你以这种形象悲叹时，我该相信谁 啊？”

“精神忏悔者啊，”那老人说，“这个就是——我所扮演的：你自【318】己就曾发明过这个词嘛—— [注690](#)

——这个诗人和魔术师，终于用他的精神来反对自己，这个转变者，因自己的恶知识和坏良心而冻死。

而且只管承认吧：查拉图斯特拉啊，过了好久，你才发现我的把戏

和谎言的！当你用双手抓住我的头时，你是相信 我的苦难的，——

——我听到你在悲叹‘人们太不爱他了，太不爱他了！’我欺骗你到这份上，对此我内心的恶意不免欢喜。”

“你可能已经欺骗了比我更加精明的人，”查拉图斯特拉冷然说道。“我是不对骗子设防的，我必须 毫无谨慎之心：我的命运意愿如此。 [注691](#)

然而你——必须 欺骗：此即我对你的认识！你必须始终是有二重、三重、四重和五重意思的！连你现在所表露的，对我来说也早就不够真实和不够虚假了！

你这恶劣的伪币铸造者，你如何可能做别的！即使你在医生面前裸示自己，你依然会粉饰自己的疾病。 [注692](#)

刚才你就这样在我面前粉饰自己的谎言，你说：‘我这样做只是 好玩嘛！’其中也含着严肃，你真是 带着些精神忏悔者的气质！

我完全猜中你了：你已经成了所有人的蛊惑者，但对于自己，你却再也没有留下谎言和狡计，——你已经对自己解魔了！

你收获了厌恶，以之作为你的唯一真理。你那里再也没有话是真的，除了你的嘴：也就是说，粘在你嘴上的厌恶。”——

——“你究竟是谁啊？”到这时，那个老魔术师愤然叫道，“谁敢【319】跟我，当今世上最伟大的人，这样来说话啊？”——而他眼里有一道绿光射向查拉图斯特拉。但很快他又变了神情，悲伤地说：

“啊，查拉图斯特拉，我厌倦了，我厌恶自己的把戏，我并不伟大，我伪装什么啊！可是，你一定知道——我曾追求过伟大！

我曾想装成一伟大者，而且劝许多人相信：然而，这种谎言超出了我的能力。我为此而心碎。

查拉图斯特拉啊，一切在我都是谎言；但我心碎了——我这种心碎是真的！”——

“这是你的光荣，”查拉图斯特拉环顾周边，黯然地说，“这是你的光荣，你曾追求伟大，但这也出卖了你。你并不伟大。

你这恶劣的老魔术师啊，你已经厌倦于自己，并且道出：‘我并不伟大’，这 是你最优秀和最诚实的地方，是我尊敬你的地方。

在这方面，我尊敬你为一个精神忏悔者：即使只是一丁点儿，但在这个瞬间你是——真实的。

可是说吧，你在我的 树林和岩石中间寻找什么？还有，你躺在我的路上，是要对我做何种考验呢？——

——你为何要试验我？”——

查拉图斯特拉如是说，两眼闪闪发光。那老魔术师沉默了一会儿，然后说：“我试验你了吗？我——只不过是寻找。

查拉图斯特拉啊，我在寻找一个真实者、正义者、简单者、清晰者，一个十分真诚的人，一个智慧的容器，一个知识的圣徒，一个伟大的人！

查拉图斯特拉啊，难道你不知道么？我在寻找查拉图斯特拉！”

——这时候，两人间出现了久久的沉默；而查拉图斯特拉则沉【320】湮于自身，因而闭上了眼睛。但他随即回过神来，回到自己的交谈者身上，一把抓住那个魔术师的手，很客气而不无狡诈地说：

“好吧！这条道路通到那上面，就是查拉图斯特拉的洞穴。在那里，你可以找到你想找的人。

而且可以请教我的动物们，我的鹰和蛇：它们会帮你寻找的。我的洞穴可是蛮大的。

我自己——诚然还不曾见过任何伟大的人。在今天，最敏锐的眼睛也看不到什么是伟大的。这是群氓的国度。

我已经发现了这种人，伸展四肢，自吹自擂，而民众叫道：‘看哪，一个伟大的人！’然而一切风箱又有何用！到最后还不是泄了气。

一只青蛙气鼓得太久最终就会爆裂：于是就泄了气。 注693 刺一个鼓胀的肚子，在我看来是一种很好的消遣。听着，孩子们！

今天是群氓的时代：还有谁知道 什么是伟大什么是渺小！谁有幸找到了伟大！唯有傻子：傻子成功了。

你在寻找伟大的人，你这奇怪的傻子？谁教 你的？如今是时候吗？啊，你这糟糕的寻找者，你要试验我——什么呢？”——

查拉图斯特拉如是说，心里极为宽慰，笑着继续走自己的路。

然而，在查拉图斯特拉离开了那个魔术师之后不久，他又看到有人坐在他的路上，那是一个黑黑的高个儿男人，脸容瘦削而苍白：这个人使查拉图斯特拉殊为恼火。“苦啊，”他对自己的心灵说道，“那儿又坐着一个伪装的苦恼者，我想是属于教士类型的：这些人 想要在我的领地里做什么呢？

怎么！我刚刚逃脱了那个魔术师：难道必得又有一个妖术士来拦我的路吗，——

——某个作法事的巫师，某个阴暗的受上帝恩宠的奇迹创造者，某个抹了圣油的世界诽谤者，但愿魔鬼把他带走！

但魔鬼永远不在他该在的地方：他总是来得太迟，这该死的侏儒和跛子！”——

查拉图斯特拉在心里不耐烦地如是咒骂，并且思忖着怎样掉转目光躲过这个黑黑的男人：但看哪，却发生了另一件事。因为就在同一时刻，那坐着的人已经看见了查拉图斯特拉；而且就像一个碰到了意外之喜的人一般，这人跳了起来，走向查拉图斯特拉。

【322】“不管你是谁，你这个漫游者，”他说，“请帮助一个迷路者、一个寻找者、一个老人吧，他在这里很容易受伤害的！

这里的世界对我来说是陌生而遥远的，我也听到过野兽在咆哮；而那个曾能为我提供保护的人，自己也不再存在了。

我寻找的是最后的虔敬的人，一个圣徒和隐士，他独自在森林里，还不曾听说如今人人都知道的事。”

“如今人人都知道什么 啊？”查拉图斯特拉问道。“难道是这件事，即全世界都曾信仰的那个老上帝不再存活了？” [注695](#)

“就是你说的，”那老人悲伤地答道。“我服侍过这个老上帝，直到他的最后时辰。

而现在，我辞职了，没了主人，却依旧不自由，也不再有一刻的快乐，除了在回忆中。

因此我登到这山上来，让我最后为自己搞一个庆典，就像一个老教皇和教父要做的：因为你要知道，我就是最后一个教皇！——一个带有虔敬的回忆和礼拜的庆典。

但现在，他自己已经死了，那个最虔诚的人，那个森林里的圣徒，他常常用歌唱和呢喃来赞美上帝。 [注696](#)

当我找到他的小屋时，我再也找不到他本人，——里面倒是有两匹

狼，它们为他的死而哀叫——因为所有动物都是爱他的。于是我跑了。

难道我就这样白白来这森林和山上了？于是我心里下了决心，要寻找另一个人，他是不信奉上帝的人们当中最虔敬者——，我要寻找查拉图斯特拉！”

这老人如是说，并且用锐利的眼光注视着站在他面前的人；而查拉图斯特拉抓住了这个老教皇的手，久久地、惊奇地审视着他。

然后他说：“看哪，你这个可敬者，何等美丽而修长的双手啊！【323】这是一个总是赐福于人的手。而现在，这双手抓住了你要寻找的人，就是我查拉图斯特拉。

我就是那个不信神的查拉图斯特拉，说过‘谁比我更不信神，使得我乐于受他的指导？’”——[注697](#)

查拉图斯特拉如是说，他的目光看穿了老教皇的想法和隐秘之念。最后这个老教皇说：

“谁最多地热爱和占有上帝，谁也就最多地失去了上帝——：

——看哪，现在我们俩人当中，我自己一定是更不信神的了？然而有谁可能因此而高兴呢！”——

“你服侍上帝直到最后”，一阵深深的沉默后，查拉图斯特拉若有所思地问道，“你知道上帝是怎么死的吗？人们说是同情把他扼杀的，这是真的吗？

——人们说上帝看到人类悬挂于十字架上，说上帝并且无法忍受他对人类的爱成了自己的地狱，最后成了他的死亡，这是真的吗？”——

老教皇却没有作答，而是带着一种痛苦而阴郁的表情，胆怯地看着周边。

“让他去吧，”长久地深思之后，查拉图斯特拉说，始终还直直地望着那个老教皇。

“让他去吧，他已经完了。尽管你一味说这个死者的好，这事令人尊敬，[注698](#)但你与我一样知道他是谁；而且他走的是一些奇怪的道路。”

“在三只眼面前来讲，”那个老教皇开心起来（因为他瞎了一只眼），“上帝方面的事情，我比查拉图斯特拉本身更清楚些——而且也该如此。

我的爱长年服侍他，我的意志完全追随他的意志。然而，一个好的侍者知道一切，也包括其主人对自身隐瞒起来的一些东西。

他是一个隐蔽的上帝，充满了隐秘之物。真的，他竟得了个儿子，不外乎偷偷摸摸的。他的信仰之门上明摆着奸情。 注699

【324】谁把他当作爱的上帝来赞颂，就没有把爱本身想得十分崇高。莫非这个上帝不也想成为法官么？然而爱者之爱，乃是超越赏与罚的。

当他年轻时，这个来自东方的上帝，那时候他冷酷而力求复仇，并且建造了一座地狱而取悦于他的宠爱者。

但终于他变得苍老、柔和、脆弱、慈悲了，与其说像一位父亲，倒不如说更像一位祖父，而尤其像一位摇摇晃晃的老祖母。

他坐在那儿，干瘪无力，在火炉角落里，因为自己虚弱的双腿而忧虑，厌倦了世界，厌倦了意志，而且某一天终于窒息于自己太过伟大的同情了。”——

“你这个老教皇，”查拉图斯特拉这时插话说，“你是亲眼看到了这个吗？事情很可能是这样的结局：可以这样，也可以别样。当诸神赴死时，总有多种死法的。

不过好吧！无论如何，这样那样——反正他已经完了！他与我的耳趣味不合，我不想在背后说他更恶劣的了。

我爱可以明见和直说的一切。但他——你这个教士，你是知道的呀，他身上带有你的气质，属于教士类型——他是多义的。

他也是不清晰的。这个愤怒者，因为我们理解不了他，他便对我们大光其火！但他为什么不讲得更干净利落些？

而且，如若原因在于我们的耳朵，为什么他给了我们听不懂他的耳朵？如若我们的耳朵里有污垢，那好吧，是谁把它放进去的呢？

这个没有满师的陶匠，他做坏了太多的东西！但为着自己做得不好，他却对自己的陶器和作品进行报复，——这乃是一种有悖于好趣味的罪过。

即便在虔诚中也有好的趣味：这种好趣味终于说‘滚吧，这样

【325】一个上帝！宁可没有上帝，宁可自己造成自己的命运，宁可成为傻子，宁可自己成为上帝！”

——“我听到什么了啊！”到这时，尖着耳朵的老教皇说道，“查拉图斯特拉啊，有了这样一种不信，你就是更为虔诚的，甚于你信仰！你内心的某个上帝使你皈依于自己的不信神。

使你再也不信仰某个上帝的，难道不就是你的虔诚本身吗？而且，你那过大的诚心也还将引导你超越于善与恶！

不过看哪，还为你留下什么呢？你有眼、手和嘴，这些永远都注定是为了祝福的。人们不唯用手祝福。

在你近旁，尽管你想要成为最不信神者，但我却嗅到一种隐秘的长久祝福的圣洁芳香：我于是变得愉快而痛苦。

查拉图斯特拉啊，让我做你的宾客吧，就一夜的宾客！现在，世上没有地方比在你这里更让我感到愉快！”——

“阿门！竟是这样！”查拉图斯特拉大为惊奇，“这条道路通到那上面，就是查拉图斯特拉的洞穴。

真的，我本来是很愿意亲自陪你上去的，你这个可敬者，因为我爱所有虔诚的人。但现在有一种痛苦的呼叫在急迫地呼唤我，要我离你而去。

在我的领地，没有人会受到伤害的；我的洞穴是一个良好的安全港湾。而且，我最喜欢使每个悲伤者重新在坚固的地方站稳脚跟。

然而，谁能卸下你肩上的重重忧郁呢？对于此事，我是太虚弱了。真的，我们还要长久地等待，直到有人重又唤醒你的上帝。

【326】因为你的老上帝不再存活了：他是彻底死了。”——

查拉图斯特拉如是说。

67．最丑陋的人 [注700](#) 【327】

——查拉图斯特拉复又徒步穿过群山和森林，眼睛寻寻觅觅，但哪里也看不到他想要看见的人，也就是那个受着大痛苦和大声叫苦的人。不过在整个路上，他心生欢快，且颇有谢恩之情。“可这一天，”他说道，“倒是赠我何等美好的事物呢，补偿了今天的不妙开端！我找到了何等稀奇的谈话者啊！

现在我要长久地咀嚼他们的话语，犹如咀嚼好谷粒；我的牙齿当把它们碾碎磨细，直到它们如同牛奶一般流入我的灵魂！”——

而当这路又绕过一块山岩，风光一下子变了样，查拉图斯特拉进入了死亡的领地。这里高耸着黑色和赤色的巉岩：没有青草，没有树木，没有鸟声。因为这是一个所有动物、甚至连猛兽都要逃离的峡谷；只有一种丑恶的、臃肿的、绿色的蛇，当它们衰老之时来到了这里，要在这

儿老死。因此，牧人们把这个峡谷名为：死蛇谷。

然而，查拉图斯特拉却沉浸于一种黑暗的回忆中了，因为他似乎觉得，他曾一度置身于这个峡谷里。而且，大量沉重的东西加压【328】于他的心思上：于是乎他放慢了脚步，且越来越慢，终于停了下来。但当他睁开眼睛时，他却看见了某个坐在路旁的东西，长得似人又非人，是某种无以言表的东西。而且，查拉图斯特拉一下子感到大羞耻，因为他亲眼看到了这样的一个东西：他的白发根部都羞红了，于是掉转了目光，提起了脚，要离开这个糟糕的地方。但这时候，死寂的荒野发出了声音：从地里发出汩汩噜噜的声音，有如黑夜里水汩汩噜噜地流过堵塞了的水管；而且最后，它变成一种人的声音和人的话：——这话如是说：

“查拉图斯特拉！查拉图斯特拉！猜解我的谜吧！说吧，说吧！什么是对于见证人的报复？”

我要把你引诱回来，这里是平滑的冰层！留神，留神，别让你的高傲在这里摔断了腿！

你这高傲的查拉图斯特拉啊，你自以为聪明！那么，倒是猜解我的谜嘛，你这个冷酷的怪人，——这个谜就是我！倒是说呀：我是谁？”

——然而当查拉图斯特拉听到了这些话，——你们一定会认为他心里发生了什么事吧？同情侵袭了他；而且他一下子跌倒了，就像一棵长久抵抗许多伐木者的橡树，——沉重地，突然地，甚至使那些想要使它倒下的人们都大吃一惊。但他立即又从地上站了起来，他的面貌变得冷酷了。

“我是认识你的，”他以响亮的声音说，“你是上帝的谋杀者！让我走吧。

你不能忍受 看见你的人，——总是看见你，而且彻底地看透你的人，你这最丑陋者啊！你报复的是这种证人！”

查拉图斯特拉如是说，就想离开了；可是这个无以言表的人物抓住了他的一个衣角，重新开始咕噜，找话来说。“留下吧！”他终于说——

【329】——留下吧！别走掉了！我猜到是哪把斧头把你砍倒在地上的：祝福你，查拉图斯特拉啊，祝你重又站立起来！

我完全知道，你猜到了那个杀死他的人是何种心情，——那个上帝的谋杀者。留下吧！坐到我身边来，这并非徒然。

要不是你，我想要走向谁啊？留下来吧，请坐！可是别盯着我看！也尊重一下——我的丑陋！

他们迫害我：眼下你 就是我最后的避难所了。不是 用他们的仇恨，不是 用他们的差役：——啊，我嘲笑这样的迫害，感到骄傲而欢欣！

古往今来，难道所有的成就不都在深受迫害者身上么？而且深受迫害者容易学会跟随：——如若他一度——落后了！但这正是他们的同情——[注701](#)

——正是他们的同情，是我要逃避的，使我逃向你。查拉图斯特拉啊，保护我，你是我最后的避难所，你是唯一猜透我的人：

——你猜到了那个杀死他 的人是何种心情。留下吧！如若你一定要走，你这个急躁者：那么，别走我来时走的路。这条 路糟透了。

你生我的气么，因为我结结巴巴地讲了太久？因为我竟劝起你来了？但你要知道，这就是我，最丑陋的人，

——我也有着最大、最重的双脚。我 走过的地方，路便糟透了。我踏坏了所有的路，使它们蒙羞。

而你从我身旁走过去，默然无声；你面红耳赤，我看清楚了：我因此把你认作查拉图斯特拉。

别的任何人或许都投我以施舍、同情、眼光和言语。但为此——我还不配当乞丐呢，这是你猜到了的——

——为此我还太过富有，富于伟大，太过可怕，最为丑陋，最不可言表！查拉图斯特拉啊，你的羞耻是对我的尊重！

我艰难地摆脱了同情者的拥挤，——使得我能找到一个唯一【330】的人，在今天来传授“同情是强求的”之类——那就是你啊，查拉图斯特拉！

——无论是一个上帝的同情，还是人类的同情：同情总与羞耻背道而驰。而且，不愿救助可能比那种急人所难的德性更高贵。

然而现在，所有微末小人都把这个 叫做德性本身了，也即同情：——而对于伟大的不幸，对于伟大的丑陋，对于伟大的失败，他们毫无敬畏之感。

我要超出所有这些而展望出去，就像一条狗越过蜂拥的羊群之背而眺望。这些都是微末的、长着好毛的、善意的、灰色的人们。

如同一只鹭鸶仰着头，以蔑视之态越过浅湖而眺望：我也这样越过灰色的小波浪、意志和灵魂的涌动而展望开去。

太久了，人们一直给予他们权利，给予这些微末小人：所以，人们

终于也给予了他们权力——现在他们教导说：‘唯有微末小人们说好的才是好的。’

而且，今天所谓‘真理’乃是那说教者所讲的话，这说教者本身就来自他们当中，是微末小人们的那种奇怪的圣徒和代言人，他证明自己说‘我——就是真理’。 [注702](#)

这个过分苛求者早就使小人们趾高气扬了——当他教导说‘我——就是真理’时，他传授的不是小错误。

一个过分苛求者曾得到过更礼貌的回答么？ [注703](#) ——可你，查拉图斯特拉啊，从他身旁走了过去，并且说：‘不！不！决不啊！’

你对他的错误提出警告，你第一个对同情提出警告——不是对所有人，也不是不对任何人， [注704](#) 而是对你自己和你的同类。

你羞于那伟大苦难者的羞耻；而且真的，当你说‘有一片大乌云来自同情，当心啊，你们人类！’

【331】——当你教导说‘一切创造者都是冷酷的，一切伟大的爱皆超越他们的同情’：查拉图斯特拉啊，你在我看来是多么熟习于气候！ [注705](#)

可是你本人——也得警告你自己提防你的 同情！因为许多人正在走向你，许多受苦者、怀疑者、失望者、溺水者、冷冻者——

我也要警告你提防我。你猜解了我最好、最坏的谜，我自己以及我的所作所为。我认识把你伐倒的那把斧头。

然而他——必定要 死去：他以看见一切 的眼睛观看，——他看见了人类的幽深和根基，人类所有隐秘的耻辱和丑陋。

他的同情不知羞耻：他爬进我最肮脏的角落里了。这个最好奇者、过于纠缠者、过于同情者必定要死去。

他总是看着我：我要报复这样一个证人——不然自己就不想活了。

上帝看见一切，上帝也看见了人类：这个上帝必定要死去！人类不能容忍 这样一个证人活着。”

最丑陋的人如是说。而查拉图斯特拉却站起身来，准备离开：因为他内心感到不寒而栗。

“你这个不可言表者，”他说，“你警告我别走你的路。为感谢起见，我要向你赞美我的路。看哪，那上面就是查拉图斯特拉的洞穴。

我的洞穴大而深，有许多角落；在那里，最隐晦者都能找到自己的隐藏之处。而且紧挨着洞穴，是各种爬行的、飞翔的、跳跃的动物们的无数藏身窍门。

你这个被驱除者，你是把自己驱除出来了，你不想在人类和人类的同情中居住吗？好吧，那就像我一样做！那么你就向我学习吧；唯有行动者才能学习。 注706

【332】而且，首先跟我的动物们谈话吧！最骄傲的动物和最聪明的动物——它们很可能是我们俩的合适顾问！”——

查拉图斯特拉如是说，走自己的路，比以前更若有所思，也更缓慢了：因为他问自己许多事，而几乎不知如何回答。

“人类可是多么可怜啊！”他心里想，“是多么丑陋，多么急喘，充满了多么隐蔽的羞耻！

人们对我说，人类是爱自己的：这种自爱必定是多么伟大啊！这种自爱有多少是针对自身的蔑视啊！

包括这个人也自爱，有如他蔑视自己一样，——在我看，他是一个伟大的爱者，也是一个伟大的蔑视者。

我还没有找到一个更深刻地蔑视自己的人：甚至这一点 也是高度。哎呀，这个 让我听到其呼叫声的人，莫非是更高等的人么？

我爱伟大的蔑视者。而人是某种必须被克服的东西。”—— 注707

68. 自愿的乞丐 注708 【333】

当查拉图斯特拉离开那个最丑陋的人时，感觉冰冷而孤独：因为有许多寒意和孤独透入了他的心思，所以连他的四肢也变得更寒冷了。但他愈行愈远，忽上忽下，时而经过绿草地，时而也经过荒芜而多石的河床，那里也许曾有一道急促的溪水流淌过：这时候，他一下子又感到温暖而热烈些了。

“我到底怎么了呢？”他问自己，“有某种温暖而活泼的东西使我心旷神怡，那东西一定是在我的近旁。

我已经少有孤独了；无意的伴侣和兄弟们在我周围漫游，他们温热的呼吸触动了我的灵魂。”

可是，当他窥探四周，寻找他的孤独的慰藉时：看哪，那里有一群牛并立于一个高地上；它们的临近和气味温暖了他的心。但这些牛似乎在热心地聆听一位讲话者，并不注意走近的人。而当查拉图斯特拉充分靠近它们时，他清楚地听到有一种人的声音从牛群中发出来；显然地，

牛群全都把头转向了这个讲话者。

【334】查拉图斯特拉于是奋力跳上前去，把牛群驱散，因为他担心这里有人受害了，那是牛的同情难以救助的。但在这点上，他估计错了；因为看哪，那里有一个人坐在地上，似乎在对动物们讲话，要它们不要怕他，那是一个和气的人，登山说教者，眼里宣讲着善意本身。“你在这里寻找什么啊？”查拉图斯特拉惊异地叫了起来。

“我在这里寻找什么？”他回答道，“寻找你所寻找的同一个东西，你这捣乱者！那就是大地上的幸福。

而为此我就要向这些牛学习。因为，你要知道，我已经跟它们讲了半个上午的话了，正好它们想要答复我呢。可你为什么要干扰它们？

除非我们转变，变得像牛一样，不然我们就不能进入天国。因为我们应当向它们学习一件事，就是：反刍。 [注709](#)

而且真的，即使人赢得了整个世界，而没有学会这件事，即反刍：那又有何用！人就脱不了自己的悲苦。 [注710](#)

——人的大悲苦：如今它被叫做厌恶。今天谁的心、嘴、眼里不是充满了厌恶呢？包括你！你也一样！但看看这些牛吧！”——

这个登山说教者如是说，然后把自己的目光转向了查拉图斯特拉，——因为他此前一直慈爱地盯着牛群——：而这时他变了样。“我在同谁说话呢？”他惊恐地叫道，一下从地上跳了起来。

“这是毫无厌恶的人，这是查拉图斯特拉本人，这是大厌恶的克服者，这是查拉图斯特拉本人的眼、嘴、心。”

他如是说着，同时亲吻他的谈话对象的手，眼里涌动着泪水，表情整个就是一个突然从天空获得珍贵礼物和宝玉的人。而牛群【335】注视着这一切，感到惊奇。

“别谈论我，你这奇异者！可爱者！”查拉图斯特拉说，抑制住自己的柔情，“先对我说说你自己吧！难道你不是那个自愿的乞丐，曾抛弃了一件大财富，——

——你羞于自己的财富和富裕，逃往最贫困者那里，把自己的丰富和心灵馈赠给他们了？但他们并没有接纳你。”

“可他们没有接纳我，”自愿的乞丐说，“是的，你是知道的。所以我最后走向了动物们，走向这群牛了。”

“那么你该了解了，”查拉图斯特拉打断了这讲话者，“适当地给予是比适当地获取更困难的，而且善于赠予乃是一门艺术，是表现善良的终

极的、极妙的大师艺术。”

“尤其在今天，”自愿的乞丐答道，“因为在今天，一切卑贱者都暴动了，又战战兢兢，姿态上盛气凌人：也即具有暴徒姿态。

因为你是知道的，到时候了，那巨大的、糟糕的、长久而缓慢的暴徒和奴隶暴动的时候到了：这种暴动将不断扩张升级！

现在，卑贱者愤怒于一切善行和微末馈赠；而超级富裕者要留神啊！

如今，谁若像大腹瓶子那样从太过细小的瓶颈中滴水：——对于这样的瓶子，人们今天喜欢打断其瓶颈。

贪婪的欲望，暴躁的嫉妒，苦恼的报复欲，暴徒的高傲：这一切都向我迎面扑来。说穷人有福，这话已不再真实。但天国却在牛群中。” [注711](#)

“为何天国不在富人中呢？”查拉图斯特拉试探地发问，同时驱退了亲热地急急跑向这个和气者的牛群。

“你试探我什么呢？”这和气者答道，“你自己比我更明白这事。
【336】查拉图斯特拉啊，但把我驱赶到最贫困者那里去的是什么呢？难道不就是对我们最富有者的厌恶么？

——厌恶财富的囚犯， [注712](#) 他们从每一堆污秽中拾取自己的利益，有着冷酷的眼睛和淫荡的思想，厌恶这些臭气熏天的流氓痞子。

——厌恶这些镀金的、虚伪的暴徒，他们的父辈是扒手，或食尸之鸟，或捡破烂者，有顺从、淫荡、健忘的妻子：——即是说，她们全与娼妓相差不远——

上面是暴徒，下面也是暴徒！今天还有什么“贫”与“富”啊！我已经忘掉了这种差异，——我于是从那里逃遁了，远远的，越来越远，直到我来到牛群这里。”

这和气者如是说，自己喘着气，说话时冒着汗：所以牛群重又惊奇了。但当他如此激烈地说话时，查拉图斯特拉始终微笑着，望着他的脸，而且沉默地摇着自己的头。

“你这登山说教者，当你动用如此激烈的话语时，你是对自己施了暴。你的嘴和眼都胜任不了这样一种激烈。

我以为，连你的胃也对付不了：所有此类愤怒、仇恨和放纵都与之相抵触。你的胃想要更柔软的东西：你不是一个屠夫。

相反，在我看，你是一个吃植物和根茎的人。也许你嚼着谷物。但

无疑地，你讨厌吃肉的快乐，而喜欢吃蜂蜜。”

“你完全猜中了我！”这自愿的乞丐心情轻松地回答说，“我是喜欢吃蜂蜜，我也嚼着谷物，因为我寻找过美味的、令人气息纯净的东西：

——也包括需要长久时间的东西，对于温和的懒人和懒汉来说一天满嘴的劳作。

【337】这牛群当然把这事做得最彻底了：它们为自己发明了反刍和在阳光下卧躺。它们也放弃了所有使心灵鼓胀起来的沉重思想。”

——“好吧！”查拉图斯特拉说，“你也应该看看我的 动物们，我的鹰和我的蛇，——如今在大地上它们是无与伦比的。

看哪，这条路通向上面，就是我的洞穴：今夜你就做它的宾客吧。并且跟我的动物们谈谈动物的幸福吧，——

——直到我自己归来。因为现在一种苦难的呼声在召唤我，要我急忙离开你。还有，如果你在我那儿找到新的蜂蜜，冰冷新鲜的蜂房金蜜：那就吃了它！

但现在，你这奇异者！可爱者！马上离开你的牛群吧，尽管这对你来说可能已经难了。因为它们是你最热情的朋友和导师了！”——

“——除了我最喜爱的一头，”这自愿的乞丐答道，“你本身就很好，比一头牛更好，查拉图斯特拉啊！”

“滚开，滚开！你这恶劣的谄媚者！”查拉图斯特拉凶狠地叫道，“你为何要用这种赞扬和甜言蜜语来败坏我啊？”

“滚开，离开我！”他又一次叫起来，并且向这温和的乞丐挥舞着手杖：而这乞丐急忙跑掉了。

【338】69 . 影子 [注71](#)

而那自愿的乞丐刚刚跑掉，查拉图斯特拉又独自一人了，这时他却听到了身后有一种声音：这声音叫道，“站住！查拉图斯特拉！等一下嘛！是我呀，查拉图斯特拉，是我，你的影子啊！”可查拉图斯特拉没有等待，因为在他山上有着大量的逼促和拥挤，有一种突发的烦恼侵袭了他。“我的孤独去了哪里？”他说道。

“对我来说确实太多了；这山脉蜂拥而密集，我的王国不再归于这个世界了， [注714](#) 我需要新的群山。

我的影子在召唤我么？我的影子算什么啊！就让它跟随我吧！我——要逃离它！”

查拉图斯特拉对自己的心灵如是说，并且逃离了。可他身后的这个影子紧跟着他：结果，很快就有三个奔跑者前后跟着跑起来，前面是那个自愿的乞丐，然后是查拉图斯特拉，第三个也是最后一个，就是他的影子。他们这样跑了不久，查拉图斯特拉发觉了自己的愚蠢，一下子抖落了全部的烦恼和嫌恶。

“怎么的！”他说，“在我们老隐士和圣徒中，难道不是向来就发生过此等最为可笑的事情么？”

真的，我的愚蠢已经在群山长大！眼下我听到六条老傻子的腿前后跟着，啪嗒啪嗒地跑动！

但查拉图斯特拉会害怕一个影子吗？我也终于以为，它的腿【339】比我的更长。”

查拉图斯特拉如是说，眼里和心里都带着笑意，他停下来，飞快地转过身来——而且看哪，他几乎就把跟随自己的影子摔倒在地上了：这个影子跟他这么紧，挨着脚踵，而且也是那么虚弱。当查拉图斯特拉用眼睛检验它时，他惊恐了，犹如碰到一个突如其来的幽灵：这个跟随者看起来是那么细瘦、灰暗、空洞和衰老。

“你是谁啊？”查拉图斯特拉猛然问道，“你在这里做什么啊？你为何自称为我的影子呢？我可不喜欢你。”

“原谅我吧，”这影子答道，“那就是我；如果我不讨你喜欢，那好，查拉图斯特拉啊！我要赞颂你，以及你的好趣味。

我是一个漫游者，跟着你的脚踵走了许久：永远在路上，但没有目标，也没有归宿：所以我委实差不多就是永恒的犹太人了，虽然我不是永恒的，也不是犹太人。

怎么？我必须永远走在路上吗？必须被每一阵风卷起，动荡不定，四处飘零吗？啊，大地，对我来说，你变得太圆了！

我曾落在每一个平面上，犹如倦怠的尘土，我曾在镜子和玻璃窗上入睡：一切皆从我身上取走，毫无给予，我变得细瘦，——我几乎就像一个影子了。

可是你，查拉图斯特拉啊，我随你飞行和游历最久，而且，尽管我对你隐藏起来了，可我仍是你最佳的影子：无论你坐在哪儿，我也坐在哪儿。

我与你一起，游走于最遥远、最冷酷的世界，犹如一个幽灵，自愿飞越于冬日屋顶和冰雪之上。

【340】我与你一起，奋力进入每一片禁地，每一个最恶劣、最遥

远的地方：而且，如果我身上有某个东西堪称德性，那就是，我丝毫不怕任何禁令。

我与你一起，粉碎了我的心灵一向敬重的东西，推翻了一切界石和偶像，追随那最危险的愿望，——真的，我一度跨越了每一种罪恶。

我与你一起，荒废了对言辞、价值和鼎鼎大名的信仰。当魔鬼蜕了皮，他的名号不也脱落了么？也许，魔鬼本身就是——一张皮。

‘没有什么真实的，一切都是允许的’：注715 我这样劝说自己。我全身心地投入最冰冷的水中。啊，我因此多么经常地站在那儿，赤裸裸如赤红的螃蟹！

啊，一切善良和一切羞愧，一切对善人的信仰，于我都已何往啊！啊，我曾经拥有的那种欺诈的天真无邪，善人们及其高贵谎言的天真无邪，都已何往啊！

真的，我太过经常地紧跟真理的脚踵：真理于是就践踏我的头脑。注716 有时我想要撒谎，而且看哪！唯这时候我才击中了——真理。

我弄清楚了太多的东西：现在再也没有什么与我相干了。我所爱的东西不再存活，——我何以还得爱我自己呢？

‘如我喜欢的那样生活，抑或根本就不活了’：我意愿如此，圣徒也意愿如此。然则，唉！我如何还有——喜欢？

我——还有一个目标吗？还有我的帆船要达到的港湾么？

还有一阵好风吗？啊，只有知道驶向何方的人，才知道何种风好，何种风是他的航行之风。

还有什么留给我呢？一颗心，疲惫而狂妄；一种动荡不定的意志；飘忽的翅膀；一个破碎的脊梁。

这样一种对我的家乡的寻求：查拉图斯特拉啊，你完全知道，【341】这种寻求原是我的祸患，它把我吞噬了。

‘哪里是——我的家乡啊？’我探问于此，我寻寻觅觅，而不曾找到。哦，永恒的茫茫四方，哦，永恒的乌何有之乡，哦，永恒的——徒然！”

这影子如是说，听了他的话，查拉图斯特拉的脸拉长了。“你是我的影子！”他终于悲哀地说。

“你的危险不小，你这个自由精神和漫游者啊！你过了一个糟糕的白

天：留心啊，可别得到一个更糟糕的夜晚！

像你这种动荡不定者，终于也会以为一座监狱就是福乐。你可曾见过一个被囚禁的罪犯是怎样睡觉的吗？他们静静地睡着，他们享受着自已全新的安全。

小心提防啊，别让自己最后还为一种狭隘的信仰，一种冷酷、严厉的幻想所囚禁！因为现在每一种狭隘而固定的东西都会蛊惑和引诱你。

你已经失去了目标：唉，你将怎样摆脱和忘怀这种损失呢？因此——你同样也失去了道路！

你这可怜的漫游者、狂热者，你这疲倦的蝴蝶啊！你今晚想歇歇脚，想有一个安居之所吗？那么就去我的洞穴！

这条道路通向我的洞穴。而现在我又要快快离开你。那就像一个影子，已经附在我身上了。

我要独自奔跑，使我四周重又变得光明。为此我还必须长久而快乐地奔忙。但在夜晚，我这儿还有——跳舞！”——

查拉图斯特拉如是说。

【342】70 . 正午 [注717](#)

——查拉图斯特拉跑啊跑，再也没有找到任何人，他孤单一入，总是一再寻觅自己，享受和啜饮自己的孤独，想念着美好的事物，——长达数小时之久。而在正午时分，太阳正好照在查拉图斯特拉头上，他经过一棵弯曲多节的古树，这棵树为一株葡萄藤的浓浓爱意所拥抱，把自己隐藏起来了：上面挂满了金黄色的葡萄，迎候着这位漫游者。于是他突然想要解除一点干渴，为自己摘一串葡萄吃；而当他伸手去摘时，他更想要某个别的东西了：就是想在树旁躺下来，在这完满的正午睡上一觉。

查拉图斯特拉这样做了；而他一躺到地上，在缤纷绿地的宁静和隐秘中，他也就忘掉了自己的那一点干渴，睡着了。因为，正如查拉图斯特拉那句格言所讲的：“有一事比另一事更必不可少。” [注718](#) 只不过他的眼睛依然睁着：——因为它们毫不厌倦，观赏和赞美着这古树以及葡萄藤的爱意。但在睡眠中，查拉图斯特拉对自己的心灵如是说：

安静！安静！世界不是正好变得完美了吗？ [注719](#) 我倒是怎么了啊？

就像一阵轻风，无迹可寻，在平静的大海上跳舞，轻柔地，羽毛
【343】一般轻柔：睡眠——也这样在我身上跳舞。

它 注720 没有使我的眼睛闭拢，它使我的灵魂清醒。它是轻柔的，真的！羽毛一般轻柔。

它劝服我，我不知道怎样？它用讨好的手亲昵地抚摩我，它强迫我。是的，它强迫着我，使我的灵魂舒展开来：——

——我神奇的灵魂，它 注721 变得多么持久和疲倦啊！夜晚恰好在第七天的正午向它走来了吗？ 注722 它已经在美好和成熟的事物之间快乐地徜徉太久了吗？

它长长地伸展，长长地，——更长！它静躺着，我神奇的灵魂啊。它已经品尝了太多好东西，这种金色的悲哀压迫着它，它歪着嘴。

——就像一条船驶入最宁静的港湾：——它倦于漫长的航行和不定的大海，现在正要靠岸。陆地不是更忠实些么？

就像这样一条船靠近海岸，贴紧海岸：——这时只要有一只蜘蛛从岸上到船上织起它的丝就足够了。这时不需要更粗壮的缆绳。

就像这样一条疲惫的船停泊于最宁静的港湾：现在我也这样亲近于大地，忠实、信赖、期待，用最轻柔的游丝与大地相联结。

啊，幸福！啊，幸福！你想要歌唱吗，我的灵魂？你躺在草地上。但这是隐秘而隆重的时刻，没有一个牧人在这时吹响笛子。

害怕吧！炎热的正午安睡于田野。不要歌唱！安静！世界是完美的。

不要歌唱，你这草地飞鸟，我的灵魂啊！甚至于不要低语！看哪——安静！古老的正午睡着了，它蠕动着嘴唇：它不是正在畅饮一滴幸福么——

——畅饮一滴古老的褐色的金色幸福、金色美酒？它倏忽掠过正午，正午的幸福笑了。如是——□一位神灵笑了。安静！——

——“为要幸福，多么微末的一点就足以幸福了！”从前我曾如【344】是说，而且自以为聪明了。但其实那是一种亵渎：现在我学会了这一点。聪明的傻子讲得更好。

恰恰最微末的、最轻柔的、最轻易的东西，一只蜥蜴的蠕动，一种气息，一阵轻拂，一道眼光——微末带来那种最佳的幸福。安静！

——我怎么了：听啊！时光已经飞逝了？我不是坠落了？听啊！我不是已经坠落——于永恒之泉中了？

——我怎么了？安静！它刺我——唉——刺入心灵了？刺入心灵！啊，粉碎吧，把心灵粉碎，在这种幸福之后，在这种刺痛之后！

——怎么？世界不是正好变得完美了吗？变成浑圆而成熟了？啊，那种金色浑圆的成熟——它飞往何方？让我来追赶它！快啊！

安静——（到这里，查拉图斯特拉伸展了一下四肢，感觉自己睡着了。）

“起来！”他对自己说，“你这睡眠者！你这午睡者啊！好吧，起来，你们这两条老腿啊！到时候了，甚至已经超时了，后面还有好几段路等着你们呢——[注723](#)

现在你们已经睡足了，睡了多久呢？半个永恒！好吧，现在起来，我年老的心灵啊！在这样的睡眠之后，你多久方能——醒来？”

（但这时他又重新入睡了，他的灵魂反对他，抵抗他，又躺了下去）——“让我休息！安静！世界不是正好变得完美了吗？那金色圆球的世界啊！”——

“起来！”查拉图斯特拉说，“你这小偷，你这个白日小偷！怎么？总还是伸腰、哈欠、叹息，掉落到深井里吗？”

你究竟是谁啊！我的灵魂啊！”（这时他惊恐了，因为有一道阳光从天而降，落到他的脸上）

【345】“我头上的苍天呀，”他叹息道，坐了起来，“你在注视我吗？你在聆听我神奇的灵魂吗？”

你何时饮吸这滴落在大地万物之上的甘露呢，——你何时饮吸这神奇的灵魂——

——何时，永恒之源泉啊！你这欢快而可怖的正午之深渊！你何时把我的灵魂饮吸回去呢？”

查拉图斯特拉如是说，从树旁他躺卧处站了起来，犹如从一种奇异的酒醉中醒来：而且看哪，这时太阳依然直直地照在他的头顶上。而人们由此有理由相信，查拉图斯特拉当时没有长睡。

71 . 欢迎 [注724](#) 【346】

经过漫长而徒劳的寻找和漫游，天色已晚，查拉图斯特拉方才回到自己的洞穴。而当他站在他的洞穴对面，离洞口不足二十步远，发生了他没有意料到的事情：他重又听到了那尖利的苦难呼声。而且，真是惊

奇！这一次苦难的呼声竟来自他自己的洞穴。但这是一种长长的、多样的、奇特的呼声，查拉图斯特拉清晰地分辨出这呼声是由多种声音复合而成的：尽管从远处听来，它好像是从一张唯一的嘴巴里发出的呼声。

查拉图斯特拉于是朝着自己的洞穴奔去，而且看哪！在这场广播剧之后还有何种戏剧等着他呢！因为他白天碰到过的那些人们都统统坐在一起了：右边的国王和左边的国王、老魔术师、教皇、自愿的乞丐、影子、精神上有良知者、悲哀的预言家以及驴子；而那最丑陋的人已经戴上了一顶王冠，围了两条紫腰带，——因为与所【347】有丑陋者一样，他也喜欢打扮，要漂亮。在这悲伤的群体当中，则站着查拉图斯特拉的鹰，竖起羽毛，惶惶不安，因为它得应答太多以自己的高傲所不屑于回答的问题；而聪明的蛇缠绕在它的脖子上。

所有这一切，查拉图斯特拉都心怀惊异地看在眼里了；然后他以随和的好奇心，查验他的每一个客人，□观察他们的灵魂，□重又感到惊奇了。这当儿，这些聚会者都从座位上站了起来，敬畏地等待着查拉图斯特拉讲话。查拉图斯特拉却如是说：

“你们这些绝望者啊！你们这些奇怪者啊！那么我是听到了你们的苦难呼声么？现在我也知道了，在哪里可以找到我徒然找了一天的那个人，那就是：高等的人——”

——他就坐在我自己的洞穴里呢，这个高等人！但我惊奇什么啊！难道我不是自己用蜜的祭品和我的幸福的狡猾叫声把他们引诱到我这里来的吗？

但我以为，你们不太适宜于相互交往，你们使得彼此间心气不和，你们这些苦难的呼叫者啊，如若你们在此坐在一起又如何？必须首先有某个人到来，

——某个能使你们重新欢笑的人，一个善良而快乐的丑角，一个舞者、一阵风、一个顽童，某一个老傻瓜：——你们以为如何呢？

可要原谅我啊，你们这些绝望者，原谅我在你们面前讲这等微末言辞，真的！在你们这样的客人面前是有失体面的！但你们猜不到，什么东西使我的心灵肆意而为：——

——那就是你们自己和你们的样子，原谅我吧！因为每一个看见绝望者的人，都会变得勇猛。鼓励一个绝望者——每个人都自以为足够强壮！

你们给了我这种力量，——那是一个好礼物，我高贵的客人们啊！一件了不得的宾客礼物！那么，现在就不要对我生气，我也要把我的礼物端给你们。

这里是我的王国，我的领地：但凡是属于我的，今晚今夜也该是你

们的。我的动物们会侍候你们：我的洞穴就是你们的憩息之所！

【348】以我这里为家，没有人会感到绝望，在我的领地内，我会保护每个人，使之免受野兽的侵害。这就是我要提供给你们的第一件：安全！

而第二件则是：我的小手指头。你们先有了这个 小手指，你们便能进而得到整只手，好吧！还要加上心灵！欢迎来此，欢迎，我的客人们！”

查拉图斯特拉如是说，出于爱意和恶意而发笑了。在这一番欢迎辞之后，他的客人们又一次鞠躬，敬畏地沉默了；而右边的国王以客人们的名义来回答他：

“查拉图斯特拉啊，你把手伸给我们，问候我们，我们由此认出你就是查拉图斯特拉。你在我们面前贬低自己；你几乎伤害了我们对你的敬畏之心——：

——但谁能够像你一样，以这样一种高傲来贬抑自己呢？这一点 使我们振作起来，对我们的眼与心来说都是一贴提神妙方。

只要能看到这一点，我们就乐于登上比这座山更高的山了。因为我们作为爱看热闹者而来，我们要来看看什么东西能使我们昏暗的眼睛变得明亮。

而且看哪！我们全部的苦难呼声已经过去了。我们的意识和心灵已然敞开而欣喜。不缺什么了：我们的勇气也变得狂肆。

查拉图斯特拉啊，世上没有什么东西比一种高尚而强壮的意志长得更令人欢欣：此乃世上最美的植物。有了这样一棵树，整个风光便焕然一新。

我要拿五针松来比较，查拉图斯特拉啊，谁能像你一样生长：高大、沉静、刚强、孤立、具有最优良最柔韧的材质、绚丽华美，——

——而最后以强壮而翠绿的树枝向它自己的 领地伸张，直面狂风暴雨以及总是寓居于高处者，探问种种强烈的问题。

——更有力地回答，一个命令者，一个胜利者：啊，谁不想登上高山，去观看这种植物呢？

查拉图斯特拉啊，连阴郁者、失败者也因你这棵树而恢复了神
【349】气，连不安定者也因你的样子而变得安定，治愈了自己的心灵。

而且真的，如今众目睽睽，仰望你的山和树；一种伟大的渴望已经

开启，有些人学着追问：谁是查拉图斯特拉啊？

而且曾经把你的歌声和你的蜂蜜灌入谁的耳朵里了：所有隐匿者、独隐者、偕隐者，突然都对自己的心灵说：

‘查拉图斯特拉还活着吗？再也不值得活了，一切都一样，一切皆徒然：抑或——我们必须与查拉图斯特拉一起生活！’

‘他已经宣告了这么久，为什么还不到来呢？’许多人如是问道；‘孤寂把他吞灭了？[注725](#) 抑或我们应当到他那里去吗？’

现在，孤寂本身腐朽了，破碎了，犹如一座坟墓，破裂了，再也不能保留死者了。人们处处可以看见复活者。[注726](#)

现在，查拉图斯特拉啊，波涛围绕着你的山涨了又涨。不论你的高处有多高，许多人必定要攀升到你这里；你的小舟不会久留于旱地上了。

还有，我们这些绝望者现在来到你的洞穴中了，已经不再绝望了：这就是一个标志和一个预兆，表明更优秀的人们正在通向你的途中，

——因为他本身正在通向你的途中，人类中上帝的最后残余，那就是：具有大渴望、大厌恶、大厌倦的所有人们，——

——所有不想活下去的人们，抑或他们又要学会希望——抑或他们要向你，查拉图斯特拉啊，学会伟大的希望！”

右边的国王如是说，抓住查拉图斯特拉的手就要亲吻；但查拉【350】图斯特拉拒绝了他的敬仰之情，惊恐地后退了，静默而突兀地，有如遁入遥远的远方去了。但过了一小会儿，他又回过神来，以明亮、审视的目光注视着他的客人们，并且说：

我的客人们啊，你们这些高等的人啊，我要用德语清楚地跟你们说话。在这群山之上，我等待的并不是你们。

（“用德语清楚地说话？[注727](#) 上帝见怜啊！”这时左边的国王在一旁说；“大家看，他并不知道可爱的德国人，这位来自东方的智者！

他其实是想要‘用德语粗俗地说话’——那好吧！这在如今还不是最恶劣的趣味呢！”）

“你们可能真的都是高等人罢，”查拉图斯特拉继续说道：“不过对于我来说——你们还不够高大和强壮呢。

所谓‘对于我来说’，意思就是：对在我心中沉默、但不会永远沉默的不屈不挠的精神来说。而且，如若你们都归属于我，那么，可别成为

我的右手。

因为谁若像你们一样靠病态而柔弱的双腿站立，不论他知道还是隐而不宣，他首先都意愿：自己受到爱护。

可是，我并不爱护我的手和我的腿，我并不爱护我的战士：你们怎能适合于我的战争呢？

有了你们，我依然会毁掉我的每一次胜利。只消听到我的隆隆战鼓，你们当中有些人就倒下了。

你们在我看来也不够华美和高贵。为了我的教义，我需要纯净而光滑的镜子；而在你们的镜面上，我自己的形象依然会扭曲变形。

你们肩上担负着某些重荷，某些记忆；某些恶劣的侏儒潜伏于你们的角落里。你们心中也含着隐秘的群氓气。

而且，尽管你们是高等的，属于高等的种类：但你们身上有许【351】多东西是扭曲的和畸形的。世界上没有一个铁匠能为我把你们锤炼成正直模样。

你们只不过是桥梁罢了：但愿高等人能从你们身上迈过去！你们相当于阶梯：那么，别对那个超越你们而登上自己的高处的人发怒！

尽管我也希望有朝一日从你们的后裔中生出一个地道的儿子和完美的继承人：但这事远着呢。你们本身并不是我的遗产和姓氏的归属者。

在这群山之上，我等待的不是你们，我不能与你们一起最后一次下山去。你们到我这儿只是一个征兆，表明已经有高等人正在通向我的途中，——

——并不是 具有大渴望、大厌恶、大厌倦的人们，以及你们所谓的上帝的残余。

——不！不！决不啊！在这群山之上，我等待的是别的人，要是没有他们，我是不愿抬脚离开的。

——等待更高等者、更强壮者、更胜利者、更满怀信心者，等待那些身心方正健全的人们：欢笑的狮子们 必将到来！

啊，我的宾客们，你们这些奇怪者，——你们还没有听到我的孩子们的任何消息吗？还没有听到他们正在通向我的途中吗？

倒是跟我说说我的花园，我的幸福岛，我那新的美好种类呀，——为什么你们不跟我说说这些呢？

对于你们的爱，我要求的就是这种宾客礼物，要你们跟我说说我的

孩子们。为此我是富有的，为此我曾变得贫乏：什么是我没有奉献过的，

——什么是我不会奉献的，就是我拥有一点：这些 孩子们，这些活的植物，我的意志和我的最高希望的这些 生命之树！” 注728

【352】查拉图斯特拉如是说，突然中断了讲话：因为他的渴望向他袭来，由于心灵激动，他闭上了眼和嘴。他的全体客人也都沉默了，静立着，惊慌失措：唯有那个老预言家用手势和表情作着暗示。

72. 晚餐 注729 【353】

到这时，这位预言家打断了查拉图斯特拉及其客人们的问候之辞：就像一个不能浪费光阴的人，他挤到前面，一把抓住查拉图斯特拉的手，叫道：“然而查拉图斯特拉啊！

有一事比另一事更必不可少， 注730 你自己这样说的：那好吧，现在于我，有一事比所有其他事都更必不可少。

有一句话正是时候：你不是请我来吃晚餐 吗？而且这里许多人都是长途跋涉而来的。你不会用空谈来敷衍我们吧？

在我看，你们全体也已经太多地思虑了冻死、溺死、窒息，以及其他肉体的困厄：但没有人想到我的 困厄，那就是饿死的危险——”

（这预言家如是说；而查拉图斯特拉的动物们听了这番话，便都给吓跑了。因为它们看到，他们白天弄回家里的东西还不够填饱一个预言家的肚子呢。）

“加上渴死的危险，”预言家接着说道。“虽然我听到了这里水声潺潺，如同智慧的话语滔滔不绝：但我——是要喝酒 ！”

并非每个人都像查拉图斯特拉一样，生来就是喝水的。水也不适于疲劳和委顿者：我们 当有酒喝，——唯有酒 才能使人立即恢复和即席健康！”

【354】就在预言家渴望喝酒的当儿，左边的国王，那沉默寡言者，也接过了话茬儿。“酒么，”他说，“由我们 来管，我和我的兄弟，右边的国王：我们有足够的酒，——□一头驴子上驮满了酒。所以只缺面包了。”

“面包？”查拉图斯特拉答道，笑了起来。“隐士所没有的恰好只是面包呢。但人不能单靠面包为生， 注731 也要吃好的羊肉，我倒是有两头羊：

——这两头羊，我们得赶紧把它们杀了，加上鼠尾草香料来烹调：我喜欢这样吃的。而且我这里也不缺根茎类和水果类食物，即便对于美食家来说也完全足够了；另外还有胡桃和其他硬壳果可以砸来吃呢。

于是我们一会儿就要美餐一顿。但谁要共餐就必须动手，哪怕是国王。因为在查拉图斯特拉这里，国王也可以当厨师。” [注732](#)

这番建议说到众人的心坎里去了：唯有那自愿的乞丐反对吃肉、喝酒和食用香料。

“你们倒是来听听这个饕餮者查拉图斯特拉嘛！”他风趣地说：“我们到洞穴和高山上来，难道就是为了吃这样一顿饭么？”

现在我固然明白了他曾经教导我们的话：‘小贫值得赞美！’ [注733](#) 还有，为什么他要废除掉乞丐们。”

“要有好心情嘛，”查拉图斯特拉回答他，“就像我一样。守住你的习性吧，你这个卓越之人，磨你的谷子，喝你的水，夸你的菜肴吧：——只要它们使你快乐！

我只是我自己一类人的法律，我不是所有人的法律。但谁属【355】于我，谁就必须有强壮的骨头，也必须有轻捷的双脚，——

——乐于战斗和欢庆，不是阴郁者，不是梦幻者，准备担当最艰难的使命犹如赴宴一般，健康而完好。

最优秀者皆属我辈和我自己；而且，若人们不给我们，那我们就要自取之：——最上等的食物，最清澈的天空，最强壮的思想，最美丽的女人！”——

查拉图斯特拉如是说；但那右边的国王却答道：“稀奇啊！可有人从一位智者嘴里听到过此等聪明的物事么？”

而且真的，这是一位智者身上最稀奇的东西了，尽管对于所有这一切，他都还是聪明的，而非一头蠢驴。” [注734](#)

右边的国王如是说，大感惊奇；但那头驴子却对他讲的话报以恶意的“咿呀”之声。而这就是那顿长长的宴会的开始，史书上所谓的“晚餐”是也。但席间谈论的不是别的，无非是高等的人。

【356】73 . 高等人 [注735](#)

—

当我第一次走向人群时，我做了一件隐士做的蠢事，那是一件大蠢事：我置身于市场上了。

而且，当我向所有人讲话时，我是在向空无一人讲话。而在晚上，走绳演员是我的同伴，还有尸体；我自己也几乎是一具尸体了。

但在次日早晨，我却获得了一种全新的真理：其时我学会了说：“市场、群氓、群氓的噪声以及他们的长耳朵，这些与我何干呢！”[注736](#)

你们这些高等人啊，跟我学习这一点吧：在市场上没有人相信高等人。如果你们想在那儿讲话，那好吧！群氓却眨巴着眼睛说：“我们全体都是平等的。”

“你们这些高等人”，——群氓眨巴着眼睛说——“没有高等人，我们全体都是平等的，人就是人，在上帝面前——我们全体都是平等的！”

在上帝面前！——可现在这个上帝已经死了。而在群氓面前，我们却不想要平等。你们这些高等人啊，离开市场吧！

二【357】

在上帝面前！——可现在这个上帝已经死了！你们这些高等人啊，这个上帝是你们最大的危险。

自从他躺在坟墓里，你们才又复活了。现在才出现伟大的正午，现在高等人才变成——主人！

我的兄弟们啊，你们听懂这话了么？你们恐惧了：你们的心灵晕眩了么？深渊在此向你们迸裂了么？地狱之犬在此对你们狂吠了么？

好吧！来吧！你们这些高等人啊！现在，人类未来之山才有了阵痛。上帝死了：现在我们想要——超人活着。[注737](#)

三

最忧心的人们如今会问：“人类如何保存下来？”然则查拉图斯特拉作为唯一者和第一人，却问：“人类如何被克服？”

超人在我心里，他 是我的首要和唯一，——而且他并不是 人：不是邻人，不是最贫者，不是最苦者，不是最好者——

我的兄弟们啊，人类身上能为我所爱的，在于人类是一种过渡和一种没落。而且即便在你们身上也有许多东西，是令我热爱和希望的。[注738](#)

你们高等人啊，你们有所蔑视，这使我心存希望。因为伟大的蔑视者就是伟大的敬爱者。

你们心生绝望，这是大可尊敬的。因为你们没有学会如何屈服，你们也没有学会耍些小聪明。

【358】因为如今小人们变成了主人：他们全都在宣讲屈服、谦卑、聪明、勤奋、顾忌，以及许多诸如此类的细小德性。

具有女人本性的东西，源自奴隶本性的东西，尤其是群氓杂种：现在，这些要成为主宰人类命运的主人了——可恶！可恶！可恶啊！

这些人 问了又问，不知疲倦：“人类如何能最好、最久、最适意地保存自己？”因此——他们是今天的主人。

我的兄弟们啊，为我克服这些今天的主人吧，——这些小人们：他们是超人的最大危险！

你们这些高等人啊，为我克服这些细小的德性，细小的聪明，沙尘般细微的顾忌，蚂蚁般蠕动的琐碎，可怜的安逸，“大多数人的幸福”——！

还有，你们宁愿要绝望也不要屈服。而且真的，我之爱你们，乃是因为你们今天不知道如何生活，你们这些高等人啊！因为你们 如此生活——最佳！

四

我的兄弟们啊，你们有勇气吗？你们有决心吗？并非 面对见证人的勇气，而是连上帝也不再能正视的隐士之勇气和苍鹰之勇气？

在我看来，冷酷的灵魂、骡子、盲者和醉汉，是不能叫做有决心的。谁知道恐惧 而能强制恐惧，谁看见深渊而能以高傲 应对，那他就有决心的。

谁看见深渊而带着苍鹰之眼，谁以苍鹰的利爪抓住深渊：他就是有勇气的。——

【359】五

“人是恶的，”——所有最智慧的人们都这样安慰我。啊，但愿这话今天依然是真的！因为恶是人类的最佳力量。 [注739](#)

“人必须变得更善和更恶”——我 如是教导说。对于超人的至善，至恶是必需的。 [注740](#)

对于那个小人们的说教者来说，承受人类的罪恶 [注741](#) 可能是好事。但我欢欣于大罪恶，以之作为我的大安慰。——

可此类话语不是说给长耳朵们听的。每一句话也并非都适合于每一张嘴。这些乃是精致而遥远的东西：并不是羊蹄所能攫住的！ [注742](#)

六

你们这些高等人啊，你们以为我在这儿是为了弥补你们做坏的事体么？

抑或，我想要今后把你们受苦者安顿得更舒适些么？或者要为你们这些不安定者、迷路者、登山迷失者指示一条新的捷径么？

不！不！决不啊！你们种类中越来越多、越来越优秀者当归于毁灭，——因为你们会过得越来越恶劣和艰难。唯有这样——

——唯有这样人类才生长到那个 高处，人类为闪电所打击和摧毁的地方：高到够得着闪电 [注743](#) ！ [注744](#)

我的意识和我的渴望朝向少数、长久和遥远之物：你们细小的、大量的、短暂的困苦与我何干！ [注745](#)

在我看来，你们受苦受得还不够呢！因为你们苦于自己，你们还没有苦于人类。如若你们有不同说法，那就是在撒谎！你们全都没有受我受过的苦。——

【360】七

闪电不再损害什么了，这在我是不够的。我并不想把闪电引开：它当学会为我——工作。——

我的智慧就像一朵云，久已积聚起来，它变得越来越宁静和浓黑了。终将 孕育闪电的每一种智慧都会这样做。——

对于今日之人类，我不愿成为光明，不愿被称为光明。这些人——我要使他们目眩：我的智慧的闪电啊！戳坏他们的眼睛吧！ [注746](#)

八

别想要超乎你们能力的什么东西：在那些意愿超出自己能力的人们那里，有一种恶劣的虚伪。

尤其是当他们意愿伟大事物的时候！因为他们唤醒了对于伟大事物的怀疑，这些精巧的伪币制造者和戏子：——

——直到他们终于对自己也虚情假意了，也斜着眼，掩盖起来的蛀洞，用强烈的言辞、招牌式的德性、亮丽的赝品来掩饰。

你们在此可要小心啊，你们这些高等人！因为在我看来，如今没有比诚实更珍贵、更稀罕的了。

如今不就是群氓的时代吗？但群氓却不知道什么是伟大的，什么是渺小的，什么是正直和诚实的：群氓是无辜而欺诈的，群氓永远撒谎。

如今要有一种良好的怀疑态度，你们这些高等人，你们这些果断者！你们这些坦诚者啊！而且要守住你们的理由的秘密！因为如今乃是群氓的时代。

从前群氓学会了毫无理由地信仰的东西，谁能通过种种理由把它——推翻呢？

而且，面相姿态令人信服。但理由却使群氓怀疑。

而且，一旦真理在那儿取得了胜利，那就要以良好的怀疑态度问问你们自己：“是何种强大的谬误为真理而战了？”

也要小心提防学者们！他们恨你们：因为他们是不会生育的！他们有着冷酷而干涸的眼睛，在这种眼睛面前，每一只鸟儿都会掉光羽毛。

这种人以不撒谎而自夸：但无能于撒谎还远不是热爱真理。小心提防吧！

摆脱了狂热还远不是知识啊！我不相信冷却的精神才智。不能撒谎者，就不知道什么是真理。

十

如果你们想要走往高处，就需要自己的双腿！可别让人把你们扛上去，可别坐在别人的背上和头上！

你可骑上了马？你现在正急速奔向你的目标吗？好吧，我的朋友！但你的跛足也一道骑上了马！

当你达到自己的目标时，当你从马上跳下来时：你这高等人啊，恰恰在你的高处——你将踉跄跌倒！

【362】十一

你们这些创造者，你们这些高等人啊！人只怀自己的孩子。

你们可不要听信别人那一套！究竟谁是你们的邻人呢？即便你们“为了邻人”而行动，——你们也不是为了他而创造！

你们这些创造者啊，为我忘却这个“为了”吧：你们的德性恰恰意愿你们，不要带着“为了”、“由于”、“因为”而做任何一件事。对于这些虚假的小词，你们当充耳不闻。

这个“为了邻人”只不过是小人物的德性：在他们那儿，这就叫“物以类聚”、“同类互助”：——他们无权、也无力去干预你们的自私自利！

你们这些创造者啊，在你们的自私自利中，含着孕育者的谨慎和先见！还没有人看见的东西，这种果实：你们全部的爱把它庇护、爱惜和养育。 [注747](#)

你们全部的爱之所在，在于你们的孩子们，那也是你们全部的德性之所在！你们的事业、你们的意志就是你们的“邻人”：你们可不要听信任何虚假的价值！

十二

你们这些创造者，你们这些高等人啊！谁必须生育，谁就病了；而谁已经生育，谁就是不洁净的。 [注748](#)

问问女人们吧：人们生产并不是因为它使人快乐。痛苦使母鸡和诗人咯咯地叫。

你们这些创造者啊，你们身上有许多不洁净的东西。这是因为你们不得不做母亲。

一个新生儿：啊，有多少新的污秽一道来到了世间！去旁边吧！已经生产者当把自己的灵魂洗干净！

【363】十三

你们可不要超出自己的力量而成为有德性的！别想要求自己做违背可能性的事！

踏着你们父辈的德性的足迹前行吧！如果你们父辈的意志没有与你们一起上升，你们又如何能高升呢？

但谁若想要成为头生子，那就要留心，不要也成了末胎子！而且，在你们父辈的恶习所在之处，你们就休想在那里做圣徒！

倘若谁的父辈喜爱女人、烈酒和野猪：那么若他要求自己贞洁，又会如何？

那会是一件蠢事！真的，这样一个人，如果他是一个或者二个或者三个女人的丈夫，我以为就更是蠢不可及了。

还有，倘若他建了修道院，在大门上写着：“通向圣徒之路”，——我倒会说：为何！这是一件新的蠢事嘛！

他为自己建了一座监狱和避难所：请便！请便！但我不相信。

在孤独中也生长着人们带入其中的东西，那内在的牲畜。如此这般，许多人逆反于孤独。

迄今为止，大地上还有比沙漠圣徒更为污秽的东西吗？在他们周围，不光魔鬼闹翻了天——而且猪猡亦然。

十四

畏惧、羞怯、笨拙，犹如一只跳跃失败的老虎：你们这些高等人啊，我常常看见你们也这样悄悄溜到一边。你们败于一次投掷。 [注749](#)

可是，你们这些掷骰子者，这算得了什么啊！你们没有学会游【364】戏和玩耍，如同人们必须游戏和玩耍的那样！难道我们不是永远坐在一张游戏和玩耍的大桌旁吗？

还有，如果你们在大事上失败了，你们自己也因此——失败了吗？还有，如果你们自己失败了，人类也因此——失败了吗？但如果人类失败了：那好吧！那就来吧！ [注750](#)

十五

种类越是高级，一件事就难得成功。你们这些高等人啊，你们不全都——失败了？

鼓起勇气吧，这算得了什么！有多少事依然可能！学会嘲笑自己吧，就像人们必须笑的那样！

你们功败垂成，你们只有半拉子的成功，这又有什么好奇怪的，你们这些半破碎者啊！人类的未来——不是奋力突入到你们心中了么？

人类的最遥远之物、最深邃之物、星空般崇高之物，人类巨大的力量：难道这些不都在你们的罐中相互激荡，冒出泡来么？

有些罐破裂了，这又有什么好奇怪的！学会嘲笑自己吧，就像人们必须笑的那样！你们这些高等人啊，有多少事依然可能！

而且真的，有多少事已然成功！这大地多么富于小小的、美好的、完满的事物，多么富于发育良好的事物！

把小小的、美好的、完满的事物置于你们周围吧，你们这些高等人啊！它们金色的成熟能治好心灵。完满之物教人满怀希望。

【365】十六

这大地上迄今为止最大的罪恶是何种罪恶？这不是那个讲“可悲啊，在此笑的人们！”的人说的话么？ [注751](#)

他自己没有在大地上找到任何笑的理由吗？那只是他没有好好找。一个小孩儿都能在此找到笑的理由。

这人——爱得不够：不然他也会爱我们这些欢笑者的！但他憎恨和讥讽我们，他预言我们将号叫和切齿。 [注752](#)

人若不爱，就必定立即诅咒吗？这——我以为是一种坏趣味。但他就这么做了，这个绝对者。他来自群氓。

而且他自己只是爱得不够：要不然，他就不会因为人们不爱他而愤怒了。一切伟大的爱并不意愿 爱：——它意愿更多。

避开所有这些绝对者吧！这是一个可怜的、病态的族类，一个群氓种类：他们恶意地看这人生，他们恶毒地看这大地。

避开所有这些绝对者吧！他们有沉重的脚和抑郁的心：——他们不知道跳舞。他们如何会感到大地的轻盈！

十七

一切美好事物都曲折地接近自己的目标。它们像猫一样弯腰，由于它们临近的幸福而暗自喵喵地叫唤，——□一切美好事物皆欢笑。

步伐透露出某人是否已经走在他自己的 轨道上：那么看我走吧！而接近于自己的目标者就会跳起舞来。

而且真的，我没有变成立式雕像，我也没有站在那儿，僵硬而迟钝，犹如一根石柱；我喜欢急速奔跑。

【366】还有，即使大地上有沼泽和浓重的悲愁：但谁若有轻捷的双脚，就还能越过泥潭而奔跑，犹如在平滑的冰面上跳舞。

我的兄弟们啊，提升你们的心灵吧，高些！更高些！也不要忘记你们的双腿！也提升你们的双腿吧，你们这些优秀的舞蹈者，更好地：你们也倒立起来吧！

十八

这欢笑者的王冠，这玫瑰花冠：我自己戴上了这顶王冠，我自己宣告我的欢笑是神圣的。今天我没有发现任何一个人在这事上足够强壮。
[注753](#)

查拉图斯特拉这个舞蹈者，查拉图斯特拉这个轻盈者，他以羽翼招摇，一个准备飞翔者，向所有鸟儿示意，整备停当了，一个福乐而轻率者：——

查拉图斯特拉这个预言者，查拉图斯特拉这个真实欢笑者，并非一个不耐烦者，并非一个绝对者，一个喜欢跳跃和出轨的人；我自己戴上了这顶王冠！

我的兄弟们啊，提升你们的心灵吧，高些！更高些！也不要忘记你们的双腿！也提升你们的双腿吧，你们这些优秀的舞蹈者，更好地：你们也倒立起来吧！

在幸福中也有笨重的动物，从一开始就有笨脚的动物。他们奇怪地费尽心力，就像一头大象努力头脚倒立。

然则因为幸福而愚蠢更佳，胜于因为不幸而愚蠢，笨拙地跳舞【367】更佳，胜于跛足而行。所以倒是学学我的智慧吧：即便最坏的事物也有两个好的反面，——

——即便最坏的事物也有跳舞的好腿：所以你们这些高等人啊，倒是学学自己立足于你们合适的双腿上！

那么，忘却悲苦郁闷和一切群氓的悲哀！啊，在我看来，如今群氓小丑依然多么悲哀！而如今却是群氓的时代。

二十

为我赶上那从山洞中奔突而出的风吧：它要按自己的箭矢跳舞，大海在它的脚下战栗和跳跃。

它给驴子们添上翅膀，它给母狮们挤奶，赞美这美好而不羁的精神吧，它如同一阵风暴袭向全部当今和全体群氓，——

——它敌视荆棘丛生的头脑，以及所有凋敝的树叶和野草：赞美这粗野的、美好的、自由的风暴精神吧，它在沼泽和悲苦之上跳舞，有如在草地上跳舞！

它仇恨群氓的瘦狗以及一切失败的、阴郁的杂种：赞美这种所有自由精神中的精神吧，这欢笑的风暴，它把灰尘刮进一切悲观者、溃疡病者眼里！

你们这些高等人啊，你们最糟糕的地方在于：你们全都没有学会跳舞，就像人们不得不舞蹈的那样——越过你们自己而舞蹈！你们失败了，这又算得了什么！

有多少事依然可能！所以你们要学会 嘲笑自己！提升你们的心灵吧，你们这些优秀的舞蹈者，高些！更高些！也别忘了好好欢笑！

【368】这欢笑者的王冠，这玫瑰花冠：你们，我的兄弟们啊，我要把这顶王冠投给你们！我已宣告这种欢笑是神圣的；你们这些高等人啊，为我学习——欢笑吧！

当查拉图斯特拉讲这番话时，他是站在自己洞穴的门口近旁；但讲完最后几句，他便从客人那里溜掉了，逃到野外稍事休息。

“啊，我周围纯净的气息啊”，他叫了起来，“我周围福乐的寂静啊！但我的动物们在哪里呢？来吧，来吧，我的鹰和我的蛇！”

我的动物们，告诉我吧：是不是这些高等人全体——也许都散发出不好的气息？啊，我周围纯净的气息啊！现在我才知道和感觉到，我是多么爱你们，我的动物们。”

——查拉图斯特拉又说了一遍：“我爱你们，我的动物们！”而当他说话时，鹰和蛇拥向他，仰望着他。就这样子，他们三者静静地共处一起，共同呼吸美好的空气。因为这外边的空气比在高等人那里更佳。

【370】二

而一俟查拉图斯特拉离开自己的洞穴，那个老魔术师就站了起来，狡黠地四下看了看，说道：“他出去了！”

而你们这些高等人啊——我要像他本人一样，用这赞颂和奉承的名称撩拨你们——我那恶劣的欺诈精灵和魔术精灵，我那忧郁的魔鬼，已然对我袭击了，

——根本上，他是这查拉图斯特拉的仇敌 注755：你们宽宥他吧！现在他想要 在你们面前施魔法了，正好到了他的 辰光；我是徒劳地与这邪恶的精灵搏斗呢。

你们全体，不管你们为自己冠以何种荣耀大名，不论你们把自己称为“自由精神”还是“真诚者”，“精神忏悔者”还是“解放者”抑或“伟大的渴望者”——

——你们全体，你们像我一样苦于大厌恶，对你们来说，老的上帝已经死了，还没有一个新的上帝在摇篮和襁褓里出现，——你们全体都为我邪恶的精灵和魔鬼所喜爱。

我认识你们，你们这些高等人，我认识他，——我也认识这个我违心相爱的恶魔，就是这个查拉图斯特拉：我常常觉得他本身就像一个美丽的圣徒面具，

——就像一种新奇的假面舞会的化装，为我邪恶的精灵，那忧郁的魔鬼所喜欢的：——我经常觉得，我爱查拉图斯特拉，是因为我邪恶的精灵的缘故。——

然而这东西，这个忧郁的精灵，这个黄昏的魔鬼，已经向我袭来了：而且真的，你们这些高等人啊，他想要——

——你们只管睁开眼睛！——他想要赤裸 而来，是男是女，我还不知道呢：但他来了，他强迫我，唉！开启你们的心智吧！

白昼渐渐消逝了，现在夜晚降临于万物，也降临于最佳事物；
【371】你们这些高等人啊，你们听听看看吧，这黄昏忧郁的精灵究竟是何种魔鬼，是男是女！”

老魔术师如是说，狡黠地四下看了看，然后拿起了他的竖琴。

三 [注756](#)

在清澈的空气中， [注757](#)

当露珠的安慰

降临于大地，

不可见，也无可闻：——

因为这安慰者的露珠，如同所有安慰慈善者

穿着轻柔的鞋子——：

于是你想起，你想起，热烈的心啊，

你曾多么渴望，

天国的泪水和露珠

你焦灼而疲惫地渴望，

那时在枯黄的草地小路上

黄昏的阳光邪恶地

穿越你周遭的黑树林，

那刺目的太阳的灼热目光，幸灾乐祸的。

“真理 的追求者吗？你？——他们如此讥讽——

不！只是一个诗人！

一只动物，一只狡黠、劫掠、潜行的动物，

它必须说谎，

必须自觉地、蓄意地说谎：

渴求于猎物，

打扮得五彩缤纷，

自身就是面具，

自身就成了猎物——【372】

这个——是真理的追求者吗？

不！只是傻子！只是诗人！

只讲花哨胡话，

以傻子面具胡乱叫喊，

在骗人的言辞之桥上趑趄来去，

在缤纷的彩虹上，

在虚伪的天空

与虚伪的大地间，

四处漫游、飘荡，——

只是 傻子！只是 诗人！

这个——是真理的追求者吗？

不安、僵固、圆滑、冷酷，

变成了雕像，

变成了上帝的石柱，

而不是矗立于庙宇面前的，

上帝的门卫：

不！仇视这类真理之立式雕像，
在任何荒野中比在庙宇前更熟习，
满怀猫的恶意，
穿过每一扇窗户
快啊！跃入每一种偶然，
窥探每一片原始森林，
狂热而渴望地窥探，
在原始森林里
在斑驳的野兽中间
你有南国的健康，绚丽地奔跑，
带着贪婪之唇，
快乐而讥讽，快乐而剧烈，快乐而嗜血，
劫掠、潜行、欺骗着奔跑：——

抑或就像那兀鹰，久久地，
【373】久久地凝视着深谷，
它自己的 深谷：——
啊，正如它的深谷在此向下，
往下，往里，
盘旋于越来越深的深渊！——
然后，
突然，直线地， [注758](#)
疾速飞行，

冲向羔羊，
突兀往下，贪婪地，
渴望着羔羊，
怨恨一切羔羊灵魂，
愤恨于一切看起来
绵羊般的、有着羔羊眼睛的、鬃毛的，
苍白无望，带着羔羊和绵羊般的善意！

就这样
如鹰如豹一般
是诗人的渴望，
是你 千百种面具下的渴望，
你这傻子！你这诗人！

你观看人类
于是上帝成了绵羊——：
撕毁 人类中的上帝
犹如人类中的绵羊，
而且撕毁之际大笑 ——

这，这 就是你的福乐！
豹和鹰的福乐！
诗人和傻子的福乐！”——

在清澈的空气中，

当新月的镰刀

【374】青绿夹着紫红

而且嫉妒地潜行：

——仇视白昼，

每一步都隐秘地

用镰刀割向

玫瑰花吊床，直到它们沉落，

苍白地沉没于黑夜中：——

我自己也曾这样沉落

从自己的真理幻想中，

从自己的白昼渴望中，

厌倦于白昼，染病于光明，

——向下沉落，向黄昏，向阴影：

为一种真理

所烧焦，干渴地：

——你还想起，你还想起，热烈的心啊，

当时你多么干渴？——

我被放逐了

被一切 真理放逐了，

只是傻子！

只是诗人！

那魔术师如是唱道；而聚在一起的所有人，都像鸟儿一样不知不觉地进入其狡猾而忧郁的淫欲之网中了。唯独那位精神上有良知者未落入圈套：他飞快地夺下魔法师手中的竖琴，叫喊道：“空气！让好空气进来！让查拉图斯特拉进来吧！你这恶劣的老魔术师，是你把这洞穴弄得郁闷而有毒了！”

你这虚伪者、高贵者，你把大家引诱到未知的欲望和野性那里。如果像你这样的人来大肆宣扬真理，那真是不幸啊！

不幸啊，所有那些对此类 魔术师不加留神的自由精灵们！他们的自由完了：——你教他们，引诱他们返回囚牢，——

——你这忧郁的老魔鬼，从你的悲叹中发出一种诱惑的哨声，^{注759}你就像那些人，他们赞扬贞洁，暗地里诱人淫乐！”

这位有良知者如是说；而那个老魔术师却环顾四周，尽享自己的胜利，咽下了有良知者对他的厌恶。“安静！”他以谦逊的语调说，“好歌要有好回声；听完好歌当长久沉默。

【376】所有这些高等人都是这样子做的。而你可能不太听得懂我的歌罢？你身上少有魔术精神呢。”

“你把我与你区分开来，”有良知者答道，“是在赞美我呢，那好啊！可是你们别的人，我看到什么了？你们全体依然坐在这儿，睁着贪婪的眼睛——：

你们这些自由的灵魂啊，你们的自由去哪里了！我觉得，你们差不多就像那些长久地观看下流裸体舞女的人们：你们的灵魂本身也跳起舞来了！

你们这些高等人啊，你们心中必定富于那魔术师所谓的魔术精神和欺骗精神：——我们一定是完全不同的。

而且真的，在查拉图斯特拉回到他的洞穴之前，我们在一起已经作了充分讨论和思考，以至于我没有意识到：我们是不同的。

即便在这高山上，我们也在寻求不同的东西，你们与我。我是要寻求更多的安全，所以我才来到查拉图斯特拉这里。因为他依然是最为坚固的塔楼和意志——

——如今一切都岌岌可危了，全球都在地震。但你们，当我看到你们睁着的眼睛时，我差不多觉得，你们在寻求更多的不安全，

——更多的战栗，更多的危险，更多的地震。你们这些高等人啊，我差不多以为——请原谅我的自负——，你们是在渴求——

——你们在渴求那种令我 深感恐惧的最恶劣、最危险的生活，渴求野兽的生活，渴求森林、洞穴、峻岭和迷谷。

还有，你们最中意的并非那些把你们带出 危险的向导，而是那些把你们引离所有正道的诱骗者。然而，即使你们身上的此种渴求现实的，我以为也是不可能的。

因为恐惧——乃是人类遗传的基本情感；通过恐惧可解释——
【377】切，包括原罪和遗传的德性。甚至我的德性，也即科学，也是从恐惧中生长出来的。

因为对于野兽的恐惧——这是人类那里最长久地得到培育的，包括人类隐藏于自己心中的野兽，人类对之深感恐惧：——查拉图斯特拉称之为‘内心的畜生’^{注760}。

此种长久的、古老的恐惧，最后变得精细而敏感了，变成精神性的、才智的——我以为，它在今天就叫做：科学。”——

有良知者如是说；而查拉图斯特拉这时刚刚回到洞穴里，听到了最后这番话，便将一把玫瑰花掷给了这位有良知者，由于他所讲的“真理”而大笑。“怎么！”他叫道，“我刚刚听到了什么啊？真的，我觉得你是个傻子，要么我自己是个傻子：我要立即把你的‘真理’颠倒过来。

因为恐惧 ——乃是我们的特殊情况。而勇敢、冒险，以及对不确定之物、未经冒险之物的兴趣，——勇敢 在我看来才是人类的整个史前史。

对于最野蛮、最勇敢的动物们，人类曾嫉妒它们所有的德性，并将之掠夺：于是人类才——成为人类了。

这种 勇敢最后变得精细而敏感了，变成精神性的、才智的，这种人类的勇敢带有鹰的羽翼和蛇的聪明：我以为它 在今天就是——”

“查拉图斯特拉！”在场所有人都异口同声地叫喊起来，为此又发出一阵大笑；而在他们中间仿佛升起了一团乌云。连那个魔术师也笑了，他机智地说：“那好吧！它已经逃走了，我那邪恶的精灵！”

而当我说它是一个骗子，一个撒谎精神和欺骗精神时，我不是已经警告你们要对它小心提防吗？

当它赤裸裸显现出来时，就尤其如此。但对于它的诡计，我 能有什么办法呢？难道是我 创造了它和这个世界吗？

好吧！让我们言归于好，开开心心的！虽然查拉图斯特拉正
【378】恶意地盯着我们——你们看看他那个样子！他在生我的气呢——：

——在黑夜到来之前，他又将学会热爱我、赞美我，若不做此等蠢事，他是活不了多久的。

这个人 ——爱自己的敌人： [注761](#) 在我见识过的所有人中间，他最擅长于这种艺术了。然而他却为此进行报复——对自己的朋友！”

老魔术师如是说，而这些高等人都向他鼓掌致意：以至于查拉图斯特拉只好走来走去，怀着恶意和爱意，与这些朋友们一一握手，——仿佛一个人，要对所有人都有所补偿，要对所有人都表达歉意。但当他走到洞穴门口时，看哪，他就重又渴望那外面的好空气，渴望他的动物们了，——他于是想溜出去了。

【379】76．在荒漠女儿们中间

—

“别走开啊！”那个自称为查拉图斯特拉之影子的漫游者说道，“留在这儿吧，要不然，那古老而阴沉的悲伤又要侵袭我们了。 [注762](#)

老魔术师已经给了我们他所有的东西，从最坏的到最好的，而且看哪，这位善良而虔诚的教皇眼含泪水，他又完全驶入忧郁的海洋中了。

这两位国王可能还想在我们面前装出一副好表情：因为他们今天从我们所有人身上最出色地学会了这一点！但倘若他们没有证人，那么，我敢打赌，甚至在他们那儿又会开始那种凶恶的游戏——

——那浮动的云朵、潮湿的忧郁、阴翳的天空、偷走的太阳、怒吼的秋风，凡此种种的凶恶游戏， [注763](#)

——我们的怒吼号和苦难呼声的凶恶游戏：留在这儿吧，查拉图斯特拉啊！这里有许多隐蔽的困苦想要说话，有许多夜晚，有许多云朵，有许多发霉的空气！

你用坚强的男性食品和有力的箴言来供养我们：别让柔弱的女性精神重又侵袭我们，成为正餐后的甜食！

唯有你能使你周围的空气变得浓烈而清新！除了在你的洞穴这里，我可曾在世上找到过这么好的空气吗？

我倒是见识过许多地方，我的鼻子学会了检测和评品各种空
【380】气：但在你这儿，我的鼻孔才尝到了最大的快乐！

除非，——除非——，啊，原谅我的一点老旧记忆吧！原谅我的一支老旧的甜食之歌，那是在荒漠女儿们中间创作的：——

——因为她们那里有同样美好而清澈的东方的空气；在那里，我离

昏暗、潮湿、忧郁的古老欧洲最遥远！

那时候，我爱这样的东方少女，以及另一种蔚蓝的天国，上面没有任何云朵和任何思想悬垂。

你们不会相信，她们不跳舞时是多么乖巧地端坐在那里，深沉但没有思想，有如小小的奥秘，有如饰有带子的谜团，有如甜食中的坚果

真是缤纷而奇异啊！但没有云朵：那是让人猜解的谜团：为表达我对这种少女的爱，我当时编了一首甜食之诗。”

这个自称为影子的漫游者如是说；而且还没有人来得及回答他，他已经夺取了老魔术师的竖琴，叉着腿，冷静而聪明地环顾四周：——鼻子却缓缓地、试探性地吸纳空气，宛若一个在新地方品尝新鲜而奇异的空气的人。随即他就以一种吼叫的方式开始歌唱了。

二 [注764](#)

荒漠在生长：苦啊，怀藏荒漠者！

——哈！庄重！

实在庄重啊！

一个庄严的开端！

非洲式的庄重！

【381】与一头雄狮相称，[注765](#)

抑或一只道德的吼猴——

——但与你们毫不相干，

你们，最亲爱的女友们啊，

我，一个欧洲人

第一次被恩准，

坐到你们的脚边，

在棕榈树下。细拉。[注766](#)

真正奇妙啊！

眼下我坐在这里，

临近荒漠，但又

如此远离荒漠，

甚至毫无荒芜迹象：

因为我已经被

这最小的绿洲吞没——：

——它正打着呵欠

张开它那可爱的小嘴。

芳香至极的小嘴：

我于是掉了进去，

掉落、掉入——你们中间，

你们，最亲爱的女友们啊！细拉。

祝福，祝福那鲸鱼，

倘若它让自己的客人

如此适意！——你们可懂得

我这深奥的暗示吗？ [注767](#)

祝福它的腹部，

如果它

有一个如此可爱的绿洲之腹

就像这个：我却怀疑于此，

——因为我来自欧洲，

欧洲比所有糟糠老妻

都更疑心重重。

【382】但愿上帝将之改善！

阿门！

眼下我坐在这里，
在这最小的绿洲里，
有如一颗海枣，
棕色、甜蜜、流金，渴望着
一个少女的樱唇，
而更渴望少女那
冰凉、雪白、犀利的皓齿：因为那正是
所有热海枣的心所热望的。细拉。

与那些南方的果实
相像，十分相像
我躺在这儿，小小的
飞虫们
在四周跳动和嬉戏，
同样也有更细小的
更愚蠢和更恶毒的
愿望和幻想，——
为你们所包围，
你们这些静默的、预感的
少女之猫，

嘟嘟和苏莱卡，[注768](#)

——为斯芬克斯所包围，使我能把诸多情感
塞进同一个词中：

（上帝，原谅我
这语言的罪过吧！）[注769](#)

——我坐在这里，饮吸最佳的空气，
真正天堂般的空气，
晶莹轻柔的空气，发出缕缕金光，
如此美妙的空气只能
自月亮落下——

难道这出于偶然，【383】

抑或由于傲慢而发生？

正如古代诗人们描述的那样。

但我这个怀疑者对此

深表怀疑，只因为我

来自欧洲，

欧洲比所有糟糠老妻

都更疑心重重。

但愿上帝将之改善！

阿门！

啜饮着这最美好的空气，

鼻孔鼓胀有如酒杯，

没有未来，没有回忆，

我就这样坐在这里，你们

最亲爱的女友们啊，

看看那棕榈树，

看它怎样低眉依依，腰肢轻摆，

有如一个舞女，

——若有人长久注视，也会随之起舞！

有如一个舞女，在我看来，

已经太久了，危险地

永远，永远只以一条腿站立？

——我觉得，它是不是忘掉了

另一条腿？

至少徒劳地

我寻找过那丢失了的

孪生珍宝

——就是那另一条腿——

在你们那最亲爱的、最妖媚的

扇形褶裙的

神圣近处。

是的，你们，美丽的女友们，

如若你们愿意完全相信我：

它已经失去了另一条腿！【384】

完了！

永远完了！

那另一条腿！

啊，这可爱的另一条腿，可怜啊！

哪里——它可能待在哪里孤独哀伤？

那独腿？

也许在恐惧中，惧怕一只

狂怒的、金毛卷曲的

猛狮？或者已经

被啃光咬烂了——

可怜，不幸啊！不幸！细拉。

啊，柔软的心灵！

你们可别哭泣！

你们这些海枣之心！牛奶之胸！

可别哭泣！

你们这些甘草之心！

再也别哭了，

苍白的嘟嘟！

做一个男子汉，苏莱卡！要勇敢！勇敢！

——或者，也许这里适合于

某种强化的东西，

某种强心之物？

一句涂上了圣油的箴言？

一个庄严的鼓励和赞许？——

哈！起来，尊严！

德性的尊严！欧洲的尊严！

鼓吹复鼓吹，

那德性的风箱！

哈！

再一次吼叫吧，

【385】道德般的吼叫！

作为道德的雄狮

在荒漠女儿们面前吼叫！

——因为德性的吼叫，

你们最亲爱的少女们，

甚于一切

欧洲人的热情，欧洲人的饥饿！

而我已经站在这儿，

作为欧洲人，

我别无所能，愿上帝助我！

阿门！

荒漠在生长：苦啊，怀藏荒漠者！ [注770](#)

【386】77．唤醒

—

在那个漫游者和影子唱完这支歌之后，洞穴里突然响起一片喧哗和笑声；而且由于那些聚在一起的客人们全都在说话，连那头驴子也受这种气氛的感染而不再静默了，所以，查拉图斯特拉对自己的访客生出了一种小小的反感和嘲讽：尽管他也为他们的快乐而开心。因为他觉得，快乐是痊愈的一个征兆。于是他溜到洞穴外面，跟自己的动物们来谈话了。 [注771](#)

“现在他们的苦难去哪里了？”他说道，而且深深吸了口气，感觉自己解除了小小的厌恶，“——我觉得他们在我这里忘掉了苦难的呼声！

——即使他们，很遗憾，还没有忘掉叫喊。”查拉图斯特拉用手捂住耳朵，因为正好驴子的咿呀叫声与这些高等人的欢呼喧哗声奇怪地混杂起来了。

“他们很快乐，”他又开始说话，“而谁知道呢？也许他们是对主人的开销感到开心；倘若他们是跟我学习笑，他们学到的其实并不是我的笑。

但这有何要紧的呢！这是一些过时老人：他们以自己的方式康复，他们以自己的方式发笑；我的耳朵早就忍受过更恶劣的东西，已经不会生气了。

这个日子是一次胜利：它已经退却了，逃跑了，那重力的精神，
【387】我的死敌！这个如此恶劣而沉闷地开始的日子，将多么美好地结束！

这日子将要结束了。夜晚已然到来：那优秀的骑手正策马越海而来！这个福乐的还乡者在紫色马鞍上摇晃得多欢啊！

天空清澈地凝望，世界幽深莫测：啊，你们，来我这里的所有怪人，与和我一起生活是值得的！”

查拉图斯特拉如是说。这时洞穴里又传来那些高等人的叫声和笑声：于是查拉图斯特拉重新开始说话了。

“他们上钩了，我的诱饵发挥作用了，他们的敌人，那重力的精神，也离开他们了。他们已经在学习嘲笑自己：我没听错吧？

我的男子食物，我那充沛有力的箴言发挥作用了：而且真的，我并没有用令人胀气的蔬菜喂养他们！而是用战士的食物，用征服者的食物：我唤醒了新的欲望。

他们全身充满了新的希望，他们的心灵得以伸展。他们找到了新的话语，他们的精神很快将呼吸勇气。

此类食物诚然可能不适合于孩子们，也不适合于充满渴望的老女人和少女。人们用别的方式来满足她们的肠胃；我不是她们的医生和老师。

这些高等人的厌恶 消失了：好啊！这就是我的胜利。在我的领地内，他们变得安全稳当，所有愚蠢的羞耻都逃之夭夭，他们在倾诉自

己。

他们倾诉衷情，他们的好辰光回来了，他们重又欢庆和反刍，——他们满怀感恩。

我把这一点 当作最好的征兆：他们满怀感恩。不久，他们就会设想一些节日，并为他们往日的欢乐竖立纪念碑。

这是一些痊愈者！”查拉图斯特拉如是高兴地对自己的心灵说【388】道，并向外观望；而他的动物们拥向他身边，向他的幸福和沉默表示敬意。

二 [注772](#)

查拉图斯特拉的耳朵却突然惊恐了：因为一直充满喧哗和笑声的洞穴一下子变得一片死寂；——而他的鼻子嗅到了一阵芬芳的烟雾和薰香，仿佛来自焚烧的松球。

“怎么回事？他们在干什么？”他自问，悄悄溜到洞口，以便能够暗中盯着自己的客人们。然而，咄咄怪事！他在此目睹的竟是什么啊！

“他们全都又变得虔诚了，他们在祈祷了，他们疯了！”——他说道，感到极度的惊讶。真的！所有这些高等人，两个国王、退职的教皇、邪恶的魔术师、自愿的乞丐、漫游者和影子、老预言家、精神上有良知者以及最丑陋的人：他们全都像小孩子和虔诚的老妇一样跪在地上，正在膜拜那头驴子呢。而那最丑陋的人刚开始嗽口擤鼻，仿佛想说出某种不可言说的东西；但当他真的把它说出来时，看哪，那竟是一篇虔诚而奇特的连祷文 [注773](#)，用来赞美那头受膜拜和供奉的驴子的。而这篇连祷文如下：

阿门！让赞美、荣耀、智慧、谢恩、奖赏和力量归于我们的上帝，无穷无尽！ [注774](#)

——而驴子于此叫了一声咿呀。

他负着我们的重荷，他具有奴仆形象，他有忍耐之心，从不说“否”；谁爱自己的上帝，谁就惩罚上帝。 [注775](#)

——而驴子于此叫了一声咿呀。

他不说话：除了对自己创造的世界总是说“是”之外：也就是说，他赞扬自己的世界。 [注776](#) 不说话乃是他的狡猾之处：这样他就会少犯错了。

——而驴子于此叫了一声咿呀。

他毫不显眼地穿越于这个世界中。身体的颜色是灰色的，他把自己的德性包裹入其中。如果说他是有精神的，那么他是把这种精神隐藏起来了；但人人都相信他的长耳朵。

——而驴子于此叫了一声咿呀。

他有长耳朵，只是“是”而永不说“否”，这是何种隐而不显的智慧啊！他不是按自己的形象，也就是尽可能愚蠢地，创造了这个世界吗？
[注777](#)

——而驴子于此叫了一声咿呀。

你走直的路和曲的路；你不管在我们人类看来直的或曲的是什么。你的王国在善与恶的彼岸。你的无辜就在于你不知道什么是无辜。

——而驴子于此叫了一声咿呀。

【389】看哪！你不排斥任何人，既不排斥乞丐也不排斥国王。你接纳儿童，而如果有顽童诱骗你，你就单纯地说咿呀。

——而驴子于此叫了一声咿呀。

你爱母驴和新鲜的无花果，你不是一个不讲究饮食者。当你刚好饿着时，一根蓟草也能使你动心。这其中含着上帝的智慧。

——而驴子于此叫了一声咿呀。

【390】78．驴子节 [注778](#)

—

可是，连祷文念到这儿，查拉图斯特拉再也控制不住自己了，自己也大喊咿呀，声音比驴子还要响，并且跳入那些已经发疯的客人中了。“你们在这里干什么呢，你们这些人子？”他叫道，一边把那些祈祷者从地上拉了起来。“倘若有查拉图斯特拉之外的某个别人看到你们，那就倒霉了：

人人都会断言，由于你们的新信仰，你们便成了邪恶透顶的渎神者，或者是愚昧透顶的老妇！

还有你，你这个老教皇，你也这样把一头驴子当作上帝来膜拜，这如何与你的身份相配呢？”——

“查拉图斯特拉啊，”那个老教皇回答道，“请原谅我，不过在上帝的事情上，我还比你清楚些呢。这样也是公道的。

宁可通过这个形象来膜拜上帝，也胜于毫无形象嘛！我高贵的朋友，深思这个箴言吧：你很快会猜到这箴言中藏着智慧。

说‘上帝是一种精神’者——便在迄今为止的人世间向无信仰跳出了最大的一步：此类说辞在人世间是不容易修正的！

我那老迈的心依然在跳跃，因为世上还有某种东西要膜拜。查拉图斯特拉啊，请原谅一颗老迈而虔诚的教皇之心吧！——”【391】

——“还有你，”查拉图斯特拉对漫游者和影子说，“你称自己是一个自由精神，也以为自己是一个自由精神吗？你也在这里搞这种偶像崇拜和教士弥撒？

真的，你在这里干的事，比你在你那个下流的棕发女郎那里搞的勾当还要恶劣呢，你这个恶劣的新信徒啊！”

“是够恶劣的，”这个漫游者和影子答道，“你说得对；但我有什么办法嘛！那个老上帝又活过来了，查拉图斯特拉啊，你想怎么说就怎么说吧！

都是那个最丑陋的人的错：是他重又唤醒了上帝。而且，如果他说他曾杀死过上帝：那么对上帝而言，死就永远只是一种偏见。”

——“还有你，”查拉图斯特拉说，“你这个恶劣的老魔术师，你都做了些什么啊！在这自由的时代里，如果你也相信这种神性的驴子之类，那么谁还会相信你呢？

你所做的是一件蠢事；你这聪明人，怎么能做出这等蠢事啊！”

“查拉图斯特拉啊，”那个聪明的魔术师答道，“你说得对，这确实是一件蠢事，——这事也够让我厌恶的了。” [注779](#)

——“还有你呢，”查拉图斯特拉对那个精神上有良知者说道，“你也得好好想想，把你的手指放在鼻子上吧！难道这里没有任何东西有违你的良知吗？难道你的精神不是太过纯净了，受不了这种祈祷以及这班祷告迷的瘴气？”

“这方面是有某种东西，”那个有良知者答道，把手指放在鼻子上，“在这出戏中是有某种东西，甚至使我的良知也感到适意。

也许，我不可信仰上帝：可是确实地，我觉得上帝在这种形态中还是最值得信仰的。

按最虔信者的证言，上帝当是永恒的：谁若有这么多时间，谁就会从容不迫地行事。尽可能地缓慢，尽可能地愚笨：这样，这种人倒也可以大有作为的。

【392】而且，谁若有太过丰富的精神，谁就可能沉迷于愚笨之中。想想你自己吧，查拉图斯特拉啊！

你自己——真的！连你也很可能因为过剩和智慧而变成一头驴子。

一个完善的智者不是喜欢走最曲折的道路吗？表面现象教我们知道这一点，查拉图斯特拉啊，——你的表面现象！” 注780

——“最后还有你，”查拉图斯特拉说，转身朝向那个最丑陋的人，这人一直还躺在地上，向驴子高举着手臂（因为他正在给驴子喝酒），“说说看，你这不可名状的东西，你在这里干了些什么！

我觉得你变样了，你的眼睛发出光芒，崇高的外衣裹住了你的丑陋：你做了什么 呢？

那些人说是你把上帝重新唤醒的，这是真的吗？又是为何呢？上帝不是理当被杀死、被干掉吗？

我觉得你自己被唤醒了：你做了什么呢？你 把什么颠倒了？你 皈依了什么？说说看，你这不可名状的东西！”

“查拉图斯特拉啊，”那个最丑陋的人答道，“你真是一个无赖！

上帝 是不是还活着，或者复活了，或者彻底死了，——我们俩当中谁最清楚？我倒是要问问你。

但有一点我是清楚的，——是从前我跟你学的，查拉图斯特拉啊，那就是：谁想要彻底杀戮，谁就会大笑。

‘我们不是以愤怒杀人，而是以大笑杀人’ 注781 ——你曾如是说。查拉图斯特拉啊，你这隐秘者，你这毫不动怒的毁灭者，你这危险的圣徒，——你真是一个无赖！”

【393】二

而在这时，查拉图斯特拉对这些大骂无赖的回答感到惊奇，跳回到他自己的洞口，转向他的全体客人，大声叫道：

“啊，你们这些爱开玩笑的傻子，你们这些搞恶作剧的丑角！你们在我面前伪装和隐瞒什么啊！

可你们当中的每个人都因快乐和恶意而多么心神不定，因为你们终于又变得像孩童一般了，也就是说又变得虔诚了，——

——因为你们终于又像小孩子一般行事了，也就是祈祷、双手合十，并且说‘亲爱的上帝！’ 注782

然而，现在请你们离开这个 儿童游戏之所，我自己的洞穴，今天这里全是小孩把戏。到外面来，冷却你们那热烈的童稚放纵和心灵喧嚣吧！

诚然：你们是不会变得像孩童一般的，你们也进不了这个天国。 注783（查拉图斯特拉还用手指着上方）。

但我们根本就不想进天国：我们已经变成男子汉了，——所以我们想要地上的王国。”

三

查拉图斯特拉又一次开始讲话了。“啊，我的新朋友们，”他说，“——你们这些奇怪者，你们这些高等人，你们现在多么令我喜欢啊，——

——自从你们重新变得快乐！你们真的全都盛开了：我觉得，像你们这样的花朵，是必须有新的节日的，

——一种小小的勇敢胡闹，某种弥撒和驴子节，某个年老而快乐的查拉图斯特拉式的傻子，一种吹散你们心中阴云的狂风。

394你们这些高等人啊，别忘了今夜与这个驴子节！这个节日 是你们在我这里发明的，我把它当作好的兆头，——只有痊愈者才能发明这种东西！

还有，如若你们要再次庆祝之，庆祝这个驴子节，那就是为了爱你们自己而作，也是为了爱我而作！而且是为了我的 记忆！” 注784

查拉图斯特拉如是说。

【395】79．梦游者之歌 注785

—

而这当儿，客人们一个接着一个走了出去，来到野外，来到清凉而深沉的夜晚里；查拉图斯特拉本人则拉着那个最丑陋者的手，向他展示自己的夜晚世界，那一轮大大的满月和山洞旁银色的瀑布。最后他们静静地站在一起，纯属老迈之人，却有着一颗得到安慰的勇敢的心灵，惊奇于自己在世间竟是如此地适意；而夜晚的隐秘越来越切近于他们的心灵。查拉图斯特拉复又寻思：“啊，这些高等人，他们现在多么令我喜欢啊！”——然而他并没有把这话说出来，因为他尊重他们的幸福和静默。

但这时候，在这个令人惊奇的漫长日子里最令人惊奇的事情发生了：那个最丑陋的人又一次、也是最后一次发出咕噜声和喘息声，而当他终于说出话来时，看哪，竟从他口中完整而干净地蹦出了问题，一个深刻而清晰的好问题，一个令所有听者的心灵全都真切地感动的问题。

“我的朋友们啊”，那个最丑陋的人说，“你们以为怎样？由于今天这个日子——我第一次感到满足，感到不虚此生了。

我见证了如此之多的东西，依然觉得不够。在大地上生活是【396】值得的：与查拉图斯特拉在一起的一天，一个节日，教会了我，让我热爱这大地。

‘这就是——生命吗？’我要对死亡说。‘那好吧！再来一次！’[注786](#)

我的朋友们啊，你们以为怎样？难道你们不想跟我一样对死亡说：这就是——生命吗？因为查拉图斯特拉的缘故，好吧！再来一次！”——

最丑陋的人如是说道；而这时已经快到午夜了。你们可以为当时发生了什么事吗？那些高等人一听到他的问题，就一下子意识到了自己的变化和痊愈，并且知道了是谁给了他们这些：于是他们向查拉图斯特拉冲去，表示感谢、敬意、亲热，吻着他的手，以每个人特有的方式：有的人在笑，有的人在哭。而那个老预言家高兴得手舞足蹈；而且尽管像一些叙述者所说的那样，当时他已经灌满了甜酒，[注787](#)但他肯定更富于甜美的生命，也弃绝了所有的困倦。甚至有这样一些人，他们说，当时那头驴子也跳舞了：因为最丑陋的人此前给它酒喝并非徒劳的。这可能是那时的情形，或者也可能是别的情形；不过，如果那个夜晚驴子真的没有跳舞，那么，当时就会发生比一头驴子跳舞更大和更稀奇的事情。质言之，正如查拉图斯特拉的惯用说法所讲的：“这有什么要紧的！”

二

当最丑陋的人身上发生了这事的时候，查拉图斯特拉却站在【397】那儿，就像一个醉汉：眼光黯然，口齿不清，双腿发抖。又有谁能猜到查拉图斯特拉心里闪过了什么想法呢？但显然地，他的精神退缩了，逃跑了，到了遥远的地方，就像已经描写过的那样，[注788](#)仿佛“处在两海之间的高高山脊上，

——作为沉重的乌云飘浮在过去与未来之间”。而当那些高等人拥抱他时，他渐渐地稍稍回过神来，用手挡住了这些敬重和关心他的人们的拥挤；可他并不说话。但突然间，他飞快地转过头，因为他似乎听到了什么：此时他把手指放在嘴上，说：“来了！”

四周很快就变得安静而隐秘了；而从幽深处传来缓缓的钟声。查拉

图斯特拉聆听着，就像那些高等人；但接着，他再一次把手指放到嘴上，又说道：“来了！来了！快到午夜了！”——他的声音已经变了。不过他一直在原位，纹丝不动：于是四周变得愈加安静而隐秘了，一切都在聆听，包括那头驴子，查拉图斯特拉的尊贵动物，即鹰和蛇，同样还有查拉图斯特拉的洞穴，大大的冷月和黑夜本身。而查拉图斯特拉第三次把手放在嘴上，说：

来了！来了！来了！现在让我们去漫游吧！是时候了：让我们到黑夜中漫游！

三

你们这些高等人啊，快到午夜了：我要告诉你们一些事，一如那座古老的钟告诉我的那样，——

——如此隐秘，如此恐怖，如此诚挚，就像那座午夜之钟对我【398】所说的，那钟的经历比人更丰富：

——它已经数过你们父辈们痛苦的心跳——啊！啊！那古老的深沉复深沉的午夜，它是怎样在叹息！它是怎样在梦中发笑！

安静！安静！于是可以听到某些在白天不会出声的东西；而现在，在凉凉的空气中，连你们心灵的喧闹之声也全然归于沉寂了，——

——现在它们说话了，现在它们听得见了，现在它们悄悄潜入夜的过于清醒的灵魂之中：啊！啊！它是怎样在叹息！它是怎样在梦中发笑！

——你没有听见它怎样隐秘地、恐怖地、诚挚地对你说话，那古老的深沉复深沉的午夜？

啊，人类，留神啊！

四

我苦啊！时光去了哪里？我不是落入深井里了吗？世界沉睡着——

啊！啊！狗吠叫，月朗照。我宁愿死去，宁愿死掉，也不想对你们说我午夜的心灵正在想些什么。

现在我已死去。完了。蜘蛛，你在我周围编织什么呢？你想要血吗？啊！啊！露水降落，时辰到了——

——使我寒冷的时辰，它一而再、再而三地追问：“对此谁有足够的勇气？

——谁能主宰尘世呢？谁能说：你们大大小小的河流啊，你们该这

样 流淌？”

【399】——时辰近了：人啊，你们这些高等人，千万当心啊！这话是说给机敏的耳朵听的，是说给你的耳朵听的——幽深的午夜在诉说什么？

五

我被带向那儿，我的灵魂在舞蹈。每日的工作！每日的工作！谁能主宰尘世呢？

月清冷，风静默。啊！啊！你们飞得足够高了吗？你们在跳舞：可是一条腿并非一个翅膀呀。

你们这些优秀舞者，现在一切欢乐都已过去了，酒已变成渣滓，所有杯子都破碎了，墓穴窃窃而语。

你们飞得不够高：现在墓穴窃窃而语，“解救死者们吧！黑夜为何如此漫长？不是月亮使我们沉醉了吗？”

你们这些高等人啊，打破墓穴，唤醒那些死尸吧！啊，蛀虫在挖掘什么？时辰近了，时辰近了，——

——时钟嗡嗡作响，心灵依然发出格格声，木头里的蛀虫，心灵里的蛀虫，依然在挖掘。啊！啊！世界是深沉的！

六

甜蜜的竖琴！甜蜜的竖琴！我爱你的音调，你那醉人的不吉音调！——多么悠长，多么遥远，你的音调向我传来，远远而来，从爱的池塘而来！

你这古老的钟，你这甜蜜的竖琴！每一种痛苦都撕裂了你的心灵，父辈的痛苦，祖辈的痛苦，祖先的痛苦，你的话语已经成熟了，——

——成熟得有如金色的秋天和午后，有如我的隐者之心——

【400】现在你说：世界本身也已经成熟了，葡萄变成褐色了，

——现在它想要死去，因幸福而死去。你们这些高等人，难道你们没有嗅到吗？有一种气息在暗中四溢，

——一种永恒的芳香和气息，一种来自古老幸福的玫瑰般的金色美酒的气息，

——来自沉醉的午夜之死的幸福气息，它吟唱道：世界是深沉的，而且比白天所想的更深沉！

让我安静吧！让我安静吧！对你来说，我太过纯洁了。不要碰我！我的世界不是刚刚变得完美了吗？

对你的双手来说，我的皮肤太过纯洁了。让我安静吧，你这愚蠢而沉闷的白昼！难道午夜不是更明亮么？

最纯洁者当成为尘世的主宰，这些最不为人所知、最强大的，这些午夜的灵魂，比任何白昼都更明亮和深沉。

啊，白昼，你在摸索我吗？你在触摸我的幸福吗？在你看来，我是富有的、孤寂的，是一个宝库、一座金库吗？

啊，世界，你想要我吗？难道在你看来，我是世俗的吗？难道在你看来，我是精神性的吗？难道在你看来，我是神性的吗？然则白昼与世界，你们都太粗笨了，——

——有着更机灵的双手，抓住更深沉的幸福，抓住更深沉的不幸，抓住某一个上帝，而不是抓住我：

——我的不幸、我的幸福是深沉的，你这奇怪的白昼啊，但我却不是上帝，不是上帝的地狱：它的痛苦是深沉的。

八【401】

上帝的痛苦是更深沉的，你这奇怪的世界啊！抓住上帝的痛苦，而不是来抓我！我是什么啊！一把沉醉的甜蜜的竖琴，——

一把午夜的竖琴，一座不吉的钟，没有人听得懂，但它不得不 对聋子说话，你们这些高等人啊！因为你们弄不懂我！

完了！完了！青春啊！正午啊！下午啊！现在到了黄昏、黑夜和午夜了，——狗在吠叫，风：

——难道风就是一只狗吗？它在哀鸣、狂吠、嚎叫。啊！啊！午夜怎样叹息，怎样发笑，怎样呼噜和喘息！

这沉醉的女诗人啊，它刚刚怎样清醒地说话！也许她过度啜饮了自己的沉醉？她变得过度清醒了么？她在反当么？

——她在反当自己的痛苦，在梦中，这古老而深沉的午夜啊，更在反当自己的快乐。因为尽管痛苦是深沉的，但快乐：快乐比心痛更深沉。

。

你这葡萄树啊！你赞美我什么呢？我倒把你剪断了！我是残暴的，你在流血——：你对我沉醉的残暴的赞美想要什么呢？

“圆满的东西，一切成熟的东西——都想要死去！”你这样说道。祝福吧，祝福葡萄农的剪刀 [注789](#) 吧！而一切不成熟的东西都想要生活下去：苦啊！

痛苦说：“去吧！滚开！你这痛苦！”然则一切受苦的东西都想要生活下去，好使自己变得成熟、快乐和渴望，

【402】——渴望更远、更高、更亮的东西。“我想要后代”，一切受苦者说，“我想要子嗣，我不想要我自己，”——

可是快乐却不要后代，不要子嗣，——快乐想要自己，想要永恒，想要轮回，想要一切永远相同。

痛苦说：“心灵啊，破碎吧，流血吧！腿啊，流浪吧！翅膀啊，飞翔吧！痛苦啊，前进吧，上升吧！”那好吧！我老迈的心灵啊：痛苦说：“消逝吧！”

十

你们这些高等人啊，你们以为怎样呢？我是一个预言家吗？一个梦学家吗？一个醉鬼吗？一个解梦者吗？一座午夜的钟吗？

一滴露水吗？一种永恒的芳香和气息？你们没有听到吗？你们没有闻到吗？我的世界方才变得圆满，午夜也是正午，——

痛苦也是一种快乐，诅咒也是一种祝福，黑夜也是一种阳光，——由此出发吧，抑或你们会了解：智者也就是傻瓜。

你们向来对一种快乐表示肯定吗？啊，我的朋友，那么，你们也就是对一切痛苦表示肯定。万物皆联结、串联、相爱的，——

——如若你们总是想要事情一再重现，如若你们向来都说“幸福！刹那！瞬间！你令我喜欢”，那么，你们就是想要一切都回来！

——一切皆重新开始，一切皆永恒，一切皆联结，一切皆串联，一切皆相爱，啊，那么你们就是爱这个世界的，——

——你们这些永恒者，你们永远爱这世界：而且对于痛苦你们也说：去吧！但要回来！因为所有快乐都想要——永恒！

十一【403】

所有快乐都想要万物的永恒，想要蜂蜜，想要酵母，想要沉醉的午夜，想要坟墓，想要坟墓泪水的慰藉，想要金色的晚霞——

——有什么 是快乐不想要的啊！它比一切痛苦更焦渴、更诚挚、更饥饿、更可怕、更隐秘，它想要自身，它咬住自身，圆环的意志在它身上争斗，——

——它想要爱，它想要恨，它过于丰富了，总是有所馈赠、抛弃，乞求人们来接受它，并且感激接受者，它喜欢被人仇恨，——

——快乐是如此丰富，以至于它渴求痛苦、地狱、仇恨、耻辱、残缺、世界，——因为这个世界，啊，你们可是认得的呀！

你们这些高等人啊，它渴望你们，那无羁的、有福的快乐，——渴望着你们的痛苦，你们这些失败者！所有永恒的快乐都渴望失败者！

因为所有快乐都想要自身，故而它也要心灵的痛苦！幸福啊，痛苦啊！心灵啊，破碎吧！你们这些高等人，可要学会一点：快乐想要永恒，[注790](#)

——快乐想要一切 事物的永恒，想要深而又深的永恒！

十二

现在你们学会我的歌了吗？你们猜得出它想要什么吗？那好吧！来吧！你们这些高等人啊，那就给我唱唱我的轮唱曲吧！

你们亲自来给我唱唱这首歌吧，歌名是“再来一次”，意思是“永恒地”，你们这些高等人啊，来歌唱查拉图斯特拉的轮唱曲！

啊，人类！留神啊！【404】

幽深的午夜在诉说什么？

“我睡着了，我睡着了——，

我从深沉的梦乡中惊醒了：——

世界是深沉的，

而且比白天所想的更深沉。

它的痛苦是深沉的——，

快乐——比心痛更深沉：

痛苦说：消逝吧！

而所有快乐却都想要永恒——，

——想要深而又深的永恒！” 注791

【405】80．征兆 注792

而第二天早晨，查拉图斯特拉从床上一跃而起，束好腰带， 注793
走出自己的洞穴，热烈而强壮，犹如一轮从灰暗群山间升起的旭日。 注
794

“你，伟大的星球啊，”他以昔日的口气说，“你这深沉的幸福之眼，
倘若没有你所照耀的人们，你的全部幸福又会是什么啊！ 注795

如若他们还待在屋里，而你已经醒来，出来馈赠和分发：你那高傲
的羞耻之心会怎样发怒啊！

好吧！他们还睡着，这些高等人，而我已经醒了：他们 就不是我适
恰的伙伴！我在这山上等待的并不是他们。

我想要做我的工作，我想要我的白昼；但他们弄不懂，我的早晨的
征兆是什么，我的脚步——对他们来说并不是起床号。

他们还睡在我的洞穴里，他们的梦还在咀嚼我的午夜 注796 听我 说
话的耳朵，——那顺从的耳朵，是他们躯体上所缺的。”

——查拉图斯特拉对自己的心灵说了这番话，其时太阳已升起：他
疑惑地看着高空，因为他听到头顶上传来他的鹰的尖叫。【406】“好
啊！”他仰天叫道，“这才令我喜欢，正合我意。我的动物们醒了，因为
我醒了。

我的鹰醒了，它与我一样敬仰太阳。它用鹰爪去攫取全新的阳光。
你们是我适恰的动物；我爱你们。

然而我还是没有适恰人啊！”——

查拉图斯特拉如是说；但这时，他突然听见好像有无数的鸟儿振翅
纷飞，——而那么多的羽翼呼呼作响，拥向他的头部，声音如此之大，
以至于他闭上了眼睛。而且真的，犹如一团乌云向他袭来，有如一团由
乱箭组成的乌云，射向一个新敌人的乱箭。但看哪，这是一团爱的乌
云，落在一个新朋友身上。

“我怎么了？”查拉图斯特拉诧异地思忖，缓缓地在洞口旁的巨石上
坐下来。不过，当他用手上下左右一阵乱抓，要驱散那些温柔的鸟儿
时，看哪，发生了更稀奇的事：他的手竟不知不觉地伸到一团厚实而温
暖的毛发了；而同时，他面前响起一声吼叫，——一声柔和而悠长的
狮吼。 注797

“征兆出现了，”查拉图斯特拉说，他的心灵发生了转变。而且事实上，当他眼前变得明亮时，才看到是一头黄色的巨兽躺在自己脚边，这兽把头紧贴在他的膝上，出于爱意而不愿离开他，其情状有如一只狗找到了自己的旧主人。可那些鸽子的爱意也丝毫不亚于狮子；每当一只鸽子掠过狮子的鼻子时，这狮子便摇着头，感觉奇怪，笑了起来。

对于这一切，查拉图斯特拉只说了一句话：“我的孩子们临近【407】了，我的孩子们”——，然后他完全默然无语了。而他的心灵得到了释放，他的眼里流下了泪水，滴落在手上。他不再注意任何事物，坐在那儿，全然不动了，也不去阻拦那些动物了。于是鸽子偶尔飞起来，停落在他肩上，抚弄着他的白发，因柔情和欢欣而不知厌倦了。而那头强壮的狮子不停地舔着落在查拉图斯特拉手上的泪水，还胆怯地低吼着。这些动物们就这样干的。—— 注798

这一切延续了一长段时间，抑或一小段时间：因为真正说来，对于大地上这等物事，是没有时间的——。但这当儿，查拉图斯特拉洞穴里的那些高等人已经醒来了，排成一行队伍，向查拉图斯特拉迎面走来，来向他问早安了：因为当他们醒来时，发现查拉图斯特拉已经不在他们身边了。而当他们走到洞门口时，他们的脚步声响已先于他们传了出来，于是那头狮子受了巨惊，蓦然离开了查拉图斯特拉，厉声咆哮着，跃向洞穴；那些高等人听到狮子的咆哮声，异口同声地尖叫起来，扭头就跑，刹时一个都不见了。

而查拉图斯特拉本人呢，不免眩晕和奇怪，站了起来，环顾四周，诧异地站在那儿，疑惑，孤独地思忖。“我可是听到什么了么？”他终于缓缓地问，“刚刚我怎么了呀？”

他很快就恢复了记忆，一下子弄清楚了昨天到今天发生的一切事情。“就是这块石头嘛，”他捻着胡须说，“我昨天早晨就坐在这上面的；也就在这里，那个预言者向我走来，也就在这里，我首先听到刚才听到的呼叫声，那高声的苦难呼声。

啊，你们这些高等人，昨天早晨那个老预言家向我预言的，就【408】是你们的苦难呀，——

——他想要把我引诱，引向你们的苦难：‘查拉图斯特拉啊，’他对我说，‘我来，要把你引诱，引向你最后的罪恶。’

‘我最后的罪恶？’查拉图斯特拉叫了起来，愤而嘲笑他自己的话：‘我留下来的最后罪恶倒是什么呀？’

——查拉图斯特拉再度陷入了沉思，又坐到那块巨石上面，深思着。突然，他跳将起来，——

“同情！对高等人的同情！”他叫喊道，他的面孔变得铁青。“好吧！这事——不急！”

我的痛苦和同情——这算得了什么！难道我在追求幸福 吗？我是追求自己的事业 啊！

好吧！狮子来了，我的孩子们临近了，查拉图斯特拉变成熟了，我的时辰到了：——

这是我的 早晨，我的 白昼开始了：现在起来 ，起来吧 ，你 ，伟大的正午 ！”——

查拉图斯特拉如是说，并且离开了自己的洞穴，热烈而强壮，有如一轮从灰暗群山间升起的旭日。

《查拉图斯特拉如是说》结束

Z II 5 大八开本。122页。计划、构思、残篇。有关《查拉图斯特拉如是说》的笔记。诗歌草案。1884年夏—秋。科利版第11卷：27、28、30。

Z II 6 四开本。90页。有关《查拉图斯特拉如是说》第4部的笔记。诗歌和诗歌残篇。1884年秋至1885年初。科利版第11卷：28、30。

Z II 7 四开本。92页。有关《查拉图斯特拉如是说》第4部的笔记。诗歌和诗歌残篇。1884年秋至1885年初。科利版第11卷：28、30。

Z II 8 四开本。90页。《查拉图斯特拉如是说》第4部的计划、准备和誊清稿。1884/1885年冬。科利版第11卷：31。

Z II 9 四开本。94页。《查拉图斯特拉如是说》第4部的计划、准备和誊清稿。1884/1885年冬。科利版第11卷：32。

Z II 10 四开本。80页。《查拉图斯特拉如是说》第4部的计划、准备和誊清稿。1884/1885年冬。科利版第11卷：33。

N V 8 八开本。200页。即兴札记和书信草案。有关《墨西哥牧歌》、《快乐的科学》以及更后期诗歌的草案。《查拉图斯特拉如是说》第1部以及笔记本Z I 2 注800 中的格言集的准备稿。1882年春至1883年2月使用。科利版第10卷：4。

N V 9 八开本。202页。只有一小部分被用于《快乐的科学》。诗歌和诗歌草案。笔记本Z I 1 注801 和笔记本Z I 2中的格言集的准备稿。《查拉图斯特拉如是说》第1部的准备稿。书信草案。即兴札记。1882年夏至1883年2月使用。科利版第10卷：1、2、4。

Mp XVIII 3散页文件夹。《快乐的科学》中“戏谑、计谋与复仇”部分的准备稿，以及诗歌草案和诗歌残篇。科利版第9卷：18。

译后记

《查拉图斯特拉如是说》(Also sprach Zarathustra)是19世纪德国大思想家弗里德里希·尼采(Friedrich Nietzsche, 1844—1900年)的晚期代表作,作于1883—1885年间。本书可以说是晚期尼采(1883—1888年)思想的起点,在尼采思想生涯中占据着特别重要的地位,一直是被翻译、阅读、讨论和研究得最多的尼采著作。在中文世界,尼采成就赫赫大名,成为最受欢迎、也最受争议的德语思想家,首先也是因为这本《查拉图斯特拉》。本书的中文译本数量之多,大约可列为汉语西方学术翻译之最了——自1918年鲁迅先生的节译,90年以来,在中文世界(中国大陆和港台地区)据说至少已经有了10种以上的中文全译本,蔚为壮观。

然而在尼采生前,本书在欧洲的命运却是惨不忍睹。本书前三部出版后只销售了百余册,最后第四部还是作者自费印刷的,只印了40册,仅在少数朋友中间流传。在书的时代里,有没有人读自己的书当然是写书人最关心的事了。尼采虽然自负而狂野,但也是要追求名声的,如何受得了这等冷遇和寂寞?于是只好激愤、只有抱怨了。另一方面,尼采似乎早就看到了书的命运和文化的命运。在《查拉图斯特拉如是说》第一部“读与写”一章中,尼采写下了如下“预言”:

“人人都可以学会读书,长此以往,这不仅会败坏写作,也会败坏思想。”

“还有一个世纪的读者——而且,精神本身也将发臭了。”

注802

这话写于1883年2月。在尼采时代,平民化教育尚未及广泛开展,工商物质文化初露端倪,也还谈不上电子媒体文化对于书本文化的挤压。一个多世纪以后的今天,我们就不得不佩服尼采的先知之见了。今天,在“读书人”之多与“其实没人读书”之间,构成了巨大的反差,可谓当今文化一大奇观。“精神本身”自然早就“发臭”了。而对于当年的尼采来说,好歹“还有一个世纪的读者”,尼采却干脆得很,为这本《查拉图斯特拉如是说》设了个副标题:“一本为所有人而又不为任何人的书”(Ein Buch für Alle und Keinen)。这个副标题译成中文是有一点歧义的:一本为所有人而又不为任何人而写的书;一本所有人都能读懂而没有人能读懂的书。我认为这两重意思,是尼采自己预设在里面的。

虽然当年没人读《查拉图斯特拉如是说》,尼采自己却视之为圭臬。1883年2月13日,本书第一部完稿的当天,尼采就兴冲冲地致信出版商恩斯特·施梅茨纳(Ernst Schmeitzner),向他推荐本书,说它是“一部‘诗作’(Dichtung),或者第五‘福音书’(Evangelium),或者某种尚无名字的东西”。注803 这话听起来有点自大,不过也表明了尼采

内心真实的写作意图。《圣经·新约》中有“四福音书”（马太福音、马可福音、路加福音、约翰福音），现在尼采要来一个“第五福音书”。再后来，在1888年11月26日致友人保罗·多伊森（Paul Deussen）的信中，尼采就直接把本书譬喻为《圣经》了，声称：“我的《查拉图斯特拉如是说》将像《圣经》一样被阅读。”^{注804}

既为“福音书”或者《圣经》，那么谁是“传道者”？传的又是什么道？

“传道者”是查拉图斯特拉。查拉图斯特拉（Zarathustra）相传为公元前七至前六世纪古波斯的先知，琐罗亚斯德教（又称祆教、火教、拜火教、波斯教等）的创始人。琐罗亚斯德（Zoroaster，中文旧译“苏鲁支”）则是先知查拉图斯特拉的希腊文名字。此人出身于古波斯的一个贵族骑士家庭，20岁时遁世隐居，30岁时受到了神启，着手改革当时的多神教而创立了琐罗亚斯德教。该教主张善恶二元论，认为世界（宇宙）总处于两种力量的冲突和斗争中，即善神、光明之神阿胡拉·玛兹达（Ahura Mazda）与恶神、黑暗之神安格拉·曼纽（Angra Mainyu）之间的斗争；不过，该教仍然属于一神教，因为它同时主张，只有善神阿胡拉·玛兹达才是真神、主神、智慧之神，他创造了世界，也创造了火，即“无限的光明”。琐罗亚斯德教是世界上最古老的宗教之一，曾为基督教之前中东地区最重要的宗教，公元前六世纪末被定为波斯国教；公元七世纪以后渐趋衰落，今天信徒相对稀少，在伊朗也仅有20万左右的信徒了。

以上是查拉图斯特拉（即琐罗亚斯德）的历史原型。但尼采为何要弄出这么个东方的先知来为自己代言呢？到底谁是尼采的查拉图斯特拉？人们一般认为，尼采只是托名“查拉图斯特拉”，说的却是他自己的思想，故《查拉图斯特拉如是说》就等于《尼采如是说》。这个看法基本不会有错，但干脆形成这样一个“等式”，仍旧过于粗率和简单了，无助于我们真切地理解问题。有论者正确地指出，查拉图斯特拉虽然是古波斯的先知，但却是西方文明两大传统（即希腊哲学和犹太-基督教）的共同起源。^{注805} 因为尼采在《瞧，这个人！》中明确地指出过：查拉图斯特拉把道德（善恶）形而上学化，从而制造了一个“极其灾难性的错误”。在尼采看来，这个错误后来就被柏拉图主义哲学和基督教继承了。但另一方面，尼采说，这个始作俑者又基于经验、特别是基于波斯人的“诚实”德性，也第一个认识到了这个“错误”，并且着手克服道德。尼采写道：

“基于诚实而发生的道德的自我克服，道德论者的自我克服——变成其对立立面，即变成我自身，此即我所讲的查拉图斯特拉这个名字的意义”。^{注806}

如此看来，在尼采这个“第一位非道德论者”那里，查拉图斯特拉实有“两个”：一是作为“道德论者”的查拉图斯特拉，是通常所谓“两希文明”的精神源头，是希腊哲学和基督教的“道德世界”、“彼岸世界”、“另

一个世界”的肇始者；二是作为“非道德论者”的查拉图斯特拉，却成了道德的克服者，他认识到了自己过去造成的“极其灾难性的错误”，即否定此世、否定尘世生活的“柏拉图主义”，于是在两千多年之后重返人世，要来纠正错误，并且作为“超人”和“永恒轮回”的教师（“传道者”）来肯定现世生活、肯定生命——充当“生命的辩护人”。这两个查拉图斯特拉看起来完全是矛盾的、不相容的，而且如果要问“谁是尼采的查拉图斯特拉”，我们显然只好认为，那是作为“非道德论者”的查拉图斯特拉了；但另一方面，这两个查拉图斯特拉又是同一个——因为尼采通过艺术（戏剧）手法把这“两个”查拉图斯特拉一体化，化为一个具有历史之眼、对历史进行整体思考的先知。

前问：谁是“传道者”？传的又是什么道？答案似乎已经有了，又似乎还没有。问题出在：为何这个“传道者”现在要来传授“超人”和“永恒轮回”之说？

查拉图斯特拉之谜一直吸引着众多思想家。海德格尔在1953年做的一个演讲的题目就立为：谁是尼采的查拉图斯特拉？海德格尔讨论的基本结论大抵是：“对查拉图斯特拉这个形象来说本质性的事情始终是，这位教师教某个本身共属一体的双重的东西，即永恒轮回与超人。在某种意义上讲，查拉图斯特拉本身就是这种共属一体。从这个角度看，查拉图斯特拉也还是一个谜团，我们几乎还没有看见的一个谜团。”^{注807}尤其在20世纪30、40年代，海德格尔差不多以十年时间来深究尼采哲学，动因之一也是为了解开这个“谜团”。

那么，海德格尔解开这个“谜团”了吗？他是如何解此“谜团”的？海德格尔的想法比较简明：尼采的“相同者的永恒轮回”表示“存在者之存在”，“超人”则表示响应这种存在的“人之本质”。两者，即存在与人，是如何共属一体的？——此即作为“永恒轮回”和“超人”的教师的查拉图斯特拉之谜。

备受学界内外争议的尼采“超人”（Übermensch）之说，就其本来意义来讲，是根本没有什么政治色彩的，更不可能带有法西斯主义的色彩。“超人”完全摆脱了传统的价值，其行为是以尘世（“大地”）的标准为准绳的，与之相反的是依然屈服于虚构的上帝、醉心于同情的道德的“庸众”、“末人”。虽然“超人”追求强力和权力，但它的标志却不在于权力，而在于它“忠实于大地”——在此意义上“超人”就不是“超拔者”，而倒是“降落者”；若从尼采本人的学理上讲，“超人”能够忍受和理解“永恒轮回”思想，或者说，是为“权力意志”和“永恒轮回”所要求的那个人类。

按照海德格尔在其《尼采》书中提供出来的解释，尼采是用“权力意志”和“相同者的永恒轮回”两个基本词语来重解和重构形而上学，来回答形而上学的“本质”（essentia）问题和“实存”（existentia）问题，也就是存在者“什么存在”和“如何（如此）存在”的两大问题。海德格尔看到了表面上狂野不羁的尼采文字所蕴含的坚实稳重的思想脉络——这一点

无论如何都是海德格尔的尼采解释的过人之处。

在海德格尔看来，尼采的理路似乎很简单，也合乎常识：一切存在者本质上都是“权力意志”，“权力意志”的本质在于不断生成和提高，但生成和提高却是以保存为前提的，不然的话，权力就会失于无度，就会趋向于无限泛滥。因此权力本身必须为自己设定提高与保存一体的“条件”。这些“条件”就是尼采所谓的“价值”（又称“支配性构成物”），诸如科学、艺术、政治、宗教等，实即权力意志的价值表现形态。权力意志既永恒生成，又在其形态方面受到限定，于是必然得出一点：作为权力意志的存在者整体必须让相同者重新出现，而且相同者的轮回必须是一种永恒的轮回。“永恒轮回”说构成尼采的世界解释的极点，尼采称之为“观察的顶峰”。^{注808} 在《瞧，这个人！》中，尼采也明言，“永恒轮回”思想是《查拉图斯特拉如是说》的“基本构想”，它是“人类能够达到的最高的肯定公式”。^{注809}

海德格尔显然是在形而上学意义上对尼采哲学作了定位，也即对尼采哲学作了一种“存在学”（“本体论”）与“神学”（暨“实存论”）的定位。如若我们接受了海德格尔所做的尼采哲学解释的基本结论，那么，我们就得承认《查拉图斯特拉如是说》一书在尼采思想进程中的顶峰地位，因而也得承认本书在欧洲形而上学史上的顶峰地位。正是由于尼采在本书中构造起来的“权力意志”和“永恒轮回”的形而上学哲学，海德格尔才有理由把尼采命名为“最后一个形而上学家”。

在哲学角度，我个人比较愿意接受海德格尔的尼采解释，以为是迄今为止最为深刻、最为有力的解释方案。而值得注意的是法国思想家德里达提出的反驳。德里达采取了更为激进的解释——解构——策略，把矛头直指海德格尔的形而上学解释框架，即一个“整体性”的解释框架。在德里达眼里，海德格尔的尼采解释无非是为海氏自己的形而上学观（哲学观）和形而上学史观服务的，所以实际上是从形而上学角度、以形而上学方式“强暴”了尼采。德里达更愿意关注尼采思想和写作风格的多变性和丰富性，认为并没有一个唯一的、专名的、整体的尼采，更没有一个作为形而上学家的尼采。尼采是多重的、繁复的，是复数的“尼采们”（Nietzsches）。^{注810}

应该承认，德里达对尼采思想和表达风格的强调是大有道理的。尼采本人也强调自己风格的多样性，并认为这是基于他自身内心状态的“异常多样性”。^{注811} 特别是在《查拉图斯特拉如是说》一书中，诚如本书编者科利在“编后记”中所指出的那样，尼采做了一种严肃的试验，试图把哲学“提升”——实为“降落”——到一个“非秘传的”（exoterisch）层面上，以反对苍白无力的智慧木偶。从风格上讲，尼采是十分“非哲学的”——以科利的说法，尼采是要用此书来推动一种“对哲学解释的彻底变革”。虽然尼采在早期的《悲剧的诞生》中、进而在中期的几本著作中就已经开始了这种变革实验，但纵观他的全部著述，《查拉图斯特拉如是说》无疑是在非哲学的思想表达方面走得最远的。

我们看到，本书是尼采凭着一种惊人的激情写成的，其中第一部只用了十天时间，第二部用了半个月，第三部也只用了十天时间，唯第四部是断断续续地写成的，费时较多，不过也只是用了大约三四个月时间。书中充满了反讽、双关语、隐喻、暗示、象征、隐射等文艺手法，也采用了戏剧叙事的艺术技巧，而全然缺乏在哲学传统中惯用的“推论式辩护”。没有“论证”——“推论式辩护”——的思考和写作还能叫“哲学”吗？这在今天这个所谓“后哲学”时代里依然是一个问题，更不消说在当年，在19世纪的语境里了。

因为上述风格上的原因，在尼采身后，本书既被当作哲学名著，更被视为德语美文学的经典——尼采自己更把它看作超越歌德和莎士比亚的旷世之作。它到底是哲学还是文学，抑或既哲学又文学，本身也成为一個值得讨论的问题了。也许文体在尼采这里已经变得无关紧要了——自尼采始，更多地自《查拉图斯特拉如是说》始，哲学与文学的传统分界在文体上已经模糊了，两者的差异化区分不再仅仅以文体和风格为标识了；但另一方面，或许我们更应该说，正因为有了尼采，文体和风格已经变成一个极其重要的问题了。

如上所述，本书已有十几个中译本，本人不可能全面比较和研究这些译本（虽然这项工作本身也是蛮有意思的），手头也只有随机得来的三个译本，一是徐梵澄先生翻译的《苏鲁支语录》（商务印书馆，1992年）；二是尹溟先生翻译的《查拉图斯特拉如是说》（北京文化艺术出版社，1987年）；三是余鸿荣先生翻译的《查拉图斯特拉如是说》（北方文艺出版社，1988年）。这三个译本可以说各有特色，不过恕我直言，在译文的严格性方面都有不同程度的缺憾，更缺乏考订和注解之功。本人在翻译和修订过程中或多或少地参考过上列中译本，唯希望自己能在前译基础上有一点点提高。

我的译文是根据科利/蒙提那里考订研究版《尼采著作全集》（KSA）第4卷做的，并根据第14卷（第279—344页）补译了相应的编者注释。另外又做了一些必要的中译者注释，主要涉及费解词语的解释之类。“编注”和“译注”一概设为当页注，目的是让中文读者能够更直观地对照研读——像原版这样把编者注释集中于单独一卷，实在是不给人方便的做法。由于考订版“编注”的植入，本译本在内容上应该已成为目前国内最完备的译本了。译文篇幅也已经大幅增加，估计比一般中译本要超出十余万汉字了。

中译本力求忠实于原文，包括格式上的忠实。有关中文版格式方面的具体说明，可参观本书开头的“中文版凡例”。

本书是尼采美文的代表，文风绝顶怪异和野蛮，绝不是传统的“德国哲学”范畴可以完全容纳的。一直以来，本人习惯于做比较沉潜稳重的哲学（思想）翻译，并且经常主张学术翻译以“严格”为第一要求，但以这个要求来应对眼下这本书是否合适，在我是没有完全的把握的。

2006年冬季学期，我在同济大学人文学院开设了《尼采原著选读》一课，选用的德文材料正是尼采《查拉图斯特拉如是说》第一部，即科利版《尼采著作全集》第4卷的第11 - 102页。同济大学哲学系青年教师赵千帆博士、宗成河博士，以及外国哲学和美学两个专业的一些研究生参加了该课程。参与者在课堂上的讨论对于译文的改进是大有好处的。另外，译文初稿也请杨小刚、张振华、肖鹏、杨壹祺等同学看过；最后也请内子方红玫女士从编辑的角度读过一遍译文。他们提出了不少有益的修改意见。我的同事、同济大学哲学系彼得·特拉夫尼教授（Peter Trawny）帮助我解决了译文中的若干疑难。在此一并致谢。

近些年因诸事体繁杂，心思较为松懈，这件译事拖沓了许久，前后大约有两年半时间。当年徐梵澄先生翻译这本书，竟是“不到半年，便已全部译完”，想来只好自己惭愧了——光是译文初稿的校改，我就拖延了近一年的时间。况且我的新译品质如何，也是难讲的，且等着读者批评和赐教了。

孙周兴

2006年10月1日记于沪上康桥

2008年11月28日校毕于新凤城寓所

注1 乔尔乔·科利 (Giorgio Colli) : 科利版《尼采著作全集》主编。——译注

注2 此处第一节文字参看《快乐的科学》，第342节。——编注

注3 三十岁] 就像耶稣，参看《新约·路加福音》，第3章第23行。——编注

注4 此处“下山”德文原文为untergehen，名词形式为Untergang，兼有“下落、下降”与“没落、毁灭”双重意义。我们根据上下文处理为“下山”或“没落”。——译注

注5 下面陈述中“他”、“你”混用，显出某种戏剧效果。——译注

注6 想当年你把……] 参看本书第36页第1行；《查拉图斯特拉如是说》第二部，本书第174页第14行。——编注

注7 参看科利版第10卷，5 [1] 第228节。你们看他啊，他是不是有纯净的眼睛和丝毫不带轻蔑的嘴。你们看他啊，他是不是像一位舞者那样行走。——编注

注8 一个觉醒者] 犹如佛陀，参看奥尔登贝格 (H. Oldenberg) : 《佛陀——他的生平、学说和信徒》，柏林，1881年，第113页 (尼采藏书)。——编注

注9 在我看来，人是……] 参看科利版第10卷，1 [66] ; 3 [1] 第9节：一位圣徒如是说：“我爱上帝——因为人是一个太不完美的东西。对一个人的爱会把我毁掉的。”5 [1] 第245节：人身上有许多东西是可爱的；但人是不可爱的。人是一个太不完美的东西：对人类的爱会把我杀死的。——编注

注10 查拉图斯特拉答曰：“我爱人类啊。”……] 参看科利版第10卷4 [167] 的如下格式：与隐士的最后对话。/——我要赞扬你，你没有成为我的弟子。/隐士：我太过蔑视人类，我太过爱人类——我忍受不了人类——我不得不在两者中完全伪装自己。/我带给他们一种新的爱和一种新的蔑视——超人与末人。/我弄不懂你——你带给他们的东西，他们不会接受的。让他们首先乞求一种施舍吧！/查拉图斯特拉：——/但他们只需要施舍，为了能够需要你的宝物，他们还不够丰富。/我创作曲子，吟唱之，当我作曲时，我笑啊，哭啊。真正说来，在《查拉图斯特拉如是说》中并没有“与隐士的最后对话”，而只有眼前这个；关于隐士之死，参看《查拉图斯特拉如是说》第四部，本书第322页第20 - 25行。——编注

注11 不要到人群里去……] 准备稿：不要到人群里去，宁可到野兽群里去。去教导野兽们，自然比人类更残酷。——编注

注12 而当查拉图斯特拉.....] 这个人我再也没有有什么可教的了。科利版第10卷，4 [167]。——编注

注13 人类是某种应当.....] 人〈类〉是一种应当被克服的东西：为此你做了什么呢？你们的善良的坏人〈类〉关我什么事啊？科利版第10卷，4 [165]。——编注

注14 对于人来说，猿猴.....] 对于我们来说，猿猴是什么呢？一种痛苦的羞耻的对象——对于超人来说，我们也应当是这个。科利版第10卷，4 [181]。——编注

注15 你们已经走完了.....] 你们是怎样走完了从蠕虫到人类的道路！但你们身上有许多东西仍然是蠕虫，以及一种关于你们的道路的记忆。科利版第10卷，4 [139]。——编注

注16 而你们当中最聪明者.....] 人应当是介于植物与鬼怪的中间。科利版第10卷，4 [116]。——编注

注17 从前，亵渎上帝是.....] 你们把自己的灵魂掩盖起来：对你们的灵魂来说，赤裸或许就是羞耻。啊，你们要学会，为什么上帝是赤裸的！他不必感到羞耻。他是强大而赤裸的！/这个躯体（Körper）是某种恶的东西，美是一种残暴；瘦弱、恶劣、饥饿、黑暗、肮脏，身体看起来该是这样。/在我看来，对身体（Leib）的亵渎就是一种对大地和大地的意义的亵渎。啊，不幸的人，那感到身体是恶的，美是残暴的不幸的人！科利版第10卷，5 [30]；关于“赤裸的上帝”，参看科利版第9卷，11 [94，95]，其中含有塞涅卡（Seneca）引文（《箴言诗》，第XXXI行）：“Deus nudus est”[上帝是赤裸的]；也可参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，“身体的蔑视者”。——编注

注18 看哪，我来把超人.....] 我来把超人教给你们：你们必须把大轻蔑教给你们自己。科利版第10卷，4 [208]。——编注

注19 你们能够体验的.....] 参看科利版第10卷，4 [154]：他们从未体验过那个瞬间，这个瞬间对他们说“我们是可怜的”。——编注

注20 那时候，你们会.....] 参看科利版第10卷，5 [1] 第168节：同情是一种地狱感：同情本身就是钉死那个爱人类者的十字架。——编注

注21 知足] 清醒。科利版第10卷，5 [1] 第125节。——编注

注22 朝天呼叫] 出自圣经，据《旧约·创世记》，第4章第10行。——编注

注23 那必定注射到你们.....] 我要给你们注射疯狂。科利版第10卷，4 [78]。——编注

注24 我爱那些人们，他们除了.....] 参看科利版第10卷，5 [1] 第66节：有一些人物，除了通过对自己的没落的追求，他们感到自己忍受不了任何手段。——编注

注25 我爱那人，他活着是为了.....] 我活着是为了认识：我要求认识是为了让超人活起来。科利版第10卷，4 [224]。——编注

注26 我爱那人，他不为自己.....] 参看科利版第10卷，4 [229]：而谁若有同情心，就应当从自己的同情中为自己谋取义务和祸患，谁若是忠诚的，就应当忠实于自己的义务和自己的祸患——而对你的德性来说，你不可能具有足够的精神。5 [17]：我爱那人，他对自己的德性的期望不是报赏，而是惩罚和没落。——编注

注27 我爱那人，他并不意愿拥有.....] 参看科利版第10卷，5 [18]：你们并不意愿拥有太多的德性。一种德性即已是多德性了：而即便仅仅对于一种德性，人们也必须是足够丰富的才好。为了让它存活，你们就要走向毁灭。——编注

注28 我爱那人，他挥霍.....] 参看《新约·路加福音》，第17章第33行：“凡寻求保全灵魂的，就将丧掉自己的灵魂；凡丧掉自己灵魂的，就将救活自己的灵魂。”——编注

注29 我爱那人，他在走运.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第309节：“在每一次行动前，令我头疼的都是，我只是一个掷骰子的赌徒——我再也不知道意志自由了。而每一次行动后，令我头疼的都是，骰子现在落在我这边：莫非我是一个奸诈的赌徒么？”——一位识者的疑虑。——编注

注30 我爱那人，他在行为之前.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第15节：在行为之前先抛出你的金言吧：通过对食言的羞耻感，承担起你自己的义务吧。也可参看1 [52]。——编注

注31 我爱那人，他由于热爱.....] 谁若热爱上帝，就责罚上帝。参看科利版第10卷，2 [28]；3 [1] 第189节：对《新约·希伯来书》第12章第6行的颠倒：“因为主所爱的，主就要责罚之，并且要惩罚他所收纳的每一个儿子。”——编注

注32 我爱那人，即使在受伤时.....] 参看科利版第10卷，5 [1] 第253节：你们对我太过粗暴：你们可能不至于毁灭于小小的冒险事件。——编注

注33 我爱那人，他的灵魂.....] 参看科利版第10卷，5 [1] 第238节：我太过丰盈：所以我忘掉了自己，而万物皆在我心中，万物之外再也没有什么了。我何往耶？——编注

注34 我爱那人，他具有自由的.....] 参看科利版第10卷，3 [1]

第130节：“心灵属于内脏”——拿破仑说。脑袋的内脏位于心灵中。
5 [1] 第166节：我爱自由的精神，即使它们是自由的心灵。在我看来，脑袋就像心灵的胃——但人们应有一个好胃。心灵所接受的，须由脑袋来消化。参看《查拉图斯特拉如是说》第三部，本书第258页第9 - 10行：精神是一个胃！——编注

注35 我的嘴对不上他们的耳朵] 参看《新约·马太福音》，第13章第13行。——编注

注36 难道我们首先.....] 难道我适合于成为劝人忏悔的牧师？难道我适合于像一个牧师和一只铙钹一样喧哗吗？参看科利版第10卷，4 [207] ；又参看3 [1] 第136节：他已经学会了表达自己——但人们从此以后再也不相信他了。人们只相信口吃者。——编注

注37 末人] 对此可参看科利版第10卷，4 [204] ：（末人：一种中国人）。4 [162] ：末人——他轻咳，享受自己的幸福。
4 [163] ：人类注定要停滞，作为超猿猴，永远之超人的形象。
4 [171] ：超人 的对立面是末人：我在创造了前者的同时也创造了后者。——编注

注38 我要对你们说.....] 参看科利版第10卷，5 [1] 第128节：你们当保存你们身上的混沌：一切到来者必须拥有材料，才能从中形成自己。——编注

注39 没有牧人，而只有一个牧群！] 参看《新约·约翰福音》，第10章第16行：“.....并且将成为一个牧群和一个牧人。”——编注

注40 通过鞭笞和微薄饲料] 据誊清稿：我是不值得同情的。——编注

注41 “不对的”，查拉图斯特拉.....] 据誊清稿：“真为他可惜，他把危险弄成自己的职业，这是我在某个人那里学来的。”——编注

注42 尸体] 誊清稿上接着写道：现在我要随身带着它，就这样离开这座城市。“夜是暗的，查拉图斯特拉沿着幽暗的道路穿过黑夜：而且他的旅行是慢吞吞的，因为他背上驮着尸体 [血从他身上流下来] ，一具冷而僵的尸体，尸体上的血迹尚未干掉。终于，当查拉图斯特拉走过了几个小时，并且 [——] 野兽们向他 [——] ，他靠在一棵大树上，睡着了。”——编注

注43 此处“人生此在”原文为das menschliche Dasein，固然也可译为“人类生活、人类存在”；下句的“存在”原文为Sein。如何确当处理尼采文本中的“哲学术语”，这对译者构成一个困难。——译注

注44 查拉图斯特拉的路是暗的] 参看《旧约·箴言》，第4章第19行：“而恶人们的路好像幽暗.....”——编注

注45 凡给饥饿者膳食的.....] 参看《旧约·诗篇》，第146章第5，7行：“赐食物给饥饿者.....”——编注

注46 然后查拉图斯特拉又走了.....] 誊清稿中的异文：但查拉图斯特拉又继续走了有两个小时，依着大道，迎着星光，就像一个惯于夜行的人和沉睡者的友人。而当晨光初露时，查拉图斯特拉已处于一片深林里，前面再也没有路了。他于是躺在一棵树下，入睡了：死者就躺在他边上。——编注

注47 那个打碎他们招牌的人] 就像摩西，参看《旧约·出埃及记》，第32章第19行。——编注

注48 一切都成熟了.....] 参看《新约·马太福音》，第9章第37行：“庄稼大了，而工人少。”——编注

注49 创造者寻求的是同伴，以及共同收获者.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第156节：在他那里，一切都成熟而可以收获了：但他没有镰刀——所以他拔掉麦穗，而且恼怒了。——编注

注50 此处“双栖者”原文为Zweisiedler，为尼采根据“隐士”（Einsiedler）生造的词语。——译注

注51 太阳下最高傲的动物.....] 准备稿：蛇啊，查拉图斯特拉说，你是太阳下最聪明的动物——你必定知道什么能使一颗心灵强大，我聪明的心灵，我不知道。还有你，鹰啊，太阳底下最高傲的动物，你取得了心灵，并且把它带向那个地方，那高傲的心灵所要求去的地方——我不知道。——编注

注52 “但愿我更聪明些吧！.....] 科利版第10卷，4 [234]：偶尔我要求于你：你要从骨子里成为聪明的，你要从骨子里成为高傲的：于是你的高傲将永远伴随你的聪明。你将走上愚蠢的小径：而我也要恳求你的愚蠢，总是与高傲为伴。然则你想要成为愚蠢的吗？——编注

注53 关于此章，可参看科利版第10卷，4 [237，242，246]。——编注

注54 登上高山.....] 参看《新约·马太福音》，第4章第1，8行。——编注

注55 什么是重的呢？.....] 参看科利版第10卷，5 [1] 第162节：对人类来说，什么是最难做的呢？就是热爱那些蔑视我们的人：当我们的事业庆祝自己的胜利时放弃这份事业：为了真理的缘故而反对敬畏；患病而拒绝安慰者；跃入寒冷而肮脏的水中；与聋子结成友谊；当鬼怪惊吓我们时伸手给它：所有这一切，查拉图斯特拉说，我都做了，都承担起来了：而今天，我要抛掉一点儿——那就是小孩的微笑。——

注56 此处“你应当”德文原文为Du-sollst, “我意愿”原文为ich will。——译注

注57 小孩乃是.....] 参看科利版第10卷, 5 [1] 第178节: 这就是人类: 一种新的力量, 一种原初的运动: 一个自转的轮子; 倘若他足够强壮, 他会使星球围绕自己旋转。参看安吉鲁斯·西勒修斯: 《切鲁比尼克漫游者》, 1, 37: “无物把你推动, 你自己就是轮子, /它自发地运转, 无休无止。”——编注 [译按: 安吉鲁斯·西勒修斯 (Angelus Silesius, 1624—1677) : 波兰宗教诗人, 神秘主义者]

注58 关于正义者的睡眠, 参看《旧约·诗篇》, 第4章第9行; 《旧约·箴言》, 第3章第24行; 《旧约·传道书》, 第5章第11行; 《西拉书》 [译按: 《圣经》次经], 第31章第1, 23, 24行。在笔记本N V8中几乎有关于本章的整个准备稿: 从前我称之为“基督教”, ——现在我称之为“好睡眠的手段”。(笔记本N V8, 第104页) 如若你精通所有德性, 那么你也将获得最后的德性, 即好睡眠。(笔记本N V8, 第105页) ——编注

注59 我将作伪证吗?] 参看《旧约·出埃及记》, 第20章第16, 14, 17行。——编注

注60 甚至打发德性.....] 参看《快乐的科学》第5节; 科利版第10卷, 3 [1] 第33节。人们也应该偶尔让自己的德性安眠。——编注

注61 德文中“德性” (die Tugend) 阴性名词, 故尼采名之为“小女人”。——译注

注62 把羊群领到.....] 参看《旧约·诗篇》, 第23章第1, 2行; 《新约·约翰福音》, 第10章第11行以下。准备稿: 我爱好牧人: 他们放羊的草地是绿色的。——编注

注63 我不想要大量的荣誉.....] 准备稿: 我不想要荣誉, 更不想要财富: 我喜爱小圈子胜于坏圈子。——编注

注64 我也很喜欢.....] 准备稿: 我很喜欢 [结交] 精神上的贫者, 如果他们是福乐的 [并非不堪忍受的诽谤者饶舌鬼], 而且总是承认我是正确的。关于“精神贫困”, 参看《新约·马太福音》, 第5章第3行。——编注

注65 他的智慧.....荒唐了] 准备稿: 倘若生活毫无意义, 那么好睡眠 [而且无梦] 真的就是最美的荒唐了/我也更喜欢作为红罂粟花的德性。——编注

注66 这些昏昏欲睡者.....] 准备稿: 你们告诉我, 这些可爱的智

者去哪里了？他们不是闭上了眼睛吗？/有时你周围还有这样一种人：他们以温柔的声音宣讲善与恶 /这些昏昏欲睡者是有福的。——编注

注67 关于本章的大部分准备稿同样也在笔记本N V8中：你们可要放弃这种虚假的观星把戏！[事物]存在之腹决不会对你们说话！参看4 [226, 227]；参看《人性的，太人性的》，第17节，在那里首次出现了“彼世论者”一词。——编注

注68 此处“彼世论者”原文为Hinterweltler，按字面义可直译为“后世论者”，似也可译为“遁世者、隐秘世界论者”。尼采以此指那些相信在虚妄的此世背后有一个真实的世界（“另一个世界”）的人们。——译注

注69 我把我自己的.....] 参看本书第12页第20行。——编注

注70 把头埋入天上事物的沙堆里] 参看科利版第10卷，4 [274]：有的鸵鸟把头埋入极细小的沙子里。——编注

注71 救赎的血滴] 如可参看《新约·彼得前书》，第1章第19行。——编注

注72 他们于是为自己.....] 参看《新约·马太福音》，第26章第27行。——编注

注73 德性中那最新的.....] 参看《曙光》，第456节。——编注

注74 方正的] 参看亚里士多德：《修辞学》，1411b，26—27。——编注

注75 一个牧群和一个牧人] 参看《新约·约翰福音》，第10章第16行。——编注

注76 我的兄弟啊，在你.....] 参看科利版第10卷，5 [31]：在你的思想和感情背后，站着你的身体和你身体中的自身：terra incognita [未知的领域]。你何以具有这种思想和感情呢？你身体中的自身（Selbst）以此意愿某物。——编注

注77 此句中的“自身”原文为das Selbst，“自我”原文为das Ich，两者之间有原则性的差别。——译注

注78 而且，无论你是.....] 参看科利版第10卷，5 [1] 第116节。“谁会相信我，”查拉图斯特拉说，“我属于暴躁者种类，而且属于淫欲者、迷信者、复仇者种类？但战争把我神圣化了。”——编注

注79 从前你的.....可爱的歌者了] 参看科利版第10卷，5 [1] 第141节。我身边还有所有这些野犬，不过在我的地窖里。我甚至不想听到它们的吠声。——编注

注80 你从你的毒药中.....] 参看《人性的，太人性的》，第292节。——编注

注81 拥有大量德性.....] 参看科利版第10卷，4 [207]：在人身寓居着许多精灵，犹如海洋动物——它们相互争夺“自我”（Ich）这个精灵：它们热爱它，它们意愿以它为依靠，它们因为这种爱的缘故而相互仇恨。——编注

注82 谁若为妒忌.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第345节。妒忌乃最聪明的激情，不过更是最大的愚蠢。/第346节。在妒忌之火焰中，人们就会像蝎子一样，以毒刺蜇自己——但却没有蝎子的效果。——编注

注83 科利版第10卷，4 [29]：犯罪中的谬误。3 [1] 第183节。“光惩罚罪犯是不够的，我们也还应该使他与我们和解，并且为他祝福：抑或当我们使他受苦时，我们并不爱他？难道〈我们不是〉苦于不得不把他当作恐吓工具来利用吗？”4 [75]：牢狱里的苍白罪犯和普罗米修斯则与之相反！/蜕化！——编注

注84 你们当说“仇敌”.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第330节。我想说“仇敌”而说不说“罪犯”；我想说“毒虫”而说不说“流氓”；我想说“傻瓜”而说不说“罪人”。——编注

注85 还有你，赤红的.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第381节。如果你想把你在思想中做过的一切事高声说出来：那么人人都会高呼：“除却这种可污的毒虫吧！它玷污了大地。”——而且人人都会忘掉，他在自己的思想中已经做过了完全相同的事情。——如此在道德上使我们坦诚。——编注

注86 一个意象使这.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第111节。虽然人们经常胜任得了自己的行动，但却不能胜任自己做过的行动的意象。——编注

注87 他始终把自己看作.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第96节。罪犯被道德的人当作唯一行为的附属物来对待——而且这唯一行为越是成为他们的本性的特例，则他们自己也越是这样来对待自己：这唯一行为的作用有如母鸡周围的粉线。——在道德世界中存在着很多催眠术。——编注

注88 可是，他那可怜的理性.....] 参看科利版第10卷，5 [1] 第6节。人们有意地把自己不可理解的本能理性化了：有如杀人犯所做的那样，后者为自己真正的倾向，即谋杀倾向，在自己的理性面前辩护，说他当时是决定要做一次抢劫或者来一次报复。——编注

注89 这个人是什么啊？.....] 参看科利版第10卷，5 [1] 第185节。这个人是什么啊？是一堆激情，它们通过感官和精神蔓延于世：是

一团野蛇，它们难得厌倦于争斗：然后它们盯着世界，为了在世上获取猎物。——编注

注90 你们善人身上……] 参看科利版第10卷，3 [1] 第182节。恶人身上有许多东西令我厌恶，但善人身上也有许多东西令我厌恶：而且的确不只是你们的“恶”！——编注

注91 谁若了解读者……] 参看科利版第10卷，3 [1] 第162节。谁若了解“读者”，他就诚然不再为读者而写作了——而是为自己，也即为作者而写了。关于此点，参看《人性的，太人性的》，第167节；科利版第10卷，3 [1] 第168节。还有一个世纪的报纸，一切话语都要发臭了。——编注

注92 人人都可以学会读书……] 参看科利版第10卷，4 [70]。人人都可以学会读书，人人都读书，长此以往，这不仅会把作家毁掉，而且甚至也会把一般精神毁掉。——编注

注93 当是顶峰] 就是顶峰。参看科利版第10卷，3 [1] 第163节。——编注

注94 地神们 (Kobolde)：德国古老民间传说中的家神、地神、小精灵。——译注

注95 此处“悲哀之游戏和悲哀之严肃”德语原文为Trauer-Spiele und Trauer-Ernste。这是尼采搞的一个词语游戏，“悲哀之游戏” (Trauer-Spiele) 出自“悲剧” (Trauerspiel)，是表演的悲剧；而“悲哀之严肃” (Trauer-Ernste) 为尼采所生造。——译注

注96 谁若攀上最高的……] 参看科利版第10卷，3 [1] 第78节。如果人们已经超越了善与恶，那么即便在悲剧中，人们也只会看到一种无意的喜剧。第171节。谁若攀〈上〉高山，他就能嘲笑一切悲剧性的神情。——编注

注97 你们对我说：“生命……] 生命是难以承受的：何以人们不得不上午顽固不化而下午谦恭有加呢？参看科利版第10卷，4 [72]。——编注

注98 负重的驴子] 参看《新约·马太福音》，第21章第5行，《旧约·撒迦利亚书》，第9章第9行，以及科利版第9卷，10 [D80]。——编注

注99 生命是难以承受的……] 时而抖擞地挺起自己的脖子，就仿佛整个世界的重量都要压在我们身上了——时而又像一朵玫瑰花苞一般轻轻颤动，对它来说，一颗露珠就不堪重负了。我的兄弟姐妹们啊，不要让我觉得如此地地弱不禁风！我们全体都是可爱的负重的驴子，而且根本不是一朵轻轻颤动的玫瑰花苞。参看科利版第10卷，4 [73]。——

注100 爱中往往有某种.....] 参看莎士比亚：《哈姆莱特》，第二幕，2。——编注

注101 重力的精神] 参看《查拉图斯特拉如是说》第三部的同名章节。——编注

注102 而且当我看到.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第43节。“你看到自己的魔鬼了吗？”——“是的，沉重的、严肃的、深刻的、彻底的、庄严的：它就这样站在那儿，完全作为genius gravitationis [重力的精神]，万物都因之而——下落。”——编注

注103 我已经学会了.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第297节。行走与步态。我已经学会了行走：此后我要让自己跑起来。第298节。自由的精神。谁若能飞翔，他就明白，他必须不用推动就能飞走；正如你们所有牢固的精神，都必须有推动才能完全“离开”。——编注

注104 关于本章的圣经动机，参看《新约·约翰福音》，第1章第48行，但主要是耶稣与“富裕门徒”的谈话，《新约·马太福音》，第19章第16行以下。——编注

注105 然而，我们看不到.....] 参看《新约·约翰福音》，第3章第8行。——编注

注106 我转变得太快了.....] 参看《快乐的科学》，第26节，以及科利版第9卷，12 [130]，16 [10]。——编注

注107 这棵树孤独地.....] 参看科利版第10卷，3 [2] 诗歌：五针松与闪电。/我长得高过了人和兽；/而我要说——没有人与我说话。/我长得太孤独、太高了：/我等待着：我到底在等什么呢？/我住得太靠近云座了，——/我在等待第一道闪电。——编注

注108 痛哭起来] 出于《圣经》，参看《新约·马太福音》，第26章第25行。——编注

注109 然则你恶劣的.....] 参看本书第43页第11—12行。——编注

注110 甚至在善人的路上.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第93节。一个高贵的人总是挡在善人的路上：善人们要扫除他，往往要说他是善的。——编注

注111 参看科利版第10卷，4 [272]：国家、教会以及建立在谎言基础上的一切，都是为死亡说教者效力的。——编注

注112 裹入浓厚的忧郁里，渴望着……] 参看5 [1] 第170节。“裹入浓厚的忧郁里：我的生命系于偶然小事件。”隐士。——编注

注113 “生命只不过是痛苦！”……] 有这种说教者：他们传授痛苦。他们为你们效力，不管你们是否仇恨他们。参看科利版第10卷，4 [52]。——编注

注114 离去] 在《圣经》意义上，如可参看《旧约·诗篇》，第90章第10行。——编注

注115 原文为Ein-form，可直译为“一种形式”、“一式”。——译注

注116 我看到许多士兵……] 参看科利版第10卷，3 [1] 第438节。有许多士兵但少有男人！有许多制服而多得多的是一式一样。5 [1] 第94节（他们把他们的穿着称为“一式”（Eine Form）：他们以此表示的意思，就是单调（Einförmigkeit））。——编注

注117 在我看来，你们应当……] 参看科利版第10卷，3 [1] 第424节。在有些人身上有一种对他们的仇敌的深刻需要：不过在此仇敌那里，同样也第一眼就生仇恨。——编注

注118 什么是好的？你们问……] 参看科利版第10卷，3 [1] 第436节。什么是好的？——“漂亮而又动人的东西就是好的”——一个小姑娘答道。——编注

注119 人们说你们没心肠……] 参看科利版第10卷，3 [1] 第259节。这是一些根本不同的人：这些人在自己情感退潮时（在友谊或者爱情中）感到羞怯，那些人则羞于自己的涨潮。——编注

注120 反抗——这是奴隶……] 参看科利版第10卷，3 [1] 第364节。反抗乃是最高贵的奴隶姿态。——编注

注121 在笔记本N V 8中有关于本章的大部分准备稿：他们称自己为民族的合法者或爱好者，抑或善人、正义者或独立者 [？] ——但他们全都在一起发臭。（笔记本N V 8，第88页）如果他们拥有权力，那他们就会怀着好良心说谎，如果他们没有权力，那还更好些，他们就会怀着坏良心说谎。（笔记本N V 8，第90页）朋友们，我恨国家：他说“我就是那种感官”，它 [？] 亵渎 [？] 对于生命的信仰。（笔记本N V 8，第100页）——编注

注122 这个标志是我给你们的] 《圣经》说法，如可参看《旧约·以赛亚书》，第66章第19行。——编注

注123 如果你们崇拜……] 参看《新约·马太福音》，第4章第9行：“你若俯伏拜我，我就把这一切都赐给你。”（魔鬼对耶稣说）——编注

注124 是的，在那里.....] 参看科利版第10卷，4 [272]。——
编注

注125 国家终止之处.....] 参看理查德·瓦格纳的格言，《艺术与革命》（1849年）：“.....如今凡在国家智者和哲学家完蛋的地方，才又开始出现艺术家。”——编注

注126 参看科利版第10卷，4 [234]：针对日常小麻烦的（蝇拍）。4 [250]：（章〈节〉）渺小者。逃到寂寞里去吧，你们受不了小小的雨滴。5 [1]：如果你们过于软弱和讨厌，不能把苍蝇和蚊子杀死，那就到寂寞和新鲜空气里去吧，在那儿没有苍蝇和蚊子：而且你们自己就是寂寞和新鲜空气！——编注

注127 世上最好的事物.....] 参看科利版第10卷，4 [78]：若没有表演，你们最好的事物也毫无用场。——编注

注128 郑重其事的] 喧嚷的。尼采在校样中的修订；大八开本版。——编注

注129 它们谄媚于你.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第84节。这是怎么搞的啊，你们是谄媚一个上帝或者魔鬼呢，还是向一个上帝或者魔鬼哀哭？你们只不过是谄媚者和哀哭者！——编注

注130 它们对你也常常.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第85节。谁若彻底地怯懦，通常是十分聪明的，足以学会所谓的可亲可爱。——编注

注131 它们为你的一切.....] 参看科利版第10卷，5 [17]。我爱那种人，他不仅宽宥敌人的过失，也宽宥敌人的胜利。——编注

注132 事体。] 参看科利版第10卷，5 [1]，第267节补充：关于幸福他们知道什么啊！——编注

注133 但愿你们是完满的.....] 如若人们作为人想要成为完满的，则人们即便作为动物也必须是完满的。参看科利版第10卷，4 [94]，5 [1] 第164节。即便作为动物，人们也应当是完满的——查拉图斯特拉说。——编注

注134 当肉欲这只母狗.....] 肉欲这只母狗想要一小块肉，竟然懂得听话地乞讨一小块精神。参看科利版第10卷，2 [22]。——编注

注135 我也给你们这个.....] 参看《新约·马太福音》，第8章第28—32行；“我给你们这个譬喻”，也是一个圣经短语。——编注

注136 谁若感到贞洁.....] 参看《新约·哥林多前书》，第7章第2，7行。——编注

注137 贞洁不就是愚蠢吗？] 准备稿：弄得卓然独立，不同于所有人，难道不是愚蠢的吗？——编注

注138 参看科利版第10卷，4 [211]：朋友作为最佳的轻蔑者和仇敌。/可尊敬的是多么少啊！/朋友的良知。注意到每一种贬低。不仅要在道德上看待良知：趣味亦然，也要守在其界限内。/朋友作为魔鬼与天使。他们互为锁链。在他们的近处一个链条掉落了。他们相互提升。而且作为两者当中的一个自我，他们正在接近超人，并且欢呼朋友的占有，因为他给了他们第二个翅膀，而没有后者，另一只翅膀是毫无用处的。——编注

注139 此处“我”（Ich）为第一格（主格）；“我自己”（Mich）为第四格（宾格）。——译注

注140 对于隐士来说……] 参看科利版第10卷，3 [1] 第14节。这个第三者始终是一块软木，它阻碍着两人交谈沉入深渊：这可能是一个优势。——编注

注141 我们对他人……] 出于：合计一下你一度相信过的人们！他们的总数透露出你对他们的相信。科利版第10卷，3 [1] 第129节的准备稿。——编注

注142 你愿意在自己的……] 参看科利版第10卷，3 [1] 第110节。“完全显露出本来样子”：这可能是我们为我的朋友保留的奖章——结果是，他因此希望我们见鬼去。——编注

注143 你看见过你朋友……] 参看《漫游者及其影子》，第8节。——编注

注144 有伙伴关系：但愿也有友谊！] 据科利版第10卷，3 [1] 91：有伙伴关系，但也有友谊，此乃信仰、爱和希望的事情。参看《纽约哥林多前书》，第13章第13行。——编注

注145 “讲真话而熟谙……] 尼采指的是波斯人。——编注

注146 “崇敬父母……] 尼采指的是犹太人。——编注

注147 “保持忠诚……] 尼采指的是德国人。——编注

注148 诸民族曾经把……] 准备稿：自我意愿热爱，意愿在爱中服从：自我意愿统治，意愿在爱中统治：所以在群盲中，自我为群盲之故只是意愿自身/但那另一个自我，狡狴的、[病态的] 冷酷的自我，它对多数人有益，为的是最好地为自己谋利益——此乃渣滓和最后的沉沦，此乃疾病。——编注

注149 始终是热爱者……] 参看科利版第10卷，4 [18]：这是对

牧人和群盲的爱，它创造了现在作为善和神圣的利益：/这是对孩子和种族的爱：这种爱乃是对博爱的亵渎。/出于爱，他们创造了善与恶：而且并非出于聪明，因为爱比聪明更古老。/博爱所呈现的东西曾经是有意义的：还有，谁的爱是最强大的爱，群盲就把他带给牧人。/邻人之爱是更渺小的，它蔑视自我：而且群盲超过一切。——编注

注150 德文原文为Nächstenliebe，或译为“博爱”。——译注

注151 我们从自身.....] 参看科利版第10卷，4 [234]：你们逃避自身：而且，你们总是越来越糟，刚避开自身蔑视之雨淋，又遭邻人之爱的檐水。——编注

注152 当你们想要.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第207节。当人们想要说自己好话时，就喜欢邀来一个证人：人们把这事称为“与人打交道”。——编注

注153 不光那个违背.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第187节。不光那个违背自己的知识而说话的人在撒谎，而且尤其是那个违背自己的无知而说话的人在撒谎。——这第二种谎言是如此通常，以至于人们甚至碰不到它：人类的交际就是据此建立起来的。——编注

注154 这个人走向.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第157节。这个人出游，是因为他在寻找自己，而那个人出游，是因为他想忘却自己。——编注

注155 正是疏远者.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第6节。如若有五人在一起谈话，总是必须有第六人死掉。也可参看科利版第10卷，1 [90] 第325节。人们爱邻人，总是以疏远者为代价。——编注

注156 我也不爱你们的.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第434节。在爱国节庆中，甚至连观众也是戏子。也可参看《旧约·阿摩司书》，第5章第21行：“我恨你们的节日，蔑视它们，讨厌你们的集会。”——编注

注157 我把那个朋友.....] 参看科利版第10卷，5 [1] 第266节。世界完满地屹立在那儿——一种善的金色外壳。但创造性的精神也还想要创造完满的东西：于是它发明了时间——现在世界转动而展开出来，又以大圆环于自身中卷拢起来，作为经由恶的善之生成，作为经由偶然的目的是产生。——编注

注158 参看科利版第10卷，4 [38]：如果你想要轻松地拥有生命，那就始终与群盲待在一起。忘掉自己高于群盲！去爱牧人，并且尊重其猎犬的全副牙齿！——编注

注159 “谁若孜孜于.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第426节。所有社会的道德都主张，孤独是罪过。——编注

注160 你是一种新的力量……] 参看本书第31页第7—9行编注。
——编注

注161 啊，有如此之多……] 参看科利版第10卷，3 [1] 第97节。你们将之称为“高级的感受”、“崇高的信念”：我只能看到渴望高空的欲念，以及一种道德虚荣的痉挛。——编注

注162 一切都是虚伪的] 参看《查拉图斯特拉如是说》第四部，“影子”，本书第340页第11行以及相关编注。——编注

注163 存在着一些情感……] 参看科利版第10卷，3 [1] 第175节。存在着一些情感，它们想要把我们杀死；而如果它们没有如愿以偿，那么，它们本身必将消亡。——编注

注164 也要小心提防……] 参看《人性的，太人性的》，第67节。——编注

注165 你将成为自己的……] 参看科利版第10卷，3 [1] 第222节。认识的英雄崇拜自己的魔鬼：而且在此途中，他要经历异教徒、巫婆、占卜者、怀疑者、智者、灵启者和被征服者的种种状态，最后他淹死在他自己的大海里。——编注

注166 你须意愿在你……] 参看本书“序言”第2节，本书第12页第20—22行。——编注

注167 而正义以后才会跟上你] 参看科利版第10卷，4 [239] ：你以为正义就将跟上你吗？——编注

注168 “女人身上的一切……] 参看科利版第10卷，3 [1] 第128节。“女人”这个谜团的答案不是爱情，而是生育。——编注

注169 男人当被教育成……] 参看科利版第10卷，4 [67] ：只要有男人，他们都是为了战争和狩猎而得到训练的：因此男人现在热爱知识，以之为战争和狩猎的最大机会。在一般认识上，女人也可能热爱些什么，但一定是某种别的东西了——。——编注

注170 真正的男人内心中……] 参看科利版第10卷，3 [1] 第441节。女人的使命在于，去发现和抚养男人心中的孩子。——编注

注171 让女人成为一个玩具……] 参看科利版第10卷，5 [1] 第146节。“我意愿如此生活，因为一个尚未存在的世界的德性而容光焕发。”——编注

注172 让一个星球的光芒……] 参看科利版第10卷，4 [100] ：我的兄弟们啊，我知道对女人的安慰莫过于对她说：“你也能够生育超人。”——编注

注173 让勇气充满你们的.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第107节：女人们以自己的爱情冲向那使她们恐惧者：此乃她们的勇气。——编注

注174 让光荣充满你们的.....] 参看科利版第10卷，4 [58]：对女人来说有一个独一无二的光荣点；女人必须相信爱人甚于被爱。超越这个点，马上就开始了卖淫。——编注

注175 让男人惧怕仇恨中.....] 参看科利版第10卷，5 [1] 第118节。连最优秀的男人骨子里也是恶的：连最好的女人骨子里也是坏的。——编注

注176 女人最仇恨谁呢.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第199节。当磁石不能完全把铁块吸到自己那里——但又吸着时，铁块恨磁石。——编注

注177 “稀奇的是，查拉图斯特拉.....] 参看科利版第10卷，4 [161]：关于女人说些虚假的东西，这是难的：在女人那儿没有事情是不可能的——查拉图斯特拉答道。参看《新约·路加福音》，第1章第37行：“因为在上帝那里没有事情是不可能的。”——编注

注178 “你去女人那里吗？别忘了带上鞭子！”] 作为独立箴言：参看科利版第10卷，3 [1] 第367节。——编注

注179 那些善人和正义者.....] 参看科利版第10卷，4 [94]：其时所有民众都说：我们应当把这个道德的毁灭者毁灭掉——这个开端在现有的尼采这个时期的手稿中都没有得到阐发。——编注

注180 宁可发怒，也不羞辱任何人！] 参看科利版第10卷，5 [1] 第151节。不要透露你们自己的身份！如若你们不得不这样做，那就发怒吧，但不要羞辱！——编注

注181 而当你们受到诅咒时.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第272节。在有人受到诅咒的地方进行祝福，这是不人道的。倒宁可一起作点诅咒！反对《新约·马太福音》，第5章第44行：“祝福那些诅咒你们的人。”——编注

注182 而且，如果有一种大不公.....] 参看科利版第10卷，4 [238]：而且，如果有人对你们行一种大不公，那么，只要关心一件事，就是同样也对他行一个小小的不公，这样做是人道的。——编注

注183 你们已经知道这一点？.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第211节。能够承受不公的人应当担当不公：人性意愿这样。——编注

注184 一个小小的报复.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第230节。一个小小的报复多半是某种比根本不加报复更加人性的东西。——

注185 我不喜欢你们那种.....] 参看科利版第10卷, 3 [1] 第77节。从所有法官眼里都可见出刽子手。——编注

注186 告诉我, 哪里可以找到.....] 参看科利版第10卷, 3 [1] 第1节。A: 公正意味着什么? B: 我的公正乃是带有观看之眼的爱。A: 但思量一下你所说的: 这种公正宣判除法官之外人人都无罪! 这种爱不仅承担一切惩罚, 而且也承担一切罪责! B: 理当如此! ——编注

注187 你们也还愿意听.....] 参看科利版第10卷, 3 [1] 第179节。谎言也可能是认识者的善心和博爱。——编注

注188 然则我怎能做到.....] 参看科利版第10卷, 3 [1] 第116节。你想要公正吗? 更不幸地, 你怎能想给予每个人 以他之所有 呢? ——不, 我不想这样。我给予每个人我之所有 : 对于一个并非最富裕的人来说, 这就够了。——编注

注189 在笔记本N V 8中的准备稿: “一种庄重的奸淫”——我如是命名你们的婚姻, 尽管你们说它是在天国里缔结的。/我愿这种婚姻毫无结果, 虽然一位上帝已经说过你们当自我增长。/两头动物在寻觅, 并且相互发现了: [一个上帝] 用绳子和不可见的锁链 [把它们牢牢捆在一起, 并且赐它们婚床] 这个上帝跛行而来//两头动物相互寻觅——它们寻求贫困、肮脏和可怜的惬意方面的共同点! 人们称之为婚姻/两头动物相互发现: 他人急忙赶来, [招呼] 并且用不可见的锁链把它们捆在一起: 可爱的上帝也急忙跛足而来。//我有一个问题只为你而设: 有如一把剑, 我的问题要穿入你的灵魂之中。/你年轻, 想望着孩子和婚姻。但我问你, 你是一个可以想 [有] 个孩子的人么? /你对女人的爱情, 如若不是对一个受苦受难的和隐蔽的神 [FJF] □NB05C□ [FJJ] 的同情, 又是什么呢? //我也不喜欢这个上帝, 他跛行而来, 赐福于受缚的动物们。/你们要创造出更高等的身体, 一种原初的运动, 一个自转的轮子——你们要创造出创造者。/我不喜欢你们令人害羞的奸淫, 它被叫做婚姻。//我也不喜欢你们的婚姻法, 它那指向男人权利的粗胖手指令我厌 [恶]。/ [有一种婚姻权利——那是一种奇怪的权利] [而且有合法性] 我愿你们来谈论婚姻权利: 但在婚姻中只有义务而没有权利。/你们不仅要——向前繁衍, 而且要向上繁衍! 让婚姻的园地来助你完成这事吧。尼采暗示的婚姻法乃是基督教的婚姻法, 参看《新约·哥林多前书》, 第7章。——编注

注190 我愿你的胜利和自由.....] 参看科利版第10卷, 5 [1] 第53节。孩子乃两个人激情的纪念碑; 要成双结对的意志。——编注

注191 一个自转的轮子] 参看本书第31页第8行以及相关编注。——编注

注192 婚姻: 在我看就是.....] 参看科利版第10卷, 4 [232] :

婚姻的意义：作为父母，制造出一个孩子，一个更高的类型。——编注

注193 让那个上帝也……] 关于“跛足的”上帝，可参看关于赫斐斯托斯 [译按：Hephaistos，火神]、阿瑞斯 [译按：Ares，战神] 和阿佛洛狄忒 [译按：Aphrodite，美神和爱神] 的希腊神话，也可参看《新约·马太福音》，第19章第6行：“上帝配合的，人不可分开。”——编注

注194 你们对女人的爱情……] 参看科利版第10卷，3 [1] 第53节。对女人的爱情！如果它不是对一个受苦受难的上帝的同情，那它就是一种本能，要寻找隐藏在女人身上的动物。5 [17] （原本用于本书“序言”第4节）：我爱那人，他在邻人身上看到受苦受难的上帝，这上帝藏在邻人身上，并且对邻人身上可见的动物感到羞愧。——编注

注195 然而，即便你们最佳的……] 准备稿：即使在最智慧者那里，爱情也还是一种癫狂：唯当你们的友谊像金色的钟一般发出响亮的声音，——/爱情是一种关于罕见之物的陶醉的比喻，友〈谊〉的比喻。——编注

注196 参看科利版第10卷，5 [1] 第137节。事情当发展到这样一步，即人类的最高节庆乃生育和死亡！——编注

注197 许多人死得太晚……] 准备稿：许多人死得太晚，有些人又死得太早。但生不逢时的人也决不会死得其时——所有多余者都是这样。/有人死得太早——而且某个个体的早死成了许多人的灾难。——编注

注198 出于对目标和继承者……] 准备稿：倘若你们热爱大地，喜欢肉身，那么你们就不会 [？] 你们不计其数的嘴。/出于对青年〈之〉 [生命] 的敬畏，你们会离弃 [你们的生命] 〈这种〉老年：而且把你们枯萎的花环 [还在祭坛上] 悬挂于 [生命的] 圣殿。——编注

注199 真的，我不愿与那些……] 参看科利版第10卷，5 [1] ：知识人有一种与搓绳者一道命运：他把绳子拉得越来越长，而同时自己总是——往后退。——编注

注200 任何意愿享有……] 参看科利版第10卷，3 [1] 第354节。所有成功人士都精通那种艰难的艺术，即适时地——走开。——编注

注201 当人们感到味道……] 参看科利版第10卷，3 [1] 第365节。当人们感到味道最佳时，人们必须停止进食了——此即那些长久被爱的女人人们的秘密。——编注

注202 而迟来的年轻……] 参看科利版第10卷，3 [1] 第2节。迟来的年轻能保持长久的青春。人们未必要在年轻人那里寻找青春。——

注203 还有欢笑] 参看《新约·路加福音》，第6章第25行：“苦啊，你们欢笑的人”；也可参看《查拉图斯特拉如是说》第四部，“高等人”，本书第365页第7—9行。——编注

注204 他还只知道希伯来人的.....] 参看科利版第10卷，4 [154]：这个年老的神人（即耶稣基督——中译者）不能欢笑。/迄今为止，一个名叫耶稣的希伯来人乃是最佳的爱者。——编注

注205 准备稿：有另一种德性，一种有报答癖好的德性，它意愿得到好报偿，在此地或彼地，并且把这称为“正义”。/啊，你们赠予之德性的朋友啊，让我们讥讽地舞蹈，嘲笑一切有报答癖好的德性。/不过你们还没有向我学会这一点：人们如何讥讽地舞蹈。——编注

注206 雕有一条盘绕着太阳的蛇] 参看科利版第10卷，4 [260]：一个太阳，知识之蛇盘绕着它。参看《旧约·创世记》，第3章第5行。——编注

注207 真的，我的门徒们.....] 参看科利版第10卷，4 [100]：你们与猫和狼有什么共性吗？哪些人总是只获取而不给予，更喜欢偷窃甚于获取？/你们是永远赠予者。——编注

注208 身体以知识方式.....] 参看科利版第10卷，5 [27]：我曾在荒漠中，我唯作为认识者而活着。对于认识者来说，灵魂净化自己，对权力的渴望和一切欲望对他来说都变得神圣的了。作为认识者，我远远地超出自身而攀升到神圣性和德性之中。——编注

注209 医生啊，帮助你自己吧] 参看《新约·路加福音》，第4章第23行。——编注

注210 特选的民族] 诸如以色列；如可参看《新约·彼得前书》，第2章第9行。——编注

注211 知识人一定要.....] 参看《新约·马太福音》，第5章第43—44行。——编注

注212 你们尊敬我.....] 参看科利版第10卷，4 [112]：我真的是我所尊敬的人吗？如果我是——小心啊，别让一座石像把你们砸死了。参看亚里士多德：《诗学》，1452a 7—10；在手稿《论我们教育机构的未来》（BA III）中也有引用，科利版第1卷，第702页第31—33行。——编注

注213 唯当你们把我.....] 与耶稣相对立，参看《新约·马太福音》，第10章第33行。——编注

注214 誊清稿中的标题：“第二道曙光”。——编注

注215 就像一位撒好了.....] 据誊清稿：就像一位播种者，撒好了一把种子，来检验土地的肥力；参看《新约·马太福音》，第13章第3行。——编注

注216 作为赠予者保持着羞愧之心] 参看“夜歌”，本书第137页第16—17行。——编注

注217 莠草要被叫做小麦了！] 参看《新约·马太福音》，第13章第25行。——编注

注218 我丢失了我的朋友们.....] 参看第二部的题词（同《查拉图斯特拉如是说》第一部，本书第101页第28—29行）；关于对“丢失者”的寻找，参看《新约·路加福音》，第15章第4行。——编注

注219 说真的，我太明白这梦.....] 准备稿：我的学说处于危险中，我最亲爱者需要自己的导师，而且处于迷途中。好吧！那么我就要再度前行：我必须为他们——/好吧，那么我就要前行，[去寻找他们，我的丢失者：我想要给他们更多的东西，比我向来给他们的[更佳的东西]，只是我必须寻找我的丢失者：这次必须给他们，使我能得到 [-] [我最初的礼物]，我第一 [次] ——/这一次我必须给他们更多的爱：因为他们已经厌倦了我最初的礼物。——编注

注220 但不是像一个寻求透气的.....] 据誊清稿：而倒是仿佛他遇到了一件大幸事。他的鹰和蛇惊异地看着他：恰好在这时，曙光的红焰出现在他幸福的面孔上：他的话是一个先知和歌者的话。——编注

注221 我为我的幸福所伤害了] 参看理查德·瓦格纳：《西格弗里德》第3幕：“把我唤醒者伤害了我”，以及科利版第8卷28 [23] 注释。——编注

注222 向着日出和日落] 参看《旧约·诗篇》第50章第21行。——编注

注223 我走上新路.....] 据誊清稿：我讲新的语言，就像一切创造者：我已经厌倦。——编注

注224 即便我的敌人.....] 据誊清稿：我不想把我的财富送给谁！——编注

注225 雷电的纵笑] 誊清稿：闪电与雷声。——编注

注226 啊，我怎能晓得用牧笛.....] 但我想要用牧笛把我的羊群引回到我的爱那里。/啊，我对你们的渴望怎样在我的流放地生长！而现在我甚至担心，我的爱还连同你们的渴望一道使你们害怕！据誊清

稿：但你们当回到我身边；我想要用我温柔的歌把你们引向我的智慧。/啊，我对你们的渴望和我的爱的癫狂是怎样生长起来的！而现在我担心，我的爱本身[使我愈加疏远你们而且愈加可怕]连同你们的[癫狂]渴望一道使你们害怕。在誊清稿同一个页面上，有关于这些废弃诗句的下列异文：真的，我将不会用牧笛把我的羊群引向我的爱。/有一个渴望者在寻求你们：啊，我的爱不会还连同你们的渴望一道使你们害怕！——编注

注227 誊清稿中的标题：“关于诸神”。——编注

注228 无花果从树上……] 参看尼采1869年10月7日致罗德(Rohde)的信。——编注

注229 也许并不是你们……] 据誊清稿：不是你也不是我，我的兄弟啊：但你的意志可以把你和我自己改造成超人的父亲和祖先——这是你的意志的福乐！——。——编注

注230 你们能够思想一个……] 参看科利版第10卷，5[1]第188节。我要强迫你们合人性地思想：一种必然性，对于那些能够〈作为〉人而思考的人们而言。对于你们来说，一种诸神的必然性或许不是真实的。——编注

注231 我把它叫做恶的……] 参看科利版第10卷，5[1]第212节。空虚者、唯一者、不动者、完满者、满足、毫无意愿——这或许是我的恶：简言之：无梦的睡眠。——编注

注232 一切不朽者……] 参看歌德：《浮士德》第2卷，第12104—12105行；也可参看《快乐的科学》，第84节以及相关注释。——编注

注233 创造——这是对于痛苦的……] 参看科利版第10卷，5[1]：创造是对于痛苦的解脱。但痛苦是创造者所必需的。痛苦乃是自我转变，在每一种诞生中都有一种死亡。人们必须不仅成为婴儿，而且也成为孕妇：作为创造者。10[20]：一切创造都是改造——而且凡在创造之手发挥作用的地方，就有大量死亡和没落。/唯有这才是死亡和破碎：雕塑家无情地在大理石上打击。/他要把创造性的形象从石头中释放出来，他因此就必须是无情的：——因此我们所有人都必须受苦、赴死、化为尘土。——编注

注234 即使在认识中，我也……] [认识：我这样来命名我所有的][而且即使在欲望中我也感受到]即使在认识中我依然感受到我的意志的生产、创造和生成的快乐！[而如果我的认识的]而如果我的认识中还存有纯真：那么我想把它叫做：“求生产的意志！”据誊清稿：我的认识：它只不过是对价值的渴望、欲求、评估和斗争！而认识者的纯真只不过是他的“求生产的意志！”——编注

注235 啊，你们人类啊.....] 参看科利版第10卷，13 [3]：倘若我除了你们再也不爱超人了，那么我如何忍受之！/可我何以给了你们百倍的镜子？还有永恒的目光？/我也以对超人的爱克服了对你们的爱。/而且，正如我忍受你们，你们也必须忍受自己，出于对超人的爱。/在我看来，你们就是那石头，里面沉睡着所有塑像中最高贵者：没有任何别的石头了。/而且，正如我的锤子朝着你们打去，在我看来你们也应当朝你们自己打去！锤子的呼声当唤起沉睡的形象！——编注

注236 誊清稿中此处删除以下内容：第一稿：它们与我毫不相干：现在你们对我说，我要对所有神祇不公/ 也许你们是对的：因为并非对于与我们为敌的人，我们最为不公：而是对于与我们根本不相干的人。/但是——不然我能怎么办啊，我的朋友们？第二稿：它们与我根本不相干 [我与它们擦肩而过。但是]，这些神祇。但我也许是对它们不公。/可我们全体都最不公地对待的，并非与我们为敌的人：而是与我们毫不相干的人。但是——不然我能怎么办啊，我的朋友们？此外还有第三稿：它们与我根本不相干，这些神祇。而且也许我是对它们不公。/因为我们全体都是这样：[并非对与我们为敌和反对我们的人，我们的不公最大，而是对于与我们毫不相干的人] 与其说是对与我们为敌的人不公，不如说是对与我们根本不相干的人。/但是不然我能怎么办啊！[我] 这人，我这石头，我这最丑陋最坚硬的石头，其中——沉睡着我的形象！参看下文“同情者”一章，本书第115页第12—13行。——编注

注237 参看科利版第10卷，3 [1] 第92节。如果同情者失去了对自身的羞耻感，并且对我们说，同情就是德性本身：那么，人们就要同情同情者了。——编注

注238 我的朋友们，你们的朋友.....] 参看科利版第10卷，12 [1] 第110节。认识者生活在人类中，并不像在动物中，而是——就是在动物中。——编注

注239 而对于认识者，人类本身.....] 参看科利版第10卷，12 [1] 第89节。人是有着红红面颊的动物：人是经常不得不感到羞耻的动物。——编注

注240 真的，我不喜欢那些.....] 参看《新约·马太福音》，第5章第7行。——编注

注241 伟大的义务并不.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第206节。伟大的义务并不让我们感恩，而是使我们生出强烈的报复欲。——编注

注242 而对那个被魔鬼.....] 参看科利版第10卷，12 [1] 第182节。要是人们不把自己的魔鬼拉扯大，则小小的恶行就会使人们——变得渺小。——编注

注243 啊，我的兄弟们！.....] 参看科利版第10卷，1 [1] 第341节。我们对每个人总是了解得过多了一些。——编注

注244 而如果你有一个.....] 参看科利版第10卷，12 [1] 第183节。对于自己的朋友，人们应当成为一个休养所，然则是一张硬床，一张行军床。——编注

注245 而如果有一个朋友.....] 参看科利版第10卷，12 [1] 第188节。“我原谅你对我所做的：但你自己做同样的事，我又怎能原谅你！”——一个爱者如是说。——编注

注246 魔鬼曾经对我.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第287节。“上帝对人类的爱就是他的地狱”——魔鬼说过。“但人们怎能也爱上人类啊！”——编注

注247 啊，但愿有人.....] 参看科利版第10卷，9 [36]：查拉图斯特拉传授如何从救世主那里解救出来。——编注

注248 当大海使他们.....] 有如在中世纪童话中。——编注

注249 但它终于来了.....] 关于“建造居所”，参看《新约·马太福音》，第17章第4行。——编注

注250 啊，这伪造的光明.....] 参看科利版第10卷，9 [6]：教堂：伪造的光明，甜蜜化的严肃薰香，向着虚假畏惧的引诱，我不喜欢那种灵魂，后者向自己的上帝——下跪。参看尼采1883年5月22日从罗马致奥维贝克（Overbeck）的信：昨天我竟看到了人们跪着爬上神圣的阶梯。——编注

注251 我想看他们赤身.....] 参看科利版第10卷，13 [1]：如果你们的美本身并不劝人忏悔，你们的话语能做什么啊！——编注

注252 真的，他们的救世主.....] 据誊清稿：啊，这个 [教士] 囚犯和未得救者令我同情！反对他们 [我活着] 查拉图斯特拉活在自由的第七重天！——编注

注253 这些救世主的精神.....] 据誊清稿：他们的精神曾有太多的缺陷：凡有一个缺陷的地方，他们便飞快地投入自己的妄想，并且把后者称为上帝——最穷困的代用品！——编注

注254 誊清稿中此处删去如下内容：你们的同情的呼吸太过短暂了。——编注

注255 他们把血的标记写在.....] 参看科利版第10卷，4 [17]：鲜血不能论证；鲜血也不能拯救。我不喜欢那些厌世者，——4 [249]：鲜血论证教会：鲜血要拿真理创造什么！/如果你们

想要从我这里获得正义，那么就要拿理由而不是拿鲜血来证明。5 [1] 第175节。鲜血是真理最坏的见证人：鲜血毒化一种学说，使之成为一种仇恨。——编注

注256 今天，我的美在嘲笑.....] 参看科利版第10卷，9 [48] ：你们究竟是不是意愿得到报偿呢？以及4 [247] ：章〈节〉。你们意愿报偿 吗？在我看来，你们当作报偿来意愿的东西就是你们德性的尺度！——编注

注257 这就是你们最可爱的.....] 参看科利版第10卷，9 [13] ：圆环那种要重新达到自身的渴望——我渴望之。——编注

注258 而且你们的德性的.....] 参看科利版第10卷，9 [45] ：一颗星沉落而消隐了——但它的光仍在途中，它将于何时终止在途中呢？/你是一颗星吗？若然，你就必须也游移不定，无家可归。——编注

注259 此处“我是公正的”（ich bin gerecht）与“我受了报复”（ich bin gerächt）在德语中发音极相似。——译注

注260 他们抬高自己，只是.....] 参看《新约·马太福音》，第23章第12行。——编注

注261 再还有这样一些人，他们认为.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第356节。如你们所言，你们相信宗教的必然性？诚实些吧！你们其实只相信警察的必然性，而且为了自己的金钱和安宁而害怕强盗和小偷！——编注

注262 有些人看不到人类的.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第4节。谁若不能看到一个人的高贵，他恰恰因此就以一只猥狎之眼来看一个人的卑下。参看《善恶的彼岸》，第275节。——编注

注263 原文为selbstlos，字面直译为“无自身的”。——译注

注264 难说是我的厌恶本身.....] 据誊清稿：难道流氓痞子是我所必需的，才使得我的厌恶为我提供了飞翔的翅膀？难道我的厌恶是我所必需的，才使得我 [找到了源泉]，找到了更高之物，以及纯粹的源泉？——编注

注265 朋友们啊，只管把你们.....] 把你们纯洁的眼光投向这个源泉吧：它怎会因此变得浑浊呢？真的，它 [只] 当以它的纯洁对你们微笑！据誊清稿：把你们纯洁的眼光投向这个井泉吧：[它的水面当因为这样的礼物而微笑] 让你们的眼睛笑出你们的纯洁。据誊清稿：纯洁者把他的眼光投向这个井泉：投向剔透的、幸福的水面。——编注

注266 我们在未来树上建筑.....] 就像乌鸦之于厄里亚

(Elias)，《旧约·列王记下》，第17章第6行。——编注

注267 参看科利版第10卷，10 [7]：毒蛛的技巧是黑色的、有薰黑作用的：但我把毒蛛叫做“最坏的世界”的说教者。——编注

注268 塔兰图拉毒蛛 (Tarantel)：一种产于南欧的毒蜘蛛，据传被它咬伤后需要长时间狂舞方能消除蛛毒。——译注

注269 灵魂] 誊清稿：民众的灵魂。——编注

注270 因为人类是要.....] 参看科利版第10卷，9 [49]：对复仇的净化——此乃我的道德。——编注

注271 这些毒蛛，他们口头.....] 参看科利版第10卷，12 [43]：他宣讲生命，是要伤害那些本身背弃生命的人们：因为后者比他更强大，具有更纯洁的心灵。/但背弃生命之后，他自己端坐于巢穴里：我并不把这叫做生命，像蜘蛛一样织网和吃苍蝇。——编注

注272 眼下拥有权力者.....到家] 据誊清稿：害怕生命，因为他们具有更柔弱的心灵；而且他们喧嚷着，想战胜更寂静者。——编注

注273 誊清稿中此处删去如下内容：它意愿已经为晨光美景所照亮：因此它要求和眺望远方！——编注

注274 从上下文看，此处“他”应指被咬的“我”。——译注

注275 把我牢牢地绑在这根柱子上吧] 就像奥德赛。——编注

注276 精神移山] 参看《新约·哥林多前书》，第13章第3行。——编注

注277 而且你们永远不能.....] 参看科利版第10卷，4 [131]：你们这些冷酷而清醒者啊，你们不知道冷酷的欣喜！以及12 [1] 第154节。“唯有热烈者才知道冷酷的欣喜”：一个自由思想者如是说。——编注

注278 惊恐时的幸福] 誊清稿：幸福时的恐惧。——编注

注279 在我看，你们是温热的] 参看《新约·启示录》，第3章第16行。——编注

注280 誊清稿中的标题：“我是光明”，出自《孤〈独〉之歌》。参看科利版第10卷，13 [1]，第437页：我原以为成了最丰富者，并且至今还相信这一点：但没有人从我这儿获取。我于是忍受着给予者的疯狂。/我没有触及他们的灵魂：很快地，我甚至将不再能触及他们的表皮。最后的、最小的鸿沟是最难以跨越的。当我对自己最爱之时，难道不是使你们最痛吗？我的爱和我对你们的热望，与我的放逐共生，而

且连我的爱之疯狂也使我更疏远于你们，更不能为你们所理解。——编注

注281 偷窃一定比获取更福乐] 参看《新约·使徒行传》，第20章第35行：“给予比获取更幸福”[译按：中译本通译为“施比受更有福”]；参看科利版第10卷，12 [1] 第140节。偷窃往往比获取更福乐。——编注

注282 最小的鸿沟是要最后被跨越的] 参看科利版第10卷，10 [4]：最小鸿沟位于我与你之间：可曾有谁架设了跨越最小的鸿沟的桥梁！——编注

注283 孤独] 据誊清稿：满足；此处删去如下内容：[啊，我] 曾经何时，我能叫我的最爱者，那 [凶猛的] 劫掠者，[劫掠之] 夜莺 [！如何] 这时我如何意愿用爱来报答它们的恐惧！/ [啊，] 在它们面前，我可能一度消失在黑暗的暴风雨中，而且 [会变成！如何] 变成云朵：我如何意愿把来自我的云朵的纯真祝福洒向它们！据誊清稿：啊，我曾 [以一小时之久] 叫我的最爱者，那一只 [凶猛的] 劫掠者，而且是 [一只] 劫掠之鸟！啊，我 [在它们面前] 会消失在黑暗的暴风雨中，并且 [一瞬间] 同时成为云朵和人类！——编注

注284 众多太阳飞行.....] 据誊清稿：我们，我们的轨道：这就是我们的变换：当我们相互照面时，我们并不彼此问候。——编注

注285 啊，我心中的渴望啊.....] 据誊清稿：[我的心无比渴望] [我在此无比渴望] 你们的渴望：出于对你们的爱，我还将受尽折磨：我还将在寒冰上烧焦——据誊清稿：我渴望着你们的渴望：由于对爱的爱，我的灵魂受尽折磨：我还将在寒冰上烧焦——。——编注

注286 “重力之精神”德文原文为der Geist der Schwere，或译为“重力之精灵”。——译注

注287 “世界的主人”] 参看《新约·约翰福音》，第12章第31行。——编注

注288 一支舞曲，一支.....] 准备稿：[如果魔鬼被叫做世界的主人：则世上重力之精神就不该被叫做主人] /但我却是重力之精神的仇敌！我当面嘲笑之，以我崇高的大笑。——编注

注289 丘比特 (Cupido)：古罗马神话中的小爱神，长有双翼、手持弓箭的美童。——译注

注290 啊，生命，新近我曾观入.....] 准备稿：你的意志变化无常，容易转变，而且抗拒自身：唯因此，你才是深不可测的。/啊，生命，我曾观入你的眼睛，我似乎沉入深不可测的深渊中了。/但你用你

的金钩把我钓了出来，不然我就会〈淹没〉在你的深渊之中/当我说你深不可测时，你便笑了起来：我是变化无常的、虚假的、固执的——你说道。/而如果我总是自相矛盾，谁又愿意对我加以探测啊！/我的固执本就是要逆着自己的头发梳头！/我只不过是一个女人，而且并不是一个有德性的女人！——编注

注291 虽然你们男人们把我……] 准备稿：可男人们常常把自己的德性赠予我们。/所以我被叫做深沉的、神秘的、忠实的和永恒的/但我身上忠实和永恒的，乃是我的倏忽性。/如是[我愿说！]你当把我〈当作〉倏忽性来赞扬：我的固执意愿这个（谁能相信我呢？）/我十分懂得自己，因为在女人面前，男人们总是说他们最愚蠢的话。——编注

注292 此处未采纳的续篇：真的，我不想颂扬的东西乃是：不再意愿、不再热爱、不再生活！/充满者、唯一者、不动者、[空洞者]、满足者、[沉重者]——在我看来就是恶的。/无梦的睡眠——这在我或许是最严重的梦魇：而且所有最后的知识，我都称之为我最高的危险。/有一次生命问我：究竟什么是认识呢？我满怀爱意地说：认识？那是一种渴望和[评价、创造以及价值斗争]点点滴滴的畅饮，一种更强烈的渴望。/认识，那就是透过面纱[朝着面纱]观看，犹如透过纤细的网格用手指去攫取。/啊，智慧！我们受你们引诱，我们这些认识者——一点儿美总还能引诱最聪明的鲤鱼！/智慧是一个变化无常的东西，一个固执的东西：太过经常地，我见它逆着自己的头发梳头！/它善于说自己的坏话，而这是诱惑性的。——编注

注293 它是变化无常的……] 参看科利版第10卷，13[1]，第416页：看哪，女人怎样违抗自己，怎样逆着自己的金发梳头！——编注

注294 “太阳早就已经下落了……] 参看科利版第10卷，4[212]：天凉了，草地蒙上了阴影，太阳落下了。/生活着岂不荒唐？难道为了从生活中弄出一种理性，我们再也不必拥有理性吗？/我的兄弟们啊，原谅查拉图斯特拉的灵魂吧，是黄昏了。——编注

注295 誊清稿中的标题：“葬礼”。参看科利版第10卷，10[5]：那里是坟墓之岛，那里也是我青春的坟墓：我要把一个常绿的生命花环带到那里去。今天我想念自己的青春，我走上了墓地通道。我端坐在废墟上，在红色罂粟和青草之间——在我自己的废墟上。/航行于沉睡的大海之上，向着离别者之岛/你还活着吗，老迈的忍耐的铁石心肠：在你身上也还有我未释放的、未言说的青春。——编注

注296 甜蜜的气息] 参看科利版第10卷，9[48]：“犹如一种甜蜜的气息”——但它们必会消亡。——编注

注297 消解泪水的] 誊清稿：消解泪水的：犹如从幸福的沉默之

岛而来 [它越过浩瀚大海向我吹拂] 向我走来。——编注

注298 占有状态] 誊清稿：占有状态，属于我最纯真的癫狂的真理。——编注

注299 在某个好时光，我的……] 参看科利版第9卷，18 [5]，以及《快乐的科学》第一版所引爱默生 (Emerson) 的格言。——编注

注300 “所有的日子在我看来……] 同上。——编注

注301 此处删去如下内容：我曾经完全同情自己的仇敌，还有屈从之森林寂静：森林动物可爱地穿越绿色黄昏，从我身旁倏忽而过。但在那儿，我发现自己最可爱的动物因我仇敌的铁器流血而死：啊，对我仇敌的爱逃往何方了！据誊清稿：我曾经完全变成了遗忘，以及灵魂的森林之寂静：森林动物可爱地穿越绿色黄昏，从我身旁倏忽而过。在那儿你们发现了这种新的恶：你们说服我的仇敌成为最卑鄙者——啊，我那只遗忘母狗逃往何方了！——编注

注302 誊清稿中此处删去如下内容：你们这些有德性者啊，与我相反，你们把自己的德性本身转换成点滴毒蛇的毒汁；还有，你们这些公正者啊，你们的公正乃是这样一种东西，它总是高呼：“把他钉死在十字架上！”——编注

注303 誊清稿中此处删去如下内容：我出了什么事！无论是我的心还是我的脚趾都在萎缩：但舞者把自己的耳朵搬到了脚趾上！而他的意志再也不愿意跳舞！参看《查拉图斯特拉如是说》第三部，“另一支舞曲”，本书第282页第14行。——编注

注304 最佳的舞蹈] 誊清稿：所有舞蹈中的舞蹈，上天的舞蹈。——编注

注305 我是怎样一味忍受的？] 参看瓦格纳：《特里斯坦与伊索尔德》第2幕第2行。——编注

注306 这些] 誊清稿：百个。——编注

注307 我唯有在脚跟上……] 与阿基里斯相反。——编注

注308 唯在有坟墓的地方……] 据誊清稿：真的，我的坟墓所在的地方，也还总是 [曾是] 有我的复活！——编注

注309 誊清稿中的标题：“善与恶。”——编注

注310 德文原文为Wille zur Wahrheit，或译为“求真意志”。——译注

注311 创生的] 誊清稿：创生的永恒的。——编注

注312 命令比服从更难] 参看科利版第10卷，12 [1] : 162。命令比服从更难学会。——编注

注313 其心脏的根底] 据誊清稿：其最隐蔽的意志（校样中的修订），其内脏的意志（修订前的校样）。——编注

注314 你们这些价值评估者啊……] 参看科利版第10卷，13 [1] ，第418页：并不是你行为的根据和目的使你的行为变成善的：不如说，你的灵魂就在此战栗、闪光和洋溢。——编注

注315 誊清稿中此处删去如下内容：[我必须把你们全部的秘密揭示出来：我要揭露你们伪装起来的价〈值〉] 现在来惩罚我吧，我扯掉了你们的秘密的外套。/真的，我看到你们赤裸裸的：你们的善和恶在我看来还算什么啊！/真理对你们是有益还是有害的——这与我何干系！/让我们重新创造出一个世界，对于这个世界，真理是有益的。/但愿世界破碎于我的真理——。——编注

注316 “以‘求此在的意志’这种说辞……] 誊清稿第一稿：所以也没有什么永远不变的善与恶：出于自身，善与恶必须总是一再克服自己。/你们这些价值评估者啊，用你们的价值来实施威力吧：这乃是来自[最底层的] 隐蔽之爱的创造意志。/然则从你们的价值中生长出一种更强大的威力：蛋壳破碎于此。/所以，你们这些朋友们啊，把生命本身的秘密传授给我吧：我因此不得不成了你们的善与恶的毁灭者。/[你们以为公正和善的东西] 让我们只把这种真理说出来吧 [！我们自己是否破碎于真理，这又有何妨！] ，这种可怕的真理 [：还有但愿] ！但愿真理把我们粉碎，这原因全在 [于此] ，全在于我们！/但愿世界破碎于——真理！[而且分崩离析！] ——[一度破碎于真理] 要建造一个新世界——真理的世界！在同一页面的页边上有如下相关的异文：但愿世界破碎于我们的真理！——因此还有一个新世界要创造！/因为，[我的朋友们，] 如果真理不想为自己重新建造世界——那么真理又有何用！——编注

注317 精神的忏悔者] 有关这个表达，可参看科利版第10卷，4 [230] ：它的学者当成为精神的 忏悔者。4 [266] ：精神的忏悔者/创造者。4 [275] ：我愿首先给予你们尊严：你们当成为精神的忏悔者！——编注

注318 朋友们啊，你们告诉我……] 参看《人性的，太人性的》，第170节；也可参看科利版第1卷，第816页：《希腊悲剧时代的哲学》（1873年）：在词源上，表示“智者”的希腊词语源起于 sapio（我品味）、sapiens（品味者）和sisyphos（具有极敏锐趣味的人）；所以，按照这个民族的意识，一种敏锐的品尝力和认识力，一种重要的辨别力，构成哲学家的特有艺术。在关于《前柏拉图哲学家》（1872年）的讲课中也有类似说法。——编注

注319 我想看见他成为.....] 参看科利版第10卷，9 [6] : 我愿成为一头白色公牛，拉着犁铧：我躺着的地方当有安静，大地当有泥土的气息。——编注

注320 苍穹 (Aether) : 一译“以太”。——译注

注321 当权力变成仁慈.....] 参看《不合时宜的考察》第四篇，第7节。——编注

注322 你当追求柱子的德性.....] 参看科利版第9卷，10 [1] : 由于我愤而反抗自己的重负，我就把自己变得年轻了：而且恰恰当我内心变得越来越坚硬时，我还学会了优美。——编注

注323 誊清稿中的标题：“当代人”。——编注

注324 我倒宁愿在阴界.....] 参看《奥德赛》第11章第489—491行中的阿基里斯。——编注

注325 “一切皆值得毁灭。”] 歌德《浮士德》第1卷，第1339—1340行，梅菲斯特的话。——编注

注326 啊，一如你们站在我面前.....] 参看《旧约·创世记》，第2章第22行。——编注

注327 上句的“祖国和故乡” (Vater- und Mutterländer) 可直译为“父国和母国”，适与此处“孩子们的国度”相对照。——译注

注328 誊清稿中的标题：“致沉思者”。——编注

注329 德语中“月亮” (der Mond) 为阳性名词。——译注

注330 此处“大地” (Erde) 或译为“地球”。——译注

注331 怯懦者] 誊清稿：怯懦者 [对于他们，你们意愿毫无痛苦地热爱之] 。——编注

注332 而怯懦者的眼睛能够.....] 据誊清稿：以无欲的眼睛触摸，竟要被命名为艺术？——编注

注333 誊清稿中此处删去如下内容： [你们纯洁的认识者啊，你们把自己扮成无瑕地接受的人们：] “纯洁的认识”——你们就这样来命名屋顶上的月亮推移，那贪婪的、徒劳的东西：但这样的“纯洁性” [一个——太阳] 是决不能孕育一颗星球的！参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，序言第5节，本书第11页第18—20行：人身上还必须有一种混沌，才能够孕育一颗飞舞的星球。——编注

注334 但我的话语是微不足道的.....] 参看《新约·哥林多前

书》，第2章第1行；《新约路加福音》，第16章第21行。——编注

注335 我总还能够与你们.....] 参看科利版第10卷，13 [1] 第417页：寂静。高处的谦逊。/为了装饰，我意愿为自己弄来从生命的桌子上掉下来的东西：而且，以鱼刺、贝壳和带刺的叶子，我意愿比你们更具装饰性！——编注

注336 参看科利版第10卷，10 [12]：你们学者们甜蜜而无力，犹如老处女的气味。——编注

注337 我太热了，而且为自己的.....] 据誊清稿：我产生了能剥夺我呼吸的思想。而学者们只产生他人已经有的思想；类似于叔本华的说法（见下文）。——编注

注338 但他们冷漠地坐在.....] 参看科利版第10卷，13 [3]，第447页：谁若只愿当生活的旁观者，他就会小心提防，不想坐在太阳晒着台阶的地方：除非他想要成为盲目的。——编注

注339 有如那些站在街上.....] 参看科利版第10卷，13 [1]，第441页：他们久久地站在街上盯着路过者：其他类似的人们也懒散地坐在自己的房间里，盯着从他们身旁经过的思想。我要嘲笑这些好深思的人。类似于叔本华的说法，例如他的《补遗》第2卷，第51节。——编注

注340 如果他们装出聪明的样子.....] 参看科利版第10卷，9 [23]：你们的箴言：“小小的真理”处于泥沼近处：而且有某只冷漠的青蛙蹲在其中。——编注

注341 他们是机敏的.....] 参看科利版第10卷，12 [1] 第86节。学者：今天人们既这样来称呼精神的战士，也这样——遗憾——来称呼精神的织袜工。3 [1] 第444节也有类似说法。——编注

注342 他们也知道玩.....] 参看科利版第10卷，12 [7]：他们愿意玩极小的骰子或者看人跳舞，这是难以看到的：此在（Dasein）的侏儒：但他们却把它叫做科学，并且弄得汗水直淌。/可是在我看来，愿意玩他们的游戏的是小孩子：倘若在他们的游戏中有某种笑料，那么，我就愿意赞成他们的“快乐的科学”。——编注

注343 德性] 誊清稿：伪君子的德性。——编注

注344 参看科利版第2卷编注，《人性的，太人性的》第2节准备稿：作为撒谎者的诗人；《查拉图斯特拉如是说》第四部，“魔术师”。“忧郁之歌”。“科学”。——编注

注345 “自从我更好地认识.....] 参看科利版第10卷，10 [24]：你们是饥饿的精神：我立即把这种真理当点心吃了：永不消逝的东西

——这只不过是比喻。参看歌德：《浮士德》第2卷，第12104—12105行。——编注

注346 “我是有一次听你这样……”参看《查拉图斯特拉如是说》第二部，“在幸福岛上”，本书第110页，第27—28行。——编注

注347 “信仰并没有使我……”参看《新约·马可福音》，第16章第16行：“凡信仰者……将有福了”，以及《新约全书》中的有关文字。——编注

注348 我们知道得太少了……参看《新约·哥林多前书》，第13章第99行。参看歌德《浮士德》第2卷，第12108—12109行。——编注

注349 永恒女性参看歌德：《浮士德》第2卷，第12110行。——编注

注350 而且仿佛有一条特殊的……参看上面提到的《人性的，太人性的》第32节准备稿。——编注

注351 但所有诗人都相信……兴许是影射歌德《浮士德》“优美的地方”一幕，第2卷第1行。——编注

注352 而且如果他们发生……参看科利版第10卷，10 [17]：他们全都相信，自然爱恋他们，并且总是反复听他们的奉承话。——编注

注353 啊，天地之间有……参看莎士比亚：《哈姆莱特》第I幕，第5节。——编注

注354 而且尤其是在天空……参看《快乐的科学》附录，“致歌德”。——编注

注355 我们总是被上引参看歌德：《浮士德》第2卷，第12111行。——编注

注356 啊，我是多么厌倦于……参看歌德《浮士德》第2卷，第12106—12107行，尼采以此评注整个“神秘合唱”（chorus mysticus）。——编注

注357 他的门徒愤愤然……据誊清稿：[回答了] 他的眼睛向内返观，而且他不再意识到自己在跟一个门徒讲话。犹如极目远眺，他久久地默然无声。——编注

注358 “而且他们喜欢由此……”兴许是影射歌德的“妥协”？参看《漫游者及其影子》，第124节，以及科利版第8卷，29 [1.15]。——

注359 “大海就这样把一块……] 参看《新约·马太福音》，第7章第9行：“你们中间谁有儿子求饼，反而给他一块石头呢？”——编注

注360 而且他们自己固然……] 誊清稿：固然也来自大海，海之女可能是他们的母亲。——编注

注361 “他们向大海也还……] 参看科利版第10卷，9 [49]：大海，在柔软的沙滩上，快乐地展开自己的孔雀尾巴。——编注

注362 “水牛抵触地观望……] 参看科利版第10卷，9 [32]：我活着，犹如水牛，接近于大海，更接近于丛林。——编注

注363 誊清稿中此处删去如下内容：查拉图斯特拉如是说。——编注

注364 精神的忏悔者] 参看上文“崇高者”编注1。——编注

注365 他们] 誊清稿：诗人们，从 他们中，即从 诗人们和诗人之精神中。——编注

注366 誊清稿中的标题：“火犬”。参看科利版第10卷，10 [29]：关于革命和火山（Vesuve）的嘲讽。某种表面的东西。10 [28]：与火犬的对话/对其激情的嘲讽/反对革命。10 [4]：与地狱之犬的对话。（火山）。11 [11]：如果房屋着火了，人们甚至忘了吃午饭——火犬说。/是的，人们后来就在灰烬上补上。（参看《善恶的彼岸》，第83节）。——编注

注367 当查拉图斯特拉逗留在……] 这段回忆依据克纳（Justinus Kerner）的《普雷沃斯特札记》，1901年为荣格（C. G. Jung）所发现；参看《精神病学研究》，苏黎世/斯图加特，1966年，第92页；也可参看安德勒（Charles Andler）：《尼采生平及其思想》，巴黎，1958年第2版，第3卷，第258—259页。克纳那里的相关说法如下：“四个船长和一个商人，贝尔先生，上了蒙特斯通波利岛的岸，去狩猎兔子。三点钟光景，他们把自己人召集在一起，要上船了，这时候，他们无比惊奇地看到有两个人露面了，这两个人飞快地凭空冲向它们。其中有一个穿着黑衣，另一个穿着灰衣，两人极其迅速地挨着他们走过去了，登上燃烧的火焰，落到蒙特斯通波利那可怕的火山口里，令他们极为惊恐。”——编注

注368 向他们走来，有个声音……] 誊清稿：或者是一个人的影子向他们走来；而当他在他们面前飞过——朝着火山所在的方向——他们 [所有人] 都大为惊恐，认出 [那是查拉图斯特拉]，他穿着查拉图斯特拉的衣服：因为除了船长本人，他们所有人都 [看〈到过〉他]，看到过查拉图斯特拉，都知道，他与所有人已经由 [他的衣服区

分开来」，由他的服装完全区分开来了。——编注

注369 所以当第五天查拉图斯特拉……] 参看《新约·约翰福音》第20章第20行，以及福音书中关于基督复活之后的露面的其他叙述。
——编注

注370 地球有一层皮……] 参看《漫游者及其影子》，第14节。
——编注

注371 你那带盐味的雄辩口才] 你那过于盐化的雄辩口才，据誊清稿：你的盐。但大海甚至根本不是地球的皮：而倒是一张皮之皮，也就是你在接近——。——编注

注372 浅处] 誊清稿：浅处 [，犹如我可以把你看作地狱之犬〈一只幽深的深渊之犬〉]。——编注

注373 君王] 据誊清稿：国家、君王。——编注

注374 我在火犬面前如是说……] 参看科利版第10卷，12 [1]：什么是“教会”？——一个骨子里要撒谎的国家种类。——编注

注375 与你自己一样，国家……] 据誊清稿：如果国家本身就是一只伪善之犬，教会首先必须是什么。——编注

注376 誊清稿中此处删去如下内容：到这里，查拉图斯特拉突然默不作声了，奇怪地看着自己的门徒们。——编注

注377 而且我看到] 参看《新约·启示录》，第5章第1行；第6章第1行；第10章第1行；第13章第1行；第14章第1行，等等。——编注

注378 所有山丘都发出回响] 参看《智慧书》，第17章第19行：“发出来自空山的回响”。——编注

注379 ‘啊！哪里还有一片大海……] 参看第10卷，12 [1]：151。“哪里还有一片大海是人们可以溺死的啊！”——这种叫声穿越我们的时代。——编注

注380 只是一会儿，这漫长的……] 如可参看《新约·约翰福音》，第14章第19行。——编注

注381 朋友们啊，且听我所做的梦吧……] 有关查拉图斯特拉的梦，参看科利版第10卷，9 [3]：子夜的光亮环绕在我周围，孤独用酩酊而倦怠的眼盯着我。/——我的声音从我内心叫了出来——/死者之寂静入睡了，而且在沉睡中发出呼噜声。/其时出现了无眠，以及带有酩酊之眼的子夜。/其时有了孤独，此外还有死者之寂静：两者入睡了，发出呼噜声。10 [12]：但没有声音作出回答。/啊，你们不知道我这

个孤独者是多么喜欢声音。/甚至对于讨厌的声音我也已经陶醉了。/啊哈！如果我叫起来，那么其实是说出了声音。啊哈！从我内心中叫出了我的恐惧和渴望。对于这样一个梦的最初暗示，见于科利版第8卷，23 [197]，也即在1877年夏天的一个遗稿中，进而也在科利版第9卷，10 [B17] 中。1877年夏天，尼采向其友人赖因哈特·封·赛德利茨讲述了一个带有“啊哈！啊哈！”的梦：“尼采笑着说，他在梦中不得不爬上一条无尽的山路；在很高处，山峰下面，他原想从一个山洞旁走过去，当时从幽暗的深谷有一种声音召唤着他：‘啊哈，啊哈——谁把他的灰搬到山上来了？’——”参看赖因哈特·封·赛德利茨（R. v. Seydlitz）：《我何时、为何写作，写什么和怎样写》，哥塔，1900年，第36页。——编注

注382 他最喜欢的一个门徒] 参看《新约·约翰福音》，第20章第2行。——编注

注383 而且，即便那漫长的黄昏……] 誊清稿中被划掉的异文：而且，即便那漫长的黄昏到来，我也不愿从你们的天空中没落。/对于你们，我愿躺在地平线上，一个午夜的太阳：鲜血当在我的光芒中流淌，我愿被你们叫做“生命之信仰”。——编注

注384 “你的生活本身已经为我们……] 在科利版第10卷，10 [10] 中，查拉图斯特拉亲自对自己的梦作了如下解说：我曾有过这样的事：我做了我最艰难的梦，我在梦中虚构了我最阴暗的谜。/但看哪，我的生活本身已经为我们解说了这个梦。看哪，我的今日解救了我的往昔以及禁锢于其中的意义。/而且终于也发生了这样的事：三次雷声隆隆，穿过黑夜向我传来，穹窿里发出三次回响。/啊哈！我叫道，啊哈！啊哈！〈谁〉把〈他的〉〈灰〉〈搬〉到山〈上〉来了？我这个〈守〉夜者和〈守〉墓者，获得了何种被克服的生活？/当我梦见你们时，我做〈了〉我最艰难的梦。/于是我愿成为你们的恐惧——你们的昏聩和清醒。——编注

注385 有一天，当查拉图斯特拉……] 参看《新约·马太福音》，第15章第30行：“有许多人到他那里，带着瘸子、残废者、瞎子、哑巴和许多别的病人……”——编注

注386 一个先知，一个意愿者……] 誊清稿：因为我 [不是一个整全者，而是一种杂多性，而且是一个过多（ein Zu-Viel），同时也是一个过少（Ein zu Wenig）——] 是杂多，更是一种意愿的杂多性（Vielheit）的阴影——我时常从你们关于我的话语和问题中猜度到这一点。/对于我们，查拉图斯特拉是什么呢？你们经常这样问，‘我们该如何称呼他？’/一个 [先知] 允诺者吗？抑或一个执行者？是一个征服者吗？抑或一个 [继] 承者？是一个秋天吗？抑或一把犁铧？是一个诗人吗？抑或一个真诚者？是一位解放者吗？抑或一个束缚者？是一个好人吗？抑或一个坏人？是一位医生吗？抑或一个痊愈者？参看《新约·马太福音》，第16章第13—15行中耶稣的问题。——编注

注387 此句中“它曾是”原文为：Es war，“我曾如是意愿它！”原文为：So wollte ich es！——译注

注388 ‘它曾是’：这就是意志的……] 参看科利版第10卷，11 [5]：生气于：必然性之受尊重，而反作用的意志拒绝了我们；/愤怒于：时间向未来流逝，而不能强制自己成为过去的磨坊。——编注

注389 一切皆消逝……] 据歌德《浮士德》第一卷，第1339—1340行；也可参看上文“教养之邦”一章，本书第154页第32—33行。——编注

注390 ‘而且时间必定要吞噬……] 就像希腊神话中的克洛诺斯 [译按：Chronos，古希腊神话中的时间之神]。——编注

注391 我曾引你们远离……] 参看上文“在幸福岛上”，本书第110页第32行 - 第111页第17行。——编注

注392 誊清稿中此处删去如下内容：直到创造性的意志补充说：“我意愿我自身，而且是时间中的我自身。”——编注

注393 与人们一起生活……] 参看上文“同情者”，本书第115页第10—11行。——编注

注394 但他的话讲到这里……] 查拉图斯特拉中断了他的讲话，因为他害怕把轮回学说宣布出来。——编注

注395 誊清稿中的标题：“冷静的理性”。——编注

注396 参看《查拉图斯特拉如是说》第四部，“高等人”，第5节。——编注

注397 现在，多少事已经被叫做……] 古斯塔夫·瑙曼 (Gustav Naumann) 在《查拉图斯特拉如是说评注》卷二第165页中写道：“十二尺宽”这个表达很可能与某个古代法规相关；还有，根据德国通行法律，囚禁三个月的刑规把应该在陪审法庭前得到的宽恕与要移交给刑事陪审法庭的罪行分离开来了。”——编注

注398 “超龙”原文为Über-Drache，与“超人”(Übermensch)对应。——译注

注399 因为超人也不能没有……] 参看《人性的，太人性的》，第498节。——编注

注400 啊，我已经厌倦于这些……] 誊清稿：我不认识你们人类：而我所认识的和我所厌倦的，乃是最高等的人。——编注

注401 飞向更遥远的未来……] 参看科利版第10卷，13 [1.7]。

——编注

注402 《圣经》说法，如可参看《旧约·申命记》，第15章第7行。

——编注

注403 它超乎我的力量！] 据誊清稿：唯有这个！/它超乎我的力量，[还要讲这个]对此我不能开口。我对此没有意见。这一句话粘在我嘴上：我不能把它说出来。——编注

注404 我回答道：“啊，那是……]参看《新约·马太福音》，第3章第11行。——编注

注405 我回答道：“我的话还……]参看科利版第10卷，12[1]：198。一个孤独者说过：“我固然曾走向人群，但我从未到达过！”——编注

注406 完成大事业是……] 誊清稿：要求非凡大事的意志是稀罕的：你更容易找到干非凡大事的人。——编注

注407 我回答道：“我没有……]参看《旧约·出埃及记》，第4章第10行。——编注

注408 青春的高傲依然在……]参看科利版第10卷，12[1]：153。如果人们要重又变成孩童，也就必须克服自己的青春。也可参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，“自由的死亡”，本书第94页第20—21行。——编注

注409 又发出了一阵笑声……]据誊清稿：于是变得寂静无声了，那是一种双重的可怕的寂静。——编注

注410 谁依然是所有人当中……]据誊清稿：——我依然是所有人当中最静默者，而且。——编注

注411 啊，我的朋友们啊……]参看《新约·约翰福音》，第16章第12行。——编注

注412 啊，我的朋友们啊……]据誊清稿：“啊，我的朋友们啊！难道是我吝啬吗？我还要——给你们一切！”查拉图斯特拉如是说。——编注

注413 抵达另一边海滨：因为他想在……]据誊清稿：抵达另一边海滨：因为那里有一个良好的锚地，外来船只也在那里抛锚。当他如是登上山岭，习惯了他走的每一步，而且自身还熟悉了他路上的障碍——这时他回想起了自己的。——编注

注414 因为说到底，人们……]参看《善恶的彼岸》，第70节。

注415 我可以遭遇种种偶然的.....] 参看科利版第10卷，22 [1]：你们错误地谈论事件和偶然！对你来说，绝不会有某种不同于你们自身的東西发生！还有，你们所谓的偶然——你们本身就是你们分得的和落到你们身上的东西！——编注

注416 最后的顶峰，面对.....] 据誊清稿：最艰难的命运并且面对我最本己的坚强！啊，我必须登上我最高的山，啊，我已经开始了我最最后的。——编注

注417 参看《旧约·出埃及记》，第3章第8行。——编注

注418 为了观看大量，就必须.....] 参看科利版第10卷，12 [1]：为了好好——观看，就必须撇开自身。——编注

注419 然而，谁若作为认识者.....] 参看科利版第10卷，3 [1] 第5节。也有一种认识者的纠缠不休：它注定只能看到万物的表层。——编注

注420 此处上下文中未充分显明“表皮原因”（vordere Gründe）、“基础”（Grund）和“背景”（Hintergrund）之间的字面和意义联系。——译注

注421 终于悲伤地说道。好吧.....] 据誊清稿：悲伤地，好吧：我已经准备好了。刚才我读懂了它，它写在这只敞开的大海之眼上。据誊清稿：悲伤地；而且我选择了它。我从这只敞开的眼里读懂了它，其中刚好有一道望着我的目光。——编注

注422 啊，我下面这黑暗的悲伤.....] 参看科利版第10卷，22 [3]：那里有黑暗的悲伤的海——你也必得从这上面越过！《查拉图斯特拉如是说》第三部。——编注

注423 奇怪地望着我] 据誊清稿：它的眼睛于我，于我这个最孤独者。——编注

注424 誊清稿中此处删去如下内容：你已然成为你自己的未来的旁观者和安慰歌手了吗？——编注

注425 查拉图斯特拉痛哭] 圣经用语：参看《新约·马太福音》，第26章第75行。——编注

注426 誊清稿中的标题为：“最孤独者的幻觉”。参看科利版第10卷，18 [21]：穿过所有七种孤独的道路：最后是蛇。——编注

注427 当查拉图斯特拉在船上.....] 这部分内容只是在尼采的定

稿笔记中补上的，也许是为把本章与前一章联系起来；从誊清稿中未采纳的开头来看，似乎在本章与“痊愈者”一章之间存在着一种原初的联系，在内容上也可见出两节之间的亲缘性。誊清稿中未采纳的开头是：但新近当我生病卧床时，我梦见了什么？真的，我并不想对所有人讲述我梦见和看到了什么。——编注

注428 向你们，你们这些沉醉于……] 暗示阿里阿德涅（Ariadne）神话；阿里阿德涅（以及狄奥尼索斯）形象明确地出现在“大渴望”和“七个印记”二章的准备稿中。——编注

注429 誊清稿于此中断了，接着有以下异文：“啊，查拉图斯特拉”——他一字一顿讥诮地说——“你这上帝的谋杀者，你这智慧的石头啊！[你把自己高高举起，但] 每一块石头都必将——掉落下来！”/“你这上帝的谋杀者，你这被征服者，连你自己都还没有征服你的谋杀。你抛出的石头将掉回来——每一块石头都必将掉落下来！/已经注定要成为你自己和缓慢的投石击毙：啊，查拉图斯特拉，你确实把石头抛得很远——慢慢地 [和后来] 它将回 [落] 到你自己身上。/你这诽谤者，你这星球的毁坏者啊，慢慢地被星球的碎片所压碎，[被上帝的碎块所劈开和碾碎！] ——你还必将掉落下来！你在寻找你能爱的人又再也找不到他吗？你将继续徒劳地寻找你能诅咒的人。/你那炽热的眼睛将一次又一次地穿透荒凉的苍穹——但无论你在哪里寻找，[将永远是荒凉之地] 你都将找到永恒的荒凉。/那里本就不再有幽灵，不再有鬼怪，不再有幻影出没！你本身和你那炽热的眼睛——你们的确已经掏空了空虚的苍穹！小心提防我吧——我冷冷地答道，走出我的灵魂的尸体色的黄昏——小心提防吧，侏儒和可憎者！因为我是残暴的。/小心提防吧，我不会用大笑搔痒，让你痒得要死！小心提防吧，我不会在舞蹈时把你践踏致死！我抛出的每一块石头——在它还没有回落到我身上之前，当着你的面，你这侏儒啊，我首先想把它搓碎成沙！/一点儿快乐于我都还是多余的：可我愿意把我的手按在你身上，犹如按在蜡上——这在我就是快乐！我要把我的意志记在你的反感上，用炽热的矿石来登记——这就是我最后的快乐！”旁边用铅笔写有另一稿本的开头：——查拉图斯特拉啊 [在我看，你依然荒废了你所有的舞蹈和欢笑！] 现在你已然荒废了你所有的舞蹈和舞蹈之笑声！——/我是——上述异文之准备稿中没有被尼采抄下来的结尾如下：言说和沉默。作为回答，侏儒在我背后吹出丝丝寒气：[但这时候我的脚要我轻轻滑动和踉跄而行。而我踉跄向前] /我在那里怕到了脚底心，也就是我 [轻轻滑动] 踉跄而行。而我却踉跄向前。——编注

注430 长耳朵的来听吧] 参看《新约·马太福音》，第11章第15行。——编注

注431 而且，这个在月光下……] 参看《快乐的科学》，第341节。——编注

注432 从准备稿中可看出本章与前一章的直接联系，第一个副本

中的变化也揭示了这一点，尼采做这个副本，目的是使本章适应新的上下文联系（插进第二章之后）。准备稿中的标题：“在大海上”。——编注

注433 谜团和辛酸，查拉图……] 誊清第一稿：心里怀着辛酸，查拉图斯特拉离开了他的朋友们；在他离开幸福岛、置身于大海之中两天以后。——编注

注434 因为依然在天与地之间……] 准备稿：下午，其时[光本身变得更宁静]一切鸣响之物都穿着软鞋漫步，那钟和少女亮丽的声音——下午，就连一切光也都变得更宁静；还有：——钟声穿着软鞋奔跑——参看《人性的，太人性的》，第628节；科利版第8卷，22[45]；《查拉图斯特拉如是说》第四部，第371页第12行。——编注

注435 啊，我生命的下午啊！] 参看《善恶的彼岸》，终曲：生命的正午啊！——编注

注436 我的孩子们] 从此开始，查拉图斯特拉谈论“他的孩子们”，而不再谈论“朋友们”（参看本书第203页第10—11行）：尼采通过增补第203页第22行 - 第204页第6行，为这个变化做了准备。——编注

注437 共同为春风所吹拂] 誊清稿：为共同的风所抚摩。——编注

注438 共同创造者和共同庆祝者] 参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，“序言”第9节。——编注

注439 真的，是我离去的……] 参看《查拉图斯特拉如是说》第二部，“大事件”和“最寂静的时刻”。——编注

注440 对孩子们的爱上了……] 誊清稿：[对你们，我的朋友们]的爱和对我的灵魂的仇恨。——编注

注441 誊清稿中此处删去如下内容：在我的小岛上，我确实有过我的朋友们，相互友好，在他们中间也确实有过我的敌人！对于这个隐居者来说，爱人类和恨人类是多么甜蜜！——编注

注442 这种拥有中，当有……] 誊清稿：对于这种安全，一切渴望都当[埋葬]消失。——编注

注443 可是我的爱的太阳……] 参看《狄奥尼索斯颂歌》，“最富有的贫困”。——编注

注444 我的过去破碎了……] 参看科利版第10卷，17[56]：我的坟墓开启了：我的被活埋的痛苦又产生了——它已经裹在尸衣里睡够

了，现在要醒来了。——编注

注445 啊，深渊般的思想，你……] 啊，它在那里活动，使我大为恼火，我那思想的愚蠢蠕虫和深渊！科利版第10卷，17 [84]。——编注

注446 当我听你挖掘时，我的……] 准备稿：当我听你挖掘时——更有甚者——当我听你沉默时，我的心跳到了喉咙上！[我全部血液因为羞愧而涌上脑门，我的软弱啊——的确，查拉图斯特拉在说话前都是软弱的]。笑吧，深渊般的沉默者！——编注

注447 我从来还不敢把你……] 准备稿：我从来还不敢把你观看：[但我终当变得足够强壮，足以达到那种狂妄，后者把洞穴本身——] 我封闭了你睡觉和潜行的洞穴——你麻木的潜行和地震使人十分害怕。/对此潜行的害怕是我的软弱和恐惧：而我自己来打开洞穴并且把你召唤，这首先将成为我的强壮。——编注

注448 如果我已经在在这方面……] 准备稿：如果我已经在在这方面克服了自己，还有什么东西将把我克服呢？那么这种胜利将成为 [当成为完成之印记] 我的完成的印记！——编注

注449 观看] 准备稿：以及有所探问地观看。——编注

注450 与你一道我得到了……] 参看歌德：《诗与真》第XVI章，关于他的诗人天赋：“最欢愉也最丰富，它不由自主地、其实是违愿地露面了”。——编注

注451 太阳沉落了] 参看《狄奥尼索斯颂歌》。——编注

注452 通宵] 通宵：因为他无非是以为，至少 [必有一场风暴到来] 必有一阵旋风和一大厄运袭击船只，必有一次船舶失事恰恰在靠岸时向他发作。这里不难看出与《新约·马太福音》第8章第23—27行中有关“平静风暴”的叙述的相似之处。——编注

注453 幸福追求着我。这是……] 誊清稿：快乐是一个女人，她追求把她鄙弃的人。——编注

注454 真的，我怀疑你们的……] 准备稿：[啊，对这种幸福的怀疑！] /对于你们所有人，我怀疑什么啊！——真的，我怀疑 [我的幸福] 这个幸福的时刻！[于是我犹如情人一般，满腹狐疑地看着欢笑的眼睛] /于是我犹如情人一般，怀疑最爱者的美丽。他温柔地推开自己的最爱者，他担心并且热爱，他违愿地表现出对可疑者的温柔/ 正如这嫉妒者推开自己的最爱者，温柔而严厉 [我亦然——我总是既严厉又温柔地抗拒一切幸福] / [难道我得制作幸福吗？难道人类不是某种应当被克服的东西吗？] ——那么一切人类的幸福也都得被克服掉] /我也如是推开这个 [最美的] 幸福的时刻——/真的，这在我是一

种违愿的福乐。乐意于我最大的痛苦——我站在这里：在公海中间。/以坚定的脚步站在这里，站在我的命运之上，乐意于[黄昏、黑夜、星辰和船舶失事]孤独〈的〉和黑色的白昼，乐意于乘船遇难者的危险！/离去吧，你幸福的时刻！与你一道我得到了违愿的幸福[乐意于孤独的和黑色的白昼，乐意于乘船遇难者的危险！]乐意于我最大的痛苦，我站在这里：你来得不是时候啊！于是，只有当查拉图斯特拉精通了他最大的痛苦时，他才能为夺取胜利而与他的巨龙作斗争。[乘船遇难者首先当成为征服者。逃亡者和乘船遇难者乃是那些发现新大陆的人：半拉子的摧毁者向来都是征服者]/而最后听查拉图斯特拉讲话的那个舵手脱掉了帽子，恭敬地说：/查拉图斯特拉，如果我们将因为你的缘故而毁灭，那么我们也将因为你的缘故而[得救]幸免于难。可是我还从未见过如此糟糕的事体，而最糟糕的事体就在我们身后了。此外准备稿中还有对这个异文的局部修改：以坚定的脚步站在这里，站在我的命运之上，乐意于黑色的白昼和乘船遇难者的一切危险。/因为有预兆如是告诉我：乘船遇难者[和流落者]首先当留意[于新大陆]，心碎者首先——/离去吧，快快为你自己寻找另一个灵魂吧！黄昏[及其凉意]已经走向我的朋友们，飞吧：还要在黄昏前祝福我的朋友们！在把这个准备稿抄到誊清稿中时，尼采起先保留了舵手的话，而且是以如下稿本：查拉图斯特拉如是说。而[最后]听查拉图斯特拉讲话的那个舵手脱掉了帽子，恭敬地说：“查拉图斯特拉啊，必定发生的事发生了；如果我们将因为你的缘故而毁灭，那么我们也将因为你的缘故而得救。”在誊清稿的定稿中，尼采去掉了舵手的话，但保留了对一次即将到来的船舶失事的暗示（见誊清稿中的下一个异文，但正如在校样中可以看到的那样，尼采在付印稿中去掉了这个异文）。——编注

注455 啊，我头上的天空啊.....] 誊清稿：啊，我头上的天空啊，你这纯洁者，深邃者！你这光之深渊啊！我的灵魂向之汹涌而上！/啊，到分离的时候了么？“太阳出来了”——你面红耳赤地对我说。——编注

注456 这些潜行的劫掠之猫.....] 据誊清稿：它们能剥夺我与你共同的力量，那种巨大的无限的肯定：我们其实就是肯定者。——编注

注457 祝福] 誊清稿：祝福；而且为了肯定之故我说出了长长的否。——编注

注458 “或然”——这是世上.....] 参看科利版第10卷，22[5]：“或然”——虽然是最古老的贵族，但不是一个好贵族。参看《智慧书》，第2章第2行：“我们或然地降生了。”——编注

注459 万物中有一件事是不可能的] 参看《新约·马太福音》，第19章第26行。——编注

注460 诚然，一小点理性.....] 参看科利版第10卷，22[3]：生命的种子怎样撒播于各星球之间？——编注

注461 世界是深邃的——.....] 参看“另一支舞曲”。——编注

注462 誊清稿中的标题：“自我萎缩”。本章原本并没有分节；第1节是尼采在定稿中增补的，为的是描写查拉图斯特拉的还乡。参看科利版第10卷，22 [3]：受挤压的房子，傻傻的好像一件孩子们的玩具：它却又把一个孩子藏到玩具盒里！——受挤压的灵魂。——亲密而公开，但低矮犹如只有矮子才进得去的门。——“我怎样穿过城门？我已经忘掉了在侏儒中间生活”。——编注

注463 渺小的人们需要渺小的德性：但谁能让我相信，渺小的人们是必需的！——编注

注464 我在这里依然好像.....] 参看科利版第10卷，9 [19]：一只陌生的雄鸡，母鸡们向它啄去。——编注

注465 我礼貌地对待他们.....] 参看科利版第10卷，22 [1]：我的心也曾礼貌地对待恶劣的偶然事件：对于命运针锋相对，我以为这是刺猬的智慧。——编注

注466 准备稿中此处删去如下内容：——他们丝毫猜不到我的幸福。——编注

注467 新近，有一个女人.....] 相反的情形可参看《新约·马太福音》，第19章第13行。——编注

注468 尤其是真诚的演员] 誊清稿中没有此句；而是写作：只不过真诚者当中的稀罕者——有点用场！——编注

注469 如果第一主人.....] 参看弗里德里希大帝的话：“君主是國家的第一仆人和第一大臣”（译按：原文为法文）。——编注

注470 “我们已经把我们的.....] 参看科利版第10卷，22 [3]：满足的猪豕抑或垂死的角斗者——你们没有别的选择吗？——编注

注471 我到来.....我到来也不是] 在《新约全书》中耶稣也多次如是说，如可参看《新约·马太福音》，第9章第13行；第10章第34行。——编注

注472 真的，我到来也不是.....] 誊清稿：教人谨防小偷和懒汉：于是他们说“查拉图斯特拉是德性的敌人”。——编注

注473 而且当我叫喊：“诅咒.....] 参看“背叛者”，本书第227页，第24—29行。——编注

注474 我是查拉图斯特拉，无神者：我在哪里.....] 相反的情形可参看《新约·马太福音》，第12章第50行。——编注

注475 锅子] 誊清稿：液汁。——编注

注476 而且真的，许多偶然性.....] 参看科利版第10卷，9 [1]：体验专横地走向我：但它几乎未得体验，它于是就跪下来。——编注

注477 我是查拉图斯特拉，无神者：我还把.....] 参看科利版第10卷，22 [1]：弱者们称之为“偶然”。但我要对你们说：有什么不能落到我身上，有什么不会强迫并且吸取我的重力？/你们看哪，我是怎样首先把每一种偶然性都放在我的液汁煮：而且当它烧熟了，在我它便是“我的意志和命运”。/我的偶然性中与我的身体和意志格格不入的东西，我怎能为之奉上热情的款待！可是你们看哪，只有朋友才走向朋友。——编注

注478 “总还爱你们的邻人.....] 参看《新约·马太福音》，第22章第39行。——编注

注479 而且很快他们当站在.....] 参看《旧约·以赛亚书》，第5章第24行；《旧约·那鸿书》，第1章第10行。——编注

注480 查拉图斯特拉如是说。] 誊清稿：查拉图斯特拉对你们如是说。——编注

注481 誊清稿中的标题：“冬天之歌”。对此可参看本章结尾，本书第221页第26行：查拉图斯特拉如是唱道。关于“橄榄山”，参看《新约·马太福音》，第24章第3行。参看科利版第10卷，13 [1]：是冬天了，今天我想跳舞。我有足够的热力来对付这场雪；我想要登山，在山上我的热力方能与寒风搏斗。——编注

注482 难道我不必把自己.....] 参看科利版第10卷，22 [5]：“人们还将把你剖开，查拉图斯特拉：你看来有如一个吞了金子的人。”也可参看《狄奥尼索斯颂歌》，“最富有者的贫困”。——编注

注483 难道我不必踩高跷.....] 参看科利版第10卷，22 [5]：你们把它称为高跷——但那是强壮的高傲之脚——长脚！也可参看《狄奥尼索斯颂歌》，“在隼鹰中间”。——编注

注484 这些烟熏的、闷热的.....] 据誊清稿：——他们不能忍受 [仇恨] 骄横者愚笨者，他们仇恨那依然为一切阳光所围绕的山/——所有的风都走向我和我的天气分界线，我 [与所有的风一道穿越我的大海] 送所有的风穿越我的意志的大海：/我还要对偶然说。——编注

注485 就让偶然临到我.....] 参看《新约·马太福音》，第19章第14行。——编注

注486 誊清稿中此处删去如下内容：新近我在我的橄榄山阳光一

隅如是歌唱；如是歌唱着，我融化了自己心灵的冬天。——编注

注487 让我周围所有这些……] 据准备稿：我的健康幸福——/但我恨自己生病，恨他们健康，我周围所有这些可怜的 [同情的]、斜视的无赖流氓：以这种流氓无赖的恶作剧，我逃避了他们的疾病。/现在他们为我的冻疮而同情我：他们悲叹：“他还会在其知识的冬天里冻死的。”——编注

注488 准备稿：它们敲打自己的铁皮并且称之为“智慧”：它们把自己的黄金弄得丁当响：妓女们因此而大笑。/在这里你一无所获而失去多多。这里是大城市，为什么你要在这泥坑里跋涉呢？/倒是怜惜一下你的双脚，唾弃这城门，并且转身而去吧。/如是说着，查拉图斯特拉唾了一口城门，转身而去了。也可参看科利版第10卷，22 [3]：如若大城市把自己搬到了乡下，那么，它给乡下带去的不是肥料，而是腐朽和恐怖。——编注

注489 它们寒冷而要从烧烫的……] 参看科利版第10卷，22 [3]：染病于公众意见如同染病于妓女：而且这恰恰是你们最隐秘的疾病。——编注

注490 灵魂们相互追逐，而不……] 据誊清稿：灵魂们从早到晚相互激动，而不知道何故？——它们的智慧把这叫做“无意识” [影射 E.v.哈特曼]。/它们把自己的铁皮弄得当啷响，并且称之为“智慧”；它们把自己的黄金弄得丁当响：妓女们和城市智者因此而大笑。/它们相信妓女们和酿好的葡萄酒，它们用烧烫的精神之细水为自己命名；它们全都染病于公众意见。/这里也存在着有德性者，也存在着十分机灵的、被指定的德性；而且人们也十分关注“礼貌”。——编注

注491 军队之神] 参看《旧约·诗篇》，第103章第21行。——编注

注492 虔敬] 誊清稿：虔诚连同蓄着大髭须的人。——编注

注493 “我服役，你……] 参看上文“萎缩的德性”一章，本书第214页第6行；这两章之间的某种联系由下一个异文得到了证实；也许它们原本就同属一章。——编注

注494 这里一切血液都腐败……] 据誊清稿：这受挤压的灵感的城市：堆满了房子，傻傻的好像一件孩子们的玩具。一个孩子却又把它藏到自己的玩具盒里了！/有着淫欲的眼睛和粘手指的城市，爱弄墨者和爱吵闹者的城市，腐败臭蛋的城市，热气腾腾的虚荣者的城市！/一些是饕餮馋鬼，另一些是美食者，全体皆可鄙！血液腐败而起泡地在他们身上流动：谁愿把它净化！——编注

注495 查拉图斯特拉如是说；他注视……] 参看《新约·路加福音》，第19章第41行。——编注

注496 使厌恶] 誊清稿：使觉得可怜；参看《旧约·约拿书》，第4章第11行。——编注

注497 因为这样的火柱必定……] 参看《旧约·出埃及记》，第13章第21行。——编注

注498 这座大城市也使我厌恶……] 誊清稿：这座大城市：而且我意愿，我 [或许就是焚烧这座大城市的柴堆！你的所有也还使我觉得可怜！/这里没有什么可改善，大量有待恶化：于是我意愿它的没落。] 已经看到这大城市在其中焚烧的火柱。因为这样的火柱必定先行于那伟大的正午。可是，这是有自己的时间和自己的命运的。我并不想揭开每一个面纱：于是我要走了。——编注

注499 “我们又变得虔诚了”] 誊清稿：“恭顺的”。——编注

注500 像一位跳舞者……] 誊清稿：仿佛一个上帝使他心醉神迷而跳起舞来。——编注

注501 刚才我看见他……] 参看第科利版10卷，18 [43]：“人类是某种必须被克服的东西”：这在我的耳朵听来犹如一种欢笑的、舞蹈的智慧。但他们以为，是我叫他们，——向十字架爬去！/诚然：在人们学会跳舞之前，先必须学会行走。——编注

注502 誊清稿：他们学会了另一种智慧“幽暗之中更好——密谈”。——编注

注503 因为孤独有如一条……] 参看《旧约·约拿书》，第2章第1行。——编注

注504 啊！他们当中始终只有少数人] 誊清稿：人是怯懦的：他们当中。——编注

注505 誊清稿中此处删去如下内容：我不是为安慰而对自己说这话的：虽然众人在不再敬仰之际蔑视，这对于他们来说就是一种安慰：但我已经忘不了如是安慰自己。/他们怎么会不怯懦而害怕呢！难道孤单不可怕吗？难道孤独不是疯狂吗？/而且谁若像我一样打碎了招牌，贬黜了价值：难道他以此没有粉碎自己以及——。——编注

注506 誊清稿中此处删去如下内容：这些人还不曾寻找自己：他们于此找到了我。——编注

注507 誊清稿中此处删去如下内容：[一个短暂的夏天：一切都变得苍白而干枯了：而且] 新近我四处寻求我的信徒以及绚丽的阳春草地——而且真的，我从那里把许多希望的蜂蜜带到了自己的蜂巢里。——编注

注508 倘若他们别有所能，他们.....] 第一稿：查拉图斯特拉啊，让它们凋落吧，让它们去吧，而不要哀怨！倘若他们别有所能，他们也就别有所愿。半拉子会败坏全体。/查拉图斯特拉啊，让它们凋落吧，让它们去吧，而不要哀怨！宁可还以强烈的风把它们吹起来，使它们更快地离开你！查拉图斯特拉啊，宁可吹起来而不要喘息！相反，遗忘和祝福吧，作为你所是的那个秋天！/也从干枯的树叶旁走过去吧，有如和煦的秋日太阳——金光闪闪，祝福着！——/相反，在祝福之际也越过这干枯的树叶吧——带着金光闪闪的柔和，犹如秋日 and 太阳！——编注

注509 你完全知道：你心中.....] 参看“萎缩的德性”，本书第215页，第13—15行。——编注

注510 而且真的，你很好地.....] 参看尼采1878年6月20日致施迈茨纳（Schmeitzner）的信：您的经验是辛酸的，却不是真实的，我们俩都愿真诚地力求一点，即在这方面自己保持“甜蜜”，作为好果实，凶恶的黑夜不能过多消耗的好果实？太阳重又闪耀了——尽管不是拜罗伊特的太阳。现在谁能说哪里是旭日东升，哪里是日落西山，谁能在谬误面前感到安心呢？可是我不想隐瞒的是，我满心祝福我那自由精神的光明之书出现在某个时刻，其时乌云密布于欧洲的文化天空上，而掩盖真相的意图几乎被算作道德观念。——编注

注511 他们长夜聚坐，并且.....] 参看《新约·马太福音》，第18章第3行。——编注

注512 学习害怕] 就像在格林的著名德国童话中那样。——编注

注513 或者，他们跟一位博学的.....] 参看科利版第10卷，1 [31]，以及尼采1882年10月3日致加斯特的信。——编注

注514 只有一个上帝！除了.....] 参看《旧约·出埃及记》，第20章第3行。——编注

注515 谁有耳朵，那就听吧。] 参看《新约·马太福音》，第11章第15行。——编注

注516 准备稿：孤独作为从异乡的还乡。在人类中间的落寞与陌生感。参看科利版第10卷，18 [42]：每当我思考我自己的孤独时，哪怕我远远地啜嚅“美好的孤独啊”，孤独却永在。誊清稿（第一稿）：[健康] 的孤独。——/我重又用幸福的鼻孔呼吸自己的自由；我的鼻子终于摆脱了一切人类的气息。/为凛冽的山风所激发，犹如畅饮起泡的美酒：我的灵魂打喷嚏了 [并且是幸福的]，而且向自己欢呼：祝你健康！/在这里，它可以说出一切，倾吐一切理由，在这里，没有什么东西得不到保护，在这里，隐藏的情感都用不着害羞。/在这里，万物皆亲热地归于我的话，谄媚于你们：万物要骑在你们背上。在这里，你可以骑着每一个比喻走向每一种真理。/在这里，一切存在的

宝藏和言语之圣龛都为我豁然洞开：在这里，一切存在都要成为言语，在这里，一切生成都要向我学习说话。/在这里，我可以正直而坦率地对万物说话：而且真的，人们与万物——径直说话，在它们的耳朵听起来就像称赞了！/我们并不相互责问，我们并不相互抱怨——我们相互坦然，走过敞开的门扉。/因为在这里一切皆敞开而明亮，在这里甚至时光也跑得更轻盈。在黑暗中，人们负担的时间比在光明中更沉重。/——啊人类，[黑暗的、嗜好暮色的]你这奇异的人类！你这昏暗街巷里的喧闹！现在你又在我背后——我最大的危险隐伏在我背后了！/在爱护与同情中总是隐伏了我最大的危险：而且一切人类都意愿受到爱护和同情！/怀着压抑的气息，以[包裹的手]傻子之手和痴迷之心灵，富于小小的同情谎言——我总是这样生活在人类中间。/我乔装坐在他们中间——我容忍他们，已准备好把自己错认：而且愿意臆测并且劝说自己“我这傻子，我不知道人类”。/他们的呆板的智者——我称他们为智慧的，而非呆板的——于是我学会了含糊其辞。/他们的掘墓者：我称他们为研究者和考验者：于是我学会了穿凿附会。/掘墓者为自己掘出了疾病。在一切废墟下堆积着恶臭。人不该接触泥潭。这事就在我们背后。/啊，我周围幸福的寂静！/而且新近我依然置身于他们的喧闹和咆哮之中！/一切都在说话，无人懂得沉默。一切都在奔跑，再也无人学行走。啊，我周围幸福的寂静！/一切都在说话，一切都无人理会：人们喜欢用钟声宣告自己的智慧，而市场上的小商贩将用铜钱的响声来淹没这智慧的钟声。/一切都在说话，无人愿意聆听。一切溪水都潺潺流向大海，每一条小溪都只听到自己的潺潺声。/一切都在说话，一切都被说破了。而且，昨天对时间的牙齿来说依然过于坚硬的东西，到今天皆已嚼碎和咬烂了，悬挂在今日人们的嘴巴上。/一切都在说话，一切都被泄露了。而且，从前被叫做神秘和寂静灵魂之秘密的东西，今天都在市场上放喇叭了。/一切都在说话，没有人懂得如何去理解。一切都掉到水里，再也没有什么落到幽深的井泉里！/一切都在说话，一切都判决和申张权利。一切不正义都将被追究——好好地追究，但并没有好好地捕获。誊清稿中还有如下零碎的、仅仅为尼采部分地利用的笔记：而且，如果他们错认了我——我因此更多地爱护他们甚于爱护我自己：习惯于严厉地对待自己，还常常为了这种爱护而报复自己，进而我对他人——有些东西，那是他们的罪责——是我承担了的，也许还称之为我的责任：也就是说，我富于各种小谎言——在遗忘和离弃中蕴含着更多的智慧，甚于在思想和容忍中。而且，谁想要理解人类的一切，他的手就必须——抓住一切！——一切都在说话，没有什么能成功。一切皆发出咯咯叫声，但谁还有时间下蛋呢？[他们思想，但他们的想法必须]——。——编注

注517 但落寞却是另一回事……] 参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，序言第10节。——编注

注518 ——直到你最后焦渴地……] 参看《查拉图斯特拉如是说》第二部，“夜歌”。——编注

注519 查拉图斯特拉啊，你还……] 参看《查拉图斯特拉如是说》

说》第二部，“最寂静的时刻”。——编注

注520 而且，如果他们错认……] 参看科利版第10卷，18 [36]：我严厉地对待自己：而且我常常为了这种严厉而报复自己，以便我能爱护他人的不公正——他们对我的不〈公正〉！——编注

注521 因为善人们的愚蠢是……] 参看“旧牌与新牌”，本书第266页，第12—13行。——编注

注522 呆板的智者] 参看科利版第10卷，22 [1]：反对呆板的智者，摆脱他们——对此灵魂来说，一切皆变成游戏。——编注

注523 于是我学会了穿凿附会。] 参看科利版第10卷，22 [1]：他们学会了交换名字：而且因此他们混淆了事物。看哪，最智慧者的整个技巧！——编注

注524 参看科利版第10卷，18 [23]：关于淫欲你们知道什么啊！关于淫欲你们能够知道什么啊！22 [1]：自私和权欲把谎言推至登峰造极的地步了。——编注

注525 它嘲弄一切“无限的……” 誊清稿：知道：[“一切无限都是不可能的”“一切不朽都只是一个比喻”] “数字乃万物的主宰”“一切不可衡量者都是无效的”。——编注

注526 稳靠地] 誊清稿：稳靠而满足地。——编注

注527 ——仿佛一只丰盈的……] 准备稿：我仿佛看到一个丰盈的熟苹果 [并且用温热的双手去感觉它那柔软而清凉的皮] ——一个金苹果，〈有着〉柔软而清凉的皮，充满隐秘的魔力。——编注

注528 意志坚强的] 誊清稿；准备稿：针叶刺人的。——编注

注529 ——仿佛纤手为我端来……] 誊清稿：仿佛洞开了一只纤细而高贵的圣龛，其中有许多无以言表的东西以及只有 [纯净的手才能把捉的] 羞涩的双手 [和眼睛] 才能把捉/仿佛一种饱足之于饥饿者，一种安全之于漫游者，一种尊重之于蔑视者——。——编注

注530 权欲] 据誊清稿：权力意志。——编注

注531 “世俗”] 其义如同《新约·哥林多前书》，第1章第27行。——编注

注532 据誊清稿：火刑柴堆。——编注

注533 希望。因为对于大众……] 据誊清稿：希望：因为对于大众，已经有了结合和婚姻的预兆，大众彼此更为陌生，甚于男人与女人，并且更为分裂。——编注

注534 权欲：恶毒的牛虻……] 誊清稿：权欲：一切不确定的德性的嘲笑者；它骑在有鞍的马上，恶毒的侏儒和牛虻，着落于最虚荣的民众身上：——编注

注535 叫喊出来——，] 誊清稿：叫喊出来：[“人类是某种必须被克服的东西”]。——编注

注536 直面着城市和帝国……] 据誊清稿：向人脸上吐唾沫，直到人自己说：“人类是某种必须被克服的东西。”——编注

注537 赠予的德性] 参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，最后一章。——编注

注538 而且当时也发生了……] 相关异文：自私：一个表示一切生命之本 [性] 的脏词和骂人话：因为意愿生长并且 [超越自身进行创造]，这是生命的本 [性和永恒的必然] 以及内在的法则 / [自私：这乃是生命的本性，即生命孕育 [一种永恒的将来] 未知的将来，从而难以承受这种未知的将来，并且经常成为它自身的一种创伤，以及它自己的渴望的一种创伤] / [——一种意愿命令万物的德性，作为一个热爱者的意志：一种自私和权力，它强制万物达到自身和自身的高度。] / ——一种德性，它毫不匮乏地渴望一切宝藏和珍宝，强制一切深邃者升向其高度 / ——还有一种意志，它意愿命名万物，作为一种热爱的意志：一种神圣的自私和权力，它 [自身渴望成为赠礼和祭品] 强制万物达到自身和进入自身。] 查拉图斯特拉曾说这种自私是完好的和神圣的 [它有如甘霖和阳光落到万物之上]：他把这种自私与病弱的 [偷窃成性的] 自私区分开来，后者说的是蜕化的肉体 [它们总想偷窃]。誊清稿：[有强有力的灵魂 [壮丽的、实为骄横的：] 但现在有顺从的、从属的灵魂：强有力的灵魂却包含着高尚的肉体，那美丽的、胜利的、令人振奋的肉体，在它周围每个事物皆成为镜子] / 查拉图斯特拉曾把这种自私说成完好的和 [神圣的] 有福的，[从强有力的、聪明的灵魂中流溢出来] 源自强有力的聪明的自身 (Selbst) [在后者身上没有什么病弱的和有瘾的] 它从这个自身中流出来 / [流淌、汹涌和溢流]：他把这种自私与病弱的 [不幸的] 自私区分开来，那不幸的自私，它总是偷盗，对一切都说“ [一切] 皆归我为我” / 这是有福的自私和渴望 [对于那种包含着高尚身体的权力] 它从强有力的肉体中流出来：因为强有力的灵魂包含着高尚的肉体，那美丽的、胜利的、令人振奋的肉体，在它周围每个事物比成为镜子 / 而且当时也发生了这样的事，查拉图斯特拉说这种自私是有福的，这种完好的和健康的自私，它从强有力的灵魂中流出来——， / 作为一种爱的意志，它意愿对万物发号施令——作为一种权力的渴望，它强制万物升向其高度。誊清稿：这样一种自私甚至还叫最高者往高处生长：这样一种自私从 [最深的大海] 一片深海里抬起 [最高的山] 一座高山：——这样一种自私越来越对一种神性的欲望不寒而栗：——誊清稿。——编注

注539 一切皆虚妄！] 参看《旧约·传道书》，第 1 章第 2 行。

注540 以其关于好与坏的话语……] 誊清稿：以其话语和价值，强有力者在自己周围拉起神圣的篱笆：以其幸福之名，它祛除了自己的一切可蔑视者。/它也从自己那里祛除了一切怯懦和狭隘之物：在它看来，那忧心者、叹息者、哀怨者，甚至获取极小好处者，都是可蔑视的。/怀疑者在它看来微不足道，还有想要誓言而不要目光和双手的人；更渺小的是殷勤者、立即卧倒的奴性者、恭顺者。/它竟至于憎恨而且厌恶，那从来不想自卫的人，那吞咽有毒的唾沫和恶意的目光的人——那太过忍耐者，忍受一切者：他把后者称为奴隶。/无论这样一个人默默地在诸神和神性的脚步面前屈服，还是在人类面前屈服：在他看来都是一样的——他把这样一个人叫做奴隶。/坏的：在强有力者看来，一切奴性的东西都是坏的——不自由的、受压迫的、疲惫的、受苦的、屈服的东西。/坏的：凶恶者不是坏的，因为凶恶者是可怕的。敌人是凶恶的，敌人是可怕的。/他却把自己的幸福叫做好的，他那流淌和溢流着、轻便地跑动的幸福。——编注

注541 誊清稿中此处删去如下内容：还有被它称为好的一切东西，这种有福的自私，在它看来就是“对我而言好的”[而且不是对你而言好的]；它并没有贪婪地盯着虚弱者和“公认的善人”的德性。/它与许多德性交臂而过，有如与漂亮少女失之交臂：它的崇高的爱给了一位崇高的主人；而且即使它交臂而过，它也并非总是蔑视。——编注

注542 誊清稿中此处删去如下内容：虽然自私——：但我意愿有[神圣的]篱笆围绕我的思想，甚至还围绕我的话语——但愿没有猪猡和狂热者冲进我的园地里！因为猪猡与狂热者——我发现它们总是相互紧挨在一起吃草：喜爱一切不洁之物，它们两者在污秽中吃得饱饱的：而如果有人惊动了它们，它们就会咕咕地叫起来。——编注

注543 当有大量事物昭然若揭！]《圣经》说法：参看《新约·马太福音》，第10章第26行；《新约·哥林多前书》，第3章第13行；《新约·哥林多后书》，第5章第10行；《新约·以弗所书》，第5章第13行。——编注

注544 我的手——是一只……]参看散页文件夹Mp XVIII3（1882年2—3月）的标题，科利版第9卷，第673页。——编注

注545 我的胃——难道真的……]参看《查拉图斯特拉如是说》第四部，“晚餐”和“忧郁之歌”。——编注

注546 誊清稿中开头删去如下内容：查拉图斯特拉啊，你是怎样获得自己的智慧的？——编注

注547 飞入空中] 誊清稿：飞入天界。——编注

注548 而且为此人们就让……]参看《新约·马太福音》，第19章

第14行。——编注

注549 然而唯有类自身.....] 参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，“三种变形”。——编注

注550 ——以至于必须有.....] 参看《查拉图斯特拉如是说》第二部，“人类的聪明”。——编注

注551 但谁若把房子刷成.....] 参看《新约·马太福音》，第23章第27行。——编注

注552 而且，我不愿居住.....] 参看科利版第9卷，19 [9]。——编注

注553 造我的小屋] 参看《新约·马太福音》，第17章第4行。——编注

注554 而这就是我的教导.....] 参看科利版第10卷，22 [1]：如果你没有首先学会行走，怎能学会跳舞呢？但在舞蹈者之上，还有飞翔者以及上方与下方的幸福。——编注

注555 ——犹如小小的火焰.....] 誊清稿：一点小小的光亮，但对于要被黑夜出卖给汹涌大海的水手来说，却是一大安慰；也可参看《狄奥尼索斯颂歌》，“火的标志”。——编注

注556 参看科利版第10卷，18 [44]：为未来之故而活着§/牌子的打碎。18 [50]：我是一个立法者，我把新法写在自己的牌子上：对于立法者来说，我本就是律法、牌子和宣谕官的召唤。19 [1]：打碎旧牌。也可参看《旧约·出埃及记》，第32章第19行。——编注

注557 而且谁若想要安睡.....] 参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，“德性讲坛”。——编注

注558 创造者] 准备稿：创造者，就是创造未来的人。——编注

注559 在尸体和兀鹫之旁] 参看《新约·马太福音》，第24章第28行。——编注

注560 野性的智慧] 参看《查拉图斯特拉如是说》第二部，“持镜的小孩”，本书第107页第26行。——编注

注561 真正是一种野性的.....] 准备稿：它还从山上俯视，嘲笑一切悲哀之游戏和悲哀之严肃。参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，“读与写”，本书第49页第6—7行。——编注

注562 ——飞到梦想不到的.....] 参看《查拉图斯特拉如是说》第二部，“人类的聪明”，本书第186页第8—9行。——编注

注563 自由之刺] 参看《新约·哥林多前书》，第15章第55行。
——编注

注564 也正是在那里.....] 准备稿：我如是教导，并且将不倦地教导：人是某种必须被克服掉的东西；因为看哪，我知道人是能够被克服掉的——我看到了他，超人。——编注

注565 通向新的曙光的道路] 参看《曙光》题词。——编注

注566 真的，我也让他们看到.....] 参看《查拉图斯特拉如是说》第二部，“预言家”，本书第175页第14—16行。——编注

注567 ——以至于连最贫穷的.....] 参看《快乐的科学》，第337节，以及《狄奥尼索斯颂歌》，“太阳西沉了”。——编注

注568 肉心] 《圣经》用法，参看《旧约·以西结书》，第11章第19行。——编注

注569 谁属于群氓，他便.....] 誊清稿：谁若是平庸之人，他就最喜欢白白地生活：但我们其他人，我们恰恰意愿尽可能多地——回报！——编注

注570 因为享乐与无辜.....] 参看科利版第10卷，17 [51]：幸福不能被寻求，而是要被发现的。18 [30]：幸福和无辜乃是世上最可耻的东西：两者都是不能被寻求的。人们应当拥有 它们——人们甚至不应当知道自己拥有它们。誊清稿。——编注

注571 啊，我的兄弟们啊.....] 准备稿：我们是头生子——在一切头生子的高贵中有多少隐蔽的困厄和突发的骄傲，那是任何迟生子的高贵所不能明白的！/我们是头生子：啊，我们完完全全学会了这一点，即一切最初的东西都还不可能拥有好良心。关于头生子的牺牲，参看《旧约·出埃及记》，第23章第19行。——编注

注572 而且我爱那些不愿保存自己的人] 参看《新约·马太福音》，第16章第25行。——编注

注573 活活切割] 参看《查拉图斯特拉如是说》第二部，“著名智者”，本书第134页第3—5行。——编注

注574 吹拂着！] 誊清稿：吹拂着！愤怒的公牛跑了！——编注

注575 啊，我的兄弟们，就这样.....] 参看《新约·路加福音》，第10章第10行。——编注

注576 啊，我的兄弟们，关于星象.....] 准备稿：啊，我的兄弟们，关于善与恶，一直以来只有幻想，而没有意识。为我粉碎吧，粉碎

这些旧牌。——编注

注577 “你不应当偷盗！你不应当……”] 准备稿：你不应当撒谎，你不应当杀戮——人们曾经把此类语录叫做神圣的：人们在此类语录面前顶礼膜拜。/然则我问你们：[此类语录本身乃是最佳的撒谎者和真理的杀戮者：从来没有更好的撒谎了] 世界上哪里有过比此类神圣的语录更出色的撒谎者和杀戮者呢！——编注

注578 “有诸神而没有一个上帝……”] 参看《查拉图斯特拉如是说》第三部，“背叛者”，本书第230页第14—15行。——编注

注579 并不是你们的家族……] 参看科利版第9卷，15 [61] 。——编注

注580 ——而且真的，无论这种……] 参看科利版第10卷，17 [16] ：山羊和母鹅，以及其他滑头，为神圣的精神所引导。——编注

注581 啊，我的兄弟们，你们的……] 参看《查拉图斯特拉如是说》第二部，“教养之邦”，本书第155页第16—31行。——编注

注582 对于你们的儿辈你们应当……] 相反情形可参看《旧约·出埃及记》，第20章第5行。——编注

注583 一切皆虚空！] 参看《旧约·传道书》，第1章第2行。——编注

注584 或意译为“徒劳无功”。——译注

注585 而且，谁若总是“竹篮子……”] 参看《旧约·申命记》，第25章第4行。——编注

注586 誊清稿和准备稿中此后有：这些永不满足者啊！——编注

注587 对于纯洁者，一切都是纯洁的] 参看《新约·提多书》，第1章第15行。——编注

注588 参看《查拉图斯特拉如是说》第二部，“流氓痞子”。——编注

注589 世界诽谤者] 誊清稿：彼世论者。——编注

注590 悲伤之父] 参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，“德性讲坛”，本书第32页第21行。——编注

注591 谁有耳朵，那就听吧！] 参看《新约·马太福音》，第11章第15行。——编注

注592 来舔他的汗水：但他.....] 准备稿：来闻他：但他不想再前进一步了，宁可还。参看《新约·路加福音》，第16章第21行。——编注

注593 参看科利版第10卷，22 [1]：你拿赞颂和责难在你周围拦起一道篱笆。誊清稿：这是一切存在者的最普遍种类，寄生于那个最优秀者：而后者是伟大的，具有广博的心灵——它如何不应成为大量寄生虫的食物呢！但总是保持对我的疏远，本身与我最宽广的苑囿格格不入呢？是那个寄生者：这就是自己不能爱、但却要靠爱生活者。/这就是那个东西，它在强壮者虚弱，高贵者受伤的地方建造了自己的巢穴，——它在伟大者身上建造自己可恶的巢穴：最伟大者也有自己病态的小小死角。——编注

注594 ——最广博的灵魂.....] 准备稿：最广博的灵魂的幸福，最伟大的升降梯子。参看《旧约·创世记》，第28章第12行。——编注

注595 啊，我的兄弟们，我是.....] 啊，我的兄弟们。你们当中有这样一些人，他们懂得消灭一个事物——笑一个事物——嘲笑一个事物！而且真的，人们用大笑来杀戮！/我要叫他们照着样本做：我是作为他们的前奏出现的。参看《新约·约翰福音》，第13章第15行。——编注

注596 我只该有可憎恨的.....] 参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，“朋友”。——编注

注597 再也不是君王的时代了] 参看荷尔德林：《恩培多克勒》第1章，第1449行：“君王时代不再有。”——编注

注598 看吧，看看这些民族.....] 准备稿：十分平庸和低微——对于蝇头小利，他们仍然拾取自己的信仰的垃圾。准备稿：他们把蝇头小利弄得微乎其微——而且现在，他们竟仍然拾取美好事件的垃圾！——编注

注599 倘若他们——白白得了.....] 参看科利版第10卷，22 [5]：多么不幸啊，谁意愿为他们提供维护，倘若这种维护不再是他们的生计？/他们必须为饥饿而与野兽作斗争——不然的话，他们的维护就会是对我们身上一头野兽的维护。/他们的无聊在这里就会是孵蛋的母鸡。——编注

注600 他们是食肉动物.....] 誊清稿：在一切“劳动”中——那里也还有劫掠；在一切“报酬”中——那里也还有谋骗。我们是食肉动物：我们应该觉得其艰难的！——编注

注601 而且，哪一天没有.....] 参看《快乐的科学》，第95节（关于尚福尔 [译按：Chamfort，法国18世纪作家] ）。——编注

注602 德语中“通奸”(Ehe brechen)可按字面直译为“使婚姻破裂”。——译注

注603 抑或我们的诺言当成为一种失误？] 准备稿：我们的诺言不会是一种失误！——编注

注604 此处删去准备稿中如下内容：我所见的婚姻阻碍我的未来：那么我就必定宁可是一个婚姻阻碍者，而不是一个结婚者。真正更为可取的是阻碍婚姻而不是——。——编注

注605 试验！] 誊清稿中此后有如下内容：[有如大量中的一个身体][而且，并不是有一个身体站立和持存，而倒是他超越自己创造出一个更高级的身体]求大量意志的意志，求大量自身(Selbsten)的自身(Selbst)——[这都得在此得到寻求！]——在哪儿这是已经被发现了的！——编注

注606 誊清稿中此处删去如下内容：一种大痛苦，一种把自身列入生命：一种权力意志，它首先意愿知识。——编注

注607 啊，我的兄弟们，有人……] 影射耶稣。——编注

注608 善人们必须是法利赛人] 据誊清稿：某人感到自己善良，并且算得上善人，但为此他必须是法利赛人；参看科利版第10卷，22[3]：有一种根深蒂固的欺骗，人们称之为“好良心”。——编注

注609 誊清稿中此处删去如下内容：查拉图斯特拉曾如是发问[教导]。——编注

注610 放在第二十六节定稿前的誊清稿。第二十七节：啊，我的兄弟们，你们兴许已经理解了我关于末人所讲的话？我的说法是：正是〈这个〉人再也不能蔑视自己了。——善人们，善人们乃是终结之开端，多么不幸啊，尽管这是必然如此的！/睁开眼睛看看吧：我们生活在何方？难道不是在善人的时代里吗？从来没有过如此之〈多〉的正义和善良，多过我们这里了。/睁开眼睛看看吧：我们生活在何方？就全体人类未来而言，向来有一种更大危险，大于我们吗？/这是一个善人的时代：睁开你们的眼睛吧！/从来（只要大地持存）不曾有如此之多的善人：/传授顺从的导师，——/在善人身上有一切人类之未来的最大危险：因为他们仇恨创造者！粉碎吧，我的兄弟们啊，为我粉碎善人和正义者！——编注

注611 啊，我的兄弟们，你们也……] 参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，序言第5节。——编注

注612 你们生于善人们的欺骗] 参看《旧约·诗篇》，第51章第7行。——编注

注613 “儿辈之国度”(Kinder-Land)，对应于前句中出现的“祖国”(Vaterland)，后者可直译为“父辈之国度”。——译注

注614 什么祖国！我们的舵……] 参看上文第12节，本书第255页第20—28行。——编注

注615 从元素上讲，“黑炭”与“金刚石”为同素异形体。——译注

注616 “为什么如此坚硬……] 准备稿：我在你们中间有如金刚石在黑炭中间；当我说：啊，我的兄弟们！我们就是近亲啊！他们总是不相信；也可参看：啊，我的兄弟们！我的兄弟们在哪里？我在寻求，我在考验；你们在我看来全都不够坚硬——以及在同一页面上：啊，我的兄弟们，为什么你们如此柔软？我们不是近亲吗？——编注

注617 而且，你们必须以为幸福……] 参看科利版第10卷，18 [1]：他把手放在千年沧桑之上。18 [3]：飞行者（作为发现者，他把手放在千年沧桑之上）以及准备稿的异文：我 [总是] 以为欢乐的是，把我的手压在真理之上，把我的意志书写在真理之中，犹如用铜板书写；对此也可参看“七个印章”一章第1节誊清稿异文，本书第287页第14行。——编注

注618 中译文未能传达此处“困厄的转机”(Wende der Noth)与“必然”(Nothwendigkeit)之间的字面和意义联系。——译注

注619 你，我的意志啊……] 参看“大渴望”，本书第279页第3—5行。——编注

注620 准备稿：有几次我已经存在，有几次我将存在：在死亡与开端之间有一个纯粹的存在之年。——万物行进，万物消逝——万物又回来——而且是这种行进和消逝本身又回来。这个现在(Jetzt)已然存在过——已经无数次存在过。——这种学说还从未被传授过。怎么办呢？它其实已经无数次被传授——查拉图斯特拉无数次传授过这种学说。有两个文本融合成这一章：一个是以“誓愿”为标题的残篇（对应于本书第270页第13行至第271页第9行）；它原本构成《查拉图斯特拉如是说》第三部的结尾，对此可参看科利版第10卷17 [69]：《查(拉图斯特拉如是说)》第三部的结尾，“起来，幽深的思想！现在我已经能胜任你了！‘使之变得石头般坚硬’你是我的锤子！——原本确定的自然的极乐——颂歌”。另一个文本题为“痊愈者”，对应于本书第271页第27行至第275页第24行；对此可参看准备稿的两个稿本：啊，我的动物们啊，查拉图斯特拉答道，重新微笑起来，你们在对我讲哪一种最后的极乐啊！！但它离我愚蠢的灵魂依然远之又远。/在我身上有一种甜蜜的、奇特的疾病，它叫痊愈。/痊愈者的幸福是愚蠢的、真实的，它必须 [唱] 讲蠢话：它还太嫩：啊，我的动物们啊！因此你们还得容忍我一阵子！——查(拉图斯特拉)如是说//我身上有一种愚蠢的、甜蜜的疾病，它叫痊愈。一个新的春天流淌在我全部的树枝中；我听到了南风的

声音。//一种新的羞耻感重重地落在我身上：关于我新的幸福的羞耻感渴望着幽暗而稠密的树叶。啊，我的动物们啊，我在讲蠢话吗？//我[新的]春天还太嫩：一切新生的痊愈都不得不讲蠢话。啊，我的动物们啊——因此你们得容忍我！/〈查拉图斯特拉〉如是〈说〉。——编注

注621 而且，如果你才醒来.....] 暗示瓦格纳《西格弗里德》第三幕第一场中埃尔达（译按：Erda，智慧女神）的誓愿；也可参看《瓦格纳事件》，科利版第6卷，第33页第32行 - 第34页第2行。——编注

注622 你在喘气？] 誊清稿中此处删去如下内容：“再也没有什么新东西了——你如是喘气：让我睡吧！”你就是这个：“再也没有什么新东西了”——你本身就是这个，幽深的思想！我多么不幸啊！祝福我吧！现在我要把你唤醒！——编注

注623 还有，那怪物是如何.....] 参看本书“幻觉与谜团”一章，第202页，第14—16行，准备稿：这就是我的蛇，已经潜入我的喉咙内。——编注

注624 ——一切至恶乃是人类的.....] 参看《善恶的彼岸》，第295节。——编注

注625 对于人类的大厌倦.....] 参看《查拉图斯特拉如是说》第二部，“预言家”。誊清稿中此处删去如下内容：而且我厌倦的人[渺小的人]总是不断轮回：[永恒轮回]这乃是我漫长的、极长的黄昏和悲哀：真的极度厌倦，极度沉醉于一切人性的和太人性的东西。——编注

注626 誊清稿中此处删去如下内容：还有他所有渺小的、最渺小的人性的和太人性的东西。——编注

注627 而尤其是要走向.....] 据誊清稿：走向一切渺小的东西，因为你必须重新喜欢上最渺小的东西！——编注

注628 因为他正在与自己的灵魂交谈] 参看下一章。——编注

注629 誊清稿中的标题：“阿里阿德涅”。对此要注意：“七个印记”第三节原本有个标题：“狄奥尼索斯”。有关阿里阿德涅 = 查拉图斯特拉的灵魂，参看科利版第10卷，13[1]，第433页，第16—18行：坐在一头老虎身上的狄奥尼索斯：一只山羊的脑袋：一只豹。阿里阿德涅梦想着：“为灵魂所离弃，我梦想着超英雄。”完全隐瞒狄奥尼索斯！这里也可参看《查拉图斯特拉如是说》第二部，“崇高者”，第152页，第26—27行：因为这就是灵魂的秘密：唯当英雄离弃了灵魂，方能在梦中接近灵魂，——那超英雄。参看G.瑞曼：《〈查拉图斯特拉如是说〉注解》，第二章，第101页以下。——编注

注630 啊，我的灵魂] 参看《旧约·诗篇》（如第103章第1行）中

的类似祈求。——编注

注631 此处删去准备稿中如下内容：你在我看来不应热切地追求永恒！——编注

注632 准备稿中此句结尾有如下重唱句：而你不会感谢我。参看本书第279页第23—25行和第281页第1—3行。——编注

注633 准备稿中此句结尾有如下重唱句：而你不会感谢我。——编注

注634 准备稿中此句结尾有如下重唱句：而你不会感谢我。——编注

注635 同上。

注636 同上。

注637 同上。

注638 同上。

注639 同上。

注640 啊，我的灵魂，我懂得你的……] 准备稿：我的忧郁啊！而且如果我其实要对它微笑——如果天使本身看到这种微笑，它们也会泪流满面。——编注

注641 但如果你不想哭……] 参看下一章。——编注

注642 ——歌唱，以怒吼的歌声……] 准备稿：现在那渴望怒吼着鼓胀起来——小心提防着每一种小小的心满意足——直到它拉着来自远方的小船本身穿越大海，葡萄山上的木屋就坐落于其中。/直到你的渴望来提高它怒吼的歌声，使得所有大海都变得寂静无声而聆听于你：/直到小船飘荡于变得寂静无声的大海上，那自愿的金色的小船，它载着那葡萄农，而葡萄树含泪的幸福就是为葡萄农而哭的。——编注

注643 誊清稿中的标题：Vita femina [女人生命]。——另一支舞曲。准备稿：我最佳地蔑视生命：以及我最多地热爱生命：其中没有什么荒谬。——编注

注644 你用小手只拍了两下掌] 誊清稿中后有：唯啪！咩啪！（Wipp! Wapp!）准备稿中后有：托啪！拖啪！（topp tapp）。[译按：似为表示舞蹈时身体和双脚运动的拟声词。] ——编注

注645 难道舞者不是把……] 参看《查拉图斯特拉如是说》第二部“坟墓之歌”的异文，本书第144页第24行。——编注

注646 蝙蝠] 誊清稿：蝴蝶。——编注

注647 同上。

注648 你应当按照我的……] 据誊清稿：当我想与这位坏女人跳舞时，我没有忘掉带鞭子：现在，她怎能按照鞭子的节拍为我舞蹈！参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，第86页第18行。——编注

注649 喧闹扼杀思想] 参看科利版第10卷，22[5]：反对喧闹——它杀死思想。类似于叔本华：《补遗》第2卷，第XXX章，“论喧闹与噪声”。——编注

注650 从上下文看，此处“它”应指上面讲的“洪钟”。——译注

注651 参看科利版第10卷，23[4]：一！午夜开始了！远远地吹来，从深沉的世界中升起，在我这个隐居者身上，它的话语在寻求最后的宁静吗？/二！深沉的世界的最后宁静——它竟是一位隐居者的高度？它寻求，如果它的声响使我听着难受至极——它也还在寻求和发现自己的和平吗？/三！参看罗格·霍林拉克（Roger Hollinrake）、曼弗雷德·鲁特（Manfred Ruter）：“尼采诗歌‘啊，人类！留神啊！’之草稿”，《尼采研究》，第4期（1975年），第279—283页。——编注

注652 此处数字“一”至“十二”应指上述夜半钟声的十二响。——译注

注653 准备稿中的标题：“加印封严”。进一步的标题：肯定和阿门，誊清稿中关于第一节；狄奥尼索斯，誊清稿中关于第三节；环中之环，誊清稿中关于第四节。有关“七个印记”的表达，可参看《新约·启示录》，第5章第1行；关于“肯定和阿门”，同样可参看《新约·启示录》，第1章第7行。——编注

注654 如若我是一个预言家] 参看《新约·哥林多前书》，第13章第2行。——编注

注655 誊清稿中此处删去如下内容：是不是我要我的双手压在千年沧桑之上，犹如压在蜡上？/这于我或许是多了，但又是不够的，实际上只是我和我对于永恒的爱中的一丁点儿：或许只是一滴而已，这一滴本身也受饥渴折磨，而没有摆脱掉饥渴。/是不是我渴望着把快乐酒杯中的星星溶化，满怀崇敬地把世界倾倒在永恒的地毯上？/这或者是多了，但又是不够的，实际上只是我和我对于永恒的爱中的一丁点儿。参看“新牌与旧牌”一章第29节（本书第268页第15—17行）的异文。——编注

注656 《狄奥尼索斯颂歌》中“荣耀与永恒”一章之结尾也是如此。——编注

注657 誊清稿中此处删去如下内容：热望那唯一者〔女性〕〔极乐的挥霍者〕，后者依然要把她的〔他的〕快乐酒杯中的星星溶化，并且〔笑着〕，笑着把世界倾倒入她的〔他的〕生成之地毯上？/在其黑夜的眼睛里金光闪闪，一条金色小船在黑夜的水面上——一条正在沉落的、啜饮的、重又暗示着的、金色的颠簸小船：/其微笑咄咄逼人，其仇恨充满诱惑，其欢乐具有杀伤力，其杀戮具有拯救作用，其拯救具有维系力量：——；准备稿中的异文继续写道：我看见其恶毒在烧毁了的和烧焦成炭的世界的灰烬中眨着眼睛/我看见其无辜的冰峰灼灼生辉/那伟大的无辜者、硕大者、焦急者。——编注

注658 如果我……喝下了满满一口〕誊清稿：如果我心中只有一点一滴。——编注

注659 誊清稿中此处删去如下内容：所以连至恶之物也还能发出郁郁芳香，平和地发挥作用，与至善之物一道高高并举。——编注

注660 真盐〕参看《新约·马太福音》，第5章第13行。——编注

注661 如果那种寻求的快乐……〕参看“驶向新大海”，《快乐的科学》附录。——编注

注662 ——因为在笑声中……〕准备稿：因为在笑声中一切恶的欲望都变成神圣的：而一切重者都将变轻。——编注

注663 参看《新约·启示录》，第1章第8行以及各处。——编注

注664 ——而飞鸟的智慧……〕参看“重力的精神”，本书第243页第27—29行的异文；以及科利版第9卷，15〔60〕。——编注

注665 不过想想办法吧，让我……〕参看科利版第11卷，28〔36〕：蜜之祭品。/为我带来蜜吧，那冰凉的金色原蜜！/我要用蜜来供奉一切在此赠予的东西，/赐予的东西，善良的东西——：振作心灵吧！——编注

注666 要成为你所是！〕参看《快乐的科学》第270节以及《瞧，这个人！》副标题“人如何成其所是”。——编注

注667 我就等待于此，狡黠……〕参看《快乐的科学》，终曲。——编注

注668 哈扎尔（Hazar）：似为波斯语，意为“千年循环”。——译注

注669 查拉图斯特拉的千年王国——〕参看《新约·启示录》，第20章。——编注

注670 在这里笑吧，笑吧.....] 关于“高山上的捕鱼”，参看科利版第11卷，21 [54]：——现在我把那些金钓竿远远地抛出，抛入这幽暗的大海里：它们的箭头飞快地咬入大海之痛苦的腹部。/——现在我要来引诱那些最神奇的人类之鱼，现在我愿拥有我那金棕色的嘲笑，为了在大海之下长得畸形怪状的一切/——张开来吧，你那不干不净的人类愚蠢之怀抱！你那深渊般的大海，把你绚丽多彩的怪物和闪闪发光的虾掷给我吧。也可参看《新约·马太福音》，第4章第19行：“跟从我：我要把你们变成捕人的渔夫！”——编注

注671 参看科利版第11卷，26 [289]：高等人的苦难呼声？/是的，失败的高等人——29 [30]：预言家：我发现了所有灵魂的隐秘困倦，那些无信仰者、非信仰者——表面看来他们过着舒适的生活——他们困倦了。他们全都不相信自己的价值。/还有你，查拉图斯特拉啊！要把你粉碎，有一道小小的闪电就足矣！/很好，但那里依然——。——编注

注672 就是他曾经在自己的.....] 参看《查拉图斯特拉如是说》第二部，“预言家”。——编注

注673 “查拉图斯特拉啊，”他开始.....] 参看科利版第11卷，31 [34]：“我的动物们啊！我的大幸福把我搞晕了！现在我必须跳起舞来，——方不至于栽倒在地！”——编注

注674 可是，即使你想在我面前.....] 参看科利版第11卷，31 [40]：——“我们来，是要看看本世纪最快乐的人”：参看歌德：《安魂曲，致本世纪最快乐的人莱恩侯爵》。——编注

注675 誊清稿此后有如下内容：——因为，查拉图斯特拉啊，我把你本身叫做空洞、洞穴，充满愤怒和悲伤，还有夜禽，四处吟唱而惊怕不已，隐士的洞穴和隐秘之穴！/因为你的本色就意愿如此：你总是必须为自己挖掘新的藏身之所和墓穴，更羞怯的、更深刻的、更隐蔽的，你必须越来越深入地挖掘到你里面去。——编注

注676 早在1883年夏天，尼采就撰写了一篇“查拉图斯特拉与一位国王的谈话”，参看科利版第10卷，13 [4]。在“与国王的谈话”标题下，有如下未为尼采所利用的箴言，见笔记本Z II 8，科利版第11卷，31 [61]：——查拉图斯特拉啊，比起你最左边的脚趾头，他们头脑里更少对于正义的意识。/[.....]——可是你们看哪，这一点是怎样到来的而且必定到来的：人们脑后也必须长着眼睛！/——极其不公：因为他们想要普适的尺度/[.....]/——他们紧紧抓住法律，想把法律叫做“陆地”：因为他们对危险感到厌烦，但根本上他们是在寻求一个伟人，一个舵手，在后者面前法律本身溜之大吉/[.....] 还有，他们当中谁还能真诚地为自己的后天作出担保呢？谁——还能发誓和承诺呢？他们当中谁还能五年待在同一座房子里，持着同一个意见呢？/具有善良意志的人，但不可靠而且渴望新奇，这种鸟笼和狭隘的心灵，这种烟

箱和沉闷的小屋——它们想要成为自由的精神——/他们感受到群氓的身心，想隐藏之，〈并且〉乐于穿上和罩上高贵的外衣：〈他们〉称之为教育——他们热忱地推动之/他们谈论大多数人的幸福，为大多数人牺牲全体未来者/他们有自己的德性，人们无论如何都买不到他们的德性。别提供得太少了，否则他们会说“不！”并且趾高气扬地离开，在自己的德性方面得到了加强。“我们是最不可收买者！”[参看《狄奥尼索斯颂歌》，“荣耀与永恒”]/一日之师和其他丽蝇/而且他们往往犹如那些害羞者，〈人们〉还不得不强制和强奸后者，使之不得不走向自己最喜爱的东西。/其和平的子嗣让我觉得郁闷和难受：我更愿意坐在弧形刀剑的阴影下。/——因公道和温厚而漂浮不定，欣喜于自己的愚蠢，尘世的幸福是那么廉价。另一个准备稿如下：与国王的谈话。/——然后他们问查拉图斯特拉，去查拉图斯特拉洞穴的路通向何方。谈话对方继续伪装自己，没有立即回答；最后他说：“要是我向你们透露了，你们给我什么呢？”在誊清稿中放弃的句子：——不论你是不是一个来自东方的智者：我们倒是把你视为最好的欧洲人（因为你嘲笑我们的民众和公仆，并且说：你们也要避开臭名声嘛！）“而且超越骗人的虚荣心的乱蹦乱跳”。两个国王的出现也许包含着一种与歌德《诗与真》第五章的相似之处（约瑟夫二世在法兰克福的加冕）：“……皇帝身穿浪漫衣服，而左边，在他身后一点点，是他的儿子，穿着西班牙服装……”——编注

注677 但在那里，一切都是虚假的……] 参看科利版第11卷，25 [268]。——编注

注678 容克（Junker）：原指无骑士称号的贵族子弟，后泛指普鲁士贵族和大地主。——译注

注679 我就是这个查拉图斯特拉……] 参看《查拉图斯特拉如是说》第三部，“旧牌与新牌”，本书第255页第4—5行。——编注

注680 以这话的利剑，你击碎……] 参看科利版第10卷，15 [18]；16 [86]；22 [1]；科利版第11卷，31 [36.61]。——编注

注681 罗马沦为妓女和妓院了，] 参看《旧约·以赛亚书》，第1章第21行；《新约·启示录》，第17章。——编注

注682 我们必须来听听他的……] 参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，“战争与战士”，本书第58页第23—24行；第59页第12.8行。——编注

注683 一切和平的太阳在他们……] 参看科利版第11卷，25 [3]：“天堂在刀光剑影下”。东方〈的〉。——编注

注684 誊清稿中的标题：“精神上有良知者”。参看科利版第11卷，32 [9]：有知识和良知者。/——今天的一个认识者，他问：人到底是什么？上帝本身作为野兽？因为，我觉得，上帝从前曾想变成野兽

兽。[《善恶的彼岸》第101节] /——冷酷清醒的人，对于他们，人们不愿相信他们的愚蠢：人们糟糕地把他们的愚蠢解释为糟糕的聪明。

[《善恶的彼岸》第178节] /——你们学会了毫无理由地相信这一点：我怎能通过种种理由推翻你们这种信仰。[参看“高等人”，第9节] /——难道赞颂不比一切责难更纠缠不休吗？我也忘掉了赞颂，其中缺乏羞耻。[《善恶的彼岸》第170节] /——这些有知识者和有良知者：他们怎样用体恤之手——杀人！[《善恶的彼岸》第69节] /——他们的记忆说：“我做了此事”，而他们的骄傲却说“你不能做此事”：它是讨不来的。最后——他们的记忆让步了。[《善恶的彼岸》第68节] /——他有着冷酷而干涸的眼睛，在他面前，每一个事物都会掉光羽毛，变得毫无色彩，他患了无能症，无能于撒谎，并且把这种无能叫做“求真理的意志”！ /——他颤抖着，环顾周边，用手抚摩脑袋，现在他可以骂自己是认识者了。但摆脱了狂热还不是“认识”。[参看“高等人”，第9节] /——发烧病人把一切事物都看作鬼怪，而不发烧的把一切事物都看作空虚的幽灵——但实际上他们两者都需要同样的话语。 /——而你这聪明人，你怎能如此行动呢！那是一件蠢事——“这对我也够艰难的了”。

[参看“驴子节”，本书第391页，第19—21行] /——在今天，光有精神是不够的：人们还必须把精神据为己有，“擅自取得”精神；为此就需要大量勇气。 /——也有这样一种人，他们因为身为教师而沦落于认识：他们只为学生的缘故才严肃对待事物，也包括他们自身。[《善恶的彼岸》第63节] /——他们站在那里，沉重的花岗石的猫，来自太古时代的价值：还有你，查拉图斯特拉啊，你想要把他们推翻吗？/他们的意识是一种反意识（Wider-Sinn），他们的机智是一种执拗和癫狂（Doch-und Aberwitz）。 /——那些勤勉者和忠实者，对他们来说每一天都是金灿灿的，都同样地往上流淌/[.....] /——固执的精神，精致而吝啬 /——就让我来猜测：你的证明使我饥饿的精神困倦不堪。 /——你甚至还没有感觉到你在做梦：啊，那是你还远没有醒来！/[.....] /——充满深深的怀疑，疯长着孤独的沼泽，具有持久的意志，一个沉默寡言者，你这一切贪婪者的敌人 /——他并非为了自己的信仰而被烧毁，从内部而来，用刚砍伐的小木材：相反是因为他在今天再也找不到勇气去直面自己的信仰 /——像一具尸体一样无助，在生活中了无生机，埋藏和隐藏起来：他再也不能站立，这个蹲伏者和潜伏者：他怎能在这个时候——站起来！[参看《狄奥尼索斯颂歌》，“在兀鹰中间”] / [.....] /——你意愿成为他们的光明，但你却使他们目眩了。你的太阳本身戳坏了他们的眼睛。/[.....] /——他们对细小而圆满的事实点头哈腰，他们亲吻自己脚上的尘埃和污泥，他们欢呼：“终于找到现实性了！”——编注

注685 紧挨着我的知识的.....] 参看科利版第11卷，29 [51] :——有良知者/紧挨着水蛭开始了我的蒙昧无知：但我忘掉了为此羞愧。——编注

注686 在我的诚实终止的地方.....] 参看科利版第10卷，12 [5] : 即便在我的诚实终止的地方，你们的眼睛也不再看得到什么：啊，我知道你们那力求盲目的意志！——编注

注687 “精神乃生命的自我切割”] 参看《查拉图斯特拉如是说》第二部，“著名智者”，本书第134页第3行。——编注

注688 誊清稿中的标题：“精神忏悔者”。参看科利版第11卷，30 [8]：我累了；不然的话，我就会毕生寻求一个伟人。但甚至连查拉图斯特拉也不再有了。/我认识你，查拉图斯特拉严肃地说，你是所有人的魔术师，但我以为，你只为自己收获了厌恶。/你追求伟大，这一点使你感到荣幸，但这一点也把你暴露了：你并不伟大。/你是谁？他带着惊骇而敌意的目光说，谁能这样对我讲话啊？——/是你恶的良心——查拉图斯特拉答道，不理睬魔术师了。准备稿（笔记本Z II 7）：你相信德性，有如群氓民众相信奇迹，而且在我看来，既有此信念，你本身就是群氓了：就像一个肮脏的小女人和老女人，你也相信纯洁。/留神，你不并不像一个肮脏的女人那样最后匍匐在某个十字架面前。/跪在德性和断念者面前，犹如全体群氓：而倒是在伟大的无辜面前：你在那里膜拜。/全体群氓皆相信德性有如相信奇迹：类似于龌龊的小女人和老女人，你也相信纯洁。/你长期扮演着一个伟人角色，你这糟糕的魔术师：但这种谎言不是你力所能及的。你为此而心碎：而且无论你是否已经欺骗了许多人，到最后这许多人都使你感到厌恶。/令你疏异的东西，你就说是神圣的：你总是最喜欢用鼻子嗅闻和品味一切不可能的东西。而这就是群氓的趣味。31 [5] 还提到“诗人”：你在说你还是我？但不论你出卖的是我还是你，你都属于出卖者，你，你这诗人啊！/——无耻地对待你所经历的东西，充分利用你的体验，使你的最爱蒙受纠缠不休的目光，把你的鲜血注入所有喝干了的杯子中，你这最爱虚荣者！参看《善恶的彼岸》，第161节，31 [36]：——你们很懂得掩饰自己，你们这些诗人们啊！31 [43]：——你们这些蹩脚诗人和懒虫啊，谁无所创造，就有一种虚无使之苦恼！31 [33]：——就像牧人越过蜂拥的羊群的脊背眺望：一片朦胧的波浪涟涟的大海。/——我拍打你们的浅薄的海岸，噼噼作响，有如一种狂野的巨浪，当它违愿地咬向沙滩时发出噼噼之声——31 [36]：魔术师——我也已经懂得铺上一个彩色的罩子：谁善于骑马，他也就善于给马上鞍子。31 [37]：魔术师——你们将很快又学会祈祷。这些古老的精神伪币铸造者也为你们的精神铸造了伪币。——编注

注689 此处魔术师的哀叹起初作为一首独立的诗作，构思于1884年秋；在笔记本Z II 5（参看科利版第11卷，28 [27]）中可以见到题为“诗人。——创造者的痛苦”的第一稿。在笔记本Z II 6中（第二稿）可以见到两个部分：第一部分（被删去）：来自第七种孤独。第二部分：思想。在笔记本Z II 8中有一个散文体的进一步稿本，它几乎与诗歌稿本没有偏差，参看科利版第11卷，31 [32]；1888年12月至1889年1月，魔术师的哀叹变成了一首题为“阿里阿德涅的哀叹”的狄奥尼索斯颂歌。有关《查拉图斯特拉如是说》第四部中的诗歌的规定，可参看29 [22]：“谁还爱着我”一个冻僵的精灵/一个癲痫病者/一个诗人/一个国王。——编注

注690 “精神忏悔者啊，”那老人……] 参看《查拉图斯特拉如是

说》第二部，“诗人”，本书第166页第13—15行。——编注

注691 我是不对骗子设防的……] 参看《查拉图斯特拉如是说》第二部，“人类的聪明”，本书第183页第21—22行。——编注

注692 你这恶劣的伪币铸造者……] 参看科利版第11卷，31 [33]：——“这些诗人！即使他们在医生面前裸示自己，他们依然会粉饰自己！”（而且当查拉图斯特拉此后没有说不，而是微笑起来时，看哪，这位诗人飞快地抱住自己的竖琴，大大地张开了嘴，唱起一首新歌。31 [24]：——他们两人放声大笑。“我们诗人可知道什么能装扮我们和支撑我们！我以为，等等”。）——编注

注693 一只青蛙气鼓得太久……] 参看《斐德罗篇》，第1章第24行。——编注

注694 誊清稿中的标题：“退职的教皇”。准备稿中的标题：“教皇”。（或者：虔敬者）。——编注

注695 我寻找的是最后的……] 参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，序言第2节。——编注

注696 但现在，他自己已经……] 参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，序言第2节。——编注

注697 我就是那个不信神的……] 参看《查拉图斯特拉如是说》第三部，“萎缩的德性”，本书第215页第22—24行。——编注

注698 尽管你一味说这个……] 根据箴言“de mortuis nil nisi bene” [不要说死人的坏话]。——编注

注699 参看尼采作于1884年秋的诗作“新约全书”，科利版第11卷，28 [53]，以及《敌基督者》，第34节。——编注

注700 参看科利版第11卷，25 [101]：希腊哲学家们之寻求“幸福”，无非就是感到自己美：也就是根据自身构成样子令人愉快（不会激起任何恐惧和厌恶）的雕像/“最丑陋的人”，作为否定世界的思想方式的理想。不过，连宗教也依然是那种对美的欲求的结果（或者能够经受之）：最后的结论或许是——要把握人的绝对丑陋，没有上帝、理性等等的此在（Dasein）——纯粹的佛教。越丑陋越好。/这种对世界的否定的极端形式是我所寻求过的。“一切皆痛苦”，看起来“善的”一切（诸如幸福等等）皆是谎言。而且，不说“一切皆痛苦”，我说的是：一切皆令人痛苦，都是杀害，甚至在最好的人身上亦然。/“一切皆是假象”——一切皆是谎言。/“一切皆痛苦”——一切皆令人痛苦，都是杀害，/都是毁灭、不义之存在/生命本身乃是“真理”与“善”的对立面——自我（ego）/对生命的肯定——这本身就是对谎言的肯定。——也就是说，人们只能靠一种绝对不道德的思想方式生活。进而，由这种思想方式而来，人们

也重新能忍受道德和美化意图。——但谎言之无辜已经完了！/31 [49]：——没有上帝，没有善，没有精神——是我们把他虚构出来的，那所有人当中最丑陋者！准备稿（笔记本Z II 9）：最丑陋的人。/——怎么样？你已经意愿这个吗，你这冷酷者、圣徒？那好吧！与之一起，也剥夺掉我最后的、最糟糕的话语吧：那是我长期以来为你储备着的。/查拉图斯特拉啊，现在听我最好的谜，我的奥秘吧：正是我，是我——杀死了上帝。/因为你完全明白：他看到了最丑陋的人身上最深邃、最彻底的东西，人类所有隐秘的耻辱和丑陋，他还爬进我最肮脏的角落里了。/上帝必定要死去，这个好奇者，过于纠缠者——我要报复这样一个证人——不然自己就不想活了！/上帝看见一切，上帝也看见了人类——这个上帝必定要死去！人类不能容忍这样一个证人——活着！/——最丑陋的人如是说：而查拉图斯特拉却以一种僵硬的面容听着他的话，就像一个现在既不想肯定也不愿否定的人。但当最丑陋的人高声擤鼻涕时，查拉图斯特拉又走自己的路，比以前更若有所思：因为他问自己，也知道自己不容易回答：/怎么？也许这个让我听到其呼叫声的人，就是更高等的人么？我还没有找到一个更深刻地蔑视自己的人。/甚至这一点也是高度，而且我爱伟大的蔑视者。因为人是某种必须被克服的东西。这个最丑陋的人，也许他完全有理由如此漫长而艰难地靠自己的丑陋来孵蛋？也许在一个丑陋的蛋中隐含着一只美丽的鸟的将来？/人类可是多么可怜，多么丑陋，多么急喘，多么充满了隐蔽的羞耻啊！人们对我说，人类是爱自己的：/这种人并不自爱 and 自重：——还有，迄今为止极其深刻地蔑视人类者，——不就恰恰是人类最伟大的行善者么？/我爱伟大的蔑视者，因为他们将成为渴望的箭矢：我爱没落者，因为人类就在他们身上穿越。——/查拉图斯特拉如是说。32 [4]：关于“最丑陋的人”/我的灵魂啊，不要为人类而沮丧！宁可让你的眼睛去欣赏人类全部的恶、稀奇和恐怖！/“人是恶的”——所有时代里最大的智者都这样安慰我。啊，当今时代已经使我学会了叹息：“怎么啊！难道这也还是真的吗？”/“怎么？这种慰藉完了吗？”我的怯懦如是叹息。但现在，这个最高的神性却安慰了我。——编注

注701 古往今来，难道所有的.....] 参看科利版第11卷，31 [43]：——他们迫害我吗？好吧，那么他们就要学会跟随我。古往今来，所有的成就都在深受迫害者身上。参看《新约·马太福音》，第5章第10行。——编注

注702 而且，今天所谓‘真理’乃是.....] 参看《新约·约翰福音》，第14章第6行。——编注

注703 一个过分苛求者.....] 参看第11卷，25 [338]：相传基督教的著名创始人曾在彼拉多（Pilatus）说：“我就是真理”；罗马人对此的回答是与罗马相称的：作为所有时代里最伟大的文雅之举。彼拉多的回答是：“什么是真理呢？”（《新约·约翰福音》，第18章第38行），但耶稣没有对他说“我就是真理”（就像在《新约·约翰福音》，第14章第6行中），而是说“我是为此而生的，也为此来到世间，特为给真理作见证。凡属于真理者就要听我的话”（《新约·约翰福音》，第18章第37

行)。彼拉多的回答也在《敌基督者》第46节上作了引用。——编注

注704 不是对所有人，也不是不对任何人] 参看《查拉图斯特拉如是说》的副标题：“一本为所有人而又不为任何人的书”。——编注

注705 你羞于那伟大苦难者.....] 参看《查拉图斯特拉如是说》第二部，“同情者”，本书第115页第33行 - 第116页第2—13行。——编注

注706 你这个被驱除者，你是.....] 参看科利版第11卷，31 [36]：——像我一样做吧，像我一样学习吧：唯有行动者才能学习。——编注

注707 我爱伟大的蔑视者.....] 参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，序言第4节。——编注

注708 参看科利版第11卷，29 [51]：查拉图斯特拉对自愿的乞丐说：“你肯定有某种富裕：给我一些吧！”/我据此认识查拉图斯特拉。/——你想要我在厌恶方面的富裕吗？/他们许是为了救济贫者而跳舞，对于不幸的任何一种羞耻都完了31 [50]：自愿的乞丐——那种古老的狡猾的虔诚，它说“施与贫者，就是借给上帝：你们要成为好庄家！”对此可参看《旧约全书·箴言》，第19章第17行；在32 [10]中有下列箴言、形象和比喻，尼采要么部分地放弃了，要么用于别处了：自愿的乞丐。/唯有这样我才回归了自然/[.....]/他们是冷酷的：一道闪电击中了他们的菜肴，他们的嘴巴学会了吞食火焰！/——我已经厌倦于自身：而且看哪，这时我的幸福才来到我身上，它从一开始就在等着我。/——它们带着受缚的爪子坐在那儿，这些抓挠的猫，现在它们可不能抓了，但从它们的绿眼里透出了恶意。/——有人已经从自己的高处把自己抛了下来。对卑贱者的同情诱骗了他：现在他带着折断的四肢躺在那儿。/——我这样做又有何用！我倾听反响，但我只听到了赞扬。[参看《善恶的彼岸》，第99节]/——用小偷的眼睛，看他们是否已经坐拥财富。他们中的一些人，我称之为捡破烂者和食尸之鸟。[参看本书第336页，第7—8行]/——我看见他们行窃，就像他们从父辈传下来的习惯那样[参看本书第336页，第8行]：于是我偏爱乞丐。/[.....]/——宁可要斗殴而不要这种商人！人们当戴着手套去攻击金钱和兑换者！/——在最大的善行几乎不能被宽恕的地方，愤怒于小小的善行。[参看本书第335页，第23—24行]/[.....]/——当我看到我们的富人们时，我对财富感到羞愧，我抛弃了自己拥有的，同时也把自己抛入一片荒漠中了。[参看本书第335页，第7—9行]/——我尊敬的陌生人，你逗留于何方？今天不是人人都在讨价还价吗？他们本身统统都是可购买的，只不过是有一定的价格的：但如果你想买他们，那么不要给得太少，你通常会增强他们的德性。他们通常会对你说“不”！并且作为不可收买者趾高气扬地离开[参看《狄奥尼索斯颂歌》，1888/1889年，“荣耀与永恒”]——所有这些一日之师和纸上丽蝇啊！/——狭隘的灵魂，商贩的灵魂：对于它们来说，当金钱跳入箱

子时，商贩的灵魂也一道跳了进去。/——“据此我认识了极富裕者：他归功于获取者”查拉图斯特拉说。/[.....]/——他们虚构了最神圣的无聊，以及对于节假日和工作日的渴望。/[.....]/——不是出于那种古老的狡猾的虔诚，它说“施与贫者，就是借给上帝。你们要成为好庄家！”/——你们爱功用，把它当作你们的爱好的马车，但它的轮子的噪声不是让你们难以忍受吗？我爱无用之物。[参看《善恶的彼岸》，第174节]/[.....]/我爱寂静，而那些爱噪声，因此——。——编注

注709 除非我们转变，变得.....]参看《新约·马太福音》第18章第3行：“真的，我告诉你们：除非你们转变，变得像小孩子一样，不然你们就不能进入天国。”参看准备稿：反乌的全部幸福：那是我所具有的：变得像最佳动物一样，变得像牛一样！除非你们变得像牛一样，不然你们就不能〈进入天国〉。——编注

注710 而且真的，即使人赢得了.....]参看《新约·马太福音》，第16章第26行：“人若赢得了整个世界，却损害了自己的灵魂，那有什么益处呢？”——编注

注711 但天国却在牛群中]参看《路加福音》，第6章第20行。——编注

注712 财富的囚犯]参看科利版第11卷，28[25]。——编注

注713 漫游者和“影子”形象在异文中与“善良的欧洲人”形象合一；对此可参看一部计划中的关于“善良的欧洲人”的著作的大量标题，如科利版第11卷，26[320]：善良的欧洲人。/有关一个新贵族之培育的若干建议。/弗里德里希·尼采著。有关“影子”，可参看31[25]：一种自我毁灭的欲望：抓住那种剥夺了人们全部依靠和全部力量的认识。准备稿（笔记本Z II 10）：善良的欧洲人。/——但因为当查拉图斯特拉盯着他时，不免吓了一跳：他的后继者看起来如此类似于他自己，容易与他自己混为一谈，不只是在服饰和胡子上，而是在整个举止风格上。/你是谁啊？查拉图斯特拉激烈地问道。抑或就是我自己吗？你这个爱开玩笑的人啊，你在此寻我什么开心呢？或者你怎样命名我呢？/原谅我这副假面吧，查拉图斯特拉啊，这个面貌极相似的人和影子答道，如果你想要为我弄个名字，那就把我称为善良的欧洲人吧。/但我模仿你的服饰和举止风格，现在在欧洲这恰恰是一种好风气呢。有时我也把自己称为漫游者，/但更经常地是称为查拉图斯特拉的影子。而且真的，我比你知识和猜疑更多地紧跟你，更远地紧跟你。/如果你终于想把我叫做永恒的犹太人，那么我是不会生气的：与犹太人相似，我总是在途中，没有目标也没有家——只不过，我既不是犹太人也不是永恒的。参看科利版第11卷，32[8]；《查拉图斯特拉如是说》第二部，“大事件”，第171页第3—6行；显然是暗指《漫游者及其影子》，1880年。——编注

注714 我的王国不再归于这个世界了] 参看《新约·约翰福音》，第18章第36行。——编注

注715 ‘没有什么是真实的，一切都是允许的’] 参看《道德的谱系》，第3章第24节。——编注

注716 真的，我太过经常地紧跟……] 参看科利版第11卷，25 [5]：“谁紧跟真理的脚踵，就有折断脑袋的危险”。英格兰谚语。——编注

注717 参看科利版第11卷，30 [9]：活生生死了，埋葬入幸福之中，——谁如此——多少次他依然必须复活！/幸福啊，我通过恨和爱自己达到我的表面：太久了，我悬于一种恨和爱的滞重空气中：这滞重的空气把我像球一样推来推去/明快啊，有如一个先行享受死亡的人。[参看《狄奥尼索斯颂歌》，“太阳沉落了”]/世界不是正好处于安静中吗？宛若用幽暗的树枝和树叶，这种寂静缠绕着我，/我的灵魂啊，你要歌唱吗？但这却是没有牧人吹笛的时刻。正午安睡于田野上。/所有品尝了太多美味的人们的金色悲伤。/我多久睡足了？我多久能醒来？31 [36]：——世界不正好处于安静中吗？宛若用可怕的圈子，这种安静把我缠绕！31 [43]：——你甚至没有感到自己在做梦：啊，那么你还远远不能苏醒！[KG4] 准备稿 (Z II 9)：关于午睡者。/“为要幸福——多么微末的一点就足以幸福了！”有些人以何种智慧自以为聪明了。但我的灵魂现在更好地明白了这一点。/恰恰最微末的、最轻柔的、最轻易的东西，一种气息，一阵轻拂，一道眼光——这才带来那种最佳的幸福。/而且我曾咒骂我的朋友们，因为他们使我的幸福变得短暂，使我的永恒变得突然——啊，那时候，查拉图斯特拉多么愚蠢地恰恰就在诅咒他最好的朋友们！/他们才真的使幸福成为我的幸福！这样一种永恒将短暂地延续：所以这恰恰是要它的本色，那最佳的幸福！但我却把这叫做——突然的永恒！/啊，我总是在最微末的东西中获赠几何！啊，我已然啜饮了何种古老的被遗忘了的幸福甘露和上帝之美酒！/在布满灰色蛛网的阴暗玻璃上，通过黑暗的地窖和更黑暗的灾殃——于我来说恰恰是多余的和备好的，被保存下来和被储备好的！/现在我已经睡足了——睡了多久呢？整个永恒。那么好吧！起来，年老的心灵！在这样的睡足之后，你多久方能——醒来！后面还有许多日子呢；我还没有找到我所寻求的那个人。好吧，起来，你们这两条老腿啊！后面还为你们留着好几段路和漫游呢！——编注

注718 “有一事比另一事更必不可少”] 参看《新约·路加福音》，第10章第42行：“有一件事必不可少”。——编注

注719 世界不是正好变得完美了吗？] 参看尼采1866年4月7日致卡尔·封·盖斯多夫的信：“……类似于那些美好的夏日，宽广而惬意地笼罩在山丘上，爱默生对此作了如此出色的描写：于是自然变得完美了，正如他所说的……”——编注

注720 此处“它”指“睡眠”。——译注

注721 此处“它”指“我的灵魂”。——译注

注722 夜晚恰好在第七天……] 参看科利版第11卷，31 [40] :
——幸福而疲倦，犹如每个在第七天的创造者。参看《旧约·创世记》，
第2章第3行。——编注

注723 “起来！”他对自己说……] 参看科利版第11卷，
31 [49] : ——白昼渐渐消逝，到时候了，甚至已经超时了，我们得动
身了。——编注

注724 准备稿（笔记本Z II 8）：“活着是不值得的”——许多疲惫
的灵魂叫喊道。“何为！何为？”他们所有的追问都发出声音：“徒然！徒
然！”所有山丘都向他们发出了回声。/人类变得渺小了，唯噪音变大
了，而且群氓说：“现在到了我的时代”——这时候最优秀者都厌倦于自
己的作品了。/恰恰对于最优秀者来说，所有的井泉都干涸了，伟大的
灵魂已经尘封而抑郁，市场臭气熏天：——于是希望逃之夭夭——向着
你，向着你，查拉图斯特拉啊！/怎么！查拉图斯特拉还活着吗？许多
人对自己如是说，许多目光朝向了你的山脉。/为什么他还来呢？许
多人夜以继日地追问。为什么他依然缠绕着，有如在鲸鱼肚子上？抑或
我们应当到他那里去吗？参看第11卷，31 [62] : 晚餐 。/国王如是
说，所有人都朝查拉图斯特拉走去，又一次向他表明了他们的敬畏之
情；查拉图斯特拉却摇摇头，用手拦住他们。/“欢迎来此”，他对客人们
说。“让我重新向你们表示欢迎，你们这些奇怪者啊！连我的动物们也欢
迎你们，满怀崇敬和畏惧：因为它们还从未见过如此高贵的客人呢！”/
但你们可不是我的小小危险——我的动物们这样对我悄悄地说。“你要小
心提防这些绝望者！”怀里的蛇对我说；——把这种羞怯的谨慎之心交给
你们对我的爱吧！/对于溺水者，我的蛇暗暗地对我说：是大海把他们
拉下水去的——他们在水里喜欢紧紧地抱住一个强壮的泳者。/而且真
的，多么盲目而野蛮地，溺水者手脚并用，抓住一个营救者和好心人，
最后他们把最强壮者也一道拉入深水了。你们是——这样一个溺水者
吗？/我已经把小手指头伸向你们了。苦啊！你们现在还会从我身上剥
夺什么并占为己有呢！”——/查拉图斯特拉如是说，同时满怀恶意和爱
意地笑了，一边又用手抚摩着他的鹰的脖子：因为他的鹰就停在他身
边，竖起羽毛，仿佛他是在保护查拉图斯特拉免受访客的伤害。而这
时，他把手伸给右边的国王，这国王亲吻着他的手，重新开始说话，比
以前更热烈了：——准备稿：你们在悲叹：但不如说，你们还不得不
受了苦，却又不得不坚定地站立。/也许多节而弯曲，但就像——/我
尊重你们，是由于你们的蔑视和袖手旁观，是由于你们没有学会自我布
置：我还更多地尊重你们，是由于你们懂得在你们蔑视的地方热爱。/
因为这一点显示出更高的种类：热爱者必须蔑视，因为热爱者愿意创
造：特别是意愿超越自身进行创造者。/你们克服了许多，但却不够：
甚至健康的日子里你们也意愿久病不愈。参看第11卷，32 [2] : 他为
我们所有人代言，你使我们摆脱了厌恶——这是这个最恶劣时代里最恶

劣的疾病之一/查拉图斯特拉：你们给我带来了何种礼物——你们自己可能都不知道，你们刚刚把什么送给我了！在笔记本Z II 10中，可以找到“欢迎”的一个更大的、十分丰富的稿本，其中出现了后面诸章节（尤其是“高等人”）的许多主题，在内容方面毫无变动。“欢迎”与“晚餐”这两节是尼采首次在付印稿中分开来的，此前这两节一直以“晚餐”为题构成同一节。——编注

注725 孤寂把他吞灭了？] 参看《查拉图斯特拉如是说》第三部，“背叛者”，本书第226页第18—19行。——编注

注726 人们处处可以看见复活者] 就像耶稣死时，参看《新约·马太福音》，第27章第52—53行。——编注

注727 用德语清楚地说话？] 参看理查德·瓦格纳：“什么是德语？”《拜罗伊特报》，第2期，1878年2月，第30页：“‘德语’（deutsch）一词可以回溯到动词‘解释’（deuten）：因此‘德语’就是对我们清楚的（deutlich）东西……”——编注

注728 ——什么是我不会奉献的……] 参看《查拉图斯特拉如是说》第三部，“违愿的幸福”，本书第203页第19—21行。——编注

注729 显然是在影射耶稣最后的“晚餐”。——编注

注730 参看上文“正午”，本书第342页第18—19行。——编注

注731 人不能单靠面包为生] 参看《新约·马太福音》，第4章第4行。——编注

注732 于是我们一会儿就要……] 参看科利版第11卷，30 [7]：谁要共餐就必须动手；这里有羊要杀有火要点/——就像森林里的野人/——诗人当为我们吟唱。——编注

注733 小贫值得赞美！] 参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，“新偶像”，本书第63页第29—30行。——编注

注734 而且真的，这是一位智者……] 参看科利版第11卷，31 [40]：——一位智者身上最使我惊奇的东西，就是他也能聪明一时。——编注

注735 参看科利版《全集》第11卷一部计划好的关于“高等人”的著作（在《查拉图斯特拉如是说》第四部之前）的标题方案：26 [270]：致高等人/一个隐士的宣谕声。/弗里德里希·尼采著。（类似于29 [5]）；26 [318]：高等人。/哲学家。/群盲领袖。/虔敬者。/有德性者。/艺术家。/高等人批判。有关“高等人”概念，可参看科利版第11卷，29 [8]：计划。我寻求和呼唤那些人，我可以把这个思想 [相同者的永恒轮回] 传达给他们，而他们并不因之而毁灭。/高等

人概念：谁若苦于人类而不只是苦于自身，谁若只能凭自身哪怕仅仅创造“人类”/——反对神秘主义者的一切津津有味的规避和狂热。/——反对“妥协者”。/——我们失败者！最高类型！拯救我们就是拯救“人类本身”：这就是我们的“利己主义”！也可参看科利版第11卷，32 [2]：你教人培育一种新的贵族/你教人建立居住地，蔑视国家 - 商贩 - 政治/你心系人类的命运/你引导道德超越自身（对人类的克服，不只是“善与恶”，罪恶意识）/查拉图斯特拉关于高等人的说法 /你们必须找出这个恶劣时代的优点。——编注

注736 当我第一次走向人群时.....] 参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，“序言”。——编注

注737 上帝死了：现在我们想要——超人活着] 参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，“赠予的德性”，本书第102页第13—14行。——编注

注738 我的兄弟们啊，人类.....] 参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，“序言”第4节。——编注

注739 “人是恶的，”——所有.....] 参看《查拉图斯特拉如是说》第二部，“人类的聪明”，第185页第11行。——编注

注740 “人必须变得更善和.....] 参看《善恶的彼岸》，第295节。——编注

注741 承受人类的罪恶] 参看《新约·马太福音》，第8章第17行。——编注

注742 可此类话语不是说给.....] 准备稿：我的真理是精致的，适合于精致的手指：人们不能用羊蹄攫住它。并非每一句话都适合于每一张嘴。（这有利于所有口蹄疫患者！）——编注

注743 高到够得着闪电] 据准备稿：超人。高到够得着闪电——！——编注

注744 ——唯有这样人类才.....] 参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，“山上的树”，本书第52页第23—25行；科利版第10卷，3 [2]。——编注

注745 我的意识和我的渴望.....] 准备稿：——纵然我的意识和我的渴望朝向少数之物和长久之物：今天我却不想蔑视细小的短暂的美。参看科利版第11卷，31 [51]：诗人——我的意识和我的渴望朝向少数之物和长久之物：我怎能轻视你们细小的短暂的美！——编注

注746 对于今日之人类，我不愿.....] 参看科利版第11卷，31 [38]：——你意愿成为他们的光明，但你却使他们目炫了。你的太

阳本身戳坏了他们的眼睛。——编注

注747 你们这些创造者啊，在你们的.....] 参看科利版第11卷，31 [37]：——你的德性乃是孕育者的谨慎：你保护和爱惜你神圣的果实和将来。——编注

注748 你们这些创造者，你们这些高等人.....] 参看科利版第11卷，26 [265]：尼采藏书。生育者因为全部不洁净而发的叫唤。洁净节对于伟大的精神是必不可少的！参看《旧约·利未记》，第12章第2行。——编注

注749 畏惧、羞怯、笨拙，犹如.....] 参看科利版第11卷，27 [52]：一只做笨拙跳跃的老虎，对自己感到羞愧。——编注

注750 还有，如果你们在大事上.....] 参看科利版第11卷，31 [13]：如果我在某事上失败了：我因此就失败了吗？而且如果我失败了，于我又有何要紧？人类也因此失败了吗？/此乃疾病和狂热。——编注

注751 这大地上迄今为止最大的.....] 参看科利版第11卷，25 [150]：《新约·路加福音》，第6章第25行，对那些嘲笑者的咒骂——。——编注

注752 号叫和切齿] 《圣经》说法：如可参看《新约·马太福音》，第8章第12行。——编注

注753 这欢笑者的王冠，这.....] 尼采在此想到的是拿破仑的自我加冕，这一点由科利版第10卷，22 [5] 可得证实：这样一个人总是必定要为自己戴上王冠——他总是发现教士们太过胆怯。在魏希特 [译按：H. Weichelt，尼采解释者] 看来，查拉图斯特拉的玫瑰花冠乃是耶稣的荆冠（《新约·马太福音》，第27章第29行）的反面。科利版第11卷，31 [64] 含有《查拉图斯特拉如是说》第四部最后几个章节的全部主题。——编注

注754 准备稿：那是傍晚，晚餐时间快结束的时候，查拉图斯特拉站了起来，对他的客人们说：你们，我的朋友们啊，让我出去一小会儿，我想去取来一抱玫瑰：但我并不透露给你们，我从哪里恰好在今天弄来这样一抱玫瑰。/而一俟查拉图斯特拉离开餐桌中心位置走了出去，那个老魔术师便狡黠地望了望四周，要来了自己的竖琴。“他出去了”，老魔术师说——。——编注

注755 仇敌] 《圣经》里表示魔鬼的用词，《新约·彼得前书》第5章第8行。——编注

注756 这首“忧郁之歌”是尼采作于1884年秋的一首诗。在《查拉图斯特拉如是说》时期笔记本Z II 5中有两个与此相关的残篇准备稿，其

一题为《太阳之恶》（参看科利版第11卷，28 [3] ），大致对应于下文第1—2节诗，其二题为《绵羊》（28 [143] ）大致对应于下文第4节诗。在《查拉图斯特拉如是说》时期笔记本Z II 6中可见关于标题的如下异文：太阳之恶。//只是诗人！//精神忏悔者。科利版第11卷，参看31 [31] ；《狄奥尼索斯颂歌》，只是傻子！只是诗人！——编注

注757 参看科利版第7卷，37 [1] ；保罗·弗莱明（Paul Fleming）：《圣凡之诗》（Geist-und weltliche Poemata）耶拿1651年，第580页，引文据格林兄弟：《德语词典》第1卷，莱比锡1854年，参看“清澈”（abhellen）词条。——编注

注758 突然，直线地] 参看科利版第11卷，25 [4] ：“兀鹰径直冲撞”，奥拉夫二世传说 [译按：Olof Haraldssons，公元995—1035年，挪威国王]。——编注

注759 从你的悲叹中发出一种……] 据付印稿：你是二义、三义、四义和五义的。——编注

注760 内心的畜生] 参看“高等人”，本书第363页第21—22行。——编注

注761 爱自己的敌人] 按照耶稣的戒律。——编注

注762 “别走开啊！”那个自称……] 参看《新约·路加福音》，第24章第29行：“留在我们这儿吧；因为将要晚了，时近黄昏了”。——编注

注763 ——那浮动的云朵……] 参看《查拉图斯特拉如是说》第三部，“日出之前”，第208页第9—11行。——编注

注764 也是《漫游者及其影子》的“甜点诗篇”，作为独立的一首诗作于1884年秋。作为副标题可见于《查拉图斯特拉》时期笔记本Z II 6：一个诗篇——被删掉了——然后：一个序言。很可能尼采原本有一个意图，想把这首诗设为他计划中的诗集的序言；参看科利版第11卷中诗歌残篇的注释，“在荒漠女儿们中间”同样成了——结尾部分作了改动——狄奥尼索斯颂歌之一。——编注

注765 参看莎士比亚：《仲夏夜之梦》，第5幕第1行。——编注

注766 细拉（Sela）：多次出现于《旧约·诗篇》节尾，表示停唱。——译注

注767 暗示《旧约·约拿书》，第2章第1行。——编注 [译按：暗示把先知约拿吞入腹中的鲸鱼。]

注768 嘟嘟（Dudu）：似为尼采所生造的女性名字，或可能指维

吉尔诗作《埃涅阿斯之歌》中描写的迦太基女王狄多（Dido）；苏莱卡（Suleika）：波斯语，意为“迷人的女子”，诗人歌德曾以之命名他的一个恋人。——译注

注769 尼采在此生造了“umsphinx”（为斯芬克斯所包围）一词，故有此说。——译注

注770 参看科利版第11卷，28 [4]。——编注

注771 在那个漫游者和影子唱完……] 参看科利版第11卷，29 [61]：这些高等人的欢呼有如一陣解冻的暖风向他吹来：他的严酷融化了。他的心灵颤抖了，直抵根源处。——编注

注772 关于驴子连祷文，参看G.璠曼：上引书，第4章，第178—191页。正如璠曼正确地指出的，尼采关于中世纪驴子节的一个文献来源是勒基（W.E.H. Lecky）：《欧洲文艺复兴的起源史和影响史》，约罗维茨（H.Jolowicz）德译本，莱比锡 - 海德堡1873年，尼采藏书。这个尼采藏本中有尼采做的大量边注，关于驴子节的段落亦然：第224—225页。也可参看《善恶的彼岸》第8节以及相关注释。——编注

注773 连祷文（Litanei）：由牧师领祷、信徒按一定格式回答的宣教方式；在口语中意指：冗长乏味的列举。——译注

注774 参看《新约·启示录》，第7章第12行。——编注

注775 他负着我们的重荷……] 参看《旧约·诗篇》，第68章第19行；《新约·腓立比书》，第2章第78行；《旧约·民数记》，第14章第18行；《新约·希伯来书》，第12章第6行。——编注

注776 他不说话：除了对自己……] 参看《旧约·创世记》，第1章第31行。——编注

注777 他不是按自己的形象……] 参看《新约·马太福音》，第19章第14行；《旧约·箴言》，第1章第10行。——编注

注778 在付印稿中的标题：“旧信仰与新信仰”。仿照尼采在《不合时宜的考察》中所反对的大卫·弗里德里希·施特劳斯的著作的标题。——编注

注779 你所做的是一件蠢事……] 与此相关的最早笔记已可见于笔记本N V9（1882年夏/秋），科利版第10卷，2 [41]：“但你怎么能这样做呢？”一位朋友对一个十分聪明的人说——“这是一件蠢事嘛”。“这对我来说也够难的了，”那个人回答说。像其他许多笔记一样，这个笔记在1882年秋开始的笔记本中作了改动，直至尼采把它用于本章中；最后可参看科利版第11卷，31 [52]：——但查拉图斯特拉啊，蛇说，你这聪明人，你怎么能这样做呢！这是一件蠢事嘛！——“这对我来

说也够难的了”。（类似于32 [9] ）。——编注

注780 表面现象教我们知道……] 参看“水蛭”，本书第312页第13行。——编注

注781 ‘我们不是以愤怒……] 参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，“读与写”，本书第49页第32—33行。——编注

注782 ——因为你们终于……] 参看《查拉图斯特拉如是说》第三部，“背叛者”，第2节。——编注

注783 你们是不会变得像……] 参看《新约·马太福音》，第18章第3行。——编注

注784 还有，如若你们要……] 参看《新约·哥林多前书》，第11章第24行。——编注

注785 在手抄样本（以及大八开本版）中的标题：“陶醉之歌”。参看科利版第11卷，29 [31] ：——说一切“再来一次”（像美杜莎的头一样轮回）。32 [13] 接着（在笔记本Z II 9中）本书第395页第15行 - 第396页第26行。——编注

注786 ‘这就是——生命吗？……] 参看《查拉图斯特拉如是说》第三部，“幻觉与谜团”，本书第199页第12—14行。——编注

注787 灌满了甜酒] 参看《新约·使徒行传》，第2章第13行。——编注

注788 就像已经描写过的那样] 参看《查拉图斯特拉如是说》第三部，“七个印记”，本书第287页第5—7行。——编注

注789 葡萄农的剪刀] 参看《查拉图斯特拉如是说》第三部，“大渴望”，本书第280页第9—11，23—25行。——编注

注790 誊清稿中此处删去如下内容：——最美者要求最丑者，每一种良善都要求至恶，而且，谁创造了最愚蠢的世界，他无疑就是最有智慧者：因为是快乐说服他这么做的——/——快乐说服人达到每一种愚拙，快乐说服永恒上帝走向世俗，说服动物走向人类，快乐说服快乐变成痛苦——；在付印稿中被删去了。——编注

注791 啊，人类！留神啊！……] 参看《查拉图斯特拉如是说》第三部，“另一支舞曲”，第3节。——编注

注792 参看科利版第11卷，31 [57] ：查拉图斯特拉的头发正在变黑（狮子和鸽群）；32 [15] ：征兆。/而第二天早晨，查拉图斯特拉从床上一跃而起，束好腰带，走出自己的洞穴，热烈而快乐，犹如一

轮从灰暗群山间升起的旭日。/“他们还睡着”，他叫道，“而我醒来了——他们就不是我适恰的伙伴，这些高等人。/比他们更高等的人必定到来，更高昂、更自由、更明亮的人——大笑的狮子必定向我走来：所有这些短小而奇特的困苦与我何干！/我于是期待着，我于是期待着”——查拉图斯特拉这样说的时候，更若有所思地坐到他洞穴前的石头上了。/“谁当成为大地的主人呢？”他又开始说话了。“好了！这些人真的不行——我宁可用自己的锤子把这些人打碎。而我自己就是一把锤子。/如果人们用大地上的快乐使他们变得贪婪，衷心地劝说他们，那么，他们恰恰就要在大地上忍受这把锤子。怎么！只能在这个大地上——忍受吗？为大地的缘故我要为这种说法感到羞愧。/我倒是宁愿有凶恶的野兽围绕着我，也不要这些驯服的失败者；重又看到火热的太阳孵出的奇迹，这在我是多么福乐——/——所有成熟的和发育良好的动物，对他们来说，大地本身是宏伟的。对他们来说，人一直都失败了吗？那好吧！可狮子却成功了。”/查拉图斯特拉又沉入幽远的思绪和遥远的国度中，并且归于沉默了，这种沉默甚至避开了自己的心灵，没有任何见证了。——编注

注793 束好腰带] 参看《新约·哥林多前书》，第18章第46行。——编注

注794 而第二天早晨，查拉……] 参看科利版第11卷，31 [20]：于是查拉图斯特拉起了床，犹如一轮从群山间升起的旭日：他强壮而热烈地迈步走来——向着他的意志所渴求的伟大的正午，并且向下落山了。——编注

注795 “你，伟大的星球啊……”] 参看《查拉图斯特拉如是说》第一部，序言，本书第9页第8—9行。——编注

注796 还在咀嚼我的午夜] 在手抄样本和大八开本版中：还在畅饮我的陶醉之歌。——编注。

注797 参看科利版第10卷，19 [7]：而每当狮子笑的时候，查拉图斯特拉都觉得自己受了前所未有的感动，以至于自己的心灵被它抓住了：因为对他来说总有这种情况，就仿佛一块石头从他心里落下，还有一块石头落下，又有一块落下。科利版第11卷，31 [14]：笑着的狮子——“还在两个月前，看到这一点或许就把我身上的心灵翻转了。”31 [23]：——连狮子也见证了这同一回事，但只是其中一半：因为狮子有一只眼是瞎的。（有如沃坦 [译按：Wotan，南日耳曼神话中的众神之王，亦为瓦格纳《尼伯龙族的指环》中的主角] ）。——编注

注798 而那头强壮的狮子不停地……] 参看科利版第11卷，31 [21]：而那头狮子舔着滴落在查拉图斯特拉手上的泪水。他的心灵于最内在处受到了感动，被翻转了，但他一词未吐。不过人们说，那只鹰嫉妒地观看了狮子的活动，如此等等。/终于，查拉图斯特拉从他休

息的石头上起身：他站了起来，犹如一轮从群山中升起的旭日，强壮而热烈，如此等等。——编注

注799 据科利版《尼采著作全集》第14卷第21—35页的总简写表，此处仅列出本卷编注中出现的尼采手稿和笔记缩写。——译注

注800 查拉图斯特拉时期笔记，四开本，1882年至1885年，有关《查拉图斯特拉如是说》第一部和《善恶的彼岸》的笔记。——译注

注801 查拉图斯特拉时期笔记，四开本，1882年夏—秋，有关《人性的，太人性的》、《查拉图斯特拉如是说》第一部和《善恶的彼岸》的笔记。——译注

注802 尼采：《查拉图斯特拉如是说》，科利版第4卷，第48页。

注803 尼采：《书信全集》，科利和蒙提那里编，柏林2003年版，第6卷，第327页。

注804 同上书，第8卷，第492页。

注805 参看吴增定：《尼采与柏拉图主义》，上海人民出版社，2005年，第51页。

注806 尼采：《瞧，这个人！》，科利版第6卷，第367页。

注807 海德格尔：《演讲与论文集》，孙周兴译，北京三联书店，2005年，第129页。

注808 尼采：《权力意志》，第617条；科利版《尼采著作全集》第12卷，7[54]，柏林，1988年；据科利版译出的《权力意志》上卷，孙周兴译，商务印书馆，2007年，第359—360页。

注809 尼采：《瞧，这个人！》，科利版第6卷，第335页。

注810 海德格尔的尼采解释成为德里达与伽达默尔1981年“巴黎论战”的争论焦点之一。有关情况可参看孙周兴等编译：《德法之争：伽达默尔与德里达的对话》，同济大学出版社，2003年。

注811 尼采：《瞧，这个人！》，科利版第6卷，第304页。

KRITIK
DER
REINEN
VERNUNFT

纯粹理性批判

Immanuel Kant

[德]康德 著

蓝公武 译

知性无内容则空，
直观无概念则盲。

康德

 商务印书馆
The Commercial Press

目录

梵罗拉美之倍科

与国务大臣男爵瑞特立芝书

第一版序文

第二版序文

导言

一 纯粹知识与经验的知识之区别

二 吾人具有某种先天的知识，乃至常识亦绝未缺乏此类知识

三 哲学须有一种规定先天的知识之可能性、原理及其范围之学问

四 分析的判断与综合的判断之区别

五 理性之一切理论的学问皆包含有先天的综合判断而以之为原理

六 纯粹理性之概要问题

七 名为“纯粹理性批判”之一种特殊学问之理念及区分

一 先验原理论

第一部 先验感性论

导言

第一节 空间

三 空间概念之先验的阐明

第二节 时间

第二部 先验逻辑

导言 先验逻辑之理念

第一编 先验分析论

第一卷 概念分析论

第一章 发现一切纯粹悟性概念之途径

第二章 纯粹悟性概念之演绎

第二卷 原理分析论

导言 泛论先验的判断力

第一章 纯粹悟性概念之图型说

第二章 纯粹悟性之原理体系

第三章 一切普泛所谓对象区分为现象与本体之根据

附录 反省概念之歧义

第二编 先验辩证论

导言

第一卷 纯粹理性之概念

第二卷 纯粹理性之辩证的推理

第一章 纯粹理性之误谬推理

第二章 纯粹理性之二律背驰

第三章 纯粹理性之理想

先验辩证论附录

二 先验方法论

导言

第一章 纯粹理性之训练

[第一节 关于纯粹理性独断的使用之训练](#)

[第二节 关于纯粹理性争辩的使用之训练](#)

[第三节 纯粹理性关于假设之训练](#)

[第四节 纯粹理性关于其证明之训练](#)

[第二章 纯粹理性之法规](#)

[第一节 吾人所有理性纯粹使用之终极目的](#)

[第二节 视为纯粹理性终极目的之决定根据之最高善理想](#)

[第三节 意见、知识及信仰](#)

[第三章 纯粹理性之建筑术](#)

[第四章 纯粹理性之历史](#)

[译者后记](#)

[返回总目录](#)



读经典·新时尚

KRITIK
DER
REINEN
VERNUNFT

Immanuel Kant

纯粹理性批判

〔德〕康德 著

蓝公武 译



商务印书馆
The Commercial Press

梵罗拉美之倍科

大革新 序文

余对于余自身不欲有所言。唯关于今之所论究之事项，则余愿人人不以之为一私见而以之为一重要之事业，且对于余之所尝试者不以之为创设一宗派或一私见，而确信为创设人类之福利及威权。尤愿人人考虑自己之利益——且为普法之福利计——以参与此事业。人人宜各有所期望。且愿不以余之革新学问为渺茫无限超越人间之事。盖今之革新，实终结无限之谬妄而为学问之正当限界者也。〔1〕

〔1〕 此为第二版所增加者。

与国务大臣男爵瑞特立芝书

勋爵钧鉴：

就吾人职分之所在，以促进学问之发展，实即尽力于明公所爱护之事业，此不仅因明公地位崇高，众望所归，乃因明公与学问关系密切，爱护如恋人、明察如贤明之法官耳。辱蒙奖饰，以仆为有助于学问之进展，特掬胸臆，以伸谢忱。

钧座前对于第一版关垂逾恒，今谨进呈此第二版以仰答厚意，并祈对于仆生平著作，大力维护，毋任感荷。谨肃。^{〔1〕}

康德再拜

〔1〕在第一版此段文字如下：

凡排遣俗虑耽于思辨之生活者，其得明察老练之法官之鉴识，所以奖掖其前进者甚大，其利益至深且远，且非流俗之所能知者也。

仆今进呈本著，以仰答此类法官之关垂厚意，且乞其庇护仆之一切其他著作……

第一版序文

人类理性具有此种特殊运命，即在其所有知识之一门类中，为种种问题所困，此等问题以其为理性自身之本质所加之于其自身者，故不能置之不顾，但又因其超越理性所有之一切能力，故又不能解答之也。

理性如是所陷入之烦困，非由理性本身之过误。理性初以“唯能运用原理于经验过程，同时经验充分证明理性使用此等原理之为正当者”一类原理开始。以此等原理之助，理性穷溯（盖此亦由理性本质所规定者）事物更高更远之条件，唯立即自悟以此种方法进行则问题永无尽期，理性之事业，势必无完成之日；乃迫不得已求之于“超越一切可能之经验的使用且又似不能拒斥即常人亦易于接受”之原理。但由此种进程，则人类理性实陷入黑暗及矛盾之境；斯时理性固推测此等黑暗及矛盾，必起于某种隐藏之误谬，但不能发现之。盖因其所使用之原理，超越经验之限界，已不受经验之检讨。此等论争无已之战场即名为玄学。

玄学固曾有尊为一切学问之女王一时代；且若以所愿望者为即事功，则以玄学所负事业之特殊重要，固足当此荣称而无愧。但今则时代之好尚已变，以致贱视玄学；老妇被弃诚有如海枯拔（Hecuba）之所自悼者：昔我为人中之最有权力者，因有无数之子婿儿女而占支配者之地位，而今则为流离颠沛之身矣。

玄学之政权，初则在独断论者 统治之下而为专制的。但因其立法仍留有古代蛮野之痕迹，故其帝国渐由内乱而陷入完全无政府之状态；而游牧种族之怀疑派，则厌弃一切安定生活，时时破坏一切社会之组织。所幸此类人数不多，不能阻抑玄学之时时重建——虽无齐一及一贯之计划。在最近时期因有一种关于人类悟性之说明学问——声望卓著之洛克所著之悟性论——似将终结一切论争，且关于玄学自身所主张之地位，似亦受有最后之判决。

但其结果则适相反。盖虽推寻玄学之世系，谓其出自“通常经验”之卑贱门地，以图动摇其所谓女王之僭称，但以事实言，此种世系表实为妄造，故玄学仍继续固执其自身所主张之地位。因而玄学后退至古朽之独断论，复复忍受其所已振拔之鄙视地位。今则信为一切方法俱已用尽无效，对于玄学之态度，皆成为倦怠而冷淡——在一切学问中，玄学为混乱及黑暗之母，所幸在此种事例中，实为一切学问未来革新及更生之源泉，至少亦为其序幕。盖玄学至少已终结其所妄用之勤劳，此种妄用之勤劳，乃使玄学陷于黑暗、混乱及无效用者也。

但对于此种研究，貌为冷淡之人，实无聊之极，盖此等研究之对象，在人类本性，绝不能等闲视之者也。此等貌为冷淡者，不问其如何以日常用语代学术语，期掩饰其自身，但在彼等有所思维之限度内，则势必复归其向所宣称为极度鄙视之玄学主张。顾此种冷淡，显现于种种

学问发达之时，且实影响于此等学问——此等学问之知识，如能得之，吾人至少应爱护之——实为务须注意及熟虑之一现象。此非由轻率所致，乃由时代之成熟的判断力^{注1}所致，彰彰明甚，盖时代之判断力，已不再为虚妄之知识所欺矣。且此为对于理性之一种要求，令其重行从事于理性所有之一切事业中最艰巨之事业（即理性自知之明），及组织法庭不以独断的命令，而依据理性自身所有之永恒不变法则，以保证理性之合法主张而消除一切无根据之僭妄主张。此种法庭实唯纯粹理性之批判足当之。

我之所谓批判非指批判书籍及体系而言，乃指就理性离一切经验所努力寻求之一切知识，以批判普泛所谓理性之能力而言。故此种批判乃决定普泛所谓玄学之可能与否、乃规定其源流、范围及限界者——凡此种皆使之与原理相合。

我已进入此种途径——此为今所留存尚未开辟之唯一途径——且自以为遵从此种途径，我已发现“防免一切误谬”之方法，此等误谬在理性离经验使用时，使理性自相矛盾者。我并不借口人类理性能力之不足而避免理性所有之问题。反之，我依据原理，将此等问题，一一列举详尽；且在发现理性自相矛盾所在之点（由于误解而起）以后，我已圆满解决此等问题。所解答者固不能如独断的幻想的主张在知识上之使吾人所期待者——此种期待仅

能由魔术的计谋以迎合之，而我则非熟习魔术者也。盖以此种方法解答问题，实不在吾人理性本质所有之意向以内，且因此等方法，乃由误解而来，故哲学之任务，唯在消除其惑人之影响，固不顾及“足值欣赏之幻梦”将因而消失也。在此种研究中，我以“周密”为主要目的，我敢断言玄学之问题，已无一不解决、或至少已提供解决此问题之关键。纯粹理性实为一完成之统一体，故若其原理不足以解决其自身所发生之问题之一时，吾人应立即弃置此原理不用，盖因斯时吾人已不信赖此原理足以处理其他任何之问题矣。

当我言此时，我能想象读者对此令人感及其骄傲浮夸之自负，现有不悦而杂以轻侮之面容。但此等自负，较之所有在其通常之纲领上宣称证明心灵之单纯性及世界起源之必然性者等等著作者之夸张温和多矣。盖此等著作者承当能扩大人类知识于可能经验之限界以外，顾我则谦卑自承此实为我之能力所不及者。我之所论究者，唯在理性本身及其纯粹思维；欲得其完备知识，固无须远求于外，盖理性及其纯粹思维实在我自身中见及之也。至理性之一切单纯活动，如何能详备举示，且列为系统，普通逻辑已提示其例证。今所论究之主题，则为除去经验所有之一切质料及助力时，吾人由理性所能希冀成就者究达何种程度之问题。

吾人规定所论究之每一问题时，务极注意其周密，而于规定所须论究之一切问题时，则务极注意其详备。盖此等问题并非任意采择者，乃知识自身之本质所加之吾人为批判研究之主要论题者。

至关于吾人研究之方式，则正确及明晰二点，为二大基本要求，凡企图尝试此种精微事业者，自当令其充备此等条件。

关于正确，我对自身所制定之格率则为：在此类研究中，绝不容许臆断。故一切事物凡有类“假设”者，皆在禁止之列，一经发现，立即没收，固不容其廉价販售也。任何知识，凡称为先天的所有者，皆要求被视为绝对必然者。此更适用于“一切纯粹先天的知识之任何规定”，盖因此种规定，实用为一切必然的（哲学的）正确性之尺度，因而用为其最高之例证。在我所从事之事业中，是否有成，自当一任读者之判断；著者之任务唯在举示其根据而不陈述判断者对此等根据所当有之结果。但著者以不欲自身减弱其论据，自当注意足以引人疑虑（虽仅偶然的）之处。其所以有时参以己见者，实欲用以消除“所有对于不甚重要之点所生无谓疑惑，以致影响读者对于主要论点之态度”之一类影响耳。

我知“关于探讨吾人所名为悟性之能力，及规定其使用之规律、限界”之论究，实无逾于我在“先验分析论”之第二章名为“纯粹悟性概念之演绎”中所论述者。此等论述亦实为尽我最大之劳力者——如我所望，非无报偿之劳力。此种颇有甚深根据之论究有两方面。一方面与纯粹悟性之对象有关，意在说明其先天的概念之客观的效力，而使吾人能理解之。故此为我之目的根本所在。至其他一方面则为研讨纯粹悟性之本身，即其可能性及其所依据之认知能力，因而在主观方面论究之。此后者之说明，就我之主要目的言，虽极重要，但并不成为其基本部分。盖主要问题常为：悟性及理性离一切经验所能知者为何，及所知之程度如何？而非：思维自身能力之如何可能？后者乃追寻所得结果之原因，性质颇近似假设（我虽在他处将另有所说明，实际本不如是）；故在此种事例中我似只任意陈述意见，读者当亦可自由发表其不同之意见。以此之故，我自必在读者批判之前，预有一言奉告，即我之主观的演绎，就令不能产生如我所希望之充分确信，而我主要所从事之客观的演绎，则仍保有其完全力量。关于此一点，在九十二页至九十三页（第一版）中所论究者，足以尽之矣。

至关于明晰，读者首先有权要求由概念而来之论证的（逻辑的）明晰，其次则要求由直观而来之直观的（感性的）明晰，即由于例证及其他具体之释明。关于第一点我已充分具备。盖此为我之目的根本所在；但亦为不能满足第二要求（此虽非十分重要但亦为合理的）之旁因。在我著作之进展中，关于此一点，我每彷徨不知应如何进行。例证及释明固常视为所必需者，在我初稿中，凡需及时，常采入之。但我立即悟及我事业之宏大及所论究事项之繁复；且又见及我即纯然以学究的干枯论法论究之，而其结果在量上亦已充分过大，故再以例证及释明增大其数量，我殊觉其不宜。且此等例证及释明，仅为通俗起见所必需；而本书则绝不适于常人之理解。凡真纯研究学问之人无须乎此种例证释明之助，况例证释明虽常令人快适，实足以自弱其所论之效果。僧院长德勒森（Terrasson）曾有言，书籍之分量，如不以页数为衡，而以通晓此书所需之时间为衡，则有许多书籍可谓为若不如是简短即应较此更大为简短。在另一方面，吾人如就“思辨的知识之全体（此虽广泛多歧，但

具有自原理之统一而来之有条不紊始终一贯）能使人理解”而论，亦正可谓许多书籍若未曾如是努力使之明晰，则当较此更为明晰也。盖凡有助于明晰者，在其细密部分，虽有所补益，但常足妨吾人体会其全体。读者因而不容急速到达概观其全体之点；盖释明所用材料之鲜明色彩，每掩蔽体系之脉络及组织，顾此种体系吾人如能就其统一及巩固判断之，则为吾人所首应注意之主要事项也。

我敢断言，当著者按今所立之计划，努力以成就一伟大而重要之事业至极完备之程度，而期垂之久远，读者自必大为感奋，悠然生愿随协作之感。玄学就吾人所采纳之见解而言，实为一切学问中之唯一学问，敢期许以微小而集中之努力，且在短时期中到达极完备之程度，其所遗留于后人之事业仅为各就其所择之教学方法采用之，不能有所增益其内容。盖玄学不过吾人由纯粹理性所有一切财产系统的排列之目录耳。在此领域中无一能自吾人遗漏。凡纯由理性本身所产生者，绝不能掩藏，在共通原理已发现以后，立即由理性本身呈显于吾人之前。此种知识之完全统一及其完全来自于纯粹概念而绝不为什么任何经验或特殊直观（此种直观可引达其能扩大及增进知识者之确定经验）所影响之事实，乃使此种绝对完备不仅能实行，且亦成为必然的。汝其详审汝家，则知汝之财产之如何简单矣。——普西乌斯（Persius）。

此种纯粹（思辨的）理性之体系，我期望在我自然之玄学一书中成就之。此书较今所著批判一书，页数不及其半，但其内容之丰富，则远过于批判一书，盖批判一书以发现“批判所以可能之源流及条件”为首先要务，殆所以清除平整迄今尚在荒芜之土地者也。在本著中我乞求读者以法官之忍耐公正临之，在其他一著作（自然之玄学），则乞求以协作者之仁爱援助临之。盖在批判一书中所呈现之体系，其所有之一切原理即极完备，但体系本身之完备，则尚须引申而来之概念无一欠缺。顾此等引申而来之概念，绝不能由先天的计算列举之，而必须逐渐发现之者。唯在此批判一书中，概念之全部综合已申说详尽，所留存之工作唯在分析概念至同一程度之完备而已，此一种事业与其谓之劳役，毋宁谓之娱乐。

关于印刷事项我尚有数言附述。因印刷开始已愆期，故我所校刊者不及半数，我今见有若干误排之处，所误排者除三百七十九页自下上数四行，“特殊的”（*Specifisch*）误为“怀疑的”（*Skeptisch*）以外，尚不致令读者误解其意义。纯粹理性之二律背驰，自四百二十五页至四百六十一页，排列成一表式，凡属于正面主张者列左，属于反面主张者列右。我之所以如是排列者，盖欲命题与相反之命题易于互相比较耳。

第二版序文

论究属于理性领域内知识之方法，是否由学问之安固途径进行，此由其结果而极易断定之者也。盖若在艰苦准备以后时行更易，此乃在将达目的之时突行中止；或时时迫不得已却步旋踵，别择新途；又或各个参与此同一事业之人，于进行程序之共通计划未能一致，吾人于此可断言其离进入学问之安固途径尚远，实仅冥行盲索而已。在此等情状中，吾人如能发现所能安全进行之途径，则吾人对于理性实已有所贡献——虽以此故，而令包含在原有之目的中者无数事项（此类目的乃未经详审即行采纳之者）皆应视为无益而废弃之。

逻辑自古代以来即已在安固之途径中进行，此由以下之事实即可证明之者，盖自亚里士多德以来，逻辑从未须后退一步，且吾人之所视为改进者，亦仅删除若干无聊之烦琐技巧，或对于所已承认之教诲，更明晰阐明之而已，此等事項与其谓之有关学问之正确性，毋宁谓之有关学问之美观耳。其亦可令人注意者，则降至今日逻辑已不能再前进一步，在一切外表上，已成为完善之学问。近代如或有人思欲加入关于种种知识能力（想象力、理智等等）之心理学 数章以及关于知识起源，或关于由不同种类之对象而有不同种类之正确性（观念论、怀疑论等等）之玄学 数章，或关于偏见（其原因及救济方策）之人类学 数章，以图扩大逻辑之范围，此仅由于其不知逻辑学问之特有性质故耳。吾人若容许各种学问之疆域可互相混淆，此非扩大学问，实为摧毁学问。逻辑之范围久已严密规定；其唯一之职分，在对于一切思维——不问其为先天的或经验的，其起源如何，其对象为何，以及在吾人心中所可遇及之障碍（不问其为偶然的或自然的）——之方式的规律，详密说明之及严格证明之而已。

逻辑之所以有如是成就者，其便益全在其制限，逻辑因此能有正当理由抽去——实亦其职务使然——知识之一切对象及对象所有之差别，所留存于悟性者，仅为论究其自身及其方式。但在理性，其进入学问之安全途径，自当艰难异常，盖因理性之所论究者，不仅其自身，且又及于其对象。故逻辑为一准备之学问，殆仅构成各种学问之门径；当吾人论究特殊知识时，在批判的评衡此种知识之际，虽必以逻辑为前提，但为欲实际获得此种知识，则吾人应求之于各种专门学问、即种种客观的学问是也。

今若理性为此等学问中之一因子，则此等学问中之某某部分必为先天的所知者，且此种知识能以两种方法中之一与对象相关，即或纯为规定此对象及其概念（此种对象及概念必为他处所提供者）或又使之成为现实者。前者为理性之理论知识，后者则为其实践知识。在二者中凡理性所完全先天的规定其对象之部分，即纯粹部分（不问包含此部分多寡），在与由他种源流而来之知识相混时，必须首先分别论究之。盖

若吾人浪费其所收入，而不能在收支不相应时，辨别其收入之某部分确能正当支出，某部分必须节减，则为不善经营生计者也。

数学及物理学（此为理性在其中产生理论的知识之两种学问）皆先天的规定其对象者，前者之规定其对象完全纯粹的，后者则至少其中有一部分应视为由理性以外之其他知识源流而来者也。

数学在人类理性史所及范围之极早时代，已在希腊之伟大民族中进入学问之坚实途径。但不可因此而即推断数学之能发现——或宁谓之构筑——荡荡大道，一如逻辑（在逻辑中理性仅论究其自身）之易。就我所信，数学曾长期停留于盲索之阶段中（在埃及人中尤为显著），其转变实由于其中一人之幸运创见所成就之革命，彼所设计之实验，标示此学所必须进入之一种途径，遵由此种途径始得其所有一切时代及其无限扩张之确实进步。此种智力革命（其重要远过于发现回航好望角之通道）及其幸运创造者之历史，并未留传于世。但第喔干尼斯·拉尔的乌斯（Diogenes Laertius）所留传关于此类事项之记述，曾举一发现几何学论证中不甚重要事项（由常人判断实为无须此种证明者）之人名，至少足以指示此种新途径第一瞬间所成就之革命记忆，由数学家观之，实异常重要，以其足以使湮没之事复彰也。新光明实在论证二等边三角形性质之第一人（不问其人为泰莱斯（Thales）或其他某人）心中显露。彼所创建之真实方法，并不在检验彼在图形中或在图形之概念中所见及之事物，以及由此以理解图形之性质；而在发现所必然包含于“彼自身先天的所构成之概念”中之事物，由彼所呈现此先天的事物于彼自身之构成方法，以表现之于图形。彼若以先天的正确性知任何事物，则除必然由彼自身依据彼之概念所加入于图形者之外，绝不附加任何事物。

自然科学进入学问之大道，为时甚晚。自培根（Bacon）之天才建议以来——一方面创始此种发现，一方面则鼓励已在研究途中之人——实仅一世纪有半耳。在此种自然科学之事例中所有发现，亦可谓为智力革命之突变结果。唯我今所指之自然科学，仅限于建立于经验的原理者而言。

当伽利略（Galileo）使具有预先由彼规定一定重量之球在斜面下转时；当笃立散利（Torricelli）使空气载有预先由彼计算“与水之一定容量之重量”相等之重量时；或在更近时期，当斯他尔（Stahl）以撤去金属中之某某成分及再加入之方法，使金属变为氧化物，氧化物再变金属时；^{注2}一线光明突在一切研究自然者之心中显露。彼等乃知理性之所能洞察者，仅限于理性按其自身之计划所产生之事物，又知理性不容其自身机械的为自然所支配，必以依据固定法则之判断原理指示其进行途径，而强抑自然以答复理性自身所规定之问题。凡偶然之观察不遵从所预行设定之计划者，绝不能产生必然的法则，而理性则唯以发现此必然的法则为任务者也。理性左执原理（唯依据原理相和谐之现象始能容许为等于法则）、右执实验（依据此等原理所设计者），为欲受教于自然，故必接近自然。但理性之受教于自然，非如学生之受教于教师，一切唯垂听教师之所欲言者，乃如受任之法官，强迫证人答复彼自身所构

成之问题。即如物理学，其泽被久远之思想革命，完全由于以下之幸运见解，即当理性必须在自然中探求而非虚构事实时，凡由理性自身之源流所不能知而应仅自自然学习之者，则在其探求中，理性必须以其自身所置之于自然者为其指导。如是，自然研究在数世纪之冥行盲索以后，始进入学问之坚实途径。

玄学为完全孤立之思辨的理性学问，高翔于经验教导之外，且在玄学中，理性实为其自身之学徒。玄学唯依据概念——非如数学依据概念之适用于直观者。顾玄学虽较一切学问为古，且即一切学问为破坏一切之野蛮主义所摧毁而玄学依然能存留，但玄学固尚无幸运以进入学问之安固途径者也。盖在玄学中，即令理性所寻求之法则，一如其所宣称为具有先天的所洞察者，为吾人最通常之经验所证实之法则，理性亦常遇绝境。以不能引吾人趋向所欲往之途程，在玄学中吾人屡屡却步旋踵。又以玄学之学徒在彼等之论辩中远不能展示有一致之点，故玄学宁视为特适于欲练习武术者之战场，在此战场中无一参与者曾能获得盈寸之地，且绝无术以确保其永久之所有。由此观之，以往玄学之进程，仅在盲索之中，绝不容疑，其尤为恶劣者，则仅在概念中盲索耳。

在此方面，到达学问之正确途径，至今尚未发现，其理由果安在？其发现殆为不可能乎？如为不可能，则何以自然又以探求此种途径毫无已时之努力赋与吾人之理性，一若此为理性最关重要事项之一者。且若在吾人所深愿对之得有知识之最重要领域之一中，理性不仅使吾人一无成就，且以欺人之期许引诱吾人进行，及至终途，乃大反吾人之所期，则吾人尚有理由信赖吾人之理性耶！又或仅为过去择术未精，致未能发现真实之途径，则以更新之努力，吾人或较前人幸运，但有否任何征候以证实此期望之正当？

数学及自然科学由一突发革命以成今日繁荣之例证，由我观之，实足指示吾人应考求在其改变之观点中，此等学问受益如是之大者，其主要方面为何。此等学问之成功，自必使吾人倾向于（至少以实验之方法）模拟其进行程序——以其同为理性知识，就此等学问能类推及于玄学之限度内。吾人之一切知识必须与对象一致，此为以往之所假定者。但借概念，先天的关于对象有所建立以图扩大吾人关于对象之知识之一切企图，在此种假定上，终于颠覆。故吾人必须尝试，假定为对象必须与吾人之知识一致，是否在玄学上较有所成就。此种假定实与所愿欲者充分相合，即先天的具有关于对象之知识（在对象未授与吾人以前，关于对象有所规定）应属可能之事是也。于是吾人之进行正与哥白尼（Copernicus）之按其基本假设而进行相同。以“一切天体围绕观察者旋转”之假定，不能说明天体之运动，哥白尼乃更假定观察者旋转，星球静止不动，以试验其是否较易成功。关于对象之直观，此同一之试验，固亦能在玄学中之行。盖若直观必须与对象之性质相合，则我实不解吾人关于对象何以能先天的有所知；但若对象（所视为感官之对象者）必须与吾人直观能力之性质相合，则我自易思及此种可能性。诚以直观成为所知，我即不能止于此等直观，而必须使成为表象之直观与为其对象之某某事物相关，且由直观以规定此对象，故或我必须假定为我借以得此

规定之概念 与对象相合，或假定为对象或经验（此为同一之事物盖对象唯在经验中始为所与之对象而能为吾人所知）与概念相合。在前一假定，我仍陷于“关于对象我如何能先天的有所知”之烦困中。在后一假定，其观点较有期望。盖经验自身即为包括悟性之一类知识；而悟性则具有此种规律，即我必须预行假定，在对象授与我之前，此种规律即存在我之内部，盖即先天的存在者。此等规律在先天的概念中表现经验之一切对象，必然与此等先天的概念相合，且必须与之一致。至关于“仅由理性所思维，且实为必然的，但绝不能在经验中授与”（至少在经验中非理性所思维此等对象之形相）之对象，则在思维此等对象之企图中（盖此等对象必须承认为所思维者），关于吾人所采用之新思维方法（即吾人关于事物所能先天的知之者，仅限于吾人自身之所置之事物者）实提供有一卓越之检验标准。 注3

此种实验有所成就亦即吾人之所能愿欲者，且对于玄学期许其在第一部分中——此为论究其相应之对象（与之适相符合）能在经验中授与之先天的概念之部分——有进入学问之安固途径之望。盖新观点足使吾人说明何以能有先天的知识；且关于“成为自然（所视为经验之对象之总和者）之先天的基础”之法，复与之以满足之证明——此二者遵由以往之方法，皆不能有所成就者也。但关于吾人所有先天的认知能力之此种演绎，在玄学之第一部分中，实具有惊人之效果，但似与第二部分中所论究玄学之全部目的，大为背驰。盖超越一切经验限界，虽正为玄学所唯一企求之事，但吾人之所断言者，则为吾人绝不能超越可能的经验之限界。但此种情状适足以产生此种实验，即吾人间接能证明第一部分中所评判吾人所有先天的理性知识之真实，盖即此种先天的知识仅与现象相关，至事物自身则一任其自身为实在之物，但视为吾人所不能认知者耳。诚以势必迫使吾人超越经验及一切现象之限界者，乃此不受条件制限者，此为理性以必然性及正当权利对于物自身所要求者，盖欲以之完成条件之系列者也。故若假定为吾人之经验的知识与所视为物自身之对象相合，则思维 此不受条件制限者自不能无矛盾，但若假定为“吾人所有事物之表象”（如事物之所授与吾人者）并不与“所视为物自身之事物”相合，乃“所视为现象之对象”与吾人之表象形相相合，则此种矛盾即消失矣；故若吾人发现此不受条件制限者，在吾人认知事物之限度内，即在事物授与吾人之限度内，不能在事物中见及之，而仅在吾人所不知之一类事物限度内，即在此等事物为物自身之限度内寻求之，吾人始能正当断言吾人最初以实验之目的所假定者，今则确已证实之矣。 注4 但在超感官之领域中，一切进行皆不容思辨的理性有之之时，亦尚有吾人所能论究之问题，即在理性之实践知识中，是否能发现资料足以规定理性所有“不受条件制限者之超验的概念”，因而能使吾人依据玄学之愿望，借先天所可能之知识，以超越一切可能的经验之限界（虽仅自实践的观点而言）。思辨的理性至少留有此类扩大之余地；同时思辨的理性若不能实行扩大，必须任此种余地空闲，但吾人固有自由借理性之实践的资料以占领此余地（设属可能），且实为吾人使命之所在也。 注5

依据几何学者物理学者所立之例证，使玄学完全革命化，以改变玄学中以往所通行之进行程序，此种企图实为此批判纯粹思辨的理性之主

要目的。本批判乃一方法论，非即学问自身之体系。但在同时亦已规划学问之全部计划（关于其限界及其全部之内部构造）。盖吾人之思辨理性具有此种特质，即按理性所由以选择其思维对象之种种不同方法，以衡量其能力，又能一一列举理性所由以提出其问题之种种方法，因而能（或势所必然）推寻一玄学体系之完备纲要。关于第一点，除思维的主观由其自身而来者以外，先天的知识中绝无能归之对象者；至关于第二点，纯粹理性在其知识之原理有关之限度内，为一完全独立自存之统一体，其中与有机体相同，一切部分皆为一其他部分而存在，全体为各部分而存在，故除在其与纯粹理性之全体运用相关之全部 关系中，严密审察之以外，无一原理能就任何一种 关系安全采用之者也。因之玄学又具有论究对象之其他学问所无之独特优点（逻辑 仅论究普泛所谓思维之方式），即若玄学由此批判以进入学问之安固途径，则自能网罗此全部领域之详尽知识是也。玄学应仅论究原理及此等原理自身所规定之使用限界，故能完成其事业，且以之为完全无缺不能有所增益之资产而传之后世。盖玄学乃根本之学，自负有臻此完全境域之义务。吾人对于玄学自必能作是言：尚有应为之事留存时，不能以之为有所成就者也。

但将有人问，吾人所欲留传于后人者果为何种宝藏？其称为批判所纯化，及最后告成所建立之玄学，其价值如何？凡粗知本著之大略者，自将见其效果仅为消极的，唯在警戒吾人绝不可以思辨理性越出经验之限界耳。此实为批判之主要效用。但当吾人承认思辨理性所以之越出其固有限界之原理，其结果并不扩大 理性之运用而适足缩小其运用时（如吾人在严密审察之下所见及者），则此种教导立得其积极的价值。盖此等原理，本不属理性而属于感性，在其用之于超越经验时，势必迫使感性之范围与实在者等量齐观，于是在理性之纯粹（实践的）运用中，乃取理性而代之矣。故在吾人之批判制限思辨理性之限度内，固为消极的；但因其由此除去实践理性运用之障碍，乃至其势欲毁灭实践理性之运用者，则实具有积极的 及极重要之效用。至少其结果如是，吾人因而立即确信有纯粹理性之绝对的必然的实践运用（道德的），理性在此运用中，自必超越感性之限界。实践理性，在如是进展中，虽无须思辨理性之助力，但亦必严防其有相反之处，使理性不致陷于自相矛盾。凡不以批判为有积极 之贡献者，实等于谓警察无积极之益处，以其主要职务仅在防免足使公民互相恐惧之暴乱，而使各人得安居乐业耳。空间时间仅为感性直观之方式，故为“所视为现象一类事物”之唯一存在条件；且除有直观能授与吾人，以与悟性概念相应以外，吾人并无任何悟性概念，因而亦无事物知识之要素；故吾人不能有关于“视为物自身之任何对象”之知识，所有知识仅限于其为感性直观之对象即现象是也——凡此种皆在批判之分析部分中证明之。故其结论，自当为“理性之一切可能的思辨知识，唯限于经验 之对象”。但吾人进一步之论议，自亦当切记在心，即吾人虽不能认知 “所视为物自身之对象”，但吾人自必亦能思维此等“视为物自身之对象”^{注6}，否则吾人将陷于背理之论断，谓无显现之者而可有现象矣。今任吾人假定并不设立“所视为经验对象之事物”与“视为物自身之事物”间之区别（吾人之批判已说明此区别为必然的）。则在此种情形中，一切普泛所谓事物，在其成为“因果相乘之原

因”之限度内，皆将为因果原理所规定，因而为自然之机械性所规定矣。故我对于同一事物，例如人之心灵，谓其意志固自由，但又服属自然之必然性，即不自由云云，则不能无明显之矛盾。此盖我以同一意义——即视为普泛所谓事物，易言之视为物自身——解说两命题中之心灵；故除先经批判以外，实不能有所说明者也。但若吾人之批判所教导者为不谬，即对象应以“视为现象及视为物自身”之二重意义解释之；又若悟性概念之演绎有效，因而因果原理仅适用于前一意义之事物，即限于其为经验之对象（此等同一之对象，如以另一意义解释之，则不从属因果之原理）则假定为同一之意志，在现象中（即在可见之行为中），必然服属自然之法则，因而极不自由，但同时又以其属于物自身，此为不服属自然法则者，故又自由云云，实无矛盾。自后一观点所言之我之心灵，实不能由思辨理性知之（更不能由经验的观察知之），故所视为此种存在所有性质之自由（我以感性界中种种结果为由彼所发生者），亦不能以任何此种方法知之。盖我若能以此种方法知之，则我应知此种存在一若其存在已受规定而又不在于时间中规定矣。顾此为不可能者，盖我不能由任何直观以支持我之概念。但我虽不能认知自由，尚能思维自由；易言之，若顾及两种表象形相——感性及智性——间吾人之批判的区别，及纯粹悟性概念与由此等概念引申而来之原理等所有之制限，则自由之表象至少非自相矛盾者也。

吾人若承认道德必然以“所视为吾人意志所有性质”之自由（最严格之意义）为前提；盖即谓吾人如承认道德产生“所视为理性之先天的 所与”之实践原理（此为吾人理性所固有之根本原理），且除假定有自由以外，此事将成为绝对不可能；又若同时吾人承认思辨理性已证明此种自由不容人思维之者，则前一假定（此为道德而假定之者）将退让别一主张（译者按：即自然之机械性），与此主张相反者含有明显之矛盾。盖因仅在假定有自由之前提下，否定道德始含有矛盾，今若以自由为不能思维之事，则自由及道德皆将退让自然之机械性矣。

道德并不要求必须以容认自由为前提，仅须吾人具有自由云云不致自相矛盾，及至少须容人思维之，且因自由为吾人所思维者，自不妨阻其为自由行动（此自别一关系言之则为自由行动）而又与自然之机械性相合。于是道德学说及自然学说各能改进其位置矣。但此仅限于批判已先行证明吾人对于物自身绝不能知，且一切能为吾人理论上所知者又仅限于现象而始可能者也。

此种对于纯粹理性之批判的原理所生积极利益之论究，自亦能在神及“吾人心灵之单纯性”之概念中发展之；但为简便计，一切皆从略。但就吾人之所已言者证之，神、自由及灵魂不灭之假定（此为我之理性所有必然的实践运用而假定者）若不同时剥夺“思辨理性自以为能到达超经验的洞察”之僭妄主张，则此种假定亦属不可能者。盖理性为欲到达此超经验的洞察，则必须使用实际仅能推用于经验对象之原理，若复应用之于所不能成为经验之对象时，则此等原理实际又常转变此等对象为现象，于是使纯粹理性之一切实践的开展成为不可能。故我发现其为信仰留余地，则必须否定知识。玄学之独断论（即不经先行批判纯粹理性，

在玄学中即能坦然进行之成见)乃一切无信仰(此常为异常独断的而与道德相背反者)之根源。

以依据纯粹理性批判所构成之系统的玄学,传之后世,虽非难事,但不可轻视此种遗产之价值。盖不仅理性将因而能遵由学问之安固途径,不似以往无审察、批判之冥行盲索;且性耽研究之青年,亦将因而费其时间于较之独断论更有实益之处,彼等受独断论之影响,往往及早时期即大为其所鼓动,沉溺于轻率思辨彼等所绝不能理解且亦无一人能洞知之物——此乃鼓励彼等创制新观念新意见而置实学之研究于不顾者也。且其中尚有一不可衡量之利益,即今后一切对于道德及宗教之反对论,将永远沉寂,此盖以苏格拉底之方法使之然者,即以最明晰之证据,证明反对者亦无所知耳。是以在世界中常存有某种玄学,今后亦常能继续存在,玄学存在,则纯粹理性之辩证性质自亦同在,盖此为纯粹理性所自然发生者也。故杜绝玄学所有谬误之源流以期一举铲除玄学中之有害影响,实为哲学之第一及最重要之任务。

在学问之领域中,虽有此重大较变,思辨理性虽必忍受其幻想的所有之损失,但人类之普泛关心事项,则一如以往永处人所尊重之特有地位,世界在以往自纯粹理性之教导所得之利益,亦绝不消失。其受损失者仅为学派之独占权,与人类之关心事项无关。我今将质之最冥顽之独断论者,自实体之单纯性所推得吾人死后继续存在之证明,又如由主观的实践必然性与客观的实践必然性之间所有烦琐而无效用之区别所到达其与普遍的机械性相对立之意志自由之证明,又如由实在的存在体之概念(变化体之偶然性及第一主动者之必然性之概念)所演绎之神之存在之证明等等,是否能离学派而教导公众之心或稍能影响于公众之信仰?此皆绝不能有之者,且以通常人类理解力不适于此种烦琐之思辨,故绝不应如是期待之。此种流布广泛之信仰,在其依据合理的根据之限度内,实全由他种考虑而起者。来生之期望,起于吾人所有绝不能为现世所满足(以现世不足尽人类完成其全使命之智能)之特性;自由之意识,则完全根据于“义务明显展示于吾人之前,与一切由利害好恶所生之要求相对立”而起,聪明伟大之创世主之信仰,则纯由自然中随处展示之光荣秩序、美及神意所产生者也。当其已使学派承认彼等在普遍的人类有关之事项中,不能自以为较大多数人所到达者(此为吾人所极度重视者)有更高更圆满之洞察,以及彼等(作为哲学之学派)应限于研究此种普遍所能理解之事,且在道德的见地上阐发其证明之充分根据时,则不仅以上之所有(译者按:即灵魂不灭、意志自由、神之存在等)不因思想革命而有所动摇,且因改革而更获得较大之权威者也。其受转变之影响者,仅学派之僭妄要求,盖学派皆切望被视为此种真理之唯一创作者及所有者(一如彼等在许多其他知识之部门中所能要求者),由彼等自身掌握此种真理之关键,而仅传布真理之用途于公众——其不知与我等耳,乃切望被视为唯彼一人知之者。顾同时对于思辨的哲学家之较平妥要求,亦承认其要求切当。即思辨的哲学家关于有益于公众而非公众所知之学问,即理性之批判,依然具有唯一之权威。盖批判绝不能使之通俗化,且亦无使其通俗化之必要。诚以拥护有益真理所精炼之论据,既非诉之于常人,故在公众一方亦无精妙之驳难能反对之也。然在

到达思辨高度之人，则主张与反驳二者皆为绝不能免者；且由彻底研究思辨理性之权利所在，以期永能防免为人所轻侮，实为学派之义务，盖此种轻侮，由于玄学者因其教说趋入歧途所必须陷入之论战（后则僧侣亦陷入此论战中）迟早必在公众间发生者也。唯有批判能铲除唯物论、定命论、无神论、无信仰、狂信、迷信（此皆能普遍有害于公众者）及观念论、怀疑论（此则主要有害于学派而尚难传达于公众者）等等。政府如以干学者之事业为适当，则鼓励批判自由（盖唯由批判，理性之劳作，始能建立于坚实基础之上）实较之维护学派之可鄙专横，更合于对学问对人类之贤明爱护，盖此等学派对于公众所绝不关心，且其损失亦绝非公众所能感知之蛛网（体系）毁灭，大声疾呼谓为公众之危害者也。

此批判并不反对理性在其所视为学问之纯粹知识中之独断的进程，盖因此种进程必须常为独断的，即自正确之先天的原理以产生严格之证明是也。其所反对者，仅为独断论，即反对其自以为依据原理纯自（哲学的）概念即能促进纯粹知识，一如理性所久已习行之者；且以为最初无须研讨理性究以何种方法，由何种权利而获有此等概念，即能从事于此等等之专横独断。故独断论乃未经预行批判其自身所有能力之纯粹理性之独断的进程。但在反对独断论时，吾人绝不因而宽纵假借通俗名义之浅薄浮辞，及颠覆一切玄学之怀疑论。反之，此种批判实为一根据完密之玄学所必须之准备，此种玄学，以其为学问，故必须依据体系之严格要求，独断的发展，不以满足平凡的公众之方法行之，唯在满足学派之要求。盖此为玄学所务须遵行之要求而不可忽视者，即玄学应完全先天的成就其事业，而使思辨理性完全满足是也。故在实行批判所制订之计划中，即在未来之玄学体系中，吾人应遵由一切独断的哲学家中之最伟大者完尔夫（Wolff）之严密方法。彼为首先以例证（由彼之例证警觉在德国至今尚在之彻底精神）指示：学问之坚实进展，如何仅由原理之秩然建立，概念之明晰规定，以及依据严密之证明而主张，且避免推理中有轻率突飞之步骤等等而到达之者也。彼如曾思及预行批判“机关”即批判纯粹理性自身以准备其基础，则彼实为最适于使玄学进达学问之尊严地位之人。彼之不能为此，其咎并不多在彼自身，而在当日所通行之独断的思维方法，关于此一点，完尔夫当时及其以前时代之哲学家皆无相互责难之权利。至反对完尔夫之治学方法而又反对纯粹理性之批判者，其目的所在，仅欲脱离一切学问之束缚而变业务为游戏，正确性为意见，哲学为偏护私见耳。

至关于此第二版，我曾利用机缘，尽力之所能，以除去足以引人误解书中所有费解及晦昧之处（此或为我之过误），盖即思想敏锐者，当其批判吾书时，亦尝陷入此种误解也。顾命题自身及命题之证明，乃至结构计划之方式及其详密之点，我皆未见其中有应改变之处。此乃一方由于我在公之于公众以前，已经长期审察，一方则由于吾人所论究之主题之性质。盖纯粹思辨理性具有“一切事物在其中成为一官品之一种结构”，全体为一切部分而存在，一切部分为一切其他部分而存在，故即至微小之缺点，不问其为过误（误谬）或缺陷，亦必在行使之际显露也。我所期望者，此体系将通彻未来保持此亘久不变之点。盖使我具此确信

者实非自欺，乃经验所得之证明，即或自最小之要素以进达纯粹理性之全体，或自全体（盖此亦由实践领域中之终极目的所呈现于理性者）以达各部分，其结果皆相等是也。故凡企图变更之者，即令变更其最小之部分，亦立即发生矛盾，其矛盾不仅在体系中，且在普泛所谓人类理性中发生。至关于阐释方法，则未尽之处尚多；在本版中我所修正者意在除去（一）关于感性论，尤其关于时间概念之误解；（二）关于悟性概念演绎所有晦昧之处；（三）在纯粹悟性原理之证明中，外观上缺乏充分证据；最后驳难合理的心理学之推理错误一章内所有之错误说明。自此点以外，即自先验辩证论第一章以下，我皆未有所变更。^{注7}盖时间过促，不容再有所更改；且关于其余各部分，我皆未见精辟公平之批判有任何误解之处也。我虽未便列举此等批判者之名，奉之以其所应得之赞辞，而我之注意彼等之评论则在以上所举之新修正之各部分中，自易见及之。此等修正虽含有小损失，但除使卷页繁重以外，实为不可避免者，盖我曾删节若干部分，此于全体之完善固不关重要，但在许多读者或以其别有所裨益而深惜其失去也。然唯删节我始能如我所期望留有修正为更易理解之释明之余地，此等新修正者对于命题之基本事项或命题之证明，虽绝对无所变更，但与以前之论究方法则随处有十分相异之点，盖此等处非仅以新者杂入旧者中所能了事者也。此种损失（损失微小且参考第一版即能补救之者）我期望将以新版之大为明晰补偿之。在种种刊物中——评论及论文——我见及彻底精神在德国并未消灭，仅为一时流行之虚伪自由思想所掩蔽；以及批判途径之艰难曾不沮丧笃学明智之士之通读我书，不胜欣慰之至——此一种著作乃引达学术的（且唯其为学术的始能持久存在，故为最需要者）纯粹理性之学问。在释明中，随处缺陷之处颇多，完成之业，我将期之富有洞察力而又具有说明畅达之天才之人士（我实自觉未具有此种天才）；盖关于此一点，其危险不在为人所论驳而在不能为人理解。自今以往，我虽不能容许自身加入论战，但我将严密注意一切提示，不问其来自论友或论敌，以为将来依据此准备的学问以缔造其体系之用。在此等等劳作之进展中，我年事已甚高（本月已达六十四岁），故我若欲成就“我所提议提供一自然玄学及道德玄学之计划”（此种自然玄学及道德玄学足以证实我在思辨理性及实践理性两领域中所批判之真理者），则我必节省我之时间。故清除本著中晦昧之处（此为新事业之所不可避免者）及为本著全体辩护，我必期之以我之教说为彼自身所有之人士。哲学著作不能如数学论文防卫谨严，故触处可受人驳击，但其体系之结构，自统一之全体观之，则固无丝毫危及之虞也。具有通达无碍之精神通晓新体系者甚鲜；且因一切革新，通常不感兴趣，故抱从事于此新体系之志趣者更鲜。吾人如随处择片段文字，截去其前后联络，比较考订，则外观上之矛盾自必不少，尤其在以自由表达方法所著作之书籍。在以耳为目之人士观之，此种矛盾有损著作之价值；但在通晓全体理念之人士观之，则此种矛盾极易解决者也。故如学说之本身坚强，则凡其初似足以伤及此学说之偏重过度之处，经历时日，适足以使学说中向之精粗轻重不平衡者因而平衡；且若有公正、明察、性易通欲之人士，殫其心力为之阐释，则短期间内，此学说之叙述文辞，亦必斐然可观者也。

一 纯粹知识与经验的知识之区别

吾人所有一切知识始于经验，此不容疑者也。盖若无对象激动吾人之感官，一方由感官自身产生表象，一方则促使吾人悟性之活动，以比较此类表象，联结之或离析之，使感性印象之质料成为“关于对象之知识”，即名为经验者，则吾人之知识能力，何能觉醒而活动？是以在时间次序中，吾人并无先于经验之知识，凡吾人之一切知识，皆以经验始。

吾人之一切知识虽以经验始，但并不因之即以为一切知识皆自经验发生。盖即吾人之经验的知识，亦殆由吾人所受之于印象者及吾人之知识能力（感性印象仅为其机缘）自身所赋与者二者所成。设吾人之知识能力对于经验的知识有所增益，则非勤加注意，使吾人善于离析此所增益者以后，吾人殆不能辨别知识之质料与知识能力之所增益者。

是否有离经验乃至离一切感官印象而独立自存之知识，则为至少须严密审察之问题，而不容轻率答复者。此类知识名为先天的，以与来自后天的即来自经验之经验的知识有别。

但此“先天的”名词并未精确指示吾人所有问题之全部意义。盖通常有许多自经验所得之知识，亦常谓为吾人先天的具有之，或谓为先天的能具有之者，其意义所在乃指吾人并不直接自经验得之而自普遍的规律得之耳——但此类规律乃吾人自经验所假借者。故吾人对于一掘其居室屋基之人，谓能先天的知此屋之将倾覆，即彼无须俟此屋之实际倾覆即知之。顾彼仍未能完全先天的知此。盖彼由经验始习知物体之有重量，及当其支持者撤除以后，即将倾覆耳。

是以在本书以下所述所谓先天的知识非指离某某个别经验而独立自存之知识，乃指绝对离开一切经验而独立自存之知识。与此相反者为经验的知识，此仅后天的可能，即仅由经验而可能之知识。当先天的知识未杂有经验的事物在内，则名为纯粹的。例如“一切变化皆有其原因”之命题，虽为先天的但非纯粹的，盖因变化乃仅能得自经验之概念。

二 吾人具有某种先天的知识，乃至常识亦绝未缺乏此类知识

吾人此处所需乃一能用以正确辨别纯粹知识与经验的知识之标准。经验教示吾人某某事物之情状如是如是，而非某某事物必须如是不能别有其他情状之谓。于是第一，设吾人有一命题，在思维时，被思维为必然者，则此命题为先天的判断；此命题设更非由任何命题引申而来（除亦具有必然的判断之效力者），则此命题为绝对的先天的判断。第二，经验从未以真实严格之普遍性赋与其判断，而仅由归纳与之以假定的、比较的普遍性。是以吾人仅能谓在吾人迄今所观察之限度中，某某规律未见有例外耳。今如有一判断以严格的普遍性思维之，即不容其有例外之事可能者，则此一判断非来自经验而为绝对先天的有效。经验的普遍性，仅以在大多数事例中所视为有效力者任意扩而充之，以之为对于一切事例皆有效力，例如“一切物体皆有重量”之命题。反之，当严格的普遍性为一判断之本质者时，则此一判断乃指示知识之一种特殊源流即指示一种先天的知识能力。因之，必然性与严格的普遍性，为先天的知识之正确标准，且二者有不可分离之关系。唯因行使此等标准时，判断之偶然性有时较判断之经验制限更易于显示，或因判断之无限制的普遍性，有时较判断之必然性更易明显证明，故分别行使此二种标准较为合宜，盖每一标准就其自身言，皆确实无误者。

在人类知识中有有然而又普遍（自最严格之意义言之）之判断，即纯粹的先天的判断，此固极易显示者也。如欲从学问中求一实例，则吾人仅须取数学之任何命题即见之；如须从常识中求一实例，则“一切变化必有一原因”之命题，即足以尽之矣。在后一例中，此原因概念显然含有与结果相连之必然性及规律所有之严格的普遍性等之概念，所以吾人若如休谟（Hume）所为，欲从“所发生事象与前一事象之重复联想”，及“连结表象之习惯”（此习惯由重复联想所发生，而仅成为主观的必然性者）以引申此原因概念，则原因概念将因而丧失无余矣。今即不征之此种实例，亦能展示纯粹的先天的原理为使经验可能所不可缺者，因而证明此类原理乃先天的存在者。盖若经验所依以进行之一切规律，其自身常为经验的，因而为偶然的，则经验又何从得其正确性？盖此等规律固不能视为第一原理者也。唯吾人今则以证实吾人之知识能力有一种纯粹运用及提示此类运用之标准为何，即已满足矣。

此种先天的起源，不仅判断中有之，即概念中亦有之。盖若吾人从一物体之经验的概念中，将其中所有一切经验的形象，如色、刚、柔、重乃至不可入性等等，一一除去，但仍留有一物体（此物体今已消灭无余）所占之空间，此空间固不能除去者也。又若吾人从任何对象（物质的或非物质的）之经验的概念中，将经验所教示吾人之一切性质除去，但仍不能将“对象所由以被思为实体或被思为属于实体者”之性质除去（此实体之概念，虽较之普泛所谓对象之概念更为确定）。故由于实体

概念所迫使吾人承服其为实体之必然性，吾人唯有承认此必然性之基础在吾人所有先天的知识之能力中耳。〔1〕

〔1〕 在第二版中，导言共分五节，而第一版则为两节。第二版中之第一第二两节，在第一版中则为首二段，其文如下：

先验哲学之理念

经验为吾人悟性在改造感性印象之质料时所首先产生之产物，此无可疑者也。因之，经验为最初所授与吾人之知识，且在经验之进展中新知无穷，所以在一切未来时代之连续生活中所能采集之新知识，绝无缺乏之虞。但经验绝非限定吾人悟性之唯一领域。经验教示吾人以事物之所有情状，而非事物之必然如是不容别有其他情状者。是以经验不与吾人以真实之普遍性；而理性则因其坚执此类普遍性之知识，故为经验所刺激而非经验所能满足。此类普遍的知识（同时具有内的必然性之性质），因其自身离去一切经验，必应明晰而正确。因之，此类知识名为先天的知识；反之，仅自经验假借来者，则通常名之为后天的或经验的所知。

其尤为显著者，即在经验中，吾人亦见含有“其作用唯在连结种种感官表象”起自先天之一类知识。盖即吾人自经验中除去属于感官之一切事物，仍见其留有若干本源的概念及自此类概念引申而来之判断，此类概念与经验无关，必纯由先天的发生，盖以其能使吾人对于所显现于感官之对象，更能有（或至少使吾人信以为能有）较经验所能教示者以上之主张耳——此类概念对于吾人之主张与以真实之普遍性及严格之必然性，此皆非经验的知识所能提供者。

三 哲学须有一种规定先天的知识之可能性、原理及其范围之学问

较之以上所述更为逾越常度者，乃有某类知识离去一切可能的经验之领域，貌似扩大吾人之判断范围于一切经验限界以外，至其所以实行之者，则唯赖“经验中不能有其相应对象”之概念。

正赖此类知识，吾人之理性乃得在感官世界以外经验所不能导引不能较正之领域中，从事于“吾人所视为较之悟性在现象领域中所习知者更为重要其目的更为高贵”之研究。对于此类切要研究，吾人因其性质可疑，则宁愿冒误谬之危险以尝试之，而不愿就此作罢或轻视淡漠此种为纯粹理性自身所设定绝不能回避之问题，为神、自由、灵魂不灭三者。其最后目的唯在解决此类问题之学问（以及其所有一切准备）为玄学；玄学之方法，最初为独断的，此乃并未先行审察理性之能力是否适于如是伟大之事业即贸然从事者。

当吾人离去经验根据以后，对于吾人所设计建造之建筑物基础，应由绵密之研究，自行保证，凡吾人所有之知识，非先确定其由来，绝不使用，所有之原理，非先知其起源，绝不信赖，此固极自然者也。质言之，应先考虑悟性因何而能到达此先天的知识，及此先天知识所能有之范围、效力、价值如何等等问题，实极自然。唯此“自然”一词，吾人若指正当合理所应有者而言，则自然诚莫过于此。若吾人以“自然”一词指习见者而言，则适得其反，此类研究之所以久被忽视，乃成为最自然而最易明之事矣。盖因属于此类知识之一部分即数学久已证实其可信赖，因而对性质上与之不同之其他部分，亦有乐观之期望。况吾人一旦出乎经验范围之外，即无为经验所否定之虑。而引使吾人扩大知识之诱惑，又如是之强烈，非遭遇直接矛盾，绝不能阻止吾人之进行；且此类矛盾，吾人若在所有之空想构造中加以审慎，即能避免——唯矛盾虽能避免而其为空想之构造则如故。数学关于吾人离去经验在先天的知识中所能进展之程度，实与吾人以光辉之例证。顾数学所研究之对象及知识，唯限于其能表现于直观中者。但此种情形易被忽视，盖因在思维中直观自身即能先天的授与吾人，因而难与纯然概念相区别。为此种所已证明之理性能力所误，渴望知识扩大之心遂不知有所制限。轻捷之鸽翱翔空中，感遇空气之抗拒，遂悬想在真空中飞行，当更畅适。柏拉图

（Platon）以感官世界制限悟性过甚，遂鼓观念之翼，轻率离感官世界以入纯粹悟性之真空界中，其情正同。顾彼未见及竭其所有之力，实未尝有所寸进——良以未遇“彼所可据为支点能应用其能力而使悟性活动”之抗拒耳。竭其力之所能，急遽完成其思辨的结构，唯在完成后始研讨其基础之是否可恃者，比比皆是，此诚人类理性共通之运命。当其欲使吾人确信其基础之巩固，或意在使吾人废弃能危及其基础之最新研讨，乃借种种文饰之辞自解。但当实际经营此思辨的结构时，吾人何以能无所疑惧而傲然自以为贯通一切者，盖由于此种情形，即理性之大任

务（或许最大任务）在分析吾人关于对象所已有之概念。此种分析，予吾人以相当数量之知识，此类知识虽仅在阐明吾人概念中之所含有者（虽在混淆状态中），但至少就其方式而言，尚足视为创见。然若就其质料或内容而言，则并未扩大吾人所已有之概念，仅分析之而已。唯因此种程序产生真实之先天的知识，理性遂深为所惑，于不自觉中，潜引入性质完全不同之主张于其内——即以完全相异之其他概念加于所与概念，且先天的加于其上。至理性何以能如是，则尚未为人所知。且此一问题亦从未为人所思及。故我即将进论此两种知识间之异点。

四 分析的判断与综合的判断之区别

在含有主宾关系之一切判断中（今仅考虑肯定的判断，至以后适用于否定的判断，则极易为之）此种关系之所以可能共有二种方法。或乙宾词属于甲主词而为包含于甲概念中之某某事物，或乙与甲虽相联结而乙则在甲概念之外。前一类我名之为分析判断，后一类则名之为综合判断。分析判断（肯定的）其中宾主连结，视为相同之事物；凡其连结，不以宾主二者为相同之事物者，则应名为综合判断。前一类，因宾词对于主词之概念一无所增益，唯将主词之概念分割成“所含在其中构成此一概念之若干概念”（虽属混淆），故亦可名之为说明的判断（Erläuterungsurtheil）。后一类则对于主词之概念加以一“其所绝未含有，且即分析亦不能自其中抽绎”之宾词；故又名之为扩大的判断（Erweiterungsurtheil）。例如“一切物体皆为延扩的”，此即一分析的判断。盖若求“与物体相联结之延扩”，则固无须逾越物体概念以外。诚以欲觅此宾词，仅须分析此物体概念即得，即我自身能意识我常在此物体概念中所思维之杂多足矣。故此判断为分析的。但若云“一切物体皆有重量”，则此宾词与我在普泛所谓物体概念中所思维者有极不同之点；故加有此类宾词，即产生综合的判断。

经验判断〔1〕就其自身而论，皆为综合的。欲在经验上建立一分析的判断，则为背理。盖当构成此分析的判断，我不必越出我之概念以外，即无须经验之证明以维持之者。因之，“物体为延扩的”之命题，乃先天的有之而非经验的。诚以在诉之经验以前，此物体概念中已具有我之判断所需之一切条件。我仅依据矛盾律，自此概念中抽绎此所需之宾词，同时且能意识此判断之必然性——此为经验所绝不能教示吾人者。反之，在普泛所谓物体之概念中，虽不能包含“重量”一宾词，但此物体概念乃由经验所有部分之一部分以指示经验之对象者，故我能将此同一经验之其他部分加于此一部分，而使之同属于此概念。其初我能由延扩、不可入性、形体等等之属性，自分析方面以了解此物体概念（所有此种属性已包含在物体概念中）。但当还顾我所由以得此物体概念之经验，而见及“重量”常与上述云云之属性相联结，于是我将此“重量”作为一宾词而系附于此概念；唯我之系附此宾词，乃综合的，因而扩大我之知识。故“重量”宾词之所以能与物体概念综合，乃依据经验。盖一概念虽不包含在其他之概念中，但仍互相联属（虽为偶然的），成为一经验全体所有之部分，此经验自身即为直观之综合的连结。

〔1〕自经验判断至此段之末，皆为第二版所改易者，至第一版之原文则如下：

由以上所述显然如下：（一）吾人之知识由分析的判断绝不能扩大，仅我所已有之概念提示于前，而使我易于理解耳；（二）在综合的判断中，如欲知一实词不包含于此概念中而又隶属之者，则必须于主词概念之外，别有为悟性所依据之某某事物（X）。

在经验的判断即关于经验之判断之事例中，欲适合此种要求，绝无所谓困难。此X即我由甲概念所思维之“对象之完全经验”——甲概念乃构成此经验之一部分者。盖因我在普泛所谓物体之概念中虽不能包括“重量”一宾词，但此物体概念，乃由经验之一部分以指示此完全经验；所以我能将同一经验之其他部分加于此一部分作为隶属之者。先由分析，我能由延扩、不可入性、形体等等以理解此物体概念（所有此种属性已包含在物体概念中）。欲扩大我之知识，我还顾我所由以得此物体概念之经验，而见及“重量”常与以上云云之属性相连结。经验即甲概念以外之X，而为乙“重量”宾词与甲概念间之综合所以可能之所依据者。

但在先天的综合判断中，则绝无此类经验之后援（在此种判断中，并无在经验领域中探求之便益）。当我欲出甲概念之外以知乙概念与甲概念相连结，则我所依据者为何？综合之由以可能者，又为何？今以“一切发生之事物皆有其原因”一命题而言。在“发生之事物”之概念中，我实思维“有一时间在其前之一种存在”，以及等等，因而从此概念能得一分析的判断。但原因概念乃在此概念之外而指与此“所发生者”不同之某某事物而言，故绝不能包含于“所发生事物”之表象中。然我何以能以“与之完全不同者”为此“所发生事物”之宾词，且何以又知原因概念虽不包含其中而又隶属于此概念，且为必然隶属之者？当悟性信其能在甲概念以外，发现与此概念性质绝异而同时又视为与之相连结之乙宾词时，悟性所依恃之“不可知等于X者”果为何？此X绝非经验，盖因使第二表象与第一表象相连结，所提示之原理不仅具有经验以上之普遍性，且又具有必然性之性质，故完全为先天的，且以纯然概念为其基础者。所有一切吾人之先天的思辨知识最后之所依据，必为此综合的即扩大的原理；分析的判断固极重要而又必须，但仅在使此种确实而广大之综合（即对于固有之知识能增加真实之新知识者）所必须之概念明晰时，始重要而必须耳。〔2〕

〔2〕第一版此下尚有一段：

此处尚伏有一种神秘 ^{注8}，纯粹悟性所生知识之能进入于无制限之领域，端赖此神秘之解决，始能确实可恃。吾人今所必须从事者，乃在就先天的综合判断所固有之普遍性，以发现此种判断所以可能之根据，而得洞察所以使此类判断可能之条件，以及将此种自成一类之知识，按其来源、部类、范围、限界，组成一完备而足供一切使用之体系。关于综合判断之特点，今姑以此为限。

五 理性之一切理论的学问皆包含有先天的综合判断而以之为原理

(一) 一切数学的判断绝无例外皆为综合的。此事实虽确实不可动，其结果虽极重要，但向为从事分析人类理性之人所忽视，且彼等所有一切推断，亦正与此事实相反。彼等见及一切数学推理依据矛盾律进行（此为一切必然的正确性之性质所要求者），遂以为数学之基本命题，亦能由矛盾律知其真确。此实一谬见。盖综合的命题虽能依矛盾律认知之，然须在“别有一综合的命题为其前提，而视为自此别一命题所推论来者”之时始然耳，至综合的命题自身则绝不能由矛盾律认知之也。

首宜注意者，所严格称为数学的命题，常为先天的判断而非经验的；盖因其具有不能自经验得来之必然性。设此点为人所否认，则我之论述愿限于纯粹数学，盖即此纯粹数学之概念，已含有不包含经验的知识而纯为纯粹先天的知识之意义。

吾人最初能以 $7 + 5 = 12$ 之命题视为纯然分析的命题，以为由矛盾律自“七与五之和”一概念中推演而来。但吾人若更详加审察，则将见及此“七与五之和”一概念中，只含有二数连结为一之一事实，其中并未思及连结此二数之单一数为何数。仅思七与五之连结，绝不能谓为已思及十二之概念；且即尽我之能以分析我所有此可能的和数之概念，亦绝不能在其中得十二之数。吾人须出此等概念之外而求助于“与二数中之一相应之直观”，例如吾人之五指，或（如昔格内尔之算术中所为）五点，即以此直观中所与之五单位，逐一加于七之概念上。盖吾人先取七数，又以“成为直观之五指”代五之概念，于是将我先所聚为五数之各单位，逐一加于七数上，借此手指形象之助，而后能成十二之数。至五之必须加于七上，我已在和数等于七加五之概念中思及之，但其中并不含有和数等于十二之意义。故算术的命题常为综合的。

吾人如采用较大数目，则此事当更明显。盖在较大数目时，愈见吾人任令如何穷究概念，若仅分析而不借助于直观，则绝不能发现和数为何数。

纯粹几何学之基本命题，同一非分析的。“两点间之直线为最短线”一命题，乃综合的命题。盖因“直”之概念并不包含“量”，而只表示其“质”。此最短之概念，纯为所加增者，任令如何分析，亦不能自直线之概念中得之。故必须求之直观；唯由直观之助，综合始可能。使吾人通常信为“此种必然的判断之宾词已包含在概念中，因而此判断为分析的”云云者，其原由全在所用名词之意义含混。在思维中，吾人必须加某一宾词于所与概念，此种必然性乃概念自身所固有者。但问题则不在吾人在思维中应以何者加之于所与概念，而在吾人实际在概念中所思维者为何（即令其意义不甚显著）；是以宾词虽必须系附于此概念，但系

附之者，乃由于所必须附加于此概念之直观，而非在概念自身中思维而得，此固彰彰明甚者也。

几何学家之所以为前提者若干基本命题，实际固为分析的而依据矛盾律者。然此类命题有类同一律命题，仅用为方法上连锁之环节，而非作为原理；例如 $甲 = 甲$ ，即全体等于其自身；又如 $(甲 + 乙) > 甲$ ，即全体大于其部分，等等。即使此类命题，其有效乃本之纯粹概念，但其所以能在数学中容受者，则仅因其能在直观中表现之耳。

（二） 自然科学（Physics）包含有作为其原理之先天的综合判断。我仅须引两种判断即“在物质界之一切变化中，物质之量仍留存不变”及“在运动之一切传达中，动与反动必常相等”。此两种命题显然不仅为必然的，因而其起源为先天的，且亦综合的。盖在物质概念中，我并不思及其永存性，而仅思维其在所占空间中之存在。我越出此物质概念以外在思维中，先天的加入所不包含在物质概念中之某某事物于物质概念。故此命题非分析的而为综合的，且为先天的所思维者；凡属于自然科学纯粹部分之其他命题，亦皆如是。

（三） 玄学 即令吾人视之为尚无所成就，但由于人类理性之本质，仍为必不可无之学，而应包含有先天的综合知识。盖玄学之任务，不仅在分析吾人关于事物先天的所自行构成之概念，以之分析的究明此类概念，而在扩大吾人之先天的知识。职是之故，吾人须用“以不包含在概念中之某某事物加于所与概念”之原理，且由先天的综合判断，越出所与概念，直至经验所不能追随之程度，例如在“世界必须有一最初之起始”等类命题中。故玄学，——至少就其目的而言，——纯由先天的综合命题而成者也。

六 纯粹理性之概要问题

吾人如能将许多研究，归纳在一单一问题之方式下，则所得已多。盖精密规定吾人之事业，不仅轻减吾人自身之工作，且使审察吾人事业之结果者，亦易于判断吾人之所从事者是否有成。今以纯粹理性之固有问题归摄于下一问题中：即先天的综合判断何以可能？

玄学之所以尚留存于虚浮及矛盾之动摇状态中者，全由于从未先行考虑此一问题，甚或分析的判断与综合的判断间之区别，亦从未考虑及之。故玄学之成败，实系于此一问题之解决，或充分证明实际上绝无此问题所欲说明之可能性。在哲学家中，休谟最为近接此问题，但远未以充分精确及普遍性考虑此问题。彼专致力于因果关联（*principium causalitatis*）之综合命题，自信已揭示此类先天的命题之完全不可能者。吾人今如容认其结论，则一切吾人所名为玄学者，纯为幻想，而吾人所自以为理性之所洞察者，实际仅得之经验，且在习惯力之下始有此貌似必然性之幻想。休谟如曾就问题所有普遍性以观察吾人之问题，则彼绝不致有此种毁弃一切纯粹哲学之言论。盖彼将见及以彼之所论证，则所视为确实包有先天的综合命题之纯粹数学亦将成为不可能；以休谟生平之卓识，自当无此种主张矣。

解决以上问题，同时吾人亦决定在建立及发展含有“对象之先天的理论知识”之一切学问中纯粹理性运用之可能性，因而须解答以下之问题：即

纯粹数学何以可能？

纯粹自然科学何以可能？

此类学问本实际存在，今究问其因何可能，实极适切；盖此类学问之必然可能，已由其存在事实而证明之矣^{注9}。但在玄学，则因其自來无所进步，且其所有体系，就玄学固有之目的而观，无一可以称为实际存在者，所以使人有充分根据怀疑玄学之可能性。

顾在某种意义中，此类知识可以视为已有；盖即谓玄学已实际存在，即不视为学问，亦当视为自然倾向（*metaphysica naturalis*）。盖人类理性不仅为博学多识之虚荣所促动，且实为自身内部之要求所鞭策，热烈趋向“理性之经验的运用或由引申而来之原理所不能解答之问题”。是以无论何人当其理性成熟至可以思辨之时，即常有某种玄学存在，且常继续存在。

于是吾人即有以下一问题：

视为自然倾向之玄学何以可能？

盖即纯粹理性对于其自身所提呈，及为其自身之要求所驱迫，而欲尽其所能以解答之问题，因何从普遍的人类理性之本质发生？

但因迄今所以解答此等自然的问题——例如世界是否有一一起始，或无始以来永恒存在——之一切尝试，常遇不可避免之矛盾，故吾人不能以玄学之自然倾向为已足，即不能以纯粹理性自身之能力为已足，此一种能力乃某种玄学（不问其为何种）常由以发生者。理性必须能确定吾人能否知玄学之对象，即吾人能否决定所研究之对象，以及有无能力判断此等对象，因而吾人或一任纯粹理性之发展，或加以确定之制限。由以上概要问题所发生之最后一问题，应采以下方式：即

视为学问之玄学何以可能？

是以理性之批判，终极必引入于学问的知识；反之，理性之独断的运用，则使吾人陷入于独断的主张——常能有同一貌似真实之他种主张与之相反对立——因而陷入怀疑论。

此种学问绝不能繁复至令人却步，盖因其所论究者，非繁复无尽之理性对象，而只理性自身及纯由理性自身中所发生之问题，且此类问题乃由理性本性所加于理性，而非与理性相异之事物性质所加于理性者。理性一旦如已完全了解其关于对象（在经验中所能呈显于理性者）之自身能力，则对于理性超越一切经验限界之尝试行动，自易决定其范围及限界至完备正确之程度。

于是吾人能（且必须）以历来独断的建立玄学之一切尝试，为无益之举。盖在此种所尝试之任何体系中，分析的部分，——即仅分析吾人理性先天的所固有之概念，——绝非玄学之目的所在，而仅为扩大其先天的综合知识之真实玄学之一种准备。对于此扩大先天的综合知识之目的，分析概念毫无用处，盖分析仅能示吾人以此等概念中所包含者为何，而不能示吾人如何先天的到达此等概念。故必须解决此如何先天的到达此类概念之问题，吾人始能决定此类概念对于“一切普泛所谓知识之对象”之有效应用。苟一见及此不可否定之理性自相矛盾（即在理性之独断过程中，亦不可避免者），久已将现今所有一切玄学体系之权威颠覆无余，则废弃此类玄学上之主张，正无须过自抑制而后能者。吾人如不为内部困难及外部反对所沮丧，则其努力须有坚韧不拔之心，运用与历来所用者全然不同之方法，使此人类理性所不可欠缺之学问，最后达到繁荣丰盛之发展——盖此一种学问，其支系即能割裂以尽，而其本干则绝不能消灭者也。〔1〕

〔1〕 五、六两段乃第二版所增加者。

七 名为“纯粹理性批判”之一种特殊学问之理念及区分

由上所述，吾人到达可名为纯粹理性批判之一种特殊学问之理念。

〔1〕 盖理性乃提供“先天的知识之原理”之能力。故纯粹理性含有吾人以绝对先天的能知任何事物之原理。一种纯粹理性之机官

（Organon），殆为一切纯粹先天的知识所依据之始能获得始能实际存在之一类原理之总汇。尽此种机官之用，殆能产生一种纯粹理性之体系。但因成立此种体系，所应研究者颇多，且在此处能否扩大吾人之知识，即能扩大，又在何种事例中，尚多可疑，故吾人能以纯为审察纯粹理性之源流及限界之学问，视为纯粹理性体系之预备学问。是以此类学问应名之为纯粹理性批判，不应名之为纯粹理性学说。至其在思辨中之功用，应仅为消极的，盖非扩大吾人之理性，而仅在究明吾人之理性，使之得免于误谬——即此一端，所获已极大。凡一切知识不与对象相关，而唯与吾人认知对象之方法相关，且此种认知方法又限于其先天的可能者，我名此种知识为先验的。此一类概念之体系，可以名为先验哲学。但即此类体系，在现今阶段，仍为过大之事业而力有所不足者。盖此种学问，必须完全包有分析的与综合的两种先天的知识，但就现今吾人所有之目的而言，则此实过于庞大。吾人所应分析之程度，仅以在其全范围中，因欲了解吾人所唯一须要论究之先天的综合原理所必须者为限。此种不应名为学说，而只能名为先验的批判之研究，正吾人现今所从事者。其目的不在扩大知识而在校正知识，以及对于一切先天的知识提供一检验其有无价值之标准。故此种批判，如机官可能，乃机官之准备；如或不可能，则至少乃纯粹理性之法规之准备，此种法规或机官乃纯粹理性哲学之完善体系在适当途中（不问此体系在扩大理性知识中成立或在制限理性知识中成立）所由之而能实现者（分析的与综合的）。至此种体系之可能，以及其范围不能过大至使吾人有不能全部完成之感，则就以下之事实，已能推而知之，盖此处所成为吾人研究之主题者，非无尽之事物性质，而为判断事物性质之悟性；且此悟性又仅关于其先天的知识之部分。此类悟性之先天的所有，因其无须求之于外，故对于吾人终不能有所隐蔽，且其范围殆亦小至足容吾人详知悟性之先天的所有，从而判断其有无价值，因即加以正当之评衡者。唯读者于此不能期待有批判书籍及纯粹理性体系等事；吾人所批判者仅为纯粹理性自身之能力。盖吾人唯有建立于此种批判基础之上，始有一可恃之标准以评衡此一领域中古今著作之哲学价值。否则将如浅陋之史家、评论家，以其自身同一无根据之主张而评判他人之无根据主张矣。

〔1〕 在第一版中尚有以下两句：

知识如不杂有外来的任何事物，则名为纯粹的。知识若无任何经验或感觉杂入其中，且又为完全先天的可能者，则名之为绝对纯粹的。

先验哲学、仅为纯粹理性批判对之设立其全部建筑计划之一种学问之理念。盖即谓纯粹理性批判应本之原理，保障此种建筑物所有一切部

分，皆完密而精确。此乃纯粹理性全部原理之体系。至此批判之所以不自名为先验哲学者，仅因欲成一完善体系，则自须亦包含全部先天的人类知识之详密分析。吾人之批判当然须详举一切所由以构成此类纯粹知识之基本概念。但固无须详密分析此等概念，且亦无须一一评衡由此等概念引申而来之概念。盖此类要求殆无理由，半因此种分析不合吾人之主要目的，盖在分析中，并无吾人在综合（吾人之全部批判唯为此综合而从事者）中所遇之不确定性，半因使吾人负分析、引申、务须完善之责，则将与吾人之一贯计划相背悖（此种责任，苟一念及吾人之目的，即有辞可以谢绝者）。至分析此等先天的概念（吾人以后所欲列举者），及由此等先天的概念以引申其他概念，则在一旦证实此等先天的概念实包括一切综合原理，且在其主要方面又无缺陷时，固易使之完善者也。

故纯粹理性批判，包含有先验哲学中所有之一切主要部分。唯纯粹理性批判虽为先验哲学之完善理念，但非即等于先验哲学；盖其所行分析，仅以详密审察先天的及综合的知识时所必须者为限。

在区分此种学问时，所首须深切注意者，即不容其自身含有任何经验的要素之概念杂入其中，易言之，此种学问纯由先天的知识所成者也。因之，道德之最高原理及其基本概念，虽为先天的知识，但不属于先验哲学，盖因此类原理及概念，虽不以苦乐、愿欲、性向，等等起自经验之概念为其教条之基础，但在构成一纯粹道德之体系时，则此等等经验的概念必然引入义务概念中，或以之为吾人所欲克制之障碍，或视为绝不容加入动机中之诱惑。

是以先验哲学乃纯粹的及全然思辨的理性之哲学。所有一切实践方面，在其包有动机之限度内与感情相关，而此等感情则属于知识之经验的起源者也。

吾人如对于现所从事之学问，欲成一体系的分类，则必须第一，为纯粹理性之原理论；第二，为纯粹理性之方法论。此主要之二大分类，又各有其细目，唯其分类之理由，今尚不能申说。姑置一言以为先导，则吾人仅须举此一点，即人类知识之两大分干为感性 与 悟性（此二者殆由共通而不能为吾人所知之根干所生）。由于前者（感性），有对象授与吾人；由于后者对象为吾人所思维。顾在感性能含有——构成对象所由以授与吾人之条件之——先天的表象之限度内，感性始属于先验哲学。且因“人类知识之对象”所由以授与之条件，必须先于对象所由以思维之条件，故先验感性论成为原理论之第一部分。

— 先验原理论

第一部 先验感性论

导 言

—

知识不问其以何种式样何种方法与对象相关，其所由以直接与对象相关，及一切思维所由以得其质料者，为直观（Anschauung）。但直观仅限在对象授与吾人之限度内发生。对象授与吾人，又仅在心有所激动之限度内始可能，此点至少就人而言（译者按：意盖谓人之直观而外，尚有其他思维的存在者之直观，此点康德既不肯定亦不否定，以为吾人对之毫无概念所不能判断者）。“由吾人为对象所激动之形相以接受表象”之能力（感受性），名为感性。对象由感性授与吾人，仅有此感性使吾人产生直观；直观由悟性而被思维，且自悟性发生概念。但一切思维，不问其直接间接，由其性格最后必与直观相关，故在吾人人类，最后必与感性相关，盖因舍此以外别无其他方法能使对象授与吾人也。在吾人被对象激动之限度内，对象所及于“表象能力”之结果，为感觉（Empfindung）。由感觉与对象相关之直观，名为经验的直观。经验的直观之对象（未规定其内容者）泛称为现象。

在现象中与感觉相应者，我名之为现象之质料（Materie）；其所以规定现象中之杂多使之能在某种关系中整理者，我名之为现象之方式（Form）。感觉所唯一能由以设定，唯一能由以在某种关系中整理者，其自身绝不能亦为感觉；故一切现象之质料仅后天的授与吾人，而现象之方式则必先天的存于心中以备整理感觉，故必容许离一切感觉而考虑之也。

凡一切表象其中绝无属于感觉之成分者，我名之为纯粹的（此就先验的意义而言）。普泛所谓感性直观之纯粹方式（直观中之一切杂多皆以某种关系在此方式中被直观者）必须先天的存于心中。此种感性直观之纯粹方式，亦可名之为纯粹直观。今如在物体表象中，取去悟性关于物体所思维者，如实体、力、可分性，等等，又取去其属于感觉者，如不可入性、坚、色，等等，顾自此经验的直观尚有留存之事物，即延扩与形体。此延扩与形体二者属于纯粹直观，纯粹直观者即无感官或感觉之现实对象而先天的存于心中为感性之纯然方式者也。

一切先天的感性原理之学，我名之为先验感性论（transcendental aesthetic）。^{注10} 必须有此种学问成为先验原理论之第一部分，以与论究纯粹思维之原理名为先验逻辑者相对待。

是以在先验感性论中，吾人第一，须从感性中取去悟性由其概念所思维之一切事物，使感性单独孤立，于是除经验直观以外无一物留存。第二，吾人又须从经验直观中取去属于感觉之一切事物，于是除感性所能先天的唯一提供之纯粹直观及现象之纯然方式以外，无一物存留。在此种研究途中，将发现有两种感性直观之纯粹方式，用为先天的知识原理，即空间与时间。吾人今将进而考虑空间与时间。

第一节 空间

二 空间概念之玄学的阐明

吾人由外感（心之一种性质），表现对象为在吾人以外之事物，且一切对象绝无例外，皆在空间中表现。对象之形状、大小及其相互关系皆在空间中规定，或能在空间中规定者。至“心所由以直观其自身或其内部状态”之内感，则不能产生“所视为对象之心自身”之直观；但内感中尚有一种一定的方式（即时间），而心之内部状态之直观，则唯在此方式中始可能，故凡属于心之内部规定之一切事物，皆在时间关系中表现。时间之不能直观为外部的，亦犹空间之不能直观为在吾人内部中之事物。

于是空间与时间果为何物？此二者是否真实存在？或仅事物之规定或关系，且即不为吾人所直观，但仍属于事物者欤？抑或空间与时间仅属直观之方式，因而属于心之主观性质，离此主观性质则将无所归宿者欤？欲究明此等问题，首宜阐明空间概念。至所谓阐明（*expositio*），乃指“使属于概念者，有一明显清晰之表象”（虽无须周密详尽）；其含有“展示概念为先天的所与者”，则为玄学的阐明。

（一）空间非由外的经验引来之经验的概念。盖某种感觉之与“在我以外之某某事物”（即占有“我自身所在之空间”中别一部分之某某事物）相关，及我之能表现某某事物之在外而又相互并存（即不仅相异而又在不同之位置），皆必须以空间表象为其前提。故空间表象非自外的现象关系由经验得来者。反之，此一外的经验自身，乃仅由空间表象而始可能者也。

（二）空间乃存于一切外的直观根底中之必然的先天表象。吾人固能思维空间为空无对象，然绝不能想象空间之不存在。故必须视空间为“所以使现象可能”之条件，而不视之为“依存于现象”之规定。空间乃必然的存于外的现象根底中之先天的表象。^{〔1〕}

〔1〕 在第一版中此段下为：

（三）一切几何命题之必然的正确性，及此等命题所有先天的构成之可能性，皆根据此种空间之先天的必然性。故若空间表象为后天所得之概念，及由普泛所谓外的经验得来者，则数学的规定之第一原理，殆仅为知觉矣。于是此类第一原理将同具知觉所有之偶然性；“两点之间仅能有一直线”之命题，殆非必然的而仅为经验所常教示吾人者矣。凡自经验引来者，仅有比较的普遍性，即由归纳得来者。于是吾人仅能谓

限于迄今观察所得；尚未见有具有三向量以上之空间耳。

（三）空间非普泛所谓事物关系之论证的或吾人所谓普泛的概念，乃一种纯粹直观。盖因第一，吾人之所能表现于吾人自身者，仅有一空间；至若吾人所言及之种种空间，意盖指“同一之单一空间”之各部分。第二，部分空间绝不能先于包括一切之唯一空间而有类乎能构成此唯一空间之成分；反之，此等部分空间仅能在唯一之空间中思维之。空间本只有一；至空间中之杂多，以及种种空间之普泛概念，则唯依据其所加入之制限耳。由是言之，在一切空间概念之根底中，乃一种先天的而非经验的之直观。准此以推，例如“三角形中两边之和大于其第三边”之几何命题，绝不能从线及三角之普泛概念引来，乃仅自直观得来，至此种直观实为先天的，且具有必然的正确性者。

（四）〔2〕空间被表现为一种无限的所与量。今因一切概念必须思维为包含于“无数不同之可能的表象中”之一种表象（为此种种不同的表象之共同性质），故能将此种不同表象包摄在此概念自身之下；但无一概念（就其自身而论）能思维为包有无限表象在其自身中者。唯空间表象则能思维为包含有无限表象在其自身中，盖空间之一切部分固能同时无限存在者也。故空间之本原的表象，乃先天的直观，而非概念。

〔2〕在第一版中（四）下为以下一段：

（五）空间被表现为一种无限的所与量。在一尺及一埃尔中所共有之普泛空间概念，不能对量有任何规定。故在直观之进展中，若非有无限性存在，则空间关系之概念，无一能产生空间无限性之原理者也。

三 空间概念之先验的阐明

我之所谓先验的阐明，乃说明一概念为“其他先天的综合知识之可能性由此始能理解”之原理。为达此目的计，须（一）此类先天的综合知识，实由此所与概念来者，（二）此种知识仅在假定有一说明此概念之方法而后可能者。

几何学乃综合的且又先天的规定“空间性质”之学。于是为使此类空间知识可能，吾人所有之空间表象，应为何种表象？此种空间表象，其起源必为直观；盖由纯然概念绝不能得“超越概念以外之命题”——如在几何学中所见者（导言五）。且此直观必须为先天的，即必须在知觉任何对象以前预行存在吾人心中，故必须为纯粹的而非经验的之直观。盖因几何命题皆为必然的，即必联结有“关于此等命题之必然性之意识”；例如空间仅有三向量之命题。故此类命题绝不能为经验的，换言之，即不能为经验判断，且不能由任何经验判断引来者（导言二）。

顾先于对象自身且对象之概念又能先天的在其中规定之外的直观，何以能存在心中？显见，此直观仅在主观中而为主观之方式的性质，即以此故为对象所激动，始得对象之直接表象（即对象之直观）；故其存在，仅限于其为普泛所谓外感之方式。

是以吾人之说明，乃使人理解“纯为先天的综合知识之几何学”所以可能之唯一说明。任何说明方法，凡不能说明此点者，虽在其他方面与此说明方法相类似，但以此标准即能与之严为区别者也。

自以上概念所得之结论

（甲）空间并不表现物自身之性质，且不表现物自身之相互关系。盖即谓空间并不表现“属于对象自身，且即令抽去直观所有之主观的条件，依然留存”之规定。盖事物所有规定不问其为绝对的或相对的，绝不能先于其所属事物之存在而直观之，故不能先天的直观之者也。

（乙）空间实仅外感所有一切现象之方式。故空间乃感性之主观的条件，唯在此条件下，吾人始能有外的直观。盖主观感受性，即为对象所激动之主观能力，必须先于对此等对象之一切直观，故极易了解一切现象方式如何能先于现实知觉而先天的存于心中，以及一切对象所必须在其中规定之纯粹直观如何能先于一切经验而包含有规定对象关系之原理。

是以唯从人类立场，吾人始能言及空间，言及延扩的事物，等等。设吾人离外的直观之主观条件（唯在此条件下吾人始能有外的直观），即离此易为对象所激动之倾向，则所谓空间表象绝无表现之意义可言。盖此宾词之所以能归之事物者，仅在事物之能表现于吾人之限度内，即仅归之于感性之对象。此种感受性（吾人名为感性）之永恒方式，乃对象在其中始能被直观为在吾人以外之一切关系之必然条件；吾人设抽去此等对象，则此方式为纯粹直观而负有空间之名。唯以吾人不能将感性之特殊条件视为事物所以可能之条件，而仅能视为事物现象所以可能之条件，故吾人诚能谓空间包括一切对吾人表现为外物之事物，但非一切物自身——不问此等事物为何种主观所直观，或此等事物是否为其所直观。盖吾人关于其他思维的存在者之直观，其是否同一受“所以制限吾人直观及对吾人普遍有效”之条件之束缚，吾人固不能有所判断者也。吾人如以判断所受之制限加于判断中主词之概念，则此判断即为无条件的适用有效。例如“一切事物并存空间”之命题，乃限于将此等事物视为感性直观之对象，始能有效。故若以此制限条件加于概念而谓“所视为外的现象之一切事物并存空间中”，则此规律乃普遍的适用有效，且无制限矣。是以吾人之阐明，关于所能表现于吾人外部为对象者，在证明空间之实在性（即空间之客观的适用效力），同时关于事物，在理性就物自身考虑，即不顾及吾人之感性性质时，则证明空间之观念性。于是吾人关于一切可能之外的经验，则主张空间之经验的实在性；但同时又主张空间之先验的观念性——易言之吾人如撤去以上之条件，即撤去受制于可能的经验之制限，而视空间为存于物自身根底中之事物，则绝无所谓空间。

除空间而外，实无与外物相关之主观的表象能名之为客观的及先天的者。盖^{〔1〕}其他之主观的表象，无一能由之引申先天的综合命题，一如吾人能从空间中直观之所为者（导言三）。故严密言之，其他之主观

的表象，并无观念性，就其仅属于感性之主观的性质而言，例如在色、声、热感觉中之视、听、触等，虽与空间表象相符合，但因其仅为感觉而非直观，故其自身不能产生任何对象知识，至于先天的知识，则尤非其所能矣。

〔1〕自此以至本段末，第一版之原文如下：

故此种一切外的表象之主观的条件，绝不能与其他任何事物相比较。盖酒味并不属于酒之客观的规定（即令吾人不以酒为对象而以之为现象），而属于饮者感官之特殊性质。色非物体直观中所属物体之性质，而仅为光在某种状态中所激动之视觉变状。反之，“为外的对象之条件”之空间，则必属于对象之现象，或对象之直观。味与色，非对象所唯一由之而能成为吾人感官对象之必然的条件。其与现象相联结者，仅为感官之特殊性质所偶然附加于其上之结果。因之，味、色等非先天的表象，乃根据于感觉者，且在味，乃根据于感觉结果之感情（苦乐）。且亦并无一人能具有色、味等之先天的表象；而空间则因其仅与直观之纯粹方式相关，故不包含有丝毫感觉，且绝无经验的成分，故若形象及空间关系之概念发生，则空间之一切种类及规定，皆能先天的表现，且必须先天的表现之者。事物对于吾人之为外的对象者，唯由空间而后可能者也。

以上所言，意仅在防免有人臆断此处所主张之空间观念性，能以绝不充分之例证如色、味等说明之。盖此色、味等等不能正当视之为事物之性质，而仅为主观中之变化，且此变化实因人而异者。在此类色、味等例证中，例如蔷薇，其自身本仅现象，乃为经验的悟性视为物自身，但关于其色，则固以视者之异而所见不同。反之，空间中现象之先验的概念，乃批判的使人警觉凡空间中所直观者绝非物自身，空间非属于物自身为其内部的性质之一类方式，对象自身纯非吾人所能知，凡吾人所称为外的对象，只为吾人之感性表象，而空间即此感性表象之方式。至于感性相应之真实事物，即物自身，则不能由此种表象知之，且亦不能知之者；况在经验中从未有关于物自身之问题发生也。

第二节 时间

四 时间概念之玄学的阐明

（一）时间非自任何经验引来之经验的概念。盖若非先假定时间表象先天的存于知觉根底中，则同时或继起之事即永不能进入吾人之知觉中。唯在时间之前提下，吾人始能对于自身表现有一群事物在同一时间中（同时的）或在不同时间中（继起的）存在。

（二）时间乃存于一切直观根底中之必然的表象。吾人能思维时间为空无现象，但关于普泛所谓现象，则不能除去此时间本身。故时间乃先天的所授与者。现象之现实性唯在时间中始可能。现象虽可一切消灭；唯时间（为使现象可能之普遍的条件）本身则不能除去者也。

（三）关于时间关系或“普泛所谓时间公理”所有必然的原理之所以可能，亦唯根据于此先天的必然性。时间仅有一向量；种种时间非同时的乃继续的（正如种种空间非继续的而为同时的）。此等时间原理，绝

不能自经验引来，盖因经验不能与以严密之普遍性及必然之正确性者。盖吾人仅能谓通常经验之所教示吾人者乃“如是”而非“必须如是”。至此等时间原理乃适用为经验所唯一由以可能之规律；此等规律非由经验而来，乃关于经验训示吾人者。

（四）时间非论证的概念即所谓普泛的概念，乃感性直观之纯粹方式。种种时间乃同一时间之部分；仅能由单一之对象所授与之表象，为直观。且“种种时间不能同时存在”之命题，非由普泛的概念引来。此命题乃综合的，其源流不能仅起于概念。故直接包含于时间直观及时间表象中者。

（五）时间之无限性，意义所在，仅指一切规定的时间量，唯由于其根底中所具之唯一时间有所制限而后可能者耳。故时间之本源的表象，必为无制限者。唯当对象授与时，其各部分及其一切量，仅能由“制限”确定表现之者，则其全体表象绝不能由此等概念授与，盖因此等概念仅包含部分的表象；反之，此等概念之自身，则必须依据直接的直观。

五 时间概念之先验的阐明

此处我参照以上一节之第三项，盖本有属之先验的阐明者已列入玄学的阐明中，为简便计，此处则从略。我今所增益者，乃变化概念及与之相联之运动概念（即位置变化）仅由时间表象及在时间表象中始能成立；且此时间表象若非先天的（内的）直观，则无一概念（不问其为何种概念），能使人理解变化之所以可能，即不能使人理解矛盾对立之宾词何以能在同一对象中联袂，例如同一事物在同一处所之存在与不存在。唯在时间中，矛盾对立之宾词始能在同一对象中见及，即彼此继起。故说明运动通论中所提示之先天的综合知识之所以可能（此等知识绝非无用之物）者，即吾人之时间概念。

六 自此等概念所得之结论

（甲）时间非自身存在之事物，亦非属于事物为一客观的规定，故当抽去其直观之一切主观条件，则并无时间留存。设时间为独立自存者，则殆成为现实的事物而又非现实的对象矣。设时间为属于物自身之规定或顺序，则不能先于对象而为对象之条件，且不能由综合命题先天的知之而直观之矣。但若时间仅为直观所唯一由以能在吾人内部中发生之主观的条件，则即能先天的知之而直观之。盖唯如是，此种内的直观之方式，庶能表现在对象之先因而先天的表现之。

（乙）时间仅为内感之方式，即直观吾人自身及内的状态之方式。时间不能为外的现象之规定；盖与形体、位置等无关，而唯与吾人内的状态中所有“表象间之关系”相关。今因此种内的直观不产生形体，吾人今以类推弥此缺憾。试以一进展无限之线表现时间连续，在此线中，时间之杂多，构成“仅为一向量”之系列；吾人即从此线之性质，以推论时间之一切性质，但有一例外，即线之各部分乃同时存在者，而时间之各

部分则常为继续的，此则不能比拟推论者。从一切时间关系亦容在外的直观中表现之事实观之，则此时间表象自身之为直观，益为明显矣。

（丙）时间乃一切现象之先天的方式条件。空间限于其为一切外的现象之纯粹方式，仅用为外的现象之先天的条件。但因一切表象，不问有无外的事物为其对象，其自身实为心之规定而属于吾人之内的状态；又因此内的状态从属内的直观之方式条件，因而属于时间，故时间为一切现象之先天的条件。盖时间为（吾人心之）内的现象之直接条件，因而为外的现象之间接条件。正如吾人先天的能谓一切外的现象皆在空间中，且先天的依据空间关系所规定者，吾人自内感之原理亦能谓一切现象，即感官之一切对象，皆在时间中，且必须在时间关系中。

吾人如抽去吾人所有“内部直观吾人自身之形相”（以直观形相之名称意义而言，吾人自亦能将一切外的直观列入吾人之表象能力中）而将对象视为其自身所应有之形相考虑之，则无时间矣。时间仅关于现象始有客观的效力，而现象则为吾人所视为“感官对象”之事物。吾人如抽去吾人直观之感性，即抽去吾人所特有之表象形相而言及普泛所谓事物，则时间已非客观的。故时间纯为吾人（人类）直观之主观的条件（吾人之直观常为感性的，即限于其为对象所激动），一离主观则时间自身即无矣。但关于一切现象，以及关于能入吾人经验中之一切事物，则时间必然为客观的。吾人不能谓一切事物皆在时间中，盖因在普泛所谓事物之概念中，吾人抽去事物之一切直观形相以及对象所唯一由之而能表现其在时间中之条件。但若以此条件加之于其概念，而谓所视为现象之一切事物，即为感性直观之对象者，皆在时间中，则此命题具有正当之客观的效力及先天的普遍性。

是以吾人所主张者，为时间之经验的实在性，即关于常容授之于吾人感官之一切对象，时间所有之客观的效力。且因吾人之直观常为感性的，凡不与时间条件相合之对象，绝不能在经验中授与吾人。在另一方面，吾人否定时间有绝对的实在性之一切主张；易言之，吾人否定“以时间为绝对的属于事物，为事物之条件或性质，而与吾人感性直观之方式毫不相关”之说；诚以此属于物自身之性质，绝不能由感官授与吾人者也。此即所以构成时间之先验的观念性者。吾人之所谓先验的观念性，意盖指吾人如抽去感性直观之主观的条件，则时间即无，不能以之为实质或属性而归之对象自身（离去对象与吾人直观之关系）。但此种时间之观念性与空间之观念性相同，绝不容以感觉之误谬类比说明之者^{注11}，盖斯时常假定感性的宾词（译者按：如色、味等等）所属之现象，其自身有客观的实在性者。在时间之事例中则除其仅为经验的以外，即除吾人将对象自身仅视为现象以外，绝无此种客观的实在性。关于此一点，读者可参考前一节终结时之所论及者。

七 辩释

我尝闻明达之士尝同声反对此“容认时间之经验的实在性而否定其绝对的及先验的实在性”之说，因之我乃推想及凡不熟知此种思维方法之读

者自亦反对此说。至其反对之理由则如下。“变化乃实在的，此盖以吾人自身所有表象之变化证明之者——就令一切外的现象以及现象之变化皆被否定。顾变化仅在时间中可能，故时间为实在的事物”。答复此种反对，并非难事。盖吾人固承认其全部论证。时间确为实在的事物，即内的直观之实在的方式。即时间关于内的经验具有主观的实在性；易言之我实有时间表象及“在时间中我所有规定”之表象。故时间之被视为实在的，实非视为对象，而只视为我自身（所视为对象之我自身）之表现形相。设无须此种感性条件，我即能直观我自身，或我自身为别一存在者所直观，则吾人今在自身中所表现为变化之一类规定，将产生一种不容时间表象因而不容变化表象加入之知识矣。故对于“为吾人所有一切经验之条件”之时间，应容许其有经验的实在性；在吾人理论中所拒斥者，仅为其绝对的实在性。盖时间仅为吾人内的直观之方式^{注12}。吾人如从内的直观中取去吾人所有感性之特殊条件，则时间概念即消灭；诚以时间并不属于对象而仅在直观此等对象之主观中。

至此种反对之所以如是同声一致，且亦出于并不十分反对空间观念性学说之人者，其理由如是。彼等并不期望能绝无疑义证明空间之绝对的实在性；盖彼等已为观念论所困，以观念论之所教示者，谓外的对象之实在性，不容有严密的证明。顾在另一方面，吾人所有内感对象之实在性（我自身及我所有状态之实在性），则由意识所直接证明者（据彼等之所论证）。故外的对象或许仅为幻相，而内感之对象，则以彼等之见解，实为不能否定之实在的事物。唯彼等之所未见及者，则此内外二者地位实相等；盖二者就其为表象而言之实在性，固皆不容有所疑者，且二者皆仅属于现象，而现象则常有两方面，一则视对象为自身（不顾及直观此对象之形相——故此对象之性质，常为疑问的），一则考虑此对象之直观方式者。此种方式不能求之于对象自身，唯求之于显现此对象之主观中，但此方式仍真实的必然的属于此对象之现象。

是以时间空间为种种先天的综合知识所能自其中引来之二大知识源流（纯粹数学乃此类知识之光辉的例证，其中尤以关于空间及空间关系者为著）。时间与空间，合而言之，为一切感性直观之纯粹方式，而使先天的综合命题所以可能者。但此二类先天的知识源流，仅为吾人所有感性之条件，亦即以此点规定其自身所有之限界，即此二者之应用于对象，仅限于对象被视为现象而非表现事物为物自身。此一点乃时空二者适用效力之唯一领域；吾人如超越此点，则时空二者即不能有客观的效用。顾空间时间之观念性，则并不影响及于经验的知识之确实性，盖不问此二种方式必然的属于物自身，抑仅属于吾人所有“事物之直观”，吾人固同一保证此经验的知识之确实。反之，在主张空间时间之绝对的实在性者，则不问其以时空为实质或仅以之为属性，必然与经验本身所有之原理相抵触。盖若彼等采取以时空为实质之说（此为数学的研究自然者通常所采取之观点），则是彼等容认有（自身非实在的）包有一切实在的事物之永久、无限、独立自存之二种虚构物（空间与时间）矣。又若采取以时空为属性之说（此为某某玄学的研究自然者之所信奉），而视空间时间为互相并存或互相继续之现象关系——自经验抽象而来之关系，且在此种孤立状态中混杂表现者——则彼等不得不否定先天的数学

理论关于实在的事物（例如在空间中）有任何适用效力，至少亦须否定其必然的正确性。盖因此类正确性非能求之于后天者。且由此种观点而言，空间与时间之先天的概念，仅为想象力之产物，其来源必须求之经验中，盖想象力以自经验抽象而来之关系，构成“包有此等关系中所有普泛性质”之事物，但离去自然所加于此等关系之制限，则此等事物即不能存在。凡主张前一说者，至少有使现象领域公开于数学命题之利益。顾当彼等欲以悟性超越现象领域时，则彼等即为此等等条件（空间与时间、永久、无限及独立自存等）所困矣。而主张后一说者，当其判断对象，不以之为现象，而欲就“对象与悟性之关系”判断之之时，空间与时间之表象，能不为之妨，此则为其所有之利益。但因彼等不能陈诉于真实的及客观的有效之先天的直观，故既不能说明先天的数学知说之可能，亦不能使经验命题必然与先天的数学知识相合。唯在吾人所有关于“感性之两种本源方式之真实性质”之理论中，此二种难点全免矣。

最后，先验的感性论，除空间时间二要素以外，不能再包有其他要素。此就“属于感性之一切其他概念”，甚至如联结空间时间二要素之运动概念，皆以经验的事物为前提者一事观之即明矣。盖运动以“关于某某运动事物之知觉”为前提。第就空间本身而言，则在空间中并无运动者其物；因之，此运动之事物必为仅由经验始在空间中发现之事物，故必为经验的质料。据此同一理由，先验感性论，不能将变化概念列入其先天的质料中。盖时间本身并不变化，所变化者仅为时间中之事物。故变化概念乃以某某事物之存在及其规定之继起等知觉为前提者；盖即谓变化概念以经验为前提者也。

八 先验感性论之全部要点

（一）欲避免一切误解，则必须说明（务极明晰）吾人关于“普泛所谓感性知识之根本性质”所有之见解。

吾人所欲主张者乃为：吾人之一切直观，仅为现象之表象；凡吾人所直观之事物，其自身绝非如吾人之所直观者，而物自身所有之关系亦与其所显现于吾人者不同，且若除去主观，或仅除去普泛所谓感官之主观的性质，则空间与时间中所有对象之全部性质及一切关系，乃至空间与时间本身，皆将因而消灭。盖为现象，则不能自身独立存在，唯存在吾人心中。至对象之自身为何，及离去吾人所有感性之一切感受性，则完全非吾人之所能知者。吾人所知，仅为吾人所有“知觉此等对象之形相”——吾人所特有之一种形相，一切人类虽确具有，但非一切存在者皆必然具有者也。吾人所与之有关者，唯此吾人所特有之形相。

空间与时间为形相之纯粹方式，感觉则为其质料。仅此纯粹方式为吾人所能先天的知之者，即先于一切现实的知觉知之；故此类知识名为纯粹直观。至于质料则在吾人知识中，乃引达其名为后天的知识，即经验的直观者。纯粹方式，不问吾人感觉之为何种性质，其属于吾人之感性，乃具有绝对的必然性者，至质料则可在种种状态中存在。即令吾人能使吾人之直观极度明晰，吾人亦不能因而接近对象自身所有之性

质。吾人因此所知者，仍仅吾人之直观形相，即仍仅吾人之感性。吾人自能详知此直观形相，但常须在空间与时间之条件下知之——此种条件乃根本属于主观者。故对象自身为何，即令于对象所唯一授与吾人者即现象有极其阐发详明之知识，亦绝不能使吾人知之者也。

吾人如以以下之见解为善，即以为吾人之全部感性，仅事物之杂驳表象，只包含属于物自身之事物，唯在“吾人意识上尚未区分之种种性质及部分的表象”之集合状态下所成之表象，则感性及现象之概念，将因之而成虚妄，且吾人关于此类概念之全部教说，亦将成为空虚而无意义矣。盖杂驳表象与明晰表象间之区别，仅为逻辑的，而非关于内容者。正义概念（就常识所习用之意义而言）确包含精密思辨能自此发展之一切事物，顾在通常实践的使用时，则吾人实未意识及此种思想中所含有之杂多表象。但吾人不能因而谓通常概念乃感性的，仅包含纯然现象。盖“正义”绝不能成为现象；此乃悟性中之概念，而表现属于行为自身之一种“行为性质”（道德的性质）。反之，直观中所有物体之表象，则绝不包含能属于对象自身之事物，而仅包含某某事物之现象，及吾人为此事物所激动之形相，吾人之知识能力所有此种感受性，名为感性。故即令此现象能完全为吾人知悉其底蕴，而此类知识与对象自身之知识，固依然有天渊之别者也。

莱布尼兹及完尔夫（Leibnitz-Wolfian）之哲学，以感性事物与悟性事物间之差别，仅为逻辑的差别，故对于一切研究知识之本质及起源者，与以极误谬之指导。盖感性事物与悟性事物间之差别，固极明显为先验的。此非只关于二者之逻辑的方式，明晰或杂驳。乃关于二者之起源及内容。故非吾人由感性所能知之物自身性质，仅有杂驳状态；乃吾人以任何方法绝不能知物自身。今如吾人之主观的性质被除去，则所表现之对象，及感性的直观所赋与此对象之性质，将无处存在，且亦不能存在矣。盖规定对象形式之为现象者，即此主观的性质。

吾人通常在现象中，区分为本质的属于其直观，且一切人类之感官，皆感其为如是者，及仅偶然属于其直观且其能表现不在其与普泛所谓感性相关，而仅在其与某一感官之特殊位置或其构造之物质相关。于是前一种类之知识，被称为表现对象自身，而后一种类，则称为仅表现其现象。但此种区别仅为经验的。吾人如即此而止（此为通常所习见者），不再前进（再进一步乃吾人所应为者），而将此经验的直观之本身视为现象（在现象中绝不能发现属于物自身者），则吾人之先验的区别因而丧失。故虽在感官世界中，吾人即深究感官之对象，仍仅与现象相涉，而斯时吾人则自信为知物自身。如乍雨乍晴时之虹可称为现象，而雨则称为物自身。此雨为物自身之概念，若仅在物理的意义言之则正当。盖斯时雨仅被视为在一切经验中，及一切与感官相关之位置中，皆规定其在吾人之直观中常如是而非别一形相者。但若吾人对于此经验的对象，第就其普泛的性质，不考虑一切人类之感官对此经验的事物，所感是否相同，而研讨此经验的事物是否表现对象自身（所谓对象自身不能指雨点而言，盖雨点已为经验的对象，乃现象），则此表象与对象相关之问题，立成为先验的。于是吾人知不仅雨点纯为现象，即雨点之圆

形，乃至其所降落之空间，皆非物自身而仅为吾人感性直观之变状或其基本的方式，至先验的对象，则永为吾人所不能知者。

吾人之先验感性论之第二要点，则为此理论不应成一博人赞美貌似真实之臆说，乃应具有“凡用为机官之任何理论”所必须之正确性，且不容有怀疑之者。欲完全证明此种正确性，吾人当择一能使其所占地位之确实效力因而明显，及使第一节第三段中所言者，愈益彰明之事例。

今姑假定空间时间其本身为客观的，且为物自身所以可能之条件。第一，关于空时二者，有无数先天必然的综合命题，乃事之显然者。此关于空间尤为真确，故吾人在此研讨中首宜注意空间。今因几何学之命题为先天综合的，且以必然的正确性知之者，我特举一问题相质，——公等自何处能得此类命题，且悟性在其努力以达此种绝对的必然及普遍的有效之真理时，其所依据者又为何？除由概念或直观以外，当无其他方法；而此概念及直观之授与吾人，则或为先天的，或为后天的。在后天的授与吾人时，则为经验的概念，及为此种概念所根据之经验的直观，而此类概念与此类直观之所产生者，除其自身亦为经验的以外（即经验命题），绝不能产生任何综合的命题，即以此故，此类命题绝不能具有必然性及绝对的普遍性，故此二者乃一切几何命题之特征。至关于到达此类知识之唯一方法，即由概念或直观先天的以达此类知识，则仅由纯然概念之所得者，仅为分析的知识，而非综合的知识，此又事之显然者也。今举“两直线不能包围一空间且无一图形能成”之命题，公等试就直线及两数之概念以抽绎此命题。今又举“有三直线能成一图形”之命题，公等试以同一态度就此命题所包含之概念以引申此命题。公等之一切努力，皆为虚掷；乃见及不得不依恃直观，一如几何学中之所习为者矣。于是公等唯在直观中，授自身以对象。但此种直观，果为何种直观？其为纯粹先天的直观，抑为经验的直观？如为经验的直观，则普遍的有效之命题绝不能由之而生——更无必然的命题——盖经验绝不能产生此种命题者也。于是公等必须在直观中，先天的授自身以对象，而公等之综合命题亦即根据于此。故若无先天的直观能力存于公等内部；又若主观的条件就其方式言，同时非即外的直观之对象所唯一由以可能之先天的普遍的条件；又若对象（三角形）为某某物自身而与公等之主观无关，则公等如何能以必然的存于公等内部构成三角形之主观的条件，谓亦必然属于三角形自身？盖此对象（就此种见解言）乃先于公等之知识授与公等，非因公等之知识而得，故公等不能以任何新事物（图形）加于公等所有之概念（三直线）而以之为在对象中所必然见及者。是以空间（关于时间亦同一真实）若非纯为公等直观之方式而包含先天的条件——事物唯在此先天的条件下，始能成为公等之外的对象，若无此主观的条件，则外的对象之自身亦无——则公等关于外的对象，不能有任何先天的综合的规定。因之“为一切外的内的经验之必然条件”之空间时间，纯为吾人所有一切直观之主观的条件，一切对象皆与此种条件相关，故为纯然现象，而非其现存形相之物自身云云，不仅可能或大致如是，实为真确而不容疑者。职是之故，关于现象之方式，自能先天的多所陈述，至对于现象根底中之物自身，则绝不能有所主张者也。

(二) 欲确证外感内感及感官所有一切对象 (仅视为现象者) 之观念性之理论, 则尤宜详察以下之点, 即在知识中属于直观之一切事物 (若乐之感情及意志, 非知识, 故剔除) 仅包含关系; 即直观中之位置 (延扩)、位置之变化 (运动)、及此变化所由以规定之法则 (动力) 等等之关系。凡存在各特殊位置中之事物为何、即与位置变化无关之“物自身”中之活动, 非直观所能授与。盖“物自身”不能仅由关系知之; 故吾人所可断言者, “以外感所能授与吾人者, 仅有关系, 是以外感之表象中, 仅包含对象与主观之关系, 而非对象自身之内部性质”。此在内感, 亦同一真实, 盖不仅因外感之表象, 构成吾人所以之占有我心之本有质料, 乃因吾人设置此等表象于其中之时间——时间在经验中, 先于“表象之意识”, 且在表象之根底中, 为吾人所由以设定表象在心中之一类形相之方式的条件——其自身仅包含继起、同在及与继起并存之延续等等之关系。为表象而能先于“思维任何事物之一切活动”者, 乃直观, 直观而仅包含关系者, 乃直观之方式。今因此种方式除有某某事物被设定于心以外, 绝不表现任何事物, 故仅能为“心由以经其自身所有活动所激动” (即由此种设定其表象之活动) 之一类形相, 亦即“心由以为其自身所激动”之一类形相, 易言之, 此不过就内感方式而言之内感耳。由感官所表现之一切事物, 即以此故常为现象, 因之吾人只有二途, 或否认内感, 或容认所视为感官对象之主观, 其由内感所表现者, 仅为现象而非判断其自身之主观 (设其直观纯为自我活动即智性的直观, 则当判断其自身)。此全部困难, 实系于主观如何能内面直观其自身之一点; 顾此种困难实为一切学说所同具。自我意识 (统觉) 乃“我”之单纯表象, 凡主观中所有一切杂多, 如由自我活动 所授与, 则此内的直观当为智性的。在人类则此种自我意识需要关于杂多 (此为以先在主观中所授与者) 之内部知觉, 至此种杂多所由以在心中授与之形相, 以其非自发的, 则必须名之为感性的。意识一人自身之能力, 如探求 (认知) 其所存在于心中者, 则必激动此心, 且亦唯由此途径始能发生心自身之直观。但先行存在心中所有此种直观方式, 在时间表象中, 规定杂多所由以集合心中之形相, 盖彼时所直观之自身, 非自我活动直接所表现之自身, 而为由其自身所激动之状, 即为其所显现之状, 而非其如实之状。

(三) 当我谓外的对象之直观及心之自身直观, 在空间时间中同为表现“对象及心”如其所激动吾人感官之状, 即如其所显现之状时, 其意并非以此等对象为纯然幻相。盖在一现象中, 对象乃至吾人所归之于对象之性质, 常被视为现实所授与之事物。但因在所与对象与主观之关系中, 此类性质有赖主观之直观形相, 故视为现象 之对象, 与“所视为对象自身”之自身有区别。是以前在我主张空间与时间之性质 (我之设定物体及我心, 皆依据空间时间, 盖空时为物心存在之条件) 存在吾人之直观形相中, 而非存在对象自身中时, 我非谓物体仅似所见 在我以外, 我心仅似所见 在我所有自我意识中所授与。如以我所应视为现象者, 而使之成为幻相, 则诚我之过误。 ^{注13} 但此绝非由感性直观之观念性原理而来之结果——事正相反。仅在吾人以客观的实在性 归于此二种表象方式 (即空间时间), 吾人始无术制止一切事物因而转为幻相。盖若吾人以空间时间为必在物自身中所有之性质, 又若吾人反省吾人所陷入之妄诞

悖理，——即此二无限的事物，既非实体，又非实际属于实体之事物，而乃必须存在，且必须为一切事物存在之必然的条件，甚至一切存在事物虽皆除去，而比则必须连续存在者——则吾人当不能责巴克莱（Berkeley）之斥物体为幻相矣。不仅是，甚至吾人自身之存在，在依据时间一类虚构物之独立自存之实在性时，则亦必随之化为纯然幻相——顾此种妄诞谬论尚未闻有人犯及。

（四）在自然神学中，思维一对象〔神〕，彼不仅绝不能对于吾人为直观之对象，即在彼自身亦不能成为感性直观之对象，吾人乃绵密从事，从彼〔神〕之直观中除去时间空间之条件——盖因彼（神）所有知识必为直观，而非常常含有制限之思维。但若吾人已先将时间空间为物自身之方式，且以此种方式为事物存在之先天的条件，即令物自身除去，而此方式尚须留存，则吾人果有何权利以除去彼（神）直观中之时间空间？时间空间若普泛为一切存在之条件，则自必亦为神之存在条件。又若吾人不以时间空间为一切事物之客观的方式，则自必以之为吾人内外直观之主观的方式，此种直观，名为感性的，亦即为此故，此直观非本源的，即非由其自身能与吾人以对象存在之直观——此一种能与吾人以对象存在之直观，就吾人之所能判断者，仅属于第一存在者所有。而吾人之直观形相则依赖对象之存在，故仅在主观之表象能力为对象所激动时，始可能。

此种在空间时间中之直观形相固无须仅限于人类感性。一切有限之具有思维存在者，关于此点，自必与人类相一致，（吾人虽不能判断其实际是否如是。）但此种感性形相任令其如何普遍，亦不能因而终止其为感性。故此种直观形相为由来 的（*intuitus derivativus*）而非本源的（*intuitus originarius*）即非智性的直观。

据以上所述之理由，此种智性直观似仅属第一存在者，绝不能归之依存的存在者——在其存在中及在其直观中皆为依存者，且仅在与所与对象之关系中，始由此种直观规定其存在者也。唯此点必须仅视为感性论之注释而不可视为感性论之论证。

先验感性论之结论

关于解决——先天的综合判断何以可能？——之先验哲学问题所必须之关键，吾人今已有其一，即先天的纯粹直观（时间与空间）是。在先天的判断中，吾人欲超越所与概念以外时，唯有在先天的直观中，吾人始能到达——概念中所不能发现而确能在“与概念相应之直观”中先天的发现之，且又能综合的与概念相联结——之事物。但此类基于直观之判断，绝不能推广至感官对象以外；仅对于可能的经验之对象，始适用有效耳。

第二部 先验逻辑

导言 先验逻辑之理念

一 泛论逻辑

吾人之知识，发自心之二种根本源流：第一，为容受表象之能力（对于印象之感受性）；第二，为由此等表象以知对象之能力（产生概念之自发生）。由于前者，有对象授与吾人，由于后者，对象与所与表象（此为心之纯然规定）相关，而为吾人所思维。故直观及概念，乃构成吾人一切知识之要素，无直观与之相应之概念，或无概念之直观，皆不能产生知识。此直观与概念二者，又皆有纯粹的与经验的之分。当其包含感觉（感觉以对象之现实存在为前提）时，为经验的。当其无感觉杂入表象时，则为纯粹的。感觉可名为感性知识之质料。故纯粹直观仅包含“事物由之而被直观”之方式；纯粹概念仅包含普泛所谓对象之思维方式。唯纯粹直观与纯粹概念，乃先天的可能者，至经验的直观及经验的概念，则仅后天的可能者。

心之感受性，即心在被激动时容受表象之能力，如名之为感性，则心由自身产生表象之能力（即知识之自发性），当名之为悟性。吾人之直观，绝不能为感性以外之物，此乃吾人之本性使然；即吾人之直观仅包含“吾人由之为对象所激动”之形相。在另一方面，使吾人能思维“感性直观之对象”之能力，为悟性。此二种能力实无优劣。无感性则无对象能授与吾人，无悟性则无对象能为吾人所思维。无内容之思维成为空虚，无概念之直观，则成为盲目。故使吾人之概念感性化，即在直观中以对象加于概念，及使吾人之直观智性化即以直观归摄于概念之下，皆为切要之事。此二种能力或性能，实不能互易其机能。悟性不能直观，感官不能思维。唯由二者联合，始能发生知识。但亦无理由使此二者混淆；实须慎为划分，互相区别。此吾人之所以区分为论感性规律之学（即感性论）与论悟性规律之学（即逻辑）二者也。

逻辑又可分为悟性普泛运用之逻辑，与悟性特殊运用之逻辑二种。前者包含思维之绝对的必然规律，无此种规律则不能有任何悟性活动。故此种逻辑之论究悟性，绝不顾及悟性所指向之对象中所有之差别。而悟性特殊运用之逻辑，则包含“关于某种对象之正确思维”之规律。前者可名之为原理之逻辑，后者可名之为某某学问之机官。后者在学校中通常作为学问之准备课程讲授，但按人类理性之实际历程，则此实为最后之所得者，以其成为机官时，所研究之特殊学问，必已到达仅须略为修正即可完成之完备程度矣。盖在能制定“关于某种对象之学问”所由以成立之规律以前，必须已周密详知所论究之对象也。

普泛逻辑又分为纯粹与应用二种。在纯粹逻辑中，吾人抽去一切吾

人悟性所由以行使之经验的条件，即将感官影响、想象作用、记忆法则、习惯力、倾向等等以及一切偏见之来源，乃至特种知识所能从而发生（或视为由之发生）之一切原因，尽行除去。盖此种种之与悟性相关，仅限于悟性在某种情形下活动，而欲熟知此种情形，则须经验。故普泛的纯粹逻辑，仅论究先天的原理，且为悟性与理性之法规（Kanon），但仅就使用悟性与理性时所有方式的事物论究之，固不问其内容之为经验的或先验的也。当普泛逻辑论及在心理学所论究之主观经验条件下所“使用悟性之规律”时，则名为应用逻辑。故应用逻辑具有经验的原理，但此应用逻辑在其论究使用悟性不顾及对象中所有差别之限度内，仍不失其为普泛的。因之应用逻辑既非普泛所谓悟性之法规，亦非特殊学问之机官，仅为清滤常识之药剂。

故在普泛逻辑中，构成“理性之纯粹理论”之部分，必须与构成应用逻辑（虽仍为普泛的）之部分，完全分离。质言之，唯前者始成为学问，虽简约干枯，但此实为学术的阐明悟性原理理论之所不得不如是者。故逻辑学者在其论究纯粹的普泛逻辑时，常须注意两种规律。

（一）以此为普泛的逻辑，故抽去一切悟性知识之内容及一切对象中所有之差别，而只论究思维之纯然方式。

（二）以此为纯粹的逻辑，故与经验的原理无关，而不借助于心理学（往往有人以为须借心理学之助者），因之心理学对于悟性之法规，绝无丝毫影响可言。盖纯粹逻辑乃论证之学，其中所有之一切事物，皆必须全然先天的确实者也。

至我之所谓应用逻辑（此与习用之意义相反，按习用之意义则应用逻辑应包含纯粹逻辑所与规律之某某实用命题）乃悟性及“具体的 必然如是使用悟性”——即在能妨碍或促进其应用之偶然的主观条件下（此等主观的条件皆纯为经验的所授与者）必然如是使用悟性——之规律等之表现。此种逻辑论究注意、注意之障碍及其结果、误谬之由来以及怀疑、迟疑、确信等等之情状。纯粹的普泛逻辑与此种逻辑之关系，正犹仅包含“普泛所谓自由意志之必然的道德律”之纯粹道德学与德行论之关系——此种德行论乃在感情、倾向及人所难免之情欲等之制限下考虑此等道德律者。此种德行论绝不能成为真实论证之学，盖其与应用逻辑相同，依据经验的及心理学的原理者也。

二 先验逻辑

如吾人所述，普泛逻辑抽去一切知识内容，即抽去一切知识与对象间之关系，而仅考虑知识间相互关系之逻辑方式；即普泛逻辑乃论究“普泛所谓思维之方式”。但如先验感性论所述，直观有纯粹的与经验的之分，关于对象之思维亦当同一有纯粹的与经验的之别。由是而言，吾人当有一并不抽去全部知识内容之逻辑。唯此另一种仅包含“关于对象之纯粹思维”一类规律之逻辑，则当唯一摈斥一切具有经验的内容之知识。且此种逻辑又当论究吾人所由以认知对象之方法之源流，诚以此种源流不

能归之于对象者。顾普泛逻辑则不问知识之源流，唯依据悟性在思维中所用以使表象相互关联之法则，以考虑表象——此等表象不问其先天的起源于吾人自身，抑仅经验的所与。故普泛逻辑之所论究，仅为“悟性所能赋与表象之方式”，至表象之从何种源流发生，则固非其所问也。

我今有一言，读者务须深为注意，盖以其影响远及于后之一切所论也。即非一切种类先天的知识皆能称为先验的，仅有吾人以之知某某表象（直观或概念）之能纯粹先天的使用或先天的可能，及其所以然之故者，始能称为先验的。盖此先验的名词，乃指与知识之先天的所以可能及其先天的使用有关之一类知识而言。故空间或“空间之先天的几何学上规定”，皆非先验的表象；所能唯一称为先验的，乃“此等表象非自经验起源”云云之知识及此等表象能先天的与“经验对象”相关云云之可能性。空间之应用于普泛所谓对象者，亦为先验的，但若仅限于感官之对象，则为经验的。故先验的与经验的之区别，仅属于知识之批判范围内；与“知识与其对象之关系”，固无关也。

在期望有先天的与对象相关之概念，且此先天的与对象相关非由于纯粹的或感性的直观，而仅为纯粹思维之活动（即既非经验的又非感性的起源之概念），吾人乃预行构成“属于纯粹悟性及纯粹理性，吾人由之纯然先天的以思维对象之一类知识”之一种学问之理念。规定此类知识之起源、范围及客观的效力之学问，当名之为先验的逻辑，盖因其与论究理性之经验的及纯粹的二种知识之普泛逻辑不同，仅在悟性及理性之法则先天的与对象相关之限度内，论究悟性及理性之法则。

三 普泛逻辑区分为分析论与辩证论

古来宣传之问题所视为迫逻辑学者于穷地，使之或依恃可怜之伪辩，或自承其无知，因而自承其全部逻辑之为空虚者，即真理为何之问题。真理之名词上的定义，即真理乃知识与其对象一致，已假定为人所公认者，今所研讨之问题，乃一切知识之真理，其普泛及确实之标准为何耳。

凡知其应提何种问题为合理者，已足证其聪慧而具特见。盖若问题之自身悖理而要求无谓之解答者，此不仅设问者之耻，且可诱致盲从者之悖理解答，殆如古谚所云，一人取牡羊之乳，而别有一人以筛承其下之笑谈矣。

真理设成立在知识与对象之一致中，则此对象必因而与其他对象有别；盖若知识不与其相关之对象相一致，即令其包含有对于其他对象适用有效之点，此知识亦为虚伪。顾真理之普泛标准，则必须为对于知识之一切事例皆能适用有效者，固不问其对象之差别何如。而此种标准（为普泛的）之不能顾及知识之个别内容（知识与其特殊对象之关系），则又彰彰明甚。然因真理正唯与此种内容有关，今乃欲求此类内容之普泛的真理标准，则自不可能而为悖理矣。充实而又普泛二者兼全之真理标准，实为不能求得之事。盖吾人既名知识之内容为其质料，则

吾人必预行承认关于知识之真理，在其与质料有关之限度内，实无普泛之标准可求。盖此种标准就其性质言殆属自相矛盾者也。

但在另一方面，就知识之纯然方式（除去一切内容）以论知识，则在逻辑参明悟性之普遍的及必然的规律之限度内，必须在此等规律中提供真理之标准，又事之极明显者也。凡与此等规律相背者皆为虚伪。盖悟性将因而与其本身所有之普泛的思维规律相悖，即与其自身相矛盾。但此类标准仅与真理之方式相关，即仅与普泛所谓思维之方式相关；在此限度内，此类标准，固极正确，但其自身则不充实。诚以吾人之知识，虽能与逻辑要求完全相合，即不致有自相矛盾之事，但此知识固仍能与其对象相矛盾者也。故真理之纯然逻辑的标准，即知识与悟性理性之普泛的方式的法则相一致，乃一不可欠缺之条件（*conditio sine qua non*），因而为一切真理之消极的条件。越此限度，则非逻辑之所能矣。盖逻辑并无发现“不关方式而仅关其内容之谬误”之检验标准。

普泛逻辑将悟性及理性之全部方式的历程分解为悟性及理性之种种要素，而以之为吾人所有知识之一切逻辑的检讨之原理。故此一部分逻辑可名之为分析论，产生真理之消极的标准。在吾人进而决定知识内容是否包含有关于对象之积极真理以前，必须以此种逻辑之规律审察平衡一切知识之方式。但因知识之纯然方式，无论其与逻辑法则如何完全相合，亦远不足以决定知识之实质的（客观的）真理，故绝无人敢于仅借逻辑之助，就对象加以判断或有所主张。吾人首须在逻辑之外得有可恃之报告，然后始能依据逻辑法则研讨此种报告之用法，及其在一贯之总体中之联结，盖即以此等逻辑法则审察之耳。顾以具有“使吾人所有一切知识具有悟性方式”（关于其内容任令吾人一无所教导）一类如是名贵之技术，实有令人别有所企图之处，即仅为“判断之法规”之普泛逻辑，被用为一若至少实际产生外表之客观的主张之机官，于是此种逻辑遂被误用。在以普泛逻辑如是用为机官时，此种逻辑名辩证法（*Dialektik*）。

古人以辩证法为学问技术名称之用者，其意义虽种种不一，吾人就彼等于此名词之实际用法所能断言者，则在古人，此名词绝不出乎“幻相逻辑”（*Logik des Scheins*）之外。此乃由于模拟逻辑所规定之严密方法，及以逻辑的论题掩藏其主张之空疏，而使其无知及伪辩具有真理外形之伪辩技术。今当注意下述一点引为安全而有益之警惕，即普泛逻辑若被视为机官则常为幻相逻辑，即辩证的。盖逻辑之所教示吾人者，绝不涉及知识内容，唯在设置与悟性相合之方式的条件；而此类条件之所教示吾人者，又绝与有关之对象无涉，故欲用此种逻辑为推广、扩大吾人知识之工具（机官），则结果终成为空谈而已——在此种空谈中吾人以某种貌似真实之辞旨，可坚持亦可攻击（倘愿如此为之）一切可能之主张。

此种教导实有损哲学之尊严。故辩证法之名词，当别有一用法，已列在逻辑中为批判“辩证的幻相”之一种逻辑。本书中所用之辩证论，即属此种意义。

四 先验逻辑区分为先验分析论及先验辩证论

在先验逻辑中，吾人使悟性孤立——此犹以上先验感性论之对于感性——将纯然起源于悟性之思维部分从吾人知识中析出。此种纯粹知识之使用，依赖一种条件，即此种知识所能应用之对象，乃在直观中授与吾人者。在无直观时则吾人之一切知识即无对象，因而完全空虚。论究悟性所产生之“纯粹知识之要素”及“吾人无之则不能思维对象”之原理者，此一部份之先验逻辑，名为先验分析论。此乃真理之逻辑。盖凡与此种逻辑相背之知识，无不立失其一切内容，即失其与任何对象之一切关系，因而丧失一切真理。但因独立使用此等纯粹悟性知识及此等原理之诱惑甚强，甚至欲超越经验限界以外（仅有经验始能产生纯粹悟性概念所能应用之质料（对象）），故悟性遂致敢于冒险，仅借合理性之幻影，以悟性之纯粹的方式的原理为实质使用，且对于对象不加辨别而加以判断——对于并未授与吾人实亦绝不能授与吾人之对象，亦加判断。盖此先验的分析论，固当仅用作判断“悟性之经验的使用”之法规，今若赖之为悟性之普泛的无限制的应用之机官，又若吾人因而敢于仅借纯粹悟性，对于普泛所谓对象，综合的判断之、肯定之、决定之者，则误用此逻辑矣。于是纯粹悟性之使用，乃成为辩证的。故先验逻辑之第二部分，必须为批判此种辩证的幻相，名为先验辩证论，顾此非独断的产生此种幻相之术（此种技术不幸为玄学术士所通行）乃就悟性及理性之超经验使用以批判悟性及理性者。

先验辩证论乃暴露无根据主张之虚伪妄诞，唯以纯粹悟性之批判的论究，易其仅借先验的原理以发现或扩大知识之夸大要求，而使悟性得免于伪辩的幻相者也。

第一编 先验分析论

先验分析论乃将吾人所有之一切先天的知识分解为纯粹悟性自身所产生之种种要素。在分析时首应注意以下主要四点：（一）此类概念须纯粹的而非经验的；（二）此类概念须不属直观及感性而属于思维及悟性；（三）此类概念须基本的又须严密与引申的或复合的概念有别；（四）吾人之概念表须极完备，包括纯粹悟性之全部领域。当一种学问仅在尝试状态中由概念集合而存立者，则由任何种类之评价亦绝不能保障其有如是之完备程度。此种完备程度仅由悟性所产生之“先天知识之总体理念”而始可能者；盖此种理念能使组成此总体之各概念有一严密分类，以表现此类概念之为组织成一体者。纯粹悟性不仅须与一切经验的有别，且亦须与一切感性截然不同。诚以纯粹悟性乃自存自足之统一体，非自外部有所增益者。故悟性知识之总和，组织成一体，由一理念包括之而规定之。此种体系之完备及调整，同时即能产生“其所有一切分子之正确及真纯”之标准。此一部份之先验逻辑，为求完备计，须分二卷，一为包含纯粹悟性之概念，一为包含纯粹悟性之原理。

第一卷 概念分析论

我之所谓概念分析论，非分析概念，即非如哲学的研究中之通常程序，分析“研究中所当呈显之概念”之内容而使此等概念更有区别之谓；乃在分析悟性自身之能力（此事及今罕有为之者），盖欲仅在产生先天的概念之悟性中探求此等概念，及分析悟性能力之纯粹使用，以研讨先天的概念之所以可能耳。此为先验哲学之本有任务；余皆属普泛哲学中概念之逻辑的论究。故吾人将在人类悟性中溯求纯粹概念之原始种子及其最初倾向，此等纯粹概念本在悟性中备有，其后遇有经验机缘始行发展，且由此同一悟性将以后所附加其上之经验的条件解除，而显示其纯粹性者。

第一章 发现一切纯粹悟性概念之途径

当吾人促动一知识能力，视其所缘境遇之异，乃有种种概念之显现，且使其能力显示于吾人之前，此等概念又容许按观察时期之久暂及注意之敏捷，以较大或较小之完备程度集合之。但若在此种机械方法中进行其研究，则吾人绝不能确定其是否完成。且吾人仅随机遇所发现之概念，绝不呈显有秩序及体系的统一，终极仅就其类似之点，排列成偶，或就其内容之量，由简单以至复杂，列成系列——此一种排列在某限度中虽亦可视为以学术方法所创设者，但绝非有体系者。

先验哲学在探求其概念时，具有“依据一单一原理以进行之利便及义务”。盖此类概念，乃纯粹不杂，自绝对的统一体之悟性发生；故必依据一原理或一理念而互相联结。此一种联结，实提供吾人以一种规律，由此种规律，吾人始能使每一纯粹悟性概念各有其适当之位置，且亦以此规律，吾人乃得先天的决定其体系上之完备。否则，此类事情，将依据吾人之任意判断，或仅依据偶然之机缘矣。

第一节 悟性之逻辑的运用

以上仅消极的说明悟性为非感性的知识能力。今因无感性则吾人不能有直观，故悟性非直观能力。但除直观以外，仅有由概念而生之知识形相。故由悟性所产生之知识（至少由人类之悟性），必为由概念而生之知识，因而非直观的而为论证的。但一切直观，以其为感性，故依赖激动，而概念则依赖机能。至我之所谓“机能”，乃指归摄种种表象于一共通表象下之统一作用而言。概念本于思维之自发性，而感性的直观则本于印象之感受性。至悟性所能使用此类概念之唯一用途，则为由此类概念而行其判断。唯因表象除其为直观时以外，无一表象直接与对象相关，故无一概念曾直接与对象相关，仅与对象之其他某某表象相关，——不问此其他表象为直观，抑其自身亦一概念。故判断乃对象之间接的知识，即“对象之表象”之表现。在一切判断中，皆有一适用于甚多表象之概念，在此等表象中，则有一所与表象乃直接与对象相关者。例如在“一切物体皆为可分的”之判断中，“可分的”之概念本适用于其他种种概念，唯在此处则特用之于物体概念，而此物体概念则又适用于所呈现于吾人之某种现象。故此类对象乃由“可分性”之概念间接表现者。因之一切判断乃吾人所有表象间之统一机能；不用直接表象而用“包含有直接

表象及其他种种表象”之更高位置 之表象以认知对象，由是甚多可能之知识集合于一知识中。今以吾人能将悟性之一切作用归之判断，故悟性可视为判断能力。盖如以上所述，悟性为思维能力。而思维则由概念而生之知识。但为“可能的判断之宾词”之概念则与“尚未规定之对象”之某种表象相关。物体概念即指由此概念所能知之某事物，例如金属。而概念之所以为概念，实因其包含有“由之能与对象相关之其他表象”。故概念为可能的判断之宾词，例如“一切金属皆为物体”。是以吾人若能将判断中之统一机能叙述详尽，自能发现悟性所有之全部机能。顾此极易为者，将于下节述之。

第二节 悟性在判断中之逻辑机能

九^{〔1〕}

〔1〕由九至十二皆第二版中所加，九上接先验感性论中之八，参见67页。

吾人如抽去判断之一切内容，而仅考虑悟性之纯然方式，则将见判断中之思维机能可归摄为四项，每一项又各包含三子目。今列表如下：



因此种分类，与逻辑学者通常所公认之分类方法，显有不同之点（虽非其主要方面），今特为申说如下，以免有所误解。

（一）在三段推理中，判断之使用，逻辑学者以为单称判断能与全称判断同一处理，其说甚当。盖因单称判断绝无外延，其宾词不能仅与包含在主词概念中一部分之事物相关，而与其余部分不相涉。此宾词乃适用于主词概念全体，绝无除外，一若此主词概念为一普泛概念而具有宾词所适用于其全部之外延者。但若吾人纯然视之为知识，而就量之方面以单称判断与全称判断相比较，则单称与全称之关系，正如单一与无

限之关系，本质上固自有异者也。故吾人评衡一单称判断（*judicium singulare*）若不仅就其本身所有之内部适用效力评衡之，而视为普泛所谓知识，就其量以与其他知识相比较，则单称判断固与全称判断（*judicium commune*）不同，在思维之完善子目表中，自应有一独立之位置——在限于判断作用相互间关系之逻辑，固无须乎此也。

（二）在通常逻辑中无限判断与肯定判断同归一类而不各占一独立地位，固属正当，但在先验逻辑中，则二者亦必须严为区别。盖通常逻辑抽去宾词（即令其为否定的）之一切内容；仅研讨此宾词之是否属于主词，抑或与之相反。但先验逻辑则对于仅由否定的宾词所成之逻辑肯定，尚须考求此肯定之价值即内容为何，及由之所增益于吾人之全体知识者为何。盖我对于灵魂谓“灵魂不灭”，则由此否定的判断，至少我应无误谬。顾由“灵魂乃不灭事物”之命题，则我实构成一肯定（在就逻辑之方式而言之限度内）。在此命题中我乃以灵魂列之不灭事物之无限领域中。盖可毁灭之事物，占可能的事物全部范围之一部，不灭事物则占其他部分，故“灵魂乃不灭事物”之命题，无异于以灵魂为除去一切可毁灭者以外所留存之无限事物中之一。由此，一切可能的事物之无限领域，仅限于自其中剔除可毁灭者，及以灵魂列入其留存部分中之领域。但就令有此种剔除，其范围仍为无限，且即尚有种种部分可以删除，亦不使灵魂概念因之稍有增益，或因而以肯定的态度规定之。此类判断，就其逻辑范围而言，虽为无限，但就其知识内容而言，则仍为有限，故在判断中思维所有一切子目之先验表中，此实为不能忽略者，盖其所表显之悟性机能，在其先天的纯粹知识之领域内，或亦视为重要者也。

（三）判断中之一切思维关系为（甲）宾词与主词，（乙）根据与结论，（丙）分列的知识及分列的知识中所有各分支（就其全部言）间之相互关系。在第一类判断中所考虑者为两概念间之关系，在第二类中则为两判断间之关系，在第三类中则为种种判断间相互之关系。例如“如有一完善之正义，则冥顽之恶事受罚矣”之假设命题，其中实包含两种命题之关系，即“如有一完善之正义”与“冥顽之恶事受罚矣”之两命题。至此两命题之自身，是否真实，则此处仍属未定之事。由此判断所思维者，仅为逻辑的结论而已。最后，抉择的判断包含两种或两种以上命题间相互之关系，顾此关系非逻辑的根据与结论之关系，而有二重关系，在一命题之范围排除其他命题之范围之限度内，为逻辑的相反对立关系，但同时会合各命题以成全部知识之限度内，则为交互关系。故抉择判断乃展示此类知识范围所有各部分间之关系，盖每一部发之领域，对于其他部分皆为补充之者，总括之则产生此分列的知识之总体。例如“世界之存在，或由盲目的偶然性或由内部的必然性或由外部的原因”之判断。其中每一命题各占关于“普泛所谓世界存在”之可能的知识范围之一部；会合一切此类命题，始成此一知识之全部范围。将其一部分摒除于此知识之外，即等于将此知识置于其他部分中之一，将此知识置于其一部分，即等于将其余部分摒除于此知识之外。故在抉择的判断中，所知之各成分间，有某种之交互关系，即各部分固互相排挤，唯又由此以其全体规定真实之知识。盖会合为一，则此种种部分，即构成一所与知识之全部内容。在与以后所论有关之限度内，此处所必须考虑者

在此。

（四）判断之形相 全然为一特殊机能。其特质在一无贡献于判断之内容（盖除量、质、关系三者以外，别无构成判断内容之事物），而仅在与“普泛所谓思维有关之系辞”相关。想当然的判断乃以肯定或否定仅视为可能的（任意的）之判断。在实然的判断中，以肯定或否定视为实在的（真实的），在必然的判断中，则视为必然的^{注14}。两判断间之关系，构成假设的判断之两判断（*antecedens et consequens* 前项与后项），种种判断间之交互关系，构成抉择的判断之各判断（各分支），皆仅想当然的。在以上所举之例中，“有一完善的正义”之命题，非实然的陈述，乃仅视为可以假定之任意的判断；唯其逻辑的结论，则为实然的。故此类判断或竟显然误谬，但若视为想当然，则仍可为真实知识之条件。例如“世界之存在由于盲目的偶然性”之判断，在抉择的判断中，仅有想当然之意义，即此为暂可假定之命题。同时颇似指示在一切可以遵由之路径中所有一虚伪路径，以为发现真实命题之助。故想当然的命题仅展示逻辑的（非客观的）可能性——容认此一种命题与否，一任自由抉择，容纳之于悟性与否，亦唯任意为之。实然的命题则展示逻辑的实在性，即真理。例如在假设的三段推理中，前项在大前提中为想当然的，而在小前提中则为实然的，此三段推理之所展示者，即在其结论乃依据悟性法则所得者耳。至必然的命题，则思维实然的命题为由悟性法则所规定，因而为先天的所主张者；即以此展示其逻辑的必然性。盖一切事物乃逐渐与悟性析合者，——初则想当然的以判断某某事物，继则实然的主张其真实，终则主张其与悟性联结不可分离，即必然的及直证的——故吾人以形相之三机能为思维之三子目，实属正当。

第三节 纯粹悟性概念即范畴

一〇

以上曾时时述及，普泛逻辑抽去知识之一切内容，其由分析过程所转形为概念之表象，则求之于其他来源（不问其为何种来源）。顾先验逻辑则不然，有先验感性论所提呈于其前之先天的感性杂多，为纯粹悟性概念之质料。如无此种质料，则此类概念即无内容，因而全然空虚。空间与时间包含纯粹先天的直观之杂多，但同时又为吾人心中所有感受性之条件——唯在此条件下心始能接受对象之表象，故此条件亦必常影响于此等对象之概念。但若此种杂多为吾人所知，则吾人思维之自发性，须以某种方法审察此杂多，容受之而联结之。此种作用我名之为综合。

我之所谓综合，就其最普泛之意义而言，即联结种种不同表象而将其中所有杂多包括于一知识活动中之作用。其杂多如非经验的所与而为先天的所与（如时间空间中之杂多），则此综合为纯粹的。在吾人能分析吾人之表象以前，必先有表象授与吾人，故就内容而言，无一概念能首由分析产生。杂多（不问其为经验的所与或先天的所与）之综合，乃首所以产生知识者。此种知识，在其初，当然粗朴驳杂，故须分析。顾集合知识之要素，联结之而使成为某种内容者，仍此综合。故若吾人欲

决定知识之最初起源者，首必注意综合。

概言之，综合纯为想象力之结果（以后将论之），此想象力乃心之盲目的而又不可缺之机能，无想象力吾人即不能有知识，但吾人鲜能意识之。至以此种综合加之于概念者，则属于悟性之机能，由此种悟性机能的，吾人始能得真之所谓知识也。

在其最普泛方面中所表现之纯粹综合，实与吾人以纯粹悟性概念。至我之所谓纯粹综合，乃指依据先天的综合统一之基础者而言。如计数（在大数目中，尤为易见）乃依据概念之综合，盖因其依据共同之统一根据如十进法等而行之者。由此种概念，杂多之综合统一乃成为必然的。

种种不同表象，由分析而摄置于一概念之下——此为普泛逻辑中所处理之程序。反之，先验逻辑之所教示者，非如何以表象加之于概念，乃如何以表象之纯粹综合加之于概念。以一切对象之先天的知识而言，其所必须首先授与者，第一为纯粹直观之杂多；第二为此种杂多由于想象力之综合。但即如是，尚不能产生知识。“与此种纯粹综合以统一，且唯由此必然的综合统一之表象所成”之概念，乃提供一对象知识所须之第三要项；此类概念乃本于悟性者。

“与判断中所有种种表象以统一”之机能，亦即为“与直观中所有种种表象之综合以统一”之机能；此种统一，就最普泛之意义表述之，吾人名之为纯粹悟性概念。在概念中经其作用由分析的统一而产生“判断之逻辑方式”之悟性，亦由普泛所谓直观中杂多之综合统一，而输入先验的内容于其表象。以此吾人乃得名此类表象为纯粹悟性概念，且视之为先天的适用于对象者——此为普泛逻辑所不能建立之结论。

因此先天的适用于普泛所谓直观对象之纯粹悟性概念，其数正与前表中所有一切可能的判断之逻辑的机能之数相同。盖此类机能已将悟性列举详尽，且为悟性能力之详备目录。吾人今仿亚里士多德

（Aristotle）名此类概念为范畴（Kategorie），盖实施之方法，吾人虽与亚氏相去甚远，至其根本目的则固相同者也。

范 畴 表



此为悟性先天的包含于其自身中，所有综合之一切基本的纯粹概念表。悟性正以其包含此类概念故名为纯粹悟性；盖唯由此类概念，悟性始能理解直观之杂多中所有之任何事物，即以此思维直观之对象。此种分类，乃自一共通原理，即判断能力，（此与思维能力相同）体系的发展而来。实非冥搜盲索纯粹概念之结果，支离减裂所成，盖若如是，则此类概念之数目，仅得之归纳，绝不能保证其完备矣。且若如是，则吾人亦不能发现适为此等概念在纯粹悟性中而其他概念则否之所以然矣。收集此类基本概念，实为一足值锐敏思想家亚氏为之之事业。顾亚氏并未贯之以原理，触处检集，最初得其十，名之为范畴（宾位词）。其后彼自信又发现其五，追加其上而名之为后宾位词。但亚氏之表，仍留有缺陷。且其中有若干纯粹感性形相（时间、处所、状态及前时、同时）及一经验的概念（运动），皆不能悟性概念表中有任何地位者。此外亚氏又以若干引申的概念（能动受动）列入基本概念中；而若干基本概念则反完全遗漏。

此处所应注意者，“所视为纯粹悟性之真实基本概念”之范畴，亦具有其纯粹引申的概念。此在先验哲学之完善体系中，固不可忽略之，然在纯为批判之论文中，则一言及之即足矣。

我今姑名此纯粹的但为引申之悟性概念，为悟性概念之副宾位词（predicables）——以与宾位词（即范畴）相区别。我若有基本的第一次概念，则附加引申的第二次概念而列成一纯粹悟性概念之详备系谱，固极易易。唯吾人今所欲从事者，非体系之完备，乃在构成体系时所遵循之原理，故此种补充事业留待其他机缘。盖此类事业，借本体论教本之助，即易成就者——例如置力、运动、受动之副宾位词于因果范畴下；存在、抵抗之副宾位词于相互性范畴下；生、灭、变化之副宾位词于形相范畴下，等等。当范畴与纯粹感性之形相联结，或范畴间之相互

联结时，即可产生甚多之先天的引申概念。注意之，且就力之所能以列成此类概念之完备目录，固极有益而颇饶兴趣，唯吾人今则可省略之也。

范畴之定义，我固可有之，唯在此论文中，则从略。俟后述及方法论时，就其所须之程度，我再分析此类概念。在一纯粹理性之体系中，自当有范畴之定义，但在此论文中，定义足以紊乱研究之主要目的，而引致疑虑及驳击，此类疑虑及驳击虽无伤于吾人之主要目的，然固可留待其他机缘者。且就我简略所论及之点，亦可见一完备辞典而附有一切必须之说明者，不仅可能，且亦极易之事。盖分类已备；所须者仅充实其内容而已；而此处所列之体系的位置论（Topik）即足以为各概念得其固有位置之充分导引，同时又复指示此分类尚空虚而无内容也。

— —

此范畴表提示若干精美之点，对于由理性所得一切知识之学术方式，或有极重要之效果。盖此表在哲学之理论部分，为用极大，且在“本于先天的概念而又依据一定原理 体系的分门别类之学问”，此表提供一全部学问之完备计划，实为不可缺少者，此就以下之点即知之，盖范畴表不特包含一切悟性之基本概念至极完备之程度，且复包有人类悟性中所有概念之“体系之方式”，因而提示所拟议中之思辨学问之一切节目以及此类节目之顺序，一如我在他处之所叙述者 [注15](#)。

由此表所提示之要点：第一，此表虽包含四类悟性概念，但可先分为两组；第一组与直观（纯粹的及经验的）之对象相关，第二组则与此等对象之存在（在对象间之相互关系中，或在对象与悟性之关系中）相关。

在第一组中之范畴，我名之为数学的，在第二组中之范畴，则名之为力学的。前一组之范畴，并无与之相应之事物；唯在后一组中有之。此种区别须在悟性之本质中有其根据。

第二，就概念之一切先天的分类必为两分法而观，则此每一类中所有范畴之数常同为三数之一事，实堪注意。其尤宜注意者，则每一类中之第三范畴，常由第二范畴与第一范畴联结而生。

故一切性 即总体性 实即视为单一性之多数性；制限性 仅为与否定性联结之实在性；相互性 为交互规定实体之因果性；最后必然性 乃由可能性自身所授与之存在性。但不可因此即以第三范畴为仅引申的而非基本的悟性概念。盖联结第一概念与第二概念以产生第三概念，实须悟性之特殊活动，此与悟性在第一概念及第二概念中之活动不同。故（属于总体范畴之）数之概念，并非常仅依据多数性及单一性之概念而可能者（例如在无限之表象中）；又若仅由原因概念与实体概念相联结，则我不能立即理解“其影响作用”，即不能理解一实体如何能为别一实体中某某事象之原因。在此类事例中，显见须有悟性之个别活动；在其他事

例中，事正相同。

第三，范畴中属于第三组相互性之范畴，其与抉择的判断之方式（在逻辑机能表中与相互性范畴相应之方式）一致，不若其他范畴与其相应之判断机能一致之显著。

欲保证相互性范畴实际与抉择的判断相合，则吾人必须注意，在一切抉择的判断中，其范围（即包含在任何一判断中之全量）表现为“分成各部分（从属的概念）之一全体”，且因其中并无一概念能包摄于其他概念之下，故此等概念皆视为相互同等对立，而非相互从属，因而彼此非在一方向中规定，如在一系列中者然，乃交互规定，如在一集体中者然——如抉择中之一分支设定为知识，则其余分支尽皆排除，其他分支被设定，亦如是。

在由种种事物所组成之一全体中，亦见其有与此类似之联结；盖一事物不从属于其他事物，如一为结果而一为其存在之原因者然，乃同时的交互的彼此同等对立，各为其他事物所有规定之原因（例如在一物体中，其各部分互相吸引、反拨）。此与因果关系（根据与归结）中所见之联结，全然不同，盖在因果关系中，归结并不交互的又复规定其根据，故不能与之共组成一全体——例如世界不与创造世界者共组成一全体。悟性在表现一分列的概念之范围于其自身时所遵循之程序，与其思维一事物为可分之程序相同；正如在前一事例中，各分支互相排除，而又联结于一范围中，悟性表现可分的事物之各部分，各为独立存在（视为实体）而又联结在一全体中也。

一二

在古人之先验哲学中，尚有列——不列入范畴中，而以彼等之见解，则又必须列为对象之先天的概念之——纯粹悟性概念之一章者。但此殆等于增加范畴之数，故为不能实行之事。此类概念见之于僧院派哲学中有名之*quodlibet ens est unum, verum, bonum*（凡实在之事物为一、为真、为善）之命题中。此种原理之应用，虽已证明其毫无成绩而仅产生循环命题，且近时在玄学中所占之位置，亦不过依例叙述而已，但在另一方面，此原理尚表现一种见解，此见解虽极空虚，顾亦保持有悠久之历史者。故关于其起源，颇值吾人之研究，且吾人亦正有理由推断此种命题乃以某种悟性规律为其根据者，唯此种悟性规律为其所曲解耳（此为习见之事）。此类所假定为事物之先验的属性，实际不过一切事物知识之逻辑的必须条件与标准，及对于此类知识所规定之量之范畴，即单一性、多数性、总体性而已。但此类属于“物本身（经验的对象）所有可能性”之范畴（此种范畴本应视为质料的），在此更进一步之应用中，本仅以其方式的意义使用之，为一切知识之逻辑的必须条件之性质，乃同时一不经意，又由其为思维之标准者窃转变为物自身之性质。盖在一对象所有之一切知识中，第一，具有概念之统一，在吾人唯由之以思维“吾人所有知识杂多之联结”中之统一限度内，此可名为质的统一，例如戏剧、讲演、故事中主题之统一。第二，具有关于其结论之

真实。自一所与概念所得之真实结论愈多，则其所有客观的实在性之标准亦愈多。此可名为性格之质的多数，此等性格乃属于一所视为共同根据之概念（但在此概念中，不能视之为量）。第三，具有完全性，此完全性成立在多数皆还至概念之统一，且完全与此概念一致，而不与其他概念相合。此可名为质的完全性（总体性）。由此可见普泛所谓知识所以可能之逻辑的标准，乃量之三种范畴，在此类范畴中，全然以“量之产生时所有之统一”为同质的；后由于“所视为联结原理”之知识性质，此类范畴乃转而为亦能在一意识中产生异质的知识之联结。故一概念（非对象之概念）所以可能之标准，在其定义，盖在定义中概念之统一、一切能直接从定义演绎而来之事物之真实及从定义演绎而来之事物之完全性等三者产生“凡欲构成一全体概念所须之一切”。与此相同，一假设之标准成立在其所假定之说明根据之明晰，即一、假设之统一（无须任何补助的假设）；二、能从假设所演绎之结论之真实（结论与其自身及与经验之一致）；三、此类结论之说明根据之完全；至所谓完全，乃结论使吾人还至与假设中所假定者不增不减正相符合之谓，所以后天的分析还至以前先天的综合中所思维者，且与之一致。故统一性、真实性、完全性之概念，对于范畴之先验表，并未有所增益一若弥补其缺陷者然。吾人之所能为者，为使知识与其自身一致，唯在使此类概念在普泛的逻辑规律下使用耳——至此类概念与对象关系之问题，则绝不论究之也。

第二章 纯粹悟性概念之演绎

第一节 先验的演绎之原理

一三

法律学者论及权利与要求时，在法律行为中，分别权利问题（*quid juris*）与事实问题（*quid facti*）；且对于二者皆求证明。应陈述“权利或合法要求”之权利问题之证明，法律学者名为演绎（*Deduction*）。有甚多经验的概念，绝无有人疑问行使之。盖因经验常可用为此类经验的概念所有客观的实在性之证明，故即无演绎，吾人亦自信能有正当理由以一种意义（即所归属之意义）专用之于此类概念。但尚有如幸福、运命等之僭窃概念，此类概念，虽由近乎普遍的宽容，许其通用，然时则为“有何权利”之问题相逼迫。此种要求演绎，实陷吾人于困难之境，诚以从经验或从理性皆不能得明显之合法根据足以证明行使此类概念之为正当也。

在构成人类知识之极复杂组织之杂多概念中，有若干概念，全然离经验而独立，识别为纯粹先天的行使者；至此类概念所以能如是行使之权利，则常须演绎。盖因经验的证明，不足证明此种先天的行使为正当，故吾人须解答“此类概念如何能与其不自任何经验得来之对象相关”之问题。说明“概念所由以能先天的与对象相关之方法”，我名之为概念之先天的演绎；以之与经验的演绎相区别，此经验的演绎乃展示“由经验及由经验上之反省以取得概念之方法”，故与概念之合法性无关，而仅与概念事实上之发生形相相关。

吾人已有两种“不同种类，但在全然先天的与对象相关之一点，则相一致”之概念，此即“为感性方式”之空间与时间概念，及“为悟性概念”之范畴。就此等类型之概念，而求其经验的演绎，皆属劳而无益。盖此类概念之特点，即在其与对象相关，无须自经验中假借“任何能用以表现此等对象之事物”。故若此类概念之演绎必不可缺，则必为先验的。

但吾人对于此类概念，与对于一切知识相同，虽不能在经验中发现其可能性之原理，但至少亦能在经验中发现其产生之缘起原因。感官印象提供最先之刺激，全部知识能力向之活动，于是经验成立。故经验包含有两种不同之要素，即自感官所得之知识质料，及自纯粹直观纯粹思维（此二者遇有感官印象之机缘始活动而产生概念）之内的源流得以整理此质料之方式。研求吾人所有知识能力自特殊的知觉进展至普遍的概念之最初活动，当然获益甚大。开始此新研究者，实为名望卓著之洛克（Locke）。但纯粹先天的概念之演绎，则绝不能以此种方法得之；诚以演绎不应在任何此种方向中求之也。盖就此类概念以后全然离经验而独立之运用言之，则自必能出示其与自经验来者完全不同之出生证。且因此种所尝试之生理学的由来论，乃关于事实问题，不能严格称之为演绎；故我将名之为“获有 纯粹知识”之说明。关于此种知识所能有之唯一演绎，明为先验的而非经验的。盖关于先天的纯粹知识，经验的演绎实为劳而无益之事，仅为不能理解此类知识之特质之人所从事耳。

但即容认纯粹先天的知识所可能之唯一演绎为先天的演绎，亦不能立即明了此种演绎为绝对的必须。吾人前已由先验的演绎，推溯空间与时间之根源，而说明其先天的客观效力，且规定之矣。顾几何学安然在纯然先天的知识中进行，关于其所有之基本空间概念之纯粹的合法的由来，固无须乎乞求哲学之保证。但几何学中所用之概念，仅在其与外的感性世界相关（以空间为其纯粹方式之“直观之感性世界”），而在此感性世界中，一切几何学的知识，以其根据于先天的直观，故具有直接的证明。其对象（在与其方式相关之限度内）即由对象之知识先天的在直观中授与吾人。顾在纯粹悟性概念 则大不然；盖在此种纯粹悟性概念，始发生无可趋避之先验的演绎之要求，此不仅关于此等概念之自身如是，即关于空间概念亦有此演绎之要求。盖纯粹悟性概念，并不以直观及感性之宾词叙述对象，乃以先天的思维之宾词叙述对象，故其与对象之关系，乃普遍的，即离一切感性之条件者。且纯粹悟性概念既不基于经验，又不能先于一切经验，在先天的直观中展示“可为其综合根据之任何对象”。以此等理由，纯粹悟性概念不仅关于其自身使用之客观效力及限界有以启人之疑，且因其行使空间概念 超越感性的直观条件以上，以致使空间概念亦复晦昧难明；此吾人前之所以以空间之先验的演绎为必须者也。故读者在进入纯粹理性领域之前，必须坚信此类先验的演绎之绝对必须。否则盲目进行，经种种歧途以后，仍必还至前所出发之无知地点。但同时读者若不悲叹事物性质之隐晦难明，且对障碍之难移除，亦不易于失望，则吾人对于此种事业中所有不可避免之困难必须预有透辟之先见。盖吾人只有二途，或全然放弃“在超越一切经验限界，人所尊为最高领域中构成纯粹理性判断之一切主张”，或完成此种批判的研究。

吾人固已无甚困难，能说明“空间与时间之概念，虽为先天的知识，而必须与对象相关，以及此等概念离一切经验，使对象之综合的知识可能”之所以然之故矣。盖对象仅由此种感性之纯粹方式始能显现于吾人，而为经验的直观之对象，故空间时间乃——先天的包含“所视为现象之对象”所以可能之条件及在“所视为现象之对象”中发生具有客观的效力之综合——之纯粹直观。

领悟性之范畴则不然，并不表现对象所由以在直观中授与之条件。故对象无须在其必与悟性机能相关之必然性下，即能显现于吾人；因而悟性无须包含对象之先天的条件。于是此处乃有感性领域中所不遇及之困难，即“思维之主观的条件 如何能具有客观的效力”，易言之，如何能提供“使一切对象知识所以可能”之条件。

盖现象确能无须悟性机能在直观中授与吾人。今姑以原因概念为例，此乃指示一种特殊综合，由此种综合，依据规律，在甲事物上设定与之全然不同之乙事物。至现象何以应包含此种事物（经验不能引为其论证，盖所欲证明者乃先天的概念之客观的效力），则非先天的所能显示，故此一种概念是否纯然空虚，以及现象中在任何处所并无其对象，乃先天的可疑之事。感性直观之对象必与先天的存在心中之“感性方式条件”相合，事极明显，盖不如是，则此类对象将不能成为吾人之对象。但谓此类对象亦必须与“为使思维之综合的统一悟性所须之条件”相合，则为理由不明之结论矣。现象固可如是组成，即悟性不能发现其与其悟性所有统一之条件相合。现象中之一切事物固可如是混杂，即在现象之系列中，无一事物呈现其能产生综合规律而合于因果概念。于是此因果概念将全然空虚而无意义矣。但因直观无须任何思维机能，故现象仍呈现对象于吾人之直观。

吾人若思避免此等烦困之研究，而谓经验不断呈显现象间所有此类规律性之例证，因而提供“抽出原因概念及确证此种概念所有客观的效力”之无数机缘，则吾人殆未见及原因概念绝不能如是发生者也。原因概念只有二途，或全然先天的根据于悟性，或仅视为幻想摈除不用。盖原因概念严格要求甲事物必为“有其他某某乙事物必然的及依据绝对的普遍规律 继之而起者”。现象固亦呈显种种事例，自此等事例能得“某某事物通常依以发生之一种规律”，但现象绝不证明其继起为必然的。而因与果之综合，实有一种尊严，非经验的所能表现之者，即结果非仅继原因以起而已，乃由 原因所设定而自 原因发生者也。此种规律之严格的普遍性，绝非经验的规律所有；经验的规律仅能由归纳获得比较的普遍性，即应用极广耳。故吾人若处理纯粹悟性概念一若纯为经验的所产，则吾人将全然变更其使用之途矣。

一四 转移至“范畴之先验的演绎”之途程

综合的表象与其对象之能联结，相互间获有必然的关系及所谓相互适合，仅有二途可能。或唯对象使表象可能，或唯表象使对象可能。在前一事例，此种关系仅为经验的，其表象绝非先天的可能。就现象中所

有属于感觉之要素而言，现象正属此类。在后一事例，就对象之存在而言，则表象自身并不产生其所有之对象，盖吾人今非论及“表象由意志而有之原因性”也。但若在“仅由表象，始能知某某事物为一对象”之事例时，则表象仍为对象之先天的规定。顾对象之知识所唯一由以可能之条件共有两种，第一为直观，对象由直观授与吾人（此对象虽仅为现象）；第二为概念，与此直观相应之对象，由概念始为吾人所思维。由以上所述可见第一条件（即对象由此条件始能为吾人所直观）实际先天的存在心中，为对象之方式的根据。一切现象必须与此种感性之方式的条件相合，盖因现象仅由此条件始能显现，即经验的为吾人所直观而授与吾人。于是有问题发生，即：先天的概念是否亦用作先在条件，任何事物唯在此条件下，即不为吾人所直观，亦仍能思维为普泛所谓对象。设令如是，则对象之一切经验的知识必须与此类概念一致，盖因仅以此类概念为前提，任何事物始能成为经验之对象。盖一切经验在事物所由以授与之感官直观以外，确曾包含“所视为由直观所授与即视为所显现之对象”之概念。因而普泛所谓对象之概念，实存在一切经验的知识之根底中，而为其先天的条件。故“视为先天的概念之范畴”之客观的效力就思维之方式而言，乃依据“经验由范畴而始可能”之事实。范畴由其必然性及先天的与经验之对象相关，盖因经验之任何对象，仅由范畴始能为吾人所思维也。

于是一切先天的概念之先验的演绎，今乃具有全部研究所必须依据之原理，即先天的概念必须认为使经验所以可能之先天的条件（不问其为经验中所有直观之先天的条件，抑思维之先天的条件）。产生“使经验可能之客观的根据”之概念，亦即以此理由而为必然的。但说明“此类概念在其中见及”之经验，则非此类概念之演绎而仅为其例证。盖在此种说明中，此类概念纯为偶然的。除由先天的概念与可能的经验（知识之一切对象皆在此经验中发现）之本源的关系以外，则凡先天的概念与任何对象之关系，皆为吾人所全然不能理解者也。

名^{〔1〕} 望素著之洛克未见及此，彼在经验中觅取纯粹悟性概念乃亦自经验演绎之，但其见解又不一贯，又欲借纯粹悟性概念之助，以得超越一切经验限界之知识。休谟则知欲得此超越经验之知识，此类概念之起源，必须为先天的。但因彼不能说明悟性何以能以“其自身既不在悟性中联结”之概念，思维为必然在对象中联结，且因彼未见及悟性自身殆由此类概念即成为——悟性之对象在其中发现之——经验之创造者，故彼不得不从经验——即从经验中重复联想所发生之而厥后误视为客观之主观的必然性（即从习惯）——推求悟性概念。但休谟由此等前提所论证者极为一贯。彼谓借此类概念及其所发生之原理以超越经验限界，实为不可能之事。顾此二大哲学家所一致主张之经验的由来论，绝不能与吾人实际所有学问上先天的知识（即纯粹数学及普泛的自然科学）相容；故此一事实即足以推翻此种由来论也。

〔1〕 以下三段为第二版之所修正者，其第一版之原文如下：

有三种基本的源流（心之性能或能力）包含“一切经验所以可能”之条件，且其自

身亦不能从其他心之能力，即感官、想象力及统觉三者引来。根据此三者乃有（一）由于感官之“先天的概观（Synopsis）杂多”；（二）由于想象力之“综合（Synthesis）此杂多”；（三）由于本源的统觉之“统一（Einheit）此综合”。所有此类能力皆具有仅关于方式之先验的（亦复经验的）使用，且为先天的可能者。关于感官，吾人已在第一部中论之矣；今将致力以理解其他二者之性质。

其中洛克广开狂热之门，盖若理性一度许其有此种权利，即不复为节制箴规所抑留于其境域内，休谟则全然陷入怀疑论，盖彼信为已发现昔之所视为理性者不过浸染吾人知识能力之一种最有势力之幻想耳。吾人今欲审察人类理性是否能安然度过此二重障壁，与以一定之限界，而又使理性能在其所特有活动之全部领域内活动。

但我对于范畴首先欲简略说明其意义。范畴乃普泛所谓对象之概念，由此类概念，对象之直观乃视为“就判断之逻辑机能之一所规定者”。盖断言的判断之机能，为主词与宾词关系之机能；例如“一切物体皆为可分的”。顾若以悟性之纯然逻辑的使用而言，则两概念之中，孰以主词机能归之，孰以宾词机能归之，仍为未定之事。盖吾人亦可云某某可分的事物为物体。但当以物体概念置于实体范畴之下，立即决定经验中所有物体之经验的直观必须常视为主词而绝不能视为纯然宾词。一切其他范畴，亦与此相同。

第二节 纯粹悟性概念之先验的演绎

（此为第二版之修正文）

一五 普泛所谓联结之所以可能

表象之杂多能在纯为感性（即仅为感受性）之直观中授与；而此种直观之方式，则能先天的存在吾人之表象能力中，只为主观在其中被激动之形相。但“普泛所谓杂多”之联结，则绝不能由感官而来，故不能已包含在感性直观之纯粹方式中。盖联结乃表象能力所有自发性之活动；且因此种能力与感生相区别，必须名为悟性，故一切联结——不问吾人意识之与否，或为直观（经验的，或非经验的）杂多之联结，抑为种种概念之联结，——皆为悟性之活动。对于此种活动，可以名为“综合”之普泛的名称归之，以指示吾人自身若不预行联结，则不能表现事物为在对象中联结，且在一切表象中，联结乃唯一不能由对象授与者。因其为主观自身活动之一种活动，故除主观自身以外，不能有此种活动。此种活动本只为一，而同一适用于一切联结，即与联结相反之分解，——即分析——亦常预以联结为其前提，凡悟性所未预行联结者，即不能有分解，盖唯已为悟性所联结，始能有容许分析之某某事物授之于“表象能力”也。

但“联结之概念”所包括者，除杂多及其综合之概念以外，尚有“统一杂多”之概念。联结乃“杂多之综合的统一”之表象^{注16}。故此种统一之表象，不能自联结发生。反之，统一乃加其自身于“杂多之表象”，始使联结之概念可能者。先天的先于一切“联结之概念”之“统一”，非即统一之范畴（参观十）；盖一切范畴皆根据于判断之逻辑的机能，在此类机能中固已预思有联结及所与概念之统一者也。盖范畴预以联结为其前提

者。故吾人必须在更高处探求此种统一（为质的，参观十二），即在其自身中包含“判断中各种概念之统一及悟性所以可能——乃至关于悟性之逻辑的使用——之根据”者求之。

一六 统觉之本源的综合统一

“我思”之伴随于我所有之一切表象，必为可能之事，盖不如是，则表现于我心中者乃绝不能思维之某某事物，此殆等于谓表象不可能，或至少表象在我等于无。凡能先于一切思维授与吾人之表象，名为直观。故一切直观之杂多，与此杂多所在之同一主观中之“我思”，有必然的关系。但此种“我思”表象乃自发性之活动，即不能视为属于感性者。我名此表象为纯粹统觉，以与经验的统觉相区别，或又名之为本源的统觉，盖因此为产生“我思”表象（此表象必须能伴随一切其他表象，且在一意识中，常为同一不变者）之自我意识，其自身不再能伴有更高之表象。此种统觉之统一，我又名之为自觉意识之先验的统一，盖欲指示自此统一发生先天的知识之可能性故耳。盖在一直观中所授与之杂多表象，若不属于一自觉意识，则此一切表象即不能皆为我之表象。如为我之表象（就令我未意识其如是），则此种种表象必须与“其所唯一由以在一普遍的自觉意识中联结”之条件相合，盖不如是则此种种表象殆不能绝无例外皆属于我矣。自此种本源的联结，有种种结果发生。

“杂多（在直观中所授与者）之统觉”之一贯的同一，包含表象之综合，且此同一亦仅由此种综合之意识而可能者。盖伴随种种不同表象之经验的意识，其自身乃分歧的且与主观之同一并无关系。此种与主观同一之关系，非仅由我所伴随各种表象之意识所成，乃纯由我使一表象与其他表象联结而意识此等表象之综合所成者。故唯在我能联结所与表象之杂多在一意识中之限度内，我始能表现此等表象中所有意识之同一于我自身。易言之，统觉之分析的统一，仅在综合的统一之前提下，始可能者^{注17}。

故“直观中所授与之表象一切皆属于我”云云之思维，正与“我联结表象在一自觉意识中”（或至少能如是联结之）云云之思维为同一之思维；此种思维其自身虽非综合表象之意识，但以此种综合之可能性为其前提者。易言之，仅在我能总括表象之杂多在一意识中，我始名此等表象一切皆为我之表象。否则我将有形形色色之自我，一如我所意识之种种表象之数。故视为先天的所产生之“直观杂多之综合的统一”，乃“统觉自身之同一”之根据，此统觉乃先天的先于我所有一切确定之思维者。但联结非存于对象中，且不能得之对象，由知觉取入悟性中。反之，联结实为悟性独有之任务，盖悟性自身亦只“先天的联结所与表象之杂多而置之于统觉之统一”之能力而已。故统觉之原理，乃人类知识全范围中最高之原理。

此种“统觉之必然的统一”之原理，其自身实为同一律的命题，因而为分析的命题；但此原理启示“在直观中所授与杂多”之综合之必然性，无此种综合，则自觉意识之一贯的同一，绝不能为吾人所思维。盖由单

纯表象之“我”，绝无杂多授与吾人；仅在与此“我”不同之直观中，始能有杂多授与；且仅由于联结 在一意识中，此杂多始能为吾人所思维。至于由于自觉意识，一切杂多即能在其自身中授与之一种悟性，殆为直观的 ；顾吾人所有之悟性则仅能思维 ，若求直观必须在感官中求之。我就直观中所授与我之杂多表象，意识此自我为同一的，盖因我称此等表象一切皆为我之 表象，因而以此等表象为构成一 直观。此等于谓我先天的意识此“表象之必然的综合”，此即名为统觉之本源的综合统一，凡所有授与我之一切表象，必须包摄在此本源的综合统一之下，但亦由一种综合，此等表象始能包括在此本源的综合统一之下也。

一七 综合的统一之原理为一切悟性运用之最高原理

一切直观所以可能之最高原理，在其与感性相关者，依据先验感性论，为“一切直观之杂多，应从属空间与时间之方式的条件”。此直观所以可能之最高原理，在其与悟性相关者，则为“一切直观之杂多，应从属统觉之本源的综合统一之条件”^{注18}。在直观之杂多表象授与吾人之限度内，从属前一原理；在其必须联结 在一意识中之限度内，则从属后一原理。盖无此种联结，则无一事物能为吾人所思维，所认知，即因所与表象将不能共同具有“我思”统觉之活动，因而不能包括在一自觉意识中认知之。

泛言之，悟性为知识之能力 。知识由“所与表象与对象之一定关系所成”；对象 则为“所与直观之杂多在对象之概念中所联结 之事物”。顾表象之一切统一，皆需表象综合中之意识统一。因之，构成表象与对象之关系因而构成其客观的效力，及使表象成为知识者，即唯此意识之统一；乃至悟性之所以可能，亦依据于此。

为其余一切悟性运用所根据，同时又全然脱离感性直观之一切条件之“原始的纯粹悟性知识”，乃统觉之本源的综合 统一之原理。故外的感性直观之纯然方式之空间，其自身尚非知识；仅为提供先天的直观之杂多于“所可能之知识”者。欲知空间中之任何事物（例如线），我必须引长之 于是综合的以成所与杂多之一定的联结，故此种活动之统一，同时即为意识之统一（如在线之概念中）；由于此种意识之统一，对象（一限定的空间）始为吾人所知。故意识之综合的统一，为一切知识之客观的条件。此不仅为认知对象时我所必须之条件，乃一切直观在其成为我之对象 时所必须从属之条件。否则，缺乏此种综合，杂多将不能联结在一意识中矣。

此种命题虽以综合的统一为一切思维之条件，但此命题自身则为分析的（如上所述）。盖此命题仅谓在任何直观中所授与我之 一切表象，必须从属此种条件，即唯在此条件下我始能将此等表象归之同一的自我而以之为我之 表象，因而能由“我思 ”之普泛名词包括此等表象综合的联结在一统觉中而了解之。

但此种原理不能视为可应用于一切可能的悟性，唯用之于此种悟性

而已，即由其纯粹的统觉，即在“我在”之表象中毫无杂多授与者。由其自觉意识，能提供直观杂多于其自身之一种悟性——盖即谓此种悟性，由于其所有表象而表象之种种对象，应即同时存在者——关于意识之统一，自无须综合杂多之特殊活动。但人类之悟性，则仅思维而不直观，此所以必须此种活动也。此实为人类悟性之第一原理，且为不可缺者，故吾人对于其他可能的悟性，——或其自身为直观的，或则具有与空间时间种类不同之感性直观之基本方式者，——皆不能形成丝毫概念者也。

一八 自觉意识之客观的统一

统觉之先验的统一，乃直观中所授与之一切杂多由之而联结在一“对象之概念”中之统一。故名之为客观的，且必须以之与意识之主观的统一相区别，此主观的统一乃内感之一种规定——由此主观的统一，客观的联结所须之直观杂多始经验的授与吾人。我是否能经验的意识此杂多为同时的或继续的，则一依情状或经验的条件。故由于表象联想之“意识之经验的统一”，其自身乃关于一现象者，且全然为偶然的。但时间中直观之纯粹方式，即纯为包含一所与杂多之普泛所谓直观，乃纯由直观之杂多与唯一之“我思”之必然的关系，即由——为经验的综合之先天的基本根据之——纯粹悟性综合，而从属意识之本源的统一。仅此本源的统一有客观的效力；至统觉之经验的统一（吾人今不欲详论之，且此乃在所与之具体的条件下纯由本源的统一得来者），则仅具有主观的效力。例如某语在某一暗指某一事物，在别一人又暗指别一事物；在此种经验的事物中意识之统一，对于所与之事物并非必然的及普遍的有效。

一九 一切判断之逻辑方式由其所包含之概念所有“统觉之客观的统一”所成

我绝不能承受逻辑学者对于普泛所谓判断所与之说明。据彼等所言，判断乃两概念间之关系之表现。我今关于此种说明之缺点，并不欲与彼等有所争辩——盖此种说明在任何事例中亦仅能适用于断言的判断，而不能适用于假设的及抉择的判断（此后二者包含判断间之关系，非概念间之关系），见不及此，始有种种烦困之结果发生^{注19}。我仅须指示此种定义并不能说明其所主张之关系，究因何而成者。

但我若更精密审察判断中所授与知识之关系，以之为属于悟性，以与依据再生的想象之法则而仅有主观的效力之关系相区别，则我发现判断不过所授与知识由之到达“统觉之客观的统一”之方法。此即系词“为”意向之所在。系词“为”乃用以使所授与表象之客观的统一与主观的统一相区别者。盖系词“为”指示表象与本源的统觉之关系，及表象之必然的统一。就令判断自身为经验的，因而为偶然的，例如“物体为有重量者”之判断，亦复如是。在此处我非主张此等表象在经验的直观中有必然的相互关系，所主张者乃表象之相互关系，实由于直观综合中统觉之必然的统一，盖即依据一切表象所有客观的规定之原理（在知识能由此等表象获得之限度中）——此类原理皆由统觉之先验的统一之基本

原理引申来者。仅有如是，始能由此种关系发生判断，盖此为客观的有效之关系，且因而能充分与仅有主观的效力之表象关系（当其依据联想律而联结时）相区别者。在后之事例中，我所能言者仅为“我若支承此物体，我感有重量之压迫”而不能谓“物体为有重量者”。盖所谓“物体有重量者”不仅陈述两表象常在我之知觉中联结而已（不问此知觉之重复程度如何）；乃在主张此等表象在对象中所联结者（不问其主观状态如何）。

二〇 一切感性直观皆从属范畴，范畴乃感性直观之杂多所唯一由之而能统摄在一意识中之条件

在一感性直观中所授与之杂多，必然的从属统觉之本源的综合统一，盖舍此以外，别无其他“直观统一”之方法可能（参观一七）。但所授与表象（不问其为直观或概念）之杂多由之而统摄在一统觉下之悟性活动，乃判断之逻辑机能（参观一九）。故一切杂多，在其在“单一之经验的直观中”授与之限度内，乃就判断之逻辑机能之一而规定之者，即由此机能而被统摄在一意识中。范畴则在其用以规定所与直观之杂多限度内（参观一三）正为此类判断机能。故所与直观中之杂多，必然的从属范畴。

二一 注释

包含在“我名为我所有之直观”中之杂多，由悟性综合，表现为属于“自觉意识之必然的统一”；此事即由范畴而成者^{注20}。故此须有范畴之一点，实显示在一单一直观中所与杂多之经验的意义，乃从属纯粹先天的自觉意识，正与经验的直观从属先天的发生之纯粹感性直观相同。在以上之命题中，即开始纯粹悟性概念演绎；顾在此演绎中，以范畴唯源自悟性，而与感性无关，故必须抽去经验的直观之杂多所由以授与之形相，而专注意于以范畴之名由悟性所加入直观中之统一。以后（参观二六）将自“经验的直观在感性中授与之形相”以说明直观之统一，只为范畴（依据二〇）对于所与直观之杂多所规定之统一而已。唯在证明范畴关于吾人所有感官之一切对象，具有先天的效力，则演绎之目的全达矣。

但在以上之证明中，尚有一端不能略去者，即所直观之杂多，其授与必须先于悟性综合，且与悟性无关。至此事原由如何，今尚留待未决。盖吾人若思维一“其自身为直观的”之悟性（例如神之悟性绝不表现所与对象于其自身，乃由其表象对象应即授与即产生），则关于其所有知识，范畴绝无意义可言。范畴仅为“其全部能力由思维所成即由——使由直观所授与悟性之杂多所有综合由之统摄于统觉之统一下之——活动所成之悟性”之规律，此种悟性乃如是一种能力，即“由其自身，绝不能认知事物，而仅联结、整理知识之质料”（即直观，此直观必须由对象授之悟性者）。至吾人悟性所有此种特质，即唯由范畴始能产生统觉之先天的统一，且仅限于如此种类及数目之范畴，其不能更有所说明，正与吾人何以乃有此类判断机能而不能别有其他判断机能，以及空间时间何

以为吾人所有可能的直观之唯一方式，同为不能更有所说明者也。

二二 范畴除对经验之对象以外，在知识中别无其他应用之途

思维 一对象与认知 一对象乃截然不同之事。知识包含有两种因素：第一为概念，普泛所谓对象概由概念始为吾人所思维（范畴）；第二，直观，对象由直观始授与吾人。盖若不能有与概念相应之直观授与吾人，则此概念就其方式而言，虽仍为一思维，但绝无对象，且无任何事物之知识能由此概念成立。以我所知，斯时殆无“我之思维”所能应用之事物，且亦不能有者。如先验感性论所述，吾人所可能之唯一直观乃感性的；因之，由于纯粹悟性概念所有“关于普泛所谓对象之思维”，仅在其概念与感官对象相关之限度内，始能成为吾人之知识。感性的直观，或为纯粹直观（空间与时间），或为由感觉在空间时间中直接表现为现实的事物之经验的直观。由纯粹直观之规定，吾人能得对象之先天的知识，如在数学中者，但此仅关于对象（所视为现象者）之方式；至能否有必须在此方式中所直观之事物，则尚留待未决。故除假定容有唯依据纯粹感性直观之方式以表现于吾人之事物以外，即数学的概念，其自身亦非知识。空间与时间中之事物，仅在其成为知觉之限度内，始授与吾人（即有感觉附随之表象）——故仅由经验的表象授与吾人。因之，纯粹悟性概念，即在其应用于先天的直观时，如在数学中者，亦仅限于此类直观能应用于经验的直观（纯粹概念由此类先天的直观间接应用于经验的直观），始产生知识。故即以纯粹直观之助，范畴亦并不与吾人以事物之知识；至范畴之能与吾人以事物之知识，仅在其能应用于经验的直观耳。易言之，范畴仅用以使经验的知识可能者；此类经验的知识即吾人所名为经验者也。

吾人之结论如是：范畴，就产生“事物之知识”而言，除仅对于能为经验之对象者之事物以外，并无其应用之途。

二三

以上之命题极关重要；盖其规定纯粹悟性概念关于对象之使用界限，正与先验感性论规定感性直观之纯粹方式之使用界限相同。空间与时间，作为对象所唯一能由以授与吾人之条件，仅适用于感官之对象，因而仅适用于经验。在此等界限以外，空间时间绝不表现任何事物；盖空间时间仅在感官中，在感官以外，即无真实性。至纯粹悟性概念则无此种制限，且可推及于普泛所谓直观之对象，仅须此直观为感性的而非智性的，固不问此直观与吾人所有者相似与否也。但扩大概念之用途至吾人之感性直观以外，实于吾人无益。盖作为对象之概念，则此等概念空无内容，且不能使吾人判断其对象究否可能也。诚以斯时吾人并无统觉之综合统一（此为构成思维方式之全部内容者）所能应用之直观，并在其应用于直观时规定一对象，故此等概念仅为思维之方式而无客观的实在性。

故仅有吾人之感性的及经验的直观能与概念以实质及意义。

吾人如假定有一非感性 的直观之对象授与吾人，自能由“所包含在此预有前提——即无感性直观所固有之特质——中之一切宾词”以表现此对象；盖即此对象非延扩的即非在空间中者，其延续非时间，以及其中无变化（变化为时间中所有规定之继续）等等。但我若仅就“对象之直观”之所非 者言之，而不能就其所包含在此直观中者言之，则实不能成为真之知识。盖斯时我并未明示我由纯粹概念所思维之对象之可能，即不能授与吾人与此概念相应之直观，所仅能言者则吾人所有之直观不能适用于此对象而已。但所应唯一注意者，即无一范畴能适用于此类普泛所谓之某某事物。例如吾人不能以实体概念适用于此种对象，而以之为“仅能作为主词存在而绝不作为宾词存在”之某某事物。盖除经验的直观能提供此概念所适用之事例以外，我实不知是否能有与此种思维方式相应之事物。但关于此点以后尚须论之。

二四 范畴适用于普泛所谓之感官对象

纯粹悟性概念由悟性与普泛所谓直观之对象相关，仅须此直观为感性的，固不问其为吾人之所有抑为任何其他直观。但即以此故，此等概念纯为思维之方式，仅由此思维方式，则无确定之对象能为吾人所知。此类概念中所有杂多之综合或联结，仅与统觉之统一相关，因而为“使先天的知识所以可能”之根据（在此类先天的知识依据悟性之限度内）。故此种综合，立即为先验的，且又纯为智性的。但因在吾人心中存有先天的感性直观 之某种方式，此为依存于表象能力之感受性者（感性），故自发性之悟性，能依据统觉之综合统一，由所与表象之杂多以规定内感，因而思维先天的感性直观 之杂多所有“统觉之综合统一”——此为吾人人类直观之一切对象所必须从属之条件。范畴（其自身纯为思维方式）以此种途径得其客观的实在性，即应用于能在直观中授与吾人之对象。但此等对象仅为现象，盖吾人仅能关于现象具有先天的直观也。

此种感性直观所有杂多之综合（乃先天的可能而必然者），可名之为形象的 综合（*synthesis speciosa*），以与关于普泛所谓直观之杂多在范畴中所思维之综合相区别，此种综合名为由于悟性之联结（*synthesis intellectus*）。二者皆先验的，此非仅以其先天的发生而云然，且以其为其他先天的知识可能性之条件故耳。

但此形象的综合，若仅就其与统觉之本源的综合统一之关系观之，即仅就其与在范畴中所思维之先验的统一之关系观之，则因与纯然智性的联结区别之故，应名之为想象力之先验的综合。想象力 乃表现“当时并未存在 之对象”于直观之能力。唯以吾人之一切直观皆为感性的，想象力由于“唯在其下想象力始能与悟性概念以相应的直观”之主观的条件，故亦属于感性。但因想象力之综合乃自发性之表现，为规定者，而非如感官之仅为被规定者，因而能依据统觉之统一，就感官之方式先天的规定感官，故在此范围内想象力乃先天的规定感性之能力；其所有“综合直观”之综合一若与范畴 相符合，自必为想象力 之先验的综合。此种综合乃悟性对于感性之一种活动；且为悟性对于吾人所有“可能的直观之对象”之最初应用，因而为其他一切悟性应用之根据。以其为形象的综

合，须与“仅由悟性所行使而无须想象力之助”之智性的综合相区别。在想象力为自发性之限度内，我又名之为产生的 想象力，以与再生的 想象力有别，此再生的想象力之综合乃全然从属经验的法则即所谓联想律者，故于说明先天的知识之所以可能，毫无所贡献。再生的综合属于心理学领域，实不属于先验哲学也。

* * *

今为说明在吾人说明内感方式时（参观六）令人感为怪诞者最适当之处：即内感表现吾人自身于“我之意识”，亦仅如吾人所显现于吾人自身之相，而非吾人自体之说是也。盖吾人直观自身仅如吾人内部之所被激动者，此说颇觉矛盾，以斯时吾人对于自身应在被动之关系中矣。在心理学之体系中，欲避免此矛盾，通常乃视内感 与统觉 能力为同一之事物（吾人曾严密区别内感与统觉能力之不同）。

其规定内感者为悟性及悟性联结直观杂多之本源的能力，即使直观杂多统摄于统觉（悟性自身所以可能之所依据者）下之本源能力。在吾人人类中之悟性，其自身非直观能力，即令有直观授与感性，亦不能联结此等直观以之为悟性自身所有直观 之杂多而收入于其自身 中。故若仅就综合之自身而观，悟性之综合，不过活动之统一而已，所谓活动，乃即令无感性之助，悟性自身亦能意识及之者之一种活动，但悟性由此种活动则又能规定感性。盖即谓悟性关于“依据感性直观方式所能授之悟性之杂多”能内部规定感性。此盖悟性在想象力之先验的综合 之名称下，施行此种活动于受动的 主观（此种活动即此主观之能力）之上，因而吾人乃得谓为内感由之而被激动也。统觉及其综合的统一实与内感绝不相同。前者为一切联结 之根源，应用于普泛所谓直观 之杂多，且在改形为范畴时，先于一切感性直观应用于普泛所谓对象。反之，内感仅包含直观之纯然方式，其中之杂多并无联结，故不包含确定的 直观，此确定的直观仅由我所名为形象的综合者想象力之先验的作用（悟性对于内感之综合作用）而生“杂多之规定”之意识而可能者也。

此点我常能在我自身中知觉之。盖若不在思维中引一直线，则我不能思维此直线，不作一圆，即不能思维此圆。吾人除自同一之点，设定三线，相互成为直角，即不能表现空间之三向量。乃至时间，吾人除在引一直线时（直线用为时间之外部的形象表象），唯注意吾人所由以连续的规定内感之“综合杂多之活动”，以及因而注意内感中此种规定之连续以外，绝不能表现时间。视为主观活动，因而视为综合空间中杂多之综合（吾人如抽去此种杂多而唯注意于吾人所由以依据内感方式以规定内感之活动者）之运动（运动非视为对象之规定）^{注21}乃最初发生连续之概念者。故“悟性非在内感中发现此种杂多之联结”，乃激动内感以产生此种联结也。

何以思维之我能与直观自身之我相区别（盖我尚能表现至少视为可能之他种直观形相），且因其为同一主观，二者又能为同一之我；因而我何以能谓所视为智性及思维之主观认知所思维 为对象之我自身，但在

我亦在直观中授与我自身之限度内，我仅认知我自身与其他现象相同，唯为所显现于我自身之我，而非对于悟性存在之我——此等问题与“我如何能为我自身之对象”，尤其与“我如何能为直观及内的知觉之对象”等问题，其难易正自相等。至其何以必属如是，则吾人如容认空间纯为外感现象之纯粹方式，由以下之事实极易说明之，盖吾人除在吾人所引之直线心象下，不能获得非外的直观对象之“时间表象”，且仅由此种引一直线之表现方法，吾人始能知时间向量之单一性；且对于一切内的知觉，吾人必从外的事物中所展示于吾人之变化中，推得其时间长度或时间点之规定，因而内感之规定，应整理为时间中之现象，正与外感之规定吾人在空间中整理之者相同。故若关于外感，吾人容认仅在吾人外部被激动之限度内，始认知对象，则吾人亦必须容认关于内感，亦仅在吾人内部被吾人自身 激动之限度内，始能由内感直观我自身；易言之，就内的直观而言，吾人仅认知吾人之主观为现象，而非其自身。 注22

二五

反之在“普泛所谓表象之杂多”之先验的综合中，以及在统觉之本源的综合统一中，我意识我自身既非所显现于我自身之相，亦非我自体，而仅为“我在”之一事。此种“我在”之表象，乃思维 而非直观。欲知我之自身，则在“使一切可能的直观之杂多，统摄于统觉统一下”之思维活动以外，尚须杂多所由以授与吾人之一定直观形相；是以我之存在虽确非现象（更非幻相），而我之存在 注23 之规定，则须与内感之方式一致，即依据我所联结之杂多由以在内的直观中授与我之特殊形相，始能发生。因之我关于我自体一无所知，所知者仅为所显现于自身之相。虽由联结杂多在统一统觉中，一切范畴皆用为构成“关于普泛所谓对象之思维”顾此种自我之意识（统觉）尚远不能成为自我之知识。欲得“与我相异之对象”之知识，除关于普泛所谓对象之思维（在范畴中）以外，尚须我由以规定此普泛的概念之直观，故欲得关于我自身之知识，除意识（即关于我自身之思维）以外，尚须我由以规定此思维之直观（我内部中所有杂多之直观）。我为智性之存在，仅意识其联结之能力；但关于其所应联结之杂多，则我从属一制限之条件（名为内感），即此种联结仅有依据时间关系（严格言之此全然在悟性概念以外者）始能成为可直观者。故此类智性所能认知之自我，仅为与直观（非智性的且不能由悟性自身授与者）相关所显现之相，非在“其直观 为智性时”所能认知之自体。（译者按：智性的直观上文已屡见之，殆为设想之一种直观例如神之直观一类是也。）

二六 纯粹悟性概念在经验中普遍的可能运用之先验的演绎

在玄学的演绎 中，由范畴与思维之普泛的逻辑机能完全一致，已证明范畴之起源为先天的；在先验的演绎 中，吾人亦已展示范畴为“关于普泛所谓直观对象”之先天的知识之所以可能（参见二〇、二一）。吾人今须说明“先天的由范畴 以知凡所表现于吾人感官 之对象”之所以可能，此实非就其直观之方式而言，乃就其联结之法则而言，因而可谓就其对于自然规定法则，甚而使自然成为可能而言。盖除范畴负此机能以

外，绝不能说明所能表现于吾人感官之一切事物，何以必须从属“先天的仅起自悟性”之法则。

首先我应注意我之所谓感知之综合（Synthesis der Apprehension），乃指一经验的直观中杂多之联结而言，知觉即直观之经验的意识（此即所视为现象者），乃由之而始可能者。

在空间与时间之表象中，吾人具有外的及内的感性直观之先天的方式；现象所有杂多之感知综合，则必须常与此种方式相合，盖因舍此以外，别无综合可以发生之途也。但空间与时间所先天的表现者，不仅为感性直观之方式，且表现其自身为包有杂多（空间时间自身所有之杂多）之直观，因而以“此种杂多之统一之规定”表现之（参观先验感性论）^{注24}。是以在吾人以外或以内之杂多之综合统一，以及“所表现为在空间或时间中规定之事物必须与之相合”之联结，皆先天的授与吾人，为一切感知综合之条件——非在此等直观中授与，乃与此等直观同时授与者。此种综合的统一，在其“联结”应用于吾人感性直观之限度内，实不过依据范畴，在一本源的意识中普泛所谓所与直观之杂多所有联结之统一而已。故一切综合乃至使知觉可能之综合，皆从属范畴；且因经验为由联结知觉所成之知识，故范畴为使经验可能之条件，因而范畴先天的适用于经验之一切对象。

* * *

例如由于感知一居室之杂多，我使居室之经验的直观成为知觉时，空间及普泛所谓外的感性直观之必然的统一，实存在我之感知之根底中，即我依据空间中杂多之综合统一，以描写此居室之轮廓。但我若抽去空间之方式，则此同一之综合统一，实在悟性中，而为综合普泛所谓直观中同质的事物之范畴，即量的范畴。故感知之综合——即所谓知觉——必须完全与此种范畴相合^{注25}也。

今再举一例言之，当我知觉水之冰冻时，我感知液体与固体之两种状态，此两种状态乃彼此相互在时间关系中者。但在——我所置于现象（在此现象为内的直观之限度内）根底中之——时间内，我必然表现杂多之综合的统一，无此种综合的统一，则此时间关系不能成为就时间继续所规定在一直观中授与。顾此种综合的统一，乃吾人所由以联结“普泛所谓直观之杂多”之先天的条件者，我如抽去我之内的直观之永恒方式（即时间），则为原因之范畴，当我应用此原因范畴于我之感性时，则我由此范畴以规定一切所发生之事物与此范畴所规定之关系相合，即我在普泛所谓时间中规定之，于是我关于此一类事件之感知，以及所视为可能的知觉之事件自身，乃从属因果关系之概念，关于其他事例，亦复如是。

范畴乃“对于现象以及对于一切现象总和之自然（natura materialiter spectata 自内容所观之自然）规定先天的法则”之概念。于是有问题发生，盖自然必须依据“非从自然引来且非以自然为范型而模仿

之者之范畴”而进行，如何能为吾人所理解；即范畴既非从自然引来，如何能先天的规定自然所有杂多之联结。以下所论即为解决此谜者。

自然中所有现象之法则，必须与悟性及其先天的方式相合，即必须与“悟性联结 普泛所谓杂多之能力”相合，实与现象自身必须与先天的感性直观之方式相合，其事相类，并不足令人更为惊异。盖法则不存在现象中，而仅与现象所属之主观相关而存在（在主观具有悟性之限度内），正与现象不存在其自身中而仅与其所属之主观相关而存在（在其具有感性之限度内）其事固相同也。物自身自必离认知事物之悟性而与其自身本有之法则相合。但现象仅为事物之表象，至此等事物关于其自身为何，则为不可知者。以现象仅为表象，其所从属之联结法则，除联结能力所规定者以外，自无其他法则。联结感性直观之杂多者为想象力；想象力关于其智性的综合之统一，则依据悟性，关于其感知之杂多，则依据感性。于是一切可能的知觉，皆依据感知之综合，而此种经验的综合又复依据先验的综合，因而依据范畴。故一切可能的知觉，以及所能达于经验的意识之一切事物，——即自然之一切现象——就其联结而言，皆必须从属范畴。自然（仅以之为普泛所谓自然）依据“所视为其所有必然与法则相合之本源的根据”之范畴（*Natura formaliter spectata*自方式所观之自然）。但纯粹悟性除包含于普泛所谓自然中（即包含在空间时间中所有一切现象与法则相合之合法性中）之先天的法则以外，不能由范畴对于现象规定任何先天的法则。特殊的法则乃与经验的所规定之现象有关，虽皆从属范畴，但就其特殊性质而言，不能自范畴引来。欲得关于特殊法则之任何知识，必求之经验，但关于普泛所谓经验及“所能认知为经验之对象者之为何”，则仅有先天的法则能垂教吾人。

二七 此种悟性概念演绎之结果

吾人除由范畴以外不能思维对象；除由与此类概念相应之直观以外，不能认知所思维之对象。顾一切吾人之直观皆为感性的；在有知识之对象授与之限度内，此种知识皆为经验的。但经验的知识乃经验。故除关于可能的经验之对象以外，不能有先天的知识^{注26}。

此种知识虽限于经验之对象，然不能因而谓为一切知识皆来自经验。纯粹直观及纯粹悟性概念为知识中之要素，二者皆先天的在吾人内部中。吾人所能由以说明经验与其对象之概念必然一致者，仅有二途：或经验使此类概念可能，或此类概念使经验可能。前一假定不适用于范畴（亦不适用于纯粹感性直观）；盖范畴乃先天的概念，因而独立于经验之外，其以范畴为经验的起源者，殆一种自然发生说（*generatio aequivoca*）。于是所留存者仅有第二假定——此殆纯粹理性之新生论（*epigenesis*）一种体系——即在悟性一方，范畴包有“使一切普泛所谓经验所以可能”之根据。至范畴如何使经验可能，及在范畴应用于现象时所提供“使经验所以可能”之原理为何，则将于下章论判断机能之先验的运用时详论之。

在上述二途之间尚可提议一中道，即范畴既非吾人知识之“思维自动所得”之先天的第一原理”，亦非来自经验，乃由造物主在吾人存在之最初刹那间所移植于吾人内部之“思维之主观的倾向”，且为造物主所安置就绪使其运用完全与“经验所依据以进行之自然法则”和谐——此乃一种纯粹理性之预定和谐说（Präformations system）。但根据此假设，则吾人对于此种“属于未来判断之预定倾向”之假定漫无制限不能设定界限，今姑舍此难点不言，对于此提示之中道说，尚有一决定的难点，即属于范畴本质之必然性，将由此而牺牲是也。例如原因概念，乃表现一事件在前提的条件下之必然性者，此原因概念如仅依赖所移植于吾人之——按因果关系之规律以联结某某经验的表象力——任意的主观必然性，则此原因概念殆为虚伪。盖我因此不能谓结果与原因在对象中结合，即不能谓其为必然的结合，而仅能谓我之性质不能在如是联结以外以思维表象耳。此正怀疑论者之所大欲也。盖若如是，则一切吾人之知识，依存于所假定为吾人判断之各观的效力者，至此乃全成幻影；且否认此种主观的必然性者亦实不乏其人，盖此为仅能感及之必然性耳。关于仅依据个人自身性质之事物，诚无人能与之争辩者也。

此演绎之要点

演绎乃说明纯粹悟性概念以及一切先天的理论知识为使经验所以可能之原理——此处乃以此类原理为规定普泛所谓 空间时间中现象之规定，此种规定因其终极自统觉之本源的 综合统一而来，又复为悟性在与空间时间（即感性之本源方式）相关时之悟性方式。

* * *

我因论究基本的概念，故必须分清段落（自一以至二七）。今将进论此类基本概念之运用，故不再分段落而连续论述之。

第二节 经验所以可能之先天的根据

（此为第一版之原文）

一概念，其自身既不包含于可能的经验之概念中，又非由可能的经验之要素所成，而应完全先天的产生，且必须与对象相关云云，此实极为矛盾而不可能者。盖因无“与此概念相应之直观”，则无内容；而对象所能由以授与吾人之普泛所谓直观，则为构成可能的经验之领域——即可能的经验之全部对象。并不直接与经验相关之先天的概念，仅为概念之逻辑方式，并非由之以思维某某事物之概念自身。纯粹先天的概念如存在，自必不能包含经验的事物；但此类概念唯能用为可能的经验之先天的条件。其客观的实在性，亦唯根据此点。

故吾人如欲知纯粹悟性概念因何可能，则必须研究经验所以可能之所依据，及自现象抽去一切经验的事物后尚留存现象之根底中为其根据之先天的条件为何。普遍的充分的“表现此种经验之方式的客观的条件”之概念，当名之为纯粹悟性概念。我一度具有纯粹悟性概念，确能思

维所视为不可能或“其自身虽或可能顾不能在任何经验中授与吾人”之对象。盖在联结此类概念时，可以除去其所必然属于“可能的经验条件”之某某事物（如在精神概念中）。又或能推展纯粹概念至经验所不能追随之地（如神之概念）。但一切先天的知识（即令其属于任意想象及不一致之空想者）之要素，虽皆非自经验引来（因若自经验引来，则不成其为先天的知识），但必须常包有“可能的经验及经验的对象之纯粹先天的条件”。否则，将无“由此等概念所思维之事物”，且此等概念以其缺乏“资料”，其自身亦绝不能在思维中发生。

“先天的包含一切经验中所含有之纯粹思维”之概念，吾人在范畴中见之。吾人如能证明对象之能为吾人所思维，仅由于范畴，即此已足为范畴之演绎，且足证其客观的效力之为正当。但因在此种思维中，所被促使活动者不仅思维之能力（即悟性），又因此种能力之自身，若以之为“与对象相关之知识 能力”，则关于此种关系之所以可能，尚须为之说明，故吾人首须考虑“构成经验所以可能之先天的根据”之主观的源流，此非在其经验的性质中考虑之，乃在其先验的性质中考虑之。

每一表象若与一切其他表象渺不相关，各自孤立，则当无“所谓知识之事”发生。盖知识本为一全体，表象在其中互相比较而互相联结。以感官在其直观中包有杂多，我即以感官为具有概观（Synopsis）。但对于此种概观，必须有常与之相应之综合；感受性之能使知识可能，仅在其与自发性相联结。此种自发性乃一切经验中所必然见及之三重综合之根据，即直观中“所视为心之变状之表象”之感知，想象力中之表象再生，及概念中之认知 表象。此盖指知识之三种主观的源流，此三种主观的源流亦即使悟性自身可能者——因之使一切经验（所视为悟性之经验的所产者）可能。

论究前之预有注意

范畴之演绎，乃一异常困难之事，迫使吾人深入普泛所谓知识所以可能之最初根据，因之可避免一完备学说之经营烦劳，同时在此种研究中又一无所欠缺，故我以以下四项所论，宜为读者准备，非即训教读者。至以下之第三节，始系统的说明此类悟性之要素。读者务必不为此前数节中之晦昧难明所沮丧。在一从未尝试之事业中晦昧难明之点，实所难免。我信在以下一节，晦昧之点终将消失而完全洞彻矣。

一 直观中感知之综合

不问吾人所有表象之起源何如，是否由于外物之影响，或由内的原因所产生，是否自先天的发生，抑为“自经验发生之现象”，总之，一切表象皆为心之变状而属于内感。故吾人之一切知识终必从属时间（即内感之方式的条件）。一切表象必须在时间中整理、联结及使之相互成立关系。此为贯彻以后所论之共通要点，故必须切记在心，视为基础事项。

一切直观皆在其自身中包有杂多，至此杂多之能表现为杂多，仅在心于印象之相互继起中区别时间；盖每一表象，在其包含在单一刹那时，必为绝对的统一。欲自此种杂多发生直观之统一（如空间表象中所需要之统一），最初必须概观此杂多而联结之。此种活动我名之为感知之综合，盖因其向直观活动者，在直观固自提供杂多，但若无此种综合，则此杂多绝不能表现为杂多，更不能表现为包含在单一之表象中者。

此种感知之综合又必能先天的行之，即就非经验的一类表象行之。盖若无此种先天的感知综合，则吾人绝不能先天的具有空间或时间之表象。此种空间时间之先天的表象之所以能产生，仅由于感性在其本源的感受性中所呈现之“杂多之综合”。于是吾人乃有纯粹之感知综合。

二 想象力中再生之综合

常时互相追随或伴随之表象，终则成为联合，设立一种关系，由此即无对象时，此等表象之一，亦能依据一定规律使心转移至其他表象，唯此纯为经验的法则。但此种再生法则乃以二事为其前提者，即现象自身实际从属此种规律，以及在此等表象之杂多中，有依据某种规律之“共在或继起”发生。否则吾人之经验的想象力将永无机缘就其固有能行使而永藏心中，等于已死且非吾人所知之能力。盖若朱砂时红时黑，时轻时重，人时成此状时成彼状，国土在一永日中有时满复果实，有时满蔽冰雪，则我之经验的想象力，永无机缘见红色而思及有重量之朱砂矣。又如一名，时以之称此物，时以之称彼物，或同一之物，时以此名称之，时以彼名称之，而绝无现象自身所从属之法则，则不能有再生之经验的综合。

故必有某某事物为现象之必然的综合统一之先天的根据者，使现象之再生可能。至此某某事物为何，则吾人苟一思及现象非物自身而为吾人所有表象之活动，终极则归之“内感之规定”，吾人即易发现此某某事物。盖吾人若能展示除直观包有“所以使再生之一贯的综合可能”之杂多联结以外，即吾人最纯粹之先天的直观，亦不产生知识，则此想象力之综合，自亦先于一切经验，根据于先天的原理；于是吾人必须假定一种想象力之纯粹先验的综合为“使一切经验所以可能”之条件。盖经验本身乃必然以现象之再现性为前提者。当我欲在思维中引一线或思维一画时之时间，又或表现某某特殊的数目，显然其中所包含之种种杂多表象，必由我在思维中逐一感知之。但若我在思维中常消失先在之表象（线之首段，时间之先在部分，或在所表现之数目顺序中之种种单位），当转移至以后之表象时，先有表象并不再现，则绝不能得一完全之表象；凡以上所举示之种种思维，乃至空间时间之最纯粹的最基本的表象，皆无一能发生矣。

故感知之综合与再生之综合实为固结而不可分者。又以感知之综合乃构成“使一切知识所以可能”之先验的根据——此不独关于经验的知识，关于先天的知识亦如是——故想象力之再生的综合，应列入心之先验的活动中。吾人因而名此种能力为想象力之先验的能力。

三 概念中认知之综合

吾人若非意识及吾人今之所思维者正与一刹那前所思维者相同，则在表象系列中之一切再生，殆为无益之事。盖若如是，则吾人今所思维者，在其现在状态中将为一新表象，而不属于此表象所由以逐渐产生之活动矣。于是表象之杂多，将永不能成为一全体，盖以其缺乏“唯有意识所能赋与此表象杂多之统一”。在计算中，我若忘所浮于心目之许多单位乃彼此继续逐一所增加者，则我绝不能知总数乃由单位逐一继续增加所产生，因而永为不知数之人。盖数之概念，实不过此种综合所有统一之意识而已。

此“概念”一名词，其自身即提示此种意义。盖此种统一的意识乃所以联结——继续的所直观所再生之——杂多在一表象中。此种意识往往极为微弱，故吾人并不与活动自身相联结，即并不直接与产生表象之事相联结，而仅与由此所表现之结果相联结。其程度虽有此种区别，但此种意识（虽不显著）则必须常在；如无此种意识，则概念以及对象之知识，皆不可能矣。

于此吾人必须说明吾人所谓“表象之对象”为何矣。以上吾人已论及现象自身实不过感性的表象，此感性的表象就其自身言绝不可以之为所能存在于吾人表象能力以外之对象。于是在吾人言及“与吾人知识相应而又与之有别”之对象时，究指何而言？此极显而易见，此对象必为“仅思维为等于 x 之普泛的某某事物”，盖在吾人知识以外，吾人实无能以之与此知识相应而与之对立之事物。

吾人今发现吾人所有“一切知识与其对象相关”之思维，实附有一种必然性之要素；对象乃视为所以防免吾人知识之妄诞无稽，而先天的以某种确定格式规定知识者。盖在知识与对象相关之限度内，知识自必彼此必然的互相一致，即必须具有构成“对象之概念”者之统一。

但因吾人所处理者仅有表象之杂多，又因与表象相应之 x （对象）在吾人实等于无（此为应与吾人一切表象相异之某某事物），故“对象所使之成为必然的”之统一，实不过在表象之杂多综合中“意识之方式的统一”而已。仅当吾人在直观之杂多中产生综合的统一时，吾人始能谓吾人认知对象。但若直观不能由——所以使杂多之再生成为先天的必然，以及“使杂多在其中联结”之概念可能之——综合机能依据规律而产生，则此种统一实不可能。例如吾人思维一三角形为对象，实由于吾人意识三直线之联结乃依据——三角形之直观所常能由以表现之——规律。此种规律之统一 实规定一切杂多，且制限杂多使从属“使统觉之统一可能”之条件。此种统一之概念乃“等于 x 之对象”之表象，此等于 x 之对象，我由以上所举示三角形之宾词而思维之。

一切知识皆须概念（此概念即极不完备或极晦昧）。但就概念之方式而言，概念常为用作规律之普遍的某某事物。例如物体概念乃由此概念所思维之杂多之统一，用为在吾人所有外的现象之知识中之规律。但

概念之能成为直观之规律，仅限于其在任何所与现象中表现其所有杂多之必然的再生，因而表现在吾人所有“现象之意识”中之综合的统一。在“吾人以外之某某事物”之知觉中，物体概念，即所以使延扩表象及附随之不可入性、形状等等表象成为必然者。

一切必然性，绝无例外，皆根据于先验的条件。故吾人所有一切直观之杂多以及普泛所谓对象之概念乃至一切经验之对象等等综合中，皆必有一意识统一之先验的根据，无此种先验的根据，则欲思维吾人所有直观之任何对象，殆不可能；盖此种对象实不过“由其概念表现此种综合之必然性”之某某事物而已。

此种本源的及先验的条件，实仅先验的统觉。“依据内的知觉中吾人所有状态之种种规定”之自我意识，仅为经验的，且常变易不定的。在内的现象之流转中，实不能有常住不变之自我。此种意识通常名为内感，或经验的统觉。所必然表现为数的同一者（按即种种变易之我即同一之我）不能由经验的资料而思维其为如是。欲使此种先验的前提（按即常住不变之同一我）有效，则必须有一先于一切经验而使经验可能之条件。

如无——先于一切直观之资料及“与之相关，对象之表象始为可能”之——意识统一，则不能有知识，及知识互相间之联结或统一。此种纯粹本源的不变意识，我将名之为先验的统觉。至其所以堪称此名，则由以下一事即知之，盖最纯粹之客观的统一，即先天的概念（空间与时间）之客观的统一，亦仅由直观与此种意识统一相关而始可能者。故此种统觉之数的统一，为一切概念之先天的根据，正与空间时间之杂多性为感性直观之先天的根据相同。

此种统觉之先验的统一，自——所能共在一经验中之——一切可能的现象中，依据规律，构成一切此等表象之联结。盖若心在杂多之知识中，不能意识及——所由以综合的联结杂多在一知识中之——机能之同一，则此种意识统一，殆不可能。自我同一之本源的必然的意识，同时亦即一切现象依据概念——即依据不仅使现象必然的再生且亦因而规定“其直观之对象”（此对象，即现象必然在其中联结之“某某事物之概念”）之规律——之综合所有必然的统一之意识。盖心若不见及——所由以使一切感知（此为经验的）综合从属先验的统一，使其依据先天的规律互相联结因而可能之——心之活动之同一，则绝不能在其表象之杂多中思维心之同一，且先天的思维之。

吾人今又能更适切规定吾人所有普泛所谓对象之概念。一切表象，以其为表象而言，皆有其对象，且其自身又能成为其他表象之对象。所能直接授与吾人之唯一对象为现象，其中直接与对象相关者，名直观。但此等现象并非物自身；彼等仅为表象，故又复具有对象——此为非吾人所能直观之对象，故当名之为非经验的即等于 x 之先验的对象。

此先验的对象（此对象实际在吾人所有之一切知识中常为同一不变

者)之纯粹概念,乃唯一能以“与对象相关”即客观的实在性授与吾人所有之一切普泛所谓经验的概念者。此种概念不能具有任何规定的直观,故仅与知识(与对象相关之知识)之杂多中所必须见及之统一相关。此种与对象之关系实不过意识之必然的统一,故亦为——由于联结杂多在一表象中之心之共通机能——杂多之必然的综合统一。以此种统一必须视为必然先天的(否则知识殆无对象),其与先验的对象之关系——即吾人经验的知识之客观的实在性——实依据先验的法则,故在对象由现象授与吾人之限度内,一切现象必须从属——在经验的直观中,现象间之关系,所唯一由以可能之——综合的统一之先天的规律。易言之,经验中之现象,必须从属统觉之必然的统一之条件,正与在纯然直观中,现象必须从属空间与时间之方式的条件相同。任何知识之能成为可能,唯系于是。

四 先简略说明“所视为先无的知识之范畴”之所以可能

只有一单一之经验,一切知觉皆在其中表现为一贯的规律的联结,正与仅有一空间一时间,现象之一切形相及存在或非存在之一切关系皆在其中显现相同。当吾人言及种种不同经验时仅能指种种知觉而言,盖一切知觉皆属于一“同一之普泛的经验”。此种知觉之一贯的综合统一,实即经验之方式;经验实不过现象依据概念之综合的统一。

依据经验的概念之“综合之统一”,此等概念若不依据统一之先验的根据,则此种综合之统一殆为偶然的。盖若无统一之先验的根据,则将有“现象纷集心中而又绝不容其成为经验”之事矣。盖以其缺乏依据普遍的必然的法则之联结,故知识与对象之一切关系,亦皆消失无余。现象诚能构成无思维之直观,但非知识,因之其在吾人实等于无。

普泛所谓可能的经验之先天的条件,同时即为“使经验之对象所以可能”之条件。我今主张以上所引之范畴,实不过可能的经验中之思维条件,正与空间时间为此同一经验之直观条件相同。范畴乃吾人“由之对于现象思维其普泛所谓对象”之根本概念,故具有先天的客观效力。此正吾人之所欲证明者。

但此等范畴之所以可能乃至其必然性,依存于“吾人全部感性及随感性而来之一切可能的现象与本源统觉之关系中”。在本源的统觉中,一切事物必与自我意识之一贯的统一之条件必然相合,即与综合——即依据“唯在其中统觉始能先天的证明此事物所有完全的必然的同一性之概念”之综合——之普遍的机能相一致。故原因概念,实不过依据概念之综合(在时间系列中,所随之而起者与其他现象之综合);如无此种“具有先天的规律而使现象从属其自身”一类之统一,则绝不能有知觉之杂多中所见及“意识之一贯的普遍的必然的统一”。于是此等知觉将不属于任何经验,因而无其对象,仅为表象之盲目活动,甚至与梦无异。

欲自经验引申此等纯粹悟性概念,即以悟性概念归之纯然经验的起源之一切尝试,皆属徒劳无益之举。例如原因概念实包含非经验所能产

生之必然性特质，此一事实固无须我特为之主张者。盖经验所示，乃一现象通常继别一现象而起，并不展示此种继起为必然的，更不示知吾人能先天的完全普遍的自所视为条件之前件以推论其后件。但就经验的联想律而言——此联想律在吾人主张“事件系列中之一切事物皆从属规律”时（即除其普遍的所必须继之而起之某某事物先在，绝无事物发生），所必须一贯假定之为基本者——我将问此种规律为一自然法则，所依据者为何？此种联想自身因何可能？杂多之联想所以可能之根据，在其存于对象之限度内，被称为杂多之亲和性（Affinität）。于是我又将问，现象所由以从属及必然的从属不变法则之“现象之一贯的亲和性”吾人如何能使吾人自身理解？

根据我之原理，此实易解。一切可能的现象，以其为表象，皆属于一可能的自觉意识之全体。但以自觉意识乃先验的表象，故数的同一性（即同一不变性）与之不可分离，且为先天的确实者。盖除由此本源的统觉以外，无一事物能进入吾人之知识。今以此同一性实为必然的进入于现象所有一切杂多之综合中，故在此综合产生经验的知识之限度中，现象从属——现象之感知所有综合必须完全与之一致之——先天的条件。一普遍的条件之表象，某种杂多依据之始能以齐一形相设定者，称为规律，在此杂多必须如是设定时，则称法则。故一切现象乃依据必然的法则以成一贯的联结，即在先验的亲和性中（经验的亲和性仅为其结果）。

自然应依据吾人所有统觉之主观的根据以指导其自身，且就自然所有与法则相合之合法性言，亦唯依据此主观的根据，令人闻之不胜奇异妄诞之感。但当吾人思及此自然非物自身而仅为现象之集合，即心之种种表象，则吾人仅能在吾人所有一切知识之根本能力中发现之，即在先验的统觉中发现之，（自然即因在此种统一中始能被称为一切可能的经验之对象，即自然）云云，自不致惊以为异。正以此故，此种统一始能为吾人先天的所知而以为必然的云云，自亦不足为异。设统一在吾人所有思维之第一源流以外，而在自然之自身中授与，则此种先天的必然的统一乃绝不可能矣。于是吾人乃不知吾人所能得此“主张自然之普遍的统一”之综合命题之源流何在。盖斯时唯有从自然自身之对象引申此等综合命题；但因此事仅能经验的为之，则所能获得者仅为偶然的统一，此种偶然的统一实远不足当吾人言及自然时所指之必然的联结也。

第三节 悟性与普泛所谓对象之关系，及 先天的认知此等对象之所以可能

（此为第一版原文）

前一节中吾人所个别说明者，今将在系统的联结中论述之。普泛所谓经验及“其对象之知识”之所以可能，依据于三种主观的知识源流——感官、想象力及统觉。此三者每一项皆可视为经验的，即就其应用于所与现象时言之。但三者又皆为“使经验的使用一事可能”之先天的要素，即先天的基础。感官在知觉中，想象力在联想（及再生）中，统觉在再生表象与现象（再生表象所由以授与吾人者）二者同一之经验的

意识中，即认知中，经验的表现现象。

但一切知觉皆先天的根据于纯粹直观（时间，即“视为表象之知觉所有内的直观”之方式），联想则先天的根据于想象力之纯粹综合，经验的意识则先天的根据于纯粹统觉（此即在一切实可能的表象中自我之一贯的同一不变性）。

吾人若欲推求此种表象联结之内的根据至表象所集注之点，——盖表象于此始能获得可能的经验所必须之知识统一，——则吾人必自纯粹统觉始。盖若直观不能收入于意识中——不问其为直接或间接——则直观之于吾人，实等于无，且绝与吾人无关。故任何知识之可能，一系于此。吾人关于“所能属于吾人所有知识”之一切表象，先天的意识“自我之完全同一不变”，乃一切表象所以可能之必然的条件。盖表象之能在我内部中表现某某事物者，仅在此等表象与其他一切表象同属一意识，且至少必须能在一意识中联结故耳。此一原理乃先天的确立者，可名之为吾人表象中（因而在直观中）所有一切杂多之统一之先验的原理。今因一主观中所有此种杂多之统一乃综合的，故纯粹统觉提供“一切可能的直观中所有杂多之综合统一之原理”^{注27}。

此种综合的统一乃以综合为前提，或包括综合，故若综合的统一为先天的必然，则综合自必亦为先天的。于是统觉之先验的统一乃与想象力之纯粹综合相关，此为一切杂多联结在一知识中所以可能之先天的条件。但仅想象力之产生的综合，始能先天的发生；其再生的综合则唯经验的条件是赖。故想象力之纯粹（产生的）综合（先于统觉者）之必然的统一原理，为一切知识所以可能之根据，尤为经验所以可能之根据。

想象力中之杂多之综合，若不问直观种类之区别专向杂多之先天的联结者，吾人名之为先验的，又若此综合之统一在其与统觉之本源的统一相关中表现为先天的必然者，吾人名此种统一为先验的。盖统觉之统一，为一切知识所以可能之基础，故想象力所有综合之先验的统一，乃一切可能的知识之纯粹方式；由此种先验的统一，可能的经验之一切对象，自必先天的表现之。

与想象力之综合相关之统觉统一，乃悟性；与想象力之先验的综合相关之统觉统一，则为纯粹悟性。是以在悟性中有纯粹先天的知识，此种先天的知识，包有关于一切可能的现象，想象力之纯粹综合之必然的统一。此等知识乃范畴，即纯粹悟性概念。故人类之经验的知识能力，必包有与感官对象相关之悟性——此种悟性与感官对象之关系，虽仅由直观及由于想象力之“直观之综合”间接所成。“所视为可能的经验之资料”之一切现象，皆从属悟性。此种现象与可能的经验之关系，实为必然的，盖不如是，则现象将不能产生知识，且绝不与吾人相关矣。故吾人应承认纯粹悟性由范畴而为一切经验之方式的及综合的原理以及现象具有与悟性之必然的关系。

吾人今将自经验的事象上溯，以图使悟性由范畴与现象之必然的联

结明晰。最先授与吾人者为现象。当现象与意识相联结时，称为知觉。（现象除与意识——最少为可能的——相关以外，绝不能为吾人之知识对象，因而在吾人殆等于无；且因现象自身中并不具有客观的实在性，而仅存在于吾人之所知中，故殆等于无。）今因一切现象具有杂多，又因种种知觉因而个别与单一的发现于心中，故须要“感官自身中所不能具有”之知觉之联结。因之，在吾人内部中，必须存有综合此杂多之活动能力。我名此种能力为想象力。当想象力之活动直接及于知觉时，我名之为感知 ^{注28}。盖因想象力应使直观之杂多成为一心象，故必须预行收入印象于其活动中，即必须感知印象。

但即此杂多之感知，若不存有一主观的根据，俾心能使先行之知觉再生，与其所转移之“后继知觉”同时并在，而构成知觉之全部系列，则不能由此感知自身产生心象及联结印象，其事甚明。此主观的根据，即想象力之再生能力，纯为经验的。

但若表象在任何顺序中，皆可逐一再生，有类偶然的集合，则不能使之成为任何确定的联结，而仅为偶然的积聚；因而不能发生任何知识。故再生必须与一规律相合，依据规律，在想象力中，一表象与某某表象联结，而不与其他表象联结。依据规律而再生之主观的经验的根据，即吾人所名为表象之联想是也。

今若联想之统一，并不亦具有客观的根据——此客观的根据即所以使想象力在“感知之可能的综合统一之条件”以外，不能感知现象者——则现象之能契合于人类知识之联结的全体者，将完全为偶然之事矣。盖吾人即令具有联合知觉之能力，而知觉自身之是否可以联合，则仍至不确定而为偶然之事；设知觉而为不可联合之事物，则当有一群知觉乃至一感性全体存在，由之有无数经验的意识在我心中发生，但在个别状态中发生，而不属于一自我意识。顾此为不可能者。盖吾人对于一切知觉，能谓为意识之者，仅因我以一切知觉归之于意识（本源的统觉）耳。故必须有一客观的根据（即先于“想象力之一切经验的法则”，能先天的包括之者），为“推及于一切现象之一类法则”之可能性乃至必然性之所依据者——即使吾人不得不视一切现象为其自身必可联合之感官资料且从属现象再生中所有一贯的联结之“普遍的规律者”之根据。一切“现象联想”所有此种客观的根据，我名之为现象之亲和性。但此客观的根据，就其属于我之一切知识而言，则除统觉之统一原理以外，实无处能发现之。依据此原理，一切现象，绝无例外，必须与统觉之统一相合以入我心中，或为我所感知。但若无现象联结中之综合的统一，则与统觉之统一相合殆为不可能之事；故此种综合的统一，其自身即为客观的必然者。

一切经验的意识在一意识（即本源的统觉之意识）中之客观的统一，乃一切可能的知觉之必然的条件；因之吾人能证明一切现象之亲和性（近或远）为——先天的根据于规律之——“想象力之综合”之必然的结果。

今因想象力自身为先天的综合之能力，故吾人与之以产生的想象力之名。在其目的唯在“现象所有杂多之综合中”之必然的统一限度内，可名之为想象力之先验的机能。谓现象之亲和性、与其所随伴之联想及由联想所成“依据法则之再生”，乃至包含种种因子之经验自身，皆仅由想象力之先验的机能而可能云云，骤闻之似觉奇异，但实以前所论之明显结论。盖若无此种先验的机能，则对象之概念殆不能集合而成一统一之经验也。

常住不变之“我”（纯粹统觉），在吾人能意识表象之限度中，为吾人所有一切表象之相依者。一切意识之属于一“包括一切之纯粹统觉”，正与一切感性直观（所视为表象者）之属于纯粹内的直观（即时间），同一真实。欲使想象力之机能成为智性的，其所必须加之于纯粹想象力者，即此统觉。盖因“想象力之综合”联结杂多仅如杂多之所显现于直观中者，例如三角形，虽为先天的所综合，但其自身则常为感性的。属于悟性之概念，虽由杂多与统觉之统一相关而发生作用，但其与感性直观相关，则仅由想象力。

故“为一切先天的知识之条件”之纯粹想象力，为人类心灵之根本能力之一。吾人由想象力始使一方直观之杂多与他方“纯粹统觉之必然的统一条件”相联结。感性与悟性之两极必须由想象力之先验的机能为媒介，互相必然的联结，盖不如是，则感性虽产生现象，但不能提供经验的知识之对象，因而不能提供经验。由感知、联想（再生）及现象之认知等所成之现实的经验，在认知中（即经验之经验的要素最后最高之综合）包含“使经验之方式的统一及经验的知识之一切客观的效力（真理）可能”之某种概念。此等认知杂多之根据，在其仅与普及所谓经验之方式相关时，即范畴是也。此不仅想象力之先验的综合中所有一切方式的统一基于范畴，即在其由于此种综合与现象联结时所有想象力之经验的使用（在认知、再生、联想、感知中）亦皆基于范畴。盖仅由此类基本概念，现象始能属于知识，乃至属于吾人之意识，因而属于吾人自身。

“吾人所名为自然之现象”中所有之顺序及规律，乃吾人自身所输入者。若非吾人自身（即吾人心之本性）创始在自然中设立顺序及规律，则吾人绝不能在现象中见及之。盖此种自然之统一，应为必然的统一，即应为现象联结之先天的统一；但若无此种统一之主观的根据先天的包含于吾人心之本源的认知能力中，又若此等主观的条件——因其为认知经验中任何对象之所以可能之根据——非同时客观的有效，则此种综合的统一绝不能先天的建立。

吾人已对悟性加以种种定义：如知识之自发性（此为与感性之感受性相区别者）、思维之力、概念之能力、又或判断之能力等等。凡此等定义，若真切理解之，意义实皆相同。吾人今可标识为规律之能力。此种识别特征，更有效用，且更近于悟性之本质。盖感性与吾人以方式（直观之方式）而悟性则与吾人以规律。悟性为欲在现象中发现某某规律，故常从事于研究现象。规律在其为客观的限度内即必然的依存于对象之知识之限度内，则名为法则。吾人虽由经验习知甚多法则，但此等

法则仅为更高法则之特殊规定，至统摄其他一切法则之最高法则，则先天的自悟性自身发生。此等法则并不假借经验；反之，乃赋与现象以适合法则之性质，因而使经验可能者。故悟性乃仅由比较现象以构成规律之能力以上之事物；其自身实为自然之立法者。除由悟性以外，自然（即依据规律之“现象杂多之综合统一”）绝不能存在（盖现象本身不能在吾人以外存在，仅存在吾人之感性中）；此种自然（为经验中知识之对象者）及其所包含之一切，仅在统觉之统一中可能。故统觉之统一，乃一切现象在唯一经验中必然适合法则之先验的根据。统觉之此种统一，关于表象之杂多（在统一以外规定之），即为其规律，此等规律之能力，即悟性。是以视为可能的经验之一切现象，先天的存在悟性中，自悟性接受其方式的可能性，正与此等现象仅为在直观之限度内存在感性中，且仅为由感性而可能者（就其方式而言）相同。

谓悟性自身乃自然法则及自然之方式的统一之源流，骤闻之似觉过甚而不合理，但此说实极正确，且与其所相关之对象——即经验——亦极一致者也。经验的法则确不能自纯粹悟性发生。此与现象之无限丰富，仅以感性直观之纯粹方式不能完全理解之者，正自相同。但一切经验的法则，仅为悟性之纯粹法则之特殊规定，经验的法则唯从属此类纯粹法则及依据其规范，始成为可能。现象由此等纯粹法则，引受规律的性质，此正与现象之经验的方式虽各殊异，而现象必须常与感性之纯粹方式一致，固极相同者也。

故纯粹悟性，在范畴中，乃一切现象之综合的统一之法则，首唯由此始使经验（就其方式而言）可能者。吾人在范畴之先验的演绎中所必须证明者尽在于此，盖即使人能理解悟性与感性，及悟性由感性而与经验之一切对象之关系。先天的纯粹概念之客观的效力由是始能了然，其起源及真理亦因而决定之矣。

总述纯粹悟性概念所有此种演绎之正确，及其所以为唯一可能之演绎

吾人知识所应处理之对象，若为物自身，则吾人关于对象绝不能有先天的概念。盖吾人果从何种源流以得此等概念？吾人若自对象以得此等概念（对象如何能为吾人所知之问题，姑置不论），则吾人之概念将纯为经验的，而非先天的。又若吾人自自我以得此等概念，则此等概念仅在吾人内部中不能规定“与吾人表象相异之对象”之性质，盖即不能力“说明何以具有吾人在思维中所有性质之一类事物必须存在，及此种表象何以不完全空虚”之根据。但若吾人仅与现象相涉，则此必须先于“对象之经验的知识”之某种先天的概念，不特可能，且为必然者矣。盖因仅为吾人所有感性之变状，绝不能在吾人以外见之，故视为现象之对象，实构成“纯在吾人内部中之对象”。今即以此主张一切此等现象以及吾人所能处理之一切对象，皆在我之内部中，盖皆我之同一的自我所有之种种规定，此等于谓现象之完全统一必须在同一之统觉中。但此可能的意识之统一，亦即构成“一切对象之知识”之方式；由此方式，杂多始被思维为属于一单一之对象。故感性的表象（直观）之杂多所由以属于一意

识之“形相”，先于对象之一切知识而为此种知识之智性的方式，此智性的方式自身在对象被思维之限度内，即构成一切对象之方式的先天知识（范畴）。由于纯粹想象力之杂多之综合，即与本源的统觉相关之“一切表象之统一”，实先于一切经验的知识。因之纯粹悟性概念乃先天的可能者，在其与经验相关时，实为必然的；此盖以吾人所有知识仅与现象相涉，而现象之可能性则存在吾人内部中，其联结及统一（在一对象之表象中）亦仅在吾人自身中见之耳。故此种联结及统一必须先于一切经验，即为此经验所以可能（就其方式的方面而言）之所必须者。吾人之范畴演绎，实自此观点（此为唯一可能之观点）而进展者也。

第二卷 原理分析论

普泛逻辑乃根据一“完全与高等知识能力分类相合”之基本计划而构成者。此等知识能力即：悟性、判断力及理性。逻辑依据此等心力之机能及顺序（此等心力通常包括于悟性之广泛名称中），在其分析的部分中论究概念、判断及推理。

因此种形式逻辑乃抽去知识之一切内容（不问其为纯粹的或经验的），而仅论究普泛所谓思维之方式（即论证的知识之方式），故在其分析的部分中能包含理性之法规。盖理性之方式，具有其所设立之规律，此种规律纯由分析理性活动至其构成分子，即能先天的发现之，无须考虑其所包含之知识之特殊性质者也。

先验逻辑限于特定之内容，即限于纯粹的先天的知识之内容，自不能在此分析部分中追随普泛逻辑。盖理性之先验的使用，殆非客观的有效，因而不属于真理之逻辑，即不属于分析论。以其为幻相之逻辑，故须在学术的结构中占有特殊地位，而名之以先验的辩证论。

悟性及判断力则在先验逻辑中发现其客观的有效及正确运用之法规；故此二者属于先验逻辑之分析部分。理性则反是，努力以求关于对象先天的有所规定，因而扩大知识于可能的经验之限界以外，故全为辩证的。其幻相的主张，绝不能在分析论所欲包含之法规中，占有地位。

故原理分析论 纯为判断力之法规，乃教导判断力如何应用——包有先天的规律之条件之——悟性概念于现象者。职是之故，在以悟性原理为我之论题时，我将用判断力学说之名，以此较适于指示吾人所有事业之性质也。

导言 泛论先验的判断力

如以普泛所谓悟性为规律之能力，则判断力乃归摄事例于规律下之能力，即辨别某某事物是否从属于一所与规律（*casus datae legis* 所与规律之事例）之能力。普泛逻辑并不（且不能）包含判断之规律。盖以普泛逻辑抽去知识之一切内容，其所留存之唯一事业，乃在分析的说明概念中、判断中及推理中所表现之知识方式，因而能得一切悟性使用之

方式的规律。普泛逻辑若意在与吾人以普泛的教导，使吾人知如何归摄事例于此等规律之下，即如何辨别某某事物是否从属此等规律，则有待于其他的规律而始能者。但此其他的规律，正以其为一规律之故，在适用时又须判断力之指导。于此可见悟性虽为能以规律教导之充足之者，而判断力则为一特殊才能，仅能练习之而不能教导之者。判断力乃吾人所称为天赋之特殊性质；缺此能力，则非学校教育所能补救之者。盖虽有无数规律可假自有特识之人以授之低劣悟性（即所谓注入），但正当使用此等规律之能力，则仍必属之学习者其人；缺此天赋，则凡“对于彼”所已规定正当用途之规律，无一能防免其误用 ^{注29}。医师、法官、政治家或能洞晓病理学、法律学、政治学之优越规律无算，以至足为此类学问之优秀教师，但在规律之应用上，则每易失挫。盖其悟性虽堪赞称，唯彼缺乏天赋之判断能力。彼能理解抽象之普遍规律，但不能辨别具体的一事例是否属此规律。此种过误或由于彼未经由例证及实务以训练其判断力之特殊活动。实例实为增强判断力具有极大之效用者。反之，在智性洞察之正确及精密上，实例殆常为之妨。盖实例罕有严密一如规律之所要求者（as casus in terminis 术语之事例）。且实例又常减弱悟性“离经验之特殊状况按规律之普遍性正当理解规律”之努力，因而使吾人习于以规律为公式而罕以之为原理用之。实例乃训练判断之工具；为缺乏此天赋才能之人所万不可欠缺者也。

但普泛逻辑，虽不能以规律授之判断力，而先验逻辑则大异于是。先验逻辑殆以“其在使用纯粹悟性时，对于判断力，以一定之规律辅导之巩固之等事”，为其特有之事业。盖若以之为一说，即企图扩大悟性在纯粹先天的知识之范围，则哲学绝非所必须，且实不适于此种目的，盖及今所有一切尝试，实一无所获。然若志在批判，以防免使用吾人所有甚少之纯粹悟性概念时判断力之误谬（lapsus iudicii 判断之误谬），则此事业（其利益虽仅消极的）正须哲学尽其锐利洞彻之全力以从事者也。

先验哲学具有一种特质，即在纯粹悟性概念中所授与之规律（或宁谓之规律之普遍的条件）以外，尚能先天的举示规律所应用之事例。先验哲学在此一点所以具有优越其他学问（除数学外）之便益，由于其所论究之概念，乃先天的与对象相关者，故其客观的效力不能后天的论证之，盖若如是则属蔑视其特殊之尊严矣。故先验哲学必须以普遍的而充足的特征，构成“对象能由以与概念相合而授与”之条件。否则，概念将空无内容，因而仅为逻辑的方式而非纯粹悟性概念矣。

此种先验判断论分为两章。第一，论究“纯粹悟性概念唯在其下始能使用”之感性条件即论究纯粹悟性图型说。第二，论究“在此等感性条件下，先天的自纯粹悟性概念所生，及先天的存在其他一切知识之基础中”之综合的判断——即论究纯粹悟性之原理。

第一章 纯粹悟性概念之图型说

在对象包摄于概念之下时，对象之表象必须与概念为同质；易言

之，概念必包有对象（包摄于此概念下者）中所表现之某某事物。此即所谓“对象包摄于概念下”之实际意义所在。故“盘”之经验的概念与“圆”之纯粹几何学的概念为同质之事物。盖后者中所思维之圆形，能在前者中直观之也。

但纯粹悟性概念与经验的直观（实与一切感性直观），全然异质，绝不能在任何直观中见及之。盖无一人谓范畴（例如因果范畴）可由感官直观之，且其自身乃包含在现象中者。然则直观如何能包摄于纯粹概念下，即范畴如何能应用于现象？其所以必须有此先验判断论者，正因此极自然而又极重大之问题。诚以吾人必须能说明纯粹概念如何能应用于现象。至其他学问则实无一有须此种说明者。盖在其他学问中，所由以就对象之普泛方面以思维对象之概念，与具体表现此对象一如所与之状者，并不如是十分悬殊，品类亦不如是相异，故前者之所以能应用于后者，实无须特殊之论究也。

此必有第三者，一方与范畴同质，一方又与现象无殊，使前者能应用于后者明矣。此中间媒介之表象，必须为纯粹的，即无一切经验的内容，同时又必须在一方为智性的，在他方为感性的。此一种表象即先验的图型。

悟性概念包含“普泛所谓杂多之纯粹综合的统一”。时间为内感所有杂多之方式的条件，因而为一切表象联结之方式的条件，包有纯粹直观中所有之先天的杂多。至时间之先验的规定，以其为普遍的而依据于先天的规律，故与构成时间统一之范畴同质。但在另一方面，因时间乃包含于“杂多之一切经验的表象”中，故又与现象无殊。是以范畴之应用于现象，乃由时间之先验的规定而成为可能者，此种时间之先验的规定乃悟性概念之图型为现象包摄于范畴下之媒介。

在范畴之演绎中所有证明之后，关于纯粹悟性概念是否仅有经验的使用抑亦有先验的使用之问题；即此等概念是否为可能的经验之条件先天的仅与现象相关，或为使普泛事物所以可能之条件能推及于对象自身，不受感性之制限，我信当无一人再踌躇不决者矣。盖吾人已见及，若无对象授之概念（或至少授之构成概念之要素），则此等概念全然不可能且不能具有任何意义。故概念不能视为应用于物自身者（不问此等事物是否或如何授与吾人）。且吾人亦已证明对象所由以授与吾人之唯一方法，乃由于感性之变状；最后吾人又证明纯粹先天的概念在其所表现于范畴中之悟性机能以外，尚必须包含某种先天的方式的感性条件（即内感之条件）。此等感性条件，构成范畴唯在其下始能应用于任何对象之普遍的条件。制限“悟性概念使用”之方式的纯粹的条件，吾人将名之为概念之图型（Schema）。在此类图型中悟性之进程，吾人将名之为纯粹悟性之图型说（Schematismus）。

图型自身常为想象力之所产。但因想象力之综合，其目的不在特殊之直观，而仅在感性规定中之统一，故图型应与心象有别。今如逐一设立五点，如……形，则我得有五数之心象。但我若仅思维普泛所谓数

目，不问其为五为百，则此种思维，实乃“一数量（例如千）依据某一概念在心象中表现”之方法之表象，非即心象自身。盖如此种千数之心象殆不能检验而与概念相比较。在以心象提供于概念之“想象力之普遍进程之表象”，我名之为此概念之图型。

为吾人纯粹感性概念之基础者，实图型而非对象之心象。盖无一心象曾能适合于普泛所谓三角形之概念。心象绝不能到达对于一切三角——不问其为直角、钝角或锐角——皆能有效之“概念之普遍性”；而常限于为此种种三角形中之一形。三角之图型，仅能存在思维中。此乃关于空间中之纯粹图形，想象力之一种综合规律。经验之对象，或对象之心象，从不与经验的概念相适合；盖经验的概念常依据某某特定之普遍概念，与想象力之图型（此为直观所有规定之规律）有直接之关系。犬之概念，即指示一种规律，我之想象力依据之即能普泛描画一四足兽之形态，而不限于经验实际所呈现或“我所能具体的表现之任何可能的心象”实际所呈现之任何个别特定形态。此种悟性之图型说，在其应用于现象及现象所有之纯然方式时，乃潜藏于人心深处之一种技术，自然似难容吾人发现之窥测之者。吾人至多所能言者仅为：心象 乃再生的想象力之经验的能力之所产；而感性概念之图型（如空间中之图形）则为先天的纯粹想象力之所产，有若一种略图，心象自身则由此图型且依据之始成为可能者也。此等心象仅由于其所隶属之图型，始能与概念相联结。至心象自身，绝不能与概念完全相合。而纯粹 悟性概念之图型，则亦绝不能还原至任何心象。盖纯粹悟性概念之图型纯为依据“由范畴所表现之概念”之一类统一规律所规定之纯粹综合。此为想象力之先验的所产，盖就一切表象而言——在此等表象应依据统觉之统一先天的联结在一概念中之限度内——此乃依据内感方式（时间）之条件综合“普泛所谓内感之规定”之一种产物。

吾人不必对于纯粹悟性概念之先验的图型所须要之条件，再作沉闷之分析，今将依范畴之顺序且与范畴联结以说明此等图型。

外感所有一切量（quantorum）之纯粹心象为空间；普泛所谓感官之一切对象之纯粹心象为时间。但“量（quantitatis）之纯粹图型”视为悟性概念者则为数，数乃包含“同质单位继续增加”之表象。故数纯为“普泛所谓同质直观所有杂多之综合”之统一，此一种统一乃由感知直观时，我所产生之时间自身而成者也。

纯粹悟性概念中之实在，乃与普泛所谓感觉相应之事物；故所谓实在其概念自身乃指示“存在”（在时间中）。否定，其概念乃表现非存在（在时间中）者。此二者之相反，乃依据同一时间或充实或空虚之不同。唯以时间仅为直观之方式，亦即“视为现象之一切对象”之方式，故在“与感觉相应之对象”中之事物非“视为物自身（事物、实在）之一切对象”之先验的质料。顾一切感觉皆有其度或量，因之就一对象之感觉的表象而言（除感觉的一点以外余仍相同）感觉能由种种不同之度或量充实同一之时间，即以种种不同之程度充实内感递减以至于无（零或否定）。故实在与否定之间，存有一种关系及联结，或宁谓之自实在移至否

定之一种阶梯，此种阶梯所以使一切实在皆能表现为一量者。实在之图型（在其充实时间之限度内，所视为某某事物之量者），实即时间中之实在——如吾人自具有某度之感觉递降以至于消灭点，又或自感觉之否定点上升以至其某量——之连续的齐一的产生行动。

实体之图型，乃时间中实在者之持久性，即——视为普泛所谓时间之经验的规定之基体，亦即在一切其他事象变易时为其常住不变者之——实在者之表象。（所有转变无常者之存在在时间中消灭，非时间自身消灭。在时间，其自身非转变无常，且为常住者，故与现象领域中非转变无常之事物即实体相应。唯与实体相关，现象之继起及共存，始能在时间中规定。）

原因及普泛所谓事物之因果作用之图型乃实在者，当其设定时，常有某某事物随之而起。故此图型由杂多之继起所成——在此继起从属规律之限度内。

相互关系或交互作用，即在实体所有属性方面，实体间互为因果之图型，乃一实体之种种规定与他一实体之种种规定，依据普遍的规律共在。

可能性之图型，乃种种不同表象之综合与普泛所谓时间条件一致。例如相反对立者不能在同一时间存在同一事物中，而仅能相互继起。故此图型乃一事物不论在任何时间所有之表象之规定。

现实性之图型，乃在一定时间中之存在。

必然性之图型，乃一对象在一切时间中之存在。

由是吾人乃知各范畴之图型，仅包含一时间规定及仅能表现此时间规定。量之图型，乃在一对象之继续的感知中时间本身之产生（综合）。质之图型，乃感觉或知觉与时间表象之综合；即时间之充实者。关系之图型，乃知觉依据时间规定之规律，在一切时间之相互联结。最后形相及其范畴之图型，乃“视为规定对象是否及如何属于时间之所依者”之时间自身。故图型不过依据规律之“时间之先天的规定”而已。此等规律，就一切可能的对象，按范畴之顺序，与时间系列、时间内容、时间顺序及时间范围相关。

故显然，由想象力之先验的综合，悟性图型说所产生之结果，只为直观之一切杂多在內感中之统一，间接亦即为——视为与內感感受性相应之一种机能之——统觉之统一。于是纯粹悟性概念之图型，乃此等概念“在其下始得与对象相关及具有意义”之真实而唯一的条件。总之，范畴除经验的使用以外，并无其他可能的使用。盖因范畴为先天的必然统一之根据（此种先天的必然统一自“一切意识必然联结在一本源的统觉中”之源流而来），故仅用为使现象从属“综合之普遍的规律”，因之使现象适于一贯的联结在一经验中。

吾人所有之一切知识，皆在可能的经验之范围内，故“先于一切经验的真理而使之可能”之先验的真理，即由此种“与可能的经验之普遍的关系”所成。

感性之图型，最初虽为使范畴成为现实者，但同时又制限范畴，即以“在悟性以外而由于感性”之条件限制范畴，此又极为明显者也。图型，即在其与范畴一致，实亦仅属现象，即对象之感性概念。

(*Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon —aeternitas necessitas phaenomenon, etc.* 数为现象之量，感觉为现象之实在性，物之常住及连续乃现象之实体性，永恒性乃现象之必然性 等等。) 吾人如除去制限条件，则似能扩大以前所限制之概念之范围。就此假定之事实而论，吾人结论可谓为范畴在其纯粹之意义中，乃离去一切感性条件，应用于普泛所谓事物，一如此等事物实有之相 应用之，非如图型仅表现其所现之相者。因而吾人推断范畴应在一切图型以外具有一种意义，且更有广大之应用。顾在除去一切感性条件以后，纯粹悟性概念中，固留存一种意义，但此意义纯为逻辑的，仅表示表象之单纯统一而已。纯粹概念不能发现对象，因而不能获得“可以产生某某对象之概念”之意义。例如实体，当除去持久性之感性条件时，则其意义仅指“仅能思维为主词而绝不能以之为其他事物之宾词”之某某事物而已。此一种表象，于我绝无所用，盖其关于此所视为基本的主词之性质，对我一无所示知。故范畴而无图型，仅为悟性对于概念之机能；并不表现对象。此种客观的意义，范畴自感性得之，感性在制限悟性之过程中，乃使悟性成为现实者。

第二章 纯粹悟性之原理体系

在前章中，吾人仅就“先验判断力在其下始能正当使用纯粹悟性概念于综合判断”之普遍的条件，以论究先验的判断力。今将在体系的联结中，展示悟性（在此批判的准备下）实际先天的所成就之判断。在此种论究中，吾人之范畴表，足为其自然而又安全之指导，固不容有所疑者也。盖因一切纯粹先天的悟性知识，应由范畴与可能的经验之关系所构成，故范畴与普泛所谓感性之关系，自当完备的体系的展示悟性所以使用之一切先验的原理。

原理之所以称为先天者，不仅因其包有其他判断之根据，且亦因其不再根据于更高更普遍之知识。但此特征并不足使先天的原理置身于论证之外。唯以此类原理，非依据客观的考虑，乃“一切对象之知识”之基础，故其证明实不能以客观的方法行之。顾此不足以阻吾人自“普泛所谓对象之知识”所以可能之主观的源流中求取证明。故若命题不欲为人疑为论证不足之僭窃主张，则此种证明实不可欠缺者也。

其次吾人所论究，将限于与范畴相关之原理。先验感性论之原理（据此原理，空间时间为一切事物（所视为现象者）所以可能之条件）及此类原理之制限（即此类原理不能适用于物自身）皆不在吾人今所论

究之范围中。以此同一理由，数学原理亦不属此体系。盖数学原理，唯得之直观，而非得之纯粹悟性概念者。但因数学原理，亦为先天的综合判断，故其可能性应在本章论证之。诚以数学原理之正确及其必然的确实性，固无须为之证明，但其可能性则以其为明显之先天的知识之事例，故必须说明之而论证之也。

吾人在分析判断与吾人所专行论究之综合判断对比之限度中，亦将论究分析判断之原理。盖由于二者之对比，吾人始能使综合判断之理论得免除一切误解，且使其特有之性质呈显于吾人之前也。

第一节 一切分析判断之最高原理

一切普泛所谓判断之普遍的（虽仅消极的）条件，（不问吾人所有知识之内容如何，及与对象之关系如何）为不自相矛盾；盖若自相矛盾，则此等判断之自身，即不就其与对象之关系而言，亦为空虚不实者。但即令吾人之判断不包含矛盾，而其联结概念之方法不与对象相合，或无“先天的 或后天的 根据”足证此判断之正当，则即无一切内部之矛盾，此判断仍为虚伪或无根据者。

“凡与事物矛盾之宾词，绝不能属于此事物”之命题，名为矛盾律，乃一切真理之普遍的（虽仅消极的）标准。以此之故，此原理仅属于逻辑。其所适用之知识，仅普泛所谓之知识，与其内容无关，其所主张即：矛盾乃完全取消知识及使之无效者。

但矛盾律亦容有积极的使用，即不仅排除虚伪及误谬（此等虚伪及误谬，限于由矛盾而来者），且亦以之认知真理。盖若此判断为分析的，则不问其为否定或肯定，其真理固常能依据矛盾律真切认知之。凡与“包含在对象之知识中及在其中所思维”之概念相反者，当然常为吾人所排除。但因与此概念相反者，当与对象矛盾，故此概念自身自当必然为对象所肯定。

故矛盾律 必须认为一切分析的知识 之“普遍的而又完全充足的原理”；但在分析的知识之范围以外，此矛盾律就其为真理之充足 标准而言，实无其使用之权威及领域。凡与矛盾律相背之知识，绝不能免于自己否定之事实，乃使矛盾律成为不可欠缺之条件（*conditio sine qua non*），但非吾人所有“非分析的知识之真理”之决定根据。顾在吾人之批判的研究中，所论究者仅为吾人所有知识之综合部分；关于此种知识之真理，吾人固须时常注意不与矛盾律相背（因矛盾律为不可背者），但绝不能自矛盾律求取任何积极之指导。

此著名之原理，虽无内容而仅为方式的，但有时由于疏忽，以含有极不需要之综合要素之糅杂成分之方法形成公式。其公式为：某某事物同时 属有属无乃不可能者。此公式，姑不论以“不可能”一词所表现之必然的确实性为辞费，——因命题之性质已足明其为必然的确实者——且此命题乃受时间条件之影响者。故可改为：甲等于乙，同时即不能为非

乙，但在时间继续中固能兼为乙与非乙二者。例如某人为青年，同时不能又为老人，但在某一时期中为青年，在别一时期中为非青年（老人）固自可能也。但矛盾律纯为逻辑的原理，其主张不容受时间关系之制限。故以上公式，完全与矛盾律之原意相背。其误解乃起于吾人先将事物之一宾词与此事物之概念脱离，以后又以此宾词与其相反之宾词联结故耳——此一进程，绝不发生与主词之矛盾，仅与“已与主词综合的联结之宾词”相矛盾，即令如是亦仅在两宾词同时肯定时始发生矛盾。今如谓不学之某人为无学问者，则必须加以“同时”之条件；盖此人一时虽为不学之人，而在其他时期则固可成为有学问之人。但若谓凡不学之人皆非有学问者，则此命题为分析的，盖不学之属性今已成为主词之概念，而此消极的判断之真理，亦已明显其为矛盾律之直接的结论，无须“同时”云云之补充条件。此即我以上改变其公式之理由，盖可使分析的命题之性质由之显然呈露也。

第二节 一切综合判断之最高原理

说明综合判断之所以可能，非普泛逻辑所论究之问题。甚或并此问题之名，亦无须知之。但在先验逻辑中，此为一切问题中之最重要者；且在其论究先天的综合判断之所以可能时，吾人又须顾及其效力之条件及范围，故此实为先验逻辑所论究之唯一问题。盖唯完成此种研究，先验逻辑始能完全达其决定纯粹悟性之范围、限界之最后目的。

在分析判断中吾人唯限于所与概念，求自其中抽绎某某事物而已。设此分析判断为肯定的，则我仅以其中所已含有者归属之。又若其为否定的，则我仅排除其所相反者。但在综合判断中，则我必须超越所与概念以外，以完全与其中所含有者相异之某某事物视为与此概念具有关系。因之，此种关系绝非同一或矛盾之关系；且其关系之真伪，亦绝不能就判断自身发现之也。

今姑假定为欲以所与概念与其他概念综合的比较，吾人必须超越所与概念以外，须有一第三者，以唯在此第三者中，两概念之综合，始能成就。然则为一切综合判断媒介之第三者，又为何物？仅有一唯一之全体，吾人之一切表象皆包含其中，此即内感及其先天的方式、时间。表象之综合依据想象力；其为判断所必须之“表象之综合的统一”，则依据统觉之统一。故综合判断之所以可能，吾人必须在内感、想象力及统觉中求之；且因此三者包有先天的表象之源泉，故纯粹之综合判断之所以可能，亦必以此三者说明之。以此之故，此三者实为完全依据表象综合而成之任何对象知识所绝对必须者也。

知识如具有客观的实在性，即与对象相关而获有关于对象之意义及价值，则其对象必能以某种方法授与吾人。否则此等概念空无内容；吾人虽由之有所思维，但在此思维中实际一无所知；仅以表象为游戏而已。所谓授与一对象云云（此语若非指某某间接的纯然进程，而指直观中之直接表象而言），意义所在，纯指“所由以思维对象者”之表象，与现实的或可能的经验之相关而言。即如空间时间，其概念绝不含有任何

经验的事物，其完全先天的表现于心中亦极确实，但若不证明其必然应用于经验之对象，则空间时间亦不能有客观的效力，而无意义价值之可言。空间时间之表象，乃常与“引起——及集合——经验对象”之再生想象力相关之纯然图型。一离经验之对象，空间时间即失其意义。至关于其他一切种类之概念，亦复如是。

是以经验之可能性乃对于吾人所有一切先天的知识授以客观的实在性者。但经验凭借现象之综合的统一，即凭借“依据普泛所谓现象之对象概念以综合杂多之一种综合”。一离此种综合，经验即不能成为知识而仅为知觉断片，不适于依据“完全互相联结的（可能的）意识”之规律之任何联结，故亦不合于统觉之先验的必然的统一。故经验依存于经验的方式所有之先天的原理，即依存于现象综合中所有统一之普遍的规律。至此类规律之客观的实在性，为经验及经验所以可能之必然的条件者，则常能在经验中举示。一离此种关系，则先天的综合原理绝不可能。盖斯时先天的综合原理，并无某某第三者事物即并无综合的统一所能由以表现其概念之客观的实在性之对象。

吾人在综合判断中，关于普泛所谓空间及产生的想象力在空间中所描画之图形，虽能先天的知之甚多，且实际无须任何经验即能获得此类判断，但若不以空间为——构成外的经验质料之——现象之条件，则此种知识亦仅以幻想为戏而已。故此等纯粹综合判断与可能的经验或宁谓与经验之可能性相关（虽仅间接的），且此等判断之综合之客观的效力，亦唯建立于此。

盖因所视为经验的综合之经验，在此种经验可能之限度内，乃其能以实在性赋与任何非经验的综合之唯一种类之知识，故视为先天的知识之非经验的综合，在其仅包含“普泛所谓经验之综合统一所必须者”之限度内，始能具有真理，即与对象相合。

故一切综合判断之最高原理为：一切对象从属“可能的经验中所有直混杂多之综合统一之必然的条件”。

是以在吾人使先天的直观之方式条件、想象力之综合及“此种综合在先验的统觉中之必然的统一”，与普泛所谓可能的经验知识相关时，先天的综合判断始成为可能。于是吾人主张一切普泛所谓经验所以可能之条件亦即经验之对象所以可能之条件，且此等条件，亦即以此故，在先天的综合判断中具有客观的效力。

第三节 纯粹悟性所有一切综合原理之体系的叙述

凡成为原理者，皆由于纯粹悟性。纯粹悟性不仅为“关于所发生事象之规律能力”，且其自身为原理之源泉，依据此等原理凡一切事物对于吾人呈现为对象者必须与规律相合。盖若无此类规律，则现象绝不能产生“与之相应之对象”之知识。即如自然法则，所视为悟性之经验的使用之原理者，负有必然性之名，故至少包含预示有自其先天的有效而先于

一切经验之根据而来之一种规定。自然法则绝无例外，一切皆从属性性之更高原理。盖自然法则不过应用悟性之更高原理于现象领域中之特殊事例而已。唯有此类更高原理能提供其包含普泛所谓规律之条件者（即其解释）之一类概念。经验所授与吾人者，仅为从属规律之事例耳。

其误以纯粹悟性原理为经验的原理，或误以经验的原理为纯粹悟性原理之危险，则固不能有者。盖依据概念而来之必然性，乃纯粹悟性原理所特有，在一切经验的命题中，则不问其应用如何广泛，显见其无此种必然性，此足以防二者之混淆也。但尚有先天的纯粹原理为吾人所不能适切归之于其为概念能力之纯粹悟性者。盖此类纯粹原理虽由悟性所媒介，但非来自纯粹概念，乃来自纯粹直观。此类原理，吾人在数学中见及之。但关于此类原理应用于经验——即其客观的效力——之问题，乃至此等先天的综合知识所以可能之演绎，则必须使吾人常还溯之于纯粹悟性。

故我虽不以数学原理列入我之体系中，但数学之先天的客观效力及其可能性所根据之更为根本的原理，则仍归入我之体系中。此更为根本的原理，必须视为一切数学原理之基础。此类原理乃自概念以达直观，非自直观以达概念者也。

在纯粹悟性概念应用于可能的经验时，其使用悟性之综合或为数学的 或为力学的；盖综合，一部分与普泛所谓现象之直观 相关，一部分则与现象之存在 相关。直观之先天的条件，乃任何可能的经验之绝对必然的条件；而“可能的经验直观之对象”之存在条件，则其自身仅为偶然的。故数学的使用之原理，乃无条件的必然者，即自明的。至力学的使用之原理，固亦具有先天的必然性之性格，但仅在某某经验中所有“经验的思维之条件”下而成为必然者，故仅为间接的。故后者虽具有遍一切经验毫无疑义之正确性，但无前者所特有之直接自明性。但关于此点，在原理体系之结论中当更能批判之。

在构造原理表时，范畴表天然适合为吾人之指导。盖原理纯为范畴之客观的应用之规律。故一切纯粹悟性原理为：

（一）直观之公理

（二）知觉之预测

（三）经验之类推

（四）普泛所谓经验的思维之公准

我之所以选用此等等名称者，盖欲使人特注意于原理之证明及应用之有所不同耳。在依据量与质之范畴（仅就量与质之方式方面言之）所有现象之先天的规定中所包含之原理，就其证明能力及先天的应用于现象二者而言，皆容有直观确实性。因之此类原理与其他二组之原理有别，盖其他二组之原理仅能有论证确实性。即令吾人承认两方之确实

性皆极完备，亦能适用此种区别。故吾人名前一类原理为数学的，后一类为力学的 ^{注30}。但所应注意者，在一方既与数学之原理无关，在他方亦与普通物理学的力学之原理无涉。吾人所论究者仅为与内感（所与表象中之一切差异皆置之不问）相关之纯粹悟性原理。盖数学及力学之特殊原理，乃由此等纯粹悟性原理而始成为可能者。故我之以数学的力学的名之者，非就其内容而言，乃就其应用而言耳。今将就上列表中之顺序进论此类原理。

一 直观之公理^{〔1〕}（Axiome der Anschauung）

〔1〕在第一版之原文如下：

直 观 之 公 理

纯粹悟性之原理：一切现象，在其直观中，皆为延扩的量。

其原理为：一切直观皆为延扩的量。

证 明

现象在其方式方面，包含先天的为一切现象之条件之“空间时间中之直观”。除由“一定的空间时间表象所由以产生”之杂多综合以外，——即由同质的杂多之联结及其综合的统一之意识以外——现象绝不能为吾人所感知，即不能收入经验的意识中。普泛所谓直观中所有杂多及同质的事物之综合统一之意识，在对象之表象由此意识始成为可能之限度中，即量（quantum）之概念。乃至对象（所视为现象者）之知觉，亦仅由“所与感性直观之杂多”之综合的统一而可能，此种综合的统一，即“杂多及同质的事物之联结之统一由之始能在量之概念中思维之综合的统一”。易言之，现象绝无例外，一切皆量，且实为延扩的量。又以其为空间时间中之直观，故现象必须由“普泛所谓空间时间所由以规定”之同一综合而表现之也^{〔2〕}。

〔2〕此第一段乃第二版所增加者。

在其部分之表象使其全体表象可能因而部分之表象必然先于全体之时，我名量为延扩的。盖我欲表现一直线，若不在思维中引长之，即由一点逐次产生其一切部分，则无论如何短小，我亦不能表现之。仅有此种方法，始能得此直观。关于一切时间，不问其如何微小，其事亦正相同。盖在此等时间中，我仅思维自一刹那至别一刹那之继续的进展，由之经其一切之时间部分及其所增加者，始产生一定之时间量。以一切现象中所有纯粹直观之要素为空间时间二者，故一切现象（视为直观者）皆为延扩的量；仅由直观之感知进程中，部分至部分之继续的综合，此现象始能为吾人所知。因而一切现象皆被直观为集合体，即被直观为以前所与部分之复合体。但并非一切量皆属如是仅吾人在延扩的方法中所表现所感知之量，乃如是耳。

空间之数学（几何学）乃根据于产生的想象力在产生形象中所有此种继续的综合。此为形成先天的感性直观条件（外的现象之纯粹概念之图型，仅在此条件下始能发生）之公理之基础——例如“两点之间仅能作一直线”，“两直线不能包围一空间”等等。凡此两点之间云云，严格言之，皆仅与量（*quanta*）本身相关之公理。

至关于量（*quantitas*）即关于答复“某物之量若干”之问题者，则虽有许多命题乃综合的且为直接的确实者（*indemonstrabilia* 不可证者），但并无严格意义所谓之公理。如以等数加于等数，其和数亦皆相等，又如以等数减等数，则其余数亦皆相等一类之命题，皆分析的命题；盖我直接意识一方之数量与他方之数量正相同也。故此等命题非公理，盖公理应为先天的综合命题。在另一方面，数的关系之自明的命题，则实为综合的，但不若几何命题之普泛，故不能称之为公理，而仅能名之为算式。如七加五等于十二之命题，非分析的命题。盖在七之表象中，或五之表象中，以及两数联结之表象中，我皆未思及十二之数（至二数之和 中我必思及十二之一事，则非论点所在，盖在分析命题中，问题所在，仅为是否我在主词表象中实际思及宾词耳）。但此命题虽为综合的，亦仅单独的。盖以吾人今所注意者，仅为同质单位之综合，故此等数目虽能普泛的使用，但其综合，则仅能有一种方法行之。如我谓“由二者相加大于第三者之三直线，能成一三角形”，则我所言者，仅为产生的想象力之机能，由此机能，能将直线引之较大或较小，而使之适于任何可能的角形。反之七数仅能在一种方法中成立。由七与五综合而生之十二数目，亦复如是。故此等命题不可称之为公理（否则将有无量数之公理矣），而仅能称之为算式。

现象所有此种数学之先验的原理，扩大吾人之先天的知识甚广。盖唯有此种原理，始能使纯粹数学以其极精确之度，应用于经验之对象。如无此种原理，则其应用必不能如是之自明；且关于其应用思维当极混乱。盖现象非即物自身。经验的直观则仅由空间时间之纯粹直观而可能者。故几何学对于纯粹直观所主张者，对于经验的直观，能绝对的有効。谓感官之对象不适于空间中形象构成之规律（如线或角之无限可分性之规律等）之无聊反对论，应即摈除。盖若此种反对论有効，则吾人否认空间及一切数学之客观的效力，而将不明数学何以能应用于现象及其应用之程度矣。空间时间之综合，以其为一切直观之本质的方式之综合，乃所以使现象之感知可能，因而使一切外部的经验，及此种经验对象之一切知识可能者。凡纯粹数学关于“感知方式之综合”所证明者，亦必对于所感知之对象有効。一切反对论仅为陷于虚伪之理性之伪辩，此种伪辩妄称使感官之对象自吾人感性之方式条件脱离，在其本纯为现象者，乃以之为授与悟性之对象自身。在此种假定上，关于对象自无任何种类之综合知识能先天的得之；因而即由空间之纯粹概念，关于对象亦不能综合的有所知也。于是规定此等概念之几何学，其自身亦将不可能矣。

二 知觉之预测（*Anticipationen der Wahrnehmung*）

其原理为：在一切现象中，其为感觉对象之实在者，皆具有强弱的量，即具有强弱之度。〔1〕

〔1〕第一版之原文如下：

知觉之预测

预测一切知觉本身之原理如下：在一切现象中，感觉及“在对象中与感觉相应之实在者”（*Realitas phaenomenon*）皆有一强弱量，即度量。

证 明

知觉乃经验的意识，即感觉所在之意识。为知觉对象之现象，与空间时间不同，非纯粹的，（纯为方式的）直观。盖空间时间之自身，乃不能为吾人所知觉者。现象在包含直观以外，尚包含普泛所谓某某对象之质料（空间时间中存在之某某事物，由此质料而表现）；盖即谓现象包含仅为主观的表象感觉之实在者，此实在者仅与吾人以主观被激动之意识，及使吾人与普泛所谓某某对象相关者。顾自经验的意识至纯粹意识，其间能逐渐转移，以至经验的意识中之实在者完全消失，仅留存“空间时间中所有杂多之纯然方式的先天意识”。故产生感觉量，“自其初等于零之纯粹直观，上达至任何所需要之量”之进程中所有之综合，亦属可能之事。但因感觉自身非客观的表象，且空间或时间之直观不应在其中见及之，故其量非延扩的，而为强弱的。此种量乃在感知之活动中所产生者，因之此种量之经验的意识，由感知活动能在某一时间中自等于零之无，增进至所与之尺度。故与感觉所有此种强弱性相应，必须有一强弱之量——即影响于感官之程度（即其所含之特殊感官）——归之于知觉之一切对象（在知觉包含感觉之限度中）〔2〕。

〔2〕此为第二版所增加者。

一切知识凭借之我能先天的认知及先天的规定属于经验的知识之事物者，可名之为预测，此为伊壁鸠鲁斯（*Epicurus*）所用 *πρόληψις* 名词之意义，固无疑也。但以现象中有一要素（即感觉亦即知觉之质料）纯不能为吾人先天的知之，且为构成经验的知识与先天的知识间之截然区别者，故可谓感觉乃此种不能预测之要素。顾在另一方面吾人固能名“空间时间中之纯粹规定”（就其形乃至量而言）为现象之“所预知者”，盖因此等纯粹规定先天的表现常能在经验中后天的授与之事物。但若在普泛所谓感觉之一切感觉中（即离特殊之感觉而言），有某某事物能为吾人先天的知之者，则此某某事物在特殊意义中，自足当预测之名。吾人适在此关于仅由经验所得之事物（即经验之质料），乃能先于经验预测之，骤闻之似足惊人。但实际则如是。

纯借感觉之感知，仅占一刹那（盖若我不计及种种感觉之继续）。以感觉在现象领域中，其感知非含有自部分以达表象全体之继续的综合之一类要素，故感觉并无延扩量。一刹那缺乏感觉，则此刹那之表象，即表现为空虚，因而表现为等于零。故在经验的直观中，与感觉相应

者，为实在（Realitas phaenomenon），与缺乏感觉相应者，为等于零之否定。但一切感觉皆能消减，故感觉能递减逐渐消失。在现象领域中实在与否定之间，有种种可能的中间感觉之一种连续，中间感觉中所有二者间之差异，较小于所与感觉与零（即完全否定）之间之差异。易言之，现象领域中之实在者常有一量。但因纯借感觉之“量之感知”，在刹那中行之，而非经由种种感觉之继续的综合，即非自部分以进至全体者，因而其量仅在感知中见及之。故实在者皆有量，但非延扩量。

一种量吾人感知其仅为单一性者，在此量中仅由所与量渐近等于零之否定而始能表现其量之增多者，我名之为强弱量。故现象领域中之一切实在皆有强弱量，即度。如以此实在视为感觉或现象领域中某某其他实在之原因，例如变化，则所视为原因之实在者之度，当名之为力率（Moment），即如重力之力率。其所以如是名之者，盖因“度”仅指示此一种量，即其感知非继续的而为刹那的。但关于此点，我仅一言及之而已，盖以此处尚非论究因果作用之时也。

故一切感觉以及现象领域中之一切实在，不问其如何微小皆有其度，即皆有一常能消减之强弱量。在实在与否定之间，有可能的种种实在及可能的种种更小知觉之一种连续。一切色（例如红）皆有其度，不问其度之如何微小亦绝非最小者；此外关于热、“重力之力率”等等，亦皆如是。

其中无一部分能为最小者，即无一部分为单纯者，此一种之量之性质，名为量之连续性。空间时间皆为连续的量（Quanta continua），盖因空间时间除其视为包围于限界（点或刹那）内者以外，不能得其部分，因而仅以此种情形得之即所得之部分，其自身仍为一空间一时间。故空间唯由无数空间所成，时间由无数时间所成。点与刹那，仅为限界，即纯为限制空间与时间者之位置而已。但位置常预想有所限制或其所欲限制之直观；纯由位置视之，为能先于空间时间授与吾人之成分，则绝无空间时间能构成者也。此种量亦可名之为流转的（Fliessend），盖在量之产生中所包含之“产生的想象力之综合”，乃时间中之一种进展，而时间之连续性，通常皆以流转（Fliessen）或流逝（Verfliessen）名之也。

故一切现象在其直观中为延扩的，在其单纯知觉中（感觉及其随伴之实在性）为强弱的，要皆为连续的量。若现象杂多之综合中断，则吾人所得者乃为种种不同现象之集合体，而非“所视为一真纯量”之现象。此一种集合体，非由连续不断某种产生的综合所产生，乃由中断的综合重复行之所发生。我如称十三“塔拉”为金钱之量，我意苟指纯银一马克容量之价值而言，则其义甚当。盖此为一连续量，其中无一部分可视为最小者，且其中一切部分皆可成为货币之一片，此一片常含有分为种种更小片之材料。但若我以此十三塔拉之名，称十三枚货币，不问银量如何，则所用“塔拉量”之名，实不适当。此应名之为集合体，即金钱枚数之数目。但以一切数目中皆须预想有其统一，故“视为统一之现象”为一量，为量者则常为连续体。

因一切现象不问在其延扩方面及强弱方面，皆为连续量，故以数学的确定，证明一切变化（一事物自一状态转移至别一状态）之为连续的云云之命题似极易事。但普泛所谓变化之因果作用，实皆以经验的原理为前提，此完全在先验哲学之范围以外者。盖在“一原因是否能变更一事物之状态，即是否能规定此事物成为某某所与状态之相反状态”云云问题，先天的悟性实未尝有所启示；此不仅因先天的悟性不能洞察事物变化之所以可能，（在先天的知识所有其他种种事例中，吾人实缺乏此种洞察），实因变化仅在现象之某某规定状态中见及之，且因此等规定状态之原因，虽存在“不变者”中，但唯经验始能教示此等规定状态为何。在吾人现今之研究中，以吾人除一切可能的经验之纯粹基本的概念（其中绝无经验的要素）以外，别无可以使用之资料，故非破坏吾人体系之统一，即不能预测根据于某某基本的经验之泛论的自然科学。

顾同时吾人所有原理——在其使吾人能预测种种知觉，且在某种程度内阻止自离绝知觉以推论之虚伪推理以修正离知觉而有实在之说——并未缺乏伟大价值之证明。

如知觉中之一切实在皆有其度，在其度与否定之间，存有度量常递减为更小度量之无限阶段，又若一切感官亦必具有感觉所有感受性之特殊度量，则无一知觉因而无一经验能直接或间接证明（不问其推理之如何纤远）现象领域中之一切实在完全消失。易言之，一虚空空间或一虚空时间之证明，绝不能自经验得之也。盖第一，一完全缺乏实在，其缺乏云云之自身绝不能为自感性直观知觉之；第二，绝无任何现象，及任何现象所有实在之度量差异，能借以推论实在之完全缺乏。且即为说明任何差别，亦不容假设此完全缺乏实在之一点。盖即某某一限定空间或一限定时间之全部直观，为彻底实在者（即无一部分为虚空者），但以一切实在皆有其度，度则能经由无限阶段递减至无（空隙），而绝不变更现象之延扩量，故必有无限相异之度量以充实空间时间。故直观之延扩量虽同一不变，而其强弱量则固能在种种现象中或大或小也。

吾人今举一例言之。一切自然哲学者类皆见及——半由重力之力率或重量，半由对于其他“运动之物质”抵抗之力率——具有同一容积之物体，以其种类之殊而量乃大异，故一致断言此种构成现象延扩量之容积，其在一切物体内必有种种程度相异之虚空。此等自然研究者（其大部分乃专心研究数学及力学之问题者），完全以其推理根据玄学的预想之上（此为彼等竭力申言所欲避免者），孰能梦想及之乎？彼等假定空间中之实在者（此处我之不以不可入性或重量名之者，以此等等皆为经验的概念故耳），触处相同，其相异者仅其延扩量，即仅数量不同耳。此种预想，以其不能为经验所支持，故为纯粹玄学的，我今以先验的证明反对之，此种先验的证明并不在说明充实空间之种种差异，唯在完全破坏以上预想——此种预想即以为此种差异应在虚空的空间之假定下始能说明之者——所设想之必然性。我之证明，至少有使悟性自由之效果，盖若发现有须要其他假设以说明自然现象之时，悟性自能自由以其他方法思维此种差异之理由。盖吾人因此乃能知相等之二空间，虽完全能以不同种类之物质充实之，因而两方皆无一点无物质存在，但一切实

在，就其性质言，皆有其特殊度量（抵抗或重量之度），此种度量并不减弱其延扩量即数量，而能在其转入空隙及消灭以前，无限成为更小更小之度。故充实一空间之膨胀物（例如热及现象领域中之一切其他实在），能无限递减其度量，而不使此空间之最小一部分丝毫有成为虚空之处。其充实空间，完全以此等更小度量充实之者，正与其他现象以较大之度量充实之者相等。我绝无意主张此即物体所有特殊重量相异之实际情形，所欲主张者仅为自纯粹悟性原理证明，吾人知觉之性质容许如是说明，以及吾人不能假定“现象之一切实在者度量同一，所异者仅为其集合及延扩量”，以及吾人如以此种度量同延扩量相异之说明为能根据于悟性之先天的知识，则尤为误谬等等耳。

但知觉之预测，在习于先验的思索之人及由此种教示而习于慎重周密之自然研究者闻之，必常觉其奇异。主张悟性预知此种综合的原理，对于现象中之一切实在者，皆归之于度，即主张感觉自身中有内的区别之可能性者（抽去感觉之经验的性质），将引致疑虑及难点。故悟性如何能先天的对于现象综合的有所主张，以及悟性如何能预测其自身纯为经验的而仅与感觉相关之事物，此诚足值吾人解决之一问题也。

感觉之性质，例如色、味等等，常为经验的不能先天的表现之。但与普泛所谓感觉相应之实在者（所视为与“等于零之否定”相对立者），仅表现为“其概念包括存在”之某某事物，且仅指普泛所谓经验的意识中之综合而已。经验的意识在内感中能自零升至任何更高之度，故直观之某一延扩量，例如发光之表面，其所引起感觉量之大小，正与同一大小许多不甚发光者所引起之感觉集合量相等（今以现象之延扩量大小相异与强弱量无关）。故吾人完全抽去延扩量，仍能在任何一刹那之纯然感觉中表现一种综合，此种综合乃自“零”齐一的进展至所与之经验的意识。故一切感觉本身虽仅后天的授与吾人，而其具有度量之性质，则能先天的知之。今应注意之点，普泛就量而言，吾人所能先天的知之者，仅为一单一性质，即连续性；在一切性质中（现象中之实在者），吾人所能先天的知之者，仅为其强弱量，即彼等皆有度量。至此外一切事物则皆委之经验矣。

三 经验之类推 (Analogie der Erfahrung)

类推之原理为：经验仅由“知觉之必然的联结之表象”而可能者。

[1]

[1] 第一版

经验之类推

类推之普泛的原理为：一切现象，就其存在而言，皆先天的从属“规定现象在时间中彼此间相互关系”之规律。

证 明

经验为经验的知识，即由知觉规定一对象之知识。故经验乃知觉之综合，并不包含在知觉中，其自身在一意识中包含知觉所有杂多之综合的统一。此种综合的统一，构成感官对象之任何知识之本质事物，即在经验中与纯然直观或感官之感觉有区别者。顾在经验中，知觉仅在偶然之顺序中集合，故在知觉自身中，并不——且不能——启示其有规定知觉联结之必然性。盖感知，仅集合经验的直观之杂多而已；吾人在其中不能发现“规定所联结之现象应具有在空间时间中联结的存在”之任何必然性表象。但因经验乃经由知觉之对象知识，故“杂多之存在”中所包含之关系，应在经验中表现为非适在时间中所构成之关系，乃客观的存在在时间中之关系。然因时间自身不能为吾人所知觉，故对象在时间中存在之规定，仅能由对象在普泛所谓时间中所有之关系而成，因而仅由“先天的联结对象”之概念而成。因此等概念常带有必然性，故经验仅由知觉之必然的联结之表象而可能者也。〔2〕

〔2〕 第二版所增加者。

时间之三种形相为延续、继续及同时存在。故时间中所有现象之一切关系，亦当有三种规律，且此等规律自应先于一切经验而使经验可能者。一切现象之存在，由此等规律始能就一切时间之统一形相规定之。

三种类推之普泛的原理，依据——就一切经验的意识，即就一切知觉在时间之一切刹那——统觉之必然的统一。以此种统一先天的为经验的意识之基础，故以上之原理依据一切现象——就其时间中之关系而言——之综合的统一。盖本源的统觉与内感（一切表象之总和）相关，且先天的与内感之方式相关，即与“杂多之经验的意识之时间顺序”相关。一切此种杂多，就其时间关系而言，必须联结在本源的统觉中。此为统觉之先天的先验统一所要求者，凡属于我之知识（即属于我之统一的知识者）之一切事物即能为我之对象者，皆须与此要求相合。一切知觉在时间关系中所有此种综合统一（以其为先天的所规定者），乃一种法则，即“一切经验的时间规定，必须从属普遍的时间规定”。故吾人今所论究之经验之类推，必须为如是叙述之规律。

此类原理具有此种特质，即并不关涉现象及其经验的直观之综合，乃仅与现象之存在及其存在相关“现象相互间之关系”有涉。顾某某事物在现象中所由以被吾人感知之方法，固能先天的规定之，即其综合之规律能立时授与吾人，盖即谓能在一切呈显吾人目前之经验的事例中，展示此种先天的直观之要素。但现象之存在，则不能先天的知之；且即容吾人以任何此种方法设法推断某某事物存在，吾人亦不能确定的知之，盖即不能预测“其经验直观与其他直观所由以区别之形状”。

以前二种原理乃所以使数学能应用于现象者，我名之为数学的原理，此等原理与现象之所以可能有关，且教示吾人现象（就现象之直观及其知觉中之实在者二者而言）如何能依据数学的综合之规律产生。此二种原理皆所以使吾人使用数量，以及能规定“现象为量”。例如我能先

天的规定（即能构成）太阳光之感觉度量，由二十万倍月光之发光度量结合而成。故此类第一原理可名之为构成的原理（Konstitutiv）。

但在欲使现象之存在，从属先天的规律之原理，则大异于是。盖因存在不能为吾人所构成，故此类原理仅能应用于存在之关系，且仅能产生规整的原理（Regulativ）。是以吾人不能期望其有公理或预测。但若一知觉在“与其他知觉相关之时间关系”中授与吾人时，则即此其他知觉并不确定，因而吾人不能断定此其他知觉为何及其量如何，但吾人仍能主张在此其他知觉之存在中，必然与此一知觉在此种时间形相中联结。在哲学中之类推，与在数学中所表现之类推，异常不同。在数学中类推乃表显两种量的关系相等之公式，而常为构成的；故在比例式中，若已得其三项，则第四项即可由之而得，盖即能构成之者也。但在哲学中，其类推非两种量的关系之相等，乃两种质的关系之相等；故自己知之三项，吾人所能先天的获得之知识，仅为其与第四项之关系，而非第四项自身。但此关系能产生“使吾人在经验中寻求第四项”之规律，及“由之而能探索第四项”之标识。故经验之类推，仅为依据之则经验统一能自知觉发生之一类规律。并不教示吾人纯然知觉或普泛所谓经验的直观之自身如何发生。故此经验之类推，非对象（即现象）之构成的原理，而仅为规整的原理。关涉纯然直观之综合（即现象之方式之综合），知觉之综合（即知觉之质料之综合）及经验之综合（即此类知觉之关系之综合）等等之“普泛所谓经验的思维之公准”，亦能适用此同一之主张。盖此类公准纯为规整的原理，至其与数学的（构成的）原理区别之点，则不在确实性——盖两方皆具有先天的确实性者——而在其证明之性质，即因直观的性质（以及直观的证明之性质），乃后者所特有者也。

就今所论之点，凡关于综合的原理所言者，尤宜特别注重之，即此等类推之有意义及效力，仅以其为悟性之经验的使用之原理，而非以其为先验的使用之原理；而此等原理之能被证明者亦仅在其经验的使用；故现象非只应包摄在范畴下，乃应包摄在范畴之图型下。盖若此等原理所应与之相关之对象而为物自身，则对于对象欲先天的综合的有所知，殆完全不可能。但此等对象仅为现象；且关于对象之完全知识——先天的原理之唯一机能，最后必须在促进此类知识——纯为吾人关于对象之可能的经验。故此等原理除为现象综合中经验的知识之统一条件以外，不能有其他目的。但此种统一，仅能在纯粹悟性概念之图型中思维之。至范畴则表现其不为感性条件所限制之一种机能，且包含此种图型之统一（在此种图型仅为普泛所谓综合之图型之限度内）。由此等原理吾人始有正当理由仅依据——不过与概念之逻辑的普遍的统一相比附之——一种类推以联结表象。在原理自身中，吾人固使用范畴，但在应用范畴于现象时，吾人则以范畴之图型代范畴，以之为范畴运用之关键，或宁使图型与范畴并立，为范畴之制限条件，一若成为可称之为范畴之公式者。

甲、第一类推

在现象之一切变易中，实体乃永恒者；其在自然中之量，绝无增减。〔1〕

〔1〕 第一版

一切现象包有视为对象自身之永恒者（实体），及视为对象之纯然规定——即视为对象在其中存在之形相——之转变者。

证 明〔2〕

〔2〕 第一版

第一类推之证明

一切现象皆在时间中。时间能规定现象存在两种方法中，或为互相继续或为同时存在。就前者而言，时间被视为时间系列；就后者而言，时间被视为时间容量。

一切现象皆在时间中；唯在视为基体（Substrate）之时间中（为内的直观之永恒方式），始能表现同时存在或继续。故“现象之一切变化皆应在其中思维”之时间，留存不变。盖时间乃“继续或同时存在”唯在其中或以之为其规定始能表现于吾人。顾时间自身为吾人所不能知觉者。因之，在知觉之对象中，即在现象中，必须有表现普泛所谓时间之基体；一切变易或同时存在，在其被感知时，必须在此种基体中，及由现象与此基体之关系而知觉之。但一切实在者之基体，即“一切属于事物存在者”之基体，为实体；而一切属于存在之事物，仅能思维为实体之一种规定。故永恒者——现象之一切时间关系唯与此永恒者相关始能规定之——乃现象领域中之实体，即现象中之实在者，且为一切变易之基体，永为同一而不变者。以实体在其存在中为不变者，故其在自然中之量，绝不能有所增减。

吾人对于现象所有杂多之感知常为继续的，故常为变易的。故若仅由感知，则吾人绝不能规定此种杂多（视为经验之对象者）是否同时存在，抑或继续的。盖欲规定同时或继续，吾人须有存在一切时间之基本的根据，即须有常住而永恒者之某某事物，一切变易及同时存在，则仅为此永恒者存在之种种方法（时间之形相）而已。同时及继续，乃时间中之唯一关系，故时间关系仅在此永恒者中始成为可能。易言之，永恒者乃“时间自身之经验的表象”之基体；时间之任何规定，唯在此基体中始成为可能。永恒性为现象之一切存在、一切变易及一切并存之“常住不变之所依者”，表现普泛所谓之时间。盖变易并不影响时间自身，仅影响时间中之现象。（同时存在并非时间自身之形相；盖时间无一部分为同时存在者；一切时间皆互相继起者。）吾人若以继续归之于时间自身，则吾人必须思维尚有使继起在其中成为可能之别一时间。在时间系列种种不同部分中之存在，仅由永恒者始获得，可名为延续之一种量。盖在仅仅继续中，存在常生灭无已，绝不具有丝毫之量。故无此永恒者

则无时间关系。顾时间为不能知觉其自身者；故现象中之永恒者乃时间所有一切规定之基体，因而又为“使知觉即经验之一切综合的统一所以可能”之条件。于是时间中之一切存在及一切变易，应纯然视为持久永存事物之存在形相。在一切现象中，永恒者乃对象自身，即视为现象之实体；反之，变易或能变易之一切事物，则仅属于实体或种种实体之存在途径，即属于此等实体之规定。

以我所见，一切时代中，不仅哲学家即常识亦皆承认此永恒性为现象所有一切变易之基体，且常以此为不容疑者。关于此点，哲学家与常识间之不同，仅在哲学家申说更为明确，谓通贯世界之一切变易中，实体永存，所变者仅其属性耳。但我实未见有企图证明此明显之综合命题者。且实罕有以此命题列在此等纯粹的完全先天的自然法则之首列者（此为此命题所应属之位置）。实体乃永恒者之命题，诚为意义重复之命题。盖此永恒性为吾人应用实体范畴于现象之唯一根据；吾人首应证明现象中有某某永恒者之事物，以及转变仅为永恒者存在之规定。但此种证明因其与先天的综合命题有关，故不能独断的发展，即不能自概念发展。然以绝未有人见及“此类命题唯与可能的经验相关，始有效力，因而仅由经验所以可能之演绎始能证明之者”，故以上之原理虽常假设为经验之基础（盖在经验的知识中始感有此基础之必要），而其自身乃绝未证明，诚不足以为怪矣。

一哲学家在人询以烟重若干时，答以：“自所焚材木之重量中减去所留存残灰之重量，即得烟之重量。”如是彼实以“物质（实体）在火中亦不灭，仅其形式受有变化”为不可否定之前提。至不能自无生有之命题，亦仅永恒性原理之别一结论，或宁谓为现象中“固有主体”之持久存在之原理之别一结论。盖若现象领域中吾人之所名为实体者，应为一切时间规定所固有之基体，则一切存在不问其在过去或未来，自必唯由实体及在实体中始能规定之。故吾人之能以实体名词名一现象者，正因吾人以其存在通贯一切时间为前提故耳，且因永恒性之名，尚不能适切显示其义，盖此名词乃专用之未来时间者。但因永久之内的必然性与常存在之必然性，乃固结而不可分者，故用永恒性原理之名，亦自无妨。Gigni denihilo nihil, in nihilum nil posse reverti（无绝不能生有，有绝不能成无）之二命题，在古人常联结不分，顾今日则有误为分离之者矣，盖由于其误信此二命题为应用于物自身者，且以第一命题为有背于世界——即令就其实体而言——依存于最高原因之说。但此种疑惧，实为无须有者。盖吾人今所论究者，仅为经验领域中之现象；且若吾人容认新事物——即新实体——可以发生，则经验之统一，将绝不可能矣。此盖因吾人将失去唯一能表现时间统一之事物，即将失去基体之同一性耳，一切变易唯在此基体之同一性中始具有一贯之统一。但此永恒性纯为吾人由之表现现象领域中事物存在之形相。

一实体所有之种种规定——此不过实体存在之种种特殊形相——名为属性。属性常为实在的，盖因其与实体之存在有关（否定仅为断言实体中某某事物不存在之规定）。吾人若以特殊种类之存在，归之于此实体中之实者在（例如为物体属性之运动）则此存在名为偶有性，以与名

为实体性之实体存在相区别。但此足引起种种误解；不如以属性纯视为实体存在在其中积极被规定之形相较为精密而正确。但由于吾人悟性之逻辑的使用之条件，自将“实体存在中之能变易者”分离，同时实体仍常住不变，以及自变易者与“真实永恒及为根本者”之关系，以观察此可变之分子，实为不可避免之事，故此实体范畴应列入于关系之范畴中，但与其视为实体自身中包含关系，则毋宁视实体为关系之条件。

正确理解变化 之概念，亦唯根据于此永恒性。生灭并非生灭者之变化。变化乃继同一对象之某种存在形相而起之存在形相。一切变化者皆常住，仅其状态变易而已。唯以此变易仅与能生灭之种种规定相关，故吾人亦可谓（用此有类反说之语）仅永恒者（实体）受有变化、转变者（das Wanderbare）不受变化（Veränderung）而仅有变易（Wechsel），盖因某某规定灭而有其他规定生耳。

故变化仅能在实体中知觉之。“非纯为永恒者之规定而为绝对的”之生灭，绝不能成为可能的知觉。盖此永恒者乃唯一所以使“自一状态转移至别一状态及自无转移至有之表象”可能者。至此等转移，经验上仅能知其为永恒者所有种种变易的规定耳。吾人今如假定某某事物绝对的开始存在，则吾人必须有一此事物尚未在其中发生之时间点。但此时间点若非与先已存在之事物连属，则将与何物连属？盖在先之虚空时间乃不能成为知觉之对象者。然若吾人以此新发生之事物与“先已存在而存留至新发生一刹那”之事物相联结，则此新发生之事物必纯为先于此者之事物中所有永恒者之规定。关于消灭亦复如是；盖消灭以“某一现象已不存在之时间”之经验的表象为前提者。

实体在现象领域中，乃时间所有一切规定之基体。盖在此等实体中，有某某实体能生，某某实体能灭，则时间之经验的统一之唯一条件消失矣。于是现象将与二种不同之时间相关，存在将在二种平行流中流转——此乃极误谬者。盖仅有一时间，一切不同之时间皆必须位置在其中，其位置情形则非同时存在，乃互相继续者。

是以永恒性乃现象唯在其下始能在可能的经验中能被规定为事物或对象之必然的条件。至关于此必然的永恒性之经验的标准——即现象之实体性之标准——则俟以后遇有机缘再加以所视为必须论及之种种注释。

乙、第二类推

依据因果律，时间中继续之原理

一切变化皆依据因果联结之法则发生。〔1〕

〔1〕 第一版

所发生之一切事物——即开始存在之一切事物——皆以其所依据规律继之而起之（先在的）某某事物为前提。

证 明

（前一原理已证明时间中继续之一切现象，皆仅变化，即常住之实体所有种种规定之继续的存在及不存在；故实体继其不存在而起之存在，或继其存在而起之不存在，皆为不能容许者——易言之，实体自身并无生灭。顾尚别有表现此原理之方法，即现象之一切变易（继续）皆仅变化。而实体之生灭，则非实体之变化，盖因变化之概念，以具有两种相反规定而存在——因而视为常住的——之同一主体为前提者。吾人即预行提示此点，即以此种见解进入于此第二类推之证明。）

我知觉现象相互继起，易言之，知觉某一时间之事物状态，其相反状态在前一时间中。如是我实联结二种知觉在时间中。顾联结非纯然感官及直观之功用，乃想象力之综合能力之所产，此想象力乃就时间关系以规定内感者。但想象力能以二种方法联结此二种状态，即在时间中或甲在乙先，或乙在甲先。盖时间自身乃不能知觉之者，故孰在先孰在后，不能由其与时间相关经验的规定之于对象中。我仅意识我之想象力设置一状态在先，别一状态在后，并非对象中一状态先于别一状态也。易言之，互相继起之“现象之客观的关系”，不能由纯然知觉决定之。欲使此种关系使人知为确定不易，则两状态间之关系，何者必在先，何者必在后，不能置之于相反关系中云云，必须思维为由此必然确定其如是者。但伴随有“综合的统一之必然性”之概念，仅能为存于悟性中之纯粹概念，而非在知觉中者；在此事例中，此概念乃因果关系之概念，前者决定后者在时间中为其结果——非仅在想象力中所能见及（或绝不能知觉之者）之继续。是以经验自身——易言之现象之经验的知识——仅在吾人使现象之继续以及一切变化从属因果律之限度内而可能者；因而视为经验对象之现象，其自身亦仅依据法则而可能者。〔2〕

〔2〕 第二版所增加者。

“现象杂多”之感知，常为继续的。部分之表象，相互继起。在对象中其部分是否亦相互继起，此须更为深思之点，非以上所述能决定之者也。一切事物，乃至一切表象，凡吾人意识及之者，皆可名为对象。但当此等现象不在其为（所视为表象者）对象之限度内视之，而仅在其表现对象之限度内视之，则此对象之名词，就现象而论，应指何而言，此为更须深究之问题。现象在纯以其为表象之故而成为意识对象之限度内，则绝不与其感知——即在想象力之综合中所受容者——有所区别；故吾人必须承认现象之杂多，乃常继续在心中所产生者。顾若现象为物自身，则因吾人所处理者仅为吾人所有之表象，故吾人绝不能自表象之继续，以决定现象之杂多如何能在对象中联结。至物之自身为何——与“事物由以激动吾人”之表象无关——完全在吾人之知识范围以外。然现象虽非物自身，但为唯一能授与吾人使知之者，感知中所有现象之表象，虽常为继续的，但我应说明现象自身中之杂多，属于时间中之何种联结。例如在我目前之房屋现象，其中所有杂多之感知，乃继续的。于

是即有疑问，此房屋之杂多，其自身是否亦继续的。顾此则无人能容认之者也。在我阐明我之对象概念之先验的意义时，我立即认知房屋并非物自身而仅为一现象，即仅为一表象，至其先验的对象，则为不可知者。然则“杂多如何能在现象自身（顾此又非物自身）中联结”之问题，其意义果安在？存在继续的感知中之事物，在此处被视为表象，同时所授与我之现象虽不过此等表象之总和，则视为此等表象所有之对象，而我自感知之表象中所得之概念，则与此对象相一致。因真理存在“知识与对象之一致”中，故立即见及吾人今所能研究者，仅关于经验的真理之方式的条件，而现象在其与感知之表象相反对立能表现为“与表象不同之对象”者，则仅在现象从属——所以使现象与一切其他感知不同，且使杂多之某种特殊联结形相成为必然的之——一种规律耳。故对象，乃现象中包含“此种感知之必然的规律之条件”者。

今请进论吾人之问题。某某事物发生——即以前并未存在之某某事物或某某状态之发生——除有一其自身中并未包含此种状态之现象在其前，不能知觉之。盖继一虚空时间而起之“事件”——即“并无事物之状态在其前”之发生——其不能为吾人所感知，与虚空时间自身之不能为吾人所感知正相同。故一“事件”之一切感知，乃继别一知觉而起之一种知觉。但因此种继续亦在感知之一切综合中发生，一如我上举房屋现象所说明者，故一“事件”之感知，并不能因此而与其他之感知相区别。顾在一包含“发生”之现象中（知觉之前一状态吾人可名之为甲，后一状态名之为乙），乙仅能感知为继甲而起者；而甲知觉则不能继乙而起，仅能在其前，此亦我所注意及之者。例如我见一下驶之舟。我关于舟在下流位置之知觉，乃继其上流位置之知觉而起，在此种现象之感知中，先知觉舟在下流位置而后及其在上流位置，实事之不可能者。感知中所有知觉在其中互相继起之顺序，在此种事例中乃确定者，感知即为此种顺序所束缚。顾在以上房屋之事例中，则我之知觉既能自屋顶之感知始，而终于地基，亦能自下部始而终于上部；且我感知“经验的直观之杂多”，自右而左，或自左而右，皆无不可。盖在此等知觉之系列中，为欲经验的联结杂多，并无一定顺序指示我所必须开始之点。但在“事件”之知觉中，则常有“使知觉（在此种现象之感知中）在其中互相继起之顺序成为必然的顺序”之规律。

故在此种事例中，感知之主观的继续，必自现象之客观的继续而来。否则感知之顺序，全不确定，一现象不能与其他现象相区别矣。盖因主观的继续，全然任意向为之，故由其自身对于杂多在对象中所由以联结之方法，绝无所证明。因之客观的继续，由现象杂多之此种顺序所成，即依此顺序所发生事物之感知，乃依据规律继前一事物之感知而起者。唯有如是，我始有正当理由不仅对于我之感知，乃对于现象自身主张其中应见有继续之事。此仅等于谓除在此种继续中以外，我不能排列我之感知耳。

依据此种规律，在事件前之先一事物中，必存有“此事件必然继之而起所依据之规律”之条件。我不能反此顺序，自“事件”后退，由感知以规定在其先之事物。盖现象虽确与以前之某某时间点相关，但绝不能自后

继之时间点，退行至以前之时间点。反之，自所与之时间点前进至继起之一定时间点，乃必然的进行之道。故因确有继起之某某事物（即所感知为继起者），我必以此继起事物必然与在其前之其他某某相关且为“依据规律继之而起”即有必然性者。是以为条件所规制之“事件”对于某某条件与以可信赖之证明，此种条件即所以规定此事件者。

吾人今姑假定一“事件”之前，并无此“事件”所必须依据规律继之而起之先在事物。是则知觉之一切继续，将仅在感知中，即仅为主观的，绝不能使吾人客观的决定某某知觉实在先，某某知觉为继起矣。于是吾人仅有与对象无关之表象游戏；易言之，即不能由吾人之知觉就时间关系使一现象与其他现象相区别。盖吾人感知中之继续，常为同一的，因而在现象中殆无规定现象使其后继之事成为客观的必然之事矣。于是我不能谓现象领域中有二种状态相互继起，仅能谓一种感知继其他感知而起耳。此则纯为主观的事物，并不规定任何对象；故不能视为任何对象之知识，甚至不能视为现象领域中之对象之知识。

是以吾人若经验某某事物发生在如是经验时，常以在其先之某某事为前提，发生之事物，乃依据规律继以先之事物而起者。否则我将不能对于对象，谓其为继起矣。盖纯然在吾感知中之继续，如无规律以规定此继续与“在其先之某某事物”相关，则我实无正当理由主张对象中有任何继续。我使感知中所有我之主观的综合成为客观的，仅由其与规律相关耳，依据此规律，则现象在其继起中——即视为此等现象发生——乃为前一状态所规定者。一“事件”之经验（即所视为发生之任何事物之经验），其自身仅在此假定上始成为可能。

此似与迄今关于悟性进程所教示者相反。迄今所共同接受之见解乃仅由屡以齐一方法继先一现象而起之“事件”之知觉及比较，吾人始能发现一种某某事件常继某某现象而起所依据之规律，以及此为吾人由之最初引达构成原因概念之途径。顾此概念若如是构成则纯为经验的，其所提供之规律“凡发生之事物皆有一原因”云云，将一如其所依据之经验，同为偶然者矣。盖因此规律之普遍性及必然性，非根据于先天的而仅根据于归纳，故纯为空想的而非有真实之普遍的效力。此种情形与其他纯粹先天的表象之情形相同——例如空间时间。盖吾人能自经验中抽引此等表象之明晰概念，仅因吾人将此等表象置之经验中，又因经验其自身乃仅由此等表象而成者。规定“事件系列”之规律，其表象之逻辑的明晰，固唯在吾人使用之于经验中以后而始可能。但此种规律（为时间中所有现象之综合的统一之条件者）之认知，实为经验自身之根据，故先天的先于经验。

吾人在所考虑之事例中，应指示除其时有一基本的规律迫使吾人在一切知觉顺序中务遵从知觉之此种顺序而不遵从其他顺序以外，即令在经验中，吾人亦绝不能以继续（即以前并未存在之某某事件之发生）归之于对象，而使此种继续与在吾人感知中之主观的继起相区别；且不仅如此，此种强迫实为最初使对象中继续之表象可能者。

吾人具有在吾人内部中之表象，且能意识之。但不论此意识所及范围如何之广，且不问其如何精密及敏锐，其为纯然之表象则如故，盖此为在某一时间关系中，吾人“心”之种种内的规定耳。顾吾人何以能对于此等表象设定一对象，即在其所视为“心之状态”之主观的实在性以外，何以能以某某神秘一类之客观的实在性归之。客观的意义，不能由其与（吾人所欲名之为对象者事物之）别一表象之关系而成，盖在此种事例中仍有问题发生，即此别一表象如何能超越自身，于其主观的意义——此乃视为心的状态之规定属于此表象之意义——以外，获得客观的意义。吾人如研讨“与对象相关 所赋与吾人表象之新性质为何，表象由此所获得之尊严为何”，则吾人发现其结果仅在使表象从属规律以及使吾人必然以某一种特殊方法联结此等表象；反言之，仅在吾人所有表象必然在此等表象所有时间关系之某种顺序中之限度内，此等表象始获得客观的意义。

在现象之综合中，表象之杂多常为继续的。顾并无对象能由此表现，盖此种继续为一切感知所通有，由此种继续，任何事象不能与其他事象有所区别。但我知觉（或假定）在此种继续中尚有“对于以前状态之一种关系”，此表象乃依据规律继前状态而起者，则我立即表现某某事物为一“事件”，即表现之为发生之事物；盖即谓我感知一“我必以时间中某一确定位置归之”之对象——此一种位置，自先在之状态言之，乃固定而不可移者。故当我知觉某某事物发生时，此种表象首应包含有某某事物在其先之意识，盖仅由与“在其先者”相关，现象始能获得其时间关系，即获得存在于“其自身并未在其中之前一时间”后之时间关系。但现象之能在时间关系中获得此种确定的位置，仅在其预行假定有某某事在以先状态中为此现象所必然继之而起即依据规律继之而起之限度内始然。由此得两种结果。第一，我不能反乎系列，将所发生者列于其所继起之者之前。第二，先在之状态如一旦设定，则此确定之事件必然继之而起。于是其情形如是：在吾人之表象中有一种顺序，在此顺序中现在之状态（在其为所发生者之限度内）使吾人与某某先在之状态相关，一若此所与事件之相依者；此相依者固未确定为何，但与“视为其结果之事件”则有确定之关系，使此事件以必然的关系在时间系列中与其自身相联结。

故若“先在时间必然的规定后继时间”（盖因我不能不由先在时间进入后继时间）为吾人感性之必然的法则，因而为一切知觉之方式条件，则“过去时间之现象规定后继时间中之一切存在”以及此等后继时间中之存在，所视为事件者，仅在过去时间之现象规定其在时间中之存在，即依据规律规定之限度内始能发生云云，自亦为时间系列之经验的表象 所不可欠缺之法则。盖仅在现象中吾人始能经验的感知“时间联结中所有此种连续性”。

一切经验及其所以可能，皆须有悟性。悟性之主要贡献，并不在使对象之表象明晰，而在使对象之表象可能。悟性之使对象可能，则由于其输入时间顺序于现象及其存在中。盖悟性对于所视为结果之每一现象，由其与先在现象之关系，各与以先天的在时间中所规定之位置。否则，现象将不能与时间自身一致，盖时间乃先天的规定其所有一切部分

之位置者。今因绝对的时间不能为知觉之对象，故此种位置之规定，不能由现象与时间之关系而来。反之，现象必须互相规定彼等在时间中之位置，而使彼等之时间顺序成为必然的顺序。易言之，所继起者——即发生之事物——必须依据普遍的规律继所包含在上一状态中者之事物而起。于是有现象之系列发生，此种系列以悟性之助，在可能的知觉之系列中，产生与先天的在时间中所见及者同一之顺序及连续的联结，且使之成为必然的——时间为一切知觉必然在其中占有位置之内的直观之方式。

故所谓某某事物发生，乃属于一可能的经验之一知觉。当吾人视现象为已规定其在时间中之位置，因而视为一对象常能依据规律，在知觉之联结中发现之时，则此经验即成为现实的。此种规律吾人由之依据时间继续以规定某某事物者，乃“一事件在其下绝对必然继起者之条件，应在先在状态中发现之”云云。故充足理由之原理，乃可能的经验之根据，即就现象在时间继续中所有之关系而言，乃现象之客观的知识之根据。

此种原理之证明，依据以下之点。一切经验的知识，皆包含由于想象力之“杂多之综合”。此种综合，常为继续的，即其中之表象常互相继起。在想象力中，此种继起关于孰必须在先，孰必须在后，其顺序绝不肯定，且继起的表象之系列，或前进或后溯，皆能行之无别者。但若此综合而为“所与现象之杂多”之感知之综合，则其顺序乃在对象中规定者，或更确切言之，此顺序乃“规定一对象者所有继续的综合之顺序”。依据此种顺序，则某某事物自必在先，且当先在事物设定时，别一某某事物自必继之而起。我之知觉，如包含一事件之知识，即包含所视为实际发生之某某事物之知识，则此知觉必为经验的判断，在此判断中吾人思维其继起为已确定者；即以时间中别一现象为前提，此知觉乃依据规律必然继之而起。设不如是，设我设定先在事物，而事件并非必然继之而起，则我应视此继续纯为幻想之主观的游戏，设我对于我自身仍表现之为客观的事物，则我应名之为梦。故现象（所视为可能的知觉者）之关系——依据之后继事件，即所发生之事物，就其存在而言，乃必然为先在事物依据规律规定其在时间中之存在者——易言之，即因与果之关系，就知觉之系列而言，乃吾人所有经验的判断之客观的效力之条件，亦即此等知觉所有经验的真理之条件，盖即谓此乃经验之条件耳。故在现象继起中所有因果关系之原理，对于经验之一切对象（在此等对象在继续之条件下之限度内）亦适用有效，盖因此原理自身，即为此种经验所以可能之根据耳。

在此点，有一吾人必须立即处理之困难发生。盖现象中因果联结之原理，在吾人之公式中，本限于现象之系列的继续，但当因与果同时存在时，则亦应用之于同时存在。例如室内甚暖，同时户外则甚寒。我寻究其原因，乃见一暖炉。顾此为其原因之暖炉与其结果之室内温暖，同时存在。此处因与果之间，实无时间上之系列的继续。因果同时，但其法则仍能适用有效。有效果之自然原因，其大部分与其结果同时并在，至结果之所以在时间中继起者，仅由于其原因不能在刹那间完成其全部结果耳。但在结果最初发生之一刹那间，常与其原因之原因作用同时并

在。设原因在一刹那前终止，则其结果绝不能发生。吾人今所必不可忽视者，吾人应顾及之点乃时间之顺序，非时间之经过；盖即无时间经过，其因果关系依然存在。原因之原因作用与其直接结果间之时间，殆间不容发，为一消灭量，且因果可如是同时并在；但一方与他方之关系，则依然常在时间中规定者。我若以压迫垫褥成为凹形之铅球为原因，则原因与结果同时并在。但我仍能由因果之力学的联结之时间关系，以区别此因果二者。盖我若置球于垫褥上，凹形自能继以前之平坦形状而起，但若（以任何理由）垫褥上先有凹形，则铅球固不能继之而起者也。

故时间中之继起，乃结果在其与先在原因所有原因作用之关系中之唯一经验的标准。盛水之杯乃使水上升至水平线以上之原因，此二种现象固同时并在者。盖我自较大器皿注水杯中，立见有继起之某某事象，即水自以前所有之水平位置，变形而成杯中所占之凹形。

因果作用引达运动之概念，运动概念又复引达力之概念，力之概念又复引达实体之概念。顾以我之批判的计划，唯在论究先天的综合知识之源流，务不掺入——目的仅在概念之明晰而不在扩大之——分析以紊乱此计划，故我将概念之细密说明留于将来之纯粹理性体系。且此种分析，在现存之教本中，固已发展极为详密。概念之说明固可期之将来，但我必不将实体之经验的标准亦置之不问——在实体似不由现象之永恒性表现其自身，唯由运动乃更较为适切较易表现之限度内。

凡有运动之处——因而有活动及力——即亦有实体，而现象之富有效果的源流之所在，则唯在实体中求之。此固持之有故，言之成理；但若吾人寻究实体应作何解，且在说明时务须避免循环论之误谬，则发现其答案诚非易事。吾人如何直接自运动以推断运动作者之永恒性？盖永恒性乃实体（所视为现象者）之本质的完全特有的特征。在依据“其以纯粹分析的方法论究概念”之通常进程，此问题固为完全不能解决者，但自吾人所形成之立足点而言，则未见其有如是之困难。运动即指示“原因作用之主体”与其结果之关系。今因一切结果皆由所发生之事物所成，因而在转变中（转变乃指示其有继续性质之时间）其所有终极的主体所视为一切变易之基体者，乃永恒者即实体。盖依据因果作用之原理，运动常为“现象所有一切变易”之第一根据，故不能在其自身有变易之主体中见之，盖在此种事例中欲规定此变易，则又须另一运动及别一主体。以此理由，证明主体之实体性运动乃充分之经验的标准，毋须吾人首先由比较知觉以探求主体之永恒性。况以此种比较方法，吾人不能到达对于量所需要之完全性及概念之严格普遍性。故“一切生灭原因之第一主体，在现象领域中其自身不能有生灭”云云，乃引达经验的必然性及存在中永恒性之概念，因而引达实体（视为现象者）之概念等等之一种保障的论断。

当某某事物发生时，姑不问关于此所发生者为何之一切问题，即此发生一事，其自身已成为一研究问题。自一状态之未存在转移至此状态，即令假定此状态当其在现象领域中显现并不展示任何性质，其自身

亦实须研究。如以上第一类推中所已说明者，此发生并不关于实体（盖实体并不发生），唯关于其状态耳。故发生仅为变化，而非自无生有。盖若自无生有视为一异类原因之结果，则当名为创造，而不能容认为现象中之一事件，盖即此自无生有之可能性，已足破坏经验之统一。顾当我视一切事物非现象而为物自身，且为纯然悟性之对象时，则此等事物虽为实体，但就其存在而言，固能视为依存于一异类原因者。但吾人所用之名词，斯时则将因之而附有完全相异之意义，不能应用于“视为经验之可能的对象”之现象矣。

任何事物何以能变化，一所与时点中之一状态，其相反状态能在次一时点中继之而起云云，如何必属可能之事——关于此点，吾人先天的并无丝毫概念。对于此点吾人需要现实的力之知识，此仅能经验的授与吾人，例如动力之知识，或与此相等者某某继续的现象（即视为指示此等力之存在之运动）之知识。但置变化之内容为何——即所变之状态为何——之一切问题不问，一切变化之方式，即变化——视为别一状态之发生——唯在其下始能发生之条件，以及此等状态自身之继续（发生），固仍能依据因果律及时间条件先天的考虑之也^{注31}。

一实体如自一甲状态转移至一乙状态，则第二状态之时点与第一状态之时点有别，且继之而起。是以所视为现象领域中之实在者之第二状态与“此实在并未存在其中之第一状态”之相异，殆如乙与零之相异。盖即谓乙状态与甲状态之相异，即令仅在其量，其变化当为乙—甲之发生，此为并未存在以前状态中者，就此新发生者而言，则前状态等于零。

于是一事物如何能自等于甲之一状态转移至等于乙之一状态之问题发生。在两刹那间常有一时间，在两刹那中之任何两状态间，常有具有量之差异。盖现象之一切部分，其自身常为量。故一切自一状态转移至别一状态之转变皆在“包含于两刹那间之时间中”显现其中第一刹那规定事物自此而生之状态，第二刹那则规定事物所转变之状态。于是此两刹那乃一变易所有之时间限界，亦即两状态间之中间状态之限界，故此两刹那之本身各形成全体变化之一部分。顾一切变化皆有一原因，此原因乃在变化所发生之全部时间中展示其因果作用。故此原因并非突然（立即或在一刹那间）产生变化，乃在一时间中产生者；因之实在（乙—甲）之量，与时间自发端之刹那甲增进至其完成之刹那乙相同，经由“包含于最初及最后者之间一切更小度量”而产生者。是以一切变化仅由因果作用之连续的运动而可能者，此种运动在其齐一速度之限度内名为力率。但变化非由力率所成，乃力率所产生而为其结果者也。

此为一切变化之连续性法则。此法则之根据为：时间或时间中之现象，皆非由其所谓最小可能者之部分所成，但一事物之状态，在其变化中，则经由“为其要素之一切此等部分”而达其第二状态者。在现象领域中，并无其为最小者之实在者之差别，此正与在时间量中并无其为最小者之时间相同；因之实在之新状态，自此种实在并未在其中的第一状态进展经由所有一切无限度量，至此等中间度量相互间之差异常较零与甲

间之差异为小。

此种原理在研究自然上有何效用，非吾人所欲研讨之问题，所迫使吾人必须研讨者乃此种颇似扩大吾人所有自然知识之原理如何能完全先天的可能耳。虽由直接检点即能明示此原理之真实以及在经验上之实际有效，因而此原理如何可能之问题，将见其为多余之事，但此种研讨，仍绝不可废。盖因有许多主张由纯粹理性以扩大吾人知识之无根据主张，故吾人必须以以下之点为一普遍的原则，即此种主张其自身即常为不可信赖之理由，且在无严密的演绎提供证据时，则不问其独断的证明外观如何明晰，吾人固不能信任及假定其主张之正当。

经验的知识之一切增进，知觉之一切进展——不问其对象为何或现象或纯粹直观——皆不过内感规定之扩大，即时间中之进展。此时间中之进展，规定一切事物，其自身不再为任何事物所规定。盖即谓此进展之各部分，仅在时间中，且仅由时间之综合而授与吾人者；非在综合之前授与者也。以此理由，知觉中转移至在时间中继起事物之一切转变，乃经由产生此知觉所有之时间规定，又因时间及其所有各部分常为量，此种转变亦即产生所视为量之知觉，经由其中无一最小者之一切度量自零以上达其所有一定度量。此乃启示先天的认知变化法则（就其方式而言）之所以可能者。吾人仅预测吾人自身所有之感知，其方式的条件，因其先于一切所与之现象在吾人内部中，故必能先天的知之。

故正与时间包含“自存在者进展至继起者连续的进展所以可能之先天的感性条件情形相同，悟性由于统觉之统一，乃经由因果系列规定现象在此时间中之一切位置”之连续的规定所以可能之先天的条件，此因果系列中之因，必然的引达果之存在，因而使时间关系之经验的知识，普遍的对于一切时间适用有效，因而客观的有效。

丙、第三类推

依据交相作用或共同相处之法则之共在原理

一切实体，在其能被知觉为在空间中共在者，皆在一贯的交相作用中。^{〔1〕}

〔1〕 第一版

共同相处关系之原理

一切实体，在其同时共在之限度中，皆在彻底的共同相处之关系中，即在彼此交相作用中。

证 明

在经验的直观中，当事物之知觉能彼此交相继起时——按第二原理之证明中所说明者，此为现象之继续中所不能见及者——此等事物乃同

时共在者。例如我之知觉，固能首向月，次及于地，亦能反之，首向地，次及于月；因此等对象之知觉能彼此交相继起，故我谓彼等乃同时共在者。顾同时共在，乃杂多在同一时间中之存在。但时间自身不能为吾人所知觉，故吾人不能纯由设定在同一时间中之事物以推断此等事物之知觉能彼此交相继起。感知中想象力之综合，仅启示一知觉在主观时，其他知觉即不在其中（反之亦然），而非启示对象之同时共在，即非启示在同一时间中如一方存在他方亦存在以及仅因对象之如是共在，知觉乃能彼此交相继起云云。故在事物彼此外部共在之事例中，吾人如欲断言知觉之交相继起乃根据于对象，因而表现其共在为客观的，则必须有一关于事物规定之交相继起之纯粹概念。但“一方所有种种规定，其根据乃在他方中者”之实体关系，乃势力影响之关系；各实体交相包含他方实体中所有种种规定之根据者，此种关系方为共同相处或交相作用之关系。故空间中实体之同时共在，除根据此等实体交相作用之假定以外，不能在经验中认知之。此即“所视为经验对象之事物自身”所以可能之条件〔2〕。

〔2〕 此为第二版所增加者。

事物在其存在同一时间中之限度内为同时共在。但吾人何以知其存在同一时间中？在感知杂多之综合中所有顺序，不关重要时，即自甲经乙、丙、丁以达戊固可，而自戊以达甲亦可之时，吾人即知其存在同一时间中。盖事物若在时间中互相继续时即在始于甲而终于戊之顺序中之时，则吾人欲知觉中之感知，始自戊而还溯于甲，实为不可能者，盖甲属于过去之时间已不能为感知之对象矣。

今姑假定杂多之实体（所视为现象者）中各实体皆完全孤立，即无一实体能在任何其他实体上活动亦不返受其交相作用之影响，则彼等之同时共在，殆不能成为可能的知觉之一对象，而一实体之存在，亦不能由经验的综合之任何步骤，引达其他实体之存在。盖若吾人以为此等实体为一完全虚空的空间所隔离，则在时间中自一实体进向别一实体之知觉，由于继续的知觉，固能规定后一实体之存在，但不能辨别其是否客观的继前一实体而起，抑或此乃与前一实体同时共在者。

故除甲与乙纯然之存在以外，必须有甲对于乙及乙又对于甲所由以规定其在时间中位置之某某事物，盖唯在此种条件下，此等实体始能经验的表现同时共在。顾此唯一能规定任何其他事物在时间中之位置者，即为此事物——或其所有种种规定——之原因。故各实体（盖因实体仅就其所有规定而言，始能成为结果）必须在其自身中包含其他实体中所有规定之原因作用，同时又须包含其他实体所有原因作用之结果；即实体之同时共在，若在任何可能的经验中为吾人所知时，则此等实体直接或间接必在力学的共同相处之关系中。顾在与经验之对象有关时，则凡此等对象之经验无之而其自身即不可能之事物，实为所必须者。故现象领域中之一切实体，在其同时共在之限度中，应在彼此交相作用之彻底的共同相处之关系中云云，实为所必须者。

共同相处之一字，在德语中意义颇晦昧。解之为相互关系（Communio）固可，解之为交相作用（Commercium）亦可。吾人今则以后一意义用之，指力学之共同相处而言，盖无此力学之共同相处，则即位置的共同相处（Communio spatii），亦绝不能经验的为吾人所知。吾人可自吾人之经验容易认知：仅有在空间一切部分中之连续的影响，始能引吾人之感官自一对象以达其他对象。在吾人之目与天体间照耀之光，产生吾人与天体间之间接的共同相处，因之使吾人知此等天体同时共在。除在空间一切部分中之物质使“吾人所有位置之知觉”可能以外，吾人绝不能经验的变更吾人之位置，及知觉此变更。盖仅由此等物质之交相影响，物质之各部分始能证明其为同时存在，因之即最远之对象亦能证明（虽仅间接的）其为同时共在。无此共同相处之关系，则空间中一现象之每一知觉，将与一切其他知觉隔断，而经验的表象之连锁——即经验——每逢新对象，即将完全重行开始，与先前之表象无丝毫联结，且无任何之时间关系矣。但我并不以此论据否定虚空空间，盖虚空空间当能存在于知觉所不能到达因而无“同时共在之经验的知识”之处。但此种空间，在吾人实不能成为任何可能的经验之对象者也。

关于我之论据，以下之点颇有补于更进一步之说明。在吾人心中，一切现象因其包含在一可能的经验中，故必须在统觉所有之共同相处关系中（Communio），且在对象表现为共同存在互相联结中之限度内，对象必须交相规定其在“一时间”中所有之位置，因而构成一全体。此主观的共同相处关系如为依据一客观的根据，即适用之于所视为实体之现象，则一实体之知觉必为使其他实体之知觉可能之根据，反之亦然——盖因常在知觉（所视为感知者）中所见之继续，不能归之于对象，又因此等对象与知觉相反，固可表现为同时共在者。但此乃交相影响，即实体之实际共同相处关系（Commercium 交相作用），若无此种交相作用，则同时共在之经验的关系即不能在经验中见及矣。由此种交相作用，种种现象在其各在其他现象之外而又互相联结之限度内，构成一复合体（Compositum reale），此种复合体可以种种不同方法构成之。故有三种之力学的关系——一切其他关系皆由此发生——即属性、结果、合成是也。

*

*

*

此三种关系即经验之三种类推。此三种类推为依据时间所有三种形相，规定现象在时间中存在之单纯原理，此三种形相即与时间自身之关系所视为量（存在之量，即延续）者、在时间中之关系所视为继续的系列者及最后在时间中之关系所视为一切同时共在之总和者。此种时间规定之统一，全为力学的。盖时间不能视为经验在其中直接规定“一切存在之位置”者。此种规定，实不可能，诚以绝对时间不能成为知觉（现象能与之对立）之对象。对于每一现象规定其在时间中之位置者，乃悟性之规律，唯由此种规律，现象之存在始能获得关于时间关系之综合的统一；因之此种规律，实以一种先天的方法规定位置，且对于一切时间皆有效者也。

所谓“自然”，就其经验的意义言，吾人指为依据必然的规律，即依据法则之现象联结（就现象之存在而言）。故有最初使自然可能之某种法则，且此等法则皆为先天的。经验的法则仅由经验始能存在，亦唯由经验始能发现之，此实“经验自身由之始成为可能之基本的法则”之结果。故吾人之各种类推实为——在仅表示时间（在时间包括一切存在之限度内）与统觉统一（此种统一仅在依据规律之综合中可能者）之关系之某种典型下——描写在一切现象联结中所有之自然之统一。要而言之，类推之所宣示者乃一切现象皆在——且必须在——一自然中，盖若无此种先天的统一，则经验之统一，以及经验中对象之规定，皆将不可能矣。

至吾人在此等先验的自然法则中所用之证明方法，以及此类法则所有之特殊性质，应有一注释，此注释以其提供欲先天的证明智性的同时又为综合的命题之一切企图所应遵从之规律，自必亦极为重要。吾人如企图独断的证明此等类推；盖即谓吾人如企图自概念以说明以下之点——即一切存在之事物仅在永恒之事物中见之，一切“事件”皆以其依据规律继之而起之前一状态中之某某事物为前提，以及在同时共在之杂多中所有种种状态皆依据规律，同时存在“相互之关系”中，因而在共同相处关系中，——则吾人之一切劳力殆为虚掷。诚以纯由此等事物之概念，则吾人即竭其全力以分析之，亦绝不能自一对象及其存在以进展至别一对象之存在或其存在之形相。但此外有一所可采择之方法，即研讨——所视为“一切对象（此等对象之表象，对于吾人如有客观的实在性）最后必能在其中授与吾人”之知识，即——经验之所以可能。在此第三者之媒介物中（按即经验）——其本质方式由“一切现象之统觉之综合的综合”所成——吾人先天的发现现象领域中一切存在之“完全的必然的时间规定”之先天的条件，无此先天的条件，则即时间之经验的规定，亦不可能。吾人又在其中发现先天的综合统一之规律，由此等规律吾人始能预测经验。盖因缺乏此种方法，且由妄信“悟性之经验的使用所推为其原理之综合命题”，可以独断的证明之，故时时企图（虽常无效）欲得一“充足理由之原理”之证明。又因范畴之指导线索——此为唯一能启示悟性中所有之一切间隙（就概念及原理二者而言）且使人能注意及之——迄今犹付阙如，故无一人亦曾思及其他之二种类推（此二种类推虽常习用之而不自觉）^{注32}。

四 普泛所谓经验的思维之公准

（一）在直观中及在概念中，凡与经验之方式的条件相合者，为可能的。

（二）凡与经验之质料的条件——即与感觉——相结合者，为现实的。

（三）在其与现实的事物联结中，凡依据经验之普遍的条件规定之者，为必然的（即其存在为必然的）。

形相之范畴具有此种特质，即规定一对象时，并不丝毫扩大——此等范畴作为宾词与之系属之——概念。此等范畴仅表现概念与知识能力之关系。乃至当一事物之概念已极完备时，我仍能研问此对象仅为可能的，抑或又为现实的，如为现实的，是否又为必然的。由此在对象自身中，并无新增之规定为吾人所思及；其问题所在，仅为对象及其所有一切规定如何与悟性及悟性之经验的使用、经验的判断力以及在应用于经验时之理性等等相关系耳。

正以此故，形相之原理，亦不过可能性、现实性、必然性等等概念在其经验的使用中之说明耳；同时此等原理，又限制一切范畴于其纯粹经验的使用，而不容许其先验的使用。盖此等范畴若非具有纯粹逻辑的意义，分析的以表现“思维之方式”，而与事物之可能性、现实性、必然性等相关联，则必与——知识之对象唯在其中始能授与吾人之——可能的经验及其综合的统一有关。

事物之可能性之公准要求事物之概念应与普泛所谓经验之方式的条件相一致。但此公准——即普泛所谓经验之客观的方式——包含对象之知识所必须之一切综合。包含综合之一概念，其综合如不属于经验，即或为来自经验者（在此种事例中为经验的概念）或为普泛所谓经验在其方式方面所依据之先天的条件（在此种事例中则为纯粹概念），则此概念应视为空洞而与任何对象无关者。在后一事例中（即为经验所依据之先天的条件者），其概念仍属于经验，以其对象仅能在经验中见之。

盖由先天的综合概念所思维之对象，其可能性之性格，如不在其构成“对象之经验的知识之方式”之综合中求之，试问吾人将从何处求得之？可能的事物之概念，须不包有任何矛盾，固为一必需之逻辑条件；但此绝不足以规定概念之客观的实在性，即绝不足以规定“由概念所思维此一对象”之可能性。例如二直线包围一图形之概念，其中并无矛盾，盖因二直线之概念及此二线连接之概念，皆不包含否定图形之意义。故二直线包围一图形之不可能性，并不起于概念自身，而与空间中图形之构成有关，即其不可能乃起于空间及其规定所有之条件耳。但此等条件，具有其自身所有之客观的实在性，即应用于可能的事物者，盖因此等条件，其自身中先天的包含普泛所谓经验之方式。

吾人今将进而说明此“可能性之公准”之广大效用及影响。我若表现一为永恒之事物，因而其中一切变易之事物皆属于其状态，顾我绝不能自此种概念以知此一种类之事物为可能的。我又或表现某某事物之性质如是，即此事物设定，则常有其他之某某事物必然继之而起，此确思维之而无矛盾者；但此种思维，并无方法使吾人能判断此种性质（因果作用）是否应在任何可能的事物中见之。最后我能表现如是性质之繁异事物（实体），即一事物之状态常负有其他事物状态中之某某结果，且此种情形交相如是；但我绝不能自此等概念（仅含有任意的综合者）以规定此一种类之关系是否能属于任何可能的事物。仅由此种事实即此等概

念先天的表现一切经验中所有之知觉关系，吾人始知此等概念所有之客观的实在性，即其先验的真理，此真理虽不能脱离“普泛所谓经验之方式，及——对象唯在其中始能经验的为吾人所知之——综合的统一”之一切关系，但实离经验而独立者也。

但吾人若欲自所呈显于吾人之知觉质料，以构成实体、力、交互作用等之全然新概念，而无经验自身所产生之联结范例，则吾人殆陷于空想，绝不见其有丝毫可能性之征候，盖吾人既非直接自经验获得此等概念，在构成此等概念时，又不以经验为吾人之训导。此等空想的概念与范畴不同，其能获得可能性之性格并不视为一切经验所依据之条件，以先天的方法得之，乃仅后天的得之，即视为由经验自身所授与之概念。故其可能性或为后天的经验的所知者，或绝不能知之者。一实体当永恒在空间中而不占有空间（如某某等所欲倡议之物质与思维体间之中间物），直观的预知未来（非仅推论）之特殊最高心力，及与他人交换思想（不问其隔离如何之远）之心力云云，皆为“其可能性全无根据”之概念，盖此等概念不能依据经验及经验中所已知之法则；无此种经验的证实，此等概念乃思维之任意联结，虽无矛盾，实不能主张其有客观的实在性之权利，即对于吾人宣称所思维之一类对象并无主张其可能性之权利。至关于实在，吾人不借经验之助，显然不能具体的思维之。盖实在与感觉即经验之质料相结合，而非与吾人对之能一如所欲诉之任意空想之一类关系方式相结合。

但我此处姑置其可能性仅能自经验中之现实性而来，一切事物不问唯就由先天的概念而来之事物可能性言之；我仍主张此等事物之可能性，绝不能自此种概念之自身证明之，而仅在此等概念被视为普泛所谓经验之方式的客观的条件时证明之。

一三角形之可能性似能自其概念自身（其概念确为独立于经验之外者）知之，盖实际吾人固能完全先天的与此概念以对象，即能构成此三角形。但以此仅对象之方式，故仍为纯然想象力之所产，其对象之可能性，仍属可疑。欲规定其可能性，须有较此以上之某某事物，即此种图形除经验之一切对象所依据之条件以外，绝不能在任何条件下思维之。空间乃外的经验之先天的方式条件，以及吾人由之在想象力中构成三角形之方式的综合，正与吾人自现象在一现象感知中在构成其经验的概念中所行使之综合相同云云，此等意见乃唯一使吾人能以事物可能性之表象与事物之概念相联结者。事与此相同以连续量之概念乃至普泛所谓量之概念皆为综合的，故此种量之可能性绝不能自概念自身明之，而仅在此等概念被视为普泛所谓经验中对象所有规定之方式的条件时始能明之。诚以吾人如欲求与此等概念相应之对象，不在——对象所唯一由之授与吾人之——经验中求之，则将在何处求之？吾人固能先于经验自身，纯由参照经验中任何事物由之始被规定为对象之方式的条件，认知事物之可能性而识别之，故能完全先天的知之。但即如是，亦仅与经验相关及在经验之限界中而可能者也。

与视为现实的 事物之知识有关之公准，并不要求——其存在应属已

知之——对象之直接的知觉（因而并不要求吾人所意识之感觉）。唯吾人所必需者，乃依据经验之类推（此为设定普泛所谓经验中所有一切实在的联结之范围者）“对象与某某现实的知觉之联结”之感知耳。

在事物之纯然概念中，并无其应发现之存在标识。盖概念虽完备至“以之思维事物在其所有一切内的规定，并无一欠缺不再别有”所需，但存在则与此一切无关，与存在有关者仅在此种事物是否如是授与吾人，即其知觉能先于概念（如须如是时）之问题耳。盖概念先于知觉，指示概念之纯然可能性；“其提供内容于概念”之知觉，实为现实性之唯一标识。但若概念依据其经验的联结（类推）之原理，与某某知觉相结合，则吾人亦能先于此事物之知觉，即在比较的所谓先天的方法，认知事物之存在。诚以事物之存在与一可能的经验中吾人所有知觉相结合，吾人自能在可能的知觉之系列中及在类推之指导下，使自吾人现实之知觉转移至所探究之事物。是以自被吸铁粉之知觉，吾人知贯彻一切物体之磁质之存在，此虽吾人所有有机官之组织阻止吾人对于此种磁质媒介体之一切直接知识。吾人之感官如更精美，则依据感性之原理及吾人所有知觉之联结，自亦能在经验中到达关于此物质之直接经验的直观。今以吾人所有感官之粗杂，绝无术决定普泛所谓可能的经验之方式。是以吾人关于事物存在之知识所及者，仅在知觉及其依据经验的法则进展所能及之范围。吾人如不自经验出发，或不依据“现象之经验的联结之法则”进行，则吾人所推度所探究任何事物之存在，仅为浮夸不实之事而已。但观念论则竭力反对此等间接证明存在之规律；故此为驳斥观念论最适当之处。

* * *

驳斥观念论

观念论——此处指实质的观念论而言——乃宣称在吾人以外空间中所有对象之存在，或为可疑及不能证明者，或为虚伪及不可能者云云之理论是也。前者为笛卡尔（Descartes）之疑问的观念论，以为仅有“我在”之唯一经验的主张，为确实不可疑者。后者为白克莱（Berkeley）之独断的观念论。白克莱以为空间及“以空间为其不可分离之条件”之一切事物，乃其自身即为不可能之事物；故视空间中事物，纯为空想之物。如以空间解释为必须属于物自身之一种属性，则独断的观念论，自为不可避免者。盖若如是，则空间及以空间为其条件之一切事物，乃成虚构之物。顾此种观念论所依据之根据，在先验感性论中，已为吾人所倾覆矣。至疑问的观念论则并无如是主张，仅力谓除吾人自身之存在以外，无能力由直接的经验证明任何存在，此种观念论在其未发现充分证据以前，不容有决定的判断之限度内，固极为合理而合于“思维之一贯的哲学的方法”。故所须之证明，必须明示吾人对于外的事物，不仅想象，实具有经验；但除由证明“笛卡尔以为不可疑之内的经验，亦仅在假定有外的经验而可能者”以外，则此种证明殆不能成就者也。

我自身存在之单纯意识（但经验的所规定者），证明在我以外空间中对象之存在。

证 明

我意识我自身之存在，为在时间中所规定者。顾时间之一切规定，皆以知觉中某某永恒事物 为前提。但此永恒者不能为在我内部之某某事物，盖我在时间中存在，此事自身之能被规定，仅由此永恒者 [注33](#)。故此永恒者之知觉，仅由在我以外之事物 而可能，非由在我以外事物之表象 而可能者；因之我在时间中存在之规定，仅由我知觉其在我以外现实的事物之存在而可能者。今以我在时间中存在之意识，必然与“此时间规定所以可能之条件”之意识相结合；故此意识必然与其为时间规定之条件者在我以外事物之存在相联结。易言之，我之存在之意识同时即为我以外其他事物存在之直接的意识。

注一，在以上之证明中，可见观念论之所戏弄者，返报之于其自身，且其食报亦极为公平。盖观念论主张唯一之直接的经验为内的经验，吾人仅能由此内的经验以推论外的事物——且此种推论与吾人自所与结果以推论其确定之原因之事例相同，仅在不确实之方法中推论而已。在此特殊之事例中，吾人所误归之外的事物之“表象之原因”，或存在吾人自身之内部中。但在以上之证明中，已说明外的经验实为直接的 [注34](#)，以及内的经验——此非吾人自身存在之意识而为吾人在时间中存在之规定——仅由此外的经验而可能者，“我在”之表象——此为表现能伴随一切思维之意识——确在其自身中直接包括一主观之存在，但此表象并不包括关于此主观之任何知识，故亦不包括任何经验的知识，即不包括此主观之经验。盖在经验，则除某某事物存在之思维以外，吾人尚须有直观，在此“我在”之事例中，则尚须有内的直观，此主观必须就内的直观——即时间——规定之也。唯其如是，故欲规定此主观，则外的对象绝不可缺；因而谓内的经验自身之可能，仅为间接的，即仅由外的经验而可能者。

注二，吾人认知能力在经验中即在时间规定中之一切使用，完全与此定理相合。不仅吾人除由其与空间中之永恒者相关之“外的关系中之变易”（运动，例如与地球上之对象相关之太阳运动）以外，不能知觉时间中之任何规定，且吾人所能以实体概念根据其上之永恒者（所视为直观者）亦除物质 以外，别无所谓永恒者；且此永恒性，亦非由外的经验得来，乃先天的预定设定之为时间规定之必然的条件，亦即先天的预定设定之为——就其由外的事物之存在以规定吾人自身之存在——内感之规定。在“我”之表象中，关于我自身之意识并非直观，纯为一思维的主观自发性之智性的表象。故此“我”并不具有丝毫直观之宾词，此种宾词所视为永恒者，能用之为内感中时间规定之所依者。正与不可入性 用为物质之经验的 直观之所依者之方法相类。

注三，关于自我具有一定内容之意识其所以可能，须有外的事物之存在一事，并不自此事实即能推断外的事物之一切直观的表象，即包含

此等事物之存在，盖外物之表象，颇能纯为想象力之所产（如在梦中及幻想中）。此种表象纯为以前所有外的知觉之再生，至此外的知觉，则如以上所说明，仅由外的对象之实在而可能者。吾人此处所欲证明者，乃普泛所谓内的经验仅由普泛所谓外的经验而可能之一点耳。至某一经验是否纯为想象的，则必自其特殊之规定及由其与一切实在的经验之标准相合而辨知之者也。〔1〕

〔1〕 此一段结论乃第二版所增加者。

*

*

*

最后关于第三公准，其所关涉者乃存在中之实质的必然性，而非概念联结中之纯然方式的逻辑的必然性。盖因感官之任何对象之存在，不能完全先天的知之，而仅比较为先天的，与其他先已授与之存在相关而认知之；且即如是，又因吾人仅能到达所视为“必须包含在经验之前后联结中某一部分内”（此所与知觉即经验之一部分）之一类存在，故存在之必然性，绝不能自概念知之，而仅由依据经验之普遍的法则与已知觉者相联结而认知之。顾除依据因果律自所与原因而有结果之存在以外，无一存在能知其为必然在其他所与现象之条件下而存在。故吾人所能知其必然存在者，非事物（实体）之存在，仅此等事物所有状态之存在；而事物状态之存在所有此种必然性，吾人仅能自知觉中所与之其他状态，依据因果之经验的法则认知之。因之可谓为必然性之标准，唯存在可能的经验之法则中，此即“一切发生之事物，由其在现象领域中所有之原因，先天的规定之”云云之法则。于是吾人所知之必然性，仅为自然中其原因已授与吾人所有此等结果之必然性，而“存在”中所有之必然性性质，不能推广至可能的经验领域以外，且即在此领域中，亦不能适用于“所视为实体之事物”之存在，盖实体绝不能视之为经验的结果——即不能视之为出现及发生者也。故必然性仅与合于“因果之力学的法则”之现象关系，及根据此法则能先天的自一所与存在（因）推论至其他存在（果）之可能性等相关。“一切发生之事物，假设为必然的”云云，乃使世界一切变化从属一法则——即从属必然的存在之规律——之原理，无此法则，则世界将不能有名为自然者矣。故“无一事物由盲目的偶然性发生”（*in mundo non datur casus*）云云之命题，乃自然之先天的法则。“自然中之必然性，无一为盲目的，常为条件所规制，故为可以理解之必然性”（*non datur fatum*）云云之命题，亦同一为自然之先天的法则。二者皆为由之使变化之进行、从属于“事物之本质”（即视为现象之事物之本质），盖即从属于悟性之统一之法则，盖唯在悟性之统一中，事物始能属于一经验，即属于现象之综合的统一。二者又皆属于力学的原理。前者实为因果性原理之归结，即属于经验之类推者。后者乃形相之原理；但此形相当其增加必然性之概念于因果规定之上时，其自身从属悟性之规律。连续性之原理，禁止在现象系列中有任何突飞，即禁止有突变（*in mundo non datur saltus*）；且就空间中一切经验的直观之总和，又禁止在雨现象之间有任何间隙或裂痕（*non datur hiatus*）；因而吾人可表现此命题为：凡证明空隙，乃至容认空隙为经验的综合之一部等事，皆不能入经验中。盖就空隙而言，可视为存在于可能的经验范

围以外，即存在世界以外者，故此种问题不属纯然悟性之裁决范围以内——悟性仅裁决使用所与现象以得经验的知识之问题。此为对于——出可能的经验之范围以外以求判决围绕经验及限制经验之事物之——“理想的理性”之问题；故应在先验的辩证论中考虑之。至以上四命题（in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum）与具有先验的起源之一切原理相同，吾人极易按其顺序展示之，即依据范畴之顺序，各与以适当之位置。但今读者已充分熟练，当能自为之，即当能极易发现如是处理之指导原理。此四命题在以下一点，则完全一致，即在经验的综合中，凡能破坏或阻碍悟性及“一切现象之连续的联结者”——即破坏阻碍悟性概念之统一者——皆在所不容。盖一切知觉必须在其中占有位置之经验之统一，唯在悟性中始可能者也。

研讨可能性之范围是否大于包含一切现实性之范围，包含一切现实性之范围，是否大于其为必然的事物之总数，实引起需要综合的解决颇为微妙之问题，但此等问题，唯属于理性之裁决范围内。盖此等问题实等于探究“视为现象之事物”，是否一切皆属于一“唯一的经验”之总和及其衔接联结，一切所与的知觉皆为其一部分，此一部分，不能与任何其他现象系列相联结，抑或我之知觉在其普泛的联结中能属于“一以上之可能的经验”。悟性依据感性及统觉之主观的方式的条件，对于普泛所谓经验先天的制定“唯一使经验可能”之规律。空间时间以外之其他直观方式，思维（即经由概念而来之知识）之论证的方式以外之其他悟性方式，即令可能，吾人亦绝不能使其能为吾人自身所考虑所理解；且即假定吾人能考虑之而理解之，此等方式仍不能属于经验——经验为对象所由以授与吾人之唯一种类之知识。至属于吾人全部可能的经验之知觉以外之其他知觉，以及全然相异之物质界能否存在，则非悟性所能决断之者。悟性仅能处理所授与吾人之事物之综合。加之，通常所由以开辟可能性之极大疆域——一切现实的事物（经验之对象）仅为其一小部分——之推论，其枯窘无力，彰彰明甚。“一切现实的事物为可能的”；自此命题依据逻辑之换位法，当然随之而有“某某可能的事物为现实的”之特殊命题；顾此命题颇似含有“更有许多非现实之可能的事物”之意义。此根据于“欲构成现实的事物必须增加某某事物于可能的事物之上”，其外观颇似吾人有正当理由扩大可能的事物之数目在现实的事物以外。但此种增加于可能的事物上之进程，我绝不容许。盖所应增加于可能的事物者，即超越可能的事物，殆属不可能。其所能增加者，仅为与“我所有悟性”之关系，即在与经验之方式的条件一致之上，应增加与某某知觉之联结。但依据经验的法则与知觉相联结者（即令非直接的知觉之者），皆为现实的。尚有其他现象系列彻底与知觉中所与者相联结，因而有一以上之“包括一切”之经验可能云云，绝不能自所与者推论而来；更不能离一切所与者而有此种推论——盖无一切所与者之质料则无所能思维之事物。凡在“某自身亦不过一可能的”之条件下可能者，则此事物非在一切方面皆为可能者也。当研讨事物之可能性是否超越经验所能及之范围时，此种绝对的可能性即成为问题矣。

我举此等问题仅在不欲省略通常所列于悟性概念中之事物耳。但绝对的可能性——即在一切方面皆有可能效力者——实际并非纯然之悟性

概念，且绝不能经验的使用之。此专属于——超越悟性之一切可能的经验使用之——理性。故吾人自应以此等等批判为即已满足，非至其更进一步论究之适当机缘，应暂为搁置。

在终结此第四项以及纯粹悟性之一切原理体系以前，我必须说明所以名形相原理为公准之故。我解说此名词与近时某某哲学著作者所用之意义不同，彼等曲解其固有之数学的意义，即以为设准，其意义乃指以一命题为直接正确，而无需以理由使之成为正当或证明。盖处理综合的命题，吾人若应承认其为具有无条件之效力，仅以“其自身所有主张”之明显自明为证明，而无需演绎，则不问此等命题如何明显自明，而悟性之一切批判则已放弃矣。且因不乏狂妄之主张，而此等主张又为共信所支持（虽无保障其为真理者），故悟性易为一切妄想所侵入，对于“虽不正当但以同一确信之口调迫令吾人承认其为现实的公理”之主张，每无术拒绝赞同。是以凡在“先天的规定”综合的加于事物之概念时，即不提供证明，至少亦应提供此种主张所以合法之演绎，此实为绝不可欠缺者。

但形相之原理，并非具有客观性之综合的原理。盖可能性、现实性、必然性之宾词，并不丝毫扩大其所肯定之概念，即对于对象之表象，并不丝毫有所增益。但因此等宾词仍为综合的，唯仅为主观的综合而已，即此等宾词以——概念所自来及其所在处之——认知能力加于（某某实在的）事物之概念，否则此等宾词对于事物概念不能有所陈述。故若一事物概念仅与经验之方式的条件相联结，即纯在悟性中者，其对象名为可能的。事物概念若与知觉相联结——即与感官所提供为质料之感觉相联结——经由知觉而为悟性所规定者，则其对象为现实的。又若事物概念由依据概念之知觉联结所规定者，则其对象名为必然的。是以形相之原理对于一概念绝无所陈述，唯以——概念所由以生之——知识能力之活动系属于概念。顾在数学中之公准，其意义实为只包含“吾人由之始能授与吾人对象及产生其概念”之综合一类实践的命题，例如以一所与线自所与点在平面上作一圆形等是也。此种命题实不能证明者，盖因其所需之程序正为吾人由之始能产生此一圆形概念之程序。以此同一权利，吾人以形相之原理为公准，盖以形相原理对于吾人事物之概念注35并不有所增益，而仅在展示概念与知识能力相联结之方法而已。

* * *

原理体系之全部要点〔1〕

〔1〕此一节乃第二版之所增加者。

一事物之可能性，不能仅自范畴规定之，以及欲展示纯粹悟性概念之客观的实在性，吾人必须常具有直观云云，此为最值注意之事实。今以关系之范畴为例。（一）某某事物如何能只为主体存在，而不为其他事物之纯然规定，即一事物如何能为实体；（二）如何因有某一事物存在，别一事物必须存在，即一事物如何能为原因；（三）当种种事物存在时，如何因有其中之一存在，某某事物乃与其他事物有关，继之而

起，反之亦然，即彼此交相继起，且如何以此种方法能有实体之共同相处关系，此皆不能仅自概念规定之者也。此亦同一适用于其他范畴；例如一事物如何能等于事物集合之数，即如何能成为量。在缺乏直观时，吾人并不知是否吾人由范畴思维对象，是否在任何处所实有对象适合此等范畴。由此等等观之，吾人所能确定者，范畴自身并非知识，而纯为自所与直观以构成知识之“思维方式”。

据此同一理由可推断，自纯然范畴不能构成任何综合的命题。例如吾人不能谓在一切存在中有实体（即其仅能为主体存在而不能为宾词之某某事物）；或一切事物为量等等。盖若缺乏直观，则无“能使吾人出所与概念以外，而使此概念与其他概念相联结”之事物。故纯自纯粹概念以证明综合的命题——例如一切偶然存在之事物皆有一原因云云——曾无一人能有所成者也。盖吾人仅能证明无此种关系（按即因果关系），吾人即不能理解偶然性之存在，即不能先天的由悟性以知此种事物之存在，舍此不能更进一步——但由此证明，并不能推断此种关系亦即物自身所以可能之条件。读者如返思吾人关于因果原理之证明——凡发生之一切事物，即“事件”皆预想有一原因云云——彼即见及吾人仅能就可能的经验之对象，证明此原理；且即如是，亦非自纯粹概念证明之，仅以之为经验所以可能之原理，因而以之为在经验的直观中所与对象之知识之原理。吾人当然不能否认“一切偶然之事物必有原因”之命题，一切人许其纯自概念证明之。但斯时，偶然事物之概念已被解作非包含形相之范畴（即能思维其不存在之某某事物），而为包含关系之范畴（即“其能存在仅为其他某某事物之结果”之某某事物）；此命题斯时当然为——“其仅能为结果存在之事物皆有一原因”——之自同命题矣^{注36}。就实际言，当吾人须举引偶然的的存在之例证时，必常求之于变化，非纯然求之于“能思维其相反方面”之可能性。顾变化乃一种“事件”，就其本身言，仅由原因而可能者；故其不存在，在其自身乃可能之事。易言之，吾人由“某某事物其能存在仅为其原因之结果”云云之事实，以认知偶然性；故若一事物已假定为偶然的，则谓其有原因，实为一分析命题。

为欲理解事物之可能性与范畴相一致，因而证明范畴之客观的实在性，则吾人不仅需要直观，且常需外的直观，此为更堪注意之事。例如吾人就关系之纯粹概念言，吾人发现（一）为欲得与实体概念相应之直观中所有永恒的某某事物，因而证明此实体概念之客观的实在性，吾人需要空间中（物质之）直观。盖唯空间被规定为永恒的，而时间以及在內感中之一切事物，则在永久流转中。（二）为欲展示变化为“与因果概念相应”之直观，吾人必须以运动——即在空间中之变化——为吾人之例证。仅以此种方法，吾人始能得变化之直观，盖变化之可能性，绝不能由任何纯粹悟性领悟之者也。盖变化乃矛盾对立之规定，联结在同一事物之存在中。顾自事物之一所与状态有其相反状态应随之而起云云，此不仅无例证不能为理性所考虑，且若无直观，实为理性所不能理解者。其所需要之直观，则为空间中点之运动之直观。点在种种不同位置中之存在（视为相反规定之继起），乃唯此始对于吾人产生一变化之直观者。盖吾人为欲以后使内的变化同一可以思维，则吾人必须譬喻的表现时间为一直线，及经由引长此直线（运动）之内的变化，于是以此

种方法，由外的直观，使吾人自身在种种状态中之继续的存在，可以理解。至其理由，则为一切变化如应知觉其为变化，皆以直观中永恒的某某事物为前提，以及在内感中则并无永恒的直观可以见及。最后，共同相处关系之范畴之可能性，唯由理性不能理解之；因而其客观的实在性，仅应由直观——实仅由空间中之外的直观——规定之。当种种实体存在时，自一实体之存在，某某事物（所视为结果者），乃能与其他实体之存在有关随之而起，且各实体皆交相如是；易言之，因在一实体中有某某事物，在其他实体中亦必须有——纯由此等其他实体之存在所不能理解之——某某事物，凡此吾人果如何思维其为可能？盖此即共同相处关系之所必需者；共同相处关系不能考虑为保有在其每一事物由其实体性各完全孤立之事物间。莱布尼兹在其以共同相处关系归之视为唯由悟性所思维之“世界之实体”，故不得不乞求神在其间媒介调处。盖正如莱氏之所见及者，实体之共同相处关系完全不能考虑为纯自实体之存在发生。但若吾人在空间中——即在外直观中——表现此等实体，则吾人即使——视为现象之实体之——共同相处关系之可能性，完全可以理解。盖表现之空间则在其自身中已先天的包含——为“活动及反动之实在的关系所以可能”之条件，因而为“共同相处关系所以可能”之条件——之方式的外部关系。

所视为量之事物之可能性，及量之客观的实在性，仅能在外的直观中展示，以及仅由外的直观之媒介，始能亦应用之于内感云云，此亦同一易于说明者也。但为避免烦冗计，我不得不任读者自觅其例证耳。

凡此等等所述极关重要，不仅证实吾人以前驳斥观念论之说，且当吾人由纯然内的意识，即由“吾人所有本性之规定”而不借外部经验的直观之助以论自我知识时，尤关重要，——盖以此等等所述乃指示吾人以此种知识可能性之限界者也。

于是本节全部之最后结论如是：纯粹悟性之一切原理，仅为经验所以可能之先天的原理，而一切先天的综合命题，亦唯与经验相关——此等命题之可能性，其自身实完全依据于此种关系（按即与经验之关系）。

第三章 一切普泛所谓对象区分为现象与本体之根据

吾人今不仅探检纯粹悟性之疆土，审慎检查其一切部分，且亦测量其广狭大小，而与其中之一切事物以正当之位置。此领土实为一岛，为自然自身所包围，在其不可变动之限界中。此为真理之乡——惑人之名词！——为广阔险恶之海洋所围绕，此海洋实为幻相之出处，其中海市蜃楼幻为远岸惑人，使冒险航海者永抱空愿，从事于其既不能罢，而又不能达之创业。在吾人冒险航海以探检海洋之一切方向及获得此种期望是否有任何根据之保证以前，应先一览所欲离去之乡土之地图，以研讨第一，吾人是否在任何事例，皆不能满足于此土之所有者——是否因无吾所能住居其他地域而不得不满足于此土；第二，乃至此种领土吾人以何种资格保有之且能安全抵拒一切相反之权利要求。对于此等问题，吾

人在分析论之论究途中虽已充分解答，但集注关于目前所有此等问题的种种意见，总合其答案而概论之，颇有助于增强吾人之信念。

吾人已见及悟性自其自身得来之一切事物，虽不假之经验，而在悟性之处理下亦仅用之于经验。纯粹悟性之原理，不问其为先天的构成的，如数学的原理，或纯为规整的，如力学的原理，仅包含所可名为可能的经验之纯粹图型。盖经验仅自——悟性在想象力之综合与统觉之关系中创始的自发的授之“想象力之综合”之——综合统一而得其统一；现象（视为可能的知识之资料），必须先天的与此种综合统一相关而与之一致。但此等悟性规律不仅先天的真实，且实为一切真理之源泉（即吾人知识与对象一致之源泉），盖因此等规律在其自身中包含——所视为一切知识之总和，唯在其中对象始能授与吾人之——经验所以可能之根据，故吾人不以仅说明真实之事理为满足，且亦要求说明吾人之所欲知者。是以自此种批判的研究，吾人若仅习知不过在悟性之纯然经验的使用中所有之事物，吾人固无须此种精密研究，在任何事例中即能实行之，则自批判的研究所得之利益，颇似不足偿其劳。其能确实答复此点者则为：在努力扩大吾人之知识中，好事之好奇心，实较之在研究以前常预求其效用之事前证明一类习惯为害小多矣——此为一种误谬要求，盖在研究未完成以前，效用即在目前，吾人对于此种效用亦不能有丝毫概念。顾此种研究具有一种利益，即最钝感之习学者亦能理解而感其兴趣，其利益即在悟性专注于经验的使用而不反省其所有知识之源泉时，其所从事者，虽即圆满成就，但尚有一极重大之事业为其所不能成就，即规定悟性使用之限界，及认知何者属于其所固有之范围内，何者属于其范围外是也。此正需要吾人所创立之深邃研究。悟性在其经验的使用中，如不能辨别某某问题是否在其水平线以内，则悟性绝不能保障其所有权利主张，即保障其所有，且必须在其超越固有之领域而汨没其自身于无根据及误谬之意见中时（此为必不可免而常发生者），准备时有消沉之幻灭感想。

“悟性仅能以经验的方法使用其种种原理及种种概念，而不能先验的使用之”云云之主张，如为所能确知之命题，则将产生重大之效果。在任何原理中，概念之先验的使用，乃概念应用于普泛所谓事物及物自身；经验的使用，则为概念仅应用于现象，即应用于可能的经验之对象。故概念之后一使用为唯一能实行之事云云，自以下之论究明显证明之。盖吾人在一切概念中所要求者，第一，普泛所谓（思维之）概念之逻辑的方式；第二，“与概念以其所能应用之对象”之可能性。在缺乏对象时，则概念虽仍包含——“自呈现之资料以构成概念”所需要之——逻辑机能，但并无意义而完全缺乏内容。顾除直观以外，不能以对象授与概念；盖虽纯粹直观能先天的先于对象，但此种直观之能得其对象以及其客观的效力，亦仅由“纯粹直观为其方式之经验的直观”。故一切概念及一切原理，即令其为先天的可能者，亦与经验的直观——即为可能的经验之资料者——相关。概念一离此种关系，即无客观的效力，就其表象而言，则纯为想象力或悟性之游戏而已。例如数学之概念，首应在其纯粹直观中考虑之。如空间有三向量；两点之间仅能有一直线，等等。一切此类原理及数学所论究之一类对象之表象，虽皆完全先天的心中所产

生，但吾人若不能常在现象中——即在经验的对象中——呈现其意义，则此等原理及表象即毫无意义。故吾人要求仅仅的概念成为可感知者，即在直观中呈现有一对象与之相应。否则概念将如吾人所谓之无意思，即毫无意义矣。数学家以构成图形适合此种要求，此种图形虽先天的产生，实为呈现于感官之现象。数学中所有量之概念，在数目中求其支持及其感性的意义，而数目又在所能呈显于目前之手指、算珠、条及点中，求其支持及感性的意义。概念自身，其起源常为先天的，故自概念引来之综合的原理及方式，亦皆为先天的；但其使用及其与“所称为其对象”之关系，终极仅能在经验中求之——至经验之所以可能，则概念实包含其方式的条件。

一切范畴及自范畴而来之原理，其情形亦复如是，此自以下之论究见之。吾人如不立即推求之于感性之条件及现象之方式——现象为范畴之唯一对象，因而必须受其限制者——则绝不能以实在形相规定任何范畴，即不能使其对象之可能性为吾人所理解。盖若除去此条件，则一切意义——即与对象之关系——皆消失；吾人由任何例证亦不能理解此概念究指何种事物而言也。^[1]

〔1〕 在第一版此段及下段间尚有一段：

在以上论述范畴表时，吾人曾省免对于各范畴定义之责务，盖因吾人之目的仅在范畴之综合的使用，故无需此种定义；且吾人无须对于所能省免者负不必负之责任。在吾人以概念之若干属性，即能达其目的而无须详密列举所以构成完全概念之全部属性时，不从事定义，努力（或宣称）以求规定概念之完备精审，此非有所规避，实为一重要之智巧原则。但吾人今又感知此种审慎态度尚有其更为深远之根据。诚以吾人见及即欲为范畴定义，亦非吾人之所能。^{注37} 盖若吾人除去——所以标识范畴为可能经验的使用之概念者——感性之一切条件，而视范畴为普泛所谓事物之概念，即先验的使用之概念，则吾人之所能为者，仅有将判断中之逻辑机能视为物自身所以可能之条件，丝毫不能说明范畴如何能应用于对象，即范畴离去感性，在纯粹悟性中，如何能具有意义及客观的效力。

普泛所谓量之概念，除谓之为吾人由之能思维其中所设定者为若干倍单位之“事物之规定”以外，绝不能说明之。但此若干倍乃基于继续的重复，因而基于时间及“时间中之同质者之综合”。与否定相反之实在，仅在吾人思维时间（视为包含一切存在）或为存在所充实或视为空虚时，始能说明之者也。我若除去永恒性（此为在一切时间中之存在），则所存留于实体之概念中者，仅有一主体之逻辑的表象——此一种表象，由于吾人表现某某事物仅能为主体存在，绝不能为宾词，而努力使之现实化者。但不仅我不知此种逻辑上优越一切之事物（按即实体）由之能归属任何事物之“任何条件”；且我亦不能以此概念有任何用处，更不能自此概念有丝毫推论。盖在此等情形下，实无对于此概念之使用所规定之对象，因而吾人不知此概念是否指示任何事物。又若我在原因概念中除去——某某事物在其中依据规律继其他某某事物而起之——时间，则我在纯粹范畴中所见及者，仅有此乃“吾人由之能推断其他某某事物之存在”之某某事物而已。在此种事例中，不仅吾人不能辨别因果，且因作此推论之能力其所需要之条件为吾人所不知，故此概念关于如何应用于对象一点，实不能有所指示者也。所谓“一切偶然的事物皆有一原

因”云云之原理，貌似尊大，一若自有其至高之尊严者。但若我叩其所谓偶然者意义究何所指，公等必以“其不存在乃属可能之事”云云相答，我极愿知公等如不表现现象系列中之继续及其中继不存在而起之存在（或继存在而起之不存在），即变易，则公等何以能规定其不存在之可能性。盖若谓事物之不存在，并不自相矛盾，实乃妄引——虽为概念所必需而远不足用之于实在的可能性之——逻辑的条件。我能在思维中除去一切存在之实体而不自相矛盾，但我不能自此点以推实体在存在中所有之客观的偶然性，即不能推论实体之不存在乃属可能之事。至关于共同相处关系之概念，则极易见及因实体及因果之纯粹范畴不容有“规定对象”之说明，故关于实体相互之关系中（Commercium）所有互为因果之事，亦不容有任何此种说明之可能。在可能性、存在性及必然性之定义仅在纯粹悟性中寻求时，则除同义异语重复说明以外，绝不能说明之者也。盖以概念之逻辑的可能性（即概念不自相矛盾）代事物之先验的可能性（即有对象与概念相应），仅能欺思想简单之人而使之满足耳。 注

38 [2]

〔2〕在第一版以下尚有一段：

谓应有一种概念具有意义而又不能说明之者，其说颇奇，且不合理。但范畴则具有此种特殊情状，即仅借感性之普泛条件，范畴始能具有一定意义而与任何对象相关。顾在此种条件自纯粹范畴中除去时，则范畴所能包有者，仅为使杂多归摄于概念下之逻辑机能而已。仅由此种机能即概念之方式，吾人绝不能知及辨别何种对象属此概念方式，盖因吾人已抽去“对象由之始能归属此概念方式”之感性条件矣。因之，范畴在纯粹悟性概念以外，尚须有应用于普泛所谓感性之种种规定（图型）。一离此种应用，则范畴即非“对象由之而为吾人所知及与其他概念相区别之概念”，而仅为——思维“可能的直观所有之对象”，及依据悟性之某种机能（在所要求之更进一步之条件下），与对象以意义，即加对象以定义——如是多形相。但范畴自身乃吾人所不能加以定义者。普泛所谓判断之逻辑机能——单一及多数、肯定及否定、主词及宾词——除陷于循环定义以外，皆不能加以定义者，盖因定义自身必为一判断，故必先已包含此等机能。是以纯粹范畴，在直观所有之杂多必须由此等逻辑机能之一思维之之限度中，不过普泛所谓事物之表象而已。量为仅能由“具有量之判断”（judicii commune）思维之之规定；实在为仅能由肯定的判断思维之之规定；实体在其与直观相关中，必为一切其他规定之“终极主体”之事物。但“须此等机能之一而不须其他机能”之事物，果为何种事物，则完全悬而未决。故范畴一离感性直观之条件——范畴关于此等条件具有综合力——则与任何确定之对象无关系，因而不能加任何对象以定义，其身亦并不具有客观的概念之效力。

自以上所论之一切，必然有以下之结论，即纯粹悟性概念绝不 容许有先验的 使用，而常限于经验的 使用，以及纯粹悟性之原理，仅能在可能的经验之普遍的条件下适用于感官之对象，绝不能适用于——与吾人所能由之直观彼等之形相无关之——普泛所谓事物。

因之，先验的分析论引达以下之重要结论，即悟性之所能先天的成就者，至多亦仅预知普泛所谓可能的经验之方式。且因非现象之事物不能成为经验之对象，故悟性绝不能超越此等“对象唯在其中始能授与吾人”之感性限界。悟性之原理，纯为说明现象之规律；其妄以为以系统的学说之形式提供普泛所谓事物之先天的综合知识（例如因果律）之本体论夸耀名称，必须代以纯粹悟性分析论之谦抑名称。

思维为使所与直观与一对象相关之活动。此种直观形相如绝不能授与吾人时，则其对象纯为先验的，而悟性概念亦仅有先验的使用，即仅为“关于普泛所谓杂多之思维之统一”。故由“其中抽去感性直观一切条件——此为吾人所可能之唯一种类之直观——之纯粹范畴”，绝无对象为其所规定。斯时仅按种种形相，表现“关于普泛所谓对象”之思维而已。顾概念之使用包括——对象由之包摄于概念下之——判断作用，因而至少包括——某某事物在其下始能在直观中授与之——方式的条件。如缺乏此种判断条件（图型），则一切包摄之事皆成为不可能矣。盖若如是，则绝无能包摄于此概念下之事物授与吾人。故范畴之纯然先验的使用，实际绝无使用，且亦无确定的对象，乃至在其纯然方式中所能规定之对象亦无之。是以有以下之结论，即纯粹范畴不足为先天的综合原理，以及纯粹悟性之原理仅有经验的使用，绝不能有先验的使用，以及在可能的经验范围以外，不能有先天的综合原理等等是也。

故如以下所言，实最適切。纯粹范畴一离感性之方式的条件，则仅有先验的意义；但又不能先验的使用，以此种使用，其自身即为不可能者，盖在判断中所使用之一切条件，皆为此等范畴所无，即绝无包摄“任何所可称为对象者”在此等概念下之方式的条件。盖因斯时以其纯为纯粹范畴，不应经验的使用，且又不能先验的使用，故当离去一切感性时，此等范畴即绝无使用之处，即不能应用之于任何所可称为对象者。此等范畴乃关于普泛所谓对象之“悟性使用——即思维——之纯粹方式”；但因范畴仅为悟性之方式，故仅由范畴绝无对象能为所思维或为所规定也〔3〕。

〔3〕以下四段自“吾人在此处将陷于难避之幻想”至“必须以之为此种仅属消极意义之事物”为止，在第一版中则为以下数段：

事象在依据范畴之统一思维其为对象之限度内，名为现象。但若我假设“其纯为悟性之对象，且能授之于‘非感性的一种直观’（即作为智性的直观之对象（*coram intuitu intellectuali*）而授与者）之事物”，则此等事物当名之为本体。

顾吾人必须切记以下之点，现象之概念为先验的感性论所制限，已由其自身证明本体之客观的实在性，而证实对象为现象与本体，分世界为感性世界与悟性世界（*mundus sensibilis et intelligibilis*）之为正当，且其相异之处不仅在“关于同一事物吾人所有知识明晰不明晰之逻辑的方式”，乃在“两种世界由之始能在吾人知识中授与吾人”之方法不同，由于此种不同，二者自身乃有彼此种类之不同。盖若感官所表现于吾人之某某事物，纯为其所显现者，则此某某事物之自身亦必为一事物，且为非感性的直观——即悟性——之对象。易言之，其中并无感性，且唯一具有绝对客观的实在性之一种知识，必为可能之事。而对象则由此种知识表现为其所有之相，反之，吾人所有悟性之经验的使用中，事物之为吾人所知者，仅为其显现之相。设果如是，则吾人颇似不能保持吾人以前所有之主张，即不能谓由吾人悟性所生之纯粹知识，除为说明现象之原理以外，绝无他用，亦不能谓其即在先天的使用中，亦仅与经验之方式的可能性相关。反之，吾人应承认在范畴之经验的使用——此为感性的条件所限制者——以外，尚有纯粹的而又客观的有效之使用。盖有一完全与感官世界不同之世界展示于吾人之前，此乃“思维其为在精神中者（甚或直观之），因而为悟性所默想之最高贵对象之世界”。

吾人所有之一切表象确由悟性使之与某某对象相关；且因现象不过表象，故悟性

使此等表象与“所视为感性直观所有对象之某某事物”相关。但此某某事物（如是所思使学者）仅为先验的对象；所谓先验的对象乃指等于X 之某某事物而言，关于此等于X 之某某事物吾人绝无所知，且以吾人现今所有悟性之性质而言，亦绝不能有所知者，但以其为统觉统一之所依者，仅能为感性直观中杂多统一之用。由于此种统一，悟性联结杂多在一对象之概念中。唯此种先验的对象，不能与感官之资料分离，盖若分离，则无“由以思维此种对象”之事物矣。因之先验的对象其自身并非知识之对象，仅为在普泛所谓对象之概念下现象之表象而已——此一种概念能由此等现象之杂多规定之者。

正以此故，范畴并不表现“唯能授与悟性之特殊对象”，而仅——由感性中所授与之事物——用以规定先验的对象，此先验的对象乃普泛所谓某某事物之概念，盖欲因而在对象之概念下，经验的认知现象也。

吾人不满足感性基体，因而欲以“唯纯粹悟性能思维”之本体加之现象之上之原因，只如以下所述。感性（及其领域即现象界）自身为悟性所制限有一定限界，即并不与物自身相涉，而仅与——由于吾人之主观的性质——事物所显现之形相相关。此为先天论的感性论全部所引达之结论；由普泛所谓现象之概念当然亦能到达此同一结论，即“其自身非现象之某某事物”必须与现象相应。盖现象一离吾人之表象，就其自身言，绝不能成为何物。故除吾人永久陷于循环论以外，现象一语必须认为已指示与某某事物有关，此某某事物之直接表象，自为感性的，但此某某事物即令离去吾人所有感性之性质（吾人直观之方式即依据于此者），亦必为某某事物自身，即独立于感性以外之对象。

于是产生本体 之概念。但此本体概念绝非积极的，且亦非任何事物之确定的知识，而仅指关于普泛所谓某某事物之思维，在此思维中我抽去属于“感性直观方式”之一切事物。但欲本体能与一切现象区别，指示一真实之对象，则仅使我之思维解脱 感性直观之一切条件，尚嫌不足；必须具有主张——与感性直观不同，此一种对象能在其中授与吾人之——别一种类直观之根据。否则我之思维固无矛盾，但仍属空虚。且吾人从未能证明感性直感为唯一可能之直观，所证明者，仅感性直观之在吾人，则为唯一可能者耳。但吾人亦从未能证明别一种类直观之可能。因之，吾人之思维，虽能抽去一切感性，至本体之概念，是否纯为一概念之方式，抑或在脱离感性以后，尚有任何对象留存，此尚成为一公开之问题。

我所使普泛所谓现象与之相关之对象，乃先验的对象，即关于普泛所谓某某事物完全未规定其内容之思维。但此不能名为本体 ；盖我关于此事物之自身为何，绝无所知，且除视为普泛所谓感性直观之对象——即对于一切现象其自身常为同一之事物——以外，绝无关于此普泛所谓事物之概念。我不能由任何范畴思维之；盖范畴仅对于经验的直观有效，以范畴使经验的直观归属于普泛所谓对象之概念下故耳。范畴之纯粹的使用，在逻辑上当然可能，即无矛盾，但此并无客观的效力，因范畴在斯时已非应用于任何直观，即非以对象之统一与之直观。盖范畴纯为思维之机能，由此实无对象授与我者，我仅借之以思维“在直观中可授与吾人”之事物耳。

但吾人在此处将陷于所难避免之幻想中矣。盖就范畴之起源而言，范畴与直观之方式 空间时间不同，并不根据于感性；故范畴似容许有推及感官所有一切对象以外之应用。但就实际言，则范畴仅为思维之方式，包含“先天的联结直观中所与杂多在一意识中”之纯然逻辑的能力；故一离吾人所可能之唯一直观，则范畴之意义尚不如纯粹感性的方式所有之意义。盖由此等感性的方式，至少有一对象授与吾人，而联结杂多之形相（此为吾人悟性所特有之形相）则在缺乏——杂多在其中始能授与吾人之——直观时，竟绝无意义可言者也。同时，吾人如名所视为现象之某某对象为感性存在体（现象），则因斯时吾人辨别“吾人由之直观对

象之形相”与属于物自身之性质不同，在此区别中含有吾人将后者——就其自身所有之性质考虑吾人虽并不如是直观之——与前者（感性体）对立，即吾人以“非吾人感官之对象，仅由悟性思维其为对象者之其他可能的事物与前者（感性体）相对立，吾人因名后者为悟性存在体（本体）”。于是问题起矣，吾人之纯粹悟性概念是否关于后者具有意义，因而能成为认知后者之途径。

但在此问题开始之时，即到达足以引起异常误解之晦昧之点。悟性在某关系中名对象为现象，同时离去此种关系，又形成一对象自身之表象，因而表现其自身亦能构成“此种对象之概念”。且因悟性在范畴以外不再有本源的概念，故复假定对象自身至少必须由此等纯粹概念思维之，因而误以悟性存在体之完全不确定概念（即在吾人之感性以外普泛所谓某某事物之不确定概念）为由悟性以某种纯粹直悟的方法可以认知之一类存在体之确定概念。

吾人如指一事物在其非吾人感性的直观对象，因而抽去吾人直观此事物之形相之限度内，名为本体，则此为消极的意义之本体。但若吾人以本体为非感性直观之对象，因而预想一特种之直观形相，即智性的直观，此非吾人所具有，且即其可能性吾人亦不能理解之者，则此殆为积极的意义之本体。

感性论，亦即为消极的意义之本体论，即“悟性必须不与吾人之直观形相相关而思维之，因而以之为物自身而不以之为现象之一类事物”之学说。同时悟性亦深知以此种方法，即离去吾人所有直观形相以观察事物，则悟性绝不能使范畴有任何用处。盖范畴之具有意义仅在与空间时间中直观之统一相关；乃至范围能由先天的普泛的联结之概念以规定此种统一，亦仅因空间时间之纯然观念性。在时间统一所不能见及之处，即在本体之事例中，范畴之一切使用——即范畴之全部意义——皆完全消失；盖斯时吾人无术规定“与范畴一致之事物”是否可能。关于此一点，我仅须读者参考前章所附录之全部要点之开始部分我所论述者。一事物之可能性，绝不能纯由其概念不自相矛盾云云证明之，唯由其为某某相应之直观所支持，始得证明之。故吾人若企图适用范畴于“所不视为现象之对象”，则吾人须假设一种感性以外之其他直观，于是其对象将为积极的意义之本体。但因此种形态之直观——即智性的直观——不属于吾人之知识能力，故范畴之使用，绝不能推及经验之对象以外。有与感性体相应之悟性体自无疑义，且亦能有与吾人所有感性之直观能力毫无关系之悟性体，但吾人所有之悟性概念，纯为吾人所有感性的直观之思维方式，故绝不能适用于此种悟性体。是以吾人之所名为本体者，必须以之为此种仅属消极意义之事物。

我若从经验的知识中除去（由范畴之）一切思维，则无任何对象之知识存留。盖仅由直观，则绝无为吾人所思维之事物，且此感性之激动在我内部中一事，并不就此即等于此等表象与对象之关系。反之，我若除去一切直观，则尚留存思维之方式，——即对于可能的直观之杂多，规定其对象者之形相尚留存。因之范畴能扩大及于感性的直观以外，盖

范畴乃思维普泛所谓之对象而不顾及“对象所由以授与之特殊形相（感性）”。但范畴并不因之规定更大之对象范围。盖吾人若不先假定感性以外其他种类之直观之可能性，则吾人绝不能主张此种对象能授与吾人；顾吾人又绝无资格以假定此种直观。

一概念之客观的实在性，如绝不能为吾人所知，但此概念并不包含矛盾，且同时又与——包含此概念所限制之所与概念之——其他知识相联结，则我名此概念为“想当然”者。本体之概念——即由纯粹悟性所不应思维为感官之对象而思维为物自身之概念——绝不矛盾。盖吾人不能主张感性为唯一种类可能之直观。加之，欲防阻感性的直观扩大及于物自身，即制限感性的知识之客观的效力，本体概念实所必需。此留存之事物为感性的知识所不能适用者，即名为本体，盖在展示此种感性的知识不能扩大其领域及于悟性所思维之一切事物耳。但吾人仍不能因之理解本体之何以能成为可能，且现象范围以外之领域，在吾人实等于空虚。盖即谓吾人虽具有或能推展及于感性领域外之悟性，但并无——对象由之能在感性领域外授与吾人及悟性由之能在此领域外现实的运用——之直观，且此概念亦无之。是以本体概念纯为一限界概念（Grenzbegriff），其作用在抑止感性之僭妄；故仅有消极的使用。同时，此本体概念并非任意空想之所产；虽在感性领域以外不能积极的有所肯定，但与感性之限界，实固结而不可分离者也。

故以概念别为感性的与悟性的，虽极确当，但若以对象区分为现象与本体，世界区分为感官世界与悟性世界，就其积极的意义言，则全然不能容认者也。盖对于本体及悟性世界之概念，并无对象能为所规定，因而不能主张其成为客观的有效。吾人若离去感官，则如何能使吾人理解吾人所有之范畴——此为对于本体所唯一留存之概念——仍复指示某某事物，盖因范畴与任何对象之关系，在纯然思维之统一以外，尚须有其他之某某事物授与吾人，即尚须有范畴所能适用之可能的直观。但若本体之概念仅用之于想当然之意义，则不仅可以容许，且为限制感性计，亦为万不可缺者。顾在此种事例中，本体实非吾人所有悟性之特种对象——即一直悟的对象；且此种对象所应属之悟性种类，其自身即为问题。盖吾人丝毫不能想象“能知其对象——非由范畴论证的知之，乃以非感性的直观，直观的知之——之一种悟性”之可能性。吾人所有悟性由此种本体概念之所得者，乃消极的扩大；盖即谓悟性不为感性所制限；且适得其反，由其应用本体之名称于物自身（所不视为现象之事物），悟性反制限感性。但在悟性制限感性时，同时亦制限其自身，认为悟性由任何范畴亦不能认知此等本体，故必须仅在“不可知者”之名称下思维之也。

在近代哲学家之著作中，我发现感性世界（mundi sensibilis）与悟性世界（mundi intelligibilis）之名词，其所用之意完全与古人不同——其意义固极易理解，但其结果纯为空费辞说，无当于事者也。据其用法，有若干哲学家以为宜以现象之总和，在其为吾人直观之限度内，名之为感官世界，在其为吾人依据悟性法则以思维之之限度内，名之为悟性世界。教授观察星空之观察的天文学，当说明前者（感性世界）；其

依据哥白尼学说体系或牛顿之重力法则所教授之理论天文学，当说明后者（悟性世界）。^{注39}但此种曲解之辞，纯为伪辩的遁词；盖此乃由变更其意义适合吾人之方便、以期避免烦困之问题耳。悟性与理性二者固用之于处理现象；但所应解答之问题，则在对象不为现象（即为本体）时，悟性与理性二者是否尚有其他使用；而当对象被思维为直悟的，盖即谓思维为仅授与悟性而不授与感官之时，则对象实作本体解。故问题乃在悟性之经验的使用以外——乃至在牛顿之世界构成说中之悟性使用以外——是否尚有先验的使用之可能，此种先验使用乃用之于“视为对象之本体”者。吾人对于此一问题，则以否定答复之。

故当吾人谓感官表现对象如其所现之相，悟性则表现对象如其所有之相，后者所有之相云云，不应以此名词之先验的意义解之，仅应以其经验的意义解之，盖指对象必须被表现为经验之对象而言，即对象应表现为在彼此互相彻底联结中之现象，而不应表现为此等对象能离其与可能的经验（及与任何感官）之关系而为纯粹悟性之对象。此种纯粹悟性之对象，永为吾人所不能知者；乃至此种先验的或异常的知识，是否在任何条件下可能，亦绝不能为吾人所知——至少此种知识与属于吾人所有通常范畴之知识，是否同为一类，非吾人所能知。悟性与感性之在吾人，仅在此二者联合行使时，始能规定对象。吾人如分离此二者，则有直观而无概念，或有概念而无直观——在此二种情形中，所有表象，吾人皆不能以之应用于任何确定的对象者也。

在所有一切此种说明以后，如尚有人不愿废弃范畴之先验的使用者，则一任彼尝试自范畴以得综合命题。盖分析命题不能使悟性有所前进；诚以分析命题仅与“已包含在概念中者”相关，至此概念自身是否与任何对象有关，或仅指示普泛所谓思维之统一（完全抽去对象所由以授与吾人之形相），皆留待未决。悟性在其分析的使用中，仅在欲知所已存在概念中者；对于概念所能应用之对象，则非其所问。故其尝试必须以综合的及宣明的先验的原理行之，例如“凡一切存在之事物，或为实体而存在，或为属于实体之一规定而存在”，又如“一切偶然的存之事物，皆为其他某某事物——即为其原因——之结果而存在”云云。顾此等概念不在其与可能的经验之关系中应用而应用之于物自身（本体）时，试问悟性能从何处获得此等综合命题？综合命题，常须第三者之某某事物为媒介，借以使彼此无逻辑的（分析的）类似之概念能互相联结，今试问在此处所有事例中，此第三者之某某事物果在何处？若不诉之于悟性之经验的使用，借此与纯粹的及非感性的之判断完全脱离，则此命题绝不能建立，且即此种纯粹主张之可能性，亦不能说明之。故“纯粹的及纯然悟性的对象”之概念，完全缺乏所以使其应用可能之一切原理。盖吾人不能思维此种直悟的对象所能由以授与吾人之任何方法。对于此等对象留有余地之想当然之思维，与虚空的空间相同，仅用为经验的原理之限界，其自身并不含有——或启示——经验的原理范围以外之任何其他知识对象。

自悟性之经验的使用与先验的使用混淆而起者

反省 (reflexio) 并非为欲直接自对象引取概念而与对象自身相涉者，乃吾人在其中开始发现“吾人由之始能到达概念之主观的条件”之心理状态。此为所与表象与吾人所有种种不同知识源流间所有关系之意识；且仅由此种意识始能正当规定种种知识源流之相互关系。在一切进论吾人所有之表象以前，首应质询之问题为：吾人所有之表象，究在何种认知能力中联袂？表象所由以联结而比较者，为悟性抑为感官？有无无数判断或由习惯而承受之者，或根据于个人倾向而发生者；但因无反省在其前，或至少无批判的反省在其后，乃以此种判断为起自悟性。一切判断固非皆需检验者（即注意于此一判断成为真理之根据），盖若判断为直接正确（例如两点之间仅能作一直线之判断），则证明此判断之具有真理者，殆莫过于判断自身矣。但一切判断，乃至一切比较，皆须反省，即皆须辨别所与概念所属之认知能力。我由以“使表象比较与表象所属之认知能力对立以及我由以辨别所互相比较之表象属于纯粹悟性抑或属于感性直观”之活动，我名之为先验的反省。概念在内心状态中所能发生之相互关系，为同一与差别、一致与相反、内部与外部以及被规定者与规定者（质料与方式）等等之关系。欲规定此种关系适当无误，全依于此一问题之解答，即此等概念主观的完全属于何种知识能力——属于感性抑属于悟性。盖知识能力之彼此相异，实使吾人由以思维此等关系之形相有大不同者也。

在构成任何客观的判断以前，吾人先行比较概念，欲求全称判断者，在其中寻觅（在一概念下数多表象之）同一点；欲求特称判断者，则寻觅差别点；欲求肯定判断者，则寻觅一致点；欲求否定判断者则寻觅相反点等等。以此之故，吾人似应名以上所举之概念为比较之概念 (conceptus comparationis)。但若问题不在逻辑的方式而在概念之内容——即事物本身是否同一或差别、一致或相反等等——则因事物与知识能力能有二重关系，即与感性及悟性皆可有关系，故事物所属之位置（即属悟性抑属感性）实决定“事物由之彼此相属”之形相。因之，所与表象相互间之关系，仅由先验的反省——即由表象与两种知识能力（感性及悟性）之何种能力相关之意识——始能决定之。事物是否同一或差别、一致或相反等等，不能纯由比较 (comparatio) 立即自概念自身决定之，唯借先验的反省 (reflexio)，由辨别事物所属之认知能力始能决定之。吾人今可谓逻辑的反省纯为比较作用；盖因吾人绝不顾及所与表象所属之知识能力，故其种种表象限于其在心中占有位置，皆应以之为同一等级之事物。先验的反省则异是，盖因其与对象本身有关，包含“表象互相客观的比较”所以可能之根据，故与前一类型之反省完全不同。乃至此二种反省不属于同一之知识能力。此种先验的考虑实为凡对于事物欲构成先天的判断者所绝不能规避之义务。吾人今将从事于此，其关于规定悟性之实际任务，所得实非浅显也。

（一）同一与差别。一对象如常以同一之内的规定（质及量

qualitas et quantitas) 在种种机缘表现于吾人，斯时如以之为纯粹悟性之对象，则此对象常为同一之事物，即仅为一物 (numerica identitas)，而非多数之事物。但若此为现象，则吾人无须比较概念；盖即关于概念，绝无差异，而在同一时间中所有空间位置之差异，即足为对象——即感官之对象——之数的差别之根据。例如雨滴水，吾人能抽去其一切 (质及量之) 内的差异，仅由此雨滴水同时在不同之空间位置中为吾人所直观之事实，即有充分理由以之为两点而非一点之数的差异。莱布尼兹以现象为物自身，因而视为直悟体，即纯粹悟性之对象 (虽因吾人关于此等事物所有之表象、性质混杂、莱氏仍名之为现象)，在此种假定上，彼之无差别之同一律 (principium identitatis indiscernibilium) 确不能反对。但因现象为感性之对象，与之相关之悟性使用，非纯粹的而仅为经验的，故多数及数的差别由空间自身即外的现象之条件已授与吾人矣。盖空间之一部分，虽完全与其他部分相似相等，但仍在其他部分以外，即以此在外之故，为相异之部分，当此相异之部分与其他部分相加时，即构成一较大之空间。此关于同一时间在种种不同空间位置中之一切事物——虽其他之点皆相似相等——皆能以上所述适用之。

(二) 一致 与相反 。实在如仅由纯粹悟性所表现 (realitas noumenon)，则实在之间绝不能思及其有相反之事，即绝无“实在联结”在同一主体时彼此相消其结果，而采取如 $3-3=0$ 之形式。反之，现象中之实在者 (realitas phaenomenon)，则确能容许相反。当此种实在者联结在同一主体时，一方即可全体或一部分消灭他方之结果，例如在同一直线上之两种动力，在各自相反方向之一点或引或拒，又如快乐与苦痛之对消平衡。

(三) 内部 与外部 。在纯粹悟性之对象中，凡与其自身相异之事物绝无关系者 (限于就此对象之存在而言)，纯为内的。但空间中之现象的实体 (substantia phaenomenon) 则大异于是；其内的规定只有关系，且其自身完全由关系所成。空间中实体之所以为吾人所知者，仅由于其在空间中某部分活动之力，或使其他对象接近之 (引力)，或制止其他对象透入之 (拒力及不可入性)。除此以外，吾人实不知构成实体 (显现在空间吾人所名为物质者) 概念之任何其他性质。反之，若为纯粹悟性之对象，则一切实体必须具有内的规定及“属于其内的实在性”之能力。但除我之内感所能呈现于我者之外，尚有何种内的属性能为吾人在思维中容纳之？此等内的属性，必其自身为思维 或类似思维之事物。以此之故，莱布尼兹以实体为本体，按彼所思维实体之方法，在实体中将凡可指示外的关系因而亦包括合成 之一类事物，一律除去，因而使实体乃至物质之成分，皆成为具有表象能力之单纯主体——一言以蔽之，为单子 (Monads)。

(四) 质料 与方式 。此二种概念为一切其他反省之基础，与一切悟性之使用密结而不可分离者。其一 (质料) 指普泛所谓能被规定者，其他 (方式) 则指其规定者——二者皆为先验的意义，抽去所与事物中所有一切差别及其所由以被规定之形相。逻辑学者以前曾名普遍者为质

料，特殊的差别为方式。在任何判断中，吾人皆可名所与概念为逻辑的质料（即判断之质料），概念间所有之关系（由于系辞）为判断之方式。在一切存在中，其构成的要素（essentialia）为质料，构成的要素所由以联结在一事物中之形相为基本方式。就普泛所谓之事物而言，亦复如是，未被制限之实在，被视为一切可能性之质料，其制限（否定）则被视为——一事物依据先验的概念所由以与其他事物相区别之——方式。悟性为使其能以一定形相规定任何事物，要求首先应有某某事物授与（至少在概念中）。因之在纯粹悟性之概念中，质料先于方式；以此之故，莱布尼兹首先假定事物（Monads）及事物中具有表象能力，使以后事物之外的关系及事物状态（即表象）之共同相处关系皆根据于此。在此种观点上，空间时间——前者由实体间之关系，后者由实体自身中所有规定之联结——有类因与果之关系而可能者。纯粹悟性若能直接与对象相关，空间时间若为物自身所有之规定，则实际必如以上所云云。但空间时间若仅为感性直观，吾人在其中规定一切对象纯为现象，则直观之方式（为感性之主观的性质）先于质料（感觉）；空间时间先于一切现象，先于经验所有之一切资料，且实为所以使现象（经验）可能者。以方式为先于事物本身，且为规定事物之可能性者，实为主智派哲学家所不能容受——在其以吾人直观事物（虽在混杂之表象中）如其实在之相之假定上，主智派之反对此说，自极正当。但因感性直观全然为一特殊之主观的条件，先天的存在一切知觉之根底中，为其本源的方式，故方式乃由其自身所授与，质料（即所显现之事物本身）远不能为方式之基础（吾人如仅从概念推论，则必判断质料为基础），反之，质料自身之可能性，乃以“视为先已授与之方式的直观（时间空间）”为前提者也。

关于反省概念之歧义附注

我今姑名吾人所赋与概念之位置——或在感性中或在纯粹悟性中——为先验的位置。按概念用法之不同，判定一切概念所属之位置，及依据规律指导所以规定一切概念所处之特定位置者，则名为先验的位置论（die transscendentale Topik）。此种理论，在其就每一事例辨别概念正当应属之认知能力，实足提供一“制止纯粹悟性之僭窃使用及由之而起之幻想”之安全保障。吾人可名一切概念，一切论题（许多知识项目包括于其下者），为逻辑的位置。亚里士多德之逻辑的位置论，即根据于此，教师及讲演者皆能利用此逻辑的位置论，为使在所与之思维论题下，以求目前所有材料中之最适合者，于是貌似一贯，论述之雄辩之。

反之，先验的位置论，仅包含以上所举一切比较及区别所有之四项目。此等项目之所以异于范畴者，乃由于其并不依据所以构成对象之概念者（量、实在性）以呈现对象，乃仅用以在对象所有之一切杂多中，叙述表象（此为先于事物概念者）之比较耳。但此种比较，首先需要反省，易言之，需要规定“所比较之事物表象”所属之位置，即此等表象是否为纯粹悟性所思维者，抑为感性在现象中所授与者。

吾人能在逻辑上比较概念，无须顾虑其对象所属之能力，即无须顾

虑其对象为属于悟性之本体，抑或为属于感性之现象。但若吾人欲以此等概念进达其对象，则吾人首必求助于先验的反省，以决定此等对象为何种能力之对象，为悟性之对象，抑为感性之对象。缺乏此种反省，则此等概念之用法，极不安全，发生所设想之综合原理，此等原理为批判的理性所不能承认，且纯为根据于先验的意义含混而来者，即以纯粹悟性之对象与现象相混是也。

以无此种先验的位置论，因而为反省概念之歧义所欺，莱布尼兹乃建立一世界之智性的体系，即彼信为纯由悟性及其思维之特殊的方式概念，以比较一切对象，即能获得事物内部性质之知识。吾人之反省概念表（按即同一与差别等等）实与吾人以所未期待之利益，即使莱氏体系所有一切部分中之特征，同时使其特有之思维方法之主要根据（此实根据于误解而来者）皆显现于吾人之目前。莱氏仅由概念以比较一切事物，所见及者当然除由悟性所由以区别其纯粹概念彼此间所有之差别以外，别无差别。感性直观之条件负有其自身所有之差别者，莱氏并不视之为本源的差别，盖在莱氏，感性仅为表象之混杂状态，而非表象之特殊源流。故就彼之见解而言，现象为物自身之表象。此种表象在逻辑的方式中实与悟性之知识大异，此为彼所承认者，盖由此等表象通常缺乏分析，以致混杂所附随之表象在事物之概念中，此种混杂，悟性知如何自概念中清除之者也。一言以蔽之，莱布尼兹使现象智性化，正与洛克按其悟性论（noogony）（如容我用此名称）之体系，使一切悟性之概念感性化——即将一切悟性概念说明为仅属经验的概念或反省所得之抽象的概念——相类。此两大哲学家并不以悟性及感性为两种不同之表象源流，唯二者联合始能提供事物之客观的有效判断，乃各执其一，视为与物自身直接相关者。至其他一能力则视为仅混乱此种特选能力所产生之表象，或则视之为整理此等表象者。

故莱布尼兹纯就悟性以比较感官对象而以之为普泛所谓之事物。第一莱氏仅在对象应由悟性判断为同一或差别之限度内比较之。且因彼所见及者，仅为对象之概念，而非对象在直观中（对象仅在其中始能授与吾人）之位置，乃完全置此等概念之先验的位置于不顾（对象是否应列在现象中或为物自身），故彼自必以其无差别之同一律（此仅对于普泛所谓事物之概念有效者）推及于感官之对象（mundus phaenomenon），且彼信为由此大为增进吾人所有之自然知识。我如知一滴之水——在其所有一切内的规定中——为物自身，又如任何一滴水之全部概念与一切其他一滴水之概念同一，则我自不能容许任何一滴水与任何其他一滴水有所差别。但若此滴水为空间中之现象，则此滴水不仅在悟性中有其位置（在概念下），且在感性之外的直观中（在空间中）亦有其位置，而物理的位置则与事物之内的规定，固绝不相关者也。乙之一位置能包有“与甲位置中之某事物完全相类相等”之事物，此事之易于令人承受，正与事物内部一若彼此间永久如是相异之易于令人承受相同。位置之相异——无须更有条件——不仅使对象（视为现象者一）之多数及差别可能，且又使之成为必然者。故以上所称之法则（按即无差别之同一律）并非自然之法则。仅为“纯由概念以比较事物”之分析的规律耳。

第二，实在（视为纯粹的肯定）在逻辑上彼此绝无抵触之原理，若就概念之关系而言，固全然为一真实命题，但就自然或任何物自身而言，则绝无意义者也。盖其间实际的抵触，确曾发生；例如甲-乙=0之事例，即二实在联结在同一之主体中互相消除其效果。此由自然中所有一切障碍及反动之进程不绝呈显于吾人之目前者，因其依据于力，故必名之为实在的现象（*real tatis phaenomena*）。力学通论实能以先天的规律指示此种抵触之经验的条件，盖力学通论乃就力之方向之相反以说明之，而此种条件全然为“实在之先验的概念”所忽略者也。莱布尼兹虽未曾以以上之命题（按：即实在在逻辑上彼此绝无抵触）为新法则，但实用之为新主张，而其后继者则明显采入其莱布尼兹、完尔夫学说之体系中矣。依据此种原理，一切害恶纯为“造物”所有制限之结果，即不过否定性而已，盖因与实在抵触者，仅有否定。（此就普泛所谓事物之纯然概念而言，固极真确，但就所视为现象之事物而言，则不然）。莱氏学徒又以联结一切实在在一存在体中而不惧其有任何抵触，不仅视为可能，且视为极自然者。盖彼等所唯一承认之抵触，仅为矛盾之抵触，诚以一事物之概念其自身将因此而消灭者也。彼等并不容认有交相侵害之抵触，在此种抵触中，两实在的根据各破坏其他实在的根据所有之效果——此一种抵触，仅在感性中所呈现于吾人之条件范围内，始能表现于吾人者也。

第三，莱布尼兹之单子论（*die Monadologie*）除其纯在与悟性之关系中表现“内部及外部之区别”所有彼之表现形相以外，绝无任何根据。普泛所谓实体必有其某种内部性质，故此内部性质解脱一切外部关系，因而亦非他物所合成者。故单纯性为物自身中内部所有事物之基础。但实体之状态中内部所有事物，绝不能由位置、形状、接触或运动所成（以此等规定，一切皆为外部关系），故吾人所能赋与实体之内的状态，除吾人所由以内向规定吾人之感官者——即表象之状态——以外，绝无任何内部状态。故此乃完成单子之概念者，盖单子虽用为构成全宇宙之基本原质，但除仅由表象所成之活动能力以外，并无其他活动动力，严格言之，此等活动力之效能，仅限于其自身中。

以此之故，莱氏之可能的交相作用之实体间共同相处关系之原理，自当为预定调和，而不能为物理的影响作用矣。盖因一切事物纯为局限于内部之事物，即其活动仅限于其自身所有之表象，故一实体之表象状态不能与其他实体之表象状态有任何有效之联结。故必须有第三者原因规定一切实体，因而使其状态彼此相应，且此非在各特殊事例中由偶然之特殊干与为之（*systema assistentiae*），乃由于——对于一切实体皆有效力——一原因理念之统一，此等实体自必同一在此原因理念之统一中，获得其存在及永恒性，因而亦必依据普遍的法则在此理念中获得其交相作用之相应性。

第四，莱布尼兹之空间时间说，使此等感性方式智性化，此全由于此先验的反省之同一谬见而来也。盖我若纯由悟性表现事物之外部关系，则此仅能由事物交相作用之概念表现之；又若我欲联结同一事物之两种状态，则此仅能在因果之秩序中为之。因之，莱布尼兹以空间为实

体共同相处关系中之某种秩序，以时间为实体所有状态之力学的继起。空间时间之所视为具有其自身固有之性质而与事物无关者，莱氏则归之于其概念之混淆，因其混淆，使吾人以纯为力学的关系之方式，视为特殊的直观，独立自存而先于物自身者。故在莱氏，空间时间乃“物（实体及其状态）自身之联结”所有之直悟的方式；事物则为直悟的实体（*substantiae noumena*）。且因莱氏不容感性有其特有之直观形相，而将对象之一切表象——甚至并经验的表象——皆求之于悟性中，所留存于感官者，仅为紊乱“悟性之表象”而使之畸形等等可鄙之事业而已，故除以智性化之概念对于现象亦有效力以外，莱氏并无其他可遵由之途径。

但即吾人由纯粹悟性对于物自身能综合的有所言说（但此为不可能者），亦仍不能适用于现象，盖现象非表现物自身者。在论究现象时——根据先验的反省——我常不得不在感性之条件下比较我之概念；因之空间时间非物自身所有之规定，乃现象所有之规定。至物自身为何，非我所知，且我亦无须知之者，盖因事物除现象以外，绝不能呈显吾人之目前者也。

至其他之反省概念，亦应以同一之方法论究之。物质为现象的实体（*substantia phaenomenon*）。其内属物质之事物，我在物质所占据空间之所有一切部分中及物质所发挥之一切效果中求之，至此等事物之为外感现象，固无论也。故我绝不能有绝对的内部性质，而仅有相对的内部性质，且其自身亦为外部关系所构成者。至物质之绝对的内部性质，视为应由纯粹悟性所思维者，实不过幻影而已；盖物质非纯粹悟性之对象，至其能为吾人所名为物质现象之根据之先验的对象，则纯为吾人所能理解（即令有人能教示吾人）之某某事物。盖吾人之所能理解者，仅为在直观中附随有与吾人言语相应之某种情状之事物。以吾人绝不能洞知事物内的性质为憾者，其意义如为吾人由纯粹悟性不能理解所表现于吾人之事物其自身为何，则此等抱憾极不合理。盖其所要求者，乃在吾人无须感官即能认知事物，直观事物，因而吾人须有与人类所有全然不同之知识能力，且其相异并非程度之差，就直观而言，实为种类之异——易言之，吾人应非人间而为“吾人并其是否可能亦不能言，至关于其性质尤非所知”之存在物。由现象之观察及分析，吾人深入自然之内部隐秘，绝无一人能言此种知识在时间中能推展至何种程度为止。但即以所有一切此种知识，且即令自然全部皆为吾人所知，吾人仍绝不能解答此等越出自然以外之先验问题。其理由则以并未授与吾人内感以外之直观，以观察吾人自身之心，而感性来源之秘密，则正在此心中也。感性与对象之关系，及此客观的统一之先验的根据为何，其为甚深隐秘之事绝不容疑，故吾人（关于吾人自身亦仅由内感知之，因而视为现象）绝不能以感性为发现现象以外某某事物之最适合之探讨工具——但吾人固渴望探讨此非感性之原因者也。

纯基于反省活动对于种种论断之批判，其所以有极大效用者，实在显露凡对于“仅在悟性中互相比较之对象”所有论断之绝无意义，同时又证实吾人之主要论点——即现象虽不视为物自身而包括在悟性之对象

中，但现象为吾人所有知识对之能具有客观的实在性之唯一对象，易言之，关于现象实具有与其概念相应之直观者也。

吾人如在纯然逻辑形态中反省时，则吾人仅在悟性中比较概念，以观二者是否具有同一内容，二者是否矛盾，某某事物是否包含在概念中者抑或自外部所附加者，二者之中孰为“所与者”，孰仅用为思维“所与者”之形相。但我若应用此等概念于普泛所谓对象（先验的意义）而不规定此对象是否为感性的直观之对象，抑为智性的直观之对象，则在此——禁止其概念之有任何非经验的使用——所谓对象之观念中，立即启示其所有制限，且即由此事实证明“所视为普泛所谓事物之一种对象”之表象，不仅不充分，且当其无感性的规定而脱离任何经验的条件时，实为自相矛盾者。故结论只有二途，或必须抽去一切对象（如在逻辑中）；若容有对象，则必须在感性直观之条件下思维之。盖直悟的对象需要“吾人并未具有之全然特殊直观”，在缺乏此种直观时，则此种对象之在吾人实等于无，且现象之不能为对象自身，则又极为明显者也。顾我若仅思维普泛所谓之事物，则此等事物所有外部关系中之差别，自不能构成物自身之差别；反之，事物所有外部关系之差别，实以物自身之差别为前提者。又若一方之概念与他方之概念间并无内的差别，则我仅在不同之关系中，设定同一之事物。更进一步言之，增加一纯然肯定（实在性）于其他肯定上，实积极的增加肯定；绝不因此而有所消除或妨碍；故事物中之实在者，绝不能自相矛盾——以及等等。

* * *

就以上吾人之所说明者言之，反省概念由于某种误解，在悟性之使用上实有极大影响，甚至使一切哲学家中最优越者之一人陷入于虚妄之智性的知识体系，此种体系乃无须感官之助即欲规定其对象者。正唯此故，说明此等概念之歧义中所以惑人——引起此等误谬的原理——之原因，实有极大效用，可以之为规定悟性限界而使之安固之最可依恃之方法。

凡与一概念普遍的一致或相矛盾者，则亦必与包含于此概念下之一切特别事物一致或相矛盾（dictum de omni et nullo），此命题固极真实；但若变更此逻辑的原理而为：凡不包含在普遍的概念中者，亦不包含于在此概念下之特殊的概念中，则悖谬矣。盖此等概念之所以为特殊概念者，正因其自身中包有“普遍的概念中所含有者”以上之事物。但莱布尼兹之全部智性体系皆根据于此后一原理；故其体系实与此原理及由此原理所发生之一切歧义（在悟性之使用中）同时倾覆。

无差别之同一律实根据于此种假定前提，即凡某种差别在普泛所谓事物之概念中所未见及者，在物自身中亦不见及之，故一切事物在其概念中彼此无分别者（质或量），全然为同一之事物（numoreadem）。盖因在普泛所谓事物之纯然概念中，吾人抽去其直观之种种必需条件，今乃以吾人所抽去之条件——以奇异的假定——视为绝不存在之事物，除在其概念中所含有者以外，绝不承认为事物之所有。

空间一立方尺之概念，不问在任何处所及任何度数思维之，其自身始终同一。但两立方尺则纯由其位置不同（num ro diversa）在空间中有所区别；此等位置为——此概念之对象在其中授与之——直观之条件；但并不属于概念而全然属于感性。故在事物之概念中除否定的陈述与肯定的陈述相联结以外，绝无矛盾；纯然肯定的概念在其联结时，绝不能产生任何彼此相消之事。但在——实在（例如运动）在其中授与之——感性的直观中，则尚有在普泛所谓运动之概念中所已除去之条件（相反之方向），此等条件乃使抵触可能者（虽非逻辑的抵触），即如自完全积极的事物产生一零（=0）之抵触。故吾人不能因实在之概念中不见有抵触，即谓一切实在皆自相一致者也 注40。

依据纯然概念而言，内部的事物乃一切关系——即外部规定——之基体。故我若抽去直观之一切条件，而仅限于普泛所谓事物之概念，则我自能抽去一切外部关系，而尚存留有“其绝不指示关系而仅指示内部规定”之某某事物之概念。自此点而言，则似可谓不问事物（实体）在任何状态中皆有绝对内的而先于一切外的规定之某某事物，盖因此乃最初“所以使外的规定可能”者；因之，此种基体以其自身中已不包有任何外的关系，而为单纯的。（物体除关系以外，绝不含有任何其他事物，至少亦为其并存之各部分间之关系。）又因除由吾人之内感所授与之内部分规定以外，吾人绝不知其为绝对内部的之规定，故此种基体不仅单纯的，且亦为（以吾人之内感类推之）由表象所规定者；易言之，一切事物实为单子，即为具有表象之单纯的存在物。如在普泛所谓事物之概念以外，别无“外的直观之对象唯在其下始能授与吾人”之其他条件——纯粹概念事实上为已抽去此等条件者——则此种论辩，或全然正当。盖在此等条件下，以吾人所见空间中之常住的现象（不可入的延扩），仅能包含关系，绝无其为绝对内的之事物，但此仍为一切外的知觉之基本基体。纯由概念，若不思维其为内部的之某某事物，我实不能思维其为外部的之事物；此即关系之概念以绝对的（即独立的）所授与之事物为前提，无绝对所授与之事物，关系即不可能云云之充分理由。但在直观中，则包有为事物之纯然概念中所不能见及之某某事物；此某某事物产生“由纯然概念所绝不能知之基体”，即空间、空间及其所包含之一切，皆纯由——方式的或亦实在的——关系所成。因其无绝对内部的要素，事物绝不能由纯然概念表现之，故我不能主张“其包摄在此等概念下之物自身”中及其直观中，亦无“绝不根据于全然内部的事物”之某某外部的的事物。吾人一度抽去直观之一切条件，所留存于纯然之概念中者，我承认仅有——外部的的事物所唯一由以可能之——普泛所谓内部的事物及其相互间之关系。但此种仅建立于抽象上之必然性，在直观中所授与——具有仅表现关系之规定而无任何内部的事物为其基础——之事物之事例中，绝不发生；盖此种事物非物自身而纯为现象也。举凡吾人就物质所知者，纯为关系（吾人之所名为“物质之内部规定”者，仅为比较的意义上的），但在此等关系中，有若干为独立自存而永恒者，由此等独立自存而永恒者始能与吾人以确定之对象。我若抽去此等关系，则绝无事物留存为我所思维云云，并不排除所视为现象之事物之概念，亦不排除抽象的对象之概念。所除去者乃“由纯然概念所能规定之对象”之一切可能

性，即本体之可能性。以事物为应全由关系所成，闻之固令人惊奇。但此种事物纯为现象，不能由纯粹范畴思维之；其自身即纯为“普泛所谓某某事物与感官间之关系”所成。故若吾人以纯然概念开始，则除视一事物为别一事物中所有规定之原因以外，绝不能以任何其他方法思维抽象的事物之关系，盖此即为吾人悟性所以思维关系之方法。但因吾人在此种事例中忽视一切直观，故吾人将“杂多之相异分子所由以决定其相互位置”之特殊形相——即在一切经验的因果作用中以为前提之感性（空间）方式——排除不顾。

纯然直悟的对象，吾人如指此等无须感性图型由纯粹范畴所思维之事物而言，则此种对象乃不可能者。盖吾人所有一切悟性概念之客观的使用之条件，纯为吾人所有感性的直观之形相，对象即由之授与吾人者；吾人如抽去此等对象，则概念与任何对象皆无关系矣。即令吾人欲假定一种感性的直观以外之直观，而吾人所有思维之机能，关于此种直观，固依然毫无意义也。但若吾人仅以直悟的对象为“非感性的直观”之对象，为吾人所有范畴所不能适用，因而吾人绝不能有关于此种对象之任何知识（不问直观或概念），则此种纯粹消极的意义之本体，自当容许。盖此不过谓吾人所有之直观并不推及于一切事物，而仅限于吾人所有感官之对象，故其客观的效力有所限制，而留有其他种类直观之余地，即留有“为此种直观之对象之事物”之余地。但在此种事例中，本体之概念乃想当然者，即本体乃吾人既不能谓其可能又不能谓其不可能之事物之表象；盖吾人所知者，除吾人所有之感性的直观以外，不知有其他种类之直观；范畴以外，不知有其他种类之概念，而此二者皆不能适合于非感性的表象者也。故吾人不能积极的推广吾人思维所有对象之范畴在感性条件以外，而主张于现象之外别有纯粹思维之对象（即本体），盖因此种对象实无“其可指示之积极的意义”。诚以就范畴而言，吾人必须承认其不适于物自身之知识，且若无感性之资料，则范畴仅为悟性统一之主观的方式，并不具有对象。至思维自身，固非感官之所产，就此点而言，自亦不为感官所制限；但并不因而即谓思维具有其自身所有之纯粹使用而无须感性之助，盖若如是则思维即无对象矣。吾人不能以本体为此种对象，盖因本体乃指“其与吾人所有之直观悟性完全不同之直观悟性”所有想当然之对象概念，其自身实一问题。故本体之概念，非对象之概念，而为与吾人感性之限界所不可避免必然联结之问题——此即能否有完全在吾人直观以外之对象之问题。此为仅能以不定态度答复之问题，即谓因感性直观不能无差别推及于一切事物，故留有其他不同种类之对象之余地；因之此种对象自不能绝对的否定，但因吾人并无关于此等对象之确定的概念（盖因无范畴能作此种目的之用），亦不能主张其为吾人所有悟性之对象。

故悟性由此限制感性，但并不因而推广其自身所有之范围。在警告感性不可僭妄主张其能适用于物自身而仅限于现象之过程中，悟性固思维及“为其自身所有之对象自身”，但仅视之为先验的对象，此种对象乃现象之原因，因而其自身非现象，且不能思维之为量、为实在、为实体等等者（盖因此等概念常需“其所由以规定一对象”之感性的方式）。至此种对象是否在吾人内部中见之，抑在吾人以外见之，是否在无感性

时，亦立即消灭，抑或在无感性时，尚能留存：凡此种种，皆完全非吾人所知者也。吾人如以其表象为非感性之理由，而欲名此种对象为本体，吾人固可任意为之。但因吾人绝不能应用吾人所有之悟性概念于此种对象，此种表象之在吾人，仍属空虚，除以之标识吾人感性知识之限界而留有吾人所不能以可能的经验或纯粹悟性填充之之余地以外，实无任何其他用处。

故此种纯粹悟性之批判，并不容许吾人在能呈现为现象之对象以外，创造对象之新领域，而趋入直悟的世界之迷途；不仅如是，且即此等对象之概念，亦不容吾人有之者也。其误谬——其明显为此种错误的尝试之原因，以及虽不能证明其尝试为是，但实辩解此等尝试者——实在背反悟性之职分，先验的使用悟性，以及使对象即可能的直观合于概念，而不使概念合于可能的直观，顾对象之客观的效力，实唯依据概念合于可能的直观之一点。至此种误谬，则由统觉及思维先于“表象之一切可能的确定顺序”之事实而来。故吾人之所应为者，在思维普泛所谓之某某事物；同时一方以感性的形态规定之，他方则使直观此事物之形相与抽象所表现之普遍的对象相区别。吾人所应留置不可为者，乃“仅由思维以规定对象”之一类形相——此纯为无内容之逻辑的方式，但在吾人视之，亦可为“与感官所限制之直观无关之对象自身存在（本体）之形相”。

* * *

在终结先验分析论以前，吾人尚须附加数语，虽未见特殊重要，但为体系完备计，实可视为所必需者也。先验哲学所通常以之开始之最高概念，乃可能与不可能之区分。但因一切区分皆以一被区分之概念为前提，故尚须一更高之概念，此即普泛所谓对象之概念，但此乃以相当然之意义用之，并未决定其为有或无者。以范畴为与普泛所谓对象相关之唯一概念，故辨别对象之为有或无，将依据范畴之顺序及在其指导下而进行。

（一）与总、多、一之概念相反，为抹杀一切事物之概念，即绝无之概念。故无任何可指之直观与之相应之概念，其对象为等于无。此如本体为“无对象之概念”（ens rationis推论的实在）不能列入可能性中，但亦不能即以此故而断言其为不可能；又如某种新基本力，在思维中容受之虽不自相矛盾，但在吾人之思维亦不为自经验而来之任何例证支持之，故不能以之为可能者。

（二）实在为有；否定为无，即“缺乏对象之概念”，如影、寒等（nihil privativum缺乏的无）。

（三）“直观之纯然方式”并无实体，其自身非对象而纯为对象（所视为现象者）之方式的条件，如纯粹空间与纯粹时间（ens imaginarium想象的实在）。此二者乃直观之方式，固为某某事物，但其自身非所直观之对象。

(四)“自相矛盾而不能成立之概念”之对象，因其概念不能成立，故其对象乃不可能者，例如两直线所作之图形（nihil negativum否定的无）。

故此种“无之概念”之区分表，应如下所列。（与之相应之有 之区分，因此自明，毋待多述。）

无，为：

(一)无对象之空虚概念

(ens rationis)

(二)概念之空虚对象

(nihil privativum)

(三)无对象之空虚直观

(ens imaginarium)

(四)无概念之空虚对象

(nihil negativum)

吾人观（一）推论的实在 与（四）否定的无 之区别，盖因前者不列入可能性中，以其纯为空想故（虽不自相矛盾），而后者之与可能性相反，则以其概念即取消其自身故。但二者皆为空虚概念。反之，（二）缺乏的无 及（三）想象的实在 ，则为概念之空虚资料。设无光线授与感官，则吾人不能表现黑暗，又若无延扩体为吾人所知觉，则吾人不能表现空间。故否定及直观之纯然方式，在其缺乏实在的某某事物时，皆非对象。

第二编 先验辩证论

导 言

一 先验的幻相

吾人曾泛称辩证法为幻想之逻辑。此非指概括性 理论而言；盖概括性乃真理，但以不充分之根据知之耳，且其知识虽不完备，亦不以此而谓为虚伪；故此种理论不能与逻辑之分析部分相分离。吾人更不能有正当理由视现象 与幻相 为同一之事物。盖真理或幻相不在对象中（在此对象为吾人所直观之限度内），而在吾人关于对象之判断中（在此对象为吾人所思维之限度内）。故谓感官无误谬实极正当——此非因感官常能判断正确，实因感官绝无判断故耳。是以真理与误谬以及引入误谬之幻相，唯在判断中发现之，即唯在对象与悟性之关系中发现之。在完全与悟性法则相合之知识中，并无误谬。在感官之对象中——以其绝不

含有判断——亦无误谬。无一自然力由其自身能背反其自身所有之法则。故悟性（不受其他原因之影响），感官皆不能由其自身陷入误谬。悟性之不陷入误谬，盖因悟性若仅依据其自身所有之法则活动，则其结果（判断）自必与此等法则相合；与悟性之法则相合，乃一切真理中之方式的要素。至若感官则其中绝无判断，既无真实之判断，亦无虚伪之判断。今因吾人在悟性、感官二者以外，并无知识源流，故误谬纯由感性于不识不知中影响及于悟性而起，由此种影响乃致判断之主观的根据与其客观的根据混合，而使悟性违反其真实之机能 ^{注41}，——适如运动中之物体其自身常继续就同一方向之直线进行，但若受别一方向中活动之其他力量之影响，则顿成曲线运动矣。欲使悟性之特殊活动与杂入悟性活动中之力量相分别，则必须视误谬判断为二力间之对角线——二力在两种不同方向规定判断，一若各包有一角——而分解此种复合活动为悟性及感性两种单纯活动。在纯粹先天的判断之事例中，此为先验的反省所应尽之职务，由此种反省，一如吾人以上所述，对于各表象皆使之归属其在各自相应之知识能力中所有之位置，因之一方及于他方之影响，亦从而辨别之矣。

吾人今非论究经验的（例如视觉的）幻相，此种幻相在“本为极正确之悟性规律”之经验的使用时所发生，由此种幻相，判断能力遂为想象力之影响所误；吾人所欲论究者仅在先验的幻相，此乃影响于“绝无在经验中行使意向之原理”，故在此种事例中吾人至少应有一种“原理所以正确”之标准。以其缺乏一切批判之警戒，此种先验的幻相遂引吾人完全越出范畴之经验的使用以外，而以纯粹悟性之纯然虚伪扩大，蒙蔽吾人。吾人今名“其应用全然限于可能的经验限界内”之原理为内在的，而名宣称超越此等限界者为超验的。所谓超验的，我并非指范畴之先验的使用或误用而言，盖此种先验的使用或误用，乃判断能力未受批判之正当抑制因而未充分注意纯粹悟性所能唯一容许其自由活动之境遇限界所生之误谬。我所指者乃鼓励吾人破弃一切境界范篱，夺获——不承认有所谓划境限界之——全然新领域之现实原理。故先验的与超验的 非可通用之名词。吾人以上所述纯粹悟性之原理，仅容有经验的使用，而不容有先验的使用，即不容有推及经验限界以外之使用。反之，一原理撤废此等限界甚或实际指挥吾人超越此等限界者，则名之为超验的。吾人之批判如能显露以上所指一类原理中之幻相，则仅限于经验的使用之原理，与此等超验的相对立，可名之为纯粹悟性之内在的 原理。

由纯然模拟推理方式所成之逻辑的幻相（方式的误谬推理之幻相）。全由不注意于逻辑的规律而起。苟一旦注意吾人目前之事例，则此幻相立即完全消失。反之，先验的幻相则即在已发现其为幻相及由先验的批判明知其无实效以后，亦不终止（例如“世界必须有一时间上之起始”云云命题中之幻相），其原因则在吾人所有理性（主观的所视为人类知识之能力）之使用，本有基本的规律及格率，以及此等规律及格率皆具有客观的原理之外形。于是吾人乃以吾人所有概念互相联结之主观的必然性（此乃胜于悟性者），视为物自身之规定中所有客观的必然性。此为不能避免之幻相，亦犹吾人观海终不免视天际水平高于海岸（此因由较高光线视天际水平耳）；更引一较适之例，则天文学家亦不能免视

月初升时较大于常时，彼固不为此幻相所欺者。

故先验辩证论以能显露超验的判断之幻相即已足，而同时又注意不为其所欺。至此幻相应如逻辑的幻相，实际消失而终止其为幻相云云，则绝非先验辩证论之所能成就者也。盖今所论究者乃自然的 而不可避免之幻相，此种幻相本依据主观的原理，而欺蔽吾人貌似客观的；至逻辑的辩证论，则在其摘发虚妄推理时，仅论究其应用原理时之误谬，或论究其模拟此种推理时所有人造之幻相。故实有一种纯粹理性之自然的不可避免的辩证法——此非愚者因缺乏知识而惑乱其自身之辩证法，亦非伪辩之士欲惑乱有思虑之民众特意发明之辩证法，乃与人类理性不可分离之辩证法，且即显露其为欺妄，亦不能终止其惑乱理性而仍继续陷理性于一时迷妄，时时须更正之者也。

二 纯粹理性为先验的幻相之所在处

甲、论理性

吾人一切知识始自感官进达悟性而终于理性，理性以外则无“整理直观之质料而使之隶属于思维之最高统一”之更高能力矣。顾我欲说明此种知识之最高能力，颇感困难。盖理性与悟性相同，能用之于纯然方式的方面（即逻辑的形态），理性在其中抽去知识之一切内容。但理性又能有实际的使用，盖因理性在其自身中具有某种概念及某种原理之源泉，而此种概念及原理，理性皆非自感官或悟性假借来者。前一能力（按即方式的使用）久为逻辑学者所规定为间接推理之能力（以与直接推理 *consequentiis immediatis* 相区别）；但后一能力（即其自身产生概念之能力）之性质，则就此定义不能理解之。今因吾人分理性为逻辑的能力与先验的能力，故吾人不得不推求关于此“包含此两种概念若隶属于其下者之知识源流”之一种更高概念。由悟性之概念类推，吾人固可期待逻辑的概念能为先验的概念之关键，而逻辑概念之机能表，能立即与吾人以理性概念之系谱者也。

在先验逻辑之第一卷中，吾人以悟性为规律之能力；今名理性为原理之能力 以之与悟性相区别。

“原理”一名词，意义甚含混，通常指凡能用为原理之任何知识而言（即令此种知识就其自身及就其本来之起源言，本非原理）。一切普遍命题，乃至由归纳自经验得来之普遍命题，皆能在三段推理中用为大前提；但其自身并不因此而为原理。数学公理（例如两点之间仅能作一直线）乃先天的普遍知识之例证，故对于所能包摄于其下之事例，自当名为原理。但我不能因此谓我自原理以知普泛所谓直线之性质及此直线之自身，盖此直线我仅能在直观中感知之也。

故由原理所得之知识，仅为我由概念以知“普遍中之特殊”之一类知识。因之，一切三段推理皆为“由原理演绎知识”之形相。盖大前提常授与一概念，凡包摄于此概念下——一若包摄于一条件下——之一切事

物，皆依据原理而自此概念知之。今因任何普遍的知识皆能用为三段推理中之大前提，且因悟性以此种普遍的先天命题提示吾人，故此等命题就其可能之使用而言，亦能名之为原理。

但若吾人就此等命题之由来以考虑命题之自身，则纯粹悟性所有之基本命题，殆非根据概念而来之知识。盖若吾人不为纯粹直观（在数学中）或“普泛所谓可能的经验之条件”所支持，则此等命题即非先天的所可能。“一切发生之事物皆有一原因”云云之命题，不能仅自“普泛所谓发生之概念”推论而得；事正与之相反，此种命题乃指示——关于所发生之事物，吾人如何能在经验中获得任何实际确定之概念——之基本命题。

是以悟性绝不能提供“自概念而来之任何综合知识”；此种自概念而来之综合知识应毫无制限，当然名之为原理者。但一切普遍的命题亦能以比较的意义称之为原理。

此为久所期望之事——在某时期（谁知其为何时！）或能实现——即吾人应能返溯之民法所有之普泛原理以免民法之无限增加。盖唯在此等原理中，吾人始能期望发现吾人所欲称为立法简易化之秘密。在此领域中，法律仅为“欲使自由能完全与其自身调和”（按即不自相抵触）所加于吾人所有自由之制限；盖因法律之目的在——完全吾人自身所建立，且由此等概念吾人自身即能为其源因之——某某事物（按即完全自律之道德）。但对象自身即事物之本性应从属原理，且应依据纯然概念规定之云云，此一种要求即非不可能，至少亦与常识大相违反。顾不问其如何（此为吾人仍应研讨之问题）自原理引来之知识，与仅由悟性所得之知识，其绝不相同，至少今已明证之矣。悟性知识自亦能采取原理之形式而先于其他某某知识，但就其自身言，在其为综合的知识之限度内，悟性知识并不仅依据思维，且在自身中亦不包有自概念所得之普遍事物。

悟性可视为由规律以保持现象统一之能力，理性可视为在原理下保持悟性规律之统一之能力。故理性绝不直接应用于经验或任何对象，而仅应用于悟性，盖欲借概念与“悟性之杂多知识”以先天的统一，此种统一可名之为理性之统一，与悟性所能成就之统一，种类绝不相同也。

此为完全不用例证即能使人明晓关于理性能力之普遍概念。至此等例证，则待论究进展时提示之。

乙、理性之逻辑的使用

通常在直接所知与间接推论所得之二者间，设有区别。三直线所包围之图形，其中有三角，此为直接所知者；但此等三角之和等于二直角，则纯自推论得之者。唯因吾人常用推论，积久成习，不再注意此种区别，此如在所谓感官之错觉中，履行实际仅自推论所得者视为直接所知觉之事物。在一切推理之进程中，皆先有一基本命题，其次有一其他命题，即自基本命题引得之结论，以及最后复有“结论之真理所由以与基

本命题之真理不可分离的”联结之推理法（逻辑的归结）。推论所得之判断如已如是包含于先在之判断中，即此判断可无需第三表象之媒介而自“先在判断”中引得之，此种推理法名为直接的推理（consequentia immediata）——我则宁名之为悟性推理。但若除基本命题中所包有之知识以外，尚需其他判断以产生其结论者，此种推理法应名为理性推理（Vernunftschluss）。在“人皆有死”之命题中，已包含“若干人必有死”“若干必有死者为人”“绝无不死之道者为人”等等之命题；故此等命题乃自“人皆有死”命题之直接结论。反之，“一切有学问者必有死”之命题，并不包含在基本命题中（盖有学问者之概念绝不在此基本命题中发现），仅能由一间接判断自基本命题推论得之也。

在一切三段推理中，我最初由悟性思维一规律（大前提）。其次我由判断力包摄所知之某某事物于规律之条件下（小前提）。最后，由规律之宾词，即先天的由理性以断定由此所知者（结论）。故视为规律之大前提，在所知者与其条件之间所表现之关系，乃各种不同三段推理之根据。因之，三段推理与判断相同，依据判断在悟性中所由以表现“所知者之关系”之不同方法共有三种：即断言的、假设的、抉择的三者是也。

一如通常所习见，构成结论之判断如成为问题——审察其是否由已授与之判断推论而来，以及是否由之思维一绝不相对之对象——则我在悟性中探求此结论之所主张，以发现其是否依据普遍规律从属某某条件。我若发现此一种条件，又若结论之对象能包摄在所与之条件下，则其结论乃自对于知识之其他对象亦能有效之规律演绎而来者。由此观之，理性在推理中努力使由悟性所得之种种杂多知识，规约至最小数目之原理（普遍的条件），由是以达其中之最高可能的统一。

丙、理性之纯粹使用

吾人能否使理性孤立，如视之为孤立则理性是否为“纯自理性发生且理性由之与对象相关之概念及判断”之独特源流；抑或理性仅为以“所谓逻辑的之某种方式”加于所与知识之一种附属的能力——此一种能力乃由以规定“由悟性所知者之相互关系”，在其能由比较以完成此事之限度中，使低级规律包摄于高级之规律下者（即此等规律其条件乃包括低级之条件在其所有之范围内者）？此为吾人今所准备论究之问题。就事实言，规律之增多及原理之统一，乃理性之要求，其目的在使悟性彻底自相一致，正与悟性使直观之杂多从属概念，由是而联结杂多相同。但此一种原理对于对象并不规定任何法则，且不包含认知或规定对象本身所以可能之任何普泛的根据；仅为有条理的整理吾人悟性所有之主观的法则，即由悟性概念之比较，此种原理能规约此等概念至最少可能的数目；且此种原理并不能使吾人有正当理由要求对象具有适于悟性之方便及开展悟性等类之齐一性；故吾人不能以任何客观的效力归之于其格率。一言以蔽之，其问题为：理性自身——即纯粹理性——是否先天的包有综合的原理及规律，且此等原理以何而成？

关于“纯粹理性在其综合知识中所有之先验原理”所依据之根据，理性在三段推理中之方式的逻辑的进程，实与吾人以充分之指导。

第一，理性在三段推理中并不“为欲使直观从属规律”而与直观相关，唯与概念及判断相关。因之，即令纯粹理性与对象有关，亦非与对象及对象之直观有直接关系，仅与悟性及悟性之判断有关耳——悟性及悟性之判断最初直接处理感官及其所有直观，目的在规定其对象。故理性之统一非可能的经验之统一，根本与此种统一不同，盖此种统一乃悟性之统一。“凡一切发生之事物皆有一原因”之命题，非由理性所知亦非由理性所规定之原理。此种原理乃使经验统一可能者，绝不借助于理性，理性则以其脱离此种与可能的经验之关系，纯自概念绝不能设置任何此种综合的统一者也。

第二，理性在其逻辑的使用中，唯在发现其判断（结论）之普遍的条件，而三段推理之自身亦不过由“包摄其条件于普遍的规律（大前提）下”所成之判断而已。今因此种规律之自身亦复从属理性之同一要求，故凡在实行可能时必须推求条件之条件〔由上溯推理（*Prosylogismus*）推求之〕，因此普泛所谓理性所特有之原理在其逻辑的使用中明为：——对于“由悟性所得受条件制限之一类知识”推求其不受条件之制限者，由此使受条件制限者之统一完成。

但此种逻辑的格率仅能由吾人假定以下之点而成为纯粹理性之原理，即若有受条件制限之事物授与时，则其互相从属所有条件之全部系列——此一种系列因其为互相从属之全部系列，故其自身为不受条件之制限者——亦同一授与，即此等条件系列包含在对象及其联结中。

此一种纯粹理性之原理明为综合的；盖受条件制限之事物分析的仅与某种条件相关而不与“不受条件制限者”相关。由此种原理自必亦随而发生种种综合命题，关于此等命题，纯粹悟性——盖因悟性仅与可能的经验之对象相关，此种对象之知识及综合则常为受条件制限者——绝无所知。此不受条件制限者如容认其现实性，则应就其与一切受条件制限者相区别之一切规定中特别考虑之，由此自必产生许多先天的综合命题之质料。

但自此种纯粹理性之最高原理所发生之原理，其与一切现象相关，殆为超验的；即此种原理绝不能有任何适切之经验的使用。故此种原理与一切悟性原理全然不同，悟性原理之使用纯为内在的，盖因悟性原理所有之主题，仅为经验之所以可能。今试就“条件系列（不问其在现象之综合中或在普泛所谓事物之思维中）推及于不受条件制限者”之原理而言。此种原理是否具有客观的应用性？关于悟性之经验的使用，此种原理所包含之意义如何？抑或并无此种客观的有效之理性原理，而仅为一逻辑的教条，由其上溯层层更高条件以趋向完成，因而与吾人知识以最大可能之理性统一？其殆误以理性此种必然要求视为纯粹理性之先验原理，以及吾人过于草率从事，在对象本身中设定完成无止境之条件系列欤？在此种情形中，是否有其他误解及幻想潜入三段推理中，盖其大前

提（与其谓之假设，毋宁视为主张）自纯粹理性而来，顾乃自经验以上溯其条件？解答此种问题实为吾人在先验辩证论中之事业，此种辩证性质，吾人今将努力自其在人类理性中所深密隐藏之源流以阐明之。今分辩证论为两章，首章论究纯粹理性之超验的概念，次章论究其超验的及辩证的三段推理。

第一卷 纯粹理性之概念

不问吾人对于自纯粹理性而来之概念其所以可能应如何决定，至少此种概念之非由反省得来而仅由推理得来则甚确。悟性概念亦为吾人在经验之先，“且为经验故”而先天的思维之者，但悟性概念仅包含“对于现象所有反省之统一”而已（在此等现象必然属于可能之经验的意识之限度内）。对象之知识及规定，唯由悟性概念而可能者。悟性概念乃最初提供推理所必需之质料者，且无对象之任何先天的概念——悟性概念能自其推得——在其前。在另一方面，则悟性概念之客观的实在性，唯建立在以下之事实上，即因悟性概念构成一切经验之智性的方式，自必常能展示其在经验中之应用。

“理性概念”之名称已预行指示吾人之所论究者，不容局限于经验之某某事物，盖因理性概念所与之有关之知识，乃任何经验的知识（乃至“可能的经验或知识之经验的综合”之全体）仅为其一部分之一类知识。无一现实经验曾完全与之适合，但一切现实经验皆隶属之。理性概念能使吾人思考（*Begreifen*），悟性概念则使吾人领悟（*Verstehen*）（用以与知觉相关时）。理性概念如包有不受条件制限者，则与一切经验所隶属但其自身绝不成为经验对象之某某事物相关——此某某事物乃理性在其推理中自经验以引达之者，且依据之以评量衡度其经验的使用之程度，但其自身则绝不成为经验的综合之一连锁。顾若此等概念具有客观的效力，可名之为推理所得之概念（*conceptus ratiocinati* 正当推理所得之概念）；若无此种效力，以其貌似推理所得而窃得承认者，则可名之为推论之概念（*conceptus ratiocinantes* 伪辩的概念）。但因此事仅能在纯粹理性之辩证的推理一章中证明之，故吾人今尚不能论究之。同时，正与吾人名纯粹悟性概念为范畴相同，吾人对于纯粹理性概念应与以一新名称，而名之为先验的理念。吾人今将说明此名称而申述其所以正当之理由。

第一节 泛论理念

吾人之言语虽极丰富，但思索者常觉其自身缺乏严格适合其概念之名词而致惶惑，且因缺乏名词故，彼不能实际使他人——甚或其自身——理解其概念。制造新名词乃在言语中立法，其事鲜能有成；且在吾人求助于此最后方策以前，不如在古语陈言中检讨，审察其中是否已备有此概念及其适切之名词。即令一名词之旧日用法，由引用此名词者之疏忽以致意义晦昧，但固执此名词之特有意义（是否与本来所用之意义相同，虽仍可疑）较之因不能使他人理解吾人之概念而致摧毁吾人之目的者，固远胜多矣。

以此之故，如仅有一名词，其设定之意义完全与某一概念相合，则因使此概念与其类似之概念相区别，乃极重要之事，故应善用此名词，不可仅为辞藻富赡计，用为其他名词之类同语，而应严密保持其自身固有之意义。否则此名词极易令人不注意其唯一特有之意义，而湮没于意义相远之其他一群名词中，且唯此一名词所能保持之思想亦因而丧失矣。

柏拉图所用理念（Idee）一名词，其意义所在，异常明显，不仅绝不能自感官得之，且远超（亚里士多德所论究之）悟性概念，诚以在经验中从未见及与此理念相应之事物。盖在柏拉图，理念乃事物本身之原型，非以范畴之型态仅为可能的经验之枢纽者。以柏拉图之见解言之，理念乃自最高理性发生，自此最高源流成为人类理性所分有，人类理性今虽已非其本有之状态，但由还忆之进程（此即名为哲学）刻苦努力以还忆今已晦昧之旧日理念。我今不欲在文字上论究柏拉图所系属于此名词之意义。我仅须提示以下一点，即比较一著作者在日常谈话中或在著作中，关于其论题所表现之思想而发现吾人理解其思想实远过于彼自身，此为屡所见及之事。如柏拉图因并未充分确定其概念，故有时彼之言说甚或思维，与其自身之志向相反。

柏拉图极知吾人之知识能力，在“仅依据综合的统一以缀合现象，俾吾人能领悟此等现象为经验”以外，尚感有遥为深远之需要。彼知吾人之理性自然崇高其自身以形成远超经验领域，即并无一所与之经验对象能与之相应，但仍须认为具有其自身之实在性，而绝非空想之知识。

柏拉图在实践的 [注42](#) 领域，即在依据于自由——自由又复依据于理性所特产之知识——之领域中，发现其理念之主要例证。凡欲自经验引申德行之概念，而使（如多数人实际之所为者）至多仅能用为极不完全一类说明之例证者，成为由此以引申知识之范型，则将使德行成为依时代环境而变迁之事物，此乃一种不容构成任何规律意义晦昧之怪物。反之，吾人皆知如以某人为德行之范型，则“吾人所以之与所指为范型者相比较而唯一由之以判断其价值之真实原型”，仅在吾人心中发现之。此真实原型乃德行之理念，至经验之可能的对象对于此理念则仅用为例证（证明理性概念之所命令者，在某程度内能实行之）而非视作原型。谓世无一人其行动曾切合于所包含在德行之纯粹理念中者云云，亦绝不足以证明此种思想之为空想。盖对于“道德价值或违反道德”之任何判断，其所以可能，亦仅由此理念；故理念实用为一切行为趋向道德完成所不可欠缺之基础——人类性质中所不可测知之障碍，虽使吾人离道德之完成甚远。

柏拉图之共和国 已成为谚语，视为仅能存于无聊思想家脑中之幻想的完成之显著例证，白罗克（Brucker）曾以此哲学家所云“君主唯在参与此等理念始能统治完善”为笑谈。但吾人则与其借词于不能实行（此为最无聊而最有害之借口）视为无益而置之不顾，不如追求此种思想，至此大哲学家所不能领导吾人之处，则当更益努力阐发其原有意义。容许——依据“使各人之自由与一切他人之自由相调和之法则”——最大可能

的人类自由之宪法（我之所以不言最大幸福者因幸福自必追随自由而来耳）实为一必须有之理念，不仅在初次制定宪法时且在一切法律中皆必奉为根本原理者也。盖在制定宪法及法律之始，吾人务须将现实存在之一切障碍置之不顾，盖此等障碍并非不可避免自人类之本性发生，乃起于一种极可矫正之原因，即在制定法律时忽视此等纯粹理念故耳。世实无较之庸俗陈诉于所谓与理想相反之经验云云，在哲学家更为有害更为无价值者。盖若此等制度在适当时期已依据理念建立，且若此等理念不由消除一切善意之粗朴概念（正因其自经验引来）所更替，则此种与理想相反之经验绝不存在。立法行政愈与以上所举之理念相调和，则刑罚愈希，故主张（如柏拉图所主张者）在一完善之国家绝不需要刑罚，实为至理名言。此种完善国家固绝不能实现；但无碍于此理念之为正当，理念欲使人类之法律制度日近于最大可能的完成，乃提此极限为其范型耳。盖人类所能到达之最高境域为何，理念与实现之间所有间隙之程度若何，乃无人能答——或应答——之问题。盖其结果一以自由为断；且超越一切特殊之制限者，即在此自由之权能中。

但此不仅在人类理性展示真实因果作用之处，在理念成为（行为及其对象之）主动的原因之处，即在道德领域中，即就自然自身而言，柏拉图亦正确见有“自理念起源”之明显证据。一植物、一动物以及宇宙之整然有序——乃至全自然界——皆明显展示彼等唯依据理念而可能者，且虽无一生物在其个体存在之情形中与此一种类中之最完全之理念相合，正如任何人不能与其心中所有视为其行动模范之“人性理念”相合，但此等理念仍完全在最高悟性中规定每一理念为一个体、为一不变之事物以及为种种事物之根本原因。仅有事物之总体——在其构成宇宙之交相联结中——完全适合于理念。吾人若就柏拉图之表现方法，去其已甚，则此哲学家之精神自反省“物质的世界秩序”之模写方法飞至依据目的——即依据理念——之世界秩序之有计划有体系的布置，实为足值尊敬及师法之一种创业。但唯关于道德、立法、宗教等之原理，——此处经验自身（在关于善之事例中）乃由理念而可能者，（至理念之经验的表现，自必常为不完全者）——柏拉图之教导始展示其异常特殊之功绩。此功绩之所以不得人之承认者，正由依据经验的规律以判断之耳，顾所视为原理之经验的规律，其无效力已由其自身证明之矣。盖在与自然有关之范围内，经验固提供规律而为真理之源泉，但关于道德法则，则经验不幸为幻相之母矣！世无较之自“所已为者”引申规定“所应为者”之法则，或以局限“所已为者”之制限加于“所应为者”之上，更为可责难者也。

但追求此种种意见，虽所以与哲学以特殊尊严，但吾人同时必须从事于平淡无奇而有实绩之事业，即平整地基使其足以支持此等宏壮无比之道德殿宇是也。盖此地基已为理性——在其自信而无效果之搜寻秘藏中——在各方实施之地下工作所腐蚀，而危及上层建筑之安固矣。故吾人现今之任务，在得洞察纯粹理性（其原理及理念）之先验的使用，俾吾人能规定——及评衡——纯粹理性之势力所及，及其真实的价值。但在此等导言终结以前，我恳求有哲学兴趣者（此较通常多数人所谓有哲学兴趣者意义更为深远）如信任我所论述，则当严密保持“意典”（Idee

理念)一名词之本有意义,庶不致成为通常杂乱无章用以指示各种表象之名词之一,而使学问有所损失。至关于各种表象,并不缺乏其可适合之名词,吾人固无须侵犯其中任何名词之领域。今举示其“系列的排列”如下。纲乃普泛所谓之表象(repraesentatio)。隶属于纲者为具有意识之表象(知觉 perceptio)。仅与主观相关视为“主观状态之变状”之知觉为感觉(sensatio),客观的知觉为知识(cognitio)。知识则或为直观,或为概念(intuitus vel conceptus)。前者直接与对象相关乃单一的,后者以种种事物所共有之形态间接与对象相关。概念或为经验的,或为纯粹的概念。纯粹概念在其纯然原始于悟性之限度内(并非感性之纯粹心象),名为悟性概念。“自悟性概念所成而超越经验可能性”之概念,为理念(Idee),即理性概念。凡熟知此等区别者,如闻将赤色之表象称为“意典”(Idee),必不能忍受。盖此赤色表象即名之为悟性概念,亦所不许者也。

第二节 先验的理念

先验分析论已明示吾人,知识之纯然逻辑的方式,其自身中如何能包有本源的纯粹的先天概念,此种概念能先于一切经验表现对象,更切实言之,即指示“唯此能使对象之经验的知识可能”之综合的统一。判断之方式(转变为“综合直观”之概念)产生“指导悟性在经验中一切使用”之范畴。吾人自亦能假定:三段推理之方式,当其应用于在范畴指导下直观之综合统一时,自含有产生特殊的先天概念之根源,此特殊的先天概念吾人可名之为纯粹理性概念,或先验的理念,此等理念依据原理以规定“悟性在处理经验全体时应如何使用之道”。

理性在其推理中之机能,乃理性依据概念所产生之“知识之普遍性”所成,三段推理之自身即为一种判断,此种判断乃在其所有条件之全部范围内先天的所规定者。“卡乌斯必有死”之命题,我固能仅由悟性自经验得之。但我则推求包含“判断之宾词(普泛立言)所由以授与之条件”之一类概念(在以上之例中则为人之概念);且在我归摄宾词于此条件下(此条件乃就其全部范围言之,例如人皆有死)以后,我依据之,进而规定我所有对象之知识(卡乌斯必有死)。

因之,先在一所与条件之下,就大前提之全部范围思维其宾词以后,在三段推理之结论中,即限制此宾词属于某一对象。与此一类条件之关系,其完全外延量,名为普遍性(universalitas)。在直观之综合中,吾人具有与此相应之总体性(universitas)即条件全体。故理性之先验的概念实不过——对于任何所与之受条件制限者之——条件全体之概念。今因唯不受条件制限者始能使条件全体可能,反言之,条件全体其自身常为不受条件制限者,故纯粹理性概念吾人能普泛以不受条件制限者之概念说明之,而视为包有综合受条件制限者之根据。

纯粹理性概念之数,殆等于悟性由范畴所表现之“关系种类”之数。故吾人第一应推求一主词中所有断言的综合之不受条件制限者;第二,应推求一系列中所有各项之假设的综合之不受条件制限者;第三,

应推求一体系 中所有各部分之抉择的 综合之不受条件 制限者。

于是适有同一数目之三段推理种类，每一种类之三段推理由上溯推理以推演至不受条件制限者：第一，推演至其自身绝不能作为宾词之主词；第二，推演至其自身不再有任何前提之前提；第三，推演至完成其分类不再需要任何事物之“分类所有项目之集团”。纯粹理性概念（条件综合中所有全体性之概念）至少在其以“扩大悟性之统一（苟为可能者）至不受条件制限者”之任务加之吾人时，乃必须有之概念，且为根据于人类理性之本质者。但此等先验的概念并无与之适合之具体的 使用，故除以“虽推穷至极限，同时亦完全自相一致”云云指导悟性以外，实无其他效用。

但当吾人言及条件全体及“不受条件制限者”视为一切理性概念之通用名称时，吾人又遇及一不能废去之名词，且此名词亦由于长期误用，以致意义晦昧，而不能安全使用之者。绝对的（Absolut）之名词即为此种——就其本有之意义言乃适用于一概念，此一概念在同一国语中绝无其他名词能正确适合之者——少数名词之一。故若丧失此名词，或随意使用此名词（此等于丧失），则必随而丧失此概念自身。且因在此种事例中其概念为理性所最注意之概念，丧失此概念自必大有害于一切先验哲学。绝对的 之名词今屡用以指示“某某事物之为真实乃就其自身 即就其内部的 性质考虑之者”。以此种意义言之，则绝对的可能 乃指其自身（Interne）可能而言——实际，自身可能乃对于一对象所能言及之最小限度。在另一方面，此一名词有时又用以指示“某某事物在一切方面皆有效，毫无制限”，例如绝对的独裁政治，以此种意义言之，则绝对的可能 乃指在一切关系中（一切方面）可能而言——此为关于事物可能性所能言及之最大限度。吾人常见此两种意义联合为一。例如凡内部不可能者乃在任何关系中之不可能者，即绝对不可能者。但在大多数之事例中，此两种意义相去甚远，我绝不能断言因某某事物自身可能，故在一切关系中亦可能，即绝对可能者。如我以后所欲说明者，绝对的 必然性绝不能常依据内的必然性，故不能以此二者为同义异名之事。设某某事物之相反方面，就其内部之性质言，为不可能者，则此相反之事物自亦在一切方面中不可能，因而此事物自身为绝对的必然。但我不能反用此推理，而断为某某事物如绝对的必然，则其相反方面为内部的不可能，即以事物之绝对的 必然性为内部的必然性。盖此内部的必然性在某事例中乃一异常空虚之名词，吾人绝不能以任何概念系属之者，而一事物在一切关系中（对于一切可能的事物）之必然性概念，则包有某种十分特殊之规定。今因丧失在思辨学问为最重要之概念，绝非哲学家所漠不关心之事，故我信确定概念所依存之名词而谨密保存之，当亦哲学家所不能等闲视之者也。

我就广义用此“绝对的 ”之名词，以与仅比较的——即在某种关系内——适用有效者相对立。盖后者为条件所制限而前者则无制限适用有效者也。

谓理性之先验的概念，唯在指向条件综合中之绝对的全体，除到达

绝对的——即在一切关系中——不受条件制限者以外，绝不中止。盖纯粹理性以一切事委之悟性——仅有悟性直接应用于直观之对象，或宁谓为应用于想象力所综合之对象。理性自身则专与悟性概念使用中之绝对的全体相关，而努力使在范畴中所思维之综合统一到达完全不受条件制限者。吾人可名此种“现象之统一”为理性之统一；由范畴所表现之统一，则名之为悟性之统一。因而理性仅与“悟性之使用”相关，但此并非在悟性包有可能的经验根据之限度内（盖条件之绝对的全体之概念，不能应用于任何经验，诚以无一经验为不受条件制限者），乃仅欲规定悟性趋向——悟性自身关于此种统一并无概念之——某种统一之方向，以及联结“悟性关于一切对象之种种活动”成为一绝对的全体耳。故纯粹理性概念之客观的使用，常为超验的，而纯粹悟性概念之使用，则依据其性质且因其仅应用于可能的经验，自必常为内在的。

我所谓理念乃指理性之必然的概念，对于此概念，无相应之对象能在感官之经验中授与者。故今所研讨之纯粹理性概念，乃先验的理念。此等理念乃纯粹理性之概念，盖因其视经验中所得之一切知识为由条件之绝对的全体所规定者。但此等理念非任意所制造者，乃由理性自身之本质所设置，故与悟性之全体使用有必然的关系。最后，理念乃超验的且超越一切经验之限界；无一适合于先验的理念之对象，能在经验中见及。我若言及理念，顾就其对象而言，则又视为纯粹悟性之对象，则我言之过大，即超越对象之范围，但就其与主观之关系而言，即就其在经验的条件下之现实性而言，则以同一理由我又言之过狭，即其实现性甚小，盖因理念乃一“最大限度之概念”，绝不能具体的与之符合以授与吾人者也。今因在理性之纯然思辨的使用中，后者（即在经验的条件下规定理念之现实性者），方为吾人之全部目的，且因接近于绝不能实际到达之概念，即令接近亦使吾人所处之地位无异于此种概念之全然无效，故吾人谈及此种概念，谓——此仅一理念耳。一切现象之绝对的全体——吾人亦可谓为——仅为一理念，盖因吾人绝不能表现之于心象，故此永为一不能解决问题。但因另一方面，在悟性之实践的使用中，吾人之唯一任务在实行规律，故实践理性之理念常能具体的实际授与吾人（虽仅部分的）；此实一切理性之实践的使用所不可欠缺之条件。理念之实现，固常有限制及缺陷，但并无一定范围以限制理念，即常在“绝对的完成之概念”之影响下实现之。故实践的理念常有绝大的效果，且因其与吾人现实行为相关，实为绝对所必需者。理性在此处确行使“其为事物原因”之力，以实现其概念中之所包含者；故对于此种智慧，吾人不能轻视之而谓此仅一理念而已。反之，正因其为“必然统一一切可能的目的”之理念，故必视为根本的——最少为制限一切事物之——条件，而用作一切实践行为之标准。

吾人对于先验的理性概念，虽谓此等概念仅为理念，但此绝不能视为其意义乃指此等概念为多余而空虚。盖即此等概念不能规定任何对象，但在一根本的及不为人所觉察之形相中，仍能对于悟性尽其职务而为悟性之扩大使用及一贯使用之法规。悟性并不因此较之由其自身之概念所当有之对象知识，获得更多任何对象之知识，但为获得此种知识计，悟性实因此而得更良好更广大之指导耳。加之——吾人在此处仅须

提及而已——理性概念或能使自然概念转移至实践概念，且在此种途径中能维护道德理念而使道德理念与理性之思辨的知识相联结。凡此种种，吾人必俟之以后之说明。

依据吾人之计划，姑置实践的理念不问，而仅在其思辨的方面考虑理性，或更限制吾人自身，仅在先验的使用方面考虑之。就此点而言，吾人必须遵由吾人在范畴演绎中所采取之步骤；必须由考虑“自理性而来之知识”之逻辑的方式，以审察理性是否因此或亦能为——使吾人能视对象自身为“与理性机能之一相关”而先天的综合的所规定者之——概念之源泉。

若以理性为知识之某种逻辑的方式之能力，则理性实为推理之能力，即间接判断（由于包摄可能的判断之条件于所与判断之条件下）之能力。所与判断乃普遍的规律（大前提）。包摄其他可能的判断之条件于规律之条件下者为小前提。“应用规律之主张于所包摄之事例”之实际判断为结论。规律从属某种条件，普遍的有所立言。规律之条件乃见其在实际的事例中实现之。凡在此条件下所主张为普遍的有效者，在包含此条件之实际的事例中应亦视为有效。故理性由“构成一条件系列之悟性活动”以到达知识，极为明显。如是我到达“一切物体皆为可变量者”之命题，仅由较远之知识（其中未见有物体之概念，但固包含此概念之条件者），即由“凡复合之一切事物皆为可变量者”开始；我由此进达较近而包摄在第一命题之条件下之命题，即“物体为复合者”之命题；最后我由此命题转移至联结较远知识（可变量者）与实际在吾人目前之知识之第三命题，因而结论为“物体乃可变量者”——以此种进程，我由一条件系列（前提）到达知识（结论）。凡其例证已授与吾人（在断言的或假设的判断中）之一切系列，皆能连续进行；因之此种理性之同一活动成为复合推理（*rationocinatio polysyllogistica*），此为在条件方面（*per prosyllogismos* 上溯推理）或在受条件制限者方面（*per episyllogismos* 前进推理）能延长至不知所止之推理系列。

但吾人立即觉知上溯推理（即在所与知识之根据或条件方面所推得之知识，易言之，三段推理之上升系列）之连锁或系列，其与理性能力之关系，与下降系列（即理性由前进推理在受条件制限者之方向中进展）之连锁或系列与理性能力之关系，大有不同者也。盖因在前一事例中，其所与之知识（结论）仅为受条件制限者，故吾人除假定其在条件方面所有系列中之一切项目（前提系列中之全体）皆授与吾人以外，不能由理性到达此种知识（结论）；仅在此种假定上吾人目前所有之判断乃先天的可能者；反之，在受条件制限者一方面，吾人关于其结果，仅能思维其在转化进程中之一系列，无一结果为吾人所曾预想者或已完全授与者，故纯为具有潜在力量之进展。是以若以知识为受条件制限者，则理性不得不视上升方向中之条件系列为已完成，为已全体授与者。但若同一知识以之为其他知识之条件，而此知识又为构成下降方向之结果系列者，则理性对于此种进展在下降方面（*a parte posteriori*）应进至何种程度，以及其系列全体是否可能，皆可完全置之不问者也。盖此种知识为推得结论计，实为需此种系列，由其上升方面之根据已充分决定

其结论而确保之矣。至条件方面之前提系列，则或能有第一项目为其最高之条件，或者无此种项目（在此种事例中，其条件系列在上升方面乃无制限者）。但不问如何，乃至即承认吾人绝不能总揽条件之总体，顾系列则仍必包有此种总体，且若以“所视为自条件系列所得结果”之受条件制限者为真实，则全部系列亦必无条件真实。此实为理性之必然要求，理性宣告其知识为先天的所规定且为必然的，或以知识自身为先天的必然的，在此种事例中，知识无需根据，又若此知识为引申而来之知识，则以之为根据系列之一项目，至此种根据系列之自身，就其为系列而言，乃无条件真实者也。

第三节 先验的理念之体系

吾人现今并不论究逻辑的辩证（此乃抽去一切知识内容，限于显露在三段推理之方式中所隐藏之误谬者），唯论究先验的辩证，此应完全先天的包含“自纯粹理性而来之某种知识以及推理所得之某种概念”之起源所在者，此种知识及概念之对象绝不能经验的授与吾人，因而完全在纯粹悟性能力之范围以外。自吾人所有知识之先验的使用在推理中及在判断中必与其逻辑的使用有关之自然关系观之，吾人推定仅能有三种辩证的推理，与理性所能由之以原理到达知识之三种推理相应，且在一切辩证的推理中，理性之任务，乃自“悟性永为所局限”之受条件制限者之综合，上达悟性所绝不能到达之不受条件制限者。

在一切吾人所有之表象中，普遍所见及之关系为：（一）与主观之关系；（二）与对象之关系，对象则或为现象，或为普泛所谓思维之对象。吾人如总合主要分类与细目二者而言，则表象之一切关系（吾人对之能构成一概念或一理念者）共有三种：（一）与主观之关系；（二）与现象领域中“对象之杂多”之关系；（三）与一切普泛所谓事物之关系。

一切普泛所谓纯粹概念与表象之综合的统一有关，但其中纯粹理性概念（先验的理念），则与一切普泛所谓条件之不受条件制限之综合统一有关。故一切先验的理念可列为三类，第一类 包含思维的主观之 绝对的（不受条件制限之）统一；第二类 包含“现象之条件系列”之绝对的统一；第三类 则包含“普泛所谓思维之一切对象所有条件”之绝对的统一。

思维的主观为心理学之对象，一切现象之总和（世界）为宇宙论之对象，而包含“一切吾人所能思维者所以可能之最高条件”之事物（一切存在之本源存在）则为神学 之对象。是以纯粹理性对于先验心灵论（*psychologia rationalis*）、先验宇宙论（*cosmologia rationalis*）、最后对于先验神学（*theologia transzendentalis*）提供理念。悟性对于此三类学问任何一类计划亦不能有，且即有理性之最高逻辑的使用为之后援，即由“吾人所由以自其对象（现象）之一，推进至其他一切，以达经验的综合之最远项目”所能思及之一切推理支持之，对于此三种学问亦不能有所计议；盖此三种学问纯为纯粹理性之纯粹本有产物或问题。

纯粹理性概念果以何种精密形相包括在此一切先验的理念之三种项目下，则将在下章详述之。此等纯粹理性概念遵从范畴之指导途径。盖纯粹理性概念绝不直接与对象相关，唯与悟性关于对象所构成之概念相关。因之，仅由完成吾人论证之进程，始能说明：理性如何纯由断言的三段推理中所用机能之综合的使用，必然的到达“思维的主观之绝对的统一”之概念，如何由假设的三段推理中所用之逻辑进程引达“所与条件之一系列中之完全不受条件制限者”之理念，最后如何由抉择的三段推理之纯然方式，必然包含理性之最高概念，即“一切存在之本源存在”之概念——此一种思想骤视之颇似异常背理者也。

吾人对于范畴所能举行之客观的演绎，严格言之，关于先验的理念则绝不能举示。正因其仅为理念，故实际与——所能授与吾人，视为与理念相合之——任何对象并无关系。吾人实能自理性之本质，主观的抽绎此等理念；此为本章中所已说明者。

此为极易见及者，纯粹理性之意向，唯在条件方面（不问其为属性、依属、或协同之条件）之综合之绝对的全体；而与受条件制限方面之绝对的完成无关。盖欲预想条件之全体系列而先天的呈现之于悟性，则唯需前者。一度授与吾人以完全（及不受条件制限）之条件，则对于系列之连续，即无需理性概念；盖自条件至受条件制限者前进方向中之一切步骤，皆由悟性自身进行。故先验的理念仅为在条件系列中上溯至不受条件制限者——即上溯至原理——之用。至关于前进至受条件制限者，则理性固使悟性之法则有广大之逻辑的使用，但并无先验的一类之使用；且若吾人构成此一种综合（前进之综合）之绝对的全体，例如世界中一切未来变化之全体系列，则此实想象之事（ens rationis）乃任意所思，而非理性所有之必然的预想。盖受条件制限者之所以可能，实以其条件之全体为前提而非以其结果之全体为前提者。故此一种概念并非先验的理念之一；而吾人今之所论究者，则仅为此等先验的理念也。

最后吾人亦见及先验的理念自身之间显然有联结及统一，纯粹理性则由此种联结及统一始能联结其一切知识成为一体系。自一人自身（心灵）之知识进至世界之知识，更由世界之知识进至存在本源，实极自然，有类理性自前提至结论之逻辑的进展^{注43}。至此事是否由于逻辑的进程与先验的进程间所有关系相同之隐秘关系，则为留待论究进展时所解答之问题。但吾人对于此问题，实已获得初步的解答，盖因在论究先验的理性概念中——此种理性概念在哲学学说中，通常每与其他概念相混，甚至与悟性概念亦无适当之区别——吾人已能自其晦昧状态，振拔此等理念，决定其起源，同时复确定其精确之数目（吾人对之绝不能有所增加之数目），呈现之于系统的联结中，因而划定纯粹理性之特殊领域。

第二卷 纯粹理性之辩证的推理

纯粹先验的理念虽为——依据理性之本源法则——理性之必然的产物，但其对象则可谓为吾人对之并无其概念之某某事物。盖关于适合理

性要求之对象，谓吾人常能构成一悟性概念，即构成一容许在可能的经验中展示及直观之者之概念，则实为不可能之事。但吾人若谓关于其与理念相应之对象，吾人虽不能有任何知识，顾尚有关于此对象之想当然之概念，则较为适宜，似不致令人有所误解。

纯粹理性概念之先验的（主观的）实在性，依属吾人由必然的三段推理曾到达此种理念之一点。故自有不包含经验的前提之三段推理，吾人由此种三段推理，自所知之某某事物以推断——吾人对之并无其概念且由于不可避免之幻相吾人与以客观的实在性之——其他某某事物。顾此种结论与其名之为合理的，实应名之为伪辩的，——就其起源而论，固亦可名之为合理的，盖因此等结论并非空想且非偶然发生，乃自理性之本质所发生者。此种结论实非某某人等之伪辩，乃纯粹理性自身之伪辩。盖即人中之最聪慧者亦不能自免于此等伪辩。彼在长期努力以后，或能防范实际的误谬；但绝不能解脱时时烦扰彼之幻相。

于是共有三种辩证的推论——其数正与其结论所由以产生之理念之数相等。在第一 种类之推理中，我自“绝不包有杂多之主观”之先验的概念，以推断此主观自身之绝对之统一——我虽如是推断，但关于此主观则绝无其概念。此种辩证的推理，我将名之为先验的误谬推理（Paraloyismus）。第二 种类之伪辩的推理，目的在指向“关于任何所与现象之条件系列之绝对全体”之先验的概念。由于我在某种方法中所思维之“系列所有不受条件制限之综合统一”之概念，常自相矛盾，我乃推断实有与此种统一相反种类之一种统一——关于此一种类之统一，我对之虽亦并无其概念。理性在此种辩证的推理中之位置，我将名之为纯粹理性之二律背驰（Antinomie）。最后，在第三 种类之伪辩的推理中，自“普泛所谓对象应在其下思维”之条件全体（在其能授与我之限度中），我乃推断普泛所谓事物所以可能之一切条件之绝对的综合统一，即自我所不知之事物，仅由其先验的概念，以推论——由任何先验的概念亦绝不能知，且关于其不受条件制限之必然性我绝不能构成任何概念之——“一切存在者之本源存在”（ens entium）。此种辩证的推理，我将名之为纯粹理性之理想（Ideal）。

第一章 纯粹理性之误谬推理

逻辑的误谬推理不问其内容为何，乃方式误谬之一种三段推理。至先验的误谬推理，则为其中具有先验的根据迫使吾人形式的推断无效结论之一类误谬推理。故此一类误谬推理乃根据于人类理性之本质而发生，虽无所害，但实为不能避免之幻相。

吾人今到达一并不包含在“先验的概念之总括表”中，但必视为属于此表（但丝毫无须变更此表或宣称其有缺陷）之一概念。此即“我思”之概念，或宁名之为判断。此为吾人所极易见及者，此种“我思”之概念，乃一切概念——亦即先验的概念——之转轮，因而在思维先验的概念时，常含有此种概念，且其自身亦为先验的。但此“我思”概念绝不能特有所指，盖因仅用以为引导吾人一切思维之属于意识耳。同时“我思”概

念即令其不杂经验成分（感官之印象），但由吾人所有表现能力之性质，仍能使吾人区别之为两种对象。思维之我，为内感之对象，名之为“心”。其为外感之对象者，则名之为“肉体”。因之，“我”之一名词，所视为思维的存在者，乃指其可名为合理心灵论者一种心理学之对象，盖因关于“心”，我今所欲知者，仅为离一切经验（经验更特殊的具体的规定我之内容），自此“我”之概念（在其存在一切思维之限度内）推理所能及者耳。

合理心灵论实从事此种论究；盖在此种学问中，若有丝毫关于我之思维之经验的要素，或我内部状态之特殊知觉与其“知识之根据”交杂，则即非合理的而为经验的——心灵论矣。于是吾人在此处乃见有宣称建立于“我思”之单纯命题上之学问。不问此种主张是否有正当根据，吾人固可依据先验哲学之性质进而论究之。读者不必以表现“关于自我之知觉”之此种命题实包有内的经验，以及建立于此命题上之合理心灵论，绝非纯粹的（即在此种程度内以经验的原理为其基础者）而反对之。盖此内的知觉不过纯然统觉之“我思”而已，乃至先验的概念，即由此统觉而使之可能者；诚以吾人在先验的概念中所主张者，乃“我思实体、原因”等等。盖普泛所谓内的经验及其可能性，或普泛所谓知觉及其与其他知觉之关系（其中并无特殊识别，或经验的规定授与吾人），并不视为经验的知识，而唯视为普泛所谓经验之知识，且应以之为研讨一切经验之所以可能者，此确为一种先验的探讨。如有丝毫知觉之对象（乃至如快或不快等）加入“自觉意识之普遍的表象”内，则立即使合理心理学转为经验的心理学。

故“我思”为合理心理学之唯一主题，其教说全部即由此主题而发展者。此种思维如与对象（我自身）相关，则仅能包含此对象之先验的宾词，盖因杂有丝毫经验的宾词，则将破坏此种学问之合理的纯洁及其离一切经验之独立性也。

此处所要求者仅为吾人唯以此种相异之点遵从范畴之指导，即因吾人之出发点为一所与事物，即所视为思维的存在之“我”，故吾人自实体范畴开始（物自身所由以表现者），经由范畴之系列退溯，但无须另行变更范畴表中所采用之顺序。因而合理心理学之主要论题（其所包含之其他一切事物，皆必由此等论题引申而来者）如下：

（一）心为实体。

（二）就其性质言，心为单纯的。（三）就心在种种时间存在中言，心为数的同一，即单一（非多数）。

（四）心与空间中可能的对象相关 [注44](#)。

纯粹心理学之一切概念皆纯由联结方法自此等要素发生，绝不容认任何其他原理。此种纯为内感对象之实体，与吾人以非物质（Immaterialität）之概念；视为单纯的实体，则与吾人以不朽（Incorruptibilität）之概念；实体之同一，所视为智性的实体者，则与吾人以人格（Personalität）之概念；此三者联结为一，则有精神

(Spiritualität)之概念；当其与空间中之对象相关时，则与吾人以“与物体有交相关系”之概念，因而使吾人表现思维的实体为物质生活之原理，即表现为心灵 (Anima) 及表现为动物性 (Animalität) 之根据。动物性为精神性所制限又复发生灵魂不灭 (Immortalität) 之概念。

与此等概念相关联，吾人乃得先验的心理学（有人误以此为纯粹理性之学问）关于“吾人所有思维的存在之本质”之四种误谬推理。吾人对于此种教说，仅能以“单纯的且其自身完全空虚”之“我”之表象为其基础，不能别有所根据；此种表象吾人且不能谓之为一概念，仅能谓之伴随一切概念之单纯意识而已。由此能思之我、或彼、或其物所表现者，除等于X 之“思维之先验的主体”以外，不能再有所表现。此种主体仅由为其宾词之思维知之，一离此等宾词，则吾人关于此主体绝不能有任何概念，仍能永在循环中徘徊，盖因关于此种主体之任何判断，无论何时，皆先已用此主体之表象而下判断者。至主体之所以有此固结不解之不便，实因意识自身非标识一特殊对象之表象，乃普泛所谓表象之方式，即在其称为知识之限度内所有表象之方式；盖仅关于知识，吾人始能谓为我由此思维某某事物。

我所唯一由以思维之条件，即纯为我主观之性质者对于一切能思之事物应同一有效，且吾人敢于以必然的普遍的判断建立于此种貌似经验的命题上，即凡能思者，在一切事例中，其性质必与自觉意识所宣告在我自身中所有之性质相同，此点骤一思之未有不自觉其可惊奇者也。至其理由则如下：吾人必须必然的先天的以“构成我所唯一由以思维事物之条件之一切性质”附与种种事物。顾关于“思维的存在”，我由任何外的经验，亦绝不能有丝毫表象，仅由自我意识始能表现之。故此对象不过以我所有之此种意识转移至其他事物，此等其他事物仅能由此种方法始表现为“思维的存在”。但“我思”之命题，今仅想当然用之，并不在其能包含“存在之知觉”（如笛卡尔之我思故我在）之限度内言之，唯就其纯然可能性言之而已，盖欲审察自如是单纯一命题推理而来所能应用于此命题主体之性质（不问此主体实际是否存在）究为何种性质耳。

设吾人由纯粹理性所得关于“普泛所谓思维存在”之知识，根据于“我思”以上之事物，又若吾人亦采用“关于吾人之思维作用及自此等思维而来所有思维的自我之自然法则”等等观察，则将成立一种经验的心理学，此种经验的心理学殆一种内感之生理学，或能说明内感之现象，但绝不能启示“绝不属于可能的经验之性质（例如‘单纯’之性质）”，亦不能产生“关于普泛所谓思维存在之性质”之任何必然的 知识。故此种心理学并非合理 心理学。

今因“我思”（想当然用之）之命题，包含悟性之一切判断方式，且伴随一切范畴而为其转轮，故自此命题之推理，仅容许悟性之先验的使用，实显然易见者也。且因先验的使用不容有任何经验之参杂，故吾人关于其论究进程之方法，除以上所述者以外，不能更容任何颇有便益之预想。故吾人拟以批判之目光就纯粹心理学所有之一切宾词论究此命题。但〔1〕为简洁计，宜不分段落检讨之。

【1】自此“但为简洁计……”以下至第313页第16行皆第二版之所修正者，至第一版之原文将附录于其后，见313页。

以下之通论，在论究之始，颇足辅助吾人检讨此种论据。我并不纯以我所思维者认知对象，仅在我——与一切思维由以成立之意识之统一相关——规定所与直观之限度内认知之。因之，我并不由于意识我自己正在思维而认知我自己，仅在我意识——所视为与思维之机能相关所规定——“关于我自身之直观”时认知之。思维中所有自觉意识之形相 其自身并非对象之概念（范畴），纯为——并不以应知之对象授与思维，因而亦不以我自己为对象而授与思维——之一种机能。对象非“规定者 之自我”之意识，仅为“被规定者 之自我”之意识，即我所有内的直观之意识（在其杂多能依据思维中统觉统一之普遍的条件而联结之限度内）。

（一）在一切判断中，“我”为规定“构成判断者之一类关系”之“规定者 主体”。故必须承认常能以“我”——即思维之我——为主体 及视为非“属于思维之纯然宾词”之某某事物。此乃一自明的且实为自同的命题；但此命题之意义，并非谓所视为对象之“我”对于我自己乃独立自存之存在者，即实体。后一见解（按即实体之见解）过于前一见解（按即常视为主体不属于任何宾词之见解）远甚，须有“非思维中所应见及之证明事实”或（在我以思维之自我仅视为其在思维之限度内）须有我在思维中所见及者以上之证明事物。

（二）统觉之“我”以及在一切思维活动中之“我”乃一我 不能分解为多数之主体，因而指逻辑上单纯之主体而言云云，乃已包含在“思维本身之概念”中者，故为分析命题。但此命题之意义并不指思维之“我”乃一单纯的实体。盖此种关于实体之命题，当为综合的。实体概念常与直观相关，直观之在我内部中者，除感性的以外，不能别有其他，故完全在悟性及悟性所有思维之范围以外。但当吾人谓“我”在思维中乃单纯的之时，则吾人之所云云者乃就此思维之范围而言者也。在其他事例中须以多大劳力决定之者——即关于一切所表现于直观中者，何为实体，此种实体能否为单纯的（例如在物质之各部分中）——而在一切表象中之最空虚表象内，一若由于天启即能直接授与我，自当令人惊奇。

（三）“在我所意识之一切杂多中我常同一不变”之命题，亦已包含在此等概念之自身中，故亦为分析命题。但此种主体之同一（关于此种同一，我能在我所有之一切表象中意识之者），并不与主体之任何直观相关（由主体之直观即能以主体为对象而授与吾人），故若人格之同一指在主观所有状态之一切变化中“一人自身所有实体（所视为思维的存在者）之同一”之意识而言，则此种主体之同一不能即指为人格之同一。仅分析“我思”之命题，不足以证明此种命题；故证明此种命题，吾人尚须有“根据于所与直观之种种综合判断”。

（四）我以我自身之存在为思维的存在者之存在，以与“在我以外之其他事物”（肉体亦在其中）相区别，亦为分析命题；盖其他 事物即我所思维为与我自身相异 者。但我由此并不能知离去——表象所由以授与

我者之——在我以外之事物，此种“关于我自身之意识”是否可能，即我是否能仅为一思维的存在者而存在（即非以人间形体而存在）。

是以分析普泛所谓思维中关于我自身之意识，绝不产生“所视为对象之我自身”之知识。此盖误以关于普泛所谓思维之逻辑的说明为对象之玄学的规定也。

如有先天的证明“一切思维的存在其自身为单纯的实体，因而（自同一之证明方法推论所得者）人格与思维的存在不可分离，以及思维的存在者意识其存在与一切物质相分离而有区别”等等之可能性，则对于吾人之全部批判诚为一极大之障碍，殆为吾人所不能答复之一种反对论。盖由此种进程吾人应超越感官世界而进入本体领域；无人能反对吾人有权在此种领域中更进一步乃至居住其中，且如幸运相临当有权永久占有之。“一切思维的存在就本身言，为一单纯的实体”云云之命题，乃一先天的综合命题；此命题之为综合的，盖以越出其所由以出发之概念，而以其存在之形相加之于普泛所谓思维之上（即加之于思维的存在之概念之上）；此命题之为先天的，盖以所不能在任何经验中授与之宾词（单纯性之宾词）加之于其概念耳。于是由此所得之结论当为：先天的综合命题，不仅如吾人以前所主张，乃与可能经验之对象相关及以之为此种经验所以可能之原理，而后可能而后可以容许；今乃以之为能应用于普泛所谓事物及物自身者——此一种结论将断送吾人之全部批判而使吾人不得不默认旧日之推理进程矣。但在严格考虑之下，吾人固未见其如是之严重危险。

合理心理学之全部进程为一误谬推理所支配，此种误谬推理在以下之三段推理中展示之：

凡除以之为主体以外所不能思维之者，亦即除为主体以外不能存在之事物，因而此为实体。

一思维的存在——纯就其为思维的存在考虑之——除以之为主体以外不能思维之。

故思维的存在亦仅为主体存在，即为实体存在。

在大前提中吾人所言者，乃在一切关系中所能普泛思维之者之存在，因而亦能以之为可在直观中授与者。但在小前提中吾人所言及者，仅在思维的存在之以其自身为主体，纯就其与思维及意识之统一之关系言之，并不亦就其与——思维的存在所由以成为思维对象之——直观之关系言之之限度内。故其结论及由误谬推理——中间概念意义含混之误谬推理（*per sophisma figurae dictionis*）——所到达者 [注45](#)。

吾人如忆及在原理之系统叙述一章所有之概括注解中及本体一节中之所论述者，则将此有名之论证归之于一种误谬推理，自见吾人之充分正当。盖在以上两处中所证明者，其自身能为主词存在而绝不能为宾词之一类事物之概念，并不具有客观的实在性；易言之，吾人不能知是否

有此概念所能应用之任何对象——关于此种存在形相之可能性，吾人并无方法决定之——故此概念绝不产生知识。“实体”之名词如指“所能授与之对象”言，又若实体为产生知识之事物，则必依据一永恒的直观成为吾人所有概念之对象，

唯由此实体始能授与，即为概念之客观的实在性之不可欠缺条件。顾在内的直观中并无永恒者其物，盖“我”仅为“我所思维之意识”。故吾人若不越出纯然思维以外，吾人即无应用实体概念（即独立自存的主体之概念）于“所视为思维的存在之自我”之必然的条件。与实体概念联结之单纯性概念，因实体概念之客观的实在性丧失亦随之消灭；转变为普泛所谓思维中所有自觉意识之逻辑上之质的单一性，此种单一性不问主词是否为复合，皆应呈现。

驳斥孟但森（Mendelssohn）心灵永存之证明

此锐敏之哲学家立即见及通常所以之证明心灵——如容认其为单纯的实体——由分解不能终止其存在之论据，不足以达证明心灵之必然的连续存在之目的，盖因心灵固可假定其由消灭以失其存在者也。在其 *Phaedo* 一书中，彼由说明单纯的实体不能终止其存在，以图证明心灵不能陷于此种“消灭进程（殆为真实之绝灭者）”。彼之论据如下：因心灵不能减弱，即不能渐失其存在所有之某某部分，逐渐转变至无（盖因心灵无部分心灵自身中无多数），故无“心灵在其中的刹那”及“不在其中的刹那”之间之中间时间——盖此为不可能者。但彼未见及即令吾人承认心灵之单纯性质，即承认心灵不包有杂多彼此并立之组成分子，因而无延扩量，顾吾人仍不能否定心灵（为任何其他存在以上之事物）有强弱量，即具有“关于心灵所有一切能力”之实在性度量，亦即关于构成其存在之一切事物之实在性度量，以及此种实在性度量，经由一切无数更小之度量而可减弱者。所假定之实体——其永恒性尚未证明之事物——能以此种情状转变至无，此固非由分解，乃由逐渐丧失（衰退 *nemissio*）其能力，即由衰弱（如容我用此名词）以至于无。盖意识自身常有一度量，而度量则常容减弱者 ^{注46}，此同一之事例自必亦适用于其意识自我之能力及一切其他能力。故仅视为内感对象之“心灵永存”仍未证明，且实为不可证明者。心灵在生存中之永恒性，诚为自明之事，盖因思维的存在（如人）其自身亦为外感之对象也。但此远不能满足合理心理学者，彼纯自概念以从事于证明心灵在此生以外之绝对永存 ^{注47}。

吾人如以以上各命题综合的联结之，一如合理心理学之体系中所必须采用者，视为对于一切思维的存在皆有效力，且以“一切思维的存在，就其自身言，皆为实体”之命题，自关系之范畴出发，由命题之系列退溯，直至周行已毕，最后到达此等思维的存在者之存在。顾在此种合理心理学之体系中，此等存在者不仅视为意识彼等之存在独立于外物之外，且亦能由其自身就永恒性（此为实体之必然的特征）规定此种存在。故此种唯理论者之体系，必然为观念论，至少亦为怀疑的观念论。盖若规定一人自身在时间中之存在，绝不需要外物之存在，则假定外物之存在，实一无益之假定，且不能证明之矣。

在另一方面，吾人若分析的进行，自——所视为已包含——“所与存在”在其自身中之——“我思”命题出发，进达形相，分析之以辨知其内容，因而发现此“我”是否及如何仅由此种内容以规定其在空间或时间中之存在，于是合理心灵论之命题，将不以普泛所谓思维的存在之概念开始，而以实在性开始，吾人将自此实在性所由以思维之方法，以推论在除去一切经验的事物以后，所属于普泛所谓思维的存在果为何种事物。此如下表所列：

（一）我思。

（二）为主体。（三）为单纯的主体。

（四）为我所有思维之一切状态中之同一的主体。

在第二命题中是否我能存在并未规定，唯思维为主体而不亦视为其他存在者之宾词，因而此处所用之主体概念，仅为逻辑的意义，至其是否作为实体解，则仍未规定者也。至第三命题亦然，关于主体之性质或其实体性绝无所证明；但在此命题中，统觉之绝对之统一，即“所以构成思维之一类联结或分离”与之有关之“表象中之单纯的‘我’”具有其自身所有之重要意义。盖统觉乃实在的某某事物，其单纯性已包含在其可能性之事实中。顾在空间中并无能成为单纯的之实在的事物；点（此为空间中唯一之单纯的事物）仅为限界而已，其自身并非能视为“用以构成空间”之部分。由此言之以唯物论者——之见解说明——纯为思维的主体之——自我之性质，实为不可能者。但因在第一命题中我之存在视为已定者——盖第一命题非谓一切思维的存在者存在（此则将主张其绝对的必然性，故言之过度），而仅谓“我在思维”——此命题乃经验的，其能规定我之存在者，仅与我在时间中所有之表象相关。但为规定我之存在计，又复须永恒的某某事物，而此永恒者在我思维我自身之限度内，绝不能在内的直观中授与我者，故由此单纯的自我意识以规定我所由以存在之状态（不问其为实体或为属性），实为不可能者。故若唯物论无资格说明我之存在，精神论亦同一不能说明之；其结论则为在心灵独立存在之可能性所关之范围内，吾人绝不能知心灵之任何性质者也。

由意识之统一——此仅因吾人不得不用之为经验所以可能之所不可缺者而知之——以越出经验（吾人在此生中之存在）甚至由——经验的但全未为各种直观所规定其内容之——“我思”命题，以吾人所有之知识，推及于一切普泛所谓思维的存在之性质，此岂可能者耶？

合理心理学之存在，不可以之为有所增益于吾人所有关于自我之知识之学说，仅以之为一种训练耳。合理心理学在此领域中对于思辨的理性，设立一不可超越的限界，一方阻抑吾人投身于无心灵之唯物论，他方则禁阻吾人没身于吾人在现世生活中所必须视为毫无根据之精神论。合理心理学虽未提供积极的理论，但实警觉吾人使吾人应以“理性对于吾人探讨现世生活限界以外之问题拒绝满足返答”，视为理性之默示，使吾人所有之自我知识自无益及浮夸之思辨转移于有益之实践的使用耳。在此种实践的使用中，固常指向经验之对象，但其原理则自更高之源流而来，规定吾人应规整吾人之行为，一若吾人之运命到达经验以外无限遥

远，因而远超现世生活以外者也。

由此观之，合理心理学之起源纯由于误解明矣。为范畴基础之意识统一，今误为主体（所视为对象者）之直观，于是乃以实体范畴应用其上。但此统一仅为思维中之统一，仅由此统一则无对象授与，故“常以所与直观为前提”之实体范畴不能适用于其上。因之，此种主体乃不能知者。范畴之主体不能由思维范畴而得“其自身为范畴对象”之概念。盖欲思维范畴，则主体之纯粹自我意识（此为应说明者）必须预想其自身之存在。时间表象所（本源的）根据之主体，不能即由时间表象以规定其自身在时间中之存在，其理亦正相同。且若此后者（按即由时间表象以规定主体）不可能，则前者即由范畴以规定自我（所视为普泛所谓思维的存在）自亦不可能。注48

是以获得“推广至可能的经验限界以外，同时又促进人类所有最高利益”之知识之期望，在思辨哲学自以为能满足此期望之限度内，诚见其根据于欺妄，且在努力实现时即丧失其自身者也。但吾人批判之严格，在证明关于经验之对象独断的规定有某某事物在经验限界以外云云之为不可能，所贡献于理性者至大。盖若如是，则能保障理性防免一切相反之可能主张。顾除以下二途以外，不能保障理性。即吾人应绝无疑义必然证明吾人之命题；如不能证明之，则探究此种无力之原由，此种原由如属吾人理性之必然的限界，则必迫使一切反对者皆服属此种“拒斥——就一切主张权能而言——独断的主张之同一法则”。

但关于依据理性之实践的使用原理（此与理性之思辨的使用密切联结）以假设来生之权力乃至必然性，并不因此而有所损失。盖纯然思辨的证明，绝不能有所影响于通常之人间理性。诚以此种证明实建立于毛发尖端其危孰甚，乃至种种学派所以维持其不坠，亦仅在使之旋转不已有类一独乐；且即在彼等之目中亦未见其有能建立任何事物于其上之持久基础。凡有益于人世之证明，皆能保持其全部价值，不使失坠，且在消除独断的矫妄主张，实获得使之明晰及自然的势力。盖斯时理性安居其自身所有之特殊领域即同时亦为自然秩序之目的秩序中；且因其自身不仅为理论的能力，且亦为实践的能力，而不为自然的条件所束缚，故有正当理由扩大“目的秩序以及吾人存在”在经验及现世之限界以外。吾人如依据世界中生物性质之类推以判断之，则在论究生物性质时，理性必须承认此一种原理，即任何官能、能力、冲动乃至一切事物，无一为多余或与其使用不相称者，故无一事物为无目的者，正与其生存中之运命相一致——吾人如就此类推以判断之，则吾人应以“唯一能在其自身中包有一切此种秩序之终极目的”之人，为唯一能超越此种生物性质之造物。人之天赋——不仅其才能及享受此等才能之冲动，且在彼内部中所有超越其他一切事物之道德法则——远超越彼在现世中能自天赋所得之效用及利益，由是彼乃习知离一切功利效果，乃至身后名誉虚酬，以评衡“正值意志之纯然意识”为高出其他一切价值之上者；因而感有内部之要求，由彼在现世之行为及牺牲许多现世之利益，使彼自身适合于“彼在理念中所保有之善良世界”之一员。此种有力而不可争之证明，由吾人在周围一切事物中所见日益增加之关于目的性之知识而益增强，并由关于

创造无限量吾人所有之默思，且亦由在吾人所有知识之可能推广中有其不受制限之处之意识及与之等量之努力之意识而益增强。凡此种种仍留存于吾人，但我必须摈弃“纯自关于吾人自身之理论的知识以理解吾人存在之必然的连续”之希望。

关于解决心理学的误谬推理之结论

合理心理学中之辩证的幻相，起自以理性之理念——纯粹智力之理念——与普泛所谓思维的存在之完全未规其内容之概念相混淆。我思维我自己，由于一可能的经验，同时又抽去一切现实的经验；乃就而推断谓即离经验及其经验的条件，我亦能意识“我”之存在。其结果我以“抽去我所有经验所规定之存在”之可能的抽象与“我之思维的自我之可能的单独存在”之假定的意识相混淆，以致信为我能知在我内部中为实体者，即为此先验的主体。但实际我在思维中所有者，仅为——一切规定所以之为基础之“纯然知识方式”之——意识之统一而已。

说明心灵与肉体交相关系之任务，本不属于吾人今所论究之心理学。盖此种心理学目的在证明“心灵之人格虽离此种交相关系（即在死后）亦尚存在”，故就此名词之本有意义言之，乃超验的。此种心理学固亦论及经验之对象，但其所论者仅为终止其为经验对象之方面。顾在另一方面，吾人之教示对于此种心灵与肉体交相关系之问题，曾有充分之解答。此问题所特有之困难（为普泛所承认者），在假定内感对象（心）与外感对象之为异质一点，此等直观之方式的条件，在前一事例中，仅有时间，而在后一事例中，则又有空间。但吾人苟思及此二种对象之相异，不在其内的本质，仅在一方在他方之外显现之限度内，且在物质现象之根底中所视为物自身者，其性质上或未必如是之异质，则此困难立即消失，所留存之唯一问题，仅为泛论实体之交相作用如何可能之问题耳。顾此为心理学领域以外之问题，读者在分析论中关于基本的力量及能力所有种种述说以后，自不迟疑以此问题为在一切人类知识之领域外也。

关于自合理心理学转移至宇宙论概言

“我思”或“我在思维”之命题乃一经验的命题。但此类命题乃以经验的直观为条件，故亦以对象——即在其视为现象方面所思维为自我——为其条件。其结果则在吾人之理论中，心灵——即在思维中——完全转变为现象，因而吾人所有意识之自身在此种情形中因其纯为幻相，实际上必毫无所联属。

思维，就其自身而言，仅为逻辑的机能，因而纯为联结一“可能的直观所有杂多”之纯粹的自发力，并不展示意识之主体如现象所有；此即思维绝不顾及直观形相（不问其为感性的或智性的）之充分理由。我由思维所表现之我自身，既非我本有之相，亦非我所现之相。我思维我自己，一若我思维“我抽去其直观形相之任何普泛所谓对象”相同。此处我若呈现我自身为思维之主体或思维之根据，则此等表象形态并无实体

或原因等范畴之意义。盖范畴乃已应用于吾人感性直观一类之思维（判断）机能，——我若欲认知我自身，则须此种直观。但在另一面我若意识我自身纯为思维，则因我并不考虑我自身所有之“自我”如何能在直观中授与，故“我自身”，在思维之我视之，固纯为现象，但在我思之限度中，则绝非纯然现象；盖在纯然思维中所有关于我自身之意识内，“我”即存在自身——在我自身中，虽并不因之对于思维与以任何内容。

“我思”之命题，在其等于“我在思维”云云之限度内，非纯然逻辑的机能，乃就其存在规定主体（斯时主体同时又为对象）者，故若无内感（其直观非表现对象为物自身，仅表现之为现象）则不能发生。于是此处不仅有思维之自发性，且亦有直观之感受性，即关于我自身之思维应用于关于我自身之经验的直观。如思维之自我不仅由“我”以识别其自身为对象自身，且又规定其存在之形态，即认知其自身为本体，则此思维之自我应在关于我自身之经验的直观中，探求其视为实体原因等范畴之逻辑的机能之使用条件。顾此为不可能者，盖因内部的经验直观乃感性的，仅产生现象之资料，此种资料对于认知“纯粹意识 所有对象”之独自存在，绝无所裨益，仅能用以获得经验耳。

如容认吾人能由适当途径，非在经验中，而在理性纯粹使用之某种法则中——此非纯然逻辑的规律，乃同时亦先天的适用于吾人存在之法则——发现“以吾人自身为对于吾人自身存在之完全先天的立法者，且为规定此存在者等等”之根据，则将因此而启示一种自发力，吾人之实在将由此自发力——离一切经验的直观之条件——成为可规定者。吾人又应知在“吾人之存在之意识”中包含一先天的某某事物，此先天的某某事物能用以规定吾人之存在（其完全的规定仅在感性范围中可能者）——就某种内部能力而言——为与非感性的直悟世界有关。

但此丝毫不足以促进合理心理学之企图。在此可惊之能力中——此种能力乃道德法则最先所启示于我者——我实应有规定我之存在之纯粹智性的原理。但此种规定应以何种宾词成之？此等宾词仅能为必须在感性的直观中授与我者之宾词而已；于是我发现我自身正与以前（就合理心理学而言）之地位相同，即仍须感性的直观赋与——我由之始能认知我自身之——悟性概念（实体原因等等）以意义；而此等直观则绝不能助我超越经验之领域以外者也。顾就实践的使用（常指向经验之对象）而言，我自有正当理由依据其在理论的使用时所有类推之意义，应用此等概念（按即实体原因等概念）于自由及自由之主体。但若如是，则我将以此等概念（按即实体原因等概念）仅作为主词与宾词、理由与结论之纯然逻辑的机能解，依据此等逻辑的机能，行为或结果乃被规定与道德法则相合，而容许其与自然法则相同，皆能依据实体原因等范畴说明之者——道德法则与自然法则虽各根据完全不同之原理。凡此种种见解，意在防阻吾人所有视为现象之自我直观说最易陷入之误解。吾人以后更有机缘应用此种见解。

〔1〕 以下至第348页“即推广……之外”为第一版原文接第299页“故吾人……论究此命题”下。

其表象为吾人判断之绝对的主体因而不能用为其他事物之宾词者，为实体。

所视为思维的存在之“我”，乃我所有一切可能的判断之绝对的主体，此种关于我自己之表象不能用为任何其他事物之宾词。

故所视为思维的存在（心）之我为实体。

纯粹心理学之第一误谬推理之批判

在先验的逻辑之分析部分中，吾人曾说明纯粹范畴以及其中实体范畴除依据直观以外，其自身并无客观的意义，乃应用于“直观杂多”之综合统一机能。在缺乏此种杂多时，范畴仅为判断机能，并无内容。我能对于一切事物皆谓其为实体，其意义所在，仅为我以之与“事物之纯然宾词及规定”相区别耳。今在吾人所有之一切思维中，我为主体，思维仅为规定而从属此“我”；此“我”不能用为其他事物之规定。故一切人皆必以彼自身为实体而仅以思维为彼之存在之属性，即彼所有状态之规定。

但我以此种实体概念将作何用？所视为思维的存在之“我”，就我自身言，永恒存在，并无任何生灭之自然状态云云，绝不能自实体概念演绎之。顾除此以外，并无我能适用“我之思维的主体之实体性概念”之其他用法，故若失其用途，则我实无须此种概念。

因远不能纯自纯粹之实体范畴以演绎此等性质，故吾人必须自——经验中所授与所视为永恒者之——“对象之永恒性”出发。盖实体概念仅对于此种对象，始能以经验的有效用之方法应用之。但在以上之命题中，吾人并未以任何经验为吾人之基础；其推论仅自“一切思维与——所视为思维所属之共同主体之——‘我’之关系”之概念而来。即依据经验，吾人亦不能以任何确实之观察，证明此种永恒性。此“我”固在一切思维中，但在此种表象中，并无丝毫使此“我”与“直观之其他对象”相区别之直观痕迹。是以吾人固能见及此种表象必然存在一切思维中，但不能见其为常住的连续的直观，而有思维（此为转变无已者）在其中互相起伏。

故其结论为：先验的心理学之第一推理，在其以“思维之常恒不变之逻辑的主体”为思维所属之实在的主体时，乃以貌似创见之说欺妄吾人者也。吾人并未有——且不能有——关于任何此种主体之任何知识。意识实为唯一使一切表象成为思维者，故吾人之一切知觉必须在“所视为先验的主体”（我）之意识中；但在此“我”之逻辑的意义以外，吾人对于在此“我”根柢中为其基体（如“我”在一切思维之根柢中为其基体）之主体自身，并无任何知识。顾若承认“心为实体之概念”，不能使吾人前进一

步，因而不能产生伪辩的心灵论通常演绎所得之任何结论，“例如人之心灵在一切变化中乃至死后永恒存在云云等”——盖即谓吾人如承认此种概念所指之实体仅在理念中非在实在中——则“心为实体”之命题固可容许其成立者也。

第二误谬推理：关于单纯性者

其活动绝不能视为种种事物所有活动协同而成者，为单纯的。

今心（即思维的我）乃此种存在体。故等等。（按即心为单纯的云云。）

先验心理学之第二误谬推理之批判

此为纯粹心理学中一切辩证的推论之最有力者。此非独断论者欲使其主张博得表面赞同所设之伪辩的欺人作用，乃似足以经历严厉检讨深密论究之一种推论。如下所述。

一切复合的实体乃种种实体之集合体，复合体之活动或属于复合体之任何复合事物之活动，乃分配于多数实体中之种种活动，或种种属性之集合体。自种种活动的实体协同所发生之结果，在此结果仅为外部的时（例如一物体之运动乃其所有一切部分之联合运动）实为可能者。但在思维，则以其为属于思维的存在之内部属性，乃大不同。盖若假定思维者为复合体：则复合体之一切部分皆为思维之一部分，仅有联结所有一切此等部分，始能包含全体思维。但此为不能一贯主张之者。盖分配于种种存在者之种种表象（例如一诗句之各单字）绝不能构成一全体思维（一诗句），故谓一思维应属于本质上所谓复合体者，实为不可能之事。是以思维仅在单一的实体中可能，此种实体非种种实体之集合体，乃绝对的单纯者 [注49](#)。

此种论证之所谓主要论据（*nervus probandi*）实在以下之命题中，即欲构成一思维，则种种表象必须包含在思维的主体之绝对的统一中。但无人能自概念以证明此命题。盖彼将如何从事证明此命题？“一思维仅能为思维的存在绝对的统一之结果”云云之命题，不能以之为分析的命题。盖由种种表象所成之“思维的统一”，乃集合的，在其为纯然概念所能说明之限度内，其能与种种实体之联合活动之集合的统一相关，（如一物体之运动为其所有一切部分之复合运动）正与其能与主体之绝对的统一有关相同。因之，在复合的思维之事例中，必须以单纯的实体为前提之必然性，实不能依据同一律证明之。且亦无人敢于主张能纯自概念，容许综合的且完全先天的知此命题——至少彼若了解前所说明先天的综合命题所以可能之根据，自不致有此主张。

自经验以引申——其为一切实思维所以可能之条件——此种主体之必然的统一亦为不可能者。盖绝对的统一之概念，姑不问其完全在经验领域以外，而经验则并不使吾人产生必然性之知识。然则吾人将自何处以得此种全部心理学的推论所依据之命题？

我如欲表现一思维的存在，则我必设身处地以我自身之主观为我所欲考虑之对象（此为任何其他种类之研究所无者），以及吾人之所以要求思维主体之绝对的统一者，则仅因不如是，则不能谓之“我思”（杂多在一表象中），此皆显而易见者也。盖思维之全部虽能分割以及分配于种种主体，但主观的“我”则绝不能如是分割分配，而吾人在一切思维中所以之为前提者，即为此“我”。

此处与前一谬误推理相同，当合理心理学敢于扩大其知识时，所留为其能依恃之唯一根据，仍为此统觉之方式的命题“我思”。但此命题其自身并非经验，乃属于——及先于——一切经验之统觉方式；故就其本身言，仅在其与某种可能的知识相关时，必常以之为此种知识之纯然主观的条件。吾人并无权利使此主观条件转形为对象之知识所以可能之条件，即转形为普泛所谓思维的存在之概念。盖除以吾人所有之意识公式设身自处于“一切其他智性存在”之地位，吾人绝不能表现此种存在者也。

且我自己（所视为心者）之单纯性，实际亦非自“我思”之命题推论而得；盖我之单纯性已包含在一切思维中。“我为单纯的”之命题必须视为统觉之直接表现，正与所引用笛卡尔推论之“我思故我在”（*cogito ergo sum*）相同，实为一重复语，盖我思（*cogito*）——我在思维（*sum cogitans*），即直接主张我之存在。“我为单纯的”之意义，仅等于谓此“我”之表象其自身并不包含丝毫杂多，以及其为绝对的（虽仅逻辑的）统一耳。

故著名之心理学的证明，仅建立于一表象之不可分割的统一上，此种表象仅在其与一人有关时，为管理其动词者（按如“我思”，我即管理思之动词者）。在以“我”与吾人之思维相联属时，吾人仅先验的指示属性之主体，并不注意其中之任何性质——实际关于此种主体之性质不问直接间接吾人皆绝无所知者也。此主体乃指普泛所谓某某事物（先验的主体）而言，如仅就其中并无规定之理由而言，则其表象之必为单纯的，自无疑义。实无事物较之由纯然某某事物之概念所表现者更为单纯。但主体表象之单纯性，并非即为主体自身单纯性之知识，盖当吾人仅以“我”之完全空虚名词（此一名词我能应用于一切思维的主体者）指示此主体时，已完全抽去其一切性质矣。

我常由“我”而抱有“主体之绝对的（但仅逻辑的）统一”之思想（单纯性），此则极为确实者。但并不因之即谓由此我知“我之主体”之现实的单纯性。“我为实体”之命题，如吾人以上所见及，所指仅为纯粹范畴而已，此种纯粹范畴我实不能有具体（经验的）使用；故我自能正当谓“我为单纯的实体”，即“其表象绝不含有杂多之综合”之实体。但此概念及此命题，关于“为经验对象之我自己”，对于吾人丝毫无所告知，盖因实体之概念，其自身仅用为综合之机能，并无为其基础之任何直观，故亦无对象。此仅与吾人所有知识之条件相关，并不应用于任何所能指示之对象。吾人今将以实验方法检讨此命题所假设之效用。

无论何人必须承认心之单纯性质之主张，其所有价值，仅在我能由此以此主体与一切物质相区别，因而使主体能免于物质所常归宿之分解作用。严格言之，此实以上命题意向所在之唯一用途，故通常以“心非物质”云云表现之。我若能说明：“吾人对于合理心理学之基本命题（即一切思维之事物为单纯的实体），虽容许其有完全客观的效力——此效力为唯自纯粹范畴而来之纯粹理性判断所特有——而吾人关于心与物质相异及与物质关系之问题，仍不能丝毫使用此命题”，此则与我前此将此假定之心理学的创见放逐于理念之领域而无任何实际之客观的效用相同。

在先验感性论中，吾人已毫无疑义证明物体仅为吾人外感之现象，而非物自身。吾人因而有正当理由谓吾人之思维的主体非物质的；易言之，以思维的主体由吾人表现为内感之对象，故在其思维之限度内，不能为外感之对象，即不能为空间中之现象。此等于谓思维的存在就其本身言，绝不能在外的现象中见及之，以及其思维、意识、欲望等等皆不能外部直观之。凡此种种皆属于内感。此种论证实际如是自然，如是通俗，即庸众之常识亦常依持之，故自远古以来常以心与肉体为完全不同者也。

但延扩、不可入性、凝结及运动——总之凡外感所能授与吾人之一切事物——虽非思维、情感、欲望或决心，且亦不包含此等等，顾“在外的现象之根底中，激动吾人感官，使之获有空间、物质、形象等等表象”之某某事物，当其被视为本体时（视为先验的对象更佳），同时亦能为吾人所有思维之主体。至吾人外感所由以被激动之形相，并不授与吾人以表象、意志等等之直观，而仅授与空间及空间规定之直观云云，并非证明与以上云云相反。盖此某某事物非延扩的，亦非不可入的，或复合的，诚以此等宾词在吾人为某某（除此以外非吾人之所能知）对象所激动之限度内，仅与感性及感性之直观相关。据此种种而论，吾人固不能知此某某事物为何种对象，仅认为如就其自身考虑之，即脱离外感之任何关系，则此等外部的现象之宾词皆不能加于其上者也。反之，内感之宾词，如表象及思维等皆与此某某事物之性质不相矛盾。因之，即令容认人之心灵其本质为单纯的，而此种单纯性，就物质之基体而言（按即为先验的对象之某某事物）亦绝不足使心与物质相区别——盖即谓吾人若以物质为纯然现象（吾人应作如是观）。

设物质为物自身，则以其为复合体自与为单纯体之心灵完全不同。但物质仅为外部的现象，其基体不能由“吾人所能归属物体之任何宾词”知之。故我自能容认“物自身为单纯的”之可能性——虽由于其所以之激动吾人感官之形态在吾人内部中产生延扩的即复合的之直观。我固可进而主张其与吾人外感相关具有延扩之实体，其自身为具有思维者，且此等思维能由其自身所有之内感，意识的表现之也。由此观之，凡在一种关系中所名为物的存在者，同时在其他关系中则为思维的存在，其所有之思维，吾人不能直观之，然吾人固能直观其在现象领域中之符号。因之“仅有心灵（为特殊种类之实体）思维”之主张，应即废弃；吾人应复归于“人思维”之习用言词，即延扩的所视为外部的现象之同一事物，在内部（在其自身中）则为主体，非复合的而为单纯的且思维。

但吾人固无须此种假设，能概言之如下。盖若我以“心灵”为思维的存在自身，则其是否与物质为同一种类之问题——物质非物自身，仅为吾人内部中所有表象之一种——就其名词而言已不合理。盖物自身之与“仅构成其状态之规定”性质不同，本极明显者也。

在另一方面吾人如不以思维之“我”与物质比较，而以之与“在吾人所名为物质之外的现象根底中”之直悟体相比较，则吾人对于此直悟体绝无所知，即不能谓“心灵”在其任何内部方面与此直悟体有所不同也。

故单纯的意识，非即关于“所视为主体之自我”之单纯性（此即使吾人能以之与物质区别，一如以之与复合体区别）之知识。

是以在此种概念能有效用之唯一事例中，即在以我自己与“外的经验之对象”相比较时，此种单纯性之概念，若不足规定自我性质中之特征，则吾人虽仍自以为知“思维之我，即心灵（此为内感之先验的对象之名称）为单纯的”，但其所言绝不能应用于实在的对象，即丝毫不能扩大吾人之知识者也。

于是全部合理心理学以丧失其主要基础，尽行倾覆。此处与任何处所相同，在缺乏与可能的经验之任何关系时，吾人不能期望纯由概念以扩大吾人之知识，更不能期望仅由吾人所有一切概念之主观的方式即意识，以扩大吾人之知识。诚以单纯性之根本概念，以吾人所知即为在任何经验中所绝不能见及者，故无法以之为客观有效之概念而到达之也。

第三误谬推理：关于人格性者

凡意识其自身在不同时间中为数的同一者，在此限度内为人格。
（译者按：数的同一即历无穷次数其自身仍为同一之事物）

今心意识其自身等等。

故心为人格。

先验心理学之第三误谬推理之批判

我如欲由经验以知外部的对象数的同一，则应该注意现象中之永恒之要素（此为现象之主体，一切其他事物皆与之相关而为其规定），且注意其在一切时间中（即“所有规定”在其中变易之时间）之同一。今“我”为内感之对象而一切时间则仅为内感之方式。因之，我指一切“我之继续的规定”皆与“数的同一之自我”相关，且在一切时间内（即在“关于我自己之内的直观”之方式中）皆如是。以此之故，心灵之人格性不应视为推论所得，应视为与“时间中之自觉意识”完全同一之同一命题；此即其所以先天的有效者也。盖此命题实等于谓在“我意识我自己”之全部时间内，我意识此时间属于我自己之统一；故我或谓此全部时间在我（所视为个别之统一体者）之内部中，或谓我在此一切时间中为数的同一，其事则相同也。

故在我自身所有之意识内，必见及人格之同一。但若自他人之立场以观察我自身（视为他人之外的直观之对象），则此外部观察者首先在时间中表现“我”，盖在统觉中（严格言之）时间仅在我内部中表现。故彼虽承认在我之意识中，此“我”完全同一在一切时间中伴随一切表象，但彼并不由此以推论“我自己之客观的永恒性”。盖正类观察者设定“我”在其中的时间，非我自身所有之时间，乃彼之感性之时间，故必然与我之意识固结之同一性，并不因之而与观察者之意识固结，即不与“包有关于我主观之外的直观”之意识固结。

是以我在不同时间中所有意识，我自己同一之意识同一，仅为“我之思维及其一贯联结”之方式的条件，绝非证明我之主观之数的同一者。即令有“我”之逻辑的同一，其中自能发生此种“不容保留我之同一”之变化，但仍能以“同一音调之我”称之，此“我”在一切不同之状态中，乃至在包含思维的主体变化之状态中，仍能保留前一主体之思维而传之于后继之主体 [注50](#)。

“世界中之一切事物皆在流转中 绝无永恒 及常住者”云云某某古代学派之命题，虽不能与容认实体之说调和，但由自我意识之统一而言，则并不否定此命题。盖吾人不能自吾人自身所有之意识以断定吾人——就心灵而论——是否永存。盖因吾人所视为属于吾人之同一自我者，仅为吾人所意识之自我，故吾人自必判断为在吾人所意识之全部时间内，吾人为同一之自我。但吾人不能谓以

外部观察者之立场而言，此判断亦当有效。诚以吾人在心中所见及之唯一永恒的现象，乃伴随一切表象及联结此等表象之“我”之表象，故吾人不能证明此我（即纯然一思维）能不与——由我使之互相联结之——其他思维相同，而不在同一之流转状态中也。

心灵之人格性及为其前提之永恒性，乃至实体性，应在此处 证明而不早 为证明，事诚奇异。盖若吾人能以永恒性及实体性为前提，则其推论所得者，固非意识之连续性，但至少亦为在常住之主体中有一连续的意识之可能性，即此已足证明人格性矣。以人格性非因其活动有时被阻而立即终止者。但此种永恒性绝不能在——吾人自同一的统觉所推论之——吾人自身之数的同一以前，授与吾人，反之永恒性乃自数的同一推论而得者（此种论证如以正当顺序进行，则在数的同一证明以后，首应推及仅能经验的应用之实体概念）。唯因以数的同一为前提之人格同一，绝不能自“我在一切时间（我在其中认知我自己）所有之意识中之我之同一”推论而来，故吾人不能在论证之初，即将心之实体性建立于人格同一性之上也。

同时吾人仍能保持人格性之概念——正与吾人保持实体及单纯之概念相同——唯在其仅为先验的之限度内，即与主体之统一有关之限度内，否则非吾人所能知，盖在主体所有之规定中自有“其由统觉而来之一贯的联结”。由此而言之 人格性，其概念乃实践的使用所必需，且充分足供此种用途之用；但吾人绝不能因之自命为由纯粹理性以扩大吾人之自

我知识，及误以为能自“同一的自我之纯然概念”以主体继续不断之相展示吾人。盖此种概念永在循环中徘徊，关于志在综合的知识之任何问题，对于吾人并无裨益。物质究为何物，就物自身（先验的对象）而言，完全非吾人之所能知，但由于其表现为外部之某某事物，其所视为现象之永恒性，吾人固能观察及之也。但我若欲观察在一切表象之变化中所有之单纯“我”，则我所与之与我所有意识之普遍的条件相比较者，除仍为我自身以外，实无其他相应之事物可用。故对于一切问题，我仅能与以义同语异之重复答复而已，盖即我以“我之概念及其统一”以代属于我自身（所视为对象者）之性质，因问者所欲询知者乃以之为已容认者也。

第四误谬推理：关于观念性者

（就外部的关系而言）

凡其存在，仅能推论为“所与知觉”之原因者，仅有可疑的存在。

今一切外的现象，即具有此种性质，其存在非直接为吾人所知觉，吾人仅能推论其为“所与知觉”之原因耳。

故一切外感对象之存在，乃可疑者。此种不确实性，我名之为外部的现象之观念性，此种观念性之学说名为观念论，以与“以外感对象为具有可能的确实性”之相反主张所名为二元论者相区别。

先验心理学之第四误谬推理之批判

吾人今当首先审察其前提。论证所及，吾人自有正当理由主张“仅有在吾人内部中者，始能直接的知觉之，以及吾人自身之存在，为纯然知觉之唯一对象”。故在我以外现实对象之存在（此“我”之一字以智性的意义用之，非以经验的意义用之），绝不能直接在知觉中授与吾人。知觉乃内感之变状，外部的对象之存在，仅在思维中始能加之于知觉，视为其外部的原因，即视为推论所得者。以此同一理由，笛卡尔限制一切知觉（就此名词之最狭意义而言）在“我（所视为思维的存在者）在”之命题中，固极有正当理由者也。盖因所谓在外者乃不在我之内部中，我即不能在我之统觉中遇及之，故亦不能在任何知觉中遇及之，质言之，知觉仅为统觉之规定耳。

故我不能知觉外物，仅能自我之内部的知觉以推论外物之存在，盖以内部的知觉为结果，某某外物乃此知觉之近因耳。顾自所与结果以推论一决定的原因之推论常不确实，诚以结果可由一以上之原因发生。故就知觉与其原因之关系而言，其原因因为内部的抑或外部的，即所名为外部的知觉者，是否仅为吾人内感之作用，抑或与“——为其原因之——现实的外的对象”有关系，仍为可疑之事。总之外部的对象之存在，仅为推论所得者，具有一切推论所具不可恃之点，而内感之对象（具有我之一切表象我自身）则为吾人直接所知觉者，其存在实不容疑。

故观念论者——之名词，并不适用于否定感官所有外部的对象存在之

人，仅适用于“不承认外部的对象之存在由直接知觉知之，因而断言吾人对于外部的对象之实在性绝不能由任何可能的经验完全确定之”云云之人。

在展示误谬推理之一切欺人的虚幻以前，我首先注意及吾人必须辨别观念论之两种形态，即先验观念论与经验观念论。所谓先验观念论，我指“以现象皆仅为表象，非物自身，以及以空间时间仅为吾人直观之感性的方式，而非视为自身独立存在之所与规定，亦非所视为物自身者一类对象之条件”等等之学说而言。与此种观念论相对立者，为先验实在论，先验实在论以空间时间为离吾人感性而自身独立存在之某某事物。是以先验实在论者解释外部的现象（其实在性乃先验实在论者所以为前提者）为物自身，此物自身离吾人及吾人之感性而存在，故在吾人之外——“吾人之外”一名词乃依据纯粹悟性概念（按即实体原因等之概念）解释之者。以后成为经验观念论者，实即此先验实在论者，在误行假定“感官对象如为外部的必须离感官而自身存在”以后，彼复发现自此种观点判断之，则一切吾人之感性表象皆不适于证明外的对象之实在性。

反之，先验观念论者亦为经验实在论者，即被称为二元论者，盖彼能不出彼之自觉意识以外，承认物质之存在，即假定在“彼之表象”之确实性——即我思故我在——以外，尚有某某事物。盖彼以物质乃至物质之内部的可能性，仅视为现象；现象如与吾人之感性分离，则无。故物质之在彼，仅为表象（直观）之一种，其所以称为外部的，并非以其与外部的对象自身相关，乃因此等表象使知觉与——一切事物在其中相互外在之——空间相关耳，顾空间自身则仍在吾人之内部中者。

在论究之始，吾人已公言赞同此种先验观念论：吾人之理论由是除去“以吾人所有自觉意识之单独证据承认物质之存在，即由是其证明物质存在之方法与证明我自己（所视为思维的存在者）存在之方法相同”之途径中所有一切难点。我意识我之表象固绝无问题；故此等表象及具有此等表象之我自己皆存在。但外部的对象（物体）仅为现象，即仅为我之表象之一种，故其对象为仅由此等表象所表现之某某事物。一离此等表象，对象即无。故外物之存在与我自己之存在相同，二者皆依据“我之自觉意识”之直接证明。其唯一不同之点，则为“表现我自己（所视为思维的存在者）之表象”仅属于内感，而“标识延扩体之表象”则又属于外感耳。欲到达外部的对象之实在性，正与关于我之内感对象之实在性——即关于我所有思维之实在性——相同，无须求之推论。盖在两方，其对象皆不过现象而已，其直接的知觉（意识）同时足为二者所有实在性之充分证明者也。

故先验观念论者乃经验实在论者，容许物质（所视为现象者）具有“不容推论唯直接知觉之”一类之实在性。反之，先验实在论，则必然陷于困难，而发现其自身不得不遁入经验观念论，盖先验实在论视外感对象为与感官自身相异之某某事物，而以现象为存在吾人以外之独立自存物。依据此种观点，则不问“吾人意识吾人所有关于事物之表象”，如何明晰，仍远不能确定表象如存在则亦有与之相应之对象存在云云。反

之，在吾人之体系中，此等所名为物质之外物（在其所有一切形态及变化中），皆不过现象而已，即不过吾人内部中之表象而已，其实在性吾人直接意识之。

就我所知，一切采用经验观念论之心理学者皆为先验实在论者，故彼等一致趋重经验观念论而视为人间思想所无可如何之问题之一，实势所必然者也。盖若吾人以外部的现象为由其对象在吾人内部中所产生之表象，又若此等对象，为其自身存在吾人以外之事物，则除自果推因以外，吾人实无能知对象存在之道；且即自果推因，所成为问题之因，在吾人以内，抑在吾人以外，必仍成为疑问。吾人固能承认其能在吾人以外（先验的意义）之某某事物，为吾人所有外部的直观之原因，但此非吾人在物质及物体之事物之表象中所思维之对象；盖此等对象皆仅现象，即仅为除在吾人内部以外绝不能见及之表象一类，其实在性正与“关于我自身所有种种思维之意识”相同，皆依据直接意识。至先验的对象，则就内部的及外部的直观而言，皆为不可知者。但吾人此处所欲论述者，非此先验的对象，乃经验的对象，其在空间中表现者则名为外部的对象，若在其时间关系中表现者，则名为内部的对象。但空间时间则除吾人之内部以外，固无从见及之也。

“吾人以外”之名词，其意义自必含混，有时指离吾人而存在所视为物自身者而言，有时则指仅属于外部的现象者而言。故欲使此概念以后一意义之用法——“关于外部的直观所有实在性”之心理学问题所应采用之意义——而绝不含混，吾人应使经验的外部对象与先验的意义所谓之外部对象相区别，明显的名前者为“应在空间中所见及之事物”。

空间时间实为先天的表象，在任何实在的对象（由感觉以规定吾人之感官者）能使吾人在此等感性的关系之下表现此对象以前，空间时间即在吾人之内部分中，为吾人感性直观之方式。但质料的要素，即实在的要素——即应在空间中直观之某某事物——必以知觉为前提。知觉展示空间中某某事物之实在性；在缺乏知觉时，则绝无想象力能杜撰或产生此某某事物。故就其与“感性直观之一”相关而指示空间或时间中之实在性者，为感觉。（感觉若一度授与吾人——如与普泛所谓对象相关而非规定此对象者，则名为知觉——赖有感觉所有之杂多，吾人能在想象中描写种种对象，此等对象在想象以外，并无其在空间或时间中之经验的位置）。此固不容疑者；吾人或就苦乐而论，或就外感之感觉色、热等等而言，知觉乃由之以得使吾人思维感性的直观对象之知觉所必需之质料，故必须首先授与吾人。故此知觉（今仅就外部的直观而言）乃表现空间中之实在的某某事物。盖第一，空间乃共在之纯然可能性之表象，而知觉则为实在性之表象。第二，此种实在性在外感中即在空间中表现。第三，空间自身不过纯然表象，即除其中所表现者以外并无能视为实在之事物^{注51}，反言之，则凡在其中所授与者（即由知觉所表现者）亦即其中之实在者。盖若知觉非实在者，即非由经验的直观直接授与吾人者，则知觉绝不能在想象中描写，诚以直观中之实在者，固不能先天的杜撰之也。

故一切外部的知觉，乃空间中实在的某某事物之直接证明，或毋宁谓为即此实在者自身。在此种意义中，经验实在论固不容有疑者，盖有空间中实在的某某事物与吾人之外部的直观相应。空间自身以及其所有之一切现象（所视为表象者）固仅在我内部中，但实在者——即外部的直观所有一切对象之质料——则与一切空想无涉，实际在此空间中授与吾人。谓在此空间中应有吾人以外之某种事物（就先验的意义言之）授与吾人，此又不可能者，盖空间自身非在吾人感性之外。故即极端之观念论者对于“其在吾人以外（“以外”二字乃就严格之先验的意义言之）与吾人知觉相应之对象”云云亦不能要求证明。即令有任何此种对象，亦不能表现为——及直观为——在吾人以外，盖因此种表象及直观，乃以空间为其前提者，而空间中之实在者以其纯为表象之实在者，故不外知觉自身。故外部的表象之实在者，仅为知觉中之实在者，绝不能以其他途径成为实在者。

对象之知识能自知觉产生，或纯由想象力之作用，或由经验之途径；在其进程中能发生不与对象相应之虚伪的表象，自无疑义，此种惑人之事，有时可归之于想象力之幻想（如在梦中）有时则起于判断力之错误（如在错觉中）。欲避免此种惑人的幻想，吾人应依据规律进行，即凡依据经验的法则与知觉相联结者为现实的。但此种幻觉错觉及所以防免此幻觉错觉者，于二元论、于观念论实有同一之影响，盖吾人所与之有关者，仅在经验之方式。经验观念论及其对于吾人之外部的知觉所有客观的实在性之错误的疑问，当说明“（一）外部的知觉乃空间中实在的某某事物之直接证明，以及此空间——其自身虽仅为表象之纯然方式——在其与一切外部的现象（此亦不过纯然表象而已）相关时，具有客观的实在性；（二）在缺乏知觉时，幻想梦想皆不可能，以及吾人之外感——就经验所能自之发生之资料而言——自有其在空间中现实相应之对象”等等时，即已充分驳斥之矣。

独断的观念论者 殆为否定 物质存在之人，而怀疑的观念论者，则为怀疑物质存在之人，盖以物质之不能证明故耳。前者之见解自必根据于彼在物质一类事物之可能性中所假定之种种矛盾——吾人今尚无须论究此种见解。在以下一节论及辩证的推理时，关于“属于经验联结之一类事物之可能性”理性所自行构造之概念，展示理性之自相矛盾，即足除去此种困难矣。但怀疑的观念论者，则仅驳击吾人主张之根据，以为吾人所思维为根据于直接知觉之物质存在，殊不足为确信物质存在之正当理由，在此种观念论者迫使吾人在日常经验之微细进展中，亦须注意周密（否则吾人将以不合理所得之知识视为应有之知识矣）之限度内，诚为有益于人类之理性者。吾人今则能评衡此等观念论者所反对吾人之价值。盖除吾人指为使吾人在最通常主张中自相矛盾以外，观念论者实以全力迫使吾人以吾人所有一切之知觉（不问其为内部的或外部的）视为仅依属吾人感性之一类事物之意识。此等观念论者又迫使吾人不以此等知觉之外部的对象视为物自身，而仅视为表象，关于此等表象则与一切其他表象相同，吾人能直接意识之，至其所以名为外部的，则因其依属吾人所称为外感其直观为空间之故。但空间自身不过——某某知觉在其中互相联结——表象之内部的形相而已。

吾人若以外部的对象为物自身，则完全不能理解吾人如何能到达“在吾人以外之外部的对象所有实在性”之知识，盖吾人之所依恃者仅为在吾人内部中之表象，诚以吾人不能感及在吾人自身以外者，仅能感及在吾人之内部者，故吾人之全部自觉意识除纯为吾人自身所有之规定以外，绝不产生任何事物。于是怀疑的观念论迫使吾人不得不趋赴今尚留存之唯一趋避所，即一切现象之观念性学说是也，此一种学说在先验感性论中已不问其结果而建立之矣，盖此等结果在先验感性论中实不能预见之者。斯时若有人询以其结果是否在心灵论中仅有二元论可以保持，则吾人必答之曰“然”；但此二元论仅为经验的意义。盖即谓在经验之联结中，物质——所视为现象领域中之实体者——实授与外感，正与思维的“我”——此亦视为现象领域中之实体者——授与内感相同。更进一步言之，内外两方领域中之现象，必须依据规律——此种规律乃实体范畴所引入于吾人所有外的及内的知觉之联结中，使此知觉由之构成一全体之经验者——互相联结。但若（如通常所见及者）吾人欲扩大二元论之概念，用之于先验的意义，则二元论及两种互相更迭之相反主张——一方为精神论（Pneumatismus）一方为唯物论——皆无任何根据，盖因斯时吾人已误用吾人之概念，以表现对象（关于对象之自身固仍非吾人之所能知者）之形相中所有之差别视为物自身中之差别。由内感在时间中所表现之“我”，虽与在我以外空间中之对象，完全力有区别之现象，但并不以此理由而视为不同之事物。在外部的现象之根底中或在内部的直观之根底中之先验的对象，其自身既非物质亦非思维的存在，乃——其以“关于物质及思维的存在之存在形相之经验的概念”提供吾人——现象所有之根据（此根据乃吾人所不能知者）。

是以（乃此种批判的论证明显迫使吾人为之者）吾人若固执以上所建立之规律，而不推及吾人之问题于“可能的经验能在其中以对象呈现于吾人之前”之限界以外，则吾人绝不梦想探知吾人之感官对象之自身，即离其与感官之一切关系所本有之相。但若心理学者以现象为物自身，视为其自身独立存在者，则彼若为唯物论者，在其体系中，自仅承认物质；若为精神论者，则在其体系中又仅承认思维的存在（即具有吾人内感方式之存在）；若为二元论者，则承认物质与思维的存在两方，顾彼由于此种误解，对于非物自身仅为普泛所谓事物之现象，如何能自身独立存在之点，常陷入伪辨的思辨中。

就此等误谬推理以论纯粹心理学之全体

吾人如以——为内感之自然科学之——心理学 与——为外感对象之自然科学之——物体论 相比较，吾人见及二者之能由经验的知之者甚众，但其间尚有其显著之异点。在物体论中能先天的自“延扩的不可入性之存在物”之概念综合的知之者甚众，但在心理学中则绝无事物能先天的自思维的存在之概念，综合的知之。其原因如下。盖二者虽皆为现象，顾外感之现象，有其固定（即常住）之某某事物，此固定的某某事物提供一基体为其转移无常之种种规定之基础，因而提供一综合的概念，即空间及空间中现象之概念；反之时间——此为吾人内部的直观之唯一方式——则并无常住之事物，因而仅产生“种种规定之变化”之知识，而不

产生“能由此种种规定所规定之任何对象”之知识。盖在吾人所名为“心”者之内，一切事物皆在连续流转之中，除“我”（吾人如必须如是表现吾人自身）以外，并无常住之事物，至“我”之所以为单纯者，仅因其表象并无内容，因而无杂多故耳，即以此理由，乃若表现——（以更正确之名词言之）或指示——一单纯的对象。为欲使其由纯粹理性以得普泛所谓思维的存在之本质之知识，此“我”应为一直观，此直观——以其在一切思维中所以之为前提者（先于一切经验）——又应为先天的能产生综合命题之直观。但此“我”之不能为直观，正与其不能为任何对象之概念相同；盖此“我”乃意识之纯然方式，此种意识方式能伴随此内外两类表象，仅在有其他某某事物在——对于“对象之表象”提供质料之——直观中授与之限度内，始能使此等表象侔于知识之列。于是全部合理心理学，以其为超越人类理性所有一切能力之学问，证明其绝无所成就，其所遗留于吾人者，仅有在经验指导之下以研究吾人之心，及限定吾人之问题不能超出“由可能之内部的经验所能提供其内容”之限界而已。

但合理心理学虽不能用以扩大知识，且在其用以扩大知识时乃完全由误谬推理所成者，但若仅以之为对于吾人辩证的推理（此等辩证的推理起于人类所有共同的及自然的理性）之批判的论究，则吾人仍不能否走其相当之消极的价值也。

吾人何以须仰赖完全建立于纯粹理性原理之心理学？毫无疑义，其主要目的在维护吾人之思维的自我，以防免唯物论之危险耳。此则由——吾人适所授与之——思维的自我之纯粹概念成就之。盖由此种教义，吾人能脱然无虑，不再有“物质消失，一切思维乃至思维的存在者之存在，皆将因而毁灭”之恐惧，且适与之相反，其所明显说明者，则为若我若除去思维的主体，则全体物质界将因而消灭耳，盖物质不过吾人主观所有感性中之现象及主观所有表象之形相而已。

我承认此说并未与吾人以“思维的自我性质”之较进一步之知识，且亦不能使吾人规定此思维的自我之永存性，乃至离吾人所推测为外部的现象之先验的基体之独立存在；盖此先验的基体正与思维的自我相同，皆为吾人所不能知者。但我仍能发现“思辨的根据以外”之原因，以期望我之思维的本质——通彻我所有状态之一切可能的变化——之独立的连续的存在。在此种事例中，当坦白自承关于此点我之无知时，设尚能驳斥思辨的反对者之独断的攻击，而示之以在彼否定我所期望之可能性中，对于“自我之本质”其所能知者绝不能较之我固执此种期望之所能知者为多，即此所得已甚多矣。

其他三种辩证的问题——构成合理心理学之实际目标者——皆根据于吾人心理学的概念中所有此种先验的幻相，除由以上之论究以外，绝不能解决之者：即（一）心与肉体交通团结之可能性，即关于在生存中动物性及心灵状态之问题；（二）此种交通团结之开始，即关于心在生前及临生时之问题；（三）此种交通团结之终止，即关于心在死后及临死时之问题（灵魂不灭之问题）。

我今所主张者则为：在此等问题中所共有之种种难点以及有人欲由此等难点（以之为独断的反驳）能得“对于事物本质较之常识更得深密洞察之信证”等等，皆仅依据幻想而然耳，彼等依据幻想，使仅在思维中所存在者实体化，而以之为存在（以真实性质）于思维的主体以外之真实的对象。易言之，彼等以“延扩”（此不过现象而已）为即令离吾人感性而亦独立自存之外物之性质，且以运动为起于此等事物，且离吾人之感官，实际由其自身所发生者。盖物质（其与心之交相作用引起以上之种种问题）不过一方式而已，即由吾人所名为外感之直观，以表现不可知之对象之特殊方法而已。在吾人以外，自能有此现象（吾人所名之为物质者）所相应之某某事物；但在其为现象之性格中，自不在吾人以外而仅为吾人内部中之一思维——此种思维，虽由于以上所言之外感，表现之为存在吾人之外者。故物质并非指与内感之对象（心）完全不同而异质之一类实体而言，乃仅指“此等对象——其自身为吾人所不能知者——之现象”所有之不同性质而言，吾人之称此等表象为“外部的”，则以与吾人所列为属于内感之表象相比较故耳，此等表象固亦与其他一切思维相同，仅属于思维的主观者也。此等表象固有此种感人的性质，即表现空间中之对象，一若与心相离而浮动于心之外。但此等表象在其中被直观之空间（即不过一表象而已），在心以外实未见有与此表象同一性质之对应部分。因之，此问题已非心与“在吾人以外其他不同种类之所知实体”之交相关系，而仅为内感之表象与吾人所有“外部的感性之变状”联结之问题——即此等表象如何能依据一定法则，相互如是联结，以展示一贯联结的经验之统一。

在吾人以内部的外部的现象皆视为经验中之纯然表象时，则两种感觉之联合，吾人并未见其中有何背理及奇异之点。但当“吾人以外部的现象实体化，不视之为表象而视之为其自身存在于吾人以外之事物，具有此等事物在吾人内部中所有之同一性质，且视为此等事物以其——展示为现象在彼此交相关系中之——活动加于吾人之思维的主体之上”云云之时，则存在吾人以外之有效原因，立即具有“与吾人内部中所有此等原因之结果不能调和”之性质。盖原因仅与吾人之外感相关，其结果则与内感相关——此两种感觉虽在一主体中联结，彼此乃极不相同者也。在外感中除位置之变易以外，吾人未见有其他之外部的结果，除在——为其结果之——空间的关系中所发生之动向以外，吾人未见有任何动力。反之，在吾人内部中，其结果为思维，在思维中并不见有位置之关系、运动、形象以及其他空间的规定等等，吾人在结果中完全失去其与原因之联系（此等结果乃假定为由此等原因在内感中所发生者）。但吾人应思及物体非呈现于吾人之对象自身，乃吾人“所不知为何之不可知的对象”之现象；以及运动非此不可知的原因之结果，而仅为其影响于吾人感官之现象。物体、运动皆非吾人以外之事物；二者同为吾人内部中之纯然表象；故产生吾人内部中之表象者非物质之运动；运动自身仅为表象，如其以运动而使其自身为吾人所知之物质，亦仅为表象相同。于是，吾人所自造之全部难点，终极归摄在以下之点，即吾人感性之表象如何——及何以——能如是互相联结，即吾人之所名为外部的直观者，能依据经验的法则表现为在吾人以外之对象——此一问题绝不与“自吾人

以外完全异质之有效原因以说明吾人表象起源”所假定之难点相联属。此种难点乃起于吾人以“不可知的原因之现象”为在吾人以外之原因自身，此一种见解仅能惑乱吾人而已，绝无其他结果可言。在由长期习惯误解已深之判断事例中，自不能立即以“在其他事例中因无不可避的幻相以惑乱概念所能到达之清理明晰程度”更正之。故吾人自伪辨的理论中解脱理性，固不能在此阶段中具有理性完全脱离伪辨的理论自由运用时所必须之清理明晰程度。

以下所评论之点，我以为大有助于趋向此终极之清理明晰。

一切反驳可分为独断的、批判的及怀疑的。独断的反驳直向命题反驳，而批判的反驳，则反驳命题之证明。前者要求洞察对象之本质，因而使吾人能主张“此一命题关于此对象所云云”之相反方面。在彼自以为较之相反主张更为深知对象之性质，此其所以为独断的也。批判的反驳则因其不问命题之有效力与否，仅攻击其证明，故并不预想较之对方更深知对象或迫使吾人自命为关于对象更具有优越之知识，盖此反驳仅在指示此主张之无根据，而非指示此主张之为谬妄。至怀疑的反驳，则以主张与相反主张彼此对立，视为各有同等之重量，依次交替，以其一为立论，而以其他为反驳。且以二者之矛盾不相容（因对立之两方、外观皆为独断的）视为所以指示“一切关于对象之判断”皆为空虚无意义者。故独断的及怀疑的反驳，皆以为关于对象有所主张或否定时，必须洞知对象之性质。唯批判的反驳则不然，仅在指示其所反驳者唯在其构成主张时所以为前提之某某事物之空虚无意义及纯为空想而已；故铲除其所谓根据者，以倾覆其学说，并不主张建立直接与对象之性质有关之任何事物。

在吾人执持——关于思维的主体与外物之交相作用——吾人所有理性之通常概念时，吾人为独断的，盖其视外物为独立存在于吾人以外之实在对象，与某种先验的二元论相合，此种先验的二元论并不以此等的现象为属于主观之表象，而以之为——正如其在感性直观中所授与吾人者——在吾人以外之对象，完全与思维的主体相分离者也。此种虚伪陈述为一切关于心物交相作用之理论之基础。其所归属于现象之客观的实在性，彼等从未以之为问题。且反以之为已承认之前提；其所思辨研讨者，仅在应如何说明之及理解之等等之形相而已。就以上之见解关于心物关系所规划之说明理解之体系，通常共有三种，实为关于此问题所有可能之体系：即物理的影响说，预定调和说，及超自然的干预说是也。

说明心物交相作用之后二种方法，乃根据于反驳第一种常识之见解者。其所以为论据者，即以为凡显现为物质者，不能由其直接的影响成为表象之原因，盖此等表象乃与物质完全种类不同之结果。顾凡持有此种见解者即不能以“仅为现象之物质”之概念——即其自身仅为某种外部的对象所产生之表象——加之于彼等之所谓“外感对象”者之上。盖在此种事例中，彼等将谓外部的对象（现象）之表象不能为吾人心中所有表象之外部的原因；顾此实为毫无意义之驳论，盖因无人能梦想有人以彼

一度曾承认为表象者为其外部的原因也。依据吾人之原理，彼等仅能由指示外感之真实（先验）对象不能为“吾人包括在所名为物质之下一类表象”（现象）之原因，以建立其理论。但无人能有权利自称为彼关于吾人外感表象之先验的原因有所知；故彼等云云实毫无根据。在另一方面，凡自以为改良物理影响说者，其说如与先验的二元论之通常见解相同，以物质（就其本身言）为物自身（非不可知的对象之现象），则彼等之论驳，殆在指示此种外部的对象（其自身除运动之因果作用以外，绝不显示任何之因果作用）绝不能为表象之有效原因，而须有一第三者干与其间以建立——即非两者之交相作用，至少亦为——心物二者间之对应及协和。但以此种方法论证时，彼等实在其二元论中容有物理影响说之根本谬妄（*πρὸν ὠψεδος*）以开始其驳难者，故彼等之驳论，与其谓为驳斥物理影响说，毋宁谓为适所以颠覆其自身所有之二元论的前提耳。盖关于吾人之思维的本质与物质联结之难点皆起于谬妄之二元论的见解，以物质本身为非现象——即非不可知的对象与之相应之心之表象——而为离一切感性存在于吾人以外之对象自身耳。

故关于反驳通常所容受之物理影响说，不能以独断之形态出之。盖凡反对此说者，容受以下之见解，以物质及其运动仅为现象，即其自身仅为表象，则彼之难点仅在“吾人感性之不可知的对象，不能为吾人内部中表象之原因”一点。但彼绝无丝毫正当理由能主张此点，盖因无人能决定不可知的对象之所能为或其所不能为者也。故此种先验的观念论（如吾人以上之所证明），为彼所不能不同意者。于是彼之唯一趋避方法殆在公然使表象实体化，而以之为在彼自身以外之实在的事物。

顾物理影响说（在其通常之形态中）为极有根据之批判驳论所克服。所谓两种实体——思维体与延扩体——间之交相作用乃依据粗朴之二元论，而以延扩的实体——此实思维的主体之表象而已——为自身独立存在者。物理影响说所有此种误谬的解释，能如是有效处置之，即吾人已说明其证明之空虚而背理矣。

关于思维体与延扩体间交相作用所讨论不已之问题，吾人若去其空想，则仅为：外部的直观——即空间以及充实空间中之形象及运动等之直观——如何在思维的主体中可能之问题。此为无人能解答者。吾人知识中所有此种缺陷，绝不能弥补；所能为者仅在以外的现象归之——为此种表象之原因，但吾人绝不能有所知且绝不能得其任何概念之——先验的对象，以指示有此种缺陷耳。在能自经验领域内发生之一切问题中，吾人以现象为对象自身，固无须劳吾人人力以研讨其可能性（所视为现象者）之第一根据。但若一越此等限界，则先验的对象之概念自成为所必需者矣。

解决“关于在心物交相作用以前（生前）或在其终止以后（死后）思维的本质之状态”所有之一切争辩及驳击，实依据“关于思维体及延扩体间交相作用所有之种种意见”。“以思维体在与物体交相作用以前即能思维”之意见，今殆成为此种主张，即以为在——某某事物所由以在空间中显现于吾人之前之——感性发生以前，能以完全不同之方法直观此等先

验的对象（在吾人之现状态中所表现为物体者）。“心在与物体界一切交相作用终止以后仍能继续思维”之主张，今殆成为此种见解，即以——现今吾人绝不能知之先验的对象所由以显现为物质界之——感性，即一旦终止，而关于先验的对象之一切直观，亦不因此而即被消灭，此等同一之不可知的对象仍能继续为思维的主体所知（固已非就其物体之性质知之）云云。

顾在思辨的原理上，无人对于此种主张能与以丝毫之根据。乃至其所主张之可能性，亦不能证明之；仅能假定之而已。但欲以有效之独断的驳论驳斥之，亦为任何人之所不可能者。盖不问其人为何，彼之不能知外部的物质现象所有之绝对的、内部的原因，正与我及其他任何人相同。以彼不能呈示任何正当理由，主张其能知“在吾人现今状态中（生存之状态中）外部的现象所真实依据者为何”，故彼亦不能知一切外部的直观之条件——即思维的主体自身——将与此种状态同时终止（死时）。

故关于“思维的存在之本质及其与物质界联结”之一切争辩，仅由“以理性之误谬推理充实吾人知识所不能到达之间隙，而以吾人之思维为事物，且以之实体论”而起。于是发生一种空想之学问，在彼所肯定之事例或彼所否定之事例，二者皆属空想，盖因争辩各派或以为“关于无人能具有概念之对象”颇有所知，或则以其自身所有之表象视为对象，因而永在晦昧及矛盾之循环中徘徊无已。唯有冷静之批判（立即严肃公正）能自——以想象之福祉诱使多人困于学说及体系中之——此种独断的幻想中解脱吾人。此种批判，严格限定吾人一切之思辨的主张在可能的经验范围以内；且其限定吾人之思辨的主张，并非由于讥刺既往之失败，或慨叹理性之限界，乃依据确定之原理欲以有效的方法规定此等限界耳，至此种确定之原理乃自然欲使理性之航海不可远及经验自身所到达之连续的海岸以外，在其自身所设立之海古莱斯（Hercules）柱上，揭示“不可越此”（Nihil ulterius）之禁条——此种海岸吾人若一旦离之远去，则必漂流于茫无涯际之海洋，此种海洋在屡以幻影诱惑吾人以后，终则迫使吾人视为绝望而放弃其烦因厌倦之努力者也。

* * *

吾人关于纯粹理性之误谬推理中所有先验的而又自然的幻相，对于读者应有明晰之总括的说明，以及关于依据范畴表之顺序，系统的排列此等误谬推理，亦应有所辩释。在本节之初，吾人之所以不作此等说明及辩释者，惧其因而使吾人论证晦昧，或使人预有粗朴之成见耳。吾人今将践此责务。

一切幻相 可谓为皆由于“以思维之主观的条件为对象之知识”而起。且在先验辩证论之导言中，吾人已说明纯粹理性之自身，唯与“所受条件制限者之条件”所有综合之全体有关。今因纯粹理性之辩证的幻相不能成为经验的幻相（如经验的知识之特殊事例中所见及者），故与思维条件中之普遍者相关，于是纯粹理性之辩证的使用，仅有三种事例。

一、普泛所谓思维所有条件之综合。

二、经验的思维所有条件之综合。

三、纯粹思维所有条件之综合。

在此三种事例中纯粹理性之自身唯从事此种综合之绝对的全体即其自身为不受条件制限者一类之条件。三种先验的幻相实建立在此种分类上，此种先验的幻相，即所以发生辩证论之重要三书及纯粹理性之似是而非之三种学问——先验的心理学，先验的宇宙论，先验的神学。吾人今所论者，仅在第一种。

就普泛所谓之思维而言，因吾人抽去思维与任何对象（不问其为感官之对象或纯粹悟性之对象）之一切关系，故普泛所谓思维所有条件之综合（第一），绝非客观的，而纯为思维与主观之综合，此种综合被人误为对象之综合的表象。

由此观之，对于“一切普泛所谓思维之条件”——其自身为不受条件制限者——之辩证的推理并不犯有实质上之误谬（盖因其已抽去一切内容或对象），而纯为方式中之缺陷，故必称之为误谬推理。

更进一步言之，以伴随一切思维之唯一条件，为“我思”之普遍的命题中之“我”，故理性应论究此种条件——在此种条件自身为不受条件制限之限度内。此仅为方式的条件，即一切思维之逻辑的统一（我抽去其中之一切对象）；但此仍表现为我所思维之对象，即“我自己”及“我之不受条件制限之统一”。

设有人以“其在思维之事物之性质为何？”之问题相质询，则我实无“以之答复其人”之先天的知识。盖此答复应为综合的——盖分析的答复虽或能说明思维之意义为何，但除此点以外，不能产生关于此思维由以可能之所依据者之任何知识。诚以综合的解决，常需直观；而此问题则由于其高度之普泛性质，已完全置直观于不顾矣。“成为可移动者其物必为何种事物？”之问题，同一无人能就其普泛性质答复之。盖此问题并未含有可以答复之痕迹，即其中并未含有不可入性的延扩（物质）。但我对于前一问题虽不能有概括的答复，颇似我仍能就表现自觉意识之“我思”一类命题之特殊事例答复之。诚以此“我”为基本的主体，即实体；故我为单纯的云云。顾若如是，则此等命题应为由经验引来之命题，且在缺乏表现“普泛的先天的思维所以可能之条件”之普遍的规律时，此等命题即不能包有任何非经验的宾词。于是对于最初颇为我所赞同之意见——即吾人对于思维的存在之本质能构成判断且能纯由概念构成之等之意见——有所怀疑矣。但此种思维方法中所有之误谬，尚不能发现之也。

更进而研讨我所以之归属于我身（视为普泛所谓思维的存在）之属性（按即单纯性等等）之起源，则能说明其误谬之所在。此等属性不过纯粹范畴而已，我并不能以之思维一确定的对象，仅能以之思维“表象之

统一”——为欲规定表象之对象。在缺乏为其基础之直观时，范畴不能由其自身产生对象之概念；盖对象仅由直观授与，在直观授与对象以后，始依据范畴思维之。我如宣称一事物为现象领域中之实体，则首必有其直观之宾词授我，且我必能在此等宾词中分别永恒者之与转变无常者基体（事物本身）之与附属于其中者。我若称现象领域中之一事物为单纯的，乃指其直观虽为现象之一部，唯其自身则不能分割为各部分等等而言耳。但我若仅在概念中而非在现象领域中知某某事物之为单纯的，则我关于对象实一无所知，仅对于我所自行构成“不容直观之普泛所谓某某事物之概念”有所知耳。故我谓“我思维某某事物完全为单纯的”，实际仅因除谓为某某事物以外，不能再有所言耳。

顾纯然统觉之“我”，为概念中之实体，概念中之单纯的以及等等；凡在此种意义中所有此等心理学的学说，自属正确。但此并不以吾人所欲探知之“心之知识”授与吾人。盖因此等宾词绝无用之于直观之效力，故不能具有适用于经验对象之效果，因而全然空虚无意义。实体概念并不示我以心由其自身延续，亦不示我以心为外部的直观之一部分其自身不能分割因而不能由任何自然的变化而有所生灭等等。凡此其自身延续不能分割等等，乃“所以使心在经验联结中为我所知”之性质，且对于心之起源及未来状态能有所启示。但若我谓——就纯然范畴言——“心为单纯的实体”，则显然因实体之纯然概念（为悟性所提供者）所包含者，不出一事物应表现为主体自身而不更为其他任何事物之宾词之逻辑的规定以外，故由此命题，并不能得关于“我”之永恒性之任何事物，且此“单纯的”属性，即增加于永恒性之上，实亦无所裨益。故关于“心在自然界之变化中遭遇如何”之点，吾人由此种源泉绝无所所得。吾人若能假定“心为物质之单纯的部分”，则吾人能使用此种知识，更以经验关于此一部分所告知者之助，以演绎心之永恒性及——在其“单纯的性质”中所包含之——不可灭性。但关于此种种，在“我思”之心理学的原理中所有“我”之概念实一无所知吾人。

其所以以吾人内部中所有思维之存在者为能由此等——在各类范畴中表现绝对的统一之——纯粹范畴，知其自身，则由于以下之理由。统觉自身为范畴所以可能之根据，在范畴一方则仅表现“直观所有杂多”——在杂多在统觉中具有统一之限度内——之综合而已。故普泛所谓自觉意识乃“为一切统一之条件者”之表象，其自身则为不受条件限制者。于是吾人对于思维的“我”（心）——其视自身为实体，为单纯的，为一切时间中数的同一者，及为一切其他存在必须由之推论而来之一切存在相依者——能谓为非由范畴知其自身，乃在统觉之绝对统一中，即由其自身以知范畴，且由范畴以知一切对象。我之不能以我欲知任何对象时所必须以为前提者，认为对象，以及规定者之自我（思维）与被规定者之自我（思维的主体）有别，正与知识与对象有别相同，此皆极为显然者也。但世无较之“使吾人以思维综合中之统一视为思维主体中所知觉之统一”之幻相，更为自然，更为惑人者。吾人应称之为实体化的意识之欺妄（apperceptionis substantiatae 实体的统觉）。

吾人对于合理心灵论之辩证的推理中所包含之误谬推理，如欲与以

逻辑的名称，则以彼等之前提皆正确，吾人应名之为中间概念意义含混之误谬（sophisma figurae dictionis）宾词形态之误谬。盖其大前提在论究条件时所用范畴，纯为先验的用法，而小前提及结论，在其论究包摄于此条件下之“心”时，则又经验的使用此同一的范畴。例如在实体性之误谬推理中，实体概念为纯粹智性的概念，此在缺乏感性直观之条件时仅容先验的用法，即不容有丝毫用处者也。但在小前提中，则此同一概念乃应用于一切内部的经验之对象，且并不预先确知及建立此种具体的用法之条件，即并未确知此种对象之永恒性。如是吾人乃以范畴经验的用之，但在此种事例中实为不能容许者。

最后欲展示伪辨的心灵论之一切辩证的主张，系统的在纯粹理性所规定之顺序中互相联结，即展示吾人对于此等主张网罗详尽，吾人应注意统觉透彻各类范畴仅与“每类范畴中在可能的知觉中形成其他范畴之基础者即实体性，实在性，单一性（非多数性）存在等等之悟性概念”相关。此处理性表现所有此等范畴为思维的存在所以可能之条件，至此等条件之自身，则为不受条件制限者。于是心知其自身为——

（一）关系之不受条件制限之统一，即其自身非附属于其他事物乃独立自存者。

（二）性质之不受条件制限之统一，即心非一实在的全体，而为单纯的 [注52](#)。

（三）时间中多数个别时间不受条件制限之统一，即心非种种不同时间中之无数不同者，而乃同一之主体。

（四）空间中存在之不受条件制限之统一，即心非“心以外种种事物”之意识，乃仅其自身存在之意识，及其他种种事物仅为其表象之意识。

理性为原理之能力。纯粹心理学之主张并不包含心之经验的宾词，仅包含“其意义在于经验之外，即纯由理性规定对象自身”之一类宾词（设有任何此等宾词）。故此等主张应建立于“与普泛所谓思维的存在之本质有关”之原理及普遍的概念之上。但实际并不如是，吾人之所发现者，则为“我在”之单一表象，支配其全部主张。此一表象正因其表现“我所有一切普泛所谓经验之纯粹公式”，故即宣称其自身为对于一切思维的存在皆有效之普遍命题；且因其在一切方面为单一的，故又附随有普泛所谓思维所有条件之绝对的统一之幻相，即推广其自身于可能的经验所能到达范围之外。

第二章 纯粹理性之二律背驰

吾人在先验辩证论之导言中已说明纯粹理性之先验的幻相起于辩证的推理，此种推理之图型乃由逻辑在其三种形式的推理中所提示者——正与范畴在一切判断之四种机能中发现其逻辑的图型相同。此等伪辨的推理之第一类型，乃论究（主体或心之）“一切普泛所谓表象所有主观的

条件之不受条件制限之统一”，与断言的三段推理相符合，其大前提为主张“宾词与主词关系”之原理。辩证的论证之第二类型，则为比拟假设的三段推理而来。以现象领域中所有客观的条件之不受条件制限之统一为其内容。第三类型（此将在以下一章论究之）其方法相同，以“普泛所谓对象所以可能之有客观的条件之不受条件制限之统一”为其主题。

但有须特别注意之一点。先验的谬误推理产生——关于吾人所有思维主体之理念——纯然片面的幻相。凡稍能支持相反主张之幻相，皆非理性概念所引起之幻相。因之，先验的谬误推理（虽有所适合之幻相）虽不能否认——在批判的研究之严厉审讯中，先验的谬误推理，由之消灭其效力至化为纯然外观形式——之根本的缺陷，但此种先验的谬误推理所能提供之利益，则全然偏于精神论一面。

当理性应用于现象之客观的综合时，则情形大异。盖在此领域中，不问其如何努力建立其不受条件制限之统一原理，且即有伟大（虽属幻相）成就之表面现象，亦立即陷入其所不得不陷入之矛盾中（在此宇宙论之领域中），以终止其任何此种僭妄主张。

吾人今以人类理性之新现象呈现于吾人之前——此为一全然自然的矛盾，无须故为设问或乘隙陷之，理性由其自身不可避免所必然陷入者也。此确为防护理性为纯粹片面的幻相所产生之空幻信念所麻醉，但同时又陷理性于此种诱惑，即或倾于怀疑的绝望，或以顽固态度固执某种主张，而不愿虚心倾听相反主张之理由。有一于此，皆足致健全哲学于死亡，而前者（按即怀疑的绝望）固可名之为纯粹理性之无疾而终（euthanasia）。

在考虑由纯粹理性法则之矛盾（即二律背驰）所发生之“种种相反背驰之方式”以前，吾人应提示若干注意点，以说明辩释“吾人所欲用为论究此主题之方法”。在一切先验的理念与“现象综合中之绝对的总体”相关之限度内，我名之为宇宙概念，一则因此绝对的总体亦为“世界全体”概念（其自身仅为一理念）之基础；一则因此等概念唯与“现象之综合”（即仅与经验的综合）相关。反之，当绝对的总体为“综合一切普泛所谓可能的事物所有条件之绝对的总体”时，则将发生一种纯粹理性之理想，虽与宇宙概念有关，但实与之完全不同者也。因之，纯粹理性之二律背驰将以虚伪的纯粹合理的宇宙论之先验的原理展示吾人，正与纯粹理性之谬误推理为辩证的心理学的心理学之基础相同。但合理宇宙论之展示其先验的原理，并不在示证此种学问之有效力及欲采用之。顾名思义，理性之矛盾，其名称已足证此种虚伪的学问仅能在眩惑而又虚伪之幻相中，展示其为一绝不能与现象调和之理念耳。

第一节 宇宙论所有理念之体系

在进而以“依据原理之体系的精密”，列举此等理念时，吾人必须注意两点。第一，吾人必须承认纯粹的及先验的概念仅能自悟性发生。理性实际并不产生任何概念。理性之所能为者，充其量唯在使悟性概念超

脱 可能经验之不可避免之制限耳，即努力推广此概念于经验的事物之界限以外（虽仍与经验的事物相关）。此以以下之方法成就之。理性对于所与之受条件制限者要求在其条件方面——此为悟性以一切现象归摄于其下所视为综合统一之条件者——之绝对的总体，在此要求中，即以范畴转变为先验的理念。盖仅由使经验的综合远及于不受条件制限者，始能使经验的综合绝对的完成；顾此不受条件制限者绝不能在经验中见及之，而仅在理念中见之。理性之为此要求，实依据以下之原理，即——若受条件制限者授与 时，则其条件总和及其不受条件制限者（受条件制限者，唯由此不受条件制限者而后可能）亦授与。此等先验的理念第一、纯为推及不受条件制限者之范畴，且能归约之于“依据范畴四类项目所排列之表中”。第二，非一切范畴皆适于此种用法，仅为综合由之构成“互相从属（非同等并列）之条件系列及所与受条件制限者之发生的系列”之范畴。绝对的总体仅在其与所与受条件制限者相关之条件上升系列之范围内，始为理性所要求。关于条件所有结果之下降系列或与“此等结果所有同等并列条件之集合体”相关者，皆不要求此绝对的总体。盖在所与受条件制限者之事例中，实以其条件为前提，且视为与受条件制限者连带授与者。反之，因结果并非使其条件可能，乃以条件为前提者，故当吾人进展至结果，即自条件下达所与受条件制限者之时，实无须考虑此系列是否终止；盖关于此种系列总体之问题，绝不能为理性所预想者也。

故吾人必须思维时间为到达此“所与刹那”中，“过去时间”已完全经过，且视为时间自身以此完全方式所授与者（按即过去全部时间）。此种完全经过之时间，即非吾人所能规定，但此说则甚真确。但因未来并非吾人到达现在之条件，故在吾人理解现在时，不问吾人如何思维未来时间，或以之为有尽，或以之为无穷，皆为绝不相关之事。今设吾人有 m, n, o 之系列，其中 n 乃受 m 条件之制限所授与者，同时又为 o 之条件。此系列自受条件制限者 n 上升至 $m (l, k, i, \text{等等})$ ，又自条件 n 下降至受条件制限者 $o (p, q, r, \text{等等})$ 。为使能以 n 视为所与者，则我必以第一系列为前提。依据理性及理性对于条件总体之要求， n 仅由此种系列而可能者。其可能性并不依据其后继之系列 $o, p, q, r, \text{等等}$ 。故此后者系列不能视为所与者，而仅能视为所可授与者（*dabilis*）。

我议以“在条件方面，自切近所与现象之条件开始，还溯更远条件之系列综合”名为追溯的（*regressiv*）综合；以“在受条件制限者一方自第一结果进展至更远结果之系列综合”，名为前进的（*progressiv*）综合。前者在前提（*antecedentia*）中进行，后者在结果（*consequentia*）中进行。故宇宙论的理念乃论究“追溯的综合”之总体，在前提中 进行，非在结果中 进行。总体之前进的方式所提示之纯粹理性问题，乃无益之事，且为无须有者，诚以设立此种问题非为完全理解“现象中所授与之事物”所必需者。盖吾人所须考虑者仅为其根据，而非其结果。

在排列“依据范畴表之理念表”时，吾人首先列入吾人所有一切直观之二种本源的量，即时间 与空间 。时间自身即为一系列，且实为一切

系列之方式的条件。在时间中，就一所与的现在而言，所视为其条件之前项（过去），自能先天的与其后项（未来）相区别。故“任何所与受条件制限者所有条件系列之绝对的总体”之先验的理念，仅与一切过去时间相关；且依据理性之理念，过去时间乃“所与刹那”之条件，必须思维为在此刹那中已全部授与者也。顾在空间中，就空间之自身而言，前进与后退之间，并无区别。盖以空间之各部分乃同时共在者，为一集合体而非系列。“现在一刹那”仅能视为受过去时间条件之制限者，绝不能视为过去时间之条件，盖因此一刹那仅由过去时间始能存在，或宁谓为经由其先在之时间而存在者也。至若空间则各部分同等并列，并非互相从属，一部分非其他部分所以可能之条件；且与时间不同，空间自身并不构成一系列。但吾人所由以感知空间之“空间杂多部分之综合”，乃继续的，在时间中进行的，且含有一系列。且因在所与空间之此种“集合的种种空间之系列”中（例如丈中之尺），所有在所与空间之延扩中所思维之种种空间，常为“所与空间”之限界条件，故空间之测定，亦应视为一所与受条件制限者之条件系列之综合，其所不同者，仅为其条件方面本身并不与受条件制限者相异耳，故在空间中前进与后退，吾人见其相同也。然因空间之一部分并非由其他部分授与，仅由其他部分限制之，故吾人必须视各空间——在其被限制之限度内——亦皆为受条件制限者，以各空间乃预想其他空间为其限界之条件，而其他空间亦复如是。是以关于设定限界，空间中之前进，亦为追溯的，因而“条件系列中所有综合之绝对的总体”之先验的理念，亦复适用于空间。我之能有正当理由探讨关于空间中现象之绝对的总体，正与我之能探讨过去时间中现象之绝对的总体相同。对于此种问题，是否有解答可能，将在以后解决之。

第二，空间中之实在（即物质）乃受条件制限者。其所有内部的条件乃其所有之各部分，此等部分之部分则为其更远之条件。于是此处发现有一追溯的综合，其绝对的总体乃为理性所要求。此种绝对的总体仅由完全分割而得之，由此完全分割，物质之实在或消灭至无，或成为已非物质之事物——即单纯的事物。是以此处吾人亦有一条件系列及进展至其不受条件制限者。

第三，关于现象间实在的关系之范畴，即实体与其所有属性之范畴并不适于为先验的理念。盖即谓理性在其中并不发现追溯的进向条件之根据。属性在其内属于同一之实体时，彼此同等同列，并不构成一系列。即在其与实体之关系中，此等属性实际亦非从属实体，乃实体自身存在之形相。所有在此种范畴中其仍可视作为先验的理性之理念者，厥为实体的事物之概念。但因此种概念仅指普泛所谓对象之概念而言，此种普泛所谓对象在吾人在其中离一切宾词，唯思维先验的主体之限度内始作为实体存在，顾吾人此处所论究之不受条件制限者，仅视为其能在现象系列中存在者，故实体的事物之不能为此种系列之一员，极为明显者也。此点对于交相关系中之种种实体，亦极真确。此等实体纯为集合的，并不包含一系列所依据之事物。吾人对于此等实体，不能如对于空间之所云云，盖空间之限界，绝不由其自身规定，而仅由其他空间为之规定，故空间彼此从属，为彼此所以可能之条件。于是所留存者，仅

为因果之范畴。此范畴呈现“所与结果”之原因系列，因而吾人能自“视为受条件制限者之结果”进而上升为其条件之原因，以解答理性之问题。

第四，可能的、现实的及必然之概念，除在以下之限度内并不引达任何系列，即偶有的事物在其存在中必须常视为受条件制限者，且须视为依据悟性规律指向其所由以成为必然者之条件，而此条件又复指向其更高之条件，直至理性最后到达系列总体中之不受条件制限之必然性。

当吾人选择此等在杂多综合中必然引达系列之一类范畴时，吾人发现仅有四种宇宙论的理念，与四类范畴相应：

一、“一切现象合成一所与全体”

其合成之绝对的完成

二、分割现象领域中一所与全体

其分割之绝对的完成

三、追溯一现象之起源

其追溯之绝对的完成

四、现象领域中变化事物之存在皆有其由来依属，

推源其由来依属之绝对的完成。

此处有种种务须注意之点。第一，绝对的总体理念仅在说明现象，因而与“悟性关于普泛所谓事物之总体所能形成之纯粹概念”无关。现象在此处乃视为所与者；而理性之所要求者则为此等现象所以可能之条件——在此等条件构成一系列之限度内——之绝对的完成。故理性之所命令者，为绝对的（盖即谓在一切方面）完全之综合，由此种综合现象始能依据悟性法则展示之。

第二，理性在此系列的，继续追溯的，条件之综合中实际所寻求者，唯此不受条件制限者。其目的所在，殆为前提系列之完成，即到达无须再预想其他之前提者。此不受条件制限者常包含于想象中所表现“系列之绝对的总体中”。但此绝对的完全之综合，又仅为一理念；盖吾人不能知（至少在此论究开始之际）此种综合在现象之事例中是否可能也。吾人如专由纯粹悟性概念表现一切事物而与感性的直观之条件无关，则吾人自能对于一所与受条件制限者，立即谓其互相从属之全部条件系列亦已授与之矣。盖前者仅由后者而授与吾人者。但在其就吾人所论究之现象而言时，则吾人发现有一种特殊制限，此种制限起于“条件所由以授与”之方法，即经由“直观所有杂多”之继续的综合——此种综合由追溯而完成者。至此种完成在感性是否可能，乃更进一步之问题；唯其

理念则存在理性中，与吾人能否以此种理念与任何适当之经验概念相联结之事，固不相关者也。今因不受条件 制限者必然包含于“现象领域内所有杂多之追溯的综合之绝对的总体”中——此种综合乃依据“表现现象为所与受条件制限者之条件系列”之范畴而行之者——故此处理性采用自“总体理念”开始之方法，其实际目的所在，则为不受条件 制限者，固不问其全部系列之为不受条件制限者或其一部分之为不受条件制限者也。同时此总体是否——及如何——能到达，则又任其悬而未决。

此不受条件制限者可在两种途径中择其一考虑之。其一，可视为由全部系列所成，其中一切项目毫无例外皆为受条件制限者，仅其总体为绝对的不受条件制限者。此种追溯应名为无限的。至另一可选择之途径，则绝对的不受条件制限者仅为系列之一部分——其他项目皆从属此一部分，其自身不再从属任何其他条件 注53。自第一种观点言之，上升方向（A parte priori）之系列，毫无制限且无起始，即为无限的，同时又为以其全部授与者。但其中之追溯，绝不能完成，仅能名之为潜在之无限的。自第二观点言之，则有“系列之最初一项目”，其就过去时间而言，名为世界之起始，就空间而言名为世界之限界，就一所与有限全体之部分而言，名为单纯的，就原因而言名为绝对的自己活动（自由），就生灭事物之存在而言，名为绝对的自然必然性。

吾人有两种名词，世界 及自然，二者有时意义相同。前者指一切现象之数学的总和及其综合——在大数中及小数中，即由合成进展及由分割进展——之总体而言。但当视世界为力学的全体时，则此同一之世界即名为自然 注54。斯时吾人不与空间时间中之集合体（所欲规定之为量者）相关，而与现象之存在 中所有之统一相关矣。在此种事例中，所发生事物之条件，名为原因。现象领域中不受条件制限之原因作用，名为自由，其受条件制限之原因作用，则名为自然的 原因（就其狭义而言）。普泛所谓存在，其受条件制限者名为偶然的，其不受条件制限者则为必然的。现象 所有不受条件制限之必然性，可名之为自然的必然性。

吾人今所论究之理念，我前已名之为宇宙论的理念，一则因世界一名词，吾人指一切现象 之总和而言，专用于吾人理念所向之“现象 中不受条件制限者”；一则又因世界一名词在其先验的意义中，乃指一切存在的事物之绝对的总体而言，吾人注意所在，唯在其综合之完成（此种完成虽仅能在追溯其条件中到达之）。故虽有人反对谓此等理念皆超验的，且谓此等理念就种类言之，即非超越对象（即现象），而专与感官世界相关与本体无涉，但其综合仍到达超越一切可能经验之程度，顾我则仍以名之为宇宙概念 为最适当。但关于“追溯目的所在”之数学的及力学的不受条件制限者间之区别，我可称前二种概念为狭义之宇宙概念（因其与大小两种世界相关），至其他两种概念则名为超验的自然概念。此种区别并无特殊之直接价值；其意义则将在以后知之。

第二节 纯粹理性之背驰论

如以正面主张为一切独断论之名，则反面主张并非指相反之独断的主张而言，乃指两种外观上独断的知识（Thesis cum antithesis 正面主张与反面主张）之理论冲突，其中并无一种主张能证明其胜于另一主张者。故背驰论并非论究片面之主张。其所论究者仅为理性所有学说彼此相互间之冲突及此冲突之原因耳。先验背驰论乃探讨纯粹理性之二律背驰及其原因与结果之一种研究。在使用悟性原理时，设吾人不仅应用吾人之理性于经验对象，且推及此等原理于经验限界之外，即发生辩证的学说，此种学说既不能希望其为经验所证实，亦不惧为经验所否定。其中每一学说不仅其自身能免于矛盾，且在理性之本质中发现其必然性之条件——所不幸者，则其相反主张，在彼一方面所有之根据，亦正与之同一有效而必然耳。

与此种纯粹理性之辩证性质相关联自然发生之问题如下：（一）纯粹理性在何种命题中不可避免必然陷于二律背驰？（二）此种二律背驰所由以发生之原因为何？（三）虽有此种矛盾，理性是否尚留有到达确实性之途径，且其方法如何？

故纯粹理性之辩证论必须与两端可通之一切伪辩的命题相区别。其有关之问题，非因特殊目的所任意设立之问题，乃人类理性在其进展中所必然遇及之问题。其次，正面主张与其反面主张二者之所包含者，非发现以后立即消失之人为的幻相，乃自然而不可避免之幻相，此种幻相即令已无人为其所欺，亦仍能继续的惑人（虽不致再欺吾人），且即能无害于人，但绝不能消灭者也。

此种辩证的学说非与经验的概念中所有之悟性统一相关，乃与纯然理念中所有之理性统一相关。盖因此种理性统一包括依据规律之综合，自须与悟性相合；但以其尚要求综合之绝对之统一，故同时又须与理性融洽。但此种统一之条件则如是：在其与理性相适合时，对于悟性似嫌过大，在其与悟性适合时，对于理性又嫌过小。于是乃发生吾人无论如何所不能避免之冲突。

于是此种辩证的主张，展示一辩证的战场，其中凡容许其取攻势之方面，必为胜者，限于守势之方面，常为败者。因之，勇敢的斗士，不问彼等所拥护之事项为善为恶，彼等如仅设计保有最后攻击之权利而无须抵御敌方之新攻击，则常能获得胜利之荣誉。吾人自易了解此种争斗场必时时争斗不已，两方必已获得无数次胜利，最后一决之胜负，常使拥护战胜理由之斗士支配战场，此仅因其敌人已被禁止再参与战役耳。吾人欲为一公平之审判者，必须不问争斗者所各为其争斗之事项为善为恶。此等争执必须任彼等自决之。在彼等力尽而并不能互相伤害以后，彼等或能自悟其争执之无益成为良友而散。

此种旁观——或宁激励——彼此主张冲突之方法，其意并不在偏袒一方，唯在研讨所争论之对象是否为一欺人的现象，两方争欲把持而卒归无效者，且关于此种欺人的现象，即令并无反对论与之相抗，亦不能到达任何结果者——此种方法我谓可名之为怀疑的方法。此与怀疑论

——此为否定“技术的学问的知识”之原理，此种原理破坏一切知识之基础，努力以一切可能的方法毁灭知识之信用及其坚实性者——全然不同。盖怀疑的方法目的在确实性。欲在双方忠实奋勉所奉行之争论事例中发现其误解之点，正类贤明之立法者就法官在诉讼事件中所感之惶惑，努力获得关于法律上所有缺陷及晦昧之处之教训。在应用法律中所显现之二律背驰，对于吾人有限之智慧实为产生法律之立法事业之最良标准。理性——在抽象的思辨中不易觉悟其谬误——由此二律背驰，乃注意及在规定其原理时所有应考虑之因子。

但此种怀疑的方法仅对于先验哲学始为主要之方法。在其他一切之研究范围中，怀疑的方法虽或能废而不用，唯在先验哲学中则不然。在数学中而用怀疑方法则谬矣；盖在数学中绝无虚伪主张能隐藏而不为人所发现，诚以其证明必常在纯粹直观指导之下，且由常为自明的综合方法进行。在实验哲学中由怀疑所引起之迟延，自极有益；但其中不能有不除去之误解；且其决定争论之最后方法（不问发现之迟早）终必由经验提供之也。道德哲学至少亦能在可能的经验中具体的呈现其一切原理与其实践的结果；因而亦能避免由抽象所发生之误解。但在先验的主张，则大不然，其所称有权主张者，为洞察“超越一切可能的经验领域之事物”。此等主张之抽象的综合，绝不能在任何先天的直观中授与，故就其性质言，则凡此等主张中之谬误，绝不能由任何经验方法发现之。故先验的理性，除努力使其种种主张调和以外，不容有其他检讨之标准。但欲此种检讨标准（按即观察其种种主张是否能调和）行之有效，首先必使此等主张交相陷入之矛盾，自由发展而不为之妨。吾人今试罗列此种矛盾 [注55](#)。

先验理念之第一种矛盾 正面主张

世界有时间上之起始，就空间而言，亦有限界。

证 明

吾人如假定为世界并无时间上之起始，则达到一切所与时间点，必已经历一永恒无始之时间，因而在世界中已经过事物继续状态之无限系列。顾系列之无限，由此种事实所成，即系列由继续的综合绝不能完成之者。故谓已经过一无限的世界系列，实为不可能者，因而世界之起始，乃世界存在之必然的条件。此为所需证明之第一点。

至关于第二点，则任吾人又复自其相反方面言之，即假定为世界乃一在事物之“无限的所与全体”。顾“不在直观 [注56](#) 中（即在某种界限内）所授与之量”，其量之大小，仅能由其部分之综合思维之，至此种量之总体，则仅能由“以单位逐一重复增加而使之完成之综合”思维之 [注57](#)。故欲以充满一切空间之世界思维为一全体，必须以“一无限的世界所有各部分之继续的综合”为已完成者，即在列举一切共在事物时，必须视为已经历一无限时间者。但此为不可能者。故现实事物之无限的集合体不

能视为一所与全体，故亦不能视为同时授与者。是以就空间中之延扩而言，世界非无限的，乃包围在限界中者。此为争论中之第二点。

反面主张

世界并无起始，亦无空间中之限界，就时空二者而言，世界乃无限的。

证 明

盖若吾人假定为世界有起始。则因起始乃以“其中事物尚未存在之时间”在其前之一种存在，故必有其中世界尚未存在之先在时间，即虚空时间。顾在虚空时间中并无事物发生之可能，盖因此种时间除“非存在”云云外，无一部分较之其他任何时间具有特异之存在条件（不问事物假定为由其自身发生或由某种其他原因发生，此点皆适用之）。在世界中固能开始种种事物系列；但世界自身则不能有起始，故就过去时间而言，乃无限的。

至关于第二点，任吾人自其相反方面出发，假定为空间中之世界为有限的且有限界者，因而世界存在“毫无限界之虚空空间”中。于是事物不仅在空间 中交相关系，且亦与空间 有关系矣。顾因世界为一绝对的全体，世界之外并无直观之对象，即无“世界与之具有关系”之相应者，故世界与虚空空间之关系，殆为世界与空无对象之关系。但此种关系以及由虚空空间所包围之世界限界，实等于无。故世界不能在空间中有限界，即就延扩而言，世界乃无限的 [注58](#)。

第一种二律背驰注释

一、注释正面主张

在陈述此等矛盾的论证时，我并非意在畅肆伪辩。盖即谓，我并不依赖特殊辩护人乘隙攻人之方法——此种辩护人先姑承认诉之于所误解之法律，盖便于其能否定此种法律以成立其自身之不法要求耳。以上所列正反两种证明皆由所争论之事实自然发生，并无可以利用任何一方独断论者到达之谬谬结论所授与对方之间隙。

我自能外表虚饰自“所与量之无限性”之错误概念出发，以独断论者之通常方法证明正面主张。我能论证如较大于其自身之量——为此量所包含之“所与单位之数量”所限定者——不可能时，则此量为无限的。顾无一数量能为最大者，以一或以上之单位常能加之于其上。因之无限的所与量以及无限的世界（就经过的系列而言或就延扩而言之无限）乃不可能者；在时空两方皆必须有所限界。此即为我之证明所可遵循之途径。但以上之概念并不适合于吾人之所谓无限的全体。盖此无限的全体并不表现其如何之大，因而非极量 之概念。吾人仅由之以思维其与任何所有单位之关系，就单位而言，则无限的全体自必大于一切之数。按所择单位之大小，此无限者当随之而大小。但以无限性仅以“其与所与单位之关系”而成，自常为同一。故全体之绝对量不能以此种方法知之；以

上之概念实并未涉及此绝对量也。

无限性之真实的先验概念，如是即“在计算一量所需要此种单位之继续的综合，绝不能完成”是也 [注59](#)。由此而得以下之结论自完全正确，即引达一所与（现在）刹那所有（过去之）现实的继续状态之永恒无限性，不能尽行经过，故世界必须有一起始点。

在正面主张之第二部分中，并不发生所包含在“无限而又已经过之系列”中之困难，盖因无限世界之杂多，就延扩而言，乃视为同时存在而授与吾人者。但若吾人欲思维此种数量之总体而又不能诉之于“由其自身在直观中构成一总体”之限界，则吾人必须说明此一种概念即在此事例中乃“不能自全体进达部分之规定的数量，而必须由部分之继续的综合以证明全体之可能性”。顾因此种综合构成一绝不能完成之系列，故我不能先于此综合或由此综合以思维一总体。盖总体概念在此事例中，其自身乃所有部分之综合已全部完成之表象。唯因此种完成乃不可能者，因而“完成”之概念亦不可能。

二、注释反面主张

“所与世界系列及世界全体”之无限性之证明，乃依据此种事实，即就其反面而论（按即以世界为有限的），即必须有一虚空时间及虚空空间以构成世界之限界。我知主张有限说者亦已努力避免此种结论，谓吾人无须设立此种——先于世界起始之绝对时间，或在世界以外之绝对空间——不可能之假定，世界在时间空间中之限界，自极可能。对于莱布尼兹学派所主张此种学说之后一部分，我自十分满意。盖空间仅为外部的直观之方式；非能为吾人外部所直观之实在的对象；非现象之相应者乃现象自身之方式耳。且因空间非对象而仅为可能的对象之方式，故不能视空间为规定事物存在——其自身为绝对的——之某某事物。所视为现象之事物规定空间，即就空间所有“量及关系”之一切可能的宾词，此等事物特规定其中特殊之一宾词，属于实在者耳。反之，若以空间为独立自存之某某事物，则空间自身并非实在的事物；故不能规定现实的事物之量或形象。更进言之，空间不问其为充实或虚空与否，能由现象制限之，但现象则不能由“现象以外之虚空的空间”制限之。此点对于时间，亦复正确。但即令承认此种种之说，亦不能否定“吾人如欲假定空间时间中之世界具有限界，则不能不假定世界以外之虚空空间及世界以前之虚空时间之两种虚构物” [注60](#)。

所自以为能使吾人避免以上所言之结果（即应假定如以世界为有时空间中限界，则必须有无限的虚空规定“现实的事物存在其中之量”）之论证方法，乃窃以吾人绝无所知之直悟世界替代感性世界而成立者；即以不再预想任何其他条件之“普泛所谓存在”代最初之起始（有一“非存在”之时间在其前之存在）；以世界全体之范围代延扩之限界——于是可置时间空间于不问矣。但吾人今所欲论究者仅为现象界及其量，故若抽去以上所言之感性条件，则不能不破坏世界之存在本质。感性世界如有限界，则必存在无限之虚空中。如除去虚空以及“所视为现象

所以可能之先天的条件”之普泛所谓空间，则全部感性世界立即消灭。顾在吾人之问题中所授与吾人之世界，则仅有此感性世界。直悟的世界不过普泛所谓世界之普泛概念而已，其中已抽去其直观之一切条件，故关于此直悟世界并无综合的命题——或肯定的或否定的——能有所主张者也。

先验理念之第二种矛盾 正面主张

世界中一切复合的实体乃由单纯的部分所构成者，故除单纯的事物或由单纯的事物所构成者以外，任何处所并无事物之存在。

证 明

姑任吾人假定为复合的实体非由单纯的部分所构成。于是如在思维中除去一切复合，则无复合的部分，且亦无单纯的部分（因吾人不容有单纯的部分）留存，盖即谓绝无留存之事物，因而将无实体授与矣。故或在思维中除去一切复合之事为不可能，或在其除去以后必须留存并不复合而存在之某某事物，即单纯的事物，在前一事例中则复合事物非由种种实体所成；盖复合以之应用于实体则仅为偶然的的关系，实体则离去此种偶然的的关系，仍必保持其为独立自存者而永存。今因此点与吾人之假定矛盾，故仅存留本来之假定，即世界中实体之复合者乃由单纯的部分所构成者也。

由此所得直接的结论，即世界中之事物绝无例外皆为单纯的存在物；复合仅为以此等存在物之外部状态；吾人虽绝不能自此种复合状态中析出此等基本实体，而使之孤立存在但理性必须思维此等实体为一切复合之基本的主体，故以之为先于一切复合之单纯的存在物也。

反面主张

世界中复合的事物并非由单纯的部分构成，故在世界中并无处有任何单纯的事物之存在。

证 明

假定为复合的事物（所视为实体者）由单纯的部分所成。则因一切外部的关系，以及实体之一切复合仅在空间中可能，一空间必为占据此空间之实体中所包含之同一数目之许多部分所成。顾空间非由单纯的部分所成，乃由种种空间所成。故复合的事物之一切部分皆必须占据一空间。但一切复合的事物之绝对的原始部分皆为单纯的。故单纯的事物占据一空间。今因占据空间之一切实在的事物，其自身中包有“并列之构成分子所成之一种杂多”，故为复合的；且因实在的复合体非由种种属性所构成（盖属性在无实体时，不能并列存在），乃由种种实体所构成，故单纯的事物殆为种种实体之复合体——此实自相矛盾。

相反主张之第二命题，谓世界无处存有任何单纯的事物云云，其意所在，仅属如是，即绝对单纯的事物之存在，不能由任何经验或知觉（或内部的或外部的）证明之；因而绝对的单纯事物仅为一理念，其客观的实在性绝不能在可能的经验中展示，且以理念并无对象，不能应用于说明现象。盖若吾人假定为对于此种先验的理念能在经验中发现一对象，则此种对象之经验的直观，应被人认知为并不包有“并列之杂多因子”而联结为一统一体者。但因吾人不能由于未意识此种杂多，即推断此种杂多在一切种类之“对象之直观”中皆不可能；且因无此种证明，则绝不能建立绝对的单纯性，故此种单纯性不能由任何知觉推论而得之。一绝对单纯的对象绝不能在可能的经验中授与吾人。且所谓感官世界吾人必须指为一切可能的经验之总和，故在感官世界中任何处所皆不能见及有任何单纯的事物。

此种相反主张之第二命题较之第一命题，应用范围广大多矣。盖以第一命题仅在复合体之直观中排除单纯的事物，而第二命题则在自然之全体中排斥单纯的事物。因之不能由引用（复合体之）“外部的直观之所与对象”之概念，证明此第二命题，仅能由引用此种概念与普泛所谓可能的经验之关系而证明之也。

第二种二律背驰注释

一、注释正面主张

当我言及所视为必然由单纯的部分所构成之全体时，我仅指复合之（就“复合的”名词之严格意义言之）实体全体而言，即指杂多之偶然的统一而言，此为使各自单独授与之杂多（至少在思维中如是）互相联结，因而构成一统一体者。空间本不应名之为复合体，而应名之为总体，盖因空间之各部分仅在全体中可能，非全体由各部分而可能者也。此固可名之为观念的复合体，但非实在的复合体。顾此仅为一种巧辨而已。盖因空间非由实体（更非由实在的属性）所构成之复合体，故我若自空间除去复合，则将无一物——乃至无一点——存留。盖一点仅以其为空间限界而可能，即以其为复合体之限界而可能者。故空间与时间并不由单纯的部分所成。凡仅属于实体之状态者——即令其具有量，即具有变化——皆非由单纯的事物所构成；盖即谓变化之某种程度并非由多量单纯的变化累积而成。吾人自复合体以推论单纯体，仅能用之于独立自存之事物。顾事物状态之属性，并非独立自存之事物。故单纯的事物（所视为实体的复合体之构成部分者）之必然性之证明，如推及过远，无制限应用之于一切复合体——此所常见之事——则此证明自必易为人所倾覆，因而正面主张之全部理论，亦同时倾覆。

加之，我今所言之单纯的事物，仅限于其必然在复合体中所授与者——复合体能分解为所视为其构成部分之单纯的事物。单子之一字在莱布尼兹所用之严格意义中，应仅指直接授与吾人，所视为单纯的实体（例如在自觉意识中）一类之单纯的事物而言，并非指复合体之要素而言。此复合体之要素宁名之元子较佳。今以我所欲证明单纯的实体之存在仅为复合体中之要素，故我可名第二种二律背驰之正面主张为先验的

元子论。但以此字久已专指说明物体现象（分子）之特殊形相而言，因而以经验的概念为前提者，故名正面主张为单子论之辩证的原理，较为适当也。

二、注释反面主张

物质之无限分割说，其证明纯为数学的，单子论者反对之。但此等反对论，立即使单子论者为人所疑。盖不问数学的证明如何自明，单子论者殊不欲承认此等证明——在空间实际为一切物质所以可能之方式的条件之限度内——乃根据于洞察空间之性质者。单子论者视此等证明纯为自“抽象而又任意的概念”而来之推论，因而不能应用之于实在的事物。顾如何能发明一“与空间之本源的直观中所授与者”不同种类之直观，及空间之先天的规定如何不能直接应用于“仅由其充实此空间而成为可能之事物”！吾人如注意此等反对论，则在数学点（虽为单纯的，但非空间之部分，仅为空间之限界）以外，吾人应以物理点为同一单纯的而又具有能（视为空间之部分）由其纯然集合以充实空间之特殊性质。对于此种谬论，固无须重述许多熟知之决定的驳论——盖欲借纯然论证的概念之肆行伪辩以论破数学之自明的证明真理实为无益之举——我仅举一点已足，即当哲学在此处以诈术掩蔽数学时，其所以如是者，实因其已忘在此论证中吾人仅与现象及其条件相关耳。此处对于“由悟性所成复合体之纯粹概念”发现单纯体之概念，实嫌不足；所应发现者乃对于复合体（物质）直观之单纯体直观。但就感性法则而言，以及在感官之对象中，此事乃绝不可能者。当实体所构成之全体，唯由纯粹悟性以思维之之时，则吾人在其所有一切复合之前，必先有其单纯体，此固极为真确者，但此点并不适用于现象之实体的全体，盖此种全体以其为空间中之经验的直观，具有“并无一部分为单纯的事物”之必然的特性，盖因空间并无一部分为单纯者也。顾单子论者极灵敏，求避免此种困难，乃不以空间为外部的直观之对象（物体）所以可能之条件，而以此等对象及“实体间之力的关系”为空间所以可能之条件。但吾人仅有“所视为现象之物体概念”，而此等物体就其本身言，则必然以“空间为一切外部的现象所以可能之条件”为其前提者。此种遁词实无所益，在先验感性论中已详辨之矣。故唯以物体为物自身，单子论者之论证始能有效。

第二之辩证的主张则具有此种特点，即与之相对立者乃一切辩证的主张中仅有之独断的主张，即此种主张乃欲在经验的对象中，明显证明“吾人仅以之归之于先验的理念即实体之绝对的单纯”之实在性——我所指者乃内感之对象，即思维之我，为绝对的单纯实体之主张。今毋须深论此问题（此为以上已充分考虑之者），我仅须申述如有（例如在全然单纯无内容之我之表象中所发现者）任何事物仅思维之为对象而绝无其直观之任何综合的规定加之其上，则在此种表象中自无任何杂多及任何复合能为吾人所见及。此外则因我所由以思维此对象之宾词，纯为内感之直观，故在此对象中并无“要素并列之杂多”以及实在的复合能为吾人所发现。自觉意识即属此种性质，以思维之主体同时即为其自身所有之对象，故此主体虽能将其中所属之规定分割，而其自身则为不能分割者；盖就其自身而言，一切对象皆为绝对的一者。顾在此主体外部的

被视为直观之对象时，则必须在其现象中展示某种复合情形；故若吾人欲知其中是否具有“要素并列之杂多”，必须常以此种方法观察之也。

先验理念之第三种矛盾 正面主张

依据自然法则之因果作用并非一切世界现象皆自之而来之唯一因果作用。欲说明此等现象，必须假定尚有他种因果作用，即由于自由之因果作用。

证 明

吾人今姑假定除依据自然法则以外并无其他之因果作用。设果如是，则一切发生之事物，自必预想有“此事物所依据规律必然随之而起之先在状态”。但此先在状态其自身亦必为发生之某某事物（在“其中尚未有此事物之时间中”发生）；盖若此先在状态为常在者，则其结果自亦常在，而非仅为适所发生之事物矣。于是某某事物由以发生之原因之因果作用，其自身即为所发生之某某事物，此某某事物又复依据自然法则预想有一先在状态及其因果作用，以此类推则更有一较先之状态，于是追溯无已。故若一切事物仅依据自然法则发生，则常为相对的起始，绝无最初的起始，因而在原因方面依次相生之系列，亦绝无完成之事。但自然法则适又如是，“若无一先天的充分决定之原因，则无一事物能发生”。于是除依据自然法则以外并无因果作用可能云云之问题，就其绝对的普遍性而言，则自相矛盾矣；故此种因果作用不能视为唯一种类之因果作用。

于是吾人必须假定某某事物由以发生之一种因果作用，此种因果作用之原因，其自身非依据必然的法则而为在其先之其他原因所规定者，盖即谓原因之绝对的自发性，由此种自发性依据自然法则进行之现象系列，即能由其自身开始。此为先验的自由，若无此种自由，则即在自然之通常过程中，其原因方面之现象系列亦绝不能完成也。

反面主张

并无自由；世界中之一切事物仅依据自然法则发生。

证 明

假定有先验的意义之自由为一种特殊之因果作用，世界中之事件乃依据此种因果作用而发生者，即此为绝对的开始一状态之力量，因而亦为绝对的开始“此状态之结果系列”之力量；于是所得结论不仅一切系列之绝对的起始在此种自发性中，且即此种创始系列之自发性规定，易言之，此种因果作用自身亦将有一绝对的起始；于是在发生时，将无依据一定法则以规定此种活动之先在状态矣。但一切活动之开始，皆预想有一尚未活动之原因所有状态；活动之力学的开始，如以为最初的起始，则必预想有与先在之原因状态毫无因果关联之一种状态，盖即谓绝不

先在状态发生者。于是先验的自由与因果法则相反；先验的自由所假定为适用于种种活动的原因之继续的状态间之一种联结，使经验之一切统一成为不可能。此种先验的自由在任何经验中皆不能见及之，故为思维上之虚构物。

故宇宙所有事件之联结及秩序必须仅在自然中寻求（非在自由中寻求）。离自然法则之自由无疑自强迫中解放，但并一切规律之指导亦放弃之矣。盖不容谓自由法则进入“自然过程中所展示之因果作用”内，因而以之代自然法则。诚以自由如依据法则所规定，则不成其为自由，仅为另一名目之自然而已。自然与先验的自由之所以异，在合法则与无法则之别耳。自然固以此种规定之事业加之悟性之上，即令悟性常在原因系列中寻求事件之更高起源，故此等原因之因果作用常为受条件限制者。但其报偿，则为自然预许有“经验依据法则之一贯的统一”。反之自由之幻相，则对于在原因连锁中寻求不已之悟性，提供一休止点而引之到达“自其自身开始活动”之不受条件限制之因果作用。但此种因果作用乃盲目的，且撤废“完全联结之经验”所唯一由以可能之种种规律。

第三种二律背驰注释

一、注释正面主张

自由之先验的理念，无论如何不能构成此名词之心理学的概念之全部内容，盖此等内容大部分为经验的。先验的理念仅表显行动之绝对的自发性而已（此为行动应自负其责之固有根据）。顾在哲学上此实为真实之难点；盖在容认任何此种类型之不受条件限制之因果作用时，其中实有不可逾越之困难。在论究意志自由之问题时所常烦扰思辨理性者，即在其严格之先验方面。质言之，此问题仅为如是：吾人是否必须容认有一种自发的创始“继续的事物（或状态）系列”之力量。至此种力量如何可能，在此事例中，其为无须解答之问题，正与依据自然法则之原因性如何可能之无须解答相同。盖就吾人所见，吾人应永以“必须以自然法则之因果作用为前提”云云之先天的知识为满足，不再深求；诚以吾人丝毫不能理解“由一事物之存在而其他事物之存在即为其所规定”云云之如何可能，以此之故，此必仅由经验所指导。现象系列中由自由而来之最初的创始之必然性，吾人仅在使世界起源能为人所考虑所必需之限度内证明之；至一切后继状态，则皆能视为依据纯粹之自然法则而产生者。但因自发的创始“时间中一系列”之力量由此被证明（虽不能理解之），自亦能容许吾人容认在世界过程内种种不同系列，就其因果作用而言，可视为能自其自身开始者，即以一种自自由而来之活动力量归之于此等系列所有之实体。且吾人必不容吾人为“由误解所得之结论”所阻，即其结论谓世界中所发生之系列仅能有相对的最初起始，盖因在世界中常有其他某种事物状态在其前，故在世界之过程中实无系列之绝对的最初状态可能。盖吾人此处所言之绝对的最初起始，非时间中之起始，乃因果作用中之起始。例如我若在此刹那时自椅起立，完全自由，并无自然的原因之影响必然规定其为如是，故一新系列以及其所有无限之自然结果，在此事件中自有其绝对的起始，至就时间而言，此一事件固为一先在系列之继续者也。

盖我所有此种决意及行动，并不构成“纯粹自然的结果之继续系列”之部分，且非此等结果之纯然继续事象。关于此一事件之发生，自然的原因并无任何“决定影响”作用于其上。此一事件在时间上固继此等自然结果而起，但非由此等自然结果所发生，因之，就因果作用而言（虽非就时间而言），应名之为一现象系列之绝对的最初起始。

理性所有此种要求，即在自然的原因之系列中，吾人诉之于其由自由而来之最初起始，就以下之事观之，固能充分证实之者，即一切古代哲学家除伊壁鸠鲁派以外，在说明世界之运动时，皆觉彼等不得不假定一“原始运动者”，即最初由其自身创始此种状态系列之自由活动的原因是也。彼等并不企图由自然自身所有之资源以说明最初起始也。

二、注释反面主张

“自然万能”之拥护者（先验的自然主义）在其反对自由说之辩证的论证时，其所论证者如下。就时间而言，公等如不容认有世界中所视为数学的最初之任何事物，则就因果作用而言，固无寻求“所视为力学的最初之某某事物”之必要。公等果有何种权威制造世界之绝对最初的状态，以及“流转无已之现象系列”之绝对的起始，因而对于“无限之自然”设定一限界为公等想象之止境？盖因世界中之实体永久存在——至少经验之统一使此种假设成为必然者——故假定实体状态之变化即实体变化之系列亦常存在，并无困难，因而不应寻求一最初的起始（不问其为数学的或力学的）。此种无限引申之可能性并无一切其余事物仅为其后继者之最初项目云云，就其可能性而言，固为不能令人理解者。但公等即以此故否认此种自然中之继，则将见公等自身不得不否定许多不容理解之综合的基本性质及势力。甚至并变化自身之可能性亦将否定之。盖公等若不由经验确证“实际有变化发生”，则绝不能先天的构思思及“存在及不存在”之不绝继起也。

即令容许有“自由之先验的力量”以提供“世界中所有发生事项之起始”，但此种力量无论如何应在世界之外（虽有某种主张谓在一切可能的直观总和之上，存在“任何可能的知觉中所不能授与”之一对象，但此仍为一僭妄之主张）。但以此种力量归之于世界中之实体自身，则为绝不能容许者；盖若如是，则“依据普遍法则以必然性互相规定”之现象联结，即吾人之所名为自然者，以及“经验所由以与梦幻相区别”之经验的真理之标准，皆将全然消失矣。与此种毫无法则之自由能力并存，其有秩序的体系之自然，殆不能为吾人所思维；盖以前者之影响将不绝变化后者之法则，因而在其自然过程中常为整齐一致之现象，将成为支离灭裂者矣。

先验理念之第四种矛盾 正面主张

有一绝对必然的存在属于世界，或为其部分或为其原因。

视为一切现象总和之感性世界，包含一变化系列。盖若无此种系列，则即“视为感性世界所以可能之条件之时间系列之表象”亦不能授与吾人^{注61}。但一切变化皆从属其条件，此种条件在时间中乃先于变化而使之成为必然者。一切所授与之受条件制限者，就其存在而言，皆预想有“种种条件以至不受条件制限者之完全系列”，唯此不受条件制限者始为绝对必然者。变化之存在乃此绝对必然者之结果，故必容认有绝对必然的某某事物之存在。但此必然的存在之自身，乃属于感性世界者。盖若存在世界以外，则世界中之变化系列将自“其自身并不属于感性世界之必然的原因”起始。顾此为不可能者。盖因时间中系列之起始，仅能由时间中在其先者规定之，变化系列起始之最高条件必须在“此系列尚未发生”之时间中（盖以起始乃有一“此起始之事物尚未存在其中之时间”在其前之一种存在）。因之，变化之必然的原因之因果作用以及原因自身必须属于时间，因而属于现象——时间仅以其为现象方式而可能者。此种因果作用实不能离构成感官世界之现象总和和思维之。是以绝对必然的某某事物包含在世界自身中，不问此某某事物为世界变化之全部系列或变化之一部分也。

反面主张

世界中绝不存有绝对必然的存在，世界之外亦无视为其原因之绝对必然的存在。

证 明

吾人如假定为：或世界自身乃必然的，或有一必然的存在在世界之中，则仅有两种可择之途径。或在变化系列中有一起始乃绝对必然者，因而并无原因，或此系列自身并无任何起始，且此系列之所有一切部分虽为偶然的及受条件制限者，但就其全体而言，乃绝对必然的及不受条件制限者。但前一途径与在时间中规定一切现象之力学的法则相相反；后一途径则与此命题自身相矛盾，盖若非系列中有单一项目为必然的，则系列之存在绝不能为必然的。

在另一方面，吾人若假定世界之绝对必然的原因在世界之外，则此种原因以其为世界变化之原因系列之最高项目，必须创始使“变化及变化系列”等之存在^{注62}。顾此原因必须自身开始活动，则其因果作用当在时间中因而属于现象之总和，即属于世界。于是所得结论，则为原因自身不应在世界以外——此点与吾人之假设相矛盾。故世界中及世界外（虽与世界有因果的联结）皆不存有任何绝对必然的存在。

第四种二律背驰注释

一、注释正面主张

在证明一必然的存在者之存在时，我应（在此关联中）专用宇宙论的论证，此种论证即自现象领域中之受条件制限者上升至概念中之不受

条件制限者，此种不受条件制限者乃吾人所视为系列之绝对的总体之必然的条件。欲自一最高存在之纯然理念以求证明此不受条件制限者，乃属于另一理性原理，应在以后别论之。

纯粹宇宙论的证明，在证明必然的存在者之存在时，对于此种存在者是否世界自身或与世界有别之事物，则应置之不为决定。欲证明其为与世界有别之事物，则吾人应需“已非宇宙论的且并不在现象系列中继续进行”之种种原理。盖吾人应使用普泛所谓偶然的的存在者之概念（唯视为悟性对象）及能使吾人由纯然概念联结此等偶然的的存在者与一必然的存在者之原理。但此种种属于超验的哲学；吾人今尚不能论究之。

吾人若自宇宙论上开始吾人之证明，以“现象系列及依据经验的因果律在其中追溯”为根据，则吾人以后必不可突然脱离此种论证形相，飞越至不属系列中所有项目之某某事物。凡以之为条件之任何事物，必须严密以“吾人所由以观察系列中（此系列乃假定为由继续的前进使吾人达最高之条件者）受条件制限者与其条件之关系”之同一方法观察之。此种关系如为感性的及在“悟性之可能经验的使用之领域”中者，则最高条件或原因仅能依据感性法则而使追溯达一终点，即仅限其自身乃属于时间系列者。故必然的存在者必须视为宇宙系列之最高项目。

但某某思想家容许其自身有此种突飞（μετάβασις εἰς ἄλλο γένος 转变至其他种类）之自由。彼等自世界中种种变化推论变化之经验的偶然性，即变化依存于经验的规定变化者之原因，因而获得经验的条件之上升系列。在此范围内彼等固完全正当。但因彼等在此种系列中不能发现最初的起始或任何最高项目，故彼等突自偶然性之经验的概念飞越，执持纯粹范畴，于是发生严格所谓之直悟的系列，此系列之完成乃依据一绝对必然的原因之存在。以此种原因不为感性条件所束缚，故超脱“其所有因果作用自身应有一起始”之时间条件之要求。但此种推论进程极不合理，可自以下所论推知之。

在范畴之严格意义中，其所以名为偶然者，因其有矛盾对立者之可能耳。顾吾人不能自经验的偶然性以论证直悟的偶然性。当任何事物变化时，此事物状态之相反者，乃别一时间中之现实者，因而为可能的。但此现在状态并非先一状态之矛盾对立者。欲得此种矛盾对立者，吾人须设想在先一状态所在之同一时间内，其相反者即能存在其位置中，故此点绝不能自变化之事实推论之者。在运动中之物体（等于甲）进而静止（等于非甲）。今自“与甲状态相反之一状态，继甲状态而起”之事实，吾人不能即此推论谓甲之矛盾对立者可能，因而甲为偶然的。欲证明此种结论，应说明在运动之位置中及在运动发生之时间中，已能有静止之事。就吾人之所知者而言，静止在继运动而起之时间中实现，故亦为可能的。运动在某一时间中，静止又在别一时间中，其关系并非矛盾对立。因之“相反的规定”之继起（即变化），绝不能证明在纯粹悟性概念中所表现之一类偶然性；故不能使吾人到达——同一在纯粹直悟的意义中所思维者之——一必然的存在者之存在。变化仅证明经验的偶然性；即在缺乏“属于先一时间之原因”时，新状态绝不能由其自身发生者

也。此乃因果律所制定之条件。此种原因即令视为绝对必然的，亦必为能在时间中见及之原因，因而必须属于现象系列。

二、注释反面主张

在主张绝对必然之最高原因（此乃吾人所假定为在现象系列中上升时所遇及者）存在之途径中所有之困难，绝非与“普泛所谓事物之必然的存在”之纯然概念相联结时所发生之一类困难。故此等困难非本体论的，而必为与现象系列之因果联结有关者，盖对于现象系列应假定一“其自身为不受条件制限者”之条件，因之必为宇宙论的而与经验的法则相关。此必须说明：原因系列中（在感性世界中者）之追溯绝不能在经验上不受条件制限之条件中终止，以及自世界状态之偶然性（为变化所证明者）而来之宇宙论的论证，并不足以维持其系列之最初的绝对的本源原因之主张。

在此种二律背驰中实呈示一奇异景象。自同一根据在正面主张中由之以推论一本源的存在者之存在，而在反面主张中则由之以推论其不存在，且以同一之严密性推论之。吾人首先则主张一必然的存在者之存在，盖因全部过去时间包有一切条件之系列，因而亦包括不受条件制限者（即必然的）；今则吾人主张并无必然的存在者，其理由正因全部过去时间包有一切条件之系列，盖此一切条件其自身皆为受条件制限者。自同一理由何以所得之结论不同，今说明之如下。前一论证仅注意时间中相互规定之条件系列之绝对的总体，因而到达其不受条件制限者及必然者。反之，后一论证则考虑时间系列中所规定之一切事物之偶然性（以一切事物皆有一“条件自身在其中必须仍被规定为受条件制限者”之时间在其先），自此种观点而言，则一切不受条件制限者及绝对的必然性皆完全消失矣。但在两方之论证方法皆完全与通常之人间理性相合，盖通常之人间理性因屡以两种不同观点考虑其对象，致陷于自相矛盾者也。梅伦（M. de Mairan）以二著名天文学家间所有之争论（亦由选择立场之困难而起者）为足成一特别论文之极可注意之现象。其一谓月球自转，因月球常向地球之同一方面旋转。其另一人则就此同一理由得反对之结论谓，月球非自转，因月球常向地球之同一方面旋转。就各人观察月球运动时所择之观点而言，则两方之推论皆极正确者也。

第三节 理性在此等矛盾中之实际利害关系

吾人今已将宇宙论的理念之辩证的播弄全部呈显于吾人之前矣。此等理念在任何可能的经验中绝不能有与之相合之对象授与吾人，且即在思维中理性亦不能使此等理念与普遍的自然法则相调和。但此等理念并非任意所制造者。盖在经验的综合之继续进展中，理性苟欲超脱一切条件期在其不受条件制限之总体中认知——依据经验之规律仅能规定为受条件规约者之——事物之真相时，则理性必然到达此等理念。此等辩证的主张乃期欲解决理性之必然而不可避之四种问题之种种尝试努力耳。问题之数其所以仅止于四者，实因先天的加制限于经验的综合之上者，正为此综合的所以之为前提之四种系列。

当理性努力扩大其领域于一切经验之限界以外时，吾人仅在——只包含彼等合法主张之根据之——干枯方式中表现理性之越权主张。以适合于先验哲学之故，此等主张尽失其经验的形态，——此等主张之美满光辉，固仅在与经验的事物联结，始能显示之者。但在此经验的使用中，及理性使用之进展的扩大中，哲学——始于经验领域，逐渐飞越至此等高贵理念——，实显示一种尊严及价值，如哲学能改善其越权主张，则此种尊严价值固能俯视其他一切之学问者也。盖哲学对于——一切理性之努力，终极所必须集中之终极目的之——吾人之最高期待，预许以巩固之基础。世界是否有时间上之起始，其空间中之延扩是否有任何限界；在任何处所，或在我所有之思维的自我中，是否有不可分割不可毁灭之统一，抑或仅有可分割者及转变无已者；我在我之行动中是否自由，抑或与其他存在者相同，为自然及运命所支配；最后是否有一世界之最高原因，抑或自然之事物及其秩序为吾人思维所终止之终极对象（此种对象即在吾人之思辨中亦绝不能超越之者）。凡此种种皆为问题，数学家极愿以其全部学问交换以解决此等问题者也。盖数学关于“与人类关系最密之最高目的”，不能使之有所满足。但数学之尊严（人类理性之所以自夸者）乃依据以下之点，即数学引导理性“在自然之秩序与规律性中（不问在自然中之大者及其小者同一如是）及在自然动力之极度统一”中，到达自然知识，是以其洞察程度升高至远超任何“以日常经验为基础之哲学”所能使吾人期待者；因而鼓励理性推广其使用于一切经验以外且与以机缘，同时又由适当的直观对理性提供最优越质料（在其研究之性质所许之限度内）以支持其研究。

理性在其最高期待之中，发现其自身为相反论证之矛盾所困，则为其荣誉计，为其安全计，皆不容退缩而以此等争论为儿戏，冷淡视之；且以其自身直接与所争之事实有利害关系，更不能沉默了事，此为人类之实践利益计或属幸事，但为思辨计则极不幸者也。因之，除“研究此种矛盾（由之而使其自身分裂者）之起源是否纯然起于误解”以外，理性已无事可为。在此种研究中，两方或能牺牲其自以为是之主张；但理性永久而平和支配悟性及感性之事，则由之而开始矣。

顾在目前吾人姑置此彻底研究不问，首宜考虑吾人如不得不在相反两派中有所选择，则究应偏袒何方。设立此种问题——即吾人若仅顾虑吾人之利害关系，而不顾及逻辑之真理标准，则吾人应如何进行之问题——关于两方所争执之权利，自绝无所决定，但具有此种利益，即此问题能使吾人了解何以参与此种争论者，虽并未因所争论之事实有任何透辟之见解受其感动而仍愿偏袒一方之故。关于许多偶然情形，此问题亦有所启发，例如一方之激越的热情，他方之冷静的坚持；且能以之说明世人何以热烈赞同一方而故挟偏见以反对他方之故。

比较其构成正反两方出发点者之原理，即所以使吾人能（如吾人以后所见及者）决定——此种初步的研究唯自此立场能以“所需之一贯论点”成就之者之——立场。在反面主张所有之种种主张中，吾人观察思维方法之完全一致及定理之彻底统一，即一种纯粹经验论之原理，不仅应用之于说明世界内之现象，且亦应用之于解决“关于世界自身（在其总体

中)之先验的理论”。反之,正面主张所有之种种主张,在现象系列内所用之经验的说明方法以外,尚预想有直悟的起始;在此范围内,其定理乃复杂的。但以其主要及显著之特质乃以“直悟的起始”为前提,我将名之为纯粹理性之独断论。

在宇宙论的理念之规定中,吾人在其独断论方面即正面主张之方面所发现者如下:

第一,有某种实践的利益,凡一切正常思维之人,若深知彼所有之真实利益者皆热烈参与之。即世界有其起始,我之思维的自我为单纯的因而不灭的本质,自我之有意行动实为自由而超出于自然强迫拘束之上者,以及构成世界之种种事物中所有之一切秩序皆起于一“原始存在者”,一切事物皆自此原始存在者而得统一及合乎目的之联结,等等,——凡此种种皆为道德宗教之柱石。顾反面主张则尽夺吾人所有此种柱石,至少亦似欲夺去之者。

第二,在正面主张方面,理性有一思辨的利益。当先验的理念以正面主张所规定之方法设定及使用时,条件之全部连锁,及受条件制限者之由来皆完全能先天的总揽之。盖斯时吾人自不受条件制限者出发。此非反面主张之所能为,因而反面主张实处不利之地。对于其综合条件之问题,反面主张之所能解答者,无一非使同一论究重复无已。依据反面主张,一切所有起始,皆迫使吾人更进至更高之起始;一切部分更剖分至更小之部分;一切事件皆有一为其原因之其他事件在其前;且普泛所谓存在之条件又常依据其他条件,永不能得不受条件制限者之止境,及以所视为原始存在者之独立自存之事物为其最后支持点也。

第三,正面主张又有通俗之便益;此点确为其主张受人欢迎最得力之处。盖常识在“一切综合所有不受条件制限之起始”之理念中,并不见有任何困难。且以常识下推结果较之上溯理由尤为熟习,故对于绝对的第一者之可能性,并无所疑虑;且以此种概念为得安身立足之所,同时又为常识由以引导其行动之导线所能系属之固定点。在由“受条件制限者至条件”之上溯无已中,一足常悬空中,故不能与人以满足者也。

在宇宙论的理念之规定中,吾人在经验论方面即反面主张之方面所见者如下:第一,并无此种(由于理性之纯粹原理而来之)实践的利益,如道德宗教对于正面主张之所提供者。反之,纯粹经验论似欲剥夺道德宗教所有之一切权能及势力。盖若无“与世界有别”之原始存在者,世界若无起始因而无创世主,吾人之意志若不自由,又若心灵如与物质相同为可分割而能消灭者,则道德理念及其原理将尽失其效力,而与“为其理论的基础之先验的理念”同其命运矣。

但第二,足为此种损失之报偿者,经验论对于理性之思辨的利益确大有所贡献,此种贡献实极动人,远过于独断论在理念方面之所能提供者。依据经验论之原理,悟性常在其自身固有之根据上,即常在真纯可能的经验之领域内研讨其经验之法则,且由此种法则对于悟性所提供

之“确定及易能理解之知识”，使之无穷扩张。在此处，一切对象（其自身及其所有关系二者）皆能——且应——在直观中表现，或至少在——与之相应之心象能在所与之类似直观中明显清晰提供之者之——概念中表现。并无离自然秩序之连锁而求之于理念之必要，盖理念之对象乃不可知者，以其仅为思维上之存在物绝不能授与吾人。悟性实不容离其本有之职务或借口于使职务完成而突入观念化的理性及超验的概念之领域——此一领域悟性在其中已无依据自然法则以观察及研究之必要，而仅在不能为自然事实所否定之保障下思维及空想而已，盖以其不为自然事实所产生之证据所束缚，唯以为应超越之，甚或使此等事实从属一更高之权威，即从属纯粹理性之权威。

故经验论者绝不容许以自然之任何时期为绝对的最初之时期，或以其所洞察自然范围之任何限界为最广大之可能极度。且经验论者又不容许自“自然之对象”——此为彼由观察及数学所能分析且能在直观中综合的规定之者（延扩的）——转移至“非感官或想象所能具体的表现”之事物（单纯的）。亦不承认此种假定为正当，即假定自然自身中有任何力量能离自然法则独立作为（自由），因而侵入悟性之职务，盖悟性之职务乃依据必然的规律以研讨现象之起源者。最后经验论者并不容认“应在自然以外原始存在者中探求”之一原因。吾人所知者仅有自然，盖唯有自然能使对象呈现于吾人，且以其法则教示吾人也。

经验哲学家提呈其反面主张时，如无其他目的，仅在克服——曲解理性之真实任务，在真实之洞察及知识所终止之处，乃自夸其有洞察及知识，在仅与实践的利益相关始能有效之事物，乃以为在促进思辨的利益（为彼等之便益计，切断物理的研究之线索，借口扩张知识而以之与先验的理念相连结，由此等理念吾人实际之所知者仅为吾人一无所知耳）云云人士之——粗率及僭妄；又若经验论者以此为满足，则我敢断言经验论者之原理殆为抑制吾人僭越及中和吾人主张之一种格率，但同时又为由教师（即由经验）适切所付与吾人扩大悟性之最大可能范围。吾人之进行程序如为以上云云，则吾人自不应割弃为吾人实践利益计所用之种种智性的预有假定及信仰；唯不容此等假定及信仰袭用学问及合理的洞察等之名称及尊严耳。知识（其自身本属思辨的）除经验所提供之对象以外，并无其他对象；吾人如超越此种所设置之限界，则脱离经验以求新型知识之一类综合，实缺乏“其所唯一能由以行使其综合”之直观基体。

但当经验论自身（此为所屡见及者）对于理念之态度成为独断的，坚决否定“在其直观的知识范围以外之一切事物”时，则亦显示其同一缺乏中庸之道；且此点因理性之实践的的利益受有莫大之损害，故更宜责难之者也。

以上之正反两种主张实构成伊壁鸠鲁 ^{注63} 派与柏拉图派之对峙。

此两种类型之哲学所言者皆过于其所知者。伊壁鸠鲁在实践方面固挟持偏见，然其奖进知识之功甚巨；柏拉图提供优越之实践原理，但容

许理性对于自然现象肆行观念的说明（关于此种说明实仅有思辨知识为吾人所唯一可能者），而忽视物理的研究。

最后关于吾人在此相反两派间预行抉择时所应考虑之第三因素，则经验论之普遍不为人所欢迎，实足令人大为惊异者也。吾人应以为通常悟性自当热烈采用“期许专由经验的知识及其所启示之合理联结以满足彼之悟性”之纲领，而不愿采用“迫彼飞越至远超越大多数实际思想家所有洞见及其推理能力之概念”之先验的独断论。但此点正所以使独断论为通常悟性所欢迎之处。盖通常悟性自觉其所处之地位，虽最有学问之人亦不能高过于彼。通常悟性对于此等独断论所主张之事项若所知甚少或绝无所知，自无一人能夸示其博学多识；顾通常悟性关于此等事项虽不能如专门人士以学术的正确形态表示其自身，但彼所能提呈之似是而非之论证则实滔滔无已，以其仅在理念中徘徊，而理念则无一人对之能有所知者，故就理念而言，一任其所欲言者畅言之；然当论究含有研究自然之事项时，则彼寂然无语而自承其无知矣。故怠惰与虚荣二者相联结，实所以使通常悟性顽强拥护此等独断论所有之原理。除此以外尚有一点，亦为拥护此等原理之理由，盖哲学家欲容受一“彼所不能以正当理由确证之原理”固极困难，欲使用一“彼所不能证明其客观的实在性之概念”自更困难，顾在通常悟性则为屡见不鲜之事。通常悟性坚持有“为彼所确信之出发点”之某某事物。乃至即欲思索此“以为前提之出发点”亦感有困难之一事曾不能使之有所不安。此因通常悟性并不知思索实际为何事，绝无有反省其所假定者；凡由彼时时使用习以为常者，遂视为已知之事而容受之。盖在通常悟性，一切思辨的利害，在实践的利害之前，实卑不足述；凡“彼之恐惧或希望所驱之假定或信仰之事物”在彼则自以为知之理解之。经验论则完全无此等“先验的观念化之理性”能受人欢迎之点；故不问经验论对于最高之实践原理挟有何种偏见，若谓其能超越学术社会而在通常生活上有相当势力，或为群众所欢迎，则实杞忧，可无须置虑者也。

人类理性，就其本质而言，本类于建筑。盖即谓理性以吾人之一切知识为属于一可能的体系，故仅容认此等原理，即其绝不使吾人所能到达之任何知识不能在一体系中与其他知识相联结者。但反面主张所有之种种命题则为“使知识之建筑物绝不能完成”之一类命题。此等命题所主张者为：在世界一切状态以外常发现有更古之状态，一切部分中仍含有同一可分割之其他部分，一切事件以前更有其他之事件，而此事件自身复为另一事件所产生者，以及普泛所谓存在中之一切事物，皆为受条件制限者，不受条件制限及最初之存在，实无处可以见及之云云。因反面主张否认能用为建筑基础之第一或起始之任何事物，故在此种经验论之假定下“知识之建筑物”之完成，实完全不可能者。是以理性之建筑的实际利益——非要求经验的统一，乃要求理性之纯粹先天的统一者——自足为正面主张所有种种主张之推荐书也。

人若能超脱所有一切此种实际利害关系，不问其结果如何，唯就其根据之真实力量以考虑理性所有之种种主张，又若就相反派别择一而从，为避免彼等烦困之唯一方法，则彼等将常在动摇不定之状态中矣。

在今日，人类之意志自由为彼等所确信；迨至明日，则又思及自然之不断连系而以自由仅为自欺之谈，谓一切事物纯为自然而已。但若彼等一旦趋赴行动，则此纯为思辨理性之播弄，殆如一梦，立即消失，彼等将专就实践的利害关系以选择其原理矣。然因思索及研究之人应费其相当时间以检讨彼自身所有之理性，完全脱离一切偏见，公表其所观察，一任他人之判断，为最适当之事，故无一人因其出席于审判相反两派之法庭而可受责，更不能禁止其出席，一任彼等在与彼等立场相同之法官前（即易陷错误微弱人间之立场）不为任何威迫所劫持，尽彼等之所能，以辩护其自身也。

第四节 纯粹理性所有之先验问题、其解决之绝对必然性

自称能解决一切问题及解答一切疑问，实为不知愧怍之自夸，及立即丧失其一切自信之极度自欺。顾有若干种学问，就其本质而言，实要求在其领域内所发生之一切问题，应在所知范围内完全为能解答之问题，盖因解答必自问题所由以发生之同一源泉出发。在此等学问中，不容借口于势所难免之不可知；皆能要求其解决。吾人必须在一切可能之事例中，能依据一种规律以知何者为正，何者为谬，盖因此事有关于吾人之责任，凡吾人之所不能知者，吾人即无责任可言。反之，在说明自然现象时，必有许多说明为不确实者，许多问题为不能解决者，盖因吾人关于自然之所知者，绝不能在一切事例中足以充分说明所应说明之事。于是问题为：在先验哲学中是否有与“呈显于纯粹理性之对象”相关之任何问题为此理性所不能解决者，以及是否吾人能振振有词以辩解吾人自身不与以决定之解答。在如是辩解吾人自身时，吾人应说明吾人所能获得之任何知识，关于所应归之于对象者吾人仍完全无确实之见解，又应说明吾人固具有充分足以设定问题之概念，但吾人又完全缺乏质料或能力以解答之。

顾我则主张先验哲学在思辨知识之全体范围内乃一独特无比之学问，盖因并无关于“所授之于纯粹理性之对象”之问题，不能为此同一之人类理性所解决，且不能借口于势所难免之不可知或问题之艰深难测，以解除完全彻底解决此问题之责任。使吾人能提呈此问题之概念，亦必使吾人有资格能解答此问题，盖因其对象不应在此概念以外见及之（如在正、谬之事例中）。

但在先验哲学中，关于对象之性质，吾人有权要求充分解答且不容哲学家借口艰深难测以避免解答之问题，仅为宇宙论的问题。此种关于对象性质之问题，必须专与宇宙论的理念相关。盖对象必为经验上所授与，其问题仅在其与理念之相合耳。反之，对象若为先验的，因而其自身为不可知者；例如问题若为“其现象（在吾人自身中）为思维（心）”之某某事物，其自身是否为单纯体，以及一切事物是否有一绝对必然之原因，等等，斯时吾人之所为者乃在每一事例中为吾人之理念探求对象；且吾人亦极可自承此种对象为吾人之所不可知者，虽非因而谓其不可能^{注64}。唯有宇宙论的理念乃有以下之特质，即此等理念能先行假定其对象及其概念所需要之经验的综合，乃已行授与吾人者。自此等

理念所发生之问题仅与此种综合中之进展相关，即是否进展至包含绝对的总体之程度——此种总体，因其不能在任何经验中授与，故已非经验的矣。今因吾人在此处仅论究“视为可能的经验之对象”之事物，而非物自身，故对于超验之宇宙论的问题之解答，除理念以外，实无处可以求之。吾人并非质询对象自身之性质为何，亦非关于可能的经验，研究“在任何经验中所能具体的 授与者为何”。吾人之唯一问题乃在其存在理念中者为何之一点（经验的综合对于此种理念竭其所能亦仅接近之而已）；故此问题必完全能自理念解决之者。盖因理念纯为理性之产物，故理性不能谢绝其责任而委之于不可知之对象也。

谓一种学问应能要求——及期待——其领域中一切问题（*quaestiones domesticae*）之确实解答云云（其解答或至今尚未能发现），其意义实不如吾人初闻时之极端。先验哲学以外，尚有二种纯粹理性之学问，其一为纯粹思辨的，其一则具有实践的内容者，即纯粹数学及纯粹道德学是也。曾闻有人提及，因必然不知其条件，故直径之于圆周在有理数中或无理数中所有之正确关系，必永为不定者乎？盖因在有理数之款项内无适当之解决，本为可能，而在无理数之款项中之不能解决，亦已发现，故其结论至少谓此种解决之不可能性，吾人能正确知之，且此种不可能性，郎巴脱（Lambert）已与以所需之证明矣。至在道德之普遍原理中，则无一能以之为不确定者，盖因此种原理非全然空虚无意义，即必自吾人理性概念而来者。反之，在自然科学中，则有无穷之臆测，不能以之为有正确性者。盖自然现象乃与吾人之概念无关所授与之对象，解决此等现象之关键，不在吾人内部及吾人之纯粹思维中，乃在吾人之外者；故在许多事例中，以不能发现其关键，因而不能期待其有确实之解答。此处我当然非指先验分析论所有之种种问题（先验分析论乃从事于吾人纯粹知识之演绎者）；今所论者仅为关于对象之判断所有之确实性，非就吾人所有概念之自身论其根源也。

理性对于自身所提呈之问题，至少应有一批判的解决之责任，故吾人不能由悲叹理性之狭隘限界，及依据自知之明，谦卑自承非吾人理性能力所能解决云云，以规避此种责任，至所谓理性对于自身提呈之问题，即世界是否自无始存在，抑有一一起始；宇宙的空间是否以无限之存在事物充实之，抑包围于一定之限界中；世界中是否有任何事物为单纯的，抑一切事物皆为无限可分割者；是否有自由所产生及创造之事物，抑一切事物皆依存于“自然秩序中所有之事件连锁”；最后是否有完全不受条件制限及其自身为必然者之任何存在者，抑或一切事物在其存在中皆为受条件制限者，因而依存于外部的事物而其自身为偶然的。凡此等等问题皆与“除吾人之思维以外无处能见及之对象”相关，即与现象综合之绝对不受条件制限之总体相关。设自吾人自身所有之概念不能确实有所主张及决定，则吾人必不能转责对象谓其隐蔽自身不令吾人有所知。诚以此种对象除吾人理念以外，无处能遇及之，故此非能授与吾人者。其不能主张及决定之原因，吾人当求之于吾人之理念自身。盖在吾人固执以为有一“与理念相应之现实对象”时，此问题因其见解如是，固不容有解决者也。明晰阐明吾人概念自身中所有之辩证性质，立即使吾人对于此种问题应如何判断，有十分确定之态度。

吾人关于此等问题不能获得确实知识云云之借口，立即遇及确须明晰答复之以下问题，即：使吾人陷于难解决之理念，果自何而来？所要求说明者是否为现象，吾人是否依据此等理念仅须探求说明此等现象之原理或规律？即令吾人假定自然全体展开于吾人之前，以及凡呈显于吾人之直观者皆为吾人之感官及意识所及，无隐遁遗漏，但仍无任何经验能使吾人理念之对象，具体为吾人所知。为达此目的计，在此尽量竭知之直观以外，吾人尚须有“由任何经验的知识所不能获得”之事物，即一种完全之综合及其绝对的总体之意识是也。因之，吾人之问题，并非在说明任何所与现象时所须有者，故不能视为由对象自身所加于吾人之问题。此种对象绝不能呈显于吾人之前，盖因其由任何可能的经验亦不能授与吾人。在一切可能的知觉中，吾人永为条件所围绕（不问其在空间或时间），绝不能到达不受条件者，故无须吾人决定此不受条件者是否位置在综合之绝对的起始中，抑在无始系列之绝对的总体中。“全体”之名词在其经验的意义中，常为比较的。量之绝对的全体（宇宙），分割、由来及普泛所谓存在条件等之全体，以及关于其是否由有限的综合所成，抑由“需要无限扩大”之综合所成等等问题，皆与任何可能的经验绝无关系。例如吾人即假定物体由单纯的部分或由无尽之复合的部分所成，其所说明物体之现象，亦绝不能较善于未假定之时，乃至别有不同之说明；盖既无单纯之现象亦无无限复合之现象曾能呈显于吾人之前者。现象之要求说明者，仅限于其说明之条件在知觉中授与吾人者；但一切此等条件，即能由此种方法授与吾人，顾在其集合成为一绝对的全体时，则此绝对的全体之自身，即非一知觉。然此“全体”正理性之先验的问题所要求说明者也。

是以此等问题之解决，绝不能在经验中求之，此点正为吾人对于“所应归之于吾人理念之对象者”不应谓其不确实之理由所在也。盖以吾人之对象仅在吾人脑中，不能在脑以外授与吾人，故吾人仅须注意“与吾人自身一致”而避免其意义含混，此种意义含混，乃使吾人之理念转形为一种“经验的授与吾人因而能按经验法则以知之者之对象”之推想的表象。故独断的解决，不仅不确实，实为不可能者。批判的解决（此种解决容许有完全确实性者）并不客观的考虑问题，唯就其与“问题所依据之知识根据”之关系而考虑之耳。

第五节 四种先验的理念中所有宇宙论的问题之怀疑的论究

吾人如开始即了解凡所有独断的解答之结果，仅增加吾人之无知，而使吾人自一不可理解者投入于别一不可理解者，自一晦昧者投入于晦昧更甚者，甚或陷身于矛盾之中，则吾人自当自身摈斥独断的解答此等问题之要求。又或吾人所有问题之目的所在，仅为肯定或否定，则吾人宜置所假定之解答理由于不顾，首先考虑吾人依据肯定的或否定的解答所获得者为何，实为最善之方法。吾人如在肯定否定两种情形中发现其结果皆纯为无意义者，则有极强理由对于吾人之问题创始批判的检讨，以决定此问题自身是否依据一毫无根据之前提，盖因其以理念为戏，故其虚妄，由研究其应用及其结果，较之就其所有个别之表象，更易于发现之也。此乃论究“纯粹理性所提呈于纯粹理性”之问题，所有怀疑方法

之极大效用。由此种方法吾人始能以最小牺牲自无数无益之独断论中振拔，而以清醒之批判代之，批判乃一种真实泻剂，极能使吾人防免此种无根据之信仰及其所引入陷入之杂驳知识也。

故在论究宇宙论的理念时，我若能预行评衡所有“关于现象之继续综合中之不受条件制限者，不问所持见解为何，其必对于任何悟性概念非过大即过小”，则我自能了解以下之点，即因宇宙论的理念唯与经验之对象相关，而经验之对象则必与悟性之可能的概念相一致，故宇宙论的理念必完全空虚无意义；盖其对象无论吾人如何观察之，皆不能与理念相合者。此为一切宇宙概念之实际情形；亦即理性在其执持宇宙概念时所以陷于必不可免之二律背驰之故也。盖因：

第一，若假定世界并无起始，则此世界对于吾人之概念实过大，以吾人之概念乃由继续之追溯所成，绝不能到达“所已经过之无始全体”。又若假定世界有一起始，则在必然之经验的追溯中，对于悟性概念又嫌过小。盖因起始仍以“在其前之一时间”为前提，仍非不受条件制限者；故悟性之经验的使用之法则，迫使吾人探求更高之时间条件；于是时间中所制限之世界，其对于此种法则之为过小，彰彰明甚。

此点对于“空间中所有世界量之问题”之二重答复，亦复同一真确。世界如为无限而无限界，则对于任何可能之经验的概念实为过大。世界如为有限而有限界，则吾人有权质询所以决定此种限界者为何。虚空空间非“事物之独立自存之相应者”，不能为吾人所能终止停留之条件；更不能为经验的条件，以构成可能的经验之部分。（盖如何能有此种绝对的虚空之经验？）但欲得经验的综合中之绝对总体，此不受条件制限者必须常为经验的概念。因之，有限的世界对于吾人之概念又嫌过小。

第二，空间中之一切现象（物质）如由无限多之部分所成，则分割中之追溯，对于吾人之概念常为过大；又若空间之分割，停留在分割之任何一项目（单纯者）时，则其追溯，对于不受条件制限者之理念，又嫌过小。盖此一项目仍容许追溯“包含其中之更可分割之部分”也。

第三，吾人如假定世界中除依据自然法则以外，绝无事物发生，则原因所有之因果作用其自身亦常为“所发生之事物”，自须追溯更高之原因，于是上升方面条件系列之连续，将永无止境。以自然常由有效之原因工作，故对于吾人在宇宙事件之综合中所能运用之任何概念，实为过大。

在某种事例中，吾人如承认有自发事件之发生，即由自由所产生者，则由不可避免之自然法则，仍有“何以故”之问题追寻吾人，迫使吾人依据“统制经验之因果律”越出此种事件追寻因果；故吾人发现此种联结之总体（按即由自由概念所联结之总体）对于吾人所有必然的经验概念，又嫌过小也。

第四，吾人如容认一绝对必然的存在者（不问其为世界自身，或

世界中之某某事物或为世界之原因)，吾人自必在“与任何所与时间点无限相远之时间”内设定此存在者，盖不如是，则此存在者将依存于其他先在之存在者矣。但此种存在，对于吾人之经验的概念，实为过大，且由任何追溯，不问其所及如何之远，终不能到达之也。

吾人又若以属于世界之一切事物（不问其为受条件制限者，抑为条件）皆为偶然的，则一切所与之存在，对于吾人之概念，又嫌过小。盖吾人常不得不探求“此种存在所依存之其他某种存在”。

吾人已言及在一切此等事例中，宇宙理念对于经验的追溯，以及悟性之任何可能的概念，非过大即过小。于是吾人主张理念对于其所指向之事物，即可能的经验过大或过小，其咎实在理念。顾吾人何以不以相反态度言之，谓在前一事例中经验的概念常对于理念过小，在后一事例中则过大，故其责任应归之经验的追溯？其理由实如是。可能的经验为唯一能授与吾人概念以实在性者；在缺乏经验时，则概念仅为理念，并无真实性，即与任何对象无关。故可能之经验的概念，实为吾人所必须由以判断“此理念是否仅为理念及思维上之事物，抑能在世界中发现其对象”之标准。盖吾人之所以对于某某事物谓其较之其他某某事物过大或过小者，仅在前者特为后者设立而必须适应于后者耳。古代辩证学派所设之惑人难题中，有一问题，谓若一球不能通过一穴，吾人应否谓球过大，抑谓穴过小。在此一事例中，吾人任择何说，皆不关重要，盖吾人并不知二者之中，何者为其他一事物而存在也。但在人与其衣服之事例中，则吾人不能谓人对于衣服过长，只能谓衣服对于人过短耳。

于是吾人引达一“至少极有根据之疑点”，即此种宇宙论的理念以及其所有一切互相矛盾之辩证的主张，其或依据——关于此等理念之对象所由以授与吾人之方法之——一空虚而纯然空想的概念欤，此种疑点实使吾人趋赴正道者，盖以其显露“使吾人久在迷途之幻相”也。

第六节 先验的观念论为解决宇宙论的辩证论之关键

在先验感性论中吾人已充分证明空间或时间中所直观之一切事物，以及吾人所可能之“任何经验之一切对象”，皆仅现象，即仅为表象而已，在此等事物所由以表现之形态中，或为延扩的事物，或为变化之系列，此等表象非在吾人之思维以外，有独立之存在者也。此种学说我名之为先验的观念论^{注65}。实在论者（就此名词之先验的意义而言）则以吾人所有此等感性之变状为独立自存之事物，即以纯然表象为物自身。

若以久为人所责难之经验的观念论加之吾人，则实厚诬吾人矣，盖经验的观念论虽承认空间之真纯实在性，但否定空间中之延扩的事物之存在，或至少以此等事物之存在为可疑，因而在此方面，于真实与梦幻之间乃不容有任何适切可以证明之区别。至对于时间中内感之现象，则经验的观念论以之为实在的事物并无困难；甚至主张此种内部的经验为“其对象（对象自身及所有一切此种时间规定）之现实存在”之充分的且又唯一的证明。

反之，吾人之先验的观念论，则承认空间中所直观之“外的直观之对象”，及由内感所表现之时间中一切变易之对象同一实在。盖因空间为吾人所名为外部的直观之方式，又因无空间中之对象，则将无任何经验的表象，故吾人能——且必须——以其中之延扩的事物为实在；此点对于时间亦同一真确。但此空间此时间以及时空中之一切现象，其自身皆非事物，彼等仅为表象，不能在吾人之心以外存在。乃至吾人之心所有之内部的感性的直观（为意识之对象者）——表现为由时间中种种不同状态之继续所规定者——亦非自身独立存在之自我本身（即非先验的主体），而仅为对于此种存在者（非吾人所能知者）之感性所授与之现象而已。此种内部的现象不能承认其以任何此种独立自存之形态存在；盖因其以时间为条件，而时间则不能为物自身之规定。但空间时间中所有现象之经验的真实性，固充分足以保全之者；盖若梦幻与真纯之现象，二者确实完全在一经验中联结，则依据经验的法则，现象自能确切不移与梦幻相区别也。

是以经验之对象绝不以其自身授与，而仅在吾人之经验中授与，故在经验以外绝不存在。月中能有居民，虽无一人曾见及之，顾必须确承其为有者。但其意义，仅谓在经验进展中吾人或能遇及之耳。盖一切事物之为实在者，皆依据经验进展之法则而与吾人之知觉相联结。故若此等事物与吾人之现实意识，有经验的联结，则彼等为实在者——彼等固不能以此理由谓其本身为实在者，即不能在经验之进展以外，为独立自存之实在者。

除知觉及自此知觉至其他可能的知觉之经验的进展以外绝无实际授与吾人之事物。盖现象纯为表象，其自身仅在知觉中为实在者，此种知觉只为经验的表象（即现象）之实在性而已。在吾人知觉现象之前，名此现象为实在的事物，其意义或为在经验之进展中吾人必遇及此种知觉，或则绝无意义可言。盖若吾人言及物自身，则吾人实能谓为离吾人感官及一切可能的经验之一切关系而自身独立存在者。但吾人此处所言者，仅为空间时间中之现象，此种现象非物自身所有之规定，仅吾人所有感性之规定耳。因之，在空间时间中之事物乃现象；非任何物自身，纯由表象所构成，此等表象若非在吾人内部中——盖即谓在知觉中——授与，则实无处可以遇及之。

感性的直观之能力，严格言之，仅为感受性，即在某种形态中被激动而伴随有表象之一种能力，至表象之相互关系，则为空间时间之纯粹直观（吾人感性之纯然方式），此等表象在其以空间时间中所有此种形态联结之，及依据经验之统一法则能规定之限度内，即名为对象。此等表象之“非感性的原因”，完全非吾人之所能知，故不能为吾人所直观之对象。盖此种对象不能在空间或时间中表现之（空间时间纯为感性的表象之条件），顾一离此种条件，则吾人不能思维有任何直观。吾人可名“普泛所谓现象之纯粹直悟的原因”为先验的对象，但纯为因此能有与“视为感受性之感性相对应”之某某事物故耳。吾人能以吾人可能的知觉之全部范围及联结，归之于此先验的对象，且能谓此先验的对象先于一切经验而以自身授与者。但现象虽与先验的对象相应，并非以其自身

授与，乃仅在此经验中授与吾人者，以其纯为表象故耳，此等表象乃知觉——仅在知觉依据经验统一之规律与其他知觉相联结之限度内——能标识其为一实在的对象者。故吾人能谓为过去时间之实在的事物，乃在经验之先验的对象中授与；但此等事物之为“我之对象及过去时间中之实在者”，则仅限于我依据经验的法则，对于我自身表现之为（或由历史之指导或由因果之迹象）“可能的知觉之追溯的系列”，（一言以蔽之，世界之进行过程）引导吾人到达“为现在时间条件之过去时间系列”——但此种系列之能被表现为现实者，非在其自身，仅在联结于一可能的经验中耳。因之，在吾人自身存在以前无量时期中之一切事件，实际仅指“自现在之知觉还至规定此知觉之种种条件（就时间而言）”所有推展经验连锁之可能性而言耳。

故若我对于自身表现一切时间中一切空间中所有感官之“一切现实存在之对象”，我并不将此等对象设立在空间时间中一若先于经验而存在者。此种表象仅为吾人就其绝对完全所思维之可能的经验而已。盖以此等对象只不过表象而已，仅在此种可能的经验中始能授与吾人。谓此等对象之存在先于我之一切经验者，其意仅谓若自知觉出发，进展至此等对象所属之经验部分，则必当遇及之耳。至此种进展之经验的条件之原因（即决定吾人所将遇及之项目为何及我追溯至何种程度始能遇及之者）乃先验的，自必为我之所不能知者。但我并非论究此种先验的原因，所论究者仅为对象（盖即谓现象）所由以授与我之“经验中之进展规律”耳。且我或谓“在空间中之经验的进展中，我能见及较现今我所见最远距离之星尚有百倍之远之星”，抑或谓“此等星座以前虽无人见及之，以后或永无人见及之，但或能在宇宙中遇及之”云云，其结果乃无关重要之事。盖即假定此等星座所授与者为物自身与可能的经验无关，但此等事物之在于我，实等于无，即非对象（除包含于经验的追溯之系列中以外，不能成为我之对象）云云，仍为极真实者也。仅在另一种类之关系中——当“此等现象将用之于绝对的全体之宇宙论”的理念时，即在吾人论究超越可能的经验限界之问题时，——辨别“吾人所由以视此等感官对象为实在”之形相，始成为重要，盖用以防免吾人误解经验的概念时所必然发生之欺妄的谬误也。

第七节 批判的解决理性之宇宙论的自相矛盾

纯粹理性之二律背驰，全部依据以下之辩证的论证，即：若受条件制限者授与，则其所有一切条件之全部系列自亦授与，而感官对象之授与吾人则为受条件制限者；故等等（按即其所有一切条件之全部系列自亦授与）。由此种三段推理，其大前提在吾人所见如是自然的自明的，则以构成系列之条件之不同（在现象之综合中），即有如是多之宇宙论的理念。此等理念基本设定此等系列之绝对的总体；因之此等理念乃使理性陷于不可避免之自相矛盾。吾人如首先校正其中所用之若干概念及加以定义，则吾人自较能显露此种辩证的论证中所有欺妄之点。

第一，以下之点十分明确，绝无疑义，即若受条件制限者授与，则追溯其所有一切之条件系列乃吾人应负之任务。盖某某事物与条件有关

云云，即包含在此受条件制限者之概念中，此一条件其自身如仍为受条件制限者，则自必与更远之条件有关，如是经由系列之一切项目。故以上之命题为分析的，绝不畏惧先验的批判。吾人由悟性尽其所能以推寻——及扩大——一概念与其种种条件（直接由此概念自身所产生者）之联结，实为理性之逻辑的基本假设。其次，若受条件制限者与其条件皆为物自身，则在受条件制限者授与时，追溯条件不仅为应负之任务，且实际亦随之已授与吾人矣。且因此点适用于系列之一切项目，故条件之完全系列以及不受条件制限者随此受条件制限者之授与而授与，若自受条件制限者之授与仅由完全系列而可能之事实而言，则毋宁谓为以条件之完全系列及不受条件制限者为前提者也。受条件制限者与其条件之综合，在此处则纯为悟性之综合，悟性表现事物如其所有之相，并未顾虑吾人是否能——及如何能——获得此等事物之知识。但若吾人所论究者为现象——以其纯为表象，故除吾人到达此等现象之知识（或宁谓之到达现象之自身）以外，（按即知觉之）现象不能授与吾人，盖现象仅为知识之经验的形相而已——则我不能以同一意义谓若受条件制限者授与，其所有一切之条件（为现象者）亦同一授与，因而不能以任何方法推论其条件之绝对的总体。现象在其感知中，其自身仅为空间时间中之经验的综合，且仅在此种综合中，授与吾人。故不能因而谓“在现象领域中若受条件制限者授与，则构成其经验的条件之综合亦随而授与，及以之为前提”。此种综合在追溯中始发生，在追溯以外绝不存在。吾人之所能言者则为：追溯条件（即在条件方面继续之经验的综合）乃强使必行之事或应负之任务，且在此种追溯中不容遗漏任何所与之条件耳。

就以上所述，显见宇宙论的推论之大前提，以“纯粹范畴之先验的意义”视此受条件制限者，而小前提则以“仅适用于现象之悟性概念之经验的意义”视之。故此论证犯“名为sophisma figurae dictionis（立言方式之误谬）”之辩证的误谬（按即中间概念意义含混之误谬）。但此种误谬非人为故意之误谬；乃吾人所有共通理性之十分自然之幻相所引使吾人陷入之误谬，即当任何事物为受条件制限者授与吾人时，并不思索或疑问，即在其大前提中假定其条件及此等条件之系列。此仅“吾人对于任何结论，应有适切前提”之逻辑的要求而已。且在受条件制限者与其条件之联结中，亦并无时间顺序可言；盖此二者已先行假定其为同时授与者。加之，在小前提中，既视现象为物自身，又视为“对于纯粹悟性所授与之对象”，非如吾人在大前提中之所为者——即吾人在大前提中抽去“对象所唯一由之始能授与吾人”之一切直观条件——实未见其有所不自然。顾若如是，吾人实忽视概念间所有之一种重要区别。受条件制限者与其条件（及条件之全部系列）之综合，在大前提中并不附随有——经由时间或任何继起概念之——任何制限。反之，经验的综合，即包摄于小前提内之“现象中之条件系列”，则必为继起的系列中之种种项目，其授与吾人，仅为在时间中相互继起；故在此种事例中，我实无权假定“综合及由综合所表现之系列”之绝对的总体。在大前提中，系列之一切项目，皆以其自身授与，并无任何时间条件，但在此小前提中，则此等项目，仅由继续的追溯始能成立，而此种追溯则仅在其现实的实行之进程中授与吾人者。

当已明示正反两派所同一以为“其宇宙论的主张之基础”之论证中皆含有此种谬误时，则正反两方皆应排斥，以其不能提呈任何充分之正当理由以维护其主张也。但此种争论并不因此终结——即不能视为“正反两方或其一”在彼等所主张之实际的学说中（即彼等论证之结论中）已被证明为错误者。盖彼等固不能以有效之证明根据维护其主张，但因二者之中，一为主张世界有起始，一为主张“世界无起始乃自无始以来存在者”，则二者之中必有一是，其事甚明。顾二者之中虽必有一是，唯因两方论证同等明晰，故不能决定孰是孰非。正反两派在理性法庭之前，固可使之息争言和；但此种相反之争论，则仍继续存留。故除使两方皆确信彼等之能如是有有力互相排斥，即足证明“彼等所争，实际乃子虚乌有之事”，以及使之确信有先验的幻相以“虚无缥缈之实在”愚弄彼等以外，实无一劳永逸解决其争端，而使两方满足之方法。此为吾人在解决至难解决之争执时所欲遵由之途径。

* * *

芝诺（Zeno）为一精密之辩证论者，大为柏拉图所责难，视为一恶劣之伪辩家，彼欲显示其技能，初由使人可信之论证以证明一命题，继则以其同一有力之论证立即颠覆之。例如芝诺主张神（以芝诺之见解言，神殆即世界）既非有限亦非无限，既不在动亦不在静，既不与任何其他存在者相类似，亦非不相类似。在批判彼之论证程序者观之，彼殆有否定“互相矛盾的命题之两方”之谬误的意向。但此种责难，在我视之，实不正当。彼所有命题之第一部分，我将更详细论究之。至关于其他部分，若彼之所谓“神”即指宇宙而言，则彼确应谓宇宙既非永久存在于其场处（即静止），亦非变更其场处（即运动）；盖一切场处皆在宇宙中，而宇宙自身则不能在任何场处中者。又若宇宙包括一切所存在之事物在其自身中，则自不能与任何其他存在者类似或不类似，盖因并无其他事物——即在宇宙以外并无任何事物——能与宇宙相比较者。故若两种相反之判断，皆以不可容认之条件为其前提，则即二者相反（此种相反并不等于严格所谓之矛盾），若其条件（两方主张皆由此种条件始能维持者）之自身倾覆，则两方自亦同时倾覆矣。

若谓“一切物体或有香味或有恶臭”，则以能有第三者之情形，即无味之一物体，故相互矛盾之两命题，皆可为伪。但若我谓：“一切物体或有香味或无香味”（*Vel suaveolens vel non suaveolens*），此二种判断乃直接互相矛盾者，仅前者为伪，其矛盾之对立，即某某物体并无香味之命题，实亦包含此等无味之物体。盖因在以前之对立中（*per disparata*）“为物体概念之偶然条件之味”并未由其相反之判断除去，而仍留存其上，故此两种判断并非矛盾对立之关系。

故若吾人谓世界就延扩而言，或无限或非无限（*non est infinitus*），且若前一命题为伪，其矛盾之对立即“世界并非无限”必为真实。于是吾人唯否定无限世界之存在，而并不肯定一有限世界以代之。但若吾人谓世界或无限或有限（*non infinite*），则二说可皆为伪。盖在此种事例中，吾人乃视世界自身为已限定其量者，且在其相反之判

断中，吾人不仅除去其无限性（及除去无限性以后，世界之完全单独存在性殆亦同时除去），实乃以一种规定加之世界而视之为其自身实际存在之事物（按即有限世界）。但此种主张同一为伪；盖所授与吾人之世界并非物自身，亦不以其量或无限或有限示吾人。今乞容我名此种对立为辩证的，名此种矛盾为分析的。故两种辩证的对立之判断，二者皆可伪；盖其中之一并非另一判断之纯然矛盾者，乃在单纯矛盾所需以外，尚有所陈述者也。

吾人若以“世界之量无限”及“世界之量有限”两种命题视为矛盾的对立，则吾人乃假定世界（即现象之完全系列）为物自身，即令我终止其现象系列中无限或有限之追溯，亦仍能留存者。但我若摈斥此种假定（或宁谓之摈斥此种所伴随之先验的幻相），而否定世界为物自身，则此二种主张之矛盾对立，乃转变为纯然辩证的对立矣。盖因世界非离我所有表象之追溯系列，自身独立存在，故世界自身之存在既非无限的全体，亦非有限的全体。世界仅存在“现象系列之经验的追溯中”，并不见及其为某某物自身者也。故若此种系列常为受条件制限者，因而绝不能以其完成系列授与吾人，则世界并非一不受条件制限全体，且并不如此种无限量或有限量之一种全体而存在者也。

吾人在此处对于第一种宇宙论的理念（即对于现象领域中量之绝对的总体）所言者，亦适用于其他之宇宙论的理念。条件系列仅在追溯的综合自身中遇及之，并非在现象领域中所视为在一切追溯以前，以其自身授与吾人之一事物。故吾人必须谓一所与现象中所有部分之数量，其自身既非有限，亦非无限。盖现象并非自身独立存在之某某事物，其所有部分，乃由分解的综合之追溯，及在此追溯中始授与吾人者，至追溯则绝不以有限或无限之绝对的完成授与吾人者也。此点亦适用于“原因互相隶属（向上追溯）之系列”，及自受条件制限者进至“不受条件制限之必然的存在”之系列。此等系列皆不能视为以有限或无限之总体自身独立存在之事物。以其为“表象互相隶属之系列”，故此等系列仅存在力学的追溯中，在此种追溯之前，吾人绝不能有“所视为独立存在之事物系列”自身独立存在者也。

当说明“宇宙论的理念中所有纯粹理性之二律背驰，仅为辩证的，且为由于幻相而起之矛盾，此等幻相乃因吾人以仅能用为物自身之条件之绝对的总体之理念，适用于——仅存在吾人表象中因而在其成为系列之限度内，只存在继续的追溯中之——现象而起”之时，此种二律背驰，立即消灭。但吾人由此种二律背驰，能得实非独断的而为批判的学理的利益。盖此种二律背驰提供“关于现象之先验的观念性”之间接的证明——此种证明应使任何不满于先验感性论中所有之直接证明之人信服。此种证明乃由以下彼此相消之二重论证（Dilemma）所成立者。世界如为自身独立存在之全体，则世界或有限或无限。顾有限或无限之二者皆伪（如反面主张及正面主张之证明中各自所说明者）。故世界（一切现象之总和）为自身独立存在之全体亦伪。由此可谓为普泛所谓现象皆不外吾人之表象——此正为彼等所有先验的观念性意义之所在也。

此点颇为重要。能使吾人见及四种二律背驰中所有之证明，非纯为无根据之欺妄。在假定以“现象及包括一切现象之感性世界”为物自身时，此等证明固极有根据者。但由此等命题（由此等证明所得者）所发生之矛盾，乃显示此种假定中实有虚妄背理之点，因而使吾人进而发现“其为感官对象之事物”之真实性质。先验的辩证论虽绝不容受怀疑论，但实容受怀疑的方法，此种怀疑的方法实能指此种辩证论为其有极大效用之一例证。盖当理性之论证，容许其以无制限之自由互相对立，则虽不能成为吾人之所欲寻求者，亦常能产生某种有益之点，且为更正吾人判断之助者也。

第八节 适用于宇宙论的理念之“纯粹理性之统制的原理”

因感性世界中之条件系列并无最高项目（所视为物自身者）能由宇宙论的总体原理授与吾人，而仅能以之为“吾人在条件系列中务须追溯”之应负职务而已，故纯粹理性之原理，应就此种意义范围内修正之；夫然后此种原理始保存其原理之效力，不视为“吾人思维其总体为实际在对象中”之公理，而视为悟性之问题，因而为主观之问题，使悟性依据理念所制定之完全程度，进行“任何所与受条件制限者之条件系列”之追溯。盖在吾人感性中（即在空间时间中），吾人在阐明所与现象时所能到达之一切条件，仍为受条件制限者。诚以此等现象，非对象自身——如为对象自身则绝对不受条件制限者自能在其中发现——而仅为经验的表象，此等经验的表象则必常在直观中寻求在空间时间中规定彼等之条件。故理性之原理，质言之，仅为一种规律而已，命定“所与现象之条件系列”之追溯，以及禁阻其以所能到达之任何事物为绝对不受条件制限者而使追溯终结。此非“经验及感官对象之经验的知识所以可能”之原理；盖一切经验与其“所与直观之方式”相合，皆包围于限界之内者。且亦非理性之构成的原理，能使吾人扩大吾人“感性世界之概念”越出一切可能的经验以外者。此宁谓为“经验最大可能之继续及扩大”之原理，不容以任何经验的限界为绝对的限界者也。故此乃用为规律之理性原理，设定吾人在追溯中之所应为者，而非在追溯以前预知其所视为自身之对象中之所有者。因之吾人名之为理性之统制的原理，以与“所视为实际存于对象中（即在现象中）条件系列之绝对的总体”之原理相区别，此种原理殆为构成的宇宙论的原理。我已试就此种区别指示实无此种构成的原理，因而以之防阻“由先验的窃自转变其意义”所必然发生之事，（苟不指出其无构成的原理，则情形必至如是），即以客观的实在性归之于“仅用为规律之理念”是也。

欲适当规定此种“纯粹理性规律”之意义，吾人必须首先观察此种规律不能告知吾人对象为何，而仅能告知欲到达对象之完全概念，经验的追溯应如何进行。设此种规律企图前一任务，则此规律殆为构成的原理，顾此为纯粹理性所绝不能提供者。故不能以此种规律为主张“受条件制限者之条件系列，其自身或有限或无限”。盖若此，则是以仅在理念中产生之绝对的总体理念，为等于思维——在任何经验中所不能授与之——对象矣。诚以在此意义之范围内，吾人应以“离经验的综合而独立之客观的实在性”归之于现象系列。故此种理性之理念之所能为者，不过对

于条件系中之追溯的综合，规定一种规律而已；依据此种规律，则综合必须自受条件制限者，经由一切互相隶属之条件，进行至不受条件制限者，但此种综合绝不能到达此种标的，盖以绝对不受条件制限者，绝不能经验中遇及之也。

故吾人必须首先在其中综合绝不能完成之事例中，规定吾人所谓系列综合之意义为何。在此方面，通常有两种表达之法，其意在标识一区别，——虽未正确的予以其区别之根据。数学家仅言无限前进。哲学家则以任务在检讨概念，不以此种表达法为合理，而以不定前进之名词代之。吾人无须停留此点，以检讨此种区别之理由，或详述其用法之当否。吾人仅须以吾人特殊目的所需之精确程度规定此等概念。

关于直线，吾人固能正当谓为能无限延长之者。在此事例中，无限前进与不定前进之区别，殆过于苛细。但当吾人谓“引一直线”，则冠以不定二字，实较之冠以无限二字，更为正确。盖后者之意，乃指公等务须延长此直线不已（此非意向之所在），而前者之意，则仅在延长此直线一唯公等之所欲；且若吾人仅指吾人力之所能为者而言，则此不定前进之名词实极正确，盖吾人固常能使此线更长而无止境者也。在吾人仅就前进而言，即仅就自条件以至受条件制限者之进展而言之一切事例，皆如是：即此可能的进展，在现象系列中进行，实无止境。自一对父母所生之子孙，其世系之下降线，进行实无止境，吾人自能以此线为在世界中实际继续之情形。盖在此种事例中，理性绝不要求系列之绝对的总体，盖因其并未预定假定以此总体为一条件及为所授与者（datum），而仅以之为可以授与（dabile），且递行增加无止境之受条件制限之某某事物耳。

当系列中自视为受条件制限者所授与之某某事物上溯时，其应进展至何种程度之问题，则情形大异于是。吾人能谓此种追溯为无限上溯乎；或仅能谓为推广至不定之程度乎？例如吾人能自现今生存之人经由其祖先系列无限上溯乎，抑或仅谓为在吾人还溯之限度内绝未遇及“以此系列为限于某点终止”之经验的根据，故吾人应——同时又不得不——就每一祖先更推寻其更远之祖先（此等祖先虽非预以为前提者）乎？

吾人之答复如是：当其全部在经验的直观中授与时，其内部的条件系列中之追溯乃无限进行者；但当仅有此系列中之一项目授与时，自此项目出发，其追溯应进至绝对的总体，则此追溯仅有不定的性质。因之，一物体之分割，即在一定限界内所与物质之部分之分割，必谓为无限进行。盖此物质乃以视为一全体，因而以其所有一切可能的部分在经验的直观中授与者。今因此种全体所有之条件乃其部分，此种部分所有之条件乃部分之部分，准此以至无穷，又因在此种分解之追溯中，此种条件系列之“不受条件制限之（不可分割的）项目”绝未遇及，故不仅在分割中，绝无使其中止之任何经验的根据，且任何继续的分割之更远项目，其自身乃在分割继续之前，经验的已授与吾人者也。盖即谓分割乃无限进行者。反之，因任何人之祖先系列，并未以其绝对的总体在任何可能的经验内授与，故其追溯乃自血统相承之世系系列中之每一项目进

行至更高项目，绝不遇有“展示一项目为绝对的不受条件制限者之经验的限界”。且因提供为其条件之种种项目，并非在追溯之前已包含在“全体之经验的直观”中，故此种追溯实非由“所授与者之分割”无限进行者，乃仅以不定的程度探求更远之项目以加增于所与项目之上，而此种更远项目之授与，其自身仍常为受条件制限者。

在此二种事例中，不问其为无限的追溯或不定的追溯，其条件系列皆不能视为其授与吾人在对象中为无限者。此种系列，非物自身，仅为现象，以现象乃相互为条件者，仅在追溯之本身中授与吾人。故此问题已非此种条件系列之自身如何大小、有限或无限之问题，盖此种系列绝无所谓自身；所成为问题者乃吾人如何进行此种经验的追溯，以及吾人继续此种追溯应至如何程度耳。此处吾人发现关于统制此种进行程序之规律，有一重要的区别。当其“全体”经验的授与吾人时，则其内部的条件系列之无限追溯，自属可能。顾非全部授与，仅由经验的追溯，始能授与吾人之时，则吾人仅能谓为“探求系列之更高条件乃无限可能者”。在前一事例中，吾人之所能言者为：较之我由分解的追溯所能到达者，常有更多之项目，经验的已授与吾人；但在后一事例中，吾人之所能言者则为：吾人常能进行至追溯中之更远者，盖以无一项目可视为绝对不受条件制限者经验的授与吾人；且因更高项目常属可能，故探讨此种更高项目乃视为必然之事。在前一事例中，吾人必然发现系列之更远项目；在后一事例中，则因无一经验为有绝对的限界，故吾人探讨此等项目乃成为必然之事。盖或吾人并无“对于经验的追溯设定一绝对的限界”之知觉，在此种事例中，吾人必不以追溯为已完成者，又或吾人有限止吾人系列之知觉，则在此种事例中，知觉不能为所经过系列之一部分（盖制限者当与受制限者有别），故吾人对于此条件亦必继续追溯其条件，于是追溯又复继续进行。此等见解，在以下一节论述其应用时，自当适切阐明之也。

第九节 就一切宇宙论的理念而言，理性之统制的原理之经验的使用

在种种机缘中，吾人已说明：悟性或理性之纯粹概念皆不能有先验的使用；而感性世界中条件系列之绝对的总体之主张，则为依据理性之先验的使用者，在此种先验的使用中，理性自其所假定为物自身者以要求此种不受条件制限之完成，又因感性世界并不包含此种完成，故吾人关于感性世界中系列之绝对量，绝无正当理由论究其为有限的或其自身为无制限的，所能探讨者仅在“吾人就经验追溯其条件，遵从理性之规律，因而除与其对象一致者以外，所有解答皆不能使吾人满足”之时，吾人应在经验的追溯中进行至何种程度一事耳。

故所留存于吾人者仅有——视为统制“可能的经验之继续及量”之规律之——理性原理之效力之问题，至不能以理性原理为现象（视为物自身者）之构成的原理，则已充分证明之矣。吾人如能严格注意此等结论，则理性之自相冲突自当全部终止。盖此种批判的解绝不仅铲除“使理性自相冲突”之幻相，且在更正其为矛盾唯一源泉之误解时，以“其使理性自相一致之教义”代幻相。于是在其他情形下殆为辩证的之原理，今

则转变为学理的原理矣。实际，此种原理如能确立为“依据其主观的意义，且又与经验之对象相合，以规定悟性所有最大可能之经验的使用”，则其结果殆与“其为——纯粹理性之所不可能者——先天的规定对象自身之公理”相等。盖仅与“此种原理能有力指导悟性之最大可能之经验的使用”相比比例，此种原理始能“关于经验之对象”有任何影响以扩大及更正吾人之知识。

一 解决关于“宇宙全体现象所组成之总体”之宇宙论的理念

在此处与其他之宇宙论问题相同，理性之统制的原理所根据者为：在经验的追溯中，吾人不能有任何绝对的限界之经验，即不能有所视为经验上绝对不受条件制限者之任何条件之经验。其理由如是：此种经验当包含以无或虚空围绕之现象限界，且在继续追溯中，吾人应能在知觉中遇及此种限界——顾此为不可能者。

此种命题实质所言者，乃吾人在经验的追溯中所能到达之唯一条件，必其自身仍须视为经验上受条件制限者，此命题实含有以下之制限的规律，即不问吾人在上升系列中进展如何之远，吾人常须探讨系列之更高项目，此种项目或能由经验为吾人所知或不能为吾人所知者也。

故对于第一类宇宙论的问题之解决，吾人仅须规定“在追溯宇宙（空间或时间中）之不受条件制限之量时，所绝不能制限其上升者”是否能名之为无限的追溯，抑或名之为不定的继续追溯。

“世界一切过去状态之系列，以及在宇宙的空间中同时存在之一切事物”之完全普泛的表象，其自身仅为我所思维之“可能之经验的追溯”（此虽以不定态度思维之者）。仅以此种方法始能对于一所与知觉发生“此种条件系列之概念”^{注66}。顾吾人仅在概念中始能以宇宙为一全体，此全体绝不能在直观中有之。故吾人不能自宇宙全体之量以论证追溯之量，依据前者以决定后者；反之，仅就经验上所追溯之量，我始能对于我自身构成关于世界量之概念。但关于此种经验的追溯，吾人之所能知者，至多仅为自条件系列之一切所与项目，吾人常在经验上更进展至其更高及更远项目耳。现象全体之量，并不由此以绝对的态度决定之；故吾人不能谓此追溯乃无限前进者。盖若谓其为无限前进，则吾人应预知追溯所未到达之项目，表现此等项目之数为何任何经验的追溯所不能到达之大数，因而应在追溯之前决定世界之量（虽仅消极的），——顾此为不可能者。盖世界非由任何直观以其总体授与我者，亦非先于追溯以其量授与我者。是以关于世界之量绝不能有所言论，即谓其中能有无限追溯，亦所不可。吾人之所能为者，仅依据“规定世界中所有经验的追溯”之规律，以探求“世界所有量”之概念耳。此种规律之所规定者不过谓：不问吾人在经验的条件之系列中能到达如何之远，吾人绝不能假定一绝对的限界，应以所视为受条件制限之一切现象从属于视为其条件之其他现象，且吾人必须更向此条件进展。此为不定的追溯，以其并未决定对象中之量，故此种追溯显足与无限的追溯相区别者也。

故我不能谓世界在空间中或关于过去时间为无限的。任何此种量之概念，以其为“一所与之无限量”，在经验上乃不可能者，因而关于视为感官对象之世界，无限云云之量之概念，亦为绝对不可能者。且我亦不能谓自一所与之知觉向“系列中（不问其为空间或过去时间）一切制限此知觉之条件”之追溯，为无限 进行；盖若如是则是以世界具有无限量为前提矣。我又不能谓追溯乃有限的，盖此种绝对的限界同一在经验上为不可能者。故我关于经验之全体对象（即感官世界），不能有所言说；我必须以“规定如何获得与对象相合之经验及推展此经验”之规律，制限我之主张。

于是关于世界量之宇宙论问题，其为最初而消极之解答为：世界并无时间上之最初的起始，空间上之极限的限界。

盖若吾人假定其相反方面，则是时间上为虚空的时间所限制，空间上为虚空的空间所限制矣。但因世界为现象，其自身不能以此两种方法限制之（以现象非物自身），故此等世界之限界应在可能的经验中授与，盖即谓吾人应要求能得“为绝对的虚空时间或虚空空间所限制”之限界知觉。但此种经验以其完全空无内容，乃不可能者。因之，世界之绝对的限界，乃经验上不可能者，故亦为绝对不可能者 [注67](#)。

至其肯定的解答亦直接由之而来即：现象系列中之追溯，以其为世界量之一种规定，故为不定的 进行。此等于谓感性世界虽无绝对的量，而经验的追溯（仅由此追溯，感性世界始能在其条件方面授与吾人）则自有自身之法则，即必须常自所视为受条件制限者之一切项目进展至更远之项目，其所以行之者，则或由吾人自身之经验，或由历史之线索，或由因果之连锁。且以规律常有进一步之要求，故吾人唯一及恒常之目的，必为“悟性之可能的经验使用之扩大”，此即理性在应用其原理时所有唯一之固有任务。

此种规律并不命定——必须在某一种现象中进行无止境之——确定之经验的追溯，例如自一现时生存之人物向其祖先系列追溯，吾人绝不能期望遇及最初一对之配偶，又如在天体系列中，吾人绝不容许有一极限之太阳系等等。所有此规律所要求者，仅为自现象进展至现象而已；即令此等进展所向之现象，不产生任何现实知觉（例如因其度量过微对于吾人意识不能成为经验时）然以其为现象，故仍属于可能的经验也。

一切起始皆在时间中，延扩体之一切限界皆在空间中。但空间时间仅属感官世界。因之，世界中 之现象固受条件之制限，而世界自身 则既非有条件为其制限，亦非以不受条件制限云云为其限界者也。

理与此同，因世界绝不能以其视为已完成者授与吾人，又因“所与受条件制限者之条件系列”以其为宇宙系列，亦不能以其所视以为已完成者授与吾人，故“世界量之概念”，仅由追溯授与吾人，非先于追溯在一集合的直观中授与者也。但追溯仅以进行规定 世界之量而成，并不以任何一定的 概念授与吾人。故追溯并不产生任何其与某种单位量相关时所能

称为“无限”之量之概念。易言之，追溯并非无限进行，（一若“此无限”能授与吾人者）乃仅进行至不定之远度耳，盖欲由追溯以得——在此追溯中且即由此追溯而始成为现实之——经验的量，则其进行自属不定者也。

二 解决关于“直观中所与一全体所有分割之总体”之宇宙论的理念

吾人如分割直观中所与一全体，则吾人自受条件制限之某某事物进至其所以可能之条件。部分之分割（细分或分解）乃此等条件系列中之追溯。此种系列之绝对的总体，仅在追溯设能到达其单纯的 部分时，始能授与吾人。但在继续前进的分解时，所有其一切部分若其自身仍为可分割者，则分割——即自受条件制限者至其条件之追溯——乃无限进行者。盖种种条件（种种部分）其自身本包含于受条件制限者之中，且因此受条件规约者在一包围于限界内之直观中以全体授与吾人，故其一切部分皆与受条件制限者一同授与。是以，追溯不能仅名之不定之追溯。此种不定的追溯唯关于第一种宇宙论的理念，始可容许之，盖因第一种宇宙论的理念之所要求者，乃自受条件制限者进展至其条件，而此等条件以其在受条件制限者之外，故非由受条件制限者授与，且亦随同授与，乃在经验的追溯中始增加其上者。但吾人不能对于一“能无限分割之全体”谓为由无限多部分所构成者。盖一切部分虽包含于一全体之直观中，但其全部分割 则并不包含其中，而仅由继续的分解所构成，即仅在追溯本身所构成，由此追溯，此种系列始成为现实者也。今因此种追溯乃无限者，故其所到达之一切项目（即一切部分）皆包含于“所视为一集合体 之所与全体中”。但其全部之分割系列 并不包含其中，盖分割系列乃无限的继续，绝不成为全体，故不能展示一“无限的多量”或展示全体中所有“无限多量之任何总括”。

此种泛论显能应用于空间。所直观为“在限界内之一切空间”，皆为此种全体，凡由分解所得此种全体之各部分，其自身仍为空间。故一切有限界之空间，乃无限可分割者。

自此发生此说之第二种应用，即应用之于包围于限界内之外部的现象即物体，自极自然。物体之可分性，乃根据于空间之可分性，此种空间之可分性构成“所视为一延扩的全体之物体”之可能性。故物体乃无限的可分，但非由无限多部分所构成者也。

诚以物体在空间中应表现为实体，故就空间可分性之法则而言，物体自与空间有别。吾人确能容认分解绝不能自空间除去其一切复合性；盖若如是，则是谓空间（空间中并无独立自存之事物）已终止其为空间，顾此乃不可能者。反之，若谓排遣物质之复合性将绝无一物留存，则显见其与实体之概念不合，所谓实体即指一切复合之主体而言，即令除去其在空间中之联结（物体之要素由此空间中之联结始构成一物体），实体亦必永存于复合事物所有之要素中。但此说对于由纯粹悟性概念所思维之物自身则然，但不能适用于吾人所名为“现象 领域中之实体”。盖此种实体，非绝对的主体，仅为感性之常住心象；除视之为一直

观（其中绝不见有不受条件之性质）以外，绝无所有。

此种无限前进之规律，其能应用于“所视为纯然充实空间之现象”之再分，固无疑义，但不能应用于——其中所有部分在授与时即已如是确定的截然有别，以构成相互有别之区别量之——全体。吾人不能谓一有机的全体之一切部分，其自身仍如是组织，即在分解其部分至无限时，仍能常见有其他之有机的部分，一言以蔽之，全体为无限之有机组织者。盖此非吾人所能思维之假设。在物质之无限分解中所发现之部分，能成为组织，自极真实。“空间中所与现象”之分割无限性，仅根据于此种事实，即由此无限性所与者，仅有可分性（至可分性之自身，即关于其部分之数目，则为绝对的不定者）——至部分之本身，则仅由再分所授与所规定者也。一言以蔽之，全体自身非为已分割者。故部分之数目（分割能在一全体中规定此种部分数目）将依据吾人在分割之追溯中所注意之进展程度何如。反之，在所思维为组织无限之有机体事例中，其全体表现为已分割成种种部分，且在一一切追溯之前，以确定的而又无限的部分数目授与吾人。但此乃自相矛盾。盖此种无限之内部错综，乃吾人所视为一种无限的（即绝不完成者）系列，同时又视为在与他有别之一复合体中之已完成者。无限可分性之属于现象，仅限于现象为继续的量；此与占有空间不可分离者，盖占有空间实为无限可分性根据之所在耳。其视任何事物为与他有别之区别量者，乃以其中所有单位之数目视为已确定者，因而以之为在一切事例中常等于某某数目。一有机体中所有之有机组织究能到达何种程度，此仅经验能示知；就吾人经验之所及者，虽不能正确到达任何无机的部分，但至少必须容认经验此种无机的部分之可能性。顾当吾人在普及所谓现象之先验的分割时，则其分割究推展至如何程度之问题，并不待经验之解答；此乃由理性之原理所决定者，此种理性原理命定“在分解延扩体时，其经验的追溯，依据此种现象之性质，绝不能视为绝对完成者”。

解决数学的先验理念之结论点，与解决力学的先验原理之出发点

“经由一切先验的理念，在图表形式中，表现纯粹理性之二律背驰，以及展示此种矛盾之根据所在，及其铲除之唯一方法，在宣布正反二者皆属虚伪”之时，吾人曾以条件与受条件制限者之关系为皆在空间时间中者。此乃通常悟性平常所有之假定，顾所有矛盾则皆由此而起者也。就此种见解言之，则“受条件制限者之条件系列”中所有总体之一切辩证的表象，彻底皆为同一性格。条件随同受条件制限者常为系列中之一项目，因而与受条件制限者同质。在此种系列中，其追溯绝不能思维为完成者，盖若思维其为完成，则必谬以“其自身本为受条件制限者之一项目”为最初的项目，因而以之为不受条件制限者；故对于对象（即受条件制限者）不应常仅就其量考虑之，但至少对于其条件之系列，乃就其量考虑之者。于是发生以下之困难——此一种困难由任何调和方法皆不能处理之，唯有直截了当解决之耳——即理性使系列对于悟性过长或过短，因而悟性绝不能与理性所制定之理念相等而适合之也。

但在此所有种种中，吾人曾忽视在对象间所得之本质的区别，即

在“理性努力使之跻于理念之悟性概念”间所得之本质的区别。据吾人以前所举之范畴表，其中二组概念包含现象之数学的综合，其他二组则包含现象之力学的综合。迄今为止，固无须顾及此种区别；盖正类在一切先验的理念之普泛表象中，吾人已与现象领域中之条件相合，在此二种数学的先验理念中，吾人心中所有之唯一对象，乃所视为现象之对象耳。但吾人今进而考虑力学的悟性概念适于理性之理念究至何种程度，则此种区别即成重要，关于理性所陷入之争论，以一完全新观点展示吾人。此种争论在吾人已往之裁决中，曾以两方主张皆依据误谬之前提而排弃之者。但因在力学的二律背驰中，或能发现与理性要求相合之前提，且因法官或能修正其诉状中之缺点（盖两方之诉状皆犯有陈述不当之过），故或能解决此争端使两方满足，此种情形在数学的二律背驰之事实中，实为不可能者也。

吾人如仅考虑条件系列之推展，以及考虑此系列是否适于理念抑或理念对于系列过大或过小，则所有系列在此等方面实皆为同质。但为此等理念基础之悟性概念，则能包含或仅同质（一切量之复合及分割皆以同质为前提者）之综合，或为异质之综合。盖至少在力学的综合之事例中（在因果之连结中及在必然者与偶然者之连结中事皆相同），能容许有异质者也。

故在现象系列之数学的连结中，所能容许者仅有感性的条件，盖即谓条件自身无一非系列之一部分。反之，在感性的条件之力学的系列中，能容许有其自身非系列之一部分而在系列以外，纯为直悟的之异质条件。理性以此种方法获得满足，在现象之先设立不受条件制限者，但同时现象之永为受条件制限者之性质，并不因之而有所妨，且在破坏悟性所制定之原理时，现象之系列亦不因而中断。

因力学的理念容许有“在现象系列以外现象所有之条件”，即容许有“其自身非现象”之条件，故吾人到达一与“数学的二律背驰中所可能之任何结论”完全不同之结论。在数学的二律背驰中，吾人不得不摈斥对立之辩证的主张二者皆为误谬。反之，在力学的系列中，完全受条件制限者（此与所视为现象之系列不可分离）与“虽为经验上不受条件制限者但又非感性的”之条件相连系。于是吾人乃能一方使悟性满足，他方使理性满足^{注68}。凡以某种方法在纯然现象中寻求“不受条件制限之总体”所有之辩证的论证，皆扫地无余，而理性之命题在其与以如是更正确之说明时，正反两方皆能同为真实。顾此在仅与“数学上不受条件制限之统一”有关之宇宙论的理念之事例中，则绝不能如是；盖在此等宇宙论的理念中，无一现象系列之条件能发现其自身非现象，顾既视为现象，则自为系列中所有项目之一也。

三 解决关于“宇宙事象皆自其原因而来其所有总体”之宇宙论的理念

当吾人论究所发生之事象时，吾人所可考虑者，仅有两种因果作用；或为依据自然之因果作用，或自自由所发生之因果作用。前者为感性世界中一种状态与“其所依据规律继之而起之前一状态”之连结。因

现象之因果作用依据时间条件，且若先在状态常存在，则先在状态绝不能产生“时间中为最初成立”之结果，故所发生或成立之事象，其原因之因果作用自身，亦必为有所自来而成立者，且依据悟性之原理，此原因之自身亦复须有一原因。

反之，所谓自由就其宇宙论的意义而言，我指为“自发的 创始一种状态”之力量而言。故此种因果作用其自身非如自然法则所要求，在时间中有其他原因规定之者。就此种意义言之，自由乃纯然先验的理念，第一，此等理念绝不含有假自经验之任何事物；第二，与“任何经验中所不能规定或授与”之对象相关。凡发生之一切事物皆有一原因云云，乃一普遍的法则，实为一切经验所以可能之条件。故凡原因之因果作用，其自身为所发生所成立者，则其自身亦必复有一原因；于是经验之全部领域，不问其推展如何之远，皆转变为一“纯然自然的事物之总和”。但因此种情形中，绝不能得——规定因果关系之——条件之绝对的总体，故理性自行创造一自发性之理念，此种自发性之理念能由其自身创始行动，而无须依据因果律，由先在原因以规定其行动者也。

所尤须注意者，自由之实践的概念乃以此先验的 理念为基础，且“自由所以可能之问题常为其所包围烦困之种种难点”之真实原由实在此种先验的理念中。自由就其实践的意义而言，乃脱离任何感性的冲动所加压迫之意志独立。盖意志在其受动的被激动 时，即为感性的动机所激动时，为感性的；若受动的使意志成为机械的必然 时，则为动物的（*arbitrium brutum*）。人类意志确为感性的（*arbitrium sensitivum*），但非动物的，而为自由的。盖感性并未使其行动成为机械的必然。故在人中实有一种脱离感性的冲动所加任何压迫之自决力量。

感性世界之一切因果作用若仅为自然，则一切事件自当依据必然的法则在时间中为其他事件所规定。现象在规范意志时，自当在意志之行动中发生现象所有之自然的结果，且使此等行动成为机械的必然。故否定先验的自由，必因而消减一切实践的自由。盖实践的自由预行假定某某事象虽未发生，但应发生，以及在现象领域中所发现此种事象之原因并非决定的，即非排斥“吾人所有意志”之因果作用——此一种因果作用超然于自然的原因之外，甚至与自然的原因之势力及影响相反抗，能产生“依据经验的法则在时间顺序中所规定之某某事象”，故能创始“完全自其自身所发生之事件系列”。

于是此处之问题，一如理性在超越可能的经验限界自相矛盾时所常见者，其问题实非生理学的，而为先验的。至关于自由所以可能之问题，实与心理学有关；唯因其依据纯粹理性之辩证的论证，故其论究及解决，完全属于先验哲学。在企图此种解决之前（此种解决之任务，乃先验哲学所不能辞谢者），我必须对于论究此问题时先验哲学所有之进行程序更精密的规定其范围及界线。

现象如为物自身，空间时间如为物自身存在之方式，则条件自常为

与受条件制限者属于同一系列之项目；故在现今之事例中与其他之先验的理念相同，自当发生二律背驰，即系列对于悟性必过大或过小。但理性之力学的概念（吾人在此节及以下一节所论究者）则具有此种特质，即此等概念并不与“所视为量者之对象”相关，而仅与其存在相关。因之，吾人能抽去条件系列之量，仅考虑条件与受条件制限者之力学的关系。在论究关于自然与自由之问题时，吾人所遇之困难乃自由究否可能，设属可能，则自由能否与因果关系之自然法则所有普遍性并存。谓世界中一切结果，非由自然发生即由自由发生云云，果为一真实之抉择命题乎；抑或吾人必须如是言之方可，即谓在同一事件中，以不同之关系，二者皆能在其中发现乎？感性世界中之一切事件依据自然之不变法则，彻底互相联结，云云，乃先验分析论之确定原理，而绝不容有例外者。故问题仅在自由是否完全为此种不可犯的规律所排斥，抑或一种结果虽依据自然而如是规定之，同时又能根据于自由。以现象为有绝对的实在性之通行而又误谬之前提，在此处实显示其有混乱理性之有害影响。盖若现象为物自身，自由即不能维持。斯时自然将为一切事件之完全而又充分之决定的原因矣。“事件之条件”将为仅在现象系列中所见及之一类条件；现象及其结果二者，皆将依据自然法则而成为机械的必然者。反之，若不以现象为具有其实际所有以上之意义，即若不以现象为物自身而仅视为依据经验的法则所联结之表象，则现象自身必具有“其非现象一类之根据”。此种直悟的原因（按即非现象一类者）之结果显现于吾人，因而能由其他现象规定之，但其因果作用则不能如是规定之者。其结果虽应在“经验的条件之系列中”发现之，顾其直悟的原因以及其因果作用，则在系列以外。故就其直悟的原因而言，则此结果可视为自由者，同时就现象之方面而言，则又可视为依据自然之必然性自现象所产生者。此种区别在以极普泛的及抽象的方法言之，自不得不见其造作晦昧，但在其应用之过程中，立即明显而使人能理解者也。我之目的，仅在指出因在自然之关联衔接中，所有一切现象之一贯的联结乃一不易的法则，故固执现象之实在性，其结果必毁灭一切自由。是以凡随从流俗之见者，绝不能调和自然与自由者也。

其与自然的必然性之普遍法则相调和“由于自由之因果作用”之可能性

凡在感官对象中“其自身非现象”之事物，我名之为直悟的事物。故若在感性世界中所必须视为现象之事物，其自身具有“不为感性直观之对象”之能力，且由此种能力又能为现象之原因，则此种存在体之因果作用能自两种观点视之。视为物自身之因果作用，此乃就其行动而言为直悟的；视为感官世界中现象之因果作用，此乃就其结果而言为感性的。故吾人关于此种主体之能力，应构成经验的及智性的两种因果作用之概念，而视二者为指同一之结果而言。此种考虑“感官对象所有能力”之二重方法，并不与吾人应自现象及可能的经验所构成之任何概念相矛盾。盖因现象非物自身，故必须依据一先验的对象，此先验的对象乃规定现象为纯然表象者；因而并无事物足以妨碍吾人在先验对象所由以表现之性质以外，以一种非现象之因果作用（其所有结果虽应在现象中见之）归之于此种先验的对象。一切有效力的原因必有一种性格（即其所有因

果作用之法則），无此种性格，则不能成为原因。故按以上之假定，吾人在属于感性世界之主体中，第一应有一经验的性格，由此种性格，“所视为现象之主体”之行动，依据不变之自然法则与其他现象彻底联结。且因此等行动能自其他现象而来，故此等行动与此等现象相联结，构成自然秩序中之单一系列。第二，吾人亦应容许主体有一种直悟的性格，由此种性格，主体实为“此等（就其性质而言）所视为现象之同一行动”之原因，但此种性格，其自身并不从属任何感性之条件，且其自身亦非现象。吾人名前者为“现象领域中之事物”之性格，后者为“所视为物自身之事物”之性格。

顾此种行动的主体在其直悟的性格中，殆不从属任何时间条件；盖时间仅为现象之条件，而非物自身之条件。在此种主体中无一行动 有所谓始终者，故此种主体不从属“规定时间中所有一切可变的事物之法則”，即“凡发生 之一切事物，必在发生以前之现象 中有其原因”之法則是也。一言以蔽之，在此主体为直悟之之限度内，则其因果作用并不在此等经验的条件之系列内占有位置，盖由此等经验的条件，乃使事件成为感官世界中之机械的必然者也。此种直悟的性格，绝不能直接知之，诚以事物除其所显现者以外，绝无能为吾人所知觉者。此应依据经验的性格思维之——正与吾人关于先验的对象之自身，虽绝无所知，而不得不以先验的对象为现象之基础相同。

故在其经验的性格中，此种所视为现象之主体应从属一切因果规定之法則。在此范围内，主体不过感官世界之一部分，其所有结果与一切其他现象相同，必为自然之必然的产物。就“所见外的现象之影响于主体及其经验的性格（即其因果作用之法則）由经验始为吾人所知”之比例范围内，一切主体之行动必须容许有依据自然法则之说明。易言之，关于完全及必然的规定其行动所需之一切事物，必须在可能的经验内求之。

在其直悟的性格中（吾人关于此种性格仅有一普泛的概念），此同一之主体必须视为解脱一切感性之影响及“一切由于现象之规定”。以其为本体，其中绝无所谓发生 之事象；故不能有“需要时间中力学的规定”之变化，因而亦非依存现象有任何之因果隶属关系。其结果，因自然的必然性仅在感性世界中见之，故此种行动的存在体，在其行动中必独立于一切此种必然性之外而解脱之也。无一种行动乃在 此种行动的存在体自身中开始者；但吾人谓行动的存在体自其自身 创始“其在感性世界中之结果”，亦极正确。但即如是，吾人不应谓感性世界中之结果，能自其自身开始；盖此等结果常为先在之经验的条件所预行规定者，——此固仅由其经验的性格（此不过直悟的性格之现象而已）使然——因而仅为自然的原因系列之继续而始可能者。故自然与自由，就此二名词之充分意义而言，能在同一之活动中并存，而不相矛盾，盖或为自然，或为自由，就此等活动之就其直悟的原因而言，抑或就其感性的原因而言耳。

在自由与普遍的自然必然性相联结中所有关于自由之宇宙论的理念之说明

我曾以概论吾人所有先验的问题之解决为宜，盖如是则吾人自较能概观理性到达解决时所采取之途径。我今将进而陈述此种解决中所含有之种种因子，逐一详细考虑之。

一切发生之事象皆有一原因，乃自然之法则。今因此种原因之因果作用（即此原因之活动）在时间中先于所随之而起之结果，故此种原因其自身不能永存，而必为所发生者，且在现象中必有此种原因之活动又复被其规定之原因。因之，一切事件皆为在自然秩序中经验的所规定者。仅由此种法则，现象始能构成一自然而成为经验之对象。此种法则乃悟性之法则，绝不容许有背反此种法则者，且无一现象能脱离此种法则。设容许有脱离此种法则者，则将使一现象立于一切可能的经验之外，而与一切可能的经验之对象有别，因而使此一现象成为纯然思维上之事物，即纯为脑中之幻影矣。

此殆指有原因连锁之存在，此种连锁，在追溯其条件时，不容有绝对的总体者也。但此不足以烦扰吾人。盖此点在泛论“理性在现象系列中向不受条件制限者进行时所陷入之二律背驰”，已论及之矣。设吾人为先验实在论之幻想所惑，则自然与自由将无一留存。此处所有唯一之问题为：若容许事件之全体系列中仅有自然的必然性，则是否尚能对于同一之事件一方仅视为自然之结果，他方又视为由自由而来之结果；抑或在此两种因果作用之间，有直接的矛盾？

在现象领域中之所有原因中，确不能有绝对的及自其自身能创始一系列之任何事物。所视为现象之一切活动，在其发生一事件之限度内，其自身即为一事件（即所发生者），而以“能在其中发现其原因之其他状态”为前提者也。于是凡发生之一切事象纯为系列之继续，而此种系列之可能项目，则绝无自其自身创始者。故在时间继续中，自然的原因所有之活动，其自身即为结果；此等结果皆以时间系列中先于彼等之原因为前提。至本源的 活动即能自其自身发生“以前所未存在者”，则不应在因果的联结之现象中求之。

今容认结果皆为现象，其所有原因亦为现象，则是否其原因之因果作用，必须全为经验的？抑或宁可谓为现象领域中之一切结果，虽必须依据经验的因果法则与其原因相联结，但此经验的因果作用（丝毫不破坏其与自然的原因相联结）之自身，则为“非经验的而为直悟的”因果作用之结果？此种直悟的因果作用殆为一种本源的（对于现象而言）原因之活动，故就此种能力之归属而言，则非现象而为直悟的；但就其为自然连锁中之一节结而言，则自必视为完全属于感官世界者也。

在欲使吾人能探求及规定“自然的事件之自然的条件”（盖即现象领域中自然的事件之原因），自须有现象之因果联结之原理。设承认此种原理且无任何例外以减弱其效力，则悟性所有之一切要求——即在悟性之经验的使用中，在一切发生事象中所见者，只有自然，且当如是为之者——完全满足；而物理的说明，自能直前进行，一无所阻。今吾人如假定（即令其假定为一纯然空想）自然原因中，有某种原因具有纯为直

悟的一种能力，此等悟性之要求，亦绝不因之有所障碍，盖此种能力之规定活动，绝非依据经验的条件，而仅依据“悟性之根据”者也。吾人自必同时能假定此等原因在现象领域中 之活动 乃与一切经验的因果法则相合者。于是行动的主体（所视为现象之原因者），由其一切活动之不可分解的依存性，自必与自然相系属，仅在吾人自经验的对象上溯先验的对象时，吾人乃发现“此种主体以及其在现象领域中所有一切因果作用，在其本体 中，具有必须视为纯然直悟的一类条件”。盖若在规定现象以何种方法能成为原因时，吾人从属自然之规律，自无须顾虑此等现象之根据为何，以及必须以此等现象之连结为存于先验的主体（此为吾人经验上所不可知者）中与否也。此种直悟的根据不应在经验的论究中考虑之；此仅与“纯粹悟性中所思维者”相关；且此种思维之结果及纯粹悟性之活动，虽应在现象中见之，但此等现象必仍能依据自然法则以其他现象为其原因，完全因果的说明之。吾人以此等结果之经验的性格为说明之最高根据，完全置其直悟的性格（即其经验的性格之先验的原因）于不顾，而视之为完全所不可知者，唯在以经验的性格为此种直悟的性格之感性的记号之限度内始一顾虑之。

吾人今试应用之于经验。人为感性世界中现象之一，在此限度内，即为自然的原因之一，其因果作用必须遵从经验的法则。与自然中其他一切事物相同，彼必须有一经验的性格。此种性格吾人由彼在其活动中所启示之力量及能力而知之。在无生命或纯然动物之自然中，吾人绝不见有任何根据以思维其在纯然受感性状态之条件所制限者以外，尚有其他任何能力。但人则由感官以知自然之其余一切事物，又由纯粹统觉以知其自身；此实在“彼所不能视为感官影像之活动及内的规定”中认知之。故彼对于自身，一方视为现象，他方就其不能以其活动归之“感性之感受性”之某种能力言，则视为纯粹直悟的对象。吾人名此等能力为悟性及理性。尤其在理性，吾人以十分特殊而特有的方法以之与一切经验的受条件制限之能力相区别。盖理性专就理念以观察其对象，且依据理念以规定悟性，悟性则进而以其自身所有与理念类似之纯粹概念用之于经验。

吾人之理性具有因果作用云云，或吾人至少表现理性于吾人自身为具有因果作用云云，乃自“吾人在一切实践的行为事项中所以之为规律而加于吾人之行动力量之命令”而证明之者。“应当”表显一种必然性及与——在自然全体中任何处所不能见及之——某种根据之一种联结。悟性在自然中所能知者仅为：此为何、此曾为何、此将为何而已。吾人不能谓自然中之任何事物，在其一切时间关系中实际为何之外，“当为某某”。当吾人仅就自然过程而言时，“应当”绝无意义。问自然中当发生者为何，正与问圆周所当有之性质为何，同一背理。吾人所能有正当理由询问者仅为：自然中发生者为何，圆周之性质为何而已。

此种“应当”表现一种可能的活动，其根据除纯然概念以外，不能别有其他；反之，在纯然自然的活动之事例中，则其根据必常为现象。“应当”所适用之活动，自必在自然的条件下可能者。但此等条件就规定意志自身而言，并无任何作用，仅规定意志之效果及其在现象领域中之结果

耳。不问自然根据或感性冲动迫使我意欲者如何众多，此等自然根据及感性冲动绝不能发生“应当”，仅发生一种意欲，此种意欲虽远非必然的，顾常为受条件制限者；由理性所宣布之“应当”，则以“制限及目的”加之此种意欲——且更禁阻之，或委任之也。不问所意欲者为纯然感性之对象（快乐）或理性之对象（善），理性对于经验上所与之任何根据，绝不退让。理性在此处并不遵从“事物在现象中所呈现之事物秩序”，而以完全自发性自行构成一种其与理念相合之理性自身所有之秩序，使经验的条件适应于此种秩序，且依据此种秩序宣告行动为必然的——即令此等行动从未发生，且或将来亦绝不发生。同时理性又预定对于此等行动能具有因果作用，盖不如是则不能自其理念期待有经验的结果矣。

今任吾人就此等见解采取吾人之立场，且至少亦以理性具有“关于现象之因果作用”为可能者。理性虽自有其理性之本质，但仍必展示一种经验的性格。盖一切原因皆以——为其结果之某种现象依据之继之而起之——规律为前提；而一切规律皆要求“结果之整齐划一”。此种整齐划一实为原因概念（所视为一种能力者）之所以为基础者，在此必须由纯然现象所展示之限度内，可名之为原因之经验的性格。此种性格乃持久不变者，但其结果则按其“所伴随及部分的制限之者之条件”之变化不居，在种种可变之形式中显现。

故一切人之意志皆有一种经验的性格，此种性格不过彼之理性之某种因果作用而已，在此种因果作用在现象领域内所有之结果中展示一种规律之限度内，吾人可自此种规律就其所有种类及程度推断理性之行动及此等行动之根据为何，因而关于彼之意志之主观的原理能形成一种评判。今因此种经验的性格之自身，必须自为其结果之现象中发现之，又必须自经验所显示现象与之相合之规律中发现之，故现象领域中，人之行动由其经验的性格及与此种性格合作之其他原因，被规定为与自然秩序相合者；且若吾人能就人之意志所有之一切现象研究详尽，则无一人之行动，吾人不能正确预言之，而认为自其先在条件所必然的进行而来者也。是以在就此种经验的性格而言之限度内，并无自由；且亦仅在此种性格之范围内，“人”始能为吾人所研究——盖即谓吾人若只观察之，及按人类学之方法以求创立一种研讨“人之行动之发动的原因”之自然科学的研究。

但当吾人就其与理性之关系考虑此等行动时——我非指吾人由之以说明此等行动由来之思辨的理性，乃指限于其自身为“产生此等行动之原因”之理性——盖即谓吾人如就其实践的 关系，以此等行动与理性之标准相比较，吾人即发现完全与自然秩序相异之规律及秩序。盖可成为如是，即凡在自然过程中所发生者，及依据经验的根据所不得不发生者，皆为不当发生者。但有时吾人发现（或至少信以为如是）理性之理念，在实际事实中，证明其有“关于人之行动（所视为现象者）之因果作用”，且此等行动之发生并非因其为经验的原因所规定，乃因其为理性之理由所规定者也。

于是容认对于理性可主张其具有关于现象之因果作用，则即其经验的性格（为感官之形相）完全一一详细规定且规定其为必然者，但其行动仍能谓为自由者也。盖此经验的性格之自身，又完全在直悟的性格（为思维之形相）中所规定者。顾此直悟的性格非吾人之所能知；吾人仅能由现象以指示其性质；而此等现象实际仅产生关于感官形相（即经验的性格）之直接知识^{注69}。行动在能以思维形相（直悟的性格）为其原因之限度内，并不依据经验的法则随此原因发生；盖即谓此种行动并非有纯粹理性之条件在其先，乃仅有此等条件在内感之现象领域内所有之结果在其先耳。纯粹理性以其为纯粹直悟的能力，不从属时间方式，因而亦不从属时间中继起之条件。理性之因果作用在其直悟的性格中，并不以产生结果而在某某时间上发生或起始。盖若在时间上发生或起始，则理性自身乃从属——因果系列在时间内被规定时所依据之——“现象之自然法则”；且其因果作用将为自然而非自由矣。故吾人所能有正当理由言之者仅为：理性关于现象如能有因果作用，则此因果作用乃一种能力，“凡结果之经验的系列所有之感性条件”，由此种能力而开始者也。盖存于理性中之条件并非感性的，因而非其自身开始。于是吾人不能在任何经验的系列中发现者，至此乃见其可能，即继续的事件系列之条件，其自身能为经验上不受条件制限者。盖此处之条件乃在现象系列之外（在直悟的事物中），故不从属任何感性条件以及从属“经由先在的原因之时间规定”。

此同一原因在其他关系中则属于现象系列。人之自身即为一现象。彼之意志具有一种经验的性格，此种经验的性格乃彼之一切行动之经验的原因。并无依据此种——不包含在自然结果之系列内，或不遵从此等系列所有法则（依据此种法则，则不能有时间中所发生事物之经验上不受条件制限之因果作用）之——性格以规定“人”之条件。故无一所与行动（盖此种行动仅能知觉其为现象）能绝对自其自身开始。但就纯粹理性而言，吾人不能谓为决定意志之状态，有某某其他状态在其先，其自身为此其他状态所规定者也。盖以理性自身非现象，不从属任何感性条件，故即关于其因果作用，其中亦无时间上继起之事，且依据规律规定时间中继起之力学的自然法则，亦不能适用于理性。

理性为“人所由以显现之一切意志行动”之长住条件。此等行动在其发生之前，皆在经验的性格中所预定者。至关于直悟的性格（关于此种性格、经验的性格乃其感性的图型），则不能有时间先后；一切行动，凡与“其在时间中与其他现象之关系”无关者，乃纯粹理性之直悟的性格之直接结果。故理性自由活动；非由时间中先在之外的或内的根据，力学的在自然的原因之连锁中规定之者也。因之，此种自由不应仅消极的视为超脱经验的条件而已。盖若仅消极的视为如是，则理性之能力将终止其为现象之原因矣。必须又以积极之意义归之于创始事件系列之力量。在理性自身中绝无起始之事；盖以其为一切有意行动所有不受条件制限之条件，不容有时间中先于其自身之条件。至理性之结果，则实有“在现象系列中之起始”，但在此种系列中绝无绝对最初之起始。

欲以理性经验的使用之例证，说明此种理性之统制的原理——但非

确证此原理，盖以例证证明先验的命题，乃无益之举——吾人姑举一有意之行动，例如能使社会发生混乱之恶意虚言。第一，吾人宜尽力发现此种虚言所由来之动机；第二，既明此等动机之后，吾人进而决定此种行动及其结果所能归罪于犯者，究为如何程度。关于第一问题，吾人就行动之经验的性格追溯其根源，发现其根源在受不良教育及多损友，其一部分又在其不识羞耻之气质恶劣及轻率浮躁等等，乃至其间所能参入之一时的原因，亦不能置之不顾。吾人进行此种研讨，正与吾人对于所与之自然的结果探求其决定的原因之系列相同。唯吾人虽信此种行动乃如是被决定者，顾并不以彼之不幸气质之故，亦不以影响于彼之环境之故，乃至以彼已往之生活方法之故，吾人能宽免此行为者而不责罚之也；盖吾人预定假定，吾人能不问其生活之方法如何，且能以过去之条件系列视为并未发生，而以行动为完全不受任何以前状态之条件制限，一若行为者在此行动中由其自身开始一完全新有之结果系列者然。吾人之责罚，乃根据于理性之法则，斯时吾人视理性为一原因，此种原因与以上所举之一切经验的条件（按即不良教育等等）无关，能规定——且应规定——行为者不如是行动而另行行动。此种理性之因果作用，吾人并不仅视为协助之动力，而完全视为动力之自身，乃至当感性冲动与之直接相反时，此种因果作用亦仍为行动之主动力；此种行动乃归之直悟的性格者；当彼捏造虚言之刹那间，其罪即完全在彼。理性与一切行动之经验的条件无关，完全自由，虚言完全由于理性之玩忽义务。

此种督责，显见吾人以理性为不为感性的势力所动摇，且不易受变化。至理性之现象——理性由以在其结果中表显其自身之形相——自有变化；但在吾人所视为理性之自身中，则并无先在其状态决定其后继状态之事。盖即谓理性并不属于感性的条件系列，此种系列乃依据自然法则使现象成为机械的必然者。理性在一切时间中，一切环境下，呈现于人之一切行动中，常为同一不变者；但其自身非在时间中，因而并不陷入以前理性并未在其中之任何新状态中。关于此等新状态理性乃规定之者，非为其所规定者也。故吾人不能问“理性何以不另行规定其自身与此相异”，仅能问“理性何以不由其因果作用另行规定现象与此相异”耳。但对此问题，并无解答可能。盖不同之直悟的性格将有不同之经验的性格。当吾人谓不问彼过去之全部生活过程如何，行为者固能自制其虚言，其意乃指“在理性直接支配下之行动，及理性在其因果作用中不从属现象或时间之任何条件”而言。时间相异，虽使现象在其相互关系中有根本之不同——盖现象非物自身，因而非原因自身——但不能使行动与理性之关系因而有何相异之处。

是以在吾人关于“自由行动之因果作用”之判断中，吾人能推溯至直悟的原因，但不能超越此原因之外。吾人之所能知者，直悟的原因乃自由的，即在感性之外所规定者，且以此种情形，直悟的原因能为现象之感性的不受条件制限之条件。但欲说明何以在所与环境中，直悟的性格所应授与者，适为此等现象，及此种经验的性格，何以超越吾人所有理性之一切能力，且实超越理性所有一切之推究权利，此正与吾人研讨何以吾人外部的感性直观之先验的对象，仅授与空间中 之直观，而非其他形态之直观相同，皆不能解答者也。但吾人所应解决之问题，则无须设

置任何此种论题。吾人之问题仅为：自由与自然的必然性是否能存于同一之行动中而不相冲突，此则吾人已充分解答之矣。吾人已说明因自由能与“与自然的必然性之条件完全不同种类之条件”相关，故后者之法则并不影响于前者，且二者能各自独立存在而不相互有所妨碍者也。

* * *

读者应十分注意观察在以上所述之种种中，吾人之意旨并不在建立自由之实在性 为含有“吾人感性世界所有现象之原因”之能力之一。盖此种研讨以其非仅论究概念，故非先验的。加之，此种论究不能有所成就，盖吾人绝不能自经验以推论“不依据经验法则所思维之任何事物”。甚至吾人之意旨亦不在证明自由之可能性。盖此种证明，吾人亦不能有所成就，诚以吾人不能自纯然概念先天的以知任何实在根据及其因果作用之所以可能也。自由在此处仅视为一种先验的理念，由此种理念乃导理性思维能由感性之不受条件制限者开始现象领域中之条件系列云云，因而理性乃陷入与其自身对于悟性之经验的运用所制定之此一类法则相背反之二律背驰中。吾人之所唯一能说明，且为吾人唯一之所欲说明者乃：“此种二律背驰实根据于纯然幻相”，以及“由于自由之因果作用，至少不与自然不相容”之二点耳。

四 解决“普泛就现象之存在而言所有现象依存性之总体”之宇宙论的理念

在上一小节中，吾人曾就其构成力学的系列，以考虑感性世界之变化，每一项目皆隶属其他项目，一若果之于因。吾人今将以此种状态系列仅用为吾人探求“可以之为一切可变的事物之最高条件”之一种存在之导引，即以之为吾人探求必然的 存在者之导引。吾人此处所论究者，非不受条件制限之因果作用，乃实体自身所有不受条件制限之存在。于是吾人意向所在之系列，实为概念之系列，而非“一直观为其他直观条件”之直观系列。

但因现象总和中之一切事物，皆为可变之事物，因而在其存在中，皆为受条件制限者，故在“依存的存在之全体系列”中，不能有以其存在视为绝对的必然者之任何不受条件制限之项目。故若现象为物自身，又若（由上一假定之所推得者）条件与受条件制限者皆属同一之直观系列，则绝无其所视为感官世界中现象存在条件之必然的存在者存在之可能性。

力学的追溯，在一重要方面与数学的追溯有别。盖因数学的追溯仅限于联结部分形成一全体，或分割一全体为部分，故此种系列之条件，必常视为系列之部分，因而必视为同质的且必视为现象。反之，力学的追溯，吾人并不与“所与部分之不受条件制限之全体”之可能性，或与“所与全体之不受条件制限之部分”相关，而仅与“一状态来自其原因”，或“实体自身之偶然的存在来自必然的存在”之由来相关。故在此后一种追溯中，条件应与受条件制限者同构成经验的系列之部分云云，实非所

必需者也。

于是吾人有避免此种表面的二律背驰之方法。盖若各就不同之方面言之，则此等矛盾之命题两方皆可谓为真实。感官世界中之一切事物皆可谓为偶然的，因而仅有经验上受条件制限之存在，但同时亦能有全体系列之非经验的条件；即能有不受条件制限之必然存在者。此种必然的存在者，以其为系列之直悟的条件，故非系列之一项目，不属于系列，乃至亦非系列之最高项目，且亦不能使系列之任何项目成为经验上之不受条件制限者。全部感性世界在其所有一切项目经验上受条件制限而存在之限度内，殆不受此必然的存在者之影响，一仍其原有情状。此种考虑“不受条件制限之存在者如何能用为现象根据”之方法，与吾人在前一小节中论究“自由所有经验上不受条件制限之因果作用”时所遵循之方法不同。盖在论究自由之因果作用时，以事物本身为其原因（*substantia phaenomenon* 现象的实体），且以之为属于条件系列，仅其因果作用被思维为直悟的耳。反之，在此处论究以不受条件制限之存在者为现象之根据，则必以必然的存在者为完全在感性世界之系列以外（*ens extramundum* 视为超世界的实在者），且以为纯然直悟的。除此以外，必然的存在者实无其他方法能免于从属“使一切现象成为偶然的及依存的之法则”。

故理性之统制的原理 在其与吾人现有问题有关之范围内，则如下：感性世界中之一切事物，皆具有一种经验上受条件制限之存在，且其所有之性质，无一能为不受条件制限之必然者；以及对于条件系列中之一切项目，吾人必须期待有——且须尽力探求——某种可能的经验中之经验的条件；以及吾人绝无正当理由自经验的系列以外之条件引申一种存在，或视“此种存在”在系列范围内为绝对的独立自存者。顾同时此种原理绝不妨阻吾人承认全体系列能依据——脱离一切经验的条件，其自身包有一切现象所以可能之根据之——某某直悟的存在者。

在以上所述之种种中，吾人并无证明“此种存在者之不受条件制限之必然存在”之意向，且亦无建立“感性世界中现象存在之纯粹直悟的条件”可能性之意向。正如吾人在一方面限制理性不使其脱离经验的条件之线索以免误入超经验的之歧途，而采用不能有任何具体的表现之说明根据，故吾人在另一方面亦必限制悟性之纯然经验的使用之法则，使其对于普泛所谓事物之可能性，不致贸然有所决定，且使其不致仅以“在说明现象时毫无用处”之理由，而以直悟的事物为不可能。故吾人之所说明者仅为：一切自然的事物及其所有经验的条件之彻底的偶然性与吾人任意所假定之必然的（但纯然直悟的）条件，乃并行不悖者；且其间并无真实之矛盾，二者皆可谓为真实者也。此种由悟性所思之绝对的必然存在者，其本身或为不可能，但此种不可能绝不能自“属于感性世界一切事物之普遍的偶然性及依存性”推论而得，亦不能自“禁阻吾人停留在其所有偶然的项目任何之一，以及禁阻乞助于世界以外之原因”之原理推论而来。盖理性之进行，一方之途径在其经验的使用，而另一方之途径则在其先验的使用也。

感性世界所包含者只有现象，此等现象纯为表象，表象则常为感性的受条件制限者；在此领域中物自身绝不能为吾人之对象。故在论究经验的系列之项目时，不问此项目为何，吾人绝无权能突飞于感性之关联衔接以外，实不足惊异。盖若突飞于感性之关联衔接以外，则是以现象为——离其先验的根据而存在，且当吾人在现象以外探求现象之存在原因时，仍能保持其地位之——物自身矣。此点确为偶然的事物最后所归宿之点，但非所以论于事物之纯然表象者，盖纯然事物表象所有之偶然性，其自身仅为现象体，除能引达“规定现象体”之追溯（即仅引达经验的追溯）以外，并无其他追溯可言。反之，思维有一现象（即感性世界）之直悟的根据，且以之为超脱现象之偶然性者，则既不与现象系列中无限之经验的追溯相矛盾，亦不与现象之彻底偶然性相抵触。此实吾人欲除去表面的二律背驰所应为之一切；且亦仅能以此种方法为之。盖若一切事物在其存在中受条件之制限，其条件又常为感性的，因而属于系列，则此条件自身必仍为受条件制限者，如吾人在第四种二律背驰之反面主张中之所说明者。故或“理性由于其要求不受条件制限者之故，仍必自相矛盾”，或“必须以此不受条件制限者置之系列以外之直悟的事物中”。直悟的事物之必然性，斯时并不需要——或容许——任何经验的条件；故在与现象有关之限度内，此直悟的事物乃不受条件制限之必然者也。

理性之经验的使用在与感性世界中存在之条件相关涉时，并不因容认一纯粹直悟的存在者而有所影响；依据彻底的偶然性之原理，自经验的条件进至“仍常为经验的之更高条件”。但当吾人所注意者为与目的有关涉“理性之纯粹使用”时，则此种统制的原理并不拒绝假定一种不在系列中之直悟的原因，此亦极为真实者也。盖斯时直悟的原因仅指“纯粹先验的，而非吾人所知”之普泛所谓感性系列所以可能之根据而言耳。直悟的原因之存在于一切感性条件之外，且就此等条件而言乃不受条件制限之必然者云云，并不与现象之无限制的偶然性不相容，盖即谓并不与经验的条件中绝无止境之追溯不相容也。

关于纯粹理性所有全部二律背驰之结论要点

当理性在其概念中专注意于感性世界中之条件总体及考虑理性在此方面对于条件能获得如何满足时，吾人之理念立为先验的及宇宙论的。但以不受条件制限者（吾人实际所论究者即为此不受条件制限者）置之“完全在感性世界以外之事物”中，因而在一切可能的经验以外之时，则此等理念又立为超验的。斯时此等理念已非仅用以完成“理性之经验的使用”——此一种“完全理念”虽绝不能完全到达，但必须永远追求之者。反之，此等理念完全脱离经验而自行构成绝非经验所能提供其质料之对象，此种对象之客观的实在性并不根据于经验的系列之完成，乃根据于纯粹先天的概念者。此种超验的理念有其一种纯粹直悟的对象；此种对象自可容认之为先验的对象，但在吾人容认以下之两点方可，即第一，吾人对于此种对象绝无所知；其次，此种对象不能思维为“以辨别内心之宾词所规定之事物”。以此种对象在一切经验的概念之外，故吾人断绝一切所能建立此种对象所以可能之理由，丝毫无主张此种对象之正当

理由。此种对象纯为思维上之存在物。但发生第四种二律背驰之宇宙论的理念，则迫使吾人采此步骤。盖现象之存在，绝不能根据其自身而常为受条件制限者，故要求吾人探求与一切现象完全不同之某某事物，即探求偶然性在其中终止之直悟的对象。但吾人一度容许吾人自身假定独立自存之实在完全在感性领域以外，则仅能以现象为——其自身为智性一类之存在事物所由以表现直悟的对象之——偶然的形相。因之，关于直悟的对象所留存于吾人之唯一推求资源，仅在使用类推方法，吾人由类推方法以经验概念构成某种直悟的事物之概念——所视为物自身一类之事物，吾人固绝无所知者也。今因偶然的事物除由经验以外，不为吾人所知，而吾人此处所论究者又绝不成为经验之对象，故吾人必须自“其自身乃必然之事物”即自“普泛所谓事物之纯粹概念”以引申关于此等事物之知识。是以吾人所用以超越感官世界所采取之第一步，乃迫使吾人在探求此种新知识时，即以研究绝对必然的存在者为起始，自“此绝对必然的事物之概念”以引申一切事物之概念（限于此等事物为纯粹直悟的）。此点吾人欲在次章论述之。

第三章 纯粹理性之理想

第一节 泛论理想

吾人在以上论述中已见及离感性条件则无对象能由纯粹悟性概念所表现。盖斯时缺乏概念之“客观的实在之条件”，其中除思维之纯然方式以外，绝不见有任何事物。顾若以纯粹悟性概念应用于现象，则能具体的展示此等纯粹悟性概念，盖因在现象中，纯粹悟性概念获得经验概念所专有之质料——经验概念不过具体之悟性概念而已。但理念之离客观的实在则较之范畴更远，盖以不能见有“理念在其中能具体的表现”之现象。理念含有一种完全性，无一可能之经验的知识曾到达之者。在理念中，理性之目的仅在系统的统一，而欲使经验的可能之统一接近此种统一，顾从未能完全到达之也。

但我所名为理想者则似较之理念去客观的实在更远。我之所谓理想，非仅指具体的理念而言，乃指个体的理念而言，即视为仅由理念所能规定或已为其所规定之个体的事物。

人性（以之为理念）在其完全完成之程度内，不仅包有属于人之天性及构成吾人所有“人性概念”之一切基本性质——此等基本性质推展至完全与其所有之目的相合，此等目的乃吾人关于“完人”之理念——且在此种概念之外，尚包有其理念之完全规定“所必需之一切事物”。盖一切矛盾的宾词，每组之中仅有其一能适用于“完人”之理念。在吾人所谓理想，以柏拉图之见解言之，则为神性之理念，为“神性所有纯粹直观之个体的对象”，为“一切可能的存在中之最完善者”，为“现象领域中一切模本之原型”。

吾人即不冥想如是高远，亦必自承人类理性不仅包有理念，且亦包有理想，此等理想虽非如柏拉图之理念具有创造力，但亦具有实践力量

（以之为统制的原理）而构成“某种行动 之可能的完善”之基础。道德概念以其依据经验的某某事物（快或不快），非完全之纯粹理性概念。但就理性所由以制限自由（自由自身并无法则）之原理而言，则此等道德概念（当吾人仅注意其方式时）极可用为纯粹理性概念之例证者也。德及其所伴随之人类智慧（此就其十分纯洁者言之）皆为理念。顾（斯多噶派之所谓）哲人则为理想，盖仅思想中所有，完全与“智慧之理念”相一致之人物。此犹理念授与吾人以规律，理想在此种事例中，则用为模拟人物之完善规定之原型；吾人之行动，除吾人心中所有此种“神人”之行谊以外，并无其他标准可言，吾人唯与此种“神人”之行谊相比较，以之判断吾人自身，因而改进吾人自身，——吾人虽绝不能到达其所命定之完全程度。吾人虽不能容认此等理想具有客观的实在（存在），但并不因而视为脑中之空想；此等理想实以理性所不可或缺之标准授之理性，以“在某种类中乃十分完全事物”之概念提供于理性，因而使理性能评衡其不完全事物之程度及其所有之缺陷。但欲在一实例中（即在现象领域中）实现其理想，例如欲在一故事中描述哲人之性格，乃事之所不能行者。此种尝试实有背理之点，且远不足以增进德性，盖以自然的制限（此常破坏理念之完善），使目的所在之幻相完全不可能，且使由理念而来之“善行”类似空想，以致善行自身蒙有疑点。

此乃理性所有理想之性质，此等理想必常依据一定概念而用为吾人在行为中在批判的判断中之规律及原型。至想象之所产，则性质完全不同；无一人对于想象之所产能说明之或与以可理解之概念；每一想象产物为一种草图（Monogram），即纯然一列之特殊性质，并非由“可以指示之规律”所规定者，与其谓为构成一定的心象，毋宁谓为成一“由杂驳经验而来之暗昧速写图形”——此一种表象殆如画家、相士自承其脑中所载之事物以之为彼等所有想象事物或批判的判断等所不能传达之影像。此种表象可名之为感性之理想（虽不确当），盖因此等表象乃被视为“可能的经验直观之模型”（不能实现者），但又绝不提供可以说明及检讨此等表象之规律。

反之，理性在其理想中，目的在依据先天的规律之完全规定。因之，理性自行思维一种对象，且以此种对象为能完全依据原理规定之者。但此种规定所需之条件，不能在经验中求之，故此概念之自身乃超经验的。

第二节 先验的理想（先验的原型 Prototypen Transcendentale）

一切概念就其所不包含其内者而言，则为未被规定者，而从属“能受规定 之原理”。依据此种原理，则凡二 矛盾对立之宾词，仅有其中之一能属于一概念。此种原理乃根据矛盾律，故为纯粹逻辑的原理。以其为纯粹逻辑的原理，故抽去知识之一切内容，而仅与知识之逻辑的方式相关。

但一切事物 就其可能性而言，则又从属“完全 规定之原理”，依据此种原理，凡事物所有 之一切可能的 宾词若与其矛盾对立者集合，则

每组矛盾对立者之中必有其一属于此事物。此种原理非仅依据矛盾律；盖除“就各事物与二矛盾的宾词之关系以考虑之”以外，此原理尚就各事物与“一切可能性之总和”（即事物之一切宾词之总和）之关系以考虑之。此原理预行假定此种总和为一先天的条件，故进而表现各事物，一若自其在一切可能性之总和中“所有之分”而来引申其自身所有之可能性^{注70}。故“完全规定之原理”与内容有关，不仅与逻辑的方式相关者也。此为意在构成一事物之完全概念所有一切宾词之综合之原理，非“仅与二矛盾的宾词之一相关”之分析的表现之原理。此种原理含有一先验的前提，即预行假定含有“一切可能性之质料”，此种可能性又复被视为包有“各事物之特殊的可能性之先天的资料”。

“凡存在之一切事物 为受完全规定 者”之命题，其意义并不仅指每组所与矛盾的宾词之一，必常属于事物而言，乃指一切可能的宾词 每组之一必常属于事物而言耳。在此命题之意义范围内，不仅宾词以逻辑的方法相互比较，乃事物本身以先验的方法与一切可能的宾词之总和相比较。故此命题所主张者如是：凡欲完全知一事物，吾人必须知一切可能的宾词，且必须由之肯定的或否定的规定此事物。是以完全规定，乃一概念就此概念之全体而言，则绝不能具体展示之者。此概念乃根据一理念，而此理念则仅存在理性能力中——此种能力乃对于悟性制定其完全使用之规律者也。

所谓“一切可能性之总和”之理念，在其用为“一切事物之完全规定之条件”之限度内，其自身虽为未被规定者（就其能构成此理念之宾词而言），吾人仅视为一切可能的宾词之总和，但若严密审察之，则吾人将发现此种理念乃一根本概念，摈除一切由其他宾词所已授与之引申的宾词或与其他宾词不相容之宾词；且实明确以其自身为一完全先天的所规定之概念。于是，此种理念成为一“个体的对象”之概念，此种个体对象乃完全由纯然理念所规定，故必须名之为纯粹理性之理想。

当吾人不仅逻辑的且实先验的——即与其能先天的所思维为属于此等宾词之内容相关——考虑一切可能的宾词时，发现吾人由某某宾词以表现存在，由其他宾词以表现纯然“不存在”。逻辑的否定（此纯由“不”字所指示者）本不与概念相关，乃仅与“概念在判断中与其他概念之关系”相关，因而远不足以规定一概念（就其内容而言）。“不死”之名词并不能使吾人宣称由之表现对象中之纯然不存在；盖此名词使一切内容悉仍其旧，毫无所影响。反之，先验的否定，所指乃“不存在”自身，与先验的肯定相对立，此先验的肯定乃“其概念自身即表现一种存在”之某某事物。故先验的肯定名为实在，盖因唯由此种肯定，且仅在此种肯定所到达之范围内，对象始为某某事物（物），反之，其相反之否定所指则为“纯然缺乏”，且在仅思维此种否定之限度内，始表现一切物性之被撤废。

顾除根据相反之肯定以外，实无一人能确定的思维一否定。凡生而盲者不能有丝毫黑暗观念，以彼等并无光明之观念故。野蛮人绝不知贫穷，以彼不知有财富故。无知者并无“彼等无知”之概念，以彼等绝无知

识故，以及等等 ^{注71}。是以一切否定之概念，皆为引申的；其包有“一切事物之完全规定及可能性所有之资料以及所谓质料或先验的内容”者乃实在。

故若理性在事物之完全规定中用一先验的基体，此种基体一若包有——事物之一切可能的宾词必须自其中探取之——全部质料，则此种基体不外一“实在总体（*Omnitudo realitatis*）之理念”。一切真实之否定，不过制限而已——此一名称若不以无制限者即“所有一切”为基础，则不能应用之也。

但“具有一切实在性者”之概念，正为“所完全规定之物自身”之概念；且因在矛盾的宾词之一切可能的各组中，其中之一即绝对属于存在之宾词应在“存在之规定”中发现之，故“一实在的存在体”（*Ens realissimum*）之概念，为一“个体的存在者”之概念。是以此存在者乃——用为必然属于一切存在事物之“完全规定”之基础——之一种先验的理想。此种理想乃一切存在事物所以可能之最高而完全之实质的条件——此种条件乃关于对象之一切思维（在与其内容相关之限度内）所应推根寻源之所在。且亦为人类理想所能之唯一真实之理想。盖一事物之概念——此一概念其自身乃普遍的——仅在此唯一之事例中，始完全由其自身及在自身中所规定，而被认知为“一个体之表象”。

由理性所成“概念之逻辑的规定”，根据抉择的三段推理，其中大前提包含一逻辑的分列（一普遍的概念所有范围之分列），小前提限制此范围于某一部分中，结论则以此一部分规定此概念。普泛所谓实在之普遍概念，不能先天的分割之，盖若无经验，则吾人实不知“所包摄在此总纲（*Genus*）下之任何一定种类之实在”。故在一切事物之完全规定中所预想之先验的大前提，不过“一切实在性之总和”之表象而已；此不仅力一“包摄一切宾词在其自身下之概念”（此就其先验的内容而言）；且亦包含此等宾词在其自身中；而一切事物之完全规定则以制限此“总体实在性”为其基础，盖以此总体实在性之一部分归之此事物，而摈除其他部分故耳——此一种程序与“抉择的大前提中之二者择一，及小前提中以分列部分之一分支规定对象”极相合。因之，理性在使用先验的理想为其规定一切可能的事物之基础（即理性规定一切可能的事物皆与此理想有关）时，乃以比拟理性在抉择的三段推理中之进行程序之方法而进行者——此实我所依据为“一切先验的理念之系统的分类之原理”，视为与三段推理平行及相应者。

理性在进达其目的之际（即表现事物之必然的完全规定之际）并不以“与此理想相应之存在者”存在为前提，而仅以此种存在者之理念为前提，其事甚明，此种理念则仅欲自完全规定所有不受条件制限之总体引申其受条件制限之总体（即有限者之总体）而设定之耳。故理想乃一切事物之原型（*Prototypon*），一切事物皆为不完全之模造品（*Ectypa*），其所有可能性之质料皆自此原型而来，且虽以种种不同之程度接近此原型，但常离现实到达此原型甚远。

故事物所有之一切可能性（即就事物之内容而言，为综合杂多之可能性）必须视为引申的，唯有一例外，即其自身包有一切实在性者之可能性。此后一种类之可能性，必须视为本原的。盖一切否定（此为任何事物所能与“实在的存在体”（*Ens realissimum*）相区别之唯一宾词）乃一较大实在性之纯然制限，终极则为最高实在性之纯然制限；故此等否定皆以此实在性为其前提，且就其内容而言，皆自此实在性而来者也。事物所有之一切杂多仅为制限——构成事物之共通基体之——“最高实在性之概念”之相应的种种不同形相，正与一切图形仅能为“制限无限的空间”所有如是多种种之不同形相相同。理性之理想所有之对象，乃仅由理性及仅在理性中呈现于吾人之对象，故名为原始的存在者（*Ens originarium*）。以此原始的存在者绝无事物能在其上，故又称为最高存在者（*ens summum*）；又以一切受条件制限之事物皆从属此最高存在者，故又称为一切存在者之存在者（*ens entium*）。

但此等名词并不用以指示一现实的对象与其他事物之客观的关系，乃指示一理念与种种概念之客观的关系。至对于此种“卓越无匹之存在者”之存在，则吾人绝无所知。

吾人不能谓原始的存在者乃由一群支生的存在者所成，盖因支生者必以原始者为前提，彼等自身不能构成此原始者。故原始的存在者之理念必视为单纯的。

因之一切其他可能性自此原始的存在者而来，严格言之，不能视为对于原始者之最高实在性之一种制限，即不能视为原始者之分割。盖若如是，则是以原始的存在者仅为支生的存在者之集合体矣；如吾人适所说明，此为不可能者——在吾人最初之粗略陈述中，虽曾使用此制限之名词。反之，最高实在必为一切事物所以可能之条件，为事物之根据，非事物之总和；故事物杂多性之所依据者，实非原始的存在者自身之制限，乃自原始者而来之一切事物，其中包括吾人之一切感性及现象领域中之一切实在——此类存在不能视为成分属于最高存在者之理念。

在追求吾人所有此种理念之际，吾人如进而以此理念实体化，则吾人应能由“最高实在之纯然概念”以规定原始的存在者为“唯一、单纯、一切充足、永存等等之存在者”。要之，吾人应能由一切宾词就其不受条件制限之完全性规定此原始的存在者。此种存在者之概念，就其先验的意义而言，乃神之概念；故如以上之所定义，纯粹理性之理想，为先验的神学之对象。

但在先验的理念此种用法中，吾人应越出先验的理念之“目的及效力”所有之种种限界。盖理性在其以理念为事物之完全规定之基础时，仅以理念为“所有一切实在之概念”，并非要求“所有一切此种实在必须客观的授与，其自身必须为一事物”。盖此种事物乃纯然一种想象，吾人由以联结及实现“吾人所有理念之杂多”在一“所视为个体的存在者之理想”中者。但吾人并无权利以行此事，即假定此种设想之可能性，亦有所不能。且自此种理想而来之任何结果，皆与事物之完全规定无关，亦不

能对之有丝毫影响；至以上所述，理念乃事物规定之所必需者云云，在事物之规定中亦仅有辅助作用耳。

但仅叙述吾人理性之进行程序及其辩证性质实有所不足；吾人又必须努力发现此种辩证性质之来源，吾人始能以之为一悟性之现象，而说明其所发生之幻相。盖吾人今所言及之理想，其所根据之理念乃自然的而非任意设置者。故所应有之问题为：理性何以能以事物所有之一切可能性为自一唯一之根本的可能性（即最高实在之可能性）而来，因而预行假定此种根本的可能性包含于一“个体的原始存在者”之中？

对于此问题之答复，显然出于先验的分析论中之论究。感官所有对象之可能性，乃此等对象与吾人所有思维之关系，在此关系中能先天的思维某某事物（即经验的方式），但构成质料之事物，即现象领域中之实在（与感觉相应之事物），则必须授与吾人，盖以不如是则不能思维此实在，且即其可能性亦不能表现之也。顾感官之对象，仅在其与“现象领域中所可能之一切宾词”相比较，始能完全规定之，且由此等宾词始肯定的或否定的表现之。但因构成事物本身之事物（即现象领域中之实在者）必须授与吾人——否则绝不能思及此事物——且因“一切现象之实在者”在其中授与吾人者，乃所视为单一而拥抱一切之“经验”，故感官所有一切对象所以可能之质料，必预行假定为在一全体中授与者；经验的对象之一切可能性及其彼此相互之区别完全之规定，仅能根据于此全体所有之制限。就事实言，除此等感官所有之对象以外，实无其他对象能授与吾人，除在一可能的经验之关联衔接中以外，绝无其他处所能授与吾人对象；因之除预行假定一切经验的实在之总和为其可能性之条件以外，绝无事物能为吾人之对象。今由于一自然的幻相，吾人乃以此种仅适用于“为吾人感官对象之事物”之原理，为必对于普泛所谓事物有效力之原理。因而，除去此种制限，吾人乃以“关于所视为现象之事物之可能性吾人所有概念”之经验的原理，视为普泛所谓事物之可能性之先验的原理矣。

吾人若因此而以此种“一切实在之总和”之理念实体化，则因吾人辩证的以“视为一全体之经验”之集合的统一，代悟性之经验的使用之分配的统一；于是以此种现象之全部领域思维为一“包含一切经验的实在在其自身中”之个体事物；又复由以上所言之先验的易置以——为一切事物所以可能之本源及对于一切事物之完全规定提供其实在的条件者——一类事物之概念代之^{注72}。

第三节 思辨的理性证明最高存在者存在之论据

为悟性所有概念之完全规定计，理性须预行假定有能与悟性以充足基础之某某事物，固极迫切需要，但理性极易意识及此种预想之为观念的及纯然空想的性质，仅在此种根据上，则不易使理性以其自身所有思维之纯然产物信为真实之存在者——设理性不为其他方向所迫，在“自所与之受条件制限者进至不受条件制限者”之追溯中寻求一止境。此种不受条件制限者实非以其自身为实在者而授与吾人，且亦不以其为具有“纯自

概念而来之实在性”而授与吾人；唯在吾人推寻此等条件进至其根据时，则此不受条件制限者即为唯一能完成条件系列之事物。此为人类理性由其本质引导吾人全体（即极无反省之人亦然）所采用之途径，——虽非人人能在此途径中继续追寻。此种途径不以概念开始，乃以通常之经验开始，故其自身乃以实际存在之某某事物为根据。但若此种根据不建立于绝对的必然者之不可动的磐石上，则必有倾覆之惧。顾若在绝对的必然者以外及其下，而有任何虚空的空间，又若其自身非具备一切事物使无复有疑问之余地，——盖即谓除其实在性为无限的以外——则此种不可动的柱石之自身，又将以无所支持而倾覆矣。

吾人如容认某某事物现实存在，则不问此某某事物为何，吾人又必容认有必然的存在之某某事物。盖偶然的事物仅在“为其原因之其他偶然的存在”之条件下存在，且吾人又必须自此原因以推求其他原因，直至到达“非偶然的且为不受条件制限之必然者”之原因为止。此即理性“推本穷源进展至原始的存在者”所依据之论据。

理性今寻求其与“存在所有此种最高形相即不受条件制限之必然性之形相”相合之概念——其意非欲先天的自概念以推求“此概念所表现之事物”之存在（盖若此点为理性之所要求，则理性之探讨应仅限于概念，殆不要求一所与存在为其基础矣），仅欲在理性所有之种种概念中寻求“绝无任何方面与绝对的必然性相矛盾”之概念耳。盖必须有“以绝对的必然性而存在”之某某事物云云，乃视为由论据中之初步过程已建立之矣。故若除去一切与此必然性不相容之事物，所留存者仅有一种存在，则此种存在必为绝对必然的存在者，不问其必然性是否能为吾人所了解，盖即谓不问是否能纯自其概念演绎之也。

凡其概念中包含对于一切何以故质询（allem Warum）之解答（Das Darum），在各方面无丝毫缺陷，在一切事例中皆足为其条件者，此即最适于以绝对的必然性归之之存在者。盖此存在者虽包含一切可能的事物之条件，顾其自身则并不需要任何条件，且亦不容其有任何条件，故能满足（至少在此一方面）“不受条件制限之必然性”之概念。在此方面，一切其他概念自必不足与言此；盖因此等概念皆有缺陷而需其他条件以完成之，故此等概念不能有超脱一切更进一步之条件之特征。吾人固不当论证凡不包有最高及一切方面完备之条件者，其自身在其存在中即为受条件制限者。但吾人能谓此种存在者并不具有——理性所唯一由之能由先天的概念关于任何存在者以知其为不受条件制限者之——一种特征。

故“一实在的存在体”之概念，在可能的事物之一切概念中，乃最与“不受条件制限之必然存在者之概念”相适合；此虽不能完全与之适合，但以在此事中吾人无选择余地，故不得不固执此概念。盖吾人不能无必然的存在者之存在；一度既容认其存在，则在可能性之全部范围内，吾人不能发现有任何事物能较之“一实在的存在体”对于“存在形相中此种卓越无匹之形相”具有更有根据之要求也。

此为人类理性之自然进程。此种进程由其使理性自身确信有某某必然的存在者之存在开始。理性对于此种存在者，认为具有不受条件制限之一种存在。于是理性探求超脱任何条件者之概念，而在“其自身为一切其他事物之充足条件者”之中即在包含所有一切实在性者之中发现之。但包含一切而无制限者，乃绝对的统一体，且包括“唯一的存在者又为最高存在者”之概念。因之，吾人结论谓其为一切事物本源根据之最高存在者，必以绝对的必然性而存在。

若吾人之目的在到达一种决定——盖即谓某种必然的存在者之存在若以之为已容认者，又若更进一步人皆赞同吾人必须对于此存在者为何到达一种决定——则必容许以上之思维方法具有一种力量。盖在此种情形中，不能善为选择，或宁谓为绝无选择之余地，唯觉吾人不得不决定以“完全实在之绝对的统一”，为可能性之最后源泉耳。但若并无事物要求吾人有所决定，且直至其证据之重量足以迫使吾人同意为止，对此论点宁可置之不顾时；易言之，吾人之所为者，若仅在评衡吾人实际之所知者究有几许，自以为有所知者又究有几许，则以上之论据，实见其极为薄弱，须有特殊之深厚同情为之后援，以弥补其主张之缺陷。

盖若吾人以其论点为如此处所论述者，即第一，吾人能正确自“任何所与存在”（此或为我自身之存在）推断一“不受条件制限之必然存在者”之存在；第二，吾人必须以包含一切实在性因而包含一切条件之存在者，视为绝对不受条件制限者，以及吾人在关于实在的存在体之此种概念中因而发现“吾人又能以绝对的必然性加于其上之存在者”之概念——顾即容认此种种，亦绝不因之而即推断“并不具有最高实在性之有限的存在者”之概念，即以此故，与绝对的实在不相容。盖吾人在有限的存在者之概念中，虽未发现不受条件制限者（此不受条件制限者乃包含于条件总体之概念中者），但吾人并不因之即可推断有限存在者之存在，即以此故，必为受条件限制者；正与吾人在假设的三段推理中，不能谓“凡无某种条件（在所论究之事例中乃依据纯粹概念之“完全性条件”）之处，受条件制限者亦不存在”相同。反之，吾人能完全自由主张任何有限的存在者，（不以其为有限之故）亦能为不受条件制限之必然者——吾人虽不能自吾人关于此等存在者所有之普遍概念推论其必然性。故以上之论据，丝毫不能与吾人关于必然的存在者性质之概念，实为一无所成就者也。

但此种论据仍继续具有其重要性，且赋有一种权威，吾人不能仅以其客观上不充足之故，立即进而剥夺之。盖若容认在理性之理念中，有完全有效之人类责任，但除假定有最高存在者对于实践的法则与以效力及确证以外（在此种情形中，吾人应有遵从此等概念之责任，盖此等概念自客观言之，虽不充足，但依据吾人理性所有之标准，则仍为优越之法则，且吾人绝不知有更善及更可信奉者能与之比较），则其应用于吾人自身，殆缺乏一切实在性，即为并不具有动机之责任。故吾人所有决定此事之义务，将借实践的增加之力，使思辨之悬而未断所微妙保持之平衡偏重一方。盖为此种实践的切迫动机所迫促时，理性若不能（不问其理论上之洞察如何不完备）使其判断与此等——至少较之吾人所知之

其他任何事物更为重要之——要求相合，则理性将受其自身所有判断谴责（再无较之此等判断更为审慎周密者）。

此种依据“偶然性事物内部不完备”之论据，实际虽为先验的，但以其如是单纯而自然，故在其提出以后，立为常人所容受。吾人见事物之变化生灭；故此等事物（或至少此等事物之状态）必须具有原因。但关于所能在经验中授与之一切原因，亦能以此同一之问题加之，更探讨其原因所在。故除最高因果作用所在之处，——即在“本源的其自身中包含一切可能的结果之充足根据，且其概念由包括一切之圆满充足一属性，吾人极易容纳之者”之存在者中——实无吾人更能适当安置其终极的因果作用之地。于是吾人进而以此最高原因视为绝对必然者，盖因吾人发现吾人追溯之必达此点，实为绝对必然之事，且发现更无可以超越此点之根据。故一切民族在其最愚昧之多神教中亦见有一神教之微光，彼等之到达此点，非由反省及深远之思辨所致，乃纯由通常悟性之自然倾向所致，盖以其逐渐进展至认知其自身所有之要求也。

由思辨的理性证明神之存在仅有三种可能的方法

引达此种目标（按即神之存在）之一切途径，〔第一〕或由一定的经验及由经验所知之感性世界之特殊性质开始，依据因果律，自此上推至世界以外之最高原因；〔第二〕或自纯然不定的经验即自普泛所谓存在之经验开始；〔第三〕最后或抽去一切经验，完全先天的自纯然概念，论证一最高原因之存在。第一证明为自然神学的，第二证明为宇宙论的，第三为本体论的。此外并无——且不能有——其他之证明矣。

我意在说明理性之不能在经验一途径有所进展，亦犹其在先验的一途径之不能进展，以及理性纯由思辨能力欲展其双翼翱翔于感性世界之上，实为无益之举。至关于吾人所必须由以论究此等论据之顺序，则与理性在其自身发展之前进中所采取之途径（即吾人在以上之叙述中所采取之途径）正相反。盖在此种探讨中，经验虽为最初所授与之机缘，但在其所有一切此种努力中，揭示理性欲使自身到达之目标，及在其努力进达此目标时为其唯一之领导者，实为先验的概念。故我将先自检讨先验的证明开始，然后再论究“增加经验的因子，在增进论据之力量上果有何种效果”。

第四节 关于神之存在本体论的证明之不可能

由以上所述观之，显见绝对必然的存在者之概念，乃一纯粹理性之概念，即纯然一理念，其客观的实在性，远不能自“为理性所要求”一事证明之。盖理念之所训导吾人者，仅关于某种不能到达之完全性，故其效用与其谓为用以推展悟性至新对象，毋宁谓为用以限制悟性之为愈也，但吾人在此处遇及奇异而又烦困之事，即在“自所与之普泛所谓存在推论至某某绝对必然的存在者”时，虽见其为势所必至，且正当合理，但悟性所能唯一由以构成此种必然性概念之一切条件，则多为吾人推论此绝对必然的存在者之障碍。

在一切时代中，人皆谈及绝对必然的存在者，顾谈及此事时所努力者，多不在理解此种事物是否及如何容许为吾人所思维，而唯在证明其存在。对于此种概念与以文字上之定义，即谓“此为不能不存在之某某事物”云云，自无困难。但此种定义，在使“以其不存在为绝对不可思维”云云，成为必然之种种条件，则绝不使人有所洞见。顾吾人欲决定“依恃此种概念吾人是否确思维任何事物”，则此等条件正为吾人所欲知之条件。仅由引入不受条件制限一语，而除去“悟性欲以某某事物为必然的时所不可欠缺之一切条件”之策略，实远不足以显示在此不受条件制限之必然者之概念中，是否我仍思维任何事物，抑或全然空虚无物。

不特此也，此种概念初则盲目尝试，久则完全习熟，假定有无数例证展示其意义；以此之故乃以为无须更进而探讨此概念之能否为人理解矣。于是一切几何学上之命题，例如“一三角形具有三种角乃绝对必然的”云云之事实，以为足以使吾人陈说“完全在吾人之悟性范围以外之对象”一事之为正当，一若吾人已完全了解吾人由此对象之概念意向所指之事物为何也。

至其所谓例证，绝无例外，皆自判断得来，非自事物及其存在得之者。但判断之不受条件制限之必然性。非即事物之绝对的必然性。判断之绝对的必然性，仅为事物所有受条件制限之必然性。即判断中宾词所有受条件制限之必然性。以上命题并非声言三角乃绝对的必然者，仅谓在“有一三角形”之条件下（即授与一三角形），其中必然发现三角。此种逻辑的必然性所有之感人影响，实如是之大，故由包括“存在”于其意义范围内之一方法，以构成事物之先天的概念一类之单纯计划，吾人即自以为已能使以下之推断为正当，即因“存在”必然属于此种概念之对象——常在吾人设定此事物为授与者（视为现实存在）之条件下——吾人依据同一律亦必然需要设定其对象之存在，因而此种存在者之自身乃绝对必然的——重言以声明之，此种存在者之为绝对必然的，乃因此种存在者之存在，已包含于所任意假定之概念中，且在“吾人设定此概念之对象”之条件下包含之也。

在同一律之命题中，我若摒除其宾词而保留其主词，则有矛盾发生；故谓宾词必然属于主词。但吾人若将主词宾词一并除去，则无矛盾；盖斯时并无能矛盾之事物留存。若设定一三角形而又除去其三角，则为自相矛盾；但将一三角形与其所有之三角一并除去，则无矛盾。此点同一适用于绝对必然的存在者之概念。如除去此种存在者之存在，吾人乃除去此物本身与其所有之一切宾词；则斯时并无矛盾之问题可以发生。斯时在此存在者之外，绝无能矛盾之事物，盖以事物之必然性并非以之为自“外部的任何事物”而来者；且亦无能与之矛盾之内部的任何事物，盖在除去事物本身时，吾人同时除去其所有之一切内部的性质也。“神为全能”乃一必然的判断。吾人若设定一神性（即一无限的存在者），即不能摒除全能性；盖此二概念乃同一者。但吾人若谓“无神”，则既无全能性，亦无神之其他任何宾词授与；此等宾词皆与其主词一并除去，故在此种判断中并无丝毫矛盾。

于是吾人见及一判断之宾词，如与其主词一并除去，则无内部的矛盾能发生，此点不问其宾词为何，皆能适用之也。欲避免此种结论之唯一方法，则在论证有“不能除去且必须永久存留”之主词。顾此不过谓有绝对必然的主词之另一说法而已；且我所质疑者即此假定，而以上之命题则自以为证明其可能性者也。盖我对于除去此事物与其所有这一切宾词而尚能留有矛盾之事物，实不能构成丝毫概念；在并无矛盾时，仅由纯粹先天的概念，我实无“以其不存在为不可能”之标准。

所有此等人人所必须同意之普泛见解，吾人尚能以一种事例指摘之，此种事例乃以之为实际与以上之意见相反之证明，即有一概念，且实仅此一概念，以其对象为不存在或摈除其对象，则为自相矛盾，此即实在的存在体（按 *ens realissimum* 乃指为一切事物之本体之存在体）之概念。盖已声言此实在的存在体具有所有一切实在性，以及吾人有正当理由假定“此种存在者乃可能者”（概念并不自相矛盾之一事，绝不能证明其对象之可能性，但我一时姑容认此相反之主张）^{注73}。顾此论进而以“所有一切实在性”包括存在；故存在包含于一可能的事物之概念中。于是若除去此事物，则此事物之内的可能性自亦被除去——此则自相矛盾者也。

我之答复如下。在吾人所自承仅就其可能性所思维之事物之概念中，引入存在之概念时——不问假借何种名称——已有一矛盾在其中矣。如容认其为正当，一时固获得表面之胜利；但实际则绝无所主张：仅同义异语之辞费而已。吾人必须诘问：甲或乙事物（不问此种事物为何，姑容认其为可能者）存在 云云之命题，为一分析的命题，抑为一综合的命题？如为分析的，则事物存在之主张，对于事物之思维，绝无所增益；但若如是，则或“吾人内部中之思维即事物本身”，或吾人预先假定有一种属于可能的领域之存在，然后据此理由自其内部的可能性以推断其存在——凡此不过一可怜之同义异语之辞费而已。事物概念中之实在一语，较之宾词概念中之存在一语别有意义云云，实不足应付此种反驳。盖若所有一切设定（不问其所设定者为何）名为实在，则事物与其所有之宾词，已设定在主词之概念中，而假定其为现实的矣；宾词中存在云云仅为重复之辞。反之，吾人若容认（一切有理性之人所必须容认者）一切存在的命题皆为综合的，则吾人何以能公然主张“除去存在之宾词不能不有矛盾”云云。此乃仅在分析命题中所有之情形，亦正所以构成其分析的性格者也。

我若不见及由逻辑的宾词与实在的宾词相混（即与规定事物之宾词相混）所发生之幻相殆在较正范围以外，则我将期望由精确规定存在之概念，以直接方法终止此种无聊之争辩矣。任何事物苟为吾人所欲，皆能用为逻辑的宾词；乃至主词亦能为其自身之宾词；盖逻辑乃抽去一切内容者也。但规定之者——之宾词，乃自外加于主词概念且扩大之者之宾词。故此种宾词非已包含于其概念中者。

“存在”（*Sein*）显然非一实在的宾词；即此非能加于事物概念上之某某事物之概念。此仅设定一事物或某种规定，一若其自身存在者。在

逻辑上，此仅一判断之系辞而已。“神为全能”之命题包有二种概念，每一概念皆有其对象——神及全能。“为”之一字并未增加新宾词，仅用以设定宾词 与其主词之关系 而已。吾人今若就主词（神）与其所有之一切宾词（全能宾词在其中）总括言之，谓“神在”或“有神”（按以上“为”“在”“有”三字德文为Sein 英文为Being），吾人并未以新宾词加于神之概念，仅设定此主词自身与其所有之一切宾词，且实设定为“与我之概念 有关之一种对象”。对象与概念二者之内容必皆同一；由我思维其对象（由于“此为”二字）为“绝对所授与者”云云，对于仅表现其为可能者之概念，绝不能有所增益。易言之，实在者之所包含者，不过纯然可能者而已。一百实在的“泰拉”（译者按货币名）之所包含者，较之一百可能的“泰拉”并未稍增一毫。盖以可能的泰拉所指为概念，而实在的泰拉则所指为对象及设定此对象，故若实在者之所包含者较之可能者为多，则在此种情形下，我之概念将不能表现其对象之全部，殆非此对象之适合概念矣。顾一百实在泰拉影响于我之财产状况，较之一百泰拉之概念（即一百泰拉之可能性之概念），全然不同。盖以对象现实存在，非分析的包含于我之概念中，乃综合的增加于我之概念（此为我之状态之规定）之上者；但所述之一百泰拉则并不因存在我之概念之外，其自身有丝毫增加。

不问吾人以何种宾词及几多宾词思维一事物——即令吾人完全规定此事物——在吾人宣称有 此一事物时，对于此事物并未丝毫有所增加。否则此存在之事物殆非吾人在概念中所思维之同一事物，而为较之所思维者以上之事物；因而吾人不能谓我之概念之确实对象，实际存在。吾人如就一事物思维其实在之一切形态而遗其一，此所失之实在性，非因我言“此缺陷之事物实际存在”，而即增加于其上也。反之，此事物即以我所思维之同一缺陷而存在，盖以不如是，则实际所存在者与我所思维者，殆为不同之事物矣。故即我思维一存在者为最高实在而毫无缺陷时，此存在者是否实际存在，仍为一问题。盖在我之概念中，关于一普泛所谓事物之可能的实在内容，虽一无缺憾，但在其与我之全部思维状态之关系中，则仍有所欠缺，即我不能谓此种对象之知识在后天（按即在现实经验中）亦属可能是也。吾人在此处乃发现吾人现今所有困难之原由。吾人之所论究者，若为感官之对象，则吾人自不能以事物之存在与事物之纯然概念相混。盖由对象之概念所思维者，仅思维为合于“普泛所谓可能的经验知识之普遍条件”，反之，由事物之存在所思维者，乃思维为属于“所视为一全体之经验之关联衔接”中者。是以在其与“所视为一全体之经验”之内容 相联结时，对象之概念固并未丝毫扩大，但其所有结果，则为吾人之思维由之获得一增加之可能的知觉。故若吾企图唯由纯粹范畴以思维存在，则吾人不能举一标识使存在与纯然可能性相区别，此实不足惊异者也。

不问吾人关于一对象之概念所包含之内容为何及如何之多，吾人如欲以存在归之此对象，则必须越出概念以外。在感官对象之事例中，此种越出概念以外之事，由此等对象依据经验的法则与吾人所有知觉之某一知觉相联结而发生。但在论究纯粹思维之对象时，吾人绝无知此等对象存在之何种方法，盖此种对象应以完全先天的方法知之也。吾人所有

关于一切存在之意识（不问其直接由于知觉，或间接由于使某某事物与知觉相联结之推论），皆专属于经验之统一；任何在此领域外之所谓存在，虽非吾人所能宣称绝对不可能之一类，但亦为吾人所绝不能证实其正当之一种假定性质。

最高存在者之概念在许多方面诚为一极有实益之理念；但正以其为一纯然理念，故仅由其自身绝不能扩大吾人关于实际所存在者之知识。乃至关于“由经验所知者及在经验中所知者以外任何存在之可能性”，此种理念亦不能有所启示吾人。可能性之分析的标准，以其由“仅仅肯定（实在性）绝不发生矛盾”云云之原理所成，故不能否定此最高存在者。但因此等实在性非在其特殊性格中授与吾人；又因即令其在特殊性格中授与吾人，吾人仍不能加以判断；且因综合的知识所以可能之标准，除在经验中以外绝不能在他处求之——而理念之对象则为不能属于经验者，——故在一事物中所有一切实在的性质之联结，皆为综合的，其可能性则为吾人所不能先天的决定之者也。是以莱布尼兹远不能成就彼所自负之事业——即先天的理解“此种至高无上之理想的存在者”之可能性。

故企图欲以笛卡尔之本体论的论据证明最高存在者之存在，仅丧失如是多之劳苦及努力耳；吾人之不能由纯然理念以增进吾人关于神学的识见之积聚，亦由商贾之不能在其资产簿上加上若干单位以增进其财富也。

第五节 关于神之存在宇宙论的证明之不可能

企图自纯为任意设定之理念抽绎“与此理念相应之对象之存在”，乃极不自然之过程，且纯为复兴昔日僧院派所有之技巧。在吾人之理性一方，若非先有“以某种必然的事物（吾人之追溯以此为终点者）为普泛所谓存在之基础”之需要；又若理性非迫而探求“能满足（如可能时）此种要求且使吾人能以完全先天的方法认知一种存在”之概念时（因此种必然性必须为不受条件制限且为先天的确实者），则此种企图绝不能发生。此种概念被假定应为实在的存在体（ens realissimum）之理念中发现之；故此理念仅用为此必然的存在者之更为确定之知识，至其必然的存在，则吾人已在其他根据上确信之，或为人所说服者。顾此种理性之自然的进程，隐蔽不为人所见，于是以此种概念为止境者乃反企图以之为发端，因而乃自仅适于补充“存在之必然性”者演绎“存在之必然性”矣。于是乃有失败之本体论的证明，此种证明既不能满足自然而健全之悟性，亦不能满足需要严格证明之学术的要求。

吾人今所欲从事检讨之宇宙论的证明，保有使绝对必然性与最高实在性之连结，但非如前一证明自最高实在性推论存在之必然性，乃自“先已授与某某存在者之不受条件制限之必然性”推论此存在者之无制限的实在性。于是此种证明进入一种——不问其为合理的或仅伪辩的，总之乃自然的，且不仅使常识深信即思辨的悟性亦极信奉之——推理途径。且此种证明又草就自然神学中所有一切证明之初步纲要，此种纲要常为人

所追从，且此后亦将常为人所追从者，固不问其以无数多余之饰品粉饰之而掩蔽之也。此种证明莱布尼兹名之为自世界之偶然性（*A contingentia mundi*）推论之证明，吾人今将进而说明之并检讨之。

此种证明之推论如下：如有任何事物存在，则亦必有一绝对必然的存在者存在。至少我存在。故一绝对必然的存在者存在。小前提包含一种经验，大前提则包含“自其有任何经验以推论必然者之存在”之推论^{注74}。故此证明实际乃以经验开始，非完全先天的或本体论的。以此之故，且因一切可能的经验之对象称为世界，故名之为宇宙论的证明。因在论究经验之对象时，此种证明抽去“此世界所由以能与任何其他可能的世界相异”之一切特质，故此名称又可用以使之与自然神学的证明相区别，此种自然神学的证明，乃以“吾人感官所展示于吾人之世界”之特殊性质之观察为基础者也。

于是此种证明进行推论如下：必然的存在者仅能以一种方法规定之，即以每组可能的相反宾词之一规定之。故此必然的存在者完全由其自身所有之概念规定之。顾仅有一可能的概念完全先天的规定事物，即实在的存在体（*ens realissimum*）之概念。故实在的存在体（*ens realissimum*）之概念乃所能由之以思维必然的存在者之唯一概念。易言之，最高存在者必然存在。

在此种宇宙论的论据中联结有如是多之伪辩的原理，以致思辨的理性似在此种事例中竭其所有辩证的技巧之力以产生最大之可能的先验幻想。今姑暂缓检讨此种论据，吾人第欲详述“所由以粉饰旧论据为新论据，且由之以陈诉于两种证人——一则具有纯粹理性之信任状，一则具有经验之信任状者——之一致同意”之种种策略。实际唯一之证人，乃以纯粹理性之名所发言者，仅改易其形貌及音调，努力使之转变为第二种证人耳。此种证明欲为其自身设置一坚强基础乃立足于经验之上，因而表示其与——完全置其全部信用于先天的概念之上之——本体论的证明有别。但宇宙论的证明仅以此种经验为论据中简单步骤之用，即以之推断必然的存在者之存在耳。至此种存在者具有何种性质，则其经验的前提不能告知吾人。于是理性乃完全摈弃经验，努力自纯然概念以求发现绝对必然的存在者所必须有之性质为何，即自概念探求“在一切可能的事物中其自身包含绝对的必然性所必须之条件者”。顾又假定此等条件，除实在的存在体（*ens realissimum*）之概念以外，无处可以发现之；于是结论为：实在的存在体（*ens realissimum*）乃绝对必然的存在者。但吾人在此处预先假定最高实在之概念，完全适合于存在之绝对的必然性之概念，即预先假定存在之绝对的必然性能自最高实在推得之，此则极为明显者也。顾此为本体论的证明所主张之命题；今在宇宙论的证明中复假定之，且以之为其证明之基础；但此种假定乃宇宙论的证明表示所欲摈弃之假定。盖绝对的必然性乃纯自概念所规定之一种存在。如我谓最高实在之概念乃专用于——且适合于——必然的存在者之概念，且实为其唯一之概念，则我自必亦容认必然的存在者能自此种概念推得之。于是所谓宇宙论的证明所能有之任何证明力，实际皆由“纯自概念所推论之本体论的证明”而来。则是陈诉于经验云云，完全为一多余之事矣；盖

经验或能引吾人到达绝对的必然性之概念，但不能证明此种必然性之属于任何一定事物。诚以在吾人努力证明此种必然性之属于某一定事物时，吾人必须立即放弃一切经验而在纯粹概念中探求，以发现此等概念中是否有一包含绝对必然的存在者所以可能之条件者。如吾人以此种方法能决定必然的存在者之可能性，则自亦能以之证明其存在。盖吾人斯时所言者乃：在一切可能的存在者之中，有一存在者负荷有绝对的必然性，即此种存在者以绝对的必然性而存在者也。

谬妄之论据，揭之于正确之三段推理之方式中，最易发现之。此为吾人今欲在所论究之事例中之行者。

设“一切绝对必然的存在者亦即一切存在者中之最实在者”云云之命题果属正确（此为宇宙论的证明精髓 *nervus probandi* 之所在），则必与一切肯定的判断相同，至少能由减量法（*per accidens*）换位。于是乃推论为若干实在的存在体（*entia realissima*）亦即绝对必然的存在者。但一实在的存在体并无与其他实在的存在体相异之点，凡适用于“统摄于此概念下之若干实在的存在体”，自亦适用于一切实在的存在体。故在此种事例中，我不仅由减量法，即由单纯之换位法，亦能使此命题换位，而谓一切实在的存在体（*ens realissimum*）乃必然的存在者。但因此种命题唯自其先天的概念规定之，故实在的存在体之纯然概念，必须负荷有此种存在者之绝对的必然性；此则正为本体论的证明所主张而宇宙论的证明之所否认者——宇宙论的证明之结论虽实潜以此种主张为基础。

于是思辨的理性在其企图证明最高存在者之存在时所进入之第二种途径，不仅与第一种途径相同，纯属欺人，且尚具有附加的缺点，即犯有论点不中肯（*ignoratio elenchi*）之缺点。此种方法本表示以新途径引导吾人者，乃在略一迂回以后，复引吾人还至吾人遵其命令所已放弃之途径。

我曾谓在此宇宙论的论据中，藏有全部辩证的假定之巢穴，此种辩证的假定，先验的批判极易发现之而毁灭之。此处我仅列举此等欺人的原理，至进一步之检讨及拒斥等事，则一任今已充分熟习此类事业之读者自为之。

宇宙论的证明中所包含者，例如（一）吾人由以自偶然的事物推论一原因之先验的原理。此种原理仅能适用于感官世界；出此世界之外，则绝无意义。盖偶然的事物之纯然智性的概念，不能发生任何此种因果关系一类之综合的命题。而因果律则仅适用于感官世界，此外并无意义，且亦无其所以适用之标准。但在宇宙论的证明中，则此因果律正欲用之使吾人能越出感官世界以外者也。（二）自感官世界中所次第发生之无限的原因系列之不可能以推断第一原因之推论。理性所有使用之原理，即在经验世界中亦不能容吾人作此种推断，至出此世界以外在因果系列所绝不能到达之领域中，则更有所不能矣。（三）理性关于完成此种系列之无正当根据之自满。除去——必然性之概念无之则不可能——

之一切条件，在理性斯时根据吾人不能更进有所思，遂以为已完成“系列之概念”。（四）“联结一切实在于一实在中”（并无内的矛盾）之概念之逻辑的可能性与此种实在（按即包括一切实在者）之先验的可能性，二者间之相混。在此种实在之先验的所以可能之事例中，须有一原理以证明此种综合之实际能行，顾此种原理其自身仅能适用于可能的经验之领域——等等。

宇宙论的证明之进行程序乃故意如是规划，使吾人能避免“应先天的由纯然概念以证明必然的存在者之存在”耳。此种证明乃要求以本体论的方法成就之者，此则吾人所感为完全无力承受之事业。因之，吾人以一现实的存在（一种普泛所谓经验）为吾人推论之出发点，就吾人以此种方法推论之所能及，进展至“此种存在”之某种绝对必然的条件。斯时吾人已无需说明此种条件之所以可能。盖已证明此种条件存在，则关于其可能性之问题，实完全为多余之事矣。今若吾人欲更圆满规定此种必然的存在者之性质，则吾人并不努力以其实际所适合之方法为之，即自其概念以发现其存在之必然性之方法为之。盖若吾人能以此种方法为之，则应无需经验上之出发点。不特此也，所有吾人之所探求者为其消极的条件（*conditio sine qua non*），无此种条件则一存在者即非绝对必然的。此在“自一所与结果以推论其根据”之一切其他种类之推理中，固极正当；但在现今之事例中，则不幸有以下之情形，即绝对的必然性所需之条件，仅在一唯一之存在者中发现之。故此存在者必须在其概念中包含绝对的必然性所需之一切事物，因而能使我先天的推论此种绝对的必然性。于是我必须亦能相反的推论而谓：凡应用此种（最高实在之）概念之任何事物，乃绝对必然的。我若不能作此种推论（我若避免本体论的证明则我必赞同此种推论），则我在所遵由之新途径中已受顿挫而仍返至我之出发点矣。最高存在者之概念，满足“一切就事物之内的规定先天的所能设立之问题”，故为一种独一无二之理想，盖其概念虽为普遍的，同时亦指示一“列在一切可能的事物中之个体”。但此概念关于其自身存在之问题——此虽为吾人探讨之真实目的——并未与以满足，且若任何人承认一必然的存在者之存在，但欲知在一切实际存在之事物中，何者即此存在者，则吾人不能以“此即必然的存在者”之确定语答之。

欲减轻理性探求其“说明根据之统一”之事业，固可容许吾人设想一“一切充足之存在者”之存在，为一切可能的结果之原因。但在僭妄断言“此种存在者必然的存在”时，则吾人对于此可容许之假设，已非以温和之言辞出之，乃以确信的態度主张其必然的正确矣。盖关于吾人所自称知其为绝对必然之知识，其自身亦必须负荷有绝对的必然性者也。

先验的理想之全部问题归结如下：或授与绝对的必然性而探求具有此必然性之概念，或授与某某事物之概念，而发现此某某事物之为绝对必然者。二者之中如有一可能，则其他一点亦必可能；盖理性仅以自概念而来之必然性认为绝对的必然者也。但此二者皆完全出乎“吾人关于此事所以满足 吾人悟性”之最大努力以外，且欲使悟性承服其无力之一切企图亦皆无效。

吾人所必不可缺之“一切事物之最后承托者”之不受条件制限之必然性，在人类理性实为一不可逾越之真实深渊。即如哈拉尔（Haller）就其所有一切森严可畏之崇高性所描述之“永恒”本身，其在精神上之印象，亦远不及此不受条件制限之必然性之烈；盖永恒仅量度事物之延续而非支持之也。吾人所表现为在一切可能的存在者中最高之存在者，一若其一人独语谓：我自永恒至永恒，在我之外，除由于我之意志使之存在者以外，绝无事物存在，顾我自何而来？此种思维，吾人虽不能摈绝，然亦不能耐受。此处吾人所有一切之支持点，皆丧失无余；最大完成与最小完成相同，在纯然思辨的理性之前亦空虚无实，此思辨的理性绝不以丝毫努力保留此二者之一，即容许此二者完全消失，亦不觉有所损失者也。

由某种结果以显示其存在之种种自然力，永为吾人所难以探究之事；盖吾人推溯此等自然力之原由，不能过于远离观察。在现象根底中之先验的对象（以及吾人之感性何以从属某某最高条件而不从属其他条件之故），亦永为吾人难以探究之事。实有“物自身”授与吾人，但吾人不能洞察其本质。顾纯粹理性之理想则大异于是；此则绝不能谓其难以探究者。盖因关于其实在，除仅在理性一方由之以完成一切综合的统一之需要以外，并不要求与以任何之信任确证；又因其绝非以之为可思维之对象而授与者，故不能以对象所由以存在之方法探究之而致难以探究。事适与此相反，以其纯为理念，故必须在理性之本质中探求其所在及其解决，故必容许研讨。盖吾人应能以客观的根据或主观的根据（在纯然幻相之事例）说明吾人所有一切之概念、意见及主张，此即理性之所以为理性者也。

关于一必然的存在者之存在在一切先验的证明中所有辩证的幻相之发现及说明

以上二种证明皆为先验的，即皆在经验的原理之外所尝试者。盖宇宙论的证明虽以一种普泛所谓经验为前提，但在其应用于——由普泛所谓经验的意识所授与之——一种存在时，非根据于此种经验之任何特殊性质，乃根据于理性之纯粹原理。更进一步则立即放弃此种经验之导引，而以唯纯粹概念是赖矣。于是在此等先验的证明中——联结必然性之概念与最高实在之概念，而使仅能成为理念者实在化实体化之——辩证的而又自然的幻相之原因究何在？吾人何以不得不假定存在之事物间有某一事物其自身乃必然的，同时又对此种存在者之存在退避不前，如临深渊？吾人如何能使理性关于此事保持其自身一致，且使理性自“勉为赞同以后又复撤回之举棋不定之状态”中自拔，而到达确定的洞见？

事实上颇有令人奇异之处，即吾人一度假定某某事物之存在，即不能避免推论此存在之某某事物为必然的。宇宙论的论据即依据此种极自然之（虽非因而即谓为正确）推论。顾在另一方面，我任举任何事物之概念（不问此事物为何），即见此事物之存在绝不能由我表现之为绝对的必然，且又见此存在之事物，不问其为何，皆不能阻我思维其非存在。是以我虽不得不假定某某必然的事物为普泛所谓存在之条件，但我

不能以任何特殊的事物视为其自身乃必然的。易言之，除假定一必然的存在者以外，我绝不能完成关于存在条件之追溯，顾我又绝不能以此种存在者为起始者也。

我若不得不思维某某必然的事物为现存事物之条件，而又不能以任何特殊的事物视为其自身乃必然的，则其结果必为“必然性与偶然性并非与物自身有关”；否则将有矛盾发生矣。因之，此二种原理无一能为客观的。但可视之为理性之主观的原理。其一原理令吾人探求某某必然的事物为一切所与存在者之条件，即探求至到达完全先天的说明为止；其又一原理则永禁阻吾人有此种完成之期望，即禁阻吾人以任何经验的事物为不受条件制限由之以解除吾人更进而求其由来之劳苦。由此观之，此二种原理纯为辅导的及统制的，且为仅与理性之方式的利益有关，故能并行不悖。其一命令吾人使自然哲学化，一若有一“一切存在事物之必然的第一根据”——虽其目的仅在常追求“所视为想象的最后根据之理念”，以使吾人之知识有系统的统一。其另一原理则警戒吾人不可以现存事物之任何规定视为此种最后的根据，即不可以之为绝对的必然者，而常须留有更进一步推求其由来之余地，即以任何规定皆视为“被其他事物所限制之受条件制限者”。但若在事物中所知觉之一切事物，吾人皆必须以之为受条件制限者，则在经验上所容许授与之事物，无一能被视为绝对的必然者矣。

故因绝对的必然者仅意在用为获得现象间最大可能的统一（此为现象之最后根据）之原理，又因——盖以第二种规律，命令吾人常须以统一之一切经验的原因视为有所由来者——吾人在世界内绝不能到达此种统一，故吾人必须以绝对的必然者视为在世界以外之存在者。

古代哲学家以自然中之一切方式皆视为偶然的；其视质料，则步武常人之判断，视为本源的及必然的。但若不相对的以质料为现象之基体，而就质料之自身及其存在考虑之，则绝对的必然性之理念立即消失。盖并无绝对强使理性接受“此种存在”之事物；反之，理性常能在思维中视之为无，而并无矛盾；诚以绝对的必然性，唯在思维中所见之必然性而已。故此种信念必由某种统制的原理而来。实际上延扩及不可入性（二者在古代哲学家间构成物质之概念）构成统一现象之最高经验的原理，此种原理在其为经验上不受条件制限之限度内，具有统制的原理之性格。但因构成“现象中所有实在者”之质料，其一切规定（包含不可入性在内）乃一种结果（活动），结果则必有其原因，因而其性质常为有所由来者，故质料不合于——所视为一切有所由来者之统一原理之——必然的存在者理念。（盖其所有实在的属性乃有所由来者，皆不过受条件制限之必然而已，因而能除去之者——于是质料之全部存在，皆能除去矣。）设不如是，则吾人应由经验的方法到达统一之最后根据——此则为第二种统制的原理所不许者。故其结果，质料及凡属于世界之任何事物，皆不合于“必然的本源存在者之理念”，即在以此必然的本源存在者仅视为最大经验的统一之原理时，亦复如是。此种存在者或原理，必须置之世界以外，一任吾人以坚强之信念自由从其他现象推求世界之现象及此等现象存在之由来，一若世界中并无必然的存在者，同时

吾人又复自由以不断努力趋向此种推溯由来之完成，一若预想有此种必然的存在者为一最后根据。

由此言之，最高存在者之理想，不过理性之统制的原理而已，此种原理寻使吾人视世界中之一切联结，一若皆自一“一切充足之必然的原因”所产生者。吾人能以在说明世界联结时所有之系统的及——依据普遍的法則——必然的统一规律根据于此理想；但此理想并非即主张其自身必然的存在之一种主张。同时吾人不能避免先验的潜行更替，由于先验的更替，此种方式的原理乃表现为构成的原理，此种统一成为实体化。吾人在此处之进行，正类吾人在空间事例中之所为。空间仅为感性之原理，但因其为一切形体之基本源流及条件（一切形体仅为空间自身之种种限制而已），故遂以空间为独立自存之绝对必然的某某事物，及先天的以其自身授与之对象。与此情形相同，因自然之系统的统一，除吾人预想有一所视为最高原因之实在的存在体之理念以外，不能制定其为“吾人理性之经验的使用”之原理，故此实在的存在体之理念应表现为现实的对象，实极自然，此种对象就其为最高条件之性格而言，又为必然的——于是统制的原理一变而为构成的原理矣。在吾人以此最高存在者（其与世界相关为绝对不受条件制限之必然者）为由自身存在之物自身时，此种更替实极显然。盖斯时吾人不能考虑其必然性意义之所在。至必然性之概念，仅存于吾人之理性中，而为思维之方式的条件；并不容许其实体化而为存在之实质的条件者也。

第六节 自然神学的证明之不可能

如普泛所谓事物之概念及任何普泛所谓存在之经验，皆不足以应论证之所要求，则所留存之事，唯有尝试探讨一定的经验，即现存世界所有事物之经验，及此等事物之秩序与性质，是否能提供一种证明之基础，此种证明乃能助吾人到达最高存在者之确定信念者。吾人拟名此种证明为自然神学的。设此种企图亦复失败，则其结果自必为与吾人先验的理念相应之存在者，关于其存在绝不能由纯然思辨的理性与以满足之证明者也。

就以上所言观之，吾人能以极简易直截之词答复此问题，固极显然。盖任何经验如何能与理念适合？理念之特殊性质，正在无一经验曾能与之适合之一点。“必然的及一切充足之本源存在者”之先验的理念，如是过大，如是超绝一切经验的事物之上，而经验的事物则常为受条件制限者，故吾人每彷徨不知所措，一则因吾人绝不能在经验中发现有充分满足此种概念之质料，一则因吾人常在受条件制限者之范围内探求，无术以得受条件制限者——无一经验的综合法则，曾与吾人以此种不受条件制限者之例证，或至少对于其追寻有所指示也。

最高存在者之自身，若亦在条件连锁之中，则亦为系列之一项目而与在其下之低级项目相同，自当要求更探求其所自来之更高根据。反之，吾人若欲使此最高存在者与连锁分离，而以之为不在自然原因系列中之纯粹直悟的存在者，则吾人理性将以何种桥梁，渡此深渊，以达此

最高存在者？盖统制“自结果到达原因”之一切法则，即吾人所有知识之一切综合及扩大唯与可能的经验相关，因而仅与感性世界之对象相关，一离此等对象则绝不能有任何意义者也。

此一世界以——在其无限广大及其部分之无限分割中之所展示者——如是繁复、秩序、目的及美之无量数阶段呈显于吾人之前，故即以吾人之微弱悟性所能获得之知识而言，吾人已遇及如是多无量伟大之奇迹，非言语所能形容，数字所能衡度，使吾人之思维自身失其一切常度，吾人之全部判断陷于无言惊愕之中，此无言惊愕正为其广大之雄辩。触处吾人见有果与因、目的与方法之连锁，及生灭之有规律。无一事物自其自身到达“吾人所由以发现其存在”之情状而常指向“为其原因之其他事物”，同时此一原因又复指向其他原因，使吾人重复同一之探讨。故若非在此种偶然的事物所有无限的连锁之上，吾人假定有某某事物以支持之——此某某事物乃本源的独立自存的为宇宙起源之原因，同时又保持其连续者——则全宇宙必沉入虚无之深渊中。吾人视此最高的原因，应如何重大——就世界中之一切事物而言，承认其为最高者？吾人并不知世界之全部内容，至如何与一切可能的事物比较以衡度其广大，则更非吾人之所知矣。但因就原果作用而言，吾人不能无一最后及最高之存在者，则有何物能阻抑吾人不以完全程度归之于此存在者，而以之为在其他一切可能的事物之上者？此则吾人由表现此存在者为唯一之实体，集合一切可能的完全性在其自身中——虽仅由一抽象的概念之微弱纲要——而极易为之者也。此种概念极合于理性所有简省原理之要求；并无自相矛盾之处，亦绝不与任何经验相背驰；且又具有此种性格，即使理性由此种概念在探求秩序及目的时所有之指导而得在经验内扩大其使用。

此种证明常足令人以敬意提及之者。此为最陈旧、最明晰、最合常人理性之证明。且极鼓励研究自然，一若其证明自身即由研究自然而来，且由研究自然而常获得更新之活力者。在吾人观察所不及之处，此种证明提示目的及意向，且由一特殊统一之指导概念，即自然以外之原理，以扩大吾人关于自然之知识。此种知识又复反响于其原因，即反响于其所以使其达此知识之理念，因而增强对于“自然之最高创造者”之信仰，使此信仰具有坚强不挠之确信力。

故欲以任何方法消灭此种论据之权威，不仅拂逆人情，且亦完全无效。理性常为此种不绝增进之论证（虽为经验的但极有力）所维持，不易为技巧艰深之思辨所提示之疑点折服，故并非由于一睹自然之伟大及宇宙之庄严，立时自一切忧郁的反省之迟疑不决中自拔，一若自梦幻中觉醒者然——自高处上溯高处直至最高之处，自受条件制限者上溯条件直至最高及不受条件制限之一切有限存在创造者。

吾人固不反对此种进行程序之合理及效用，且宁愿推荐于世人而鼓励之，但有人以为此种论证方法自能进展至必然的正确，且并不基于特殊爱好或为其他方面所支持，即能得人同意云云，吾人仍不能赞同之也。过自尊大之善辩者所有独断的言辞，如以较为温和谦卑之语气出

之，以要求一种信仰，（此种信仰虽非令人无条件服从，而实适于祛除吾人之疑点），则殊不见其有损于此经世良谋。故我谓自然神学的证明，绝不能由其自身证明一最高存在者之存在，而必须返至本体论的论证以弥补其缺陷。此种证明不过用为本体论的论证之一种导引而已；故本体论的论证实包含（在思辨的证明能成立之限度内）人类理性所绝不能废止之唯一可能之证明根据。

自然神学的证明之主要点如下：（一）吾人在世界中触处见及“依据一定的意向以最大智慧所成就之秩序”之明显符号；此种秩序乃在“其内容之繁复不可名状，其范围之广大不可限量之宇宙”中。（二）此种有目的之秩序，与世界之事物迥不相同，不过偶然属于此世界之事物而已；盖即谓若非由“一与根本的理念相合之有秩序的合理的原理”，按其终极的意向，加以选择、计划，则繁复纷歧之种种事物不能由其自身借繁复纷歧之种种联结方法，共同合作，以实现一定之终极的意向也。（三）故有一崇高聪睿之原因（其数或不止一）存在，此种原因必为此种世界——即不仅由繁殖而视为盲目工作之无限势力之自然，乃由自由而视为智性之世界——之原因。（四）此种原因之统一，可自世界各部分间（一若技术所布置之建筑物之各部分）所有交相关系之统一推论而得——在吾人之观察足以证实之限度内，以正确性推得之，至在此限界之外，则依据类推原理以概括性推得之。

此处吾人就其“自某种自然的产物及人类技术所产生者——斯时吾人毁损自然强迫自然不依其自身之目的进行而依据吾人所有之目的进行者——之间之类推”所得之结论（此种类推诉之于特殊自然的产物与房屋、舟船、时表等之类似性），吾人无须严格批判此自然的理性。对于“以自然之根底中有一原因之因果作用与人造的产物所有原因之因果作用相似，即此原因乃悟性及意志；以及一种‘自己活动之自然’（此为使一切技术乃至理性自身可能者）所有内的可能性，乃自其他技术即自超人的技术而来者”云云所有类推之结论（此种推理方法或不能敌锐利之先验的批判），吾人在此处无须疑及之。总之，吾人必须承认吾人如必须举一原因，则吾人在此处除就有目的之产物（仅有此类产物其原因及其活动形相完全为吾人所知）类推以外，实无更能安全进行之方法。理性绝不能不以所知之因果作用为说明所不知者及不可证明者之根据。

就此种论证方法而言，在自然中所有如是多合乎目的及和谐适应之事，仅足以证明方式之偶然性，实不足以证明质料之偶然性，即不足以证明世界中实体之偶然性。欲证明世界中实体之偶然性，吾人应证明世界中之事物，若非其实体为最高智慧之所产，则其自身即不能依据普遍的法则，如是有秩序而和谐。但欲证明此点，吾人应在“与人类技术类比所得之证明”以外，尚须有完全不同之其他证明根据。故此论据所能证明者，至多乃一常局限于其工作所用质料之“世界建筑工程师”，而非使一切事物皆从属其理念之世界创造者。顾此点极不合于“展示于吾人目前之崇高意向”，即不合于证明一“一切充足之原始存在者”。欲证明质料自身之偶然性，吾人应求之先验的论据，但此正为吾人在此处所决欲避免者。

故其推论如是，即遍彻世界触处所可观察之秩序及合乎目的，可视为完全偶然的设置，吾人可由之论证“与此相应之原因”之存在。但此种原因之概念，必须能使吾人对于此种原因确有所知，故此种原因概念只能为具有全能全智等等——一言以蔽之，即具有适合于“成为一切充足之存在者”之一切完成——之存在者之概念。盖非常伟大、令人惊叹、权能不可限量及卓越无匹等等宾词，绝不与吾人以任何确定的概念，实际上并未告知吾人此物之自身究为何也。此等宾词仅为观察者在其默思世界时，与彼自身及彼之理解能力相比较，关于对象之量所有之相对的表象而已，不问吾人使此对象伟大化，抑在观察的主观与此对象之关系中使主观自顾渺小，要之此等宾词皆赞美之辞耳。凡吾人论及事物之（完成之）量之处，除包括一切可能的完成之概念以外，绝无确定的概念；在此概念中所完全规定者，仅为实在性之全量（Omnitudo）。

我信并无一人敢于自承彼了解所观察之世界之量（关于范围及内容二者）与全能之关系，世界秩序与最高智慧之关系，世界统一与其创造者之绝对的统一之关系等等。故自然神学关于世界之最高原因，不能与吾人以任何确定的概念，因而不能用为神学（此神学自身又复为宗教之基础）之基础。

欲由经验的途径进展至绝对的总体，乃完全不可能者。顾此点正自然神学的证明之所企图者。然则所用以渡此广阔之深渊者，其术如何？

自然神学的证明，固能引吾人至赞美世界创造者之伟大、智慧、权能等等之点，但不能使吾人更进一步。因之，吾人放弃自经验的证明根据所得之论据，而返至“吾人在论证之最初步骤中自世界之秩序及合乎目的推论所得之偶然性”一点。以此种偶然性为吾人唯一之前提，吾人唯由先验的概念进达一绝对必然的存在者之存在，及所视为最后一步，即自第一原因之绝对的必然性概念，进至此必然的存在者之确定的——或可以确定的——概念，即进至一“抱拥一切之实在”之概念。是则自然神学的证明（在其失败时）一遇此种困难，立即近至宇宙论的证明；又因宇宙论的证明，仅为粉饰之本体论的证明，故自然神学的证明实际仅由纯粹理性以达其目的者也——自然神学的证明在出发时，虽否认与纯粹理性有任何因缘，而自以为在“由经验得来之确信的证据”上建立其结论者。

故凡提议自然神学的论证之人，实无根据可以轻侮先验的证明方法，自以为洞察自然而鄙视先验的证明为“晦昧的思辨所修饰之人为产物”。盖若彼等愿检讨其自身所有之论证进程，则将发现彼等在自然及经验之坚固根据上进展至相当程度以后，见其自身依然离彼等理性所期望之对象甚远，彼等乃突离此种经验根据而转入纯然可能性之领域内，在此领域内彼等期望鼓其观念之翼以接近此对象——此对象乃不能为彼等一切经验的探讨到达者。在彼等可惊之突飞以后，自以为发现一坚强之根基，乃推展其概念（确定的概念，彼等今始具有之，唯不知如何具有之耳）于创造之全部领域。于是彼等乃引证经验以说明“此种推理所含有完全由纯粹理性所产之理想”（此种说明方法虽极不适当，且远出于其对

象所有莫严之下)；彼等始终否认由于“与经验完全相异之途径”以到达此种知识或假设。

故关于本源的或最高的存在者之存在，自然神学的证明实依据宇宙论的证明，而宇宙论的证明则依据本体论的证明。且因在此三者以外，思辨的理性实无其他之途径可觅，故关于超绝“悟性之一切经验的使用”之命题，若果有任何证明可能，则自纯粹理性概念而来之本体论的证明，实为其唯一可能之证明。

第七节 根据理性之思辨的原理之一切神学之批判

我若名“关于本源的存在者之知识”为神学，则神学或唯根据理性 (theologia rationalis 合理神学) 或根据天启 (theologia revelata 天启神学)。合理神学其由纯粹理性唯以先验的概念 (ens originarium, realissimum, ens entium 本源的存在者、实在的存在者、一切存在者之存在者) 思维其对象者，名为先验神学，其由借自然 (自吾人心之本质) 所得之概念——以本源的存在者为最高智力之概念——以思维其对象者，则应名为自然神学。凡仅容认先验神学之人，名为有神论者 (Deist)；其兼容自然神学之人，则名为信神论者 (Theist)。有神论者承认吾人唯由理性能知一本源的存在者之存在，但以为吾人所有关于此种存在者之概念，则仅先验的、即“具有一切实在性但吾人不能以任何较此更为特殊形相规定之”之存在者之概念。信神论者则主张由于与自然类比，理性能更精密规定其对象，即视为“由于其悟性及自由，其自身中包含其他一切事物之最后根据”之存在者。是以有神论者仅表现此种存在者为世界之原因 (其为世界之原因是否由于此种存在者本质之必然性，抑由于自由，则仍为未决定者)，而信神论者则表现之为世界之创造者。

其次，先验神学其欲自一普泛所谓经验 (并未以任何更为特殊之形相规定“经验所属世界”之性质) 推演本源的存在者之存在，名为宇宙论的神学；其信为由纯然概念，无须任何经验之助，即能知此种存在者之存在，名为本体论的神学。

自然神学则自世界中所展示之组织、秩序、统一以推论世界创造者之性质及存在——在此世界中，吾人应认知有二种因果作用与其所有之规律，即自然及自由。自然神学自此世界上推至一最高之智力或以之为一切自然的秩序及其完成之原理，或以之为一切道德的秩序及其完成之原理。前者名为物理的神学，后者则名为道德的神学。 [注75](#)

今因吾人不欲以神之概念仅指一切事物根源所在之“盲目工作之永恒自然”，而以为“由于其悟性及自由，为一切事物之创造者之最高存在者”；且因神之概念仅在此种意义中始能使吾人关心注意，故严格言之，吾人自能否定有神论者有任何神之信仰，而仅许其有关于本源的存在者或最高原因之主张耳。顾因无一人应于拒斥其所不敢主张者受责，故不如谓为有神论者信神，而信神论者则信有生命之神 (summa

intelligentia 最高悟性)，较为温和而公正也。吾人今将进而研讨理性所有此等一切努力之可能的根源为何。

为此种研讨计，理论的知识可释为认知所存在者为何之知识，实践的知识则释为表现应存在者为何之知识。根据此种定义，理性之理论的使用，乃我由之先天的（必然的）知有某某事物；而实践的使用，则我由之先天的以知“所应发生者”。今有某某事物或应发生某某事物，若正确无疑，唯此正确性同时又仅为受条件制限者，则此正确性之某一定条件、或能绝对必然的预行假定之，或任意的偶然的预行假定之。在前一事例中，其条件乃设定为基本要项者（*per thesin* 由于主张）；在后一事例中，则其条件乃假定之者（*per hypothesin* 由于假设）。今因有绝对必然之实践的法則即道德律，故其结论自必为：此等法则如必须预行假定任何存在者之存在为其拘束力 所以可能之条件，则此种存在必为设定为基本要项者；此足为——由之以推论此种一定条件——之受条件制限者，其自身吾人先天的知其为绝对必然之充足理由。异时，吾人将说明道德律不仅以一最高存在者之存在为前提，且以道德律之自身在其他方面乃绝对的必然者，故又使吾人有正当理由设定其为基本要项——此固仅由实践的观点设定之者也。今则吾人对此论证方法姑置之不问。

凡吾人仅论究“所存在者为何”（非论究应存在者）之处于经验中所授与吾人之受条件制限者，常被视为偶然的。故其条件不认为绝对必然的，而仅用为相对必然的，或宁用为所需之某某事物；就其自身及先天的而言，则为吾人“企图由理性以知受条件制限者”所假定之任意的前提。故若事物之绝对必然性，在理论的知识之领域内，应为吾人所知，则此必然性仅能自先天的概念得之，而绝不由于设定此必然性为与“经验中所授与之存在”有关之一原因而得之者。

理论的知识若与任何经验中所不能到达之对象或对象之概念相涉，则为思辨的。其所以如是名之者，欲以之与“自然知识”相区别耳，自然知识乃仅与可能的经验中所授与之对象或对象之宾词相关者也。

吾人所由以自“视为结果之发生事物”（经验的偶然事物）以推论一原因之原理，乃自然知识之原理，非思辨知识之原理。盖若吾人抽去其所以成为“包含一切可能的经验之条件”之原理者，且除去一切的经验的事物而企图欲就普泛所谓偶然的事物以主张有一原因存在，则此种主张对于其能指示吾人“如何自吾人目前之事物转入完全不同之事物”（名为其原因者）之任何综合的命题，仍无丝毫可以辩释其能正当成立之处。盖在此种纯然思辨的使用中，“凡其客观的实在性容许吾人具体的理解之任何意义”，不仅自偶然性之概念中除去，且在原因之概念中亦无之也。

吾人若自世界中所有事物之存在以推论其原因之存在，则吾人非就自然之知识使用理性，而就思辨运用理性耳。盖前一类型之知识，其以之为经验上之偶然的事物而指其与一原因相关者，非物自身（实体），仅为所发生之事物，即事物之状态耳。至“实体（质料）自身在其存在中乃偶然的”云云，则应以纯粹思辨的方法知之。复次，即令吾人仅言及

世界之方式，即事物在其中联结及变化之途径，及欲自此方式以推论一“完全与世界不同”之原因，则因吾人所推论之对象非可能的经验之对象，故此仍为纯粹思辨的理性之判断。苟如是使用，则“仅在经验领域中有效，在经验以外绝不能应用，且实毫无意义”之因果原理，将完全失其固有之效用矣。

我今主张“凡欲以任何纯然思辨的方法在神学中使用理性”之一切企图，皆完全无效，就其性质而言，亦实空无实际，且理性在自然研究中使用之原理，绝不引达任何神学。因之，所可能之唯一之理性神学，乃以道德律为基础，或求道德律之指导者。理性之一切综合原理，仅容许内在的使用；欲得关于最高存在者之知识，则吾人应以此等原理超验的用之，顾悟性绝不适于此种超验的使用。如经验上有效之因果律能引达本源的存在者，则此本源的存在者必属于经验对象之连锁，在此情形中，此本源的存在者将与一切现象相同，其自身仍为受条件限制者矣。但即由因果关系之力学的法则，超越经验限界以外之突飞视为可以容许之事，顾吾人由此种进程所能获得之概念，果为何种概念？此远不足提供一最高存在者之概念，盖因经验绝不授与吾人——关于提供此种原因之证据所必需之——一切可能的结果中之最大者。吾人如欲以“具有最高完成及本源的心然性之存在者”之理念，弥补吾人概念中所有此种规定之缺陷，此固可以好意容受之者；但不能视为其具有不可争辩之证明力，吾人有正当权利以要求之者。自然神学的证明，以其联结思辨及直观，故或能增加其他证明（如有此种证明）之重量：但就其自身单独言之，则仅为悟性对于神学的知识准备之用，在此方向与悟性以一种自然倾向，其自身则不能完成此工作者也。

凡此种种，实明显指向所得之结论，即先验的问题仅容先验的解答，即仅容“完全根据先天的概念、绝不掺杂丝毫经验的要素”之解答。但今所考虑之问题，明为综合的，要求推展吾人之知识于一切经验限界以外，即推展至一“与吾人所有纯然理念相应（此种理念在任何经验中不能有与之相应者）之存在者”之存在。顾就吾人所已证明者言之，则先天的综合知识，仅在其表现“可能的经验之方式的条件”之限度内可能；故一切原理仅有内在的效力，即此等原理仅能应用于经验的知识之对象（即现象）。是以欲以先验的进程由纯然思辨的理性构造一“神学”之一切企图，皆毫无效果者也。

但即有任何人自择与其丧失彼长期所依恃之“论据坚决之确信”，毋宁怀疑分析论中所授与之种种证明，但彼仍不能拒绝答复吾人所提之要求，即彼自信能借理念之力超越一切可能的经验之上，果如何且以何种内部灵感而可能，至少彼应有一满足之说明。新证明或企图改良旧证明等等，我一律乞免。在此领域中选择之余地实少，盖因一切纯然思辨的证明，终极常使吾人返至同一证明，即返至本体论；故我并无实在理由恐惧“拥护超感性的理性之独断的斗士”之丰富创见。且我不避论战，摘发任何此种企图中之谬见，以挫折其主张；此实我即不以自身为一特殊战士，亦优为之也。但即以此种方法，我亦绝不能消除“习于独断的信仰形相之人士”所有之幸运期望；故我仅限于温和的要求，以为彼等应以普

遍的及根据“人类悟性之本质及吾人所有其他知识源泉之本质”等言辞，对于此一问题与以满足之答复，即：吾人如何能如是开始所提议之“完全先天的扩大吾人知识”之事业，又如何能使之进入“吾人经验所不及其中无术证明吾人自身所创设之任何概念之客观的实在性”之领域。不同悟性以何种方法能达到一概念，但其对象之存在，则由任何分析过程亦绝不能在概念中发现之；盖关于对象存在之知识，正以在“关于对象之纯然思维”以外，设定对象自身之事实而成者也。唯由概念以进达“新对象及超自然的存在者之发现”，乃完全不可能者；且此事即诉之于经验，亦属无益，盖经验在一切事例中仅与吾人以现象耳。

但理性在其纯然思辨的使用中，虽远不足以成此伟大事业，即不足以证明一最高存在者之存在，但在其改正“自其他源泉所得关于此存在者之知识”一点，则有极大效用，即使此种知识不自相矛盾而与“所以观察直悟的对象之一切观点”相调和，且使其得免有“与本源的存在者之概念不相容”之一切事物及无一切经验的制限之糅杂其中。

故先验的神学虽十分无力，但就其消极的使用而言，则仍极重要，且在吾人理性仅论究纯粹理念（此理念乃不容有先验的标准以外之标准者）之限度内，先验的神学实用为吾人理性之永久监察者。盖若在其他关系中，或依据实践的理由，所预行假定“视为最高智力之最高的及一切充足的存在者”之前提，已证明其效力确实无疑，则在先验的方面，精确规定此概念为一“必然的及最高实在的存在者”之概念，以免有“属于纯然现象（如广义之拟人论）与最高实在不相容”之一切事物，同时又适当处置一切相反之主张（不问其为无神的、有神的或拟人的），自极为重要者也。此种批判的措置并无任何困难，盖因其能使吾人证明人类理性无力主张此种存在者存在之同一根据，亦必足以证明一切相反主张之无效力。盖吾人果自何种源泉能由理性之纯然思辨的运用获得此种知识，谓并无“为一切事物最后根据之最高存在者”，以及谓此最高存在者并无吾人就一思维的存在者所有力学的实在性自其结果类推所谓论之种种属性，或谓（如拟人论之所论辩者）此最高存在者必须从属感性所势必加于“吾人由经验所知之智力”上之一切制限云云。

由此观之，最高存在者就理性之纯然思辨的使用而言，虽永为一纯然理想，但为一毫无瑕疵之理想，即为完成“人类全部知识”之概念。此种概念之客观的实在性，固不能由纯然思辨的理性证明之，但亦不能由思辨的理性否定之。是以若有一能补救此种缺陷之道德的神学，则以前仅为“想当然者之先验的神学”，将证明其自身在规定此种最高存在者之概念及不绝检验“其常为感性所欺而屡与其所有理念不能调和之理性”，实为不可或缺者也。必然、无限、统一、世界以外之存在（非以之为世界之心灵）、超脱一切时间条件之永恒、超脱一切空间条件之遍在、全能等等，皆为纯粹先验的宾词，且即以此故，此等宾词之纯化概念（此为一切神学之所不可缺者），皆仅自先验的神学得之。

纯粹理性所有一切辩证的尝试之结果，不仅证实吾人在先验的分析论中所已证明者，即吾人所有自以为能引吾人越出可能的经验限界之一切结论，皆欺人而无根据；且亦更进一步教示吾人，人类理性具有逾越此等限界之自然倾向，以及先验的理念之于理性，正与范畴之于悟性相同，皆极自然者——其所异者，则范畴乃引达真理，即使吾人之概念与其对象相合，而理念则产生“虽纯然幻相而又不能拒斥”之事物，且其有害之影响，即由最严刻之批判，亦仅能中和之而已。

一切事物凡在吾人所有力量之性质中有其基础者，自必适于此等力量之正当使用，且与之一致——吾人如能防免某种误解因而发现此等力量之正当趋向。故吾人自能假定先验的理念自有其善美、正当及内在的用途，顾在其意义为人所误解而以之为实在的事物之概念时，此等理念的应用之际，即成为超验的，且即以此故而能成为欺人者矣。盖理念之所以能或为超验的，或为内在的（即或列之于一切可能的经验以外，或在经验之限界内发现其使用之道）不在理念自身，而仅有其用处，就其应用于“所假定为与之相应之对象”而言，则为超验的，就其关于悟性所处理之对象仅指导普泛所谓悟性之使用而言，则为内在的。至一切先验的潜行易替之误谬，则应归之判断之失错，绝不能归之于悟性，或理性者也。

理性与对象绝无直接的关系，仅与悟性相关；理性仅由悟性始有其自身所特有之经验的使用。故理性非创造（对象之）概念，仅整理概念而与之以统一，此等概念之所以能有此种统一，仅在此等概念用之于“最广大可能之应用”之际，即其意向欲在种种系列中获得其总体之际。悟性自身并不与此种总体有关，仅与“此种条件系列依据概念所由以成立之联结”相关。是以理性以“悟性及其有效之应用”为其所有之唯一对象。此正与悟性以概念统一对象中之杂多者相同，理性以理念统一杂多之概念，设定一集合的统一，作为悟性活动之目标，否则悟性仅与部分之分配的统一有关耳。

因之，我主张先验的理念绝不容许有任何构成的使用。当其以此种误谬方法视理念，因而以先验的理念为提供“某种对象之概念”时，则此等理念乃伪辩的，即纯然辩证的概念。顾在另一方面，则此等理念有其优越的且实不可欠缺之必然的一种统制的作用，即指导悟性趋向某种目标之使用，凡由悟性所有一切规律所揭示之途径，皆集注此一目标，一若集注于此等途径所有之交切点者然。此交切点实为一纯然理念，即一想象的焦点（focus imaginarius），唯以其在可能的经验疆域以外，悟性概念实际并非自此点而进行者；但此点用以与悟性概念以此种与其最大可能的扩大相联结之最大可能的统一。由此乃发生“此等路线起自经验的可能知识领域以外之实在的对象”之幻相——正与镜中所见反射之对象若在镜后者情形相同。顾若吾人欲导悟性越出一切所与经验（为可能的经验总和之部分），因而获得其最大可能的扩大，则此种幻相乃势所必需者，此正与镜中错觉相同，若在横陈于吾人目前之对象以外，复欲觅

远在吾人背后之对象，则所陷入之幻相，乃成势所必需者矣。

吾人若就其全部范围考虑由悟性所得之知识，即见及理性对于此类知识所有态度之特征，乃在制定及求成就此等知识之系统化，即展示“此等知识所有各部分依据一单一原理所成之联结”。此种理性之统一，常预行假定一理念，即常预行假定一“知识全体所有方式”之理念——此一全体乃先于各部分之限定的知识，且包含先天的规定“一切部分之位置及其与其他部分所有关系”之条件。因此，此种理念在由悟性所得之知识中，设定一种完全的统一为其基本要项，由于此种统一，此种知识乃非偶然的集合而为依据必然的法则联结所成之体系。吾人不能谓此种理念乃一对象之概念，实仅“此等概念所有彻底的统一”之概念耳（在此等统一用为悟性规律之限度内）。此等理性概念非自自然得来；反之，吾人乃依据此等理念以探讨自然者，在自然不能与此等理念适合时，吾人常以吾人之知识为有缺陷。纯土、纯水、纯气等等之不能有，乃普泛所承认者。顾欲适当规定此等自然原因在其所产生之现象中各自所有之分际，则吾人自须要求此等纯土云云之概念（就其完全之纯粹性而言，此等纯土云云其起源固仅在理性中者）。故欲依据一机械性之理念以说明物体间之化学作用，则一切种类之物质皆归原为土（纯就其重量而言），盐、燃烧体（就其力言）以及为媒介体之水、空气等（盖即最初二类即土与盐、燃烧体等所由以产生其结果之机构）。通常所用之表现方法自与此有所不同；但理性之影响于自然科学者之分类，则仍易于发现也。

理性如为由普遍以演绎特殊之能力，又若普遍之自身已正确而为所与者，则实行归摄进程，所须者仅为判断力，由此归摄进程乃以必然的形相规定特殊的事物。我将名此为理性之必然的使用。顾若普遍仅能容许为想当然者，且为一纯然理念，则特殊即正确，但推得“此特殊为正确”之规律其所有普遍性，仍属疑问。种种特殊事例（尽皆正确者）以规律检讨之，观其是否由规律而来。设所能引用之一切特殊的事例皆自规律而来，则吾人以此论证规律之普遍性，由此普遍性复论证一切特殊的事例乃至及于尚未见及之事例。我将名此为理性之假设的使用。

根据所视为想当然的要念之理念所有理性之假设的使用，质言之，并非构成的，即严格判断之，并非吾人能视为证明“吾人所用为假设之普遍的规律”之真实之一类性格。盖吾人何以知实际自所采用之原理得来之一切可能的结果，能证明此原理之普遍性？理性之假设的使用，仅为统制的；其唯一目的在尽其力之所能以“统一”加入吾人所有之细分之知识体中，因而使其规律接近于普遍性。

故理性之假设的使用，其目的在悟性知识之系统的统一，此种统一乃悟性规律之真理所有标准。顾系统的统一（以其为一纯然理念）仅为所计议之统一，不应视为此统一自身已授与者，仅应视为一所欲解决问题。此种统一辅助吾人在悟性所有之杂多及特殊之使用形相中，发现悟性所有之原理，以指导悟性注意于尚未发生之事例，因而使之更为条理井然。

但吾人自以上见解所能得之唯一结论，仅为悟性所有杂多知识之系统的统一（其由理性所制定者），及一逻辑的原理。此种原理之机能，乃借理念在“悟性不能由其自身建立规律之事例中”辅助悟性，同时对于悟性之纷繁规律与以“在单一原理下之统一或体系”，因而能以一切可能的方法保持其前后一贯。但谓对象之构成性质和认知“对象之为对象”之悟性本质，其自身被规定为具有系统的统一，以及谓吾人能在某种程度内先天的设定此种统一为一基本要项，与理性之任何特殊利益无关，乃至谓吾人因而能主张悟性所有之一切可能的知识（包括经验的知识）皆具有理性所要求之统一而从属一共同原理，悟性所有之种种知识固极纷歧，皆能自此共同原理演绎之——凡此云云殆主张理性之先验的原理，并使系统的统一不仅视为方法，成为主观的逻辑的必然，且亦成为客观的必然者矣。

吾人可以理性使用之一事例说明此点。在与悟性概念相合之种种统一中，实体之因果作用（所名为力者）之统一亦属其内。同一实体所有之种种现象，骤一视之，异常纷歧，以致吾人在最初应假定为有种种不同之结果，即有此种种不同之力。例如人类心中有感觉、意识、想象、记忆、顿智、辨别力、快乐、欲望等等。顾有一逻辑的格率，要求吾人应尽其所以此等现象互相比较，且发现其所隐藏之同一性，以减除此种外观上之纷歧。吾人应探讨想象与意识相联结是否即与记忆、顿智、辨别力为同一之事物，乃至或即与悟性及理性同一。逻辑虽不能决定根本力 是否实际存在，但此种根本力之理念，则为包含于“种种纷歧繁杂之力之系统的表现”中之问题。理性之逻辑的原理，要求吾人尽其所能使此种统一完备；此力与彼力各自所有之现象，愈见其彼此相同，则此等现象之为“同一力之不同表现”亦愈见其然，此同一力在其与“较为特殊之种种力”有关，应名之为根本力。至关于其他种类之力，亦复如是。

此等相对的根本力又必互相比较，意在探求其一致点，因而使其更近于一唯一的本源力，即绝对的根本力。但此种理性之统一，乃纯然假设的。吾人并非主张必须遇及此一种力，所主张者乃吾人为理性之实际利益计，即对于经验能提供吾人之杂多规律，为建立某种原理计，必须探求之力耳。凡在可能之范围内，吾人必须努力以此种方法使“系统的统一”输入吾人之知识中。

但在转移至悟性之先验的运用时，吾人发现此种根本力之理念不仅以之为理性假设的使用之问题，且以设定一实体所有种种力之系统的统一为基本要项，及表现理性之必然的原理而要求其具有客观的实在性。盖即无任何企图以展示此种种力之和谐一致，甚或在一切此种企图失败以后，吾人亦尚预行假定此种统一实际存在，此不仅以上所援引事例为实体之统一计如是，即在与普泛所谓物质相关之事例中——其中吾人所遇及之种种力，虽在某种程度视为同质，但实亦异常纷歧繁杂者——亦复如是。在一切此种事例中，理性预行假定种种力之系统的统一，其所根据者为特殊之自然法则应归摄于更为普遍之法则下，且“节约原理”不仅为理性之经济的要求，且亦自然自身所有法则之一。

除吾人亦预行假定一先验的原理——此种系统的统一即由此种原理先天的假定为必然的属于对象——以外，欲了解如何能有一“理性由之制定规律统一”之逻辑的原理，诚属难事。盖理性果以何种权利在其逻辑的使用中要求吾人以“自然中所显示之种种力”为纯然一种变相的统一，以及尽其所能自一根本的力引申此种统一——如任意认为“一切力之为异质，及所引申之系统的统一，能与自然不相一致”等事亦属可能，则理性如何能要求以上云云之事？斯时理性将与其自身所有之职能相背，乃欲以“与自然性质完全不相容”之理念为其目的矣。吾人亦不能谓理性在其依据自身所有之原理进行时，由于观察自然之偶有性质即到达此种统一之知识。盖要求吾人探求此种统一之理性法则，乃一必然的法则，诚以无此种统一，则吾人即无理性，无理性则无悟性之一贯运用，缺乏一贯运用则无经验的真理之充足标准。故欲保持一经验的标准，则吾人不得不预行假定自然之系统的统一，乃客观的有效且为必然的。

哲学家即其自身虽不常承认此种先验的原理或曾意识及用此原理，但吾人固发现此种原理以极可注意之形相暗默包含于彼等所由于进行之原理中。各个别事物在种种方面之歧异，并不拒绝“种之同一”，种种不同之种必须视为“少数之类所有之不同规定”，此少数之类又必须视为更高类之不同规定，一切循此推进；总之，吾人必须在“可能之经验的概念能自更高更普泛的概念演绎”之限度内，探求一切可能之经验的概念之某种系统的统一——此乃一逻辑的原理（僧院派所建立之规律），无之则不能有理性之任何使用者也。盖吾人仅在以普遍的性质归之于事物，视为其特殊的性质所根据之基础之限度内，始能由普遍以推断特殊。

此种统一之应在自然中见之云云，乃哲学家在“基本事项（即原理）不应无故增多”（*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*）之著名僧院派格率中所以为前提者。此种格率宣称：“事物就其本性而言，即为提供理性统一之质料者，且其表面上之无限歧异，实不足以妨碍吾人假定在此纷歧繁复之后有根本性质之统一”——此等性质由于其重复之规定，纷歧繁复之状态能由之而来。此种统一虽纯然一理念，乃一切时代所热烈探求之者，故应节制“对于此种统一之愿欲”，实无须鼓励之。化学家能将一切盐类归纳于酸及盐基二大要类，实为极大之进步；彼等复努力说明即令有此二者之区别，亦仅同一之根本物质之变异或不同之显现。化学家逐渐将不同种类之土（石及金属之质料）归纳为三类，最后则归纳为二类；但尚不满意，彼等不能捐弃“在此等歧异状态之后仅有一类”，且在土及盐类之间应有共同原理等等之思想。此自可假定为纯然一种经济的规划，理性由之使其自身免于一切可能的劳苦者，即一假设的企图如能成功，则由于其所到达之统一，对于所设想之说明原理自与以概括性之真理。但此种自私的目的，极易与理念相区别。盖依据理念则一切人皆预行假定理性之统一与自然自身一致，且理性——虽不能规定此种统一之限界——在此处则对于自然非乞求而为命令。

在所呈显于吾人之现象间，若果有如是极大之歧异——我非指其方式，盖在方式中现象自能互相类似；乃指其内容，即就现存事物之纷歧繁复而言——以致最锐敏之人类悟性亦绝不能比较此等现象以发现其极

微之类似性（此为极能思及之可能性），则“类”之逻辑原理将完全不能成立；乃至吾人并“类”之概念或任何其他普遍的概念亦不能有之；而此唯一从事此种概念之悟性自身，亦将不复存在矣。故若“类”之逻辑的原理应用于自然（此处所谓自然仅指所授与吾人之对象而言），自当预行假定一先验的原理。依据此种先验的原理，在可能的经验之纷歧繁复中，必须预行假定有同质之性质（吾人虽不能以先天的形相决定其程度）；盖无此同质之性质，则无经验的概念可能，因而将无经验可能矣。

设定同一性为基本要项之“类之逻辑的原理”，由另一相反之原理使其归于平衡，即“种”之原理，此“种”之原理以事物在同一类之下虽互相一致，但在各事物中则要求其繁复纷歧，且命令悟性对于同一性与差别性应以同等程度注意之。此种（辨别的观察即辨别差异之能力之）原理，对于前一（理智能力Ingenium 之）原理（按史密斯英译小注谓：康德在其人类学中以理智与判断力对立，理智乃吾人由以决定普遍适于特殊之能力，而判断力则为吾人由以决

定特殊合于普遍者）所有可能的轻率，加以制限；于是理性展示有自相矛盾之二重实际利益，在一方面为关于“类”之外延的范围之实际利益（普遍性），在另一方面则为关于“种”之繁复之内包的内容之实际利益（规定性）。在外延的事例中，悟性在其概念之下思维更多之事物，在内包之事例中，则在概念之中思维更多之事物。自然研究者在彼等思维方法之分歧中，亦显现有此种二重之实际利益。吾人大概可以断言，凡偏重思辨的研究之人，皆厌恶异质性质，而常注视“类”之统一；在另一方面，则凡偏重经验的研究之人，常努力分化自然直至其繁复程度一若将消灭“其能依据普遍的原理以规定自然现象”之期望。

此种经验的思维形相，实根据“目的在一切知识之系统的完成”之逻辑的原理——制定以“类”开始，吾人以所保持体系之扩大之形相下推所能包含于“类”下之杂多，正与在其他一可择之进程即思辨的进程中上溯其“类”，吾人努力以保持体系之统一者相同。盖若吾人专注意于标示“类”之概念范围，则吾人即不能规定其逻辑的区分究能进行至何种程度，亦犹吾人纯自物体所占之空间不能判断空间所有部分之物理的分割究能进展至何种程度也。因之，一切“类”须有种之纷歧，此等“种”又须有“族”之纷歧；且以无一“族”其自身无一范围（其外延一如普遍的概念），故理性——以其欲进至完成——要求不能以任何“种”为最下级之种。盖因“种”常为一概念，仅包有差别事物所共同之点，非已完全规定之者。故“种”不能直接与个体相关，必常有其他概念（即“族”）包摄于“种”之下。此种特殊化法则可成为以下之原理：繁复不能无故减削（*Entium varietates non temere esse minuendas*）。

此种逻辑的法则若非根据一先验的特殊化法则，则将毫无意义而不能应用，此种先验的特殊化法则，实非要求在“所能为吾人对象之事物”中实际有无限之歧异——此种逻辑的原理，仅关于可能的分类之逻辑的范围，主张其不定而已，并未与“主张其无限者”以任何机缘——不过

以此种任务加之悟性，即使其在一切所可发现之“种”下，探求其“族”，在一切差别之下，探求更小之差别耳。盖若无更下之概念，即不能有更高之概念。今悟性仅能由概念获有知识，故不问分类进程进展至如何程度，绝非由于纯然直观，而常由于更下之概念。现象知识在其完全规定中（此仅由悟性而可能者），则要求吾人所有概念之分化前进不已，常须更进展至所留存之其他差别点，此等差别点在“种”之概念中则为吾人所已抽去者，在“类”之概念中更无论矣。

此种分类法则不能自经验得来，盖经验绝不能以此种广大的远景展示吾人。经验的特殊化若非由先在之先验的特殊化法则为之导引，则在辨别杂多时，不久即到达停止点，此种先验的特殊化法则，以其为一理性原理，常引吾人探求更进一步之差别，乃至在感官不能以此等差别展示吾人之时，亦常疑其实际存在。吸收性土类之分为种种种类（石灰土类及盐酸土类），乃仅在先在的理性规律之指导下所可能之发现——理性在以下之假定下进行，即自然如是纷歧繁复，故吾人能预想有此种差别点存在，因而以探求此种差别点之任务加之悟性。吾人之所以能有任何悟性能力者，实仅在“自然中有差别”之假定下，其事正与仅在“自然之对象显示有同质性质”之条件下，吾人始有悟性能力相同。盖包括于一概念下之纷歧繁复，正所以对于概念使用及悟性发挥与以机缘者也。

是以理性为悟性准备其活动之领域：（一）由于在更高之“类”下所有杂多之同质之原理；（二）由于在更下之“种”下所有同质的事物之歧异之原理；及（三）为欲完成系统的统一，更须有一法则，即一切概念有亲和性之法则——此一法则制定吾人由于繁复纷歧之逐渐增进，自各“种”进展至一切其他之“种”。此等法则吾人可名之为方式之同质性、特殊性、连续性等等之原理。所谓连续性之原理，乃联结其他二者而成，盖因仅由上溯更高之“类”及下推更下之“种”二种进程，吾人乃能获得“完全之系统的联结”之理念。盖斯时一切杂多的差别皆互相有关，以彼等皆自一最高之“类”发生，经由“益复扩大的规定之一切阶段”。

三种逻辑的原理所制定之系统的统一，能以以下之方法说明之。一切概念皆可视为一点，此点作为观察者之停留场，有其自身所有之视阈，即繁复之事物皆能自此立场表现之，自此立场以校阅之耳。此种视阈必能包有无数之点，每点皆有其自身所有之更狭隘之视阈；易言之，一切“种”依据特殊化之原理皆包有“族”，而逻辑的视阈则专由更小之视阈（族）所成，绝非由“不具有外延（个体）之点”所成者也。但对于种种之视阈，即“类”（每类皆由其自身所有之概念规定之者），能有一共同之视阈，其与此共同之视阈相关一若自一共同之中心，检阅种种之“类”；自此种更高之“类”，吾人更能前进，直至到达一切“类”中之最高者为止，因而到达普遍的真实的视阈，此种视阈乃自最高概念之立场规定之者，且包括一切杂多——类、种、族——在其自身之下。

由同质性之法则引吾人到达此最高之立场，由特殊化之法则引吾人到达一切更下之立场及其最大可能之歧异。且因在一切可能的概念之全部范围内并无空隙，又因出此范围以外并无事物可遇及，故自普遍的视

闕及完全的区分之二种前提，发生以下之原理：方式之间并无空隙（non datur vacuum formarum），即种种本源的最初的“类”并非由空隙使之互相孤立分离；一切杂多的“类”纯为一唯一之最高的及普遍的“类”之分化。自此种原理乃得其直接的结论：方式之间有连续性（datur continuum formarum），即“种”之一切歧异皆互相为缘，自一“种”转移至其他之“种”，不容有突飞之事，仅经由介在各种间之更小程度之歧异而成。总之，（自理性而言）“种”或“族”彼此间皆不能为最近之事物：常能有其他中间之“种”，中间“种”之与各种间之差异，常较各种彼此间之差异为小。

第一法则乃使吾人对于无数种类不同之本源的“类”不即以此为止境而满足，令吾人注意其同质性；第二法则则又阻抑此种趋向统一之倾向，而主张在吾人进而应用普遍的概念于个体之前，应先在概念中区分为各族。第三法则制定“即在最繁复之杂多中，吾人亦见及自一‘种’逐渐转移至他‘种’之间所有同质性，因而认知种种分枝间之关系，一若皆自同一之根干发生者”云云，以联结以上二种法则。

但此种“种之连续性”（就逻辑的方式而言）之逻辑的原理，乃以一种先验的法则（自然中连续性之法则）为前提者，无此种先验的法则，则前一法则仅能引悟性陷入歧途，使其遵循一“殆完全与自然自身所制定者相反”之途径。故此种法则必须以纯粹先验的根据为基础，而非依据经验的根据。盖若依据经验的根据，则法则之成立将后于体系，顾实际则吾人所有自然知识中之一切体系，皆自法则所发生者也。此等法则之形成，并非由于——提出此等法则为一纯然实验的提案所作之——实验之任何秘密计划。此等预见（按即以上所云之法则）当其证实时，即产生强有力之证据，以维持“假设的所思及之统一乃极有根据者”之见解；因而此种证据在此一方面具有确实之效用。但此则极显明者，此等法则乃以“根本的原因之节约、结果之纷繁及由此二者而来之自然各部分之互相接近”等等，就其自身言，为与理性及自然二者皆相合者。故此等原理，其自身直接具有令人深信采用之根据，非仅以之为方法上之方便也。

但极易见及此种方式之连续性纯为一理念，在经验中实不能发现有与此理念相合之对象。盖第一，自然中之“种”实际分为种种，因而必须构成一不连续之区别量（quantum discretum）。推溯此等“种”之亲和性，若继续进展不已，则在所与二种间之中间分子，自必确为无限，顾此乃不可能者。且第二，吾人对于此种法则不能有任何确定之经验的使用，盖因其所训令吾人者，仅为“吾人应探求亲和性之阶段”云云，极为宽泛之指示而已，至吾人应探求此等亲和性阶段究至何种程度，及以何种方法探求之，则此种法则绝未与吾人以任何标准。

吾人如以此等系统的统一之原理，置之“适于其经验的使用之顺序”中，则此等原理所占之顺序如下：杂多、亲和、统一，每一项皆视为其完全程度已达最高之理念。理性以由悟性所得及直接与经验相关之知识为前提，依据远越出一切可能的经验以外之理念，以探求此种知识之统一。杂多之亲和性（不问杂多之如何纷歧，乃视为包摄于一统一原

理之下者)固与事物相关,但更与事物之性质及其力量有关。例如吾人所有不完全之经验,最初如使吾人以行星轨道为圆形,其后吾人若发现其中与圆形说有所歧异,吾人推溯此等歧异,直至依据一定的法则,经由无限之中间阶段,能改变圆形为所推想之种种歧异轨道中之一。盖即谓吾人假定行星之运行非圆形乃多少近于圆形之性质;于是吾人到达一椭圆形之理念。又因彗星在观察所及之范围内,并非以任何此种轨道回至其先有之位置,故彗星之途径展示有更大之歧异。于是吾人推想彗星乃遵抛物线之轨道进行者,此种轨道近似椭圆,就吾人所有之观察而言,实难与“具有异常延扩之长轴”之椭圆相区别。故在此等原理指导之下,吾人在轨道之“类”的方式中发现有统一点,因而发现行星运动(即引力)所有一切法则之原因中之统一。于是吾人乃以所得之效果推而广之,努力以同一原理说明一切变异及与此等法则表面上相违反之情形;最后甚至吾人进而增加“绝非经验所能证实”之事物,即依据亲和性之规律,推想彗星之双曲线轨道,在此种轨道中,彗星完全脱离吾人所有之太阳系,自一太阳向一太阳转移,联结宇宙之最远部分——此一宇宙在吾人虽为无限,但由同一之动力一贯联结之。

此等原理之显著形相及其中唯一与吾人有关者,乃在其颇似先验的,以及此等原理虽包含“用为理性之经验的使用之指导”之纯然理念——理性之追从此等理念殆有类于渐近线的,即永益接近而永不能到达之——但此等理念以其为先天的综合命题,亦具有“客观的而又不定的效力”,用为可能的经验之规律。此等理念又能在努力构成经验时,用为辅助的原理而得极大之效用。但此等理念不能有先验的演绎;盖如吾人以上之所说明,关于理念,此种演绎乃绝不可能者。

在先验分析论中吾人已以悟性之力学的原理与数学的原理相区别,以力学的原理为直观之纯然统制的原理,而数学的原理就其与直观之关系而言则为构成的原理。但此等力学的原理关于经验固亦为构成的,盖以此等原理乃使“无之则不能有经验”之一类概念,先天的可能者。顾纯粹理性之原理,关于经验的概念,则绝不能为构成的;盖因不能有“与此等原理相应之感性图型”授与吾人,故此等原理绝不能有具体的对象。然若吾人不容理性原理有此种所视为构成的原理之经验的使用,则吾人如何能保障此等原理有统制的使用,以及使其因而有客观的效力,且此种统制的使用,吾人果指何而言?

悟性乃理性之对象,正与感性为悟性之对象相同。使“悟性所有一切可能之经验的活动之统一”系统化,乃理性之职务;正与“以概念联结现象之杂多及使其归摄于经验的法则之下”之为悟性职务相同。但悟性活动而无感性图型,则为不确定者;正与理性统一就悟性在其下应系统的联结其概念之条件及其所到达之“范围”而言,其自身为不确定者相同。顾吾人虽不能在直观中发现“一切悟性概念所有完全系统的统一”之图型,但必须有类似此种图型者授与。此种类似者乃“悟性在一原理下所有知识之分化及统一”中之最大理念。盖除去其发生不定量之杂多之一切制限条件,则最大及绝对的完全,自能确定的思维之矣。故理性之理念乃感性图型之类似者;其所不同之点,即在应用悟性概念于理性图型并不

产生关于对象本身之知识（如应用范畴于其感性图型中之事例），而仅产生一切悟性运用所有系统的统一之规律或原理。今因“先天的命令悟性所有运用之彻底的统一”之一切原理，亦适用于经验之对象（虽仅间接的），故纯粹理性原理，关于此种对象，亦必有客观的实在性，但此非为其欲在对象中有所规定，仅为其欲指示“悟性之经验的确定的使用所由以能完全与其自身一致”之进程耳。此则由于“使悟性运用尽其所能与彻底的统一之原理相联结及在此原理之指导下以规定其进程”而成就之者。

自“理性关于对象知识之某种可能的完成之所有实际利益”而来非自“对象之性质”而来之一切主观的原理，我名为理性之格率。于是有思辨的理性之格率，此种格率虽颇似客观的原理，但完全根据其思辨的利益者也。

在以纯然统制的原理为构成的原理，因而用为客观的原理时，此等原理自陷于互相抵触。但若仅以之为格率，则无实在的抵触，盖仅理性所有之实际利益不同乃发生种种不同之思维形相耳。就实际言，理性亦仅有唯一之一种实际利益，其格率之互相抵触，仅此种实际利益所欲由以努力获到满足之方法有所不同，及此等方法之互相钳制耳。

故一思想家或偏重于杂多（依据特殊化之原理），而另一思想家则或偏重于统一（依据集合之原理）。各信其判断乃由洞察对象而到达者，实则完全依据其或多或少偏执于二种原理之一而然耳。且因此等原理皆非以客观的根据为基础，而仅以理性之实际利益为基础，故原理之名实不能严格适用之；名之为“格率”，殆较为切当。当吾人见及“有识之士关于人、动物、植物乃至矿物之特性，争执不已，有谓各民族有其特殊之遗传特性，各家族各种族等等亦各有其确定之遗传的特异，与之相反者则又谓在此一切事例中，自然对于一切事物本精确构成其同一之素质，其所有差别实起于外部之偶然的情形云云”之际，吾人仅须考虑彼等之作此等主张，其所指之对象果为何种对象，即可知彼等之于对象障蔽甚深，不容彼等谓由于洞察对象之性质而有所云云也。此种争论纯起于理性之有二重实际利益，一方醉心（或至少采用）于一种利益，他方则倾心于其他一种之利益。故自然中“纷繁”之格率与“统一”之格率间之歧异，本极易调和之。但在以格率为产生客观的洞察之期间，则直至发现有一种方法以调整彼等相反之主张及在此一方面有以满足理性为止，彼等不仅发生争执，且将成为积极的障碍，使真理之发现长期为之停滞不进也。

关于莱布尼兹所提出，巴奈（Bonnet）所维护，世人所广为论究之“造物之连续的阶段之法则”，其主张或否定，即可以以上所论述适用之。此纯由“根据理性之实际利益之亲和性原理”而来。盖观察及洞察自然之构成性质，绝不能使吾人对于此一法则有客观的主张。经验中所呈显于吾人之此种阶梯，彼此相去甚远；在吾人所见似为微细之差别，在自然本身则常为广大之间隙，故自任何此种观察，吾人对于自然之终极意向皆不能有所决定——吾人如思及在如是多量之事物中发现类似性及

接近性，绝非难事，则更见其然。在另一方面，则“依据此种原理以探求自然中秩序”之方法，及命令吾人应以此种秩序为根据于自然本身（至在何处及达何种程度，可置之不问）之格率，确为理性之正当的优越的统制原理。在此种统制的能力中，此种原理远超出经验或观察之所能证实者；且其自身虽无所规定，但实用以揭示“趋向系统的统一”之途径者也。

人类理性所有自然的辩证性质之终极意向

纯粹理性之理念，其自身绝不能成为辩证的，此等理念所引起之惑人的幻相，自必仅由于误用理念所致。盖理念乃自理性之本质发生；此种对于思辨所有一切“权利及主张”之最高法院，其自身乃为惑人及幻相之根源，实为不可能者。故自当以理念为有“其自身所有之功用及吾人所有理性之自然性质所规定之适切职务”。顾伪辩者流，常大声疾呼，攻诋理性之背理及矛盾，彼等虽不能深入理性所有最深秘之意向，但仍极口非难理性之种种命令。然彼等之所以有自己独立主张之可能性，及使彼等能谴责“理性之所要求彼等者”之教化，实皆理性之所赐也。

吾人非首先与以先验的演绎，则不能正确使用一先天的概念。顾纯粹理性之理念，实不容有如范畴事例中所可能之此种演绎。但若此等理念有丝毫客观的效力（不问此种适用效力如何不确定），而非纯然思想上之虚构物，则其演绎自必可能，固不问其与“吾人所能授与范畴之演绎”相异如何之大（此为吾人所承认者）也。此点将以之完成吾人理性之批判工作而为吾人令所欲从事者。

所授之于我之理性之某某事物，绝对视为对象 或仅视为理念中之对象，其间实大有区别。在前一事例中，吾人之概念乃用以规定对象者；在后一事例中，则实际仅有一图型，对此图型并无对象直接授与，甚至并假设的对象亦无之，且此种图型仅能使吾人以间接方法表现其他对象，即由此等对象与此理念之关系，在其系统的统一中表现之。故我谓最高智力之概念为纯然一理念，盖即谓此种概念之客观的实在性，不应视为由其直接与对象相关而成（盖在此种意义中，则吾人应不能以其客观的效力为正当矣）。此仅一图型，依据最大可能之理性统一条件而构成者——此为普泛所谓事物概念之图型，仅用以保持吾人理性之经验的使用中所有最大可能之系统的统一者。是以吾人殆自——“所视为经验对象之根据或原因”之——此种理念之假定的对象，引申经验对象之由来。例如吾人宣称“世界之事物必须视为一若 自一最高智力接受其存在”云云。此种理念，实仅为辅导的概念，而非明示的概念。盖此种理念，并未示吾人以对象如何构成，而仅指示吾人在此理念之指导下吾人应如何求以规定经验对象之构成性质及联结耳。是以若能说明三种先验的理念（心理学的、宇宙论的、神学的），虽不能直接与其所相应之对象相关，或规定之，但仍以之为理性之经验的使用之规律，在此种“理念中之对象”之前提下，引导吾人至系统的统一，又若能说明此等理念以此乃有所贡献于经验知识之扩大，绝不能与经验的知识相背反，则吾人自能推断“常依据此种理念以进行云云，乃理性之必然的格率”。此实思辨的

理性所有一切理念之先验的演绎，此等理念不以之为扩大吾人知识至“较之经验所能授与为数更多之对象”之构成的原理，乃以之为“普泛所谓经验的知识所有杂多之系统的统一”之统制的原理，此种经验的知识，由此统制的原理，更能在其自身所有之范围内适当保持其安全，且较之缺乏此种理念，仅由悟性原理之运用所可能者，更能有效的改进之。

我将努力使之更为明晰。依据此等所视为原理之理念，第一，在心理学中，吾人在内的经验指导下，联结吾人所有心之一切现象，一切活动及感受性，一若心乃“以人格的同一持久存在（至少在此生中）之一单纯实体”，同时此实体所有之状态（肉体之状态仅为外的条件而属于此等状态），又在连续的变化之中。第二，在宇宙论中，吾人在一所视为绝不容许完成之研讨中，必须推求“内的外的自然现象”两方所有之条件，一若现象系列之自身无穷无尽，并无任何最初的或最高的项目。顾在如是推求时，吾人无须否定“在一切现象以外，尚有现象之纯粹直悟的根据”；但以吾人对于此等根据绝无所知，故在吾人说明自然时，绝不可企图引用之。最后第三，在神学领域中，吾人必须视“能属于可能的经验之联结衔接”之一切事物，一若构成一绝对的——但同时乃完全依存的及感性的受条件制限者之——统一，但同时又视一切现象之总和（即感性世界自身），一若在其自身之外有一“唯一、最高、及一切充足之根据”，即一独立自存的、本源的、创造的理性。盖唯以此种创造的理性之理念为鉴，吾人始能指导吾人理性之经验的使用，以保持其最大可能之扩大——即由于“视一切现象一若皆自此种原型所发生者”。易言之，吾人不当以心之一切内的现象为来自一单纯之思维的实体，应以心之内的现象为依据一单纯的存在者之理念彼此互相因缘引申而成者；吾人不当以世界之秩序及系统的统一为来自一最高之智力，应视为自最高睿智的原因之理念获得规律，依据此种规律，理性在联结世界中之经验的因果时，能使之用于最有效用之处，及满足其自身所有之要求。

顾并无任何事物足以妨碍吾人假定此等理念亦为客观的，即使之实体化——唯宇宙论的理念则在例外，以理性在此处若亦以理念为客观的实在，则陷于二律背驰矣。至心理学的及神学的理念，则并不含有二律背驰，且亦无矛盾。于是如何能有任何人争论其可能之客观的实在性？盖凡否定其可能性者，正与吾人欲肯定之者相同，关于此种可能性皆绝无所知。但无积极的障碍以阻吾人如是假定之一事，实不足为假定任何事物之充分根据；吾人不当仅依恃“倾于完成其自身所设立之事业”之思辨的理性权威，即可引入“超越吾人所有一切概念（虽不与此等概念相矛盾），而视为实在的确定的对象”之思想上之存在物。不应以此等理念为自身独立存在，仅能视为具有“图型之实在性”而已——一切自然知识所有系统的统一之规整的原理之图型。仅应以此等理念视为实在的事物之类似者，不应以其自身为实在的事物。吾人自理念之对象除去其条件，此等条件乃制限吾人悟性所提供之概念，但亦唯此等条件，吾人始能对于任何事物具有确定的概念。于是吾人之所思维者，乃——吾人对之绝无概念（就其自身而言），但仍表现其与现象之总体相关，有类现象间之相互关系之——某某事物。

吾人如以此种方法假定此类理想的存在者，则吾人实际并未推展吾人知识于可能的经验对象以外；仅由“其图型由理念所提供”之系统的统一，推展此种经验之经验的统一而已——故此种理念并无权利要求为构成的原理，仅能为统制的原理。盖容许吾人设定与此理念相应之事物，即某某事物乃至一实在的存在者，并非即谓吾人宣称由先验的概念以扩大吾人关于事物之知识。诚以此种存在者仅在理念中设定，而非设定其自身，故仅以之表现系统的统一，此种系统的统一乃用为理性之经验的使用之规律者。至关于此种统一之根据，即关于“统一所依据为原因”之存在者之内的性格为何，则绝无所决定者也。

故纯粹思辨的理性所授与吾人关于“神”之先验的唯一确定的概念，就其最严格之意义言之，乃有神的；即理性并未确定此一概念之客观的效力，仅产生“其为一切经验的实在之最高的必然的统一之根据”之某某事物之理念而已。此某某事物，除依据理性之法则类推其为“一切事物之原因”之实在的实体以外，吾人不能思维之。在吾人敢于以此事物为一特殊的对象，而不永以“理性之统制的原理之纯然理念”为满足之限度内，乃以完成一切思维条件为远过于人类悟性力之所及而置之，此即吾人必须思维此某某事物之所以然。顾此种思维进程与追求吾人知识中之完全系统的统一之进程（对于此种进程理性至少不加以限制）乃不相容者。

以下之点，即此种假定之理由所在：盖若吾人假定一“神”，对于其最高完成之内的可能性或其存在之必然性，吾人固不能有丝毫概念，但在另一方面，则吾人对于“与偶然的事物有关之一切问题”，皆能与以满意之解答，且关于理性在其经验的使用中所追求之最高统一，亦能与理性以最圆满之满足。至吾人关于此假定自身不能使理性满足之一事，乃显示其为理性之思辨的实际利益，并非——能以其自远超于理性范围以上之点出发为正当之——任何洞见；且即由此实际利益，努力总括理性所有之对象，视为构成一完全的全体者也。

吾人今到达“论究此同一假定之思维进程”上所有之一种区别，此种区别颇似琐碎，但在先验的哲学，则极为重要。即我在相对的意义中固可有充分根据假定某某事物（*suppositio relativa*），但无绝对的假定此某某事物（*supposito absoluta*）之权利。此种区别在纯然之统制的原理之事例中应考虑之。吾人认知此原理之必然性，但对于其必然性之由来，则绝无所知；且吾人之所以假定其有最高的根据者，仅以欲更能确定以思维此原理之普遍性耳。例如当我思维一“与纯然理念乃至与先验的理念相应”之存在者为存在之时，我并无权利假定此种存在者自身之存在，盖因并无概念使我由之能思维足以适合此种目的所视为确定之任何对象——凡关于我之概念之客观的效力所需要之条件，皆为此理念自身所排除矣。实在性、实体、因果作用等之概念，乃至“存在之必然性”之概念，除其“使关于对象之经验的知识可能”之用途以外，绝无可用以规定任何对象之任何意义。故此等概念能用以说明感官世界中所有事物之可能性，但不能以之说明宇宙自身之可能性。此等说明之根据，应在世界以外，因而不能为可能的经验之对象。但我虽不能假定此种不可思议之对象自身存在，顾仍能假定其为与感官世界有关之“纯然理念之对

象”。盖若我之理性之“最大可能之经验的使用”，依据一理念（系统的完全统一之理念，此理念我今将更精密规定之），则此理念自身虽绝不能在经验中适当展示之，但欲接近经验的统一之最高可能的程度，则仍为势所必需者，故我不仅有资格且亦不得不实现此理念，即“对于此理念设定一实在的对象”。但我之设定此种对象，仅以之为我所绝不知其自身之某某事物，且以其为此种系统的统一之根据，在与此种统一有关之范围内，我乃以“与悟性在经验的范围内所用之概念相类似之性质”，归之于此种对象。因之，就世界中之实在性，即就实体、因果作用、必然性等类推，我思维一“具有此种种之最高完全程度”之存在者；且因此种理念仅依存我之理性，故我能思维此种存在者为独立自存之理性，此种独立自存之理性——由最大调和及最大统一之理念——视为宇宙之原因。我之除去“能制限理念之一切条件”者，仅以欲在此种本源的根据支持之下，使宇宙中所有杂多之系统的统一，及由此统一而来之“理性之最大经验的使用”可能耳。我之为此，由于表现一切联结一若 及一最高理性之命令（吾人之理性，仅此最高理性之微弱的模拟而已）。于是我进而专由“本仅能适用于感官世界之概念”以思维此最高存在者。但因我不过相对的用此先验的假定，即仅以此假定为授与经验之最大可能的统一之基体，故我全然由“仅属于感官世界之性质”，以思维此与感官世界相异之存在者。盖我不希求——且亦无正当理由以希求——能知此种“我之理念所有之对象”之自身为何。良以并无适用于此种目的之概念；即彼实在性、实体、因果作用等等之概念，乃至“存在之必然性”之概念，当吾人敢于以此等概念越出感官领域以外时，则一切失其意义，而成为一种可能的概念之空虚名称，其自身全无内容矣。我仅思维一存在者（其自身完全非我所知）与宇宙之最大可能系统的统一之关系，其目的唯在用之为“我之理性之最大可能经验的使用”之统制的原理之图型耳。

设吾人目的所在为“吾人所有理念之先验的对象”，则吾人不能以实在性、实体、因果作用等等概念之名词，预行假定其自身之实在，盖因此等概念丝毫不能适用于“与感官世界完全相异之任何事物”。故理性关于所以为最高原因之最高存在者所设立之假定，仅为相对的；此仅为感官世界中之系统的统一而规划者，纯为一理念中之某某事物，至关于其自身，则吾人绝无概念。此即说明关于“授与感官所视为现实存在之事物”何以吾人需要一其自身为必然的之原始存在者之理念，且关于此存在者或其绝对的必然性又绝不能构成丝毫概念之所以然也。

吾人今关于全部先验的辩证论之结果，能有一明晰的见解，且能精确规定纯粹理性所有理念之终极意向，至其所以成为辩证的者，则仅由疏忽及误解耳。纯粹理性，实际除其自身以外，并不涉及任何事物。且不能有其他职务。盖所授与理性者，非——应归摄于“经验的概念之统一”之——对象，乃由悟性所提供——须归摄于理性概念之统一（即须归摄于依据原理之联结之统一）——之知识。理性之统一，乃体系之统一；此种系统的统一，并非客观的用于推广理性之应用于“对象”之原理，乃主观的用于推广理性之应用于“对象之一切可能的经验知识”之格率。顾因理性对于“悟性之经验的使用”所能授与之系统的联结，不仅促进其扩大，且亦保障其正确，故此种系统的统一之原理，在此范围内亦

为客观的，但以一种空漠不定之形相（*principium vagum*）耳。此非能使吾人关于其直接的对象有所规定之构成的原理，乃仅为无限的（不定的）促进、增强、“理性之经验的使用”之统制的原理及格率——绝不与其经验的使用之法则相背而进行，同时又开展“不在悟性认知范围内”之新途径。

但理性除与此种统一之理念以一对象以外，不能思维此种系统的统一；且因经验绝不能以一完全系统的统一之例证授与吾人，故吾人所应赋与理念之对象，非经验之所能提供者。此种对象以其为理性所怀抱（*ens rationis ratiocinatae*），纯为一理念；非假定其为“绝对实在的及此即对象自身”之某某事物，乃仅设定其想当然如是者（盖因吾人由任何悟性概念皆不能到达之者），盖欲因此吾人能视感官世界中所有事物之一切联结一若根据于此一存在者耳。在此种进程中，吾人唯一之目的，在保持——理性所必不可缺且虽以一切途径促进“由悟性所得之一切经验的知识”而绝不能障碍其统一之——系统的统一。

吾人如以此种理念为“主张或假定一实在的事物”（吾人能以系统的世界秩序之根据归之者），则吾人误解此理念之意义矣。反之，“非吾人概念所及”之此种根据，其本有之性质为何，乃完全未定之事；至设定此理念，则仅以之为观点，唯由此种观点，始能更进而扩大“在理性如是切要，在悟性如是有益”之统一。总之，此种先验的事物，仅为统制的原理之图型，理性由此种图型，在其能力所及之限度内，推广系统的统一于全部经验领域之上。

此种理念所有之第一对象，乃所视为“思维的自然物”或视为“心”之“我”自身。我若欲研求思维的存在者自身所赋有之性质，则我必质之经验。盖除范畴之图型在感性直观中授与吾人以外，我即不能以任何范畴适用于此种对象。但我绝不因适用范畴而到达一切内感现象之系统的统一。于是理性采用“一切思维之经验的统一之概念”以代不能使吾人前进之（心之现实性质之）经验的概念；且由于以此种统一为不受条件制限，及本源的理性乃自此种统一构成一理性概念，即一单纯的实体之概念，此种实体其自身永无变化（人格的同一），而与此实体以外之其他实在的事物相联结；一言以蔽之，乃单纯的独立自存的智性之理念。但即如是，理性之意向所在，除在说明心之现象时所有系统的统一之原理以外，余皆置之不顾者也。理性努力欲表现一切规定存在于单一之主体中，一切能力（在可能之限度内）自单一之根本能力而来，一切变化属于同一之永久的存在者之状态，一切空间中之现象完全与思维活动相异。实体之单纯性及其他种种性质，殆仅为此种统制的原理之图型，而非预行假定其为心所有性质之现实根据。盖此等性质或依据完全不同之根据，此等根据，吾人绝不能知之。心自身不能由此等所设想之宾词知之，即令吾人以此等宾词为绝对适用于心，亦不能由之以知心之自身。盖此等宾词仅构成一“不能具体表现之纯然理念”。吾人如仅注意以下之点，即“不以之为纯然理念以上之事物，而以之为在规定吾人所有心之现象时，仅与理性之体系化的使用有关，始能有效”，则自此种心理学的理念所能产生者，自仅属有益之事矣。盖因在说明“专属于内感 事

物”之际，自无物体的现象之经验的法则（此为完全不同之法则）杂入其中。关于心之生灭及再生等之虚妄假设，无一可以容许。故关于此种内感对象之考虑，应完全保持其纯洁，不容有异类的性质混入。且理性探讨之趋向，亦在使此一方面之说明根据，尽其所能归纳于单一之原理。凡此等等，由于“所视为宛若一实在的存在者”之图形而圆满到达之，且除此图型以外，实亦无他途可以到达之。心理学的理念之意义所能指示者，亦不过统制的原理之图形而已。盖若我问及心自身 是否为精神的性质，则此问题殆无意义。盖用此种概念（按即心灵）不仅抽去物质的自然，且抽去普泛所谓之自然，易言之，抽去任何可能经验所有之一切宾词，因而抽去思维“此种概念之对象”所必需之一切条件；顾概念仅以其与一对象相关始能谓其具有意义者也。

纯然思辨的理性之第二种统制的理念，则为普泛所谓世界之概念。盖自然本为理性需要统制的原理之唯一所与对象。此自然为二重，或为思维的，或为物质的。思维此物质的自然，则在关于其内的可能性之限度内，即在限定范畴之适用于物质的自然之限度内，吾人实无须理念，即无须超越经验之表象。且在此一方面亦实无任何理念可能，盖因处理物质的自然，吾人仅受感性直观之指导。物质的自然之事例，与心理学的根本概念“我”之事例完全不同，此种“我”之概念，先天的包含思维之某种方式，即思维之统一。故所留存于纯粹理性者，仅有普泛所谓之自然及依据某种原理“自然中所有种种条件之完全”而已。此等条件系列之绝对总体，在引申此等条件之各项目时，乃一理念，此种理念，在理性之经验的使用中，绝不能完全实现，但仍用为一种规律，以命令吾人在处理此种系列时应如何进行者，即在说明现象时，不问其在追溯的顺序中或在上升的顺序中，吾人当视此种系列一若其自身乃无限的，即一若其进行乃不定的。在另一方面，当以理性自身视为决定的原因，如在自由之领域内时，盖即谓在实践的原理之事例中时，则吾人应若有一“非感性所有而为纯粹悟性所有”之对象在吾人之前而进行者也。在此种实践的领域内，其条件已不在现象系列中；此等条件能设定在系列以外，因而能以状态之系列视为宛若由于一直悟的原因而具有绝对的起始者。凡此种种，所以说明宇宙论的理念纯为统制的原理，远不能以构成的原理之形相设定此种系列之现实的总体。至关于此种论题之详细论究，可参观纯粹理性之二律背驰一章。

纯粹理性之第三种理念，包含“其为一切宇宙论的系列之唯一的充足的原因之存在者”之纯然相对的假定者，乃神 之理念。吾人并无丝毫根据以绝对的形相假定此种理念之对象（假定其自身）；盖能使吾人仅依据其概念而信仰（或主张）最高完成及由其本质为唯一绝对必然之存在者，究为何物，且即吾人能信仰之或主张之，吾人又如何能说明此种进程之为正当？此仅由于其与世界相关，吾人始能企图证明此种假定之必然性，于是事极明显，此种存在者之理念与一切思辨的理念相同，仅欲构成一种理性之命令，即世界中之一切联结皆当依据系统的统一之原理观察之——一若一切此种联结皆自——所视为最高的一切充足的原因之——“包括一切之唯一存在者”而来。是以事极明显，理性在此处除对于其经验的使用之扩大，制定其自身所有之方式的规律以外，并无其他目

的，绝无任何越出一切经验的使用限界以外之扩大。因之，此种理念在其应用于可能的经验时，并非以任何隐蔽方法含有“要求其性格上成为构成的”之任何原理，此则极为明显者也。

此种唯依据理性概念之最高方式的统一，乃事物之有目的的统一。理性之思辨的实际利益，使其必然以世界中之一切秩序视为一若以最高理性之目的所创设。此种原理在其应用于经验领域时，完全以新观点开展于吾人理性之前，即世界事物可以依据目的论之法则而联结之，因而使其能到达其最大系统的统一。故关于所视为宇宙唯一原因（虽仅在理念中）之最高智力之假定，常能有益于理性而绝不能伤害之。故在研究地球（此为圆形但略带扁平形）^{注76}、山、海等等之形状时，吾人若假定其为世界创造者之贤明目的之结果，则吾人实能以此种方法获得无数发现。又若吾人以此种原理仅限于统制的用法，则即有谬误，亦不致与吾人以任何大害。盖其所能发生最恶劣之事，殆在吾人所期待有目的论的联结（*nexus finalis*）之处，仅发现一机械的或物理的联结（*nexus effectivus*）耳。在此种事例中，吾人仅不能发现其所增加的统一；并未毁损理性在其经验的使用中所主张之统一。但即有此种失望，亦不能影响及于目的论的法则自身（就其普泛的意义而言）。盖当一解剖学者以一种目的归之于某种动物之肢体，而此种目的则显然能证明其为不合者，斯时固能证明此解剖学者之误，但在任何事例中，欲证明自然之组织（不问其为何）绝不适合于任何目的，此则全然不可能者。因之，医学的生理学关于有机体关节所尽其效用之目的，所有极有限之经验的知识，借纯粹理性所唯一负责之原理而扩大之；且由此原理竭其所能扩大至确信的与人人赞同的假定，即动物所有之一切事物，皆有其效用，且合于某种良善之目的。如以此种假定为构成的，则远超过于观察在此程度内所能证明其正当之范围外矣；故吾人必须断言，此种假定仅为理性之统制的原理，以“世界最高原因之有目的的因果作用”之理念，辅助吾人保持最高可能之系统的统一——一若此种依据最高之贤明目的而活动“所视为最高智力之存在者”乃一切事物之原因。

但吾人如忽视“理念仅限于统制的用法”之限制，则将引理性入于歧途。盖斯时理性离经验根据（仅经验能包含“揭示理性正当途径”之目标），冒险越出其外，以趋向不可思议不可究极之事物，及飞越至令人眩晕之高度，乃发现其自身完全与一切依据经验之可能的行动相断绝矣。

自“吾人以有背理念本质之方法（即构成的而非仅为统制的）使用最高存在者之理念”所发生之第一种谬误，乃理性玩忽怠惰（*ignava ratio*）之谬误^{注77}。“凡使吾人以研讨自然（不问任何主题）为已绝对完成，致理性以为其自身所设立之事业一若业已完全成就，而终止更进行研讨”之一切原理，吾人皆可以此名称名之。故心理学的理念，当其用为构成的原理以说明心之现象，因而扩大吾人关于自我所有之知识于经验限界以外（推及其死后之状态）时，确曾使理性之事业简易易为；但实障碍乃至完全毁灭“吾人理性在经验指导下论究自然之用途”。独断的精神论者以彼所信为在“我”中直接知觉之“思维的实体之统一”，说明“在

状态之一切变化中”人格之常住不变之统一；或以吾人关于思维的主体非物质性之意识，说明“吾人关于死后始能发生者之所有之利害关系”；以及等等。于是彼对于此等内部的现象之原因，废止一切经验的研讨，（在此种经验原因应在物理的说明根据中探求之限度内）；彼依恃超经验的理性之假定的权威，自以为有权忽视“在经验中为内在的”一类之知识源流，此虽牺牲一切实在的洞察，在彼则固有极大之便利者也。此种有害的结果，在独断的处理吾人所有最高智力之理念中，及误以此理念为基础之神学的自然体系（自然神学）中，尤为显著。盖在此种研讨领域中，吾人若不在物质的机械性之普遍法则中探求其原因，而直接诉之于最高智慧之不可究极的命令，则在自然中所展示之一切目的以及吾人所仅能归之于自然之种种目的，将使吾人探讨原因成为一极易之事，因而使吾人以理性劳作为已完成，实则斯时吾人仅废止理性之使用耳——此种使用乃完全依据自然秩序及其变化系列所展示之普遍法则，以自然秩序及其变化系列为其指导者也。吾人如自目的论的观点，不仅考虑自然之某某部分，如陆地之分布及其构造，山岭之构成性质及其位置，或仅动植物之有机组织等等，而使此种自然之系统的统一与最高智力之理念相关，完全成为普遍的，则自能避免此种误谬。盖斯时吾人以自然为依据普遍法则，以目的性为其基础者，依据此普遍法则欲在任何事例中证明此种目的性固极困难，但无一特殊的布置能在此目的性之外者也。于是吾人有一“目的论的联结之系统的统一”之统制的原理——但此种联结，吾人并不预定其如是。吾人之所能断然行之者，乃在发现“目的论的联结实际为何”之期望下，依据普遍的法则，以探求物理机械的联结耳。仅有此种方法，有目的的统一之原理，始能常有助于扩大与经验相关之理性使用，而无任何事例与之相仿。

由误解以上系统的统一之原理所发生之第二种误谬，乃理性颠倒之误谬（*perversa ratio*, ὑστέρων πρότερον）。系统的统一之理念，应仅用为统制的原理，以指导吾人依据普遍的自然法则，在事物之联结中探求此种统一；故吾人当信为在使用此种原理时，吾人愈能以经验的形相证实此种统一，则愈能近于完全——此种完全自属绝不能到达者。不用此种方法，则自必采用相反之进程而颠倒矣。有目的的统一原理之实在性，不仅以之为前提且又使之实体化；又因最高智力之概念，其自身完全在吾人理解能力以外，吾人乃以拟人论的方法规定之，因而强迫的专断的以种种目的加之自然之上，而不由物理的探讨途径，以推寻所以探求此类目的之更合理的进程。于是意仅在辅助吾人完成“依据普遍的法则之自然统一”之目的论，不仅趋向于撤废此种统一，且又妨碍理性成就其固有之目的，即依据此等法则，由自然以证明最高智力的原因之存在之理性目的。盖若最完全之目的性，不能先天的在自然中预行假定之，即以之为属于自然之本质，则如何能要求吾人探求此种目的性，及经由目的性之一切阶段，以接近一切事物之创造者之最高完成（此为绝对必然的而必须先天的认知之完成）？统制的原理制定系统的统一，乃——不仅经验的知之且先天的预行假定之者（虽以不确定之态度假定之）之——自然中之统一，应绝对的以为前提，而视为自“事物之本质”而来者也。但若我开始即以——“最高有目的的存在者”为一切事物之根据，则实

际上自然之统一性必被委弃，将以之为偶然之事，而与事物之性质完全无关，且视为不能自其固有之普遍的法则知之者。于是发生一最恶之循环论；即吾人正在假定之主要争论之点是也。

以关于自然之系统的统一之统制的原理为一构成的原理，且以仅在理念中用为理性自相一致使用之根据者，使之实体化而预定之为一原因，此仅使理性昏乱而已。探讨自然自有其固有之独立的进程，即依据自然原因所有之普遍的法则，保持自然原因之连锁。即以此种进程进行，实亦依据宇宙创造者之理念而进行者，但非欲由此演绎“所永在探求之目的性”，不过欲自此种目的性以知此种创造者之存在耳。由于在自然所有事物之本质中，及在可能限度内在普泛所谓事物之本质中，探求此种目的性，以求知此种所视为绝对必然的最高存在者之存在。不问此事是否有成，若以纯然统制的原理之条件制限理念，则理念自身固真实，且能保证其使用之正当者也。

完全之有目的统一，构成绝对的意义之完成。吾人若不在“构成经验所有全部对象（即构成吾人所有一切客观的有效知识之全部对象）之事物”之本质中，发现此种统一，以及不在自然之普遍的必然的法则中发现此种统一，则吾人如何能宣称自此种统一，直接推论——所视为一切因果作用之根源所在之——本源的存在者之最高及绝对必然的“完成”之理念？最大可能之系统的统一以及其结果之有目的的统一，乃使用理性之训练学校，且实为理性最大可能之使用所以可能之基础。故此种统一之理念与吾人理性之本性，乃固结而不可分者。此种理念，即以此故，在吾人为立法的；故吾人应假定一“与此相应之立法的理性”（*intellectus archetypus*），实极自然，所视为吾人理性对象之“自然之一切系统的统一”皆自此立法的理性而来也。

在论述纯粹理性之二律背驰时，吾人已言及纯粹理性所提出之问题，应在一切事例中，皆容许答复，且就此等问题而言，不容以吾人知识有限为遁词（此种遁词在关于自然之种种问题，乃不可避免者，且为适切之辞）。盖吾人此处所质询者，非关于事物性质之问题，乃仅自理性之本性发生，且仅与其自身所有内部性质相关之问题。吾人今能就纯粹理性最关心之两问题限度内证实此种主张（骤见之，颇似轻率之主张）；因而最后完成吾人关于纯粹理性辩证性质之论究。

在与先验的神学有关之范围内 ^{注78}，吾人第一，如问及是否有与世界不同之任何事物，包含“世界秩序及依据普遍法则之世界联结”之根据，其答复则为无疑 有之。盖世界乃现象之总和，故必须有现象之某某先验的根据，即仅能由纯粹悟性所思维之根据。第二，如问及是否此种存在者乃最大实在的、必然的等等之实体，则吾人答以此种问题乃完全无意义者。盖吾人所能由以企图构成“此种对象之概念”之一切范畴，仅容经验的使用，当其不用之于可能的经验之对象（即感官世界）时，则绝无意义。出此领域之外，此等范畴仅为概念之空名，吾人固可容许有此等空名概念，但由此等空名概念之自身，则吾人绝不能有所领悟者也。第三，如问及吾人是否至少能以经验对象之类推，思维此种与世界

不同之存在者，则其答复为确能思维之，但仅为理念中之对象，而非实在之对象，即仅为世界组织之系统的统一、秩序、目的性等等之“吾人所不可知之基体”——理性不得不构成此种理念以为其研讨自然之统制的原理。不仅如是，吾人更能自由容许“于其统制的职能有益”之拟人论（Anthropomorphismus）加入此种理念中，而不为人所谴责。盖此永为一理念而已，并非直接与世界不同之存在者相关，乃与世界之系统的统一之统制的原理相关，且仅由此种统一之图型，即由最高智力（此种智力在其创造世界时，乃依据贤明之目的而行动者）之图型，而与之相关者也。至此种世界统一之本源的根据之自身为何，吾人不能自以为由此已有所决定，仅在与“关于世界事物所有理性之系统的使用”相关之范围内，吾人应如何运用此种根据，或宁谓为如何运用其理念耳。

但尚有人以此种问题相逼问者，即：吾人能否依据此种根据假定一世界之聪慧之全能创造者？吾人无疑 能之，不仅能之，且必须 如是假定之。但斯时吾人是否推展吾人之知识于可能的经验领域以外？则绝不如是。竭吾人之所为者，仅预行假定一某某事物，即预行假定一先验的对象而已，至此先验的对象之自身为何，则吾人绝无概念。吾人若研究自然，则不得不以世界之系统的有目的的排列为前提，而吾人之所以能由一种智力（一种经验的概念）类推，以思维此种不可知之存在者，亦仅在与世界之系统的有目的的排列相关耳；即就根据于此种存在者之目的及完成而言，以“依据吾人所有理性之条件所能视为包含此种统一之根据”之一类性质，赋之于此种存在者。故此种理念，仅在吾人之理性与世界相关 之使用范围内，始能有效。吾人如以绝对的客观的一种效力归之于此种理念，则是吾人忘却吾人之所思维者仅为理念中之存在者；且吾人若如是自“非由观察世界所能规定”之根据出发，则吾人已不能以适合于理性之经验的使用一种方法，应用此原理矣。

但尚有人问我能否以最高存在者之概念及前提，用之于“唯理的考虑世界”？能，此正理性依恃此种理念之目的所在。但我能否因此进而以外表上有目的布置视为其目的所在，因而以此等目的为自神意（此固间接由于“推广神意所建立之某种自然方策”）而来？

吾人实能如是为之，但有一条件，即不问其主张神之智慧依据其最高目的处理一切事物，或主张“最高智慧之理念”乃依据普遍法则探讨自然之统制的原理，及自然之系统的有目的的统一之原理（乃至在不能发现此种统一之事例中亦然）吾人均视为无足轻重之事。易言之，当吾人知觉此种统一时，不问吾人谓为神以其智慧，愿望其如是，或谓为“自然”贤明的排列之如是，此在吾人乃一极不相干之事。盖吾人之所以能采用最高智力之理念为统制的原理之图型，正由于此最大可能之系统的有目的的统一耳——此种统一乃吾人理性所要求为一切自然探讨所必须为之为基础之统制的原理。故吾人愈能发现世界中之有目的，则愈能证实吾人理念之正当。但因此种原理之唯一目的，在指导吾人探求最大可能程度之“自然之必然的统一”，故吾人之探求自然统一，在能到达此种统一之限度内，虽有赖于最高存在者之理念，但若吾人忽视自然之普遍的法则（盖欲发现理念所唯一适用之自然），而以此种自然之目的性视为

起于偶然的超自然的，则不能不陷于自相矛盾。盖吾人实无正当理由假定一“在自然以上具有此种性质之存在者”，其所以采用此种存在者之理念者，盖欲以现象为依据因果规定之原理，而互相系统的联结故耳。

职是之故，在思维世界之原因时，吾人不仅能就某种微妙之拟人论（无此种拟人论，则吾人对于世界原因绝不能有所思维），在吾人之理念中表现此种世界原因，即以之为具有“悟性、快与不快之感情、及与此等悟性感情相应之欲望决意”之存在者，且亦能以超越“吾人关于世界秩序所有之经验的知识所能归之于此原因之任何完成”，即无限之完成，归之于此世界原因。盖系统的统一之统制的法则，制定吾人研究自然应以“与最大可能之杂多相联结”之系统的有目的的统一，一若触处可无限见及之者。诚以吾人所能发现此种世界之完成，虽极微渺，但吾人所有理性之立法，仍要求吾人必须常探求推度此种完成，且依据此种原理以指导吾人之探究自然，实为有百利而无一害者。但在此种表现原理为包括“最高创造者之理念”之方法中，我并非以此原理根据于此种存在者之现实存在及吾人确知此存在者之知识，但仅根据于其理念，且我实际并非自此种存在者引申任何事物，仅自其理念引申之耳——即依据此种理念自世界事物之本性引申之耳——此则极为明显者也。关于此种理性概念真实用途之不定形式之意识，实促使一切时代之哲学家使用中庸及合理之言辞，盖因彼等语及自然之智慧与用意及神之智慧时，一若自然与神之智慧，乃同义之名词——在彼等专论究思辨的理性之范围内，固愿择用自然之名词，其理由则在能使吾人避免轶出所能正当主张者以外，且又能导使理性专向其固有之领域（即自然）进行也。

是以纯粹理性在最初，其所期许者，似不外扩大知识于一切经验界限以外，若正当理解之，则仅包含统制的原理而已，此种统制的原理固制定较之悟性之经验的使用所能到达之更大统一，但就其努力目标置之非常辽远之一事言之，则仍能由系统的统一，在最大可能之程度以与其自身一致而不相矛盾。但在另一方面，此等原理若被误解，而以之为超经验的知识之构成的原理，则将由令人迷惑及欺人之幻相而发生偏见及纯然空想的知识，因而发生矛盾及永久之争论也。

* * *

故一切人类知识以直观始，由直观进至概念，而终于理念。吾人之知识，就此三种要素而言，虽具有先天的知识源流（此种先天的知识源流，最初视之，虽似蔑视一切经验之限界者），但彻底的批判，则使吾人确信理性在其思辨的使用时，绝不能以此等要素超越可能的经验领域，且此种最高知识能力之本有职务，目的在依据一切可能的统一原理——目的之原理乃其最重要者——使用一切方法及此等方法之原理，以探求透入自然之甚深秘密，但绝不超越自然之外，盖在自然以外，对于吾人仅有虚空的空间而已。“一切似能扩大吾人知识于现实经验以外之命题”之批判的检讨，如在先验分析论中之所为者，无疑足以使吾人确信此等命题绝不能引至可能的经验以外之任何事物。吾人若不怀疑明晰之抽象的普泛的学说，以及感人的外观的展望，若不引诱吾人趋避此等学

说所加之束缚，则吾人自能省略质询“超经验的理性为维护其越权行为所提出之辩证论的证人”之烦劳。盖吾人自始已完全确知此等越权行为，其意虽或诚实，但必为绝对于根据者，诚以其与“人所绝不能到达之一种知识”有关故耳。但除吾人能通彻“即明哲之士亦为其所欺之幻相”之真实原因以外，不能终止此种论辩。加之，分解吾人所有一切超经验的知识至其要素（视为关于吾人内部性质之一种研究）一事，其自身极有价值，实为一切哲学家应尽之义务。因之，思辨的理性所有一切此等努力，虽无效果可言，吾人仍以穷流溯源至其最初源流，为一至要之事。且因辩证的幻相，不仅在吾人之判断中欺吾人，且因吾人在此等判断中具有利害关系，此等幻相又具有自然的吸引之力，且将永远继续有之，故为防阻此种未来之误谬起见，吾人详述所能叙述者，以之为此种公案之纪录而藏之于人类理性之纪录保存所，实极为适宜者也。

二 先验方法论

导 言

吾人如以一切纯粹思辨的理性所有知识之总和视为——吾人至少在吾人自身内部具有其理念之——一种建筑物，则能调为在先验原理论中，吾人已评衡其材料而决定其足以建筑何种建筑物及其高度与强度矣。吾人实见及吾人虽曾默思建筑一高矗云霄之塔，而所供之材料，则仅足以建立一居宅，其广适足以合于吾人在经验水平上之业务，其高仅足容俯视此经验之平野而已。故吾人所计划之勇敢事业，乃由材料缺乏而不得不失败——更不必提及巴别城及其通天高塔矣，此城此塔，因语言混乱，使工匠间关于应依照施工之设计发生争论，终以散遗此等工师于全世界，使各按其自身之计划各自建筑自用之建筑物而无成者也。顾吾人今之所论究者，乃在计划而非在材料；盖以吾人已受警告，不可任意以完全超越吾人能力之盲目计划冒险为之，但尚不能抑遏为吾人自身建筑一安全居宅之心愿，故吾人必须就吾人所有，及适于吾人需要之材料，以设计吾人之建筑物。

故我之所谓先验方法论，乃指规定“纯粹理性所有完全体系之方式的条件”而言。在此方面，吾人应论究理性之训练、法规、建筑术及历史，以提供（在其先验的方面）“僧院派以实践的逻辑之名在其与普泛所谓悟性之使用相关者所曾尝试而未能满意”之事项。盖因普泛逻辑不限于“悟性所使之可能之任何特殊知识”（例如不限于其纯粹知识），且亦不限于某种对象，故除由其他学问假借其所有知识以外，不能在“可能的方法”之名称及在一切学问中用以体系化之学术名词”之外，更有所论述；且此种逻辑，仅用以使新学者预先认知名词而已，至此等名词之意义及用法，则非至以后不能学习之也。

第一章 纯粹理性之训练

由于普遍之知识欲，消极的判断（即不仅关于其方式，且亦关于其内容之消极的判断），不为人所重视。且实以此种消极的判断为吾人所有不断努力欲扩大知识之敌，即欲得人宽容，亦须善为辩解，至欢迎及尊敬，则更无论矣。

在与逻辑的方式有关之范围内，吾人固能一如吾人所欲，使任何命题成为何消极的；但关于或为判断所扩大、或为判断所制限，吾人所有普泛所谓知识之内容，则消极的判断之特有任务，唯在摈除误谬。因之，意在摈除虚伪知识之消极的命题，若用之于并无误谬可能之处，即属真实，亦极空虚无意义，盖此种用法，不合于其目的，且正以此故，往往发生不合理之命题，如僧院派所提出“亚历山大若无军队，则不能征服任何国土”之一类命题是也。

但在吾人可能的知识限界极狭之处，亟欲判断之心极强之处，围绕吾人之幻相诱惑力极强而由误谬所发生之害处极大之处，则仅用以防免误谬之消极的教训，较之由以增进吾人知识之无数积极的示知，更为重要。所由以拘束及消灭“违背某种规律之常有倾向”之强制，吾人名之为训练。此与教化有别，教化之目的，仅在授与某种技巧，并不铲除任何已有之习惯的行动方法。就才能之发展而言，则以才能自身本有表现其自身之冲动，故训练之所贡献者乃消极^{注79}的，而启发及学说之所贡献者则为积极的。

天禀及吾人所有之种种天赋才能（如想象力及巧智等），皆倾于容许其自身自由放纵之活动者，自种种方面言之，其须训练，任何人皆以为然。但在理性以对于其他一切努力加以训练为其本有任务者，今谓其自身亦须受此种训练，则人当以为异矣；实则理性迄今之所以免于训练者，仅因自其表面之庄严及既有之地位观之，故无人能疑其窃以空想代概念，以言辞代事物之无聊举动也。

关于理性之在经验上使用，实无须批判，盖以在此方面，理性之原理，常受经验之检讨。在数学中，亦无须批判，以此处理性概念必须进而具体的在纯粹直观中展示，因而其中无根据及任意空想之一切事物，皆立即显露。但在既无经验的直观又无纯粹直观保持理性在明显可见之轨道内时，盖即谓就理性依据纯然概念在其先验的使用中考虑之时，则须训练以制限其越出“可能的经验之狭小限界”以外之倾向，及防免其放纵、误谬，自极重要，故纯粹理性之全部哲学，亦仅此种严格之消极的效用而已。特殊的误谬，固能由检举而获免，其原因则由批判而更正。但如在纯粹理性之事例中，吾人乃到达“种种幻相与误谬推理密切联结，在共同原理下组织所成”之全部体系，故须有一特殊之消极的立法，根据理性本质及其纯粹使用之对象，在训练之名称下建立一种警戒及自

已检讨之体系——在此种体系之前，无一伪辩的幻相能成立，且不问其因要求例外之特殊待遇所提呈之理由为何，立即显露其身身之虚伪者也。

但极须注意者，在此先验的批判之第二主要部分，纯粹理性之训练，并非指向由于纯粹理性所得知识之内容，乃在其方法耳。盖前者已在先验原理论中论究之矣。顾“使用理性”之形相不问其所应用者为何种对象，实极相似，唯同时其先验的使用，与一切其他用法，则又如若是根本不同，故若无特别为此种目的所筹划之意在训诫之消极的训练教导，则吾人不能期望避免由所用方法（此种方法在其他领域中实合于理性之用，唯在此先验的领域中则不然）不当，而必然发生之误谬。

第一节 关于纯粹理性独断的使用之训练

数学呈显“纯粹理性无经验之助独自扩大成功”之最光荣例证。例证乃有传染性者，尤其一种能力在一领域中已有成功，自必以为能在其他领域中，期望亦获同一之幸运。是以纯粹理性期望在先验的使用中扩大其领域，亦如在其数学的使用时，能同一成功，尤在其择用“在数学中显有功效之同一方法”时为然。故认知“到达必然的正确性所名为数学的 之方法”，与“吾人由以努力欲在哲学中获得同一正确性及在哲学中应名为独断的 之方法”是否同一，在吾人实极为重要者也。

哲学的 知识乃由理性自概念所得之知识 ；数学的知识乃由理性自构成 概念所得之知识。所谓构成概念，乃指先天的展示“与概念相应之直观”而言。故构成一概念，吾人需要“非经验的 直观”。此种直观以其为一直观故，必须为一“个别的对象”，但以其乃构成一概念（一普遍的表象），故在其表象中又必须表显适于“属此同一概念之一切可能的直观”之普遍的效力。例如我之构成一三角形，或唯由想象在纯粹直观中表现“与此种概念相应之对象”，或依据纯粹直观以经验的直观又表现之于纸上——在两种事例中，皆完全为先天的，未尝在任何经验中求取范例。吾人所描画之个别图形乃经验的，但亦用以表现概念而不损及概念之普遍性。盖在此种经验的直观中，吾人仅考虑“吾人所由以构成概念之活动”，而抽去许多规定（如边及角之大小等），此类规定，以其不能改变三角之概念，故极不相干者也。

是以哲学的知识，唯在普遍中考虑特殊，而数学的知识则在特殊中甚或在个别事例中——虽常先天的及由于理性——考虑普遍。因之，正如此种个别的对象为“用以构成此对象之某种普遍的条件”所规定，其概念（与此概念相应之个别对象，仅为概念之图型）之对象，亦必思维为普遍的所规定者。

故两种“理性知识”间之本质的相异，实在此方式上之不同，而不在其质料或对象之不同。凡谓哲学仅以质 为对象，数学仅以量 为对象，以区别哲学与数学者，实误以结果为原因耳。数学知识之方式，乃其“专限于量”之原因。盖仅有量之概念容许构成，即容许先天的在直观中展示

之；至“质”则不能在任何“非经验的直观”中表现之。因之，理性仅能由概念获得“质”之知识。除由经验以外，无一人能获得与实在之概念相应之直观；吾人绝不能先天的自吾人自身所有之源泉，及在“实在之经验的意识”之先，具有此种直观。圆锥物之形状，吾人固能无须任何经验之助、仅依据其概念自行在直观中构成之，但此圆锥物之色彩，则必先先在某种经验中授与吾人。我除经验所提供之例证以外，不能在直观中表现普泛所谓原因之概念；关于其他概念，亦复如是。哲学与数学相同，实曾论究量之问题，如总体、无限等等。数学亦论究质之问题，如以线、面之不同视为不同性质之空间，及以延扩之连续性视为空间性质之一等等。但即哲学与数学，在此等事例中，有一共同对象，而理性所由以处理此种对象之形相，则在哲学中者与在数学中者全然相异。哲学限于普遍的概念；数学仅由概念则一无所成，故立即趋赴直观，数学在直观中具体的考虑其概念（虽非在经验的直观中而仅在先天的所呈现之直观中，即在其所构成之直观中考虑之），在此种直观中，凡自“用以构成此对象之普遍的条件”而来者，对于其所构成之“概念之对象”必普遍的有効。

设令以一三角形概念授与哲学家，而任彼以其自身之方法寻究三角形所有各角之和与直角之关系。则彼所得者，仅有“为三直线所包围而具有三种角之图形”之概念而已。不问彼默思此概念如何之久，绝不能产生任何新事物。彼能分析直线、角及三之数字等等之概念，而使之明晰，但绝不能到达“不包含于此等概念中之任何性质”。今试令几何学家处理此等问题。彼立即开始构成一三角形。因彼知两直角之和正等于自直线上之一点所能构成之一切邻角之和，故彼延长三角形之一边而得两邻角，此等邻角之和等于两直角。于是彼引一对边平行线以分割外角，而见彼已得与内角相等之外邻角——以及等等。以此种方法，经由直观所导引之推理连锁，彼乃到达关于此问题之圆满证明及普遍有效之解决。

但数学不仅构成几何学中所有之量（*quanta*）；且亦构成代数学中所有之量（*quantitas*）。在代数中，数学完全抽去“以此种量之概念所思维之对象性质”。斯时数学采用某种符号以代一切此种量（数）如加、减、开方等等之构成。数学一度在量之普遍的概念中区别量所有之种种不同关系以后，即依据某种普遍的规律，在直观中展示量所由以产生及变化之一切演算方法。例如一数量为其他数量所除时，两种数量之符号，依除法之记号而联结之，在其他之数学进程中，亦复如是；故在代数中由符号的构成，正如在几何中由直证的构成（对象自身之几何的构成），吾人乃能到达“论证的知识由纯然概念所绝不能到达”之结果。

哲学家与数学家二者皆实行理性之技术，其一由概念以行之：其一则由彼依据概念先天的所展示之直观行之，顾二者所有之成功乃有如是之根本的差异，其理由何在？就吾人以上阐明先验原理论时之所述各点观之，即能了然其原因所在。吾人在此处并不论究仅由分析概念所能产生之分析命题（论究此种命题，哲学家优于数学家），唯论究综合命题，且实论究所能先天认知之综合命题。盖我绝不可专注意于“我在所有之三角形概念中实际所思维之事物”（此仅纯然定义而已）；必须越出概

念之外而到达“不包含于此概念中但又属于此概念”之性质。顾此事除我依据经验的直观或纯粹的直观之条件以规定我之对象以外，实不可能。依据经验的直观之条件以规定我之对象之方法，仅与吾人以经验的命题（依据各角之测量），此种经验的命题并无普遍性，更无必然性；因而绝不合于吾人之目的。其第二种方法，乃数学之方法，且在此种事例中则为几何学的构成之方法，我由此种方法联结——属于普泛所谓三角形之图型因而属于其概念之——杂多在一纯粹直观中（正如我在经验的直观中之所为者）。普遍的综合命题，必须由此种方法构成之。

故欲使三角形哲学化，即论证的思维此三角形，在我殆为极无益之事。除“以之开始之纯然定义”以外，我不能更进一步。世自有仅由概念所构成之先验的综合，此种综合唯哲学家始能处理之；但此种综合仅与普泛所谓事物相关，乃规定“事物之知觉所以能属于可能的经验”之条件者。但在数学的问题中，并无此种问题，亦绝无关于“存在”之问题，仅有关于对象自身所有性质之问题，盖即谓仅在此等性质与对象之概念相联结之范围内成为问题耳。

在以上之例证中，吾人之所努力者，仅在使“理性依据概念之论证的使用”与“理性由于构成概念之直观的使用”之间所存之极大差异，辨别明晰。顾此点自必引达以下之问题，即使理性之二重使用成为必然者，其原因为何，且吾人如何认知其所用者为第一种方法，抑第二种方法。

吾人所有之一切知识最后皆与可能的直观有关，盖知识唯由直观始有对象授与。顾先天的概念（即非经验的概念）或其自身中已包括一纯粹直观（设为如是，则其概念能为吾人所构成）、或仅包括“非先天的所授与之可能的直观”之综合。在此后一事例中，吾人固能用此种概念以构成先天的综合判断，但仅依据概念之论证的，绝非由于构成概念之直观的也。

先天的所授与之唯一直观，乃纯然现象方式之直观，即空间时间。所视为量之空间时间概念，能先天的在直观中展示之，即或自量之性质（形）方面构成之，或仅就其量中所有“数”构成之（同质的杂多之纯然综合）。但事物所由以在时间空间中授与吾人之“现象质料”，则仅能在知觉中表现，因而为后天的。先天的表现“此种现象之经验的内容”之唯一概念，乃普泛所谓事物之概念，此种普泛所谓事物之先天的综合知识，仅能以——知觉所能后天的授与吾人之事物之——综合之规律授与吾人而已。绝不能产生关于实在的对象之先天的直观，盖以此种直观必须为经验的也。

关于普泛所谓事物（其直观不容先天的授与者）之综合命题，乃先验的。先验的命题，绝不能由构成概念以授与吾人，仅依据先天的概念以授与吾人。此等命题所包含者，仅为吾人依据之在经验上探求“所不能先天的以直观表现之事物（即知觉）所有某种综合的统一”之规律。但此等综合的原理，不能在一特殊事例中，先天的展示其所有概念任何之一；仅借经验（此经验自身仅依据此等综合的原理而始可能者）后天的

展示之。

吾人若就一概念，综合的判断之，则吾人必须越出此概念以外，而诉之于此概念所由以授与之直观。盖若吾人限于所包含于此概念中者而判断之，则此判断纯为分析的，就实际所包含于此概念中者，仅用为说明思维而已。但我能自概念转至与其相应之纯粹的或经验的直观，以便具体的在此种直观中考虑概念，因而先天的或后天的认知“此概念之对象”之性质为何。先天的方法由构成概念以合理的数学的知识授与吾人，后天的方法则仅以经验的（机械的）知识授与吾人，此种知识乃不能产生必然的自明的命题者。是以我即能分析我所有关于黄金之经验的概念，而所得者仅为列举我实际以此名词所思维之一切事物而已，此虽改进我之知识所有之逻辑的性格，但绝无所增益于其上者也。但我若探取“世所熟知以黄金所名之物体”，则由此物体获得种种知觉；此等知觉产生综合的、但属于经验的之种种命题。当其概念为数学的，例如在三角形之概念中之时，则我能构成此概念，即先天的在直观中以此概念授与吾人，且以此种方法而得综合的而又合理的之知识。但若所授与我者为实在性、实体、力等等之先验的概念，则其所指示者既非经验的直观，又非纯粹直观，仅为经验的直观之综合，此等直观以其为经验的之故，不能先天的授与吾人。又因此种综合不能越出概念先天的进至其所相应之直观，故其概念不能产生任何有所规定的综合命题，仅产生“可能之经验的直观之综合”^{注80}所有之原理。故先验的命题，乃由理性依据纯然概念所得之综合的知识；且为论证的知识，盖此种知识虽为唯一所以使经验的知识之综合的统一可能者，但又不能先天的授与吾人直观者也。

于是有理性之二重使用；此二种使用形相在其知识之有普遍性及先天的起源之点，彼此固相类似，但其结果则大异。其相异之理由，则以在现象领域中（在此范围内一切对象皆为授与吾人者）有二种要素，即直观之方式（空间时间），此为完全能先天的认知之规定之者，及质料（物质的要素）或内容，此指在空间时间中所见及之某某事物，因而含有与感觉相应之一种现实存在。关于此种“除经验的形相以外，绝不能以任何确定的形相授与”之质料的要素，吾人所能先天的具有之者，除“可能的感觉之综合”云云之一类不确定概念（就其在可能的经验中属于统觉之统一限度内而言）以外，实无其他任何事物。至关于方式的要素，则吾人能先天的在直观中规定吾人所有之概念，盖因吾人在空间时间中由同质之综合自行创造对象自身——此等对象乃仅被视为量者。前一方法名为依据概念之理性使用；用此方法时，吾人之所能为者不过按现象之现实内容归摄之于概念之下耳。至其概念，则除经验的即后天的（虽常依据此等概念，以之为经验的综合之规律）规定之以外，不能以此种方法使其内容确定之。另一方法，名为“由于构成概念之理性使用”；且因概念在此处与一先天的直观相关，故此等概念即以此故为先天的、而能无须经验的资料之助，以十分确定之形相在纯粹直观中授与吾人。关于存在空间或时间中之一切事物，凡就以下之问题所考虑者；（一）此种事物是否为量且其程度如何；（二）是否吾人以之为积极的存在者，抑以之为缺乏此种积极的存在；（三）在何种程度内，此种占有空间或时

间之某某事物，为原始的基体，或仅实体所有之规定；（四）是否此种存在与其他存在有为因或为果之关系；（五）最后关于其存在是否孤立，抑或其他存在有相互关系而彼此依存——此等问题亦以其为此种存在之可能性、现实性、必然性，或与此等等相反者之问题，一切皆属于理性自概念所得之知识，此种知识名为哲学的。但（一）空间中之先天的直观所有之规定（形状），（二）时间之区分（延续），（三）乃至“时间空间内同一事物之综合”中所有普遍的要素之知识，及由此所产生之一直观量（数）——凡此种种皆由于构成概念之理性工作名为数学的。

理性在数学的使用中所到达之极大成效，自必发生此种期望，以为理性或至少理性之方法，在其他领域中，亦将与在量之领域中相同，有同一之成效。盖此种方法具有能使其一切概念在先天的所能提供之直观中实现之便益，由此即成为所谓“控制自然”矣；反之，纯粹哲学当其由先天的论证概念，以求洞察自然世界时，实陷于渺茫之中，盖以不能先天的直观此等概念之实在，因而证实之也。且在精通数学之士，一旦从事彼等之计划，对于此种进程，从未缺乏自信，即在庸众，对于数学家之熟练，亦抱有极大期望。盖因数学家关于其数学，从未企图使之哲学化（此诚一难事！），故理性之二种使用间所有之特殊异点，彼等绝不思及之。自常识假借而来之“通行之经验的规律”，数学家以之为公理。数学家之所从事者，虽正为空间时间之概念（以之为唯一之本源的量），但关于空间时间概念由来之问题，则绝不关心。复次，数学家以研究纯粹悟性概念之起源以及规定其效力所及范围之事，为多余之举；盖彼等仅留意于使用此等概念而已。凡此种种，数学家若不逾越其固有之限界（即自然世界之限界），则彼等完全正当。但若彼等于不知不识间越出感性领域而进入纯粹的乃至先验的概念之不安定根据，则此一地域（*instabilis tellus*, *innabilis unda* 不安定地域，浊流）既不容其立足，亦不容其游泳，彼等仓促就道，所经之路程、痕迹，至此立即消失。反之，在数学中，凡彼等所经之路程，皆成为荡荡大道，即后世子孙依然能以确信，高视阔步于其间也。

吾人以精密正确规定纯粹理性在先验的使用中之限界，为吾人之义务。但探求此种先验的知识，实有此一种特点，即虽有极明显极迫切之警戒，吾人仍容其自身为虚妄之期望所惑，因而不能立即全部放弃“越出经验疆域以达智性世界之惑入领域”之一切企图。故必须切断此等迷妄的期望之最后一线，即指示在此类知识中以数学的方法探求，绝不能有丝毫益处（除更明显展示此种方法之限界而外）；以及指示数学与哲学，在自然科学中虽携手共进，但仍为完全不同之学问，一方所有之进行程序，他方绝不能模拟之也。

数学之精密性基于定义、公理及证明。顾此等定义、公理、证明，就数学家所解说之意义，无一能为哲学家所成就或模拟之者，我今说明此事即已满足。几何家在哲学中以其方法仅能制造无数空中楼阁，正与哲学的方法在数学中使用，仅能产生空谈相同。哲学之所由以成，正在认知其限界；即如数学家，其才能本为一特殊性格，专限于其固有领

域，出此以外，则不能轻视哲学之警告，或旁若无人，一若彼优胜于哲学家者然。

一、定义。下一定义，就此一语本身所指而言，其实际意义，仅在事物概念之限界内，呈现事物之完全的本源的概念而已^{注81}。如以此为吾人之标准，则经验的 概念绝不能加以定义，仅能使之明晓。盖因吾人在其中所发现者，仅为某种感性对象之微少特征，故吾人绝不能保证不以其语在指示同一对象时有时表现较多特征，有时较少特征。是以在黄金 之概念中，一人之所思维者，或在其重量、颜色、坚韧性之外，加以不朽之性质，但其他之人则或不知有此种性质。吾人之用某种特征，仅限其能适合于辨别之目的；新有观察，则除去某种性质及增加其他性质；故概念之限界，绝不能确定。且对于经验的概念，例如“水”一类之概念，加以定义，果有何种效用？当吾人言及水与其性质时，并不就其语所思维者，即已终止，且进而实验之。名词其具有吾人所加于其上之若干特征者，与其视为事物之概念，毋宁仅视为一种记号，较为适当；其所谓定义，仅规定字义而已。第二，先天的授与之概念，如实体、原因、权利、平等，等等，严格言之，无一能加以定义者。盖凡所与概念之明晰表象（就其授与而言，或仍混杂），除我知其与对象适合以外，我绝不能保证其已完全成就。顾对象之概念，则因其为所授与者，可包括无数晦昧之表象（此等表象在吾人应用其概念时，虽常使用之，但在分析时，吾人多忽略之），故关于我之概念之分析，其完全程度，常在可疑中，适切例证之多，亦仅足以使其完全程度成为大概正确，绝不能使之成为必然 正确。我宁择用阐释之名以代定义之名，盖以阐释之名较为妥善，批判者关于其分析之完备与否，虽尚有所疑，但以此名至某种有效程度而接受之。无论经验的概念或先天的所授与之概念，既皆不容有定义，则所能加以定义之唯一种类之概念，仅有任意制造之概念。我所制造之概念，我常能加以定义；盖因此种概念非由悟性性质或经验所授与，乃我有意自行制造之者，故我必知我用此概念时所欲思维之事物。但我不能谓由此我已对于一真实对象，加以定义。盖若此概念依存经验的条件，例如舟中时钟之概念等类，则此种我所任意制造之概念，关于其对象之存在及可能性，并未有所保证。甚至我自此种概念并不知有否对象，至我之说明与其谓为对象之定义，毋宁谓为表明我之计划。故除包含“容许先天的构成之任意的综合”之一类概念以外，并无任何容许定义之概念留存。因之，数学乃唯一具有定义之学问。盖数学所思维之对象，先天的在直观中展示之，且此种对象所包含者确不能较之概念或多或少，盖因其对象之概念乃由定义而授与者——此乃本源的授与吾人，即无须自任何其他源流引申其定义。对于阐释（exposition）、说明（explication）、表明（declaration）、定义（definition）等等之原拉丁名词，德语仅有（Erklärung）一语，故在吾人要求完全摈除以定义之尊称加之哲学的说明时，实无须过于谨严。吾人之所注意者，仅限于以下一点，即哲学的定义绝不能过于所与概念之阐释，而数学的定义则为构成“本源的由心自身所形成”之概念，前者虽仅能由分析得之（其完全程度绝不能必然的确实），而后者则综合的所产生者也。故数学的定义，乃构成概念，而哲学的定义，则仅说明 其概念而已。由此所得之结

论如下：

（甲）在哲学中除纯为试验以外，吾人绝不可模仿数学以定义开始。盖因定义乃所与概念之分析，以概念之先行存在为前提（此等概念虽在混杂之状态中），而不完全之说明，必先于完全之说明。因之，吾人在到达完全的说明即定义之前，能由不完全的分析所得之少数特征，以推论无数事象。总之，在哲学中精密及明晰之定义，应在吾人研讨之终结时到达之，非以之开始者也 [注82](#)。反之，在数学中，吾人并无先于定义之任何概念，概念自身由定义始授与吾人。职是之故，数学必常以（且常能）定义开始。

（乙）数学的定义绝不能有误谬。盖因其概念由定义始授与吾人，其所包含者，除定义所欲由概念以指示之者以外，绝不含有其他任何事物。关于数学之内容，虽绝无不正确之事物能输入其中，但其所衣被之方式（即关于其精密），有时亦有缺陷（此种事例虽极少见）。例如圆之通常说明，“圆为曲线上所有之点与同一点（中心）等距离之曲线”，即具有缺点，盖“曲”之规定，实无须加入者也。盖若如是，则必须有自定义所演绎且易于证明之特殊定理，即“线中所有一切点如与同一点等距离，则其线为曲线”（无一部分为直者）云云之特殊定理。反之，分析的定义则陷于误谬之道甚多，或由于“以实际不属于其概念之特征加入之”，或由于缺乏“成为定义主要特征之周密”。后一缺点，由于吾人关于分析之完全程度绝不能十分保证所致。因此种种，定义之数学的方法，不容在哲学中模拟之也。

二、公理。此等公理，在其直接正确之限度内，皆为先天的综合原理。顾一概念不能综合的而又直接的与其他概念相联结，盖因需要越出此二概念之外之第三者，作为吾人知识之媒介。是以哲学因其仅为理性由概念所知者，故其中所有之原理，无一足当公理之名。反之，数学能有公理，盖因其以构成概念之方法，能在对象之直观中先天的直接的联结对象之宾词，例如“三点常在一平面中”之命题是。但仅自概念而来之综合原理，则绝不能直接的正确，例如“凡发生之事象皆有一原因”之命题是。在此处我必须寻求一第三者，即经验中所有时间规定之条件；我不能直接仅自概念获得此种原理之知识。故论证的原理与直观的原理（即公理）全然不同；常须演绎。反之，公理则无须此种演绎，即以此故为自明的——哲学的原理不问其正确性如何之大，绝不能提出此种要求。因之，纯粹的先验的理性之综合命题，皆绝不能如“二二得四”命题之为自明的（但往往有人傲然主张此等命题有如是性质）。在分析论中，我曾以某种直观之公理加入纯粹悟性之原理表中；但其中所用之原理，其自身并非公理，仅用以标示“普泛所谓公理所以可能”之原理，至其自身则不过自概念而来之原理耳。盖数学之可能性，其自身必在先验的哲学中证明之。故哲学并无公理，且绝不能以任何此种绝对的态度制定其先天的原理，而必须甘愿承受由彻底的演绎以证明其关于先天的原理之权威。

三、明示的证明。一必然的证明，在其为直观的之限度内，能名之

为明示的证明。经验教吾人以事物之所有相，并不教吾人以“事物除此所有相以外不能别有其他”。因之证明之经验的根据，无一能成为必然的证明。乃至自论证的知识中所用之先天的概念，亦绝不能发生直观的正确，即直证的自明证据，固不问其判断在其他关系中如何必然的正确也。故仅数学具有“明示的证明”，盖因数学之知识，非自概念得来，乃自构成概念得来，即自“能依据概念先天的授与之直观”得来。乃至具有方程式之代数方式（正确之答案以及其证明，乃自此等方程式由归约所演绎之者），其性质固非几何学的，但仍为构成的（以此种学问特有方法之符号构成其概念）。系属此等符号之概念，尤其关于量之关系者，由符号在直观中呈现之；此种方法在其具有辅导的利益以外，由于使其符号一一呈现于吾人目前而得防免推论之误。顾哲学的知识必不能有此种利益，盖以其常抽象的（由概念）考虑普遍的事物，而数学则能具体的（在个别之直观中）同时又由纯粹先天的表象考虑普遍的事物，因此一切误谬立能自明。故我与其称哲学的知识为明示的证明（此种证明顾名思义乃由对象之直观以进行且在其中进行者），毋宁谓为论述的（论证的）证明，盖因此等证明乃仅借语言文字之力（思维中之对象）以行之者也。

由以上所述之种种，所得结论则为：傲然采取独断的步骤，以数学之名称标识自饰者，实不适于哲学之本质，尤其在纯粹理性之领域内，更不适当，盖哲学虽有种种根据，期望与数学有姊妹的联结，但实不属数学一类之等级。此种矫妄之主张，实为绝不能成就之无聊主张，且实使哲学违反其真实之目的，所谓哲学之真实目的者，即在暴露“忘却限界之理性幻想”，及充分使吾人之概念明晰，以使理性之矫妄的思辨探求，复归于谦恭而彻底之自知之明耳。故理性在其先验的努力中，不可以热烈期望急速前进，一若所经历之途径，乃直接趋向目标者，所承受之前提，一若能安然依赖，无须时常还顾，无须考虑吾人是否能在推论进程中发现缺点，此等缺点乃在原理中所忽略，且使此等原理必须更为圆满规定或全然变更之者。

我以必然的命题不问其为可明示证明的或直接的正确，分为定说（Dogmata）及定理（Mathemata）两种。直接自概念而来之综合命题为定说；直接由构成概念所得之综合命题为定理。分析的判断，其关于对象，实际所教示吾人者，仅为吾人所有概念之已包含者；此等判断，并不推广吾人知识于对象概念以外，仅在使概念明晰而已。故此等判断不能名之为定说（此一名词或应译为学说Lehrsprüche）。关于此二种先天的综合命题，就通常之用语惯习而言，仅有属于哲学的知识之命题，可名为定说；算术或几何之命题，难以此名名之。故言语之习惯用法，证实吾人关于此名词之解释，即仅有自概念而来之判断，始能名之为定说，而基于构成概念之命题，则不能以此名名之也。

顾在纯粹理性之全部领域中，即在其纯然思辨的使用中，并不见有一直接自概念而来之综合判断。盖就吾人之所论述者言之，理念不能构成“任何客观的有效之综合判断”之基础。纯粹理性固曾由悟性概念建立巩固原理，但非直接唯由概念建立之，常间接由此等概念与全然偶然的

某某事物，即可能的经验之关系而建立之。当以此种经验（即为可能的经验对象之某某事物）为前提时，此等原理实为必然的正确；但直接就此等原理之自身而言，则绝不能先天的知之。例如“凡发生之一切事象皆有其原因”之命题，无一人能仅自其所包含之概念洞察此命题。故此一命题，虽自其他观点，即自其可能的使用之唯一领域（即经验），能以完全必然的正确证明之，但此命题非定说。顾此种命题虽须证明，但应名之为原理，不应名之为定理，盖因其具有此种特殊性格，即此种命题，乃使——为其自身所有证明之根据之——经验可能，且在经验中必常以之为前提者。

今若在纯粹理性之思辨使用中，并无定说用为其特殊主题，则一切独断的方法，不问其假自数学或特行自创，皆为不适当者。盖此等独断的方法，仅用以掩藏缺点、误谬及陷哲学于歧途而已，盖哲学之真实目的，在使理性之一切步骤极明显呈显于吾人之前。顾其方法则常能成为体系的。此乃因吾人之理性自身主观的即为一体系，即在其“由于纯粹概念之纯粹使用”中，亦不过“吾人之研讨所能依据统一原理由以进行”之一体系而已，至其材料则仅由经验提供之。吾人在此处不能论究先验的哲学所特有之方法；今之所论究者，仅在批判的评衡“自吾人能力所能期待之事物”而已——吾人是否能建筑；如能建筑，则以吾人所能支配之材料（先天的纯粹概念），可期望此建筑物达如何高度。

第二节 关于纯粹理性争辩的使用之训练

理性在其一切事业中，必须从属批判；理性如以任何禁令限制批判之自由，则必害及其身，而以一有害之疑虑加之其自身。实无较之“能自此种检讨幸免”，更为重要（由于其效用）、更为神圣之事，盖以此种检讨，铁面无私，并不知有个人之地位荣誉令其尊敬。理性之存在即依赖此种自由。盖理性并无专断的威权；其裁决，无论何时纯为自由公民之同意所成，至此等公民，则每人必容许其（毫无障碍或噤使）自由发表其反对意见乃至其否决权。

顾理性虽绝不能拒绝从属批判，但并不常有畏惧批判之理由。理性在其独断的（非数学的）使用中，并不彻底自觉应严格遵守其自身所有之最高法则，即以谦抑态度，乃至完全放弃其一切僭窃之独断的威权，以立于高级裁判的理性之批判的检讨之前而不觉其强迫难堪是也。

但在理性非处理法官之判决事件，而为处理同等公民之要求事件，其反对此等要求，又仅在防卫自身时，则其情形完全不同。盖以此等要求在其自身所有之肯定中，意在成为独断的，正与在否定之者成为独断的相同，故自人的标准言（κατ' ἀνθρώπον），理性能以一种防免一切侵犯之形态及以一种确保所有不惧外来要求之资格赋与之，以保障其自身，唯就真理标准言（κατ' ἀλήθειαν），此种资格，固不能决定的证明之也。

我之所谓纯粹理性之争辩的使用，乃指辩护其命题以反抗“否定此等

命题之独断的相反命题”而言。此处之争论，并不在其自身所有主张能不虚伪，而仅在无一人能以必然的正确乃至以较大程度之近似主张其相反方面一点。吾人在此处并不依据宽容保持吾人之所有；盖吾人对于所有之资格，虽不十分具备，但无一人能证明此种资格之不合法，则固十分确实者也。

纯粹理性之必有矛盾等类事，且以一“为一切争执之最高法庭”之理性，而必与自身争执，此诚可悲之事。在前章吾人已论究此种矛盾；但已知其仅为依据误解之表面冲突。盖理性依据通常偏见，以现象为物自身，乃以两种方法之一，要求其综合之绝对完全（此事在两种方法之任何一方，同一为不可能者）——此一种要求，在现象方面乃绝不能容许者。故所提出之“以自身授与 之现象系列有一绝对最初起源”及“此种系列乃绝对的，及就其自身而言，并无任何起源”两命题，其中并无真实之理性自相矛盾。盖此两命题互相一致，可以并存，诚以其为现象之故，就其存在而言（视为现象），则绝非其自身即绝非所视为自相矛盾之某某事物；至以此等现象为自身独立存在之一种假定，则自必引至自相矛盾之推论矣。

但尚有其他事例，吾人不能指摘任何此种误解之，故不能以以上之方法处理其中之理性矛盾——例如一方以有神论的态度主张有一最高存在者，一方则以无神论的态度主张并无最高存在者；又如在心理学中，一方以能思维之事物赋有绝对的常住的统一，因而与转变无常之物质的统一有别，而其反对方则以心非“非物质的统一”，不能免于转变无常。盖因在此等事例中，悟性仅处理物自身而非现象，故此等问题之对象，不杂有任何与其性质相矛盾之异质的要素。故若纯粹理性在否定方面有所主张，其主张乃等于拥护其所否定的争辩之积极理由，则有真实之矛盾矣。诚以在批判“独断的肯定方面所提呈之证明根据”之限度内，固自由容许批判，但并不即以此故而放弃此等肯定主张，此等肯定主张至少理性之实际利益偏护之——此种利益在反对方实不能陈诉之者也。

关于“有神”及“有来生”理性所有之两种基本命题，某某思虑深远之士（如苏遂Sulzer等）见及过去所用论据之薄弱，以为他日吾人或能期望发现其坚强之佐证，在我则绝不抱有此种意见。反之，我实确信此事绝不能有。盖对于此种“与经验之对象及其内的可能性无关”之综合的主张，果从何处获得其根据。唯绝无一人能独断的以丝毫（极少程度）证明，主张其相反方面，则亦十分确实者也。此因彼仅能由纯粹理性以证明此点，故彼必须从事于证明“所视为纯粹智性之最高存在者及在吾人内部之思维的主体之不可能”。但从何处获得此类知识，使彼有权能就存在于一切可能的经验以外之事物，综合的判断之。故吾人能完全保证永无一人能证明其相反方面，吾人亦无须论究其形式的论据。吾人当能容受此等命题——在理性之经验的使用中，密切与吾人所有理性之思辨的利益相固结不解，且为调和思辨的利益与实践的利益之唯一方策之一类命题。就反驳吾人之反对者（此处之所谓反对者不可仅视为批判者），吾人实准备告以“事在疑似尚不能裁决”（Nonliquet），此不能不使彼

感受烦困者。同时吾人实不惧彼以此种论调反加之吾人自身，盖因吾人常保有理性之主观的格率，此为反对者之所必无者，在此种格率掩护之下，故吾人对于彼之无效攻讦，能冷静视之也。

由此观之，并无纯粹理性之真实矛盾。盖此种矛盾冲突之战场，应在纯粹神学及心理学之领域中；在此等领域中断无一战士能准备充足，其所持武器，实不足惧。讥笑与大言，为彼之全部武器，此等武器固能视为儿戏，一笑置之者也。此为慰藉理性及鼓励理性之一种见解，盖理性职在扫除一切误谬，若亦必与其自身相矛盾而无平和及静保所有之期望，则理性将何所依恃。

凡自然自身所组成之一切事物，皆适于某种目的之用。乃至毒物亦有其用途。盖此等毒物乃用以对消吾人体液内所产生之其他毒物，在一切完备之药局中，为一不可缺少之物。对于“纯粹思辨的理性之偏信及自负”所有之反对意见，乃自理性自身之本质所生，故必有其效用及目的，不当蔑视之。何以神意设置“与吾人最高利益有密切关联之许多事物”而远非吾人所能到达，仅容吾人以隐约及疑似之态度理会之——在此种情形下吾人之探索目光与其谓为满足，毋宁更受其刺激？关于此种不确定之事欲贸然有大胆辞说，吾人自当疑此种辞说是否有益，甚至疑其是否有害矣。但关于探讨及批判容许理性完全自由，因而不致妨碍理性注意其固有之利益，则常为最善之事，此固不容疑者。此等利益由制限理性之思辨以促进之，实不亚于由扩大思辨以促进之，但当外来影响掺杂其间，使理性逸出其本有之途径，以及由“其与理性本有目的不相容之事物”拘束理性时，则常受损害矣。

故当容许汝之反对者以理性之名发言，且应仅以理性之武器反驳之。此外，对于其结果与吾人实践的的利益有关者，实毋庸过虑，盖在纯然思辨的论争中，此等利益绝不受其影响。凡仅用以展示理性某种二律背驰之矛盾者，以其由理性之本质而来，吾人必须倾听之而审察之。就对象之两面考虑，理性自受其益，有此制限，理性之判断，自能更正。故此处之所论争者，实非理性之实践的的利益，乃其表现之形相耳。盖吾人在此处虽不当用知识二字，但在最严正的理性之前，吾人仍有充分根据使用十分正当之坚强信仰一语也。

吾人如询问天性特适于公正判断之冷静的休谟，所以使彼以惨淡苦思之巧辩，颠覆“慰藉人类而于人类有益”之信念——即人之理性具有充分洞察力以到达“关于最高存在者之主张及确定的概念”之信念——者为何，则彼将答以：仅欲增进理性自知之明，且因愤慨有人加理性以危害之故，盖此等人虽夸大理性之力量，但实妨碍理性坦白自承其弱点，此等弱点由理性自行检讨，即行了然者也。在另一方面，吾人若询问专信奉理性之经验的 使用对于一切超验的思辨毫无同情之披立斯脱莱（Priestley），所以使彼（彼自身乃一宗教之虔诚教师）推翻宗教二大柱石——自由及灵魂不灭（来生之期望在彼仅视为期待复活之奇迹耳）之动机何在，则彼之所能答者，仅有关于理性之利益一点，盖若吾人欲使某对象逸出物质的自然法则（此为吾人所能知及能精密规定之唯一法

则)之外,则理性之利益必大受损害。对于“能知如何使其背理教说与宗教利益联结”而怀有善良意向之披立斯脱莱,加以苛责而与以苦痛,实属不当,盖彼实不能知其行为固已越出自然科学之领域以外者也。对于性情善良、道德品格毫无缺陷之休谟,当其在此领域内主张其巧为辞说之思辨为正当时,亦当予以同一之谅解。盖世人所有信念上之对象,正如休谟之所主张,完全在自然科学之限界以外,而在纯粹理念之领域中

也。

然则应何以处之,尤其在吾人见及似将危害人类之最善利益时?当无较之吾人由此所不得不有之决断,更为自然更为合理矣。一任此等思想家自由采择其自身所有之路线。彼等如施展其才能,如发动更新而深奥之论究,一言以蔽之,彼等如显示其理性,则理性必常有所获。吾人如在不受羁勒之理性所有方策以外,依赖其他方策,吾人如对于反对者高呼叛逆,一若欲召集凡庸,共同赴救火灾(此等凡庸之人并不能理解此种精辟之议论)者然,则吾人将成为笑谈矣。盖在此等议论中所争之问题,并不与人类最善利害有益或有害之事相关,仅在理性以“抽去一切利益之思辨”究能进至何种程度,以及此种思辨是否能说明任何事物,或“必须放弃之,以与实践的利益相交换”等等耳。故吾人且不必执剑赴战,宁愿在批判之安全地位,为一平和之旁观者。此种争斗,在战士方面固极艰辛,但在吾人固能欢迎之者,且其结果(确为完全不流血者)对于吾人理论上之识见,亦必有有益之贡献。盖欲求理性有所启发,而又先行命令理性必须偏袒何方,此实背理之至。且就理性之自身而言,已为理性所抑止而置之于限界之内,故吾人无须召集警卫,意在以市民权力加之于“吾人以其优胜为危险之一方”。在此种辩证的论战中,实无足以引起吾人忧虑之胜利可得。

理性实亟须此种辩证的论战;且极愿此种论战早日开始而在无拘束之公众赞同下行之者也。盖在此种情形下,批判即能早日成熟,一切争论自必立即终止,论战两方乃能认知所以使彼等争执之幻相及偏见。

在人类性质中实有不诚实之点,此与由自然而来之一切事物相同,最后必有所贡献于良善目的,所谓不诚实之点即“掩藏真实情绪而表示所视为善良及可信之假饰情绪”之一种倾向是也。此种掩藏吾人自身而表面粉饰为有所贡献于吾人利益之一类倾向,不仅使吾人开化,且在某种程度内,渐使吾人道德化,固毫无疑问义者也。盖在吾人不能由礼让、诚实、谦抑之外表以透视其内部之时期内,吾人乃在围绕吾人之外表善良之真实例证中,发现一改进自身之学校。但此种“表现吾人自身优于吾人所有实际情形及表示吾人并未参有之情绪”之倾向,仅用为临时处置,引导吾人脱离野蛮粗鲁之状态,而容吾人采取至少知其为善良之外表的行动。但当真实之原理已行发展,且成为吾人所有思维方法之一部分时,则此种伪饰必日益为人所猛烈攻击;否则此种伪饰将腐蚀人心,且以虚饰外表之杂草妨碍良情绪之成长矣。

乃至在思辨的思想之表现中(此处公正坦白以主张吾人之思想本极少障碍,且以虚伪行之,亦未见有益),不幸乃亦见有不诚实及虚饰伪

善等事。世无较之“以虚伪方式传达思想以掩藏吾人对于自身主张所感觉之疑点，或对于吾人自身所认为不充足之证明根据与以决定之外表相”，对于知识，更为有害，在纯然个人的虚荣孕育此等秘密计划之时期内（此为与特殊利益无关，且为“不易容许其必然正确”之一类思辨的判断之普通情形），此等个人的虚荣乃为其他之个人虚荣在其求取公众接受之进程中 所对抗；于是终局所得之结果，乃亦与完全由正直诚实之进程所得之结果无异（此则得之更速）。常人之见解，以为“醉心微妙论辩之人，其目的唯在动摇公众福利之基础时，与其静默退让至仅成为一实践的信念，而迫使吾人自承缺乏思辨的必然正确性，使假定之敌得占优胜，毋宁进而以伪辩的论据促进善良主张”，不仅贤明可许，且实堪嘉尚。顾我则不能不以为世无较之奸诈、虚伪、欺骗、与维护善良主张之目的，更为根本不相容者。在纯粹思辨之事项中，吾人评衡理性所引之意见时，吾人应以完全真诚的态度出之，此乃所能要求之最小限度。吾人对于此一小事果能确实如所期望，则关于神、灵魂不灭、自由等之重要问题，早已解决，或立即到达一结论矣。故目的纯洁与主张善良之为反比例，乃常有之事，且正直诚实之人，在攻击一方，较之拥护一方，或更易于得之也。

故我假定为我之读者不愿见以不正之方法辩护正当之主张；且又假定读者因而一致同意以下之点，即依据吾人之批判方法，不顾通常所有之事，而唯注意于所应有之事，其实则不会有纯粹理性之论争也。盖关于一事物，两方皆不能在现实的经验乃至可能的经验中表出其实在性，则两人如何能进行其论争（此一种论争，两方唯熟思事物之纯然理念，欲自此纯然理念以抽绎理念以上之事物，即对象自身之实在性）？彼等既皆不能使其正面主张为人所真实理解及使之正确，唯攻击驳斥其反对者之主张而已，双方究有何种方策以终止其论争？以下之点，乃纯粹理性所有一切主张之命运：即因此等主张超越一切可能的经验之条件（出此条件以外真理之确证绝不可能），同时又须使用悟性法则（此等法则仅适于经验的使用，但无此等法则，则在综合的思维中不能前进一步），故两方皆不能避免各自暴露其弱点，因而各能利用他方之弱点。

纯粹理性之批判，可视为纯粹理性所有一切论争之真实法庭；盖此批判不卷入此等论争（即直接对于对象之论争）之中，而旨在依据其最初所制定之原理，规定及评衡普泛所谓理性之权利而已。

在缺乏此种批判时，理性殆在自然状态中，唯由战争 始能建立及维护其主张及要求。反之，批判则按其自身所设定之根本原理，到达其所有之一切断定，无一人能疑及其权威，使吾人保有法律的秩序之平和，在此种秩序中，吾人之争执，唯由所认为法律的行动 之方法以行之。在前一状态中，争执以互称胜利而终结，其后仅有调停者所安排之一时休战；在最后一状态中，则争执乃以司法的判决 而终结，此种判决以适中冲突之根本所在，故能保持永久之和平。独断的理性所有终止无期之争执，最后迫使吾人求助于批判理性自身及基于此种批判之立法以消灭争端。一如霍布斯（Hobbes）所言，自然状态乃一不正及暴乱之状态，吾人除中止此种状态，服从法律之制裁以外，实无他途可择，至法律之限

制吾人之自由，仅欲使其与他人之自由及全体之公益相一致耳。

此种自由，自有权将吾人自觉所不能处理之思想及疑点公开请求评论，而不因之被人斥为危险可厌之市民。此乃人类理性所有基本权利之一，人类理性除认“每人于其中皆有其发言权之普遍的人类理性”以外，不认有其他任何法官。且因所能改善吾人状态之一切改进，必自此种普遍的人类理性之源流得之，故此种权利乃神圣而不可侵犯者。吾人声斥反对或攻击“已为社会大部分及最良部分所赞同之观点”之大胆主张为危险，实不智之甚；盖若如是，则是以此等反对主张所不应具有之重要性归之矣。无论何时，我闻及才智之士有否定人类意志自由、来生期望及神之存在之证明时，我必热望读其书，盖我期由彼之才能以增进我关于此等事项之识见。顾在我未展读其书之前，已完全确定彼所有之特殊主张无一有正当理由；此非因我自信关于此等重要命题具有决定的证明，实因“以纯粹理性之一切源流展示于我”之先验的批判，已完全使我确信理性在此领域中，固不能到达肯定的主张，且亦不能建立（甚或更有所不能）任何否定的断论。盖自由思想家果从何处获得其所自诩之知识，例如“并无最高存在者”云云之知识？此种命题在可能的经验之外，因而在一切人类之洞察限界以外。至独断的拥护善良主张者之辩解，则我绝不欲读之。盖我已预知彼之攻击其敌人之伪辩的论据，仅欲使其自身之伪辩的论据得人承认耳；且我又知人所熟知之虚伪的论据，实不及新奇及钩心斗角所创建之虚伪的论据，能以如是多材料提供新观察。反对宗教者，就彼自身所有之方法而言，实亦独断的，但彼实与我以应用及改善（在某一方面）我之批判原理之最适机缘，同时我又无须顾虑此等原理有丝毫为其所危及也。

然则青年（至少在其受大学教育时）是否对于此种论著，不可接近，非至其判断能力成熟以后，或宁在吾人所欲灌输彼等之学说在彼等心中已根深蒂固足以抵抗“令其趋向相反见解”之引诱（不问此种引诱来自何方）以前，不可不极力戒勉其不可早知此种危险之命题乎？

吾人如在纯粹理性之事项中固执独断的进程，而以严格抗争的形态处置吾人之论敌，即由吾人自身加入论战，因而自行准备所以维护相反主张之证明，则此进程在当时确最适切，但就久远而言，则世无较之“在一时置青年理性于保护之下”之愚拙而无效果者也。此固一时能卫护青年抵抗诱惑。但当青年以好奇心或爱时尚而注意及此等著作时，则青年之信念是否能经历试验而不为动摇？无论何人在抵御论敌之攻击时，仅有独断的武器可用，而不能发展所隐藏于彼自身胸中与论敌胸中所有者相同之辩证性质，则彼实处于危险之地位。彼见新奇引人之伪辩的论据与“久已不能动人且反足令人疑其利用青年轻信之伪辩的论据”对抗。以致彼信为欲表示其已脱离幼稚训练而趋于长成，除排弃此等怀有善意之警劝以外，实无较善之方法；且以彼习于独断论之故，乃一口饮尽“以相反之独断论毁灭彼所有一切原理”之毒药。

在大学教法中，吾人应遵循“与现今为人所欢迎者正相反”之途径——常准备以纯粹理性批判中所有之彻底教训为依据之教法。盖欲使此

种批判原理务能极早发生作用，且欲表示此种批判原理，即在辩证的幻相发展至最高度之际，亦有其充分力量，则在独断论者所视为可惧之攻击，应使其对于学生之理性发挥充分之力量（学生之理性虽仍微弱，然已由批判启发之）及容许学生获有由自身检讨之机缘，引用批判原理，逐一检讨攻击者所有主张之如何毫无根据，此实为绝对所必需者也。以解决此等论据，使之烟消云灭，在彼实毫无困难，故彼极早即自觉其所有防卫自身抵御此种有害的欺诈之能力，此等欺诈之于彼，最后必完全失其所有之诱惑力。毁灭论敌所有结构之一种痛击，自必同一毁灭彼自身亦或欲建立之任何思辨的结构。顾此点并不丝毫使彼有所不宁，盖因彼已无须此种托庇之所，且在实践方面仍保有极大期望，彼在实践方面，确能期望发现“所能建立彼之合理的有益的体系”之坚强根据。

故切实言之，在纯粹理之领域中，实无争执可言。两方皆凿空蹈虚，皆与自身所有之阴影斗，盖因彼等所争者已出自然界限之外，彼处则绝无事物能为彼等以独断的体会所争夺所把持者也。一任彼等争斗，顾彼等所击破之阴影又复立即团聚为一，恢复常态，此正如天堂之勇士，时以不流血之争斗为消遣娱乐之具。

但吾人亦不能承认有纯粹理性之怀疑的使用，类如所可名为理性一切争论中之中立原理。使理性自相冲突，与正反两方以武器，然后以冷静讥讽之态度旁观其猛烈之斗争，此自独断论之观点言之，实非佳事，而显见其为幸灾乐祸之恶质。但吾人苟思及独断论者之顽固不化、大言不惭以及其坚拒以任何批判裁抑其主张，则除使另一方与之有同等资格之大言与此一方之大言相冲突以外，实无其他可采之途径，在此冲突中，所期望者，在由论敌之抵抗，至少能使理性爽然自失，对于自身之矫妄主张有所怀疑，而愿倾听批判也。但一任吾人只安于此等疑点，因怀疑理论而推崇信仰及自承无知二者，为不仅对于独断论者之自满对症下药，且又为终结理性自相矛盾之正当方法云云，则实为一无益之举，绝不足以克服理性之不安者也，就怀疑方法而言，最善亦不过为“觉醒理性之美满的独断迷梦，而引之进入更精密的检讨其自身地位”之方策而已。顾因规避令人烦困之理性纷争事务之怀疑方法，其外表颇似吾人到达哲学中永久和平之捷径，即不如是，至少在以“蔑视一切此种研究佯为表示其具有哲学的资望”之人视之，为其所欢迎之途径，故我以阐明此种思维方法之真相为一至要之事。

纯粹理性在其内部冲突时怀疑的满足之不可能

自觉无知之意识（除此种无知同时认为必然的以外），并不以此终止我之探究，宁以其无知正应成为探究之理由。一切无知或为关于事物之无知，或为关于知识之机能、限界之无知。无知若仅为偶然的，则在前一类无知中，必激动我关于事物（对象）之独断的探究，在后一类之无知中，则必激动我关于可能的知识限界之批判的探究。但“我之无知而为绝对的必然，因而放弃一切探究”之一事，不能自观察方面经验的证明之，仅由关于吾人知识之根本源流，批判的行其检讨以证明之。故除先天的根据以外，不能决定吾人理性之限界；顾在另一方面，以吾人

之知识范围不能确定不能不有所不知者之理性界限，则由参照吾人虽尽知一切亦尚有应知者留存其后之事可后天的认知之。关于吾人所无知之前一种类之知识（按此指依据先天的根据以决定理性之限界），仅由批判理性自身而可能知之者，故为学问；后一种类（按此指后天的不能尽知）则仅为知觉，吾人不能谓自知觉可推论其所及之程度如何远也。我若就地球所显现于感官者，表现其为具有圆形地平线之平面，则我不能知其延展至如何程度。但经验所教示我者，凡我所往之处，常见有围绕我之空间，我能在此空间中更向前进行；于是，我知在任何所与时间中我所关于地球之实际知识之限界，但不知一切可能的地理学之限界。顾我若进至如是程度，知地球之为球形，其表面之为球面，则我即自其一小部分，例如自其一经纬度之量，亦能依据先天的原理，确定的知其直径，由直径以知地球之总体面积；故我对于此地球，表面所包括之种种对象，虽属无知，但关于其圆周、大小及限界，则固有所知也。

吾人知识所有一切可能的对象之总和在吾人视之似为一具有明显地平线之平面——即在其周围一望之范围内，包括此平面之所有一切吾人所名为“不受条件制限之总体”之理念。欲经验的到达此种概念，实不可能，且依据一确信之原理欲先天的规定其概念之一切企图，亦已证明其无效。顾由纯粹理性所提出之一切问题，则仍为关于地平线以外、或在其境界线上果有何物之一类问题。

休谟乃关于人类理性之地理学者之一，此等地理学者以为将此等问题置之于人类理性之地平线以外，即已处理之矣——唯此一种地平线，彼尚不能规定之者。休谟尤特详论因果律，所见甚是，以为因果律之真理，乃至普泛所谓有效原因之概念所有之客观的效力，非根据洞察，即非根据先天的知识，故因果律所有之权威，不能归之于必然性，仅能归之于其在经验过程中所有之普遍效用，及自此种效用所得彼所名为习惯者之主观的必然性。由吾人理性无力以超经验之形相使用此种原理之故，休谟乃推断理性所有超越经验的事物之一切越权主张为空虚无效。

此一类进行程序——检讨理性所有之事实，若必须责难，则责难之——可名之为理性之检举。此种检举，自必致疑及“原理之一切超验的使用”。但此仅为第二步，绝不能以此完成研讨工作。在纯粹理性事项中之第一步，标识其在幼稚时期者，乃独断的。第二步则为怀疑的，及指示经验使吾人之判断力较为贤明，较为周密。但尚须有第三步，此为完全成熟之判断力所能采取之步骤，根据“已证明为普遍性之确信原理”，即非检讨理性所有之事实，乃就理性所有能力之全部范围及理性对于纯粹先天的知识之适合倾向，以检讨理性之自身。此非理性之检举，乃理性之批判，由此所证明者，非理性现有之疆界，乃其确定的必然的限界，非关于此或彼某部分之无知，乃关于其某一种类一切可能的问题之不可知，凡此等等，皆自原理证明之，非纯然推测所能到达者也。故怀疑论乃人类理性之休憩所，在此处，理性能反省其独断的漫游旅程，检查理性所在之地域，俾在将来能更正确选择其途径。但此非能永久安居之处。此种永久安居之处，仅能由完全正确之知识得之，所谓完全正确之知识，乃对于对象自身及“吾人关于对象之一切知识所有之限界”二

者之正确知识。

吾人之理性，非如一延展至不知所届，其限界仅能约略认知之平面；此实须以之与一球面相比较，其半径能自其表面上弧形之曲线规定之——盖即谓能自先天的综合命题之性质规定之——由此吾人又能举示其容积及限界。出此球面（经验之领域）之外，绝无能为理性对象之事物；不仅如是，即关于此种设想的对象之问题，亦仅与理性以之图满规定“归摄于悟性概念下及能在经验的范围内见及之关系”者之主观的原理有关。

吾人实际具有先天的综合知识，此由在经验之先预测经验之悟性原理所证明者。任何人若不能完全理解此等原理之可能性，其初彼自倾向于怀疑此等原理是否实际先天的存于吾人内部中；但彼不能即以此故，宣告此等原理在悟性力量以外，因而以理性在此等原理指导下所采取之一切步骤为空虚无效。彼之所能言者仅如是，即：吾人如能洞察此等知识之起源及其真实性质，自能确定吾人所有理性之范围及限界，但在未能有此种洞察以前，则任何关于理性限界之主张，皆任意言之者耳。以此之故，对于一切独断的哲学之彻底的怀疑（此种哲学乃未经批判理性自身而进行者），完全正当；但吾人不能因而完全否定理性有采取向前进展步骤之权利——吾人一度已为理性准备及由更彻底准备之根据使之确保其向前进展之途径。盖纯粹理性所呈显于吾人之一切概念乃至一切问题，其来源不在经验中而完全在理性自身中，故必容许解决，且关于其有效力或无效力亦必容许决定之者也。吾人并无权利忽视此等问题，一若其解决实以事物之性质为断者然，因而吾人不能借口于无能力，拒绝进一步之研讨；盖因此等理念皆理性自身所产生，自有对其效力或其感人的辩证的性质说明之责任。

一切怀疑的争辩，应专向独断论者，盖独断论者对于彼所以为基础之客观的原理，不挟任何疑虑（即毫无批判），沾沾自得向其所采之途径进行；怀疑的争辩，应计划唯使此种独断论者失其面目，因而使彼有自知之明。顾就此种争辩之自身而言，关于决定何者能为吾人所知，何者吾人所不能知，实不能使吾人有丝毫用处者也。理性所有一切独断的企图之失败，皆属事实一类，使此等理性事实受怀疑论之检举，常为有益之事。但此种怀疑论之检举关于使理性期望在未来之企图中较有所成就及在此基础上建立其主张之理性期待，绝不能有所决定；因之纯然检举，不能终结关于人类理性所有权利之争执。

休谟殆为一切怀疑论者中最优秀之士，关于“觉醒理性使之自行检讨之怀疑方法”所能及之影响，实无人能与之匹敌。故吾人在合于吾人目的之范围内，究明如是聪明可敬之人所用之推理过程及其错误，自必有以酬吾人之劳——此一种推理过程，在其出发时，确在真理之轨道上者。

休谟殆知在某种判断中，吾人越出吾人关于对象所有之概念（彼虽从未推阐此事）。我名此种判断为综合的。至说明我如何能由经验越出我所已有之概念，则绝非难事。经验自身乃知觉之综合，因此我由知觉

所得之概念，因增加其他知觉而亦增加。但吾人假定吾人自身能先天的越出吾人之概念以扩大吾人之知识。此则吾人或由纯粹悟性企图为之，此乃关于至少能为经验之对象者，或由纯粹理性企图为之，此乃关于绝不能在经验中见及之事物，性质乃至此种事物之存在。顾吾人之怀疑的哲学家，则对于此应有区别之两种判断，并不区别，直前径行以概念之此种自行增殖，及所可谓为不由经验受胎，悟性及理性方面之自行生殖为不可能。故彼以此等能力所有一切假定的先天原理为空想，断言此等原理不过由经验及其法则所发生之“习俗所养成之一种习惯”，因而纯然经验的，即其自身乃偶然的一类规律，吾人乃以所假定之必然性及普遍性归之。为欲维护此种惊人的主张，彼乃引用普遍所承认之因果律。盖因无一悟性能力能使吾人自一事物之概念到达“普遍的必然的由此所授与之其他某某事物之存在”，故彼信为彼能断言在缺乏经验时，吾人绝无任何事物能增殖吾人之概念，及使吾人能有正当理由提出先天的如是扩大其自身之一种判断。日光融化白蜡，而又使土块坚硬，彼指出无一悟性能自吾人关于此等事物所已有之概念，以发现此等事实，更不能依据法则以推断此等事实。仅有经验能教吾人以此种法则。顾就吾人在先验逻辑中之所发现者，吾人虽不能直接越出所与概念之内容，但在与第三者事物，即与可能的经验相关时，吾人仍能知其与其他事物联结之法则，且以先天的形相知之。我固不能离去经验先天的以任何特殊的方法自结果以决定其原因，或自原因以决定其结果，但若以前坚硬之蜡今乃融化，则我能先天的知必有某某事物在其前（例如太阳之热）、融化之事乃依据固定法则继此某某事物而来者也。故休谟之误，乃在以吾人依据法则所决定者之偶然性，推论法则自身之偶然性。彼以“越出事物之概念，到达可能的经验”（此为先天的发生，乃构成概念之客观的实在性者）与“现实的经验对象之综合”（此则常为经验的）相混。故彼以亲和性之原理（此根据于悟性而肯定必然的联结者）与联想之规律（此仅存于模拟的想象力中，且仅能展示偶然的联结而非客观的联结）相混。

就其他之点而言，休谟乃一世罕与匹之锐利思想家，至其所有怀疑论之误谬，主要由于彼与一切独断论者所共有之缺点而来，即彼对于所能归之于悟性之一切种类之先天的综合，并未有一系统的评衡。盖彼若有一系统的评衡，则彼将见及（仅指种种可能的例证之一而言）永久性之原理实即此种性格之原理，且与因果律相同，乃在经验以前“预测经验”之原理。于是彼对于悟性及纯粹理性所由以先天的扩大其自身之种种活动，自能制定其确定之限界矣。顾不如是，彼仅限制悟性而下明定其限界，且虽普遍不信任，而对于吾人所不可避免之无知，则又不能提供任何确定的知识。盖彼虽检举某种悟性原理，彼实未尝企图以批判之评量权衡，就悟性所有之一切力量检定悟性之自身；彼之否定“实际非悟性所能提供者”，固属正当，但彼又进而否定悟性所有先天的扩大其自身之一切力量，且即如是，彼又绝未就悟性之全体而检验之。故一切怀疑论所应有之运命，亦复降于休谟，即彼自身所有之怀疑的教说亦成为可疑之事，以其仅依据偶然之事实，而非根据于“能迫使独断论的主张必然放弃其一切权利”之原理。

加之，彼之攻击，主要虽在理性之辩证的越权主张，但彼在悟性之

极有根据之主张与理性之辩证的越权主张之间，并未设有区别。因之，理性要求“放任其自身”之特有热诚，并未稍受影响，仅一时有所妨碍耳。理性并未觉其所欲放纵其自身之场处为人所封锁；因之即在某某特殊方向感受阻塞，理性亦不能完全停止此等冒险事业。反之，此种攻击仅引起敌对准备，而使人更益冥顽固执己见。但对于理性之一切力量有一周密完全之评量——以及“对于理性在最适当之狭小疆域内之所有权所由以获得确实性，且因而又知过大要求之为无益”之信念——即足终结一切争执，而使理性安于“有限的而无争执”之世业矣。

无批判之独断论者，以彼并未测定其悟性之范围，因而并未依据原理规定其可能的知识之限界，故此等怀疑论的攻击，在无批判的独断论者，不仅感有危险，且将毁灭之也。盖独断论者并未预知彼之能力能扩大至如何程度，且信为此等限界仅能由“尝试与失败”之单纯方法决定之。其结果，则当攻击来时，彼所不能辩正之主张，即令仅有其一，或此种主张含有彼所不能以任何原理说明之幻相，其疑点即遍及于彼所有之一切辩论，不问此等辩论表面如何动听也。

故怀疑论乃一严格教师，督使独断论的推理者发展“悟性及理性之真实批判”。当吾人已进步至如是程度，则毋庸更惧攻击，盖吾人已知以吾人实际所有与完全在吾人所有以外者，严为区别；且因吾人对于在吾人所有以外之领域，并无任何要求，故吾人不能陷入关于此一领域之争执。是以怀疑的程序就其自身而言，对于理性之种种问题，虽不能有满意之解答，但此种方法由于引起理性趋于思虑周密，及指示适于确保理性之“合法的所有”之根本方策，实为解答之准备途径。

第三节 纯粹理性关于假设之训练

以吾人之理性批判最后所教吾人者，为吾人不能以“理性之纯粹的思辨的使用”到达任何知识，顾是否对于假设 有较大之领域？盖在吾人不能有主张之处，是否并最少限度创造理论、表示意见之自由亦无之？

想象力若非纯然幻想 的，而为在理性严密监视下之创造 的；则必常预有“十分确实而非想象的或仅意见”之某某事物，即对象自身之可能性。此种可能性一度建立以后，关于其现实性，自能容其以意见立论；但此种意见，如非无根据者，则必与现实所授与者相联结，在此种联结内，此意见即为正确，盖因其用为说明现实所授与者也。所以，假定唯在斯时，始能名为假设。

以吾人关于力学的联结之可能性，不能先天的构成丝毫概念，又因纯粹悟性之范畴，不足规划任何此种概念，仅在经验中遇及此种概念时，用以理会之而已，故吾人不能依据此等范畴，以经验中所不容有之任何新性质，创造的形象任何对象；因而吾人不能在任何正当的假设中使用此种对象；否则吾人乃以理性根据于空想，而非根据于事物之概念矣。故发明任何新本源的力量，例如无须感官之助，即能直观其对象之悟性；又如无须任何接触即能吸引之力；又如存在空间中而又非不可入

者之新种类实体，皆为不可许者。又如设想“与经验中所见完全相异”之实体间交通方式，以及非空间的之占居、非时间的之延续，亦皆为不应有者。总之，吾人之理性仅能以可能的经验之条件用为事物可能性之条件；绝不能进而构成完全脱离此等条件之事物概念。盖此种概念虽非自相矛盾，但无对象。

就以前所述，理性概念乃纯然理念，并无“在任何经验中所能见及”之对象。但此种概念并不即以此故而能指其所设想之对象为可能的。此种概念，吾人仅以之为想当然者，盖欲因此吾人能以“经验领域中悟性之系统的使用之规整的原理”建立于其上耳（作为辅导的拟议）。除此种关系而外，此种概念纯为思维上之空想存在物，其可能性不可证明，因而不容以假设之性格用之于说明现实的现象。思维“心”为单纯的，自极可容许，盖欲依据此种理念，以心所有能力之完全的必然的统一，用为吾人说明“心之内部现象”之原理；固不问此种统一绝不能具体的认知之者也。但假定“心”为单纯的实体（一超验的概念），则是提出一种不仅不可证明（如在许多物理的假设之事例中者然），且为十分盲目武断、姑妄言之之命题矣。盖单纯的事物绝不能在任何经验中见及之；且所谓实体，此处若指感性的直观之永久对象而言，则单纯的现象之可能性，乃完全不可理解者。理性并未提供任何充分根据以假定（即作为一种意见亦有所不可）纯然直悟的存在事物，或属于感性世界所有事物之纯然直悟的性质——吾人虽亦不能自称有任何洞察能使吾人有正当理由独断的否定之（以吾人并无关于此种事物可能或不可能之概念）。

在说明所与现象时，除此等已发现其依据现象之已知法则与“所与现象”联结者以外，并无其他之事物或说明根据，可以引证。“以理性之纯然理念用为说明自然的存在事实”之先验的假设，实际并非说明；若由此进行，则是以吾人绝不理解之某某事物说明“吾人就已知之经验的原理所未充分理解之某某事物”矣。且此种“假设”之原理，至多亦不过用以满足理性，而非用以促进悟性关于对象之使用。自然中之秩序及目的性，必须以自然根据及依据自然法则说明之；即最妄诞之假设，如仅为物理的，则较之“仅欲有一说明而假定”之超自然的假设（如诉之于神的创造者一类之假设），可容受多矣。此种超自然的假设，殆为理性怠惰之原理（ignavaratio），盖欲以一纯然理念为休止点（与理性十分适合之理念），吾人势必略去一切原因，而此等原因之客观的实在性，至少关于其可能性，则固能在经验过程中认知之者。至此等原因系列所有说明根据之绝对的总体，关于自然的存在事事自须提示，并未有任何困难；盖因此等存在事实仅为现象，吾人对之，绝无须要求综合条件系列中所有任何种类之完全性。

在理性之思辨的使用中，求之于先验的假设，及以为“吾人诉之于超自然的，即能补正物理的说明根据所有之缺陷”云云，乃绝不能容许者。对于此种进行程序之反对理由有二：一则以理性由此绝不能丝毫有所进展，且断绝其自身所有使用中之一切进路；一则以此种放纵理想之法，终局将夺去理性在其固有领域中（即在经验之领域中）耕耘所得之一切成果。盖凡在说明自然的存在事实发现有困难时，随处常有一“先验的说

明根据”，以免除吾人前进探求之困难，于是吾人之研究，非由洞察而终结，乃由——最初即构成必然包含“绝对原始者之概念”之——一种完全不可理解之原理之助而终结之也。

容许假设之第二要求，乃在其充分先天的说明实际所与之结果。顾吾人若因此种目的须求助于补充的假设，则将令人疑及此等假设纯为空想；盖每一假说需要解释辩正，明其不妄，正与基本的假设之所需者相同，故此等假设不能信任为可恃之证据。吾人若假定一绝对完全之原因，则在说明世界中所展示之目的性、秩序、广大等等，自不致张皇失措；但就明显之变异及害恶而言（至少就吾人概念之所判断者），则欲维护原有之假设，以应付此等变异及害恶所提示之相反事实，自须有其他新假设。若以“人类心灵之单纯的圆满自足”，用为说明心之现象，则为“与物质中所生变化相类之现象”而来之某种困难（成长及衰灭）所反驳，故吾人须求助于新假设，顾此种新假设诚或不无可信，但除求其维持者之一类意见（即基本的假设）与以证明以外，尚不能有可靠之证据。

此处所引“为理性所有主张之例证”——心之非物质的统一及最高存在者之存在等——如非提出之为假设而以之为先天的所证明之教义定说，则我除告以须注意其证明应有明示证明之必然的确实性以外，我今不欲论究之。盖所从事于说明者不过此等理念之实在性为大概如是，其谬正与欲证明一几何命题之纯为大概如是者相同。理性在其离一切经验而使用时，或能完全先天的知其命题以及知其为必然的，或则绝不能有所知。故理性之判断，绝非意见；理性或必须放弃一切判断，或必须以必然的正确性肯定之。至对于“属于事物者等类事项”所有意见及大概如是之判断，仅能在说明现实所授与之事物时提出之，或为“依据经验的法则，由实际所与事物之根底中所有事实而来”之结果。故意见及大概如是之判断，仅与经验之对象系列相关。在此领域以外形成意见，则纯以思想为游戏耳。盖斯时吾人尚须以其他意见为前提——即由不确实之途径或亦能到达真理之意见是也。

但在论究纯粹理性之纯然思辨的问题时，假设虽不能为建立命题于其上之用，但为拥护命题起见，此等假设固仍完全可容许者；盖即谓假设不可以任何独断的形态用之，仅能以争辩的形态用之。所谓拥护命题，我非指对于其主张增加新根据而言，仅指论破“敌方用以摧毁此种主张之伪辩的论据”而言耳。顾纯粹理性所有一切综合命题，皆有此种特点，即在主张某某理念之实在性时，吾人固绝不能有“足以使吾人命题正确”之知识，但吾人之论敌亦不能主张其相反方面。此种人类理性所有冒险尝试之运命相等，在思辨的知识中并不偏袒一方，此理性之所以常为争斗无已之战场也。但理性关于其实践的使用，则有权设定“在纯然思辨领域中无充分证明绝不容假定”之基本的某某事物。盖所有此种假定，虽破坏“思辨完善无缺”之原理，顾实践的利益，则与此种原理绝不相关。在实践的范围内，理性有种种所有权，关于此等所有权无须提呈证明，且理性亦不能提供之者。因之，证明之责任，厥在论敌一方。但因后者关于所争论之对象在其所欲证明其不存在者，其一无所知，与前者

欲主张其实在者相同，故“以某某事物为实践上必然的假定”之人，显然居有利之地位（*melior est conditio possidentis* 所有者居有利之地位）。盖以彼自卫其所有善良主张，能自由运用敌方所用以攻击此种主张之同一武器，即假设是也。此等假设，意不在增强关于此方主张之证明，仅在显示敌方关于所争论之事实，在彼所自以为关于思辨的洞察优胜于人者，实则更一无所知耳。

故在纯粹理性之领域中，仅容以假设为战争之武器，仅为防卫权利而用之，而非用以建立权利也。但吾人必须常在吾人自身中，探求敌方。盖思辨的理性，在其先验的使用中，其自身即为辩证的；吾人所恐惧之驳论，实在吾人自身中。吾人欲消灭此等反对论，俾能建立永久和平，吾人必须搜寻此等反对论一如吾人在权利诉讼事件中之所为者然，盖此等权利主张虽已陈旧，但绝不成为丧失时效者也。外表之平静，纯为虚有其表之平静。深藏人类理性本质中之扰乱根苗必须铲除之。顾除“吾人与之以自由，乃至与之以滋养，使其滋生长养，以显现于吾人之前，从而完全摧毁之”以外，尚有何术足以铲除之？顾吾人必须自身设想任何论敌所未思及之反对论，且与论敌以吾人所有之武器而容其处于彼所能渴望之有利地位。在此种种中，吾人绝无所惧，且有大望，即吾人因之能获得以后不再受人攻讦之一种所有是也。

故为准备完全起见，在其他种种准备事项中，吾人更需纯粹理性之假设。盖此等假设虽以未受任何经验法则之锻炼而为不良之武器，但其尚有效力，正与敌人之所用以攻击吾人之武器相等。故若假定（在某种非思辨的关系中）“心之本质非物质的，不受物质的变化之影响”，而遇及此种困难，即经验似证明“吾人心力之发扬及错乱，同为吾人所有肉体的器官之种种变状”，则吾人能以下之基本假定减弱此种证明之力，即假定肉体仅为“在吾人现有状态中（在此生中）用为吾人所有全部感能力以及一切思维之条件”之基本现象，以及假定其自肉体分离，可视为吾人知识能力之感性的使用终结，智性的使用开始。如是见解，肉体始不为思维之原因，而仅视为思维之制限的条件，因而肉体虽实促进感性的动物的生活，但即据此事实，应以肉体为“纯粹的精神的生活”之障。动物的感性的生活之依存肉体的组织，当不能因之证明吾人全部生活依存“吾人所有肉体的器官状态”之上。吾人应更进一步，探求所未提及或从未充分发展之新反对论。

生育一事，在人与在非理性之生物相同，唯机缘是赖，且常视资生之道，统治者之气质心境，乃至罪恶等等情形而定。此种情形乃使假定人有永久生命十分困难，即假定“其生命在其出生之初，情形即如是无聊，如是完全依属吾人自身选择”之生物，乃能有延展至永久未来之生存之云，自必十分困难。至关于全体种族（在此地上者）之延续，则此种困难可以忽视，盖各个事例中所有之偶然情形，仍从属一普遍法则，唯就各个体而言，则由如是微细之原因以期待如是效力重大之结果，确见其极为可疑耳。顾吾人能提出一种先验的假设以答复此种驳论，即谓一切生命（按即普泛所谓生命），严格言之，仅为直悟的，不受时间变化之影响，既不以生而始，亦不以死而终；且此生仅为现象，即纯粹精神

的生活之感性的表象，而全部感性世界，则纯为在吾人现有知识状态中所飘浮于吾人目前之图画，其自身殆如梦幻，并无客观的实在性；又若吾人能直观吾人自身及事物，一如其实有之相，则吾人即能在一精神世界中观察吾人自身，吾人与此种世界之唯一真实之交通，非由出生而始，自亦不由肉体死亡而终——生与死二者纯为现象。

顾关于此种种，吾人实一无知识。吾人仅以假设的形相，借此以抵御反驳；并非实际主张之。盖此尚不能列为理性之理念，仅为自卫起见所规划之概念耳。唯吾人在此处进行，完全与理性相合。吾人之论敌妄以缺乏经验的条件即等于证明吾人所有信念之全部不可能，因而假定彼已竭尽所有之可能性以推论者。今吾人之所能为者，唯在对于此种论敌，指示彼之不能为纯然经验之法则包括可能的事物之全部，正犹吾人之不能在经验以外到达任何足证吾人理性有正当理由所到达之结论。任何人以防卫之假设的方策，抵御其论敌所有粗率矫妄之否定，切勿以其意在采取此等意见为彼自身所有之意见；当彼已能处置其论敌之断独的矫妄主张以后，即置此等意见于不顾。盖对于“他人主张”所采之纯然否定的态度自可视为极中正和平，但若进而以“对于一种主张之驳论”，为其相反主张之证明，则其所云云矫妄幻诞，实不亚于其在积极的肯定的立场之所有者也。

故在理性之思辨的使用中所视为意见之假设，其自身并无效力，仅为敌方之超验的矫妄主张相关时，始有效用可言耳。盖以可能的经验之原理为普泛所谓事物所以可能之条件，其进行过程之为超验的，正与主张超验的概念（其对象除在一切可能经验限界以外，任何处所皆不能见及之）之客观的实在相同。凡纯粹理性之所断言的判断之者（与理性所知之一切事物相同），皆为必然的；不如是则为绝无所主张。因之，纯粹理性实际并不包含任何意见。以上所引之假设，则纯为想当然之判断，此等想当然之判断，虽不容有任何证明，但至少不能拒斥之。故此等假设仅为个人意见。唯吾人不能不以为之抵御“所可发生之疑虑”之武器；乃至欲保全吾人内部之安宁，亦必须有此等假设。吾人必须使此等假设保持此种性格谨慎，避免以其为有独立权威或绝对效力之假定，盖不如是，则此等假设将陷理性于空想及幻想中也。

第四节 纯粹理性关于其证明之训练

先验的综合命题之证明，与“产生先天的综合知识之其他一切证明”所有之区别，唯在以下之点，即在前一事例中，理性不能直接应用其概念于对象，必须首先证明此等概念之客观的效力及其所有先天的综合之可能性。此种规律不仅为审慎严密起见所必需，且实为“此等证明”自身所以可能之根本所在。我若先天的越出一对象之概念，其所以能如是者，仅由此概念以外所提供之某某特殊引导为之助耳。在数学中引导我之综合者为先天的直观；因而一切吾人所有之结论，能直接自纯粹直观引来。在先验的知识中，就吾人仅与悟性概念相关而言，吾人之引导实为经验之可能性。此种证明，并不显示所与概念（例如所发生之事象之概念）直接引达其他概念（原因概念）；盖此种转移将为一不能辩释其

为正当之突飞。证明由于指示“经验自身以至经验之对象无此种联结，则不可能”而进行者。因之，证明在同时又必须指示“综合的先天的到达所不包含于事物概念中之事物知识”之可能性。除适合此种要求以外，证明将如溃决两岸之河流，漫溢四野，随联想潜流之偶然所及，无所不往。此种“依据联想之主观的原因，及所视为洞察自然的亲和性”之信念外表，实不能抵消此种冒险之推论过程必然发生之疑虑。以此之故，凡欲证明充足理由之原理所有一切企图，皆无效果可言，此为识者之所公认；顾以不能放弃此种原理，故在到达吾人所有先验的批判以前，以为更尝试新的独断证明，毋宁大胆诉之人类常识之为愈——求之常识，实为证明理性根据已在绝望状态中之一征候。

但若所应证明之命题为纯粹理性之一种主张，又若我因而欲以纯然理念越出我之经验的概念，则证明综合中所有此一步骤（假定其为可能的）之为正当，实一切中最要之事，而为“凡欲证明命题自身”所有任何企图之先在条件。故关于吾人所有思维的实体之单纯性质，自统觉统一引申而来之所谓证明，不问表面如何言之成理，实遇及不可避免之困难，盖因绝对的单纯性非能直接与知觉相关之概念，乃为一理念，应推论得之者，故不能了解仅仅意识（此为包含于一切思维中者或至能包含之）——此虽为一单纯表象——如何能引导吾人到达“仅能包有思维在其中之一事物”之知识及意识。我如表现一“在运动中之物体”之力之表象，此在我自为绝对的统一，我所有此力之表象，自亦单纯；因而我能以“点”之运动表现此种表象——盖物体容积在此处并非有关联应考虑之事，故能毫不损及其运动之力，任意视为极小之物，甚而视为存在一点中。但我不能因此即断言“若除物体之运动力以外，更无其他事物授与我，则能以此物体为一单纯的实体”——仅因其表象抽去容积大小因而成为单纯者。由抽象所到达之单纯者，与视为一对象之单纯者完全不同；抽象所得之“我”在其自身中固能不包有任何杂多，但就其他意义而言，如指心自身而言，则能成为一极度复杂之概念，以在其自身之中包有异常复杂之事物，且心云者，即指此等复杂事物而言也。于是我在此等论据中，发现有一种误谬推理。但欲防御此种误谬推理（盖若无某种预警，则吾人关于证明不怀抱任何疑念），则常须手际备有“关于意在证明经验以上之事物之综合的命题”之所以可能之标准，实为至要之事。此种标准，由以下之要求条件所成，即“证明”不应直接进达所愿望之断言，而仅由——能论证以先天的形相扩展所与概念直至理念及实现此种理念等等之可能性之——原理到达之。如常遵守此种审慎态度，以及在企图任何证明以前，吾人如熟虑如何及以何种可期待之根据，吾人能期望此种由于纯粹理性之扩展，及在此种事例中“其非自概念发展而来且在其任何可能的经验相关时皆不能预测之者”之洞察，果从何处得来，果如是，则吾人自能省免无数“困难而又无效果”之勤劳，对于理性不再期待其有明显超越其能力之事矣——或宁谓为理性在其被“极欲思辨的扩大其领域之热烈欲望”所袭时，不易使之服从自制纪律，以制止之也。

故第一规律为：吾人为此等证明获得正当之保证起见，非直至考虑“此等证明所根据之原理，果自何种源流得来，及有何种权利能期待吾人之推论成功”等等以后，不企图任何先验的证明。此等原理如为悟性原

理（例如因果律），则以此等原理企图到达纯粹理性之理念，实为无益之举；盖此等原理仅适用于可能的经验之对象。此等原理如为纯粹理性之原理，则亦为劳而无益之事。理性诚有其自身之原理；但若以此等原理为客观的原理，则皆为辩证的，除欲使经验系统的一贯联结起见，以之为理性在经验中使用之统制的原理以外，绝不能有何效力。但若提出此种所宣称之证明，则吾人必须以成熟判断力所有“事在疑似尚不能裁决”（*non liquet*）之词应付其惑人之劝诱力；且吾人虽不能发现其所含之幻相，但吾人固有十分权利要求其中所用原理之演绎；此等原理如仅来自理性，则绝不能应付此种要求。故吾人无须论究一切无根据幻相之特殊性质而一一驳斥之；在固执法律之批判理性法庭之前，此种策略层出不穷之全部辩证性质，固能总括处理之也。

先验的证明之第二特性为：每一先验的命题仅能有一种证明。我若不自概念推论而自“与概念相应之直观”推论，则不问其为数学中之纯粹直观，或自然科学中之经验的直观，所用为推论基础之直观，以综合命题所有之种种材料提供于我，此种材料我能以种种方法联结之，因其能容我自种种之点出发，故我能由种种途径到达同一命题。

顾在先验的证明之事例中，吾人常自一概念出发，依据此种概念以主张对象所以可能之综合的条件。盖因在此概念以外，更无能由以规定对象之事物，故仅能有一种证明根据。此种证明之所能包含者，仅为与此唯一概念相合之“普泛所谓对象之规定”而已。例如在先验的分析论中，吾人自“唯一由以使普泛所谓发生之概念客观的可能”之条件——即由于指示“时间中一事件之规定以及所视为属于经验之事件，除从属力学的规律以外，则不可能”——引申而得“凡发生之一切事物皆有一原因”之原理。此为唯一可能的证明根据；盖事件（在其被表现时）之具有客观的效力（即真理），仅限于由因果律规定一对象合于概念耳。此种原理之其他证明，固亦曾有人尝试及之，例如自所发生者之偶然性证明之。但检讨此种论据，除发生一事以外，即除“先未存在之对象今存在”以外，吾人不能发现有任何偶然性征候，故又还至以前所有之同一证明根据。事与此相同，如应证明“能思之一切事物皆为单纯的”之命题，则吾人置思维之杂多于不顾，唯执持“单纯之、一切思维皆与其相关”之“我”一概念。此点同一适用于“神存在”之先验的证明；盖此种证明，仅根据最实在的存在者与必然的存在者二种概念之一致，而不在其他任何处所求之也。

如是注意绵密，使关于理性主张之批判归约至极小范围。当理性仅由概念行其职务时，设果有任何可能的证明，则仅有一种可能的证明。故若吾人见及独断论者提出十种证明，吾人即能十分确定彼实一无所有。盖若彼有一必然的证明（此常为纯粹理性事项之所必需者），则何以尚须其他证明？彼之目的，仅能与议会中辩士之目的相同，此种辩士意在利用听众之弱点，对于不同之团体陈说其不同之论据——此等听众并不深求事实之真相，极愿从速了事，故获得最初所能吸引彼等之注意者，即决定之矣。

纯粹理性所特有之第三规律，在其服从关于先验的证明之训练之限度内，为：其证明绝不可迂回的（Apagogisch），常须明示的（Ostensiv）。在一切种类之知识中，直接的即明示的证明，乃以“真理之信念”与“洞察真理之来源”相联结之证明；反之，迂回的证明，虽能产生正确性，但不能使吾人就其与“所以可能之根据”相联结，以了解真理。故后者与其视为满足一切理性要求之证明程序，毋宁视为最后所依恃之一种方法。但关于使人信服之能力，则迂回的证明较优于直接的证明，盖矛盾常较最善之联结，更伴有明晰之表象，而接近论证之直观的正确性也。

迂回的证明之用于种种学问之真实理由，殆即以此。当某种知识所由之而来之根据或过多或过于隐秘之时，吾人乃尝试是否由其结果能达到所欲探索之知识。顾此种肯定式（modus ponens 主张的形相）推理即自其结果之真理推论一主张之真理，仅在其所有一切可能的结果皆已知其为真实时，方可用之；盖在此种事例中，对于其所以如是，仅有一种可能的根据，故此种根据亦必真实。但此种过程为不能实行者；诚以欲探求任何所与命题所有之一切可能的结果，实非吾人能力所及。顾在吾人仅努力欲证明某某事物仅为一假设时，则此种推理方法仍可依恃，其须特别加以改变，自不待言。至所加之改变，则为吾人依据类推以主张其结论，其所根据之理由为：吾人所检讨之许多结果，若皆与所假定之根据相合，则其他一切可能的结果自亦与之相合。唯就论据之性质而言，则一假设绝不能以此证据即能转变为已证明之真理，此则极明显者也。至自结果进达理由之否定式（modus tollens 废弃的形相）推理，则不仅十分严格，且亦为极易之证明方法。盖若有一虚伪结果能自一命题引出，则命题之自身即伪。故非如直接的证明所用之方法，须完全洞察命题之可能性，以检点所能引导吾人到达命题真理之全部根据系列，吾人欲证明其相反方面之自身为伪，仅须指示自其相反方面所产生之结果中之一为伪即足，于是吾人所应证明之命题亦因而真实矣。

但迂回的证明方法，仅在不能误以吾人表象中所有主观的事物更替客观的事物（即对象中所有事物之知识）之学问中，方可行之。在能发生此种更替之学问中，则必常有以下之事，即所与命题之相反方面，仅与思维之主观的条件相矛盾，并非与对象相矛盾，或两命题仅在所误为客观的条件之主观的条件下互相矛盾；此条件若伪，则两方皆能为伪，固不能自一方之伪以推论他方之真也。

在数学中此种更替实不可能；因而迂回的证明在数学中自有其真实地位。在自然科学中，吾人所有之一切知识，皆根据经验的直观，此种更替，大抵能由观察之重复校订防免之；但在此领域中，此种证明方法，大都并不置重。但纯粹理性之先验的规划，皆在辩证的幻相所特适之领域内行之，即在主观的事物之领域内行之，此种主观的事物，在其前提中，对于理性表现为客观的，甚或强理性以其自身为客观的。故在此领域中，就综合命题有关之范围而言，绝不容“以否定其相反方面为证实其自身主张为正当”之事。盖此种驳斥或仅为相反方面之意见与“任何事物唯在其下始能力吾人理性所考虑之主观的条件”相冲突之表现，此种

驳斥，固丝毫不足以否定事物自身者——例如一存在者存在之不受条件制限之必然性，完全非吾人所能思议，因而必然的最高存在者之思辨的证明，在主观的理由上自当反对之，但吾人尚无权利否定此种原始的存在者自身之可能性——或肯定方面与否定方面两方同为先验的幻相所欺，而以彼等之主张，根据于一不可能之对象概念。在此种事例中吾人能以“不存在之事物并不具有何种性质”（*non entis nulla sunt predicata*）之规律适用之，即关于对象所有之一切主张，不问其为肯定的或否定的，皆属误谬，因而吾人不能由驳斥相反方面迂回到达真理之知识。例如今假定感性世界以其自身之总体授与吾人，则谓其非在空间中为无限的，即属有限的制限的，实误矣。此二者皆伪。盖现象（以其为纯然表象）而又以自身（以之为对象）授与，实为不可能之事；且此种想象的总体之无限性，固为不受条件制限者，但此则与概念中所以为前提之“量之不受条件制限之规定”（即总体之规定）相矛盾（因现象中之一切事物皆为受条件制限者）。

迂回的证明方法，具有真实之诱惑势力，独断的推理者常以之博得其赞美之人。此有类一斗士对于怀疑彼党之名誉及权利者，必申请与之决斗，以此扶植彼党之名誉及其不可争之权利。但此种傲慢夸大，于所争事项之是非，实无所证明，仅表示斗士间各自之强力而已，且此仅表示采取攻势者之强力耳。旁观者见及各派迭为胜败，致常疑及其所争之对象。唯斗争者则无采取此种怀疑的态度之资格，当告以“时间本身不需代辩者”（*non defensoribus istis tempus eget*）已足。各人必须以合法之证明（此种证明伴有所依据根据之先验的演绎）直接防护其所主张。仅在此点实行以后，吾人始能决断其主张所可认为合理者究至何种程度。若其论敌根据主观的根据，则极易驳斥之。唯独断论者则不能沾有此种利益。盖彼自身所有之判断，通常亦皆根据主观的势力；彼同一能为其论敌所窘迫。但若两方皆由直接的方法进行，则或彼等立即发现对于其主张提示根据之困难，乃至不可能，以致除乞求于“有时效的权威”之某种方式以外，一无所依恃；或吾人之批判极易发现彼等独断的进程所由以发生之幻相，迫使纯粹理性放弃其在思辨领域中之夸大的僭越，而退至其所固有领域（实践原理之领域）之限界中。

第二章 纯粹理性之法规

理性在其纯粹使用中一无所成就，且须训练以抑制其放纵而防免其由放纵所生之欺詐，此实使人类理性感受屈辱者也。顾在另一方面，若见及理性自身能够且必须实行训练，以及非强使其服属任何外来的检察，又若见及所强加于其思辨的使用上之限界，亦复制限其所有一切论敌之伪辯的僭妄主张，以及使彼能抵御一切攻击，保持“以前过分要求中之所可留存者”，则自必能使理性意气复振而获得自信。一切纯粹理性之哲学，其所有最大（或为唯一的）之效用，仅为消极的；盖哲学非用为扩大理性之工具，而仅为制限纯粹理性之训练，且其功效不在发现真理，仅有防免误谬之寻常劳绩耳。

但必须有——属于纯粹理性领域其所以发生误谬仅在误解，但实际上仍为理性努力所欲趋向之目标之——积极的知识之某种源泉。否则如何能说明吾人终难抑止务欲在经验限界以外寻求坚固立场之愿望？理性预感有对于彼具有极大价值之对象。但在遵循纯粹思辨之途径欲以接近此等对象时，此等对象即隐匿无踪。大抵理性可在仍留存于彼仅有之其他途径中，即实践的使用中，期望有较大之成功。

我之所谓法规，乃指“某种知识能力正确使用所有先天的原理之总和”而言。故普泛的逻辑，在其分析的部分中，乃普泛对于悟性及理性之法规，唯仅关于其形式，而抽去一切内容。先验的分析论，亦同一显示其为纯粹悟性之法规；盖唯悟性能有真实之先天的综合知识。但在无知识能力之正确使用可能时，则无法规。顾如以前所有之证明所说明者，由纯粹理性在其思辨的使用中而来之综合知识，乃完全不可能者。故关于理性之思辨的使用，并无法规；盖此种使用完全为辩证的。一切先验的逻辑，在此一方面，纯为训练。是以若有纯粹理性之任何正确运用，则在此种事例中必有其使用之法规，故此种法规非处理理性之思辨的使用，乃处理理性之实践的使用者。吾人今将进而研讨此种理性之实践的使用。

第一节 吾人所有理性纯粹使用之终极目的

理性为其本性之倾向所驱，欲越出其经验的使用之领域以外，突入纯粹使用中，仅借理念到达一切知识之最后限界，除完成其在体会一“独立自存之系统的全体”中所有之途径以外，绝不满足。此种努力，是否纯为理性所有思辨的利益之结果？抑或必须以之为其原由专在理性之实践的利益？

我关于纯粹理性在其思辨的发挥中之成就所有一切问题，姑置之不问，仅研讨唯以其解决为理性之终极目的（不问到达与否）及以其他一切目的仅视为其方策之一类问题。此等最高目的必须自理性之本性有某

种统一，盖若如是统一，则此等目的能促进人类至高（不附属于其他更高利益之下者）之利益。

理性之思辨在其先验的使用中所指向之终极目的，与三种对象相关：即意志自由、灵魂不灭及神之存在是也。此三者与理性之纯然思辨的利益，关系甚浅；若仅为理性之思辨的利益计，吾人殆不欲从事于先验的研讨之劳——与重重障碍争斗无已令人疲困之一种事业——盖凡关于此等事项所能有之发现，吾人皆不能以任何具体的有益形相用之，即不能用之于研究自然中。设令意志而为自由，此仅在吾人决意之直悟的原因上能有意义而已。盖关于意志外部所表现之现象，即吾人行为之现象，吾人必须依据“吾人无之则不能以任何经验的形相使用理性”之根本的及不可破弃之一种格率以说明其他一切自然现象之同一方法，即依据一不变的法则说明之。第二，吾人即能洞察心之精神的性质，因而洞察其不灭之精神的性质，吾人亦不能以此种洞察用为说明“此生”之现象或“来生”之特殊性质。盖吾人所有非物质的性质之概念，纯为消极的，丝毫未扩大吾人之知识，除纯为空想不为哲学所容许者以外，对于此等推论，并未与以充分材料。第三，一最高智力之存在如被证明，吾人固能借此使“世界之构造及排列中所有之目的”大概可以理解，但绝不能保证能以任何特殊组织及布置为自此最高智力而来或在知觉所不及之处贸然推论有任何如是等事。盖自“完全超越吾人所有一切可能的知识之某某事物”以演绎吾人所知之某某事物，不可超越自然的原因，及废弃能由经验训示吾人之事项，实为理性所有思辨的使用之必然的规律。总之，此三命题在思辨的理性，则常为超验的，不容有内在的使用（即与经验之对象相关。因而在某种形相中实际为有益于吾人之一种使有），且就命题之自身而言，第加重负于吾人之理性而已，实为完全无益之事。

故此三基本命题，如绝非知识所必需，而吾人之理性仍坚强推崇于吾人之前，则其重要所在，适切言之，自必仅在实践的方面。

我之所谓“实践的”乃指由自由所可能之一切事物。顾在“行使吾人自由意志之条件而为经验的”之时，则理性对之只能有一统制的使用，且仅能用以产生“其在经验的法则中之统一”。例如在处世条规中，理性之全部任务，唯在联结“吾人之欲望所加于吾人之一切目的”在幸福之唯一目的中，及调整“所有到达此唯一目的之种种方策”与此目的相合而已。故在此领域内，为欲到达感性所提呈于吾人之种种目的起见，理性只能提供自由行动之实用的法则；不能与吾人以纯粹的而完全先天所规定之法则也。此后一类型之法则，即纯粹的实践法则，其目的完全由理性先天所授与，且非以“经验的条件所限制之形相”加于吾人，乃以绝对的形相命令吾人者，当为纯粹理性之产物。此种法则，即道德律；故唯道德律属于理性之实践的运用，而容许有一种法规。

在“可名为纯粹哲学之训练”中，理性之全部准备，其实际目的皆在以上所举之三问题。顾此等问题之自身，又复使吾人关涉更远与以下之问题相关，即若意志而自由，有神有未来世界，则吾人之所应为者为何之问题是也。以此点与吾人对于最高目的之态度有关，故自然在其“为吾

人所备之贤明准备中”，即在吾人所有理性之本性中，其最后意向，唯在道德的利益，此则极为明显者也。

但在吾人之注意转向“先验的哲学以外之对象”^{注83}时，吾人务须审慎，不可过为辞费，损及体系之统一，又不可过于简略，以致欠缺明晰而使人不生信念。我竭其所能与先验的因素密接，而完全除去“所能偶然随伴之心理学的即经验的因素”，以期避免此两种危险。

我首先所必须言及者，我今仅以此种实践的意义用此自由概念，“其不能经验的用以说明现象，且其自身对于理性成为一问题”（如前已论及者）之其他先验的意义，则皆置之不顾。除感性的冲动（病理的）以外不能决定之意志，乃纯粹动物的（*arbitrium brutum*）。能离感性的冲动而唯由理性所表现之动机决定者，名为自由意志（*arbitrium liberum*），凡与此种意志相联结者，不问为其原因或结果，皆名为实践的。实践的意志自由之事实，能由经验证明之。盖人类意志非仅由刺激（即直接影响于感官者）决定；吾人具有“以更间接的形相引起其有益或有害等之表象，以克服在吾人之感性的欲求能力上所有印象”之力量。但就吾人全体状态以考虑可欲求者为何（即关于考虑何者为善为有益）之等等考虑，则根据理性。故理性提供成为无上命令之法，即意志之客观的法，此种法则告知吾人应发生者为何——虽或绝不发生——因而与“仅与所发生者相关之自然法则”不同。是以此等法则应名为实践的法则。

理性在其由以制定种种法则之行动中，是否其自身复为其他势力所决定，以及在其与感性的冲动相关时，所名为自由者，是否在其与更高更远行动的原因相关时，仍属于自然，此在实践的领域中实为与吾人无关之问题，盖此处吾人之所要求于理性者，仅行为之规律而已；以上所言乃纯然思辨的问题，在吾人考虑何者应为、何者不应为之范围内，固能置之不顾者也。吾人虽由经验知实践的自由为自然中原因之一，即为决定意志之理性所有之因果作用，但先验的自由则要求此种理性——就其开始一现象系列之因果作用而言——离感性世界所有一切决定事物之原因而独立。故先验的自由颇似与“自然法则以及一切可能的经验”相反；因而留存为一问题。但此种问题不进入“理性在实践的运用中之领域”；故在纯粹理性之法规中，吾人之所论究者，仅有两问题，皆与纯粹理性之实践的利益相关，且关于此两问题，必有一理性使用之法规可能——即是否有神、是否有来生之两问题。先验的自由之问题，则仅属思辨的知识之事，当吾人论究实践的事项之时，自能以之为与吾人无关之争论而置之不顾。且关于此一问题，殆已在纯粹理性之二律背驰一章内充分论究之矣。

第二节 视为纯粹理性终极目的之决定根据之最高善理想

理性在其思辨的使用中引导吾人经由经验领域，因经验中不能发现完全满足，乃自经验趋达思辨的理念，顾此等思辨的理念终极又引吾人复归经验。在此种进行中，理念固已实现其目的，但其达此目的之情形

（固极有益），则不足以副吾人之期待。顾尚有一其他之研究方向留待吾人：即在实践的范围中是否能见及纯粹理性，在此范围中纯粹理性是否能引导吾人到达——吾人适所陈述之纯粹理性所有最高目的之——理念，以及理性是否能自其实践的立场以其“就思辨的利益而言所完全绝拒斥之事物”提供吾人。

我之理性所有之一切关心事项（思辨的及实践的），皆总括在以下之三问题中：

（一）我所能知者为何？

（二）我所应为者为何？

（三）我所可期望者为何？

第一问题纯为思辨的。对于此一问题，一如我所自负，已竭尽一切可能之解答，最后且已发现理性所不得不满足之解答，且此种解答在理性不涉及实践的事项之范围内，固有充分理由使理性满足。但就纯粹理性“全部努力”实际所指向之其他二大目的而言，则吾人仍离之甚远，一若自始即耽于安逸，规避此种研讨之劳者。是以在与知识有关之范围内，吾人之不能到达其他二大问题之知识，至少极为确实，且已确定的证明之矣。

第二问题纯为实践的。此一问题固能进入纯粹理性之范围，但即令如是，亦非先验的而为道德的，故就此问题自身而言，不能成为本批判中所论究之固有主题。

第三问题——我如为我所应为者，则所可期望者为何？——乃实践的同时又为理论的其情形如是，即实践的事项仅用为引导吾人到达解决理论问题之线索，当此种线索觅得以后，则以之解决思辨的问题。盖一切期望 皆在幸福，其与实践的事项及道德律之关系，正与认知 及自然法则 与事物之理论的知识之关系相同。前者最后到达“某某事物 （规定“可能之终极目的”者）之存在乃因某某事物应当发生 ”之结论；后者则到达“某某事物 （其作用如最高原因）之存在乃因某某事物发生 ”之结论。

幸福乃满足吾人所有一切愿望之谓，就愿望之杂多而言，扩大的 满足之，就愿望之程度而言，则增强的 满足之，就愿望之延续而言，则历久的 满足之。自幸福 动机而来之实践的法则，我名之为实用的（处世规律），其除“以其行为足值幸福之动机”以外别无其他动机之法则——设有此一种法则——我则名之为道德的（道德律）。前者以“吾人如欲到达幸福则应为何事”劝告吾人；后者则以“吾人为具有享此幸福之价值起见，必须如何行动”命令吾人。前者根据经验的原理；盖仅借经验，我始能知有何种渴求满足之愿望，以及所能满足此等愿望之自然原因为何。后者则置愿望及满足愿望之自然方策等等不顾，仅考虑普泛所谓理性的存在者之自由，及此种自由所唯一由以能与幸福分配（此乃依据原理而

分配者）相和谐之必然的条件。故此后一法则，能根据纯粹理性之纯然理念而先天的知之。

我以为实际确有“完全先天规定（与经验的动机即幸福无关）何者应为何者不应为（即规定普泛所谓理性的存在者之自由之使用）之纯粹的道德律”；此等道德律以绝对的态度命令吾人（非以其他经验的目的为前提而纯为假设的），故在一切方面为必然的。我之作此假定，实极正当，盖我不仅能诉之于最博学多闻之道德研究家所用之证明，且能诉之于一切人之道德判断（在其努力欲明晰思维此种法则之限度内）。

是以纯粹理性实非在其思辨的使用中，而在其实践的使用中（此又为道德的使用），包含经验所以可能之原理，即包含“据在人类历史中所可见及与道德的训示符合之行为”之原理。盖因理性命令应有此种行为，故此种行为之发生，必须可能。因之，特殊种类之系统的统一即道德的统一，自亦必须可能。吾人已发现自然之系统的统一，不能依据理性之思辨的原理证明之。盖理性关于普泛所谓自由，虽有因果作用，但关于所视为一全体之自然，则并无因果作用；以及理性之道理的原理，虽能引起自由行动，但不能引起自然法则。因之，纯粹理性之原理，在其实践的使用中（意即指其道德的作用），始具有客观的实在性。

在世界能与一切道德律相合之限度内，我名此世界为一道德世界；此种世界乃由理性的存在者之自由所能成立，且依据必然的道德律所应成立者。此处由于吾人除去一切条件（种种目的）乃至道德所遭遇之一切特殊困难（人类本性之弱点或缺陷），此种世界乃被思维为一直悟的（可想的）世界。故在此程度内，此种世界乃一纯然理念（同时虽为一实践的理念），顾此理念实能具有（且以其亦应有）影响感性世界之势力，就其力之所能，使感性世界与此理念相一致。是以道德世界之理念具有客观的实在性，但非以其与直悟的直观之对象（吾人绝不能思维任何此种对象）相关，乃以其与感性世界有关耳，但此感性世界乃视为纯粹理性在其实践的使用中之对象，即在“每一理性的存在者之自由意志，在道德律之下，与其自身及一切人之自由，完全系统的统一”之限度内，视为理性的存在者在感性世界中之神秘团体（corpus mysticum）。

此为解答纯粹理性关于其实践的关心事项所有两大问题之第一问题：——汝应为“由之汝成为足值幸福者”之事。其第二问题为：——我若如是行动，即非不足值幸福者，则我能否期望由之获得幸福？答复此问题，吾人应考虑先天的制定法则之纯粹理性原理，是否必然的亦以此期望与法则相联结。

我以为就理性之观点而言，即在理性之理论的使用范围内而言，假定一切人皆有理由期望能得由彼之足值幸福之行为所致力程度之幸福，以及假定道德体系与幸福体系密结不可分离（虽仅在纯粹理性之理念中），正与“就理性在其实践的使用中而言道德律乃必然的”云云相同，实亦为必然的。

顾在直悟的世界中即在道德世界中（在此世界之概念中吾人抽去道德所有之一切障碍“欲望”），则能以“幸福与道德联结而成为比例之一种体系”视为必然的，盖以一方为道德律所鼓励，一方又为道德律所限制之自由，其自身乃普泛的幸福之原因，此因理性的存在者在此种原理指导之下，其自身乃成为“其自身所有以及他人所有之持久的福祉”之创造者。但此种自食其报之道德体系，仅为一理念，实现此种理念，须根据“一切人 为其所当为”之条件，即理性的存在者之一切行动，一若自“包括一切私人意志在其自身内或在其自身下”之最高意志而来。但因道德律在一切人行使其自由时，即令他人之行为不合道德律，亦仍拘束之而务使遵守，故非世界事物之性质，亦非行为自身之因果关系及其与道德之关系，能决定此等行为之结果如何与幸福相关者也。故以上所谓“幸福之期望”与“锐意致力自身足值幸福”二者间之必然的联结，不能由理性知之。此仅赖“依据道德律以统制一切之最高理性”亦在自然根底中设定为其原因而后能者也。

最完善之道德意志与最高福祉在其中联结之一种智力之理念，乃世界中一切幸福之原因，在幸福与道德（即足值幸福）有精密关系之限度内，我名之为最高善之理想。故理性仅在本源的 最高善之理想中，能发现引申的最高善之二要素（按即道德与幸福）间之联结根据（此种联结自实践的观点言之，乃必然的）——此种根据乃直悟的即道德的世界之根据。今因理性必然的迫使吾人表现为属于此种道德世界，而感官所呈现于吾人者只为一现象世界，故吾人必须假定道德世界乃吾人在感官世界（其中并未展示价值与幸福间之联结）中行为之结果，因而道德世界之在吾人，成为一未来世界。由此观之，“神”及“来生”乃两种基本设想，依据纯粹理性之原理，此两种基本设想与此同一理性所加于吾人之责任，实不可分离。

道德由其自身构成一体系。顾幸福则不如是，除其与道德有精密比例以分配以外，别无体系可言。但此精密比例分配，仅在贤明之创造者及统治者支配下之直悟的世界中可能。理性不得不假定此种“统治者”及吾人所视为“未来世界中之生活”；不如是则将以道德律为空想，盖因无此种基本设想，则理性所以之与道德律联结之必然的结果（按即幸福）将不能推得之矣。故一切人又视道德律为命令；但若道德律非先天的以适合之结果与其规律相联结，因而伴随有期许与逼迫，则道德律不能成为命令。但若道德律不存于“唯一能使目的的统一可能，所视为最高善之必然的存在者”之中，则道德律亦不能具有“期许”及“逼迫”之力。

在吾人仅就理性存在者在其中及彼等在最高善之统治下，依据道德律相互联结而言之范围内，莱布尼兹名此世界为恩宠之国（Das Reich der Gnaden）以与自然之国相区别，此等理性的存在者在自然之国固亦在道德律统治之下，但就其行为所可期待之结果而言，则除依据自然过程在吾人之感官世界中所可得之结果以外，别无其他结果可言。故视吾人自身为在恩宠国中之一事——此处除吾人由不值幸福之行为自行限制其所应得之分以外，一切幸福皆等待吾人之来临——自实践的观点而言，乃理性之一种必然的理念。

实践的法则在其力行为之主观的根据（即主观的原理）之限度内，名为格率。关于道德之“纯洁程度及其结果”之评判，依据理念行之，至关于道德律之遵守，则依据格率行之。

吾人生活之全部途径应从属道德的格率，实为必然之事；但除“理性以纯为理念之道德律与——对于依据道德律之行为，规定其有精密与吾人最高目的适合之一种结果（不问其在今生或来生）者——发动的原因相联结”以外，此事殆不可能。故若无“神”及无“吾人今虽不可见而实期望之一种世界”，则光荣之道德理念，乃成为赞美叹赏之对象，而非目的及行为之发动所在矣。盖因此等道德律，不能完全实现——在一切理性的存在者实为自然之事，且为此同一纯粹理性先天所决定而使之成为必然的之——目的。

幸福就其自身而言，在吾人之理性视之远非完全之善。理性除幸福与足值幸福（即道德的行为）联结以外，并不称许幸福（不问个人倾向，如何愿望幸福）。道德就其自身及所伴随之足享幸福之价值而言，亦远非完全之善。欲使“善”完全，则行为足值“幸福”之人，必须能期望参与幸福。乃至毫无一切私人目的之理性，苟处于应分配一切幸福于他人之地位，则除福德一致以外，亦不能有其他之判断；盖在实践的理念中，道德与幸福两种要素本质上联结一致，至其联结之形相，则为道德性情乃参与幸福之条件及使之可能者，而非相反的，幸福之展望使道德性情可能者。盖在后一情形中，此种性情殆非道德的，因而不值完全之幸福——幸福自理性之观点而言，除由吾人之不道德行为所发生之制限以外，不容有任何制限。

故幸福仅在与理性的存在者之道德有精密之比例中（理性的存在者由此精密的比例致力于足值幸福之行为），构成——吾人依据纯粹的而又实践的理性之命令所不得不处身其中——此种世界之最高善。此种世界实仅为一种直悟的世界，盖感性世界并不期许吾人能自事物本质有任何此种“目的之系统的统一”。且此种统一之实在性，除根据于本源的最高善之基本设想以外，亦无其他任何根据。在如是思维之最高善中，备有“最高原因之一切充足性”之自性具足之理性，依据最完备之计划，以建设事物之普遍的秩序，且维持之而完成之——此一种秩序在感官世界中，大部分隐匿而不为吾人所见。

此种道德的神学，具有优于思辨的神学之特点，即道德的神学势必引达“唯一的一切具足的理性的原始存在者”之概念，而思辨的神学则在客观根据上甚至指示其途径之程度亦无之，至关于其存在，则更不能与人以确信矣。盖在先验神学及自然神学中不问理性能引吾人到达如何之远，吾人皆不能发现有任何相当根据以假定只有一唯一的存在者，此唯一的存在者，吾人极有理由应置之于一切自然的原因之先，且能在一切方面以此等自然的原因依存其下。顾在另一方面，吾人若自所视为世界之必然的法则之“道德的统一”之观点以考虑“所唯一能以其适切的结果授之于此种必然的法则，使此种法则因而对于吾人具有强迫力”之原因，必须为何种原因，则吾人自必断言必须有一唯一的最高意志，此种最高意

志乃包括一切此等法则在其自身中者。盖若在种种不同意志之下，吾人如何能发现目的之完全统一。以自然全体及其与世界中道德之关系，从属彼之意志，故此“神”必为全能；以彼可知吾人内部最深远之情绪及其道德的价值，故必为全知；以彼可立即满足最高善所要求之一切要求，故必遍在；以此种自然与自由之和谐，永不失错，故必永恒，以及等等。

但此种智性世界中所有此种目的之系统的统一——此一种世界实仅所视为自然之感性世界，但以之为一自由之体系，则能名之为直悟的即道德的世界（*regnum gratiae* 恩宠国）——势必引达“依据自然之普遍法则构成此种大全体之一切事物”之有目的的统一（正与前一种统一依据道德之普遍的必然的法则相同），于是实践的理性与思辨的理性相联结。若此世界应与理性此种使用，即无此种使用，则吾人自身将不值其为具有理性者，盖即道德的使用一致——此种使用乃完全根据最高善之理念——则此世界必须表现为起于理念。如是一切自然之探讨，皆倾向采取目的体系之方式，扩而充之，即成为一种自然神学。但此种自然神学，以其渊源于道德秩序，乃根据于自由本质之一种统一，而非由外部命令偶然所组成，故以自然之有目的性与“先天的必与事物内部可能性联结而不可分离之根据”相联结，因而引达先验神学——此一种神学以“最高本体论的圆满具足之理想”为系统的统一之原理。且因一切事物皆起源于唯一的原始存在者之绝对的必然性。故此种原理依据自然之普遍的必然的法则以联结此等事物。

吾人若非自身抱有目的，则即关于经验，其能以吾人之悟性有何用处？但最高目的乃道德目的，吾人仅能知其为纯粹理性所授于吾人者。顾即具备此等道德目的，且用之为一导线，但若非自然自身显示其计划之统一，则吾人不能用自然知识以任何有益于吾人之形相建立知识。盖无此种统一，则吾人即不能自身具有理性，诚以无此种统一则将无训练理性之学校，且亦无“由其对于必然的概念所能提供质料之对象”而来之培植。但前一种目的的统一，乃必然的，并根据于意志之本质，后一种自然中计划之统一，则以其包含具体的应用之条件，故亦必为必然的。由此观之，吾人知识之先验的扩大（如由理性所保有者），不应视为原因，应仅视为“纯粹理性所加于吾人之实践的目的”之结果。

因之，吾人在人类理性之历史中，发现此种情形即在道德概念未充分纯化及规定以前，以及依据此等道德概念及自必然的原理以了解其目的之系统的统一以前，自然知识乃至在许多其他科学中理性极显著之发展，对于神性亦仅能发生浅薄不一贯之概念，或如某时代所见及关于一切此等事项致有令人惊异之异常冷淡。深入道德的理念（此为吾人宗教所有极端之纯粹道德律，使之成为必然的），使理性由于其所不得不参与之关心事项更锐敏感及其对象（按即神）。此则与一切由更为广博之自然观点或由正确可恃之先验洞察（此种洞察实从未见有）而来之任何影响无关而到达之者。产生吾人今所以为正确之“神之概念”者，乃道德理念——吾人之所以以此种概念为正确者，非因思辨的理性能使吾人确信其正确所在，乃因此种概念完全与理性之道德的原理一致耳。故吾人

最后必须以吾人之最高利益与——理性仅能思维而不能证明，因而显示其非已证明的定说，而为就“理性所有最基本的目的”而言，所绝对必需之基本设想之——一种知识相联结之功绩，常归之于纯粹理性（虽仅在其实践的使用一方）。

但当实践的理性到达此种目标，即到达所视为最高善之唯一的原始存在者之概念时，则断不可以为理性自身已超脱其所适用之一切经验的条件而到达新对象之直接知识，因而能自此种概念出发，以及能由此种概念以推演道德律本身。盖引吾人到达“自性具足的原因”或“贤明的世界统治者”之基本设想即此等道德律，此由于此等道德律内部之实践的必然性所致，盖以经由此种主动者（按即神），则能与道德律以结果也。故吾人不可颠倒此种程序，以道德律为偶然的而纯自统治者之意志而来，尤其除依据道德律以构成此一种意志以外，吾人关于此一种意志实无任何概念。因而吾人在实践的理性具有权利指导吾人之限度内，吾人之视某种行为为义务所在，不可不行，非以其为“神之命令”之故，乃因吾人对此等行为，内感其为义务，始以之为神之命令耳。吾人应依据“规定其与理性原理相一致之目的的统一”以研究自由，且仅在吾人以理性自“行为本身”之性质所教吾人之道道德律为神圣之限度内，始信吾人之行为与神之意志相合；且仅由促进“世界中所有在吾人自身以及在他人皆为最善之事项”，吾人始信能为此意志服役。故道德的神学，仅有内在的使用。此种神学由其指示吾人如何适应于“目的之全部体系”，及规诫吾人力避“因欲直接自最高存在者之理念觅取指导，而废弃吾人一生在正当行为中所有道德上立法的理性之指导”等等之狂热（且实非虔诚事神之道），使吾人能在现世中尽其责分。盖直接欲自最高存在者之理念觅取指导，乃以道德的神学为“超经验的使用”；此与纯粹思辨之超经验的使用相同，必使理念之终极目的颠倒错乱而挫折之也。

第三节 意见、知识及信仰

以一事物为真实及吾人悟性中所有之事，此虽可依据客观的根据，但亦需作此判断者个人心中之主观的原因。其判断如对于一切具有理性之人有效，则其判断之根据，自属客观的充分，其以此判断为真实云云名为确信。若其所有根据，仅属主观之特殊性格，则名为“私见”。

“私见”乃纯然幻相，盖以“仅存于主观中之判断根据”，乃视为客观的。此种判断，仅有个人私的效力，其以此为真实云云者不容传达他人。但真理唯赖“与对象一致”，就此点而论，每一悟性之判断因而亦必须互相一致（*Consentientia uni tertio, consentiunt inter se* 凡与第三者一致者亦互相一致）。吾人所由以决定吾人之以一事物为真实云云，其为确信抑为私见之标准，乃外部的，即传达他人及发现其对于一切人类理性有效之可能性是也。盖斯时至少先有一种假定，即一切判断互相一致之根据（不问个人之性格各个不同），在依据一共同根据，即在对象以此之故，所有一切此等判断皆与对象一致——判断之真实，乃以此而证明者。

故在主观判断纯为彼心之现象时，“私见”在主观上不能与“确信”相区别。但吾人所由以检验他人悟性之实验，即“对于吾人有效之判断，其所有之根据，是否对于他人之理性亦如对于吾人之理性，有同一之结果”，乃一种方策，此虽仅属主观的并非产生确信之一种方策，但实为探索判断中所有任何纯然个人私的效力（即其中所有纯然私见之任何事物）之方策。

此外吾人若能列举判断中吾人所以为其客观的根据之主观的原因，因而能说明欺人的判断乃吾人心中所有之一种事象，且无须顾及对象之性格，即能如是说明为之者，于是吾人显露其幻相而不再为其所欺，此虽就幻相之主观的原因本在吾人之本性内而言，固时时仍须多少受其影响者也。

我除其产生确信者以外，不能有所主张，即不能宣称其为必然对于一切人有效之判断。“私见”在我以为然时，自能随我之便而保持之，但不能（且不应）公然以之为足以拘束我自身以外任何人之判断。

以一事物为真实云云，即判断之主观的效力，在其与确信（此乃同时为客观的有效者）有关系时，有以下之三种等级：即意见、信仰及知识。意见乃其主持一判断在意识上不仅客观的感其不充足即主观的亦感其不充足。若吾人所主持之判断，仅主观的充足，同时以为客观的不充足，此即吾人之所名为信仰者。最后，以一事物为真实云云，在主观客观两方皆充足时，则为知识。其主观的充足性，名为确信（对于我自身），其客观的充足性，名为正确（对于一切人）。此种极易了解之名词，固无须我多费时间以解说之也。

若非至少就判断（其自身纯为想当然者）借之与真理相联结（此种联结虽不完备，但非任意空想）之某某事物有所知，则绝不冒昧树立意见。且此种联结之法则，又必须正确。盖若关于此种法则，我亦仅有意见，则一切纯为想象之游戏，丝毫与真理无关矣。复次，在以纯粹理性行其判断时，绝不容有意见。盖因此种判断，非根据经验理由，乃在一切事例中所有一切皆必然先天的到达之者，故其联结之原理，须有普遍性必然性以及完全之正确性；否则吾人将无到达真理之导引矣。故在纯粹数学中欲有意见，实为悖谬；盖非吾人必知之，即终止一切判断耳。此在道德原理之事例中亦然，盖因吾人不可仅以“容许此行为之意见”为根据而贸然行动，必须知其可以容许而后行之。

反之，在理性之先验的使用中，用意见之名词，自属过弱，但用知识之名词，则又过强。故在纯然思辨的范围内，吾人不能有所判断。盖吾人以某某事物为真实云云之主观的根据（如能产生信仰一类之主观的根据），在思辨的问题中，实不能容许，诚以此等根据一离经验之支持，即不能主持，且不容以同等程度传达于他人者也。

以事物为真实云云在理论上并不充足而能名之为信仰者，仅自实践的观点言之耳。此种实践的观点，或与技能有关，或与道德有关，前

者与任意的偶然的目的是有关，后者则与绝对的必然之目的相关。

凡一种目的，在一度接受以后，则到达此目的之条件，皆假设为必然的。我若不知能自以到达此目的之其他条件，则此必然性乃主观的充足，但亦仅比较的充足而已。反之，我若正确知无人能知有到达所提示目的之任何其他条件，则此必然性乃绝对的充足而适用于一切人。在前一事例中，我之假定及以某种条件为真实云云，纯为一偶然的信仰；在后一事例中，则为必然的信仰。医生对病势危殆之病人，必有所处置，但不知其病之性质。彼观察种种症候，若不能更发现属于他种病症之症候，则彼断为肺病。顾即以彼自身之评判而言，彼之信仰，亦仅为偶然的；其他诊断者或许能有较为健全之断案。此种偶然的信仰，构成某种行动之实际的行使方策之根据者，我名之为实用的信仰。

检验某人之所主张是否纯为彼一人之私见，抑至少为彼之主观的确信（即彼之坚固的信仰），其通常方法，则为赌赛。常见有某种人以绝无错误之积极的不可妥协的自信态度，提出其主张。与之赌赛，即足以窘迫之。有时显露彼所有之信仰，仅值一“窦开脱”而非十“窦开脱”。盖彼极愿赌一“窦开脱”，当赌十“窦开脱”时，则彼已非先前情形，自觉彼之有误，亦极可能。在某一事例中，吾人若以一生之幸福相赌，则吾人所有意气飞扬之判断，必大为减色；成为极端自馁，始发现召人之信仰，并未到如是程度。故实用的信仰程度不一，常按所赌之利害不同，可大可小者也。

但在许多事例中，当吾人处理一吾人对之不能有所作为之对象，因而关于此对象之判断纯为理论的之时，吾人能想象一种态度，对于此种态度，吾人自以为具有充分根据，但事实上并无到达其正确性之现存方策。故即在纯然理论之判断中，亦有实践的判断之类似者，就其心理的情形而言，极合于信仰之名词，吾人可名之为学说的信仰。如借任何经验能决定此问题，我愿以一切所有赌此一事，即吾人所见之行星，至少其中之一，有人居住。故我谓其他世界有人居住之一事，非纯然意见，乃一极强之信仰，盖我愿冒大险以赌其正确者也。

吾人今必须承认“神”存在之说，属于学说的信仰。盖因关于世界之理论的知识，我不能引证任何事物必然以此种思想（按即神之存在说）为我说明世界所展示之现象之条件，毋宁谓为我不得不视一切事物一若纯为自然，以使用我之理性。顾有目的的统一，乃应用我之理性于自然之一重要条件，我不能忽视之，尤其在经验以如是丰富之目的的统一例证提供于我，更不能忽视之。但除“最高智力按其最贤明之目的以安排一切事物”之基本设想以外，我不知更有“此种统一能由之在我研究自然时供我以指导”之其他条件。因之，我必须设想一贤明之世界统治者以为“偶然的但非不重要的目的”即指导自然研究之条件。且我在说明自然时所有企图之结果，屡屡证实此种设想之效用，故我谓“我若进而声言仅以此种设想为一意见不足以尽其意”云云，实无任何可引以决定的反对此言之事。即在此种理论的关系中，亦能谓为我坚信神。故此种信仰，严格言之，非实践的；必须名之为学说的信仰，自然之神学（自然神学）

必常发生此种学说的信仰。见及人类本性天赋之优越，而生命之短，实不适于发挥吾人之能力，故吾人能在此同一之神的智慧中，发现“人类心灵之有来生”一种学说的信仰之，亦颇有充分根据。

在此种事例中，信仰之名词，自客观的观点言之，乃谦抑之名词，自主观的观点言之，则为吾人自信坚强之表白。我若进而以理论上所有信仰为我有正当理由所假定之假设，则我须因此保证我对于世界原因及另一世界等之性质，较之在我实际所能提供者以上，更有适切之概念。盖我若有所假定，即令纯为一种假设，我至少亦必须知“我所需假定者之性质”，此种性质非其概念，实其现实存在。故信仰之名词，仅与“理念所授与我之指导”及“促进我之理性活动中——此使我坚信理念，且毋须我能与以思辨的说明，即能坚信——理念的主观影响”相关。

但纯然学说的信仰则颇缺坚定性；吾人由于遭逢思辨的困难屡失去此种信仰——吾人终极虽必回复此种信仰。

至道德的信仰则全然不同。盖在此处某某事象之必须发生，即我在一切方面必须与道德律相合之一事，乃绝对必然者。此处目的坚强确立，就我所能有之洞察，“此种目的能由以与其他一切目的联结，因而具有实践的效力之条件”，仅有一种可能的条件，即有“神”及有“未来世界”是也。我又确知无人能知引达“此种在道德律下之目的统一”之任何其他条件。以道德的训条同时即我之格率（理性命令其应如是者）故我心信有神及来生之存在，且确信绝无动摇此种信仰之事物，盖以我之道德律将由动摇信念而颠覆，我若不成为自身所深恶痛疾之人，则不能废弃此等道德律。

故即在理性所有越出经验限界之一切抱有失望之企图失败以后，在与吾人实践的立场有关之限度内，仍留有足以满足吾人者也。世固无人能自诩彼知神及来生之存在；设彼果知此事，则彼即为我所历久寻觅未得之人。凡一切知识如与纯然理性之对象相关，则能传达；因而我自能期望在彼教导之下，我自身所有之知识，能以此种惊奇形态开展。否，我之确信，非逻辑的确实，乃道德的确实；且因此种确信依据（道德情绪之）主观的根据，甚至我不可谓“神之存在等等，在道德上确实”，仅能谓我在道德上确信有“神之存在等等”耳。易言之，有神及另一世界之信仰，与我之道德情绪，参伍交织，故绝无能自我夺去信仰之恐惧，正与我无丝毫理由惧有失去道德情绪相同。

其间唯一可疑之点，似为理性的信仰依据“道德情绪之假定”之一事。设吾人置此等道德情绪于不顾，而就一完全漠视道德律之人言之，则斯时理性所提供之问题，纯成为一思辨之问题，且能由类推之坚强根据支持之，而非由此种必须强迫极端怀疑屈服之根据支持之^{注84}。但在此等问题中，无人能超脱一切利害关系。盖由缺乏善良情绪，彼虽可断绝道德上之利害关心，但即在此种事例中，仍留有足以使彼恐有神之存在及有来生。关于此点，仅须彼至少不能自以为有任何确实性断言无神及无来生，即足证明之矣。盖若以无神及无来生为确实，则应纯由

理性证明之，因而彼应必然的证明神及来生之不可能，此则确无一人能合理的从事之者也。故此点可用为消极的信仰，固不能发生道德及善良情绪，但仍发生与此二者相类似之事，即一种强有力之抑止，使恶劣情绪不致突发也。

但或有人谓纯粹理性在经验限界以外所有之展望中，所成就者仅有此乎？果不出此二信条（神及来生）以外乎？设果如是则无须商之哲学家，通常悟性即优为之矣。

我在此处不再欲多论哲学由其批判之惨淡努力所尽力于人类理性之劳绩，乃至最后承认此种劳绩乃纯然消极的；关于此点，在以下一节，当更详言之。我所欲即时答复者，即：公等实际所要求者，是否与一切人有关之知识，应超越通常悟性，而常由哲学家启示公等？是则公等之所以为误者，正为证实以上所有主张之正确无误耳。盖吾人因而发现最初所不能预见之事，即在平等无别与一切人有关之事项中，自然并无使天赋有偏颇之过误，且关于人类本性所有之主要目的，最高哲学之所能到达者，亦不能逾越“在自然所赋与极平庸悟性之指导下所可能之事”。

第三章 纯粹理性之建筑术

我之所谓建筑术，乃指构成体系之技术而言。以系统的统一乃最初使通常知识跻于学问等级之事，即自知识之纯然集合构成一体系，故建筑术乃吾人知识中关于构成学问之学说，因而必然成为方法论之一部分。

依据理性之立法的命令，吾人所有之分歧知识不容纯为断片的，必须构成一体系。仅有如是，始能促进理性之主要目的。我之所谓体系，乃指杂多之知识在一理念下之统一而言。此种理念乃理性所提供之概念，即“一全体之方式”之概念——在“此种概念不仅先天的规定其所有杂多内容之范围，且亦决定其所有部分间相互应占位置”之限度内。故理性之学问的概念，包含与此种要求适合之“全体之目的及方式”。目的之统一（所有一切部分皆与此统一相关，且一切部分皆在此统一之理念中相互关联），能使吾人自“吾人所有知识之其他部分”决定是否有任何部分遗漏，以及阻止任何任意增加，或关于其全体之完成，阻止有“与先天的所决定之限界不相合”之任何不确定性。故全体乃一有机组织的统一体（articulatio）非一集合体（coacervatio）。此种统一体自内成长（per intussusceptionem 由内摄取），非由外部的增加（per appositionem 由于附加）所致。故有类动物肉体，其成长非由新肢体之增加，乃由各肢体不变本有之比例日益增强，对于其所有之种种目的，更有效用耳。

理念为使其实现，需要一图型，即需要其各部分所有构成分子之繁复，及一种秩序，此二者必须自其目的所阐明之原理先天的规定之。非依据理念即非就理性之终极目的所规划，乃经验的依据其偶有之目的（其数不能预知）所规划之图型，产生技术的统一；反之，自理念所创设之图型（其中之目的乃理性先天的所提出，非俟经验的授与之者）则用为建筑术的统一之基础。至吾人之所称为学问者——其图型必须与理念相合，包含纲领（Monogramma）及全体分为部分之区分，即先天的包含之，及包含此纲领及区分时，则必须以正确性及依据原理以与一切其他全体相区别——非就其繁复的构成分子之类似性，或为一切任意的外部目的起见偶然使用吾人之具体知识，以技术的形态构成之者，乃就其各部分之亲和性及此等部分之自“其由之始能构成一全体之唯一最高的内部的目的”而来，以建筑术的形态构成之也。

无论何人，除彼具有以为基础之理念以外，绝不企图建立学问。但在缔造学问时，图型乃至彼最初所与此学问之定义，罕能与彼之理念相合。盖此种理念深藏理性中，有一类胚种，其中各部分尚未发达，即在显微镜之观察下，亦仅约略认知之。是以因学问乃自某种普遍的利益之观点所规划者，故吾人不可依据其创立者对于此等学问之叙述以说明之而规定之，其说明规定应与理念相合，此种理念乃根据于理性自身，自

吾人所已集合部分之自然的统一。而来者也。盖吾人斯时将发现其创立者及其最近之后继者，皆在探索彼等永不能使其自身明晰之一种理念，因而彼等无力规定此学问之固有内容，以及其结构（系统的统一）限界等等。

仅在吾人按“潜藏吾人心中之理念之暗示”，浪费无数时间，以杂乱情形收集材料以后，且实在吾人以技术的形态长期间集合材料以后，始使吾人能更明晰认知其理念，以建筑术的形态与理念相合规划一全体，此诚不幸之至。体系之构成，其情形颇似下等有机体，由于融合所集合之概念而偶然发生（*generatio aequivoca*），其初极不完全，渐次达于完成，但此等逐渐发达之体系皆具有其图型，在理性之纯然自行发展中，宛如一本源的胚种。故不仅每一体系结构与理念相合，且此等体系又皆有机的联结在一“人类知识之体系”中，有类全体之一部分，而容许有一种“人类总知识之建筑”，建筑此种人类总知识，就现时所集得材料之多，且能自古代体系之废墟中获得材料之点言之，不仅可能，且实非难事。在此处，吾人以完成吾人现有之业务为已足，即仅概述自纯粹理性所发生一切知识之建筑术之纲要；欲概述此等建筑术，则吾人将自吾人知识能力之共同根干分为二大支之点开始，此二大支之一即为理性。此处我之所谓理性，乃指高等知识能力之全部而言，因而以“理性的”与“经验的”相对立。

我若抽去一切客观的所视为知识内容等物，则一切知识自主观的视之，或为历史的、或为理性的。历史的知识，乃授受所得之知识（*cognitio ex datis*）；理性的知识，则由原理所得之知识（*cognitio ex principiis*）。授与吾人之知识即令为独创的，但具有此知识之人，所知者若权为自外所授与彼者（此即授彼知识之方式），则不问其由直接经验或听闻而来，或由（如在通常知识之事例中）教导而来，在具有此种知识之个人而言，仍仅为历史的知识。故在习得（就此名词之严格意义而言）一种哲学体系（例如完尔夫哲学体系）之人，虽能以此种体系所有之原理、说明、证明及其全部学说之形式的区分，——深印在心，如示诸掌，实亦仅有完尔夫哲学之完全历史的知识耳。彼所知及所判断者，仅为所授之彼者。吾人若驳斥其一定义，则彼殆不知自何处更得其他定义。彼以他人之心意构成彼所有之心意，模仿能力之本身，实非生产的。易言之，彼之知识在彼非自理性发生，就客观言之，此虽亦由理性而来之知识，但就其主观的性格而言，则纯为历史的知识。彼充分体会此种知识而保有之；即彼已完全习得之，而纯为一生人之石膏模型。客观的合理之理性的知识（即最初唯在人类理性中发生之知识），其所以亦能主观的名之为理性的知识者，仅在此等知识自理性之普遍的源泉（即自原理）而来耳——此等源泉亦能自之发生批判，乃至自此源泉驳斥所习得者。

自理性发生之一切知识，或自概念而来，或自构成概念而来。前者名为哲学的，后者名为数学的。我在先验方法论之第一章中，已论究此两种知识间之根本区别。如吾人适所言及知识能客观为哲学的而主观则为历史的，此在大多数之学徒及永不在出其学派以外终身甘为学徒之人

皆如是。但数学的知识，则就其主观的性格及适如其所学习者之点而言，亦能视为自理性所发生之知识，因而关于数学，并无吾人在哲学知识中所设立之区别，此则大可注意者也。此由于教师所唯一能引取其知识之源泉，不在他处，唯在理性之基本的本有的原理中，因而学徒不能自任何其他源泉以得知识，且亦不能争论其是非，且此又由于理性在此处之使用，虽亦先天的，但仅具体的，即在“纯粹的因而无误”之直观中使用，排除一切幻相及误谬。故一切自理性发生之（先天的）学问中，唯有数学可以学习；哲学则除历史的以外，绝不能学习；至关于与理性有关之事项，则吾人至多学习哲学化而已。

哲学乃一切哲学的知识之体系。吾人若以哲学指评衡“一切哲学化企图”之原型而言，又若此种原型为评衡各种主观的哲学（此种哲学之结构，往往分歧繁复而易于改变）之用，则此种哲学必须视为客观的哲学。所视为客观的之哲学，乃一可能的学问（非具体的存在）之纯然理念，但吾人由种种不同途径努力接近此种理念，直至最后发现为感性产物所掩蔽之唯一真实途径，以及迄今无成之心象能与此原型相类（在人力所能及之限度内）为止。非至此种时期，吾人不能学习哲学；盖哲学在何处，何人有哲学，吾人如何认知哲学？吾人仅能学习哲学化，即依据理性之普遍原理在“某种实际存在之哲学上企图”发挥理性之才能，但常保有“理性就此等原理所由来之源泉中，探讨、证实或驳斥此等原理之权利”。

自来哲学之概念，纯为一种学究的形式概念，即专就其所视为学问之性格探索，因而其所见者仅在学问所专有之系统的统一，其结果不过知识之逻辑的完成一种“知识体系之概念”。但尚有哲学之另一概念，即世界概念（*Conceptus cosmicus*），此种概念常构成哲学名称之真实基础，尤其在此种概念之宛然人格化，及其原型在理想的哲学家中表现时为然。就此种观点而言，哲学乃一切知识与人类理性之基本目的（*Teleologia rationis humanae*）相关之学问，哲学家非理性领域之技术家，其自身乃人类理性之立法者。在此种意义中，凡有人自称哲学家而自以为与“唯存于理念中之模型”相等者，实僭妄之至。

数学家、自然哲学家、逻辑家等，不问二者在理性的知识领域中，后二者尤其在哲学的知识领域中如何成功，实仅理性领域中之技术家而已。有一理想中所拟议之教师，以数学家等等应有之业务加之彼等，用彼等为工具，以促进人类理性之基本目的。吾人所必须称之为哲学家者唯此人，唯以天壤间实际并无斯人，顾彼之立法之理念，则在一切人类所天赋之理性中皆可见及之，故吾人应完全与此种立法的理念相合，依据此种世界概念^{注85}，自其基本的目的之立场更精密规定哲学关于系统的统一之所训示者。

基本目的并非即最高目的；就理性对于完全系统的统一之要求而言，仅能以其中之一为最高目的。故基本目的或为终极目的，或为必然与前者联结而为前者方策之附属目的。前者实不外人之全部职分，论究此种目的之哲学，名为道德哲学。以道德哲学高出于理性所有一切其他

职务，故古人之所谓哲学家，常特指道德家而言；即在今日，吾人由某种比拟，称“以理性自制之人”为哲学家，固不问其知识之如何浅狭也。

人类理性之立法（哲学），有二大目标，即自然与自由，因而不仅包含自然法则，且亦包含道德法则，最初在两种不同之体系中表现此二者，终极则在唯一之哲学的体系中表现之。自然之哲学，论究一切所有之事物，道德之哲学则论究应有之事物。一切哲学或为纯粹理性所发生之知识，或由理性自经验的原理所获得之知识。前者名为纯粹哲学，后者名为经验哲学。

纯粹理性之哲学，或为预备的，此乃就理性所有一切纯粹先天的知识，研讨理性之能力，名为批判，或为纯粹理性之体系，即“在系统的联结中，展示自纯粹理性所发生之哲学的知识之全体”（不问真与伪）之学问，此则名为玄学。顾玄学之名称，亦可加于纯粹哲学之全体（即批判亦包括在内），因而包括“一切能先天认知之事物”之检讨，以及“构成此种纯粹哲学知识体系之事物”之阐释——因之与理性之一切经验的数学的使用相区别。

玄学分为纯粹理性思辨的使用之玄学，及实践的使用之玄学，因而或为自然玄学 或为道德玄学。前者包含“纯自概念（因而数学除外）而来用于一切事物之理论知识中”之一切纯粹理性原理；后者包含先天的规定吾人一切行动 及使之成为必然者之原理。顾道德乃应用于吾人所有“能完全先天的自原理而来之行动”之唯一法典。因之，道德玄学实际乃纯粹的道德哲学，并不以人类学或其他经验的条件为其基础。“玄学”之名称，就其严格意义言之，通常保留为“思辨的理性之玄学”之用。但以纯粹的道德哲学实际构成“自纯粹理性而来之人类知识及哲学的知识特殊部门”之部分，故吾人应为道德哲学保留玄学之名称。顾吾人今则非论究此点，姑置之。

按知识所有种类及其起源之不同，离析 种种不同知识而使之得保持其不相混淆（此种混淆由于吾人使用此等知识时通常联结为一而起），实为至要之事。化学家在分析物体时，数学家在其特殊训练中之所为者，在哲学家应以更高之程度为之，于是彼始能在悟性之繁复使用中，正确规定属于各特殊种类知识之部分，及其特殊价值与影响。人类理性自其最初开始思维（毋宁谓之反省）以来，从不能废弃玄学；但又从未能以充分免除一切外来要素之方式获得玄学。此一种学问之理念，其渊源之古，实与思辨的人类理性同时；果有理性的存在者而不以学术方法或通俗方法思辨者乎？顾吾人所有知识之两种要素——在吾人所有力量中完全先天的得来之要素，及仅能自经验后天的得来之要素——从未能充分明晰区别，乃至并职业的思想家亦不能辨别明晰，是以彼等不能决定特种知识之分界，以致盘踞人类理性中如是之久如是之深之“学问之真实理念”，不能成立。当宣称玄学为“人类知识所有第一原理之学问”时，其意向所在，并非标识玄学为特殊种类之知识，仅以之为“就普遍性而言占某种优越地位之知识”，顾此点尚不足使此种知识与经验的知识相区别。盖在经验的原理中，吾人固能区别某种原理较其他原理更为普遍，

因而其等级较高；但在各部分互相隶属之系列中（在此一系列中，吾人并不辨别何者完全先天的、何者仅为后天的所知），吾人应在何处划一界线，使最高或第一部分与较下之隶属部分相区别？如在计算年代时，吾人之能区别世界时期，仅在分之为第一世纪及以后等等之世纪，则吾人对之意将谓何？吾人应问：第五世纪、第十世纪等等，是否与第一世纪同属于世纪？于是我以同一之态度问：延扩之概念是否属于玄学？公等答以是。然则物体之概念是否亦如是？又答以是。然则液体之概念何如？则公等不胜其烦；盖若如是推进，则一切事物皆将属于玄学矣。故（在普遍下所有特殊之）纯然隶属阶段，不能决定学问之限界，极为明显；在今所考虑之事例中，唯规定种类及起源之完全不同始足决定其限界。但玄学之基本理念，尚在其他方面有所晦昧，此由于其显示与数学有某种类似性（以其为先天的知识故）而起。在二者皆属先天的起源之限度内，二者确有关系；但当忆及哲学知识与数学知识间之差异时（即一自概念而来，一则仅由构成概念以到达其先天的判断），吾人应认知其有种类上之决定的差异，此种差异固常感觉之，但从未能以明晰之标准阐明之耳。于是乃有此种情形，因哲学家并彼等所有学问之理念亦不能发展，致彼等在缔造其学问时，不能有确定之目的及安全之指导，因之，在此种任意所思之创业中，以彼不知应择之途径，致关于各人所自以为由其特殊途径所得之发现，常互相争执，其结果，彼等所有之学问，最初为局外人所轻视，终则即彼等自身亦轻视之矣。

一切纯粹的先天知识，由于“此种知识所唯一能由以发生之特别知识能力，其自身具有一种特殊的统一；玄学乃以叙述此种系统的统一中之纯粹先天的知识为其事业”之哲学。“特别占有玄学名称即吾人所名为自然玄学 及以先天的概念在每一所有 事物（非应有之事物）之范围内，考虑每一事物”之思辨的部分，今分类如下。

玄学就其狭义而言，由先验哲学及纯粹理性之自然学而成。前者在“其与普泛所谓对象有关而不顾及其能授与 之对象之原理及概念”之体系中，仅论究悟性及理性（*Ontologia* 本体论）；后者论究自然 即论究所与 对象之总和（不问授与感官或授与其他种类之直观——吾人如愿用此名词），因而为自然学——虽仅为合理的。在此种合理的自然研究中之理性使用，或为物理的，或为超物理的，更以适当之名词言之，即或为内在的 或为超经验的。前者论究所能在经验（具体的）中应用之自然知识，后者则论究超越一切经验之“经验对象之联结”。此种超经验的自然学、或以内的 联结或以外的联结为其对象，但二者皆超越可能的经验。其论究内的联结者，乃自然全体之自然学，即先验的世界知识；其论究外的联结者，则为自然全体与“在自然之上之存在者”有关之自然学，盖即谓关于“神”之先验的知识。

反之，内在的自然学，视自然为一切感官对象之总和，因而适如自然之所授与吾人者，唯与“自然所唯一能由以授与吾人”之先天的条件相合耳。故此等对象仅有两种。一、外感之对象及其总和，即物的自然。二、内感之对象即心，及与“吾人所有关于心之基本概念”相合之对象，即思维的自然。物的自然之玄学，名为物理学；以其必须仅包含关于

物的自然之先天的知识之原理，故为合理的物理学。思维的自然之玄学，名为心理学，以同一理由应仅指心理学之合理的知识而言。

于是玄学之全部体系由四种主要部分所成：（一）本体论；（二）合理的自然学；（三）合理的宇宙论；（四）合理的神学。其第二部分，即由纯粹理性所发展之自然学说，包含二分科，即合理的物理学（*Physica rationalis*）^{注86}及合理的心理学（*Psychologia rationalis*）。

纯粹理性自身之哲学所本有之理念，制定此种区分，故此种区分与理性之基本目的相合而为建筑术的，非仅与偶然所观察之类似性相合而为技术的，即非漫无方针所创设者。因之，此种区分亦为不变的，而有立法的权威。但尚有某某数点，颇似可疑，且足以减弱吾人关于其主张正当之信念。

第一，在此等对象授与吾人感官（即后天的授与吾人）之限度内，吾人如何能期待具有关于对象之先天的知识（以及玄学）？且如何能知事物之本性及先天的依据原理到达合理的自然学？其答复如是：吾人所取之经验者，除授与吾人以外感或内感之对象以外，不再需要其他任何事物。吾人由物质之纯然概念（不可入性无生命的延扩）以得外感对象，由思维的存在者之概念（在所谓“我思”之经验的内部表象中）以得内感对象。至其余等等，则在全部玄学的论究此等对象时，吾人必须废弃一切“意在为使吾人对于对象能有更进一步之判断、以任何其他更为特殊的经验加于此等概念上”之经验的原理。

第二，吾人对于经验的心理学应以何种态度视之，此种心理学常要求在玄学中占有位置，且当吾人之时代，在以先天的方法期在玄学有所成就之事失望以后，关于玄学之进步，所期望于经验的心理学者甚大。我答以经验的心理学属于适切所谓（经验的）自然学说所属之范围，即属于应用哲学一方面，至此应用哲学之先天的原理则包含在纯粹哲学中；故纯粹哲学虽不可与应用哲学相混淆，但就此点而言，实互相密切联结。是以经验的心理学完全摈弃于玄学领域以外；此实在玄学之理念中已完全排除之矣。但按僧院派之旧习，吾人必须容许经验的心理学在玄学中占有某种位置（虽仅属枝叶地位），且自经济的动机而言，亦当如是，盖因经验的心理学尚未发达至能以其自身成为研究主题，但若完全摈弃之，或强以之安置于较其与玄学为邻，更不适宜之处，则以其尚属重要，又似不宜。经验的心理学特如一容许其久居家内之异乡人，直至其能在完全之人类学中设置其自身所有之居住区域（即属于经验的自然学说之附属品）为止，吾人当许其一时寄居也。

概言之，以上种种即玄学之理念。最初所期待于玄学者较之所能合理要求者为大，玄学一时颇以种种愉快的预期自娱。但在证明此等期望为欺人以后，玄学遂为世人所蔑视。吾人所有批判之论证，就其全体而言，必已充分使读者确信，玄学虽不能为宗教之基础，但必能常继续为宗教之堡垒，且人类理性就其本质之为辩证的而言，绝不能废弃此种学

问，盖玄学抑止理性，且以学问的完全确信的自知之明，以防阻“纵横无法之思辨的理性失其制裁，必然在道德以及宗教之领域内所犯之残毁荒芜之事”。故吾人确信玄学虽为“不就其性质判断学问，而仅就其偶有之效果判断之人”所淡漠轻蔑，但吾人必常复归玄学一若复归曾与世离之爱人者然。盖在玄学中吾人论究基本目的——玄学必须不断从事此种目的，或努力如实洞察此等目的，或驳斥自以为已到达此等目的之人。

仅有玄学（自然玄学及道德玄学二者，尤以“用为玄学之导论及准备”之尝试的自恃的理性批判）能適切构成所可称为哲学者（就哲学一名词之严格意义言之）。哲学所唯一首先从事者为智慧，哲学由学问之途径探索之，至学问之途径一旦跋涉以后，即绝不能荒芜而为荆棘所蔽，且不容有迷离彷徨者也。数学，自然科学，乃至吾人所有之经验的知识，其大部分虽为偶然的的目的之工具，但其最后结果又为人类之必然的基本的目的之工具而有高尚价值。顾此等学问之能尽此后一种任务，仅借助于“由理性自纯然概念所得之知识”，此种知识吾人虽可任意名之，但其实则不过玄学耳。

以此同一理由，玄学亦即人类理性圆满充足之发展。今姑置其与特殊目的联结视为学问所有之影响不论，玄学亦为一种不可或缺之训练。盖玄学在论究理性时，乃就其成为“某某学问所以可能及运用一切学问”之基础者等等要素及最高格率论究之。故就玄学为纯然思辨而言，谓其用以防止误谬，非用以扩大知识云云，并不伤及玄学之价值。反之，此实予玄学以尊严及权威，盖经玄学之检查，得以保持学术界之共同秩序、和谐以及福祉，而防阻多所尽力于学术界之人有忽视“最高目的，即一切人类之幸福者也”。

第四章 纯粹理性之历史

在此处揭示此一标题，仅为指示今后之从事哲学者在此体系内尚留有彼等必须完成之一部分耳。我自先验的观点，即自纯粹理性之本质，对于在此领域中曾努力从事之人士所有著作予以概括一览，即为已足——此一览中发现无数庄严之结构，顾仅在废墟中耳。

人在哲学之幼稚时代所以之开始者，实为吾人所欲以之为终点者，即以关于神之知识开始，专心从事于另一世界之期望，或宁谓为从事研讨另一世界之特殊性质，不能别有其他途径，此实为极可注意之点。自各民族野蛮时代遗留至今之古代宗教仪式所产生之宗教概念，虽极粗鄙，但此并不妨阻较为开化之人士致力于此等事项之自由研讨；彼等极易认知除度其纯洁善良之生活以外，并无较善根据或较可依恃之方法，以取悦于统治世界之不测威力，因而使彼等至少能在另一世界中获得幸福。因之，神学及道德，及以后人所致力之一切抽象的理性研究之二种动机，或宁谓为二种关联之点。其逐渐以此等以后以玄学著名之劳作委之纯粹思辨的理性者，主要实为神学。

我在此处并不企图区分玄学中所发生种种变迁之历史时期，仅略述在玄学理论中发生主要革命之各种理念。此处我发现在所有种种对立争论之过程中，发生最显著之变迁者，共有三种争点。

（一）关于 吾人由理性所得之一切知识之对象，有纯为感觉论者，有纯为智性论者。伊壁鸠鲁 可视为感觉论者中之特出哲学家，柏拉图 则为智性论者中之巨擘。二派间之区别（虽似不自然），自古已然；至此两派之观点则不断继续保持，直至今日。感觉派主张实在性唯在感官对象中见之，其他一切事物皆为空想；反之，智性派则谓感官中所有不过幻相而已，仅有悟性知真实之事物。感觉派固不否认悟性概念之实在性；但此种实在性之在彼等，纯为逻辑的，反之，在智性派则此种实在性为神秘的。感觉派容认智性的概念，但仅承认感性的对象。智性派要求真实对象应为纯粹直悟的，且主张吾人由纯粹悟性具有一种不伴随感官之直观——就彼等之意见而言，感官仅使悟性昏乱而已。

（二）关于 由纯粹理性所得知识之起源，即此等知识是否自经验而来，抑或与经验无关而起于理性之问题。亚里士多德 可视为经验论者之重镇，柏拉图 则为理性论者之领袖。在近代，洛克 追随亚里士多德之后，莱布尼兹 则追随柏拉图之后（莱布尼兹之说，虽多与柏拉图之神秘体系不合），并不能使此种争论到达任何确定的结论。不问吾人对于伊壁鸠鲁之见解如何，至少彼在感觉论之体系中，其彻底一致，远过于亚里士多德及洛克，盖彼从未以推论越出经验限界以外。此点就洛克而言，尤为确实，盖彼在以一切概念及原理自经验引来以后，乃在用此等概念原理时，突越出经验如是之远，乃至主张吾人之能证明神之存在及

灵魂不灭，一如任何数学的命题同一坚决确实，——此二者虽完全在可能的经验限界以外。

（三）关于方法。如有任何事物可当方法之名，则必为一种与原理相合之进行程序。吾人可将在此研究领域今所通行之方法，分为自然论的及学术的。纯粹理性之自然论者所奉以为原理者，乃“彼由通常理性无须学问”，即由彼所名为“坚实之理性”关于成为玄学问题之最崇高问题，能较“由思辨之所可能者”更有所成就。如是彼在实质上乃主张吾人由肉眼决定月之大小及距离，其确实性能远过于用数学的规划所决定者。此纯为蔑视理论，并据以为原理；其中尤为悖谬者，则以“蔑视一切人为的技术”誉为扩大吾人知识之方法。以自然论派之人，缺乏较深洞见，故不应深责彼等。彼等追随通常理性，并未自诩其无知为含有“吾人如何自德谟克利特（democritus）深井汲取真理”之一类神秘。quod sapio, satis est mihi; non ego curo, esse quod Arcesilas aerumnosique Solones（我以我所知者为已足，既不欲为亚尔采西拉斯，亦不欲为忧患孔多之索伦）云云，乃其标语，彼等以此标语可渡其安舒及足值赞美之生涯，既不劳瘁于学问，亦不因彼等之参与而使学问混乱。

至关于采用学术的方法之人，则彼等所择之方法，或为独断的或为怀疑的；但不问其用何种方法，彼等皆须系统的进行。我可以完尔夫为前一种方法之代表，休谟为后一种方法之代表，今为简略计，不再另举他人。此外唯有批判的途径，尚公开于人。读者若有坚忍之心，惠然肯与我携手偕行此径，则彼可自行判断，设若彼小心翼翼竭其助力，使此小径成为大道，则是否若干世纪以来所未能成就之事业，立能于本世纪终结以前成就；即关于“人类理性始终以其全力热烈从事迄今尚无所获之事”，使之能完全满足是也。

译者后记

本书系据史密斯Norman Kemp Smith 英译本译出，唯其中先验分析论部分第一卷第二章第二节的版次顺序，史氏列第一版的原文在先，第二版的修正文在后，我则列第二版在先，以期与全书体例相符。书中句法有过于繁复难解处，我多加圆括号（ ）、引号“ ”及破折号——，愿能有助于读者了解。

还要说明的是，我开始翻译这部书是在1933 年，于1935 年秋始全部译完。之后，译稿就搁置一边，迄今二十一年，一直没有再去摸它。这次付印，虽自知其中错误与欠妥处难免，奈近年来为病魔所缠，无法用脑，只好照旧未动，请读者指正。

蓝 公 武

1957 年元旦于北京

注1 吾人尝闻有慨叹现代思想浅薄及实学衰微者。但我实未见建立于坚实基础之学问，如数学、物理学等丝毫有如其所责难者。此等学问之成绩足以维护其旧日之声望不坠，且如物理学则实超绝既往者也。在其他种类之学问中，如首唯注意于其原理之确定，则数学等所具之同一精神亦自能显现。在原理未确定以前，则冷淡、怀疑及苛刻之批判（最后之结果），实为思维深密之证。现代尤为批判之时代，一切事物皆须受批判。宗教由于其神圣，法律由于其尊严，似能避免批判。但宗教法律亦正以此引致疑难而不能得诚实之尊敬，盖理性唯对于能经受自由及公开之检讨者，始能与以诚实之尊敬。

注2 在我所选择之例证中，我并非推溯其实验方法史之正确径路，盖关于实验方法之起始，吾人实无精确之知识。

注3 此种方法乃模拟自然研究者之方法，即在为实验所肯定或否定者之中探求纯粹理性之要素。顾纯粹理性之命题，尤其在越出可能的经验之一切限界时，不能与在自然科学中者相同，以关于其对象之任何实验检验之也。论究吾人先天所采用之概念及原理，吾人之所能为者，唯自二种不同观点用此等概念及原理以观察对象耳——即一方面与经验相联结，视为感官及悟性之对象，另一方面则视为努力欲超越一切经验限界之孤立的理性之对象，即纯为所思维之对象。如以此二重观点以观察事物，吾人自见与纯粹理性之原理相一致，但若以单一之观点观察事物，则理性实陷于不可避免之自相矛盾，实验即所以决定此种区别之为正当者也。

注4 纯粹理性之此种实验，极似化学中之实验所名为还原法，即通常之所名为综合法是也。玄学之分析乃分纯粹先无的知识为二种极不相同之要素，即视为现象一类事物之知识及物自身之知识被复以辩证的方法联结二者以与理性所要求之“不受条件制限者之必然的理念”相调和，且见及除由以上之区别以外，绝不能得此种调和，故此种区别乃必须承受者也。

注5 与此相同，天体运动之根本法则，对于哥白尼最初仅假定为一假设者，与以已证实之正确性，且在同时又产生不可见的宇宙联结力（牛顿之引力）之证明。但若哥白尼不敢以“与感官相反但亦真实”之方法，即不在天体内探求而在观察者中探求所观察之运动，则不可见的宇宙联结力将永为不能发现之事物。与哥白尼之假设相类似，在批判一书中所说明之转变观点，我在序文中仅视为一种假设提出之而已，盖欲使人注意在此种转变中（此常为假设的）最初所尝试之性质耳。但在批判本文中，则将自吾人所有空间时间之表象之性质及悟性之基本的概念，以证明其为必然的而非假设的。

注6 认知一对象必须我能证明其可能性，或自其为经验所证实之现实性，或先天的由理性证明之。但仅须我不自相矛盾，即我之概念若为一可能的思想，我即能思维我之所欲思者。即令我不能在一切可能性之

总和中保证是否有一对象与此概念相应，但此（译者按：即不自相矛盾及为可能的思想）自足为此概念之可能性。顾在我能赋与此种概念以客观的效力，即实在的可能性以前，尚须有其以上之事物，盖前一可能性纯为逻辑的。此以上之事物无须在知识之理论的源流中求之；此盖能存在实践的源流中者也。

注7 严格言之，所增加者（虽仅改变其证明方法）仅为心理学的观念论之新驳论及外的直观之客观的实在性之严格的（亦为我所信为唯一可能者）证明。观念论就玄学之主要目的言之，固可以为无害（实际虽并非无害），但其以外物之存在（吾人所有知识之全部质料及至内感之质料皆自此而来）必须纯视为信仰上之所假设者，且以为若有人怀疑外物之存在，吾人绝不能以满足之证明解其疑云云，故观念论仍为哲学上及人类理性上之污点。自第三行至第六行在证明中所用之表现文字，间有晦昧之处，我已改易之如下：但此持久者不能为我内部中之直观。盖在我内部中所见其规定我之存在之一切根据，皆为表象，若以表象言，则其自身自必要求一与表象有别之持久者，表象之变易及我在时间中（表象皆在此时间中变易）之存在，皆与此持久者相关而被规定者也。对于此证明或尚有反对之音，以为我仅直接意识在我内部中之事物，即仅意识“我之关于外物之表象”，因而在我以外是否有与表象相应之任何事物，仍为不能决定之事。但由内的经验，我意识我在时间中之存在（因而亦意识及我之存在能在时间中受规定），此点即为“仅意识我之表象”以上之事实。此与关于我之存在之经验的意识符合此经验的意识，仅由其与在我以外而与我之存在相联结之某某事物相关而被规定者。我在时间中存在之意识与“其与在我以外某某事物有关之意识”相联结（合二者为一），故使外物与吾人之内感联结而不可分者，乃经验而非空想，乃感官而非想象力。盖外感在其自身中已为直观与实际在我以外之某某事物之关系，而外感之实在性，就其与想象有别之点而言，纯依据目前之所发现者，即依据“与内的经验联结不可分离而为内的经验所以可能之条件之事物”。故若在“我在”之表象中（此为伴随一切我之判断及悟性活动者）我之存在之智性的意识我同时能使之与“由智性的直观所得我之存在之规定”相联结，自无须与在我以外某某事物相关之意识。但即智性的意识先在心中发现（按即“我在”之意识），而我之存在所唯一能由以决定之内的直观则为感性的，且与时间之条件相联结者。故此种规定及内的经验自身，依据“不在我内部中之持久的某某事物”，因而仅能依据在我以外之某某事物，对于此某某事物我必以我自身为与之有关者。故若普泛所谓经验而成为可能，则外感之实在性必与内感相联结，易言之，我意识“在我以外与我感官相关之事物”，其确实正与我意识我自身之存在一如在时间中所规定者相同。欲决定所与直观中孰为“在我以外之对象”实际相应者，即孰为属于外感者（此等直观应归于外感不应归之于想象力），吾人必须在每一个别事例中诉之于“普泛所谓经验乃至内的经验所由以与想象相区别”之规律而决定之——此际乃以实有所谓外的经验之一类事物之命题为其前提者也。此外尚须附加一言，存在中所有持久的某某事物之表象与持久的表象非同一之物。盖持久的某某事物之表象虽与吾人所有之一切表象相同，常为变易的交代的（物质之表

象亦复如是），但仍与持久的某某事物相关。故此持久的某某事物必为外的事物，与吾人之一切表象不同，且其存在亦必包括在我自身存在之规定中，二者合成一单一之经验，此种经验若不同时为外的（部分的）则亦不能在内部发生者也。至此事如何可能，吾人之不能更有所说明，正与吾人不能说明吾人何以能思维时间中之常住者相同，常住者与变易者之同时存在，即产生变化之概念。

注8 古人中设已提及此问题，则此问题本身即有充分力量以反对古来所有一切纯粹理性体系而使吾人得免种种无益之尝试，盖皆知其所必须从事者为何而贸然尝试者也。

注9 关于纯粹自然科学怀疑者仍多。但吾人只须考虑（经验的）物理学发端所有之种种命题，例如物质之不灭、惰力性及动与反动平衡等等，立即确信此等命题足以构成一纯粹（或合理的）自然科学（*Physica pura*），不问其范围广狭何如，总之就此等命题全部，足以单独论究而成为一种独立学问。

注10 仅有德人习用（*Aesthetik*）一字以名他国人之所称为趣味批判者。此种用法起于彭茄顿（*Baumgarten*）之无谓尝试，彼为一卓越之分析思想家，欲以美之批判的论究归摄于理性原理之下，因而使美之规律进而成为一种学问。唯此种努力毫无成效。盖此类规律及标准，就其主要之源流而言，仅为经验的，因之不能用为吾人趣味判断所必须从属之确定的先天法则。反之，吾人之判断正为审察此等规律正确与否之固有标准。职是之故，或不以此名词用于趣味批判之意义，而保留为真实学问之感性论之用——此种用法庶近乎古人分知识为所感者与所思者（*αἰσθητά καὶ νοητά*）二类之语意——又或用此名词与思辨哲学中所用之意义相同，半为先验的而半为心理学的。

注11 时间与空间之观念性，绝不容与“感觉之观念性”相混。

注12 我固能谓我之表象互相继起；但此仅谓吾人意识此等表象在时间继续中，即依据内感之方式耳。故时间非某某事物自身，亦非属于事物之客观的规定。

注13 现象之宾词，在与吾人感官之关系中，能归之对象自身例如红色或香之归之蔷薇。〔但属幻相则绝不能以之为宾词而归之对象（盖因吾人乃以仅在与感官关系或普泛与主观关系中所属于对象之事物，归之对象自身），例如往日归之土星之二柄〕凡与对象之表象不可分离者，非对象自身所有，而常存于对象与主观之关系中，此即现象。空间时间之宾词，即属此类性质，故正应归之感官之对象，且其间并无幻相。反之，我若以红归之蔷薇自身〔以柄归之土星〕，或以延扩归之外的对象自身，而不顾及对象与主观之一定关系，且不限定吾人之判断在此关系中，于是幻相始生。（译者按：两〔 〕中之句原英译者史密斯以为与其主要谕旨不合，疑后来重版时误列入者，〔 〕即为彼所加。）

注14 一若思维在想当然的判断中为悟性机能，在实然的判断中为判断机能，在必然的判断中为理性机能。此一点以后将申论之。

注15 “自然科学之玄学的第一原理”一书中。

注16 表象自身是否同一，即一表象是否能由其他表象分析的思维之，非今所问之问题。当杂多被考虑时，一表象之意识，常与其他表象之意识有别，此（可能的）意识之综合，乃吾人现时所唯一欲论究者也。

注17 意识之分析的统一，属于一切普泛的概念。例如我思普泛所谓红色，由之我表现能在某某事物中见及或能与其他表象相联结之性质（视为一特征）于我自身，即仅由“以为前提之可能的综合”，始能表现此分析的统一于我自身。被思维为“种种不同表象中之共同表象”，乃视为属于“于共同之外尚具有异点”之表象。因之在我能在意识之分析的统一（此即使其成为共同概念者）中思维此共同表象以前，必须先在此表象与其他（虽此等表象仅为可能的）表象综合的统一中思维之。故统觉之综合的统一乃最高点，吾人必须将悟性之一切运用，乃至逻辑全部以及先验哲学皆须归属此点。此种统觉能力实即悟性自身。

注18 空间时间及其各部分，皆为直观，故与其所包含之杂多同为单一的表象（参观先验感性论）。因之，空间时间并非由之发现“同一之意识包含在多数表象中”之纯然概念。反之，由空间时间乃发现多数表象包含在一表象及此表象之意识中；于是此等表象乃成为复合的。故此意识之统一为综合的而又本源的。此种直观之单一性实发现其具有重要之结果者（参观一五）。

注19 关于三段推理所有四格之烦冗理论，实则仅关于断言的三段推理而已；此仅为由于窃置直接的结论（consequentiae immediatae）在纯粹三段推理之前提中，而得于第一格以外尚貌似有多种推理之诈术，但若其创作者不能以断言的判断置之绝对的权威之地，视为一切其他判断皆由此而生（此在九中已明示其误矣），则此种理论尚难得人之赞同也。

注20 此一点之证明，乃依据所表现之“直观之统一”（对象即由此直观之统一而授与吾人者）。此种直观之统觉，在其自身中，常包含一直观中所与杂多之综合，因而其中已包有此杂多与统觉统一之关系。

注21 空间中对象之运动，不属于纯粹之学问，故不属几何学。盖某某事物能移动，不能先天的知之，仅由经验知之。但视为记述空间之运动，乃由于产生的想象力，在普泛所谓外的直观中继续综合杂多之纯粹活动，此不仅属于几何学且属于先验哲学。

注22 我实下解容认吾人之内感为吾人自身所激动，何以有如许困难。此种激动在一切注意活动中，皆可得其例证。盖在一切注意活动中，悟性依据其所思维之联结，规定内感使成为“与悟性综合中之杂多相

应”之内的直观。至心通常由此所被激动之程度如何，则各人当能自觉之也。

注23 “我思”表现“规定我之存在”之活动。由“我思”我之存在固已授与矣，但我由以规定此存在之形相（即属于存在之杂多），则未由“我想”而授与也。欲得规定此存在之形相，则须自我直观；而此种直观乃以所与先天的方式即——感性的而属于“我中所有被规定者之感受性”之——时间为条件者。今因我并无其他自我直观，即并无在规定的活动之前先以我内部所有规定一切者之主体（我仅意识其自发性）授与吾人之一类自我直观，与时间在被规定事物之事例中相类，故我不能规定我之存在为自我活动之存在，我之所能为者，唯在表现我之思维——即规定活动——之自发性于我自身而已；而我之存在仍仅为感性的被规定者，即为现象之存在。至我之所以名我自身为智性者，则以此自发性故耳。

注24 表现为对象之空间（如吾人在几何学中之所必须为之者）实包含直观方式以上之事物；其中又包有依据感性方式在直观的表象中所授与之杂多之联结，故直观之方式仅授与杂多，而方式的直观则授与表象之统一。在感性论中，我以此种统一为仅属于感性者，纯由注重其先于任何概念而言，但就事实言之，则此种统一实以——不属于感性而空间时间之一切概念由之而始成为可能者之——综合为其前提者也。唯因空间时间由此种统一（由于悟性规定感性）始成为直观授与吾人，故此种先天的直观之统一，属于空间时间，而不属于悟性概念（参观二四）。

注25 如是已证明经验的之感知综合必然与“智性的且完全先天的包含在范畴中”之统觉之综合相一致。在彼以想象力之名，在此以悟性之名，与直观之杂多以联结者，乃此同一之自发性耳。

注26 读者欲避免由此说仓促推论所生之恶果，则宜注意范畴对于思维实不为感性直观之条件所限制，而有其无限之领域。仅在吾人所思维者之知识，即对象之规定，始需要直观。在无直观时，对象之思维，就主观之珥性运用而言，仍有其真实有用之效果。盖理性之使用，并非向对象之规定，即常对知识进行，亦使用于主观及其“意欲”之规定——此一种运用非今所能论究者。

注27 此一命题极为重要，须绵密考虑。一切表象对于可能之经验的意识，具有必然的关系。盖若此等表象不具有此种关系，又若吾人不能意识此等表象，则实际等于承认此等表象之不存在。但一切经验的意识，对于先于一切特殊经验之先验的意识（即视为本源的统觉之自然意识），具有必然的关系。故在吾人之知识中，一切意识必须属于一单一意识（即自觉意识），乃绝对的必然者。于是“意识之杂多”之综合的统一，为吾人所先天的所知，因而，为“关于纯粹思维之先天的综合命题”之根据，正与空间时间为“关于纯粹直观方式之命题”之根据相同。经验的意识所有一切繁杂内容必须联结在一单一之自觉意识中之综合命题，乃吾人所有普泛所谓思维之“绝对第一且为综合的原理”。但不可忽

视者，此名为“我”之单纯表象，在其与一切其他表象相关时（此“我”之表象乃使其他表象之集合的统一可能者）即为先验的意识。至此一表象是否明晰（经验的意识）或晦昧，甚至是否实际存在，皆非吾人今所欲论究者也。唯一切知识之逻辑方式之所以可能，则必然以其与“视为能力之统觉”相关为条件。

注28 及今心理学者尚不知想象力为知觉本身之必然的成分。此盖半由于人以此种能力限于再生，半由于信为感官不仅提供印象且亦联结之而产生对象之心象。以此之故，自当须要印象之感受性以上之某某事物，即综合印象之机能。

注29 缺乏判断力乃通常所称之愚昧，实无术补救此缺陷。至天资迟钝之人，若其所缺乏者，仅为适当程度之悟性及悟性特有之概念，则勤勉好学自能助长之，且有成为博学多识之士者。但此类人士通常所缺乏者仍为判断力（*secunda Petri*），故常遇有博学之士在应用其科学知识时，显露其原有之缺点。此实绝不能补救之者也。

注30 一切结合（*Conjunctio*）或为合成（*Compositio*）或为联结（*Nexus*）。第一之结合方法为其构成分子并无相互之必然的关系之一类杂多之综合。例如正方形由对角线分为两三角形，此两三角形并无相互之必然的关系。凡能数学的处理之一切事物中之同质的综合，亦即此种综合。此种综合，其自身又能分为集合（*Aggregation*）及凝合（*Coalition*）二者，前者用之于延扩的（*Extensive*）量，后者用之于增强的（*Intensiv*）量。至第二之结合方法（*Nexus*）乃在其构成分子互有必然的关系之限度内杂多之综合，如属性之于实体，结果之于原因等等。故此种事物之综合虽为异质的，但亦表现为先天的结合。此种结合以其非任意的，且为关于杂多存在之联结，故我名之为力学的。此种联结其自身又能分为现象相互之物理的联结，及其在“知识之先天的能力”中之玄学的联结。（此注乃第二版所增加者）

注31 此应严密注意，即我非就普泛所谓关系之变化而言，乃就状态之变化而言。故当一物体以齐一速度运动时，绝不变更其（运动之）状态；仅在运动有增减时其状态始有变化。

注32 一切现象应在其中联结之“世界全体”之统一，其为所默认之“同时共在之一切实体所有共同相处关系之原理”之结果明甚。盖若实体皆成孤立，则此等实体殆不能成为构成全体之各部分。且实体之联结（杂多之交互作用）若非因其同时并在而已成为所必需者，则吾人绝不能自同时共在（此仅为理论的关系）以推论实体之联结（此为实在的关系）。但吾人已在本文说明共同相处关系实为使同时存在之经验的知识所以可能之根据，且纯由此经验的知识以推论“为其条件之共同相处之关系”。

注33 按康德在第二版序文中所述，此句应改易如下：但此永恒者不能为我内部中之直观。盖应在我内部中见及我之存在规定之一切根

据，皆为表象；表象自身则须有一与其有区别之永恒者，表象所有变易以及我在——表象在其变易之——时间中之存在，皆与此永恒者相关而始可规定者也，此为史密斯英译本所附注。

注34 外的事物存在之直接的意识，在以上之定理中，非以之为假定之前提，乃视为已证明者，固不同此意识之可能性为吾人所理解与否也。至关于此意识之可能性之问题则如是：吾人是否仅具有一内感，无外感，而只为外的想象。但即欲想象某某事物为外的——即呈显之于直观中之感官——吾人必须先已有一外感，且必须由之直接的使外的直观之感受性与“为想象力所有特质”之自发性相区别，其事甚明。盖若吾人仅应想象一外感，则应为想象能力所规定之直观能力，其自身将被否定矣。

注35 由事物之现实性，我确定其在可能性以上者，但不在事物中耳。盖包含在事物之现实性中者，绝不能较之包含在其完全之可能性者以上。但在可能性，纯为设定事物与悟性相关（在其经验的使用中），而在现实性，则事物同时又与知觉相联结。

注36 吾人能极易思维物质之不存在。但古人并不自此而推论其偶然性。且即自一事物所与状态之存在转移至不存在之变易——此为一切变化所由之而成者——亦并不根据其相反者之实在性而证明此一状态之为偶然性。例如一物体在运动以后之必为静止，并不因与静止状态相反而证明运动之为偶然性。盖此种相反，仅逻辑的与其他事物相反，而非实在的相反。欲证明其运动之为偶然性，吾人应证明在前-运动时点中物体在其时即已有不运动而静止之可能，并非运动后之静止；盖在运动后之静止之事例中，二相反者彼此间固绝无矛盾也。

注37 此处乃指实在的定义而言，实在的定义并非仅用其他较易理解之语以代一事物之名称，乃包含——所定义之对象常能由之为吾人正确认知及使所说明之概念能实际应用——之明晰性质。故实在的说明，不仅使概念明晰，且亦使其客观的实在性明晰者也。如依据概念在直观中呈现其对象之数学的说明，即属此一种类之说明。

注38 一言以蔽之，如除去一切感性的直观——此为吾人所有唯一种类之直观——则此等概念以任何方法亦无一能证实其自身，即不能证明其实在的可能性。斯时所留存者，仅有逻辑的可能性，即仅此概念，或思维可能耳。但吾人之所论究者并不在此，而在概念是否与对象相关，因而指示某某事物与否也。

注39 吾人绝不可用德国著作沿用之“智的世界”以代悟性世界（*Mundus intelligibilis*）之名词。盖唯知识始有智的或感觉的。所能成为某一种直观之对象者，则必须名之（虽不顺耳）悟性的或感性的。
〔4〕

注40 吾人此处关于实在的本体，如欲借口通常之遁词，主张此等实体至少彼此间无相反活动，则须举示此种纯粹而非感性的实在之例

证，俾可察知此种概念是否表现某某事物。但除引自经验以外，绝无例证可得，而此种自经验所得者，则除现象以外绝不提供其他事物。故此种命题其意义所在，不过凡仅包有肯定之事物，即不包有否定而已——此一种命题吾人固从不怀疑之者也。

注41 感性当其从属悟性而为悟性行使其机能之对象时，实为真实知识之源泉。但此同一感性在其影响于悟性之作用而规定悟性构成判断之限度内，则为误谬之根据。

注42 柏拉图实亦扩大其概念以包括思辨的知识——仅规定此种思辨的知识为纯粹的及完全先天的所与者。甚至推及于数学——虽数学之对象除可能的经验以外无处可见及之者。在此点我实不能追随彼矣，盖除此等理念之神秘的演绎及彼由之使理念实体化之夸大以外，别无他事可言——但吾人所必须承认者，彼在此领域中所使用之崇高名词，实能加以中庸之解释而与事物之本质相合者也。

注43 玄学所视为其研究之固有对象者仅有三种理念：神、自由、灵魂不灭——三者互相联结，盖第二概念与第一概念相联结则必达到为其必然的结论之第三概念。至玄学所能论究之任何其他质料，仅用为到达此等理念及证明其实在之用。玄学并非为适合自然科学而需要此等理念，乃欲以之超越自然耳。洞察此等理念，将使神学、道德及由二者联合所成之宗教，乃至吾人存在之最高目的，完全依恃思辨的理性之能力。在理念之系统的表象中，以上所举之顺序（按即神、自由、灵魂不灭之顺序）为综合的顺序，殆为最适合者；但在研究中则分析的顺序必然先于综合的顺序，即相反的顺序，乃较合于完成吾人大计划之目的，盖以其能使吾人自经验中直接所授与吾人者出发也——自心灵论进至宇宙论，复由宇宙论进至神之知识。（此为第二版所增加之小注）

注44 读者凡不易推测此等名词（在其用于先验的抽象性者）之心理学的意义，及难发现心之最后一项属性（即第四项）何以属于存在之范畴者，以后自能见及此等名词充分说明之而辩释之者也。此外，我将辩白在本章及本书全体中我之以拉丁名词，代德文名词，致损文辞美观之故。我之辩解则为与其以名词增加读者之困难，毋宁稍损文辞美观之为得也。

注45 在两前提中所用“思维”一字之意义全然不同：在大前提中以其为与普泛所谓对象相关，即与视为能在直观中授与之对象相关，而在小前提中则仅以之为与自觉意识之关系所成者。在此后一意义中绝无对象为其所思及，其所表现者仅为与“视为主体之自我”（所视为思维之方式者）之关系耳。在前一前提中吾人所言者，为除以其为主体以外所不能思维之事物；但在后一前提中，则吾人所言者非事物而为思维（抽去一切对象），其中之“我”常用为意识之主体。故其结论不能为“我除为主体以外不能存在”，仅能为“在我思维我之存在时，除以之为（其中所包有之）判断之主体以外，我不能使用我自己”。此为一自同命题，对我之存在形相绝无丝毫阐发也。

注46 明晰并非如逻辑学者所言，为关于表象之意识。即令在许多不明晰之表象中，亦必见有某种程度之意识（此种意识虽微弱不足令人回忆及之），盖若全无意识，则吾人将不能辨别不明晰表象之各种联结，但吾人关于许多概念之性格如正当、公正之性格，仍能辨别之，或如音乐家在立时演奏种种音调时，能辨别此等不明晰之表象。但一表象之明晰，乃在其意识足以意识及此一表象与其他表象之有区别之时。如意识仅足辨别其区别，而不能意识其区别，则此表象必仍名为不明晰者。故有无限之意识阶段，直至于其完全消灭。

注47 若干哲学家在构成一“新有可能性”之事例时，以为彼等若能拒斥他人提示与彼等之假定相反者，即为已足。此乃一切自以为了解死后思维之可能性者——关于此种思维之可能性彼等仅有人间生活之经验的直观中之例证——之推论进程。但依恃此种论证方法之人，能由引证一并不较之过甚之其他可能性，即足以使之困惑无已。此即单纯的实体分割为种种实体之可能性，及融合（凝结）种种实体为一单纯的实体之可能性。盖分割性虽以复合体为前提但并非必须实体之复合，而仅须同一实体所有（杂多能力之）度量之复合。正如吾人能思维心灵之一切能力乃力量及至意识之一切能力及力量减弱为半，但实体仍能以此种状态留存，吾人自亦能以此消失之一半为保留于心灵以外而不在心灵以内，亦不见其有所矛盾；且吾人又能如是主张，谓因其中所有之实在者，即具有度量者——易言之，其全部存在毫无欠缺——已分割为二，此分割之其他部分斯时当在心灵以外存在。盖以前存在之多数（已分割者）非实体之多数，乃实体所固有一切实在性之多数，即实体中所有存在量之多数，故实体之单一性仅为存在之形态，由分割之故，已转变为实体性之多数。理与此同，种种单纯的实体能融合为一，除多数实体性为一以外，绝无所损失，盖因一实体中总包括有一切以前种种实体之实在性度量。吾人或亦能表现单纯的实体（此为对于吾人产生名为特质之现象者）为产生——实非由彼此之机械的化学的影响，乃由于吾人所不知之一种影响，机械的化学的影响，对于此种影响，仅为其现象——儿女之心灵，即以为由双亲之心灵（所视为强弱量者）之力学的分割以产生儿女之心灵，而此等双亲之心灵则由于与同一种类之新的质料相融合，以补偿其所损失。我实不能容认此种妄想有任何用处及效力，且如分析论之原理所证明者，范畴（包括实体之范畴）除经验的使用以外，无使用之可能。但若唯理论者敢于纯自思维之能力并无“对象所能由以授与之永恒的直观”，以构成一自存的存在，且不承认（此为彼所应为者）其不能说明思维的性质之可能性而仅根据于“思维中统觉之统一不容以复合体说明之”云云，则唯物论者——彼虽不能诉之经验以维持彼所推测之可能性——何以不能有同一权利，大胆以其原理建立相反之结论，同时仍保留其反对派（唯理论者）所依恃之方式的统一。

注48 “我思”如前所述乃一经验的命题，其自身中包有“我在”之命题。但我不能谓“一切思维之事物皆存在”。盖在此种事例中，思维之性质将使一切具有思维之存在为必然的存在。故我之存在不能如笛卡尔之所论究，视为自“我思”之命题推论而来者——盖若此，则将有“一切思维之事物皆存在”之大前提列于其前——此乃与此我思之命题为同一之命

题。“我思”表现一未定其内容之经验的直观，即未定之知觉（即提示其自身属于感性而存于此存在命题之根底中之此种感觉）。但“我思”先于“由其与时间有关之范畴以规定知觉对象”所必须之经验，而此处所论及之存在则非范畴。范畴本身并不应用于未定其内容之所与对象，而仅用于——吾人对之具有概念且欲知其是否存在于概念以外之——对象。此处所指之未定的知觉仅为所与之实在的某某事物，乃授之于普泛所谓思维者，因而不视之为现象，亦不以之为物自身（本体），乃以之为现实的存在之某某事物，在“我思”之命题中即指此“我思”而言也。盖必须注意当我称“我思”命题为经验的命题时，我并不因之而谓在此命题中之我为经验的表象。反之，此乃纯粹智性的表象，盖因属于普泛所谓思维耳。无某种经验的表象以提供思维之质料时，则现实的“我思”实不能发生；但此经验的表象仅为纯粹智性的能力之应用或使用之条件。

注49 此种证明极易使之成为通常习用之正确推论方式。但就我之目的而言，使其证明之根据明晰（虽以通俗方法），即已足矣。

注50 一弹性之球体在一直线上与别一类似之球体相冲击，则以其全部运动即其全部状态（盖若吾人仅注意其空间中之位置）传之后一球体。如以此种物体类比，吾人假设“实体之情形如是，即一实体传达其表象及此等表象之意识于其他实体，故吾人能思维第一实体传达其状态及状态之意识于第二实体，第二实体则以其自身所有状态并前一实体之状态传达第三实体，第三实体则又以一切以前实体之状态与其自身所有状态以及此等状态之意识传达于其他实体”云云之全部实体系列。是以最后之实体自能意识以前种种转变之实体之一切状态为其自身所有之状态，盖因此等状态已与其意识，转移于此最后之实体矣。但此最后实体并非在一切此等状态中曾为其同一之人格。

注51 吾人必须深信此“悖理而又正确”之命题，即除空间中所表现者以外，其中并无任何事物是也。盖空间自身不过表象，故凡在其中之任何事物必包含在表象中。是以除空间中现实的所表现者之外，其中实无任何事物。谓事物仅能存在其表象中，此命题固足令人奇异，但以吾人此处所论究之事物非物自身，而仅为现象，即仅为表象，则反对者自息矣。

注52 此处单纯的如何与实在性之范畴相应，我尚不能说明之。此将在以下一章论及此同一概念为理性用之于其他用途时说明之。

注53 所与受条件制限者之“条件系列之总体”常为不受条件制限者，盖因在此绝对的总体以外更无能为此绝对的总体之条件者。但此种系列之绝对的总体仅为—理念，或宁为—想当然之概念，其可能性，尤其关于“不受条件制限者（实际所论辩之先验的理念）所由以包含其中”之形态吾人必须研讨之也。

注54 自然作为形容词而言（方式的）乃指依据因果作用之内部的原理，一事物中所有种种规定之联结而言。反之，以自然作为实体解

(质料的)，则指——在现象由因果作用之内部的原理互相彻底联结之限度内——现象之总和而言。吾人所谓流质之自然、火之自然(按即本性)等等，即自第一种意义言之。斯时此语乃用之于形容词者。反之，当吾人言及自然之事物时，吾人心中以其为一独立自存之全体。

注55 此种二律背驰按以上所列举之先验的理念之顺序，逐一排列之。

注56 一不定量当其成为如是，即虽包围在限界中，吾人亦无须测定，即无须由其部分之综合以构成其总体时，即能直观之为一全体。盖限界在其切断一切其余事物时，其自身已决定其完全性矣。

注57 总体之概念，在此事例中，纯为其所有部分之完成的综合之表象；盖因吾人不能自“全体之直观”以得此概念——此种直观在此事例中乃不可能者——故吾人仅能由所视为使无限事物进达完成(至少在理念中)之“部分之综合”而感知之。

注58 空间纯为外部的直观之方式(方式的直观)。并能为吾人外部所直观之实在的对象。空间——以其为先于“规定空间(占据之或限制之)或宁谓为依据其方式授与吾人一经验的直观”者——在绝对的空间之名称下，不过外部的现象所以可能之可能性而已(在外部的现象或自身独立存在或能加之于所与现象之限度内)。故经验的直观并非(知觉及虚空的直观之)空间与现象所合成者。在综合中空间与现象彼此并非对立相应之事物，此二者为直观之质料与方式，在同一之经验的直观中联结者。吾人如使此二者之一在其他之外，例如使空间在一切现象之外，即发生外部的直观之种种虚空规定(但此种规定并非可能的知觉)。例如世界之运动或静止与无限的虚空空间之关系之规定，乃绝不能知觉之规定，故仅为空想事物之宾词。

注59 故此种量包含一大于任何数目之(所与一切单位之)量，此乃数学上无限之概念。

注60 此极显然，吾人此处所欲言者，乃虚空的空间在其为现象所限制之限度内(即世界以内之虚空空间)至少不与先验的原理相矛盾，因而能在与先验的原理相关之限度内承认之者也。但此并非即谓主张虚空空间之可能性者。

注61 时间为变化所以可能之方式的条件，客观的实先于变化；但就主观的而言，在现实意识中，时间表象与其他一切表象相同，仅在与知觉联结中授与吾人者。

注62 “起始”一词有二种意义：一为能动的，指开始——为其结果之——状态系列之原因而言；二为受动的，指在原因自身中开始作用之因果作用而言。此处我乃自第一种意义以推论第二种之意义。

注63 伊壁鸠鲁(Epicurus)曾否提呈此等原理为客观的主张，实

一问题。抑或此等原理之在伊壁鸠鲁仅为理性所有思辨的使用之格率，则彼在此方面实显示较之古代之任何哲学家更具有纯正之哲学的精神。伊壁鸠鲁所倡导之原理为以下数点，即说明现象时吾人必须一贯进行，一若吾人之研究领域并无世界之任何限界或起始局限之；吾人必须假定组成世界之质料必为吾人自经验所知之质料；吾人必须仅设定一种“事件之产生形相”，此种形相乃能使事件成为吾人所视为“由自然之不变法则所规定”之事物者；最后必须不用任何与世界不同之原因——凡此种种原理今尚保持其所有价值。此等原理在其扩大思辨的哲学之范围言之，极为坚实之原理（虽少为人所见及），同时又能使吾人发现道德原理无须依据相异（即非道德的而为理论的）之资源，且丝毫并不因此即断定“要求吾人在纯然从事思辨时应忽视此等独断的主张”（即世界有限界及起始，神的原因等等）之人，其意实在否定此等主张也。

注64 对于“先验对象之性质为何”之问题，虽不能有一答案谓其为何，但吾人固能答以此问题自身为无意义者，盖因并无“与之相应之对象”能授与者也。因之在先验心灵论中所论究之一切问题，皆能以此种态度解答之，且实以此解决之者；盖其问题皆与一切内的现象之先验的主体相关，而此先验的主体自身则并非现象，因而不能以之为一对象授与吾人，且无一范畴（此问题实际即专向此等范畴者）能适合其应用所必需之条件者。吾人在此处乃见及俗语所谓“不答之答”之事例矣。关于“不能由任何确定宾词所思及”之某某事物之性质之问题——盖因其完全在“所能授与吾人之对象”之范围以外者——实完全空虚无意义者也。

注65 我在他处有时又名之为形式的观念论，以与实质的观念论相区别，即与怀疑或否定外物自身存在之通常类型之观念论相区别（第二版中所增加之小注）。

注66 故此种宇宙的系列，既不能大于其概念所唯一依据之可能经验的追溯，亦不能较之为小。且因此种追溯既不能得一决定的无限，亦不能得一决定的有限（即绝对有限界之任何事物），故世界之量显为不能以之为有限或无限。盖追溯（世界量由之而表现者）不容有所谓有限或无限也。

注67 应须注意此种证明与第一种二律背驰相反方面之独断的证明，极不相同。在第一种二律背驰相反方面之论证中，依据通常及独断的见解，乃以感性世界为先于追溯其自身，以其总体授与吾人之事物；故主张除感性世界占有一切时间及一切空间以外，感性世界不能在时间空间上有任何限定的位置云云。故其结论亦与以上所云不同；盖在独断的证明中，吾人乃推论世界之现实的无限性者也。

注68 悟性并不容许在现象间有任何“其自身能为经验上不受条件制限者”之条件。但若对于现象领域中之某某受条件制限者，吾人能设一“不属于现象系列而为其项目之一”之直悟的条件，且能丝毫不中断经验的条件之系列而为之，则此种条件可容受为经验上不受条件制限者，且不障碍经验的追溯之继续者也。

注69 行动之真实道德性质（其功罪），乃至吾人自身所有行为之真实道德性质，永为完全非吾人之所能知者。吾人之所督责功罪者，仅在经验的性格。此种性格所可归之“自由之纯然结果”者究有几何，所可归之“自然”者又有几何，即归之不负责任之气质上之过失或气质上之幸运性质（*Merito fortunale* 幸运之功绩）乃绝不能决定之者也；故对于此点不能加以完全正当之判断。

注70 依据此种原理，一切事物皆与一共同之相依者（即一切可能性之总和）相关。设此相依者（即一切可能的宾词之质料）应在某一事物之理念中觅之，则由各事物之“完全规定之根据”同一，证明一切可能的事物之彼此亲和性。反之，一切概念之能受规定性隶属排中律之普遍性，而一事物之规定，则隶属全体（*universitas*），即一切宾词之总和。

注71 天文学家之观察及计算，教示吾人可惊奇之事甚多；但所教示吾人最重要之教训，则在启示吾人无知之广大无边，此若非天文学家之教示，则吾人绝不能思及吾人无知如是之广大也。反省如是所启示之无知，则在评衡吾人理性使用所应趋向之目的时，必发生极大变化。

注72 此种“实在的存在体”之理想虽纯为一表象，顾最初使之实现，即使之成为一对象，然后使之实体化，终极则由“理性趋向完成统一”之自然的进展（如吾人今所欲述者）而使之入格化。盖经验之统制的统一并不根据于现象自身（此仅根据于感性），乃根据“杂多经由悟性之联结”（在统觉中），因之，最高实在之统一及一切事物之完全的能受规定性（可能性），乃见为存于一最高之悟性中，因而存于一智力中。

注73 若一概念非自相矛盾者，则此概念常为可能的。此乃可能性之逻辑的标准，由此标准，概念之对象能与否定的无（*nihil negativum* 即无概念之虚空的对象）相区别。但除“此概念所由以产生之综合”之客观的实在性，已被特别证明以外，则此概念仍为一虚空的概念；而此种证明，据吾人以上所述，乃依据可能的经验之原理，非依据分析之原理（矛盾律）者也。此乃警告吾人勿直接自概念之逻辑的可能性以论证事物之实在的可能性。

注74 此种推论人所习知，无须详为叙述。此乃根据所假定之“自然的因果关系”之先验的法则：即一切偶在的事物皆有一原因，此原因之自身如亦为偶然的，则必又有一原因，直至所有隶属的原因之系列终止于一绝对必然的原因为止，无此绝对必然的原因，则此系列即非具有完全性者也。

注75 此非神学的道德论，盖神学的道德论包含以世界最高统治者之存在为前提之道德律。反之，道德的神学则为“关于一最高存在者之存在”之一种确信——此一种确信乃以道德律为其基础者。

注76 自地球之圆形所生之益处，为尽人所知者。但唯地球为扁圆

形始能阻止陆地乃至小山（此或为地震所震起）之不断上升，及阻止在较易觉察之较短时期内变更地轴位置，此则知者甚少。地球在赤道下之膨胀，形成如是广大之山，使其他一切山岭之振动，绝不能产生任何可见之结果，以变更地轴之位置。此种构造虽如是贤明，但吾人仍不踌躇以地球过去之液体状态所有之平衡性说明之也。

注77 此为古代辩证论者对于一种伪辩的论据所加之名称，其辞如下：病愈若为汝之命运，则不问汝就医与否，病自能愈。西采洛（Cicero）谓此种论证方法之所以如是名之者，以吾人若遵从此种论据，则理性在人生中，将一无所用矣。我据此同一理由，即以此名加之于纯粹理性之伪辩的论据。

注78 在吾人已言及关于心理学的理念及其本有之职务，乃视为理性之纯然统制的使用之原理以后，我对于——一切内感杂多由以实体化之——先验的幻想，无须更有所言矣。此种进程，与吾人批判神学的理想时所论究之进程，极相类似。

注79 我深知僧院派所有之名词学中训练（Disciplin）常与教训（Unterweisung）同义。顾有种种其他事例，其中强迫教练意义之训练与教导意义之教训，实严为区别，且就此等事项之性质而言，亦极须吾人保存适于此种区别之仅有名词，故训练一名词，除消极的意义以外，亦以不用之于其他任何意义为当。

注80 我由原因概念，实际固越出一事件（所发生之某某事象）之概念以外，但我并非转移至“具体的展示原因概念之直观”，乃转移至普泛所谓之时间条件，此种时间条件在经验中能发现其与此原因概念相一致者。故我纯然依据概念而进行；不能以构成概念之方法进行，盖因其概念乃“综合知觉”之一种规律，而知觉则非纯粹直观，因而不容先天的授与者也。

注81 所谓完全，指特征之明晰及充分而言；所谓限界，乃指除属于完全概念之种种特征以外，不更有其他特征之严密精确而言；所谓本源的，则指此等限界之规定，非由其他任何事物而来，因而无须证明；盖若须证明，则将使其所假定之说明，不宜居于“一切关于对象之判断”之首矣。

注82 哲学充满误谬的定义，尤其充满此种定义，即虽含有所需要之若干要素，但仍不完全者。吾人如必在定义以后，始能使用概念，则一切哲学皆陷于艰窘之地矣。但因分析所得之要素，在其所及之范围内，仍能安然用之，故有缺陷之定义，即“本非定义，但亦真实，因而近于定义”之命题，仍能用之而有极大之实益。在数学中定义属于本质事项（ad esse），在哲学中则定义属于更优之本质事项（ad melius esse），到达一适切之定义，固属可喜，但此事往往极为困难。法学家至今关于其权利概念，尚不能有定义。

注83 一切实践的概念，皆与满足或不满足之对象（即快苦之对象）相关，因而（至少间接的）与吾人感情之对象相关。但以感情非吾人由以表现事实之能力，而在吾人所有全部知识能力以外，故吾人判断之要素在其与快苦相关之限度内（即实践的判断之要素），不属于先验哲学，盖先验哲学专与纯粹先天的知识相关者也。

注84 人心（以我所信，一切理性的存在者必然如是）对于道德，具有自然的利害关心——此种利害关心，虽非不可分割，在实践上虽非占极优越之地位。吾人若确保证此种利害关心而增殖之，则将见理性极易教化，且关于思辨的利益与实践的利益之联结，理性自身更益开展。但若吾人不注意最初使人为善（至少某种程度之善），则吾人永不能使彼等成为信有神及来生之诚实信徒也。

注85 此处所谓世界概念（Weltbegriff），乃指与“任何人必有利害关心在其中的事物”相关之概念，因之一种学问若仅被视为“就某种任意选择之目的所规划之训练”之一，则我必依据学究的形式概念规定之。

注86 我之所谓合理的物理学，不可即以之为指通常所谓物理学通论（Physica generalis）而言；后者与其谓之自然哲学，毋宁谓之数学。自然之玄学与数学极不相同。此种玄学其离“以数学之有效形相扩大吾人之知识”尚远，但在其应用于自然时，则产生关于纯粹悟性知识之批判，此仍极为重要者也。盖若缺乏此种批判，则即数学家亦将固执某种共通概念，（此虽共通，实际仍为玄学的）于不识不知之间，以假设妨碍其自然学说，此种假设在批判其所含有之原理时，立即消灭，且丝毫不损及数学之使用——此种使用乃此领域内所不可或缺者。

ONE
TWO
THREE...INFINITY

George Gamow

从一到无穷大

〔美〕乔治·伽莫夫 著

张卜天 译

这本主要写给外行人的书虽然像历史小说一样好读，
但每一章的研究基础都权威可靠。

《旧金山纪事报》



商务印书馆
The Commercial Press

目录

前言

1961年版前言

第一部分 做做数字游戏

第一章 大数

- 一、你能数到多少？
- 二、怎样对无穷大进行计数

第二章 自然数与人工数

第二部分 空间、时间和爱因斯坦

第三章 空间的不寻常性质

- 一、维数和坐标
- 二、不量尺寸的几何学
- 三、把空间翻过来

第四章 四维世界

- 一、时间是第四维
- 二、时空等价
- 三、四维距离

第五章 空间和时间的相对性

- 一、空间和时间的相互转变
- 二、以太风和天狼星之旅
- 三、弯曲空间和重力之谜
- 四、封闭空间和开放空间

第三部分 微观世界

第六章 下降的阶梯

- 一、希腊观念
- 二、原子有多大？
- 三、分子束
- 四、原子摄影
- 五、将原子剖开
- 六、微观力学和不确定性原理

第七章 现代炼金术

- 一、基本粒子
- 二、原子的心脏
- 三、轰击原子
- 四、核子学

第八章 无序定律

- 一、热的无序
- 二、如何描述无序运动？
- 三、计算概率
- 四、“神秘”的熵
- 五、统计涨落

第九章 生命之谜

一、我们是由细胞构成的

二、遗传和基因

三、基因作为“活的分子”

第四部分 宏观世界

第十章 不断扩展的视野

一、地球及其附近

二、银河系

三、走向未知事物的边界

第十一章 创世年代

一、行星的诞生

二、恒星的“私生活”

三、原始混沌和膨胀宇宙

译后记

[返回总目录](#)



ONE
TWO
THREE...INFINITY
Facts and Speculations of Science

George Gamow

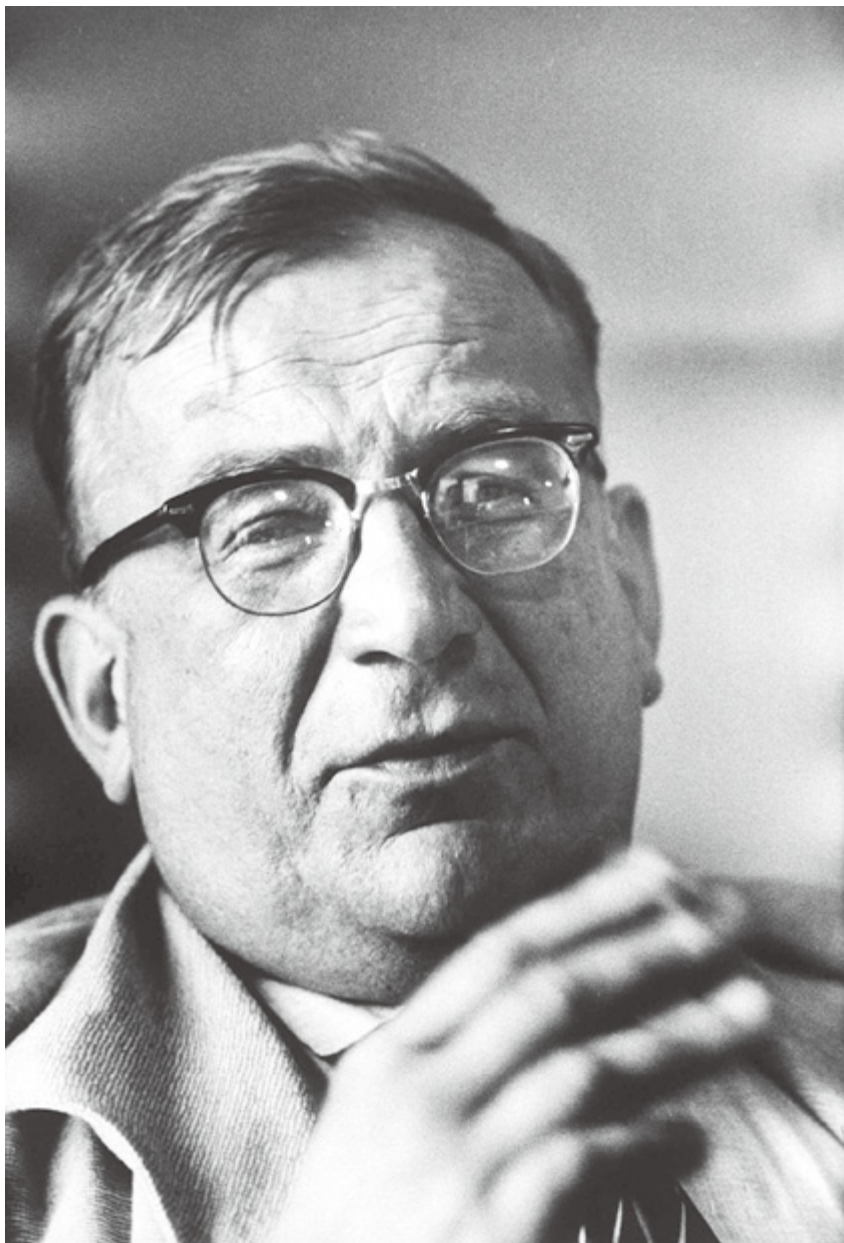
从一到无穷大
科学中的事实与猜测

〔美〕乔治·伽莫夫 著

张卜天 译



商务印书馆
The Commercial Press



乔治·伽莫夫 (George Gamow, 1904—1968)

“到时候啦，”海象说，“咱们来海阔天空聊聊吧。”

——刘易斯·卡罗尔，《爱丽丝镜中奇遇记》

前言

原子、恒星和星云是如何构成的？熵和基因又是什么东西？能否使空间发生弯曲？火箭为何会收缩？……在这本书里，我们正是要讨论所有这些话题以及其他许多同样有趣的事物。

我之所以要写这本书，是想把现代科学中最有趣的事实和理论收集起来，从微观和宏观方面将今天科学家所看到的宇宙的总图景展现给读者。在实施这项粗略的计划时，我并不想事无巨细地讲述整个故事，因为我知道，做任何这样的尝试都不可避免会写成一套多卷本的百科全书。不过，我所选择讨论的各种主题简要地涵盖了整个基础科学知识领域，没有留下什么死角。

由于书中的主题是按照其重要性和趣味性而不是简单性而选择的，所以对它们的介绍必定会有某种不均衡。书中的某些章节非常简单，连小孩也能读懂，而另一些章节却需要集中精力去研究才能完全理解。不过我希望，在阅读本书时，外行读者不会碰到太大的困难。

大家会注意到，本书最后讨论“宏观宇宙”的那部分内容要比讨论“微观宇宙”的短得多。这主要是因为我已经在《太阳的生与死》（*The Birth and Death of the Sun*）和《地球自传》（*Biography of the Earth*）¹这两本书中详细讨论了与宏观宇宙有关的诸多问题，如果在这里作进一步的详细讨论，将是一种枯燥乏味的重复。因此在这个部分，我只是一般地论述一下行星、恒星和星云世界里的物理事实和事件以及支配它们的定律，只有那些因近年来科学知识的进展而得到清楚阐明的问題，我才会作更详细的讨论。根据这条原则，我特别注意以下两方面的新观点：一是认为巨大的恒星爆发即所谓的“超新星”是由物理学中已知最小的粒子“中微子”所引起的；二是新的行星理论，它摒弃了目前被普遍接受的观点，即行星源于太阳与其他恒星的碰撞，从而重新确立了康德和拉普拉斯几乎被人遗忘的旧观点。

我要感谢许多艺术家和插图画家，他们的拓扑变形作品成为本书许多插图的基础（见第二部分第三章）。特别要感谢我的年轻朋友玛丽娜·冯·诺伊曼（Marina von Neumann），她自称在所有事情上都比她著名的父亲懂得更多。当然数学是个例外，在数学方面，她只是说同父亲懂得一样多。读了本书的部分手稿之后，她告诉我，里面有许多东西她看不懂。听了她的话之后，我最终决定不再像原先打算的那样以孩子为对象来写作本书，而是将它写成现在这个样子。

乔治·伽莫夫
1946年12月1日

1 这两本书分别于1940年和1941年由海盜出版社在纽约出版。

1961年版前言

所有科学书籍都很容易在出版几年之后变得过时，尤其是那些正在迅速发展的科学分支的作品。在这个意义上，我这本13年前出版的《从一到无穷大》是个幸运儿。撰写它的时候，科学刚刚取得了一些重大进展，而且这些进展都已经包含在书中，所以要使它跟上时代，只需稍作修改和补充。

其中一项重大进展是，人们已经以氢弹爆炸的形式通过热核反应成功地释放了原子能，并且朝着通过受控热核过程释放能量的目标缓步前进。由于本书第一版的第十一章已经描述了热核反应的原理及其在天体物理学中的应用，所以要想论及人类朝着这一目标前进的过程，只需在第七章结尾补充一些新的材料。

另一些变动涉及用加利福尼亚帕洛马山上那台新的200英寸海尔望远镜所进行的探测，它已经把宇宙的估计年龄从二三十亿年增加到五十亿年以上，并且修正了天文距离尺度。

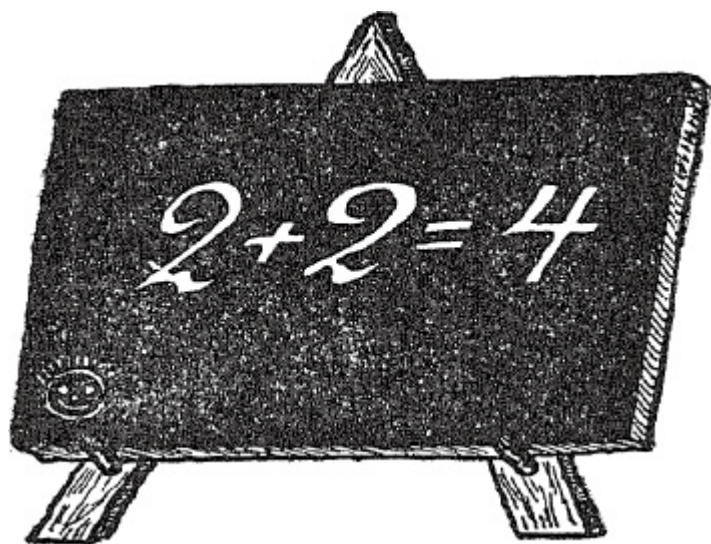
随着生物化学最近的发展，我需要重新绘制图101，修改与之有关的文字，并且在第九章结尾补充一些关于合成简单生命有机体的新材料。在第一版中我曾写道

（p.266）：“是的，活物质与死物质之间肯定存在着一个过渡性的步骤。倘若在不久的将来，某位天才的生物化学家能用普通的化学元素合成出一个病毒分子，他将有权宣称：‘我已经把生命的气息注入了一块死物质！’”事实上，几年以前，加利福尼亚州已经有人做到了或者说差不多做到了，读者们可以在第九章结尾找到对这项工作的简要介绍。

还有一项变动：本书的第一版献给了“我的儿子伊戈尔，他想当个牛仔”。后来有许多读者写信问我，询问他是否真的成了牛仔。我的回答是：没有。他主修生物学，明年夏天毕业，计划以后研究遗传学。

乔治·伽莫夫
科罗拉多大学
1960年11月

第一部分 做做数字游戏



第一章 大数

有这么一个故事，说的是两个匈牙利贵族决定做一个游戏——谁说出的数最大谁赢。

另一个人绞尽脑汁想了几分钟，终于说出了他所能想到的最大的数：“3”。

这两个匈牙利贵族的智力水平当然并不很高。这个故事也许只是为了挖苦人罢了。但如果此二人不是匈牙利人，而是霍屯督人，那么上述对话或许的确发生过。的确有一些非洲探险家证实，许多霍屯督部族都没有词汇来表达比3大的数。如果问当地的一个土著他有几个儿子，或者杀死过多少敌人，那么倘若这个数大于3，他就会回答“许多”。于是就计数的本领而言，霍屯督的勇士们竟会败给我们幼儿园里自诩能够数到10的娃娃们！

这个数可以写得短一些，即写成

这里，10右上方的小数字74表示应当写多少个零，或者说，3要用10乘上74次。



MMMMMMDCXXXII

古代的计数很少超过几千，所以也就没有用来表示更高十进制单位的符号。一个古罗马人，无论在算术方面多么训练有素，如果让他写一下“一百万”，他一定会不知所措。他所能做的最多只是接连写下一千个M，而这需要他费力写几个钟头（图1）。



图1 一个长得很像恺撒的古罗马人试图用罗马数字写下“一百万”，而墙上的那块板上恐怕连“十万”也写不下

对古人来说，那些很大的数，比如天上的星星、海里的鱼、岸边的沙粒等等，都是“无法计数”，就像“5”这个数对霍屯督人来说也是“无法计数”，从而变成了“许多”一样！

公元前3世纪的著名科学家阿基米德（Archimedes）曾经天才地表明，巨大的数是有可能书写出来的。他在《数沙者》（*The Psammites*）一书中说道：

有人认为，沙粒的数目是无穷大的；我所说的沙粒不仅是指存在于叙拉古周边以及整个西西里岛的沙粒，而且是指在地球所有区域所能找到的所有沙粒，无论那里是否有人居住。也有人认为，这个数目并非无穷大，但比地球沙粒数目更大的数是表示不出来的。如果想象地球是一个大沙堆，并把地球的所有海洋和洞穴都填满沙粒，一直填到与最高的山齐平，那么持有这种观点的人显然会更加确信，这样堆积起来的沙粒数目是无法表示的。但我要试图表明，使用我所命名的

各种数，不仅能表示出按照上述方式填满整个地球的沙粒的数目，甚至能表示出填满整个宇宙的沙粒的数目。

阿基米德在这部名著中提出的书写大数的方法与现代科学中的方法很相似。他从古希腊算术中最大的数“万”开始，然后引入“亿”这个新的数作为“第二级单位”，然后是第三级单位“亿亿”、第四级单位“亿亿亿”，等等。

写出一些大数似乎无足轻重，没有必要用几页篇幅加以讨论。但在阿基米德那个时代，找到书写大数的方法的确是一项伟大的发现，使数学迈进了一大步。

要想计算填满整个宇宙所需的沙粒总数，阿基米德需要知道宇宙有多大。当时认为，宇宙被一个附有恒星的水晶天球所包围。据与阿基米德同时代的著名天文学家萨摩斯的阿里斯塔克（Aristarchus of Samos）估算，从地球到那个天球表面的距离约为10 000 000 000斯塔迪姆²，即约为1 000 000 000英里。

阿基米德将那个天球的尺寸同沙粒相比，作了一连串足以使高中生发生梦魇的计算，最后得出结论说：

显然，阿里斯塔克所估算的天球包围的空间中所能填充的沙粒数目，不会超过一千万个第八级单位。³

这里要注意，阿基米德对宇宙半径的估算远远小于现代科学家的观测结果。10亿英里仅比太阳系中土星的距离略大一些。我们将会看到，望远镜已经探测到宇宙5 000 000 000 000 000 000 000 000英里远的地方。填满整个可见宇宙所需的沙粒数超过

10^{100} （即1后面有100个零）。

这个数当然远远大于本章开头所提到的宇宙中的原子总数 3×10^{74} ，但我们不要忘了，宇宙中并非塞满了原子；事实上，平均来说，每立方米空间中只有大约1个原子。

要想得到巨大的数，并不一定要做出把整个宇宙塞满沙子这样的极端事情。事实上，在许多看似非常简单的问题中，它们也常常会跳将出来，而你事先肯定想不到其中会出现大于几千的数。

有一个人曾经在大数上吃了亏，那就是印度的舍罕王（King Shirham）。根据一则古老的传说，舍罕王打算赏赐他的首席大臣施宾达（Sissa Ben Dahir），因为施宾达发明了国际象棋，并且将它介绍给了舍罕王。这位聪明的大臣想要的似乎并不多，他跪在国王面前说：“陛下，请赐予我一粒麦子放入这张棋盘的第一个方格；在第二个方格放两粒，第三个方格放四粒，第四个方格放八粒，以此类推，每一个方格内的麦粒都比前一个方格加一倍。陛下啊，请把这样摆满棋盘上所有64个方格的麦粒赏赐给我吧！”

“爱卿，你要的并不多啊，”国王为对这项奇妙的发明所许下的慷慨馈赠没有破费

太多而暗喜，“你肯定会如愿以偿的。”他边说边命人将一袋麦子拿到宝座前。

然而随着计数的开始，第一个方格放一粒，第二个方格放两粒，第三个方格放四粒，……还没到第二十个方格，袋子已经空了。一袋又一袋的麦子被陆续扛到国王面前，但每一个方格所需的麦粒数飞速增长，情况很快就变得很清楚，即使拿来印度的所有粮食，国王也无法兑现他对施宾达的承诺，因为这将需要18 446 744 073 709 551 615颗麦粒！⁴



图2 机智的数学家首席大臣施宾达在向印度的舍罕王请赏

这个数不像宇宙中的原子总数那样大，但也非常可观了。假定1蒲式耳小麦约有5 000 000粒，那就需要4万亿蒲式耳小麦才能满足施宾达的要求。这位首席大臣索取的竟然是全世界在大约2000 年里所产出的所有小麦！

这样一来，舍罕王发现自己欠了施宾达一大笔债。他要么得面对施宾达没完没了的讨债，要么干脆砍掉施宾达的脑袋。我猜想，舍罕王大概选择了后者。

另一个由大数当主角的故事也出自印度，它与“世界末日”问题有关。喜爱数学的历史学家鲍尔（W. W. R. Ball）是这样讲这个故事的：⁵

在瓦拉纳西⁶伟大的神庙里，在标志着世界中心的穹顶下方安放着一个黄铜板，板上固定着三根钻石针。每根针高1腕尺（1腕尺约合20英寸），如蜜蜂身体般粗细。梵天在创世的时候，在其中一根针上放置了64个金片，最大的金片位于底部，紧挨着黄铜板，其他金片从下到上依次减小。这就是梵塔。有一个值班的

僧侣按照梵天固定不变的法则，昼夜不停地将这些金片从一根针移到另一根针：一次只能移一片，而且无论在哪一根针上，小片必须永远在大片上面。当所有这64个金片都从梵天创世时所放置的那根针移到另一根针时，世界将随着一声霹雳而烟消云散，梵塔、神庙和众婆罗门都将化为灰烬。

图3描绘了故事中的安排，只是金片没有画那么多。你可以用普通的硬纸片代替这则印度传说中的金片，用长铁钉代替钻石针，亲手制作这样一个玩具。不难发现，移动金片的一般规则是：移动每一片的次数总是移动上一片次数的两倍。第一片只需移动一次，接下来每一片的移动次数则按几何级数增加。于是，移动第64片的次数将与施宾达所要求的麦粒数一样多！7

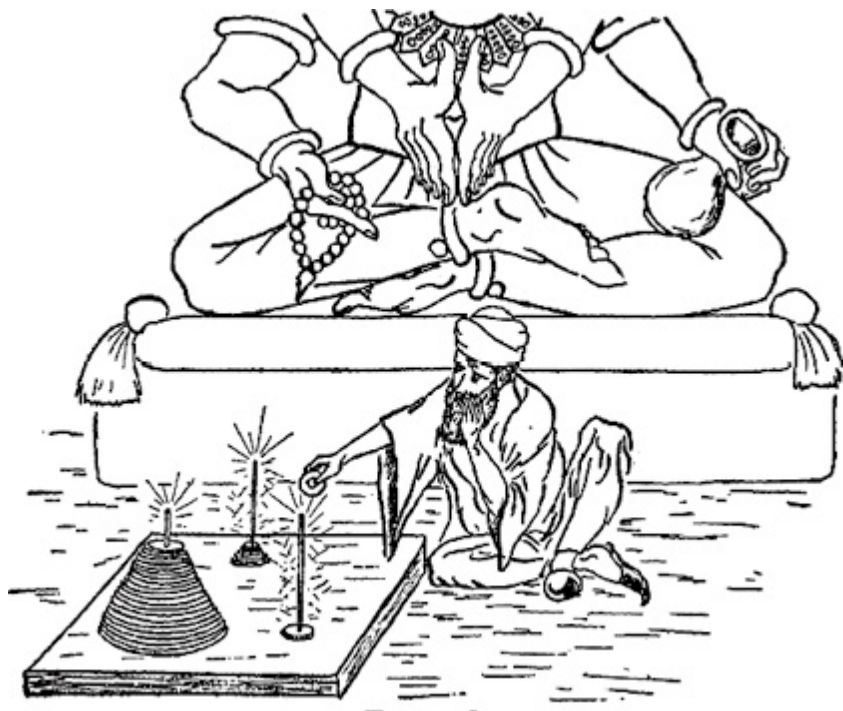


图3 一个僧侣在巨大的梵天雕像前解决“世界末日”问题。为方便起见，这里没有将所有64个金片都画出来

将梵塔上所有64个金片都移到另一根针上需要多长时间呢？一年有大约31 558 000秒，假定僧侣们加班加点地每秒钟移动一次，昼夜不停，那么需要58万亿年左右才能完工。

我们不妨将这个关于宇宙寿命的纯属传说的预言同现代科学的预言作一对比。按照目前关于宇宙演化的理论，恒星、太阳和行星，包括我们的地球，都是在大约30亿年前由无定形的物质形成的。我们还知道，为恒星特别是太阳提供能量的“原子燃

料”还能维持100亿或150亿年（见“创世年代”一章）。因此，我们宇宙的总寿命肯定不到200亿年，而不像这个印度传说所估计的58万亿年！不过，它毕竟只是个传说！

文献中曾经提及的最大的数也许与著名的“印刷行数问题”有关。假定我们建造了一台印刷机，它可以连续印出一行行文字，并且自动为每一行选择字母和其他印刷符号的组合。这样一台机器将包括若干分离的轮盘，轮盘的整个边缘都刻有字母和符号。盘与盘之间就像汽车的里程指示器中的数码盘那样装配在一起，使得每一个轮盘转动一周就会带动下一个轮盘前移一个位置。每一次移动之后，纸卷都会自动压到滚筒上。这样一台自动印刷机建造起来并不很困难，图4便是这种机器的示意图。

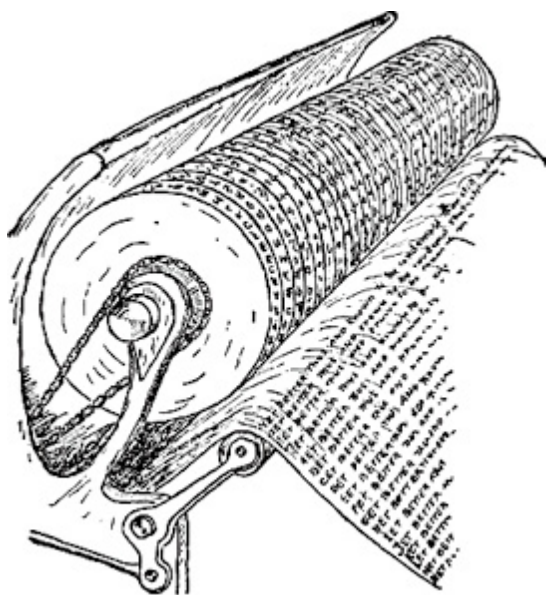


图4 一台自动印刷机刚刚准确印出一行莎士比亚诗句

让我们开动这台机器，检查一下印刷出来的那些没完没了的东西吧。这些东西大都没有什么意义，比如：

“aaaaaaaaaaaa...”

或者

“booboobooboobo...”

或者

“zawkpokssscilm...”

不过，既然这台机器能够印出字母与符号的所有可能组合，我们就能从这堆毫无意义的句子中找出点有意义的。当然，这其中又有许多无效的句子，比如：

“horse has six legs and...”（马有六条腿，并且……）

或者

“I like apples cooked in terpentin...”（我喜欢吃松节油煎苹果……）。

但只要坚持不懈地找下去，就一定会发现莎士比亚所写下的每一句话，甚至是那些被他扔进废纸篓的句子！

事实上，这台自动机会印出人类从学会写字以来所写出的一切：每一句散文和诗歌，报纸上的每一篇社评和广告，每一本厚重的科学论著，每一封情书，每一张订奶单……

不仅如此，这台机器还将印出未来所要印刷的所有东西。在从滚筒出来的纸上，我们可以找到30世纪的诗歌，未来的科学发现，在第500届美国国会上所作的讲演，对2344年星际交通事故的报道，还会有一页页尚未写出来的长、短篇小说。出版商如果地下室里有这样的机器，他们只需从印出的大量荒唐文字中选编一些好的句子就可以了——这也正是他们现在在做的事情。

这为什么做不到呢？

英语字母表中有26个字母、10个数字（0、1、2、…、9），还有14个常用符号（空白、句号、逗号、冒号、分号、问号、感叹号、破折号、连字符、引号、省略号、小括号、中括号、大括号），共50个字符。再假设这台机器有65个轮盘，对应于平均打印行的65个位置。打印行可以从任何一个字符开始，因此有50种可能性。对于这50种可能性中的每一种，该行第二个位置又有50种可能性，因此共有 $50 \times 50 = 2500$ 种可能性。而对于前两个字符的每一种给定组合，第三个位置又有50个字符可以选择。这样下去，对整个打印行进行安排的可能性总数为

$$\begin{array}{c} 65 \uparrow \\ \overbrace{50 \times 50 \times 50 \times 50 \times \dots 50} \end{array}$$

或者

$$50^{65},$$

它等于 10^{110} 。

要想知道这个数有多么巨大，你可以假想宇宙中的每个原子都是一台独立的印刷机，这样就有 3×10^{74} 台机器同时工作。再假定所有这些机器自宇宙诞生以来就一直在运转，也就是说已经运转了30亿年或 10^{17} 秒，而且它们都以原子振动的频率在印刷，即每秒钟印出 10^{15} 行。那么到现在为止，这些机器大约印了 $3 \times 10^{74} \times 10^{17} \times 10^{15} = 3 \times 10^{106}$ 行，而这只是上面那个总数的 $1/3000$ 左右而已。

看来，想要在这些自动印出的材料里做某种挑选，的确要花非常漫长的时间！

二、怎样对无穷大进行计数

上一节我们讨论了一些数，其中许多是相当巨大的。但这些巨大的数，比如施宾达所要的麦粒数，虽然大得令人难以置信，但仍然是有限的，只要有足够的时间，总能把它们从头到尾写出来。

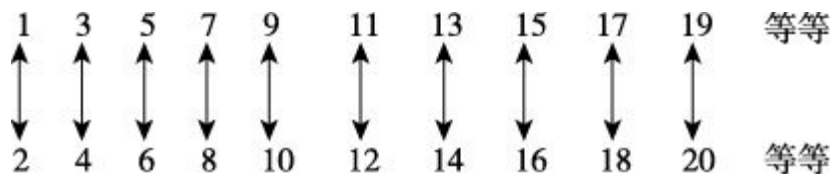
但的确存在着一些无穷大数，它们比我们所能写出的任何数都要大，无论我们书写多长时间。例如，“所有数的数目”显然是无穷大的，“一条线上所有几何点的数目”也是如此。关于这些数，除了说它们是无穷大的，我们还能说什么吗？例如，我们是否有可能对两个不同的无穷大进行比较，看看哪个“更大”呢？

“所有数的数目和一条线上所有几何点的数目，哪个更大呢？”这个问题有意义吗？著名数学家康托尔（Georg Cantor）最先思考了这类初看起来荒诞不经的问题，他的确称得上是“无穷大算术”的奠基人。

如果想谈论无穷大的大小，我们就会面临一个问题：这些数既读不出来，也写不出来，该怎样比较呢？此时我们就像一个霍屯督人在检查自己的财宝箱，想知道其中究竟是玻璃珠多还是铜币多。但你大概还记得，霍屯督人最多只能数到3。难道他会因为数不出来而不再尝试比较珠子和铜币的数目吗？绝对不会。如果足够聪明，他会把珠子和铜币逐个进行比较，以此来得出答案。他可以把一颗珠子放在一枚铜币旁边，再把另一颗珠子放在另一枚铜币旁边，然后一直这样下去……如果珠子用光了，还剩下一些铜币，他就知道铜币多于珠子；如果铜币用光了，珠子还有剩余，他就知道珠子多于铜币；如果两者同时用光，他就知道珠子与铜币数目相等。

康托尔正是用这种方法对两个无穷大进行比较的：如果可以给两组无穷大中的各个对象一一配对，使一组无穷大中的每一个对象都能与另一组无穷大中的每一个对象一一对应，任何一组都没有对象遗漏，就说这两组无穷大是相等的；如果有一组还留下了一些对象没有配对，就说这组对象的无穷大比另一组对象的无穷大更大，或者说更强。

这显然是我们可以用来对无穷大量进行比较的非常合理的规则，事实上也是唯一可能的规则。但在实际开始运用它时，我们很可能会大吃一惊。例如，所有偶数的无穷大和所有奇数的无穷大，你当然会直觉地感到偶数与奇数的数目相等。这与上述法则完全一致，因为这两组数之间可以建立如下的一一对应关系：



在这张表中，每一个奇数都有一个偶数相对应，反之亦然。因此，偶数的无穷大等于奇数的无穷大。这的确再简单自然不过了！

但是，且慢。所有整数（包括奇数和偶数）的数目和仅仅偶数的数目，你认为哪个大呢？当然，你会说前者更大，因为所有整数不仅包括所有偶数，而且还包括所有

奇数。但这只是你的感觉而已。要想得出正确的答案，你必须运用比较两个无穷大的上述规则。如果运用了这个规则，你就会惊讶地发现，你的感觉是错误的。请看，以下是所有整数和所有偶数的一一对应表：

1	2	3	4	5	6	7	8	等等
↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕	
2	4	6	8	10	12	14	16	等等

根据对无穷大进行比较的上述规则，我们不得不说，偶数的无穷大与所有整数的无穷大一样大。当然，这听起来非常悖谬，因为偶数只是所有整数的一部分。但不要忘了，我们这里是在与无穷大数打交道，因此必须有碰到不同性质的思想准备。

事实上，在无穷大的世界里，部分有可能等于整体！关于这一点，著名德国数学家希尔伯特（David Hilbert）所讲述的一则故事也许是最好的说明。据说他曾在关于无穷大的演讲中这样讲述无穷大数的这种悖谬性质：8

设想有一家旅店，内设有限个房间，而且所有房间都已住满。这时又来了一位客人，想订个房间。店主说：“对不起，所有房间都住满了。”现在再设想一家旅店，内设无穷多个房间，所有房间也都住满了。此时也来了一位新客，想订个房间。

“当然可以！”店主说。接着，他把一号房间里的客人移到二号房间，二号房间的客人移到三号房间，三号房间的客人移到四号房间，……，以此类推。这样一来，新客就可以住进已被腾空的一号房间。

我们再设想一个有无穷多个房间的旅店，所有房间都已经住满。这时来了无穷多位想订房间的客人。

“好的先生们，请稍等，”店主说。

他把一号房间的客人移到二号房间，二号房间的客人移到四号房间，三号房间的客人移到六号房间，以此类推。

现在，所有单号房间都腾出来了。新来的无穷多位客人可以住进去了。

希尔伯特讲这个故事时正值战争期间，所以即使在华盛顿也很难想象他所描述的情况。但这个例子的确使我们清楚地明白了：我们在与无穷大数打交道时碰到的性质与普通算术中常见的性质大相径庭。

$$\frac{3}{7} \quad \frac{375}{8}$$

运用比较两个无穷大的康托尔规则，我们现在也能证明，所有像 $\frac{3}{7}$ 或 $\frac{375}{8}$ 这样的普通分数的数目与所有整数的数目相等。事实上，我们可以把所有普通分数按

照以下规则排成一行：先写下分子与分母之和等于2的分数，这样的分数只有一个，即

$\frac{1}{1}$ ；然后写下分子与分母之和等于3的分数，这样的分数有两个，即 $\frac{2}{1}$ 和 $\frac{1}{2}$ ；然

$\frac{3}{1}, \frac{2}{2}, \frac{1}{3}$

后写下分子与分母之和等于4的，即 $\frac{3}{1}, \frac{2}{2}, \frac{1}{3}$ 。以此类推，我们便得到了一个无穷的分数数列，它包含了我们所能想到的所有分数（图5）。现在，在这个数列上方写出整数数列，这样便有了无穷多个分数与无穷多个整数之间的一一对应。因此，它们的数目又是相等的！

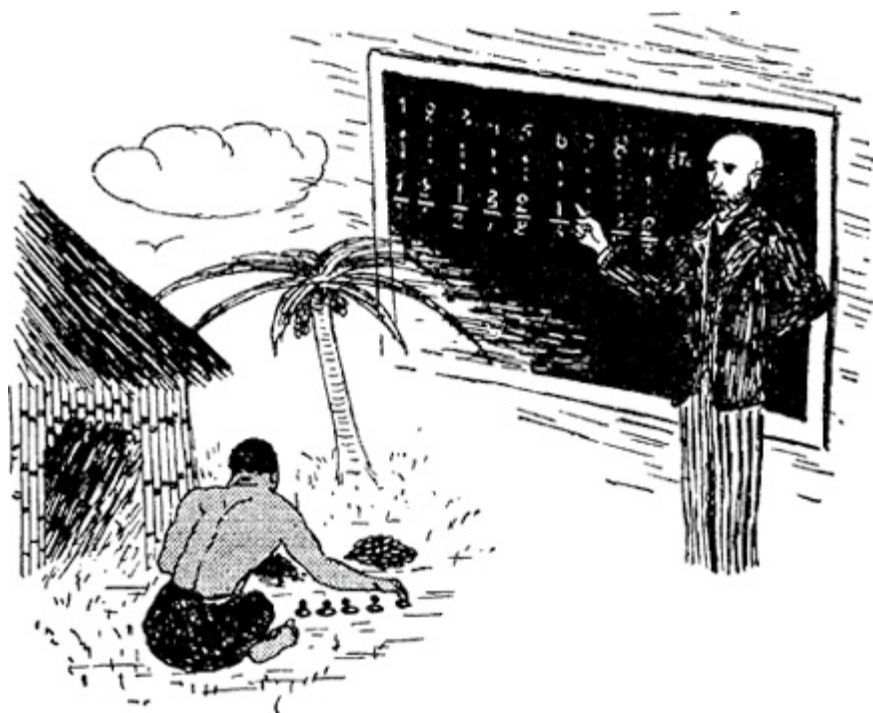


图5 一个非洲土著和康托尔教授都在对其数不出来的数进行比较

“是啊，这一切都很妙，”你可能会说，“但这是否就意味着，所有无穷大都彼此相等呢？如果是这样，还比较它们干什么呢？”

不，情况并非如此。我们很容易找到一个无穷大，它比所有整数或所有分数的无穷大更大。

事实上，考察一下本章前面提出的那个比较一条线上的点数和所有整数数目的问题，我们就会发现，这两个无穷大是不同的。一条线上点的数目要比整数或分数的数目多得多。为了证明这一点，我们先尝试在一条线（比如1英寸长）上的点与整数数列

之间建立一一对应关系。

线上的每一点都可用该点到这条线某一端的距离来表示，此距离可以写成无限小数的形式，比如0.735 062 478 005 6... 或 0.382 503 756 32... 9 现在我们要比较一

$$\frac{3}{7}$$

下所有整数的数目和所有可能的无限小数的数目。那么，上面写出的无限小数与

$$\frac{88}{277}$$

或 这样的分数有何不同呢？

大家一定还记得，我们在算术课上学过：每一个普通分数都可以转化为一个无限

$$\frac{2}{3}$$

循环小数。例如 $\frac{2}{3} = 0.6666... = 0.66, \dot{4} = 0.428571\dot{4} = 0.428571\dot{4}28571\dot{4}28571\dot{4}...$
4... = 0.(428571)。我们前面已经证明，所有普通分数的数目等于所有整数的数目，因此所有循环小数的数目也必定等于所有整数的数目。但一条线上的点不一定能由循环小数表示出来，绝大多数点是由不循环小数表示的。因此很容易证明，在这种情况下不可能建立一一对应关系。

假定有人声称已经建立了这样一种一一对应，且具有以下形式：

N

1 0.38602563078 ...

2 0.57350762050 ...

3 0.99356753207 ...

4 0.25763200456 ...

5 0.00005320562 ...

6 0.99035638567 ...

7 0.55522730567 ...

8 0.05277365642 ...

•

•

当然，由于不可能把无穷多个整数和无穷多个小数实际写出来，所以上述说法只是意味着这张表的作者有了某种一般规则（类似于我们用来排列普通分数的规则），并且根据这种规则制作了这张表，此规则保证每一个小数迟早会出现在这张表上。

但我们很容易证明，任何此类说法都是站不住脚的，因为我们总能写出一个无限小数没有包含在这张无穷表之中。怎么写呢？非常简单。只要让该小数的第一小数位区别于表中N1的第一小数位，第二小数位区别于表中N2的第二小数位，等等。你所得到的数可能是下面这个样子：

非3	非7	非3	非6	非5	非6	非3	非5	等等
↓	↓	↓	↓	↓	↓	↓	↓	
0.5	2	7	4	0	7	1	2	

无论怎样找，都不可能在上表中找到这个数。事实上，如果该表的作者告诉你，你所写出的这个数位于他那张表上的N137（或其他任何序号），你可以立即回答说：“不可能，我这个数并不是你那个数，因为我这个数的第137小数位不同于你那个数的第137小数位。”

因此，线上的点与整数之间不可能建立起一一对应关系。这意味着，线上的点的无穷大大于或强于所有整数或分数的无穷大。

我们一直在讨论“1英寸长”的线上的点。但现在很容易证明，按照我们“无穷大算术”的规则，无论多长的线都是如此。事实上，无论是1英寸长的线，1英尺长的线，还是1英里长的线，上面的点数都相同。要想证明这一点，只要看看图6，AB和AC是两条不同长度的线，现在要比较其上的点数。为了在这两条线的点之间建立一一对应关系，过AB上的每一点作BC的平行线与AC相交，这样便形成了D与D'，E与E'，F与F'等交点。对于AB上的任意一点，都有AC上的一个点与之对应，反之亦然。于是按照我们的规则，这两个无穷大是相等的。

通过这种对无穷大的分析还能得出一个更加惊人的结论：一个平面上所有点的数目与一条线上所有点的数目相等。为了证明这一点，让我们考虑一条长1英寸的线AB上的点和边长1英寸的正方形CDEF上的点（图7）。

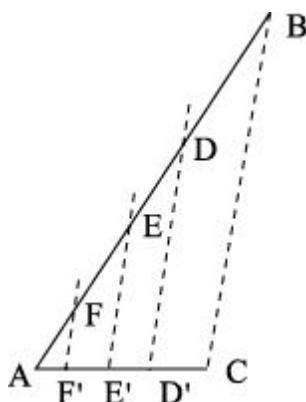


图6

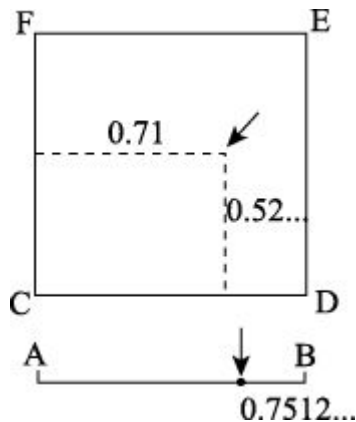


图7

假定这条线上某一点的位置由某个数给出，比如0.75120386...。我们可以把这个数的奇数位和偶数位挑出来再组合到一起，形成两个不同的小数：

$$0.7108...$$

和

$$0.5236...$$

在正方形中沿水平和竖直方向量出由这两个数所指定的距离，把这样得到的点称为原来线上那个点的“对偶点”。反过来，对于正方形中的任意一点，比如由0.4835... 和 0.9907... 这两个数来描述的点，我们把这两个数合到一起，便得到了线上相应的“对偶点”：0.49893057...。

显然，通过这种程序可以在两组点之间建立一一对应关系。线上的每一点在正方形中都有其对应点，正方形中的每一点在线上也有其对应点，没有被遗漏的点。于是，按照康托尔的标准，一个正方形中所有点的无穷大与一条线上所有点的无穷大相等。

通过类似的办法也很容易证明，立方体中所有点的无穷大与正方形或线上所有点的无穷大相等。为此，我们只需把最初那个无限小数分成三部分， 10^3 并用由此获得的三个新的小数来定义立方体中“对偶点”的位置。和不同长度的两条线的情况一样，正方形或立方体中的点数与该正方形或立方体的尺寸无关。

虽然所有几何点的数目要大于所有整数和分数的数目，但这还不是数学家们知道的最大的数。事实上，人们发现，所有可能的曲线，包括形状最不寻常的那些，其成员数目要比所有几何点的数目更大，因此应把它看成无穷大序列中的第三个数。

根据“无穷大算术”的创始人康托尔的说法，无穷大数由希伯来字母 $\aleph$ （读作阿列夫）表示，其右下角再用一个小数字来表示此无穷大的级别。这样一来，数（包括无穷大数）的序列就成了：

$$1, 2, 3, 4, 5, \dots, \aleph_1, \aleph_2, \aleph_3 \dots$$

正如我们说“世界有7大洲”，“一副扑克有54张牌”，我们也可以说“一条线上有 $\aleph_1$ 个点”，“存在着 $\aleph_2$ 种不同的曲线”。

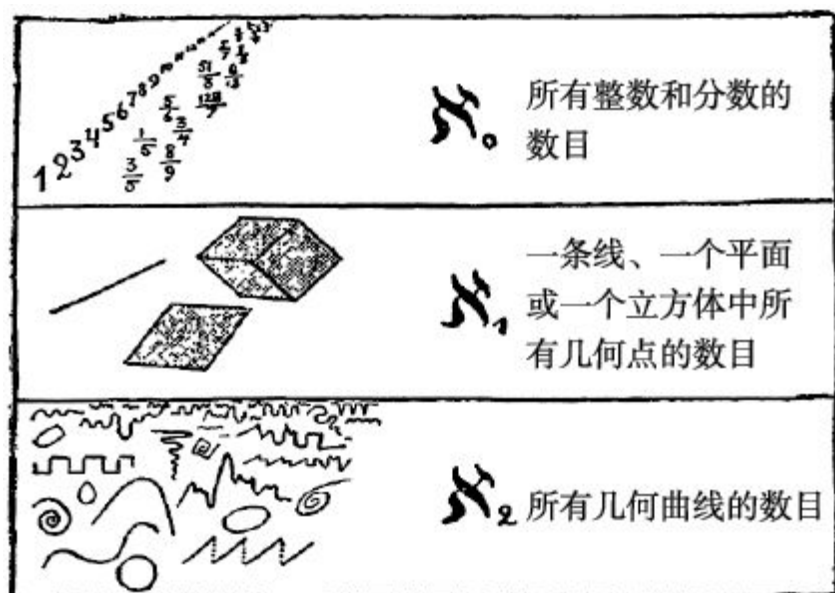


图8 前三个无穷大数

在结束关于无穷大数的讨论时，我们要指出，这些数很快就把人们所能想象的无穷大数包含了进去。我们知道， $\aleph_0$ 表示所有整数的数目， $\aleph_1$ 表示所有几何点的数目， $\aleph_2$ 表示所有曲线的数目，但是到目前为止，还没有人想得出能用 $\aleph_3$ 来表示的无限集合。似乎前三个无穷大数就足以数出我们所能想到的任何东西了。我们现在的处境正好与我们那位霍屯督老朋友完全相反：他有许多个儿子，却数不过3；我们什么都能数，却没有那么多东西让我们来数！

第二章 自然数与人工数

一、最纯粹的数学

数学通常被人们尤其是数学家们誉为科学的女皇。既然是女皇，自然要力图避免与其他知识分支扯上关系。比如在一次“纯粹数学与应用数学联席会议”上，希尔伯特应邀作一次公开演讲，以帮助消除这两种数学家之间的敌意，他是这样说的：

我们常常听说，纯粹数学与应用数学是彼此敌对的。事实并非如此。纯粹数学和应用数学并非彼此敌对。它们过去不曾敌对，将来也不会敌对。它们不可能彼此敌对，因为两者其实毫无共同之处。

然而，尽管数学喜欢保持纯粹，并尽力远离其他科学，但其他科学尤其是物理学，却极力同数学“亲善”。事实上，纯粹数学的几乎每一个分支现在都被用来解释物理世界的某个特征。这包括抽象群理论、非交换代数、非欧几何等一直被认为最为纯粹、绝不可能付诸应用的学科。

但迄今为止，除了起智力训练的作用以外，还有一个巨大的数学分支成功地保持住了自己的无用性，它真可以被冠以“纯粹之王”的名号呢。这就是所谓的“数论”（这里的数指整数），它是纯粹数学思想最古老也最复杂的产物之一。

说来也怪，从某种角度来讲，数论这种最纯粹的数学竟然又可以称为一门经验科学，甚至是一门实验科学。事实上，它的绝大多数命题都是通过尝试用数来做不同的事情而提出的，就像物理学定律是通过尝试用物体来做不同的事情而提出的一样。此外，数论的一些命题已经“在数学上”得到了证明，而另一些命题还停留在纯粹经验的阶段，至今仍在考验最出色数学家的能力，这一点也和物理学一样。

让我们以质数问题为例来说明这一点。所谓质数，是指那些不能用两个或两个以上更小整数的乘积来表示的数，比如 2, 3, 5, 7, 11, 13, 17等就是这样的数。而比如12可以写成 $2 \times 2 \times 3$ ，所以就不是质数。

质数的数目是无限的呢，还是存在着一个最大的质数，凡是比这个数更大的数都可以表示成已有质数的乘积呢？这个问题最早是欧几里得（Euclid）解决的，他简单而优雅地证明了并不存在什么“最大的质数”，质数的数目超出了任何限度。

为了考察这个问题，让我们暂时假定只知道有限个质数，其中最大的用N表示。现在我们把所有已知的质数都乘起来，再加上1，把它写成以下形式：

$$(1 \times 2 \times 3 \times 5 \times 7 \times 11 \times 13 \times \dots \times N) + 1.$$

这个数当然比那个据称的“最大质数”N大得多。但它显然不能被我们的任何一个质数

(到 N 为止, 包括 N 在内) 除尽, 因为从这个数的构造方式可以看出, 拿这些质数中的任何一个来除它, 都会留下余数1。

因此, 这个数要么本身也是一个质数, 要么必定能被一个比 N 更大的质数整除。而这两种情况都与我们最初假设的 N 是最大的质数相矛盾。

这种证明方式被称为归谬法, 是数学家最爱用的工具之一。

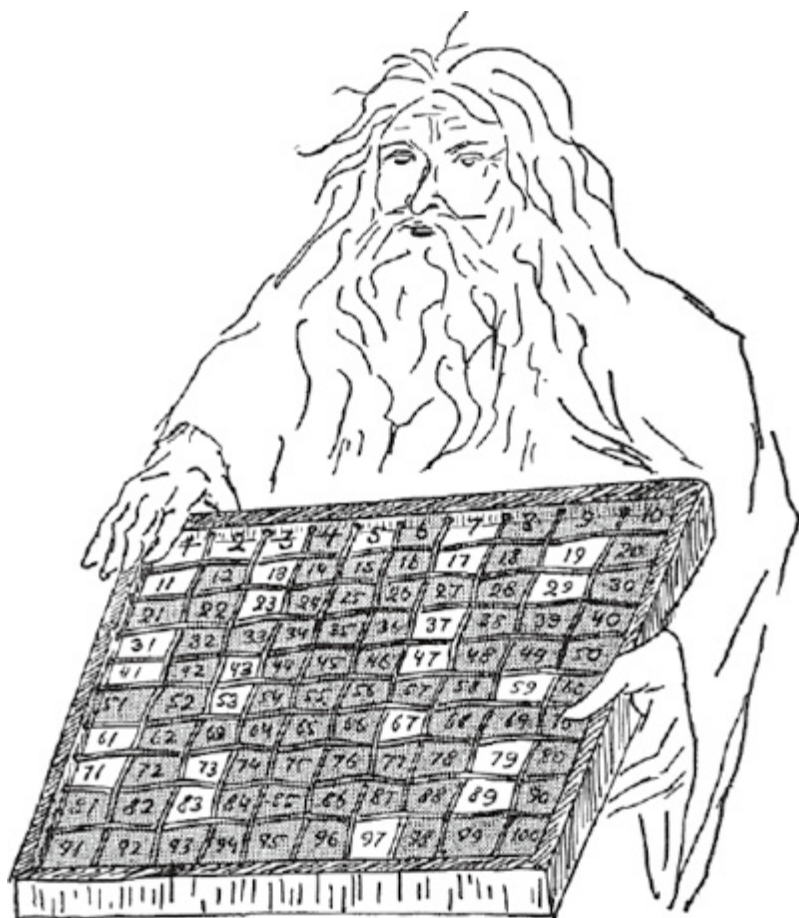


图9

一旦知道质数的数目是无限的, 我们自然会问, 是否有什么简单的办法可以把它一个不漏地挨个写出来。古希腊哲学家和数学家埃拉托色尼 (Eratosthenes) 最早提出了这样一种方法, 即所谓的“筛法”。你只需将完整的自然数列 $1, 2, 3, 4, \dots$ 写下来, 然后相继删去所有2的倍数、3的倍数、5的倍数, 等等。图9显示了将埃拉托色尼的“筛法”用于前100个数的情况, 其中总共有26个质数。通过使用这种简单的筛法, 我们已经制作了10亿以内的质数表。

倘若能设计出一个公式, 可以迅速地自动找到所有质数而且仅仅是质数, 那该多

方便啊。可惜，经过数个世纪的努力，我们仍然没有找到这样的公式。1640年，著名的法国数学家费马（Pierre Fermat）认为自己已经设计出了一个只产生质数的公式： $2^{2^n} + 1$ ，其中 n 取1, 2, 3, 4等自然数的值。

运用这个公式，我们得到：

$$2^{2^1} + 1 = 5,$$

$$2^{2^2} + 1 = 17,$$

$$2^{2^3} + 1 = 257,$$

$$2^{2^4} + 1 = 65537.$$

这几个数的确都是质数。但在费马宣布这个公式之后大约一个世纪，德国数学家欧拉（Leonard Euler）证明，费马的第五个数 $2^{2^5} + 1 = 4\,294\,967\,297$ 并非质数，而是 $6\,700\,417$ 与 641 的乘积。于是，费马这个演算质数的经验规则被证明是错误的。

还有一个引人注目的公式也可以产生许多质数。这个公式是：

$$n^2 - n + 41,$$

其中 n 也取1, 2, 3等自然数的值。人们已经发现，在 n 取1到40之间某个数的情况下，用上述公式都能产生质数。可惜到了第41步，这个公式也不管用了。

事实上，

$$(41)^2 - 41 + 41 = 41^2 = 41 \times 41,$$

这是一个平方数，而不是质数。

人们还尝试过另一个公式：

$$n^2 - 79n + 1601,$$

在 n 取从1到79之间的某个数时，这个公式都能产生质数，然而当 $n = 80$ 时，它又失效了！

于是，寻找只产生质数的普遍公式的问题仍然没有得到解决。

尚未得到证明也没有被否证的数论定理的另一个有趣例子是1742年提出的所谓“哥德巴赫猜想”。它说：每一个偶数都能表示成两个质数之和。从一些简单的例子很容易看出它是对的，比如 $12 = 7 + 5$ ， $24 = 17 + 7$ ， $32 = 29 + 3$ 。但数学家们虽然就此作了大量研究，却依然不能确凿地证明这个命题是对的，也找不出一个反例来否定它。直到1931年，苏联数学家施尼雷尔曼（Schnirelmann）才朝着所期望的证明成功地迈出了建设性的第一步。他证明，每一个偶数都是不多于300 000个质数之和。后来，“300 000个质数之和”与“2个质数之和”之间的差距被另一位苏联数学家维诺格拉多夫（Vinogradoff）大大缩短了。他把史尼雷尔曼的结论减少到“4个质数之和”。但是从维诺格拉多夫的“4个质数”到哥德巴赫的“2个质数”，这最后的两步似乎最难迈过去。我们不知道究竟需要几年还是几个世纪，才能最终证明或否定这个困难的命题。

由此可见，要想导出能够自动给出小于任意大的数的所有质数的公式，我们还有很远的路要走，我们甚至不确定究竟能否导出这样的公式呢。

现在，我们也许可以问一个更为谦卑的问题：在给定的数值区间内，质数所占的

百分比有多少。随着数变得越来越大，这个百分比是否大致保持恒定？如果不是，它是增大还是减小？我们可以通过查找不同数值区间内的质数数目来经验地回答这个问题。我们发现，100以内有 26个质数，1 000以内有168个，1 000 000以内有78 498个，1 000 000 000以内有50 847 478个。把这些质数数目除以相应的数值区间，我们便得到了下面这张表：

		偏差 (%)		
		$\frac{1}{\ln N}$		
		0.2600		
		0.161000		
		0.078498		
		0.000000000		

从这张表上首先可以看出，随着数值区间的扩大，质数的相对数目在逐渐减少，但并不存在质数的终点。

有没有什么简单的办法能对质数在大数当中所占百分比的这种减小做出数学表示呢？有的，而且支配质数平均分布的法则堪称整个数学中最引人注目的发现之一。这条法则说：从1到任何更大的数N之间质数所占的百分比近似由N的自然对数的倒数所表示。¹¹ N越大，这种近似就越精确。

从上表的第四栏可以查到N的自然对数的倒数。将它们与前一栏的值对比一下，就会看到两者非常接近，而且N越大就越接近。

和其他许多数论命题一样，上述质数定理起初也是凭经验发现的，而且长时间得不到严格的数学证明。直到19世纪末，法国数学家阿达马（Jacques Solomon Hadamard）和比利时数学家普桑（de la Vallée Poussin）才终于证明了它。其证明方法太过繁难，这里就不去解释了。

既然讨论整数，就不能不提到著名的费马大定理，尽管这个定理与质数的性质并无必然联系。这个问题可以追溯到古埃及，那里的每一个好木匠都知道，一个三边之比为3:4:5的三角形必定包含一个直角。事实上，古埃及人正是把这样一个三角形（现在被称为埃及三角形）用作木匠的曲尺。

公元3世纪时，亚历山大里亚的丢番图（Diophantes）开始思考这样一个问题：是否只有3和4这两个整数才满足其平方和等于另一个整数的平方？他证明，还有其他三个一组的整数（事实上有无穷多组）具有这样的性质，并且给出了找到这些整数的一般规则。这些三边均为整数的直角三角形被称为毕达哥拉斯三角形，埃及三角形是其中第一个。构造毕达哥拉斯三角形的问题可以简单地表述成解代数方程

$$x^2 + y^2 = z^2,$$

其中x, y, z须为整数。¹²

1621年，费马在巴黎买了一本丢番图所著《算术》的法文译本，其中讨论了毕达哥拉斯三角形。费马读这本书时，在书页空白处作了一则简短的笔记，说虽然方程

$$x^2 + y^2 = z^2$$

有无穷多组整数解，但对于任何

$$x^n + y^n = z^n$$

类型的方程，当 n 大于2时永远没有整数解。

“我发现了一个绝妙的证明，”费马补充说，“但这里的空白太窄了，写不下。”

费马去世后，人们在他的图书室发现了丢番图的那本书，那则旁注的内容也公之于世。三百多年来，各国最优秀的数学家都在力图重建费马写那则旁注时所想到的证明，但至今未能成功。¹³ 当然，在朝着终极目标迈进方面已经有了很大进展。一门全新的数学分支，即所谓的“理想数理论”，在尝试证明费马大定理的过程中被创建出来。欧拉证明，方程 $x^3 + y^3 = z^3$ 和 $x^4 + y^4 = z^4$ 不可能有整数解。狄利克雷（Dirichlet）证明， $x^5 + y^5 = z^5$ 也是如此。通过几位数学家的共同努力，现已证明，当 n 的值小于269时，费马方程都不可能有整数解。不过，对指数 n 取任何值都成立的一般证明一直没能作出。人们越来越怀疑，费马要么根本没有作出证明，要么就是在证明过程中有什么地方弄错了。为了寻求这个问题的解答，曾经悬赏10万德国马克，这个问题因此变得红极一时。不过，那些为奖金而来的业余数学家的努力全都以失败而告终。

当然，这个定理也有可能是错误的，只要能找到一个例子，证明两个整数的某个相同高次幂之和等于另一个整数的同一次幂就可以了。不过在寻找这个例子时，我们只能使用比269更大的幂次，这可不是容易的事情啊。

二、神秘的 $\sqrt{-1}$

现在，我们来做点儿高级算术。二二得四，三三得九，四四一十六，五五二十五。因此，四的平方根是二，九的平方根是三，十六的平方根是四，二十五的平方根是五。¹⁴

但一个负数的平方根会是什么呢？ $\sqrt{-5}$ 和 $\sqrt{-1}$ 这样的表达式有什么意义吗？

如果你试图以理性的方式来理解这样的数，你一定会得出结论说，上述表达式没有任何意义。我们可以引用12世纪的印度数学家婆什迦罗（Brahmin Bhaskara）的话：“正数的平方是正数，负数的平方也是正数。因此，正数的平方根有两个：一个正的、一个负的。负数没有平方根，因为负数不是平方数。”

但数学家都是固执的人。如果有某个看上去没有意义的东西不断出现在其公式中，他们就会尽力为其赋予意义。负数的平方根显然持续出现在各种地方，无论是过去的数学家所思考的简单算术问题，还是20世纪在相对论框架内将时间和空间统一起来的问题。

最早将负数的平方根这个看似没有意义的东西写到公式中的勇士是16世纪的意大利数学家卡尔丹（Cardan）。在讨论是否有可能将10分成乘积等于40的两部分时，卡

尔丹表明，虽然这个问题没有任何有理解，但如果把答案写成 $5 + \sqrt{-15}$ 和 $5 - \sqrt{-15}$ 这两个荒谬的表达式就可以了。¹⁵

卡尔丹虽然承认这两个表达式没有意义，是虚构和想象的，但还是把它们写下来了。

如果有人敢把负数的平方根写下来，那么将10分成乘积等于40的两部分的问题就迎刃而解了，尽管它们是虚构的。一旦打破坚冰，负数的平方根，或如卡尔丹所称的“虚数”，就越来越被数学家们频繁使用了，尽管使用时总是很有保留，并且要找适当的借口。在著名德国科学家欧拉1770年出版的代数著作中，我们看到了对虚数的大

量运用。但作为缓和，他又加上了如下评论：“所有像 $\sqrt{-1}$ 、 $\sqrt{-2}$ 这样的表达式都是不可能的或想象中的数，因为它们表示的是负数的平方根。对于这类数，我们也许可以断言，它们既不是无，也不比无更多或更少。它们纯属虚幻或不可能。”

然而，尽管有这些毁谤和借口，虚数很快就成了数学中像分数或根式一样无法避免的东西。如果不使用虚数，几乎可以说寸步难行。

可以说，虚数家族代表着实数的一个虚构的镜像。正如我们从基本数1可以产生所有实数，我们也可以把 $\sqrt{-1}$ 当作虚数的基本数（通常用符号 i 表示），由它产生所有虚数。

不难看出， $\sqrt{-9} = \sqrt{9} \times \sqrt{-1} = 3i$ ， $\sqrt{-7} = \sqrt{7} \times \sqrt{-1} = 0.246... i$ ，等等，因此每一个实数都有自己的虚数搭挡。我们还能像卡尔丹起初所

做的那样把实数和虚数结合起来，组成像 $5 + \sqrt{-15} = 5 + \sqrt{15} i$ 这样的表达式。这种混合形式通常被称为复数。

闯入数学领域之后足足两个世纪，虚数仍然被一张难以置信的神秘面纱包裹着，直到两位业余数学家，即挪威的测量员韦塞尔（Wessel）和巴黎的簿记员阿尔冈（Robert Argand），最终对虚数做出了简单的几何解释。

按照他们的解释，一个复数，例如 $3 + 4i$ ，可以像在图10中那样表示出来，其中3对应着水平距离，4对应着垂直距离。

事实上，所有实数（无论是正是负）都可以用横轴上的点来表示，所有纯虚数都可以用纵轴上的点来表示。我们把一个实数（代表横轴上的一个点）比如3乘以虚数单位 i ，就得到了位于纵轴上的纯虚数 $3i$ 。因此，一个数乘以 i ，在几何上等价于逆时针旋转 90° 。（见图10）。

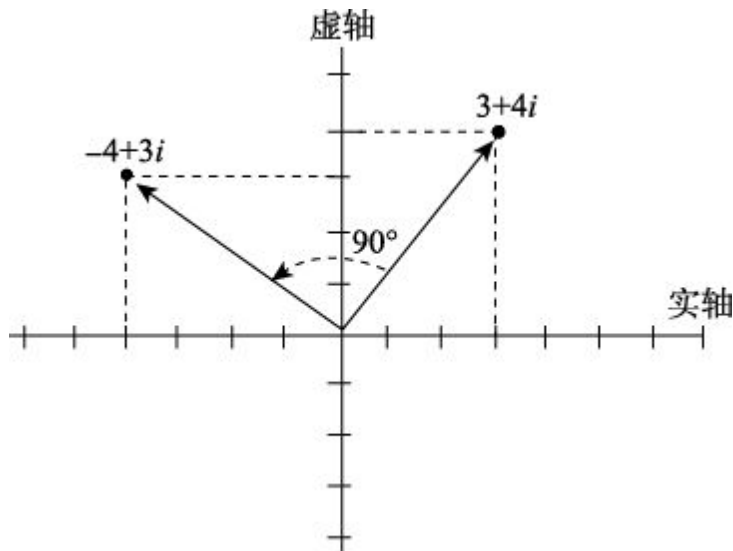


图10

如果把 $3i$ 再乘以 i ，则须再旋转 90° ，结果又回到了横轴，不过现在位于负数那一边。因此，

$$3i \times i = 3i^2 = -3,$$

或

$$i^2 = -1。$$

说“ i 的平方等于 -1 ”远比说“两次逆时针旋转 90° 便成反向”更容易理解。

当然，同样的规则也适用于混合的复数。把 $3+4i$ 乘以 i ，我们得到

$$(3+4i)i = 3i + 4i^2 = 3i - 4 = -4 + 3i。$$

由图10立即可以看到， $-4+3i$ 这个点对应于 $3+4i$ 这个点围绕原点逆时针旋转 90° 。同样，由图10也可以看出，一个数乘以 $-i$ 不过是它围绕原点顺时针旋转 90° 罢了。

如果你仍然觉得虚数蒙有一层神秘的面纱，那就让我们通过解决一个虚数有实际应用的简单问题来揭开它吧。

有一个喜欢冒险的年轻人，在他曾祖父的遗稿中发现了一张羊皮纸，上面透露了一个藏宝地点。它是这样写着的：

乘船至北纬 、西经 ，¹⁶ 即可找到一座荒岛。岛的北岸有一大片草地，草地上有一棵橡树和一棵松树。¹⁷ 那里还能看到一个年代已久的绞架，那是我们曾经用来吊死叛变者的。从绞架走到橡树，记住走了多少步；到了橡树之后，向右转个直角再走这么多步，在那里打个桩。然后回到绞架朝松树走，记住所走的步数。到了松树之后，向左转个直角再走这么多步，在那里也打个桩。在

两个桩的中间挖掘，即可找到财宝。

这些指令清楚而明确。于是，这位年轻人租了一条船驶往南太平洋。他找到了这座岛，也找到了橡树和松树，但让他大失所望的是，绞架不见了。此时距离写下那份遗稿已经过去太长时间，风吹日晒雨淋已使绞架的木头彻底腐烂，归于泥土，当初所在的位置一点痕迹也没有留下来。

我们这位爱冒险的年轻人陷入了绝望。愤怒而狂乱的他开始在地上胡乱挖掘。但这个岛面积太大了，他的所有努力都付诸东流。一无所获的他只得返航。如今，那财宝可能还在岛上埋着呢！

这是一个不幸的故事，但更为不幸的是，如果这个小伙子懂点数学，特别是懂得如何运用虚数，他或许能够找到财宝。现在让我们为他找找看，尽管对他来说已经太晚了。

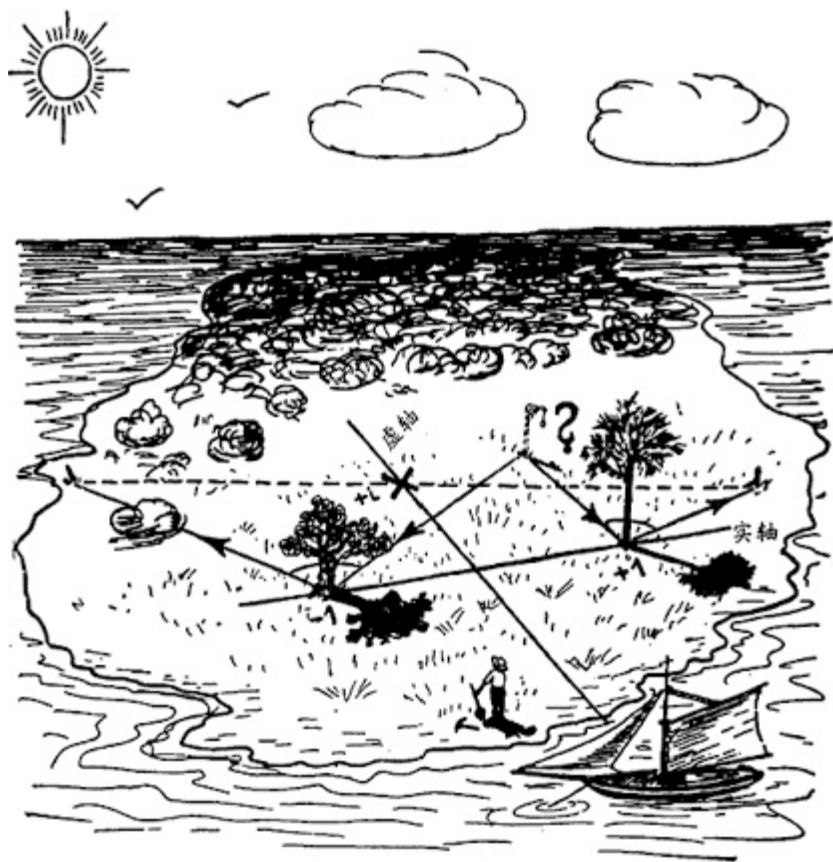


图11 用虚数寻宝

把这个岛看成一个复数平面。过两树的根画出一轴（实轴），过两树的中点作另一轴（虚轴）与实轴垂直（见图11）。取两树距离的一半作为我们的长度单位，于是

可以说，橡树位于实轴上的-1点，松树位于+1点。我们不知道绞架在哪里，不妨用希腊字母 Γ （这个字母的样子倒像个绞架！）来表示它的假设位置。由于该位置并不一定在两根轴中的某一轴上，所以应把 Γ 看成一个复数，即 $\Gamma = a + bi$ 。

现在我们来做些简单的计算，别忘了前面讲过的虚数的乘法规则。如果绞架在 Γ ，橡树在-1，则两者的方位距离为

$$-1 - \Gamma = -(1 + \Gamma)。$$

同样，绞架与松树的方位距离为 $1 - \Gamma$ 。根据上述规则，将这两段距离分别沿顺时针（向右）和逆时针（向左）旋转 90° ，就是把它们分别乘以 $-i$ 和 i ，这样便求出了我们打的两根桩的位置：

$$\text{第一根桩：} (-i) [- (1 + \Gamma)] + 1 = i(\Gamma + 1) + 1，$$

$$\text{第二根桩：} (+i)(1 - \Gamma) - 1 = i(1 - \Gamma) - 1。$$

由于财宝在两根桩的正中间，所以我们应求出上述两个复数之和的一半，即

$$\frac{1}{2} [i(\Gamma + 1) + 1 + i(1 - \Gamma) - 1] = \frac{1}{2} (i\Gamma + i + 1 + i - i\Gamma - 1) = \frac{1}{2} (2i) = i。$$

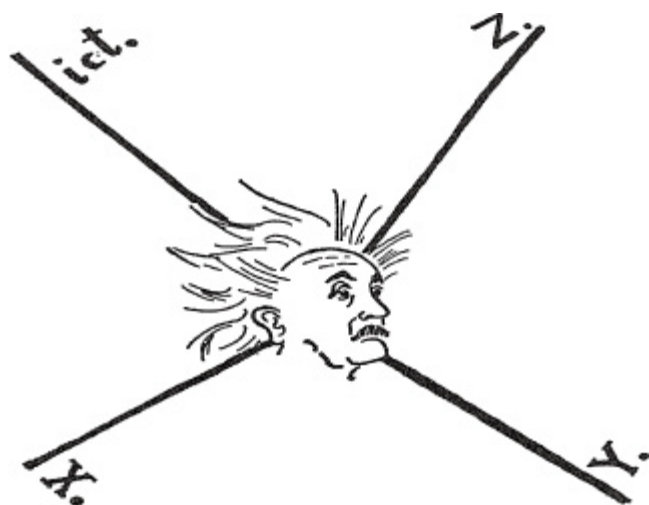
由此可见， Γ 所表示的绞架的未知位置已经从我们的运算过程中消失了。无论绞架在哪里，财宝都必定在 $+i$ 这个点上。

因此，如果这个年轻人能做这么一点简单的数学运算，他就无须在整个岛上挖来挖去，而只要在图11中打 $\times$ 的地方寻找财宝。

如果你仍然不相信，要找到财宝完全不需要知道绞架的位置，你可以在一张纸上标记出两棵树的位置，再为绞架假设几个不同的位置，然后按照羊皮纸上的指令去做。你将总是得到复数平面上对应于 $+i$ 的那个位置！

通过运用-1的平方根这个虚数，我们还找到了另一项隐秘的财宝：我们惊讶地发现，普通的三维空间能与时间结合成受四维几何学规则支配的四维空间。我们将在接下来的某一章讨论爱因斯坦的思想和他的相对论，届时会回到这一发现。

第二部分 空间、时间和爱因斯坦



第三章 空间的不寻常性质

一、维数和坐标

我们都知道什么叫空间。但要精确地定义这个词的意思，我们恐怕又会张口结舌。我们也许会说，空间就是那个我们可以在其中前后、左右、上下移动的包围着我们的东西。存在着三个互相垂直的独立方向，这是我们生活于其中的物理空间的最基本的性质之一；我们说，这个空间是三个方向的或三维的。空间中的任何位置都可以通过这三个方向来确定。如果我们来到一座陌生的城市，向旅店服务员询问如何找到某家知名商号的办事处，那么他可能会说：“向南走5个街区，然后向右拐再走2个街区，上到7层。”以上这三个数通常被称为坐标，在这个例子中规定了城市街道、楼层和原点（旅店厅堂）的关系。不过显然，同一地点的方位也可以由其他任何一点给出，只要使用一个能正确表达新原点与目的地之间关系的坐标系就行了。只要知道新坐标系相对于旧坐标系的位置，就可以通过简单的数学运算，用旧坐标表示出新坐标。这一过程被称为坐标变换。这里不妨补充一句，这三个坐标并不一定要由代表距离的数来表达；事实上在某些情况下，使用角坐标要更加方便。

例如，纽约的地址通常用一个由街和路所组成的直角坐标系来表示，而莫斯科的地址则要换成极坐标，因为这座古老的城市是围绕着克里姆林中心城堡发展起来的，它既有从城堡辐射出去的各个街道，又有若干条同心的环路。因此人们会很自然地说，某座房子位于比如克里姆林宫正北与西北正中间（north-north-west）的第20个街区。

直角坐标系和极坐标系的另一个经典例子是俄国的海军部大厦和华盛顿的美国陆军部五角大楼，这是二战期间参与战争工作的每一个人所熟知的。

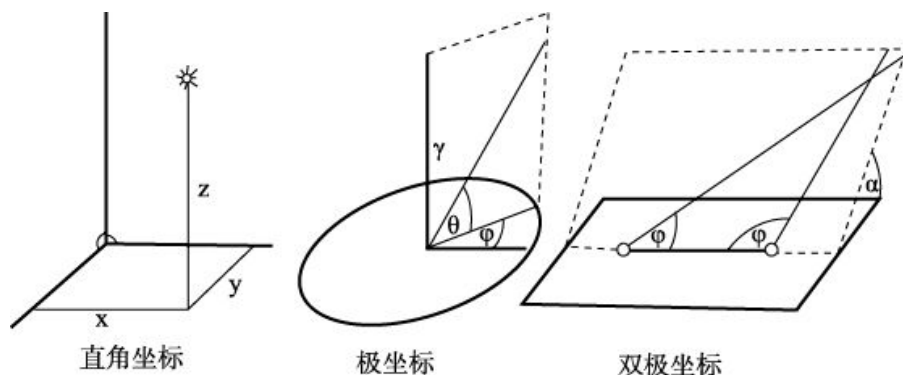


图12 这几个例子表明如何能用三个坐标来表示空间中某一点的位置，其中有些坐标是距离，有些坐标是角度。但无论选择什么系统，我们都需要三个数据，因为我们讨论的是三维空间

我们这些拥有三维空间概念的人虽然很难想象高于三维的超空间（尽管我们稍后会看到，这样的空间是存在的），但却很容易想象低于三维的子空间。平面、球面或其他任何表面都是二维的子空间，因为只需两个数就可以描述表面上的任何一点。同样，线（直线或曲线）是一维的子空间，因为只需一个数就可以描述线上的某个位置。我们还可以说，点是零维的子空间，因为一个点内没有两个不同位置。不过，谁会对点感兴趣呢！

作为三维生物的我们觉得理解线和面的几何性质要比理解三维空间的几何性质容易得多，因为我们是三维空间的一部分，可以“从外面”观察线和面。因此，我们很容易理解曲线或曲面是什么意思，而一听说三维空间也可以弯曲便会大吃一惊。

但只要稍作练习，并且了解了“曲率”一词的真实含义，你就会发现弯曲三维空间的概念其实非常简单。到下一章结束时，（我们希望）你甚至能够轻松地谈论一个初看起来非常可怕的概念，那就是弯曲的四维空间。

不过在讨论那些内容之前，我们先来做一些有关普通三维空间、二维表面和一维的线的思维训练。

二、不量尺寸的几何学

根据我们中学时的记忆，几何学是关于空间量度的科学，¹⁸ 其内容主要是涉及各种距离和角度之间数值关系的一大堆定理（例如，著名的毕达哥拉斯定理就与直角三角形的三条边有关）。然而，空间的许多最基本性质并不需要测量长度或角度。讨论这些内容的几何学分支被称为位置分析（analysis situs）或拓扑学（topology）¹⁹。

兹举一个典型拓扑学的简单例子。考虑一个封闭的几何面，比如一个球面，它被一张线网划分成许多区域。为此，我们可以在球面上任选一些点，用不相交的线将它们连接起来。那么，这些点的数目、相邻区域之间边界线的数目以及区域的数目之间有什么关系呢？

首先，如果把这个圆球挤成南瓜状的扁球，或者拉成黄瓜状的长条，那么点、线、区域的数目显然还和圆球时一样。事实上，我们可以取随意挤压拉扯（除了切割或撕裂）一个橡皮球时所能得到的任何封闭表面，对上述问题的表述和回答都不会有任何改变。这与一般几何学中的数值关系（比如线的长度、面积、体积之间的关系）截然不同。事实上，如果把一个正方体拉扯成一个平行六面体，或者把球体压成饼形，这些关系会发生很大变化。

对于这个已经划分成若干个区域的球体，我们现在可以将它的每一个区域都压平，这样一来，该球体就变成了一个多面体（图13）；现在，不同区域的边界变成了多面体的边，原先选定的点则成了多面体的顶点。

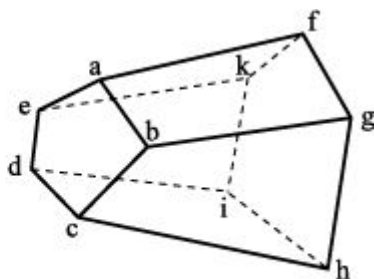
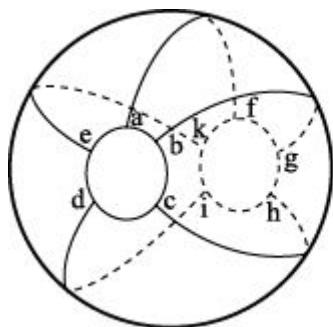


图13 一个划分成若干区域的球体变形为一个多面体

现在，我们之前那个问题就可以重新表述成（其含义没有任何改变）：一个任意形状的多面体的顶点数、边数和面数之间是什么关系？

图14显示了五种正多面体（即所有面都有同样数目的边和顶点）和一个纯粹凭想象画出的不规则多面体。

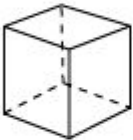
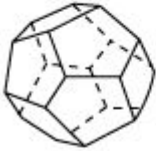
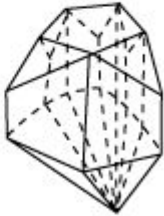
 正四面体	 正八面体
 正六面体	 正二十面体
 正十二面体	 不规则多面体

图14 五种正多面体（只可能有这五种）和一个不规则的古怪多面体

我们可以数一数这些几何体各自拥有的顶点数、边数和面数，看看这三个数之间有没有什么关系？

通过计数，我们可以制得下表。

多面体名称	顶点数	边数	面数
四面体	4	6	4
六面体	8	12	6
八面体	6	12	8
十二面体	20	30	12
二十面体	12	30	20
“古怪体”	14	22	10

初看起来，前三栏的数字好像没有什么明确的关系。但稍作研究就会发现，顶点数 V 与面数 F 之和总是比边数 E 大2。于是我们可以写出这样一个数学关系：

$$V + F = E + 2.$$

这种关系是只适用于图14所示的这五种特殊多面体，还是适用于任何多面体呢？如果你试着画出几种不同的多面体，数出它们的顶点、边和面，你会发现上述关系依然成立。由此可见， $V + F = E + 2$ 是一条一般的拓扑学定理，因为这个关系式并不依赖于对边长或面积的测量，而只涉及若干种不同的几何学单位（顶点、边、面）的数目。

我们方才发现的多面体的顶点数、边数和面数之间所满足的这一关系是17世纪著名的法国数学家笛卡儿（René Descartes）最先注意到的。稍后，另一位数学天才欧拉对它做出了严格证明，如今它被称为欧拉定理。

以下是对欧拉定理的完整证明，引自库朗（R. Courant）和罗宾斯（H. Robbins）的著作《数学是什么？》（*What Is Mathematics?*），²⁰ 我们可以看看这种证明是如何完成的。

为了证明欧拉的公式，让我们把给定的简单多面体想象成中空的，其表面由橡皮薄膜制成 [图15a]。如果切掉这个中空多面体的一个面，并把其余表面摊成一个平面 [图15b]。在此过程中，多面体各个面的面积和各个边之间的角度当然都会改变。不过，该平面网络中顶点和边的数目仍与原多面体一样多，而由于切掉了一个面，多边形的数目将比原多面体的面数少一个。现在我们将证明，对于这个平面网络， $V - E + F = 1$ 。于是，如果把切掉的那个面算进去，结果就成了：对于原多面体来说， $V - E + F = 2$ 。

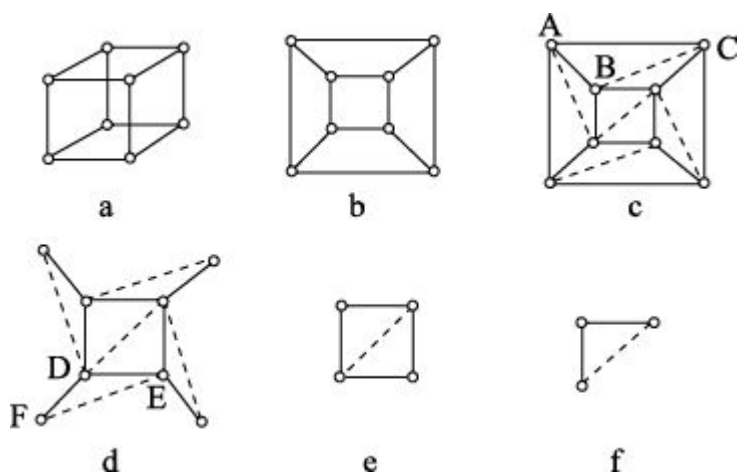


图15 对欧拉定理的证明。该图显示的是正方体的情况，但结论对于任何其他多面体都成立

首先，我们给这个平面网络中某个不是三角形的多边形画出对角线，从而把该平面网络“三角形化”。这样一来， E 和 F 都会增加1，因此 $V - E + F$ 的值保持不变。这样持续画出对角线，直到最后整个图形都由三角形所组成 [图15c]。在这个三角形化的网络中， $V - E + F$ 仍和划分成三角形之前的值一样，因为画对角线并不改变这个值。

一些三角形的边位于该网络的边缘，其中有的三角形（例如 $\triangle ABC$ ）只有一条边位于边缘，有的三角形则可能有两边位于边缘。任取一个这样的边缘三角形，把它的那些不同时属于其他三角形的部分移去 [图15d]。这样一来，从 $\triangle ABC$ ，我们移去了 AC 边和面，留下了顶点 A 、 B 、 C 和两条边 AB 、 BC ；从 $\triangle DEF$ ，我们移去了面、两条边 DF 、 FE 以及顶点 F 。

在 $\triangle ABC$ 类型的移去法中， E 和 F 都减少1，而 V 不变，因此 $V - E + F$ 保持不变。在 $\triangle DEF$ 类型的移去法中， V 减少1， E 减少2， F 减少1，因此 $V - E + F$ 同样保持不变。以恰当的顺序逐步拿掉这些边缘三角形，直到只剩下一个三角形和它的三条边、三个顶点和一个面。对于这个简单的网络， $V - E + F = 3 - 3 + 1 = 1$ 。但我们已经看到，随着三角形的减少， $V - E + F$ 并不发生改变，因此在原来那个平面网络中， $V - E + F$ 也必定等于1。而这个网络比原多面体少一个面，因此对于完整的多面体来说， $V - E + F = 2$ 。这便证明了欧拉的公式。

欧拉公式的一个有趣推论是：只可能存在五种正多面体，即图14所示的那五种。

然而，如果认真检查一下前面几页的讨论，你也许会注意到，在绘制图14所示的“各种不同的”多面体以及用数学推理来证明欧拉定理时，我们都作了一个隐秘的假设，导致我们对多面体的选择受到了很大限制。也就是说，我们只能选择那些没有任何孔眼的多面体。我们所说的孔眼并不是指橡皮球上的破洞那样的东西，而是类似于

面包圈或橡皮轮胎当中那个闭合的窟窿。

我们只要看看图16就清楚了。这里有两个不同的几何体，它们和图14所示的几何体一样也是多面体。

现在来看看欧拉定理是否适用于这两个新的多面体。

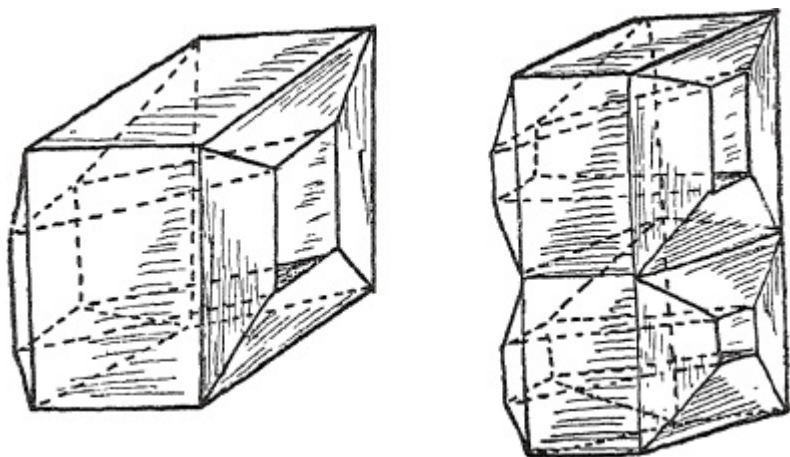


图16 分别穿有一个和两个孔眼的两个立方体状的东西。其各个面不都是严格的矩形，但正如我们所看到的，这在拓扑学中无关紧要

对于第一个几何体，我们总共可以数出16个顶点、32条边和16个面；于是， $V + F = 32$ ，而 $E + 2 = 34$ ，不对了。对于第二个几何体，我们总共可以数出28个顶点、46条边和30个面； $V + F = 58$ ， $E + 2 = 48$ ，同样不对。

为什么会这样呢？我们前面对欧拉定理所作的一般证明对于这两个例子为什么失效了？

问题当然在于，我们前面考虑的所有多面体都可以看成一个球胆或气球，而这里的新型中空多面体却更像轮胎或更复杂的橡胶制品。前面给出的数学证明无法运用于后面这类多面体，因为对于这类多面体，我们无法完成证明所必需的所有操作——“切掉这个中空多面体的一个面，并把其余表面摊成一个平面”。

如果拿一个球胆，用剪刀切掉它的一部分表面，你将很容易满足这个要求。但对于一个轮胎却无法做到。倘若看了图16还不相信这一点，你可以找个旧轮胎试试！

但不要以为对于这种更复杂的多面体， V 、 E 和 F 之间就没有关系了。关系是有的，但有所不同。对于面包圈形的，或者说得更科学一些，对于环面形（torus）的多面体来说， $V + F = E$ ，而对于扭结形（pretzel）的多面体来说， $V + F = E - 2$ 。一般说来， $V + F = E + 2 - 2N$ ，其中 N 为孔眼的数目。

另一个典型的拓扑学问题与欧拉定理密切相关，那就是所谓的“四色问题”。假定有一个被划分成若干区域的球面，现在要给这些区域涂上颜色，要求任何两个相邻的区域（即拥有共同边界的区域）不能有同一种颜色。那么，要想完成这项工作，最少

需要几种颜色呢？显然，两种颜色一般来说是不够用的，因为当三条边界交于一点时（比如美国地图上的弗吉尼亚州、西弗吉尼亚州和马里兰州，见图17），就需要三种不同的颜色。

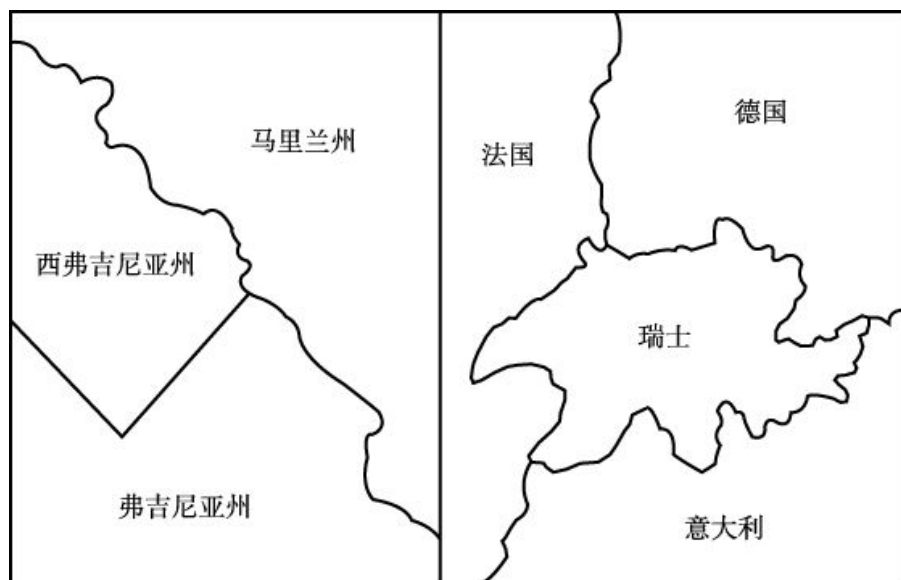


图17 马里兰州、弗吉尼亚州和西弗吉尼亚州的地图（左）以及瑞士、法国、德国和意大利的地图（右）

要找到需要四种颜色的例子也不难，比如德国吞并奥地利时期的瑞士地图（图17）。²¹

但无论你怎么努力，也想象不出一张非得用四种以上颜色的地图，无论在球面上还是一张纸上。²² 看来，无论把地图构造得多么复杂，用四种颜色就足以避免边界的任何相混了。

不过，如果这种说法是正确的，就应该能用数学方法证明它。然而，经过几代数学家的努力，仍然未能做到这一点。这是那种几乎无人怀疑、但也无人能够证明的数学陈述的一个典型案例。我们现在只能从数学上证明五种颜色总是够用的。这个证明是将欧拉关系应用于国家数、边界数和若干个国家交会的三重、四重等交点数而得出的。

这个证明非常复杂，写下来会离题太远，这里就不赘述了。读者可以在各种拓扑学著作中找到它，并且在沉思中度过一个愉快的夜晚（说不定还会一夜无眠）。如果有谁能够证明无需五种、只需四种颜色就足以给任何地图上色，或者，如果对这种说法的有效性产生怀疑，能够画出一幅四种颜色也不够用的地图，那么无论哪种情况成功了，他的大名都会经常出现在未来几个世纪的纯粹数学年鉴上。

颇具讽刺意味的是，这个上色问题在球面或平面的情况下怎么也求解不得，而对

于面包圈形或扭结形等更为复杂的表面却能以相对简单的方式得到解决。例如，人们已经最终证明，无论对面包圈形的表面作怎样的划分，要使它的相邻区域的颜色有所不同，最多需要七种颜色。实际需要七种颜色的例子也已经给出。

读者如果不厌其烦，可以找一个充气轮胎和七种不同颜色的油漆给轮胎上色，使每一种颜色的区域都与另外六种颜色的区域相邻。做完之后，他就可以说他“对面包圈形的表面的确了如指掌”了。

三、把空间翻过来

到目前为止，我们一直在讨论各种表面也就是二维空间的拓扑学性质。但类似的问题显然也可以针对我们生存于其中的三维空间提出。这样一来，地图上色问题在三维情况下的推广就可以表述成：要把由不同材料制成的各种形状的镶嵌图案拼成一个空间，使得没有任何两块由同一种材料制成的镶嵌图案有共同的接触面，那么需要用多少种材料？

上色问题在球面或环面上的三维类比是什么呢？能不能想出一些不同寻常的空间，它们与普通空间的关系就如同球面或环面与普通平面的关系？初看起来，这个问题似乎没有什么意义。事实上，我们虽然很容易想到许多不同形状的表面，却往往认为只可能有一种三维空间，即我们生活于其中的那个熟悉的物理空间。但这种看法是一种危险的幻觉。只要稍微发动一下想象力，我们就能想出与欧几里得几何教科书中所讲空间截然不同的一些三维空间。

设想这类古怪空间的主要困难在于，我们本身是三维生物，我们只能“从内部”打量这个空间，而不能像在观察各种怪异表面时那样“从外部”去打量。不过，经过一番思维训练，我们是能够征服这些怪异空间的。

我们首先来建立一个性质与球面相似的三维空间模型。当然，球面的主要性质是：它没有边界，但有有限的面积；它转过来自我封闭。我们能否设想一个三维空间，它以类似的方式自我封闭，从而有有限的体积而无明确边界呢？

考虑两个球体，它们各自被自己的球面所限，就像苹果被自己的外皮所限一样。现在，设想这两个球体“相互穿过”，沿外表面连在一起。当然，这并不是说我们能把两个物体（比如两个苹果）挤得相互穿过，从而使其表皮粘连在一起。苹果能被挤碎，但永远也不会相互穿过。

或者，我们可以设想有个苹果被虫子吃出了错综复杂的通道。假定有黑色和白色两种虫子，它们彼此厌恶，在苹果内的各自通道绝不相通，尽管可以始于苹果皮上的相邻两点。一个被这两种虫子蛀来蛀去的苹果最后会像图18那样，出现两个紧密交缠、布满整个苹果内部的通道网络。然而，尽管黑虫和白虫的通道可以很接近，要想从一半迷宫走到另一半迷宫，却必须先到表面才行。如果设想通道变得越来越细，数目越来越多，最后苹果内将会有两个互相交叠的独立空间，它们仅在共同表面上相

连。



图18

如果你不喜欢虫子，可以设想一种类似于纽约世界博览会的巨型球体建筑中那种双走廊双楼梯系统。设想每一套楼梯系统都盘旋穿过整个球体，但要从其中一套系统的某个点到达另一套系统的临近点，只能先走到球面上两套系统的会合处，然后再往回走。我们说这两个球体互相交叠而彼此不相干涉，你的朋友可能离你很近，但要见到他、握个手，你必须兜很大的圈子！需要注意的是，这两套楼梯系统的连接点其实与球内的任何其他点并无不同，因为总可以使整个结构变形，把连接点推到这里，把以前里面的点弄到表面。关于我们的模型，第二点要注意的是，虽然两套通道的总长度是有限的，但没有“死胡同”。你可以不断穿过走廊和楼梯，而不会被墙壁或栅栏挡住；如果你走得足够远，你最终一定能回到你的出发点。从外面审视整个结构，我们可以说，在这迷宫中穿行的人最终总会回到其出发点，因为楼梯会逐渐转到反方向。但对于处在内部而不知“外面”为何物的人来说，空间将表现为有限尺寸而无明确边界的东西。我们将在后面看到，这种没有明显边界但并非无限的“自我封闭的三维空间”在讨论整个宇宙的性质时是非常有用的。事实上，用最强大的望远镜所作的观测似乎表明，在如此遥远的距离处，空间开始弯曲，显示出一种返折回来自我封闭的明显趋势，就像苹果被虫子蛀出通道的那个例子一样。但在讨论这些令人兴奋的问题之前，我们还得再了解一下空间的其他性质。

关于苹果和虫子，我们还没有讲完。下一个问题是：能否把一个被虫子蛀过的苹果变成一个面包圈呢？当然，这并不是说要使苹果尝起来像面包圈，而只是说让它看

起来像面包圈；我们在讨论几何学，而不是烹饪术。让我们取一个上一节所讨论的“双苹果”，也就是两个“相互穿过”且表皮“粘连在一起”的新鲜苹果。假设有一只虫子在其中苹果中蛀出了一条环形通道，如图19所示。请记住，是在一个苹果中蛀的，所以通道外的每一点都是属于两个苹果的双重点，而通道内则只有那个未被虫蛀过的苹果的物质。这样一来，我们这个“双苹果”就有了一个由通道内壁组成的自由面（图19a）。

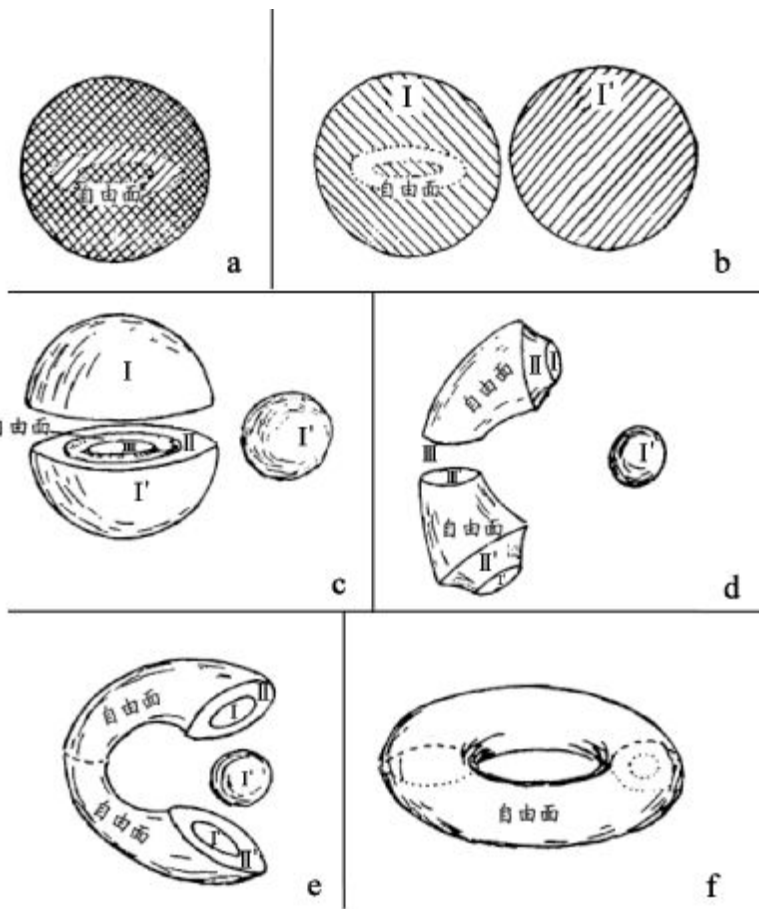


图19 如何将一个被虫子蛀过的双苹果变成一个面包圈。不是魔术，只有拓扑！

你能改变这个受损苹果的形状，将它变成一个面包圈吗？当然，这要假设苹果有很大的可塑性，可以随意捏成什么样子，唯一的条件是苹果不会发生破裂。为了便于操作，我们可以把苹果切开，只要在完成所需的变形之后还能将切口粘起来。

首先，我们把形成“双苹果”的两个部分的表皮解开，从而将两个苹果分开（图19b）。为了便于在接下来的各个步骤中进行追踪，我们用I和I'这两个数字来表示这两张剥离开来的表皮，最后我们还会把它们重新粘起来。接着，将那个包含着虫蛀通道的

苹果切开（图19c），这便切出了两个新的面，分别标记为II、II' 和III、III'，以后还会把它们粘回去。通道的自由面也显示出来了，它必定会成为面包圈的自由面。现在，让我们按照图19d所示来拉伸这几个碎块，这个自由面被拉伸成了很大一块（不过按照我们的假定，这里使用的材料可以任意伸缩！）。与此同时，切开的面I、II、III的尺寸都减小了。当我们将“双苹果”的前一半做手术时，也必定会把另一半压缩成樱桃大小。现在，我们要开始沿着切口往回粘了。第一步很容易，先把III、III'粘在一起，得到图19e所示的形状。再把缩小的苹果放在由此形成的两钳口之间。收拢两钳口，球面I将与I'重新粘在一起，切面II和II'也将合在一起。这样，我们便得到了一个光滑而精致的面包圈。

做这一切有什么意义呢？

没有什么意义，只是让你在想象中做做几何学练习，这种思维体操有助于你理解弯曲空间和自我封闭空间这样的异乎寻常的东西。

如果你愿意再扩展一下想象力，我们可以看看上述做法的一个“实际应用”。

你大概从未想过，你的身体也曾有过面包圈的形状吧。事实上，任何生命体在其发育的最初阶段（胚胎阶段）都要经历所谓的“原肠胚”阶段。在这个阶段中，它呈球形，一条宽阔的通道横穿其中。食物从通道的一端进入，待生命体摄取了有用成分之后，剩下的东西从另一端排出。在发育成熟的生命体中，内部通道变得更细、更复杂，但主要原则依然不变：面包圈形的所有几何性质都没有改变。

好了，既然你也是个面包圈，现在尝试逆着图19的方式作个变形——（在思想中！）努力把你的身体变成一个拥有内部通道的双苹果。特别是，你会发现，你身体中彼此部分交叠的不同部分将会形成“双苹果”的果体，而包括地球、月亮、太阳和星辰在内的整个宇宙将被挤入内部的圆形通道！

试着画画看它是什么样子。如果你画得不错，连达利（Salvado Dali）本人也要承认你的超现实主义画作技高一筹了！（图20）



图20 里面翻到外面的宇宙。这幅超现实主义画画的是一个人在地球表面上行走，边抬头看星星。这幅画按照图19所示的方法作了拓扑变换。于是，地球、太阳和星辰都挤在贯穿人体的一个狭窄通道中，周围则是他的内部器官

虽然本节已经很长，但在结束它之前，我们还要讨论一下左手系、右手系物体及其与空间一般性质的关系。介绍这个问题最方便的办法是从一副手套谈起。比较下一副手套（图21），你会发现它们在各方面都是相同的，但有一个重大差异：你无法把左手套戴到右手上，也无法把右手套戴到左手上。你可以随意将它们扭来转去，但左手套永远是左手套，右手套永远是右手套。左手系物体与右手系物体的这种区别还可见于鞋子的形状、汽车的转向机构（美国的和英国的）、高尔夫球棍以及其他许多物体。

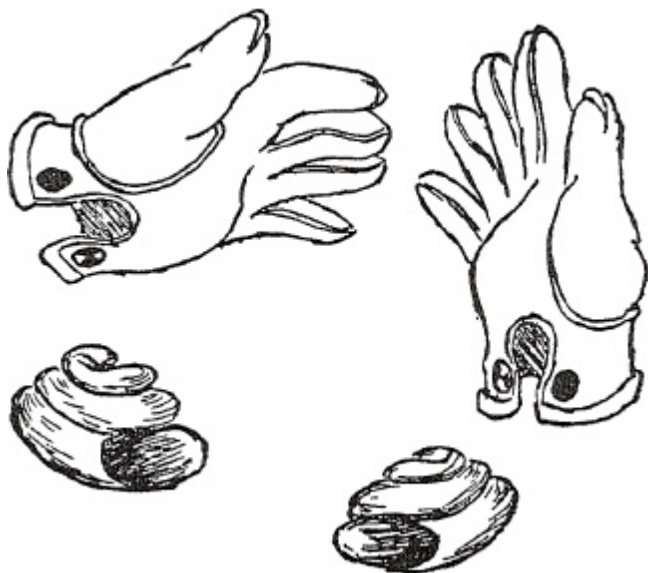


图21 右手系和左手系物体看起来非常相像，但极为不同

另一方面，像礼帽、网球拍等许多东西就没有显示出这种差别。没有人会傻到要去商店订购几只左手用的茶杯。如果有人让你找邻居借一个左手用的活动扳手，那肯定是个恶作剧。那么，这两种东西有什么区别呢？稍作思考你就会注意到，像礼帽和茶杯这样的东西都有一个我们所谓的对称平面，沿这个平面可将它们切成两个相等的部分。而手套和鞋子就没有这样的对称平面。无论你怎么努力，你都无法把一只手套切成两个相同的部分。如果某个物体没有对称平面，或如我们所说是对称的，那么它就有左手系和右手系两种类型。其差别不仅表现于手套或高尔夫球杆这样的人造物体，在自然界中也很常见。例如，存在着两种蜗牛，它们在所有其他方面都相同，唯独建房子的方式不同：一种蜗牛的壳沿顺时针盘旋，另一种则沿逆时针盘旋。甚至连分子这种组成各种不同物质的微粒，也常常有左旋和右旋两种形态，就像左、右手套以及顺时针和逆时针盘旋的蜗牛壳一样。当然，你是看不见分子的，但这种不对称性可以显示于这些物质的晶体形态和某些光学性质。例如，糖有左旋糖和右旋糖两类；还有两种吃糖的细菌，每种细菌只吃与之对应的那种糖，信不信由你。

如前所述，将一个右手系物体（例如一只右手套）变成左手系物体似乎是完全不可能的。但果真如此吗？我们能否设想出某种可以做到这一点的奇妙空间呢？为了回答这个问题，让我们从生活在面上的扁平居民的角度来考察它，我们可以从更优越的三维地位来观察这些居民。图22描绘了只有两维空间的扁平国的可能居民的几个例子。那个手提一串葡萄的站立者可称为“正面人”，因为他只有“正面”而没有“侧面”。而他身边的动物则是一头“侧面驴”，或者说得更确切些，是一头“右侧面驴”。当然，我们也能画出一头“左侧面驴”。由于这两头驴都被限定于这个面上，所以从二维的观点来看，它们的不同就如同我们三维空间中的左右手套。你无法将“左驴”与“右驴”交叠

起来，因为要使它们鼻子挨着鼻子、尾巴挨着尾巴，就得把其中一头驴子翻个个儿，这样一来，它可就四脚朝天，无法站立咯。

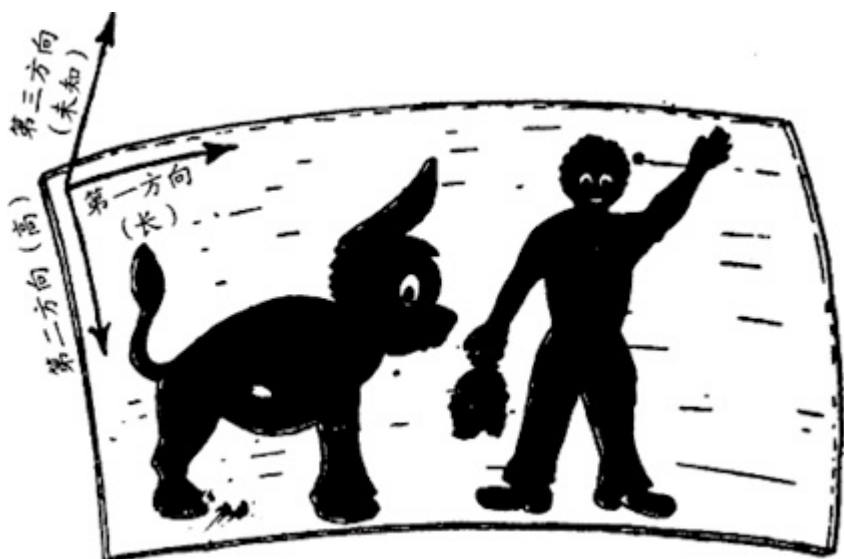


图22 生活在平面上的二维“影子生物”的样子。这种二维生物很不“现实”。此人只有正面而无侧面，他无法将手里的葡萄送入口中。那头驴子倒可以吃到葡萄，但它只能向右走，要想左移只能退着走。驴子退着走倒并非罕见，但毕竟不太像样

不过，若将一头驴子从面上取出，在空间中翻转一下再放回去，两头驴子就会变得一样。同理也可以说，若把一只右手套沿第四方向拿出我们这个空间，适当地旋转一下再放回去，就可将它变成一只左手套。但我们的物理空间并无第四方向，所以只能认为上述方法是不可能做到的。那么，有没有别的办法呢？

现在，我们还是回到二维世界，不过不是考虑图22所示的普通平面，而是考虑所谓“莫比乌斯面”（surface of Möbius）的性质。这种面的名字得自于一个世纪以前最早对它进行研究的德国数学家。拿一个长长的纸条，将其一端拧个弯，然后把两端粘成一个环，便轻而易举地得到了莫比乌斯面。图23显示了这个环的具体做法。这种面有许多特殊性质，其中一个性质很容易发现：拿剪刀沿一条与边缘平行的线（沿着图23中的箭头）剪一圈，你一定会预期这样会把这个环剪成两个分离的环。但做了之后你就会发现猜错了：你得到的不是两个环，而是一个环，它是原有环的两倍长、一半宽！

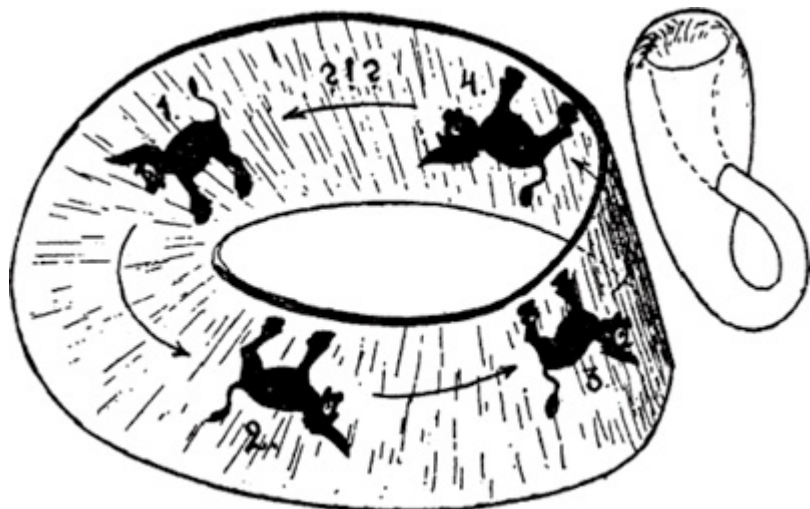


图23 莫比乌斯面和克莱因瓶

让我们看看一头影子驴沿着莫比乌斯面走一圈会发生什么。假定它从位置1（图23）出发，此时看它是头“左侧面驴”。从图上可以清楚地看出，它走啊走，经过了位置2和位置3，最后又接近了出发点。但不仅你感到奇怪，它也感到纳闷，自己竟然处在蹄子朝上的古怪位置（位置4）。当然，它能在面上转一下使蹄子落地，但这样一来，头的朝向又不对了。

简而言之，沿着莫比乌斯面走一圈之后，我们这头“左侧面驴”变成了“右侧面驴”。别忘了，在此过程中，驴子一直处在面上而未被拿出来在空间翻转。于是我们发现，在一个扭曲的面上，只要绕过扭曲处，左手系物体就可以变成右手系物体，反之亦然。图23所示的莫比乌斯带是被称为“克莱因瓶”（如图23右边所示）的更一般的面的一部分。这种瓶只有一个面，自我封闭而没有明显的边界。如果这在二维的面上是可能的，那么同样的情况也可以在三维空间中发生，只要以恰当的方式将它扭曲。当然，设想空间中的莫比乌斯扭曲绝非易事。我们不能像看驴所在的面那样从外部来看我们的空间，当我们身在其中时，看清楚事物总是很难的。但天文空间自我封闭并以莫比乌斯的方式发生扭曲，这并非不可能。

如果真是如此，那么宇宙旅行家回到地球时，其心脏将位于胸腔右侧。手套和鞋子的制造商或许能够得益于生产过程的简化：他们只需制造同一种鞋子和手套，然后把一半物品装入飞船环绕宇宙一周，这样就能满足另一半的手脚所需了。

我们就用这个荒诞的奇思异想来结束关于不寻常空间的不寻常性质的讨论吧。

第四章 四维世界

一、时间是第四维

第四维这个概念通常被神秘和怀疑所笼罩。我们这些只有长、宽、高的生物如何敢谈及四维空间呢？凭借我们全部的三维智力，有可能设想一个四维的超空间吗？一个四维的立方体或球体会是什么样子呢？我们说“想象”一条尾巴披鳞、鼻孔喷火的巨龙，或者一架带有游泳池、机翼上有两个网球场的超级客机时，实际上是在心灵中描绘这些东西真的突然出现在我们面前时的样子。我们是以那个所有普通物体（包括我们自己在内）都位于其中的大家所熟悉的三维空间为背景来描绘这幅图像的。如果这就是“想象”一词的含义，我们就无法以普通三维空间为背景来想象一个四维的物体，一如我们无法将三维物体压入平面。不过且慢，在某种意义上我们的确可以将一个三维物体压入平面，那就是在平面上画出这个三维物体。不过，在所有这些情况下，我们当然不是用一台水压机或任何其他物理的力量来实现的，而是用所谓的几何“投影”法进行的。由图24立即可以看出将物体（例如马）压入平面的这两种方法的区别。

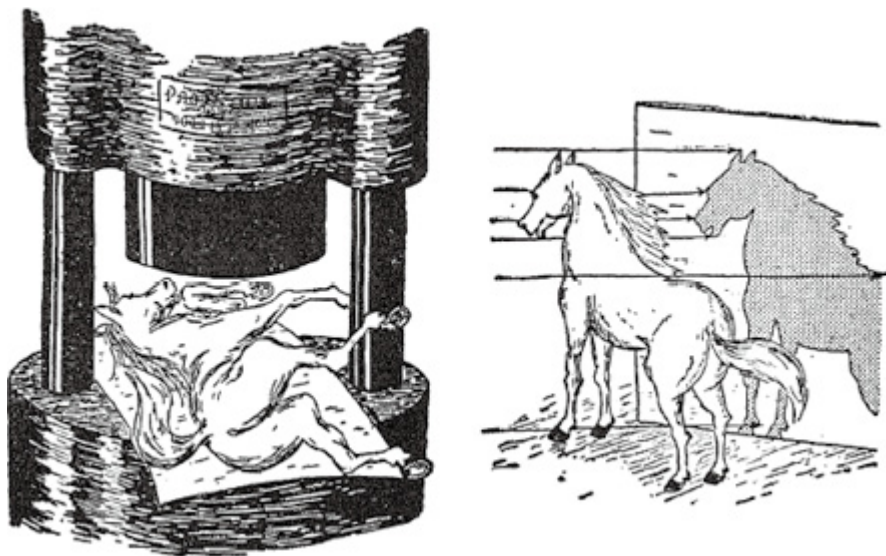


图24 将一个三维物体“压”入二维表面的错误方法和正确方法

通过类比，我们现在可以说，虽然不可能把一个四维物体完全“压”入三维空间，但可以讨论各种四维物体在我们这个三维空间中的“投影”。不过要记住，正如三维物体的平面投影是二维图形或平面图形，四维超物体在我们这个普通三维空间中的投影是立体图形。

为了把问题说得更清楚一些，我们先来考虑生活在面上的二维影子生物会如何构想一个三维立方体。不难想象，作为优越的三维生物，我们可以从上面即从第三个方向来打量二维世界。将立方体“压”入平面的唯一途径就是以图25所示的方法将它“投影”到那个平面上。旋转这个立方体，可以得到各种其他投影。通过观察这些投影，我们的二维朋友们至少能对这个被称为“三维立方体”的神秘形体的性质形成某种认识。他们无法“跳出”自己的面，像我们一样来看这个立方体。不过仅仅通过观察投影，他们也能说（比如）这个立方体有八个顶点和十二条边。现在看图26，你会发现自己的处境和那些只能看到普通立方体在面上投影的可怜的二维影子生物完全相同。事实上，图中那家人正在惊愕万分地研究的那个复杂的古怪结构，正是一个四维的超正方体在我们这个普通三维空间中的投影。 23

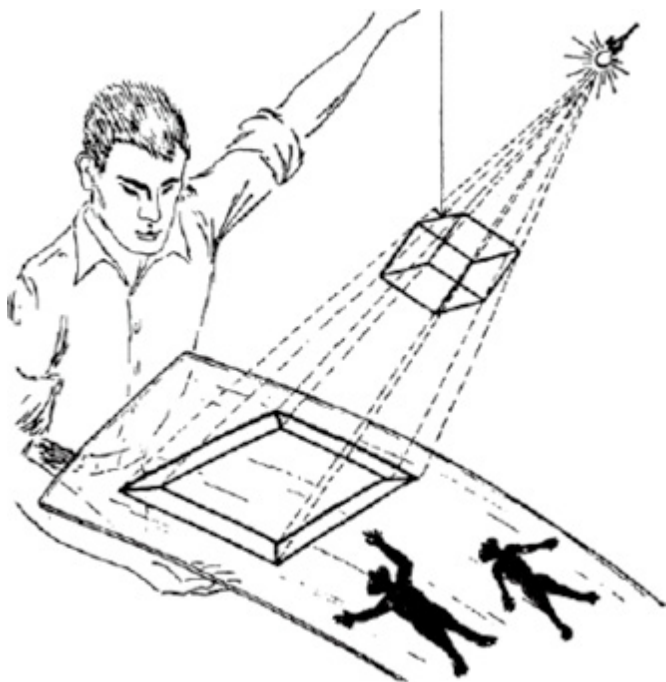


图25 二维生物们正在惊奇地打量一个三维立方体在其表面上的投影

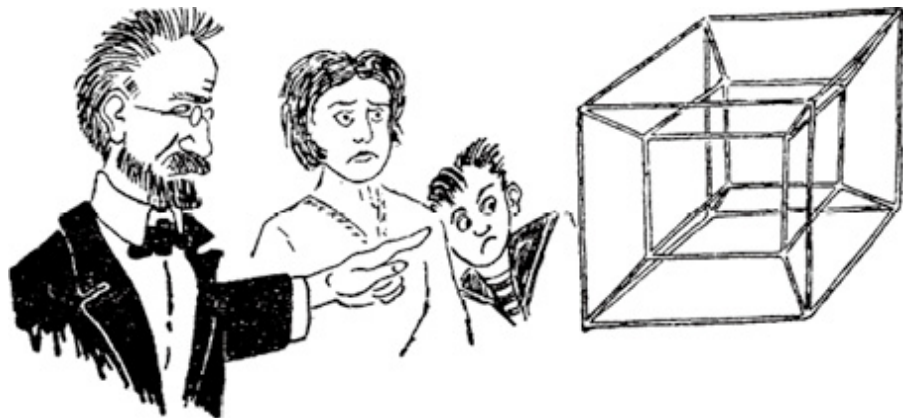
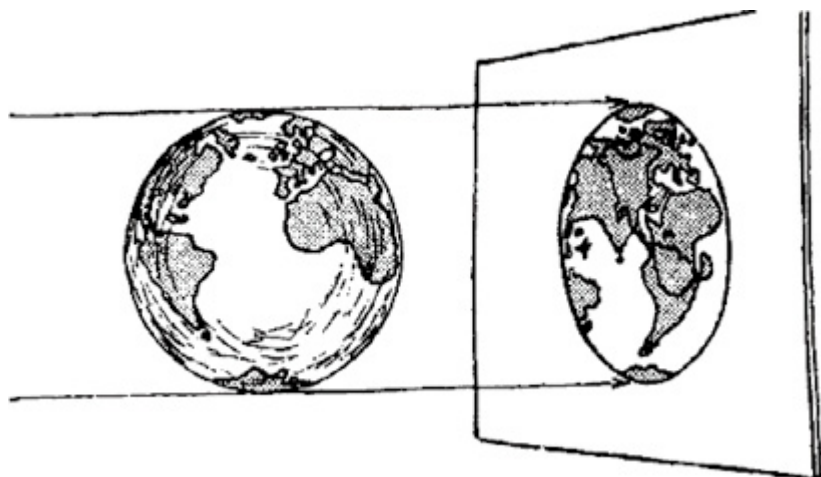


图26 四维空间的来客！一个四维超正方体的正投影

认真考察这个形体，你很容易看到让图25中的影子生物困惑不已的那些特征：普通立方体在平面上的投影是两个正方形，一个套在另一个里面，且顶点与顶点相连；而超正方体在普通空间中的投影则是两个立方体，一个套在另一个里面，顶点也以类似的方式相连。数一数就会看到，一个超正方体共有16个顶点、32条边和24个面。好一个正方体，不是吗？

现在来看看四维球体是什么样子。为此，我们最好先看一个较为熟悉的例子，即一个普通球体在平面上的投影。例如设想将一个标记有大陆和海洋的透明球体投射到一面白墙之上（图27）。在这一投影中，两个半球当然会彼此重叠，而且从投影上看，我们也许会以为美国纽约和中国北京距离很近。但这只是一种表面的印象。事实上，投影上的每一点都代表实际球体上两个相对的点，一架从纽约飞往中国的飞机，它在球体上的投影将先移到平面投影的边缘，然后再返回来。虽然两架不同飞机在图上的投影可能会重叠，但如果它们“实际”在地球的两侧飞行，那是不会相撞的。



这些便是普通球体的平面投影的性质。只要对想象力稍作发挥，我们便不难看出四维超球体的空间投影是什么样子。正如普通球体的平面投影是两个（点对点）叠在一起、只沿外圆周相连的圆盘，超球体的空间投影也一定是两个彼此交叠且沿外表面相连的球体。关于这种特异的结构，我们已经在上一章作为类似于封闭球面的三维封闭空间的例子作了讨论。这里只需补充一句：四维球体的三维投影不过就是我们在那里讨论的由两个沿整个外皮长在一起的普通苹果所形成的双苹果罢了。

同样，使用这种类比法，我们也能回答关于四维形体性质的其他许多问题，尽管我们无论如何也没法在我们的物理空间中“想象”出第四个独立的方向。

不过，只要再稍作思考，你就会发现，根本没有必要把第四个方向看得很神秘。事实上，有一个我们几乎每天都在用的词可以表示物理世界中这第四个独立的方向，那就是“时间”。我们常常用时间和空间来描述周围发生的事件。谈到宇宙中发生的任何事情时，无论是在街上邂逅了一个朋友，还是遥远星体的爆发，我们通常不仅会说它在哪里发生，还会说它是何时发生的。于是，除了表示空间位置的三个方向要素之外，我们又增加了一个要素——时间。

如果作进一步思考，你还可能意识到，任何实际物体都有四个维度：三个空间维度，一个时间维度。比如你所住的房屋就是沿长、宽、高和时间延展的。时间的延展从盖房时算起，一直到它最后被烧毁、被某个拆迁公司拆掉或因年久失修而倒塌为止。

的确，时间方向与空间的三维很不相同。时间间隔是由钟表度量的：嘀嗒声表示秒，叮咚声表示小时，而空间间隔则是由尺子度量的。你能用同一把尺子来度量长、宽、高，却不能把尺子变成钟表来度量时间。此外，你在空间中可以前移、后移或上移，然后再回来，而在时间中你却退不回来，只能从过去到将来。不过，尽管时间方向与空间的三个方向之间存在着所有这些区别，我们仍然可以把时间作为物理世界的第四个方向，不过别忘了它与空间不大相同。

在选择时间作为第四维时，想象本章开头讨论的四维形体要简单得多。例如，你还记得四维正方体的投影所切出的那个奇特形体吗？它竟然有16个顶点、32条边和24个面！难怪图26中的那些人盯着这个几何怪物会瞠目结舌。

不过从我们的新观点来看，四维正方体只是个存在了一段时间的普通立方体罢了。假定你在5月7日用12根铁丝制成了一个立方体，一个月后又把它拆掉。那么，这样一个立方体的每一个顶点都应被看成沿时间方向有长为一个月的一条线。你可以给每个顶点挂一本小日历，每天翻一页以显示时间的前进。

现在很容易数出这个四维形体的边数。它刚开始存在时有12条空间边，以及描述各个顶点延续时间的8条“时间边”，结束存在时又有12条空间边，²⁴ 因此总共有32条边。用类似的方法可以数出它有16个顶点：5月7日有8个空间顶点，6月7日又有8个空

间顶点。作为练习，请读者以同样的方式数一数我们四维形体的面数。在此过程中要记住，其中一些面是原立方体的普通正方形面，其他面则是立方体原来的边从5月7日延伸到6月7日所形成的“半空间半时间”面。

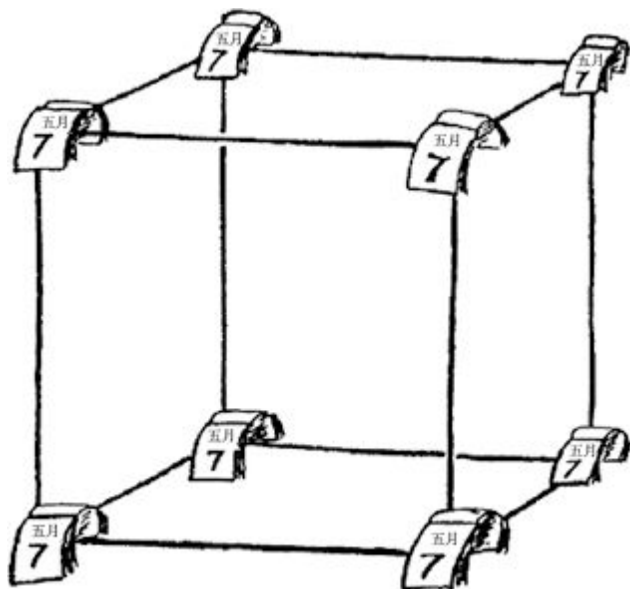


图28

我们这里针对四维立方体所讲的内容当然也适用于任何其他几何体或物体，无论是死的还是活的。

特别是，你可以设想自己是一个四维形体，类似于一根长长的橡胶棒从你出生之时延伸到你生命结束。不幸的是，我们在纸上画不出四维物体，因此在图29中，我们尝试以二维影子人为例来说明这种想法，他把与他所生活的二维平面垂直的空间方向认作时间方向。这幅图只描绘了这个影子人整个生命的很小一部分，整个生命过程需要用一根长得多的橡胶棒来表示：开端很细，此时他是婴儿，在很多年里一直变动不定，直到死时才获得恒定的形状（因为死人不会动），然后开始解体。

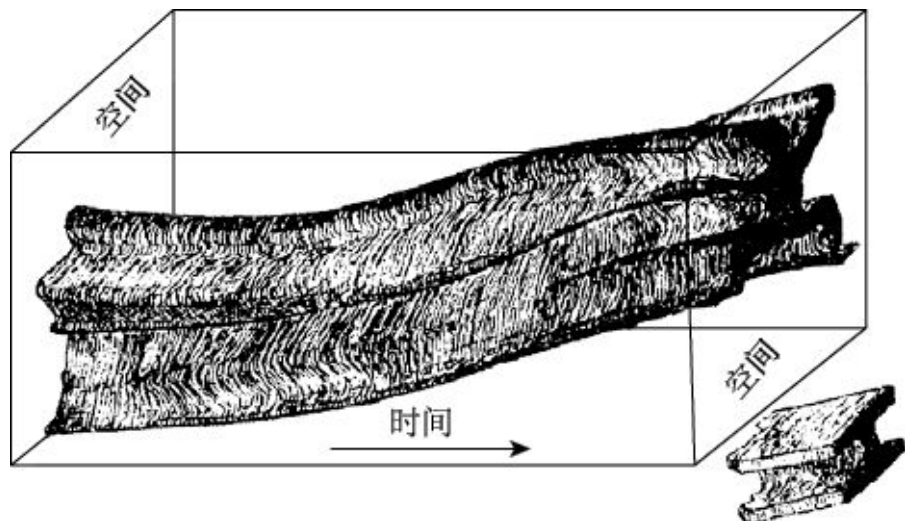


图29

说得更确切一些，这根四维棒是由无数分离的纤维组成的，每根纤维都由分离的原子所组成。在整个生命过程中，大多数纤维保持成一束，只有少量纤维在理发或剪指甲时离去。由于原子是不灭的，所以人死后的身体分解实际上应被视为各个纤维朝四面八方分散开来（也许除了形成骨骼的那些纤维）。

用四维时空几何的语言来说，这样一条代表每一个物质微粒历史的线被称为它的“世界线”。同样，我们把形成一个复合体的一束世界线称为“世界束”。

图30给出了一个天文学的例子，显示了太阳、地球和彗星的世界线。²⁵ 和前面那个例子一样，我们让时间轴与二维空间（地球轨道平面）垂直。在这幅图中，太阳的世界线由一条与时间轴平行的直线来表示，因为我们认为太阳是不动的。²⁶ 地球的轨道非常接似于圆，地球的世界线是一条围绕太阳世界线盘旋的螺旋线，而彗星的世界线则先靠近、后远离太阳的世界线。

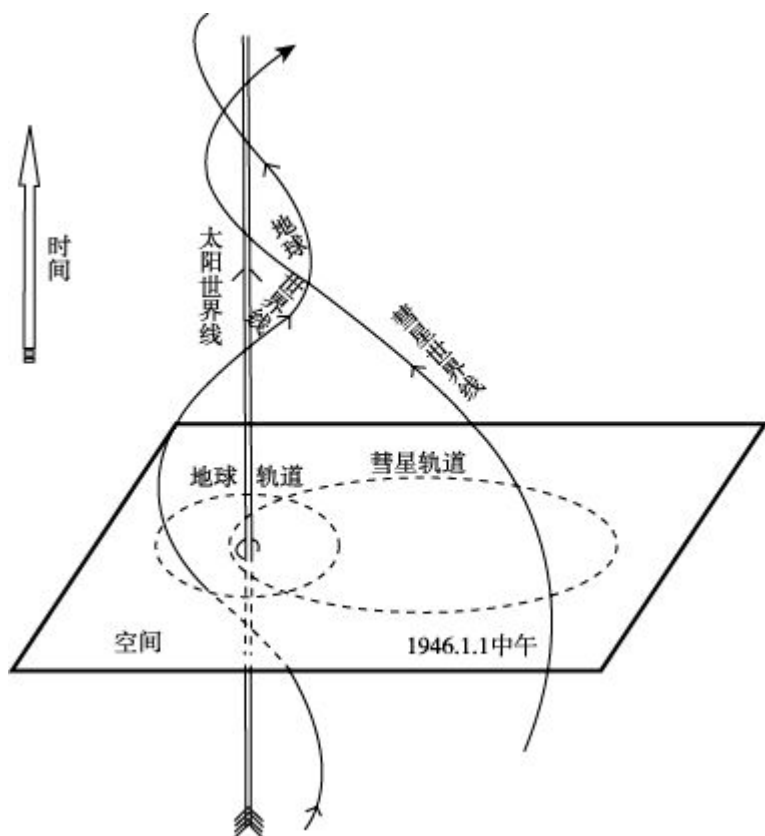


图30

我们看到，从四维时空几何的角度来看，宇宙的地形学和历史融合成了一幅和谐画面。我们只需考虑一束代表个体原子、动物或星辰运动的缠结在一起的世界线就可以了。

二、时空等价

在把时间看成与三个空间维度多多少少等价的第四维时，我们遇到了一个非常困难的问题。度量长、宽、高时，我们可以用同一种单位，比如英寸或英尺。但时间长度既不能用英寸也不能用英尺来度量，我们必须使用完全不同的单位，比如分钟或小时。那么，它们如何比较呢？如果想象一个长宽高均为1英尺的四维正方体，它在时间上应当延伸多长才能使所有四个维度相等呢？是1秒、1小时，还是像上面那个例子中的1个月？1小时比1英尺更长还是更短？

初看起来，这个问题似乎毫无意义，但细想一下就会找到一个合理方法来比较长度和时间延续。我们常常听说，某人住在市区，“乘公共汽车需要20分钟”，某个地方“乘火车只需5小时即可到达”。这里，我们是通过乘坐某种交通工具所需的时间来指

明距离的。

于是，如果可以就某种标准速度达成一致，我们就应当能用长度单位来表示时间间隔，反之亦然。当然，被选作空间与时间之间基本变换因子的标准速度必须同样基本和一般，无论人采取什么行动或者物理环境如何，都应保持不变。物理学中已知具有这种一般性的速度只有光在真空中传播的速度。虽然通常称这种速度为“光速”，但称之为“物理相互作用的传播速度”要更好，因为在物体之间起作用的任何种类的力，无论是电吸引力还是引力，都以相同的速度在真空中传播。此外，我们后面还会看到，光速是任何可能的物质速度的上限，任何物体都不可能以大于光速的速度穿过空间。

17世纪著名的意大利物理学家伽利略第一次尝试测量光速。一个漆黑的夜晚，他和助手带着两盏配有机械遮板的灯来到佛罗伦萨近郊的旷野，彼此相距几英里站定。伽利略在某一时刻打开灯，朝着助手的方向发出一束光（图31a）。助手已被告知，一看到伽利略那里发出的光就要打开自己的灯。既然光从伽利略到助手再返回伽利略都需要一定时间，所以从伽利略打开灯到看见来自助手的光线，也应有某个时间延迟。伽利略的确注意到了一个小的时间延迟，但是当他让助手站到两倍远的地方再重复这个实验时，观察到的延迟却没有增大。光显然走得太快了，走几英里的距离几乎不用什么时间。观察到的时间延迟其实缘于伽利略的助手不可能在看到光的一瞬间立即打开灯——我们今天称之为反应延迟。

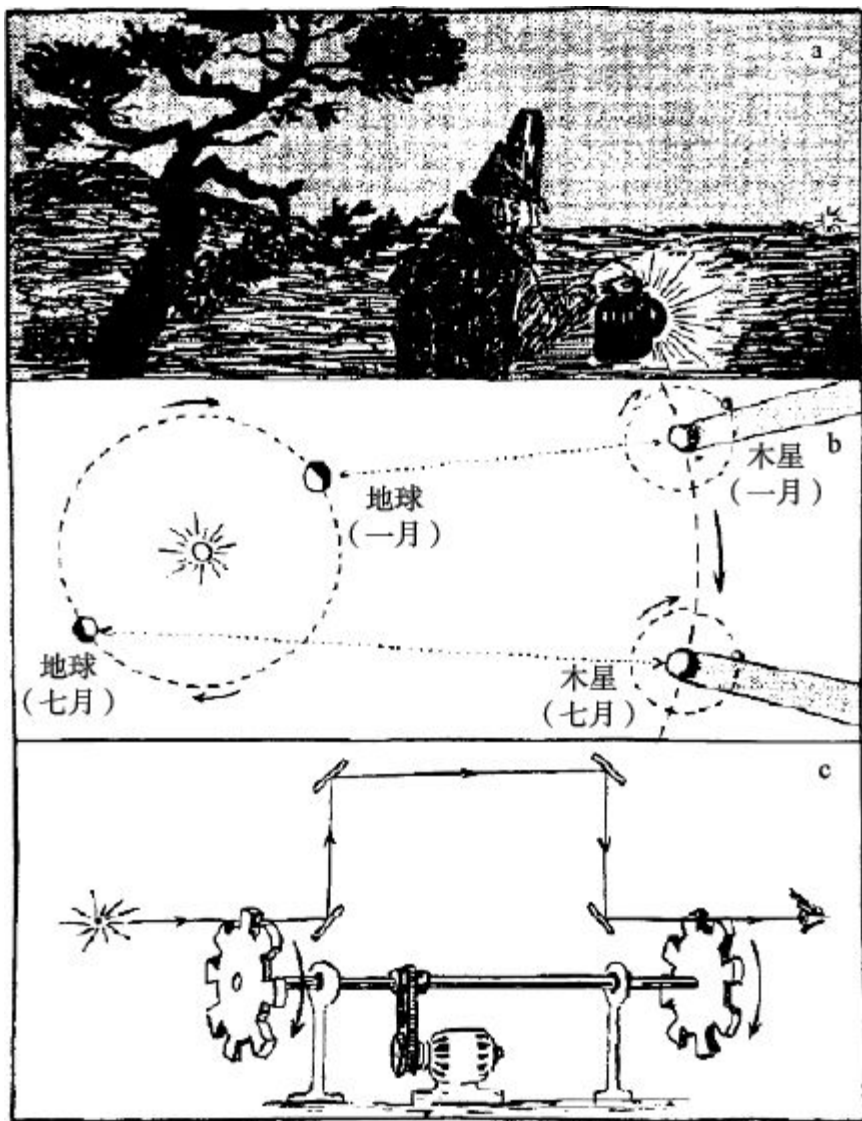


图31

虽然伽利略的实验没有导出任何正面结果，但他的另一项发现，即发现了木星的卫星，却为第一次实际测量光速提供了基础。1675年，丹麦天文学家罗默（Roemer）在观测木星卫星的食时，注意到这些卫星消失在木星阴影中的时间间隔并不总是相同，而是随着那一特殊时刻木星与地球之间的距离而变长或变短。罗默立刻意识到（你在考察图31b之后也会意识到），这种效应并非缘于木星的卫星运动不规则，而仅仅是由于木星与地球的距离变动导致我们看到这些食有不同的延迟。由他的观测结果可以得出，光速约为每秒185 000英里。难怪伽利略用他的设备测不出光速，因为光从他的灯传到助手再传回来只需十万分之几秒！

不过，伽利略用其粗糙的遮光灯做不到的事情，后来用更精密的物理仪器做到了。图31c是法国物理学家斐索（Fizeau）最先使用的以较短距离测量光速的设备，其主要部件是安在同一根轴上的两个齿轮。如果我们沿着与轴平行的方向看这两个齿轮，那么第一个齿轮的齿对着第二个齿轮的齿缝。于是，无论轴如何转动，沿着与轴平行的方向射出的细光束都无法穿过这套齿轮。现在假定这套齿轮系统高速旋转。由于透过第一个齿轮齿缝的光线需要一些时间才能到达第二个齿轮，所以如果在此期间这套齿轮系统恰好转过半个齿缝，那么这束光就能穿过第二个齿轮了。这里的情况非常类似于汽车以恰当的速度沿一条装有红绿灯同步系统的街道行驶。如果这套齿轮的转速提高一倍，那么光到达第二个齿轮时正好会射到转来的下一个齿上，光的行进将再次受阻。但如转速继续提高，光将再次能够穿过，因为光束到达之前这个齿已经转了过去，而下一个齿缝恰好会在这个时刻转来让光穿过去。因此，只要注意光的相继出现和消失所对应的转速，就能估算出光在两齿轮之间穿行的速度。为了方便实验并且减小所需的转速，我们可以让光在两齿轮之间多走些距离，这可以借助于图31c中所示的几面镜子来实现。在这个实验中，当齿轮以1 000转每秒的速度旋转时，斐索第一次看到光穿过了距离自己最近那个齿轮的齿缝。这说明在此转速下，光从一个齿轮到达另一个齿轮时，齿轮的齿已经转过了半个齿距。由于每一个齿轮都有50个相同尺寸的齿，所以齿距为齿轮周长的1/100，光穿过这段距离的时间也就是齿轮转动一整圈所需时间的1/100。斐索将这些计算结果与光从一个齿轮传到另一个齿轮的距离联系起来，得到光速为300 000公里每秒或186 000英里每秒，它与罗默观测木星卫星所得到的结果几乎相同。

继这些先驱者的工作之后，人们又用天文学和物理学的方法做了大量独立测量。目前，光在真空中的速度（通常用字母c来表示）的最佳估计值是

$$c = 299\,776 \text{ 公里/秒或 } 186\,300 \text{ 英里/秒。}$$

天文学距离非常巨大，如果用英里或公里来度量它们，可能要写满好几张纸，此时极高的光速就成了一个方便的度量标准。于是，天文学家会说某颗星距离我们5“光年”远，就像我们说乘火车去某个地方需要5小时一样。由于1年有31 558 000秒，1光年就对应于 $31\,558\,000 \times 299\,776 = 9\,460\,000\,000\,000$ 公里或5 879 000 000 000英里。用“光年”来度量距离，实际上已经把时间看成一个维度，把时间单位看成一种空间量度了。我们也可以把程序反过来，说“光英里”，意指光走1英里的距离所需的时间。使用上述光速值，我们得到1光英里等于0.000 005 4秒。同样，“1光英尺”是0.000 000 001 1秒。这便回答了我们在上一节所讨论的那个四维正方体的问题。如果该正方体的空间尺寸（space-dimensions）为1英尺×1英尺×1英尺，那么其空间持续（space-duration）仅为0.000 000 001 1秒。如果这个边长1英尺的正方体存在了一整月的时间，就应把它看成一根沿着时间轴的方向被拉得极长的四维棒。

三、四维距离

既已解决沿着空间轴和时间轴使用什么可比较的单位这个问题，我们现在可以问，应当如何理解四维时空世界中两点之间的距离？务必记住，现在每一个点都对应于通常所说的“一个事件”，即位置与时间的结合。为了讲清楚这一点，我们不妨看看以下两个事件：

事件1：1945年7月28日上午9点21分，位于纽约第五大道和五十街交叉口1楼的一家银行被劫。27

事件2：同一天上午9点36分，一架军用飞机在雾中撞在纽约三十四街在第五、六大道之间帝国大厦79楼的墙上（图32）。

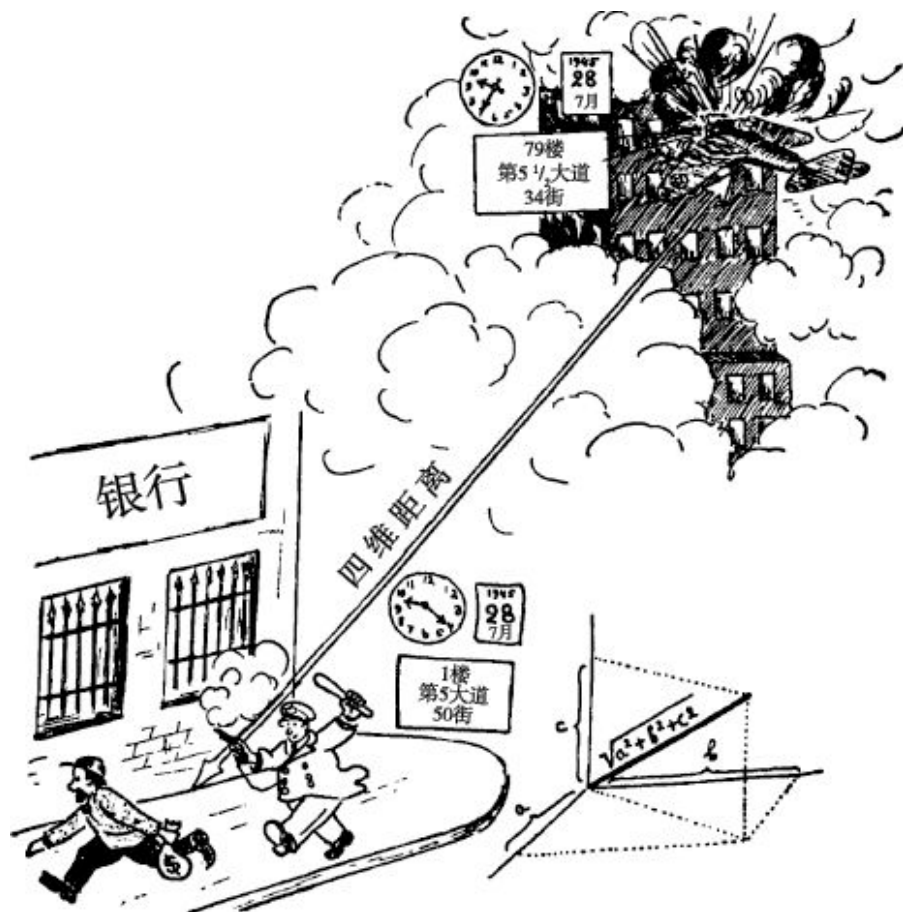


图32

这两个事件在空间上南北相隔16个街区，东西相隔1/2个街区，上下相隔78层楼；在时间上相隔15分钟。显然，要想描述这两个事件的空间间隔，并不一定要记录下街道的数字和楼层数，因为借助于著名的毕达哥拉斯定理，即空间中两点之间的距

离等于单个坐标距离的平方和的平方根，可以将它们结合成一个直接的距离（图32右下角）。而为了运用毕达哥拉斯定理，当然必须先用可比较的单位（例如英尺）将所有涉距离表达出来。如果一个南北街区长200英尺，一个东西街区长800英尺，帝国大厦每个楼层的平均高度为12英尺，那么三个坐标距离就是南北方向3 200英尺，东西方向400英尺，竖直方向936英尺。现在，运用毕达哥拉斯定理可以得出，两个地点之间的直接距离为

$$\sqrt{3\,200^2 + 400^2 + 936^2} = \sqrt{11\,280\,000} = 3360 \text{ 英尺}$$

如果时间作为第四个坐标的概念有任何实际的有效性，我们现在应当能把两个事件的空间距离3360英尺与时间距离15分钟结合起来，用一个数来刻画这两个事件之间的四维距离。

按照爱因斯坦原来的想法，只需把毕达哥拉斯定理作简单的推广，便可实际确定这样一个四维距离。在确定各个事件之间的物理关系方面，此距离要比单个的空间时间间隔更为基本。

当然，要把空间和时间的数据结合起来，我们必须用可比较的单位将其表示出来，就像用英尺来表示街区长度和楼层高度一样。前已看到，用光速作为变换因子，便很容易做到这一点。于是，15分钟的时间间隔就成了800 000 000 000“光英尺”。现在，对毕达哥拉斯定理作简单的推广，我们便可把四维距离定义为所有四个坐标距离（即三个空间间隔和一个时间间隔）的平方和的平方根。然而在此过程中，我们完全取消了空间与时间的任何差别，这等于实际承认空间度量和时间度量可以相互转换。

然而，任何人都无法用布遮住一根尺子，挥动一下魔杖，念念“空间去，时间来，变”这样的咒语，就能把它变成一个闪闪发光的全新闹钟！甚至连伟大的爱因斯坦也不例外。（图33）

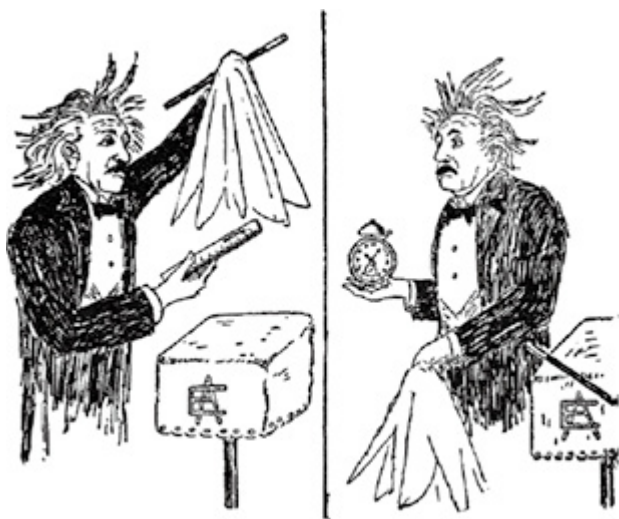


图33 爱因斯坦教授从来就做不到这个，但他做的比这强得多

于是，若要在毕达哥拉斯公式中将时间与空间结合成一体，就必须采用某种不寻常的方法，以保留它们的一些自然差别。

根据爱因斯坦的看法，在推广的毕达哥拉斯定理的数学表达式中，可以通过在时间坐标的平方前使用负号来强调空间距离与时间延续之间的物理差别。这样一来，两个事件之间的四维距离就可以表示成三个空间坐标的平方和减去时间坐标的平方，然后开平方。当然，首先要用空间单位来表示时间坐标。

于是，银行遭劫与飞机撞击帝国大厦之间的四维距离应当这样来计算：

$$\sqrt{3\,200^2 + 400^2 + 936^2 - 800\,000\,000\,000^2}.$$

第四项之所以比前三项大得多，是因为这个例子来自“日常生活”，而以生活的标准来看，合理的时间单位的确太小了。如果不是以纽约市发生的两个事件，而是以宇宙中发生的一个事件作为例子，我们就能得到大小更为相当的数值了。例如，第一个事件是1946年7月1日上午9点整一颗原子弹在比基尼环礁爆炸，第二个事件是同一天上午9点10分一颗陨石落在火星表面，其时间间隔即为540 000 000 000光英尺，空间距离则约为650 000 000 000 英尺，两者大小相当。

在这个例子中，两个事件之间的四维距离是：

$$\sqrt{(65 \times 10^{10})^2 - (54 \times 10^{10})^2}$$

$$\text{英尺} = 36 \times 10^{10} \text{ 英尺},$$

在数值上与纯空间距离和纯时间间隔都非常不同。

当然，有人也许会反对这样一种看似不合理的几何学，因为它对其中一个坐标的处理不同于其他三个坐标。但不要忘了，任何旨在描述物理世界的数学系统都必须符合事物；如果空间和时间在其四维结合中的表现的确有所不同，那么四维几何学的定律也必须有对应的样式。而且还有一种简单的数学补救办法，可以使爱因斯坦的时空几何学看起来与我们在学校里学习的古老而美好的欧几里得几何学完全一样。这种补救办法就是把第四个坐标看成纯虚数，它是德国数学家闵可夫斯基（Hermann

Minkovskij）提出的。大家也许还记得，本书第二章讲过，一个普通的数乘以 $\sqrt{-1}$ 就成了一个虚数，用这种虚数来解各种几何学问题是非常方便的。于是，根据闵可夫斯基的说法，要把时间看成第四个坐标，不仅要用空间单位来表示它，还要乘以

$\sqrt{-1}$ 。这样一来，那个例子中的四个坐标距离就成了：

第一坐标：3 200英尺

第二坐标：400英尺

第三坐标：936英尺

第四坐标： $8 \times 10^{11} i$ 光英尺。

现在，我们也许可以把四维距离定义为所有四个坐标距离的平方和的平方根了。事实上，由于虚数的平方总是负的，所以用闵可夫斯基坐标写出的普通毕达哥拉斯公式将与用爱因斯坦坐标写出的似乎不太合理的公式在数学上等价。

有一个故事，说的是一位患风湿病的老人问自己的健康朋友是如何避免这种病的。

回答是：“我这辈子每天早上都会洗个冷水澡。”

“噢，”前者喊道，“那你是患了冷水澡病！”

于是，如果你不喜欢那个似乎会引起风湿病的毕达哥拉斯定理，你可以把它改成虚时间坐标这种冷水澡病。

由于时空世界里的第四个坐标是虚的，所以必须考虑两种在物理上不同的四维距离。

事实上，在前面讨论的纽约事件那样的情况下，两个事件之间的三维距离在数值上要小于时间间隔（用恰当的单位），毕达哥拉斯定理中根号下的数是负的，所以我们得到的推广的四维距离是虚的。而在其他一些情况下，时间延续要小于空间距离，因此根号下得到的是正数，这当然意味着在这些情况下，两个事件之间的四维距离是实的。

如上所述，既然空间距离被看成实的，而时间延续被看成纯虚的，我们也许可以说，实的四维距离与普通的空间距离关系更近，而虚的四维距离与时间间隔关系更近。根据闵可夫斯基使用的术语，前一种四维距离被称为类空（raumartig）间隔，后一种被称为类时（zeitartig）间隔。

我们将在下一章看到，类空间隔可以转变为正规的空间距离，类时间隔也可以转变为正规的时间间隔。然而，这两者一个为实数，一个为虚数，这给时空的相互转变造成了不可逾越的障碍，因此我们不可能把尺子变成时钟，也不可能把时钟变成尺子。

第五章 空间和时间的相对性

一、空间和时间的相互转变

虽然显示空间和时间在四维世界中的统一性的数学努力并没有完全消除距离与时间延续之间的差别，但的确揭示出这两个概念之间具有高度的相似性，其程度要比在爱因斯坦之前的物理学中大得多。事实上，各个事件之间的空间距离和时间间隔，现在只能认为是这些事件之间基本的四维距离在空间轴和时间轴上的投影，从而四维坐标系的旋转可以使距离在部分程度上转变为时间的延续，或者使时间的延续在部分程度上转变为距离。不过，四维时空坐标系的旋转是什么意思呢？

我们先来考虑图34a中由两个空间坐标所组成的坐标系，并且假定有两个固定点相距为 L 。将这一距离投影在坐标轴上，我们发现这两个点沿第一个轴的方向相距 a 英尺，沿第二个轴的方向相距 b 英尺。若把该坐标系旋转一个角度（图34b），则同样的距离在两个新坐标轴上的投影将与之前不同，新的值为 a' 和 b' 。然而根据毕达哥拉斯定理，两个投影的平方和的平方根在两种情况下是一样的，因为它对应着那两个点的实际距离，不会因为坐标系的旋转而改变。因此，

$$\sqrt{a^2 + b^2} = \sqrt{a'^2 + b'^2} = L$$

所以说，虽然投影的特殊值是偶然的，取决于坐标系的选择，但其平方和的平方根不会随着坐标系的旋转而变化。

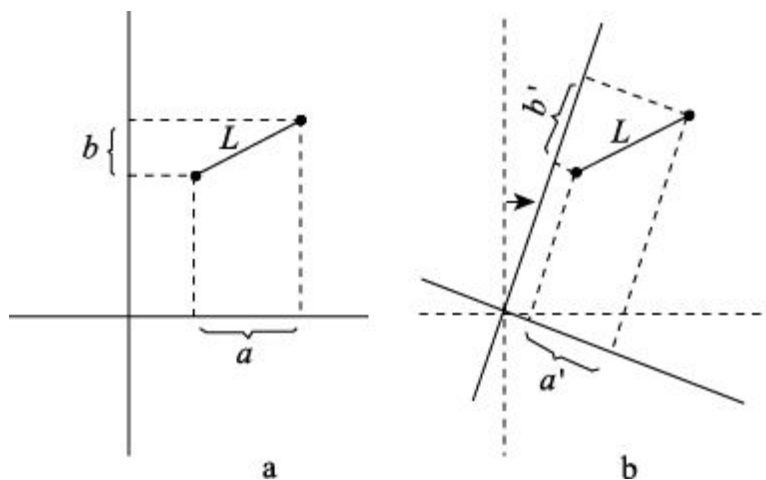


图34

现在我们来考虑一个轴对应着距离、一个轴对应着时间延续的坐标系。此时之

前例子中的两个固定点就成了两个固定的事件，而在两个轴上的投影则分别表示它们的
空间距离和时间间隔。如果这两个事件就是上一章所讨论的银行遭劫和飞机失事，
我们便可以画一张图（图35a），它非常类似于表示两个空间坐标的图34a。那么，怎
样才能旋转坐标轴呢？答案非常出乎意料，甚至令人困惑：要想旋转时空坐标系，请
上汽车。

假定我们真的在7月28日那个多事之晨上了一辆沿第五大道行驶的公共汽车。从
自我中心的观点来看，此时我们最关心被劫的银行和飞机失事地点离我们的汽车有多
远，倘若距离决定了我们能否看到这些事件。

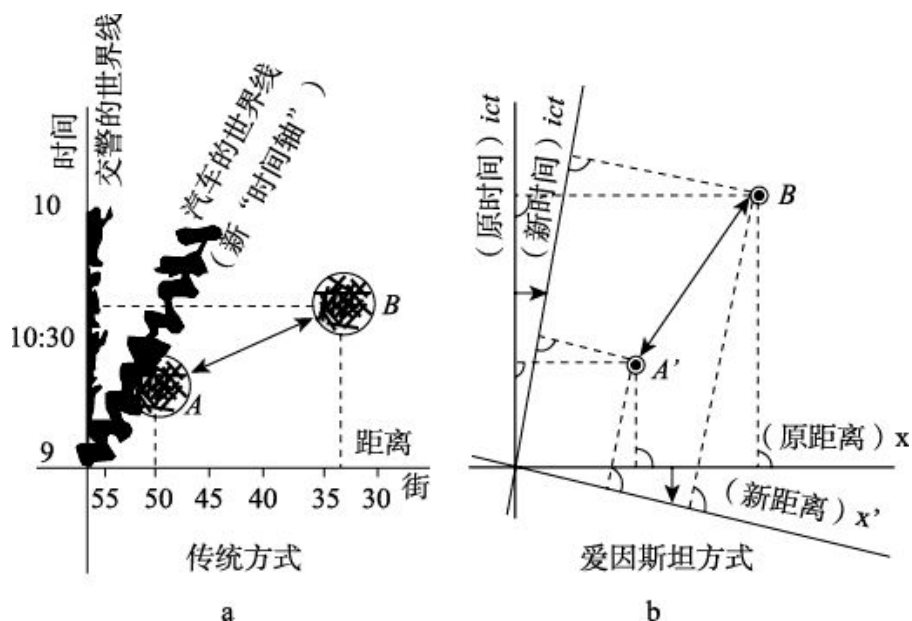


图35

图35a画出了汽车世界线的相继位置以及银行遭劫、飞机失事这两个事件。你会立
刻注意到，从汽车上观察到的距离不同于比如站在街角的交警所记录下来的距离。由
于汽车正在沿大道行驶，比如说速度是每三分钟过一个街区（这在拥挤的纽约交通中
并非罕见），所以从汽车上看，这两个事件的空间距离就变小了。事实上，由于上午9
点21分汽车正在穿过五十二街，所以距离此时遭劫的银行有两个街区之远。而上午9点
36分飞机失事时，汽车在四十七街，距离失事地点有14个街区之远。如此测量相对于
汽车的距离，我们会断言，银行遭劫与飞机失事的空间距离为 $14 - 2 = 12$ 个街区，而
不是相对于城市建筑所测得的 $50 - 34 = 16$ 个街区。再看看图35a，我们看到，从汽车上记
录的距离不能像以前那样从纵轴（交警的世界线）来计算，而应从表示汽车世界线的
那条斜线来计算。因此，现在起着新时间轴作用的是后一条线。

把方才讨论的“零七碎八”总结一下就是：要想绘制从运动物体上观察到的事件的

时空图，必须把时间轴旋转一个角度（角度的大小取决于运动物体的速度），而空间轴保持不动。

虽然从经典物理学和所谓“常识”的观点来看，这种说法是无可置疑的真理，但它却和我们关于四维时空世界的新观念直接相左。事实上，既然时间被视为独立的第四个坐标，时间轴就必须总是垂直于三个空间轴，无论我们坐在公共汽车上、电车上还是人行道上！

在这一点上，我们只能两种思路选其一：要么保留我们习惯性的时间空间观念，不再对统一的时空几何学作任何进一步思考；要么就必须打破“常识”的旧观念，认为在我们的时空图中，空间轴必须和时间轴一起旋转，从而二者总是保持垂直（图 35b）。

然而，正如旋转时间轴在物理上意味着，两个事件的空间距离在从运动物体上观察时会有不同的值（在前面那个例子中分别为12个街区和16个街区），旋转空间轴也意味着，从运动物体上观察到的两个事件的时间间隔不同于从地面上某一固定点观察到的时间间隔。于是，如果市政厅的时钟显示银行遭劫与飞机失事相隔15分钟，那么公共汽车上的乘客的手表所记录的时间间隔将有所不同。这并非因为机械装置的不完美导致两块表走得快慢不一致，而是因为以不同速度运动的物体上，时间本身的流逝快慢有所不同，记录时间的实际机械装置也相应地变慢了。不过对于公共汽车的低速而言，这种变慢微乎其微，几乎觉察不到。（本章会详细讨论这个现象。）

再举一个例子。设想一个人在一列行进的火车餐车上吃饭。在餐车的服务员看来，他在同一个地方（第三张桌子靠窗）用餐前开胃品和餐后甜点。但在两个站在铁轨的固定点透过窗户朝车内张望的扳道工看来（一个正好看到他在用餐前开胃品，另一个正好看到他在用餐后甜点），这两个事件发生在数英里之遥。于是我们可以说：在一位观察者看来发生在同一地点和不同时间的两个事件，在处于不同运动状态的另一位观察者看来却发生在不同的地点。

从我们所期望的时空等价的观点出发，把上面这句话中的“地点”和“时间”这两个词互换，该句就成了：在一位观察者看来发生在同一时间和不同地点的两个事件，在处于不同运动状态的另一位观察者看来却发生在不同的时间。

如果将其用于我们餐车的例子中，我们会期待那位服务员言之凿凿地声称，坐在餐车两头的两位乘客餐后同时点烟，而在铁轨上透过窗户朝车内张望的扳道工却会坚持说，两人点烟的时间有先有后。

因此，在一位观察者看来同时发生的两个事件，在另一位观察者看来却相隔一段时间。

这些便是四维几何学的必然推论，在四维几何学中，时间和空间仅仅是一段固定不变的四维距离在相应轴上的投影。

二、以太风和天狼星之旅

现在我们要问，愿意使用这种四维几何学的语言，是否证明在我们旧的感觉良好的时空观念中引入这些革命性变化是正当的？

如果回答是肯定的，我们便质疑了整个经典物理学体系，经典物理学的基础是伟大的牛顿在两个半世纪以前对空间和时间的定义：“绝对空间就其本性而言与任何外界的事物无关，永远不变和不动”，“绝对的、真实的数学时间就其本性而言均匀地流逝着，与任何外界的事物无关。”在写这些话的时候，牛顿肯定不认为自己是在讲什么新的或引起争议的东西；他不过是在以精确的语言把人们常识中的空间和时间概念表达出来罢了。事实上，人们对这些经典时空概念的正确性是如此坚信，以至于它们常被哲学家们视为先验的。从来没有一个科学家（更不用说外行）认为它们有可能错误，从而需要重新考察和表述。那么，我们现在为什么要重新考虑这个问题呢？

回答是：之所以要抛弃经典的时空观念并把时间和空间统一在一幅四维图景中，并非出于爱因斯坦纯粹审美的愿望，亦非其无法遏止的数学冲动使然，而是因为实验研究中经常会出现一些难以对付的事实，与独立的时间和空间的经典图景不符。

经典物理学这座似乎永世长存的美丽城堡的基础受到的第一次冲击源于1887年美国物理学家迈克耳孙（Albert Abraham Michelson）所做的一个看起来朴实无华的实验，它几乎震撼了这精巧建筑物的每一块砖石，使其墙壁摇摇欲坠，就像耶利哥的城墙在约书亚的号角声中倒塌一样。迈克耳孙实验的想法非常简单，它基于这样一种物理图像：光在通过所谓“传递光的以太”（一种均匀充满宇宙空间以及所有物体原子之间的假想物质）时，会表现出某种波动性。

将一块石头丢进池塘，水波会沿四面八方传播。振动的音叉发出的声音以波的形式向四面传播，任何明亮物体发出的光也是如此。然而，水面上的波纹清楚地显示了水微粒的运动，声波也已知是声音所穿过的空气或其他物质的振动，但我们却找不到任何传递光波的物质媒介。事实上，（与声音相比）光能在空间中如此轻易地传播，空间似乎是完全空虚的！

然而，倘若没有什么东西在振动，又谈论某种振动的东西，这似乎太不合逻辑。于是，物理学家不得不引入“传递光的以太”这样一个新概念，以便在试图解释光的传播时为“振动”这个动词提供一个实体性的主词。从纯语法的角度来看，任何动词都必须有一个主词，“传递光的以太”的存在性不可能被否认。但——这个“但”要大声强调——语法规则并没有规定也不可能规定，这个为了正确造句而不得不引入的主词具有什么物理性质！

如果我们把“光以太”定义为传播光波的东西，那么说光波在光以太中传播倒是千真万确的，但这是一句完全无谓的重言式。查明这种光以太究竟是什么以及具有什么样的物理性质，乃是完全不同的问题。这里，任何语法都帮不了我们，答案只能来自物理学。

在接下来的讨论中我们会看到，19世纪物理学所犯的最大错误在于假定这种光以太具有类似于我们所熟知的日常物体的那些性质。人们习惯于谈论光以太的流动性、

刚性、各种弹性甚至是内摩擦。一方面，光以太在传递光波时表现得像一种振动的固体；²⁸ 另一方面，它又显示出完全的流动性，对天体的运动毫无阻碍。这样一来，光以太就被类比于封蜡一样的物质：人们知道，封蜡等物质非常坚硬，在迅速的机械撞击之下很容易碎裂；但若静置足够长的时间，又会在自身重量的作用下像蜂蜜一样流动。根据这种类比，旧物理学设想光以太充满了整个宇宙空间，对于与光的传播有关的高速扰动来说表现得像坚硬的固体；而对于在其中穿行、速度比光慢几千倍的行星和恒星来说，却又表现得像液体。

这样一种或可称为拟人化的观点试图把我们所熟知的普通物质的性质归于一种除名称以外一无所有的物质，它从一开始就遭遇了巨大的失败。人们虽然作了许多努力，但仍然无法对光波的这种神秘传递者给出合理的力学解释。

根据我们目前拥有的知识，很容易看出这种努力错在何处。事实上我们知道，普通物质的所有机械性质都可以追溯到构成物质的原子之间的相互作用。例如，水的高度流动性是由于水分子之间可以作摩擦很小的滑动；橡胶的弹性是由于橡胶分子很容易变形；金刚石的坚硬则是由于构成金刚石晶体的碳原子被紧紧地束缚在一种刚性点阵结构中。因此，各种物质所共有的一切机械性质都是缘于它们的原子结构，但这条规则在运用于像光以太这样被认为绝对连续的物质上时是毫无意义的。

光以太是一种特殊类型的物质，它与我们熟知的原子嵌镶结构或通常所说的物质毫无相似性。我们可以把光以太称为一种“物质”（这仅仅因为它充当着“振动”这个动词在语法上的主词），但也可以称之为“空间”。不过要记住，正如我们之前已经看到，之后还会看到的，空间可能具有某种形态特征或结构特征，它比欧几里得几何学中的空间观念复杂得多。事实上在现代物理学中，“光以太”（除去它那些据称的力学性质）和“物理空间”被认为是同义词。

不过我们已经偏离得太远，竟然开始对“光以太”一词进行哲学分析了。现在我们还是回到迈克耳孙实验的话题上来吧。如前所述，这个实验的想法是非常简单的：如果光是在以太中穿行的波，那么地面上的仪器所记录的光速将因为地球在空间中运动而受到影响。站在沿轨道绕日运行的地球上，我们会经验到一股“以太风”，就像即使天晴无风，人站在快速行驶的船的甲板上也会感到有风扑面而来一样。当然，我们是感觉不到“以太风”的，因为它已被假定能够毫无困难地穿透到我们的身体原子之间。但是通过测量沿不同方向相对于我们运动的光速，就应该能够探测到它的存在。众所周知，顺风传播的声音速度比逆风传播的大，因此，顺着以太风传播的光的速度似乎也应当大于逆着以太风传播的光的速度。

做过如此推理之后，迈克耳孙着手设计了一套仪器，能够记录沿各个方向传播的光速的差别。当然，要想做到这一点，最简单的办法是采用前面提到的斐索的仪器（图31c），把它转到不同的方向进行一系列测量。但这样做并不很现实，因为这要求每次测量都有很高的精度。事实上，由于我们所预期的速度差（等于地球的速度）只有光速的万分之一左右，所以必须以极高的准确度来进行每一次测量。

如果你有两根长度大致相同的棒，并想知道其长度究竟相差多少，那么最简单的办法就是把两根棒的一端对齐，在另一端量出差异。这就是所谓的“零点法”。

迈克耳孙的仪器草图如图36所示，它便是利用零点法来比较光沿两个相互垂直的方向的速度差的。

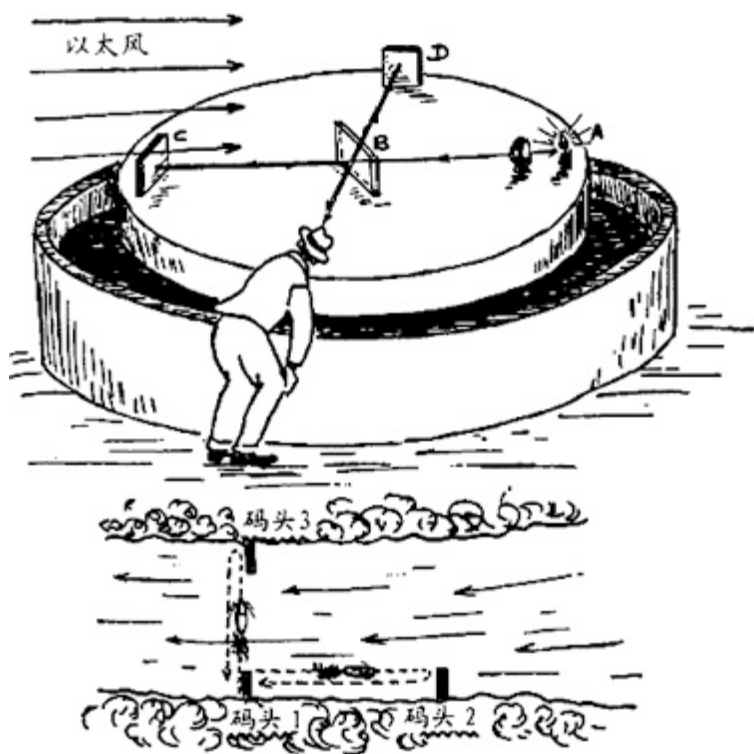


图36

这套仪器的中心部件是一个玻璃片B，上面镀着一层薄薄的半透明的银，可以使入射光的一半发生反射，并让其余的一半透过。于是，光源A发出的光束被B分成两个相互垂直的部分，这两束光分别被与中心玻璃片等距的镜子C和D反射回B。从D返回的光有一部分会穿过银膜，从C返回的光有一部分会被银膜反射，在仪器入口处被分开的这两束光在进入观察者眼睛时会重新结合起来。根据大家所熟知的一条光学定律，这两束光会彼此干涉，形成一套肉眼可见的明暗条纹。如果距离BD与BC相等，两束光将会同时返回中心部件，亮条纹会位于图像中心。如果稍微改变距离，使一束光有所延迟，则条纹就会向左或向右移动。

由于该仪器位于地球表面，而地球正快速穿过空间，所以我们必然会预期，以太风正以地球运动的速度吹过地球。例如，假定这股风沿着从C到B的方向刮去（如图36所示），我们来看看它会给赶往相会地点的两束光的速度造成什么差别。请记住，其中一束光是先逆风后顺风，另一束光则是在风中来回横穿。那么哪一束光先回来呢？

设想河上有一艘汽船逆流而上从1号码头行驶到2号码头，然后再顺流驶回1号码头。水流在前一半航程起阻碍作用，在归程则起辅助作用。你也许认为这两种作用会彼此抵消吧？但事实并非如此。为了理解这一点，设想这艘汽船以水流的速度行驶。在这种情况下，它永远到不了2号码头！不难看到，在所有情况下，水流的存在将使整个航行的时间增加一个因子：

$$\frac{1}{1 - \left(\frac{v}{V}\right)^2}$$

其中 V 是船速， v 是水流速度。例如，倘若船速是水流速度的10倍，则整个航行的时间为：

$$\frac{1}{1 - \left(\frac{1}{10}\right)^2} = \frac{1}{1 - 0.01} = \frac{1}{0.99} = 1.01(\text{倍})$$

也就是说，比在静水中的时间长百分之一。

同样，我们也能计算出在河水中来回横渡所耽搁的时间。这里的耽搁是因为要想从1号码头驶到3号码头，船的行驶方向须稍稍倾斜，以补偿在水流中的漂移。在这种情况下，耽搁的时间要少一些，其因子为：

$$\sqrt{\frac{1}{1 - \left(\frac{v}{V}\right)^2}}$$

对于上面那个例子来说，时间只增加了0.5%。这个公式很容易证明，有兴趣的读者可以自行验证。现在，将河流替换成流动的以太，将船替换成在其中传播的光波，便可得到迈克耳孙的实验方案。现在，光束从B到C再返回B的时间增加的因子为：

$$\frac{1}{1 - \left(\frac{V}{c}\right)^2}$$

其中 c 是光在以太中的传播速度。而光束从B到D再返回B的时间增加的因子则为：

$$\sqrt{1 - \left(\frac{V}{c}\right)^2}$$

由于以太风的速度等于地球运动的速度，为每秒30公里，光的速度为每秒30万公里，因此这两束光将分别延迟0.01%和0.005%。因此，借助于迈克耳孙的仪器，光束逆着以太风行进和顺着以太风行进的速度差异是很容易观察到的。

然而，在作这项实验时，迈克耳孙竟然未看到干涉条纹有丝毫移动，可以想见他当时是何等惊讶！

显然，无论光是沿着以太风传播，还是横穿以太风，以太风对光速都没有影响。

这个事实太让人惊讶，迈克耳孙起初还不敢相信，但一次次地精心重复实验无可置疑地表明，他最初得到的结果虽然令人惊讶，却是正确的。

对这个出乎意料的结果，唯一可能的解释似乎就是大胆假设，迈克耳孙那张安装镜子的巨大石桌沿着地球穿过空间的方向有轻微的收缩（所谓的菲茨杰拉德收缩 30）。事实上，如果距离BC收缩了一个因子

$$\sqrt{1 - \frac{V^2}{c^2}}$$

而距离BD保持不变，那么两束光的耽搁时间就变得相同了，因此便不会出现所预期的干涉条纹移动。

然而，迈克耳孙那张桌子有可能收缩，这话说起来容易，理解起来难。的确，我们会预料在有阻滞介质中运动的物体会有某种收缩，比如由于船尾螺旋桨的驱动力和船头水的阻力，在湖上行驶的汽船会有些微的压缩。不过，这种机械压缩的程度依赖于造船材料的抗拉强度，钢制船体的压缩程度会比木制船体小一些。然而，导致迈克耳孙实验中否定结果的收缩只依赖于运动速度，而丝毫不依赖于所涉材料的抗拉强度。倘若安装镜子的那张桌子并非由石头制成，而是由铸铁、木头或其他任何材料制成的，收缩的量也将完全一样。因此很显然，我们这里讨论的是一种普遍效应，它使所有运动物体都以完全相同的程度发生收缩。或者按照爱因斯坦教授1904年对这种现象的描述，我们这里讨论的是空间本身的收缩。所有以相同速度运动的物体都会以相同的方式收缩，这仅仅是因为它们都被嵌在同一个收缩的空间中。

关于空间的性质，我们在前面两章已经谈了不少，以使上述陈述听起来显得合理。为把情况说得更清楚一些，可以设想空间具有弹性胶冻的某些性质，其中留有不同物体边界的痕迹；当空间由于受到挤压、拉伸或扭转而变形时，所有嵌在其中的物体的形状会自动以同一种方式发生改变。这些因空间变形而导致的变形不同于各种外力所导致的个体变形，外力在变形的物体内部产生了应力和应变。图37显示的二维情

况也许有助于解释这种重要的区别。

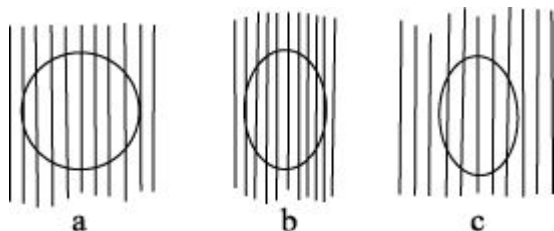


图37

空间收缩效应虽然对于理解物理学的基本原理非常重要，但在日常生活中却几乎未受注意，这是因为与光速相比，我们在日常经验中遇到的最高速度仍然微不足道。例如，一辆以每小时50英里的速度行驶的汽车，其长度只减小到原来的

$$\sqrt{1 - (10^{-7})^2} = 0.999\,999\,999\,999\,99$$

倍，这相当于汽车从头到尾只减少了一个原子核的直径那么长！一架时速超过600英里的喷气式飞机，其长度只减少了一个原子直径那么长。就连时速超过25000英里的100米长的星际火箭，其长度也只是减少了百分之一毫米。

不过，如果设想物体以光速的50%、90%和99%运动，其长度将分别缩短为静止长度的86%、45%和14%。

所有高速运动物体的这种相对论收缩效应可见于一位不知名作者所写的一首打油诗：

菲斯克小伙剑术精，
出剑迅速如流星，
由于菲茨杰拉德收缩性，
长剑变成小铁钉。

当然，这位菲斯克先生出剑必须快如闪电才行！

根据四维几何学的观点，很容易把所有运动物体的这种普遍收缩解释为时空坐标系的旋转使物体不变的四维长度的空间投影发生了改变。事实上，根据上一节讨论的内容，你一定还记得，从运动系统所作的观察必须通过空间轴和时间轴都旋转某个角度（角度的大小取决于速度）的坐标来描述。因此，如果在静止系统中，四维距离百分之百地投影在空间轴上（图38a），那么在新的坐标轴中，它的空间投影总会更短（图38b）。

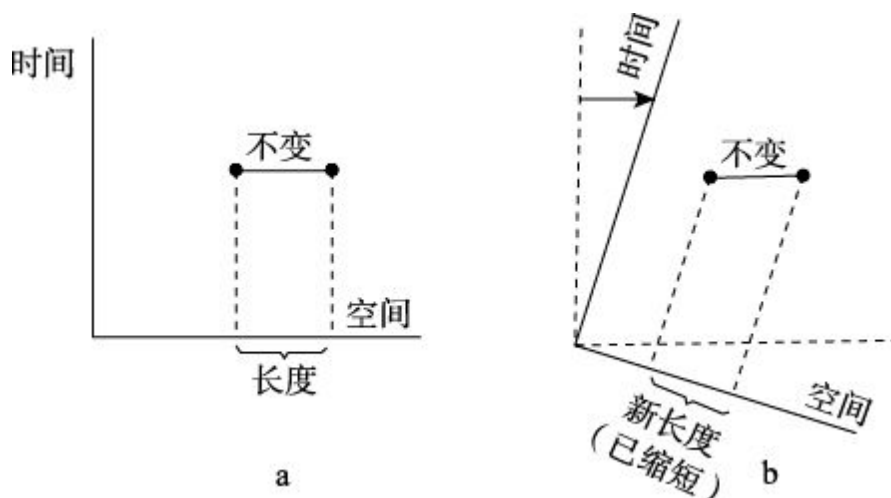


图38

请务必记住，所预期的长度缩短只和两个系统的相对运动有关。如果所考虑的物体相对于第二个系统静止，因此表示为一条与新空间轴平行的长度不变的线，那么它在原空间轴上的投影将缩短同样的倍数。

因此，指明两个坐标系中哪一个“真正”在运动不仅没必要，而且没有物理意义。重要的仅仅是它们在作相对运动。于是，假定未来某个“星际交通公司”的两艘高速行驶的载人飞船在地球与土星之间的某地相遇，每艘飞船上的乘客透过舷窗都能看到另一艘飞船显著变短了，而自己乘坐的这艘飞船却注意不到有什么收缩。争论哪艘飞船“真正”缩短了是没有意义的，因为无论哪艘飞船，在另一艘飞船上的乘客看来都缩短了，而在它自己的乘客看来却没有缩短。³¹

四维时空理论也使我们明白，为什么运动物体速度接近光速时，才会有明显的相对论收缩。事实上，时空坐标轴旋转的角度取决于运动系统走过的距离与所需时间之比。如果用米来测量距离，用秒来测量时间，那么这个比值就是用米/秒表示的常用速度。然而，四维世界中的时间间隔是用普通的时间间隔乘以光速表示的，而决定旋转角度的比值又是用米/秒表示的运动速度除以用同样的单位表示的光速，因此只有当两个运动系统的相对速度接近光速时，旋转角度及其对距离测量的影响才会变得显著。

时空坐标系的旋转既影响了长度测量，影响了对时间间隔的测量。但可以表明，由于第四个坐标具有特殊的虚数性，³² 空间距离缩短时，时间间隔会膨胀。如果把一只钟安置于一辆高速行驶的汽车中，它将比安置在地面上的钟走得慢些，相继两次嘀嗒声的时间间隔会加长。和长度的缩短一样，运动时钟的变慢也是一种普遍效应，只取决于运动速度。因此，无论是最现代的手表，还是你祖父的旧式摆钟，抑或是计时沙漏，只要运动速度相同，变慢的程度就会相同。当然，这种效应并不限于被我们称为“钟”和“表”的特殊机械；事实上，所有物理过程、化学过程或生理过程都将以相同的程度变慢。因此，如果你在疾驰的飞船上煮鸡蛋做早餐，你不必担心因手表走得太

慢而把鸡蛋煮老了，因为鸡蛋内部的过程也会相应地变慢。如果你看着表把鸡蛋煮上五分钟，你仍然能吃上平日里吃的“五分钟蛋”。这里我们之所以用飞船而不是火车餐车作例子，是因为时间膨胀也和长度的收缩一样，只有在速度接近光速时才变得比较

$$\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$$

明显。时间膨胀的因子也和空间收缩一样是 $\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$ 。区别在于，这里不是把它用作乘数，而是用作除数。如果一个物体运动得非常快，以至于长度减少了一半，那么时间间隔会变成两倍长。

运动系统中时间速度的变慢会对星际旅行产生一个有趣的影响。假设你决定造访距离太阳系9光年的天狼星的一颗行星，并且乘坐了一艘几乎能以光速行驶的飞船。你自然会以为，天狼星的往返之旅至少需要18年，因此准备随身携带大量食物。不过，如果你乘坐的飞船真能以接近光速的速度行驶，这种担心就是完全没有必要的。事实上，如果你以光速的99.999 999 99%移动，你的手表、心脏、呼吸、消化和心理过程都将减慢70 000倍，因此从地球到天狼星再返回地球（在留在地球上的人看来）所花的18年在你看来将只有几个小时。事实上，如果你吃过早饭就从地球出发，那么当你的飞船降落在天狼星的一颗行星表面上时，你正好可以吃中饭。如果你时间很紧，吃过午饭就马上返航，那么你很可能赶得上在地球上吃晚饭。不过，如果你忘了相对论定律，你到家时定会大吃一惊，因为亲友们会认为你已在太空中不知所踪，因此已经自行吃过6570顿晚饭了！由于你正以近乎光速的速度旅行，地球上的18年对你而言只是一天而已。

那么，运动得比光还快会怎么样呢？对这个问题的回答亦可见于一首相对论打油诗：

年轻女孩名伯蕾，
健步如飞光难追；
爱因斯坦来指点，
今日出行昨夜归。

的确，如果速度接近光速可以使运动系统中的时间变慢，那么超过光速不就能把时间倒转了吗！此外，由于毕达哥拉斯根式下面代数符号的改变，时间坐标会变成实数，从而成为空间距离；一如超光速系统中的所有长度都经过零而变成虚数，从而成为时间间隔。

如果所有这一切是可能的，图33中那个爱因斯坦变尺为钟的戏法就会成为现实了，只要在此过程中他能设法超过光速。

不过，物理世界虽然荒唐，但并非那么疯狂。这种魔术式的操作显然是不可能实现的，这可以简单地总结为：任何物体都不能以光速或超光速运动。

这条基本自然定律的物理学基础在于一个已被无数实验直接证明的事实，即在运动速度接近光速时，运动物体所谓的惯性质量（反映了物体对进一步加速的机械反抗）会无限增大。于是，如果一颗子弹以光速的99.999 999 99%运动，它对进一步加速的反抗就相当于一枚12英寸的炮弹；如果以光速的99.999 999 999 99%运动，这颗小子弹的惯性反抗将会相当于一辆满载的卡车。无论给这颗子弹施加多大努力，我们也无法征服最后一位小数，使其速度正好等于宇宙中所有运动的速度上限即光速！

三、弯曲空间和重力之谜

看完前面这几十页关于四维坐标系的讨论，读者们必定感到头晕脑胀，对此我深表歉意。现在，我邀请读者到弯曲空间中散个步。人人都知道曲线和曲面是什么，但“弯曲空间”又是什么意思呢？这种现象之所以难以想象，与其说在于这个概念的不同寻常，不如说在于我们能从外部观察曲线和曲面，却只能从内部来观察三维空间的曲率，因为我们本身就在三维空间之中。为了理解一个三维的人如何来构想他所处的空间的曲率，我们先来考虑生活在表面上的假想的二维影子生物的状况。图39a和39b中有一些影子科学家，他们在“平面世界”和“曲面（球面）世界”上研究自己二维空间的几何学。可供研究的最简单的几何图形当然是三角形，即由连接三个几何点的三条直线所组成的图形。大家在中学几何学里都学过，平面上画的任何平面三角形的三个内角之和都是 180° 。但很容易看到，上述定理并不适用于在球面上画的三角形。的确，由两条经线和一条纬线所形成的球面三角形就有两个直角的底角，顶角的值则可介于 0° 与 360° 之间。以图39b中那两个影子科学家所研究的三角形为例，三个角之和等于 210° 。于是我们看到，通过测量其二维世界中的几何图形，影子科学家们无须从外面观察便可发现那个世界的曲率。

将上述观察运用于又多了一维的世界，我们自然能够得出结论说，生活在三维空间中的人类科学家无须跃入第四维，只要测量连接其空间中三点的三条直线之间的夹角便可确定那个空间的曲率。如果三个角之和等于 180° ，那么空间就是平坦的，否则就是弯曲的。

不过在作进一步讨论之前，我们先要弄清楚“直线”一词是什么意思。看到图39a和图39b所示的两个三角形，读者们也许会说，平面三角形（图39a）的各边是真正的直线，而球面上的各边（图39b）则是球面上大圆³³的弧，其实是弯曲的。

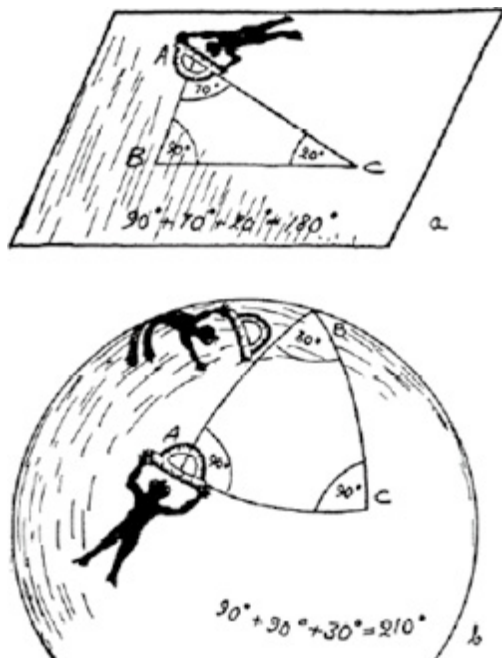


图39 “平面世界”和“曲面世界”上的二维科学家们正在检查关于三角形内角和的欧几里得定理

这种基于我们常识几何学观念的说法会使影子科学家们根本不可能发展出他们二维空间的几何学。直线概念需要一种更一般的数学定义，使它不仅能在欧几里得几何中获得一席之地，还能把表面和空间中更复杂的线包括进来。要想作这样一种推广，可以把直线定义为某个表面或空间中描绘两点之间最短距离的线。在平面几何中，上述定义当然符合我们常见的直线概念；而在更复杂的曲面的情况下，它会引出一族定义明确的线，在这里所起的作用就如同普通“直线”在欧几里得几何中所起的作用。为了避免误解，我们常常把描绘曲面上最短距离的线称为测地线，因为这种观念最早是在测地学——即测量地球表面的科学——中被引入的。事实上，当我们谈起纽约与旧金山的直线距离时，我们是指“笔直地”沿着地球表面的曲线走，而不是像一台巨型钻机那样笔直地钻透地球。

这种把“广义直线”或“测地线”看成两点之间最短距离的定义暗示，作这种线有一种简单的物理方法，那就是在两点之间拉紧一根绳子。如果在平面上做，你会得到一条普通的直线；如果在球面上做，你会发现这根绳子沿着一个大圆的弧张紧，它对应于球面上的测地线。

通过类似的办法，我们也可以查明我们所身处的三维空间是平坦的还是弯曲的。我们只需在空间中的三个点之间拉紧绳子，看看由此形成的三个角之和是否等于 180° 。不过，在设计这样一个实验时必须记住两点：一是实验必须在非常大的尺度上进行，因为曲面或弯曲空间的一个微小部分对我们来说可能显得很平坦，我们显然不能通过后院里测量出来的结果来确定地球表面的曲率；二是此表面或空间也许在某

些区域是平坦的，而在另一些区域是弯曲的，因此可能需要作完整的测量。

爱因斯坦在创立关于弯曲空间的广义理论时包含了一个了不起的想法，那就是假定物理空间在巨大的质量附近会变弯曲；质量越大，曲率就越大。为了用实验来验证这个假说，我们可以环绕一座大山钉三个木桩，在木桩之间拉紧绳子（图40a），然后测量绳子在三个木桩处形成的夹角。即使选择了最大的山，哪怕是喜马拉雅山，你也会发现，考虑到可能的测量误差，三个角之和将正好等于 180° 。但这个结果并不必然意味着爱因斯坦是错的，并不表明大质量的存在不会使其周围的空间发生弯曲，因为即使是喜马拉雅山，可能也不会使周围的空间弯曲到能用我们最精密的测量仪器记录下来。大家还记得伽利略试图用遮光灯测量光速时的惨败吧！（图31）

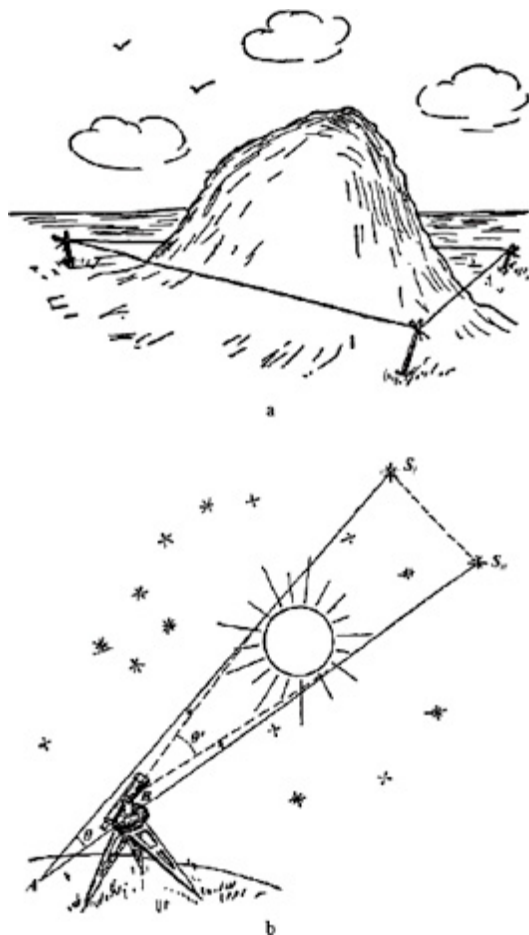


图40

因此不要灰心，找个更大的质量再试一次，比如太阳。

如果你在地球上某个点拴根绳子扯到一颗恒星上去，再从这颗恒星扯到另一颗恒星上，然后再回到地球上原来那个点，并让太阳围在绳子组成的三角形内。你瞧，这

下要成功了！你会看到，这三个角之和将与 180° 有显著不同。如果你没有足够长的绳子来作这项实验，可以把绳子换成一束光线，因为光学告诉我们，光总是走所有可能路线中最短的。

图40b是这项测量光线夹角的实验的示意图。位于太阳两侧的恒星 S_I 和 S_{II} 发出的光线会聚到经纬仪中，这样便测出了它们的夹角。然后等太阳离开时再重复进行实验，并把两个角度加以比较。如果有所不同，就证明太阳的质量改变了其周围空间的曲率，使光线偏离了原路。这个实验最初是爱因斯坦为了检验自己的理论而提出来的。将它与图41所示的二维类比相比较，读者们可以获得更好的理解。

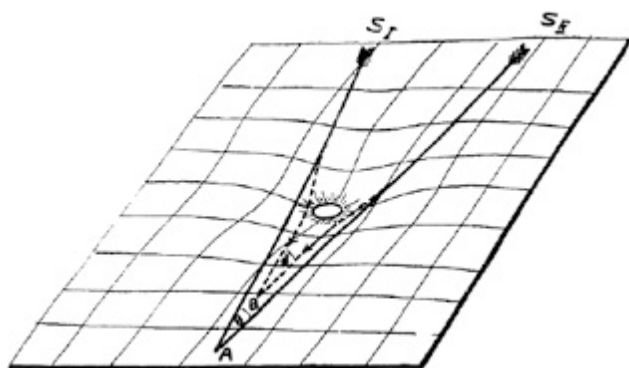


图41

在通常条件下做爱因斯坦的这项实验显然有一个实际障碍：耀眼的太阳光使我们看不到它周围的星星。不过在日全食期间，星星在白天也是清晰可见的。1919年，一支英国天文远征队前往西非的普林西比群岛进行实际检验，那里是当年日全食的最佳观测地点。结果发现，两颗恒星的角距离在有太阳和没有太阳介于其间的情况下相差 $1.61'' \pm 0.30''$ 。而爱因斯坦的理论预言这个值为 $1.75''$ 。后来所做的各种远征也得到了类似的观测结果。

当然，1.5角秒并不大，但已足以证明，太阳的质量的确迫使它周围的空间发生了弯曲。

如果能用其他某个大得多的星体来代替太阳，关于三角形内角和的欧几里得定理就会出现若干分甚至若干度的误差。

一个内部的观察者需要一定的时间和丰富的想象力，才能习惯于弯曲三维空间的观念，不过一旦被正确理解，它就会和我们所熟知的其他任何古典几何学概念一样清晰明确。

我们还需要再前进一步，才能完全理解爱因斯坦的弯曲空间理论及其与万有引力这个基本问题的关系。我们不要忘了，刚才一直在讨论的三维空间只是充当着所有物理现象背景的四维时空世界的一部分。因此，空间的弯曲本身仅仅反映了更一般的四维时空世界的弯曲，而表示这个世界中光线运动和物体运动的四维世界线必须被看成

超空间中的曲线。

从这种观点来考察问题，爱因斯坦得出了一个著名结论：重力现象仅仅是四维时空世界的弯曲所产生的效应。事实上，太阳施加某个力直接作用于行星，使之围绕太阳沿圆形轨道运动，这种旧的说法现在可以被视为不当而加以抛弃。更准确的说法则是：太阳的质量使它周围的时空世界发生了弯曲，图30中行星的世界线之所以是那个样子，仅仅因为它们是穿过弯曲空间的测地线。

这样一来，作为一种独立的力的重力概念就从我们的思想中彻底消失了。取而代之的则是纯粹的空间几何学概念，在这个空间中，所有物体都按照其他大质量所造成的弯曲沿着“最直的线”或测地线运动。

四、封闭空间和开放空间

在结束本章之前，还须简要讨论一下爱因斯坦时空几何学中的另一个重要问题，那就是宇宙是否有限。

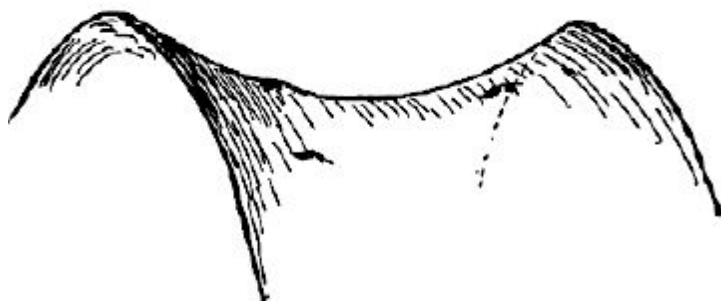
迄今为止，我们一直在讨论空间在大质量附近的局域弯曲，这就好像宇宙这张巨大的脸上散布着各种“空间粉刺”。但撇开这些局域偏差不谈，宇宙的脸是平坦的还是弯曲的？如果是弯曲的，又是以何种方式弯曲的呢？图42对长有“粉刺”的平坦空间和两种可能的弯曲空间做出了二维描绘。所谓的“正曲率”空间对应于球面或其他任何封闭的几何形体的表面，无论朝着什么方向，它都以“同样的方式”弯曲。与之相反的“负曲率”空间则在一个方向上向上弯，在另一个方向上向下弯，很像一个马鞍面。这两种弯曲的区别很容易弄清楚：你可以从足球和马鞍上分别割下一块皮子，试着把它们在桌面上摊平。你会注意到，如果既不伸展又不收缩，那么两者都摊不成平面。足球皮的边缘必须伸展，马鞍皮的边缘必须收缩；足球皮的中心周围没有足够的材料将它摊平，而马鞍皮的材料又多了些，要想弄得平坦光滑总会折叠起来。



平坦的



正曲率



负曲率

图42

对于这一点还能作另一种表述。假如我们（沿着表面）从某一点开始数距离它1英寸、2英寸、3英寸等范围内“粉刺”的个数，我们会发现：在平坦的表面上，“粉刺”个数是像距离的平方即1, 4, 9... 那样增长的；在球面上，“粉刺”数目的增长会比平面上慢一些；而在“马鞍”面上则比平面上快一些。于是，生活在表面上的二维影子科学家虽然无法从外面打量该表面的形状，但仍然能通过计算落在不同半径的圆内的粉刺数来觉察它的弯曲状况。这里我们还会注意到，正曲率与负曲率之间的差别显示于对相应三角形角度的测量。正如我们在上一节看到的，画在球面上的三角形的内角和总是大于 180° 。如果你在马鞍面上画一个三角形，会发现它的内角和总是小于 180° 。

上述由曲面得到的结果可以推广到弯曲的三维空间，并得到下表：

		体积和面积	
		正曲率(球面)	
		平(无曲率)	
		负曲率(马鞍面)	

这张表可以用来回答我们生活的这个空间究竟是有限的还是无限的。我们将在讨论宇宙大小的第十章来探讨这个问题。

第三部分 微观世界



第六章 下降的阶梯

一、希腊观念

我们在分析物体的性质时，不妨先从某个“正常大小”的熟悉物体开始，然后再一步步进入其内部结构，以寻求目力所不及的所有物质性质的最终来源。让我们先从一个碗端上餐桌的蛤肉杂烩汤开始讨论。我们之所以选择蛤肉杂烩汤，与其说是因为它味道鲜美、营养丰富，不如说是因为它是所谓混合物的一个很好的例子。不借助显微镜就可以看出，它是由许多不同成分混合而成的：蛤蜊片、洋葱丝、番茄块、芹菜段、土豆丁、胡椒粒、肥肉末，所有这一切都混在盐水里。

我们在日常生活中遇到的物质（尤其是有机物）大都是混合物，不过在许多情况下，我们需要借助显微镜才能认识这一点。例如，用低倍放大镜就能看到，牛奶是小滴奶油悬浮在一种均匀的白色液体中而形成的乳状液。

普通的土壤是一种精细的混合物，其中含有石灰石、高岭土、石英、铁的氧化物、其他矿物质、盐类以及由腐烂的动植物所形成的有机物质。如果把一块普通的花岗岩表面磨光，我们便立即可以看出，这块石头是由三种不同的物质（石英、长石和云母）的小晶体牢固结合而成的一个坚实的东西。

在我们对物质内部结构的研究中，混合物的构成只是这座下降阶梯的第一级，接下来我们可以对组成混合物的每一种纯净成分进行直接研究。对于像一根铜丝、一杯水或室内空气（当然，悬浮的灰尘不予考虑）这样真正纯净的物质，用显微镜是显示不出有什么不同成分的，这些材料自始至终都显得是连续的。诚然，铜丝乃至几乎任何固体（除了由不结晶的玻璃材料所组成的那些固体）经过高倍放大都会显示出一种所谓的粗晶结构，但是在纯净物中，我们看到的晶体却都是同样本性的——铜丝中是铜晶体，铝锅中是铝晶体，等等，就像在食盐中只能找到氯化钠晶体一样。通过使用慢结晶这种专门技术，我们可以把食盐、铜、铝或任何其他纯净物的晶体增加到任何尺寸，每一小块这样的“单晶”物质都会完全同质，就像水或玻璃一样。

根据用肉眼和最精密的显微镜所作的这些观察结果，我们能否正当地假设这些所谓的纯净物无论放大到何种程度都不变样呢？换句话说，我们能否认为，一块铜、一粒盐、一滴水无论多么小，它们的性质都和大块儿完全一样，而且总能进一步分割成更小的部分呢？

第一个提出并试图回答这个问题的人是希腊哲学家德谟克利特（Democritus），他生活在大约2300年前的雅典。他对这个问题的回答是否定的。他更倾向于相信，某种物质无论看起来多么同质，都必定是由大量（他并不知道量有多大）很小（他也不知道有多小）的粒子构成的。他把这些粒子称为“原子”，意思是“不可分者”。不同物

质中原子的数目虽然有所不同，但物质性质的差异仅仅是表面的，而不是实在的。火原子和水原子其实是一样的，只是表面上有所不同而已。事实上，所有物质都是由同样的永恒原子所构成的。

与德谟克利特同时代的恩培多克勒（Empedocles）对此的看法有所不同。他认为有几种不同的原子，这些原子以不同的比例混合起来，形成了各种各样的物质。

基于当时已知的一些初步的化学事实，恩培多克勒认为有四种原子对应于土、水、气、火这四种据称基本的物质。

根据这种观点，例如土壤是由土原子与水原子紧密混合而成的；混合得越好，土壤就越好。从土壤中长出的植物将土原子、水原子与来自太阳光的火原子结合起来，形成复合的木头分子。水元素逸出之后，木头就成了干柴。干柴的燃烧被认为是把木头分子分解或打碎成原来的火原子和土原子；火原子从火焰中逸出，土原子则作为灰烬留下来。

这种对植物生长和木头燃烧的解释其实是错误的。不过在科学的这个婴儿阶段，它倒显得非常合理。我们现在知道，植物生长所需的大部分物质并不像古人或许多现代人所以为的那样来自土壤，而是来自空气。除了为植物的生长提供支撑，并且充当一个蓄水器来保存植物所需的水分，土壤本身只提供植物生长所需的一小部分盐类。只要有顶针所包围的那一点儿土壤，即可种出一株大玉米。

实际上，大气是氮气与氧气的混合物，而不像古人以为的是一种简单元素，它还包含着一定数量的由氧原子和碳原子所构成的二氧化碳分子。在阳光的作用下，植物的绿叶吸收了大气中的二氧化碳，二氧化碳又与植物根部提供的水分发生反应，形成植物中的各种有机物质。其中一部分氧气会回到大气中，这个过程便是“室内植物使空气清新”的原因。

木柴燃烧时，木头分子再次与空气中的氧结合，重新变成二氧化碳和水蒸气从灼热的火焰中逸出。

至于“火原子”，古人曾认为进入了植物的物质结构，但实际上并不存在。阳光只提供了打破二氧化碳分子、从而形成可被植物消化的大气养料所需的能量；而且既然火原子并不存在，也就显然不能用火原子的“逃逸”来解释火焰；事实上，火焰是聚集起来的受热气流，因燃烧过程中释放的能量而变得可见。

我们再用一个例子来说明对化学变化看法的古今之别。大家知道，让矿石在高炉中经受高温，可以冶炼出不同的金属。初看起来，大多数矿石都和普通的石头差不多，难怪古代科学家们认为矿石和其他石头是由同一种土原子构成的。然而若把一块铁矿石丢入烈火，他们发现从中得出的东西与普通石头完全不同——一种闪闪发光的坚硬物质，可以用来制作优良的刀和矛头。对此现象最简单的解释是说，金属由土与火结合而成，或者换句话说，金属分子中结合了土原子和火原子。

在对金属作了这样的一般解释之后，他们又解释了铁、铜、金等不同金属的不同性质，说不同比例的土原子和火原子参与了它们的构成。闪闪发光的黄金不是显然比

黑沉沉的铁包含着更多的火吗？

但如果是这样，为什么不往铁里加些火，或者干脆往铜里加些火，把它们变成贵重的黄金呢？中世纪那些讲求实际的炼金术士们正是作了这样的推理，才日夜守在烟熏火燎的炉旁，试图用贱金属合成出黄金。

从他们的观点来看，他们的工作就和现代化学家提出一种生产合成橡胶的方法一样合理。其理论和实践的谬误在于，他们认为黄金和其他金属是合成的而不是基本的。但如果不尝试，谁又能知道哪种物质是基本的，哪种物质是合成的呢？倘若没有这些早期的化学家们将铁铜变成金银的徒劳尝试，我们也许永远不会知道金属是基本的化学物质，而含金属的矿石则是由金属原子和氧原子结合而成的复合物（现代化学家所说的金属氧化物）。

铁矿石在高炉灼热的烈火中变成了金属铁，这并不像古代炼金术士们以为的那样是由于原子（土原子和火原子）的结合，而是由于原子的分离，即氧原子离开了复合的铁氧化物分子。暴露在潮湿中的铁的表面会生锈，这并不是铁在分解过程中火原子逃逸后剩下了土原子，而是铁原子与空气或水中的氧原子结合成了复合的铁氧化物分子。³⁴

从以上讨论可以清楚地看出，古代科学家们对物质和内部结构和化学变化本质的构想基本上是正确的，他们的错误在于没有正确理解什么是基本物质。事实上，恩培多克勒所列出的四种基本物质其实都不基本：气是几种不同气体的混合物，水分子是由氢原子和氧原子构成的，土的组成非常复杂，包含许多不同成分，而火原子则根本不存在。

实际上，自然之中存在着92种而不是4种不同的化学元素，即存在着92种不同的原子。其中像氧、碳、铁、硅（大多数岩石的主要成分）等化学元素在地球上相当丰富，大家也都很熟知；另一些则非常稀少，像镓、镉、镧之类的元素你也许从未听说过。除了这些天然元素，现代科学还用人工方法成功地制造出几种全新的化学元素，本书稍后还会讨论它们。其中的铀元素注定要在原子能的释放方面起重要作用（无论作为战争用途还是和平利用）。这92种基本元素的原子以各种比例相结合，便形成了水、黄油、油、土壤、石头、骨头、茶、炸药等无数复杂的化学物质。还有许多化合物，比如甲基异丙基环己烷，或氯化三苯基吡喃鎓，虽然化学家可能熟知，但大多数人恐怕连念都念不下来。目前，人们正在一卷又一卷地编写化学手册来总结无数原子组合的性质和制备方法呢。

二、原子有多大？

德谟克利特和恩培多克勒在谈到原子时，本质上是把他们的论证建基于一哲学观念，即我们无法想象物质能被分成越来越小的部分而永远达不到一个不可再分的单元。

现代化学家在谈到原子时，意思则要明确得多，因为要想理解化学的基本定律，就必须精确知道基本的原子及其在复杂分子中的组合。根据化学的基本定律，不同的化学元素只有按照明确的重量比例才能结合起来，这些比例必定反映了这些元素原子的相对重量。例如，化学家们得出结论说，氧原子、铝原子和铁原子的重量分别是氢原子质量的16倍、27倍和56倍。不过，虽然不同元素的相对原子重量是最重要的基本化学信息，但真正的原子重量是多少克，在化学研究中根本不重要。了解这些精确的重量丝毫不会影响其他化学事实，也不会影响化学定律和化学方法的运用。

然而，物理学家在思考原子时首先必定会问：“原子的真实大小是多少厘米？重多少克？一定量的物质含有多少分子或原子？能够对单个分子和原子进行观察、计数和操纵吗？”

有许多种不同的方法来估计原子和分子的大小，其中一种最为简单，倘若德谟克利特和恩培多克勒碰巧想到了这种方法，兴许也能在没有现代实验设备的情况下使用它。如果构成某个物体（比如一根铜丝）的最小单位是原子，那就显然不可能把该物体变成比这样一个原子的直径还薄的薄片。于是，我们可以试着把这根铜丝拉长，直到它最终成为一个单个原子链；或者把它砸成厚度只有一个原子直径的铜箔。不过，对于铜丝或任何其他固体材料而言，这项任务几乎是不可能完成的，因为这种材料不可避免会在达到想要的最小厚度之前断裂。但把液体材料（比如水面上一个油膜薄层）铺展为一层由它的单个分子所组成的“地毯”却很容易。在这层薄膜中，“个体”分子彼此之间只在横向相连，而没有纵向堆积。只要认真和耐心，读者们可以亲自做这项实验，用简单的方法测量出油分子的大小。

取一个浅而长的容器（图43），将它置于桌子或地板上，使之完全水平。往里加水到将近溢出，在容器上搭一根金属线，近乎与水面接触。现在，如果向金属线的一侧加入一小滴纯油，油就会布满金属线这一侧的整个水面。若是沿着容器边缘朝另一侧移动金属线，油层就会随着金属线而铺展开来，变得越来越薄，其厚度最终会等于单个油分子的直径。达到这一厚度之后，金属线的任何进一步移动都会导致这层连续的油膜破裂，形成水洞。知道了滴入水中的油量以及油膜破裂以前的最大面积，很容易算出单个油分子的直径。

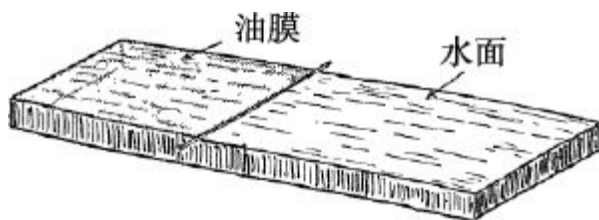


图43 水面上的油膜薄层伸展得太过就会断裂

做这个实验的时候，你会注意到另一个有趣的现象。当把油滴在水面时，你首先

会看到油面上熟悉的彩虹色，你也许在港口附近的水面上多次见到过这种颜色。它是从油层上下两个界面反射出来的光线干涉的结果。不同位置之所以有不同的颜色，是因为油层在扩散过程中各处的厚度不均匀。如果稍等片刻让油层铺匀，整个油面就会有均一的颜色。随着油层变得越来越薄，其颜色将按照光线波长的减小逐渐由红转黄，由黄转绿，由绿转蓝，再由蓝转紫。如果油面的面积再扩展下去，颜色就完全消失了。这并不意味着油层不存在，而是油层的厚度已经小于最短的可见波长，其颜色已经超出我们的视觉范围。不过，你仍然能够分清油面与清晰的水面，因为从这个薄层上下表面反射出来的两束光线会发生干涉，使光的总强度减小。于是，当颜色消失时，油面仍将因为显得有些“昏暗”而区别于清晰的水面。

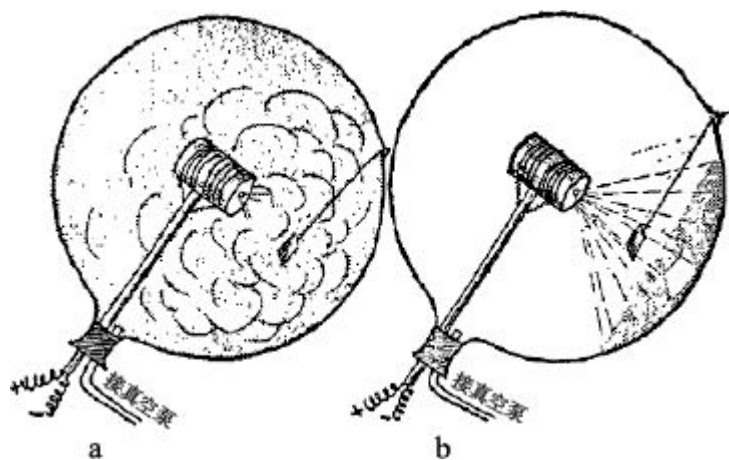
实际做这项实验的时候，你会发现，1立方毫米的油可以覆盖大约1平方米的水面。但若想把油膜进一步拉开，就会露出清晰的水面了。

三、分子束

还有一个有趣的方法可以演示物质的分子结构，那就是研究气体或蒸汽经由小孔涌向周围的真空。

假定有个抽空的大玻璃泡，内置一个小电炉，所谓的电炉其实是一个壁上钻有小孔的陶制圆筒，外面缠有供热的电阻丝。如果把某种低熔点金属比如钠或钾放入电炉，圆筒中就会充满金属蒸汽，并将从小孔泄漏到周围的空间。一旦碰到冷的玻璃壁，金属蒸汽就会附在上面。玻璃壁各处形成的镜子般的金属沉积薄层将会清楚地显示出物质逸出电炉之后的行进过程。

此外我们还会看到，如果炉温不同，玻璃壁上金属膜的分布也会不同。炉温很高时，炉子内部金属蒸汽的密度会很大，这时的现象就像水蒸气从茶壶或蒸汽机里逸出。从小孔出来的金属蒸汽会朝四面八方扩散（图44a），充满整个玻璃泡，并且较为均匀地沉积在整个内壁上。



然而炉温较低时，炉内蒸汽的密度也会较低，此时现象就完全不一样了。从小孔逸出的物质不再朝四面八方扩散，而是似乎沿一条直线运动，其中大部分都沉积在正对着炉子开口的玻璃壁上。如果在开口前面放一个小物体（图44b），这种现象就更加明显了。物体背后的玻璃壁上不会形成沉积，这块空白沉积区域的形状将和障碍物的几何影子完全一样。

如果我们还记得，蒸汽是由空间中沿四面八方彼此冲撞的大量分子形成的，那么就很容易理解密度大小不同的蒸汽逸出时为何会有那样的行为差异。蒸汽密度很高时，气流从小孔冲出就像惊慌失措的人流从失火剧场的出口涌出来一样，从门口出来之后，他们在大街上四散奔逃时仍然在相互冲撞；而蒸汽密度很低时，就好像从门里一次只出来一个人，因此可以直线前进而不受干涉。

这种从炉孔排出的低密度蒸汽物质流被称为“分子束”，它是由并排飞越空间的大量分子组成的。这种分子束对于研究分子的某些性质非常有用。例如，我们可以用它来测量热运动的速度。

斯特恩（Otto Stern）最早发明了这种装置来研究分子束的速度，它实际上等同于斐索用来测定光速的仪器（见图31）。它的两个齿轮被安装在同一个轴上，只有以正确的角速度旋转时才能让分子束通过（图45）。斯特恩用一块隔板拦住从这样一个仪器发出的一束很细的分子束，表明分子运动的速度一般来说是很大的（ 200°C 时钠原子的速度是每秒1.5公里），而且随着气体温度的升高，分子运动的速度还会加大，这便直接证明了热的运动论。根据这种理论，物体热量的增加纯粹是物体分子无规则热运动的加剧。

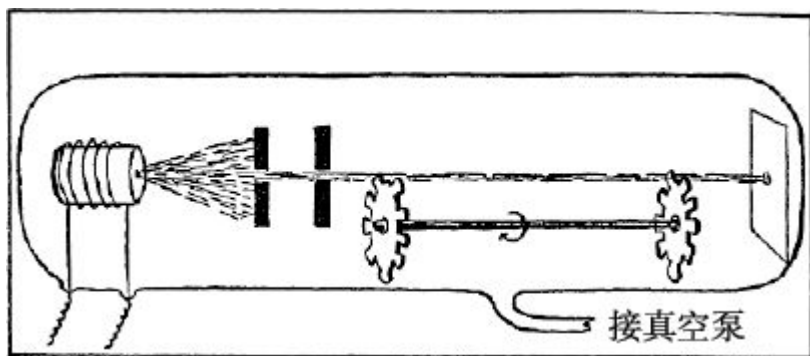


图45

四、原子摄影

上面这个例子几乎无可置疑地证明了原子假说的正确性。但既然“眼见为实”，要

证明分子和原子存在，最令人信服的证据莫过于亲眼见到这些微小的单元本身了。直到最近，英国物理学家布拉格（William Lawrence Bragg）才用他发明的对晶体内原子和分子进行摄影的方法实现了这样一种视觉演示。

但不要以为给原子摄影很容易，因为在给这么小的物体拍照时，必须考虑一个事实：如果照明光线的波长大于被拍摄物体的尺寸，照片就会非常模糊。你总不能用刷墙的刷子来画波斯细密画吧！和微小的微生物打交道的生物学家都很清楚这个困难，因为细菌的大小（约0.000 1厘米）与可见光的波长类似。要使细菌的像更加清晰，需要用紫外光给细菌摄影，才能获得更好的效果。但分子的尺寸及其在晶格中的距离实在太小（0.000 000 01厘米），无论可见光还是紫外光都无法用来绘制它们。想要看到单独的分子，就必须使用波长比可见光短数千倍的射线或所谓的X-射线。

但这样一来，我们又碰到了似乎无法解决的困难：X-射线几乎可以穿透任何物质而不发生衍射，因此使用X-射线时，无论透镜还是显微镜都不会管用。当然，这种性质以及X-射线强大的穿透力在医学上很有用，因为X-射线穿透人体时的衍射会把所有X-射线底片都弄模糊。但正是由于这种性质，我们似乎不可能得到任何一张用X-射线拍摄的放大照片！

初看起来，情况似乎没有什么希望，但布拉格找到了一个非常巧妙的办法来解决困难。他的思考基于阿贝（Ernst Abbé）提出的显微镜的数学理论。根据阿贝的说法，任何显微镜图像都可以被视为大量分离图样的叠加，而每一个图样又是以某个角度贯穿视场的平行暗带。图46是一个简单的例子，表明黑暗视场中央处一个明亮的椭圆区域可以通过四个分离的暗带图样叠加而成。

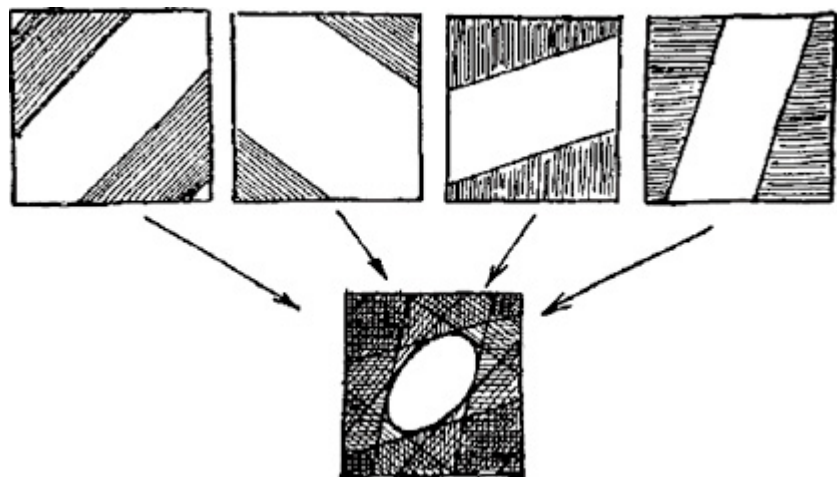


图46

根据阿贝的理论，显微镜的运作过程是：（1）把原有图像分解成大量分离的暗带图样；（2）把每一个图样放大；（3）把这些图样重新叠加在一起，得到放大的图

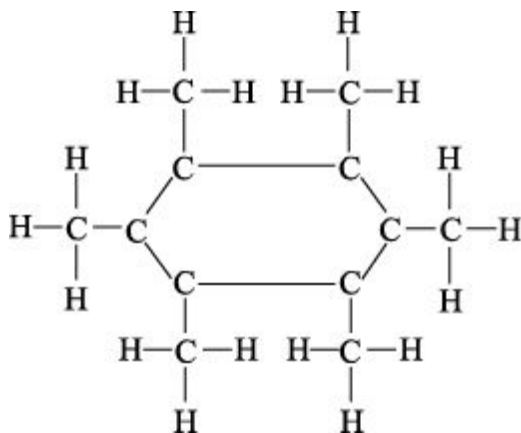
像。

这个过程类似于用几块单色板印制彩色图片的方法。如果单独看每一块色板，你可能看不出图片究竟画了什么，然而它们一旦以恰当的方式叠印出来，整个画面就清晰分明地呈现出来了。

由于不可能制造出能够自动完成所有这些操作的X-射线透镜，我们不得不逐步进行：先从各个角度拍摄大量单独的X-射线晶体暗带图样，再以恰当的方式将它们叠印在一张感光纸上。于是，我们做的是和X-射线透镜完全一样的事情，只不过透镜几乎一瞬间就能完成，而一个技巧娴熟的实验员却要忙上好几个小时。因此，布拉格的方法只能用来拍摄分子总是待在原地的晶体，而不能拍摄分子在疯狂乱舞、四处冲撞的液体和气体。

虽然用布拉格的方法拍摄的照片不能“咔嚓”一下就到手，但合成出来的照片同样完美而准确。如果因技术理由而不能在一张底片上拍下整座大教堂，那么不会有人反对用几张图合成出一幅大教堂照片。

插图1便是以这种方式拍摄的六甲苯分子的X-射线照片，化学家将它写成：



由六个碳原子构成的碳环以及与之相连的另外六个碳原子都在照片上清晰地呈现出来。较轻的氢原子的印记则几乎看不到。

即使是最多疑的人，在亲眼看见这样的照片之后，也会同意分子和原子的存在性得到证实了吧。

五、将原子剖开

德谟克利特所说的“原子”在希腊文中的意思是“不可分者”，也就是说，这些微粒代表着将物质分成其组分的最终可能界限，换句话说，原子是所有物体所由以构成的最小、最简单的组成部分。数千年后，“原子”这个最初的哲学观念被纳入了精确的物质科学，在大量经验证据的基础上成了有血有肉的实体。此时，相信原子是不可分的

这个信念仍然存在着。人们假想，不同元素的原子之所以有不同的性质，是因为几何形状有所不同。例如，氢原子被认为近乎球形，钠原子和钾原子则被认为具有长椭球的形状。另一方面，氧原子被认为是面包圈形的，但中心那个洞几乎完全封闭，这样一来，将两个球形的氢原子放入氧原子面包圈两边的洞内，就会构成一个水分子（ H_2O ）。至于水分子中的氢被钠或钾所取代，则被解释为拉长的钠原子和钾原子比球形的氢原子更适合氧原子面包圈中间的洞（图47）。

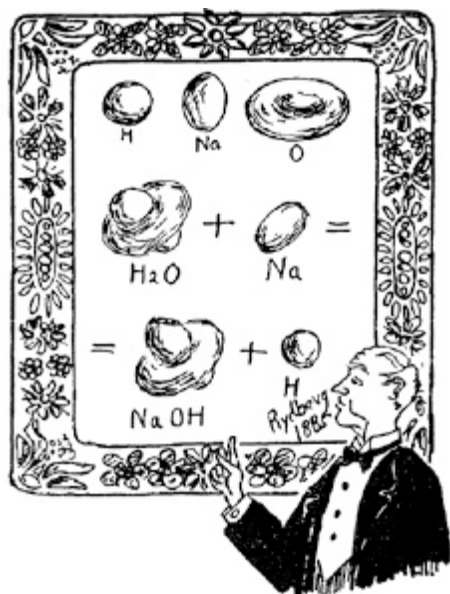


图47 右下角的签名是：里德伯，1885年

这些观点认为，不同元素之所以会发射不同的光谱，是因为不同形状的原子有不同的振动频率。根据这种推理，物理学家们曾试图用观测到的各元素发射的光的频率来确定不同原子的形状，就像我们对小提琴、教堂钟声、萨克斯的声音差异所作的声学解释一样。

然而，完全基于原子的几何形状来解释各种原子的物理、化学性质的这些尝试无一取得有意义的进展，直到人们意识到原子并不仅仅是各种几何形状的简单物体，而是有着大量独立运动部分的复杂结构，对原子性质的理解才向前迈出了实质性的一步。

著名英国物理学家汤姆孙（Joseph John Thomson）第一次对精细的原子躯体作了解剖。他表明，各种化学元素的原子都是由带正电和带负电的部分构成的，电吸引力把它们结合在一起。汤姆孙设想，原子是由大体上均匀分布的正电荷和在其内部浮动的许多带负电的粒子构成的（图48）。带负电粒子（或汤姆孙所谓的电子）的总电荷数等于总的正电荷，因此整个原子是电中性的。但由于原子对电子的束缚不太强，可能会有若干个电子离去，剩下一个被称为正离子的带正电的部分；另一方面，有的

原子会从外部得到若干个额外的电子，因而有了多余的负电荷，因此被称为负离子。这种将多余的正电或负电赋予原子的过程被称为电离过程。汤姆孙的这种观点建立在法拉第（Michael Faraday）经典成果的基础上，法拉第已经证明，只要原子带电，那么其电荷总是 5.77×10^{-10} 个静电单位的电量的整数倍。但汤姆孙比法拉第走得更远：他将一个个粒子的性质归因于这些电荷，提出了从原子中获取电子的方法，还对高速飞过空间的自由电子束进行了研究。

汤姆孙研究自由电子束的一个特别重要的成果是估算了电子的质量。他用强电场从某种材料（比如热电炉丝）中提取出一束电子，让它从一个充电电容器的两个极板之间穿过（图49）。由于电子束带负电，或者说得更准确一些，电子本身就是自由的负电荷，所以电子束会被正极板吸引，被负极板排斥。

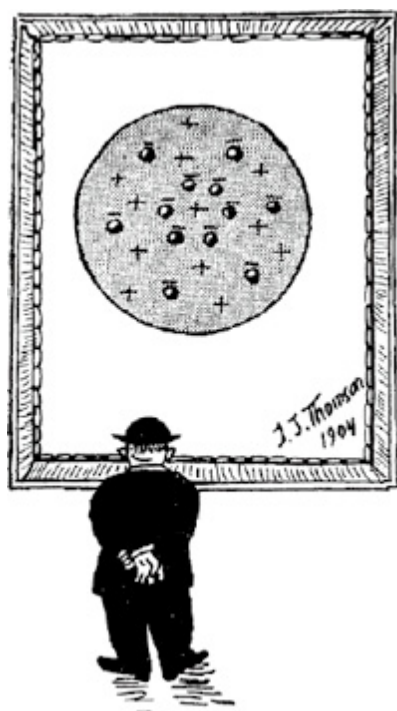


图48 图中右下角的签名是：汤姆孙，1904年

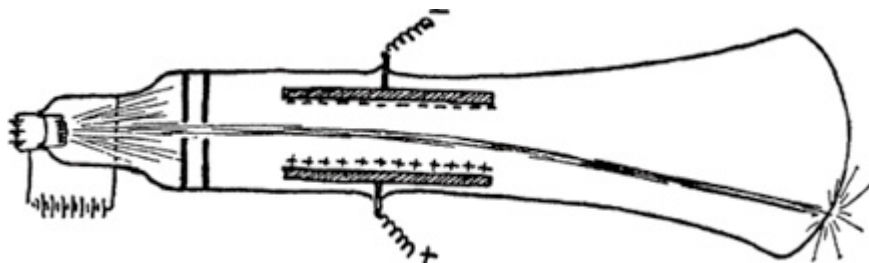


图49

让电子束打在电容器后面的荧光屏上，便很容易看出由此导致的电子束的偏离。知道了电子的电量和在给定电场中的偏离，就能估算出电子的质量。它的确很小，汤姆孙发现电子的质量只有氢原子质量的 $1/1840$ ，这暗示原子的主要质量包含在它带正电的部分中。

汤姆孙虽然正确地认为原子中有一群带负电的电子在运动，却又误以为正电荷均匀地分布在原子中。卢瑟福（Ernest Rutherford）在1911年表明，不仅原子的大部分质量，而且原子的正电荷都集中在位于原子中心的一个极小的原子核内。这个结论得自他著名的 α 粒子散射实验。 α 粒子是某些极不稳定的元素（比如铀或镭）的原子自动衰变时射出的微小的高速粒子，由于其质量被证明与原子的质量相当，又带正电，所以一定是原来原子中带正电部分的片段。 α 粒子穿过靶材料的原子时，会受到原子中电子的吸引力和带正电部分排斥力的影响。但由于电子极轻，它们对入射 α 粒子的影响不会超过一群蚊子对一头受惊大象的影响。另一方面，原子中质量很大的带正电部分与距离足够近的入射 α 粒子的正电荷之间的斥力，必定会使 α 粒子偏离正常的路径，朝着四面八方散射。

然而，卢瑟福在研究 α 粒子束穿过一个铝膜薄层的散射时，得出了一个令人惊讶的结论：要想解释观测到的结果，必须假设入射的 α 粒子与原子的正电荷之间的距离小于原子直径的千分之一，而这只有在入射的 α 粒子和原子带正电的部分比原子本身小数千倍时才是可能的。因此，卢瑟福的发现将汤姆逊原子模型中广为散布的正电荷缩小成一个位于原子正中心的微小的原子核，而那群带负电的电子则留在外边。这样一来，原子不再像电子充当瓜子的西瓜，而是像一个微缩的太阳系，其中原子核代表太阳，电子代表行星（图50）。

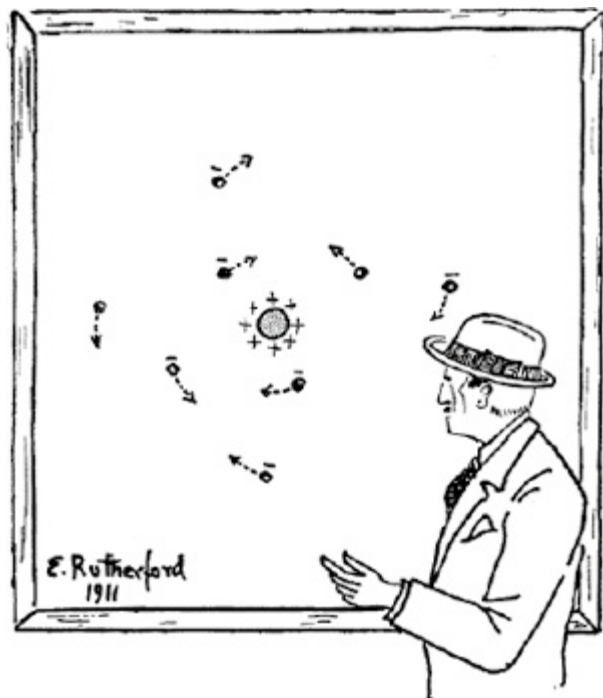


图50 左下角的签名是：卢瑟福，1911年

以下事实更进一步加强了原子与太阳系的相似性：原子核包含着整个原子质量的99.97%，而整个太阳系质量的99.87%都集中于太阳，电子间距与电子直径之比也大致等于行星间距与行星直径之比（数千倍）。

然而，最重要的相似之处在于：原子核与电子之间的电吸引力和太阳与行星之间的引力都服从同样的数学平方反比律。³⁵ 这使得电子绕原子核描出圆形或椭圆形的轨道，就像行星和彗星在太阳系中运动描出的轨道一样。

根据上述关于原子内部结构的观点，各种化学元素原子之间的差异应当归因于有不同数目的电子在围绕原子核运转。既然整个原子是电中性的，所以绕核运转电子的数目必定取决于原子核本身所带的基本正电荷的数目，而这个数可以根据原子核的电相互作用使 α 粒子在散射过程中发生的路径偏转直接估算出来。卢瑟福发现，如果按照原子重量的递增顺序将化学元素排成序列，那么每一种元素的原子都比前一种元素增加一个电子。于是，氢原子有1个电子，氦原子有2个，锂原子有3个，铍原子有4个，这样以此类推，最重的天然元素铀的原子总共有92个电子。³⁶

这个为原子指定的数值通常被称为相关元素的原子序数，它与该元素在化学家按照化学性质所作分类中的位置数相同。

于是，任何元素的所有物理、化学性质都可以单纯用绕核旋转的电子的数目来刻画。

到了19世纪末，俄国化学家门捷列夫（D. Mendeleev）注意到，以自然序列排成

的元素的化学性质具有明显的周期性。他发现元素的性质每隔几步就重复一次。图51描绘了这种周期性，图中所有已知元素都排列在围绕圆柱表面的一条螺旋形带子上，每一列的元素都具有相似的性质。我们看到，第一组只有氢和氦两种元素；然后是两组各有8个元素；再后来，每隔18个元素，元素性质就重复一次。如果我们还记得，沿着这个元素序列每走一步，原子就会相应地增加一个电子，那么我们必定会得出结论说：观察到的化学性质之所以具有周期性，必定是因为原子的电子有某些稳定的构形——或者说“电子壳层”——在重复出现。第一层填满时有两个电子，接下来两层填满时各有8个电子，再往后则各有18个电子。由图51我们还注意到，在第六和第七个周期中，性质的严格周期性变得有些混乱，这两组元素（所谓的镧系和锕系）必须被置于从规则的圆柱表面伸出的一条带子上。这种反常是由于这些元素的电子壳层结构发生了某种内部重构，把相关原子的化学性质弄乱了。

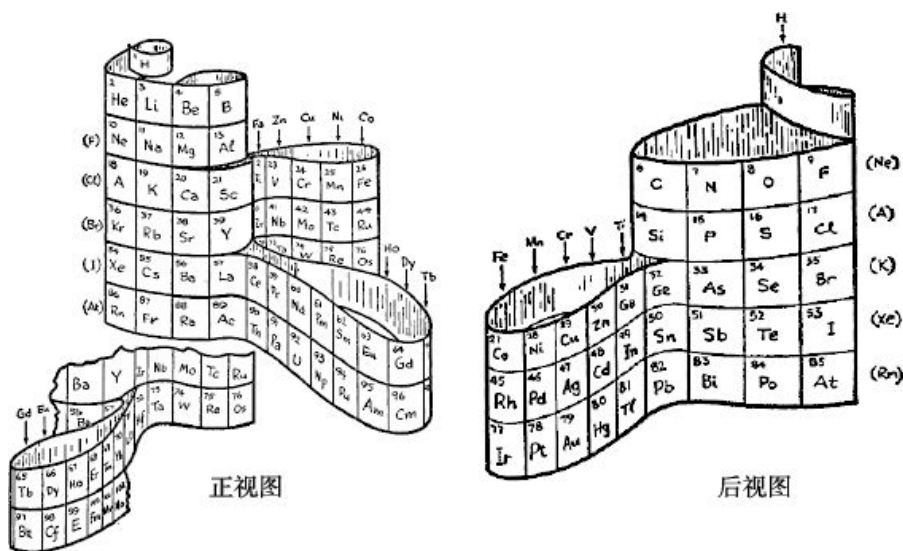


图51

既然有了原子结构图，我们就来试着回答一下，将不同元素的原子结合在一起，形成无数种化合物的复杂分子的力是怎样的呢？例如，为什么钠原子和氯原子会合在一起形成食盐分子呢？图52显示了这两个原子的壳层结构：氯原子的第三个电子壳层要想填满还缺少一个电子，而钠原子的第二个壳层填满后还多出一个电子。这样一来，钠原子的这个多余的电子必然倾向于进入氯原子，把那个电子壳层填满。这种电子转移使得钠原子（因失去一个电子）带正电，氯原子带负电。这两个带电原子（或现在所谓的离子）之间的电吸引力使它们结合在一起，形成一个氯化钠分子，亦即食盐分子。同样道理，氧原子的外壳层缺少两个电子，因此会从两个氢原子那里“绑架”走它们仅有的电子，形成一个水分子（ H_2O ）。另一方面，氧原子和氯原子之间、氢原子和钠原子之间就没有结合的倾向，因为前者都是想要不想给，后者都是想给不

想要。

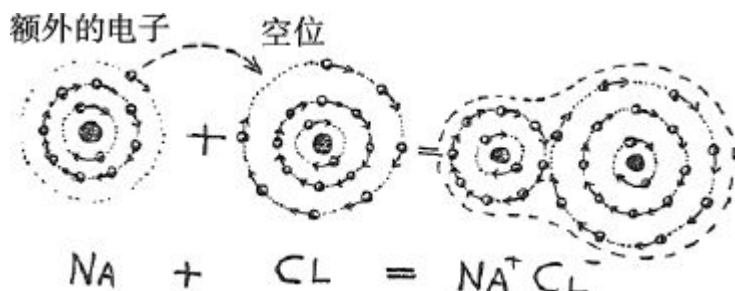


图52 钠原子与氯原子结合成氯化钠分子的示意图

氦、氖、氩、氙等电子壳层已填满的原子都非常满足。它们既不需要给出也不需要拿来额外的电子，而是愿意非常孤独地待着，从而使相应的元素（所谓“稀有气体”）在化学上显示为惰性。

在讨论原子及其电子壳层的这一节的最后，我们还要谈一下原子的电子在通常所谓的“金属”物质中所起的重要作用。金属物质不同于所有其他物质，因为金属原子的外壳层很松，往往会释放一个或几个电子。因此，金属内部充满了大量不受束缚的电子，仿佛一群流离失所的人在漫无目标地游荡。如果给一根金属丝的两端加上电压，这些自由电子就会沿着电压的方向涌过去，从而形成我们所说的电流。

自由电子的存在也使物质具有良好的热传导性，不过我们还是以后再谈这个话题吧。

六、微观力学和不确定性原理

我们在上一节看到，原子以及围绕其中心核旋转的电子所组成的系统非常像太阳系，因此我们自然会期待，支配行星绕日运转的业已建立的天文学定律也适用于原子系统。特别是，电吸引力的定律与引力定律很相似——这两种情况下的吸引力都与距离的平方成反比——这暗示原子的电子必定沿着以原子核为焦点的椭圆轨道运动（图53a）。



图53

然而，按照描绘我们行星系统运动的方式来为原子中电子的运动建立一幅一致图像的各种努力，直到不久前还导致了一场未曾预料的大灾难，以致人们一度认为，要么是物理学家变得愚蠢至极，要么便是物理学本身出了问题。麻烦本质上源于这样一个事实：与太阳系的行星不同，原子的电子带有电荷，因此其绕核旋转必定会像任何振动或转动的电荷那样产生强烈的电磁辐射。由于辐射会带来能量损失，所以可以逻辑地假定，原子的电子会沿一条螺旋轨道接近原子核（图53b），最后当轨道运动的动能完全耗尽时落到原子核上。由已知的电荷和电子的旋转频率很容易计算出，电子失去全部能量而落到原子核上，这个过程的时间不会超过百分之一微秒。

因此直到最近，物理学家还坚定地相信，行星式的原子结构只能持续一秒钟的极其微小的一部分，它注定会刚一形成就几乎立即瓦解。

然而，尽管物理学理论做出了这样不幸的预言，实验却表明原子系统其非常稳定，电子一直在围绕中心的原子核快乐地转动，既不损失任何能量，也没有任何瓦解的趋势！

这怎么可能呢！为什么把过去已经很确定的力学定律用于电子会导出与观测事实如此矛盾的结论呢？

为了回答这个问题，我们需要回到那个最基本的科学问题，即科学的本性问题。究竟什么是“科学”？对自然事实进行“科学解释”是什么意思呢？

举一个简单的例子。我们还记得，许多古人都相信大地是平的。我们很难对这种信念进行指责，因为如果你来到一片开阔的原野上，或者乘船渡河，你会亲眼看到，除了偶尔可能有几座山，大地表面看起来的确是平的。古人的错误不在于说“从某一给定的观察点看，大地是平的”，而在于把这句话推广到实际观察的界限之外。事实上，一旦观察超出了习惯的界限，比如研究月食期间地球落在月亮上的影子，或者麦哲伦著名的环游世界，便立即证明这种外推是错误的。我们现在说地球看起来是平的，仅仅是因为我们只能看见整个地球表面的很小一部分。同样，正如第五章所说，宇宙空间可能是弯曲而有限的，但是从有限的观察来看，它显得平坦而无限。

但这些东西与我们在研究原子中电子的力学行为时所碰到的矛盾有什么关系呢？回答是，在做这些研究时，我们已经暗地里假定，原子结构所精确服从的那些定律，也在支配着巨大天体的运动以及我们在日常生活中习惯于处理的“正常尺寸”的物体的运动，因此可以用同样的方式来描述原子结构。而事实上，我们所熟知的力学定律和概念都是针对大小与人相当的物体凭借经验建立的。后来同样的定律又被用来解释行星、恒星等更大物体的运动，天体力学使我们能够极为精确地计算出几百万年之前和之后的各种天文现象，这种成功似乎使人们不再怀疑能将惯常的力学定律有效地外推，以解释巨大天体质量的运动。

但我们有什么把握相信，这种用来解释巨大天体和炮弹、钟摆、陀螺等物体运动的力学定律，也能适用于比我们手头最小的机械装置都要小和轻许多亿倍的电子的运动呢？

当然，没有理由事先假定通常的力学定律必定无法解释原子微小组分的运动，但话又说回来，倘若真的无法解释，也不必太过惊讶。

因此，这些悖谬的结论缘于像天文学家解释太阳系中行星的运动那样来确定电子的运动。面对着这些结论，我们首先应当考虑在把经典力学运用于极小尺寸的粒子时，其基本概念和定律是否要发生变化。

经典力学的基本概念是运动粒子的轨迹以及沿其轨迹运动的速度。过去人们一直认为，任何运动的物质微粒在任一时刻都处在空间的某个确定的位置上，该微粒的相继位置形成了一条被称为轨迹的连续的线，这是不言自明的，它是对任何物体运动进行描述的基础。给定物体在不同时刻所处位置的间距除以相应的时间间隔，便引出了速度的定义。整个经典力学就建立在位置和速度这两个概念的基础上。直到最近，可能没有哪位科学家想到过用来描述运动现象的这些最基本的概念会有什么不对的，哲学家们也常常视之为先验的东西。

然而，尝试用经典力学定律来描述微小原子系统中的运动所导致的彻底失败表明，这里存在着某种根本的错误，而且人们越来越认为，这种错误延伸到了经典力学最基本的观念。运动物体的连续轨迹以及它在任一时刻的明确速度，这两个基本的运动学概念在运用于原子内部的微小组分时似乎太过粗糙。简而言之，在把我们所熟知的经典力学观念推广到极小质量的过程中，情况已经确切无疑地表明，我们必须彻底改变这些观念。不过，如果旧的经典力学概念并不适用于原子世界，那么在更大物体的运动方面，它们也不可能绝对正确。于是我们得出结论说：必须认为经典力学背后的原理仅仅是对“真实情况”的很好的近似，一旦被运用于比最初的预想更为精细的系统，这些近似就会完全失效。

通过研究原子系统中的力学行为以及提出所谓的量子力学，为物质科学引入了全新的要素，那就是发现两个不同物体之间任何可能的相互作用都存在着一个下限。这一发现破坏了运动物体的轨迹这个古典定义。事实上，说运动物体具有数学上精确的轨迹，就意味着有可能通过某种特殊的物理仪器来记录这一轨迹。但不要忘了，记录任何运动物体的轨迹，都必然会干扰原来的运动；事实上，如果该运动物体对记录其空间相继位置的测量仪器施加某种作用，那么按照作用与反作用相等的牛顿定律，该仪器也会对运动物体施加作用。如果像经典物理学所认为的那样，两个物体（这里是运动物体和记录其位置的仪器）之间的相互作用能够任意小，我们就能设想一种非常敏感的理想仪器，它既能记录运动物体的相继位置，又不会对物体的运动产生实际干扰。

然而，物理相互作用下限的存在彻底改变了这种情况，因为我们不再能把记录仪器对运动造成的干扰减到任意小。这样一来，观测活动对运动造成的干扰就成了与运动本身密不可分的一部分。于是，我们不再能谈论一条无限细的表示轨迹的数学曲线，而不得不代之以一条粗细有限的弥散的带子。从新力学的角度来看，经典物理学中数学上清晰的轨迹变成了弥散的宽带。

然而，物理相互作用的最小量（或者通常所说的作用量子）数值非常小，只有当我们研究微小物体的运动时才变得重要。例如，虽然一颗手枪子弹的轨迹并不是一条在数学上清晰的曲线，但这条轨迹的“粗细”却比子弹材料原子的直径小很多倍，因此几乎可以看成零。但对于那些更轻从而更容易受到观测行为干扰的物体来说，我们发现其轨迹的“粗细”变得越来越重要了。对于绕中心的原子核旋转的电子而言，轨迹的粗细与原子的直径相当，因此电子的运动不能再用图53那样的线来表示，而必须用图54的方式来描绘。在这些情况下，粒子的运动不能再用我们所熟悉的经典力学术语来描述，粒子的位置和速度都有某种不确定性（海森伯 [Werner Heisenberg] 的不确定性原理和玻尔 [Niels Bohr] 的并协原理）。³⁷

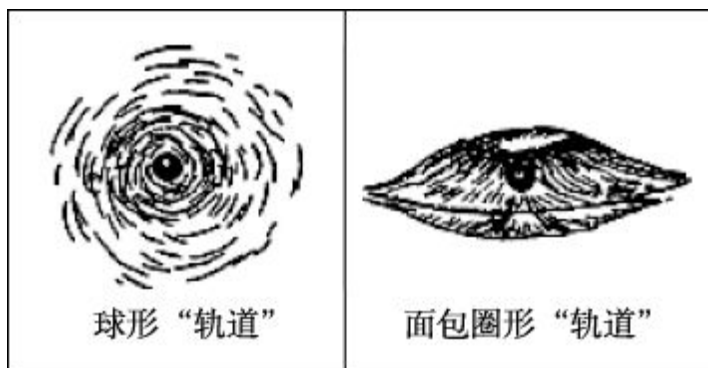


图54 原子内部电子运动的微观力学图像

新物理学中这项惊人的进展将运动粒子的轨迹、精确位置和速度等我们所熟知的概念扔进了垃圾堆，这似乎使我们不知所措。倘若不能用这些业已接受的基本原则来研究电子的运动，我们对电子运动的理解该以什么为基础呢？应当用什么数学方法来取代经典力学方法，才能顾及量子物理学的事实所要求的位置、速度、能量等等的的不确定性呢？

要想回答这些问题，可以考察古典光论领域中的一个类似情形。我们知道，日常生活中观察到的大多数光学现象都可以通过假设光沿直线传播来解释。不透明物体投下的影子形状，平面镜和曲面镜所成的像，透镜和各种更复杂的光学系统的运作，都可以基于光线的反射和折射所遵循的基本定律而得到解释（图55a、b、c）。

但我们也知道，当光学系统中通路的几何尺寸与光的波长相当时，这种试图用光线来表示光的直线传播的几何光学方法就完全失效了。这时发生的现象被称为衍射，它完全超出了几何光学的范围。一束光在通过一个微孔（数量级为0.000 1厘米）之后不再沿直线传播，而是成扇形散开（图55d）。如果一束光射到一面划有许多平行细线的镜子（“衍射光栅”）上，光就不再遵循我们所熟知的反射定律，而是被抛向若干不同方向，具体方向取决于光栅的线条间距和入射光的波长（图55e）。我们还知道，当光从铺展在水面上的油膜薄层反射回来时，会产生一系列特殊的明暗条纹（图55f）。

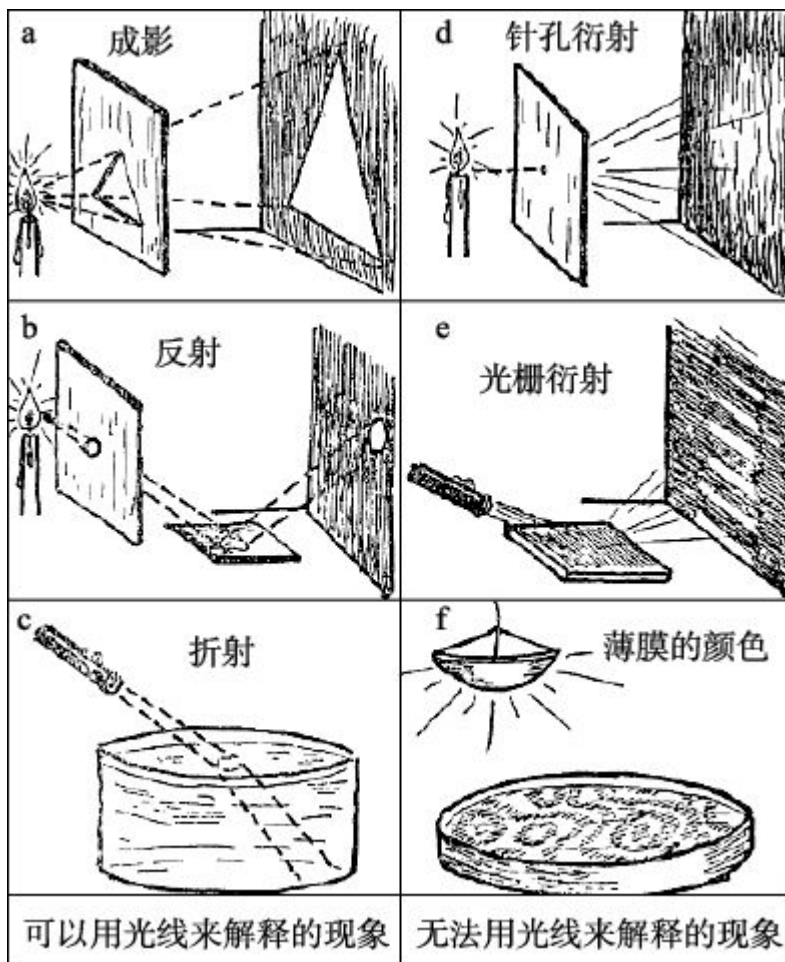


图55

在所有这些情况下，“光线”这个熟悉的概念完全无法描述所观察到的现象。我们必须认识到，光能在整个光学系统所占据的空间中有一种连续的分布。

不难看到，光线概念无法运用于衍射现象，非常类似于机械轨迹概念无法运用于量子物理学现象。正如光学中不存在无限细的光束，量子力学原理也不允许我们谈论无限细的物体粒子轨迹。在这两种情况下，我们描述现象时不再能说有某种东西（光或粒子）沿着某些数学的线（光线或机械轨迹）来传播，而只能通过在整个空间中连续铺展的“某种东西”来描述观测到的现象。就光学而言，这“某种东西”是光在各个点的振动强度；就力学而言，这“某种东西”则是新引入的位置不确定性的观念，即运动粒子在任一时刻可以处在几个可能位置当中的任何一个位置，而不是处在一个预先确定的位置。我们不再能精确说出运动粒子在给定时刻位于何处，不过其范围可以根据“不确定性原理”的公式计算出来。研究光的衍射的波动光学定律和研究粒子运动的新的波动力学或微观力学（德布罗意 [L. de Broglie] 和薛定谔 [Erwin

Schrödinger] 发展出来) 定律之间的相似性, 可以用实验来清楚地说明。

图56显示了斯特恩用来研究原子衍射的装置。用本章前述方法产生的一束钠原子从晶体表面反射出来。形成晶格的规则排列的原子层在这里充当着入射粒子束的衍射光栅。入射的钠原子从晶体表面反射出来后, 被收集到按不同角度放置的一些小瓶子里, 并对其数目进行认真统计。图56中的虚线代表实验结果。我们看到, 钠原子并非沿一个明确的方向被反射(用玩具枪向金属板发射滚珠也是如此), 而是分布在有明确界限的角度内, 形成的图样非常类似于通常的X-射线衍射图样。

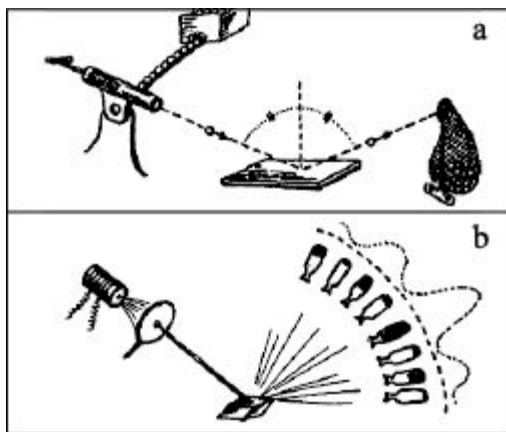


图56 a.可用轨迹概念解释的现象(滚珠从金属板上的反弹) b.不能用轨迹概念解释的现象(钠原子从晶体表面的反射)

这种实验不可能基于经典力学来解释, 经典力学描述的是原子沿着明确的轨迹运动。然而从新的微观力学的角度来看, 却是完全可以理解的, 因为新的微观力学像现代光学处理光波的传播那样来处理粒子的运动。

第七章 现代炼金术

一、基本粒子

我们知道，各种化学元素的原子有着相当复杂的力学系统，许多电子在围绕着中心的原子核旋转，那么我们自然会追问：这些原子核是最终不可分的物质结构单元，还是可以继续分成更小、更简单的部分呢？是否有可能将这92种不同的原子减少成几种真正简单的粒子呢？

早在19世纪中叶，这种简单化的渴望就促使英国化学家普鲁特（William Prout）提出了一个假说：各种化学元素的原子都有一种共性，它们都是以不同程度“集中”起来的氢原子罢了。该假说的根据在于：用化学方法测定的不同元素的原子量与氢元素的原子量之比非常接近于整数。于是根据普鲁特的说法，既然氧原子的重量是氢原子的16倍，那它一定是由聚在一起的16个氢原子构成的，原子量为127的碘原子一定是由127个氢原子聚集而成的，等等。

然而，当时的化学发现并不利于接受这个大胆的假说。通过精确地测量原子量，事实表明，大多数元素的原子量只是与整数非常接近，有少数则根本不接近。（例如，氯的化学原子量为35.5。）这些似乎与普鲁特的假说直接相抵触的事实使它受到了怀疑，普鲁特直到去世也不知道自己实际上是多么正确。

直到1919年，他的假说才因为英国物理学家阿斯顿（Aston）的发现而重新受到注意。阿斯顿表明，普通的氯其实是两种不同氯元素的混合物，它们拥有相同的化学性质，但原子量不同，一种是35，一种是37。化学家所测定的非整数原子量35.5只是该混合物的平均值。³⁸

对各种化学元素的进一步研究揭示了一个惊人的事实：大多数元素都是由化学性质相同而原子量不同的几种组分混和而成的。于是，它们被称为“同位素”（isotopes）³⁹，即在元素周期表中占据同一位置的东西。事实上，不同同位素的质量总是一个氢原子质量的整倍数，这给普鲁特被遗忘的假说带来了新生。我们在上一节看到，原子的主要质量都集中于原子核，因此可以用现代语言将普鲁特的假说重新表述成：不同种类的原子核是由不同数量的基本的氢原子核构成的，氢原子核因其在物质结构中的作用而被赋予了“质子”（proton）这个专名。

不过，以上陈述需要作一项重要修改。以氧原子核为例，由于氧在元素的天然排序中是第八位，所以氧原子应包含8个电子，氧原子核也应带8个正电荷。但氧原子的重量是氢原子的16倍，所以如果假设氧原子核由8个质子所构成，那么电荷数是对的，但质量不对（均为8）；如果假设它由16个质子所构成，那么质量对了，电荷数又错了（均为16）。

显然，要想摆脱这个困难，只有假设在构成复杂原子核的质子中，有一些失去了原有的正电荷，成为电中性的。

早在1920年，卢瑟福就曾提出存在着这种无电荷的质子或者我们现在所谓的“中子”，不过用实验发现它还要等到12年后。需要注意的是，不要把质子和中子看成两种完全不同的粒子，而要看成现在被称为“核子”的同一种基本粒子的两种不同的带电状态。事实上，我们已经知道，质子可以失去正电荷而变成中子，中子也可以获得正电荷而变成质子。

将中子作为原子核的结构单元引入进来，刚才讨论的困难便得到了解决。为了理解氧原子核为何有16个质量单位但只有8个电荷单位，可以认为它是由8个质子和8个中子构成的。原子量为127、原子序数为53的碘的原子核有53个质子和74个中子，而重元素铀（原子量为238，原子序数为92）的原子核则有92个质子和146个中子。⁴⁰

就这样，在提出近一个世纪后，普鲁特的大胆假说才最终得到了应有的认可。现在我们可以说，已知的无穷无尽的物质都只是源于两种基本粒子的不同结合：（1）核子，它是物质的基本粒子，要么可以带一个正电荷，要么呈电中性；（2）电子，带负电的自由电荷（图57）。

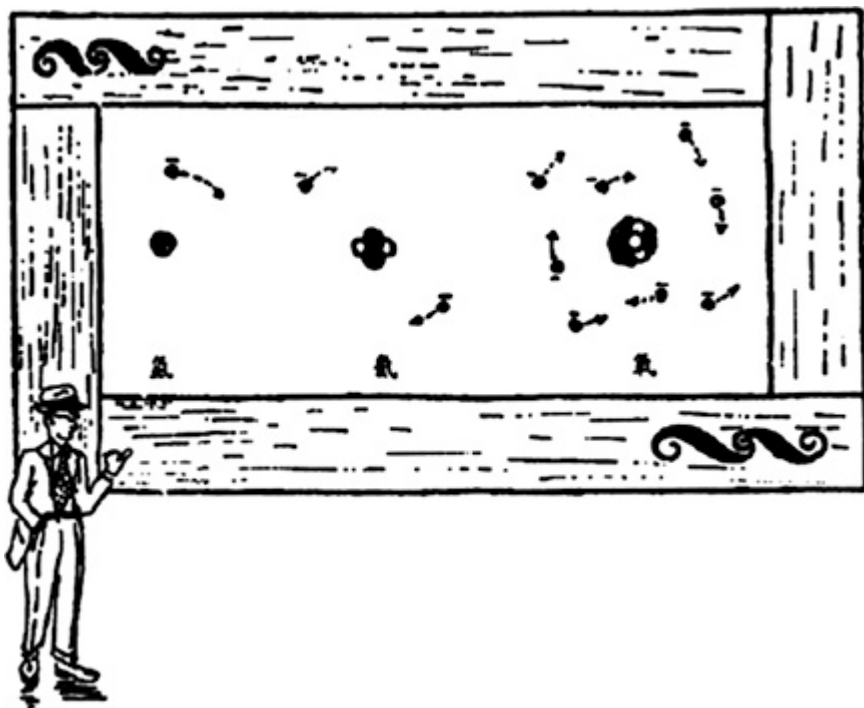


图57

以下是《物质烹饪全书》（*The Complete Cook Book of Matter*）中的几个菜谱。它们显示了在宇宙厨房中，每一道菜是如何用核子和电子烹制出来的。

水 将8个中性核子和8个带电核子结合成核，外面围上8个电子，便成了氧原子。用这种方法制备出大量氧原子。再给单个带电核子配上单个电子，便成了氢原子。用这种方法制备出数目为氧原子两倍的氢原子。给每一个氧原子加上两个氢原子，将如此得到的水分子混合在一起置于杯中，保持冷却。

食盐 将12个中性核子和11个带电核子结合成核，外面围上11个电子，便成了钠原子。将18个或20个中性核子和17个带电核子结合成核，外面围上17个电子，便成了氯原子的两种同位素。以这种方法制备出同样数目的钠原子和氯原子，将它们排成三维国际象棋棋盘的样式，形成规则的食盐晶体。

TNT 将6个中性核子和6个带电核子结合成核，外面围上6个电子，便成了碳原子。将7个中性核子和7个带电核子结合成核，外面围上7个电子，便成了氮原子。再按照水的上述配方制备出氧原子和氢原子。将6个碳原子排成一个环，环外则有第7个碳原子。将3对氧原子与环上的3个碳原子相连，并且在氧原子与碳原子之间分别放置1个氮原子。给环外的那个碳原子连上3个氢原子，给环内剩下的两个碳原子也各连上1个氢原子。把这样得到的分子规则地排列起来，形成许多小晶体，并把所有这些小晶体压在一起。不过操作时要小心，因为这种结构不稳定，很容易爆炸。

我们已经看到，中子、质子和带负电的电子是构造任何物质的必要单元，但这份基本粒子清单似乎还不太完备。事实上，如果普通的电子是带负电的自由电荷，为什么不能有带正电的自由电荷即正电子呢？

此外，如果作为物质基本单元的中子可以获得一个正电荷而变成质子，它为何就不能带负电而变成负质子呢？

回答是：自然中的确存在着正电子，除了电荷符号，它与通常的负电电子完全相似。负质子也有可能存在，但还未被实验物理学成功地探测到。

在我们这个物理世界中，正电子和负质子（如果有的话）的数量之所以没有负电子和正质子多，是因为这两组粒子可以说是彼此敌对的。众所周知，一正一负两个电荷碰到一起时会彼此抵消。既然这两种电子不过是带正电和带负电的自由电荷罢了，所以不能指望它们会共存于同一个空间区域。事实上，一旦正电子与负电子相遇，它们的电荷会立即相互抵消，两个电子将不再作为个体粒子而存在。两个电子的这样一个相互湮灭过程将在其相遇点产生强烈的电磁辐射（ γ 射线），辐射的能量就是两个湮灭电子的初始能量。根据物理学的基本定律，能量既不能创造也不能毁灭，我们这里看到的不过是自由电荷的静电能变成了辐射波的动能罢了。这种因正负电子相遇而产生的现象，玻恩（Max Born）教授称之为两个电子的“狂野婚姻”⁴¹，更为忧郁的布朗（T. B. Brown）教授则称之为“双双自杀”。⁴² 图58a显示了这种相遇状况。

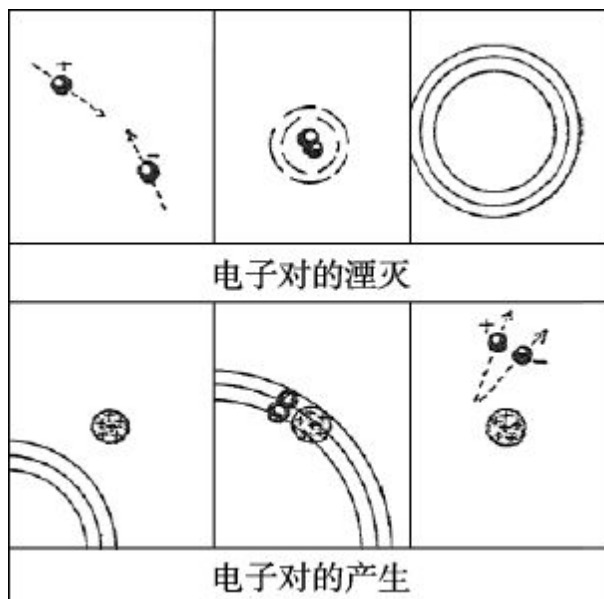


图58 两个电子的“湮灭”产生电磁波，以及电磁波经过原子核附近“产生”一个电子对的过程示意图

两个相反电荷的电子的“湮灭”过程的逆过程是“电子对的产生”，即强烈的 γ 射线导致似乎从虚无中产生了一个正电子和一个负电子。我们说“似乎”从虚无中产生，是因为每一个新电子对的产生都要消耗 γ 射线所提供的能量。事实上，形成一个电子对所消耗的辐射能量精确地等于湮灭过程中所释放的能量。当入射辐射靠近某个原子核时，电子对的产生过程最容易发生，⁴³图58b是该过程的示意图。大家知道，硬橡胶棒和毛织物彼此摩擦时会带上相反的电荷，这便是表明两种相反电荷可以从起初没有电荷的地方产生的一个例子。这并不值得大惊小怪。如果有足够多的能量，我们就能制造出任意数量的正负电子对。但要明确一个事实：相互湮灭过程很快会使它们不复存在，并把原来消耗的能量如数交回。

这种“大量生产”电子对的一个有趣例子是所谓的“宇宙射线簇射”现象，这是从星际空间射来的高能粒子流在大气层引发的。虽然这些在宇宙的空旷空间中纵横穿梭的粒子流究竟从何而来仍然是科学的一个未解之谜，⁴⁴但我们已经非常清楚电子在以惊人的速度轰击大气层的上层时发生了什么。这种高速电子在靠近大气层原子的原子核时，原有的能量会逐渐失去，并以 γ 辐射的形式释放出来（图59）。这种辐射引发了无数电子对产生过程，新生的正、负电子沿着原有电子的路径继续前进。这些次级电子仍然有很高的能量，会引发更多的 γ 辐射，从而产生更多的新电子对。穿过大气层时，这个陆续倍增的过程多次重复，以至于当原初的电子最终到达海平面时，有一半正、一半负的次级电子相伴随。不用说，高速电子穿透大质量物体时也会产生这种宇宙射线簇射，不过由于物体密度较高，分支过程发生的频率要高得多（见插图2a）。

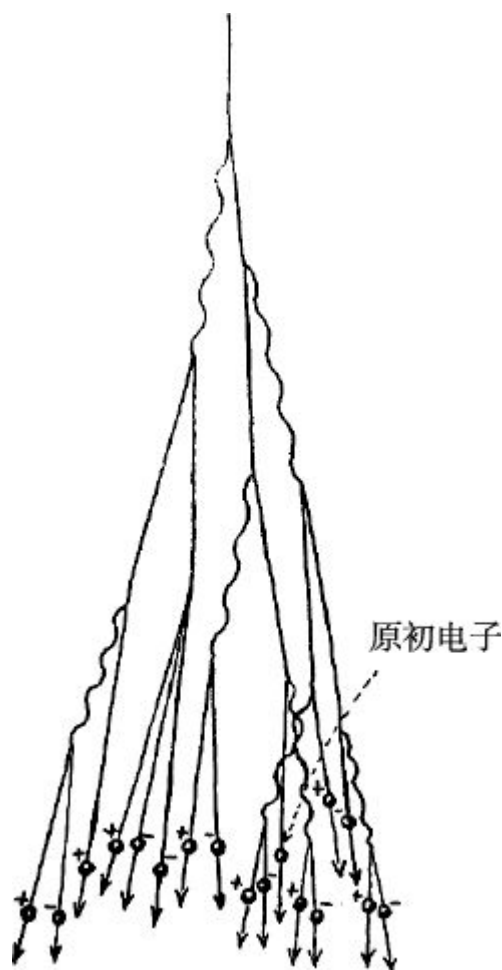


图59 宇宙射线簇射的起源

现在我们转到负质子是否可能存在的问题。可以预期，这种粒子可由中子获得一个负电荷或者失去一个正电荷而得到。但不难理解，这种负质子和正电子一样是无法长时间存在于任何普通物质中的。事实上，它们将立即被最近的带正电的原子核吸引和吸收，进入原子核结构之后很可能会变成中子。因此，即使这种负质子的确能作为基本粒子的对称粒子而实际存在于物质中，发现它们也绝非易事。别忘了，正电子是在普通负电子的概念被引入科学之后又过了近半个世纪才被发现呢。倘若负质子的确可能存在，我们就可以设想反原子和反分子的存在。它们的核由普通的中子和负质子所构成，外面围绕着正电子。这些“反”原子将和普通原子拥有完全相同的性质，我们根本说不出“反水”、“反黄油”等等与普通的水和黄油有什么不同，除非是把普通物质和“反”物质放到一起。但如果这样两种相反的物质碰到一起，带有相反电荷的电子就会立即发生湮灭，带有相反电荷的质子也会立即相互中和，其爆炸的剧烈程度会超出原子弹。因此，如果真的存在着由反物质构成的星系，那么从我们这个星系抛出一块

普通的石头到那里，或者从那里抛来一块石头，着陆时会立即变成一颗原子弹。

现在我们必须抛开这些关于反原子的奇想而去考虑另一类基本粒子。这种粒子也许同样不同寻常，而且会实际参与各种可观测的物理过程。它就是所谓的“中微子”，是“从后门”进入物理学的。虽然招致了各方面的反对，但它已经在基本粒子家族中占据了牢固的位置。它是如何被发现和得到认可的，这是现代科学中最令人激动的侦探故事之一。

中微子的存在是用数学家所谓的“归谬法”发现的。这项令人激动的发现并非始于存在着某种东西，而是始于丢失了某种东西。这种丢失的东西就是能量，因为按照一条最古老也最稳固的物理学定律，能量既不能创生也不能消灭，如果发现本应存在的能量丢失了，这就表明一定有个贼或一群贼把能量拿走了。于是，一些讲求秩序、喜欢给事物起名字的科学侦探就把这些尚未看到踪影的能量大盗命名为“中微子”。

不过我们讲得有点快了，现在还是回到这桩“能量盗窃案”上来。我们已经看到，每一个原子的原子核都是由核子构成的，其中约有一半核子是中性的（中子），其余的带正电（质子）。如果给原子核额外增加一个或多个中子和质子，从而打破质子与中子相对数目的平衡，⁴⁵ 那么就必定会出现电荷的调整。如果中子太多，就会有一些中子释放出负电子而变成质子；如果质子太多，就会有一些质子释放出正电子而变成中子。图60描绘了这两类过程。原子核的这种电荷调整就是通常所谓的 β 衰变，从原子核中释放出来的电子被称为 β^- 粒子。原子核的内部转变是一个明确的过程，它必定总是与定量能量的释放有关，这些能量被传递给射出电子。因此我们可以预期，给定物质释放出来的 β^- 电子应当有相同的速度。然而，对 β^- 衰变过程的观测证据与这种预期完全相反。事实上，我们发现给定物质释放出来的电子拥有从零到某一上限的不同动能。既然没有发现其他粒子，也没有其他辐射能够平衡这一差异， β^- 衰变过程中的“能量盗窃案”就变得非常严重了。一度有人认为，这乃是著名的能量守恒定律失效的第一项实验证据，那对于整幢精美的物理学理论大厦而言真是一场极大的灾难。但还有一种可能：也许丢失的能量是被某种新的粒子带走了，我们目前的观测方法尚未察觉到它。泡利（Wolfgang Pauli）曾经提出，这种偷窃核能的“巴格达窃贼”的角色可由一些被称为中微子的假想粒子来扮演，它们不带电，质量不大于普通电子的质量。事实上，根据高速粒子与物质相互作用的一些已知事实可以断言，任何现有的物理仪器都察觉不到这种不带电的轻粒子，它们在任何屏蔽材料中都可以轻而易举地穿过极大距离。一层金属薄膜就能把可见光完全挡住，穿透性很强的X-射线和 γ 射线需要穿过几英寸厚的铅，强度才会显著减低，而一束中微子却能轻而易举地穿透几光年厚的铅！难怪用任何观测手段都发现不了中微子，它们能被发现仅仅是因为其逃逸导致了能量亏空。

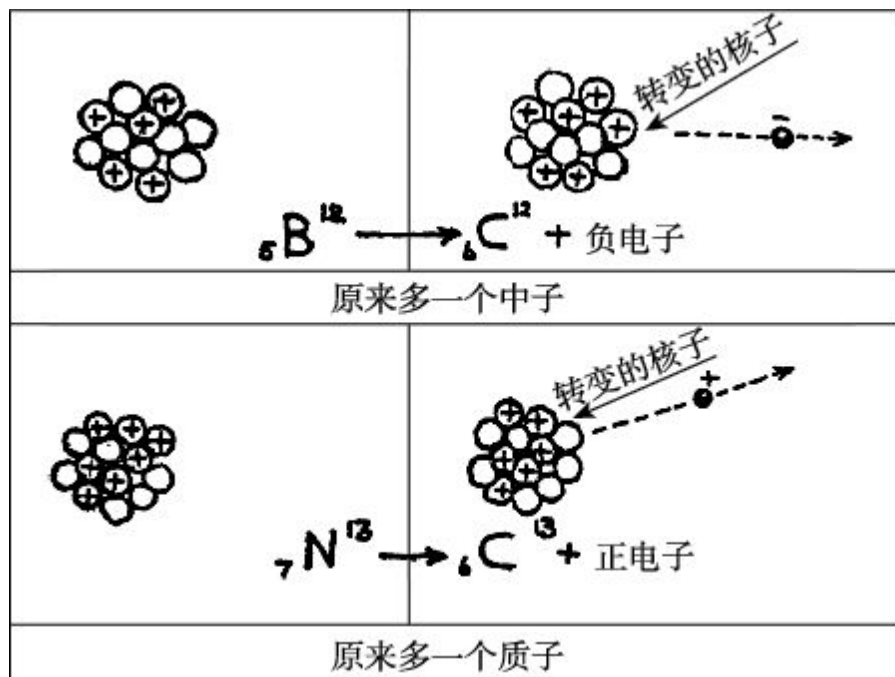


图60 负 β 衰变和正 β 衰变的示意图（为方便起见，所有核子都画在了同一个平面上）

虽然中微子一旦离开原子核就捕捉不到了，但我们可以研究中微子离开原子核所引起的次级效应。用步枪射击时，枪身会向后撞击你的肩膀；大炮发射重型炮弹时，炮身会沿炮架向后坐。原子核射出高速粒子时，也应发生这种力学反冲效应。事实上，我们的确观测到，发生 β^- 衰变的原子核总会沿着与出射电子相反的方向获得一定的速度。但这种原子核反冲的特殊之处其实在于：无论被射出的电子是快是慢，原子核的反冲速度总是大致相同（图61）。这就有点奇怪了，因为我们本来预期一颗快速的炮弹会在炮身中引起比慢速的炮弹更大的反冲。对这个谜的解释是：原子核在射出电子时总会连带地射出一个中微子，以保持能量平衡。如果电子速度快，携带着大部分能量，中微子的速度就会慢一些，反之亦然。因此在这两种粒子的共同作用下，总会观测到原子核有较大的反冲。如果这种效应尚不能证明中微子的存在性，恐怕别的东西也证明不了了。

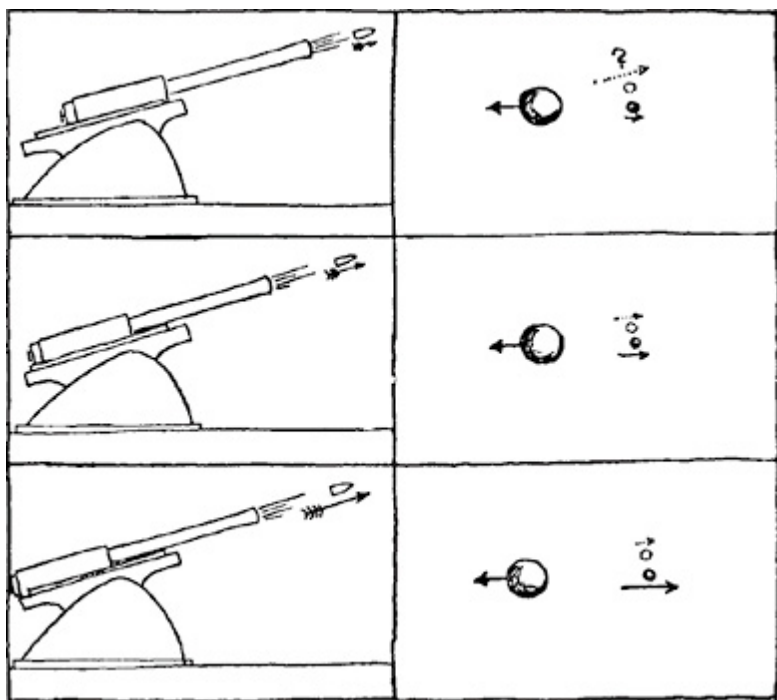


图61

现在，我们把前面的讨论结果总结一下，列出参与构成宇宙的完整的基本粒子清单，指出它们之间的关系。

首先是核子，它们是物质的基本粒子。就目前所知，核子要么是电中性的，要么带正电，但也可能存在着带负电的核子。

然后是电子，它们是带正电或负电的自由电荷。

还有神秘的中微子，它们不带电，大概比电子轻得多。 46

最后是电磁波，它们在空间中传播电磁力。

物理世界的所有这些基本成分不仅相互依赖，而且能以各种方式相结合。比如中子可以通过发射一个负电子和一个中微子而变成质子（中子→质子+负电子+中微子），质子又可以通过发射一个正电子和一个中微子而重新变成中子（质子→中子+正电子+中微子）。电荷相反的两个电子可以变成电磁辐射（正电子+负电子→辐射），也可以反过来由辐射产生（辐射→正电子+负电子）。最后，中微子可以与电子结合成宇宙射线中的不稳定粒子，即所谓的介子，它有时被错误地称为“重电子”（中微子+正电子→正介子；中微子+负电子→负介子；中微子+正电子+负电子→中性介子）。

中微子与电子的结合载有过量内能，于是，这两种粒子结合起来的的质量要比各自的质量之和大100倍左右。

图62是参与构成宇宙的基本粒子的示意图。

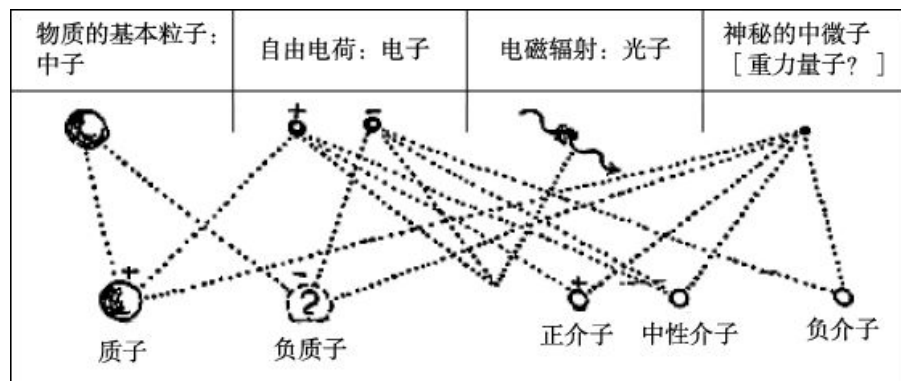


图62 现代物理学的基本粒子及其不同组合

“但这次到头了吗？”你也许会问，“我们凭什么认为核子、电子和中微子真是基本的，而不能再分成更小的组分了呢？仅仅在半个世纪之前，人们不还以为原子是不可分的吗？今天的原子显示出了多么复杂的图像啊！”回答是，虽然我们无法预言物质科学的未来发展，但我们有可靠得多的理由相信，这些基本粒子的确是不可再分的基本单元。我们已经知道，原本认为不可分的原子显示出了各种极为复杂的化学、光学等性质，而现代物理学的基本粒子的性质却极为简单，在简单性上甚至堪比几何点的性质。此外，不同于经典物理学的大量“不可分原子”，我们现在只剩下了三种有本质不同的东西：核子、电子和中微子。虽然我们非常渴望把万物还原为最简单的形式，但也不可能把某种东西归于一无所。看来，我们对物质基本要素的寻求已经触到底了。

二、原子的心脏

既已了解构成物质的基本粒子的本性和性质，现在我们可以更详细地研究每一个原子的心脏即原子核了。在某种程度上，原子的外层结构类似于一个微缩的行星系统，而原子核本身的结构却是完全不同的图像。首先，将原子核维持在一起的力显然不是纯粹的电力，因为核子中有一半（中子）不带电，另一半（质子）带正电，因此会相互排斥。如果粒子之间只存在斥力，如何可能得到一群稳定的粒子呢！

因此，为了理解原子核的各个组分为何能保持在一起，必须假定它们之间存在着某种吸引力，既作用于带电粒子，也作用于不带电的粒子。这种与所涉粒子本性无关、使之保持在一起的力通常被称为“内聚力”。例如普通液体中就存在内聚力，它阻止各个分子朝四面八方飞散。

原子核的各个核子之间也有这种内聚力，它防止原子核在质子之间电斥力的作用下分崩离析。因此，在原子核外，形成各个原子壳层的电子有足够的空间来回运动，而原子核的图像却是，许多核子就像罐头里的沙丁鱼一样紧紧堆在一起。本书作者最

先提出，可以假定原子核物质的构造方式与普通液体类似。和普通液体一样，原子核也有表面张力现象。大家也许还记得，液体之所以有表面张力现象，是因为液体内部的粒子被相邻粒子朝各个方向同等地拉动，而位于表面的粒子只受到向内的拉力（图63）。

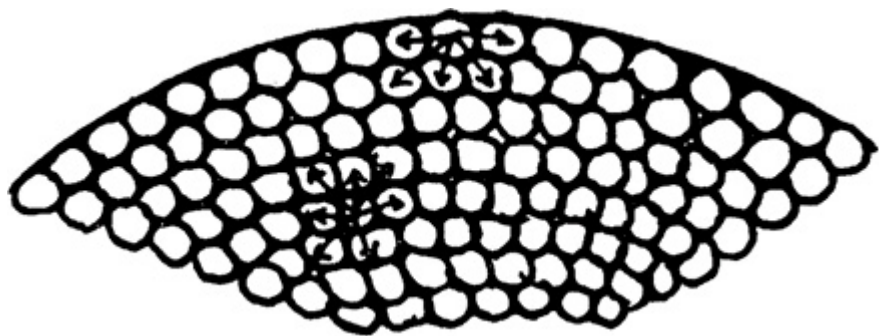


图63 对液体表面张力的解释

这使得任何不受外力作用的液滴都有保持球形的倾向，因为对于给定的体积而言，球体的表面积最小。因此，可以把不同元素的原子核简单地看成是由一种普遍的“核液体”所组成的不同尺寸的液滴。但不要忘了，这种核液体虽然在定性上非常类似于普通液体，但在定量上却与之差异甚大。事实上，核液体的密度比水的密度大

240 000 000 000 000

倍，表面张力则比水大

1 000 000 000 000 000 000

倍。为了更好地理解这些巨大的数，考虑下面这个例子。图64中有一个约2英寸见方的倒U字形线框，其上横搭一根直丝。在由此形成的框中覆上一层肥皂膜，这层膜的表面张力将把横丝向上拉。在横丝下方悬挂一个小重物，可以对抗这个表面张力。如果这层膜由普通的肥皂水制成，且厚度为0.01毫米，那么其自重将是1/4克左右，能够承受大约3/4克的总重量。



图64

倘若能用核液体制成一层类似的膜，那么这层膜的总重量将是5千万吨（约为1千艘远洋邮轮的重量），横丝上将能悬挂1万吨的东西，这大约是火星的第二颗卫星“火卫二”的重量！要用核液体吹出这样一个肥皂泡，肺得多么强大才行啊！

在把原子核看成微小的核液滴时，绝不要忽视这些液滴是带电的，因为约有一半核子是质子。原子核之所以不稳定，首要原因就在于核内存在着两种相反的力：一种是试图把原子核分成好几块的核子之间的电斥力，另一种则是把原子核维持在一起的表面张力。如果表面张力占优势，原子核就不会自行分裂，两个原子核在彼此接触时会像两个普通液滴一样具有融合在一起（聚变）的趋势。

反过来，如果电斥力抢了上风，原子核就会倾向于自动分裂成几个高速飞离的碎块。这种分裂过程通常被称为“裂变”。

1939年，玻尔和惠勒（John Archibald Wheeler）对不同元素原子核中表面张力与电斥力的平衡作了精确的计算，并且得出了一个极为重要的结论：元素周期表中前一半元素（大约到银为止）的原子核是表面张力占上风，更重的原子核则是电斥力占上风。因此，所有比银更重的元素的原子核原则上都不稳定，如果外界刺激的作用足

够强，就会碎裂成两块或更多块，并且释放出相当多的内部核能（图65b）。反之，当总原子量不超过银原子的两个轻原子核相互靠近时，就可能自发产生一个聚变过程（图65a）。

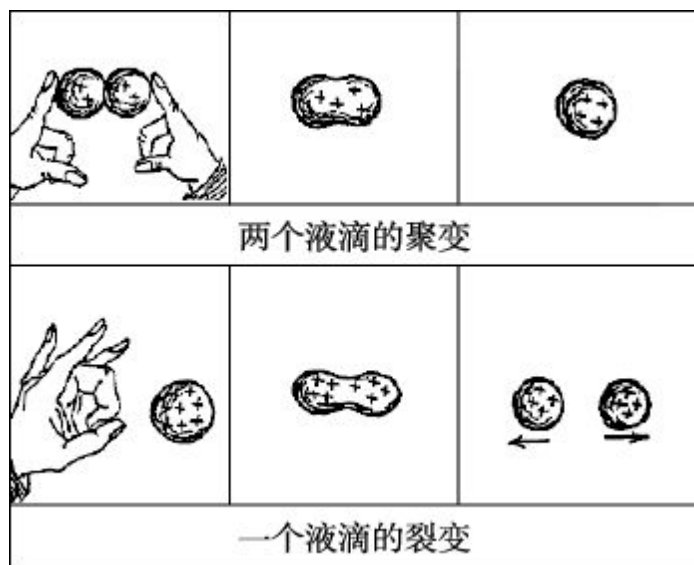


图65

不过要记住，除非我们做了干预，否则无论是两个轻原子核的聚变，还是一个重原子核的裂变，在通常条件下都不会发生。事实上，要使两个轻原子核发生聚变，我们必须克服其电荷之间的斥力，使它们相互靠近；要迫使一个重原子核发生裂变，就必须猛烈地轰击它，使它以足够大的幅度振动。

这种必须有初始的激发才能实现某个过程的事态，在科学上被称为亚稳态。悬崖峭壁上的岩石、口袋里的火柴、炸弹里的TNT炸药，都是亚稳态的例子，每一种情况下都有大量能量等待被释放。但如果不踢岩石，岩石就不会滚下；不划或不加热火柴，火柴就不会点燃；不用雷管引爆，TNT就不会爆炸。在我们生活的世界上，除银块⁴⁷以外几乎每一个物体都是潜在的核爆炸物。但我们并没有被炸得粉身碎骨，这是因为核反应的启动是极其困难的，或者用更科学的语言来说，是因为核转变需要极高的活化能。

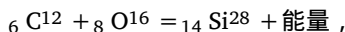
就核能而言，我们生活（或者更确切地说，是最近生活）的世界很像一个爱斯基摩人的世界，这个爱斯基摩人居住在冰点以下的环境中，所能接触的固体只有冰，液体只有酒精。他从未听说过火，因为用两块冰彼此摩擦是生不出火的；他只会把酒精看成一种好喝的饮料，因为他无法把其温度升到燃点。

当人类最近发现可以将原子内部蕴藏的巨大能量释放出来时，那种巨大的惶恐和惊讶多么像这个爱斯基摩人第一次看到酒精灯燃起时的心情啊！

然而，一旦开启核反应的困难得到克服，一切麻烦就得到了应有的报偿。例如，取等量的氧原子和碳原子，按照方程式



将其化合，那么每克混合物将会释放920卡⁴⁸的热量。如果将这两种原子的普通化合（分子聚合，图66a）替换成它们原子核的聚变（图66b）：



那么每克混合物将会释放14 000 000 000卡的热量，是前者的1500万倍。

同样，每克复杂的TNT分子分解成水分子、一氧化碳分子、二氧化碳分子和氮气（分子裂变）会释放大约1 000卡热量，而同样重量的物质（比如汞）在核裂变过程中会总共释放10 000 000 000卡热量。

但不要忘了，大多数化学反应在几百度的温度下就很容易发生，而即使温度达到几百万度，相应的核转变可能也没有开始呢！启动核反应的这种困难说明，整个宇宙尚无在一次剧烈的爆炸中变成纯银的危险，所以大家敬请放宽心。

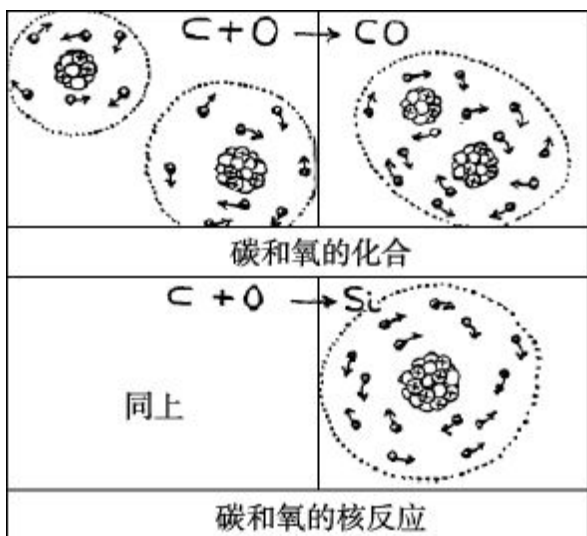


图66

三、轰击原子

原子量的整数值为原子核的复杂性提供了强有力的证据，但只有通过直接的实验证据，将原子核打碎成两块或更多块，才能最终证明这种复杂性。

1896年，贝克勒耳（Becquerel）发现的放射性最早暗示的确有可能实现这种打碎过程。事实表明，铀和钍等位于周期表末端的元素会自动发出穿透性很强的辐射（类似于普通的X-射线），原因在于这些原子在缓慢地自发衰变。通过对这一新发现的现象进行认真的实验研究，人们很快便得出结论说，重原子核在衰变中自动分裂成两个

非常不等的部分：（1）被称为 α 粒子的小块，它是氦的原子核；（2）原有原子核的剩余部分，它是子元素的原子核。铀原子核碎裂时释放出 α 粒子，由此产生的子元素（被称为铀 X_I ）的原子核经过电荷的内部重新调整，释放出两个带负电的自由电荷（普通电子），变成了比原来的铀原子核轻四个单位的铀同位素原子核。接着又是一系列 α 粒子发射和更多的电荷调整，直到最终变成稳定的铅原子核，才不再继续衰变。

另外两个放射系也有交替发射 α 粒子和电子的类似的放射性嬗变，那就是以重元素钍开始的钍系和以镭开始的镭系。这三个系的元素都会持续地自发衰变，直到最终剩下三种不同的铅同位素。

我们在上一节谈到，元素周期表中后一半元素的原子核是不稳定的，因为破坏性的电力超过了倾向于把原子核维持在一起的表面张力。好奇的读者若是将它与上述自发放射性衰变对比一下，可能会感到诧异：既然所有比银重的原子核都是不稳定的，为什么只有铀、镭、钍等少数几种最重的元素才能观测到自发衰变呢？答案在于，虽然从理论上讲，所有比银重的元素都应被视为放射性元素，而且它们也的确在慢慢衰变成较轻的元素，但在大多数情况下，自发衰变发生得非常缓慢，以致无法注意到。碘、金、汞、铅等大家所熟知的元素的原子经过数百年也只能分裂一两个，这实在太慢了，即使最灵敏的物理仪器也无法将它记录下来。只有那些最重的元素，其自发分裂的倾向才能强到产生明显的放射性。⁴⁹ 这种相对的嬗变率还决定了不稳定原子核的分裂方式。例如，铀原子核就能以许多不同的方式裂开：它可以自动分裂成两个相等的部分，三个相等的部分，或者若干个大小不等的部分。不过，正如通常发生的那样，最容易的方式是分裂成一个 α 粒子和剩余的子核。人们观测到，铀原子核自发分成两半的概率要比放射出一个 α 粒子的概率低约一百万倍。所以在1克铀中，每秒钟都有上万个原子核在发射 α 粒子而发生分裂，而要看到一次铀原子核分成相等两半的自发裂变过程，我们却要等上几分钟！

放射性现象的发现无可置疑地证明了原子核结构的复杂性，并为人工产生（或诱发）核嬗变的实验铺平了道路。这样便产生了一个问题：如果特别不稳定的重元素会自行发生衰变，那么用某种高速运动的粒子强力轰击其他稳定的原子核，能否将它们打碎呢？

带着这样的想法，卢瑟福决定用不稳定的放射性原子核自动分裂所产生的核碎片（ α 粒子）来轰击各种稳定元素的原子。与今天几个物理实验室使用的巨型原子击碎器相比，1919年他最早做核嬗变实验时使用的仪器（图67）真是简单到了极点。它包括一个圆筒形的真空容器，上面有一扇由荧光材料制成的薄窗作为屏幕（c）。起轰击作用的 α 粒子来源于沉积在金属片上的一个放射性物质薄层（a），被轰击的靶（这里是铝）呈箔状（b），与轰击源相隔一段距离。认真调整装置，使得所有入射的 α 粒子都会嵌在箔靶上。因此，如果没有受到从被轰击的靶材料射出的次级核碎片的影响，荧光屏将始终漆黑一片。

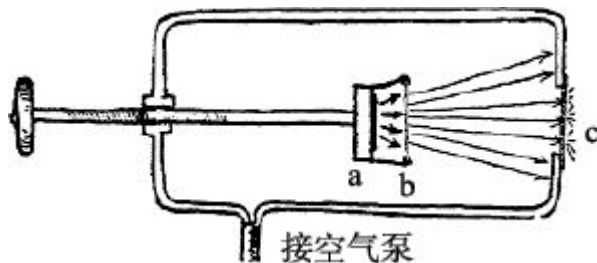


图67 最初是如何使原子裂开的

一切就位之后，卢瑟福透过显微镜观察屏幕，他所看到的景象几乎不可能被误认为漆黑一片。整个屏幕上闪烁着成千上万个亮点！每一个亮点都是由质子撞击荧光屏产生的，而每一个质子则是入射的 α 粒子从靶上的铝原子中撞出的一个“碎块”。就这样，元素的人工嬗变就从理论上的可能性变成了科学上的既定事实。⁵⁰

卢瑟福做了这个经典实验的几十年之后，元素的人工嬗变已经成为最大和最重要的物理学分支之一。无论是轰击核的高速粒子的生产方法，还是对结果的观测，都取得了巨大进展。

有一种被称为云室（或者根据其发明者的名字被称为威尔逊云室）的仪器能使我们最清楚地亲眼看到粒子撞击原子核时发生了什么。图68是云室的示意图，其工作原理基于这样一个事实：像 α 粒子这样的高速运动的带电粒子在穿过空气或任何其他气体时，会使沿途的原子发生某种变形。这些粒子的强电场会使碰巧挡住它们去路的气体原子失去一个或多个电子，从而留下大量离子化的原子。这种事态的持续时间并不长，因为粒子一过，离子化的原子很快就会重新俘获电子，恢复正常状态。不过，如果这种发生电离的气体中充满了水蒸气，那么每一个离子都会形成微小的水滴——水蒸气的一个性质是，它往往会积聚在离子、灰尘等东西上——从而沿着粒子轨迹产生一条细细的雾带。换句话说，带电粒子在气体中的运动轨迹就像拖着尾烟的飞机一样变得可见。

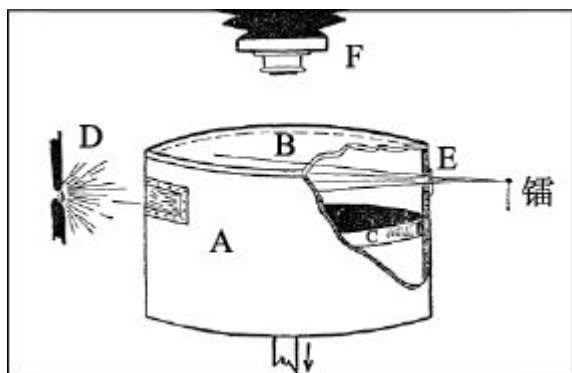


图68 威耳逊云室的示意图

从技术角度来看，云室是非常简单的仪器，主要包括一个金属圆筒（A），一个玻璃盖（B），内有一个可上下移动的活塞（C）（移动装置未在图中画出）。玻璃盖与活塞表面之间充有空气（或按需要充有其他气体）和一定量的水蒸气。一些粒子从窗户（E）进入云室之后，如果活塞骤然下降，则活塞上部的气体将会冷却，水蒸气将开始沿着粒子的轨迹凝结成薄薄的雾带。受到从边窗（D）射入的强光照射，这些雾带将在活塞黑色表面的映衬下清晰可见，并且可以用与活塞连动的照相机（F）拍摄下来。这个简单的装置是现代物理学中最有用的仪器之一，我们由此得以拍下关于核轰击结果的美妙照片。

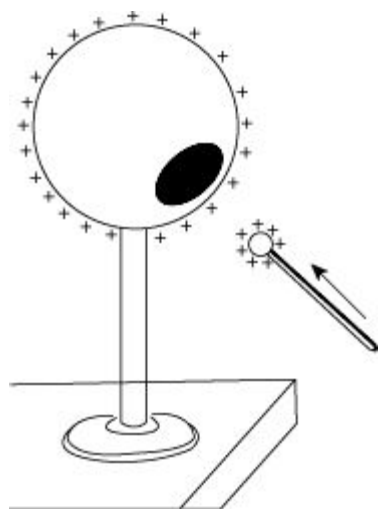


图69 静电发生器的原理

基础物理学告诉我们，传递给一个球形金属导体的电荷会分布于它的外表面。于是，经由球上开的一个小洞，将一个小的带电导体一次次地伸进球内与球的内表面接触，将小电荷陆续引入其内部，可以使这样一个导体的电势升到任意高。在实际操作中，我们使用的是一条经由小洞进入球形导体的传动皮带，由它携带着一个小起电器所产生的电荷。

我们当然也希望设计出一些方法，能在强电场中加速各种带电粒子（离子），以产生强大的粒子束。这样不但能省去稀罕昂贵的放射性物质，还能使用其他类型的粒子（比如质子），所获得的动能也比普通放射性衰变所提供的能量高。在产生密集高速粒子束的各种仪器当中，最重要的有静电发生器、回旋加速器 和直线加速器 。图 69、图70和图71分别简述了它们的工作原理。

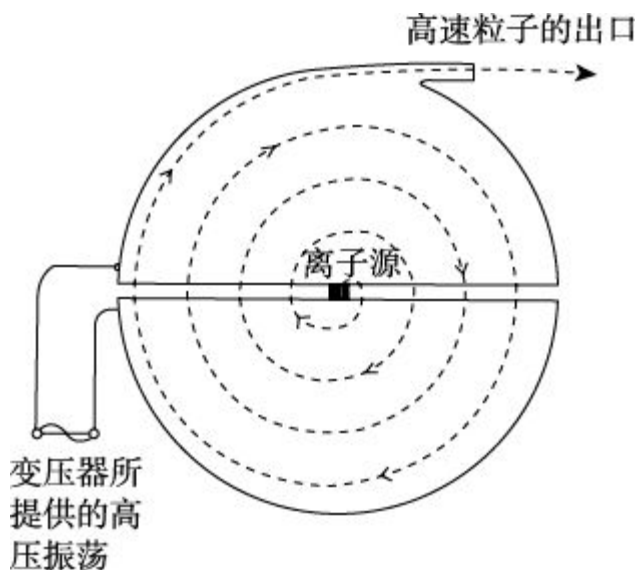


图70 回旋加速器的原理

回旋加速器主要包括两个置于强磁场（方向与纸面垂直）中的半圆形金属盒。两个盒子与一个变压器相连，因此交替带正电和负电。从中心的离子源射出的离子在磁场中沿着圆形轨道运动，每当从一个盒子进入另一个盒子时就会被加速。离子运动得越来越快，描绘出一条展开的螺旋线，最后以极高的速度冲出。

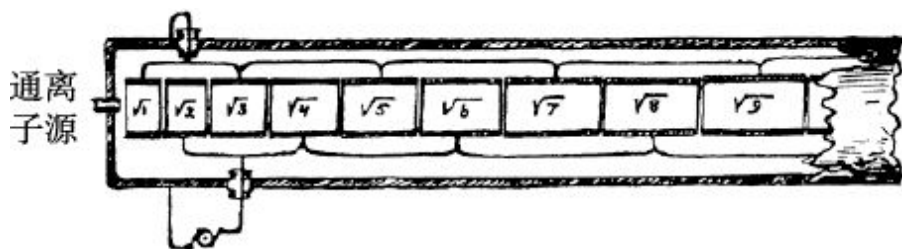


图71 直线加速器原理

这套装置包括几个长度逐渐增大的圆筒，由变压器交替充以正电和负电。从一个圆筒进入另一个圆筒的过程中，离子被现有的电势差逐渐加速，因此能量每次都会有所增加。由于速度与能量的平方根成正比，所以如果圆筒的长度正比于整数的平方根，就能保持离子与交变电场同相位。把这套装置建造得足够长，就能把离子加速到任何想要的速度。

用上述类型的电加速器来产生各种强大的粒子束，用它们轰击由不同材料制成的靶子，便可实现一系列核嬗变，通过云室照片可以方便地对其进行研究。插图3和插图4是其中几张照片，显示了核嬗变的过程。

这种类型的第一张照片是剑桥大学的布莱克特（P. M. S. Blackett）拍摄的，它所呈现的是一束天然的 α 粒子穿过一个充有氮气的云室。51 首先可以看出，轨迹有明确

的长度，这是因为粒子在穿过气体时会逐渐失去动能，最后停止下来。轨迹长度明显有两种类型，对应于具有不同能量的两组 α 粒子（粒子源是钍的两种同位素 ThC 和 ThC' 的混合物）。我们还注意到， α 粒子的轨迹一般来说是笔直的，只是临近最后，粒子已经失去大部分初始能量时，才容易由途中氮原子核的非正面碰撞而显示出明显偏折。但这张照片最明显的特征是一条特殊的 α 粒子轨迹，它显示出一种典型的分叉，一支细长，另一支粗短。这是入射的 α 粒子与云室中的氮原子核面对面碰撞的结果。细长的轨迹对应着被撞出氮原子核的质子，粗短的轨迹则对应着被撞到一旁的氮原子核本身。由于没有第三条轨迹可以对应于弹回的 α 粒子，这表明入射的 α 粒子已经附着在氮原子核上一起运动了。

由插图3b我们可以看到人工加速的质子与硼核碰撞的结果。从加速器管口（照片中心的黑影）发出的高速质子束射到硼片上，使原子核的碎块朝四面八方飞过周围的空气。照片上的一个有趣之处是，碎块的轨迹似乎总是以三个为一组（照片上可以看到两组，其中一组以箭头标出），这是因为被质子击中的硼原子核会分裂成三个相等的部分。⁵²

插图3a是另一张照片，显示的是高速运动的氘核（由一个质子和一个中子形成的重氢原子核）与靶材料中另一个氘核的碰撞。⁵³

照片中较长的轨迹对应于质子（ ${}_1\text{H}^1$ 核），较短的轨迹则对应于三倍重的氦核，即所谓的氦核。

中子和质子都是构成每一个原子核的主要成分。如果没有涉及中子的核反应，云室照片是不完备的。

然而，在云室图片中寻找中子的轨迹是徒劳的，因为中子不带电，这匹“核物理学的黑马”在穿过物质时不会造成任何电离。不过，你若看到猎人枪口在冒烟，又看到天上栽下一只鸭子，那么即使没有看见，你也知道有子弹发射过。同样，看着插图3c这张显示了一个氮原子核分裂成氦核（向下的轨迹）和硼核（向上的轨迹）的云室照片，你想必会意识到，这个氮核是被从左边过来的某个看不见的粒子狠狠撞了一下。事实的确如此，为了拍摄这张照片，我们在云室左壁放置了镭和铍的混合物作为快中子源。⁵⁴

把中子源的位置和氮原子分裂的地点连接起来，我们就能看到中子穿过云室所沿的直线了。

插图4显示了铀核的裂变过程，它是包基尔德（Bogild）、布劳斯特劳姆（Brostrom）和劳瑞岑（Lauritsen）拍摄的。照片显示，从涂有被轰击铀层的一片铝箔，沿相反方向飞出两个裂变碎块。当然，无论是引发裂变的中子，还是裂变所产生的中子，都不会在照片上显示。

用加速粒子轰击原子核的方法而实现的各种核嬗变，我们可以一直描述下去，不过现在我们要转到轰击的效率这样一个更重要的问题。要知道，插图3和插图4只显示了单个原子解体的情况。比如为了把1克硼完全转化为氦，需要把其中包含的所有55

000 000 000 000 000 000 000个硼原子都击碎。目前最强大的加速器每秒钟能够产生大约1 000 000 000 000 000个粒子。即使每一个粒子都能击碎一个硼核，我们也得让这台机器运行5500万秒，即大约两年才能完成这项工作。

然而，各种加速器所产生的带电核粒子的实际效力要比这低得多。在数千个粒子当中，通常只能指望有一个粒子能够击碎靶材料中的原子核。这种原子轰击的效率之所以极低，是因为原子核周围的电子能够减慢在其中穿过的带电粒子的速度。由于电子壳层的靶面积远大于原子核的靶面积，我们又显然不能让粒子都直接瞄准原子核，因此每一个粒子必须穿过原子的许多电子壳层，才有机会直接命中某个原子核。图72对这种情况作了图解。图中的黑色圆点表示原子核，轻影线表示电子壳层。原子的直径约为原子核直径的10 000倍，因此其靶面积之比为100 000 000:1。我们还知道，穿过一个原子的电子壳层之后，带电粒子会失去大约万分之一的能量，于是它穿过大约1万个原子后会完全停下来。从上述数据不难看出，在1万个粒子当中，大约只有1个粒子有机会在初始能量被原子的电子壳层耗尽之前撞到原子核上。考虑到带电粒子对靶材料的原子核施以毁灭性打击的效率是如此之低，要把1克硼完全嬗变，必须让一台现代加速器持续运行至少两万年！

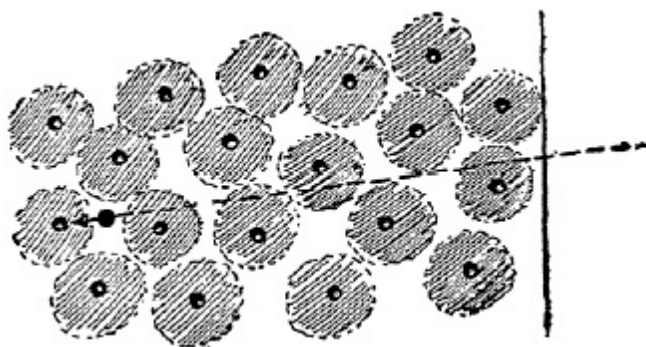


图72

四、核子学

“核子学”是一个很不当的词，但和许多这样的词一样，它似乎仍在实际使用。正如“电子学”这个词被用来描述自由电子束的广泛实际应用一样，也应把“核子学”理解成对大规模释放的核能加以实际利用的科学。从前面诸节我们已经知道，（除银以外）各种化学元素的原子核都蕴藏着巨大的内能：轻元素的内能可以通过核聚变过程释放出来，重元素的内能则可以通过核裂变过程释放出来。我们还知道，用人工加速的带电粒子轰击原子核的方法虽然对于各种核嬗变的理论研究非常重要，但因效率极低而不能指望有什么实际用处。

α 粒子和质子等普通带电粒子之所以效率低下，本质上是因为它们的电荷使其在

穿过原子时会失去能量，而且又难以足够靠近被轰击材料的带电原子核。既然如此，我们必定会想到，如果用不带电的中子来轰击各种原子核，也许能得到更好的结果。但这里有一个潜在的困难。由于中子可以不费吹灰之力地穿透原子核，所以它们在自然中并不以自由形式存在。即使使用入射粒子将一个自由中子从某个原子核里人为地踢出来（例如用 α 粒子轰击铍核产生中子），它很快也会被其他原子核重新俘获。

于是，要想产生强大的中子束以轰击原子核，必须把中子从某种元素的原子核里一个个踢出来。这使我们又回到了带电粒子的低效。

不过，有一种办法能够摆脱这种恶性循环。如果能用中子踢出中子，而且每一个中子都能产生不止一个后代，那么这些中子就会像兔子或感染组织中的细菌一样繁殖得越来越多（参见图97）。不用多久，由一个中子产生的后代就会多到足以轰击一大块材料中的每一个原子核。

自从发现一种特殊的核反应能够实现这种中子增殖过程，核物理学便突然繁荣起来，使它离开了关注物质最隐秘性质的纯科学这座静谧的象牙塔，陷入了新闻大字标题、激烈的政治讨论和军事工业发展的漩涡。看报纸的人都知道，核能或通常所谓的原子能可以通过哈恩（Otto Hahn）和施特拉斯曼（Fritz Strassman）1938年发现的铀核裂变过程释放出来。但不要以为裂变本身（也就是将重核分成两个近乎相等的部分）能使核反应继续下去。事实上，裂变产生的这两个核碎块都携带着许多电荷（分别携带着铀核的一半电荷左右），这使它们难以太过接近其他原子核。因此，在邻近原子电子壳层的作用下，它们将迅速失去自己的初始能量而趋于静止，不会引起进一步的裂变。

要想发展出一种自我维持的核反应，裂变过程之所以至关重要，是因为人们发现每一个裂变碎块在速度减慢之前会释放出中子（图73）。

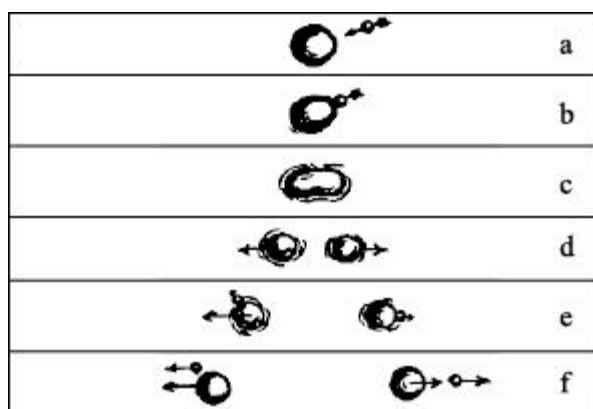


图73 裂变过程的各个阶段

裂变之所以有这种特殊的后效，是因为重原子核的两半碎块起初就像两节断裂的弹簧一样处于剧烈的振动状态。这种振动虽然不会造成第二次裂变（即每一个碎块再

分成两块），但很可能会抛射出几个核结构单元。当我们说每个碎块射出一个中子时，我们仅仅是在统计意义上说的；在某些情况下，一个碎块可能抛射出两三个中子，而在另一些情况下则可能一个也没有。当然，从一个裂变碎块中射出的中子的平均数依赖于它的振动强度，而这个强度又依赖于最初的裂变过程所释放的总能量。正如我们所知，聚变中释放的能量随着原子核的重量而增加，因此可以预计，每一个裂变碎块所产生的平均中子数也随着元素周期表而增加。例如，金核的裂变（尚未用实验方法实现，因为所需的起始能量太高）所产生的中子数可能远少于每个碎块一个，铀核的裂变为平均每块一个（每次裂变产生两个左右的中子），更重元素（如钷）的裂变所产生的中子数则应多于每块一个。

假设有100个中子进入了某种物质，为了满足中子的连续增殖条件，下一代中子显然应当多于100个。能否满足这种条件，取决于中子使这种原子核发生裂变的效率有多大，以及在一次裂变中产生的新中子平均有多少。要知道，虽然在产生裂变方面中子比带电粒子效率高得多，但也并非百分之百。事实上，进入原子核的高速中子总有可能只把一部分动能传给原子核，自己带走其余的动能。在这种情况下，动能将会消散在几个原子核上，没有一个得到足够的能量发生裂变。

根据原子核结构的一般理论可以断言，中子产生裂变的效率随着裂变元素原子量的增加而增加，对于周期表末尾的那些元素来说则接近百分之百。

现在我们给出两个有具体数值的例子，一个有利于中子增殖，一个不利于中子增殖：（1）假定快中子引起某元素裂变的效率为35%，每次裂变平均产生中子1.6个。

55 在这种情况下，100个中子会引起35次裂变，产生 $35 \times 1.6 = 56$ 个下一代中子。显然，中子数每次都会迅速减少，每一代的数目都只是之前的一半左右。（2）假定有一种更重的元素，中子引起它裂变的效率升至65%，每次裂变产生的平均中子数为2.2。在这种情况下，100个中子会引起65次裂变，产生 $65 \times 2.2 = 143$ 个下一代中子。每产生新一代，中子数就会增加50%左右，这样很快就会有足够多的中子来轰击和打碎样品中每一个原子核。我们这里讨论的是渐进性分支链式反应，能发生这种反应的物质被称为裂变物质。

通过对发生渐进性分支链式反应的必要条件做出认真的实验和理论研究，我们可以得出结论：在各种各样的天然原子核当中，只有一种原子核有可能发生这种反应。这就是铀的著名轻同位素铀235，唯一的天然裂变物质。

然而，铀235在自然之中并非以纯净的形式存在，而总是与较重的非裂变同位素铀238混杂在一起（铀235占0.7%，铀238占99.3%），这有碍于引发天然铀的渐进式分支链式反应，就像水分有碍于湿木柴的燃烧一样。不过，正因为有这种不活泼的同位素的混杂，才使得很容易裂变的铀235仍然存在于自然界中，否则它们早就被某一次链式反应彻底摧毁了。于是，要想使用铀235的能量，需要把铀235的原子核与更重的铀238原子核分开，或者设法不让更重的铀238的干扰作用奏效。对释放原子能的研究其实都在遵循这两种方法，而且都取得了成功。由于本书不打算涉及太多这种技术性问

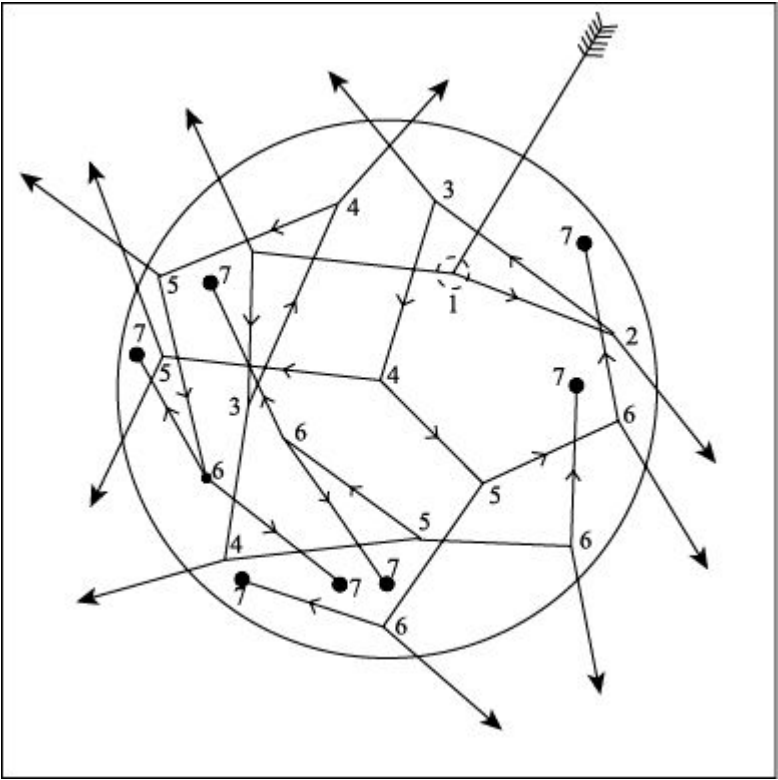


图74 一个离群的中子在一块球形裂变物质中引起的链式反应。虽然有许多中子从表面跑掉了，但每一代中子的数目仍在增加，并最终引起爆炸

直接将铀的两种同位素分开是一个非常困难的技术问题，因为它们化学性质相同，通常的化工方法是做不到的。这两种原子只在质量上相差1.3%，这便启发我们用原子质量起主导作用的过程来实现分离，比如扩散、离心、离子束在电磁场中的偏转等。图75a和75b给出了两种主要分离方法的示意图，并附有简要说明。

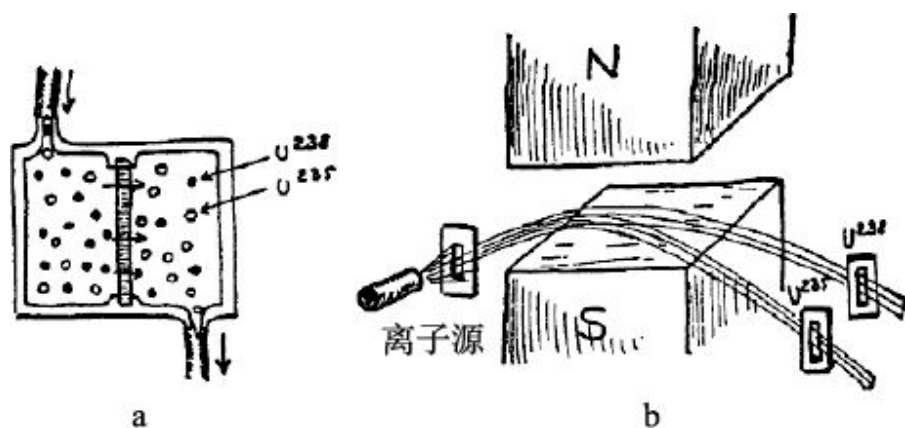


图75

a. 用扩散法来分离同位素。包含两种同位素的气体被泵入左室，并透过中央隔板扩散到右室。由于轻分子扩散得更快，所以右室的气体会富含铀235。

b. 用磁场法来分离同位素。原子束在强磁场中穿过，包含较轻的铀同位素的分子偏转得多一些。由于用宽缝才能有较高的强度，所以铀235和铀238两束粒子会有部分重叠，我们同样只得到部分分离。

所有这些方法都有一个缺点：由于这两种铀同位素的质量差异不大，所以分离过程不可能一步完成，而是需要重复多次，才能得到富含轻同位素的产物。如果重复次数足够多，便可得到较纯的铀235样品。

更巧妙的方法是用所谓的减速剂人为地减少天然铀中重同位素的干扰作用，从而实现天然铀的链式反应。要想理解这种方法，我们应当记得铀的重同位素的副作用本质上在于吸收了铀235裂变过程中产生的大部分中子，从而使渐进性链式反应无法进行。因此，如果能使中子在遇到铀235的原子核引起裂变之前不致被铀238的原子核俘获，问题便得到了解决。不过，铀238核大约是铀235核的140倍，不让铀238得到大部分中子，初看起来似乎是不可能的。但在这个问题上，一个事实帮了我们的忙：铀的两种同位素“俘获中子的能力”依中子运动速度的不同而不同。对于裂变的原子核产生的快中子来说，两种同位素的俘获能力是相同的，因此每有1个中子被铀235俘获，就有140个中子被铀238俘获。对于中等速度的中子来说，铀238的俘获能力强于铀235。但要点是，对于运动很慢的中子来说，铀235比铀238的俘获能力强得多。因此，如果能使裂变产生的中子速度慢下来，使之在遇到下一个铀原子核（铀238或铀235）之前大大减速，那么铀235核虽然数量较少，却比铀238核更有机会俘获中子。

将大量天然铀的小颗粒散布于某种能使中子减速、本身又不会俘获大量中子的材料（减速剂）中，便可得到减速装置。最好的减速剂材料是重水、碳和铍盐。图76显示了这样一个散布在减速剂各处的铀颗粒“堆”是如何实际工作的。 57

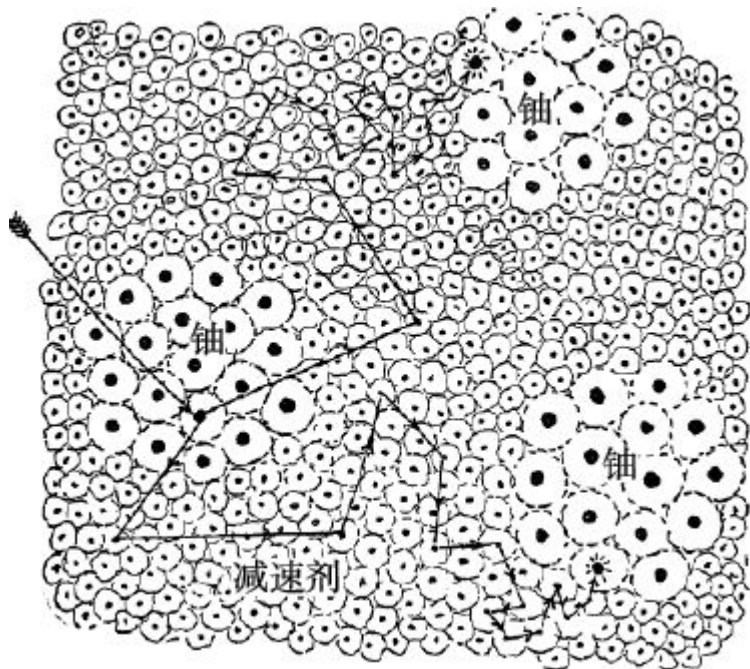


图76 这张图看似生物细胞图，其实显示的是嵌在减速剂（小原子）当中的一团铀原子（大原子）。左面的一团铀原子中有一个发生了裂变，产生的两个中子进入了减速剂，因与原子核发生一系列碰撞而逐渐变慢。到达另一团铀原子时，这些中子的速度已经大大降低，从而被铀235的原子核所俘获，因为铀235俘获慢中子的效率远高于铀238。

如上所述，只有轻同位素铀235（只占天然铀的0.7%）这种裂变元素才能维持渐进性链式反应，从而释放出大量核能。但这并不意味着我们不能用人工方法制造出与铀235性质相同而通常并不存在于自然界的其他元素来。事实上，利用某种裂变元素的渐进性链式反应中大量产生的中子，可以把通常不可裂变的原子核变成可裂变的原子核。

这种类型的第一个例子便是上述由天然铀和减速剂混合而成的“铀堆”。我们已经看到，使用减速剂可以使铀238俘获中子的能力减小到让铀235核之间发生链式反应。不过，仍然有一些中子会被铀238俘获。那么这时会发生什么情况呢？

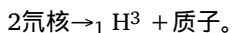
当然，铀238俘获中子之后立刻会变成更重的同位素铀239。但这个新核的寿命不长，它会陆续射出两个电子，变成原子序数为94的一种新化学元素的原子核。这种新的人造素被称为钚（Pu-239），它比铀235更容易裂变。如果把铀238替换成另一种天然放射性元素钍（Th-232），那么它在俘获中子并随后射出两个电子之后会变成另一种人造裂变元素铀233。

于是，从天然裂变元素铀235开始循环进行链式反应，原则上可将所有天然铀和钍变成裂变物质，成为浓缩的核能来源。

最后，让我们粗略估算一下人类总共有多少能量可以用于未来的和平发展或自我毁灭的军事战争。根据计算，已知铀矿中的铀235总量如果完全转化为核能，足以让全世界的工业使用数年；但如果考虑到铀238可以转变成钚，所估时间会延长到几个世纪。再考虑到储量是铀四倍的钍（转变成铀233），则至少可以用一两千年，这足以打消关于“原子能未来短缺”的任何忧虑了。

即使用尽了所有这些核能资源，而且发现不了新的铀矿和钍矿，将来的人也能从普通岩石中获得核能。事实上，和所有其他化学元素一样，几乎任何普通物质都含有少量的铀和钍。例如，每吨花岗岩含4克铀、12克钍。乍看起来，这似乎很少，但我们再往下算一算。我们知道，1公斤裂变物质所蕴藏的核能相当于2万吨TNT炸药爆炸时或2万吨汽油燃烧时所释放的能量。因此，1吨花岗岩包含的这16克铀和钍如果变成裂变物质，会相当于320吨的普通燃料。这足以补偿复杂的分离过程所带来的各种麻烦了，特别是当储量丰富的矿藏面临枯竭的时候。

既已攻克铀等重元素在核裂变过程中的能量释放问题，物理学家们又处理了被称为核聚变的相反过程，即两个轻元素的原子核聚合成一个重原子核，同时释放出巨大的能量。在第十一章我们会看到，太阳的能量便来自这样一个聚变过程，普通的氢核因内部剧烈的热碰撞而结合成较重的氦核。为了复制这种所谓的热核反应以供人类使用，引发聚变的最佳材料是重氢或氘。普通的水中有少量的氘。氘核包含一个质子和一个中子。两个氘核相撞时会发生以下两种反应中的一个：



要想实现这种嬗变，氘必须处于几亿度的高温之下。

第一个成功实现核聚变的装置是氢弹，它用原子弹的爆炸来触发氘的反应。然而，一个更为复杂的问题是如何实现受控热核反应，以为和平目的提供大量能量。要想克服主要困难，即对极热气体进行约束，可以用强磁场把氘核约束在中心热区之内，阻止其接触容器壁（否则容器会熔化和蒸发！）。

第八章 无序定律

一、热的无序

倒上一杯水，你看到的是一种清澈而均匀的液体，没有迹象表明其内部有结构或运动（当然，这是在你不晃动杯子的情况下）。但我们知道，水只是看起来均匀。如果把水放大几百万倍，就会看出它有明显的颗粒结构，由大量紧密堆积在一起的分子所组成。

在同样的放大倍数下，我们还清楚地看到，杯中的水绝非静止不动，它的分子处于剧烈的骚动状态中，四处运动，互相推挤，宛如兴奋异常的人群。水分子或其他任何物质分子的这种无规则运动就是所谓的热运动，因为热现象正是由这种运动产生的。虽然人眼无法直接察觉到分子本身和分子的运动，但正是分子的运动刺激了人体的神经纤维，产生了所谓热的感觉。对于那些比人小得多的生物，比如悬浮在水滴中的细菌，热运动的效果就要显著得多了。这些可怜的生物会被不停运动的分子从四面八方推来推去，不得安宁（图77）。这种有趣的现象被称为布朗运动，是英国生物学家布朗（Robert Brown）于一百多年前在研究植物花粉时最先注意到的。布朗运动非常普遍，悬浮在任何液体中的任何一种足够小的微粒，或者空气中飘浮的烟雾和灰尘，都可以观察到有这种运动。

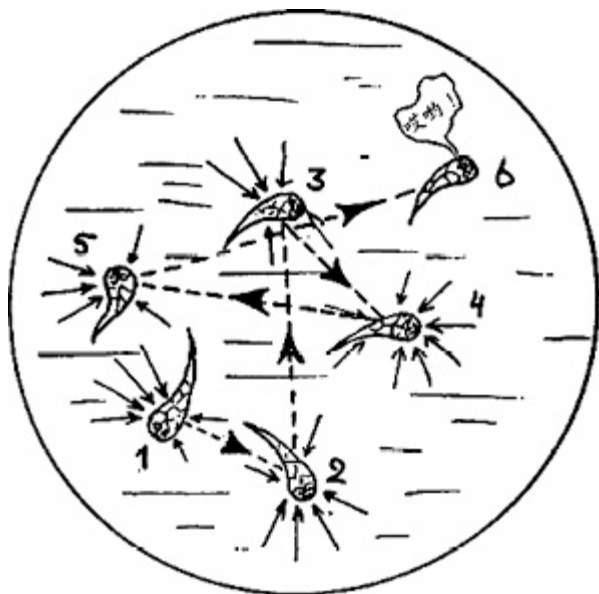


图77 在周围分子的来回撞击下，一个细菌陆续换了六个位置（在物理上正确，在细菌学上却不太准确）

如果把液体加热，悬浮微粒的狂舞将会变得更加剧烈；如果液体冷却，运动的强度就会显著降低。因此，我们这里看到的无疑是物质内部热运动的效应。我们通常所说的温度不过是对分子运动激烈程度的量度罢了。通过研究布朗运动对温度的依赖性，人们发现温度达到 -273°C 即 -459°F 时，物质的热运动完全停止了，此时所有分子都归于静止。这似乎是最低的温度，它被称为绝对零度。谈论更低的温度是荒谬的，因为显然没有比绝对静止更慢的运动！

接近绝对零度的时候，所有物质的分子都没有什么能量，分子之间的内聚力将把它们凝聚成一块坚硬的东西。这些分子所能做的仅仅是在冻结状态下轻微颤动。温度升高时，这种颤动会变得越来越强烈；到了某个阶段，这些分子就能获得某种运动自由而彼此滑动。此时原本冻结的物质没有了硬度，变成了液体。溶解过程发生的温度取决于作用于分子的内聚力的强度。在某些物质比如氢或空气（氮氧混合物）中，分子之间的内聚力很弱，冻结状态在较低的温度下就会被热运动所打破。例如，氢要到 14K （即 -259°C ）以下才处于冻结状态，而固体的氧和氮则分别在 55K 和 64K （即 -218°C 和 -209°C ）时才溶解。在另一些物质中，分子之间的内聚力较强，因此能在较高温度下保持固态。例如，纯酒精一直到 -114°C 都能保持固态，而冻结的水（即冰）直到 0°C 才融化。还有一些物质能在更高的温度下保持固态，例如铅直到 $+327^{\circ}\text{C}$ ，铁直到 $+1535^{\circ}\text{C}$ 才熔解，稀有金属钨则能一直坚持到 $+2700^{\circ}\text{C}$ 。虽然物质处于固态时，分子被牢牢束缚在自己的位置上，但这绝不意味着它们不受热运动的影响。事实上，根据热运动的基本定律，对于给定温度下的所有物质，无论是固体、液体还是气体，每一个分子的能量是相同的。差别仅仅在于，在某些情况下，这种能量已经足以使分子离开其固定位置，而在另一些情况下，分子只能在同一地点上颤动，就像被短链子拴住的狂怒的狗。

在上一章描述的X-光照片中很容易观察到固体分子的这种热颤动或热振动。事实上我们已经看到，由于拍摄晶格分子照片需要相当长的时间，所以在曝光期间，分子决不能离开自己的固定位置。在固定位置周围不断颤动无助于拍摄清晰的照片，而是会导致照片的模糊。插图1复制的分子照片显示了这种效应。要想得到更清晰的照片，必须把晶体尽可能地冷却。这有时是通过把晶体浸入液态空气来实现的。另一方面，如果被拍摄的晶体加热，照片会变得越来越模糊。到达熔点时，图样会完全消失，因为分子离开了自己的位置，开始在熔解物中无规则地运动。

固体熔化之后，分子仍然聚在一起，因为热运动虽然已经足以使分子脱离晶格中的固定位置，但还不足以把它们完全拆开。不过，如果温度进一步升高，内聚力就不再能把分子维持在一起了。除非被周围的容器壁所阻挡，它们将朝四面八方飞散开来。这样一来，物质当然就处于气态了。和固体的熔化一样，对于不同的物质来说，液体的气化温度也有所不同，内聚力弱的物质的气化温度要低于内聚力强的物质。汽化过程还与液体受到的压力有重大关系，因为外界压力显然会帮助内聚力把分子维系在一起。因此，正如大家所知，密闭水壶中的水的沸腾温度要比敞口水壶高，而在大

气压大为降低的高山山顶，水不到 100°C 就会沸腾。顺便说一句，通过测量水的沸腾温度，可以计算出大气压，这样便知道了这个位置的海拔高度。

但我们不要以马克·吐温（Mark Twain）为榜样。据说他曾把一支无液气压计放进了煮碗豆汤的锅里。这样做非但无助于你得知海拔高度，气压计上的氧化铜还会把这锅汤的滋味搞坏。

物质的熔点越高，其沸点也就越高。例如，液态氢在 -253°C 沸腾，液态氧和液态氮分别在 -183°C 和 -196°C 沸腾，酒精在 $+78^{\circ}\text{C}$ 沸腾，铅在 $+162^{\circ}\text{C}$ 沸腾，铁在 $+3000^{\circ}\text{C}$ 沸腾，钨要到 $+5300^{\circ}\text{C}$ 以上才沸腾。 58

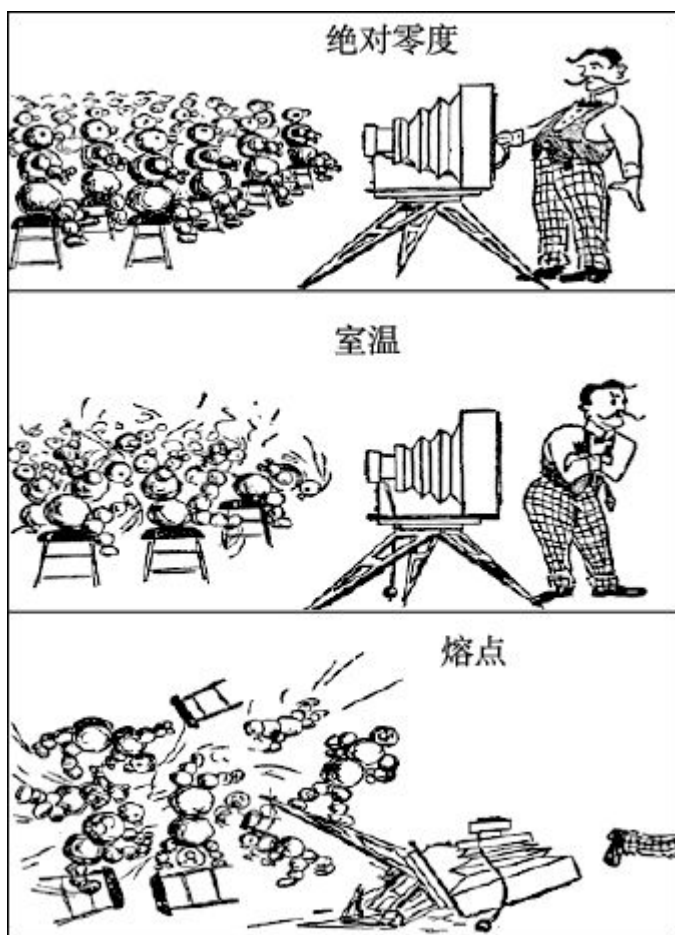


图78

固体那美妙的晶体结构遭到破坏之后，其分子先是像蠕虫一样爬来爬去，而后再像惊弓之鸟一样四散飞逃。但这依然不说明热运动的破坏力已达极限。如果温度继续增加，分子的存在就会受到威胁，因为分子之间越来越剧烈的碰撞会把分子打碎成单个原子。这种所谓的热离解取决于分子的相对强度。某些有机物质的分子在几百度时

会打碎成单个原子或原子团，另一些更坚固的分子，比如水分子，要到1000度以上才会解体。不过，当温度升至几千度时，分子将不复存在，物质将是各种纯化学元素的气态混和物。

这正是温度可达6 000°C的太阳表面的情况。而在红巨星相对较冷的大气层中，⁵⁹ 仍然会存在一些分子，光谱分析法已经证明了这一事实。

高温之下激烈的热碰撞不仅把分子打碎成原子，还能把原子的外层电子剥掉，这被称为热电离。如果温度升至几万度、几十万度，热电离会变得越来越显著，而到几百万度的时候，热电离过程就会完成。这样的极高温度远远超出了我们实验室中所能达到的温度，但在恒星内部特别是太阳内部却是司空见惯的。所有电子壳层都被彻底剥掉，物质成了在空间中狂奔乱撞的一堆裸原子核和自由电子的混合物。然而，虽然原子遭到彻底摧毁，但只要原子核完好无损，物质就仍然保持着基本的化学特性。如果温度下降，原子核会重新俘获自己的电子，完整的原子又形成了。

要使物质彻底热离解，将原子核打碎成各个核子（质子和中子），温度至少要升到几十亿度。即使在最热的恒星内部，我们也没有发现这样高的温度。不过几十亿年前我们的宇宙还年轻时，可能有过这种量级的温度。我们将在本书最后一章回到这个令人兴奋的问题。

于是我们看到，热运动会逐步破坏基于量子定律建筑起来的精巧的物质结构，并把这座宏伟的建筑变成一堆没有任何明显规则的狂奔乱撞的粒子。

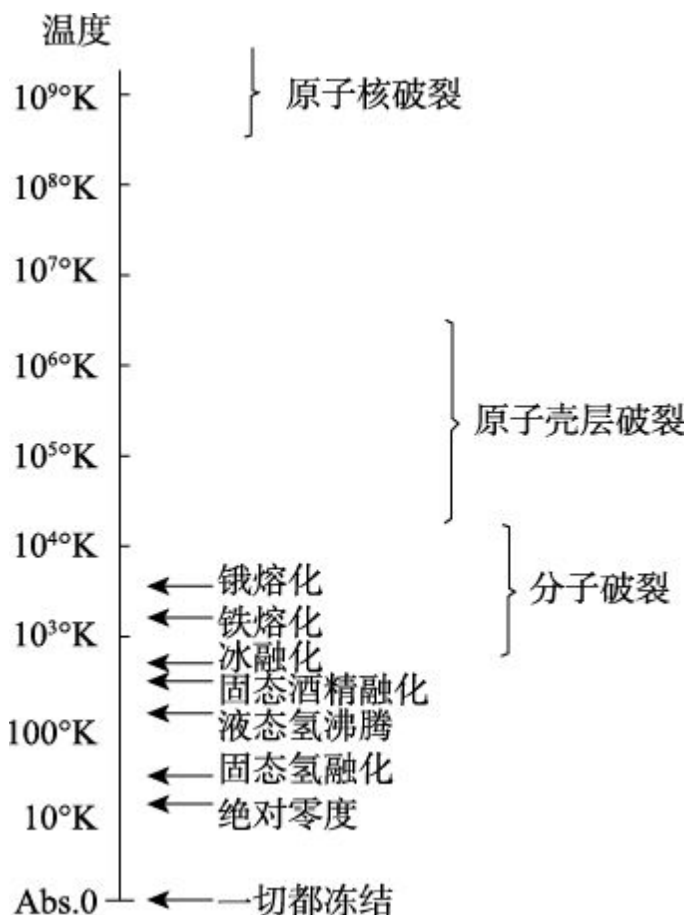


图79 温度的摧毁效应

二、如何描述无序运动？

如果你认为，既然热运动是不规则的，所以不可能对它作任何物理描述，那就大错而特错了。事实上，热运动是完全不规则的，这一事实本身就决定了热运动要服从一种新的定律，即无序定律或统计定律。为了理解这一点，我们先把注意力转向著名的“醉鬼走路”问题。假定我们看到一个醉鬼斜靠在城市广场中央的一根灯柱上（天晓得他是何时和如何来到这里的），他突然决定随便走走。于是他开始走了：先朝一个方向走几步，再朝另一个方向走几步，如此这般，每走几步就以完全不可预测的方式换个方向再走几步（图80）。那么，这样弯弯折折走了比如100次之后，这个醉鬼离灯柱有多远呢？初看起来，由于每一次拐弯都无法预料，这个问题似乎是无法回答的。但更仔细地考虑一下就会发现，虽然我们说不出这个醉鬼结束走路时会在哪里，但我们可以说出他拐了相当多次弯之后离灯柱最可能有多远。为了以严格的数学方式来处理这个问题，我们以灯柱为原点沿路面画两条坐标轴，X轴朝向我们，Y轴向右。

设R为醉鬼总共拐了N次弯之后与灯柱的距离（图80中N为14）。假设 X_n 和 Y_n 分别为醉鬼的第N段路径在对应轴上的投影，那么由毕达哥拉斯定理显然可以得出：

$$R^2 = (X_1 + X_2 + X_3 + \dots + X_n)^2 + (Y_1 + Y_2 + Y_3 + \dots + Y_n)^2 ,$$

其中X和Y有正有负，这取决于醉鬼的这段具体路径是远离还是接近灯柱。请注意，既然他的运动是完全无序的，所以X和Y的正值和负值应当大致同样多。在按照代数的基本规则计算上式的时候，须把括号中的每一项都与自己和括号中的其他各项相乘。于是，

$$\begin{aligned} & (X_1 + X_2 + X_3 + \dots + X_n)^2 \\ &= (X_1 + X_2 + X_3 + \dots + X_n) (X_1 + X_2 + X_3 + \dots + X_n) \\ &= X_1^2 + X_1 X_2 + X_1 X_3 + \dots + X_2^2 + X_1 X_2 + \dots + X_n^2 \end{aligned}$$

这一长串的和包含了X的所有平方项（ $X_1^2, X_2^2, \dots, X_n^2$ ）和 $X_1 X_2, X_2 X_3$ 等所谓的“混和积”。

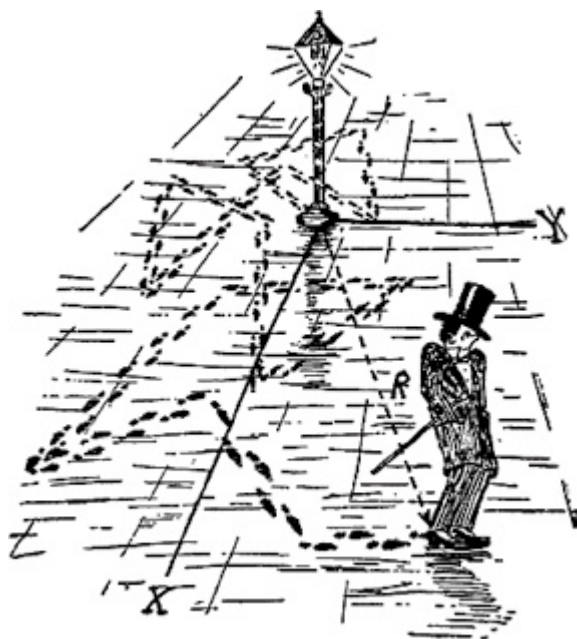


图80 醉鬼走路

到目前为止，这些数学都很简单。现在我们要用到统计学观点了。醉鬼走路是完全随机的，所以他靠近灯柱和远离灯柱的几率是相等的，因此X的正负概率各占一半。这样一来，那些“混和积”里总有可能找到数值相等但符号相反的可以彼此抵消的数对；拐弯次数N越大，就越可能有这种抵消。剩下来的只有那些X的平方项，因为平方项永远是正的。于是总的结果可以写成：

$$X_1^2 + X_2^2 + \dots + X_n^2 = NX^2 ,$$

其中X是各段路径在X轴上投影的平均长度。

同样，我们发现包含Y的第二个括号也能化为 NY^2 ，其中Y是各段路径在Y轴上的平均投影。这里需要重复指出，我们方才所做的严格来讲并非代数运算，而是基于统计观点，即运动的随机性导致“混和积”相互抵消。现在，我们得到醉汉与灯柱最有可能的距离为：

$$R^2 = N(X^2 + Y^2)$$

或

$$R = \sqrt{N} \cdot \sqrt{X^2 + Y^2}。$$

但各个路径在两根轴上的平均投影就是45°的投影，因此

$$\sqrt{X^2 + Y^2}$$

就等于路径的平均长度（同样由毕达哥拉斯定理得到）。用1来表示它，我们便得到

$$R = 1 \cdot \sqrt{N}。$$

换句话说，这个结果的意思是：醉鬼在沿着不规则路径拐了很多次弯之后，与灯柱最有可能的距离等于每段路径的平均长度乘以路径数目的平方根。

因此，如果这个醉鬼每走1米就（以不可预测的角度）拐个弯，那么走了100米之后，他与灯柱最有可能的距离只有10米。如果笔直走，不拐弯，与灯柱的距离就是100米。这表明走路时头脑清醒绝对有很大好处。

上面这个例子的统计性在于，我们所谈的并非每一个个例中的精确距离，而是最有可能的距离。一个醉鬼或许会沿直线离开灯柱，不拐弯（尽管这种情况不大可能发生），或许每一次都拐180°的弯，因此拐第二次弯时又会回到灯柱。但如果有一大群醉鬼都从同一根灯柱出发，互不干扰地沿不同的曲折路径行走，那么经过足够长的时间之后，你会发现他们将分布在灯柱四周的某个区域，他们与灯柱的平均距离可以由上述规则计算出来。图81画出了六个不规则行走的醉汉的分布情况。不用说，醉汉的数量越多，无序行走过程中拐弯的次数越多，上述规则就越准确。

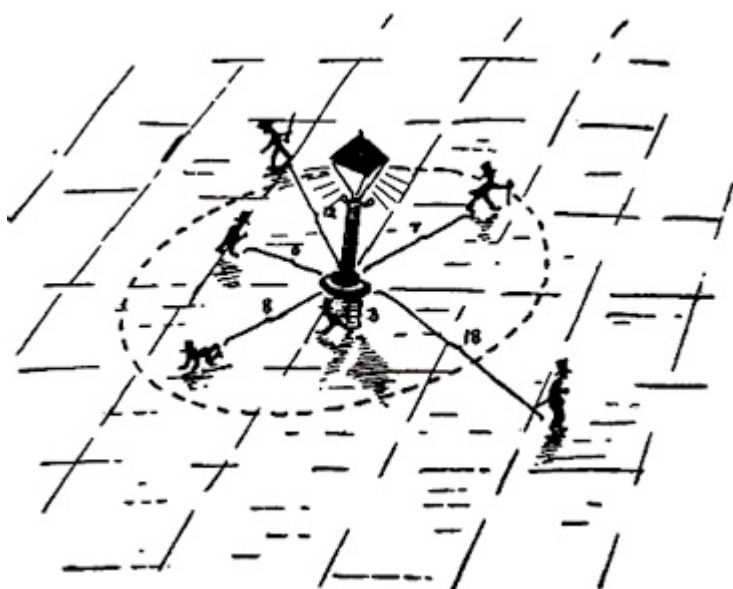


图81 在灯柱附近行走的六个醉鬼的统计分布

现在，把一群醉鬼换成一些很小的物体，比如悬浮在液体中的植物花粉或细菌，你就会看到植物学家布朗在显微镜下看到的那种景象。当然，花粉和细菌是不会醉酒的，但正如我们已经说过的，它们被周围热运动的分子朝四面八方不停地踢来踢去，因此不得不走出曲曲折折的轨迹，就像人在酒精的作用下完全失去方向感一样。

如果透过显微镜观察悬浮在水滴中的许多微粒的布朗运动，你可将注意力集中在某时聚集在某一小区域（靠近“灯柱”）中的一组微粒。你会发现，随着时间的推移，它们会渐渐分散到整个视域，根据我们计算醉鬼距离时所依据的数学定律，它们与原点的平均距离将与时间的平方根成正比。

当然，这条定律也适用于水滴中的每一个分子。但你看不到单个分子，即使看到了，也无法将它们区分开来。要使这种运动变得可见，必须使用两种不同类型的分子，比如可以凭借颜色区分开来。现在，我们往一根化学试管里注满一半高锰酸钾溶液，使水呈漂亮的紫色，再往上面注入一些清水，注意不要把这两层液体混在一起。我们会看到，紫色将逐渐渗透到清水中。如果等待足够长的时间，你会发现，全部液体从底到顶都变得颜色均一了（图82）。大家所熟知的这种现象被称为扩散，是高锰酸钾染料分子在水分子中的无规则热运动所引起的。我们可以设想每个高锰酸钾分子都是一个小醉鬼，被其他分子不停地推来推去。由于水分子（与气体分子相比）排列非常紧密，因此每一个分子在连续两次碰撞之间的平均自由程很短，只有亿分之一英寸左右。另一方面，由于分子在室温下的速度约为1/10英里每秒，所以一个分子只需一万亿分之一秒就会发生另一次碰撞。于是在1秒钟之内，每一个染料分子会发生万亿次的碰撞，运动方向也会改变万亿次。它在第1秒钟所走的平均距离将是亿分之一英寸（平均自由程）乘以1万亿的平方根，这便是平均扩散速度，只有百分之一英寸每秒。

如果不因碰撞而偏折，此分子1秒钟之后将会跑到1/10英里以外的地方去，由此可见这种扩散速度是相当慢的。等上100秒钟，分子会挪到10倍（ $\sqrt{100} = 10$ ）远的地方；等上10 000秒钟，也就是大约3个小时，颜色才会扩散到100倍（ $\sqrt{10000} = 100$ ）即大约1英寸远的地方。的确，扩散是个相当慢的过程。所以如果你往茶杯里放糖，最好是搅动一下，而不要等待糖分子自行运动到各处。

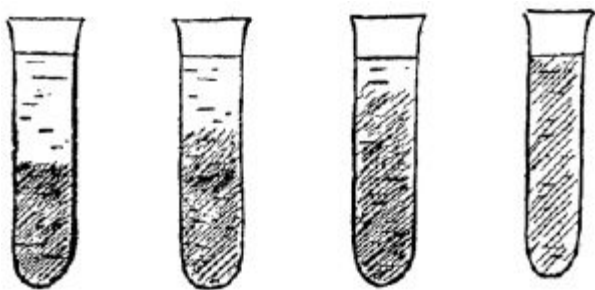


图82

再来看一个扩散过程的例子，它是分子物理学中最重要的过程之一，让我们考虑热在铁通条中的传导方式。将通条的一端置于壁炉中。据经验可知，要过很长时间，通条的另一端才会变得烫手。但你也也许不知道，热是通过电子的扩散过程而沿着金属棒传导的。无论是铁通条还是其他金属物体，内部都充满了电子。金属与玻璃等其他材料之间的区别在于，金属原子失去了一些外层电子，这些电子在金属晶格中四处游荡，会像普通气体粒子一样参与不规则的热运动。

金属外边界的表面力会阻止电子逸出，而在金属内部，电子的运动却是几乎完全自由的。若给金属丝加上一个电作用力，这些不受束缚的自由电子将会沿这个力的方向涌过去，产生电流。而非金属通常都是良好的绝缘体，因为它们的所有电子都被束缚在原子上，不能自由移动。

把金属棒的一端置于火中，这部分金属中自由电子的热运动会大大加剧，这些高速运动的电子开始携带额外的热能向其他区域扩散。这个过程很像染料分子在水中的扩散，只不过这里不是两种不同的粒子（水分子和染料分子），而是热电子气扩散到冷电子气所占据的区域中。不过，醉鬼走路的定律也适用于这里，热沿金属棒传导的距离与相应时间的平方根成正比。

作为扩散的最后一个例子，我们再举一个具有宇宙意义的完全不同的案例。接下来我们会看到，太阳的能量源于它自身内部深处的化学元素发生的嬗变。这些能量以强辐射的形式得到释放，“光微粒”或光子开始了从太阳内部到太阳表面的漫长之旅。由于光速是300 000公里每秒，而太阳的半径仅为700 000公里，所以如果光子沿直线移动而没有任何偏离，那么它只需2秒多钟就能跑出来。但事实并非如此。光子在逸出过程中会与太阳物质中的原子和电子发生碰撞。光子在太阳物质中的自由

程约为1厘米（比分子的自由程长得多！），而太阳的半径是70 000 000 000厘米，所以光子需要像醉汉那样拐(7×10^{10})² 或 5×10^{21} 个弯才能到达表面。既然每一步需

要花 $\frac{1}{3 \times 10^{10}}$ 或 3×10^{-11} 秒，所以整个旅行时间为 $3 \times 10^{-11} \times 5 \times 10^{21} = 1.5 \times 10^{11}$ 秒，也就是5000年左右！这里我们再次看到，扩散过程是何等缓慢啊。从太阳中心到太阳表面，光要走50个世纪；而进入空虚的星际空间之后，光沿直线从太阳表面到达地球却只需8分钟！

三、计算概率

这个扩散例子只是把概率的统计定律应用于分子运动问题的一个简单例子。在继续进行讨论，以理解支配一切物体——无论是微小的液滴，还是由恒星组成的浩瀚宇宙——热行为的至关重要的熵定律之前，我们先要了解如何计算不同的简单事件或复杂事件的概率。

最简单的概率计算问题出现在掷硬币的时候。大家都知道，此时（如果不撒谎的话）硬币正面朝上和反面朝上的概率是相等的。我们通常会说，正面朝上和反面朝上

的可能性是一半对一半。若把两种可能性相加，便会得到 $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 1$ 。概率论中的1意味着确定性。掷硬币的时候，你其实非常确定，硬币不是正面朝上就是反面朝上，除非硬币滚到沙发下面不见了踪影。

现在，如果你把一枚硬币连掷两次，或者同时掷出两枚硬币（这两种情况是一样的），那么不难看出，结果会出现图83所示的四种可能性。



图83 掷两枚硬币的四种可能组合

第一种情况是得到两个正面，最后一种情况是得到两个反面，而中间两种情况其实得到的是同样的结果，因为正反面出现的顺序（以及哪枚正面、哪枚反面）是无

所谓的。于是我们说，得到两个正面的概率是 $\frac{1}{4}$ ，得到两个反面的概率也是 $\frac{1}{4}$ ，

得到一次正面、一次反面的机会是 $\frac{1}{2}$ 。这里同样有 $\frac{1}{4} + \frac{1}{4} + \frac{1}{2} = 1$ ，这意味着在三种可能的组合当中，你必得其一。现在我们再来看看将一枚硬币投掷三次的情况。此时总共有8种可能性，总结如下表：

第一次投掷	正	正	正	正	反	反	反	反
第二次投掷	正	正	反	反	正	正	反	反
第三次投掷	正	反	正	反	正	反	正	反
	I	II	II	III	II	II	III	IV

从这张表可以看出，掷出三次正面的概率是 $\frac{1}{8}$ ，掷出三次反面的概率也是 $\frac{1}{8}$

，其余的概率则被掷出二正一反和二反一正这两种情况平分，即各为 $\frac{3}{8}$ 。

这张关于不同可能性的表正在迅速扩展，但我们还是看看将一枚硬币投掷四次时的情况。这时有如下16种可能性：

第一次投掷	正	正	正	正	正	正	正	反	反	反	反	反	反	反	反
第二次投掷	正	正	正	正	反	反	反	反	正	正	正	正	反	反	反
第二次投掷	正	正	反	反	正	正	反	反	正	正	反	反	正	正	反
第四次投掷	正	反	正	反	正	反	正	反	正	反	正	反	正	反	正
	I	II	II	III	II	III	III	IV	II	III	III	IV	III	IV	V

这里掷出四个正面的概率为 $\frac{1}{16}$ ，掷出四个反面的概率也是 $\frac{1}{16}$ 。掷出三正一

反和三反一正的的概率各为 $\frac{4}{16}$ 即 $\frac{1}{4}$ ，正反数目相等的概率为 $\frac{6}{16}$ 即 $\frac{3}{8}$ 。

随着投掷的次数越来越多，如果以类似的方式列下去，这张表会长得写不完。例如，若投掷十次，将会有 $2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 = 1024$ 种可能性。但我们根本不需要写下这么长的表，因为根据我们前面所列的那些简单例子的表，就可以看出简单的概率法则，并把它们直接运用于更为复杂的情况。

首先我们看到，掷出两个正面的概率等于第一次和第二次均掷出正面的概率之积，即

$$\frac{1}{4} = \frac{1}{2} \times \frac{1}{2}。$$

同样，接连掷出三个正面和四个正面的概率也为每一次均掷出正面的概率之积，即

$$\frac{1}{8} = \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} ; \frac{1}{16} = \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} 。$$

于是，如果问连掷10次均掷出正面的机会有多大，你只需把 $\frac{1}{2}$ 自乘10次便可得到答案，结果是0.000 98。这表明出现这种情况的机会其实非常小，大约一千次中只有一次！这便是“概率相乘”规则，它说的是：如果你想得到几个不同的事物，你可以把单独得到每一个事物的数学概率相乘而得到总的数学概率。如果你想得到许多个事物，而每一个事物都不那么有把握得到，那么你得到所有这些东西的机会实在是小得可怜！

此外还有一条“概率相加”规则，它说的是：如果你只想得到几个事物当中的一个（无论哪个都行），那么这个概率将等于得到单个事物的数学概率之和。

投掷同一个硬币两次、得到正面反面各一的例子很容易说明这条规则。你这里想

要的要么是“先正后反”，要么是“先反后正”。其中每一种组合的概率都是 $\frac{1}{4}$ ，因此

得到其中任何一种的概率为 $\frac{1}{4} + \frac{1}{4} = \frac{1}{2}$ 。于是，如果你想求“既有这个，又有那个，还有那个，……”的概率，就应把各项单独的数学概率相乘；如果你想求“这个，或那个，或那个，……”的概率，就应把各项单独的数学概率相加。

在前一种情况下，你什么事物都想要，那么你想要的事物越多，这种机会就越小；在后一种情况下，你只想要其中某一个事物，那么可供选择的事物清单越长，你得到满足的机会就越大。

如果试验的次数很多，概率定律就会变得更加精确。投掷硬币的实验是一个很好的例证。图84显示了这一点，它给出了投掷两次、三次、四次、十次和一百次硬币时得到正面和反面对次数的概率。从图中可以看出，随着投掷次数的增多，概率曲线变得越来越尖锐，正面和反面各占一半时出现的极大值也变得越来越显著。

因此，如果投掷两次、三次甚或四次，每一次均得到正面或反面的机会仍然很大。而若投掷十次，甚至连90%是正面或反面的机会都不大可能出现。如果投掷次数更多，比如一百或一千次，那么概率曲线会变得像针一样尖，哪怕只是稍稍偏离一半对一半的分布，也已经变得几乎不可能。

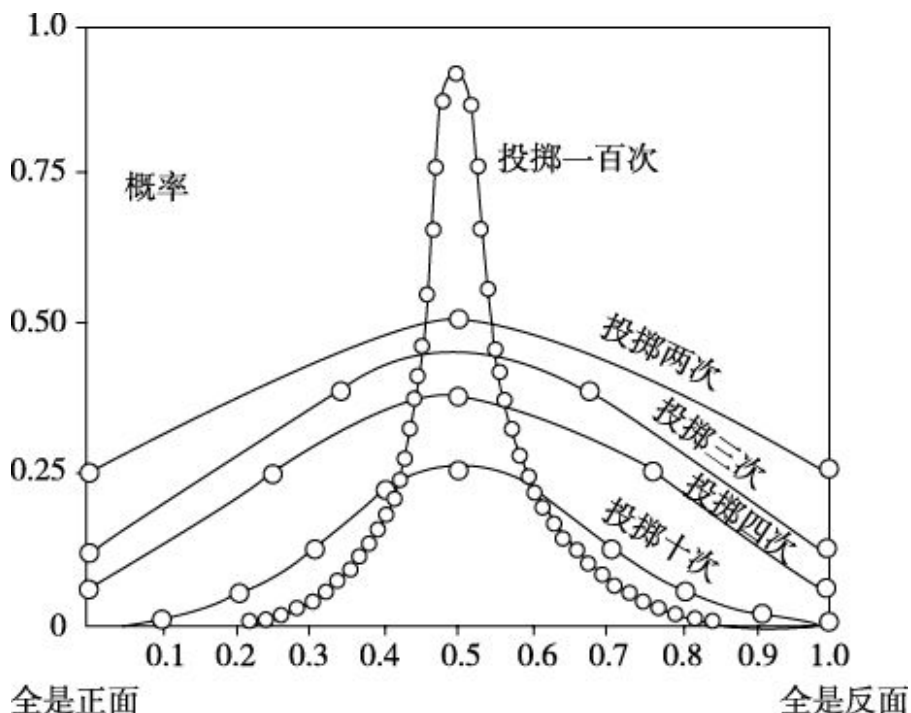


图84 得到正面和反面的相对次数

现在，让我们用刚刚学到的简单的概率计算规则来判断在一种著名的扑克牌游戏中，五张牌的各种不同组合的相对概率是多少。

我先来简单介绍一下这个游戏：每位玩家摸五张牌，得到最高组合者赢。这里我们不考虑为获得更好的牌而交换几张牌所增加的复杂性，也不考虑虚张声势吓唬对方相信你有一手好牌而认输的心理策略——虽然虚张声势才是这种游戏的核心，并使著名的丹麦物理学家玻尔（Niels Bohr）提出了一种全新的游戏：无须用牌，玩家们只需谈论自己想象中的组合来吓唬对方就行。这完全超出了概率计算的领域而成了一个纯粹心理学的问题。

作为概率计算的练习，现在我们来计算一下这种扑克牌游戏中出现某些组合的概率。其中一种组合被称为“同花”，即五张牌均属于同一花色（图85）。



要想摸到同花，第一张牌是什么无关紧要，只要计算出另外四张也是同一花色的概率就行了。一副牌共有52张，每种花色有13张，⁶¹ 因此摸去第一张牌之后，这种花

色就只剩12张了。于是，第二张牌也属于这一花色的概率为 $\frac{12}{51}$ 。同样，第三、第

四、第五张牌也属于同一花色的概率分别为 $\frac{11}{50}$ 、 $\frac{10}{49}$ 和 $\frac{9}{48}$ 。既然希望所有五张牌都是同一花色，就需要用到概率乘法规则。你会发现，得到同花的概率为：

$$\frac{12}{51} \times \frac{11}{50} \times \frac{10}{49} \times \frac{9}{48} = \frac{11880}{5997600} \approx \frac{1}{500}$$

但不要以为每玩500次就肯定能摸到一次同花。你也许一次都摸不到，也可能摸到两次。这里只是概率计算。你可能连摸500多次一次同花也摸不到，也可能第一次就摸个同花。概率论所讲的只是，摸500次可能会摸到一次同花。根据同样的计算方法你也可以得知，玩这种游戏3000万次，大约会有10次摸到5张A牌（包括“百搭”在内）。

另一种扑克牌组合被称为“满堂红”[有三张相同及另两张相同的一手牌]（full hand，亦作full house），它更为罕见，因此也更有价值。“满堂红”由一个“对”和一个“三条”所组成（即有两张牌为两种花色的同一点数，另外三张牌为三种花色的另一点数，比如图86所示的两个5和三个Q）。



图86 满堂红

要想得到满堂红，头两张牌是什么无关紧要，但摸到这两张牌之后，后三张牌当中必须有两张与头两张之一的点数相同，第三张与另一张的点数相同。由于还有六张牌可以符合点数（如果已经摸到一张5和一张Q，那就还有三张5和三张Q），所以第三

张牌符合要求的机会是 $\frac{6}{50}$ 。由于在剩下的49张牌中只有5张符合要求的牌，所以第四张牌也符合要求的机会是 $\frac{5}{49}$ 。第五张也符合要求的概率是 $\frac{4}{48}$ 。因此，得到满堂红的总概率为：

$$\frac{6}{50} \times \frac{5}{49} \times \frac{4}{48} = \frac{120}{117600}$$

这大约是得到同花概率的一半。

以类似的方法，还能计算出“顺子”（即点数连续的几张牌）等其他组合的概率，以及因“百搭”的存在和换牌的可能性所导致的概率变化。

通过这种计算我们发现，扑克牌中使用的级别次序的确对应于数学概率的次序。我不知道这种安排是以前的某位数学家提出来的，还是全世界的数百万赌徒冒着丧失财富的危险，在经常光顾的赌窟里纯粹由经验确立的。如果是后者，我们得承认，这是一个关于复杂事件相对概率的极好的统计研究课题！

概率计算的另一个有趣例子是“生日重合”问题，它会引出非常出乎意料的回答。回想一下，你是否曾在同一天受邀参加两个不同的生日宴会。你也许会说，收到两份邀请的机会很小，因为你大约只有24位朋友可能邀请你，而他们的生日有一年的365天可以选择呢！既然有那么多可能的日期可供选择，你的24位朋友中有两人同日吃蛋糕的可能性一定非常小吧。

然而，虽然听起来似乎令人难以置信，但你的判断绝对是错误的。事实上，在这24个人当中，有一对甚至几对人生日重合的概率是相当高的，出现重合的概率其实比不出现重合的概率还要大。

要想证明这个事实，你可以列出一张包含24人左右的生日表，或者干脆从《美国名人录》之类的工具书上随机选出24个人，对他们的生日进行比较。我们还可以运用在掷硬币和扑克牌的问题中已经熟悉的简单的概率计算规则来确定这些概率。

我们先来计算24个人生日各不重合的概率。先看第一个人的生日是哪天，当然，这可以是一年当中的任何一天。那么，第二个人的生日与第一个人不相重合的概率有多大呢？由于这个（第二个）人可以出生在一年当中的任何一天，所以他的生日与第

一个人重合的概率为 $\frac{1}{365}$ ，不相重合的概率为 $\frac{364}{365}$ 。同样，第三个人的生日与前两个人都不重合的概率为 $\frac{363}{365}$ ，因为一年中有两天已被排除。接下来的人的

生日与前面任何一个人都不重合的概率依次为 $\frac{362}{365}$, $\frac{361}{365}$, $\frac{360}{365}$ 等, 最后一个人的概率为 $\frac{365-23}{365}$ 即 $\frac{342}{365}$ 。

由于我们想知道这些生日当中存在一次重合的概率, 我们须将以上所有这些分数相乘, 这样便得到了所有这些人的生日都不重合的概率:

$$\frac{364}{365} \times \frac{363}{365} \times \frac{362}{365} \times \cdots \times \frac{342}{365}$$

如果使用某些高等数学方法, 几分钟便可算得乘积。但如果不懂这些方法, 就只能辛苦地将它直接乘出来了, 不过这也费不了太多时间。结果约为0.46, 这表明生日都不重合的概率稍小于一半。换句话说, 在你的这24位朋友当中, 任何两人生日都不重合的概率为46%, 有两人或更多人生日重合的概率为54%。于是, 如果你有25个或更多个朋友, 却从未在同一天受邀参加两场生日宴会, 那么你就可以相当确定地断言, 要么你的大多数朋友并未组织生日宴会, 要么他们根本没有邀请你去!

生日重合问题是一个很好的例子, 说明在判断复杂事件的概率时, 常识判断可能是完全错误的。我曾问过很多人这个问题, 包括不少著名的科学家, 但除一个人以外, 所有人都下了从2:1到15:1的赌注打赌说, 这种重合不会发生。倘若那位老兄接受了所有这些赌注, 他现在已经发财了!

需要反复强调的是, 即使我们能按照既定的规则将不同事件的概率计算出来, 并且挑出其中最有可能发生的事件, 我们也根本不确定这就是即将发生的事情。除非我们检验数千次、数百万次甚至数十亿次, 否则就只能推测说“可能”会怎样, 而不是“一定”会怎样。如果只作少数几次检验, 概率定律就不那么管用了。我们来看一个用统计分析来破译一小段密码的例子。比如爱伦·坡 (Edgar Allan Poe) 在其著名小说《金甲虫》(*The Gold Bug*) 中描写了一位勒格让 (Legrand) 先生, 他在南卡罗来纳荒凉的海滩上散步时捡到了一张半埋入湿沙的羊皮纸。在勒格让先生的海滨小屋里用火烘烤之后, 这张羊皮纸上显示出了一些神秘的墨水笔迹, 这些笔迹在冷的时候看不见, 加热后则转为红色, 变得清晰可读。其中有一个头盖骨, 暗示这份文件是一个海盗写的; 还有一个山羊头, 证明这位海盗正是著名的基德 (Kidd) 船长; 还有几行印刷符号, 似乎在暗示一处藏宝地点 (见图87)。

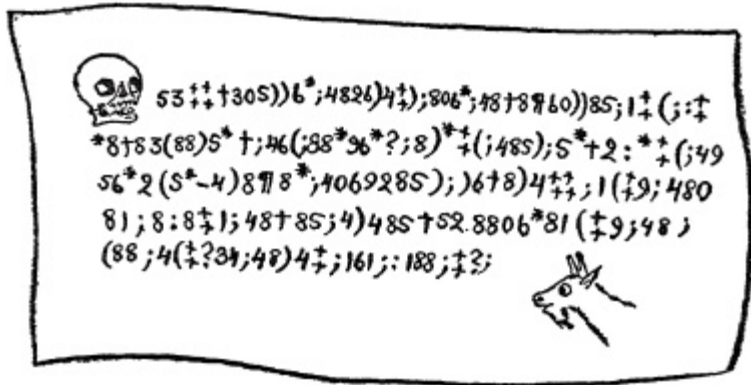


图87 基德船长的讯息

让我们按照爱伦·坡的说法，相信17世纪的海盗熟悉分号、引号等排印符号以及 $\dagger$ 、 $\ddagger$ 、 $\S$ 等符号。

勒格让先生急于得到这笔钱，遂绞尽脑汁想破译这段神秘的密码。最后，他基于不同英文字母出现的相对频率进行破译。其方法的根据在于，任何一段英文，无论是莎士比亚的一首十四行诗，还是华莱士（Edgar Wallace）的一部侦探小说，如果数一数不同字母出现的次数，你会发现字母“e”出现得最为频繁，然后依次是：

a, o, i, d, h, n, r, s, t, u, y, c, f, g, l, m, w, b, k, p, q, x, z。

勒格让先生数了数基德船长密码中出现的不同符号，发现出现次数最多的是数字8。“啊哈，”他说，“这就是说，8最有可能代表字母e。”

他说的不错。但这只是很有可能，而不是完全确定。事实上，如果这段密码写的是“You will find a lot of gold and coins in an iron box in woods two thousand yards south from an old hut on Bird island’s north tip”（在鸟岛北端旧棚屋南面两千码的树林中有一个铁盒子，里面有许多黄金和硬币），那么这其中就连一个“e”都没有！不过概率定律帮了勒格让先生的忙，他真的猜对了。

第一步走对之后，勒格让先生自信满满，又以同样方式按照出现的概率次序将各个字母加以排列。下表按照使用的相对频率对基德船长讯息中的各个符号作了排列：

符号	8	出现	33次	e	←	→	e
	;	26		a			t
	4	19		o			h
	‡	16		i			o
	(	16		d			r
	*	13		h			n
	5	12		n			a
	6	11		r			i
	†	8		s			d
	1	8		t			
	0	6		u			
	g	5		y			
	2	5		c			
	i	4					
	3	4		g	←	→	g
	?	3		l			u
	¶	2		m			
	-	1		w			
	.	1		b			

表中第二栏是按照各个字母在英语中出现的相对频率排列的，因此有理由假设第一栏中的符号就代表同一行第二栏中的字母。但根据这种排列，基德船长讯息的头就成了ngiiugynddrhaoefr...

这根本没有意义！

怎么回事呢？是不是这个诡计多端的老海盗使用了一些特殊的词，其中包含的字母所遵循的频率规则不同于英语常用词中字母出现的频率规则呢？根本不是。原因仅仅在于，这段讯息太短了，统计抽样检验尚不能很好地起作用，最大可能的字母分布尚未出现。倘若基德船长用这样一种复杂的方法把财宝藏起来，以至于密码指令占了好几页纸甚至一整本书，那么勒格让先生用概率规则解出这个谜的把握就会大得多。

如果掷100次硬币，你会比较确信正面朝上的次数有50次左右；但若仅掷4次，正面朝上的次数则可能有3次或1次。一般来说，试验的次数越多，概率定律就越精确。

由于这段密码中的字母数量不足，无法运用统计分析方法，勒格让先生只好根据不同英语单词的细微结构进行分析。首先，他依然假设出现频率最多的符号“8”代表e，因为他注意到，这段较短的讯息中多次出现“8 8”这个组合（5次）。大家知道，字

母e在英语词中常常双写，比如在*meet* , *fleet* , *speed* , *seen* , *been* , *agree* 等单词中。此外，如果“8”真的代表e，那么它应该会作为“the”这个词的一部分而经常出现。检查这段密码的文本就会发现，“; 4 8”这个组合在其中出现了7次，倘若真是如此，我们就必须断言，“;”代表t，“4”代表h。

读者们可以去阅读爱伦·坡的这篇小说，寻找破译基德船长这段讯息的进一步细节。它的全文如下：“A good glass in the bishop's hostel in the devil's seat. Forty-one degrees and thirteen minutes northeast by north. Main branch seventh limb east side. Shoot from the eye of the death's head, A beeline from the tree through the shot fifty feet out”（主教旅店的魔鬼座中有个好玻璃杯。北偏东41度13分。主干东侧的第七根树枝。从骷髅的眼睛处开一枪。沿开枪方向从那棵树直走50英尺）。

勒格让先生最后破译的不同字母的正确含义列在表中最后一栏。可以看到，它们与根据概率定律所推测的字母不甚相符。这当然是因为这段文本太短，概率定律没有什么机会发挥作用。但即使在这个小小的“统计样本”中，我们也能注意到各个字母有按照概率论要求的次序进行排列的趋势，如果这段文本中的字母数量大得多，这种趋势就会变成一条几乎牢不可破的规则。

用大量试验来实际检验概率论的预测的例子似乎只有一个，那就是美国国旗与火柴这个著名问题。

要想处理这个概率问题，你需要一面美国国旗，即它的一个部分由红白条所组成。如果没有旗子，可以拿一大张纸，在上面画几道等距的平行线。还需要一盒火柴——任何火柴都可以，只要短于红白条的宽度就可以。此外还需要希腊字母 π ，它对应于我们的英文字母“p”，也被用来表示圆的周长与直径之比。你也许知道，它在数值上等于3.1415926535...（我们还知道更多位数字，但无需继续写下去）。

现在把旗子铺在桌子上，掷一根火柴到旗子上（图88）。它可能完全落在一条带子之内，也可能压在两条带子的边界上。这两种情况各有多大可能性呢？

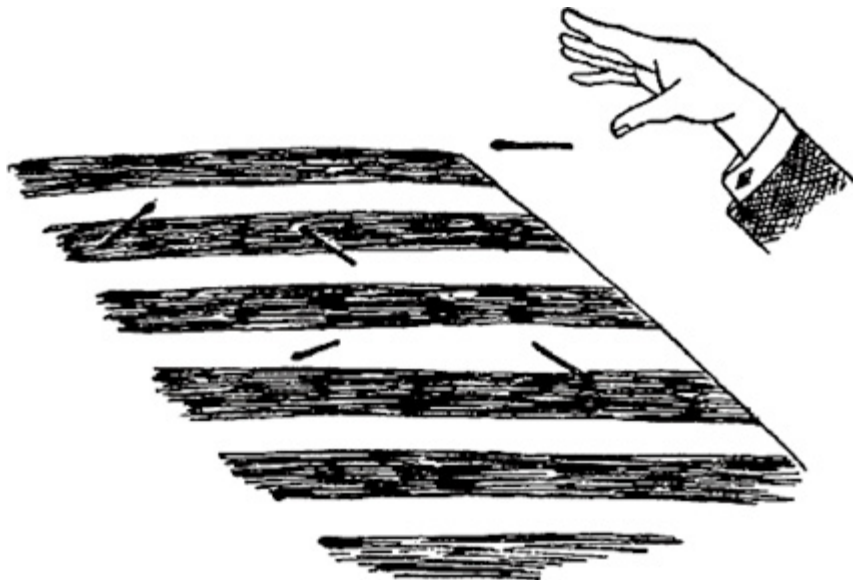


图88

根据我们确定其他概率的程序，必须先数出对应于某种可能性的情况有多少。

但火柴难道不是有无穷多种方式可以落在旗子上吗？怎么能数出所有可能性呢？

让我们更仔细地考察一下这个问题。如图89所示，火柴落在条带上的位置可由火柴中心与最近的边界之间的距离以及火柴与条带方向所成的角度来刻画。图中给出了火柴落下的三个典型例子。为简单起见，假定火柴长度等于条带宽度，比如都是2英寸。如果火柴中心离边界很近，成的角又很大（如情况a），那么火柴将与边界相交。如果情况相反，角度很小（如情况b）或距离很大（如情况c），则火柴将全都落在一条带子的边界内。说得更精确些，如果半根火柴在竖直方向的投影大于条带的一半宽度，则火柴将与边界相交（如a），反之则不相交（如b）。这一陈述可以用图89下半部分的图形表示出来。横轴给出的是火柴落下后所成的角度（以弧度为单位），纵轴则是半根火柴在竖直方向的投影长度；在三角学中，这个长度被称为给定角度的正弦。显然，当角度为零时，正弦值也为零，因为这时火柴呈水平方向。当角度为 $\pi/2$ 即直角时，⁶⁴ 正弦值等于1，因为此时火柴呈竖直方向，与其投影重合。对于介于其间 的角度，正弦值由我们所熟悉的正弦曲线给出。（图89只画出了完整曲线的四分之一，即从0到 $\pi/2$ 。）

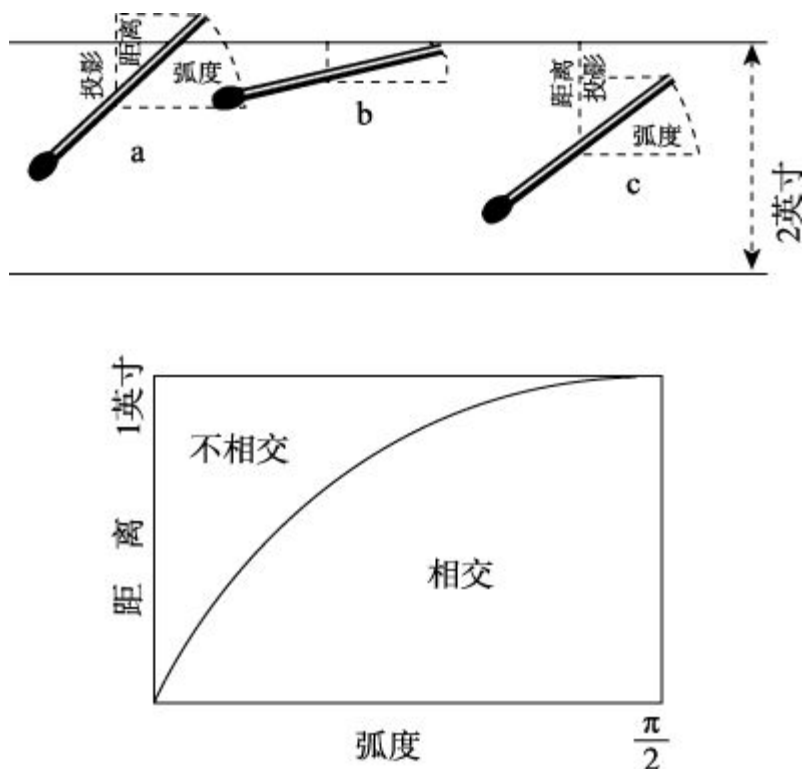


图89

构造这张示意图之后，估算火柴与边界相交或不相交的概率就很方便了。事实上，正如我们所看到的（再看图89上半部分的三个例子），如果火柴中心与边界的距离小于相应的投影，即小于这个角度的正弦值，火柴就会与条带的边界相交。这意味着，图中表示这个距离和角度的点位于正弦曲线以下。相反，当火柴完全落在条带边界以内时，将会给出正弦曲线以上的点。

于是，按照我们计算概率的规则，相交概率与不相交概率之比将等于曲线下的面积与曲线上的面积之比；或者说，要想计算两个事件的概率，可以用与之相应的两块面积分别除以整个矩形的面积。可以用数学方法证明（参见第二章），图中正弦曲线

下的面积恰好等于1。由于整个矩形的面积是 $\frac{\pi}{2} \times 1 = \frac{\pi}{2}$ ，所以我们发现，火柴（其长度等于条带的宽度）与边界相交的概率为 $\frac{1}{\pi/2} = \frac{2}{\pi}$ 。

在这个最意想不到的场合， π 出现了，18世纪的科学家布丰（George Louis Leclerc Buffon）最先注意到了这个有趣的事实，因此这个火柴和条带的问题也被称为布丰问题。

勤勉的意大利数学家拉泽里尼（Lazzerini）实际做了一个实验。他掷了3408根火

柴，发现共有2 169根与边界相交。用这个实验的精确记录去检验布丰公式，发现 π 的

$$\frac{2 \times 3\,408}{2\,169}$$

值可以用 $\frac{2\,169}{3\,408}$ 来代替，即3.141 592 9。直到小数点后第七位，它才与精确值有所不同！

这当然是对概率定律之有效性的一个极为有趣的证明，但与投掷数千次硬币，用总投掷数除以正面朝上的数目来确定“2”相比，却也并非更有趣。在后一种情况下，你得到2.000 000... 的误差一定会和拉泽里尼确定 π 值的误差一样小。

四、“神秘”的熵

从以上这些来自日常生活的概率计算的例子可以知道，如果涉及的数目很小，这种预测往往会令人失望；而当数目增多时，预测会变得越来越准。这就使概率定律特别适用于描述构成哪怕最小物质片段的几乎数不清的分子或原子。因此，对于六七个醉鬼每人走二十多步的情况，醉鬼走路的统计定律只能给出近似的结果；但如果运用于每秒钟经历数十亿次碰撞的数十亿个染料分子，统计定律却能导出最为严格的物理扩散定律。我们还可以说：在扩散过程中，试管中原先溶解于一半水中的染料会趋向于均匀分布在液体中，因为这种均匀分布比原先的分布有更大的可能性。

同样道理，在你坐着读这本书的整个房间里均匀充满着空气。你从未想到房间里的这些空气会不经意地自行聚拢在某个角落，使你在椅子上感到窒息。不过，这件恐怖的事情在物理上并非完全不可能，而只是可能性极小罢了。

为了澄清这一点，我们设想房间被一个假想的竖直平面分成两等分，此时这两部分中的空气分子最有可能是什么分布呢？当然，这个问题等同于前面讨论的投掷硬币的问题。任选一个分子，它处于房间左半边或右半边的机会是相等的，就像掷出的硬币正面朝上或反面朝上的机会相等一样。

如果不考虑其他分子的位置，那么第二个、第三个以及所有其他分子处于房间左半边或右半边的机会也是相等的。⁶⁵ 因此，分子在两半房间中的分布问题就如同大量投掷的硬币的正反面分布问题，我们已经在图84中看到，一半对一半的分布是最有可能的。从图中我们还可以看到，随着投掷次数的增多（我们这里是气体分子的数目变大），50%的可能性变得越来越大，当数目非常大时，这种可能性几乎变成了确定性。由于普通大小的房间里约有 10^{27} 个分子，⁶⁶ 所以它们同时聚在房间左半边或右半边的概率为

$$\left(\frac{1}{2}\right)^{10^{27}} \approx 10^{-3 \times 10^{26}}$$

即1比 $10^{3 \times 10^{26}}$ 。

另一方面，由于空气分子以每秒0.5公里左右的速度运动，从房间一端移到另一端只需0.01秒，所以它们在房间里的分布每秒钟将会刷新100次。因此要等上 $10^{299\ 999\ 999\ 999\ 999\ 998}$ 秒，才能得到完全处于房间某一侧的分布。要知道，迄今为止宇宙的年龄也只有 10^{17} 秒！所以还是安安静静读你的书吧，不必担心突然被窒息。

再举一个例子。考虑桌上的一杯水。我们知道，水分子做着无规则的热运动，正以极高的速度沿四面八方运动，但因分子之间内聚力的作用而不致逸出。

既然每一个分子的运动方向都完全受概率定律的支配，我们可以考虑这样一种可能性：在某一时刻，杯子上半部的所有水分子都向上运动，而杯子下半部的水分子都向下运动。⁶⁷在这种情况下，沿着将两组水分子分开的水平面起作用的内聚力将无法抵抗这种“统一的分离欲望”，我们会看到一个不同寻常的物理现象：半杯水将以子弹的速度自动冲向天花板！

另一种可能性是，水分子热运动的总能量偶然集中在杯子的上半部分，此时杯底附近的水突然结冰，上部的水却开始剧烈沸腾。那么，你为何从未见过这样的事情发生呢？这并非因为它们绝对不可能发生，而是因为极不可能发生。事实上，如果你试着计算一下原本沿各个方向随机分布的分子偶然获得上述分布的概率，就会得到一个与空气分子全都聚集在一个角落的概率同样小的数字。同样，一些分子因相互碰撞而失去大部分动能、另一些分子得到这部分动能的概率也小到可以忽略不计。我们通常看到的速度分布同样是具有最大可能性的速度分布。

让我们从分子的位置或速度未处于最大可能安排的一个状态开始，比如从屋子一角释放出某种气体，或者给冷水倒些热水，此时会发生一系列物理变化，使该系统从这种不大可能的状态达到极为可能的状态。气体将会扩散到整个房间，直至达到均匀状态，上部的水的热量将流向下部的水，直至所有的水都达到相等的温度。于是我们可以说：一切依赖于分子无规则运动的物理过程都会朝着概率增大的方向发展，而当达到平衡状态即不再有什么事情发生时，概率达到最大。正如我们在屋内空气分布的例子中所看到的，各种分子分布的概率往往是一些不方便表达的极小数字（比如空气聚集在半间屋内的概率是 $10^{-3 \times 10^{26}}$ ），因此作为替代，我们常常取其对数。这个量被称为熵，它在所有与物质无规则热运动有关的问题中都起着显著作用。现在可将前面关于物理过程中概率变化的叙述改写成：物理系统中任何自发变化都会朝着熵增加的方向发展，最后的平衡态则对应于熵的最大可能值。

这便是著名的熵定律，也被称为热力学第二定律（热力学第一定律是能量守恒定律）。你瞧，这里面并没有什么可怕的东西。

熵定律又可以被称为无序加剧定律，因为从上述所有例子中可以看出，当分子的位置和速度完全随机地分布，以至于任何为其运动引入某种秩序的尝试都会导致熵的减小时，熵便达到了极大值。通过研究把热变成机械运动这个问题，可以得到对熵定律的另一个更为实际的表述。大家还记得，热其实就是分子无规则的机械运动，因此不难理解，把给定物体的热能完全转变成宏观运动的机械能，等于强迫该物体的所有

分子都朝同一个方向运动。但在杯子里的一半水自发冲向天花板的例子中我们已经看到，这种现象太不可能发生了，以致可以认为根本不会发生。因此，虽然机械运动的能量可以完全转化成热（例如通过摩擦），但热能却永远不会完全转化成机械能。这便排除了所谓“第二类永动机”⁶⁸——即在正常温度下吸收物体热量，从而降低物体温度，并用由此获得的能量来做功——的可能性。例如，我们不可能建造一种不是通过烧煤，而是通过从海水中吸取热量而在锅炉中产生蒸汽的轮船，它先是把海水吸入机舱，然后再把吸收掉热量的冰块扔回海里。

那么，普通的蒸汽机是如何在不违反熵定律的情况下把热变成运动的呢？这是因为在蒸汽机中，燃料燃烧所释放的热只有一部分被实际转化成机械能，其余大部分热要么以废气的形式被排入大气，要么被专门的冷却设备所吸收。在这种情况下，该系统有两种相反的熵变化：（1）熵减小，此时一部分热转化为活塞的机械能；（2）熵增大，此时另一部分热从锅炉进入冷却设备。熵定律只要求系统的总熵增加，因此只要让第二个因素大于第一个就行了。为了更好地理解这一点，我们可以考虑这样一个例子：在6英尺高的架子上放着一个5磅重的物体，根据能量守恒定律，此物体不可能在没有外界帮助的情况下自动朝天花板上升。但另一方面，它却可以让自身的一部分朝地板下落，并用由此释放的能量使另一个部分上升。

同样，我们也可以使系统中一个部分的熵减小，只要另一个部分中有相应的熵增大就可以了。换句话说，对于一些正在作无序运动的分子来说，如果我们不在意其中一部分运动会变得更加无序，我们是能使另一部分变得更加有序的。和各种类型的热机一样，在许多实际情况中，我们的确是不在意的。

五、统计涨落

通过前一节的讨论，大家想必已经很清楚，熵定律及其一切推论都完全建立在这样一个事实的基础上：在宏观物理学中，我们讨论的总是极大数量的分子，因此任何基于概率考虑的预测会变成近乎绝对确定的结果。如果我们考虑的是极少量的物质，这种预测就不那么确定了。

例如，如果我们考虑的不是前面例子中充满房间的空气，而是体积小得多的气体，比如边长为百分之一微米⁶⁹的正方体，那么情况看起来就完全不同了。事实上，

$$\frac{10^{-18} \times 10^{-3}}{3 \times 10^{-23}} = 30$$

由于该立方体的体积为 10^{-18} 立方厘米，它将只包含

$$\left(\frac{1}{2}\right)^{30}$$

个分子。所有这些分子聚集在一半体积中的概率是 $=10^{-10}$ 。

另一方面，由于该立方体的体积要小得多，各个分子将以每秒钟 5×10^{10} 次的速

度进行改组（速度为每秒0.5公里，距离只有 10^{-6} 厘米），因此，半个正方体大约每秒钟都会空出一次。不用说，某些分子集中在这个小立方体的某一端的情况会更经常地发生。例如，20个分子在一端、10个分子在另一端（即有一端多出10个分子）的情况会以

$$\left(\frac{1}{2}\right)^{10} \times 5 \times 10^{10} = 10^{-3} \times 5 \times 10^{10} = 5 \times 10^7$$

即每秒5000万次的频率发生。

因此在小尺度下，空气分子的分布远非均匀。如果放大率足够大，我们应当会看到，分子在气体的各个点瞬间有小的集中，然后再次散开，又在其他点出现类似的集中。这种效应被称为密度涨落，它在许多物理现象中发挥着重要作用。例如，当太阳光穿透大气层时，大气层的非均匀性会使太阳光谱中的蓝光发生散射，从而使天空染上我们所熟悉的蓝色，太阳也因此看起来比实际更红一些。这种变红的效应在日落时尤为显著，因为此时太阳光要穿过更厚的大气层。如果没有这些密度涨落，天空就永远是漆黑一片，我们白天也能看到星辰。

普通的液体中也会发生密度涨落和压力涨落，尽管没有那么显著。因此，在描述布朗运动的成因时，我们还可以说，悬浮在水中的微粒之所以被推来推去，是因为作用于微粒各个侧面的压力在迅速发生变化。当液体越来越接近沸点时，密度涨落也变得越来越显著，从而使液体略带乳白色。

我们现在要问，对于统计涨落占主导作用的这些小物体，熵定律是否还适用呢？一个终生都被分子推来推去的细菌当然会对热不能变成机械运动的说法嗤之以鼻！但这里更准确的说法是，熵定律失去了它的意义，而不是遭到了违反。事实上，这个定律说的是，不能将分子运动完全转化成包含巨大数量分子的大物体的运动。对于一个比分子本身大不了多少的细菌来说，热运动与机械运动的区别实际上已经消失，它被周围的分子推来推去，就像我们在骚动的人群中被不停地推搡一样。如果我们是细菌，那么只要把我们系在一个飞轮上，就能制造出一台第二类永动机，但那样一来，我们就无法利用它了。因此，没有理由为我们不是细菌而感到遗憾！

然而，生命体似乎违反了熵增定律。事实上，植物生长时（从空气中）吸收简单的二氧化碳分子，（从土壤中）吸收水，把它们合成为植物所由以构成的复杂有机分子。从简单分子转化为复杂分子意味着熵的减小。事实上，木材燃烧，木材分子分解为二氧化碳和水蒸气，这类正常过程的确是熵增过程。植物真的违反熵增定律吗？难道真像过去的一些哲学家所主张的那样，植物内部有某种神秘的活力在助其生长吗？

对这个问题的分析表明，矛盾并不存在，因为除了二氧化碳、水和某些盐类，植物的生长还需要充足的阳光。除了储存在植物体内、植物燃烧时又被释放出去的能量，太阳光还携带着所谓的“负熵”（低熵）。当太阳光被绿叶吸收时，负熵就消失了。因此，植物绿叶中发生的光合作用涉及两个相关的过程：（1）将太阳光的光能转

化为复杂有机分子的化学能；（2）用太阳光的低熵降低植物的熵，使简单分子逐步形成复杂分子。用“有序对无序”的术语来说就是：太阳的辐射到达地球并且被绿叶吸收时，其内部秩序被夺走，这种秩序被传递给分子，使之能够逐步形成更复杂和更有秩序分子。植物由无机物形成身体，从太阳光得到负熵（秩序），而动物则要靠吃植物（或其他动物）而得到负熵，可以说是负熵的间接用户。

第九章 生命之谜

一、我们是由细胞构成的

迄今为止，在讨论物质结构时，我们有意没有提及数量较少但极为重要的一类物体。这类物体因为是活的而和宇宙间其他一切物体不同。生命物质与非生命物质之间的重要区别是什么呢？我们有多大的把握相信，成功地解释了非生命物质之属性的基本物理定律也能理解生命现象呢？

谈到生命现象时，我们通常会想到一棵树、一匹马、一个人这样巨大而复杂的活的生物体。但尝试通过考察如此复杂的有机体系统来研究生命物质的基本性质，就像通过考察汽车之类的复杂机器来研究无机物的结构一样徒劳无益。

这样做显然会面临一些困难。我们意识到，汽车是由数千个形状、材料、物理状态各异的部件组成的。其中一些是固态的（比如钢制底盘、铜制导线、挡风玻璃），另一些是液态的（比如散热器中的水，油箱中的汽油、气缸油），还有一些是气态的（比如从汽化器送入气缸的混合气）。于是，在分析这个被称为汽车的物质复合体时，第一步是把它分解成物理上同质的各个部件。这样一来我们就发现，汽车是由各种金属物质（如钢、铜、铬等）、玻璃状物质（如玻璃、塑料）和同质液体（如水、汽油）所组成的。

现在，我们可以继续进行分析，用各种物理研究方法发现，铜制部件是由一个个小晶体组成的，每个小晶体又是由一层层铜原子彼此规则而刚性地叠合而成的；散热器中的水是由较为松散地堆在一起的大量水分子构成的，每个水分子又由1个氧原子和2个氢原子所构成；从汽化器阀门进入气缸的混合气是由大量自由移动的氧气分子、氮气分子和汽油蒸汽分子混合而成的，而汽油蒸汽分子又是由碳原子和氢原子结合而成的。

同样，在分析像人体那样复杂的生命有机体时，我们也必须先把它分解成脑、心、胃等各个器官，再把这些器官分解成生物上同质的各种所谓“组织”。

在某种意义上，各种类型的组织都是构成复杂生命有机体的材料，就像机械装置是由各种物理上同质的东西构成的一样。在这个意义上，通过不同组织的性质来分析生物体运作的解剖学和生理学，就类似于通过物质的力学、磁学、电学等已知性质来分析机器运作的工程学。

因此，要想解答生命之谜，不能只看各个组织是如何构成复杂机体的，还要看构成机体的这些组织最终是如何由一个个原子构成的。

如果认为生物上同质的活组织就类似于物理上同质的普通物质，那就大错特错了。事实上，只要对任一组织（无论是皮肤组织、肌肉组织还是脑组织）做出初步的

显微镜分析，就会发现它是由大量个体单元构成的，这些单元的性质或多或少决定了整个组织的性质（图90）。生命物质的这些基本结构单元通常被称为“细胞”，亦可被称为“生物原子”（即“不可再分者”），因为某种组织只要包含至少一个细胞，其生物学性质就能保持下去。



图90 各种类型的细胞

例如，若把肌肉组织切成只有半个细胞那么大，它就会彻底丧失肌肉的收缩性等性质，一如只包含半个镁原子的镁不再是金属镁，而是一小块煤！⁷⁰

组织所由以构成的细胞非常小（平均尺寸只有百分之一毫米⁷¹）。通常的植物或动物势必由极多个细胞所构成。例如，一个成年人是由数百万亿个细胞构成的！

较小的生物体当然是由较少的细胞构成的，比如一只苍蝇或蚂蚁所包含的细胞不会超过几亿个。还有一大类单细胞生物，比如阿米巴、真菌（比如能引起“癣”的那些真菌）和各种细菌，都是由一个细胞构成的，只有透过高倍的显微镜才能看到。研究在复杂生物体中承担各种“社会功能”的这些活细胞，是最激动人心的生物学篇章之一。

为了对生命问题有一个总体的理解，我们必须到活细胞的结构和性质中寻求解答。

是什么性质使得活细胞如此不同于一般的无机物质，或者就此而言不同于死细胞——比如做写字台的木头、制鞋子的皮革所由以构成的死细胞——呢？

活细胞独特的基本性质在于：（1）它能从周围环境中摄取自己所需的成分；（2）它能将这些成分变为自己生长所用的物质；（3）当其几何尺寸变得足够大时，它能分裂成两个尺寸只有一半（且能生长）的相似细胞。当然，由单个细胞构成的所有更复杂的生物体都具有“吃”、“生长”、“增殖”的能力。

慎思明辨的读者也许会反驳说，这三种性质亦可见于普通的无机物质。例如，若把一小粒食盐晶体丢进过饱和的食盐溶液，⁷²晶体表面就会长出一层层从食盐溶液中摄取（或者更确切地说是“遣出”）的食盐分子。我们甚至可以设想，达到某一尺寸之后，这粒晶体会因重量的增加等力学效应而裂成两半，这样形成的“子晶体”会继续生长下去。那么，我们为何不把这种过程看成“生命现象”呢？

在回答这类问题时，必须首先申明，如果仅把生命看成更为复杂的普通物理化学现象，就不能指望生命与非生命之间有什么清晰的界线。同样，在用统计定律描述大

量气体分子的行为时（见第八章），我们也不能确定这种描述的有效性的界限究竟在哪里。事实上我们知道，充满房间的空气不会突然自行聚集在一个角落，至少这种可能性小到微乎其微。但我们也知道，如果整个房间只有两三个分子，这种情况就经常会发生了。

那么，这两种情况在分子数量上的界线究竟在哪里？1 000个分子？100万个？10亿个？

同样，在处理基本的生命过程时，我们也不能指望能在食盐在水溶液中的结晶等简单的分子现象与活细胞的生长分裂现象之间找到一条清晰的界线。后者虽然复杂得多，但与前者并无根本不同。

不过对于这个例子，我们可以说，不能把晶体在溶液中的生长看成生命现象，因为晶体生长所使用的“食物”未经形态改变就被吸收到了身体中。原先与水混在一起的食盐分子径直聚集在晶体表面上，这只是普通的物质机械增加，而不是典型的生物化学吸收。晶体通过偶然裂成没有固定比例的不规则部分也是缘于纯粹的重力，而与活细胞主要因内部作用力而在生物学上持续地精确分裂成两半几乎没有什么相似之处。

我们再来看一个与生物学过程相似得多的例子：往二氧化碳水溶液中加入一个酒精分子（ C_2H_5OH ），将会开始一个能自我维持的合成过程，它将把水分子与二氧化碳分子一一结合成新的酒精分子。⁷³事实上，倘若往苏打水中加入一滴威士忌，就能开始把这些苏打水变成纯威士忌，我们就不得不认为酒精是活物质！

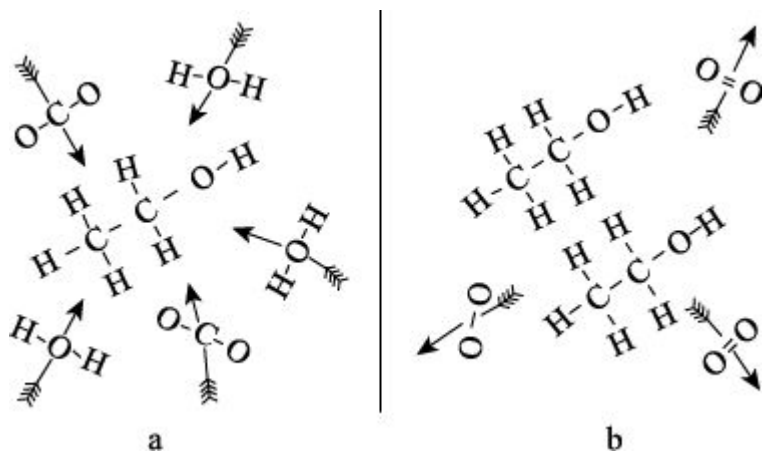


图91一个酒精分子将水分子和二氧化碳分子结合成另一个酒精分子的示意图。倘若酒精的这种“自动合成”过程是可能的，我们就必须把酒精看成活物质

这个例子并非像它看起来那样不切实际，后面我们将会看到，的确存在一种被称为病毒的复杂化学物质，其相当复杂的分子（由数十万个原子所构成）能将周围的其他分子组织成与自己类似的结构单元。这些病毒既应被看成普通的化学分子，又应被看成生物体，因此代表着生命物质与非生命物质之间的“缺失环节”。

但我们现在必须回到普通细胞的生长和繁殖问题，细胞虽然很复杂，但仍然是最简单的生命体。

如果透过一架优良的显微镜看一个典型的细胞，会发现它是一种半透明的胶状物质，有着非常复杂的化学结构。这种物质一般被称为原生质。原生质外面是细胞壁，动物细胞的细胞壁薄而柔软，植物细胞的细胞壁则厚而硬，使植物获得很大的硬度（参见图90）。每一个细胞内部都包含一个小小的球体，即所谓的细胞核，它是由染色质这种精细的网状结构而形成的（图92）。需要注意的是，在正常情况下，形成细胞的原生质的各个部分有着相同的光透明性，因此不能直接透过显微镜来观看活细胞的结构。为了看清楚细胞的结构，我们必须给细胞物质染色，因为原生质的不同部分会以不同程度吸收染色物质。形成原子核网状结构的物质特别容易被染色，因此会在浅色背景下清晰可见。74 “染色质”的名称便由此得来。

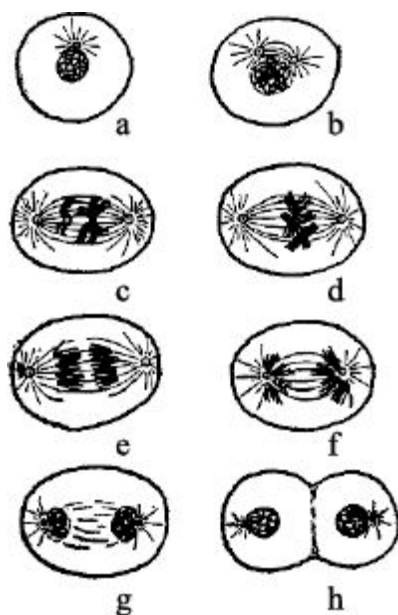


图92 细胞分裂的各个阶段（有丝分裂）

细胞即将分裂时，细胞核的网状结构会变得迥异于往常，通常会成为一组丝状或棒状的东西（图92b和92c），它们被称为“染色体”。参见插图5的a和b。75

一个物种体内的所有细胞（除了所谓的生殖细胞）都含有相同数目的染色体。一般来说，生物体越是高级，染色体的数目就越多。

小小的果蝇拥有一个荣耀的拉丁名：*Drosophila melanogaster*，并曾帮助生物学家理解了关于生命之谜的许多事情。每一个果蝇细胞都有8条染色体。豌豆细胞有14条染色体，玉米细胞有20条。生物学家自己以及所有其他人的每一个细胞都含有46条染色体。也许有人认为，这从纯粹算术上证明了人比苍蝇优越6倍；然而小龙虾的细胞却

含有200条染色体，是人的4倍多，所以这种推理并不成立！

重要的是，一切物种细胞内染色体的数目都永远是偶数；事实上，任何活细胞内（除了本章稍后要讨论的例外情况）都有两套几乎完全相同的染色体（见插图5a）：一套来自父体，一套来自母体。这两套来自双亲的染色体携带着复杂的遗传性状，并由生命体一代代传递下去。

细胞的分裂发端于染色体，每条染色体沿其整个长度整齐地分裂成两条相同但较细的丝，此时整个细胞仍然保持为一个整体（图92d）。

大约在这束原本纠缠的染色体开始有所组织、准备分裂的时候，细胞核外边界附近的两个临近的中心体逐渐彼此远离，移向细胞的两端（图92a，b和c）。此时，分开的中心体与细胞核内的染色体之间似乎也有细线相连。染色体分裂成两段之后，每一半都因细线的收缩而被拉向邻近的中心体，从而彼此远离（图92e和f）。当这一过程临近结束时（图92g），细胞壁开始沿中心线凹陷进去（图92h），每一半细胞周围都会长出一层薄壁，这两个只有一半大的部分彼此放开，出现了两个分开的新产生的细胞。

这两个子细胞若是从外界获得充足的养分，就会长成上一代细胞的尺寸（即长大一倍），一段时间之后又会以同样的方式继续分裂。

这种对细胞分裂各个步骤的描述乃是源于直接观察。在试图解释现象的过程中，科学差不多也只能做到这些了，因为关于引发这种过程的物理化学力的确切本性，我们仍然知之甚少。整个细胞似乎还是太复杂了，无法做出直接的物理分析，在处理这个问题之前，必须弄清楚染色体的本性。相比之下，这个问题要简单一些，我们将在下一节讨论它。

不过，首先应当思考一下，由大量细胞构成的复杂生命体的繁殖过程是如何由细胞分裂引发的。这里也许可以问：是先有蛋，还是先有鸡呢？但事实上，在描述这类循环过程的时候，无论是从即将孵化出小鸡（或其他动物）的蛋开始，还是从会生蛋的鸡开始，都是一样的。

让我们从刚出壳的“小鸡”开始。一只处于孵化阶段的小鸡身体中的细胞正在经历一个连续分裂过程，从而使机体迅速长大。大家还记得，成熟动物的身体包含上万亿个细胞，所有这些细胞都是由同一个受精卵细胞不断分裂而成的。因此初看起来，大家可能自然会以为，一定要经过大量的分裂过程才能实现这个结果。但只要还记得我们在第一章讨论的施宾达诱使国王不情愿地赏赐给他构成几何级数的64堆麦粒，或者重新排列决定世界末日的64个金片需要多少年，我们就能看出，只需不多的几次细胞分裂就能产生大量细胞。如果用 x 表示从一个细胞变为成年人所需的细胞分裂次数，那么由于每一次分裂都会使身体中的细胞数目加倍（因为每一个细胞都会变成两个），我们可以用下方程来求解从单个卵细胞形成到长大成人，细胞分裂的总次数：

$$2^x = 10^{14},$$

即

于是我们看到，成人身体中的每一个细胞都是最初那个卵细胞的大约第五十代后裔。 76

动物幼年时，细胞分裂得很快，而在正常情况下，成熟生物体内的细胞则大都处于“休眠状态”，只是偶尔分裂一下以“保养”身体，补偿损耗。

现在我们来谈一种非常重要的特殊类型的细胞分裂，由这种分裂形成了引发生殖现象的所谓“配子”或“婚姻细胞”。

任何雌雄同体的生物体在其最初阶段，都有一些细胞被专门“储存起来”以供将来的生殖活动所用。这些细胞位于专门的生殖器官之中，在机体生长过程中发生的普通分裂的次数远远少于其他细胞，等到用它们来产生下一代时，它们仍然富有活力、尚未耗尽。此外，这些生殖细胞的分裂方式不同于普通体细胞的上述分裂方式，而是要简单得多。构成这些细胞核的染色体不是像普通细胞那样裂成两半，而是径直彼此分开（图93a, b 和c），因此每一个子细胞只得到原先那套染色体的一半。

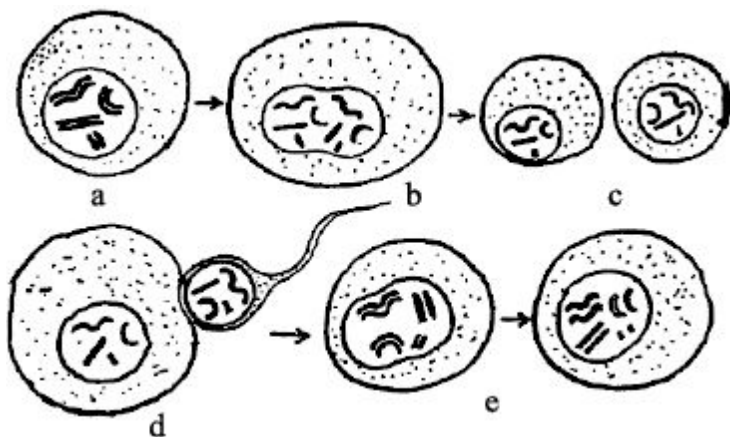


图93 配子的形成 (a, b, c) 和卵细胞的受精 (d, e, f)

在第一阶段（减数分裂），所储存的生殖细胞的配对染色体未经预备性的裂开就分成了两个“半细胞”；在第二阶段（配子配合），雄性的精子细胞钻入雌性的卵细胞，其染色体得到配对。这个受精的卵细胞由此开始准备图92所示的那种正常分裂。

形成这些“染色体缺失”细胞的过程被称为“减数分裂”，而普通的分裂过程被称为“有丝分裂”。由这种分裂所产生的细胞被称为“精细胞”和“卵细胞”，或者雄配子和雌配子。

细心的读者也许想知道，最初的生殖细胞既然分成了两个相同的部分，又怎么能产生雌雄两种配子呢？原因在于我们之前提到的例外情况：在两套几乎完全相同的染色体中有一对特殊的染色体，它们在雌性体内是相同的，而在雄性体内却是不同的。这对特殊的染色体被称为性染色体，用X和Y这两个符号来加以区分。雌性体内的细胞

总是有两条X染色体，而雄性体内则有一条X染色体和一条Y染色体。 77 将一条X染色体替换成Y染色体，代表着两性之间的根本差异（图94）。

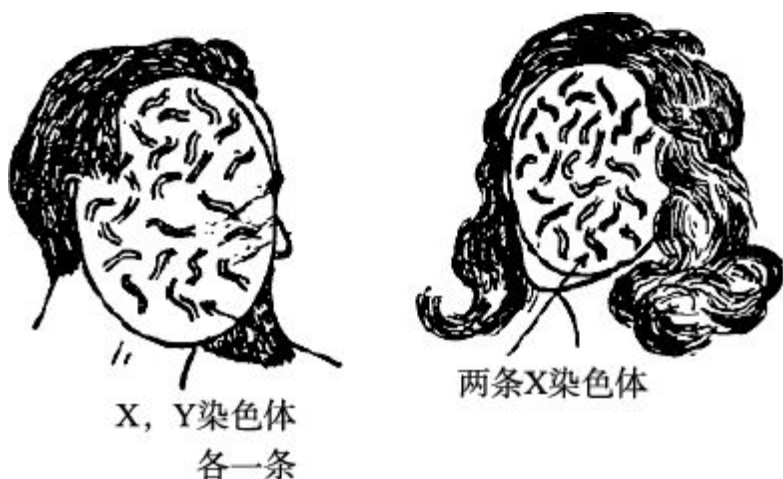


图94 男人和女人的“面值”差异。女人的所有细胞都包含23对两两相同的染色体，男人的细胞中却有一对不对称的染色体，即一条X染色体和一条Y染色体，而女人的细胞中则是两条X染色体

由于雌性生物的所有生殖细胞都有一套完整的X染色体，所以当它们在减数分裂过程中一分为二时，每一个“半细胞”或配子都会得到一条X染色体。但由于雄性生殖细胞各有一条X染色体和一条Y染色体，所以在它分裂成的两个配子中，一个含有X染色体，一个含有Y染色体。

在受精过程中，一个雄配子（精细胞）与一个雌配子（卵细胞）结合，此时有相等的机会产生含有两条X染色体的细胞和产生含有X染色体和Y染色体各一条的细胞。前者会发育成女孩，后者会发育成男孩。

我们将在下一节讨论这个重要问题，现在还是继续描述生殖过程。

精细胞与卵细胞结合的过程被称为“配子配合”，这时会形成一个完整的细胞，它开始在图92所示的“有丝分裂”过程中一分为二。经过短暂的休眠之后，这样形成的两个新细胞又各自一分为二，如此形成的四个细胞再分别重复这个过程。这样一直下去，每一个子细胞都精确地复制了原来那个受精卵中的所有染色体，其中的一半来自母体，另一半来自父体。图95是受精卵逐渐发育成成熟个体的示意图。

图95a显示的是精子正在进入一个正在休眠的卵细胞。这两个配子的结合在完整的细胞中激发了新的活动。该细胞先是分裂成两个，然后分裂成4个，再分裂成8个、16个，如此下去（图95b, c, d, e）。当细胞的数目变得很大时，它们往往会作这样一种排列：所有细胞都位于表面，因此更能从周围的营养介质中得到养料。这个发育阶段被称为“囊胚”阶段，此时的生物体就像一个有着内部空腔的小泡泡（f）。再后来，腔壁开始向内凹陷（g），生物体进入了所谓的“原肠胚”阶段（h）。此时它就像一个小袋子，袋口既可用于进食亦可用于排泄。像珊瑚虫这样的简单动物永远也不会超过

这个发育阶段，而更高等的物种则会继续生长变化。一些细胞发展成为骨骼，另一些细胞则发展成为消化、呼吸和神经系统。经历了各个胚胎阶段以后（i），生物体终于成了一个可分辨其物种的幼仔（k）。

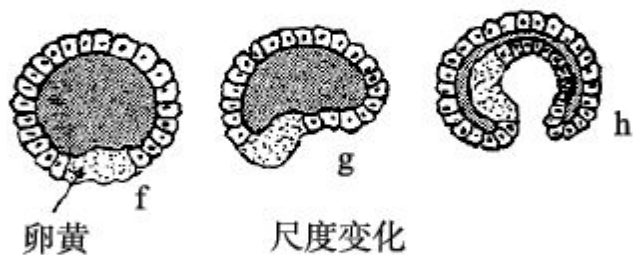
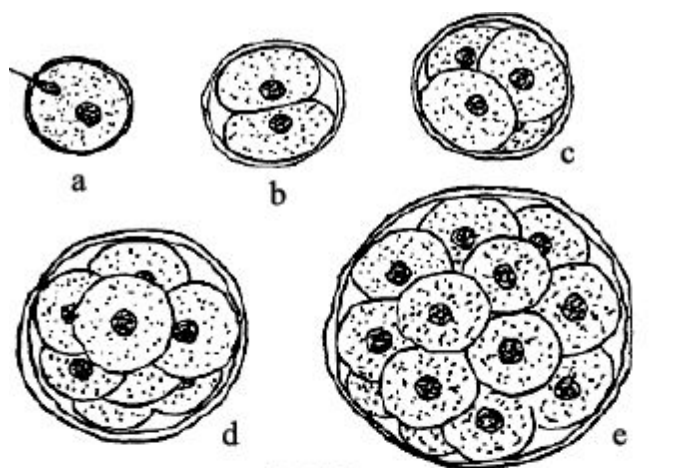


图95 从卵细胞到人

如上所述，在正在生长的机体中，有一些细胞可以说在发育的早期阶段就被储存起来，以用于将来的繁殖。机体成熟后，这些细胞经历了减数分裂过程，产生出配子，这些配子再从头开始整个过程。生命就是这样一步步延续下来的。

二、遗传和基因

生殖过程中最引人注目的特性是，来自双亲的两个配子结合所产生的新生命不会长成其他任何一种生物，而必定会非常忠实（尽管未必非常精确）地长成其父母以及父母之父母的复制品。

事实上，我们可以确信，一对爱尔兰塞特猎犬生出的小狗长不成大象或兔子的样子，也长不成大象那么大或兔子那么小，而是会有四条腿、一条长尾巴，头的两侧有双耳和双眼。我们还可以较为肯定地说，它的耳朵会软软地下垂，长着金棕色的长毛，很可能喜欢捕猎。此外，它有一些细节可以追溯到它的父母或更早的祖先，还会拥有一些自己的性状。

一只良种塞特猎犬所拥有的种种这些性状，配子所由以构成的微观物质是如何载有的呢？

如前所述，每一个子代都是从父母那里分别得到了正好半数的染色体。显然，某一物种的主要性状一定包含在父母双方的染色体中，因个体而异的次要性状则可能只来自于父母中的某一方。虽然经过漫长的时间和许多个世代，各种动植物的基本性状大都可能发生变化（物种的演化便是证据），但在有限的时间内，人类只能注意到次要性状的较小变化。

研究这些性状及其世代延续是新遗传学的主要课题。这门学科虽然尚处幼年，但已能讲述关于生命最深层奥秘的激动人心的故事。比如我们已经知道，与大多数生物学现象不同，遗传法则拥有近乎数学式的简单性，这暗示我们正在研究一种基本的生命现象。

举例来说，大家都知道色盲是人的视力的一种缺陷。最常见的色盲是无法区别红和绿。为了解释色盲是怎么回事，必须先知道我们为什么能看到颜色，为此就必须研究视网膜的复杂结构和属性，不同波长的光所引起的光化学反应，等等。

如果继续追问色盲的遗传，这个问题乍看起来似乎要比解释色盲现象本身更为复杂。然而，答案却出乎预料地简单。由观察事实可知：（1）男性色盲远多于女性色盲；（2）色盲父亲和“正常”母亲的孩子不会是色盲；（3）“正常”父亲和色盲母亲的儿子是色盲，女儿则不是。这些事实清楚地表明，色盲的遗传与性有某种关系。我们只需假设，产生色盲是因为一条染色体有了缺陷，这种缺陷随着这条染色体代代相传，这样便能根据逻辑推理进一步假设：色盲缘于X性染色体中的缺陷。

有了这一假设，关于色盲的经验规则就真相大白了。大家还记得，雌性细胞有两条X染色体，雄性细胞则只有一条X染色体（另一条是Y染色体）。如果男人的这条X染色体有色盲缺陷，则他就是色盲；而女人只有当两条X染色体都有色盲缺陷时才会成为色盲，因为只需一条染色体便足以保证她的颜色知觉。如果X染色体有这种色盲缺陷的概率为 $1/1000$ ，那么1000个男人当中就会有1个是色盲。同样，根据概率乘法定理（见第八章），女人的两条X染色体都有色盲缺陷的先天概率为：

$$\frac{1}{1\,000} \times \frac{1}{1\,000} = \frac{1}{1\,000\,000},$$

因此大约1 000 000个女人当中才可能发现一名色盲。

现在我们来考虑色盲丈夫和“正常”妻子的情况（图96a）。他们的儿子不会从父亲那里得到X染色体，而只会从母亲那里得到一条“好的”X染色体，因此他不会成为色盲。

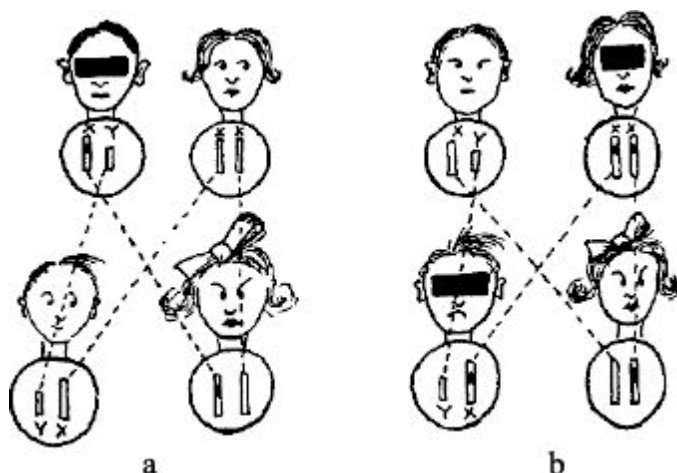


图96 色盲的遗传

另一方面，他们的女儿会从母亲那里得到一条“好的”X染色体，而从父亲那里得到一条“坏的”X染色体。因此她不会是色盲，但她的孩子（儿子）可能是。

在“正常”丈夫和色盲妻子这种相反情况下（图96b），他们的儿子一定是色盲，因为他唯一的X染色体来自母亲；而他们的女儿将从父亲那里得到一条“好的”X染色体，从母亲那里得到一条“坏的”X染色体，因此不会是色盲。但和之前的情况一样，她的儿子可能是色盲。是不是再简单不过呢？！

像色盲这样需要一对染色体均起变化才能产生明显效果的遗传性状被称为“隐性遗传”。它们能以隐蔽的形式从祖父辈传给孙辈。由此会导致一些悲惨事件，比如两条漂亮的德国牧羊犬偶尔会生出一条完全不像德国牧羊犬的小狗。

与此相反的性状是“显性遗传”，两条染色体中只要有一条起了变化就能被注意到。这里我们不再用遗传学的实际材料，而是以一种假想的怪兔为例来说明。这种怪兔天生就有一对米老鼠那样的耳朵。如果假定这种“米老鼠耳朵”是一种显性遗传性状，即只要一条染色体发生变化就能使兔子耳朵以这种（对兔子来说）丢脸的方式生长，我们就能预言兔子后代的耳朵会有图97所示的样子，当然前提是假定最初那只怪兔及其后代都与正常的兔子交配。在图中，我们用一块黑斑来标记那条导致“米老鼠耳朵”的不正常的染色体。

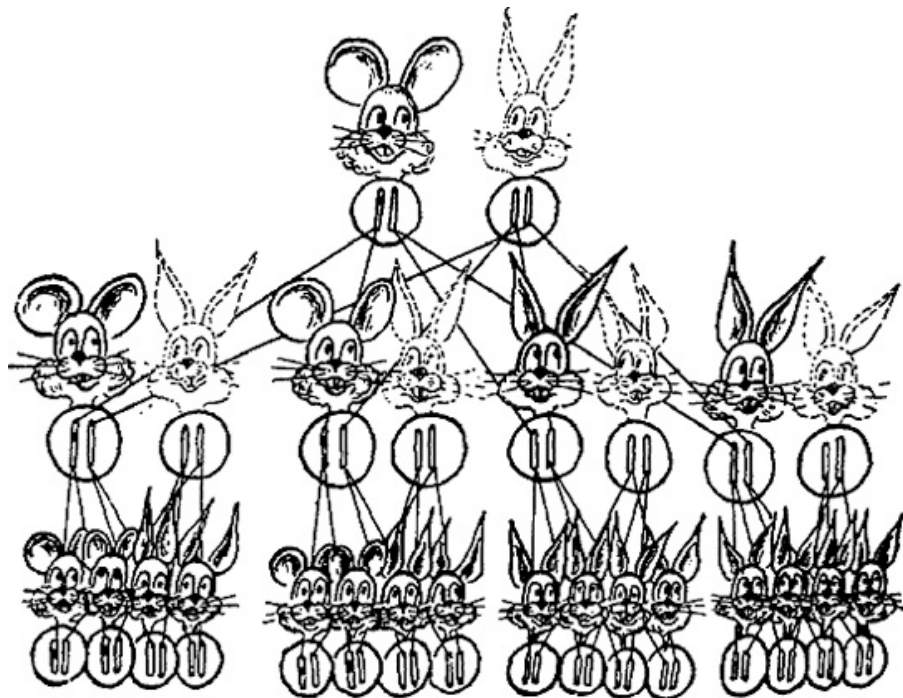


图97

除了显性和隐性这两种非此即彼的遗传性状，还有那些或可称为“中立”的性状。假定花园中有一些开红花和开白花的茉莉，那么当红花的花粉（植物的精细胞）被风或昆虫带到另一朵红花的雌蕊上时，它们就与位于雌蕊基部的胚珠（植物的卵细胞）相结合，并发育成将来开红花的种子。同样，如果是白花花粉给其他白花受精，那么将来都会开出白花。但若是白花花粉落到红花上，或是红花花粉落到白花上，由此产生的种子将会开出粉花。但不难看出，粉花并不代表一种稳定的生物学品种。如果在其内部进行繁育，那么下一代将会有50%开粉花，25%开红花，25%开白花。

如果假定花的红色或白色由植物细胞中的一条染色体所携带，那么就很容易给出解释。要想得到纯色的花，这方面的两条染色体必须相同。如果一条是“红的”，另一条是“白的”，其斗争的结果就是开出粉花。图98是下一代茉莉花中“颜色染色体”的分布示意图，从中可以看出前面提到的数值关系。画一幅与图98类似的图，我们很容易表明，白色茉莉与粉色茉莉的下一代中会有50%的粉花和50%的白花，但不会有红花；同样，红色茉莉与粉色茉莉的下一代中会有50%的红花和50%的粉花，但不会有白花。这些便是遗传定律，是19世纪的一位谦和的摩拉维亚派信徒孟德尔（Gregor Mendel）在布隆修道院种植豌豆时最先发现的。

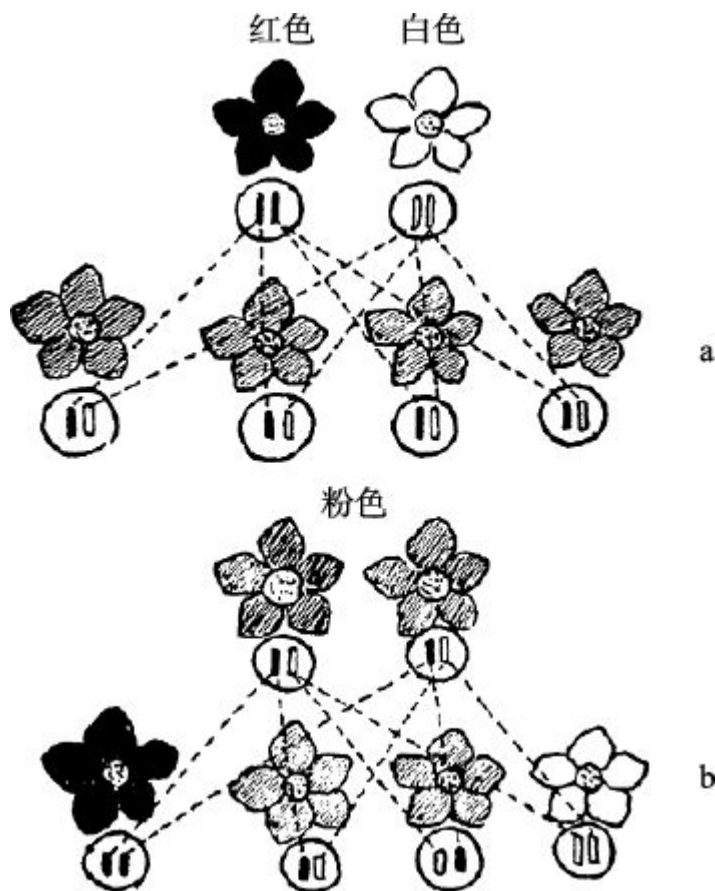


图98

到目前为止，我们一直在把子代继承的各种性状与它从双亲那里获得的不同染色体联系起来。但由于各种性状多得数不清，而染色体的数目又很少（每一个苍蝇细胞中有8条、人的细胞中有46条），我们不得不认为每条染色体都载有一长串性状，可以设想这些性状沿着细丝状的染色体分布着。事实上，只要看看插图5a所示的果蝇唾腺的染色体，⁷⁸就很难打消一种印象：承载着各种性状的正是横列在长长的染色体上的无数条暗带。其中一些控制着果蝇的颜色，另一些控制着果蝇翅膀的形状，还有一些则决定着它有6条腿，大约1/4英寸长，总体看来像一只果蝇，而不像蜈蚣或小鸡。

事实上，遗传学告诉我们，这种印象是非常正确的。我们不仅能表明，染色体上这些微小的结构单元——即所谓的“基因”——本身携带着各种遗传性状，在很多情况下还能说出哪种基因携带着哪种性状。

当然，即使放大到最大可能的倍数，所有基因看起来也非常相似，其功能差异一定深藏于分子结构内部的某个地方。

因此，只有认真研究不同的遗传性状在某种动植物中是如何一代代传承的，才能

理解每个基因的“生活目的”。

我们已经看到，任何子代都是从父母那里各自得到了一半染色体。既然父母的染色体又是由相应祖父母染色体的各自一半混合而成的，我们也许会以为，子代从祖父母、外祖父母那里只是分别得到了一个人的遗传信息。但我们已经知道，事实并不一定如此，有时祖父母、外祖父母都把某些性状传给了自己的孙辈。

这是否意味着上述染色体传递规律是错误的呢？不，它没有错，只是有些简单了。我们还必须考虑一个因素：当储存起来的生殖细胞准备经过减数分裂过程而变成两个配子时，成对的染色体往往会彼此缠结在一起，交换其组分。图99a和b便是这些交换过程的示意图，它们导致从父母那里获得的基因序列发生混合，从而造成混合遗传。在另一些情况下（图99c），单条染色体可能绕成一个环，然后再以不同的方式断开，从而改变了其中基因的顺序（图99c，插图5b）。

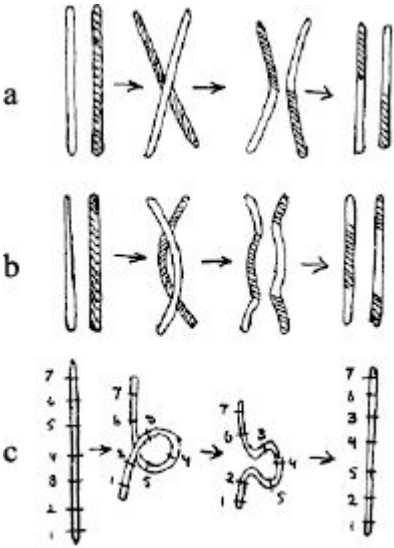


图99

与原来相互靠近的基因相比，两条染色体之间或者单条染色体内部的这种基因重组显然更可能影响原来相距很远的基因的相对位置。这就像切牌 79 虽然只会分开一对直接相邻的牌，却会改变切牌处上下两部分牌的相对位置（还会把首尾两张牌合到一起）。

因此，如果观察到两种明确的遗传性状在染色体交换过程中几乎总是一起出现或消失，我们就可以断言，与之对应的基因一定是近邻；反过来，在染色体交换过程中经常分开的性状，其所对应的基因在染色体上一定相距很远。

美国遗传学家摩尔根（Thomas Hunt Morgan）及其学派沿着这些思路进行研究，确定了果蝇染色体中明确的基因次序。通过这种研究可以发现果蝇的不同性状在果蝇四条染色体基因中的分布，图100便显示了这种分布。

像图100这样为果蝇编制的图表当然也可以为包括人在内的更复杂的动物编制出来，尽管这需要更加认真细致的研究。

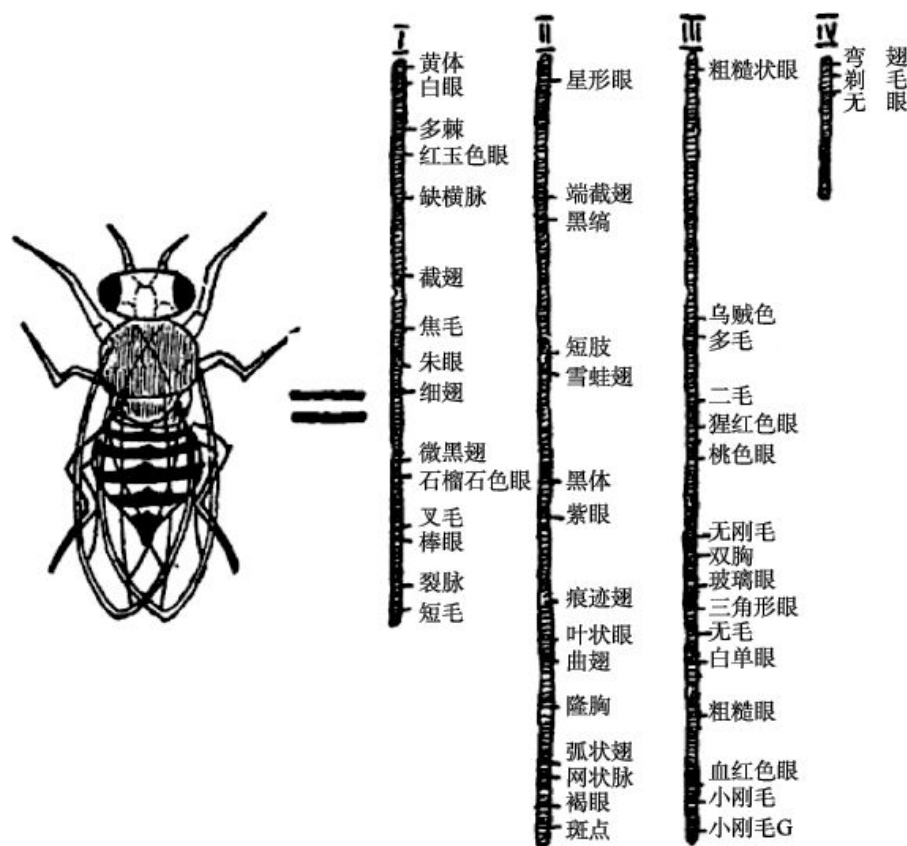


图100

三、基因作为“活的分子”

对极为复杂的生物结构逐步进行分析之后，我们现已接触到生命的基本单元。事实上我们已经看到，成熟生命体的整个发育过程和几乎所有性状都是由深藏于细胞内部的一套基因控制的。甚至可以说，任何动植物都是围绕其基因生长的。如果可以作为一种高度简化的物理类比，那么基因与生命体之间的关系就像原子核与大块无机物质之间的关系，因为任何一种物质的几乎所有物理化学性质都可以归结为以一个电荷数来刻画的原子核的基本性质。例如，带有6个基本电荷单位的原子核周围会有6个电子环绕，这些原子将因此而倾向于排成正六面体，形成硬度和折射率极高的晶体，即所谓的金刚石。再比如，电荷数分别为29、16和8的原子核会产生这样一些原子，它们紧紧连在一起，形成浅蓝色的硫酸铜晶体。当然，即使是最简单的生命体也比任何晶体复杂得多，但其典型的宏观组织现象同样是由组织活动的微观中心完全决定的。

决定生命体一切性状（从玫瑰的芳香到大象鼻子的形状）的这些组织中心有多大呢？用一条正常染色体的体积除以它所包含的基因数目，就很容易回答这个问题。根据显微镜的观测结果，一般染色体的粗细大约为千分之一毫米，这意味着它的体积为 10^{-14} 立方厘米左右。但繁育实验表明，一条染色体要决定数千种遗传性状，这个数字也可以通过横列在果蝇那条长长的大染色体上的暗带（据信是一个个基因）数目而直接获得（插图5）。⁸⁰ 用染色体的总体积除以单个基因的数目，即可得出一个基因的体积小于 10^{-17} 立方厘米。由于原子的平均体积约为 10^{-23} 立方厘米 [$\approx (2 \times 10^{-8})^3$]，所以我们得出结论：每个单独的基因必定是由大约100万个原子所构成的。

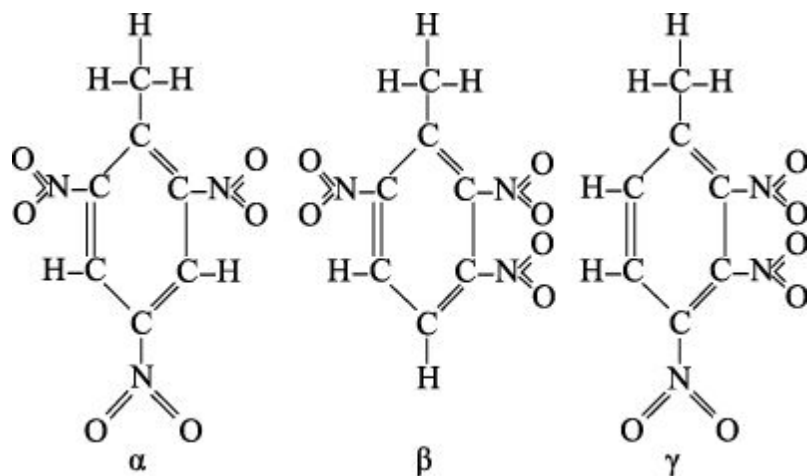
我们还可以估算出比如人体内基因的总重量。如前所述，成年人大约由 10^{14} 个细胞所构成，每一个细胞包含46条染色体，因此人体内所有染色体的总体积约为 $10^{14} \times 46 \times 10^{-14} \approx 50\text{cm}^3$ ，（由于人体密度与水的密度相近）也就是不到两盎司重。就是这一丁点儿“组织物质”在自己周围建立了数千倍于自身重量的动植物身体的复杂“包装”。正是这些物质“从内部”控制着生物生长的每一步和结构的每一个特征，甚至决定着生物的绝大部分行为。

但基因本身又是什么呢？是否也应把它看成一种复杂的“动物”，能够细分成更小的生物学单元呢？对于这个问题，回答是否定的。基因是生命物质的最小单元。此外，虽然基因拥有把生命物质与非生命物质区分开来的所有那些性状，但它们无疑也和服从所有一般化学定律的复杂分子（比如蛋白质分子）有关。

换句话说，有机物质与无机物质之间那个缺失的环节，即本章开头讨论的“活分子”，似乎就在基因之中。

一方面，基因具有明显的持久性，可以把某一物种的性状几乎不发生偏差地传递数千代，另一方面，构成一个基因的原子数并不很多，有鉴于此，的确应把基因看成一种精心设计的结构，其中每一个原子或原子团都处于预先设定的位置。不同基因的性质差异反映在性状由其决定的生命体的外部差异中，可以认为基因的性质差异缘于基因结构内部的原子分布发生了变化。

举一个简单的例子，在两次世界大战中起了重要作用的炸药TNT（三硝基甲苯）的分子是由7个碳原子、5个氢原子、3个氮原子和6个氧原子按照以下方式之一排列而成的：



这三种排列的差异在于  原子团与碳环的连接方式，由此得到的物质通常被称为 α TNT， β TNT和 γ TNT。这三种物质都可以在化学实验室中合成出来，且都有爆炸性，但在密度、溶解性、熔点和爆炸力等方面却稍有不同。用标准的化学方法很

容易把  原子团从分子中的一个连接点移到另一个连接点，从而把一种TNT变成另一种。这类例子在化学中是常见的，相关的分子越大，可以产生的变种（同分异构体）就越多。

若把基因看成一个由一百万个原子构成的巨型分子，在该分子的不同位置上安排各个原子团的可能性就变得无比之多了。

我们可以把基因看成由周期性重复的原子团所组成的长链，上面像手镯的垂饰一样附着各种其他原子团。事实上，最近生物化学的一些进展已经能使我们精确地画出遗传“手镯”的样子了。它被称为核糖核酸，是由碳、氮、磷、氧和氢等原子构成的。图101仿佛带有一些超现实主义味道，它画出了决定新生儿眼睛颜色的那部分遗传“手镯”（略去了氮原子和氢原子）。图中的四个垂饰表明婴儿的眼睛是灰色的。将这些垂饰互换位置，可以得到近乎无限多种分布。

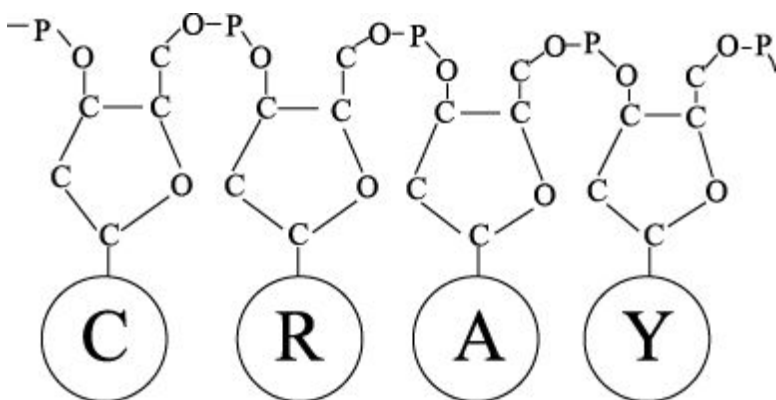


图101 决定眼睛颜色的遗传“手镯”(核糖核酸分子)的一部分(仅为示意图)

例如，如果一个遗传“手镯”有10个不同的垂饰，它们就能以

$1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 \times 7 \times 8 \times 9 \times 10 = 3\,628\,800$ 种方式进行分布。

若有一些垂饰是相同的，可能的排列数就会少一些。如果上面那10个垂饰只有5种(每种2个)，那么就只有113 400种不同的可能性。然而，随着垂饰总数的增多，可能性的数目会急剧增加。比如当有25个垂饰、每种5个时，可能的分布大约有62 330 000 000 000种！

于是我们看到，各种“垂饰”在长有机分子的各个“悬钩”上重新分布可以产生极大数量的不同组合，这便不仅可以解释已知生命形态的种种变化，而且可以解释我们所能设想的哪怕最荒诞不经的动植物形态。

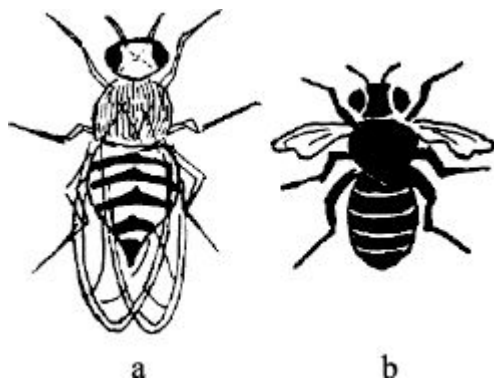
关于这些沿着丝状的基因分子排列的、刻画性状的垂饰的分布，非常重要的一点是，这种分布可以自发地改变，从而使整个生命体发生相应的宏观变化。这些变化最常见的原因是普通的热运动，热运动会使整个分子像大风中的树枝一样扭曲缠绕。温度足够高时，分子的这种振动会强到足以使自己碎裂，这就是所谓的热分解过程(见第八章)。但即使在温度较低、分子能保持完整时，热振动也可能导致分子结构内部发生某些变化。比如可以设想，分子的扭动会使系在某个“悬钩”上的垂饰靠近另一个“悬钩”，这样一来，该垂饰便可能脱离先前的位置，系到新的“悬钩”上去。

这种现象被称为同分异构转变，⁸¹在普通化学中常见于比较简单的分子结构。和所有其他化学反应一样，这种转变也服从化学动力学的一条基本定律：温度每升高10℃，反应速率大约增加一倍。

就基因分子而言，其结构太过复杂，即使经过相当长的时间，有机化学家们也未必能把它研究清楚。现在还无法通过直接的化学分析方法来证实基因分子的同分异构变化。不过这里有种现象，从某种角度来看，可以认为远比费力的化学分析要好：如果即将结合出新生命的雄配子或雌配子有一个基因发生了这种同分异构变化，该变化将在相继的基因割裂和细胞分裂过程中得以忠实的重复，并且对由此产生的动植物的某些明显的宏观特征造成影响。

事实上，遗传学研究最重要的成果之一就是，荷兰生物学家德弗里斯（Hugo de Vries）在1902年发现：生物体中自发的遗传变化总是以不连续的跳跃即所谓的突变形式发生。

让我们以前面提到的果蝇的繁育实验为例。野生果蝇是灰身长翅。随便从花园里抓一只，几乎都是这个样子。但在实验室条件下一代地培育这些果蝇，突然会出现一种黑身短翅的“畸形”果蝇（图102）。



a. 正常种：灰身长翅。b. 突变种：黑身短翅（退化翅）

图102 果蝇的自发突变

重要的是，在黑身短翅这种极端例外与“正常”先辈之间的各个变异阶段，你可能找不到身体呈现不同灰色、翅膀长短不一的其他果蝇。一般来说，所有新一代成员（可能有数百个！）几乎都是同样的灰色和同样长的翅，只有一只（或几只）全然不同。要么没有实质性的变化，要么有很大的变化（突变）。类似的情形已发现数百例。例如，色盲并不必然来自遗传。一定有这样的情况，孩子天生是色盲，而祖先却完全“无辜”。人的色盲和果蝇的短翅一样，都遵循着“不全则无”的原则；这不是一个人辨色能力的强弱问题，而是他能否辨色的问题。

听说过达尔文（Charles Darwin）的人都知道，新一代性状的这些改变，加上生存竞争和适者生存，使得物种不断发生演化。 82 也正因如此，几十亿年前的自然之王，一种简单的软体动物，才发展成为诸君这样具有高度智慧、连本书这样复杂的东西都能读懂的生物。

从前述基因分子的同分异构变化的角度来看，遗传性状的这种跳跃式变异是完全可以理解的。事实上，如果基因分子中决定性状的垂饰改变了位置，它是不能半途中断的；它要么待在原处，要么系到新的位置上，引起生物体性状的不连续变化。

生物的突变率依赖于动植物周围培养环境的温度，这有力地支持了“突变”缘于基因分子的同分异构变化这种观点。事实上，季莫费耶夫（Timoféeff）和齐默尔（Zimmer）关于温度影响突变率的实验工作表明，（如果不考虑周围介质等因素所引起的复杂情况）它和其他任何普通的分子反应都服从同样的基本物理化学定律。这项

重要发现促使德尔布吕克（Max Delbrück，原本是理论物理学家，后来成为实验遗传学家）提出了具有划时代意义的观点，认为生物突变现象与分子同分异构变化的纯物理化学过程是等效的。

关于基因理论的物理基础，特别是研究X射线等辐射引发的突变所提供的重要证据，我们可以一直讨论下去。但已有的内容似乎已经足以使读者们确信，目前的科学正在跨越对“神秘的”生命现象进行纯物理解释的门槛。

在结束本章之前，我们还要谈谈病毒这种生物学单元，它似乎是周围没有细胞的自由基因。不久前，生物学家们仍然认为最简单的生命形式是各种细菌，即在动植物的生命组织内生长繁殖、有时会引起各种疾病的单细胞微生物。例如，显微镜研究已经表明，伤寒是由一种约3微米长、1/2微米粗的特殊杆状细菌引起的，而猩红热则是由直径约2微米的球形细菌引起的。但有些疾病，比如人的流感或烟草植物的花叶病，用普通显微镜却怎么也观察不到正常尺寸的细菌。但由于这些特殊的“无菌”疾病从病体转移到健康体的“感染”方式和所有其他普通疾病一样，又因为由此受到的“感染”会迅速传遍被感染个体的全身，我们自然会假设，这些疾病与某种假想的生物载体有关，遂称之为病毒。

但直到最近，由于（用紫外光）发展出了超显微技术，特别是由于发明了电子显微镜（用电子束而不是普通光线，从而使放大率大大增加），微生物学家们才第一次看到了以前隐藏着的病毒结构。

人们发现，各种病毒都是大量微粒的集合体。同一种病毒的微粒尺寸完全相同，且比普通细菌小得多（图103）。比如流感病毒的微粒是直径为0.1微米的小球，烟草花叶病毒的微粒则是长0.280微米、粗0.015微米的细棒。

插图6是已知最小的生命单元烟草花叶病毒的一张电子显微镜照片。大家还记得，原子的直径约为0.0003微米，因此我们推断，烟草花叶病毒微粒横向大约只有50个原子，纵向约有1000个原子，总共不超过几百万个原子！⁸³

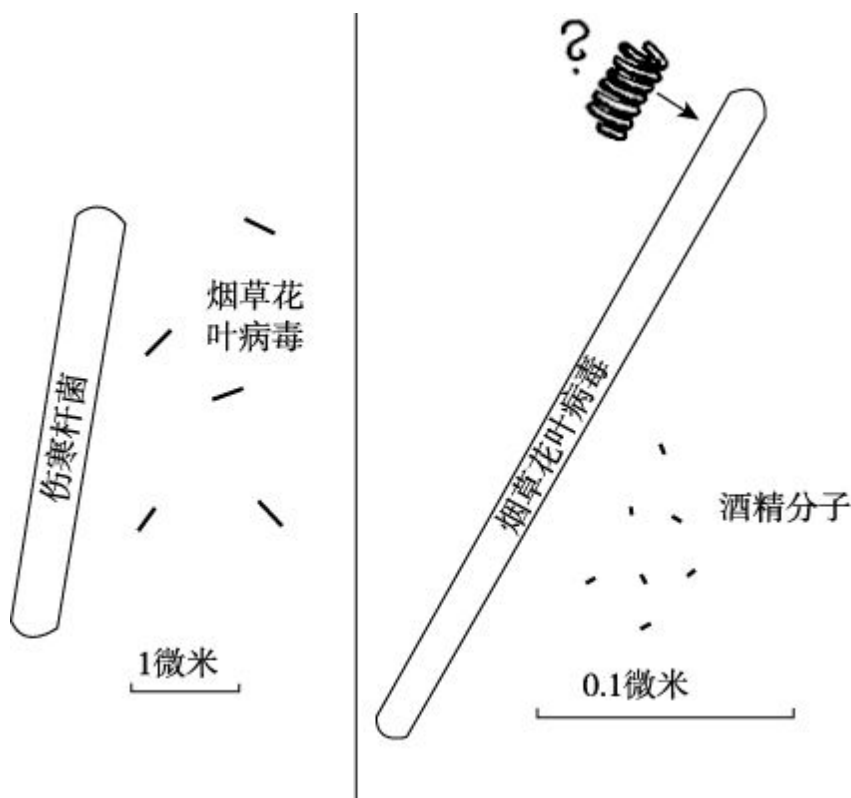


图103 细菌、病毒和分子的比较

这个熟悉的数字立刻使我们想起了单个基因中的原子数，因此可以认为，病毒微粒也许是既没有在长长的染色体中合为一体、也没有被一大堆细胞原生质包围起来的“自由基因”。

事实上，病毒微粒的繁殖过程似乎与染色体在细胞分裂过程中的倍增过程完全相同：整个病毒微粒沿轴分裂成两个完整的新病毒微粒。这里我们显然看到了基本的繁殖过程（图91显示了一个虚构的酒精繁殖过程），在此过程中，沿复杂分子排布的各个原子团从周围介质中引来相似的原子团，并精确按照原来分子中的样式将其排列起来。这种排列完成之后，业已成熟的新分子就从原来的分子上分裂出来。事实上，这些原始生物似乎并没有通常的“生长”过程，新的机体只是在旧机体旁边“分部”发展起来。为了说明这种情况，可以设想一个孩子在母体外面生长并与母体相连，他（她）长大成人之后便脱离母体走开了。不用说，为使这个繁殖过程成为可能，它必须在一种有所组织的特殊介质中进行；事实上，不同于有自身原生质的细菌，病毒微粒只有在其他生物的活原生质中才能繁殖，一般来说，它们是很“挑食”的。

病毒的另一个共同特性是会发生突变，而且突变后的个体会以我们所熟知的遗传学定律将新获得的性状传给后代。事实上，生物学家已能区分同一病毒的几个遗传类型，并能追踪其“种族发展”。当新的流感蔓延开来时，人们就可以比较确定地说，这

是由某种新的突变型流感病毒引起的，它们突变后有了一些新的危险性质，人体尚未发展出自己的免疫能力。

我们已经用几个强有力的论证表明，病毒微粒应被视为活的个体。现在我们能同样有力地断言，应把病毒微粒看成服从物理学和化学所有定律和规则的化学分子。事实上，对病毒物质所作的纯化学分析已经表明，可以认为病毒是一种有明确定义的化合物，可以像对待各种复杂的有机（但却无生命的）化合物一样来对待它们，它们可以发生各种类型的置换反应。事实上，生物化学家像为酒精、甘油、糖等物质写出结构式一样为每一种病毒写出化学结构式，似乎已经指日可待。更引人注目的是，同一种病毒微粒的尺寸完全一样。

事实表明，失去了营养介质的病毒微粒会排列成普通晶体的规则式样。例如，所谓的“番茄丛矮”病毒会结晶成巨大而美丽的菱形十二面体！你可以把它和长石、岩盐一起存放在矿物陈列柜里；不过，一旦把它放回到番茄地里，它就会变成一群活的个体。

加利福尼亚大学病毒研究所的弗兰克尔-康拉特（Heinz Frenkel-Conrat）和威廉斯（Robley Williams）最近完成了由无机物合成生物体的第一个重要步骤。他们将烟草花叶病毒微粒成功地分成了两个部分，每一部分都是一种非常复杂但没有生命的有机分子。人们早已知道，这种长棒状的病毒（插图6）包括一束作为组织物质的长直分子（被称为核糖核酸），周围像线圈环绕着电磁铁心一样环绕着长长的蛋白质分子。通过使用各种化学试剂，弗兰克尔-康拉特和威廉斯成功地打碎了这些病毒微粒，将核糖核酸分子与蛋白质分子分离开来而没有破坏它们。他们在一支试管中得到了核糖核酸的水溶液，在另一支试管中得到了蛋白质分子的水溶液。电子显微镜照片表明，试管中只含有这两种物质的分子，但毫无生命的迹象。

然而，若把两种溶液倒在一起，核糖核酸的分子就开始以24个分子为一束结合成团，而蛋白质分子则开始把核糖核酸分子环绕起来，形成与实验开始时的病毒微粒完全一样的复制品。把它们用到烟草叶子上，这些分开后又复合的病毒微粒就会导致花叶病，就好像它们从未分开过似的。当然，这里试管中的两种化学成分是通过打碎活的病毒而得到的。但关键在于，生物化学家们目前已经掌握了用普通化学成分来合成核糖核酸和蛋白质分子的方法。虽然目前（1960年）只能合成出这两种物质的一些较短的分子，但随着时间的推移，一定能用简单成分合成出像病毒中那么长的分子。将它们放在一起就会产生出人造病毒微粒。

第四部分 宏观世界



第十章 不断扩展的视野

一、地球及其附近

现在，让我们把旅行从分子、原子和原子核拉回到尺寸较为熟悉的物体。不过，即将开始的新旅行是朝着相反的方向，即朝着太阳、星星、遥远的星云和宇宙深处。和微观世界的情况一样，科学沿这个方向的发展也使我们越来越远离熟悉的物体，视野变得愈发广阔。

在人类文明之初，所谓的宇宙被认为小得可怜。人们认为大地是一个巨大的扁盘，漂浮在四面环绕的海洋上。大地下方是深不可测的海水，上方是诸神的居所——天空。这个巨大的盘子足以支撑住当时地理学已知的所有陆地，包括地中海的各个海岸以及邻近的部分欧洲和非洲，还有亚洲的一小块地方；大地的北边以高山山脉为界，夜间太阳就在山后的“世界大洋”洋面上休憩。图104比较准确地显示了古人所认为的世界的样子。然而到了公元前3世纪，有个人对这种公认的简单世界图像提出了异议。他就是著名的希腊哲学家（当时用这个名称来称呼科学家）亚里士多德（Aristotle）。

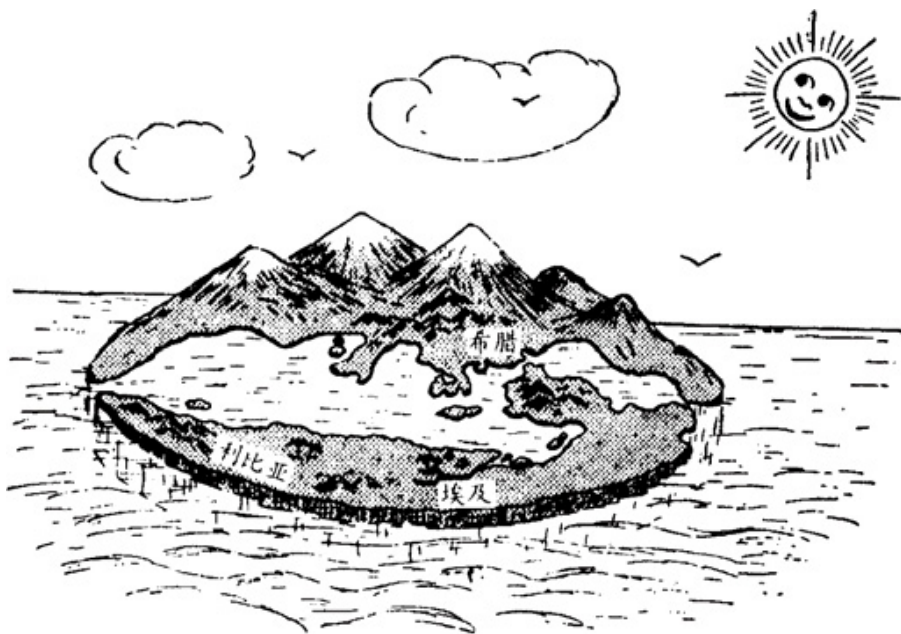


图104 古人所理解的世界

亚里士多德在《论天》一书中提出了一种理论，认为大地其实是一个球体，上面

覆盖着陆地和水，周围是气。他提出了许多论证来支持自己的观点，这些论证在我们现在看来非常熟悉和平凡。他指出，船消失在地平线上时总是船身先消失，桅杆还露在水面上，这表明海洋不是平的，而是弯曲的。他还指出，月食一定是因为地球的影子掠过了月亮表面。既然这个影子是圆的，所以大地本身也必定是圆的。但当时相信他的人并不多。人们不能理解，如果他说的是对的，那么生活在地球另一端（即所谓的对跖点）的人怎么会头朝下走路而不掉下去呢？那里的水为何不流向他们所说的天空呢（图105）？

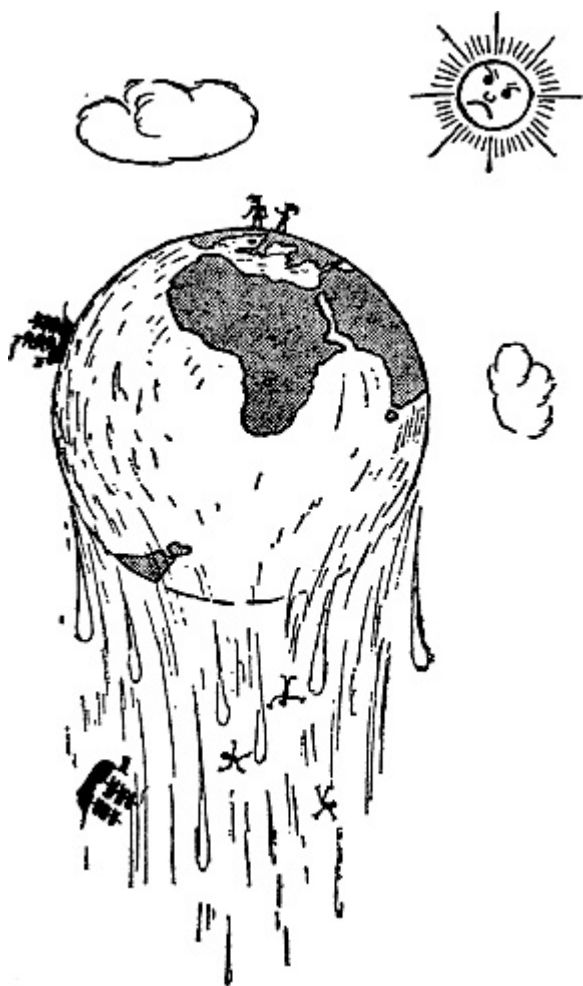


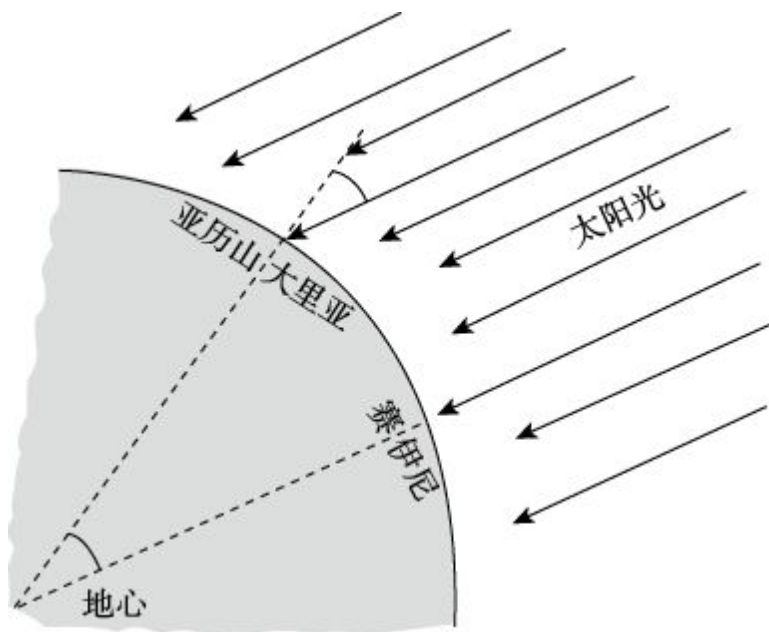
图105 反驳大地为球形的论证

你瞧，当时的人并没有意识到，物体下落是因为受到了地球的吸引。对他们来说，“上”和“下”是空间中的绝对方向，在哪里都应该是一样的。认为绕地球转半圈，“上”“下”就可以互换，这种想法在他们看来就像爱因斯坦相对论的许多陈述在今天的人看来一样疯狂。当时，重物的下落不是像今天这样通过地球的吸引来解释，而

是被解释成一切物体都有向下运动的“自然倾向”。因此，你若敢站在地球的下面一半，会向下掉到蓝天中去！这种反驳是如此有力，对旧观念进行调整是如此艰难，以至于直到亚里士多德去世后两千年的15世纪，仍然可以看到有人把地球对面的居民画成头朝下站着，以此来嘲笑大地是球形的观念。就连伟大的哥伦布（Christopher Columbus）在动身寻找通向印度的“相反道路”时，也未必确信自己的计划是可靠的。事实上，他因为美洲大陆的阻挡而并未实现这项计划。直到麦哲伦（Ferdinand de Magellan）作了著名的环球航行之后，关于大地是球形的最后一丝疑虑才彻底打消。

人们第一次意识到大地是个巨大的球体时肯定会问，这个球与当时已知的世界相比有多大？但古希腊的哲学家们当然无法作环球旅行，他们如何来测量地球的尺寸呢？

有一个办法，这是公元前3世纪的著名科学家埃拉托色尼（Eratosthenes）最先发现的。他生活在希腊的殖民地——埃及的亚历山大里亚。亚历山大里亚以南5000斯塔迪姆远的尼罗河上游地区有一座城市叫赛伊尼，他听那里的居民讲，夏至那天正午，太阳正好悬在头顶，因此直立的物体都没有影子。埃拉托色尼还知道，这种事情在亚历山大里亚从未发生过。夏至那天，太阳与天顶（即头顶正上方）有 7° 的距离，即整个圆的 $\frac{1}{50}$ 左右。埃拉托色尼假定大地是圆的，非常简单地解释了这个事实，图106清楚地显示了这种解释。事实上，由于两座城市间的地面是弯曲的，竖直射到赛伊尼的太阳光必定会与北方的亚历山大里亚成某个角度。从图中还可以看到，如果从地心分别向赛伊尼和亚历山大里亚引两条直线，那么这两条线的夹角将等于从地心到亚历山大里亚的那条线（即亚历山大里亚的天顶方向）与直射到赛伊尼时的太阳光之间的夹角。



由于这个角是整个圆的 $1/50$ ，地球的周长就应是两城间距的50倍，即250 000斯塔迪姆。1斯塔迪姆约为 $1/10$ 英里，因此埃拉托色尼得到的结果相当于25 000英里或40 000公里，的确非常接近现代的最佳估计值。

然而，对地球作第一次测量的重要之处并非在于结果是否精确，而在于认识到地球实在太大了。哎呀，它的总面积一定比当时已知的整个陆地面积大几百倍呢！这能是真的吗？如果是真的，已知的边界之外又是什么呢？

谈到天文距离，我们先得了解一下所谓的视差位移或简称视差。这个词听上去可能有些吓人，但实际上，视差简单且有用。

我们可以通过尝试穿针引线来了解视差。请闭上一只眼睛来穿针，你很快就会发现这样很难穿进去；你手中的线头不是跑到针眼后面很远，就是到针眼之前便停住了。仅凭一只眼睛是判断不出针与线的距离的。但如果两眼睁开，穿针引线就很容易做到，至少是很容易学会。用两只眼睛观看物体时，你会自动把它们聚焦到这个物体上。物体越近，两只眼球就得更接近一些。作这种调整所产生的肌肉感觉会较好地告诉你距离有多少。

如果不是用两只眼睛同时看，而是先后用左右眼看，你会看到物体（这里是针）相对于远处背景（比如房间里的窗户）的位置发生了变化。这种效应就是所谓的视差位移，大家一定都很熟悉；如果你从未听说过，不妨试验一下，或者看看图107所示的分别用左眼和右眼看到的针和窗户。物体离得越远，其视差位移就越小，因此我们可以用它来测距。由于视差位移可以用弧度精确地测量出来，这种方法要比用眼球的肌肉感觉来简单地判断距离更精确。但由于我们的两只眼睛仅相距3英寸左右，因此用眼睛不大能估计准几英尺开外的距离。对于更远的物体来说，双眼的视线变得几乎平行，视差位移也变得极小。要想判断更大的距离，需要把两只眼睛分得开一些，以增大视差位移的角度。不，用不着做外科手术，只需几面镜子就能实现。

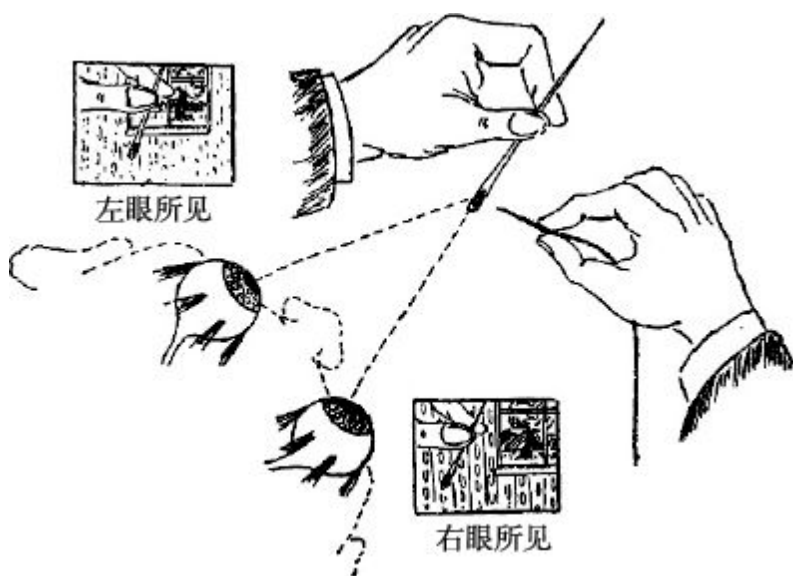


图107

图108显示了（雷达发明以前）海军用来测量敌舰距离的一种装置。它是一根长筒，每只眼睛前面各有一面镜子（ A, A' ），长筒两端各有另一面镜子（ B, B' ）。透过这样一架测距仪，就可以一只眼睛从 B 端看，另一眼睛从 B' 端看了。这样一来，你两眼之间的距离或所谓的光学基线便显著增大了，所能估计的距离也就长得多。当然，水兵们不会只依靠眼球肌肉的距离感来做判断。测距仪上配备有特殊的装置和刻度盘，能够极为精确地测定视差位移。

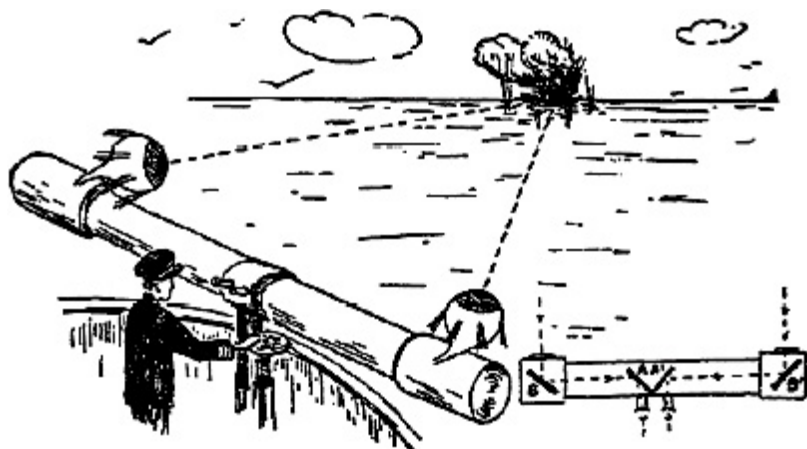


图108

即使敌舰几乎还在地平线后面，这种海军测距仪也能很好地工作。但即使想用它测量像月亮那样比较近的天体的距离，也不会成功。事实上，要想观测到月亮在恒星

背景上的视差位移，光学基线（即两眼之间的距离）至少要有数百英里长。当然，我们没有必要设计一套光学系统，使我们能一只眼睛比如从华盛顿看，另一只眼睛从纽约看，因为我们只需在这两座城市同时拍摄月亮在群星中的照片。把这两张照片放在普通的立体镜里，就能看到月亮悬在恒星背景前方的空间中。通过测量从地球上两个不同的地点同时拍摄的月亮和群星的照片（图109），天文学家们发现，从地球直径两端观测到的月亮的视差是 $1^{\circ}24'5''$ 。由此可得，地球与月亮的距离等于30.14个地球直径，即384 403公里或238 857英里。

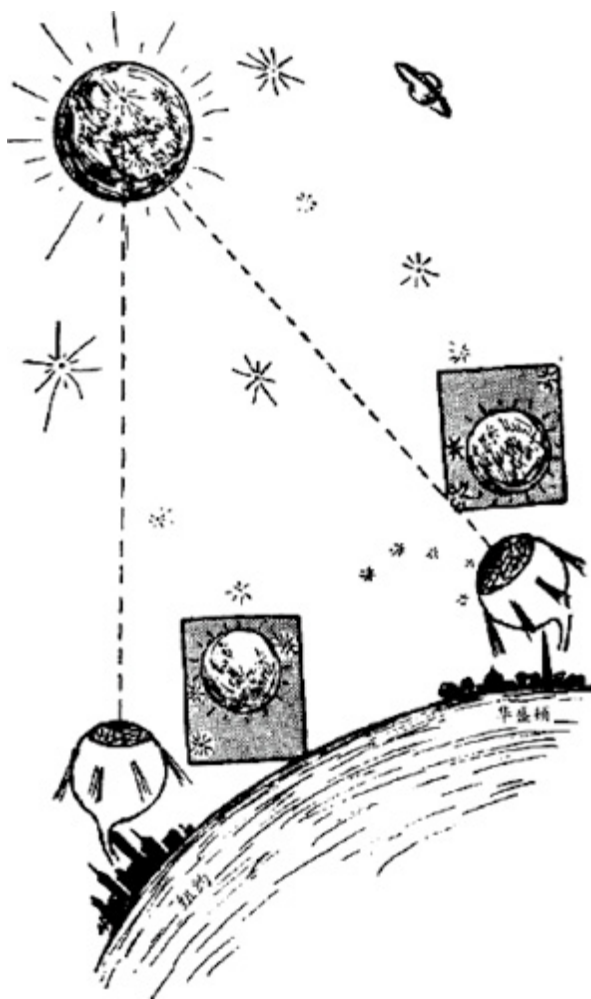


图109

由这个距离和观测到的角直径可以算出，月亮这颗卫星的直径约为地球直径的四分之一。其总面积只有地球面积的十六分之一，与非洲大陆的面积相当。

用类似的方法也能测得地球与太阳的距离。当然，太阳要远得多，测量也就困难

得多。天文学家们测出这个距离是149 450 000公里（92 870 000英里），亦即地月距离的385倍。正因为这个距离非常巨大，太阳才显得和月亮尺寸差不多；实际上太阳要大得多，其直径是地球直径的109倍。

如果太阳是个大南瓜，地球就是颗豌豆，月亮则是粒罂粟籽，纽约的帝国大厦将和我们透过显微镜看到的最小的细菌一样大。这里值得铭记的是，古希腊有个名为阿那克萨戈拉（Anaxagoras）的进步哲学家因为提出太阳是个像希腊那么大的火球，就受到了放逐的惩罚和死亡威胁！

天文学家们还以类似的方法估算了太阳系中各个行星与太阳的距离。其中最远的行星，即1930年才发现的冥王星，与太阳的距离约为地日距离的40倍；确切地说，这个距离是3 668 000 000英里。

二、银河系

朝着太空再迈进一步，就从行星走到恒星了，这里视差法同样适用。但我们发现，即使是最近的恒星，距离我们也非常遥远，哪怕在地球上距离最远的两点（地球两侧）进行观测，相对于一般的恒星背景也看不出明显的视差位移。不过，我们还有一种办法来测量这么遥远的距离。倘若可以用地球的尺寸来测量地球绕日轨道的大小，那么为何不用这个轨道来求出地球与恒星的距离呢？换句话说，在地球轨道的相对两端观测恒星，能否注意到至少某些恒星的相对位移呢？当然，这意味着两次观测要相隔半年之久，但那也没有什么关系。

带着这种想法，1838年德国天文学家贝塞尔（Friedrich Wilhelm Bessel）开始对相距半年的两个夜晚观测到的恒星相对位置进行比较。起初他并不走运，他所挑选的恒星都太过遥远，没有显示出任何明显的视差位移，即使以地球轨道直径为基线也不行。然而，这里有一颗恒星，天文学目录将它列为天鹅座61（即天鹅座的第61颗暗星），其位置似乎和半年前稍有偏离（图110）。

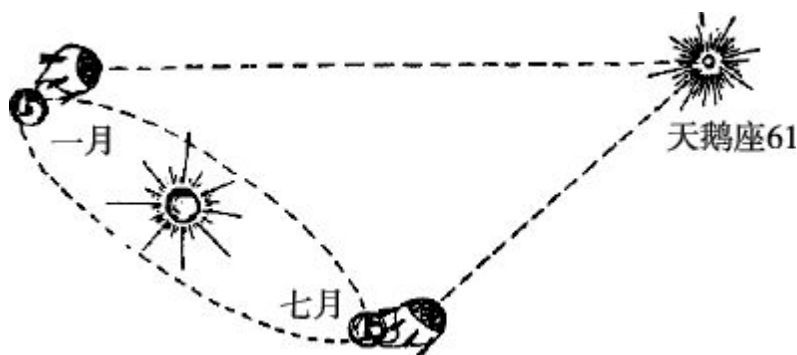


图110

又过了半年，这颗星重回原位，因此这肯定是视差效应。贝塞尔也成为拿着尺子从太阳系步入星际空间的第一人。

半年里观测到的天鹅座61的位移其实很小，只有0.6弧秒，⁸⁴也就是你观看500英里以外的一个人时视线所成的角度（倘若你真能看这么远的话）！不过，天文学仪器非常精密，即使连这样的角度也能以很高的精度测量出来。根据观测到的视差和已知的地球轨道直径，贝塞尔计算出这颗星距离我们103 000 000 000 000公里，也就是说比太阳还远690 000倍！这个数字的意义很难把握。如果使用我们之前打过的比方，太阳是个南瓜，豌豆大小的地球在离它200英尺远的地方转动，那么这颗恒星将在3万英里的地方！

天文学家往往会用光以每秒300 000公里的速度走过一段距离的时间来表示这段距离。光线只需1/7秒便可绕地球一圈，从月亮到地球只需1秒多钟，从太阳到地球也不过8分钟左右。然而从宇宙中距离我们最近的天鹅座61发出的光，却要11年左右的时间才能到达地球。如果由于某种宇宙灾难，天鹅座61熄灭了，或者在一团烈焰中爆炸了（这在恒星是常有的事），那么只有经过漫长的11年，等到从高速穿过星际空间的爆炸闪光及其最后一线光芒到达地球，我们才能知道有颗恒星已经不复存在了。

根据测得的天鹅座61的距离，贝塞尔计算出，这颗在黑暗的夜空中静静闪烁的微小光点其实是颗亮度略小于太阳、大小只差30%的星体。这第一次直接证明了哥白尼最先提出的一种革命性思想：我们的太阳只是散布在广袤无垠空间之中的无数颗星体中的一颗。

贝塞尔做出这项发现之后，人们又测出了许多恒星视差。有几颗恒星被发现比天鹅座61距离我们更近，其中最近的是半人马座 α （半人马座中最亮的星），距离我们只有4.3光年。它在大小和亮度上非常类似于太阳。大多数其他恒星都要远得多，以致即使把地球轨道的直径当作距离测量的基线也太小了。

恒星在大小和亮度上也大相径庭，既有比太阳大400倍左右、亮3 600倍左右的参宿四（距离我们300光年）这样的明亮巨星，也有比地球还小（直径是地球的75%）、比太阳暗10 000倍左右的范玛南星（距离我们13光年）这样的昏暗矮星。

现在我们来谈一个重要的问题，即现存的恒星总共有多少。包括诸位在内的许多人可能都以为，天上的星星无人能数清。但和许多流行看法一样，这种看法也大谬不然，至少就肉眼所能看到的星星而言是如此。事实上，从南北两个半球所能看到的星星总共只有六七千颗，由于任何时候都只有一半星星在地平线以上，而且地平线附近星星的可见度因大气的吸收而大大降低了，所以即使在无月的晴朗夜晚，通常用肉眼也只能看到大约2 000颗星星。于是，如果以每秒钟1颗的速度不懈地数下去，半小时左右你就可以把它们数完！

但如果用双筒望远镜，你可以多看到5万颗星星，使用 $2\frac{1}{2}$ 英寸口径的望远镜，你会再看到约100万颗。如果用加利福尼亚威尔逊山天文台的那架著名的100英寸口径

的望远镜，你将能看到大约5亿颗星星。即使以每秒钟数1颗的速度每天从早数到晚，天文学家也要用一个世纪左右的时间才能将它们数完！

当然，不曾有人透过望远镜一颗颗地数星星，其总数是通过把不同天区的若干区域中实际可见的星星数目的平均值运用于整个星空而计算出来的。

两个世纪前，著名的英国天文学家赫歇耳（William Herschel）用自制的大型望远镜观看星空时，注意到肉眼可见的星星大都出现在银河这条横跨夜空的微弱光带内。正是由于他的功劳，天文学才认识到，银河并不是天空中的普通星云，而是由相距甚远因而暗到无法用肉眼一一分辨的众多恒星组成的。

通过使用越来越强大的望远镜，我们得以把银河看成由越来越多的星星所组成，不过，银河的主要部分仍然处于模糊的背景当中。但若以为银河区域内的星星比其他天区的星星更为稠密，那就错了。事实上，某个区域的星星之所以看起来比其他区域稠密，并非因为分布更为集中，而是因为星星沿这个方向的分布更为深远。（在望远镜的协助下）星星沿着银河的方向一直伸展到目力所及的边缘，而在其他方向，星星的分布并未扩展到视力的极限，它们之外主要是近乎空无所有的空间。

沿着银河的方向看过去，我们仿佛在透过密林张望，无数条树枝彼此层叠交织，形成连续的背景；而沿着其他方向，我们在星星之间看到的是一块块空荡荡的空间，就像在树林里，透过头顶上方的枝叶可以看见一块块蓝天一样。

因此，银河在空间中占据着一个扁平区域，沿着银河平面延伸得很远，沿其垂直方向则比较薄。太阳只不过是银河中无足轻重的一员。

经过一代代天文学家更为细致的研究，我们已经知道，银河系大约包含40 000 000 000颗恒星，它们分布在直径约100 000光年、厚度为5000~10 000光年的一个透镜形区域内。由这种研究还得出一个结论：太阳根本不是这个巨大星系的中心，而是靠近其外边缘，这对我们人类的自豪感来说真是打击啊！

图111试图向读者表明，银河这个巨大的星巢看起来是什么样子。这里的银河系缩小了100 000 000 000 000 000 000倍，代表各个恒星的点也远小于400亿，这当然是出于版面的理由。



图112 朝银心看去，我们会以为这条神话中的天路分成了两条“单行道”

看不到包含太阳在内的数十亿颗恒星绕之旋转的神秘银心固然很遗憾，但通过观察散布在银河系以外的其他星系，我们也能知道它大致是什么样子。银心并不是某一颗超级巨星，像太阳统治行星一样统治着银河系的所有其他成员。稍后我们会讲到，对其他星系中心部分的研究表明，这些中心也是由众多恒星组成的，唯一的区别在于，这里的恒星要比太阳所在的远离中心的区域稠密得多。如果把行星系统看成由太阳统治的专制国家，那么银河系则像是一个民主国家，一些成员占据着有影响力的中心位置，其他成员则只好屈尊于社会外围更为卑下的位置。

如上所述，包括太阳在内的所有恒星都沿着巨大的轨道围绕银心运转。那么，如何来证明这一点呢？这些星星的轨道半径有多大？周期有多长？

几十年前，荷兰天文学家奥尔特（Jan Hendrik Oort）回答了所有这些问题。他对银河系的观测方法非常类似于哥白尼对太阳系的处理。

我们先来回忆一下哥白尼的论点。古巴比伦人、古埃及人和其他一些人都已经注意到，木星、土星等大行星似乎在以非常奇特的方式跨过天空。它们先是像太阳一样沿椭圆运行，然后突然停住并后退，再折回来继续沿原来的方向前进。图113下方是土星在两年左右的时间里所走路线的示意图（土星的运转周期是29.5年）。过去出于宗教偏见，地球被视为宇宙的中心，所有行星和太阳本身都被认为绕着地球旋转，必须通过假定行星轨道包含若干个环来解释上面这些奇特的运动。

哥白尼则要更为敏锐。他天才地解释说，这种神秘的翻筋斗现象缘于地球和所有其他行星都在围绕太阳作简单的圆周运动。图113上方的示意图清楚地描绘了这种解释。

太阳位于中心，地球（小球）沿着小圆运转，土星（带着一个环）沿着与地球相同的方向在大圆上运转。1, 2, 3, 4, 5表示地球和运动更为缓慢的土星在一年之中的几个位置。从地球的不同位置引出的部分竖线表示某颗恒星的方向。连接地球的各个位置与相应的土星位置，我们看到，这两个方向（指向土星的和指向恒星的）之间的夹角先是增大，继而减小，然后又增大。因此，那种看起来的翻筋斗现象并不意味着

土星的运动有什么特别之处，而是因为我们是从运动地球上的不同角度来观测这种运动的。

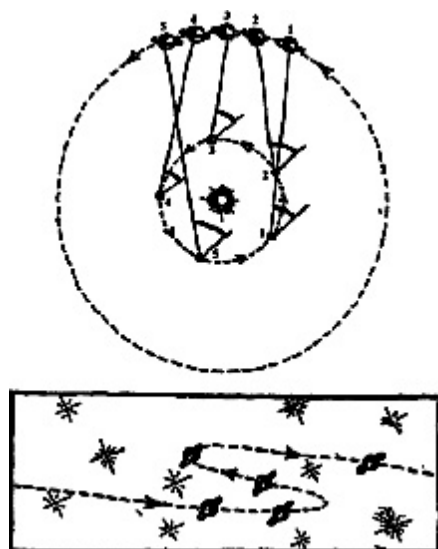


图113

图114显示了奥尔特关于银河系中恒星旋转的论点。从图的下方可以看到银心（有暗云之类的东西），整个图上有许多恒星环绕着这个中心。三个圆表示与中心有不同距离的恒星轨道，中间那个圆表示太阳的轨道。

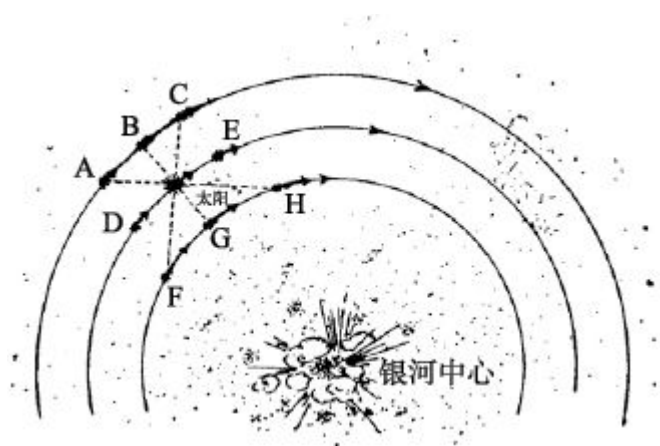


图114

如图114，我们来考察八颗恒星（配以光芒，区别于其他点），其中两颗与太阳轨道相同，不过一颗在前、一颗在后，其他恒星则位于或大或小的轨道上。需要注意的是，由于引力定律（参见第五章），与太阳轨道上的恒星相比，外层恒星的速度较

小，内层恒星的速度较大（图中以不同长短的箭头来表示）。

如果从太阳或地球上看来，这八颗恒星的运动会如何呢？我们这里谈的是沿视线的运动，根据所谓的多普勒效应最容易观测到它。首先，在太阳上的观察者看来，与太阳同轨道同速度的两颗恒星（D和E）显然是静止的。与太阳处于同一半径的两颗恒星（B和G）也是如此，因为它们的运动平行于太阳，在视线方向没有速度分量。

那么，处于外层的恒星A和C的情况如何呢？由于它们的速度比太阳低得多，所以从图上可以清楚地看出，恒星A会落在后面，恒星C会被太阳超过。因此，与A的距离会增大，与C的距离会减小，从这两颗恒星发出的光会分别显示出多普勒红移效应和紫移效应。对于内层的恒星F和H来说，情况则正好相反，F会显示出紫移效应，H会显示出红移效应。

假设刚才描述的现象仅由恒星的圆周运动所引起，那么这种圆周运动的存在使我们不仅可以证明这种假设，还能估算出恒星运动的轨道半径和速度。通过收集整个天空中恒星视运动的观测资料，奥尔特成功地证明，所预期的多普勒红移和紫移效应的确存在，从而确定无疑地证明银河系在旋转。

同样也能证明，银河系旋转的效应会影响恒星在垂直于视线方向上的视速度。虽然精确测量这个速度分量要难得多（因为遥远的恒星即使有很大的线速度，也只对应于地球上极小的角位移），但这种效应还是被奥尔特等人观测到了。

对恒星运动的奥尔特效应进行精确测量，我们就能得出恒星的轨道和运行周期。使用这种计算方法，我们已经知道，以人马座为中心的太阳轨道的半径是3万光年，约为整个银河系最外层半径的三分之二。太阳绕银心运转一周所需的时间约为两亿年。这当然是段漫长的时间，但不要忘了，我们的银河系已经有50亿岁了，在这段时间里，我们的太阳已经带着它的行星家族转了差不多20圈。遵照“地球年”这个术语，我们可以把太阳的旋转周期称为“太阳年”，说宇宙只有20岁。在恒星世界，事情的确发生得很慢，因此把太阳年作为对宇宙历史进行时间测量的单位会非常方便。

三、走向未知事物的边界

前已提到，孤零零地飘浮在广袤宇宙空间中的恒星群体并非只有银河系。望远镜研究已经表明，太空深处还有许多与银河系非常类似的巨大星群。其中距离最近的是著名的仙女座星云，用肉眼就可以看到。在我们眼中，它是一片又小又暗的拉得相当长的星云。插图7的a和b是用威尔逊山天文台的大型望远镜拍摄的这样两个天体，它们是从侧面看到的后发座星云和从上面看到的大熊座星云。我们注意到，作为银河系所特有的透镜形状的一部分，这些星云有一种典型的螺旋结构，因此被称为“螺旋星云”。许多证据表明，银河系也是一个螺旋星云，但我们很难从内部确定这种结构的形状。事实上，太阳很可能位于“银河大星云”的一条旋臂末端。

长期以来，天文学家们并未意识到螺旋星云是与我们银河系类似的巨大星系，而

是将它们与猎户座星云那样的普通弥漫星云相混淆，后者是由飘浮在银河系内的恒星之间的星际尘埃所组成的巨大云团。但后来人们发现，这些雾蒙蒙的螺旋状物体根本不是云雾，而是一颗颗星星。如果放大到最高倍数，可以看到它们是一个个小点。但它们太过遥远，无法通过测量视差求出其实际距离。

这样一来，我们测量天体距离的手段似乎已经穷尽。但并非如此！当我们碰到某个无法克服的困难时，耽搁通常只是暂时的；总会发生某种新的事情，使我们能够继续前进。就这里的情况而言，哈佛大学的天文学家沙普利（Harlow Shapley）在所谓的脉动星或造父变星那里找到了一种全新的“量尺”。⁸⁶

天上星辰密布。虽然大多数恒星都宁静地发着光，但也有一些恒星的亮度发生规则的明暗变化。这些巨大的星体像心脏一样有规则的脉动，其亮度也随着这种脉动而发生周期性的变化。⁸⁷ 恒星越大，其脉动周期就越长，就像钟摆越长，摆动周期就越长一样。很小的恒星（就恒星而言）几个小时就完成了自己的周期，而巨大的恒星则需要很多年才能完成一次脉动。既然恒星越大就越亮，那么恒星的脉动周期与该星的平均亮度之间一定存在着明显的关联。通过观测造父变星，可将这种关系确定下来，造父变星距离我们足够近，它们的距离和实际亮度能够直接测量出来。

如果你发现一颗脉动星超出了视差测量的范围，那么你只需用望远镜观测出它的脉动周期，就能知道它的实际亮度。再将实际亮度与视亮度进行对比，就能立刻知道这颗星的距离。沙普利运用这种巧妙的方法，成功地测出了银河系中特别遥远的距离，此方法对于估算我们银河系的总体尺寸非常有用。

在用这种方法来测量巨大的仙女座星云中几颗脉动星的距离时，沙普利大吃一惊：从地球到这些恒星的距离——当然也是到仙女座星云本身的距离——竟然有1 700 000光年，也就是说远大于银河系的估算直径。仙女座星云的尺寸原来只比我们整个银河系略小一些。本书插图7中的两个螺旋星云距离要更远，其直径与仙女座星云差不多。

这一发现彻底驳倒了之前认为的螺旋星云是银河系中的“小家伙”的观点，螺旋星云也因此成为与银河系类似的独立星系。现在已经不再有天文学家怀疑，如果有位观测者站在仙女座星云中某颗恒星的小行星上，他所看到的银河系将与我们看到的仙女座星云非常相像。

主要由于威尔逊天文台著名的星系观测家哈勃（Edwin Powell Hubble）的工作，对这些遥远恒星群体的进一步研究向我们揭示了许多有趣而重要的事实。首先，与肉眼相比，用强大的望远镜所能观测到的星系要多得多，它们并不都是螺旋状的，而是有各种各样的种类：有看起来像边界模糊的规则圆盘的球状星系，有伸长程度各不相同的椭球状星系，螺旋星系也因“盘绕的松紧程度”而彼此不同，此外还有形状非常奇特的“棒旋星系”。

一个极为重要的事实是，所有这些观测到的星系形状都能规则地排列起来（图115），这可能对应着这些巨大星系的不同演化阶段。



图115 正常星系演化的各个阶段

虽然我们对星系演化的细节还知之甚少，但这种演化很可能缘于渐进的收缩过程。大家知道，一个缓慢旋转的气体球逐步收缩时，其旋转速度会增加，形状也会变成椭球体。在某个收缩阶段，当极半径与赤道半径之比等于 $7/10$ 时，该旋转体就会呈透镜形，沿其赤道出现一条明显的棱。如果进一步收缩，这种透镜形不会变化，但构成旋转体的气体会开始沿这条明显的赤道棱流入周围的空间，在赤道面形成一层气体薄幕。

英国著名物理学家和天文学家金斯（James Hopwood Jeans）已经用数学证明，上述说法对于旋转的气体球是成立的，但它们也完全适用于被我们称为星系的巨大星云。事实上，我们可以把这样聚集在一起的亿万颗恒星看成一团气体，把恒星看成一个分子。

将金斯的理论计算与哈勃对星系的经验分类作一对比，就会发现这些巨大的恒星群体遵循的正是该理论所描述的演化进程。特别是，我们发现，拉伸最长的椭球状星云的半径之比为 $7/10$ （E7），这是我们注意到有明显赤道棱的第一例。演化后期出现的螺旋则显然是由快速旋转时抛出的物质所形成的。不过迄今为止，我们还不能完全令人满意地解释这些螺旋形为何会形成以及如何形成，还有简单螺旋与棒旋之间的差别是什么原因造成的。

关于这些星系的构造、运动和各部分的组成，还需要做进一步研究。例如，威尔逊山天文台的天文学家巴德（Walter Baade）数年前得出了一个有趣的结论：螺旋星云的中心体（核）所由以形成的恒星与球状、椭球状星系的恒星是同一类型，而旋臂本身所显示的星族却相当不同。这种“旋臂”型星族因为出现了炽热而明亮的成员而有别于中心区域的星族，无论是球状、椭球状星系还是中心区域，都没有这些所谓的“蓝巨星”。我们稍后（在第十一章）会看到，蓝巨星很可能是新近形成的恒星，所以有理由认为，旋臂可以说是产生新星族的温床。可以设想，从正在收缩的椭球状星系的赤道凸起抛出的物质有一大部分是由原始气体形成的。进入寒冷的星系际空间后，这些气体凝聚成一块块巨大的物质，后经收缩而变得炽热而明亮。

在第十一章我们还会回到恒星的诞生和生命问题，现在我们要考虑一下各个星系在广阔宇宙中的大致分布。

首先要说的是，基于脉动星的测距法虽然在用于银河系附近的一些星系时给出了很好的结果，但进入空间深处时就不管用了，因为此时我们所到达的距离已经大到无法分辨各个星星的程度，即使透过最强大的望远镜，所看到的星系也像是微小的长条星云。再往深处走，我们就只能凭借可见尺寸来判断距离，因为与恒星不同，所有同

类型的星系都大约是同一尺寸。如果所有人都是同一高度，既无侏儒又无巨人，你总可以通过观察一个人的视大小来说出他的远近。

哈勃用这种方法估算了遥远星系的距离，他表明，就我们目之所及（辅以最强大的望远镜），星系在空间中或多或少是均匀分布的。之所以说“或多或少”，是因为在许多情况下，星系成群地聚集在一起，有时竟包含数千个成员，就像众多恒星聚集成星系一样。

我们的银河系似乎属于一个较小的星系群，其成员包括三个螺旋星系（包括银河系和仙女座星云）、六个椭圆状星系及四个不规则星云（其中两个是大小麦哲伦星云）。

不过，除了这种偶尔的聚集，从帕洛马山天文台口径200英寸的望远镜看过去，各个星系其实是非常均匀地散布在10亿光年以内的整个空间中。两个相邻星系的平均距离约为500万光年，可见的宇宙视野包含有数十亿个恒星世界！

如果还用我们之前的比喻，认为帝国大厦是颗细菌，地球是颗豌豆，太阳是个南瓜，那么银河系就是大致分布在木星轨道之内的数十亿个南瓜的聚集体，而许许多多这样的南瓜堆又散布在半径略小于地球与最近恒星之间距离的一个球形体积内。不错，我们的确难以找到一种表示宇宙距离的恰当尺度。即使把地球比做一颗豌豆，已知宇宙的尺寸仍然是个天文数字！图116试图表明天文学家是如何一步步勘测宇宙距离的：从地球开始，到月亮，再到太阳、恒星，然后到遥远的星系，一直到未知事物的边界。

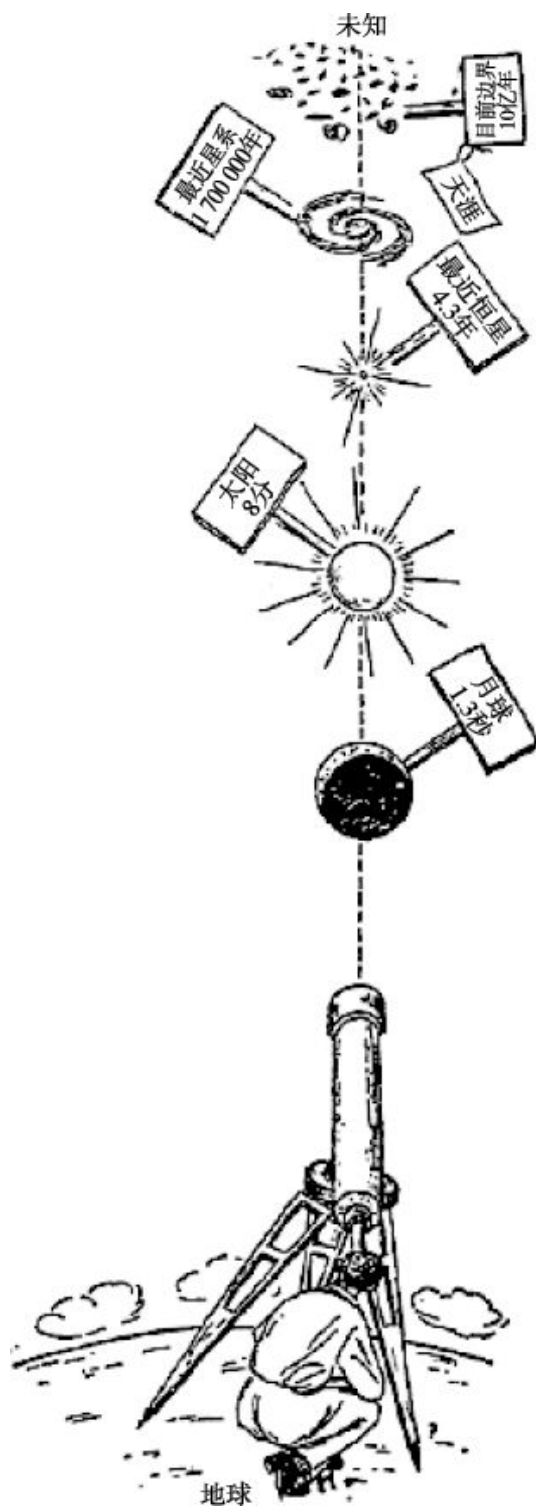


图116 宇宙勘测的里程碑，用光年表示的距离

现在，我们准备回答宇宙尺寸这个基本问题。宇宙是无限扩展的，还是占据着某个极为巨大但仍然有限的体积？随着望远镜制造得越来越强大、越来越精良，天文学家是否总能发现一些尚未勘测的新空间区域呢？抑或与此相反，宇宙至少原则上是可以勘测到最后一颗星的？

当我们说宇宙可能“尺寸有限”时，当然并不是指在几十亿光年以外的某个地方，空间探险家会碰到一堵墙，上面写着“严禁擅自进入”字样。

事实上，我们在第三章已经看到，空间可以是有限而无界的。它可以径直弯曲，“自我封闭”起来。这样一来，一位假想的空间探险家虽然试图尽可能笔直地驾驶飞船，却会在空间中沿测地线回到其出发点。

当然，这就像一位古希腊探险家从家乡雅典出发一路西行，许久之后却发现又从东门进入了这座城市。

正如我们无需环游世界，只通过研究一小块地方的几何学就可以确定地面的曲率一样，我们在现有望远镜的视程内做出类似的测量，就可以回答三维宇宙空间的曲率问题。在第五章我们看到，必须区分两种曲率：对应于有限闭空间的正曲率，以及对应于马鞍形无限开空间的负曲率（参见图42）。这两种空间的区别在于：在闭空间中，均匀散布在与观测者的某一距离之内的物体，其数目的增长慢于该距离的立方；而开空间中的情况则恰恰相反。

在我们的宇宙中，“均匀散布的物体”就是各个星系，因此要想解决宇宙曲率的问题，我们只需数出不同距离处的各个星系的数目。

哈勃实际做过这种计数，他发现星系的数目似乎比距离的立方增长得慢一些，因此空间可能是正曲率和有限的。但要注意，哈勃观测到这种效应非常小，几乎已达威尔逊山那架口径100英寸望远镜的观测极限。最近用帕洛马山那架口径200英寸的新反射式望远镜所作的观测尚未对这个重大问题给出更进一步的答案。

现在之所以还不能对宇宙是否有限这个问题给出最终的确切回答，还因为遥远星系的距离只能基于它们的视亮度（平方反比律）来判断。这种方法需要假设所有星系都有同样的亮度，但若星系的亮度随时间而变化，从而暗示亮度与年代有关，就会导致错误的结论。别忘了，透过帕洛马山望远镜可以看到的最遥远的星系在10亿光年以外，因此我们看到的是它们在10亿年以前的状态。如果各个星系随着衰老而逐渐变暗（也许是因为活动恒星的数量越来越少），哈勃的结论就必须加以修正。事实上，只要星系的亮度在10亿年里（约为其整个寿命的1/7）改变一点点，就能把目前关于宇宙有限的结论颠倒过来。

于是我们看到，要想确定我们的宇宙是有限还是无限，还有许多工作要做呢。

第十一章 创世年代

一、行星的诞生

对我们这些生活在世界七大洲（包括南极洲在内）的人来说，“地面”一词几乎与稳定持久同义。对我们而言，地球表面的所有那些熟悉特征，它的大洲大洋、山川河流，仿佛自开天辟地以来就存在着。诚然，地质学的历史资料表明，地球表面一直在不断变化，大面积的陆地可能被海水淹没，被淹没的土地也可能露出水面。我们还知道，古老的山脉会逐渐被雨水冲刷，新的山脊也会因地壳活动而不时产生，但所有这些变化仍然只是坚固的地壳发生的变化。

但不难看出，必定曾有一段时间，根本没有这种坚固的地壳存在，那时地球是一个灼热的熔岩球体。事实上，对地球内部的研究表明，大部分地球仍然处于熔融状态。我们不经意说出的“地面”其实只是浮在岩浆表面的一层薄壳。要想得出这个结论，最简单的方法就是测量地下不同深度的温度。结果表明，深度每下降1千米，温度就上升约30℃（或每下降1千英尺，温度就上升16°F）。因此，比如在世界上最深的矿井（南非的罗宾逊金矿）中，井壁是如此灼热，以至于必须设置一种能调节空气的植物，否则矿工们会被活活烤熟。

按照这种增长率，到了地下50公里也就是不及地球半径百分之一的地方，温度就会达到岩石的熔点（1 200℃到1 800℃）。继续往下，占地球物质逾97%的物质都必定处于完全熔融的状态。

这种状况显然不可能永远存在。我们现在看到的仍然是一个逐渐冷却过程的某个阶段，该过程开始时，地球还是一个完全的熔融体，未来结束时，整个地球将完全凝固。由冷却速率和地壳生长的速率粗略计算一下即可得知，这个冷却过程必定开始于几十亿年前。

通过估算形成地壳的岩石的年龄，也可以得到同样的数字。虽然初看起来，岩石好像没有显示出可变的特征，因而会有“不变如岩石”这种说法，但实际上，其中许多岩石都含有一种天然时钟，它能使富有经验的地质学家判断出这些岩石从之前的熔融状态到凝固经过了多少时间。

这种暴露岩石年龄的地质钟正是微量的铀和钍，它们常常可见于地面和地下不同深度的岩石。我们曾在第七章看到，这些元素的原子会自动进行缓慢的放射性衰变，最后形成稳定的元素铅。

为了确定含有这些放射性元素的岩石的年龄，我们只需测定出因数个世纪的放射性衰变而积累起来的铅的含量。

事实上，只要岩石物质处于熔融状态，放射性衰变的产物就会经由熔融物质的扩

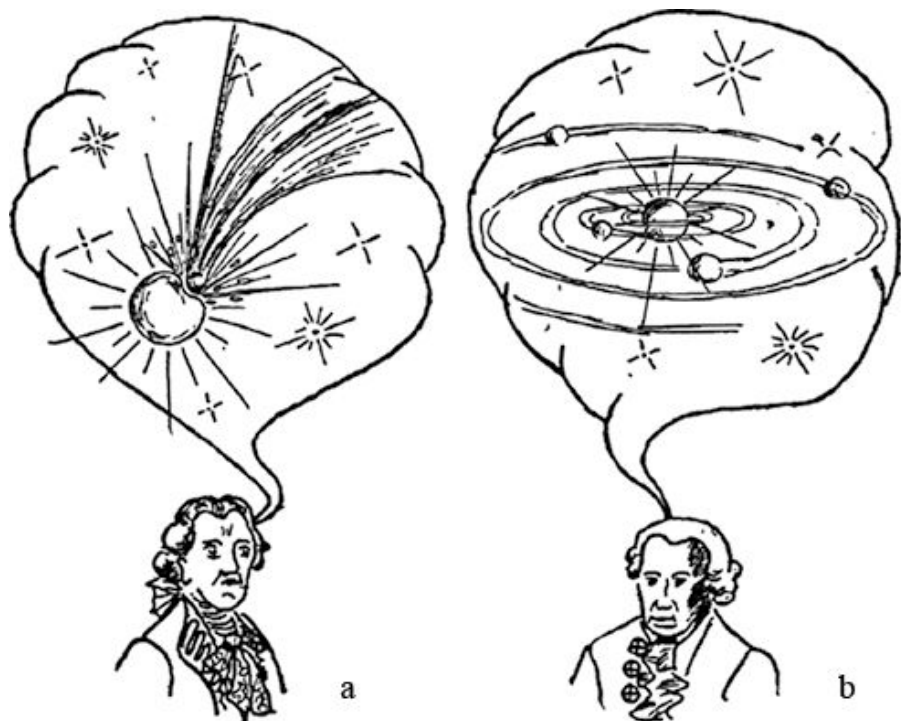
散和对流过程而离开原来的位置。然而一旦熔融物质凝固成岩石，铅就会和放射性元素一起开始积累，其数量可以使我们精确地知道这个过程持续了多长时间。这就如同根据散落在两座太平洋岛屿上的棕榈林中的空啤酒瓶的相对数目，敌军的间谍就能判断出一只海军部队在每个岛屿驻扎过多长时间。

最近一些研究利用更先进的技术精确测定了铅同位素以及铷87、钾40等不稳定化学同位素在岩石中的积累量，估算出已知最古老岩石的年龄大约为45亿年。因此我们推断，地壳一定是大约50亿年前由熔融物质形成的。

于是我们可以想象出这样一幅画面：50亿年前的地球是一个完全熔融的球形体，外面包裹着很厚的大气层，其中有空气、水蒸气以及其他一些挥发性很强的物质。

这团炽热的宇宙物质又是如何产生的呢？其形成是受了何种力的作用呢？这些关乎地球起源以及太阳系其他行星起源的问题一直是宇宙起源论的基本研究对象，许多个世纪以来，这些谜团一直让天文学家们绞尽脑汁。

1749年，著名的法国博物学家布丰第一次尝试用科学手段来回答这些问题。他在四十四卷的巨著《自然志》（*Natural History*）的其中一卷里提出，太阳系起源于来自星际空间深处的一颗彗星与太阳的碰撞。他想象出一幅生动的图景：一颗拖着明亮长尾的彗星掠过当时孤零零的太阳表面，从它巨大的形体中撞出若干“小滴”，在冲击力的作用下，后者旋转着被送入空间（图117a）。



a. 布丰的碰撞假说；b. 康德的气体环假说

又过了几十年，德国著名哲学家康德（Immanuel Kant）就太阳系的起源提出了一种截然不同的观点。他更倾向于认为，太阳是在没有任何其他天体介入的情况下自己创造了这个行星系统。康德设想早期的太阳是一团巨大而寒冷的气体，它占据着目前整个太阳系的体积，并且绕轴缓慢自转。该球体因向周围空间辐射而逐渐冷却，因此必定会逐渐收缩，旋转速度也会相应加快。由旋转产生的不断增加的离心力必定使这个原始的气态太阳逐渐变扁，最后沿其不断扩展的赤道面喷出一系列气体环（图117b）。普拉陶（Plateau）曾用一个经典实验证明了物质旋转能够形成这种圆环。他让一大滴油（不像太阳那样是气体）悬浮在与油等密度的另一种液体中，并用某种辅助的机械设备使油滴快速旋转。当转速达到某个极限时，油滴周围会形成油环。康德认为，由此形成的环后来发生了断裂，并凝聚成以不同距离围绕太阳运转的各个行星。

后来，著名的法国数学家拉普拉斯（Pierre-Simon, Marquis de Laplace）采纳和发展了这些观点，并且在1796年出版的《宇宙系统论》（*Exposition du système du monde*）中将其公之于众。拉普拉斯是大数学家，不过在这本书里，他并未尝试对这些思想进行数学处理，而只对该理论作了半通俗的定性讨论。

六十年后，英国物理学家麦克斯韦（James Clerk Maxwell）第一次尝试做这样一种数学处理，此时，康德和拉普拉斯的宇宙起源观点似乎遇到了无法克服的矛盾。计算表明，如果目前聚集在太阳系各颗行星中的物质均匀地分布在目前其所占据的整个空间中，那么这种物质分布将会太过稀薄，引力根本无法将它们聚集成各颗行星。于是，太阳收缩时抛出的环将像土星环一样永远保持环状。大家知道，土星环是由无数沿圆周轨道绕土星运转的微粒所构成的，这些微粒并没有显示出“凝聚”成固体卫星的倾向。

要想摆脱这种困境，只能假设包围着原始太阳的物质要比现在的行星多得多（至少多100倍），这些物质大都落回了太阳，只剩下大约1%形成各个行星。

但这种假设也会导致同样严重的矛盾：如果最初与行星运转速度相等的这些物质落到了太阳上，就必然会使太阳获得5000倍于其实际速度的角速度。倘若真是如此，太阳就会每小时转7圈，而不会像现在这样大约每4周转一圈了。

这些思考似乎已经宣判了康德-拉普拉斯观点的死刑，于是天文学家们又把希望的目光投向了别的地方。美国科学家张伯伦（Thomas Chrowder Chamberlin）和莫尔顿（Forest Ray Moulton）以及著名英国科学家金斯爵士的工作又使布丰的碰撞理论死而复生。当然，此后获得的一些关键知识使布丰的原始观点被大大现代化了。如今，那种认为与太阳相撞的天体是彗星的观点已经被抛弃，因为人们已经知道，彗星的质量即使与月亮相比也是微不足道的。因此，那个入侵的天体现在被认为是大小和质量与太阳相当的另一颗恒星。

然而，虽然当时似乎只有这种再生的碰撞理论才能避开康德-拉普拉斯假说的根本困难，但它同样难以立足。我们很难理解，为什么因与另一颗恒星猛烈撞击而抛出的太阳碎片会沿着近乎圆形的行星轨道运转，而不是描出一些拉得很长的椭圆轨道呢？

为了挽救这种局面，又必须假设在受到过路恒星的撞击而形成行星的时候，太阳被一个匀速旋转的气体层所包围，后者帮助把原本拉长的行星轨道变成了正圆形。但由于在行星所占据的这一区域中尚不知晓有这种介质，所以人们又假设这种介质后来逐渐消散到星际空间中，目前从黄道面的太阳延伸出去的微弱的黄道光便是那种往日余晖。然而，这幅图像虽然杂交了康德-拉普拉斯关于太阳原始气体层的假设和布丰的碰撞理论，但也非常不令人满意。不过俗话说“两害相权取其轻”，碰撞理论便被视为关于太阳系起源的正确假说，直到不久前还被用在所有科学论著、教科书和科普书中，包括拙著《太阳的生与死》（1940年出版）和《地球自传》（1941年首版，1959年修订版）。

直到1943年秋，年轻的德国物理学家魏茨泽克（Carl Friedrich von Weizsäcker）才解决了这个行星理论难题。他利用了最新的天体物理学研究成果，表明以前对康德-拉普拉斯假说的所有反驳都很容易消除，沿着这些思路可以建立起一种关于行星起源的详细理论，太阳系尚未被旧理论触及的许多重要特征都可以得到解释。

魏茨泽克工作的要点在于，在过去几十年里，天体物理学家们已经彻底改变了对宇宙中化学成分的看法。此前大家普遍认为，太阳和其他所有恒星的化学元素所占的百分比都与地球相同。地球化学分析告诉我们，地球的主要成分是氧（以各种氧化物的形式）、硅、铁和少量的其他重元素，而氢、氦（以及氖、氩等所谓稀有气体）等较轻的气体在地球上只有很少的量。⁸⁸

由于没有更好的证据，天文学家们只好假设这些气体在太阳和其他恒星中也非常稀少。然而，对恒星结构所作的更详细的理论研究促使丹麦天体物理学家斯特龙根（Bengt Georg Daniel Strömberg）断言，这种假设完全是错误的，其实太阳至少有35%的物质是纯氢。后来，这一比例又增加到50%以上。人们还发现，纯氢也是占有相当百分比的太阳成分。无论是对太阳内部所做的理论研究（最近以史瓦西〔M. Schwarzschild〕的重要工作为顶点），还是对太阳表面所作的更精细的光谱分析，都使天体物理学家得出了一个令人惊讶的结论：地球上常见的化学元素只占太阳质量的1%左右，太阳其余的质量几乎为氢和氦所均分，氢的含量稍微多一些。这种分析似乎也适用于其他恒星的成分。

现在我们还知道，星际空间并非真空，而是被气体与微尘的混和物所充满，其平均密度约为每1 000 000立方英里中有1毫克物质。这种弥漫的极为稀薄的物质似乎与太阳及其他恒星有相同的化学成分。

尽管密度低得令人难以置信，但这种星际物质的存在却很容易得到证明，因为它可以产生明显的吸收光谱，这些从遥远恒星发出的光要走几十万光年才能进入我们的望远镜。根据这些“星际吸收谱线”的强度和位置，我们可以很好地估算出这种弥漫物

质的密度，并且表明它几乎完全由氢可能还有氦所组成。事实上，由各种“地球物质”微粒（直径约为0.001毫米）所组成的微尘还占不到其总质量的1%。

让我们回到魏茨泽克的基本想法，可以说，这种关于宇宙物质化学成分的新知识直接有利于康德-拉普拉斯假说。事实上，如果包围太阳的原始气体层最初是由这种物质形成的，那么其中的一小部分，即较重的那些地球元素，可能构成了我们的地球和其他行星，其余那些不凝的氢气和氦气则必定被移除，要么落入了太阳，要么消散到周围的星际空间中。前已说过，由于第一种可能性会导致太阳的绕轴自转过快，所以我们不得不接受第二种可能性，即在“地球元素”形成各个行星之后不久，气态的“多余物质”就消散到太空中去了。

这使我们得到了关于太阳系形成的以下图景：星际物质最初凝聚成太阳时（见下一节），其中大部分物质（约为目前行星总质量的一百倍）仍然留在太阳之外，形成一个巨大的旋转包层。（之所以有这种旋转，显然是因为凝聚成原始太阳的星际气体，其各个部分的旋转状态有所不同。）这个迅速旋转的包层由不凝气体（氢气、氦气和少量其他气体）和各种地球物质（如铁的氧化物、硅的化合物、小水滴和冰晶等）的尘粒所组成，后者漂浮在气体中，并与之一起旋转。被我们现在称为行星的大块“地球物质”一定源于尘粒的相互碰撞和逐渐聚集。图118描绘了速度必定堪比陨石的这些相互碰撞所造成的后果。

基于逻辑推理可以断言，若以这种速度相撞，两块质量相近的小物体会双双化为齏粉（图118a），此过程不会使较大块的物体增长，而会使其解体。另一方面，如果一块小物体与一块很大的物体相撞（图118b），小块似乎显然会埋入大块，形成一块更大的新物体。

这两种过程显然会使小块物体逐渐消失，聚集成大块物体。后来这个过程会加速进行，因为大块物体能够吸引周围的小块物体并入自己。图118c描绘了这种情况下大块物体俘获效应的增强。

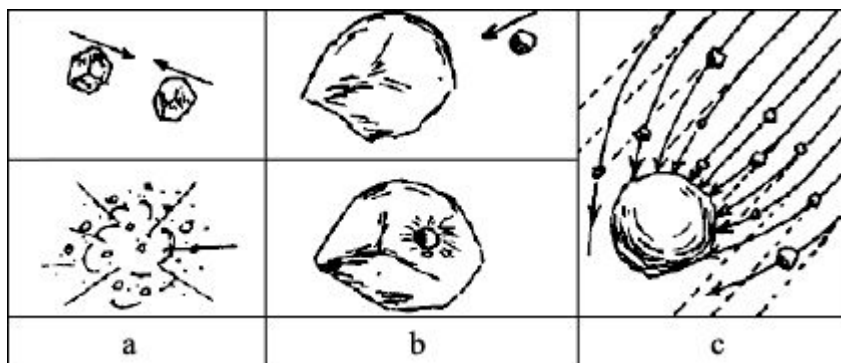


图118

魏茨泽克表明，原先散布在太阳系如今占据的整个区域中的微尘必定在几亿年的

时间里聚集成了几个大块，这就是行星。

当行星在绕太阳运转的过程中通过积累大大小小的宇宙物质而生长时，其表面会持续遭到这些新物质的轰炸，因此行星一直会很热。然而，一旦这些星际微尘、石砾和更大的岩石耗尽，从而终止了行星的生长过程，这些新形成的天体也会因为向星际空间辐射热量而外层迅速冷却，从而形成坚固的外壳。随着行星内部缓慢地冷却下来，这层外壳也变得越来越厚。

任何行星起源理论都要处理的另一个要点是解释支配行星与太阳之间距离的一条特殊规则，即所谓的提丢斯-波得（Titus-Bode）规则。下表列出了太阳系的九大行星和小行星与太阳的距离，小行星似乎对应着各个小块没能聚集成一个大块的特殊情形。

最后一栏数字特别让人感兴趣。这些数字虽然有些出入，但都和2这个数值相差不远。因此我们可以提出一条近似规则：每颗行星的轨道半径大致是前一行星轨道半径的两倍。

各行星与太阳的距离(天文单位)	各行星与太阳的距离(天文单位)	各行星与太阳的距离(天文单位)	各行星与太阳的距离(天文单位)
水星	0.387		
金星	0.723		
地球	1.000		
火星	1.524		
小行星带	2.286		
木星	5.203		
土星	9.541		
天王星	19.200		
海王星	30.070		
冥王星	39.530		

有趣的是，一条类似的规则也适用于各个行星的卫星。例如，下表列出的土星九颗卫星的相对距离便证明了这一事实。

各行星与太阳的距离(天文单位)	各行星与太阳的距离(天文单位)	各行星与太阳的距离(天文单位)	各行星与太阳的距离(天文单位)
土卫一	0.00013		
土卫二	0.00048		
土卫三	0.00084		
土卫四	0.00136		
土卫五	0.00248		
土卫六	0.00414		
土卫七	0.00715		
土卫八	0.01171		
土卫九	0.01831		

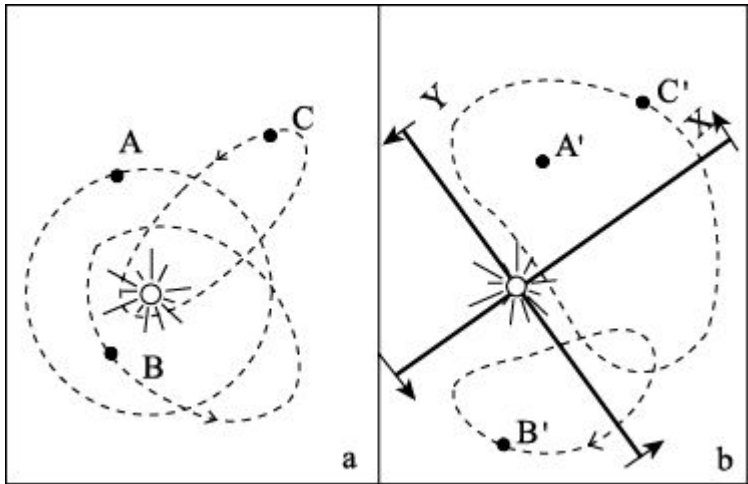
和行星的情况一样，这里也有很大的出入（特别是土卫九），但几乎毫无疑问的是，这里也存在着同一种规则性的明确趋势。

太阳周围原有的那些尘埃云为何没有聚集成单一的大行星呢？为何恰恰又在这些距离处形成了几大块行星呢？

要想解答这个问题，我们须对原始尘埃云中发生的运动作某种更细致的研究。我们还记得，任何按照牛顿的引力定律围绕太阳运转的物体，无论是微小的尘粒、小陨石还是行星，都会描出一个以太阳为焦点的椭圆轨道。如果形成行星的物质以前是直

径为0.000 1厘米的一个个微粒，⁸⁹ 那么当时必定有大约 10^{45} 个微粒沿着各种大小和伸长的椭圆轨道运动。显然，在这么拥挤的情况下，微粒之间必定发生过无数次碰撞。由于这些碰撞，整个系统的运动会变得更有组织。不难理解，这些碰撞要么导致“交通违章者”粉身碎骨，要么迫使它们绕道到不那么拥挤的路线上去。那么，这种“有组织的”（或至少部分有组织的）“交通”是由什么定律支配的呢？

为了处理这个问题，我们先选择一组微粒，它们绕太阳旋转的周期相同。其中一些微粒沿着某一半径的圆周轨道运转，另一些则沿着拉长程度不等的椭圆轨道运转（图119a）。现在，我们试着从一个围绕太阳中心旋转并且与微粒周期相同的坐标系（ X, Y ）的角度来描述这些微粒的运动。



a. 从静止坐标系上观察到的圆周运动和椭圆运动；b. 从旋转坐标系上观察到的圆周运动和椭圆运动

图119

从这个旋转的坐标系来看，沿圆周轨道运动的微粒A显然将永远静止于某点A'，而正在沿椭圆轨道绕太阳运转的微粒B则有时接近太阳，有时远离太阳；它围绕中心的角速度接近太阳时大，远离太阳时小；于是，它有时会超前于、有时会落后于匀速旋转的坐标系（ X, Y ）。不难看出，从这个坐标系来看，此微粒将会描出一条蚕豆形的封闭轨迹，在图119中标为B'。另一个微粒C沿着拉得更长的轨道运转，从坐标系（ X, Y ）来看，它也会描出一条类似但稍大的蚕豆形封闭轨迹C'。

显然，要想安排这群微粒的运动使之不致相撞，必须使这些微粒在匀速旋转的坐标系（ X, Y ）中描出的蚕豆形轨迹不会相交。

我们还记得，运转周期相同的微粒与太阳的平均距离是相同的，因此它们在坐标系（ X, Y ）中不相交的轨迹图案一定像一串围绕太阳的“蚕豆项链”。

以上分析对于读者来说可能有些难懂，但它所表述的其实是一种非常简单的程序，其目的在于表明与太阳有相同平均距离因而有相同旋转周期的各组微粒不致相交的交通规则图样。由于原始太阳周围的那些尘埃云微粒会有各种各样的平均距离，从

而有各种各样的旋转周期，所以实际情况一定会复杂得多。“蚕豆项链”不会只有一串，而是必定有很多串在以各种速度相对于彼此旋转。魏茨泽克认真分析了这种情况，他表明，要使这样一个系统保持稳定，每条“项链”都必须包含五个涡旋系统，于是整个运动情况看起来就像图120那样。这种安排可以保证每一个环内“交通安全”，但由于这些环的旋转周期各不相同，所以在两环相遇的地方一定有“交通事故”发生。在一个环的微粒与相邻环的微粒之间的这些边界区域发生的大量碰撞必然会引发积聚过程，在这些特定距离上生长出越来越大的物体。于是，随着每个环内的物质变得逐渐稀薄，它们之间的边界区域会逐渐积聚物质，最后形成行星。

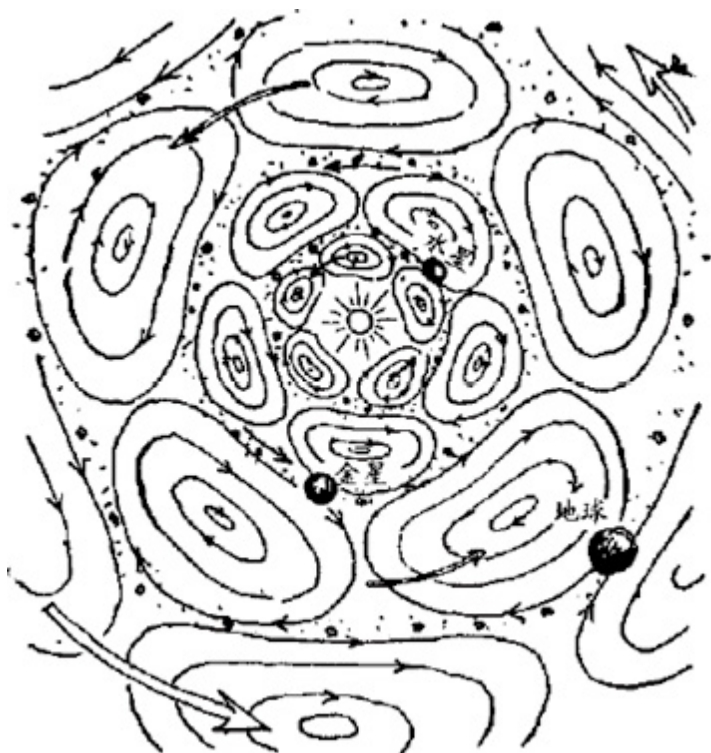


图120 太阳原始外层中的尘埃通道

对太阳系形成过程的上述描绘简单地解释了支配行星轨道半径的旧规则。事实上，简单的几何思考表明，在图120所示的那种图样中，相邻环的相继界线的半径形成了一个简单的几何级数，每一项都是前一项的二倍。我们还能看到为什么指望这条规则会非常精确。事实上，这条规则并非源于支配原始尘埃云中微粒运动的某条严格定律，而只是表达了否则便不规则的尘埃运动过程的某种倾向。

同样的规则也适用于太阳系中各个行星的卫星，这一事实暗示，卫星的形成过程大致也遵循着同样的途径。当原始太阳周围的尘埃云分解成了将会形成行星的各组微粒时，此过程在各组微粒中均得到重复：大多数微粒聚集在中心形成行星，其余微粒

则在周围运转，逐渐凝聚成若干卫星。

在讨论尘埃微粒的相互碰撞和生长时，我们忘了讲占原始太阳包层总质量大约99%的气体成分的去向。这个问题比较容易回答。

当尘埃微粒碰来碰去，形成越来越大的物体时，无法参与这一过程的气体会逐渐消散到星际空间中。用比较简单的计算就能表明，这种消散过程需要大约1亿年的时间，也就是说与行星生长的时间差不多。因此，当各个行星最终形成时，构成原始太阳包层的大部分氢和氦均已逃离太阳系，只留下了微乎其微的一部分，即前面所说的黄道光。

魏茨泽克理论的一个重要推论是，行星系的形成并非独特事件，几乎所有恒星在形成过程中都会发生这种现象。而碰撞理论则认为，行星的形成过程在宇宙历史中非常独特。计算表明，被认为产生了行星系的恒星碰撞是极为稀罕的事件，在构成银河系的400亿颗恒星当中，在其存在的几十亿年时间里，只可能发生过少数几次碰撞。

如果每颗恒星都有一个行星系统，那么单单在我们的银河系之内就会有数百万颗行星，它们的物理条件几乎与地球上相同。倘若在这些“可居住”的世界中竟然没有孕育出最高形态的生命，那才奇怪呢。

事实上，我们在第九章已经看到，最简单的生命形态，比如各种病毒，仅仅是由碳、氢、氧、氮等原子构成的非常复杂的分子罢了。任何新生的行星，其表面都会有足量的这些元素，因此可以确信，坚固的地壳得以形成并且大气中的水蒸气降下成为广泛的水源之后，由于必要的原子以必要的秩序偶然结合起来，迟早会出现一些这类分子。诚然，由于这些活分子极为复杂，导致偶然形成它们的概率极低，这就像摇动一盒拼图玩具就想让它们偶然排成某个图案的概率一样低，但我们不要忘了，相互碰撞的原子有那么多，时间又那么长，总有可能出现想要的结果。地壳形成之后，生命很快就在地球上出现了，这表明在几亿年的时间里的确有可能偶然形成复杂的有机分子，尽管这看起来好像不大可能。一旦最简单的生命形态出现在新形成的行星表面，其繁殖过程和逐渐演化将会形成越来越复杂的生命形态。 90 我们还不知道，在各个“可居住”的行星上，生命的演化过程是否和我们的地球上一样。对不同世界的生命进行研究，将有助于我们实质性地了解演化过程。

在不久的将来，我们会乘坐“核动力推进的太空飞船”作探险旅行，到火星和金星（太阳系中最“可居住”的行星）上去研究那里可能有的生命形态，然而在千百光年以外的其他星界上是否存在生命以及生命以何种形态存在，则可能是一个永远无解的科学问题。

二、恒星的“私生活”

关于恒星如何产生自己的行星家族，我们已经有了—幅较为完整的图像，现在我们要讨论一下恒星本身了。

恒星有怎样的生命历程？其诞生的细节如何？漫长的生命是如何度过的？最终又有什么样的结局？

要研究这类问题，我们不妨先从太阳入手，因为它是组成银河系的数十亿颗恒星中相当典型的一颗。首先，我们知道，太阳是一颗非常古老的恒星，因为根据古生物学的资料，它已经强度不变地照耀了几十亿年，维持着地球上生命的发展。任何普通来源都不可能在这么长的时间里提供如此之多的能量，所以太阳的辐射问题始终是最令人迷惑的科学谜团之一。直到发现了元素的放射性衰变和人工嬗变，隐藏在原子核深处的巨大能量源才被揭示出来。我们已经在第七章看到，几乎任何化学元素都可以看成一种蕴含着巨大潜在能量的燃料，将这些物质的温度升高到几百万度，这种能量就会被释放出来。

这样的高温在地球实验室里几乎无法获得，而在星际世界却司空见惯。以太阳为例，它的表面温度只有 $6\,000^{\circ}\text{C}$ ，但越往里温度就越高，到了中心则高达 $2\,000$ 万度。根据观测到的太阳表面温度和太阳气体已知的热传导性质，不难计算出这个数值。正如知道了一颗土豆的表皮有多热以及土豆物质的热导率，无需切开就可以计算出它内部的温度。

将这种关于太阳中心温度的信息与关于各种核嬗变的反应速率的已知事实结合起来，就能查明太阳内部产生的能量是由什么反应引起的。这种重要的核过程叫作“碳循环”，是两位对天体物理学问题感兴趣的核物理学家贝特（Hans Albrecht Bethe）和魏茨泽克同时发现的。

使太阳产生能量的热核过程并不只是单一的核嬗变，而是被称为“链式反应”的一系列相互关联的嬗变。链式反应最有趣的特征之一在于，它是一条闭合的循环链，每经过六步就重新回到起点。图121是这种太阳链式反应的示意图，从中可以看出，这种链式反应的主要参与者是碳核和氮核以及与之碰撞的热质子。

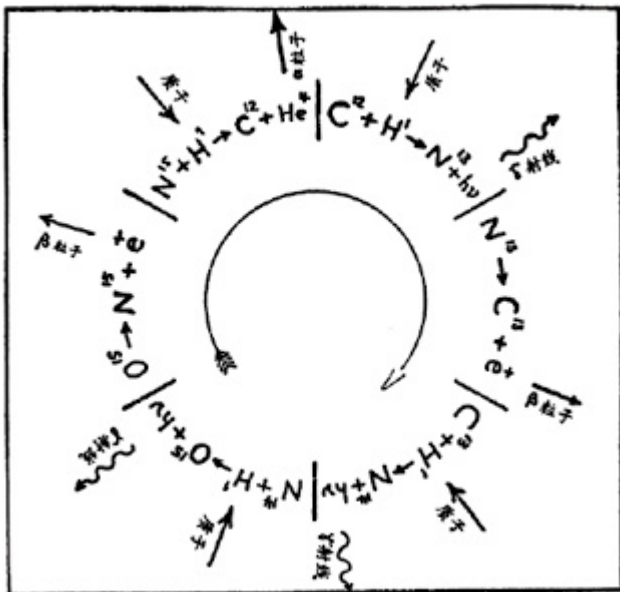


图121 使太阳产生能量的循环链式核反应

让我们从普通的碳 (C^{12}) 开始, 我们看到, 它与一个质子碰撞, 形成了氮的同位素 (N^{13}), 并以 γ 射线的形式释放出一些原子内部的能量。这一反应是核物理学家们所熟知的, 在实验室条件下已经用人工加速的高能质子实现出来。 N^{13} 的原子核并不稳定, 它会自动释放出一个正电子或 β^+ 粒子, 变成碳的重同位素 (C^{13}) 的稳定原子核, 普通的煤中就含有少量的 C^{13} 。如果再被一个热质子撞击, 这种碳同位素就会变成普通的氮 N^{14} , 并且释放出强烈的 γ 辐射。(我们从 N^{14} 开始也可以同样方便地描述这个循环。) N^{14} 核再与另一个 (第三个) 热质子撞击, 变成不稳定的氧同位素 (O^{15}), 它很快就会释放出一个正电子而变成稳定的 N^{15} 。最后, N^{15} 再获得第四个质子, 裂成两个不等的部分, 其中一个就是开头那个 C^{12} 核, 另一个是氦核也就是 α 粒子。

于是我们看到, 在这个循环的链式反应中, 碳核和氮核是不断重新产生出来的, 用化学家的话来说, 它们只充当催化剂。此链式反应的净效应是, 相继进入循环的四个质子形成了一个氦核。于是我们可将整个过程表述为: 在高温之下, 氢在碳和氮的催化作用下嬗变成氦。

贝特表明, 在 2 000 万度的高温下进行的这种链式反应所释放的能量与太阳实际辐射的能量完全相符。其他任何可能的反应都会导出与天体物理学证据不一致的结果, 因此可以确定, 太阳能主要是通过碳-氮循环过程产生的。还要指出的是, 在太阳内部的温度条件下, 完成图121所示的循环需要 500 万年左右的时间, 因此当这样一个周期结束时, 起初进入反应的碳 (或氮) 核又会以当初的面貌重新出现。

曾有人说, 太阳的热量来自煤。知道了碳在这个过程中所起的基本作用以后, 现

在我们仍然可以说这句话，只不过这里的“煤”并非实际的燃料，而是扮演了传说中“不死鸟”的角色。

特别值得注意的是，太阳的释能反应速率虽然主要取决于中心区的温度和密度，但在一定程度上也取决于太阳中氢、碳、氮的量。由此立即可以找到一种分析太阳气体成分的方法，即调整所涉反应物的浓度，使之精确符合太阳的视亮度。最近史瓦西基于这种方法作了计算，发现太阳有一大半物质是纯氢，纯氢略少于一半，其他元素只占很少一部分。

对太阳能量产生过程的解释很容易推广到其他大部分恒星，结论是：不同质量的恒星有不同的中心温度，因而有不同的能量产生率。例如，波江座O₂ - C的质量约为太阳的1/5，因此其亮度只有太阳的1%左右；而通常被称为天狼星的大犬座α 大约比太阳重2.5倍，其他亮度比太阳强40倍；还有天鹅座Y380这样的巨星，它大约比太阳重40倍，亮度是太阳的几十万倍。在所有这些情况下，恒星的质量越大、亮度就越强的关系均可通过中心温度的升高会增大“碳循环”的反应速率而得到令人满意的解释。根据恒星的这种所谓“主星序”，我们还发现，恒星的质量越大，半径也就越大（从波江座O₂ - C的0.43个太阳半径到天鹅座Y380的29个太阳半径），平均密度则越小（从波江座O₂ - C的2.5，到太阳的1.4，再到天鹅座Y380的0.002）。图122列出了属于主星序的恒星的一些数据。

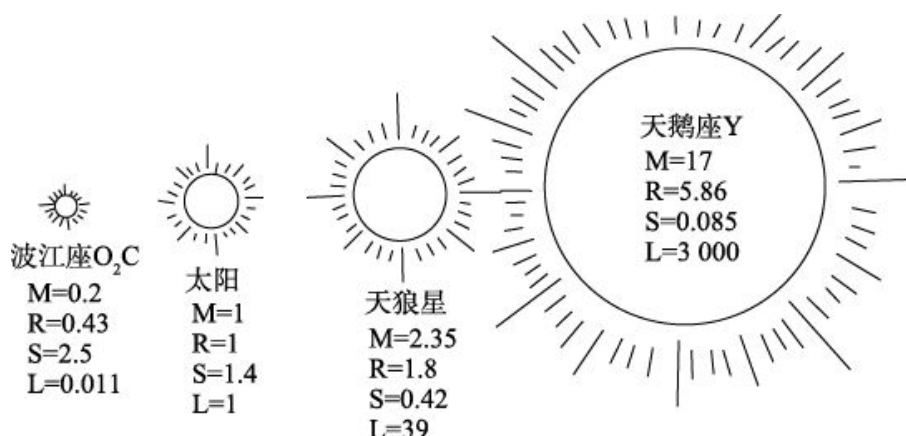


图122 属于主星序的恒星

除了半径、密度和亮度取决于质量的“正常”恒星，天文学家还发现天空中有一些完全不符合这种简单规则的星体。

首先是所谓的“红巨星”和“超巨星”，它们与相同亮度的“正常”恒星虽然有相同的质量，尺寸却要大很多。图123绘出了几颗这样的异常恒星，包括著名的御夫座α、飞马座β、金牛座α、猎户座α、武仙座α和御夫座ε。

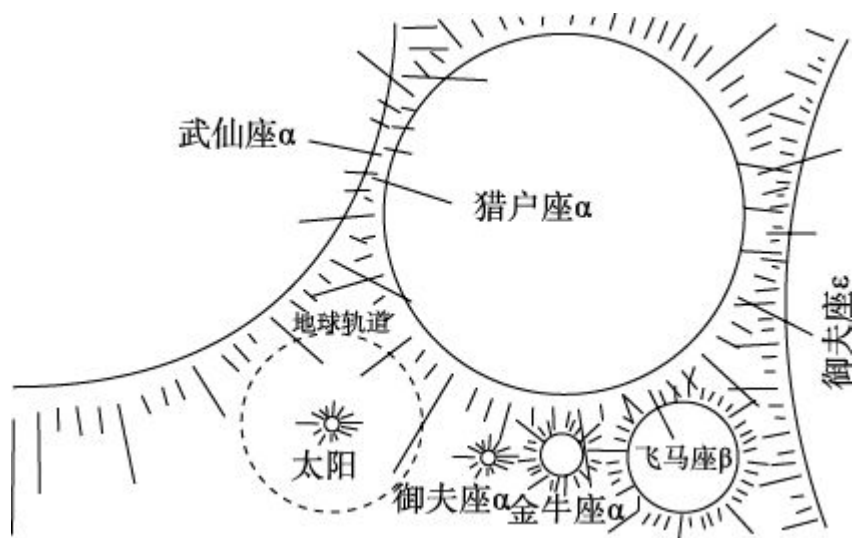


图123 巨星和超巨星与太阳系尺寸的比较

这些恒星之所以大得几乎让人难以置信，似乎是受到了我们尚不能解释的内部力的作用，这也使其平均密度远小于任何正常恒星。

与这些“肿胀”恒星相反，还有一些尺寸缩得很小的恒星，即所谓的“白矮星”⁹¹。图124画出了一颗，并与地球进行比较。这颗“天狼星的伴星”的质量几乎等于太阳，其直径却只比地球大三倍；因此，其平均密度一定比水大50万倍左右！几乎可以肯定，白矮星代表着恒星演化的末期阶段，此时恒星已经耗尽了所有可用的氢燃料。

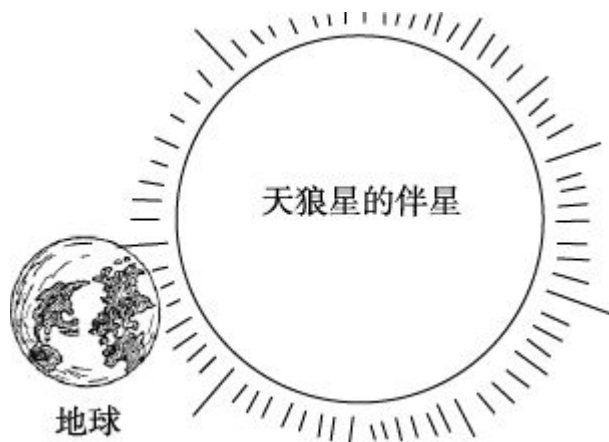


图124 白矮星与地球的比较

如上所述，恒星的寿命源自于从氢到氦的缓慢嬗变反应。年轻的恒星刚刚由弥漫的星际物质凝聚而成，此时恒星中的氢含量超过了其总质量的50%，因此我们可以预期它还有极长的寿命。例如，由太阳的视亮度可以计算出，它每秒钟要消耗大约6.6亿

吨的氢。太阳的总质量是 2×10^{27} 吨，其中一半是氢，因此太阳的寿命是 15×10^{18} 秒即500亿年左右！要知道，太阳现在只有三四十亿岁，⁹² 因此必须认为它还很年轻，还能以目前的亮度照耀几百亿年。

然而，更大质量因此也更亮的恒星消耗最初的氢的速度要快得多。例如，天狼星的重量是太阳的2.3倍，因此起初包含的氢燃料也是太阳的2.3倍，但它的亮度却是太阳的39倍。在给定时间内，天狼星消耗的燃料是太阳的39倍，而其原有的氢储量只有太阳的2.3倍，因此只需30亿年，天狼星就会把燃料用光。而更亮的恒星，比如天鹅座Y380（质量是太阳的17倍，亮度是太阳的30 000倍），其原有的氢储量最多只能维持1亿年。

氢最终耗尽之后，恒星会变得怎样呢？

当维持恒星漫长寿命的核能源耗尽之后，星体必然开始收缩，因而在后续阶段，密度会越来越大。

天文观测显示有大量这样的“萎缩恒星”存在着，它们的平均密度比水大数十万倍。这些恒星至今仍然炽热，由于表面温度很高，它们会发出耀眼的白光，从而与主星序中发黄光或红光的普通恒星形成鲜明对照。但这些恒星的体积很小，它们的总亮度相当低，要比太阳的亮度低几千倍，因此天文学家把这些处于演化末期阶段的恒星称为“白矮星”，其中的“矮”字既有几何尺寸的含义，又有亮度的含义。随着时间的流逝，白热的白矮星体将逐渐失去光辉，最终变成普通天文观测无法发现的一大团冷物质——“黑矮星”。

但要注意，用尽了所有氢燃料之后，这些年迈的恒星发生的收缩和逐步冷却过程并不总是安静有序的。这些“行将就木”的垂死恒星往往会发生激变，仿佛在反抗命运。

这些被称为新星爆发和超新星爆发的灾难性事件是恒星研究中最令人激动的话题之一。短短几天时间，一颗看起来与其他恒星并无多大不同的恒星，其亮度就增加了几十万倍，表面温度也迅速变得极热。研究与亮度的这种显著增强相伴随的光谱变化，可以看出星体在迅速膨胀，其外层正以每秒钟2 000公里左右的速度向外扩展。但这种亮度增强只是短暂的，达到极大值之后，星体便开始慢慢平静下来。恒星爆发后，通常需要一年左右的时间才能恢复其原有亮度，尽管在这之后很长时间，它的辐射还会有一些小的变化。亮度是恢复正常了，其他性质却并非如此。爆发期间随恒星一起迅速膨胀的一部分大气会继续往外运动，因此该星被会一层直径越来越大的发光气体所包围。关于这类恒星本身是否在持续变化，我们还缺乏确凿的证据，因为只有一颗新星（御夫座新星，1918年）的光谱在爆发前被拍摄下来，而且就连这张照片看起来也很不清楚，我们对其表面温度和原始半径都很不确定。

观测所谓的超新星爆发能为这种星体爆发的后果提供更好的证据。在银河系，这些巨大的爆发几个世纪才发生一次（普通的新星爆发则是每年40次左右），爆发时的亮度比普通新星强数千倍。亮度达到极大时，这样一颗爆发的超新星发出的光堪比整

个银河系发出的光。1572年第谷（Tycho Brahe）观测到的晴朗白天亦可看见的星，1054年中国天文学家记载的星，也许还有伯利恒星，都是我们银河系中超新星的典型例子。

第一颗河外超新星是1885年在临近的仙女座星云中观测到的，其亮度比该星系看到的所有其他新星亮度的总和还要强上千倍。尽管这些大爆发较少发生，但由于巴德（Walter Baade）和兹维基（Fritz Zwicky）的观测工作，近年来我们对这些星体性质的研究已经取得了重大进展。他们最先认识到了这两种爆发的巨大差异，并开始对出现在各个遥远星系中的超新星进行系统研究。

虽然亮度有极大差异，但超新星爆发与普通新星爆发有许多相似之处。两者的亮度都会先迅速增强再缓慢减弱，其亮度曲线的形状几乎相同（比例尺除外）。和普通新星一样，超新星的爆发也会产生一个迅速膨胀的气体层，但它所占的恒星质量要大得多。事实上，新星爆发所产生的气体层会变得越来越稀薄，并迅速消散到周围的空间中，而超新星释放的气体物质却在爆发的位置周围形成了广大而明亮的云。例如，在1054年的超新星爆发位置上看到的“蟹状星云”肯定是由那次爆发时喷出的气体形成的（见插图8）。

我们还找到了这颗超新星爆发之后遗迹的证据。事实上，在蟹状星云的正中心可以观测到一颗暗星，根据观测到的性质可以判断，这是一颗极为致密的白矮星。

所有这些都表明，超新星爆发的物理过程必定类似于新星爆发，只不过前者的规模在各方面要大得多。

如果接受新星和超新星的“坍缩理论”，我们先得问问自己，是什么原因导致整个星体猛烈收缩？目前我们已经知道，这些星体由大量炽热气体所构成，处于平衡状态时，星体完全是由其内部炽热气体的极高压力支撑着。只要上述“碳循环”在恒星中心进行着，恒星表面辐射出的能量就会被其内部产生的原子核能所补充，因此恒星状态几乎不发生变化。然而一旦氢完全耗尽，就再无核能可补充，星体就必然开始收缩，从而将其引力势能变成辐射。不过这种引力收缩过程相当缓慢，因为恒星物质的传导率极低，从内部到表面的传热过程非常缓慢。以太阳为例，要使太阳的半径收缩到目前的一半，需要1千万年以上。任何使收缩加快的因素都会立刻导致释放出更多的引力势能，从而增加内部的温度和气体压力，使收缩速度减慢。由此可见，要使恒星的收缩加速，使之像新星和超新星那样迅速坍缩，只有通过某种机制将收缩时释放的能量从内部移走。例如，若将恒星物质的传导率增大几十亿倍，其收缩速度也会以同样的倍数增加，这样几天之内一颗收缩的恒星就会坍缩。但这种可能性已被排除，因为目前的辐射理论明确表明，恒星物质的传导率取决于它的密度和温度，将它减小百十倍几乎是不可能的事情。

最近我和我的同事申伯格（Schenberg）博士提出，恒星坍缩的真实原因是形成了大量中微子。我们曾在第七章详细讨论过这种微小的核粒子。从对中微子的描述可以得知，正是它从正在收缩的恒星内部带走了多余的能量，因为对于中微子来说，整个

星体就像窗玻璃对于日光一样透明。但我们还要弄清楚，在炽热的收缩恒星内部是否会产生中微子，以及中微子的数量是否足够多。

各种元素的原子核在俘获高速运动的电子时都会释放中微子。当一个高速电子进入原子核时，会立刻释放出一个高能的中微子。原子核俘获电子后，会变成同一原子量的一种不稳定的核。由于不稳定，这个新原子核存在一段时间之后就会发生衰变，在释放出电子的同时又释放出一个中微子。然后这个过程又从头开始，发射出新的中微子……（图125）。这种过程被称为尤卡过程。

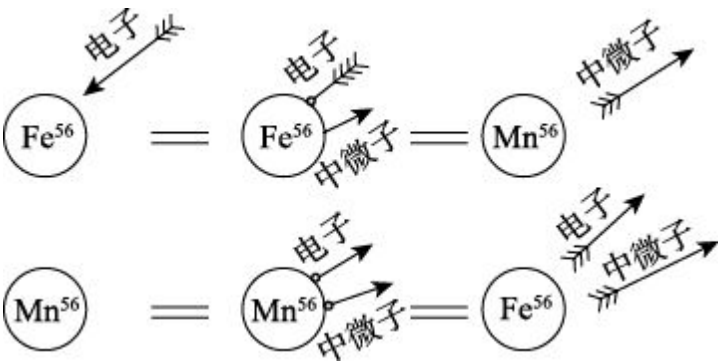


图125 铁核中的尤卡过程可以源源不断地产生中微子

如果温度和密度就像在收缩的星体内部一样大，因释放中微子而导致的能量损失就会极高。例如，铁原子核对电子的俘获和重新释放会转化成每克每秒 10^{11} 尔格的中微子能量。如果是氧原子核（它所产生的不稳定同位素是放射性的氮，衰变期为9秒），恒星失去的能量甚至可达每克每秒 10^{17} 尔格。在这种情况下，能量损失是如此之高，只需25分钟恒星就会完全坍缩。

由此可见，中微子辐射从收缩恒星炽热的中心区域开始产生，这种观点可以完全解释恒星坍缩的原因。

不过，虽然释放中微子所导致的能量损失很容易计算出来，但要研究坍缩过程本身还有许多数学上的困难，因此我们目前只能给出某些定性的解释。

可以设想，由于恒星内部的气体压力不够大，星体外围的大量物质将在引力的作用下开始落向中心。但通常情况下，每颗恒星多多少少都在迅速地旋转，因此坍缩过程发生得并不对称，极区的物质（即转轴附近的物质）先落入内部，并把赤道区的物质挤压出来（图126）。



图126 超新星爆发的早期和晚期

这样便把此前深藏的物质带了出来，并把它们加热到几十亿度的高温，此温度解释了恒星亮度为何会骤增。随着这个过程进行，原先那颗恒星的坍缩物质将在中心收缩成一颗致密的白矮星，被排出的物质则逐渐冷却并继续扩展，形成蟹状星云那种朦胧的东西。

三、原始混沌和膨胀宇宙

若把宇宙看成一个整体，我们立刻就会面临一些重要问题，涉及宇宙是否随时间而演化。宇宙是一直大致处于我们目前看到的这个状态，还是在不同的演化阶段中不断变化？

根据从各种科学分支收集到的经验事实，我们得出了非常明确的回答。是的，我们的宇宙在不断变化。它在远古过去、当下现在和遥远未来的状态是三种非常不同的存在状态。由各门科学搜集来的无数事实还表明，我们的宇宙有一个开端。正是从这个开端开始，宇宙逐渐演化成为现在的状态。如上所述，我们的太阳系已经有几十亿岁了，从各个方向对这个问题所作的许多独立研究中都会出现这个数字。月亮也应该形成于几十亿年前，它似乎是被太阳发出的强大吸引力从地球上扯下来的一块物质。

对恒星演化的研究（见上节）表明，我们看到的星星大都也有几十亿年了。通过一般地研究恒星的运动，特别是双星、三星以及更复杂的银河星团的相对运动，天文学家们断言，这些构形的存在时间不会长于几十亿年。

各种化学元素的相对丰度，特别是钍、铀等缓慢衰变的放射性元素的量，可以提

供一些非常独立的证据。如果这些元素在不断衰变的情况下仍然存在于宇宙中，我们就只能认为，要么这些元素目前还在由其他更轻的原子核不断产生，要么就是大自然在遥远过去所形成产物的遗存。

我们目前对核嬗变过程的了解迫使我们放弃第一种可能性，因为即使在最热恒星的内部，温度也从未达到“炮制”放射性重原子核所需的极高程度。事实上，从上节我们已经看到，恒星内部的温度有几千万度，而从轻元素的原子核“炮制”出放射性原子核则需要几十亿度的温度。

因此必须假设，这些重元素的原子核是在宇宙演化的过去某个时期形成的，那时所有物质都受到极高温和极高压的作用。

我们也能估算出宇宙的这个“炼狱”阶段的大致时间。我们知道，钍和铀238的平均寿命分别为180亿年和45亿年，而它们至今尚未大量衰变，因为它们目前还几乎和其他稳定的重元素一样多。而铀235的平均寿命只有5亿年左右，其丰度比铀238少140倍。目前大量存在的钍和铀238表明，这些元素最多是在几十亿年前开始形成的。少量存在的铀235也使我们能够作进一步的估算。事实上，如果这种元素的量每5亿年减少一半，那么必须经过大约7个这样的半衰期即35亿年，它的量才能减少到1/140（因为

$$\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{128} \text{)。}$$

完全从核物理学数据对化学元素的年龄所作的这种估算，与从纯粹的天文学数据中得到的行星、恒星和星系的年龄符合得极好！

但在几十亿年前万物初成的早期阶段，宇宙处于何种状态呢？这期间又发生了什么变化把宇宙变成了现在这个样子呢？

我们可以通过研究“宇宙膨胀”现象来最完整地回答上述问题。在上一章我们已经看到，在广袤的宇宙空间里散布着数不清的巨大星系，太阳只是其中一个星系即银河系所包含的几百亿颗恒星当中的一颗。我们还看到，就视力所及而言（当然要借助于200英寸口径的望远镜），这些星系多多少少是均匀分布的。

在研究来自这些遥远星系的光谱时，威尔逊山的天文学家哈勃发现这些谱线都朝光谱的红端移动了一点点，而且星系越远，这种“红移”就越大。事实上我们发现，不同星系的“红移”大小正比于它们与我们的距离。

对于这种现象，最自然的解释是假设所有星系都在远离我们，而且离我们越远，速度就越大。这种解释建立在所谓“多普勒效应”的基础上：光源接近我们时，光的颜色就会向光谱的紫端移动；光源远离我们时，光的颜色就会向红端移动。当然，要想获得明显的谱线移动，光源与观察者的相对速度必须很大。伍德（R. W. Wood）教授曾因在巴尔的摩闯红灯而被拘捕。他告诉法官，由于这种现象，红光在他看来是绿色的，因为他正在乘车接近信号灯。这位教授纯粹是在愚弄法官。倘若法官物理学懂得再多一点，他就会问伍德教授，要把红光看成绿光，其驾驶速度得有多高才行，然后再以超速的理由罚钱！

让我们回到星系的“红移”问题上来。初看起来，我们的结论有些尴尬。宇宙中的所有星系仿佛都在远离我们的银河系，难道银河系是一个巨大的怪物吗？它能有什么可怕的性质呢？它看起来为何如此与众不同？对这个问题稍加考虑就会发现，我们的银河系并没有什么特殊之处，事实上，其他星系并非只远离它，而是所有星系都在彼此远离。设想有一个气球，上面涂有一个个小圆点（图127）。若把气球吹得越来越大，则各点之间的距离将会不断增加，待在任何一个圆点上的昆虫都会以为，所有其他各点都在“逃离”它这个点。不仅如此，在这个膨胀的气球上，各个点的退行速度将与它们和昆虫的观测点之间的距离成正比。

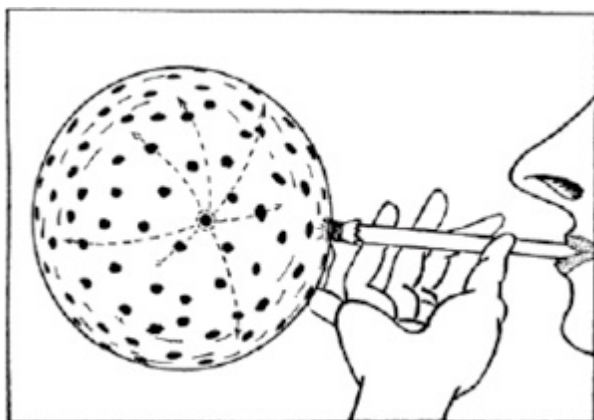


图127 气球膨胀时，其上各点都在彼此远离

这个例子清楚地表明，哈勃观测到的星系后退与我们银河系所具有的特殊性质或所处的特殊位置毫无关系，而只是因为散布在宇宙空间中的各个星系总体上在均匀膨胀罢了。

根据观测到的膨胀速度和目前相邻星系之间的距离，很容易计算出，这个膨胀至少始于50亿年前。⁹³

在此之前，被我们称为星系的各个星云正在形成均匀分布在宇宙空间中的恒星。沿时间继续往前，这些恒星本身也都紧紧挤在一起，使宇宙中充满了连续分布的炽热气体。再往前，这种气体越来越致密和炽热，这显然是形成各种化学元素（特别是放射性元素）的时期。再往前一步，宇宙物质都被挤成了我们在第七章讨论的那种超密、超热的核液体。

现在让我们把这些观测结果整合起来，按正确的顺序看看宇宙演化发展的标志性事件吧。

故事始于宇宙的胚胎阶段，那时威尔逊山望远镜（即半径在5 亿光年范围内）视野范围内的一切物质都被挤在一个半径只有太阳半径8倍左右的球内。⁹⁴但这种极为致密的状态不会持续很久，因为只需两秒钟，迅速的膨胀就会使宇宙密度下降到水密度的几百万倍，几小时后就会下降到水的密度。大概在这个时候，以前连续的气体分

裂成了现在构成一颗颗恒星的各个气体球。因持续膨胀而被分开的这些恒星后来又形成了被我们称为星系的各个星云，它们至今仍然在彼此后退，进入未知的宇宙深处。

我们现在可以追问：是什么样的力导致了宇宙膨胀呢？这种膨胀会不会停止，甚至变成收缩呢？正在膨胀的宇宙是否有可能转过头来，将银河系、太阳、地球和人重新挤成具有原子核密度的浆状物呢？

根据基于非常可靠的信息所得出的结论，这种事情绝不可能发生。很久以前，在宇宙演化的早期阶段，膨胀的宇宙冲破了所有可能将它维持在一起的锁链，正按照简单的惯性定律无限膨胀下去。这锁链就是阻碍宇宙物质分离的引力。

让我们举一个简单的例子进行说明。假定从地球表面向太空发射一枚火箭。我们知道，包括著名的V-2火箭在内的所有火箭都没有足够的推进力进入太空。它们在重力的作用下会停止上升，落回地球。但如果能使火箭的初始速度超过每秒11公里（在原子喷气推进式火箭的发展中，这个目标似乎是可以实现的），它就能摆脱地球重力的吸引而进入太空，并且不受阻碍地持续运动下去。每秒11公里的速度通常被称为摆脱地球重力的“逃逸速度”。

现在设想有一枚炮弹在空中爆炸了，弹片朝四面八方飞去（图128a）。被爆炸力抛出的弹片抵抗住了把它们拉向共同中心的引力而飞散开来。不用说，在这个例子中，弹片之间的相互吸引力弱到可以忽略不计，根本不会影响它们在空间中的运动。但这种引力如果很强，就能使弹片停止飞行，落回它们共同的引力中心（图128b）。至于这些弹片是落回来还是无限制地飞离，则取决于它们动能和引力势能的相对大小。

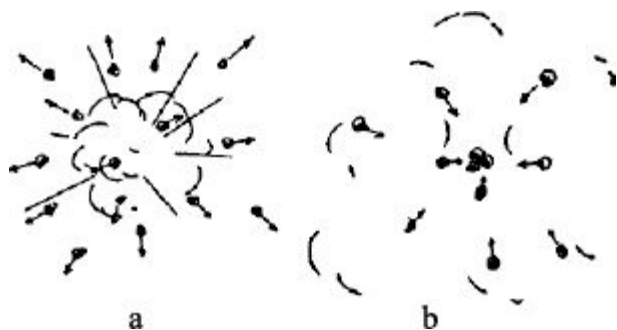


图128

将弹片换成星系，就能得出前面描绘的膨胀宇宙图景。但由于各个星系的巨大质量使引力势能变得与动能不相上下，⁹⁵ 因此只有认真研究这两种能量才能判定宇宙膨胀的前景。

根据目前掌握的最可靠的星系质量数据，相互远离的星系的动能要比其相互引力势能大好几倍，因此可以推论，我们的宇宙会无限膨胀下去，而不会被引力重新拉近。但要记住，有关整个宇宙的数据大都不够精确，未来的研究也许会把这个结论颠

倒过来。不过，即使宇宙真的突然停止膨胀，转而进行收缩，也需要几十亿年的时间。因此，黑人灵歌里所设想的“星星开始坠落”、我们被坍缩星系的重力压得粉身碎骨的那一天还为时尚早。

究竟是什么烈性炸药使宇宙的各个部分以可怕的速度相互飞离呢？对这个问题的回答可能会让你有些失望：也许根本就不曾有过寻常意义上的爆炸。宇宙现在之所以在膨胀，是因为在此之前的某个历史时期（当然没有留下任何历史记录），它曾经从无限收缩成一种极为致密的状态，然后又反弹回来，仿佛是被压缩物质内部的强大弹力所推动。如果你走进一间球室，正好看到一只乒乓球从地板升入空中，你会不假思索地推断说，你进屋之前这只乒乓球一定从某个高度落到了地板上，并且在弹力的作用下再次跳起来。

现在，让我们尽情发挥一下想象力，问问自己在宇宙的压缩阶段，现在发生的一切事物是否是以相反次序发生的。

在80亿年或100亿年前，你是否在从后往前读这本书？那时的人是先从嘴里扯出一只炸鸡，在厨房里使之复活，再把它送到养鸡场吗？而在养鸡场，它是否是从大鸡长成小鸡，然后缩进蛋壳，最后变成一枚鲜鸡蛋呢？这些问题虽然有趣，却不能从纯科学的角度来回答，因为宇宙的大压缩已将所有物质挤成了一种均匀的核液体，以前各个压缩阶段的所有记录必定已被完全抹掉。

-
- 1 这是就目前最大的望远镜所能探测的那部分宇宙而言。
- 2 斯塔迪姆（stadium）是古希腊的长度单位，1斯塔迪姆=606英尺6英寸或188米。
- 3 如果用我们的记数法来表示，这个数是：
- | | | | |
|--------------|-----------------|-----------------|-----------------|
| 一千万 | 第二级 | 第三级 | 第四级 |
| (10 000 000) | × (100 000 000) | × (100 000 000) | × (100 000 000) |
| | 第五级 | 第六级 | 第七级 |
| | (100 000 000) | × (100 000 000) | × (100 000 000) |
| | | × (100 000 000) | × (100 000 000) |
- 或直接写成：
- 10^{63} （即1的后面有63个零）。
- 4 这位机智的大臣所要的麦粒数可以表示如下：

$$1 + 2 + 2^2 + 2^3 + 2^4 + \dots + 2^{62} + 2^{63}。$$

在算术中，每一项都是前一项的固定倍数的数列被称为几何级数（在我们这个例子中，这个倍数是2）。可以证明，这种级数的所有项之和等于固定倍数（这里是2）的项数（这里是64）次幂减去第一项（这里是1）所得的差除以固定倍数减1，即：

$$\frac{2^{64} - 1}{2 - 1} = 2^{64} - 1，$$

结果写出来就是18 446 744 073 709 551 615。

- 5 W.W.R.Ball, *Mathematical Recreations and Essays* (The Macmillan Co., New York, 1939).
- 6 瓦拉纳西，又称贝拿勒斯，印度北方邦城市，是印度教七圣城之一。——译者
- 7 如果只有7个金片，则需要移动的次数为：

$$1 + 2^1 + 2^2 + 2^3 + \dots，或者$$
$$2^7 - 1 = 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 - 1 = 127。$$

如果你准确无误地迅速移动金片，那么完成这项任务大概需要一个小时。当金片为64片时，需要移动的总次数为：

$$2^{64} - 1 = 18\,446\,744\,073\,709\,551\,615。$$

它等于施宾达所要求的麦粒数。

- 8 引自R. Courant, *The Complete Collection of Hilbert Stories*，该书从未出版，甚至从未写成文字，但广为流传。

9 这些小数都小于1，因为我们已经假定线的长度是1。

10 例如，由0.735106822548312... 这个小数，我们可以分成以下三个新的小数：

$$0.71853\dots,$$

$$0.30241\dots,$$

$$0.56282\dots。$$

11 简单地讲，一个数的自然对数可以定义为它的普通对数乘以2.3026。

12 丢番图的一般规则是：取任意两个数a和b，使 $2ab$ 是一个完全平方数。令 $x=a+\sqrt{2ab}$ ， $y=b+\sqrt{2ab}$ ， $z=a+b+\sqrt{2ab}$ 。于是用代数方法很容易证明， $x^2+y^2=z^2$ 。用这个规则可以列出所有可能的解。最前面几个解是：

$$3^2+4^2=5^2 \text{ (埃及三角形)},$$

$$5^2+12^2=13^2,$$

$$6^2+8^2=10^2,$$

$$7^2+24^2=25^2,$$

$$8^2+15^2=17^2,$$

$$9^2+12^2=15^2,$$

$$9^2+40^2=41^2,$$

$$10^2+24^2=26^2。$$

13 费马大定理于1995年被英国数学家安德鲁·怀尔斯 (Andrew Wiles) 所证明。——译者

14 其他许多数的平方根也很容易求出。例如 $\sqrt{5} = 2.236\dots$ ，因为 $(2.236\dots) \times (2.236\dots) = 5.000\dots$ ；
15 $\sqrt{7.3} = 2.702\dots$ ，因为 $(2.702\dots) \times (2.702\dots) = 7.3000\dots$ 。

验证如下：

$$(5+\sqrt{-15})+(5-\sqrt{-15})=5+5=10$$

$$(5+\sqrt{-15})\times(5-\sqrt{-15})$$

$$=(5\times 5)+5\sqrt{-15}-5\sqrt{-15}-(\sqrt{-15}\times\sqrt{-15})$$

$$=25-(-15)=25+15=40。$$

16 为保密起见，这里略去了文件上实际给出的经纬度数字。

17 出于与前面同样的理由，这里也改变了树的名称。在热带的宝岛上显然会有其他各种树木。

18 “几何学”(geometry)一词源自ge (大地)和metrein (测量)这两个希腊词。在构造这个词的时候，古希腊人对这门学科的兴趣似乎主要来源于他们的不动产。

19 这个词在拉丁文和希腊文中的意思都是对位置的研究。

20 因这里给出的几个例子而对拓扑学问题感兴趣的读者，可以在《数学是什么?》中找到更详细的讨论。

21 德国吞并前用三种颜色就够了：瑞士用绿色，法国和奥地利利用红色，德国和意大利利用黄色。

22 就涂色问题而言，平面地图和球面地图的情况是相同的，因为解决了球面地图的问题之后，我们总能在某个上色区域开一个小洞，然后把余下的表面“摊开”在平面上。这仍然是一个典型的拓扑学变换。

23 更确切地说，图26给出的是一个四维的超正方体在我们三维空间中的投影在纸面上的投影。

24 如果你不明白这一点，可以设想一个有四个顶点和四条边的正方形，垂直于其表面(沿第三个方向)将它移动边长那么长的距离，就又多出了四条边。

25 严格而言，这里我们应当说“世界束”，但从天文学的角度来看，我们可以把恒星和行星看成点。

26 实际上，太阳正相对于恒星移动，因此相对于恒星系统，太阳的世界线应当朝一侧有所偏向。

27 如果这个交叉口真有一家银行，那纯属巧合。

28 光波的振动已被证明垂直于光的传播方向。对一般物质而言，这种横向振动只发生在固体中。在液体和气体物质中，振动的粒子只能沿着波的行进方向运动。

29 事实上，如果用l表示两个码头之间的距离，请记住顺流时的合成速度为 $V+v$ ，逆流时为 $V-v$ ，我们得到整个航行的时间为：

$$t = \frac{l}{v+V} + \frac{l}{v-V} = \frac{2vl}{(v+V)(v-V)} = \frac{2vl}{v^2-V^2} = \frac{2l}{v} \cdot \frac{1}{1-\frac{V^2}{v^2}}$$

30 “菲茨杰拉德收缩”之名源自第一个引入这种观念的物理学家菲茨杰拉德，他认为这种收缩是运动的一种

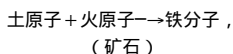
纯机械效应。

31 当然，这只是理论上的描述。实际上，即使真有两艘飞船以这样的速度相遇，每艘飞船上的乘客也看不到另一艘，一如你无法看到速度只有飞船若干分之一的子弹。

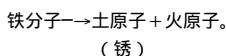
32 或者也可以说，是由于四维空间中的毕达哥拉斯公式在时间方面发生了扭曲。

33 大圆是一个穿过球心的平面切割球面所得到的圆。赤道和子午线均为这样的大圆。

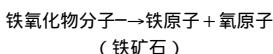
34 炼金术士会用以下公式来表示对铁矿石的处理：



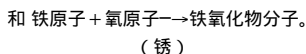
把铁的生锈表示为：



而我们则会把这些过程写为：



和



35 即力的大小与两个物体之间距离的平方成反比。

36 现在利用“炼金术”（见后）可以用人工方法制造出更为复杂的原子，比如用来制造原子弹的人造元素钚有94个电子。

37 对不确定性原理的更详细讨论请参见拙作《物理世界奇遇记》（*Mr. Tompkins in Wonderland*, The Macmillan Co., New York, 1940）。

38 由于较重的氯元素占25%，较轻的占75%，所以平均原子量为： $0.25 \times 37 + 0.75 \times 35 = 35.5$ ，这正是早期化学家发现的数值。

39 源自意指“相等”的希腊词 $\iota\sigma\omicron\varsigma$ 和意指“位置”的希腊词 $\tau\omicron\pi\omicron\varsigma$ 。

40 从原子量表我们可以看到，元素周期表开头的那些元素，原子量等于原子序数的2倍，这意味着这些元素的原子核包含有相同数目的质子和中子。而重元素的原子量增加得更快，这表明这些元素的原子核中的中子多于质子。

41 M. Born, *Atomic physics* (G. E. Stechert & Co., New York, 1935).

42 T. B. Brown, *Modern Physics* (John Wiley & Sons, New York, 1940).

43 虽然从原则上讲，电子对可以在完全空虚的空间中形成，但电子对的形成过程大大得益于原子核周围的电场。

44 这些高能粒子的速度高达光速的99.999 999 999 999 9%，对其来源所作的最简单（但也可能最可信）的解释是认为，它们的加速是由于太空中飘浮的巨大气体尘埃云（星云）之间存在着极高的电势。事实上，我们可以预期，这些星云积累电荷的过程就类似于大气层中的普通雷云积累电荷的过程，不过前者的电势差要大得多。

45 这可以通过轰击原子核来做到，本章稍后将会描述这种方法。

46 在这方面，最新的实验证据表明，中微子的重量还不到电子的十分之一。

47 要记住，银原子核既不发生聚变也不发生裂变。

48 卡是热量单位，将1克水的温度升高1℃所需的能量为1卡。

49 比如在1克铀材料中，每秒钟有数千个原子裂开。

50 上述过程可以表示成反应式： ${}_{13}\text{Al}^{27} + 2\text{He}^4 \rightarrow {}_{14}\text{Si}^{30} + {}_1\text{H}^1$ 。

51 布莱克特照片（本书未刊登这幅照片）上记录的核反应式是： ${}_7\text{N}^{14} + 2\text{He}^4 \rightarrow {}_8\text{O}^{17} + {}_1\text{H}^1$ 。

52 核反应式为： ${}_5\text{B}^{11} + {}_1\text{H}^1 \rightarrow {}_2\text{He}^4 + {}_2\text{He}^4 + {}_2\text{He}^4$ 。

53 核反应式为： ${}_1\text{H}^2 + {}_1\text{H}^2 \rightarrow {}_1\text{H}^3 + {}_1\text{H}^1$ 。

54 这里发生的过程的核反应式可以写成以下形式：

(a)中子的产生： ${}_4\text{Be}^9 + 2\text{He}^4$ （镭发射的 α 粒子） $\rightarrow {}_6\text{C}^{12} + {}_0\text{n}^1$

(b)中子轰击氮原子核： ${}_7\text{N}^{14} + {}_0\text{n}^1 \rightarrow {}_5\text{B}^{11} + 2\text{He}^4$ 。

55 这些数值只是为了举例而给出的，并不对应于任何实际的原子核。

56 更详细的讨论可参见1947年Viking Press出版的Selig Hecht, *Explaining the Atom*。Eugene Rabinowitch博士的增订版收在Explorer平装丛书中。

57 关于铀堆的更详细讨论，请再次参阅原子能的专门书籍。

58 所有数值都是在标准大气压下测得的。

59 参见第十一章。

60 把金属丝加热到高温状态时，其内部电子的热运动会变得更加剧烈，一些电子会逸出表面。无线电爱好者都知道，该现象已被用于电子管。

61 这里未考虑玩家可以随意代替任意一张牌的额外的“百搭”所引起的复杂性。

62 如果可以，请使用计算尺或对数表！

$$\frac{2\pi}{4} \quad \frac{\pi}{2}$$

64 半径为1的圆的周长是其直径的 π 倍，即 2π ，因此四分之一圆周的长度是 $\frac{2\pi}{4}$ ，即 $\frac{\pi}{2}$ 。

65 事实上，由于气体分子的间距很大，空间并不拥挤，所以给定体积内虽然有大量分子，但根本不会阻碍新的分子进入。

66 一个10英尺宽、15英尺长、9英尺高的房间的体积为1350立方英尺或 5×10^7 厘米³，因此包含 5×10^4 克空气。由于空气分子的平均质量为 $30 \times 1.66 \times 10^{-24} \approx 5 \times 10^{-23}$ 克，所以分子总数为 $5 \times 10^4 / 5 \times 10^{-23} = 10^{27}$ 。

67 必须考虑这种一半对一半的分布，因为动量守恒定律使得所有分子不可能都朝同一个方向运动。

68 还有违背能量守恒定律的所谓“第一类永动机”，不用提供任何能量它就能做功。

69 1微米等于0.0001厘米，通常用希腊字母 μ 表示。

70 大家还记得，根据我们对原子结构的讨论，镁原子（原子序数为12，原子量为24）的原子核有12个质子和12个中子，周围环绕着12个电子。若把镁原子劈成两半，我们便得到了两个新的原子，每一个原子都包含6个质子、6个中子和外面的6个电子，或者换句话说，得到了两个碳原子。

71 有时细胞的尺寸巨大，比如整个鸡蛋黄就是一个细胞。不过在这些情况下，细胞中的生命物质仍然尺寸很小，大块的黄色物质只是为小鸡的胚胎发育所积累的养料罢了。

72 在热水中溶解大量的盐，并将其冷却到室温，这样便制得了过饱和溶液。由于溶解度随着温度的降低而减小，水中含有的食盐分子将会大于水所能溶解的数量。然而，这些过量的食盐分子会在溶液中保持很长时间，直到丢进一小粒食盐晶体为止。可以说，这粒盐提供了初始的推动，作为一种组织剂将食盐分子从溶液中驱赶出来。

73 比如根据以下假想的化学反应方程式： $3\text{H}_2\text{O} + 2\text{CO}_2 + \text{C}_2\text{H}_5\text{OH} = 2[\text{C}_2\text{H}_5\text{OH}] + 3\text{O}_2$ ，一个酒精分子会形成另一个酒精分子。

74 同样道理，用蜡烛在纸上写字，字迹也是显不出来的。但若用黑色铅笔将纸的颜色加深，那么由于石墨不会粘在被蜡覆盖的地方，字迹就会在深色背景上清晰可见了。

75 需要注意的是，给活细胞染色往往会把它们杀死，使其停止发育。于是，图92所示的那种连续的细胞分裂并不是对同一个细胞的观察，而是给处于不同发育阶段的不同细胞染色所得到的结果。不过从原理上讲，这两者并无多大不同。

76 我们不妨将这个计算结果与关于原子弹爆炸的类似计算（见第七章）作一比较。使1公斤铀的每一个原子（总共 2.5×10^{24} 个原子）都发生裂变所需的原子分裂过程次数可由类似的方程 $2^x = 2.5 \times 10^{24}$ 计算出来，结果为 $x = 61$ 。

77 这种说法适用于人类和所有哺乳动物，而对于鸟禽来说，情况则正好相反；公鸡有两条相同的性染色体，而母鸡却有两条不同的性染色体。

78 与大多数其他生物相反，果蝇的染色体非常大，其结构很容易用显微照相来研究。

79 牌戏：从一副纸牌中拿起一部分翻转过来以决定由谁发牌、谁先出牌等。——译者

80 正常尺寸的染色体都太小了，显微镜研究无法将其分解成单个基因。

81 正如我们已经解释的，“同分异构”是指分子由相同的原子所构成，但原子以不同的方式排列着。

82 突变现象的发现只对达尔文的经典理论作了一点修改，即物种演化缘于不连续的跳跃式变化，而不是缘于达尔文所设想的连续的小变化。

83 实际上，构成病毒微粒的原子数可能比这少得多，因为它们很可能如图103所示“内部是空的”，由旋状的分子链所构成。倘若烟草花叶病毒真有这样一种结构，各种原子团只位于圆柱体的表面上，那么每个病毒微粒的原子总数将会减少到只有几十万个。当然，同样的说法也适用于单个基因里的原子数。

84 更精确地说是 $0.600'' \pm 0.06''$ 。

85 最好是在初夏的晴朗夜晚作这种观察。

86 脉动现象最先发现于造父一，因而以此命名。

87 不要把这些脉动星与所谓的食变星相混淆，后者是由两颗彼此围绕对方旋转并且周期性掩食对方的恒星所组成的系统。

88 地球上的氦大都以它的氧化物——水的形式存在。大家知道，虽然地球表面有3/4的面积被水覆盖，但与整个地球的质量相比，水的质量是很小的。

89 这是形成星际物质的尘粒的近似尺寸。

90 关于生命在地球上的起源和演化，更详细的讨论可参见拙著《地球自传》（1941年首版，1959年修订版）。

91 “红巨星”和“白矮星”这两个名称源于其亮度与表面的关系。由于稀薄的恒星有很大的表面来释放内部产生的能量，所以它们表面温度较低，呈红色；而高密度恒星的表面则必定温度很高，呈白热状态。

92 这是因为根据魏茨泽克的理论，太阳的形成不会比太阳系早很久，而我们地球的估计年龄大致是这么大。

93 根据哈勃的原始数据，两个相邻星系之间的平均距离约为170万光年（ 1.6×10^{19} 公里），其相互逆行

速度约为每秒300公里。假设宇宙是匀速膨胀的，其膨胀时间即为 $\frac{1.6 \times 10^{19}}{300} = 5 \times 10^{16}$ 秒 = 1.8×10^9 年。不过，根据最新数据估计的时间值要更大一些。

94 核液体的密度为 10^{14} 克/厘米³，而目前空间中物质的平均密度为 10^{-30} 克/厘米³，所以宇宙的线收

缩率为 $\sqrt[3]{\frac{10^{14}}{10^{-30}}} = 5 \times 10^{14}$ 。因此，目前的 5×10^8 光年距离在那时只有 $\frac{5 \times 10^8}{5 \times 10^{14}} = 10^{-6}$ 光年 = 1 000 万公里。

95 运动粒子的动能与其质量成正比，其相互之间的势能则与质量的平方成正比。

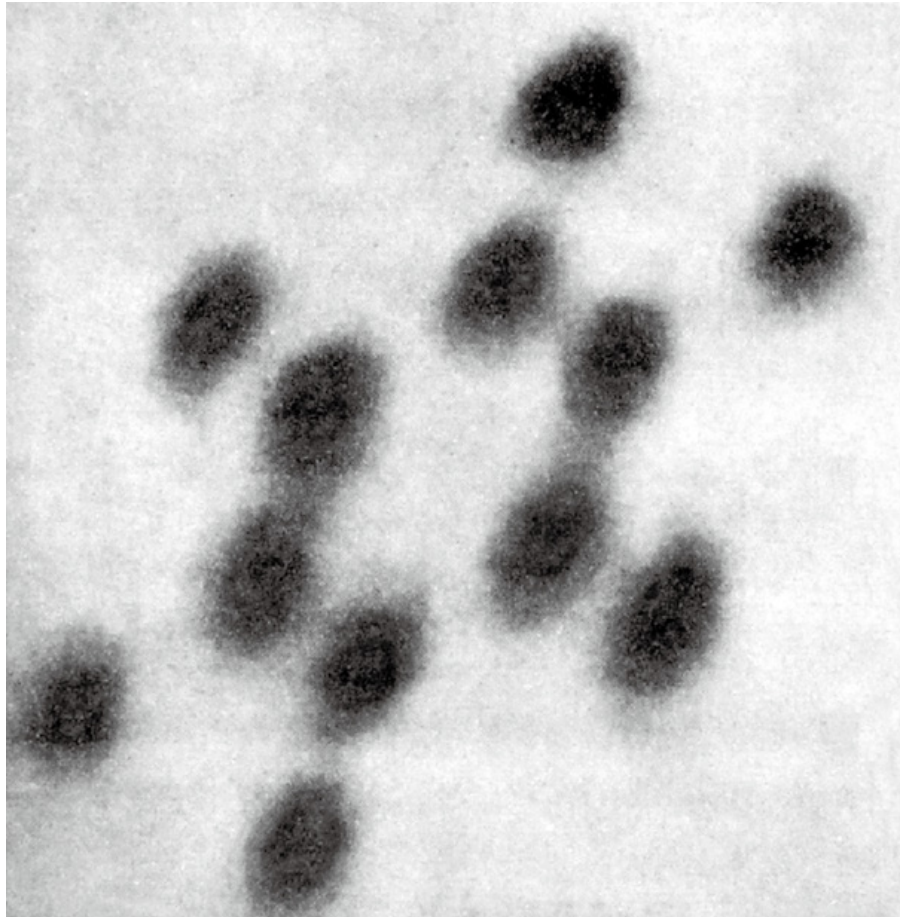
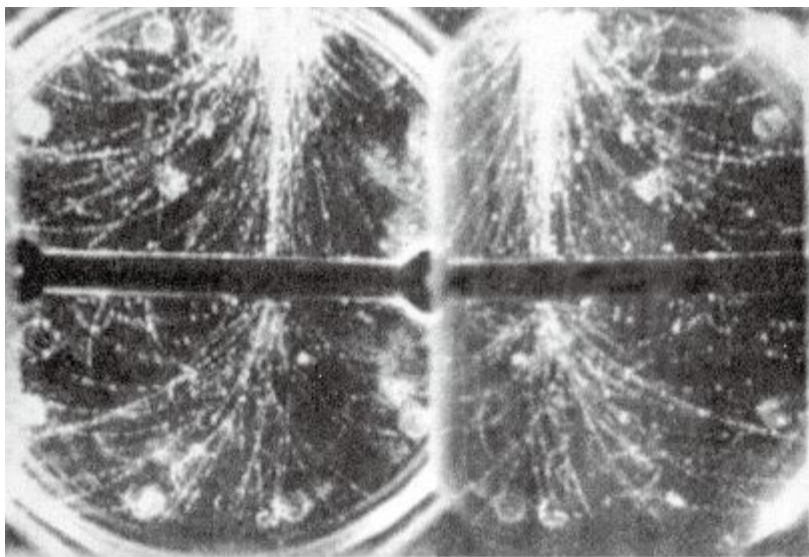
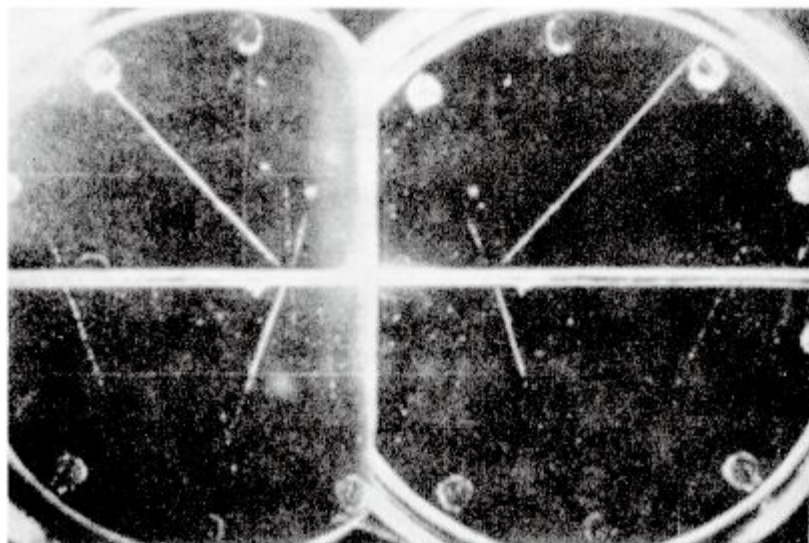


插图1 放大175 000 000倍的六甲基苯分子



a

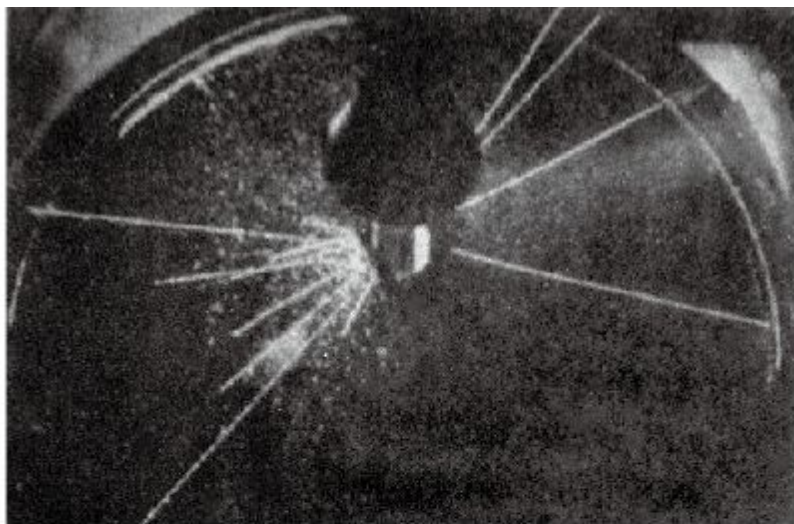


b

插图2

a. 始于云室外壁和中央铅片的宇宙线簇射。磁场使簇射产生的正、负电子沿相反方向偏转。

b. 宇宙线微粒在中央隔片中产生核衰变。



a



b



c

插图3 人工加速的微粒引起的原子核嬗变

a. 一个快氘核击中云室中重氢气的另一个氘核，产生一个氚核和一个普通的氢核（ ${}_1\text{D}^2 + {}_1\text{D}^2 \rightarrow {}_1\text{T}^3 + {}_1\text{H}^1$ ）；

b. 一个快质子击中硼核，使之裂成三个相等的部分（ ${}_5\text{B}^{11} + {}_1\text{H}^1 \rightarrow 3{}_2\text{He}^4$ ）；

c. 一个图中看不见的中子从左边射入，把氮核打碎成一个硼核（向上的径迹）和一个氮核（向下的径迹）（ ${}_7\text{N}^{14} + {}_0\text{n}^1 \rightarrow {}_5\text{B}^{11} + {}_2\text{He}^4$ ）。

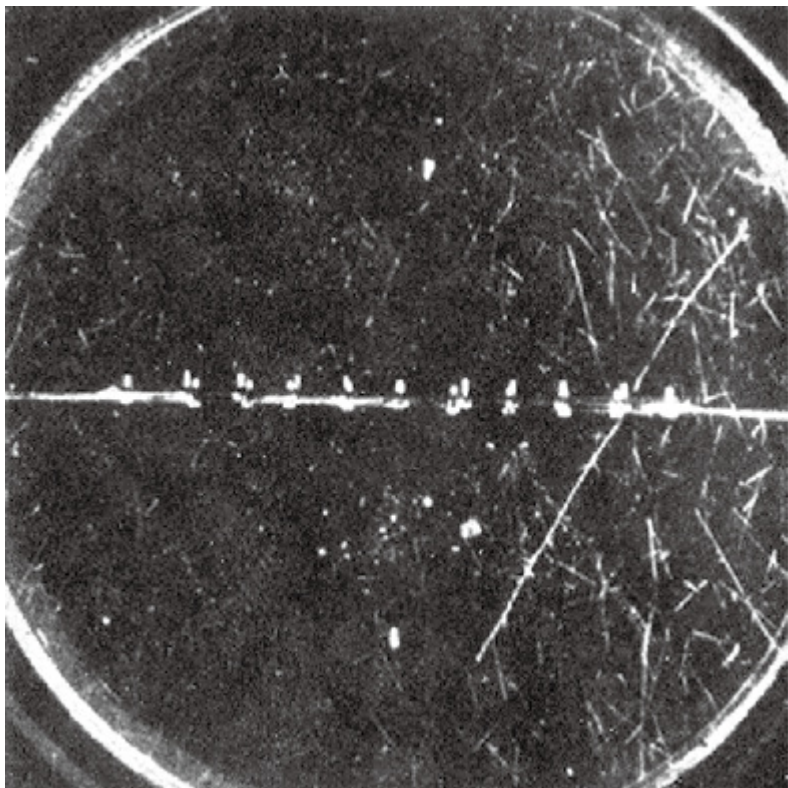


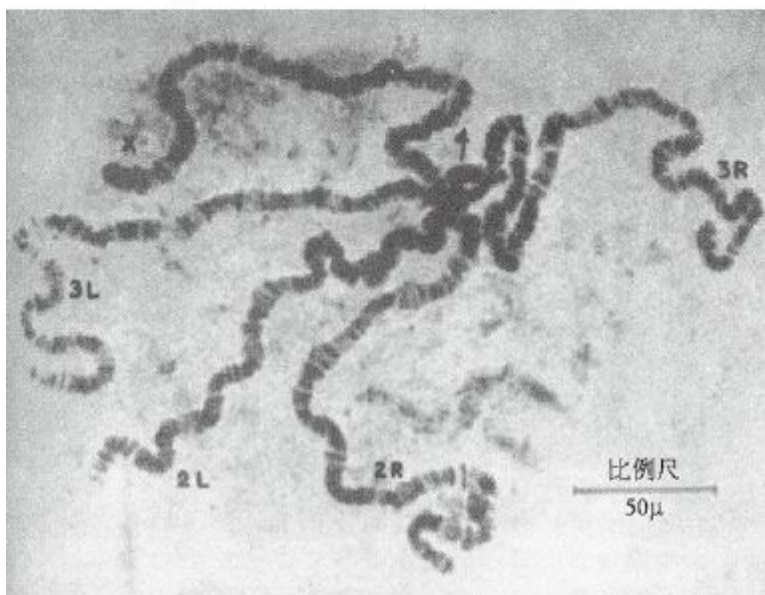
插图4 铀核裂变的云室照片一个中子（当然在图中看不见）击中了横放在云室中的薄铀箔的一个铀核。两条径迹对应着两个裂变碎片分别以1亿电子伏左右的能量飞离。



a



b



c

插图5

a和b. 果蝇唾液腺染色体的显微照片，显示了倒置和相互易位；

c. 雌性果蝇幼体染色体的显微照片。图中标有X的是紧紧挨在一起的一对X染色体，标有2L和2R的是第二对染色体，标有3L和3R的是第三对，标有4的是第四对。



插图6 这是活的分子吗？放大34 800倍的烟草花叶病毒微粒。这幅照片是用电子显微镜拍摄的。



a



b

插图7

- a. 大熊座中的螺旋星云，它是一个遥远的宇宙岛（俯视图）；
b. 后发座中的螺旋星云，它是另一个遥远的宇宙岛（侧视图）。



插图8 蟹状星云。1054年，中国天文学家观测到天空中的这个位置有一颗超新星，此蟹状便是这颗超新星爆发时抛出的不断膨胀的气体包层。

译后记

乔治·伽莫夫 (George Gamow, 1904—1968) 是美籍俄裔理论物理学家、宇宙学家, 热大爆炸宇宙学模型的创立者, 并首次提出对遗传密码进行破译。此外, 伽莫夫还是一位优秀的科普作家, 出版过18部科普作品。《从一到无穷大》便是这其中最著名的一部, 自1947年出版以来一直畅销不衰。

1978年, 《从一到无穷大》的中译本首次在中国出版, 译者为暴永宁先生, 后来吴伯泽先生又根据英文版新版对它作了修改和校订。该书自出版以来, 在半个多世纪里影响了千千万万的读者。许多人都是因为在十几岁的时候读到这本书, 才第一次真正领略了数学和科学的奇迹和奥秘。我也是高中时接触到这部魅力无穷的作品的, 虽然当时有不少内容还看不大懂, 但和许多读者一样, 它给我留下了非常深刻的印象, 也更激起了我对科学的兴趣。

业内公认, 《从一到无穷大》的中译本翻译质量很高, 在同类书中属于佼佼者。那么, 我为何还要重新翻译呢? 必须承认, 一个主要考虑是, 鉴于该书的经典地位, 不把它列入《世界科普名著译丛》无论如何也是说不过去的。而旧译本在科学出版社销量一直很好, 想把其译稿拿到商务印书馆重新出版估计是不可能的。好在从今年开始, 原书进入了公版期, 这为我重新翻译创造了条件。

不过, 这绝不意味着重新翻译就很轻松, 事实上, 所花时间和过程的艰苦远远超出了我的预期。该书内容包罗万象, 许多地方并不好译。在重译该书的过程中, 我当然参考了旧译本 (我用的是科学出版社2002年版)。虽然旧译本在不少细微之处使我受益良多, 但它并非完美无缺, 倘若字斟句酌, 还是有不少改进的余地。除去个人风格方面的差异, 这既包含一些笔误, 比如“折射”应为“衍射” (页107), “大块无机物质的原子核之间的关系”应为“大块无机物质与原子核之间的关系” (页214), “公元3世纪”应为“公元前3世纪” (页226), 等等; 还包含着一些匪夷所思的小错误, 比如“抛体”应为“轨迹” (页125), “专门的分析方法”应为“光谱分析方法” (页165), “沙普勒”应为“哈勃” (页246), 等等。当然, 要从一本书中挑出一些这样的小毛病并不难, 但对于这样一部名著来说, 不断打磨、精益求精乃是应有之义。在此, 我要向暴永宁先生和已经离世的吴伯泽先生致以深深的谢意! 也期待读者们能够提出宝贵的建议, 帮助改进这个译本, 使之臻于完善。

张卜天

2017年10月31日
清华大学科学史系

THE THEORY OF
MORAL
SENTIMENTS

Adam Smith

道德情操论

〔英〕亚当·斯密 著

蒋自强 钦北愚 朱钟棣 沈凯璋 译

胡企林 校

“利他”才是问心无愧的“利己”。

米尔顿·弗里德曼



商务印书馆
The Commercial Press

目录

译者序言

一、 斯密生平和《道德情操论》的创作及修订再版

二、 《道德情操论》和《国富论》的关系——简评所谓“亚当·斯密问题”

告读者

第一卷 论行为的合宜性

第一篇 论合宜感

第一章 论同情

第二章 论相互同情的愉快

第三章 论通过别人的感情同我们自己的感情是否一致，来判断它们是否合宜的方式

第四章 续前章

第五章 论和蔼可亲 and 令人尊敬的美德

第二篇 论各种不同的适宜的激情程度

引言

第一章 论从肉体产生的各种激情

第二章 论由于想象的某种特殊倾向或习惯而产生的那些激情

第三章 论不友好的激情

第四章 论友好的激情

第五章 论自私的激情

第三篇 论幸运和不幸对人们判断行为合宜性所产生的影响；以及为什么在一种情况下比在另一种情况下更容易得到人们的赞同

第一章 虽然我们对悲伤的同情一般是一种比我们对快乐的同情更为强烈的感情，但是它通常远远不如当事人自然感受到的强烈

第二章 论野心的起源，兼论社会阶层的区别

第三章 论由钦佩富人和大人物，轻视或怠慢穷人和小人物的这种倾向所引起的道德情操的败坏

第二卷 论优点和缺点；或，报答和惩罚的对象

第一篇 论对优点和缺点的感觉

引言

第一章 任何表现为合宜的感激对象的行为，显然应该得到报答；同样，任何表现为合宜的愤恨对象的行为，显然应该受到惩罚

第二章 论合宜的感激对象和合宜的愤恨对象

第三章 不赞同施恩者的行为，就几乎不会同情受益者的感激；相反，对损人者的动机表示赞同，对受难者的愤恨就不会有一点同情

第四章 对前面几章的扼要重述

第五章 对优点和缺点感觉的分析

第二篇 论正义和仁慈

第一章 两种美德的比较

第二章 论对正义、悔恨的感觉，兼论对优点的意识

第三章 论这种天性构成的作用

第三篇 就行为的优点或缺点，论命运对人类情感所产生的影响

引言

第一章 论这种命运产生影响的原因

第二章 论这种命运产生影响的程度

第三章 论这种情感变化无常的最终原因

第三卷 论我们评判自己的情感和行为的基础，兼论责任感

第一章 论自我赞同和不赞同的原则

第二章 论对赞扬和值得赞扬的喜爱；兼论对责备和该受责备的畏惧

第三章 论良心的影响和权威

第四章 论自我欺骗的天性，兼论一般准则的起源和效用

第五章 论道德的一般准则的影响和权威，以及它们被公正地看作造物主的法则

第六章 在什么情况下，责任感应该成为我们行为的唯一原则；而且在什么情况下，它应该同其他动机一起发生作用

第四卷 论效用对赞同情感的作用

第一章 论效用的表现赋予一切艺术品的美，兼论这种美所具有的广泛影响

第二章 论效用的表现赋予人的品质和行为的美，以及关于这种美的概念可能在何种程度上被看成一种原始的赞同原则

第五卷 习惯和风气对有关道德赞同和不赞同情感的影响

第一章 论习惯和风气对我们有关美和丑的看法的影响

第二章 论习惯和风气对道德情感的影响

第六卷 论有关美德的品质

引言

第一篇 论个人的品质，就它对自己幸福的影响而言；或论谨慎

第二篇 论个人的品质，就它可能对别人的幸福发生影响而言

引言

第一章 论天性致使个人成为我们关心和注意的对象所依据的次序

第二章 论天性致使社会团体成为我们慈善对象的次序

第三章 论普施万物的善行

第三篇 论自我控制

第六卷 结论

第七卷 论道德哲学的体系

第一篇 论应当在道德情感理论中加以考察的问题

第二篇 论已对美德的本质作出的各种说明

引言

第一章 论认为美德存在于合宜性之中的那些体系

第二章 论认为美德存在于谨慎之中的那些体系

第三章 论认为美德存在于仁慈之中的那些体系

第四章 论放荡不羁的体系

第三篇 论已经形成的有关赞同本能的各种体系

引言

第一章 论从自爱推断出赞同本能的那些体系

第二章 论把理性视为赞同本能的根源的那些体系

第三章 论把情感视为赞同本能的根源的那些体系

[第四篇 论不同的作者据以论述道德实践准则的方式](#)

[译后记](#)

[返回总目录](#)

权威全译本

THE THEORY OF MORAL SENTIMENTS

道德情操论

〔英〕亚当·斯密 著

蒋自强 钦北愚 朱钟棣 沈凯璋 译

胡企林 校



商务印书馆
The Commercial Press

2015年·北京

译者序言

亚当·斯密（1723—1790）不仅是一位经济学大师，而且是一位杰出的伦理学家。他一生从事学术研究，留下了两部传世佳作——《国民财富的性质和原因的研究》（以下简称《国富论》）与《道德情操论》。他在《国富论》中建立的“富国裕民”的古典经济学体系，已为我国思想理论界所熟知，但他在《道德情操论》中阐明的以“公民的幸福生活”为目标的伦理思想，却很少引起我国思想理论界的关注；特别是这两部著作之间的关系，长期以来未被人们正确理解。早在19世纪中叶德国历史学派的经济学家就提出了所谓的“亚当·斯密问题”，即《道德情操论》和《国富论》对比悬殊、相互矛盾的问题。他们认为，斯密在《道德情操论》中把人们的行为归结于同情，而在《国富论》中却把人们的行为归结于自私。他们说，斯密在《道德情操论》中把同情作为社会行为的基础，而在《国富论》中，由于受到法国“唯物主义”思想家的影响，从利他的理论转向利己的理论。从此以后，几乎所有论及亚当·斯密著作和思想的论著，差不多都把斯密看作是伦理学上的利他主义者，经济学上的利己主义者。这种观点，似乎成了研究亚当·斯密的传统“信条”。例如，在我国流行颇广的卢森贝所著《政治经济学史》就认为，斯密在《道德情操论》中“研究道德世界的出发点是同情心”，而“他研究经济世界的出发点”则“是利己主义”^{注1}。这种所谓的“亚当·斯密问题”，其实是出于对斯密著作的误解，尤其是对《道德情操论》的误解。

这里，仅就斯密生平和《道德情操论》的创作及修订再版，以及《道德情操论》和《国富论》的关系，即所谓的“亚当·斯密问题”，作一概述。^{注2}

一、 斯密生平和《道德情操论》的创作及修订再版

1723年6月5日，亚当·斯密出生于苏格兰法夫郡的卡柯尔迪。他的父亲是当地海关的审计员，在斯密出生前几个月就去世了。母亲是大地主的女儿，一直活到90岁，仅比斯密早死6年。斯密生前丧父，童年体质孱弱多病，又无兄弟姐妹，一生未曾娶妻，同母亲相依为命。在长达60年的岁月中，斯密对母亲孝顺侍奉，报答了她的养育之恩。

斯密接受启蒙教育是在卡柯尔迪市立学校，这所学校在相当有名望的戴维·米勒的领导下，造就了一批卓越人才。幼年的斯密在学校中以对书籍的热爱和超人的记忆而引人瞩目。斯密在卡柯尔迪度过了中小学生的生活。工场手工业和外贸相当发达的卡柯尔迪，使斯密对苏格兰社会有了一个朦胧的认识。

1737年，斯密以出色的成绩进入格拉斯哥大学学习。他在该校的3年中，学习了拉丁语、希腊语、数学和伦理学等课程。他当时最喜欢的是数学和自然哲学，然而，这却不是他在其中显示才华的科学。出类拔萃的道德哲学教授哈奇森以渊博学识与高尚人格给斯密留下了深刻的印象。哈奇森似乎注意到了他的天资，把16岁的斯密介绍给了当时正在写作《人性论》的哲学家大卫·休谟。

1740年，斯密作为斯内尔奖学金的获得者被推荐到牛津大学深造。在那里，他致力于钻研拉丁语和希腊语的古典著作，认真研究了《人性论》等当代和古代伟大思想家的作品，打下了坚实的古典哲学与当代哲学的基础。

1748年秋，他担任爱丁堡大学讲师。1749年编写过一份经济学讲义。在1750—1751年的冬天，讲授过一学期经济学。1751年，他被选为格拉斯哥大学的逻辑学教授。从1752年起，他又继承他的老师——哈奇森博士任该校的道德哲学教授，直到1764年辞去教职为止。他经常回忆起这13年，说这是他“一生中最有用和最幸福”^{注3}的时期。这个时期是他学术思想形成的重要时期。

1759年4月，斯密以《道德情操论》为题出版了他的伦理学名著。在斯密那个时代，“道德情操”这个词是用来说明人（被设想为本能上是自私的动物）的令人难以理解的能力，即作出判断克制私利的能力。斯密在《道德情操论》中，就是阐明具有利己主义本性的个人怎样控制他的感情或行为，尤其是自私的感情或行为，以及怎样建立一个有确立行为准则必要的社会。

《道德情操论》出版后，亚当·斯密在格拉斯哥最后4年的学术研究，向着两个重点方向发展。其一，继续深入研究伦理道德理论。在这方面，他听取了一些研究哲学的朋友们的意见，对《道德情操论》作了

较大修改，于1761年出了第二版。他在这一版中所作出的具有重大价值的修改，是他发展了有关公正的旁观者的理论，明确指出良心是一种社会关系的产物。其二，加强了对法学和政治经济学的研究，于1763年在格拉斯哥大学作了《关于法律、警察、岁入及军备的演讲》。^{注4} 斯密在这个演讲中，论证在经济自由的条件下，资本主义经济关系能够迅速地推动财富的积累，并围绕这个中心，初步分析了当时英国经济生活的基本问题，阐述了政治经济学的一系列基本原理，从而确定了他经济研究的总的方向及其经济理论体系的中心思想。因此，可以把斯密在这次演讲中所阐明的基本思想，看作是他后来在《国富论》中所建立的古典政治经济学体系的雏形。

《道德情操论》和《关于法律、警察、岁入及军备的演讲》这两部著作，是亚当·斯密在教授生涯中进行学术研究所取得的两项重要成果。

1763年11月，斯密接受英国财政大臣查尔斯·汤申德的聘请，辞去了大学教授职务，作为汤申德的养子年轻的巴克勒公爵出国旅行的家庭教师，进行了为期近3年（1764年2月至1766年10月）的欧洲大陆之行。在此期间，他访问了法国和瑞士的一些重要城市，考察了各地的经济、政治和社会状况，开展了广泛的学术交流活动的。

1764年3月至8月，斯密陪同这位年轻的公爵先后访问了法国的南方城市图卢兹、波尔多和蒙彼利埃。在这期间，斯密感到比较空，于是他就在长期酝酿、构思的基础上，根据他已积累的资料，开始撰写他的经济学著作。1764年7月5日，斯密在图卢兹给休谟的信中写道：“为了消磨时光，我已开始写一本书。”^{注5} 他在这封信中所讲的已开始写的这本书，就是《国富论》。

1765年10月至12月，斯密访问了日内瓦。他怀着很大的兴趣观察了瑞士的共和制度，并多次到离日内瓦约7公里的费尔奈会见法国著名启蒙思想家伏尔泰，并同他就政治制度问题交换意见。

在这次欧洲大陆之行中，对斯密获益最大的是对巴黎的访问。他在巴黎逗留的十个月间（1765年12月—1766年10月），曾会见了许多著名的思想家和政治家，如百科全书派成员狄德罗、达朗贝、孔狄亚克、霍尔巴赫、爱尔维修，重农主义者魁奈、杜尔哥、奈穆尔、老米拉波等。在形形色色的沙龙、定期或不定期的宴会等社交场合以及个人交往中，斯密经常同他们交谈经济学、哲学、文学、政治等方面的问题，从中汲取了不少思想资料。在经济理论方面，对斯密影响较大的是魁奈和杜尔哥，在巴黎期间，斯密还曾将他正在创作中的《国富论》一书的某些观点，征求过魁奈、杜尔哥等重农主义者的意见。

1766年11月初，斯密从巴黎回到了伦敦。在伦敦停留的半年时间内，他曾利用当时刚刚建立的英国博物馆所藏的丰富资料，继续进行《国富论》中所要论述的一些重要问题的研究，其中包括殖民地行政管理问题的研究等。1767年5月他回到了自己的出生地卡柯尔迪，直到

1773年4月的7年间，他一直在从事《国富论》的著述工作。

1773年春，斯密携带已经完成的初稿前往伦敦，原来打算稍加修订和润饰便交给出版商出版，但是，他在那里看到了许多新的资料，包括1774年以后杜尔哥特地寄给他的被称为“稀世珍本”的《关于课税的备忘录》，特别是1773年以后不断加剧的北美殖民地对英国殖民统治的反抗和1775年爆发的美国独立战争，引起了他对殖民地问题的极大关注。为此，他决心继续进行自己的研究，而不急于发表此书，他又用了3年时间阅读资料，继续研究有关问题，对初稿进行了广泛的修改和补充。到1776年3月9日，《国富论》这部经济学巨著终于问世了。斯密在《国富论》中创立了富国裕民的古典经济学体系，这在经济思想史上具有划时代的意义。

斯密在创作《国富论》的过程中，并没有完全放下伦理道德理论的研究。正当斯密从法国和伦敦搜集了有关资料回到卡柯尔迪集中精力着手撰写《国富论》之际，1767年，他又修订出版了《道德情操论》第三版。在这一版中，实质性的修改虽较少，但和第二版相比改动还是相当多的。这一版特别值得一提的，是他将《论语言的起源》这篇蕴涵着巨大才能的文章，首次附印于该版的第437—478页中。

1774年，当《国富论》进入定稿阶段时，斯密又修订出版了《道德情操论》第四版。在这一版中，也作了一些实质性的和非实质性的修改，其中包含一些有关词汇现代化的修改。

1778年1月，由于巴克勒公爵的举荐，亚当·斯密被诺思首相任命为苏格兰海关专员及苏格兰盐税专员。斯密在担任这两项公职期间，从未停止过学术研究和著述活动。在任职的第一年，他就利用担任海关和盐税专员所获得的实际知识，增补、修订了《国富论》中有关论述公共事务的部分，出版了该书的第二版。

1781年，斯密又修改了《道德情操论》中不完美的细节，出版了该书的第五版。

1784年，斯密又根据从事海关专员所获得的确切资料，更详细地论述了苏格兰的渔业奖励制度、特许公司和非特许公司以及东印度公司等有关部分，出版了《国富论》第三版。

1786年，亚当·斯密又为《国富论》增写了《序论及全书设计》置于卷首，出版了该书的第四版，这是斯密生前审订的最后一个《国富论》版本。

斯密的《国富论》和《道德情操论》这两部学术名著所取得的巨大成就及其对社会发展所产生的深远影响，给他的母校格拉斯哥大学增添了光彩。为此，格拉斯哥大学师生在1787年11月和1788年11月两次推选斯密担任该校名誉校长（每次当选任期一年），给了他极高的荣誉。

斯密为了报答人民对他的奖励，实现他理想的“文明社会”，热切地希望能做更多的事情、写作更多的东西。他曾对一位朋友说起，除了伦理学和经济学著作外，他还打算写关于文学、哲学和修辞学方面的以及关于法律、政治理论和科学发展史方面的大部头著作；试图建立一个庞大的理论体系，系统地阐明生存在宇宙中的这个无限而又联系着的人类活动体系的整个过程，以及人类社会这架大机器的运行机制；揭示作为自然的人和作为社会的人的本性及其生活的终极目的、过程和形态。可是，他年事已高，身体愈来愈衰弱，实际上已不可能实现自己的全部写作计划了。为此，他深感遗憾地说：“我原打算写更多的东西，我的原稿中有很多可以利用的材料，但现在已经不可能了。”^{注6}

斯密在其生命的最后几年里，仅完成了《道德情操论》第六版的修订工作。这次修订是该书1759年出版以来规模最大的，也是最具有实质性的一次修订，这是他长期深思熟虑的结果。1788年3月15日，斯密在致托马斯·卡德尔的信中谈到这次修订的情况时说：“我现在正在紧张地专心用功”对《道德情操论》的“每一部分作增补和订正”，其中特别是：增写了第一卷第三篇第三章《论由钦佩富人和大人物，轻视、怠慢穷人和小人物的这种倾向引起的道德情操的败坏》；重新改写了第三卷的第二、第三章，在这两章的新增材料中包含对良心、公正的旁观者理论的进一步发展以及对“自我控制”这一主题的论述；增写了整个第六卷，论述了道德理论的实际运用，尤其是对谨慎、正义、仁慈和自我控制等美德的论述；重新改写了第七卷第一篇第一章，将散见于以前各版中的斯多葛哲学，集中起来进行论述，并更充分地解释了其他有关学派的学说，在这一卷第四篇的新增材料中，还进一步阐述了他关于诚实与欺骗的观点。在这一版的开头，斯密还有一个题为《告读者》的新增前言，简要地介绍了本版所作的主要改动情况，以及重申他为什么仍要保留该书最后一段，即关于撰写阐明法和政府一般原则的著作的愿望。

由于斯密意识到这次修订是对《道德情操论》的最终审订，是使该书“定型”，成为一个最完美的版本，因此，他做得非常细致。他在1788年3月15日致托马斯·卡德尔的信中写道：“我是个迟钝、非常迟钝的作者，每一篇作品在我能勉强满意它之前，至少要写上六七遍。”因此，修订工作进展缓慢，交稿日期比预期的要迟得多，大约在1789年12月才修订完毕，到1790年斯密逝世前几个月，这个新版本才出版。这一版新增内容的“极大部分是斯密在重病之下写成的”^{注7}。这说明贯串在这个新增部分中的道德原理，对斯密产生了多么大的兴趣与责任。正如杜格尔·德斯图尔特所说：“这些崇高的真理在他年轻时离开学院之际，第一次激起了他的天才的热情，他最后的精神努力也是寄托在这方面的。”^{注8}

1790年7月17日，斯密在爱丁堡与世长辞。

二、《道德情操论》和《国富论》的关系——简评所谓“亚当·斯密问题”

以上介绍了斯密的生平和《道德情操论》的创作及修订再版情况。下面在此基础之上，结合本书中阐明的伦理思想，谈谈我们对所谓“亚当·斯密问题”的看法。我们认为，《道德情操论》和《国富论》这两部名著之间存在着密切的联系，其论述的侧重点虽有所不同，但就本质而言，却是一致的。这种一致性，主要表现在以下三个方面：

（一）从《道德情操论》和《国富论》的交替创作、修订及其整个研究、写作计划来看，绝不能否认斯密学术思想体系在本质上的一致性。

上面，我们在论述斯密生平和《道德情操论》的创作、修订再版过程时，已提到1752—1764年间斯密在格拉斯哥大学主持的道德哲学讲座中，曾充分利用他在爱丁堡大学讲授经济学时所编写的讲义，以及他参加格拉斯哥经济学俱乐部等学术活动中所得到的启发与资料；而《道德情操论》和《国富论》又都是在他的道德哲学讲稿的基础上创作而成的。1759年4月，斯密对道德哲学讲稿第二部分进行加工整理，以《道德情操论》为书名首次出版了对其一生具有重大影响的著作。这部杰出著作不仅从现在所说的伦理道德的角度，而且从哲学、法学、心理学和经济学的角度，对有关资本主义社会生产关系的各个领域作了探讨。从1759年到1774年，《道德情操论》共出了四种不同的版本（第一版1759年，第二版1761年，第三版1767年，第四版1774年）。在对该书这四个不同版本进行修订的过程中，斯密又在道德哲学讲稿第四部分以及他1763年在格拉斯哥大学所作的关于法律、警察、岁入及军备的演讲的基础上，酝酿创作了《国富论》。《国富论》初版于1776年问世。1778年，他又修订出版了《国富论》第二版。《国富论》出版之后，斯密并没有停止对《道德情操论》的修订工作，1781年，他就出版了《道德情操论》第五版。1784年和1786年出版了《国富论》第三、第四版后，在他生命的最后一年，即1790年，他又最终完成了《道德情操论》第六版的重大修改和出版工作。

从《道德情操论》和《国富论》的交替创作、修订再版过程，可以看出这两部著作之间存在着密切的联系，绝不能任意把它们割裂开来，以至对立起来看待。《道德情操论》第六版中吸收了《国富论》的一些内容，是显而易见的。

《道德情操论》和《国富论》不仅是斯密进行交替创作、修订再版的两部著作，而且是其整个写作计划和学术思想体系的两个有机组成部分。《道德情操论》所阐述的主要是伦理道德问题，《国富论》所阐述的主要是经济发展问题，从现在的观点看来，这是两门不同的学科，前者属于伦理学，后者属于经济学；但按照当时苏格兰大学中的学科分类

法，以及在斯密的学术思想体系中，它们则属于“道德哲学”这一门学科，而且不是这门学科的全部，只是该学科的两个构成部分。当时苏格兰“道德哲学”这门学科，实际上包括了后来社会科学的许多门学科。斯密在格拉斯哥大学讲授这门课程的内容，就包括神学、伦理学、法学和政治学四大部分，而政治学这一部分，又包括了当时所称的政治经济学。这部由四个互相联系的部分所组成的庞大讲稿，构成了斯密学术思想体系的基础和出发点。

斯密原来计划要分部地研究和写出“道德哲学”这一学科的全部内容，以揭示作为自然的人和作为社会的人的本性及其生活的终极目的、过程和形态，从而建立一个庞大的学术思想体系；即使他到了晚年，眼看已不可能实现其全部写作计划，他仍坚持想实现他所谓的“道德哲学”的实用部分，即伦理学、法学和政治学部分。他在1790年临终前几个月，为《道德情操论》第六版写的新增前言《告读者》中写道：“在本书第一版的最后一段中，我曾说过，我将在另一本论著中努力说明法律和政治的一般原理……不仅涉及正义，而且涉及警察，国家岁入，军备，以及其他任何成为法律对象的东西。在《国民财富的性质和原因的研究》中，我已部分地履行了这一诺言，至少在警察，国家岁入和军备问题上。我长期以来所计划的关于法学理论的部分……虽然我年事已高，很难指望如愿以偿地完成这个大事业，但我并没有完全放弃这个计划……因而我把30多年前写的这段话未加改动地放在这里。”^{注9} 斯密的这一论述清楚地表明：他把《国富论》看作是自己在《道德情操论》中论述的思想的继续发挥。因此，我们不能认为这两部著作之间存在什么基本矛盾。

（二）从对人的行为动机的分析来看，《道德情操论》和《国富论》都是从人的利己本性出发的。

在《道德情操论》中，斯密谈到本性贪婪和自私的地主的行为动机时说：“富人只是从这大量的产品中选用了最贵重和最中意的东西。他们的消费量比穷人少；尽管他们的天性是自私的和贪婪的，虽然他们只图自己方便，虽然他们雇用千百人来为自己劳动的唯一目的是满足自己无聊而又贪得无厌的欲望……”^{注10}。在《国富论》中，斯密又谈到唯利是图的资本家的行为动机。他说：“把资本用来支持产业的人，既以牟取利润为唯一目的，他自然总会努力使他用其资本所支持的产业的生产物能具有最大价值，换言之，能交换最大数量的货币或其他货物。”^{注11}

在斯密看来，个人利益是人们从事经济活动的出发点；而从利己出发从事经济活动的人，就是斯密所假设的“经济人”（主要是指资本家）。正因为斯密把利己主义作为“经济人”活动的根据，所以，西方某些研究者既把斯密看成是古典经济学的主要代表人物，又把他看作是一个信奉“适者生存”的被现金交易关系和残忍的竞争所支配的理论家。

当然，斯密本人是否认这种说法的。他在《道德情操论》中把这种基于个人利益的利己主义称为“自爱”（Self-Love）。他指出，支配人类

行为的动机有自爱、同情心、追求自由的欲望、正义感、劳动习惯和交换倾向等；人们自爱的本性是与同情心相伴随的，然而，人在本能上又是自私的，总是在自爱心的引导下追求自己的利益，从而妨碍同情心的充分发挥。他还肯定了利己心的社会作用。他认为，“自爱”是人类的一种美德，它绝不能跟“自私”相混淆。他把人们追求自身利益的“自爱”看成是一切经济活动的必要条件。斯密在《道德情操论》和《国富论》中，就从这种“经济人”活动的利己主义出发，探讨了人类沉湎于“对财富的追求”的原因。他认为，原因主要有这样两个：

第一，人性的本能迷恋发明、改良和革新。斯密把人们追求财富的动因首先归于人与自然的关系。他认为，“经济人”天生具有一种创造欲望和创新能力，它驱使他展开经济活动，促使财富增加。斯密以有的人对时间的准确性并不严格，对手表计时的准确性却十分挑剔为例，来论证人天生具有的创造性，或曰对发明、改良和革新的“迷恋”。斯密认为，正是这种“迷恋”激起了人们辛勤工作的热情，鼓励着人类去创造物质文明和精神文明。他在《道德情操论》中写道：“天性很可能以这种方式来欺骗我们。正是这种蒙骗不断地唤起和保持人类勤劳的动机。正是这种蒙骗，最初促使人类耕种土地，建筑房屋，创立城市和国家，在所有的科学和艺术领域中有所发现、有所前进。这些科学和艺术，提高了人类的生活水平，使之更加丰富多彩；完全改变了世界面貌，使自然界的原始森林变成适宜于耕种的平原，把沉睡荒凉的海洋变成新的粮库，变成通达大陆上各个国家的行车大道。”^{注12} 斯密对人们追求利得的这种论述，在他的《国富论》中是当作一种常识加以接受，并进行发挥的。

第二，为追求财富而“极度”地工作是出于实现和维持他的社会地位的需要。在斯密看来，人需要同伴的同情，而同伴的同情更倾向于同情自己的快乐而不是悲伤，所以在旁观者面前，每个人都把夸耀财富、掩饰贫穷作为动机。他说：“按照我们所说的人生的伟大目标，即改善我们的条件而谋求的利益”，就是“引人瞩目、被人关心、得到同情、自满自得和博得赞许”。他认为，人们肉体所需的必需品，“最低级劳动者的工资就可以满足”，他们之所以拼命追求财富，是由于“虚荣而不是舒适或快乐”^{注13}。他说：“富人因富有而洋洋得意，这是因为他感到他的财富自然而然地会引起世人对他的注意。……相反，穷人因为贫穷而感到羞辱。……尽管这会产生一种约束力，……然而，人们认为，这使大人物变成众人羡慕的客观对象，并补偿了因追求这种地位而必定要经历的种种辛苦、焦虑和对各种欲望的克制”^{注14}；为了取得它，宁可失去“一切闲暇、舒适和无忧无虑的保证”^{注15}。从斯密的这些论述看来，他实际上是从人与人之间的关系出发来研究人们追求财富的动因的；但他却把人类经济活动的动因归于道德的、情感的因素，这就使他的研究偏离了正确轨道。这正是斯密的阶级局限性的反映。尽管在《国富论》中着重了经济因素的分析，他的这些弱点得到一定程度的克服，但在《道德情操论》中它却表现得非常明显。在斯密看来，只有资本主义生产关系才是合理的完美的，因此，他把资本主义生产关系人格化的“经济人”（主要是指资本家）描绘成富有“同情心”并有种种美德的人。

无论怎样，斯密在《道德情操论》中论证“经济人”的出发点，和《国富论》是相同的，一致的，即都是从人的利己主义的本性出发的。例如，他在《道德情操论》中写道：“毫无疑问，每个人生来首先和主要关心自己。”^{注16}他把改善自身生活条件看作“人生的伟大目标”。这种论述在《国富论》中发展成为表述自利行为动机的名言：“我们每天所需要的食料和饮料，不是出自屠户、酿酒家或烙面师的恩惠，而是出于他们自利的打算。”^{注17}可见，《道德情操论》和《国富论》这两部著作，在论述的语气、论及范围的宽狭、细目的制定和着重点上虽有不同，如对利己主义行为的控制上，《道德情操论》寄重托于同情心和正义感，而在《国富论》中则寄希望于竞争机制；但对自利行为动机的论述，在本质上却是一致的。在《道德情操论》中，斯密是把“同情”作为道德判断核心的，而其作为行为的动机则完全是另一回事。他承认有种种行为动机，不仅有一般的行为动机，而且有善良的行为动机。这些动机包括自爱，这也就是《国富论》开头所说的自利，而不是“自私”。他是在轻蔑的意义上使用“自私”这个词的，他把“自私”和“贪婪”相提并论，而赞扬“对我们自己个人幸福和利益的关心”^{注18}。

在斯密生活的那个时代，“道德情操”这一短语，是用来说明人（被设想为在本能上是自私的动物）的令人难以理解的能力，即能判断克制私利的能力。因此，斯密竭力要证明的是：具有利己主义本性的个人（主要是指追逐利润的资本家）是如何在资本主义生产关系和社会关系中控制自己的感情和行为，尤其是自私的感情和行为，从而为建立一个有必要确立行为准则的社会而有规律地活动。斯密在《国富论》中所建立的经济理论体系，就是以他在《道德情操论》的这些论述为前提的。

（三）《道德情操论》和《国富论》之间的有机联系，还集中表现在斯密对那只“看不见的手”的统一论述中。

斯密对利己心的论述，十分强调“看不见的手”的作用。“一只看不见的手”^{注19}这一著名短语，在《道德情操论》和《国富论》中各出现一次。在《道德情操论》中，他写到富人为了满足自己贪得无厌的欲望，雇用千百人来为自己劳动，“但是他们还是同穷人一起分享他们所作一切改良的成果，一只看不见的手引导他们对生活必需品作出几乎同土地在平均分配给全体居民的情况下所能作出的一样的分配，从而不知不觉地增进了社会利益，并为不断增多的人口提供生活资料。”^{注20}这只“看不见的手”被描述为对财富的追求或获取欲。这种获取欲是从荣辱之心一类的私利出发的，是受人们的个人感情和爱好驱使的，但是，人们在这只“看不见的手”的指引下追求狭小的私人目的时，却始料未及地实现着增进人类福利的更大的社会目的。在《国富论》中，斯密谈到，把资本用来支持产业的人，通常既不打算促进公共利益，也不知道自己能在什么程度上促进这种利益，他所盘算的只是自己的利益，而在这场合，“像在其他许多场合一样，他受一只看不见的手的指导，去尽力达到一个并非他本意想要达到的目的，也并不因为事非出于本意，就对社会有害。他追求自己的利益，往往使他能比真正出于本意的情况下更有效地促进社会的利益。”^{注21}在这里，这只“看不见的手”是用来比喻说明竞争过

程的有益后果的。而在《道德情操论》中，这只“看不见的手”却被用来说明另外的问题，即对财富的获取欲本身如何实现促进人类福利这一更大的社会目的。可见，在《道德情操论》中，这只“看不见的手”所起的作用比在《国富论》中所起的作用更为基本。

在斯密看来，人们从事经济活动是从个人利益出发的，而在那只“看不见的手”的指引下，对个人利益的追求必将促进社会繁荣。社会利益就是以个人利益为基础的。斯密的这一理论反映了当时资本主义经济发展的要求，他力图以人与人之间的“经济联系”来抨击封建主义超经济强制的不合理性。同时，也正是由于那只“看不见的手”的存在和发生作用，使社会经济达到“自然平衡”。因此，一些西方学者认为，斯密是一位早期控制论思想的实践者。

斯密在论述通过那只“看不见的手”达到社会经济“自然平衡”的同时，还论述了通过那只“看不见的手”达到人类社会政治平衡的思想。斯密认为，在现实世界中，不仅存在着协调不同人的经济利益的问题，而且还存在着协调不同人的政治价值的问题。在《道德情操论》第二卷第三章中，他首先指出，在人们可以幸福地生存的社会里，希腊式的感情——爱、友谊和感激之情占据优势；然后，他进一步考虑到在缺乏这种感情的社会是如何继续存在的？表面上他承认神的存在。他说过，对伟大宇宙体系的管理，对一切有理性和感觉生命的普遍幸福的关心，是神而不是人类的事。实际上，他是以神的存在和人们“跟神的协作，并尽其所能地促成神的意图”来论证那只“看不见的手”在政治平衡中的作用。他明确指出，人类社会即使缺乏希腊式的感情，但是通过社会法规的建立，“可以在人们相互之间缺乏爱或感情的情况下，像它存在于不同的商人中间那样，存在于不同的人中间；并且，虽然在这一社会中，没有人负有任何义务，或者一定要对别人表示感激，但是社会仍然可以根据一种一致的估价，通过完全着眼于实利的互惠行为而被维持下去。”^{注22} 这里，斯密通过互利的交换的现实来阐明其政治观点。他坚信在人类社会的政治生活中，也存在一只“看不见的手”。他表面上虽然承认上帝的存在，实际上却否定宗教原则是人类行为唯一的合宜动机。他说：“在人类社会这个大棋盘上每个棋子都有它自己的行动原则。”^{注23} 这个原则就是斯密所强调的利己主义原则。而且，社会法规正是作为那只“看不见的手”的具体表现，使不同利益的人得以和平共处，达到人类社会政治生活的平衡。

从以上的简要分析可以看出，“看不见的手”是一种对从利己出发的活动进行调节、从而使私利与公益协调的力量。这种力量在经济生活中表现为经济规律，在政治生活中表现为社会法规；它的作用是实现经济均衡、政治均衡。这种思想，可以说是一种早期的控制论思想和社会均衡思想。

总之，《道德情操论》和《国富论》这两杰出著作在本质上是是一致的。无论是对其学术思想体系和对人的行为动机的分析，还是对那只“看不见的手”的论述，都涉及人的本性是利己的。因此，所谓“亚当·斯密问

题”实际上是由于误解其著作而产生的。那种把他看成在《道德情操论》中“研究道德世界的出发点是同情心”，在《国富论》中“研究经济世界的出发点是利己主义”的观点，不仅割裂了这两部著作之间的有机联系，而且曲解了斯密的学术思想体系。

告 读 者

自从很久以前即1759年初《道德情操论》第一版问世以来，我想到了其中可作的一些修改，以及有关该学说的种种很好的说明。但是，我一生中的种种偶然事件必然使我全神贯注于各种工作，直到现在都妨碍我常想以小心谨慎和专心致志的态度进行的修订这一著作的工作。读者将在这一新版中，在第一卷第三篇的最末一章中，以及在第三卷第四篇的第一章中，看到我已作出的主要改动。第六卷，正如它在新版中呈现的那样，完全是新写的。我把大部分论述斯多葛哲学的段落集中在第七卷中，而在以前各版中，它们散见于此书的不同部分。同样地，我尽力更充分地解释、更明确地考察那著名流派的某些学说。在同一卷的第四篇也是最后一篇中，我已集中给予诚实的责任和原则少量附加的评论。此外，在该书的其他部分，也有少量不重要的其他改动和修订。

在本书第一版的最后一段中，我曾说过，我将在另一本论著中努力说明法律和政治的一般原理，以及它们在不同的社会时代和时期所经历过的不同革命；其中不仅涉及正义，而且涉及警察，国家岁入，军备，以及其他任何成为法律对象的东西。在《国民财富的性质和原因的研究》中，我已部分地履行了这一诺言，至少在警察，国家岁入和军备问题上。我长期以来所计划的关于法学理论的部分，迄今由于现在还在阻止我修订本书的同样工作而无法完成。我承认，虽然我年事已高，很难指望如愿以偿地完成这个大事业，但我并没有完全放弃这个计划，从打算做到自己能做的事情这种责任感出发，我希望能继续完成它，因而我把30多年前写的这段话未加改动地放在这里。

第一卷 论行为的合宜性

(本卷共三篇)

第一章 论同情

无论人们会认为某人怎样自私，这个人的天赋中总是明显地存在着这样一些本性，这些本性使他关心别人的命运，把别人的幸福看成是自己的事情，虽然他除了看到别人幸福而感到高兴以外，一无所得。这种本性就是怜悯或同情，就是当我们看到或逼真地想象到他人的不幸遭遇时所产生的感情。我们常为他人的悲哀而感伤，这是显而易见的事实，不需要用什么实例来证明。这种情感同人性中所有其他的原始感情一样，绝不只是品行高尚的人才具备，虽然他们在这方面的感受可能最敏锐。最大的恶棍，极其严重地违犯社会法律的人，也不会全然丧失同情心。

由于我们对别人的感受没有直接经验，所以除了设身处地的想象外，我们无法知道别人的感受。当我们的兄弟在受拷问时，只要我们自己自由自在，我们的感觉就不会告诉我们他所受到的痛苦。它们绝不、也绝不可能超越我们自身所能感受的范围，只有借助想象，我们才能形成有关我们兄弟感觉的概念。这种想象力也不能以另外的方式帮助我们做到这一点，它只能告诉我们，如果身临其境的话，我们将会有什么感觉。我们的想象所模拟的，只是我们自己的感官的印象，而不是我们兄弟的感官的印象。通过想象，我们设身处地地想到自己忍受着所有同样的痛苦，我们似乎进入了他的躯体，在一定程度上同他像是一个人，因而形成关于他的感觉的某些想法，甚至体会到一些虽然程度较轻，但不是完全不同的感受。这样，当他的痛苦落到我们身上，当我们承受了并使之成为自己的痛苦时，我们终于受到影响，于是在想到他的感受时就会战栗和发抖。由于任何痛苦或烦恼都会使一个人极度悲伤，所以当我们设想或想象自己处在这种情况下之中时，也会在一定程度上产生同我们的想象力的大小成比例的类似情绪。

如果认为这还不够清楚的话，那么大量明显的观察可以证实，正是由于我们对别人的痛苦抱有同情，即设身处地地想象受难者的痛苦，我们才能设想受难者的感受或者受受难者的感受的影响。当我们看到对准另一个人的腿或手臂的一击将要落下来的时候，我们会本能地缩回自己的腿或手臂；当这一击真的落下来时，我们也会在一定程度上感觉到它，并像受难者那样受到伤害。当观众凝视松弛的绳索上的舞蹈者时，随着舞蹈者扭动身体来平衡自己，他们也会不自觉地扭动自己的身体，因为他们感到如果自己处在对方的境况下也必须这样做。性格脆弱和体质孱弱的人抱怨说，当他们看到街上的乞丐暴露在外的疮肿时，自己身上的相应部位也会产生一种瘙痒或不适之感。因为那种厌恶之情来自他们对自己可能受苦的想象，所以如果他们真的成了自己所看到的可怜人，并且在自己身体的特定部位受到同样痛苦的影响的话，那么，他们

对那些可怜人的病痛抱有的厌恶之情会在自身特定的部位产生比其他任何部位更为强烈的影响。这种想象力足以在他们娇弱的躯体中产生其所抱怨的那种搔痒和不适之感。同样，最强健的人看到溃烂的眼睛时，他们自己的眼睛也常常由于相同的原因产生一种非常明显的痛感；眼睛这一器官在最强壮的人身上，要比最虚弱的人身上的其他任何部位更为脆弱。

引起我们同情的也不仅是那些产生痛苦和悲伤的情形。无论当事人对对象产生的激情是什么，每一个留意的旁观者一想到他的处境，就会在心中产生类似的激情。我们为自己关心的悲剧或罗曼史中的英雄们获释而感到的高兴，同对他们的困苦感到的悲伤一样纯真，但是我们对他们的不幸抱有的同情不比对他们的幸福抱有的同情更真挚。我们同情英雄们对在困难之时未遗弃他们的那些忠实朋友所抱有的感激之情；并且极其赞同他们对伤害、遗弃、欺骗了他们的背信弃义的叛徒们所抱有的憎恨之情。在人的内心可能受到影响的各种激情之中，旁观者的情绪总是同他通过设身处地的想象认为应该是受难者的情感的东西相一致的。

“怜悯”和“体恤”是我们用来对别人的悲伤表示同感的词。“同情”，虽然原意也许与前两者相同，然而现在用来表示我们对任何一种激情的同感也未尝不可。

在某些场合，同情似乎只来自对别人一定情绪的观察。激情在某些场合似乎可以在一瞬间从一个人身上感染到另一个人身上，并且在知道什么东西使主要当事人产生这种激情之前就感染他人。例如，在一个人的脸色或姿态中强烈地表现出来的悲伤或快活，马上可以在旁观者心中引起某种程度相似的痛苦或欣喜之情。一张笑脸令人赏心悦目；悲苦的面容则总是令人伤感。

但并非情况总是这样，或并非每一种激情都是如此。有一些激情的表露，在我们获悉它由以产生的事情之前，引起的不是同情，反而是厌恶和反感。发怒者的狂暴行为，很可能激怒我们去反对他本人而不是他的敌人。因为我们不知道他发怒的原因，所以也就不会体谅他的处境，也不会想象到任何类似它所激发的激情的东西。但是，我们清楚地看到他对其发怒的那些人的情况，以及后者由于对方如此激怒而可能遭受的伤害。因此，我们容易同情后者的恐惧或愤恨，并立即打算同他们一起反对使他们面临危险的那个发怒者。

倘若正是这些悲伤或高兴的表情使我们产生一定程度的相似情绪，这是由于这些表情使我们心中浮起有关落在我们所看到的人头上的好的或坏的命运的一般念头；由于这些激情足以使我们有所感动。悲伤或高兴只影响感觉到那些情绪的人，它们的表露不像愤恨的表情那样能使我们心中浮起有关我们所关心的任何他人以及其利益同他对立的人的念头。因此，有关好的或坏的命运的一般念头会引起我们对遭遇这种命运的人的某种关切；而有关暴怒的一般念头却激不起我们对被触怒的人的任何同情。天性似乎教导我们更为反对去体谅这种激情。在知道发怒的

原因之前，我们对此都是打算加以反对的。

甚至在知道别人悲伤或高兴的原因之前，我们对它们的同情也总是很不充分的。很明显，一般的恸哭除了受难者的极度痛苦之外并没有表示什么，它在我们身上引起的与其说是真正的同情，毋宁说是探究对方处境的好奇心以及对他表示同情的某种意向。我们首先提出的问题是：你怎么啦？在这个问题待到解答之前，虽然我们会因有关他不幸的模糊念头而感到不安，并为弄清楚对方的不幸遭遇而折磨自己，但是我们的同情仍然是无足轻重的。

因此，同情与其说是因为看到对方的激情而产生的，不如说是因为看到激发这种激情的境况而产生的。我们有时会同情别人，这种激情对方自己似乎全然不会感到，这是因为，当我们设身处地地设想时，它就会因这种设想而从我们自己的心中产生，然而它并不因现实而从他的心中产生。我们为别人的无耻和粗鲁而感到羞耻，虽然他似乎不了解自己的行为不合宜；这是因为我们不能不因自己做出如此荒唐的行为而感到窘迫。

对人性稍存的那些人来说，在使人面临毁灭状态的所有灾难中，丧失理智看来是最可怕的。他们抱着比别人更强烈的同情心来看待人类的这种最大的不幸。但那个可怜的丧失理智的人却也许会又笑又唱，根本不觉得自己有什么不幸。因此，人们看到此种情景而感到的痛苦并不就是那个患者感情的反映。旁观者的同情心必定完全产生于这样一种想象，即如果自己处于上述悲惨境地而又能用健全理智和判断力去思考（这是不可能的），自己会是什么感觉。

当一个母亲听到她的婴孩在疾病的折磨中呻吟而不能表达他的感受的时候，她的痛苦是什么呢？在她想到孩子在受苦时，她把自己的那种无助的感觉，把对孩子的疾病难以逆料的后果的恐惧同婴孩的实际的无助联系起来了。由此，在她自己的忧愁中，产生了有关不幸和痛苦的极为完整的想象。然而，婴孩只是在这时感到不适，病情并不严重，以后是完全可以痊愈的，缺乏思虑和远见就是婴孩免除恐惧和担心的一副良药。但是成人心中的巨大痛苦，一旦滋长起来却是理性和哲理所无法克制的。

我们甚至同情死者，而忽视他们的境况中真正重要的东西，即等待着他们的可怕的未来，我们主要为刺激我们的感官但对死者的幸福不会有丝毫影响的那些环境所感动。我们认为，死者不能享受阳光，隔绝于人世之外，埋葬在冰凉的坟墓中腐烂变蛆，在这个世界上销声匿迹，很快在最亲密的朋友和亲属的感伤和回忆中消失，这是多么不幸啊！我们想，自己确实不能对那些遭受如此可怕灾难的人过多地表示同情。但当他们处在被人遗忘的危险之中时，我们的同情溢美之词似乎就倍增了；通过我们加在死者记忆中的虚荣感，为了自己的悲切，我们尽力人为地保持自己有关他们不幸的忧郁回忆。我们的同情不会给死者以安慰，似乎更加重了死者的不幸。想到我们所能做的一切都是徒劳的，想到我们

无论怎样消除死者亲友的悲哀，无论怎样消除他们对死者的负疚和眷恋之情，也不会给死者以安慰，只会使我们对死者的不幸感到更加悲伤。死者的幸福绝不会因之而受到影响；也不会因之而扰乱自己静谧的安眠。认为死者自然具有阴沉而又无休无止的忧郁心理，这种想法盖起源于我们与因他们而产生的变化的联系之中，即我们对那种变化的自我感觉之中；起源于我们自己设身处地，以及把我们活的灵魂附在死者无生命的躯体上——如果允许我这样说的话；由此才能设想我们在这种情况下所具有的情绪。正是这个虚幻的想象，才使我们对死亡感到如此可怕。这些有关死后情况的设想，在我们死亡时绝不会给我们带来痛苦，只是在我们活着的时候才使我们痛苦。由此形成了人类天赋中最重要的一个原则，对死亡的恐惧——这是人类幸福的巨大破坏者，但又是对人类不义的巨大抑制；对死亡的恐惧折磨和伤害个人的时候，却捍卫和保护了社会。

第二章 论相互同情的愉快

不管同情的原因是什么，或者它是怎样产生的，再也没有比满怀激情地看到别人的同感更使我们高兴，也没有比别人相反的表情更使我们震惊。喜欢从一定的细腻的自爱之心来推断我们全部情感的那些人，根据他们的原则，自以为全然说明了这种愉快和痛苦的原因。他们说，一个人感到自己的软弱和需要别人帮助时，看到别人也有这种感觉，就会高兴，因为他由此而确信会得到那种帮助；反之，他就不高兴，因为他由此而认定别人会反对自己。但是，愉快和痛苦的感觉总是瞬息即逝的，并且经常发生在那种毫无意义的场合，因而似乎很明显，它们不能从任何利己的考虑中产生。当一个人尽力去逗引同伴之后，环顾四周发现除了自己之外没有一个人对他的俏皮话发笑，他就感到屈辱；相反，同伴们的欢笑则使他至为愉快。他把同伴们的感情同自己的感情一致看成是最大的赞赏。

虽然他的愉快和痛苦的确有一部分是这样产生的，但是愉快似乎并非全部来自同伴们表示同情时所能增添的欢笑之中，痛苦似乎也不是全部来自他得不到这种愉快时的失望。当我们反复阅读一本书或一首诗以致不能再从自己的阅读中发现任何乐趣时，我们依然可以从为同伴朗读中得到乐趣。对同伴来说，它充满着新奇的魅力。我们体会到在他心中而不再能在我们心中自然地激发起来的那种惊讶和赞赏；我们与其说是用自己的眼光，不如说是从同伴的角度来仔细玩味它们所描述的思想，并由于我们的乐趣跟同伴一致而感到高兴。相反，如果同伴似乎没有从中得到乐趣，我们将感到恼火，并且在向同伴朗读它们时也不再能得到任何愉快。这里的情况与前面的事例相同。毫无疑问，同伴的欢乐使我们高兴，他们的沉默也的确使我们失望。虽然这在一种场合给我们带来了愉快，而在另一种场合给我们带来了痛苦，但是，任何一者都绝不是愉快或痛苦的唯一原因；而且，虽然我们的感情与别人相一致看起来是愉快的一个原因，它们之间的相背似乎是痛苦的一个原因，但是不能由

此说明产生愉快和痛苦的原因。朋友们对我的高兴所表示的同情由于它使我更加高兴而确实使我感到愉快，但是他们对我的悲伤所表示的同情，如果只是使我更加悲伤，就不会给我带来什么快乐。不管怎样，同情既增加快乐也减轻痛苦。它通过提供另一种使人满足的源泉来增加快乐，同时通过暗示当时几乎是唯一可接受的合意感情来减轻痛苦。

因而可以说：我们更渴望向朋友诉说的是自己不愉快的激情而不是愉快的激情；朋友们对前者的同情比对后者的同情更使我们感到满足，他们对前者缺乏同情则更使我们感到震惊。

当不幸者找到一个能够向他倾诉自己悲痛的原因的人时，他们是多么宽慰啊！由于他的同情，他们似乎解除了自己的一部分痛苦，说他同不幸者一起分担了痛苦也并非不合适。他不仅感到与不幸者相同的悲痛，而且，他好像分担了一部分痛苦，感到减轻了不幸者的重压。然而，通过诉说自己的不幸，不幸者在某种程度上重新想到了自己的痛苦。他们在回忆中又想起了使自己苦恼的那些情况。因而眼泪比从前流得更快，又沉浸在种种痛苦之中。但是，他们也明显地由此得到安慰，因为他们从对方同情中得到的乐趣更能弥补剧烈的悲痛，这种痛苦是不幸者为了激起同情而重新提起和想到的。相反，对不幸者来说，最残酷的打击是对他们的灾难熟视无睹，无动于衷。对同伴的高兴显得无动于衷只是失礼而已，而当他们诉说困苦时我们摆出一副不感兴趣的神态，则是真正的、粗野的残忍行为。

爱是一种令人愉快的感情，恨是一种不愉快的感情；因此我们希望朋友同情自己的怨恨的急切心情，甚于要求他们接受自己友谊的心情。虽然朋友们很少为我们可能得到的好处所感动，我们也能够原谅他们，但是，如果他们对我们可能遭到的伤害似乎漠不关心，我们就完全失去了耐心。我们对朋友不同情自己的怨恨比他们不体会自己的感激之情更为恼火。对我们的朋友来说，他们容易避免成为同情者，但对同我们不和的人来说，他们几乎不可能避免成为敌人。我们很少抱怨他们同前者不和，虽然由于那一原因有时爱同他们进行别扭的争论；但是如果他们同后者友好相处，我们同他们的争论就非常认真了。爱和快乐这两种令人愉快的激情不需要任何附加的乐趣就能满足和激励人心。悲伤和怨恨这两种令人苦恼和痛心的情绪则强烈地需要用同情来平息和安慰。

无论怎样，因为当事人对我们的同情感到高兴，而为得不到这种同情感到痛心，所以我们在能够同情他时似乎也感到高兴，同样，当我们不能这样做时也感到痛心。我们不仅赶去祝贺取得成功的人，而且赶去安慰不幸的人；我们在同能充分同情其心中的一切激情的人的交谈中所感到的快乐，好像极大地补偿了一看到他的境况就使我们感到的苦恼。相反，感到自己不能同情对方总是不愉快的；并且，发现自己不能为对方分忧会使我们感到痛心，而不会为免于这种同情的痛苦而感到高兴。如果我们听到一个人为自己遭到不幸大声痛哭，而设想这种不幸落在自己身上时不可能产生如此剧烈的影响，我们就会对他的悲痛感到震惊；并且，因为我们对此不能体谅，就把它看作胆小和软弱。另一方面，另

一个人因交了一点好运而过于兴奋和激动，按照我们的看法就会对此表示愤怒。我们甚至对他的高兴表示不满；并且，因为我们不能赞同它，就把它看作轻率和愚蠢。如果同伴们听到一个笑话大声笑个不停，超出了我们认为应有的分寸，我们甚至会大发脾气。

第三章 论通过别人的感情同我们自己的感情是否一致，来判断它们是否合宜的方式

在当事人的原始激情同旁观者表示同情的情绪完全一致时，它在后者看来必然是正确而又合宜的，并且符合它们的客观对象；相反，当后者设身处地发现前者的原始激情并不符合自己的感受时，那么，这些感情在他看来必然是不正确而又不合宜的，并且同激起这些感情的原因不相适应。因此，赞同别人的激情符合它们的客观对象，就是说我们完全同情它们；同样，不如此赞同它们，就是说我们完全不同情它们。一个对加害于我表示不满，并看到我确实同他一样对此表示愤恨的人，必然赞同我的愤恨。一个对我的悲痛一直保持同情的人，不能不承认我伤心是合乎情理的。那个对同一首诗或同一幅画表示赞美而且同我的看法确实一致的人，必然认为我的赞美是正确的。那个对同一个笑话发笑，并且与我一起大笑的人，没有理由否认我的笑声是合宜的。相反，在这些不同的情况下，那个与我的感受不同、也不能体会我的情绪的人，不可避免地会非难我的情感，这是因为他的感情同我的感情不一致。如果我的仇恨超过了朋友相应能有的义愤，如果我的悲伤超过了朋友们所能表示的最亲切的体恤之情，如果我对他的赞美太高或者太低以致同他本人不相吻合，如果当他仅仅微笑时我却放声大笑，或者相反，当他放声大笑时我却仅仅微笑；在所有这些场合，一旦他在对客观对象的研究中开始注意到我是如何受此影响的，就必然会按照我们感情之间的或多或少的差别，对我产生或多或少的不满：在上述所有场合，他自己的情感就是用来判断我的情感的标准和尺度。

赞同别人的意见就是采纳它们，采纳它们就是赞同它们。如果同样的论点使你信服也使我信服，我自然赞同你的说理；如果不是这样，我自然不会对此表示赞同；我也不能想象自己会赞同你的意见而不接受它。因此，人们都承认，是否赞同别人的意见不过是说它们同自己的意见是否一致。就我们对别人的情感或激情是否赞同而言，情况也是这样。

确实，在一些场合，我们似乎表示赞同而没有任何同情或一致的情感；因而，在这些场合，赞同的情感似乎与这种一致的感觉有所不同。然而稍加注意，我们就将相信，即使在这些场合，我们的赞同最终也是建立在同情或这种一致的基础上的。我将从极其普通的事情中举出一个例子，因为在这些事情中人们的判断不大容易为错误的体系所曲解。我们经常会对一个笑话表示赞同，并且认为同伴的笑声十分正确而又合宜，虽然我们自己没有笑，因为或许我们是处在悲伤的情绪之中，或许

注意力恰好为其他事物所吸引。可是，我们根据经验知道，什么样的笑话能在大多数场合令人发笑，并知道它属于哪一类。虽然就当时的心情来说，我们不可能轻易地对此表示谅解，但是由于我们感到在大多数场合自己会由衷地同大家一样发笑，所以我们赞同同伴的笑声，感到这种笑声对于客观对象来说是自然的和相称的。

对其他一切激情来说，同样的情况也经常会发生。在街上，一个陌生人带着极为苦恼的表情从我们身边走过；并且我们马上知道他刚刚得到父亲去世的消息。在这种情况下，我们不可能不赞成他的悲痛。然而也经常会发生这样的情况，即：我们并不缺乏人性，可是我们非但不能体谅他这种强烈的悲痛，而且几乎不能想象对他表示最起码的一点点关心。我们也许根本不认识他和他的父亲，或者正忙于其他事务，没有时间用我们的想象力描述必然使他感到忧伤的各种情况。可是，根据经验，我们了解这种不幸必然会使他如此悲痛，而且我们知道，如果我们花时间充分地在各个方面考虑他的处境，我们就会毫无疑问地向他表示最深切的同情。正是在意识到这种有条件的同情的基础上，我们才赞同他的悲痛。即使在并未实际发生那种同情的那些场合也是如此；在这里，一如在其他许多场合，从我们的情感通常同它一致的我们以前的经验中得到的一般规则，会纠正我们当时不合宜的情绪。

产生各种行为和决定全部善恶的内心情感或感情，可以从两个不同的方面或两种不同的关系来研究：首先，可以从它同产生它的原因，或同引起它的动机之间的关系来研究；其次，可以从它同它意欲产生的结果，或同它往往产生的结果之间的关系来研究。

这种感情相对于激起它的原因或对象来说是否恰当，是否相称，决定了相应的行为是否合宜，是庄重有礼还是粗野鄙俗。

这种感情意欲产生或往往产生的结果的有益或有害的性质，决定了它所引起的行为的功过得失，并决定它是值得报答，还是应该受到惩罚。

近年来，哲学家们主要考察了感情的意向，很少注意到感情同激起它们的原因之间的关系。可是，在日常生活中，当我们判断某人的行为和导致这种行为的情感时，往往是从上述两个方面来考虑的。当我们责备别人过分的爱、悲伤和愤恨时，我们不仅考虑它们往往产生的破坏性后果，而且还考虑激起它们的那些微小原因。或许，他所喜爱的人并非如此伟大，他的不幸并非如此可怕，惹他生气的事并非如此严重，以致能证明某种激情如此强烈是有道理的。但假如引起某种激情的原因从各方面来说与它都是相称的，我们就会迁就或可能赞同他的激烈情绪。

当我们以这种方式，来判断任何感情与激起它们的原因是否相称的时候，除了它们和我们自己的一致的感情之外，几乎不可能利用其他的规则或标准。如果我们设身处地地想一想，就会发现它所引起的情感同我们的情感吻合一致，由于同激起它们的客观对象相符相称，我们就自

然赞同这些感情；反之，由于过分和不相称，我们就自然不会对此表示赞成。

一个人的各种官能是用来判断他人相同官能的尺度。我用我的视觉来判断你的视觉，用我的听觉来判断你的听觉，用我的理智来判断你的理智，用我的愤恨来判断你的愤恨，用我的爱来判断你的爱。我没有、也不可能有任何其他的方法来判断它们。

第四章 续前章

在两种不同的场合，我们可以通过别人的情感同我们自己的情感是否一致来判断它们是否合宜；一是当激起情感的客观对象被认为与我们自己或我们判断其情感的人没有任何特殊关系时；二是当它们被认为对我们当中的某个人有特殊影响时。

1. 关于那些被认为与我们自己或我们判断其情感的人没有任何特殊关系客观对象；当对方的情感无论何处都跟我们自己的情感完全一致时，我们就认为他是一个品性风雅，鉴赏力良好的人。美丽的田野，雄伟的山峰，建筑物的装饰，图画的表达方式，论文的结构，第三者的行为，各种数量和数字的比例，宇宙这架大机器以它神秘的齿轮和弹簧不断产生不断展现出来的种种现象；所有这些科学和鉴赏方面的一般题材，都是我们和同伴认为跟谁都没有特殊关系的客观对象。我们会以相同的观点来观察它们，并且没有必要为了同有关的客观对象达到感情和情感上最完美的一致而对它们表示同情，或者想象由此引起的情况的变化。尽管如此，我们还是常常会受到不同的影响，这要么是我们不同的生活习惯使自己容易对复杂客观对象的各个部分给予不同程度的注意造成的，或者是我们的智能对这些客观对象具有不同程度的天赋敏锐感造成的。

当同伴对这类对象的情感和我们它们的情感明显和容易一致，以及对此我们或许从来没有发现过某个人会和我们不同时，毫无疑问，虽然我们必然会赞同他，然而他似乎不应该因此而得到赞扬和钦佩。但是当他们的情感不仅同我们的感情一致，而且引导我们的情感时，当他在形成感情时似乎注意到我们所忽略的许多事情，并且面对着这些客观对象的各种情况调整了自己的感情时，我们就不仅会表示赞同，而且会对其不寻常和出乎意料的敏锐和悟性感到惊讶和奇怪，他由此似乎应该得到高度的钦佩和称赞。这种为惊讶和奇怪所加深的赞许，构成了宜于称做钦佩的情感，对这种情感来说，称赞是其自然的表达方式。一个人断定如花的美人比最难看的畸形者好看，或者二加二等于四，当然会为世人所赞同，但肯定不会令人钦佩。只是那种具有欣赏力的人的敏锐和精确的鉴别能力——他们能识别美人和畸形者之间那种几乎察觉不到的细微差异；只是那种熟练的数学家多方面的精确性——他们能轻易地解答最错综复杂和纠缠不清的数学比例；只是那些科学和鉴赏方面的泰斗

——他们引导着我们的感情，他们广博和卓越的才能使我们惊讶得瞠目结舌，只是他们才激起我们的钦佩，看来应该得到我们的称赞；我们对所谓明智睿见的赞扬，很大一部分就是建立在这一基础之上。

有人认为，这些才能的有用性，是最先赢得我们称赞的东西；毫无疑问，当我们注意到这一点时，会赋予这些才能以一种新的价值。可是，起初我们赞成别人的判断，并不是因为它有用，而是因为其恰当正确、符合真理和实际情况；很显然，我们认为别人的判断富有才能不是因为其他理由，而是因为我们发现自己的判断跟它是一致的。同样，起初鉴赏力表示赞同，也不是因为其有用，而是因为其恰当和精确，同鉴赏的对象正好相称。有关这一切才能的有用性概念，显然是一种事后的想法，而不是最先赢得我们称赞的那些东西。

2. 关于以某种特殊方式影响我们或我们判断其情感的人的那些客观现象，要保持这种和谐一致就既很困难，同时又极为重要。对于落在我身上的不幸或伤害，我的同伴自然不会用同我来看待它们的一样的观点来对待它们。它们对我的影响更为密切。我们不是站在同观察一幅画、一首诗或者一个哲学体系时所站的一样的位置来观察它们，因此我们容易受到极其不同的影响。但是，我多半会宽容自己的同伴对于同我和他都无关的一般客观对象所具有的情感同我的情感不一致，而不会宽容自己的同伴对于像落在我身上的不幸或伤害那样的同我关系密切的事物所具有的情感同我的情感不一致。虽然你看不起我所赞赏的那幅画、那首诗，甚或那个哲学体系，但是我们为此而发生争论的危险却很小。我们中间没有人会合乎情理地过多关心它。它们跟我们中间的随便哪一个人都不无关紧要；所以，虽然我们的观点也许相反，但是我们的感情仍然可以非常接近。而就你我都受到特殊影响的那些客观对象而言，情况就大不相同了。尽管你的判断就思辨来说，你的情感就爱好来说同我完全相反，我仍然很可能宽容这些对立；并且如果我有心调和，还可以在你的谈话中甚至在这些题材上找到一些乐趣。但是，如果你对我遭到的不幸既不表示同情也不分担一部分使我发狂的悲伤；或者你对我所蒙受的伤害既不表示义愤也不分担一部分使我极度激动的愤恨，我们就不能再就这些题材进行交谈。我们不能再互相容忍。我既不会支持你的同伴，你也不会支持我的同伴。你对我的狂热和激情会感到讨厌，我对你的冷漠寡情也会发怒。

在所有这种情况下，旁观者与当事人之间可能存在着某些一致的情感。首先，旁观者必定会尽可能努力把自己置于对方的处境之中，设身处地地考虑可能使受害者感到苦恼的每一种细小情况。他会全部接受同伴的包括一切细节在内的事实；力求完善地描述他的同情赖以产生的那种想象中变化了的处境。

然而作了这样的努力之后，旁观者的情绪仍然不易达到受难者所感受的激烈程度。虽然人类天生具有同情心，但是他从来不会为了落在别人头上的痛苦而去设想那必然使当事人激动的激情程度。那种使旁观者产生同情的处境变化的想象只是暂时的。认为自己是安全的，不是真正

的受难者的想法，硬是频繁地在他脑海里出现。虽然这不至于妨碍他们想象跟受难者的感受多少有些相似的激情，但是妨碍他们想象跟受难者的感情激烈程度相近的任何情况。当事人意识到这一点，但还是急切地想要得到一种更充分的同情。他渴望除了旁观者跟他的感情完全一致之外所无法提供的那种宽慰。看到旁观者内心的情绪在各方面都同自己内心的情绪相符，是他在这种剧烈而又令人不快的激情中可以得到的唯一安慰。但是，他只有把自己的激情降低到旁观者能够接受的程度才有希望得到这种安慰。如果我可以这样说，他必须抑制那不加掩饰的尖锐语调，以期同周围人们的情绪保持和谐一致。确实，旁观者的感受与受难者的感受在某些方面总会有所不同，对于悲伤的同情与悲伤本身从来不会全然相同；因为旁观者会隐隐意识到，同情感由以产生的处境变化只是一种想象，这不仅在程度上会降低同情感，而且在一定程度上也会在性质上改变同情感，使它成为完全不同的一种样子。但是很显然，这两种情感相互之间可以保持某种对社会的和谐来说足够的一致。虽然它们决不会完全协调，但是它们可以和谐一致，这就是全部需要或要求之所在。

为了产生这种一致的情感，如同天性教导旁观者去设想当事人的各种境况一样，天性也教导后者在一定程度上去设想旁观者的各种境况。如同旁观者不断地把自己放在当事人的处境之中，由此想象同后者所感受到的相似的情绪那样，当事人也经常把自己放在旁观者的处境之中，由此相当冷静地想象自己的命运，感到旁观者也会如此看待他的命运。如同旁观者经常考虑如果自己是实际受难者会有什么感觉那样，后者也经常设想如果自己是他的处境唯一的旁观者的话，他会如何被感动。如同旁观者的同情使他们在一定程度上用当事人的眼光去观察对方的处境那样，当事人的同情也使他在一定程度上用旁观者的眼光去观察自己的处境，特别是在旁观者面前和在他们的注视下有所行动时更是这样；并且，因为他作了这样的设想以后，其激情比原来的激情大为减弱，所以在他面对旁观者之后，在他开始想到他们将如何被感动并以公正而无偏见的眼光看待他的处境之后，他所感觉的激烈程度必然会降低。

因此，不管当事人的心情如何被人扰乱，某个朋友的陪伴会使他恢复几分安宁和镇静。一同他见面，我们的心就会在一定程度上平息和安静下来。同情的效果是瞬息发生的；所以我们会立即想到他将用来观察我们处境的那种眼光，并开始用相同的眼光来观察自己的处境。我们并不期望从一个泛泛之交那里得到比朋友更多的同情；我们也不能向前者揭示能向后者诉说的所有那些详细情况；因此，我们在他的面前显得非常镇静，并且倾注心力于那些他愿意考虑的有关我们处境的概要说明。我们更不期望从一伙陌生人那里得到更多的同情，因此我们在他们面前显得更为镇静，并且总是极力把自己的激情降低到在这种特殊的交往之中可以期待赞同的程度。这也不仅仅是一种装出来的样子；因为如果我们能在各方面控制自己，则一个点头之交在场确实比一个朋友在场更能使我们平静下来，一伙陌生人在场确实比一个熟人在场更能使我们平静下来。

因此不管什么时候，如果心情不幸失去控制的话，那么交际和谈话是恢复平静的最有效的药物；同样也是宁静、愉快心情最好的保护剂，宁静的心情对自足和享受来说是不可或缺的。隐居和好深思的人，常在家中郁闷地想自己的悲伤事或生气事，虽然他们较为仁慈、宽宏大量并具有高尚的荣誉感，但却很少具有世人所常有的那种平静心情。

第五章 论和蔼可亲 and 令人尊敬的美德

在这两种不同的努力，即旁观者努力体谅当事人的情感和当事人努力把自己的情绪降低到旁观者所能赞同的程度这样两个基础上，确立了两种不同的美德。在前一种努力的基础上，确立了温柔、有礼、和蔼可亲的美德，确立了公正、谦让和宽容仁慈的美德；而崇高、庄重、令人尊敬的美德，自我克制、自我控制和控制各种激情——它们使我们出乎本性的一切活动服从于自己的尊严、荣誉和我们的行为所需的规矩——的美德，则产生于后一种努力之中。

旁观者的同情心似乎反映出他对同自己交往的那些人的全部情感，他为他们的灾难感到悲伤，为他们受到的伤害表示不平，为他们的好运感到高兴，他看来是何等和蔼可亲啊！如果我们设身处地地想一下他的同伴们的处境，我们就会同情他们对他的感激，并体会他们从一个如此充满深情的朋友的亲切同情中肯定会得到的那种安慰。并且，由于相反的原因，其冷酷无情的心只是同情自己，而对别人的幸福或不幸无动于衷的人，看来又是多么令人厌恶啊！在这种场合，我们也体谅他的态度在同他交往的每一个普通人身上所引起的痛苦，特别是在我们最容易同情的那些不幸者和受害者身上所引起的痛苦。

另一方面，我们从那些在自己的处境中尽力做到心境平静和自制——这构成了一切激情的尊严并使自己的激情降低到别人能够体谅的程度——的人的行为中，可以感到多么高尚的礼貌和情理啊！我们厌恶那喧扰不已的悲痛——它缺乏细腻之情，用叹息、眼泪和讨厌的恸哭来要求我们给予同情。但是我们对有节制的悲哀、那种无声而恢弘的悲痛却表示敬意，这种悲痛只是在红肿的眼睛、颤抖的嘴唇和脸颊以及隐约的但是感人的全部行为的冷漠中才能发现。它使我们同样地沉默。我们对它表示敬意，抱着不安的心情注意我们的一切行为，唯恐我们不得体的举止扰乱这种和谐的宁静——它需要作出巨大的努力来保持。

同样，蛮横无理和狂暴的愤怒，在我们听任猛烈的怒火无休止地发作时，是最令人讨厌的客观对象。但是我们钦佩那种高尚和大度的憎恨，它不是按照受害者心中容易激起的狂怒，而是根据公正的旁观者心中自然引起的义愤来抑制随着最大伤害而来的愤恨；这种高尚和大度的憎恨不允许言语、举止超出这很合乎情理的情感所支配的程度；甚至在思想上，也既不图谋进行比每个普通人乐见其实现的那种报复更大的任何报复，又不想施加比每个普通人乐见其实现的那种惩罚更重的任何惩

因此，正是这种多同情别人和少同情自己的感情，正是这种抑制自私和乐善好施的感情，构成尽善尽美的人性；唯有这样才能使人与人之间的情感和激情协调一致，在这中间存在着人类的全部情理和礼貌。如同像爱自己那样爱邻居是基督教的主要教规一样，仅仅像爱邻居那样爱自己，或者换一种结果相同的说法，仅仅像邻居能爱我们那样爱自己，也成了自然的主要戒律。

如同鉴赏力和良好的判断力，当它们被认为是那种应加赞扬和钦佩的品质时，应该是指一种不常遇到的细腻感情和锐利的洞察力那样，情感和自我控制的美德也不被理解为存在于一般的品质之中，而是存在于那些绝非寻常的品质之中。仁爱这种和蔼可亲的美德确实需要一种远比粗俗的人所具有的优越的情感。宽宏大量这种崇高的美德，毫无疑问需要更高层次的自我控制，它远非凡人的菲薄力量所能做到。一如平常的智力之中无才智可言，普通的品德中也无美德可言。美德是卓越的、绝非寻常的高尚美好的品德，远远高于世俗的、一般的品德。和蔼可亲的美德存在于一定程度的情感之中，它以其高雅、出人意料的敏感和亲切而令人吃惊。令人敬畏和可尊敬的美德存在于一定程度的自我控制之中，它以其使人惊异地优越于人类天性中最难抑制的激情而令人吃惊。

在这一方面，在那些应该得到钦佩和赞颂的品行和那些只应该得到赞同的品行之间，存在着很大的差别。在许多场合，最完美合宜的行为，只需要具备大部分凡夫俗子所具有的普通程度的情感或自我控制就行了，有时甚至连这种程度的自我控制也不是必要的。举一个非常粗俗的例子，例如，在普通场合，当我们饥饿的时候吃东西当然是完全正当和合宜的。因此，每个人都会表示赞同。然而说吃东西就是德行，却是再荒唐不过的了。

相反，在那些并不是最合适的行为中往往会存在一种值得注意的美德；因为这些行为在一些场合可能比人们所能合理地期望的更加接近于尽善尽美，在这些场合，要达到尽善尽美是极其困难的；在需要竭尽全力进行自我控制的那些场合，就常出现这种情况。有些情况对人类的天性发生的影响如此剧烈，以致像这样不完善的生灵所有的最大程度的自我控制，不能完全抑制人类虚弱的叫声，不能把强烈的激情降低到公正的旁观者完全可能体谅它们的适当程度。因此，在这种情况下，受难者的行为虽然不是完全合宜，但仍然可以得到一些称赞，甚至在一定意义上可以称作有道德的行为。这些行为还可以表明大部分人所不能做到的宽大和高尚的努力；虽然它未达到尽善尽美，但是同在这种困难场合通常可以看到或可以预料的行为相比，仍然大大接近于尽善尽美。

在这种情况下，当我们决定对某一行为进行责备或称赞的程度时，经常会运用两个不同的标准。第一是关于完全合宜和尽善尽美的概念。在那些困难情况下，人类的行为从来不曾，或不可能达到完全合宜和尽善尽美；人们的行为同它们相比，总是显得应该受到责备和不完美的。

第二是关于同这种尽善尽美接近的程度或相距多远的概念，这是大部分人的行为通常达到的标准。无论什么行为超过了这个标准，不管它同尽善尽美相距多远，似乎都应该得到称赞；无论什么行为达不到这个标准，就应该受到责备。

我们还以同样的方式来判断所有那些致力于想象的艺术作品。当一个批评家研究大师们的诗歌和绘画等作品时，有时可以在自己心中运用这一作品和其他作品从未达到过的尽善尽美这一概念作为标准来加以考察；并且，只要他用这个标准来同大师的作品相比，他就除了缺点和不完美之外什么也看不到。但是，如果他开始考虑这位大师的作品在其他性质相同的作品中应占的地位，他就必然会把它同一个非常不同的标准，即这一特殊艺术中通常达到的一般优秀程度相比；而当他运用这个新的尺度来判断它时，因为它同大部分可以与之媲美的作品相比更显得接近于尽善尽美，所以常常应该得到最高的赞赏。

第二篇 论各种不同的适宜的激情程度

引言

显然，同我们有特殊联系的客观对象所激发的每一种激情的合宜性，即旁观者能够赞同的强度，必定存在于某种适中程度之内。如果激情过分强烈，或者过分低落，旁观者就不会加以体谅。例如，个人的不幸或受到的伤害所引起的悲伤和愤恨容易变得过分强烈，并且大多数人都是如此。同样，它们也可以过分低落，虽然这种情况较少发生。我们把这种过分的激情称为软弱和暴怒，而把过分低落的激情叫做迟钝、麻木不仁和感情贫乏。除了见到它们时感到惊讶和茫然失措之外，我们都不能加以体谅。

然而，这种蕴涵着有关合宜性观点的适中程度因各种不同激情而各不相同。它在某些激情之中显得强烈，而在另一些激情之中显得低落。有些感情不宜强烈地表现出来，即使在公认为我们不可避免地会极为强烈地感受到它们的场合也是如此。另外有些极其强烈地表现出来的激情，或许即使其本身并不一定达到如此强烈的程度，在许多场合仍然是极其合乎情理的。前一种激情因某种理由而很少得到或得不到同情；后一种激情因另一种理由却得到最大的同情。如果考察人性中所有的各种激情，我们将发现人们把各种激情看作是合宜或不合宜的，完全是同他们意欲对这些激情表示或多或少的同情成比例的。

第一章 论从肉体产生的各种激情

1. 对于因肉体的某种处境或意向而产生的各种激情，作任何强烈的表示，都是不适当的，因为同伴们并不具有相同的意向，不能指望他们对这些激情表示同情。例如，强烈的食欲，虽然在许多场合不仅是自然的，而且是不可避免的，但总是不适当的；暴食通常被看作是一种不良的习惯。然而，对于食欲甚至也存在某种程度的同情。看到同伴们胃口很好地吃东西会感到愉快，而所有厌恶的表示都是令人生气的。一个健康人所习惯的肉体的意向，使得他的胃口很容易——如果允许我这样粗俗地表达的话——同某一个人保持一致而同另一个人却不一致。当我们在一本关于围困的日记或一本航海日记中，读到对极度饥饿的描写时，我们会对由此引起的痛苦产生同情。我们设想自己身处受难者的环境之中，从而很容易想象必然使他们痛苦的忧伤、害怕和惊恐。我们自己在一定程度上也感受到这些激情，因此产生同情；但是即使在这种场合，由于我们阅读这种描写时并没有真的感到饥饿，就不能合宜地被说成是对他们的饥饿表示同情。

造物主使得两性结合起来的情欲也是如此。虽然这是天生最炽热的激情，但是它在任何场合都强烈地表现出来却是不适当的，即使是在人和神的一切法律都认为尽情放纵是绝对无罪的两个人之间也是如此。然而，对于这种激情，人们似乎还会产生某种程度的同情。像跟男人交谈那样去和女人谈话是不合宜的；人们希望和她们交往会使我们更加高兴，更加愉快，并且更加彬彬有礼；而对女性冷漠无情，则使人在一定程度上变得可鄙，甚至对男人来说也是如此。

这就是我们对肉体所产生的各种欲望所抱有的反感；对这些欲望的一切强烈的表示都是令人恶心和讨厌的。据一些古代哲学家说，这些是我们和野兽共有的激情，由于它们和人类天性中独特的品质没有联系，因而有损于人类的尊严。但是还有许多我们和野兽共有的其他激情，诸如愤恨、天然的感情，甚至感激之情，却不因此而显得如此令人难受。我们在看到别人肉体的欲望时感到特别厌恶的真实原因，在于我们不能对此表示谅解。至于自己感受到这些欲望的人，一俟这种欲望得到了满足，他对激起它们的客观对象就不再欣然赞同了，甚至它的出现常常会使他感到讨厌；他徒劳地到处寻找刚才还使他欣喜若狂的魅力，现在他可能会像别人一样对自己的激情毫不同情。我们吃过饭以后，就会吩咐撤去餐具；我们会以同样的方式对待激起最炽烈、最旺盛欲望的客观对象，如果它们正是肉体所产生的那些欲望的客观对象的话。

人们恰如其分地称为节制的美德存在于对那些肉体欲望的控制之中。把这些欲望约束在健康和财产所规定的范围内，是审慎的职责。但是把它们限制在情理、礼貌、体贴和谦逊所需要的界限内，却是节制的功能。

2. 正是由于同样的理由，肉体的疼痛无论怎样不可忍受，大叫大喊总是显得缺乏男子气概和有失体面。然而，即使肉体的疼痛，也会引起深刻的同情。如前所述，当我看到有人要猛击一下他人的腿或手臂时，我会自然而然地蜷缩和收回自己的腿或手臂；当这一击真的落下时，我在一定程度上也感受到这一击，并像受难者一样因此受到伤害。可是，我所受到的伤害毫无疑问是极其轻微的，因此，如果他大喊大叫的话，由于我不能体谅他，我肯定会看不起他。从肉体产生的一切激情都是这样：不是丝毫不能激起同情，就是激起这样一种程度的同情，它同受难者所感受到的剧烈程度完全不成比例。

对那些从想象中产生的感情来说，则完全是另外一种情况。我的身躯只可能因我同伴身上发生的变化而受到轻微的影响；但是我的想象却很容易适应，如果可以这样说的话，我很容易设身处地地设想我所熟悉的人们的形形色色的想象。由于这一原因，失恋或雄心未酬同最大的肉体不幸相比可以引起更多的同情。那些激情全部产生于想象之中。那个倾家荡产的人，如果他很健康，就不会感到肉体上的痛苦。他所感受到的痛苦只是从想象中产生的，这种想象向他描述了很快袭来的尊严的丧失，朋友的怠慢，敌人的蔑视，从属依赖、贫困匮乏和悲惨处境等等；我们由此对他产生更加强烈的同情，因为同我们的肉体因对方肉体上的

不幸而可能受到的影响相比，我们的想象也许更容易因对方的想象而受到影响。

失去一条腿同失去一个情人相比，通常会被认为是一种更为真实的灾难。但是，以前一种损失为结局的悲剧却是荒唐的。后一种不幸，不论它可能显得怎样微不足道，却构成了许多出色的悲剧。

没有什么东西会像疼痛那样很快被人忘掉。它一经消失，全部痛苦也就随之而去，就是想到它也不再给我们带来任何不快。这样，我们就不能理解先前怀有的忧虑和痛苦。一个朋友不经意说出的一句话会使我们久久不自在。由此造成的痛苦绝不因这句话的结束而消失。最先使我们心烦的不是感觉的对象，而是想象的概念。由于引起我们不自在的是概念，所以直到时间和其他偶然的事情在某种程度上把它从我们的记忆中抹去为止，因想到它而产生的想象将持续不断地使我们烦恼和忧虑。

疼痛如果不带有危险，就绝不会引起极其强烈的同情。虽然我们对受难者的痛苦不表示同情，但是对他的害怕却表示同情。然而，害怕是一种完全来自想象的激情，这种想象以一种增加我们忧虑的变化无常和捉摸不定的方式，展现我们并未真正地感受到，而今后有可能体验到的东西。痛风或者牙痛，虽然疼痛异常，却得不到多少同情；很危险的疾病，虽然没有什么疼痛，却引起最深切的同情。

有些人一看到外科手术就会昏晕和恶心呕吐；而且划破肌肉所引起的肉体疼痛似乎会在他们中间激起最强烈的同情。我们想象产生于外部原因的痛苦，比我们想象来自内部身心失调的痛苦更为生动和明确。当邻居为痛风或胆结石所折磨时，我几乎不能够形成有关他的痛苦的概念；但是我非常清楚地知道他因一次剖腹手术、一个伤口或者一处骨折而必然遭受的痛苦。然而，这些客观对象对我们产生如此强烈的影响，其主要原因就是我们对它们具有新奇感。一个曾目睹十来次解剖和同样多次截肢手术的人，以后看到这类手术就不当一回事，甚至常常无动于衷。我们即使读过或者看过不下五百个悲剧，对于它们向我们展示的客观对象的感受，也不会减退到如此彻底的程度。

一些希腊悲剧企图通过表现肉体上的巨大痛苦来引起同情。菲罗克忒忒斯^{注25}因遭受极大痛苦而大声叫喊并昏厥过去，希波吕托斯^{注26}和海格立斯^{注27}都是在最严重的折磨下行将断气时出现在我们面前的，这种折磨似乎连刚毅的海格立斯也难以忍受。可是，在所有这些情况下，吸引我们的不是疼痛而是其他一些事实。合乎想象的不是菲罗克忒忒斯疼痛的双脚，而是使我们受到感染并弥漫于令人着迷的悲剧、弥漫于罗曼蒂克荒野的孤寂。海格立斯和希波吕托斯的极度痛苦之所以吸引人，仅仅是因为我们预见到死亡是他们的结局。如果那些英雄重新复活，我们就会认为其受苦的表现非常荒唐。以一次绞痛的痛苦为主题的悲剧算什么悲剧啊！痛苦并不会因此而更为剧烈。通过表现肉体痛苦来引起同情的这种企图，可以看作对希腊戏剧已经作出榜样的合宜性的严重违反。

我们对肉体的痛苦并不感到同情，是忍受痛苦时坚忍和忍耐克制的合宜性的基础。受到极其严重的折磨的人，毫无软弱的表现，不发出呻吟声，不发泄我们完全不能体谅的激情，这样的人得到我们高度的钦佩。他的坚定使其同我们的冷漠和无动于衷协调一致。我们钦佩并完全赞同他为此目的所作的高尚努力。我们赞成他的行为，并且根据自己对人类天性中的共同弱点的体会，对此感到惊奇，不知他何以能如此行动以致博得人们的赞赏。惊奇和叹服混合并激发出来的赞赏，构成了人们合宜地称为钦佩的情感，如前所述，赞扬是钦佩的自然表达方式。

第二章 论由于想象的某种特殊倾向或习惯而产生的那些激情

甚至从想象产生的各种激情，即产生于某种特殊倾向或习惯的激情，虽然可以被认为是完全自然的，但也几乎得不到同情。人类的想象，不具备特殊的倾向，是不可能体谅它们的；这种激情，虽然在一部分生活中几乎是不可避免的，但总有几分是可笑的。两性之间长期的倾心爱慕自然而然地产生的那种强烈的依恋之情，就属于这种情况。我们的想象没有按那位情人的思路发展，所以不能体谅他的急切心情。如果我们的朋友受到伤害，我们就容易同情他的愤恨，并对他所愤怒的人产生愤怒。如果他得到某种恩惠，我们就容易体谅他的感激之情，并充分意识到他恩人的优点。但是，如果他堕入情网，虽然我们可以认为他的激情正如任何一种激情一样合理，但绝不认为自己一定要怀有这种激情，也不会为他对其怀有过这种激情的同一个人这样做。除了感到这种激情的人以外，对每一个人来说，它同客观对象的价值似乎完全不成比例；爱情虽然在一定的年龄是可原谅的，因为我们知道这是自然的，但总是被人取笑，因为我们不能体谅它。一切真诚而强烈的爱情表示，对第三者来说都显得可笑，虽然某个男人对他的情人来说可能是美好的伴侣，但对其他人来说却不是这样。他自己常意识到这一点；只要他继续保持这种清醒的意识，就会尽力以嘲弄和奚落的方式来对待自己的激情。这是我们愿意听人陈述这种激情的唯一方式，因为我们自己只愿以这种方式谈论它。我们渐渐讨厌考利 [注28](#) 和佩特拉克 [注29](#) 的严肃、迂腐而又冗长的爱情诗，它们没完没了地夸张强烈的依恋之情；但奥维德 [注30](#) 的明快、贺拉斯 [注31](#) 的豪爽却总是令人喜欢。

但是，虽然我们对这种依恋之情不抱有真正的同情，虽然我们在想象中也从来没有做到对那个情人怀有某种激情，然而由于我们已经或准备设想这种相同的激情，所以我们容易体谅那些从它的喜悦之中滋生出来的对幸福的很大希望，以及担心失恋的极度痛苦。它不是作为一种激情，而是作为产生吸引我们的其他一些激情——希望、害怕以及各种痛苦——的一种处境吸引我们；一如在一本航海日记所作的描述中，吸引我们的不是饥饿，而是饥饿所引起的痛苦。虽然我们没有恰当地体谅情人的依恋之情，但我们却容易赞同他从这种依恋之情中产生的对罗曼蒂克幸福的期待。在一定的境况下，我们感到这种期待对于一个因懒惰而

松懈的、因欲望很强烈而疲劳的心灵来说是多么自然，渴望平静和安宁，希望在满足那种扰乱心灵的激情之后找到平静和安宁，并想象一种安静的、隐居的田园生活，即风雅的、温和的和热情的提布卢斯^{注32}兴致勃勃地描述的生活；一种如同诗人们所描写的“幸福岛”中的生活，一种充满友谊、自由和恬静的生活；不受工作、忧虑和随之而来的所有扰乱人心的激情的影响。甚至当这种景象被描绘成所希望的那样而不是所享受的那样时，也会对我们具有极大的吸引力。那种混合着爱情基础或许就是爱情基础的肉体的激情，当它的满足远不可及或尚有一段距离时，就会消失；但是当它被描绘成唾手可得的東西时，又会使所有的人感到讨厌。因此，幸福的激情对我们的吸引力比担心和忧郁的激情对我们的吸引力小得多。我们担忧这种不管怎样自然和令人高兴的希望可能落空；因而体谅情人的一切焦虑、关切和痛苦。

因此，正是在一些现代悲剧和恋爱故事中，这种激情显示出极为惊人的吸引力。在悲剧《孤儿》中扣人心弦的与其说是卡斯塔里埃^{注33}和莫尼弥埃^{注34}的爱情，不如说是那种爱情所引起的痛苦。那位通过在一幕非常安全的场景下直陈两人之间的相互爱慕来介绍两位情人的作者，会引起哄笑而不是同情。虽然这种场景竟然载入一幕悲剧之中，多少总是不合宜的，但观众们仍能忍受，这并不是因为对剧中所表现的爱情抱有任何同情，而是因为他们关注自己预见到的随同爱情的满足可能到来的危险和波折。

社会法律强加在女性身上的节制，使得爱情在她们看来更特别痛苦，也正因为这样，它才更为深切动人。我们迷恋于《菲德拉》^{注35}的爱情，恰如在同名法国悲剧中表现出来的那样，尽管一切放纵的行为和罪过随之而来。在一定程度上可以说，正是那些放纵的行为和罪过使得爱情受到我们的欢迎。她的恐惧，她的羞涩，她的悔恨，她的憎恶，她的失望，因此而变得更加自然和动人。所有这些由爱情场面引出的次要感情（如果允许我如此称呼它们的话）必然变得更狂热炽烈；确切地说，我们同情的仅仅是这些次要的感情。

然而，在同客观对象的价值极不相称的一切激情中，爱情是唯一显得既优雅又使人愉快的一种激情，甚至对非常软弱的人们来说也是如此。首先，就爱情本身来说，虽然它或许显得可笑，但它并不天然地令人讨厌；虽然其结果经常是不幸的和可怕的，但其目的并不有害。其次，虽然这种激情本身几乎不存在合宜性，但随同爱情产生的那些激情却存在许多合宜性。爱情之中混杂着大量的人道、宽容、仁慈、友谊和尊敬；对所有这些别的激情，我们都抱有强烈的同情，即使我们意识到这些激情有点过分也是如此。其原因如下。我们对它们所感到的同情，使随之而来的爱的激情不会不令人感到愉快，并且尽管许多罪恶随之而来，在我们的想象中还是可以忍受；虽然爱的激情在一方身上必然导致最终的毁灭和声名狼藉，而在另一方那里不会带来致命的损害，但随之而来的几乎总是工作的无能，职责的疏忽，对名誉甚至对普通名声的轻视。尽管如此，被认为同爱的激情一起产生的敏感和宽容的程度，仍使它变成许多人追求虚荣的客观对象；而且，他们如果真的感到爱的激

情，也喜欢表露出自己能够想到怎么做是不光彩的。

正是由于同样的理由，我们谈论自己的朋友，自己的学习，自己的职业时，必须有一定的节制。所有这些都是我们不能期望以相同于自己的同伴吸引我们的程度来吸引他们的客观对象。并且正是由于缺乏这种节制，人类中的这一半就很难同另一半交往。一个哲学家只能和一个哲学家做伴；某一俱乐部的成员也只能和自己的那一小伙人为伍。

第三章 论不友好的激情

另有一类激情，虽然来自想象，但在我们能够体谅它们之前，或者认为它们是通情达理或合适的之前，总是一定把它们大大降低到未开化的人性可能产生它们的程度。这就是各种不同形式的憎恶和愤恨之情。我们对于所有这类激情的同情，为感觉到这些激情的人和成为这些激情的客观对象的人所分享。这两者的利益是直接对立的。我们对感到这些激情的人所怀有的同情可能唤起自己的希望，对后者的同情可能导致自己担心。由于他们两者都是人，所以我们对两者都表示关心；并且对一方可能遭受痛苦的担心，减弱了对另一方已经遭受痛苦的愤怒。因此，我们对受到挑衅的人的同情，必定达不到他自然激发的激情的地步，不仅是因为那些使所有富于同情的激情低于原来激情的一般原因，而且是因为那个独特的特殊原因，即我们对另外一个人的相反的同情。因此，必须使愤恨所自然达到的程度低于几乎一切其他激情，才能变得合乎情理并使人同意。

同时，人类对于别人所受的伤害具有一种非常强烈的感受能力。我们对悲剧或浪漫文学中的恶徒感到的愤慨，一如我们对其中的英雄感到的同情和喜爱。我们憎恨伊阿古^{注36}，一如我们尊敬奥赛罗^{注37}。我们对伊阿古受到的惩罚感到的高兴，也一如我们对奥赛罗的不幸感到的悲伤。但是，虽然人类对自己的兄弟所受的伤害抱有如此强烈的同情，他们对这种伤害的愤怒仍往往不会大于受害者对此表示的愤怒。在绝大多数场合，倘若被害者并不显得缺乏勇气，或者他克制的动机不是害怕，那么他越是忍耐，越是温和，越是人道，人们对伤害他的那个人的愤怒也就越强烈。被害者温和可亲的品质加剧了人们对残忍的伤害的感觉。

然而，这些激情被看成是人类天性中不可缺少的组成部分。一个温顺地忍受和顺从侮辱，既不想抵制也不图报复的人，会被人看不起。我们不能够体谅他的冷漠和迟钝，把他的行为称为精神萎靡，并且如同被他敌手的侮辱激怒一样，真的被这种行为激怒。即使一般群众看到某人甘心忍受侮辱和虐待，也会对此感到愤怒。他们希望看到对这种侮辱的愤恨，希望看到受害者对此表示愤恨。他们向他大声叫喊要他自卫或向对方复仇。如果他的愤怒终于激发出来，他们就会热忱地向他欢呼，并对此表示同情。他的愤怒激起他们对他的敌人的愤怒，他们欣喜地看到轮到受害者来攻击他的敌人，并且倘若这种复仇并不过火，他们就像自

己受到这种伤害一样，真正地为受害者的复仇感到高兴。

但是，虽然人们承认那些激情对个人的作用具有侮辱和伤害自己的危险；虽然这些激情对公众的作用像后面要说明的那样，同保护正义以及实施平等一样，并不是不大重要的；但这些激情本身仍然存在一些令人不快的东西，这种东西使它们在另外一些人身上的表现成为我们嫌恶的自然对象。对任何人表示的愤怒，如果超出了我们所感受到的受虐待程度，那就不仅被看作是对那个人的一种侮辱，而且被看成是对所有同伴的粗暴无礼。对同伴们的尊敬，应该使我们有所克制，从而不为一种狂暴而令人生厌的情绪所左右。这就是这些令人愉快的激情的间接效果；直接效果就是对它们所针对的那个人的伤害。但是对（人们的）想象来说，使各种客观对象变得令人愉快或者不快的是直接效果而不是间接效果。对公众来说，一座监狱肯定比一座宫殿更为有用，监狱的创建人通常受一种比宫殿的创建人更为正确的爱国精神指导。但是，一座监狱的直接效果——监禁不幸的人——是令人不快的；并且想象要么不为探索间接效果而耗费精力，要么认为它们距离太远而不受其影响。因此，一座监狱将总是一个令人不快的客观对象；它越是适合预期的目的，就越是如此。相反，一座宫殿总是令人愉快的；可是它的间接效果可能常常不利于公众。它可能助长奢侈豪华，并树立腐朽的生活方式的榜样。然而，它的直接效果——住在里面的人所享受的舒适、欢乐和华丽都是令人愉快的，并使人们产生无数美好的想法，那种想象力通常都以这些直接效果为依据，因而很少再深入探究一座宫殿所具有的更为长远的后果。以油漆或粉泥仿制的乐器或农具等纪念品，成为我们大厅和餐厅中一种常见和令人愉快的装饰品。由外科手术器械、解剖刀、截肢刀组成，由截骨用的锯子、钻孔用的器械等组成的同样一种纪念品，则可能是荒诞而又令人震惊的。可是，外科手术器械总是比农具擦得更为锃亮，并且通常比农具更好地适用于其预期的目的。它们的间接效果——病人的健康——也是令人愉快的；但由于它们的直接效果是疼痛和受苦，所以见到它们，总使我们感到不快。武器是令人愉快的，虽然它们的直接效果似乎是同样疼痛和受苦。然而这是我们敌人的疼痛和痛苦，对此我们毫不表示同情。对我们来说，武器直接同有关勇敢、胜利和光荣的令人愉快的想法相联系。因此，它们本身就被设想成服装中最精华的部分，它们的仿制品就被设想成建筑物上最华丽的一部分装饰品。人的思想品质也是如此。古代斯多葛哲学的信奉者认为：由于世界被一个无所不知、无所不能和心地善良的神全面地统治着，每一单独的事物都应看作宇宙安排中的一个必需部分，并且有助于促进整体的总的秩序和幸福；因此，人类的罪恶和愚蠢，像他们的智慧或美德一样，成为这个安排中的一个必需部分，并且通过从邪恶中引出善良的那种永恒的技艺，使其同样有助于伟大的自然体系的繁荣和完美。不过，无论这种推测可能怎样深入人心，也不能够抵消我们对罪恶的出乎本性的憎恨——罪恶的直接效果是如此有害，而它的间接效果则相距太远以致无法以人们的想象力来探索。

我们正在研究的这些激情也存在相同的情况。它们的直接效果是如此令人不快，以致当它们极其正当地激发出来时，仍然使我们感到有点

讨厌。因此，如前所述，正是这些激情的表现，在我们得知激起它们的原因以前，使我们不愿意也不打算同情它们。当我们在远处听到痛苦的惨叫声时，不会容许自己对发出这种声音的人漠不关心。当这种声音一传到我们耳中，我们就会关切他的命运，并且如果这种情况继续下去，我们几乎会身不由己地飞跑过去帮助他。同样，见到一副笑脸，人们的心情甚至会由忧郁变为欢乐和轻快，从而使人们乐于表示同情，并且分享其所表现的喜悦；人们会感到自己原来那种忧虑、抑郁的心情，顷刻之间豁然开朗和兴奋起来。但是，就仇恨和愤恨的表现来说，情况却全然不同。当我们在远处听到刺耳、狂暴和杂乱的发怒声时，我们既感到恐惧也感到嫌恶。我们不会像向由于疼痛和痛苦而叫喊的人飞跑过去那样，向这种声音奔去。女人和神经脆弱的男人，虽然知道自己不是愤怒的客观对象，也会吓得颤抖不已。不过，他们是由于设身处地地设想才怀有恐惧之情。甚至那些意志坚强的人也感到烦恼；的确，虽然这种烦恼不足以使他们产生害怕情绪，但是足以使他们愤愤不平；因为愤怒是他们设身处地地设想才会感到的一种激情。就仇恨而言，情况也是如此。光是表示怨恨只会使人厌恶作这种表示的人。这两种激情都是我们生来就嫌恶的。它们显示出的那种令人不快和猛烈狂暴的迹象绝不会激起、也绝不会导致我们的同情，反而经常阻碍我们表示同情。悲伤并不比这些激情更为有力地使我们为在其身上见到悲伤之情的那个人所吸引，如果我们不知道这些激情的起因，就会嫌恶和离开他。使人们互相隔阂的那些很粗暴和很不友好的情绪难以感染，很少传递，好像正是天意。

当音乐模仿出悲伤或快乐的调子时，它或者在我们身上现实地激发这些激情，或者至少使得我们处在乐于想象这些激情的心情之中。但是，当音乐模仿出愤怒的音调时，却使我们产生恐惧。快乐、悲伤、热爱、钦佩、忠诚等都是天然地具有音乐性的激情。它们天生的调子都是柔和、清晰和悦耳的；它们自然而然地以被有规则的停顿区别开来的乐段表达出来，并很容易有规则地再现和重复。相反，愤怒的声音，以及与此类似的一切激情的声音，都是刺耳和不和谐的。表现它们的乐段也都不规则，有时很长，有时又很短，并且被不规则的停顿区别开来。因此，音乐很难模仿所有这些激情；而确实模仿这些激情的音乐并不非常令人愉快。整个演奏可以由模仿和善的令人愉快的激情的音乐组成而不会有任何不合宜。要是全部由模仿仇恨和愤恨的音乐组成，就会成为一次古怪的演奏。

如果那些激情使旁观者感到不快，那么对感受到这些激情的人来说也是不愉快的。仇恨和愤怒对高兴愉快的心情极为有害。正是在那些激情的感受之中，存在着某些尖刻的、具有刺激性的和使人震动的东西，存在着某些使人心烦意乱的东西，这些东西全然有害于心灵的平静和安宁——这种平静和安宁对幸福来说是必不可少的，它又凭借感激和热爱这种相反的激情而大为增进。宽宏大量和仁慈的人深感遗憾的不是由于与之相处的人的背信弃义和忘恩负义而受到的损失。无论他们可能损失什么，缺少它通常还是会非常幸福的。最使他们不快的是对自己产生背信弃义和忘恩负义的念头；并且在他们看来，这种念头所引起的不和谐

和不愉快的激情，构成了他们所受伤害的主要部分。

为了使愤恨的发泄变得完全令人愉快，为了使旁观者充分同情我们的报复，需要多少条件呢？首先，惹人恼火的事必须很严重，若不在某种程度上表示愤怒，就会受人鄙视。老叫人侮辱。较小的过错最好是不计较；再也没有什么比在每一细小事情上发火的刚愎倔强和吹毛求疵的脾气更为可鄙的了。我们应当根据有关愤恨的合宜性的意念、根据人类期待和要求于我们的意念而愤恨，而不是因为自己感受到那种令人不快的猛烈的激情而愤恨。在人心所能感到的激情中，我们最应怀疑愤恨的正义性，最应根据我们天生的合宜感仔细考虑是否可以放纵愤恨的激情，或最应认真考虑冷静和公正的旁观者会是什么感情。宽宏大量，或者对维持自己的社会地位和尊严的关心，是唯一能使这种令人不快的激情的表现高尚起来的动机。这种动机必然带有我们全部的风度和品行的特征。这种特征必定是朴实、坦白和直爽；有决断而不刚愎自用，气宇轩昂而不失礼；不仅不狂妄和粗俗下流，而且宽宏大量、光明磊落和考虑周到，甚至对触犯我们的人也是如此。简言之，我们全部的风度——用不着费力矫揉造作地表现这种风度——必然表明那种激情并没有泯灭我们的人性；如果我们顺从复仇的意愿，那是出于无奈，出于必要，是由于一再受到严重挑衅。愤恨如果受到这样的约束和限制，甚至可以认为是宽宏大量和高尚的。

第四章 论友好的激情

在大多数场合，就像我们刚才提到的使全部激情变得如此粗鄙和令人不快的一种不一致的同情那样，也存在着另一种与此对立的激情，对这些激情，剧增的同情几乎总是使其变得特别令人愉快和合适。宽宏、人道、善良、怜悯、相互之间的友谊和尊敬，所有友好的和仁慈的感情，当它们在面容或行为中表现出来，甚至是向那些同我们没有特殊关系的人表现出来时，几乎在所有的场合都会博得中立的旁观者的好感。旁观者对感到那些激情的人的同情，同他对成为这些激情对象的人的关心完全一致。作为一个人，他对后者的幸福所产生的兴趣，增加了他对另一个把感情倾注在同一对象身上的人所具有的情感的同情。因此，我们对仁慈的感情总是怀有最强烈的同情倾向。它们在各个方面似乎都使我们感到愉快。我们对感到这种仁慈感情的人和成为这种感情对象的人的满足之情都表示同情。就像成为仇恨和愤恨的对象比一个勇敢的人对敌人的全部暴行可能产生的害怕情绪更令人痛苦那样，在为人所爱的意识中存在的一种满足之情，对一个感觉细致灵敏的人来说，它对幸福比对他希望由此得到的全部好处更为重要。还有什么人比以在朋友之中挑拨离间，并把亲切的友爱转变成人类的仇恨为乐的人更为可恶呢？这种如此令人憎恨的伤害，其可恶之处又在什么地方呢？在于失去如果友谊尚存他们可望得到的微不足道的友爱相助吗？它的罪恶，在于使他们不能享受朋友之间的友谊，在于使他们丧失相互之间的感情，本来双方都由此感到极大的满足；它的罪恶，在于扰乱了他们内心的平静，并且中

止了本来存在于他们之间的愉快交往。这些感情，这种平静，这种交往，不仅是和善和敏感的人，而且非常粗俗的平民也会感到对幸福比可望由此得到的一切微小帮助更为重要。

爱的情感本身对于感受到它的人来说是合乎心意的，它抚慰心灵，似乎有利于维持生命的活动，并且促进人体的健康；它因意识到所爱的对象必然会产生的感激和满足心情而变得更加令人愉快。他们的相互关心使得彼此幸福，而对这种相互关心的同情，又使得他们同其他任何人保持一致。当我们看到一个家庭由于互相之间充满热爱和尊敬，那儿的父母和孩子彼此都是好伴侣，除了一方抱着尊重对方感情的心情，另一方抱着亲切的宽容态度进行的争论之外，没有任何其他的争论；那儿的坦率和溺爱、相互之间善意的玩笑和亲昵表明没有对立的利益使得兄弟不和，也没有任何争宠使得姐妹发生龃龉，那儿的一切都使我们产生平静、欢乐、和睦和满意的想法，这一切会给我们带来什么样的乐趣呢？相反，当我们进入一个冲突争论使得其中一半成员反对另一半成员的家庭；那儿，在不自然的温文尔雅和顺从殷勤之中，猜疑显而易见，而突然的感情发作会泄露出他们相互之间的炽烈的妒忌，这种妒忌每时每刻都会冲破朋友们在场时加在他们身上的一切拘束而突然爆发出来，当我们进入这样一个家庭时，又会如何局促不安呢？

那些和蔼可亲的感情，即使人们认为过分，也绝不使人感到厌恶。甚至在友善和仁慈的弱点中，也有一些令人愉快的东西。过分温柔的母亲和过分迁就的父亲，过分宽宏和痴情的朋友，有时人们可能由于他们天性软弱而以一种怜悯的心情去看待他们，然而，在怜悯之中混合着一种热爱，除了最不讲理和最卑劣的人之外，绝不会带着憎恨和嫌恶的心情，甚至也不会带着轻视的心情去看待他们。我们总是带着关心、同情和善意去责备他们过度依恋。在极端仁慈的人中间存在着一种比其他任何东西更能引起我们怜悯的孤弱无能。这种仁慈本身并不包含任何使其变得低级卑俗或令人不快的东西。我们仅仅为它和世人不相适应而感到惋惜，因为世人不配得到它，也因为它必然使具有这种特性的人作为牺牲品而受虚伪欺诈的背信弃义者和忘恩负义者的作弄，并遭受痛苦和不安的折磨，而在所有的人中间，他最不应该遭受，而且通常也最难忍受这种痛苦和不安。憎恶和愤恨则完全相反。那些可憎的激情的过分强烈的发泄会把人变成一个普遍叫人害怕和厌恶的客观对象，我们认为应把这种人像野兽那样驱逐出文明社会。

第五章 论自私的激情

除了那两种相反的激情——友好的和不友好的激情之外，还存在另一种介乎两者之间的处于某种中间地位的激情；这种激情有时既不像前者那样优雅合度，也不像后者那样令人讨厌。人们由于个人交好运或运气不好而抱有的高兴和悲伤情绪，构成了这第三种激情。甚至在它们过分的时候，也不像过分的愤恨那样令人不快，因为从来不会有相反的同

情会使我们反对它们；在同它们的客观对象极其相称的时候，也从来不会像公正的人道和正义的善行那样令人愉快；因为从来不会有双倍的同情引起我们对它们的兴趣。然而，在悲伤和高兴之间存在着这样的区别——我们通常极易同情轻度的高兴和沉重的悲哀。一个人，由于命运中的一些突然变化，所有的一切一下子提高到远远超出他过去经历过的生活状态之中，可以确信，他最好的朋友们的祝贺并不都是真心实意的。一个骤然富贵的人，即使具有超乎寻常的美德，一般也不令人愉快，而且一种嫉妒的情感通常也妨碍我们出自内心地同情他的高兴。如果他有判断力，他就会意识到这一点，不会因为自己交了好运而洋洋自得，而尽可能地努力掩饰自己的高兴，压抑自己在新生活环境中自然激发的欣喜心情。他装模作样地穿着适合自己过去那种地位的朴素衣服，采取适合自己过去那种地位的谦虚态度。他加倍地关心自己的老朋友，并努力做到比过去更谦逊，更勤勉，更殷勤。以他的处境来说，这是我们最为赞同的态度；因为我们似乎希望：他应该更加同情我们对他幸福的嫉妒和嫌恶之情，而不是我们应该对他的幸福表示同情。他是很难在所有这些方面取得成功的。我们怀疑他的谦卑是否真心诚意，他自己对这种拘束也逐渐感到厌倦。因此，一般说来，不要多久他就会忘记所有的老朋友，除了一些最卑鄙的人之外，他们或许会堕落到做他的扈从；他也不会总是得到新的朋友；恰如他的老朋友由于他的地位变得比自己高而感到自己的尊严受到冒犯一样，他的新交发现他同自己地位相等也会感到自己的尊严受到了冒犯。只有坚持不懈地采取谦逊态度才能补偿对两者造成的屈辱。一般说来，他很快就感到厌倦，并为前者阴沉和充满疑虑的傲慢神气、后者无礼的轻视所激怒，因而对前者不予理睬，对后者动辄发怒，直到最后，他习以为常地傲慢无礼，因而再也不能得到任何人的尊敬。如果像我所认为的那样，人类幸福的主要部分来自被人所爱的意识，那么命运的突然改变就很难对幸福产生多大的作用。最幸福的是这样一种人：他逐渐提升到高贵的地位，此前很久公众就预料到他的每一步升迁，因此，高贵地位落到他的身上，不会使他产生过分的高兴，并且这合乎情理地既不会在他所超过的那些人中间引起任何对他的妒忌，也不会在他所忘记的人中引起任何对他的猜忌。

然而，人们更乐意同情产生于较不重要原因的那些轻度快乐、在极大的成功之中做到谦逊是得体的；但是，在日常生活的所有小事中，在我们与之度过昨夜黄昏的同伴中，在我们看表演中，在过去说过和做过的事情中，在谈论的一切小事中，在所有那些消磨人生的无关紧要的琐事中，则无论多么喜形于色也不过分。再也没有什么东西比经常保持愉快心情更为优雅合度，这种心情总是来自一种对日常发生的事情所给予的一切微小乐趣的特殊爱好。我们乐意对此表示同情；它使我们感到同样的快乐，并使每一件琐事以其向具有这种幸福心情的人显示的同样令人愉快的面貌出现在我们面前。因此，正是青春——欢乐的年华才如此容易使我们动情。那种快乐的倾向甚至似乎使青春更有生气，并闪烁于年轻而又美丽的眼睛之中，即使在一个性别相同的人身上，甚至在老年人身上，它也会激发出一种异乎寻常的欢乐心情。他们暂时忘记了自己的衰弱，沉湎于那些早已生疏的令人愉快的思想和情绪之中，而且当眼

前这么多的欢乐把这些思想和情绪召回他们的心中时，它们就像老相识一样地占据了他们的心，——他们为曾经离开这些老相识而感到遗憾，并因为长期分离而更加热情地同它们拥抱。

悲伤则与此完全不同。小小的苦恼激不起同情，而剧烈的痛苦却唤起极大的同情。那个被每一不愉快的小事搞得焦躁不安的人；那个为厨师和司膳最轻微的失职而苦恼的人；那个感到在无论是给自己还是给别人看的最重要的礼仪之中存在每一不足之处的人；那个为亲密的朋友在上午相遇时没有向他道早安，也为他的兄弟在自己讲故事的全部时间内哼小调而生气的人；那个由于在乡下时天气不好，在旅行中道路恶劣，住在镇上时缺少同伴和一切公共娱乐枯燥无味而情绪不佳的人；这样的人，我认为，虽然可能有某些理由，但很难得到大量的同情。高兴是一种令人愉快的情绪，只要有一点理由，我们也乐意沉湎于此。因此，不论何时，只要不因妒忌而抱有偏见，我们就很容易同情他人的高兴。但是悲伤是一种痛苦的情绪，甚至我们自己不幸产生这种情绪，内心也自然而然地会抵制它和避开它。我们或者根本不会竭尽全力去想象它，或者一想到它就立即摆脱它。的确，当由于微不足道的事情而发生在我们自己身上时，对悲伤的嫌恶不会老是阻碍我们去想象它，而由于同样微不足道的事情发生在别人身上时，它却时常妨碍我们对此表示同情；因为我们同情的激情总是比自己原有的激情易于压制。此外，人类还存在一种恶念，它不仅妨碍人们对轻微的不快表示同情，而且在一定程度上拿它们消愁解闷。因此，当同伴在各方面受到逼迫、催促和逗弄时，我们喜欢取笑并乐于见到同伴的小小的苦恼。具有极其普通的良好教养的人们，掩饰任何小事可能使他们受到的痛苦；而熟谙社会人情世故的那些人，则主动地把这种小事变成善意的嘲笑，因为他知道同伴们会这样做。生活在现实世界中的人对于别人会如何看待同自己相关的每一件事情已养成一个习惯，这习惯使他把那些轻微的灾难看成在别人看来是同样可笑的，他知道同伴们肯定会这么看。

相反，我们对深重痛苦的同情是非常强烈和真诚的。对此不必举例。我们甚至为一个悲剧的演出而流泪。因此，如果你因任何重大灾难而苦恼，如果你因某一异常的不幸而陷入贫困、疾病、耻辱和失望之中，那么，即使这也许部分地是自己的过失所造成的，一般说来，你还是可以信赖自己所有朋友的极其真诚的同情，并且在利益和荣誉许可的范围内，你也可以信赖他们极为厚道的帮助。但是，如果你的不幸并不如此可怕，如果你只是在野心上小有挫折，如果你只是被一个情妇遗弃，或者只是受老婆管制，那么，你就等待你所有的熟人来嘲笑吧。

第三篇 论幸运和不幸对人们判断行为合宜性所产生的影响；以及为什么在一种情况下比在另一种情况下更容易得到人们的赞同

第一章 虽然我们对悲伤的同情一般是一种比我们对快乐的同情更为强烈的感情，但是它通常远远不如当事人自然感受到的强烈

虽然我们对悲伤的同情不太真诚，但是它比我们对快乐的同情更引人瞩目。“同情”这个词，就其最恰当和最初的意义来说，是指我们同情别人的痛苦而不是别人的快乐。一个已故的、机灵的和敏锐的哲学家曾认为必须通过争论去证明：我们对快乐具有一种真诚的同情，以及庆贺是人类天性的一种本能。我相信，绝没有人认为有必要去证明怜悯也是这样一种本能。

首先，我们对悲伤的同情在某种意义上比对快乐的同情更为普遍。虽然悲伤太过分，我们还是会它对产生某些同感。在这种情况下，我们所感到的确实不等于完全的同情，也不等于构成赞同之心的感情上的完美和谐与一致。我们不会跟受难者一道哭泣、惊呼和哀伤。相反，我们感到他的软弱和他那过分的激情，但是因为他的缘故仍然会经常感到一种非常明显的关心。可是，如果我们完全不谅解和不赞同另一个人的快乐，我们就不会对其抱有某种关心或同情。那个因为得到我们所不赞成的过分的和毫无意义的快乐而手舞足蹈的人，是我们藐视和愤慨的对象。

此外，无论是心灵的还是肉体上的痛苦，都是比愉快更具有刺激性的感情。虽然我们对痛苦的同情远远不如受难者自然感受到的痛苦强烈，但是它同我们对快乐的同情相比，通常更为生动鲜明，正如我即将说明的那样，后者更接近于天生的、原始的快乐之情。

更重要的是，我们常常努力控制对别人悲伤的同情。无论什么时候，当我们没有注意到受难者时，为了自己的缘故会尽可能抑制这种同情，但是这并不总是成功的。相反的做法以及勉强的屈从必然会迫使我们对此特别注意。而对快乐的同情却从来不必采取这种相反的做法。如果在这种情况下存在某种妒忌，我们就绝不会对此感到丝毫的同情；如果不存在妒忌，我们就会毫不勉强地对此表示同情。相反，因为我们总是对自己的妒忌感到羞愧，所以当我们因为那种感情令人不快而无法这样做的时候，就经常假装、有时还真的愿意同情别人的快乐。也许，在我们心中真正觉得得意不去的时候，我们会说自己由于邻人交了好运而感到高兴。当我们不愿意对悲伤表示同情时，我们会经常感到它；而当我们乐于对快乐表示同情时，我们却往往不能感到它。因此，按照我们

的想法，如下一点是理所当然的：对悲伤表示同情的倾向必定非常强烈，对快乐表示同情的倾向必定极其微弱。

然而，尽管存在这种偏见，我还是敢于断言：在不存在妒忌的情况下，我们对快乐表示同情的倾向比我们对悲伤表示同情的倾向更为强烈；同在想象中产生的对痛苦情绪的同情相比，我们对令人愉快的情绪的同情更接近于当事人自然感到的愉快。

对于我们全然不能赞同的那种过分的悲伤，我们多少有点宽容。我们知道，受难者需要作出巨大的努力才能把自己的情绪降低到同旁观者的情绪完全协调一致。因此，虽然他没有成功地做到这一点，我们多半还是原谅他。但是，我们对过分的快乐却不会这样宽容。因为我们认为，把它降低到我们能够完全同情的程度，并不需要作出如此巨大的努力。处于最大的不幸之中而能控制自己悲伤的人，看来应该得到最大的钦佩；但是诸事顺遂而同样能够控制自己快乐的人，却好像几乎不能得到任何赞扬。我们感到，在当事人必然感到的和旁观者完全能够赞同之间，在前一种情况中存在的距离比在后一种情况中存在的距离更大。

还有什么可以增加一个身体健康、没有债务、问心无愧的人的幸福呢？对处于这种境况的人来说，所有增加的幸运都可以恰当地说成是多余的；如果他因此而兴高采烈，这必定是极为轻浮的轻率心理引起的。然而，这种情况可以很恰当地称为人类天然的和原始的状态。尽管当前世界上的不幸和邪恶使人深为悲痛，但这确实是很大一部分人的状况。因此，他们能够毫无困难地激发他们的同伴在处于这种境况时很可能产生的全部快乐之情。

不过，人们虽然不能为这种状况再增加什么，但能从中得到很多。虽然这种状况和人类最大的幸福之间的距离是微不足道的，但是它和人类最小的不幸之间的距离却大得惊人。因此，与其说不幸必然使受难者的情绪消沉到远远不如它的自然状态，不如说幸运能够把他的情绪提高到超过它的自然状态。所以，旁观者一定会发现完全同情别人的悲伤并使自己的感情同它完全协调一致比完全同情他的快乐更为困难；而且他在前一种情况下一定会比在后一种情况下更多地背离自己自然的和一般的心情。正是因为这样，虽然我们对悲伤的同情同对快乐的同情相比，前者常常是一种更富有刺激性的感情，但是它总是远远不如当事人自然产生的感情强烈。

对快乐表示同情是令人愉快的；无论哪里妒忌都不会同它对抗，我们心满意足地沉湎于那极度的欢乐之中。但是，同情悲伤却是令人痛苦的，因此我们作此表示总是很勉强 ^{注38}。当观看一场悲剧的演出时，我们尽可能避免对它所激发出来的悲伤表示同情。最后，仅仅在无法回避的时候才放弃努力。甚至在那个时候，我们也尽力在同伴面前掩饰自己的关心。如果我们流泪了，也会小心翼翼地擦去它们，唯恐不能体谅这种多愁善感之情的旁观者们把它看作是女人气和软弱的表现。因自己遭到不幸而请求我们同情的那个可怜的人，因为感到我们的谅解可能十分

勉强，会带着担心犹豫的神情向我们诉说他的悲伤。他甚至掩盖了部分悲伤，并因为人类心肠冷酷而羞于发泄出他的全部痛苦感情。那个因高兴和成功而放荡不羁的人恰恰相反。无论在哪里妒忌都不会引起我们对他的反感，他期望我们完全同情自己。因此，他不怕以大声欢呼来表达自己的高兴，充分相信我们会由衷地对他表示赞同。

为什么在朋友面前哭泣会比欢笑更使我们害羞呢？虽然我们可能经常有理由欢笑，同样有理由哭泣，但是我们总感到，旁观者更有可能对我们的快乐而不是对我们的痛苦表示同情。甚至当我们身负最可怕的灾难时，鸣冤叫屈也总是使人难以忍受。但是，胜利的狂喜并不总是粗野的。确实，谨慎往往告诫我们要以相当节制的态度去对待自己的成功，因为谨慎教我们避免这种狂喜而不是其他任何东西更易激起的妒忌。

下层民众从不妒忌比自己优越的胜利者或公开竞赛的参加者，其所发出的欢呼声多么热烈！面对一次死刑的判决，他们的悲伤通常又多么平静和有节制！在一次葬礼中，我们的哀伤表情通常只是某种做作的肃穆；但是，在一次施洗礼仪式或婚礼中，我们的欢乐总是出于内心而没有任何虚假。在这些场合以及所有这样的欢乐场合，我们的愉快虽然并不持久，但往往同当事人的愉快一样大。每逢我们热诚地向自己的朋友表示祝贺时，他们的高兴确实使我们同样高兴。这时，我们会像他们一样幸福，情绪高涨，内心充满真正的欢乐，眼里闪耀着快乐和满足之情，并且脸部的每一个表情和身体的每一个姿态都显得生动愉快。然而，当这种做法有损于人类的天性时，我们很少这样做。

相反，当我们安慰处在痛苦之中的朋友时，我们的感受又会比他们的感受少多少呢？我们坐在他们旁边，看着他们，当他们向我们诉说自己不幸的境况时，我们严肃而专心地听着。但是当他们的叙述不时被那些自然发作的激情打断（这种激情往往使他们在叙述中突然说不出话来）时，我们内心滋长的倦怠情绪和他们的激动又多么不协调啊！与此同时，我们可能感到他们的激情是自然的，并不比我们自己在相同的情况下可能具有的激情强烈。我们甚至可能在心灵深处责备自己缺乏感情，或许因此在自己身上激起一种人为的同情，不过，可以想象，假若这种人为的同情激发出来，它也总是极其脆弱和转瞬即逝的；并且，一般说来，一旦我们离开那个房间，它就会消失不见，一去不返。看来当神使我们承受自己的痛苦时，她认为有此已经足够，因此，不要求我们进一步去分担别人的痛苦，至多鼓励我们致力减轻别人的痛苦。

正是由于对别人的痛苦感觉迟钝，在巨大痛苦之中的高尚行为总是显得非常优雅合度。一个能在众多的小灾小难中保持愉快的人，他的举止总是彬彬有礼和惹人喜欢。但是，他似乎还胜过能够以这种态度忍受极为可怕的灾难的人。我们感到，为了使那些在他的处境中必然激动不已的剧烈情绪平静下来，需要作出巨大的努力。我们看到他能完全控制自己大为惊异。同时，他的坚定和我们的冷漠完全一致。他并不要求我们具有那种很强烈的感觉，这种感觉是我们发现自己不具有的，并为此深感羞辱。在他的情感和我们的情感之间存在着一种非常完美的一致，

因此他的行为也极为合宜。根据我们对人类天性中通常具有的弱点的感受，我们不能合乎情理地认为他一定能坚持。我们看到那种能作出如此高尚和巨大努力的内心力量大为吃惊。同叹服和惊奇混合而激发出来的完全同情和赞同的感情，如同不止一次地提到的那样，构成了人们恰当地称为钦佩的感情。加图在遭到敌人的包围，无法抵抗又不愿投降的情况下，因奉行那个时代的高尚格言而陷入必死的境地；但是，他绝不因自己遭到不幸而畏缩，也绝不用不幸者悲痛欲绝的叫声，或我们总是很不愿意流的那种可耻的、引起人们同情的眼泪去哀求；相反，加图用男子汉的刚毅精神武装自己，就在捐躯之前，他以平时那种镇定的神态，为了朋友们的安全发出了一切必要的命令；对那个冷漠的伟大的布道者塞内加^{注39}来说，这显然是连众神也会带着愉快和钦佩的心情来注视的一种景象。

在日常生活中，每逢碰到这种英雄的高尚行为的榜样，我们总是深为感动。这样，我们很容易为这种具有英雄的高尚行为而自己似乎无所感受的人哭泣和流泪，而不会为那些不能忍受一切痛苦的软弱的人掉一滴眼泪。在上述特殊场合，旁观者表示同情的悲伤似乎超过了当事人的原始激情。当苏格拉底^{注40}喝下最后一服药水时，他的朋友全都哭了，而他自己却神情平静，显得极为轻松愉快。在所有这样的场合，旁观者没有也没有必要为克服自己充满同情的悲伤作出任何努力。他并不担心它会使自己做出什么过分和不合适的事情；相反地，他喜欢自己心中的那种感情，并且带着满足和自我赞赏的心情浸沉在自己的感情之中。因此，他愉快地沉迷于这种令人伤感的想法，它能够自然地促使自己关心朋友的灾难，或许，在这种亲切而充满悲伤的爱的激情之前，他从未对朋友产生过如此强烈的感情。但是，当事人却完全不是这样，他被迫尽可能不去注视在他的处境中必然是既可怕又令人不快的事情。他担心过分认真地注意那些情况，会由此受到十分强烈的影响，从而不再能适当地控制自己，或者使自己变成旁观者完全同情和赞同的对象。因此，他把自己的思想活动集中在那些只是令人愉快的事情上，集中在由于自己的行为壮烈和高尚而即将得到的赞扬和钦佩上。感到自己能作出如此高尚而又巨大的努力，感到自己在这种可怕的处境中仍能按照自己的意愿行事，他就会意气风发，陶醉在快乐之中，并能保持那种仿佛沉浸在胜利之中的狂喜。这样，他就使自己摆脱了不幸。

相反，那个由于自己的某种不幸而陷入悲伤沮丧之中的人，总是多少显得庸俗和卑劣。我们不可能设身处地地对他的自我同情表示同情（或许，如果我们处在他的境地，同样会同情自己）。因此，我们看不起他，如果有什么感情可能被认为是不公正的话，那么，这或许是由天性不可抗拒地决定的。从各方面来说，脆弱的悲伤绝不会显得令人愉快，除非当它来自我们对别人的同情，而不是来自我们对自己的同情时。一个儿子，在宠爱他而且值得他尊敬的父亲逝世之际，可能沉浸在这种悲伤之中而无可非议。他的悲伤主要建立在一种对他死去的父亲表示同情的基础上；而且我们也乐意体谅这种充满人情的感情。但是，如果他由于只涉及自己的不幸而听任上述脆弱的感情泛滥的话，那么他就再也得不到任何这样的宽容。即使他倾家荡产沦为乞丐，或者面临极为

可怕的危险，甚至被带去公开处决，在绞台上流下一滴眼泪，在所有那些勇敢高尚的人看来，他也会使自己永远蒙受耻辱。他们对他的同情仍然是非常强烈和真诚的。但是，因为这种同情不会达到同这种过分的软弱相适应的程度，他们还是没有原谅这个在世人眼中显得如此脆弱的人。他们对于他的行为与其说是感到悲伤，不如说是感到羞耻。在他们看来，他由此给自己带来的耻辱是他的不幸之中最可悲的境遇。那个曾在战场上经常冒死亡危险的、勇敢的比朗公爵，当他看到国家被自己毁掉并回忆起因自己的轻率而不幸地失去爱戴和荣誉以致在绞台上流泪时，这种脆弱使他大无畏的名声蒙受多大的耻辱呢？

第二章 论野心的起源，兼论社会阶层的区别

我们夸耀自己的财富而隐瞒自己的贫穷，是因为人们倾向于同情我们的快乐而不是悲伤。我们不得不在公众面前暴露出自己的贫穷，并感到我们的处境虽然在公众面前暴露无遗，但是我们受到的痛苦却很少得到人们的同情，对我们来说，再也没有什么比这更为耻辱了。我们追求财富而避免贫困，主要不是出于这种对人类情感的关心。这个世界上所有的辛苦和劳碌是为了什么呢？贪婪和野心，追求财富、权力和优越地位的目的又是什么呢？是为了提供生活上的必需品吗？那么，最低级劳动者的工资就可以提供它们。我们看到工资为他们提供食物、衣服和舒适的住房，并且养活整个家庭。如果仔细地考察一下他的经济，我们就会发现：他把大部分工资都花在生活便利品上，这些便利品可以看成是奢侈品；并且，在特殊的场合，他甚至会为了虚荣和荣誉捐赠一些东西。那么，是什么原因使我们对他的情况感到嫌恶呢？为什么在上层生活中受过教育的那些人，会把被迫跟他吃同样简单的伙食、住同样低矮的房屋、穿同样破旧的衣服——即使无需从事劳动——的生活，看得比死还坏呢？是他们认为自己的胃更高级些，还是认为在一所华丽的大厦里比在一座茅舍里能睡得更安稳些呢？情况恰恰相反，而且实际上是显而易见，谁都知道的，尽管没有人说出来过。那么，遍及所有地位不同的人的那个竞争是什么原因引起的呢？按照我们所说的人生的伟大目标，即改善我们的条件而谋求的利益又是什么呢？引人瞩目、被人关心、得到同情、自满自得和博得赞许，都是我们根据这个目的所能谋求的利益。吸引我们的，是虚荣而不是舒适或快乐。不过，虚荣总是建立在我们相信自己是关心和赞同的对象的基础上。富人因富有而洋洋得意，这是因为他感到他的财富自然而然地会引起世人对他的注意，也是因为他感到，在所有这些由于他的有利地位而很容易产生的令人愉快的情绪之中，人们都倾向于赞同他。想到这里，他的内心仿佛充满了骄傲和自满情绪。而且，由于这个缘故，他更加喜爱自己的财富。相反，穷人因为贫穷而感到羞辱。他觉得，贫穷使得人们瞧不起他；或者即使对他有所注意，也不会对他所遭受的不幸和痛苦产生同情。他为这两个原因而感到羞辱。因为，虽然被人忽视和不为人所赞同完全是两码事，但是，正如微贱使我们得不到荣誉和赞许的阳光照耀一样，感到自己不被人所注意必然会抑制非常令人愉快的希望，使得人类天性中最强烈的愿

望落空。穷人走出走进无人注意，同被关闭在自己的小茅舍中一样默默无闻。那些微末的照料，以及其处境招来的令人难堪的关心，并不能提供挥霍寻欢的乐趣。他们不再把他放在眼里，或者即使他的极度痛苦使他们不得不注视他，那也只像是从他们中间藐视一个令人很不愉快的客观对象。幸运和得意的人对陷入不幸境地的人竟敢在他们面前傲慢无礼，并以其令人讨厌的惨状来扰乱自己的从容享受幸福，会感到惊奇。相反，享有地位和荣誉的人举世瞩目。人们都急切地想一睹他的风采，并想象（至少是抱同情态度）他的处境必然在他身上激起的那种高兴和狂喜。他的举动成为公众关注的对象，连一句话、一个手势人们也不会全然忽视。在盛大集会上，他成为他们注视的中心人物；他们似乎把全部激情都寄托在他的身上，以便得到他给予他们的鼓励和启示。如果他的行为不是全然荒诞可笑，他就时时刻刻有机会引起人们的注意，并使自己成为众人观察和同情的对象。尽管这会产生一种约束力，使他随之失去自由，然而，人们认为，这使大人物变成众人羡慕的客观对象，并补偿了因追求这种地位而必定要经历的种种辛苦、焦虑和对各种欲望的克制；为了取得它，宁可永远失去一切闲暇、舒适和无忧无虑的保证。

当我们以想象力易于描绘的那些迷人情调来考虑大人物的状况时，这几乎都是对一种完美和幸福状态的抽象的想象。正是这种状态在我们所有的空想和虚幻的梦想之中，被概略地描述成自己一切欲望的终极目标。因此，我们对那些处于这种状态的人的满足抱有一种特殊的同情。我们赞同他们的一切爱好，并促成他们的一切希望。我们认为，任何损害和毁坏这种令人愉快的状态的举动都多么令人遗憾！我们甚至希望他们永存于世；并简直不能想象死亡会最终结束这种完美的享受。我们认为，强迫他们从显贵的地位落向那个卑贱的、然而却是好客的家——这是神为他的孩子们提供的——是残酷的。“伟大的国王万寿无疆！”是一种恭维，虽然这是一种东方式的奉承，但如果经验没有使我们懂得它是荒谬的话，也会欣然作出这种荒谬的举动。落在他们头上的灾难，加在他们身上的伤害，在旁观者心中所激起的同情和愤恨，比起他对那些可能发生在别人身上的同样事情的感受来要多得多。只有国王的不幸才为悲剧提供合适的题材。在这方面，它们和情人们的不幸有些相像，两者都是在剧场里吸引我们的主要情节。因为，带有偏见的想象喜欢这两种情况有一个胜过其他一切的幸福结局，尽管所有的理智和经验可以告诉我们相反的东西。妨害或制止这种完美的享受，似乎是一切伤害中最残酷的一种。人们认为，企图杀害君主的卖国贼是一个比其他任何凶手更为残忍的人。内战^{注41}中所流的全部无辜的鲜血所引起的愤恨，尚不及人们对查理一世之死所产生的愤恨。一个不熟悉人类天性的人，看到人们对地位低下的人的不幸漠不关心，看到人们对地位比他们高的人的苦难感到遗憾和愤慨，就会产生这样的想法：地位较高的人同地位较低的相比，前者对痛苦更难忍受，他们在死亡时的痉挛也更令人可怕。

等级差别和社会秩序的基础，便是人们同富者、强者的一切激情发生共鸣的这一倾向。我们对地位高于自己所表现的顺从和尊敬，常常是从对他们的优越境遇的羡慕中，而不是从对他们给予善意的恩赐的任何期待中产生的。他们的恩惠可能只给予少数人；但他们的幸运却吸

引了几乎所有的人。我们急切地帮助他们去实现一系列如此接近完美的幸福；并希望尽力使他们的虚荣心和荣誉感得到满足，而不想得到任何报答。我们尊重他们的意愿并不是主要地，也不是全部建立在重视这种服从的效用、考虑到它能很好地维护社会秩序这种想法的基础上。即使社会秩序似乎要求我们反对他们的意愿的时候，我们也无法这样做。国王是人民的仆从，如果公共利益需要的话，服从他们、抵制他们、废黜他们或惩罚他们，都合乎理性和哲学的原则；但这不是神的旨意。神会教导我们：为了他们自己而服从他们；在他们崇高的地位面前战栗不已并屈从他们；把他们的微笑看作一种足以补偿一切服务的报酬，并担心他们有所不满，即使没有其他不幸接踵而至，我们也会把这种不满当作极大的耻辱。要做到在各方面像一般百姓那样对待他们，并在普通的场合同他们辩论，需要有很大的勇气，很少有人仅凭别人的宽宏大量就有这种勇气，除非相互之间还非常亲密和熟识。最强烈的动机、最强烈的激情、恐惧、憎恶和愤恨，几乎都不足以抵消这种尊敬他们的自然倾向；他们的行为无论正确还是不正确，在人民以暴力来反抗他们或希望看到他们被惩罚、被废黜之前，必然已经引起所有这些非常强烈的感情。甚至当人民已经产生这些强烈感情的时候，也每时每刻会对他们产生恻隐之心，并且很容易回到尊敬他们的状态，人民已惯于把他们看作天生高于自己的人。他们不能忍受对自己君主的伤害，同情很快地代替了愤恨，他们忘掉了过去的激怒，重新奉行旧的忠君原则，带着曾经用来反对它的那种激情，为重新确立自己旧主人的已被破坏的权威而奔走出力。查理一世之死使王室家族得以复辟。当詹姆斯二世被平民在逃亡的船上抓住时，对他的同情几乎阻止了革命，使革命比以前更难继续下去。

大人物看来是否意识到：他们是以低廉的代价博得了公众的敬佩？或者是否想过，对他们来说，这必须同别人一样用汗水和鲜血才能换取？年轻的贵族是靠什么重大才能来维护他那阶层的尊严，使自己得到高于同胞的那种优越地位呢？是靠学问？勤劳？坚忍？无私？还是靠某种美德？由于注意自己的一言一行，他养成了注意日常行为中每一细节的习惯，并学会了按照极其严格的礼节履行所有那些微小的职责。由于他意识到自己是多么引人注目，人们是多么愿意赞同他的意愿，所以在无足轻重的场合，他的举止也带上这种意识所自然激发出来的翩翩风度和高雅神态。他的神态、举止和风度都显出那种对自己地位的优越感，这种优越感是生来地位低下的那些人从来不曾有过的。这些都是他打算用来更轻易地使人们服从他的权势，并按照他的愿望去支配他们的意志的伎俩；并且他很少受到挫折。这些靠地位权势推行的伎俩，在一般情况下足以左右世人。路易十四在他统治的大部分期间，不仅在法国而且也在全欧洲被看成是一个伟大君主的最完美的典型。然而，他靠了什么才能和美德才获得这种巨大的声誉呢？是靠他的全部事业的无懈可击、一以贯之的正义吗？是靠随之而来的巨大危险和困难，或者靠推行他的事业时所作的不屈不挠和坚持不懈的努力吗？是靠广博的学问、精确的判断或英雄般的豪迈气概吗？路易十四获得巨大声誉根本不是依靠这些品质。首先，因为他是欧洲最有权力的君主因而在诸王中间拥有最高的

地位；其次，撰述其经历的历史学家说：“国王壮实的身材，威严俊美的容貌，胜过所有的廷臣。他的声音庄严动人，赢得人心。但他在场时却令人生畏。他有一种独特的风度举止。这种风度举止只和他本人以及他的地位相称，在任何别的人身上，就会显得滑稽可笑。他使对他讲话的人局促不安，这使他暗中十分得意，并因此感到高人一等。有个老军官在他面前慌乱发窘，结结巴巴地恳求给予恩赐，他最后讲不下去了，说：‘陛下，我在您的敌人面前不会像这样哆嗦的。’这个人毫不费力就得到他要求的東西。”靠他的地位、无疑也靠某种程度的、似乎并不比平凡的人高明多少的才能和美德推行的这些微不足道的伎俩，使这位国王在他这个时代得到人们的尊敬，甚至从后人身上得到对他死后声誉的巨大敬意。在他那个时代，在他的面前，同这些相比，其他美德似乎显不出什么优点。学问、勤勉、勇气和仁慈在它们面前都大为逊色，并失去了全部尊严。

然而，地位低下的人希望自己出名所靠的必然不是这种伎俩。礼貌全然是大人物的美德，它不会使他们以外的任何人受到敬重。通过日常行为中的上等礼节来模仿大人物的举止和冒充显贵的纨绔子弟，所得到的只是自己的愚蠢和放肆所招来的加倍的轻视。为什么那个非常注意自己神态举止的人，当他昂首挥臂摆出一副权贵的派头穿过房间时，人们都认为他根本不值一顾？显然，他做得过头了；他过分地显示出对自己重要性的注意，这种重要性是无人能够苟同的。最完美的谦逊和质朴，加上同对同伴的尊敬一致的不拘小节，应该是一个平民的行为的主要特征。如果他强烈地希望自己出名，他就必须依靠更重要的美德。他必须有相当于大人物的扈从的侍从，可是除了自己的体力劳动和脑力活动之外，他没有其他的财源来支付这些仆人的工资。因此，他必须培育如下美德。他必须具有较多的专业知识，十分勤勉地做好自己的工作，他必须吃苦耐劳，面对危险坚定不移，在痛苦中毫不动摇。他必须通过事业的艰难和重要，以及对事业的良好判断，通过经营事业所需要的刻苦和不懈的勤奋努力，来使公众看到这些才能。正直和明智，慷慨和直率，必然被用来描述他在所有普通场合的行为的特征。同时，他必定被推举去从事所有这样的工作、这些工作需以卓越的才能和美德恰当地进行，但能光荣地完成它们的那些人会得到高度的赞扬。富有进取心和野心而为其处境所抑制的人，是怀着什么样的急切心情到处寻找能使自己出名的好机会呢？没有什么事情能向他提供这种机会，似乎使他很不愉快。他甚至带着愉快的心情期待国外战争或国内冲突产生；暗自高兴地通过随之产生的一切骚乱和流血事件，观察出现那些有希望大显身手机会的可能性，抓住那种时机，他就可以引起人们对他的注意和赏识。相反，有地位和有声望的人，他的全部声誉存在于日常行为的合宜性之中。他满足于由此得到的微末名声。他没有才能去博得其他东西，也不愿让随同困难或危难而来的事情麻烦自己。在舞会上出风头，是他的巨大胜利。在风流韵事中取得成功，是他的最大成就。他对嫌恶公众的一切骚乱，这不是出于对人类的爱，因为大人物从来不把地位比他低下的人看作同胞；这也不是由于他缺乏勇气，因为在那种情况下他不大会胆怯；而是因为他意识到自己不具备在这类情况下所需要的美德，意识到公众

的注意力肯定会从他身上转到别人身上。他也许会冒某一微小的危险，从事某一迎合时好的运动。但是，当他想到某种需要连续和长久地努力保持耐性、勤勉、刚毅和操心的境遇时，就会害怕得战栗起来。在出生高贵的那些人身上几乎见不到这些美德。因此，在所有的政府中，甚至在君主国中，在中等和下等阶层生活中受教育的人们虽然遭到所有那些出身高贵的人的妒忌和愤恨，但是由于自己的勤勉和才干而得到提拔，通常占据着最高的职位，管理着行政机关的一切事务。大人物见到他们，先是轻视，继而妒忌，最后以卑贱地表示屈服为满足，这种态度本来是他们希望别人向自己表露的。

正是丧失这种对人类感情的从容不迫的绝对控制，使高贵地位的降低变得如此不能忍受。当马其顿国王一家被保卢斯·埃米利乌斯在胜利中带走的时候，据说他们的不幸使得罗马人的注意力从征服者的身上转到了国王一家身上。看到王室儿童因为年纪还小而不了解自己的处境，旁观者深受感动，在公众的欣喜欢乐当中，带有极为微妙的悲伤和同情。在行列中接着出现的是马其顿国王；他像是一个神志不清和惊骇不已的人，由于遭受巨大的灾难而丧失全部情感。他的朋友和大臣跟在他的身后。当他们一道行走时，经常把目光投向那个失去权势的国王，并且一看见他，眼泪就夺眶而出。他们的全部行为表明：他们想到的不是自己的不幸，而全是国王的更大痛苦。相反，高尚的罗马人却用一种轻视和愤慨的眼光看着他，认为这个人完全不值得同情，因为他竟会品质低劣到在这样的灾难中忍辱求生。可是，这是一种什么样的灾难呢？根据大部分历史学家的记载，他在一个强大而又人道的民族保护之下，在一种富足、舒适、闲暇和安全的状况中度过了余生。这种状况本身似乎是值得羡慕的，因为他甚至不会由于自己的愚蠢而失去这种舒适的生活。但是，他的周围不再有那班颂扬他的笨伯、谄媚阿谀者和扈从。这些人先前已习惯于在他的各种活动中随侍左右。他不再受到民众的瞻仰，也不再因他拥有权力而使自己成为他们尊敬、感激、爱护和钦佩的对象。他的意向不再对民众的激情产生影响。正是那难以忍受的灾难使国王丧失全部情感，使他的朋友忘却自己的不幸；气质高尚的罗马人几乎不能想象在这种灾难中还会有人品质低劣到忍辱求生。

罗斯福哥公爵说：“爱情通常会被野心取代，而野心却几乎没有被爱情取代过。”一旦人们心中充满了那种激情，它就既容不下竞争者，也容不下继任者。对惯常得到，甚至惯常希望得到公众钦佩的那些人来说，其他一切愉快的事情都会变得令人厌恶和失去魅力。一切遭人唾弃的政治家为了宽慰自己，曾经研究过如何抑制野心以及轻视他们再也得不到的那些荣誉，然而，有几人能够成功呢？他们中间的大部分人都无精打采地、懒洋洋地打发着日子，为自己毫无意义的念头感到烦恼，对私生活中的各种消遣缺乏兴趣。除了谈到他们过去的重要地位之外，了无乐趣；除了徒劳无益地忙于某一旨在恢复那种地位的计划之外，也丝毫得不到满足。你真决定不用你的自由去换取一个气派十足的宫廷苦差，而自由自在、无所畏惧和独立自主地生活吗？要坚持这个可贵的决定似乎有一个办法，或许也只有一个办法。绝不挤进很难从那里退出的地方；绝不投身于具有野心的集团；也绝不把自己同主宰世界的那些人比

较，他们早在你之前引起了一部分人的注意。

在人们的想象中，置身于普遍的同情和关注之中仿佛是非常重要的。这样，那个把高级市政官的妻子们分隔开来的重要物体——地位，成了一部分人生活中力求实现的目的，也成了一切骚动、忙乱、劫掠和不义的根源，它给世界带来了贪婪和野心。据说，有理智的人的确蔑视地位，就是说，他们不屑于扮演主要角色，对谁因不值一提的小事——最小的优点也比这种琐事重要——而在同伴面前受到指责也漠不关心。但是，谁也不会轻视地位、荣誉和杰出，除非他的做人标准远远高于普通人；除非他如此坚定地相信贤明和真正的哲理，以致当他的合宜行为使自己成为恰当的赞许对象时，深信自己并不在乎也不赞同这样一个不值一提的结果；或者，除非他如此惯常地认为自己卑下，沉沦于懒惰和醉汉似的冷漠之中，以致完全忘掉了欲望和几乎完全忘记了对优越地位的向往。

从这一意义上来说：正如成为人们庆贺和同情关心的当然对象是一种璀璨夺目的成功一样，再也没有什么事情比感到自己的不幸得不到伙伴们的同情，反而遭到他们的轻视和嫌恶更令人郁郁不乐。正因为这样，最可怕的灾难并不总是那些最难忍受的灾难。在公众面前表露自己小小的不幸往往比表露自己巨大的不幸更加丢脸。前者没有引起人们的同情；而后者虽然或许没有激起同受难者的痛苦相近的感情，但却唤起了一种非常强烈的同情。在后一种情况下，旁观者们同受难者的感情相差不远，这种不完美的同情为他忍受自己的痛苦提供了某种帮助。在一个绅士穿着肮脏和破烂的衣服在一次欢乐的集会上露面比他带着鲜血和伤口与会更加丢脸。后一种情况会引起人们的同情，而前一种情况则会引起他们的嘲笑。法官判处一个罪犯上颈手枷示众使他蒙受的耻辱，甚于判处他死刑。几年前，那个国王在队伍前鞭打一个普通军官，使这位军官受到无可挽回的耻辱。如果国王刺伤了他，那倒是一种轻得多的惩罚。根据有关荣誉的惯例，一次笞刑使人感到耻辱，而一处剑伤却并不如是，其理由是显而易见的。如果那个认为耻辱是最大的不幸的绅士受到那些较轻的惩罚，富有人情和高尚的人们就会认为他受到了最可怕的惩罚。因此，对那一阶层的人通常免除那些会带来耻辱的刑罚，在许多场合，法律要处死他们时，也要尊重他们的名誉。无论以什么罪名鞭打一个有地位的人或把他上颈手枷示众，都是除俄国以外的欧洲各国政府不能实行的残暴行为。

一个勇敢的人并不因被送上断头台而被认为是可鄙的，而上颈手枷示众却会这样。在前一种情况下，他的行为可能使自己受到普遍的尊敬和钦佩；在后一种情况下，却不会得到人们的喜爱。在前一种情况下，旁观者的同情支持了他，使他从羞耻中解脱出来，从那种只有他一个人感到不幸的感觉——这是一种最难忍受的情感——中解脱出来。在后一种情况下，得不到人们的同情，或者即使有的话，也不是由于他受到的痛苦，而是因为意识到没有人对他的痛苦表示同情所引起的。这种同情是为了他蒙受耻辱而不是为了他受到痛苦。那些可怜他的人，为他脸红并垂头丧气。虽然不是因为犯有罪行，他也同样颓丧，并感到自己是因

受到惩罚才蒙受无可挽回的屈辱。相反，被判处死刑的人，由于人们肯定会看到他那受人尊敬和称赞的坚定面容，所以他也会带着那种刚毅的神色；如果罪名没有使他失去别人对他的尊敬，那么惩罚也绝不会使他失去这种尊敬。他不怀疑自己的处境会遭到人们的轻视或嘲笑，他不仅能恰当地表现出一种十分平静的神态，而且会露出一一种胜利和愉快的样子。

卡迪纳尔·德·雷斯说：“因为可以得到某种荣誉，所以巨大的危险有其诱人之处，即使在我们遭到失败的时候也是这样。但是，普通的危险除了可怕之外别无他物，因为丧失名誉总是伴随着失败。”他的格言和我们刚才就惩罚问题所作的论述具有相同的根据。

人类的美德不会屈服于痛苦、贫穷、危险和死亡，蔑视它们也无需作出最大的努力。但是，他的痛苦遭到侮辱和嘲笑，在胜利之中被俘，成为他人的笑柄，在这种情况下这种美德很难坚持如一。同遭到人们的轻视相比，一切外来的伤害都是易于忍受的。

第三章 论由钦佩富人和大人物，轻视或怠慢穷人和小人物的这种倾向所引起的道德情操的败坏

钦佩或近于崇拜富人和大人物，轻视或至少是怠慢穷人和小人物的这种倾向，虽然为建立和维持等级差别和社会秩序所必需，但同时也是我们道德情操败坏的一个重要而又最普遍的原因。财富和地位经常得到应该只是智慧和美德才能引起的那种尊敬和钦佩；而那种只宜对罪恶和愚蠢表示的轻视，却经常极不适当地落到贫困和软弱头上。这历来是道德学家们所抱怨的。

我们渴望有好的名声和受人尊敬，害怕名声不好和遭人轻视。但是我们一来到这个世界，就很快发现智慧和美德并不是唯一受到尊敬的对象；罪恶和愚蠢也不是唯一受到轻视的对象。我们经常看到：富裕和有地位的人引起世人的高度尊敬，而具有智慧和美德的人却并非如此。我们还不断地看到：强者的罪恶和愚蠢较少受到人们的轻视，而无罪者的贫困和软弱却并非如此。受到、获得和享受人们的尊敬和钦佩，是野心和好胜心的主要目的。我们面前有两条同样能达到这个我们如此渴望的目的的道路：一条是学习知识和培养美德；另一条是取得财富和地位。我们的好胜心会表现为两种不同的品质：一种是目空一切的野心和毫无掩饰的贪婪；一种是谦逊有礼和公正正直。我们从中看到了两种不同的榜样和形象，据此可以形成自己的品质和行为：一种在外表上华而不实和光彩夺目；另一种在外表上颇为合式和异常美丽；前者促使每一只飘忽不定的眼睛去注意它；后者除了非常认真、仔细的观察者之外，几乎不会引起任何人的注意。他们主要是有知识和美德的人，是社会精英，虽然人数恐怕很少，但却是真正、坚定地钦佩智慧和美德的人。大部分人都是财富和显贵的钦佩者和崇拜者，并且看来颇为离奇的是，他们往

往是不具偏见的钦佩者和崇拜者。

毫无疑问，我们对智慧和美德怀有的尊敬不同于我们对财富和显贵们所抱有的尊敬；对此加以区分并不需要极好的识别能力。但是，尽管存在这种不同，那些情感还是具有某种非常值得注意的相似之处。它们在某些特征上无疑是不同的，但是在通常的外部表现上看来几乎相同，因而粗心的观察者非常容易将两者混淆起来。

在同等程度的优点方面，几乎所有的人对富人和大人物的尊敬都超过对穷人和小人物的尊敬。绝大部分人对前者的傲慢和自负的钦佩甚于对后者的真诚和可靠的钦佩。或许，撇开优点和美德，说值得我们尊敬的仅仅是财富和地位，这几乎是对高尚的道德甚至是对美好的语言的一种亵渎。然而，我们必须承认：财富和地位几乎是不断地获得人们的尊敬；因此，在某些情况下它们会被人们当作表示尊敬的自然对象。毫无疑问，罪恶和愚蠢会大大贬损那些高贵的地位。但是，它们必须很大才能起这样的作用。上流社会人士的放荡行为遭到的轻视和厌恶比小人物的同样行动所遭到的少得多。后者对有节制的、合乎礼仪的规矩的仅仅一次违犯，同前者对这种规矩的经常的、公开的蔑视相比，通常更加遭人愤恨。

很幸运，在中等和低等的阶层中，取得美德的道路和取得财富（这种财富至少是这些阶层的人们能够合理地期望得到的）的道路在大多数情况下是极其相近的。在所有的中等和低等的职业里，真正的、扎实的能力加上谨慎的、正直的、坚定而有节制的行为，大多会取得成功。有时，这种能力甚至会在行为不端之处取得成功。然而，习以为常的厚颜无耻、不讲道义、怯懦软弱、或放荡不检，总会损害、有时彻底损毁卓越的职业才能。此外，低等和中等阶层的人们，其地位从来不会重要得超越法律。法律通常必然能吓住他们，使他们至少对更为重要的公正法则表示某种尊重。这种人的成功也几乎总是依赖邻人和同他们地位相等的人的支持和好评；他们的行为如果不那么端正，就很少能有所获。因此，“诚实是最好的策略”这句有益的古老谚语，在这种情况下差不多总是全然适用的。所以，在这种情况下，我们可能一般都希望人们具有一种令人瞩目的美德；就一些良好的社会道德而言，这些幸好是绝大部分人的情况。

不幸的是，在较高的阶层中情况往往并非如此。在宫廷里，在大人物的客厅里，成功和提升并不依靠博学多才、见闻广博的同自己地位相等的人的尊敬，而是依靠无知、专横和傲慢的上司们的怪诞、愚蠢的偏心；阿谀奉承和虚伪欺诈也经常比美德和才能更有用。在这种社会里，取悦于他人的本领比有用之才更受重视。在平静和安定的时代，当骚乱尚未临近时，君主或大人物只想消遣娱乐，甚至会认为他没有理由为别人服务，或者认为那些供他消遣娱乐的人足以为他效劳。上流社会的人认为那种傲慢和愚蠢的行为所表现的外表风度、浅薄的才能，同一个战士、一位政治家、一名哲学家或者一名议员的真正的男子汉式的美德相比，通常可以得到更多的赞扬。一切伟大的、令人尊敬的美德、一切既

适用于市政议会和国会也适用于村野的美德，都受到了那些粗野、可鄙的马屁精的极端蔑视和嘲笑。这些马屁精一般都充斥于这种风气败坏的社会之中。当苏利公爵^{注42}被路易十三召去就某一重大的突然事件发表意见时，看到皇上恩宠的朝臣们交头接耳地嘲笑他那过时的打扮，这位老军人兼政治家说：“当陛下的父亲不论何时让我荣幸地同他一起商量国家大事时，总是吩咐这种宫廷丑角退入前厅。”

正是由于我们钦佩富人和大人物、从而加以模仿的倾向，使得他们能够树立或导致所谓时髦的风尚。他们的衣饰成了时髦的衣饰；他们交谈时所用的语言成了一种时髦的语调；他们的举止风度成了一种时髦的仪态。甚至他们的罪恶和愚蠢也成了时髦的东西。大部分人以模仿这种品质和具有类似的品质为荣，而正是这种品质玷污和贬低了他们自己。爱虚荣的人经常显示出一种时髦的放荡的风度，他们心里不一定赞同这种风度，但或许他们并不真正为此感到内疚。他们渴望由于连他们自己也认为不值得称赞的什么东西而受到称赞，并为一些美德受到冷遇而感到羞愧，这些美德他们有时也会偷偷地实行并对它们怀有某种程度的真诚的敬意。正如在宗教和美德问题上存在伪君子一样，在财富和地位问题上也存在伪君子；恰如一个奸诈之徒用某种方式来伪装自己一样，一个爱好虚荣的人也善于用别的方式给人一种假象。他用地位比自己高的人用的那种马车和豪华的生活方式来装扮自己，没有想到任何地位比他高的人所值得称道的地方，来自同他的地位和财富相称的一切美德和礼仪，这种地位和财富既需要，也能够充裕地维持这种开支。许多穷人以被人认为富裕为荣，而没有考虑这种名声加给自己的责任（如果可以用如此庄严的名词来称呼这种愚行的话），那样，他们不久一定会沦为乞丐，使自己的处境比原先更加不如他们所钦佩和模仿的人的处境。

为了获得这种令人羡慕的境遇，追求财富的人们时常放弃通往美德的道路。不幸的是，通往美德的道路和通往财富的道路二者的方向有时截然相反。但是，具有野心的人自以为，在他追求的那个优越的处境里，他会有很多办法来博得人们对他的钦佩和尊敬，并能使自己的行为彬彬有礼，风度优雅；他未来的那些行为给他带来的荣誉，会完全掩盖或使人们忘却他为获得晋升而采用的各种邪恶手段。在许多政府里，最高职位的候选人们都凌驾于法律之上；因而，如果他们能达到自己的野心所确定的目标，他们就不怕因自己为获得最高职位而采用的手段而受到指责。所以，他们不仅常常通过欺诈和撒谎、通过拙劣卑鄙的阴谋和结党营私的伎俩，而且有时通过穷凶极恶的罪行、通过谋杀和行刺、通过叛乱和内战，竭力排挤、清除那些反对或妨碍他们获得高位的人。他们的失败往往多于成功；通常除因其犯下的罪行而得到可耻的惩罚之外一无所获。虽然他们应该为得到自己梦寐以求的地位而感到十分幸运，但是他们对其所期待的幸福总是极为失望。充满野心的人真正追求的总是这种或那种荣誉（虽然往往是一种已被极大地曲解的荣誉），而不是舒适和快乐。不过，在他自己和他人看来，他提升后的地位所带来的荣誉，会由于为实现这种提升而采用的卑鄙恶劣的手段而受到玷污和亵渎。虽然通过挥霍各种大量的费用，通过恣意放纵各种放荡的娱乐（这是堕落分子可怜的但经常采用的消遣方法），通过繁忙的公务，通过波

澜壮阔和令人炫目的战争，他会尽力在自己和别人的记忆中冲淡对自己所作所为的回忆，但是这种回忆必然仍会纠缠不休。他徒劳无益地求助于那使人忘却过去的隐秘的力量。他一回想自己的所作所为，记忆就会告诉他，别人一定也记得这些事情。在一切非常浮华的盛大仪式之中，在从有地位者和有学问者那里收买来的那种令人恶心的阿谀奉承之中，在平民百姓颇为天真然而也颇为愚蠢的欢呼声中，在一切征服和战争胜利后的骄傲和得意之中，羞耻和悔恨这种猛烈报复仍然隐秘地纠缠着他；并且，当各方面的荣誉来到他身上时，他在自己的想象中看到丑恶的名声紧紧地纠缠着，它们每时每刻都会从身后向他袭来。即使伟大的恺撒，虽然气度不凡地解散了他的卫队，但也不能消除自己的猜疑。对法赛利亚的回忆仍然萦绕心头，无法甩脱。当他在元老院的请求下，宽大地赦免了马尔塞鲁斯的时候，他告诉元老院说，他不是不知道正在实施的杀害他的阴谋，但是因为他已享足天年和荣誉，所以他将心满意足地死去，并因此藐视一切阴谋。或许，他已享足了天年，但是，如果他希望得到人们的好感，希望把人们视为朋友，但却受到人们极端的仇视，如果他希望得到真正的荣誉，希望享有在同他地位相等的人的尊敬和爱戴之中所能得到的一切幸福，那么，他无疑是活得太久了。

第二卷 论优点和缺点；或，报答和惩罚的对象

（本卷共三篇）

第一篇 论对优点和缺点的感觉

引言

另有一种起因于人类行为举止的品质，它既不是指这种行为举止是否合宜，也不是指庄重有礼还是粗野鄙俗，而是指它们是一种确定无疑的赞同或反对的对象。这就是优点和缺点，即应该得到报答或惩罚的品质。

前已提及，产生各种行为和决定全部善恶的内心情感或感情，可以从两个不同的方面，或者从两种不同的关系上来研究；首先，可以从它同激起它的原因或对象之间的关系来研究；其次，可以从它同它意欲产生的结果或往往产生的结果之间的关系来研究；我们也说过，这种感情相对于激起它的原因或对象来说是否恰当，是否相称，决定了相应的行为是否合宜，是庄重有礼还是粗野鄙俗；并且说过，这种感情意欲产生的或往往产生的有益的或有害的结果，决定了它所引起的行为的优点或缺点，受赏或受罚。在这一论著的前一部分中，我们已经对哪些方面构成我们关于行为是否合宜的感觉作了阐述。现在，我们着手研究哪些方面构成我们关于行为应当受赏或受罚的感觉。

第一章 任何表现为合宜的感激对象的行为，显然应该得到报答；同样，任何表现为合宜的愤恨对象的行为，显然应该受到惩罚

因此，对我们来说，下述行为显然要给予报答——它表现为某种情感的合宜而又公认的对象，那种情感最立即地和最直接地促使我们去报答别人，或者为之服务。同样，下述行为显然要受到惩罚——它也表现为某种情感的合适而又公认的对象，那种情感也立即和直接促使我们去惩处别人，或者处以刑罚。

立即和直接促使我们去报答的情感，就是感激；立即和直接促使我们去惩罚的情感，就是愤恨。

所以，对我们来说，下述行为显然要给予报答——它表现为合宜而又公认的感激对象；另一方面，下述行为显然要受到惩罚——它表现为合宜而又公认的愤恨对象。

报答，就是为了所得的好处而给予报答、偿还，报之以德。惩罚也是一种报答和偿还，虽然它是以不同的方式进行的；这是以恶报恶。

除了感激和愤恨之外，还有一些激情，它们引起我们对别人幸福和痛苦的关心；但是，没有任何激情会如此直接地引起我们为他人的幸福和痛苦而操劳。由于相识和平常关系融洽所产生的爱和尊敬，必然使我们对某人的幸运表示高兴，他是一个如此令人愉快的感情对象，因而必然使我们愿为促成这种幸运而助一臂之力。然而，即使他没有我们的帮助而得到了这种幸运，我们的爱也会得到充分的满足。这种激情所渴望的一切就是看到他的幸福，而不考虑谁是他的幸运的创造者。但是，感激并不以这种方式得到满足。如果那个给过我们许多好处的人，没有我们的帮助而得到了幸福的话，那么，虽然我们的爱得到了满足，但是我们的感激之情却没有满足。在我们报答他之前，在我们在促成他的幸福起到作用之前，我们一直感到，对于他过去给予我们的种种服务来说，仍然是欠下了一笔债。

同样，在通常的不满中产生的憎恨和厌恶，经常导致我们对某人的不幸持幸灾乐祸的态度，他的行为和品质曾激起我们如此痛苦不快的激情。但是，厌恶和不满虽然压抑我们的同情心，并且有时甚至会使我们对别人的悲痛幸灾乐祸，然而如果在这种情况下并不存在愤恨，如果我们和朋友们都没有受到严重的人身攻击，那么这些激情自然不会使我们希望给他带来不幸。虽然我们可能并不害怕因插手于他的不幸而受到惩罚，但是我们宁愿它以另一种方式发生。对于一个在强烈的仇恨支配下的人来说，听到他所憎恶和痛恨的人死于一次偶然事件，或许会令人高兴。但是，如果他仍然具有正义感的话，那么这种激情虽然同美德相悖，甚至在他没有图谋的情况下，成为这次不幸事件的原因也将使他痛心疾首。正是这种自动作用于别人不幸的念头会更加异乎寻常地折磨自己。他甚至恐惧地拒绝想象这样一个如此可憎的图谋；并且，如果可能想到自己会做出这样一桩穷凶极恶的事情，他就会开始用对待他所厌恶者的可憎眼光来看待自己。但是，愤恨完全与此相反：如果某人极大地伤害了我们，例如，他谋杀了我们的父亲或兄弟，不久之后死于一场热病，甚或因其他罪名而被送上断头台，那么，这虽然可以平息我们的仇恨，但是不会完全消除我们的愤恨。愤恨不仅会使我们渴望他受到惩罚，而且因为他对我们所作的特殊伤害而渴望亲手处置他。除非这个罪犯不仅轮到自己难受，而且为了那个因他而使我们受苦的特定罪恶而伤心，不然愤恨是不可能完全消除的。他应当为这一行为而感到懊丧和后悔，那样，其他人由于害怕受到同样的惩罚，就会吓得不敢去犯同样的罪行。这种激情的自然满足会自动地产生惩罚的一切政治结果：对罪犯的惩罚和对公众的儆戒。

因此，感激和愤恨是一种立即和直接引起报答和惩罚的情感。所以，对我们来说，谁表现为合宜而又公认的感激对象，谁就显然值得报答；谁表现为合宜而又公认的愤恨对象，谁就显然要遭到惩罚。

第二章 论合宜的感激对象和合宜的愤恨对象

作为合宜而又公认的感激对象或愤恨对象，除了作为那种看上去必然是合宜的而又得到公认的感激对象和愤恨对象之外，不可能意味着其他东西。

但是，上述激情如同人类天性中所有的其他激情一样，只有在得到每一个公正的旁观者的充分同情，得到每一个没有利害关系的旁观者的充分理解和赞成的时候，才显得合宜并为别人所赞同。

因此，作为某人或某些人自然的感激对象的人，显然应该得到报答，这种感激由于同每个人心里的想法一致而为他们所赞同；另一方面，作为某人或某些人自然的愤恨对象的人，同样显然应该受到惩罚，这种愤恨是每个有理智的人所愿意接受并表示同情的。的确，在我们看来，那种行为显然应该得到报答，每个了解它的人都希望给予报答。因此，他们乐于见到这种报答。当然，那种行为显然应该得到惩罚，每个听到它的人都会对之表示愤怒。因此，他们也乐于见到这种惩罚。

1. 由于我们同情同伴们交了好运时的快乐，所以无论他们自然地把我什么看成是这种好运的原因，我们都会同他们一起对此抱有得意和满足之情。我们理解他们对此怀有的热爱和感情，并且也开始对它产生爱意。如果它遭到破坏，甚或被置于离他们太远的地方而超出了他们所能关心、保护的範圍，那么，在这种情况下，虽然除了失去见到它时的愉快之外别无所失，我们也将为了他们的缘故而感到遗憾。如果为他的同伴带来幸福的是某一个人的话，情况就更是如此。当见到一个人得到别人的帮助、保护和宽慰时，我们对受益者快乐的同情，仅仅有助于激起我们同情受益者对他快乐的人所怀有的感激之情。如果我们用想象受益者必定用来看待为他带来愉快的人的眼光来看待他，他的恩人就会以非常迷人和亲切的形象出现在我们面前。因此，我们乐于对这种令人愉快的感情表示同情，这种感情是受益者对他极为感激的那个人所怀有的；因此，我们也赞同他有心对得到的帮助作出回报。由于我们完全理解产生这些回报的感情，所以从各方面来看这些回报都是同它们的对象相符相称的。

2. 同样，由于我们不论何时见到同伴的痛苦都会同情他的悲伤，所以我们同样理解他对引起这种痛苦的任何因素的憎恶。我们的心，由于它承受他的悲伤并与之保持一致，所以它同样会受到他用来尽力消除产生这种悲伤的原因的那种精神的激励。怠惰而又消极的同感会使我们同他一起处于痛苦之中，我们乐于用另一种更为活跃而又积极的情感来代替它，由此我们赞同他为消除这种悲伤所作的努力，也同情他对引起这种悲伤的事情表示厌恶。当引起这些痛苦的是某个人时，情况更是如此。当我们看见一个人受到别人的欺压和伤害时，我们对受难者的痛苦所感到的同情，好像仅仅有助于激起我们同情受难者对侵犯者的愤恨。我们乐于见到他还击自己的仇敌，而且无论什么时候，当他在一定程度上实行自卫甚或报仇时，我们也会急切而又乐意地帮助他。如果受难者在争斗中竟然死去，我们不仅对死者的朋友和亲戚们的真诚愤恨表示同情，而且会对自己在想象中为死者设想的愤恨表示同情，虽然死者已不

再具有感觉或其他任何一种人类感情。但是，由于设想自己成为他身体的某一部分，并在想象中使这个被人杀死的残缺不全、血肉模糊的躯体重新复活，所以，当我们的这种方式在内心深切体会他的处境时——这时，就像在许多其他场合一样——我们会感受到一种当事人不可能感到的情绪，然而这是通过对他的一种想象的同情感受到的。我们在想象中为他蒙受的那种巨大而无可挽回的损失所流的同情之泪，似乎只是我们对负有的那一点儿责任。我们认为，他遭到的伤害需要我们更多的关注。我们感觉到那种在自己想象中认为他应该感到的那种愤恨，并感觉到假如他那冰冷而无生命的躯体尚未失去意识他也会感到的那种愤恨。我们想象他在高呼以血还血。一想到他受到的伤害尚未得到报复，就感觉到死者的遗体似乎也为之不安。人们想象经常出现在凶手床边的恐怖形象，按照迷信习惯想象的、从坟墓中跑出来要求对过早结束他们生命的那些人进行复仇的鬼魂，都来自这种对死者想象的愤恨所自然产生的同情。对于这种最可怕的罪恶，至少在我们充分考虑惩罚的效用之前，神就以这种方式将神圣而又必然的复仇法则，强有力地、难以磨灭地铭刻在人类心中。

第三章 不赞同施恩者的行为，就几乎不会同情受益者的感激；相反，对损人者的动机表示赞同，对受难者的愤恨就不会有一点同情

然而要看到，人们的行为或意图无论对受其影响的人——如果我可以这样说的话——怎样有利或怎样有害，在前一种情况下，如果行为者的动机显得不合宜，而且我们也不能理解影响他行为的感情，我们就几乎不会同情受益者的感激；或者，在后一种情况下，如果行为者的动机并不显得不合宜，相反地，影响他行为的感情同我们所必然理解的一样，我们就不会对受难者的愤恨表示同情。在前一种情况下，少许的感激似乎是应当的；在后一种情况下，满怀愤恨似乎是不应该的。前一种行为似乎应该得到一点报答，后一种行为似乎不应该受到惩罚。

1. 首先我要说明，只要我们不能同情行为者的感情，只要影响其行为的动机看来并不合宜，我们就难以同情受益者对其行为带来的好处所表示的感激。出于最普通的动机而赐予别人极大的恩惠，并仅仅因为某人的族姓和爵位称号恰好与那些赠与者的族姓和爵位称号相同，而把一宗财产赠给该人，这种愚蠢而又过分的慷慨似乎只应得到很轻微的报答。这种帮助好像不需要给予任何相应的报答。我们对行为者蠢行的轻视妨碍自己充分同情那位得到帮助的人所表示的感激。他的恩人似乎不值得感激。因为当我们置身于感激者的处境时，感到对这样一个恩人不会怀有高度的尊敬，所以很可能在很大程度上消除对他的谦恭的敬意和尊重（我们认为这种敬意和尊重应该归于更值得尊敬的人）；假如他总是仁慈而又人道地对待自己懦弱的朋友，我们就不会对他表示过多的尊重和敬意——我们要将此给予更值得尊敬的恩人。那些对自己中意的人

毫无节制地滥施财富、权力和荣誉的君主，很少会引起那种程度的对他们本人的依恋之情。这种依恋之情是那些对自己的善行较有节制的人经常体验到的。大不列颠的詹姆斯一世 ^{注43} 好心然而不够谨慎的慷慨似乎并没有得到任何人的喜欢；尽管他具有友善而温和的性情，但是他生前死后似乎没有一个朋友。可是英格兰所有的绅士和贵族却都为他那很节俭和卓越的儿子舍弃了自己的生命和财产，尽管他的儿子生性残酷和冷漠无情。

2. 其次我要说明，只要行为者的行为看来全然为我们充分同情和赞同的动机和感情所支配，那么，不论落到受难者身上的灾难有多大，我们也不会对其愤恨表示一点同情。当两个人争吵时，如果我们偏袒其中一个人并完全赞同他的愤恨，就不可能体谅另一个人的愤恨。我们同情那个动机为自己所赞成的人，因此认为他是正确的；并且必然会无情地反对另一个人——我们认为他肯定是错误的——不会对他表示任何同情。因此不管后者可能受到什么痛苦，当它不大于我们应该希望他受到的那种痛苦时，当它不大于我们出于同情的义愤会促使我们加在他身上的那种痛苦时，它既不会使我们不快也不会使我们恼火。当一个残忍的凶手被推上断头台时，虽然我们有点可怜他的不幸，但是如果他竟然如此狂妄以致对检举他的人或法官表现出任何对抗，我们就不会对他的愤恨表示丝毫的同情。人们持有反对如此可恶的一个罪犯的正当义愤的这一自然倾向，对罪犯来说的确是致命和毁灭性的。而我们对这种感情倾向却不会感到不快，如果我们设身处地地想一下，我们就感到自己不可避免地要赞同这种倾向。

第四章 对前面几章的扼要重述

1. 因此，对一个人仅仅因为别人给他带来好运而表示感激，我们并不充分和真诚地表示同情，除非后者是出于一种我们完全赞同的动机。我们必须在心坎里接受行为者的原则和赞同影响他行为的全部感情，才能完全同情因这种行为而受益的人的感激并同它一致。如果施恩者的行为看来并不合宜，则无论其后果如何有益，似乎并不需要或不一定需要给予任何相应的报答。

但是，当这种行为的仁慈倾向和产生它的合宜感情结合在一起时，当我们完全同情和赞同行为者的动机时，我们由此怀有的对他的热爱，就会增强和助长我们对那些把自己的幸运归功于他善良行为的人的感激所怀有的同感。于是，他的行为看来需要和极力要求——如果我可以这样说的话——一个相应的报答。我们也会完全体谅那种激起报答之心的感激。如果我们这样完全同情和赞同产生这种行为的感情，我们就一定会赞同这种报答行为，并且把被报答的人看成合宜和恰当的报答对象。

2. 同样，仅仅因为一个人给某人带来不幸，我们对后者对前者的

愤恨也简直不能表示同情，除非前者造成的不幸是出于一种我们不能谅解的动机。在我们能够体谅受难者的愤恨之前，一定不赞同行为者的动机，并在心坎里拒绝对影响他行为的那些感情表示任何同情。如果这些感情和动机并不显得不合宜，那么不论他们对那些受难者所作的行为的倾向如何有害，这些行为看来都不应该得到任何惩罚或者不成为任何合宜的愤恨对象。

但是，当这种行为的伤害同由此产生的不合宜的感情结合在一起时，当我们带着憎恨的心情拒绝对行为者的动机表示任何同情时，我们就会真诚地完全同情受难者的愤恨。于是，这些行为看来应该得到和极力要求——如果我可以这样说的话——相应的惩罚；并且我们完全谅解从而赞成要求惩罚这种行为的那种愤恨。当我们这样完全同情从而赞成要求给予惩罚的那种感情时，这个罪人看来必然成为合宜的惩罚对象。在这种情况下，当我们赞成和同情这种行为由以产生的感情时，我们也必然赞成这种行为，并且把受到惩罚的人看成合宜和恰当的惩罚对象。

第五章 对优点和缺点感觉的分析

1. 因此，因为我们对行为合宜性的感觉起源于某种我将称为对行为者的感情和动机表示直接同情的东西，所以，如果我可以这样说的话，我们对其优点的感觉是起源于某种我将称为对受行为影响者的感激表示间接同情的东西。

因为我们除非事先赞同施恩者的动机，的确不可能充分体谅受益者的感激，因此，对优点的感觉好像是一种混合的情感。它由两种截然不同的感情组成：一种是对行为者情感的直接同情；一种是对从他的行为中受益的那些人所表示的感激的间接同情。

在许多不同的场合，我们可以清楚地区别这两种掺杂和混合在自己对某一特定品质或行为应得好报的感觉之中的不同感情。当我们阅读有关某一合适的、仁慈高尚的行为的史料时，不是非常急切地想理解这种意图吗？不是为导致这些行为的那种极端慷慨的精神所深深感动吗？不是多么渴望他们取得成功吗？不是对他们的失意感到多么悲伤吗？在想象中，我们把自己变成那个对我们作出行为的人；在幻想中，我们将自己置身于那些久远的和被人遗忘的冒险经历之中，并想象自己在扮演西庇阿或卡米卢斯、提莫莱昂或阿里斯提得斯式的角色。我们的情感就是这样建立在直接同情行为者的基础上。对从这种行为中受益的那些人的间接同情也不乏明显的感觉。每当我们设身处地地设想这些受益者的处境时，我们是带着一种何等热烈和真挚的同情去体会他们对那些如此真诚地为他们服务过的人所怀有的感激之情！我们会像他们那样去拥抱他们的恩人。我们由衷地同情他们最强烈的感激之情。我们认为，对他们来说给予自己的恩人任何荣誉和报答都不会过分。当他们对他所作的帮助给予这种合适的回报时，我们会衷心地称赞和同意他们的做法；而如

果从他们的行为看他们似乎对自己受到的恩惠几乎不理睬，我们就会震惊万分。简言之，我们关于这种行为的优点以及值得奖励的整个感觉，关于这种行为恰当和合适的报答及其使行为者感到愉快的整个感觉，都起因于对感激和热爱的富于同情的情绪。当带着这种情绪深切体会到那些当事者的处境时，我们必然会由于那个人能够作出如此恰当和崇高的善行而心情极度激动。

2. 同样，由于我们对行为不合宜性的感觉起源于缺乏某种同情，或者起源于对行为者感情和动机的直接反感，所以我们对其缺点的感觉是起源于我也将在此称为对受难者的愤恨表示间接同情的东西。

因为我们除非在心里原来就不赞成行为者的动机并拒绝对它们表示任何同情，的确不可能同情受难者的愤恨，因此，同对优点的感觉一样，对缺点的感觉看来也是一种复合的感情。它也由两种不同的感情组成：一种是对行为者感情表示的直接反感；另一种是对受难者的愤恨表示的间接同情。

这里，我们也能在许多不同的场合，清楚地区别这两种掺杂和混合在自己对某一特定品质和行为应得恶报的感觉之中的不同感情。当我们阅读某份有关博尔吉亚^{注44}或尼禄^{注45}寡廉鲜耻和残酷暴虐的史料时，就会在心中产生一种对影响他们行为的可憎感情的反感，并且带着恐怖和厌恶的心情拒绝对此种恶劣的动机表示任何同情。我们的感情就这样建立在对行为者感情的直接反感的基础上。同时，对受难者的愤恨表示的间接同情具有更为明显的感觉。如果我们设身处地地设想受人侮辱、被人谋杀或被人出卖的那些人的不幸处境，难道我们对世间如此蛮横和残忍的压迫者不会感到什么义愤吗？我们对无辜的受害者不可避免的痛苦所给予的同情，同我们对他们正当的和自然的愤恨所给予的同情一样真诚和强烈。前一种感情只是增强了后一种感情，而想到他们的痛苦，也只是起到激起和增强我们对那些引起这些痛苦的人的憎恨的作用。如果我们想到受难者的极度痛苦，就会更加真诚地同他们一起去反对欺压他们的人；就会更加热切地赞同他们的全部报仇意图，并在想象中感到自己时时刻刻都在惩罚这些违反社会法律的人。富于同情的愤恨告诉我们，那种惩罚是由他们的罪行引起的。我们对这种骇人听闻暴行的感觉，在听到它受到应得的惩罚时产生的兴奋心情，当它逃脱这种应得的回报时所感到的义愤，总之，我们对这种暴行的恶报、对恰当和合适地落在这个犯有上述暴行的人身上的灾难，以及使他也感到痛苦的全部感觉和感情，都来自旁观者心中自然激起的、富于同情的愤慨。——无论何时，旁观者对受难者的情况都了如指掌。^{注46}

第二篇 论正义和仁慈

第一章 两种美德的比较

因为只有具有某种仁慈倾向、出自正当动机的行为才是公认的感激对象，或者说仅仅是这种行为才激起旁观者表示同情的感激之心，所以似乎只有这种行为需要得到某种报答。

因为只有具有某种有害倾向、出自不正当动机的行为才是公认的愤恨对象，或者说仅仅是这种行为才激起旁观者表示同情的愤恨之心，所以似乎只有这种行为需要受到惩罚。

仁慈总是不受约束的，它不能以力相逼。仅仅是缺乏仁慈并不会受到惩罚；因为这并不会导致真正确实的罪恶。它可能使人们对本来可以合理期待的善行表示失望，由此可能正当地激起人们的厌恶和反对；然而，它不可能激起人们会赞同的任何愤恨之情。如果一个人有能力报答他的恩人，或者他的恩人需要他帮助，而他却不这样做，毫无疑问他是犯了最丢人的忘恩负义之罪。每个公正的旁观者都从内心拒绝对他的自私动机表示任何同情，他是最不能令人赞同的恰当对象。但是，他仍然没有对任何人造成实际的伤害。他只是没有做那个应该的善良行为。他成为憎恶的对象，这种憎恶是不合宜的情感和行为所自然激起的一种激情；他并不是愤恨的对象，这种愤恨是除了通过某些行为必然对特定的人们作出真正而现实的伤害之外，从未被合适地唤起的一种激情。因此，他缺少感激之情不会受到惩罚。如果有可能的话，通过施加压力强迫他做他应该抱着感激的心情去做的和每个公正的旁观者都会赞成他去做的事，那就似乎比他不做这件事更不合适。如果他的恩人企图用暴力强迫他表示感激，那就会玷污自己的名声，任何地位不高于这两者的第三者加以干涉，也是不合适的。不过，感激之情使我们愿意承担的作出各种慈善行为的责任，最接近于所谓理想和完美的责任。友谊、慷慨和宽容促使我们去做得到普遍赞同的事情，更加不受约束，更加不是外力逼迫而是感激的责任所致。我们谈论感激之恩，而不谈慈善或慷慨之恩，甚至在友谊仅仅是值得尊敬而没有为对善行的感激之情所加强和与之混杂的时候，我们也不谈论友谊之恩。

愤恨之情似乎是由自卫的天性赋予我们的，而且仅仅是为了自卫而赋予我们的。这是正义和清白的保证。它促使我们击退企图加害于己的伤害，回敬已经受到的伤害，使犯罪者对自己的不义行为感到悔恨，使其他的人由于害怕同样的惩罚而对犯有同样的罪行感到惊恐。因此，愤恨之情只应用于这些目的，当它用于别的目的时，旁观者绝不会对此表示同情。不过，仅仅缺少仁慈美德，虽然可以使我们对曾能合理期待的善行感到失望，但是它既不造成任何伤害，也不企图作出这种伤害——对此我们有必要进行自卫。

然而，还有一种美德，对它的尊奉并不取决于我们自己的意愿，它可以用压力强迫人们遵守，谁违背它就会招致愤恨，从而受到惩罚。这种美德就是正义，违背它就是伤害；这种行为出于一些必然无人赞同的动机，它确确实实地伤害到一些特定的人。因此，它是愤恨的合宜对象，也是惩罚的合宜对象，这种惩罚是愤恨的自然结果。由于人们同意和赞成为了报复不义行为所造成的伤害而使用的暴力，所以他们更加同意和赞成为了阻止、击退伤害行为而使用的暴力，也更加同意和赞成为了阻止罪犯伤害其邻人而使用的暴力。那个策划某一违反正义行为的人自己也感到这一点，并感到他所伤害的那个人和其他人为了阻止他犯罪或在他犯罪之后为了惩罚他而会极其恰当地利用的那种力量。由此产生了正义和其他所有社会美德之间的明显区别，这种区别近来才为一个非常伟大、富有独创天才的作者所特别强调，即我们感到自己按照正义行事，会比按照友谊、仁慈或慷慨行事受到更为严格的约束；感到实行上面提及的这些美德的方法，似乎在某种程度上听任我们自己选择，但是，不知道为什么，我们感到遵奉正义会以某种特殊的方式受到束缚、限制和约束。这就是说，我们感到那种力量可以最恰当地和受人赞同地用来强迫我们遵守有关正义的法规，但不能强迫我们去遵循有关其他社会美德的格言。

因而，我们肯定总是小心地区别：什么只是该责备的，或者是合宜的指责对象，什么是可以利用外力来惩罚或加以阻止的。应该责备的似乎是缺乏一般程度的、合适的仁慈行为，经验告诉我们这是可以指望每个人做到的；相反，任何超出这个程度的慈善行为都值得赞扬。一般程度的仁慈行为本身似乎既不应该责备也不值得赞扬。一个对其亲属所作的行为既不比多数人通常所做的好也不比他们坏的父亲、儿子或兄弟，似乎完全不应该受到称赞或责备。那以反常和出乎意料的，但是还合适和恰当的友好态度使我们感到惊讶的人，或者相反，以反常的和出乎意料的，也是不恰当的冷酷态度使我们感到惊讶的人，在前一种场合似乎值得赞扬，而在后一种场合却要受到责备。

然而，就是在地位相等的人中间极为一般的善良或慈善也不能以力强求。在地位相等的人中间，每一个人自然而然地被认为、而且早在市民政府建立之前就被认为拥有某种保护自己不受伤害，以及对那些伤害自己的人要求给予一定程度惩罚的权利。当他这样做的时候，每个慷慨的旁观者不仅赞成他的行为，而且如此深切地体谅他的感情以致常常愿意帮助他。当某人攻击、或抢劫、或企图谋杀他人的时候，所有的邻人都会感到惊恐，并且认为他们赶去为受害者报仇，或者在如此危急的情形中保护他，是正确的。但是，当一个父亲对儿子缺乏一般程度的父爱时，当一个儿子对他的父亲好像缺乏可以指望子女具有的敬意时，当兄弟们缺乏一般程度的手足之情时，当一个人缺乏同情心并在非常容易减轻同胞的痛苦的时候拒绝这样做时，在所有这些场合，虽然每个人都责备这种行为，但没有人认为：那些或许有理由期待比较厚道的行为的人，有任何权利以力强求。受害者只能诉苦，而旁观者除了劝告和说服之外，没有其他方法可以干预。在所有这些场合，对地位相等的人来说，彼此以暴力相争会被认为是绝顶的粗野和放肆。

在这一点上，一位长官有时确实可以强制那些在他管辖之下的人，彼此按照一定程度的礼仪行事。这种强制普遍为人所赞同。所有文明国家的法律都责成父母抚养自己的子女，而子女要赡养自己的父母，并强迫人们承担其他许多仁慈的责任。市政官员不仅被授予通过制止不义行为以保持社会安定的权力，而且被授予通过树立良好的纪律和阻止各种不道德、不合适行为以促进国家繁荣昌盛的权力。因此，他可以制定法规，这些法规不仅禁止公众之间相互伤害，而且要求我们在一定程度上相互行善。一旦君主下令做那些全然无关紧要的事情，做那些在他颁布命令之前可以不受责备地置之脑后的事情，违抗他就不仅会受到责备而且会受到惩罚。因此，一旦他下令做那些他发布任何这种命令之前置之脑后就会受到极为严厉的责备的事情，不服从命令就确实会受到更大的惩罚。然而，立法者的全部责任，或许是要抱着极其审慎和谨慎的态度合宜而公正地履行法规。全然否定这种法规，会使全体国民面临许多严重的骚乱和惊人的暴行，行之过头，又会危害自由、安全和公平。

虽然对地位相等的人来说，仅仅缺乏仁慈似乎不应该受到惩罚，但是他们作出很大努力来实践那种美德显然应该得到最大的报答。由于做了最大的善举，他们就成了自然的、可赞同的最强烈的感激对象。相反地，虽然违反正义会遭到惩罚，但是遵守那种美德准则似乎不会得到任何报答。毫无疑问，正义的实践中存在着一种合宜性，因此它应该得到应归于合宜性的全部赞同。但是因为它并非真正的和现实的善行，所以，它几乎不值得感激。在绝大多数情况下，正义只是一种消极的美德，它仅仅阻止我们去伤害周围的邻人。一个仅仅不去侵犯邻居的人身、财产或名誉的人，确实只具有一丁点实际优点。然而，他却履行了特别称为正义的全部法规，并做到了地位同他相等的人们可能适当地强迫他去做，或者他们因为他不去做而可能给予惩罚的一切事情。我们经常可以通过静坐不动和无所事事的方法来遵守有关正义的全部法规。

以其人之道还治其人之身和以牙还牙似乎是造物主指令我们实行的主要规则。我们认为仁慈和慷慨的行为应该施予仁慈和慷慨的人。我们认为，那些心里从来不能容纳仁慈感情的人，也不能得到其同胞的感情，而只能像生活在广漠的沙漠中那样生活在一个无人关心或问候的社会之中。应该使违反正义法则的人自己感受到他对别人犯下的那种罪孽；并且，由于对他的同胞的痛苦的任何关心都不能使他有所克制，那就应当利用他自己畏惧的事物来使他感到害怕。只有清白无罪的人，只有对他人遵守正义法则的人，只有不去伤害邻人的人，才能得到邻人们对他的清白无罪所应有的尊敬，并对他严格地遵守同样的法则。

第二章 论对正义、悔恨的感觉，兼论对优点的意识

除了因别人对我们造成的不幸而引起的正当的愤怒之外，不可能有合适的动机使我们去伤害邻人，也不可能有任何刺激使我们对别人造成会得到人们同意的不幸。仅仅因为别人的幸福妨碍了我们自己的幸福而

去破坏这种幸福，仅仅因为别人真正有用的东西对我们可能同样有用或更加有用而夺走这些东西，同样，或者以牺牲别人来满足人皆有之的、使自己的幸福超过别人的天生偏爱，都不能得到公正的旁观者的赞同。毫无疑问，每个人生来首先和主要关心自己；而且，因为他比任何其他人都更适合关心自己，所以他如果这样做的话是恰当和正确的。因此每个人更加深切地关心同自己直接有关的，而不是对任何其他他人有关的事情；或许，听到另一个同我们没有特殊关系的人的死讯，会使我们有所挂虑，但其对我们的饮食起居的影响远比落在自己身上的小灾小难为小。不过，虽然邻居的破产对我们的影响或许远比我们自己遭到的微小不幸为小，但我们绝不可以邻居破产来防止我们的微小不幸发生，甚或以此来防止自己的破产。在这里，同在其他一切场合一样，我们应当用自己自然地用来看待别人的眼光，而不用自己自然地会用来看待自己的眼光，来看待自己。俗话说，虽然对他自己来说每个人都可以成为一个整体世界，但对其他人来说不过是沧海一粟。虽然对他来说，自己的幸福可能比世界上所有其他人的幸福重要，但对其他任何一个人来说并不比别人的幸福重要。因此，虽然每个人心里确实必然宁爱自己而不爱别人，但是他不敢在人们面前采取这种态度，公开承认自己是按这一原则行事的。他会发觉，其他人绝不会赞成他的这种偏爱，无论这对他来说如何自然，对别人来说总是显得过分和放肆。当他以自己所意识到的别人看待自己的眼光来看待自己时，他明白对他们来说自己只是芸芸众生中的一员，没有哪一方面比别人高明。如果他愿意按公正的旁观者能够同情自己的行为——这是全部事情中他渴望做的——的原则行事，那么，在这种场合，同在其他一切场合一样，他一定会收敛起这种自爱的傲慢之心，并把它压抑到别人能够赞同的程度。他们会迁就这种自爱的傲慢之心，以致允许他比关心别人的幸福更多地关心自己的幸福，更加热切地追求自己的幸福。至此，每当他们设身处地地考虑他的处境的时候，他们就会欣然地对他表示赞同。在追求财富、名誉和显赫职位的竞争中，为了超过一切对手，他可以尽其所能和全力以赴，但是，如果他要挤掉或打倒对手，旁观者对他的迁就会完全停止。他们不允许作出不光明正大的行为。对他们来说，这个人在各方面同他们相差无几：他们不会同情那种自爱之心，这种自爱之心使他热爱自己远胜于热爱别人；并且也不赞成他伤害某个对手的动机。因此，他们乐于同情被伤害者自然产生的愤恨，伤人者也就成为他们憎恨和愤怒的对象。他意识到自己会成为这样一个人，并感到上述那些情感随时从四面八方迸发出来反对自己。

正如犯下的罪恶越大和越是不可挽回，受难者的愤怒越是自然地增强一样，旁观者因同情而产生的愤慨以及行为者对自己罪行的感觉也越是加深。杀害人命是一个人所能使另一个人遭受的最大不幸，它会在同死者有直接关系的人中间激起极为强烈的愤怒。因此，在人们和罪犯的心目中，谋杀都是一种侵犯个人的最残忍的罪行。剥夺我们已经占有的东西，比使我们对只是希望得到的东西感到失望更坏。因此，侵犯财产，偷窃和抢劫我们拥有的东西，比仅仅使我们对所期望的东西感到失望的撕毁契约行为罪恶更大。所以，那些违法者似乎要受到最严厉的报

复和惩罚。最神圣的正义法律就是那些保护我们邻居的生活和人身安全的法律；其次是那些保护个人财产和所有权的法律；最后是那些保护所谓个人权利或别人允诺归还他的东西的法律。

违反十分神圣的正义法律的人，从来不考虑别人对他必然怀有的情感，他感觉不到羞耻、害怕和惊恐所引起的一切痛苦。当他的激情得到满足并开始冷静地考虑自己过去行为的时候，他不能再谅解那些影响自己行为的动机。这些动机现在对他来说，就像别人常常感到的那样，显得极为可厌。由于对别人对他必然怀有的嫌恶和憎恨产生同感，他在某种程度上就成了自我嫌恶和憎恨的对象。那个由于他的不义行为而受害的人的处境，现在唤起了他的怜悯之心。想到这一点，他就会感到伤心；为自己行为所造成的不幸后果而悔恨，同时感到他已经变为人们愤恨和声讨的合宜对象，变为承担愤恨、复仇和惩罚的必然后果的合宜对象。这种念头不断地萦绕在他的心头，使他充满了恐惧和惊骇。他不敢再同社会对抗，而想象自己已为一切人类感情所摈斥和抛弃。在这种巨大和最可怕的痛苦之中，他不能指望得到别人的安慰。对他罪行的回忆，使他的同胞从心坎里拒绝对他表示任何同情。人们对他所怀有的情感，正是他最害怕的东西。周围的一切似乎都怀有敌意，因而他乐意逃到某一荒凉的沙漠中去，在那里，他可以不再见到一张人脸，也不再从人们的面部表情中觉察到对他罪行的责难。但是，孤独比社会更可怕。他自己的顾虑只能给他带来黑暗、不幸和灾难，忧郁预示着不可想象的折磨和毁灭。对孤独的恐惧迫使他回到社会中去，他又来到人们面前，令人惊讶地在他们面前表现出一副羞愧万分、深受恐惧折磨的样子，以便从那些真正的法官那里求得一点保护，他知道这些法官早已一致作出对他的判决。这就是宜于称为悔恨的那种天生的情感；也就是能够使人们产生畏惧心理的一切情感。意识到自己过去的行为不合宜而产生的羞耻心；意识到行为的后果而产生的悲痛心情；对受到自己行为的损害的那些人怀有的怜悯之情；以及由于意识到每个有理性的人正当地激起的愤恨而产生的对惩罚的畏惧和害怕，所有这一切构成了那种天生的情感。

相反的行为必然产生相反的感情。那个不是根据无聊的空想，而是根据正确的动机作出了某一慷慨行为的人，当他对那些自己曾经为之效劳的人有所期待时，感到自己必然成为他们爱戴和感激的对象，并由于对他们表示同情，感到自己必然成为所有的人尊敬和赞同的对象。当他回顾他据以作为行为的动机、并用公正的旁观者会用来检查它的目光来检查它时，他还会进一步理解它，并以得到这个想象中的公正的法官的赞同自夸。在所有这些看法中，他自己的行为在各方面都似乎令人喜欢。想到这一点，他心里就充满了快乐、安详和镇静。他和所有的人友好和睦地相处，并带着自信和称心如意的心情看待他们，确信自己已成为最值得同胞尊敬的人物。这些感情的结合，构成了对优点的意识或应该得到报答的意识。

第三章 论这种天性构成的作用

事实就是如此：人只能存在于社会之中，天性使人适应他由以生长的那种环境。人类社会的所有成员，都处在一种需要互相帮助的状况之中，同时也面临相互之间的伤害。在出于热爱、感激、友谊和尊敬而相互提供了这种必要帮助的地方，社会兴旺发达并令人愉快。所有不同的社会成员通过爱和感情这种令人愉快的纽带联结在一起，好像被带到一个互相行善的公共中心。

但是，虽然这种必要的帮助不是产生于慷慨和无私的动机，虽然在不同的社会成员之中缺乏相互之间的爱和感情，虽然这一社会并不带来较多的幸福和愉快，但是它必定不会消失。凭借公众对其作用的认识，社会可以在人们相互之间缺乏爱或感情的情况下，像它存在于不同的商人中间那样存在于不同的人中间；并且，虽然在这一社会中，没有人负有任何义务，或者一定要对别人表示感激，但是社会仍然可以根据一种一致的估价，通过完全着眼于实利的互惠行为而被维持下去。

然而，社会不可能存在于那些老是相互损伤和伤害的人中间。每当那种伤害开始的时候，每当相互之间产生愤恨和敌意的时候，一切社会纽带就被扯断，它所维系的不同成员似乎由于他们之间的感情极不和谐甚至对立而变得疏远。根据一般的见解，如果强盗和凶手之间存在某种交往的话，他们至少一定不会去抢劫和杀害对方。因此，与其说仁慈是社会存在的基础，还不如说正义是这种基础。虽然没有仁慈之心，社会也可以存在于一种不很令人愉快的状态之中，但是不义行为的盛行却肯定会彻底毁掉它。

所以，虽然造物主利用人们想得到报答这一令人愉快的意识，劝诫人们多行善事，但是她并不以为在这种善举被忽略的情况下，有必要利用人们害怕受到惩罚的心理来保障和强制人们行善。行善犹如美化建筑物的装饰品，而不是支撑建筑物的地基，因此作出劝诫已经足够，没有必要强加于人。相反，正义犹如支撑整个大厦的主要支柱。如果这根柱子松动的话，那么人类社会这个雄伟而巨大的建筑必然会在顷刻之间土崩瓦解，在这个世界上，如果我可以这样说的话，建造和维护这一大厦似乎受到造物主特别而宝贵的关注。所以，为了强迫人们尊奉正义，造物主在人们心中培植起那种恶有恶报的意识以及害怕违反正义就会受到惩罚的心理，它们就像人类联合的伟大卫士一样，保护弱者，抑制强暴和惩罚罪犯。虽然人天生是富有同情心的，但是同自己相比，他们对同自己没有特殊关系的人几乎不抱有同情；一个只是作为其同胞的人的不幸同他们自己的、哪怕是微小的便利相比，也竟不重要；他们很想恃强伤害一个人，并且也许有很多东西诱惑他们这样做，因而，如果在被害者自卫的过程中没有在他们中间确立这一正义的原则，并且没有使他们慑服从而对被害者的清白无辜感到某种敬畏的话，他们就会像野兽一样随时准备向他发起攻击；一个人参加人们的集会犹如进入狮子的洞穴。

在世界各地，我们看到各种工具都被极其精巧地调整到适应其所要产生的目的；并赞叹植物或动物的肌体内的每样东西都作了何等巧妙的安排以促成天性的两个伟大目的，即维持个体的生存和种的繁衍。但

是，在这些以及所有这样的对象中，我们仍然要把效用从它们各自的运动和结构的最终原因中区别开来。食物的消化、血液的循环以及由此引起的各种体液的分泌，都是为维持动物的生存这一伟大目的所必需的作用过程，但我们从来不像根据它们产生效用的原因去说明这些过程那样，根据上述那些目的去努力说明这些作用过程；从来没有推测血液循环或食物消化自动进行的过程，也没有对循环和消化的目的抱有某种观点或想法。钟表的齿轮都被巧妙地校准，以适应制造它们的目的，即指示时间。各种齿轮所有不同的运转，以最精巧的方式互相配合以产生这个效果。如果它们被赋予一种产生这一效果的愿望和意图，不见得会运行得更好。不过，我们从来不把任何此类愿望或意图赋予它们，而将其赋予钟表匠，我们知道它们是由一根发条推动的，这表明发条所产生的效果同齿轮所产生的效果一样微不足道。虽然我们在以此说明肌体作用的过程时，从来不会区分不出效用和最终原因，但是我们在说明那些心理作用的过程时，却很容易混淆这两个彼此不同的东西。当天赋原则引导我们去促成那些纯真而开明的理性会向我们提出的目的时，我们很容易把它归因于那个理性，正如我们把它归因于这些原则发生作用的原因和我们促成那些目的的情感和行为一样，并且很容易认为那个理性是出于人的聪明，其实它是出于神的智慧。表面看来，这个原因似乎足以产生它所引起的结果，并且当人性体系所有不同的作用，以这种方式从一个简单的原则推断出来的时候，这个体系似乎颇为简单和令人愉快。

正如在通常不放弃相互伤害的人中间，不可能发生社会交往那样，只有较好地遵守正义法则，社会才能存在；所以对这一正义法则必要性的考虑，就被认为是我们赞成通过惩罚违反正义法律的那些人来严格执行它的根据。据说，人天生具有一种对社会的热爱，希望人类为了自身的缘故而保持团结，即使他自己没有从中得到好处。对他来说，有秩序的、兴旺发达的社会状况是令人愉快的。他乐于见到这样的社会。相反，无秩序和混乱的社会状况成了他所厌恶的对象，他对任何造成这种无秩序和混乱状态的事情都感到烦恼。他也意识到，自己的利益与社会的繁荣休戚相关，他的幸福或者生命的维持，都取决于这个社会的秩序和繁荣能否保持。因此，种种原因使他对任何有损于社会的事情都怀着一种憎恨之情，并且愿意用一切方法去阻止这个如此令人痛恨和可怕的事情发生。不义行为必然有损于这个社会。所以，每一种不义行为的出现都使他感到惊恐不安，如果我可以这样说的话，他会尽力去阻止这种行为的进一步发展，如果任其进行下去，就会很快地葬送他所珍视的一切。如果他不能用温和而合理的手段去约束它，他就必定要采用暴力来压制它，总之，必须阻止它进一步发展。因此，人们时常赞成严格执行正义法则，甚至赞成用死刑来惩罚那些违反这种法则的人。由此，要把破坏社会安定的人从世界上驱逐出去，而其他的人看到他的下场也不敢步其后尘。

这就是我们通常对自己赞成惩罚不义行为所作的说明。这毫无疑问是正确的，所以根据对保持社会秩序的必要性所作的考虑，我们经常有必要坚持自己对合宜而又恰当的惩罚所具有的那种自然意识。当罪犯即将为遭到正当的报复而受苦时，人们自然的义愤告诉他这是罪有应得；

当他那蛮横的不义行为因他对愈益临近的惩罚感到恐惧而中止和加以克制时，当他不再成为人们恐惧的对象时，他就开始成为人们慷慨而仁慈地对之表示怜悯的对象。想到他即将遭受的痛苦，人们减轻了因他给别人造成的痛苦而产生的愤恨。他们倾向于原谅和宽恕他，并免除给予他的那种惩罚，在他们感情极其冷漠的时候，这个惩罚曾被认为是罪有应得。因此，这里有必要唤起他们保持这种对社会整体利益的考虑。他们在更为慷慨和全面的人性的驱使下，抵消这种软弱和有偏见的人性所产生的冲动。他们想到对罪犯的宽恕就是对无辜者的残忍，并以某种同情人类的更为广泛的体恤之情，来同自己同情某一特殊人物的体恤情绪相对抗。

有时，我们也有必要通过对一般正义法则对维持社会的必要性的考察，为遵守它们的合宜性辩护。我们经常听到年轻人和放荡不羁的人嘲弄极其神圣的道德法则，听到他们有时是出于道德败坏，而更为经常的是出于自己的虚荣心而承认最可恶的行为准则。我们因而发怒，并急切地去驳斥和揭露这种可恨的原则。但是，虽然这种原则是最初激起我们反对他们的他们身上所固有的可憎恨的东西，我们也不愿意将其看成是谴责他们的唯一理由，或者声称这是我们憎恨和讨厌他们的唯一理由。我们认为，这个理由看来并不是决定性的。然而，如果因为他们成为憎恨和讨厌的自然而又合宜的对象，因而我们憎恨和讨厌他们，为什么这不应该是决定性的理由呢？只是当有人问为什么我们不当如此或按此方式行事时，这个问题对那些提问的人来说，就意味着这种行为方式就其本身来说似乎并不是那些情感的自然而又合宜的对象。因此，我们必须告诉他们，这是由于其他一些理由。为此，我们通常要寻找另外的理由，而我们首先想到的一个理由是，这种做法盛行的结果将导致社会秩序的混乱。因此，我们几乎总是成功地坚持了这个原理。

虽然看出所有放荡不羁的行为对社会幸福的危害倾向通常无需良好的识别能力，但是最初激起我们反对它们的几乎不是这种考虑。所有的人，即使是最愚蠢和最无思考能力的人，都憎恶欺诈虚伪、背信弃义和违反正义的人，并且乐于见到他们受到惩罚。但是，无论正义对于社会存在的必要性表现得如何明显，也很少有人考虑到这一点。

最初使我们注意对侵犯个人罪行的惩罚的，不是某种对保护社会的关心，这一点可以用许多显而易见的理由来证实。我们对个人命运和幸福的关心，在通常情况下，并不是由我们对社会命运和幸福的关心引起的。我们并不因为一个畿尼是一千个畿尼的一部分，以及因为我们应该关心整笔金钱，所以对损失一个畿尼表示关心。同样，我们也不因为个人是社会的一员或一部分，以及因为我们应该关心社会的毁灭，所以对这个人的毁灭或损失表示关心。不论在哪一种情况下，我们对个人的关心都不是出于对大众的关心；但是，在两种情况下，我们对大众的关心是由一种特别的关心混合而成的，而这种特别的关心又是由我们对不同的个人所产生的同情组成的。因为有人从我们身上不正当地取走了一小笔金钱时，我们告发这一伤害行为，与其说是出于自己对已经失去的那一金额的关注，不如说是出于一种保护自己全部财产的关注。同样，当

某个人受到伤害或摧残时，我们要求对在他身上犯下罪行的人进行惩罚，与其说是出于对那个受到伤害的人的关心，不如说是出于对社会总的利益的关心。然而要看到，这种关心并不一定在某种程度上包括那些优美的感情，即通常称为热爱、尊敬和感动、并据以区别我们的特殊朋友和熟人的那些感情。仅仅因为他是我们的同胞，所以这方面所需要的关心，只不过是我们对每一个人都具有的同情。当某个令人憎恶的人受到并未被他激怒的那些人的伤害时，我们甚至会谅解他的愤恨。在这种情况下，我们对原来的品质和行为所具有的不满，并不会全然阻止我们对他自然产生的愤恨表示同情；虽然那些既不很公正也不惯于用一般规则来纠正和控制自己天生情感的人，很容易给这种同情泼冷水。

在某些场合，我们惩罚或赞同惩罚确实仅仅是出于某种对社会总的利益的考虑，我们认为，不那样，这种利益就得不到保证。它是对各种妨害国内治安或违犯军队纪律的行为所作的一种惩罚。此种罪行不会立即和直接地伤害任何个人；但人们认为，它们的长远影响确实给社会带来或可能带来不少麻烦或巨大的混乱。例如，一个哨兵在他警戒时睡大觉从而被军法处死，这是因为这种疏忽可能使整个军队遭到危险。在许多情况下，这种严厉的惩罚可能显得十分必要，从而显得正确和合适。当对某一个人的保护与大众的安全发生矛盾时，偏重多数最为正确。然而这种惩罚无论怎样必要，总显得过分严厉。这个自然地犯下的罪行是如此之小，而惩罚是如此之重，以致要我们内心同它保持一致是极为困难的。虽然这样的疏忽看来极应受到责备，然而关于这个罪行的想法并不必然会激起如此强烈的愤恨，致使我们要实行如此可怕的报复。一个仁慈的人必须使自己冷静下来，作出某种努力，并充分运用自己的坚定意志和决心，才能亲自实行、或者赞同别人实行这种惩罚。然而，他并不以这种方式来看待对某个忘恩负义的凶手或杀害自己父母的人实行的公正的惩罚。在这种情况下，他热切地，甚至喜不自胜地赞成这个看来是由这种可恶的罪行引起的正义的报复，如果这种罪行偶然地避免惩罚，他就会感到极大的愤怒和失望。旁观者看待那些不同的惩罚所怀有的这种不同的感情，证明他对前一种惩罚的赞同和对后一种惩罚的赞同并不是建立在同一原则基础上的。他把那个哨兵看成是一个不幸的牺牲者，确实，这个哨兵必须和应该为了众人的安全而献出自己的生命，但旁观者在心里仍然乐于保全他的生命；并仅仅为众人的利益与此相悖而感到遗憾。但是，如果凶手逃脱惩罚，就会激起他极为强烈的愤怒，他将祈求神在另一个世界报复那个罪行——它因人类不公平的做法而未在人间受到惩罚。

值得很好注意的是：我们绝非只是为了维持社会秩序而认为那个不义行为一定要在今生今世受到惩罚，不这样，社会秩序就很难维持，我以为，造物主是使我们希望、宗教也准许我们期待这种罪行甚至在来世受到惩罚。虽然这种罪行受到惩罚的例子不足以阻止其他人成为同样的罪犯——他们没有看到、也不知道这种惩罚，但是如果我可以这样说的话，我们感到这种惩罚将尾随其后，直到死后。因而，我们认为，公正的神还是需要的，今后他会为受到伤害的寡妇和丧失父亲的人复仇，在这个世界上，他们经常受到侮辱而无人对此加以惩罚。因此，在每一种

宗教和世人见过的每一种迷信中，都有一个地狱 和一个天堂 ，前者是为惩罚邪恶者而提供的地方，后者是为报答正义者而提供的地方。

第三篇 就行为的优点或缺点，论命运对人类情感所产生的影响

引言

某一行为所可能受到的不管什么样的赞扬或责备，首先是针对产生这个行为的内心意图或感情的；其次是针对这种感情所引起的身体外部的行为或动作的；最后是针对这个行为所实际产生的或好或坏的后果的。这三个不同的方面即构成一行为的全部性质和状况，它们必定成为能与这一行为相应的无论哪一种品质的根据。

在这三种情况中，后两种情况不能作为任何赞扬或责备的根据，这是很清楚的；也没有人坚持相反的意见。在最清白的行为和最可责备的行为中，身体外部的行为或动作往往是相同的。一个向鸟射击的人和一个人向人射击的人，都做了同样的外部动作，即都要扣动一支枪的扳机。某一行为所实际产生的后果，甚至比身体的外部动作更与赞扬或责备无关。因为后果并不取决于行为者而是取决于命运，所以后果不能成为以行为者的品质和行动为对象的任何情感的合宜根据。

行为者可能对此负责的，或者他由此可能得到某种赞同或反对的唯一后果，就是那些这样或那样预期的后果，或者至少是那些显示出他的行为由以产生的内心意图中某一令人愉快或不快品质的后果。因此，恰好归于某一行为的一切赞扬或责备，恰好归于某一行为的一切赞同或反对，最终必定针对内心的意图或感情，必定针对行为的合宜与否，必定针对仁慈或不良的意图。

当这一准则如此抽象地和概括地被提出来时，没有人会加以反对。它那不言而喻的正确性得到世人的承认，所有的人都不会对此持有异议。每个人都认为：不同行为所造成的偶然的、意外的和未能料到的后果无论是怎样的不同，然而，如果一方面这些行为由以产生的意图或感情是同样的合宜和仁慈，或者另一方面是同样的不合宜和恶毒的话，那么行为的优点或缺点仍是相同的，并且行为者同样成为感激或愤恨的合宜对象。

但是，无论我们在作抽象思考时是如何为这一正确的准则所折服，可一旦面临特定情况时，某一行为正好产生的实际后果对我们关于行为的优点或缺点的情感仍然具有一个非常巨大的影响，并且几乎总是加强或减弱我们对两者的感受。仔细考察一下便会发现，在某一具体情况下，我们的情感很少完全是受那种法则控制的——尽管我们都承认情感应该完全受它的控制。

现在，对于这种人人都感觉到的、很少有人充分认识和无人愿意承

认的感情上的不一致性，我要继续加以说明；并且将首先考虑引起它的原因，或天性产生这种不一致性所通过的途径；其次考虑它的影响程度；最后考虑同它相应的结果，或者造物主通过它所意欲表明的目的。

第一章 论这种命运产生影响的原因

无论痛苦和快乐的原因是什么，或者它们是怎样产生的，它们都会所有的动物身上立刻激起感激和愤恨这两种激情。无生命的和有生命的东西都会引起这两种激情。甚至在被一块石头碰痛的一瞬间，我们也会对它发怒。小孩会敲打这块石头，狗会对它咆哮，性情暴躁的人会咒骂它。确实，稍微思考一下就会纠正这种情感，并且不久就会意识到没有感觉的东西不是一个合宜的报复对象。然而，当伤害很大时，这个引起伤害的对象就会使我们一直感到不快，并且也会把焚烧它和销毁它引为乐事。我们应该如此对待偶然造成某个朋友死亡的器械，如果忘了对它发泄这种荒唐的报复的话，就常常会想到自己犯了这种缺乏人性的罪过。

同样，我们对给自己带来巨大或频繁欢乐的那些无生命之物，也会抱有某种感激之情。一个靠了一块木板刚从失事的船上逃生的海员，一上岸就用这块木板来添火，这看来是一种不合人情的行为。我们大概都希望他会像保存某种对他来说多少是心爱的纪念物一样，小心而满怀深情地保存这块木板。一个人对他那长期使用的鼻烟壶、削笔刀、拐杖，会逐渐增添爱意，并对它们怀有类似某种真正的热爱和钟爱的深情。如果他损坏或失去了它们，那么由此引起的烦恼同所损失的价值相比将会极不相称。我们对长期居住过的房屋、对长期享受其绿荫之趣的树木，都怀有某种敬意，似乎这种敬意是应该归于此举施恩者的。前者的腐朽、后者的毁灭虽然都不会使我们蒙受损失，但是会使我们忧郁不快。古代的林中仙女和护家神，即树木和房屋之神，可能就是由那些对此类对象怀有敬畏之情的作者首先提出来的。如果此类对象没有生命，这种感情就似乎是不合情理的。

但是，某一东西必须不仅是带来快乐或痛苦的原因，而且同样具有感觉它们的能力，才能成为合宜的感激对象或愤恨对象。缺乏这另一种性质，那些激情就不可能对它尽情地自我发泄出来。因为这些激情是快乐和痛苦的原因所激发出来的，所以它们的满足就存在于对引起它们的那些情感的回报之中；试图对没有感觉能力的对象作出回报是无的放矢。因此，把动物作为感激和愤恨的对象比把无生命之物作为感激和愤恨的对象更为合宜。咬人的狗和以角抵人的牛都要受到惩罚。如果它们成为某人致死的原因，那么除了杀死它们之外，公众和死者的亲属都不会满意。这不仅是为了生者的安全，而且多少是为了受到伤害的死者报仇。相反，对主人们特别有用的那些动物，成了他们深切感激的对象。我们对《土耳其侦探》中提到的那个官员的残忍行为感到震惊——他刺杀了那匹曾驮着他横越海峡的马，唯恐它今后再以同样的冒险行动使别

虽然动物不仅是带来快乐和痛苦的原因而且也能感觉到那些情感，但是它们仍然不足以成为感激和愤恨的完美的对象；那些激情依然感到：要使它们完全满足还缺少某些东西。感激之情渴望的不仅是让施恩者也感到快乐，而且是使他知道他是由于自己过去的行为才得到这一报答，使他为做出这种行为而感到愉快，使他满意地感到某人是值得他为之行善的。在我们的恩人身上，最使我们着迷的是他和我们之间情感上的一致，是他像我们一样看重我们品质的价值，是他对我们的尊敬。我们高兴地发现，某人像我们自我评价那样评价我们，并且如同我们自己一样把我们与别人区别开来。打算通过自愿给他报答达到的主要目的之一，就是在他身上保持这些令人愉快和满意的情感。慷慨之心常常鄙弃这种自私的念头，即通过缠扰不休地表示感激向其恩人强求新的恩惠。但是，保持和增加他对我们的尊重，是非常高尚的心灵并不认为不值得留心的一种利益。上面所作的表述的根据是，如果我们不能体谅我们的恩人的动机，如果他的行为和品质显得不配得到我们的赞同，那么，尽管他先前给了我们很大的帮助，我们的感激之情也总是会明显地减弱。我们不会对他的恩典感到高兴；要保持对这样一个差劲的或没有价值的恩人的尊敬，似乎也成了一桩不值得追求的事情。

相反，愤恨之情主要达到的目的，与其说是使我们的敌人轮到自己来感到痛苦，不如说是使他们意识到自己的痛苦来自他过去的行为，使他为那种行为感到悔恨，使他知道他所伤害的人不应该得到那样的待遇。使我们对伤害和侮辱我们的人勃然大怒的主要因素是：他对我们所抱的轻视态度，他那只顾自己不顾我们的不合理的偏爱和荒唐的自私，由此他仿佛认为，别人随时可以为了他的便利或一时的兴致而作出牺牲。这种行为之中引人瞩目的不合宜性，夹杂其内的粗野无理和非正义性，常常比我们所遭受的全部不幸更令人愤慨和恼怒。使他恢复什么是他应当对别人做的这种比较正确的意识，使他感觉到他给我们造成的损失和做下的错事，这往往是我们的报复所欲达到的主要目的，当报复未达到这个目的时，它总是不充分的。当我们的敌人显然没有给我们造成伤害的时候，当我们认为他的行为完全合宜的时候——即处于他的境地我们也会干出同样的事，从而应该从他那儿得到全部不幸的报应——在那种场合，如果我们存有一点最起码的公正和正义之心的话，就不会产生任何愤恨之情。

因此，任何东西必须具备如下三个不同方面的条件，才能够成为完美的、合宜的感激对象或愤恨对象。首先，它必须在某一场合是快乐的原因，而在另一场合是痛苦的原因。其次，它必须具有感觉那些情感的能力。最后，它不仅产生了那些情感，而且必须是按照某种意愿产生出它们的，这种愿望在某一场合它为人所赞同，而在另一场合则为人所反对。由于第一个条件，每一对象都能激起那些感情；由于第二个条件，它在各方面都能对那些情感感到满足；第三个条件则不仅对那些情感的完全满足来说是必需的，而且由于它所引起的快乐或痛苦既剧烈又特殊，所以它同样成为激发那些激情的原因。

因此，因为以这种方式或那种方式引起快乐或痛苦的，仅仅是激起感激和愤恨的原因；所以虽然一方面某人的意愿可能是如此合宜和仁慈，或者在另一方面是如此不合宜和恶毒；但是如果未能产生他希冀的好事和罪恶的话，那就是因为在这两种场合都缺乏某种令人激动的原因，因此，在前一种情况下他很少得到感激，而在后一种情况下则很少被人愤恨。相反，虽然一方面某人的意愿中没有值得赞美的仁慈，另一方面其中也没有值得谴责的恶意，但是如果他的行为产生出重大的善果或重大的恶果的话，那么，由于在这两种场合都产生了那个激发人们感情的原因，在一种情况下就容易对他产生某些感激之情，而在另一种情况下就容易对他产生某些愤恨之情。在前一种情况下，他身上的优点隐约可见；在后一种情况下，缺点油然而生。并且，由于上述行为的后果完全处于命运的绝对掌握之中，于是命运就对人类有关优点和缺点的情感发生影响。

第二章 论这种命运产生影响的程度

首先，这种命运影响所产生的后果是：如果由最值得称赞或最可责备的意愿引起的那些行为没有产生预期的效果，就会减弱我们对其优点和缺点的感觉；其次，如果那些行为偶然引起了极度的快乐或痛苦，就会增强我们对其优点和缺点的感觉，从而超过了对这些行为由以产生的动机和感情所应有的感觉。

1. 首先，我以为，虽然某人的意愿一方面是如此合宜和善良，或者另一方面是如此不合宜和恶毒，然而如果它们未能产生自己的作用，那么，在前一场合，他的优点似乎并不完美，在后一场合，他的缺点也不齐全。这种不规则的感情变化不仅是受到某种行为结果直接影响的人感觉不到，甚至公正的旁观者也只能或多或少地有所感觉。为他人谋取某一官职而未如愿的人，被认为是他人的朋友，似乎应该得到他人的爱戴和喜欢。然而，一个不仅帮助他人谋取而且如愿以偿的人，更应该被认为是他人的保护人和恩人，并值得他给予尊敬和感激。我们往往认为，并可能多少公正地认为，那个被感激的人设想自己与前者相同。但是，如果他不感到自己不如后者，我们就不能体谅他的情感。确实，通常的说法是，对力图帮助我们的人和事实上帮了忙的人，我们抱有同样的感激之情。这是我们对每一个这种不成功的努力经常采取的说法；但是，犹如其他一切中肯的说法一样，这种说法必须被人们充分理解。一个慷慨的人对那个帮助自己未取得成功的朋友所抱有的情感，与对那个成功地帮助了他的朋友所抱有的情感近乎相同；这个人越是宽宏大量，这两种情感就越接近于精确无误。由于这种真诚的宽宏大量为那些他们自己认为值得尊敬的人所爱戴和尊重，较之他们所能期待那些情感带来的全部好处会产生更多的快乐，从而也会激起更多的感激之情，因此，如果他们失掉那些好处，他们似乎只是失去了一些微不足道的东西。不过，他们毕竟是失去了一些东西。所以他们的快乐和随之产生的感激之情当然不是十分完美的。因此，假设在助人失败的朋友和助人成功的朋

友中间——其他一切情况都一样——甚至在最高尚和最优秀的心灵之中，会存在偏爱助人成功的朋友的某些感情上的细微差异。不仅如此，而且在这一点上，人类是如此不公平，以致人们虽然会得到他们希望得到的利益，但是如果它不是依靠某个特定的恩人得到，他们就有可能认为，对这个具有世上最善良的意图而未能进一步提供帮助的人毋须多加感激。在这种场合，给他们带来快乐的不同的人们分享他们的感激之情，所以他们似乎对任何人都只须略表感激。我们听到人们通常说，这个人毫无疑问是想帮助我们，我们也确实相信他为此目的而竭尽全力。然而，我们并不因此而感激他，因为别人没有对此表示同意，他所能做的一切也不会导致这种利益。他们认为，即使在公正的旁观者的眼里，这种考虑也会减弱他们对施恩者所应怀有的感激之情。那个尽力造福于人而未能取得成功的人本身同样不会信赖他想施惠的人的感激之情，也绝不会产生在他取得成功的情况下会产生的自己具有有助于别人的优点的感觉。

甚至对那些充分相信自己有能力造福于人来说，如果他们的才干和能力的优点为某些偶然事件所妨害而未产生效果，这种优点似乎也多少是不完美的。那个遭到朝廷大臣的妒忌而未能在同祖国的敌人作战中取得巨大胜利的将军，事后一直悔恨战机的丧失。他的悔恨并不只是为了民众，而是痛惜未能完成一个不仅在他看来，而且在其他人看来都将使自己声名增辉的行动。下述想法不能使他满意，同样也不能使别人满意，那就是：计划或谋略全部有赖于他的才能；完成它并不需要具备比设定它所必需的更大的能力；而且只要容许他以各种可能采用的方法来完成它，准许他继续干下去，成功是毫无疑问的。他毕竟未能完成自己的计划和谋略；虽然他或许会因为拟订一个宽仁而又伟大的作战计划而得到各种嘉许，但是他仍想表现完成一个伟大行动时才能实际表现出来的优点。在某个人几乎要把公众所关心的某种事办成功时，削弱他办事的权限被认为是最可恨的不义行为。我们认为，由于他已经作了那么多的努力，应该就这件事情的完成给他记大功。庞培 ^{注47} 在卢库卢斯 ^{注48} 取得胜利时当选为执政官，并把那些应属他人的幸运和勇敢的荣誉集于己身而遭人反对。据说，当卢库卢斯未获准完成那一征服战争的时候，甚至他的朋友也认为他的荣誉似乎是不完美的。卢库卢斯的行动和勇气已把这个战争推进到几乎任何人都能将它结束的地步。如果一个建筑师的设计根本没有付诸实施，或者这些设计被稍许改动以致减损建筑物的效果，他就会感到羞辱。然而，设计完全是建筑师的事。对于行家来说，如同在实际施工中一样，在设计中也充分表现出他的天才。不过即使对最富有才智的人来说，设计也并不给他带来同建成一座辉煌壮丽的建筑物一样的快乐。在这两种情况中，他们都可以表现出同样的鉴赏力和天才。但是，效果却大相径庭：从前者得到的乐趣有时比不上由后者引起的惊奇和赞美。我们相信许多人的才能要高于恺撒和亚历山大；^{注49} 相信他们处于同样的环境中会作出更伟大的行动。然而，我们并不以惊奇和赞美的眼光来看待他们。在所有的时代和国家里，人们都会以这种眼光来看待上述两位英雄，发自内心的冷静的评价可能使我们更加赞赏他们，但是他们却缺少伟大行动的光辉来激起这种赞赏。卓越的品

德和才干并不会产生同卓越的业绩一样的效果，即使是对承认这种卓越品德和才干的人也不会产生同样效果。

在忘恩负义的人的眼里，恰如想行善而未成功的人的优点似乎会因失败而缩小一样，企图作恶而未成功的人的缺点同样也会缩小。某种犯罪的图谋，无论被证实得如何清楚，也从来不会像实际犯罪那样受到重判。或许，叛逆罪是唯一的例外。那种罪行直接影响政权本身的存在，当局对它当然要比对其他任何罪行更加小心地加以提防。在处治叛逆罪时，君主所愤恨的是它直接危害他本人；在判处其他罪行时，君主所愤恨的则是它危害别人。在前一种场合，他所发泄的是自己的愤恨；在后一场合，他的愤恨只是由于同情从而体谅自己臣民的愤恨而产生的。因此，在前一场合，由于他是为了自己而处罚罪犯，所以他所作的判决很容易比公正的旁观者所能同意的更为严厉和残忍。这里，在叛逆罪较轻的情况下，他也会发怒，而且像在其他情况下那样，他总是不能等到罪行发生，甚至不能等到作出犯罪尝试就勃然大怒。一次图谋叛逆的商议，甚或只是一种叛逆的企图，只是一次叛逆的谈话，虽然没有采取什么行动，但是在许多国家内都要受到同犯下实际叛逆罪一样的惩罚。至于只是有所图谋而未予尝试的其他一切罪行，根本不会得到什么惩罚，更谈不上处以重刑。可以这样说，确实没有必要设想犯罪的图谋和犯罪的行为是同样的邪恶行为，因此不应使它们遭到同样的惩罚。也可以这样说，当事态发展到紧要关头时，我们能够做成许多自己感到全然无法完成的事情，甚至能够采取各种措施来完成它们。但是，当叛逆的图谋已经发展到进行最后尝试的程度时，这个理由就不能成立。虽然几乎没有一个国家的法律，会将一个用手枪向他的仇人射击而未击中对方的人判处死刑；根据苏格兰古老的法律，即使那个人击伤了对方，如果后者不在随后一定时期内死亡，前者也不应被判处死刑。可是，人们对这种罪行的愤恨之情是如此强烈，对那个表明自己会犯这种罪行的人的恐惧又是如此之大，以致在所有的国家里只是企图犯这种罪行的人也会被判处死刑。对于企图犯较小罪行的人几乎总是从轻判处，有时根本不加处罚。那个小偷在把手伸进邻人的口袋行窃之前被人当场抓住，对他的惩罚只是使他丢脸。如果他有时间偷走一块手帕，就会被处以死刑。非法侵入他人住宅的人，在邻人的窗前置放梯子、尚未进去就被人发觉，不会被处死。企图强奸妇女的人不会受到像强奸犯那样的惩罚。虽然诱奸妇女要受到严厉的惩罚，但是企图诱奸一个已婚妇女的人却简直不会受到惩罚。我们对只是企图造成危害的人所怀的愤恨，很少会强烈到使我们为使他受到跟实际造成危害的人相同的惩罚而出庭作证。如果他真的做了那件坏事，我们就认为他应该受到那种惩罚。在前一种情况下，我们随着判决而来的高兴减轻了对他的残暴行为的感受；在后一种情况下，我们对有人遭到不幸感到的痛苦增强了对他的残暴行为的感受。但是，在两种情况下，因为他的意图同样是罪恶的，所以他实际存在的缺点无疑是一样的。因此在这一方面，所有人的情感中都存在着一种不规则的东西，并且，我相信，一切最文明的国家的法律同一切最野蛮的国家的法律一样，有一种必然的减刑条例。无论什么地方，文明人自然的愤怒不会因罪行的后果而增强，他们从仁爱出发有意免除或减轻惩罚。

相反，当某种行为并未发生实际后果时，野蛮人对它的动机往往不很敏感或追根究底。

那个出于激情或受坏伙伴的影响决意犯罪，或许已为犯某种罪行采取一些措施，但幸运地为某一力所不及的偶然事件阻止的人，如果他良心尚存，就确实会在今后的生活中把这一偶然事件看成是对他自己的一个重大而明显的解救。他会不无感激地想到，神曾经如此仁慈为怀地将他从正要深陷下去的罪恶之中挽救出来，并使他在有生之年不致满怀恐惧、自责和悔恨。虽然他并未犯罪，但是同样感到内疚，好像他实际上犯下了曾下很大决心去干的那桩罪行。虽然他知道并不是因为自己善良而没有犯罪，但是想到罪行并未发生，这还是给他带来很大的安慰。他仍然认为自己不应该受到多大惩罚，招致多大的愤恨。这种幸运或者减弱了，或者消除了他的一切有罪感。回想起自己曾对这一罪行下了那么大的决心，他感到没有其他结果能比这更使他免于犯罪看作重大而又不平常的奇迹。因为他仍然想象自己已经免于犯罪，并且抱着那种恐惧心理（处在安全之中的人有时可能抱着这种心理回想起自己曾处于灾难边缘这种危险境地）回顾他那平静的心灵所面临过的危险，一想到这一点，他就胆战心惊。

2. 这种命运影响的第二个后果是：当行为者的行为偶然引起我们过分的快乐或痛苦时，除了由行为的动机或感情造成的后果之外，还会增强我们对行为优缺点的感受。但是，那种行为令人愉快或令人不快的结果虽然在行为者的意图中没有值得称赞或责备的东西，或者至少没有达到值得我们加以称赞或责备的程度，它还是经常会给行为者的优缺点投上某种影像。因此，甚至带来坏消息的报信者也会使我们感到不快；相反，我们对带来好消息的人会产生某种感激之情。在一瞬间，我们把这两者看成是我们命运好坏的根源，多少带着这样的眼光来看待他们，仿佛他们真的造成了这一结果，实际上他们只是报告这个结果而已。最早给我们带来愉快消息的人自然成了暂时的感激对象：我们热烈而满怀深情地拥抱他，在感到幸运的瞬间，像得到了某些重大的帮助那样，高兴地给予报答。根据各个朝廷的习惯，带来胜利消息的官员有资格得到引人瞩目的擢升，因而在外作战的将军总是挑选一个他最中意的人去充当这一美差。相反，最早给我们带来悲伤消息的人正好自然地成了暂时的愤恨对象。我们不可避免地带着烦恼和不安的神情打量他；粗暴无礼和不讲道理的人往往向他发泄他的消息所引起的愤怒。亚美尼亚国王提格兰则砍掉了那个最早向他报告令人生畏的敌人已经逼近消息的人的脑袋。用这种方式来处罚带来坏消息的人，看来是野蛮残忍和毫无人性的；然而，报答带来好消息的人却不会引起我们的不快；我们认为这对于国王的恩典来说是合适的。但是，既然前者没有什么过失，后者也没有什么优点，为什么我们的做法会如此不同呢？这是因为，任何一种理智好像足以使我们允许别人流露友好仁慈的感情；但是要我们对别人发泄不友好的、狠毒的感情表示同情却需要具有极其坚强的、丰富的理性。

除非那个邪恶和不义的个人意图直接针对它们的合宜对象，虽然我

们一般不愿意谅解不友好的、狠毒的感情，主张规定绝不应该允许这些感情发泄，但是在某些场合，我们还是会放宽这种严酷的要求。当一个人因疏忽而对别人造成某些无心的损害时，我们通常只要谅解受害者的愤恨，就会赞成他对冒犯者所施加的惩罚，大大超过那个没有因此带来这种不幸后果的冒犯者或许应该得到的惩罚。

有一种程度的疏忽，虽然没有对任何人造成损害，似乎也应该受到某种惩罚。这样，如果某人事先没有警告可能通过的行人，就把一块大石头抛过墙头落在马路上，而自己并不注意那块石头可能落在什么地方，他就无疑应该受到某种惩罚。即使它没有造成什么危害，一个忠于职守的警察也将处罚这种荒唐的行为。那个干出这种坏事的人对别人的幸福和安全表现出一种蛮横无理的轻视态度。他的行为实属对别人的侵害。他肆无忌惮地使旁人面临着一种神志清醒的人所不愿面临的危险，显然，他缺少那种应当正确地对待同伴的意识——这是正义和社会的基础。因此，从法律的角度来说，严重的疏忽和恶毒的图谋几乎相等 ^{注50}。当这种粗心大意产生某种不幸的后果时，干了这种坏事的人经常要受到惩罚，仿佛他真的有意造成那些后果；他那轻率和无礼地作出的、应该受到某种惩戒的行为，被看成了残暴的、应该严加惩处的行为。因此，如果他由于上述轻率行为而意外地砸死人的话，那么，按照许多国家的法律，特别是苏格兰的古老法律，他就会被处死。虽然这种处置无疑是太严重，但是它并不全然违背我们的天然情感。对不幸的受难者的同情激起了我们对他那愚蠢而缺乏人性的行为的正当的愤怒，可是把只是不当心地把石块丢到马路上且未伤人的人送上断头台，会比任何事情都更加沉重地打击我们天生的公正意识。然而，在这种情况下，他那愚蠢和缺乏人性的行为并未改变；而我们的情感却大不相同。这种不同的考虑会使我们相信，甚至旁观者也会被那种行为的实际后果激起巨大的愤怒。如果我没有弄错的话，在几乎所有的国家的法律中都可以看到对此严加惩处的规定；如前所述，在相反的情况下，按照法律一般可以从宽处罚。

另一种程度的疏忽并不涉及任何非正义的行为。犯这种错误的人待人如待己，他无意伤害别人，也绝不对别人的安全和幸福抱无礼的轻视态度。然而，他的行为不像应有的那样小心和谨慎，由此应该受到一定程度的责备和非难，但不应该受到任何惩罚。但是，如果他的这种疏忽引起了对他人的某种伤害，那么我相信所有国家的法律都要责成他赔偿。虽然这无疑是一种真实的惩罚，但是不会有人想到对他施加死刑；虽然这种惩罚并不是因为他的行为引起了不幸的意外事件而施加的，但是人们的天然情感都赞同这种法律裁决。我们认为，最为合理的是：一个人不应为另一个人的粗心所害；这种疏忽所造成的损害，应该由造成这种损害的人来赔偿。

还有另一种疏忽，它只存在于对我们的行为可能产生的各种后果缺乏使人深为不安的疑虑和谨慎之中。在没有坏结果随之而来时，人们绝不认为缺乏这种高度的谨慎是应该受到责备的，而认为这种品质倒是应该受到谴责的。对什么事情都胆小谨慎从来不被认为是一种美德，而被

看成是一种比其他东西更不利于行动和事业的品质。然而，当某人由于缺乏这种过分的小心，碰巧对别人造成损害的时候，法律常常要强制他赔偿损失。例如，根据阿奎利亚 ^{注51} 的法律，因不能驾驭一匹突然受惊的奔马而恰好踩倒了邻居的奴隶的人，必须赔偿损失。当此类偶然事件发生时，我们容易认为他不应该骑这样一匹马，并且认为他试图骑这匹马也是不可原谅的轻率之举。虽然没有这一偶然事故，我们不仅不会作出这样的反应，而且会认为他拒绝骑这匹马是胆怯懦弱的表现，是对某种只是可能发生但毋需多加小心的事情心存疑虑的表现。那个因某一这类意外事件而偶然伤害了别人的人，他自己似乎也感到自己的过失应该受到责罚。他自然地奔向受难者，向他表示自己对所发生的事件的关切，并以各种方式表示谢罪。如果他有理性，就必定想赔偿这个损失，并且尽其所能来缓解受害者的强烈愤怒。他意识到受害者心中容易产生这种愤恨，不道歉、不作赔偿会被认为是一种极为野蛮的行径。然而，为什么要他道歉而其他的人却大可不必呢？既然他同其他一切旁观者一样清白无辜，为什么偏偏要他对别人的不幸负责呢？这件难事确不应该强加于他，甚至公正的旁观者也不会对其他可以认为是不正当的愤恨表示某种宽容。

第三章 论这种情感变化无常的最终原因

行为好坏的结果，对造成这些结果的人和其他人的情感发生的影响就是如此；这样，左右世人的命运就在我们最不愿意让它发生作用的地方施加她的影响，并在某种程度上使人们产生有关自己和别人的品质和行为的情感。人们历来抱怨世人根据结果而不根据动机作出判断，从而基本上对美德失去信心。人们都同意这个普通的格言：由于结果不依行为者而定，所以它不应影响我们对于行为者行为的优点和合宜性的情感。但是，当我们成为特殊的当事人时，在任何一种情况下都会发现自己的情感实际上很难与这一公正的格言相符。任何行为愉快的和不幸的结果不仅会使我们对谨慎的行为给予一种或好或坏的评价，而且几乎总是极其强烈地激起我们的感激或愤恨之情以及对动机的优缺点的感觉。

然而，当造物主在人们心中撒下这种情感变化无常的种子时，像在其他一切场合一样，她似乎已经想到了人类的幸福和完美。如果单单伤人的动机，狠毒的感情便是激起我们愤恨的原因，那么，如果我们怀疑某人有这种动机和感情，即使他没有将其付诸于行动，我们也会感觉到对他的全部愤怒之情。情感、想法和打算都将成为惩罚的对象；而且，如果人类对它们的愤怒达到同对行为的愤怒一样强烈的程度，如果没有产生任何行为的卑鄙想法在世人心同卑鄙行为一样会唤起复仇之心，那么每个法庭便将成为真正的审理之所。毫无恶意和小心谨慎的行为，也将无安全可言。人们仍然会猜疑它们出自不良的意愿、不良的目的和不良的动机；并且，当它们激起同不良的行为所激起的一样的愤怒时，在不良的意图和不良的行为一样遭人愤恨时，人们同样会面临惩罚和愤恨。因此，造物主把实际犯罪和企图犯罪的行为以及使我们对它产生直

觉的恐惧心理的行为，都变成了人们惩罚和愤恨的唯一合宜和赞同的对象。虽然情感、动机和感情来自人们根据冷静的理性而获得全部优点或缺点的行为之中，但是内心的伟大法官还是把它们置于人类的各种法律限制之外，并把它们留给自己那不会误判的法庭来审理。因此，在最初看来是荒唐的和不可解释的人类有关优点或缺点的这个有益而有用的感情变化的基础上产生了有关正义的必要法则，即在这个世界上，人们不应为他们所具有的动机和打算而受到惩罚，而只应为他们的行为而受到惩罚。但是，如果我们仔细观察，就可以看到，每一种人性都同样地证实了造物主的深谋远虑；即使在人们的弱点和愚行方面，我们也会钦佩神的智慧和仁慈。

情感的不规则变化不是完全没有作用的。由于这种变化，帮助别人而未成功的企图中的优点和纯粹良好而又仁慈的意愿中的优点显得并不完美。人是倾向于行动的，并且尽其所能地促进自己和别人所处的外部环境的如下变化，即，它似乎能够最有利于一切人的幸福。他必定不满足于消极的善行，也不把自己想象成人们的朋友，因为他在内心深处更希望有助于世界的繁荣。造物主教导他：为了达到他欲促其实现的目的，可能要全力以赴，除非他实际上达到这些目的，否则自己和别人都不会对他的行为感到十分满意，也都不会对他的行为给予最高度的赞扬。造物主使他明白：赞扬缺乏善行优点的好意，几乎不能激起世人最大的，甚或他自己的最高度的赞扬声。那个除其全部谈吐举止表现出最正直、最高尚和最慷慨的感情以外，没有完成一次重要行为的人，即使他的无用或许只是因为缺少帮助别人的某个机会，也可能没有资格得到很大的报答。我们还可以拒绝给他这种报答而不受谴责。我们还可以问他：你干了些什么呢？你干了些什么实实在在的好事使你有资格获得这么大的回报呢？我们尊敬你，爱戴你；但是并不对你欠下什么。真的去报答具有只是由于缺少助人机会而没有发挥作用的那种潜在美德的人，并给予荣誉和晋升，虽然这在某种意义上可以说是应该的，但不能说一定是合宜的，荣誉和晋升是非凡善行的结果。相反，在没有犯罪的情况下，仅仅因为内心的感情而施加惩罚，这是最粗野和残忍的暴行。如果仁慈的感情在几乎成为罪过之前就付诸行动，那似乎应该得到最高度的赞扬。相反，狠毒的感情化为行动几乎不会过分迟缓或多加考虑。

值得注意的是：对肇事者和受害者来说，无意之中干下的坏事都应被看成是一种不幸。因此，造物主教导人类：要尊重自己同胞的幸福，唯恐自己会做出任何可能伤害他们的东西，哪怕这是无意的；如果他无意中不幸地给自己的同胞带来了灾难，他就会担心自己所感到的那种强烈愤恨会冲自己突然爆发出来。在古代未开化的人的家教中，献奉给某神的圣地，只是在一些庄重和必要的场合才准予踩踏，而且，即使出于无知而违反上述规定的人，从践踏圣地时起就成了一个赎罪者，在他完成合适的赎罪行为之前，他将遭到执行这一规定的法力无边而肉眼看不见的神的报复。所以，为了每个清白无辜者的幸运，可以借助于造物主的智慧，同样地划出神圣的供祭神用的圣地，并用树篱围起来防止人们接近。这样，在没有索取同这个无意违反者的地位相应的补偿和赎罪物的情况下，也不会发生任意践踏的现象，也不会发生任何出于无知而不

是出于本意的违反规定的现象。富于人性的人在无可责备的疏忽中意外地造成了别人的死亡，虽然没有犯罪，他还是感到自己是一个赎罪者。在一生中，他把这一事故看成是可能落到自己身上的最大不幸。如果受害者的家境贫困而他自己尚过得去，他就会立即把赡养受害者家属的责任承担起来，并认为他们无需什么优点就有资格得到一切恩惠和良好的待遇。如果受害者的家境尚可，他就会以各种认过之举，以各种悲伤的表示，以为他们做自己所能想到的或他们所接受的各种好事，来补偿他所造成的损失并尽可能地安抚那些家属。对因他的过错而产生的愤恨之情来说，这种过错虽然是偶然的，然而却是巨大的；这种愤恨或许是自然的，却无疑是极不公正的。

某个清白无辜者由于某一偶然事件造成了一些过失，如果这是他自觉地 and 有意地造成的，他就会公正地受到最严厉的指责。此人所感到的痛苦曾引出古代和当代戏剧中最精彩和最吸引人的几幕。正是这种虚构的罪行场面——如果我可以这样称呼的话——构成了希腊戏剧中的俄狄浦斯和裘卡斯塔的全部不幸，构成了英国戏剧中的蒙尼米亚和伊莎贝拉的全部不幸。虽然他们之中没有人犯下极轻微的罪行，却成了最大的赎罪者。

然而，尽管这一切看来是情感的不规则变化，但是如果一个人不幸地犯下了那些他无意犯的罪行，或未能成功地实现他有意做的好事，造物主也不会让他的清白无辜得不到一点安慰，也不会让他的美德全然得不到什么报答。那时，他会求助于那正确而又公平的格言，即：那些不依我们的行为而定的结果，不应减少我们该得到的尊敬。他唤起心中全部的高尚感情和坚定意志，尽量注意自己不要以现在的面貌而以应有的样子出现在人们的眼前，他要人们看到他那慷慨的意愿最后获得成功，即使人们的感情都很正直和公正，甚或同自己全然一致。一部分很正直和富于人性的人，完全赞成他如是按自己的观点来激励自己所做的努力。他们以心灵中的全部高尚而又伟大的情感去矫正自己心中的人性的不规则变化，并努力以相同的眼光来看待自己那没有获得成功的高尚行为，即使在没有做出任何这样大的努力的情况下获得成功，他们也会自然而然地倾向于用这种眼光来思考问题。

第三卷 论我们评判自己的情感和行为的基 础，兼论责任感

（本卷只有一篇）

第一章 论自我赞同和不赞同的原则

我在本书的前两卷着重考察了我们评判他人感情和行为的起点和基础。现在，我要较详细地考察我们评判自己的感情和行为的起点。

我们据以自然地赞同或不赞同自己行为的原则，似乎同据以判断他人行为的原则完全相同。当我们设身处地为他人着想时，根据能否充分同情导致他人行为的情感和动机来决定是否赞同这种行为。同样，当我们以他人的立场来看待自己的行为时，也是根据能否充分理解和同情影响自己行为的情感和动机来决定是否赞同这种行为。可以说，如果我们不离开自己的地位，并以一定的距离来看待自己的情感和动机，就绝不可能对它们作出全面的评述，也绝不可能对它们作出任何判断。而我们只有通过努力以他人的眼光来看待自己的情感和动机，或像他人可能持有的看法那样来看待它们，才能做到这一点。因此，无论我们对它们会作出什么判断，都必然会，或者在一定的条件下会，或者我们设想应该会同他人的判断具有某种内在联系。我们努力像我们推测其他任何公正而无偏见的旁观者可能做的那样来考察自己的行为。如果我们设身处地地考虑问题，因而完全理解影响自己行为的所有激情和动机，我们就会因为对想象中的公正的法官的赞成抱有同感而对自己的行为表示赞同。如果不是这样，我们就会体谅他的不满，并且责备这种行为。

如果一个人有可能在同任何人都没有交往的情况下，在某个与世隔绝的地方长大成人，那么，正如他不可能想到自己面貌的美或丑一样，也不可能想到自己的品质，不可能想到自己情感和行为的合宜性或缺点，也不可能想到自己心灵的美或丑。所有这些都是他不能轻易弄清楚的，他自然也不会注意到它们，并且，他也不具有能使这些对象展现在自己眼前的镜子。一旦把这个人带入社会，他就立即得到了在此以前缺少的镜子。这面镜子存在于同他相处的那些人的表情和行为之中，当他们理解或不赞同他的情感时，总会有所表示；并且他正是在这里第一次看到自己感情的合宜和不合宜，看到自己心灵的美和丑。对一个刚来到人间就同社会隔绝的人来说，引起他的强烈感情的对象，使他欢乐或伤害他的外界事物，都会占据他的全部注意力。那些对象所激起的感情本身，愿望或嫌恶，快乐或悲伤，虽然都是直接呈现在他面前的东西，但是历来很少能够成为他思索的对象。对它们的看法绝不会使他感到如此

大的兴趣，以致引起他的专心思考。虽然对那些强烈感情的原因的思考时常会激起他的快乐和悲伤，但对自己快乐的思考决不会在他身上激起新的快乐，对自己悲伤的思考也绝不会在他身上激起新的悲伤。把他带入社会，他的所有激情立即会引起新的激情。他将看到人们赞成什么，讨厌什么。在前一场合，他将受到鼓舞，在后一场合，他将感到沮丧。他的愿望和嫌恶，他的快乐和悲伤，现在常常会引起新的愿望和嫌恶，新的快乐和悲伤；因此，现在这些感情将使他深感兴趣，并且时常引起他最为专心的思考。

我们对自身美丑的最初想法是由别人的，而不是由自己的身形和外表引起的。然而，我们很快就会知道别人对我们所作的同样的评论。如果他们赞许我们的体态，我们就感到高兴；如果他们对此似乎有些厌恶，我们就感到恼怒。我们渴望知道自己的外貌会得到他们何种程度的非难或赞许。我们通过照镜子或者用诸如此类的方法，尽可能地努力隔开一段距离以他人的眼光来看待自己，逐一地审察自己的肢体。经过这样的审察，如果我们对自已的外貌感到满意，我们就会很平静地忍受别人最为不利的评判。反之，如果我们感到自己成了自然的厌恶对象，那么，他们的每一个不赞许的表现都会使我们感到极度的羞辱。一个外貌还算英俊的人，也许会允许你就他个人某一微小的缺陷同他开玩笑；但是，对一个真正丑陋的人来说，通常是无法忍受这类玩笑的。不管怎样，很明显，我们只是因为自己的美和丑对他人的影响才对此感到焦虑不安。如果我们同社会没有联系，就完全不会对此表示关心。

同样，我们最初的一些道德评论是针对别人的品质和行为的；并且，我们极其急切地观察这各种评论会给自己带来什么样的影响。但是我们不久就认识到，别人对我们同样是直言不讳的。我们渴望知道自己会得到他们何种程度的责难或称许，以及是否一定要对他们表现出他们向我们指出的令人愉快或令人不快的那种样子。为此，我们通过考虑如果处于他们的境地，他们会对我们表现出什么样子，来着手审察自己的感情和行为，并且考虑自己的这些感情和行为在他们面前会是什么样子。我们假定自己是自己行为的旁观者，并且用这种眼光来尽力想象这种行为会对我们产生什么影响。在某种程度上，这是我们能用别人的眼光来检查自己行为合宜性的唯一的镜子。如果在这种检查中它使我们感到高兴，我们就比较满意。我们可能对赞扬声满不在乎，并在某种程度上轻视世人的指责；无论受到怎样的误解或歪曲，我们都有把握成为自然和合宜的称赞对象。反之，如果我们感到自己的行为有问题，就经常会为此更加渴望获得别人的赞扬，如果我们如人所说并非声名狼藉，那么，别人的指责就会使我们迷惑不解，备受折磨。

显然，当我努力考察自己的行为时，当我努力对自己的行为作出判断并对此表示赞许或谴责时，在一切此类场合，我仿佛把自己分成两个人：一个我是审察者和评判者，扮演和另一个我不同的角色；另一个我是被审察和被评判的行为者。第一个我是个旁观者，当以那个特殊的观点观察自己的行为时，尽力通过设身处地地设想并考虑它在我们面前会如何表现来理解有关自己行为的情感。第二个我是行为者，恰当地说是

我自己，对其行为我将以旁观者的身份作出某种评论。前者是评判者，后者是被评判者。不过，正如原因和结果不可能相同一样，评判者和被评判者也不可能全然相同。

和蔼可亲和值得赞扬的，即值得热爱和回报的，都是美德的高贵品质，而令人讨厌和可加惩罚的却是邪恶的品质。但是，所有这些品质都会直接涉及别人的感情。据说，美德之所以是和蔼可亲 and 值得赞扬的品质，不是因为它是自我热爱和感激的对象，而是因为它在别人心中激起了那些感情。美德是这种令人愉快的尊敬对象意识，成为必然随之而来的那种精神上的安宁和自我满足的根源，正如猜疑相反会引起令人痛苦的不道德行为一样。被人敬爱 and 知道自己值得别人敬爱是我们多么巨大的幸福啊。被人憎恨 and 知道自己应该被人憎恨又是我们多么巨大的不幸啊。

第二章 论对赞扬和值得赞扬的喜爱；兼论对责备和该受责备的畏惧

人不仅生来就希望被人热爱，而且希望成为可爱的人；或者说，希望成为自然而又合宜的热爱对象。他不仅生来就害怕被人憎恨，而且害怕成为可恨的人，或者说，害怕成为自然而又合宜的憎恨对象。他不仅希望被人赞扬，而且希望成为值得赞扬的人，或者说，希望成为那种虽然没有受到人们的赞扬但确实是自然而又合宜的赞扬对象。他不仅害怕被人责备，而且害怕成为该受责备的人，或者说，害怕成为那种虽然没有受到人们的责备但确实是自然而又合宜的责备对象。

对值得赞扬的喜爱并不完全来自对赞扬的喜爱。虽然那两个原则彼此相似，虽然它们互有联系并且常常混同一体，但是，在许多方面，又互有区别和各自独立。

我们对其品质和行为为自己所赞成的那些人自然怀有的热爱和钦佩之情，必然促使我们希望自己成为相同的令人愉快的感情的对象，并且希望自己成为如同最受我们热爱和钦佩的那些人一样可亲而又可敬的人。好胜心，即认为自己应该胜过别人的急切愿望，发端于我们对别人优点的钦佩之中。我们也不可能满足于仅仅得到别人的钦佩，因为别人也因此得到钦佩。至少我们必定相信自己是值得赞扬的，因为别人也因此而值得赞扬。但是，为了获得这种满足，我们必须成为自己品质和行为的公正的旁观者。我们必须努力用别人的眼光来看待自己的品质和行为，或者说像别人那样看待它们。经过这样的观察，如果它们像我们所希望的那样，我们就感到愉快和满足。但是，如果我们发现别人——他们用我们仅在想象中曾努力用以观察自己品质和行为的那种眼光来观察它们——以与我们曾经用过的完全相同的眼光来察看它们时，就会大大地坚定这种愉快和满足之情。他们的赞成必然坚定我们的自我赞成。他们的赞扬必然加强我们对自己值得赞扬的感觉。在这种情况下，对值得

赞扬的喜悦非但不完全来自对赞扬的喜悦，而且至少在很大程度上对赞扬的喜悦似乎是来自对值得赞扬的喜悦。

当最真诚的赞扬不能被看作某种值得赞扬的证明时，它几乎不可能带来多大的快乐。由于不明真相或误解，以这种或那种方式落在我们头上的尊敬和钦佩决不是充分的。如果我们意识到自己并非如此惹人喜欢，如果真相大白而人们带着截然不同的感情来看待我们，我们的满足之情就绝不是完美的。那个既不是为了我们并未实施的行为，也不是为了毫不影响我们行为的动机而称赞我们的人，不是在称赞我们，而是在称赞别人。我们不可能对他的称赞感到丝毫的满意。对我们来说，这些称赞会比任何责难更使我们感到耻辱，它会不断地使我们想起各种最使人谦逊的反省，这种反省是我们应该具有的，但又是我们所缺少的。可以想象，一个涂脂抹粉的女人只能从对她的肤色的赞美中得到一点虚荣之感。我们认为这些赞美更应使她想起自己真正的肤色所会引起的情感，并且通过比较使她深感羞辱。对这种没有根据的称赞感到高兴，是一种最为浅薄轻率和虚弱的证明。这正是宜于称作虚荣心的东西，也正是那些极其荒唐和卑劣的，装模作样和低劣欺骗的恶习的基础；如果经验没有使我们认识到他们是如何粗俗低劣，人们就可以想象最起码的粗俗低劣感也会把我们从小蠢之中挽救出来。愚蠢的说谎者，竭力通过叙述那根本不存在的冒险事迹来激起同伴的钦佩；妄自尊大的花花公子，摆出一副自己也明知配不上的显赫和高贵的架子；毫无疑问，他们都是为妄想得到的赞扬所陶醉的人。然而，他们的虚荣心来自如此粗俗的一种想象的幻觉，以致难以设想任何一个有理性的人会受这种幻觉的欺骗。如果他们置身于自己以为曾受自己欺骗的那些人的地位，就会对自己所受到的最高度赞美感到震惊。他们不是用自己知道应该在同伴面前表露的那种眼光，而是用自己以为同伴们实际上会来看待他们的那种眼光来看待自己。但是，他们浅薄的弱点和轻浮的愚蠢总是妨碍他们内省自己，或者妨碍他们用那种可悲的观点来观察自己；如果真相的确会暴露，用这种观点，他们自己的意识必定会告诉他们自己将暴露在人们的面前。

由于不知真情和无缘无故的赞扬不可能激起实在的快乐，也不可能产生任何经得起真正考验的满足之情，所以，相反地，常常使我们得到真正安慰的想法是：虽然我们实际上没有得到赞扬，但是我们的行为应该得到称赞，它们在各方面都符合那些尺寸和标准，以此衡量，它们通常也必然会获得称赞和赞同。我们不仅为赞扬而感到高兴，而且为做下了值得称赞的事情而感到快乐。虽然我们实际上没有得到任何赞同，但是想到自己已成为自然的赞同对象，还是感到愉快。与我们共处的人们没有责备我们，但是我们反省到自己应该受到他们公正的责备，还是感到羞辱。那个意识到自己准确地看到那些行为——经验告诉他这是普遍令人愉快的行为——的分寸的人，满意地深思自己行为的合宜性。当他用公正的旁观者的眼光来看待这些行为时，他完全理解影响这些行为的全部动机。他带着愉快和赞同的心情从各方面回顾这些行为，虽然人们从来不了解他做了些什么，但是他并不是根据人们对他的实际看法，而是根据人们如果更加充分地知道他的作为就有可能产生的看法来看待自

己。在这种情况下，他期待着将会落在自己身上的称许和赞美，并带着相同的感情称许和赞美自己。这些感情的确没有实际发生，但只是因为大家不知真情而没有发生。他知道，这些感情是这类行为自然而又正常的结果，他的想象把它们同这类行为紧密地联系在一起，并已习惯地把它们看成是这类行为所导致的某种自然而又合宜的感情。人们自愿地抛弃生命去追求他们死后不再能享受的某种声誉。此时他们在想象中预料那种声誉将会落在自己的身上。他们永远不会听到的赞许不绝于耳，他们永远不会感受到的赞美萦回心际，消除了他们心中一切极其强烈的恐惧，并且情不自禁地做出各种几乎超越人类本性的行为。但是就实际情况而言，在那种我们不再能享有时才得到的赞同和那个我们确实没有得到的——但如世人有可能被迫恰当地弄明白我们行为的真实情况，就会给予我们——赞同之间，确实没有多大的区别。如果前者常常产生如此强烈的影响，我们就不会对后者总是受到高度的重视感到奇怪。

造物主，当她为社会造人时，就赋予人以某种使其同胞愉快和某种厌于触犯其同胞的原始感情。她教导人在被同胞们赞扬时感到愉快而在被同胞们反对时感到痛苦。她由此而把同胞们的赞同变成对人来说是最令人满意和愉快的事，并把同胞们的不赞同变成最令人羞辱和不满的事。

但是，单凭这种对于同胞们的赞同所抱的愿望和对他们的不赞同所感到的厌恶，并不会使人适应他所处的社会。于是，造物主不仅赋予他某种被人赞同的愿望，而且赋予他某种应该成为被人赞同对象的愿望，或者说，成为别人看来他应当自我赞同的对象。前一种愿望，只能够使他希望从表面上去适合社会；后一种愿望，对于使他渴望真正地适合社会来说是必不可少的。前一种愿望，只能够使他假仁假义和隐瞒罪恶；后一种愿望，对于唤起他真正地热爱美德和痛恨罪恶来说是必不可少的。在每一个健全的心灵中，这第二个愿望似乎是两者之中最强烈的一种。只有最为软弱和最为浅薄的人才会对那种他自己也知道完全不该得到的称赞感到非常高兴。弱者有时会对此感到愉快，但是一个明智的人却会在各种场合抵制它。虽然智者在自知不值得赞扬的场合很少会对此感到愉快，但是他在做自知值得赞扬的事时常常感到极大的愉快，尽管他同样深知自己不可能得到什么赞扬。对他来说，在不该得到赞同的场合获得人们的赞同，从来不是重要的目的；在确实应该得到赞同的场合获得人们的赞同，有时可能是不太重要的目的。而成为那种值得赞同的对象，则肯定始终是他的最大目的。

在不应得到赞扬的场合渴望甚至接受赞扬，只能是最卑劣的虚荣心作祟的结果。在确实应该得到赞扬的场合渴望得到它，不过是渴望某种最起码的应当给予我们的公正待遇。完全为了这一缘故热爱正当的声誉和真正的光荣，而不是着眼于从中可能得到的任何好处，也并不是智者不值得去做的事。然而，他有时忽略甚至鄙视这一切，并且他在对自己一举一动的全部合宜性有充分把握之前，绝不会轻易地这样做。在这种场合，他的自我赞同无须由别人的赞同来证实。这种自我赞同，如果不是他唯一的，至少也是他主要的目的，即他能够或者应当追求的目的。

对这个目的的喜爱就是对美德的喜爱。

如同我们对一些品质所自然怀有的喜爱和赞美使我们愿把自己变成这种令人愉快的感情的合宜对象一样，我们对另一些品质所自然怀有的憎恨和轻视或许会使我们更加强烈地害怕想到自己在任何方面会具有类似的品质。在这种情况下，害怕被人憎恨、被人轻视的想法也不像自己可恨、可鄙的想法那样强烈。即使得到极为可靠的保证说那些憎恨和轻视的感情实际上不会对我们发泄，我们对所作所为可能把自己变成同胞们憎恨和轻视的正确和合宜对象的想法也感到害怕。虽然那个违反了所有那些行为准则的人——这些行为准则只会把他变成受人欢迎的人——得到了极为可靠的保证说他的所作所为永远不会被人察觉，那也是全然无效的。当他回顾自己的行为时，当他用公正的旁观者的眼光来观察自己的行为时，他发现自己不会谅解任何影响这种行为的动机。想到自己的行为，他就感到惭愧和惶恐。如果他的行为普遍为人知晓，他必然会感到自己行将蒙受的极度羞耻。在这种情况下，他在想象中预料到自己无法避免的蔑视和嘲弄，除非周围的人对此全然无知。如果周围的人确实曾经对他发泄过这种感情，那么，他仍会感到自己是这些感情作用的自然对象，并在一想到自己可能为此而受折磨时仍会不寒而栗。但是，如果犯下的罪行不仅是某种只招致非议的不合宜行为，而且是某种激起憎恶和愤恨的巨大罪行的话，那么，只要他理智尚存，他一想到自己的行为就绝不可能不感到恐怖和悔恨的一切极度痛苦；虽然人们可能对他保证说没有人会知道他的罪行，甚至自己也深信造物主不会对此给予报复，但是他仍然充分感觉到这些使自己抱恨终生的恐怖和悔恨之情，仍然可能把自己看成是所有同胞憎恨和愤怒的自然对象；如果他的心尚未因惯常犯罪而变得冷漠无情的话，那么，在令人惊骇的真相被人知晓之后，更不能毫无畏惧和惊恐地想到人们看待他时所持的态度以及他们的脸色、目光所表达的感情。一个良心深为不安的人所感受到的这种自然的极度痛苦，像魔鬼或复仇女神那样，在这个自知有罪者的一生中纠缠不已，不给他以平静和安宁，经常使他陷入绝望颓废和心烦意乱之中，隐匿罪行的自信心不可能使他摆脱它们，反宗教的原则也不可能完全使他从这中间解脱出来，只有各阶层中最卑鄙和最恶劣的人，对荣誉和臭名，罪行和美德全然无动于衷的人，才能免受它们的折磨。其品质令人极度憎恶的人们，在干下最可怕的罪行之后，曾经厚着脸皮采取措施去解脱自己的罪行嫌疑，有时也会迫于对自己处境的恐惧而主动地揭发人类不可能洞察发现的事情。由于知道自己的罪行，由于为他们所冒犯的同胞的愤恨所慑服，并且由于饱尝那种他们自己也意识到是罪有应得的报复，所以，如果有可能平静地死去，并得到全体同胞的宽恕的话，那么他们就希望，至少是在自己的想象中以死来平息人们自然产生的愤恨之情；希望由此能使别人认为自己是该那么憎恶和愤恨的人；希望这会在一定程度上赎回自己的罪行，并把自己变成令人同情而不是令人害怕的对象。同他们在揭发自己罪行前的想法相比，上述这些想法似乎也是合适的。

在这种情况下，甚至性格不特别脆弱、不很多愁善感的人们，其对于该受责备的恐惧似乎也完全会压倒对于责备的恐惧。为了减轻这种恐

惧，为了在一定程度上抚慰自己良心的责备，他们心甘情愿地接受自己也知道是罪有应得的指责和惩罚，除非他们可以轻易地避免这种指责和惩罚。

只有最轻浮和浅薄的人才会因那种自己也知道不应得到的赞扬而异常高兴。然而，即使对意志异常坚定的人来说，不应有的指责也经常会使他们深感屈辱。的确，他们容易学会鄙视那些经常在社会上流传的胡言乱语。这些传闻由于本身的荒唐和虚假肯定会在数周或数天之内销声匿迹。但是，一个清白无辜的人，虽则他的意志异常坚定，仍然不仅常常对犯有某种不实之罪的重大诋毁感到震惊，而且也常常对此深感屈辱，在这种诋毁不幸地同一些似乎能引为佐证的事情一起发生的时候更是如此。他屈辱地发现人们都如此藐视他的品质以致猜想他有可能犯有上述罪行。虽然他很清楚地知道自己是清白无辜的，但是上述诋毁看来还是常常在他的品质上投下了一层不光彩和不名誉的阴影，甚至在他自己的想象中也是如此。他对如此严重的一种伤害行为——不管怎样，它也许常常不宜、有时甚至不可能予以报复——产生的正当义愤，就其本身来说也是一种非常痛苦的感觉。人们的心情再也没有什么比这种不能平息的强烈愤恨更为痛苦的了。一个清白无辜的人，由于被人诋毁犯有某种不名誉的或令人憎恶的罪行而被送上绞刑台，遭受了对无辜者来说可能是最大的不幸。在这种情况下，他内心的痛苦常常要大于确实犯了同样罪行的人所感受到的痛苦。正如恶贼和拦路强盗一样，恣意犯罪的人往往很少意识到自己行为的恶劣，因而总不后悔。他们总是惯于把上绞刑架看成是一种有极大可能落在自己身上的命运，并不为这种惩罚的公正与否而感到苦恼。因此，当这种命运确实落在他们身上时，他们仅仅认为自己同一些同伙一样不太幸运，只好听天由命，除了由于害怕死亡而产生的不安之外，没有其他什么不安；我们经常看到，甚至这种卑微的可怜虫也能轻而易举地全然战胜这种恐惧。相反，清白无辜的人，对落在自己身上的不公正的惩罚感到愤怒而引起的痛苦，远远超过那种恐惧可能引起的不安。一想到这种惩罚可能给他身后带来的臭名声，就极为惊恐，他怀着极大的痛苦预见到：今后他最亲密的朋友和亲戚们将不是沉痛和满怀深情地回忆他，而会怀着羞愧甚至恐惧之情来回想他那想象上的可耻行为。死亡的阴影似乎以一种比平常更加黑暗和令人窒息的阴郁来靠拢他。为了人类的安宁，人们希望在任何国家里很少发生这种不幸的事情；但是在所有的国家里，它们时有发生，即使在正义通常占支配地位的那些地方也是如此。不幸的卡拉斯，是一个不同寻常的坚贞不屈的人（他是完全无辜的，由于被怀疑为杀害了他的儿子，在图卢兹被处车刑后烧死），他在生命的最后时刻祈求免除的，似乎主要不是残酷的刑罚，而是上述罪名损害他死后的名声给他带来的耻辱。在他被处车刑，正要投进火堆的时候，参加处刑的僧侣劝他为已宣判的罪行向神忏悔，卡拉斯这样回答：神父，您能使您自己相信我有罪吗？

对于陷入这种不幸境地的人来说，那种局限于现世的粗陋人生观或许不能给予多少安慰。他们不再能做什么事情，使生或死变得高尚可敬。他们已被宣判死刑并永远留下不好的名声。只有宗教才能给予他们某种有效的安慰。只有宗教才能告诉他们，在洞察一切的上天赞同其行

为时，人们对它所能抱有的想法是无关紧要的。只有宗教才能向他们展示一个世界——一个比眼前这个世界更为光明、更富有人性和更为公正的世界——的景象，那里，在适当的时候会宣布他们是清白无辜的，他们的美德最终会得到报答；而只有能使洋洋得意的罪人感到胆战心惊的上述伟大法则，才能对蒙受耻辱和侮辱的清白无辜者给予唯一有效的安慰。

一个敏感的人并不因为实际犯下的真正罪行而受到伤害，而是因为非正义的诋毁而受到伤害。这种情况既发生在罪行较小之时，也发生在罪行较大之时。一个风流女子对社会上流传的有关她的行为的颇有根据的猜测甚至会报以一笑。同样一种没有根据的猜测，对一个清白的处女来说却是一种道德上的伤害。我认为，可以把这种情况规定为一种普遍的法则：蓄意犯某种可耻罪行的人，很少会感到这种罪行很不光彩，而惯于犯这种罪行的人，却几乎不会有任何可耻的感觉。

既然每个人，甚至理解力一般的人都毫不犹豫地鄙视不该得到的称赞，那么，不应有的指责何以常常能使非常明智和富有判断力的人蒙受如此重大的屈辱呢？对这种情况的产生或许应该作些考察。

我曾说过，在几乎所有的情况下，痛苦同与之相反和相应的快乐相比，是一种更加具有刺激性的感觉。同后者总是把我们的感觉提高到高于通常的或所谓自然的幸福状态相比，前者几乎总是把它压低到大大低于这种状态。一个敏感的人更容易因受到正义的指责而感到羞辱，而从来不因受到公正的赞美而感到得意。一个明智的人在一场合都蔑视不该得到的称赞；但是，他常常深切地感到不应有的指责的非正义性。由于为自己未曾做过的事也受到称赞所折磨，由于僭取某种并不属于他的优点，他感到自己是一个问心有愧的卑鄙的撒谎者，不应该受到出于误解而赞扬他的那些人的赞美，而应该受到他们的鄙视。或许，发现许多人认为自己有可能去做那未曾做过的事情，会给他带来某种有充分根据的快乐。但是，虽然他会对朋友们良好的评价表示感激，他还是会认为，自己如不马上消除朋友们的误解，就是一个极为低劣的罪人。当他意识到别人如果知道真相就可能用一种不同的眼光来看待他时，再用他们实际上用来看待自己的眼光来看待自己，并不会给他带来多少快乐。然而，一个意志薄弱的人经常因为用那种不老实和虚妄的眼光来看待自己而感到十分高兴。他僭取人们说是自己作出的每一个值得称赞的行为中的优点，并且吹嘘自己具有从未有人把它们归于他的许多优点。他假装做过自己从未做过的事情，假装写过别人写过的东西，假装发明了别人所发明的东西；从而导致了剽窃和卑劣说谎者的一切可耻的邪恶。但是，虽然一个具有一般良好意识的人不可能从自己从未做过的、值得称赞的行为错归于己之中获得极大快乐，而一个明智的人却会因为他从未犯下的某种罪行错归于己而感到巨大的痛苦。在这种情况下，造物主不仅使痛苦变得比他相反而相应的快乐更富有刺激性，而且还使它超过了原有的程度。某种自我克制马上使人不再追求荒唐可笑的享受；但它并不总是使人摆脱痛苦。当他否认错归于己的优点时，没有人怀疑他的诚实。当他否认自己被指控犯有的罪行时，他的诚实有可能受到怀疑。

他立刻被这种虚妄的诋毁激怒，并且痛心地看到人们相信这种诋毁。他感到他的品质并不足以保护自己不受诋毁。他感到自己的同胞完全不是用他渴望他们用来观察他的那种眼光来看待自己，反而认为他有可能犯有被指控的那种罪行。他完全知道自己是无罪的。他完全知道自己所作所为；但是，或许几乎没有人能够完全知道他自己可能做什么。他那特有的心情可能或不可能容许做的事情，或许是那或多或少被人怀疑的事情。朋友们和邻人们的信任以及良好的评价，比任何东西都更加有助于减轻他由于这种令人极不愉快的怀疑而感受到的痛苦；他们的不信任和令人不快的评价则比任何东西都更加容易增加这种痛苦。他可能十分自信地认为他们那令人不快的判断是错误的，但是这种自信很少大到足以阻止那种判断给自己留下印象；总之，他越是敏感，越是细心，越是有能力，这种印象就很可能越是深刻。

应当说，在所有的场合，别人和我们自己的感情和判断是否一致对我们有多大的重要性，恰好同我们对自己感情的合宜性和判断的正确性不能断定的程度有多大比例。

有时，一个敏感的人可能对他会过多地放纵可以称为高尚情感的感情，或者对因自己或他的朋友受到伤害而产生的义愤过于强烈而深感不安。他生恐自己会因情绪过分激动而一味感情用事，或主持正义而给其他一些人造成真正的伤害；那些人虽然不是清白无辜的，但也许并不完全是像他最初了解的那样的罪人。在这种情况下，他人的看法对他来说极为重要。他们的赞同是最有效的安慰；他们的不赞同则可能成为注入他那不安心理的最苦、最剧烈的毒药。如果他对自己行为的每一方面都感到充分满意，别人的判断对他来说就常常是不太重要的了。

有一些非常高尚和美好的艺术，只有运用某种精确的鉴赏力才能确定其杰出程度，然而，在某种程度上，鉴赏的结果似乎总是不一致。另外有些艺术，其成就既经得起充分论证，又经得起令人满意的检验。在上述不同艺术精品候选者中，前者比后者更加渴望得到公众的评价。

诗歌的优美是一个有关精细鉴赏力的问题。一个年轻的初学者几乎不可能确定自己的诗歌是否优美，因此，再也没有什么比得到朋友和公众的好评更能使他喜气洋洋；再也没有什么比相反的评价更能使他深感羞辱。前者确定了他急于获得的对自己诗歌的好评，后者动摇了这种好评。经验和成就也许会适时地给他对自己的判断增加一点信心。然而，他老是容易为公众作出相反的判断而感到极度的羞辱。拉辛对自己的《费得尔》——一部最好的悲剧，或许已译成各国文字——获得不大的成功深为不满，因而他虽然风华正茂，写作技能处于顶峰，也决意不再写作任何剧本。这位伟大的诗人经常告诉他的孩子：毫不足取和极不恰当的批评给他带来的痛苦，往往超过最高度的和最正确的赞颂给他带来的快乐。众所周知，伏尔泰对同样极轻微的指责极为敏感。蒲柏先生的《邓西阿德》如同一切最优美和最和谐的英国诗篇一样，是不朽的著作，却为最低劣和最卑鄙的作家们的批评所伤害。据说格雷（他兼有弥尔顿的壮丽和蒲柏的优美和谐，同他们相比，除了写作再多一点之外，

并没有什么使他不能成为第一流的英国诗人)由于自己最好的两首颂诗被人拙劣和不恰当地模仿而受到很大的伤害,因而此后不想再写重大的作品。那些自夸善于写作散文的文人,其敏感性有点儿接近于诗人。

相反,数学家对自己的发现的真实性和重要性充满自信,因此对于人们怎样对待自己毫不介意。我有幸接触到的两位最伟大的数学家,而且按照我的主观看法也是当代最伟大的两位数学家,即格拉斯哥大学的罗伯特·西姆森博士和爱丁堡大学的马修·斯图尔特博士,从来没有因为无知的人们忽视他们的某些最有价值的著作而感到过丝毫不安。有人告诉我,艾萨克·牛顿爵士的伟大著作《自然哲学的数学原理》被公众冷落了好几年。也许那个伟人的平静从未因之受到片刻的搅扰。自然哲学家们,就其不受公众评价的制约来说,同数学家相近;就其对自己发现和观察所得知识的优点的判断来说,具有其程度同数学家相等的自信和泰然自若。

或许,各类不同文人的道德品行,有时多少受他们与公众的这种大不相同的关系的影响。

数学家和自然哲学家们由于不受公众评价的制约,很少受到要维护自己声誉和贬低对方声誉的诱惑而组成派别和团体。他们通常是态度亲切举止坦率的人,他们相互之间和睦相处,彼此维护对方的声誉,不会为了获得公众的赞扬而参与阴谋诡计,他们在自己的著作得到赞同时会感到高兴,受到冷遇时也不会很恼火或非常愤怒。

对诗人或那些自夸自己作品优秀的人来说,情况总是与此相异。他们非常容易分成各种文人派别;每个团体往往公开地和几乎总是隐秘地把别人当作不共戴天的仇敌,并运用各种卑劣的诡计和圈套以抢先获得公众对自己成员作品的好评,攻击仇敌和对手的那些作品。在法国,德彼雷奥斯和拉辛并不认为起先为了贬低基诺和佩罗^{注52}的声誉,后来为了贬低丰特奈尔和拉莫特的声誉,而充当某一文学团体的领袖,甚至以一种极为无礼的方式对待善良的拉封丹,会有失自己的身份。在英国,和蔼可亲的艾迪生^{注53}先生并不认为为了贬低蒲柏先生与日俱增的声誉而充当某一小文学团体的领袖,会同自己高尚和谦虚的品质不相称。丰特奈尔先生在撰写科学院——一个数学家和自然哲学家的团体——成员的生活和为人时,经常有机会颂扬他们亲切朴实的风度;他认为,这在数学家和物理学家中间是如此普遍,以致成为整个文人阶层,而不是任何个人的特有的品质。达朗贝先生在撰写法兰西学会——一个诗人和优秀作家们的团体——的成员,或者人们认为是该团体成员的那些人的生活 and 为人时,似乎并不是经常有这种机会去作这一类评论,甚至找不到任何借口来把这种和蔼可亲的品质说成是他所称颂的这帮文人特有的品质。

对自己的优点难以确定,以及期望它得到好评,自然足以使我们渴望了解别人对我们优点的评价;当别人的评价良好时,我们的精神就比平时更为振奋;当别人的评价不好时,我们的精神就比平时更为沮丧;

但是它们不足以使我们以阴谋诡计和结党营私来获得良好的评价或回避不好的评价。如果一个人贿赂了所有的法官，虽然这种做法可以使他获得胜诉，但是法院全体一致的判决也不能够使他相信自己有理；而如果是为了证明自己有理而进行诉讼，他就绝不会去贿赂法官。不过，虽然他希望法院判决自己有理，但他也同样希望获得胜诉；他因此而会贿赂法官。如果赞扬对我们来说并不重要，而只是能证明我们应该受到赞扬，我们就绝不会力图用不正当的手段去得到它。不过，虽然对聪明人来说，至少在受到怀疑的情况下，赞扬主要是因为能证明应该受到赞扬而具有重要性，但是赞扬也在某种程度上因为其自身的缘故而具有重要性；因此，（在这种情况下，我们实际上不能把他们称作聪明人，而只能称其为）远远高于一般水准的人们有时也企图用很不正当的手段去获得赞扬和逃避责备。

赞扬和责备表达别人对我们的品质和行为的情感实际上是什么；值得赞扬和应当责备表达别人对我们的品质和行为的情感自然应该是什么。对赞扬的喜爱就是渴望获得同胞们的好感。对值得赞扬的喜爱就是渴望自己成为那种情感的合宜对象。到此为止，这两种天性彼此相似和类似。同样的近似和相似也存在于对责备和该受责备的畏惧之中。

那个想做或者实际上作出某种值得赞扬的行为的人，同样会渴望获得对这种行为应有的赞扬，有时，或许会渴望获得更多的赞扬。在这种情况下，两种天性混成一体。他的行为在何种程度上受到前者的影响，又在何种程度上受到后者的影响，常常连自己也分辨不清。对别人来说通常必然更是如此。倾向于贬低他的行为中的优点的那些人，主要或完全把它归结为只是对赞扬的喜爱，或归结为他们称为虚荣心的东西。倾向于更多地考虑其行为中优点的那些人，主要或完全把它归结为对值得赞扬的喜爱；归结为对人类行为之中真正光荣而又高尚行为的喜爱；归结为不仅对获得而且对应该获得其同胞的赞同和称赞的渴望。旁观者根据自己思考的习惯，或者根据对他正在考察的人们的行为所能产生的好恶，既可把这种行为中的优点想象成这个样子，又可把它想象成另一个样子。

某些居心不良的哲学家，在判断人类的天性时，如同脾气乖戾的人在互相判断对方的行为时往往采取的做法一样行事并把应该归于对值得赞扬的那种行为的喜爱归结为对赞扬的喜爱，或者归结为他们称作虚荣心的东西。我在后面会有机会来对他们的某些哲学体系作一说明，现在且存而不论。

很少有人会满足于他们自己的感觉，即他们已具备自己所钦佩、并在别人看来是值得赞扬的那些品质，或者已实施那些行为；除非人们同时公认他们具备了前者，或实施了后者；或者，换言之，除非他们实际上获得了自己认为应当给予前者和后者的那种赞扬。然而，在这一方面，人们相互之间大有不同。某些人，当他们自以为他们已充分证明是值得赞扬的人时，似乎对赞扬并不感兴趣。另外一些人似乎对值得赞扬比对赞扬更加满不在乎。

没有人能够对避免了自己行为中所有该受责备的东西而感到完全满意或尚可满意；除非他也避免了责备或非议。一个智者甚至在他完全应该得到赞扬的时候也常常会对此毫不在意；但是，在一切至关紧要的事情上，他会极为小心地尽力控制自己的行为，以不仅避免该受责备的东西，而且尽可能避免一切可能遭到的非难。的确，由于做了自己断定该受责备的事，由于玩忽了自己的任何职责，或者由于放过了做自己断定真正非常值得赞扬的任何事情的机会，他无论如何逃脱不了责备。不过，由于存在这些顾忌，他将极为急切和小心地避免责备。甚至因为作出值得赞扬的行为，而显露出对赞扬较强烈的渴望，也往往不是一个伟大智者的特征，而通常是某种程度虚弱的标记。但是，在渴望避免责备或非议的兆头之中，也许不存在虚弱，而常常包含着极其值得赞扬的谨慎。

西塞罗说：“许多人蔑视荣誉，但是他们又因不公正的非议而感到莫大的屈辱；而这是极为矛盾的。”然而，这种自相矛盾似乎扎根于不变的人性原则之中。

全知全能的造物主以这种方式教人尊重其同胞们的情感和判断；如果他们赞同他的行为，他就或多或少地感到高兴；如果他们不赞同他的行为，他就或多或少地感到不快。造物主把人——如果我可以这样说的话——变成了人类的直接审判员；造物主在这方面正如在其他许多方面一样，按照自己的设想来造人，并指定他作为自己在人间的代理者，以监督其同胞们的行为。天性使他们承认如此赋予他的权力和裁判权，当他们遭到他的责难时或多或少地感到丢脸和屈辱，而当他们得到他的赞许时则或多或少地感到得意。

虽然人以这种方式变为人类的直接审判员，但这只是在第一审时才如此；最终的判决还要求助于高级法庭，求助于他们自己良心的法庭，求助于那个假设的公正的和无所不知的旁观者的法庭，求助于人们心中的那个人——人们行为的伟大的审判员和仲裁人的法庭。上述两种法庭的裁判权都建立在某些方面虽然相似和类似，但实际上是不同和有区别的原则之上。外部那个人的裁决权完全以对实际赞扬的渴望，以及对实际责备的嫌恶为依据。内心那个人的裁决权完全以对值得赞扬的渴望，以及对该受责备的嫌恶为依据；完全以对具有某些品质，做出某些行为的渴望为依据，那种品质是别人具备而为我们所热爱的，那种行动也是别人作出而为我们所称赞的；也完全以对具有某些品质、做出某些行为的恐惧为依据，那种品质是别人具备而为我们所憎恨的，那种行为也是别人作出而为我们所鄙视的。如果外部的那个人为了我们并未作出的行为或并没有影响我们的动机而称赞我们，内心那个人就会告诉我们，由于我们知道自己不应该得到这种称赞，所以接受它们就会使自己变成可悲的人，从而立即压抑住这种没有理由的喝彩可能产生的自满和振奋的心情。相反，如果外部的那个人为了我们从未作出的行为或并未对我们可能已经作出的那些行为产生影响的动机而责备我们，内心的那个人就会马上纠正这个错误的判断，并且使我们确信自己绝不是如此不公正地给予自己的责难的合宜对象。但是，在这里以及其他某些场合，可以这

样说，内心那个人似乎对外界那个人抱有的激情和喧嚷感到惊讶和迷惑。有时伴随激情和喧闹的责备一股脑儿倾泻到我们身上，使自己值得赞扬或应受责备的天生感觉似乎失去作用和麻木不仁；虽然内心那个人的判断或许绝对不会被变动和歪曲，但是，其决定的可靠性与坚定性已大为减损，因而其使我们内心保持平静的天然作用常常受到巨大的破坏。当所有的同胞似乎都高声责备我们时，我们几乎不敢宽恕自己。那个设想的我们行为的公正的旁观者好像怀着恐惧和犹豫不定的心情提出有利于我们的意见；但是，如果所有现实的旁观者的意见，如果所有那些人按照他们的地位以他们的眼光发表的意见一致而又强烈地反对我们，他就会尽力加以斟酌。在这种情况下，心中这个半神半人的人就表现出像诗中所描写的那样，虽然部分具有神的血统，但是也部分具有人的血统。当他的判断由值得赞扬和该受责备的感觉可靠和坚定地引导时，他似乎合宜地按照神的血统行事；但是，当愚昧无知和意志薄弱的人的判断使他大惊失色时，他就暴露出自己同人的联系，并且与其说他是按其血统之中神的部分还不如说是按其血统中人的部分行事。

在这种情况下，那个情绪消沉、内心痛苦的人唯一有效的安慰就存在于向更高的法庭、向洞察一切的宇宙的最高审判者的求助之中，这个审判者的眼睛从来不会看错，从来不会作出错误的裁决。在这个最高审判者前他的清白无辜将在适当的时候宣布，他的优良品德最终将得到回报。对于这个最高审判者准确无误的公正裁决的信念，是他那沮丧和失望的心情所能得到的唯一支持。在他深感不安和惊讶时，是天性把这个最高审判者作为伟大的保护者树立在他的心中，不仅保护他在现世的清白无辜，而且还保护他的心情平静。在许多场合，我们把自己在今世的幸福寄托在对于来世的微末的希望和期待之上；这种希望和期待深深地扎根于人类的天性，只有它能支持人性自身尊严的崇高理想，能照亮不断迫近人类的阴郁的前景，并且在今世的混乱有时会招致的一切极其深重的灾难之中保持其乐观情绪。这样的世界将会到来，在那里，公正的司法将普施众人；在那里，每个人都将置身于其道德品质和智力水平真正同他相等的那些人之中；那里，有具有那些谦逊才能和美德的人，那种才能和美德由于为命运所压抑而在今世没有机会显示出来；它们不仅不为公众所知而且他也不相信自己具备，甚至连内心那个人也不敢对此提供任何明显而又清楚的证明。那种谦虚的、未明言的、不为人所知的优点在那里将得到适当的评价，有时还被认为胜过在今世享有最高荣誉、并由于他们处于有利的地位而能作出非常伟大和令人叹服的行为的那些人；这样一个信条对虚弱的心灵来说各方面都如此令其尊崇和称心如意，又如此为崇高的人类天性所喜爱，以至于不幸对它抱怀疑态度的有德者，也不可避免地要极其真挚和急切地相信它。假如不是一些非常热诚的断言者告诉我们，在未来世界里，报答和惩罚的分配常常同我们全部的道德情感直接相违背，这个信条绝不会遭到嘲笑者的嘲弄。

我们大家经常听到许多年高德劭但满腹牢骚的老臣抱怨说，阿谀奉承的人常常比忠诚积极的侍臣更受宠爱，谄媚奉承常常比优点或贡献更快和更有把握得到晋升，在凡尔赛宫或圣詹姆斯宫献一次媚，顶得上在德国或法兰德斯打两场仗。但是，甚至软弱的尘世君主也视为最大耻辱

的事情，却被认为如同正义的行动一样，起因于神的尽善尽美；忠于职守，社会和个人对神的尊崇甚至被德才兼备的人们描述为能够给予报答或者能够不受惩罚的唯一美德。这种美德或许是同他们的身份极其相称的，是他们的主要优点；而我们自然都容易高估自己的优良品质。雄辩而富有哲理的马亚隆在为卡蒂耐特军团的军旗祝福而作的一次讲演中，向他的军官们讲了下面一段话：“先生们，你们最可悲的处境是什么，那就是生活在艰难困苦之中，在那儿，服务和职守有时比修道院极其严格的苦修还要艰苦；你们总是苦于来世的虚无缥缈，甚至常常苦于今世的徒劳无功。哎呀！隐居的修道士在他的陋室中，克制肉体的情欲以服从精神的修养，支撑他这样做的是某种肯定能得到报偿的希望，和对减轻主的制裁的那种恩典的热忱期望。但是，你们临终时会大胆地向神陈述你们工作的辛劳和每天的艰苦吗？会大胆地向他恳求任何报偿吗？并且在你们所作的全部努力之中，在你们对自己所作的全部强制之中，什么是神应当加以肯定的呢？然而，你们把一生中最好的时光献给了自己的职业，10年的服务可能比整个一生的悔恨和羞辱更加有损于你们的肉体。哎呀！我的弟兄们！为神而经受仅只一天这样的辛苦，或许会给你们带来永世的幸福。某一件事，对人性来说是痛苦的，但它是为上帝做的，或许会使你们得到圣者的称号。不过你们做了这一切，在今世是不会有报应的。”

像这样把某个修道院的徒劳的苦修比作高尚的战争的艰难和冒险，认为在宇宙主宰的眼中修道院中一日或一小时的苦行比在战争中度过的光荣一生具有更大的功绩，是肯定同我们的全部道德情感相抵触的，是肯定同天性教导我们要据以控制自己的轻蔑和钦佩心理的全部原则相违背的。然而，正是这种精神，一方面把天国留给了僧侣修士们，或留给了言行同僧侣修士们相似的人们，同时却宣告：过去年代的所有的英雄、政治家、立法者、诗人和哲学家，所有那些在有利于人类生活的延续、为人类生活增添便利和美化人类生活的技艺方面有所发明、有所前进或者有所创造的人，所有那些人类的伟大的保护者、指导者和造福者，所有那些我们对值得赞扬的天生感觉促使自己把他们看成是具有最大的优点和最崇高的美德的人，皆将下地狱。我们对这个最值得尊重的信条由于被如此莫名其妙地滥用而有时遭到轻视和嘲弄会感到惊奇吗？至少是那些对虔诚的和默祷的美德或许缺乏高尚趣味或癖性的人会对此感到惊奇吗？^{注54}

第三章 论良心的影响和权威

虽然在一些特殊的场合，良心的赞同肯定不能使软弱的人感到满足，虽然那个与心真正同在的设想的公正的旁观者的表示并非总能单独地支撑其信心，但是，在所有的场合，良心的影响和权威都是非常大的；只有在请教内心这个法官后，我们才能真正看清与己有关的事情，才能对自己的利益和他人的利益作出合宜的比较。

如同肉眼看到东西的大小并非依它们的真正体积而是依它们的远近而定一样，人心之中天然生就的眼睛看起东西来也可能如此：并且，我们用几乎相同的办法来纠正这两个器官的缺陷。从我现在写书的位置来看，草地、森林以及远山的无限风景，似乎不见得大到能遮住我旁边的那扇小窗，而同我坐在里面的这间房子相比则小得不成比例。除了把自己放到一个不同的位置——至少在想象中这样做——在那里能从大致相等的距离环视远处那些巨大的对象和周围小的对象，从而能对它们的实际大小比例作出一些正确的判断之外，我没有其他办法可以对两者作出正确的比较。习惯和经验使我如此容易和如此迅速地这样做，以致几乎是下意识地去做；并且一个人在能够充分相信那些显露在眼前的远处对象是如何渺小之前，如果一个人的想象不按照对远处物体真实体积的了解扩展和增大它们，那么他就必须多少了解点视觉原理，才能充分相信那些远处物体只是对眼睛来说显得很小。

同样，对于人性中的那些自私而又原始的激情来说，我们自己的毫厘之得失会显得比另一个和我们没有特殊关系的人的最高利益重要得多，会激起某种更为激昂的高兴或悲伤，引出某种更为强烈的渴望和嫌恶。只要从这一立场出发，他的那些利益就绝不会被看得同我们自己的一样重要，绝不会限制我们去做任何有助于促进我们的利益而给他带来损害的事情。我们要能够对这两种相对立的利益作出公正的比较，必须先改变一下自己的地位。我们必须既不从自己所处的地位也不从他所处的地位、既不用自己的眼光也不用他的眼光，而是从第三者所处的地位和用第三者的眼光来看待它们。这个第三者同我们没有什么特殊的关系，他在我们之间没有偏向地作出判断。这里，习惯和经验同样使得我们如此容易和如此迅速地做到这一点，以致几乎是无意识地完成它；并且在这种情况下，如果合宜而又公正的感觉不纠正我们情感中的天生的不公正之处，那么要使我们相信自己对有最大关系的邻人毫不关心，毫不会被他的任何情况所动，就需要某种程度的思考，甚至是某种哲学的思考。

让我们假定，中国这个伟大帝国连同她的全部亿万居民突然被一场地震吞没，并且让我们来考虑，一个同中国没有任何关系的富有人性的欧洲人在获悉中国发生这个可怕的灾难时会受到什么影响。我认为，他首先会对这些不幸的人遇难表示深切的悲伤，他会怀着深沉的忧郁想到人类生活的不安定以及人们全部劳动的化为乌有，它们在顷刻之间就这样毁灭掉了。如果他是一个投机商人的话，或许还会推而广之地想到这种灾祸对欧洲的商业和全世界平时的贸易往来所能产生的影响。而一旦作完所有这些精细的推理，一旦充分表达完所有这些高尚的情感，他就会同样悠闲和平静地从事他的生意或追求他的享受，寻求休息和消遣，好像不曾发生过这种不幸的事件。那种可能落到他头上的最小的灾难会引起他某种更为现实的不安。如果明天要失去一个小指，他今晚就会睡不着觉；但是，倘若他从来没有见到过中国的亿万同胞，他就会在知道了他们毁灭的消息后怀着绝对的安全感呼呼大睡，亿万人的毁灭同他自己微不足道的不幸相比，显然是更加无足轻重的事情。因此，为了不让他这种微不足道的不幸发生，一个有人性的人如果从来没有见到过亿

万同胞，就情愿牺牲他们的生命吗？人类的天性想到这一点就会惊愕不已，世界腐败堕落到极点，也绝不会生出这样一个能够干出这种事情的坏蛋。但是，这种差异是怎么造成的呢？既然我们消极的感情通常是这样卑劣和自私，积极的道义怎么会如此高尚和崇高呢？既然我们总是深深地为任何与己有关的事情所动而不为任何与他人有关的事情所动，那么是什么东西促使高尚的人在一场合和平常的人在许多场合为了他人更大的利益而牺牲自己的利益呢？这不是人性温和的力量，不是造物主在人类心中点燃的仁慈的微弱之火，即能够抑制最强烈的自爱欲望之火。它是一种在这种场合自我发挥作用的一种更为强大的力量，一种更为有力的动机。它是理性、道义、良心、心中的那个居民、内心的那个人、判断我们行为的伟大的法官和仲裁人。每当我们将要采取的行动会影响到他人的幸福时，是他，用一种足以震慑我们心中最冲动的激情的声音向我们高呼：我们只是芸芸众生之一，丝毫不比任何人更为重要；并且高呼：如果我们如此可耻和盲目地看重自己，就会成为愤恨、憎恨和咒骂的合宜对象。只有从他那里我们才知道自己以及与自己有关的事确是微不足道的，而且只有借助于公正的旁观者的眼力才能纠正自爱之心的天然曲解。是他向我们指出慷慨行为的合宜性和不义行为的丑恶；指出为了他人较大的利益而放弃自己最大的利益的合宜性；指出为了获得自己最大的利益而使他人受到最小伤害的丑恶。在许多场合促使我们去实践神一般美德的，不是对邻人的爱，也不是对人类的爱。它通常是在这样的场合产生的一种更强烈的爱，一种更有力的感情；一种对光荣而又崇高的东西的爱，一种对伟大和尊严的爱，一种对自己品质中优点的爱。

当他人的幸福或不幸在各方面都依我们的行为而定时，我们不敢按自爱之心可能提示的那样把一个人的利益看得比众人的利益更为重要。内心那个人马上提醒我们：太看重自己而过分轻视别人，这样做会把自己变成同胞们蔑视和愤慨的合宜对象。品德极为高尚和优良的人不会为这种情感所左右。这种想法深刻地影响着每一个比较优秀的军人，他感到，如果他被认为有可能在危险面前退缩，或在尽一个军人之职时需要他豁出命来或抛弃生命时有可能踌躇不前，就会成为战友们轻视的人。

个人绝不应当把自己看得比其他任何人更为重要，以致为了私利而伤害或损害他人，即使前者的利益可能比后者的伤害或损害大得多。穷人也绝不应当诈骗和偷窃富人的东西，即使所得之物给前者带来的利益比所失之物使后者受到的损害更大。在上述行为发生的情况下，内心的那个人也会马上提醒他：他并不比他的邻居更重要，而且他那不正当的偏爱会使自己既成为人们轻视和愤慨的合宜对象，又成为那种轻视和愤慨必然会带来的惩罚的合宜对象，因为他由此违背了一条神圣的规则，就是在大致遵守这一规则的基础上，建立了人类社会的全部安全与和平。一般说来，正直的人害怕的是这种行为所带来的内心的耻辱，是永远铭刻在自己心灵上的不可磨灭的污点，而不是外界在自己没有任何过失的情况下可能落在自己头上的最大灾难；他内心会感受到斯多葛学派如下那条伟大格言所表达的真理，即：对一个人来说，不正当地夺取另一个人的任何东西，或不正当地以他人的损失或失利来增进自己的利

益，是比从肉体或从外部环境来影响他的死亡、贫穷、疼痛和所有的不幸，更与天性相违背的。

当别人的幸福和不幸确实没有哪一方面依我们的行为而定时，当我们的利益完全同他们的利益不相牵连和互不相关，以致两者之间既无关系又无竞争时，我们并不总是认为，抑制我们对自己事情天生的或许是不合宜的挂虑，或者抑制我们对他人事情天生的或许是不合宜的冷漠之情，很有必要。最普通的教育教导我们在所有重大的场合要按照介于自己和他人之间的某种公正的原则行事，甚至平常的世界贸易也可调整我们行为的原则，使它们具备某种程度的合宜性。但是，据说只有很不自然的、极为讲究的教育，才能纠正我们消极感情中的不当之处；并且据称，为此我们必须求助于极为严谨和深奥的哲学。

两类不同的哲学家试图向我们讲授所有道德课程中这一最难学的部分。一类哲学家试图增强我们对别人利益的感受；另一类哲学家试图减少我们对自己利益的感受。前者使我们如同天生同情自己的利益一样同情别人的利益，后者使我们如同天生同情别人的利益一样同情自己的利益。或许，两者都使自己的教义远远超过了自然和合宜的正确标准。

前者是那些啜啜泣泣和意气消沉的道德学家，他们无休止地指责我们在如此多的同胞处于不幸境地时愉快地生活，^{注55}他们认为：不顾许多这样的不幸者——他们无时不在各种灾难之中挣扎，无时不在贫困之中煎熬，无时不在受疾病的折磨，无时不在担心死亡的到来，无时不在遭受敌人的欺侮和压迫——而对自己的幸运自然地满怀喜悦的心情，是邪恶的。他们认为，对于那些从未见到过和从未听说过、但可以确信无时无刻不在侵扰这些同胞的不幸所产生的怜悯，应当抑制自己的幸运所带来的快乐，并且对所有的人表示出某种惯常的忧郁沮丧之情。但是，首先，对自己一无所知的不幸表示过分的同情，似乎完全是荒唐和不合常理的。你可以看到，整个世界平均起来，有一个遭受痛苦或不幸的人，就有20个处在幸运和高兴之中，或者起码处在比较好的境况之中的人。确实，没有什么理由可以说明，为什么我们应当为一个人哭泣而不为20个人感到高兴。其次，这种装腔作势的怜悯不仅是荒唐的，而且似乎也是全然做不到的；那些装作具有这种品质的人，除了某种一定程度矫揉造作的、故作多情的悲痛之外，通常并不具备其他任何东西，这种悲痛并不能感动人心，只能使脸色和谈话不合时宜地变得阴沉和不愉快。最后，这种心愿虽然可以实现，但也是完全无用的，而且只能使具有这种心愿的人感到痛苦。我们对那些同自己不熟悉和没有关系的人、对那些处于自己的全部活动范围之外的人的命运无论怎样关心，都只能给自己带来烦恼而不能给他们带来任何好处。我们因何目的要为远不可及的世界来烦恼自己呢？毫无疑问，所有的人，即使是那些离我们最远的人，有资格得到我们良好的祝愿，以及我们自然给予他们的良好祝愿。但是，尽管他们是不幸的，为此而给自己带来烦恼似乎不是我们的责任。因此，我们对那些无法帮助也无法伤害的人的命运，对那些各方面都同我们没有什么关系的人的命运，只是稍加关心，似乎是造物主的明智安排；如果在这方面有可能改变我们的原始天性的话，那么这种变

化并不能使我们得到什么。

对我们来说，对成功者的高兴不给予同情并不成为什么问题。只要我们对成功者产生的好感不受妒忌的妨碍，它就容易变得非常强烈；那些责备我们对不幸者缺乏足够同情的道德学家们，也责备我们对幸运者、权贵和富人极易轻率地表示钦佩和崇拜。

另有一类道德学家通过降低我们对特别同自己有关事物的感受，努力纠正我们消极感情中的天生的不平等之处，于此我们可以列举出全部古代哲学家派别，尤其是古代的斯多葛学派。根据斯多葛学派的理论，人不应把自己看作某一离群索居的、孤立的人，而应该把自己看作世界中的一个公民，看作自然界巨大的国民总体的一个成员。他应当时刻为了这个大团体的利益而心甘情愿地牺牲自己的微小利益。他应该做到为同自己有关的事情所动的程度，不超过为同这个巨大体系的其他任何同等重要部分有关的事情所动的程度。我们不当用一种自私激情易于将自己置身于其中的眼光，而应当用这个世界上任何其他公民都会用来看待我们的那种眼光，来看待自己。我们应该把落到自己头上的事看作落在邻人头上的事，或者，换一种说法，像邻人看待落到我们头上的事那样。爱比克泰德说：“当我们的邻人失去了他的妻子或儿子时，没有人认为这是一种人世间的灾难，没有人认为这是一种完全按照事物的日常进程发生的自然事件；但是，当同一件事发生在我们身上时，我们就会恸哭出声，似乎遭受到最可怕的不幸。然而，我们应当记住，如果这个偶然事故发生在他人的身上我们会受到什么样的影响，他人之情况对我们的影响也就是我们自己的情况应对我们产生的影响。”

有两种个人的不幸，我们对其具有的感受力容易超过合宜的范围。一种是首先影响与我们特别亲近的人，诸如我们的双亲、孩子、兄弟姐妹或最亲密的朋友等等，然后才间接影响我们的不幸；另一种是立即和直接影响我们的肉体、命运或者名誉的不幸，诸如疼痛、疾病、即将到来的死亡、贫穷、耻辱等等。

处于前一种不幸之中，我们的情绪无疑会大大超过确切的合宜性所容许的程度；但是，它们也可能达不到这种程度，并且经常如此。一个对自己的父亲或儿子的死亡或痛苦竟然同对别人的父亲或儿子的死亡或痛苦一样不表示同情的人，显然不是一个好儿子，也不是一个好父亲。这样一种违反人性的冷漠之情，绝不会引起我们的赞许，只会招致我们极为强烈的不满。然而，在家庭的感情中，有些因其过分而非常容易使人感到不快，另外一些因其不足而非常容易使人感到不快。造物主出于极为明智的目的使绝大部分人或许是所有人心中父母之爱较之儿女的孝顺更为强烈。种族之延续和繁衍全靠前一种感情而不是靠后一种感情。在一般情况下，子女的生存和保护全靠父母的关怀。父母的生存和保护则很少靠子女的关怀。因此，造物主使前一种感情变得如此强烈，以致它通常不需要激发而是需要节制；道德学家们很少尽力教导我们如何纵容子女，而通常是尽力教导我们如何抑制自己的溺爱，抑制自己过分的体贴关怀，即我们倾向于给予自己子女的较之给予别人子女的更多

的不正确的偏爱。相反，他们告诫我们，要满怀深情地关心自己的父母，在他们年老时，为了他们在我们年幼时和年轻时给予我们的哺育之恩而好好地报答他们。基督教的“十诫”要求我们尊敬自己的父母，而没有提及对自己子女的热爱。造物主事先已为我们履行这后一种责任作了充分的准备。人们很少因为装得比他们实际上更溺爱子女而受到指责。有时却被怀疑以过多的虚饰来显示自己对父母的孝敬。由于同样的理由，人们怀疑寡妇夸示的悲痛不是出于真心。在可以相信它是出于真心的情况下，我们会尊重它，即使这种感情过于强烈也是如此；虽然我们可能不完全赞同它，但是我们也不会严厉地责备它。这种感情似乎值得加以称赞，至少在那些假装具有这种感情来的人看来是这样，上述装腔作势就是一个证明。

即使就那种因其过分而非常容易使人感到不快的感情来说，虽然它的过分似乎会受到责备，但从不会令人憎恶。我们责备某一父母的过分溺爱和挂虑，因为某些情况最终会证明这对子女是有害的，同时对父母也是极为不利的；但是我们容易原谅它，从来不去怀着憎恨和厌恶的感情来看待它。而缺少这种通常是过分的感情，似乎总是特别令人憎恶。那个对自己的亲生儿女显得毫无感情，在一切场合抱着不应有的严厉和苛刻态度对待他们的人，似乎是所有残暴的人当中最可憎恶的人。合宜的感情绝不要求我们全然消除自己对最亲近的人的不幸必然怀有的那种异乎寻常的感情，那种感情不足总是比那种情感过分更加令人不快。在这种情况下，斯多葛学派的冷漠从来是不受人欢迎的，并且用一切形而上学的诡辩来维护的这种冷漠，除了把纨绔子弟的冷酷心肠增强到大大超出其天然的傲慢无礼之外，会有其他什么作用。很少在这种情况下，那些最出色地描绘了高尚微妙的爱情、友谊和其他一切个人和家庭感情的诗人和小说家们，例如拉辛、伏尔泰、理查森^{注56}、马利佛、里科波尼，都是比芝诺^{注57} 克里西波斯或爱比克泰德更好的教员。

对别人的不幸怀有的那种有节制的情感并没有使我们不能履行任何责任；对已故朋友忧郁而又深情的回忆——正如格雷所说的那样，因亲爱的人内心悲伤而感到痛苦——绝不是一种不好的感觉。虽然它们外表上具有痛苦和悲伤的特征，但实质上全都具有美德和自我满意的崇高品质。

那些立即和直接影响我们的身体、命运或名誉的不幸，却是另外一回事。我们感情的过分比感情的缺乏更容易伤害合宜的感情。只有在极少数场合，我们才能极其接近于斯多葛学派的冷漠和冷淡。

前已提及，我们很少对因肉体而产生的任何激情怀有同感。由某种偶然的原因，例如割伤或划破肌肉引起的疼痛，或许是旁观者最能有深切同感的肉体痛苦。邻居的濒于死亡的很少不使旁观者深为感伤。然而，在这两个场合，旁观者的感受同当事者相比十分微弱，因而后者绝不会因前者非常安逸地表现他感到的痛苦而感到不快。

仅仅是缺少财富，仅仅是贫穷，激不起多少怜悯之情。为此抱怨非

常容易成为轻视的对象而不是同情的对象。我们瞧不起一个乞丐；虽然他的缠扰不休可以从我们身上逼索一些施舍物，但他从来不是什么要认真对待的怜悯对象。从富裕沦为贫困，由于它通常使受害者遭受极为真实的痛苦，所以很少不引起旁观者极为真诚的怜悯。虽然在当前社会状况下，没有某种不端行为，这种不幸就很少有可能发生，并且那受害者也有某种值得注意的不端行为，但是，人们通常十分怜悯他，因而绝不会听任他陷入极端贫困的状态；而靠朋友的资力、还常常靠有很多理由抱怨他的轻率行为的那些债权人的宽容，他通常都能得到虽然微小、平常，但多少是体面的资助。或许，我们会轻易地原谅处在这种不幸之中的人身上的某种程度的弱点；但与此同时，那些带着坚定的面容，极其安心地使自己适应新的环境，似乎并不因为这种改变而感到羞辱，而且不是以自己的财富而是以自己的品质和行为来支持自己的社会地位的人，总是深为人们所赞同，并且肯定会获得我们最高度和最为深切的钦佩。

由于在可能立即和直接影响某个无辜者的一切外来的不幸之中，最大的不幸当然是名誉上不应有的损失，所以，对可能带来这种巨大不幸的任何事情颇为敏感，并不总是显得粗鄙或令人不快。如果一个年轻人对加到他品质或名誉上的任何不正确的指责表示愤慨，即使这种愤慨有些过分，我们也常常对他更为尊敬。一个纯洁的年轻小姐因为也许已经流传的有关她行为的没有根据的猜疑之词而感到苦恼，往往使人们十分同情。年长者长期体验世间的邪恶和不公正，已经学会几乎不注意其责难或称赞，无视和轻视大声的谩骂，甚至不屑于屈尊对轻浮的人们大发脾气。这种冷淡，完全建立在人们经过多次检验而完全树立起来的某种坚定信念的基础之上，如果在既不可能也不应该具有这种信念的年轻人身上出现，是令人讨厌的。年轻人身上的这种冷淡，有可能被认为是预示在他们成长的岁月中会对真正的荣誉和臭名产生一种极不合宜的麻木不仁感情。

对其他一切立即和直接影响我们自己的个人不幸，我们几乎不可能显得无动于衷而使人感到不快。我们经常带着愉快和轻松的心情回想起对他人不幸的感受。我们几乎不能不带着一定程度的羞耻和惭愧的心情来回想对自己不幸的感受。

如果我们如同日常生活中所遇到的那样，考察一下意志薄弱和自我控制的细微差别和逐渐变化，我们就很容易使自己相信：这种对自己必然习得的消极感情的控制不是来自某种支吾其词诡辩的深奥的演绎推理，而是来自造物主为了使人获得这种和其他各种美德而确立起来的一条重要戒律；即尊重自己行为的真实或假设的旁观者的情感。

一个十分年幼的孩子缺乏自我控制的能力。无论他的情绪是恐惧、伤心或愤怒等等什么东西，总是力图用大声喊叫，尽可能引起受惊的保姆或父母对他的注意。当他仍处在偏爱他的这些保护者的监护之下时，他的愤怒是最早的或许也是唯一的一种被告诫要加以节制的激情。这些保护人为了自己的安闲自在，经常不得不用大声叱责和威胁来吓唬孩

子，使他不散发脾气；孩子身上的这种引起大人指责的感情，受到了告诫他要注意自己安全的想法的约束。当孩子年龄大到能够上学或与同龄的孩子交往时，他马上发现别的孩子对他没有这种溺爱偏袒。他自然想得到别的孩子的好感，避免为他们所憎恨或轻视。甚至，对自己安全的关心也告诫他要这样做；并且不久他就发现：要做到这一点，只有一个办法，那就是不仅把自己的愤怒，而且把自己的其他一切激情压抑到小朋友和小伙伴大概乐意接受的程度。这样，他就进入了自我克制的大学校，越来越努力控制自己，开始约束对自己的感情，但即使最长期的生活实践也不足以十全十美地约束自己的感情。

处在各种个人不幸之中，处于痛苦、疾病或悲哀之中的最软弱的人，当他的朋友甚或一个陌生人来访时，马上会想到来访者见到他的处境时很可能持有的看法。他们的看法转移了他对自己处境的注意力；在他们来到他跟前的片刻，他的心多少平静一些。这种效果是在瞬间、并且可以说是机械地产生的；但是，在一个软弱者身上，这种效果持续的时间不长。他对自己处境的想法立即重新浮现在心上。他像以前那样自我沉湎于悲叹、流泪和恸哭之中；并像一个尚未上学的小孩那样，不是通过节制自己的悲伤而是强求旁观者的怜悯，来尽力使前者同后者之间产生某种一致。

对一个意志稍许坚定一些的人来说，上述效果较为持久。他尽可能努力集中注意力于同伴们对他的处境很可能持有的看法。同时，当他因此保持着平静时，而且当他虽然承受着眼前这个巨大灾难的压力，但是看来他对自己的同情并未超过同伴们对他的真诚的同情时，他感受到他们自然而然地对他怀有的尊敬和满意之情。他因为能感受到同伴们的满意之情而自我陶醉，由此得到的快乐支撑着他并使他能够比较轻松地继续作出这种高尚努力。在大多数情况下，他避而不谈自己的不幸；他的同伴们，如果较有教养，也小心地不讲能使他想起自己不幸的话。他努力像平常一样地用各种话题来引起同伴们的兴趣，或者，如果他感到自己坚强到敢于提到自己的不幸，就努力按自己所设想的他们谈论它时所会采用的方式来提起它，甚至努力使他的感受不超过他们对它可能具有的感受。然而，如果他尚未很好地习惯于严格的自我控制，他不久就对这种约束感到厌烦。长时间的访问会使他感到疲乏；在访问即将结束时，他随时都有可能做出访问一结束他肯定会做出来的事情，即，使自己沉迷于过分悲痛软弱状态。现在流行着对人类的软弱极度宽容的风俗，在某些时候，不许一些陌生的客人，而只准那些最接近的亲戚和最密切的朋友去访问家中遇到重大不幸的人。人们认为，后者的在场较之前者的在场可以少受一些约束；受难者更容易使自己适应有理由期待从他们那里获得更为宽宏的同情的某些人的心情。隐秘的敌人认为自己并不为人所知，他们常常喜欢像最亲密的朋友那样及早进行那些“善意”的访问。在这种情况下，世界上最软弱的人也会尽力保持男子汉的镇静，并且出于对来访者恶意的愤慨和蔑视，使自己的举止尽可能显示出愉快和轻松的样子。

真正坚强和坚定的人，在自我控制的大学校中受过严格训练的聪明

和正直的人，在忙乱麻烦的世事之中，或许会面临派系斗争的暴力和不义，或许会面临战争的困苦和危险，但是在一切场合，他都始终能控制自己的激情；并且无论是独自一人或与人交往时，都几乎带着同样镇定的表情，都几乎以同样的态度接受影响。在成功的时候和受到挫折的时候、在顺境之中和逆境之中、在朋友面前和敌人面前，他常常有必要保持这种勇气。他从来不敢有片刻时间忘掉公正的旁观者对他的行为和感情所作的评介。他从来不敢让自己有片刻时间放松对内心这个人的注意。他总是习惯于用这个同他共处的人的眼光来观察和自己有关的事物。这种习惯对他来说已是非常熟悉的了。他处于持续不断的实践之中，而且，他的确不得不经常按照这个威严而又可尊敬的法官的样子，不仅从外部的行为举止上，而且甚至尽可能从内心的情感和感觉上来塑造或尽力塑造自己。他不仅倾向于公正的旁观者的情感，而且真正地接受了它们。他几乎认为自己就是那个公正的旁观者，几乎把自己变成那个公正的旁观者，并且除了自己行为的那个伟大的仲裁人指示他应当有所感受的东西之外，他几乎感觉不到其他什么东西。

在这种情况下，每个人用以审察自己行为的自我满意的程度，是较高还是较低，恰与为获得这种自我满意所必需的自我控制的程度成比例。在几乎不需要自我控制的地方，几乎不存在自我满意。仅仅擦伤了自己手指的人虽然很快就似乎已经忘掉这种微小的不幸，但是他不会对自己大加赞赏。在一次炮击中失去了自己的一条腿，片刻之后其谈吐举止就像惯常那样冷静和镇定的人，由于他做到了更高程度的自我控制，所以他必然感到更高程度的自我满意。对大多数人来说，在这种偶发事件中，他们对自己的不幸天然产生的看法，就像完全忘却有关其他各种看法的一切思想那样，将带着如此鲜明强烈的色彩，强行出现在他们的心中。除了自己的痛苦和恐惧之外，他们不会有其他什么感受，他们不可能注意到其他什么东西；他们不仅完全忽视和不去注意内心这个想象出来的人的评价，而且完全忽视和不去注意可能恰好在场的现实的旁观者们的评价。

造物主对处于不幸之中的人的高尚行为给予的回报，就这样恰好同那种高尚行为的程度相一致。她对痛苦和悲伤的辛酸所能给予的唯一补偿，也这样在同高尚行为的程度相等的程度上，恰好同痛苦和悲痛的程度相适应。为克服我们天生的情感所必需的自我控制的程度愈高，由此获得的快乐和骄傲也就愈大；并且这种快乐和骄傲绝不会使充分享受它们的人感到不快。痛苦和不幸绝不会来到充塞着自我满足之情的心灵之中；斯多葛学派说，在上面提到的那种不幸事件中，一个聪明人的幸福在各方面都和处于任何其他环境所能享有的幸福相同，虽然这样说也许太过分了，然而，至少必须承认，这种自我赞扬之中的全部享受，虽然不会完全消除，但一定会大大减轻他对自己所受苦难的感觉。

在痛苦如此突然来临时——如果允许我这样提及它们的话——我认为，最明智和坚定的人为了保持自己的镇定，不得不作出某种重大的甚至是痛苦的努力。他对自己的痛苦天然具有的感觉，他对自己的处境天然具有的看法，严酷地折磨着他，而且不作出极大的努力，他就不能够

把自己的注意力集中在公正的旁观者所会具有的感觉和看法上。两种想法同时呈现在他面前。他的荣誉感、他对自己尊严的尊重，引导他把自己的全部注意力集中到一种看法上。他那天生的、自发的和任性的感情，不断地把他的全部注意力转移到另一种看法上。在这种情况下，他并未把自己看成同想象中的内心那个人完全一致的人，也没有使自己成为自己行为的公正的旁观者。他心中存在的这两种性质不同的看法彼此分离互不相同，并且每一种都导致他的行为区别于另一种看法所导致的行为。当他听从荣誉和尊严向他指出的看法时，造物主确实不会不给他某种报答。他享受着全部的自我满意之情，以及每一个正直而公正的旁观者的赞扬。但是，根据造物主千古不变的规则，他仍然感受到痛苦；造物主给予的酬报虽然很大，但仍不足以完全补偿那些规则所带来的痛苦。这种补偿同他所应得到的并不相适应。如果这种补偿确实完全补偿了他的痛苦，他就不会因为私利而具有回避某种不幸事件的动机，这种不幸事件不可避免地会减少他对自己和社会的效用；而且造物主出于她对两者父母般的关心，本来就料到他会急切地回避所有这样的不幸事件。因此，他受到痛苦，并且，虽然他在突然来临的极度痛苦之中，不仅保持镇定，而且仍能沉着和清醒地作出自己的判断，但要做到这一点，他必须竭尽全力和不辞辛劳。

然而，按照人类的天性，极度的痛苦从来不会持久；因而，如果他经受得住这阵突然发作的痛苦，他不久无需努力就会恢复通常的平静。毫无疑问，一个装着一条木制假腿的人感到痛苦，并且预见到在残年必然会因某种很大的不便而继续感到痛苦。然而，他不久就完全像每个公正的旁观者看待这条假腿那样把它看成某种不便，在这种不便之中，他能享受到平常那种独处和与人交往的全部乐趣。他不久就把自己看成同想象中的内心那个人一致的人；他不久就使自己成为自己处境的公正的旁观者。他不再像一个软弱的人最初有时会显示出来的那样，为自己的木腿而哭泣、伤心和悲痛。他已充分习惯于这个公正的旁观者的看法，因而他无需作出尝试和努力，就不再想到用任何其他看法来看待自己的不幸。

所有的人都必然会或迟或早地适应自己的长期处境，这或许会使我们认为：斯多葛学派至少到此为止是非常接近于正确方面的；在一种长期处境和另一种长期处境之间，就真正的幸福来说，没有本质的差别；如果存在什么差别，那么，它只不过足以把某些处境变成简单的选择或偏爱的对象，但不足以把它们变成任何真正的或强烈的想望对象；只足以把另一些处境变成简单的抛弃对象，宜于把它们放在一边或加以回避，但并不足以把它们变成任何真正的或强烈的嫌恶对象。幸福存在于平静和享受之中。没有平静就不会有享受；哪里有理想的平静，哪里就肯定会有能带来乐趣的东西。但是在没有希望加以改变的一切长期处境中，每个人的心情在或长或短的时间内，都会重新回到它那自然和通常的平静状态。在顺境中，经过一定时间，心情就会降低到那种状态；在逆境中，经过一定时间，心情就会提高到那种状态。时髦而轻佻的洛赞伯爵（后为公爵），在巴士底狱中过了一段囚禁生活后，心情恢复平静，能以喂蜘蛛自娱。较为稳重的人会更快地恢复平静，更快地找到好

人类生活的不幸和混乱，其主要原因似乎在于对一种长期处境和另一种长期处境之间的差别估计过高。贪婪过高估计贫穷和富裕之间的差别；野心过高估计个人地位和公众地位之间的差别；虚荣过高估计湮没无闻和闻名遐迩之间的差别。受到那些过分激情影响的人，不仅在他的现实处境中是可怜的，而且往往容易为达到他愚蠢地羡慕的处境而扰乱社会的和平。然而，他只要稍微观察一下就会确信，性情好的人在人类生活的各种平常环境中同样可以保持平静，同样可以高兴，同样可以满足。有些处境无疑比另一些处境值得偏爱，但是没有一种处境值得怀着那样一种激情去追求，这种激情会驱使我们违反谨慎或正义的法则；或者由于回想起自己的愚蠢行动而感到的羞耻，或者由于厌恶自己的不公正行为而产生的懊悔，会破坏我们内心的平静。若谨慎没有指导，正义也未容许我们改变自己处境的努力，那个确想这样做的人，就会玩各种最不适合的危险游戏，押上所有的东西而毫无所得。伊庇鲁斯国王的亲信对他主人说的话，适用于处于人类生活的各种平常处境中的人。当国王按照恰当的顺序向他列举了自己打算进行的征服之举，并且列举到最后一次的时候，这个亲信问道：“陛下打算接下去做什么呢？”国王说：“那时打算同朋友们一起享受快乐，并且努力成为好酒友。”这个亲信接着问道：“那么现在有什么东西妨碍陛下这样做呢？”在我们的痴心妄想所能展示的最光彩夺目的和令人得意的处境之中，我们打算从中得到真正幸福的快乐，通常和那样一些快乐相同，这些快乐，按照我们实际的虽然是低下的地位，一直唾手可得。在最为低下的地位（那里只剩下个人的自由），我们可以找到最高贵的地位所能提供的、除了虚荣和优越那种微不足道的快乐之外的其他一切快乐；而虚荣和优越那种快乐几乎同完美的平静，与所有真心的和令人满意的享受的原则和基础不相一致。如下一点也不是必然的，即：在我们所指望的辉煌处境中，我们可以带着与在自己如此急切地想离弃的低下处境中具有的安全感，来享受那些真正的和令人满意的快乐。查看一下历史文献，收集一下在你自己经历的周围发生过的事情，专心考虑一下你或许读过的、听到的或想起的个人或公众生活中的几乎所有非常不成功的行动是些什么，你就会发现，其中的绝大部分都是因为当事人不知道自己的处境已经很好，应该安安静静地坐下来，感到心满意足。那个力图用药物来增强自己那还算不错的体质的人，他的墓碑上的铭文是：“我过去身体不错，我想使身体更好；但现在我躺在了这里。”这一碑文通常可以非常恰当地运用于贪心和野心未得到满足所产生的痛苦。

一个或许会被认为是奇特的但是我相信是正确的看法是：处在某些尚能挽救的不幸之中的人，有很大一部分并不像处在显然无法挽救的不幸之中的人那样，如此乐意和如此普遍地回复到自己天然的和习以为常的平静中去。在后一种不幸之中，主要是在可以称作飞来横祸的不幸之中，或者在其首次袭击之下，我们可以发现明智的人和软弱的人之间的情感和行为上的各种可感觉的差别。最后，时间这个伟大而又普通的安慰者，逐渐使软弱者平静到这样一种程度，即对自己的尊严和男子汉气概的尊重在一开始就告诫明智的人显示出的那种平静的程度。安装假腿

者的情况就是这样一个明显的例子。甚至一个明智的人在遭受孩子、朋友和亲戚的死亡所造成的无可挽救的不幸时，也会一度听任自己沉浸在某种有节制的悲伤之中。一个感情丰富而软弱的妇人，在这种情况下几乎常常会完全发疯。然而，在或长或短的期间，时间必定会使最软弱的妇人的心情平静到和最坚强的男人的心情相同的程度。在立即和直接影响人们的一切无法补救的灾难之中，一个明智的人从一开始就先行期望和享受那种平静，即他预见到经历几个月或几年最终肯定会恢复的那种平静。

在按理可以补救，或看来可以补救，但对其适用的补救方法超出了受难者力所能及的范围的不幸之中，他恢复自己原先那种处境的徒劳和无效的尝试，他对这些尝试能否成功的长期挂虑，他在这些尝试遭到失败后一再感到的失望，都是妨碍他恢复自己天生平静的主要障碍，并且，在他的一生中，经常给他带来痛苦，然而某种更大的、显然无法补救的不幸却不会给他带来两星期的情绪纷乱。在从受到皇上的恩宠变为失宠，从大权在握变为微不足道，从富裕变为贫困，从自由变为身陷囹圄，从身强力壮变为身患缠绵不去的、慢性的或许是无可救药的绝症的情况下，一个挣扎反抗最小、极其从容和非常乐意默认自己所遇命运的人，很快就会恢复自己惯常而又自然的平静，就会用最冷漠的旁观者看待自己处境时所易于采用的那种眼光，或者也许是某种更为适宜的眼光，来看待自己实际处境中的那些最难应付的情况。派系斗争、阴谋诡计和阴谋小集团，会扰乱倒霉的政治家的安静。破产者若醉心于金矿的规划和发现，便会睡不好觉。囚犯若总是想越狱便不可能享受即使一所监狱也能向他提供的无忧无虑的安全。医生开的药常常是医不好的病人最讨厌的东西。在卡斯蒂利亚 [注58](#) 的国王菲利普逝世后，有个僧侣为了安慰国王的妻子约翰娜，告诉她说，某个国王死了14年之后，由于他那受尽折磨的王后的祈祷而重新恢复了生命，但他那神奇的传说不见得会使那个不幸的伤心透了的王妃恢复平静。她尽力反复进行同样的祈祷以期获得同样的成功；有好长一段时间不让她的丈夫下葬，葬后不久，在把她丈夫的遗体从墓中抬出来后，她几乎一动也不动地陪伴着，怀着炽热而急切的期待心情等待着幸福时刻的到来，等待着她的愿望由于其所热爱的菲利普复活而得到满足。 [注59](#)

我们对别人感情的感受，远非跟自我控制这种男子汉气概不相一致，它正是那种男子汉气概赖以产生的天性。这种相同的天性或本能，在邻居遇到不幸时，促使我们体恤他的悲痛；在自己遇到不幸时，促使我们去节制自己的哀伤和痛苦。这种相同的天性或本能，在旁人得到幸运和成功时，促使我们对他的极大幸福表示祝贺；在自己得到幸运和成功时，促使我们节制自己的狂喜。在两种情况中，我们自己的情感和感觉的合宜程度，似乎恰好同我们用以体谅和想象他人的情感和感觉的主动程度和用力程度成比例。

具有最完美德行因而我们自然极为热爱和最为尊重的人，是这样的人，他既能最充分地控制自己自私的原始感情，又能最敏锐地感受他人富于同情心的原始感情。那个把温和、仁慈和文雅等各种美德同伟大、

庄重和大方等各种美德结合起来的人，肯定是我们最为热爱和最为钦佩的自然而又合宜的对象。

因天性而最宜于获得那两种美德中的前一种美德的人也最宜于获得后一种美德。对别人的高兴和悲痛最为同情的人，是最宜于获得对自己的高兴和悲痛的非常充分的控制力的人。具有最强烈人性的人，自然是最有可能获得最高度的自我控制力的人。然而，他或许总是没有获得这种美德；而且他并未获得这种美德是常有的事。他可能在安闲和平静之中生活过久。他可能从来没有遇到过激烈的派系斗争或严酷和危险的战争。他可能没有体验过上司的蛮横无理、同僚们的猜忌和怀有恶意的妒忌，或者没有体验过下属们暗中施行的不义行为。当他年迈之时，当命运的某些突然变化使他面临所有这一切时，它们都会使他产生非常深刻的印象。他具有使自己获得最完善的自我控制力的气质，但是他从来没有机会得到它。锻炼和实践始终是必需的；缺少它们决不能较好地养成任何一种习性。艰苦、危险、伤害、灾祸是能教会我们实践这种美德的最好老师。但是没有一个人愿意受教于这些老师。

能够最顺当地培养高尚的人类美德的环境，和最适宜形成严格的自我控制美德的环境并不相同。自己处在安闲中的人能够充分注意别人的痛苦。自己面临苦难的人立即会认真对待，并且控制自己的感情。在恬静安宁温和和宜人的阳光下，在节俭达观悠闲平静的隐居里，人类的温和美德极其盛行，并能得到最高度的完善。但是，在这种处境中，就几乎不作什么努力来实行最伟大和最可贵的自我控制了。在战争和派系斗争的急风暴雨中，在公众骚乱闹事的动乱中，坚定严格的自我控制最为行时，并能极为顺利地形成。但是在这种环境中，人性最有力的启示常常受抑制或被疏忽；而任何这样的疏忽都必然导致人性的削弱。由于不接受宽宥常常是战士的职责，所以不宽贷人命有时也成为战士的职责；而一个人如果好几次不得不执行这种令人不愉快的职责，其人性肯定会受到很大程度的削弱。为了使自己宽心，他很容易学会轻视自己常常不得不造成的不幸；这样的环境虽然会使人具有最高尚的自我控制能力，但由于有时迫使人侵犯旁人的财产或生命，总是导致削弱、并且往往全然消除对他人财产或生命的神圣尊重，而这种尊重正是正义和人性的基础。所以，我们在世界上经常发现具有伟大人性的人，他们缺乏自我控制，在追求最高荣誉时一碰到困难和危险，就消极、动摇，容易泄气；相反，我们也常常发现能够完善地进行自我控制的人，任何困难都不能够使他们丧失信心，任何危险都不能够使他们丧胆，他们随时准备从事最冒险和最险恶的事业，但是，同时，他们对有关正义或人性的全部感觉却似乎无动于衷。

我们在孤独时往往非常强烈地感觉到同自己有关的东西，往往过高地估计自己可能作出的善行，和自己可能受到的伤害；我们往往因自己交好运而过分兴奋，往往因自己的厄运而过分沮丧。一个朋友的谈话使我们的心情好转一点，而一个陌生人的谈话使我们的心情更好一些。内心的那个人，我们感情和行为的抽象的和想象的旁观者，经常需要由真实的旁观者来唤醒和想到自己的职责；往往正是从那个旁观者那里，即

从那个我们能够预期得到最少的同情和宽容的人那里，我们才有可能学好最完善的自我控制这一课。

你处在不幸之中吗？不要一个人暗自伤心，不要按照你亲密的朋友宽容的同情来调节自己的痛苦；尽可能快地回到世界和社会的光天化日中去。同那些陌生人、和那些不了解你或者不关心你那不幸的人一起生活；甚至不要回避与敌人在一起；而通过使他们感到灾难给你的影响多么微小，以及你克服灾难的力量怎样绰绰有余，来抑制他们的幸灾乐祸，而使自己心情舒畅。

你处在成功之中吗？不要把自己的幸运所带来的高兴限制在自己的房里，不要限制在自己的朋友，或许是奉承你的人中间，不要限制在把改善自己命运的希望寄托在你的幸运之上的那些人中间；要经常到同你没有什么关系的那些人中间去，到只根据你的品质和行为而不是根据你的命运来评价你的那些人中间去。不要寻求也不要回避，不要强迫自己也不要躲避与那些地位曾比你高的人交往，他们在发现你的地位同他们相等，甚或比他们高时会感到刺痛。他们的傲慢无礼或许会使你同他们在一起感到十分不愉快；但如果情况不是这样，就可以相信这是你能与之交往的最好伙伴；如果你能凭借自己坦率谦逊的品行赢得他们的好感和喜欢，你就可以满意地相信，你是十分谦虚的，并且你的头脑没有因自己的幸运而发热。

我们道德情感的合宜性绝不那么容易因宽容而又不公平的旁观者近在眼前，中立而又公正的旁观者远在天边而被损坏。

关于一个独立国家对别国采取的行动，中立国是唯一的公正的旁观者。但是，它们相距如此遥远以致几乎看不到。当两个国家发生不和时，每个国家的公民很少注意到外国人对其行为可能持有的看法。它的全部奢望是获得自己同胞们的赞同；而当他们因激励它的相同的敌对激情而精神振奋时，它就只能靠激怒和冒犯他们的敌人来使他们高兴了。不公平的旁观者近在眼前，公正的旁观者远在天边。因此，在战争和谈判中很少有人遵守正义的法则。真理和公平对待几乎全然被人忽视。条约被违反；而且这种违反如果能带来某种利益，就几乎不会给违约者带来什么不光彩。那个欺骗某外国大臣的大使受到人们的钦佩和赞扬。那个不屑于猎取利益也不屑于给人好处，但认为给人好处要比猎取利益光彩一点的正直的人，即在所有私人事务中可能最为人热爱和尊敬的人，在那些公共事务中却被认为是一个傻瓜、白痴和不识时务者，并且总是遭到自己同胞们的轻视，有时甚至是嫌恶。在战争中，不仅所谓国际法常常被人违反——这不会使违法者在其同胞中遭受什么值得重视的耻辱（违法者只考虑同胞们的判断）；而且，就这些国际法本身来说，其大部分在制定之时就很少考虑到最简单、最明白的正义法则。无辜者虽然同罪犯可能有某种联系或依赖关系（这一点或许是他们无法避免的），但不应该因此为罪犯受苦或受惩罚，这是正义法则中最简单明白的一条。在最不义的战争中，通常只有君主或统治者才是有罪者。国民们几乎总是完全无辜的，然而，无论什么时候，敌国认为时机合宜，就在海

上和陆上劫掠和平百姓的货物；听任他们的土地荒芜丢弃，烧毁他们的房子，如果他们胆敢反抗就加以杀害或监禁；所有这些做法，都是同所谓国际法完全一致的。

无论在平民还是基督教会中，敌对派别之间的仇恨常常比敌对国家之间的仇恨更为强烈，他们各自对付对方的行为也往往更为残暴。认真制定可以称为派别法规的东西的人，在确定法规时常常比所谓国际法的制定者更少注意正义法则。最激进的爱国主义者从来不把是否应该对国家的敌人保持信任说成是一个严重的问题。——但是，是否应该对反叛者保持信任，是否应该对异教徒保持信任，却常常是民间和基督教会中最著名的学者们争论得最激烈的问题。不用说，反叛者和异教徒都是这样一些不幸的人，当事情激化到一定程度时，他们作为弱者的一方都会倒霉。毫无疑问，当一个国家由于派系斗争而发生混乱时，总会有一些人——虽则通常为数极少——不受环境影响而保持着清醒的判断。他们充其量是零零落落地彼此隔绝互不影响的个人，因为自己的坦率正直而不受任何一个政党的信任，并且，虽然他可能是一个最聪明的人，但因为上述原因必然成为这个社会里最无足轻重的人。所有这些人遭到两个政党内狂热的党徒们的轻视、嘲笑和常常会有的那种嫌恶。一个真正的党徒仇恨和轻视坦率正直；因而实际上没有一种罪恶能够像那种纯真的美德那样有效地使他失去党徒资格。所以，真实的、可尊敬的和公正的旁观者，并不存在于敌对政党激烈斗争的旋涡之中。据说，对斗争的双方来说，世界上任何地方几乎都不存在这样一个旁观者。他们甚至把自己的一切偏见都归因于宇宙的伟大的最高审判者，并且常常认为神圣的神受到自己所有复仇的和毫不留情的激情的鼓舞。因此，在败坏道德情感的所有情绪中，派性和狂热性总是最大的败坏者。

关于自我控制这个问题，我只想进一步指出，我们对在最深重和最难以逆料的不幸之中继续坚韧不拔刚毅顽强地行动的人的钦佩，总是意味着他对那些不幸的感觉是非常强烈的，他需要作出非常大的努力才能加以克制或控制。对肉体痛苦全然没有什么感受的人，并不想因坚韧不拔和镇定自若地忍受折磨而得到赞扬。生来对死亡没有什么天然恐惧的人，不需要在最骇人的危险中保持自己的冷静和沉着的美德。塞内加言过其实地说：斯多葛学派的哲人在这一方面甚至超过了神；神的安全完全是自然的恩惠，它使神免受苦难；而哲人的安全则是自己的恩惠，并且完全得之于自己和自己的种种努力。

但是，某些人对于立即产生影响的某些事物的感觉，有时是如此强烈，致使一切自我控制都起不了作用。荣誉感无法控制那个在危险逼近时意志软弱到要昏过去或陷入惊厥状态的人所产生的恐惧心理。这种神经质的软弱，是否像人们所认为的那样，经过逐步的锻炼和合宜的训导会有所好转，或许是有疑问的。如下一点似乎是肯定的，那就是：这种胆怯软弱的人绝不应该得到信任或重用。

第四章 论自我欺骗的天性，兼论一般准则的起源和效

为了损害我们对自己行为合宜性判断的正确性，并不总是需要那个真实而又公正的旁观者远离我们的身边。当他在你身旁或眼前之时，我们自己的强烈和偏激的自私激情，有时也足以使得自己内心的那个人提出远远不同于真实情况所能允许的看法。

我们在两种不同的场合考察自己的行为，并且尽力用公正的旁观者会用的眼光来看待它：一是，我们打算行动的时候；二是，我们行动之后。在这两种场合，我们的看法往往是很不公正的；而且，当我们的看法最应该公正的时候，它们往往最不公正。

当我们打算行动时，急切的激情往往不容许我们以某个公正的人的坦率去考虑自己正在干的事情。在那个时候，使得我们激动不已的那种强烈的情绪，影响了自己对事物的看法，甚至当我们尽力置身于他人的地位，并且尽力用他的眼光——它使它们自然地呈现在他的面前——去看待吸引我们的对象时，我们自己的强烈激情也不断地把我们唤回到自身的位置，在那里，一切事情都似乎被自爱之心夸大和曲解了。对于那些对象在他人面前所呈现的样子，以及他对于那些事物所采取的看法，我们只是（如果可以这样说的话），在转瞬之间隐约地感到，它马上就会消失，并且甚至在它们持续的时候，也全然不是真实的。甚至在那段时间内，我们也不能够完全摆脱那种特殊处境在自己身上激起的炽热和激烈的感情，也不可能以那个公正的法官毫无偏见的态度来考虑自己打算做什么。因此，正如马勒伯朗士神父所说的那样，各种激情都证明自己是正当的，并且只要我们继续感觉到它们，对它们的对象来说就似乎都是合理而又合宜的。

的确，在行动结束和激起这种行动的激情平息之后，我们能够更为冷静地去体会那个公正的旁观者所具有的情感。以前吸引我们的东西，现在正如对那个旁观者无所谓那样几乎成了同我们无关的事物，并且现在我们能够以他的坦率和公正来考察自己的行为。今天这个人的心情不再为昨天使他心烦意乱的那种激情所搅乱；并且如同痛苦的突然发作完全停止时那样，当情绪的激发以同样的方式完全平息之时，我们就会如同内心那个想象中的人一样来认识自己，并且根据自己的品质，用最公正的旁观者所具有的那种严格的眼光，如同在前一种情况下看待自己的处境一样，在另一种情况下看待自己的行为。但是，我们现在的判断同以前相比常常毫不重要，除了徒然的懊丧和无用的忏悔之外，经常不会产生其它什么结果；未必能保证我们将来不再犯同样的错误。然而，即使在这种场合，上述判断也很少是十分公正的。我们对自己品质的看法完全依对自己过去行为的判断而定。想到自己的罪恶是很不愉快的，因而我们常常故意不去正视可能导致令人不快的判断的那些情况。人们认为，那个为自己人动手术而手不发抖的人是一个勇敢的外科医生；人们也常常认为，那个毫不踌躇地揭开自我欺骗这层遮挡他观察自己行为中缺陷的神秘面纱的人，同样是个勇敢的人。我们常常非常愚蠢和软弱地

努力重新激起当初把我们引入错误中去的那些不正当的激情；我们想方设法力图唤起过去的憎恶，并重新激起几乎已经忘却的愤恨；我们甚至为了这种可怜的目的而全力以赴，并且仅仅因为我们曾经施行不义，因为我们羞于和害怕看到自己曾是这样的人，而支持不公正的行为，而不愿在一种很不愉快的局面下正视自己的行为。

人类在行动之时和行动之后对自己行为合宜性的看法是多么片面；对他们来说，要用任何一个公正的旁观者所会用的那种眼光来看待自己的行为又是多么困难。但是，如果人们具有判断自己行为的某种特殊的能力，假定是道德感；如果他们赋有区分激情和感情的美与丑的特殊的感受能力；由于他们自己的激情会更为直接地暴露在这种能力所达到的视野之内，因而人们可以比判断别人的行为更为正确地判断自己的行为，前者的情景只是隐约地显示出来。

这种自我欺骗，这种人类的致命弱点，是人类生活一部分混乱的根源。如果我们用他人看待自己的那种眼光来看待自己，或者用他们如果了解一切就会用的那种眼光来看待自己，通常就不可避免地会作出某种改进。否则，我们忍受不了这种眼光。

然而，造物主并没有全然放任如此严重的这个弱点不管；她也没有完全听任我们身受自爱的欺骗。我们对他人行为不断的观察会不知不觉地引导我们为自己订立了关于什么事情适宜和应该做或什么事情不适宜或不应该做的某些一般准则。别人的某些行为震动了我们的一切天然情感。我们听到周围每个人对那些行为表现出相同的憎恶。这就进一步巩固，甚至激化了我们对于那些行为的缺陷的天然感觉。我们感到满意的是，当我们看到别人用合宜的眼光看待它们时，自己用相同的眼光看待它们。我们决意不重犯相同的罪恶，也不因任何原因以这种方式使自己成为人们普遍指责的对象。这样，我们就自然而然地为自己规定了一条一般的行为准则，即避免所有这样的行为，因为它们往往会使自己变得可憎、可鄙或该受惩罚，即成为所有那些我们最害怕和最讨厌的情感的对象。相反，其他一些行为引起我们的赞同，并且，我们还听到周围每个人对它们给予同样的好评。每个人都急切地赞誉和报答这些行为。它们激起所有那些我们生来最希望获得的情感：人类的热爱、感激和钦佩。我们开始热望实践同样的行为；这样，我们就自然而然地为自己规定了另一条法则，即以这种方式留心寻求一切行动的机会。

正是这样，形成了一般的道德准则。它们最终建立在我们在各个场合凭借是非之心和对事物的优点和合宜性所具有的自然感觉而赞同什么或反对什么的经验之上。我们最初赞同或责备某些特别的行为，并不是因为经过考察，它们似乎符合或不符合某一般准则。相反，一般行为准则是根据我们从经验中发现的某种行为或在某种情况下作出的行为，是为人们所赞同还是反对而形成的。对这样一个人来说，他初次见到因贪婪、妒忌或不正当的愤恨而在被害者还热爱和信任那个凶手的情况下犯下的一桩残忍的谋杀罪，看到垂死的人最后的痛苦挣扎；听到他临终前抱怨较多的是自己不忠实的朋友的背叛和忘恩负义，而不是他所犯下

的暴行；这个人要理解上述行为是如何可怕，完全不必仔细考虑：一个最神圣的行为法则是怎样阻止夺走一个无辜者的生命，而这种行为明显地违背那一准则，因而是一种该受谴责的行为。显然，他对这种罪行的憎恶会在瞬间产生，并且产生在他为自己订立任何这样的一般准则之前。相反，他今后可能订立的一般准则，大抵是建立在他见到这种行为和其他任何同类行为时，心中必然产生的憎恶之上。

当我们在历史或传奇中读到有关高尚或卑劣行为的记述时，我们对前者所抱有的钦佩之情和对后者所抱有的鄙夷之情，都不是来自对存在某些一般准则的考虑之中，这种准则表明一切高尚行为都值得钦佩，一切卑劣行为都应该受到鄙视。相反，那些一般准则全都是根据我们对各种不同的行为在自己身上自然而然地产生的作用所具有的经验而形成的。

一个亲切的举动，一个可尊敬的行为，一个恐怖的行动，都是使旁观者自然而然地引起对行为者的喜爱、尊敬或畏惧之情的行为。除了实际观察什么行为真正在事实上激起那些情感之外，没有其他什么办法能够形成决定什么行为是、什么行为不是那些情感对象的一般准则。

确实，如果这些一般行为准则已经形成，如果它们为人们怀着一致的情感普遍承认并且确立起来，我们就常常在争辩某些性质复杂而弄不清的行为该得到何种程度的赞扬或责备时，如同求助于判断的标准一样求助于这些一般准则。在这些场合，它们通常被引作决定人类行为中哪些是正义的、哪些是不义的基本根据；这个事实似乎把一些非常著名的作家引入了歧途，他们用这样一种方式来描绘自己的理论体系，似乎认为人类对于正确和错误行为的最初判断，就像法院的某一法官的判决一样，是通过首先考虑某一般准则，然后再考虑某一特定行为是否符合这一准则而形成的。

当那些一般行为准则在我们头脑里由于惯常的反省而被固定下来时，它们在纠正自爱之心对于在我们特定的处境中什么行为是适宜和应该做的这一点所作的曲解起到了很大的作用。怒不可遏的人，如果听从那种激情的驱使，或许会把他的敌人的死亡看作只不过是认为自己受到的冤枉的一个小小的补偿，而这种冤枉只是一件微不足道的惹人生气的事情。但是，他对别人行为的观察使他认识到，这种残忍的报复显得多么可怕。除非他所受的教育非常之少，在所有的场合他会把避免作出这种残忍的报复确定为自己的一条不可违反的准则。这一准则对他保持着权威，使他不会再犯这种强暴的罪行。然而，他的脾气可能非常暴烈，以致如果这是他第一次思考这种行为，他无疑会把它断定为非常正确和恰当的，是每个公正的旁观者都会赞成的行为。但是，过去的经历使他抱有的对这一准则的尊重，会阻止他那激情的过分冲动，并且会帮助他纠正自爱之心本来会就他在这种情况下应该怎样去做所提示的过于偏激的看法。然而，即使他会听任自己的心情极度激动，以致违背这一准则，在这种情况下，他也不能全然抛弃自己对这一准则的习以为常的敬畏和尊重。正是在采取行动的時刻，正是在激情达到最高点的一刹

那，他犹豫不决和胆战心惊地想到他打算去做的事，他暗中意识到自己将要破坏那些行为准绳，即在他冷静的时候曾下决心永不违反的准绳，也是他从来没有见到过有人违反而不引起极大不满的准绳，他在内心预感到，违反了它们很快就会使自己成为上述不满情绪的对象。在最终下定重大决心之前，他一直受迟疑不决这种极度痛苦的折磨；他一想到自己要违反这一神圣的准则就惊恐不安，同时，他又受到违反它的强烈欲望的推动和驱使。他每时每刻都在改变自己的决心；有时他决心坚持自己的原则，不沉湎于可能以可怕的羞惭和悔恨心理败坏他以后的生活的某种激情；当他这样下决心不让自己经受某种相反的行为所具有的危险时，基于对他将享受到的那种安全和平静的期望，他的内心感觉到一种瞬间的安宁。但是，很快又重新唤起的激情，更加猛烈地驱使他去做片刻之前他还决心避而不做的事情。他被那些无休止的决心变换搞得精疲力竭，头昏眼花，最后，出于某种绝望心理，迈出了最后的事关重大而又无法挽回的一步；但是，他怀着这样一种恐怖和惊骇的心情，即某人逃离一个敌人而身不由己地来到一个悬崖绝壁之上时所怀有的恐怖和惊骇的心情，他确信在那里会遭到比追逐在身后的任何东西都更加肯定的毁灭。这就是他甚至在行动时也会具有的情感；虽然他在那时肯定比以后较少感到自己的行为不合宜，但是，当他的激情发泄出来和平息下去时，他开始用他人会用的眼光来看待自己所做过的事情，并且真正感受到懊丧和悔恨的刺痛在开始烦扰和折磨自己，这是他以前预见不到的。

第五章 论道德的一般准则的影响和权威，以及它们被公正地看作造物主的法则

对一般行为准则的尊重，被恰当地称作责任感。这是人类生活中最重要的一条原则，并且是唯一的一条大部分人能用来指导他们行为的原则。许多人的行为是非常得体的。他们在自己的整个一生中避免受到任何重大的责备，然而，他们也许从未感受到别人对他们行为的合宜性所表示的赞赏之情。他们尊重自己认为已经确立的一些行为准则，并仅据此行事。一个从另一个人那里受到了巨大恩惠的人，出于他天生的冷漠性情，可能只抱有一丝感激之情。然而，如果他富有道德教养，他就会常常注意到表明某人缺乏感激之情的行为显得多么可憎；而相反的行为又显得多么可爱。因此，虽然他的心里并未洋溢着任何感激之情，他仍将努力像心里充满感激那样去做，并将尽力对自己的恩人表示关注和大献殷勤，凡是有深切的感激之情的人都会这么做。他将定期去拜访他的恩人；他在恩人面前将表现得十分恭敬；他谈到恩人时，必用表达高度敬意的言辞，必提其所得到的种种恩惠，而且，他将小心地抓住一切机会为过去所受的恩惠作出某种适当的报答。他做这一切时可能不带任何虚伪和该受谴责的做作，不怀任何获得新的恩惠的自私意图，没有任何欺骗他的恩人或公众的打算。他的行为动机可能只是一种对已经确立的责任准则所表示的尊重，是一种在各方面都按感恩规则行事的认真和迫切的愿望。同样，一个妻子有时对她的丈夫不怀有适合于他（她）俩之

间现存关系的那种柔情。然而，如果她富有道德教养，她将尽力像她具有这种感情那样，关怀体贴，殷勤照料，忠实可靠和真诚相待，并且在夫妻感情所要求于她的种种关心的表现上无可指责。这样一个朋友，这样一个妻子，无疑都不是最好的朋友或妻子。虽然他俩都可能带有认真和迫切的愿望去履行自己的各种责任，但是他（她）们在许多方面达不到体贴入微的要求，他（她）们将错过许多能显示其亲切关怀心情的机会；如果他（她）们具有同自己的地位相符的感情，就绝不会错过这些机会。不过，他（她）们虽然不是最好的朋友或妻子，也许仍排得上第二。如果对于一般行为准则的尊重在他（她）们身上留下了非常深刻的印象，他（她）们在主要责任方面是谁也不会有所疏忽的。只有那种属于最幸运的类型的人才能使他（她）们的感情和行为同他（她）们的地位的最微小变化完全适应，才能在所有的场合做到应付裕如，恰如其分。构成人类大多数的粗糙黏土是捏不成如此完美的类型的。然而，几乎任何人通过训练、教育和示范，都会对一般准则留下如此深刻的印象，以致能在几乎一切场合表现得比较得体，并且在整个一生中避免受到任何重大的责备。

没有对于一般准则的这种神圣的尊重，就没有其行为非常值得信赖的人。正是这种尊重构成了有节操的正直的人和卑劣者之间最本质的区别。前者在各种情况下坚定果断地执行他所信奉的准则，并且在其一生中保持稳定的行为趋向。后者的行为随同心情、意愿或兴趣偶尔占主导地位而变幻无常和捉摸不定。不仅如此，既然每个人的心情容易发生这样的变化，那么，如果没有尊重一般准则这条原则，在头脑冷静时对行为的合宜性极为敏感的人，也往往会在最不经意的场合作出不合理的行为，而几乎不能把他那时为什么要这样做归因于任何正经的动机。你的朋友在你正好具有不愿接待他的心情时来拜访你。按照你当时的心情，你很可能把他的造访看成是鲁莽的闯入；如果你屈从于那时产生的看法，那么，虽然你是想以礼待人，但是你的举止却会显示出对他的冷淡和不尊重。只是由于尊重礼貌和好客的一般准则，你才使你不至于这么粗鲁，因为这些准则不允许你这样做。你过去的经验使你习以为常的对这些准则的尊重，使得你的举止能够在所有这样的场合做到大致相当得体，并且不让所有的人都容易发生的那些心情变化在任何感觉得到的程度上影响你的行为。但是，如果没有对这些一般准则的尊重，即使是像讲究礼貌这样一种容易做到，而且人们几乎不会煞有介事地违反它的本分，也会经常受到妨害，然则公正、诚实、贞节、忠诚等往往很难做到。人们或许会抱着很强烈的动机违反它们的一些责任岂非更是如此？人类社会的存在端赖人们较好地遵守这些责任。如果人类没有普遍地把尊重那些重要的行为准则铭记在心，人类社会就会崩溃。

上述尊重还由于人们的如下看法——它起初是出于本性的一种模糊观念，其后为推理和哲理所证实——而进一步加强，那就是：这些重要的道德准则是造物主的指令和戒律，造物主最终会报偿那些顺从的人，而惩罚那些违反本分的人。

我说，这种看法或理解最初似乎是受本性的影响。人的天性引导人

们认为自己的各种感情和激情产生于神秘的存在物——无论它们是什么，反正在任何国家都已成为宗教信仰徒所敬畏的对象。人们没有其他什么东西，也想不出其他什么东西产生了人的感情。人们想象出来而无法见到的那些不可知的神必然会被塑造成某种同他们对其有所感受的神明有点相似的形象。在信奉异教的愚昧和无知的时期，看来人们形成他们关于神明的想法极为粗糙，以致不分青红皂白地把人类所有的自然感情都说成是神所具有的，连那些并不能给人类增光的感情，例如色欲、食欲、贪婪、妒忌和报复等也包括在内。因此，人们必然会把最能为人类增光的那些感情和品质说成是神所具有的，因为他们对神的卓越的本性还是佩服得五体投地，而那些感情和品质、即热爱美德和仁慈，憎恶罪恶和不义，似乎能把人类提高到类似神明的完美境地。受到伤害的人祈求丘辟特为他所受的冤屈作证，他深信这位神看到这种现象时会产生一种义愤，这种义愤就是最平凡的人目睹不公正的行为发生时也会油然而生。那个伤害别人的人感到自己成了人类憎恶和愤恨的适当对象；天然的恐惧感使他把上述感情归于那些令人畏惧的神的旨意。他无法回避这些神，对它们的威力无力抵抗。这些天然的希望、恐惧和猜疑，凭借人们的同情感而广为人知，通过教育而得到确认；人们普遍地讲述和相信众神会报答善良和仁慈，惩罚不忠和不义。因此，早在精于推论和哲理的时代到来之前，宗教，即使还处于非常原始的状态，就已对各种道德准则表示认可。宗教所引起的恐惧心理可以强迫人们按天然的责任感行事。这对人类的幸福来说太重要了，因而人的天性没有将人类的幸福寄托于缓慢而含糊的哲学研究。

然而，这些哲学研究一经开始，就证实了人们的天性所具有的那些最初的预感。无论我们认为自己的是非之心是怎样建立起来的，是建立在某种有节制的理性之上，还是建立在某种被称作道德观念的天性之上，抑或是建立在我们所具有某种天然的性能之上，不容置疑的是，天赋我们这种是非之心是为了指导我们这一生的行为。这种是非之心具有极为明显的权威的特性，这些特性表明它们在我们内心树立起来是为了充当我们全部行为的最高仲裁者，以便监督我们的意识、感情和欲望，并对它们该放纵或抑制到何种地步作出判断。我们的是非之心绝不像一些人所声称的那样，和我们天性中的其他一些官能和欲望处于同等地位，前者也不比后者更加有权限制对方。没有其他官能或行为的本性能评判任何其他官能。爱并不评判恨，恨也并不评判爱。尽管这两种感情相互对立，但把它们说成相互赞成或反对还是很不妥当。但是，评判我们的其他一切天然本性并给予责难或称许，是我们此刻正在考察的那些官能所具有的特殊功能。可以把它们看作某种感官，其他那些本性是它们评判的对象。每种感官都高于它所感受的对象。眼睛不要求色彩的美丽，耳朵不要求声音的和谐，舌头也不要求味道的鲜美。这些感官是评判自己的感受对象的权威。凡是可口的就是醇美的，悦目的就是华丽的，动听的就是和谐的。上述各种特性的实质在于它能使感受它的感官感到愉快。同样，什么时候我们的耳朵应该感受到动听的声音，什么时候我们的眼睛应该纵情观看，什么时候我们的味觉应该得到满足；应该在什么时候在何种程度上放纵或限制我们的其他天然本性，这些都是由

我们的是非之心来决定的。凡是我们的是非之心所赞成的事是恰当的、正确的，并且是应该做的；凡是与此相反的，就是错误的、不恰当的，并且是不该做的。是非之心所赞成的感情是优雅的和合适的；与此相反的就是粗野的和不当的。正确、错误、恰当、不恰当、优雅、粗野，这些词本身只表示使是非之心感到愉快或不愉快的那些事物。

既然上述是非之心显然是充当人类天性中起支配作用的本性的，所以，它们所规定的准则就应该认为是神的指令和戒律，由神安置在我们内心的那些代理人颁布。所有的一般规则通常都称为法则。例如，物体在运动时所遵守的一般规则就叫运动法则。但是，我们的是非之心在赞成或谴责任何有待它们审察的感情或行为时所遵循的那些一般准则，用下面的名称更为恰当。它们更类似那些叫做法律的东西——君主制订出来指导其臣民的行为的那些一般准则。它们同法律一样，是指导人们自由行动的准则；毫无疑问，它们是由一个合法的上级制订的，并且还附有赏罚分明的条款。神安置在我们内心的代理人必定用内心的羞愧和自我责来折磨那些违背准则的人；反之，总是用心安理得、满足和自我满意来报答那些遵守准则的人。

还有许多其他的考虑可以起到证实上述看法的作用。当造物主创造人和所有其他有理性的生物之时，其本意似乎是给他（她）们以幸福。除了幸福之外，似乎没有其他什么目的值得我们必然认为无比贤明和非常仁慈的造物主抱有；造物主无限完美这种想象使我们得出的上述看法，通过我们对造物主的行为的观察而得到进一步的证实，在我们看来，造物主行事的目都是为了促进幸福，防止不幸。但是，在是非之心的驱使下行事时，我们必然会寻求促进人类幸福的最有效的手段，因此，在某种意义上可以说，我们同造物主合作，并且尽力促进其计划的实现。相反，如果不是这样行事，我们就似乎在某种程度上对造物主为人类的幸福和完善而制订的计划起阻碍作用，并且表明自己在某种程度上与造物主为敌，如果可以这样说的话。因此，在前一种情况下，我们自然会信心十足地祈求造物主赐予特殊的恩惠和报答，而在后一种情况下，则会担心受到造物主的报复和惩罚。

此外，还有其他许多道理、其他许多天然的本性有助于证实和阐明同一有益的训诲。如果我们考虑一下通常决定这个世界芸芸众生处境顺逆的那些一般准则，我们就会发现：尽管世界万物看来杂乱无章，但是，即使在这样一个世界上，每一种美德也必然会得到适当的报答，得到最能鼓励它、促进它的那种补偿；而且结果也确实如此，只有各种异常情况同时发生才会使人们的期望落空。什么是鼓励勤劳、节俭、谨慎的最恰当的报答呢？在每项事业中获得成功。这些美德是不是有可能在整个一生中始终得不到报答呢？财富和人们的尊敬是对这些美德的恰如其分的补偿，而这种补偿它们是不大可能得不到的。什么报答最能促使人们做到诚实、公正和仁慈呢？我们周围那些人的信任、尊重和敬爱。许多人并不追求显赫地位，但是希望受人敬爱。诚实和公正的人不会因得到财富而欣喜，他感到欣喜的是被人信赖和信任，这是那些美德通常会得到的补偿。但是，由于某种异常的和不幸的事件，一个好人可能被

怀疑犯有某种他根本不可能犯的罪行。因此他在后半辈子很冤枉地遭到人们的憎恶和反感。他可以说是因为这样一种意外事件而失去了一切，尽管他还是个诚实和正直的人。同样，作为一个小心谨慎的人，尽管他谨小慎微，仍然可能由于发生地震或洪水泛滥而死亡。然而，第一种意外事件同第二种相比，也许更为罕见；而为人诚实、公正和仁慈是获得我们周围那些人的信任和敬爱——这是上述美德首先想得到的东西——确实有效和万无一失的办法，这一点仍然是正确的。一个人的某个行为很容易被人误解，但是，他的行为的总趋向不大可能被人误解。一个清白的人可能被人认为干了坏事，然而这种情况是罕见的。相反，对他的清白的举止所持有的固定看法常常会使我们在他真正犯罪之时为他开脱，尽管根据已知的事实作出的他确已犯罪的推断非常有力。同样，一个无赖在他的品行不为人知的情况下作出了某一无赖行为，也许可以免受责难，甚或得到他人的称许。但是，没有一个长期以来一直做坏事的人，能够不广为人知是个坏人，而且在他确实无罪的时候能够不经常受人怀疑。就人们的感情和看法所能给予罪恶和美德的惩罚或报答而言，在这里，根据事物的一般进程，两者所得到的待遇已超出了恰如其分和不偏不倚的限度。

虽然用这种冷静的哲学眼光来看，通常决定芸芸众生处境顺逆的一般准则似乎完全适应世人所处的境地，但是，它们并不同我们的某些天然感情相一致。我们对某些美德所天然持有的敬爱和赞美之情使我们希望把各种荣誉和酬答都归于它们，甚至把我们自己也必然认为适合于回报其他一些品质的荣誉和酬报归于这些美德，尽管它们往往不具备这些品质。相反，我们对某些罪恶的嫌恶使我们希望它们遭受各种各样的耻辱和不幸，包括自然属于其他品质的耻辱和不幸。宽宏大量、慷慨和正直受到我们如此深切的钦佩，以致我们希望看到它们还能获得财富，权力和各种荣誉——这些荣誉本来是同上述美德并无密切联系的一些品质，如节俭、勤劳和勤奋的必然结果。另一方面，欺诈、虚伪、残忍和狂暴在每个人的心中激起的轻蔑和憎恶使我们看到它们得到某些好处便会感到气愤，尽管在某种意义上可以说，由于它们有时具备勤奋和勤劳的品质，这些好处它们是应该得到的。勤劳的坏蛋耕种土地，懒惰的好人任其荒芜。谁该收获庄稼呢？谁该挨饿，谁该富足呢？事物的自然进程有利于坏蛋，而人们的天然感情则偏向于具有美德的人。人们认为，前者因其上述的好品质会带给他的好处而过分地得到了补偿，而后者则因其懈怠必然会带给他的痛苦而受到了比应受的要严厉得多的惩罚。人类的法律——人类感情的产物——剥夺勤劳和谨慎的叛国分子的生命和财产，而以特殊的回报来酬答不注意节约、疏忽大意但忠诚而热心公益事业的好公民。这样，人就在造物主的指引下，对物的分配进行造物主本来自己会作出的某种程度的改正。造物主促使人们为达到这一目的而遵循的各种准则与造物主自己所遵循的那些准则不同。大自然给予每一种美德和罪恶的那种报答或惩罚，最能鼓励前者或约束后者。她单纯考虑这一点，而很少注意到，在人们的思想感情和激情中，那些优良品质和不良品德似乎还具有不同程度的优缺点。相反，人只注意到这一点，因而力求使每种美德得到他心目中恰如其分的敬爱和尊重，并使每种罪

恶得到他心目中恰如其分的轻视和憎恶。造物主所遵循的准则对她来说是合理的；人类所遵循的准则对人类来说也是合理的。但是，两者都是为了促成同一个伟大的目标：人世间的安定，人性的完美和愉快。

虽然人这样从事于改变在事态的自然发展所造成的物的分配情况，虽然人像诗人所描述的神那样老是用特殊的手段来进行干预，以支持美德和反对罪恶，并且像神那样力求挡掉射向好人头部的箭，而促使那把已经举起的利剑迅即向邪恶者砍去，但是，他并不能完全按照自己的想法和愿望来决定两者的命运。人的微弱的努力不能完全控制事物的自然进程，这一进程太快太猛，非人力所能阻止。虽然指引这一进程的规则似乎是为了最明智和最高尚的目的而制订的，但是这些规则有时却会产生使人的全部天然感情激动不已的后果。大集体压倒小集体；有远见并作好一切必要准备的事业家胜过那些反对他们而既无远见又无准备的人；每一种目的只能以造物主规定的那种方法来实现，这一切似乎不仅是一种必然和不可违反的规则，而且是一种激励人们勤劳和专心致志的有用和合宜的规则。此外，由于这种规则，在暴虐和诡计居然胜过真诚和正义时，什么样的义愤不会在每个旁观者的心中激起呢？对无辜者所受的痛苦，人们会多么悲痛和同情，对压迫者所获得的成功又会产生多么强烈的愤恨？我们对冤屈感到伤心和愤怒，但是，我们常常发现自己完全无力加以纠正。因此，当我们在这个世界上能否找到一种能够阻止非正义的行为取得成功的力量丧失信心时，我们自然而然地会向上天呼吁并希望我们天性的伟大创造者在来世亲自做他为指导我们的行为而制定的各种原则促使我们在今世努力做的事。希望他亲自完成他教导我们着手执行的计划；并希望在来世，根据每个人在今世的所作所为给予报答。这样，我们就会变得相信来世，这不仅是由于我们的弱点，不仅是出于人类天性的希望和担心，而且也是出于人类天性中最高尚和最真诚的本性，出于对美德的热爱，对罪恶和非正义的憎恶。

“这与神的伟大相称吗？”能言善辩而富于哲理性的克莱蒙大主教以丰富的想象力热情而夸大地说，尽管有时听起来似乎不够礼貌：“听任自己创造的世界普遍处在混乱之中，这与神的伟大相称吗？听任邪恶的人几乎总是胜过正直的人；听任无辜的君王被篡位者废黜；听任父亲为野心勃勃的逆子所杀害；听任丈夫因受凶悍不贞的妻子的打击而死亡，这与神的伟大相称吗？难道处于显贵地位的神可以像观看某种新奇的游戏那样袖手旁观那些令人伤感的事件而不担负任何责任吗？因为神是伟大的，他就应当在这些事件面前表现出软弱、不公正或是残暴吗？因为人是渺小的，就应当听任他们胡作非为而不予惩罚，或者为人正直而不给报偿吗？啊，上帝！如果这就是你的性格，如果我们如此敬畏崇拜的上帝就是你，我就不再承认你是我的父亲，是我的保护者，是我悲伤时的安慰者，是我软弱时的支持者，是我的一片忠诚的报答者。那你就不过是一个懒惰而古怪的暴君，这个暴君为了自己狂妄的虚荣心而牺牲人类的幸福，他把人类带到这个世界上来，只是为了把他们作为他空闲时的消遣品或由他任意摆布的玩物。”

判断行为功过的那些一般准则就这样逐渐被看成某个无所不能的神

的规则，这个神在观察我们的行为，并在来世报答遵守这些规则的人和惩罚违反它们的人。这种考虑必然使上述规则具有新的神圣的意义。我们行为的最高准则应当是尊重造物主的意志，对于这一点凡是相信神存在的人是绝不会怀疑的。违抗神的意志这一想法本身似乎就意味着大逆不道。一个人如果反对或无视具有无限智慧和无限权力的神给他下的命令，那这人该是多么自负，多么荒唐！一个人如果不尊重造物主出于无限仁慈给他规定的戒律，即使他没有因为违反这些戒律而受到惩罚，这个人又该是多么不合人情，多么令人厌恶！一个人对自己行为是否得当的感觉在此也得到自身利益这种强烈动机的充分支持。我们知道，虽然我们可以避免别人注意或者逃脱世人的惩罚，但我们总是避不开造物主的眼睛，如果作出不正当行为就会受到他的惩罚，这是能够限制最不受约束的激情的一种动因，至少对某些人是如此，他们由于经常反省，对这个想法已经很熟悉了。

正是这样，宗教加强了天生的责任感，因此，人们通常会非常相信似乎深受宗教思想影响的那些人，诚实正直。人们认为，这些人的行为除了受到对别人行为同样起调节作用的准则的约束外，另外还有一种约束。人们认为，不但重视名誉，也重视行为的合宜性，不但重视他人的称许，也重视自己的称许，这样的动机对世俗的人有影响，对信仰宗教的人同样有影响。但是信仰宗教的人还有一种约束，这就是，他不干则已，一干起来就要像那位至尊的神在场那样审慎，这位至尊的神最终会根据他的实际行动给予补偿。因此，人们对他那循规蹈矩和一丝不苟的行为颇为信任。无论什么地方只要那儿宗教的固有原则未被某个卑鄙的宗教小集团闹宗派和派性的狂热所破坏，无论什么地方只要那儿宗教所要求履行的首要责任是各种道德责任，无论什么地方只要那儿没有人被告诫要把琐屑的宗教仪式看成是比正义和慈善的行为更直接的责任，只要没有人真的相信通过献祭、宗教仪式和愚蠢的祈求就可以在神的同意下从事欺诈、叛变和暴行，那么，世人在这方面的判断就毫无疑问是正确的，并且完全有理由对笃信宗教的人的行为的正直给予加倍的信任。

第六章 在什么情况下，责任感应该成为我们行为的唯一原则；而且在什么情况下，它应该同其他动机一起发生作用

宗教赋予美德的实践如此强烈的动机，并且通过如此有力地抵制罪恶的诱惑来保护我们，以致许多人误认为宗教原则是行为的唯一值得称赞的动机。他们说：我们既不应该因感激而报答，也不应该因愤恨而惩罚；我们既不应该根据天然的感情保护自己不能自助的孩子，也不应该由此赡养自己老弱多病的双亲。所有对特定事物产生的感情都要从自己的心中驱除干净，某种伟大的感情应当取代其他一切感情，那就是对造物主的爱，那就是使自己变成他所喜欢的人的愿望，那就是用造物主的意志来指导自己全部行动的愿望。我们不应该因感激而感谢，我们不应

该因仁爱而宽厚，我们不应该因热爱祖国而热心公益，也不应该因对人类之爱而慷慨和正直。在履行所有那些不同的责任时，我们的行动的唯一原则和动机，应当是造物主要求我们去履行他们的责任感。现在，我不准备花时间专门考察这种观点；我只是要指出，我们不要期待看到这种观点为任何宣称信奉下面这样一种宗教的人所接受，在这种宗教中，第一条戒律是，要以自己的全部心意、全部灵魂和全部精力去敬爱我们的造物主，第二条戒律是，像热爱自己一样去热爱自己的邻人；我们实际上是为了自己的缘故而热爱自己，并不仅仅因为被要求才去这样做。责任感应当是我们行动的唯一原则，这在基督教的戒律中是找不到的；但是，正像哲学甚至常识告诉我们的那样，责任感应当是某种指导性的和决定性的原则。然而，可能会出现这样一个问题：在什么情况下我们的行动应该主要地或全然地产生于某种责任感，或出自对一般准则的尊重；在什么情况下某些其他的情感或感情应该同时发生作用，并产生主要的影响。

这个问题的答案——或许不能用任何一种非常准确的方式得到——将依两种不同的情况而定：第一，根据促使我们全然不顾一般准则而行动的那种情感和感情是天然令人喜欢的还是天然令人讨厌的而定；第二，根据一般准则本身是精确无误还是含糊不清而定。

I. 首先，我要说，我们的行为在何种程度上应该来自天然令人喜欢或天然令人讨厌的情感和感情，或者全部来自对一般准则的尊重，都将依这种情感和感情本身而定。

所有那些亲切的感情可能促使我们去做优雅和令人钦佩的行为，应该来自对一般行为准则的任何尊重，同样也应该来自激情本身。一个人为了另一个人做了好事，如果后者只是出于冷淡的责任感而不带有感情地给予报答，前者就会认为自己没有很好地得到报答。当一个丈夫认为非常顺从自己的妻子只是考虑到妻子的地位必须维持的某种关系才使自己的举止活泼起来时，他是不会对她感到满意的。虽然一个儿子竭尽孝道，然而，如果缺乏他应当充分感受到的那种充满感情的对双亲的敬意，那么父母也会公正地抱怨他态度冷漠。同样，一个儿子也会对这样的父亲感到十分不满，他虽然履行了父亲的全部责任，但是不具有可以期待从他身上得到的父爱。对于所有这样的亲切的、具有社会性的感情，看到责任感是用来压抑它们而不是增进它们，是用来阻止我们做得过分而不是促使我们做应该做的事情，更令人感到愉快。看到一个父亲不得不抑制自己的父爱，看到一个朋友不得不约束出乎本性的慷慨行为，看到一个受到某种恩惠的人不得不抑制自己的过分的感激心情，会给我们带来愉快。

对于那些邪恶和非社会性的激情，具有相反的准则。我们应当抱着出自内心的感激和慷慨态度，不带任何勉强地给予报答，不必过分考虑报答是否适宜；但是，我们总是应当勉强地施加惩罚，更多地是出于施加惩罚是合宜的感觉，而不是出于任何强烈的报复意向。再也没有什么比那个人的行为更为得体，他对极为严重的伤害的愤恨，似乎更多地来

自它们应当愤恨并且是合宜的愤恨对象的感觉，而不是来自他自己的那种极不愉快的激情；他像一个法官那样，仅仅考虑判断每种特定的冒犯应当给予何种报复这种一般准则；他在贯彻这条准则时，其同情冒犯者将要受到的痛苦的程度甚于自己所受的痛苦，他虽然愤怒但不忘怜悯，有意用最温和及最有利的方式去解释这条准则，对冒犯者给予极其正直的人们能够一致通情达理地接受的各种减缓。

根据前面的评述，因为自私的激情在其他方面介于社会性的和非社会性的感情之间，所以，它们在这一点上也是如此。在所有平常的、不重要的和普通的情况下，以私人利益作为目标的追逐，应当来自对指导这种行为的一般准则的尊重，而不是来自这些目标本身所引起的任何激情；但是，在更为重要和特殊的场合，如果目标本身看来并没有以很值得重视的激情来激励我们，我们就会变得麻木不仁、缺乏感情和没有风度。为了赚到或节省一个先令的钱而焦虑不安或终日盘算，在他的一切邻人看来，他就会堕落为一个极为庸俗的商人。他必须在自己的行动中表现出：听任自己的经济状况一直如此窘迫，无意为钱财本身而锱铢必较。他的经济境况也许使他必须极端节省，非常勤勉；但是，那种节省和勤勉的每个特定的努力必须出自对极其严格地给他规定这种行为趋向的那条一般准则的尊重，而不是对个人的俭约或收益的关心。现今，他的过度节俭不应当是由于他希望由此节省那三便士；他在自己的店里照料，也不应当是出于他想由此得到那十便士的激情：前者和后者都只应当出于对一般准则的尊重，这条一般准则极其严格地规定了他在自己生活道路上对待一切人的行动方案。在这里构成了吝啬鬼和真正节省和勤勉的人的品质之间的差别。前者为了少数的钱财本身而挂虑担忧；后者关心它们只是因为他给自己订下了生活计划。

对有关私人利益的很特别和很重要的目标来说，情况完全不同。一个人不去为了这些目标本身而相当认真地追求它们，就显得卑劣。一个君主不费心征服或保护某一领地，我们会看不起他。一个没有官职的绅士，在他可以不用卑劣的或非正义的手段去获得一份财产或者一个比较重要的官职时不尽力而为，我们几乎不会对他表示尊重。一个议员对自己的竞选显得毫不热心，他的朋友就会认为他完全不值得拥戴而抛弃他。甚至一个商人不力争获得人们认为非凡的一笔生意或者一些不寻常的利润，也会被他的邻居们看成是一个胆怯的家伙。这种勇气和热忱就是有事业心的人和无所作为的人之间的差别。私人利益的那些重大目标——它们的得或失会极大地改变一个人的地位，成为恰当地被称作抱负的激情的目标；这种激情保持在谨慎和正义的范围之内时，总是受到世人的钦佩，即使超越了这两种美德而且是不正义的和过分的时候，有时也显得极其伟大，引起人们无限的想象。因此，人们普遍钦佩英雄和征服者，甚至也钦佩政治家，他们的计划虽然毫无正义可言，但是非常大胆和宏伟；例如黎塞留主教和雷斯主教的那些计划就是这样。贪婪和野心两种目标的不同仅仅在于它们是否伟大。一个吝啬鬼对于半便士的追求同一个具有野心的人征服一个王国的意图一样狂热。

II. 其次，我要说，我们的行为应该在何种程度上出自对一般准则

的尊重，将部分地依它们本身精确无误还是含糊不清而定。

几乎所有有关美德的一般准则，决定谨慎、宽容、慷慨、感激和友谊的功能是什么的一般准则，在许多方面都是含糊不清的，允许有很多例外，需要作出如此多的修正，以致几乎不可能完全通过对它们的尊重来规定我们的行为。常见的以普遍经验为基础的有关谨慎的一些谚语式的格言，或许是对行为所能提出的最好的一般准则。但是，非常呆板和固执地信奉这些格言，显然是极其荒唐可笑的迂腐行为。在我刚才提到的一切美德中间，感激或许是含义最精确、最少例外的一般准则。要是力所能及，我们就应当对自己所得到的帮助作出相等的报答，如有可能，还应当作出更大的报答，这似乎是一条非常清楚明了的准则，并且是一条几乎不会有任何例外的准则。然而，根据最肤浅的考察，这条准则好像是极其含糊不清的，并且允许有一万种例外。如果你的恩人在你生病时护理了你，你也就应当在他生病时护理他吗？或者，你能够以某种不同的报答来偿还自己欠下的人情吗？如果你应当去护理他，那么你应当护理他多长时间呢？和他护理你的时间与你护理他的时间相同，或者更长些，那么应当长多少呢？如果你的朋友在你贫困时借钱给你，你也就应当在他贫困时借钱给他吗？你应当借多少钱给他呢？你应当在什么时候借给他呢？现在？明天？或者下个月？借多长时间呢？显然，不可能规定任何一条在一切情况下都能对这些问题给予准确答案的一般准则。他和你的品质之间的差异，他和你的处境之间的不同，都可能使你非常感激他而又正当拒绝借给他半个便士；相反，也可能使你愿意借钱给他，甚或借给他的钱十倍于他借给你的数目，而又正当地被指责为极为邪恶的忘恩负义之徒，其所承担的义务连百分之一也未完成。然而，由于有关感激的各种本分或许是所有那些要求我们实践的善良美德之中最神圣的，所以，如我所述，决定它们的一般准则是最准确的。确定友谊、人道、殷勤、慷慨等所要求作出的行为的那些一般准则，更不用说是很模糊和不明确的。

但是，有一种美德，一般准则非常确切地规定它要求作出的每一种外在的行为，这种美德就是正义。正义准则规定得极为精确，除了可以像准则本身那样准确地确定，并且通常确实出自与它们相同的原则者外，不允许有任何例外和修改。如果我欠某人十镑钱，无论在约定归还之日还是在他需要这笔钱之时，正义都要求我如数归还。我应当做什么，我应当做多少，我应当在什么时候和什么地方做，所有确定的行为的本质和细节，都已确切地规定和明确。虽然过于固执地信奉有关谨慎或慷慨的普遍准则可能是笨拙的和呆板的，但是，忠实地遵循正义准则却没有什么迂腐可言。相反，应当给予它们最神圣的尊重；并且，这种美德所要求作出的行为，从来不像当实践它们的主要动机是对要求作出这种行为的那些一般准则的出于本心的虔诚的尊重时一样十全十美。在实践其他一些美德时，指导我们行为的，与其说是对某种精确格言或准则的尊重，不如说是某种有关合宜性的想法，是对某一特定行为习惯的某种爱好；我们应当更多地考虑的是这一准则所要达到的目的和基础，而不是准则本身。但是，对正义来说情况就完全不是这样：不折不扣并且坚定不移地坚持一般正义准则本身的人，是最值得称赞和最可信赖的

人。虽然正义准则所要达到的目的是阻止我们伤害自己周围的人，但违反它们常常可能是一种罪行，尽管我们可以假托某种理由声称这种违反不会造成任何伤害。一个人常常在开始用这种方式行骗，甚至在自己打算行骗时，就变成了一个坏蛋。一旦他想背离那些不可违背的戒律要求他非常坚定和积极地坚持的东西，他就不再是可以信赖的人，没有人可以说他不会滑向某种或深或浅的罪恶之渊。窃贼认为，如果他从富人那里偷窃他猜想他们也许容易失去，以及他们也许不会知道失窃的东西，就并没有犯罪。奸夫认为，如果他诱奸朋友的妻子而能瞒住其奸情，那个丈夫不会怀疑，而且并没有破坏那个家庭的安宁，他就没有犯罪。一旦我们开始陷入这种精心设计的骗局，就没有什么严重的罪行我们不可能犯下了。

正义准则可以比作语法规则；有关其他美德的准则可以比作批评家们衡量文学作品是否达到杰出和优秀水平而订立的准则。前者是一丝不苟的，准确的，不可或缺的。后者是不严格的、含糊的、不明确的，而且告诉我们的与其说是如何臻于完美的确实无疑的指示，还不如说是有关我们应该指望臻于完美的一般设想。一个人可以根据规则学会完全正确地合乎语法地写作；因而；或许，可以学会公正地行动。虽然有些文学评判准则可以在某种程度上帮助我们纠正和弄清楚我们对完美可能抱有的一些模糊看法，但是，却没有哪种准则能确实无误地引导我们写出杰出或优秀的文学作品。同样，虽然某些准则能使我们在某些方面纠正和弄清楚我们对美德可能抱有的一些不完善的想法，但却没有哪种准则可以使我们确实学会在一切场合谨慎、非常宽宏或十分仁慈地行动。

有时会发生这种情况：由于极为真诚和迫切地想以自己的行为获得人们的赞同，我们反而可能误解恰当的行为准则，因而被应当用来指导我们的原则引入歧途。在这种情况下，期待人们完全赞成我们的行为是徒劳无益的。他们不能理解影响我们行为的那种荒谬的责任观念，也不会赞成随之而来的任何行为。然而，那个由于存在不正确的责任感或所谓错误的道德心而受骗犯罪的人，其品质和行为仍有一些可敬之处。无论他因此而怎样不幸地被引入歧途，由于他存在着高尚而富有人性的东西，仍然是人们同情而不是憎恶或愤恨的对象。人们对人类天性中存在弱点深感遗憾，这种弱点使我们如此不幸地受到欺骗，即使在我们非常真诚地为臻于完美而努力，并且尽力按照能够合理地指导我们的最好的原则行动时，也是这样。错误的宗教观念，几乎是以这种方式把我们的天然情感引入歧途的唯一原因；那种赋予责任准则莫大权威的原则，只能在相当大的程度上歪曲我们对它们的想法。在其他一切场合，常识足以指导我们即使不是最为合宜地行事，也离最为合宜地行事相距不远。假如我们急切地希望做得好些，那么，我们的行为大体上总是值得称赞的。所有的人都一致同意：服从造物主的意志是首要的责任法则。但是，就也许会加到我们头上的特定的戒律而言，它们彼此就大不相同。因此，这时彼此之间应当最大限度地克制和容忍；虽然维护社会的安定需要惩罚各种罪行，而不管它们由以产生的动机是什么，但是，如果它们明显地来自有关宗教责任的错误观念，则一个善良的人总是会比较勉强地加以惩罚。他绝不会对他所判处的那些人感到他对其他罪犯感到的

那种愤慨，而且正是在他惩罚他们的罪行的时刻，他会对他们那效果不好的坚定和献身精神感到惋惜，有时甚至感到钦佩。伏尔泰先生最好的一出悲剧《穆罕默德》很好地表现了我们对于产生于这种动机的罪行所应当持有的情感。在那一悲剧中，一对青年男女具有极其纯洁和善良的性格，除了彼此过于相爱这种使我们更加喜爱他们的弱点之外，没有任何弱点，他俩在某种最强烈的错误的宗教动机的唆使下，犯下了可怕的凶杀罪，使一切人性原则受到冲击。一位年高德劭的老人，尽管是他俩宗教上的死对头，但曾对他俩显示极为亲切的感情，他俩对他也曾怀有非常恭敬和尊重的心情，这位老人实际上是他俩的父亲，虽然他俩不知道这一点，但是，造物主显然要借助于他俩的手来把这位老人作为祭品，并且命令他俩去杀死这位老人。在他俩准备实施这一罪行时，他们受到下述两种想法之间的斗争所引起的极度痛苦的折磨？即：不可推卸；另一为对这位老人的体恤、感激和尊敬，以及对他们将要杀死的这个人的仁慈和善行所产生的敬爱。这样的表演显示了任何戏剧中所曾表现过的最吸引人的或许还是最有教益的一个场面。然而，责任感最终战胜了人类天性中所有可亲的弱点。他俩实施了强加于他们的罪行；但是立即发现了自己的错误，以及他们受到的欺骗，因而被恐怖、悔恨、愤怒等折磨得身心俱裂。当我们确信正是宗教把一个人引入歧途，而不是以宗教为借口来掩盖某些最坏的人类激情时，我们就应该像对不幸的赛伊德和帕尔米拉所怀有的情感那样，同情每一个这样被宗教引入歧途的人。

因为一个人也许会根据某种错误的责任感作出错误的行为，所以天性有时也会占据优势，并且与之相反地引导他作出正确的行为。在这种情况下，我们看到那种动机占据我们认为应该占据的优势，不会不感到高兴，虽然那个人自己很软弱因而不那样想。然而，由于他的行为是出于软弱而不是原则所造成的，所以我们绝不会比较满意地加以赞赏。一个执拗的罗马天主教徒，在圣·巴多罗买 [注60](#) 大屠杀中，为怜悯心所驱使，以致救出了一些不幸的新教徒——他曾经认为自己的责任是去毁灭他们——这似乎不值得获得我们会给予他的那种高度的赞扬，他只是带着完全的自我赞同的心情作出上述宽大行为。我们也许会对他具有仁慈的性情表示高兴，但是，我们仍然会带着某种遗憾的心情来看待他，这跟应当对完善的美德表示的钦佩是截然不同的。就其他一切激情而言，情况不复如此。我们见到它们合宜地自我发挥作用不会不感到高兴，甚至在某种错误的责任观念指导这个人约束它们的时候也是这样。一个非常虔诚的贵格会 [注61](#) 教徒在被人打了一耳光时，不是泰然容忍，而是忘记了他自己对我们救世主的格言所作的字义解释，以致给予那个侮辱了他的畜生适当的惩戒，当然不会使我们感到不快。我们会对他的这种精神感到愉快和高兴，并且因此更加喜欢他。但是，我们绝不会用那样一种尊重和敬意来看待他，这种尊重和敬意是应该给予在同样情况下根据什么是应该做的这种正义感采取合宜行动的人的。凡是带有自我赞同情感的行为都不能严格地称作美德。

第四卷 论效用对赞同情感的作用

(本卷只有一篇)

第一章 论效用的表现赋予一切艺术品的美，兼论这种美所具有的广泛影响

效用是美的主要来源之一，这已为每个多少考虑过什么东西构成美的本质的人所注意到。一座房子所具有的便利如同它合乎规格一样给旁观者带来愉快；而在他看到相反的缺陷时，则像看到位置对称的窗子具有不同的形状，或者门不开在建筑物的正中那样颇感不快。任何设备或机器只要能产生预期的结果，都赋予总体一定的合宜感和美感，并使人们一想到它就感到愉快，这一切是如此清楚明白，以致没有人会忽视它。

近来，一个富有独创性并受人欢迎的哲学家，也指出了效用使人感到愉快的原因。这位哲学家兼有极为深刻的思想和极强的表达能力，他具有不仅用非常清晰的语言而且用极为生动的口才来探讨最深奥的课题的非凡而又巧妙的才能。按照他的说法，任何物体的效用，通过不断给其主人带来它所宜于增进的愉快或便利而使他感到高兴。每当他看到它的时候，他就会沉浸于这种愉快之中；这一物体就以这样的方式成为不断给他带来满足和欢乐的源泉。旁观者由于同情而理解那个主人的情感，并且必然用同样愉快的眼光来观察这一物体。如果我们参观大人物的宏伟大厦，就会情不自禁地想象假如自己成为这种大厦的主人，并且拥有这么多巧妙的、精心设计制造的设备而会得到的满足。他还提出类似的理由来解释，为什么任何物体外观上的不便利都会使其主人和旁观者感到不快。

但是，任何艺术品所具有的这种适宜性，这种巧妙的设计，常常比人们指望它达到的目的更受重视；采取和变化方法来获得便利或愉快，常常比便利或愉快本身更为人们所看重，似乎想办法获得便利或愉快的过程才是全部价值所在，据我所知，这还没有引起任何人的注意。然而，这种情况是经常出现的，可以在有关人类生活的成千上万个最不重要或最重要的例子中观察到。

当一个人走进自己的房间并发现椅子都摆在房间的中间时，他会对仆人发怒，或许他宁可自己动手不厌其烦地把它们重新背墙摆放，而不愿看到它们一直这样乱七八糟地放着。这种新的布置所具有的全部合宜性来自腾清和空出了房间的地面所造成的更大的便利。为了获得这种便利，他甘愿自己受累，而不愿忍受由于缺乏这种便利而可能感到的各种

苦恼；因为最舒服的是一屁股坐在其中一把椅子上，这是他干完活以后很可能做的。所以，他所需要的似乎不是这种便利，而是带来这种便利的家具的布置。但是，正是这种便利最终推动他整理房间，并对此给予充分的合宜感和美感。

同样，一只每天慢两分多钟的表，会受到对表很讲究的人的轻视。他或许会以几个畿尼的价格把它卖出去，而用五十个畿尼另买一只表，它在两个星期内慢不了一分钟。然而，表的唯一效用是告诉我们现在是几点钟，以使我们不失约，或者因为忘了那个约定的时刻而造成诸多不便。但是，我们并不常常看到这个如此讲究这种机械的人比别人更加认真地严守时刻，也不常常看到他比别人更加急切地为了其他什么理由而想精确地知道每天的时间。吸引他的，不是掌握时间，而是有助于掌握时间的机械的完美性。

有多少人把钱花在毫无效用的小玩意儿上而毁掉自己呢？使这些小玩意的爱好者感到高兴的并不是那种效用，而是能增进这种效用的那个机械的精巧性。他们所有的口袋都塞满小小的便利设备。他们设计出新的口袋（那是在他人的衣服上看不到的），以便携带更多的东西。他们带着在重量上、有时在价值上不亚于常见的犹太人百宝箱中的大量小玩意散步。这种小玩意中有一些有时也许有点用处，但在任何时候都可以省掉，它们的全部效用当然不值得忍受负荷的辛劳。

因此，这也不仅仅同我们的行动受到这种本性影响的这些微不足道的物体有关；它往往是有关个人和社会生活中最严肃和最重要事务的隐秘动机。

那个上天在发怒时曾热望加以惩罚的穷人的孩子，当他开始观察自己时，他会羡慕富人的景况。他发现父亲的小屋给他提供的便利太少了，因而幻想他能更舒适地住在一座宫殿里。他对自己不得不徒步行走或忍受骑在马背上的劳累感到不快。他看到富人们几乎都坐在马车里，因而幻想自己也能坐在马车里舒适地旅行。他自然地感到自己懒惰，因而愿意尽可能自食其力；并认为，有一大批扈从可以使他免去许多麻烦。他认为，如果自己获得了这一切，就可以心满意足地坐下来，陶醉在幸福和宁静的处境之中。他沉浸在这幸福的遐想之海。在他的幻想之中浮现出某些更高阶层的生活情景，为了挤进这些阶层，他投身于对财富和显贵地位的追逐之中。为了获得这一切所带来的便利，他在头一年里受尽委曲，而且在潜心向上的第一个月内含辛茹苦，费尽心机，较之他在没有财富和地位时的全部生涯中所能遭受的痛苦更有甚之。他学习在某些吃力的职位上干得出色。他勤奋好强，夜以继日地埋头苦干，以获得胜过其竞争者的才能。然后，他努力在公众面前显示出这种才能，以同样的勤奋乞求每一个就业的机会。为了达到这一目的，他向所有的人献殷勤；他为自己所痛恨的那些人效劳，并向那些他所轻视的人献媚。他用自己的整个一生，来实行享受他也许永远不能享受的某种不自然的、讲究的宁静生活的计划，为此他牺牲了自己在任何时候都可以得到的真正安逸，而且，如果他在垂暮之年最终得到它，他就会发

现，它们无论在哪方面都不比他业已放弃的那种微末的安定和满足好多少。正是在这时候，他那有生之日已所剩无几，他的身体已被劳苦和疾病拖垮，他的心灵因为成千次地回想到自己所受的伤害和挫折而充满着羞辱和恼怒，他认为这些伤害和挫折来自自己敌人的不义行为，或者来自自己朋友的背信弃义和忘恩负义。最后他开始醒悟：财富和地位仅仅是毫无效用的小玩意儿，它们同玩物爱好者的百宝箱一样不能用来实现我们的肉体舒适和心灵平静；也同百宝箱一样，给带着它们的人带来的麻烦少于它们所能向他提供的各种便利。在它们之间，除了前者所带来的便利比后者稍微明显之外，没有什么真正的不同。宫殿、花园、成套的装饰用具、大人物的扈从，也是物品，只不过其明显的便利给每个人留下了深刻印象而已。它们不需要其主人向我们指出哪一方面构成它们的效用。我们很容易主动地理解它们的效用，并由于同情享受而称赞它们所能向其主人提供的满足。但是，一根牙签，一支挖耳勺，一把指甲刀或其他类似的一些小玩意儿，它们的奇特性就不是这样清楚。它们带来的便利或许同样大，但并不那么引人瞩目。而且我们不会这样快就理解拥有这些东西的人所感到的满足。因此，它们不像豪富和显贵地位那样可以作为虚荣心所追求的合理对象；这样就构成后者的唯一好处。它们更有效地满足了对人类来说是很自然的独特的爱好。对一个孤独地居住在荒岛上的人来说，是一座宫殿还是像通常装在百宝箱里的那种提供微小便利的工具，能够对他的幸福和享受作出最大的贡献，或许还是一个问题。如果这个人生活在社会中，确实无法作出比较，因为在这里同在其他情况下一样，我们始终注意的是旁观者的情感而不是当事人的情感，而且我们始终考虑的是他的处境在别人的眼里是个什么样子而不是在他自己的眼里是个什么样子。然而，如果我们考察一下为什么旁观者怀着如此钦佩之情来另眼看待富人和显贵的生活条件。我们就会发现，与其说是因为认为他们享受到了高人一等的安逸和愉快，不如说是因为他们拥有可用以获得这种安逸和愉快的无数雅致而奇巧的人造物。他甚至不认为他们真正比别人更为幸福；但他认为他们拥有更多的获得幸福的手段。引起旁观者钦佩的，正是这些手段能精巧地达到预期的目的。但是，在年老多病、衰弱乏力之际，显赫地位所带来的那些空洞和无聊的快乐就会消失。对于处于这种境况的人来说，事先允诺给予他这种空洞无聊的快乐，再也不能使他从事那些辛劳的追逐。他在内心深处诅咒野心，徒然怀念年轻时的悠闲和懒散，怀念那一去不复返的各种享受，后悔自己曾经愚蠢地为了那些一旦获得之后便不能给他带来真正满足的东西而牺牲了它们。如果权贵因颓丧或疾病而被废黜，以这样一副可怜的样子出现在每个人的面前，他就会细心观察自己的处境，并考虑什么才是自己的幸福所真正需要的东西。那时，权力和财富就像是产生了肉体上微不足道的便利而设计出来的、由极为精细和灵敏的发条组成的庞大而又费力的机械，必须极其细微周到地保持它们的正常运转，而且不管我们如何小心，它们随时都会突然爆成碎片，并且使不幸的占有者遭到严重打击。它们是巨大的建筑物，需要毕生的努力去建造，虽然它们可以使住在这座建筑物中的人免除一些小小的不便利，可以保护他不受四季气候中寒风暴雨的袭击，但是，住在里面的人时时刻刻面临着它们突然倒塌把他们压死的危险。它们可以遮挡夏天的阵雨，但是挡不住冬

天的风暴，而且，常常使住在里面的人同以前一样、有时比以前更多地感到担心、恐惧和忧伤，面临疾病、危险和死亡。

虽然每个人在生病或情绪低落时所熟知的这种乖戾的哲理，就这样全然贬低那些人类欲望所追求的伟大目标，但是，我们在健康和心情良好时，一直是从更令人愉快的角度来看待那些目标的。我们的想象，在痛苦和悲伤时似乎禁锢和束缚在自己的身体内部，在悠闲和舒畅时就扩展到自己周围的一切事物身上。于是，我们为宫中盛行的便利设施具有的美和显贵的安排所深深吸引；羡慕所有的设施是如何被用来向其主人提供舒适，防止匮乏，满足需要和在他们百无聊赖之际供他们消遣。如果我们考虑一下所有这些东西所能提供的实际满足，仅凭这种满足本身而脱离用来增进这种满足的安排所具有的美感，它就总是会显得可鄙和无聊。但是，我们很少用这种抽象的和哲学的眼光来看待它。在我们的想象中，我们会自然而然地把这种满足与宇宙的秩序，与宇宙和谐而有规律的运动，与产生这种满足的安排混淆在一起。如果用这样复杂的观点来考虑问题，财富和地位所带来的愉快，就会使我们把它们想象成某种重要的、美丽的和高尚的东西，值得我们为获得它们而倾注心力。

同时，天性很可能以这种方式来欺骗我们。正是这种蒙骗不断地唤起和保持人类勤劳的动机。正是这种蒙骗，最初促使人类耕种土地，建造房屋，创立城市和国家，在所有的科学和艺术领域中有所发现、有所前进。这些科学和艺术，提高了人类的生活水平，使之更加丰富多彩；完全改变了世界面貌，使自然界的原始森林变成适宜于耕种的平原，把沉睡荒凉的海洋变成新的粮库，变成通达大陆上各个国家的行车大道。土地因为人类的这些劳动而加倍地肥沃，维持着成千上万人的生存。骄傲而冷酷的地主眺望自己的大片土地，却并不想到自己同胞们的需要，而只想独自消费从土地上得到的一切收获物，是徒劳的。眼睛大于肚子，这句朴实而又通俗的谚语，用到他身上最为合适。他的胃容量同无底的欲壑不相适应，而且容纳的东西绝不会超过一个最普通的农民的胃。他不得不把自己所消费不了的东西分给用最好的方法来烹制他自己享用的那点东西的那些人；分给建造他要其中消费自己的那一小部分收成的宫殿的那些人；分给提供和整理显贵所使用的各种不同的小玩意儿和小摆设的那些人；就这样，所有这些人由于他生活奢华和具有怪癖而分得生活必需品，如果他们期待他的友善心和公平待人，是不可能得到这些东西的。在任何时候，土地产品供养的人数都接近于它所能供养的居民人数。富人只是从这大量的产品中选用了最贵重和最中意的东西。他们的消费量比穷人少；尽管他们的天性是自私的和贪婪的，虽然他们只图自己方便，虽然他们雇用千百人来为自己劳动的唯一目的是满足自己无聊而又贪得无厌的欲望，但是他们还是同穷人一样分享他们所作一切改良的成果。一只看不见的手引导他们对生活必需品作出几乎同土地在平均分配给全体居民的情况下所能作出的一样的分配，从而不知不觉地增进了社会利益，并为不断增多的人口提供生活资料。当神把土地分给少数地主时，他既没有忘记也没有遗弃那些在这种分配中似乎被忽略了的人。后者也享用着他们在全部土地产品中所占有的份额。在构成人类生活的真正幸福之中，他们无论在哪方面都不比似乎大大超过他

们的那些人逊色。在肉体的舒适和心灵的平静上，所有不同阶层的人几乎处于同一水平，一个在大路旁晒太阳的乞丐也享有国王们正在为之战斗的那种安全。

人类相同的本性，对秩序的相同热爱，对条理美、艺术美和创造美的相同重视，常足以使人们喜欢那些有助于促进社会福利的制度。当爱国者为各种社会政治的改良而鞠躬尽瘁时，他的行动并不总是由对可以从中得到好处的那些人的幸福所怀有的单纯的同情引起的。一个热心公益的人赞助修公路，通常也不是出于对邮递员和车夫的同情。当立法机关设立奖金和其他奖励去促进麻或呢的生产时，它的行为很少出自对便宜或优质织物穿着者的单纯的同情，更少出自对制造厂和商人的单纯的同情。政策的完善，贸易和制造业的扩展，都是高尚和宏大的目标。有关它们的计划使我们感到高兴，任何有助于促进它们的事情也都使我们发生兴趣。它们成为政治制度的重要部分，国家机器的轮子似乎因为它们而运转得更加和谐和轻快了。我们看到这个如此美好和重要的制度完善起来感到高兴，而在清除任何可以给它的正常实施带来丝毫干扰和妨碍的障碍之前，我们一直忧虑不安。然而，一切政治法规越是有助于促进在它们的指导下生活的那些人的幸福，就越是得到尊重。这就是那些法规的唯一用途和目的。然而，出于某种制度的精神，出于某种对艺术和发明的爱好，我们有时似乎重视手段而不重视目的，而且渴望增进我们同胞的幸福，与其说是出于对自己同胞的痛苦或欢乐的任何直接感觉或感情，不如说是为了完善和改进某种美好的有规则的制度。有些具有崇高的热心公益精神的人，他们在其他一些方面很少表现出很明显的仁慈的感情。相反，有些非常仁慈的人，他们似乎毫无热心公益的精神。每个人都可以在自己所熟悉的事例中发现前者和后者。谁还能比古代俄国的那个著名的立法者更缺乏人性而更具有热心公益的精神呢？相反，和气 and 生性仁慈的大不列颠国王詹姆斯一世，对于本国的光荣或利益，几乎没有任何激情。你要唤起那个似乎毫无斗志的人的勤勉之心，向他描述富人和权贵的幸福，告诉他他们通常不受日晒雨淋的煎熬，很少挨饿，很少受冻，很少感到疲倦，或缺少什么东西，这往往是徒劳的。这种意味深长的告诫对他几乎不会发生作用。如果你希望成功，你就必须向他描述富人和权贵们的宏伟大厦的不同房间里的便利设备和布置；你必须向他解释他们的设备的合宜之处，并向他指出他们的全部随员侍从的数目、等级及其不同的职责。如果有什么事情能使他产生印象，这一切就是。可是，所有这些东西只是使他们免遭日晒雨淋，不挨饿受冻，不感匮乏和疲劳。同样，如果你要在那个似乎不关心国家的利益的人的心中树立热心公益的美德，那么，告诉他一个治理有方的国家的臣民所享受到的较大的好处是什么；告诉他这些臣民要住得好、穿得好和吃得好，也常常是徒劳的。这些道理一般不会使他产生深刻印象。如果你向他描述带来上述种种好处的伟大的社会政治制度——如果你向他解释其中各部门的联系和依存关系，它们彼此间的从属关系和它们对社会幸福的普遍有用性；如果你向他说明这种制度可以引入他自己的国家，当前妨碍在他的国家建立这种制度的障碍是什么，这些障碍可以用什么方法消除，如何使国家机器的种种轮子和谐和平滑地运转，彼此之间不发生

摩擦或阻碍对方的运转，你就有可能说服他。一个人几乎不可能听到这样的谈论而不激发出某种程度的热心公益的精神。起码，他会暂时产生消除那些障碍，让如此完好而正常的一架机器开动的愿望。没有什么东西能像研究政治——即研究国民政府的各种制度以及它们各自的长处和短处，本国的体制，它面临的形势，它同外国之间的利害关系，它的商业、国防，它在不利条件下所作的努力，它可能遇到的危险，如何消除这种不利条件，以及如何保护它使之不致遭到危险，那样更有助于发扬人们热心公益的精神。因此，各种政治研究——如果它们是正确的、合理的和具有实用性的话——都是最有用的思辨工作。甚至其中最没有说服力和拙劣者，也不是全然没有效用的。它们至少有助于激发人们热心公益的精神，并鼓励他们去寻找增进社会幸福的办法。

第二章 论效用的表现赋予人的品质和行为的美，以及关于这种美的概念可能在何种程度上被看成一种原始的赞同原则

人的品质，同艺术的创造或国民政府的机构一样，既可以用来促进也可以用来妨害个人和社会的幸福。谨慎、公正、积极、坚定和朴素的品质，都给这个人自己和每一个同他有关的人展示了幸福美满的前景；相反，鲁莽、蛮横、懒散、柔弱和贪恋酒色的品质，则预示着这个人的毁灭以及所有同他共事的人的不幸。前者的心灵起码具有所有那些属于为了达到最令人愉快的目的而创造出来的最完美的机器的美；后者的心灵起码具有所有那些最粗劣和最笨拙的装置的缺陷。哪一种政府机构能像智慧和美德的普及那样有助于促进人类的幸福呢？所有的政府只是某种对缺少智慧和美德的不完美的补救。因此，尽管美因其效用而可能属于国民政府，但它必然在更大程度上属于智慧和美德。相反，哪一种国内政策能够具有像人的罪恶那样大的毁灭性和破坏性呢？拙劣的政府的悲惨结果只是由于它不足以防止人类的邪恶所引起的危害。

各种品质似乎从它们的益处或不便之处得到的美和丑，往往以某种方式来打动那些用抽象的和哲学的眼光来考虑人类行动和行为的人。当一个哲学家考察为什么人道为人所赞同而残酷则遭到谴责时，对他来说并不总是以一种非常明确和清楚的方式来形成任何一种有关人道和残酷的特别行为的看法，而通常是满足于这些品质的一般名称向他提示的那种模糊和不确定的思想。但是，只是在特殊情况下，行为的合宜或不合宜，行为的优点或缺点，才十分明显而可以辨别。只有当特殊的事例被确定时，我们才清楚地察觉到自己和行为者的感情之间的一致或不一致，或者在前一场合感觉到对行为者产生的一种共同的感激，或者在后一场合感觉到对行为者产生的一种共同的愤恨。当我们用某种抽象和一般的方式来考虑美德和罪恶时，由其激起那些不同的情感的品质，似乎大部分已消失不见，这些情感本身变得比较不明确和不清楚了。相反，美德所产生的使人幸福的结果，和罪恶所造成的带来灾难的后果，那时

似乎都浮现在我们眼前，并且好像比上述两者所具有的其他各种品质更为突出和醒目。

最早解释效用为什么会使人快乐的那个具有独创性和受人欢迎的著述家，为这种看法所打动，以致把我们对美德的全部赞同归结于我们直觉到这种产生于效用的美。他说，除了对那个人自己或其他的人来说都是有用或适意的内心的品质之外，没有一种品质可以作为美德加以赞同，并且除了具有相反趋向的品质之外，没有一种品质可以作为邪恶的东西加以反对。确实，对个人或社会的便利来说，天性似乎如此恰当地调整了我们关于赞同和反对的情感，以致我相信，在经过最严格的考察后，将会发现这是普遍的情况。但是，我仍然断言，对于这种效用或危害的看法，并不是我们赞同和反对的首要的或主要的原因。毫无疑问，这些情感因关于美或丑的直觉而得到增强和提高，这种对美或丑的直觉产生于它的效用或危害。但是，我仍要说，这些情感原本和本质上与这种直觉截然不同。

首先，这是因为对于美德的赞赏似乎不可能同我们赞赏某种便利而设计良好的建筑物时所具有的情感相同；或者说，我们称赞一个人的理由不可能与称赞一个屋檐的理由相同。

其次，在考察的基础上，将发现任何内心气质的有用性很少成为我们赞同的最初根据；赞同的情感总是包含有某种合宜性的感觉，这种感觉和对效用的直觉是完全不同的。我们可以在被认为是美德的所有品质中见到这种情况。根据这种分类，那些品质因为对我们自己有用而最初就受到重视，也因为对他人有用而受到尊重。

对我们自己最为有用的品质，首先是较高的理智和理解力，我们靠它们才能觉察到自己所有行为的长远后果，并且预见到从中可能产生的利益或害处；其次是自我控制，我们靠它才能放弃眼前的快乐或者忍受眼前的痛苦，以便在将来某个时刻去获得更大的快乐或避免更大的痛苦。这两种品质的结合构成了谨慎的美德，对个人来说，这是所有美德中最有用的一种。

关于在前一个场合所考察的第一种品质，即那种较高的理智和理解力，最初是因为正义、正当和精确，而不是仅仅因为有用或有利而为人所赞同。正是在深奥的科学中，尤其是在更高级的数学中，表现出人类理智的最伟大和最可钦佩的努力。但是那些科学的效用，对个人或公众来说都不是非常清楚的，要去证实这种效用，需要某种并不总是十分容易领会的论述。因此，最初使它们受到公众钦佩的，不是它们的效用。这种品质，在有必要对那些自己对这种卓越的发明毫无兴趣，竭力贬低其作用的人所提出的指责作出某种回答之前，很少为人所坚持。

同样，我们克制自己当前的欲望以便在另一场合得到更充分满足的那种自我控制，如同在效用方面为我们所赞同那样，在合宜性方面也得到我们的赞同。当我们以这样的方式行动时，影响我们行为的情感似乎

确实和旁观者的那种情感相一致。旁观者并没有感受到我们目前欲望的诱惑。对他来说，我们一个星期以后或者一年之后享受到的欢乐，其所具有的吸引力一如我们现在享受到的欢乐。因此，当我们为了眼前的缘故而牺牲将来的时候，我们的行动在他看来是极其荒唐和放肆的，也不能够理解影响这种行为的原则。相反，当我们放弃当前的快乐以便得到即将到来的更大的快乐时；当我们似乎表现出遥远的对象和即刻作用于感官的对象一样吸引我们时，由于我们的感情和他的感情确实相一致，所以他不可能不赞同我们的行为；由于他从经验中知道很少人能做到这种自我控制，他将怀着较大程度的惊奇和钦佩的心情来看待我们的行动。因此所有的人自然而然地对在节俭、勤劳和不断努力的实践中表现出来的坚韧不拔品质表示高度的尊重，虽然这些实践除了获得财富之外，没有指向其他目的。那个以这种方式行动并为了获得某种重大的虽是遥远的利益，不仅放弃了所有眼前的欢乐，而且忍受着肉体 and 心灵上巨大劳累的人，他的坚定不移必然博得我们的赞同。他对自己的利益和幸福所具有的那种似乎控制着他的行动的看法，确实同我们自然而然地形成的对他的看法相吻合。在他的情感和我们自己的情感之间存在着最完美的一致，同时，根据我们关于人类天性的通常弱点的体验，这是一种我们不可能合理地期待的一致。因此，我们不仅赞同，而且在某种程度上钦佩他的行为，并认为他的行为值得高度赞赏。只有这种值得赞同和尊敬的意识，能够在这种行动的进程中支持那个行为者。我们10年以后享受到的快乐，同我们今天能够享受的快乐相比，其对我们的吸引力如此微小，前者所激起的激情同后者容易产生的强烈情绪相比，又天然地如此微弱，以致前者决不能与后者等量齐观，除非前者为合宜感、为我们通过以一种方式行动而应该得到每个人尊敬和赞同的意识，以及为我们以另一种方式行动而成为人们轻视和嘲笑的合宜对象的意识所证实。

人道、公正、慷慨大方和热心公益的精神都是对别人最有用的品质。关于人道和公正的合宜性存在于什么地方已经在前一个场合作了说明，那里表明我们对那些品质的尊敬和赞同，有几分是决定于行为者和旁观者感情之间的一致的。

慷慨大方和热心公益的精神所具有的合宜性，是建立在和正义所具有的合宜性相同的基础上的。慷慨大方不同于人道。这两种品质乍看起来是如此密切相关，但总是不为同一个人所具有。人道是女人的美德，慷慨大方则是男子的美德。那种通常比我们更为温柔的女人，很少如此慷慨大方。妇女难得作出重大的捐赠，这一点已为民法所注意^{注62}。人道仅仅存在于旁观者对主要当事人的情感所怀有的强烈的同情之中，致使旁观者为当事人所受的痛苦而感到伤心，为他们所受的伤害而感到愤怒，为他们的幸运而感到高兴。最人道的行为不需要自我否定，不需要自我控制，不需要有关合宜感的巨大努力。它们仅仅存在于做这种与其自身一致的强烈的同情促使我们去做的事情之中。但是，对于慷慨大方来说就完全不一样了。我们从来不是慷慨大方的，除非在某些方面我们宁愿先人后己，并且为了某个朋友或上级的一些重大而又重要的利益而牺牲自己相等的利益。一个人因为认为别人的贡献使他们更有资格担任

自己的职位——取得这个职位曾经是他的抱负——而放弃了自己在这一个职位上的权利；一个人为了保护朋友的生命——这是他认为更为重要的东西——而牺牲了自己的生命，他们的行为都不是出于人道，也不是因为他们感知有关别人的事情比关涉自己的事情更为敏锐。他们两者不是用自己看待两种对立的利益时所天然具有的眼光，而是用他人天然具有的眼光来考虑那两种利益。对每个旁观者来说，他人的这种成功或保护确实可能比他们自己的成功或保护更富有吸引力；但是他们自己却不可能如此看问题。因此，他们在为了这种他人的利益而牺牲自己的利益时，一般都按旁观者的情感来调整自己的情感，并且根据他们所感受到的对那些事物的看法，通过作出某种高尚行为的努力，必定自然而然地想到第三者。那个为了保护其长官的生命而牺牲自己生命的士兵，如果自己毫无过失而发生那个长官的死亡，那么或许感触极少；而落在他自己身上的一种非常小的灾难却可能激起一种非常强烈的悲伤。但是，当他努力行动以便获得称赞并使公正的旁观者理解他行动的原则时，他感到除他自己之外，对每个人来说，他自己的生命同长官的生命相比是微不足道的，也感到当他为了保护长官的生命而牺牲自己的生命时，每个公正的旁观者所天然具有的理解力都会认为他的行动是非常合宜而又令人愉快的。

热心公益的精神所作出的更大努力也正是这样。如果一个年青的军官牺牲自己的生命以使其君主的领土得到些微的扩大，那并不是因为在他看来获得新的领土是一个比保护自己的生命更值得追求的目标。对他来说，自己生命的价值远远超过为他所效劳的国家征服整个王国的价值。但是，当他把这两个目标加以比较时，他不是用自己看待这两个目标时天然具有的眼光，而是用他为之战斗的整个民族的眼光来看待它们。对整个民族来说，战争的胜利是至关重要的，而个人的生命是无足轻重的。当他把自己摆到整个民族的位置上时，他立即感到，如果流血牺牲能实现如此有价值的目标，他就无论怎么浪费自己的鲜血也不过分。出于责任感和合宜感这种最强烈的天性倾向，其行为所具有的英雄主义便体现在这种对自然感情的成功抑制中。有许多可敬的英国人，处于个人的地位会因为一个畿尼的损失而不是为米诺卡 ^{注63} 民族的覆灭而深感不安。然而，如果保卫这个要塞是他们的职权范围以内的事，则他们宁愿上千次地牺牲自己的生命，也不愿由于自己的过失而让它落入敌人之手。当布鲁图一世由于他的儿子们阴谋反对罗马新兴的自由而把他们判处死刑时，如果他只考虑到自己的心情，那么他似乎为较弱的感情而牺牲了较强的感情。布鲁图自然应该痛惜自己儿子们的死亡，这种心情比罗马由于不做出这样大的惩戒而可能遭受的痛苦更为深切。但是，他不是用一个父亲的眼光，而是用一个罗马公民的眼光来看待他们。他如此深切地浸沉在后一种品质的情感之中，以致丝毫不顾他和儿子们之间的血肉关系；对一个罗马公民来说，即使是布鲁图的儿子，在同罗马帝国最小的利益一起放在一个天平的两边时，似乎也是不屑一顾的。在这种情况下以及在其他所有这类情况下，我们的钦佩与其说是建立在效用的基础上，还不如说是建立在这些行为的出乎人们意料的、因而是伟大、高尚和崇高的合宜性的基础上。当我们开始观察这种效用时，不容

置疑，它给予了这些行动一种新的美感，并由此使它们更进一步博得我们的赞同。然而，这种美，主要通过人们的深思熟虑才能察觉出来，绝不具有一开始就使这些行为受到大多数人的天然情感的欢迎的性质。

可以看到，就赞同的情感来自效用的这种美的知觉作用而论，它和其他人的情感没有任何关系。因此，如果可能的话，一个人同社会没有任何联系也会长大成人，他自己的行动仍然会因其所具有的有利或不利的倾向而使他感到适意或不愉快。他可以在谨慎、节制和良好的行动中觉察到这种美，而在相反的行为中觉察到丑恶；他可以以我们在前一场合用以看待一架设计良好的机器的那种满足，或者以我们在后一场合用以看待一个非常笨拙而又粗陋的发明的那种厌恶和不满，来看待他自己的性格和品质。然而，由于这些概念只关涉爱好问题，并且具有这类概念的全部脆弱性和微妙性，而所谓爱好正是建立在这类概念的适当性之上，所以，它们可能不会被一个处在这种孤独和不幸境况中的人所重视。即使它们在他同社会有所联系之前出现在他面前，也绝不会由于那种联系而具有相同的结果。他不会在想到这种缺陷时因内心羞愧而沮丧；也不会在意识到相反的美时因暗自得意而振奋。在前一场合，他不会因想到自己应当得到报答而狂喜；在后一场合，他也不会因怀疑自己将会得到惩罚而害怕。所有这些情感意味着一些别人的想法，他是感觉到这些情感的人的天生的法官；并且只有通过对他的行为的这种仲裁人的决断抱有的同感，他才能够想象出自我赞赏的喜悦或自我谴责的羞耻。

第五卷 习惯和风气对有关道德赞同和不赞同情感的影响

（本卷只有一篇）

第一章 论习惯和风气对我们有关美和丑的看法的影响

除了那些已经列举过的，对人类的道德情感具有重大影响的，并且成为流行于不同时代和不同国家的有关什么是应该责备或值得赞扬的许多不规则和不一致的观点的主要原因的原则之外，还存在其他一些原则。这些原则就是习惯和风气，它们是支配我们对各种美的判断的原则。

如果人们经常同时见到两个对象，其想象就会形成从一个对象很快联想到另一对象的习惯。假如前者出现了，我们就期待后者跟着出现。它们主动地使我们彼此联想，我们的注意力也容易跟它们一起变化。虽然若不受习惯的影响，它们的联系并不存在真正的美，然而，如果习惯已经这样地把两者联在一起，我们对两者的分离就会感到不合宜。如果前者出现时后者没有像通常那样随之出现，我们就认为这是令人困惑的。我们没有看到我们期望看到的東西，自己习惯性的想法也被这种失望搅乱。例如，一套衣服，如果缺少通常连在一起的小小的装饰物，似乎就少了一点东西，至少少了一粒腰扣，我们也会感到不适或别扭。如果在它们的联系中存在某种天然的合宜性，习惯就会增强我们对它的感觉，而使不同的安排更让人感到不愉快。那些习惯于用某种高尚的情趣来看待事物的人，对任何平庸或难看的东西都更为厌恶。在那种联系不合宜的地方，习惯或者会减弱，或者会全部消除我们的不合宜感。那些习惯于不整洁和杂乱无序的人，丧失了一切对整洁或优雅的感觉。对陌生人来说似乎是可笑的家俱或衣服的式样，并没有引起习惯于它们的人们的反感。

风气不同于习惯，或者更确切地说，它是某种特殊的习惯。那种风气不是每个人所呈现的、而是地位高或品质好的那些人所呈现的风气。大人物的优雅、安闲和威风凛凛的样子，连同他们通常穿着的贵重豪华，给予了他们偶然作出的姿态一种魅力。只要他们继续采取这种姿态，在我们的想象中，它就会同我们对某种优雅和豪华的东西的想法联系起来，虽然这种姿态本身无足轻重，但是因为这种联系，它似乎也成了某种优雅和豪华的东西。一旦他们改掉这种姿态，它就失去了此前具有的全部魅力，而且现在仅仅为下等人所应用，似乎具有他们的某种平庸和难看的样子。

世上所有的人都认为，衣服和家具完全受习惯和风气的支配。然而，那些原则的影响绝不局限于如此狭隘的范围，而是扩展到在各个方面都有情趣的对象，——音乐、诗歌和建筑学之中。衣服和家具的样式正在不断地变化；5年以前人们所欣赏的式样今天看来会显得可笑，经验使我们确信，这主要或完全要归因于习惯和风气的流行一时。衣服和家具不是用非常结实材料制成的。一件设计良好的外套花费了12个月才制成，它的款式就不能再作为时髦式样流传开来。家具式样的改变不像衣服款式的改变那样快；因为家具通常较为耐用。然而，它一般五六年就经历一次更新换代，每一个人都会在他的一生中见到家具变换各种不同的流行式样。其他一些艺术作品更为经久不变，乐观一点估计，它们制作的式样可以持续流行很长的时期。一座精心建造的房屋可以持续存在许多世纪；一首优美的歌曲可以通过口头相传而流传好几代；一首精心写作的诗篇可以与世长存；所有这些艺术品依据创作它们的特殊风格、特殊情趣或手法，接连流行多年。很少有人有机会在他的一生中见到这些艺术品的式样有任何重大变化。很少有人对在不同的年代和国家流行的各种样式具有如此之多的经验和知识，以致对它们表示完全满足，或者不带偏见地在它们和现时在本国出现的事物之间作出判断。因此，很少有人愿意承认，习惯或风气对他们关于任何艺术品中什么是美的或者其他方面的判断具有很大的影响；而是认为，他们应该在观察它们时想到的一切准则，都是以理智和本性、而不是以习惯或偏见为依据。可是，只要稍微留神一下，他们就会相信情况正好相反，并确信习惯和风气对建筑学、诗歌和音乐的影响，同对衣服和家具的影响一样确定无疑。

例如，有什么理由能用来确定陶立克式（Doric）柱头的高度相当于直径的八倍，爱奥尼亚式（Ionic）柱头的盘蜗是直径的九分之一，科林斯式（Corinthian）柱头的叶形装饰是直径的十分之一，才是适当的呢？这些建筑方法的合宜性只能以风俗和习惯为根据。眼睛看惯了与某个装饰物相关的特定比例之后，如果看到与装饰物不协调的某种比例，就会感到不舒服。五种柱式中的每一种都有它的特殊的装饰物，这些装饰换成其他任何装饰，都不能不引起那些洞察建筑学准则的人的不满。确实，据某些建筑师说，这就是精确的判断，古人依此确定了每个柱头上相宜的装饰，除此之外再也找不到同样合适的装饰。然而，这些样式虽然无疑是极其适意的，但是，要使人想象它们是唯一合乎比例的样式，或者，要使人想象在习惯形成之前不曾有过500种同样合适的样式，还是有点困难的。不管怎样，在习惯形成了建筑物的特殊准则后，如果它们不是毫无道理的话，那么，想以其他一些仅仅是同样适合的准则，甚至以从高雅和优美的观点看来自然比原有法则略胜一筹的其他法则去改动它们，是荒唐可笑的。一个人穿了一套不同于他过去常穿的衣服出现在公众面前，虽然新衣服本身非常雅致或合身，但是会显得滑稽可笑。同样，在习惯和风气已经确定之后，以与之极为不同的方式去装饰一座房屋，似乎也是荒唐可笑的，即使新的装饰本身比常见的装饰要优越。

据古代的一些修辞学家说，就像一定的诗歌的韵律生就用来表达那

种应当在其中占支配地位的品质、情感或激情那样，它们自然适用于各种特殊的写作。他们说，一种诗体适宜于严肃的作品，而另一种适宜于明快的作品，他们认为两者不可能互换而不具有最大的不合宜性。然而，现代的经验似乎同这一原则相矛盾，虽然这一原则本身好像很有道理。在英国，是讽刺诗，在法国就是英雄诗。拉辛的悲剧和伏尔泰的《亨利亚德》几乎写下了同样的诗句，

“让我把你的忠告当作一件大事。”

相反，法国的讽刺诗与英国的十音节的英雄诗同样美妙。习惯使一个国家把严肃、庄重和认真的思想 and 某种韵律联系起来，另一个国家把这种韵律和任何有关愉快、轻松和可笑的东西联系起来。在英国，再也没有什么比用法国亚历山大格式的诗写的悲剧更荒唐可笑的了；在法国，再也没有什么比用十音节的诗体写作的同类作品更荒唐可笑的了。

一个著名的艺术家会使各种已确立的艺术形式发生重大的变化，并开创一种新的写作、音乐或建筑学的风气。因为一个受人欢迎的上层人士的服装会使它本身受到欢迎，并且不管它如何稀奇古怪，不久就为人们所羡慕和模仿；所以一个杰出的大师会使他的特色受到欢迎，并使他的手法在他从事的艺术之中变成风行一时的风格。由于模仿音乐和建筑学的各个艺术领域中一些著名大师的特色，意大利人在音乐和建筑学方面的情趣在那50年中发生了令人瞩目的变化。塞尼加受到昆体良 [注64](#) 的指责，说他破坏了罗马人的情趣，并且倡导一种轻佻浮华的东西来取代庄严的理性和有力的雄辩。萨卢斯特 [注65](#) 和塔西佗 [注66](#) 受到他人以同样罪名进行的指责，虽然方式有所不同。他们要把虚假的荣誉授予这样一种风格，这种风格虽然最为简洁、优美、富于表情，甚至富有诗意，然而缺乏舒畅、质朴和自然，并且显然是最费力和矫揉造作的产物。一个作家要具备多少伟大的品质才能使自己的缺陷变成受人欢迎的东西呢？继对一个民族的情趣的改善给予的赞扬之后，能给予任何一个作家的最高度的颂扬，或许就是说他败坏了这种情趣。在我们自己的语言中，蒲柏先生和斯威夫特博士 [注67](#) 各自在所有用韵文写成的作品中采用了一种不同于先前所运用的手法，前者在长诗中这样做，后者在短诗中这样做。巴特勒的离奇有趣让位于斯威夫特的平易简朴。德莱顿 [注68](#) 的散漫自由和艾迪生 [注69](#) 那表达正确，但常常是冗长乏味和使人厌倦的郁闷，不再成为模仿的对象，现在，人们都按照蒲柏先生简练精确的手法来写作所有的长诗。

习惯和风气，不只是使艺术作品受到其支配性的影响，它们同样影响我们对自然对象的美的判断。在不同的事物中，有多少不同的和对立的形态被认为是优美的？在一种动物中受到赞扬的比例，完全不同于在另一种动物中得到尊重的比例。每一样东西都有它自己的特殊形态，这种形态受到人们的称赞，并且具有自己的美，区别于其他任何东西。因此，博学的耶稣会会士比菲埃神父断定，每一种对象的美存在于其所归属的那种特殊事物中的最常见的形态和颜色之中。这样，在人的外形中，各种容貌的美都处于一种适中的状态，跟其他种种难看的外貌相差

不多。例如，一个漂亮的鼻子，既不太长也不太短，既不太直也不太弯，在所有这些极端中居适中地位，并且其同各种极端中的任何一种之间的差异，很少超过所有那些极端相互之间的差异。这就是造物主似乎意欲造就的形状，然而，造物主大大地偏离了这一切，很少恰如其分地做到；但是，对所有那些偏差来说，仍然具有十分相似之处。当人们照某张图案来描画若干张图画时，虽然它们在某一方面可能都有所忽略，但它们同原样相似的程度都会大于它们彼此之间相似的程度；原样的一般特征在所有的图画中都得到体现；最离奇古怪的图画当是那些非常离谱的图画；虽然很少有人精确地临摹这一图案，但是最精确的线条写生画和最粗心的线条写生画所具有的相似之处，会多于最粗心的线条写生画之间的相似之处。同样，在每一种生物中，最漂亮的都具有该类生物一般构造上最强烈的特征，并且同大部分的个体十分相似。相反，怪物或完全变形的东西，总是最离奇古怪的，并且极少同它们所属的那类生物的大部分相像。这样，每种东西的美，虽然在某种意义上它在所有的事物中最为罕见，因为能够精确地达到这种适中形状的个别东西很少，但是，在另一种意义上它又最为平常，因为所有和它相异的东西与之相似之处，都多于它们彼此之间的相似之处。因此，根据比菲埃神父的说法，在各种东西中，最常见的形状是最美的形状。因而，在我们能够判断各种对象的美，或者了解适中而又最常见的形状存在于什么地方之前，需要凭借一定的实践和经验来仔细观察它们。有关人种外形美的最佳判断将无法帮助我们去判断花、马或任何其他东西的美。由于同样的理由，在不同的地带以及产生不同的习惯和生活方式的地方，因为每种生物大多数都因其所处的环境不同而具有不同的形态，所以盛行着各种不同的美的概念。摩尔人的马的美确实不同于美国人的马的美。在不同的国家中，形成了多少有关人类外形和面容的美的不同的概念？白皙的肤色在几内亚海岸就是一种令人吃惊的丑陋。厚嘴唇和塌鼻子在那儿是一种美。在有些国家里，垂肩长耳是普遍为人羡慕的对象。在中国，如果一位女士的脚大到适于行走，她就会被认为是一个丑八怪。在北美有些野蛮的民族中，人们把四块板绑在自己孩子的头上，就这样在孩子的骨头柔软未成熟之时，把头挤压成差不多完全是四方的形状。欧洲人对这种荒唐凶残的习惯感到震惊，一些传教士把它归因于盛行这些习俗的那些民族的无知愚昧。但是，当他们谴责那些野蛮民族时，他们并没有想到直到最近这几年为止，欧洲的女士们已经作了近一个世纪的努力把她们天生的漂亮的圆形头颅挤压成同样一种四方的形状。尽管已经知道这种习俗会引起不少痛苦和疾病，但是习惯还是在一些或许是人们所能看到的最文明的国家里使它受到大家欢迎。

这就是这个博学而又机智的神父关于美的本性的（理论）体系；按照他的说法，美的全部魅力就这样似乎来自它赞成某种习性，即习惯给人们对于每一特定事物的想象留下了深刻印象。然而，我不能因此而相信，我们甚至对外表美的感觉也完全决定于习惯。任何形状的效用，其对人们意欲达到的有用目的的适用性，显然使它受到我们的欢迎，而不受习惯的影响。某种颜色比其他颜色更受人欢迎，在眼睛看到它的最初时刻，更令人赏心悦目。迷人的外表比粗俗的外表更受人欢迎。姿态万

千比单调乏味千篇一律更使人愉快。具有联系的各种变化，其中每个新的变化出现似乎都是由在它之前发生的变化引起的，并且所有联系在一起的部分在其中似乎具有相互之间的某种天然联系，比没有联系的对象杂乱无章的集合更受人欢迎。虽然我不能承认习惯是美的唯一原则，但是我可以以下程度上同意这一天才体系的真实性，即我承认，任何外部的形状，如果和习惯大相径庭，并且与我们通常在各种特殊事物中看到的那种样子不相似，那么几乎没有一种会美得如此令人愉快；或者，任何外部的形状，如果它同习惯相符，并且我们已习惯于在每一个某类事物中看到它，那么几乎没有一种会丑得如此令人不快。

第二章 论习惯和风气对道德情感的影响

由于我们对各种美的情感受到习惯和风气如此重大的影响，所以不能指望对行为美的情感完全避免那些原则的支配。然而，它们在这里的影响似乎远远不及其在任何其他地方的影响。或许，没有一种外界对象的形状——无论多么荒唐和奇异——习惯不会使我们看惯它，或风气不会使它受人欢迎。但是，尼禄^{注70}或克劳迪厄斯^{注71}式的品质和行为，是习惯永远不会使我们与其协调的东西，也是风气永远不会使其为人们所赞同的东西；前者总是恐惧和仇恨的对象；后者总是轻视和嘲笑的对象。我们的美感所赖以产生的那些想象的原则，是非常美好而又脆弱的，很容易因习惯和教育而发生变化；但是，道德上的赞同与不赞同的情感，是以人类天性中最强烈和最充沛的感情为基础的；虽然它们有可能发生一些偏差，但不可能完全被歪曲。

虽然习惯和风气对道德情感的影响并不完全如此重大，但是，同它在任何其他地方的影响相比却非常相似。当习惯和风气同我们关于正确和错误的天然原则相一致时，它们使得我们的情感更为敏锐，并增强了对一切近乎邪恶的东西的厌恶。那些在真正的良朋益友而不是在通常所谓的良朋益友中间受到教育的人，他们在自己所尊敬的以及与其共处的人们身上惯常见到的，只是正义、谦虚、人道和井井有条，对看来是同那些美德所规定的准则相矛盾的东西至为愤慨。相反，那些不幸在强暴、放荡、虚伪和非正义之中长大的人，虽然没有完全丧失对这种行为的不合宜性的感觉，但是，完全丧失了对这种可怕的暴行，或者它应当受到报复和惩罚的感觉。他们从幼年时起就熟悉这种行为，习惯已使他们对这种行为习以为常，并且非常容易把它看成是所谓世之常情的东西，即某些可能并且必然被我们实行，从而妨碍自己成为正直的人的东西。

风气有时也会给一定程度的混乱带来声誉，相反，有时会使应当受到尊敬的品质受到冷遇。在查理二世^{注72}在位时代，某种程度的放荡不羁被认为是自由主义教育的特征。按照那个时代的看法，这种放荡不羁是同慷慨大方、真诚、高尚和忠诚联系在一起的，以这种态度行动的人被证明是一位绅士，而不是一个清教徒。另一方面，举止的庄重和行为

的正规都不时兴，在那个时代的人们的想象中，它们是同欺骗、狡诈、伪善和下流联系在一起的。对浅薄的人来说，大人物的缺陷似乎一直是赞同的。他们不仅把这些缺陷同特别好的运气联系起来，而且把它们同许多较高的美德——他们把这些美德归因于大人物的地位——联系起来；同自由和独立的精神，同坦率、慷慨、人道和彬彬有礼联系起来。相反，地位比较低的人所具备的美德——极端节俭简朴、勤勉刻苦和严守准则，在他们看来似乎都是粗俗的和讨厌的。他们把后者的美德同那些品质通常归属的地位的低下联系起来，同自己猜想的，通常与诸如卑鄙的、怯懦的、脾气坏的、虚伪的和小偷小摸的性情相伴而生的许多重大缺陷联系起来。

在不同的职业和生活状况中，人们熟悉的对象非常不同，使他们习惯于非常不同的激情，自然而然地在他们之中形成了非常不同的品质和行为方式。在每个阶层和每种职业中，我们期望经验已告诉我们属于这个阶层和这种职业的某种程度的行为方式。但是因为各种事物中，我们特别喜欢中间形态，这种形态的每一部分、每一种特点都精确地同造物主似乎已为那种事物制定的一般标准相一致，所以在各个阶层中，或者，如果我可以这样说的话，在各种各样的人中间，我们特别喜欢这样一些人，在他们身上，那种通常和他们特殊的生活条件和境遇相伴而生的品质，既不太多也太少。我们说，一个人看上去应当符合他的行业或职业，但如果故意卖弄每种职业就不受人欢迎。出于同样的理由，不同的生活阶段具有不同的行为方式。在老年人身上，我们期望看到庄严和稳重，衰弱多病、饱经风霜和衰退的感受能力，这些似乎把庄严和稳重变得既自然又令人肃然起敬；在青年人身上，我们期望看到敏锐、轻松愉快和生气勃勃，因为经验告诉我们，一切有趣的事物会强烈影响年轻人幼稚而无经验的感官。然而，那两个时期的每一个，都可能容易具有过多的属于这个时期的特点。青年人的飘忽轻浮，老年人的固执迟钝，同样是令人不快的。根据通常的说法，如果青年人在自己的行为中具有老年人的某种行为方式，而老年人仍然保持着青年人的轻松活泼，都是令人愉快的。但是，两者都可能容易过多地具有对方的行为方式。在老年时得到原谅的过分冷静和呆板拘谨，会使年轻人变得可笑。年轻时所放纵的轻浮、粗心和虚荣，会使老年人受到蔑视。

我们因习惯而产生的与各个阶层和职业相适应的特殊品质和举止，或许有时具有一种跟习惯无关的合宜性；而且，如果我们考虑到自然影响生活状况不同的那些人所处的一切不同的环境，我们就应当为此而对这种特殊的品质和举止表示赞同。一个人行为的合宜性，不是凭靠它适宜于他所处的任何一种环境，而是凭靠它适宜于他所处的一切环境，它们在我们设身处地着想时我们认为自然会引起他的注意。如果他看起来过分地为其中某一环境所吸引，像是全然忽略了其他环境，我们就像不能完全赞成某件事情那样不赞成他的行为，因为他不能恰当地适应自己所处的一切环境；然而，他对自己主要感兴趣的对象所表现的情感，在没有其他事物需要他注意时，或许并未超出我们会完全同情和赞同的范围。在个人生活中，一位父亲在失去独生子时可能表现的某种程度的悲痛和脆弱是无可指责的，但在作为一支军队首领的将军身上，当荣誉和

公众安全需要他倾注心力的时候，这种悲痛和脆弱就是不可原谅的了。因为在一般情况下，不同的对象应当引起职业不同的人们的注意，所以不同的激情必然应当成为他们惯常怀有的感情；当我们在这一特殊方面设身处地地设想他们的处境时，我们必定明白，每件事情自然会按照它所激起的情绪与他们既定的习惯和心情是否一致而或多或少地影响他们。我们不可能期望一个牧师表现出与我们期待一位官员表现的对生活乐趣和愉快的感觉相同的感觉。牧师的特殊职业是记挂等待着世人的严峻的前程，是预告违背有关责任的准则将会产生什么不幸的后果，并且他自己要成为一个切实遵奉上述准则的榜样，他似乎是一个传递（上帝）音信的使者，轻率和冷漠都不能合宜地传递这种音信。人们设想，他的心一直为过于庄重和严肃的东西所占据，不能腾出地方来容纳那些有关琐屑事物的印象，这种印象充塞于放荡和轻松愉快的人的注意之中。因此，我们很快地感到，有着某种不以习惯为转移的行为方式的合宜性，习惯已使其为这种职业所具有；就一个牧师的品质而言，再也没有什么能够比庄重、严肃和一尘不染这些我们惯常期待他的行为表现的品质更加合适。上述看法是如此简单明了，以致几乎没有什么人会粗心到有时不这样想，不以这种态度来说明他对牧师这种职业通常具有的品质的赞同。

其他一些职业通常具有的品质的基础却不是如此简单明了，我们对这些品质的赞同完全根据习惯，不必通过上述看法去确定和加深对它们的赞同。例如，我们出于习惯把快活、轻浮、活泼自由，以及某种程度的放荡的性格加到军人的职业上去。但是，如果我们考虑到什么样的性情最适合于这种职业，或许我们就容易断定：对一直暴露在非同寻常的危险之下，因而会比他人更经常地想到死亡及其后果的那些人来说，极其严肃和思虑周全的性情是最好的性情。然而，军人的这种处境，或许也是相反的性情在军人中间如此普遍地流行的原因。如果我们冷静、专心地加以观察，就会看到，为了征服对于死亡的恐惧，需要作出如此巨大的努力，以致那些经常面临死亡的人发现，使自己不关心自身的安全并置之度外，并因此而投身于各种娱乐和放荡之中，这样更容易使自己忘掉死亡的恐惧。一座军营不是一个富有思想的人或一个沉思默想的人的活动范围：确实那种人常常是很果断的，并且能够通过某种巨大的努力，以坚定不移的决心面对几乎不能避免的死亡。但是面对持续的、虽然不是近在眼前的危险而被迫作出长期努力，这种努力会耗尽心力、压抑心情，使得内心再也不能感受到一切幸福和享乐。那些纵情逸乐、无忧无虑的人，根本没有必要作出任何努力，他们简直从来不下决心去考虑它们，而只是在不断的享受和娱乐中忘却有关自己处境的一切忧虑，这些人更容易忍受这种境遇。无论什么时候，当一个军官没有理由去考虑正在遭受的不寻常的危险时，他很可能失去自己欢乐而又放荡不羁的性格。一座城市的卫队长通常是同其他公民一样清醒、仔细而又吝啬的动物。由于同样的原因，长期的和平非常容易缩小市民和军队之间性格上的区别。不管怎样，从事这种职业的人的通常的处境，使欢乐和某种程度的放荡不羁如此明显地变成了他们的常见的品质，并且，在我们的想象中，习惯如此强有力地要把这种品质同这种生活状况联系在一起，以

致我们非常容易轻视这样的人，他的个人气质或处境使他不能获得这种品质。我们嘲笑一个城市卫兵严肃而又小心谨慎的面部表情，它和他的同事们的面容大为不同。那些同事似乎常常以自己行为方式的一成不变为耻，并且不是出自自己职业的风气，喜欢装出对他们来说绝非出乎本性的轻率的样子。无论我们惯常在某一可尊敬阶层的人士身上看到的举止是什么，在我们的想象中，这种举止是如此密切地同这个阶层联系在一起，以致无论什么时候见到这个阶层的人士，我们都期望见到这种举止，而如果未见到便觉得缺点什么。我们感到窘迫和为难，不知道自己如何去谈论那种品质，它显然像是一种与我们曾经想加以分类的那些品质不同的品质。

同样，不同时代和不同国家的不同情况，容易使生活在这些时代和国家中的大多数人形成不同的性格，人们怎样看各种品质，认为各种品质应在多大程度上受到责备或称赞，也随国家和时代的不同而不同。那种受到高度尊敬的文明礼貌，在俄罗斯或许被认为是带女人气的谄媚奉承，在法国宫廷里或许被看成是粗野和鄙俗的风尚。那种定购和俭朴，在一个波兰贵族身上会被认为是过分节省，在阿姆斯特丹的一个公民身上就被看成是奢侈浪费了。每个时代和每个国家，把那种能在受人尊重的那些人中间通常见到的品质，看成是适中的特殊才能或美德。而且，当这种变化按照不同的环境使不同的品质或多或少地习惯于它们时，他们有关品质和行为完全合宜的情感也会相应地发生变化。

在文明国家中，以人道为基础的美德得到比以自我克制和对激情的控制为基础的那些美德更多的培养。在野蛮和未开化的国家中，情况完全相反——自我克制的美德得到比有关人道的那些美德更多的培养。在文明和有教养的各个时代到处可见的那种歌舞升平和幸福安宁，使人很少有机会磨炼出对危险的轻视和忍受劳累、饥饿和痛苦的耐心。贫困可以轻易地避免，因此，对贫困的轻视几乎不再是一种美德。对享乐的节制已没有多大的必要，心儿可以随意放松，并且在各个方面尽情满足出乎本性的各种爱好。

在野蛮人和未开化的人中间情况完全相反。每个野蛮人经受了某种斯巴达式的训练，并且，为环境所迫，能经受各种艰难困苦。他处在持续不断的危险之中：经常遭受极度的饥饿，每每由于生活资料匮乏而死亡。他的环境不仅使他习惯于各种困苦，而且教育他不屈服于困苦所引起的各种激情。他不可能期望他的同胞因这种弱点而表示同情或纵容。在我们能更多地同情别人之前，我们自己必须处在某种程度的舒适安闲之中。如果我们自己受到痛苦极为严重的折磨，我们就无暇顾及邻人的痛苦；并且所有的野蛮人为满足自己的欲求和急需而奔忙不已，不会太多地注意他人的欲求和急需。因此，一个野蛮人，无论他的苦难的性质是什么，并不期望从周围的人那里得到同情，因而不愿因让人们知道他的一丁点弱点而暴露自己。他绝不许自己的激情——无论它如何狂暴和激烈——扰乱他那面部表情的平静，或行为举动的镇定。有人告诉我们，北美的野蛮人在一切场合都装作满不在乎的样子，并且认为如果自己在任何方面表现出被爱情、悲痛或愤恨所左右，将有损自己的尊严。

他们在这一方面的高尚行为和自我克制出乎欧洲人的意料。在一个一切人的地位和财产都相等的国家里，可以期望双方之间相互倾慕是结婚时唯一要考虑的事情，并不受任何约束地纵情享受。然而，正是在这样的国家里，所有的婚姻毫无例外地都是由父母决定的，而且，在这样的国家里，一个年轻的男人会认为，如果自己某个女子流露出丝毫超过对别的女子的爱情，或者不表现出对什么时候同谁结婚这些问题十足的冷漠，那将是一辈子丢脸的事情。在富有人性和教养的时代普遍地加以纵容的对爱情的向往，在野蛮人中间被看成是最不能原谅的女人气质。即使在结婚以后，双方似乎也以在如此卑鄙的需要的的基础上结合为耻。他们不住在一起。他们只是在暗中相见。他们仍然各自住在自己父亲的家里，在所有其他国家里都被允许而不会受到责备的两性的公开同居，在这里被认为是最下流的和不像男子汉的淫荡。野蛮人不仅仅是在这种令人喜欢的激情上发挥无限的自我控制能力。他们常常在同胞们众目睽睽之下以极其冷漠的态度忍受诽谤、指责和最大的侮辱，而不表示丝毫的愤慨。当一个野蛮人成为战争的俘虏，并且像通常所发生的那样，从他的征服者那里听到被处死刑的消息时，他不露声色地听着，而且在忍受最可怕的折磨之后从不悲叹，或者说，除了对敌人的轻蔑之外，不显示什么别的激情。当他被军人们吊在慢慢燃烧的火上时，他嘲笑那些折磨他的人，并且告诉他们，如果他们之中有人落在他的手里，他会用比这更别出心裁的方法去折磨他。在他身上最柔软和最敏感的一切部位被灼痛、烧伤和划破达数小时以后，为了延长他的痛苦，刑罚常常暂停一下，他被人从火刑柱上放下来。他利用这个间歇谈论各种无关紧要的事情，询问国家大事，似乎不感兴趣的只是自己的处境。在旁边观看的野蛮人同样地无动于衷，似乎如此可怕的景象并未在他们身上发生什么影响。除了在他们加剧其痛苦的时候，几乎不去看一下那个被俘的人。在其他时刻，他们吸着烟草，以任一平常的事情来取乐，似乎没有发生这种可怕的事情。每个野蛮人，从幼年时起，就知道要为这种可怕的结局作好准备；他为了这个目的创作了他们叫做死亡之歌的歌曲，这是一首在他落入敌人之手并且在敌人加到自己身上的折磨之中死去时所唱的歌曲。其内容包含了对折磨他的人的睥睨，并且表达了对死亡和痛苦的极度蔑视。他在一切重要场合唱这首歌，当他出发去打仗时，当他在战场上遇见敌人时，或者，当他在什么时候想表示自己已在思想上对这种可怕的不幸作好准备，并且任何事情都不能动摇他的决心或改变他的意志时，他都唱这首歌。对死亡和拷打的同样的蔑视盛行于所有其他的野蛮民族之中。没有一个来自非洲海岸的黑人在这一方面不具备一定程度的高尚品质，这种品质常常是他那卑劣的主人所不能想象的。命运女神对人类实行的绝对统治，从来不比下面这种情况更为残酷，那就是：使那些英雄民族受欧洲监狱里放出来的残渣余孽的支配，受那些既不具备自己祖国、也不具备征服国美德的坏人的支配，他们的轻浮、残忍和卑鄙，十分公正地使他们受到被征服者的轻视。

野蛮人国家的习惯和教育要求每个野蛮人具备的那种超人的、百折不回的坚定，并不要求在文明社会里养育的那些人也具备。如果后者在痛苦中抱怨，在贫困中悲叹，听任自己受爱情摆布或为愤怒所困扰，他

们很容易得到人们的谅解。人们并不认为这种软弱会影响他们的某些基本品质。只要他们不让自己激动得干出任何违反正义或人道的事，那么虽然他们面部表情的平静或他们的谈吐和行为的镇定多少会受到干扰和破坏，失去的只是一点声誉。一个对其他激情更为敏感的富有人性和文明的人，可能更容易同情某种激昂振奋的行为，更容易原谅某种略微过火的行动。当事人意识到这一点；确信自己的判断公正，从而纵容自己强烈地表露出自己的激情，而不那么害怕因为暴露自己强烈的情绪而遭到人们的轻视。我们敢于在一个朋友面前表露强烈的情绪，而不在一个陌生人面前表露这种情绪，是因为我们期待从前者而不是从后者那里得到宽容。同样，在文明民族中，得体这类准则容许比在野蛮民族中得到认可的更为激烈的行为。文明人以朋友般的坦白相聚交谈；野蛮人以陌生人般的保留态度相聚交谈。法国人和意大利人这两个欧洲大陆上最文明的民族，在自己对一切都感到满意时所流露的那种情绪和高兴劲儿，首先使碰巧在他们中间旅行的那些陌生人感到惊讶，这些人在感觉比较迟钝的人中间接受教育，不能理解这种热情的表现，他们在自己的国家里从未见过类似的表现。一个年轻的法国贵族在被拒绝编入一个军团时，会在全体朝臣面前哭泣起来。男修道院院长达·波斯（Dû Bos）说，一个意大利人被判罚款20先令时所表现的情绪，比一个英国人得知自己被判处死刑时所表现的更为强烈。西塞罗在罗马的优雅之风达到顶峰的时候，会怀着满腹的伤情愁绪当着全体元老和全体人民的面哭泣起来，而不感到降尊纡贵——因为很明显，他必须在每一次演说结束时这样做。在罗马早期和未开化的时代，按照当时的行为方式，演说者或许不会表现出自己如此强烈的情绪。我想，如果西庇阿家族、莱列阿斯和老加图当着公众的面流露如此脆弱的感情，会被认为是违背本性和不合宜的事情。古代的那些武将能够显示自己的地位、庄重和良好的判断，但是，据说他们对那种卓越和热情洋溢的演说却感到陌生，这种演说是在西塞罗诞生之前不久由格拉古兄弟、克拉苏和苏尔皮西乌斯率先介绍到罗马来的。这种成功或不成功地在法国和意大利盛行已久的激动人心的演说，只是在最近才开始介绍到英国来。要求各文明民族和野蛮民族实行的自我控制的程度之间的差别极大，致使他们各自按照这种不同的标准来判断行为的合宜性。

这种差别引起了其他许多并非不重要的差别。一个多少有些习惯于听从天性倾向的文明人变得坦率，豪爽和真诚。相反，被迫抑制和隐藏各种激情表现的野蛮人必然养成虚伪和掩饰的习惯。所有那些同亚洲、非洲或美洲的野蛮民族有交往的人都注意到，他们都是同样难以理解的，并且当他们有意隐瞒真情时，没有哪种查询可以从他们那里获知真相。他们不会被那些巧妙的问题诱入圈套。拷打本身不能使他们供认任何他们一点儿也不想讲的事情。一个野蛮人的激情，虽然从未通过任何外部情绪表达出来，却隐匿在受害者的心里，尽管他的愤怒已达到最强烈的程度。虽然他很少显露出任何愤怒的迹象，但是，当他终于抑制不住自己的复仇欲望时，他的报复总是残暴和可怕的。最小的侮辱都会使他陷入绝望。他的面部表情和谈吐确实还是平静和从容自若的；但是他的行动常常是极其凶猛和狂暴的。在北美那些到了最易动感情的年龄和

比较胆怯的女性中间，在只是受到母亲轻微的责备时，除了说一句“你不会再有一个女儿了”以外，不表露出任何激情，也不说别的什么，就去跳水自尽的人，并不少见。在文明民族中，一个男人的激情通常不是这样狂暴或猛烈。他们常常吵吵闹闹，但很少造成伤害；而且通常似乎只指望使旁观者确信他们这样激动是正确的，并得到他的同情和赞同，做到这一点，他们就满足了。

然而，习惯和风气对人类道德情感产生的所有这些影响，同它们在其他地方产生的影响相比，是微不足道的；那些原则所造成的判断的最大失误，并不同一般的品格和行为有关，而是同特殊习惯的合宜或不合宜有关。

在不同的职业和不同的生活状况中，习惯引导我们去赞同的不同的行为方式，并不是至关重要事情。从老年人和青年人身上，从牧师和官员身上，我们都期待着真理和正义；我们正是在瞬息即逝的事情中，寻找他们各自品质中的明显特征。关于这些，如果我们留意，也常常可以看到我们没有注意到的情况，即有一种习惯已经教导我们赋予各种职业的品质的合宜性，独立于习惯之外。因此，在这种情况下，我们不能抱怨说，天然情感的反常是十分明显的。虽然不同民族的行为方式要求在他们认为值得尊敬的品质方面具备不同程度的同一品质，但是，可以说甚至在这里也会发生最坏的事情。那就是，某种美德的功能有时被扩大，以至对其他一些美德有所损害。波兰人中间盛行的那种质朴的殷勤好客，或许对节约和良好的秩序有所损害；荷兰人中间得到尊重的节俭，或许对慷慨和亲密关系有所损害。野蛮人所需要的勇气减弱了他们的人性；或许，文明民族所需要的灵敏感觉有时也会损坏他们刚强的坚定性格。一般说来，在任何民族中产生的行为风格，常常在整体上被认为是最适合于那个民族的处境的。勇气是最适合于一个野蛮人的处境的品质；灵敏的感觉是最适合于生活在非常文明的社会中的那些人的品质。因此，即使在这一点上，我们也不能抱怨人们的道德情感全面败坏。

因而，习惯所许可的对行为的自然合宜性的最大背离不是在一般行为方式方面。至于某些特殊的行为方式，习惯的影响往往是比较严重地损害良好的道德，它也可能把严重违反了有关正确和错误的极为清楚的原则的各种特殊行为，判定为合法的和无可责备的。

例如，还有什么比伤害一个婴儿更野蛮的行为呢？这个婴儿的孤弱无助、他的天真无邪、他的惹人喜欢，甚至引起了敌人的怜悯，不饶恕这个婴儿的性命，被认为是一个狂怒和残酷的征服者的最凶暴的行为。那么，一个父亲若伤害即使凶暴的敌人也不敢伤害的那个幼小的婴儿，对于这个父亲的心肠我们必然会有什么想法呢？但是，遗弃婴儿，即杀害新生婴儿，是几乎在全希腊，甚至在最有教养和最文明的雅典人中间都被允许去做的事；无论什么时候，父母的境况使他们难以把这个婴儿养大，从而把他遗弃在外任其挨饿，或者被野兽吃掉，都不受到责备或非难。这种做法可能始于最野蛮的未开化时代。人们在社会发展的最初

阶段就已熟悉了这种做法，对这种习惯做法始终如一的承袭，妨碍了后代的人去察觉它的残暴。我们现在发现，这种做法盛行于所有的野蛮民族，最原始和最低级的社会肯定比其他的社会更加原谅这种做法。一个野蛮人的极端贫困，常常是这样一种贫困，他本人常常遭受极度的饥饿，他常常死于生活资料匮乏之中，对他来说同时维持自己和自己孩子的生命常常是不可能的。因此，对他在这种情况下抛弃自己的孩子我们不会感到奇怪。一个人在逃离无法抵抗的敌人时，会丢下自己的婴儿，因为后者妨碍他逃命。这个人肯定会被人原谅，因为，如果他企图救出这个婴儿，他所能得到的唯一安慰是和婴儿同归于尽。因而，在这样的社会状况下，允许一个父亲去判断他能否把自己的孩子养大，对此，我们不当深感意外。然而，在希腊社会晚期，出于模糊的利益或便利上的考虑而允许发生这种事情，这是绝不能原谅的。延续下来的习惯在这个时候如此彻底地认可这种做法，以致不仅世人松弛的行为准则容忍这种暴虐的特权，而且甚至应当是很合理和精确的哲学家们的理论，也被业已养成的习惯引入歧途；在这里像在许多其他情况下一样，不去加以谴责，反而依据这种公共利益，这种牵强附会的理由支持这种恶习。亚里士多德把这种做法说成是地方长官在许多场合应当加以鼓励的事情。仁慈的柏拉图具有同样的观点，似乎赋予他的一切哲学著作以生命的人类之爱，并没有在什么地方指明他不赞同这种做法。如果习惯能够认可如此可怕的违反人性的行为，我们就很可能推想，几乎没有什么如此粗野的特殊的行不能够得到认可。这种我们天天听到人们在谈论的事情已经司空见惯。人们也似乎认为，这是为那种本身是最不义和最无理性的行为进行的一种十足的辩解。

有一个浅显的理由可以说明，为什么习惯从来没有使我们对人类行为和举止的一般风格和品质所怀有的情感，产生其程度同我们对特殊习惯的合宜或非法所怀有的情感一样的失常。从来不会有任何这样的习惯。没有一个这样的死会能够存在一分钟，在这个社会里，人们行为和举止中常见的倾向就是我才提到的那种可怕的习惯做法。

第六卷 论有关美德的品质

(本卷有三篇)

引 言

当我们考虑任何个人的品质时，我们当然要从两个不同的角度来考察它：第一，它对那个人自己的幸福所能产生的影响；第二，它对其他人的幸福所能产生的影响。

第一篇 论个人的品质，就它对自己幸福的影响而言； 或论谨慎

身体的保养和健康状况似乎是造物主首先劝每一个人关心的对象。饥饿和口渴时的欲望，快乐和痛苦、热和冷等等令人愉快或不快的感觉，可能被认为是造物主本身给予他的亲口训诫，它指导他为了上述目的应当选择什么和回避什么。一个人最初得到的训诫，来自在童年时代负责照管他的那些人。这种训诫大部分倾向于与上述相同的 目的。它们的主要目的，是教会他如何避免伤害身体。

在他长大成人后，他很快就知道，为了满足那些天生的欲望，为了得到快乐和避免痛苦，为了获得令人愉快的和避免令人不快的冷热温度，某些小心和预见作为达到这些目的的手段有其必要。保持和增进他的物质财富的艺术，就存在于小心和预见的合宜的倾向之中。

虽然对我们来说，物质财富的用处首先是提供肉体所需的各种必需品和便利，但如果我们未觉察到同等地位者对我们的尊重，我们在社会上的名誉和地位在很大程度上取决于我们所拥有的或者人们猜想我们拥有的物质财富，那么我们在这个世界上就活不长久。把自己变成这种尊重的合宜对象的愿望，应当在同自己地位相等的人中间得到和实际获得这种名誉和地位的愿望，或许是我们所有的愿望中最强烈的；因而我们急于获得财富的心情，在很大程度上是由这种比提供肉体上所需的各种必需品和便利——这些往往是很容易提供的——的愿望更强烈的欲望引起和激发出来的。

我们在同自己的地位相等的人间的地位和名誉，也在很大程度上依赖自己的品质和行为，或许它们是一个善良的人想完全信赖的；或者，依这些品质和行为在同自己相处的人们中自然地激发出来的信任、尊敬和好意而定。

个人的身体状况、财富、地位和名誉，被认为是他此生舒适和幸福所依赖的主要对象，对它们的关心，被看成是通常称为谨慎的那种美德的合宜职责。

我曾经说过，当我们从较好的处境落到一个较差的处境时，我们所感受到的痛苦，甚于从差的处境上升到一个较好的处境时所享受到的快乐。因此，安全是谨慎这个美德的首要 and 主要的对象。把自己的健康、财产、地位或名誉孤注一掷地押出去，是人们不乐意做的事情。人们宁可小心谨慎而不愿进取，更多地挂念的是如何保持自己已经拥有的有利条件，而不是进一步激励自己去获得更多的有利条件。我们所依靠的增进自己财富的主要方法是那些不致遭受损失或危险的方法：在自己的行业或职业中的真才实学，在日常工作中的刻苦和勤勉，以及在所有的花费中的节约，甚至某种程度的吝啬。

谨慎的人总是认真地学习以了解他表示要了解的一切东西，并不仅仅是为了使他人相信自己了解那些东西；虽然他的天资不可能总是很高，但是，他所掌握的总是完美的真才实学。他既不会竭力用一个狡猾的骗子所用的奸计来欺骗你，不会用一个自大的炫耀学问的人所用的傲慢气派来欺骗你，也不会用一个浅薄而又厚颜无耻的冒牌学者所用的过分自信的断言来欺骗你。他甚至并不夸示自己已真正掌握的才能。他的谈吐纯朴而又谦虚，而且，他讨厌其他人常常用来骗取公众对其注意和信任的一切胡吹乱扯的伎俩。为了在自己的职业中获得信誉，他自然倾向于在很大程度上依赖自己真实的知识和本领；并且，他总是想谋求那些小团体和派系对他的支持，在较高级的艺术和科学领域，这些人时时把自己标榜为至高无上的良好品质的裁判者；他们以此为业，彼此称颂天才和美德，而指责能够同他们竞争的任何东西。如果这个谨慎的人曾经同任何这样的团体有联系，那也只是出于自卫的需要，不是为了欺骗公众，而是为了利用那个团体或其他一些同类团体的各种不利于他的喧嚣责难，秘密传闻或阴谋诡计，来使公众避免上当。

谨慎的人总是真诚的，并且一想到随虚妄的露馅而至的自己所蒙受的耻辱，就感到恐怖。可是，虽然他总是真诚的，但并不总是直言不讳；虽然他只说实话，从不讲假话，但他并不总是认为自己有义务在不正当的要求下也去吐露全部真情。因为他的行动小心谨慎，所以他讲话有所保留；从不鲁莽地或不必要地强行发表自己对他事或他人的看法。

谨慎的人，虽然并不总是以最敏锐的感受能力著称，但总是非常会交朋友。然而，他的友情并不炽热和强烈，而常常是短暂的慈爱，这对于大度的年轻人和无人人生阅历的人来说，显得很投合。对少数几个经过多次考验和精选的伙伴来说，它是一种冷静而又牢固和真诚的友爱；在对他们的选择中，他并不被对他们杰出才能的轻率赞扬所左右，而是为自己对他们的谦虚、谨慎和高尚行为的审慎的尊重所支配。他虽然很会交友，但并不经常喜欢一般的交际。他很少常在，更多是罕见地在那些好宴饮的社交团体中露面，这些社交团体是以欢乐和愉快的言谈出名的。他们的生活方式可能会过多地妨害他那节制的习惯，可能会中断他那坚持不懈的勤劳努力，或者打断他严格实行的节约。

虽然他的谈吐并不总是非常活泼或有趣，但总是丝毫不令人讨厌。他憎恶犯有无礼或粗鲁之罪的想法。他从来不傲慢地采取超出别人的姿态；并且，在所有普通的场合，他宁愿把自己置于同他地位相等的人们之下而不愿置于他们之上。他在行动上和谈话中都是一个恪守礼仪的人，并以近乎笃信的严谨态度去尊重所有那些已经确立的社交礼节和礼仪。并且，在这方面，他同那些具有更突出的才能和美德的人——这些人在各个时代，从苏格拉底 [注73](#) 和亚里斯提卜 [注74](#) 时代到斯威夫特博士和伏尔泰时代，以及从腓力二世 [注75](#) 和亚历山大大帝 [注76](#) 时代到莫斯科维的沙皇彼得大帝 [注77](#) 时代，用最不合宜的手段甚至是对关于生活和言谈的一切通常礼仪的粗野的轻视，来过于突出地表现自己；并且，他们因此为那些愿意仿效他们的人树立了一个最坏的榜样，后者过分地满足于模仿这些人身上的错误行为，甚至不想得到这些人身上的一些优点

——相比，他树立了一个更好的榜样。

谨慎的人身上的那种坚持不懈的勤劳和俭朴，那种为了将来更遥远但是更为持久的舒适和享受而坚决牺牲眼前的舒适和享受的精神，总是因为公正的旁观者和这个公正的旁观者的代表、即内心的那个人的充分赞同，而得到支持和报答。这个公正的旁观者，既不会因为看到自己观察其行动的人们的当前的劳累而感到筋疲力尽，也不会因为看到他们对当前一些欲望的缠绕不休的呼喊而受到诱惑。对他来说，他们现在的处境，和他们将来可能会有有的处境是近乎一样的：他几乎以同样的距离来看待这两种处境，以几乎相同的方式受到它们的影响。然而，他知道，对那些当事人来说，它们绝不是相同的，两者必然以截然不同的方式影响他们。因此，他不能不赞同，甚至称赞这种自我控制的合宜运用，这种自我控制能使他们像他们现今和未来的处境以与影响这个旁观者的方式几乎相同的方式影响他们一样去行动。

按照自己的收入来安排生活的人对自己的处境自然是满意的，这种处境，通过连续不断的、虽然是小额的积蓄，会一天比一天好起来。他可以逐步地放松节约措施和放宽应用之物的简朴程度。他对这种逐步增加的舒适和享受加倍地感到满意，因为过去他感受过伴随着追求舒适和享受时的那种艰难困苦。他并不急于改变如此满意的处境，也不去探求新的事业和冒险计划，它们可能危害而不是进一步改善他如今享受着的有保证的安定生活。如果他从事任何新的项目或事业，它们可能是经过充分的安排和准备的。他从来不会为贫困所逼而急于或被迫去从事这些项目和事业，而总是有时间和闲暇去清醒和冷静地考虑它们可能带来的后果是什么。

谨慎的人不愿意承担任何不属于自己职责范围的责任。他不在与己无关的事务上奔忙；他不干预他人的事情；他不是一个乱提意见或乱作劝告的人，即在没有人征询意见的情况下硬把自己的想法强加于人的。他把自己的事务限制在自己的职责所容许的范围，他并不爱好那种显要地位，这种地位许多人想从对他人的事务管理似乎具有的某种影响中取得。他反对加入任何党派之间的争论，憎恨宗派集团，并不总是非常热心地去倾听甚至有关宏图大略的陈说。在特殊的要求下，他也不拒绝为自己的国家做些事情，但他并不会玩弄阴谋以促使自己进入政界。并且，公共事务得到他人出色的管理，在同由他自己管理而遇到麻烦来承担责任相比之下，他会感到更大的高兴。他在心灵深处更喜欢的是有保证的安定生活中的那种没有受到干扰的乐趣，不仅不喜欢所有成功的野心所具有的表面好看的光彩，而且不喜欢完成最伟大和最高尚的行动所带来的真正和可靠的光荣。

总之，谨慎这种美德，在仅仅用来指导关心个人的健康、财富、地位和名声时，虽然被视为最值得尊重，甚至在某种程度上是可爱的和受欢迎的一种品质，但是，它从来不被认为是最令人喜爱或者最高贵的美德。它受到某种轻微的尊敬，而似乎没有资格得到任何非常热烈的爱戴或赞美。

明智和审慎的行为，当它指向比关心个人的健康、财富、地位和名誉更为伟大和高尚的目标时，时常而又非常合宜地被称做谨慎。我们谈论一个伟大将军的谨慎，一个伟大政治家的谨慎，一个上层议员的谨慎。在所有这些场合，谨慎都同许多更伟大和更显著的美德，同英勇，同广泛而又热心的善行，同对于正义准则的神圣尊重结合在一起，而所有这些都是由恰如其分的自我控制所维持的。这种较高级的谨慎，如果推行到最完美的程度，必然意味着艺术、才干以及在各种可能的环境和情况下最合宜的行为习惯或倾向。它必然意味着所有理智和美德的尽善尽美。这是最聪明的头脑同最美好的心灵合二为一。这是最高的智慧和最好的美德两者之间的结合。它非常接近于学院派 [注78](#) 和逍遥学派（Peripatetic）中哲人的品质，正像较低级的谨慎非常接近于伊壁鸠鲁学派（Epicurean）哲人的品质一样。

单纯的不谨慎，或只是缺少关心自己的能力，是宽宏大量和仁慈的人们怜悯的对象；对那些感情不那么细腻的人来说，是轻视的对象，或者，在最坏的情形下，是蔑视的对象，却绝不会成为憎恶或愤恨的对象。但是，当它同其他一些坏品质结合在一起时，则会极大地加重伴随着这些坏品质的臭名声和不光彩。一个狡猾的无赖，他的机敏和灵巧虽然不可能使他避免强烈的猜疑，但却使他免遭惩罚和特别侦查，在世上常常受到他绝不应得到的纵容。一个笨拙和愚蠢的人，由于缺少这种机敏和灵巧，就被宣判有罪并遭到惩罚，这个人是万人憎恨、轻视和嘲笑的对象。在重大的罪行时常免遭惩罚的国家里，最凶暴的行为几乎已为人们所司空见惯，并且不再在他们心中引起恐怖。而在切实施行正义的国家里，这种恐怖人人都会感到。在上述两种国家里，对不义的看法是相同的，但对不谨慎却常常有非常不同的看法。在后一种国家里，最大的罪行显然是最愚蠢的行为。在前一种国家里，它们并不总是被看作愚蠢行为。在意大利，在16世纪的大部分期间，暗杀、谋杀甚至受托谋杀，在上层人士中似乎是司空见惯的。恺撒·博尔吉亚 [注79](#) 邀请邻国四个君主——他们都掌握着各小国的统治权，统率着自己国内小小的军队——来塞内加各利亚（Senigaglia）开一个友好的会议，当他们一到那里，他就把他们统统杀死。这种不光彩的行动，虽然即使在那个罪恶的年代也一定不会得到赞成，但似乎只是使他的名誉受到轻微的影响，而并没有促使这个杀人犯下台。他的下台发生在数年之后，出于与这个罪行全然无关的一些原因。马基雅维利 [注80](#) ——甚至在他那个时代也的确不是一个最有道德的人——在这个罪行发生时，作为佛罗伦萨共和国的公使，正好常驻在恺撒·博尔吉亚的宫廷。他对此事作了非常奇特的说明，并在说明中采用了不同于他的一切作品的洗练、优雅和质朴的语言。他非常冷漠地谈论这件事；为恺撒·博尔吉亚处理此事的本领感到高兴；对受害者的被骗与软弱不屑一顾；对他们不幸和过早的死亡不抱同情态度，并且对他们的谋害者的残酷和虚伪不表示愤慨。对于伟大的征服者的残暴和不义之举，人们常常荒唐可笑地惊叹与赞美；而小偷、强盗和杀人犯的残暴和不义之举，在一切场合，都为人们所轻视、憎恨甚至恐惧。虽然前者的危害和破坏性比后者大一百倍，但是，当他们得逞时，常常被认为是一种英勇、高尚的行为。后者，作为愚蠢之举，也作

为最低层和最无地位的人犯下的罪行，总是遭到憎恨和嫌恶。至少，前者的不义肯定同后者一样大；而愚蠢和不谨慎相差并不很远。一个邪恶和卑劣的智者从世人那里得到的信任常常比他应该得到的多。一个邪恶和卑劣的愚者总是在所有的人中显得最可恨，也最可鄙。因为谨慎同其他美德结合在一起构成了所有品质中最高尚的品质，不谨慎同其他坏品质结合在一起也构成了所有品质中最卑劣的品质。

第二篇 论个人的品质，就它可能对别人的幸福发生影响而言

引 言

每个人的品质，就它可能对别人的幸福发生影响而言，必定是根据其对别人有害或有益的倾向来发生这种影响的。

在公正的旁观者看来，人们对我们不义的企图或实际罪行所产生的正当的愤恨，是能够在各方面证明我们危害或破坏邻人幸福的唯一动机。使他愤恨的另一动机，是行为本身违犯了有关正义的各种法律，这些法律的威力应当被用来约束或惩罚违法行为。每个政府或国家殚精竭虑，也能做到，运用社会力量来约束这样一些人，这些人慑于社会力量的威力而不敢相互危害或破坏对方的幸福。为了这个目的而制定的这些准则，构成了每个特定的政府或国家的民法和刑法。这些准则用作根据的或应该用作根据的那些原则，是一门特定的学科的研究对象，一门在所有的学科中最重要的学科的研究对象。但是，或许迄今为止，这门学科最少得到研究和发展。它就是自然法学。对这门学科作任何细致的探讨，不是我们当前的目的。无论在什么方面，甚至在没有法律能合宜地提供保护的情况下，不危害或不破坏我们邻人幸福的某种神圣的和虔诚的尊重，构成了最清白和最正直的人的品质；这种品质若在某种程度上还表现出对他人的关心，则其本身总是得到高度尊重甚至崇敬，并且几乎不会不伴有许多其他的美德，例如对他人的深切同情、伟大的人道和高尚的仁爱。这是一种人们充分了解的品质，不需要对它作进一步的说明。在这一篇中，我只是尽力解释：天性似乎已经描绘的那种次序——区分我们的仁慈行为的次序，或对我们非常有限的行善能力所指向和作用的对象的次序，即首先指向和作用于个人，其次指向和作用于社会的次序——的根据。

可以看到，调节天性在其他各方面所作所为的那同一种至高无上的智慧，在这一方面也指导着它所给予的那种次序；这一智慧的强弱，常常同我们的善行的必要性的或有用性的大小成比例。

第一章 论天性致使个人成为我们关心和注意的对象所依据的次序

像斯多葛学派的学者常说的那样，每个人首先和主要关心的是他自己。无论在哪一方面，每个人当然比他人更适宜和更能关心自己。每个人对自己快乐和痛苦的感受比对他人快乐和痛苦的感受更为灵敏。前者是原始的感觉；后者是对那些感觉的反射或同情的想象。前者可以说是

实体；后者可以说是影子。

他自己的家庭的成员，那些通常和他住在同一所房子里的人，他的父母、他的孩子、他的兄弟姐妹，自然是他那最热烈的感情所关心的仅次于他自己的对象。他们当然常常是这样一些人——他们的幸福或痛苦必然最深刻地受到他的行为的影响。他更习惯于同情他们。他更清楚地知道每件事情可能如何影响他们，并且对他们的同情比能对其他大部分人表示的同情更为贴切和明确。总之，它更接近于他关心自己时的那些感受。

天性把这种同情以及在这种同情的基础上产生的感情倾注在他的孩子身上，其强度超过倾注在他的父母身上的感情，并且，他对前者的温柔感情比起他对后者的尊敬和感激来，通常似乎是一种更为主动的本性。我们曾经说过，在事物的自然状态中，在孩子来到世上以后的一段时间里，他的生存完全依赖于父母的抚育；而父母的生存并不必然要靠子女的照拂。人的天性似乎认为，孩子是比较老人更重要的对象；并且，小孩激起人们更强烈和更普遍的同情。这是理所当然的。从孩子身上可以期待、至少可以希望得到一切东西。在普通的场合，从老人身上所能期待或希望得到的东西都非常少。幼年的软弱引起最凶残和最冷酷的人的关心。只有对具有美德和人道的人来说，老年的虚弱才不是轻视和厌恶的对象。在普通的场合，老年人的死并不使任何人感到十分惋惜。孩子的死却几乎不会不使一些人感到心痛欲裂。

最初的友谊，即幼小的心灵最容易有所感受时自然而然地建立的那种友谊，是兄弟姐妹之间的友谊。当他们共处在一个家庭之中时，相互之间的情投意合，对这个家庭的安定和幸福来说是必要的。他们彼此能够给对方带来的快乐或痛苦，比他们能够给其他大部分人带来的快乐或痛苦要多。他们的这种处境使得他们之间的相互同情，成为对他们的共同幸福来说是极端重要的事情，并且，由于天性的智慧，同样的环境通过迫使他们相互照应，使这种同情更为惯常，因此它更为强烈、明确和确定。

兄弟姐妹们的孩子由这样一种友谊天然地联结在一起，这种友谊在各立门户之后，继续存在于他们的父母之间。孩子们的情投意合增进了这种友谊所能带来的愉快；他们的不和会扰乱这种愉快。然而，由于他们很少在同一个家庭中相处，虽然他们之间的相互同情比其他大部分人的同情重要，但同兄弟姐妹之间的同情相比，又显得很不重要。由于他们之间的相互同情不那么必要，所以不很惯常，从而相应地较为淡薄。

表[堂]兄弟姐妹们的孩子，因为更少联系，彼此的同情更不重要；随着亲属关系的逐渐疏远，感情也就逐渐淡薄。

被称作感情的东西，实际上只是一种习惯性的同情。我们对看做自己感情作用对象的那些人的幸福或痛苦的关心，我们增进他们的幸福和

防止他们的痛苦的愿望，既是出自这种习惯性同情的具体感受，也是这种感受的必然结果。亲属们通常处于会自然产生这种习惯性同情的环境之中，因而可以期望他们之间会产生相当程度的感情。我们普遍地看到这种感情确实产生；因而，我们必然期待它产生。因此，在任何场合，我们发现这种感情没有产生，就十分激动。由此确立了这样一条一般准则：有着某种关系的人之间，总是应当有一定的感情；如果他们之间的感情不是这样，就一定存在最大的不合宜，有时甚至是某种邪行。身为父母而没有父母的温柔体贴，作为子女却缺乏子女应有的全部孝敬，似乎是一种怪物，不仅是憎恨的对象，而且是极端厌恶的对象。

虽然在特殊的场合，像人们所说的那样，由于某种偶然的原因，通常会产生那些天然感情的环境可能不会出现，但是，对于一般准则的尊重，常常会在某种程度上提供那些环境，并且，常常会产生某些感情——虽然它与处于上述环境的感情不完全相同，但同那些天然感情非常相似。一个父亲，对于自己的一个在幼年时代就因某种偶然的原因而不同他生活在一起，直到长大成人才回到身边来的孩子的喜爱程度容易减弱。这个父亲内心存在的对这个孩子的父爱会少一些，这个孩子对他父亲的孝敬也容易减轻。兄弟姐妹们如果在相隔遥远的国家里受教育，彼此的感情同样会减弱。然而，恭顺和有道德地考虑到上述一般准则，常常会产生和那些天然感情绝不相同但又非常相似的感情。即使是天各一方，父亲和孩子，兄弟们或姐妹们，彼此之间也绝不是漠不关心的。他们彼此把对方看成是应该给予某种感情和应该从那儿得到某种感情的人，并且，他们都生活在这样一种希望之中，那就是在这个或那个时候能在某种环境下享受那种自然产生于朝夕相处的人们中间的天伦之乐。在他们相聚之前，这个不在身边的儿子，这个不在身边的兄弟，常常是心中最喜爱的儿子和兄弟。他们之间从来不会有什么不和。如果有，这也在很久之前，像孩子的某种玩具那样不值得记忆而被遗忘。他们所听到的彼此之间的每一件事情，如果是由某些品质比较好的人转达的，都会使他们感到莫大的满足和高兴。这个不在身边的儿子，这个不在身边的兄弟，同其他一般的儿子们和兄弟们不一样，是一个十全十美的儿子，是一个十全十美的兄弟；同他们保持友谊或谈话时所能享受的愉快，成为其所怀抱的富有浪漫精神的希望。当他们相见时，他们常常会带着一种如此强烈的倾向去设想那种构成家人之间感情的习惯性的同情，以致他们非常容易认为自己确实抱有这种同情，并且彼此的行为像真有这种同情时一样。然而，我担心时间和经验常常会打破他们的幻想。在更加熟识之后，他们常常彼此发现，因为缺乏习惯性的同情，因为缺乏被合宜地称为家人感情的这种实际的动因和基础，对方的习性、脾气和爱好，同自己所期待的不一樣。他们现在再也不能和睦相处了。他们从未生活在几乎必然促使他们和睦相处的环境之中，虽然他们现在还可能真诚地希望和和睦相处，但是他们确实已经不可能这样做了。他们日常的谈话和交往，对他们来说，很快就变得乏味，因而不常进行了。他们可能继续生活在一起，彼此互相关照，表面上客客气气。但是，他们很少充分享受到在彼此长期和亲密地生活在一起的人们谈话中自然产生的那种由衷的愉快，那种可贵的同情，那种推心置腹的坦率和无所拘

束。

然而，只是对守本分和有道德的人，上述一般准则才具有这种微弱的力量。对那些胡闹、放荡和自负的人，它完全不起作用。他们对它极不尊重，除了用最粗鄙的嘲弄口气谈论它之外，很少提及；而且，这种人少小时候的分离和长期的分居，肯定会使他们相互之间十分疏远。这种人对上述一般准则的尊重，充其量只能产生某种冷淡和矫揉造作的客套（它同真正的尊重相似之处极少）；即使这样，最轻微的不和，利益上微不足道的对立，也常使这种客套完全结束。

男孩子在相隔很远的著名学校里所受的教育、年轻人在远方的大学里所受的教育、女青年在遥远的修道院和寄宿学校里所受的教育，似乎从根本上损害了法国和英国上层家庭中的伦理道德，从而损害了家庭幸福。你愿意把你的孩子们教育成对他们的父母孝顺尊敬，对他们的兄弟姐妹们亲切厚道和富有感情的人吗？要使他们能够成为孝敬父亲的孩子，成为对兄弟姐妹们亲切厚道和富有感情的人，就必须在你自己的家庭中教育他们。他们每天会有礼貌懂规矩地离开自己父母的房子去公共学校接受教育，但要让他们经常住在家里。对你的敬重，必然经常会使他们的行为受到一种非常有用的限制；对他们的尊重，也常常会使你自己的行为受到有益的限制。确实，也许能够从所谓公共教育中得到的收获，不能对由这种教育引起的几乎是肯定和必然的损失有任何补偿。家庭教育是一种天然的教育制度；公共教育是一种人为的教育方法。断定哪一种可能是最好的教育方法当然没有必要。

在一些悲剧和恋爱故事中，我们见到过许多美丽和动人的场景，它们以所谓血缘关系的力量为根据，或者以这样一种奇妙的感情——人们认为亲人们因具有这种感情而彼此想念，即使在他们知道彼此有这种关系之前也是这样——为根据。然而，我担心这种血缘关系的力量除了在悲剧和恋爱故事中存在以外，并不存在于其他任何地方。即使在悲剧和恋爱故事中，这种感情也只存在于在同一个家庭中生活的那些人之间，即只存在于父母和子女之间、兄弟姐妹们之间。认为任何这种神秘的感情存在于堂表兄弟姐妹之间，甚或存在于婶婶叔伯和侄子侄女等等之间，都是大谬不然的想法。

在从事畜牧业的国家里，以及在法律的力量不足以使每一个国民得到完全的安全保障的所有国家里，同一家族不同分支的成员通常喜欢住在彼此邻近的地方。他们的联合对他们的共同防御来说通常是必要的。所有的人，从地位最高的到地位最低的，彼此都或多或少地有用。他们的和谐一致加强了他们之间的必要联系；而他们的不一致则总是削弱甚至可能破坏这种联系。他们彼此之间的交往比与任何其他家族成员的交往更为频繁。同一家族中即使关系最远的成员也有某些联系；因而，在其他一切条件相同的情况下其所期望得到的关注比没有这种关系的那些人要多。没有多少年之前，在苏格兰高地，酋长习惯于把自己部族中最穷的人看成是自己的堂表兄弟和亲戚。据说，在鞑靼人、阿拉伯人和土库曼人中，也存在着对同族人的广泛关注，并且，我认为，和本世纪初

的苏格兰高地部族的社会状况几乎相同的所有其他民族中，也有这种情况。

在从事商业的国家中，法律的力量总是足以保护地位最低下的国民，同一家族的后代，没有这种聚居的动机，必然会为利益或爱好所驱使而散居各地。他们彼此对对方来说很快就不再有什么价值；并且，不过几代，他们就不仅失去了相互之间的一切关怀，而且忘记了他们之间具有同一血缘，也忘记了他们祖先之间曾经具有的联系。在每一个国家里，随着这种文明状态建立的时间越来越长久和越来越完善，对远地亲戚的关心也越来越少。在英格兰，同苏格兰相比，这种文明状态确立的时间更为长久，也更为完善；相应地，远地的亲戚在后一国家受到的重视甚于前一国家，虽然在这一方面这两个国家的差别日益缩小。在每一个国家里，显赫的贵族们确实以记得和承认彼此之间的关系为荣，不管这种关系是多么疏远。对这些显赫亲戚的记忆，在相当大的程度上炫示了他们整个家族的荣耀。而且，这种记忆被如此小心地保存下来，既不是出于家族感情，也不是出于任何与这种感情相似的心理，而是出于那种最无聊最幼稚的虚荣。假如某一地位很低但关系或许近得多的男亲戚，敢于提醒这些大人物注意他同他们家庭的关系，那么这些大人物多半会告诉他，他们是糟糕的家系学者，不知道自己家庭的历史。恐怕我们不应指望所谓天赋感情会向那一方向有特别大的扩展。

我认为，所谓天赋感情更多地是父母和子女之间道德联系的结果，而不是想象的自然联系的结果。确实，一个猜疑心重的丈夫，常常怀着憎恨和厌恶情绪来看待那个不幸的孩子，这个孩子被他认为是自己妻子不贞的产物，尽管他和这个孩子在伦理上还是父子关系，尽管这个孩子一直在他的家庭中受教育。对他来说，这是一个最不愉快的冒险的永久标记，是他蒙受耻辱的永久标记，也是他的家耻的永久标记。

在好心的人们中间，相互顺应的必要和便利，常常产生一种友谊，这种友谊和生来就住在同一家庭之中的那些人中间产生的感情并无不同。办公室中的同事，贸易中的伙伴，彼此称兄道弟，并且常常感到彼此像真的兄弟一样。他们之间的情投意合对大家都有好处；而且，如果他们是一些有理智的人，他们自然倾向于和谐一致。我们以为他们应当这样做，并把他们之间的不和看成是一种小小的丑事。罗马人用“必要”（*necessitudo*）这个词来表示这种依附关系，从词源学的角度来看，它似乎表示这种依附是环境对人们的必要要求。

即使是住在同一区域中的人们生活细节，也会对道德产生某种影响。我们不损害一个天天见面的人的面子，假若他从未冒犯我们。邻居们彼此可以给对方带来很大的便利，也可以给对方带来很大的麻烦。如果他们是品质良好的人，他们自然倾向于和谐一致。我们料想他们和谐一致；并认为一个不好的邻居是一个品质很坏的人。因而，邻居之间存在着某种微小的互相帮助，一般地说，这种帮助总是在任何没有邻居关系的人之先给予一个邻人。

我们尽可能多地迁就他人和求得一致的这种自然意向，我们认为在我们必须与其共处和经常交往的人们中间已经确定和根深蒂固的我们自己的情感、道义和感受，是对好朋友和坏朋友产生有感染力的影响的原因。一个主要与有智慧和有美德的人交往的人，虽然他自己既不会成为有智慧的人，也不会成为有美德的人，但不能不对智慧或美德至少怀有一定的敬意。而主要同荒淫和放荡之徒打交道的人，虽然他自己不会成荒淫和放荡的人，但至少必然很快会失去他原有的对荒淫和放荡行为的一切憎恶。或许，我们如此经常地看到的通过接连几代人的遗传产生的家庭成员品质上的相似，或许可以部分地归因于这种意向，同我们必须与其共处和经常交往的那些人求得一致的意向。然而，家庭成员的品质，像家庭成员的相貌一样，似乎不应全部归因于道德方面的联系，而应当部分地归因于血统关系。家庭相貌当然完全是由于后一种联系。

但是，对一个人的全部感情，如果完全是以对这个人的高尚的行为和举动所怀有的尊敬和赞同为基础，并为许多经验和长期的交往所证实，则是最可尊重的感情。这种友情并不是来自一种勉强的同情，也不是来自这样一种为了方便和便利而假装和表现为习惯的同情，而是来自一种自然的同情，来自这样一种自然而然的感情——我们自己对这些人的依恋，是尊敬和赞同的自然而又合宜的对象，这种感情只能存在于具有美德的人之中。具有美德的人们只会认为彼此的行为和举止——无论何时，可以确信他们绝不会相互冒犯——完全可以信任。邪恶总是反复无常的；只有美德才是首尾一贯的和正常的。建立在对美德的热爱这个基础上的依恋之情，由于它无疑是所有情感中最有品德的，所以它也是最令人愉快的，又是最持久和最牢靠的。这种友情不必局限于一个人，而可以肯定它是一切有智慧和有美德的人都具有的，这些人是我们长期和密切交往的人，因此，我们可以完全信赖他们的智慧和美德。把这种友情局限在两个人身上的那些人，似乎把友情的明白确实同爱情的妒忌和放荡混淆起来了。年青人轻率的、多情的和愚昧的亲昵行为，通常建立在同高尚行为完全没有联系的某些性格的细小相似之处上，或者建立在对于同样的研究对象、同样的娱乐活动和同样的消遣方式的某种情趣上，或者建立在他们对未被普遍采纳的某一奇特原则或观点的一致上。这种反常的朝三暮四的亲昵行为，无论在其存在时显得如何令人愉快，绝不应该冠以神圣的和令人肃然起敬的友情之称。

然而，在天性所指出的适于得到我们的特殊恩惠的所有人中间，似乎没有什么人比我们已经领受过其恩惠的人更适合得到我们的恩惠。把人们塑造成为了自己的幸福非常有必要彼此以仁相待的造物主，把每一个曾经对人们做过好事的人，变成人们特定的友好对象。虽然人们的感激并不总是同他的善行相称，但是，公正的旁观者对他那优良品德的看法，以及那种表示同感的感激，总是同他的善行相称。其他人们对某些卑劣的忘恩负义者的普遍愤慨，有时甚至会加深对他的优良品德的全面认识。一个乐善好施的人从来没有全然得不到他那善行的结果。如果他并不总是从他应当得到它们的人们那里取得它们，他就很少忘记以十倍的增量从他人那里得到它们。好有好报；如果被同道热爱是我们热望达到的最大目的，那么，达到这个目的之最可靠的方法，是用自己的行为表

明自己是真正热爱他们的。

无论是因为他们同我们的关系，还是因为他们的个人品质，或者是因为他们过去对我们的帮助，在他们成为我们善行的对象之后，他们并不确实应该得到我们那被称为友情的感情，而是应该得到我们仁慈的关怀和热情的帮助；这些人由于自己所处的特殊处境——有的非常幸福，而有的则十分不幸；有的富裕而有权力，而有的则贫穷而又可怜——而显得与众不同。地位等级的区别，社会的安定和秩序，在很大程度上建立在我们对前一种人自然怀有的敬意的基础上。人类不幸的减轻和慰藉，完全建立在我们怜悯后一种人的基础上。社会的安定和秩序，甚至比不幸者痛苦的减轻更为重要。我们对大人物的尊敬，极容易因其过分而使人感到不舒服；我们对不幸者的同情，极容易因其不足而使人感到不舒服。伦理学家们劝告我们要宽以待人和同情他人。他们警告我们不要为显贵所迷惑。这种迷惑力是如此强烈，以致人们总是愿成为富人和大人物，而不愿当智者和有美德者。天性作出明智的决断：地位等级的区别，社会的安定和秩序应当更可靠地以门第和财产的清楚和明显的差别为基础，而不是以智慧和美德的不明显并且常常是不确定的差别为基础。大部分人平凡的眼光完全能够察觉前一种差别，而有智慧和有美德的人良好的辨别力有时要辨认出后一种差别却有困难。在上述所有作为我们关心对象的事物的序列中，天性善良的智慧同样是明显的。

或许没有必要再陈述，那种由两个或更多的激起善行的原因的结合，会增进这种善行。在没有妒忌的场合，我们对显贵所必然产生的好感和偏爱，因其与智慧和美德的结合而得到加深。尽管大人物具有智慧和美德，他仍然会陷于那些不幸，那些危险和痛苦。地位最高的人所受的影响往往最深，而我们对他命运的深切关心，其程度会超过我们对具有同样美德而地位较低的人的命运所应有的关心程度。悲剧和恋爱故事中最有吸引力的主题是具有美德和高尚品质的国王和王子们所遇到的不幸。如果他们运用智慧和毅力，使自己从这种不幸之中解脱出来，并完全恢复他们先前的那种优越和安全的地位，我们就会不由自主地怀着最大的热情甚至是过度的赞赏之情来看待他们。我们为他们的痛苦所感到的悲伤，为他们的顺遂所感到的高兴，似乎结合在一起，增强了那种偏向一方面的钦佩——我们对他们的地位和品质自然怀有的钦佩情绪。

当那些不同的仁慈感情偶然趋于不同的意向时，用任何一种精确的准则来判定在什么情况下我们应当按某种感情行事，在什么情况下我们应当按另外一种感情行事，或许是完全不可能做到的。在什么情况下，友情应当让位于感激，或者感激应当让位于友情；在什么情况下，所有天生感情中最强烈的一种，应当让位于对那些优越者的安全——全社会的安定仰赖于他们的安全——的重视；在什么情况下，天生感情可以正当地胜过这种重视，都必须留待内心的这个人——这个设想出来的公正的旁观者，这个我们行为的伟大的法官和裁决者来决定。如果我们把自己完全放在他的位置上，如果我们真正用他的眼光并且像他看待我们那样来看待我们自己，如果我们专心致志，洗耳恭听他对我们的建议，他的意见就绝不会使我们受骗。我们不需要各种独断的准则来指导我们的

行为。这些准则，常常不能使我们适应环境、品质和处境中的种种色调和层次，以及虽然不是觉察不到的，但是，由于它们本身的精细和微妙，常常是完全无法确定的各种差别和区分。在伏尔泰的那一动人的悲剧《中国孤儿》中，我们在赞美赞姆蒂——他愿意牺牲自己的孩子的生命，以保存已往的君主和主人唯一的幸存的弱小后代——的高尚行为的同时，不仅原谅而且称赞艾达姆（Idame）的母爱，她冒着暴露自己丈夫重要秘密的危险，从鞑靼人的魔掌中取回自己的幼儿，送到曾解救过他的人手中。

第二章 论天性致使社会团体成为我们慈善对象的次序

用以指导把个人作为我们慈善对象的那种先后次序的这些原则，同样指导着把社会团体作为我们慈善对象的那种先后次序。正是那些最重要的或者可能是最重要的社会团体，首先和主要成为我们的慈善对象。

在通常的情况下，我们在其中生长和受教育，并且在其保护下继续生活下去的政府或国家，是我们的高尚或恶劣行为可以对其幸福或不幸产生很大影响的最重要的社会团体。于是，天性极其坚决地把它作为我们的慈善对象。不仅我们自己，而且，我们最仁慈的感情所及的一切对象——我们的孩子、父母、亲戚、朋友和恩人，所有那些我们自然最为热爱和最为尊敬的人，通常都包含在国家中；而他们的幸福和安全在一定程度上都依赖国家的繁荣和安全。因此，天性不仅通过我们身上所有的自私感情，而且通过我们身上所有的仁慈感情，使得我们热爱自己的国家。因为我们自己同国家有联系，所以它的繁荣和光荣似乎也给我们带来某种荣誉。当我们把它和别的同类团体进行比较时，我们为它的优越而感到骄傲，如果它在某个方面显得不如这些团体，我们就会在某种程度上感到屈辱。自己的国家在过去时代中所出现的那些杰出人物（不同于当代那些杰出人物，妒忌有时会使我们带上一点偏见去看待他们），如勇士、政治家、诗人、哲学家、各种各样的文学家，我们倾向于带着具有极大偏向的赞美去看待他们，并且把他们排在（有时是最不公正地排在）所有其他民族的杰出人物之上。为了国家这个社会团体的安全，甚至为了它的荣誉感而献出自己生命的爱国者，表现出了一种最合宜的行为。他显然是用那公正的旁观者自然和必然用来看待他的眼光来看待自己。照这个公正的评判者看来，他只是把自己看成是大众中一个仅仅有义务在任何时候为了大多数人的安全、利益甚至荣誉而去牺牲和贡献自己生命的人。虽然这种牺牲显得非常正当和合宜，但是，我们知道，作出这种牺牲是多么困难，而能够这样做的人又是多么少。因此，我们不仅完全赞同、而且极其佩服和赞赏他的行为，并且，这种行为似乎应该得到可以给予最高尚的德行的所有赞扬。相反，在某种特殊情况下，幻想他能够通过把祖国的利益出卖给公敌来获得自己的一点私利的叛国者，无视内心这个人的评判，而极其可耻和卑劣地追求自己的利益而不顾所有那些同自己有血缘关系的人的利益的人，显然是一切坏人中最可恶的人。

对自己国家的热爱常常使我们怀着最坏的猜疑和妒忌心理去看待任何一个邻国的繁荣和强大。独立和互相接界的国家，由于没有一个公认的权威来裁决相互之间的争端，彼此都生活在对邻国的持续不断的恐惧和猜疑之中。每个君主几乎不能期待从他的邻国那里得到正义，致使他毫无二致地这样对待他的邻国。对各国法律的尊重，或者对这样一些准则——一些独立国家声言或自称它们在相互交往时有义务遵守的准则——的尊重，常常只不过是装腔作势。我们每天可以见到，从最小的利害关系出发，各国动不动就无耻或无情地回避或直接违反这些准则。每个国家都预料或认为它预料到，自己被它的任何一个邻国不断增长的实力和扩张势力征服；这种民族歧视的恶劣习惯常常以热爱自己祖国的某种高尚想法为依据。据说老加图每次在元老院讲话时，不管演讲的主题是什么，最后的结束语总是：“这同样是我的看法：迦太基应当被消灭。”这句话是一个感情强烈而粗野的人的爱国心的自然表现，这个人因为某国给自己的国家带来那么多苦难而激怒得近于发狂。据说，斯奇比奥·内西卡在他的一切演说结束时所说的更富有人性的一句话是：“这也是我的看法：迦太基不应当被消灭。”这句话是胸襟更为宽阔和开明的一个人的慷慨表现，这个人甚至对一个宿敌的繁荣也不抱反感，如果它已衰落到对罗马不再构成威胁的地步。法国和英国可能都有一些理由害怕对方海军和陆军实力的增强。但是，如果两国妒忌对方国内的繁荣昌盛、土地的精耕细作、制造业的发达、商业的兴旺、港口海湾的安全和为数众多、所有文科和自然科学的进步，无疑有损于这两个伟大民族的尊严。这些都是我们生活于其中的这个世界的真正的进步。人类因这些进步而得益，人的天性因这些进步而高贵起来。在这样的进步中，每个民族不仅应当尽力超过邻国，而且应当出于对人类之爱，去促进而不是去阻碍邻国的进步。这些进步都是国与国之间竞争的适宜目标，而不是偏见和妒忌的目标。

对自己国家的热爱似乎并不来自人类之爱。前一种感情完全不受后一种感情的支配，有时甚至似乎使我们的行动同后一种感情大相径庭。或许法国的居民数等于大不列颠居民数的近三倍。因此，在人类这个大家庭中，法国的繁荣同英国的繁荣相比好像应当是一个更重要的目标。然而，大不列颠的国民因此在一切场合看重法国的繁荣而不看重英国的繁荣，不能认为是大不列颠的好公民。我们热爱自己的国家并不只是由于它是人类大家庭的一部分；我们热爱它是因为它是我们的祖国，而且这种热爱同前面的理由全然无关。设计出人类感情体系的那种智慧，同设计出天性的一切其他方面的体系的智慧一样，似乎已经断定：把每个人主要的注意力引向人类大家庭的一个特定部分——这个部分基本上处在个人的能力和理解力所及的范围之内——可以大大地促进人类大家庭的利益。

民族的偏见和仇恨很少能不影响到邻近的民族。我们或许怯懦而又愚蠢地把法国称为我们当然的敌人。法国或许也同样怯懦而又愚蠢地把我们看成是当然的敌人。法国和我们都不会对日本或中国的繁荣心怀妒忌。然而，我们也很少能卓有成效地运用我们对这些遥远国家的友好感情。

最广泛的公共善行——这是通常可以相当有效地实行的——是政治家们的善行。他们筹划和实现同邻国或距离不远的国家结成同盟，以保持所谓力量平衡，或者在与其谈判的一些国家的范围内保持普遍的和平和安定。然而，政治家们谋划和执行这些条约，除了考虑各自国家的利益之外，很少会有任何其他目的。确实，有时他们的意图更为广些。阿沃（Avaux）伯爵，这个法国全权大使，在签订蒙斯特条约时，甘愿牺牲自己的生命（根据雷斯红衣主教，一个不轻易相信他人品德的人的要求），以便通过签订条约恢复欧洲的普遍安定。威廉王似乎对欧洲大部分主权国家的自由和独立具有一种真正的热忱；或许这种热忱在很大程度上是由他对法国特有的嫌恶激发出来的，德国的自由和独立在威廉王时代大抵处于危险之中。同一种仇视法国的心情似乎部分地传到了安妮女王 [注81](#) 的首相身上。

每个独立的国家分成许多不同的阶层和社会团体，每个阶层和社会团体都有它自己特定的权力、特权和豁免权。每个人同自己的阶层或社会团体的关系自然比他同其他阶层或社会团体的关系更为密切。他自己的利益，他自己的声誉，以及他的许多朋友和同伴的利益和声誉，都在很大程度上同他人有关联。他雄心勃勃地扩展这个阶层或社会团体的特权和豁免权；他热诚地维护这些权益，防止它们受到其他阶层或社会团体的侵犯。

每个国家的所谓国体，取决于如何划分不同的阶层和社会团体，取决于在它们之间如何分配权力、特权和豁免权。

国体的稳定性，取决于每个阶层或社会团体维护自己的权力、特权和豁免权免受其他阶层侵犯的能力。无论什么时候，某个阶层的地位和状况比从前有所上升或下降，国体都必然会被或大或小地改变。

所有不同的阶层和社会团体都依靠国家，从国家那里得到安全和保护。每个阶层或社会团体中最有偏见的成员也承认如下的真理：各个社会阶层或等级都从属于国家，只是凭借国家的繁荣和生存，它们才有立足之地。然而，要使他相信，国家的繁荣和生存需要减少他自己那个阶层或社会团体的权力、特权和豁免权，往往难以做到。这种偏心，虽然有时可能是不正当的，但是也许不会因此而毫无用处。它抑制了创新精神，它倾向于保持这个国家划分出来的各个不同的阶层和社会团体之间任何已经确立的平衡；当它有时似乎阻碍了当时也许是时髦和流行的政治体制的变更时，它实际上促进了整个体制的巩固和稳定。

在一般情况下，对自己国家的热爱，似乎牵涉到两条不同的原则：第一，对实际上已经确立的政治体制的结构或组织的一定程度的尊重和尊敬；第二，尽可能使同胞们的处境趋于安全、体面和幸福这个诚挚的愿望。他不是一个不尊重法律和不服从行政官的公民；他肯定也不是一个不愿用自己力所能及的一切方法去增进全社会同胞们福利的循规蹈矩的公民。

在和平和安定的时期，这两个原则通常保持一致并引出同样的行为。支持现有的政治体制，显然是维持同胞们的安全、体面和幸福处境的最好的办法，如果我们看到这种政治体制实际上维护着同胞们的这种处境。但是，在公众们有不满情绪、发生派别纠纷和骚乱时，这两个不同的原则会引出不同的行为方式，即使是一个明智的人也会想到这种政治体制的结构和组织需要某些改革，就现状而言，它显然不能维持社会的安定。然而，在这种情况下，或许常常需要政治上的能人智士作出最大的努力去判断：一个真正的爱国者在什么时候应当维护和努力恢复旧体制的权威；什么时候应当顺从更大胆但也常常是危险的改革精神。

对外战争和国内的派别斗争，是能够为热心公益的精神提供极好的表现机会的两种环境。在对外战争中成功地为自己的祖国作出了贡献的英雄，满足了全民族的愿望，并因此而成为普遍感激和赞美的对象。进行国内派别斗争的各党派的领袖们虽然可能受到半数同胞的赞美，但常常被另一半同胞咒骂。他们的品质和各自行为的是非曲直，通常似乎是更不明确的。因此，从对外战争中获得的荣誉，几乎总是比从国内派别斗争中得到的荣誉更为纯真和显著。

然而，取得政权的政党的领袖，如果他有足够的威信来劝导他的朋友们以适当的心情和稳健的态度（这是他自己常常没有的）来行事，他对自己国家作出的贡献，有时就可能比从对外战争中取得的辉煌胜利和范围极其广泛的征服更为实在和更为重要。他可以重新确定和改进国体，防范某个政党的领袖中那种很可疑和态度暧昧的人，他可以担当一个伟大国家的所有改革者和立法者中最优异和最卓越的人物；并且，用他的各种聪明的规定来保证自己的同胞们在国内得到好几个世代的安定和幸福。

在派别斗争的骚乱和混乱之中，某种体制的精髓容易与热心公益的精神混合，后者是以人类之爱，以对自己的一些同胞可能遭受的不便和痛苦产生的真正同情为基础的。这种体制的精髓通常倾向于那种更高尚的热心公益的精神，总是激励它，常常为它火上加油，甚至激励到狂热的程度。在野党的领袖们，常常会提出某种好像有道理的改革计划——他们自称这种计划不仅会消除不便和减轻一直在诉说的痛苦，而且可以防止同样的不便和痛苦在将来任何时候重现。为此，他们常常提议改变国体，并且建议在某些最重要的方面更改政治体制，尽管在这种政体下，一个大帝国的臣民们已经连续好几个世纪享受着和平、安定甚至荣耀。这个政党中的大部分成员，通常都陶醉于这种体制的虚构的完美，虽然他们并未亲身经历这种体制，但是，他们的领袖们用自己的辩才向他们进行描述时却给它涂上了极其炫目的色彩。对这些领袖本身来说，虽然他们的本意也许只是扩大自己的权势，但是他们中的许多人迟早会成为自己雄辩术的捉弄对象，并且同他们的极不中用和愚蠢的一些追随者一样，渴望这种宏伟的改革。即使这些政党领袖实际上像他们通常所做的那样，保持了清醒的头脑，没有盲从，他们也始终不敢使自己的追随者失望；而常常不得不在行动上做出他们是按照大家的共同幻想行事的样子，虽然这种行动同自己的原则和良心相违背。这种党派的狂热行

为拒绝一切缓和手段、一切调和方法、一切合理的迁就通融，常常由于要求过高而一无所获；而稍加节制就大半可以消除和减轻的那些不便和痛苦，却完全没有缓解的希望了。

其热心公益的精神完全由人性和仁爱激发出来的那个人，会尊重已确立的权力甚至个人的特权，更尊重这个国家划分出来的主要社会阶层和等级的权力和特权。虽然他会认为其中某些权力和特权在某种程度上被滥用了，他还是满足于调和那些不用强大的暴力便常常无法取消的权力和特权。当他不能用理性和劝说来克服人们根深蒂固的偏见时，他不想用强力去压服它们，而去虔诚地奉行西塞罗正确地认为是柏拉图的神圣的箴言的那句话：“同不用暴力对待你的父母一样，绝不用暴力对待你的国家。”他将尽可能使自己的政治计划适应于人们根深蒂固的习惯和偏见；并且，将尽可能消除也许来自人们不愿服从的那些法规的要求的不便之处。如果不能树立正确的东西，他就不会不屑于修正错误的东西；而当他不能建立最好的法律体系时，他将像梭伦 ^{注82} 那样尽力去建立人们所能接受的最好的法律体系。

相反，在政府中掌权的人，容易自以为非常聪明，并且常常对自己所想象的政治计划的那种虚构的完美迷恋不已，以致不能容忍它的任何一部分稍有偏差。他不断全面地实施这个计划，并且在这个计划的各个部分中，对可能妨碍这个计划实施的重大利益或强烈偏见不作任何考虑。他似乎认为他能够像用手摆布一副棋盘中的各个棋子那样非常容易地摆布偌大一个社会中的各个成员；他并没有考虑到：棋盘上的棋子除了手摆布时的作用之外，不存在别的行动原则；但是，在人类社会这个大棋盘上每个棋子都有它自己的行动原则，它完全不同于立法机关可能选用来指导它的那种行动原则。如果这两种原则一致、行动方向也相同，人类社会这盘棋就可以顺利和谐地走下去，并且很可能是巧妙的和结局良好的。如果这两种原则彼此抵触或不一致，这盘棋就会下得很艰苦，而人类社会必然时刻处在高度的混乱之中。

某种一般的甚至是有系统的有关政策和法律的完整的设想，对于指导政治家持何见解很可能是必要的。但是坚决要求实现这个设想所要求做到的一切，甚至要求一切都马上实现，而无视所有的反对意见，必然常常是蛮横无理的。这里想使他自己的判断成为辨别正确和错误的最高标准。这使他幻想自己成为全体国民中唯一有智慧和杰出的人物，幻想同胞们迁就他，而不是他去适应同胞们的要求。因此，在所有搞政治投机的人中，握有最高权力的君主们是最危险的。这种蛮横无理在他们身上屡见不鲜，他们不容置疑地认为自己的判断远比别人正确。因此，当这些至高无上的皇家改革者们屈尊考虑受其统治的国家的组成情况时，他们看到的最不合心意的东西，便是有可能妨碍其意志贯彻执行的障碍。他们轻视柏拉图的神圣箴言，并且认为国家是为他们而设的，而不是他们自己是为国家而设的。因此，他们的改革的伟大目标是：消除那些障碍；缩小贵族的权力；剥夺各城市和省份的特权；使这个国家地位极高的个人和最高阶层的人士成为像最软弱和最微不足道的人那样的无力反对他们统治的人。

第三章 论普施万物的善行

虽然我们有效的善良行为很少能超出自己国家的社会范围，我们的好意却没有什么界限，而可以遍及茫茫世界上的一切生物。我们想象不出有任何单纯而有知觉的生物，对他们的幸福，我们不衷心企盼，对他们的不幸当我们设身处地想象这种不幸时，我们不感到某种程度的厌恶。而想到有害的（虽然是有知觉的）生物，则自然而然地会激起我们的憎恨；但在这种情况下，我们对它怀有的恶意实际上是我们普施万物的仁慈所起的作用。这是我们对另外一些单纯而有知觉的生物——它们的幸福为它的恶意所妨害——身上的不幸和怨恨感到同情的结果。

这种普施万物的善行，无论它如何高尚和慷慨，对任何这样的人来说——他并不完全相信：世界上所有的居民，无论是最卑贱的还是最高贵的，都处于那个伟大、仁慈以及大智大慧的神的直接关怀和保护之下，这个神指导着人类本性的全部行为；而且，其本身不能改变的美德使他注意每时每刻在其行动中给人们带来尽可能大的幸福——只能是不可靠的幸福的源泉。相反，对这种普施万物的善行来说，他这种对于一个无人主宰的世界的猜疑，必然是所有感想中最令人伤感的；因为他想到在无限的、广大的无边的空间中人所未知的地方除了充满着无穷的苦难和不幸以外什么也没有。一切极端幸运的灿烂光辉，绝不能驱散阴影，从而上述十分可怕的悲观想法必然使想象出来的事物黯然失色；所有最折磨人的不幸所产生的忧伤，也不能在一个有智慧和有美德的人身上，消除他的愉快情绪——他之所以有这种愉快情绪肯定是由于他习惯性地完全相信与上述悲观看法相反的看法的真实性。

有智慧和有美德的人乐意在一切时候为了他那阶层或社会团体的公共利益而牺牲自己的私人利益。他也愿意在一切时候，为了国家或君权更大的利益，而牺牲自己所属阶层或社会团体的局部利益。然而，他得同样乐意为了全世界更大的利益，为了一切有知觉和有理智的生物——上帝本身是这些生物的直接主管和指导者——这个更大的社会的利益，去牺牲上述一切次要的利益。如果他出于习惯和虔诚的信念而深切地感到，这个仁慈和具有无上智慧的神，不会把对普天下的幸福来说是没有必要的局部的邪恶纳入他所管理的范围，那么，他就必须把可能落到自己身上、朋友身上、他那社会团体身上或者他那国家身上的一切灾难，看成是世界的繁荣所必需的，从而认为它们不仅是自己应当甘受的灾难，而且是——如果他知道事物之间的一切联系和依赖关系——他自己应当由衷地和虔诚地愿意承受的灾难。

对于宇宙伟大主宰意志的这种高尚的顺从，看来也没有超出人类天性所能接受的范围。热爱和信赖自己的将军的优秀军人们，开往他们毫无生还希望的作战地点，常常比开往没有困难和危险的地方，更为乐意和欣然从命。在向后一地方行军的途中，他们所能产生的情感只是单调沉闷的平常的责任感；在向前一地方行军的途中，他们感到自己正在作出人类所能作出的最高尚的努力。他们知道，如果不是为军队的安全和

战争的胜利所必需，他们的将军不会命令他们开往这个地点。他们心甘情愿地为了一个很大的机体的幸福而牺牲自己微不足道的血肉之躯。他们深情地告别了自己的同伴，祝愿他们幸福和成功，并且不仅是俯首帖耳地从命，而且常常是满怀喜悦地欢呼着出发，前往指定的那个必死无疑但是壮丽而光荣的作战地点。任何一支军队的指挥者，都不能得到比宇宙的这个最大的管理者所得到的更为充分的信任、更为强烈和狂热的爱戴。无论对于最重大的国家的灾祸还是个人的灾难，一个有理智的人都应当这样考虑：他自己、他的朋友们和同胞们不过是奉宇宙的最大管理者之命前往世上这个凄惨的场所；如果这对整个世界的幸福来说不是必要的，他们就不会接到这样的命令；他们的责任是，不仅要乖乖地服从这种指派，而且要尽力怀着乐意和愉快的心情来接受它。一个有理智的人，确实应当能够做一个优秀的军人时刻准备去做的事情。

亘古以来，以其仁慈和智慧设计和制造出宇宙这架大机器，以便不断地产生尽可能大的幸福的那个神的意念，当然是人类极其崇敬地思索的全部对象。同这种思索相比，所有其他的想法必然显得平庸。我们相信，倾注心力作这种崇高的思索的人，很少不成为我们极为尊敬的对象；并且虽然他的一生都用来作这种思索，但是，我们所怀有的对他的虔诚的敬意，常常比我们看待国家最勤勉和最有益的官员时所怀有的敬意更进一步。马库斯·安东尼努斯主要针对这个问题所作的冥想，其使他的品质得到的赞美，或许比他公正、温和和仁慈的统治期间处理的一切事务所得到的更为广泛。

然而，对宇宙这个巨大的机体的管理，对一切有理智和有知觉的生命的普遍幸福的关怀，是神的职责，而不是人的职责。人们对他自己的幸福、对他的家庭、朋友和国家的幸福的关心，被指定在一个很小的范围之内，但是，这却是一个更适于他那绵薄之力、也更适合于他那狭小的理解力的范围。他忙于思考更为高尚的事情，绝不能成为他忽略较小事情的理由；而且，他必须不使自己受到这样一种指责，据说这是阿维犹乌斯·卡修斯 ^{注83} 用来反对马库斯·安东尼努斯的或许是不公正的指责：在他忙于哲学推理和思考整个世界的繁荣昌盛时，他忽略了罗马帝国的繁荣昌盛。爱默生的哲学家的最高尚的思考，几乎不能补偿对眼前最小责任的忽略。

第三篇 论自我控制

按照完美的谨慎、严格的正义和合宜的仁慈这些准则去行事的人，可以说是具有完善的美德的人。但是，只靠极其正确地了解这些准则，并不能使人以这种方式行事：人自己的激情非常容易把他引入歧途——这些激情有时促使他、有时引诱他去违反他在清醒和冷静时赞成的一切准则。对这些准则的最充分的了解，如果得不到最完善的自我控制的支持，总是不能使他尽到自己的职责。

古代的一些最优秀的道德学家，似乎曾经把这些激情分成两种不同的类型来研究：第一，要求作出相当大的自我控制的努力来抑制的激情，甚至是片刻的激情；第二，容易在转瞬间，甚或在较短的时期内加以抑制的激情；但是，由于这种激情频繁地而且几乎是连续地进行诱惑，它们在人的一生中非常容易把人们引到偏差很大的歧路上去。

恐惧和愤怒，同与它们混合和有联系的其他一些激情一起，构成了第一种类型。对舒适、享乐、赞扬和其他许多只是使个人得到满足的事情的喜爱，构成了第二种类型。过分的恐惧和强烈的愤怒，常常难以抑制，甚至难以抑制片刻。对舒适、享乐、赞扬和其他许多只是使个人得到满足的事情的喜爱，总是容易抑制片刻，甚或一个较短的时期；但是，由于它们无休止的诱惑，它们常常把我们引入歧途，使我们陷入今后很有理由对此感到羞耻的许多弱点之中。前一种激情的趋向常常可以说是促使我们背离自己的职责，后一种激情的趋向常常可以说是引诱我们背离自己的职责。对前一种激情的控制，被上述古代的道德学家们说成是意志坚忍、刚毅和坚强。对后一种感情的控制，被他们说成是节制、庄重、谨慎和适度。

对上述两种激情中的每一种激情的控制本身，具有一种美的东西，为了这种控制本身，它似乎应该得到一定程度的尊敬和称颂。这种美的东西同从这种控制的效用中所得到的、同从这种控制能使我们的一切场合按照谨慎、正义和合宜的仁慈的要求采取的行动中得到的美无关。在一种情况下，这种努力所表现出来的力量和高尚激起了某种程度的尊敬和称颂。在另一种情况下，这种努力所表现出来的一致性、均等性和坚忍性，激起了某种程度的尊敬和称颂。

处于危险、痛苦之中，接近死亡之时，保持着同平时一样的镇定，并且隐忍不说同最公正的旁观者的看法不完全一致的话、也不作这样的表示的那个人，必然博得高度的钦佩。如果他为了人类和出于对自己国家的热爱，在争取自由和正义的事业中受难，对他的苦难最亲切的同情，对迫害他的人的不义最强烈的义愤，对他善良意图最深切的由衷的感激，对他的优点的最深刻的认识，都同对他高尚行为的钦佩融合和混杂在一起，并且常常激起这种情感，使其变成最热烈和狂热的崇敬。古代和近代史上人们抱着最特殊的喜爱和好感来回忆的英雄们，许多是这

样一些人：他们在争取真理、自由和正义的事业中，在断头台上死去，并且在那儿表现出同他们的身份相称的那种自在和尊严。如果苏格拉底的敌人容许他在自己的床上平静地死去，那么对这个伟大的哲学家的称赞，便不可能获得那种使人眼花缭乱的光彩，这种光彩在后世的人士中一直可以看到。当我们浏览弗图（Vertue）和霍布雷肯（Houbraken）雕刻的杰出人物头像时，我想，在英国的历史上难得有这样的人：他并不感到，雕刻在一些最杰出的人物——托马斯·莫尔先生、雷利、罗素、西德尼等——头像下面的这把一直作为砍头标记的斧子，给附有这种标记的这些人物显示出某种真正的尊贵和情趣，这比他们从自己有时佩带的纹章这种无用的装饰物中所得到的更为优越。

这种高尚行为也不只是给无辜和具有美德的人们的品质增添光辉。它甚至使人对要犯的那些品质也产生一定程度的亲切的敬意；当一个盗贼或拦路强盗被带到断头台上时，他在那儿显得庄重和坚定，虽然我们完全赞成对他的惩罚，但是，我们常常不得不感到惋惜：一个具有这种优异和卓越的才能的人，竟然会犯下这样卑劣的滔天大罪。

战争是一个获得和锻炼这种高尚品质的大学校。如同我们所说的那样，死亡是最可怕的事情；克服了对死亡的恐惧的人，在任何其他的自然灾害临近时，都不会心慌意乱。在战争中，人们逐渐熟悉了死亡，从而必然会消除在意志薄弱和没有经过战争的人身上可以看到的那种迷信式的恐怖。他们只把死亡看成是生命的丧失，只把它看成厌恶的对象，正如生命恰巧是想望的对象那样。他们也从经验中知道，许多表面看来很大的危险，并不像它们所显现的那么大；通过振奋精神、开动脑筋和沉着应付，常常很有可能从最初看来没有希望的处境中光荣地解脱出来。对死亡的恐惧就这样大为减轻，而从死亡中逃脱的信心或希望则增强了。他们学会了不很勉强地使自己面对危险。当他们处在危险之中时，他们不那么急于摆脱，也不那么心慌意乱。正是这种对危险和死亡习惯性的轻视，使得军人的职业高尚起来，并且在人们的意识中，这种职业同其他职业相比显得更为高贵和体面。在为自己的国家服役期间，熟练和成功地履行军人的职责，似乎已经成为一切时代人们特别喜爱的英雄们的品质的最显著的特征。

巨大的军事上的勋业，虽然同一切正义原则相违背，并且丝毫没有人性，但是，有时也会引起我们的兴趣，甚至为指挥战争的毫不足取的人博得一定程度的尊敬。我们甚至对海盗们的业绩感到兴趣，怀着某种尊敬和钦佩的心情来读知一些微不足取的人的历史。他们在追逐最罪恶的目的时，与任何一般的历史课本或许能提到的情况相比，忍受了更大的艰辛，克服了更大的困难，遇到了更大的危险。

在许多场合，对愤怒的控制似乎没有对恐惧的控制那样高尚和崇高。在古代和现代的雄辩中，正义的愤慨的恰当表示构成了许多最好和最令人叹服的段落。雅典的狄摩西尼^{注84}痛骂马其顿国王的演说，西塞罗控告喀提林党徒的演说，从表达这种激情的高尚的合宜行为中导出了它们的全部妙处。但是，这种正当的愤怒，只不过是抑制并合宜地缓和

到公正的旁观者能够给予同情的愤怒。超过这个界限的那种怒气冲冲的、喧闹的激情，总是讨厌和令人不快的。使我们感兴趣的，不是这个发怒的人，而是作为他的愤怒对象的那个人。在许多场合，宽恕这种高尚的品质，甚或比最合宜的愤恨更为优越。在引起愤怒的一方作了合宜的谢罪时，或者即使他们完全没有作这样表示，在公众的利益需要与最可恨的敌人联合起来以便履行某项最重要的职责时，那个能够抛却一切敌意，对曾经最强烈地反对过他的人们表示信任和热诚的人，似乎应当得到我们高度的钦佩。

然而，对愤怒的抑制，并不总是显出这种绚烂的色彩。恐惧是愤怒的对立面，也常常是抑制愤怒的动机；在这种场合，动机的卑微消除了这种抑制的一切高尚性质。愤怒促使人们攻击对方，而纵容愤怒有时似乎显示出某种胆量和高于恐惧的品质。纵容愤怒有时是虚荣的对象，纵容恐惧却从来不是。爱好虚荣和意志薄弱的人，在他们的下级或不敢反对他们的人中间，常常装出一副激昂慷慨的样子，并且自以为他们也显示出了所谓气魄。恶棍常编造许多自己如何蛮横无理的谎言，并且想象自己因此会成为对他的听众来说如果不是一个和蔼可亲和值得尊敬的人，起码也是一个很可怕的人。现代的风气鼓励人们决斗，因而在一些场合可以说是鼓励私人复仇，这种风气或许在很大程度上使当今因恐惧而抑制愤怒变得更为可鄙。在对于恐惧的抑制之中，总有某些高尚的东西，不管这种抑制以什么动机为依据。对于愤怒的抑制则并非如此。除非这种抑制完全以体面、尊严、合宜的意识为基础，不然，绝不会得到完全的赞同。

按照谨慎、正义和合宜的仁慈的要求行事，在没有什么诱惑使我们不这样去做的情况下，似乎并不具有高贵的品质。但是，在巨大的危险和困难之中冷静审慎地行动；虔诚地奉行神圣的正义准则，不顾可以引诱我们违反这些准则的重大利益，也不顾可以激怒我们去违反这些法则的重大伤害；从不听任自己的仁慈的性情由于个别人的狠毒和忘恩负义而受到抑制和妨害——这种仁慈可能对这些人实施过，属于最高贵的智慧和美德这样的品质。自制不仅其本身是一种重要的美德，而且，所有其他美德的主要光辉似乎也源自自制。

对恐惧的抑制，对愤怒的抑制，总是伟大和高尚的自制力量。当它们为正义和仁慈所驱使时，不仅是伟大的美德，而且为其他美德增添了光辉。然而，它们有时也会受到截然不同的动机驱使；而且，在这种场合，虽然这种自我控制仍然是一种伟大的和值得尊敬的力量，但是，它们可能会是极端危险的力量。大无畏的勇猛可能被用于最不义的事业。在受到重大的挑衅时，表面上的平静和好脾气有时可能隐匿着非常坚决和残忍的复仇决心。为这种掩饰所必需的内心力量，虽然总是并且必然被卑劣的虚妄所玷污，但是常常受到不持卑劣看法的许多人的高度钦佩。梅迪契家族 [注85](#) 中的凯瑟琳的掩饰功夫常常受到学识渊博的历史学家达维拉的称颂；迪格比勋爵及其后布里斯托尔伯爵的掩饰功夫，受到了严肃、认真的克拉伦敦勋爵的称颂；沙夫茨伯里伯爵（第一） [注86](#) 的掩饰功夫，受到了很有见识的洛克 [注87](#) 先生的称颂。甚至西塞罗似乎也

认为，这种欺骗确实不是非常高尚的品质，但也不是不适用于具有一定灵活性的行为方式，他认为，尽管如此，从总体来看，它还是可以赞同和尊重的。他以荷马著作中的尤利西斯^{注88}、雅典的地米斯托克利^{注89}、斯巴达的来山得^{注90}、罗马的马库斯·克拉苏^{注91}等人的品质作为这种欺骗的例子。这种隐秘和心计很深的欺骗经常出现在国内大乱之时，出现在激烈的党派斗争和内战之中。当法律在很大程度上变得无能为力时，当最清白无辜的人不能获得起码的安全保障时，为了保护自己，大部分人面对恰巧在那个时候占上风的任何政党，不得不采取随机应变、见风使舵和表面上顺从的态度。这种虚伪的品质，也常常伴有极其冷静的态度和毅然决然的勇气。其出色的运用以具有那种勇气为必需条件，正如死亡通常要通过某种检测来确定一样。它可以平常地用来加剧或减轻对立派别之间的那些深切的敌意，正是这种敌意使其成为必要。虽然它有时会有些用处，但是它至少同样可能是十分有害的。

对不很强烈和狂暴的激情的抑制，似乎更不容易被滥用有任何有害目的上去。节制、庄重、谨慎和适度，总是可爱的，而且不大可能被用于任何有害的目的。令人感到可爱的纯洁简朴这种美德，令人敬重的勤奋和节俭这些美德，来自和缓地实行自我控制这种坚持不懈的努力，获得了伴随它们的一切朴实的光彩。在幽僻而宁静的生活道路上行走的那些人，他们的行为从自我控制中获得了属于这种行为的很大部分优美和优雅；这种优美和优雅，虽然不那么光彩夺目，但是，其令人喜爱的程度并不总是低于英雄、政治家和议员的显赫行为所伴有的那种优美和优雅。

在对自我控制的性质从几个不同的方面作了说明之后，我认为，没有必要再进一步详述这种美德。现在我只打算考察：合宜的程度，即公正的旁观者所赞成的任何激情的程度，是因激情的不同而不同的。对某些激情来说，过分比不足较少使人感到不快；而且这种激情所达到的合宜程度似乎较高，或者说，它更接近于过分这一头而不是不足这一头。对另一些激情来说，不足比过分更少使人感到不快；而且这种激情所达到的合宜程度似乎较低，或者说，它更接近于不足这一头而不是过分这一头。前者是旁观者最乐于表示同情的激情，后者是旁观者最不想表示同情的激情。前者也是其即时的感受或感觉合乎当事人心意的一种激情，后者则是其即时的感受或感觉不合当事人心意的一种激情。如下一点可以作为一条一般准则确定下来：旁观者最乐于表示同情的那种激情——因此，其所达到的合宜程度可以说是较高的——是其即时的感受或感觉或多或少合乎当事人心意的一种激情；相反，旁观者最不想表示同情的那种激情——因此，其所达到合宜程度可以说是较低的——是一种其即时的感受或感觉或多或少不合当事人心意的甚或使他厌烦的激情。这条一般准则，到目前为止在我所能作出的考察之中，还不容有一个例外。少数几个例子马上就能充分地说明这条准则并证明它的真实性。

有助于把社会上的人团结起来的内心感情的倾向，即仁爱、仁慈、天伦之情、友谊、尊敬的倾向，有时可能过分。然而，即使这种过分的感情，也会使得一个人为每一个人所喜欢。我们虽然责备这种过分的感

情，但是，仍然同情地甚至是亲切地看待它，而从来不会厌恶它。我们对它的感受更多的是遗憾而不是愤怒。在许多场合，纵容这种过分的感情，对直接产生这种感情的人本身来说，不仅是愉快的，而且是饶有兴味的。确实，在某些场合，尤其在这种过分的感情施加到卑劣的对象身上（这是常有的事）时，常常使产生这种感情的人感到十分真切和出自内心的苦恼。然而，即使在这种场合，一个心地善良的人也会怀着最大的同情来看待他，并且对由于他软弱和轻率而矫揉造作地藐视的那些人感到极大的愤慨。相反，被叫做铁石心肠的这种感情的不足，当它使一个人对别人的感受和痛苦无动于衷的时候，同样使别人对他的感受和痛苦无动于衷；而且，由于把他排斥在世上一切人的友谊之外，也就把他排斥在社会上一切最好的和最舒适的享受之外。

使人们不相往来并且似乎有助于切断人类社会各种联系的内心感情的倾向，即愤怒、憎恨、妒忌、怨恨、仇恨的倾向，其过分较之不足更易使人感到不快。这种过分使一个人自己也感到卑劣和可耻，并且使他成为他人所憎恨的有时甚至是很可怕的对象。其不足却很少受到人们的埋怨。然而它可能是有缺陷的。缺乏正当的义愤是男子品质中最基本的缺陷，而且，在许多场合，这使一个男子没有能力保护他自己或他的朋友使之免受侮辱和侵害。甚至愤怒和憎恨这一本能本身，也是有缺陷的。过度的和方向不适当的愤怒和憎恨便是可恶可憎的妒忌。妒忌是这样一种激情，即以怀有恶意的厌恶心情来看待真正配得上他们所具有的一切优势的那些人身上的优势。然而，在大事情上温顺地容忍无从具备这种优势的其他一些人凌驾于自己之上或超越自己的人，被公正地指斥为没有骨气的人。这种软弱，通常可以在怠惰、有时可以在好脾气、在不爱与人作对、讨厌忙乱和恳求之中看到，有时也可以在某种不合时宜的宽宏大量之中看到，这种宽宏大量幻想它始终可以藐视它那时藐视的利益，于是就十分轻易地放弃了它。然而，继这种软弱之后到来的常常是极度的懊丧和悔恨；而且开始时表面上所具有的那种宽宏大量，到最后常常让位于最恶毒的妒忌以及对这样一些人身上优势的憎恨——这些人一旦获得了这种优势，便常常仅仅因为获得了这种优势而成为真正配得上这种优势的人。为了在世界上舒舒服服地生活，在所有情况下都有必要像维护自己的生命或财产那样，去维护自己的尊严和地位。

我们对个人的危险和痛苦的感受，像对个人的挑衅的感受一样，更容易因为它的过分而不是不足使人感到不快。没有一种品质比一个懦夫的品质更可鄙；没有一种品质比一个在最可怕的危险中无畏地面对死亡，并且保持着镇定和沉着的人的品质更值得赞美。我们尊敬以男子气概和坚定态度来忍受痛苦甚至折磨的人；我们几乎不能尊重在痛苦和折磨面前意志消沉，并且任性地作无谓的喊叫和妇人气的痛哭的人。对每个小小的不幸过于敏锐地感到的烦躁不安，把人变成一个他自己也感到可怜的人，变成一个他人感到讨厌的人。一个镇定沉着的人不允许内心的平静为人类日常生活进程中的小小伤害或微不足道的不幸事件所打扰；但是在侵扰世界的自然的和道德上的邪恶中，期待并甘于忍受来自两者的一点痛苦，对他本身来说是一幸事，也给他的所有伙伴带来舒适和安宁。

但是，我们对自己所受到的伤害和不幸的感受，虽然通常会非常强烈，但也可能非常薄弱。对自己的不幸几乎没有什么感受的人，对他人的不幸必然也总是没有什么感受，并且更不愿意去解除这些不幸。对自己蒙受的伤害几乎没有什么愤恨的人，对他人蒙受的伤害必然也总是没有什么愤恨，并且更不愿意去保护他人或为他人复仇。对人类生活中的各种事变麻木不仁，必然会消减对自己行为合宜性的一切热切而又诚挚的关注。这种关注，构成了美德的真正精髓。如果我们对自己的行为所能产生的结果漠不关心，则我们几乎不会挂虑这些行为的合宜性。感受到落在自己身上的灾难所带来的全部痛苦，感受到自己蒙受的伤害所具有的一切卑劣性质，而更强烈地感受到自己的品格所要求具有的那种尊严，并不听任自己受其处境必然会激发的那些散漫的激情所摆布，而是按照他内心的那个伟大居民、那个神一样的人所指定和赞许的那些受约束的和矫正过的情绪来支配自己的全部举止和行为，这样的一个人，才是真正具有美德的人，才是热爱、尊敬和钦佩的唯一真正的和合宜的对象。麻木不仁和那种高尚的坚定，即以尊严和合宜的意识为基础的高贵的自我控制，两者绝不是完全相同的，后者依前者的发生程度而变，在许多情况下，其所具有的价值会全然丧失。

虽然对于个人所遭到的伤害、对于个人的危险和不幸完全没有感受，会使自我控制的一切价值化为乌有，但是，上述感受却可能极易过分，而且常常是这样。当合宜感，或者内心这个法官的权能，能够控制这种极度的感受时，毫无疑问，那种权能必然显得非常高尚和伟大。但是，这种控制自己强烈感受的努力可能非常费劲，是很不容易做到的。一个人通过某种巨大的努力可能在行为上表现得完美无缺。但是，两种本性之间的争执，内心的思想冲突，可能过于激烈，以致不能始终保持内心的平静和愉快。造物主已经赋予他这种过于强烈的感受，而且他的这种感受并没有因早期的教育和适当的锻炼而大为减弱和变得冷酷的聪明人，将在职责和合宜性所许可的范围内，回避自己不能很好适应的情况。软弱和脆弱的感情使其对疼痛、苦难和各种肉体上的痛苦过于敏感的人，不会鲁莽地从事军人的职业。对伤害过于敏感的人，不会轻率地投身于派系之争。虽然合宜感会加强到足以控制所有那些感情，但内心的平静却总是在这种斗争中遭到破坏。在这样的骚扰中，判断并不总是能够保持平常的那种敏锐性和精确度；虽然他总是打算采取合宜的行动，但他常常会鲁莽和轻率地以一种他在自己今后的生活中将永远感到羞耻的方式行事。一定的刚毅、胆量和坚强的性格，不管是先天的还是后天的，对自我控制的一切高尚努力来说，无疑是最好的准备。

虽然战争和派系斗争肯定是形成每个人的坚强和坚定性格的最好的学校，虽然它们是医治一个人的同上述性格相反的懦弱的最好的药物，然而，如果考验他的日期，恰好在他完全学完他的课程之前来到，恰好在药物有时间产生它应有的疗效之前来到，其结果就不会令人满意。

我们对人类生活中的欢乐、娱乐和享受的感受，同样会因其过分或不足而有所不快。然而，两者之中，过分似乎不像不足那样使人感到不快。无论是旁观者还是当事人，对欢乐的强烈癖好，必然比对娱乐和消

遭对象的麻木不仁更令人愉快。我们迷恋于年轻人的欢乐，甚至小孩子的嬉戏，而很快就对经常伴随着老年人的那种单调乏味的庄重感到厌烦。确实，当这种癖好并没有被合宜感抑制时，当它同时间或地点、同那个人的年龄或地位不相称时，当他沉迷于它以致忽视自己的利益和职责时，它就被正确地指责为过分，并且被说成对个人和社会都是有害的。然而，在大部分这样的场合，人们主要挑剔的，并不是对欢乐的极为强烈的癖好，而是合宜感和责任感的薄弱。对天然适合于他那年龄的消遣和娱乐不感兴趣，所谈论的只是书本和事业的一个年轻人，因刻板 and 迂腐而为人所讨厌；而且我们并不因他清心寡欲，甚至避开各种不合宜的纵情享乐，他对它们似乎没有多少爱好，而称赞他。

自我评价可能太高，也可能太低。高估自己是如此令人愉快，低估自己是如此令人不快，以致对个人来说无可怀疑的是：在某种程度上高估自己没有少许低估自己那样令人不快。但是，那个公正的旁观者的看法也许会截然不同。对他来说，低估自己必然总是没有高估自己那样令人不快。就我们的同伴而言，我们更经常抱怨的无疑是其自我评价过高而不是不足。当他们摆出一副凌驾于我们之上的样子或者把自己摆在我们前面时，他们的自我评价就伤害了我们的自尊心。我们的自尊和自负促使我们去指责他们的自尊和自负，而且我们不再充当他们行为的公正的旁观者。然而，如果这些同伴容忍其他任何人在他们面前假装他具有并不属于他的某一优点，我们就不仅责备他们，而且常常把他们当作为卑劣的人加以鄙视。相反，如果他们在其他人中间竭力争取使自己再靠前一点，接着爬到我们认为同他们的优点不相称的很高的地位，那么，虽然我们不可能完全赞成他们的行为，但总的来说，我们常常会对此感到高兴；而且，在无所妒忌的情况下，我们对于他们所感到的不快，几乎总是大大少于如果他们容忍自己被贬到低于自己应有的地位我们就会感到的那种不快。

在评价我们自己的优点，评判我们自己的品质和行为方面，具有两种不同的、我们必然据以衡量它们的标准。一种是完全合宜和尽善尽美的观念，这是我们每个人都能够理解的观念。另一种是接近于这种观念的标准，通常是世人所能达到的标准，是我们的朋友和同伴、对手和竞争者中的大部分或许实际上已经达到的标准。我们在试图评价自己时，很少（我倾向于认为从来没有）不或多或少地注意到这两种不同的标准。但是，各种各样的人的注意力，甚至同一个人在不同时间的注意力，常常极为不同地在它们之间分配，有时主要是指向前一种标准，有时主要是指向后一种标准。

当我们的注意力指向前一种标准时，我们中间最有智慧和最优秀的人，在自己的品质和行为中所能见到的只是缺点和不足；除了能找到许多理由来表示谦卑、遗憾和悔改以外，找不出什么理由来妄自尊大和自以为是。当我们的注意力指向后一种标准时，我们可能受到这样或那样的影响，感到自己真正处在我们用来衡量自己的那个标准之上或之下。

具有智慧和美德的人把他的主要注意力集中于前一种标准——完全

合宜和尽善尽美的观念。每一个人的心中都存在着这种观念，它是人们根据对自己和他人品质行为的观察逐渐形成的。这是内心这个伟大的神一样的人，这个判断行为好坏的伟大的法官和仲裁者缓慢、循序渐进和逐步进行加工的作品。每个人都或多或少地准确地掌握这种观念，根据为此作出的那些观察的感受的细微程度和精确程度，根据进行这种观察的专心程度和注意力的大小，所掌握的这种观念在色彩上或多或少是协调的，所勾画出来的轮廓或多或少是逼真的。具有智慧和美德的人，生来就赋有极其精确和细微的感受能力，他们在进行这种观察时，倾注了全部心力。轮廓上的特征天天有所改进，色彩上的瑕疵天天有所改正。他比其他的人更加努力地探索这种观念，他更加深入地理解了它，他在自己的心中形成了某种更加正确的概念，而且更加深切地迷恋于它那优雅而神妙的美。他尽其所能地按照那个完美的模型来塑造自己的品质。他临摹那个非凡的画家的作品，但他绝不能临摹得一模一样。他感到自己一切最大的努力中存在着不够完美的地方，并忧伤和苦恼地看到人造的复制品有多少地方不同于神造的原物。他怀着关切和羞耻的心情回忆起，自己是如何常常由于缺乏注意力，缺乏良好的判断力和性情，从而在言语和行动、行为和谈吐上，违反这些严格的完全合宜的法则；并且就这样偏离了那个他愿意据以改变自己品性和行为的模型。确实，当他把自己的注意力指向第二条标准时，指向他的朋友和熟人通常能达到的那种完美程度时，他可能意识到自己身上的长处。但是，由于他主要的注意力总是指向前一条标准，他从与前一条标准的对比中所受到的贬抑，必然远甚于从与后一条标准的对比中可能得到的抬高。他从来不如如此洋洋得意以致甚至傲慢地看不起真正不如他的那些人。他十分清楚地感到自己的不足，他十分清楚地知道自己在做出那个跟正确模型约略相似的复制品时所遇到的困难，因而他不会抱着轻视的态度来看待他人更大的不足。他绝不以其卑贱而凌辱他们，而是怀着最宽容的同情心去看他们，并且，乐意以自己的劝告和实例，在一切时刻促使他们进一步提高。如果，在某种特定的条件下，他们偶然胜过他（谁的品质能如此完美无缺以致不会有不少人在许多不同的条件下会胜过他呢？），他绝不去妒忌他们的长处，他知道，超过自己是多么不容易，因而他对他们的长处表示尊重和敬意，并且必然给予它们以应得的高度赞许。总之，那种真正谦虚的品质，非常谦逊地估计自己的优点、同时充分认识他人优点的品质，在他的全部心田里留下了深刻的印象，在他一切行为和举止上刻下了显著的印记。

在所有自由和有独创性的艺术中，在绘画、诗歌、音乐、雄辩和哲学中，最伟大的艺术家总是感到他自己最好的作品中存在着真正的不足之处，他比任何人更清楚地认识到，这些作品同他观念中的完美作品相比存在着很大的差距，对于这种完美作品他已经形成了某种观念，他尽其所能地模仿它，但是他不能指望自己能模仿得一模一样。只有次等的艺术家才对自己的成就感到非常满足。他对那个观念中的完美无缺几乎没有形成什么概念，他对这种概念几乎不加考虑；而且，他屈尊用来同自己的作品进行比较的，主要是其他艺术家的作品，或许还是更次一等的艺术家的作品。布瓦洛 ^{注92}，这个伟大的法国诗人（他的某些作品或

许并不比古代或现代的同类优秀诗歌差）常常说：没有一个伟大人物曾经对自己的作品感到十分满意。他的老朋友桑托伊尔（一个拉丁诗作家，因创作了一些只具中学生水平的作品而喜欢幻想自己是一个诗人）却装出一副总是对自己的作品十分满意的样子。布瓦洛用某种可能是狡黠的双关语来回答他：他当然是这方面有史以来唯一伟大的人。布瓦洛在评价自己的作品时，是用他那诗歌领域里某种观念上的完美的标准来加以对比的。我相信，他尽了一个人所能作出的最大努力，来深刻地思考这个观念上的标准，来精确地把它想象出来。我认为，桑特维尔在评价自己的作品时，主要是用他那个时代其他一些拉丁诗人的作品来加以对比的。对这些人中的大多数来说，他的水平当然是不低的。但是，如果可以这样说的话，使整个一生的行为和谈吐始终如一地和这种观念上的完美有些相像的话，确实要比渐渐做成任何一个精微艺术品的复制品困难得多。艺术家总是以其全部技能、经验和知识的充分掌握和重新整理，从容不迫地坐下来从事他那宁静的工作。聪明人在健康时和患病时、在成功时和失意时、在劳累和懒懒散散时、也在最清醒时，都必定保持自己行为的合宜性。极其突然和出乎意料的困难和不幸的袭击绝不会使他惊骇。他人的不义绝不会惹得他采取不义行动。激烈的派系斗争绝不会使他惊慌失措。战争的一切艰难险阻绝不会使他沮丧和胆寒。

在以其很大部分的注意力指向第二条标准、指向他人通常得到的那种平常程度的优良品质，以评价自己的优点，判断自己的品质和行为的人们中间，有一些人真实和正确地感到自己的所作所为大大超过了这条标准，这一点也为每个富有理智和没有偏见的旁观者所承认。然而，这些人的主要注意力总是指向一般的完美标准而不是观念上的完美标准，他们很少意识到自己的缺点和不足；他们几乎谈不上什么谦虚；他们常常是傲慢、自大和专横的；他们还是那种最喜欢赞美自己和小看别人的人。虽然他们的品质一般说来是很不端正的，而且他们的优点不具有真正谦虚美德的人所具备的那种优点，但是，他们那以极端的自我赏识为依据的极端的自以为是，迷惑了民众，甚至常常使比民众高明得多的那些人受到欺骗。民间和宗教界最没有学问的冒充内行的人和骗子经常并且是令人惊奇的成功，足以说明民众是多么容易为最放肆和没有根据的各种自我吹嘘所欺骗。而且，当这些自我吹嘘为某种高度真实和实在的优点所维护时，当它们因为夸示卖弄所能给与的一切光彩而变得炫耀夺目时，当它们得到地位很高和拥有巨大权力的人物的支持时，当他们常常吹牛成功并且为此博得民众的高声喝彩时，即使能清醒地作出判断的人也常常沉湎于众口交赞之中。正是这种愚蠢的喝彩声常常起到使他那悟性发生混乱的作用。而且当他只是从某一远处观察那些伟大人物时，他常常倾向于怀着某种真诚的钦佩心情去敬仰他们，甚至怀着比那些人所显示的自我尊崇更强烈的尊崇心情去敬仰他们。在不存在妒忌的场合，我们都乐于表示钦佩，并且因此而在自己的心意中，自然而然地倾向于把在许多方面非常值得赞美的那些品质，变得在一切方面都十全十美。或许这些伟大人物过分的自我赞美是很容易理解的，甚至被十分熟悉他们并且对这些目空一切的自我吹嘘——不接近他们的人常常怀着尊重、而且几乎是崇敬的心情来看待它——一笑置之的那些聪明人抱着某

种程度的嘲笑态度看透。然而，在所有时代中都有这种情况：大部分名噪一时、信誉卓著的人，其名声和信誉也常常在相隔最远的后代中变得一文不值。

如果没有一定程度的这种过度的自我赞赏，就很少能取得人世间的伟大成就，取得支配人类感情和想法的巨大权力。最杰出的人物，完成了最卓越行动的人，在人类的处境和看法方面引起了极其剧烈的变革的人；成就巨大的战争领导人，最伟大的政治家和议员，人数最多和取得最大成功的团体和政党的能言善辩的创始人和领袖，他们中间的许多人不是因为他们所具有的很大的优点，而是因为某种程度的，甚至同那种很大的优点完全不相称的自以为是和自我赞赏，而崭露头角。或许，这种自以为是，不仅是驱使他们去从事头脑冷静的人绝不想从事的一项事业所必需的，而且是驱使他们去博得追随者们的服从和忠顺，使其在这项事业中支持他们所必需的。因此，当他们屡获成功时，这种自以为是常常诱使他们迷恋虚荣，这是一种几乎接近疯狂和愚蠢的虚荣。亚历山大大帝不仅希望别人把他看成是一个神，而且起码很想把自己看成是这样一个神。他在临终时，完全不像神做的那样，要求他的朋友把他列入人们尊敬的神的名单——他自己很早以前就开列的名单，他那年迈的母亲奥林匹娅（Olympia）或许也荣幸地被列入了。在他的追随者和门徒们充满敬意的赞美声中，在公众普遍的赞扬声中、人们仿照神谕（或许是跟着这种赞扬声），宣告他是最有智慧的人，是最伟大的苏格拉底式的贤人。虽然这个神谕已不容他自命为神，但其威力尚不足以阻止他幻想从某个无形而非凡的神那里得到神秘而频繁的提示。恺撒的头脑没有健全到足以阻止他非常愉快地认为自己是女神维纳斯的家谱中的一员；而且，在这个被他说成是自己曾祖母的维纳斯的神殿前，当罗马元老院这个显赫的机构把一些过高的荣誉作为天命授予他的时候，他没有离开座位去接受。这种目空一切同几乎是充满孩子气的爱好虚荣的其他一些行为结合在一起——这种孩子气的爱好虚荣是几乎不能马上凭借非常敏锐和广泛的理解力想象出来的——似乎加剧了公众的猜忌，从而增加了他的刺客的胆量，加速了他们的密谋的实施。当代的宗教和风俗很少鼓励我们的伟大人物自命为神，甚或自命为预言家。然而，成功同公众强烈的爱戴结合在一起，使得一些最伟大的人物晕头转向，以致把大大超过自己真正具有的价值和能力归于自己；而且，由于这种自以为是，促使自己从事许多轻率的有时具有毁灭性后果的冒险活动。伟大的马尔伯勒公爵所取得的几乎没有一个平常人能够自夸的那一10年不间断的辉煌胜利，并没有诱使他做出一个轻率的举动，说一句轻率的话或显示出一种轻率的表情。这几乎是他所独有的特性。我想，不能说后世另外一些伟大的战争领导人——尤金王子、已故的普鲁士国王、伟大的孔代亲王甚至古斯塔夫二世——也具备这种适度的冷静和自我控制。蒂雷纳似乎最接近于这种品质，但是，他一生中所处理的几件不同的事情足以表明，他身上的这种品质并没有马尔伯勒公爵身上的那种完美。

在平民百姓的小小打算中，同样也在高层人士的雄心勃勃和勇敢的追求中，巨大的才能和成功的计划起初常常怂恿人们去从事最后必然导致破产和毁灭的事业。

每一个公正的旁观者对勇敢、宽宏大量和品格高尚的那些人的真正优点所表示的尊敬和钦佩，是一种恰如其分和有充分根据的情感，所以也是一种稳固和持久的情感，并同他们命运的好坏完全无关。而这个旁观者对他们过分的自我评价和自以为是所易于产生的那种钦佩，是另外一回事。当他们取得成功时，他确实常常被他们完全征服和制服。成功遮住了他的眼睛，不仅使其不能看到他们事业中的许多轻率鲁莽之处，并常常使他不能看到他们事业中的许多不符合正义的地方；而且使他对他们品质中的缺陷不加挑剔，而常常抱着极其热烈的钦佩态度去看待它。然而，如果他们时运不济，各种事情的面目和名声就会大大不同。过去认为是英雄式的宽宏大量的行为，恢复了过分轻率鲁莽和愚蠢所应该有的名声；过去隐藏在繁荣景象后面的那些贪婪和不义的邪恶的东西，现在暴露无遗，并且损害了他们事业的一切声誉。如果恺撒在法萨卢斯战役中不是取得胜利而是遭到失败，这时他的品质就会被贬低到只比喀提林 [注93](#) 稍好一点的程度，而且最愚钝的人也会用甚或比当时加图所具有的一个党徒看待恺撒的事时具有的全部敌意更为邪恶的情调，把这种事业看成是反对国家法律的行径。恺撒真正的美德——正当的爱好、简明而高雅的文笔、合宜的修辞、娴熟的指挥战争的能力、对付不幸事件的才略、面临危险时显示出的冷静和镇定的判断能力、对朋友忠诚的感情、对敌人无比的宽宏大量，这些都为人们所公认，同喀提林他具有许多高尚的品质的真实优点在当时为大家所公认一样。但是，他妄图夺取一切的野心所表明的那种目空一切和不义，将使所有那些真实优点黯然失色。在这方面和其他一些已经提到的方面，命运对人类的道德情感具有重大的影响。而且，根据境遇的有利或不利，能使同样的品质变成普遍爱戴和钦佩的对象，或者变成普遍憎恨和蔑视的对象。然而，人类道德情感的这种巨大的失调，并非毫无用处；在这里和在其他许多场合一样，甚至在人类的弱点和邪恶方面，我们也可能赞美上帝的贤明。我们对成功的钦佩，同我们对财富和地位的尊敬一样，是以同一原则为基础的，它对于确立各阶层之间的区别和社会的秩序同样是必要的。这种对于成功的钦佩，引导我们较为平静地去顺从人类事务的发展进程向我们指出的那些优胜者；引导我们以一种尊重、有时甚至是尊敬的心情来看待那种再也不能抗拒的能带来幸运的暴力，不仅是像恺撒或亚历山大大帝那种杰出人物的暴力，而且常常是最蛮横和残暴的人，如阿提拉 [注94](#)、成吉思汗或帖木儿 [注95](#) 等人的暴力。对所有这些强大的征服者，人类之中的大部分人必然倾向于带着一种惊奇的、虽则无疑是不充分和愚蠢的钦佩心情来看待他们。这种钦佩引导他们不很勉强地顺从某种不可抗拒的力量对自己的统治，而且没有一种反抗能把他们从这种统治中解救出来。

虽然自我评价过高的人在顺利时，有时似乎会比具有端正和谦虚的美德的人得到更多的好处；虽然群众的赞扬声，以及那些从远距离来观察他们双方的人所发出来的赞扬声，其对前一种人发出的常常比对后一种人发出的更为响亮；但是，从各方面加以公正的估量，或许在所有场合，两相比较，真正大为有利的是后一种人而不是前一种人。那个既不把除了自己所真正具有的优点之外的任何其他优点都归于自己，也不希

望别人把这种优点归于他的人，并不担心丢脸，并不害怕暴露真相，而是对自己品质名副其实的真实性和稳定性感到满意和安心。钦佩他的人可能不太多，他们的赞扬声也可能不很响亮；然而在其近旁观察他和极其深刻地了解他的那个最聪明的人，对他的赞扬最为热烈。一个真正的智者，对另外一个智者对他的审慎而恰如其分的赞美，比对一万个人对他的虽则热情然而出于无知的嘈杂的赞扬声，更感到由衷的满足。这个智者可能提到巴门尼德^{注96}：他在雅典的一次群众集会上宣读一篇哲学演讲时，看到除了柏拉图一人外，其他所有的听众都已离他而去，他还是继续宣读下去，并且说，只有柏拉图一个听众，我就心满意足了。

对自我评价过高的人来说，情况就不是如此。在其近旁观察他的那些明智的人，对他的赞美最少。在他陶醉于自己的成就时，他们对他表示的适度和恰当的敬意远远不及他那过度自我赞赏，因而他只把他们的敬意当成是某种恶意和妒忌。他猜疑自己那些最好的朋友。他对同他们交往感到不快。他把他们从自己身旁赶走，而且对他们为自己做的好事的报答，不仅常常采取忘恩负义的态度，而且常常是冷酷的和不公正的。他轻易地信任那些表面上迎合他的虚荣心和自大心理的奉承拍马的人和叛徒卖国贼，而且早先那些虽然在某些方面有缺点但是总的说来还是可亲可敬的人，最终变成了他所轻视和讨厌的人。在陶醉于自己的成就时，亚历山大大帝杀死了克莱特斯（Clytus），因为他想把自己父亲菲利普开拓疆界的功绩占为己有；他使卡利斯塞纳斯（Calisthenes）受尽折磨而死。因为后者拒绝按照波斯方式来崇敬他；他还因为对父亲的好朋友、年高德劭的帕尔梅尼奥（Parmenio）产生毫无根据的猜疑而谋杀了他；其后先是使这个老人唯一存活儿子——其余的儿子都在为亚历山大效劳时死去——受折磨，然后把他送上断头台。菲利普提到帕尔梅尼奥时常常说，雅典人非常幸运，每年能找到十个将军，而他自己在一生中除了帕尔梅尼奥之外找不到第二个这样的人。信赖帕尔梅尼奥的警戒防范和心无旁骛，菲利普在任何时候都可以安然入睡。他在高兴和欢宴时常常说：让我们干杯吧，朋友们，我们可以安然无虞地畅饮，因为帕尔梅尼奥从来不喝酒。据说，就是由于这个帕尔梅尼奥的干预和筹划，亚历山大大帝赢得了一切胜利；如果没有他的干预和筹划，亚历山大大帝就绝不会获得一次胜利。而那些恭顺的、赞声不绝的和奉迎拍马的朋友，他们拥有亚历山大给予的仅次于他的势力和权限，瓜分了他的帝国，甚而在劫走了他的家庭成员以及同这些成员有血统关系的亲属之后，不论男女，一个接一个地加以杀害。

对于具有比平常人更多和更卓越的长处的那些杰出人物的过高自我评价，我们不仅常常加以宽恕，而且常常完全加以体谅和同情。我们把他们看作勇敢的、宽宏大量的和品格高尚的人，用到他们身上的所有这些词语，意味着高度的赞扬和钦佩。但是，我们不能体谅和同情这样一些人过高的自我评价，在这些人身上，我们看不出什么超人之处。我们对他们过高的自我评价感到讨厌和憎恶，要我们加以原谅或容忍会有一些困难。我们把它称为骄傲和虚荣——用到他们身上的这两个词语中的后一个词总是意味着严厉的责备，前一个词也在很大程度上含有这个意思。

那两个罪名，虽然用来在某些方面制约过高的自我评价时是相似的，但是在许多地方，两者是大不相同的。

骄傲的人由衷地并且在自己的心灵深处确信自己身上的长处；虽然要去猜测这种确信以什么为基础有时可能是困难的。他希望你只用他把自己置于你的地位时真正能用来看待他自己的那种眼光来看待他。他向你提出的要求，只是他认为是正当的要求。如果你显然没有像他尊重自己那样去尊重他，他就会比受到屈辱更为不快，并且像受到某种真正的伤害那样感到愤愤不平。但是，甚至在那时，他也不会屈尊说明自己提出那种要求的理由。他不屑于求得你的尊敬。他还装作蔑视它，并努力保持自己虚假的身份，甚至不使你意识到他的优越从而意识到自己的低劣。他甚或不愿激起你對他本人的尊敬，从而伤害你对你自己的尊敬。

爱好虚荣的人并不是由衷地、并且在自己的心灵深处简直不相信自己真的具有他希望你归于他的那种长处。他希望你用来观察他的眼光比这种眼光——他把自己放到你的位置上，并假定你了解他所了解的一切时，他真正能用来观察自己的眼光——带有更为鲜明的感情色彩。因此，当你像是以不同的观点，或许是以他本来的面目来观察他时，他会比遭到伤害更感到不快。他抓住一切机会，通过极其夸张和极其不必要地显示他所具有的一些还算可以的优良品质和才能，有时甚至通过虚伪地夸示他具备或者没有具备或者具备得如此之少以致完全可以说他丝毫未曾具备的那些品质和才能，来展示自己提出希望你归于他的那种品质的要求的理由。他非但不轻视你的敬意，而且用使你极为不安的照顾来博取它。他非但不想压抑你的自我评价，而且适当地维护它，以期你用维护他对自己的评价来作为回报。他奉承你是为了得到奉承。他对你彬彬有礼，大献殷勤，有时甚至向你提供真正和实在的帮助（虽然往往是以以此夸耀自己，或许还带有不必要的卖弄的味道），努力使你感到愉快，努力收买你，使你对他有一个好的看法。

爱好虚荣的人看到人们对地位和财产的敬意，很想得到这种敬意，也很想得到人们对才能和美德的敬意。因此，他的服饰、用具和生活方式，全都用来显示他具有比实际属于他的更高的地位和更多的财产。为了在他一生的早期阶段维持几年这种愚蠢的欺骗，他常常在这种状况终止以前长期陷于贫穷和不幸之中。然而，只要他能维持他的开支，他的虚荣心总是由于自我欣赏而得到满足，他不是在用如果你了解了你所了解的一切你会用来观察他的那种眼光来观察自己，而是在用他设想你受到他服饰的引诱而实际用来观察他的眼光来观察自己。在虚荣心所引致的一切幻觉之中，这或许是最常见的一种。到国外去访问的无名之辈，或者从一个僻远的省份到自己国家的首都作一次短期访问的人，常常试图以此满足自己的虚荣心。这种企图的愚蠢，虽然总是彰明较著的，虽然对一个有理智的人来说是极其卑劣，但是在这里，也许完全不像在其他大多数场合所表现出来的那样明显。如果他们逗留的时间不长，就可能避免不光彩地被别人察觉；而且，在几个月或几年的时间里满足了自己的虚荣心之后，他们可以回到自己的家里，用今后极度的节俭来弥补

过去的挥霍所造成的浪费。

骄傲的人很少会因这种愚蠢而受人指责。他的自尊心使得他小心翼翼地保持自己的独立，并且，当他的财产恰好不多时，虽然他愿意过像样一些的生活，但他还是努力在一切开销中坚持节俭和谨慎用钱。他极其讨厌爱好虚荣的人的那种讲排场的花销。或许，这种开支会使他相形见绌。作为某种身份绝不应有的僭越，这种开支激起了他的愤怒；他谈到它时所作的责骂从来是极其刺耳和严厉的。

在同那些和自己地位相等的人们相处时，骄傲的人总是感到不那么舒服；在同地位比自己高的人们相处时，他更感到不舒服。他不能申述他那巨大的抱负，这些地位比他高的同伴的面容和谈吐深切地慑服了他，因而他不敢显示出他的抱负。他转而求助于比他低一等的同伴——他不太尊重的人，他不愿选为朋友的人，以及同他们相处不会使他愉快的人，这些人就是他的下级、他的奉承者和侍从们。他很少拜访地位比他高的人，或者，如果他这样做的话，与其说是为了在同他们相处时得到真正的满足，不如说是为了显示他有资格同这种同伴相处。正如克拉伦登勋爵在提到阿伦德尔伯爵时所说的：他有时到宫廷里去，因为只是在那里能发现比他伟大的人；但是阿伦德尔却很少去，因为他在那里发现了比他伟大的人。

爱好虚荣的人就完全不是这样。骄傲的人力求避开地位比他高的人；爱好虚荣的人则力求他们同自己相处。他似乎认为，他们的光彩总会有一些反射到接近他们的人身上。他经常出没于君主们的宫廷和大臣们的招待会，摆出一副就要得到财产和肥缺的神态，而实际上他若得不到财产和肥缺，反而拥有更珍贵得多的幸福，只要他知道如何享受这种幸福。他喜欢有资格成为大人物宴会的座上宾，更喜欢向其他人夸耀自己在那里荣幸地与大人物亲近。他尽可能同上流社会的那些人物，同被认为是指导公众舆论的那些人，同有聪明才智的、学识渊博的和深得民心的那些人交往；一旦易变的公众爱好的倾向偶然在某些方面对他最好的朋友们不利，他就会避免同他们相处。对于他希望他们引荐自己的那些人，他为了达到这个目的而采用的手法并不总是很高雅的：不必要的张大其词、没有根据的自我吹嘘、持续不断的盲从附和、习以为常的奉承拍马，虽然这种奉承拍马在大部分情况下是使人感到愉快和轻松的，而很少是一个谄媚者粗俗的和令人作呕的奉承拍马。相反，骄傲的人从来不是奉承拍马者，对任何人都并不总是那么彬彬有礼。

然而，尽管一切自我吹嘘都毫无根据，虚荣心几乎总是一种轻松和愉快的、而且常常是温厚的激情。骄傲总是一种庄重的、阴沉的和严厉的激情。爱好虚荣的人即使撒谎，说的也全是无害的谎言，意在抬高自己而不是压低他人。说句公道话，骄傲的人很少堕落到卑劣地撒谎。可是，如果他这样做，他的谎言就绝不会如此无害。骄傲的人撒谎和不撒谎对他人来说都是有害的，本意都是贬低他人。骄傲的人对于他认为他人不正当地享有的较高地位满怀愤怒；他怀着敌意和妒忌来看待他人；而且，在谈到他们时，他常常竭尽所能对凡是他认为是他人的长处由以

产生的根据都加以低估和贬低。无论什么有关他人短处的流言飞语传播开来，虽然这些流言飞语很少是他自己编造出来的，但他常常乐于相信它们，绝不会不愿散播，有时甚至添油加醋。爱好虚荣的人最恶劣的谎言，都是我们称之为小谎的谎言；一旦骄傲的人堕落到说出最恶劣的谎言，情况就完全相反。

我们对骄傲和虚荣的厌恶，通常使我们宁可把我们指责为有这两种缺点的那些人置于通常水平之下而不愿把他们置于通常水平之上。然而我认为，我们的这种判断经常会使我们犯错误；而且骄傲的人和爱好虚荣的人常常是（或许绝大部分是）大大高于通常的水平，虽然并不像骄傲的人实际自认为的那么高，也不像爱好虚荣的人希望别人所看的那么高。如果我们把他们同他们的自我吹嘘相比较，他们好像是适当的鄙视对象。但是如果我们把他们同他们的大部分对手和竞争者真正具有的水平相比较，他们的水平就大不一样，很可能大大超过通常的水平。在存在这种真正的长处地方，骄傲常常会伴随着这样一些令人尊敬的美德：真诚、正直、高度的荣誉感、热诚和始终如一的友谊、坚忍不拔和不可动摇的决心；虚荣心常常会伴随着许多令人感到亲切的美德：仁爱、有礼貌、在一切小事上报答别人、有时在一些重大的事情上真正慷慨地报答别人的愿望；然而，这种慷慨是虚荣心常常以它所能有的最绚丽的色彩展示出来的慷慨。在上个世纪，法国人被他们的竞争者和敌人指责为爱好虚荣；西班牙人被指责为骄傲；外国人倾向于把前者看成是更可爱的人；把后者看成是更令人尊敬的人。

爱虚荣的和虚荣心 这两个词从来不会被人以褒义来使用。我们有时在心情很好的状况下谈论一个人时，说他因为有虚荣心反而显得更好一些，或者说，他的虚荣心给人的感受更多的是高兴而不是讨厌。但是我们仍然把这种虚荣心看成是他品质中的一个弱点和笑柄。

相反，骄傲的和骄傲 这两个词有时会被人以褒义来使用。我们常常说起某个人，说他是一个很骄傲的人，或者说他过于高傲，从来不做一件下贱的事情。骄傲在这里就混杂着某种高尚的东西。亚里士多德这个当然是对世事洞察无遗的哲学家，在描写高尚人物的品质时，描绘了这种人物的许多特色，这些特色在过去两个世纪内，通常被说成是西班牙人的品质：对一切决心要做的事，他都曾深思熟虑；一切行动都从容不迫甚至迟缓；他的声音是庄重的，他的谈吐是审慎的，他的步伐和举止是缓慢的；他不是在为一切小事奔忙时显得不积极和懒散，而是在所有那些重大的和特殊的事务上，需要以最坚定的和最强烈的决心去行动时显得不积极和懒散。他不是一个喜欢危险的人，或者说不是一个鲁莽地去经受没有意义的危险的人，而是敢于使自己面临有重大意义的危险的人，而且，当他面临这样的危险时，他完全不顾自己的生命。

骄傲的人通常对自己感到非常满意，因而认为自己的品质不需要作任何改善。感到自己十全十美的人必然十分鄙视一切进一步的提高。对于自己的长处过于自信和荒唐可笑的自高自大，通常从他年轻时就伴随着他直至耄耋之年。像哈姆莱特所说的那样，他死时，未经抹油，没有

受过临终涂油礼，负着他的全部罪恶死去。

爱好虚荣的人就常常不是这样。为了这样一些品质和才能——它们是尊敬和钦佩的自然和恰当的对象——而希望得到他人尊敬和钦佩的欲望，是一种对名副其实的光荣的真正的热爱。这种热爱即使不是人类天性中最好的激情，也肯定是最好的激情之一。虚荣心通常不过是企图过早地僭取今后在时机成熟时应该得到的荣誉。虽然你的儿子只有25岁（这当然只是一个纨绔子弟的年龄），但不要因此对他的未来，对他在40岁之前成为一个非常聪明的和高尚的人，成为一个真正具有一切才能和美德的人——目前他只能是一个吹嘘自己具有或徒劳无益地妄求获得这些和美德的人——丧失信心。教育事业中的一个重要秘诀就是把这种虚荣心引导到正确的目标上去。绝不能容许他夸耀自己那些微不足道的才艺。但是，不要总是使他对实现有关真正重要的那些才艺的抱负失去信心。如果他并不热切地想具有这些才艺，他就不会要求获得它们。鼓励这种欲望；提供一切手段以促使他获得这种才艺；虽然有时他会在功夫尚未到家时装出一副已经获得这种才艺的样子，但不要对此过于生气。

我说，这些就是骄傲和虚荣心按照各自固有的品质发生作用时表现出来的不同特点。但是，骄傲的人常常是爱虚荣的；爱虚荣的人常常是骄傲的。没有什么会比如下情况更为自然：对自己的评价超过他应有评价的人，希望别人也更高地评价他；或者，希望别人对自己的评价超过他对自己所作评价的人，这时对自己的评价还是高于他应有的评价。这两种缺点常常存在于同一种品质之中，两者的特点必然混杂在一起；我们有时会发现，虚荣心的浅薄和不恰当的卖弄夸张同骄傲的最有害和幼稚的傲慢无礼结合在一起。因此，我们有时不知道如何去识别一种特定的品质，或者不知道把这种品质列为骄傲还是虚荣。

其优点显著地超过通常水平的人们，有时会低估自己，有时也会高估自己。这种人虽然不是非常高尚的，但在私人交往中往往完全不是令人不快的。他的同伴们在同这样一个虚怀若谷和不摆架子的人交往时都感到自己非常舒畅自在。然而，如果这些同伴们并不具有比常人更强的识别能力和更宽宏大量的品质，虽然他们会对他产生一些友好的感情，但是他们不常对他产生较大的敬意，而且他们的友好热情远远不足以补偿他们淡薄的敬意。不比常人具有更大识别能力的人们，对别人的评价从来不超过对自己的评价。他们认为，他似乎在怀疑自己是否同这样一种地位或这样一种职务完全相称；于是立即转而喜欢一些对自己的资格不抱任何怀疑的厚颜无耻的蠢徒。虽然他们可能具有识别能力，然而，如果他们不宽宏大量，他们肯定要利用他的单纯，并且装作对他们有某种优势的样子，这种优势是他们根本没有资格拥有的。他的和善可能使他对此忍受一段时间。但是最后，常常在为时已晚之时，在他应得的地位无可挽回地失去，因他的犹疑不决而被他的一些很热心虽则并不那么有功的同伴所篡夺时，他才变得不耐烦。这样一个人早先一定为选择了这些同伴而感到莫大的幸福，如果在以后的现实生活中，他从那些他昔日对他们友好的同伴中得到的总是相当公正的报答的话，他就会有某些

理由把他们作为自己最好的朋友；而且，一个过于谦虚和过于朴实的年轻人常常会变为一个不被人看重、整天抱怨和心怀不满的老人。

天赋大大不如通常水平的不幸的人们，有时对自己的评价似乎更不如他们的实际状况。这种谦卑有时似乎会使他们陷入白痴的行列。无论谁不辞辛劳去仔细调查一下白痴，就会发现：他们中许多人的理解力绝不低于另外一些人——这些人虽然被人认为生性迟钝和愚蠢，但没有人认为他们是白痴。许多白痴受到同常人一样的教育，就差强人意地学会了读书、写字和算账。许多从未被看成是白痴的人，尽管受到了精心的教育，尽管在他们年事已高时尚有足够的精力去试图学会他们在幼时的教育中未能学到的东西，但从未能差强人意地学会上述三种技能中的任何一种。然而，出于某种骄傲的本能，他们把自己列入年龄和地位与自己相同的那些人的行列，并且鼓起勇气坚决地在自己的同伴中维护自己本来的地位。出于某种相反的本能，白痴感到自己不如你可以介绍他认识的每一个朋友。他非常容易受到的虐待，可能使他陷入愤激和狂怒剧烈发作的状态。但是，任何良好的对待，任何善意或恩惠，都不能使他挺起身来平等地同你交谈。然而，如果你最终能使他同你交谈，你就常常会发现他的答话非常中肯，甚至通情达理。不过，他们内心巨大的自卑感这种特有的意识总是留着痕迹。他似乎畏畏葸葸，而且可以说是不敢正视你的面容和同你谈话。尽管你貌似谦虚，他在把自己摆在你的位置上来考虑问题时，还是感到你必然会认为他大大地不如你。一些白痴，或许还是大部分白痴，似乎主要或完全由于理解能力上的某种麻木或迟钝，而被看成是白痴。但是，另外有些白痴，他们的理解力并不显得比未被看成是白痴的许多人更为麻木或迟钝。然而，在自己的同事中维持自己平等地位所必需的那种骄傲的本能，在前一种人身上似乎完全没有，在后一种人身上就不是如此。

因此，最能为当事人带来幸福和满足的那种自我评价，似乎同样也能给公正的旁观者带来最大的愉快。那个按照应有的程度、只按这种程度来评价自己的人，很少不能从他人身上得到他认为是应当得到的一切敬意。他所渴望的并不多于他所应得到的，而且他对此感到非常满足。

相反，骄傲的人和爱好虚荣的人始终不会感到满意。前者对于他认为别人的长处不符合实际感到愤慨和憎恨。后者对于他预先感觉到的随同自己那些没有根据的自我吹嘘被人发觉而来的羞耻一直忐忑不安。即使真正具有高尚品德的人的各种过分的自我吹嘘，因其杰出的才能和美德而得到维护，更主要的是因为他运气好而得到维护，它们也欺骗了群众，这些群众的赞赏他不怎么重视，但是它们欺骗不了那些智者，这些智者的赞同是他不得不加以重视的、他们的敬意是他渴望获得的。他觉得他们看透了他，也怀疑他们鄙视他那过度的傲慢；从而他常常相应地遭受很大的不幸，这些人起先是他留意提防和秘而不宣的敌人，最后是他公开的、狂暴的和极其仇恨的敌人，而他们以前的友谊似乎曾使他无忧无虑地享受最大的幸福。

虽然我们对骄傲的人和爱好虚荣的人所感到的厌恶，常常使得我们

宁可把他们估计得低于他们的真正地位而不愿高估，然而，除非我们被某种特殊的人身侮辱所激怒，我们简直不敢粗鲁地对待他们。在一般情况下，为了使我们自己畅快，我们尽量采取默许的态度，并且尽可能迁就他们的愚蠢行为。但是，对于那些低估自己的人，除非我们具有比大部分人更大的识别能力和更慷慨的品质，至少我们很少不像他对待自己那样不公平地对待他，而是经常比他做得过头。不仅是他的心情比骄傲的人和爱好虚荣的人更不愉快，而且他更容易受到他人的各种虐待。几乎在一切场合，过于骄傲都稍好于在各方面过于谦逊；而且在当事人和公正的旁观者看来，某种过高的自我评价的情感似乎比任何过低的自我评价的情感更少令人不快。

因此，在这种自我评价的情感中，像在其他各种感情、激情和脾性中一样，最能使公正的旁观者感到愉快的程度也就是最能使当事人自己感到愉快的程度；而且，其过度或不足最少令前者不快，也就相应地最少令后者不快。

第六卷 结论

对自己幸福的关心，要求我们具有谨慎的美德；对别人幸福的关心，要求我们具有正义和仁慈的美德。前一种美德约束我们以免受到伤害；后一种美德敦促我们促进他人的幸福。在不去考虑他人的情感是什么、应该是什么，或者在一定的条件下会是什么这些问题的时候，那三种美德中的第一种最初是我们的利己心向我们提出来的要求，另两种美德是我们仁慈的感情向我们提出来的要求。然而，对别人情感的关心，会强迫所有这些美德付诸实施并给予指导；而且一个人若在其整个一生中或一生中的大部分时间坚定而又始终如一地仿效谨慎、正义或合宜的仁慈这种思想方式，则其行为便主要是受这样一种尊重的指导，即对那个想象中的公正的旁观者、自己心中的那个伟大居住者、判断自己行为的那个伟大的法官和仲裁者的情感的尊重。如果在一天之中，我们有什么地方背离了他给我们规定的一些准则；如果我们过于节俭或者放松了我们的节俭；如果我们过于勤劳或放松了我们的勤劳；如果因为感情冲动和粗心大意我们在什么地方损害了邻人的利益或幸福；如果我们忽视了促进那种利益和幸福的某个明显而又恰当的机会，内心的这个伟大的居住者，就会在傍晚要求我们对所有这些疏忽和违反作出说明，而且他的指责常常使我们在心里，为我们作出有损于自己幸福的蠢事和对这种幸福的疏忽感到羞愧，或许也为我们对他人幸福更大的冷淡和漠不关心感到羞愧。

虽然谨慎、正义和仁慈这些美德在不同的场合可能是由两种不同的原则几乎相同地向我们提出来的要求，但是，自我控制的美德在大多数场合主要并且几乎完全是由一种原则——合宜感，对想象中的这个公正的旁观者的情感的尊重——向我们提出来的要求。如果没有这种原则所施加的约束力，在绝大多数场合，如果我可以这样说的话，每一种激情就会急速地发泄出来并以此为快。愤怒就会由这种激情自身的烈性引发出来；恐惧也就会由这种激情自身的极度焦虑引发出来。考虑到时间和地点不许，会导致虚荣心受到一些抑制，使其不那么大声嚷嚷和不恰当地卖弄夸张；或者会导致骄奢淫逸受到一些限制，使其不那么肆无忌惮、低级下流和令人反感地纵欲过度。对他人的情感是什么、应该是什么或者在一定的条件下会是什么这些问题的重视，在大多数场合，是震慑所有那些难于驾驭和骚动的激情，把它们变成公正的旁观者能够体谅和同情的那种心情和情绪的唯一原则。

确实，在某些场合，抑制这些激情的，与其说是感到这些感情不合宜的意识，不如说是对可能随同放纵这些激情而来的一些恶果的谨慎考虑。在这种情况下，这些激情虽然受到约束，但一直没有被根除，其所固有的那种狂暴常常潜伏在心中。由于恐惧而抑制自己愤怒感情的人，并不总是消除自己的愤怒，而只是推迟到一个更为安全的时机去发泄。

但是，一个人若向一些人讲述自己曾经受到的伤害，他便会立即感到，自己狂暴的激情因为他的同伴们以很有节制的情感来同情他而得到平息和抑制，他马上采用了那些很有节制的情感，不用他早先所用的那种怒气冲冲、凶暴残忍的目光来看待那种伤害，而用他的同伴们看待这种伤害时必然用的很温和和正直的眼光来开始看待它；他不仅抑制了他的愤怒，而且在一定程度上克服了他的愤怒。这种激情真正变得比从前淡薄一些，已不太可能激励他去采取早先他也许很想实施的那种激烈和残忍的报复行动。

受到上述合宜感约束的那些激情，都在一定程度上为这种合宜感所节制和克服。相反，只是受到某种谨慎考虑的约束的那些激情。常常因为这种约束而加剧，而且有时候（在他受到某种刺激以后很长一段时间，在没有人想到它的情况下）会荒谬地和出乎意料地、带着十倍的激怒和狂暴迸发出来。

然而，像其他各种激情一样，愤怒也可以在许多场合非常恰当地为谨慎的考虑所约束。刚毅和自制的某种努力对这种约束来说甚至是必要的；而且，那个公正的旁观者有时可能用那种敷衍人的敬意——他对他看作寻常之举的谨慎的行为的那种敬意——来看待这种刚毅和自我控制的努力；他从来不会用这样一种充满感情的钦佩——他在观察合宜感节制和克服他能真正体谅的那些相同激情时产生的钦佩——来看待上述行为。在前一种约束中，这个旁观者常常能看出几分合宜性，并且，如果你愿意的话，还能看出几分美德，但是，这是一种相对于后一种约束来说大为逊色的合宜性和美德，旁观者对于后一种约束总是具有心旷神怡和钦佩的感觉。

谨慎、正义和仁慈这些美德除了带来最令人愉快的后果外，不会产生别的倾向。正如起先行为者看到这些后果一样，其后公正的旁观者也看到了这些后果。在对谨慎的人的赞同中，我们非常满足地感到他一定享受着一种安全保障——这是他在沉着镇静和深思熟虑的美德的保护下处世时必然能够享受到的。在对正直的人的赞同中，我们同样满足地感到一种安全保障——这是所有同他有联系的人，无论是邻居、打过交道的人，还是有生意来往的人，必然能够从他们步步留心切望不伤害或冒犯别人的心情中得到的安全保障。在对仁慈的人的赞同中，我们体会到所有那些受到他恩惠的人所表示的感激，同他们一起深切地理解他的优点。在我们对所有这些美德的赞同中，无论是对实践这些美德的人来说，或是对其他一些人来说，我们对这些美德的令人愉快的后果及其效用的感觉，会与我们对这些美德合宜性的感觉结合在一起，并且总是构成那种赞同的值得注意的、常常是十分重要的因素。

但是，在对自我控制的美德的赞同中，对于这种美德的后果的满意，有时并不构成那种赞同的要素，常常只构成其微不足道的要素。这些后果有时可能是令人愉快的，而有时可能是令人不快的；而且虽然我们的赞同在前一场合无疑更为强烈，但在后一场合绝不会荡然无存。不同寻常的英勇气概既可以用在正义的事业中，也同样可以用在非正义的

事业中；虽然在前一场合这种英勇气概无疑会得到更大的热爱和敬佩，但即使在后一场合也能显示出一种高尚的和值得尊重的品质。在这种英勇气概中，以及其他一切自我控制的美德中，突出的令人瞩目的品质，似乎总是所作努力中表现出来的高尚和坚定，以及为作出并坚持这种努力所必需的强烈的合宜感。其后果却经常为人们所轻视。

第七卷 论道德哲学的体系

(本卷共四篇)

第一篇 论应当在道德情感理论中加以考察的问题

如果我们考察一下对人类道德情感的本性和起源作出了说明的形形色色的理论中的一些最成功的和最卓越的理论，我们就会发现：几乎所有的理论都或这或那地同我一直在努力加以说明的理论相一致；而且还会发现，如果前面每件提到过的事情都已充分考察过的话，我们对于什么是引导每个作者去形成他那特定的理论体系的关于天性的观点或看法这个问题，就不会无从解释。每一种曾经在世界上享有盛誉的道德学说体系，或许最终都来自我一直在努力阐明的某个原则。由于这些道德学说在这一方面全都以天性的原则为基础，所以它们在某种程度上全都是正确的。但是，由于道德学说中有不少来自某种局部的、不完整的关于天性的观点，所以这些道德学说在某些方面也是错误的。

在关于道德原则的探讨中，有两个问题要加以考察。第一，美德存在于什么地方？或者说，何种性格和何种行为构成了成为尊重、尊敬和赞同的自然对象的那种优良和值得赞扬的品质？第二，内心的什么力量和功能，使我们认识这种品质——不管它是值得尊重的、尊敬的还是值得赞同的？换句话说，人心喜欢某种行为的意向而不喜欢另一种；把某种行为的意向说成是正确的，而把另一种说成是错误的；把某种行为中的意向看成是赞同、尊敬和报答的对象，而把另一种看成是责备、非难和惩罚的对象，所有这些，是如何并依靠什么手段来实现的？

当我们像哈奇森博士所设想的那样，考察美德是否存在于仁慈之中时；或者像克拉克博士所假定的那样，考察美德是否存在于适合于我们所处的各种不同关系的行为之中时；或者用其他人所固有的眼光来考察美德是否存在于对自己真正的和确实的幸福的明智和谨慎的追求之中时，我们就是在考察第一个问题。

当我们考察这种良好的品质，无论它存在于什么地方，是否由自爱之心——它能使我们从自己身上或他人身上领悟到这种品质，它大大有助于增进我们的个人利益——劝使我们喜爱时；或者当我们考察它是否由理性——它向我们指出一种品质和另一种品质之间的区别，也同样向我们指出正确和错误之间的区别——劝使我们喜爱时；或者当我们考察它是否由某种被称为道德意识的特殊的感知力——那种良好的品质使它感到满意和高兴，如同那种邪恶的品质相反地使它感到厌恶和不快一样——劝使我们喜爱时；或者，最后，当我们考察它是否由人类天性中的某些其他性能——诸如某种同情的限制等等——劝使我们喜爱时，我们就是在考察第二个问题。

我想先考察已经形成的有关前一个问题的体系，随后再进一步考察有关后一个问题的体系。

第二篇 论已对美德的本质作出的各种说明

引言

对美德的本质，或者对构成良好的和值得赞扬的品质的内心的性情已经作出的各种说明，可以归纳为三种类型。按照某些人的看法，内心优良的性情并不存在于任何一种感情之中，而存在于对我们所有感情合宜的控制和支配之中。这些感情根据他们所追求的目标和他们追求这种目标时所具有的激烈程度，既可以看成是善良的，也可以看成是邪恶的。因此，按照这些作者的看法，美德存在于合宜性之中。

按照另一些人的看法，美德存在于对我们的个人利益和幸福的审慎追求之中，或者说，存在于对作为唯一追求目标的那些自私感情的合宜的控制和支配之中。因此，根据这些作者的见解，美德存在于谨慎之中。

另一些作者认为，美德只存在于以促进他人幸福为目标的那些感情之中，不存在于以促进我们自己的幸福为目标的那些感情之中。因此，按照他们的看法，无私的仁慈是唯一能给任何行为盖上美德之戳的动机。

显然，美德的性质不是必然被无差别地归结为人们的各种得到适当控制和引导的感情；就是必然被限定为这些感情中的某一类或其中的一部分。我们的感情大致分成自私的感情和仁慈的感情。因此，如果美德的性质不能无差别地归结为在合宜的控制和支配之下的所有的人类感情，它就必然被限定为以自己的私人幸福为直接目标的那些感情，或者被限定为以他人的幸福为直接目标的那些感情。因而，如果美德不存在于合宜性之中，它就必然存在于谨慎之中，或者存在于仁慈之中。除此三者，很难想象还能对美德的本质作出任何别的解说。下面，我将尽力指出，表面上和它们不同的其他一切解说，如何在本质上或这或那地和它们相一致。

第一章 论认为美德存在于合宜性之中的那些体系

根据柏拉图、亚里士多德和芝诺的观点，美德存在于行为的合宜性之中，或者存在于感情的恰如其分之中，根据这种感情，我们对激起它的对象采取行动。

I. 在柏拉图的体系 [注97](#) 中，灵魂被看成是某种类似小小国家或团体的东西，它由三个不同的功能或等级组成。

第一种是判断功能。这不仅是一种确定什么是达到任何目的的合适手段的功能，而且也是一种确定哪些目的是宜于追求的，并且我们应当相应地给予每个目的以何种程度的评价的功能。柏拉图把这种功能十分合宜地称为理性，并且把它看成是（也应该是）所有感情的指导原则。显然，在这个名称下，他不仅把我们借以判断真理和谬误的功能，而且把我们借以判断愿望和感情的合宜性或不合宜性的功能包括在内。

柏拉图把不同的激情和欲望，即这个主导原则的自然对象（也是很有可能反抗其主人的自然对象），归纳为两种不同的类型或等级。前一种由基于骄傲和愤恨的那些激情组成，或基于经院学派称之为灵魂中的易怒一面的激情组成；即由野心、憎恶、对荣誉的热爱和对羞耻的害怕，对胜利、优势和报复的渴望等等组成；总之，所有这些激情都被认为来自或者表示通常用我们的语言隐喻的脾气或天生的热情。第二种由基于对快乐的热爱的那些激情组成，或基于经院学派称之为灵魂中的多欲一面的激情组成。它包括身体上的各种欲望，对舒适和安全的热爱以及所有肉体欲望的满足感。

除了在受到这两种不同激情中的这一种或另一种的激励的时候，即在受到难于驾驭的野心和愤恨的激励，或者受到眼前的舒适和快乐缠扰不休的引诱的时候之外，我们很少中断上述指导原则所要求于我们的，在我们一切冷静的时刻被定下来作为自己最合宜的追求目标的行动计划。但是，虽然这两种激情很容易把我们引入歧途，它们仍然被认为是人类天性必要的组成部分：前一种激情一直被用来保护我们免受伤害，被用来维护我们在人世间的地位和尊严，使我们追求崇高的和受人尊敬的东西，并使我们能识别以同样方式行动的那些人。第二种激情被用来提供身体所需的给养和必需品。

在这个指导原则的力量、准确和完美之中，存在谨慎这种基本的美德。按照柏拉图的说法，谨慎存在于公正和清晰的洞察力中，以有关适于追逐的目标以及为达到这些目标所应使用的手段的全面的和科学的观念为根据。

当第一种激情，即灵魂中易怒的部分在理性的指导下，强而有力到能使人们在追求荣华富贵中藐视一切危险的程度时，它就构成坚忍不拔和宽宏大量这种美德。根据柏拉图的道德学说体系，这种激情比其他天性更为慷慨和高尚。它们在许多场合被认为是理性的补充，用于阻止和限制低级的和粗野的欲望。大家知道，当对于快乐的热爱促使我们去我们并不赞成的事情时，我们常常对自己生气，我们常常成为自我憎恨和愤怒的对象；人类天性中的这个易怒部分就这样被呼唤来帮助有理性的激情战胜由欲望引起的激情。

当我们天性中所有那三个不同的部分彼此完全和谐一致时，当易怒的激情和由欲望引起的激情都不去追求理性所不予赞同的任何满足时，当理性除了这些激情自愿做的事情之外从不下令做什么事情时，这种幸福的平静，这种完美而又绝对和谐的灵魂，构成了用希腊语中的这样一

个词来表示的美德，这个词通常被我们译为自我克制，但是，它可以更合宜地被译为好脾气，或内心的冷静和节制。

根据柏拉图的道德学说体系，当内心那三种功能各自限于恰当的职能，并不企图僭越任何其他功能的职能时；当理性占支配地位而激情处于从属地位时；当每种激情履行了它自己正当的职责，顺利地和不勉强地，并且所用的力量和精力之程度同它所追求的目标的代价相适合地，去尽力达到自己正当的目的时，就产生了正义，这四种基本美德中最后的也是最重要的一种美德。那种完美的美德，行为的最大的合宜性——在古代的毕达哥拉斯 ^{注98} 的一些信徒之后，柏拉图把它称为正义——就存在于这个体系之中。

需要注意，在希腊语中表示正义的那个词有几个不同的含义。据我所知，所有其他语言中相对应的词也有这种情况。因此，在这几个不同的意义之间必然有一些天然的类似。一种意义是，当我们没有给予旁人任何实际伤害，不直接伤害他的人身、财产或名誉时，就说对他采取的态度是正义的。这种意义上的正义我在前面已有所论列，对它的遵守可能是迫于强力，而对它的违反则会遭到惩罚。另一种意义是，如果旁人的品质、地位以及同我们之间的关系使得我们恰当地和切实地感到他应当受到热爱、尊重和尊敬，而我们不作这样的表示，不是相应地以上述感情来对待他，就说我们对他采取的态度是不义的。虽然我们没有在任何地方伤害他，但是，如果我们不尽力为他做些好事，不尽力去把他放到那个公正的旁观者将会乐意的位置上，在这第一种意义上，就说我们对同我们有关的具有优点的那个人采取的态度也是不义的。这个词的第一种意义是同亚里士多德和经院学派所说的狭义的正义相一致的，也是同格劳秀斯 ^{注99} 所说的*justitia expletrix*相一致的。它存在于不去侵犯他人的一切，自愿地做我们按照礼节必须做的一切事情之中。这个词的第二种意义是同一些人所说的广义的正义* 相一致的，也是同格劳秀斯所说的*justitia attributrix*相一致的。它存在于合宜的仁慈之中，存在于对我们自己的感情的合宜运用之中，存在于把它用于那些仁慈的或者博爱的目的，用于在我们看来最适宜的那些目的之中。在这个意义上，正义包含了所有的社会美德。然而，正义这个词有时还会在比前两者更为广泛的另一种意义上被使用，虽然这种意义同第二种意义非常相似。据我所知，这第三种意义也是在各种语言中都具有的。当我们对任何特定的对象似乎并不以那种程度的敬意去加以重视，或者并不以那种程度的热情——这在公正的旁观者看来是应得的或当然宜于激励的——去追求时，在这第三种意义上，我们被说成是不义的。这样，当我们没有对一首诗或一幅画表示充分的钦佩时，就被说成不公正地对待它们，而当我们对它们的赞美言过其实时，则被说成赞美过分。同样，当我们似乎对任何同私人利益有关的特定对象没有给予充分注意的时候，我们就被说成对自己不公正。在这第三种意义上，所谓正义的含义同行为和举止的确切的和完美的合宜性无异，其中不仅包含狭义的和广义的正义所应有的职责，而且也包括一切别的美德，如谨慎、坚忍不拔和自我克制。显然，柏拉图正是在这最后一种意义上来理解他称作正义的这个词的，因此，根据他的理解，这个词包含了所有尽善尽美的美德。

以上就是柏拉图对美德的本质或者对作为称赞和赞同的合宜对象的内心性情所作的说明。按照他的说法，美德的本质在于内心世界处于这种精神状态：灵魂中的每种功能活动于自己正当的范围之内，不侵犯别种功能的活动范围，确切地以自己应有的那种力度和强度来履行各自正当的职责。显然，他的说明在每一方面都同我们前面对行为合宜性所作的说明相一致。

II. 根据亚里士多德的看法 [注100](#)，美德存在于正确理性所养成的那种平凡的习性之中。在他看来，每种美德，处于两个相反的邪恶之间的某种中间状态。在某种特定事物的作用下，这两个相反的邪恶中的某一个因太过分、另一个因太不足而使人感到不快。于是，坚忍不拔或勇气就处于胆小怕事和急躁冒进这两个相反的缺点之间的中间状态。这两个缺点，在引起恐惧的事物的影响下，前者因过分、后者因不足而使人感到不快。于是，节俭这种美德也处于贪财吝啬和挥霍浪费这两个恶癖之间的中间状态。这两个恶癖，前者对自身利益这个对象的关心超过了应有的程度，后者则是关心不够。同样，高尚也处于过度傲慢和缺乏胆量这两者之间的中间状态，前者对于我们自己的身份和尊严具有某种过于强烈的情感，后者则具有某种过于薄弱的情感。不用说，对于美德的这种说明，同我们前面对于行为合宜与不合宜所作的说明，是完全一致的。

根据亚里士多德的看法 [注101](#)，美德与其说是存在于那些适度的和恰当的感情之中，不如说是存在于这种适度的习性之中。为了理解这一点，有必要提及，美德可以看成是某一行为的品质，也可以被看成是某一个人的品质。如果看成是某一行为的品质，即使根据亚里士多德的看法，它也存在对于某种产生上述行为的感情富有理性的节制之中，不管这种控制对这个人来说是不是一种习惯。如果看成是某一个人的品质，美德就存在于这种富有理性的节制所形成的习惯之中，就存在于这种做法日渐成为内心习以为常和常见的控制之中。因而，起因于偶然激发的慷慨情绪的那个行动无疑是一个慷慨的行动，但实施这个行动的人未必是一个慷慨的人，因为这个行动可能是他历来实施的行动中唯一的慷慨行动。完成这个行动时内心的那种动机和意向，可能是非常正当和合宜的，但是，由于这种愉快的心情似乎是偶然产生的情绪引起的，不是性格中稳定和持久的情绪引起的，所以它不会给这个行为者带来无上光荣。当我们把某一品质称为大方、仁慈或善良的时候，我们的意思是，这种名称各自表示那个人身上一种常见的并形成习惯的性情。而任何一种个别的行动，不管它如何合宜和恰当，其结果很少表明它是一种习惯。如果某一孤立的行动足以给实施这个行动的人的品质打上美德的标记，那么，人类中品质最低劣的人也可以自以为具备所有的美德，因为在某些场合，每个人都会谨慎地、公正地、有节制地和坚忍不拔地行事。虽然个别的行动，不管它如何值得称赞，几乎不会使实施这个行动的人得到赞赏，但是，由平常行动非常有规律的人实行的个别的罪恶行动，却会极大地影响、有时甚至完全破坏我们对他的美德所形成的看法。这样一种个别的行动足以表明：他的习惯是不完美的；较之我们往往根据他平常的一系列行为所作的设想，他不是那么可以信赖的人。

亚里士多德在论述美德存在于行为习惯之中的同时，大概还把这一点纳入他反对柏拉图学说的观点之中 ^{注102}。柏拉图似乎具有这么一个观点：只是有关什么事情适宜去做或什么事情要避免去做的正义的情感和合理的判断，就足以构成最完备的美德。根据柏拉图的学说，美德可以被看成某种科学。而且，他认为，没有一个人可以清楚地和有根据地了解什么是正确的和什么是错误的，并且采取相应的行动。激情可以使我们的行动同模棱两可的和不确定看法相背离，但不会使我们的行动同简单明确和显而易见的论断相背离。相反，亚里士多德的观点是：没有一种令人信服的理解能够形成良好的根深蒂固的习惯，良好的道德并不来自认识而是来自行动。

III. 根据芝诺这个斯多葛派学说创始人的看法，^{注103} 天性指示每个动物关心它自己，并且赋予它一种自爱之心。这种感情不仅会尽力维护它的生存，而且会尽力去把天性中各种不同的构成要素保持在它们所能达到的完美无缺的境界之中。

如果我可以这样说的话，人的自私感情攫住了他的肉体 and 肉体上各种不同的部位，攫住了他的内心和内心中各种不同的功能和能力，并且，要求把它们都保存和维持在其最好和最完善的状态之中。因此，天性会向人指出：任何有助于维持这种现存状态的事物，都是宜于选取的；任何倾向于破坏这种现存状态的事物，都是宜于抛弃的。这样，身体的健康、强壮、灵活和舒适，以及能促进它们的外部环境上的便利；财产、权力、荣誉、同我们相处的人们的尊重和敬意，这一切被自然而然地作为宜于选择的东西推荐给我们，而拥有这些总比缺乏它们好。另一方面，身体上的疾病、虚弱、不灵巧和痛苦，以及倾向于引来和导致它们的外部环境上的不便利；贫困、没有权力、同我们相处的人们的轻视和憎恨，这一切同样自然而然地作为要躲开和回避的东西推荐给我们。在这两类相反事物的每一类中，有一些事物似乎比同类中其他事物更宜于选择或抛弃。例如，在第一类中，健康显然比强壮更可取，强壮比灵活更可取；名声比权力更可取，权力比富裕更可取。在第二类中，身体上的疾病同不灵巧相比、耻辱同贫穷相比、贫穷同丧失权力相比都是更要避免的。天性或多或少地使各种不同的事物和环境作为宜于选择或抛弃的对象呈现在我们面前。美德和行为的合宜性，就存在于对它的选择和抛弃之中；存在于当我们不能全部获得那些总是呈现在我们面前的各种选择对象时，从中选取最应该选择的对象；也存在于当我们不能全部避免那些总是呈现在我们面前的各种弊害时，从中选取最轻的弊害。据斯多葛派学者说，因为我们按照每个事物在天下万事万物中所占的席位，运用这种正确和精确的识别能力去作出选择和抛弃，从而对每个事物给予应有的恰如其分的重视，所以，我们保持着那种构成美德实体的行为的完全正确。这就是斯多葛派学者所说的始终如一地生活，即按照天性、按照自然或造物主给我们的行为规定的那些法则和指令去生活。

在这些方面，斯多葛派学者有关合宜性和美德的观念同亚里士多德和古代逍遥学派学者的有关思想相差不远。

在天性推荐给我们宜于关心的那些基本的对象之中，有我们家庭的、亲戚的、朋友的、国家的、人类的和整个宇宙的幸福。天性也教导我们，由于两个人的幸福比一个人的更可取，所以许多人的或者一切人的幸福必然是无限重要的。我们自己只是一个人，所以，无论什么地方我们自己的幸福与整体的或者整体中某一重大部分的幸福不相一致时，应当——甚至由我们自己来作出选择的话也是这样——使个人的幸福服从于如此广泛地为人所看重的整体的幸福。由于这个世界上一切事情都为聪颖贤明、强而有力、仁慈善良的上帝的天意所安排，所以，我们可以相信，所发生的一切都有助于整体的幸福和完美。因此，如果我们自己陷入贫穷、疾病或其他任何不幸之中，我们首先应当尽自己最大的努力，在正义和对他人的责任所能允许的范围内，把自己从这种令人不快的处境中解救出来。但是，如果在做了自己所能做的一切之后，我们发现没有办法做到这一点，就应当心安理得地满足于整个宇宙的秩序和完美所要求于我们的在此期间继续处于这种境地。而且，由于整体的幸福，甚至在我们看来，显然也比我们自己的微不足道的一分幸福重要得多，所以，如果我们要保持我们天性的尽善尽美存在于其中的情感和行为的完美的合宜性和正确性，那么，我们自己的处境，不管它是一种怎么样的处境，都应当由此成为我们所喜欢的处境。如果任何使我们解脱的机会真的出现了，抓住这个机会就成为我们自己的责任。显然，宇宙的秩序不再需要我们继续滞留在这种处境之中，而且，伟大的世界主宰明确地号召我们离开这种处境，并且清楚地指出了我们所要走的路。对于自己的亲戚们、朋友们和国家的不幸来说，情况也是这样。如果在不违背自己神圣职责的情况下，我们有能力去防止或结束他们的不幸，毫无疑问，我们就有责任这样做。行为的合宜性——丘辟特为了指导我们的行为而提供的法则——显然需要我们这样做。但是，如果这样做完全超出了我们的能力，我们就应当把这种不幸事件看成是合理地发生的，最能带来幸运的事件，因为我们应该相信，这件事极其有助于整体的幸福和秩序，而这是我们应当（如果我们明智和公正）想望的一切东西中最重要的东西。正是由于我们自己的根本利益被看成是整体利益的一部分，整体的幸福不仅应当作为一个原则，而且应当是我们所追求的唯一目标。

艾匹克蒂塔说：“在什么意义上，某些事情被说成是同我们的天性相一致，另一些则是相违背的？是在这种意义上，即在我们把自己看成是同一切别的事情毫无关联、相互分离的意义上这样说的。根据这个意义，可以说脚的本性总是要保持清洁。但是，如果你把它看成是一只脚，不把它看成是同整个身体有关的东西，它有时就应当去踩在污泥上，有时就应当去踏在蒺藜上，有时为了有利于整个身体而应当被锯去。如果它不愿意这样做，它就不再是一只脚。我们也应当这样来考虑自己。你是什么？一个人。如果你把自己看成是某种与世无涉和分离的东西，那么，活到高寿、拥有财富和身体健康就是使你的天性感到愉快的事情。但是，如果你把自己看成是一个人，看成是整体的一部分，为了整体的缘故，你有时应当生病、有时应当在航海时经受麻烦、有时应当生活在贫困匮乏之中，最后，或许应当在寿终正寝之前死去。那你又为什么抱

怨不迭呢？你不知道由于这样做，像一只脚不再是一只脚那样，你不再是一个人吗？”^{注104}

一个明智的人对于天命从来不抱怨，当他时乖命蹇之际，也从来 not 认为命运的安排不公。他并不把自己看成是整个天下、看成是同自然界的一切部分毫无关联和相互分离的东西、看成是靠自己 and 为了自己而加以关心的东西。他用自己所想象出来的人类天性和全世界的伟大守护神用来看待他的那种眼光来看待自己。如果我可以这样说的话，他体会到了神的情感，并把自己看成是广阔无垠的宇宙体系中的一个原子，一个微粒，必然而且应当按照整个体系的便利而接受摆布。他确信指导人类生活中一切事件的那种智慧，无论什么命运降临到他的头上，他都乐意接受，并对此感到心平气和。如果他知道宇宙的各个不同部分之间所有的相互联系和依赖关系的话，这正是他自己希望得到的命运。如果命运要他活下去，他就心满意足地生活下去；如果命运要他去死，由于自然界肯定再也没有什么必要要他继续在这个世界上存在下去，他就心甘情愿地走向另一个指定要他去的世界。一个愤世嫉俗的哲学家——在这一方面他的学说同斯多葛派学说相类似——说过，“我同样高兴和满意地接受可能落在我身上的任何命运：富裕或贫穷、愉快或痛苦、健康或疾病。一切都是一样的。我也不会渴望神祇们在什么方面改变我的命运。如果我要求这些神除她们已经给予我的那些恩惠以外还给我什么东西的话，那就是，她们肯事先通知我，什么是她们会感到高兴的事情，这样，我才可能按自己的处境行事，并且显示出我接受她们的指派时的愉快心情。”“如果我准备航海，”爱比克泰德说：“我就选择最好的船只和最好的舵手，我就等待我的处境和职责所要考虑到的最好的天气。谨慎和合宜——这些神为了指导我的行动而给予我的原则——要我这样做。但是这些原则并不要求更多的东西。如果一场风暴在海上出现，虽然它是船的力量和舵手的技巧都无法能加以抵御的，我也不就其后果自寻烦恼。我必须做的一切事情都已做了。我那行动的指导者们从未命令我经受痛苦、焦虑、沮丧或恐惧。我们是淹死，还是平安抵港，是丘辟特的事，不是我的事。我把这事完全留给丘辟特去决定，并不心神不宁地去考虑丘辟特可能用什么方法来决定这件事，只是怀着同样的漠然之感和安然之感，去经受任何来到眼前的结果。”

斯多葛派哲人由于对统治宇宙的仁慈的贤人哲士充满信任，由于对上述贤人认为宜于建立的任何秩序完全听从，所以必然对人类生活中的一切事件漠不关心。他的全部幸福，首先存在于对宇宙这个伟大体系的幸福和完美的思索之中；存在于对神和人组成的这个伟大的共和政体的良好管理的思索之中；存在于对一切有理性和有意识的生物的思索之中。其次，存在于履行自己的职责之中；存在于合宜地完成上述贤人哲士指定他去完成这个伟大的共和政体的事务中任何微小部分的事务之中。他这种努力的合宜性或不合宜性对他来说也许是关系重大的。而这些努力是成功还是失败对他来说却可能根本没有什么关系，并不能使他非常高兴或悲伤，也不能使他产生强烈的欲望或嫌恶。如果他喜欢一些事情而不喜欢另一些事情，如果一些处境是他选择的对象而另外一些处境则是他抛弃的对象，这并不是因为他认为前一种事情本身在各方面都

比后一种事情好，并不是因为他认为自己的幸福在人们称为幸运的处境中会比在人们视为不幸的处境中更加完美，而是因为行为的合宜性——这些神为了指导他的行动而给他规定的法则——需要他作出这样的取舍。他的所有感情，被并入和卷进两种伟大的感情之中，即想到如何履行自己的职责时产生的感情；想到一切有理性和有意识的生物得到最大可能的幸福时产生的感情。他怀着最大的安然之感，信赖宇宙的这个伟大主宰的智慧和力量，以满足自己的后一种感情。他唯一的焦虑是如何满足前一种感情，并不是挂虑结局，而是挂虑自己各种努力的合宜性。无论结局会是什么，他都相信那一巨大的力量和智慧在用这个结局去促进整个宇宙的大局，后者是他本人最愿意去促成的结局。

这种取舍的合宜性，虽然早已向我们指出，而且这种合宜性是由各种事情本身向我们提出而为我们所理解的，所以，我们由于这些事情本身的缘故而作出取舍。但是，当我们一旦透彻地理解了这种合宜性，我们在这种合宜行为中辨认出来的正常秩序、优雅风度和美好品质，我们在这种行为的后果中所感受到的幸福，必然在我们面前显示出更大的价值，即比选择其他一切对象实际上得到的价值更大，或者比抛弃其他一切对象实际上避免损失的价值更大。符合人类天性的幸福和光荣来自对这种合宜性的关注，人类天性中的苦恼和耻辱来自对这种合宜性的忽视。

但是对一个富有理智的人来说，对一个他的各种激情完美地置于自己天性中占统治地位的节操绝对控制下的人来说，在各种场合对这种合宜性精确无误的观察，都是同样轻而易举的。如果处在顺境之中，他答谢丘辟特把这样一种环境加到自己身上；这种环境他不费吹灰之力就可以适应，并且，在这种环境中几乎没有什么诱惑能把他引到邪路上去。如果处在逆境之中，他同样答谢这个人类生活场景的导演把这样一个强有力的竞技者放到自己身边。虽然竞争可能更加激烈，但是胜利所带来的荣誉更大，并且胜利同样是确定无疑的。在我们没有任何过错，而且我们的所作所为又完全合宜的情况下，降临到我们头上的这样一种不幸之中，难道还会有什么羞耻吗？因此，在这种情况下不可能有什么邪恶，相反，只能有最高尚和最优秀的东西。一个勇敢的人，为这样一些危险——并不是他的鲁莽招致的，而是命运使他卷入这种危险之中——而欢欣鼓舞。这些危险提供了一个锻炼英雄般的坚强无畏精神的机会。他的努力使他感到极大的喜悦。这种喜悦来自对更大的合宜性和应得的赞扬的自觉。一个可以顺利地经受各种锻炼的人不会厌恶用最严酷的办法来测试他的力量和能动性。同样，一个能控制自己所有激情的人也不会害怕宇宙的主宰认为放到他身上来是合宜的任何环境。神的恩惠已经给予他各种美德，使他能左右各种各样的环境。如果遇到愉快，他就用克制态度去约束它；如果遇到痛苦，他就用坚定的意志去忍受它；如果遇到危险或死亡，他就用高尚勇敢和坚忍不拔的精神来鄙视它。在人类生活的各种事变之中，不会发现他手足无措，或者，不会发现他茫然不知如何维持自己的情感和行为的合宜性。在他想来，这种情感和行为的合宜性直接构成他的光荣和幸福。

斯多葛学派的学者似乎把人生看成是一种需要高超技巧的游戏。然而，在这个游戏中，混杂着某种偶然性，或者说混杂着一种被粗俗地理解为运气的东西。在这种游戏中，赌注通常是微不足道的，全部乐趣来自玩得好、玩得公正和玩得富有技巧。然而，尽管用尽全部技巧，如果在偶然性的影响下，一个聪明的游戏者恰好输了，这应当看成是一种欢乐而不是伤心已极的事。他没有走错一步棋；他没有做出自己应当为之感到羞耻的事情，他充分享受着游戏所能带来的全部乐趣。相反，如果一个笨拙的参加游戏的人，尽管走错了全部棋子，在偶然性的影响下恰好赢了，他的成功也只能给他带来微不足道的满足。他想到自己所犯的全部过错就感到耻辱。甚至在游戏过程中他也不能享受到他能从中得到的一部分乐趣。因为未能掌握游戏的规律，所以担心、怀疑和踌躇这些令人不快的情感几乎在他每走一步棋之前就在他心里产生。当发现自己走了一步大错棋时的悔恨，通常使他不快到极点。在斯多葛学派的学者看来，人生以及可以随之而来的一切好处，只应当看成是一个微不足道的两便士硬币的赌注——一个渺小到不值得渴望关心的东西。我们唯一应当挂虑的不是两便士的赌金，而是游戏时的恰当方式。如果我们把自己的幸福寄托在赢得这个赌金上，我们就把它寄托在我们力所不及的、不受我们支配的偶然因素上。我们必然使自己面临无休无止的担心和不安，并且常常使自己面临令人悲伤和屈辱的失望。如果我们把自己的幸福寄托在玩得好、玩得公正、玩得聪明和富有技巧之上，寄托在自己行为的合宜性之上，总之，把自己的幸福寄托在靠了适当的训练、教育和专注、自己完全有能力去控制、完全受自己支配的东西之上，我们的幸福就完全有保证，并且不受命运的影响。如果我们行为的结果，超出了我们的控制能力，同样也超出我们关心的范围，我们就不会对行为的结果感到担心或焦虑，也不会感到任何悲伤甚或严重的失望。

斯多葛学派的学者们说，人类生活本身，以及可能随之而来的种种便利或不便利，可以根据不同的情况而分别成为我们取舍的合宜对象。如果在我们的实际处境中，使天性感到愉快的情况多于使它感到不快的情况，也就是说，作为选择对象的情况多于作为抛弃对象的情况，在这种场合，从整体上说，生活是合宜的选择对象，而且行为的合宜性需要我们继续生活下去。另一方面，如果在我们的实际处境中，由于不可能有任何改善的希望，使天性感到不快的情况多于使它感到愉快的情况，也就是说，作为抛弃对象的情况多于作为选择对象的情况，在这种场合，对智者来说，生活本身成为抛弃的对象，他不仅有权摆脱这种生活，而且，行为的合宜性，即神为了指导他的行动而给他规定的法则，也需要他这样做。爱比克泰德说：我被吩咐不得住在尼科波利斯，我就不住在那里。我被吩咐不得住在雅典，我就不住在雅典。我被吩咐不得住在罗马，我就不住在罗马。我被吩咐得住在狭小而岩石多的杰尔岛，我就住在那儿。但是杰尔岛的房子受到烟熏火燎，如果烟小一些我就会忍受着住下去。如果烟太大，我就会去另一所房子，到了那儿，再没有什么威力可以叫我离开。我总是惦记着把门开着，在我高兴时就可以走出来，还可以到另一所适宜的房子去隐居。这所房子在一切时候都向世人敞开。因为在那儿，除贴身的衣服之外，除自己的躯体之外，没

有一个活着的人有任何可以凌驾于我的权力。斯多葛学派的这个学者说，如果你的处境大体上是令人不快的；如果你的房子烟熏火燎得太厉害，你务必得走出来，但是走出来时不要发牢骚、不要嘟哝或抱怨。平静地、满意地、高高兴兴地走出来，并且答谢神祇们。这些神出于她们极大的恩惠，敞开了死亡这个安全和平静的避风港，随时可以在人类生活充满风暴的海洋上接待我们。这些神准备了这个神圣的、不受侵犯的、巨大的避难所。它总是敞开着，随时可以走进去，完全把人类生活中的狂暴和不义排除在外，并且大得足以容纳一切愿意和不愿意到这儿来隐居的人。这个避难所剥夺了一切人一切抱怨的借口，甚至消除了这样一种幻想，即：人类生活中除了诸如人由于愚蠢和软弱而遭受的不幸之外还会有什么不幸。

斯多葛学派的学者们，在他们的一些流传给我们的哲学片段中，有时谈到愉快甚至轻松地抛弃生命。我们认为，这些哲学家可能用这些段落来引诱我们相信他们的想象：无论什么时候，由于微小的厌恶和不适，人们可以带着嬉闹和任性的心情合宜地抛弃生命。爱比克泰德说：“当你同这样的人一起吃晚饭时，你为他告诉你有关他在迈西恩战争中的冗长的故事发牢骚。他说：‘我的朋友，在告诉了你我在这样的地方如何占领高地之后，我现在还要告诉你在另一个地方我是如何陷入包围之中的。’但是，如果你决意不再忍受他那冗冗的故事的折磨，就不去领受他的晚餐。如果领受了他的晚餐，你就找不到起码的借口来抱怨他讲那冗长的故事。这种情况和你所说人类生活中的邪恶是同一回事。不要埋怨不论什么时候你都有力量去摆脱的东西。”尽管表述的口气带有愉快甚至轻松的味道，然而，在斯多葛学派的学者们看来，在抛弃生命或继续生活下去之间的抉择，是一件需要极其严肃和慎重地去考虑的事情。在我们得到早先把我们放到人类生活中来的主宰力量明确无误地要我们抛弃生命的召唤之前，我们绝不应该这样做。但是我们不仅仅在到了人生指定的和无法再延长的期限时，才认为自己受到这样的召唤。无论什么时候，主宰力量的天意已经把我们的生活条件从整体上变成合宜的抛弃对象而不是选择对象时，这个主宰力量为了指导我们的行为而给我们规定的伟大法则，就要求我们抛弃生命。那时，可以说我们听到了神明明确无误地号召我们去这样做的庄严而又仁慈的声音。

在斯多葛学派的学者看来，正是因为上述理由，离开生活，对一个智者来说，虽然是十分幸福的，但是这可能是他的本分；相反，继续生活下去，对一个意志薄弱者来说，虽然必定是不幸的，但是这可能是他的本分。如果在智者的处境中，天然抛弃对象的情况多于天然选择对象的情况，那么，他的整个处境就成为抛弃的对象。神为了指导他的行为而给他规定的准则，要求他像在特定的情况下所能做到的那样，迅速地离开生活。然而，甚至在他可能认为继续生活下去是合适的时候，他那样做也会感到非常幸福。他没有把自己的幸福寄托于获得自己所选择的对象或是回避自己所抛弃的对象，而总是把它寄托于十分合宜地作出取舍。他不把幸福寄托于成功，而把它寄托于他所作出的各种努力的合宜性。相反，如果在意志薄弱者的处境中，天然选择对象的情况多于天然抛弃对象的情况，那么，他的整个处境就成为合宜的选择对

象，而继续生活下去就是他的本分。然而，他是不幸的，因为他不知道如何去利用那些情况。假使他手中的牌非常好，他也不知道如何去玩这些牌。而且，在游戏过程中或终结时，不管其结果以什么方式出现，他都不能得到任何真正的满足 [注105](#)。

虽然斯多葛学派的学者或许比古代任何其他学派的哲学家更坚定地认为，在某些场合，心甘情愿地去死具有某种合宜性，然而，这种合宜性却是古代各派哲学家们共同的说教，甚至也是只求太平不求进取的伊壁鸠鲁学派的说教。在古代各主要哲学派别的创始人享有盛名的时期；在伯罗奔尼撒 [注106](#) 战争期间和战争结束后的许多年中，希腊的各个城邦国家内部几乎总是被极其激烈的派别斗争搞得一片混乱，在国外，它们又卷入了极其残酷的战争。在这些战争中，各国不仅想占领或统治，而且想完全消灭一切敌国，或者，同样残酷地想把敌人驱入最坏的境地，即把他们贬为国内的奴隶，把他们（男人、妇女和儿童）像牲口一样出售给市场上出价最高的人。这些国家大都很小，这也很可能使它们往往陷入下述种种灾难之中。这种灾难，或许是它们实际上已经遭受的，或者起码是意欲加到自己的一些邻国头上去的。在这种风云变幻的处境中，最清白无辜而地位最高并担任最重要公职的人，也不能保障任何人的安全，即使他家里的人，他的亲戚和同胞，也总有一天会因为某种怀有敌意的激烈的派别斗争的广泛开展而被判处最残酷和最可耻的刑罚。如果他在战争中被俘，如果他所在的那个城市被占领，他就会受到更大的伤害和侮辱。但是，每个人自然而然地，更确切地说，必然地在自己的想象中熟悉了这种他预见到在他的处境中经常会遇到的灾难。一个海员不可能不常常想到：风暴、船只损坏、沉没海中，以及他自己在这种情况下所能有的感受和行动。同样，希腊的爱国者或英雄也不可能不在自己的想象中熟悉各种各样的灾难。他意识到自己的处境常常会，更确切地说，一定会使他遇到这些灾难。像一个美洲野蛮人准备好他的丧歌，并想好他落到敌人的手中，在他们无休无止的折磨以及所有旁观者的侮辱和嘲笑中死去时，如何行动那样，一个希腊的爱国者或英雄不可避免经常地用心考虑：当他被流放、被监禁、沦为奴隶、受到折磨、送上刑场时，他会受到些什么痛苦和应当如何行动。但是，各派的哲学家们，不但非常正确地把美德，即智慧、正直、坚定和克制行为，表述成很有可能去获得幸福甚至是这一生幸福的手段，而且把美德表述成必然和肯定获得这种幸福的手段。然而，这种行为不一定使这样做的人免除各种灾难，有时甚至使他们经受这些灾难——这些灾难是伴随国家事务的风云变幻而来的。因此，他们努力表明这种幸福同命运完全无关，或者起码在很大程度上同命运无关；斯多葛学派的学者们认为它们是同命运完全无关的，学院派和逍遥学派的哲学家们认为它们在很大程度上是和命运无关的。智慧、谨慎和高尚的行为，首先是最有可能保障人们在各项事业中获得成功的行为；其次，虽然行为会遭到失败，但内心并不是没有得到什么安慰。具有美德的人仍然可能自我赞赏，自得其乐，并且不管事情是否如此糟糕，他可能还会感到一切都很平静、安宁和和谐。他也常常自信获得了每个有理智和公正的旁观者——他们肯定会对他的行为表示钦佩，对他的不幸表示遗憾——的热爱和尊敬，并以此来

安慰自己。

同时，这些哲学家努力表明，人生易于遭受到的最大的不幸比通常所设想的更容易忍受。他们努力指出那种安慰，即一个人在陷入贫困、被流放、遭到不公正的舆论指责，以及在年老体衰和临近死亡时双目失明或失去听觉的情况下劳动时，他还能得到的那种安慰。他们还指出了那种需要考虑到事情，即在极度的痛苦甚至折磨中、在疾病中、在失去孩子以及朋友和亲人等死亡时所感到的悲伤中，可能有助于保持一个人的坚定意志的那些需要考虑到事情。古代哲学家们就这些课题撰写的著作中流传到现在的几个片段，或许是最有教益和最有吸引力的古代文化遗产。他们学说中的那种气魄和英雄气概，和当代一些理论体系中的失望、悲观、哀怨的调子形成了极好的对照。

但是，当古代的这些哲学家努力用这种方法提出各种需要考虑的事情——它们能以持久的耐心，如同弥尔顿所说的能以三倍的顽强，来充实冥顽不灵的心胸——的时候，他们同时也以极大的努力使他们的追随者们确信：死没有什么也不可能有什么罪恶；如果他们的处境在某些时候过于艰难，以致他们不能恒久地忍受，那么，办法就在身边，大门敞开着，他们可以愉快地毫无畏惧地离开。他们说，如果在这个世界之外没有另一个世界，人一死就不存在什么罪恶；如果在这个世界之外另有一个世界，神必然也在那个世界，一个正直的人不会担心在神的保护下生活是一种罪恶。总之，这些哲学家准备好了一首丧歌——如果我可以这样说的话——希腊的爱国者和英雄们在适当的场合会使用这首歌；我想必须承认，斯多葛学派各个不同的派别已经准备好更为激越和振奋人心的歌。

然而，自杀在希腊人中间并不多见，除了克莱奥梅尼之外，我现在想不起还有哪一个非常著名的希腊爱国者或英雄亲手杀死自己。阿里斯托梅尼之死和埃阿斯之死一样，发生在真实历史时期以前很久。众所周知的地米斯托克利之死的故事虽然发生在真实历史时期，但是这个故事带上了种种富有浪漫情调的特征。在其生平普卢塔克^{注107}已作记述的所有那些希腊英雄中，克莱奥梅尼似乎是唯一用自杀这种方式结束生命的人。塞拉门尼斯、苏格拉底和福基翁，他们当然不乏勇气去使自己遭受监禁之苦并心平气和地服从自己的同胞们不公正地宣判的死刑。勇敢的欧迈尼斯听任自己被叛变的士兵交给敌人安提柯^{注108}，并挨饿致死而没有任何暴力反抗的企图。被梅塞尼亚斯监禁起来的这个勇敢的哲学家，被丢入地牢，并且据说是被秘密毒死的。确实，有几个哲学家据说是用自杀这种方式结束生命的，但是有关他们生平的记述十分拙劣，因而涉及他们的大部分传说很难相信。对于斯多葛学派的学者芝诺之死有三种不同的记述。一种记述是：在身体非常健康地活了98岁之后，他在走出自己讲学的书院时忽然跌倒在地，虽然他除了一个手指骨折或脱臼之外没有受到任何别的伤害，他还是用手捶击地面，并用欧里庇特斯^{注109}笔下的尼俄柏^{注110}的口气说道：“我来了，为什么你还叫我？”然后立刻回家，上吊身死。在年事已高时，一个人会认为他只具备一丁点儿继续生活下去的耐心。另一种记述是：也是在98岁的高龄，由于同样一

种偶然事件，他绝食而死。第三种记述是：他在72岁的那一年寿终。这是记述的三种死法中可能性最大的一种，也被一个同时代的权威证实，此人在当时必定有一切机会去很好地了解真情，他叫珀修斯，原来是一个奴隶，后来成为芝诺的朋友和门徒。第一种记述是泰尔的阿波罗尼奥斯作出的，他大约在奥古斯都 [注111](#)、恺撒统治时期、在芝诺死后的二百年期间享有盛名。我不知道谁是第三种记述的作者。阿波罗尼奥斯本人是斯多葛学派的一个学者，他可能认为，这会给大谈自愿结束生命，即用自己的手自杀的派别的创立者带来荣誉。文人们，虽然在他们死后人们常常比他们同时代的那些显赫的王侯或政治家更多地谈到他们，但是，在他们活着的时候，却通常很不引人注目，无足轻重，因此同时代的历史学家们很少记述他们的奇异的经历。为了满足公众们的好奇心，也因为没有权威性的文献可以证实或推翻有关他们的叙述，后来的一些历史学家们，似乎常常按照他们自己的想象来塑造这些文人，而且几乎总是大量地夹带着一些奇迹。就芝诺的情况来说，这些奇迹虽然没有得到权威人物的证实，但是，似乎压倒了得到最好证实的那些可能发生的情况。第欧根尼·拉尔修显然认为阿波罗尼奥斯的记述更好。卢西安和拉克坦提乌斯似乎既相信老死的记述也相信自杀的记述。

自杀的风气显然在骄傲的罗马人中间比在活跃的、机灵的、应变力强的希腊人中间更为盛行。即使在罗马人中间，这种风气似乎在早期以及在那个被称为这个共和国讲究德行的时代也未形成。通常所说的雷古卢斯之死的故事虽然可能是一种传说，但也绝不会是虚构的，人们推测，某种耻辱会落到那个耐心地忍受着据说是迦太基给他的那种折磨的英雄的身上。我认为，在共和国的后期，这种耻辱会伴随着这种屈从。在共和国衰落之前的各种内战中，所有敌对政党中的许多杰出人物，宁愿亲手了结自己，而不愿落入自己的敌人之手。为西塞罗所颂扬而为恺撒所指责的加图之死，或许成为举世瞩目的这两个最伟大的倡导者之间一个非常重大的争论问题，它为自杀这种死法打上了某种光辉的印记。这种死法其后似乎延续了好几个时代。西塞罗的雄辩胜过恺撒。赞美之声完全盖住了责备之声，其后好几个时代的自由爱好者把加图看成是最可尊敬的共和党殉难者。里茨红衣主教评论说：一个政党的领袖可以做他乐意做的任何事情，只要他保持自己朋友们的信任，就绝不会做错事。加图的显赫地位使他在若干场合有机会体验这条格言的真实性。加图，除了具有其他一些美德之外，似乎是一个贪杯的人。他的敌人指责他是酒鬼。但是，塞内加说：无论谁反对加图的这个缺点，他将会发现：纵酒过度比起加图会沉湎于其中的任何其他邪恶来，更容易被证明是一种美德。

在君主的属下，这种死法似乎在很长一段时期非常流行。在普林尼 [注112](#) 的书信中，我们见到这样一段记载：一些人选择这种死法，是出于虚荣和虚饰，而不是出于即使在一个冷静和明智的斯多葛派学者看来也是合宜或必然能成立的某种动机。即使是很少步这种风气之后尘的女士们，似乎也经常在完全没有必要的情况下选择这种死法。例如，孟加拉的女士们在某些场合伴随她们的丈夫进入坟墓。这种风气的盛行必定造成许多在其他情况下不会发生的死亡。然而，人类最大的虚荣心和傲慢

所能引起的一切毁坏，或许都没有这样大。

自杀的原则，即在某些场合可能开导我们，把这种激烈行为看成是一种称许和赞同对象的原则，似乎完全是哲学上的某种巧妙发挥。处于健全和完好状态的天性似乎从来不驱使我们自杀。确实，有某种消沉（人类天性在其他各种灾难中不幸容易发生的一种病态）似乎会带来人们所说的那种对于自我毁灭的不可抗拒的爱好。在常常从外表看来是非常幸运的情况下，而且有时尽管当事人甚至还具有极为严肃并给人以深刻印象的宗教感情，这种病态，众所熟知，仍把它那不幸的受害者赶到这种致命的绝境。用这种悲惨的方法结束生命的那个不幸的人不是责备的合宜对象，而是同情的合宜对象。试因在他们不应得到人间的一切惩罚时惩罚他们同不义一样荒谬。惩罚只能落在他们幸存在人间的朋友们和亲戚们身上，这些朋友和亲戚总是完全无辜的，而且，对他们来说，他们的亲友这样不光彩地死去必然只是一个非常重大的灾难。处在健全和完好状态中的天性，促使我们在一切场合回避这种不幸，在许多场合保护自己对抗这种不幸，虽然自己在这种保护中会遭到危险，甚或一定会丧生。但是，当我们既无能力保护自己免遭不幸，也没有在这种保护中丧生时，没有哪种天性中的原则，没有哪种对想象中的那个公正的旁观者的赞同的关注、对我们心中的那个审判员的判断的关注，似乎会号召我们用毁灭自己的方法去逃避这种不幸。只不过是我們自己脆弱的意识，我们无法以适当的勇气和坚定去忍受这种灾难的意识，促使我们去下这种自杀的决心。我不记得读到过或听说过，一个美洲野蛮人，在被某个敌对部落抓住并准备关押起来时就自杀身死，以免其后在折磨中，在敌人的侮辱和嘲笑中死去。他勇敢地忍受折磨，并且以十倍的轻视和嘲笑来回击敌人给予他的那些侮辱。他把这些引以为荣。

然而，对于生和死的轻视，同时，对于天命的极端顺从；对于眼前的人类生活中所能出现的每一件事表示十分满足，可以看成是斯多葛学派的整个道德学说体系赖以建立的两个基本学说。那个放荡不羁和精神饱满，但常常是待人苛刻的爱比克泰德，可以看成是上述前一个学说的真正创导者；而那个温和的、富有人性的、仁慈的安东尼努斯，是后一个学说的真正倡导者。

厄帕法雷狄托斯的这个解放了的奴隶，在年轻时曾遭受某个残暴的主人的侮辱，在年老时，因为图密善 ^{注113} 的猜疑和反复无常而被逐出罗马和雅典，被迫住在尼科波利斯，并且无论何时都可以被同一暴君送去杰尔岛，或者处死，只是靠他抱有对人生的最大的轻视心情，才能保持自己内心的平静。他从来不过于兴奋，相应地，他的言辞也不过于激昂。他声称人生的一切快乐和痛苦都无关紧要和无所谓。

性情善良的皇帝，世界上全部开化地区的权力至高无上的君主，当然没有什么特殊的理由去抱怨自己所得到的统治地位，他喜欢对事物的正常进程表示满意，甚至喜欢指出一般观察者通常看不出的一些优美之处。他说：在老年和青年这两种处境中，存在某种合宜的甚至是迷人的美妙之处；前者的虚弱和衰老同后者的风华正茂和精神饱满一样，都是

适合于自然本性的。像青年是儿童的结局，成年是青年的结局一样，死亡对老年人来说也正是一种恰当的结局。他在另一场合说：像我们平常说医生吩咐这样一个人去骑马，或去洗冷水浴，或去赤脚走路那样，我们应当说，神这个宇宙伟大的主宰和医生，吩咐这样一个人生病，截去一部分肢体、或者失去一个孩子。根据日常生活中医生的处方，病人吞咽了一服又一服苦涩的药剂，经受了一次又一次痛苦的手术。然而，正是由于抱着可以康复这个很渺茫的希望，病人乐意地忍受着一切。同样，病人希望神这个伟大的医生的最苛刻的处方有助于自己的健康和自己最终的幸运和幸福。他可能充分相信：对全人类的健康、繁荣和幸福来说，对推行和完成丘辟特伟大的计划来说，这些处方不仅是有益的，而且是必不可少的。如果不是这样，宇宙之主就不会开出这些处方。这个无所不知的造物主和指导者就不会容忍这些事情发生。像宇宙中所有的甚至是最小的相辅相成的事物彼此非常相称一样，像它们都有助于组成一个巨大的、互相联系的体系一样，一切事件，甚至表面看来毫无意义的一系列接踵而来的事件，组成了各种因果关系的大锁链中的一部分，并且是必要的一部分。这些因果关系无始无终，并且由于它们都必然地来自整个宇宙原来的安排和设计，因此，它们不仅对宇宙的繁荣昌盛来说，而且对它的延续和保存来说，都是必需的。无论谁不真诚地接受落到他身上的任何事情，无论谁对落到自己身上的任何事情感到遗憾，无论谁希望这种事情不要落到自己身上来，谁就希望在延续和保存整个宇宙有机体的情况下，去阻止宇宙这架机器的运转，去粉碎这条连续的大锁链；谁就希望为了自己的一些微小的便利，去扰乱和破坏整个世界这部机器的运转。他在另一个地方说：“啊！世界！对你来说是相宜的一切事情对我来说也是相宜的。没有什么对你来说是及时的事情，对我来说是太早了或太迟了。四季更迭带来的一切对我来说都是自然的果实。听凭你的摆布就是一切，投身于你那整体之中就是一切，为了你的正常运转就是一切。有个人说，啊！可爱的塞克罗普斯城。为什么你不说，啊！可爱的天堂？”

根据这些非常卓越的学说，斯多葛学派的学者，或者起码是斯多葛学派的某些学者，企图演绎出他们的全部怪论。

斯多葛学派的智者尽力去理解宇宙这个伟大主宰的观点，并且尽力用这位神所用的那种眼光来看待各种事情。但是，按照宇宙这个伟大主宰的安排顺序出现的各种各样的事件，在我们看来是无关紧要的或者事关重大的事情，对这个伟大的主宰本人来说，则如同蒲柏先生所说的那样，像肥皂泡破灭一样寻常；并且，打个比方说，一个世界的毁灭也是这样，它们同样是他从开天辟地起就已安排好的大锁链中的一些组成部分，都是同一种准确的智慧、同一种普施天下的和无边无际的仁慈的结果。同样，对斯多葛学派的智者来说，所有这些不同的事件都是完全一样的。确实，在这些事件的进程中，有一小部分是指定由他自己略加控制和支配的。在这一部分事件中，他尽其所能地做出合宜的行动，并且按照他所了解的向他发出的那些指令行事。但是，他对自己极其真诚的努力是得到成功还是失败，并不挂虑或深切关注。那一小部分事件，他承担一定责任的那一小部分体系，是进展得非常顺利还是完全遭到失

败，对他来说是完全无关紧要的。如果这些事件完全听凭他来安排，那么，他就会从中选择一些并抛弃一些；但是，由于这些事件并不是由他来安排的，所以，他信任一个卓越的智者，并且对下述情况感到十分满意，即，所发生的事件（无论它可能是什么），正是那种如果他知道了事情的一切联系和因果关系后，就会极其真挚和热诚地希望它发生的事件。在这些原则的影响和指导下，他做的任何事情都是一样完美的。当他伸出自己的手指来表示这些手指通常用来做的什么事情时，他所完成的一个行动，在各方面都同他为报效自己的祖国而献出生命这个行动一样具有价值，一样值得称赞和夸奖。像对于宇宙的这个伟大主宰来说，最大限度地行使他的权力和些微行使他的权力，一个世界的缔造和毁灭以及一个肥皂泡的形成或破灭，都同样轻而易举、同样值得称赞、同样是同一种非凡的智慧和仁慈的结果那样，对斯多葛学派的智者来说，我们所说的高尚行为，同微不足道的举动相比，并不需要作更大的努力，前者 and 后者同样轻而易举，完全是从同一些原则出发，并没有什么地方具有较大的价值，也不该受到较多的称赞和夸奖。

由于所有那些达到了这种尽善尽美的境界的人都是同样幸福的，所以，所有那些稍有不足的人，不管他们如何接近这种完美的境界，都是同样不幸的。斯多葛学派的学者说，因为那个仅仅在水下一英寸的人同那个在水下一百码的人一样不能进行呼吸，所以，那个并没有完全克制自己个人的、局部的和自私的激情的人，那个除了追求一般的幸福之外还有别的急切的欲望的人，那个由于切望满足个人的、局部的和自私的激情而陷入不幸和混乱之中，而未能完全跨出这种深渊的人，同那个远离这种深渊的人一样不能呼吸那种自由自在的空气，不能享受智者的那种安全和幸福。由于这个智者的所有行动都是尽善尽美的，而且是同样完美，所以，所有那些并没有达到这种大智大慧境界的人都是有缺陷的，并且像斯多葛学派的学者们所自称的那样，有着同样的缺陷。他们说，因为某一真理不会比别的什么真理具有更大的正确性，某种谬误不会比别的什么谬误具有更大的错误，所以，一种光荣的行为不会比别的光荣行为具有更大的荣誉，一种可耻的行为也不会比别的可耻行为具有更大的耻辱。因为打靶时打歪一英寸的人同打歪一百码的人一样都没有打中靶子，所以，在我们面前不合宜地并没有充分理由地作出了对我们来说是毫无意义的行为的人，和在我们面前不合宜地并没有充分理由地作出了对我们来说是意义重大的行为的人，具有同样的错误。例如，不合宜地并没有充分理由地杀死了一只公鸡的人，和不合宜地并没有充分理由地杀害了自己父亲的人，具有同样的过错。

如果这两个怪论中的前一个似乎全然是一种曲解，那么，第二个怪论显然过于荒唐，不值得对它作认真的考察。它确实十分荒唐，因而人们无法不怀疑是否在某种程度上被误解或误传了。无论如何，我不能使自己相信：像芝诺或克莱安西斯这样据说是极为朴实和具有卓越辩才的人，会是斯多葛学派的这些或其他大部分怪论的创造者。这些怪论通常只是离题的诡辩，几乎不能给他们的理论体系带来什么荣誉，因而我不准备进一步加以阐述。我倾向于把这些怪论归在克里西波斯名下，的确，他是芝诺和克莱安西斯的门徒和追随者，但是，从所有流传到现在

的有关他的著作看来，他似乎只是一个辩证法的空谈家，缺乏任何情趣和风采。他可能是第一个把他们的学说改编成具有矫揉造作的定义的学院式的或技术性体系的人，他的这种做法对于灭绝可能存在于任何道德学说或形而上学学说中的良知，或许是一种最好的权宜之计。这样一个人，很可能被人认为是过于刻板地曲解了他的老师们在描述具有完善美德的人的幸福以及任何缺乏这种品质的人的不幸时所作的那些生动表述。

一般地说，斯多葛学派的学者似乎已经承认，在未能具有完美的德行和幸福的人中，有一些可能有一定程度的成就。他们根据这些人所取得成就的大小把他们分成不同的类型；他们不把一些有缺陷的德行——他们设想这些人是能够实行的——称为正直的行为，而称为规矩、适当、正派和相称的行为，对这些行为可以加上一个似乎合理的或很可能合理的理性名称，西塞罗用拉丁文*officia* 来表达，而塞内加则（我认为更加正确地）用拉丁文*convenientia* 来表达。有关那些不完美的但是可以做到的德行的学说，似乎构成了我们可以称之为斯多葛学派的实用道德学的学说。这是西塞罗写的《论责任》一书的主题。据说，另外有一本马库斯·布鲁图所写的有关这个主题的书，但是该书今天已经失传。

造物主为了引导我们的行动而勾画出来的方案和次序，似乎和斯多葛派哲学所说的完全不同。

造物主认为，那些直接影响到多少由我们自己操纵和指导的那一小部分范围的事件，那些直接影响到我们自己、我们的朋友或我们国家的事件，是我们最关心的事件，是极大地激起我们的欲望和厌恶、希望和恐惧、高兴和悲伤的事件。如果这些激情过于强烈——它们很容易达到这样的程度——造物主就会适当地给予补救和纠正。真正的、甚至是想象的那个公正的旁观者，自己心中的那个伟大的法官，总是出现在我们面前，威慑这些激情，使它们回到那种有节制的合宜的心情和情绪中去。

如果尽管我们竭尽全力，所有那些能影响我们所管理的那一小部分范围的事件仍然产生出极为不幸的、具有灾难性的结果，造物主就绝不会不给我们一点安慰。不仅是自己心中那个人充分的赞赏会给我们带来安慰，而且，如果可能的话，一种更加崇高和慷慨的原则，一种对仁慈的智慧的坚定信任和虔诚服从，也能给我们带来安慰，这种仁慈的智慧指导着人世间的一切事件，而且，我们可以相信，如果这些不幸对整体的利益不是必不可少的话，这种仁慈的智慧就绝不会容忍这些不幸发生。

造物主并没有要求我们把这种卓越的沉思当作人生伟大的事业和工作。她只是向我们指出要把它当作我们在不幸中所能得到的安慰。而斯多葛派哲学则把这种沉思看成是人生伟大的事业和工作。这种哲学教导我们，在自己非常平静的心情之外，在自己内心所作的那些取舍的合宜性之外，没有什么事件（除非是同下述范围有关的事件）会引起我们诚

挚而又急切的热情，这个范围就是我们既没有也不应去进行任何管理或支配的、由宇宙这个伟大主宰管辖的范围。斯多葛派哲学要求我们绝对保持冷淡态度，要我们努力节制以至根除我们个人的、局部的和自私的一切感情，不许我们同情任何可能落在我们、我们的朋友和我们的国家身上的不幸，甚至不许我们同情那个公正的旁观者的富有同情心而又减弱的激情，试图以此使我们对于神指定给我们作为一生中合宜的事业和工作的一切事情的成功或失败满不在乎和漠不关心。

可以说，这些哲学论断虽然可以使人们的认识更加混乱和困惑，但是，它们绝不能打断造物主所建立的原因和它们的结果之间的必然联系。那些自然而然地激起我们的欲望和厌恶、希望和恐惧、高兴和悲伤的原因，不顾斯多葛学派的一切论断，按照每个人对这些原因的实际感受程度，肯定会在每个人身上产生其合宜的和必然的结果。然而，内心这个人的判断可能在很大程度上受到这些论断的影响，我们内心的这个伟大的居住者可能在这些推断的教导下试图压抑我们个人的、局部的和自私的一切感情，使它们减弱到大体平静的程度。指导居住在我们内心这个人作出的判断，是一切道德学说体系的重大目的。毋庸置疑，斯多葛派哲学对它的追随者们的品质和行为具有重大的影响；虽然这种哲学有时可能促使他们不必要地行使暴力，但这种哲学的一般倾向是鼓励他们作出超人的高尚行为和极其广泛的善行。

IV. 除了这些古代的哲学体系之外，还有一些现代的哲学体系，后者认为美德存在于合宜性之中，或存在于感情的恰当之中。我们正是根据这种感情对激起这种感情的原因或对象采取行动的。克拉克博士的哲学体系认为，美德存在于按照事物的联系采取的行动之中，存在于按照我们的行为是否合乎情理进行调整，使之适合于特定的事物或特定的联系之中。沃拉斯顿先生的哲学体系认为，美德存在于按照事物的真谛、按照它们合宜的本性和本质而做出的行为之中，或者说存在于按其真实情况而不是虚假情况来对待各种事物之中。沙夫茨伯里伯爵的哲学体系认为，美德存在于维持各种感情的恰当平衡之中，存在于不允许任何激情超越它们所应有的范围之中。所有这些哲学体系在描述同一个基本概念时都或多或少地存在错误。

这些哲学体系都没有提出，甚至也没有自称提出过任何能借以弄清或判断感情的恰当或合宜的明确的或清楚的衡量标准。这种明确的或清楚的衡量标准在其他任何地方都找不到，只能在没有偏见的见闻广博的旁观者的同情感中找到。

此外，上述各种哲学体系对美德的描述，或起码是打算和准备作出的描述——现代的一些作家并不是非常有幸能用自己的方法来进行这种描述的——就这些描述本身来说，无疑是非常公正的。没有合宜性就没有美德。哪里有合宜性，一定程度的赞赏就是应当的。但是，对美德的这种描述还不完善。因为，虽然合宜性是每一种具有美德的行为中的基本成分，但它并不总是唯一的成分。在各种仁慈行为中还存在另外一种性质，这些行为因而似乎不仅应当得到赞同，而且应当得到报答。现代

任何哲学体系都没有成功地或充分地说明那种似乎应当给予这种仁慈行为的高度尊敬，或这种行动自然会激发出来的不同情感。对罪恶的描述更不完善。这同样是由于，虽然不合宜是每一种罪恶行为中必然会有的成分，但它并不总是唯一的成分。在各种没有伤害性和没有什么意义的行为之中，常常存在极其荒唐和不合宜的东西。某些对于同我们相处的那些人具有有害倾向的经过深思熟虑的行为，除不合宜之外还有其特定的性质，这些行为因而似乎不仅应该受到责备，而且应该受到惩罚；而且，这些行为不只是讨厌的对象，也是愤恨和报复的对象。现代任何哲学体系也都没有成功地和充分地说明我们对这样的行为所感受到的高度憎恶。

第二章 论认为美德存在于谨慎之中的那些体系

在那些认为美德存在于谨慎之中并基本流传下来的体系中，最古老的是伊壁鸠鲁学说的体系。然而，据说他那哲学的主要原则是从在他之前的一些哲学家，尤其是从亚里斯提卜那儿抄袭来的。虽然很有这种可能，尽管他的敌人作了这样的断言，但起码他阐述那些原则的方法完全是他自己的。

按照伊壁鸠鲁的说法，[注114](#) 只有肉体的快乐和痛苦才是天然欲望和厌恶的首要对象。他认为它们总是欲望和厌恶这些激情的天然对象，这是用不着去证明的。确实，快乐有时似乎会成为回避的对象，然而，这不是因为它是快乐，而是因为享受了这种快乐，我们或者会丧失更大的快乐，或者会遭受一些痛苦。人们与其得到其所渴望得到的愉快，不如避免这种痛苦。同样，痛苦有时似乎可以成为选择的对象，然而，这不是因为它是痛苦，而是因为忍受了这种痛苦我们可以避免某种更大的痛苦，或者获得某种更加重要的快乐。因此，伊壁鸠鲁认为，肉体的痛苦和快乐总是欲望和厌恶的天然对象，这是得到了充分证明的。不仅如此，他还认为，它们还是这些激情之唯一重要的对象。据他说，无论别的什么东西成了这种渴望或回避的对象，那是因为它具有产生上述快乐和痛苦感觉中的前者或后者的倾向。引起愉快的倾向把权力和财富变成人们所渴望的对象，相反，产生痛苦的倾向使得贫穷和低微变成人们讨厌的对象。荣誉和名声之所以值得重视，是因为同我们相处的人们的尊敬和爱戴是使我们愉快和免受痛苦的最重要的事情。相反，无耻行为和坏的名声之所以是回避的对象，是因为同我们相处的人的敌意、轻视和愤恨破坏了一切安全保障，并且必然使得我们受到最大的肉体上的苦痛。

按照伊壁鸠鲁的说法，内心的快乐和痛苦，最终还是来自肉体上的快乐和痛苦。想到过去在肉体上的一些快乐内心就感到愉快，并且希望得到另一些快乐；而想到过去在肉体上忍受过的痛苦，内心就感到难受，并且害怕今后遭受同样的或是更大的痛苦。

虽然内心的快乐和痛苦最终来自肉体上的快乐和痛苦，但是，它们比肉体上原来的感觉广泛得多。肉体只感受到眼前一时的感觉，而内心还感受到过去的和将来的感觉。用记忆来感受过去的感觉，用预期来感受将来的感觉，其结果，受到的痛苦和享受的快乐都比原来肉体的感觉广泛得多。伊壁鸠鲁说，在我们受到最大的肉体上的痛苦时，如果我们注意，总是能发现：我们所遭受到的不是眼前首先折磨自己的痛苦，而是极其苦恼地回想起过去的痛苦，或者更恐惧地害怕将来的痛苦。每种眼前的痛苦，只考虑其本身，割断同过去的和将来的一切痛苦之间的联系，只是小事一桩，不值得重视。然而，这正是人们所说的肉体上尚能忍受的一切痛苦。同样，当我们享受到最大的快乐时，我们总是能发现：这种肉体上的感觉，眼前一时的感受，只是我们愉快之中的微小的组成部分；我们的乐趣主要来自对过去的欢乐的愉快回忆，或者来自对将来的欢乐的更加使人喜悦的期望；并且，内心总是提供这种乐趣的最大份额。

因此，由于我们的愉快和痛苦主要由内心的感觉来决定，如果我们身上的这一部分天性处于良好的倾向之中，如果我们的想法和看法没有受到什么影响，那么，我们的肉体不论受到何种影响，都是次要的事情。如果我们的理智和判断力能保持它们的统治地位，那么，虽然我们遭受到巨大的肉体上的痛苦，我们仍然可以享受到一份很大的愉快。我们可以回想过去的快乐和展望将来的快乐，以使自己感到愉快；我们可以通过回想这种快乐曾经是一种什么样子，甚至在我们必须忍受某种苦难的情况下去作这样的回想，来减轻自己痛苦的剧烈程度。这仅仅是肉体上的感觉，仅仅是眼前一时的痛苦，就其本身来说不会是十分强烈的。我们由于害怕痛苦持续不断而遭受到的任何巨大的痛苦，都是内心某种想法的结果。这种内心的想法可以受到某些比较恰当的情感的修正，受到下面这些考虑的修正，即：如果我们的痛苦是巨大的，那么这种痛苦持续的时间可能很短；如果它们持续的时间很长，那么这种痛苦可能是适度的，并且其间有许多时间可能减轻；总而言之，死亡总是在身边，并且招之即来。按照伊壁鸠鲁的说法，死亡是所有的感觉、无论是痛苦还是快乐的终止，不能看成是一种罪恶。他说，如果我们活着，死亡就不来；如果死亡来了，我们就不再活着。因此，死亡对我们来说算不了什么。

如果眼前痛苦的实际感觉就其本身来说小得无须害怕，那么眼前快乐的实际感觉就更不值得追求。快乐感觉的刺激性自然比痛苦感觉的刺激性少得多。因此，如果痛苦的感觉只能稍许减少良好心情的愉快，那么，快乐的感觉就几乎不能给良好心情的愉快增加什么东西。如果肉体没有受到痛苦，内心也不害怕和担心，肉体上所增加的愉快感觉可能是非常不重要的事情，虽然情况可能不一样，但不能恰当地把这种情况说成是增加了上述处境中的幸福。

因此，按照伊壁鸠鲁的说法，人性最理想的状态，人所能享受到的最完美的幸福，就存在于肉体上所感到的舒适之中，存在于内心所感到的安定或平静之中。达到人类天性追求的这个伟大目标，是所有美德的

唯一目的。据伊壁鸠鲁说，一切美德并不是因为本身的缘故而被人追求，而是因为它们具有达到这种境界的倾向。

例如谨慎，根据这种哲学，虽然它是一切美德的根源和基本要素，但并不是因为谨慎本身而被人追求。内心的那种小心、勤奋和慎重的状态，即始终注意和关切每一行为最深远的影响，它成为使人感到愉快和高兴的事情，并不是因为本身的缘故，而是因为，它具有促成最大的善行和消除最大的邪恶的倾向。

回避快乐，抑制和限制我们对于享乐的天然激情——这是自我克制的职责——也绝不可能是因为其自身的缘故而被人追求。这种美德的全部价值来自它的效用，来自它能使我们为了将来更大的享乐而推迟眼前的享乐，或者能使我们避免受到有可能跟随眼前的享乐而来的某种更大的痛苦。总之，自我克制只不过是同快乐有关的一种谨慎。

勤劳不懈、忍受痛苦、勇敢面对危险或死亡，这些我们经常坚忍不拔地去经历的处境，确实是人类天性更不愿追求的目标。选择这些处境只是为了避免更大的不幸。我们不辞辛劳是为了避免贫穷所带来的更大的羞耻和痛苦。我们勇敢面对危险和死亡是为了保护自己的自由和财产，保护取得快乐和幸福的方法和手段；或者是为了保护自己的国家。我们自己的安全必然包含在国家的安全之中。坚忍不拔能使我们心甘情愿地做所有这一切，做出我们当前处境中所能做出的最好的行为。坚忍不拔实际上不外是在恰当地评价痛苦、劳动和危险——总是为了避免更加剧烈的痛苦、劳动和危险，而选择比较轻微的痛苦、辛劳和危险——的时候表现出来的那种谨慎、良好的判断和镇定自若。

正义也是如此。放弃属于他人的东西，不是因为这样做而成为人们所追求的事情。对你来说，我占有我自己的东西肯定不会比你占有它更好。不管怎样，你应当放弃任何属于我的东西，因为不这样做的话，将会激起人们的憎恨和愤怒。你内心的安定和平静就会荡然无存。你一想到你会想象到的、人们总是准备给你的惩罚，而且在你自己的想象中永远不会有什么力量、技艺和隐蔽处足以保护你自己免受这种惩罚，你就会满怀忧虑和惊恐。另一种正义，即存在于按照邻居、亲属、朋友、恩人、上司或同级这些同我们相处的人的种种关系来对他们做出相应好事之中的这种正义，是由于同样的理由而受到我们喜爱的。我们在所有这些不同的关系中所做出的合宜行为，会引起同我们相处的人们的尊敬和爱戴；如果不这样做，就会激起他们的轻视和憎恨。通过前一种行为，我们必然获得自己的舒适和平静这些我们一切欲望中最大的和最根本的目标，后一种行为则必然危及这种舒适和平静。因此，正义的全部美德，即所有美德之中最重要的美德，不外是对我们自己周围的人的那种慎重和谨慎的行为。

这就是伊壁鸠鲁有关美德本质的学说。似乎有点离奇的是，这个哲学家，这个被描述为态度极为和蔼的人，竟然没有注意到：无论这些美德或者与其相反的罪恶对于我们肉体上的舒适和安全具有何种倾向，它

们在他人身上自然而然地激发出来的感情，比起其他的结果来，是更加强烈的欲望或厌恶的对象；成为一个和蔼可亲的人、成为被人尊重的人、成为尊敬的合宜对象，比之所有这些爱戴、尊重和尊敬所能导致的我们肉体上的舒适和安全来，是每一个善良的心灵更为重视的事情；相反，成为被人憎恶的人、成为被人藐视的人、成为愤恨的合宜对象，比起我们的肉体因为被人憎恶、藐视和愤恨而遭受到的全部痛苦来，是更可怕的事情；结果是，我们对某种品质的渴望和对另一种品质的厌恶，不会来自任何一种这样的考虑，即对这些品质对我们的肉体所能产生的后果的考虑。

毫无疑问，这种体系同我一直在努力建立的体系是完全不一致的。然而，恕我直言，我们不难发现这种体系产生于哪一方面，产生于对天性的何种看法或观点。根据造物主的聪明安排，在一切通常的场合，甚至对于尘世来说，美德就是实际的智慧，就是获得安全和利益的最可靠和最机灵的手段。我们事业的成功或失败，在很大程度上取决于平时对我们的看法的好坏，取决于同我们相处的那些人支持或反对我们的一般倾向。但是，获得利益和避免他人对我们不利的评判的最好的、最可靠的、最容易的和最机灵的办法，无疑是使自己成为前者而不是后者的合宜对象。苏格拉底说：“你想要得到一个优秀音乐家的名声吗？获得这个名声的唯一可靠的办法是成为一个优秀的音乐家。同样，你想被人认为有能力像一个将军或一个政治家那样去为国尽力吗？在这种情况下，最好的办法实在也是去获得指挥战争和治理国家的艺术和经验，并成为一个真正称职的将军或政治家。同样，如果你要人们把你看成是一个有理智的、能自我克制的、坚持正义的和公平待人的人，获得这些名声最好的办法是成为一个有理智的、能自我克制的、坚持正义的和公平待人的人。如果你能真正使自己成为一个和蔼可亲的、受人尊重的和令人敬爱的合宜对象，那就不必担心你不会很快获得同你相处的人们的爱戴、尊重和敬意。”由于美德的身体力行通常能带来如此多的利益，而为非作歹则如此有损于我们的利益，所以，对这两种相反趋势的考虑，无疑为前者打上了某种附加的美和合宜性的印记，为后者打上了某种新的丑恶的和不合宜的印记。自我克制、宽宏大量、坚持正义和仁慈善良，就这样不仅因为它们固有的品质、而且因为它们具有最高程度的智慧和最实在的谨慎这种附加的品质而得到人们的赞同。同样，与此相反的各种罪恶，即没有节制、卑怯胆小、行为不义以及用心狠毒的行为或卑鄙的自私自利，不仅因为它们固有的品质、而且因为它们最缺乏远见的愚蠢和虚弱这种附加的品质而为人们所非难。伊壁鸠鲁似乎只注意到全部美德中的这一种合宜性。这是正在努力说服他人用美德指导自己行动的那些人最容易想到的合宜性。如果人们通过他们的实践，或者通过流传在他们中间的格言，明确地证明美德所具有的天然优点不可能对自己产生重大的影响，又如何可能只用说明他们的行为愚蠢来打动他们的心呢？又有多少人到头来有可能为自己的愚蠢行为而吃到苦头呢？

通过把各种美德都归结为一种合宜性，伊壁鸠鲁放纵了一种癖好，这是一切人都会有天然癖好，但是，尤其是某些哲学家特别喜欢养成这种癖好，作为显示自己的聪明才智的重要手段，也就是根据尽可能少

的原则来说明一切表面现象的一种癖好。毫无疑问，当伊壁鸠鲁把各种天然欲望和厌恶的基本对象都归结为肉体的快乐和痛苦时，他已更深地沉溺于这种癖好之中。这个原子论哲学的伟大支持者，即在从最明显的和最常见的物质细小部分的形状、运动和排列中推导出人体的一切力量和技能时感到如此快乐的人，当他用相同的方法根据上述最明显和最常见的东西来说明内心的一切情感和激情时，无疑也感到了一种同样的愉快。

伊壁鸠鲁的体系与柏拉图、亚里士多德和芝诺的体系在如下方面是相同的，即，认为美德存在于以最合适的方法去获得 [注115](#) 天然欲望的各种基本对象这样一种行动之中。它和其他一些体系的区别在于另外两个方面：首先，在于对那些天然欲望的基本对象所作的说明之中；其次，在于对美德的优点，或者对这种品质应当得到尊敬的原因所作的说明之中。

按照伊壁鸠鲁的说法，天然欲望的基本对象就是肉体上的快乐和痛苦，不会是别的什么东西；而按照其他三位哲学家的说法，还有许多其他的对象，例如知识，例如我们的亲人、朋友、国家的幸福等等，这些东西是因为其自身的缘故而成为人们的基本需要的。

伊壁鸠鲁还认为，不值得为了美德本身而去追求它，美德本身也不是天然欲望的根本目标，只是因为它具有防止痛苦和促进舒适和快乐这种倾向才成为适宜追求的东西。相反，在其他三位哲学家看来，美德之所以成为值得追求的东西，不仅是因为它是实现天然欲望的其他一些基本目标的手段，而且是因为就其本身来说它是比其他所有目标更重要的东西。他们认为，由于人为了行动而生，所以，人的幸福必然不仅存在于他那些被动感觉的愉快之中，而且也存在于他那些积极努力的合宜性之中。

第三章 论认为美德存在于仁慈之中的那些体系

认为美德存在于仁慈之中的体系，虽然我以为不如我已有所论列的其他一切体系那样古老，然而，它也是一种非常古老的体系。它似乎是奥古斯都时代以及其后的大部分哲学家的体系。这些哲学家们自命为折衷派，他们自称主要信奉柏拉图和毕达哥拉斯 [注116](#) 的观点，并且因此而以晚期柏拉图主义者的称号闻名。

根据这些作者们的看法，在神的天性中，仁慈或仁爱行为的唯一规则，并且指导着所有其他品质的运用。神用她的智慧来发现达到她的善良本性所提出的那些目的的手段，以便用她那无限的力量来实现这些目的。可是，仁慈还是一种至高无上的和支配一切的品质，所有其他的品质都处于从属的地位，神的行为所表现的全部美德或全部道德——如果我可以作这样的表述的话——最终来自这种品质。人类内心的至善至

美和各种美德，都存在于同神的美德的某些相似或部分相同之中，因而，都存在于充满着影响神的一切行为的那种仁慈和仁爱的相同原则之中。人类出于这种动机的行为，确实是独一无二的值得称赞的行为，或者，由神看来也可以称之为某种优点。只有做出充满博爱和仁慈的行为，我们才能模仿神的行为，并且模仿得像我们自己的行为一样；我们才能对神的种种美德表达我们恭顺和虔诚的赞美；才能通过在我们心中培植同样神圣的原则，把自己的感情熏陶得同至善的品质更为相像，从而成为神所喜爱和看重的较合宜的对象；我们最终才可以达到同上帝直接交谈和交流思想的地步，这就是这种哲学要唤起我们去达到的主要目标。

这种体系，如同受到古代基督教会的许多神父的高度尊敬一样，在宗教改革之后，也为一些极其虔诚和博学的以及态度极为和蔼的神学家，特别是拉尔夫·卡德沃思 [注117](#) 博士、亨利·莫尔 [注118](#) 博士、剑桥的约翰·史密斯先生所接受。但是，在这种哲学体系所有古代的和当代的支持者中，已故的哈奇森博士，无疑是无与伦比的，他是一个观察力最敏锐的、最突出的、最富有哲理性的人，而最重要的是，他是一个最富有理智和最具有见识的人。

美德存在于仁慈之中，这是一个被人类天性的许多表面现象所证实的观点。前已提及：合宜的仁慈是一切感情中最优雅和最令人愉快的感情；某种双重的同情促使我们欢迎这种感情；由于它必然倾向于行善，所以它是感激和报答的合宜对象；由于以上这些原因，仁慈似乎在我们的各种天然感情中占据了比其他各种感情更高尚的地位。我们也曾说过：即使仁慈的癖好在我们看来也不是非常令人不快的，而其他各种激情的癖好，总是使我们感到极大的憎恶。谁不憎恨过分的狠毒、过分的自私或过分的憎恨呢？但是最过分的溺爱，甚至带有偏心的友爱，并不如此令人讨厌。只有仁慈这种激情，可以尽量发泄而无须关心或注意其合宜性，并且仍然保持着一些迷人之处。甚至在某种本能的善意之中也存在一些令人感到高兴的东西，这种本能的善意不断地做好事，而从来不去理会这种行为是责备还是赞同的合宜对象。而其他的一些激情并不是这样，它们一为人所弃，一离开合宜感，就不再是令人感到愉快的激情了。

由于仁慈的感情给由它产生的那些行为以一种高于其他行为的美，所以，仁慈感情的缺乏，而更多的是同这种感情相反的倾向，常常会具有类似倾向的任何迹象带上一种特殊的道德上的缺陷。有害的行为之所以常常受到惩罚，只是因为这些行为表明对自己邻人的幸福缺乏足够的关注。

除了以上这些论述之外，哈奇森博士 [注119](#) 还说，在被认为出自仁慈感情的任何行为中一发现其他的动机，我们对这种行为的优点的感觉，就会按人们认为这种动机影响这种行为的程度减弱。例如，如果一个被认为出自感激之心的行动，被人发现它是出自一种想得到某种新的恩惠的期望；或者，如果一个被认为出自公益精神的行动，被人发现它

的根本动机是希望得到金钱报酬，这样一种发现，就会完全打消这些行动具有优点或值得称赞的全部想法。因此，由于混有任何自私的动机，像混有不纯的合金一样，减削了或完全消除了在不混有自私动机的情况下属于任何一种行动的那种优点。所以，哈奇森认为：很清楚，美德一定只存在于纯粹而又无私的仁慈之中。

相反，如果发现这些通常被认为出自某种自私动机的行为是出自某种仁慈的动机时，就会大大增强我们对这些行为的优点的认识。如果我们相信任何这样一个努力去增进自己幸福的人，他不是出于别的什么意图，而是想做一些有益的事情和对自己的恩人作适当的报答，我们就只会更加热爱和尊重这个人。这种考察似乎更加充分地证实了这个结论：只有仁慈才能为任何一种行为打上美德这种品质的印记。

最后，他想到了：在决疑者们就行为的正当性所展开的全部争论中，什么是能合理地说明美德的那种明白无疑的证据呢？他说，公众的利益是参加争辩的各家都不断提到的标准。因此，他们普遍地承认，任何有助于促进人类幸福的行为，是正确的、值得称赞的和具有美德的；而相反的行为，就是错误的、应当责备的和邪恶的。在后来发生的关于消极的顺从和抵抗的正确性的争论中，人们看法大相径庭的唯一的一点是：在特殊利益受到侵犯的情况下，常见的屈服是否有可能带来比短暂的抵抗更大的罪恶？总的说来，最有利于人类幸福的行为是否不会在道德上也是善良的，他认为，这从未成为一个问题。

因此，由于仁慈是唯一能使任何行为具有美德品质的动机，所以，某种行为所显示的仁慈感情越是浓厚，这种行为必然能得到的赞扬就越多。

旨在谋求某个大团体的幸福的那些行为，由于它们表明比旨在谋求某个较小组织的幸福的那些行为具有更大的仁慈，所以，它们相应地具有更多的美德。因此，一切感情中具有最大美德的，是以一切有理智生物的幸福为自己奋斗目标的感情。相反，在某一方面可能属于美德这种品质的那些感情中具有极少美德的，是仅以个人的幸福，如一个儿子、一个兄弟或一个朋友的幸福为目标的那种感情。

完美的品德，存在于指导我们的全部行动以增进最大可能的利益的过程中，存在于使所有较低级的感情服从于对人类普遍幸福的追求这种做法之中，存在于只把个人看成是芸芸众生之一，认为个人的幸福只有在不违反或有助于全体的幸福时才能去追求的看法之中。

自爱是一种从来不会在某种程度上或某一方面成为美德的节操。它一妨害众人的利益，就成为一种罪恶。当它除了使个人关心自己的幸福之外并没有别的什么后果时，它只是一种无害的品质，虽然它不应该得到称赞，但也不应该受到责备。人们所做的那些仁慈行为，虽然具有根源于自私自利的强烈动机，但因此而更具美德。这些行为表明了仁慈原则的力量和活力。

哈奇森博士 ^{注120} 不仅不承认自爱好歹是一种能促成具有美德行为的动机，而且，在他看来，甚至是对自我赞赏的愉快的一种关注，是使自己的良心得到安慰的一种喝彩，它减削了仁慈行为的优点。他认为这是一种自私自利的动机，就它对任何行为所起的作用而论，显示出那种纯粹而又无私的仁慈的弱点。只有纯粹而又无私的仁慈的感情，才能给人的行为打上美德品质的印记。然而，按照人们通常的看法，这种对自己内心赞赏的关注远未被看成是会在什么地方削弱某种行为所具美德的东西，它更多地被看成是应该得到美德这个名称的唯一动机。

这就是在这个温和的体系中对美德的本质所作的说明，这种体系具有一个特殊的倾向，那就是通过把自爱描述成绝不会给那些受它影响的人带来任何荣誉，在人们的心中培养和助长一切感情中最高尚的和最令人愉快的感情，从而不仅控制非正义的自爱，而且在一定程度上消除这种性情的影响。

正如我已给予说明的其他一些体系未能充分解释仁慈这种最高尚的品质的特殊优点是从什么地方产生出来的那样，这个学说体系似乎具有相反的缺陷：它没有充分解释我们对谨慎、警惕、慎重、自我克制、坚持不懈、坚定不移等较低级的美德的赞同从何而起。我们各种感情的意图和目的，它们倾向于产生的有益或有害的结果，是这种体系所最关心的唯一要点。激起这些感情的原因是合宜还是不合宜，是相称还是不相称，则完全被忽略。

对我们自己个人幸福和利益的关心，在许多场合也表现为一种非常值得称赞的行为原则。节俭、勤劳、专心致志和思想集中的习惯，通常被认为是根据自私自利的动机养成的，同时也被认为是一种非常值得赞扬的品质，应该得到每个人的尊敬和赞同。确实，混有自私自利的动机，似乎常常会损害本当产生于某种仁慈感情的那些行为的美感。然而，发生这种情况的原因，并不在于自爱之情从来不是某种具有美德的行为动机，而是仁慈的原则在这种特殊的场合显得缺乏它应有的强烈程度，而且同它的对象完全不相称。因此，这种品质显然是有缺陷的，总的说来是应该受到责备而不应得到称赞的。在某种本来只是自爱之情就足以使我们去做的行动中，混有仁慈的动机，确实不会这样容易削弱我们对这种行为的合宜性的感觉，或者削弱我们对做出这种行动来的人所具有的美德的感觉。我们并不动辄猜疑某人存在自私自利这种缺陷。它绝不是人类天性中的弱点或我们易于猜疑的缺点。然而，如果我们真的相信某个人并不关心自己的家庭和朋友们，并不由此恰当地爱护自己的健康、生命或财产这些本来只是自我保护的本能就足以使他去做的事，这无疑是一个缺点，虽然是某种可爱的缺点，它把一个人变成与其说是轻视或憎恨的对象不如说是可怜的对象。但是，这种缺点还是多少有损于他的尊严和他那品质中令人尊重的地方。满不在乎和不节俭，一般不为人所赞成，但这不是由于缺乏仁慈，而是由于缺乏对自己利益的恰当关心。

虽然一些诡辩家常常用来判断人类行为正确或错误的标准是这种行

为具有增进社会的福利还是促成社会混乱的倾向，但并不能由此推断，对社会福利的关心应当是行为的唯一具有美德的动机，而只能说，在任何竞争中，它应当寻求同所有其他动机的平衡。

仁慈或许是神的行为的唯一原则。而且，在神的行为中，有一些并不是站不住脚的理由有助于说服我们去相信这一点。不能想象，一个神通广大、无所不能的神——她一切都无求于外界，她的幸福完全可以由自己争取——其行动还会出于别的什么动机。但是，尽管上帝的情况是这样，对于人这种不完美的生物来说，维持自己的生存却需要在很大的程度上求助于外界，必然常常根据许多别的动机行事。如果由于人类的天性应当常常影响我们行动的那些感情，不表现为一种美德，或不应当得到任何人的尊敬和称赞，那么，人类天性的外界环境就特别艰难了。

那三种体系——把美德置于合宜性之中的体系，把美德置于谨慎之中的体系，以及认为美德存在于仁慈之中的体系——是迄今为止对美德的本质所作的主要说明。其他一切有关美德的描述，不管它们看上去是如何不同，都不难把它们归纳为三者中的这一个或那一个。

把美德置于对神的意志的服从之中的体系，既可以归入把美德置于谨慎之中的那个体系，也可以归入把美德置于合宜性之中的那个体系。假如有人提问：为什么我们要服从神的意志——如果因为怀疑我们是否应当服从神而提出这个问题，这就是一个对神极为不敬和极其荒唐的问题——这只能有两种不同的回答。或是这样回答：我们应当服从神的意志，因为她是一个法力无边的神，如果我们服从她，她将无休无止地报答我们，如果我们不服从她，她将无休无止地惩罚我们；或者是：姑且不谈对于我们自己的幸福或对于任何一种报酬、惩罚的考虑，一个生灵应当服从它的创造者，一个力量有限的和不完善的人，应当顺从力量无限和至善至美的神，这中间有着某种和谐性和合宜性。除了这两种回答中的这一个或另一个之外，不能想象，还能对这个问题作出任何别的回答。如果前一种回答是恰当的，那么，美德就存在于谨慎之中，或存在于对自己的根本利益和幸福的合宜的追逐之中，其原因就在于我们是被迫服从神的意志的。如果第二种回答是恰当的，那么美德就存在于合宜性之中，因为我们有义务服从的根本原因，是人类情感中的恰当性或和谐性，是对激起这些感情的客体的优势的顺从。

把美德置于效用之中的那个体系，也同认为美德存在于合宜性之中的那个体系相一致。按照这个体系，对自己本人或他人来说是愉快的或有益的一切品质，作为美德为人们所赞赏，而与此相反的一切品质，则作为邪恶为人们所反对。但是，任何感情的合宜性或效用，取决于人们允许这种感情存在下去的程度。每种感情如果受到一定程度的抑制，就是有用的；每种感情如果超过了这个合宜的界限，就是有害的。因此，根据这个体系，美德并不存在于任何一种感情之中，而是存在于所有感情的合宜程度之中。这个体系同我一直在努力建立的学说体系之间的唯一区别是：它把效用，而不是旁观者的同情或相应的感情，作为这种合宜程度的自然的和根本的尺度。

第四章 论放荡不羁的体系

到现在为止，我所阐述的所有那些体系，都认为，不管美德和罪恶可能存在于什么东西之中，在这些品质之间都存在着一种真正的和本质上的区别。在某种感情的合宜和不合宜之间、在仁慈和其他的行为原则之间、在真正的谨慎和目光短浅的愚蠢或鲁莽草率之间，存在着一种真正的和本质上的区别。还有，它们大体上都致力鼓励值得称赞的倾向和劝阻该受责备的倾向。

或许，上述体系中的某一些确实有几分倾向于打破各种感情之间的平衡，确实有几分倾向于使得人的内心偏重于某些行为原则并使其超过应有的比例。把美德置于合宜性之中的那些古代的道德学说体系，似乎主要在介绍那些高尚的、庄重的和令人尊敬的美德，自我控制和自我克制的美德：坚忍不拔、宽宏大量、不为钱财所左右、轻视痛苦、贫穷、流放和死亡这些肉体上的不幸。行为中最高尚的合宜性就在这些伟大的努力中展示出来。相形之下，这些古代的学说体系则很少强调那些和蔼的、亲切的、温和的美德，以及所有那些宽容仁爱的美德。相反，特别是斯多葛学派的学者常常只是把这些美德看成缺点，认为对一个富有理智的人来说，在自己的心中不应该容纳这些缺点。

另一方面，看重仁慈的体系，当它以最大的热忱来培育和鼓励所有那些较温和的美德时，似乎完全忽视了心灵中那些更为庄重的和更值得尊重的品质。它甚至不把它们称为美德。它把它们叫做道德能力，并认为它们本应该得到同被恰当地叫做美德的品质一样的尊重和赞赏。如果可能的话，它把所有那些只以自己个人利益为目的的行为原则看成是更坏的东西。它声称，它们本身绝不是具有优良品质的东西，当它们同仁慈这种感情一起发生作用时，它们会削弱后者。它还断言，当谨慎只是用来增进个人利益时，甚至绝不能看成是一种美德。

再者，认为美德只存在于谨慎之中的那个体系，在它以最大的热忱去鼓励慎重、警觉、冷静和明智的克制这些习性时，似乎在相同的程度上贬低了上述温和的和值得尊重的美德，并否定了前者的一切优美之处和后者的一切崇高之处。

尽管有着这些缺陷，那三个体系中的每一个，其基本倾向都是鼓励人类心中最高尚的和最值得称赞的习性。如果人类普遍地，甚或只有少数自称按照某种道德哲学的规则来生活的人，想要根据任何一种上述体系中的训诫来指导自己的行动的话，那么，这个体系就是对社会有用的。我们可以从每个体系中学到一些既有价值又有特点的东西。如果用训诫和规劝可以激励心灵中的坚忍不拔和宽宏大量的精神，那么，古代强调合宜性的体系似乎就足以做到这一点。或者，如果用同样的方法可以使人心变得富有人性，可以激发我们对同自己相处的那些人的仁慈感情和博爱精神，那么，强调仁慈感情的体系向我们展示的一些情景似乎就能产生这种效果。我们也能从伊壁鸠鲁的体系中知道——虽然它无疑

是上述三种体系中最不完美的一种——躬行温和的美德和令人尊敬的美德，是如何有助于增进我们的，甚至是我们今世的利益、舒适、安全和清静。由于伊壁鸠鲁把幸福置于舒适和安定的获得之中，所以，他努力用某种特殊的方法表明，美德不只是最高尚的和最可靠的品质，而且是获得这些无法估价的占有物的唯一手段。美德给我们内心的平静和安定带来的良好效果，是其他一些哲学家着重称赞过的东西。伊壁鸠鲁没有忽视这个问题，他曾经极力强调那种温和的品质对我们外部处境的顺利和安全所产生的影响。正是因为这个原因，古代世界各种不同的哲学派别的人们才研究他的著作。西塞罗这个伊壁鸠鲁学说体系的最大敌人，也正是从他那儿引用了最为人所赞赏的论证：只有美德才足以保证你获得幸福。塞内加虽然是一个斯多葛学派（该派是最反对伊壁鸠鲁的学说体系的）的哲学家，但是，他也比任何人更经常地引用这个哲学家的论述。

然而，还有另外一个似乎要完全抹杀罪恶和美德之间区别的道德学说体系，这个学说体系的倾向因此就十分有害。我指的是孟德维尔^{注121}博士的学说体系。虽然这位作者的见解几乎在每一方面都是错误的，然而，以一定的方式观察到的人类天性的某些表现，乍看起来似乎有利于他的这些见解。这些表现被孟德维尔博士以虽则粗鲁和朴素然而却是活泼和诙谐的那种辩才加以描述和夸张之后，给他的学说加上了某种真理或可能是真理的外观，这种外观非常容易欺骗那些不老练的人。

孟德维尔博士把任何根据某种合宜感、根据对于什么是值得表扬和值得称赞的这个问题的某种考虑所做出来的行为，看成是出自对称赞和表彰的爱好，或者出自像他所说的那种爱好虚荣的行为。他说，人更加关心的自然是自己的幸福而不是他人的幸福，他不可能在自己的心中真正地把他人的成功看得比自己更重。他一显示出自己是在这样做，我们就可以确信他是在欺骗我们，也可以确信，他接下去就会同在其他一切时候一样，根据同一种自私自利的动机行事。在他身上的其他一些自私自利的激情中，虚荣心是最强有力的一种，因而他动辄对在他周围的那些人的赞赏感到荣幸和极大的振奋。当他看来是为了同伴的利益而牺牲自己的利益时，他知道，这种行为将大大地满足同伴们的自爱之心，而且，同伴们肯定会通过给予他绝非寻常的称赞来表示他们的满足。在他看来，他预期从这种行为中得到的快乐，将超过他为得到这种快乐而放弃的利益。因此，他的行为实际上正是一种自私自利的行为，恰如在其他任何场合那样，出自某种自私的动机。可是，他感到满意，而且他以这种信念来使自己感到高兴，那就是，自己的这种行为完全是无私的，因为，如果不是这样想的话，在他自己或他人看来，这种行为似乎就不值得提倡。因此，根据他的体系，一切公益精神，所有把公众利益放在个人利益前面的做法，只是一种对人类的欺诈和哄骗，因而，这种被大肆夸耀的人类美德，这种被人们争相仿效的人类美德，只是自尊心和奉承的产物。

我现在不准备考察，最慷慨大方和富有公益精神的那些行为是否有可能在某种意义上不被看成是来自自爱之心。我认为，这个问题的回答

对于确定美德的实质并不具有重大的意义，因为，自爱之心常常会成为具有美德这种品质的行为的动机。我只准备努力说明，那种想做出光荣和崇高行为的欲望，那种想使自己成为尊敬和赞同的合宜对象的欲望，不能恰当地叫做虚荣。甚至那种对于名副其实的声望和名誉的爱好，那种想获得人们对于自己身上真正可贵的品质的尊敬的欲望，也不应该称为虚荣。前一种是对于美德的爱好，是人类天性中最高尚的和最美好的激情。后一种是对真实的荣誉的爱好，这无疑是一种比前者低一级的激情，但它的高尚程度似乎次于前者。渴望自己身上的那些既不配获得任何程度的称赞，本人也并不期待会获得某种程度称赞的品质，能够获得人们的称赞；想用服装和饰物的浮华装饰，或用平时行为中的那种同样轻浮的做作，来表现自己的品质，这样的人，才说得上是犯有虚荣毛病的人。渴望得到某种品质真正应该得到的称赞，但完全知道自己的品质不配得到这种称赞，这样的人，才说得上是犯有虚荣毛病的人。那种经常摆出一副自己根本配不上的那种显赫气派的腹中空空的纨绔子弟；那种经常假装自己具有实际上并不存在的惊险活动的功绩的无聊的说谎者；那种经常把自己打扮成实际上没有权利去染指的某一作品的作者的愚蠢的抄袭者，对这样的人，才能恰当地指责为具有这种激情。据说，这样的人也犯有虚荣毛病：他不满足于那些未明言的尊敬和赞赏的感情；他更喜欢的似乎是人们那种喧闹的表示和喝彩，而不是人们无声的尊敬和赞赏的情感；他除了亲耳听到对自己的赞赏之外从不感到满足，他迫不及待地强求硬讨在他周围的人们的一切尊敬的表示；他喜欢头衔、赞美、被人拜访、有人伴随、在公共场合受到带着敬意和关注表情的人们的注意。虚荣这种轻浮的激情完全不同于前面两种激情，前两种是人类最高尚和最伟大的激情，而它却是人类最浅薄和最低级的激情。

但是，虽然这三种激情——使自己成为荣誉和尊敬的合宜对象的欲望，或使自己成为有资格得到这些荣誉和尊敬的那种人的欲望；凭借真正应该得到这种荣誉和尊敬的感情，去博得这些感情的欲望；至少是想得到称赞的轻浮的欲望——是大不相同的；虽然前两种激情总是为人们所赞成，而后一种激情总是为人们所藐视，然而，它们之间有着某种细微的雷同之处，这种雷同被那个灵活的作者以幽默而又迷人的口才加以夸大后，已使他能够欺骗他的读者。当虚荣心和对于名副其实的荣誉的爱好这两种激情都旨在获得尊敬和赞美时，它们之间有着某种雷同。但是，两者之间存在这样一些区别：前者是一种正义的、合理的和公正的激情，而后者则是一种不义的、荒唐的和可笑的激情。渴望以某种真正值得尊敬的品质获得尊敬的人，只不过是渴望他当然有资格获得的东西，以及那种不做出某种伤害公理的事情就不能拒绝给他的东西。相反，在任何别的条件下渴望获得尊敬的人，是在要求他没有正当权利去要求的东西。前者很容易得到满足，不太会猜疑或怀疑我们是不是没有给予它足够的尊敬，也并不那么渴望看到我们表示重视的许多外部迹象。相反，后者则从来不会感到满足，它充满着这样一种猜疑和怀疑，即，我们并没有给予他自己所希望的那么多的尊敬，因为他内心有这样一种意识：他所渴望得到的尊敬大于他应该得到的尊敬。对于礼仪的最小疏忽，他认为是一种不能宽恕的当众侮辱，是一种极其轻视的表现。

他焦躁而又不耐烦，并且始终在害怕失去我们对他的这一切敬意。为此他总是急切地想得到一些新的尊敬的表示，并且只有不断地得到奉承和谄媚，才能保持自己正常的性情。

在使自己成为应当得到荣誉和尊敬的人的欲望和只是想得到荣誉和尊敬的欲望之间、在对美德的热爱和对真正荣誉的热爱之间，也有某种雷同之处。不仅在它们都旨在真正成为光荣的和高尚的人这个方面彼此相像，甚至还在以下方面彼此相像，即两者对真正荣誉的热爱都类似那种被恰当地叫做虚荣心的品质，即某些涉及他人感情的品质。然而，即使是最宽宏大量的人，即使是因美德本身而渴望具有美德的人，即使是漠不关心世人对自己的实际看法的人，也仍会高兴地想到世人应对他抱有什么看法，高兴地意识到虽然他可能既没有真的得到荣誉也没有真的得到赞赏，但是，他仍然是荣誉和赞赏的合宜对象；并意识到如果人们冷静、公正、切实和恰当地了解他那行为的动机和详情，他们肯定会给予他荣誉和赞赏。虽然他藐视人们实际上对他抱有的看法，但他高度重视人们对他所应当持有的看法。他的行为中最崇高和最高尚的动机是：他可能认为，不管别人对他的品质会抱有什么想法，自己应该具有那些高尚的情感；如果他把自己放到他人的地位上，并且不是考虑他人的看法是什么，而是考虑他人的看法应当是什么的话，他总是会获得有关自己的最高的评价。因此，由于在对美德的热爱中，也多少要考虑他人的观点，虽然不是考虑这种观点是什么而是考虑在理智和合宜性看来这种观点应当是什么，所以，即使在这一方面，对美德的热爱和对真正荣誉的热爱之间也有某些雷同之处。但是，两者之间同时也存在某种非常重大的区别。那个只是根据什么是正确的和适宜去做的这种考虑、根据什么是尊敬和赞赏（虽然他绝不会得到这些感情）的合宜对象这种考虑行事的人，总是在根据人类天性所能想象的那种最崇高的和最神圣的动机采取行动。另一方面，一个人如果在要求得到自己应该得到的赞赏的同时，还急切地想获得这种赞赏，虽然他基本上也是一个值得称赞的人，但他的动机中较多地混杂着人类天性中的弱点。他有可能由于人们的无知和不义感到屈辱，他自己的幸福有可能由于对手们的妒忌和公众的愚蠢而遭到破坏。相反，另外一种人的幸福却相当有保障，不受命运的摆布，不受同他相处的那些人的古怪想法的影响。在他看来，因为人们无知而有可能落到他身上来的那些轻视和仇恨，并不适合于他，他一点也不为此感到屈辱。人们是根据有关他的品质和行为的一种错误观念来轻视和仇恨他的。如果他们更好地了解了他，他们就会尊敬和热爱他。确切地说，他们所仇恨和轻视的不是他，而是另一个被他们误认为是他的人。他们在化装舞会上遇到装扮成我们敌人的那个友人，如果我们因为他的乔装打扮而真的对他发泄愤恨之情，他所感到的是高兴而不是屈辱。这就是一个真正宽宏大量的人在受到不正确的责备时产生的一种感情。然而，人类天性很少达到这种坚定的地步。虽然除了意志最薄弱的和最卑劣的人之外，人类之中没有什么人会对虚假的荣誉感到很高兴，但与此相矛盾而叫人感到奇怪的是，虚假的屈辱却常常会使那些表面看来是最坚定和最有主见的人感到屈辱。

孟德维尔博士并不满足于把虚荣心这种肤浅的动机说成是所有那些

被公认为具有美德的行为的根源。他尽力从其他许多方面指出人类美德的不完善。他声称，在一切场合，美德总是没有达到它自称达到的那种完全无私的地步，并且，不是征服了我们的激情，通常只不过是暗中纵容了我们的激情。无论什么地方我们对于快乐的节制没有达到那种极端苦行那样的节制程度，他就把它看成是严重的奢侈和淫荡。在他看来，每件东西都豪华到超出了人类天性认为绝对必需的正常程度，所以，即使在一件干净衬衫或一座合宜的住宅的使用中，也有罪恶。他认为，在最为合法的结合之中，对于性交这种欲望的纵容，也是以最有害的方式来满足这种激情，因而同样也是淫荡。他还嘲笑那种很容易做到的自我克制和贞洁。像在其他许多场合一样，他那巧妙的似是而非的推理，在这里也是被模棱两可的语言掩盖着的。有些人类激情，除了表示令人不快的或令人作呕的程度的那些名称之外，没有别的什么名称。旁观者更容易在这种程度上而不是在别的什么程度上注意到那些激情。如果这些激情震动了旁观者自己的感情，如果它们使他产生某种反感和不舒服，他就必然身不由己地注意到它们，因此也必然会给它们一个名称。如果它们符合他那心情的自然状态，他就容易完全忽略它们，或者根本不给它们以名称，或者，如果给了它们什么名称的话，由于它们处在这样一种受到限制和约束的情况中，所以，这些名称与其说是表示它们还能被允许存在的程度，不如说是表示这种激情的征服和抑制。于是，关于喜欢快乐和喜欢性交的普通名称 [注122](#)，标志着这些激情的邪恶和令人作呕的程度。另一方面，自我克制和贞节这两个词似乎表示的，与其说是这些激情还能被允许存在的程度，不如说是它们受到的抑制和征服。所以，当他能显示出这些激情还在若干程度上存在时，他就认为自己已经完全否定了那些自我克制和贞节的美德的真实性，已经完全揭示出这些美德仅仅是对人类的疏忽和天真的欺骗。然而，对于美德试图抑制的那些激情的对象来说，这些美德并不要求它们处于完全麻木不仁的状态。美德只是旨在限制这些激情的狂热性，使其保持在不伤害个人，既不扰乱也不冒犯社会的范围内。

把每种激情，不管其程度如何以及作用对象是什么，统统说成是邪恶的，这是孟德维尔那本书 [注123](#) 的大谬所在。他就这样把每样东西都说成是虚荣心，即关系到他人的情感是什么或者他人的情感应当是什么的那种虚荣心；依靠这种诡辩，他作出了自己最喜爱的结论：个人劣行即公共利益。如果对于富丽豪华的喜欢，对于优雅的艺术和人类生活中一切先进东西的爱好，对于衣服、家具或设施中一切令人感到愉快的东西的爱好，对建筑物、雕塑、图画和音乐的爱好，都被说成是奢侈、淫荡和出风头，甚至对情况许可他们无所不便地纵容上述激情的那些人来说也是如此，那么，这种奢侈、淫荡和出风头必然是对公众有利的。因为，如果没有这些品质——他认为可以适当地给这些品质套上这种可耻的名称——优雅的艺术就绝不会得到鼓励，并必然因为没有用处可派而枯萎凋零。在他的时代之前流行的、认为美德是人们全部激情的彻底根绝和消除这样一些流传于民间的制欲学说，是这种放荡不羁的体系的真正基础。孟德维尔博士很容易地论证了：第一，实际上人们从未完全征服自己的激情；第二，如果人们普遍地做到了这一点，那么，这对社会

是有害的，因为这将葬送一切产业和商业，并且在某种意义上会葬送人类生活中的一切行业。通过这两个命题中的第一个，他似乎证明了真正的美德并不存在，而且也证明了，自以为是美德的东西，只是一种对于人类的欺诈和哄骗；通过第二个命题，他似乎证明了，个人劣行即公共利益，因为，如果没有这种个人劣行，就没有一个社会能够繁荣或兴旺。

这就是孟德维尔博士的体系。它一度在世界上引起很大的反响。虽然同没有这种体系时相比，它或许并未引起更多的罪恶，但是，它起码唆使那种因为别的什么原因而产生的罪恶，表现得更加厚颜无耻，并且抱着过去闻所未闻的肆无忌惮的态度公开承认它那动机的腐坏。

但是，无论这个体系显得如何有害，如果它不在某些方面接近真理，它就绝不能欺骗那么多的人，也绝不会在信奉更好体系的人们中间引起那么普遍的惊慌。某个自然哲学体系，表面看来也许非常有理，可以在好长一段时期为世人所普遍接受，但实际上却没有什么基础，同真理也毫无相似之处。笛卡尔 ^{注124} 旋风就被一个富有智慧的民族在总共将近一个世纪的时间内看成是天体演化的一个最成功的说明。但是，有人已证明——这种证明为一切人所信服——有关那些奇妙结果的这些虚假的原因，不仅实际上不存在，而且根本不可能有，如果它们存在的话，也不可能产生这种归结于它们的结果。但是对道德哲学体系来说却不是这样。一个声称要解释人类道德情感起源的作者，不可能如此严重地欺骗我们，也不可能如此严重地背离真理以致毫无相似之处。当一个旅行者叙述某一遥远国度的情况时，他可能利用我们轻信别人的心理，把毫无根据的、极其荒唐的虚构说成是非常可靠的事实。但是，当一个人自称要告诉我们邻居那儿发生了什么事情，告诉我们正是在我们居住的这一教区发生的一些事情时，虽然我们住在这里，如果我们过于粗心而不用自己的眼睛去察看一下事情的真相，他就可能从许多方面欺骗我们，然而，他的最大谎言必须同真情有些相像，甚至其中必须有相当多的事实。一个研究自然哲学的作者——他声称要指出宇宙间许多重大现象的起因——声称要对一个相隔很远的国家里所发生的一些事情作出说明，对于这些问题，他可以随心所欲地告诉我们一些事，而且只要他的叙述保持在似乎有可能这个界限之内，他就必然会赢得我们的信任。但是，当他打算解释我们感情和欲望产生的原因，我们赞同和不赞同的情感产生的原因时，他自称不仅要说明我们居住的这个教区中的事情，而且要说明我们自己内部的各种事情。虽然我们在这里也像把一切托付给某个欺骗他们的佣人的那些懒惰的主人一样，很可能受骗，然而，我们不可能忽略任何同事事实完全不沾边的说明。一些文章起码必须是有充分根据的，甚至那些夸张过度的文章也必须以某些事实为依据。否则，欺骗会被识破，甚至会被我们粗枝大叶的察看所识破。在最无判断力和最无经验的读者看来，一个作者，如果想把某种本性作为任何天然情感产生的原因，而这种本性既同这个原因没有任何联系，也同有这种联系的别本性相类似，那么，他就像是一个荒唐和可笑的人。

第三篇 论已经形成的有关赞同本能的各种体系

引言

继有关美德本质的探究之后，道德哲学中的下一个重要问题是有关赞同本能；有关使某种品质为我们所喜爱或讨厌的内心的力量或能力。它使我们喜欢某一行为而不喜欢另一行为，把某种行为说成是正确的而把其余的说成是错误的；并且把某种行为看作赞同、尊敬和报答的对象，而把其余的看作责备、非难和惩罚的对象。

对赞同本能有三种不同的解释。按照某些人的说法，我们只是根据自爱，或根据别人对我们自己的幸福或损失的某些倾向性看法来赞同和反对我们自己的行为以及别人的行为；按照另一些人的说法，理智，即我们据此区别真理和谬误的同样的能力，能使我们在行为和感情中区分什么是恰当的，什么是不恰当的；按照其余人的说法，这种区分全然是直接情感和感情的一种作用，产生于对某种行为或感情的看法所激起的满意或憎恶情绪之中。因此，自爱、理智和情感便被认为是赞同本能的三种不同的根源。

在我开始说明那三种不同的体系之前，我必须指出，讨论这第二个问题，虽然在思辨中极为重要，但在实践中却不重要。讨论美德本质的问题必定在许多特殊场合对我们有关正确和错误的见解具有一定的影响。讨论赞同本能这个问题可能不具有这样的影响。考察那些不同见解或情感产生于何种内部设计或结构，只是引起哲学家好奇心的一个问题。

第一章 论从自爱推断出赞同本能的那些体系

以自爱来解释赞同本能的那些人，所采用的解释方式不尽相同，因而在他们各种不同的体系中存在大量的混乱和错误。按照霍布斯先生及其众多的追随者 [注125](#) 的观点，人不得不处于社会的庇护之中，不是由于他对自己的同类怀有自然的热爱，而是因为，如果没有别人的帮助，他就不可能舒适地或安全地生存下去。由于这一原因，社会对他来说是必不可少的，并且任何有助于维护社会和增进社会幸福的东西，他都认为具有间接增进自己利益的倾向；相反，任何可能妨害和破坏社会的东西，他都认为对自己具有一定程度的伤害和危害作用。美德是人类社会最大的维护者，而罪恶则是最大的扰乱者。因此，前者令人愉快，而后者则令人不快；如同他从前者预见到繁荣那样，他从后者预见到对他生活的舒适和安全来说是不可或缺的东西的破坏和骚扰。

当我们冷静和明达地考虑那种促进社会秩序的美德的倾向，以及扰乱社会秩序的罪恶的倾向时，给予前者一种极其伟大的美，而使后者显示出一种极其巨大的丑恶，这正如我在前一场合说过的那样，是不成问题的。当我们以某种抽象的和哲学的眼光来凝视人类社会时，她看来就像一架绝妙的、巨大的机器，她那有规则而又协调的运转产生了数以千计的令人愉快的结果。因为在所有其他作为人类艺术产品的美妙和宏伟的机器中，任何有助于使它的运转更为平稳和更为轻快的东西，都将从这种结果中获得某种美，相反，任何阻碍它的运转的东西，都因那一原因而令人不快；所以，对社会的车轮来说，作为优良光滑剂的美德，似乎必然使人愉快；当罪恶如同毫无价值的铁锈那样，使社会的车轮互相冲撞和摩擦时，必然引起反感。因此，有关赞同和不赞同的起源的这种说明，就其从对社会秩序的尊重推断赞同和不赞同而言，离不开那个赋予效用以美的原则，这一点我在前一场合已经作了解释；并且正是从那里，这个体系所具有的可能性完全显示出来。当那些作家描绘一种有教养而又喜欢交际的生活的无数好处，胜于一种粗野而又孤独的生活时；当他们详述美德和良好的秩序为维持前者所必需，并证实罪恶盛行和违犯法律如何肯定无疑地会促使后者恢复时，读者便陶醉于他们向他说明的那些新颖而又宏伟的见解之中：他清楚地在他美德之中看到一种崭新的美，在罪恶之中看到一种新的丑恶，他以前从未注意过这一切；并且对这一发现通常是非常高兴，因而很少花时间思考在他以前的生活里从来没有想到过的这种政治见解，它不可能成为赞同或不赞同——他总是习惯于据此研究各种不同品质——的根据。

另一方面，当那些作家从自爱推断出我们在社会福利中所享有的利益，以及我们因那一原因而赋予美德的尊重时，他们并不是说，当我们在这个时代称赞加图的美德而嫌弃喀提林的邪恶时，我们的情感会因认为自己从前者获得利益，或者因为从后者受到伤害而受到影响。根据那些哲学家的说法，我们尊重美德而谴责目无法纪的品质，并不是因为在那遥远的年代和国家里社会的繁荣或颠覆，会对我们现在的幸福或不幸具有某种影响。他们从来没有认为，我们的情感会受我们实际所设想的它们带来的利益或损害的影响；而是认为，如果我们生活在那遥远的年代和国家里，我们的情感就会因为它们可能带来的利益或损失而受到影响；或者是，在我们自己生活的年代里，如果我们接触同类品质的人，我们的情感也会因为它们可能带来的利益或损失而受到影响。简言之，那些作家正在探索的、而且绝不可能清楚地揭示的那种思想，是我们对从两种正相反的品质中得到利益或受到损害的那些人的感激或愤恨产生的间接同情；并且当他们说，促使我们称赞或愤怒的，不是我们已经获益或受害的想法，而是如果我们处于有那种人的社会，我们可能获益或受害的设想，此时，他们含糊地指明的正是这种间接同情。

然而，同情在任何意义上都不可能看成一种自私的本性。确实，当我同情你的痛苦或愤怒时，它可能被误认为我的情绪源于自爱，因为它产生于我了解你的情况，产生于设身处地地考虑问题，并由此怀有在相同的环境中应该产生的情绪。但是，虽然同情被极为恰当地说成是产生于同主要当事人有关的某种设想的处境变化之中，然而这种设想的变化

并不假定偶然发生在我们自己的身上，而是发生在我们所同情的那个人身上。当我为你失去独生子而表示哀悼时，为了同情你的悲伤，我不必考虑，如果我有一个儿子，并且这个儿子不幸去世，我——一个具有这种品质和职位的人——就会遭受什么；而是考虑，如果我真是你（我不仅跟你调换了环境，而且也改变了自己的身份和地位），我会遭受什么。因此，我的悲伤完全是因你而起，丝毫不是因我自己而起。所以，这根本不是自私。以我自己本来的身份和地位感受到的这种悲伤，甚至并不产生于对那种已经落到我自己的头上，或者同我自己有关的任何事情的想象之中，而完全产生于同你有关的事情之中，这怎么能看成是一种自私的激情呢？一个男人可能同情一位正在分娩的妇女，即使他不可能想象自己承受那妇女所受的痛苦。然而，据我所知，从自爱推断出一切情感和感情，即耸人听闻的有关人性的全部阐述，从来没有得到充分和明白的解释，在我看来，这似乎是源于对同情体系的某种混乱的误解。

第二章 论把理性视为赞同本能的根源的那些体系

众所周知，霍布斯先生的学说认为，自然状态就是战争状态；在建立起市民政府之前，人们中间不可能有安全或和平的社会。因此，按照他的说法，保护社会就是支持市民政府，而推翻市民政府就是使社会崩溃。但是，市民政府的存在依靠对最高行政长官的服从。一旦他失去自己的权威，所有的政府都会完结。因此，由于自卫教人称赞任何有助于增进社会福利的事物，而谴责任何可能有害于社会的事物；所以，如果他们能始终一贯地考虑问题和作出表述，同样的原则就应该教会他们在一切场合称赞对政府官员的服从，并谴责所有的不服从和反抗。有关何者可称赞和何者该谴责的这种观念与服从和不服从的观念应当是相同的。因此，政府官员的法律应该看作是有关什么是正义的和正义的，什么是正确的和错误的之唯一根本的标准。

通过宣传这些见解，霍布斯先生的公开意图，是使人们的良心直接服从于市民政府，而不服从于基督教会的权力，他所处时代的事例使他知道，应把基督教徒的骚乱和野心看作社会动乱的根本原因。由于这一缘故，他的学说尤其触犯了神学家们——他们当然不会忘记极其严厉和痛恨地对他发泄自己的愤怒。同样，他的学说也冒犯了所有正统的道德学家们，因为这个学说认为在正确与错误之间不存在天生的区别；也因为它认为正确与错误是不确定的和可以改变的，并且全然取决于行政长官的专横意志。所以，对事物的这种描述受到来自四面八方的各种武器、严肃的理智以及激烈的雄辩的攻击。

为了驳倒如此可憎的一种学说，必须证明，在出现一切法律或者现实制度之前，人的头脑便被自然地赋予某种功能，据此它在某些行为和感情中区别出正确的、值得称赞的和有道德的品质，而在另一些行为和感情中区别出错误的、该谴责的和邪恶的品质。

卡德沃思博士公正地说，^{注126} 法律不可能是那些区别的根源，因为根据法律的假定，要么服从它必定是正确的，违背它必定是错误的，要么我们是否服从它都是无关紧要的。我们服从与否都无关紧要的那种法律，显然不能成为那些区别的原因；服从是对的、不服从是错的，也不能成为那些区别的原因，因为这仍然以在此之前有关正确和错误的看法或观念为前提，服从法律是同正确的观念一致的，违犯法律是同错误的观念一致的。

因此，由于内心先于一切法律而具有关于那些区别的看法，所以似乎必然会由此推论出，它从理性得到这种看法，理性指出正确和错误之间的不同，就像它指出真理和谬误之间的不同那样；这一论断虽然在某些方面是正确的，在另一些方面则是颇为草率的，但是它很容易在有关人性的深奥科学只是处于初创时期之时，并且在人类内心不同官能的独特作用和能力得到仔细考察和相互区别之前为人们所接受。当同霍布斯先生的争论极其热烈和激烈地进行时，人们没有想到，任何其他官能会产生是非观念。所以当时流行的学说是，美德和罪恶的实质不存在于人们的行为同某一高人一等的法律一致或不一致之中，而是存在于同理性一致或不一致之中，这样，理性就被看作赞同或不赞同的原始根源和本原。

美德存在于同理性一致之中，在某些方面是正确的；并且在某种意义上，这种官能被正确地看作赞同和不赞同的原因和根源，看作一切有关正确和错误的可靠判断的原因和根源。凭借理性我们发现了应该据以约束自己行为的有关正义的那些一般准则；凭借理性，我们也形成了有关什么是谨慎，什么是公平，什么是慷慨或崇高的较为含糊和不确定的观念，即我们总是随时随地带有的那些观念，并根据这些观念尽己所能地努力设计我们行为的一般趋势。道德的一般格言同其他的一般格言一样，从经验和归纳推理中形成。在变化多端的一些特殊场合，我们观察到什么东西使我们的道德官能感到愉快或不快，这些官能赞同什么或反对什么；并通过对这种经验的归纳推理，我们建立了那些一般准则。但是归纳推理总被认为是理性的某种作用。因此，人们很恰当地对我们说，要从理性来推论所有那些一般格言和观念。然而，我们正是通过这些来调整自己的极大部分的道德判断，这种判断可能是极其不确定和根据不足的，如果它们全然依靠容易像直接情感和感情那样发生众多变化的东西，有关健康和情绪的各种状况就都可能从根本上改变这种判断。因此，当我们关于正确和错误的最可靠的判断为产生于对理性的归纳推理的格言和观念所调整时，就可以很恰当地说美德存在于同理性一致之中；在此程度上可把这种官能看作赞同和不赞同的原因和根源。

不过，虽然理性无疑是道德一般准则的根源，也是我们借以形成所有道德判断的根源，但是认为有关正确和错误的最初感觉可能来自理性，甚至在那些特殊情况下会来自形成一般准则的经验，则是十分可笑和费解的。如同形成各种一般准则的其他经验一样，这些最初感觉不可能成为理性的对象，而是直接官感和感觉的对象。正是通过在一些变化很大的情况中发现某种行动的趋势始终以一定的方式令人愉快，而另一

种行动的趋势则始终令人不快，我们才形成有关道德的一般准则。但是，理性不可能使任何特殊对象因为自身的缘故而为内心所赞同或反对。理性可以表明这种对象是获得自然令人愉快或令人不快的某些其他东西的手段，并且可以这一方式使这种对象因为某些其他事情的缘故而得到赞同或反对。但是任何东西若不直接受到感官或感觉的影响，都不能因为自己的缘故而得到赞同或反对。因此，在各种特殊情况下，如果美德必然因为自身的缘故使人们的心情愉快，而罪恶肯定使人们心情不舒畅，那么，就不是理性而是直接的感官和感觉，使我们同前者相一致而同后者不协调。

愉快和痛苦都是渴望和嫌恶的主要对象，但是这些都不是由理性，而是由直接的感官和感觉来区别。因此，如果美德因为自身的缘故而为人所期望；而邪恶以同样的方式成为嫌恶的对象，那么，最初区别这些不同品质的不可能是理性，而是感官和感觉。

然而，因为理性在某种意义上可以正确地看作赞同和不赞同本性的根源，所以由于疏忽，人们长久认为这些情感最初是来自这种官能的作用。哈奇森博士的功绩是最先相当精确地识别了一切道德差别在哪一方面可以说是来自理性，在哪一方面它们是以直接的感官和感觉为依据。他对道德情感所作的说明充分地解释了这一点，并且，他的解释是无可辩驳的，因而，如果人们还在继续争论这个主题，那么，我只能把这归因于人们未注意到哈奇森先生所写的东西，归因于对某些表达形式的迷信般的依恋，这一缺点在学者当中，特别是在讨论像现在这个引起人们浓厚兴趣的主题时，是很常见的，在讨论这样的主题时，有品德的人连他所习惯的某一合宜的简单用语也往往不愿意放弃。

第三章 论把情感视为赞同本能的根源的那些体系

把情感视为赞同本能的根源的那些体系可以分为两种不同的类型。

I. 按照某些人的说法，赞同本能建立在一特殊情感之上，建立在内心对某些行为或感情的特殊感觉能力之上；其中一些以赞同的方式影响这种官能，而另一些则以反对的方式影响这种官能，前者被称为正确的、值得称赞的和有道德的品质，后者被称为错误的、该受谴责的和邪恶的品质。这种情感具有区别于所有其他情感的特殊性质，是特殊感觉能力作用的结果，他们给它起了个特殊名称，称其为道德情感。

II. 按照另一些人的说法，要说明赞同本能，并不需要假定某种新的，前所未闻的感觉能力；他们设想，造物主如同在其他一切场合一样，在这儿以极为精确的法理行动，并且从完全相同的原因中产生大量的结果；他们认为，同情，即一种老是引人瞩目的、并明显地赋予内心的能力，便足以说明这种特殊官能所起的一切作用。

I. 哈奇森博士 [注127](#) 作了极大的努力来证明赞同本能并非建立在自爱

的基础上。他也论证了这个原则不可能产生于任何理性的作用。他认为，因而只能把它想象成一种特殊官能，造物主赋予了人心以这种官能，用以产生这种特殊而又重要的作用。如果自爱和理性都被排除，他想不出还有什么别的已知的内心官能能起这种作用。

他把这一新的感觉能力称为道德情感，并且认为它同外在感官有几分相似。正像我们周围的物体以一定的方式影响这些外在感官，似乎具有了不同质的声音、味道、气味和颜色一样，人心的各种感情，以一定的方式触动这一特殊官能，似乎具有了亲切和可憎、美德和罪恶、正确和错误等不同的品质。

根据这一体系，人心赖以获得全部简单观念的各种感官或感觉能力注128 可分为两种不同的类型，一种被称为直接的或先行的感官，另一种被称为反射的或后天的感官。直接感官是这样一些官能，内心据此获得的对事物的感觉，不需要以先对另一些事物有感觉为前提条件。例如，声音和颜色就是直接感官的对象。听见某种声音或看见某种颜色并不需要以先感觉到任何其他性质或对象为前提条件。另一方面，反射性或后天感官则是这样一些官能，内心据此获得的对事物的感觉，必须先对另一些事物有感觉为前提条件。例如，和谐和美就是反射性感官的对象。为了觉察某一声音的和谐，或某一颜色的美，我们一定得首先觉察这种声音或这种颜色。道德情感便被看作这样一种官能。根据哈奇森博士的看法，洛克先生称为反射，并从中得到有关人心不同激情和情绪的简单观念的那种官能，是一种直接的内在感官。我们由此而再次觉察那些不同激情和情绪中的美或丑、美德或罪恶的那种官能，是一种反射的、内在的感官。

哈奇森博士努力通过说明这种学说适合于天性的类推，以及说明赋予内心种种其他确实同道德情感相类似的反射感觉——例如在外在对象中的某种关于美和丑的感觉，又如我们用于对自己同胞的幸福或不幸表示同情的热心公益的感觉，再如某种对羞耻和荣誉的感觉，以及某种对嘲弄的感觉——来更进一步证实这种学说。

尽管这位天才的哲学家倾注心力来证明赞同的本能基于某种特殊的感覺能力，即某种与外在感官相类似的东西，但他承认从他的学说中会得出某些矛盾的结论，而许多人或许认为这些结论足以驳倒他的学说。他承认 注129 若把属于任何一种感觉对象的那些特性归于这种感觉本身，那是极其荒谬的。有谁想过把视觉称为黑色或白色？有谁想过把听觉称为声音高或低？又有谁想过把味觉称为味道甜或苦呢？而且，按照他的说法，这同把我们的道德官能称为美德或邪恶，即道德上的善或恶，是同样荒唐的事情。属于那些官能对象的这些特性并不属于官能本身。因此，如果某人的性格如此荒诞以致他把残忍和不义作为最高的美德来加以赞同，并且把公正和人道作为最可鄙的罪恶来加以反对，那么，我们确实可以把这种心灵结构看成是对个人或社会不利的，并把它本身看成是不可思议的、令人惊奇的、非天性的东西；但是，若把它称为邪恶的东西或道德上的罪恶，则是极其荒谬的。

然而，确实，如果我们看见有人抱着钦佩和赞赏的心情为某个蛮横暴君下令干的某桩暴虐和不当的事情大声叫好，我们就不会认为，我们把这种行为称做非常邪恶的行为和道德上的罪恶，是极其荒谬的，尽管我们的意思只是此种人的道德官能堕落了，荒谬地赞同这种可怕的行为，似乎把其看作是崇高的、宽宏大量的和伟大的行为。我想，看到这样的旁观者，我们有时会忘掉对受害者表示同情，并且在想到如此可恶的一个卑鄙家伙时，除了感到恐怖和憎恶之外感觉不到其他任何东西。我们厌恶他的程度甚至会超过对那个暴君的厌恶，那个暴君可能是受了妒忌、恐惧和愤怒等强烈激情的驱使，因而是较可宽宥的。可是，那个旁观者的情感却显得毫无道理，因此而显得极其可憎。这种乖张的情感是我们的心灵最不愿意予以谅解，最为憎恨和最为气愤不过的；而且我们不把这样一种心灵结构仅仅看作某种奇怪或不便的东西，也不认为它在各方面都邪恶或具有道德上的罪恶，而宁愿把它看作道德败坏的最终和最可怕阶段。

相反，正确的道德情感在某种程度上自然表现为值得称赞的、道德上的善行。如果一个人所作的责难和赞扬在所有情况下都极其精确地符合评价对象的优缺点，那么他甚至似乎应获得某种程度的道德上的赞同。我们钦佩他的道德情感灵敏精确；它们指导着我们自己的判断；并且，由于它们非凡的、不可思议的正确性，甚至引起我们的惊奇和称赞。确实，我们不能总是相信，这样一个人的行为会在各方面同别人的行为所作判断的精确性相一致。美德需要内心的习惯和决心，同样需要情感的精确性；而令人遗憾的是，在后者极为完美之处，有时却缺乏前一种品质。然而，内心的这种倾向，虽然有时不尽完美，但是同任何粗野的犯罪不相容，并且是完善的美德这种上层建筑得以建立的最恰当的基础。另有许多人是用心良好，想认真做好他们认为属于他们职责范围的事情，却因其道德情感粗俗而令人不快。

或许可以说，虽然赞同本能不是建立在各方面同外在感官相类似的各种感觉能力之上，但是它仍然可以建立在一种特殊的情感，即适合这一特殊目的而不适合其他目的的情感之上。根据不同的品质和行为的观察，赞同和不赞同可以称为某种产生于内心的感情或情绪；并且因为愤恨可以称为某种有关伤害的感觉，或者感激可以称为某种有关恩惠的感觉，所以赞同和不赞同也可以很合宜地称为是非感，或称做道德感。

但是，这种叫法，虽然不会受到前述反对意见的指摘，却会受到其他一些同样不可辩驳的反对意见的指摘。

首先，无论某一情绪可能经历什么变化，它仍然保持把自己区分为这样一种情绪的一般特征，而且这些一般特征总是比它在特殊情况下经历的各种变化更为显著和引人瞩目。例如，愤怒是一种特殊的情绪；而且它的一般特征总是相应地比它在特殊情况下经历的一切变化更为突出。对男人发怒，毫无疑问有点不同于对女子发怒，也不同于对孩子发怒。在这三种情况中的每一种之中，正如也许容易被留心的人看到的那样，一般的愤怒激情都会因其对象的特殊性质而发生不同的变化。但

是，在所有这些场合，这种激情的一般特征仍然属支配地位。辨认出这些特征无须做仔细的观察；相反，发现它们的变化却必须具有一种非常精确的注意力。人人都注意前者；几乎无人看到后者。因此，如果赞同和不赞同，同感激和愤恨一样，是区别于其他任何情绪的一种特殊情绪，我们就会希望在它们两者可能经历的一切变化之中，它仍能保留使它成为这种特殊情绪的一般特征，即清楚、明白和容易被人识别的特征。但是，事实上它完全不是这样。如果在不同的场合，当我们表示赞成或反对时，注意到自己的实际感受，我们就会发现自己在某种场合的情绪经常全然不同于在另一种场合的情绪，而且不可能在它们之间发现共同的特征。例如，我们观察温和、优雅和人道的情感时所怀有的赞同、全然不同于我们由于为显得伟大、亲切和高尚的情感所打动而怀有的赞同。我们对两者的赞同，在不同的情况下，可能是完美而又纯粹的；但是前者使我们温和，后者使我们变得高尚，在我们身上激起的情绪毫无相似之处。不过，根据我一直在努力建立的那一体系，这必定是事实。因为为我们所赞成的那个人的情绪，在那两种情况下是全然相互对立的，并且因为我们的赞同都来自对那些对立情绪的同情，所以我们在某一情况下所感觉到的东西同我们在另一情况下所感觉到的东西不可能具有某种相似之处。然而，如果赞同存在于某一特殊情绪之中，这种情绪与我们赞同的情感并无共同之处，但是，如同各种其他在观察其合宜对象时的激情一样，产生于对那些情感的观察之中，这种情况就不可能出现。对于不赞同也可以这样说。我们对残忍行为的恐惧与对卑劣行为的蔑视并不具有相似之处。在我们自己的心情与其情感和行为我们正在研究的那些人的心情之间，观察那两种不同的罪恶时我们所感觉到的正是极度的不一致。

其次，前已提及，对我们天生的情感来说，不仅人们赞成或不赞成的人类内心的各种激情或感情表现为道德上的善或恶，而且那种合宜的和不合宜的赞同也打上了性质相同的印记。因此，我要问，根据这一体系，我们是如何赞成或不赞成合宜或不合宜的赞同的呢？我认为，对于这个问题仅仅存在一个可能给予的合理的答案。必须说，当我们的邻人对某一第三者的行为所表示的赞同与我们自己的赞同相一致时，我们赞成他的赞同，并且在某种程度上把它看作道德上的善行；相反，当它同我们自己的情感不一致时，我们不赞成它，并且在某种程度上把它看作道德上的罪恶。所以，必须承认，至少在这一情况下，观察者同被观察者之间情感的一致或对立，构成了道德上的赞同或不赞同。而且，我要问，如果在这一情况下它是这样的，为什么在任何其他情况下它就不是这样呢？为了什么目的要设想一种新的感觉能力来说明那些情感呢？

对于认为赞同本能建立在区别于其他情感的某种特殊情感的基础上的各种说明，我将提出反对的理由；这种情感，即肯定想使它成为人性指导原则的情感，迄今为止如同没有以任何专门用语给它命名那样很少受人注意，是奇怪的。道德感这个词是最近创造的，并且还不能看作英国语言的构成部分。赞同这个词只是在近几年内才被用来特指某种这一类的事物。我们以贴切的专门用语称许自己全然满意的东西，称许一座建筑物的形状，称许一架机器的设计，称许一碟肉食的风味。良心这个

词并不直接用来表示我们据以表示赞成或不赞成的某种道德官能。的确，良心意味着某种这样的官能存在，并且合宜地表明我们对已经做过行为同它的倾向相一致或相对立的知觉。当热爱、憎恨、快乐、悲痛、感激、愤恨，连同其他许多被当作这一本能主体的激情，已使它们自己的重要性达到足以得到各种名称来区分它们的程度时，它们之中占统治地位的感情迄今为止却很少受人注意，因而除少数哲学家之外，没有人再认为值得花工夫给它命名，那不是令人奇怪的吗？

当我们赞成某种品质或行为时，根据前述的体系，我们感觉到的情感都来自四个方面的原因，这些原因在某些方面都互不相同。首先，我们同情行为者的动机；其次，我们理解从其行为中得到好处的那些人所怀有的感激心情；再次，我们注意到他的行为符合那两种同情据以表现的一般准则；最后，当我们把这类行为看作有助于促进个人或社会幸福的某一行为体系的组成部分时，它们似乎就从这种效用中得到一种美，一种并非不同于我们归于各种设计良好的机器的美。在任何一种特殊情况下，在排除所有必定被认为出自这四个本能中的某一本能的行为之后，我们很想知道，什么东西余留了下来；而且，假如什么人想确切地了解这余留的东西是什么，我就会直率地把这余留的东西归于某种道德感，或归于其他特殊的官能。有人也许认为，如果有这种道德感或这样的特殊本能的话，我们就应该能在某些情况下感觉到它，感觉到它是与其他各种本能相区别和分离的，一如我们常常能感觉到喜悦、悲伤、希望和恐惧，感觉到它们是纯粹的，是不掺杂任何其他感情的那样。但是，我认为，这连想也不敢想。我从未听说过有谁举出这样的例子，在这种例子中，这一本能可以说成是尽力使自己超脱和不杂有同情或厌恶，不杂有感激或愤恨，不杂有对某一行为同某一既定准则相一致或不一致的感觉，或者，最后，不杂有对由无生命的和有生命的对象激发出来的美或秩序的感受。

II. 另外还有一种试图从同情来说明我们的道德情感起源的体系，它有别于我至此一直在努力建立的那一体系。它把美德置于效用之中，并说明旁观者从同情受某一性质的效用影响的人们的幸福，来审视这一效用所怀有的快乐的理由。这种同情既不同于我们据以理解行为者的动机的那种同情，也不同于我们据以赞同因其行为而受益的人们的感激的那种同情。这正是我们据以赞许某一设计良好的机器的同一原则。但是，任何一架机器都不可能成为最后提及的那两种同情的对象。在本书第四卷，我已经对这一体系作了某些说明。

第四篇 论不同的作者据以论述道德实践准则的方式

在本书第三卷中，我曾提及：正义准则是唯一明确和准确的道德准则；其他一切美德都是不明确的、模糊的和不确定的。前者可以比作语法规则；后者可以比作批评家们为写作的美妙和优雅规定的准则，这种准则只是使我们对应该努力达到的完美状态有一个泛泛的了解，而没有为如何做到这一点提供任何明确无误的指导。

因为不同的道德准则的准确程度可能有很大的不同，所以尽力把它们收集和整理在体系中的作者们以两种不同的方式行事。一种人始终坚持有关某种美德的考虑自然地引导他们采用的那种不明确的方式；而另一种人则普遍地尽力采用其中只有某些可能具有确定性的戒律。前者像批评家那样写作，后者像语法学家那样写作。

I. 关于前一种人，我们可以把古代一切道德学家计算在内，他们自我满足于以一般的方式描写各种罪恶和美德，并且既指出某种倾向的缺陷和不幸，也指出其他倾向的正当和幸福，但是不喜欢规定许多无可指摘地适用于一切特殊情况的明确的准则。他们仅按语言可能说清的程度，首先努力确定在哪一方面存在内心的情感，即每一种美德据以树立的内心情感；确定哪一种内心的感情或情绪构成了友谊、人道、慷慨、正义、高尚以及其他一切美德的本质，也构成了与之对立的各种罪恶的本质；其次，努力确定什么是行动的一般方法；什么是那每一种情感都可能导致我们达到的普通的行为的常态和一般趋向，确定一个友好的人、一个慷慨的人、一个勇敢的人、一个正直的人以及一个通情达理的人，在普通的场合想怎样做。

为了表示每种特殊美德据以树立的内心情感的特征，虽然需要一支精巧和准确的笔，然而，这是一桩可以相当正确地完成任务。的确，根据各种环境可能发生的变化，来表述每种情感经历或应该经历的一切变化，是不可能的。它们是无穷无尽的，也无法用语言来表示。例如，我们对老人怀有的友好情感，不同于我们对年轻人怀有的那种情感；我们对严肃的人怀有的友好情感，不同于我们对具有温文尔雅风度的人怀有的那种情感，也不同于我们对愉快活泼和兴高采烈的人怀有的那种情感。我们对一个男人怀有的友谊不同于一个女人给予我们的友谊，即使那里并不掺杂任何肉欲的激情也是如此。哪一个作者能够列举和说清楚这种情感可能经历的这些和其他一切无穷无尽的变化呢？但是，一般的友好情感和对它们来说是平常的亲切依恋之情仍可十分精确地确定。描绘这种情感的图画虽然在许多方面总是不完整的，但是当我们碰到它时，它可能具有很多相似之处，因而我们能够知道它的根源，并且甚至可能把它同诸如善意、关心、尊敬、钦佩之类跟它有很大相似之处的其他情感区别开来。

以一般的方式来描绘什么是各种美德可能促使我们采取行动的普通

方法，更为容易。的确，没有做过这类事情，而要描绘各种美德所据以树立的内在情感或情绪，几乎是不可能的。如果我可以这样说的话，由于它们在心中自我表现，用语言来表达所有不同激情变化的不可见的特征，是不可能的。如果没有它们所引起的面部变化，没有它们所引起的态度和行为的变化，没有它们所暗示的决心，没有它们所导致的行动，那么，除了通过描述它们所产生的结果，没有任何其他方法可以划定它们的界限并把它们相互区别开来。因此，西塞罗在《论责任》第一册中，努力引导我们去实践四种基本美德；亚里士多德在《伦理学》的实践部分，给我们指明了他想要我们据以调整自己行为的各种习性，如慷慨、高尚、宽宏大量甚至幽默和善意的嘲弄——那位放任的哲学家在美德的序列中应该占有一定地位的一些品质，虽然我们自然给予它们的共同的荣光似乎不应该使它们具有如此令人起敬的名称。

这类著作向我们作了适意而生动的图画似的叙述。通过它们生动活泼的描述，它们激起了我们对美德的自然热爱，并增强了对罪恶的憎恶；通过它们公正和细致的评述，它们往往有助于纠正和明确我们对于行为合宜性的自然情感，并通过提供慎重而周到的考虑，使我们作出比缺少这种指导时可能想到的更为正确的行为。在对道德准则的探讨中，以这种方式构成了被人们恰当地称为伦理学的科学，它虽然像有人批评的那样没有高度的精确性，但仍不失为一种具有很大的效用和令人愉快的科学。尤其是，伦理学很容易用雄辩来装饰，由此如果可能的话，便可赋予极琐细的责任准则以新的重要性。其训导经过这样的修饰，就能对具有很大可塑性的年轻人产生十分崇高和持久的影响；由于这些训导与风华正茂年龄的天生高尚之情相一致，它们至少会暂时激发很大的决心，从而帮助确立和巩固最好和最有益的、人们易于接受的习惯。无论戒律和规劝如何能激励我们去实践美德，都是通过这种科学完成的，都是以这种方式表达的。

II. 关于第二种道德学家，我们可以把中期和晚期的基督教教会的一切雄辩家计算在内，也可以把在本世纪和前一世纪探讨过所谓自然法学的所有那些人计算在内，他们不满足于自己以这种一般方式来表述他们可能介绍给我们的那种行为一般趋向的特征，而努力为我们指出各种行为的方向，规定正确而精细的准则。因为正义是人们可以合宜地为其制定正确准则的唯一美德，所以它主要得到那两种作家的考虑。然而，他们是以两种截然不同的方式加以探讨的。

撰述法学原则的那些人，仅仅考虑权利人应认为自己有权使用暴力强求什么；每一个公正的旁观者会赞同他强求什么，或者他提请公断而同意为他伸张正义的法官或仲裁人，应该迫使另一方承受或履行什么。另一方面，雄辩家们思考较多的，不是使用暴力可以强求什么，而是义务人应认为自己必须履行什么义务，义务人之所以认为自己必须履行某些义务，一方面是出于对一般正义准则的极为神圣而严格的尊重，另一方面是由于从内心深处害怕损害邻人，害怕给自己的品格抹黑。给法官和仲裁人规定作出决断的准则正是法学的目的。给某个善良的人规定行为的准则正是雄辩学的目的。通过遵守所有的法学准则，假定它们从来

都是如此完美，其结果就只是避免外在的惩罚。通过遵守雄辩学的那些准则，假定它们应该如此，我们可能由于自己的行为正确和一本正经而值得人们高度赞扬。

可能经常发生这样的情况：一个善良的人，虔诚和认真地尊重一般正义准则，会想到自己有义务做许多可能是极其不义地强迫他做的，或者是法官或仲裁人用暴力逼迫他做的事情。举一个平凡的例子。一个拦路抢劫的强盗，以杀害相威胁强迫一个旅行者允诺给他一笔钱。这样一种在非正义的暴力强迫下所作的允诺，是否应该看作必须做到的事情，是一个争议颇多的问题。

如果我们把它看法学问题，结论就可能是不容怀疑的。认为那个拦路强盗有权用暴力强迫别人履行诺言，那或许是荒唐的。强迫别人作出承诺是一种该受高度惩罚的罪恶，而强迫别人履行诺言则是罪上加罪。拦路强盗并不能抱怨受到了什么伤害，他只是被那个本来可以正当地把他杀死的人骗了。认为法官应该强制实施这一允诺，或者认为地方官应该承认它们是法律上认可的行为，那或许是所有荒唐事件中最大的笑柄。因此，如果我们把这个问题看法学问题，我们就能毫无困惑地作出决断。

但是，如果我们把它看作雄辩学的问题，就不能这样容易地作出决断。一个善良的人，由于真心诚意地尊重神圣的正义准则（这种准则要求遵守一切严肃的诺言），是否不会想到自己有义务履行诺言，至少是很可疑的。不容置辩的是，不应尊重那个使他陷入这种处境的坏蛋的失望情绪。不履行诺言并不会给那个强盗造成任何损害，从而用暴力不能勒索到任何东西。但很可能成为问题的是，在这种情况下是否不应尊重他自己的尊严和荣誉，是否不应尊重他品质中那不可亵渎的神圣部分（这部分品质使他尊重真理的法则而憎恶每一种近于背叛和欺骗的东西）。关于这一点，雄辩学家们当然存在极大的分歧。在一派中，我们可以把古代作家西塞罗计算在内，把现代作家普芬道夫和其注释者巴比莱克计算在内，尤其是把后来的哈奇森博士，一个在大多数情况下绝不是无所拘束的雄辩家计算在内，这一派毫不犹豫地断定，绝不应尊重这样的允诺，并且断定不这样想就是十足的软弱和迷信。在另一派中，我们可以把某些教会的古代神父们计算在内，^{注130} 也可以把某些著名的现代雄辩学家计算在内，这一派具有另一种观点，断定必须履行所有这类允诺。

如果我们按照人类的普通情感来考虑问题，就会发现人们认为甚至对这类允诺也应有所尊重；但会发现，无法根据任何一般准则来确定这在多大程度上毫无例外地适用于一切场合。我们不当选择十分直率而又轻易地作出这类允诺的人和随便违背诺言的人，作为自己的朋友和伙伴，某个允诺拦路抢劫者五镑钱而未履行该诺言的绅士，会招致某种指责。然而，如果允诺的这笔金额相当大，就很可疑怎么做是合宜的，例如，如果支付这笔钱会彻底毁灭作出诺言的人的家庭；如果这笔金额大到足以促使最有益的目的实现，那么，为了拘泥小节而把这笔钱扔进

如此卑鄙之手，就似乎在某种程度上犯了罪，至少是极其不合宜的。若某人为了遵守对盗贼的诺言而使自己沦为乞丐，或阔气得给盗贼10万英镑，那么，就人类的常识来说，这个人会显得极其荒唐和过分。这种慷慨似乎违背了他的责任，即他对自己和对别人负有的责任，因此，如此尊重被迫作出的许诺，绝不能得到人们的认可。然而，凭借某种明确的准则，来确定对此应给予何种程度的尊重；或由此可能给予的最大金额是多少，显然是不可能的。这要随同那些人的品质，随同他们的境况，随同那种诺言的严肃性，甚至随同那种冲突的各种情节而变化；如果人们以那种极度豪爽的态度——这种豪爽有时可以在具有极其放荡的品质的人们中间看到——来对待这个作出诺言的人，它就似乎比在其他情况下更为正当。总之。可以说，正确的合宜性需要遵守一切诺言，只要这不违反某些其他更为神圣的责任，例如对公众利益负有的责任，对那些我们出于感激、亲情或善心而要赡养和抚养的人负有的责任。但是，如前所述，我们没有任何明确的准则来确定哪些外在的行动是出于对这种动机的尊重，因而也不能确定什么时候那些美德同遵守这种诺言相矛盾。

然而，可以说，不管什么时候，即使为了最必要的理由而违背了这类诺言，对作出这类诺言的那个人来说，也总是某种程度的不光彩行为。在作出这类诺言之后，我们可以确信遵守它们是不合宜的。但是，在作出这类诺言的时候，仍然存在某种错误。至少这是违背了有关宽宏和荣誉的最重要和最高尚的格言。一个勇敢的人应该宁死不作他既不可能毫不愚蠢地保持，也不可能恬不知耻地违反的某种诺言。因为这种处境总是伴随着某种程度的羞耻之心。背信弃义和欺骗是极为危险、极为可怕的罪行，同时也是人们非常容易、在许多情况下也是非常稳当地沉湎的罪行，因而我们对它们比对几乎所有其他东西更为戒备。所以，在各种情况和各种处境中，我们的想象就带着羞于违反一切誓约的观念。在这一方面，它们类似于破坏女性的贞节，女性的贞节是一种因为同样的理由而为我们极其注重的美德；而且我们对前者的情感并不比对后者更为敏感。背信弃义将无可挽回地蒙受耻辱。任何情况任何恳求都不能使其得到宽宥；任何悲痛和任何悔改都无法弥补这种耻辱。在这一方面，我们十分谨慎，因而在我们的想象中，即使一次强奸也使我们蒙受耻辱，而且连内心的清白也不能够洗刷掉肉体上的玷污。如果人们曾经一本正经地对此发过誓，甚至对人类中最微不足道的人来说，它也与违背诺言的情况相同。忠诚是一种亟须具备的美德，因而我们普遍认为它甚至是除此之外一无所有的人们也当然具有的，也是我们以为杀死和毁灭他们是合法的人们当然具有的。犯有违背忠诚美德之罪的那个人为了拯救他的生命，而强烈要求履行诺言，是不合适的；因其诺言同保持其他某种可尊重的责任相矛盾而予以背弃，也是不合宜的。这些情况可以减轻而不能全部洗刷自己的耻辱。在人们的想象中，他看来已经犯了某种罪行，它同某种程度的耻辱不可分割地联系着。他已经背弃了他曾经庄严地断言他要坚持的某种诺言；而且，即使他的品质并非无可挽回地蜕变和败坏，至少有一种附加在他的品质上的嘲弄是极难抹去的；我认为，没有一个经受过这类冒险的人会喜欢诉说这种经历。

这一例子可以用来说明，甚至当雄辩学和法学都研究一般正义准则的义务时，它们之间在什么地方存在差异。

不过，虽然这种差异是真实和基本的，虽然这两种科学提出了十分不同的目的，但是相同的主题在它们之间产生了很多相似之处，因而宣称研讨法学的大部分作者，有时根据法学的原则，有时根据诡辩学的原则，毫无区别地，或许当他们这样和那样做的时候没有意识到自己毫无区别地确定了他们所考察的不同问题。

然而，雄辩家们的学说绝不限于考察对一般正义准则的真诚的尊重会向我们提出什么要求。它包含基督教和道德上的其他许多方面的责任。看来导致人们研究这种科学的，主要是在野蛮和蒙昧时代由于罗马天主教的迷信而引入的秘密忏悔的习惯，由于那种习俗，人们会把最秘密的行为，甚至会把每一个可能被怀疑为稍许有损于基督教纯洁准则的人的思想，告诉忏悔神父。那个忏悔神父告诉他的忏悔者是否以及在哪一方面违背了自己的责任，并告诉他们在他能够以被冒犯的神的名义宽宥他们之前应该经受什么样的苦行。

犯了错误的意识，甚或是猜疑，都是每个人内心的负担，都是并没有由于长期从事不义行为的习惯而变得冷酷的所有那些人所伴有的忧虑和恐惧。在这种苦恼之中，如同在其他一切苦恼之中一样，人们都自然地渴望通过向自己相信不会泄露秘密的、谨慎的人表露内心的极度痛苦，来解除自己在思想上感到的压力。他们由于这种供认而蒙受的耻辱，会因他们自信必定引起同情、减轻不安而得到充分的补偿。发现自己并非完全不值得尊重，并发现虽然自己过去的行为会受到指责，但是自己目前的做法至少会得到赞同，而且或许足以补偿所受到的指责，至少仍会得到朋友的某种程度的尊重，这都会解除他的痛苦。在那些迷信的时代里，为数众多而又狡猾的牧师渐渐得到差不多每一个私人家庭的信任。他们拥有那些时代可能提供的浅薄的学问，而他们的方式，虽然在许多方面是拙劣而又杂乱无章的，但是与他们所处年代的那些方式相比，却是完美而有规则的。因此，他们不仅被视为一切宗教信仰徒的伟大指导者，而且被视为一切道德责任的伟大指导者。什么人若幸好与他们相亲近，则会获得好名声，什么人若不幸受到他们的指责，则将蒙受奇耻大辱。由于被看作正确和错误的最伟大的评判者，人们都自然地向他们请教其所存在的一切疑惑；对任何人来说，可尊敬的是让人们知道他已使献身于神的那些人了解了所有这样的秘密；并且在他的行为中，如果不得到他们的劝告和赞同，他就不走出重要而困难的一步。因此，对牧师来说，把它确立为一般准则，即应该据此信任他们，已经变成上流社会所欢迎的事，而且虽然没有确立此类准则，他们一般也会得到信任，这是不困难的。使他们自己有资格成为牧师，就这样成为基督教徒和神职人员的学业的必要部分，从那时候起，他们也被引导去收集有关所谓良心、美好和困难境况例证，在这些例证中，很难断定在哪里可能存在行为的合宜性。他们认为，这些著作对于良心的指导者和被指导的那些人可能有用；由此开始出现有关雄辩学的书籍。

雄辩学家思考的道德责任，主要是至少在一定程度上能够限制在一般准则之内的那些道德责任，而且违反它们自然伴随着某种程度的悔恨和对受惩罚的某种恐惧。雄辩家撰写这类书籍的意图，是缓和因违反这种责任而产生的内心恐惧。但是，并不是缺少每种美德都会受到这种极其严重的良心责备；没有人因为没有实行极为慷慨、友善或宽宏大量的、处于他的情况有可能实行的行动，而请求他的牧师赦免。由于存在着这种不足，被违反的准则通常是很不明确的，而且一般也具有这样一种性质，即：虽然遵守它可能得到荣誉和报答，但是违反它似乎也不会受到实际的责备、非难和惩罚。雄辩家们似乎把这类美德的实践看作是一种多余的工作，是不能非常严格地强求的，因此，对它们的探讨是毫无必要的。

所以，被交付牧师制裁，以及由此归入雄辩家们观察范围的对道德责任的违反，主要有三种不同的类型。

第一种，也是首要的一种，是对正义准则的违反。在这里，各种准则是全然明确和确定的；对它们的违反也自然伴有应该从神和人那里得到惩罚和害怕受到惩罚的意识。

第二种，是对雄辩学准则的违反。在一切很明显的例证中，都存在着对正义准则的实际违反，而人们不对别人作出最不可原谅的伤害，就不可能犯下这种罪行。在较小的事例中，当它仅仅相当于违反在男女交往中应该遵守的那些严格的礼节时，的确不能够被恰当地看作是对正义准则的违反。然而，他们一般是违反了某种相当清楚的准则，至少是其中的某一个人倾向于使违反了它们的那个人蒙受耻辱，严肃的人当然也倾向于使其内心产生某种程度的羞耻和悔恨。

第三种，是对诚实准则的违反。违反事实，可以说，并不总是违背正义，虽然在许多场合是如此，因而往往不会受到任何外来的惩罚。普遍存在的罪行，即使是一种非常卑劣的行为，也往往可能没有伤害任何人；在这种情况下，受骗的人或其他人都不应提出报复或赔偿的要求。不过，虽然违反事实并不总是违背正义，但是它总是对某一明确准则的违反，也是自然地倾向于以使其羞愧来包庇犯有这种错误的那个东西。

在年幼的孩子中，似乎存在对人们告诉他们的什么都相信的一种本能意向。造物主为了保护他们似乎认为（至少在某些时候）他们应该绝对相信关心他们的童年，以及受托关心他们幼小时候不可或缺的一部分教育的那些人。因而，他们过分相信；要使他们在某种合理的程度上产生疑惑和猜疑，需要他们长期体验人类的许多虚妄的东西。在成人之中，毫无疑问，轻信的程度是十分不同的。最聪明和最富有阅历的人一般是最不轻信的人。但是，其轻信程度不比应有的程度高的人，以及许多情况下都不相信流言飞语——这些流言飞语不仅原来是假的，而且很普通的思考和关注便可以使他知道它们不可能完全是真实——的人，几乎不存在。天性的倾向总是相信。使人学会怀疑仅仅是为了获得智慧

和经验，它们也极难使人学会怀疑。我们之中最聪明和最谨慎的人全都经常相信他后来为自己竟一直认为可信而感到羞耻和惊讶的传说。

如果在一些事情上我们信任某人，那么，我们所信任的那个人必然是我们的领袖和领导者，我们也以一定程度的尊重和敬意对他表示敬重。但是，正如由于钦佩别人，我们开始希望别人钦佩自己一样，由于受别人领导和指导，我们才懂得要使自己成为领袖和领导者。并且，正如我们不能老是单纯地满足于受人钦佩，除非我们同时相信自己是真正值得钦佩的一样，我们不能老是单纯地满足于被人信任，除非我们同时意识到自己是真正值得信任的。正如受人赞扬的愿望和值得赞扬的愿望，虽然极其相似，但仍然是有区别和分开的愿望一样，受人信任的愿望和值得信任的愿望，虽然也极其相似，但也同样是有区别和分开的愿望。

受人信任的愿望，使人相信的愿望、领导和指导别人的愿望，似乎是我们所有天生愿望中最强烈的愿望。或许它是言语能力这种人类特有的能力据以产生的一种本能。其他动物都不具有这种能力，我们也不能在其他任何动物中发现领导和指导其同类的判断和行动的愿望。领导和指导的巨大野心，即取得真正优势的愿望，看来完全是人所特有的，并且语言是实现野心的重要手段，是取得真正优势的重要手段，是领导和指导其他人的判断和行动的重要手段。

不为人所信任总是使人感到屈辱，当我们怀疑这是因为人们认为我们不值得信任，并可能严重而又故意骗人时，更是如此。告诉某人他在说谎，是最不可饶恕的当众侮辱。但是，任何人严重而又故意骗人，他必然意识到自己应该受到这种侮辱，必然意识到自己不该受人信任，也必然意识到自己丧失得到那种信任的权利，根据这种权利，他能够在同和他地位相等的人的交际中获得各种安逸、安慰或满足。那个不幸认为无人相信他说的某一真话的人，会感到自己被人类社会遗弃，会怕想到自己处于这种状态，或怕想到在此之前暴露自己，我也认为，他几乎不可避免地会因绝望而死。然而，也许从来没有人有正当理由接受这种使自己丢脸的看法。我倾向于相信，那个极为恶劣的说谎者，为了严重而又故意地撒一次谎，至少说了二十次真话；并且，如同在极为谨慎的人中，信任的倾向容易克服怀疑和不信任的倾向一样，在大多数情况下，在那些最不尊重事实的人中，说真话的天然倾向将克服那种欺骗的倾向或在某一方面改变或隐瞒事实的倾向。

即使在我们偶然无意地欺骗别人的时候，自己也会感到耻辱，并且因为自己曾经骗人而感到耻辱。虽然这种不自觉的错误并不经常表示不诚实，也并不经常表示缺乏对真理的绝对热爱，但是它在某种程度上总是表示缺乏判断力，缺乏记忆力，表示不合宜的轻信，表示某种程度的鲁莽和急躁。它总是减少我们劝说开导别人的威信，也总是使我们领导和指导别人的资格受到某种程度的怀疑。然而，那个有时由于想错而领错路的人，完全不同于可能存心欺骗的人。前者在许多情况下必定会受人信任；后者则在任何情况下都几乎不会受人信任。

真诚和坦率赢得信任。我们信任看来愿意信任我们的人。我们认为，我们清楚地看到他想带领我们走的道路，也乐意听从他的领导和指导。相反，保留和隐瞒引起不和。我们害怕跟随我们不知道他往何处走的人。而且，交谈和社交的最大乐趣来自情感和看法的某种一致，来自内心的某种和谐，这一切正如众多的乐器相互保持一致和合拍一样。但是除非情感和看法能自由交流，否则这种令人愉快的和谐是不可能得到的。由于这一原因，我们都想知道彼此之间是如何受影响的，都想看透对方的内心，都想看到那里真正存在的情感和感情。那个使我们沉湎于这种天生激情中的人，那个使我们深入其心的人，那个似乎向我们敞开心灵大门的人，看来都在发挥一种比任何别的东西更使人愉快的殷切之情。那个一般性情良好的人，如果他有勇气一如自己所感到的，也因为他感到它们，表达自己真实的情感，就不会令人不快。正是这种毫无保留的真诚，甚至使孩子般颠三倒四的话也变得令人高兴。无论坦率的想法怎样地浅薄和不完善，我们都乐意对它们表示谅解，并且尽可能努力把我们的理解力降到他们的智能水平，同时以他们似乎曾经用来考察各种问题的特殊眼光来看待这类问题。这种想看出别人真实情感的激情，自然十分强烈，因而经常堕落为一种讨厌的和不恰当的探听我们邻居的那些秘密——它们是他们有极为正当的理由来保守的——的好奇心；在许多情况下，这就需要谨慎和一种控制这种激情、也控制人类的其他一切天生激情的强烈的合宜感情，并把它降低到任何公正的旁观者都能赞同的程度。然而，若好奇心保持在适当的范围以内，不去针对有正当理由隐瞒的事情，则不满足人们的这种好奇心，也同样是令人不快的。那个回避我们所提最简单问题的人，那个对我们毫无恶意的询问表示不满的人，那个把自己掩蔽在不可测知的偏僻处的人，似乎在他的心中筑起了一堵高墙。我们满怀着急切而没有恶意的好奇心想叩开他的心扉，但却立即感到自己被极其粗暴无礼地推了回来。

那个有所保留和隐瞒的人，虽然缺乏一种和蔼可亲的品质，但是人们并没有不尊重或鄙视他。他似乎对我们感到冷漠，我们也同样对他感到冷漠；他得不到人们的赞扬和热爱，但是也很少被人憎恨或谴责。不管怎样，他几乎没有理由悔恨自己谨慎，并且一般更容易自夸他对自己所作的保留采取谨慎态度。所以，尽管他的行动可能很不正确，有时甚至是有害的，但是他几乎不会愿意在雄辩家们面前作什么陈述，或者认为自己有什么必要去请求他们宣判无罪或得到他们的赞同。

对由于错误的消息，由于疏忽，由于鲁莽和急躁而偶然欺骗了别人的人来说，情况并非总是如此。例如告诉别人一条普通的消息，虽然这件事情几乎不会产生什么后果，但是如果他是一个真正热爱真理的人，就会对自己的粗心大意感到羞愧，也绝不会不抓住第一次机会充分地承认错误。如果这件事情具有某种后果，他的悔恨就会更加强烈，并且，如果由于他提供不正确消息而产生某种不幸的或致命的后果，他就几乎不能够原谅自己。虽然他没有犯罪，他还是极其深切地感到自己成了古人所说的有罪的人。同时在他力所能及的范围内焦急和急切地作出各种赎罪之举。这样一个人常常会愿意在雄辩家们面前陈述情况，他们对他一般是非常喜爱的，并且虽然他们有时也因其急躁而恰当地加以谴责，

但是一般总是宣称他无须因其错误而蒙受耻辱。

但是，经常请教雄辩家的人，是态度暧昧而内心悔恨的人，是当真蓄意欺骗别人的人，但是他同时却自认为真实地说出了事情的真相。雄辩家以各种不同方式对待这样的人。当他们非常赞成他欺骗的动机时，他们有时为他开脱罪责。但说句公道话，他们一般总是谴责他。

因此，雄辩家著作的主题是：对正义准则的真心实意的尊重；我们应该如何尊重自己邻居的生命和财产；赔偿的责任；贞洁和贤淑之道，什么是他们所谓的色欲罪；诚实的准则，以及誓言、许诺和各种契约的责任。

一般可以说，雄辩家们的著作徒劳地试图用明确的准则指导只能用感情和情感判断的事情。在各种情况下，怎么能用准则来确定微妙的正义感究竟在哪一点上开始变为无意义和无力的良心顾虑呢？在什么时候保密和保留开始变为掩饰呢？令人愉快的佯作无知可以进行到什么程度呢？它又究竟在哪一点上开始蜕变为讨嫌的欺骗呢？行为上的自由自在可最大到什么程度而仍被看作得体和适度的行为？什么时候它开始变为不检点的和轻率的放荡行为呢？关于这一切问题，在某种情况下适用的东西，在其他任何情况下恰恰几乎不适用，而且在各种情况下使行为获得成功和幸运的东西都随同处境极其微小的变化而变化。因此，雄辩家的著作像它们通常是令人厌倦的那样，一般也是无用的。它们对于某个间或向其请教，甚至认为雄辩家们所作的决断是正确的人，几乎不会有用处；因为尽管这些书中收集了大量事例，然而，由于情况千变万化，要从所有这些事例中找到与自己完全相同的事例，那是极其偶然的。一个真正渴望尽到自己责任的人，如果他会认为自己有很多理由去向它们请教，他就必定是一个非常软弱的人；而对一个忽视这一点的人来说，那些著述的写作风格不可能引起他的注意。其中没有一本能激发我们慷慨和高尚之心。其中没有一本能使我们的心地温和，产生和善而仁慈的感情。相反，许多这类著作能使我们学会欺骗自己的良心，用它们所作的那些无益的精细区分，来为自己推脱最基本的责任找出无数精巧的理由。那种毫无意义的精确——他们试图把它用在不可能加以采用的一些论题上——几乎必然会诱引他们犯那些危险的错误，同时也必然使他们的著作变得枯燥乏味，具有费解和玄奥等许多特点，不可能在人们内心激起道德学书籍主要应激发的那些感情。

因此，道德哲学的两个有用部分，是伦理学和法学。雄辩学应该被完全否定；古代的道德学家们看来也作出了较好的评判，他们在研究同样的论题时，并不喜爱任何这种微妙的精确，而满足于以某种一般的方法，描述什么是正义、节制和诚实得以产生的情感，以及什么是那些美德通常会指点我们采取的一般行为方式。

确实，有些哲学家似乎曾经试图考察同雄辩学家的学说相似的东西。在西塞罗所著《论责任》第三册中就载有这类内容，同雄辩家一样，他在那里尽力以许多精巧的例证为我们提供行动的准则，在这些例

证中要确定合宜之点在什么地方是困难的。同一本书的许多段落也表明，其他一些哲学家曾经在他之前试图考察同类内容。然而，他和他们似乎都不指望提供一种完整的体系，只是想说明为什么在各种各样的具体情况下，最大的行为合宜性是否存在于遵守或背弃在一般情况下作为责任准则的东西之中，是有疑问的。

每个成文法体系都可以看作试图建立自然法学体系或试图列举各条正义准则的一种颇不完善的尝试。当对正义的违反成为人们相互之间绝不会容忍的事情时，地方行政官就会运用国家的权力来强行实践这种美德。没有这种预防措施，市民社会就会变成杀戮和骚乱的舞台，任何人一认为自己受到伤害，就会亲手为自己复仇。为了防止可能随同每个人为自己伸张正义而产生的混乱，在具有相当权力的一切政府中，地方行政长官同意为所有的人主持正义，并保证听取和处理有关伤害的一切控告。在所有治理良好的国家里，不仅指定法官来了结个人之间的争论，而且规定一些准则来调整那些法官的判决，并通常力图使这些准则同天然的正义准则相一致。当然，它们并非在一切情况下都同天然的正义准则相一致。有时所谓国家的体制，即政府的利益，有时左右政府的特殊阶层的利益，会使国家的成文法偏离自然的正义准则。在某些国家里，人民的粗野和野蛮妨碍天然的正义情感达到在比较文明的国家里它们自然达到的那种准确和精确的程度。他们的法律像他们的生活方式一样，是粗俗、粗野和紊乱的。在其他一些国家里，虽然人民的已改善的生活方式或许会使他们承认精确的法律，但是他们不恰当的法院制度总是妨碍一切正式的法律体系得以确立。在任何国家中，根据成文法所作的判决，都不会个个完全同天然的正义感所要求的准则相一致。因此，成文法体系，虽然作为对不同时代和国家人类情感的记录，应当具有极大的权威性，但是绝不能看作天然的正义准则的精确体系。

人们或许以为，法学家就不同国家法律的缺点和改进所作的论证，会促使人们探讨同一切实际法律无关的天然的正义准则。人们或许认为，这些论证会使他们努力建立一个可以合宜地称为自然法学的体系，或建立一种应该贯串所有国家的法律，或成为所有国家法律的基础的一般准则的理论。不过，虽然法学家的论证确实产生了某种这类东西，虽然无论谁系统论述某一国家的法律时，都会在其著作的许多地方谈到天然的正义法则，但是，人们一直到很晚才想到要建立有关天然正义准则的一般体系，才开始单独讨论法律哲学，而不牵涉任何国家的具体法律制度。我们没有在古代的道德学家中看到有人试图对正义准则进行特别详细的论述。西塞罗在他的《论责任》中，亚里士多德在他的《伦理学》中，都像探讨所有其他美德那样探讨正义。在西塞罗和柏拉图的法律中，我们自然而然地期望看到他们详细论述应由每一个国家的成文法推行的那些天然平等准则，然而，却没有看到这类论述。他们的法学是警察的法学，而不是正义的法学。格劳秀斯^{注131}似乎是第一个试图向世人提供某种这类体系的人，这种体系应该贯串所有国家的法律，并成为所有国家法律的基础；他那带有各种不足的关于战争与和平法则的论文，或许是现今描述这一论题的最全面的著作。我将在另一篇论文中，不仅就有关正义的问题，而且就有关警察、国家岁入和军备以及其他成

为法律对象的各种问题，努力阐明法律和政府的一般原理，以及它们在不同的年代和不同的社会时期经历过的各种剧烈变革。因此，现在就不进一步对法学史作详细的叙述。

译 后 记

亚当·斯密的名著《道德情操论》，创作于18世纪50年代，1759年初版后，又经过31年五次修订再版而“定型”，它是作者长期深思熟虑、仔细琢磨的一部作品。翻译这样一部作品的困难是可想而知的，当时我们之所以敢于接受这一任务，主要是由于得到了我国著名经济学家、翻译家陈彪如教授的鼓励、支持和帮助。从1979年冬至1985年春的整个翻译过程中，都是在陈老的指导下进行的，凡遇到困难，均及时得到了他的指教而释疑。陈老还亲自审阅了部分译稿。全书校订工作由胡企林同志承担。

我们在翻译此书的过程中，还得到了吴衡康同志、王涌泉同志和朱泱同志的支持和帮助，在此，均表示深切的谢意。

本书译事由蒋自强主持，其中第一卷和第二卷由钦北愚译，第三卷和第四卷由朱钟棣译，第五卷和第六卷由沈凯璋译，第七卷由蒋自强译。全部译文由钦北愚、蒋自强统一修改定稿。

人名译名对照表

三 画

马里沃 Marivaux

马西隆 Massillon

马拉纳 Marana

马基雅维利 Machiavel

马尔巴勒公爵 Duke of Marlborough

马尔塞鲁斯 Marcellus

四 画

厄帕拉雷狄托斯 Epaphrinitus

内西卡，西皮阿 Nasica, Scipio

贝克莱 Berkeley

韦斯巴芻 Vespasian

韦德伯恩，亚历山大 Wedderburn, Alexander

尤金 Eugène

尤利西斯 Ulysses

牛顿 Newton

孔代 Conde

比隆，巴隆 Biron, Baron

比隆公爵 Duke of Biron

比菲埃 Buffier

巴门尼德 Parmenides

巴肯第十一代伯爵 the eleventh Earl of Buchan

巴克勒公爵 Duke of Buccleugh

巴克尔 Buckle

巴特勒，约瑟夫 Butler,Joseph

巴多罗买 Bartholomew

巴比莱克，琼 Barbeyrac, Jean

五 画

卢梭 Rousseau

卢奇安 Lucian

卢库卢斯 Lucullus

卡迈克尔，格尔绍姆 Carmichael,Gerschom

卡斯塔里埃 Castalia

卡米卢斯 Camillus

卡伦，威廉 Cullen, William

卡修斯，阿维狄乌斯 Cassius,Avidius

卡德尔，托马斯 Cadell,Thomas

卡德沃思，拉尔夫 Cudworth,Ralph

卡利斯塞纳斯 Calisthenes

史密斯，约翰 Smith,John

艾迪生，约瑟夫 Addison,Joseph

艾达姆 Idame

艾德奥斯，马克-安托万 Eidous,Marc-Antoine

布里森登 Brissenden

布里斯托尔 Bristol

布拉韦 Blavet

布朗，托马斯 Brown,Thomas

布鲁图，马库斯 Brutus, Marcus

古斯塔夫斯 Gustavus

汉尼拔 Hannibal

皮洛士 Pyrrhus

丘辟特 Jupiter

尼克 Necker

尼禄 Nero

尼俄柏 Niobe

弗图 Vertue

加图，马尔库斯 Cato, Marcus

六 画

安东尼 Anthony

安提柯 Antigonus

安提马科斯 Antimachus

安堤帕特 Antipater

安东尼努斯，马库斯 Antoninus, Marcus

安妮女王 Queen Anne

亚里士多德 Aristotle

亚里斯提卜 Aristippus

亚历山大 Alexander

成吉思汗 Genghis Khan

西庇阿 Scipio

西塞罗 Cicero

西德尼 Sidney

西奥博尔德，刘易斯 Theobald,Lewis

芝诺 Zeno

地米斯托克利 Themistocles

考利 Cowley

达朗贝 D'Alembert

达尔基思 Dalkeith

达维拉 Davila

米克，罗纳德 Meek,Ronald

米勒，约翰 Miller,John

米勒，埃德鲁 Millar,Andrew

休谟 Hume

色诺芬 Xenophon

伏尔泰 Voltaire

伍德罗，詹姆斯 Wodrow, James

伊莎贝拉 Isabella

伊阿古 Iago

伊壁鸠鲁 Epicurus

约克 Yorke

约翰逊 Johnson

约翰娜 Johanna

毕达哥拉斯 Pythagoras

七 画

克里西波斯 Chrysippus

克拉克 Clerke

克拉克，塞繆尔 Clarke,Samuel

克拉苏，L. Crassus, L.

克拉伦登 Clarendon

克莱特斯 Clytus

克莱安西斯 Cleanthes

克莱奥梅尼 Cleomenes

克劳迪厄斯 Claudius

克雷吉，托马斯 Craigie,Thomas

麦肯齐，乔治 Mackenzie,George

麦克菲，亚历克 Macfie,Alec

麦克洛 Mckerrow

麦克斯韦 Maxwell

苏格拉底 Socrates

苏尔托尼乌斯 Suetonius

苏埃皮西乌斯 Sulpicius

忒拉蒙 Telamon

劳埃德，罗伯特 Lloyd,Robert

劳滕贝格 Rautenberg

坎贝尔，托马斯 Campbell

坎南 Cannan

来山得 Lysander

李维 Livy

沃 Avaux

沃拉斯顿，威廉 Wollaston,William

沃波尔，贺拉斯 Walpole, Horace

汤申德，查尔斯 Townsend, Charles

汤姆逊 Thomson

库柏，安东尼 Cooper, Anthony

库尔提乌斯，昆图斯 Curtius, Quintus

沙夫茨伯里 Shaftesbury

辛普森，罗伯特 Simpson, Robert

亨利埃特 Henriade

伯克，埃德蒙 Burke, Edmund

伯顿 Burton

希波吕托斯 Hippolytus

希尔德布兰德，布鲁诺 Hildebrand, Bruno

狄摩西尼 Demosthenes

利特尔顿勋爵 Lord Lyttleton

阿里斯托梅尼 Aristomenes

阿里斯托得摩 Aristodemus

阿里斯提得斯 Aristides

阿提拉 Attila

阿波罗尼奥斯 Apollonius

阿盖尔公爵 Duke of Argyle

阿利亚 Arria

阿利安 Arrian

阿特纳奥斯 Athenaeus

阿伦德尔 Arundel

阿巴思诺特 Arbuthnot

八 画

凯 , F. Kaye,F.

凯瑟琳 Catharine

凯克洛普斯 Cecrops

凯姆斯勋爵 Lord Kames

昂肯 , 奥古斯特 Oncken, August

罗斯 , 威廉 Rose, William

罗斯福哥 Rochefoucauld

罗伯逊 , 威廉 Robertson, William

明托 Minto

帖木儿 Tamerlane

迪格比 Digby

帕斯卡 Pascal

帕尔米拉 Palmire

帕尔梅尼奥 Parmenio

图密善 Domitian

昆体良 Quintilian

拉斐尔 Raphael

拉克坦提乌斯 Lactantius

拉莫特 La Motte

拉封丹 La Fontaine

拉辛 Racine

拉普拉斯特 La Placette

拉尔修，第欧根尼 Laertius,Diogenes

欧里庇得斯 Euripides

欧迈尼斯 Eumenes

庞培 Pombey

法兰特，A. Feillet,A.

法雷尔，詹姆斯 Farrer,James

波斯，达 Bos,Dû

波切斯特 Porchester

佩罗 Perrault

金斯利 Kinsley

金纳斯 Knies

彼得大帝 Peter the Great

彼得伯勒主教 Bishop of Peterborough

彼特拉克 Petrarca

孟德斯鸠 Montesquieu

孟德维尔 Mandeville

弥尔顿，约翰 Milton,John

九 画

恺撒 Caesar

哈奇森，弗朗西斯 Hutchson,Francis

哈姆莱特 Hamlet

查里兹厄斯 Charisius

查士丁尼 Justinian

查理一世 Charles I

柏拉图 Plato

南格尔 Nangle

威廉一世 William I

威尔逊，托马斯 Wilson,Thomas

珀修斯 Perseaus

封特奈尔 Fontenlle

洛克 Locke

洛赞 Lauzun

洛锡安 Lothian

科达斯科，弗朗切斯科 Condasco, Francesco

科泽尔，赖因霍尔德 Koser,Reinhold

科尔曼，乔治 Colman, George

修昔底德 Thucydides

保萨尼阿斯 Pausanias

俄狄浦斯 Oedipus

贺拉斯 Horace

十 画

莫罗，格伦 Morrow,Glen

莫里哀 Molière

莫斯纳，埃内斯特 Mossner,Ernest

莫尔，亨利 More,Henry

莫尼弥埃 Monimia

格里菲思，拉尔夫 Griffithe,Ralph

格雷，托马斯 Gary,Thomas

格雷格，沃尔特 Greg,Walter

格拉古 Gracchus

格劳秀斯 Grotius

索思韦尔，爱德华 Southwell,Edward

索福克勒斯 Sophocles

埃克斯坦，瓦尔特 Eckstein,Walther

埃克斯皮利，阿贝 Expilly,Abbé

埃米利乌斯，保卢斯 Aemilius,Paulus

埃利奥特，吉尔伯特 Elliot,Gilbert

埃阿斯 Ajax

莱列阿斯 Laelius

莱辛 Lessing

泰奥弗拉斯托斯 Theophrastus

泰特勒 Tytler

宾，阿德默勒尔 Byng,Admiral

诺克 Nauck

海格立斯 Hercules

海德，爱德华 Hyde,Edward

高乃依 Corneille

爱比克泰德 Epictetus

桑托伊尔 Santeul

十一画

菲罗克忒忒斯 Philoctetes

菲莱 Feillet

菲茨莫里斯勋爵 Lord Fitz-Maurice

菲洛塔斯 Philotas

菲利普 Philip

萨卢斯特 Sallust

萨瑟恩，托马斯 Southerne,Thomas

萨拉米斯 Salamis

萨利公爵 Duke of Sully

龚图特，查理 Gontaut, Charles

勒默里 Lemery

梅森，威廉 Mason,William

理查森，塞缪尔 Richardson,Samuel

基诺 Quinault

基尼阿斯 Cineas

梭伦 Solon

盖尤斯 Gaius

笛卡尔 Des Cartes

十二画

喀提林 Catiline

斯图尔特，杜格尔德 Stewart,Dugald

斯图尔特，马修 Stewart,Mathew

斯卡尔钦斯基，维托尔特 Skerzyński , Witold

斯坦，彼得 Steim,Peter

斯莫尔，阿尔比恩 Small,Albion

斯威夫特 Swift

斯特拉恩，威廉 Strahan,William

斯金纳，安德鲁 Skinner,Andrew

斯科特 Scott

提布卢斯 Tibullus

提莫莱昂 Timoleon

提莫修斯 Timotheus

蒂克尔，托马斯 Tickell,Thomas

蒂雷纳 Turrene

塔西佗 Tacitus

博尔吉亚，恺撒 Borgia,CaeSan

博纳，詹姆斯 Bonar,James

普卢塔克 Plutarch

普里西安诺斯 Priscianus

普拉顿，尼古拉斯 Pradon,Nicolas

普赖斯，理查德 Price,Richard

普林尼 Pliny

普芬道夫 Pufendorf

普勒阿得 Pléiade

奥古斯丁 Augustine

奥林匹娅 Olympia

奥斯瓦尔德 Oswald

奥勒利乌斯，马可 Aurelius,Marcus

奥赛罗 Othello

奥特韦，托马斯 Otway,Thomas

奥利金 Origen

奥维德 Ovid

富兰克林，伯特 Franklin,Burt

腓特烈 Frederick

腓力二世 Philip II

鲁弗斯 Rufus

十三画

路易十四 Louis XIV

裘卡斯塔 Jocasta

雷斯，卡迪纳尔 Retz,Cardinal

雷克托 Rector

雷古卢斯 Regulus

蒲柏 Pope

塞内加 Seneca

塞拉门尼斯 Theramines

塞尔比-比格 Selby-Bigge

塞尔苏斯，艾根斯脱 Celsus,Against

福基翁 Phocion

詹宁斯，索姆 Jenyns,Soame

詹姆斯一世 James the First

詹姆斯二世 James II

鲍尔 Bower

鲍尔杰，约翰 Balguy,John

十四画

赫兹，马科斯 Herz,Markus

赫尔德 Herder

赫伯特，亨利 Herbert,Henry

赛伊德 Seid

缪尔，艾特尔 Muir,Ethel

十五画

德莱顿，约翰 Dryden,John

德米特里 Demetrius

德彼雷奥斯 Despreaux

黎塞留 Richelieu

十六画

霍布斯 Hobbes

霍布雷肯 Howbraken

霍尔斯本特 Halsband

霍尔巴赫男爵 Baron d'Holbac

霍姆，约翰 Home,John

赞姆蒂 Zamti

十七画

戴维森，阿奇博尔德 Davidson,Archibald

注1 卢森贝：《政治经济学史》（3卷本）第1卷，三联书店1979年版，第243页。

注2 关于斯密在《道德情操论》中所阐明的伦理思想，我们已在“经济自由主义理论大师的道德情操观——亚当·斯密《道德情操论》内容概述”一文中作过论述，该文载《马克思主义来源研究论丛》第17辑，商务印书馆1995年版，第340—356页。

注3 杜格尔·斯图尔特：《亚当·斯密的生平和著作》，商务印书馆1983年版（下同），第7页。

注4 亚当·斯密亲自撰写的这份演讲稿，在他逝世前已销毁，后来，埃德温·坎南根据一个大学生的听课笔记整理成《关于法律、警察、岁入及军备的演讲》一书，于1896年出版，它反映了亚当·斯密的道德哲学讲稿第三、第四部分的一些内容。

注5 转引自约翰·雷：《亚当·斯密传》，商务印书馆1983年版（下同），第160页。

注6 转引自约翰·雷：《亚当·斯密传》，第393页。

注7 杜格尔·斯图尔特：《亚当·斯密的生平和著作》，第63—64页。

注8 同上书，第64页。

注9 本书第1—2页。

注10 本书第231—232页。

注11 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》下卷，商务印书馆1974年版（下同），第27页。

注12 本书第231页。

注13 本书第61页。

注14 本书第61—62页。

注15 本书第62页。

注16 本书第102页。

注17 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》上卷，商务印书馆1972年版，第14页。

注18 本书第401页。

注19 斯密首次使用“看不见的手”(invisible hand)这一短语是在《天文学》III 2中，在写到早期宗教思想时，他谈到，只有不合常规的偶然事件是神奇的力量引起的。“火燃烧起来，水得到补充；重的物体下降，轻的物体上升，这是它自身性质的必然；也不是朱庇特的这只看不见的手曾觉察到而作用于这些物体。”(见《亚当·斯密著作和通信集》第1卷，《道德情操论》，第184页注7)

注20 本书第232页。

注21 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》下卷，第27页。

注22 本书第107页。

注23 本书第303页。

注24 译者说明：正文中星号(*)为著者注；阿拉伯数码加六角括号为译者注。

注25 菲罗克忒忒斯，希腊神话中的人物，是英雄赫拉克勒斯的朋友。

注26 希波吕托斯，希腊神话中的人物，死于其父的诅咒。

注27 海格力斯，希腊神话中的大力士。

注28 考利(1618—1667)，英国诗人。

注29 佩特拉克(1304—1374)，意大利文世复兴时代的诗人和学者，以写十四行诗著名。

注30 奥维德(公元前43—公元7?)，罗马诗人。

注31 贺拉斯(公元前65—公元前8)，罗马诗人、讽刺家。

注32 提布卢斯(公元前54—公元前18)，罗马诗人。

注33 卡斯塔里埃，《孤儿》剧中人物(男)。

注34 莫尼弥埃，《孤儿》剧中人物(女)。

注35 《菲德拉》，古罗马的塞内加(约公元前4—公元65)所著的一部悲剧。

注36 伊阿古，莎士比亚的悲剧《奥赛罗》中的反面人物。

注37 奥赛罗，莎士比亚的悲剧《奥赛罗》中的男主角。

注38 有人曾提出如下一点作为反对我的理由：在同情这个问题上，我断定赞同的感情总是令人愉快的，这同我承认有某种令人不快的同情的体系相矛盾。我的答复是，在有关赞同的情感中，存在着两种引人瞩目的东西：第一，旁观者表示同情的激情；第二，由于他看到自己的表示同情的激情同当事人的原始激情完全一致而产生的情绪。后一种情绪——其中当然存在有关赞同的情感——总是令人愉快和高兴的。前一种激情既可能是令人愉快的，也可能是令人不快的，这要视原始激情的性质而定，它的特征总会在一定程度上保留下来。

注39 塞内加（Seneca，公元前4？—公元65），罗马政治家、哲学家和悲剧作家。

注40 苏格拉底（Socrates，公元前469—公元前399），希腊哲学家。

注41 指英王查理一世同议会的战争（1642—1649）。

注42 苏利公爵（Duke of Sully，1559—1641），法国国王亨利四世的顾问，在胡格诺战争中支持亨利反对天主教同盟，后又劝亨利改宗天主教，以摆脱困境。1559年起任财政大臣，减征直接税，扩大间接税，以增加国库收入，并力图振兴农业。1610年亨利四世被刺死后隐退。

注43 詹姆斯一世（公元1566—1625），英国国王，在位期为公元1603—1625年。

注44 博尔吉亚（1476？—1507），意大利枢机主教、军人、政治家。

注45 尼禄（37—68），罗马暴君，在位期为公元54—68年。

注46 对大部分人来说，用这种方式把我们对恶有恶报的自然感觉归于对受难者愤恨的某种同情，看来可能是对这种情感的贬低。愤恨通常被认为是一种如此可憎的激情，以致人们往往认为，像恶有恶报的感觉这样如此值得称许的原则不会全部建立在愤恨的基础上。或许，人们更愿意承认：我们对善有善报的感觉是建立在对那些从善行中得益的人所怀有的感激之情表示某种同情的基础上的；因为正如所有其他的仁慈激情一样，感激被认为是一种仁爱的原则，它不可能损害建立在感激基础上的任何感情的精神价值。然而很清楚，感激和愤恨在各方面都是互相对立的；并且如果我们对优点的感觉来自对前者的同情，那么我们对缺点的感觉几乎不可能不出自对后者的同情。

让我们来考虑下列情况，即虽然我们常常见到的不同程度的愤恨是所有激情之中最可憎的一种激情，但是如果它适当地压低和全然降到同

旁观者富于同情的愤恨相等的程度，就不会受到任何非难。如果我们作为一个旁观者感到自己的憎恨同受难者的憎恨全然一致；如果后者的愤恨在各方面都没有超过我们自己的愤恨；如果他的每一句话和每一个手势所表示的情绪不比我们所能赞同的情绪更强烈；如果他从不想给予对方任何超过我们乐于见到的惩罚，或者我们自己甚至为此很想惩罚对方，我们就不可能不完全赞同他的情感。按照我们的看法，在这种场合我们自己的情绪无疑地证明他的情绪是正确的。并且，经验告诉我们，很大一部分人是多么不能节制这种情绪，再说为了压抑强烈的、缺乏修养的、情不自禁的愤恨，使之成为这种合宜的情绪，需要作出多大的努力。所以，对那个看来能够努力自我控制自己天性中最难驾驭的激情的人，我们不可避免地会表示相当的尊敬和钦佩。当受难者的憎恨像几乎总会发生的那样确实超过了我们所能赞同的程度时，由于我们不可能对此表示谅解，我们必然不会对此表示赞同。我们不赞同这种憎恨的程度，甚至大于我们不赞同其他任何从想象中产生的、几乎同样过分的激情。我们不仅不赞成这种过分强烈的愤恨，反而把它当作我们愤恨和愤怒的对象。我们谅解那个作为这种不正当愤恨的对象，并因此受到伤害威胁的人的相反的愤恨。因此，在所有的激情中，复仇之心、过分的愤恨看来是最可恶的，它是人们嫌恶和愤恨的对象。当这种激情在人们中间通常以这种方式——过分百次而节制一次——表现出来的时候，因为它最普通的表现就是如此，所以我们非常容易把它完全看成是憎恶和可恶的激情。然而，甚至拿眼前人们堕落的情况来说，造物主似乎也没有如此无情地对待我们，以致赋予我们从整体和从各方面来看都是罪恶的天性，或者赋予我们没有一点和没有一个方面能成为称赞和赞同的合宜对象的天性。在某些场合，我们感到这种通常是过分强烈的激情可能也是很微弱的。我们有时会抱怨某个人显得勇气不足和过分不在乎自己所受到的伤害；如同我们由于他的这种激情过分强烈而对他表示嫌恶一样，我们由于他的这种激情过低也会对他表示轻视。

假如有灵感的作家们认为，甚至在像人这样软弱和不完善的生灵中间，各种程度的激情也是邪恶和罪过的话，那么，他们就肯定不会那么经常地或那么激烈地谈论造物主的愤慨和暴怒了。

让我们再来考虑这样一个问题，即：目前的探究不是一个涉及正确与否的问题——如果我可以这样说的话——而是一个有关事实的问题。我们现在不是考察在什么原则下一个完美的人会赞成对恶劣行为的惩罚；而是考察在什么原则下一个像人这样如此软弱和不完美的生灵会真的赞成对恶劣行为的惩罚。很清楚，我现在提到的原则对于他的情感具有很大的影响；并且，“恶劣行为应该得到惩罚”似乎是明智的安排。正是社会的存在需要用适当的惩罚去限制不应该和不正当的怨恨。所以，对那些怨恨加以惩罚会被看成是一种合适的和值得赞同的做法。因此，虽然人类天然地被赋予一种追求社会幸福和保护社会的欲望，但是造物主并没有委托人类的理性去发现运用一定的惩罚是达到上述目的的合适的手段；而是赋予了人类一种直觉和本能，赞同运用一定的惩罚是达到上述目的的最合适方法。造物主在这一方面的精细同她在其他许多情况下的精细确实是一致的。至于所有那些目的，由于它们的特殊重要性可

以认为是造物主所中意的目的——如果可以允许这样表达的话。造物主不仅这样始终如一地使得人们对于她所确定的目的具有一种欲望，而且为了人们自己的缘故，同样使他们具有对某种手段的欲望——只有依靠这种手段才能达到上述目的，而这同人们产生它的倾向是无关的。因而，自卫、种的繁衍就成为造物主在构造一切动物的过程中似乎已经确定的重要目的。人类被赋予一种对那两个目的的欲望和一种对同二者相反的东西的厌恶；被赋予一种对生活的热爱和一种对死亡的害怕；被赋予一种对种的延续和永存的欲望和一种对种的灭绝的想法的厌恶。但是，虽然造物主这样地赋予我们一种对这些目的的非常强烈的欲望，并没有把发现达到这些目的合适手段寄托于我们理性中缓慢而不确定的决断。造物主通过原始和直接的本能引导我们去发现达到这些目的的绝大部分手段。饥饿、口渴、两性结合的激情、喜欢快乐、害怕痛苦，都促使我们为了自己去运用这些手段，丝毫不考虑这些手段是否会导致那些有益的目的，即伟大的造物主想通过这些手段达到的目的。

在结束这个注解之前，我必须提到对行为合宜性所表示的赞同和对优点或善行所表示的赞同之间的一个差异。在我们赞成任何人的、对于被作用对象来说是合宜和适当的情感之前，不仅一定要像他那样受到感动，而且一定要察觉他和我们之间在情感上融洽一致。这样，虽然听到落在朋友身上的某个不幸时，我会正确地想象出他那过度的忧虑；但是在得知他的行为方式之前，在发现他和我在情绪上协调一致之前，我不能说我赞同那些影响他行为的情感。所以，合适的赞同不仅需要我们对行为者的完全同情，而且需要我们发现他和我们之间在情感上完全一致。相反，当我们听到另一个人得到某种恩惠，使得他按照自己所喜欢的方式受到感动时，如果由于我清楚地知道他的情况，感觉到他的感激发自内心，我就必定会赞同他的恩人所作的行为，并认为他的行为是值得称赞的，也是合宜的报答对象。显然，受惠者是否抱有感激的想法丝毫不会改变我们对施恩者的优点所持的情感。因此，这里不需要情感上的实际一致。这足以说明：如果他抱有感激之情的话，那么它们就是一致的；并且我们对优点的感觉通常是建立在那些虚幻的同情之上的。由此，当我们清楚地知道别人的情况时，就经常会以某种当事人不会感动的方式受到感动。在我们对缺点所表示的不赞同和对不合宜行为所表示的不赞同之间具有一种相似的差异。

注47 庞培（公元前106—公元前48），古罗马著名的军事统帅和执政官。

注48 卢库卢斯（约公元前110—公元前57），罗马执政官和将军，拥有很多财富。

注49 亚历山大（公元前356—公元前323），古代马其顿的国王、杰出的军事家和政治家。

注50 *Lata, culpa prope dolum est*（诡诈近似严重过失）。

注51 阿奎利亚，古罗马城市，公元452年为阿提拉所攻破。

注52 佩罗（1628—1703），法国作家及童话收集编写者。

注53 艾迪生（1672—1719），英国散文家和诗人。

注54 见伏尔泰：

你在那里灼烤聪明而又博学的柏拉图，

神圣的荷马，雄辩的西塞罗，等等。

注55 见汤姆的《四季》，《冬季》：

“啊！少来些轻浮放荡的自鸣得意”等。

注56 理查森（1689—1761），英国小说家。

注57 芝诺，公元前四至公元前三世纪的希腊哲学家，斯多葛学派的创始者。

注58 过去西班牙北部的一个小王国。

注59 见罗伯森的《查理五世》第2卷，第14—15页，第1版。

注60 圣·巴多罗买，《圣经》中耶稣十二门徒之一。

注61 贵格会，基督教的一个教派。

注62 *Raro mulieres donare solent*（妇女们很少捐赠）。

注63 米诺卡（岛），西班牙东部的一个岛。

注64 昆体良，公元一世纪的罗马修辞学家。

注65 萨卢斯特（公元前86—前34），罗马历史学家。

注66 塔西佗（公元55？—117？），罗马历史学家。

注67 斯威夫特（公元1667—1745），英国讽刺作家，《格列佛游记》的作者。

注68 德莱顿（1631—1700），英国诗人及剧作家。

注69 艾迪生（1672—1719），英国散文家及诗人。

注70 尼禄（Nero, 公元37—68），罗马暴君，公元54—68年在位。

注71 克劳迪厄斯（Claudius，公元前10—公元54），罗马皇帝，公元41—54年在位。

注72 查理二世（Charles II，公元1630—1685年），查理一世之子，公元1660—1685年为英王。

注73 苏格拉底（Socrates，公元前469—公元前399），希腊哲学家。

注74 亚里斯提卜（Aristippus，公元前435？—公元前356？），希腊哲学家。

注75 腓力二世（公元前382—公元前336），马其顿国王。

注76 亚历山大大帝（公元前356—公元前323），马其顿国王。

注77 莫斯科维的沙皇彼得大帝（1672—1725），俄国沙皇（1682—1725、1721年起称帝）。

注78 学院派是柏拉图学派的另一种称呼。

注79 恺撒·博尔吉亚（1476—1507），意大利枢机主教、军人、政治家。

注80 马基雅维利（1469—1527），意大利政治家及作家，主张权谋霸术者。

注81 安妮女王（1665—1714），詹姆斯二世之女，1702—1714年为英国女王。

注82 梭伦，古代雅典政治改革家和诗人，传为古希腊“七贤”之一。

注83 阿维犹乌斯·卡修斯，死于公元前42年，罗马大将及谋叛者。

注84 狄摩西尼（Demosthenes，公元前385？—公元前322），古希腊演说家和政治家。

注85 梅迪契家族，15—16世纪意大利佛罗伦萨城中一有钱有势的家族。

注86 沙夫茨伯里伯爵（1621—1683），英国政治家。

注87 洛克（1632—1704），英国哲学家。

注88 尤利西利，希腊传说中伊萨卡之王，为荷马史诗《奥德赛》中的主人公，据传是特洛伊战争中智勇双全的英雄。

注89 地米斯托克利（公元前527？—公元前460？），雅典将军及政治家。

注90 来山得（公元前？—公元前395），斯巴达将军及政治家。

注91 马库斯·克拉苏（公元前115？—公元前53），罗马将军，首任三执政之一。

注92 布瓦洛（1636—1711），法国评论家及诗人。

注93 喀提林（公元前108？—公元前62），罗马政治家和谋叛者。

注94 阿提拉（406？—453）于433？—453为匈奴王，被称为上帝之鞭。

注95 帖木儿（1336？—1405），蒙古将领，征服地区自伏尔加河到波斯湾。

注96 巴门尼德，公元前5世纪的希腊哲学家。

注97 见柏拉图：《言论集》第4卷。

注98 毕达哥拉斯，古希腊哲学家。

注99 格劳秀斯（1583—1645），荷兰著名政治家、法学家、国际法始祖。

注100 见亚里士多德：《伦理学》第一卷第二册第五章和续集，以及第一卷第三册第五章和续集。

注101 见亚里士多德：《伦理学》第二册，第1、2、3、4章。

注102 见亚里士多德：《道德论》，第1册，第1章。

注103 见西塞罗：《论善与恶的界限》，第3册；也见第欧根尼·拉尔修（Diogenes Laertius）：《芝诺》，第7卷，片段84[f]。

注104 阿利安，第二册，第5章。[阿利安的《爱比克泰德的演讲》]

注105 见西塞罗：《论目的》，第三册，^a C.18^a。奥利弗特编辑的版本。

注106 伯罗奔尼撒，希腊南部一小岛。

注107 普卢塔克（46？—120？），希腊传记作家。

注108 安提柯（公元前382？—公元前301？），亚历山大麾下的
大将，公元前306—前301年为马其顿国王。

注109 欧里庇特斯（公元前480？—公元前406），希腊悲剧作
家。

注110 尼俄柏，希腊神话中底比斯王安菲昂之妻，有子女14人，
后为阿波罗等所杀，悲伤不已，成为化石，仍有泪水从石中涌出。

注111 奥古斯都（公元前63—公元14），罗马第一任皇帝，公元
前27—公元14在位。

注112 普林尼（23—79），罗马学者。

注113 图密善（51—96），罗马皇帝，在位期为公元81—96年。

注114 见西塞罗：《论善与恶的界限》第1册，狄欧根尼·拉尔修，
I.X。

注115 *prima naturae*。

注116 毕达哥拉斯（Pythagoras），约死于公元前497年，希腊哲
学家和数学家。

注117 卡德沃思（1617—1688），英国哲学家。

注118 莫尔（1614—1687），英国哲学家。

注119 见《美德之研究》第1、2篇〔这里所提及的大概是在该书
II.iii中；拉斐尔：《1650—1800年英国的道德学家》，第318—319
节〕。

注120 《美德之研究》第2篇，第4篇论文。也参看《关于道德感
的若干说明》，第5篇，最后一段。

注121 孟德维尔（1670—1733），英国著作家和经济学家。

注122 《奢侈与色欲》。

注123 《蜜蜂寓言》。

注124 笛卡尔（1596—1650），法国哲学家和政治家。

注125 普芬道夫、孟德维尔。

注126 《不变的道德》I.I。

注127 《美德之研究》。

注128 《论激情》。

注129 《关于道德情感的若干说明》，第一篇，第237页，以及续篇；第三版〔拉斐尔：《1650—1800年英国的道德学家》，第364节〕。

注130 圣·奥古斯丁，拉普拉斯特。

注131 格劳秀斯（1583—1645），荷兰法学家，国际法之祖。

IL
PRINCIPE

Niccolò Machiavelli

君主论

〔意〕尼科洛·马基雅维里 著

潘汉典 译

君主必须是一头狐狸以便认识陷阱，同时
又必须是一头狮子，以便使豺狼惊骇。

马基雅维里



商务印书馆
The Commercial Press

目录

译者序

在历史上的地位

时代、家庭、服官

军制改革的历程

罢官以后

从起用到消逝

尼科洛·马基雅维里上洛伦佐·梅迪奇殿下书

第一章 君主国有多少种类？是用什么方法获得的？

第二章 世袭君主国

第三章 混合君主国

第四章 为什么亚历山大大帝所征服的大流士王国在亚历山大死后没有背叛其后继者

第五章 对于占领前在各自的法律下生活的城市或君主国应当怎样统治

第六章 论依靠自己的武力和能力获得的新君主国

第七章 论依靠他人的武力或者由于幸运而取得的新君主国

第八章 论以邪恶之道获得君权的人们

第九章 论市民的君主国

第十章 应该怎样衡量一切君主国的力量

第十一章 论教会的君主国

第十二章 论军队的种类与雇佣军

第十三章 论援军、混合军和本国的军队

第十四章 君主关于军事方面的责任

第十五章 论世人特别是君主受到赞扬或者受到责难的原因

第十六章 论慷慨与吝啬

第十七章 论残酷与仁慈，被人爱戴是否比被人畏惧来得好些

第十八章 论君主应当怎样守信

第十九章 论应该避免受到蔑视与憎恨

第二十章 堡垒以及君主们每日做的其他许多事情是有益的还是无益的

第二十一章 君主为了受人尊敬应当怎样为人

第二十二章 论君主的大臣

第二十三章 应该怎样避开谄媚者

第二十四章 意大利的君主们为什么丧失了他们的国家

第二十五章 命运在人世事务上有多大力量和怎样对抗

第二十六章 奉劝将意大利从蛮族手中解放出来

本译本使用和参考的主要书目

译后记

返回总目录

译者序

在历史上的地位

从15世纪下半叶起，以意大利为发源地，欧洲进入了文艺复兴时期。正如恩格斯曾经指出的，这是一次人类从来没有经历过的最伟大的、进步的变化，是一个需要巨人的时代，而且产生了巨人——在思维能力、热情和性格方面，在多才多艺和学识渊博方面的巨人的时代。尼科洛·马基雅维里（Niccolò Machiavelli 1469—1527）正是这个伟大时代的巨人之一。^[1]

马基雅维里是意大利佛罗伦萨的政治家、外交家；同时是一位思想家——政治思想家。马克思曾经肯定马基雅维里及其后一些近代思想家在国家观上摆脱神学的束缚说，他们“已经用人的眼光来观察国家了，他们都是从理性和经验中而不是从神学中引出国家的自然规律；”^[2]并且又一次指出马基雅维里及其后的一些近代思想家使政治研究独立于道德，他说：“从近代马基雅维里……以及近代的其他许多思想家谈起，权力都是作为法的基础的，由此，政治的理论观念摆脱了道德，所剩下的是独立地研究政治的主张，其他没有别的了。”^[3]马基雅维里是第一个使政治学独立，同伦理家彻底分家的人，有“资产阶级政治学奠基人”之称，并且是历史学家、军事著作者、诗人^[4]和剧作家^[5]。在所有这些方面都有其传世的著作，包括《君主论》、《论提图斯·李维著〔罗马史〕前十卷》三卷（下称《李维史论》）、《佛罗伦萨史》八卷、《兵法》（直译：《战争的艺术》）七卷、《曼陀罗华》（喜剧），还有其他剧本、诗、文以及大量的关于出使各国的情况报告和通讯等等。

在作者的几部学术名著中，《君主论》是最小的一册，但是最有名。——作为一部代表作，它使马基雅维里身后获得举世周知的名声（也包括恶名和所谓“马基雅维里主义”、“马基雅维里式的人物”等称谓）。此书在马基雅维里死后五年即1532年印行，迄今四百五十多年，从西方到东方，在宗教界、政界、学术领域和社会上广泛地引起各种强烈的反响。在20世纪八十年代被西方国家一些舆论界列为当代最有影响的世界十大名著之一。《君主论》和关于马基雅维里思想的研究，从新译本到专著在东西方各国不断出版。

马基雅维里其人及其学说，——“千秋功罪凭谁说”——这是值得重新探索的一项课题。此处仅就作者的时代、生平、事业，《君主论》创作及其他主要著作有关历史情况等方面加以简介，仅供对此一著作研究的参考。

时代、家庭、服官

一、当时意大利情况 马基雅维里在1469年5月3日出生于佛罗伦萨，1527年6月22日去世，享年五十八岁。他的故乡佛罗伦萨以及意大利的其他一些城市在14、15世纪已早成为资本主义生产最初萌芽之地，在文艺复兴时期，她的文化艺术的繁荣昌盛吸引了整个欧洲，但是意大利的政治体制仍然没有脱离封建分裂状态：米兰公国、威尼斯共和国、佛罗伦萨共和国、那波利王国和教皇辖地等五个主要国家，还有许多小的封建领地，为着疆土扩张问题利用雇佣军长期互相征伐，直到1454年缔结洛迪条约为止。马基雅维里就在意大利一个比较安宁时期出生、成长，直到他开始参加政治活动，他的前半生处在佛罗伦萨的黄金时代，文艺复兴的全盛时期，^[6] 后半生则处在法国和西班牙等国在意大利角逐的战争时期。

二、家庭与教育 马基雅维里的祖辈是佛罗伦萨贵族，曾经出过十三名政府首长——正义旗手（Gonfalonieri）和五十三名执政官（Priori）。他的父亲贝尔纳多（Bernado）是一名律师（法学博士），在桑·卡希阿诺村（San Casciano）附近薄有地产。母亲能作诗。他有弟妹三人。一家六口，并非富有。据贝尔纳多的日记（1474—1487）记载，贝尔纳多爱好研究古典著作，在马基雅维里成长期间，曾借阅西塞罗的著作；在1476年曾设法购到李维著《罗马史》。——四十年后马基雅维里的名著《李维史论》就是以这部名著为其基础的。马基雅维里七岁入学，约在十二岁半时已能用拉丁文作文。据说曾在佛罗伦萨大学完成他的教育：在那里受到人文主义者语言学家马尔切洛·阿德里亚尼（Marcello Adriani）的古典文学的训练。

马基雅维里熟习拉丁文和意大利的古典文学、史学，尤其是熟悉古罗马——罗马共和国政制以及西塞罗等人的论辩和社会哲学。这一切为其投身于政治外交活动准备了充足条件。日后他对罗马共和政治的向往和支配他毕生的深厚的爱国思想，不能不与此有着密切关系。

三、服官 马基雅维里的政治生涯大体上可以说是从1494年至1512年，即与佛罗伦萨共和国重建和再度覆灭相始终；也就是说，从原来的统治集团梅迪奇家族被宗教改革家修道士萨沃纳罗拉领导人民起义驱逐之后，直到梅迪奇家族卷土重来恢复其统治之日。而1494年正是法国查理八世入侵，从此使意大利进入内忧外患交并的困难时期。

约在1495年或1496年，他在共和国政府里开始担任助理员（Coadiutore）。1498年5月，萨沃纳罗拉在反对派的策动和教皇亚历山大六世的迫害下，作为异端者被绞杀和焚尸。马基雅维里对教皇干涉各国政治的悲剧不能不有所感受。^[7] 后来他在《君主论》中谈到，统治者建立新的秩序而没有自己的武装作为后盾就不免于毁灭，^[8] 还提出军队

与法律作为立国的两大支柱的国家学说，其思想渊源与此不是没有关系的。

1498年6月19日马基雅维里被任命为佛罗伦萨第二秘书厅秘书长；
[9] 随后于7月14日又被任命为“自由与和平十人委员会”（简称“十人委员会”）秘书，在最高行政机关——执政团（Signoria）领导下负责办理外交与军政事务。当时他才二十九岁。任职直到1512年佛罗伦萨覆灭，这样就结束了他的十四年的政治生活。

四、外交实践与认识 这十四年的政治工作，特别是外交实践，为马基雅维里的政治学说及其《君主论》的著作提供了丰富的历史例证。

除了负责处理大量的外事文件的日常工作外，他的第一项工作是作为共和国的代表临时特派出访外国和意大利各城邦，随时向“十人委员会”报告；在战争时期，负责军事组织等工作。他是政府首脑索代里尼的得力助手和智囊人物。从三十岁开始先后出访近三十次，到过法国、瑞士、德意志各国和意大利各城邦。他所作的《法国情况报告》、《德意志情况报告》以及关于罗马尼亚公爵切萨雷（Cesare Borgia）的报告和其他通讯等文件，现仍保存下来，它们表明马基雅维里对欧洲各国和意大利各城邦社会政治现实具有敏锐的洞察力，对于统治者的真正面目有了深入了解和缜密的分析，并且构成他所阐述的政治思想与军事理论的根据。在这些出使访问中使他深感弱国无外交。在1500年秋，就皮萨战争问题，他出使求助法王；在拥有强大武力的君主集权的大国面前，由于本国武力与财力俱弱，为外国国王蔑视，逗留数月，怏怏而归，不能不加深马基雅维里谋求富国强兵、民族独立的渴望。1502年10月至1503年1月两次出使，对马基雅维里的政治思想产生重大影响。

由于教皇亚历山大六世的支持，切萨雷·博尔贾于1499年开始征服罗马尼亚，继而占领伊莫拉、富尔利、里米尼、法恩扎、乌尔比诺等地，进而觊觎佛罗伦萨属地阿雷佐。马基雅维里出使，企图与博尔贾修好，以求返还占领地。他耳闻目睹博尔贾施展阴谋诡计，唾手掠取领土，暗杀敌人，假手法庭斩杀权臣，以及建立国民军取代雇佣军，如此等等。不仅由于博尔贾的“能力”，主要的是由于他努力创建一个强大的统一的国家，使马基雅维里惊叹，认为找到了可以作为拯救意大利的统治者（但其后不幸失败），[10] 最后成为《君主论》中一再奉扬的新君主典范。

军制改革的历程

一、雇佣军的历史教训创建 国民军是马基雅维里毕生努力的最大的事业之一。同时也是《君主论》探讨的最重要课题之一。意大利历史学者费代里科·卡博德（Federico Chabod）甚至强调说，《君主论》的总的特性清楚地表现在论建立国民军的几章里。^[11] 马基雅维里认定雇佣军是意大利一切灾难的原因。他迫切要求把国民军建设起来，就是为了用自己的武力取代意大利各国已经长期实施的雇佣军制度和外国援军，建设统一的独立自主的国家。他痛切地感到雇佣军耗费巨大军饷，而作战不力甚至叛变；求助于外国（如法国）不仅低首而且还要支付巨款。例如对皮萨作战，请来了雇佣军队长保罗·维泰利，花了六万四千金币——“十人委员会”被人民称为“败家子”；而到了胜利在望的时刻，却由于雇佣军队长通敌，功败垂成。佛罗伦萨深感意大利的雇佣军不可靠，转而求助法国，给法王二万四千金币，雇佣法国人的军队，包括瑞士军在内。但是这些军队向皮萨进攻前却掠夺佛罗伦萨人民，索饷要粮。这就不能不使马基雅维里又一次痛感意大利的外国雇佣军队全不可靠。但是当博尔贾以武力威胁和勒索佛罗伦萨的时候，佛罗伦萨由于没有自己的武力还是不得不求助于法国，被迫付给三万金币，还答应以后再付给十二万金币。这种悲惨的境遇，同马基雅维里出使观察到的拥有自己武力的统一的法国、瑞士，以及博尔贾的夺人声势，形成强烈的对照。事实说明，新兴资产阶级的统治者只是运用外交上的纵横捭阖而没有自己民族的武力作为后盾，是无法同强大的统一的中央集权的国家抗衡的。因此，在《君主论》里面，马基雅维里引证古今，反复谈论武力和雇佣军问题，要求建立由自己臣民、市民或者属民组成的军队；批判雇佣军——在意大利各国已经长期采取的制度。同时专章阐述君主关于军事方面的责任，甚至强调君主的唯一专业就是军事，除了战争、军事制度和训练之外，不应该另有其他目标，其他考虑。除了时代的局限性和固有的阶级性之外，马基雅维里的思想往往趋于极端，带着某种片面性、夸张性，受着他个人的主观经验束缚与强烈的政治激情影响。上面说的就是一个例子。但是他的建设国民军的基本目的，是为了建立一个统一的国家，排除外国的干涉与侵略，维护独立。这些主张是符合新兴阶级和人民的利益的，因此在历史上具有进步意义。在作者去世后四百年，意大利在法西斯统治下，曾经隆重重印《君主论》，献给墨索里尼，这是对热切谋求国家统一、民族独立与自由的佛罗伦萨爱国者的侮辱。

二、国民军的创建与胜利 1505年9月，佛罗伦萨为收复比萨而发动进攻，再次失利，使马基雅维里更加坚信军事制度必须彻底改革。^[12] 1505年，他写了：《论佛罗伦萨臣民军队组织化》，他的主张遭到一些贵族们的反对，但是获得索代里尼的重视。1505年12月30日马基雅维里受命亲自招募志愿参军的人。1506年2月15日，新军队由仿照瑞士式训练的约四百名新兵组成，在政府广场以分列式行进，引起了人民的欢呼，贵族的非难。最后在1506年12月6日最高会议批准马基雅维里拟定

的提案，设置一名新官员专门负责监管军队重建工作，马基雅维里担任“佛罗伦萨国民军军令局”局长。参军的人来自佛罗伦萨共和国的领土（但已合并而尚未正式成为共和国的一部分除外）。每二十名军人设军官一人，必须是佛罗伦萨市的市民，而不是农村的人。骑兵必须限于佛罗伦萨市市民；步兵则来自乡村，给养全部由乡村负担，^[13]在军事组织和军需供给上的城乡差别反映了马基雅维里的军事建设的阶级性。

马基雅维里亲自向各地招募志愿参军的人作为常备军（步兵）。半年间自动应募请求审查的不下一万二千人，但是只招收了五千人，依规定，到1507年步兵至少一万名。马基雅维里选择了曾经为博尔贾效劳以凶残著称的西班牙人唐·未凯莱托作为首领，负责训练国民军，这正是马基雅维里强调“能力”，轻视伦理道德的反映。他在1506年和1507年大部分时间从事新国民军的组织工作，并负责监督新军三营围困皮萨。至1509年5月24日皮萨由于粮绝遣使求和，5月31日投降，6月8日马基雅维里率佛罗伦萨军入城。于是结束了十四五年的不断纷争，重新拥有皮萨。佛罗伦萨举国欢庆，祝贺马基雅维里是胜利的真正组织者。这是共和国和马基雅维里政治生涯中最辉煌的一刻。

三、国民军失败与共和国瓦解 马基雅维里在1509年胜利后又奉派出使，对法、德、瑞士各国政治军事制度的优劣以及意大利积弱原因又有了进一步的了解，对瑞士尤其赞赏，在日后《君主论》中对国民军和雇佣军的评论得力于此甚多。马基雅维里已察觉到佛罗伦萨厕身于法国同西班牙、教廷等国结成的神圣联盟的尖锐对立之间的危机，于是致力加强防务。在侵略的威胁下，1512年3月23日通过了《骑兵军需条例》。马基雅维里曾巧妙地动员了一万二千国民军进行防卫。但是，这些军队于1512年8月在普拉托被神圣联盟军击溃。出走在外的梅迪奇家族以一万金币对联盟进行贿赂，并且答应对帮助他回国的人以后还要重酬。于是在西班牙军威胁下，佛罗伦萨投降。1512年9月1日正义旗手索代里尼宣告辞职后出走，共和国由是瓦解，梅迪奇家族的首领朱利亚诺及小洛伦佐^[14]回到佛罗伦萨。马基雅维里从此陷入深渊。

罢官以后

一、从冤狱到放逐 马基雅维里没有跟随首脑出走，留在佛罗伦萨迎接梅迪奇家族归国，并且企求——至死不渝地企求为祖国效命，但是事与愿违。在西班牙武力的支持下，1512年9月14日枢机主教焦瓦尼·德·梅迪奇进入佛罗伦萨，重新建立委任独裁制：恢复了1494年梅迪奇家族统治下的机构和制度。“国民军军令局”被解散了，马基雅维里一手创建的国民军当然也解散了。11月9日新政府正式罢免他的一切职务，驱逐出佛罗伦萨一年，禁止离开国境，并勒令提供巨额保证金。事不止此，随后在1513年2月以莫须有的罪名——参加反梅迪奇家族的阴谋罪嫌把他逮捕入狱，刑讯逼供，^[15]但马基雅维里不为所屈，力辩无辜。后经多方营救，于1513年3月出狱。^[16]他写信给他的朋友，驻罗马教廷的大使弗朗切斯科·韦托里表示，他只是把它归诸命运，相信不幸已成过去，他将会更加审慎；而且时代比过去宽大，更少猜疑，他要求帮助，以便能出来工作。这是著名的“佛罗伦萨公民和秘书”在政治生命尽头执著的表现。

二、村夫生活与学术创建 1513年3月出狱后，马基雅维里变成村夫，在乡下过着贫困的农民生活。但是他仍然没有忘记经国治世的理想，坚持从实践到理论进行探索，他写出了四部学术名著，成为政治学家、史学家、军事著作家、剧作家，为人类积累精神财富作出贡献，这是他所没有想到的。

马基雅维里被罢官后，全家迁到佛罗伦萨城附近的桑·卡希亚诺小村，住在他父亲遗下的小小农庄里。他和妻子玛丽埃达以及四子一女一家七口，生活拮据，勉强度日。他曾经因为欠税被传讯，又由他的朋友F·韦托里证明“确实一贫如洗，并且子女多负担过重”以致无力纳税。他在给友人的信中曾经哀叹：“我不如死了好些，我的家庭如果没有我会较好些，因为我只是家庭的一项负担”。但是他还是顽强地生活下去，他把生活分为两截：白天在农民当中劳动和生活；黑夜单独“与古人晤对”，探索治国之道。《君主论》就是这样完成的第一部著作。

三、《君主论》的诞生 《君主论》的思想资料是共和国时代马基雅维里在政治、外交、军事实践中早已积累起来的，其创作则在放逐后，大约从1513年6、7月开始，在年底以前写出，修改定稿当在1515年以后。^[17]关于他在农村的生活与学术探索情况及他的愿望，在1513年12月10日的一封著名的信中作了详细而生动的描述。他告诉他的朋友说：“我生活在我的农家里，自从遭遇不幸之后，我在佛罗伦萨总共没有呆上二十天，直到现在我一直用我自己的双手诱捕画眉鸟，……整个九月份我就这样过去了，这种消遣，实在可怜而且荒唐，现在终止了。”1513年12月以后，他又过着伐木卖柴的樵夫生活。

但是，马基雅维里在晚上却过着一种严肃而愉快的精神生活，他写道：“黄昏时分，我就回家，回到我的书斋。在房门口，我脱下了沾满尘土的白天工作服，换上朝服，整我威仪，进入古人所在的往昔的宫廷。……在四个小时里，我毫不感到疲倦，我忘记了一切烦恼，我不怕穷，也不怕死，我完全被古人迷住了。”

马基雅维里要把自己的研究成果献给统治者，他说：“正如但丁说过的：‘如果不把已经见闻的事情记下来，就不成其为知识了’。我已经把我同古人谈话所学到的东西记下来，而且写成一本小册子，题为《君主论》，在这部书里，我竭力深入探索这个课题，讨论君主国是什么，它有什么种类，怎样获得，怎样维持，以及为什么会丧失。……此书一定会获得君主，特别是一位新君主的欢迎。因此我要把它献给朱利亚诺殿下。菲利波·卡萨韦基亚已经看过它；他能够同你谈谈这部书的内容和我同他讨论的情况，虽然我仍然在把它扩充和修改中”。

四、《君主论》与自我鉴定 马基雅维里十分重视这本书，他写完后继续把它完善。他在信中还说，他考虑是否亲自送给朱利亚诺，或者托自己信赖的朋友送去，因为他恐怕朱利亚诺看不到它，而他们的朋友阿尔丁杰利（Ardinghelli，教皇利奥十世的秘书）会从这部最近的著作中捞取荣誉。（恐怕他人盗取《君主论》的思想作为己有献给统治者）其所以献书，马基雅维里坦白告诉他的朋友，这是由于贫困的驱使，害怕由于贫困被人蔑视，而且他希望当权的梅迪奇家族会使用他。他自信自己研究经国治世的成就能够获得使用。他说：“假如他们读到这部书，他们会看到，在十五年间我一直在研究治国之术，我没有睡大觉也没有玩乐。谁都会乐于使用一个从他人的牺牲中获得大量经验的人。”他以忠诚老实自矢说：“关于我的忠诚老实，应该没有疑问，因为我一直保持忠诚老实，我现在不会改变它。像我这样一个四十三年来一向是忠诚老实和善良的人，是不能够改变他的性质的；而且我贫穷，就是我为人忠诚老实和善良的证据”。

马基雅维里写信向其倾诉的人是从前在外交活动中曾经共事的同僚，当时担任梅迪奇政府驻罗马的大使弗·韦托里。这也是马基雅维里关于自己人格的自我鉴定。

五、《君主论》的沉沦及其他著作的诞生 马基雅维里的《君主论》事实上并没有献给朱利亚诺，而是在1515年或其后献给小洛伦佐（1492—1519）。[18]但是这部著作当年没有获得统治者的垂青，如石沉大海。此书在作者生前也没有公开发表，直到作者死后五年即1532年在教皇克莱门特七世（1480—1534）的赞助下才出版。（因为作者已死，此书一直存在版本不同的问题）有充分的证据说明，马基雅维里其人及其著作在他同时代的人们中获得高度的尊敬。只是到了1536年才引起一个英国枢机主教对《君主论》的声讨，[19]从此四百多年来对《君主论》及其作者议论纷纭，毁多于誉。

1. 《君主论》的姊妹篇 马基雅维里在失望中仍继续从事研究治国

之道，谋求国家统一和独立与自由，并且参加知识分子结集的学术讨论。他探索的主题始终围绕有关意大利兴亡的国家政治、军事、历史和宗教等方面问题。1513年开始执笔，1517年（一说1519年）完成了《李维史论》。此书比《君主论》大四倍。《君主论》是《李维史论》的一个“分支”。它和《君主论》是马基雅维里政治制度观的两个方面。《君主论》讨论的主题是由于意大利腐败，内忧外患混乱状态不得不采取的君主政体制，《李维史论》则着重阐扬作者理想的以古罗马共和国制度为楷模的共和制。同时作者对意大利衰弱与分裂的祸根在于罗马教会这一点进行了大胆的剖析（《李维史论》第1卷第12章）。要了解《君主论》在马基雅维里政治思想中的地位，就不能不对《李维史论》有所理解。

2. 对抗侵略的战术论 约在1520年马基雅维里完成了《兵法》，当年出版。这是第一部近代军事著作，也是他生前问世的唯一主要著作。是他长期从事军事监督工作，目击身受雇佣军之害的经验结晶。此书以对话的形式，阐述军事与政治的密切关系；强调必须建设国民军，加强训练，恢复古罗马的军纪，认定保卫意大利不能靠城堡化，而必须依靠爱国的训练有素的国民军抗敌，决胜于战场。

值得注意的是，这项研究的出发点是适应武器的变化和新兵种的出现，改进抗拒外国侵略的战术，扭转意大利的挨打状态的。恩格斯指出，由于15世纪末16世纪初，法国人改良了火炮，可以由许多马匹拉曳上战场，并且在战斗时变换阵地，比意大利人用犍牛驮运的笨重的旧火炮远为方便，这种火炮和新兵种给意大利步兵的长纵队造成了极大损失。恩格斯分析说，马基雅维里写他的《兵法》一书的主要目的是为了想出一种队形，巧妙地配置步兵和骑兵，以制止这种炮火和新兵种的杀伤。^[20]因此《兵法》是捍卫意大利国家独立与自由的战术论。它反映出炽热的爱国主义指导着作者的一切活动。恩格斯曾经称赞马基雅维里是“第一个值得一提的近代军事著作家”，这不是偶然的。

3. 意大利衰弱原因的历史探索 1520年马基雅维里受朱利奥·德·梅迪奇（Giulio de' Medici）的委托撰写《佛罗伦萨史》，从北方民族入侵，罗马帝国衰亡到科斯莫·德·梅迪奇止（379—1492）。写作的主导思想仍然是探索“经过了一千年的辛勤劳苦之后，佛罗伦萨竟然变得这么衰微孱弱，其原因究竟何在”。马基雅维里批评过去的佛罗伦萨历史学者详述对外战争，而忽略内争、内乱及其后果，害怕得罪古人的后代。他要使读者获益，详述国内治乱，说明内部派别纷争的原因，使公民通过他人的苦难变得聪明些，并保持团结。（《佛罗伦萨史》马基雅维里原序）它生动地记述了从外国势力——蛮族的入侵开始，意大利半岛的四分五裂，人民与贵族之间、派别之间、统治集团之间的斗争，内乱继之以外患，雇佣军的横行，教皇的邪恶，如此等等。他从政治、军事、宗教、社会等各方面的历史发展中探索意大利统一及复兴的道路。马克思曾经确认，“马基雅维里早就在他的《佛罗伦萨史》中指出教皇的统治是意大利衰败的根源”，并且认定这是一部“杰作”。^[21]

4. 对腐朽的社会道德的讽刺 在不幸的岁月里，马基雅维里乐观地创作了《曼陀罗华》（1518）。演出后获得巨大成功，使他赢得喜剧作家的声誉。在戏剧里，他辛辣地讽刺愚昧无知而良善的商人和妻子、岳母求嗣心切，由于狡猾的淫棍与邪恶的教士狼狈为奸，上当受骗被奸淫后仍沾沾自喜。它既是对当时社会道德的嘲笑，也反映了作者对道德伦理、对教会的态度。因此，阿兰·吉尔伯特这位专门研究马基雅维里的学者甚至有点夸张地说：“不读《曼陀罗华》就不懂得《君主论》”。^[22]

所有这些主要著作互为补充，构成马基雅维里思想与学说整体的基础，充分说明马基雅维里的指导精神和不懈的努力是谋求意大利国家的统一和民族的独立与自由。

从起用到消逝

一、史官与政制改革建议 1519年小洛伦佐死后，枢机主教朱利奥代位统治佛罗伦萨。由于形势迫切要求改革，急需人才，马基雅维里被起用：1520年3月朱利奥接见马基雅维里，11月由佛罗伦萨大学（Studio）选任为历史编纂，授予年薪，委托撰写历史（已见前述）。同年受咨询关于最适合佛罗伦萨的政体问题，为教皇利奥十世（焦瓦尼·德·梅迪奇）撰写《论洛伦佐死后佛罗伦萨事务》意见书。他认为：在现存条件下君主制是不可避免的；但是根据他的理论：在人民习惯于平等的地方宜于建立共和制政府。对于佛罗伦萨说来，现在已没有一个强有力的君主，很难建立梅迪奇家族早先的真正的君主政制，最好的政制将是共和制，可以为建立真正的共和国作准备。他大胆建议将来可以恢复1512年以前共和国时代的“大会议”制，作为集中权力的最高机关（原来小洛伦佐是集权于一身），他认为在实现此一最终目的之前，应承认梅迪奇家族的领导统治，但是此项统治以梅迪奇家族成员的教皇利奥十世和枢机主教朱利奥二人生存期为限，死后其统治大权移归“大会议”。这件事说明：马基雅维里同君主专制的统治者妥协的同时，并没有放弃自己对共和制的理想。

二、共和国光复——巨人贫病中死亡 这时以神圣罗马帝国皇帝西班牙国王查理五世为一方同法国国王弗朗西斯一世进行争霸的意大利战争更加激烈。1525年法军战败，查理五世大军不可一世。马基雅维里在罗马又提出建立国民军和加强防御以对抗帝国入侵的建议。在形势危急中，1526年他被教皇克莱门特七世任命为新设的“城防五人委员会”的首长，负责加强佛罗伦萨城防工作。1527年5月8日出现德国和西班牙军队进行的“罗马洗劫”——史称文艺复兴时期终结。佛罗伦萨人民乘机起义，再度驱逐了梅迪奇家族，恢复共和国。马基雅维里赶回佛罗伦萨。原来的“十人委员会”也恢复了，他希望复官，但是没有如愿。这个巨人在文艺复兴时期终结后一个多月，遗下贫困无依的妻儿悄然病逝。

他的国民军理想仍然活在人民心中。他去世后不到五个月——1527年11月6日“十人委员会”新任秘书姜诺蒂草拟关于征募兵役的法令通过了。这位立法者和执行者正是前任秘书马基雅维里的朋友和《兵法》的信徒。

1530年神圣罗马帝国再度入侵佛罗伦萨，马基雅维里的儿子罗多维科作为国民军应征，把他的生命献给了祖国。共和国又被推翻了，梅迪奇家族又回来了。

马基雅维里已经绝后，葬地无可考。现在在佛罗伦萨桑达·克罗切教堂放着刻有碑铭的石椁，是1787年后人为纪念他而制造的。

1985年4月1日，北京

[1] 参阅《马克思恩格斯全集》中文版，第20卷，第361页。

[2] 《马克思恩格斯全集》中文版，第1卷，第128页。

[3] 《马克思恩格斯全集》中文版，第3卷，第368页。

[4] 参阅《马克思恩格斯全集》中文版，第20卷，第362页。

[5] 马基雅维里的喜剧被法国伏尔泰称赞胜过希腊阿里斯托芬的喜剧；马基雅维里有意大利的莫里哀之称。英国马考莱亦赞扬备至。

[6] 从科西莫·德·梅迪奇于1434年当权，到他的曾孙皮埃罗·德·梅迪奇于1494年逃亡，其间六十年是佛罗伦萨的黄金时代。参阅：H. 赫德和D. P. 韦利编《意大利简史》，第84—85页，1963年，剑桥版。

[7] 马基雅维里曾在1498年3月2日在教堂聆听萨沃纳罗拉讲道，见1498年3月9日信稿。

[8] 见《君主论》第七章。

[9] 秘书厅（Cancelleria）是政府工作机构；秘书长（Cancelliere）是机关首长；并非“法官”或“大法官”。

[10] 德国著名学者迈内克（Meinecke）主张，《君主论》所推崇的真正英雄是指第六章所说的英雄，即摩西、罗慕洛等人，而不是博尔贾。（见所著：《在现代史上国家理由学说》（Die Idee der Staats Rason）1924年，柏林版，第27页）但是马基雅维里在1514—1515年1月31日给韦托里（F. Vettori）的信中仍然说，“假如我是新君主，我将经常仿效瓦伦蒂诺公爵（即博尔贾）的行迹”。可见马基雅维里自始至终把博尔贾奉为新君主典范。迈内克的主张似难成立。

[11] F. 卡博德：《君主论》导论，1924年，都灵版；《马基雅维里与文艺复兴》（文集），1958年，伦敦版，第16页。

[12] 参阅：日本佐佐木毅：《马基雅维里》，《人类知识遗产》丛书，第24卷，第96页。

[13] 参阅F. 卡博德：《马基雅维里》，载《意大利科学文学艺术百科全书》第21卷，第780页，罗马，1951年版。

[14] 1494年出走的皮埃罗已故，他的二弟朱利亚诺（Giuliano）、三弟焦瓦尼（Giovanni）和皮埃罗之子小洛伦佐（Lorenzo de' Medici，1492

—1519) 成为梅迪奇家族首领。

[15] 据说，有人在索代里尼亲戚家中捡到一个叫做保罗·博斯科利 (P. Paolo Boscoli) 从口袋里丢下的一张单子，上面有十多个人名包括马基雅维里的名字在内，于是向公安委员会报告，博斯科利及其亲友 (另一青年) 被捕入狱，随后多人相继株连。参阅E. 米尔：《马基雅维里及其时代》第104页以下，1936年纽约版。佐佐木毅：《马基雅维里》123页以下，1978年讲谈社版。

[16] 见1513年3月13日马基雅维里致友人弗朗切斯科·韦托里信。但是另一种说法是在1514年4月4日在枢机主教焦瓦尼·德·梅迪奇升任教皇称为利奥十世时宣告大赦令获释。见《意大利科学、文学与艺术百科全书》第21卷，第781页，罗马1951年版。

[17] 见1513年12月10日马基雅维里给F. 弗朗切斯科信。同时《君主论》第三章提到法国路易十二世在世时，含有路易十二世已故之意。路易十二世是在1515年死去的，因此《君主论》的最后定稿时期当在1515年以后。有不少的著作把他完成期确定为1513年似嫌过早。

[18] 朱利亚诺即洛伦佐 (Lorenzo de' Medici, 1449—1492)，又称豪华者洛伦佐 (Lorenzo il Magnifico) 之子，小洛伦佐 (1492—1519) 是皮埃罗之子，洛伦佐之孙。马基雅维里在1512年被放逐后才开始著书立说，其时洛伦佐已死 (1492年)，因此，不可能献给洛伦佐。我国70年代至1985年出版的《大百科全书卷》、《法学辞典》、《马基雅维里》词条均作：“献给当时的……洛伦佐 (1449—1492年)”似误。

[19] 麦考莱：《历史论文集》，第55、57页，1926年纽约版。

[20] 参见《马克思恩格斯全集》中文本，第14卷，第30、196—197页。

[21] 《马克思恩格斯全集》中文版，第13卷，第475页，第29卷，第184页。

[22] 阿兰·吉尔伯特 (Allan Gilbert)，《马基雅维里文集》，三卷本，第2卷，第775页。1965年杜克大学出版。

尼科洛·马基雅维里上洛伦佐·梅迪奇殿下书

凡是想要获得君主恩宠的人们，向来都是把自己认为最宝贵的东西或者自以为君主最喜爱的东西作为献礼。因此我们常常看见人们把骏马呵、武器呵、锦绣呵、宝玉呵以及同君主的伟大相称的一类装饰品献给君主们。现在我想向殿下献上本人对你一片忠诚的证据，我觉得在我所有的东西里面，我认为最宝贵和最有价值的莫过于我对伟大人物事迹的知识了。这是我依靠对现代大事的长期经验和对古代大事不断钻研而获得的。对于这种知识，我曾经长时期地孜孜不倦地加以思考和检验，现在我把它写成小小的一卷书献给殿下。

虽然我自己认为这部著作不值得你垂青，但是考虑到除了使你能够在最短的时间内了解我多年来历尽困苦艰危所学到的一切之外，我再没有力量献给你更好的礼物了。因此我深信，仰赖你的仁爱，这部著作一定会蒙你嘉纳的。

对于这部著作，我没有像许多人在叙述他们的主题并加以润饰时惯常那样使用铿锵的章句、夸张而瑰丽的语言、在外表上炫人耳目的东西或者装饰品。因为我希望我的著作如果不赢得称誉则已，否则只应是由于其内容新颖和主题的重要性而受到欢迎。

我想，一个身居卑位的人，敢于探讨和指点君主的政务，不应当被看做佞妄，因为正如那些绘风景画的人们，为了考察山峦和高地的性质便厕身于平原，而为了考察平原便高居山顶一样，同理，深深地认识人民的性质的人应该是君主，而深深地认识君主的性质的人应属于人民。

因此，殿下，请你体谅我敬献这个小小的礼品的心意而接受它吧！如果你认真地考虑和诵读它，你就会从中了解到我的热切的愿望：祈望你达到命运之神和你的其他条件使你有希望达到的伟大地位。同时，如果殿下有朝一日，从你所在的巍巍的顶峰俯瞰这块卑下的地方，你就会察觉我是多么无辜地受着命运之神的巨大的不断的恶毒折磨呵！

第一章 君主国多少种类？是用什么方法获得的？

从古至今，统治人类的一切国家，一切政权，不是共和国就是君主国。君主国不是世袭的就是新的。在世袭君主国里，长期以来君主的后裔就是那里的君主。新的君主国或者是全新的，如弗朗切斯科·斯福尔扎^[1]的米兰公国；或者是世袭君主国占领的附庸，如西班牙王合并的那波利王国。^[2]这样获得的领土，或者原来习惯在一个君主统治下生活，或者向来是自由的国家；而其获得，或者是依靠他人的武力或君主自己的武力，否则就是由于幸运或者由于能力。^[3]

^[1] 弗朗切斯科·斯福尔扎（Francesco Sforza，1401—1466），其父为有名的雇佣军队长。弗朗切斯科十六岁即从军，1424年父死即继承其父的军队指挥权，为米兰作战。其后娶米兰公爵菲利普·马利亚·维斯孔蒂（Filippo Maria Visconti）的私生女比昂卡（Bionca）。1447年维斯孔蒂死后米兰宣布为共和国，弗朗切斯科·斯福尔扎担任雇佣军队长；1450年倒戈，迫使共和国最高会议拥立为维斯孔蒂的继任者——米兰公爵。马基雅维里在本书第七章及所著《佛罗伦萨史》第七卷和《兵法》中一再引述弗朗切斯科为例，说明雇佣军的危险性。

^[2] 那波利王国，15世纪意大利半岛的五个主要国家之一，于1500年由西班牙国王费尔迪南多二世（Ferdinando II，1452—1515）同法国国王路易十二世缔结条约予以瓜分。1504年西班牙将法国势力从所占领的部分领土赶走，并将西西里兼并。

^[3] “幸运”（fortuna，），一译“命运”（如在献词中，见前第2页）。“能力”（virtù），同前者相对峙，是马基雅维里学中的一个重要概念；如同文艺复兴时期的作家的用语一样，通常指肉体上和精神上的力量，包括才能智慧，只是在极少数场合特指美德善行。

第二章 世袭君主国

这里，我想撇开共和国不予讨论，因为我在别的地方已经详尽地论述过了。^[1] 我打算单独地转到君主国这方面来，并且按照前述的顺序，探讨这些君主国应该怎样进行统治和维持下去。

我认为，在人们已经习惯了在君主后裔统治下生活的世袭国里保持政权，比在新的国家里困难小得多。因为君主只要不触犯他的祖宗皇祖的制度，如遇有意外事件，则随机应变，这就足够了。因此，一位君主如果具有通常的能力，依此方法，总是能够维持他的地位的，除非遇有某种异乎寻常的格外强大的力量，才可能被篡位。但是即使他被夺权了，当篡夺者一旦发生祸患的时候，他就能光复旧物。

例如，在意大利我们就有费拉拉公爵。^[2] 其所以能够抵御〔14〕84年威尼斯人的侵袭和〔15〕10年教皇朱利奥^[3]的侵袭，就是因为在这个领地的统治已经历史悠久了，此外更无其他原因。^[4] 因为世袭的君主得罪人民的原因和必要性都比较少，因此他自然会比较为人们所爱戴。除非他异常恶劣，惹人憎恨之外，他的臣民自然而然地向着他，这是顺理成章的。而且革新的记忆与原因，由于统治已经年代久远并且连绵不断而消失了；因为一次变革总是为另一次变革留下可以继续进行的条件的。

^[1] 参阅马基雅维里：《论提图斯·李维〔罗马史〕前十卷》（以下简称：《李维史论》），特别是第一卷。该卷第二章的题目就是《共和国有多少类，罗马共和国是属于哪一类的？》。

^[2] 费拉拉公爵（duca di Ferrara），指在教皇辖地费拉拉执政的埃斯特家族的埃尔科莱一世（Ercole I d'Este，在位：1471—1505）和阿尔封索一世（Alfonso I d'Este，在位：1505—1534）。这个家族从1208年起就同萨林圭拉家族（Salinguerra）轮流统治费拉拉。1332年教皇承认埃斯特家族三兄弟为其在费拉拉的代理人，由是埃斯特家族统治者的势力日益强大。

^[3] 朱利奥二世（Julio II 1413—1513）原名朱利亚诺·德拉·罗韦雷（Iuliano della Roverella），1503年起任教皇至1513年，决心收复全部教皇辖地，除费拉拉公爵抵御了他的攻击外，一些处于教皇宗主权之下的小国的繁荣时代由此告终。

^[4] 根据意大利学者的分析，事实上埃尔科莱和阿尔封索这两名费拉拉公爵在政治和军事上都是具有伟大才能的首领。马基雅维里在这里的提法，看来是有意强调世袭的作用。

第三章 混合君主国

但是在新君主国里，就出现重重困难。首先，如果它不是全部是新的，而只是一部分是新的（从整个来说，它可以称为混合国），那里的变动主要是来源于一切新君主国所固有的困难。这就是，人们因为希望改善自己的境遇，愿意更换他们的统治者，并且这种希望促使他们拿起武器来反对他们的统治者。可是在这件事情上，他们上当受骗了，因为后来经验告诉他们，他们的境遇比以前更恶劣了。这种情况是由于另一种自然的、通常是必然的情况造成的。这就是，因为新的君主由于他的军队和新占领之后带来的无数的其他损害，常常不可避免地开罪于新的属民。

这样一来，当你占领这个国家领土的时候，所有受到你损害的人们都变成你的敌人了；而且你又不能够继续保持那些帮助你取得那里统治权的朋友们，因为你既不能够依照他们的期望给以满足；你又不能够采取强有力的措施对付他们，因为你感到对他们负有恩义；还因为一个人纵使在武力上十分强大，可是在进入一个地方的时候，总是需要获得那个地方的人民的好感的。由于这些理由，法国国王路易十二世占领米兰甚速，而丧失米兰亦甚速，而且头一次把路易十二世撵走，只需要洛多维科^[1]自己的军队就足够了，因为原先给法国国王打开城门的人民，后来察觉到他们的见解和他们曾经期待将来获得的利益都是上当受骗的，他们不能够忍受新君主的折磨了。

的确，凡是一度叛变的地方再度被征服之后就不会那样容易丧失，因为统治者会利用叛乱提供的机会毫不犹豫地惩办罪犯，把可疑分子搞清楚，并且在薄弱的地方加强自己的地位。因此，头一次使法国失掉所占领的米兰，只要一位洛多维科公爵在边境揭竿而起就成了，但是要使法国国王再一次失去米兰，那就必须使全世界都反对他，^[2]必须把他的军队打败并将其驱逐出意大利，其原因有如上述。

可是，米兰毕竟一而再地两度从法国人手里夺取过来。关于头一次丧失的一般原因已经讨论过了，现在还要谈谈第二次丧失的原因，并且看一下法国国王当时有什么办法，以及任何一个人如果身临其境要比法国国王更牢固地保有他征服的领土能够有什么办法。

让我说，那些被胜利者合并到自己的古老国家的国家，或者与征服的国家属于同一地区，使用同一语言，或者并非如此，二者必居其一。如果是同一地区的话，特别是如果那些国家的人们不是过惯了自由生活的话，那么保有这些国家是最容易的；而且只要灭绝过去统治他们的君主的血统，就能够牢固地保有这些国家了。由于在其他的事情上维持着他们的古老状态，而且在风俗习惯上没有什么不同之处，人们就会安然地生活下去。正如人们在布列塔尼、布尔戈尼、加斯科涅和诺曼底所看

到的，这些地方已经长时期地归属于法国了；^[3]而且尽管语言有某些差异，可是习惯是相同的，因此它们很容易结合在一起。征服这些地方的人如果想要保有它们，就必须注意两个方面：一方面就是，要把它们的旧君的血统灭绝；另一方面就是既不要改变它们的法律，也不要改变它们的赋税。这样一来，在一个极短的期间内，它们就会同古老的王国变成浑然一体了。

但是，如果那些被征服的国家在语言、习惯和各种制度上同征服国不同，那么就会发生种种困难了。要保有那些被征服的国家，就需要非常的好运并作出巨大的努力。而最好和最有力的办法之一，也许是征服者亲自前往，驻节在那里。这就会使得他的占领地更加稳固，更加持久，例如土耳其人在希腊就是这样做的。^[4]假使土耳其国王不移驻希腊，那么，即使他为着保有希腊而采取其他一切办法，他还是不能够保有那个国家的。因为如果一个人在当地的话，骚乱一露头他就能察觉到，从而他就能迅速地加以消除。但是如果他不在跟前，那么，只有在大乱的时候他才能够察觉，那时他已经不再能够消除骚乱了。除此之外，那个地方不受他的官吏掠夺；臣民由于能够立即求助于君主而感到满意。因此，那些愿意做良民的人势必更加爱戴君主，而那些别有怀抱的人则势必更加害怕他。至于那些想从外部进攻这个国家的人，就必须非常谨慎，因为当君主驻节其地之日，想把它从君主手里夺取过来是极困难的。

另一个更好的对策，就是在一两处可以说是那个国家要害^[5]之地派遣殖民，因为这样做是必要的，否则就有必要在那里驻扎大批步兵和骑兵，二者必择其一。而君主在殖民这件事情上不用花费许多钱财；他无需花费，或者只要支出很少费用就能够移送殖民，并且使他们驻屯在那里。而君主所触犯的人们只是因为他们的田地房舍被拿去给新来的殖民的一些人，而这些人只是那个国家的极少数的一部分人。同时被触犯的这些人仍然散居各方并且仍然是贫困的，因此是永远不能够对君主为害的；而且，所有其余的人都没有受到侵害，因此对他们加以安抚是容易不过的。同时，由于他们害怕自己遭遇将如同那些被掠夺的人们一样，他们就战战兢兢不敢犯错误。

我的结论是：这种殖民并不靡费，而且比较忠实可靠，触犯的人也较少；而被触犯的人，正如上面已经说过的，既贫困而且散居各方，是不能为害的。关于这一点，必须注意的是：对人们应当加以爱抚，要不然就应当把他们消灭掉；因为人们受到了轻微的侵害，能够进行报复，但是对于重大的损害，他们就无能为力进行报复了。所以，我们对一个人加以侵害，应当是我们无需害怕他们会报复的一种侵害。

但是如果在那里以驻屯军队来代替殖民的话，由于维持驻屯军不得不把那个国家获得的全部收入耗费掉，这样耗费就更多了；结果所得反而变成损失，而且得罪的人就更多了，因为由于他的军队从这里到那里辗转调动，那个国家全部受到损害，对此每一个人都感到痛苦，于是一个个都变成他的仇敌了。他们虽然被打败了，可是仍然在他们自己的老

家里，是能够为害的敌人。因此，无论从哪方面说来，驻屯军队是不中用的，而殖民却是有益的。

再说，一个君主如果占有上面所说的在语言、习惯和各种制度上同本国不同的地区，他就应当使自己成为那些较弱小的邻近国家的首领和保护者，并且设法削弱它们当中较强大的势力，同时要注意不让任何一个同自己一般强大的外国人 [6] 利用任何意外事件插足那里。而且常常会发生这样的情况：那些心怀不满的本地人，由于分外野心或者由于恐惧，把外国人引进来了。正如大家所知道的，罗马人就是由埃托利亚人给引入希腊的； [7] 而且罗马人过去侵入的任何地方都是由那个地方的人给引入的。事情的经过常常是这样的：当一个强大的外国人一旦侵入一个地区的时候，在这个地区里所有那些较弱小的势力，由于对那个凌驾在他们头上的强大势力的嫉妒作祟，就会立即依附这个入侵的外国人。因此把这些弱小的势力笼络过来并不需要什么气力；因为他们全体会立即甘心情愿同他所已经征服的国家联结成为一体。他只要注意不要让他们取得太大的力量和太大的权威；他依靠自己的力量并且在他们的帮助下，是能够很容易迫使那些较强大的势力屈服的，从而能够继续成为这个地区的完全的主宰。但是如果他没有把这件事情处理好，他就会很快地把已经赢得的一切丧失掉，而且当他拥有这个地区的时候，他会感到无限的困难与烦恼。

罗马人在他们夺得的地方，很认真地遵守这些办法，他们派遣殖民，安抚弱国，但是不让弱国的势力增长；他们把强大的势力压下去，不让一个强大的外国人赢得声誉。我觉得只要举希腊这个地方为例就足够了。 [8] 罗马人当时同〔希腊〕阿凯亚人和埃托利亚人修好，打倒了马其顿王国；把安蒂奥科驱逐了 [9]；然而从来没有让阿黑亚人或者埃托利亚人由于立了功劳而使他们的势力有任何增长。同时，无论菲利普怎样劝说也不能诱使罗马人成为他的朋友而不把他打倒。而且安蒂奥科的势力也不能够使罗马人同意他在那个地方保有任何地位。因为在这些情况下，罗马人所作所为正是所有明智的君主都应该做的：他们需要考虑的不仅是当前的患难，还有未来的患难。他们必须竭其全力，对那些患难做好准备，因为患难在预见的时候是容易除去的，但是如果等到患难临头，病入膏肓时就无可救药了。关于这一点，正如医生们就消耗热病患者所说的情况一样，在患病初期，是治疗容易而诊断困难；但是日月荏苒，在初期没有检查出来也没有治疗，这就变成诊断容易而治疗困难了。关于国家事务也是这样，因为如果对于潜伏中的祸患能够预察于幽微（这只有审慎的人才能够做到），就能够迅速加以挽回。但是如果不曾察觉，让祸患得以发展直到任何人都能够看见的时候，那就无法挽救了。

所以，罗马人预先看到麻烦就立即加以补救，而且从来不曾为了避免战争而让它发展下去，因为他们知道不应该逃避战争，宕延时日只是有利于他人。因此，他们要同菲利普和安蒂奥科在希腊作战，以免将来不得不在意大利作战。虽然他们当时本来能够避免这两场战争，但是他们不想这样做。他们绝不喜欢我们这个时代的聪明人口中常常念叨的“享

受时间的恩惠吧”^[10]这句话，而宁愿享受他们自己的能力和审慎的恩惠。因为时间把一切东西都推到跟前：它可能带来好事，同时也可能带来坏事；而带来坏事，同时也带来好事。

但是，让我们回过头来看看法国，并且考查一下它是否做过上述任何一件事情。我想谈谈路易^[11]而不谈查理^[12]，因为前者占据意大利时期较长^[13]，他的发展更便于观察。你会察觉，他的所作所为，同想要在一个大不相同的地区保有一个国家所应当做的事情，正是南辕北辙。

法国国王路易是由于威尼斯人的野心而被引入意大利的，因为威尼斯人想通过他的干涉获得半个伦巴第。我不想责难法国国王所采取的这个决策，因为他想在意大利获得一个立足点，而他在那个地方又没有朋友，不但如此，还由于过去国王查理的行动^[14]使路易十二世尝尽闭门羹，于是他不得不接受自己能够得到的那些友谊。而且假如他在处理其他事情的时候没有犯错误的话，他这个意图是会很快地实现的。这位国王（路易十二世）由于占领伦巴第，立即重新获得了查理所早已丧失的威名：热那亚投降了；^[15]佛罗伦萨人成了他的朋友；曼托瓦侯爵^[16]、费拉拉公爵^[17]、本蒂沃利奥^[18]、富尔利夫人^[19]、法恩扎^[20]、佩萨罗^[21]、里米尼、卡梅里诺^[22]、皮奥姆比诺^[23]等地的统治者，还有卢卡人、皮萨人、锡耶纳人，全都逢迎他，要成为他的朋友。只是到了这个时候，威尼斯人才能够察觉自己所采取的办法是多么鲁莽！他们为了获得伦巴第的两个城镇，却使法国国王变成意大利三分之二的土地的统治者。

试细想一下：如果法国国王遵守我在上面所说的规则，牢牢地维系着他所有的朋友并且给以保护的话，那么，他要保持自己在意大利的威望又有什么困难呢！因为他们虽然为数众多，可是既弱小又胆怯，有的害怕教廷，有的害怕威尼斯人，^[24]因此他们总是不得不紧跟法国国王，从而他只要借助他们就能够轻而易举地使自己稳如泰山地对抗那些仍然是强大的势力。可是他一进入米兰却反其道而行之；他反而援助教皇亚历山大占据罗马尼亚，^[25]他永远没有想到，由于此项决策使他失去了朋友和那些原来投靠他保护的人们，他削弱了自己的势力；而另一方面，教廷由于宗教权力本身就获得很大的权威，现在法国国王又给他增加了巨大的世俗权力，于是势力大增。法国国王犯了头一个错误之后，不得不继续错下去，直到最后为了抑制亚历山大的野心，以及为了阻止他成为托斯卡纳的统治者，他甚至不得不亲自跑到意大利去。^[26]他使教廷的势力大增并且失去了一些朋友却好像还不够似的，他一心垂涎那波利王国，便同西班牙国王分割这个王国。^[27]他原先是意大利的主宰，可是现在他带来一个伙伴，于是那个地方的野心家和心怀不满的人们在那里有申诉的地方了。而且他本来可以让一个向他纳贡的人^[28]留在那个王国为王，可是他却把他撵走，而带来另一个人——一个能够把自己赶走的人。

获取领土的欲望确实是很自然的人之常情。人们在他们的能力允许的范围内这样做时，总会为此受到赞扬而不会受到非难。但是，如果他

们的能力有所不及，却千方百计硬是要这样干的话，那么，这就是错误而且要受到非难。因此，如果法国能够依靠自己的军队进攻那波利的話，它就不应该把那波利瓜分。如果说，法国所以同威尼斯人分割伦巴第，是因为法国借此在意大利赢得插足之地，因而做得对，那么，另一次的瓜分就应该受到非难，因为后一次瓜分并没有那种必要为其辩解。

因此，路易十二世犯有这样五个错误：他灭掉弱小的国家；扩大了在意大利的一个强国的势力；把最强有力的外国人 [29] 引入意大利；他既不驻节那里；又不遣送殖民到那里去。

假使路易十二世不是由于夺取威尼斯人的领土从而犯了第六个错误的話，那么当他在世的时候，那些错误是不足以损害他的威望的。因为假如他不曾使教廷的势力扩大，不曾把西班牙人引入意大利，那么他使威尼斯人屈服是理所当然和势所必至的。可是由于他已经采取了那些办法，他就绝不应该同意让威尼斯灭亡：因为如果威尼斯人强大的話，他们就不会让他人对伦巴第打主意；因为威尼斯人除非使自己成为那里的主宰之外绝不会同意这种企图的；还因为，别国绝不会愿意从法国手中夺取伦巴第以便把它送给威尼斯人，而且不会有同两者为敌的勇气。

如果有人说，法国国王路易是为了避免战争才把罗马尼亚让给教皇亚历山大六世，把那波利王国让给西班牙的。根据上述的理由，我回答说：人们绝不应当为了逃避一场战争而听任发生混乱，因为战争不是这样逃避得了的，延宕时日只是对自己不利而已。如果又有人引证说：法国国王答应了教皇，他援助教皇的事业就是以〔教皇同意〕解除他的婚姻关系和让罗阿诺担任枢机主教作为交换条件。 [30] 关于这一点，以后论述君主的信义和应该怎样守信时，我将给以回答。

因此，法国国王路易丧失了伦巴第就是由于没有遵守那些占有领土并且保持领土的人们所应当遵守的条件。这不是什么稀奇的事情，而只是理所当然和势所必至的。关于这件事情，当瓦伦蒂诺（教皇亚历山大六世之子，切萨雷·博尔贾 [31] 在老百姓中的通称）占领罗马尼亚的时候，我在南特（Nante）曾经同罗阿诺枢机主教谈及。 [32] 他对我说：意大利人不懂得战争；我就回答他说，法国人不懂得政治，因为如果他们懂得政治的话，就不会让教廷的势力这样扩大。经验表明：教廷和西班牙在意大利的强大势力是由法国造成的，而法国的崩溃是由它们造成的。由此可以得出一条永远没错或者罕有错误的一般规律：谁是促使他人强大的原因，谁就自取灭亡。因为这种强大是由于他用尽心机否则就是使用武力促成的，而那个变成强大的人对于这两者都是猜疑的。

[1] 洛多维科（Lodovico Sforza，1476—1500），米兰公爵；1499年2月法国国王路易十二世（在位：1498—1515）同威尼斯人结盟，9月11日法军攻占米兰，洛多维科逃亡德国。威尼斯人亦分占米兰公国的三分之一。次年2月在反法国军队的米兰起义帮助下，洛多维科归国迅速光复米兰。但其后又被法军挫败，死于监狱。

[2] 1511年教皇朱利奥二世和西班牙、威尼斯结成神圣联盟以驱逐在意大利的法军。1512年4月11日在拉文纳（Ravenna）的决定性胜利的战役中，尽管法军是胜利者，但由于主帅加斯通·德·富瓦（Gaston de Foix）之死和瑞士人为支持神圣同盟而突袭米兰，使胜利者受到挫折。瑞士人在教皇朱利奥二世的怂恿下征服了米兰，立洛多维科的儿子马西米利亚诺（Massimiliano Sforza）为其傀儡公爵。在朱利奥二世于1513年2月去世后，法国人再度被驱逐出意大利，斯福尔扎家族的一个成员回到了米兰。

[3] 以上各地归并于法国的时期：布尔戈尼为1477年（路易十一世）、布列塔尼为1491年（查理八世）、加斯科涅为1453年（查理七世）、诺曼底为1204年（菲利普二世）。

[4] 此处所称希腊，实指土耳其人在15世纪征服巴尔干半岛。先是穆拉德二世（Murad II，1421—1451）开始远征匈牙利、希腊、阿尔巴尼亚等国，其后穆罕默德二世（1451—1481）继续扩张，于1453年灭拜占庭帝国，并将奥斯曼帝国的首都移至君士坦丁堡，改名伊斯坦布尔，从而确立了土耳其在欧洲的势力。

[5] “要害”原文为拉丁文“compedes”，意即关键或重要据点（ceppi）。

[6] 强大的外国人（uno forestiere potente），意指强大的外国君主。

[7] 公元前的2世纪，希腊的埃托利亚人及其他希腊城邦，为了反对与迦太基结盟的马其顿国王菲利普五世，因此与罗马人结盟，让罗马人进入希腊。其直接目的是为了打消菲利普五世对希腊各城邦的野心。

[8] 此处指公元前2世纪前后罗马人介入希腊各城邦与马其顿王国斗争的史实。

[9] 公元前214年马其顿国王菲利普五世（Philipo V，公元前231—前179）与迦太基汉尼拔结盟，对付罗马及希腊各城邦。因此罗马与希腊各城邦结盟。公元前197年罗马人打败菲利普。由是罗马人控制了马其顿和希腊。在希腊中部的埃托利亚联盟的请求下，公元前192年叙利亚王安蒂奥科三世（Antiocho III，公元前223—前187）出兵支援希腊，小亚细亚的希腊城邦则请求罗马人帮助。公元前190年，安蒂奥科被罗马人打败，于是年媾和被迫放弃全部小亚细亚土地。其后马其顿复苏，但在公元前186年再度被罗马人消灭，曾帮助马其顿的希腊人亦受到镇压。

[10] 原文：“di godere el beneficio del tempo”，是当时意大利和法国流行的谚语。

[11] 指法国国王路易十二世（1462—1515），下同。

[12] 指法国国王查理八世（1470—1498），下同。

[13] 查理八世于1494年9月2日侵入意大利，相当迅速地占据那波利王国，但于1495年10月随即丧失。其后路易十二世攻占意大利北部，自1499—1512年，时期较长。

[14] 查理八世于1494年进攻意大利，一度成为那波利的主宰，至1496年完全失败；但查理的远征已成为外族入侵意大利时期的开始。

[15] 热那亚（Genova），脱离米兰的支配，接受法国的保护。

[16] 曼托瓦侯爵（Marchese di Mantova）即詹弗朗切斯科·贡扎加（Gianfrancesco Gonzaga, 1484—1519）。

[17] 费拉拉公爵（Duca di Ferrara）是埃斯特家族的埃尔科莱一世，已见前注。

[18] 本蒂沃利奥（Giovanni Bentivoglio）是波洛尼亚的统治者（Signore di Bologna）。

[19] 富尔利夫人（Madonna di Furli）是富尔利的女统治者（Signora di Furli）卡德林娜·斯福尔扎（Caterina Sforza, 1463—1509）。

[20] 法恩扎的统治者（Signore di Faenza）是阿斯托雷·曼弗雷迪（Astorre Manfredi）。

[21] 佩萨罗（Pesaro）的统治者是潘多尔科·马拉泰斯塔（Pandòlco Malatesta）。

[22] 里米尼和卡梅里诺（Rimini e Camerino）的统治者是朱利奥·切萨雷·瓦拉诺（Giulio Cesare Varano）。

[23] 皮奥姆比诺（Piombino）的统治者是贾科莫·德·阿皮亚诺（Giacomo d'Appiano），雇佣军队长。

[24] 罗马教廷和威尼斯在14世纪末叶，通过势力扩张，变成意大利的两个最大的强国。

[25] 教皇亚历山大，原名罗德里戈·博尔贾（Rodrigo Borgia, 1431—1503），通过贿赂当选为教皇亚历山大六世（Alesandro VI在位：1492—1503），使教皇政权日益世俗化；他还通过其私生子切萨雷·博尔贾（即著名的瓦伦蒂诺公爵）以教廷保护人的资格，把意大利的罗马尼亚（Romagna）置于教廷的直接统治之下。但事实上，瓦伦蒂诺公爵企图将它变为自己的国家。

[26] 路易十二世于1502年7月回到意大利，一部分原因是制止瓦伦蒂诺公爵继续向托斯卡纳扩张，同时也为了准备征服那波利王国。

[27] 1500年11月路易十二世同西班牙国王“天主教徒费尔迪南多二世”（Ferdinando II il Cattolico, 1452—1516）缔结格拉纳达（Granata）条约，商定把那波利夺取过来，法国和西班牙瓜分了那波利，但是后来两个国王分裂，路易十二世战败，法国人于1504年从所占领的那波利部分领土上被赶走。

[28] 纳贡的人（pensionario）或作“臣服的人”解，此指那波利的阿拉冈国王费代里科一世（Federico I）。

[29] 指号称“天主教徒费尔迪南多”的西班牙国王费尔迪南多二世。

[30] 路易十二世取得教皇亚历山大的认可，同其妻焦万娜（路易十一世之女、查理八世的姊妹）离婚，以便于1499年同查理八世的遗孀（布列塔尼的安妮皇后）结婚，从而取得布列塔尼公国的统治权，并由教皇同意罗阿诺（Roano, 1460—1510），即“国王顾问”乔治·达布瓦斯（Giorgi d'Amboise）由鲁恩总主教升任枢机主教。另一方面，路易十二世则支持教皇对罗马尼亚的攻取。

[31] 切萨雷·博尔贾（Cesare Borgia, 1475或1476—1507），是罗德里戈·博尔贾（后任教皇，称亚历山大六世）和罗马妇女万诺扎·代·卡塔内（Vannozza dei Cattanei）的私生子，后在亚历山大六世的支持下，1493年任西班牙瓦伦西亚的枢机主教，1499年由法国国王授予瓦伦蒂诺公爵。

[32] 1500年马基雅维里第一次出使法国宫廷，有机会同罗阿诺枢机主教（cardinale di Roano）晤谈。

第四章 为什么亚历山大大帝所征服的大流士王国在亚历山大死后没有背叛其后继者

有些人在考虑保有一个新获得的国家而存在的困难时，可能会感到奇怪：为什么亚历山大大帝 [1] 在几年间变成了亚洲的主宰，而且在他还没有完全征服亚洲的时候就死了，这样一来，全国发生叛乱似乎是理所当然的了，可是亚历山大的后继者们却继续保住江山，而且除了由于他们自己的野心在他们当中出现困难之外， [2] 他们并没有遭遇到其他困难。对此，我回答说：有史以来的君主国都是用两种不同的方法统治的：一种是由一位君主以及一群臣仆统治——后者是承蒙君主的恩宠和钦许，作为大臣辅助君主统治王国；另一种是由君主和诸侯统治——后者拥有那种地位并不是由于君主的恩宠而是由于古老的世系得来的。这种诸侯拥有他们自己的国家和自己的臣民。这些臣民把诸侯奉为主子，而且对他们有着自然的爱戴。至于那些由一位君主及其臣仆统治的国家，对他们的君主就更加尊敬了，因为人们认为在全国只有他是至尊无上的。如果他们服从其他任何人，他们只是把此人看做是代理人和官员，对他并不特别爱戴。

在我们的时代里，关于这两种不同政体的例子就是土耳其皇帝和法兰西国王。土耳其皇帝的君主国是由一位主子统治的，其余的人都是他的臣仆。土耳其皇帝把他的王国划分为若干“州” [3]，他派遣各种行政官员到那里去，并且可以随心所欲地调动或者撤换他们。但是法兰西国王却处在古来就有的一大群贵族当中，这些贵族又为他们的臣民所公认和爱戴，这些贵族又都拥有各自的特权。国王除非自己冒险行事，否则是不能够剥夺这些特权的。因此，一个人如果考察这两个国家，就会认识到要占领土耳其皇帝的国家是困难的，但是如果一旦予以征服，保有这个国家却是很容易的。反之，事实证明：从某些方面来说，占领法兰西这个国家是比较容易的，而要保有它却是困难的。

占领土耳其皇帝的王国之所以困难，其原因在于入侵者不可能由王国的王侯们召唤进来，也不能够指望倚靠皇帝周围的人们叛变使其谋划获得便利。这是基于上述的理由，因为他们全是君主的奴隶和奴才，要收买他们是很困难的；而且即使把他们收买了，也不能够指望从他们那里得到多大好处，因为他们不能够牵着人民跟随他们，其理由已如上述。因此，向土耳其进攻的人必须想到：他将会遇到一个团结一致的国家，他必须依靠自己的力量而不是依靠别人的叛乱。但是如果一旦征服了土耳其皇帝，并且把他打得一败涂地以致不能够重振旗鼓，那么除了君主的家族之外便没有什么可怕的人了。而君主的家族被灭绝之后，由于其他的人们原来都没有得到人民的信赖，因此再没有什么可怕的人了；而且因为征服者在自己取得胜利之前并不曾依靠他们，从而其后也不需要害怕他们。

在那些像法国那样统治的王国里，情况就恰好相反：因为在那里常常有不满分子和希望变革的人，如果你把这个王国的某些贵族争取过来，就很容易侵入那里。由于上述理由，这些人会为你的入侵开路，使你轻而易举地取得胜利。但是如果以后想要保有这个国家，你就会遇到无限的困难，它来自那些曾经帮助你的人们和你已经打败的人们。你只是消灭了君主的家族，那是不够的，因为残存的贵族将成为新变革的首领。而且，由于你既不能使他们心满意足，又不能灭绝他们，因此，当他们的时机一旦到来的时候，你就会失去这个国家。

现在，如果你考察一下大流士政府的性质，你就会察觉它同土耳其皇帝的王国相似；因此，亚历山大大帝首先必须把大流士完全打垮，并且从他手中把土地夺取过来。在赢得这样的胜利之后，大流士死了^[4]，亚历山大大帝终于牢固地占有这个国家就是由于上述的理由。而且，假如亚历山大的后继者们团结一致的话，他们本来能够牢牢地并且安逸地享有这个国家，如果不是由于他们自己引起骚乱，那个王国是不会发生其他骚乱的。

但是，那些像法国这样组织的国家，可就不能这样平稳地被占有了。在西班牙、法国和希腊之所以屡次发生反罗马人的叛乱，就是因为在这些国家里面有无数的小王国。当他们的记忆尚未消失的时候，罗马人总是不能够稳然占有其地的。但是，一旦由于罗马帝国的权力和统治的长久性使他们的记忆烟消云散的时候，罗马人就成为这些地区牢固的占有者。后来，当罗马人之间发生内战的时候，他们当中的每一个人由于各自在这个国家的某一部分已经树立了权威，他就能够使那里的人们追随自己。而且由于以前的主子的家族已经灭绝，除了罗马人之外，再没有其他人获得承认了。

因此，当我们考虑到这一切事情的时候，对于下述情况便不会感到惊讶：亚历山大保持亚洲的领土颇为容易；而别的人，像皮尔罗^[5]以及许多人，保全所获得的地方却有困难，这并不是由于胜利者的能力有大有小，而是由于被征服者的情况有所不同使然。

^[1] 亚历山大大帝（Alessandro Magno），指马其顿国王亚历山大（在位是公元前336—前323），通过战争控制整个希腊后；于公元前335年东征波斯，战败大流士三世；南侵埃及，建亚历山大城；远征北印度，公元前325年从印度败退；死于巴比伦。

^[2] 亚历山大大帝死后，其继承人为瓜分帝国内讧，经常进行斗争。

^[3] “州”（“sangiaccati”）来自土耳其语“旗”（“sangiaq”），是土耳其行政区域，类似现代的省份，此名称沿用至1921年。

^[4] 大流士（Dario）指波斯国王大流士三世（Dario III，在位是公元前337—前330），又名科多曼诺（Codomanno），一再被马其顿的亚历山大的远征军打败，公元前331年全军覆没，大流士逃脱，后被自己的

州长杀害。

[5] 皮尔罗 (Pirro, 公元前318?—前272), 古希腊埃皮罗国王 (re dell'Epiro), 以军事天才见称, 在公元前279年曾以重大损失为代价打败罗马军队, 侵占西西里和南意。公元前275年终被罗马人战败, 公元前272年在希腊作战阵亡。

第五章 对于占领前在各自的法律下生活的城市或君主国 应当怎样统治

如果被征服的国家，像上面所说的那样，向来习惯于在它们自己的法律之下自由地生活的话，那么想要保有这种国家有三种办法：其一是，把它们毁灭掉；其二是，亲自前往驻在那里；其三是，允许它们在它们自己的法律之下生活，同时要它们进贡并且在那个国家里面建立一个对你友好的寡头政府 [1]。因为这样的一个政府是由君主建立的，它知道如果不倚靠他的友谊和力量，它就不能够继续存在，于是竭其全力拥护君主。而且如果君主想要保有一个向来习惯于自由生活的城市，那么借助于这个城市的市民比依靠任何其他方法容易得多。

斯巴达人和罗马人就是两个例子 [2]。斯巴达人依靠在当地建立一个寡头政府来控制雅典和底比斯；但是结果仍然失掉雅典和底比斯。罗马人为着保有卡普阿 [3]、迦太基 [4] 和努曼齐阿 [5]，把它们毁灭了，就没有失去它们。可是罗马人想同斯巴达人那样保有希腊，让它享有自由并且允许它的法律存在，他们却没有获得成功。因此，他们为着保有希腊，不得不把那个地区的许多城市加以破坏。因为要稳固地占有它们，除了毁灭它们之外，确实没有别的办法。从而任何人一旦成为一个城市的主子，如果这个城市原来习惯于自由的生活，而他并不把这个城市消灭，他就是坐待它把自己消灭。因为这个城市在叛乱的时候，总是利用自由的名义和它的古老的秩序作为借口。而这两者尽管经过悠久的岁月或者施恩受惠都不能够使人们忘怀。除非将那里的居民弄得四分五裂或者东离西散，否则无论你怎么办或者怎样预防，他们还是永远不会忘掉那个名义和那种秩序的，正如在佛罗伦萨人羁绊下百年后的皮萨一样，人们遇有任何不测之事就立即想起它们。

但是如果一些城市或者地区在君主统治下生活惯了，而现在，君主的家族已经被消灭，那么，一方面由于它们现已习惯于服从；另一方面由于旧日的君主没有了，它们既不能够意见一致地在它们当中另立一个君主，同时它们又不懂得怎样自由地生活。因此，它们揭竿而起是来得很慢的，从而使一位君主能够轻而易举地获得它们。但是在共和国里，就有一种较强的生命力，较大的仇恨和较切的复仇心。他们缅怀过去的自由，就不平静，而且也不能够平静下来。因此，最稳妥的办法就是把他们消灭掉，或者驻在那里。

[1] “寡头政府”（uno stato di pochi）意谓由被征服的国家的少数公民组成对征服者效忠的政府。

[2] 此处指公元前斯巴达在战胜雅典的伯罗奔尼撒战争后的各国历史情况。当时雅典建立了所谓“三十专制者”的政府，这些专制者很快就被

特拉西布洛（Trasibulo）在公元前403年搞掉。斯巴达人在公元前382年占领底比斯之后又采取同样方法，但是在公元前379年回到底比斯故国的贝洛皮达斯（Pelopidas）把十名专制者搞掉了。

[3] 卡普阿（Capua）于公元前221年被毁灭。

[4] 迦太基（Cartagine）于公元前146年被毁灭。

[5] 努曼齐阿（Numanzia）于公元前133年被毁灭。

第六章 论依靠自己的武力和能力获得的新君主国

当论述君主和国家都是全新的君主国的时候，我援引最重大的事例，任何人都不应该感到惊异。因为人们几乎常在他人走过的道路上走，并且效法他人的事迹，虽然他们并不能够完完全全地沿着别人的道路或者不能够取得他们所效法的人的功效。然而一个明智的人总是应该追踪伟大人物所走过的道路的，并且效法那些已经成为最卓越的人们。这样一来，即使自己的能力达不到他们那样强，但是至少会带有几分气派。他要像那些聪明的射手那样行事，当他们察觉想要射击的目标看来距离太远，同时知道自己的弓力所能及的限度，他们瞄准时就比目标抬高一些，这并不是想把自己的箭头射到那样高的地方去，而是希望由于瞄准得那样高，就能够射中他想要射的目标。

因此我断言，在一个全新的君主国里——那儿是新君主的时候，为了保有这种国家而遇到的困难有大有小，这是按照获得这种国家的人的能力之大小而异的。由布衣一跃而为君主，就是以能力或者幸运为其前提条件，从而在这两者当中任何一者都会使得许多困难减轻几分，这是显而易见的。可是，最不依靠幸运的人却是保持自己的地位最稳固的人。再说，如果君主没有其他领土而不得不亲身到那里驻扎下来的话，那就更为有利了。

但是，谈到那些依靠本人的能力而不是依靠幸运崛起成为君主的人们，我说最出类拔萃的范例是摩西^[1]、居鲁士^[2]、罗慕洛、提修斯以及如此之类的人们^[3]。虽然关于摩西，因为他只是上帝托付给他的事务的执行者，我们不应该予以讨论，可是仅仅从那些优美的品质使他有资格同上帝谈话这一点说，他就应该受到人们的赞叹。但当我们考察一下居鲁士以及其他获得了或者创建了王国的人们，我们就会觉得他们全都是值得钦佩的。如果我们考察一下他们各自的行迹和做法，我们就会察觉这同摩西的行迹和做法并没有什么出入，虽然摩西有那样伟大的一位老师。当我们研究他们的行迹和生活的时候就会知道：除了获有机会之外，他们并没有依靠什么幸运，机会给他们提供物力，让他们把它塑造成为他们认为最好的那种形式。如果没有这种机会，他们的精神上的能力（la virtù dello animo）就会浪费掉；但是，如果没有那样的能力，有机会也会白白地放过。

因此，对摩西说来，必须在埃及找到被埃及人奴役与压迫的以色列民族，他们为了从这种奴隶状态中摆脱出来，愿意追随他。而罗慕洛则必须不再留在阿尔巴，并且必须在他出生的时候就被遗弃，日后他才能够成为罗马的国王和祖国的奠基者^[4]。居鲁士则必须察觉波斯人对梅迪人的统治不满，同时梅迪人由于长时期处于和平状态从而变成柔顺软弱的人。至于提修斯^[5]，如果不曾遇到涣散的雅典人，他就不能够发挥他的能力。因此这些机会使得这些人走了运，同时由于他们具有卓越的能

力，使他们能够洞察这种机会，从而利用这些机会给他们的祖国增光并且为国造福。

那些依靠能力而成为君主的人，在取得君权的时候是困难的，但是以后保持它就容易了。在取得君权时发生的困难，一部分是由于他们为着建立他们的国家和确保安全，不得不采取新的规章制度。而且必须记住，再没有比着手率先采取新的制度更困难的了，再没有比此事的成败更加不确定、执行起来更加危险的了。这是因为革新者使所有在旧制度之下顺利的人们都成为敌人了，而使那些在新制度之下可能顺利的人们却成为半心半意的拥护者。这种半心半意之所以产生，一部分是这些人由于对他们的对手怀有恐惧心理，因为他们的对手拥有有利于自身的法律；另一部分则是由于人类的不轻易信任的心理——对于新的事物在没有取得牢靠的经验以前，他们是不会确实相信的。因此，当那些敌人一旦有机会进攻的时候，他们就结党成帮地干起来；而另一方面，其他的人们只是半心半意地进行防御。为此，君主同他们在一起是危险重重的。

如果我们想透彻地探讨这件事情，那就必须研究这些革新者是依靠自己还是倚靠他人；换句话说，为着实现其宏图大略，他们必须恳求人们，抑或是使用强迫的方法；在第一种场合，结果总是恶劣的，并且永远不会取得什么成就。但是如果他们依靠自己并且能够采取强迫的方法，他们就罕有危险。所以，所有武装的先知都获得胜利，而非武装的先知都失败了。因为，除了上述理由之外，人民的性情是容易变化的；关于某件事要说服人们是容易的，可是要他们对于说服的意见坚定不移，那就困难了。因此事情必须这样安排：当人们不再信仰的时候，就依靠武力迫使他们就范。

假使摩西、居鲁士、提修斯和罗慕洛不曾拿起武器，他们就不能够使人长时期地遵守他们的戒律，正如我们这个时代的季罗拉莫·萨沃纳罗拉修士^[6]的遭遇一样。当大众一旦不再相信他的时候，他就同他的新制度一起被毁灭了，因为他既没有办法使那些曾经信仰他的人们坚定信仰，也没有办法使那些不信仰的人们信仰。所以，像这样的人物，在行动中有着巨大的困难。他们的一切艰险就在前进的道路上。他们必须运用力量加以克服，而一旦克服了困难，他们就会开始受到人们的尊敬，当他们消灭了那些对他们的高位嫉妒的人们之后，他们就能够继续享有权势、安全、尊荣和幸福了。

在这些重要的例证之外，我想增添一个较小的例证。它同它们有某些共通之处。而且我认为这个例证可以作为所有其他这样一类事例的代表，这就是锡拉库萨的耶罗内。^[7]他从平民一跃而为锡拉库萨的君主；他除了抓着时机之外并没有依靠其他什么幸运。因为锡拉库萨人当时遭受压迫，于是选择他作为他们的军事首领，后来由于崇德报功便把他拥立为王。他甚至在身为平民的时候就有巨大的能力，以至一个论述他的人说道：“他做国王，除需要有领土之外，本身无所不备”。^[8]他解散了旧的军队，组织新的军队，抛弃了旧的友谊，另缔新交。由于他有了自

己的盟友和军队，他就能在这个基础之上建立起任何一座大厦。因此，虽然他在取得王国的时候经受了許多艰难困苦，但是他在保持王国的时候，就很少困难了。

[1] 摩西（Moise）基督教圣经中的希伯来先知和立法者。

[2] 居鲁士（Salvo Ciro，公元前558？—前528）波斯国王、波斯帝国奠基人。领导波斯人出征，俘虏梅迪国王，自公元前550年成为梅迪人和波斯人的国王，公元前539年征服巴比伦，成为巴比伦人的国王。

[3] 马基雅维里在此处引用的人物，除居鲁士一人外，其他都是传说的人物。西方学者对此有各种评论。但是这些传说中的某些人物及其事迹并不能肯定全部是没有历史根据的。特别是从西欧文化的历史背景与传说中和宗教上的人物在人们精神生活中占有的地位，马基雅维里的例示与分析显然会产生吸引人的效果和特殊的说服力。

[4] 罗慕洛（Romulo，公元前735—前716），传说中罗马的奠基者和第一位国王。相传罗慕洛及瑞穆斯是阿尔巴-隆伽城国王的女儿和战神所生的双生子。因王弟篡位受到迫害，被投河中，为母狼所救在山洞哺育，并由牧羊人抚养成人。罗慕洛恢复统治权后在母狼哺育地，以本人名字创建罗马城并成为该城的第一个国王；并且“相传罗慕洛第一次把土地分配给个人，每人大约一公顷（二罗马亩）”。罗马土地私有由此起源。（参看恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，单行本，第119页。）

[5] 提修斯（Teseo，即Thesus）是古希腊著名的英雄，传说中的雅典国王和雅典国家的奠基者。他把原来分散的部落组成一个统一的国家，设立一个中央机关管理共同事务，产生了雅典民族的法律，从而跨出了摧毁氏族制度的第一步。（参看恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，单行本，第107页、第108页。）

[6] 季罗拉莫·萨沃纳罗拉修士（Fra' Girolamo Savonarola, 1452—1498），佛罗伦萨宗教改革家。1475年为多米尼加会修士。五年后进佛罗伦萨圣马尔科修道院传教，抨击当时教会和教士腐化堕落，主张改革和复兴宗教，并建立一个有效的共和政府。1491年萨沃纳罗拉成为圣马尔科院长，对佛罗伦萨政治影响日增。1494年，自梅迪奇家族被驱逐出佛罗伦萨后，萨沃纳罗拉掌握了佛罗伦萨的支配权，主持制定1494年宪法；至1497年为其全盛时期。但为教皇亚历山大四世所敌视，其势力骤然削弱，1498年作为异端者被捕，并被烧死。

[7] 耶罗内（Ierone Siracusano，公元前308？—前215），此处指锡拉库萨的暴君耶罗内二世（在位：公元前269—前215）。

[8] 原文：“quod nihil illi deerat ad regnandum praeter regnum”。此语引自第三世纪罗马史学家查士丁尼（M. J. Justinus）所著《历史》

(《*Historiarum Philippicarum*》)。正确的原文应该是：“ut nihil ei regium deesse praeter regnum videretur ,”见该书第23章第4节。

第七章 论依靠他人的武力或者 由于幸运而取得的新君主国

那些光靠幸运，从平民崛起成为君主的人们，在发迹时并不很辛苦劳瘁，但是保持其地位时就很辛苦劳瘁了。当他们在途中的时候并没有任何困难，因为他们是在那里飞翔。可是等到他们落脚之后，一切困难就应运而生了。那些依靠金钱或者由于他人的恩惠赐予而获得某一国家的人们就是这样的人。在希腊的伊奥尼亚和赫莱斯蓬等城市，就有许多这样的事例。在这些城市里，他们是由大流士立为君主的，为的是使他们为着大流士的安全和荣誉而保有这些城市。还有那些依靠收买军队，从平民跃登宝座的皇帝们亦复如此。

这些统治者都是单纯依靠别人承认自己掌权的好意和幸运。而这两者都是变化无常、毫不稳定的。这类人既不懂得怎样去保持而且也不可能保持他们的地位。他们之所以不懂得，因为除非他们是具有卓越才智和能力的人，我们没有理由期望那些先前常常过着平民生活的人们懂得怎样发号施令；他们之所以不能够保有国家，因为他们不是拥有对自己友好的和忠诚的武力。再说，遽然勃兴的国家，如同自然界迅速滋生长大的其他一切东西一样，不能够根深蒂固、枝丫交错，一旦遇到一场狂风暴雨就把它摧毁了。除非像刚才说过的，那些突然之间一跃而为君主的人们是很有能力的人，他们知道必须立即做好准备保持由幸运投到他们怀中之物，并且在当上国王以后奠定基础——这些基础在他人说来是在作为国王之前就已经奠定了的。

关于依靠自己的能力或者依靠幸运而成为君主这两种方法，我想提出尚在我们脑海中的两个例子。这就是弗朗切斯科·斯福尔扎和切萨雷·博尔贾这两个人。弗朗切斯科运用适当的手段，依靠自己卓越的能力，由平民一跃而为米兰公爵。他取得其地位时备极辛苦，事后保持其地位就没有多少困难了。另一方面，那位被老百姓称为瓦伦蒂诺公爵的切萨雷却是依靠他父亲的好运而取得那个国家的。可是后来由于这种好运消失，他也就亡国了，尽管他在这个依靠他人的武力和依靠幸运而获得的国家里，为着使自己能够在那里扎根，已经采取了各种措施并且凡是一个明智能干的人应做的一切事情他都做了。因为，正如以上所述，一个人如果在开头的时候没有奠定基础，事后可以运用巨大的能力去打基础，虽然这对于建筑师说来是很困难的，而且对于建筑物是很危险的。所以如果考察一下公爵的全部进展过程，我们就会看到他曾经为着他的未来的权力奠定牢固的基础。我认为讨论这件事并不是多余的。因为我不知道，除这位公爵的行动这个例子之外，对于一位新君主还有什么更好的教训。再说，如果他的处置无济于事的话，这并不是他本人的过错，而是由于运气极端的异常恶劣使然。^[1]

教皇亚历山大六世为了提高他的儿子瓦伦蒂诺公爵的权力地位，遭

遇到当时的和后来的重重困难。第一，他想不出什么法子能够使他的儿子成为不是教皇辖地的任何一个国家的君主；他知道，如果他要夺取本来属于教皇辖地的地域，米兰公爵和威尼斯人是不会同意的，因为法恩扎 [2] 和里米诺 [3] 都已经在威尼斯人的保护之下。除此之外，他知道意大利的军队，特别是本来可能帮助他的军队，全部掌握在那些可能害怕教皇势力扩大的人们手里，这些人是奥尔西尼家族 [4] 和科隆内家族 [5] 以及他们的追随者，因此他不能够依靠他们。所以，为了成为这些国家的一部分地区的主宰，他有必要打乱这种秩序，并且使他们的国家混乱不堪。对他来说，这是容易不过的，因为他察觉到威尼斯人由于其他理由所驱使，愿意再度把法国人招回意大利。他不但不反对这样做，而且还帮助法国国王路易解除了以前的婚姻关系，使事情更好办。于是法国国王在威尼斯人的帮助和亚历山大教皇的同意之下，长驱直入意大利。路易刚刚到达米兰，教皇为了夺取罗马尼亚便向他借兵，而罗马尼亚慑于法国国王的威名，便向教皇屈服了。

因此，瓦伦蒂诺公爵在夺取罗马尼亚，打败科伦内家族之后，想要保有获得的地方并且继续前进，就遇到两重障碍：其一是，他自己的军队看来并不忠诚；其次是，法国的意愿，这就是说，他恐怕自己迄今利用的奥尔西尼家族的军队背弃他，这支军队不但可能阻碍他更有所获，甚至可能攫取他已经赢得的一切，他恐怕法国国王也可能是这样的一丘之貉。当他夺得了法恩扎之后进攻波洛尼亚的时候，他发现奥尔西尼家族对这次进攻的态度冷冰冰的，他对奥尔西尼就有了一个答案。当他拿下乌尔比诺公国之后进攻托斯卡纳的时候，法国国王阻止他的这项事业，于是瓦伦蒂诺公爵就看透国王的肺腑了。公爵决定再不依靠他人的武力和幸运了。

公爵所要做的头一件事，就是削弱奥尔西尼和科隆内这两个家族在罗马的党羽。为此目的，他笼络所有属于他们党羽的贵族们，使他们成为自己的贵族，给予重重的赏赐，并且按照他们的等级地位使他们荣任文官武尉。这样一来，他们原来对那些党派的感情，几个月间在他们心中烟消云散，而完全转过来向着公爵了。其后，当他把科隆内家族的人们解散之余，便等待时机以便消灭奥尔西尼家族。这个机会果然不久就到来了。他很好地利用了它。因为奥尔西尼（虽然为时已晚）终于察觉到：公爵和教廷的势力扩大，就意味着自己的灭亡，于是在佩鲁贾的马焦内村举行了一次会议 [6]。结果，在乌尔比诺的叛乱和罗马尼亚的骚动爆发了，它们给公爵带来无限的危险。然而所有这一切危险在法国的帮助下他都消除了。公爵在恢复了他的声威之后，因为不愿由于依赖法国或其他外力而陷入危险之中，他便诉诸诡计。他深深懂得怎样掩饰自己的心意，他不惜献尽殷勤，笼络保罗·奥尔西尼 [7]，奉送金钱、服饰和骏马，从而通过保罗的斡旋，使奥尔西尼的人同自己和好，而且由于他们的单纯使他们在西尼加利亚落入公爵的掌中。公爵消灭了这些首领并且使他们的党羽变成自己的朋友之后，他据有罗马尼亚全境和乌尔比诺公国，这就给自己的权力打下很好的基础。尤其是他觉得自己已经赢得罗马尼亚人的友谊，并且赢得所有这些人民的支持，因为人们现在已开始尝到他们幸福生活的甜头。

因为这一点很值得注意，而且值得他人效法，所以我想不应该把它略而不谈。当公爵占领罗马尼亚的时候，他察觉罗马尼亚过去是在一些孱弱的首领们统治之下，他们与其说是统治他们的属民，倒不如说是掠夺属民，给他们制造种种事端，使他们分崩离析而不是团结一致，以致地方上充满了盗贼、纷争和各式各样横行霸道的事情。他想使当地恢复安宁并服从王权，认为必须给他们建立一个好的政府，于是他选拔了一个冷酷而机敏的人物雷米罗·德·奥尔科 [8]，并授予全权。这个人在短时期内恢复了地方的安宁与统一，因此获得极大的声誉。可是公爵后来因为害怕引起仇恨，认定再没有必要给他这样过分的权力。于是他在这个地区的中心设立了一个人民法庭 [9]，委派了一名最优秀的庭长，在那里每一个城市都设有他们自己的辩护人。因为他知道，过去的严酷已经引起人们对他怀有某些仇恨。为此，他要涤荡人民心中的块垒，把他们全部争取过来。他想要表明：如果过去发生任何残忍行为，那并不是由他发动的，而是来自他的大臣刻薄的天性。他抓着上述时机，在一个早晨使雷米罗被斫为两段，曝尸在切塞纳的广场上， [10] 在他身旁放着一块木头和一把血淋淋的刀子。这种凶残的景象使得人民既感到痛快淋漓，同时又惊讶恐惧。

但是，让我们回到我们扯开的地方来吧！我说，这时公爵觉得自己十分强有力了，而且有几分把握，能够免于当前的危险，因为他已经按照自己的方法武装起来；加之，他已经把邻近可能侵犯自己的武力大部分消灭了。如果他想继续进行征服的话，他就必须考虑法国国王问题。因为他知道，法国国王察觉自己犯了错误为时已晚，再不会支援他了。因此，公爵开始寻求新的盟友。当法国向那波利王国进军反对正在围攻加埃塔的西班人的时候，公爵敷衍法国，他的意图就是保住自己的安全以免法国为患。关于这一点，如果教皇亚历山大六世在世的话，公爵本来会迅速地获得成功的。

对当前的事件，公爵所采取的措施就是这些。但是对于将来，他不能不忧惧重重。第一件事是，教廷的新继承人可能对他不友好，而且可能企图夺回亚历山大教皇已经给他的东西。因此，他考虑采取四条办法。其一，把那些他已经废黜的统治者的家族灭绝，使教皇无可乘之机。其二，正如上面所述，把罗马的贵族全部争取到自己一边，以便得到他们的帮助抑制教皇。其三，尽可能使枢机主教团 [11] 更加倒向自己。其四，趁着教皇未死的时候取得更大的统治权，以便能够依靠自己抵御最初的进攻。在这四件事情当中，当亚历山大教皇去世时，公爵已经完成了三件事；第四件事也差不多完成了，因为对于那些被废黜的统治者，只要他能够杀多少就已经杀多少了，只有极少数幸免于难；同时罗马的贵族也已经被他争取过来，而且在枢机主教团里面极大部分人是他的同党。至于进行新的征服问题，他决计成为托斯卡纳的主宰。他已经占领了佩鲁贾和皮奥姆比诺，并且已经把皮萨置于自己的保护之下。他一旦不再需要顾虑法国（他实在无需继续顾虑，因为法国人已经被西班牙人驱逐出那波利王国，这就使得他们当中的任何一方都不得向他买好），他就立即攫取皮萨。继此之后，卢卡和锡耶纳一来由于对佛罗伦萨人的妒忌，二来出于恐惧，都会立即投降。对此，佛罗伦萨人不会

有什么补救办法。如果他的这些计划实现了（他在教皇亚历山大六世去世那一年是获得成功的），他就会取得巨大的权力和声望，他可以自立，不再依靠他人的武力和幸运，而是依靠自己的力量和能力。

但是在公爵开始拔剑之后的第五年，亚历山大教皇就死了。他给公爵留下了罗马尼亚这个国家，在两个强大的敌军之间，只有它是巩固的，其余的一切都是不可靠的，而且公爵自己病入膏肓。^[12]

可是公爵既勇猛又有能力，并且深知：怎样能够把人们争取过来，或者怎样就会丧失人们，而且他在短促的时期内所建立的基础又是那样巩固，假使他没有那些敌军在他背后，^[13]或者他身体健康，那么他是能够克服任何困难的。而且，我们从罗马尼亚人继续等候他等了一个多月这件事看来，他的基础是牢固的。在罗马，他虽然只是半生半死，可是他的地位仍然是稳固的。虽然巴利奥尼^[14]人、维泰利^[15]人和奥尔西尼人进入罗马，可是他们找不到追随者反对公爵。如果说公爵没有能够使他属意的人成为教皇，但他至少能够阻止他不喜欢的人被选为教皇。可是假使在亚历山大教皇死时公爵身体康健，那么，一切事情都好办。在朱利奥二世当选教皇^[16]的那一天，公爵告诉我说，他事先已经预感到他的父亲死时可能发生的一切事情，并且事前已经找到了万全的对策，唯独从没有料想到他父亲死时他自己也会濒临死亡。

当我回顾公爵的一切行动之后，我认为他没有可以非难之处。恰好相反，我觉得应当像我在上面提出的把公爵提出来，让那些由于幸运或者依靠他人的武力而取得统治权的一切人效法。因为他具有至大至刚的勇气和崇高的目的，他只能采取这种行动，舍此别无他途。只是由于亚历山大短命和他本人患病，才使他的宏图终成画饼。所以，如果一个人认为，为了确保他的新的王国领土安全免遭敌人侵害，有必要争取朋友，依靠武力或者讹诈制胜，使人民对自己又爱戴又畏惧，使军队既服从又尊敬自己，把那些能够或者势必加害自己的人们消灭掉，采用新的办法把旧制度加以革新，既有严峻的一面又能使人感恩，要宽宏大量且慷慨好施，要摧毁不忠诚的军队，创建新的军队，要同各国国王和君主们保持友好，使他们不得不殷勤地帮助自己，或者诚惶诚恐不敢得罪自己，那么，他再找不到比公爵这个人的行动更生动活泼的范例了。

我们可以用来责难公爵的，唯有选举朱利奥当教皇这一件事情。在这次选举中他选择错了，因为，正如我已经谈到的，他本来能够阻止任何人当选为教皇，他如果不能够选举一个使自己称心满意的教皇，他也绝不应该同意选举任何一个自己已经得罪的枢机主教或者一个当上教皇就会害怕自己的枢机主教来担任教皇，因为人们出于恐惧或者出于仇恨都会损害你的。在公爵所曾经开罪的人们当中，有圣·皮耶罗·阿德·温库拉^[17]、科隆纳^[18]、圣·乔治^[19]和阿斯卡尼奥^[20]等人。除了罗阿诺和西班牙人^[21]之外，其余的人一旦当上教皇，势必害怕公爵。——至于西班牙人则由于他们的同盟关系和他负有义务，罗阿诺则由于自己同法兰西王国的关系，才享有权力，所以是个例外。因此，公爵本来应该选择一个西班牙人当教皇^[22]。如果这一点办不到，他就应该赞同选立

罗阿诺，而不是选举圣·皮耶罗·阿德·温库拉。如果任何人相信给以新的恩惠就会使一个大人物忘却旧日的损害，他就是欺骗自己。因此，公爵在这次教皇的选举中犯了错误，这就是他终于灭亡的原因。 [23]

[1] 此处指切萨雷·博尔贾当其父教皇亚历山大六世死时，本人正患病（1503年）。

[2] 法恩扎（Faenza）意大利北部古城市。

[3] 里米诺（Rimino）意大利古城市，今称里米尼。

[4] 奥尔西尼（Orsini）家族，在13世纪在罗马兴起，投身于军职，很多人任雇佣军的首领，受雇于切萨雷·博尔贾。

[5] 科隆内（Colonna）家族，中世纪和文艺复兴时期罗马居统治地位的家族，在军界占有重要地位。

[6] 1502年10月9日在意大利佩鲁贾附近的小村庄马焦内那里举行会议。由奥尔西尼家族、波洛尼亚的本蒂沃利奥家族以及其他受到切萨雷·博尔贾的野心威胁的势力，结成了反博尔贾联盟。

[7] 保罗·奥尔西尼（Signor Paolo [Orsini]）是奥尔西尼家族的头头之一，拥有军事力量，于1502年被切萨雷·博尔贾杀害于西尼加利亚（Sinigaglia）。

[8] 雷米罗·德·奥尔科（Remirro de Orco）原为切萨雷·博尔贾的军官，1501年被派往罗马尼亚代理博尔贾统治。1502年12月22日被投狱，26日被处决。

[9] 人民法庭（iudicio civile）建立于1502年10月至11月之间，由平民的法律家组成，与军事法庭相对峙，而不是与刑事法庭相对峙的民事法庭。

[10] 当时马基雅维里正在作为佛罗伦萨的使者在切塞纳的切萨雷·博尔贾的宫廷。在1502年12月23日、26日向佛罗伦萨所作的书面报告中，他谈及雷米罗被囚和民众对雷米罗的反感，以及目击曝尸实况。马基雅维里对处决的做法没有任何反感。

[11] 教皇是由枢机主教团选举的。

[12] 教皇亚历山大六世在1498年已任命其子切萨雷·博尔贾为“神圣教会保护人”（Gonfaloniere di Santa Chiesa）。其后博尔贾在酒中放毒拟毒死某些敌人，但亚历山大和博尔贾自己误饮，亚历山大致死于1503年，博尔贾亦得重病。

[13] 指法国和西班牙。

[14] 巴利奥尼（Baglioni），15世纪佩鲁贾的统治家族的姓。

[15] 维泰利（Niccolo Vitelli），一个雇佣兵队长的家族的姓。

[16] 1503年亚历山大六世死后，选出庇护三世继位，未就任即去世，另选朱利奥二世继任。

[17] 圣·皮耶罗·阿德·温库拉（San Piero ad Vincula），枢机主教，即朱利阿诺·德拉·罗韦雷，按习惯以其任职的教会堂区的名字命名；1503年当选教皇后，称朱利奥二世。

[18] 科隆纳（Colonna）即焦万尼·科隆纳（Giovanni Colonna）枢机主教。

[19] 圣·乔治（San Giorgio），枢机主教，即拉斐勒·里亚里奥（Raffaello Riario），其命名同前。

[20] 阿斯卡尼奥（Ascanio）即阿尔卡尼奥·斯福尔扎（Ascanio Sforza）枢机主教。

[21] 西班牙人特指西班牙的枢机主教。

[22] 教皇是由枢机主教团选举的，博尔贾当然无权选举，但在枢机主教团选择上，他可以施加影响。

[23] 关于此一结论，一些现代意大利史学者认为不符合事实。博尔贾的失败大部分由于道德上的反动以及他的行动所引起的仇恨和恐惧的浪潮。

第八章 论以邪恶之道获得君权的人们

但是，从平民的地位崛起，成为君主的方法还有其他两个——这两个方法都不能够完全归诸幸运或者能力之属，因此我觉得对于这两者不应该略而不谈，虽然其中一个方法，当我论述共和国的时候还可以更详尽地加以讨论。^[1]这两个方法就是：一个人依靠某种邪恶而卑鄙的方法登上统治地位；或者一个平民依靠他的同胞们的帮助，一跃而为祖国的君主。在讨论第一个方法的时候，我将举两个例子作为说明：一个是古代的，另一个是现代的。我认为，对于那些必须效法他们的人来说，这两个例子就足够了，而无需更进一步探讨这种方法的功罪。

西西里人阿加托克雷^[2]不仅是从平民的地位，而且是从下等而卑贱的地位崛起，成为锡拉库萨国王的。这个人是一个陶工的儿子，在他一生的各个时期都过着邪恶的生活。可是他的邪恶行径同时在身心两方面具有巨大的力量，因此，他投身军界之后，经过各个级别，擢升为锡拉库萨地方执政官。当他取得这个职位的时候，他就决心要当上国王，并且打算依靠暴力而不依靠他人的帮助，保有大家同意给他的一切。^[3]为此，他使迦太基人阿米尔卡雷^[4]对他这个计划有所理解，——当时阿米尔卡雷率领他的军队正在西西里作战。他在一个早上召集了锡拉库萨的人民和元老院，似乎要同他们商讨关于共和国国事似的，可是在发出一个约定的信号的时候，就让他士兵把元老院全体元老和最富豪的人们统统杀掉。这些人死了，他没有遇到市民的任何反抗，就夺得了并且继续保有这个城市的统治权。而且，虽然他被迦太基人打败了两次，该城市最后被围攻，可是他不但能够保卫他的城市，而且除了留下一部分人马从事抵御围城之外，以其余兵力进攻非洲。这样一来，他在短期内就解除了锡拉库萨之围，并且使迦太基人陷入极端窘境，被迫同阿加托克雷讲和，迦太基人占有非洲就满足了，而把西西里让给阿加托克雷。

因此，任何人考察阿加托克雷这个人的行动与生涯，^[5]就会察觉到，他毫无或者很少可以归功于幸运之处。因为，正如上面所说的，他取得了君权并不是依靠他人的好意，而是经历无数的艰难险阻，在军队中逐级提升得来的；其后他继续保持这个地位，则是有赖于许多勇敢的冒着风险的决策。但是，屠杀市民，出卖朋友，缺乏信用，毫无恻隐之心，没有宗教信仰，是不能够称作有能力^[6]的。以这样的方法只是可以赢得统治权，但是不能赢得光荣。不过，如果考虑到阿加托克雷出入危殆之境的能力和忍受困难、克服困难的大勇，我们就觉得没有理由认为他比任何一个最卓越的将领逊色。然而他的野蛮残忍和不人道，以及不可胜数的恶劣行为，不允许他跻身于大名鼎鼎的最卓越的人物之列。因此，我们就不能够把他不是依靠幸运或能力而得的成就归功于幸运或者才能。

在我们的时代里，当亚历山大六世在位期间，费尔莫市民奥利韦罗

托 [7] 幼年时是一个无父的孤儿，由他的叫做焦万尼·福利亚尼的舅父抚养。在他童年的时代，他的舅父就把他送到保罗·维泰利 [8] 部下当兵，希望他在保罗·维泰利的训练下，能够在军界里取得显赫的地位。保罗死后，他在保罗的兄弟维泰洛佐 [9] 部下从军。由于他的机智和身强胆壮，他在极短的期间内就成为维泰洛佐军队中的第一号人物。但是他觉得在他人底下服役是卑贱的事情，于是下定决心，在费尔莫某些市民的援助下（这些人认为奴役胜过他们国家的自由），并且在维泰洛佐的赞助下，要占领费尔莫。因此他写信给焦万尼·福利亚尼说，因为离乡背井已经多年，自己希望回去探望他和故乡，并且稍为看看自己的祖产；他又说，他汲汲以求的，除了荣誉之外再没有别的东西了。为着使他的市民同胞知道他并没有虚度光阴，他希望由他的朋友和侍从组成一百名骑兵伴送荣归故里，他请求他的舅父从事安排，使他受到费尔莫市民荣誉的接待，而这一切不仅是他的荣誉，同时也是焦万尼本人的荣誉，因为他是焦万尼养育的孩子。

因此，焦万尼分毫不差地尽了对于他的外甥应尽的责任，使他受到费尔莫市的人们荣耀的接待，请他住到他自己的家里。奥利韦罗托在那里过了几天，为自己将来的阴谋诡计做好了必要的秘密安排之后，他举行一个盛大的宴会，邀请了焦万尼·福利亚尼和费尔莫市的一些首要人物出席。[10] 当吃过酒肴以及这种宴会所常有的其他余兴完毕之后，奥利韦罗托装模作样地开始发表某种重要讲话，大说特说教皇亚历山大和他的儿子切萨雷的伟大，以及他们的宏图伟业。当焦万尼和其他的人们对于他这个讲话作答之后，奥利韦罗托立刻站起来说，这些事情应当在较为秘密的地方进行讨论。于是他自己退入一个房间里去，焦万尼和所有其他的人也都跟随他进去了。可是他们刚要坐下来，士兵们就从密藏的地方涌上来，把焦万尼和所有其余的人统统杀了。在这次谋杀之后，奥利韦罗托就跨上马背，在市里往来驰骋，把宫廷中的最高长官围困起来，使他们惊骇恐惧，不得不唯命是从，并且确认由他本人当君主的政府。他把所有那些心怀不满可能加害于他的人们全部杀掉，同时颁布关于民政和军政的新的规章制度，来巩固自己的势力。这样一来，他在保有这个王国的一年中，不但在费尔莫这个城市之内安全不过，而且使所有的邻国都害怕他。但是，正如上面已经提过的，当切萨雷·博尔贾在西尼加利亚征服了奥尔西尼和维泰利的人们的时候，如果奥利韦罗托没有上博尔贾的当，他的灭亡就会像阿加托克雷的灭亡一样困难了。因此，在奥利韦罗托杀亲以后一年，他本人以及他在善恶方面拜作老师的维泰洛佐一道被绞死了。

有些人可能感到奇怪：为什么阿加托克雷和某些像他一类的人们，为人无限奸诈、残暴，后来却能够长时期地在他们本国安全地生活下去，能够保卫自己不受外敌的侵害，而且他本国的公民也从没有阴谋反对他们；而与此相反，其他许多人，依靠残暴的方法，甚至在和平时期也不能够保有他们的国家。至于在胜败未卜的战争时期内就更不用说了。我认为，这是由于妥善地使用或者恶劣地使用残暴手段使然。如果可以把坏事称为好事的话，妥善使用的意思就是说，为了自己安全的必要，可以偶尔使用残暴手段，除非它能为臣民谋利益，其后决不再使

用。恶劣地使用的意思就是说，尽管开始使用残暴手段是寥寥可数的，可是其后与时俱增，而不是日渐减少。采取上述第一种办法的人们，如同阿加托克雷那样，由于神与人的帮助，对于他们的地位会获得某种补益，而采取另一种办法的人们却不可能自保。

由此可见，占领者在夺取一个国家的时候，应该审度自己必须从事的一切损害行为，并且要立即毕其功于一役，使自己以后不需要每时每日常搞下去。这样一来，由于不需要一再从事侵害行为，他就能够重新使人们感到安全，并且通过施恩布惠的方法把他们争取过来；反之，如果一个人由于怯懦或者听从坏的建议不这样做，他的手里就必须时时刻刻拿着钢剑，而且他永远不能够信赖他的老百姓，而由于他的新的继续损害，人民不可能感到安全。因为损害行为应该一下干完，以便人民少受一些损害，他们的积怨就少些；而恩惠应该是一点儿一点儿地赐予，以便人民能够更好地品尝恩惠的滋味。总之，君主最重要的一件事就是应该在人民当中生活，以免发生任何意外事件——不论是好的或者坏的，迫使自己改弦易辙^[1]，因为如果这种变革的必要性是在不利时期发生的，这时你采取严酷手段就太晚了，而你做好事也帮助不了你自己，因为人们认为你是被迫如此，你是不会因此得到任何的感谢的。

[1] 关于共和国的问题，马基雅维里在《李维史论》中有所论述，但该书不是专论共和国的，因此马基雅维里是否另有关于此一问题的专著，迄今存疑。

[2] 阿加托克雷（Agatocle，公元前361—前289），西西里人，锡拉库萨（Siracusa）的暴君（公元前316—前304），后成为希腊西西里国王（公元前304—前289），支配西西里岛的大部分；公元前310年出征非洲获胜；后回归西西里，完成其专制的统治（公元前305年）；以后入侵意大利本土和科尔西拉（Corcyra，公元前300—前295）。

[3] 取得元老院和人民的同意他就能成为君主，但是他不愿对他们承担义务。

[4] 阿米尔卡雷（Amilcare，即Hamilcar），公元前5世纪迦太基将领，远征西西里，战败于杰隆（Gelon）。

[5] 此处“生涯”（vita），系从马里奥·本凡蒂尼校订本及奎多·马佐尼校订本。有的版本作“能力”（virtù）。

[6] 此处“能力”（“virtù”）的含义包括道义上的优越性。

[7] 奥利韦罗托（Oliverotto da Fermo），姓欧弗雷杜奇（Euffreducci）。马基雅维里论述的事件发生于1501年12月。其后在1502年12月31日，奥利韦罗托在西尼加利亚被切萨雷·博尔贾杀害。

[8] 保罗·维泰利（Paolo Vitelli），在对皮萨的战争中任佛罗伦萨的

雇佣军将领，后因涉有背叛嫌疑被捕，1499年10月在佛罗伦萨处决。

[9] 维泰洛佐·维泰利（Vittellozo Vittelli），1502年在西尼加利亚被切萨雷·博尔贾杀害。

[10] 这是在耶稣诞辰的第二天，即1501年12月26日。

[11] 指改变上述关于从事损害行为和布惠施恩的政策。

第九章 论市民的君主国

现在谈另一种情况：如果一个平民的市民，不是依靠罪恶之道或者其他难堪的凶暴行为，而是由于获得本土其他市民的赞助而成为本国的君主，这种国家可以称之为市民的君主国。要取得这种地位，一个人既不完全依靠能力，也不完全依靠幸运，需要的倒是一种幸运的机灵（*una astuzia fortunata*）。我认为，取得这种君权，不是由于获得人民的赞助就是由于获得贵族的赞助，因为在每一个城市里都可以找到两个互相对立的党派；这是由于人民不愿意被贵族统治与压迫，而贵族则要求统治与压迫人民。由于这两种相反的愿望，于是在城市里就产生下述三种结果之一，不是君主权（*principato*），就是自主权（*libertà*），否则就是无政府状态（*licenzia*）。君主政体，不是由人民建立，就是由贵族建立，这要看在这两方当中哪一方获有机会。当贵族看见自己不能够抗拒人民的时候，他们就开始抬高他们当中某一个人的声望，并且使他当上君主，以便他们在他的庇荫下能够实现自己的愿望。另一方面，当人民察觉自己不能够抵抗贵族的时候，也抬高他们当中某一个人的声望，并且扶他做君主，以便能够依靠他的权力保卫他们。一个人依靠贵族的帮助而获得君权，比依靠人民的帮助而获得君权更难于继续保持其地位。因为君主发觉自己周围有许多人自以为同他是平等的，因此他不能够按照自己的意思随意指挥他们或者管理他们。

但是如果一个人是由于人民的赞助而获得君权，他就发觉自己是巍然独立的人，在自己周围并没有一个人不准备服从自己或者只有很少数人不准备服从自己的。除此之外，一个君主如果公平处理事情而不损害他人，就不能够满足贵族的欲望，但是却能够使人民感到满足。因为人民的目的比贵族的目的来得公正。前者只是希望不受压迫而已，而后者却希望进行压迫。再说，如果人民心怀不满，君主是永远得不到安全的，因为人民为数众多；另一方面，君主能够使自己安全地对付贵族，因为贵族人数甚少。君主能够预料到那些敌对的人民干出最坏的事情，就是他们将来把自己抛弃了。但是，对于那些敌对的贵族，君主不仅害怕他们抛弃自己，还害怕他们会起来反对自己。因为贵族在这些事情上比平民看得更深远而且更敏锐，常常能够及时使自己得救，而且从他们所预期的将会赢得胜利的一方取得帮助。此外，君主总是不得不和上述的平民在一起生活，但是如果没有上述贵族，君主也能够过得很好，因为他能够随时设立或者废黜贵族，并且能够随心所欲给予或者抹掉他们的名声。

为了更清楚地说明这件事情，我认为对于贵族应该主要地从下述两种方式着眼进行考察：他们支配自己行动的方式使他们自己完全依靠你的运气，抑或不是这样。对于那些这样约束自己而不是贪婪的人们，你应该给以荣誉并加以爱护；而对于不是这样约束自己的人们，你可以从下述两种方式着眼进行检验。这就是说，他们这样做可能是由于胆怯或

者天生缺乏勇气使然。在这种情况下，你应该利用他们，特别是利用那些能够给你提出有益意见的人们。因为，这样一来，当你隆盛的时候，他们会尊敬你，而当你处在逆境的时候，你也无需畏惧他们。但是，如果他们是为了野心勃勃的目的，故意不依靠你，这是一个征象，表明他们为自己着想比你着想得更多。君主就应该防范这类人，并且把他们当作公开的敌人那样加以警惕，因为在君主不利时期，他们总是出来帮助把君主灭掉。

因此，如果一个人由于人民的赞助而成为君主的话，他应该同人民保持友好关系。因为他们所要求的只是免于压迫，君主是能够轻而易举地做到这一点的。但是一个人如果同人民对立而依靠贵族的赞助成为君主的话，他头一件应该做的事就是想设法争取人民。如果他把人民置于自己保护之下，他就轻而易举地做到这一点。因为人们原来预料要受到他的损害而现在从他那里得到了好处，他们对自己的恩人一定更加接近；人民立即对他充满了好感，胜过那些赞助他登上王位的人们。而且君主要赢得人民的好感有许多方法。这些方法根据各种情况而互不相同，我们不能够制作出一定之规，因此现在就不谈了。我只是断言：君主必须同人民保持友谊，否则他在逆境之中就没有补救办法了。

斯巴达国王纳比德^[1]，抵御了全希腊人和一支罗马常胜军的围攻，保卫了他的国家和自己的地位不受他们侵害；当危难降临他头上的时候，他需要做的不过是使少数人无能为害；但是假使人民已经同他敌对的话，这就不够了。对于我的这条见解，谁都不要拿一句陈腐的谚语：“以人民为基础，譬如筑室于泥沙”来进行反驳。因为如果一位平民把他的基础建立在人民之上，并且深信当自己受敌人或者官吏压迫的时候人民将会解救自己，那么这句谚语是中肯的。在这种情况下，如同罗马的格拉奇^[2]和佛罗伦萨的乔治·斯卡利^[3]的遭遇一样，他往往发现自己上当了。但是，如果把基础建立在人民之上的人是一位君主，而且他能够指挥，是一个勇敢的人，处逆境而不沮丧，不忽视其他的准备，并且以其精神意志与制度措施激励全体人民，这样一个人是永远不会被人民背弃的，而且事实将会表明他已经把基础打好了。

这种市民的君主国从平民政制（ordine civile）转向专制政治的时候，往往处于危险状态。因为这类君主不是由自己亲自指挥就是通过官吏进行指挥的。在后一种场合，君主的地位是更加软弱无力和更加危险的，因为他们完全依靠那些被任命当官的人们的意志；而后者，特别是在危难时期，不是采取行动反对君主就是拒不服从君主，这就很容易篡权夺位。君主在危难中已经来不及行使绝对的权力了，因为市民和属民已经接受官吏的命令惯了，在这种危急之秋不会服从君主的命令，而且在动荡不安之日，君主往往缺乏自己能够信赖的人。这种君主不能够以太平时所看到的情况作为根据。因为在太平时期市民们对国家都有所需求，当时每一个人都为国家奔走，每个人都满口答应；而且当远离死亡之境的时候，他们全都准备为他而死；但是到了危难时期，当国家对市民有所需求的时候，能找到的人就寥寥无几了。而这种经历是极其危险的，它只能经历一遭就再没有机会了。因此，一个英明的君主应该考

考虑一个办法，使他的市民在无论哪一个时期对于国家和他个人都有所需求，他们就会永远对他效忠了。

[1] 纳比德（Nabide），斯巴达国王（在位：公元前206或207—前192），以贪婪、酷虐著名。后被罗马军暗杀。

[2] 格拉奇（Gracchi）指由平民选出的有名的古罗马护民官格拉古兄弟蒂贝里奥和卡伊奥（Tiberio和Caio Gracco,公元前163—前133，前153—前121）。二人分别于公元前133年和121年，在罗马贵族所挑起的反对他们的骚乱中被杀害；他们曾经采取一些有利于平民的措施，但似乎未获得人民的坚决支持。

[3] 乔治·斯卡利（Giorgio Scali），14世纪，佛罗伦萨下层民众领袖之一，与汤姆马索·斯托齐（Tommaso Strozzi）结党。于1382年1月17日被捕杀害。

第十章 应该怎样衡量一切 君主国的力量

在研究这些君主国性质的时候，必须考虑另一点，也就是说，一个君主在困难的时候是否能够依靠自己的力量屹立不移，抑或是常常需要他人的援助。为了更清楚地说明这一点，我要说：我认为如果由于人口众多或者财力充裕能够募集足够的军队，同任何入侵者决战于疆场，他们就是能够依靠自己的力量屹立不移的人。另一方面，我认为，如果不能同敌人决战于疆场，而只是被迫躲在城墙后面进行防御，他们就是常常需要他人援助的人。关于第一种情况，已经讨论过了，但是以后还有机会，我们还需要再谈一谈。关于第二种情况，我只有鼓励这种君主为自己的城市森严壁垒、备足粮草，对于乡村则不要有任何顾虑，除此以外，我再没有什么话可说的了。任何人如果给他的城市做好了城防工事，至于同臣民的关系则依照上面指出的、以后还要谈到的方法进行处理，那么人们向他进攻总得慎重考虑一番，因为人们对于一项计划如果预见其中有困难总是不喜欢的，而且君主已经给他的城市做好了城防工事，同时他的人民又不仇恨他，如要对这样一位君主进攻，可以预见这不是一件容易的事情。

德国的各个城市是享有完全自由的，它们的农地很少，它们认为合适的时候就服从皇帝。但是它们既不害怕皇帝也不害怕在它们邻近的其他任何统治者，因为他们已经作好了城防工事，以致谁都知道要攻陷这种城市定将旷日持久，困难重重。因为所有这些城市都筑有适当的壕沟与城垣，配备足够的大炮，在公家仓库里经常储备足供一年之需的粮食和燃料，除此之外，为着使老百姓得到温饱同时公家也没有损失，它们总是有办法在一年中让老百姓可以在关系该城市命脉的劳动中和供给老百姓衣食的行业中工作。加之，它们还十分重视军事训练，而且制定许多关于保持军事训练的规章制度。

因此，君主如果拥有坚固的城市，又没有积怨结恨于人民，他就不会受到攻击。假如任何人进行攻击的话，定将狼狈不堪地被驱逐出去。因为这个世界的事情是如此的千变万化，要使军队无所事事地围城扎营整整一年，那简直是不可能的。有人也许要说，如果人民在城市外边有财产，现在眼看着它被焚烧了，他们将忍耐不住，而且长期的包围和利己心将使他们忘记了君主。对此，我回答说：一个强有力的果敢的君主，此时一方面要使臣民感到有希望，相信祸患不会长久下去；另一方面又要使他们对于敌人的残酷感到恐惧，同时把自己认为过于莽撞的人们巧妙地控制起来；这样一来，君主总是能够克服上述一切困难的。更进一步说，当敌人到来的时候，如果士气依然旺盛如故，并且决心进行抵抗，敌人定会立即焚烧破坏城市周围的地方。因此，君主更不应该犹豫不决，因为不久之后，当士气已经消沉，损失已经产生，灾害已经临头，就再没有什么挽救之道了。所以现在人民会更加下定决心同君主团结起来，因为在他进行抵抗的时候他们的房屋被烧掉了，他们的财产被

毁灭了,他显然不能不对人民负有责任。原来,施恩正如受恩一样都使人们产生义务感,这是人之常情。所以,如果认真考虑了全部情况,只要不缺乏粮食和防卫手段,一位英明的君主在敌人包围的时候自始至终使他的公民意志坚定,这是没有困难的。

第十一章 论教会的君主国

现在只剩下教会的君主国有待探讨。关于这种国家，其全部困难来自取得这种国家之前。取得这种国家或者是依靠能力，或者是依靠幸运，而保有它却不是倚靠能力或幸运，这种国家是依靠宗教上的古老的制度维持的。这种制度是十分强有力的，而且具有这样一种特性：它们使它们的君主当权，而不问他们是怎样行事和生活的。这些君主自己拥有国家而不加以防卫，他们拥有臣民而不加以治理；但是，其国家虽然没有防卫却没有被夺取，其臣民虽然没有受到治理却毫不介意，并且既没有意思也没有能力背弃君主。只有这样的君主国才是安全和幸福的。

但是，由于这种国家是依靠人类智力所不能达到的更高的力量支持的，我就不再谈论它了；因为这种国家显然是由上帝所树立与维护的，如果议论它，就是佞妄的冒失鬼的行为。

可是人们会问我：罗马教会现在取得了这样大的世俗权力是何因缘故？从教皇亚历山大时代上溯，意大利的主权者 [1]，——不仅被称为主权者的人们，甚至虽然是小小的男爵和主子 [2]，向来都轻视教会在世俗事务上的权力，而现今法国的一个国王对它却怕得发抖，因为教会能够把一个法国国王驱逐出意大利，并且使威尼斯人毁灭。虽然这件事情是众所周知的，但是我觉得唤起人们回忆一下并不是多余的。

在法国国王查理侵入意大利 [3] 以前，这个地区是在教皇、威尼斯人、那波利国王、米兰公爵和佛罗伦萨人的统治之下的。这些主权者操心不过的主要是两件事：一是不能让任何一个外国人武装侵入意大利；另一件是，在他们当中谁都不得夺取比现有的更多的领土。这些主权者最注意教皇和威尼斯人。为了抑制威尼斯人，正如为了保卫费拉拉一样，其他各国必须联合起来 [4]。为着遏制教皇，他们就利用罗马的贵族们，使后者分裂成为奥尔西尼和科隆尼斯两派，使彼此之间经常发生齟齬，而且手里拿着武器站在教皇跟前，使得教皇感到软弱、六神无主。虽然有时也可能出现一个像西克斯图斯 [5] 那样英勇的教皇，可是无论幸运或卓识都不能够使他摆脱这种烦恼。他们的生命短促 [6] 是一个原因。因为一个教皇在位期间平均十年，在这十年当中，他好不容易才能够把这些党派当中的一派压下去。比如说，一个教皇差不多把科隆尼斯这一派整垮，而另一个教皇继位却与奥尔西尼这一派为敌，他为使科隆尼斯派复兴，而没有时间搞垮奥尔西尼这一派。这就使得教皇的世俗权力在意大利不为人所重视。

后来亚历山大六世做了教皇，在历代教皇当中，他最充分地说明一个教皇使用金钱与武力两者能够得势：他利用瓦伦蒂诺公爵作为工具，并且利用法国入侵意大利的机会，实现了各项事情，这些事情我在上面论述公爵行动的时候已经谈论过了。虽然他的意图本来不是为了壮大教

廷的势力，而是为着壮大公爵的势力，但是他这样做，其结果是壮大了教廷的势力，因为在他去世和公爵灭亡之后，教廷就成为他的劳动成果的继承者。

其后，朱利奥继位。他察觉教廷是强有力的，因为它已占领罗马尼亚全境，罗马的公侯被镇压了，那些党派在亚历山大的打击下被消灭了，他还发现亚历山大时期以前从来未曾使用过的积累财富的方法 [7]。朱利奥不仅继续把这些事情进行下去，而且加以改进。他决心夺取波洛尼亚，消灭威尼斯人，并且把法国人驱逐出意大利。他的这些事业全部成功了 [8]。因为他的一切作为都是为着提高教廷的地位而不是提高任何私人的地位，因此使他更加光荣。他还把奥尔西尼和科隆尼斯这两派约束在他所认定的范围之内。虽然在他们当中有些能够改变局势的头头，可是有两件事牢固地控制着他们：一件是教廷的强大，使他们有所畏惧；另一件是不让他们的人担任枢机主教，因为这种主教是党派之间发生纷争的根源。如果这些党派有他们自己的枢机主教，他们就绝不能够保持安静，因为这些主教将在罗马内外培植党派，而公侯们不得不卫护他们；于是由于僧侣的野心导致各个公侯之间发生骚乱与纷争。因此，当今圣父教皇利奥 [9] 察觉这个教宗的职位非常强大有力。我们希望，如果先前的一些教皇已经依靠坚甲利兵使教宗的职位强大起来了，那么当今教皇将依靠善行和无限的其他美德使它更加强大，并且更加获得人们的崇敬。

[1] 主权者 (potentati) 或译“当权者”、“统治者”等等。此处指佛罗伦萨、威尼斯、米兰、那波利、锡耶纳等国的主权者。

[2] 男爵 (barone)、主子 (signore)，指小的统治者。

[3] 1494年法王查理八世的进攻，在意大利历史上开始了外敌入侵时期。

[4] 此处指1508年成立的康布雷联盟。由于威尼斯的扩张而失去领土的强国都联合起来剥夺威尼斯的大陆领地。联盟的成员包括法国、西班牙、教廷 (朱利奥二世) 和费拉拉等。

[5] 西克斯图斯 (Sisto, 1417—1484)，即西克斯图斯四世 (Sisto IV, 在位：1471—1484)，原名弗朗切斯科·德拉·罗韦雷。在位时，竭力使教皇辖地成为一个武装的强大领地，并为此目的任命他的许多“侄儿” (私生子) 为代理人。

[6] “他们的生命 短促” (la brevità della vita loro)。事实上，教皇西克斯图斯四世活了六十七岁，在位十三年 (1471—1484)；英诺森八世活了六十岁 (1432—1492)，在位八年 (1484—1492)；亚历山大六世活了七十二岁 (1431—1503)，在位十一年 (1492—1503)；朱利奥二世活了七十岁 (1443—1513)，在位十年 (1503—1513)。据此，此处所称“生命 短促”当指教皇在位期间而言。在1976年莱比锡版《君主论》

（F．Blaschke的德译本）及1965年美国杜克大学版《马基雅维里主要著作集》中的《君主论》（A．Gilbert的英译本）均改译作“统治期间”（德文：“Herrschaftsdauer”和英文：“reign”）可供参考。

[7] 即以犯有国事罪为理由惩罚富人，由此可以没收他们的财产。

[8] 朱利奥二世于1506年征服了波洛尼亚；战胜了威尼斯，然后解散康布雷联盟；另外于1511年成立反对法国路易十二世的神圣联盟，由教廷、威尼斯、西班牙联合起来驱逐法国人。1513年2月朱利奥去世后，法国人再次被驱逐出意大利。

[9] 圣父教皇利奥（Sanità di papa Leone）指马基雅维里作此书时在位的教皇利奥十世（1513—1521），即乔万尼·德·梅迪奇（Giovanni de'Medici，1475—1521），是著名的大洛伦佐之一员。马基雅维里在被罢官后有意同教皇利奥结交，在1519年（小）洛伦佐·德·梅迪奇死后，曾向教皇利奥建议在佛罗伦萨恢复共和国。

第十二章 论军队的种类与雇佣军

在本书开头提出要论述的这些君主国的特性，我已经详细地讨论过，并且多多少少已经考虑了这些君主国盛衰的原因，还指出了许多人努力夺取并保持这些国家曾经采取的方法。现在尚待我概括地讨论一下在这些国家当中每一个国家可能使用的进攻与防守之道。我们在上面已经说明君主必须把自己建立在稳固的基础之上，否则必然地招致灭亡。而一切国家，无论是新的国家、旧的国家或者混合国，其主要的基础乃是良好的法律和良好的军队，因为如果没有良好的军队，那里就不可能有良好的法律，同时如果那里有良好的军队，那里就一定会有良好的法律。现在我不讨论法律问题而只谈军队问题。

依我说，君主用来保卫本国的军队，或者是他自己的军队，或者是雇佣军、援军，或者是混合的军队。而雇佣军和援军是无益的，并且是危险的，一个人如果以这种雇佣军队作为基础来确保他的国家，那么他既不会稳固亦不会安全，因为这些雇佣军队是不团结的，怀有野心的，毫无纪律，不讲忠义，在朋友当中则耀武扬威，在敌人面前则表现怯懦。他们既不敬畏上帝，待人亦不讲信义，毁灭之所以迟迟出现只是由于敌人的进攻推迟罢了。因此你在和平时期受到这些雇佣军掠夺，而在战争中则受你的敌人掠夺。这是因为，除了一点军饷之外，他们既没有忠义之忧，也没有其他的理由使他们走上战场，而这点军饷并不足以使他们愿意为你牺牲性命。当你不打仗的时候，他们情愿给你当兵，但是如果发生战争，他们就逃避或者一走了事。

要我证明这一点是毫不费力的，因为现在意大利崩溃不是由于别的原因，而是由于她许多年来依赖雇佣军，虽然他们先前曾经帮助某些人取得进展，并且在彼此之间显得勇猛不过，可是当外敌压境的时候，他们就原形毕露。因此，法国国王查理八世“拿着粉笔”^[1]就能够不费吹灰之力而占据意大利。有人说，其原因是由于我们的罪过，他说的确是真实情况，^[2]可是这并不是他所想象的那些罪过，而是我已经论述的那些罪过。因为那是君主们的罪过，所以他们也受到了惩罚。

我想进一步论证这种军队的不可靠。雇佣军的首领们或者是能干的人，或者是不能干的人，二者必居其一。如果他们是能干的，你可能不能够信赖他们，因为他们总是渴求自我扩张；因此不是压迫自己的主人——你，就是违反你的意思压迫他人。反之，如果首领是无能的人，他往往使你毁灭。如果有人回答说，不论是否是雇佣军，只要手中掌握了武器，都是一样行动的。对此，我回答说，当君主或共和国必须用兵时，君主必须身临前敌，并且亲自挂帅。共和国则必须委派自己的公民前往，如果被派的人结果力不胜任，就必须予以撤换；如果其人胜任其事，则必须用法律加以约束，不要让他越出指示范围。经验已经证明，只有君主自己和武装起来的共和国才能够取得巨大的进展，而雇佣军只

能造成损失。而且要使一个用自己的武装力量武装起来的共和国服从它的某一个公民的支配，比一个靠外国武力武装起来的国家远为困难。

罗马和斯巴达许多世纪都是整军经武，从而享有自由。瑞士人则是彻底武装起来，从而享有完全的自由。关于古代使用雇佣军的事情，可以举迦太基人为例。虽然迦太基人派了自己的公民们担任雇佣军的头头，可是在他们同罗马人进行第一次战争之后就几乎被雇佣军所压倒。在埃帕米农达^[3]死后，底比斯就请马其顿的菲利普^[4]当他们军队的将领；胜利后，菲利普就把底比斯人的自由剥夺了。菲利普公爵一死，米兰人便招罗弗朗切斯科·斯福尔扎讨伐威尼斯人。等到在卡拉瓦焦^[5]战胜敌人之后，斯福尔扎却同威尼斯人联盟，来压迫他自己的主人——米兰人。斯福尔扎的父亲，曾经应募在那波利王国的焦万娜女王^[6]底下从军，后来突然间离开女王使她的军队解体；为着挽救她的王国，女王被迫投到阿拉冈国王的怀抱里。

然而，威尼斯人和佛罗伦萨人先前都曾经利用雇佣军扩张自己的版图，而这种军队的将领们并没有自立为王，却保卫了他们，这又怎么理解呢？我回答说，在这种场合佛罗伦萨人是托福于侥幸的，因为在那些本来可能使他们感到可怕的能干的将领当中，有些人没有打胜仗，有些人遇到了对立的力量，另一些人则把他们的野心用于别的地方了。没有克敌取胜的那一个人就是焦万尼·奥库特^[7]，因为他没有打胜仗，他的忠义就不能够获得证明。但是任何人都承认：假如他得胜了，佛罗伦萨人就得由他主宰了，而斯福尔扎则是始终同布拉齐奥家族^[8]对立的，他们彼此之间互相掣肘。再说，弗朗切斯科则把他的野心转到伦巴第去了，而布拉齐奥则反对教廷和那波利王国。然而，还是让我们看一下不久以前发生的事情吧。佛罗伦萨人委派了保罗·维泰利担任他们的将领，这是一个非常深谋远虑的人。他以平民的身份崛起，在军队中早获得极大的名声。如果这个人攻占了皮萨，佛罗伦萨人当然要同他保持密切的关系，这是谁都不会否认的，因为如果他一旦变成他们的敌人的战士，他们就束手无策了；另一方面，如果他们雇佣他，他们就必须服从他。

至于威尼斯人，如果我们考虑一下他们所取得的进展，我们就看到，当他们派遣自己人作战的时候，他们做得既稳当又光荣（这是在他们转向大陆方面攻打之前的事情），他们利用他们的贵族和武装的平民进行了英勇的战斗。但是，当他们开始在大陆作战的时候，他们抛弃了这种美德，而仿效意大利作战的习惯。威尼斯人在扩张大陆领土的初期，一来由于领土还不很多，二来由于名声赫赫，他们没有必要害怕他们的将领。但是其后，当他们在卡尔米纽奥拉^[9]的指挥下，把他们的领土大肆扩张的时候，他们就吃了这个错误的苦头。因为他们在卡尔米纽奥拉的指挥下打败了米兰的公爵，于是察觉到卡尔米纽奥拉是一个极有能力的人，可是，另一方面，他们了解到他在战争中变得很冷淡，他们认定在他的指挥下不再能够获胜了。为着免得失去他们已经夺得的一切，他们又不愿意也不能够把他解雇。他们为着确保自己的安全，不得不把他杀了。后来他们先后招请巴尔托洛梅奥·达·贝尔加莫^[10]、鲁贝托·达·桑·塞韦里诺^[11]、皮蒂利亚诺伯爵^[12]以及如此之类的人担任他们的

将领。使用这些将领，他们不得不害怕打败仗，从而一无所得。例如后来在维拉战役发生的情况就是这样，他们在一日之间把八百年来历尽困苦所取得的一切都丧失了。因为靠这种雇佣军要有所获也只能慢慢来，既迁延时日又渺乎其小，但是损失则是突然出现的，而且是不可思议的。由于上面的例子，我想到多年来直到现在被雇佣军统治着的意大利，所以我想要深入地谈谈雇佣军的问题，以便了解雇佣军的起源及其发展，就能够更好地加以改正。

你一定了解，晚近在意大利，皇权开始受到排斥，而教皇在世俗事务方面却取得了更大的声势，意大利已分裂成为更多的国家；因为在大城市当中有许多城市武装起来反对那些先前受皇帝宠爱、压迫自己的贵族，同时教会也赞助他们，以便扩大自己在世俗方面的声势。而在其他许多城市中，他们的市民也变成了君主。这样一来，意大利就几乎全部落在教廷和一些共和国手里，而组成教廷的神父们和支配共和国的市民们由于不谙军事，两者都开始招募外国人当兵。使这类军队赫赫有名的头一个人，就是罗马尼亚人阿尔贝里戈·达·科尼奥^[13]。布拉齐奥和斯福尔扎——还有其他的人——就是由这个人训练出来的。这两个人就是当时意大利的主宰。继他们之后，又来了其他雇佣军将领，他们指挥意大利的军队以迄今日。然而他们的勇武带来的结果，却是使意大利遭受查理八世的蹂躏、路易十二世的掠夺、费尔迪南多的摧残^[14]和瑞士人的凌辱^[15]。

他们过去所采取的政策，首先是贬低步兵的声势，借以抬高自己的声势。他们之所以这样做，就是因为他们没有自己的领土，而是依靠受雇佣的收入来维持生活的。然而为数区区的步兵是不能够使他们赢得声势的，但是他们又没有能力供养许多步兵；因此，他们改为依靠骑兵，他们使相当数量的骑兵获得供养并且受到尊崇。结果是：在一支两万人的军队中，步兵不及两千人。除此之外，这些将领们还采取各种方法来减轻自己和士兵们的劳苦和危险，在战斗中不进行屠杀而是活捉俘虏，而且不要求赎金即予以释放。他们并不夜袭城市，城市的防军亦不夜袭野营。他们在军营的周围既不树立栏栅，或者挖掘壕沟，在冬季也不出征。所有这些事情是他们的兵法所允许的，并且，正如我已经讲过的，这是他们为着避免疲劳和危险这两者而想出来的办法。这样一来，他们就使意大利陷入奴隶状态和屈辱之中。

[1] 原文“拿着粉笔（石膏）”（col gesso），是引用教皇亚历山大六世形容法国查理八世征服意大利轻而易举所说的俏皮话。据说，在1494年查理穿过意大利时没有遭到抵抗，因此教皇亚历山大常说法国人侵入意大利，手里拿着粉笔（石膏），只要在那里画上标记就能够在那里安营扎寨，而无需拿着剑进行战斗。

[2] 萨沃那罗拉在1494年11月1日早就预言法国查理八世将要入侵。后来他指出其原因在于意大利、罗马和佛罗伦萨的渎神、残暴和作恶多端。但马基雅维里则把此种不幸归罪于放弃军事训练，使佛罗伦萨无能

力自卫。

[3] 埃帕米农达（Epaminunda）公元前四世纪底比斯的将领和政治家。

[4] 菲利普（Filippo Maria Visconti）米兰的公爵（1412—1447）。其女比安卡·马里阿嫁弗朗切斯科·斯福尔扎。菲利普死，斯福尔扎夺取公国领地。

[5] 卡拉瓦焦（Caravaggio）之战，在1448年9月15日结束，一月后，（10月18日）斯福尔扎即背叛米兰人，自己与威尼斯人结盟，于1450年2月26日攻克米兰。

[6] 焦万娜二世（Giovanna II，1371—1435），那波利女王（那波利国王拉地斯拉奥的遗孀），其王国为阿拉冈国王费尔迪南多所兼并。

[7] 焦万尼·奥库特（Giovanni Aucut，1320—1394）是英国武士约翰·霍克伍德在佛罗伦萨用的名字。此人曾参加英法战争，由英王授勋，后纠集队伍到意大利各国作为雇佣军，成为著名的“白衣连队”，参加多次战役，死于佛罗伦萨。

[8] 布拉齐奥家族（Braeceschi），一个雇佣军首领的家族，其中最著名的一人是安德雷亚（1368—1424）。

[9] 卡尔米纽奥拉（Carmignuola，1390—1432），名弗朗切斯科·布索内（Francesco Bussone），后来成为卡尔马尼约拉的伯爵（Conte di Carmagnola），起初为米兰服务，后转而为威尼斯服务。是马克洛迪奥战役的胜利者（1427），1432年以背叛罪被处决于威尼斯。

[10] 巴尔托洛梅奥·达·贝尔加莫（Bartolomeo da Bergamo，1400—1475），自1424年在威尼斯当雇佣军，后任将领，战败死亡。

[11] 鲁贝托·达·桑·塞韦里诺（Ruberto da San Severino，1419—1487），为威尼斯作战而死。

[12] 皮蒂利亚诺伯爵（Conte di Pitigliano），名尼科洛·奥尔西尼（Nicolò Orsini，1442—1510），雇佣军将领，为威尼斯作战，1509在维拉（Vaila）之役惨败，后死去。

[13] 阿尔贝里戈·达·科尼奥（Alberigo da Conio）即阿尔贝里戈·达·巴尔比亚诺（Alberigo da Barbiano，1344—1409），罗马尼亚的库尼奥的伯爵（conte di Cunio），是纯粹意大利式雇佣军连队的创始人。曾组成著名的“圣乔治兵团”，并任该团首领。

[14] 费尔迪南多（Ferdinando 1452—1516），西班牙国王，曾出兵援助那波利驱逐法国查理八世入侵，作为侵略意大利的手段；后于1500

年与法国路易十二世瓜分那波利；1508年与德、法、西班牙及教皇合谋瓜分威尼斯，其后为了争夺意大利同法国作战（1511—1513）。

[15] 法国路易十二世征服米兰，曾得瑞士人帮助。其后瑞士人在教皇朱利奥怂恿下又独自征服米兰。

第十三章 论援军、混合军和本国的军队

另一种无益的军队是外国的援军。这是请求一个强国进行援助和保卫自己的时候派来的军队，如近年教皇朱利奥二世就是这样做的。当他对费拉拉用兵的时候吃了他的雇佣军的苦头，于是转而求助于外国援军。他同西班牙国王费尔迪南多约定由后者用他的人员和部队援助^[1]。这些军队本身可能是有用的、良好的，可是对于招请这些军队的人来说却几乎经常是有害的，因为如果他们打败了，你就完蛋了，反之如果他们赢得胜利，你就要成为他们的俘虏。

虽然在古代历史上，这样的实例比比皆是，但是我不想离开教皇朱利奥二世这个新近的例子，他那个决定是再糊涂不过的：他因为想占领费拉拉，于是把自己置于一个外国人的手里，只是由于他的好运发生了第三种情况，才使他没有吃到他这种轻率抉择的苦果。因为他的援军在拉文纳被击溃之后，瑞士人奋起把征服者驱逐出去——这是同他和其他人的预料完全相反的。这样一来，由于他的敌人已经逃走了，他才不致成为他的敌人的俘虏。同时教皇已经由于援军以外的其他军队获胜了，也没有成为自己的援军的俘虏。佛罗伦萨人自己完全没有武装起来，却派遣一万名法国兵去进攻皮萨^[2]，他们这种作法比起他们以前任何危难时期都更加危险。君士坦丁堡的皇帝^[3]为了反对他的邻国，派遣上万名土耳其军队到希腊，战事结束的时候，他们不肯离境，这就是希腊受异教徒奴役的开端。

因此，谁不想胜利，就利用这种援军吧！他们带来的危险比雇佣军多得多，因为援军到来也就造成了毁灭的条件，他们全体团结一致，而且完全听从外国人的命令。可是，就雇佣军而论，如果他们获得胜利，他们要加害于你，却需要更长的时间和较好的机会。雇佣军并不是一个整体，他们是由你找来并发给军饷的，而且由你委派第三者担任他们的头头，这个第三者是不能够立即取得足够的权威来加害于你的。总之，就雇佣军而论，其懒散怯懦是最危险的；若就援军而论，其英勇慍悍却是最可怕的。

因此，英明的君主总是谢绝使用这种军队，转而依靠自己的军队。他宁可依靠自己的军队打败，而不愿依靠他人的武力制胜，因为他并不认为用他人的军队赢得的胜利是真正的胜利。

我毫不踌躇地援引切萨雷·博尔贾及其行迹为例。这位公爵依靠援军侵入罗马尼亚，他们全部是法国的军队并且依靠他们占领了伊莫拉和富利。但是后来，他觉得这种军队靠不住，于是转而依靠雇佣军。因为他认为雇佣军的危险较小，他雇佣了奥尔西尼和维泰利的兵，可是，后来在管理中觉察他们可疑、不忠实，并且有危险的时候，他立即消灭他们，回过头来依靠他自己的人。我们注意了一下：当这位公爵只是依靠

法国人，当他依靠奥尔西尼和维泰利的雇佣军，以及当他依靠自己的军队和他自己的时候，他的名气互有不同，我们就能够很容易地认识到这些军队之间的差别了。我们发现，当每个人都知道他是他的军队的完全的主人的时候，他的名声总是愈来愈大，他受到人们的敬佩，是任何时候都比不上的。

虽然我不打算离开意大利最近发生的这些事例，但是我不想忽视我在上面已经提到的那些人当中的一个——锡拉库萨的耶罗内。正如我已经说过的，这个人被锡拉库萨人推举为军队的长官，他随即发觉那些像我们意大利雇佣军那样组成的雇佣军是无益的，并且觉得自己既不能够保有他们又不能将他们解散，他不得不把他们全部斩杀。以后，他就率领自己的军队而不是外国的军队作战。

现在我还想回顾一下旧约圣经里面有关这个问题的一个譬喻。大卫请求扫罗王让自己同非利士人的挑战者歌利亚战斗。于是扫罗为着使他壮胆，把自己的铠甲给他佩戴，可是当大卫试了一下之后就立即谢绝了。他说，戴这个铠甲就不能够很好地发挥自己的力量，他宁愿使用自己的投石器和自己的刀子同敌人周旋。总而言之，他人的铠甲不是从你的身上落下来就是把你压倒，或者把你束缚得紧紧的。

法国国王路易十一世的父亲查理七世由于自己的幸运和能力，把法国从英国人的统治之下解放出来。他认识到依靠自己的军队武装自己的必要性，于是在他的王国里制定了关于步兵和骑兵的规章制度。但是后来他的儿子路易国王废除了本国的步兵，而开始招募瑞士士兵。正如我们现在能够看见的，这种错误以及随之而来的其他错误就是这个王国危难的原因。因为路易国王使瑞士兵享有盛名，于是使自己的士兵灰心丧气，因为他已经把整个步兵废除，同时他的骑兵又仰赖于外国军队，因为法国骑兵和瑞士兵协同作战已成习惯。因此他们认为，如果没有瑞士兵就不能够战胜。这样一来，法国人就没有能力对抗瑞士人，而且没有瑞士人就不敢对抗别人。法国的军队于是成为混合的军队，一部分是雇佣军，另一部分是本国的军队。这种军队整个地说来比单纯是雇佣军或者单纯是外国援军好得多。可是比全部是本国的军队毕竟差得远了。上述的例子证实了这一点，因为如果查理七世的制度得到发展或者坚持下去，法兰西王国将是不可战胜的。可是人们没有能够慎思明辨，就开始从事某一件起先看来认为不错的事情，而没有能够察觉其中的隐患，正如我在上面谈到的消耗热病一样。

因此，一个君主如果不能在他的国家里看出滋生的忧患，他就不是真正英明的君主。而能够有这种先见之明的人只是少数。同时，人们如果研究一下罗马帝国覆灭的头一个原因，就会察觉，这是从雇佣哥特人当兵才开始的。因为罗马帝国的势力就是从那个时候开始衰微的，而以前曾经使罗马帝国勃兴的一切力量都转移到哥特人那里去了。

因此，我的结论是：任何一个君主国如果没有自己的军队，它是不稳固的。反之，一个君主国在不利的情况下，如果没有实力带着信心防

卫自己，它就不得不完全依靠侥幸了。明智的人们常常提出这样的意见和论断：“世界上最弱和最不牢固的东西，莫过于不以自己的力量为基础的权力的声誉了”[4]。

所谓自己的军队就是由臣民、市民或者你的属民组成的军队。所谓其他一切军队就是雇佣军或者援军。如果你考虑一下我在上面已经提到的四个人[5]的办法，并且观察一下亚历山大大帝之父菲利普以及许多共和国和君主怎样整军经武把自己组织起来，那么很容易找到组织自己军队的办法。而对于这种办法我是完全信赖的。

[1] 教皇朱利奥二世力图使意大利在他的领导下统一，曾进攻费拉拉，但由于费拉拉同法国联盟获得支援，因此失败。教皇于是同西班牙国王费尔迪南多（以及威尼斯等）结成反法国的“神圣联盟”（1511年10月5日）。其后教廷和西班牙的军队同法军作战，在拉文纳（Ravenna）惨败。只是由于法军主将加斯通·德·富瓦死亡，并且瑞士出兵两万人支援“神圣联盟”，法军被迫退却，意大利才幸免于难。

[2] 1500年佛罗伦萨人从法王路易十二世那里获得了八千瓜斯科人（Guasconi）和瑞士人以便夺回皮萨，但进攻失败。由于这些军队难带，以致人们宁愿把它解散。

[3] 即乔万尼·坎达库泽诺（Giovanni Cantacuzeno, 1300—1383），同帕莱奥洛吉（Paleologhi）因拜占庭王权内讧（1341—1347），于1346年同土耳其苏丹结盟，苏丹派了自己的儿子去帮助他并出兵希腊，这就成为土耳其人在欧洲扩张的第一基地。

[4] 原文是“quod nihil sit tam infirmum aut in stabile quam fama potentiae non sua vixa”，引自塔西佗《历史纪年》XIII，19。

[5] 即瓦伦蒂诺公爵切萨雷·博尔贾、锡拉库萨的耶罗内、大卫和法国查理七世。

第十四章 君主关于军事方面的责任

君主除了战争、军事制度和训练之外，不应该有其他的目标、其他的思想，也不应该把其他事情作为自己的专业，因为这是进行统帅的人应有的唯一的专业 [1]。它的效力 [2] 不仅能够使那些生下来就当君主的人保持地位，而且有许多次使人们从老百姓的地位一跃而高居王位。反之，大家都知道，君主沉醉于安逸比对关心军事想得更多便亡国。亡国的头一个原因就是忽视这种专业，而使你赢得一个国家的原因，就是因为你精通这门专业。

弗朗切斯科·斯福尔扎由于讲求军事，于是由平民一跃而为米兰的公爵；而他的孩子们 [3] 由于躲避军事的困苦，于是由公爵降为平民。因为不整军经武，就使得人们蔑视你，这是君主必须提防的奇耻大辱之一。这一点容后说明，因为武装起来的人同没有武装起来的人是无法比较的。指望一个已经武装起来的人心甘情愿服从那个没有武装起来的人，或者没有武装的人厕身于已经武装起来的臣仆之中能够安安稳稳，这是不符合情理的。因为一方抱着蔑视的态度，他方抱着猜疑，这两者是不可能好好地相处共事的。所以，一个君主如果不懂军事，除了已经提到的其他不幸之外，他既不能获得自己的士兵的尊敬，而自己也不能够信赖他们。

因此，君主永远不要让自己的思想离开军事训练问题，而且他应该在和平时期比在战争时期更加注意这个问题。他要做到这一点，可以有两个方法：其一是采取行动，其二是靠思考。关于行动方面，君主除了必须把他的人妥善地组织起来加以训练之外，自己也必须不断地从事狩猎，借以锻炼身体，习惯于艰苦生活，并且认识各处地理状态，了解山脉是怎样起伏的，峡谷是怎样凹陷的，平原是怎样展开的，还要明了河流沼泽的特性，而且对于这一切必须予以最大的注意。

这种知识有两种用处：首先是他学会怎样了解自己的国土，就能够更好地懂得怎样保卫它；其次，如果此后他有必要了解任何其他地方时，由于他对那个地方的知识与经验，他就能很容易了解那个地方。因为，举个例子说，在托斯卡纳的丘陵、山谷、平原、河流和沼泽同其他地区这些地方有某种相似之处，从而一个人由于了解一个地区的地势，就能够很容易地了解其他地区的地势。君主如果缺乏这种专长，也就是缺乏了一个首领应该具备的头一个条件，因为这种专长告诉他怎样发现敌人，选择根据地，率领军队安排作战阵地，以及利用有利条件围攻目的地。

阿凯亚人的君主菲利波门（Filipomene） [4] 曾经受到史学家的各种赞扬，其中有一条就是，因为他在和平时期还是思考着战争的方法；当他和他的朋友一起在乡村的时候，他常常停下来同他们讨论：如果敌人

在这个山丘出现，而我们和我们的军队却在这里，谁享有地利呢？我们怎样才能保持队形稳妥地打击敌人呢？如果我们想退却，应该怎样采取行动呢？如果敌人退却了，我们应该怎样追击呢？当他和他们一起走着的时候，他会向他们提出一支军队可能遇到的一切情况，他倾听他们的意见，并且说明自己的意见，同时提出理由加以论证。这样一来，由于这样经常不断地深谋远虑，他在率领军队时就不可能发生他不能够应付的任何意外事件。

但是，为着训练脑筋，君主还应该阅读历史，并且研究历史上伟大人物的行动，看看他们在战争中是怎样做的，检查他们胜利与战败的原因，以便避免后者而步武前者。最重要的是他应当像过去那些伟大人物那样做。他们要选择某一个受到赞美和尊崇的前人作为榜样，并且经常把他们的举措和行动铭记心头，据说 [5]，亚历山大大帝就是效法阿基里斯，恺撒 [6] 效法亚历山大，西奇比奥 [7] 效法居鲁士。谁读色诺芬 [8] 所写的居鲁士王的生平，谁就会从西奇比奥的生平看到他效仿居鲁士给自己带来多大光荣，同时在纯洁、和蔼、仁慈、宽宏大量方面，西奇比奥同色诺芬所描述的关于居鲁士的特性多么吻合。

这样一类的方法，贤明的君主必须遵守；而且在和平时期绝不能够无所事事，相反，应该努力地利用这些时间，以便在命运逆转的时候，就已经做好了反击的准备。

[1] 这是有意夸张的表达，但是它符合马基雅维里的一个观点，根据这个观点，君主可以（甚至应该）将民事管理工作交给自己选择的地方官，而自己绝对地掌握战争事务。

[2] 此处“效力”原文为“virtù”，但是在这里的意义与马基雅维里著作中通常使用的“能力”的意义不同，而是具有中世纪使用的意义。

[3] 此处原文“figliuoli”，实指“后嗣”。

[4] 菲利波门（Filipomene，即Filopemen，公元前253—前183），在同马其顿的菲利普五世的战争中，他是阿凯亚同盟的首领；先后战胜斯巴达，打败其暴君纳比斯，最后被俘处死；被希腊传记家普鲁塔克（Plutarch）称为“希腊的最后一人”。

[5] 马基雅维里此说，殆采自古希腊传记家普鲁塔克所著：《传记集》。——此书将希腊罗马的伟人并列对比，并加评论。

[6] 恺撒（Cesare, Gaius Julius，公元前100—44），罗马名将及政治家。

[7] 西奇比奥（Scipione，Publius Cornelius，公元前237？—前183），绰号大阿非利加（l'Africano Maggiore），罗马将领，因征西班牙有功，当选为执政，并战胜迦太基人，大败汉尼拔于扎马之役。

[8] 色诺芬（Senofonte,公元前434？—前351）希腊史学家。苏格拉底弟子。曾从斯巴达军队，助波斯王子小居鲁士与其兄争位，战败率兵涉险返国，著《远征记》述其经过。

第十五章 论世人特别是君主受到 赞扬或者受到责难的原因

现在尚待考察的是，君主对待臣下和朋友应该采取的方法和行动。关于这一点，我知道有许多人已经写过文章，现在我也写起文章来，特别是当我讨论这个问题的时候，我的观点与别人的不同，因此，我恐怕会被人认为倨傲自大^[1]。

可是，因为我的目的是写一些东西，即对于那些通晓它的人是有的东西，我觉得最好论述一下事物在实际上真实情况，而不是论述事物的想象方面。许多人^[2]曾经幻想那些从来没有人见过或者知道在实际上存在过的共和国和君主国。可是人们实际上怎样生活同人们应当怎样生活，其距离是如此之大，以致一个人要是为了应该怎样办而把实际上是怎么回事置诸脑后，那么他不但不能保存自己，反而会导致自我毁灭。因为一个人如果在一切事情上都想发誓以善良自持，那么，他厕身于许多不善良的人当中定会遭到毁灭。所以，一个君主如要保护自己的地位，就必须知道怎样做不良的事情，并且必须知道视情况的需要与否使用这一手或者不使用这一手。

为此，我想把关于想象上的君主的事情撇在一边，而只是讨论确实存在的事情。我认为被人们评论的一切人——特别是君主，因为他的地位更高——都突出地具有某些引起赞扬或者招致责难的品质。这就是说有人被誉为慷慨，有人被贬为吝啬（这是使用托斯卡诺的用语，因为在我们的方言里面，贪婪的人还包括那些想靠掠夺取得财物的人，而我们称为吝啬的人是指那种不愿多使用自己东西的人）。有人被认为乐善好施，有人则被视为贪得无厌；有人被认为残忍成性，有人被认为慈悲为怀；有人被认为食言而肥，有人被认为言而有信；有人被认为软弱怯懦，有人则被认为勇猛强悍；有人被认为和蔼可亲，有人则被认为矜傲不逊；有人被认为淫荡好色，有人被认为纯洁自持；有人被认为诚恳，有人则被认为狡猾，有人被认为脾气僵硬，有人则被认为容易相与，有人被认为稳重，有人被认为轻浮，有人被认为是虔诚之士，有人则被认为无信仰之徒，如此等等。

我知道每一个人都同意：君主如果表现出上述那些被认为优良的品质，就是值得褒扬的。但是由于人类的条件不允许这样，君主既不能全部有这些优良的品质，也不能够完全地保持它们，因此君主必须有足够的明智远见，知道怎样避免那些使自己亡国的恶行（vizi），并且如果可能的话，还要保留那些不会使自己亡国的恶行，但是如果不能够的话，他可以毫不踌躇地听之任之。

还有，如果没有那些恶行，就难以挽救自己的国家的话，那么他也不必要因为对这些恶行的责备而感到不安，因为如果好好地考虑一下每

一件事情，就会察觉某些事情看来好像是好事，可是如果君主照着办就会自取灭亡，而另一些事情看来是恶行，可是如果照办了却会给他带来安全与福祉。

[1] 自本章开始，马基雅维里摆脱当时在欧洲占统治地位的伦理学和神学传统的束缚，从历史与生活实践的经验出发，进行逻辑推理，揭示“典范的君主”（即一切剥削阶级统治者）所必需有的思想感情和性格。作者预见自己大胆提出创新的政治理论将引起强烈的反对。

[2] 这里“许多人”，在古代，包括以《理想国》著名的柏拉图、以《政治论》著名的亚里士多德以及西塞罗等人；在中世纪，包括教父哲学代表人物奥古斯丁（354—430）、托马斯·阿奎那等人。马基雅维里反对柏拉图和亚里士多德，但是在国家论方面，特别是在《李维史论》中，又受亚里士多德的影响。

第十六章 论慷慨与吝啬

现在从上述的头一种品质开始谈起。我说，被人们称为慷慨可能是好的；可是，如果慷慨在作法上使你不得称誉，它就损害你了；因为如果你有道德地并且正当地慷慨行事而不知于他人，你就逃避不了与此相反的恶名。所以，一个人如果希望在人们当中保有慷慨之名，就必不可免地带有某些奢侈的性质，以致一个君主常常在这一类事情上把自己的财力消耗尽了。到了最后，如果他们想保持住慷慨的名声，他就必然非同寻常地加重人民的负担，横征暴敛，只要能够获得金钱，一切事情都做得出来。这就使得他的臣民开始仇恨他，而且当他变得拮据的时候，任何人都不会敬重他。结果是，因为他这样的慷慨损害了许多人，而受惠者只是极少数人，所以他是第一个遭遇困难的人，不论发生什么危险，他将先受其害。而等到他认识到这一切想要缩手的时候，他将立即获得吝啬的恶名。

因为君主除非使自己负担损失，否则就不能够运用这种慷慨的德性扬名于世，所以，如果君主是英明的话，对于吝啬之名就不应该有所介意。因为当人们看见由于节约的缘故，他的收入丰盈，能够防御对他发动战争的任何人，能够建功立业而不加重人民的负担；因此随着时刻的流转，人们将会认为这位君主愈来愈慷慨了。这样一来，他对于一切人来说就是慷慨的，因为他没有增加他们的负担，他们人数又很多；反之，他对于没有施予的人来说是吝啬的，但这些人毕竟为数甚少。

在我们的时代里，我们看见只有那些曾经被称为吝啬的人们才做出了伟大的事业，至于别的人全都失败了。教皇朱利奥二世就是借助慷慨之名使自己登上教皇的宝座的；可是，为了能够进行战争，后来他就不考虑保持慷慨的名声了。当今的法国国王〔路易十二〕进行了许多场战争，而没有向属民征收特别的赋税，就是因为他依靠长时期节约之所得，供他的额外支出。当代的西班牙国王〔费尔迪南多〕假如享有慷慨之名，就不可能从事并且完成这样多的宏图伟业了。

所以，为了不去掠夺老百姓，为了能够保卫自己，为了不陷于穷困以致为人们所轻蔑，为了不致变成勒索强夺之徒，君主对于招来吝啬之名亦不应该有所介意，因为这是他能够统治下去的恶德之一。如果有人问：“恺撒也曾由于慷慨取得统治权，而且其他许多人也曾由于慷慨或者被称赞为慷慨而取得至高无上的地位的。”我回答他说：现在你已经成为一位君主，否则就是正在争取君主的地位。如果是第一种情况，这种慷慨是有害的；如果是第二种情况，被人们誉为慷慨却是十分必要的。恺撒是那些渴望取得罗马君权的人们中的一个；但是，如果他在取得罗马君权之后仍然统治下去而不节约他的支出的话，他就会毁灭帝国。假如有什么人反驳说：世界上曾经有过许多君主，他们依靠军队建立了伟大的事业，同时也曾经被称誉为最慷慨不过。对此我要回答你说：君主

所花费的钱财，或者是他自己的和他的老百姓的钱财，否则就是别人的钱财。在头一种场合，他必须节约；如果在第二种场合，他不应该忽略表示慷慨的任何机会。

一位君主如果带军队出征，依靠掳掠、勒索、敲诈和使用别人的财物，这个时候慷慨是必要的；否则士兵就不追随他了。正如居鲁士、恺撒、亚历山大一样，对于既不是你自己的财产也不是你的老百姓的财产，你尽可以作为一个很阔绰的施主，因为你慷他人之慨淋漓痛快，不但无损于你的名声，倒是使你的声誉鹊起。只有把你自己的财产挥霍了，才损害你自己。世界上再没有一样东西比慷慨消耗得更厉害的了，因为当你慷慨而为的时候，你就失去了使用慷慨的能力，不是使自己贫穷以致被人轻视，就是因为要避免陷于贫穷而贪得无厌惹人憎恨。因此，一个君主头一件事就是，必须提防被人轻视和憎恨，而慷慨却会给你带来这两者。因此，明智之士宁愿承受吝啬之名，因为它虽然带来丑名但是不引起憎恨，追求慷慨之誉，则必然招致贪婪之名，而贪婪之名则使丑名与憎恨两者俱来。

第十七章 论残酷与仁慈，被人爱戴是否比被人畏惧来得好些

现在谈谈前面 [1] 列举的另一种品质。我认为，每一位君主都一定希望被人认为仁慈而不是被人认为残酷。可是他必须提防不要滥用这种仁慈。切萨雷·博尔贾是被人认为残酷的。尽管如此，他的残酷却给罗马尼亚带来了秩序，把它统一起来，并且恢复和平与忠诚。如果我们好好地考虑到这一点，就会认识到博尔贾比佛罗伦萨的人们仁慈得多了，因为后者为着避免残酷之名反而让皮斯托亚 [2] 被毁灭了。所以君主为着使自己的臣民团结一致和同心同德，对于残酷这个恶名就不应有所介意，因为除了极少数的事例之外，他比起那些由于过分仁慈、坐视发生混乱、凶杀、劫掠随之而起的人说来，是仁慈得多了，因为后者总是使整个社会受到损害，而君主执行刑罚不过损害个别人罢了。在所有的君主当中，新的君主由于新的国家充满着危险，要避免残酷之名是不可能的。维吉尔借迪多（Dido）的口说道：

“严峻的形势、崭新的邦家，

命我森严壁垒，警戒着海角天涯。” [3]

但是，君主对于信任他人或者采取行动则务须慎重；不过，也不要杯弓蛇影，妄自惊慌。他应当慎思明辨，人道为怀，有节制地行事，以免由于过分自信而使自己流于轻率鲁莽，或者由于过分猜疑而使自己褊狭不能容人。

关于这一点，发生这样一个争论：究竟是被人爱戴比被人畏惧好一些呢？抑或是被人畏惧比被人爱戴好一些呢？我回答说：最好是两者兼备；但是，两者合在一起是难乎其难的。如果一个人对两者必须有所取舍，那么，被人畏惧比受人爱戴是安全得多的。因为关于人类，一般的可以说：他们是忘恩负义、容易变心的，是伪装者、冒牌货，是逃避危难，追逐利益的。当你对他们有好处的时候，他们是整个儿属于你的。正如我在前面谈到的，当需要还很遥远的时候，他们表示愿意为你流血，奉献自己的财产、性命和自己的子女，可是到了这种需要即将来临的时候，他们就背弃你了。因此，君主如果完全信赖人们的说话而缺乏其他准备的话，他就要灭亡。因为用金钱而不是依靠伟大与崇高的精神取得的友谊，是买来的，但不是牢靠的。在需要的时刻，它是不能够倚靠的。而且人们冒犯一个自己爱戴的人比冒犯一个自己畏惧的人较少顾忌，因为爱戴是靠恩义（*di obbligo*）这条纽带维系的；然而由于人性是恶劣的（*tristi*），在任何时候，只要对自己有利，人们便把这条纽带一刀两断了。可是畏惧，则由于害怕受到绝不会放弃的惩罚而保持着。

但是，君主使人们畏惧自己的时候，应当这样做：即使自己不能赢

得人们的爱戴，也要避免自己为人们所憎恨；因为一个人被人畏惧同时又为人们所憎恨，这是可以很好地结合起来的。只要他对自己的公民和自己的属民的财产，对他们的妻女不染指，那就办得到了。而当他需要剥夺任何人的生命的时候，他必须有适当的辩解和明显的理由才这样做。但是头一件是，他务必不要碰他人的财产，因为人们忘记父亲之死比忘记遗产的丧失（*perdita del patrimonio*）还来得快些^[4]。再说，夺取他人财产的口实是永远好找的；一个人一旦开始以掠夺为生，他就常常找到侵占他人财产的口实。但是，与此相反，夺取他人生命的理由却更加难找了，而且很快就消失了。

可是，当君主和军队在一起并且指挥庞大的队伍的时候，他完全有必要置残酷之名于度外；因为如果没有这个残酷之名，他就绝不能够使自己的军队保持团结和踊跃执行任何任务。下面这件事情可以列为汉尼拔^[5]的惊人的行动之一。他率领一支由无数民族混合组成的大军，在外国的土地上作战，无论在噩运或者在好运的时候，也无论在军队当中或者对待君主，都不曾发生任何龃龉。这并不是由于别的原因，而只是由于他的残酷无情，同时他具有无限的能力，这就使他在士兵的心目中感到既可敬又可畏。但是假使他不是残酷无情的话，光靠他的其他能力是不能够产生这样的效果的。然而对此事缺乏深思熟虑的史学家们，一方面赞赏汉尼拔取得这样的成果，而另一方面却非难他取得这种成果的主要原因。

假如汉尼拔只有其他的能力，那确是不够的，关于这一点可以从西奇比奥的事例中看到。西奇比奥不仅在他那个时代而且在全部史纪上都是一位罕有的人物；可是他的军队在西班牙背叛他，其原因不是别的，而只是由于他太仁慈了。他让自己的士兵享有同军纪不相容的更大的自由。为此，他在元老院受到法比奥·马西莫的弹劾；被称作罗马军队的败坏者。

洛克伦斯居民曾经遭受西奇比奥的一名使者的摧残，可是西奇比奥既没有替他们报仇雪耻，对于使者的横行霸道也没有加以惩罚。这完全是由于西奇比奥性情和易使然。因此，在元老院里想替他辩解的人就说，许多人懂得怎样不犯错误，比懂得怎样矫正别人的错误来得清楚。如果西奇比奥这样继续保持他的统帅地位，这种性情早晚要把他的名声和荣誉葬送掉。但是，由于他是在元老院的监督之下，他这种有害的品性不仅被掩盖起来，而且还使他获得荣誉。

现在我们回到关于被人畏惧或者被人爱戴这个问题上来。我的结论是：人们爱戴君主，是基于他们自己的意志，而感到畏惧则是基于君主的意志，因此一位明智的君主应当立足在自己的意志之上，而不是立足在他人的意志之上。他只是必须努力避免招仇惹恨，有如前述。

[1] 第15章列举关于引起赞扬或者责难的第二对品质。

[2] 皮斯托亚（Pistoia）在1501—1502年间由于坎切列里（C. Cancellieri）和潘恰蒂基（Panciaticchi）两派之争，佛罗伦萨的统治者采取容忍态度，最后酿成流血、掠夺与破坏的悲惨状态。

[3] 维琪尔（Virgilio，公元前70—前19），罗马诗人。此句引自所作被称为罗马的国民史诗Aeneid，原文为拉丁文：“Res dura，et regni novitas me talia cogunt moliri，et late fines custode tueri.”

[4] 这是东西方学者经常摘引，用以指责马基雅维里的一句话。

[5] 汉尼拔（Annibale，公元前247—前183），迦太基军队统帅，曾越过阿尔卑斯山入侵意大利，后失败逃亡（公元前196），联合叙利亚国王对罗马人作战，失败后自杀。

第十八章 论君主应当怎样守信 [1]

任何人都认为，君主守信，立身行事，不使用诡计，而是一本正直，这是多么值得赞美呵！然而我们这个时代的经验表明：那些曾经建立丰功伟绩的君主们却不重视守信，而是懂得怎样运用诡计，使人们晕头转向，并且终于把那些一贯守信的人们征服了。

因此，你必须懂得，世界上有两种斗争方法：一种方法是运用法律，另一种方法是运用武力。第一种方法是属于人类特有的，而第二种方法则是属于野兽的。但是，因为前者常常有所不足，所以必须诉诸后者。因此，君主必须懂得怎样善于使用野兽和人类所特有的斗争方法。关于这一点，古代的作家们早已谪秘地教给君主了。他们描写阿基里斯 [2] 和古代许多其他君主怎样被交给半人半马的怪物基罗尼 [3] 喂养，并且在它的训练下管教成人。这不外乎说，君主既然以半人半兽的怪物为师，他就必须知道：怎样运用人性和兽性，并且必须知道：如果只具有一种性质而缺乏另一种性质，不论哪一种性质都是不经用的。

君主既然必须懂得善于运用野兽的方法，他就应当同时效法狐狸与狮子。由于狮子不能够防止自己落入陷阱，而狐狸则不能够抵御豺狼。因此，君主必须是一头狐狸以便认识陷阱，同时又必须是一头狮子，以便使豺狼惊骇。然而那些单纯依靠狮子 [4] 的人们却不理解这点。所以，当遵守信义反而对自己不利的时候，或者原来使自己作出诺言的理由现在不复存在的时候，一位英明的统治者 [5] 绝不能够，也不应当遵守信义。假如人们全都是善良的话，这条箴言就不合适了。但是因为人们是恶劣的，而且对你并不是守信不渝的，因此你也同样地无需对他们守信。一位君主总是不乏正当的理由为其背信弃义涂脂抹粉。关于这一点，我能够提出近代无数的实例为证，它们表明：许多和约和许多诺言由于君主们没有信义而作废和无效；而深知怎样做狐狸的人却获得最大的成功。但是君主必须深知怎样掩饰这种兽性，并且必须做一个伟大的伪装者和假好人。人们是那样地单纯，并且那样地受着当前的需要所支配，因此要进行欺骗的人总可以找到某些上当受骗的人们。

在新近的那些事例当中有一件事，我不想保持沉默：亚历山大六世除了欺骗人们之外，既不曾作过任何其他事情，也从来不曾梦想过任何其他事情，但是他总是找到上当受骗的货色。因为世界上从来不曾有过一个人比他更加有力地作出保证，比他更加信誓旦旦地肯定某一件事情，而同时没有一个人比他更加随便地食言而肥的了。可是，他的欺骗总是称心如意地获得成功，因为他深刻地认识到人世的这一方面。

因此，对于一位君主说来，事实上没有必要具备我在上面列举的全部品质 [6]，但是却很有必要显得具备这一切品质。我甚至敢说：如果具备这一切品质并且常常本着这些品质行事，那是有害的；可是如果显得

具备这一切品质，那却是有益的。你要显得慈悲为怀、笃守信义、合乎人道、清廉正直、虔敬信神，并且还要这样去做，但是你同时要有精神准备作好安排：当你需要改弦易辙的时候，你要能够并且懂得怎样作一百八十度的转变。必须理解：一位君主，尤其是一位新的君主，不能够实践那些被认为是好人应做的所有事情，因为他要保持国家（*stato*），常常不得不背信弃义，不讲仁慈，悖乎人道，违反神道。因此，一位君主必须有一种精神准备，随时顺应命运的风向和事物的变幻情况而转变。然而，正如我在前面说过的 [7]，如果可能的话，他还是不要背离善良之道，但是如果必须的话，他就要懂得怎样走上为非作恶之途。

因此，一位君主应当十分注意，千万不要从自己的口中溜出一言半语不是洋溢着上述五种美德的说话，并且注意使那些看见君主和听到君主谈话的人都觉得君主是位非常慈悲为怀、笃守信义、讲究人道、虔敬信神的人。君主显得具有上述最后一种品质，尤其必要。人们进行判断，一般依靠眼睛更甚于依靠双手，因为每一个人都能够看到你，但是很少人能够接触你；每一个人都看到你的外表是怎样的，但很少人摸透你是怎样一个人，而且这些少数人是不敢反对多数人的意见的，因为后者受到国家最高权威的保护。对于不能够向法院提出控诉的一切人的行动，特别是君主的行动，人们就注意其结果。所以，一位君主如果能够征服并且保持那个国家的话，他所采取的手段总是被人们认为是光荣的，并且将受到每一个人的赞扬。因为群氓总是被外表和事物的结果所吸引，而这个世界里尽是群氓。当多数人能够站得住脚的时候，少数人是没有活动的余地的。当代的某一位君主 [8]——我现在不便点名，——除了和平与信义之外，从来不宣扬其他事情，但是他对这两者的任何一者都是极端仇视的。然而假使他曾经遵守其中任何一者，那么，他的名望或者他的权力就不免三番五次被人攫取了。

[1] 此章是在马基雅维里的名著中受到后世许多评论家最严厉非议的一章。

[2] 阿基里斯（*Achille*，即 *Achilles*），传说是希腊英雄，从小就由半人半马的基罗尼教养，学会狩猎和作战的本领。

[3] 原文（*Chirone centauro*），事见希腊神话。

[4] 原文“...in sul l'one”，意谓“总是像狮子般行动，使用公开的暴力”。

[5] 此处马基雅维里改用“一位明智的统治者”（*uno signore prudente*）。

[6] 指第15章所称的良好品质。

[7] 指本书第15章第2段。

[8] 指西班牙的“天主教徒”费尔迪南多。他死于1516年1月23日，如果马基雅维里写作时点名，对于马基雅维里显然是不利的。

第十九章 论应该避免受到 蔑视与憎恨

关于前面提到的君主的品质 [1]，我已经论述其中最重要的一些品质，现在我想根据下述总纲扼要地讨论其余的品质。这条总纲就是正如前面已经稍微提到的 [2]，君主必须考虑怎样避免那些可能使自己受到憎恨或者轻视的事情。如果他能够避免这些事情，他就尽到自己的本分了，即使有其他丑行也不会有什么危险。

正如我已经说过的 [3]，贪婪，霸占臣民的财产及其妇女，特别使君主被人衔恨；因此，他必须避免这两件事情。当大多数人的财产和体面都没有受到侵犯的时候，他们就安居乐业，君主只需要同少数人的野心进行斗争，他可以有許多方法并且轻而易举地把这些人控制住。

君主如果被人认为变幻无常、轻率浅薄、软弱怯懦、优柔寡断，就会受到轻视。因此，他必须像提防暗礁一样提防这一切。他应该努力在行动中表现伟大、英勇、严肃庄重、坚忍不拔。关于臣民的私事问题，他所作的决断应该是不可更改的。而且，他应该支持人们对他抱有这样一种见解：谁都不要指望欺骗他或者瞒过他。

君主使人们对自己抱有这种见解，就会深受敬重，而阴谋反对一个受到敬重的人是困难的。如果大家都认为他卓越非凡而且受到他的臣民尊敬，要攻击他也是困难的。因此，君主必须注意两件事：其一是内部的，它来自臣民方面；其二是外部的，它来自外国势力。对于后一种情况，依靠坚甲利兵和依靠亲密的盟友就能够防御了。而且，如果他拥有坚甲利兵，他们总会有亲密的盟友。除非国内已经受到阴谋的捣乱，否则在对外泰然无事的时候，国内也是泰然无事的。即使遇有外患，如果君主已经如我所说的安排和立身行事，只要他不是自暴自弃，他就能够如同我所说的斯巴达的纳比德 [4] 那样抵抗一切攻击。

但是，关于臣民的问题，当没有外患的时候，君主不得不害怕的只是他们秘密地搞阴谋。关于这一点，如果君主避免引起臣民的憎恨和轻视，使人民对他感到满意，他就能够坐稳江山了。正如我上面已经详细申述的 [5]，这是君主必须做到的一件事情。一位君主要能够对抗一切阴谋，最有效的办法之一就是不要受到广大人民憎恨，因为搞阴谋的人总是指望把君主置诸死地来取悦于人民；但是，如果阴谋者认为那样做只能激怒人民的话，他就不会有勇气实现这样一类的意图了。因为，阴谋者将要遭遇到无限的困难。经验证明：自古以来，阴谋为数很多，而曾经成功者甚少，因为搞阴谋的人都不能够单枪匹马地干。而且，除了那些他认为是心怀不满的人们之外，不能够找到别的人合伙同谋。但是，一旦你向一个不满之徒吐露你的意图，你就给他一个使他可以获得满足的方法，因为他显然可以期待从这里取得各种好处， [6] 当他看到：站在这一方面利益是确定的，而站在另一方面则是不确定的并且充满着危

险，如果他笃守信义，他就是你的罕有的朋友，否则就是君主的非常顽固不化的敌人。

现在把这件事扼要地说一下。我认为，在阴谋者这方面，除了怀着恐惧、妒忌、担心受到令人丧胆的刑罚之外，再没有别的东西了；但是在君主这方面，有的是一国之君的威严、法律，他的盟友和国家对他的保护，除此之外，还有人民的好感。因此，任何人都不可能那样轻举妄动地搞阴谋。同时，一般阴谋者，在为非作恶之前都不得不有所畏惧；在这种情况下，由于阴谋者是人民的敌人，他在为非作恶之后，也一定是害怕的，并且因此决不能够指望获得任何藏身之所。

关于这个问题，可以举出无数的实例，但是我想举一个例子就够了，这个例子在我们的父亲这一辈人当中还记得它是怎样发生的。先前波洛尼亚的君主梅塞尔·安尼巴莱·本蒂沃利 [7]，即当今的梅塞尔·安尼巴莱的祖父，是被坎尼斯基家族搞阴谋杀害的，当时除尚在幼龄的梅塞尔·焦万尼 [8] 外，安尼巴莱·本蒂沃利家族没有一个人幸存。可是在他被杀死之后，人民立即起来把坎尼斯基家族全部杀死了。这是由于当时本蒂沃利家族在波洛尼亚获得人民的好感是非常有力的。虽然在安尼巴莱死后能够统治这个国家的人一个也没有残存下来，可是当波洛尼亚的人们听说，在佛罗伦萨有一个过去一直被人当作铁匠的儿子、其实是本蒂沃利家族的后裔，他们就到佛罗伦萨迎接他，并且把这个城市的政府交给他。这个城市就由这个人统治，直到梅塞尔·焦万尼长大能够亲政为止。

因此，我的结论是：当人民对君主心悦诚服的时候，君主对于那些阴谋无需忧心忡忡；但是如果人民对他抱有敌意，怀着怨恨的话，他对任何一件事，对任何一个人就必然提心吊胆。

因此，妥善组织的国家和英明的君主都非常注意不要逼使贵族背城借一，同时要使人民获得满足，心情舒畅。因为这是君主所必须做的最重要的事情之一。

法国是我们这个时代里组织得最好、统治得最好的王国之一。在这个国家里，我们看到法国国王的自由与安全赖以维持的优越的制度无数之多。其中主要的一个制度就是“议会” [9] 及其权力。因为建立这个王国的人知道权力者 [10] 的野心 and 他们的傲慢，认定有必要在他们的嘴上套上制动机来约束他们；另一方面，因为君主知道人民由于惧怕贵族从而怨恨贵族，君主便设法使他们感到安全，但是，他又不想把这种事情作为君主特别照料的事情，于是，为着避免自己由于袒护人民而受到贵族非难，同时为了避免由于袒护贵族而受到人民的物议，国王就设立作为第三者的裁判机关 [11]，这个裁判机关可以弹劾贵族，维护平民，而用不着国王担负责任。对于国王和王国说来，世界上再没有比这个制度更好、更审慎，再没有比这个方法更安全的了。由此，我们又可以获得另一个值得注意的结论：君主务必把担带责任的事情委诸他人办理，而把布施施恩的事情自己掌管。我们还可以得出结论说：君主因此必须看重贵族，但是不应该因此使自己为人民所恨。

有些人研究了罗马皇帝的生平与死亡，也许会觉得，实例同我的见解相反，因为他们察觉在罗马皇帝当中有些人立身行事一向卓尔不凡，而且表现出精神伟大的品质，然而，这些皇帝都丧失了自己的帝国，并且被那些谋反的臣民杀害了。

为着回答这类反对意见，我想讨论一下某些皇帝的品质，并且证明他们灭亡的原因同我所指出的那些原因并无不同之处。同时我想把研究那个时代的行动值得注意的一些事情提出来讨论一下。

我觉得，列举那些继承罗马帝国帝位的皇帝们，上起哲学家马尔科^[12]下至马西米诺^[13]为例就足够了。这些皇帝包括马尔科、他的儿子科姆莫多^[14]、佩尔蒂纳切^[15]、尤利亚诺^[16]、塞韦罗^[17]、其子安托尼诺·卡拉卡拉^[18]、马克里诺^[19]、埃利奥加巴洛^[20]、亚历山大^[21]和马西米诺。

首先应该注意的是：在别的国家里，君主只需要同贵族的野心、同人民的傲慢不逊进行斗争就行了，可是罗马的皇帝们却有第三种困难：必须容忍他们的军队的残暴与贪婪，而这是一件很困难的事情。它曾经是很多皇帝灭亡的原因，因为要同时满足军队和人民这两方面是困难的。这是因为人民酷爱和平，所以总是喜爱温和谦逊的君主；而另一方面，军队却喜欢具有尚武精神的、残暴贪婪的君主。

军队希望君主用后一种品性对待人民，使自己能够获得加倍的军饷，让自己的贪心和残酷性得逞。因此，那些皇帝或者由于上代没有留下伟大的声誉，或者由于自己没有本领获得伟大的声誉足以驾驭军队与人民双方，他们总是被灭亡的。而且他们当中大多数人，特别是那些新登帝位的人们面对这两种对立的脾气所作成的难局，于是自己光顾得满足军队，而对于损害人民则很少介意。这种做法是势有不得不然的，因为君主不可能不受到某些人仇恨，他首先必须避免受到广大人民的怨恨；如果不能够做到这一点，那么必须尽最大努力避免受到最有势力的人们的怨恨。

所以，那些新登帝位的皇帝们因为需要特别的帮助，就依靠军队更甚于依靠人民。这种做法对君主是否有益处，那就要看君主是否知道在军队当中怎样保持自己的声威而定了。

由于上述原因，结果马尔科、佩尔蒂纳切和亚历山大这些全是温和谦让的人、正义的热爱者、残暴的敌人、既人道又善良的人，却落得个悲惨的下场，唯独马尔科例外。

马尔科是生与死都很荣耀的唯一的一个人。这是因为他根据世袭权利继承王位，既不依靠军队也不依靠人民的力量，而且后来，由于他具有许多美德使他受到人们尊敬。当他在世的时候，他一直使军队和人民各安本分，他既没有招人怨恨，亦未引起人们轻视。

但是佩尔蒂纳切被选立为皇帝却是违反军队的意愿的。那些军队在

先皇科姆莫多皇帝时代就过惯了放纵的生活。现在佩尔蒂纳切想要约束他们老老实实在地生活，他们就受不了，于是怨恨由此而生。加之由于佩尔蒂纳切垂垂老矣，为人所轻视，因此当他执政之始就被消灭掉了。

在这里必须注意：善行如同恶行一样可以招致憎恨。所以，正如我上面说过的，一位君主为着保存自己的国家往往被迫做不好的事情；因为为了保持你的地位，当你认为自己需要的那些人——无论民众也好、军队也好、贵族也好——腐化堕落的时候，你为着使他们高兴，不得不迎合他们的脾胃。从而善行将与你为敌。

但是让我们看一看亚历山大吧！这是一位非常善良的人，在他受到赞扬的事情当中，有一件事就是：在他统治的十四年中，不曾有一个人未经审判而被他处死。然而，由于他被人们认为懦弱无能，是一个听任自己的母亲支配的人，于是，他为人所轻视，军队谋反并且把他杀死了。

现在，谈谈同他们相反的科姆莫多、塞韦罗、安托尼奥·卡拉卡拉、马西米诺等人的性格。你会发觉，他们全是最残酷、最贪婪的人物。为着使军人得到满足，他们不惜给予人民以任何的危害。而所有这些都落得了可悲的下场，只有塞韦罗除外，因为塞韦罗非常能干，他虽然压迫人民，可是能够使军队对自己一直很好，因此，他始终是称心如意地统治着。因为他的才能使他在军队和人民的眼中都显得十分神奇，人民对他惊讶恐惧，军队则尊敬他，对他感到满足。因为，作为一个新君主而论，他的行动是伟大非凡的，我想扼要地说明他是怎样善于运用狐狸与狮子的性格，正如我在上面说过的，而这两者都是君主必须效法的。

塞韦罗因为知道尤利亚诺皇帝怠惰昏庸，便说服他所统帅的驻在斯基亚沃尼亚 [22] 的军队，要它相信进军罗马替那个被罗马禁卫军杀害的佩尔蒂纳切复仇是正当的。在这个幌子之下，他没有泄露出自己对帝位觊觎之心，就向罗马进军。在人们还不知道他已经出发的时候，他已经到达意大利。塞韦罗一到罗马，元老院就害怕了，便把他选为皇帝，并且把尤利亚诺杀掉了。

塞韦罗想要成为整个帝国的主宰，在这之后，他还有两项困难。其一在亚洲，亚洲军队的统帅尼格罗 [23] 已在那里自己称帝；其二在西方，有个阿尔皮诺 [24] 在那里，正在执政，也觊觎帝国。

塞韦罗认为，如果暴露自己，同时与两者为敌是危险的，于是决心袭击尼格罗，而对阿尔皮诺则进行欺骗。他给阿尔皮诺写信说，他被元老院选为皇帝，愿意同阿尔皮诺共同享受这个尊荣，所以赠送后者以恺撒的称号，并且由元老院决定，加封后者作为他的同胞。对于这些事情，阿尔皮诺竟信以为真。可是，在塞韦罗打败并杀死了尼格罗，并且解决了东方事件之后，他回到罗马，就向元老院申诉说，阿尔皮诺忘记了从他那里获得的恩惠，正在使用阴谋诡计企图杀害他，因此，他必须对阿尔皮诺的忘恩负义加以惩罚。其后，塞韦罗在法国找到了阿尔皮

诺，于是把阿尔皮诺的政权和生命一并剥夺了。

现在谁要是仔细研究塞韦罗的行为的话，就会察觉塞韦罗既是一头最凶猛的狮子又是一只极狡猾的狐狸，并且还会发觉他受到每个人的敬畏，同时军人并不憎恨他。他作为一个新人物，却能够很好地保持这个帝国，这是不足为奇的。因为他享有的最高的声誉，使他能够始终抵消人民由于他的掠夺行为可能产生的憎恨。

但是他的儿子安托尼诺也是一个非常卓越的人物，他在人民的眼中是可敬爱的，在军人方面是受欢迎的。这是因为他是一个尚武的人，最能忍受一切艰难困苦，瞧不起一切珍馐美味和任何其他奢侈品，这一点使他赢得全体军人的爱戴。可是，他的凶暴残忍却是前所未有的，他杀人无数，其后又杀害罗马大部分居民和亚历山大里亚的全部居民。这件事使全世界都痛恨他，而且在他左右的人们对他也感到恐惧，以致他后来被自己军队中的一个“百人队”（Centurione）队长杀死了。

在这里必须注意：像这一类的死亡，是他人下定决心蓄意造成的，任何人只要不怕死都能够加害于君主，因此君主不能避免这种死亡。但是君主可以用不着太害怕这种死亡，因为这样死去毕竟是极罕见的。他只需要留意不要严重地损害服侍他的人或者在他左右为国家辛劳的那些人，不要如同安托尼诺之所为——安托尼诺把一个“百人队”队长的兄弟凌辱备至地杀死了，以后每日还对这个“百人队”队长加以威胁，但是安托尼诺仍然继续让他担任自己的禁卫队长。正如事实所证明的，这是一种冒失的做法，而且招致自身陨灭。

但是，让我们谈谈科姆莫多吧，因为他是以马尔科的太子身份根据继承权而享有帝位的，他只要踏着他父亲的足迹前进，使人民和士兵满意，他就能够容易不过地保有这个帝国。可是，由于他秉性残忍和野蛮，为了自己能够鱼肉人民，他要买好军人，让他们放纵不羁；另一方面，他没有保持自己的尊严，常常走到竞技场同搏斗者格斗，并且做出其他卑鄙的、同皇帝的尊严极不相称的事情，因此，他受到士兵轻视。由于一方面憎恨他，而另一方面蔑视他，于是人们合谋反对他，并且终于把他杀害了。

现在，还要谈的是马西米诺的性格。

马西米诺是一个非常好战的人物。正如我已经谈过的，军队由于亚历山大皇帝优柔怯懦而感到不耐烦，于是把亚历山大皇帝杀死而选举马西米诺为帝。可是马西米诺却不能长时期地保持帝位，这是因为他有两件事情使他为人所恨，为人所轻。第一件是出身卑贱；他曾经在特拉恰（Tracia）牧羊（此事是众所周知的，并且在每一个人的眼中都是非常不体面的）；另一件是，他在继承统治权的时候，并不立即去罗马占有帝位，却叫他的行政官，在罗马和罗马帝国的其他地方，干了许多极残酷的事情，从而使自己落得了一个非常残酷之名。

这样一来，全世界对他的出身卑贱抱有轻蔑之感，并且由于害怕他的残暴而产生憎恶之情，于是非洲首先造反了，其后是罗马的元老院和全罗马的人民以及整个意大利都合谋反对他了。甚至连他自己的军队也加入谋反了。因为他的军队包围阿奎莱亚（Aquileia），要夺取它而遇到种种困难的时候，对于他的残酷感到恼恨，同时因为发现他的仇敌是如此之多，也就不太害怕他，于是把他杀死了。

至于埃利奥加巴洛、马克里诺、尤里亚诺等人，我就不打算议论了，因为他们都是十足可鄙的，所以很快就给消灭了。但是我想就上面的论述总结一下。我认为，我们这个时代的君主们要使自己政府的军队特别满意，其困难比往时减少了，因为尽管他们必须对那些军队给以某些照顾，可是如有任何困难很快就获得解决了。我们这个时代的任何一位君主都没有一支军队像罗马帝国的军队那样，同政府和地方行政当局一道根深蒂固。如果说，在罗马帝国时代，满足军人比满足人民更有必要，那么现在所有的君主，除了土耳其皇帝和苏丹^[25]之外，满足人民倒是比满足军人更有必要，因为现在人民比军人更有力量了。

我之所以把土耳其皇帝除外，这是因为他身边经常拥有一万二千名步兵和一万五千名骑兵，土耳其王国的安全和力量就是依靠他们。因此君主必须同他们保持友好关系，而把其他一切事情放在后头。苏丹统治的王国^[26]也是同样的。这个王国完全在军人的手中。因此，苏丹也不管人民怎样，必须同军人保持友好关系。但是必须注意：苏丹国家同其他一切君主国都不相似。它类似天主教的教皇制，既不能称作世袭君主国，亦不能称作新的君主国；因为以前的君主的子孙并不是作为他的继承人，依继承权统治的，王位继承人是由享有特权的人们选举出来的人。这是一个古老的惯例，因为这个君主国并没有新建立的君主国所遭遇的任何一种困难，所以不能被称为新的君主国。虽然君主是新的，可是这个国家的秩序却是旧的，而且它安排迎接当选的君主，仿佛他就是世袭君主似的。

现在回到我们的本题吧。我想，任何人只要考虑以上论述就会了解到：上述的皇帝们灭亡的原因或者是仇恨，或者是轻蔑；并且还会认识到：在那些皇帝当中若干人是这样子行动，若干人的行动则与之相反，但是在每一类行动中，只有一个人获得幸福的结果，而其余的人则不幸以终。因为对于同是新君主的佩尔蒂纳切和亚历山大说来，想要模仿那个根据继承权世袭王位的马尔科，不但徒劳无益而且是要吃亏的。同样地，对于卡拉卡拉、科姆莫多、马西米诺说来，想要模仿塞韦罗是极其危险的事情，因为他们没有足够的能力使自己能够追踪塞韦罗。

[1] 见第15章。

[2] 见第15、16、17章。

[3] 见第17章。

[4] 纳比德，见第9章此注释。

[5] 见第9章、第17章。

[6] 意谓将阴谋向君主告发的人可以指望获得重赏。

[7] 梅塞尔·安尼巴莱·本蒂沃利奥（Messer Annibale Bentivogli）于1445年被波洛尼亚另一个大家族首领巴蒂斯塔·坎尼斯基（Battista Canneschi）杀害，但遭到群众反对，巴蒂斯塔·坎尼斯基亦被杀死。

[8] 梅塞尔·焦万尼·本蒂沃利奥（Messer Giovanni Bentivogli，1438—1508），安尼巴莱·本蒂沃利奥之子。其父被杀时，他才七岁。长大后在波洛尼亚执政（1462—1504）。

[9] “议会”（“parlamento”即法语的“parlement”）这个机构在法国大革命前的职能与现代“议会”不同，它在路易九世的1254年，以“法国议会”或者“巴黎议会”之名，开始作为中央的皇家法院建立起来；其后菲利普四世于1302年召开第一次“三级会议”，使这个机构进一步确立。

[10] 权力者（potenti），此处实指贵族。

[11] 第三者的裁判机关（uno iudice terzo）指上述“议会”。

[12] 马尔科·奥雷利奥（Marco Aurelio, 121—180），罗马皇帝（160—180），以斯多噶派哲学家出名，著有《沉思录》。

[13] 朱利奥·韦罗·马西米诺（Giulio Vero Massimino，173—238），罗马皇帝（235—238），被自己的军队杀害。

[14] 科姆莫多（Commodo Marco Aurelio, 169—192），罗马皇帝（180—192）。

[15] 普布利奥·埃尔维奥·佩尔蒂纳切（Publio Elvio Pertinace），罗马皇帝（193年），在位仅八十七日被叛军杀害。

[16] 马尔科·迪迪奥·尤利亚诺（Marco Didio Iuliano），193年佩尔蒂纳切被杀后立为罗马皇帝，在位六十六日被元老院所杀。

[17] 塞蒂米奥·塞韦罗（L. Settimio Severo，146—211），罗马皇帝（193—211）。

[18] 安托尼诺·卡拉卡拉（Antonino Caracalla，188—217），罗马皇帝（211—217）。

[19] 马尔科·奥佩利奥·马克里诺（Marco Opelio Macrino，164—218），217年谋杀卡拉卡拉成功后，为罗马皇帝，218年被杀死。

[20] 埃利奥加巴洛（Eliogabalo）即瓦里奥·阿维托·巴西亚诺（Vario Avito Bassiano, 204—222），以卑劣的怪癖出名，马克里诺被杀后，为罗马皇帝（218—222），222年，时十八岁，被杀死。

[21] 亚历山大·塞韦罗（Alessandro Severo，208—235），罗马皇帝（222—235），在一次军事暴动中被杀害。

[22] 斯基亚沃尼亚（Stiavonia），现在今日南斯拉夫斯洛文尼亚附近。

[23] 尼格罗（Pascennio Nigro），194年称帝，195年被士兵所杀。

[24] 阿尔皮诺（Decio Clodio Settimio Albino），193年称帝，197年被杀。

[25] 指君士坦丁堡的苏丹和埃及的苏丹。1517年埃及王国合并于土耳其。

[26] 此处所称苏丹统治的王国指埃及王国。它完全在著名的骑兵队（mam malu cehi）控制之下。

第二十章 堡垒以及君主们每日做的其他许多事情是有益的 的还是无益的

某些君主为着牢靠地统治国家，就解除了他们的属民的武装；另一些君主将所属的各个城市分裂；又一些君主则树敌反对他们自己；又一些君主则努力把他们的开始统治时怀疑过的人们争取过来；又一些君主则兴建堡垒，而有些君主则破坏并摧毁堡垒。虽然，对于这一切事情要做出确定性的判断，除非掌握了某些采取过某种类似决定的国家的具体情况，否则是办不到的，但是我想在这个问题本身所允许的范围内一般地谈一谈。

从来没有一个新君主解除了他的属民的武装；与此相反，当他察觉他的属民没有武装的时候，他总是把他们武装起来；因为如果把他们武装起来，那些武力就变成你的武力，你过去怀疑的那些人们现在就变得忠诚了，而那些原来就是忠诚的人现在就保持忠贞不渝，并且由属民变成你的拥戴者了。而且，由于你不可能把所有的属民都武装起来，因此当你把一些人武装起来，从而使他们感到蒙恩受惠的时候，你对于其他的人们就能够更安全地对付了，因为前者由此认识到这种待遇的差别，使他们对你更加感到有报恩之责；而其他的人们会谅解你，因为他们断定，那些冒着更大危险、负有更大责任的人们，获得更大的奖赏是必要的。但是当你把他们解除武装的时候，你就开始得罪他们了；并且表明或者由于胆怯或者因为缺乏信义，你不信任他们了；这两条意见无论哪一条都孕育着对你的憎恨。而且因为你不能够永远没有武装，你终于不得不依赖于雇佣军，而他们的性质已见前述 [1]；即使雇佣军再好不过，他们也不足以保卫你反抗强大的敌人和被你怀疑的属民。

所以，正如我说过的，在一个新的国家里一位新的君主常常在那里整军经武。历史上充满着这样的事例。

但是当一位君主取得一个新的国家，如同新肢接合于他的旧肢体那样，那就必须解除这个国家的武装，除了在你取得这个国家时就是拥戴你的人在外；而且即使后者，也必须看时间和机会，使他们变得柔弱和软化；并且必须进行安排，使得这个国家的全部武器都掌握在你的旧国家里靠拢你生活的你自己的士兵手中。

我们的祖先和那些被认为明智的人们常说，保有皮斯托亚必须利用党派之争，而保有皮萨却必须用城堡 [2]。他们抱着这个想法，在他们所属的某些城市煽起纷争，以便易于保有它们。意大利过去保持着一定程度的均衡状态，在那种日子里，这当然是做得对的。但是我不相信这可以作为今日的一条箴规，因为我不相信这种分裂会有什么好处；恰恰相反，当敌人迫近的时候，那些内部分裂的城市就会立即丧失了，因为较弱的一派总是投靠外国的军队，而其余的部分就站不住脚了。

我认为，威尼斯人基于前述的理由，在他们那些附庸城市中培植格尔夫和吉伯林两派 [3]；虽然不让这些派别达到流血的地步，可是威尼斯人却在他们当中制造分歧，使那些市民们纠缠在自己的纠纷中，而不会团结一致反对威尼斯人。然而正如我们已经看见的，这样做后来的结果并不是对他们有利的，因为当威尼斯人在维拉战败之后，这些城市的属民当中的一部分人立即鼓起勇气，从威尼斯人手中夺取了整个国家。所以，这样一种方法表明君主的力量是薄弱的，因为在一个强有力的君主国里，绝不允许这样的分裂，这只是在和平时期有用，借此可以比较容易地驾驭属民；但是当战争到来的时候，这样的政策就表明是谬误的。

毫无疑问，当君主克服种种困难和对他的反抗时，他就变成伟大人物。特别是当幸运之神要使一位新君主成为伟大人物的时候，他比一位世袭君主更加需要获得盛名，幸运之神就给他树立敌人，并且使他们从事反对他的战争，以便使他可以有理由战胜他们，并且凭借他的敌人给他的梯子步步高升。因此许多人认为，一个英明的君主一有机会，就应该诡谲地树立某些仇敌，以便把它制服，从而使自己变得更加伟大。

君主们，特别是新君主们，现在已经发现在他们国家肇始的时候，他们认为可疑的人们比在开始时他们信赖的人们更加忠诚，更加有用。潘多尔福·佩特鲁奇这位西耶纳的君主 [4] 治国，使用他过去怀疑的人比使用别的人来得多。但是这种事情我们不能概而言之，因为这件事情按照具体情况而异。我要说的只是，那些在一个国家肇始的时候是敌对的人们，如果他们是需要获得君主的支持以保持其地位的人们，新君主往往很容易赢得他们；而且由于他们明白自己必须用行动来消除君主原先形成的对他们的坏印象，他们更加不得不竭志尽忠侍奉君主。因此，君主从他们那里得到的利益，常常比从另一些人那里得来的多，因为后一种人抱着过分的安全感侍奉君主，从而对君主的事情掉以轻心。

再说，由于这个问题的要求，对于那些依靠本地人的赞助而赢得新国家的君主，我不能不提醒他要很好地考虑是什么原因促使那些赞助他的人这样做的；如果这不是由于对君主的自然的情感，而只是由于他们对前政府不满意，那么新君主会很辛苦而且十分困难才能使他们继续成为自己的朋友，因为要满足他们是不可能的。如果借鉴古代和近代的事例，仔细考虑这件事的原因，他就可以看出，要赢得那些对前政府感到满足因此成为自己的敌人的人们作为朋友，比那些由于对前政府不满因此成为自己的朋友并赞助自己去征服它的人们是远为容易的！

为了更稳固地保有国家，君主们建筑堡垒，作为对付那些企图反对自己的人们的缰绳和马勒，并且作为对付突然失宠的安全避难所，这已经成为习惯了。我赞赏这个方法，因为是自古以来就通用的。然而在我们的时代里，已经看到梅塞尔·尼科洛·维泰利破坏了卡斯特洛市的两个堡垒以便保住那个国家 [5]。乌尔比诺公爵圭多·乌巴尔多 [6] 回到他过去被切萨雷·博尔贾逐出的领地，他把该城的所有堡垒夷为平地；他认为如果没有这些堡垒，他再度丧失他的国家就更加困难了。而且，本蒂沃利奥回到波洛尼亚的时候 [7] 也采取了同样的做法。

因此，堡垒是否有益，要根据情势，在一种情况下对你是有利的，那么在另一种情况下则对你只是有害的。

因此，关于这个问题可以这样说：一位君主如果害怕人民更甚于外国人，他就应当建筑堡垒；如果他害怕外国人更甚于人民，他就应当抛弃堡垒。法朗切斯科·斯福尔扎所建筑的米兰的堡垒，已经给并且将来还要给他的家族带来损害，更甚于该国的其他一切混乱。所以，你最好不过的堡垒就是不要被人民憎恨。因为即使你拥有堡垒，如果人民憎恨你，任何堡垒都保护不了你，因为当人民一旦拿起了武器的时候，外人就帮助他们，这是少不了的。在我们这个时代里，我们已经看到城堡不曾使任何一位君主得益，只有富尔利伯爵夫人在她丈夫季罗拉莫伯爵^[8]死后的情况例外，因为她使自己能够避免来自民间的冲击，等待来自米兰的援助，重新恢复她的国家，而且当时那里的情况是外国人不可能帮助她的人民。但是，后来当切萨雷·博尔贾出击她，反对她的人民同外国人联合起来的时候，她就发现她的堡垒无能为力。因此，在当时和在以前的情况一样，对她说来，拥有堡垒不如不受人民憎恨来得更安全。

考虑了所有这一切事情，我称赞建筑堡垒的君主，也称赞不建筑城堡的君主；我非难那种依赖堡垒而认为来自人民的仇恨无足轻重的君主。

[1] 见第2章。

[2] 皮斯托亚这个城市十多年分成两派即潘恰蒂奇派和坎切列里派，由于两派纷争频繁，导致流血、焚烧房屋、掠夺财产以及各种敌对行动。其后佛罗伦萨人把两派的一些头头除掉或监禁，皮斯托亚才安定下来。因此马基雅维里认为，这两种政策都是没有用的。参看《李维史论》第3卷第27章。

[3] 格尔夫（Guelfe）和吉伯林（Ghibelline），这是12至15世纪意大利两大对立的政治派别。格尔夫党一般支持教会，此派以佛罗伦萨、波洛尼亚和米兰为代表；吉伯林派与前者对立，在意大利北部（包括皮萨、韦罗纳等地），支持神圣罗马帝国的皇帝。最后，其斗争沦落成为单纯的宗派性的斗争。

[4] 潘多尔福·佩特鲁奇（Pandolfo Petrucci）杀其继父，于1502年成为西耶纳的统治者，1503年被驱逐，其后由于法国国王的支持再度执政。

[5] 梅塞尔·尼科洛·维泰利（Messer Niccolò Vitelli），保罗和维泰洛佐的父亲，雇佣军队长，由于教皇西斯托四世死亡，1482年收复了卡斯特尔洛市（Città di Castello），任该市的统治者。死于1486年。

[6] 圭多·乌巴尔多（Guido Ubaldino, 1472—1508），乌尔比诺公爵（duca di Urbino），1502年收复了乌尔比诺。1508年死亡。

[7] 本蒂沃利奥（Bentivoglio）于1506年被尤利奥二世所驱逐，于1511年重新恢复了统治权。

[8] 富尔利伯爵夫人（contessa di Furli,即Caterina Sforza），当她的丈夫富尔利伯爵季罗拉莫（Girolamo Riario）在1488年被暗杀后，取得在富尔利的权力，直到1500年该城被切萨雷·博尔贾占领时为止。

第二十一章 君主为了受人尊敬应当怎样为人 [1]

世上没有任何事情比得上伟大的事业和做出卓越的范例，能够使君主赢得人们更大的尊敬。在我们的时代里，阿拉冈国王费尔迪南多 [2]，即当今的西班牙国王，就是一个例子。他由于自己的盛名与光荣，从一个弱小的君主，一跃而为基督教世界中首屈一指的国王，因此他几乎可以称作一位新君主。如果注意观察他的行动，将会看到它们全部都是最伟大的，而且其中有些是卓越非凡的。在他开始统治的时候，他进攻格拉纳达；这项事业就奠定了他的国家的基础。一开始，他从容不迫地行事，并且毫不害怕遭到任何阻碍。他使卡斯蒂利亚的贵族们的精神灌注在这项事业上面，只考虑那场战争而不考虑革新的事情。与此同时，他赢得盛名和驾驭贵族的统治权，而他们还没有察觉。他依靠教会和人民的金钱得以维持他的军队，并且在长期的战争中，给他的武装力量奠定了基础，而这支武装力量一直给他带来了荣誉。除此之外，为了更好地实现更伟大的计划，他常常利用宗教作为借口，他乞灵于宗教上的残酷，把马拉尼人 [3] 从他的王国驱逐出去并且把他们掠夺一空。在世界上再找不到比这个事例更悲惨和罕见的了。他披着同样的宗教外衣进攻非洲，然后征伐意大利，最终进攻法国。 [4] 这样，他经常地完成了一件大事又安排着另一件大事，通过这些大事使他的臣民的心神始终忐忑不安同时惊叹不已，注意着这些事情的结果。而他的这些行动都是一个接一个地出现的，在这一行动和另一行动之间没有一点空隙，使人们不能够从容不迫地进行反对他的活动。

再说，一位君主，如果类似关于米兰的贝尔纳博 [5] 的传说那样作，当遇到任何人在社会生活中作出不寻常的事情——无论是好事或者坏事，他就抓紧机会在内政管理方面作出罕见的范例，选择人们必定大谈特谈的关于给以奖励或惩罚的方法。这对于君主是大有帮助的。而最重要的是，一位君主必须依靠他的行动去赢得伟大人物与才智非凡的声誉。

当一位君主是一个人的真正朋友或者是一个人的真正敌人时，就是说，如果他公开表示自己毫无保留地赞助某方而反对另一方的话，这位君主也会受到尊重。他采取这种方法总是比保持中立更有用处。因为如果你的两个强大的邻国相打起来的话，情况必定是这样：它们当中一国战胜的时候，你必须害怕这个战胜国，或者你不用害怕它。在这两种情况之中，无论将来出现哪一种情况，你公开表态并且勇猛地参战总是有好处的。因为，如果在前一种情况之下，你不公开表态，你将来总要成为胜利者的战利品，而使那个战败者因而感到高兴和满意，而且你还提不出任何理由和任何事情为你辩护，或者使人庇护你，因为胜利者不需要在处于逆境时不援助自己的可疑的朋友；那个失败者也不会庇护你，因为你过去不愿拿起武器同他共命运。

安蒂奥科应埃托利亚的召唤，为了驱逐罗马人进入希腊^[6]，他派遣使节们到罗马人的朋友——阿凯亚人那里，鼓励他们保持中立。而另一方面，罗马人却劝说阿凯亚人为他们拿起武器。这件事情就提到阿凯亚的会议上进行审议，安蒂奥科的使者在那里劝说他们保持中立；对此罗马的使者回答说：“这些人所说的要你们不介入战争，这同你们的利益相差十万八千里。如果没有友谊，没有尊重，你们将成为胜利者的战利品。”^[7]

事情总是这样：他如果不是你的朋友，就要求你采取中立；而他如果是你的朋友，则要求你拿起武器公开表态。但是优柔寡断的君主，为了避免当前的危难，常常采取中立的道路，而且常常因此被人灭了。但是，当君主明确地表态赞助一方时，如果你联合的一方获胜的话，虽然胜利者是强有力的，你要听他支配，但是他对你仍然负有一种义务，他已经同你建立了友好的关系；而且人们也绝不会这样地不要脸，作为忘恩负义的例子压迫你。再说，胜利从来不会那样彻底以致胜利者不需要有某些考虑，特别是对于正义的考虑。即使你支持的一方失败了，你仍然会受到他的忆念，在他有能力的时候，他会帮助你，你变成可能东山再起的命运的伴侣。

在第二种情况下，亦即是当你对于现在交战的双方无论哪一方获胜都不害怕的时候，你就必须更加审慎考虑你支持哪一方，因为你在利用他方的帮助把一方覆灭，——而他方假若是明智的话，是一定会拯救后者的。如果他得胜了，他就得听你的决定；而在你的帮助下，他是不可能不胜利的。

在这里必须着重指出：一个君主应当注意，绝不要为了进攻别国而同一个比自己强大的国家结盟，除非有此必要，迫不得已，正如上面说的。因为即使你获胜，你仍然成为强国的俘虏。然而君主们应当尽力避免处于听从他人随意决定的境地。威尼斯人同法国人联盟反对米兰公爵——他们本来可以避免结成这种联盟——结果使他们自己毁灭了。但是当君主不能够避免结成联盟的时候，就像教皇和西班牙出兵攻击伦巴底时佛罗伦萨人的情况，那么，由于上述的理由，他就必须联合一方。

任何一个国家都不能够认为自己总是能够选择一条万全的途径。相反，它倒是应当预料自己只能采取完全可疑的途径，因为事情通常是：人们在避免一种不利的同时，难免遭到另一种不利。但是，谨慎在于能够认识各种不利的性质，进而选择害处最少的作为最佳的途径。

一位君主必须表明自己是一个珍爱才能的人，引用有才艺的人们，对各个行业中杰出的人物给予荣誉。此外，他必须激励他的公民在商业、农业以及其他一切职业上，能够安心地从事他们的业务，使得张三不致因为害怕他的财产被拿走而不愿意有所增益，使得李四不致因为害怕赋税而不愿开办一项行业。相反，君主对于愿意从事这些事情的人，以及试图以任何方法发展他的城市或国家的人都应该提供奖励。

除此之外，应当在每年适当的时日，使人民欢度节日和赛会。同时，由于每个城市都分为各种行会或者部族集团 [8]，因此君主必须重视这些社会集团，有时会见他们，自己做出谦虚有礼和宽厚博济的范例，但是总是保持着他的至尊地位的威严，因为这一点在任何事情上都是不允许削弱的。

[1] 原题拉丁文：“*Ouod principem deceat ut egregius habeatur*”。Casella等几个意文本均译作“……为了受人尊敬……”（“...perché sia stimato...”），但有的意文本译作“……要赢得声誉……”（“per acquistarsi reputazione”）。

[2] 费尔迪南多〔二世〕（*Ferdinando di Aragona*，1452—1516），西班牙王国的创建者。原为阿拉冈的国王，后与卡斯蒂利亚的伊萨贝拉（*Isabella di Castiglia*）结婚，又成为卡斯蒂利亚的统治者。在意大利，他占有半岛的南部全部和西西里岛。经过十年战争，格拉纳达于1492年被费尔迪南多征服，于是全部统一西班牙。

[3] 对穆斯林和改信基督教的西班牙的希伯来人，称为马拉尼人（*Marrani*），这是带有侮辱性的外号。他们在1501—1502年被驱逐出西班牙，以后并多次被赶逐，对西班牙王国的繁荣造成严重的损害。

[4] 在对北非的远征中，1509年费尔迪南多曾占领其沿岸；如前所述，他为了同法国路易十二瓜分那波利王国而入侵意大利。后又重新转向非洲以取得伦巴底（1501—1504；1511—1512）。

[5] 贝尔纳博（*messer Bernabò Visconti*，1354—1385），米兰公爵。此人以残暴和行为怪异出名，他在政治上的能力和敏锐性也是突出的。据故事家讲，贝尔纳博奇行甚多。例如，公爵曾遇见乡人掘墓；问之，据告，因旅行者已死，无遗产，教父及教堂掘墓人以不获报酬拒不处理遗体。公爵即传讯，二人声称：“本人应取得所值。”公爵即说：“谁人能付汝所值？死者无钱何能付汝所值？”二人答道：“不论何人付给，吾人应得所值？”于是公爵说：“我付给你们，你们所值即死亡。该死者在何处，即取来，埋于墓中；捕教父投诸墓内。掘墓人何在？投诸墓中，掩埋之。”于是公爵使教父及掘墓人与死者同葬后，扬长而去。

[6] 事在公元前192年，参看第3章。

[7] 此处见李维著《罗马史》第35卷第48节。原文拉丁文：“*Quod autem isti dicunt non interponendi vòs bello, nihil magis alienuin rebus vestris est; sine gratia, sine dignitate, premium victoris eritis*”（原著与马基雅维里引语略有出入）。

[8] 各种行会和部族集团（*in arti o in tribu*），前者指手工艺、商业、贸易等依宣誓结成的行业组织；后者则指依血统和婚姻关系结成的部族集团。

第二十二章 论君主的大臣

遴选大臣，对于君主说来实在是一件重大的事情；他们是否是良臣，取决于君主的明智。人们对于一位君主及其能力的第一个印象，就是通过对他左右的人们的观察得来的，如果左右的人们是有能力的而且是忠诚的，他就常常能够被认为是明智的，因为他已经知道怎样认识他们的能力并且使他们忠贞不渝。但是如果他们不是这样的人，人们就往往会对他作出不好的判断，因为他所犯的第一个错误就是出在此项选择上。

凡是知道安托尼奥·达·韦纳弗罗^[1]是锡耶纳君主潘多尔福·佩特鲁奇的大臣的人，无不认定潘多尔福是一位最卓越的人，因为他把此人作为自己的大臣。因为人的头脑有三类：一类是靠自己就能够理解，另一类是它能够辨别别人所说明的事情，第三类是既不能自己理解，也不能理解别人的说明。第一类是最优秀的，第二类也是优秀的，第三类则是无用的。因此，这样说必然是合适的：如果潘多尔福不属于第一类，他就属于第二类，因为任何人尽管自己缺乏创见，但是如果对于他人的言行是好是坏具有鉴别力，他就能够识别他的大臣的作为的善恶；他激励后者，矫正前者；大臣就不敢指望蒙骗他，而保持良善。

但是一位君主怎样能够识别一位大臣，这里有一条历试不爽的方法：如果你察觉该大臣想着自己甚于想及你，并且在他的一切行动中追求他自己的利益，那么这样一个人就绝不是一个好的大臣，你绝不能信赖他；因为国家操在他的手中，他就不应该想着他自己，而应该只想着君主，并且绝不想及同君主无关的事情。另一方面，为了使大臣保持忠贞不渝，君主必须常常想着大臣，尊敬他，使他富贵，使他感恩戴德，让他分享荣誉，分担职责；使得他知道如果没有自己，他就站不住，而且他已有许多荣誉使他更无所求，他已有许多财富使他想更有所得，而且他已负重任使他害怕更迭。因此，当大臣们以及君主和大臣们的关系是处于这样一种情况的时候，他们彼此之间就能够诚信相孚；如果不如是，其结果对此对彼都总是有损的。

[1] 安托尼奥·达·韦纳弗罗（Messer Antonio da Venafrò）最优秀的法学家，是潘多尔福·佩特鲁奇的干练而可靠的大臣。

第二十三章 应该怎样避开谄媚者

我不想略去一件重要的事情，在这件事情上，君主如果不是十分审慎或者不是很好地选择，他们就很难保护自己不犯错误。这就是来自谄媚者的危险，这种人充满朝廷。因为人们对自己的事情是如此的自满自足，并且自己欺骗自己，以致他们难以防御这种瘟疫；而且如果他们想防御的话，他们就要冒着被人轻视的危险。因为一个人要防止人们阿谀谄媚，除非人们知道对你讲真话不会得罪你，此外没有别的办法；但是，当大家能够对你讲真话的时候，对你的尊敬就减少了。

因此一位明智的君主必须选择第三种方法，在他的国家里选拔一些有识之士，单独让他们享有对他讲真话的自由权，但只是就他所询问的事情，而不是任何其他事情。但是他对于一切事情都必须询问他们，并且听取他们的意见；然后按照自己的看法作出决定。对于这些忠告和他们当中的每一个人，他的为人要使每一个人都认识到谁愈敢言，谁就愈受欢迎。除了这些人之外，他应该不再聆听别人的话；他推行已经决定的事情，并且对于自己的决定坚决不改变。任何人如果不如此行事，不是被那些谄媚者所毁，就是由于主张多变导致变革频繁，其结果是，他不受人敬重。

关于这个问题，我想引述当代的一个例子。当今的皇帝马西米利阿诺^[1]的宠臣卢卡神父^[2]谈及皇帝陛下时说，皇帝从不咨询任何人的意见，而且又从来未能按照自己的愿望行事。这是由于他采取了同上述的相反的方法。因为这位皇帝是一位好守秘密的人，他既不把自己的计划通知任何人，亦不听取关于这些计划的任何意见。但是当他把这些计划付诸实施的时候，它们就开始为人们知悉和发现，并开始受到他周围的人们反对。于是他很轻易地就改弦易辙。结果，他今日所做的事情，到了第二天就推翻了；谁也不理解他想的是什么或者打算做什么事情，并且不能够信赖他的决定。

因此，一位君主应该常常征求意见，但是应该在他自己愿意的时候，而不是在他人愿意的时候；另一方面，对于他不征询意见的任何事情，他应该使每一个人都没有提意见的勇气。但是，他必须是一位经常不断的征询意见者，而且关于他征询意见的一切事情，他必须是一位耐心倾听真话的聆听者。如果他了解到任何人不论出于任何原因，不把真话告诉他，他应该赫然震怒。因为许多人认为任何赢得英明之誉的君主，其所以致此，不是由于他的本质，而是由于他身边有一些好的顾问，毫无疑问，那是误解了。因为这里有一条从来颠扑不破的一般法则：一位君主如果不是本人明智的话，他就不可能很好地获得忠告；除非碰运气，他把自己寄托在某一个人身上，完全由后者支配，而此人恰好是一个极为英明的人。在这种场合，君主可能过得很好，然而日子长不了，因为那个支配者在短促的时间内会把他的国家篡夺过来。但是，

当所咨询的人不止一个人的时候，君主如果不明智就绝不能够获得统一的忠言，自己也不知道怎样把它们统一起来；那些顾问每个人都想着他自己的利益，而君主却不能矫正或者洞察他们。情况不可能是两样的，因为除非某种需要驱使人们必须对你忠诚外，他们总是变成邪恶的。

因此必须得出这样的结论：一切良好的忠言，不论来自任何人，必须产生于君主的贤明，而不是君主的贤明产生于良好的忠言。

[1] 马西米利阿诺（Maximiliano，1459—1519），1486年当选为神圣罗马帝国皇帝，但从未加冕。

[2] 卢卡神父（Prete Luca Rinaldi）是马西米利阿诺的大使，1507年马基雅维里出使时直接认识。

第二十四章 意大利的君主们为什么丧失了他们的国家

上述各项事情，如果能够审慎地遵守，就能够使一位新君主宛如旧君主一样；并且立即使他在国家里比立国久远的君主更加安全、更加坚强。因为人们对于新君主的行动，比对世袭的君主更加密切注意；而且如果这些行动被认为是有力量的，它们比古老的家族更有力地赢得人们，更紧密地把人们维系在自己身边。因为当前的事物比过去的事物更加吸引人们；如果他们感觉现在好，他们就心满意足而更无它求；只要新君主在其他事情上没有什么缺陷，人们将会竭尽全力保卫他。这样，由于他创立了一个新的君主国，并且以好的法律、好的武器、好的盟友和好的榜样，使这个国家繁荣昌盛和强大起来，他就会获得加倍的光荣。反之，一个依世袭当君主的人，如果由于不审慎而丧失他的君主国，他就会遭受加倍的羞辱。

如果我们考虑一下我们这个时代在意大利丧失了他们的国家的那些统治者，像那波利国王、米兰公爵 [1] 以及其他的人们，我们在他们身上首先发现，由于上面已经详述的原因 [2]，他们的军队都有一个共同的缺点；其次，我们看到，他们当中有些人或者是被人民敌视，或者是，尽管人民对他们友善，他们却不知道怎样使自己免于贵族为患。君主们如果没有这些缺点，只要他们有足够的力量能够保持一支作战的军队，他们就不会丧失他们的国家。

马其顿的菲利普 [3]，不是亚历山大的父亲，而是被蒂托·昆托（Tito Quinto）所战败的那一个人，如果同攻击他的罗马人和希腊人的强大相比，并不曾拥有一个强大的国家，但是他是一个勇武的人，他知道怎样结好于人民，怎样防止贵族为患。因此他们对他们的战争维持了多年，尽管最后他失去了某些城市的统治权，但是他仍然保有他的王国。

因此我们的这些君主们，如果曾经享有王国多年而后来丧失了国家的话，他们不应咒骂命运而应该咒骂自己庸碌无能。在气候好的时候从不考虑可能出现的变化（在风和日丽的时候不想到暴风雨，这是人们的共同的短处），到了有朝一日恶劣的气候来临的时候，他们就只想到逃跑而不是考虑自己怎样进行防卫。他们希望人民在惨遭征服者凌辱之余，召唤他们回来。如果再没有别的法子，这个主意也是好的。但是寄希望于此而忽视其他补救之道，这就糟透了，因为，任何人绝不应该因为相信有人日后会使他复位，而自甘倒台。再说，那种情况或者是不会出现，或者是即使出现，它并不给你带来安全，因为这是一种懦夫的防卫之道，而不是依靠你自己。而只有依靠你自己和你自己的能力来保卫，才是可靠的、有把握的和持久的。

[1] 那波利国王是指阿拉冈的费尔迪南多（见第1章）。米兰公爵是指洛多维科·莫罗（见第3章）。

[2] 见第12、 13、 14章。

[3] 马其顿的菲利普（Filippo Macedone），是指菲利普五世。他在公元前3世纪初和二世纪末曾两次同罗马人作战多年，终于在公元前197年被打败。

第二十五章 命运在人世事务上有多大力量和怎样对抗

我不是不知道，有许多人向来认为，而且现在仍然认为，世界上的事情是由命运和上帝支配的，以致人们运用智虑亦不能加以改变，并且丝毫不能加以补救；因此他们断定在人世事务上辛劳是没有用的，而让事情听从命运的支配，这种意见在我们这个时代就更觉得可信，因为过去已经看到而且现在每天看到世事的重大变幻远在每个人的预料之外。

考虑到这种变幻，有时我在一定程度上倾向于他们的这种意见。但是，不能把我们的自由意志消灭掉，我认为，正确的是：命运是我们半个行动的主宰，但是它留下其余一半或者几乎一半归我们支配。我把命运比作我们那些毁灭性的河流之一，当它怒吼的时候，淹没原野，拔树毁屋，把土地搬家；在洪水面前人人奔逃，屈服于它的暴虐之下，毫无能力抗拒它。事情尽管如此，但是我们不能因此得出结论说：当天气好的时候，人们不能够修筑堤坝与水渠做好防备，使将来水涨的时候，顺河道宣泄，水势不致毫无控制而泛滥成灾。

对于命运，情况正复相同。当我们的力量没有做好准备抵抗命运的时候，命运就显出它的威力，它知道哪里还没有修筑水渠或堤坝用来控制它，它就在那里作威作福。如果你考虑意大利——它是这些变动的所在地，并且推动了这些变动——你就会看到它是一个既没有水渠也没有任何堤坝的平原。如果意大利像德国、西班牙和法国那样，过去有适当的力量加以保护，这种洪水就不会产生像今日这样巨大的变动或者压根儿不会出现。关于一般地谈谈抵抗命运的问题，我想这就够了。

但是，我想还专门谈谈特殊方面。我要指出，我们看见某个君主今日幸福不过，明日却垮台，而没有看见他在性质上或者其他特性上有什么改变。我认为，其所以如此，首先是由于我在上面已经长篇地讨论过的那些原因^[1]，这就是说，任何一位君主如果他完全依靠命运的话，当命运变化的时候他就垮台。我还认为，一位君主如果他的做法符合时代的特性，他就会得心应手；同样地，如果他的行径同时代不协调，他就不顺利。因为，人们在实现自己所追求的目的，即荣耀与财富而从事的事业上，有不同的方法：有的谨慎小心，有的急躁鲁莽，有的依靠暴力，有的依靠技巧，有的依靠忍耐，有的与此相反；而每一个人可以采取不同的方法达到各自的目的。人们还可以看到两个都是谨慎小心的人，其一实现了他的目的，而另一个则否；同样地，两个具有不同脾气的人，其一谨慎，另一个急躁，都一样成功了。其原因不外乎是他们的做法是否符合时代的特性。由于我已经讲到的原因，结果，两个人虽然行动不同，却取得同样的效果；而另外两个人行动相同，一个达到目的，而另一个却失败了。

盛衰的变化亦由于这个原因：如果一个人采取谨慎、耐心的方式行

动，时间与事态的发展情况说明他的行动是合适的，那么他就获得成功；但是如果时间与事态变了，他就失败了，因为他没有改变他的做法。没有一个人如此谨慎小心地使自己能够适应这种情况，这是因为他不能够离开天性驱使他走的路子，还因为他走一条路子亨通已久，他就不能说服自己离开这条路子。因此一个谨慎的人，到了需要采取迅猛行动的时候，他不知所措，结果他就毁灭了。但是如果一个人能够随着时间和事态的发展而改变自己的性格，那么命运是决不会改变的。

教皇朱利奥二世无论做什么事情都是那么迅猛；他觉察时代和事态同他的做法是那么协调，所以他总是获得成功。请看看在焦万尼·本蒂利奥还活着的时候，教皇对波洛尼亚进行的第一次出征。当时威尼斯人是不赞成这件事的，西班牙国王也不赞同，朱里奥就同法国商议这项计划。然而，由于他的刚强和迅猛的禀性他亲自发动远征。这一行动弄得西班牙和威尼斯人举棋不定，呆若木鸡，后者是由于恐惧，而前者则是由于想要重新取得整个那波利王国的愿望。而另一方面，教皇把法国国王拉过来跟着自己。法国国王眼看朱利奥已经行动起来，并且盼望教皇成为自己的朋友，以便使威尼斯人俯首帖耳，也就自己认定：除非公开得罪教皇，否则不可能不给他提供军队。于是朱利奥以迅猛的行动完成了一项事业，这是任何其他一个教皇以人间最高的深谋远虑都不能成功地做出的。假使他像其他任何一个教皇那样行事，要等待各项条件都确定下来，一切事情都安排好，才能够离开罗马，他就绝不会成功了，因为法国国王会有一千条推托之词，而其他的人^[2]对他会产生无限忧虑。关于他的其他行事就从略了，它们全部是属于这一类的，而且全都是很成功的。他的生命短促使他没有相反的经历；因为如果时光流转到了他必须谨慎行事的时候，他就会毁灭了；因为他永不会抛弃他的天性使他偏爱的那些方法。

因此我得出的结论是：当命运正在变化之中而人们仍然顽强地坚持自己的方法时，如果人们同命运密切地协调，他们就成功了；而如果不协调，他们就不成功。我确实认为是这样：迅猛胜于小心谨慎，因为命运之神是一个女子，你想要压倒她，就必须打她，冲击她。人们可以看到，她宁愿让那样行动的人们去征服她，胜过那些冷冰冰地进行工作的人们。因此，正如女子一样，命运常常是青年人的朋友，因为他们在小谨慎方面较差^[3]，但是比较凶猛，而且能够更加大胆地制服她。

[1] 例如第7章、第24章。

[2] 指威尼斯人。

[3] 此处译文根据M. Casella和M. Bonfantini等校订本；但G. Mazzone校订本作“（他们）不是小心谨慎”，与此不同。

第二十六章 奉劝将意大利从蛮族手中解放出来

现在考虑了上面讨论过的全部事情，并且自己思量：意大利此时此刻是不是可以给一位新的君主授予荣誉的吉日良辰，是不是现在有某种要素给一位贤明的有能力的君主提供一个机会，让他采取某种方式，使自己获得荣誉，并且给本国人民带来普遍的幸福；我觉得许多事情合在一起都是对新君主有利的，我不知道什么时候比现在对君主的行动更合适。而且正如我所说过的 [1]，如果为了表现摩西的能力，必须使以色列人在埃及成为奴隶，为了认识居鲁士精神的伟大，必须使波斯人受梅迪人压迫，为了表现提修斯的优秀，必须使雅典人分散流离；那么在当代，为了认识一位意大利豪杰的能力，就必须使意大利沉沦到它现在所处的绝境，必须比希伯来人受奴役更甚，必须比波斯人更受压迫，必须比雅典人更加分散流离，既没有首领，也没有秩序，受到打击，遭到劫掠，被分裂，被蹂躏，并且忍受了种种破坏。

虽然最近在某个人身上可看到一线希望，使我们认为可能是上帝派来救赎意大利的。可是后来在他的事业登峰造极的时候，他被命运抛弃了。 [2] 于是意大利仍旧缺乏生气，她等待一位人物将来能够医治她的创伤和制止伦巴第的劫掠以及在〔那波利〕王国和托斯卡纳的勒索，并且把长时期抑郁苦恼的恨事消除。我们看到她怎样祈求上帝派人把她从蛮族的残酷行为与侮辱中拯救出来。我们还看见，只要有人举起旗帜，她就准备好并且愿意追随这支旗帜。现在除了在你的显赫的王室之中，她再找不到一个可以寄予更大希望的人了。这个王室由于它的好运和能力，受到上帝和教会的宠爱，现在是教会的首脑，因此可以成为救世者的领袖。如果你想起我在上面谈到的那些人物 [3] 的行迹与生平，这件事就不是很难的。而且，虽然那些人物是稀世的、奇迹般的，但是他们毕竟是人，而且他们当中每一个人当时的机会都不如今日，因为他们的事业比这项事业并不更加正当些、更加容易些，上帝对他们比对你并不更加友好些。伟大的正义是属于我们的，因为“对于必须战争的人们，战争是正义的；当除了拿起武器以外就毫无希望的时候，武器是神圣的。” [4] 在这里，有极其伟大的意愿，在具有伟大意愿的情况下，只要你的王室采取我已经作为目标推荐的那些人的方法，这里就不存在巨大的困难。除此之外，现在我们还看见了上帝所作的绝无以有的奇迹：大海分开了，云彩为你指出道路，巉岩涌出泉水，灵粮 [5] 自天而降；一切事物已经为你的伟大而联合起来，而余下的事情必须由你自己去做。上帝不包办一切，这样就不至于把我们的自由意志和应该属于我们的一部分光荣夺去。

如果上面提到的那些意大利人 [6] 从来没有一个能够实现我们希望你的显赫王室可能做的事情，如果在意大利的多次革命和许多战役中，意大利的军事力量似乎总是被消灭了，这并不是什么怪事，因为它的旧制度不好，而且从来没有人懂得怎样制定新制度。因此，要使一个新近当

权的人能够获得巨大的荣誉，莫过于由他创制新的法律和新的制度。这些东西如果有良好的根据，而且本身有其伟大的地方，它们就使他赢得人们的尊敬和钦佩；而意大利现在不乏可以采取各种方式表现的材料。要是头脑不贫弱，四肢就有巨大的能力。请注意，在决斗中或者在少数几个人的搏斗中，意大利人在力量、机敏和智力上是多么优异啊！但是当它们到了军队的时候就毫无表现。这一切都是由于头头们软弱的结果；因为那些高明的人们不服从他们，而每一个人都自认为高明，因为迄今没有一个人由于能力和幸运这两方面出人头地，能够使其他的人们折服。因此，在那样长的时期内，在过去二十年进行的许多场战争中，当一支军队全是意大利人的时候，它遇到考验，总是失败。关于这一点，主要的证据是塔罗之役，其次是亚历山大、卡普亚、热那亚、维拉、波洛尼亚和梅斯特里诸战役 [7]。

因此，如果你的显赫的王室决意效法我在前面提到的那些拯救国家的优秀人物的话，第一件事情就是组织自己的军队，作为任何一件事业的真正基础，因为没有比他们更忠实、更真诚、更优秀的士兵了。而且，虽然他们每一个人都是好的，但是当它们看到受它们的君主的指挥并且由他授勋和款待的时候，它们团结在一起就变得更加好。因此，为了能够运用意大利的实力防御外侮，必须筹建这样一支军队。

虽然瑞士和西班牙的步兵被人们认为是可怕的，但是它们两者都各有缺点，因此，第三种部队 [8] 不但能够对抗它们，而且确信能够战胜它们。因为西班牙人不能够抵御骑兵，而瑞士人一旦在战斗中遇到同自己一样顽强的步兵的时候，他们就不能不感到害怕。所以经验已经证明，而且将来还要证明，西班牙人不能够抗拒法国骑兵，而瑞士人则被西班牙步兵所消灭。虽然这后一件事到目前还没有看到整个经历，但是在拉文纳战役中 [9]，已有了一个证明：当时西班牙步兵同采取与瑞士人同样战术的德国军队会战，西班牙人靠他们身体敏捷和圆盾的帮助，潜入德军跟前，在德军长矛无能为力的情况下，安然地袭击德军，后者无法招架；假使当时西班牙人不是受到骑兵的袭击，他们定会把德国人全部消灭掉。因此，如果看到这两种类型的骑兵的弱点，就能够创建一种新型的骑兵，它既能击退骑兵，又不需要害怕步兵。要做到这一点，就要选择武器和改变战术。而这一切就像新制度一样，会给一位新君主带来名誉和伟大的地位。

因此，这个时机一定不要错过了，以便意大利经过长时期之后，终于能够看到她的救星出现。我无法表达：在备受外国蹂躏的一切地方，人们将怀着怎样的热爱、对复仇雪耻的渴望、多么顽强的信仰，抱着赤诚，含着热泪来欢迎他！什么门会对他关闭？有什么人会拒绝服从他？怎样的嫉妒会反对他？有哪个意大利人会拒绝对他表示臣服？蛮族的控制对于我们每一个人都臭不可闻了。请你的显赫的王室，以人们从事正义事业所具有的那种精神和希望，去担当这个重任，使我们的祖国在她的旗帜下日月重光，在她的指示下，我们可以实现诗人佩脱拉克 [10] 的话语：

“反暴虐的力量，将拿起枪，

战斗不会很长！

因为古人的勇气，

在意大利人的心中至今没有消亡。”

[1] 见第6章。

[2] 当指切萨雷·博尔贾，参看第7章。

[3] 指摩西、居鲁士、提修斯。

[4] 见李维：《罗马史》，第九卷，第1、10节，原文拉丁文：“iustum enim est bellum quibus necessarium et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est.”

[5] 灵粮（manna），《旧约圣经》称，以色列人出埃及，在旷野所食神赐之物。

[6] “上面提到的那些意大利人”当指弗朗切斯科·斯福尔扎和切萨雷·博尔贾（见第7章），可能也包括教皇朱利奥二世在内（见第11章）。

[7] 塔罗（Taro）之役在1495—1513年；亚历山大（Alessandria）之役在1499年；卡普亚（Capua）之役在1501年；热那亚（Genoa）之役在1507年；维拉（Vailà）之役在1509年；波洛尼亚（Bologna）之役在1511年；梅斯特里（Mestri）之役在1513年。

[8] 第三种部队（uno ordine terzo）即第三类型的步兵。详见马基雅维里《兵法》第2章论武器、军事训练等问题。

[9] 拉文纳（Ravenna）战役在1511年4月11日。

[10] 佩脱拉克（Grancesco Petrarca，1304—1374）意大利诗人，具有强烈的爱国主义思想。他和但丁曾经宣称，一个共同的意大利是她所有儿女的最崇高的奋斗目标。（见：布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》第10章。）下面诗句引自佩脱拉克的诗篇，原文拉丁文是：“*Virtù contro a furore / prenderà l'arme; e fia el combatter corto, / ché l'antico Valore / nell'italici cor non è ancor morto.*”

本译本使用和参考的主要书目

一、《君主论》的意文本

MACHIAVELLI, IL PRINCIPE, EDIZIONE DEL CENTENARIO
MDCCCCXXVII ANNO VI, a cura di Guido Mazzoni, Roma.

MACHIAVELLI, DE PRINCIPATIBUS, a cura di Mario Cassella, Roma,
1930.

NICCOLÒ MACHIAVELLI, OPERE a cura di Mario Bonfantini, Milano /
Napoli, 1954.

NICCOLÒ MACHIAVELLI, IL PRINCIPE, Libreria E. Cartoleria, Firenze.
(列宁格勒外文图书馆藏书)

二、英、美、法、德、日等国出版的《君主论》译本

THE PRINCE BY NICCOLÒ MACHIAVELLI, translated with an
introduction by W. K. Marriott, London, 1940.

THE PRINCE BY NICCOLÒ MACHIAVELLI, translated by N. H.
Thomson, London, 1897.

THE HISTORY OF FLORENCE TOGETHER WITH THE PRINCE
(BON'S LIBRARY), London, 1894.

THE PRINCE AND THE DISCOURSES BY NICCOLÒ MACHIAVELLI,
with an introduction by Max Lenner—THE PRINCE, translated by Luigi
Ricci, revised by E. R. P. Vincent, New York, 1940.

MACHIAVELLI, THE CHIEF WORKS AND OTHERS, translated by Allan
Gilbert, 3 vols., Duke University Press, 1965.

MACHIAVELLI, THE PRINCE, translated with an introduction by A. Robert
Caponigri, New York, 1965; and by George Bull, New York, 1983.

OEUVRES POLITIQUES DE MACHIAVEL, traduction de Périès, Paris,
1872.

MACHIAVEL, LE PRINCE (DE PRINCIPATIBUS), traduction de
Jacques Gohory, Paris, 1966.

NICCOLO MACHIAVELLI, DER FÜRST, übersetzt von Grünzacher,
Berlin, 1870.

NICCOLO MACHIAVELLI, DER FÜRST, übertragen von F. Blaschke,
Leipzig, 1976.

《君主论》，黑田正利译，东京，《岩波文库》，1958年第17版；
1959年改订版。

《君主论》，池田廉译，《世界名著》丛书第16卷，中央公论社，
1966年版。

《君主经国策》，吉田弥邦、松宫春一郎译，东京，兴亡史论刊行会，
大正7年版。

三、关于马基雅维里思想与生平的意、英、美、德、法、俄、日各国论著

VITA DI NICCOLÒ MACHIAVELLI FIORENTINO, GIUSEPPE

PREZZINI, A. Mondadori, Milano, 1934.

NICCOLÒ MACHIAVELLI, STORIA DEL SUO PENSIERO POLITICO, GENNARO SASSON, Napoli, 1958. (部分日译本, 连载: 爱知大学《法经论集》(法律篇) , 1981 年。)

MACHIAVELLI AND THE RENAISSANCE F. CHABOD, London, 1958.

THE MYTH OF THE STATE, E. CASSIRER, New Heaven, 1946.

MACHIAVELLI AND HIS TIMES, BY D. ERSKINE MUIR, New York, 1936.

MACHIAVELLI, BY J. H. WHITFIELD, Oxford, 1947.

MACHIAVELLI, BY QUENTIN SKINNER, Oxford, 1981.

THE LIVING THOUGHT OF MACHIAVELLI, PRESENTED BY COUNT CARLO SFORZA, London, 1942.

THE STATECRAFT OF MACHIAVELLI, BY BUTTERFIELD, London, 1955.

DIE IDEE DER STAATSRÄSON IN DER NEUEREŃ GESCHICHTE, VON FRIEDRICH MEINECKE, Berlin, 1924.

(英译本: MACHIAVELLISM, THE DOCTRINE OF RAISON D'ETAT AND ITS PLACE IN MODERN HISTORY, translated by Douglas Scott, London, 1957.)

“LE PRINCE” DE MACHIAVEL ET LA THÉORIE DE L'ABSOLUTISME, PAR L. COUZINET, Paris, 1910.

LA PENSEE DE MACHIAVEL, PAR DUVERNOY, JEAN-FRANÇOIS, Paris, 1974.

ЗАГАДКА И УРОК НИККОЛО МАКИАВЕЛЛИ, БУРЛАЦКИЙ, ФЕОДОР МИХАИЛОВИЧ, 《Молодая Твардця》, 1977.

《马基雅维里》, 《世界名著》丛书第 16 卷, 会田雄次主编, 中央公论社, 1966 年版。

《马基雅维里》, 《人类的知识遗产》丛书第 24 卷, 佐佐木毅著, 东京, 讲谈社, 1978 年版。

《马基雅维里政治观的结构与发展》, 佐佐木毅著, 载: 东京大学《国家学会杂志》第 81 卷第 11、12 号, 第 82 卷第 3—8 号, 1969 年。

译后记

《君主论》的第一个中译本是伍光建（君朔）先生节译本，题名为马加维里著《霸术》，商务印书馆出版，有译者序。其次是曾纪蔚译，题名为意大利麦克维利著《横霸政治论》，上海光华大学政治学社出版，在版权页上无出版日期，根据译者四十年代在该校任教时了解，是1930年出版，有译者序。第三部译本题名为《君》，1934年中国文化学会出版。这些译本均系根据英译本转译，早已绝版。

1958年商务印书馆将此书列入世界学术名著选题计划，即向译者约稿。译者根据英译本译出后，为了译文信达起见，曾取英、美、法、德、日各国译本互相核对，发现文义莫衷一是，定稿甚难，决定以意大利文本为准据另译。为此苦攻意文。其后借到《君主论》卡塞拉（Mario Casella）审订本及列宁格勒外文图书馆藏本，即根据此两个版本，对照英、美、法、德、日各国多种译本（见参考书目）重新译出，第一稿于六十年代初完成。七十年代陆续借到：马佐尼（M. Mazzoni）审订本及邦凡蒂尼（M. Bonfantini）审订本，又根据两者，同时对照各国译本，先后进行两次较大的修改，择善而从，不拘泥于一个版本。这是第二稿和第三稿。1982年和1984年，笔者先后在加拿大麦吉尔大学法学院及东京大学法学部进行学术交流研究，搜集到各国关于马基雅维里的研究资料，对译稿又进行了两次修改，成为现在的这第四稿。本译本全部脚注系由译者汇集各国（包括意大利）有关资料写出，仅供读者参考。此书由于反复推敲，求其忠实可读，多次修改，以致迟迟脱稿。同时由于能力所限，对作者研究不足——愈研究愈知昨日之非——纡短汲深，纰缪难免，期待读者通人指正。

此书执笔于十年动乱期中，完成于我国进入伟大的社会主义四个现代化建设时期，法治开始实行，香港回归祖国在望。译者庆幸何似，谨以此书献给我挚爱的祖国和欣欣向荣的法学界。

出版之际，译者不能不表示衷心感谢商务印书馆编辑部同志们，特别骆静兰同志在长时期中的鼓励与催促以及付排前后的辛勤劳动与帮助；如其不然，此书至今也未必能够定稿。

潘汉典

于中国社会科学院法学研究所

1985年4月10日，北京

入选“教育部基础教育课程教材阅读指导目录”

老子 今注今译

陈鼓应 注译

老子哲学的特异处，就在于把人类思考的范围，
由人生而扩展到整个宇宙。

陈鼓应

 商务印书馆
The Commercial Press

目录

北京商务重排版序

三次修订版序

二次修订版序

修订版序

初版序

一

二

老子哲学系统的形成和开展

一 “道”的各种意义

二 道的脉络的意义

三 自然无为、虚静、柔弱

四 总结和批评

注释、今译与引述

一章

二章

三章

四章

五章

六章

七章

八章

九章

十章

十一章

十二章

十三章

十四章

十五章

十六章

十七章

十八章

十九章

二十章

二十一章

二十二章

二十三章

二十四章

二十五章

二十六章

二十七章

二十八章

章
九章 章
十章 章
十一章 章
十二章 章
十三章 章
十四章 章
十五章 章
十六章 章
十七章 章
十八章 章
十九章 章
二十章 章
二十一章 章
二十二章 章
二十三章 章
二十四章 章
二十五章 章
二十六章 章
二十七章 章
二十八章 章
二十九章 章
三十章 章
三十一章 章
三十二章 章
三十三章 章
三十四章 章
三十五章 章
三十六章 章
三十七章 章
三十八章 章
三十九章 章
四十章 章
四十一章 章
四十二章 章
四十三章 章
四十四章 章
四十五章 章
四十六章 章
四十七章 章
四十八章 章
四十九章 章
五十章 章
五十一章 章
五十二章 章
五十三章 章
五十四章 章
五十五章 章
五十六章 章
五十七章 章
五十八章 章
五十九章 章
六十章 章
六十一章 章
六十二章 章
六十三章 章
六十四章 章
六十五章 章
六十六章 章
六十七章 章
六十八章 章
六十九章 章
七十章 章
七十一章 章
七十二章 章
七十三章 章
七十四章 章
七十五章 章
七十六章 章
七十七章 章
七十八章 章
七十九章 章
八十章 章
八十一章 章
八十二章 章
八十三章 章
八十四章 章
八十五章 章
八十六章 章
八十七章 章
八十八章 章
八十九章 章
九十章 章
九十一章 章
九十二章 章
九十三章 章
九十四章 章
九十五章 章
九十六章 章
九十七章 章
九十八章 章
九十九章 章
一百章 章

七十三章
七十四章
七十五章
七十六章
七十七章
七十八章
七十九章
八十章
八十一章

历代老子注书评介

一、先秦至六朝
二、初唐至五代
三、两宋至元代
四、明代

后记

附录一 帛书老子甲乙本释文

老子甲本释文

老子乙本释文

附录二 郭店竹简《老子》甲乙丙三组释文

甲组释文

乙组释文

丙组释文

附录三 老子校定文

一章

二章

三章

四章

五章

六章

七章

八章

九章

十章

十一章

十二章

十三章

十四章

十五章

十六章

十七章

十八章

十九章

二十章

二十一章

二章
二十章
二十二章
二十四章
二十六章
二十八章
三十章
三十二章
三十四章
三十六章
三十八章
四十章
四十二章
四十四章
四十六章
四十八章
五十章
五十二章
五十四章
五十六章
五十八章
六十章
六十二章
六十四章
六十六章

[六十章](#)
[六十七章](#)
[六十八章](#)
[六十九章](#)
[七十章](#)
[七十一章](#)
[七十二章](#)
[七十三章](#)
[七十四章](#)
[七十五章](#)
[七十六章](#)
[七十七章](#)
[七十八章](#)
[七十九章](#)
[八十章](#)
[八十一章](#)

[附录四 参考书目](#)

[一 先秦至六朝](#)
[二 初唐至五代](#)
[三 两宋至元代](#)
[四 明代](#)
[五 清代](#)
[六 民国以来](#)
[校后记](#)
[返回总目录](#)

陈 鼓 应
道典诠释书系



老子今注今译

(参照简帛本最新修订版)

陈鼓应 注译

 商务印书馆
The Commercial Press

2019年·北京

北京商务重排版序

早在一千三百五十多年前，老子的书就被译成外国文字，那是唐太宗时代，高僧玄奘与道士成玄英等将《老子》译为梵文。近代以来，西方学人移译外国典籍，最多是《圣经》，其次就是《老子》。当代自马王堆汉墓发掘两种帛书《老子》，及最近湖北郭店战国楚墓出土三种《老子》摘抄本以来，世界各地的专家学者更加热切地发表论著或译成各国文字。本书也因竹帛《老子》的问世，进行了多次的修订。

本书初稿完成于1970年，由台湾商务印书馆印行。数年后马王堆帛出《老子》出版的消息传来，但是由于当时台湾尚处于戒严时期，大陆出版品在严禁之列，直至1979年我旅居美国，才得以看到有关帛书探讨的书籍文章。我在加州大学柏克莱分校作研究的数年间，运用该校中文部图书馆的有关藏书，对拙著进行首次大幅度修订，参照马王堆帛书《老子》进行逐章修订。校定稿于1983年由北京中华书局以繁体字排版发行。

1984至1996年间，我在北京大学讲授老庄哲学课程时，陆续发现注译方面有不少尚待订正之处。1997年春，我因平反复职重回母校台大哲学系任教；1999年秋天，又到布拉格查尔斯大学讲授老子课程，在此期间，笔者对本书再次进行大幅度修订。此次修订仍以王弼通行本为底本，参照帛书及郭店本，作了全面审慎的修改。这是第二次对本书做出大幅度的修订，修订后由台湾商务印书馆于2000年以繁体字排印。

本书的出版权已经由北京商务向台湾商务取得，以简体字体印行，在排印校对期间，我又作了少许订正，作为一个作者，这是我自己最满意的一个定本了。

承蒙总经理杨德炎先生面允，北京商务将陆续出版我的多种著述，这对我是莫大的鼓励。有关排印等各项事宜，获著作室主任常绍民先生费心协助，一并感谢。

2002年11月 于台大哲学系研究室

三次修订版序

一九七三年湖南长沙马王堆汉墓出土一大批帛书，其中帛书甲、乙本《老子》尤引人注目。岂料二十年后，一九九三年湖北荆门郭店村战国楚墓又出土了为数众多的竹简，其中竟然出现三种《老子》摘抄本。消息传出，举世学子奔走相告。这批比马王堆帛书早上百年的珍贵文献，终于在一九九八年五月汇编成册（《郭店楚墓竹简》）由北京文物出版社印行问世。我们能目睹这一世界最古老的《老子》抄本，何其有幸！

郭店楚墓整理者彭浩先生根据竹简形制及长短不同，将多种简文《老子》分成甲、乙、丙三组，这三组《老子》摘抄本字数约当今本三分之一。章次安排与今本大不相同。拿通行本来仔细核对，可以发现章次虽迥异，但各本文义顺序及其内容基本一致。三组简文抄写内容上各不相复，仅有一节相应于通行本六十四章下段文字，重出于甲、丙组中，两相对比，丙组中的文句与马王堆帛本及通行本接近。通体观察，我们认为甲组文义接近《老子》祖本，它的抄写年代，距离老聃逝世可能仅百余年。

郭店简文《老子》的问世，不仅打破了《老子》晚出说的谬误，也大大扩展了老学宽广的伦理空间。中外学者在这些方面纷纷发表专文讨论，读者有兴趣，请参看鼓应主编的《道家文化研究》十七辑专刊《郭店楚墓〈老子〉专题研究》。

在多种通行本中，王弼本对历代影响最大。所以本书仍以王本为主，参照其他各古本进行校释。年前曾据马王堆帛书本，做了一次审慎的修改，如今郭店简本的公布，我不得不再次进行修订。我想这该是我有生之年最后一次为《老子今注今译》修订了。

一九九九年一月于台大哲学系

二次修订版序

本书于1970年初版，三年后曾略作修订。由于我长期滞留海外，自1973年修订后，迄未改版。我在北京大学多次开设老庄哲学课程，对于本书【注释】部分早就感到有重新修改的必要。前年夏天，我回到阔别十四年的台北，承商务总经理张连生先生面允，修改后重新排版由台湾商务印书馆一家出版。我遂于去年秋冬着手整理，日前完稿。这次修订，主要在【注释】部分进行了较多的更改，而【引述】部分，仍维持原样，以保持我先前的观点。我在写这序文时，悉获湖北荆门市出土了一批比马王堆汉墓帛书更早的竹简，其中与《老子》有关的残简尤引人瞩目。该墓葬早至战国中期，是则古史辨派学者所谓《老子》成书晚期说，更加不能成立。此前，我曾多次为文力主《老子》为老聃自著，其成书早于《论语》（近年来我曾发表过〈老学先于孔学〉、〈老子与孔子思想比较研究〉、〈老子与先秦道学各流派〉、〈论老子晚出说在考证方法常见的谬误〉、〈墨子与老子思想上的联系〉等文，前三文收在拙著《老庄新论》书中，后两文刊在《道家文化研究》第四、五辑。我对老学有些新的观点，则尚未成文）。

近五六年，在我已发表的论文里，有两个论题引起学界广泛的争论：一是《易传》学派性质的问题，一是道家主干说。前者，我连续写了十几篇文章，推翻《易传》是儒家作品的旧说，而论证它是道家学派之作（现已汇集成册《易传与道家思想》在台湾商务印书馆出版）。后者，我曾撰文论说中国哲学的主干部分是道家思想而非儒家。今后的几年我将在这一课题上，继续探讨。在我近来写的文章里，我曾一再提到老子是中国哲学之父，认为中国“哲学的突破”始于老子。事实上，对于整个中国哲学史，越往下探索，越深入研究，就越会认识到老子在中国哲学史上的影响，远超过其他各家。

中国古典文化译成外国文字，以《老子》的译本最多，时至今日，每年仍有多种不同的老子译本问世。在众多研究著述中，对老子原文的阐释，也常出现仁者见仁、智者见智的现象，拙著也只是提供一得之愚，尚祈专家学者不吝指正。

1996年春于台北

修 订 版 序

一、本书正文以中华书局据华亭张氏所刊王弼注本为主，这个本子“玄”字因避清圣祖讳而改为“元”字，现在都把它改正过来。王注本有誤字或錯簡的，根据其他古本或近代校詁学者的考订改正，并在注释中说明。

二、本书的〔引述〕部分，是我自己的意见，聊供一得之愚。〔注释〕部分，选集前人在《老》学上的精辟解说。这方面的工作花费的时间最多。本书写作期间，曾参考古今注书一百多种，〔今译〕基本上是依前人注解而语译，此外参看张默生《老子章句新释》与任继愈《老子今译》等书。本书修订版并参考严灵峰《老子达解》的“语译”部分，尽量求译文的确当。

三、本书初版，没有提老子其人及其书的问题。因为这方面的问题，前人讨论得很多，而且由于古籍在这方面资料的欠缺，有些问题实在无法探出一个究竟来。然而学者们在这方面费的精力甚多，思想方面反倒略而不谈。

《史记·老庄申韩列传》替老子作了一个四百多字的传，有关老子的生平事迹。从梁启超在民国十一年撰文提出质疑开始，引起了一场热烈的争论，多达五十万字的文章，都搜集到《古史辨》这部书上。梁启超和他的附和者提出了许多疑问和意见，张熙和胡适等人则作了有力的批驳。对于这类问题有兴趣的人，可以参看《古史辨》第四册和第六册。在这里，仅综合各家的意见，对老子其人及其书的问题，作下面几点简要的说明：

（一）关于姓名的问题：《史记》传文中说：“老子者，姓李氏，名耳……谥曰聃。”老子即老聃是可以确认的，先秦古书中可以为证（如《庄子》书上同一段话，前称老聃，接着又称老子）。关于“老子”有二说：一说“老”是尊称，“老子”即后人所谓老先生的意思。一说“老”是姓氏，当时称“子”的，如孔子、有子、曾子、阳子、墨子、孟子、庄子、惠子，以及其余，都在氏族下面加“子”字（参看唐兰《老聃的姓名和时代考》）。老聃或当姓老。古有老姓而无李姓：《世本》：“颛顼子有老童。”《风俗通义》：“老氏，颛帝子老童之后。”《左传》成公十五年《传》：“宋有司马老佐。”又昭公十四年《传》：“鲁有司徒老祁。”可证古有以老为姓，而春秋二百四十年间无姓李者（见高亨《老子正诂》前记），在先秦典籍中没有提到“李耳”，或由“老聃”两字转出亦未可知。“耳”和“聃”字义相应。“老”和“李”古音同，“李”姓或由“老”姓转出，如荀卿转为孙卿。

（二）关于问礼的问题：孔子问礼于老聃，《史记·孔子世家》所载与本传所载稍异，但对问礼一事，则确认无疑。关于孔老相会和孔子学

于老子的记载，见于《礼记·曾子问》四次，《庄子》五次（见《天地》、《天道》、《天运》、《田子方》及《知北游》各篇）。此外也见于《孔子家语》和《吕氏春秋》（《当染篇》）。孔子访老聃的故事出现在不同学派的典籍上，“在传说不同的系统中，而发现可以互证的材料，则不能不说是有力的材料。”（语见徐复观《有关老子其人其书的再检讨》，附《中国人性论史》内）“孔子问礼的传说，春秋以及战国，必定是很流行，所以儒家都不能为他抑低孔子而埋没他。”（语见陈荣捷《战国道家》，载于中研院史语所《集刊》第四十四本）。孔子问礼于老聃的事，依然为多数学者所接受。

（三）著作时代问题：梁启超认为《老子》书作于战国之末，这说法自然引出《老》书与《论语》著作先后的问题，也引出《老》书与《庄》书先后的问题。关于前者，颇可讨论；关于后者，实无须费笔墨。因《老》书前于《庄》书是不成问题的事，不仅《庄子》书上辄引“老聃”其人及《老子》书文可证，从他书中也可明证。如《战国策·齐策》载：“颜觸曰：老子曰：‘虽贵必以贱为本，虽高必以下为基；是以侯王称孤寡不谷，是其贱之本与非。’”此文出自老子三十九章。颜觸与齐宣王同时，亦即与庄子同时；这时《老子》已成书，也就是成于《庄子》之前的“铁证”（见严灵峰《辩老子书不后于庄子书》）。下面就出书时代问题分数项叙说：

（1）关于使用名词：梁启超说：“《老子》书中用‘王侯’，‘王公’，‘万乘之君’等字样者凡五处，用‘取天下’字样者凡三处，这种成语，像不是春秋时人所有；还有用‘仁义’对举的好几处，这两个字连用，是孟子的专卖品，从前像是没有的。”张煦随即指出梁氏的疏误：“《易·蛊之上九》：‘不事王侯，高尚其事。’不是早已‘王侯’联用吗？《易·坎象》：‘王公被险以守其国。’《离象》：‘六五之吉离王公也。’不是‘王公’联用吗？”又说：“《易·系辞下传》说：‘小人不耻不仁，不畏不义。’《左传》说：‘酒以成礼，不继以淫，义；以君成礼，弗纳于淫，仁也。’‘仁义为文，与老子所说‘绝仁弃义’先仁而后义’有何不同？《史记》引周初所制谥法云：‘仁义之所往为王。’周初谥法篇义与此合，早以仁义为联同，与老子‘大道废而后有仁义’有何不同？”（张煦《梁任公提诉老子时代一案判决书》，见《古史辨》第四册下编三一七页）张煦并指出梁氏误把“取天下”的取字作《三国演义》“取上将首级如探囊取物”的取字。这句旧注：“取，治也。”所以说“取天下常以无事”即“无为而治”的意思，梁任公没有弄清楚这句话的原义。至于以“万乘之君”一句作为战国时证据也不能成立，张季同指出《论语·先进》：“千乘之国，摄乎大国之间。加之以师旅，因之以饥馑……。”可见千乘之国正是被大国蹂躏的小国，所以，在春秋时说万乘之国当然是十分可以的（见张季同《关于老子年代的一假定》，《古史辨》第四册下编四三一页）。此外有人认为《老子》第三章“不尚贤”句是《老》书晚于墨子尚贤思想之证，唐兰辩称：“‘不尚贤使民不争’，更是与墨子的尚贤不相干，‘贤’字是当时一个流行底题目，和‘道’、‘德’、‘仁’、‘义’、‘名’、‘实’一样，各家的学说里都要讨论一下，决不能说某书受某书影响的。”（见《古史辨》第四册三四九页）。有关其他词句的议论，可参看《古史辨》。在这里我

们要特别指出：根据几个片语只字来考订著作的年代是不可靠的。除非能把整本书的大部分和主要部分都加以审定，否则不能仅摸索到书中几个字句有疑问而据以推定全书都有疑问。梁启超等人妄断《列子》是魏晋时代的伪作，所持的态度和论点都是同样地误谬的。

(2) 关于引述：有人认为《论语》和《墨子》都未称引《老子》，可见《老》书是晚出。但我们是否也可由《老子》未称引《论》《墨》而断言《论》《墨》晚出呢？所以这论点是不能成立的。如庄子与孟子同时，两书互不称引。《韩非子》、《战国策》引《老子》不引《孟子》，难道因此可以否认《孟子》七篇的存在吗？（见严灵峰《辩老子书不后于庄子书》）孟子没有提到《易经》，我们不能说孟子时《易经》不存在。又如惠施和孟子同时在梁，孟子却未提及惠子。因此以《论》《墨》未引《老》书而断定它晚出是不足为据的。至于《论语》引述《老子》与否，仍值得商榷。《述而》篇：“窃比于我老彭。”旧说虽有以“老”即老子之说（如郑玄注：“老，老聃。彭，彭祖。”），但多人以老彭指商贤大夫。然而《宪问》篇“或曰‘以德报怨’”，“或曰”显然是引别人的话，而这话正出于《老子》书上。由此可证《论语》曾引述《老》书。《论语·卫灵公》：“无为而治。”“无为”思想很可能来自老子。再则《说苑·敬慎篇》说：“叔向曰：老聃有言曰：‘天下之至柔，驰骋乎天下之至坚。’又曰：‘人之生也柔弱，其死也刚强，万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。’”这里所引的是《老子》第四十三章和第七十六章文字。叔向是晋平公时代的人，与孔子同时。假使刘向《说苑》所据不误，则《老子》的成书年代当在孔子之前（见严灵峰《辩老子书不后于庄子书》）。此外《太平御览》第三百二十二卷引“墨子曰：‘墨子为守，使公输般服，而不肯以兵知，善持胜者，以强为弱。’故老子曰：‘道冲而用之，有弗盈也。’”这是《老子》第四章文，如果是《墨子》的佚文，那么墨翟或他的及门弟子也一定诵读过老子的书（见严文）。

(3) 关于文体：冯友兰在《中国哲学史》上认为：“《老子》非问答体，故应在《论语》、《孟子》后。”然而《周易》与《诗》三百篇也非问答体，是否也应在《论》《孟》之后呢？何况《论语》本身的大部分也不一定是问答，如《论语》第一篇共十六章，问答只有两章；第四篇共二十六章，问答只有一章；第七篇共三十七章，问答只有七章，其余各篇，也是非问答居多数（见胡适《评论近人考据老子年代的方法》，在《古史辨》第六册）。冯友兰还说：“《老子》之文为简明之‘经’体，可见其为战国时之作品。”胡适批驳说：这要我们先得承认“凡一切简明之‘经’体都是战国时的作品”一个大前提。至于什么是简明的“经”体更不容易说了。《老子》“道可道，非常道。名可名，非常名”和《论语》“道之以政，齐之以刑。……道之以德，齐之以礼”，岂不是同一个文体？可见冯氏以文体作论断是不足为据的。

总结地说：老子即老聃，《老子》一书为老聃所作，成书年代不至晚于战国初。在先秦典籍中，《战国策》（《齐策》、《魏策》），《庄子》（《内》《外》《杂》多篇），《荀子》（《天论篇》），

《韩非子》（〈解老〉〈喻老〉〈外储说下篇〉〈六反篇〉），《吕氏春秋》（〈君守篇〉等），《尹文子》（〈大道篇〉），《列子》（〈黄帝篇〉、〈说符篇〉），无不引述《老子》，各家都明确地看到《老子》书。

我们还认为，《老子》这本书是一本专著而不是纂辑。这本书前后理论一贯，层层推出，成一家之言（张季同持此说），而且“全书分明有著者自称的‘我’、‘吾’，则非由编纂而成，甚为明显”。（徐复观持此说）由《老子》书中没有一处自称“老子曰”或“老聃曰”，这也可以证明是老聃自著。无论从文体或思想内容一贯性来看，这本书很可能是出于一人的手笔，当然，有些字句为其弟子或后学所附加，亦所不免的。

1973年年底于台北

老子是个朴素的自然主义者。他所关心的是如何消解人类社会的纷争，如何使人们生活幸福安宁。他所期望的是：人的行为能取法于“道”的自然性与自发性；政治权力不干涉人民的生活；消除战争的祸害；扬弃奢侈的生活；在上者引导人民返回到真诚朴质的生活形态与心境。老子哲学中的重要思想便是从这些基本观点中引发出来的。但是由于老子用语的殊异性而产生许多误解。下面指出比较流行的误解，并加以澄清：

（一）一般人常以为老子思想是消沉的、厌世的或出世的。造成这种误解是由于对他的重要观念望文生义所致，例如：无为、不争、谦退、柔弱、虚无、清静等观念都曾被人曲解。其实，“无为”是顺任自然、不强作妄为的意思（这观念主要是针对统治者提出的）。“不争”是不伸展一己的侵占意欲（这观念主要也是针对统治者提出的）。“谦退”具有“不争”的内涵，要人含藏内敛，不显露锋芒。“柔弱”的观念意在不可恃刚陵物、强悍暴戾。“柔弱”并非懦弱，老子所说的“柔”是含有无比的韧性和持续性的意义。“虚”是形容道体的，如第四章上说：“道冲，而用之，或不盈。”“冲”训“虚”，意指“道”体是虚状的，虚状的“道”体却能发挥无穷的作用来。又如第五章上说：“天地之间，其犹橐籥乎！虚而不屈。”这是说天地之间是虚空的，但万物却从这虚空中蓬勃生长。可见这个“虚”含有无穷的创造因子。用在人生的层面上，“虚”含有深藏的意义。“无”有两种解释：一是指称“道”（如第一章和第四十章），因为“道”是无形无色而不可见的，所以用“无”来形容它的特性；另一是指空的空间（如第十一章）。从上面简略的解释中，可以了解老子这些观念不仅没有消极的思想，相反的，却蕴涵着培蓄待发的精神；一方面他关注世乱，极欲提供解决人类安然相处之道（如“无为”“不争”“谦退”等观念的提出，乃在于呼吁人收敛一己的占有冲动，以消解社会争端的根源）；另一方面，他要人凝炼内在生命的深度（如“虚静”等观念的提出，乃在于期望人们发展主体的精神空间）。

老子说：“生而不有，为而不恃。”又说：“功成而不有”“为而不争”。“生”、“为”、“功成”便是要人创作从事；“不有”、“不恃”、“不争”便是不必把创作的成果据为己有（这一观念罗素十分赞赏）。由此可知，老子的思想并没有消沉出世的念头。

（二）一般人又以为老子思想含有阴谋诈术。这是因为将《老子》书上的一些文句割离了它的脉络意义而产生的误解。例如：

(1)“无为而无不为。”这句话常被解释为：表面上不做，暗地里什么都来。事实上，“无不为”只是“无为”的效果，即是说，顺其自然便没有一件事做不好。

(2)“圣人后其身而身先，非以其无私邪！故能成其私。”有些人以为老子这话是叫人为“私”的，“无私”只是个手段而已。其实这一章（第七章）的重点在于说“无私”。圣人的行为要效法天地的无私意（“天地之所以能长且久者，以其不自生。”“不自生”是不自贪其生的意思）。一个高位的人，由于机会的便利，往往容易抢先占有，因而老子唤醒人要贡献力量而不据有成果，如果能做到退让无私（“后身”），自然会赢得人的爱戴（“身先”）。所谓“成其私”，相对于他人来说，得到大家的爱戴；相对于自己来说，成就了个人的精神生命。

(3)“古之善为道者，非以明民，将以愚之。”后人以为老子主张愚民政策。其实这里所说的“愚”是真切的意思。老子期望统治者培养出笃实的政风，引导人民以挚诚相处。老子不仅期望人民真切，他更要求统治者以身作则。第二十章上说：“我愚人之心也哉！”老子以“愚人之心”来赞许圣人的心态，可知“愚人”乃是治者的一个自我修养的理想境界。老子深深地感到人们攻心斗智、机诈相见是造成社会混乱的根本原因，所以他极力提倡人们应归真返朴。因而以“愚”（真切）为人格修养的最高境界。

(4)“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲取之，必固与之；是谓微明。”（“取”通行本误作“夺”）第三十六章这段文字被普遍误解为含有权诈之术。其实老子这些话只在于分析事物发展的规律，他指出事物常依“物极必反”的规律运行；这是自然之理，任何事物都有向它的对立面转换的可能，当事物发展到某一个极限时，它就会向相反的方向运转，所以老子认为：在事物发展中，张开是闭合的一种征兆，强盛是衰弱的一种征兆。这里面并没有权诈的思想。

在各种误说中，以第三十六章“将欲歛之，必固张之”一段文字所引起的误解最大。近代许多研究老子思想的学者也感到困惑不解，所以我们在这里将作进一步的讨论：

（一）误解的由来：以为老子思想含有权诈的意味。这种误解早在韩非时代就开始了，《喻老篇》说：“越王入宦于吴，而观之伐齐以弊吴，吴兵既胜齐人于艾陵，张之于江济，强之于黄池，故可制于五湖，故曰：‘将欲翕之，必固张之；将欲弱之，必固强之。’晋献公将欲袭虞，遗之以璧马；知伯将欲袭仇由，遗之以广车，故曰：‘将欲取之，必固与之。’”韩非以后，以宋儒的误解最深，尤其是程朱和苏子瞻。苏子瞻说：

“老子之学，重于无为，轻于治天下，韩非得其所以轻天下之术，遂至残忍刻薄。”

朱子的误解还不如他们，他只说“老子便是杨氏”。只说老子“紧要处发出来，教人支吾不住”。而二程的误解可大了：

“与夺翕张，固有此理，老子说著便不是。”（《二程全书·遗书》七）

“老子之言，窃弄阖辟者也。”（《遗书》十一）

“问《老子》书若何，曰：《老子》书，其言自不相入处如冰炭。其初欲谈道之极玄妙处，后来却入做权诈看上去，如‘将欲取之，必固与之’之类。然老子之后有申韩，看申韩与老子道甚悬绝，然其原乃自老子来。”（《遗书》十八）

老子思想导致权诈的误解，固然和老子文字的含混性有关，然而读者的不求甚解，也应负草率附会的责任。

（二）历代学者的解释：韩非和宋儒固然导致严重的误解，但历代却有不少学者给予精确的解释。下面征引自汉到宋明各代学者的见解，供我们作参考：

汉严遵说：“实者反虚，明者反晦，盛者反衰，张者反弛，此物之性，自然之理也。”（《道德指归论》）

宋董思靖说：“夫张极必歛，与甚必夺，理之必然。所谓‘必固’云者，犹言物之将歛，必是本来已张，然后歛者随之。此消息盈虚相因之理也。其机虽甚微隐而理实明。”（《道德真经集解》）

宋范应元说：“天下之理，有张必有翕，有强必有弱，有兴必有废，有与必有取。此春生夏长，秋敛冬藏，造化消息，盈虚之运固然也。然则张之、强之、兴之、与之之时，已有翕之、弱之、废之、取之之几伏在其中矣。几虽幽微而事已显明也。故曰是谓微明。或者以数句为权谋之术，非也。”（《老子道德经古本集注》）

薛蕙说：“此章首明物盛则衰之理，次言刚强之不如柔弱，末则因戒人之不可用刚也。岂权诈之术？夫仁义圣智，老子且犹病之，况权诈乎！按《史记》陈平本治黄帝老子之术，及其封侯，尝自言曰：‘我多阴谋，道家之所禁，吾即废亦已矣，终不能复起，以吾多阴祸也。’由是言之，谓老子为权数之学，是亲犯其所禁，而复为书以教人，必不然矣！”（《老子集解》）

明释德清说：“此言物势之自然，而人不能察。天下之物，势极则反。譬夫日之将昃，必盛赫；月之将缺，必盛盈；灯之将灭，必炽明。斯皆物势之自然也。故固张者，翕之象也；固强者，弱之萌也；固兴者，废之机也；固与者，夺之兆也。天时人事，物理自然，第人所遇而不测识，故曰微明。”（《道德经解》）

明朱得之说：“首八句，言造化乘除之机如此，非言人立心也。”（《老子通义》）

明王道说：“将欲云者，将然之辞也；必固云者，已然之辞也。造化消息盈虚、与时偕行之运，人事有吉凶祸福相为倚伏之理，故物之将欲如彼者，必其已尝如此者也。将然者，虽未形而难测；已然者，则有实而可征，人能据其已然而探其将然，则虽若幽隐而实为至明矣，故曰：是谓微明。”（《老子亿》）

明陆长庚说：“此章之旨，说者多借其言以为阴谋捭阖之术自老氏，今为正之。言物之翕张、强弱、废兴、予夺互相倚伏，皆理之一定而不可易者。其今之将欲如彼者，必昔之已然如此者。《易》有之曰：‘无平不陂，无往不复。’《象》曰：‘无往不复，天地之际也。’”（《老子道德经玄览》）

明林兆恩说：“世之诡譎者，即谓其得老子之术，岂非妄执‘必固张之’之数言而诟詈之邪！且盈而必缺，中而必昃，寒往而暑，昼往而夜，天道之常也。吾尝执天道而仿老子之词曰：‘将欲缺之，必固盈之；将欲昃之，必固中之；将欲暑之，必固寒之；将欲夜之，必固昼之。’谓之天有术可乎！万物之生而死，荣而悴，成而毁，亦天道也。天何心哉！由是观之，则世之非老子者，非惟德不达老子之意，亦且目不涉老子之文。”（《道德经释略》）

明徐学谟说：“按此章解者纷纷，宋儒以‘固’作‘故’，既不得其字义，而乃指之为权谋，诬矣！即苏子由亦谓其‘几于用智，与管仲孙武无异。’彼岂闻道而大笑之乎！”（《老子解》）

明陈懿典说：“物之欲敛聚者，必其已尝张大者（“之”字作“者”字看）；物之将微弱者，必其已尝刚强者也；物之将欲废坠者，必其已尝兴隆者也；物之将欲失者，必其已尝得者也。此理虽微妙而实明白易见。”（《道德经精解》）

明赵统说：“此推原事物自然之理，示为道者当知退晦示弱，不可取强于天下也。”（《老子断注》）

明洪应绍说：“《易》曰：‘尺蠖之屈，以求信也。龙蛇之蛰，以存身也。’与老圣之言，正互相发。盖循环往复，天之道，物之理，人之事，无不皆然。惟早知之士，于其固然，知其将然，在张知歛，在强知弱。”（《道德经测》）

如果我们细读以上各家的注解，我们可以充分了解老子的原义，也可分辨宋儒程、朱等人的误说。

《老子》书上一再提到“婴儿”，要人归真返朴，保持赤子之心。老子最反对人用心机，正如薛蕙所说的：“仁义圣智，老子且犹病之，况权诈乎！”可知阴谋诈术为“道家之所禁”是必然的道理。

老子曾说：“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。”“善者吾善之，不善者吾亦善之。信者吾信之，不信者吾亦信之。”“圣人不积，既以为人己愈有，既以与人己愈多。”从这些言词中所表现的对社会关怀，当可领会老子的忧世之言与救世之心。然而他所用以拯救乱世的方法，确有欠积极改造的功能。

1970年3月于台湾大学哲学系研究室

老子哲学系统的形成和开展

中国哲学一向是较关注人生和政治问题的。这些问题的讨论，又常落到伦理道德的圈子里，这样一来，思想范围常常被框在某些格式上。老子哲学的特异处，就在于扩大了这一个局限，把人类思考的范围，由人生而扩展到整个宇宙。他看人生种种问题，乃从宏观出发，而又能微观地作多面的审视。

老子的整个哲学系统的发展，可以说是由宇宙论伸展到人生论，再由人生论延伸到政治论。然而，如果我们了解老子思想形成的真正动机，我们当可知道他的形上学只是为了应合人生与政治的要求而建立的¹。

老子哲学的理论基础是由“道”这个观念开展出来的，而“道”的问题，事实上只是一个虚拟的问题。“道”所具有的种种特性和作用，都是老子所预设的。老子所预设的“道”，其实就是他在经验世界中所体悟的道理，而把这些所体悟的道理，统统附托给所谓的“道”，以作为它的特性和作用。当然，我们也可以视为“道”是人的内在生命的呼声，它乃是应合人的内在生命之需求与愿望所开展出来的一种理论。

下面我将老子基本理论的部分，作一个分析和说明。从这些分析和说明中，可以看出老子哲学系统的发展，如何地由形上学的性质渐渐的落实到人生和政治的层面。于此，他提出了许多重要的观念，用以作为实际人生的指引。

一 “道”的各种意义

“道”是老子哲学的中心观念，他的整个哲学系统都是由他所预设的“道”而开展的。《老子》书上所有的“道”字，符号型式虽然是同一的，但在不同章句的文字脉络中，却具有不同的义涵²；有些地方，“道”是指形而上的实存者³；有些地方，“道”是指一种规律；有些地方，“道”是指人生的一种准则、指标、或典范。因而，同是谈“道”，而义涵却不尽同。义涵虽不同，却又可以贯通起来。下面分别加以解说。

（一）实存意义的“道”

甲、“道”体的描述

老子认为“道”是真实存在的东西。在下面三章里说得很清楚。第十四章上说：

视之不见，名曰“夷”；听之不闻，名曰“希”；搏之不得，名曰“微”。此三者，不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。

第二十一章上说：

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真；其中有信。

第二十五章上又说：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰“道”。

老子说，有一个混然一体的东西（“有物混成”），不知道它的名字，勉强叫它做“道”。

为什么不知道它的名字呢？因为我们既听不见它的声音，又看不见它的形体（寂兮寥兮）。换句话说，它不是一个有具体形象的东西。管子说：“物固有形，形固有名”，“名”是随着“形”而来的，既然“道”没有确定的形体，当然就“不可名”了。

“道”之不可名，乃是由于它的无形。为什么老子要设定“道”是无形的呢？因为如果“道”是有形的，那必定就是存在于特殊时空中的具体之物了，存在于特殊时空中的具体事物是会生灭变化的。然而在老子看来，“道”却是永久存在（“常”）的东西，所以他要肯定“道”是无形的。为什么老子又要反复声明“道”是“不可名”的呢？因为有了名，就会把它限

定住了，而“道”是无限性的。通常我们用名来指称某一事物，某一事物被命名以后，就不能再称为其他的东西了，例如我们用“菊花”这个字来称呼“菊花”这个东西，既经命名以后，就不再称它为“茶花”或“蔷薇”了。由于“道”的不可限定性，所以无法用语言文字来指称它。老子在第一章的开头就说：“道可道，非常‘道’；名可名，非常‘名’。”真常的“道”是不可言说的，无法用概念来表达的。现在勉强地用“道”字来称呼它，只是为了方便起见。

“道”虽然没有固定的形体，虽然超越了我们感觉知觉的作用，但它却并非空无所有；“其中有象”、“其中有物”、“其中有精”、“其中有信”（二十一章），都说明了“道”是一个实有的存在体。老子又告诉我们，这个实有的存在体，在这宇宙间是惟一的、绝对的（万物则是杂多的、相对的），它的本身是永久常存，不会随着外物的变化而消失，也不会因着外在的力量而改变，所以说：“独立而不改。”（二十五章）在这里，有些人把老子的“道”和希腊哲学家巴门尼底斯（Parmenides）的“存有”（Being）相比附。这是似是而非的，因为巴门尼底斯所说的“存有”，固然是指惟一的、绝对的、永存的，同时又认为它是不变不动的。但是老子的“道”却并不是固定不变的，它却是不断地在运动着，所以说：“周行而不殆。”（二十五章），“道”乃是一个变体，是一个动体，它本身是不断地在变动着的，整个宇宙万物都随着“道”而永远在“变”在“动”（任何事物在变动中都会消失熄灭，而“道”则永远不会消失熄灭——“独立不改”的“不改”，就是指不会消失熄灭的意思）。由于“道”的变动，由是产生了天地万物。

以上是对于“道”体的描述。下面引说“道”的产生天地万物。

乙、宇宙的生成

老子说：“有物混成，先天地生。”“道”这个实存体，不仅在天地形成以前就存在，而且天地万物还是它所创生的。下面几章都明白的说到“道”是天地万物创造的根源：

无，名天地之始；有，名万物之母。（一章）

天下万物生于有，有生于无。（四十章）

道冲而用之，或不盈。渊兮似万物之宗。（四章）

道生一，一生二，二生三，三生万物。（四十二章）

道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。故道生之，德畜之；长之，育之；亭之，毒之；养之，覆之。（五十一章）

老子认为，“道”是一切存在的根源（“万物之宗”），也是一切存在的始源。“道”是自然界中最初的发动者（The primordial natural force），它具有无穷的潜在力和创造力。万物蓬勃的生长，都是“道”的潜在力之不断创发的一种表现。从万物生生不息、欣欣向荣的成长中，可

以看出“道”有一种无穷的活力。

老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”这里所说的“一”“二”“三”，即形容“道”的创生万物的历程；“道”一层层地向下落实，而创生万物。“道”创生万物以后，还要使万物得到培育，使万物得到成熟，使万物得到覆养（“长之育之；亭之毒之；养之覆之”）。从这里看来，“道”不仅创生万物就完事了，它还要内附于万物，以畜养它们、培育它们。

老子认为“道”在品位上、在时序上都先于任何东西，它不受时间和空间的限制，不会因他物的生灭变化而有所影响，从这些角度来看，“道”是具有超越性的。从它的生长、覆育、畜养万物来看，“道”又是内在于万物的。

天地万物是由“道”所产生的。老子在第一章上说：“无，名天地之始；有，名万物之母。”又在四十章上说：“天下万物生于有，有生于无。”可见“无”和“有”是指称“道”的。这里的“无”“有”是老子哲学的专有名词，“无”“有”似对立，而又相连续的。“无”含藏着无限未显现的生机，“无”乃蕴涵着无限之“有”的。老子用“无”“有”的别名，来表示形上的“道”向下落实而产生万物时的一个过程。

老子为什么要用“无”“有”来指称“道”呢？王弼说：“欲言无耶！而物由以成，欲言有耶！而不见其形。”（十四章注）换句话说，由于“道”之“不见其形”，所以用“无”来形容它；而这个“不见其形”的“道”却又能产生万物（“物由以成”），所以又用“有”来指称它。可见老子所说的“无”并不是等于零，只因“道”之为一种潜藏力，它在未经成为现实性时，它“隐”着了。四十一章说：“道隐无名。”这个“隐”字用以形容“道”幽隐而未形，所以不被我们所识知。因而我们既不能用感官去接触它，又不能用概念去表述它，于是老子不得已就用“无”字来作为“道”的别名。对于“道”的创生万物和蕴涵万物来说，老子又用个“有”字作为“道”的另一别名。总之，“无”“有”都是用来指称“道”的，是用来表现“道”一层层地由无形质落实到有形质的一个先后而具持续性的活动过程⁴。

（二）规律性的“道”

“道”体固然是无形而不可见，恍惚而不可随，但它作用于万物时，却表现了某种规律，这些规律却可作为我们人类行为的效准。因而《老子》书上，除了描述实存意义的“道”之外，许多地方所说的“道”，乃是意指规律性的“道”。

老子说：“反者道之动。”（四十章）老子认为自然界中事物的运动和变化莫不依循着某些规律，其中的一个总规律就是“反”：事物向相反的方向运动发展；同时，事物的运动发展总要返回到原来基始的状态。因而，“反”字可作“相反”，也可作“返回”讲（“反”即“返”）。它蕴涵了两个概念：（1）相反对立。（2）返本复初。下面依次说明。

甲、对立转化的规律

老子认为一切现象都是在相反对立的状态下形成的。例如他说：

有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。
(二章)

人间的存在价值也是对待形成的。例如老子说：

天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。(二章)

老子认为任何事物都有它的对立面，同时因着它的对立面而形成。并认为“相反相成”的作用是推动事物变化发展的力量。进一步，老子说明相反对立的状态是经常互相转化的。他说：

祸兮!福之所倚；福兮!祸之所伏。(五十八章)

祸福相因，这使我们想起“塞翁失马”的故事来。这段故事是说：“塞上之人，有善术者，马无故亡而入胡，人皆吊之，其父曰：‘此何遽不能为福乎?’居数月，其马将胡骏马而归；人皆贺之，其父曰：‘此何遽不能为祸乎?’家富良马，其子好骑，堕而折其髀，人皆吊之，其父曰：‘此何遽不为福乎?’居一年，胡人大入塞，丁壮者，引弦而战，近塞之人，死者十九，此独以跛之故，父子相保。故福之为祸，祸之为福，化不可极，深不可测也。”(《淮南子·人间训》)这个故事在于说明人生过程中祸福相倚伏的情形。普通一般人只看到事物的表面，而不能进一层的透视其中隐藏着相反的可能性。因而在老子看来，祸患的事情，未始不潜藏着幸福的因素；幸福的事情，也未始不含藏着祸患的因子。这个道理，在经验世界中处处可见，我们经常可以看到一个人处于祸患的境遇中，反倒激发他奋发的心志，使他迈向广大的途径；我们也经常可以看到一个人处于幸福的环境中，反倒养成他怠惰的习性，使他走向颓败的路子。世事尽如祸福相因一般地互相对立而又互相转化。

老子认为一切事物都在对立的情状中反复交变着，这种反复交变的转化过程是无尽止的。

老子为什么这样重视事物相反对立的状态和事物对立面的转化呢？这不外有下面几个原因：

(1) 老子认为事物是在对立关系中造成的。因此观察事物不仅要观看它的正面，也应该注视它的反面（对立面），两方面都能兼顾到，才能算是对于一项事物作了全盘的了解。常人只知执守着正面的一端，然而老子则提醒大家更要从反面的关系中去把握正面的深刻涵义。

(2) 老子不仅唤醒大家要从反面的关系中来观看正面，以显示正面的深刻涵义；同时他也提示大家要重视相反对立面的作用，甚至于他认为如能执守事物对立面所产生的作用当更胜于正面所显示的作用。例如在雄雌、先后、高下、有无等等的对立状态中，一般人多要逞雄、争

先、登高、据有；老子却要人守雌、取后、居下、重无。老子认为守雌要胜于逞强，取后要胜于争先。他说明下是高的基础，奠基不巩固，高的就要崩塌了。他又指出“有之以利，无之以用”，如果没有“无”，那么“有”就不能发挥出作用来⁵。这些例子，都说明了对于反面作用的掌握比正面的作用更大。

（3）老子认为事物的发展到某种极限的程度时，就改变了原有的状况，而转变成它的反面了。这就是古语所说的“物极必反”的观念；事物达到强的顶峰、盛的极致时，也就是向下衰落的一个转折点。老子在三十六章上说：“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲取之，必固与之；是谓微明。”这段话的意思是：“要收敛的，必定先扩张；要衰弱的，必定先强盛；要废堕的，必定先兴举；要取去的，必定先给与。这就是几先的征兆。”⁶这段话就是对于“物极必反”观点的说明。天下的事物，势极则反，好比月之将缺，必极盈（月极盈，乃是将缺的征兆）；灯之将灭，必炽明（灯炽明，乃是将灭的征兆）；花之将谢，必盛开（花盛开，乃是将谢的征兆），这些都是物势的自然。了解这种“物盛必衰”的道理，对于许多事情，当可先着一步，防患于未然，也可优先掌握情势，转危为安。

关于对立转化的规律，老子说得很多，比如他说：“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。”（二十二章）又说：“物或损之而益，或益之而损。”（四十二章）这都是运用“对立面转化”的规律加以说明的。老子还说：“天之道，其犹张弓与？高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。”老子认为自然的规律，减少有余用来补充不足。这也是“反”律第一义的说明。

总结上面所说，老子认为“道”表现了这种规律：它的运动和发展是向对立面的转化，亦即是朝相反方向进行着。当“道”作用于事物时，事物也依循着这个变化规律而运行着。

乙、循环运动的规律

老子重视事物相反对立的关系和事物向对立面转化的作用。但老子哲学的归结点，却是返本复初的思想。

“返”和“复”，与“周行”同义，都是循环的意思。这是“反”的第二意义。

“反”若作“返”讲，则老子说：“反者道之动。”即是说：“道”的运动是循环的；循环运动是“道”所表现的一种规律。关于“道”的循环运动，老子在二十五章和十六章上都说过了。他说：

有物混成……周行而不殆……强字之曰“道”，强为之名曰“大”，大曰逝，逝曰远，远曰反。（二十五章）

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。（十六章）

老子形容“道”时，说到“道”是“周行而不殆”的。“周”是一个圆圈，是循环的意思。“周行”即是循环运动，“周行而不殆”是说“道”的循环运动生生不息。老子在同一章（二十五章）上说：“强为之名曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。”这就是“周行而不殆”的解释。这是说：“道”是广大无边的，万物都从它出来（“大”），万物从“道”分离出来以后，周流不息地运动着（“逝”），万物的运行，越来越离开“道”了（“远”），离“道”遥远，剥极必复，又回复到原点（“反”）。这样一逝一反，就是一个“周行”。

十六章上的“复”，也是“周行”的意思。老子从万物蓬勃的生长中，看出了往复循环的道理（“万物并作，吾以观复”），他认为纷纷纍纍的万物，最后终于各自返回到它的本根（“夫物芸芸，各复归其根”）。在这里可以知道老子所说的“反”含有返回本根的意思。老子为什么要主张返回本根呢？本根是怎样的一种状态呢？老子认为本根就是一种虚静的状态（“归根曰静”）。在他看来，“道”是合乎自然的，虚静是自然状态的，“道”创生万物以后，万物的运动发展就越来越离开“道”了，去“道”越远，就越不合乎自然了，万物的烦扰纷争都是不合自然的表现。所以只有返回到本根，持守虚静，才体合于自然，才不起烦扰纷争。关于“虚”“静”的观念，后文再加以解说。

以上说明规律性的“道”。由“反”的概念，说明“道”和“道”所作用的事物，依循着如下的规律：（1）事物向相反的方向运动；（2）循环运动，返回原点。

此外，老子说：“飘风不终朝，骤雨不终日。”（二十三章）“柔弱胜刚强。”（三十六章）“为者败之，执者失之。”（出于强力，一定会失败，加以把持，一定要失去）（二十九章）这些也都是自然的规律。老子说，了解自然的规律，就是知“常”（“常”是指事物变动的不变之规律），我们应依循着自然的规律去行事，如果不依循着自然的规律而轻举妄动，就会出乱子（“知常曰明，不知常，妄作凶”）。

（三）生活准则的“道”

形而上的“道”是我们人类的感觉知觉所不能直接接触到的。这个不为我们所闻所见的“道”，却能落实到现象界对我们产生很大的作用。当“道”作用于各事各物时，可以显现出它的许多特性，“道”所显现的基本特性足可为我们人类行为的准则。这样，形上的“道”渐渐向下落，落实到生活的层面，作为人间行为的指标，而成为人类的生活方式与处世的方法了。这层意义的“道”，已经脱离了形上学的色彩，犹如从浓云中降下来，平平实地地可以为我们人类所取法。

形而上的“道”，落实到物界，作用于人生，便可称它为“德”。“道”和“德”的关系是二而一的，老子以体和用的发展说明“道”和“德”的关系；“德”是“道”的作用，也是“道”的显现。混一的“道”，在创生的活动中，内化于万物，而成为各物的属性，这便

是“德”，简言之，落向经验界的“道”，就是“德”。因而，形而上的“道”落实到人生的层面上，其所显现的特性而为人类所体验、所取法者，都可说是“德”的活动范围了。在这里，我们还可以把“道”和“德”作这样的区分：“道”是指未经渗入一丝一毫人为的自然状态，“德”是指参与了人为的因素而仍然返回到自然的状态（可见道家所说的“道德”是着重于顺任自然的一面，而全然不同于儒家所强调的伦理性的一面）。

刚才说过，落实到人生层面而作为我们生活准则的这一层次的“道”，就是“德”（《老子》书上虽然仍称为“道”，但其意义与“德”相同）。现在我们要问：这个作为人类行为所依循的“道”（即是“德”），究竟蕴涵了哪些基本的特性和基本的精神呢？老子认为凡是自然无为，致虚守静，生而不有，为而不恃，长而不宰，柔弱，不争，居下，取后，慈，俭，朴等观念都是“道”所表现的基本特性与精神。其中“自然无为”的观念，成为《老子》一书的中心思想，其他的重要观念都是环绕着这个观念而开展的。“自然无为”是意指顺任事物自身的状况去自由发展，而不以外在的强制力量去约束它。关于这些观念留待下文第三节中详细的引申说明。

下面我把《老子》书上所有谈到“道”字的地方都列出来，看看在不同的文字脉络中究竟属于上述哪一类意义的“道”。

二 道的脉络的意义

“道”这个字，在《老子》书上前后出现了七十三次，这七十三个“道”字，符号型式虽然一样，但是意义内容却不尽同。因此，我们必须不同的章句中，去逐一寻找“道”字的脉络意义。下面根据王弼本所排定的章次，将“道”字所出现的上下文依次地列出来，以寻求它的确实涵义。

一章

道可道，非常道。

“道可道，非常道”的意思：道可以说得出来的，就不是常“道”。“可道”的“道”字，和老子哲学思想无关；它是指言说的意思。第一个“道”字和第三个“道”字，是老子哲学上的专有名词，这里指“道”是构成世界的实体，也是创造宇宙的动力。它是永恒存在的，故而称为“常道”。所以这一个“道”字显然是指实存意义的“道”。

四章

道冲而用之，或不盈。渊兮，似万物之宗。

这章形容“道”体是虚空的，这个虚空的“道”体，是万物的根源。这里所说的“道”，也是指形而上的实存之“道”。

八章

水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。

这个“道”表现了“不争”的特性。这个“不争”之“道”，不同于形而上的实存之“道”。形上实存意义的“道”，是不为我们所得而闻问的，但这里所说的“道”，已经落实到人生的层面，它可以为我们所取法——老子认为我们应取法于它的“不争”的精神。（这层意义的“道”同于“德”。）

九章

持而盈之，不如其已；

揣而锐之，不可长保；

金玉满堂，莫之能守；

富贵而骄，自遗其咎。

功成，名遂，身退，天之道。

“揣而锐之，不可长保”；“富贵而骄，自遗其咎”，这就是老子戒矜的观念。“功成，名遂，身退”（王本作“功遂身退”），老子认为是自然之“道”（“天之道”），这里所说的“道”蕴含了“谦退”、“不争”的精神。（这层意义的“道”同于“德”。）

十四章

执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪。

“道纪”即是“道”的规律。这里两个“道”字都是规律性的“道”。

本章自开头“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微”至“迎之不见其首，随之不见其后”，这一段都是描述形上的实存之道。紧接着这段文字的下面就是：“执古之道，以御今之有。”（掌握早已存在的“道”，来驾驭现在的具体事物。）这两个“道”字应指规律性的“道”。这里所谓的“道纪”（“道”的规律），我们也可以说是实存意义的“道”所显现的规律。实存的“道”体，虽然不为我们所认知，但当它作用于物所显现的规律却可为我们所遵循。

十五章

古之善为道者，微妙玄通，深不可识。夫唯不可识，故强为之容：

豫兮若冬涉川；犹兮若畏四邻；俨兮其若客；涣兮其若凌释；敦兮其若朴；旷兮其若谷；混兮其若浊；澹兮其若海；飂兮若无止。

孰能浊以静之徐清；孰能安以动之徐生。

保此道者，不欲盈。夫唯不盈，故能蔽而新成。

“保此道者，不欲盈。夫唯不盈，故能蔽而新成。”这是说“道”有“不盈”的特性，要能守住它，就不至于自满，不自满才能够去旧更新。

“保此者”以下三句疑是错简，这三句是写不自满（“不盈”）的。然而上面一段文字都是描写“古之善为道者”之风貌的。这两段文字的意义可说并不相关联。所以我怀疑“保此‘道’者”三句是别章的文字错到这里的。

如果说“保此道者不欲盈”的句子是承接上文而来的，那么这个“道”字应指“强为之容”以下所说的体道者之容态和心境，即意指：慎重、警戒、威仪、融和、敦朴、旷达、虚怀、深远等人格修养的境界。

十六章

致虚极，守静笃。……

知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久。

这里两个“道”字都是指自然之道。“天乃道，道乃久。”这是

说“天”即是自然，符合于自然之“道”，就能长久。

本章主旨是谈“虚”“静”的，老子认为“致虚”“守静”就合乎自然之“道”了。

十八章

大道废，有仁义；智慧出，有大伪。

大道废弃，这是统治者“有为”之政的结果。这里所说的大道，即是指“自然无为”之“道”。废弃“自然无为”之“道”，而行“有为”之政（统治者强作妄为，伸张自身的意欲，扩展一己的权益，对人民构成胁迫并吞，这就是老子所谓的“有为”之政），社会乃渐混乱，人际关系乃渐失常，于是“仁义”的呼声起来了。

二十一章

孔德之容，惟道是从。

道之为物，惟恍惟惚。

老子认为“道”这个东西是恍恍惚惚，不具确定形状的；它虽然真实存在着，却不能为我们所确认。显然，本章两个“道”字，都是指形而上的实存体。

二十三章

希言自然。

故飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎？

故从事于道者，同于道；……同于道者，道亦乐得之。

本章四个“道”字，很显明的是指“自然无为”之“道”。

老子认为“希言”（意指不施加政令）是合于“自然”的。狂风骤雨般的暴政是维持不久的。为政如能“自然无为”，社会自然平平安安。

二十四章

企者不立，跨者不行；自见者不明，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长。其在“道”也，曰余食赘形。物或恶之，故有道者不处。

老子在这里告诫人们不要自我夸耀，自我矜持。本章所说的“道”的涵义，即在于戒矜戒伐（这层意义的“道”同于“德”）。

二十五章

有物混成，先天地生。……吾不知其名，强字之曰“道”，强为之名曰“大”。……

故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。

人法地，地法天，天法道，道法自然。

本章所说的“道”，都是指实存意义的道。末句所说的“天法道，道法自然”，乃是指效法实存之“道”所呈现的自然规律。

三十章

以道佐人主者，不以兵强天下。其事好还。师之处，荆棘生焉，大军之后，必有凶年。

善有果而已，不敢以取强。果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄，果而不得已，果而勿强。

物壮则老，是谓不道，不道早已。

用“道”辅助人主。这个“道”字是指柔“道”或不争之“道”，蕴含着不逞强、戒矜、戒伐的意思。

“物壮”的“壮”，含有称雄逞强的意思。本章所说的“道”，很清楚的是指勿逞强、勿矜、勿伐。反之，逞强、矜伐就不合于“道”了（这层“道”同于“德”）。

三十一章

夫兵者，不祥之器，物或恶之，故有道者不处。……兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡为上。胜而不美，而美之者，是乐杀人。

这一章老子表达了反战的思想。这里所说的“有道者”，是指有高度修养境界的人。这种人具有浓厚的人道主义思想，深深地了解战争的残酷性，厌恶战争。不得已因抗暴而起兵，也能心怀“恬淡”之德。

三十二章

道常无名、朴。虽小，天下莫能臣。……天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止可以不殆。

譬道之在天下，犹川谷之于江海。

“道常无名、朴”（“道”永远是无名而朴质状态的），这个“道”指形而上无名、无形、本始的实存之“道”。

“譬道之在天下，犹川谷之于江海”，是说“道”为天下所依归，正如江海为河川所流注一样。这个“道”是指“处下”之“道”。“处下”是老子重要思想之一，这是专就人生而言的，非形上之“道”。本章最末这两句，疑是错简，和上面的文义似不一贯。

三十四章

大道泛兮，其可左右，万物恃之以生而不辞，功成而不有，衣养万物而不为主。

这个创生万物（“万物恃之以生”）的“道”，即是实存意义的“道”。

三十五章

执大象，天下往，往而不害，安平太。

乐与饵，过客止。道之出口，淡乎其无味。

“执大象”即是执大“道”。这和淡乎其无味的“道”，同是指“无为”之“道”。老子认为如能执守“无为”的道理，大家就能平和安泰（“安平太”）了。

三十七章

道常无为而无不为。

这里的“道”不用说是指“无为”之“道”。

三十八章

上德无为而无以为，下德无为而有以为。……故失道而后德，失德而后仁。

……前识者，道之华，而愚之始。

本章谈“德”，老子认为不妄为，也不故意表现他的作为（“无为而无以为”），可以称为“上德”。如果不妄为，但故意表现他的作为（“无为而有以为”），那就变成“下德”了。“上德”者，因任自然，体“道”而行。如果表现“有为”（妄自作为），那就失“道”了。失“道”是有为的结果。“失道”的“道”，即是指自然无为的“道”。“道之华”的“道”，也是承接上文指自然无为的“道”。

四十章

反者道之动，弱者道之用。

这是讲实存意义的“道”所表现的规律和作用。

四十一章

上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。不笑不足以为道。

故建言有之：明道若昧；进道若退；夷道若纇。……

道隐无名。夫唯道善贷且成。

这里说“道”可得而“闻”，可见这个不是形上之道。这个可闻之“道”，表现了若“昧”、若“退”、若“颡”（起伏不平）、若“谷”、若“辱”（含垢）、“不足”等特性。这里所说的“道”，是就人生的层面上来说的。这个“道”同于“德”。

本章末句说：“道隐无名。”这个幽隐而无形无名的“道”，显然是指形而上的恍惚实存之“道”。这个“隐”而“无名”的“道”，当然是不可得而“闻”的，这和上文叙说可“闻”的“道”，在字义上显然不一致。在许多地方，就是老子用字未曾考虑到文字上歧义的情形。

四十二章

道生一，一生二，二生三，三生万物。

本章讲“道”创生万物的历程。这无疑是指实存意义的“道”。

四十六章

天下有道，却走马以粪。天下无道，戎马生于郊。

这里所说的“有道”和“无道”，即是我们通常所说的上轨道和不上轨道的意思。为政如能“自然无为”，国家政治可上轨道（“天下有道”），如果过分“有为”，国家政治就不上轨道（“天下无道”）。

四十七章

不窥牖，见天道。

“天道”即指自然的规律。这个“道”是指规律性的“道”。

四十八章

为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为。

这里的“道”是指“无为”之“道”。

五十一章

道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。

道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。

故道生之，德畜之；长之，育之；亭之，毒之；养之，覆之。

这里讲“道”的创生万物和畜养万物。本章所有的“道”字都是形而上的实存之“道”。这个形上的实存之“道”，当它生物成物之时，就开始向下落实，而为成物之“德”。

五十三章

使我介然有知，行于大道，唯施是畏。

大道甚夷，而人好径；朝甚除，田甚芜，仓甚虚；服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余；是谓盗夸，非道也哉！

这里所说的“大道”，就是我们通常说“正途”的意思。怎样才是“正途”？老子认为统治者为政和他的生活行为，要能清静无为，才是正途。“非道”即是不走正途，即是不能清静无为。

五十五章

心使气曰强。物壮则老，谓之不强，不强早已。

这里的“不强”，即指逞强而言。老子在这里要提示柔和之“道”。

“物壮则老，谓之不强，不强早已”三句，已见于三十章，这里是否为错简复出，则不得而知。

五十九章

长生久视之道。

这是说长久维持的道理（“久视”就是久立的意思）。这里的“道”，是通常所说的道理、方法的意思，并不是老子哲学上的特有名词。

六十章

治大国，若烹小鲜。以道莅天下……。

治理国家，像煎小鱼，要“无为”，不可“有为”。“以道莅天下”，即是说以“无为”治理天下（这层意义的“道”同于“德”）。

六十二章

道者万物之奥。……立天子，置三公，虽有拱璧以先驷马，不如坐进此道。

古之贵此“道”者何？不曰：求以得，有罪以免邪？故为天下贵。

本章所说的“道”都是指“自然无为”之“道”。老子认为立位天子，设置“三公”，进奉拱璧驷马，还不如用“自然无为”之“道”来作为献礼。为政者若能行“自然无为”之“道”，人民都可得到庇荫了（“道者万物之奥”）。

六十五章

古之善为道者，非以明民，将以愚之。

“善为道者”的“道”，是指愚朴之“道”。王弼说：“愚”即“守真顺自然”，这个“愚”字是老子特有的意义，它含有浓厚、朴实的意思（这个“道”即是“德”）。

六十七章

〔天下皆谓我：“道大；似不肖。”夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其细也夫！〕

我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。

慈故能勇；俭故能广；不敢为天下先，故能成器长。今舍慈且勇；舍俭且广；舍后且先，死矣！

夫慈，以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之。

本章谈“慈”。“天下皆谓我道大似不肖……久矣其细也夫”这一段和下文（谈慈的主题文字）意义毫不相应。很明显的是别章的错简。但又无法断定是哪一章错到这里来的。现在假定是错简，并且依严灵峰的说法移到三十四章，同时依文义：“道大似不肖”的意思是“‘道’广大不像任何具体的东西”，那么这里所说的“道”，或是指形而上的实存之“道”。如果不是错简，那么这个“道”字应是指下文所说的“三宝”，也即是“慈”、“俭”、“不敢为天下先”。

七十三章

天之道，不争而善胜，不言而善应。

“天之道”，即是指自然的规律。这个“道”乃是规律性的“道”。

七十七章

天之道，其犹张弓与？高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足；人之道，则不然，损不足以奉有余。

孰能有余以奉天下？唯有道者。

老子认为自然的规律是减少有余，用来补充不足。而社会的一般规律（“人之道”）就不是这样了，反而剥夺不足，用来供奉多余的人。“有‘道’者”是指能遵行自然规律的人。这种人能够把有余的拿来贡献给社会上不足的。本章所有的“道”字都是指规律性的“道”。

七十九章

天道无亲。

“天道无亲”是说自然的规律没有偏爱。这里的“道”也是指规律性的“道”。

八十一章

天之道，利而不害；人之道，为而不争。

本章的“道”和七十七章、七十九章一样，都是指规律、法则而言。

从以上各章的文字脉络意义中，寻找“道”的真正涵义，我们可以确知在一、四、二十一、二十五、三十二、三十四、四十二、五十一等章上所说的“道”是指形而上的实存之“道”，其余各章，多就人生方面而立说的。老子哲学，形上学的色彩固然浓厚，但他所最关心的仍是人生和政治的问题，这种说法，可以从《老子》整本书中所着重分量上取得论据的。

形而上的“道”如果不与人生发生关联，那么它只不过是一个挂空的概念而已。当它向下落实到经验界时，才对人产生重大的意义。这层意义的“道”——即作为人生指标的“道”，它呈现了“自然无为”、“虚静”、“柔弱”等特性，这些特性可说全是为了应合人生和政治的需求而立说的。

三 自然无为、虚静、柔弱

（一）“自然”“无为”

“自然无为”是老子哲学最重要的一个观念。老子认为任何事物都应该顺任它自身的情状去发展，不必参与外界的意志去制约它。事物本身就具有潜在性和可能性，不必由外附加的。因而老子提出“自然”一观念，来说明不加一毫勉强作为的成分而任其自由伸展的状态。而“无为”一观念，就是指顺其自然而不加以人为的意思。这里所说的“人为”含有不必要的作为，甚或含有强作妄为的意思。

老子哲学常被称为“自然”哲学，“自然”一观念的重要性，可以从这句话中看得出来，老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”这里不仅说“道”要法“自然”，其实天、地、人所要效法的也是“自然”。所谓“道法自然”，是说“道”以它自己的状况为依据，以它内在原因决定了本身的存在和运动，而不必靠外在其他的原因。可见“自然”一词，并不是名词，而是状词。也就是说，“自然”并不是指具体存在的东西，而是形容“自己如此”的一种状态。

《老子》书上所说到的“自然”，都是这种意思。让我们看看他所说的：

悠兮其贵言。功成事遂，百姓皆谓：“我自然”。（十七章）

希言自然。

故飘风不终朝，骤雨不终日。（二十三章）

道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。（五十一章）

是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过，以辅万物之自然而不敢为。（六十四章）

以上所引的文字中，所有关于“自然”一词的运用，都不是指客观存在的自然界，乃是指一种不加强制力量而顺任自然的状态。

十七章所说的“百姓皆谓我自然”是说明政府的作为以不干扰人民为上策，政府的职责在于辅助人民，功成事遂，百姓并不感到政府力量的存在，反而觉得是自我发展的结果。在人民丝毫不感到政府干预的情况下，大家都觉得十分的自由自在。

二十三章说的“希言”是合于自然的。“希言”按字面的解释是“少说话”的意思。老子所说的“言”，其实是指“声教法令”。因而“希言”乃是指不施加政令的意思。这和“不言之教”的意义是相通的。老子认为，为政不宜扰民，扰民就不合于自然了。反之，如果政令烦苛，犹如飘风骤

雨，对人民构成侵害，那就不能持久了。暴政之所以不能持久，就是因为它不合于自然的缘故。

五十一章很清楚的说明了“道”之所以受尊崇，“德”之所以被珍贵，就在于它不干涉，而让万物顺任自然。

六十四章所说的“以辅万物之自然而不敢为”和五十一章“夫莫之命而常自然”意义是相通的，这都说明了“道”对于万物是居于辅助的立场，所谓辅助，只是依照万物本然的状态去发展。体“道”的“圣人”——理想中的治者，他的为政也能表现这种精神：辅助百姓的自我发展而不加以制约。

以上的申说，我们可以知道老子提出“自然”的观念，目的在于消解外界力量的阻碍，排除外在意志的干扰，主张任何事物都应该顺任它本身所具有的可能趋向去运行。

老子说：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”（五章）这是说，天地是不偏私的，任凭万物自然生长；“圣人”是不偏私的，任凭百姓自己发展。这就是“自然无为”思想的说明。“自然”，常是对天地的运行状态而说的；“无为”，常是对人的活动状况而说的。“无为”的观念，可说是“自然”一语的写状。“自然”和“无为”这两个名词可说是二而一的。

老子说：“道常无为而无不为。”（三十七章）这个顺任自然的“无为”之“道”，老子将它从形而上的境界落实到政治的层面上。除了三十七章中以“无为”来描述“道”以外，其他《老子》书上凡是谈到“无为”的地方，都是从政治的立场而发的。

老子提倡“无为”的动机是出于“有为”的情事。“有为”一词是针对于统治者而发的⁷。

所谓“有为”是指统治者强作妄为，肆意伸张自己的意欲。老子看到“有为”之政的祸害已经是非常严重了，所以他说：

天下多忌讳，而民弥贫，……法令滋彰，盗贼多有。（五十七章）

又说：

民之饥，以其上食税之多，是以饥；民之难治，以其上之有为，是以难治。（七十五章）

禁忌太多了，弄得人民手足不知所措；法令森严，把人民捆得动弹不得。严刑的暴虐，加上重税的搜刮，弄得民不聊生。

在上者吞食税赋，这样的政府，只是加强少数人的利益，成为大众的暴虐。在老子那时代，擅自夺取百姓的权利是很普遍的。政府权威所集中化的控制越强，对于百姓的蹂躏性就越大。政府原是服务大众的工

具，然而当时的政府却已成为压迫人民的工具。老子沉痛地说出了当时的景象：

朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余，是谓盗夸。非道也哉！（五十三章）

这几句话，道尽了专制者侈靡的景况。统治者侵公肥私，过着豪华的生活，而农民却田园荒芜，无以为炊；百姓仓库空虚，在上者钱庄存款累累。这种光景，老子怎能不感叹的说：“多么的无道呀！”掌权人身带利剑，威压逞强，在饥饿和死亡边缘的百姓，哪个敢发怨言？这种情形，老子看在眼里，无怪乎他要气愤地骂一声：“这简直就是强盗头子！”

然而，逼迫过甚，终会产生大的祸乱。老子说：“民不畏威，则大威至。”（“人民不惧威压，则更大的祸乱就要发生了。”）（七十二章）统治者作威作福，压迫百姓，到了极致，威压就要引起反作用了。老子又说：“民不畏死，奈何以死惧之。”（七十四章）假如人民被逼到这种极端的情境，那就只有铤而走险了。到这时候，即使用死亡去威吓人，已经走死路一条了，怎能产生阻吓的效果呢？

老子处在那样的时代，深深地觉察到那些自认为是他人命运的裁定者，自以为有资格对别人的理想专断的人，他们的作为，正是造成人间不平与残暴的根由。

老子看到当时的统治者，不足以有所作为，却偏要妄自作为，结果适足以形成人民的灾难。在这种情形下，老子极力地呼吁为政要“无为”。在他看来，这是惟一釜底抽薪的办法。

我们可以说，老子著书立说最大的动机和目的就在于发挥“无为”的思想。甚至于他的形上学也是基因于“无为”思想而创设的。

“无为”一观念，散布于全书，其中五十七章说到“无为”的结果：

我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。

事实上，“好静”“无事”“无欲”就是“无为”思想的写状。“好静”是针对于统治者的骚乱搅扰而提出的；“无事”是针对于统治者的烦苛政举而提出的；“无欲”是针对于统治者的扩张意欲而提出的。可知“好静”“无事”“无欲”都是“无为”的内涵。如果为政能做到“无为”，让人民自我化育，自我发展，自我完成，那么人民自然能够安平富足，社会自然能够和谐安稳。

“无为”主张，产生了放任的思想——充分自由的思想。这种思想是由不干涉主义而来的，老子认为统治阶层的自我膨胀，适足以威胁百姓的自由与安宁，因而提出“无为”的观念，以消解统治者的强制性与干预性。在老子所建构的社会里，虽然不能以“民主”的观念来附会它，但空气是自由的。

老子的“无为”，并不是什么都不做，并不是不为，而是含有不妄为的意思。“无为”的思想产生了很大的误解，尤其是“‘无为’而无不为”这句话，许多人以为老子的意思是表面上什么都不做，暗地里什么都来。因此误认为老子是个阴谋家⁸。其实老子绝非阴谋家，他整本书没有一句话是含有阴谋思想的。导致这种误解，完全是因为不了解老子哲学术语的特有意义所致。所谓“‘无为’而无不为”的意思是说：“不妄为，就没有什么事情做不成的。”“无为”乃是一种处事的态度和方法，“无不为”乃是指“无为”（不妄为）所产生的效果。这和《老子》第三章上所说的“为‘无为’则无不治”的意义是相通的。“为‘无为’则无不治”的意思是以“无为”的态度去处理世务，就没有不上轨道的。“为‘无为’”是说以“无为”的态度去“为”。可见老子并不反对人类的努力，他仍然要人去“为”的。老子又说：“为而不恃”（二章）“为而不争”（八十一章）。他鼓励人去“为”，去做，去发挥主观的能动性，去贡献自己的力量，同时他又叫人不要把持，不要争夺，不要对于努力的成果去伸展一己的占有欲。

老子主张允许每个个人都能依照自己的需要去发展他的秉赋，以此他提出了“自然”的观念；为了使不同的意愿得到和谐平衡，他又提出“无为”的观念。老子“自然无为”的观念，运用到政治上，是要让人民有最大的自主性，允许特殊性、差异性的发展。也就是说，允许个人人格和个人愿望的充分发展，但不以伸展到别人的活动范围为限。对于统治者来说，“无为”观念的提出，是要消解独断意志和专断行为的扩展，以阻止对于百姓权利的胁迫、并吞。

老子“自然无为”的主张是有他的历史背景的，在上古“日出而作，日入而息，帝力于我何有哉”的安闲自足的社会，事实上政府的存在，在一般人民的生活中并不是一件有必然相关性的东西。十八世纪西方就流行着一句口号：“最懒惰的政府是最好的政府。”那时的政府，并没有什么重大的事情可做，主要的工作只是替人民修修道路而已。但是二十世纪的今天，情况就大变了，政府要统筹办理太多的事情，要做到“无为”已经是不可能的事。然而针对于减缩独裁政治的为祸而言，“无为”的观念，仍是空谷足音。今天，人们的生活走向合模化的趋势越来越厉害，这已经成为整个世界普遍可虑的现象。我们处处可看到权力支配个人的生命，处处可看到个人无助的情形；权力越来越强化，越来越集中化。在这种情境下，老子“自然无为”的主张，仍有其时代的意义。

（二）“虚”“静”

老子说：“致虚极，守静笃。”（十六章）他认为万物的根源是“虚”“静”状态的。面对世事的纷争搅扰，所以老子提出这一个主张，希望人事的活动，能够致虚守静。下面对于这两个观念分别加以说明：

司马谈《论六家要旨》，曾说道家思想是“以虚无为本”的。可见“虚”的观念在老学中的重要性。《老子》第四章说：

道冲而用之，或不盈，渊兮，似万物之宗。

“道冲”即是形容“道”体是“虚”状的。这个“虚”状的“道”体，像是万物的根源。它不但是万物的根源，而且它所发挥出来的作用是永不穷竭的（这可见老子所说的“虚”，并不是空无所有的）。这和第五章上的说法是一样的：

天地之间，其犹橐籥乎！虚而不屈，动而愈出。

“橐籥”是形容虚空的状态，天地之间虽然是虚空状态，它的作用却是不穷屈的。运动一经开始，万物就从这虚空之处涌现出来。可见这个“虚”含藏着创造性的因子，它的储藏量是无穷的。这正如山谷一样，虽然是虚空状的，却为大量水源的会聚处。老子喜欢用谷来比喻“虚”。他说：

上德若谷。（四十一章）

我们常用“虚怀若谷”这个成语来形容某种心境。达到这种心境的人可以称为上“德”之人。

老子用“谷”来象征“虚”，“虚”这个观念应用到人生方面的时候，它含有“深藏”的意义。《史记·老庄列传》上说：“良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚。”“深藏若虚”，这和半瓶子满就摇摇晃晃的情形，刚好是一个对比。

“虚”的反面是“实”，是“盈”。“实”含有成见的意思，“盈”表示自满的意思。老子说了许多关于自满所产生的弊病，他说：“自见者不明，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长。”（二十四章）又说：“持而盈之，不如其已；揣而锐之，不可长保。”（九章）这些话都是提醒人家不要自满，要深藏。

“虚”状的东西，必然也呈现着“静”定的状态。老子重视“虚”，也必然重视“静”。无论在人生或人事各方面，老子都很重视“静”的作用。现在让我们看看老子对于“静”这个观念的说法，他说：

万物并作，吾以观复。

夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，静曰复命。（十六章）

万物蓬蓬勃勃地生长，老子在蓬勃生长的现象中，看出往复循环的道理。依他看来，万物纷纷纍纍，千态万状，但是最后总要返回到自己的本根，而本根之处，乃是呈虚静的状态。这个观点应用到人生和政治方面，老子认为人事的纷嚣，仍以返回清静状态为宜。

老子谈“静”，特别着重在政治方面来立论。他说：“清静为天下正。”（四十五章）可见“清静”的作用是多么的大。他又说：“不欲以静，天下将自正。”（三十七章）如果不被贪欲所激扰，才能达到清静的

境地，而清静的境地，也就是“无欲”的状况。“清静”“无欲”的重要性老子说得很清楚，他说：

我好静，而民自正；……我无欲，而民自朴。（五十七章）

在这里，“无欲”和“清静”是密切相关的。“无欲”则民自朴，民朴则足以自正。“我无欲而民自朴”，在这里“欲”和“朴”是相对提出来的，可见这个“欲”乃是指心智作用的巧诈之欲。因此“无欲”并不是要消解本能性的自然欲望，乃是要消解心智作用的巧诈欲望。在老子看来，统治者若能清静而不纵欲，社会才能走向安定的路子。

“静”的反面是急躁、烦扰。我们从它的反面来看，更可了解老子重视“静”的原因。在二十六章上老子说：

重为轻根，静为躁君。是以君子终日行不离辎重；虽有荣观，燕处超然，奈何万乘之主，而以身轻天下？轻则失本，躁则失君。（二十六章）

静、重是相关的，持重者恒静，所以老子重“静”也贵“重”。他认为一个统治者，在日常的生活中必须能够持守“静重”；一个统治者虽然享有华丽的生活，却能安居泰然，这就是清静的表现。然而老子目击当时的统治者，过着奢侈糜烂的生活，表现着急躁轻率的作风，所以他感慨地说：为什么身为大国的君主还把自己看作是天下最轻的东西呢？

执政者不宜轻率急躁，尤其不可骚扰民安。所以老子说：

治大国，若烹小鲜。（六十章）

治理国家，好像煎小鱼一样；不能常常翻动，否则就要翻得破烂不堪了。老子用煎小鱼来比喻治理国家，也就是喻示着治理国家应以清静为原则，不可搅扰百姓。凡是苛刑重税都是扰民的政举，为政者应深自戒惕的。

老子“静”这个观念的提出是有他的思想背景的：（1）他看到当时统治阶层的纵欲生活；他们耽溺于官能的刺激，追逐着声色之娱，因此他发出警告说：“五色令人目盲；五音令人耳聋，五味令人口爽；驰骋畋猎令人心发狂。”（十二章）他唤醒大家要在多欲中求清静。（2）他目击当时统治者扰民的实况：重税的逼压，严刑的苛虐。所以他一再地呼吁为政要“清静”，不可干扰民安。在《老子》书上，除了十六章以外，凡是谈到“静”字的地方，论旨都在政治方面，而且都是针对着为政者的弊端而发的。

老子不仅主张为政应求清静，人生的活动也应在烦劳中求静逸。他要人在繁忙中静下心来，在急躁中稳定自己。俗话常说：“心静自然凉”，又说：“以静制动”、“以逸待劳”。这些“动中取静”的道理，早已成为一般人生活经验上的口头禅了。可见老子的“静”，并不是木然不动、裹足不前，也不是像一潭死水似的完全停滞状态，乃是“静中有动，动中寓静”的。老子说：“孰能浊以静之徐清；孰能安以动之徐生。”（十五

章)在这里，老子很明显地肯定了“动极则静，静极而动”的道理。

(三)“柔弱”“不争”

老子说：“弱者道之用。”(四十章)又说：“绵绵若存，用之不勤。”(六章)这说明了“道”的创生作用虽然是柔弱的，却能绵延不绝，作用无穷。“道”在创生过程中所表现的柔弱情况，正是“无为”状态的一种描写。正由于“道”所表现的柔弱，使万物并不感到是强力被造的，而是自生自长的。

柔弱的作用，运用到人生方面，老子认为：“柔弱胜刚强。”(三十六章)并且认为：“坚强者死之徒，柔弱者生之徒。”(七十六章)他说：

人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒；柔弱者生之徒。是以兵强则灭，木强则折。(七十六章)

老子从经验世界的事象中找到论据，用以说明“坚强”的东西是属于死亡的一类，而柔弱的东西是属于生存的一类。老子拿人作为例论，他说人活着的时候，身体是柔软的，死了的时候，就变成僵硬了。同时他又拿草木作为例论，他说，草木欣欣向荣的时候，形质是柔脆的，花残叶落的时候，就变成干枯了。从这两个例论中，得出这样的结论：“坚强者死之徒；柔弱者生之徒。”这个结论蕴涵着“坚强”的东西已失去了生机，“柔弱”的东西则充满着生机。这是从事物的内在发展状况来说的。若从它们的外在表现上来说，“坚强”的东西之所以属于“死之徒”，乃是因为它们的显露突出，所以当外力逼近的时候，便首当其冲了。所谓“揣而锐之，不可长保。”(九章)才能外显，容易招忌而遭致陷害，这正如同高大的树木，容易引人来砍伐。这是人为的祸患。自然的灾难也莫不如此；例如台风吹袭，高大的树木往往摧折，甚至连根拔起。而小草却能迎风招展，由于它的柔软，反倒随风飘摇，而永远不会吹折。俗语说：“狂风吹不断柳丝，齿落而舌长存。”或说：“舌柔在口，齿刚易折。”这些道理人人都知道。又好比水是“至柔”的东西，它却具有攻不破的特点，水中抽刀，无论费多大的力气，永远是切不断的。老子从经验世界中找到诸如此类的论据，而得出这种结论：刚的东西容易折毁，柔的东西反倒难以摧折，所以最能持久的东西不是刚强者，反是柔弱者。因此他说：

天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。(七十八章)

天下之至柔，驰骋天下之至坚。(四十三章)

老子认为世间没有比水更柔弱的，然而攻击坚强的东西，没有能胜过它的。我们看看，屋檐下点点滴滴的雨水，由于它的持续性，经过长年累月可以把一块巨石穿破；洪水泛滥时，淹没田舍，冲毁桥梁，任何坚固的东西都抵挡不了。所以老子说柔弱是胜过刚强的。在这里可以看出老子的“柔弱”并不是通常所说的软弱无力的意思，而其中却含有无比

坚韧不克的性格。

老子“柔弱”的主张，主要是针对于“逞强”的作为而提出的。逞强者必然刚愎自用，自以为是，也就是老子所说的自矜、自伐、自是、自见、自彰。世间的纷争多半是由这种心理状态和行为样态所产生的，在这种情况下，老子提出“柔弱”的主张。并提出“处下”“不争”的观念。

老子喜欢以水作比喻，来说明他的道理。他说柔弱的水还具有居下、不争、利物的特点。人生的态度也应该如此：要能处下、不争而利民。

“处下”是老子“柔弱”道理的另一种运用。它含有谦虚容物的意思。老子常用江海作比喻，由于它的低洼处下，所以百川都汇归于海。老子有感于世上的人，大家都想站在高处，都要抢在亮处，所以他以“川谷之于江海”（三十二章）来说明“处下”的好处。他认为若能“处下”，自然能够消解争端，而培养容人的心量。

“不争”的观念也基因于此。在现实社会上，没有一个角落不是在为着私利的利益而争嚷不休的，老子深有所感，所以他要人“利万物而不争”（八章）“为而不争”（八十一章）。老子的“不争”，并不是一种自我放弃，并不是对于一切事、一切人的放弃，也不是逃离社会或遁入山林。他的“不争”的观念，乃是为了消除人类社会不平的争端而提出的。他仍要人去“为”，而且所“为”要能“利万物”。“为”是顺着自然的情状去发挥人类的努力，而人类努力所得来的成果，却不必擅据为己有。这种为他人服务（“利万物”）而不与人争夺功名的精神，也可说是一种伟大的道德行为。老子所说的“功成而弗居”（二章）“功成而不有”（三十四章）“功成名遂身退”（九章），都是这种“不争”思想的引申。由此推知老子“谦退”、“居后”的观念都蕴涵在这种“不争”的思想里面，主要的目的乃在于消弭人类的占有冲动。

四 总结和批评

上面说过，老子的哲学系统是由“道”开展的。老子认为这个“玄之又玄”“惟恍惟惚”的“道”是真实存在的。现在我们毕竟要问：世界上果真有老子所说的如此这般的“道”吗？它究竟是实际的存在呢？或者只是概念上的存在？关于这个问题，我们可以直截了当的说，“道”只是概念上存在而已。“道”所具有的一切特性的描写，都是老子所预设的。老子所说的预设“道”，若从常识的观点来看，也许会认为它是没有意义的。例如说“道”是“惟恍惟惚”的，是“独立不改”的，是“天地之始”、“万物之母”的，这一切都是非经验的语句，都是外在世界无法验证的。然而“道”的问题，却不可以把它当作经验知识的问题来处理，它只是一项预设，一种愿望，借以安排与解决人生的种种问题。“道”之为一种预设，犹如政治学上预设“人人生而平等”一样，果真是人人生而平等吗？对于这个预设的命题，我们既不能否认它，但也不能证明它⁹。关于老子“道”的理论也是这样，我们不能从存在的观点（existential viewpoint）来处理它，只能从设定的观点（hypothetical viewpoint）来讨论它。

如果我们再作进一步的了解，我们也可以说，老子“道”的论说之开展，乃是人的内在生命的一种真实感的抒发。他试图为变动的事物寻求稳固的基础，他更企图突破个我的局限，将个我从现实世界的拘泥中超拔出来，将人的精神生命不断地向上推展，向前延伸，以与宇宙精神相契合，而后从宇宙的规模上，来把握人的存在，来提升人的存在。

因而，老子的形上之“道”，固然有人说只是满足人们概念游戏的乐趣，但是正因此而拉开了我们思维活动的范围，并且将我们为眼前事物所执迷的锁闭的情境中提升了一级。此外，老子关于宇宙创生的说法，在思想史上也具有重大意义的。“道”的预设，破除了神造之说¹⁰；他说“道”为“象帝之先”（四章），他不给“上帝”留下地盘；他说“天法道，道法自然”，人格神的观念在他哲学的园地上销声匿迹；他说“天地不仁，以万物为刍狗”，他这种自然放任的思想，把人从古代宗教迷信的桎梏下彻底地解放出来。老子所说的“天”，都是指自然而言，他消解了意志的天、作为的天，他把前人视为无上权威、不可侵犯性的天，拉下来，屈居于混然之“道”的下面，而成为漠然存在的自然之天。总之，老子解释宇宙现象时，破除人格神创造的说法，而重视万物的自生自长，纯任自然。从这方面来看，他的形上学是有重大意义的。

形而上的“道”向下落实而成为人生准则的“道”，它对人所产生的意义就很显然了。这一层意义的“道”，具有“自然无为”、“虚静”、“柔弱”、“不争”、“处下”、“为而不恃，长而不宰，功成而不居”等等特性，从老子所预设的这些“道”的基本特性中，我们可以体会出老子立说的用意。老子立说的最大动机，是要缓和人类社会冲突。而人类社会冲突的

根源，就在于剥削者肆意扩张一己的占有欲。所以老子提出“无为”、“质朴”、“无欲”、“谦退”、“不争”种种观念，莫不是在求减损人类占有的冲动。老子所处的社会——事实上从古到今所有人类的社会，有形和无形的争夺无尽期地在进行着。而战争的残杀，是有形争夺的事件中最惨烈的。战争的意义，令人感到惶惑，追根究底，这些屠杀的事件多半只是为了剥削者的野心和意气，而迫使多数人的生命去作无谓的牺牲。《老子》书上，表现了强烈的反战意识，他说：锐利的兵器是不祥的东西，大家都厌恶它，所有有“道”的人不使用它¹¹。如果遭受强暴的侵袭，万不得已而应战，要“恬淡为上”。打了胜仗不要得意；得意，就是表示喜欢杀人¹²。想想看，打胜仗，就是杀死很多人，而每一个被杀的人，都是和你一般的，从呱呱坠地，在母亲的怀抱里含辛茹苦地抚养成长，从每一张年轻的脸上，可以体味出多少母爱，母爱之中蕴藏了多少辛酸血泪，岂料无辜地被驱使到战场上，在瞬间被打得血肉模糊，血水进流。所以老子沉痛地说：“杀人之众，以悲哀泣之，战胜以丧礼处之。”（三十一章）这是何等伟大的人道主义思想的流露。他对人类的哀悯之心，因而提出“慈”字，要列强发挥慈心，爱养百姓而不可轻杀。在那兵祸连年的时代，在那争夺迭起的社会，老子苦口婆心，极欲解决人类的争端。老子著书的动机是多方面的，然而从这一方面作为出发点去了解，才能把握老子立说的真正用意，并且从这上去体认，当可知道老子仍是具有积极救世的心怀。我们常听人说，老子的思想是消极的、悲观的、出世的，这完全是一种误解。老子倡导“生而不有”、“为而不恃”、“长而不宰”、“功成而不有”、“衣养万物而不为主”、“为而不争”、“利万物而不争”。可见他仍要人去“为”，去创生，去养育，去贡献自己的力量（“衣养万物”、“利万物”）。事实上，老子也并不反对人成就功业，只是他眼看到这个社会大家都急急忙忙地求名、取利、争功，大家都想出风头、占便宜、贪图利益，无功的想争功，有功的更要居功。所以他要人功业成就了，也不必去占为己有（“功成而不有”）；事情做了，也不必去争夺名位（“为而不争”）。他还呼吁大家要拿出自己有余的去帮助不足的人（“损有余而补不足”），要尽自己的所能去贡献给人类（“有余以奉天下”）。

此外，我们应重视老子所提出的“虚静”等观念，这是对生活上具有批评性与启示性的观念。“虚静”的生活，蕴涵着心灵保持凝聚含藏的状态。惟有这种心灵才能培养出高远的心志与真挚的气质，也惟有这种心灵，才能导出深厚的创造能量。反观现代人的生活，匆促浮华，自然难以培养出深沉的思想；繁忙躁进的生活，实足以扼杀一切伟大的创造心灵。老子恳切地呼吁人们重视一己内在生命的培蓄，就这一个层面来说，对于现代这种浮光掠影式的生活形态与心理样态，老子的呼声，未尝不具有深刻的意义。

最后，我们要谈谈老子哲学上的缺点：首先，我们很容易发现老子常使用类比法（Analogy）去支持他的论点。例如，他从柔弱的水可以冲激任何坚强的东西，因而推论出柔弱胜刚强的结论来。这种类比法的使用，虽然有相当的说服性和提示性，但是并没有充分的证据力。因为你可以用同样的形式例举不同的前提而推出相反的结论来。你可以说，

坚硬的铁锤可以击碎任何柔脆的东西，因而推论出刚强胜过柔弱的结论来。这里仅就老子所使用的类比法加以批评。当然我们了解老子的用意，只求在经验世界中找寻说明他的道理的论据，这些论据虽然无法保证他的结论之必然性，然而并无碍于他的道理之能在经验世界中得到运用。

老子的思想内容，有许多可批评的地方，例如：

（一）老子“返本复初”的思想是很浓厚的。然而是否能够返回到“本初”的状态？同时所谓“本初”的状态，是否像老子所设想的那样美好？是否有碍于事物的向前推展？

（二）老子认为事物的运动和发展是循环状态的。然而事物的发展状况是复杂多端的，有曲线的发展，也有直线发展，种种状况，不一而足，未可以单一的循环往复来概括其余的。

（三）老子主张“无知”“弃智”，因为他认为一切巧诈的事情都是由心智作用而产生的。他又主张“绝学”（老子所说的“学”是指仁义礼法之学），他认为这种圣智礼法的追求，徒然增加人们的智巧心机。但是他忽略了“智”和“学”也可引人向上、导人向善的趋途。

（四）老子重视事物对待关系的转化，他认为祸福相因，如环无端，然而他却忽略了主观力量的重要性。他这种说法，很容易使人觉得好像无需要主观力量的参与，祸就自然而然会转化而为福，福又自然而然地转化而为祸。事实上，主观的努力，常为决定祸福的主要因素。

（五）老子一再地强调人应顺应自然，然而如此纯任自然的结果，一切事物的发展是否能达到预期的效果，这很值得怀疑的。此外，道家思想都肯定了人和自然事物的一体情状，然而人和自然事物在本质上究竟是否同一？这显然是有问题的。事实上，人是有意志、有理性、有感情的。意志的表现，理性的作用，感情的流露，都使得人之所以为人，和自然事物在本质上有很大的差别。

（六）在老子所建构的理想国中，那种安足和谐的生活，固然很富诗意，令人神驰，固然有其社会环境作为依据而非全然梦境（古时的农村社会是由许多自给自足的村落形成的）。但是，我们毕竟感到在那种单纯而单调的生活方式中，人究竟还有多少精神活动可言？

（七）老子一再强调“清静无为、柔弱处下”，一个人如果长时期浸染于这种思想的气氛中，久而久之，将会侵蚀人的奋发精神，也会消解人向观念探索以及向思想禁地推进的勇气。总之，在老子所建构的世界中，人们固然可获得心灵的平和宁静，然而相对地也会减损人创造性的冲动。

尽管如此，这些缺点并不能掩盖老子哲学的价值，他所提出的种种观念——比如文中一再提到的“生而不有，为而不恃，长而不宰，功成而

不居”等观念，都已成为传统文化的精萃。

五千言的一本《老子》，充满了不少深沉的智慧之言。借用德国哲学家尼采所说的：“像一个永不枯竭的井泉，满载宝藏，放下汲桶，唾手可得。”

【注释】

1 这种看法，徐复观在他的《中国人性论史》上说过。

徐复观说：“老学的动机与目的，并不在于宇宙论的建立，而依然是由人生的要求，逐步向上推求，推求到作为宇宙根源的处所，以作为人生安顿之地。因此，道家的宇宙论，可以说是他的人生哲学的副产物。他不仅是要在宇宙根源的地方来发现人的根源，并且是要在宇宙根源的地方来决定人生与自己根源相应的生活态度，以取得人生的安全立足点。”

2 唐君毅在《中国哲学原论》中，将老子的“道”细分成六义：虚理之道，形上道体，道相之道，同德之道，修德之道及其生活之道，为事物及心境人格状态之道。

3 “实存”是指真实的存在。这个真实存在的“道”，具有形而上的性格，我这里所说的“形而上”的性格是指它不属于形器世界的东西，它无确切的形体，也无适切的称谓，我们无法用感官去直接接触它的存在。

4 参看徐复观《中国人性论史》第三三七页：“宇宙万物创生的过程，乃表明‘道’由无形质以落向有形质的过程。”

5 一般人都知道“有”的用处，却往往忽略了它的反面“无”的作用。在十一章，老子举了三个例子说明“无”的作用：（1）有车轮的中空，才有车的作用；（2）有器皿的中空，才有器皿的作用；（3）有门窗四壁的中空，才有房屋的作用。所以老子说：“有”给人便利，“无”发挥了它的作用。

十一章所说的“有”“无”（“有之以以为利，无之以以为用”）和二章所说的“有”“无”（“有无相生”），是指现象界中的“有”“无”，是通常意义的“有”“无”，这和第一章：“无名天地之始，有名万物之母”的“有”“无”，以及四十章：“天下万物生于有，有生于无”中的“有”“无”不同，第一章和四十章上的“有”“无”是超现象界中的“有”“无”，这是“道”的别名。许多谈《老》学的人，忽略了这种区别，混为一谈。

6 三十六章可能是《老》书中最受误解的一章。许多人把这段话当作权谋诈术，这真是莫大的曲解。我把它译成白话以后，原义当可确立，它分明是讲“将欲歛之，必固张之”等等情况，乃是“几先的征兆”，这是对于“物极必反”观念的说明，和所谓权谋诈术之语毫不相干。

7 胡适在《中国哲学史》（四十七页）上，也提到老子反对“有为”政治和主张“无为”政治的动机。

他说：“老子反对有为的政治，主张无为无事的政治，是当时政治的反动。凡是主张无为的政治哲学，都是干涉政策的反动。因为政府用干涉政策，却又没干涉的本领，越干涉越弄糟了，故挑起一种反动，主张放任无为。欧洲十八世纪的经济学者、政治学者，多主张放任主义，正为当时的政府实在太腐败无能，不配干涉人民的活动。老子的无为主义，依我看来，也是因为当时政府不配有为，偏要有为；不配干涉，偏要干涉，所以弄得‘天下多忌讳而民弥贫；民多利器，国家滋昏；法令滋彰，盗贼多有。’《瞻印》诗说的‘人有土田，汝反有之；人有民人，汝覆夺之；此宜无罪，汝反收之；彼宜有罪，汝覆说之’，那种虐政的结果，可使百姓人人有‘匪鹑匪鸢，翰飞戾天；匪鳢匪鲋，潜逃于渊’的感想。”

8 这种误解是非常普遍的。钱穆在《庄老通辨》中，反反复复地说老子是个阴谋家，极尽误解之能事。

9 金岳霖说：“我以为哲学是说出一个道理来的成见。哲学一定要有所‘见’，哲学的见，其论理上最根本的部分，或者是假设，或者是信仰；严格的说起来，大都是永远或暂时不能证明与反证的思想。”（引自《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告》）

10 老子的宇宙论破除了神造之说，这种看法已经有许多人说过，为了加强这个观点，下面征引各家的说法：

梁启超说：“他（老子）说的‘先天地生’，说的‘是谓天地根’，说的‘象帝之先’，这分明说‘道’的本体，是要超出‘天’的观念来求他；把古代的‘神造说’极力破除。后来子思说：‘天命之谓性，率性之谓道。’董仲舒说：‘道之大原出于天。’这都是说颠倒了。老子说的是‘天法道’，不说‘道法天’是他见解最高处。”（《老子哲学》）

章太炎说：“老子并不相信天帝鬼神，和占验的话。孔子也受了老子的学说，所以不相信鬼神，只不敢打扫干净；老子就打扫干净。”（《演讲录》）

夏曾佑说：“老子之书，于今具在；讨其义蕴，大约以反复申明鬼、神、术数之误为宗旨。‘万物芸芸，各归其根，归根曰静，是谓复命’，是知鬼、神之情状不可以人理推，而一切祷祀之说破矣。‘有物混成，先天地生’，则知天地山川、五行、百物之非原质，不足以明天人之故，而占验之说废矣。‘祸兮福所倚，福兮祸所伏’，则知祸福纯乎人事，非能前定之者，而天命之说破矣。”（引自王力《老子研究》）

胡适说：“老子哲学的根本观念是他的天道观念。老子以前的天道观念，都把天看作一个有意志、有知识、能喜、能怒、能作威福的主宰。……老子生在那种纷争大乱的时代，眼见杀人、破家、灭国等等惨祸，

以为若有一个有意志知觉的天帝，决不致有这种惨祸。”（《中国古代哲学史》）

徐复观说：“由宗教的坠落，而使天成为一自然的存在，这与人智觉醒后的一般常识相符。在《诗经》、《春秋》时代中，已露出了自然之天的端倪。老子思想最大贡献之一，在于对自然性的天的生成、创造，提供了新的、有系统的解释。在这一解释之下，才把古代原始宗教的残渣，涤荡得一干二净，中国才出现了由合理思维所构成的形上学的宇宙论。”（《中国人性论史》）

11 《老子》三十一章：“夫兵者，不祥之器，物或恶之，故有‘道’者不处。”

12 《老子》三十一章：“胜而不美，而美之者，是乐杀人。”

一 章

道可道，非常道¹；名可名，非常名²。

无，名天地之始；有，名万物之母³。

故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼⁴。

此两者，同出而异名⁵，同谓之玄⁶。玄之又玄，众妙之门⁷。

【注释】

1 道可道，非常道：第一个“道”字是人们习称之道，即今人所谓“道理”。第二个“道”字，是指言说的意思。第三个“道”字，是老子哲学上的专有名词，在本章它意指构成宇宙的实体与动力。“常”，马王堆汉墓帛书《老子》甲、乙本均作“恒”。

“常道”之“常”，为真常、永恒之意。一般将“常道”解释为永恒不变之道，然可以“永恒”释之，却不当以“不变”作解，因老子之作为宇宙实体及万物本原的“道”，是恒变恒动的。《老子》四十章谓：“反者道之动”，便以道为动体；二十五章形容道的运行是“周行而不殆”，也是描述道体之生生不息。

朱谦之说：“盖‘道’者，变化之总名。与时迁移，应物变化，虽有变易，而有不异者在，此之谓常。……老聃所谓道，乃变动不居，周流六虚，既无永久不变之道，亦无永久不变之名。……天地之道，恒久而不已，四时变化，而能久成。若不可变、不可易，则安有所谓常者？”（《老子校释》）按朱说为是。程颐在《周易·程氏传》中释《易》之〈恒卦〉时指出：“天下之理未有不固而能恒者也，动则终而复始，所以恒而不穷，凡天地所生之物，虽山岳之坚厚，未有能不变者也。故‘恒’非‘一定’之谓也，‘一定’则不能恒矣。惟随时变易，乃常道也。”程氏以“随时变易”解“常道”，正合老义。

2 名可名，非常名：第一个“名”字是指具体事物的名称。第二个“名”字是称谓的意思，作动词使用。第三个“名”字为老子特用术语，是称“道”之名。

蒋锡昌说：“《管子·心术》，‘名者，圣人之所以纪万物也。’又《七发》注，‘名者，所以命事也。’此名乃世人用于事物之名，其所含意义，常为一般普通心理所可了解，第一‘名’字应从是解。第二‘名’字用为

动词。‘常名’者，真常不易之名也，此乃老子自指其书中所用之名而言。老子书中所用之名，其含义与世人习用者多不同。老子深恐后人各以当世所习用之名来解《老子》，则将差以千里，故于开端即作此言以明之。”（《老子校诂》）

张岱年说：“真知是否可以用名言来表示！这是中国古代哲学中一个大问题。道家以为名言不足以表述真知，真知是超乎名言的。”（《中国哲学大纲》）

3 无，名天地之始；有，名万物之母：“无”是天地的本始，“有”是万物的根源。“无”、“有”是指称“道”的，是表明“道”由无形质落实向有形质的活动过程。

“无名天地之始，有名万物之母”：历来有两种句读：一、“无”，名天地之始；“有”，名万物之母。二、“无名”，天地之始；“有名”，万物之母。严遵、王弼用“无名”、“有名”作解，前人多循王弼之见。王安石则以“无”、“有”为读。“‘无’，所以名天地之始；‘有’，所以名其终，故曰万物之母。”缪尔纾说：“此以‘无’、‘有’为读，然以‘无名’、‘有名’为读亦可。”（《老子新注》）

按：“无”“有”是中国哲学本体论或宇宙论中的一对重要的范畴，创始于老子。通行本《老子》四十章：“天下万物生于有，有生于无”（湖北郭店战国楚墓竹简《老子》作：“天下之物生于有、生于无。”），亦以“无”、“有”为读。主张“无名”、“有名”为读的人，也可在《老子》本书上找到一个论据，如三十二章：“道常无名”；二十五章：“吾不知其名，强字之曰道。”故两说可并存，笔者居于哲学观点，兹取“无”、“有”之说。

4 常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微：常体“无”，以观照“道”的奥妙；常体“有”，以观照“道”的边际。

“微”，前人有几种解释：一、归结；如王弼注：“微，归终也。”二、作“窍”；如黄茂材本为“窍”。马叙伦说：“微当作窍，《说文》：‘窍，空也。’”（《老子校诂》）三、作“皦”解；如敦煌本为“皦”。朱谦之说：“宜从敦煌本作‘皦’。……‘常无观其妙’，‘妙’者，微妙之谓，荀悦《申鉴》所云：‘理微谓之妙也。’‘常有观其皦’，‘皦者’，光明之谓，与‘妙’为对文，意曰理显谓之皦也。”四、边际；陆德明说：“微，边也。”（《老子音义》）董思靖说：“微，边际也。”（《道德真经解》）陈景元说：“大道边有小路曰微。”吴澄说：“微者，犹言边际之处，孟子所谓端是也。”今译从四，姑译为“端倪”。

“常无欲以观其妙，常有欲以观其微。”有以“无”、“有”为读，有以“无欲”、“有欲”为读。王弼以“无欲”、“有欲”作解，后人多依从，然本章讲形而上之“道”体，而在人生哲学中老子认为“有欲”妨碍认识，则“常有欲”自然不能观照“道”的边际。所以这里应承上文

以“无”、“有”为读。再则，《庄子·天下篇》说：“老聃闻其风而悦之，建之以常无有。”庄子所说的“常无有”就是本章的“常无”、“常有”。兹列举自宋代王安石至当代高亨各家见解于下，俾供参考：

王安石说：“道之本出于无，故常无，所以自观其妙。道之用常归于有，故常有，得以自观其微。”

苏辙说：“圣人体道以为天下用，入于众有而‘常无’，将以观其妙也。体其至无而‘常有’，将以观其微也。”（《老子解》）

王樵说：“旧注‘有名’、‘无名’，犹无关文义；‘无欲’、‘有欲’恐有碍宗旨。老子言‘无欲’，‘有欲’则所未闻。”（《老子解》）

俞樾说：“司马温公、王荆公并于‘无’字‘有’字终句，当从之。下云：‘此两者同出而异名，同谓之玄。’正承‘有’、‘无’二义而言，若以‘无欲’、‘有欲’连读，既‘有欲’矣，岂得谓之‘玄’？”（引自《诸子平议》）

易顺鼎说：“按《庄子·天下篇》：‘老聃闻其风而悦之，建之以常无有。’‘常无有’即此章‘常无’‘常有’，以‘常无’、‘常有’为句，自《庄子》已然矣。”（《读老札记》）

高亨说：“‘常无’连读。‘常有’连读。‘常无欲以观其妙’，犹云欲以常无观其妙也。‘常有欲以观其微’，犹云欲以常有观其微也。因特重‘常无’与‘常有’，故提在句首。此类句法，古书中恒有之。”（《老子正诂》）

5 此两者，同出而异名：帛书本作“两者同出，异名同谓之（谓）”。“此两者”，指上文“无”和“有”。

王安石说：“‘两者’，有无之道，而同出于道也。世之学者，常以‘无’为精，以‘有’为粗，不知二者皆出于道，故云‘同谓之玄’。”

童书业说：“‘无’和‘有’或‘妙’和‘微’，这是‘同出而异名’的。从‘同’的方面看，混沌而不分，所以称之为‘玄’。”

6 玄：幽昧深远的意思。

苏辙说：“凡远而无所至极者，其色必玄，故老子常以玄寄极也。”（《老子解》）

范应元说：“玄者，深远而不可分别之义。”（《老子道德经古本集注》）

吴澄说：“玄者，幽昧不可测知之意。”（《道德真经注》）

张岱年说：“‘玄’的观念，亦即道的观念之变相。”（《中国哲学大纲》）

7 众妙之门：一切奥妙的门径，即指“道”而言。

【今译】

可以用言词表达的道，就不是常道；可以用文字表述的名，就不是常名。

无，是形成天地的本始；有，是创生万物的根源。

所以常从无中，去观照道的奥妙；常从有中，去观照道的端倪。

无和有这两者，同一起来源而不同名称，都可说是很幽深的。幽深又幽深，是一切奥妙的门径。

【引述】

整章都在写一个“道”字。这个“道”是形而上的实存之“道”，这个形上之“道”是不可言说的；任何语言文字都无法用来表述它，任何概念都无法用来指谓它。

“道”是老子哲学上的一个最高范畴，在《老子》书上它含有几种意义：一、构成世界的实体。二、创造宇宙的动力。三、促使万物运动的规律。四、作为人类行为的准则。本章所说的“道”，是指一切存在的根源，是自然界中最初的发动者。它具有无限的潜在力和创造力，天地间万物蓬勃的生长都是“道”的潜藏力之不断创发的一种表现。

“无”“有”是用来指称道的，是用来表明道由无形质落实向有形质的一个活动过程。

老子所说的“无”，并不等于零。只因为道之为一种潜藏力（Potentiality），它在未经成为现实性（Actuality）时，它“隐”着了。这个幽隐而未形的“道”，不能为我们的感官所认识，所以老子用“无”字来指称这个不见其形的道的特性。这个不见其形而被称为“无”的道，却又能产生天地万物，因而老子又用“有”字来形容形上的道向下落实时介乎无形质与有形质之间的一种状态。可见老子所说的“无”是含藏着无限未显现的生机，“无”乃蕴涵着无限之“有”的。“无”和“有”的连续，乃在显示形上的道向下落实而产生天地万物时的一个活动过程。由于这一个过程，一个超越性的道和具体的世界密切地联系起来，使得形上的道不是一个挂空的概念。

本章只在说明：一、道具有不可言说性，道是不可概念化的东西。二、道是天地万物的根源和始源。许多人以为老子的道理很玄虚，所谓“玄之又玄”。其实老子这句话只说明在那深远而又深远的根源之处，就是万物所从出的“道”。至于老子说“道”不可名，事实上他已经给了我们一些概念：即是道之不可言说性与概念性等。在二十五章上，老子说到这个形而上之实存体是个混然状态的东西，无以名之，勉强用一

个“道”字来称呼它，这只是为了方便起见而已。老子说到道体时，惯用反显法；他用了许多经验世界的名词去说明，然后又一一打掉，表示这些经验世界的名词都不足以形容，由此反显出道的精深奥妙性。

二 章

天下皆知美之为美，斯恶已¹；皆知善之为善，斯不善已。

有无相生²，难易相成，长短相形³，高下相盈⁴，音声相和⁵，前后相随⁶。

是以圣人⁷处无为⁸之事，行不言⁹之教；万物作而不为始¹⁰，生而不有，为而不恃¹¹，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。

【注释】

1 天下皆知美之为美，斯恶已：天下都知道美之所以为美，丑的认识产生了。“恶”，指丑。“已”，苏辙本作“矣”，“已”、“矣”古通。

王安石说：“夫善者，恶之对；善者，不善之反，此物理之常。”

吴澄说：“美恶之名，相因而有。”

陈懿典说：“但知美之为美，便有不美者在。”

王夫之说：“天下之变万，而要归于两端生于一，故方有‘美’而方有‘恶’。”（《老子衍》）

以上各说，都在说明“美”“恶”的事端或概念乃对待而生。

按：一般人多把这两句话解释为：“天下都知道美之为美，就变成丑了。”老子的原意不在于说明美的东西“变成”丑，而在于说明有了美的观念，丑的观念也同时产生了。下句“皆知善之为善，斯不善已。”同样说明相反相因的观念。后面“有无相生”等六句，都在于说明观念的对立形成，并且在对立关系中彰显出来。

2 有无相生：“有”、“无”，指现象界事物的显或隐而言。这里的“有”“无”和第十一章“有之以为利，无之以为用”的“有”、“无”同义，而不同于上章（一章）喻本体界之道体的“无”、“有”。“有无相生”句上，今本有“故”字，敦煌本、遂州碑本、顾欢本无“故”字。郭店简本及帛书甲、乙本正同，据删。

3 形：王弼本原作“较”。河上公本、傅奕本及其他古本都作“形”。帛书甲、乙本皆作“刑”。“刑”“形”音近假借，“刑”即“形”。

毕沅说：“古无‘较’字。本文以‘形’与‘倾’为韵，不应作‘较’。”（《老子道德经考异》）毕说可从，因据河上本与傅奕本改正。

4 盈：通行本皆作“倾”。据帛书本改正。按：“盈”为“呈”字之通假（盈声、呈声之字古多通假），“呈”与“形”义同，“高下相呈”，是说高与下在对立关系中才显现出来。郭店简本正作“涅”。“涅”通“盈”。

5 音声相和：乐器的音响和人的声音互相调和。

《乐记》：“声成文谓之音。”成文指形成的节奏。

6 前后相随：此句下帛书甲、乙本均有“恒也”两字。

张舜徽说：“‘恒也’，乃总结上六句之辞，必不可少，今本夺去久矣。《老子》言事物之可名者，如有无、难易、长短、高下、音声、前后之类，皆以相对而存在。且皆相互依赖，彼此转化，包含着朴素辩证法思想。”（《周秦道论发微·老子疏证》卷下）然验之郭店简本与通行本并无。帛本“恒也”两字，或为后人所加。

7 圣人：这是道家最高的理想人物，其人格形态不同于儒家。儒家的圣人是伦理范化的道德人；道家的“圣人”则体任自然，拓展内在的生命世界，扬弃一切影响身心自由活动的束缚。道家的“圣人”和儒家的圣人，无论对政治、人生、宇宙的观点均不相同，两者不可混同看待。（本书“圣人”均从严灵峰《老子达解》语译为“有道的人”。）

钱钟书说：“老子所谓‘圣’者，尽人之能事以效天地之行所无事耳。”（引自《管锥篇》第二册，四二一页）

8 无为：不干扰；不妄为。

张岱年说：“无为的学说，发自老子。‘无为’即自然之意。”

霍姆斯·伟尔奇（Holmes Welch）说：“‘无为’并不是意指避免一切行动，而是避免采取一切充满敌意的侵犯性的行动。”（《道家》英文本第三十三页）

陈荣捷说：“无为是我们行为的特异方式，或更确切说是自然方式。……无为之道乃自发之道。”（《中国哲学史话》，收在莫尔编《中国人的心灵》）

史华慈（Benjamin Schwarz）说：“严复也将老子关于统治者‘无为’的思想解释为：好的统治者应使人民自为。在人民的体力、智力和道德力充分发展的地方，富强必将实现。”（《严复与西方》）

福永光司说：“老子的无为，乃是不恣意行事，不孜孜营私，以舍弃一己的一切心思计虑，一依天地自然的理法而行的意思。在天地自然的世界，万物以各种形体而出生，而成长变化为各样的形态，各自有其一份充实的生命之开展；河边的柳树抽发绿色的芽，山中的茶花开放粉红的花蕊，鸟儿在高空上飞翔，鱼儿从深水中跃起。在这个世界，无任何

作为性的意志，亦无任何价值意识，一切皆是自尔如是，自然而然，绝无任何造作。”（陈冠学译福永著《老子》）

9 不言：不发号施令，不用政令。“言”，指政教号令。“不言之教”，意指非形式条规的督教，而为潜移默化的引导。

叶梦得说：“号令教戒，无非‘言’也。”（《老子解》）

10 万物作而不为始：王弼本作“万物作焉而不辞”，傅奕本、敦煌本则作“万物作焉而不为始”。帛书乙本亦作“始”。简本作“𠂔”，主宰之意，故“不为𠂔”有不加干涉之意。陆希声、开元及《太平御览》七六引皆无“焉”字，简帛本同，据删。

易顺鼎说：“考十七章王注云：‘大人在上，居无为之事，行不言之教，万物作焉而不为始。’数语，全引此章经文，是王本作‘不为始’之证。”

陶邵学说：“今王本作‘辞’者，后人妄改也。‘不为始’义较优，且与下句协韵。”（《校老子》）

丁原植说：“‘𠂔’字，字形右边当为‘司’字之省，……引申有主宰、主导的意含。”（《郭店竹简老子释析与研究》）

彭浩说：“‘𠂔’，读为‘始’。帛乙本、傅奕本作‘始’，……‘辞’、‘始’两字同音而致误。”（《郭店楚简〈老子〉校读》）

11 生而不有，为而不恃：两“不”字帛本作“弗”。郭店简本无“生而不有”句，下句“功成而弗居”，简本作“成而弗居”。简文四字成句，上下文对称，优于各本。

【今译】

天下都知道美之所以为美，丑的观念也就产生了；都知道善之所以为善，不善的观念也就产生了。

有和无互相生成，难和易互相促就，长和短互为显示，高和下互为呈现，音和声彼此应和，前和后连接相随。

所以有道的人以无为的态度来处理世事，实行“不言”的教导；万物兴起而不加干涉；生养万物而不据为己有；作育万物而不自恃己能；功业成就而不自我夸耀。正因他不自我夸耀，所以他的功绩不会泯没。

【引述】

老子认为形而上的道是“独立不改”、永恒存在的，而现象界的一切事物都是相对的、变动的。

本章以美与丑、善与恶说明一切事物及其称谓、概念与价值判断，都是在对立的关系中产生的。而对待的关系是经常变动着的，因此一切事物及其称谓、概念与价值判断，亦不断地在变动中。“有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随”，则说明一切事物在相反关系中，显现相成的作用：它们互相对立而又相互依赖、相互补充。

人间世上，一切概念与价值都是人为所设定的，其间充满了主观的执着与专断的判断，因此引起无休止的言辩纷争。有道的人却不恣意行事，不播弄造作，超越主观的执着与专断的判断，以“无为”处事，以“不言”行教。

这里所谓的“圣人”是理想人物的投射。圣人和众人并不是一种阶级性的划分，只是在自觉活动的过程中比众人先走一步而已。圣人的行事，依循着自然的规律而不强作妄为。天地间，万物欣然兴作，各呈己态，圣人仅仅从旁辅助，任凭各自的生命展开其丰富的内涵。

在一个社会生活上，老子要人发挥创造的动力，而不可伸展占有的冲动，“生而不有，为而不恃，功成而弗居。”正是这个意思。“生”、“为”、“功成”，正是要人去工作，去创建，去发挥主观的能动性，去贡献自己的力量，去成就大众的事业。“生”和“为”即是顺着自然的状况去发挥人类的努力。然而人类的努力所得来的成果，却不必擅据为己有。“不有”、“不恃”、“弗居”，即是要消解一己的占有冲动。人类社会争端的根源，就在于人人扩张一己的占有欲，因而老子极力阐扬“有而不居”的精神。

三 章

不尚贤¹，使民不争²；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲³，使民心不乱⁴。

是以圣人之治，虚其心⁵，实其腹，弱其志⁶，强其骨。常使民无知无欲⁷。使夫智者不敢为也⁸。为无为⁹，则无不治。

【注释】

1 尚贤：标榜贤明。另一解“不尚贤”，犹不尚多财（依蒋锡昌之说）。

河上公注：“‘贤’，谓世俗之贤，去质尚文也。‘不尚’者，不贵之以禄，不贵之以官。”（《老子章句》）

释德清注：“尚贤，好名也。名，争之端也。”（《道德经解》）

蒋锡昌按：“《说文》，‘贤，多财也；从贝，叡声。’不尚贤，犹不尚多财；与下文‘不贵难得之货’，‘不见可欲’一律，皆指财物而言。

《敦》本‘贤’作‘宝’，盖为后人旁注之字，不尚多财，则民不争，此老子正用本义。”（《老子校诂》）蒋说颇可参考。

冯达甫说：“今各家多宗王注，似宜斟酌。《六书故》：‘贤，货贝多于人也。’”（《老子译注》）

2 不争：指不争功名，返自然也。（河上公注）

3 可欲：多欲之意。

按：徐仁甫《广释词》云：“可犹多……《老子》四十六章：‘罪莫大于可欲’，《韩诗外传》‘可欲’引作‘多欲’……《楚辞·九章·哀郢》：‘曾不知夏之为丘兮，敦两东门之可芜’……可芜，谓多芜。”“可欲”当释为“多欲”。疑“可”读为“夥”。可、夥，皆为歌部字。《说文》“齐谓多为夥”，《方言·一》“凡物盛多谓之寇，齐宋之郊、楚魏之际曰夥”，《史记·陈涉世家》索隐引服虔曰：“楚人谓多为夥”。老子、屈原皆楚人，正合用“夥”（“可”）字。

4 使民心不乱：王弼本“民”下有“心”字，帛书甲、乙本并无。

5 虚其心：使人的心灵开阔。

释德清说：“断妄想思虑之心，故曰虚其心。”

陈荣捷说：“‘虚’意指心灵宁静与清静之极致，没有忧虑与私欲。”（译自 *A Source Book in Chinese Philosophy* ,p.141）

严复说：“虚其心所以受道，实其腹所以为我；弱其志所以从理而无所撓，强其骨所以自立而干事。”

6 弱其志：使人的意志柔韧。按此处“虚”、“弱”，为老学特有词语，都是正面的、肯定的意义（如：十六章“致虚极”、四十一章“弱者道之用”等，都是正面、肯定的意义）。本章的“虚”，意指心境的开阔；“弱”，意指心志的柔韧。

张舜徽说：“四‘其’字，皆指人君自己。‘虚其心’，谓少欲也；‘实其腹’，谓广纳也；‘弱其志’，谓谦抑能下人也；‘强其骨’，谓坚定有以自立也。”可备一说。

7 无知无欲：没有伪诈的心智，没有争盗的欲念。

王弼注：“守其真也。”即是说，保持心灵的纯真朴质。五十七章云：“我无欲，而民自朴。”可证老子倡“无欲”以保持内心的真朴，且“无欲”为圣人修养的一种崇高的心境。

8 智者不敢为也：自作聪明的人不敢多事。“不敢为”一词亦见于六十四章。此句及下句敦煌甲本作“使知者不敢，不为，则无不治”；帛书乙本作“使夫知者不敢，弗为而已，则无不治矣”。

9 为无为：以无为的方式去为（做）；即以顺任自然的态度去处理事务。

童书业说：“老子的‘无为’思想，也是从春秋时代的自然主义思潮来的。在春秋时，已有‘无为’思想的萌芽，老子发展了这种思想，把‘无为’思想作为他的政治理论的核心，这是和他的处世哲学相联系着的。他的处世哲学以退为进，以后为先，应用到政治上，就是‘清静无为’。这种‘无为’思想反映的阶级性，自然是小所有者的利益。小所有者隐士反对统治者的作为，他们认为统治者的一切作为，都是扰乱天下，使百姓不安的。他们要求统治者无所作为，效法自然，让百姓自生自长，自由发展。”

【今译】

不标榜贤明，使民众不起争心；不珍惜难得的财货，使民众不起盗心；不显耀可贪的事物，使民众不被惑乱。

所以有道的人治理政事，要使人心灵开阔，生活安饱，意志柔韧，体魄强健。常使民众没有〔伪诈的〕心智、没有〔争盗的〕欲念。使一些自作聪明的人不敢妄为。依照无为的原则去处理世务，就没有不上轨道的。

【引述】

名位实足以引起人的争逐，财货实足以激起人的贪图。名位的争逐，财货的贪图，于是巧诈伪作的心智活动就层出不穷了，这是导致社会的混乱与冲突的主要原因。解决的方法，一方面要给人们生活安饱，另方面要开阔人们的心思。所谓“无知”，并不是行愚民政策，乃是消解巧伪的心智。所谓“无欲”，并不是要消除自然的本能，而是消解贪欲的扩张。

本章还蕴涵了老子对于物欲文明的批评。

四 章

道冲而用之或不盈¹。渊兮，似万物之宗；〔挫其锐，解其纷，和其光，同其尘²，〕湛兮³，似或存。吾不知谁之子，象帝之先⁴。

【注释】

1 道冲而用之或不盈：道体为虚而作用无穷，此处言及道的体用问题。“冲”，古字为“盅”，训虚。“冲”傅奕本作“盅”。《说文》：“盅，器虚也；《老子》曰：‘道盅而用之。’”

严复说：“此章专形容道体，当玩‘或’字与两‘似’字方为得之。盖道之为物，本无从形容也。”（《老子道德经评点》）

陈荣捷：“此章显示道家思想里面，‘用’的重要性不下于‘体’。在《老子》第十四、二十一章，对体有更详细的叙述；此处以及第十一、四十五章，则可以看出对‘用’同样的注重。佛教某些宗派有毁弃现象的观点，在此是看不见的。”（《中国哲学文献选编》英文本第七章：〈老子的自然之道〉）

2 挫其锐，解其纷，和其光，同其尘：这四句疑是五十六章错简重出，因上句“渊兮似万物之宗”与下句“湛兮似或存”正相对文。这四句〔今译〕从略。

谭献曰：“五十六章亦有‘挫其锐’四句，疑羈误。”（《复堂日记》）

马叙伦：“‘挫其锐’四句，乃五十六章错简；而校者有增无删，遂复出也。”（《老子校诂》）

陈柱曰：“按马说是也。‘渊兮似万物之宗’与‘湛兮似或存’相接。若闲以‘挫其锐’四句，文义颇为牵强。”按：以上各说甚是。惟帛书甲、乙本均有此四句，其错简重出早在战国时已形成。

3 湛：沉、深，形容“道”的隐而未形。

吴澄说：“湛，澄寂之意。”

奚侗说：“道不可见，故云‘湛’。《说文》：‘湛，没也。’”（《老子集解》）

4 象帝之先：道似在天帝之前，此言道乃先天地生（河上公注）。按：“象帝之先”的“象”可有两种解释，其一，可释为“命名”、称呼。其二，“象”释为比拟、比喻。“先”犹上句“万物之宗”的“宗”。

王安石说：“‘象’者，有形之始也；‘帝’者，生物之祖也。故《系辞》曰：‘见乃谓之象。’帝出乎震。’其道乃在天地之先。”（王安石《老子注辑本》）

【今译】

道体是虚空的，然而作用却不穷竭。渊深啊！它好像是万物的宗主；幽隐啊！似亡而又实存。我不知道它是从哪里产生的，好像是天帝的宗祖。

【引述】

道体是虚状的。这虚体并不是一无所有的，它却含藏着无尽的创造因子。因而它的作用是不穷竭的。

这个虚状的道体，是万物的根源。在这里，老子击破了神造之说。

五 章

天地不仁¹，以万物为芻狗²，圣人不仁³，以百姓为芻狗。

天地之间，其犹橐籥⁴乎！虚而不屈⁵，动而愈出。

多言数穷⁶，不如守中⁷。

【注释】

1 天地不仁：天地无所偏爱。即意指天地只是个物理的、自然的存在，并不具有人类般的感情；万物在天地间仅依循着自然的法则运行着，并不像有神论所想像的，以为天地自然法则对某物有所爱顾（或对某物有所嫌弃），其实这只是人类感情的投射作用！

王弼注：“天地任自然，无为无造，万物自相治理，故不仁也。仁者，必造立施化，有恩有为。”

河上公注：“天施地化，不以仁恩，任自然也。”

苏辙说：“天地无私，而听万物之自然。故万物自生自死，死非吾虐之，生非吾仁之也。”（《老子解》）

吴澄说：“仁谓有心于爱之也。天地无心于爱物而任其自生自成。”（《道德真经注》）

高亨说：“不仁，只是无所亲爱而已。”（《老子正诂》）

胡适说：“老子的‘天地不仁’说，似乎含有天地不与人同性的意思。老子这一个观念，打破古代天人同类的谬说，立下后来自然哲学的基础。”（《中国古代哲学史》）

陈荣捷先生说：“‘不仁’一辞大有争议，它或许可被视为老子反对儒家仁义思想的一种强烈展示。但事实上此处所描述的道家观念是肯定面的，而非否定面的，它意指天地不偏不党，公正无私，毫无人为蓄意的仁爱之意，几乎所有的注者都能理解，《庄子》发挥得尤为精妙，像 Blakney 等将之译为 unkind 的方式，可以说全然误解道家的哲学。”（《中国哲学资料选编》）

福永光司说：“天地自然的理法（道）是没有人类所具的意志、感情，以及目的性的意图与价值意识的一个非情之存在。……天地自然的理法，毕竟只是一个物理的、自然的存在而已。”

2 芻狗：用草扎成的狗，作为祭祀时使用。

苏辙说：“结刍为狗，设之于祭祀，尽饰以奉之，夫岂爱之，适时然也。既事而弃之，行者践之，夫岂恶之，亦适然也。”

吴澄说：“刍狗，缚草为狗之形，祷雨所用也。既祷则弃之，无复有顾惜之意。天地无心于爱物，而任其自生自成；圣人无心于爱民，而任其自作自息，故以刍狗为喻。”

林希逸说：“刍狗之为物，祭则用之，已祭则弃之。喻其不着意而相忘尔。……而说者以为视民如草芥，则误矣。”

钱钟书说：“刍狗万物，乃天地无心而不相关，非天地忍心而不憫惜。”（引自《管锥编》第二册，四一九页）

3 圣人不仁：圣人无所偏爱。即意指圣人取法于天地之纯任自然。

河上公注：“圣人爱养万民，不以仁恩，法天地任自然。”

王弼说：“圣人与天地合其德。”

吴澄说：“圣人之心虚，而无所倚着。”按：“心虚”含有心无成见的意义。

4 橐籥：风箱。

范应元说：“橐几曰‘橐’，竹管曰‘籥’。冶炼之处，用籥以接橐橐之风，吹炉中之火。”

吴澄说：“橐籥，冶铸所用，嘘风炽火之器也。为函以周罩于外者，‘橐’也；为辖以鼓扇于内者，‘籥’也。天地间犹橐籥者，橐象太虚，包含周遍之体；籥象元气，絪縕流行之用。”

冯达甫说：“以橐籥的功能，比喻自然的功能，自然是生生不息的。”（《老子译注》）

5 不屈：不竭。

严复说：“‘屈’音掘，竭也。‘虚而不屈’，虚而不可竭也。”

6 多言数穷：政令烦苛，加速败亡。“言”，意指声教法令。“多言”，意指政令烦多。“数”，通“速”。

蒋锡昌说：“‘多言’为‘不言’之反，亦为‘无为’之反，故‘多言’即有为也。”（《老子校诂》）

吴澄说：“数，犹速也。”

马叙伦说：“‘数’，借为‘速’。《礼记·曾子问》：‘不知其已之迟’

数。’注：“‘数’读为‘速’。”《庄子·人间世篇》：“以为棺槨则速腐。”崔撰本‘速’作‘数’，并其证。”

7 守中：持守中虚。道家重视“中”的思想，如庄子讲“养中”，马王堆帛书《黄帝四经》讲“平衡”。

严复说：“夫‘中’者何？道要而已。”

蒋锡昌说：“此‘中’乃老子自谓其中正之道，即‘无为’之道也。……‘多言数穷，不如守中’，言人君‘有为’则速穷，不如守清静之道之为愈也。”

张默生说：“‘不如守中’的‘中’字，和儒家的说法不同：儒家的‘中’字，是不走极端，要合乎‘中庸’的道理；老子则不然，他说的‘中’字，是有‘中空’的意思，好比囊籥没被人鼓动时的情状，正是象征着一个虚静无为的道体。”（《老子章句新释》）

许抗生说：“吴澄说：‘中谓囊之内籥所奏之处也。’即指风箱中间。‘守中’，这里意即保持住天地中虚静的状态。”（《帛书老子注释与研究》）

按：郭店简本仅节抄本章中段（“天地之间，其犹囊籥欤？虚而不屈，动而愈出。”），文义与通行本同。

【今译】

天地无所偏爱，任凭万物自然生长；圣人无所偏爱，任凭百姓自己发展。

天地之间，岂不像个风箱吗？空虚但不会穷竭，发动起来而生生不息。

政令烦苛反而加速败亡，不如持守虚静。

【引述】

本章分三段来说明：

一、“天地不仁”是说明天地顺任自然，不偏所爱。这句话是就天地的无私无为来说。“以万物为刍狗”，便是天地无私的一种表现。

依老子看来，天地间的一切事物，只是依照自身的发展规律以及各物的内在原因而运动而成长。

先前的人，总以为日月星辰、山河大地都有一个主宰者驾临于其上，并且把周遭的一切自然现象都视为有生命的东西。儿童期的人类，常以自己的影像去认识自然，去附会自然。人类常将一己的愿望投射出

去，把自然界予以人格化，因而以为自然界对人类有一种特别的关心、特别的爱意。老子却反对这种拟人论（Anthropomorphism）的说法。他认为天地间的一切事物都依照自然的规律（“道”）运行发展，其间并没有人类所具有的好恶感情或目的性的意图存在。在这里老子击破了主宰之说，更重要的，他强调了天地间万物自然生长的状况，并以这种状况来说明理想的治者效法自然的规律（“人道”法“天道”的基本精神就在这里），也是任凭百姓自我发展。这种自由论，企求消解外在的强制性与干预性，而使人的个别性、特殊性以及差异性获得充分的发展。

二、天地之间是一个虚空的（Vacuous）状态。虽然是“虚”状的，而它的作用却是不穷竭的，这和第四章的说法一样，这个“虚”含有无尽的创造的因子。所以说：“动而愈出”——天地运行，万物便生生不息了。这个“动”（在虚空中的“动”）便成为产生万有的根源了。可见老子所说的“虚”，不是个消极的观念，反是个积极的观念。

三、“天地不仁”和天地虚空都是老子“无为”思想的引申。天地“无为”（顺任自然），万物反而能够生化不竭。“无为”的反面是强作妄为，政令烦苛（“多言”），将导致败亡的后果。这是老子对于扰民之政所提出的警告。

六 章

谷神不死¹，是谓玄牝²。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存³，用之不勤⁴。

【注释】

1 谷神不死：“谷”，形容虚空。“神”，形容不测的变化。“不死”，喻变化的不停竭。

朱熹说：“‘谷’只是虚而能受，‘神’谓无所不应。”（《朱子语类》第一百二十五卷）

严复说：“以其虚，故曰‘谷’；以其因应无穷，故称‘神’；以其不屈而出，故曰‘不死’。”（《老子道德经评点》）

侯外庐说：“《老子》书中的‘道’比孔、墨的天道观的‘道’是进步的；其所以是进步的，因为‘道’在孔、墨那里是附有宗教性的，而‘道’在《老子》书中是义理性的，有一定的自然规律性的。《老子》书中也出现‘神’字，如‘谷神不死’之类，后来朱子还把这一点肿胀起来，然而‘神’在《老子》书中是泛神一类的概念，完全义理化了。”（《中国思想通史》第一卷二六六页）

2 玄牝：微妙的母性，指天地万物总生产的地方（张松如《老子校读》）。按这里用以形容“道”的不可思议的生殖力。“牝”，即是生殖，“道”（“谷神”）生殖天地万物，整个创生的过程却没有一丝形迹可寻，所以用“玄”来形容。“玄”，即幽深不测的意思。

朱熹说：“‘玄’，妙也；‘牝’，是有所受而能生物者也。至妙之理，有生生之意焉。”

苏辙说：“谓之‘谷神’，言其德也。谓之‘玄牝’，言其功也。牝生万物，而谓之玄焉，言见其生而不见其所以生也。”（《老子解》）

车载说：“‘谷神’，是‘道’的写状；‘不死’，就道的永恒性说。‘谷神不死’，是指‘常道’。牝，指能够生物的东西说；玄，就总的方面说，共同的方面说，统一的方面说。玄牝，是指一切事物总的产生的地方。”（《论老子》第五〇页）

3 绵绵若存：永续不绝。

苏辙说：“绵绵，微而不绝。若存，存而不可见也。”

4 不勤：不劳倦，不穷竭。

【今译】

虚空的变化是永不停竭的，这就是微妙的母性。微妙的母性之门，是天地之根源。它连绵不绝地永存着，作用无穷无尽。

【引述】

本章用简洁的文字描写形而上的实存之道：一、用“谷”来象征道体的“虚”状。用“神”来比喻道生万物的绵延不绝。二、“玄牝之门”、“天地根”，是说明道为产生天地万物的始源。三、“绵绵若存，用之不勤”，是形容道的功能，孕育万物而生生不息。

七 章

天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生¹，故能长生²。

是以圣人後其身而身先³；外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私⁴。

【注释】

1 以其不自生：指天地的运作不为自己。

成玄英疏：“不自营己之生也。”（《道德经开题序诀义疏》）

释德清说：“以其不自私其生。”

2 长生：长久。

景龙本、《次解》本、吴澄本、寇才质本、危大有本“长生”作“长久”。

3 后其身而身先：把自己放在后面，反而能得到大家的爱戴。“后其身”，帛书乙本作“退其身”。

河上公说：“先人而后己者也，天下敬之先以为长。”此即相反相成的道理。（高明《帛书老子校注》）

释德清说：“不私其身以先人，故人乐推而不厌。”

王淮说：“所谓‘后其身’，即是一种谦让、退藏与收敛的精神。”

4 成其私：成就他自己。

薛蕙说：“夫圣人之无私，初非有欲成其私之心也。然而私以之成，此自然之道耳。程子有云：‘老子之言窃弄阖辟者也。’予尝以其言为然，乃今观之，殆不然矣。如此章者，苟不深原其意，亦正如程子之所诤矣。然要其归，乃在于无私。夫无私者，岂窃弄阖辟之谓哉！”（《老子集解》）

【今译】

天地长久。天地所以能够长久，是因为它们的一切运作都不为自己，所以能够长久。

所以有道的人把自己退在后面，反而能赢得爱戴；把自己置于度

外，反而能保全生命。不正是由于他不自私吗？反而能成就自己。

【引述】

老子用天地的运作不为自己来比喻圣人的行为没有贪私的心念。在其位的人，机会来得最方便，往往情不自禁的伸展一己的占有欲。老子理想中的治者却能“后其身”“外其身”，不把自己的意欲摆在前头，不以自己的利害作优先考虑。这是一种了不起的谦退精神。

不把自己的意欲摆在前头的人（“后其身”），自然能赢得大家的爱戴（“身先”）；不把自己的利害作优先考虑的人（“外其身”），自然能完成他的精神生命（“身存”）。这种人，正是由于他处处为别人着想，反而能够成就他的理想生活。

八 章

上善若水¹。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几於道²。居善地，心善渊³，与善仁⁴，言善信，政善治⁵，事善能，动善时⁶。夫唯不争，故无尤⁷。

【注释】

1 上善若水：“上善之人，如水之性。”（河上公注）

陈荣捷说：“水、牝与婴儿，是老子用以象征道之最著名者，此种象征基本上是伦理的，而非形上学的。颇堪玩味的是，初期的印度人将水和创造联结在一起；希腊人则视之为自然的现象；古代中国的哲学家，不管老子或孔子，则宁可从中寻得道德的训示。笼统说来，这些不同的进路，分别形成了印度、西方与东亚不同的文化特色。”

2 几于道：“几”，近。

张松如说：“下面七句，都是水德的写状，又是实指上善之人，亦即通过水的形象来表现‘圣人’乃是道的体现者。”

3 渊：形容沉静。

4 与善仁：“与”，指和别人相交相接。

5 政善治：为政善于完成良好的治绩。“政”，王弼本作“正”。“正”、“政”同。景龙本、傅奕本、苏辙本、林希逸本、范应元本、吴澄本及众多古本作“政善治”。

张松如说：“古书‘政’、‘正’本多通用。《汉书·陆贾传》：‘夫秦失其正’，此‘正’即‘政’之假字，此例甚多。五十八章‘其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。’帛书‘政’均作‘正’，《老子》书中亦‘政’、‘正’相通。”

以上各句，薛蕙曾有简明的注释，薛注说：“行己不争，避高处下，‘善地’也；藏心微妙，深不可测，‘善渊’也；其施兼爱而无私，‘善仁’也；其言有征而不爽，‘善信’也；治国则清静自正，‘善治’也。”

6 动善时：行动善于把握时机。

蒋锡昌说：“《庄子·天下篇》述老聃之学曰：‘其动若水，其静若镜，其应若响。’司马迁述道家之学曰：‘与时迁徙，应物变化。’皆此所谓‘动若时’也。其实老子之所谓‘动若时’者，非圣人自己有何积极之动作而能随时应变；乃圣人无为无事，自己渊默不动，而一任人民之自作自

息也。”

7 尤：怨咎。

马叙伦说：“‘尤’为‘讵’省。《说文》曰：‘讵’，罪也。’”

【今译】

上善的人好像水一样。水善于滋润万物而不和万物相争，停留在大家所厌恶的地方，所以最接近于道。居处善于选择地方，心胸善于保持沉静，待人善于真诚相爱，说话善于遵守信用，为政善于精简处理，处事善于发挥所长，行动善于掌握时机。

只因为有不争的美德，所以没有怨咎。

【引述】

本章用水性来比喻上德者的人格。水最显著的特性和作用是：一、柔。二、停留在卑下的地方。三、滋润万物而不与相争。老子认为最完善的人格也应具有这种心态与行为：“处众人之所恶。”别人不愿去的地方，他愿意去；别人不愿意做的事，他愿意做。他具有骆驼般的精神，坚忍负重，居卑忍辱。他能尽其所能地贡献自己的力量去帮助别人，但不和别人争功争名争利，这就是老子“善利万物而不争”的思想。

九 章

持而盈之¹，不如其已²；

揣而锐之³，不可长保。

金玉满堂，莫之能守；

富贵而骄，自遗其咎。

功遂⁴身退⁵，天之道也⁶。

【注释】

1 持而盈之：执持盈满，含有自满自骄的意思。

2 已：止。

3 揣而锐之：捶击使它尖锐，含有显露锋芒的意思。

“锐”王弼本作“税”。河上公本和其他古本都作“锐”。王弼注文：“锐之令利。”可见王弼古本原作“锐”。

4 功遂：功业成就。

河上公本、傅奕本及多种古本“功遂”作“功成名遂”。

易顺鼎说：“《文子上德篇》、《淮南·道应训》、《牟子》引并作：‘功成，名遂，身退。’”（《读老子札记》）

5 身退：指敛藏锋芒。

王真说：“身退者，非谓必使其避位而去也，但欲其功成而不有之耳。”（《道德经论兵要义述》）

陈荣捷说：“人成功了就应该身退。虽然隐士时常藉用道家的名义，但道家的生活方式却不是隐士式的。退隐的观念即使在儒家思想中，也不全然匮乏，孟子即说孔子之道是‘可以退则退’。”

6 天之道也：指自然的规律。“也”字今本缺，据帛书本补。

成玄英疏：“天者，自然之谓也。”

【今译】

执持盈满，不如适时停止；

显露锋芒，锐势难保长久。

金玉满堂，无法守藏；

富贵而骄，自取祸患。

功业完成，含藏收敛，是合于自然的道理。

【引述】

一般人遇到名利当头的时候，没有不心醉，没有不趋之若鹜的。老子在这里说出了知进而不知退、善争而不善让的祸害，叫人要适可而止。

贪位慕禄的人，往往得寸进尺；恃才傲物的人，总是耀人眼目，这都应深自警惕的。富贵而骄，常常自取祸患，就像李斯，当他做秦朝宰相时，真是集富贵功名于一身，显赫不可一世，然而终不免做阶下囚。当他临刑时，对他的儿子说：“吾欲与若复牵黄犬，出上蔡东门，逐狡兔，岂可得乎？”庄子最能道出贪慕功名富贵的后果，当楚国的国王要聘请他去做宰相的时候，他笑笑回答使者说：“千金重利，卿相尊位也。子独不见郊祀之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入太庙，当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？”从淮阴诛戮、萧何系狱的事件看来，我们可以了解老子警世之意是多么的深远！

本章在于写“盈”。“盈”即是满溢、过度的意思。自满自骄，都是“盈”的表现。持“盈”的结果，将不免于倾覆之患。所以老子谆谆告诫人不可“盈”，一个人在功成名就之后，如能“身退”不盈，才是长保之道。

“身退”并不是引身而去，更不是隐匿形迹。王真说得很对：“身退者，非谓必使其避位而去也，但欲其功成而不有之耳”。“身退”即是敛藏，不发露。老子要人在完成功业之后，不把持，不据有，不露锋芒，不咄咄逼人。可见老子所说的“身退”，并不是要人做隐士，只是要人不膨胀自我。老子哲学，丝毫没有遁世思想。他仅仅告诫人们，在事情做好之后，不要贪慕成果，不要尸位其间，而要收敛意欲，含藏动力。

十 章

载¹ 营魄² 抱一³，能无离乎？

专气⁴ 致柔，能如婴儿乎⁵？

涤除玄览⁶，能无疵乎？

爱民治国，能无为乎⁷？

天门⁸ 开阖⁹，能为雌乎¹⁰？

明白四达，能无知乎¹¹？

〔生之畜之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓“玄德”¹²。〕

【注释】

1 载：助语词。

陆希声：“载，犹夫也。发语之端也。”（《道德真经传》）

张默生说：“如《诗经》中‘载笑载言’的‘载’字，和‘夫’字的用法差不多。”

2 营魄：魂魄。

河上公说：“营魄，魂魄也。”

范应元说：“营魄，魂魄也。《内观经》曰：‘动以营身之谓魂，静以镇形之谓魄。’”

3 抱一：合一。二十二章：“是以圣人抱一为天下式”，“抱一”作“抱‘道’”解。三十九章：“古之得一者”，“一”指“道”。本章的“抱一”，指魂和魄合而为一。魂和魄合而为一，亦即合于“道”了（这个“道”含有融和统一的意思）。

林希逸说：“抱者，合也。”

高亨说：“一谓身也。”（《老子正诂》）按：“身”包含魂和魄，即将精神和形躯合为一体。

4 专气：集气（Concentrate the vital force）。

高亨说：“《管子·内业篇》：‘抔气如神，万物备存。’尹注：‘抔谓结’

聚也。’《老子》之‘专气’与《管子》之‘抔气’同。”

冯友兰说：“‘专气’就是‘抔气’。这个气包括后来所说的形气和精气。抔气就是把形气和精气结聚在一起。‘致柔’就是保持住人始生时候柔弱的状态，像婴儿那个样子。这种思想在《庄子·庚桑楚》里面有比较更详细的解释，称为‘卫生之经’。”（《中国哲学史新编》）

5 能如婴儿乎：谓能如婴儿之精充气吗。五十五章‘精之至也’、‘和之至也’是对婴儿之精充气了的描述，而此处是指通过‘专气致柔’的修养工夫方能达到彼境界，故云‘如’。

俞樾说：“河上公及王弼本无‘如’字，于文义未足。惟傅奕本有‘如’字，与古本合。”（《老子平议》，在《诸子平议》内）

严灵峰说：“王注云：‘任自然之气，致至柔之和，若婴儿之无欲乎。’注以‘若’释‘如’，疑王本亦当有‘如’字。二十章云：‘我独泊兮其未兆，如’婴儿之未孩。’四十九章‘圣人皆孩之’句，王注云：‘皆使和而无欲，如’婴儿也。’以此例彼，亦当有‘如’字。《淮南子·道应训》引《老子》曰：‘专气致柔能如婴儿乎？’盖引古本，有‘如’字文义始足。因据俞说及傅本补正。”

6 玄览：帛书乙本作“玄览”，喻心灵深处明澈如镜。“玄”，形容人心的深邃灵妙。

高亨说：“‘览’读为‘鉴’，‘览’‘鉴’古通用。……玄鉴者，内心之光明，为形而上之镜，能照察事物，故谓之玄鉴。《淮南子·修务篇》：‘执玄鉴于心，照物明白。’《太玄童》：‘修其玄鉴。’玄鉴之名，疑皆本于《老子》。《庄子·天道篇》：‘圣人之心，静乎天地之鉴，万物之镜也。’亦以心譬镜。”

高亨、池曦朝说：“‘览’字当读为‘鉴’，‘鉴’与‘鉴’同，即镜子。……乙本作‘监’，‘监’字即古‘鉴’字。古人用盆装上水，当作镜子，以照面孔，称它为监，所以‘监’字像人张目以临水盆之上。后人不懂‘监’字本义，改作‘览’字。”（《试论马王堆汉墓中的帛书老子》，《文物杂志》，一九七四年十一期）

张岱年说：“老子讲‘为道’，于是创立一种直觉法，而主直冥会宇宙本根。‘玄览’即一种直觉。”（《中国哲学大纲》）

冯友兰说：“《老子》认为，要认识‘道’也要用‘观’。‘常有欲以观其眇，常无欲以观其微。’（一章）这是对于‘道’的‘观’。它认为，这种观需要另一种方法，它说：‘涤除玄览，能无疵乎？’（十章）‘玄览’即‘览玄’，‘览玄’即观道。要观道，就要先‘涤除’。‘涤除’就是把心中的一切欲望都去掉，这就是‘日损’。‘损之又损’以至于无为，这就可以见道了。见道就是对于道的体验，对于道的体验就是一种最高的精神境界。”（《中国哲学史新编》）

7 爱民治国，能无为乎：“为”王弼本作“知”。景龙碑、林希逸本、吴澄本、焦竑本均作“为”。

俞樾说：“唐景龙碑作‘爱民治国能无为’，其义胜，当从之。‘爱民治国能无为’，即老子‘无为而治’之旨。”

王安石说：“‘爱民’者，以不爱爱之乃长。‘治国’者，以不治治之乃长，惟其不爱而爱；不治而治，故曰‘无为’。”（容肇祖辑《王安石老子注辑本》）俞说与王注正合。

8 天门：喻感官。“天门”一词各家的注解不一，举数例，如：一、河上公注：“天门谓鼻孔。”二、苏辙说：“天门者，治乱废兴所从出也。”三、林希逸说：“天门，即天地间自然之理也。”四、范应元说：“天门者，以吾之心神出入而言也。”今译从一，作感官解。

高亨说：“耳为声之门，目为色之门，口为饮食言语之门，鼻为臭之门，而皆天所赋予，故谓之天门也。《庄子·天运篇》：‘其心以为不然者，天门弗开矣。’天门亦同此义，言心以为不然，则耳目口鼻不为用（《庄子·庚桑楚》：‘出入而无见其形，是谓天门。天门者，无’“有”也，万物出乎“无”“有”。’与此异义）。”

9 开阖：即动静。

10 能为雌乎：“为雌”即守静的意思。

“为雌”今本误植为“无雌”。景龙本、傅奕本及其他古本都作“为雌”。“无雌”是误写，义不可通，帛书乙本正作“为雌”，当据帛书及傅本改正。

俞樾：“天门开阖能无雌”，义不可通。盖涉上下文诸句而误。王弼注云：‘言天门开阖，能为雌乎，则物自宾而处自安矣。’是王弼本正作‘能为雌’也。河上公注云：‘治身当如雌牝，安静柔弱。’是亦不作‘无雌’。故知‘无’字乃传写之误，当据景龙本订正。”

11 明白四达，能无知乎：“知”王弼本作“为”。河上公本及多种古本作“知”，据河上本改。

俞樾说：“唐景龙碑作‘明白四达能无知。’其义胜，当从之。”

12 生之畜之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓“玄德”：帛书乙本作：“生之畜之，生而弗有，长而弗宰，是谓（谓）玄德”。这几句重见于五十一章，疑为五十一章错简重出。

马叙伦说：“‘自生之畜之’以下，与上文义不相应。……皆五十一章之文。”（《老子校诂》）

严复说：“夫黄老之道，民主之国之所用也。故能‘长而不宰’，‘无为而无不为’。君主之国，未有能用黄老者也。汉之黄老，貌袭而取之耳。君主之利器，其惟儒术乎，而申韩有救败之用。”（《老子道德经评点》）

【今译】

精神和形体合一，能不分离吗？

结聚精气以致柔顺，能像婴儿的状态吗？

洗清杂念而深入观照，能没有瑕疵吗？

爱民治国，能自然无为吗？

感官和外界接触，能守静吗？

通晓四方，能不用心机吗？

〔生长万物，养育万物。生长而不占有，畜养而不依恃，导引而不主宰，这就是最深的“德”。〕

【引述】

这一章着重在讲修身的工夫。

“载营魄抱一，能无离乎？”这是说一个健全的生活必须是形体和精神合一而不偏离。“抱一”即是抱“道”，能抱“道”，即是使肉体生活与精神生活可臻至于和谐的状况。

“专气致柔”是集气到最柔和的境地。“气柔”是心境极其静定的一种状态。

“涤除玄鉴”即是洗清杂念，摒除妄见，而返自观照内心的本明。

老子所讲的这些修身工夫，和瑜珈术不同。瑜珈的目的在于超脱自我和外在的环境。老子重在修身，修身之后乃推其余绪而爱民治国。

此外，本章的排序或有错乱。按照老子“修之于身”、“修之于天下”的文例推测，可试将其文序调整如下：

载营魄抱一，能无离乎？

涤除玄览，能无疵乎？

专气致柔，能如婴儿乎？

天门开阖，能如雌乎？

明白四达，能无知乎？

爱民治国，能无为乎？

“无离”、“无疵”文法辞例一致；“营”、“魄”分别说形、神，“涤除”、“玄览”亦分别说形、神的高境界修炼。

“如婴儿”与“如雌”同一辞例，也是相近的比喻。“儿”说其“和”，“雌”说其“守”，这是老子修身学两种形式而同一指向的最高境界。二十八章“知雄守雌为天下溪，为天下溪常德不离复归于婴儿”，也是“婴儿”与“雌”共举。

“无知”、“无为”也是一样的辞例。“明白四达”却若“无知”是“营魄抱一”、“涤除玄览”、“专气致柔”、“天门开阖”等修养的终极结果；而“修之于身”的“余德”之自然流衍，便是以“无为”去“爱民治国”的“修之于天下”。

十 一 章

三十辐¹，共一毂²，当其无，有车之用³。

埴埴⁴以为器，当其无，有器之用。

凿户牖⁵以为室，当其无，有室之用。

故有之以为利，无之以为用⁶。

【注释】

1 辐：车轮中连接轴心和轮圈的木条。古时候的车轮由三十根辐条所构成，这个数目是取法于月数（每月三十日）。

2 毂：车轮中心的圆孔，即插轴的地方。

3 当其无，有车之用：有了车毂中空的地方，才有车的作用。“无”指毂的中空之处。

4 埴埴：埴，和。埴，土（河上公注）；即和陶土做成饮食的器皿。

马叙伦说：“《说文》无‘埴’字，当依王本作‘埴’，而借为‘埴’，……《说文》曰：‘埴以手圜之也。’于义较当。《风俗通》曰：‘俗说，天地初开辟，未有人民，女娲埴土为人。’‘埴土’与‘埴埴’同。”

5 户牖：门窗。

6 有之以为利，无之以为用：“有”给人便利，“无”发挥了它的作用。依王弼的注是：“有”所带给人的便利，只当它和“无”相配合时才显示出它的用处来（“有之所以为利，皆赖无以为用也”）。

王安石说：“‘无’之所以为天下用者，以有礼、乐、刑、政也。如其废毂辐于车，废礼、乐、刑、政于天下，而求其‘无’之为用也，则亦近于愚也。”按这里王安石是对“无之为用”而忽略“有之为利”的情况之批判。

张松如说：“老子借器物的‘有’和‘无’来说明其‘利’和‘用’。有与无相互发生，利和用相互显著。”

冯友兰说：“《老子》所说的‘道’，是‘有’与‘无’的统一。因此它虽然是以‘无’为主，但是也不轻视‘有’。它实在也很重视‘有’，不过不把它放在第一位就是了。《老子》第二章说：‘有无相生。’第十一章说：‘三十

辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。”这一段话很巧妙地说明‘有’和‘无’的辩证关系。一个碗或茶杯中间是空的，可正是那个空的部分起了碗或茶杯的作用。房子里面是空的，可正是因为是空的，所以才起了房子的作用，如果是实的，人怎么住进去呢？《老子》作出结论说：‘有之以为利，无之以为用。’它把‘无’作为主要的对立面。”（引自《老子哲学讨论集》第一一七页）

【今译】

三十根辐条汇集到一个毂当中，有了车毂中空的地方，才有车的作用。

揉合陶土做成器具，有了器皿中空的地方，才有器皿的作用。

开凿门窗建造房屋，有了门窗四壁中空的地方，才有房屋的作用。

所以“有”给人便利，“无”发挥了它的作用。

【引述】

一般人只注意实有的作用，而忽略空虚的作用。老子举例说明：一、“有”和“无”是相互依存，相互为用的。二、无形的东西能产生很大的作用，只是不容易为一般人所觉察。老子特别把这“无”的作用彰显出来。

老子举了三个例子：车的作用在于运货载人，器皿的作用在于盛物，室的作用在于居住。这是车、器、室给人的便利，所以说：“有之以利。”然而，如果车子没有毂辘 中空的地方可以转轴，就无法行驶；器皿如果没有中间空虚的地方可以容量，就无法盛物；室屋如果没有四壁门窗中空的地方可以出入通明，就无法居住。可见得中空的地方所发挥的作用了，所以说：“无之以用。”

本章所说的“有”“无”是就现象界而言的，第一章上所说的“有”“无”是就超现象界、本体界而言，这是两个不同的层次。它们符号型式虽然相同，而意义内容却不一。“有”“无”是老子专设的名词，用来指称形而上的“道”向下落实而产生天地万物时的一个活动过程。这里所说的“有”就是指实物，老子说明实物只有当它和“无”（中空的地方）配合时才能产生用处。老子的目的，不仅在于引导人的注意力不再拘着于现实中所见的具体形象，更在于说明事物在对待关系中相互补充、相互发挥。

十 二 章

五色¹ 令人目盲²；五音³ 令人耳聋⁴；五味⁵ 令人口爽⁶；驰骋⁷ 畋⁸猎，令人心发狂⁹；难得之货，令人行妨¹⁰。

是以圣人为腹不为目¹¹，故去彼取此¹²。

【注释】

1 五色：指青、赤、黄、白、黑。

2 目盲：喻眼花缭乱。

3 五音：指角、征、宫、商、羽。

4 耳聋：喻听觉不灵。

5 五味：指酸、苦、甘、辛、咸。

6 口爽：口病。“爽”，引申为伤，亡，喻味觉差失。

王弼注：“爽，差失也。”

奚侗说：“《广雅·释詁》三：‘爽，败也。’《楚辞·招魂》：‘厉而不爽些’，王注：‘楚人名羹败曰爽。’古尝以‘爽’为口病专名。如《淮南子·精神训》：‘五味乱口，使口爽伤。’”

7 驰骋：纵横奔走，喻纵情。

8 畋：猎取禽兽。

9 心发狂：心放荡而不可制止。

高亨说：“‘发’字疑衍。‘心狂’二字，其意已足。此文‘令人目盲，令人耳聋，令人口爽，令人心狂，令人行妨。’句法一律，增一‘发’字，则失其句矣。盲为目疾，聋为耳疾，狂为心疾，故古书往往并言。”高说供参考。

10 行妨：伤害操行。“妨”，害，伤。

11 为腹不为目：只求安饱，不求纵情于声色之娱。按：“腹”，内；“目”，外。“腹”谓身，“目”谓物。“为腹”，即“实其腹”、“强其骨”；“不为目”，即“虚其心”、“弱其志”。杨朱的“重生”即此“为腹”；杨朱的“外物”，即此“不为目”。

蒋锡昌说：“老子以‘腹’代表一种简单清静之生活；以‘目’代表一种巧伪多欲，其结果竟至‘目盲，……耳聋……，口爽，……发狂，……行妨’之生活。明乎此，则‘为腹’即为无欲之生活，‘不为目’即不为多欲之生活。”

严灵峰说：“腹易厌足，目好无穷。此举‘目’为例，以概其余：耳、口、心、身四者。言只求果腹，无令目盲、耳聋、口爽、行妨。”

林语堂英译注说：“腹”指内在自我（the inner self），“目”指外在自我或感觉世界。（见*The Wisdom of Lao-tse* ,p.90）

12 去彼取此：摒弃物欲的诱惑，而持守安足的生活。“彼”，指“为目”的生活；“此”，指“为腹”的生活。

【今译】

缤纷的色彩使人眼花缭乱；纷杂的音调使人听觉不敏；饮食饕餮使人舌不知味；纵情狩猎使人心放荡；稀有货品使人行为不轨。因此圣人但求安饱而不逐声色之娱，所以摒弃物欲的诱惑而保持安足的生活。

【引述】

在这里老子指出物欲文明生活的弊害。他目击上层阶级的生活形态：寻求官能的刺激，流逸奔竞，淫佚放荡，使心灵激扰不安。因而他认为正常的生活是为“腹”不为“目”，务内而不逐外。俗语说：“罗绮千箱，不过一暖；食前方丈，不过一饱。”物欲的生活，但求安饱，不求纵情于声色之娱。

为“腹”，即求建立内在宁静恬淡的生活；为“目”，即追逐外在贪欲的生活。一个人越是投入外在化的漩涡里，则越是流连忘返，使自己产生自我疏离，而心灵日愈空虚。因而老子唤醒人要摒弃外界物欲生活的诱惑，而持守内心的安足，确保固有的天真。

今日都市文明的生活，芸芸众生，只求动物性的满足与发泄，灵性的斫伤到了骇人的地步。我们可以普遍地看到人心狂荡的情景，读了老子的描述，令人感慨系之！

十 三 章

宠辱若惊¹，贵大患若身²。

何谓宠辱若惊？宠为下³，得之若惊，失之若惊，是谓宠辱若惊。

何谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患⁴？

故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可託天下⁵。

【注释】

1 宠辱若惊：得宠和受辱都使人惊慌。

河上公说：“身宠亦惊，身辱亦惊。”

王弼说：“宠必有辱，荣必有患，宠辱等，荣患同也。”

2 贵大患若身：重视身体一如重视大患。按此句本是“贵身若大患”，因“身”与上句“惊”，真耕协韵，故倒其文。

王纯甫说：“贵大患若身，当云：贵身若大患。倒而言之，文之奇也，古语多类如此者。”（《老子亿》）

3 宠为下：得宠是不光荣的。“下”即卑下的意思。

释德清说：“世人皆以宠为荣，却不知宠乃是辱。”又说：“宠为下，谓宠乃下贱之事也。譬如僻幸之人，君爱之以为宠，虽卮酒醢肉必赐之。非此，不见其为宠，彼无宠者，则傲然而立。以此较之，虽宠实乃辱之甚也，岂非下耶！故曰宠为下。”

河上公本作“辱为下”。景福碑、陈景元本、李道纯本作“宠为上，辱为下”。

4 吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患：这是说大患是来自身体，所以防大患，应先贵身。按老子说这话是含有警惕的意思，并不是要人弃身或忘身。老子从来没有轻身、弃身或忘身的思想，相反的，他却要人贵身。

司马温公说：“有身斯有患也，然则，既有此身，则当贵之，爱之，循自然之理，以应事物，不纵情欲，俾之无患可也。”

范应元说：“轻身而不修身，则自取危亡也。是以君子安而不忘危，

存而不忘亡，故终身无患也。”

张舜徽说：“‘吾’，人君自谓也。此言人君所以惟大祸患为忧者，由于自私其身，贪权位而恐失之耳。假若人君能不自私其身，复何祸患之足忧乎？‘及’犹若也，见《经传释词》。”

5 贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下：以贵身的态度去为天下，才可以把天下寄付给他；以爱身的态度去为天下，才可以把天下托交给他。

范应元说：“贵以身为天下者，不轻身以徇物也；爱以身为天下者，不危身以掇患也。先不轻身以徇物，则可以付天下于自然，而各安其安；能不危身以掇患，然后可以寓天下，而无患矣。”

福永光司说：“本章谓真正能够珍重一己之身，爱惜一己生命的人，才能珍重他人的生命，爱重别人的人生。并且，也只有这样的人，才可以放心地将天下的政治委任他。”

【今译】

得宠和受辱都感到惊慌失措，重视身体好像重视大患一样。

什么叫做得宠和受辱都感到惊慌失措？得宠仍是下等的，得到恩惠感到心惊不安，失去恩惠也觉惊恐慌乱，这就叫做得宠和受辱都感到惊慌失措。

什么叫做重视身体像重视大患一样？我所以有大患，乃是因为我有这个身体，如果没有这个身体，我会有什么大患呢？

所以能够以贵身的态度去为天下，才可以把天下寄托给他；以爱身的态度去为天下，才可以把天下委托给他。

【引述】

这一章老子强调“贵身”思想。老子认为一个理想的治者，首要在于“贵身”，不胡作妄为，这样，大家才放心把天下的重委任给他。

上一章说到“圣人”为“腹”不为“目”，但求建立恬静安足的生活，而不求声色货利的纵欲生活。这一章说到“为腹不为目”的“圣人”，能够“不以宠辱荣患损易其身”（王弼语），才可以担负天下的重任。

老子开头说：“宠辱若惊。”在他看来，“宠”和“辱”对于人的尊严之挫伤，并没有两样。受辱固然损伤了自尊，得宠何尝不是被剥落了人格的独立完整。得宠者的心理，总是感觉到这是一份意外的殊荣，既经赐与，就战战兢兢地惟恐失去，于是在赐与者的面前诚惶诚恐，曲意逢迎，因而自我的人格尊严无形地萎缩下去。若是一个未经受宠的人，那

么他在任何人的面前都可傲然而立，保持自己的人格之独立完整。所以说：得宠也是卑下的，并不光荣的（“宠为下”）。

一般人对于身外的宠辱毁誉，莫不过分的重视，就像如临大患一样。甚至于许多人重视身外的宠辱毁誉远超过了自己的生命。因此老子唤醒人家要贵身，他要人贵身像关注大患一样。

“贵身”的观念，可见于四十四章。一般人亟亟于身外的名利，而不顾惜自身，所以老子感慨地发问：“名与身孰亲？身与货孰多？”贵身的反面是轻身，二十六章中，老子责问轻身（作践自己性命）的君主：“奈何万乘之主而以身轻天下？”

这一章颇遭曲解。前人多解释为“身”是一切烦恼大患的根源，所以要忘身。一个“贵身”的思想却被误解为“忘身”。造成这种曲解多半是受了佛学的影响，他们用佛学的观点去附会老子。肉体和精神这两个部分是构成人之所以为人的充分而且必要的条件，也即是构成人的生命的充分而且必要的条件。有些人把“身”视为“肉体”的同义字，再加上道学观念和宗教思想的影响，认为肉体是可卑的，遂有“忘身”的说法。

其次，老子所说的：“‘何谓贵大患若身？’吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患！”这一问一答，老子的答词是陈述的语句，并不是价值判断的语句，而答词的重点应是落在“身”字。老子只在于说“身”是一切的根源，大患的渊源也来自于“身”。从上下文看来，老子很明白的表示：如果“贵身”，自然可减除许多外患（外患的由来都在于“为目”——纵情纵欲的贪求）；如果“贵身”，自然会漠视外在的宠辱毁誉。这样的人，才能担当大任。

十 四 章

视之不见，名曰“夷”；听之不闻，名曰“希”；搏之不得，名曰“微”¹。此三者不可致诘²，故混而为一。其上不皦³，其下不昧⁴，绳绳兮⁵不可名，复归于无物⁶。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍⁷。迎之不见其首；随之不见其后。

执古之道，以御今之有⁸。能知古始⁹，是谓道纪¹⁰。

【注释】

1 “夷”、“希”、“微”：这三个名词都是用来形容感官所不能把握的“道”。

河上公注：“无色曰夷，无声曰希，无形曰微。”

陈荣捷说：“‘微’是道的重要角色，其重要性超过‘显’。相反地，儒家却强调显，他们认为：莫显乎微，能认识自微之显的人，‘可与人德’。佛教徒和新儒家最后将它们综合起来，说道‘显微无间’（程颐《易传序》）。”

2 致诘：究诘，追究。

释德清说：“致诘，犹言思议。”

3 皦：光明。

敦煌本、强思齐本“皦”作“皎”。“皦”“皎”二字可通用。《说文》：“皦，玉石之白。皎，月之白。”

4 昧：阴暗。

5 绳绳兮：形容纷芸不绝。王弼本无“兮”字，据景龙碑、傅奕本及多种古本补。

6 复归于无物：这和十六章“复归其根”的意思相同。“复归”，即还原。“无物”不是一无所有，它是指不具任何形象的实存体。“无”是相对于我们的感官来说的，任何感官都不能知觉它（“道”），所以用个“无”字加以形容它的不可见。

7 惚恍：若有若无，闪烁不定。

8 有：指具体的事物。这里的“有”字，不是老子的专有名词，所以和一章的“有”不同。

9 古始：宇宙的原始或“道”的端始。

10 道纪：“道”的纲纪，即“道”的规律。

【今译】

看它看不见，名叫“夷”；听它听不到，名叫“希”；摸它摸不着，名叫“微”。这三者的形象无从究诘，它是浑沦一体的。它上面不显得光亮，它下面也不显得阴暗，它绵绵不绝而不可名状，一切的运动都会还回到不见物体的状态。这是没有形状的形状，不见物体的形象，叫它做“惚恍”。迎着它，看不见它的前头；随着它却看不见它的后面。

把握着早已存在的道，来驾驭现在的具体事物。能够了解宇宙的原始，叫做道的规律。

【引述】

本章是描述道体的。

形而上的实存之道，和现实界的任何经验事物不同，它不是一个有具体形象的东西。它既没有形体，当然也没有颜色，没有声音。因此老子说：“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”。又说：“迎之不见其首”、“随之不见其后”。这些都是形容道为我们感官所无从认识的，它超越了人类一切感觉知觉的作用。难怪老子会说它不可思议（“不可致诘”）。

这个道，由于没有明确的形体，所以无法加以名状。这个超乎声色名相的道，并非空无所有。老子所说的“无物”，并不是指空无所有，而是指道不是普通意义的物。普通意义的物，是有形体可见的东西，道是“没有形体”可见的东西。

道是个超验的存在体，老子用了一种特殊的方法去描述它。他将经验世界的许多概念用上，然后一一否定它们的适当性，并将经验世界的种种界限都加以突破，由此反显出道的深微诡秘之存在。

十 五 章

古之善为士者¹，微妙玄通²，深不可识。夫唯不可识，故强为之容：

豫兮若冬涉川³；

犹兮若畏四邻⁴；

俨兮其若客⁵；

涣兮其若释⁶；

敦兮其若朴；

旷兮其若谷；

混兮其若浊；

孰能浊以静之徐清；孰能安以动之徐生⁷。

保此道者，不欲盈⁸。夫唯不盈，故能蔽而新成⁹。

【注释】

1 善为士者：王弼本“士”，帛书乙本作“道”，同傅奕本，验之郭店简本（甲组），正作“士”，此证“士”字更近古义。

2 玄通：郭店简本及帛书乙本作“玄达”。

3 豫兮若冬涉川：“豫兮”，迟疑慎重之意。“若冬涉川”，形容小心翼翼，如履薄冰。

高亨说：“涉大川为古人习用语，……涉大川者心必戒惧，行必徐迟，故曰‘豫兮’。《诗·小旻》：‘战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。’若涉大川与如临深渊同意。”

4 犹兮若畏四邻：“犹”，简本及帛书乙本作“猷”。“犹兮”，形容警觉、戒惕的样子。“若畏四邻”，形容不敢妄动。

范应元说：“犹，攷属，后事而疑，此形容善为士者，谨于终而常不放肆。”

5 俨兮其若客：“俨兮”，形容端谨庄严。“客”，王本作“容”。“容”字与“客”字形近而误。河上本、景龙本、傅奕本作“客”，

简本及帛书本正同，据改正。

6 涣兮其若释：王弼本“涣兮若冰之将释”，帛书本作“涣呵其若凌泽”。“凌”、“冰”同义。简本此句释文作“涣兮其若释”，无“冰”字，上下句句式一律，以简本为优，据改。

刘信芳说：“‘如客’言其矜莊，‘如释’言其洒脱，‘如樸’言其质素，‘如濁’言其随和（不清高）”（《荆门郭店竹简老子解诂》）。

7 孰能浊以静之徐清，孰能安以动之徐生：谁能在动荡中安静下来而慢慢地澄清，谁能在安定中变动起来而慢慢地趋进。

按：帛书甲、乙本并无“孰能”两字。王弼本与简本近同，简本楚文字释成今文为“孰能浊以静者，将舍清；孰能安以动者，将舍生。”“舍”、“徐”音近通假（《郭店楚墓竹简》整理者彭浩注释）。王弼本“安以”下衍一“久”字。

8 不欲盈：郭店简本作“不欲尚呈”。“呈”，呈现、显露之意。

9 蔽而新成：去故更新的意思。

“而”王弼本原作“不”，“而”“不”篆文形近，误衍。若作“不”讲，则相反而失义。今据易顺鼎之说改正。

易顺鼎说：“疑当作‘故能蔽而新成’。‘蔽’者，‘敝’之借字；‘不’者，‘而’之误字也。‘敝’与‘新’对。‘能敝而新成’者，即二十章所云‘敝则新’。”

高亨说：“易说是也。篆文‘不’作𠄎，‘而’作而，形近故讹。《墨子·兼爱下》：‘不鼓而退也。’而乃‘不’字之讹，可以互证。”

【今译】

古时善于行道之士，精妙通达，深刻而难以认识。正因为难以认识，所以勉强来形容他：

小心审慎啊，像冬天涉足江河；

警觉戒惕啊，像提防四周的围攻；

拘谨严肃啊，像做宾客；

融和可亲啊，像冰柱消融；

淳厚朴质啊，像未经雕琢的素材；

空豁开广啊，像深山的幽谷；

浑朴纯厚啊，像浊水一样；

谁能在动荡中安静下来而慢慢的澄清？谁能在安定中变动起来而慢慢的趋进？

保持这些道理的人，不肯自满。只因他不自满，所以能去故更新。

【引述】

本章是对体道之士的描写。

道是精妙深玄，恍惚不可捉摸。体道之士，也静密幽沉，难以测识。世俗的人，形气秽浊，利欲熏心。庄子说：“嗜欲深者天机浅。”这班人，一眼就可以看到底。体道之士，则微妙深奥，所以说：“深不可识。”

老子对于体道之士的风貌和人格形态试图作一番描述（“强为容”）：从“豫兮，若冬涉川”；到“混兮其若浊”这七句，写出了体道者的容态和心境：慎重、戒惕、威仪、融和、敦厚、空豁、浑朴、恬静、飘逸等人格修养的精神面貌。

“孰能浊以静之徐清，孰能安以动之徐生”，这是说体道之士的静定工夫和精神活动的状况。“浊”和“清”对立，“安”（静）和“生”（动）对立，一是说明动极而静的生命活动过程，一是说明静极而动的生命活动过程。“浊”是动荡的状态，体道之士在动荡的状态中，透过“静”的工夫，恬退自养，静定持心，转入清明的境界，这是说明动极而静的生命活动过程。在长久沉静安定（“安”）之中，体道之士，又能生动起来，趋于创造的活动（“生”），这是说明静极而动的生命活动过程。

老子在这里对于体道之士的描写，很自然的使我们联想起庄子在《大宗师》对于“真人”的描写。把他们心中的理想人物作一个比较，老子所描绘的人格形态，较侧重于凝静敦朴、谨严审慎的一面，庄子所描绘的人格形态，较侧重于高迈凌越、舒畅自适的一面。庄子那种超俗不羁，“独与天地精神往来”的人格形态是独创一格的。在他笔下所构画的那胸次悠然、气象恢宏的真人，和老子所描绘的体道之士比较起来，显得很大的不同。老子的描写，素朴简直，他的素材，都是日常生活和自然风物的直接表现；庄子则运用浪漫主义的笔法，甚至于发挥文学式的幻想，将一种特出而又突出的人格精神提升出来。

十六章

致虚极，守静笃¹。

万物并作²，吾以观复³。

夫物芸芸⁴，各复归其根。归根⁵曰静，静曰⁶复命⁷。复命曰常⁸，知常曰明⁹。不知常，妄作凶。

知常容¹⁰，容乃公，公乃全¹¹，全乃天¹²，天乃道，道乃久，没身不殆。

【注释】

1 致虚极，守静笃：形容心境原本是空明宁静的状态，只因私欲的活动与外界的扰动，而使得心灵蔽塞不安，所以必须时时做“致虚”“守静”的工夫，以恢复心灵的清明。“虚”，形容心灵空明的境况，喻不带成见。“致”，推致。“极”和“笃”意思相同，指极度、顶点。

范应元说：“致虚、守静，非谓绝物离人也。万物无足以挠吾本心者，此真所谓虚极、静笃也。”

冯友兰说：“《老子》所讲的‘为学’的方法，主要的是‘观’。它说：‘致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。’‘观’要照事物的本来面貌，不要受情感欲望的影响，所以说：‘致虚极，守静笃’。这就是说，必需保持内心的安静，才能认识事物的真相。”

按：今本“致虚极，守静笃”，郭店简本作“至虚，恒也；守中，笃也”。简文“守中”与“致虚”对举，“中”、“虚”皆指和谐心境而言（请参见拙文〈从郭店简本看《老子》尚仁及守中思想〉，刊在《道家文化研究》）。

2 作：生成活动。

吴澄说：“作，动也。植物之生长，动物之知觉，皆动也。”

3 复：返，往复循环。

吴澄说：“复，反还也。物生，由静而动，故反还其初之静为复；植物之生气下藏，动物之定心内寂也。”

张岱年说：“宇宙是动的，一切都在变化之中，但变化的规律为何？既承认变中有常，此变中之常为何？中国哲人所讲，变化的规律（即‘常’），便是反复。认为一切都是依循反复的规律而变化。何谓反

复?就是：事物在一方向上演变，达到极度，无可再进，则必一变而为其反面，如是不已。事物由无有而发生，既发生乃渐充盈，进展以至于极盛，乃衰萎堕退而终于消亡；而终则有始，又有新事物发生。凡事物由成长而剥落，谓之反；而剥落之极，终而又始，则谓之复。反即是否定。复亦即反之反，或否定之否定。（但西洋哲学中所谓否定之否定，有正反之综合之意；中国哲学所谓复，则主要是更新再始之义，无综合意思，故与西洋哲学中所谓否定之否定不尽同。）一反一复，是事物变化之规律。”

4 夫物芸芸，各复归其根：“芸芸”，常用来形容草木的繁盛。

按：此句郭店简本作：“天道员员，各复其堇（根）”。简文“天道员员”，言天道环周。兹举数说以供参考。

赵建伟说：“‘天道’，帛本作‘天物’，今本作‘夫物’，《庄子》（〈在宥〉篇）、《文子》（〈上礼〉篇）作‘万物’。疑作‘天道’。‘员’同‘运’（《墨子·非命中》‘譬犹运钧之上而立朝夕者也’，〈非命中〉‘运’作‘员’），‘员员’盖即运而不已之义。此言天道环周。”（〈郭店竹简《老子》校释〉，刊在《道家文化研究》第十七辑，下同）

刘信芳说：“‘天道员员’即‘天道圆圆’，是《老子》已经认识到事物发展的周期性循环规律。”（《荆门郭店竹简老子解诂》）

魏启鹏说：“‘员’，古‘圆’字。《淮南子·天文训》：‘天道曰员，地道曰方。’同书《原道训》：‘员者常转，……自然之势也。’‘员员’：言其圆转不已，周而复始，此即天道环周之旨。”（《楚简〈老子〉束释》）

丁原植说：“‘员’字，疑与‘运’字相通。《墨子·非命中》：‘若言而无义，譬犹立朝夕于员钧之上也。’孙诒让《墨子闲诂》：‘员，上篇作“运”，声义相近。’因此，‘员员’或可解为‘循环的周转’，即‘环周’。‘天道’二字不误，意指‘天道的环周运作’。”（《郭店竹简老子释析与研究》，第154页）

5 归根：回归本原。

范应元说：“归根者，反本心之虚静也。”

6 静曰：王弼本及河上公本作“是谓”，据景龙碑、敦煌本、傅奕本及诸古本改，以与上下文例合。

奚侗说：“‘静曰’各本作‘是谓’，与上下文例不合。”（《老子集解》）

蒋锡昌说：“诸本作‘静曰’，是也。二十五章，‘强为之曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反’；与此文‘归根曰静，静曰复命，复命曰常，知常曰明’之词例一律；亦可证‘是谓’系‘静曰’之误也。”

7 复命：复归本原。

释德清说：“命，人之自性。”

严灵峰说：“复其性命之本真，故曰：复命。”

苏辙说：“命者，性之妙也。性犹可言，至于命，则不可言矣。”按：范应元曾对苏辙的观点加以质疑，他批评说：“读老氏此经，惟言心，未尝言性，而子由注此经，屡言性，何也？”老子“复命”的观念对宋儒“复性”的思想颇有影响。然而这里说“复命”即复归本性，仅意指回复虚静的本性。

卢育三说：“‘命’，《左传·成公十三年》：‘民受天地之中（中和之气）以生，所谓命也。’《礼记·中庸篇》：‘天命之谓性。’命是万物得以生的东西，在中国哲学中，命与性内容上基本一致，所不同的是在天曰命，在物曰性。在这里，‘命’指作为生生之源的道。‘复命’，又回到万物的生生本原。”（《老子释义》）

福永光司说：“老子的复归思想与后来宋学之复性说有密切关系。但就一般言之，老子此一思想，其特色所在，实是在认现象个物之根源有个本体之道的永恒不灭；即是说，一切个物就其自身而言，虽是有限不完全，但其存在之根源，却是稳踏着无限而完全的‘道’，因与‘道’有着连续的本末关系，故由自末归本的复归，而得脱出其自身之有限性与不完全性。——这便是复归思想之本质。

此一复归思想，在中国哲学史上，便形成了两种特征性思想。其一，就人的内在的主体性实践性这一方向作复归。人心原本清净圆满，因后天种种欲望与知识而被骚乱，故应舍弃人欲以复归其原本的清净圆满；此唐李翱及其承继者宋学之复性说可为其代表，而中国佛教与道教之修养论，亦可谓在基本上亦立于此一立场。

其二，就古今此一时间之推移，作历史方向之复归。以‘过去’为‘道’之完全实现之至德之世，‘现在’为堕落下降之不完全时代，自不完全的‘今’复归于完全的‘古’；此即所谓复古或尚古思想，儒家之信尧舜禹汤之世为圣人实在之世，而冀复归于彼古圣之道，可为最好代表。

老子之复归思想，实兼此二方向。而尤其不可忽视的，是他所展示的二方向是属原型的。”（《老子》陈冠学译）

张松如说：“老子是以‘归根’一辞作为‘静’的定义，又以‘复命’一辞作为‘静’的写状。如果说‘并作’包含着‘动’的意思，那么‘归’、‘复’便属于‘静’的境界。正是在这‘静’的境界中再孕育着新的生命，此即所谓‘静曰复命’。”

8 常：指万物运动变化中的永恒规律。

张岱年说：“中国哲人都认为变化是一根本的事实，然不止如此，更都认为变化是有条理的。变化不是紊乱的，而有其不易之则。变化的不易之则，即所谓常。常即变中之不变之义，而变自身也是一常。常的观念，初发自老子。”

9 明：万物的运动和变化都依循着循环往复的律则，对于这种律则的认识和了解，叫做“明”。

晨阳说：“老子认识观察与思维的关系，应把感性认识上升到理性认识，上升到理性认识；叫‘知’或‘明’。”

10 容：宽容，包容。

王弼注：“无所不包。”

11 全：周遍。“全”，王弼本作“王”。王注：“无所不周普。”可见原文并不是“王”字，如作“王”，文义不通。今本“王”字是“全”字的缺坏所误，根据劳健的说法改正。

劳健说：“‘知常容，容乃公’，以容、公二字为韵。‘天乃道，道乃久’，以道、久二字为韵。独‘公乃王，王乃天’二句韵相远。‘王’字义本可疑，……此二句‘王’字盖即‘全’字之讹。‘公乃全，全乃天’，全、天二字为韵。王弼注云‘周普’是也。今本‘王’字，碑本‘生’字，当并是‘全’之坏字，‘生’字尤形近于‘全’，可为蜕变之验也。”（《老子古本考》）劳说确切。通行本误传已久，应据改正。

12 天：指自然的天，或为自然的代称。

【今译】

致虚和守静的工夫，做到极笃的境地。

万物蓬勃生长，我看出往复循环的道理。

万物纷纷芸芸，各自返回到它的本根。返回本根叫做静，静叫做回归本原。回归本原是永恒的规律，认识永恒的规律叫做明。不认识永恒的规律，轻举妄动就会出乱子。

认识常道的人是能包容一切的，无所不包容就能坦然大公，坦然大公才能无不周遍，无不周遍才能符合自然，符合自然才能符合于道，体道而行才能长久，终身可免于危殆。

【引述】

本章强调致虚守静的工夫。致虚即是心智作用的消解，消解到没有一点心机和成见的地步。一个人运用心机会蔽塞明澈的心灵，固执成见会妨碍明晰的认识，所以致虚是要消解心灵的蔽障和厘清混乱的心智活

动。

致虚必守静。透过静的工夫，乃能深蓄厚养，储藏能量。

本章还说到“归根”“复命”。“归根”就是要回归到一切存在的根源。根源之处，便是呈虚静的状态。而一切存在的本性，即是虚静的状况，还回到虚静的本性，就是“复命”的思想。

“复命”的思想，可视为宋学“复性”说之所本。《庄子·缮性篇》所提出的“复初”的主张，乃是与“复命”“复性”同类的概念，和本章关系也很密切。老子复归的思想，乃就人的内在之主体性、实践性这一方向作反省工作。他们以为人心原本清明透澈的，只因智巧嗜欲的活动而受骚乱与蒙蔽。故应舍弃智巧嗜欲的活动而复归于原本的清净透明的境地。

十七章

太上¹，下知有之²；其次，亲而誉之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。

悠兮³其贵言⁴。功成事遂，百姓皆谓：“我自然⁵。”

【注释】

1 太上：最好，至上；指最好的世代。本章所说的“太上”、“其次”，是价值等级的排列，并不是一般旧注所谓的以时代先后为序的排列。

吴澄说：“太上，犹言最上，最上谓大道之世，相忘于无为。”

蒋锡昌说：“‘太上’者，古有此语，乃最上或最好之谊。《魏策》：‘故为王计：太上，伐秦；其次，宾秦；其次，坚约而详讲与国，无相离也。’谓最好，伐秦也。襄二十四年《传》：‘太上，有立德；其次，有立功；其次，有立言。’谓最上，有立德者也。《吕览·孟秋纪禁塞》：‘凡救守者，太上，以说；其次，以兵。’谓救守者，最好，以说也。《有始览谨听》：‘太上，知之；其次，知其不知。’谓最好，知之也。……皆其证也。此文‘太上’亦谓最好，系就世道升降之程度而言，犹谓最好之世也。王注：‘太上帝人也，大人在上，故曰太上。’河上公注：‘太上，谓太古无名之君也。’自此二注出，后世解《老》者，即皆以‘太上’为主，沿误至今。”（《老子校诂》）

福永光司说：“太上，即至高，最善的意思。次句‘其次’，即次善的意思。乃是价值的等级。”

2 下知有之：人民只知道君主的存在而已。

“下”字吴澄本、明太祖本、焦竑本、邓锜本、潘静观本、周如砥本都作“不”。本章最后一句：“百姓皆谓我自然。”就是“不知有之”（人民不知道有帝力）的一个说明。作“不知”意义较为深长。唯验之郭店简本作“下知有之”，故仍从简本与王本。

3 悠兮：悠闲的样子。河上公本、傅奕本、林希逸本、范应元本、吴澄本“悠”作“犹”。景龙及寇质才本“犹”字作“由”。按：犹、由、悠，古通假。

4 贵言：形容不轻于发号施令。

吴澄说：“‘贵’，宝重也。宝重其言，不肯轻易出口。盖‘圣人’不言无为，俾民阴受其赐，得以各安其生。”

蒋锡昌说：“‘贵言’即二十三章‘希言’之谊。彼此二‘言’，均指声教法令而言。”

5 自然：自己如此。

吴澄说：“‘然’，如此也。百姓皆谓我自如此。”

蒋锡昌说：“《广雅·释诂》：‘然，成也。’自然指‘自成’而言。”

车载说：“《老子》全书谈及‘自然’一辞的文字，计有五处，……《老子》书提出‘自然’一辞，在各方面加以运用，从来没有把它看作是客观存在的自然界，而是运用自然一语，说明莫知其然而然的不加人为任其自然的状态，仅为《老子》全书中心思想‘无为’一语的写状而已。”（《论老子》）

【今译】

最好的世代，人民只是感觉到统治者的存在；其次，人民亲近他而赞美他；再其次的，人民畏惧他；更其次的，人民轻侮他。统治者的诚信不足，人民自然不相信他。

〔最好的统治者〕悠然而不轻于发号施令。事情办成功了，百姓都说：“我们本来是这样的。”

【引述】

处身于权势的暴虐中，脚踏于酷烈的现实上，老子向往着“帝力于我何有哉”的时代，向往着在那时代里，没有横暴权力的干扰而人民自由自在的生活情境。

老子理想中的政治情境是：一、统治者具有诚朴信实的素养。二、政府只是服务人民的工具。三、政治权力丝毫不得逼临于人民的身上。

老子将这种理想的政治情境，和德治主义与法治主义作了一个对比：用严刑峻法来镇压人民，这就是统治者诚信不足的一个表现。统治者诚信不足，人民自然产生“不信”的行为。如此，统治者弹用高压政策，而走向了末途。老子强烈的反对这种刑治主义。德治主义固然好，在老子看来，这已经是多事的征兆了。统治者今天慰问，明天安抚（固然可博得称誉），这已经是人民有伤残欠缺的事端了。最美好的政治，莫过于“贵言”。在“贵言”的理想政治情况中，人民和政府相安无事，甚至于人民根本不知道统治者是谁（“不知有之”）；政权压力完全消解，大家呼吸在安闲自适的空气中。这是老子所理想的乌托邦政治情况。

十 八 章

大道废，有仁义¹；六亲²不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣³。

【注释】

1 大道废，有仁义：简本及帛书乙本作“大道废，安有仁义”。“安”，即“乃”，皆作“于是”解。

冯友兰说：“‘大道废，有仁义’，这并不是说，人可以不仁不义，只是说，在‘大道’之中，人自然仁义，那是真仁义。至于由学习、训练得来的仁义，那就有模拟的成分，同自然而有的真仁义比较起来它就差一点次一级了。《老子》说：‘上德不德，是以有德’，就是这个意思。”

按：“大道废，有仁义”句下，帛书及通行本均衍“智慧出，有大伪”句，郭店简本无此句，当据删。“智慧出，有大伪”之衍出，当在战国中后期受到庄子后学中激烈派思想影响所致，妄增此句。则易使人将“仁义”与“大伪”并举，从而导致对仁义行为的否定。审察简本原义，却非贬抑“仁义”、“孝慈”、“忠臣”。反之，认为在最美好的原始情境发生变化，在人际关系中出现问题，这时仁义孝慈的美德及正臣的节操，显得难能可贵。郭店简本本章为三个对等句，下章亦同是三个对等句，从句型与句义看，郭店简本较合祖本原貌。

2 六亲：父、子、兄、弟、夫、妇。

3 忠臣：简本作“正臣”，帛书及傅奕本作“贞臣”。

【今译】

大道废弛，仁义才显现；家庭不和，孝慈才彰显；国政昏乱，忠臣才见出。

【引述】

鱼在水中，不觉得水的重要；人在空气中，不觉得空气的重要；大道兴隆，仁义行于其中，自然不觉得有倡导仁义的必要。等到崇尚仁义的时代，社会已经是不纯厚了。

某种德行的表彰，正由于它们特别欠缺的缘故；在动荡不安的社会情景下，仁义、孝慈、忠臣等美德，就显得如雪中送炭。

十 九 章

绝智弃辩¹，民利百倍；绝伪弃诈²，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者³以为文⁴，不足。故令有所属⁵：见素抱朴⁶，少私寡欲。

【注释】

1 绝智弃辩：通行本“绝圣弃智”，郭店简本作“绝智弃辩”，为祖本之旧，当据改正。通观《老子》全书，“圣人”一词共三十二见，老子以“圣”喻最高人格修养境界，而通行本“绝圣”之词，则与全书积极肯定“圣”之通例不合。“绝圣弃智”一词，见于庄子后学〈胠箧〉、〈在宥〉篇，传抄者据以妄改所致。

2 绝伪弃诈：通行本“绝仁弃义”，郭店简本作“绝伪弃诈”，为祖本之旧，当据改正。《老子》八章主张人与人交往要尚仁（“与善仁可见老子并无弃绝义之说，郭店简本出土，始知为人妄改。”）《庄子·胠箧》有“攘弃仁义”之说，由此可窥见原本“绝伪弃诈”被臆改为“绝仁弃义”，可能受到庄子后学激烈派思想影响所致。

裘锡圭先生说：“简文此句似当释为‘绝𡗗（伪）弃𡗗（诈）’。‘𡗗’从‘且’声，与‘诈’音近。”（《郭店楚墓竹简》注释）

彭浩说：“‘𡗗’，从且声，读作‘衰’。……犹恶也。”（《郭店楚简老子校读》）

丁原植说：“帛书甲、乙与王弼本均作‘绝仁弃义，民复孝慈’。简文并无‘绝仁弃义’这种激烈反对人文价值的思想，就《老子》哲学的发展来说竹简《老子》似属较古文本。”（《郭店竹简老子释析与研究》）

按：简本“𡗗”，从“且”声，与“诈”音近。然学界多人以为“𡗗”字宜释为“虑”，谋算之意，亦通。惟上海博物馆所藏同时代（战国中期）竹简，亦出现“𡗗”（伪）、“𡗗”（诈）字样，其楚文字字形与郭店《老子》简文相同，故此处仍释为“绝伪弃诈”。

3 此三者：指智辩、伪诈、巧利。

4 文：文饰，浮文。

5 属：归属，适从。

6 见素抱朴：简本作“视素保朴”。“素”是没有染色的丝；“朴”是没有雕琢的木。“素”“朴”在这里是异字同义。

【今译】

抛弃巧辩，人民可以得到百倍的好处；弃绝伪诈，人民可以恢复孝慈的天性；抛弃巧诈和货利，盗贼就自然会消失。〔智辩、伪诈、巧利〕这三者全是巧饰的，不足以治理天下。所以要使人有所归属：保持朴质，减少私欲。

【引述】

老子提出“见素抱素”的主张，他认为上层治者若能在素朴、少私寡欲的政风下，进一步弃绝智辩、伪诈、巧利，则可使人民得以享受安定、孝慈，并生活在安宁的社会环境中。

本章和上章老子一再地肯定孝慈的德行，这和六十七章谓：“我有三宝：一曰慈，……”是相应的。

郭店简本和通行本最大的差别便是“绝伪弃诈”被改成“绝仁弃义”。若依通行本“绝仁弃义”，则意为仁义本来是用以劝导人的善行，如今却流于矫揉造作。有人更剽窃仁义之名，以要利于世。那些人夺取职位之后，摇身一变，俨然成为一代道德大师，把仁义一类的美名放在口袋里随意运用。庄子沉痛地说：“为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉。”这种情形，或许老子那时代还没有这般严重，但已经足以欺诈人民了。所以认为不如抛弃这些被人利用的外壳，而恢复人们天性自然的孝慈。

流俗重“文”，老子重“质”。老子视“文”为巧饰，违反了人性的自然。巧饰流行，更形成种种有形无形的制约，拘束着人性的自然。老子在本章中所流露的愤世之言，乃是针对虚饰的文明所造成的严重灾害而发的。

二十章

绝学无忧¹。唯之与阿²，相去几何？美之与恶³，相去若何？人之所畏，不可不畏⁴。

荒兮，其未央哉⁵！

众人熙熙⁶，如享太牢，如春登台⁷。

我⁸独泊⁹兮，其未兆¹⁰，如婴儿之未孩¹¹；

儺儺兮¹²，若无所归。

众人皆有余¹³，而我独若遗¹⁴。我愚人¹⁵之心也哉！沌沌兮！

俗人昭昭¹⁶，我独昏昏¹⁷。

俗人察察¹⁸，我独闷闷¹⁹。

澹兮其若海，飂兮若无止²⁰。

众人皆有以²¹，而我独顽且鄙²²。

我独異於人，而贵食母²³。

【注释】

1 绝学无忧：谓弃绝异化之学可无搅扰。“无忧”，即无扰。

按：“绝学无忧”，郭店简本接“为学日益”章，但与通行本同，置于“唯之与阿”句前。

2 唯之与阿：“唯”，恭敬的答应，这是晚辈回应长辈的声音。“阿”，怠慢的答应，这是长辈回应晚辈的声音。“唯”、“阿”都是回应的声音，“阿”的声音高，“唯”的声音低，在这里用以表示上下或贵贱的区别。

成玄英疏：“‘唯’，敬诺也。‘阿’，慢应也。”

3 美之与恶：“美”，王弼本作“善”，傅奕本作“美”，简本及帛书甲本正同，今据改。

易顺鼎说：“王本作‘美之与恶，相去何若’，正与傅奕本同。注云：‘唯阿美恶，相去何若。’是其证也。今本非王本之旧。”（《读老子札记》）

高亨说：“易说是也。二章曰：‘天下皆知美之为美，斯恶已。’亦‘美’、‘恶’对言，此‘善’当作‘美’之证。”（《老子正诂》）

张舜徽说：“此言唯与阿，美与恶，皆对立事物，究竟相去不甚远，以明世俗之所谓顺逆、美恶，未必皆可为准式也。”

4 人之所畏，不可不畏：帛书本作“人之所畏，亦不可以不畏人。”

刘殿爵说：“今本作：‘人之所畏，不可不畏。’帛书本作：‘人之所畏，（甲本以上二字残缺）亦不可以不畏人。’（甲本‘可’字以下残缺）下句句首多‘亦’字，‘可’下又多‘以’字，而‘畏’下多‘人’字。今本的意思是，别人所畏惧的，自己也不可不畏惧。而帛书本的意思却是，为人所畏惧的——就是人君——亦应该畏惧怕他的人。两者意义很不同，前者是一般的道理，后者则是对人君者所说有关治术的道理。”（《马王堆汉墓帛书老子初探》，一九八二年九月号《明报月刊》）

张舜徽说：“各本作‘人之所畏，不可不畏。’语意不明，显有缺夺，今据帛书乙本补正。此言人君为众人之所畏，人君亦不可不畏众人也。”

5 荒兮，其未央哉：精神包含广远而没有边际。“荒兮”，广漠的样子。“未央”，即无尽的意思。

吴澄说：“‘荒’，犹广也。‘央’，犹尽也。”

高亨说：“荒兮其未央，犹云茫茫其无极耳。”

王弼注：“叹与俗相反之远也。”

6 熙熙：纵情奔欲，兴高采烈的样子。

河上公注：“熙熙，淫放多情欲也。”

王弼注：“众人迷于美进，惑于荣利，欲进心竞。”

7 如春登台：好像春天登台眺望。

王弼本“如春登台”，河上公本作“如登春台”。

高亨说：“‘如登春台’是也，与‘如享太牢’句法相同。”高说有理，然当从毕沅与俞樾之说。

毕沅说：“‘如春登台’，王弼、顾欢并同。明皇、易州石刻亦同。明正统十年道藏所刊明皇本始误作‘登春台’，陆希声、王真诸本并误，今流俗本皆然矣。”

俞樾说：“按‘如春登台’与十五章‘若冬涉川’一律，河上公本作‘如登春台’，非是。然其注曰：‘春阴阳交通，万物感动，登台观之，意志淫’

淫然。’是亦未尝以‘登春台’连文，其所据，亦必作‘春登台’，今传写误倒耳。”按俞樾根据河上注文，说明河上本原作“如春登台”，证之帛书甲、乙两本正作“春登台”。

8 我：这里老子以第一人称的方式，表达他的心境和精神意境。

福永光司说：“老子的‘我’是跟‘道’对话的‘我’，不是跟世俗对话的‘我’。老子便以这个‘我’做主词，盘坐在中国历史的山谷间，以自语着人的忧愁与欢喜。他的自语，正像山谷间的松涛，格调高越，也像夜海的荡音，清澈如诗。”

9 泊：淡泊，恬静。

10 未兆：没有迹象，形容不炫耀自己。“兆”，朕兆，迹象。

11 孩：与“咳”同。《说文》：“咳，小儿笑也；从口，亥声；孩，古文咳，从子。”“孩”、“咳”古字相同，即婴儿的笑。

傅奕本，范应元本“孩”作“咳”。

12 僂僂兮：僂僂即碌碌、磊磊、硌硌、落落，皆双声近义词。“磊磊兮”，谓落落不群，无所依傍。

范应元说：“僂僂兮，外无文饰。”

13 有余：河上公说：“众人余财以为奢，余智以为诈。”

14 遗：不足的意思。

奚侗说：“‘遗’借作‘匱’，不足之意。”

15 愚人：“愚”是一种淳朴、真质的状态。老子自己以“愚人”为最高修养的生活境界。

16 昭昭：光耀自炫的样子。

释德清注：“昭昭，谓智巧现于外也。”

17 昏昏：暗昧的样子。

18 察察：严苛的样子。

释德清注：“察察，即俗谓分星擘两，丝毫不饶人之意。”

19 闷闷：淳朴的样子。

20 澹兮其若海，飏兮若无止：“澹”，澹泊，沉静。“飏”，高风，

形容形迹飘逸（王弼说：“无所系絜”）。

21 众人皆有以：“以”，用。皆欲有所施用（王弼注）。

22 顽且鄙：形容愚陋，笨拙。

“且”，王弼本原作“似”。王注文：“顽且鄙也。”蒋锡昌说：“‘且’与‘目’古‘以’字，形近而误。‘以’似古通，遂由‘且’误‘目’，由‘目’误‘似’。”傅奕本、宋徽宗本、邓锜本、邵若愚本、林希逸本、潘静观本“似”均作“且”。因据傅奕本与王弼注改正。

23 贵食母：以守道为贵。“母”，喻道。“食母”，资养万物的“道”。“食母”两字，历来各家解说纷纭，兹引数家以供参考：

王弼注：“食母，生之本也。”

河上公注：“食，用也。母，道也。”

范应元说：“食者，养人之物，人之所不可无者也。母者，指道而言也。”

吴澄说：“我之所贵者，则大道之玄德也。玄德者，万物资之以养，所谓万物之母也。故曰：‘食母’。‘食母’二字，见《礼记·内则篇》，即是乳母也。”

劳健说：“‘食’音嗣，养也。‘母’谓本也。……‘贵食母’与‘复守其母’，同是崇本之旨，‘食母’守母，乃所以为道。”

蒋锡昌说：“依河上训‘食’为‘用’，尚不如据《庄子》训‘食’为‘养’之尤合古谊。《老子》‘食母’与《庄子》‘食于天’谊同，皆谓养于道也。”

【今译】

弃绝异化之学可无搅扰。应诺和呵声，相差好多？美好和丑恶相差好多？众人所畏惧的，我也不能不有所畏惧。

精神领域开阔啊，好像没有尽头的样子！

众人都兴高采烈，好像参加丰盛的筵席，又像春天登台眺望景色。

我却独个儿淡泊宁静啊，没有形迹，好像不知嬉笑的婴儿；

落落不群啊，好像无家可归。

众人都有多余，唯独我好像不足的样子。我真是“愚人”的心肠啊！浑浑沌沌啊！

世人都光耀自炫，唯独我暗暗昧昧的样子。

世人都精明灵巧，唯独我无所识别的样子。

沉静的样子，好像湛深的大海；飘逸的样子，好像无有止境。

众人都有所施展，唯独我愚顽而拙讷。

我和世人不同，而重视进道的生活。

【引述】

在老子看来，贵贱善恶、是非美丑种种价值判断都是相对形成的。人们对于价值判断，经常随着时代的不同而变换，随着环境的差异而更改。世俗价值的判断，如风飘荡。所以老子感慨地说：“相去几何！”世俗的价值判断固然如此混淆，但岂可任意而行？不然。众人所戒忌的，也不可不警惕，不必特意去触犯！

接着，老子说明他在生活态度上，和世俗价值取向的不同：世俗的人，熙熙攘攘，纵情于声色货利；老子则甘守淡泊，澹然无系，但求精神的提升。在这里，老子还显示出和人群的疏离感。

二十一章

孔¹ 德² 之容³，惟道是从。

道之为物，惟恍惟惚⁴。惚兮恍兮，其中有象⁵；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮⁶，其中有精⁷；其精甚真⁸，其中有信⁹。

自今及古¹⁰，其名不去，以阅众甫¹¹。吾何以知众甫之状哉！以此¹²。

【注释】

1 孔：甚，大。

2 德：“道”的显现与作用为“德”。

《庄子·天地》说：“物得以生，谓之德。”按德乃指事物从道所得的特性。

《管子·心术上》说：“德者道之舍，物得以生生。”

韩非说：“‘德’者，‘道’之功也。”（《韩非子·解老》）

杨兴顺说：“‘德’者是‘道’的体现。‘道’因‘德’而得以显现于物的世界。”

3 容：运作；样态。

王弼说：“动作从道。”

高亨说：“‘容’疑借为‘撝’，动也。《说文》：‘撝，动撝也。’动撝，叠韵连语，古以动容为之。《孟子·尽心篇》：‘动容周旋中礼者，盛德之至也。’是其例。单言‘撝’亦为‘动’义，《广雅·释詁》：‘撝，动也。’古亦以容为之。《礼记·月令》：‘不戒其容止者。’郑注：‘容止，谓动静也。’是其例。……王弼注：‘动作从道。’似以‘动’释‘容’。”

高明说：“‘孔德之容，惟道是从’，言大德者之动惟从乎道也。王注曰‘动作从道’正以‘动’释‘容’。……‘容’本有‘动’义，古‘容’、‘动’二字音义皆通。”（《帛书老子校注》）

4 道之为物，惟恍惟惚：“道之为物”，帛书甲、乙本作“道之物”。“恍惚”，犹“仿佛”。

释德清说：“恍惚，谓似有若无，不可指之意。”

5 象：迹象。

吴澄说：“形之可见者，成物；气之可见者，成象。”

6 窈兮冥兮：深远暗昧。

严灵峰说：“‘窈’，微不可见。‘冥’，深不可测。”（《老子章句新编》，下引同）

吴澄说：“窈冥则昏昏昧全不见矣，此‘道’之‘无’也。”

7 精：最微小的原质。

《庄子·秋水篇》：“夫精，小之微也。”“小之微”，即是微小中最微小的。

朱谦之说：“《管子·内业篇》：‘精，气之极也；精也者，气之精也。凡人之生也，天出其精。’与此章‘精’之意义相合。‘精’为古代之素朴唯物思想。”（《老子校释》）

严灵峰说：“‘精’就是Essence；精力。它绝不是一个空洞的东西。”

一般的英译本，都将“精”译为essence，陈荣捷的英译注说：“The word Ching（essence）also means intelligence, spirit, life-force.”林语堂也英译为“life-force”（生命力）。

8 其精甚真：这最微小的原质是很真实的。

陈荣捷说：就哲学而言，本章是全书里面最重要的一章，“其精甚真”一语形成周敦颐（周濂溪，公元1017—1073年）《太极图说》的骨干——以“无极之真，二五之精”为中心——而周敦颐的著作奠定了全部新儒家形上学的根基。当然，新儒家形上学的源头，可说更直接来自《周易》，然而《周易》中“真”的概念与此篇所述，却极为相似。

按：“其精甚真”，严灵峰说：“次解本无此四字；疑系古文羈入正文；并脱去‘冥兮窈兮’四字。盖上文‘惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。’则下当应之：‘窈兮冥兮，其中有精；冥兮窈兮，其中有信。’则文例一律矣。”严说颇可供参考。

9 信：信验，信实。

10 自今及古：通行本作“自古及今”，据帛书甲、乙本及傅奕本、范应元本改正。

范应元说：“‘自今及古’，严遵、王弼同古本。”（《老子道德经古本集注》）

马叙伦说：“各本作‘自古及今’，非是。‘古’、‘去’、‘甫’韵。”

高亨说：“按当作‘自今及古’，因‘其名’是指道的名。‘道’这个物，是古时就有。‘道’这个名，是老子今天给的。用‘道’的名以称古时的物，乃‘自今及古’，不是‘自古及今’，可见今本错了。又此三句，古、去、甫三字押韵，若作‘自古及今’，则失其韵。”（〈谈马王堆汉墓中的帛书老子〉，《文物杂志》，一九七四年第十一期）

11 以阅众甫：以观察万物的起始。“众甫”，帛书甲、乙本作“众父”。

王弼注：“众甫，物之始也。”

俞樾说：“按‘甫’与父通。‘众甫’，众父也。四十二章：‘我将以为教父。’河上公注曰：‘父，始也。’而此注亦曰：‘甫，始也。’然则‘众甫’即‘众父’矣。”

张舜徽说：“《老子》所云‘众父’，以喻道也。言其为万事万物之本，故曰众父。以父喻道，犹以母喻道耳。”

12 以此：“此”，指道。

张松如说：“我怎么知道万事万物的终极原因是什么样子呢？就是根据其显现为道的运动变化的规律性。”

【今译】

大德的样态，随着道为转移。

道这个东西，是恍恍惚惚的。那样的惚惚恍恍，其中却有迹象；那样的恍恍惚惚，其中却有实物；那样的深远暗昧，其中却有精质；那样的暗昧深远，其中却是可信验的。

从当今上溯到古代，它的名字永远不能消去，依据它才能认识万物的本始。我怎么知道万物本始的情形呢！从“道”认识的。

【引述】

“孔德之容，惟道是从。”这是说明道和德的关系。道和德的关系是：

一、道是无形的，它必须作用于物，透过物的媒介，而得以显现它的功能。道所显现于物的功能，称为德。

二、一切物都由道所形成，内在于万物的道，在一切事物中表现它的属性，亦即表现它的德。

三、形而上的道落实到人生层面时，称之为德。即道本是幽隐而未形的，它的显现，就是“德”。

本章和第十四章一样，都是描述形上之道的。形上之道，恍惚无形，但在深远暗昧之中，确是“有物”“有象”“有精”。“其中有象”、“其中有物”、“其中有精”，这都说明了道的真实存在性。

二十二章

曲则全，枉¹则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。

是以圣人执一²为天下式³。不自见⁴，故明⁵；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故能长⁶。

夫唯不争，故天下莫能与之争。古之所谓“曲则全”者，岂虚言哉！诚全而归之。

【注释】

1 枉：屈。

2 执一：通行本为“抱一”，帛书甲、乙本并作“执一”，帛本为是。

按：“执一”，即“执道”（见《老子》十四章、《庄子·天地篇》及《文子·道原篇》）。“执一”为道家常用语词，屡见于《管子》（〈心术篇〉、〈内业篇〉）等稷下道家之作，其后为荀子（《荀子·尧问篇》）与韩非子（《韩非子·杨权篇》）引用。

3 式：法式，范式。

4 自见：自现，自显于众。

范应元说：“见，音现。”

吴澄说：“自见犹云自炫。”

5 明：彰明。

按十六章：“知常曰明”和五十二章：“见小曰明”的“明”字，乃是老子的特殊用语。这里的“明”字只是当作普通的用法。

6 能长：通行本“长”上缺“能”字，据帛书本补。

【今译】

委曲反能保全，屈就反能伸展，低洼反能充盈，破旧反能生新，少取反能多得，贪多反而迷惑。

所以有道的人坚守这一原则作为天下事理的范式。不自我表扬，反能显明；不自以为是，反能彰显；不自己夸耀，反能见功；不自我矜恃，反能长久。

正因为不跟人争，所以天下没有人和他争。古人所说的“委曲可以保全”等话，怎么会是空话呢！它实实在在能够达到的。

【引述】

常人所见只是事物的表相，看不到事物的里层。老子以其丰富的生活经验所透出的智慧，来观照现实世界中种种事物的活动。他认为：一、事物常在对待关系中产生，我们必须对于事物的两端都能加以洞察。二、我们必须从正面去透视负面的意义，对于负面意义的把握，更能显现出正面的内涵。三、所谓正面与负面，并不是两种截然不同的东西，它们经常是一种依存的关系，甚至于经常是浮面与根底的关系。常人对于事物的追求，往往急功近利，只贪图眼前的喜好，老子则晓喻人们，要伸展视野，既观赏枝叶的繁盛，同时应注意根底的牢固。有结实的根，才能长出茂盛的叶来。由于事物的这种依存关系，所以老子认为：在“曲”里面存在着“全”的道理；在“枉”里面存在着“直”的道理；在“洼”里面存在着“盈”的道理；在“敝”里面存在着“新”的道理。因而，在“曲”和“全”，“枉”和“直”，“洼”和“盈”的两端中，把握了其中之底层的一面，自然可以得着显相的另一面。

常人总喜欢追逐事物的显相，芸芸众生莫不亟亟于求“全”求“盈”，或急于彰扬显溢，因而引起无数纷争。求全之道，莫过于“不争”。“不争”之道，在于“不自见（现）”、“不自是”、“不自伐”、“不自矜”。而本章开头所说的“曲”、“枉”、“洼”、“敝”，也都具有“不争”的内涵。

二十三章

希言¹ 自然。

故飘风² 不终朝，骤雨³ 不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎？故从事于道者，同于道⁴ ；德者，同于德；失⁵ 者，同于失。

同于德者，道亦德之；同于失者，道亦失之⁶。

信不足焉，有不信焉⁷。

【注释】

1 希言：按字面解释是：少说话。深一层的意思是：不施加政令。“言”，指“声教法令”。

“希言”是合于自然的，和五章“多言数穷”成一个对比。“多言”（政令烦苛）是不合于自然的。“希言”和二章“行不言之教”的“不言”，意义相同。

蒋锡昌说：“‘多言’者，多声教法令之治；‘希言’者，少声教法令之治；故一即有为，一即无为也。”（《老子校诂》）

2 飘风：强风，大风。

吴澄说：“飘，狂疾也。”

王淮说：“‘飘风’以喻暴政之号令天下，宪令法禁是也。”

3 骤雨：急雨，暴雨。

吴澄说：“骤，急暴也。”

王淮说：“‘骤雨’以喻暴政之鞭策百姓，赋税劳役是也。”

4 故从事于道者，同于道：“同于道”三个字上面，原叠“道者”两字，句作：“从事于道者，道者同于道。”今据帛书本及俞樾之说删。

俞樾说：“按下‘道者’二字衍文也。本作‘从事于道者同于道。’其下‘德者’、‘失者’蒙上‘从事’之文而省，犹云‘从事于道者同于道，从事于德者同于德，从事于失者同于失’也。《淮南子·道应篇》引《老子》曰：‘从事于道者同于道。’可证古本不叠‘道者’二字。”俞说是，帛书甲、乙本可证。

严复说：“道者同道，德者同德，失者同失，皆主客观之同物相感者。”

5 失：指失道，失德。

蒋锡昌说：“失则指‘飘风’、‘骤雨’之治而言。”

6 同于德者，道亦德之；同于失者，道亦失之：此数句各本纷异，以帛书乙本为优，据改。

7 信不足焉，有不信焉：这二句已见于十七章。疑是错简重出，帛书甲、乙本并无此二句。

卢育三说：“马叙伦、奚侗说：此句已见十七章，这里重出，盖错简所致，且与上文不相应，当删。陈柱、高亨、朱谦之从其说。帛书《老子》：甲乙本均无此句，然它本均有，细究此章旨义，有此一句亦可说通。谓‘信不足’，指失于道，违背‘希言自然’，实行‘多言’、‘有为’的政治，这与人事之飘风骤雨不能长久，正相应。”

【今译】

少发教令是合于自然的。

所以狂风刮不到一早晨，暴雨下不了一整天。谁使它这样的？是天地。天地的狂暴都不能持久，何况人呢？

所以从事于道的人，就合于道；从事于德的人，就合于德；表现失道失德的人，就会丧失所有。同于德的行为，道会得到他；行为失德的，道也会抛弃他。

统治者的诚信不足，人民自然不相信他。

【引述】

本章和十七章是相对应的。十七章揭示出严刑峻法的高压政策。徒然使百姓“畏之侮之”，因而呼吁统治者莫若“贵言”，抽离政权压力去辅助人民。在本章中，老子再标示出“希言”的政治理想，“希言”就是“少声教法令之治”，即是行“清静无为”之政；以不扰民为原则，百姓安然畅适，这才合乎自然。若以法戒禁令捆绑人民，苛捐杂税榨取百姓，这就如同狂风急雨般的暴政了。老子警戒着：暴政是不会持久的。

施政的后果，有如俗语所说的：“同声相应，同气相求。”统治者如果清静无为，则社会当有安宁平和的风气以相应；统治者如果恣肆横行，则人民当有背戾抗拒的行为以相应；统治者如果诚信不足，则百姓当有不诚信的态度以相应。

二十四章

企¹者不立；跨²者不行；自见者不明；自是者不彰；自伐者无功；自矜者不长。

其在道也，曰：余食赘形³。物或恶之，故有道者不处。

【注释】

1 企：同“跂”，踮起脚跟；翘起脚尖。

2 跨：跃，越，阔步而行。

3 余食赘形：剩饭赘瘤。

“赘形”，王弼本及其他通行古本都作“赘行”。“形”与“行”古字相通。但作“赘行”易生误解，仍应改为“赘形”。

吴澄说：“或曰‘行’读如‘形’，古字通用。司马氏曰：‘弃余之食，适使人恶，附赘之形，适使人丑。’苏氏曰：‘饮食有余则病，四体有赘则累。’”

易顺鼎说：“‘行’疑通作‘形’。‘赘形’即王注所云‘疣赘’。‘疣赘’可言形，不可言行也。”（《读老札记》）易说有理：“赘”可言于形，不可言于“行”。《庄子·骈拇篇》说过：“附赘县疣，出乎形哉。”赘疣出乎形，则当以“赘形”连用。

潘静观本“赘行”正作“赘形”。

【今译】

踮起脚跟，是站不牢的；跨步前进，是走不远的；自逞己见的，反而不得自明；自以为是的，反而不得彰显；自己夸耀的，反而不得见功；自我矜恃的，反而不得长久。

从道的观点来看，这些急躁炫耀的行为，可说都是剩饭赘瘤，惹人厌恶。所以有道的人不这样做。

【引述】

“企者不立，跨者不行”。就是自见、自伐、自矜的譬喻。这些轻躁的举动都是反自然的行径，短暂而不能持久。本章不仅说明躁进自炫的行为不可恃，亦喻示着雷厉风行的政举为人所共弃。

二十五章

有物混成，先天地生¹。寂兮寥兮²，独立不改³，周行而不殆⁴，可以为天下母⁵。吾不知其名，强字之曰“道”⁶，强为之名曰“大”⁷。大曰逝⁸，逝曰远，远曰反⁹。

故道大，天大，地大，人亦大¹⁰。域中¹¹有四大，而人居其一焉。

人法地，地法天，天法道，道法自然¹²。

【注释】

1 有物混成：郭店简本作“有𡗗混成”。王弼本及各传世本皆作“有物混成”，帛书甲、乙本同。“𡗗”，楚简整理小组以为“疑读作道”。裘锡圭先生认为“依文义当读为‘状’”（见《道家文化研究》，第十七辑郭店楚简专号。下引同）。按当读为“状”、“象”（详见赵建伟《郭店老子简考释》）。简本“有状（象）混成”比今本“有物混成”更近老子哲学的始原意义（可参看丁原植《郭店竹简老子释析与研究》）。

张岱年说：“认天为一切之最高主宰的观念，为老子所打破。老子年代本先于孟子，但孟子仍承受传统观念而修正发挥之，老子却作了一次彻底的思想革命。老子以为天并不是最根本的，尚有为天之根本者。老子说：‘有物混成，先天地生。’最根本的乃是道，道才是最先的。”

2 寂兮寥兮：“寂兮”，静而无声。“寥兮”，动而无形。（严灵峰说）

河上公说：“‘寂’者，无声音。‘寥’者，空无形。”

3 独立不改：形容道的绝对性和永存性。“独立不改”，简本作“独立不亥”。

4 周行而不殆：简帛本均无此句。“周行”，有两种解释：一、全面运行。“周”作周遍、普遍讲。王弼注：“周行，无所不至。”二、循环运行。“周”作环绕讲。今译从后者。“不殆”，不息。“殆”通“怠”。

5 天下母：帛书本及范应元本作“天地母”。

范应元说：“‘天地’字，古本如此；一作‘天下母’，宜从古本。”然证之简本作“天下母”，王弼本正同。

6 强字之曰“道”：“字”上通行本缺“强”字。傅奕本、李约本、范应元本有“强”字。应据傅本补上。

范应元说：“王弼同古本，河上公本上句无‘强’字，今从古本。”

刘师培说：“按《韩非子·解老篇》：‘圣人观其玄虚，用其周行，强字之曰道。’则‘字’上当有‘强’字，与下‘强为之名曰大’一律，今本脱。”（《老子斟补》）

易顺鼎说：“按《周易集解》卷十七引干宝曰：‘《老子》曰：‘吾不知其名，强字之曰道。’”“字”上有‘强’字。”依上所说，王弼本原有“强”字，因抄写缺漏，根据傅奕本“字”上补“强”字。

7 大：形容“道”的没有边际，无所不包。

8 曰逝：以下三个“曰”字，可作“而”或“则”字解。“逝”，指“道”的进行，周流不息。

王弼注：“逝，行也。”

吴澄说：“逝谓流行不息。”

张岱年说：“‘大’即道，是所以逝之理，由大而有逝，由逝而愈远，宇宙乃是逝逝不已的无穷的历程。”（《中国哲学大纲》）

9 反：老子书上的“反”字有两种用法：“一作‘返’；另一作‘相反’，如七十八章：正言若‘反’。”本章属前者。

车载说：“‘反’的两个涵义，对立相反是‘反’的一个涵义，复命归根是‘反’的另一个涵义，《老子》书对于‘反’的这两个涵义，都是加以重视的。”

钱钟书说：“‘反’有两义。一者、正反之反，违反也；二、往反（返）之反，回反（返）也（‘回’亦有逆与还两义，常作还义。……《老子》之‘反’融贯两义，即正、反而合。”（《管锥篇》第二册，四四五页）

冯达甫说：“‘大’、‘逝’、‘远’、‘反’是描述道的全部运行过程，就是‘周行’。”（《老子译注》）

陈荣捷说：“返本的思想在《老子》里相当浓厚，它对普见于中国人的循环观念，影响不可谓不大。依据此种观念，道与历史的运行，都是依照循环的方式。”

10 人亦大：哲学家中最初明白地说人有卓越位置的，是老子（张岱年《中国哲学大纲》）。按王弼本“人亦大”原作“王亦大”。傅奕本、范应元本“王”均作“人”。

范应元说：“‘人’字傅奕同古本。河上公本作‘王’，观河上公之意，以为王者，人中之尊，固有尊君之义。然按后文：‘人法地’，则古本文义

相贯。况人为万物之灵，与天地并立而为三才，身任斯道，则人实亦大矣。”（《老子道德经古本集注》）

吴承志说：“据大部，‘大，天大，地大，人亦大，故大象人形。’许所据古本，‘王’作‘人’。证以下文‘人法地，地法天，天法道’，作‘人’是矣。‘人’古文作‘三’，是以读者或误为‘王’。”

奚侗说：“两‘人’字各皆作‘王’。《淮南·道应训》引亦作‘王’，盖古之尊君者妄改之，非《老子》本文也。……《老子》以道为天地万物之母，故先之以道大，若改‘人’为‘王’，其谊太狭。幸下文‘人法地’‘人’字未改，益可资以证明。”（《老子集解》）

严灵峰说：“下文：‘而王其居一焉’，《庄子·秋水篇》：‘号物之数谓之万，‘人’处一焉。’则此‘王’字，疑亦当作‘人’。《尚书·泰誓篇》：‘惟人万物之灵。’《孝经》云：‘天地之性人为贵。’《抱朴子》云：‘有生最灵，莫过乎人。’人为万物之灵，当以‘人’为万物之代表，不当以‘王’为代表也。范应元本、傅奕本‘王’并作‘人’，当据改。”（《老子达解》）

按：本章两个“王”字应据傅奕本改正为“人”。通行本误为“王”，原因不外如奚侗所说的：“古之尊君者妄改之”；或如吴承志所说的“人”古文作“三”，使读者误为“王”。况且，“域中有四大，而人居其一焉。”后文接下去就是“人法地，地法天，天法道”，从上下文的脉络看来，“王”字均当改正为“人”，以与下文“人法地”相贯。

11 域中：空间之中，犹今人所称宇宙之中。

汤一介说：“老子讲的道是先于天地存在，只是说在时间上先于天地存在，而不是在逻辑上先于天地存在。老子讲的‘道’虽是无形无象，但不是超空间的，而是没有固定的具体的形象，这样的‘道’才可以变化成为有固定具体形象的天地万物。

老子认为‘道’、‘天’、‘地’、‘人’是宇宙间的‘四大’，如果‘道’和‘天’、‘地’、‘人’是不同的实体，就不应当这样放在一起称之为‘四大’。而且，老子说：‘人法地，地法天，天法道，道法自然’也说明‘人以地为法则’和‘天以道为法则’没有什么原则不同。虽然道是天地万物产生的根源，但并不是说因此道就一定是超时空了。”（引自《老子哲学讨论集》第一四九页）

12 道法自然：道纯任自然，自己如此。

河上公注：“‘道’性自然，无所法也。”

董思靖说：“‘道’贯三才，其体自然而已。”（《道德真经集解》）

吴澄说：“‘道’之所以大，以其自然，故曰‘法自然’。非‘道’之外别有自然也。”（《道德真经注》）

车载说：“‘道法自然’一语，是说‘道’应以‘无为’为法则的意思。”（《论老子》）

董书业说：“老子书里的所谓‘自然’，就是自然而然的意思，所谓‘道法自然’就是说道的本质是自然的。”（《先秦七子思想研究》第一一三页）

冯友兰说：“‘人法地，地法天，天法道，道法自然’（《老子》二十五章）。这并不是说，于道之上，还有一个‘自然’，为‘道’所取法。上文说：‘域中有四大’，即‘人’、‘地’、‘天’、‘道’，‘自然’只是形容‘道’生万物的无目的、无意识的程序。‘自然’是一个形容词，并不是另外一种东西，所以上文只说‘四大’，没有说‘五大’。老子的‘道法自然’的思想跟目的论的说法鲜明地对立起来。”

【今译】

有一个混然一体的东西，在天地形成以前就存在。听不见它的声音也看着它的形体，它独立长存而永不休止，循环运行而生生不息，可以为天地万物的根源。我不知道它的名字，勉强叫它作“道”，再勉强给它起个名字叫做“大”。它广大无边而周流不息，周流不息而伸展遥远，伸展遥远而返回本原。

所以说：道大，天大，地大，人也大。宇宙间有四大，而人是四大之一。

人取法地，地取法天，天取法道，道纯任自然。

【引述】

本章对于道的体用有几个重要的叙说：

一、“有物混成”，这说明道是浑朴状态的。道并不是不同分子或各个部位组合而成的，它是个圆满自足的和谐体，对于现象界的杂、多而言，它是无限的完满，无限的整全。

二、道是个绝对体，它绝于对待；现象界的一切事物都是相对待的，而道则是独一无二的，所以说：“独立不改”。道是一个动体，周流不息（“逝”）地运转着，但它本身不会随着运转变动而消失。

三、道是无声无形的（寂兮寥兮）。王弼说得好：“名以定形，混成无形，不可得而定。”事实上是无法立名的，如今勉强给它立个名。

四、道不仅在时序上先于天地而存在，而且天下万物也是道所产生的（“先天地生”“为天下母”）。

五、道是循环运行的。它的运动终则有始，更新再始。

六、用“大”来勉强形容道（“强为之名曰‘大’”）。这个“大”，指幅度或广度之无限延展。宇宙有四大：道之外，加上了天、地、人。这四大的可贵处，就在于体自然而行。所谓“道法自然”，就是说：道以自然为归；道的本性就是自然。“自然”这一观念是老子哲学的基本精神。

二十六章

重为轻根，静为躁君。

是以君子¹ 终日行不离辘重²。虽有荣观³，燕处⁴超然。奈何万乘之主⁵，而以身轻天下⁶？

轻则失根⁷，躁则失君。

【注释】

1 君子：王弼本原作“圣人”。景龙本、傅奕本、苏辙本、林希逸本、范应元本及多种唐宋古本均作“君子”。《韩非子·喻老篇》亦作“君子”，与帛书甲本正同。

奚侗说：“‘君子’谓卿大夫士也，说见《礼记·乡饮酒义》注，对下‘万乘之主’言。”

蒋锡昌说：“‘圣人’乃理想之主，应深居简出，以‘无为’化民，不当终日行道，常在军中管理辘重之事，谊作‘君子’为是，当据诸本改正。”蒋说有理，因据韩非子及帛书本改为“君子”。

2 辘重：军中载器械粮食的车。

严灵峰改“辘重”为“静重”，严先生说：“河上公注曰：‘“辘”，静也。圣人终日行道，不离其“静”与“重”也。’甚得其义。河上公以‘静’、‘重’对文是也。……按本章上下文，具以‘重’、‘静’，‘轻’、‘躁’对文，可证。疑古原作‘静’、‘重’，因‘静’、‘轻’音近；又上文‘重为轻根’句，遂误为‘轻’。日本有木元吉本正作‘轻’。源东庵本亦作‘轻’。又以‘轻’、‘辘’形近，遂又改为‘辘重’。”严说可供参考。

3 荣观：指华丽的生活。“荣”，豪华、高大。“观”，台观、楼观。

4 燕处：安居。

林希逸注：“‘燕’，安也。‘处’，居也。”

5 万乘之主：指大国的君主。“乘”是车数。“万乘”指拥有兵车万辆的大国。

6 以身轻天下：任天下而轻用自己的生命。

河上公说：“王者至尊，而以身行轻躁乎？疾时王者奢恣轻淫也。”

苏辙说：“人主以身任天下，而轻其身，则不足以任天下矣。”

吴澄注：“以身轻天下，谓以其身轻动于天下之上也。”

7 根：王弼本原作“本”。河上公本及多种古本作“臣”。作“本”，可通。作“臣”，则误。根据《永乐大典》和俞樾的说法改为“根”。

俞樾说：“《永乐大典》作‘轻则失根’，当从之。盖此章首云：‘重为轻根，静为躁君。’故终之曰：‘轻则失根，躁则失君。’言不重则无根，不静则无君也。”俞说可从，当改“本”为“根”，以便和首句相应。吴澄本、释德清本正作“根”。

蒋锡昌说：“‘轻则失根，躁则失君。’言人君纵欲自轻，则失治身之根；急功好事，则失为君之道也。”

【今译】

厚重是轻浮的根本，沉静是躁动的主宰。

因此君子整天行走不离开载重的车辆。虽然有华丽的生活，却安居泰然。为什么身为大国的君主，还轻率躁动以治天下呢？

轻率就失去了根本，躁动就失去了主体。

【引述】

本章说“静重”，评“轻躁”。轻躁的作风，就像断了线的风筝一般，立身行事，草率盲动，一无效准。

老子有感于当时的统治者奢恣轻淫，纵欲自残，所以感叹地说：“奈何万乘之主，而以身轻天下？”这是很沉痛的话。一国的统治者，当能静重，而不轻浮躁动。

二十七章

善行无辙迹¹；善言²无瑕谇³；善数⁴不用筹策⁵；善闭无关键⁶而不可开；善结无绳约⁷而不可解。

是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。是谓袭明⁸。

故善人者，不善人之师；不善人者，善人之资⁹。不贵其师，不爱其资，虽智大迷，是谓要妙¹⁰。

【注释】

1 辙迹：“辙”，轨迹，“迹”，足迹，马迹。

释德清说：“辙迹，犹言痕迹。”

2 善言：指善于行“不言之教”。

3 瑕谇：过失，疵病。

范应元说：“‘瑕’，玉病也。‘谇’罚也，责也。”

《释文》、傅奕本、林希逸本及范应元本等古本“谇”作“谪”。

4 数：计算。

河上公本、苏辙本、林希逸本及吴澄本“数”作“计”。范应元说：“数，王弼同古本。”

5 筹策：古时候计数的器具。

6 关键：栓梢。帛书本作“关龠”。

董思靖说：“键，拒门木也。横曰‘关’，竖曰‘键’。”

“键”，多种古本作“鍵”，范应元和毕沅认为仍应从“键”。

范应元说：“‘键’，拒门木也；或从金傍，非也。横曰‘关’，竖曰‘键’。”

毕沅说：“《说文解字》：‘键，限门也。’是应用‘键’，不得以车辖之‘键’当之。”

7 绳约：绳索：“约”也作绳、索讲。

吴澄说：“绳约，索也。合之成体曰‘绳’，用之而束物曰‘约’。”

高亨说：“《仪礼·既夕记》：‘约绥约轡’，郑注：‘约，绳也’。”

8 袭明：含藏着“明”。“袭”，承袭，有保持或含藏的意思。“明”是指了解道的智慧。“袭明”上句“常善救物，故无弃物”，帛书甲、乙本均作“物无弃财（材）”。

释德清说：“承其本明，因之以通其蔽，故曰袭明。‘袭’，承也，犹因也。”

奚侗说：“‘袭’，因也。‘明’即十六章及五十五章‘知常曰明’之‘明’。‘袭明’谓因顺常道也。”

9 资：取资，借资的意思。

10 要妙：精要玄妙。

河上公注：“能通此意是谓知微妙要道也。”

吴澄说：“‘要’犹云至极也。‘妙’者玄不可测。妙不可测之至极，曰‘要妙’。”

高亨说：“‘要’疑读为‘幽’，‘幽妙’犹言深妙也。‘要’‘幽’古通用。”

刘台拱说：“要妙即幽妙。《淮南·本经》‘以穷要妙之望’，集注：‘要妙，深远貌。’”（引自朱谦之《老子校释》）

福永光司说：“要妙，与窈眇同义，即深奥的真理。”

【今译】

善于行走的，不留痕迹；善于言谈的，没有过失；善于计算的，不用筹码；善于关闭的，不用栓梢却使人不能开；善于捆缚的，不用绳索却使人不能解。

因此，有道的人总是善于做到人尽其才，所以没有被遗弃的人；总是善于做到物尽其用，所以没有被废弃的物。这就叫做保持明境。

所以善人可以作为不善人的老师，不善人可以做为善人的借镜。不尊重他的老师，不珍惜他的借镜，虽然自以为聪明，其实是大迷糊。它真是个精要深奥的道理。

【引述】

本章对于自然无为思想的引申。

“善言”、“善行”，就是指善于行不言之教，善于处无为之政。“善数”、“善闭”、“善结”各句，都是意义相同的譬喻，意谓“以自然为道，则无所容力，亦无所着迹”。（引林希逸语）且譬喻有道者治国，不用有形的作为，而贵无形的沿袭。有道者能够以本明的智慧，去观照人与物，了解人各有才，物各有用。而做到人尽其才，各因其性以造就，所以说：“常善救人”“无弃人”；且做到物尽其用，顺物之性以展现其功能，所以说：“常善救物”“无弃物”。这是说明有道者的待人接物。

本章不仅写出有道者顺任自然以待人接物，更表达了有道者无弃人无弃物的心怀。具有这种心怀的人，对于善人和不善的人，都能一律加以善待。特别是对于不善的人，并不因其不善而鄙弃他，一方面要劝勉他，诱导他，另方面也可给善人作一个借鉴。

二十八章

知其雄，守其雌¹，为天下谿²。为天下谿，常德不离，复归於婴儿。

知其白，〔守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归於无极。知其荣³，〕守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归於朴。

朴散则为器⁴，圣人用之⁵，则为官长⁶，故大制不割⁷。

【注释】

1 知其雄，守其雌：“雄”譬喻刚动、躁进。“雌”譬喻柔静、谦下。

2 谿：同“溪”，溪径（亦作“蹊径”）。言默守雌静，当为天下所遵循之蹊径。

“谿”若如字训“溪谷”，则与下之“谷”字义复。

3 〔守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。知其荣〕：这六句疑为后人所窜入。

易顺鼎说：“按此章有后人窜入之语，非尽《老子》原文。《庄子·天下篇》引老聃曰：‘知其雄，守其雌，为天下溪。知其白，守其辱，为天下谷。’此《老子》原文也。盖本以‘雌’对‘雄’，以‘辱’对‘白’。‘辱’有黑义，《仪礼》注：‘以白造缁曰辱。’此古义之可证者。后人不
知‘辱’与‘白’对，以为必‘黑’始可对‘白’，必‘荣’始可对‘辱’；如是，加‘守其黑’一句于‘知其白’之下，加‘知其荣’一句于‘守其辱’之上，又加‘为天下式，为天下式，常德不忒，复归于无极’四句，以叶‘黑’韵，而窜改之迹显然矣。以‘辱’对‘白’，此自周至汉古义，而彼竟不知，其显然者，一也。‘为天下溪’，‘为天下谷’，‘溪’，‘谷’同义，皆水所归。‘为天下式’，则与‘溪’、‘谷’不伦，凑合成韵；其显然者，二也。王弼已为‘式’字等句作注，则窜改即在魏晋之初，幸赖《庄子》所引，可以考见原文，函当订正，以存真面。”（《读老札记》）

马叙伦说：“易说是也。……古书‘荣’‘辱’字皆‘宠’‘辱’之借。本书上文‘宠辱若惊’，不作‘荣辱’；此作‘荣’‘辱’，亦妄增之证。然《淮南·道应训》已引‘知其荣，守其辱，为天下谷’，则自汉初已然矣。”（《老子校诂》）

高亨说：“按此文本作‘知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃

足，复归于朴。’其‘守其黑，为天下式，为天下式，常德不忒，复归于无极。知其荣’二十三字，后人所加也。请列六证以明之。《老子》本以雌对雄，以辱对白，辱即后起黜字，《玉篇》：‘黜，垢黑也。’四十一章曰：‘大白若辱’，亦白辱相对，即其明证，则此以白对黑，决非《老子》旧文，其证一也。荣辱，《老子》作宠辱，十三章曰：‘宠辱若惊，’即其明证。则此以荣对辱，亦决非《老子》旧文，其证二也。‘为天下谿，为天下谷’，谿谷同义，皆水所归，间以‘为天下式’句，则与谿谷不类，其证三也。‘复归于婴儿，复归于朴’，意旨相同。人性未漓为婴儿。木质未散为朴。间以‘复归于无极’句，则与婴儿及朴不类，其证四也。《淮南子·道应篇》引《老子》曰：‘知其雄，守其雌，为天下谿。’又引《老子》曰：‘知其荣，守其辱，为天下谷。’而未引‘知其白，守其黑，为天下式’句，盖《淮南子》所见本无此句也。且其所引‘知其荣，守其辱，’原作‘知其白，守其辱。’今作荣者，妄人依误本《老子》改之耳。其文曰：‘文王砥德修政三年，而天下二垂归之。纣闻而患之，拘文王于羑里，文王归，乃为玉门，筑灵台，相女童，鼓钟鼓，以待纣之失也。纣闻之曰：“周伯昌改道易行，吾无忧矣。”乃为炮烙，剔孕妇，杀谏者。文王乃遂其谋。故《老子》曰：“知其荣，守其辱，为天下谷。”’按‘砥德修政’非荣字之意，乃白字之意，白者其行洁白也。‘为玉门，筑灵台，相女童，鼓钟鼓。’非辱字之意，乃黜字之意，黜者其行污黜也。文王之改道易行，正《老子》所谓‘知其白，守其辱’也。若然，荣本作白，明矣。是《淮南子》所见本无‘守其黑’二十三字，其证五也。《庄子·天下篇》引老聃曰：‘知其雄，守其雌，为天下谿。知其白，守其辱，为天下谷。’其文虽有裁省，而庄子所见本无‘守其黑’二十三字，尤为确的，其证六也。此采易顺鼎马叙伦说而补成之。”（《老子正诂》）

张松如说：“按：易、马、高所说极是。今帛书出，可见后人窜改之迹，非但不待魏晋，且复早于汉初，盖自帛书已经有人染指了。不过帛书中尚未见‘知其荣’句，而重见‘知其白’句，其为战国末以至秦汉间人所增补，甚显。此乃窜改之第一步，增加了二十七字。在辗转传抄中，方增一‘黑’字与‘白’对，增一‘荣’字与‘辱’对，两段变成为三段；在知白守黑一段，臆造出‘守其黑，为天下式。为天下式，恒德不忒。恒德不忒，复归于无极’等语句，此为窜改之第二步。到两汉，尤其是东汉时，更将新增补之二十七字提前，如此，则‘复归于朴’句，与‘朴散则为器’句相衔接，更顺当些，此为窜改之第三步。于是遂为魏晋以来之今本奠定了基础。惟每段二十七字裁省为二十三字，这是与帛书不同的。”（《老子校读》）当从以上各说订正。

4 器：物，指万物。二十九章河上公注：“器，物也。”

5 之：指朴。

6 官长：百官的首长，指君主。

7 大制不割：帛书本作“大制无割”，完善的政治是不割裂的。

释德清说：“不割者，不分彼此界限之意。”

高亨说：“大制因物之自然，故不割，各抱其朴而已。”

蒋锡昌说：“‘大制’犹云大治，‘无割’犹云无治。盖无治，可以使朴散以后之天下复归于朴，正乃圣人之大治也。”

【今译】

深知雄强，却安于雌柔，作为天下所遵循的蹊径。作为天下所遵循的蹊径，常德就不会离失，而回复到婴儿的状态。

深知明亮，却安于暗昧，作为天下的川谷。作为天下的川谷，常德才可以充足，而回复到真朴的状态。

真朴的道分散成万物，有道的人沿用真朴，则为百官的首长。所以完善的政治是不割裂的。

【引述】

“知雄守雌”：在雄雌的对立中，对于“雄”的一面有透彻的了解，而后处于“雌”的一方。“守雌”的“守”，自然不是退缩或回避，而是含有主宰性在里面，它不仅执持“雌”的一面，也可以运用“雄”的一方。因而，“知雄守雌”实为居于最恰切妥当的地方而对于全面境况的掌握。严复说：“今之用老者，只知有后一句，不知其命脉在前一句也。”这话说得很对，老子不仅“守雌”，而且“知雄”。“守雌”含有持静，处后，守柔的意思，同时也含有内收、凝敛、含藏的意义。

“谿”“谷”即是处下不争的象征。老子鉴于政风社情抢先贪夺，纷纭扰攘，所以主张“谦下涵容”，同时呼吁人们要返归真朴。

二十九章

将欲取¹天下而为²之，吾见其不得已³。天下神器⁴，不可为也，〔不可执也⁵。〕为者败之，执者失之。

故物或行或随；或嘘或吹⁶；或强或羸；或培或堕⁷。

是以圣人去甚，去奢，去泰⁸。

【注释】

1 取：为，治，犹摄化。

蒋锡昌说：“《广雅·释诂》三：‘取，为也。’《国语》：‘疾不可为也。’韦解：‘为，治也。’是‘取’与‘为’通，‘为’与‘治’通。”

2 为：指“有为”；强力去做。

3 不得已：不可得（苏辙注）。“已”，语助（范应元注）。

高明说：“‘不得已’，河上公谓为‘不得天道人心’，甚得其旨，犹今言无所得或无所获。有人释作‘迫不得已’，失之远矣。”

4 天下神器：天下是神圣的东西。“天下”指天下人。

河上公注：“器，物也，人乃天下之神物也；神物好安静，不可以有为治。”

严灵峰说：“神器，犹神物也。言其至贵重者也。”

5〔不可执也〕：王弼本原缺这一句，根据刘师培的说法增补。

刘师培说：“王注：‘万物以自然为性，故可因而不可为，可通而不可执也。物有常性而造为之，故必败也。物有往来而执之，故必失矣。’案据王注观之，则本文‘不可为也’下当有‘不可执也’一语。《文子》引《老子》曰：‘天下大器也，不可执也，不可为也；为者败之，执者失之。’”（《老子斟补》）

易顺鼎说：“按‘不可为也’下当有‘不可执也’一句，请举三证以明之。《文选》千令升《晋记总论》注引《文子》称《老子》曰：‘天下大器也；不可执也，不可为也；为者败之，执者失之。’其证一。王注云：‘故可因而不可为，可通而不可执也。’王注有，则本文可知。其证二。下篇六十四章云：‘为者败之，执者失之。是以圣人无为，故无败；无执，故无失。’无为即‘不可为’，无执即‘不可执’。彼文有，则此文亦

有。其证三。盖有‘执者失之’一句，必先有‘不可执也’一句，明矣。”（《读老札记》）

马叙伦说：“刘说是也。彭耜引黄茂材曰：‘天下神器，不可为也，不可执也；至于人身，独非神器乎？’是黄见本有此一句。”

刘师培和易顺鼎之说可信，因据《文子》和王弼注文，在“不可为也”句下，增“不可执也”。

6 或嘘或吹：“嘘”，王弼本作“歔”，河上公本作“响”，景龙、敦煌丁本均作“嘘”。

易顺鼎说：“按‘歔’本字当作‘嘘’。下文‘或强或羸’，‘强’与‘羸’反，则‘嘘’与‘吹’反。《玉篇》引《声类》云：‘出气急曰吹，缓曰嘘’此‘吹’、‘嘘’之别，即《老子》古义也。”

7 或培或堕：王弼本作“或挫或隳”，河上公本作“或载或隳”（河上公注：‘载’，安也。‘隳’，危也）。傅奕本、范应元本作“或培或堕”，帛书本同，据帛本改。按：“故物或行或随”这一段文意，从高明《帛书老子校注》。

高明说：“王本误‘培’字为‘挫’。……甲、乙（帛书）本末句作‘或培或堕’，与傅、范本同，《老子》原本当如是。兹据前举古今各本勘校，此文当作：‘故物或行或随，或嘘或吹，或强或羸，或培或堕。’”王弼注：“凡此诸‘或’，言物事逆顺反复，不施为执割也。圣人达自然之性，畅万物之情，故因而不为，顺而不施。此之谓人事繁多，情性各异：有的行前，有的随后；有的性缓，有的性急；有的刚强，有的柔弱；有的自爱，有的自毁。凡此皆明人事参差，圣人顺而不施，因而不为，任其自然。”

8 去甚，去奢，去泰：“泰”，即太过。

河上公注：“甚谓贪淫声音，奢谓服饰饮食，泰谓宫室台榭。”

薛蕙说：“物各有自然之性，岂可作为，以反害之邪！是以圣人去甚去奢去泰，惟因其自然而已。……《汉书·黄霸传》曰：‘凡治道，去其泰甚者耳。’其言盖本于此，而意实不同；事有太过者去之，若夫小而无害者，则因循不必改作，此汉儒之意也。物有固然，不可强为，事有适当，不可复过，此老子之本意也。”

【今译】

想要治理天下却用强力去做，我看他是不能达到目的了。“天下”是神圣的东西，不能出于强力，不能加以把持。出于强力的，一定会失败；加以把持的，一定会失去。

世人情性不一，有的行前，有的随后；有的性缓，有的性急；有的强健，有的羸弱；有的自爱，有的自毁。

所以圣人要去除极端的、奢侈的、过度的措施。

【引述】

本章为老子对于“有为”之政所提出的警告：治理国家，若以强力作为或暴力把持，都将自取败亡。世间的物性不同，人性各别，为政者要能允许差异性与特殊性的发展，不可强行，否则就变成削足适履了！所以理想的政治应顺任自然，因势利导，要舍弃一切过度的措施，去除一切酷烈的政举；凡是奢费的行径，都不宜施张。

三十章

以道佐人主者，不以兵强天下。其事好还¹。师之处，荆棘生焉。〔大军之後，必有凶年。〕²

善有果³而已，不敢⁴以取强。果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄，果而不得已，果而勿强。

物壮⁵则老，是谓不道⁶，不道早已⁷。

【注释】

1 其事好还：用兵这件事一定会得到还报。简本此句作“其事好”，且置于章末“果而不强”句后。

李息斋说：“杀人之父，人亦杀其父；杀人之兄，人亦杀其兄，是谓好还。”（《道德真经义解》）

林希逸说：“我以害人，人亦将以害我，故曰其事好还。”

朱谦之说：“‘还’，《释文》：‘音旋。’其事好还”谓兵凶战危，反自为祸也。”

2 大军之后，必有凶年：简帛本及景龙本、《次解》本、唐人《残卷》丁本均缺此二句。简本并缺“师之处，荆棘生焉”二句。

马叙伦曰：“证弼注曰：‘言师凶害之物也，无有所济，必有所伤，贼害人民，残荒田亩，故荆棘生焉。’是王亦无此两句。成于此两句无疏，则成亦无。盖古注文所以释上两句者也。”

劳健说：“《汉书·严助传》淮南王安上书云：‘臣闻军旅之后，必有凶年。’又云：‘此《老子》所谓师之处，荆棘生之者也。’按其词意，军旅凶年当别属古语，非同出《老子》。又王弼注止云：‘贼害人民，残荒田亩，故曰荆棘生焉。’亦似本无其语。”上说甚是，当据简帛本删。

3 果：效果。有几种解释：一、救济危难。如王弼注：“‘果’犹‘济’也。言善用师者，趣以济难而已矣。”二、完成。如司马光说：“果，犹成也。大抵禁暴除乱，不过事济功成则止。”三、胜；如王安石说：“‘果’者，胜之辞。”高亨说：“《尔雅·释诂》：‘果，胜也。’果而已”犹胜而止。”

4 敢：景龙碑缺“敢”字，俞樾认为“敢”字是衍文。

俞樾说：“按‘敢’字衍文。河上公注曰：‘不以果敢取强大之名。’注

中‘不以’二字，即本经文。其‘果敢’字乃释上文‘果’字之义，非此文又有‘果’字也。今作‘不敢以取强’，即涉河上注而衍。王注曰：‘不以兵力取强于天下也。’亦‘不以’二字连文，可证经文‘敢’字之衍。唐景龙碑正作‘不以取强’，当据以订正。”按帛书本正是，甲、乙本同作“毋以取强”。

5 壮：武力兴暴。（王弼注）

6 不道：不合于道。

景龙本、傅奕本及多种古本“不道”作“非道”。

7 不道早已：“早已”，早死。

【今译】

用道辅助君主的人，不靠兵力逞强于天下。用兵这件事一定会得到还报。军队所到的地方，荆棘就长满了。〔大战过后，一定会变成荒年。〕

善用兵的只求达到救济危难的目的就是了，不借用兵力来逞强。达到目的却不矜持，达到目的却不夸耀，达到目的却不骄傲，达到目的却出于不得已，达到目的却不逞强。

凡是气势壮盛的就会趋于衰败，这是不合于道的，不合于道很快就会消逝。

【引述】

人类最愚昧最残酷的行为，莫过于表现在战争的事件上。战争的惨烈，令人触目心惊：“师之所处，荆棘生焉。”这两句话道尽了战争为害的后果。

战争总是没有好下场的，败阵者伤残累累，弄得国破家亡；胜利者所付的代价也是极其惨重的，而所得的结果仅仅是“口中含灰”而已。所以老子警惕着：“其事好还”——武力横行，终将自食其果；武力暴兴，必定自取灭亡。

三十一章

夫兵者¹，不祥之器，物或恶之，故有道者不处²。

君子居则贵左，用兵则贵右³。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡⁴为上。胜而不美，而美之者，是乐杀人。夫乐杀人者，则不可得志於天下矣。

吉事尚左，凶事尚右。偏将军居左，上将军居右。言以丧礼处之。杀人之众，以悲哀⁵泣⁶之，战胜以丧礼处之。

【注释】

1 夫兵者：今本作“夫佳兵者”，帛书甲、乙本同作“夫兵者”，据帛书本订正。

刘殿爵说：“‘佳兵’，不成文义，所以王念孙据《老子》文例订正‘佳’字为‘唯’字。但‘夫唯’是承上文词，不应出现于章首，所以令人怀疑章中文句失次，现在帛书本作：‘夫兵者不祥之器也（甲本‘也’字残缺），物或恶之（乙本‘恶’作‘亚’，‘之’字残缺）。”‘兵’上只有‘夫’字，可见今本之所以出现问题，是因为‘夫’下衍一字所致的。”（引自《马王堆汉墓帛书老子初探》，一九八二年九月号《明报月刊》）

严灵峰说：“日本中井积德曰：‘“佳”字疑衍。’说与帛书本合。”（《马王堆帛书老子试探》）

2 物或恶之，故有道者不处：帛书甲本作“或恶之，故有欲者弗居”（与二十四章经文相同）。帛书“欲”字在此假借为“裕”，“有欲者”当作“有裕者”。“裕”字与“道”不仅义同，古音亦通（高明《帛书老子校注》）。

3 君子居则贵左，用兵则贵右：古时候的人认为左阳右阴，阳生而阴杀。后文所谓“贵左”、“贵右”、“尚左”、“尚右”、“居左”、“居右”都是古时候的礼仪。

4 恬淡：简本作“𢇛𢇛”，读作“恬淡”（彭浩《郭店楚简老子校读》）。

吴澄说：“‘恬’者不欢愉，‘淡’者不浓厚。谓非其心之所喜好也。”

5 悲哀：王弼今本作“哀悲”。傅奕本、河上公本及众古本都作“悲哀”。

蒋锡昌说：“‘哀悲’当据《道藏》王弼本改作‘悲哀’。”

泣：有两种讲法：一、哭泣。这是通常按字面的解释。二、“泣”是“莅”字的误写。“莅”、“蒞”、“泣”同字，莅临，对待的意思。张运贤说：“‘泣’当为‘莅’之讹。《说文》无‘莅’字，盖即蒞也。”（《老子余义》，引自朱谦之《老子校释》）按：帛书本作“立”，当是“蒞”的省字。〔今译〕从后者。

【今译】

兵革是不祥的东西，大家都憎恶它，所以有道的人不使用它。

君子平时以左方为贵，用兵时以右方为贵。兵革是不祥的东西，不是君子所使用的东西。万不得已而使用它，最好要淡然处之。胜利了也不要得意洋洋，如果得意洋洋，就是喜欢杀人。喜欢杀人的，就不能在天下得到成功。

吉庆的事情以左方为上，凶丧的事情以右方为上。偏将军在左边，上将军在右边，这是说出兵打仗用丧礼的仪式来处理。杀人众多，带着哀痛的心情去对待，打了胜战要用丧礼的仪式去处理。

【引述】

“武力是带来凶灾的东西。”老子指出了战争的祸害，而表达了他的反战思想。

用兵是出于“不得已”的——若是为了除暴救民而用兵，也应该“恬淡为上”，“战胜了不要得意洋洋，得意洋洋就是喜欢杀人。”这话对于尚武者的心理状态与行为样态，真是一语道破。他还说：如果不得已而应战，要“以丧礼处之，杀人之众，以悲哀泣之。”这是人道主义的呼声。

本章亦为对于当时武力侵略的一种沉痛的抨击。

三 十 二 章

道常无名、朴¹。虽小²，天下莫能臣³。侯王若能守之，万物将自宾⁴。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均⁵。

始制有名⁶，名亦既有，夫亦将知止⁷，知止可以不殆。

譬道之在天下，犹川谷之於江海⁸。

【注释】

1 道常无名、朴：老子以“无名”喻“道”，如四十一章“道隐无名”。“朴”，乃无名之譬。木之未制成器者，谓之“朴”。（释德清说）

“道常无名朴”，历来有两种断句法：一为“‘道’常无名朴”；一为“‘道’常无名，朴〔虽小〕”。第二种断句法，是将“朴”字属下读，但三十七章有“无名之朴”句，所以在这里仍以“无名朴”断句。

2 小：“道”是隐而不可见的（“道隐无名”）所以用“小”来形容。

范应元说：“‘道’常无名，固不可以小、大言之，圣人因见其大无不包，故强为之名曰‘大’，复以其细无不入，故曰‘小’也。”

张默生说：“‘小’字，指‘无名朴’说，亦即指道体而言。道体是至精无形的，故可说是‘小’。但此‘小’字，不是普通大小之‘小’，因有时从另一方面看，此‘小’字又可说是‘大’了。下章有云：‘常无欲，可名于小，万物归焉而不为主，可名为大。’这都是形容道体的。《庄子》上说的‘其大无外’，是就‘大’一方面来说；‘其小无内’，是就‘小’一方面来说。”

按：通行本“虽小”，简本作“唯妻。”“妻”，微、细之意。

3 莫能臣：“臣”下王弼本有“也”字，傅奕本及唐宋诸本皆无，与简本同，当据删。

高亨说：“‘也’字衍文，以‘臣’‘宾’均为韵知之。”高说可从。

4 自宾：自将宾服于“道”。

5 民莫之令而自均：五十一章说“道”之生育畜养万物时云“夫莫之令而常自然”，言无人指令而“道”能自然化育万物。这是说人们无需指令而“道”之养物犹甘露之自然均普。

6 始制有名：万物兴作，于是产生了各种名称。“始”是指万物的开始。“制”，作（林希逸注）。“始制有名”即二十八章所说的朴散为器。

王弼注：“始制，官长不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。”

傅山说：“‘始制有名’，‘制’即‘制度’之‘制’，谓治天下者初立法制，……后世之据崇高者，只知其名之既立，尊而可以常有。天下者，非一人之天下，天下之天下也。”（〈读老子〉，《霜红龕集》卷三十二）

7 知止：知道行事的限度。“止”，适可而止；即行事有个限度。或“止”谓行止，指处身行事。

8 譬道之在天下，犹川谷之于江海：蒋锡昌说：“此句倒文，正文当作‘道之在天下，譬犹江海之与川谷。’盖正文以江海譬道，以川谷譬天下万物。”

【今译】

道永远是无名而处于朴质状态的。虽然幽微不可见，天下却没有人能臣服它。侯王如果能守住它，万物将会自然地归从。

天地间〔阴阳之气〕相合，就降下甘露，人们不须指使它而自然润泽均匀。

万物兴作就产生了各种名称，各种名称已经制定了，就知道有个限度，知道有所限度，就可以避免危险。

道存在于天下，有如江海为河川所流注一样。

【引述】

老子用“朴”来形容道的原始无名的状态，侯王若能持守无名之朴的道（亦即是持守它那自然无为的特性），人民当能安然自适，各遂其生。

道的功用，均调普及，“民莫之令而自均”。这具有一往平等的精神。

这原始朴质的道，向下落实使万物兴作，于是各种名称就产生了：定名分，设官职，处身行事就有着适度规范了。

三 十 三 章

知人者智，自知者明。

胜人者有力，自胜者强¹。

知足者富。

强行²者有志。

不失其所者久。

死而不亡者³ 寿。

【注释】

1 强：含有果决的意思。这和五十二章“守柔曰强”的“强”字，都是老子的特殊用字，和七十二章“坚强者死之徒”的“强”字，用法不一样。

2 强行：勤勉力行。

严灵峰说：“……‘强’，疑有误。王注云：‘勤能行之，其志必获。’四十一章：‘上士闻道，勤而行之。’王注云：‘有志也。’《庄子·大宗师篇》云：‘而真人以为“勤行”也。’是当作‘勤’，盖‘勤’，‘强’音近，并涉上文‘自胜者强’句而误也。又疑‘强’、‘勤’二字，古相通假。陈景元曰：“‘强行’者，谓‘勤而行之’也。”严说可供参考。

3 死而不亡：身没而道犹存（王弼注）。

【今译】

认识别人的是“智”，了解自己的才算“明”。

战胜别人的是有力，克服自己的才算坚强。

知道满足的就是富有。

努力不懈的就是有志。

不离失根基的就能长久。

身死而不朽的才是长寿。

【引述】

本章讲个人修养与自我建立。一个能“自知”、“自胜”、“自足”、“强行”的人，要在省视自己，坚定自己，克制自己，并且矢志力行，这样才能进一步的开展他的精神生命与思想生命。在老子看来，知人、胜人固然重要，但自知、自胜尤为重要。

三十四章

大道汜兮，其可左右。万物恃之以¹生而不辞²，功成而不有³。衣养⁴万物而不为主，〔常无欲⁵，〕可名於小⁶；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。

【注释】

1 以：王弼本作“而”字。傅奕本、景龙本、苏辙本、林希逸本、范应元本及众多古本“而”作“以”字，因据改。

2 辞：有几种解释：一、言辞；称说。二、推辞。

3 功成而不有：王弼本原作“功成不名有”。“名”字衍出。

易顺鼎说：“《辨命论》注引作‘功成而不有，爱养万物而不为主。’按下又连引王注，则所引为王本无疑矣。今王本‘功成不名有’当作‘功成不有’，‘名’字衍。”（《读老札记》）

蒋锡昌说：“按‘不有’二字见二章、十章、五十一章，可知二字为老子习用之词。‘功成不名有’当作‘功成而不有’，易说是也。”今据易顺鼎之说删去“名”字，作“功成而不有”。

4 衣养：傅奕本作“衣被”。范应元说：“‘衣被’，犹覆盖也。”“衣养”犹五十一章的“养之覆之”。“衣”与“覆”，皆是护持之义。“衣养万物”即“护养万物”。

5 〔常无欲〕：这三字顾欢本、李荣本、敦煌丁本缺，略此，其上下文为：“衣养万物而不为主，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。”两句恰成对文。如然帛书甲、乙本均有“恒无欲也”句。

6 可名于小：王弼注：“万物皆由‘道’而生，既生而不知其所由。万物各得其所，若‘道’无施于物，故名于小矣。”

【今译】

大道广泛流行，无所不到。万物依赖它生长而不推辞，有所成就而不自以为有功。养育万物而不自以为主，可以称它为“小”；万物归附而不自以为主宰，可以称它为“大”。由于它始终不自以为伟大，所以才能成就它的伟大。

【引述】

本章说明道的作用。道生长万物，养育万物，使万物各得所需，各

适其性，而丝毫不加以主宰。这里，借道来阐扬顺任自然而“不为主”的精神。反观基督教耶和华的作风则大不相同，耶和华创造万物之后，长而宰之，视若囊中之物。老子所发挥的“不辞”、“不有”、“不为主”的精神，消解领导者的占有欲与支配欲，从“衣养万物”中，我们还可以呼吸到爱与温暖的空气。

三十五章

执大象¹，天下往。往而不害，安平太²。

乐与饵³，过客止。道之出口，淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不足既⁴。

【注释】

1 大象：大道。

河上公注：“‘象’，道也。”

成玄英疏：“大象，犹大道之法象也。”

林希逸注：“大象者，无象之象也。”

2 安平太：“安”，乃；王引之《经传释词》：“安，犹于是也，乃也，则也。”“太”，同泰，安、宁的意思。古本多作“泰”，如傅奕本、《释文》、《次解》本、苏辙本、林希逸本及众多古本“太”均作“泰”。

蒋锡昌说：“奚侗云：‘安宁，平和，通泰皆申言不害谊。’训‘安’为安宁，非是。严复云：‘安，自繇；平，平等；太，合群也。’以今人所习用之新名词，强合之老子，更非。”

3 乐与饵：音乐和美食。

4 用之不足既：帛书甲、乙本及河上本作“用之不可既”。

裘锡圭说：“简文本句与他本（包括帛书本）有一个重要的不同之处，即开头无‘用之’二字（今本有的无‘之’字），而有‘而’字。这也许合乎《老子》原貌。‘不可既’指道之内蕴不可穷尽。”（《郭店〈老子〉初探》）

【今译】

执守大“道”，天下人都来归往。归往而不互相伤害，于是大家都平安泰。

音乐和美食，能使过路的人停步。而“道”的表述，却淡得没有味道，看它却看不见，听它却听不着，用它却用不完。

【引述】

仁义礼法之治有如“乐与饵”，不如行守自然无为的大“道”——虽然无形无迹，但能使人民平居安泰。

三十六章

将欲歛¹之²，必固³张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固举之⁴；将欲取之，必固与之⁵，是谓微明⁶。

柔弱胜刚强。鱼不可脱於渊，国之利器不可以示人⁷。

【注释】

1 歛：斂，合。帛书甲本作“拾”。

《韩非·喻老》引作“翕”。“翕”和“歛”古字通用。

2 之：作“者”（陈懿典《老子道德经精解》）。

3 固：有“必然”、“一定”之义（徐志钧《老子帛书校注》）。

4 将欲废之，必固举之：“废”，帛书甲、乙本作“去”。“举”，通行本作“兴”，帛书甲、乙本均作“与”。古“与”、“举”字通，据劳健、高亨等说改。

劳健说：“‘必固兴（兴）之’之‘兴’当作‘举’（举），叶下句‘必固与（与）之’，古与、举字通，如《礼运》‘选贤与能’，《大戴礼记·主言篇》作‘选贤举能’是也。疑此字本亦作‘与’，后人不识与、举互通，又忽于《老子》之变文叶韵之例，乃循‘废’字臆改，故众本相传皆作‘兴’也。”

高亨说：“‘与’当作‘举’，形近而伪。古书常‘废’‘举’对言。”

冯达甫说：“‘兴’为‘与’之伪，形近而误。与、举通用，劳氏、高氏之说甚是；帛书幸存其真。”按：劳健等说为当，今用作“举”。

5 将欲取之，必固与之：“取”通行本作“夺”。惟《韩非·喻老篇》引作“取”，范应元本及彭耜本亦作“取”。因据改正。

范应元说：“‘取’，一作‘夺’，非古也。”

蒋锡昌说：“《史记·管晏列传》云：‘故曰知与之为取，政之宝也。’《索隐》：‘《老子》曰：将欲取之，必固与之。’看《史记》用‘故曰’云云，疑‘与之为取’即本之《老子》‘将欲取之，必固与之’而来。是《史记》与《索隐》并作‘取’也。证义，亦以作‘取’为是。当据《韩非》改正。”

张舜徽说：“要之此数句，乃阐明促使事物转化之理。”

卢育三说：“这段话表明老子看到了歛张、弱强、废举、夺与之间的对立转化。但在对待转化的态度上却因人因事而异，对待自己，则防止事物发展到极端向对立方面转化，守虚、守柔、守辱、守雌等则是防止事物向对立方面转化的办法；对待敌人，则促使事物发展到极端向对立方面转化。这里讲的则是促使事物发展到极端向对立方面转化的事例。”（《老子释义》）

6 微明：几先的征兆。

范应元说：“张之、强之、兴之、与之之时，已有翕之、弱之、废之、取之之几，伏在其中矣。几虽幽微，而事已显明也。故曰：‘是谓微明。’或者以此数句为权谋之术，非也。圣人见造化消息盈虚之运如此，乃知常胜之道，是柔弱也。盖物至于壮则老矣。”（《老子道德经古本集注》）

高延第说：“首八句即福祸盛衰倚伏之几，天地自然之运，似幽实明。‘微明’谓微而显也。”（《老子证义》）

高亨说：“此诸句言天道也。或据此斥老子为阴谋家，非也。老子戒人勿以张为可久，勿以强为可恃，勿以举为可喜，勿以与为可贪耳。故下文曰：‘柔弱胜刚强’也。”

7 国之利器不可以示人：“利器”，有几种说法：一说利器指权道（如河上公）；一说利器指赏罚（如韩非）；一说利器指圣智仁义巧利（如范应元）。按本章“利器”指权柄军力。“示”，炫耀。

薛蕙说：“利器者，喻国之威武权势之属。示，观也，犹《春秋传》所云观兵黜武也。刚强者，危亡之道也；柔弱者，安存之道也。有国家者岂可以强大而自恃乎？今夫鱼能深潜则常活，不可躁动而脱于渊，不尔则为人所制，而灾害及之矣。譬国能守柔则常安，不可矜其威力以观示于天下，不尔则势穷力屈，而国家不可保矣。”（《老子集解》）

【今译】

将要收合的，必先张开；将要削弱的，必先强盛；将要废弃的，必先兴举；将要取去的，必先给与。这就是几先的征兆。

柔弱胜过刚强。鱼不能离开深渊，国家的利器不可以随便耀示于人。

【引述】

一、“将要合起来，必先张开来。”（“将欲歛之，必固张之”），即是说在事物发展的过程中，张开来是闭合的一种征兆。老子认为事物在不断对立转化的状态，当事物发展到某一个极限的时候，它必然会向相反的方向运转，好比花朵盛开的时候，它就要萎谢了（花朵盛开是即将

萎谢的征兆)；月亮圆满的时候，它就要亏缺了(月亮圆满是即将亏缺的征兆)。本章第一段乃是老子对于事态发展的一个分析，亦即是道家“物极必反”、“势强必弱”观念的一种说明。不幸这段文字普遍被误解为含有阴谋的思想，而韩非是造成曲解的第一个大罪人，后来的注释家也很少能把这段话解释得清楚。然前人如董思靖、范应元、释德清等对于这段文义都曾有精确的解说，下面引录董思靖与释德清的解说以供参看：

董思靖说：“夫张极必歛，与甚必夺，理之必然。所谓‘必固’云者，犹言物之将歛，必是本来已张，然后歛者随之。此消息盈虚相因之理也。其机虽甚微隐而理实明者。”(《道德真经集解》)

释德清说：“此言物势之自然，而人不能察，天下之物，势极则反。譬夫日之将昃，必盛赫；月之将缺，必极盈；灯之将灭，必炽明。斯皆物势之自然也。故固张者，翕之象也；固强者，弱之萌也；固兴者，废之机也；固与者，夺之兆也。天时人事，物理自然。第人所遇而不测识，故曰微明。”(《老子道德经解》)

二、“势强必弱”。在刚强和柔弱的对峙中，老子宁愿居于柔弱的一端。老子对于人事与物性作深入而普遍的观察之后，他了解到：看来柔弱的东西，由于它的含藏内敛，往往较富韧性；看来刚强的东西，由于它的彰显外溢，往往暴露而不能持久。所以老子断言“柔弱”的呈现胜于“刚强”的表现。(“柔弱胜刚强”的说法，见于四十三章与七十八章。)

三、“国之利器不可以示人。”这是说权势禁令都是凶利之器，不可用来耀示威吓人民。王弼说：“示人者，任刑也。”如果统治者只知用严刑峻法来制裁人民，就是用利器示人了。这就是“刚强”的表现，而逞强恃暴是不会持久的。

三十七章

道常无为而无不为¹。侯王若能守之，万物将自化²。化而欲作，吾将镇之以无名之朴³。无名之朴，夫亦将不欲⁴。不欲以静，天下将自正⁵。

【注释】

1 无为而无不为：“无为”是顺其自然，不妄为（同二章注8）。王弼注：“顺自然也。”“无不为”是说没有一件事不是它所为了的，这是由于“无为”（不妄为）所产生的效果。“无为而无不为”即是不妄为，就没有什么事情做不成的。“道常无为而无不为”，郭店简本作“道恒无为”，帛书甲、乙本作“道恒无名”。

范应元说：“虚静恬淡，‘无为’也。天、地、人、物得之以运行生育者，无不为也。”

冯友兰说：“老子认为，从道分出万物，并不是由于‘道’的有目的、有意识的作为；道是无目的、无意识的。他称这样的程序为‘无为’，他说：‘道常无为而无不为’（《老子·三十七章》）；就其生万物说，‘道’是‘无不为’，就其无目的、无意识说，‘道’是‘无为’。”（《中国哲学史新编》）

张岱年说：“道是自然的，故常无为。道生成一切，故又无不为。”（《中国哲学大纲》）

胡适说：“‘道常无为而无不为’，这是自然主义宇宙观的中心观念。这个观念又是一种无为放任的政治哲学的基石。”（《中国哲学中的科学精神与方法》）

2 自化：自我化育；自生自长。

3 吾将镇之以无名之朴：“镇”，简本作“贞”。“贞”，正、安之意。

丁原植说：“‘镇’字的意含恐非指约束性的‘压制’。《广雅·释诂一》：‘镇’，安也。”（《郭店竹简老子释析与研究》）

4 无名之朴，夫亦将不欲：简本不叠“无名之朴”句，“夫亦将不欲”，简文作“夫亦将知足”。

5 不欲以静，天下将自正：简本作“智〔足〕以静，万物将自定”。

【今译】

道永远是顺任自然的，然而没有一件事不是它所为。侯王如果能持守它，万物就会自生自长。自生自长而至贪欲萌作时，我就用道的真朴来安定它。用道的真朴来安定它，就会不起贪欲。不起贪欲而趋于宁静，天下便自然复归于安定。

【引述】

本章提示出理想的政治在于无为而自化（Self-transform）——让人民自我化育，自我体现。

“静”、“朴”、“不欲”都是“无为”的内涵。统治者自身如能做到清静、真朴、不贪欲，对人民如能做到不骚扰、不奢靡、不扩张私人意欲，百姓的生活自然可以获得安宁。

老子一再强调统治者的态度应出于“无为”——顺任自然而不加以干预——让人民自我发展，自我完成，同时要养成真朴的民风，这样的社会才能趋于安定。

三十八章

上德不德¹，是以有德；下德不失德²，是以无德。

上德无为而无以为³；〔下德无为而有以为⁴〕。

上仁为之而无以为；上义为之而有以为。

上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之⁵。

故失道而後德，失德而後仁，失仁而後义，失义而後礼⁶。

夫礼者，忠信之薄，而乱之首⁷。

前识者⁸，道之华⁹，而愚之始。是以大丈夫处其厚¹⁰ 不居其薄¹¹；处其实，不居其华。故去彼取此¹²。

【注释】

1 上德不德：上德的人不自恃有德。

2 下德不失德：下德的人，恪守着形式上的德。

林希逸注：“‘不失德’者，执而未化也。”

3 上德无为而无以为：上德的人顺任自然而无心作为。“以”，有心，故意。

林希逸注：“‘以’者，有心也。‘无以为’是无心而为之也。”

傅奕本、严遵本、范应元本“无以”作“无不”。

朱谦之说：“碑本作‘无以为’，是也。……‘上德无为而无以为’，较之‘上德无为而无不为’，于义为优。”（《老子校释》）朱说是。帛书乙本正作“上德无为而无以为”。

4 〔下德无为而有以为〕：“有以为”和“无以为”说的是有没有模拟造作。有模拟造作就是“有以为”，没有模拟造作就是“无以为”。（冯友兰《中国哲学史新编》）“下德无为而有以为”疑是衍文，帛书甲、乙本无此句。当从刘殿爵、高明之说，据帛本删。

刘殿爵说：“帛书本作：上德无为而（甲本以上二字残缺）无以为也。上仁为之而无（甲本以上二字残缺）以为也。上义（此字乙本经涂改）为之而有以为也。”

王弼本作：上德无为而无以为；下德为之而有以为；上仁为之而无以为；上义为之而有以为。

傅奕本作：上德无为而无（此字原脱，据马校补）不为，下德为之而无以为。上仁为之而无以为，下义为之而有以为。

帛书本是三分，上德、上仁、上义，文中‘无为’与‘为之’相对，‘无以为’与‘有以为’相对。上德居上，既‘无为’又‘无以为’；上仁次之，虽不能‘无为’尚能‘无以为’；上义居下，既不能‘无为’又不能‘无以为’。上、中、下层次分明。王弼本加上‘下德’作四分，结果‘下德为之而有以为’与‘上义为之而有以为’相重复。傅本‘上德’句作‘无为而无不为’，‘下德’句作‘为之而无以为’又与‘上仁’句相重复，这样显见《老子》文句原来是如帛书本作‘三分’的，后人改作‘四分’时，改得不得其法，便陷于重复。原来都是句与句之间相对，但傅本改‘无以为’作‘无不为’便与上文‘无为’相对，成为句中相对而与全文体例不合。要之，作‘无为而无不为’不论是在傅本抑在《韩非》都显然是后人所改。”

高明说：“帛书甲、乙本无‘下德’一句，世传本皆有之。此是帛书与今本重要分歧之一。《老子》原本当如何？从经文分析，此章主要讲论老子以道观察德、仁、义、礼四者之不同层次，而以德为上，其次为仁，再次为义，最次为礼。德仁义礼不仅递相差次，每况愈下，而且相继而生。如下文云：‘失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首也。’德仁义礼之间各自差距如何？老子用‘无为’作为衡量四者的标准，以‘无为而无以为’最上，‘为之而无以为’其次，‘为之而有以为’再次，‘为之而莫之应，则攘臂而扔之’最次。据帛书甲、乙本分析，德仁义礼四者的差别非常整齐，逻辑意义也很清楚。今本衍‘下德’一句，不仅词义重叠，造成内容混乱，而且各本衍文不一，众议纷纭。如王弼诸本衍作‘下德为之而有以为’，则同‘上义为之而有以为’相重；傅奕诸本衍作‘下德为之而无以为’，则同‘上仁为之而无以为’相重。由此可见，‘下德’一句在此纯属多余，绝非《老子》原文所有，当为后人妄增。验之《韩非子·解老篇》，亦只言‘上德’、‘上仁’、‘上义’、‘上礼’，而无‘下德’，与帛书甲、乙本相同，足证《老子》原本即应如此，今本多有衍误。”（《帛书老子校注》）

鼓应按：刘、高之说甚是。当从《韩非》及帛本作四分法，即“上德……上仁……上义……上礼……”，“下德无为而有以为”为汉时（帛本之后）所衍入。

道家对世风的序次皆为四层，即“太上”、“其次”、“其次”（或“其下”）、“其下”（或“太下”），秦汉前无此“五分法”。

与十七章参读：“上德无为而无以为”即“太上不知有之”。“上仁为之而无以为”即“其次亲而誉之”。“上义为之而有以为”即“其次畏之”。“上礼为之而莫之应”即“其下侮之”。

5 攘臂而扔之：伸出手臂来使人们强就。

林希逸说：“‘扔’，引也。民不从强以手引之，强掣拽之也。只是形容强民之意，故曰‘攘臂而扔之’。”

6 失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼：《韩非子·解老》作：“失道而后失德，失德而后失仁，失仁而后失义，失义而后失礼”，文义较完。今译从。

7 礼者，忠信之薄，而乱之首：“薄”，衰薄，不足。“乱之首”，祸乱的开端。

张舜徽说：“在阶级社会中，统治者多为之方以困折人。凡所立制度仪节，皆所以屈抑群下使伏事己也。礼文繁缛，众所不堪。……礼文大备，则统治者控驭被统治者之具愈密。民不堪命，则群起而攻杀之。”

8 前识者：“前识”，指预设种种礼仪规范。“者”，提顿，无义。

范应元说：“前识犹言先见也。谓制礼之人，自谓有先见，故为节文，以为人事之仪则也，然使人离质尚文。”

9 华：虚华，非实质的。礼仪规范乃道之“其次”者，故曰“华”。

10 处其厚：立身敦厚。

河上公注：“‘处其厚’者，处身于敦朴。”

11 薄：浇薄，指“礼”。

12 去彼取此：舍弃薄华的礼，采取厚实的道与德。

【今译】

上德的人不自恃有德，所以实是有德；下德的人刻意求德，所以没有达到德的境界。

上德的人顺任自然而无心作为；上仁的人有所作为却出于无意；上义的人有所作为且出于有意。上礼的人有所作为而得不到回应，于是就扬着胳膊使人强从。

所以丧失道就会失去德，失了德就会失去仁，丧失了仁就会失去义，失了义就会失去礼。

礼，标志着忠信的不足，而祸乱的开端。

预设的种种规范，不过是道的虚华，是愚昧的开始。因此大丈夫立身敦厚，而不居于浇薄；存心笃实，而不居于虚华。所以舍弃薄华而采

取厚实。

【引述】

本章立论的动机，实有感于人际关系愈来愈外在化，而自发自主的精神已逐渐消失，仅靠一些规范把人的思想行为定着在固定的形式中。老子的感言是十分沉痛的。

老子从居心上来分“道”、“德”、“仁”、“义”、“礼”这几个层次。无形无迹的道显现于物或作用于物是为德（道是体，德是用，这两者的关系其实是不能分离的）。老子将德分为上下：上德是无心的流露，下德则有了居心。“仁义”是从下德产生的，属于有心的作为，已经不是自然的流露了。到了礼，就注入勉强的成分，礼失而后法（古时候“法”实内涵于“礼”），人的内在精神全然被斫伤。

在老子那时代，礼已演为繁文缛节，拘锁人心，同时为争权者所盗用，成为剽窃名位的工具，所以老子抨击礼是“忠信之薄而乱之首”。老子一方面批评礼对于人性的拘束，另方面向往于道的境地——自然流露而不受外在制约的境地。

三十九章

昔之得一¹者：天得一以清；地得一以宁；神得一以灵；谷得一以盈；万物得一以生²；侯王得一以为天下正³。

其致之也⁴，谓⁵天无以清，将恐裂；地无以宁，将恐废⁶；神无以灵，将恐歇；谷无以盈，将恐竭；万物无以生，将恐灭；侯王无以正⁷，将恐蹶。

故贵以贱为本，高以下为基。是以侯王自称⁸孤、寡、不谷⁹。此非以贱为本邪？非乎？故至誉无誉¹⁰。是故不欲珞珞如玉，珞珞如石¹¹。

【注释】

1 得一：即得道（四十一章：“道生一”）。

林希逸注：“‘一’者，道也。”

严灵峰说：“一者，‘道’之数。‘得一’，犹言得道也。”（《老子达解》）

2 万物得一以生：按：帛书甲、乙本无此句。高明以为此句与下文“万物无以生将恐灭”对文，是在河上公注释之后增入的。高说可存。

3 正：王弼本作“贞”。河上公、景龙、景福、严遵及顾欢等多种古本皆作“正”。帛书甲、乙本俱作“正”。

范应元说：“‘贞’，正也，王弼、郭云同古书。一本‘贞’作‘正’，亦后人避讳也。”

劳健说：“按《道藏》御注、御疏本原作‘正’，疏云：‘本或作贞字，贞即正也。’开元石刻乃改从‘贞’，范云‘后人避讳’非也。”

高亨说：“四十五章曰：‘清静为天下正’，义同。《吕氏春秋·执一篇》：‘执一为天下正。’句法并与《老子》同。”劳健及高亨为是。

4 其致之也：推而言之。‘也’字，今本缺，依帛书本补。

高亨说：“‘致’犹推也，推而言之如下文也。”（《老子正诂》）

张松如说：“‘其致之也’，似是启下，非总上，高说是。”

5 谓：今本无“谓”字，据帛书本补。帛书甲、乙本“谓”省作“胃”。

6 废：王弼本原作“发”。据严灵峰之说改正。

刘师培说：“‘发’读为‘废’。……‘恐发’者，犹言将崩圯也，即地倾之义。‘发’为‘废’字之省形。”（《老子斟补》）

严灵峰说：“刘说是也。惟《老子》文作‘废’不作‘发’。如十八章：‘大道废’。三十六章‘将欲废之’。作‘发’者，因‘废’字阙坏，失去‘广’旁致误也。《吕氏春秋·恃君览篇》云：‘天固有衰嗟废伏。’是天固有‘废’矣。因改‘发’为‘废’，以复其旧。”

7 正：王弼本原作“贵高”。范应元及赵至坚本作“贞”。

易顺鼎说：“当作‘侯王无以贞，将恐蹶’。‘贞’误为‘贵’。后人见下文‘贵以贱为本，高以下为基’二句，以为承上文而言，妄为‘贵’下又加‘高’字。遂致踵讹袭谬，而义不可通矣。”（《读老子札记》）

严灵峰说：“易说是也。程大昌本作‘侯王无以为天下贞将恐蹶’。范应元本作‘为贞’。赵至坚本正作‘贞’。作‘贞’是矣，正应上文‘侯王得一以为天下贞’。因据赵至坚本改正。”按：范应元作“贞”，范说：“古本如此。”“贞”、“正”古字通用，上文“侯王得一以为天下正”，为求文例一律，改“贞”为“正”（参看注③）。

8 自称：王弼本原作“自谓”。范应元本、林希逸本、焦竑本“谓”作“称”。

易顺鼎说：“按‘自谓’当作‘自称’。四十二章云：‘人之所恶，唯孤寡不谷，而王公以为称。’则此亦必作‘称’也。《淮南》高注正作‘称’。《文选·丘希范与陈伯之书》注引作‘王侯自称孤寡不谷’，皆可证。”按：《战国策·齐策》引正作“称”。

9 孤、寡、不谷：都是王侯的谦称。“孤”、“寡”是谦虚的说自己孤德、寡德。“不谷”有不善的意思。

范应元说：“谷，善也。又百谷之总名也。春秋王者多称不谷。”

10 至誉无誉：最高的称誉是无须夸誉的。

“至誉无誉”，王弼今本原作“致数與无與”。“與”可解作“誉”之借字（张松如《校读》）。

按：傅奕本、《次解》本、王雱本、范应元本、吕惠卿本及吴澄本，“與”均作“誉”。《庄子·至乐篇》：“故曰：‘至誉无誉。’”“故曰”乃引《老子》的话，“至誉无誉”或是《老子》原文。

范应元说：“誉，称美也，王弼同古本。陈碧虚云：‘依古本作誉。’”（《老子道德经古本集注》）

陶邵学说：“吴澄本作‘至誉无誉’，义似可通。”（《校老子》）

高延第说：“‘至誉无誉’，河上本作‘致数车无车’，王弼本、《淮南子·道应篇》作‘致数舆无舆’，各为曲说，与本文谊不相附。陆氏《释文》出‘誉’字，注‘毁誉’也，是原本作‘誉’。由‘誉’讹为‘舆’。由‘舆’讹为‘车’。后人反谓《释文》为误，非也。《庄子·至乐篇》：‘至誉无誉’；下又云：‘天无为以之清，地无为以之宁’云云，正引此章语，尤可证。”（《老子证义》）高说可信，因据《庄子》改为“至誉无誉”。

11 是故不欲碌碌如玉，珞珞如石：“是故”两字据帛书本补。“碌碌”，形容玉的华丽。“珞珞”，形容石块的坚实。

高亨说：“碌碌，玉美貌。珞珞，石恶貌。……《后汉书·冯衍传》：‘不碌碌如玉，落落如石。’李注：‘玉貌碌碌，为人所贵。石形落落，为人所贱。’其训近之矣。”

张松如说：“‘不欲碌碌若玉，（而宁）珞珞若石。’这些都是老子心目中有道人君的性格形象。这里所描绘的这种性格形象，自然折光反映着老子‘无为而治’与‘致虚’、‘守静’的思想。”

【今译】

从来凡是得到“一”（道）的：天得到“一”而清明；地得到“一”而宁静；神得到“一”而灵妙；河谷得到“一”而充盈；万物得到“一”而生长；侯王得到“一”而使得天下安定。

推而言之，天不能保持清明，难免要崩裂；地不能保持宁静，难免要震溃；神不能保持灵妙，难免要消失；河谷不能保持充盈，难免要涸竭；万物不能保持生长，难免要绝灭；侯王不能保持清静，难免要颠覆。

所以贵以贱为根本，高以下为基础。因此侯王自称为“孤”、“寡”、“不谷”。这不是把低贱当作根本吗？岂不是吗？所以最高的称誉是无须夸誉的。因此不愿像玉的华丽，宁可如石块般的坚实。

【引述】

本章前半段讲道的作用，说明道是构成一切天地万物所不可或缺的要害。本章重点在讲侯王的得道，所以后半段提示侯王应体道的低贱之特性。即是说为政者要能处下、居后、谦卑。有道的人君应如大厦的基石，要有骆驼般的精神，要能“珞珞如石”，朴质坚忍。

四 十 章

反者道之动¹；弱²者道之用。

天下万物生於有³，有生於无⁴。

【注释】

1 反者道之动：反，通常有两种讲法：一、相反；对立面。二、返；如林希逸说：“反者，复也，静也。”如高亨说：“反，旋也，循环之义。”王弼三十章注：“还反无为。”和六十五章注：“反其真也。”都训“反”为“返”。在老子哲学中，讲到事物的对立面及其相反相成的作用，亦讲到循环往复的规律性。按此处之“反”，即“返”。郭店简本正是，谓“返也者，道僮（动）也”。

2 弱：柔弱、柔韧。

3 有：和一章“有名万物之母”的“有”相同。但和二章“有无相生”及十一章“有之以利”的“有”不同。二章与十一章上的“有”，是指现象界的具体存在物；而本章的“有”是意指形上之“道”的实存性。

4 有生于无：郭店简本此句及上句为：“天下之物生于有、生于无”。通行本“有生于无”的命题，疑为后出。

冯友兰说：“一物生，是一有；万物生，是万有。万有生，涵蕴着首先是‘有’。‘首先’二字在这里不是指时间上的‘先’，而是指逻辑上的‘先’。”

万物的存在涵蕴‘有’的存在。老子说‘天下万物生于有，有生于无’（第四十章），就是这个意思。

老子这句话，不是说，曾经有个时候只有‘无’，后来有个时候‘有’生于‘无’。它只是说，我们若分析物的存在，就会看出，在能够是任何物之前，必须先是有。‘道’是‘无名’，是‘无’，是万物之所从生者。所以在是有之前必须是无，由‘无’生‘有’。这里所说的属于本体论，不属于宇宙发生论。”（《中国哲学简史》）

丁原植说：“若是以‘德’为本质的‘有’，以‘道’为始源的‘无’，万物就应当说是‘生于有，生于无’。所谓的‘无’就不在‘有’之先，而是与‘有’共同作为万物存在的始源。”（《郭店竹简老子释析与研究》，第二一六页）

赵建伟说：“简本‘天下之物生于有，生于无’；帛本、今本均作‘天下之（万）物生于有，有生于无’，较简本多一‘有’字。表面上看，或者是帛本、今本抄衍了一个‘有’字，或者是简本于‘有’字下抄夺了一个重文号。”

但是仔细考察会发现帛本、今本重出的“有”字可能是有意识增出的，原本“有”字不重。理由如下：首先，“天下之物”是两个“生”字句的形式主语（即“受事主语句”，也叫被动句，即天下之物既被有生、又被无生），多一“有”字，则两个“生”字句已被割裂。其次，如果是“天下之物生于有，有生于无”，便是有意将“有”降格，被“无”所领属；而实际上老子明言“有无相生”（二章），二者是并列的。第三，老子说“无，名天地之始；有，名万物之母”（一章），又说“天下有始，以为天下母”，可知“始”与“母”是并列的，因此“无”与“有”也是并列的关系。

另外，陈鼓应先生也撰文说简本与帛本、今本“虽一字之差，但在哲学解释上具有重大的差别意义。因为前者是属于万物生成论问题，而后者是属于本体论范畴。从《老子》整体思想来看，当以简本为是”。（〈郭店竹简《老子》校释〉，刊在《道家文化研究》第十七辑）

【今译】

道的运动是循环的；道的作用是柔弱的。

天下万物生于有，有生于无。

【引述】

一、“反者道之动”。在这里“反”字是歧义的（Ambiguous）：它可以作相反讲，又可以作返回讲（“反”与“返”通）。但在老子哲学中，这两种意义都被蕴涵了，它蕴涵了两个观念：相反对立与循环往复。这两个观念在老子哲学中都很受重视。老子认为自然界中事物的运动和变化莫不依循着某些规律，其中的一个总规律就是“反”：事物向相反的方向运动发展；任何事物都是在相反对立的状态下形成的：任何事物都有它的对立面，也因它的对立面而显现。他还认为“相反相成”的作用是推动事物变化发展的力量。老子还认为道体是恒动的，事物总是再始更新地运动发展着的。

二、“弱者道之用”：道创生万物辅助万物时，万物自身并没有外力降临的感觉，“柔弱”即是形容道在运作时并不带有压力感的意思。

三、“天下万物生于有，有生于无。”这里的“有”“无”即意指道，和第一章同义。“无”“有”乃是道产生天地万物时由无形质落向有形质的活动过程。这里是说明天下万物生成的根源。

四 十 一 章

上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。不笑不足以为道。故建言¹有之：

明道若昧；

进道若退；

夷道若颡²；

上德若谷；

大白若辱³；

广德若不足；

建德若偷⁴；

质真若渝⁵；

大方无隅⁶；

大器晚成；

大音希声；

大象无形；

道隐无名。

夫唯道，善贷且成⁷。

【注释】

1 建言：立言。

林希逸说：“建言者，立言也，言自古立言之士有此数语。”

2 夷道若颡：“夷道”，平坦的道。“颡”，不平。

张舜徽说：“《说文》：‘类，丝节也。’丝有节则不平，因引申为不平之名。”

3 大白若辱：“辱”，为“黜”之假。傅奕本及范应元本正作“黜”（范

应元说：“黜，黑垢也。古本如此”）。

4 建德若偷：“建”通“健”。“偷”作“惰”解。“建德若偷”，刚健的“德”好像懈怠的样子。

俞樾说：“‘建’当读为‘健’。《释名·释言语》曰：‘健，建也。能有所建为也。’是‘建’‘健’音同而义亦得通。‘健德若偷’，言刚健之德，反若偷惰也。”

高亨说：“‘建德若偷’，犹言强德若弱耳。”

5 质真若渝：“渝”，变。

刘师培说：“上文言‘广德若不足，建德若偷。’此与并文，疑‘真’亦当作‘德’，盖‘德’字正文作‘惠’，与‘真’相似也，质德与广德、建德一律。”姑备一说。

6 大方无隅：最方正的却没有棱角。

7 善贷且成：“贷”，施与。河上公本“善贷且成”，帛书乙本作“善始且善成”。

【今译】

上士听了道，努力去实行；中士听了道，将信将疑；下士听了道，哈哈大笑。——不被嘲笑，那就不足以成为道！所以古时候立言的人说过这样的话：

光明的道好似暗昧；

前进的道好似后退；

平坦的道好似崎岖；

崇高的德好似低下的川谷；

最纯洁的心灵好似含垢的样子；

广大的德好似不足；

刚健的德好似懦弱的样子；

质性纯真好似随物变化的样子；

最方正的好似没有棱角；

贵重的器物总是最后完成；

最大的乐声反而听来无音响；

最大的形象反而看不见形迹；

道幽隐而没有名称。

只有道，善于辅助万物并使它完成。

【引述】

道隐奥难见，它所呈现的特性是异常的，以致普通人听了不易领会。

自“明道若昧”至“建德若偷”各句，乃是说明道德的深邃、内敛、冲虚、含藏。它的显现，不是外炫的，而是返照的，所以不易为一般人所觉察。“大音希声”“大象无形”，即是比喻大道幽隐未现，不可以形体求见。

四十二章

道生一，一生二，二生三，三生万物¹。万物负阴而抱阳²，冲气以为和³。

〔人之所恶，唯孤、寡、不穀，而王公以为称。故物或损之而益，或益之而损。人之所教，我亦教之。强梁者不得其死，吾将以为教父。〕

【注释】

1 道生一，一生二，二生三，三生万物：这是老子著名的万物生成论的提法，描述道生成万物的过程。这一过程是由简至繁，因此他用一、二、三的数字来代指。老子使用一二三的原义并不必然有特殊的指称。正如蒋锡昌所说的：“《老子》一二三，只是以三数字表示道生万物，愈生愈多之义。”（《老子校诂》）

这一章的道生万物的过程，如果和四十章及一章相应的話，那么“道生一”就是以“无”释道，以“有”释“一”（如司马光《道德真经论》所说：“道生一，自无入有”），四十章的有、无（“天下万物生于有，有生于无”）和一章的有、无（“无，名天地之始；有，名万物之母。”）都是指称道的。由此看来，本章的“二”，当指形而上之“无”、“有”而言（四十章说的道生万物正是用“无”、“有”来指称形而上的道向下落实的活动过程）。当形而上之“无”、“有”向下落实而为形而下之无、有时，则成为二章所说的“有无相生”，所“生”者即为“三”。这样的解释虽然不够清楚，但较合老子原义。老子的时代对于阶层或层次之分较为简单，如社会阶层通常是二分而为侯王和百姓，正如道和万物的关系，也是缺乏一个中介，到庄子之后才出现气化论来作为道和万物之间的承接物。事实上，以“无”、“有”来解释一二三，在《庄子·齐物论》中已经有所表露：“一与言为二，二与一为三，自此以往，巧历不能得……故自无适有，以至于三。”（《齐物论》）这里就以“自‘无’适‘有’”来解释一二三。依此我们可以将四十二章这段文字表述为：道是独立无偶的（“道生一”），浑沌未分的统一体蕴涵着“无”和“有”的两面（“一生二”），（道）由无形质落向有形质则有无相生而形成新体（“二生三”），万物都是在这种有无相生的状况中产生的（“三生万物”）。

历代解《老》者，对于这一章的解释众说纷纭，但多用汉以后的观念作解。例如以“元气”解释“一”，以天地或阴阳解释“二”，以及用“和气”来解释“三”，这样来说明万物生成过程当然较为清晰，但“元气”与“和气”都是汉人习用之词（以天地所出的“阴阳”来解释万物的生成，则较早见于《庄子》）。汉代的《淮南子》曾针对四十二章做了较为明确的解释，《天文》篇说：“道始于一，一而不生，故分而为阴阳，阴阳合和而万物生，故曰‘一生二，二生三，三生万物’”。这里《淮南

子》用阴阳解释“二”；用阴阳合和解释“三”；“道始于一”，即将道和“一”视为同一概念。《淮南子·原道》说：“所谓无形者，一之谓也，所谓一者，无匹合于天下者也。”《原道》明确以“一”释无形之道，认为道是独立无偶的（“无匹合于天下”）。以“一”指称道，屡见于《老子》（如十四章“混而为一”、三十九章“天得一以清，地得一以宁”），蒋锡昌说：“一即道也，自其名而言之谓之道，自其数而言之谓之一”，以“一”之数表“道”较无疑义。但“二”之所指，则众说不一。如上所论，采“无”、“有”为说，虽合《老子》原义，但仍然无法圆满地说明形而上的“无”、“有”如何能落实到形而下的有无。因为“有无相生”的有、无已是现象界具体事物，它如何能从形而上的无形质的“无”、“有”中产生，却得不到具体的说明。所以多数学者仍依《淮南子》以“阴阳”来解释。然而通观《老子》，除了本章出现的“负阴而抱阳”文句之外，“阴阳”之词从未他见（“阴阳”概念到《庄子》才大量出现），而“天地”一词则屡见，而且将“天地”与道并举，如六章“玄牝之门，是谓天地根”、二十五章“有物混成，先天地生”，因此，从老子的原著中也可找到以“天地”释“二”的依据。至于“三”之数难以解释，我们只好根据《庄子·田子方》的说法：阴阳之气是从天地中散发出来的。如此，我们还可以将四十二章这段文字今译为：道是独立无偶的，这浑沌未分的统一体产生天地（“一生二”），天地产生阴阳之气（“二生三”），阴阳两气相交而形成各种新生体（“三生万物”）。

先秦道家各派在万物生成论上，对《老子》四十二章接着讲的，有如下几种重要的言说，兹举例如下以供参考：

一、《庄子·天地》：“泰初有无，无有无名，一之所起，有一而未形，物得以生，谓之德；未形者有分，且然无间，谓之命；留动而生生物，物成生理，谓之形。”这是以“无”释道，“一而未形”，可见“一”仍是指无形之道。所谓没有形质的“一”，开始“有分”（“未形者有分”），但《天地》篇作者并没有说明“分”的是什么？根据后人的解释为“分阴阳”（如宣颖《南华经解》）。这种解释在庄子《田子方》中是可以找到依据的。

二、《庄子·田子方》：“至阴肃肃，至阳赫赫；肃肃出乎天，赫赫发乎地；两者交通成和而物生焉。”这也很明显的继承着《老子》四十二章而立说。这里认为阴气是出乎天，阳气是发乎地，阴阳二气（“二”）的“交通成和”，即是老子所说的“冲气以为和”，万物就是在这种情况下化生出来的。

三、帛书《黄帝四经》：“群群□□□□□为一困。无晦无明，未有阴阳。阴阳未定，吾未有以名。今始判为两，分为阴阳，离为四【时】……（《十大经·观》）。”这是战国早中期道家黄老学派的说法，其万物生成过程所表示的数字则为一、二、四。《淮南子·天文训》则继之而进一步描述为：“阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。”

四、《吕氏春秋·大乐》：“太一出两仪，两仪出阴阳，阴阳变化，

一上一下，合而成章（高诱注：‘章’犹形也）。”“太一”即道，“两仪”高诱注为“天地”，阴阳出于天地，这和庄子的解释一致。万物的产生是在“阴阳变化，一上一下”，和合而成有形之物的。

2 负阴而抱阳：背阴而向阳。

吕吉甫说：“凡幽而不测者，阴也；明而可见者，阳也。有生者，莫不背于幽而不测之阴，向于明而可见之阳，故曰：万物负阴而抱阳。负则背之，抱则向之也。”

3 冲气以为和：阴阳两气互相交冲而成均调和谐状态。

“冲”，交冲，激荡。《说文》：“冲，涌摇也。”

“冲气”，指阴阳两气相激荡。有许多解释者将“冲气”当作“虚气”讲，蒋锡昌认为不妥。蒋说：“四章‘道冲而用之或不盈’之‘冲’当作‘盅’，此‘冲’当从本字。《说文》：‘盅，器虚也’；‘冲，涌摇也。’二谊不同。道之盈虚，譬之以器，故用‘盅’；阴阳精气，涌摇为和，故用‘冲’；此其别也。”

“和”，有两种说法：一、指阴阳合和的均调状态；如《庄子·田子方》：“至阴肃肃，至阳赫赫，肃肃出乎天，赫赫出乎地，两者交通成和而物生焉。”又如《淮南子·天文训》说：“道始于一，一而不生，故分而为阴阳，阴阳合和而万物生。”照这样说来，“冲气以为和”应指阴阳合和的一种状态。吴澄便说：“‘和’，谓阴阳适均而不偏胜。”二、另一种说法认为阴阳二气之外，还有另一种气，叫做“和气”；如高亨说：“‘冲气以为和’者，言阴阳二气涌摇激荡以成和气也。”

【今译】

道是独立无偶的，浑沌未分的统一体产生天地，天地产生阴阳之气，阴阳两气相交而形成各种新生体。万物背阴而向阳，阴阳两气互相激荡而成新的和谐体。

〔人所厌恶的就是“孤”、“寡”、“不谷”，但是王公却用来称呼自己。所以一切事物，减损它有时反而得到增加，增加它有时反而受到减损。别人教导我的，我也用来教导人。强暴的人不得好死，我把它当作施教的张本。〕

【引述】

本章为老子宇宙生成论。这里所说的“一”“二”“三”乃是指“道”创生万物时的活动历程。“混而为一”的“道”，对于杂多的现象来说，它是独立无偶，绝缘于对立的，老子用“一”来形容道向下落实一层的未分状态。浑沦不分的道，实已禀赋阴阳两气，《易传》所说一阴一阳之谓“道”。“二”就是指道所禀赋的阴阳两气，而这阴阳两气便是构成万物

最基本的原质。道再向下落渐趋于分化，则阴阳两气的活动亦渐趋于频繁。“三”应是指阴阳两气互相激荡而形成的适均状态，每个新的和谐体就在这种状态中产生出来。

本章分两段，后一段文字是：“人之所恶，唯孤寡不谷；而王公以为称，故物或损之而益，或益之而损。人之所教，我亦教之，强梁者不得其死，吾将以为教父。”本章是说万物的生成，和这一段文义并不相属，疑是他章错简。蒋锡昌《校诂》已疑“上下文词似若不接”。高亨、陈柱、严灵峰诸位疑为三十九章文字移入。按：“人之所恶”数句在于提醒人不可骄矜恃气，应谦虚自守。从文义上看，似为三十九章错移本章。

四 十 三 章

天下之至柔，驰骋¹天下之至坚。无有入无间²，吾是以知无为之有益。

不言之教，无为之益，天下希³及之。

【注释】

1 驰骋：形容马的奔走，这里作“驾御”讲。

2 无有入无间：无形的力量能穿透没有间隙的东西。

“无有”（That-which-is-without form）指不见形相的东西。“无间”是没有间隙。“无有入无间”，《淮南子》作“出于无有，入于无间。”

3 希：傅奕本作“稀”。

【今译】

天下最柔软的东西，能驾御天下最坚硬的东西。无形的力量能穿透没有间隙的东西，我因此知道无为的益处。

不言的教导，无为的益处，天下很少能够做得到的。

【引述】

水是最柔不过的东西，却能穿山透地。老子以水来比喻柔能胜刚的道理。“有为”的措施乃是刚强的表现，是为政者所应戒惕的。本章强调“柔弱”的作用与“无为”的效果。

四 十 四 章

名与身孰亲？身与货孰多¹？得与亡²孰病？

甚爱必大费³；多藏必厚亡⁴。

故知足不辱⁵，知止不殆，可以长久。

【注释】

1 多：作重的意思。

奚侗说：“《说文》：‘多，重也。’谊为重叠之重，引伸可训为轻重之重。《汉书·黥布传》：‘又多其材。’师古注：‘多，犹重也。’”

2 得与亡：“得”，指得名利。“亡”，指亡失生命。

3 甚爱必大费：过于爱名就必定要付出很大的耗费。今本“甚爱必大费”句上原有“是故”两字，依帛书甲本删。

张松如说：“景福《道德经碑》及河上公《道德真经注》、顾欢《道德真经注疏》、李荣《道德真经义解》、程大昌《易老通言》均如此。帛书甲本概同，惟只残留首尾‘甚’、‘亡’两字；乙本全部损掩。”

4 多藏必厚亡：丰厚的藏货就必定会招致惨重的损失。

释德清说：“如敛天下之财，以纵鹿台之欲，天下叛而台已空，此藏之多，而不知所亡者厚矣。”

5 故知足不辱：“故”字今本无，据帛书甲本补。

【今译】

声名和生命比起来哪一样亲切？生命和货利比起来哪一样贵重？得到名利和丧失生命哪一样为害？

过分的爱名就必定要付出重大的耗费；过多的藏货就必定会招致惨重的损失。

所以知道满足就不会受到屈辱，知道适可而止就不会带来危险，这样才可以保持长久。

【引述】

常人多轻身而徇名利，贪得而不顾危亡。老子乃唤醒世人要贵重生

命，不可为名利而奋不顾身。“甚爱必大费，多藏必厚亡”，这是很有道理的话。放眼观看，处处可以见到社会人群在求夺争攘的圈子里翻来滚去，其间的得失存亡，其实是很显然的。

四十五章

大成¹ 若缺，其用不弊。

大盈若冲²，其用不穷。

大直若屈，大巧若拙³，大辩若讷。

躁胜寒，静胜热⁴。清静为天下正⁵。

【注释】

1 大成：最完满的东西。

2 冲：训“虚”（参看四章注1）。

3 大直若屈，大巧若拙：郭店简本此处句序不同，无下句“大辩若讷”。

4 躁胜寒，静胜热：疾动可以御寒，安静可以耐热。

高明说：“‘躁’乃疾急扰动，正与‘静’字相对。‘躁’与‘静’是指人之体魄在不同环境下而表现的不同情绪或状态。肢体运动则生暖，暖而胜寒；心宁体静则自爽，爽而胜热。”

5 清静为天下正：简本作“清清（静）为天下定”。

蒋锡昌说：“‘正’者，所以正人也，故含有模范之义。”

【今译】

最完满的东西好像有欠缺一样，但是它的作用是不会衰竭的。

最充盈的东西好像是空虚一样，但是它的作用是不会穷尽的。

最正直的东西好像是弯曲一样，最灵巧的东西好像是笨拙一样，最卓越的辩才好像是口讷一样。

疾动可以御寒，安静可以耐热。清静无为可以做人民的模范。

【引述】

本章是对于“大成”“大盈”的人格形态的描述；“若缺”、“若冲”、“若屈”、“若拙”、“若讷”，都是说明一个完美的人格，不在外形上表露，而为内在生命的含藏内敛。

“躁胜寒，静胜热，清静为天下正。”说明相反的事物可以相互制衡，而最后仍归结到推崇清静无为的最高作用。

四十六章

天下有道，却¹走马以粪²。天下无道，戎马³生於郊⁴。

咎莫大於欲得；祸莫大於不知足。⁵故知足之足，常足矣⁶。

【注释】

1 却：屏去，退回。

吴澄说：“却，退也。”

2 走马以粪：“粪”，耕种。傅奕本“粪”作“播”。二字古时通用。

高亨说：“此言天下有道，干戈不兴，走马不用于军而用于田也。……《孟子·滕文公篇》：‘凶年粪其田而不足’，赵注：‘粪治其田。’《礼记·月令》：‘可以粪田畴。’粪亦治田之义。”

3 戎马：战马。

4 生于郊：字面的解释是牝马生驹犊于战地的郊野。按：“生”，兴。言大兴戎马于郊野，指兴兵征战，“兴戎马”正与“却走马”相对为文。

吴澄说：“郊者，二国相交之境。”

《盐铁论·未通篇》载：“闻往者未伐胡越之时，徭赋省而民富足；温衣饱衣，藏新食陈；布帛充用，牛马成群；农夫以马耕载，而民莫不骑乘。当此之时，却走马以粪。其后师旅数发，戎马不足，犉牝入阵，故驹犊生于战地，六畜不育于家，五谷不殖于野，民不足于糟糠。”这为“却走马以粪”和“戎马生于郊”所举的一个实例。

5 咎莫大于欲得，祸莫大于不知足：王弼本作“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”，据郭店简本上下句互移。此处文句，通行本与简、帛本略异。帛书本为：“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫慥于欲得”。简本为：“罪莫厚乎甚欲，咎莫金（慥）乎欲得，祸莫大乎不知足”。简本句序优于他本，因简文第三句“祸莫大于不知足”，与下文“知足之足，此恒足矣”正相接连，文义较完整。

6 故知足之足，常足矣：知道满足的这种满足，是永远满足的。

胡寄窗说：“寡欲的具体表现是‘知足’。老子学派把知足看得非常重要，以为知足可以决定人们的荣辱、生存、祸福。……不仅如此也，他们并将知足作为从主观上分辨贫富的标准。如知足，则虽客观财富不多而

主观上亦可自认为富有，‘知足者富’，‘富莫大于知足’。因为知‘足’之所以为足，则常足矣，常足当然可以看作是富裕。反之，客观财富虽多，由于主观的不知足，贪得无厌，能酿成极大的祸害。从这里可以看出老子的财富观决定于主观的知足与不知足，亦即决定于‘欲不欲’，所以带有唯心主义色彩。但他们很重视客观刺激对产生欲望之作用。如他们说‘乐与饵，过客止’。寡欲与知足是不可分割的，未有能寡欲而不知足者，亦未有不寡欲而能知足者。老子提出寡欲、知足，对当时当权贵族的无厌欲求是一个强烈的抗议。”（《中国经济思想史》上，第二〇九页）

【今译】

国家政治上轨道，把运载的战马还给农夫用来耕种。国家政治不上轨道，便大兴戎马于郊野而发动征战。

祸患没有过于不知足的了；罪过没有过于贪得无厌的了。所以懂得满足的这种满足，将是永远的满足。

【引述】

战争的起因，大半由于侵略者的野心勃勃，贪得而不知止足，结果侵人国土，伤人性命，带来无穷的灾难。老子指陈统治者多欲生事的为害，警惕为政者当清静无为，收敛侵占的意欲。

“天下无道，戎马生于郊。”也可反映出当时兵马恣恣，互相杀伐的惨烈情况。本章和三十章、三十一章都含有反战思想，沉痛抨击当时的武力侵略，给百姓带来的灾难。

四十七章

不出户，知天下；不闚牖，见天道¹。其出弥远，其知弥少。

是以圣人不行而知，不见而明²，不为³而成。

【注释】

1 天道：自然的规律。

2 不见而明：“明”原作“名”，“名”与“明”古时通用。张嗣成本作“明”。

蒋锡昌说：“‘名’、‘明’古虽通用，然《老子》作‘明’不作‘名’。二十一章，‘不自见，故明’。五十二章，‘见小曰明’；皆‘见’、‘明’连言，均其证也。此当据张本改。”按：“不见而明”，指不窥见而明天道，《韩非·喻老篇》所引正作“不见而明”，当据以改“名”为“明”。

3 不为：即无为。

【今译】

不出门外，能够推知天下的事理；不望窗外，能够了解自然的法则。越向外奔逐，对道的认识也越少。

所以圣人不出行却能感知，不察看却能明晓，无为而能成功。

【引述】

老子特重内在直观自省。他认为我们的 minds 如果一味向外奔驰将会使思虑纷杂，精神散乱。一个轻浮躁动的心灵，自然无法明澈地透视外界事物，所以老子说：“其出弥远，其知弥少。”

老子认为世界上一切事物都依循着某种规律运行着，掌握着这种规律（或原则），当可洞察事物的真情实况。老子认为我们应透过自我修养的工夫，作内观返照，清除心灵的蔽障，以本明的智慧，虚静的心境，去览照外物，去了解外物运行的规律。

上面的观点，不限于老子，庄子和佛学也持着相似的基本观念（老子的说法没有庄子那样明显），我们还可以笼统地说东方型的思想都有这种基本的认定，这和西方思想家或心理分析学家的观点迥异，他们认为人类心灵的最深处是焦虑不安的，愈向心灵深处挖掘，愈会发觉它是暗潮汹涌，腾折不宁的。

四十八章

为学日益¹，为道日损²。损之又损，以至於无为。无为而无不为³。取⁴天下常以无事⁵，及其有事⁶，不足以取天下。

【注释】

1 为学日益：“为学”是指探求外物的知识活动。

河上公注：“‘学’谓政教、礼乐之学也；‘日益’者，情欲文饰，日以益多。”

蒋锡昌说：“‘为学者日益’，言俗主为有为之学者，以情欲日益为目的；情欲日益，天下所以生事多扰也。”

2 为道日损：“为道”是通过冥想或体验以领悟事物未分化状态的“道”。帛书乙本作“闻道者日损”。

张岱年说：“主损的思想，创始于老子。老子是第一个分别损与益的人。”

冯友兰说：“‘为学’就是求对于外物的知识。知识要积累，越多越好，所以要‘日益’。‘为道’是求对于道的体会。道是不可说，不可名的，所以对于道的体会是要减少知识，‘见素抱朴，少私寡欲。’（十九章）所以要‘日损’。……

《老子》并不完全不要知识，所以它还要用观的方法去求对外界的知识。它认为，为道就要日损，为学就要日益，但是所损所益并不是一个方面的事。日损，指的是欲望、感情之类；日益，指的是积累知识的问题。这两者并不矛盾，用我的话说，为道所得的是一种精神境界，为学所得的是知识的积累，这是两回事。一个很有学问的人，他的精神境界可能还是像小孩子一样天真烂漫，用《老子》表达的方式，一个人也应该知其益，守其损。”（《中国哲学史新编》）

高明说：“‘为学’指钻研学问，因日积月累，知识日益渊博。‘闻道’靠自我修养，要求静观玄览，……复返纯朴。”

3 无为而无不为：不妄为，就没有什么事情做不成的。

蒋锡昌说：“上行无为，则民亦自正，而各安其业，故无不为也。‘无为’者，言其因，‘无不为’者，言其果。”

4 取：为，治，犹摄化。

河上公注：“取，治也。”

蒋锡昌说：“《广雅·释诂》：‘取，为也。’《国语》二十四：‘疾不可为也。’韦解：‘为，治也。’是‘取’与‘为’通，‘为’与‘治’通。故河上云：‘取，治也。’”

5 无事：即是无扰攘之事。

6 有事：政举繁苛。这里的“事”，犹如“惹事生非”的“事”。

【今译】

求学一天比一天增加〔知见〕，求道一天比一天减少〔智巧〕。减少又减少，一直到“无为”的境地。

如能无为那就没有什么事情做不成的了。治理国家要常清静不扰攘，至于政举繁苛，就不配治理国家了。

【引述】

“为学”是求外在的经验知识，经验知识愈累积愈增多。“为道”是摒除偏执妄见、开阔心胸视野以把握事物的本根，提升主体的精神境界。

“为道”在于探讨事物的本根，尤在提升人的精神境界。当今哲学的工作，既需“为学”，尤要为“道”。

四十九章

圣人常无心¹，以百姓心为心。

善者，吾善之；不善者，吾亦善之；德²善。

信者，吾信之；不信者，吾亦信之；德信。

圣人在天下，歛歛焉³，为天下浑其心⁴，百姓皆注其耳目⁵，圣人皆孩之⁶。

【注释】

1 常无心：今本作“无常心”，据帛书乙本改。

王安石说：“圣人无心，……以‘吉凶与民同患’故也。”

张纯一说：“景龙本、顾欢本皆无‘常’字，此文当作‘常无心’。”（《老子通释》）

严灵峰说：“张纯一曰：‘当作“常无心”。’张说是也。河上公注云：‘圣人重改更，贵因循，若自“无心”。’严遵曰：““无心”之心，心之主也。’刘进喜曰：‘圣人“无心”；有感斯应。’李荣注曰：‘圣人“无心”与天地合德。’王安石曰：‘圣人“无心”，故无思无为。’王雱注第二章云：‘夫圣人“无心”，以百姓心为心。’正引此章经文。是临川王氏父子，俱作‘无心’矣。疑古本当作‘无心’。……又：顾欢本、景龙本均无‘常’字；正作‘无心’。”证之帛书，严说正是。

张松如说：“‘恒无心’，河、傅、王、范及唐宋以来诸本，大都误作‘无常心’，因在‘常心’二字上大作文章，焦竑《老子翼》说：‘无常心，心无所主也。’……独景龙、敦煌、顾欢数本，则无‘常’字或‘恒’字，全句作‘圣人无心，以百姓心为心。’此证‘常心’二字，并非老子专用术语。此句正宜从帛书作‘恒无心’，或依今本写作‘常无心’。无心者，无私心也。”

2 德：假借为“得”。

“德”作“得”：景龙本、敦煌本、傅奕本、明太祖本、陆希声本、司马光本、严遵本、《次解》本、张嗣成本、林希逸本、吴澄本、王雱本，“德善”“德信”的“德”均作“得”。

3 歛歛焉：“歛”，收敛，指收敛主观的意欲。“焉”字今本缺，傅奕本、司马光本、李约本、吴澄本、范应元本均有“焉”字。王弼注文：“是以圣人之于天下‘歛歛焉’，心无所主也。”依注“歛歛”下当有“焉”字，兹据傅本及帛书本补。

范应元说：“歙：音吸，收敛也。”

刘师培说：“‘歙’，乃歙闭之义也。此言圣人治天下，行治不尚侈张。”

徐复观说：“歙歙，正形容在治天下时，极力消去自己的意志，不使自己的意志伸长出来作主，有如纳气入内（歙）。”（《中国人性论史》）

4 浑其心：使人心思化归于浑朴。

5 百姓皆注其耳目：百姓都专注他们自己的耳目。指百姓竞相用智，即王弼注：“各用聪明。”在“各用聪明”的情形下，自然会产生各种的纷争巧夺。

释德清注：“百姓皆注其耳目者，谓注目而视，倾耳而听，司其是非之昭昭。”

6 圣人皆孩之：圣人孩童般看待他们。

徐复观说：“圣人皆孩之的方法，亦只是圣人自己抱一守朴，不给百姓以扰动。亦即是无为而治。”

【今译】

圣人没有主观成见，以百姓的心为心。

善良的人，我善待他；不善良的人，我也善待他；这样可使人人向善。

守信的人，我信任他；不守信的人，我也信任他；这样可使人人守信。

圣人在位，收敛自己的主观成见与意欲，使人心思化归于浑朴，百姓都投注他们自己的耳目，圣人却孩童般看待他们。

【引述】

理想的治者，收敛自我的成见与意欲，不以主观厘定是非好恶的标准，破除自我中心去体认百姓的需求，而敞开彼此隔阂的通路。

理想的治者，浑厚真朴，以善心去对待任何人（无论善与不善的人）；以诚心去对待一切人（无论守信与不守信的人）。这和“无弃人”“无弃物”（二十七章）的人道主义精神是一贯的。

五 十 章

出生入死¹。生之徒²，十有三³；死之徒⁴，十有三；人之生〔生〕，动之於死地⁵，亦十有三。夫何故？以其生生之厚⁶。

盖闻善摄生⁷者，陆行不遇兕⁸虎，入军不被甲兵⁹；兕无所投其角，虎无所用其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地¹⁰。

【注释】

1 出生入死：人出世为生，入地为死。

这句通常有两种解释：一、人离开生路，就走进死路。王弼注：“出生地，入死地。”二、人始于生而终于死。吴澄说：“‘出’则生，‘入’则死；‘出’谓自无而见于有，‘入’谓自有而归于无。”又如蒋锡昌说：“此言人出于世为生，入于地为死。”〔今译〕从后者。

2 生之徒：属于长命的。“徒”，类，属。

王弼注：“取其生道，全生之极。”

吴澄说：“凡不以忧思嗜欲损寿，不以风寒暑湿致疾，能远刑诛兵争压溺之祸者，生之徒也”。

蒋锡昌说：“长寿之类。”（《老子校诂》）

3 十有三：十分中有三分，即十分之三。许多解释者从《韩非子》的说法，把“十有三”解释为“四肢九窍”，这是错误的。

王弼注：“‘十有三’，犹云十分有三分。”

司马光注：“大约柔弱以保其生者三，刚强以速其死者三，虽志在爱生而不免于趋死者亦三。其所以爱生而趋死者，由其自奉养太厚故也。”（《道德真经论》）

杨兴顺说：“生死相循是‘道’的自然法则之一。老子认为：人类社会上有三分之一的人走向生的自然繁荣；有三分之一的人走向自然的死亡；还有三分之一的人由于违背了生的自然性，即违背了‘道’的法则，去做力所不逮的事，因而过早死亡了。”

4 死之徒：属于夭折的。

蒋锡昌说：“短命之类。”

高延第说：“‘死之徒’谓得天薄者，中道而夭。”（《老子证义》）

5 人之生〔生〕，动之于死地：“人之生生”，王弼本作“人之生”，据傅奕本及帛书本改。“生生”是一动宾结构之短语，译成今语则谓“过分地奉养生命”（高明说）。按上文“生之徒”、“死之徒”皆就长寿、短寿之自然性而言，此处“动之于死地”，则是人类反自然性的人为而说“动”，为，妄为。这十分之九皆不在“善摄生”之列。另外的十分之一，则是不妄为、任自然、注意“营魄合一”的形神修炼的“善摄生”者。

高延第说：“动而之死者，谓得天本厚，可以久生，而不自保持，自蹈死地。”

6 生生之厚：厚自奉养以求生。

高亨说：“生生之厚者，逞欲于声色等，是自伤其生而动之死地矣。”

高延第说：“‘生生之厚’，谓富贵之人，厚自奉养，服食药饵，以求长生，适自蹈于死地，此即动之于死地者之端。缘世人但知戕贼为伤生，而以厚自奉养者为能养生，不知其取死者同也，故申言之。”

7 摄生：养生。摄，调摄，养护。

8 兕：犀牛。

9 入军不被甲兵：战争中不会受到杀伤。

马总说：“不好战杀。”（《老子意林》）

蒋锡昌说：“《广雅·释詁》二：‘被，加也。’遇‘被’皆为受动词。……其入军也，不至敌人戒线之内，故决不为甲兵所加。”

10 无死地：没有进入死亡的领域。

【今译】

人出世为生，入地为死。属于长寿的，占十分之三；属于短命的，占十分之三；人的过分地奉养生命，妄为而走向死路的，也占了十分之三。为什么呢？因为奉养过度了。

听说善于养护生命的人，在陆地上行走不会遇到犀牛和老虎，在战争中不会受到杀伤；犀牛用不上它的角，老虎用不上它的爪，兵器用不上它的刃。为什么呢？因为他没有进入死亡的范围。

【引述】

人生在世，大约有十分之三是长寿的，十分之三是短命的，这些都

是属于自然的死亡。另有十分之三的人，本来可以活得长久，但是贪饕好得，伤残身体，而自己糟蹋了生命。只有极少数（十分之一）的人，善于护养自己的性命，能做到少私寡欲，过着清静朴质、纯任自然的生活。

五十一章

道生之，德畜之，物形之，势成之¹。

是以万物莫不尊道而贵德。

道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然²。

故道生之，德畜之；长之育之；亭之毒之³；养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓“玄德”⁴。

【注释】

1 道生之，德畜之，物形之，势成之：“道”是万物由以生成的究竟所以，而“德”是一物由以生成之所以（张岱年《中国哲学大纲》）。“势”：有几种解释：一、环境；如蒋锡昌说：“‘势’，指各物所处之环境而言，如地域之变迁，气候之差异，水陆之不同是也。”二、力；如陈柱说：“势者，力也。”但陈柱并没有说明“力”是指潜在于物内的势能或是指外在的自然力。若是指自然的力量（如河上公注：“寒暑之势”。或如释德清注：“势者，凌逼之意。若夫春气逼物，故物不得不生。秋气逼物，故物不得不成”），这种解释就与前者相同；因为寒暑气候等自然力量的影响，就是属于环境的因素。所以第二种解释“势”为内在的势能。三、对立；如林希逸说：“势则有对矣，故曰：‘势成之。’阴阳之相偶，四时之相因，皆势也。”又如严灵峰说：“彼、此相资，互为利用，势相依倚；故曰：‘势成之。’”〔今译〕从一。

张岱年说：“老子说：‘道生之，德畜之，物形之，势成之。’一物由道而生，由德而育，由已有之物而受形，由环境之情势而铸成。道与德乃一物之发生与发展之基本根据。《庄子·天地》说：“物得以生谓之德。”德是一物所得于道者。德是分，道是全。一物所得于道以成其体者为德。德实即是一物之本性。道与德是道家哲学之最根本的二观念，故道家亦称为道德家。”

冯友兰说：“老子认为，万物的形成和发展，有四个阶段。首先，万物都由‘道’所构成，依靠‘道’才能生出来（‘道生之’。）其次，生出来以后，万物各得到自己的本性，依靠自己的本性以维持自己的存在（‘德畜之’）。有了自己的本性以后，再有一定的形体，才能成为物（‘物形之’）。最后，物的形成和发展还要受周围环境的培养和限制（‘势成之’）。在这些阶段中，‘道’和‘德’是基本的。没有‘道’，万物无所从出；没有‘德’，万物就没有了自己的本性；所以说：‘万物莫不尊道而贵德’。但是，‘道’生长万物，是自然而然如此的；万物依靠‘道’长生和变化，也是自然如此的；这就是说并没有什么主宰使它们如此，所以说：‘莫之命而常自然’。”

又：“势成之”，帛书甲、乙本均作“器成之”。高明说：“按物先有形而后成器，《老子》第二十八章‘朴散则为器’，王弼注：‘朴，真也。真散则百行出，殊类生，若器也。’二十九章‘天下神器’，王弼注：‘器，合成也。无形以合，故谓之神器也。’《周易·系辞》上‘形乃谓之器’，韩康伯注：‘成形曰器。’皆‘形’、‘器’同语连用。从而可见，今本中之‘势’应假借为‘器’，当从帛书甲、乙本作‘器成之’。夫物生而后则畜，畜而后形，形成而为器。其所由生者道也，所畜者德也，所形者物也，所成者器也。”

2 莫之命而常自然：不加以干涉，而让万物顺任自然。

蒋锡昌说：“道之所以尊，德之所以贵，即在于不命令或干涉万物，而任其自化自成也。”

张岱年说：“万物皆由道生成，而道之生万物，亦是无为而自然的。万物之遵循于道，亦是自然的。在老子的宇宙论中，帝神都无位置。”

3 亭之毒之：有两种解释，一、作“安”、“定”讲；《仓颉篇》：“亭，定也。”《广雅·释詁》：“毒，安也。”“亭之毒之”，即是定之安之。二、作“成”“熟”讲；河上公本和其他古本“亭之毒之”多作“成之熟之。”高亨说：“‘亭’当读为‘成’，‘毒’当读为‘熟’，皆音同通用。”按：“毒”为“恃”之借字。《说文》：“恃，保也，高土也，读若毒”。“恃”是土堡，名动相因，故有“保安”之义。这句话的意思是使万物安宁其心性。

傅山说：“‘亭’‘毒’两字最要紧。‘毒’字最好最有义，其中有禁而不犯之义，又有苦而使坚之义。”兹备一说。

4 生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓“玄德”：这四句重见于十章。

冯友兰说：“因为‘道’并不是有意识，有目的地创造万物，所以老子又说：‘生而不有，为而不恃，长而不宰’（《老子》十章亦有此文）。就是说，‘道’生长了万物，却不以万物为己有；‘道’使万物形成，却不自己以为有功；‘道’是万物的首长，却不以自己为万物的主宰。这些论点表明，万物的形成和变化不是受超自然的意志支配的，也不是有某种预定的目的。这是一种唯物主义和无神论的思想。它不仅否定了上帝创世说和目的论，而且表明了‘道’不是精神性的实体。”

【今译】

道生成万物，德畜养万物，万物呈现各种形态，环境使各物成长。

所以万物没有不尊崇道而珍视德的。

道所以受尊崇，德所以被珍视，就在于它不加干涉，而顺任自然。

所以道生成万物，德畜养万物；使万物成长作育；使万物安宁心性；使万物得到爱养调护。生长万物却不据为己有，兴作万物却不自恃己能，长养万物却不为主宰，这就是最深的德。

【引述】

万物成长的过程是：一、万物由道产生；二、道生万物之后，又内在于万物，成为万物各自的本性（道分化于万物即为“德”）；三、万物依据各自的本性而发展个别独特的存在；四、周围环境的培养，使各物生长成熟。“道德”的尊贵，在于不干涉万物的成长活动，而顺任各物自我化育，自我完成，丝毫不加以外力的限制与干扰。

道的创造万物并不含有意识性，也不带有目的性，所以说：“生而不有，为而不恃，长而不宰。”“生”“为”“长”（生育、兴作、长养）都是说明道的创造功能，“不有”“不恃”“不宰”都是说明道的不具占有欲。在整个道的创造过程中，完全是自然的，各物的成长活动亦完全是自由的。

本章说明道的创造性不含丝毫占有性，并述及道与各物的自发性（Spontaneity）——这种自发性不仅是道所蕴含的特有精神，也是老子哲学的基本精神。

五 十 二 章

天下有始¹，以为天下母²。既得其母，以知其子³；既知其子，复守其母，没身不殆。

塞其兑，闭其门⁴，终身不勤⁵。开其兑，济其事⁶，终身不救。

见小曰明⁷，守柔曰强⁸。用其光，复归其明⁹，无遗身殃¹⁰；是为袭常¹¹。

【注释】

1 始：本始，指道。

张岱年先生说：“在老子以前。似乎无人注意到宇宙始终问题；到老子乃认为宇宙有始，是一切之所本。”（《中国哲学大纲》）

2 母：根源，指道。

3 子：指万物。

4 塞其兑，闭其门：塞住嗜欲的孔窍，闭起嗜欲的门径。

王弼说：“‘兑’，事欲之所由生，‘门’，事欲之所由从也。”

奚侗说：“《易·说卦》：‘兑为口。’引申凡有孔窍者可云‘兑’。……塞兑，闭门，使民无知无欲。”

高延第说：“‘兑’，口也，口为言所从出，门为人所由行，塞之闭之，不贵多言，不为异行。”

5 勤：劳。

马叙伦说：“‘勤’借为‘瘡’，《说文》曰：‘病也。’”这里的“勤”作普通“勤劳”讲，含有劳扰的意思。不必从马说。

6 开其兑，济其事：打开嗜欲的孔窍，增添纷杂的事件。

奚侗说：“‘开其兑’，则民多智慧；‘益其事’，则法令滋彰，天下因以燮乱。”

高延第说：“尚口者穷，多为者败，徒长诈伪，无益于事。”

7 见小曰明：能察见细微的，才是“明”。

陈柱说：“见小则重分析，而见事理也明。”

8 强：自强不息的“强”，健。

9 用其光，复归其明：“光”是向外照耀，“明”是向内透亮。

吴澄说：“水镜能照物谓之‘光’，光之体谓之‘明’。用其照外之光，回光照内，复返而归藏于其内体之明也。”

10 无遗身殃：不给自己带来灾殃。

11 袭常：承袭常道。“袭”，通行本作“习”。傅奕本、苏辙本、林希逸本、吴澄本、焦竑本及帛书甲本均作“袭”。

马叙伦说：“‘袭’‘习’古通。《周礼·胥师》注曰：‘故书袭为习。’是其例证。”

【今译】

天地万物都有本始，作为天地万物的根源。如果得知根源，就能认识万物；如果认识万物，又持守着万物的根源，终身都没有危险。

塞住嗜欲的孔窍，闭起嗜欲的门径，终身都没有劳扰的事。打开嗜欲的孔窍，增添纷杂的事件，终身都不可救治。

能察见细微的叫做“明”，能持守柔弱的叫做“强”。运用智慧的光，返照内在的明，不给自己带来灾殃；这叫做永续不绝的常道。

【引述】

本章重点：一、要人从万象中去追寻根源，去把握原则。二、要人不可一味奔逐物欲。肆意奔逐的结果，必将迷失自我。三、在认识活动中，要去除私欲与妄见的蔽障，内视本明的智慧，而以明澈的智慧之光，览照外物，当可明察事理（这观念见前面四十七章引述，这里仅夸称内视的作用而已）。本章言外之意，还寓意世人好逞聪明，不知敛藏，老子遂恳切地唤醒人不可一味外溢，应知内蓄。

五 十 三 章

使我¹ 介然有知²，行於大道，唯施³ 是畏。

大道甚夷⁴，而人⁵ 好径⁶。朝甚除⁷，田甚芜，仓甚虚；服文⁸ 说，带利剑，厌⁹ 饮食，财货有馀；是谓盗夸⁹。非道也哉！

【注释】

1 我：指有道的治者。

王真说：“我者侯王也。”

范应元说：“使我者，老子托言也。”

2 介然有知：微有所知；稍有知识。

“介”，微小。《列子·杨朱篇》：“无介然之虑者。”《释文》：“介，微也。”顾本成疏：“介然，微小也。”

3 施：邪；斜行。

王念孙说：“‘施’读为迤。迤，邪也。言行于大道之中，唯惧其入于邪道也。下文云：‘大道甚夷，而民好径。’河上公注：‘径，邪不正也。’是其证矣。《说文》：‘迤，衰行也。’引《禹贡》：‘东迤北会于汇。’《孟子·离娄篇》：‘施从良人之所之。’赵注曰：‘施者，邪施而行，丁公著音迤。’《淮南·齐俗篇》：‘去非者非批邪施也。’高注曰：‘施，微曲也。’《要略篇》：‘接径直施。’高注曰：‘施，邪也。’是‘施’与‘迤’通。”（《老子杂志》，在《读书杂志》内）

钱大昕说：“‘施’古音斜字。《史记·贾生列传》：‘庚子日施兮。’《汉书》作‘斜’。‘斜’‘邪’音义同也。”（《潜研堂文集》卷九，引自蒋锡昌《老子校诂》）

4 夷：平坦。

范应元本“夷”作“𨔵”。范说：“‘𨔵’古本如此，《说文》云：‘行平易也。’”

高亨说：“夷借为𨔵，𨔵，道平也。”

5 人：指人君。原作“民”。按下文义并据景龙本改。

景龙本、李约本、《次解》本，“民”作“人”。

严可均说：“而人好径。”（《老子唐本考异》）

奚侗说：“‘人’指人主言。各本皆误作‘民’，与下文谊不相属。盖古籍往往‘人’‘民’互用，以其可两通。此‘人’字属君言，自不能借‘民’为之，兹改正。”

蒋锡昌说：“奚氏谓此‘民’当改作‘人’，指人主言，是也。景龙碑正作‘人’，可谓奚证。”

6 径：邪径。

河上公注：“‘径’，邪不正也。”

7 朝甚除：朝牖非常败坏。

“除”，有几种解释：一、〔宫殿〕整洁；如王弼注：“‘朝’，宫室也。‘除’，洁好也。”河上公注：“高台榭，宫室修。”陆希声说：“观朝阙甚条除，墙宇甚雕峻，则知其君好土木之功，多嬉游之娱矣。”二、废弛，颓败；严灵峰说：“‘除’，犹废也。言朝政不举而废弛也。”而马叙伦说：“‘除’借为‘污’。”〔今译〕从后者。

8 厌：饱足。

敦煌本“厌”作“𩇑”。“厌”，假借为“𩇑”。《说文》：“𩇑，饱也，足也。”“𩇑”是“𩇑”的俗字。

9 盗夸：大盗。

“盗夸”，《韩非子·解老篇》作“盗竽”。

韩非说：“‘竽’也者，五声之长者也。故竽先，则钟瑟皆随；竽唱，则诸乐皆和。今大奸作败矣。”

高亨说：“‘夸’、‘竽’同声系，古通用。据韩说，‘盗竽’犹今言盗魁也。‘竽’以乐喻，魁以斗喻，其例正同。”

严灵峰说：“‘夸’，奢也；从大，亏声；犹‘大’也。‘盗夸’，大盗也；犹‘盗魁’也。”

【今译】

假使我稍微有些认识，在大道上行走，担心惟恐走入了邪路。

大道很平坦，但是人君却喜欢走斜径。朝政腐败极了，弄得农田非常荒芜，仓库十分空虚；还穿着锦绣的衣服，佩带锋利的宝剑，饱足精美的饮食，搜刮过多的财货；这就叫做强盗头子。多么的无道呀！

【引述】

本章痛言当时政风的败坏，为政者挟持权威武力，搜刮榨取，侵公肥私，过着奢侈糜烂的生活，而下层民众却陷于饥饿的边缘。这种情况，无怪老子气愤地斥骂当时的执政者为“强盗头子”。

五十四章

善建者不拔，善抱¹者不脱，子孙以祭祀不辍²。

修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃馥；修之於乡，其德乃长³；修之於邦⁴，其德乃丰；修之於天下，其德乃普。

故以身观身，以家观家，以乡观乡⁵，以邦观邦，以天下观天下。吾何以知天下然哉？以此。

【注释】

1 抱：有牢固的意思。

2 子孙以祭祀不辍：世世代代都能遵守“善建”“善抱”的道理，后代的烟火就不会绝灭。

3 长：盛大（《吕览·知度》注：“长，盛也”）。

4 邦：王弼本作“国”。傅奕本作“邦”，《韩非子·解老篇》引同。汉人避高祖讳，所以本章“邦”字均改为“国”。今据简本、《韩非·解老》、傅本及帛书甲本改正。

范应元本作“邦”，范说：“‘邦’字，《韩非》与古本同。”

吴澄说：“‘邦’，诸本作‘国’。盖汉避高祖讳改作‘国’也。唐初聚书最盛，犹有未避讳以前旧本也。”

魏源说：“‘拔’‘脱’‘辍’为韵，‘身’‘真’为韵，‘家’‘余’为韵，‘乡’‘长’为韵，‘邦’‘丰’为韵，‘下’‘普’为韵，皆古音也。诸本避汉讳改‘邦’作‘国’。”（《老子本义》）

按：帛书甲本作“邦”，乙本则避刘邦的讳俱改为“国”，由此以证帛书甲、乙本抄写年代的不同。高亨说：“甲本中所能辨得清的‘邦’字二十二个，在乙本中俱改为‘国’字。汉高祖名邦，这充分说明乙本写者有意避刘邦的讳，而甲本则不避。可证它是刘邦称帝以前抄写的。”（《试谈马王堆汉墓中的帛书老子》）

5 以身观身，以家观家，以乡观乡：以自身察照别人，以自家察照他家，以我乡察照他乡。

王弼注：“彼皆然也。”

林希逸注：“即吾一身而可以观他人之身，即吾之一家而可以观他人

之家，即吾之一乡而可以观他人之乡。”

【今译】

善于建树的不可拔除，善于抱持的不会脱落，如果子孙能遵行这个道理则世世代代的祭祀不会断绝。

拿这个道理贯彻到个人，他的德会是真实的；贯彻到一家，他的德可以有余；贯彻到一乡，他的德能受尊崇；贯彻到一国，他的德就会丰盛；贯彻到天下，他的德就会普遍。

所以要从〔我〕个人观照〔其他的〕个人，从〔我〕家观照〔其他人的〕家，从〔我的〕乡观照〔其他的〕乡，从〔我的〕国观照〔其他的〕国，从〔我的〕天下观照〔其他的〕天下。我怎么知道天下的情况呢？就是用这种道理。

【引述】

“修身”犹如巩固根基，是建立自我与处人治世的基点。老子并强调由治身到治国的大小范围内，修德的重要性。社会各阶层中的德教，亦为儒家所倡导，不过在程序推衍上各家观点略有差别。例如《管子·牧民》也提出家、乡、国、天下之为治的主张，但它认为：“以家为乡，乡不可为也；以乡为国，国不可为也；以国为天下，天下不可为也。以家为家，以乡为乡，以国为国，以天下为天下。”〈牧民〉的观点与老子“以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下”相一致，两者与《大学》修齐治平却有较大的不同，《大学》由修身到齐家之后，便由齐家急速推广到治国。然而“家”与“国”不仅性质、领域不同，所处理的事也各异，能齐家的未必能治国。不过，《大学》的夸夸其谈，颇深入人心。

五十五章

含德之厚，比於赤子。蜂虿虺蛇不螫¹，攫鸟猛兽不搏²。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而媾作³，精之至也。终日号而不嗃⁴，和之至也。

知和曰常，知常曰明⁵。益生⁶曰祥⁷。心使气曰强⁸。物壮⁹则老，谓之之道，不道早已。

【注释】

1 蜂虿虺蛇不螫：“虿”，蝎类。“虺”，毒蛇。“螫”，毒虫用尾端刺人。

按此句河上公本、景福本、李约本、陆希声本、司马光本、苏辙本、林希逸本、吴澄本及其他众古本多作“毒虫不螫”。毒虫：指蜂、虿、虺、蛇之类。王弼本与帛书甲、乙本同，当为《老子》原文。

2 攫鸟猛兽不搏：“攫鸟”，用脚爪取物如鹰隼一类的鸟。“攫”的用法和猛兽的“猛”用法一样，都是形容凶恶的物类的。

此句王弼本作“猛兽不据，攫鸟不搏”，据简本及帛书本改，以与上句对文。

3 媾作：婴孩生殖器举起。“媾”，王弼本作“全”，婴孩的生殖器。“作”，挺举，翘起。

王本“全”，傅本及帛书乙本作“媾”，河上公本及多种古本作“峻”。

范应元说：“‘媾’，傅奕与古本同，今诸本多作‘峻’。《玉篇》‘媾’字注亦作‘峻’‘𡗗’，系三字通用，并子雷切，赤子阴也。”

易顺鼎说：“‘媾’‘全’音近，故或假‘全’为之。”

4 嗃：哑。河上公本作“哑”。

5 知和曰常，知常曰明：郭店简本作“和曰𡗗，知和曰明”。

魏启鹏说：“𡗗 读为同。《素问·上古天真论》：‘和于阴阳’。王冰注：‘和谓同和’。此本《老子》‘万物负阴而抱阳，冲气以为和’之旨。（《逸周书·成开》：‘众和乃同’。孔注：‘同谓和同’。亦和、同互训。）从深层意义上解读，‘和曰同’又指一种体道的境界。”（《楚简《老子》束释》；刊在陈鼓应主编《道家文化研究》郭店楚简专号）

6 益生：纵欲贪生。

7 祥：作妖祥、不祥解。

林希逸说：“祥，妖也。《传》曰：‘是何祥也。’即此‘祥’字之意。”

范应元说：“祥，妖怪也。”

易顺鼎说：“按‘祥’即不祥。《书序》云：‘有祥桑谷共生于庙’，与此‘祥’字同义。王注曰：‘生不可益，益之则夭。’‘夭’字当作‘妖’，盖以‘妖’解‘祥’字。”

蒋锡昌说：“《素问·六元正纪大论》：‘水乃见祥。’注：‘祥，妖祥。’左氏僖十六年《传》疏：‘恶事亦称为祥。’《道德真经取善集》引孙登曰：‘生生之厚，动之妖祥。’又引舒王曰：‘此“祥”者，非作善之祥，乃灾异之祥。’是‘祥’乃妖祥。”

8 强：逞强；暴。

9 壮：强壮。三十章王弼注：“‘壮’，武力兴暴。”这里的“壮”应指上句“强”（逞强）而言。

【今译】

含德深厚的人，比得上初生的婴儿。蜂蝎毒蛇不咬伤他，凶鸟猛兽不搏击他。他筋骨柔弱拳头却握得很牢固。他还不知道男女交合但小生殖器却自动勃起，这是精气充足的缘故。他整天号哭，但是他的喉咙却不会沙哑，这是元气淳和的缘故。

认识淳和的道理叫做“常”，认识常叫做“明”。贪生纵欲就会有灾殃，心机主使和气就是逞强。过分的强壮就趋于衰老，这叫做不合于道，不合于道很快就会死亡。

【引述】

老子用赤子来比喻具有深厚修养境界的人，能返到婴儿般的纯真柔和。“精之至”是形容精神充实饱满的状态，“和之至”是形容心灵凝聚和谐的状态。

五十六章

知者不言，言者不知¹。

塞其兑，闭其门²，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘³，是谓“玄同”⁴。故不可得而亲，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而贵，不可得而贱⁵。故为天下贵。

【注释】

1 知者不言，言者不知：郭店简本作“智之者弗言，言之者弗智”。这里按字面的解释是：知道的人不说话，说话的人不知道。然“知者”疑作“智者”。

严灵峰说：“此两‘智’字，原俱作‘知’；似当读去声，作‘智慧’之‘智’。陆德明《释文》云：“‘知’者，或并音‘智’。”……河上公注‘智者不言’句云：‘知者贵行不贵言也。’王注云：‘因自然也。’又河上注‘言者不知’句云：‘驷不及舌，多言多患。’王注云：‘造事端也。’疑河上、王弼两本‘知’皆作‘智’者。伊凡摩尔根（Evan Morgan）在其所著英文本《淮南鸿烈》书中引白居易读《老子》诗云：‘言者不智，智者默，此语吾闻诸老君；若道老君是智者，如何自著五千言？’并译‘智’作：‘Wise’。足证唐时所见古本亦有作‘智’者。又，高丽版影印李朝《道家论辨牟子理惑论》引作：‘智者不言。’而日本《大藏经牟子理惑论》引《老子》正作‘智者不言，言者不智。’”〔今译〕据严说。

“言”指声教政令。见二章注9、十七章注4、二十三章注1。蒋锡昌说：“是‘言’乃政教号令，非言语之意也。”

2 塞其兑，闭其门：这二句已见于五十二章，参看该章注⁴。简本此处作“閤其兑，塞（塞）其门”。“閤”乃“闭”字之异构。“兑”借为“兑”，指人之孔窍（魏启鹏说）。

3 挫其锐，解其纷，和其光，同其尘：不露锋芒，消解纷扰，含敛光耀，混同尘世。这四句重见于四章。

马叙伦说：“剟锐解纷和光同尘，正说玄同之义，不得无此四句。”

4 玄同：玄妙齐同的境界，即道的境界。

王纯甫说：“玄同者，与物大同而又无迹可见也。”（引《自老子忆》）

5 不可得而亲，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而贵，不可得而贱：指“玄同”的境界超出了亲疏利害贵贱的区别。

林希逸说：“言其超出于亲疏利害贵贱之外也。”

释德清注：“以其圣人迹寄寰中，心超物表，不在亲疏利害贵贱之间，此其所以为天下贵也。”

【今译】

有智慧的人是不多言说的，多话的就不是智者。

塞住嗜欲的孔窍，闭起嗜欲的门径，不露锋芒，消解纷扰，含敛光耀，混同尘世，这就是玄妙齐同的境界。这样就不分亲，不分疏；不分利，不分害；不分贵，不分贱。所以为天下所尊贵。

【引述】

理想的人格形态是“挫锐”“解纷”“和光”“同尘”，而到达“玄同”的最高境界。“玄同”的境界是消除个我的固蔽，化除一切的封闭隔阂，超越于世俗褊狭的人伦关系之局限，以开豁的心胸与无所偏的心境去待一切人物。

老子哲学和庄子哲学最大的不同处，便是老子哲学几乎不谈境界，而庄子哲学则着力于阐扬其独特的人生境界。如果老子的哲学有所谓“境界”的话，勉强可以说“玄同”的观念为近似。

五十七章

以正¹ 治国，以奇² 用兵，以无事取天下³。吾何以知其然哉？以此⁴：

天下多忌讳，而民弥贫⁵；民⁶多利器⁷，国家滋昏；人多伎巧⁸，奇物⁹滋起；法令滋彰¹⁰，盗贼多有。

故圣人云：“我无为，而民自化¹¹；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴。”

【注释】

1 正：指清静之道。

释德清说：“天下国家者，当以清静无欲为正。”

2 奇：奇巧，诡秘；临机应变。帛书本“奇”作“畸”。

3 取天下：治理天下。

朱谦之说：“取天下者，谓得民心也。……《荀子·王制篇》杨倞注：‘取民谓得民心。’”

4 以此：简本及帛书本均无此二字。

5 天下多忌讳，而民弥贫：郭店简本作“天（下）多忌讳，而民弥畔（叛）”。简文优于各本。

彭浩说：“‘畔’借作‘叛’，这两句意为：人主的禁忌越多，而人民多背叛。与下文的‘邦滋昏’为对文。”（《郭店楚简〈老子〉校读》）

6 民：景龙本、唐玄宗本、强思齐本、王纯甫本及多种古本则作“人”。

蒋锡昌说：“‘民’当从诸本作‘人’。盖‘天下多忌讳’、‘人多利器’、‘人多伎巧’、‘法令滋彰’，四句皆指人主而言，以明有事之不足以治天下也。三十六章：‘国之利器，不可以示人’，亦指人主而言，可为证也。”

严灵峰说：“潘静观本作‘朝’。三十六章云：‘国之利器。’五十二章云：‘朝甚除’，似当作‘朝’于义为长。”

7 利器：锐利武器。一说喻权谋。

王纯甫说：“利器，即国之利器，智慧权谋之类也。”

8 伎巧：技巧，即智巧。

吕惠卿本、陈象古本、寇质才本、林希逸本及多种古本“伎”作“技”。《次解》本“伎”作“知”，帛书甲本同，赵至坚本则作“智”。傅奕本“伎巧”作“智慧”，范应元本则作“智惠”。参看各古本可见“伎巧”有智巧、机诈的意思。

王纯甫说：“巧，巧诈，非止艺也。”

9 奇物：邪事。简本作“戢 物”。“戢 ”，应读为苛刻、苛细之“苛”，“奇物”犹言“苛事”，“苛”字用法与“苛政”、“苛礼”之“苛”相类（裘锡圭说）。

范应元本作“衰事”。范说：“‘衰’与‘邪’同。不正之事。”

10 法令滋彰：河上公本作“法物滋彰”，简本及帛书乙本同。

河上公注：“‘法物’好物也。珍好之物滋生彰者，则农事废，饥寒并至，故盗贼多有也。”

11 我无为，而民自化：“自化”，自我化育。

晨阳说：“这里提出私有欲望问题，为什么当时周末社会被搅得很乱，无非是‘天子’诸侯们互相争夺，因‘有欲’而动刀兵，天下因而多事，人民不得安宁。老子希望的是克制私欲，消灭剥削，满足人们吃饱穿暖的要求，‘甘其食，美其服，安其居，乐其俗’，反对‘财货有余’，反对‘贵难得之货’，主张‘去甚，去奢，去泰’，即去掉那些极端的、奢侈的、过分的。可见老子是反对不合理的剥削制度的。他把‘无为’与‘无欲’连在一起。‘无为’是勿因争夺而为，‘无欲’是不要有占他人财物之欲。”（《老子的哲学》，《河北师范大学学报》，一九八一，三期）

【今译】

以清静之道治国，以诡奇的方法用兵，以不搅扰人民来治理天下。我怎么知道是这样的？从下面这些事端上可以看出：

天下的禁忌越多，人民越陷于贫困；人间的利器越多，国家越陷于昏乱；人们的技巧越多，邪恶的事情就连连发生；法令越森严，盗贼反而不断地增加。

所以有道的人说：“我无为，人民就自我化育；我好静，人民就自然上轨道；我不搅扰，人民就自然富足；我没有贪欲，人民就自然朴实。”

【引述】

“天下多忌讳，而民弥贫；……法令滋彰，盗贼多有。”从这里，不仅可以看到老子对于一切刑政的非议，也可体会出老子所生存的时代，战乱及权力横暴的地步，可见老子提倡“无为”并非无的放矢。威廉·詹姆士说：“自以为有资格对别人的理想武断，正是大多数人间不平等与残暴的根由。”为政者常自以为是社会中的特殊角色，而依一己的心意擅自厘定出种种标准，肆意作为，强制推行。老子的不干涉主义与放任思想是在这种情境中产生，当时“无为”思想的提出，一方面要消解统治集团的强制性，另方面激励人民的自觉性。

本章和三十七章是相对应的，而且说得更为具体。本章的结尾：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”这是老子“无为政治”的理想社会情境的构想。

五十八章

其政闷闷¹，其民淳淳²；其政察察³，其民缺缺⁴。

祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。孰知其极？其无正⁵。正复为奇，善复为妖⁶。人之迷，其日固久⁷。

是以圣人方而不割⁸，廉而不刿⁹，直而不肆¹⁰，光而不耀¹¹。

【注释】

1 闷闷：昏昏昧昧，含有宽厚的意思。二十章有“我独闷闷”句，形容淳朴的样子。

2 淳淳：淳厚的意思。“淳淳”，帛书乙本作“屯屯”。

高亨说：“淳借为惇，《说文》：‘惇，厚也。’”

3 察察：严苛（同于二十章注18）。

林希逸说：“察察者，烦碎也。”

4 缺缺：狡狴。

蒋锡昌说：“‘缺缺’，机诈满面貌。”

高亨说：“‘缺缺’借为狴，《说文》：‘狴，狡狴也。’狴狴，诈也。”

5 其无正也：它们并没有定准。指福、祸变换无端。

范应元说：“无正，犹言不定也。”

朱谦之说：“‘其无正’，‘正’读为‘定’，言其无定也。《玉篇》：‘正，长也，定也。’此作‘定’解。言祸福倚伏，孰知其极？其无定，即莫知其所归也。”

6 正复为奇，善复为妖：正再转变为邪，善再转变为恶。

严灵峰说：“‘奇’，邪也。‘妖’，不善，恶也。言正复转为邪，善复转为恶；福去祸来；祸、福又转相乘也。”

童书业说：“老子至少已经知道矛盾统一的规律，相反的东西是可以相成的，例如没有‘有’，也就没有‘无’；没有‘难’，也就没有‘易’；没有‘长’，也就没有‘短’等等。同时他又知道相反的东西可以互相转化，例如‘美’可以转成‘恶’，‘善’可以转成‘不善’。因为每件事物之中，都包含有

否定本身的因素，例如‘祸’是‘福之所倚’，‘福’是‘祸之所伏’；相反相成，变化发展，所以说：‘孰知其极’。‘正’可以变成‘奇’，‘善’可以变成‘妖’。这种观察事物的辩证方法，是老子哲学上的最大成就。”

7 人之迷，其日固久：人们的迷惑，已经有长久的时日。

严灵峰说：“言人之迷惑于祸、福之门，而不知其循环相生之理者，其为时日必已久矣。”

8 方而不割：方正而不割伤人。

吴澄说：“‘方’，如物之方，四隅有棱，其棱皆如刀刃之能伤害人，故曰‘割’。人之方者，无旋转，其遇事触物，必有所伤害。圣人则不割。”

9 廉而不刿：锐利而不伤害人。“廉”，利。“刿”，伤。

蒋锡昌说：“‘廉’假为‘利’。《国语·晋语》：‘杀，君以为廉。’言杀君以为利也。《庄子·山木篇》：‘成则毁，廉则挫。’言利则挫也。《吕览·孟秋》：‘其器廉以深。’言器利以深也。《礼记·聘义》郑注：‘刿，伤也。’‘廉而不刿’，言利而不伤也。”

张松如说：“‘廉而不刿’，此古语也，亦见《荀子·不苟篇》，杨倞注：‘廉，棱也。《说文》云：刿，利伤也。’但有廉隅，不至于刿伤也。”

10 直而不肆：直率而不放肆。

吴澄说：“直者不能容隐，纵肆其言，以讦人之短。圣人则不肆。”

11 光而不耀：光亮而不刺目。

吴澄说：“光者不能韬晦，炫耀其行，以暴己之长。圣人则不耀。”

【今译】

政治宽厚，人民就淳朴；政治严苛，人民就狡狴。

灾祸啊，幸福倚傍在它里面；幸福啊，灾祸藏伏在它之中。谁知道它们的究竟？它们并没有一个定准！正忽而转变为邪，善忽而转变为恶。人们的迷惑，已经有长久的时日了。

因而有道的人方正而不割人，锐利而不伤人，直率而不放肆，光亮而不刺目。

【引述】

“其政闷闷”即是指清静“无为”之政；“其政察察”即是指繁苛“有为”之政。老子崇尚“无为”之政，认为宽宏（“闷闷”）的政风，当可使社会风气敦厚，人民生活朴实，这样的社群才能走向安宁平和的道路。老子所期望的是人民能享受幸福宁静的生活，能过着安然自在的日子。如此看来，老子的政治理想却有积极拯救世乱的一面，仅是实行的方法和态度上与各家不同而已。由他所构画的理想人格形态也可看出，他说：“圣人方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。”“方”“廉”“直”“光”正是积极性的人格心态的描述，“不割”“不刿”“不肆”“不耀”乃是无逼迫感的形容。这是说有道的人为政，有积极性的理想，而其作为对人民并不构成逼迫感。

“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”，祸福之相因，很容易使我们联想起塞翁失马，焉知非福的故事。在日常生活上，福中常潜伏着祸的根子，祸中常含藏着福的因素，祸与福是相依相生的。事实上，正与邪，善与恶，亦莫不如此。甚至一切事象都在对立的情状中反复交变着，而这种反复交变的转化过程是无尽止的。这种循环倚伏之理，常令人迷惑不解。老子提示我们观察事物，不可停留在表面，应从显相中去透视里层，作全面的了解。他向我们拉开了观察事物的视野，使我们能超拔于现实环境的局限，使我们不致为眼前的困境所陷住，也使我们不致为当下的心境所执迷。

五十九章

治人事天¹，莫若嗇²。

夫唯嗇，是谓早服³；早服谓之重积德⁴；重积德则无不克；无不克则莫知其极；莫知其极，可以有国；有国之母⁵，可以长久；是谓深根固柢，长生久视⁶之道。

【注释】

1 事天：保养天赋（严灵峰《老子达解》）。

“天”，有两种解释：一、作“自然”；成疏：“天，自然也。”二、作“身”；河上公注：“治身者当爱精气不放逸。”〔今译〕从后者。

王纯甫说：“事天，谓全其天之所赋，即修身之谓也。”

奚侗说：“《吕览·先己篇》：‘所事者，天也。’高注：‘事，治也。’又《本生篇》：‘以全其天也。’高注：‘天，身也。’……嗇以治人，则民不劳；嗇以治身，则精不亏。”

严灵峰说：“‘天’，犹身性；以全其天也。‘事天’，犹治身也。”

按：本章重点在于讲“嗇”，“嗇”是“长生久视之道”。林希逸注文中说：“治国者如此，养生者亦如此，养生而能嗇，则可以长生。”“治国”“养生”，就是指“治人，事天”而说的。本章在于讲怎样来治国养生，对于如何去应对自然（天）则只字未提。所以“事天”当依林希逸作“养生”解。《孟子·尽心章》也曾说：“存其心，养其性，所以事天也。”这是养生之所以为“事天”解的一个有力的旁证。道家的“养生”着重在存心、养性上（保存灵明的本心、蓄养天赋的本性）。

2 嗇：爱惜，保养。

高亨说：“《说文》：‘嗇，爱嗇也，从来从囙，来者囙而藏之，故田夫谓之嗇夫。’……是‘嗇’本收藏之义，衍为爱而不用之义。此‘嗇’字谓收藏其神形而不用，以归无为也。”

3 早服：“服”，通“备”，准备。“早服”，早作准备（任继愈说）。郭店简本“早服”正作“早备”。

姚鼐说：“‘服’者，事也。嗇则时暇而力有余，故能于事物未至，而早从事以多积其德，逮事之至而无不克矣。”

劳健说：“‘早服’犹云早从事。”

4 重积德：不断的积蓄“德”。“重”，多，厚，含有不断增加的意思。“德”，指啬“德”。

5 有国之母：“有国”，含有保国的意思。“母”，譬喻保国的根本之道。

6 长生久视：长久维持；长久存在。“久视”，就是久立的意思。

【今译】

治理国家、养护身心，没有比爱惜精力更重要。

爱惜精力，乃是早作准备；早作准备就是不断的积德；不断的积德就没有什么不能胜任的；没有什么不能胜任就无法估计他的力量；无法估计他的力量，就可以担负保护国家的责任；掌握治理国家的道理，就可以长久维持；这就是根深柢固、长生久视的道理。

【引述】

老子提出“啬”这个观念，并非专指财物上的，乃是特重精神上的。“啬”即是培蓄能量，厚藏根基，充实生命力。

本章还提出了发人深省的警句：“根深固柢，长生久视之道”。

六 十 章

治大国，若烹小鲜¹。

以道莅²天下，其鬼不神³；非⁴其鬼不神，其神不伤人；非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤⁵，故德交归焉⁶。

【注释】

1 治大国，若烹小鲜：“小鲜”，小鱼。

傅山说：“不多事琐碎也。”（〈读老子〉，《霜红龕集》卷三二卷）

2 莅：同“莅”，临。

林希逸本“莅”作“莅”。帛书乙本“莅”省作“立”。

3 其鬼不神：鬼不起作用。古人常用阴阳和顺来说明国泰民安，古人以阴气过盛称“鬼”。“神”这里作“伸”讲。

范应元说：“鬼神，阴阳中之灵也。‘鬼’，归也；‘神’，伸也。张子曰：‘鬼神者，二气之良能也。’朱文公曰：‘以二气言，则鬼者，阴之灵也；神者，阳之灵也。以一气言，则至而伸者为神。反而归者为鬼，其实一物而已。’然则圣人以道无为，而临天下，则阴阳和顺，其归于阴者，不伸于阳也。”

高亨说：“此‘神’字借为‘魍’。《说文》：‘魍，神也，从鬼，申声。’盖鬼灵曰魍。其鬼不魍，犹言鬼不灵耳。”

4 非：“不唯”二字之合音（高亨《老子正诂》）。

5 两不相伤：指鬼神和圣人不侵越人。

6 德交归焉：“交”，俱、共（王弼注）。“交归”，会归。《韩非子》说：“‘德交归焉’，言其德上下交盛而俱归于民也。”

【今译】

治理大国，好像煎小鱼。

用道治理天下，鬼怪起不了作用；不但鬼怪起不了作用，神祇也不侵越人；不但神祇不侵越人，圣人不侵越人。鬼神和有道者都不侵越人，所以德归会于民。

【引述】

“治大国，若烹小鲜。”这个警句，在传统中国的政治思想上产生了重大的影响。它喻示着为政之要在安静无扰，扰则害民。虐政害民，灾祸就要来临。若能“清静无为”，则人人可各遂其生而相安无事。

本章还排除一般人所谓鬼神作用的概念，说明祸患全在人为。人为得当，祸患则无由降生。

六 十 一 章

大邦¹ 者下流，天下之牝，天下之交也²。牝常以静胜牡，以静为下。

故大邦以下小邦，则取小邦；小邦以下大邦，则取大邦。故或下以取，或下而取³。大邦不过欲兼畜人⁴，小邦不过欲入事人。夫两者各得所欲，大者宜为下。

【注释】

1 邦：今本作“国”，据帛书甲本改。下文“邦”字均依甲本改正。

2 天下之牝，天下之交也：王弼本作“天下之交，天下之牝”，据帛书甲本改。

张松如说：“‘天下之牝’、‘天下之交’，都是由‘下流’一语所生发，其谊并同。”

3 或下以取，或下而取：“下”，谦下。“取”，借为“聚”。“以取”，以聚人；“而取”，聚于人。

本章四个“取”字都借为“聚”。顾欢本、开元本、敦煌本、《次解》本、赵至坚本“取”都作“聚”。

张默生释为：“故或谦下以取得小国的信仰，或谦下而取得大国的信任。”

4 兼畜人：把人聚在一起加以养护。“兼”是聚起来。“畜”是饲养。

【今译】

大国要像居于江河的下流，处在天下雌柔的位置，是天下交汇的地方。雌柔常以静定而胜过雄强，因为静定而又能处下的缘故。

所以大国对小国谦下，可以会聚小国；小国对大国谦下，就可以见容于大国。所以有时〔大国〕谦下以会聚〔小国〕，有时〔小国〕谦下而见容〔于大国〕。大国不过要聚养小国，小国不过要求容于大国。这样大国小国都可以达到愿望。大国尤其应该谦下。

【引述】

人类能否和平相处，系因于大国的态度。“大国者下流”，“大者宜为下”，本章开头和结语一再强调大国应谦下包容，不可自恃强大而凌越弱

小。“谦下”以外，老子还说到雌静，雌静是针对躁动而提出的。躁动则为贪欲所驱使而易产生侵略的行为。

老子感于当时各国诸侯以力相尚，妄动干戈，因而呼吁国与国之间，当谦虚并容。特别是大国，要谦让无争，才能赢得小国的信服。

六 十 二 章

道者万物之奥¹。善人之宝，不善人之所保²。

美言可以市，尊行可以加人³。人之不善，何弃之有？故立天子，置三公⁴，虽有拱璧以先駟马⁵，不如坐进此道⁶。

古之所以贵此道者何？不曰：求以得⁷，有罪以免邪⁸？故为天下贵。

【注释】

1 奥：藏，含有庇荫的意思。帛书甲、乙本“奥”作“注”。注读为主，《礼记·礼运》：“故人以为奥也”，注：“奥犹主”。（见《老子》甲本释文，马王堆汉墓帛书整理小组编）

河上公注：“‘奥’，藏也。”

王弼注：“‘奥’犹目爱也，可得庇荫之辞。”

2 不善人之所保：不善的人也要保持的。

河上公注：“‘道’者，不善人之保倚也，遭患逢急，犹自知悔卑下。”

严遵本、景龙本、《次解》本、赵至坚本“保”作“不保”。

3 美言可以市，尊行可以加人：嘉美的言词可以用作社交，可贵的行为可以见重于人。“市”，指交易的行为。“加”，施。“加人”，对人施以影响。

吴澄说：“申言善人之宝。善人以道取重于人，嘉言可爱，如美物之可以鬻卖；卓行可宗，高出众人之上。”

按通行本：“美言可以市，尊行可以加人。”《淮南子·道应训》及《人间训》引作：“美言可以市尊，美行可以加人。”俞樾及奚侗以为当从《淮南子》。然验之帛书甲、乙本，正与王弼本及其他古本同。“盖老子此二句，意在贬‘美言’而褒‘尊行’，可证经文无误”。（黄钊《帛书老子校注析》）

4 三公：太师，太傅，太保。

5 拱璧以先駟马：“拱璧”在先，“駟马”在后，这是古时献奉的礼仪。

蒋锡昌说：“古之献物，轻物在先，重物在后。‘拱璧以先駟马’，谓

以拱璧为駟马之先也。”

6 不如坐进此道：不如用道来进献。

7 求以得：有求就得到。

王弼本作：“以求得”。景龙本、傅奕本、敦煌本、严遵本、顾欢本、《释文》、李约本、陆希声本、苏辙本、林希逸本、范应元本、吴澄本及其他众多古本“以求”都作“求以”，帛书甲、乙本正同。因据改。

俞樾说：“唐景龙碑及傅奕本并作‘求以得’，正与‘有罪以免’相对成文，当从之。”

8 有罪以免邪：这句正是前面“不善人之所保”一句的说明。即是说，有罪的人得到道可以免除罪，所以不善人也要对它加以保持。

【今译】

道是万物的庇荫。善人珍贵它，不善的人也处处保住它。

嘉美的言词可以用作社交，可贵的行为可以见重于人。不善的人，怎能把道舍弃呢？所以立位天子，设置三公，虽有进奉拱璧在先、駟马在后的礼仪，还不如用道来作为献礼。

古时候重视道的原因是什么呢？岂不是说有求的就可以得到，有罪的就可以免除吗？所以被天下人所贵重。

【引述】

本章在于阐扬道的重要性。天子三公，拥有拱璧駟马，但仍不如守道为要。

六 十 三 章

为无事，事无事，味无味¹。

大小多少²，〔报怨以德³。〕图难于其易，为大於其细；天下难事，必作於易，天下大事，必作於细。是以圣人终不为大⁴，故能成其大。

夫轻诺必寡信，多易必多难。是以圣人犹难之，故终无难矣。

【注释】

1 味无味：把无味当作味。

王弼注：“以恬淡为味，治之极也。”

2 大小多少：大生于小，多起于少（严灵峰《老子达解》）。郭店简本此句作“大小之”，其下径接“多易必多难”，与各本不同。

按通行本“大小多少”四字意义欠明，姚鼐等疑有脱字。姚鼐说：“‘大小多少’下有脱字，不可强解。”奚侗说：“‘大小多少’句，谊不可说，疑上下或有脱简。”蒋锡昌亦认为：“谊不可解，当有误文。”

“大小多少”，有这几种讲法：一、大的看作小，多的看作少；如释德清注：“世人皆以名位为大，以利禄为多而取之。然‘道’至虚微淡泊无物，皆以为小少。圣人去功与名，是去其大多，而取其小少。”这是指有道的人和一般人价值观念的不同。二、以小为大，以少为多；如高亨的解释：“‘大小’者，大其小，小而以为大也。多少者，多其少也，少而以为多也。视星星之火，谓将燎原。睹涓涓之水，云将漂邑。即谨小慎微之意。”三、林希逸解释为：“能大者必能小，能多者必能少。”

严灵峰根据《韩非子·喻老》补成为“大生于小，多起于少”，（见《老子达解》）与下句“图难于其易，为大於其细”文义可相联。

3 报怨以德：这句和上下文似不相关联，马叙伦认为当在七十九章“和大怨”上，严灵峰认为当在七十九章“必有余怨”句下，兹依严说移入七十九章，参看该章注释¹。

4 不为大：不自以为大。

【今译】

以无为的态度去作为，以不搅扰的方式去作事，以恬淡无味当作味。

大生于小，多起于少，〔用德来报答怨恨。〕处理困难要从容易的入手，实现远大要从细微的入手；天下的难事，必定从容易的做起；天下的大事，必定从细微的做起。所以有道的人始终不自以为大，因此能成就大的事情。

轻易允诺的一定会失信：把事情看得太容易一定会遭遇更多的困难。所以圣人总把事情看得艰难，因此终究没有困难。

【引述】

“为无为”——立身处事应依客观情况而为之，不宜主观强制地妄为，这是老子一再提示的治世宗旨。

有关大小难易的问题，道家常有许多精辟的慧见。老子说“道大”，还说“见小曰明”，大小宜兼顾。庄子也说：“自细视大者不尽，自大视细者不明。”老子申言“域中有四大”：“道大，天大，地大，人亦大”。他在开辟人的思想视野、提升人的精神空间的同时，又提示人要知几“微明”，大道及事理，往往“隐”“晦”而“希声”，需知微者才能体味，见小者才能洞察。

难易问题，也和处事态度有密切关系。老子提醒人处理艰难的事情，须先从细易处着手。面临细易的事情，却不可掉以轻心。“难之”是一种慎重的态度，谨密周思，细心而为。本章格言，无论行事求学，都是不移的至理。

六十四章

其安易持¹，其未兆易谋。其脆易泮²，其微³易散。为之於未有，治之於未乱。

合抱之木，生於毫末⁴；九层之台，起於累土⁵；千里之行，始於足下。

为者败之，执者失之。是以圣人无为故无败；无执故无失⁶。

民之从事，常於几成而败之。慎终如始，则无败事。

是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学⁷，复众人之所过，以辅万物之自然而不敢为。

【注释】

1 其安易持：本章见于郭店简本，惟简本分成两章：“其安易持”至“千里之行，始于足下”为一章，“为者败之”至“以辅万物之自然而不敢为”，简本别为一章，两者章次不相接连。

2 其脆易泮：脆弱的容易破裂。

傅奕本、范应元本及焦竑本“泮”作“判”。“泮”、“判”古通用。《说文》：“判，分也。”

河上公本、景龙本、敦煌本、严遵本、顾欢本、李约本、陆希声本、陈景元本、吕惠卿本、林希逸本及多种古本“泮”作“破”。

3 微：郭店简本作“几”。“几”，《说文》：“微也，”《易传·系辞》：“知几”、“极深研几”，“几”成为先秦哲学重要概念，或本于《老》学。

4 毫末：指细小的萌芽。

5 累土：有两种解释：一、低土；河上公注：“从卑至高。”“卑”指低地。严灵峰说：“累土，地之低者。”二、一堆土；林希逸说：“一簣之土。”高亨说：“‘累’当读蓐，土笼也。起于累土，犹言起于蓐土也。”土笼是盛土的用具，累土即一筐土。

6 为者败之，执者失之。是以圣人无为故无败；无执故无失：此处以下和上文意不相联，疑是别章文字。按：“为者败之”以下，郭店简本别为一章。简本由于字体和形制不同，整理者分为甲、乙、丙三组，三组章次内容各不相复，仅本章文字重出于甲、丙组中，字句略异，可见

乃出于不同传本。

7 学不学：郭店甲组简文作“教不教”，言效法人们未能效法的大道（魏启鹏说）。

【今译】

局面安稳时容易持守，事变没有迹象时容易图谋。事物脆弱时容易破开，事物微细时容易散失。要在事情没有发生以前就早作准备，要在祸乱没有产生以前就处理妥当。

合抱的大木，是从细小的萌芽生长起来的；九层的高台，是从一筐筐泥土建筑起来的；千里的远行，是从脚下举步走出来的。

人们做事情，常常在快要成功的时候就失败了。事情要完成的时候也能像开始的时候一样的谨慎，那就不会败事了。

强作妄为就会败事，执意把持就会失去。所以圣人不妄为因此不会败事，不把持就不会丧失。

一般人做事，常在快要成功时遭致失败。审慎面对事情的终结，一如开始时那样慎重，那就不会失败。

所以圣人求人所欲求的，不珍贵难得的货品；学人所不学的，补救众人的过错，以辅助万物的自然变化而不加以干预。

【引述】

本章上段，全文意义完整而连贯。其大意为：

一、注视祸患的根源。在祸乱发生之前，先作预防。

二、凡事从小成大，由近至远；基层工作，十分重要。所谓“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下”。远大的事情，必须有毅力和耐心一点一滴去完成；心意稍有松懈，常会功亏一篑。

六十五章

古之善为道者，非以明¹民，将以愚²之。

民之难治，以其智多³。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。

知此两者⁴亦稽式⁵。常知稽式，是谓“玄德”，玄德深矣，远矣，与物反矣⁶，然後乃至大顺⁷。

【注释】

1 明：精巧。

王弼注：“‘明’谓多见巧诈，蔽其朴也。”

河上公注：“明，知巧诈也。”

2 愚：淳朴，朴质。

王弼注：“‘愚’谓无知，守其真顺自然也。”

河上公注：“使朴质不诈伪也。”

范应元说：“‘将以愚之’使淳朴不散，智诈不生也。所谓‘愚之’者，非欺也，但因其自然不以穿凿私意导之也。”

高一涵说：“何以说老子的政治哲学，是反抗当时政治社会情形的呢？因为他看见当时年年打仗，百姓东跑西散所以才主张去兵。看见当时社会贫富不均，损不足以奉有余，所以才主张尚俭。看见当时暴君污吏，以百姓为土芥所以才主张无为。看见当时智巧日生，诈伪百出，所以才主张尚愚。这四个主张——去兵，尚俭，无为，尚愚——就是造成老子理想国的入手办法。”（《老子的政治哲学》，《新青年杂志》六卷五号）

张默生说：“他（老子）是愿人与我同愚，泯除世上一切阶级，做到物我兼我的大平等，这样自可减少人间的许多龃龉纷争。”（《老子》第六〇页）

3 智多：多智巧伪诈。

王弼注：“多智巧诈。”

范应元说：“不循自然，而以私意穿凿为明者，此世俗之所谓智

也。”

徐复观说：“智多，即多欲；多欲则争夺起而互相陷于危险。老子始终认为人民的所以坏，都是因为受了统治者的坏影响。人民的智多，也是受了统治者的坏影响。”

景龙本、敦煌辛本“智多”作“多智”。

4 两者：指上文“以智治国，国之贼；不以智治国，国之福”而言。

5 亦稽式：“亦”，乃也（训见《古书虚字集释》）；乃，为。“稽式”，法式，法则。

景龙本、敦煌辛、壬本、河上公本、顾欢本、林希逸本及其他古本“稽式”多作“楷式”。

6 与物反矣：有两种解释：一、“反”作相反讲。解释为：“德”和事物的性质相反。如河上公注：“玄德之人，与万物反异，万物欲益己，玄德施与人也。”二、“反”借为返。解释为：“德”和事物复归于真朴。王弼注：“反其真也。”即返归于真朴；林希逸注：“反者，复也，与万物皆反复而求其初。”“初”就是一种真朴的状态。〔今译〕从后者。

7 大顺：自然。

林希逸说：“大顺即自然也。”

【今译】

从前善于行道的人，不是教人民精巧，而是使人民淳朴。

人民所以难治，乃是因为他们使用太多的智巧心机。所以用智巧去治理国家，是国家的灾祸；不用智巧去治理国家，是国家的幸福。

认识这两种差别，就是治国的法则。常守住这个法则，就是“玄德”，“玄德”好深好远啊！和事物复归到真朴，然后才能达到最大的和顺。

【引述】

本章强调为政在于真朴。老子认为政治的好坏，常系于统治者的处心和做法。统治者若是真诚朴质，才能导出良好的政风，有良好的政风，社会才能趋于安宁；如果统治者机巧狡猾，就会产生败坏的政风。政风败坏，人们就互相伪诈，彼此贼害，而社会将无宁日了。基于这个观点，所以老子期望统治者导民以真朴。

老子生当乱世，感于世乱的根源莫过于大家攻心斗智，竞相伪饰，因此呼吁人们扬弃世俗价值的纷争，而返归真朴。老子针对时弊，而发

这种愤世矫枉的言论。

本章的立意被后人普遍误解，以为老子主张愚民政策。其实老子所说的“愚”，乃是真朴的意思。他不仅期望人民真朴，他更要求统治者首先应以真朴自砺。所以二十章有“我愚人之心也哉”的话，这说明真朴（“愚”）是理想治者的高度人格修养之境界。

六十六 章

江海之所以能为百谷王¹者，以其善下之，故能为百谷王。

是以圣人²欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重³，处前而民不害。是以天下乐推⁴而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。

【注释】

1 百谷王：百川所归往。

“百谷”，即百川。《说文》：“泉出通川为谷。”所以“百谷”可作百川讲。

“王”：《说文》：“王，天下所归往也。”这里的“王”有归往的意思。

2 圣人：王弼本缺此二字。景龙本、傅奕本、河上本及多种古本“是以”下有“圣人”二字，帛书本同，因依文例与诸古本补。

蒋锡昌说：“《道藏》王本有‘圣人’二字，当据补入。”

3 重：累，不堪。

高亨说：“民戴其君，若有重负以为大累，即此文所谓重。故重犹累也。而民不重，言民不以为累也。《诗·无将大车》：‘无思百忧，只自重兮。’郑笺：‘重，犹累也。’《汉书·荆燕吴王传》：‘事发相重。’颜注：‘重犹累也。’此‘累’之证。”

4 乐推：郭店简本作“乐进”，简本文义为优。

【今译】

江海所以能成为许多河流所汇往的地方，因为它善于处在低下的地位，所以能为许多河流所汇往。

所以圣人要为人民的领导，必须心口一致的对他们谦下；要为人民的表率，必须把自己的利益放在他们的后面。所以圣人居于上位而人民不感到负累；居于前面而人民不感到受害。所以天下人民乐于推戴而不厌弃。因为他不跟人争，所以天下没有人能和他争。

【引述】

统治者权势在握，容易给人民一种重压感。一旦肆意妄作，人民就不堪其累了。基于此，本章提示在上者要尽量避免带给人民负担与伤害。

老子深深感到那些站在上位的人，威势凌人，对人民构成很大的压力；那些处在前面的人，见利争先，对人民构成很大的损害，因此唤醒统治者应处下退让。这就是前面一再说过的“不争”的思想（如八章、二十二章）。

本章开头用江海作比喻，这和三十二章“譬道之在天下，犹川谷之于江海”的意思相同。老子喜欢用江海来比喻人的处下居后，同时亦以江海象征人的包容大度。

六十七章

〔天下皆谓我：“道”大，似不肖。”夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其细也夫！¹〕

我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭²，三曰不敢为天下先。

慈故能勇³；俭故能广⁴；不敢为天下先，故能成器长⁵。

今舍慈且⁶勇；舍俭且广；舍後且先；死矣！

夫慈，以战则胜⁷，以守则固。天将救之，以慈卫之。

【注释】

1 〔天下皆谓我：“道”大，似不肖。”夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其细也夫！〕：本章谈“慈”，这一段和下文的意义似不相应，疑是他章错简。这段文字的今译是：“天下人都对我说：‘道’广大，却不像任何具体的东西。正因为它的广大，所以不像任何具体的东西。如果它像的话，早就渺小了！”通行本首句“大”前有“道”字，帛书本及傅奕本则无。帛书乙本云：“天下皆谓我大，大而不肖。夫唯不肖，故能大。若肖，久矣其细也夫。”

2 俭：有而不尽用。和五十九章“啬”字同义。

胡寄窗说：“老子去奢宝俭的主张与其他先秦各学派思想比较虽无若何特殊之处，但这一主张的提出，至少也反映了老子对当时贵族阶级穷奢极欲、残酷剥削人民所持的反对态度。”（《中国经济思想史》上，第二一〇页）

3 慈故能勇：慈爱所以能勇迈。这句话有孟子说“仁者无敌”的意思。

蒋锡昌说：“是‘勇’谓勇于谦退，勇于防御，非谓勇于争夺，勇于侵略。‘慈故能勇’言唯圣人抱有慈心，然后士兵能有防御之勇也。”

4 俭故能广：俭啬所以能厚广。

《韩非子·解老篇》说：“智士俭用其财则家富，圣人宝爱其神则精盛，人君重战其卒则民众，民众则国广。”

王弼注：“节俭爱费，天下不匮，故能广。”

5 器长：万物的首长。“器”，物，指万物。

6 且：取。

7 以战则胜：傅奕本和范应元本作“以陈则正”。范应元说：“陈，音阵，军师行伍之列也。”

【今译】

我有三种宝贝，持守而保全着。第一种叫做慈爱，第二种叫做俭啬，第三种叫做不敢居于天下人的前面。

慈爱所以能勇武；俭啬所以能厚广；不敢居于天下人的前面，所以能成为万物的首长。

现在舍弃慈爱而求取勇武，舍弃俭啬而求取宽广；舍弃退让而求取争先，是走向死路！

慈爱，用来征战就能胜利，用来守卫就能巩固。天要救助谁，就用慈爱来卫护他。

【引述】

本章所说的三宝：“慈”——爱心加上同情心，这是人类友好相处的基本动力；“俭”——意指含藏培蓄，不肆为，不奢靡，这和五十九章“啬”字同意；“不敢为天下先”——即是“谦让”“不争”的思想。

本章重点在于说“慈”。老子身处战乱，目击暴力的残酷性，深深地感到人与人之间慈心的缺乏，因而极力加以阐扬。

六 十 八 章

善为士¹者，不武；善战者，不怒；善胜敌者，不与²；善用人者，为之下。是谓不争之德，是谓用人，是谓配天，古之极也³。

【注释】

1 为士：“为”，治理，管理。这里作统率、率领讲。“士”，士卒。统率士卒，指担任将帅。

王弼说：“‘士’，卒之帅也。”

2 不与：不争。

王弼注：“不与争也。”

高亨说：“‘与’犹‘斗’也，古谓对斗为‘与’。”

3 是谓不争之德，是谓用人，是谓配天，古之极也：王弼本作“是谓不争之德，是谓用人之力，是谓配天古之极”，据帛书乙本改。

许抗生说：“乙本作‘是胃（谓）用人，是胃（谓）肥（配）天，古之极也’，傅奕本作‘是谓用人之力，是谓配天，古之极也’。疑傅本‘之力’两字为后人增之。今从乙本。”（《帛书老子注译与研究》）

高明说：“帛书甲、乙本无‘之力’二字，作‘是谓不争之德，是谓用人，是谓配天，古之极也’。则‘人’‘天’为韵，‘德’‘极’为韵，前后皆为韵读。今本中间多出‘之力’二字，格局全非。”

【今译】

善做将帅的，不逞勇武；善于作战的，不轻易激怒；善于战胜敌人的，不用对斗；善于用人的，对人谦下。这叫做不争的品德，这叫做善于用人，这叫做合于天道，这是自古以来的最高准则。

【引述】

“武”“怒”乃是侵略的行为，暴烈的表现。老子却要人“不武”“不怒”，意即不可逞强，不可暴戾。在战争中讲“不争”，要人不可嗜杀，这跟前章在战乱中强调“慈”是相应的，这是古来的准则。

六 十 九 章

用兵有言：“吾不敢为主¹，而为客²；不敢进寸，而退尺。”是谓行无行³；攘无臂⁴；扔无敌⁵；执无兵⁶。

祸莫大於轻敌，轻敌几丧吾宝。

故抗兵相若⁷，哀⁸者胜矣。

【注释】

1 为主：进犯，采取攻势。

河上公注：“‘主’，先也，不敢先举兵。”

吴澄说：“‘为主’，肇兵端以伐人也。”

2 为客：采取守势；指不得已而应敌。

3 行无行：“行”，行列，阵势。“行无行”即是说虽然有阵势，却像没有阵势可摆。

4 攘无臂：攘臂是作怒而奋臂的意思。“攘无臂”即是说虽然要奋臂，却像没有臂膀可举。

5 扔无敌：“扔”，因就。扔敌是就敌的意思。“扔无敌”即是说虽然面临敌人，却像没有敌人可赴。此句帛书甲、乙本均作“乃无敌”，并在“执无兵”句后。

6 执无兵：“兵”指兵器。“执无兵”即是说虽然有兵器，却像没有兵器可持。

范应元说：“苟无意于争，则虽在军旅，如无臂可攘，无敌可扔，无兵可执，而安有用兵之咎邪！”

7 抗兵相若：两军相当。“若”字王弼本作“加”，据傅奕本、敦煌辛本及帛书本改。

张松如说：“敦煌唐写本作‘故抗兵相如。’‘相如’，范与开元、河上、诸王本皆作‘相加’。王弼注：‘抗，举也；加，当也。’盖‘加’、‘如’字自古常互讹。敦煌又一本作‘相若’，同傅与帛书，‘若’亦当也。”

8 哀：有“慈”的意思。《说文》：“哀，闵也。”“闵”，即六十七章所说的“慈”。

林希逸说：“哀者戚然不以用兵为喜，击攻其镗，踊跃用兵，则非哀者矣。”

【今译】

用兵的曾说：“我不敢进犯，而采取守势；不敢前进一寸，而要后退一尺。”这就是说：虽然有阵势，却像没有阵势可摆；虽然要奋臂，却像没有臂膀可举；虽然面临敌人，却像没有敌人可赴；虽然有兵器，却像没有兵器可持。

祸患没有再比轻敌更大的了，轻敌几乎丧失了我的“三宝”。

所以，两军相当的时候，慈悲的一方可获得胜利。

【引述】

基本上，老子是反战的。不得已而卷入战争，应“不敢为主而为客，不敢进寸而退尺”——不挑衅，完全采取被动守势；不侵略，无意于争端肇事。所谓“行无行，攘无臂，扔无敌，执无兵”，即意指有制敌的力量，但不轻易使用，这就是谦退无争的思想。最后老子警告参战者不可“轻敌”，轻敌是好战的表现，出师轻敌则多杀，多杀则伤慈，所以老子说：“几丧吾宝。”

本章和前面二章是相应的，阐扬哀慈，以明“不争”之德。

七 十 章

吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。

言有宗¹，事有君²。夫唯无知³，是以不我知。

知我者希，则⁴我者贵⁵。是以圣人被褐⁶怀玉。

【注释】

1 言有宗：言论有主旨。

吕吉甫说：“无为而自然者，言之宗也。”

2 事有君：行事有根据。“君”，有“主”的意思，“有君”指有所本。

傅奕本“君”作“主”。

3 无知：有两种说法：一是指别人的不理解；一是指自己的无知。
〔今译〕取前者。

4 则：法则。

释德清注：“‘则’，谓法则。言取法也。”（《老子道德经解》）

5 贵：难得。

蒋锡昌说：“物以希为贵，则‘贵’亦希也。”

6 被褐：“被”，着。褐，粗布。“被褐”，穿着粗衣。帛书甲、乙本“被褐”下有“而”字。

【今译】

我的话很容易了解，很容易实行。大家却不能明白，不能实行。

言论有主旨，行事有根据。正由于不了解这个道理，所以不了解我。

了解我的人越少，取法我的就很难得了。因而有道的圣人穿着粗衣而内怀美玉。

【引述】

老子提倡虚静、柔和、慈俭、不争，这些都是本于人性自然的道

理，在日常生活上最易实行，最见功效的。然而世人多惑于躁进，迷于荣利，和这道理背道而驰。

老子的思想企图就人类行为作一个根源性的探索，对于世间事物作一个根本性的认识，而后用简朴的文字说出个单纯的道理来。文字固然简朴，道理固然单纯，内涵却很丰富，犹如褐衣粗布里面怀藏着美玉一般。可惜世人只慕恋虚华的外表，所以他感叹地说：“知我者希”。

七 十 一 章

知不知¹，尚矣²；不知知³，病也。圣人不病，以其病病⁴。夫唯病病，是以不病⁵。

【注释】

1 知不知：这句话可以有好几种解释，最通常的解释是：一、知道却不自以为知道；二、知道自己〔有所〕不知道。

2 尚矣：河上、王弼作“上”，缺“矣”字。“上”、“尚”古字通。

蒋锡昌说：“《淮南·道应训》引作‘知而不知，尚矣；不知而知，病也。’《文子·符言篇》作‘知不知，上也；不知知，病也。’……王本文谊不显，当据《淮南》为正。”按帛书甲、乙本及傅奕本“上”作“尚矣”，与《淮南·道应训》所引同，据改。下句“病”字下据《淮南》补“也”字。

3 不知知：不知道却自以为知道。

4 病病：把病当作病（Who recognizes sick-minded as sick-minded）。

5 圣人不病，以其病病。夫唯病病，是以不病：王弼本原作“夫唯病病，是以不病。圣人不病，以其病病，是以不病”。文句误倒且复出，根据蒋锡昌的说法依《御览》所引改正。

蒋锡昌说：“《御览·疾病部》引作：‘圣人不病，以其病病；夫唯病病，是以不病。’较诸本为长，当据改正。盖‘夫唯’之句，常承上句之意而重言之，此老子特有文例也。今试以全书证之。二章：‘功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。’‘夫唯’二句，系承上句‘弗居’之意而重言之，例一。八章：‘水善利万物而不争。……夫唯不争，故无尤。’‘夫唯不争’二句，系承上文‘不争’之意而重言之，例二。十五章：‘保此道者不欲盈。夫唯不盈，故能蔽不新成。’‘夫唯不盈’二句，系承上句‘不欲盈’之意而重言之，例三。七十二章：‘无厌其所生。夫唯不厌，是以不厌。’‘夫唯不厌’二句，系承上句‘无厌’之意而重言之，例四。此文‘夫唯病病，是以不病’二句，误倒在‘圣人不病，以其病病’二句上，又衍末句‘是以不病’四字，致失古本之真也。”

【今译】

知道自己有所不知道，最好；不知道却自以为知道，这是缺点。有道的人没有缺点，因为他把缺点当做缺点。正因为他把缺点当做缺点，所以他是没有缺点的。

【引述】

本章是就不知的态度上来说的。

有些人只看到事物的表层，便以为洞悉事物的真相；或一知半解，强不知以为知。这在求知的态度上，欠缺真诚，所以说犯了谬妄的“病”。有道的人之所以不被视为谬妄，乃是由于他能不断地作自觉与自省的工作，能恳切的探寻“不知”的原因与根由，在不了解一件事情之前，也不轻易断言。在求知的过程中，能做到心智上的真诚。

孔子说：“知之为知之，不知为不知，是知也。”苏格拉底说：“知道自己不知道。”立意亦相同，要人有自知之明，并诚实地检视自己，以求自我改进。

七 十 二 章

民不畏威，则大威至¹。

无狎² 其所居，无厌³ 其所生。夫唯不厌，是以不厌⁴。

是以圣人自知不自见⁵；自爱不自贵⁶。故去彼取此⁷。

【注释】

1 民不畏威，则大威至：“畏威”的“威”作威压讲。“大威”的“威”指可怕的事，作祸乱讲。

王弼注：“威不能复制民，民不能堪其威，则上下大溃矣。”

陈柱说：“民孰不乐生而畏死，然压制之力愈强，则反抗之力愈猛，此专制政体之下，所以多暴也。”

张默生说：“专制政府用威权压制人民，人民到了不能忍受的时候，便不惜轻死作乱。”

2 狎：假为“狭”。

奚侗说：“‘狭’即《说文》‘陕’字，‘隘’也，‘隘’有‘迫’谊。此言治天下者，无陕迫人民之居处，使不得安舒。”

河上公本、景龙本、顾欢本、敦煌庚壬本及多种古本“狎”作“狭”。

3 厌：压。

奚侗说：“厌，《说文》：‘笮也。’无厌笮人民之生活，使不得顺适。”

4 夫唯不厌，是以不厌：只是不压榨〔人民〕，人民才不厌恶〔统治者〕。

高亨说：“上‘厌’字即上文‘无厌其所生’之厌。下‘厌’字乃六十六章‘天下乐推而不厌’之厌。言夫唯君不厌迫其民，是以民不厌恶其君也。”

5 不自见：“见”，音现，作表现讲。“不自见”即不自我表扬。参见二十二章注4。

6 自爱不自贵：指圣人但求自爱而不求自显高贵。

蒋锡昌说：“‘自爱’即清静寡欲，‘自贵’即有为多欲，此言圣人清静寡

欲，不有为多欲。”

7 去彼取此：指舍去“自见”“自贵”而取“自知”“自爱”。

【今译】

人民不畏惧统治者的威压，则更大的祸乱就要发生了。

不要逼迫人民的居处，不要压榨人民的生活。只有不压榨人民，人民才不厌恶〔统治者〕。

因此，有道的人但求自知而不自我表扬；但求自爱而不自显高贵。所以舍去后者而取前者。

【引述】

暴政逼迫，使用恐怖手段压制人民，人民到了无法安居、无以安生的时候，就会铤而走险了。

本章是对于高压政治所提出的警告。

七 十 三 章

勇於敢则杀，勇於不敢则活¹。此两者，或利或害²。天之所恶，孰知其故？〔是以圣人犹难之³。〕

天之道⁴，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，緜然⁵而善谋。天网⁶恢恢⁷，疏而不失⁸。

【注释】

1 勇于敢则杀，勇于不敢则活：勇于坚强就会死，勇于柔弱就可活。

蒋锡昌说：“七十六章：‘坚强者死之徒，柔弱者生之徒。’‘敢’即‘坚强’，‘不敢’即‘柔弱’。”

2 此两者，或利或害：指勇于柔弱则利，勇于坚强则害。

3 〔是以圣人犹难之〕：这句是六十三章的文字，重出于此。

景龙本、严遵本、《次解》本、敦煌辛本均无“是以圣人犹难之”一句，验之帛书本正是，当据删。

奚侗说：“‘是以’一句谊与上下文不属，盖六十三章文复出于此。”

马叙伦说：“‘是以’一句乃六十三章错简复出者，易州无此句，可证也。”

高亨说：“‘是以圣人犹难之’句，严遵本、六朝写本残卷、景龙碑、龙兴观碑并无之。此句乃后人引六十三章以注此文者，宜据删。”

4 天之道：自然的规律。

5 緜然：坦然，安然，宽缓。

河上公注：“緜，宽也。”

严遵本、敦煌庚本、王雱本、吕惠卿本、林希逸本、吴澄本等古本“緜”作“坦”。

6 天网：自然的范围。

7 恢恢：宽大，广大。

8 失：漏失。

【今译】

勇于坚强就会死，勇于柔弱就可活。这两种勇的结果，有的得利，有的遭害。天道所厌恶的，谁知道是什么原故？

自然的规律，是不争攘而善于得胜，不说话而善于回应，不召唤而自动来到，宽缓而善于筹策。自然的范围广大无边，稀疏而不会有一点漏失。

【引述】

老子以为自然的规律是柔弱不争的，人类的行为应取法于自然的规律而恶戒刚强好斗。“勇于敢”，则逞强贪竞，无所畏惮，“勇于不敢”，则柔弱哀慈，慎重行事。人类的行为应选取后者而遗弃前者。

七十四章

民不畏死，奈何以死惧之？若使民常畏死，而为奇¹者，吾将得而杀之²，孰敢？

常有司杀者³杀。夫代司杀者⁴杀，是谓代大匠斲⁵。夫代大匠斲者，希有不伤其手矣。

【注释】

1 奇：奇诡。“为奇”，指为邪作恶的行为。

王弼说：“诡异乱群谓之‘奇’也。”

2 吾将得而杀之：今本“得”上衍一“执”字，此句据帛书甲本改。

许抗生说：“此句乙本作‘吾得而杀之’，傅奕本与乙本同。然从上下文义看，应有‘将’字较胜。今从甲本。”

高明说：“傅本皆作‘吾得执而杀之’，多一‘执’字。按‘得’字本有执、捕之谊，……此文当从帛书甲、乙本作‘吾得而杀之’为是。”

3 司杀者：专管杀人的，指天道。

4 代司杀者：代替专管杀人的。

张默生说：“‘代司杀者’，指伪托天道。”

蒋锡昌说：“人君不能清静，专赖刑罚，是代天杀。”

5 斲（斲）：砍，削。

【今译】

人民不畏惧死亡，为什么用死亡来恐吓他？如果使人民真的畏惧死亡，对于为邪作恶的人，我们就可以把他抓来杀掉，谁还敢为非作歹？

经常有专管杀人的去执行杀的任务。那代替专管杀人的去执行杀的任务，这就如同代替木匠去砍木头一样。那代替木匠砍木头，很少有不砍伤自己的手的。

【引述】

人的生死本是顺应自然的，如庄子所说的：人的生，适时而来；人的死，顺时而去（“适来，时也；适去，顺也”）。人生在世，理应享尽

天赋的寿命，然而极权者只为了维护一己的权益，斧钺威禁，私意杀人，使得许多人本应属于自然的死亡（“司杀者杀”），却在年轻力壮时，被统治阶层驱向穷途，而置于刑戮。

本章为老子对于当时严刑峻法，逼使人民走向死途的情形，提出沉痛的抗议。

七十五章

民之饥，以其上食税之多，是以饥。

民之难治，以其上之有为¹，是以难治。

民之轻死，以其上求生之厚²，是以轻死。

夫虽无以生为³者，是贤⁴於贵生⁵。

【注释】

1 有为：政令烦苛；强作妄为。

林希逸说：“‘有为’言为治者过用智术也。”

张松如说：“本章揭露了劳动人民与封建统治者之间阶级矛盾的实质：人民的饥荒，是由统治者沉重的租税造成的；人民的反抗，是统治者苛酷的措施造成的；人民的轻生，是统治者无厌的聚敛造成的。这种说法，当然同贯穿《老子》书中的‘无为’思想相通着。”

2 以其上求生之厚：由于统治者奉养奢厚。

“上”字王弼本原阙，根据傅奕本补上。

严灵峰说：“‘上’字原阙，傅奕本、杜道坚本俱有‘上’字。王注云：‘言民之所以僻，治之所以乱，皆由上，不由其下也；民从上也。’依注并上二句例，当有此一‘上’字；因据傅本并注文补正。”

3 无以生为：不把厚生奢侈作为追求的目标。即是不贵生；生活要能恬淡。

河上公注：“夫唯独无以生为务者，爵禄不干于意，财利不入于身。”

4 贤：胜。

5 贵生：厚养生命。

高亨说：“君贵生则厚养，厚养则苛敛。”

【今译】

人民所以饥饿，就是由于统治者吞吃税赋太多，因此陷于饥饿。

人民所以难治，就是由于统治者强作妄为，因此难以管治。

人民所以轻死，就是由于统治者奉养奢厚，因此轻于犯死。

只有清静恬淡的人，才胜于奉养奢厚的人。

【引述】

剥削与高压是政治祸乱的根本原因。在上者横征暴敛，夺万民以自养，再加上政令繁苛，使百姓动辄得咎；这样的统治者已经变成大吸血鬼与大虎狼。到了这种地步，人民自然会从饥饿与死亡的边缘中挺身而出，轻于犯死了！

本章是对于虐政所提出的警告。

七 十 六 章

人之生也柔弱¹，其死也坚强²。

草木³之生也柔脆⁴，其死也枯槁⁵。

故坚强者死之徒⁶，柔弱生之徒⁷。

是以兵强则灭，木强则折⁸。

强大处下，柔弱处上。

【注释】

1 柔弱：指人体的柔软。

2 坚强：指人体的僵硬。帛书甲、乙本“坚强”上有“筋脉”二字。

3 草木：通行本“草木”上衍“万物”二字，傅奕本、严遵本、王雱本、吕惠卿本、邵若愚本、彭耜本、董思靖本、范应元本、吴澄本、焦竑本均无“万物”二字，据删。

蒋锡昌说：“諛谊，‘万物’二字当为衍文。盖‘柔脆’与‘枯槁’，均指草木而言也。”

严灵峰说：“‘人’与‘草木’皆属‘万物’，则‘万物’二字当系衍文；因据傅本删。”

4 柔脆：指草木形质的柔软。

苏辙本、叶梦得本“柔脆”作“柔弱”。

5 枯槁：形容草木的干枯。

6 死之徒：属于死亡的一类。

7 生之徒：属于生存的一类。

8 兵强则灭，木强则折：王弼本作“兵强则不胜，木强则兵”，据《列子·黄帝篇》、《淮南子·原道训》等书所引改正。

彭耜说：“黄茂材本‘共’作‘折’。”黄茂材说：“《列子》载老聃之言曰：‘兵强则灭，木强则折。’《列子》之书，大抵祖述《老子》之意，且其世相去不远。‘木强则折’，其文为顺，今作‘共’，又读如‘拱’，其说不通，当以《列子》之书为正。”（《道德真经集注》）

俞樾说：“案‘木强则兵’，于义难通。河上公本作‘木强则共’，更无义矣。《老子》原文作‘木强则折’。因‘折’字阙坏，止存右旁之‘斤’，又涉上句‘兵强则不胜’而误为‘兵’耳。‘共’字则又‘兵’字之误也。《列子·黄帝篇》引老聃曰：‘兵强则灭，木强则折’，即此章之文，可据以订正。”（《老子平议》）

刘师培说：“案俞说是。《淮南·原道训》亦作：‘兵强则灭，木强则折。’疑‘不胜’系后人注文。”（《老子斠补》）

奚侗说：“木强则失柔韧之性，易致断折。‘折’各本或作‘共’，或作‘兵’，皆非是。‘折’以残缺误作‘兵’，复以形近误为‘共’耳。兹据《列子·黄帝篇》、《文子·道原篇》、《淮南·原道训》引改。”（《老子集解》）

蒋锡昌说：“《列子》‘不胜’作‘灭’，‘兵’作‘折’，当从。此文‘灭’‘折’为韵。”（《老子校诂》）

按：帛书甲、乙本此文上句作“兵强则不胜”，与王本及诸传本同。下句帛书甲本作“木强则恒”、乙本作“木强则竞”，高明以为：“严遵、傅奕诸本所云‘木强则共’不误。‘共’字与‘恒’、‘竞’古读音相同，在此均当假借为‘烘’。《尔雅·释言》：‘烘，燎也。’”

【今译】

人活着的时候身体是柔软的，死了的时候就变成僵硬了。

草木生长的时候形质是柔脆的，死了的时候就变成干枯了。

所以坚强的东西属于死亡的一类，柔弱的东西属于生存的一类。

因此用兵逞强就会遭受灭亡，树木强大就会遭受砍伐。

凡是强大的，反而居于下位，凡是柔弱的，反而占在上面。

【引述】

老子从人类和草木的生存现象中，说明成长的东西都是柔弱的状态，而死亡的东西都是坚硬的状态。老子从万物活动所观察到的物理之恒情，而断言：“坚强者死之徒，柔弱生之徒。”他的结论还蕴涵着强悍的东西易失去生机，柔韧的东西则充满着生机。这是从事物的内在发展状况来说明的。若从它们外在表现上来说，坚强者之所以属于死之徒，乃是因为它的显露突出，所以当外力冲击时，便首当其冲了；才能外露，容易招忌而遭致掊击，这正如高大的树木容易引来砍伐。人为的祸患如此，自然的灾难亦莫不然；狂风吹刮，高大的树木往往被摧折。小草由于它的柔软，反而可以迎风招展。

本章为老子贵柔戒刚的思想。“柔弱胜刚强”之说，见于三十六章、四十三章和七十八章。

七十七章

天之道，其犹张弓与？高者抑之，下者举之；有馀者损之，不足者补之。

天之道，损有馀而补不足。人之道¹，则不然，损不足以奉有馀。

孰能有馀以奉天下，唯有道者。

是以圣人为而不恃，功成而不处，其不欲见贤²。

【注释】

1 人之道：“人之道”，指社会的一般法则。

杨兴顺说：“在老子看来，损有余而补不足，这是自然界最初的自然法则——‘天之道’。但人们早已忘却‘天之道’，代之而建立了人们自己的法则——‘人之道’，它只有利于富人而有损于贫者。‘天之道’，有利于贫者，给他们带来宁静与和平，而‘人之道’则相反，它是富人手中的工具，使贫者濒于‘民不畏死’的绝境。”

2 是以圣人为而不恃，功成而不处，其不欲见贤：“为而不恃，功成而不处”，帛书乙本作“为而弗有，成功而弗居”。“其不欲见贤”句上帛书乙本有“若此”二字。“见”，即现。“贤”，蒋锡昌依《说文》训多财。

蒋锡昌说：“《说文》，‘贤，多财也。’三章，‘不尚贤，使民不争，’谓不尚多财，使民不争也。此‘贤’亦训多财，即指上文之‘有余’而言。此言圣人为而不恃有余，功成而不处有余，以其根本不欲见自己之有余也。三句正承上文而言。”

冯达甫说：“贤，常训为聪明才智，通观全章，以蒋说为胜，本章先讲自然规律，次说人世常情，再看有道者的选择，末谈圣人的自处。识得天之道，应知所去取。”

【今译】

自然的规律，岂不就像拉开弓弦一样吗？弦位高了，就把它压低，弦位低了就把它升高；有余的加以减少，不足的加以补充。自然的规律，减少有余，用来补充不足。人世的行为法则，就不是这样，却要剥夺不足，而用来供奉有余的人。

谁能够把有余的拿来供给天下不足的？这只有有道的人才能做到。

因此有道的人作育万物而不自恃己能；有所成就而不以功自居，他

不想表现自己的聪明才智。

【引述】

本章将自然的规律与社会的规则作一个对比说明。社会的规则是极不公平的，所谓“朱门酒肉臭，路有冻死骨”，人间世上多少富贵人家不劳而获，多少权势人物苛敛榨取，社会上处处可看到弱肉强食的情形，正如老子所说的“剥夺不足来供奉有余”。自然的规律则不然，它是拿有余来补不足，而保持均平调和的原则。社会的规则应效法自然规律的均平调和，这就是老子人道取法于天道的意义。

老子所处的时代，正面临着政治与社会大动荡的时代，贫富差距愈来愈悬殊，强豪兼并之风愈来愈炽盛，无怪乎老子慨叹地问道：“世上人君，有谁肯把自己多余的拿出来供给贫困者呢？”显然，这期望是难以实现的。

七 十 八 章

天下莫柔弱於水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之¹。

弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。

是以圣人云：“受国之垢²，是谓社稷主；受国不祥³，是为天下王。”正言若反⁴。

【注释】

1 以其无以易之：通行本“其”上脱“以”字，蒋锡昌说：“‘以其’二字为老子习用之语。”验之帛书甲、乙本正是。

2 受国之垢：承担全国的屈辱。

3 受国不祥：承担全国的祸难。

蒋锡昌说：“凡《老子》书中所言：‘曲’、‘枉’、‘洼’、‘敝’、‘少’、‘雌’、‘柔’、‘弱’、‘贱’、‘损’、‘嗇’、‘慈’、‘俭’、‘谷’之类，皆此所谓‘垢’与‘不祥’也。”

4 正言若反：正道之言好像反话一样。

河上公注：“此乃正直之言，世人不知，以为反言。”

释德清说：“乃合道之正言，但世俗以为反耳。”

高延第说：“此语并发明上下篇玄言之旨。凡篇中所谓‘曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新’，柔弱胜强坚，不益生则久生，无为则有为，不争莫与争，知不言，言不知，损而益，益而损，言相反而理相成，皆正言若反也。”

张岱年说：“若反之言，乃为正言。此亦对待之合一。”（《中国哲学大纲》）

【今译】

世间没有比水更柔弱的，冲激坚强的东西没有能胜过它，因为没有什么能代替它。

弱胜过强，柔胜过刚，天下没有人不知道，但是没有人能实行。

因此有道的人说：“承担全国的屈辱，才配称国家的君主；承担全国

的祸难，才配做天下的君王。”正道说出来就好像是相反的一样。

【引述】

老子以水为例，说明柔克刚的道理。我们看看，屋檐下点点滴滴的雨水，由于它的持续性，经过长年累月可以把一块巨石穿破；洪水泛滥时，淹没田舍，冲毁桥梁，任何坚固的东西都抵挡不了，所以老子说柔弱是胜过刚强的。由此可知，老子的“柔弱”，并不是通常所说的软弱无力的意思，而其中却含有无比坚韧不拔的性格。

本章藉水来说明柔弱的作用。水性趋下居卑，老子又阐扬卑下屈辱的观念，卑下屈辱乃是“不争”思想引申出来的。而“不争”思想即是针对占有欲而提出的。

七十九章

和大怨，必有余怨；〔报怨以德¹，〕安可以为善？

是以圣人执左契²，而不责³於人。有德司契，无德司彻⁴。

天道无亲⁵，常与善人。

【注释】

1 报怨以德：这句原是六十三章文字，据陈柱、严灵峰之说移入此处。

严灵峰说：“‘报怨以德’四字，系六十三章之文，与上下文谊均不相应。陈柱曰：‘六十三章“报怨以德”句，当在“和大怨，必有余怨”句上。’陈说是，但此四字，应在‘安可以为善’句上，并在‘必有余怨’句下；文作：‘和大怨，必有余怨；报怨以德，安可以为善。’”按：严说可从，‘报怨以德’原在六十三章，但和上下文并无关联，疑是本章的错简，移入此处，文义相通。本段的意思是说：和解大怨，必然仍有余怨，所以老子认为以德来和解怨（报怨），仍非妥善的办法，最好是根本不和人民结怨。如何才能不和人民结怨呢？莫若行‘清静无为’之政——即后文所说的‘执左卷而不责于人’，这样就不至于构怨于民。如行‘司彻’之政——向人民榨取，就会和人民结下大怨了。到了那时候，虽然用德来和解，也非上策。

2 左契：“契”即券契，就像现在所谓的“合同”。古时候，刻木为契，剖分左右，各人存执一半，以求日后相符合信。左契是负责人订立的，交给债权人收执，就像今天所说的借据存根。

高亨说：“《说文》：‘契，大约也。券，契也。’古者契券以右为尊。《礼记·曲礼》：‘献粟者执右契。’郑注：‘契，券要也，右为尊。’《商子·定分篇》：‘以左券予吏之问法令者。主法令之吏，谨藏其右券木柙。以室藏之。’《战国策·韩策》：‘操右契而为公责德于秦魏之王。’并其证也。圣人所执之契，必是尊者，何以此文云执左契，今证三十一章曰：‘吉事尚左，凶事尚右。’用契券者，自属吉事，可证老子必以左契为尊，盖左契右契孰尊孰卑，因时因地而异，不尽同也。《说文》：‘责，求也。’凡贷人者执左契，贷于人者执右契。贷人者可执左契以责贷于人者令其偿还。圣人执左契而不责于人，即施而不求报也。”

按：通行本“左契”，帛书甲本作“右契”。高明认为当从甲本。高明说：“从经义考察，甲本是‘是以圣人执右契，而不以责于人’，乃谓圣人执右契应责而不责，施而不求报。正与《老子》所讲‘生而弗有，长而弗宰’之玄德思想一致。乙本‘执左契’义不可识，虽经历代学者旁征博引，

多方诠释，仍不合老子之旨。据此足证帛书甲本应当为《老子》原本旧文，乙本与世传今本皆有讹误。今据上述古今各本勘校，《老子》此文当订正为：‘是以圣人执右契，而不以责于人。’右契位尊，乃贷人者所执。左契位卑，为贷于人者所执。圣人执右契而不以其责于人，施而不求报也。”

3 责：索取偿还；即债权人以收执的左券向负债人索取所欠的东西。

4 司彻：掌管税收。“彻”是周代的税法。

5 天道无亲：天道没有偏爱。和五章“天地不仁”的意思相同。

高明说：“《老子》用一句古谚‘夫天道无亲，恒与善人’结束全篇。类似之语亦见于《周书蔡仲之命》，作‘皇天无亲，唯德是辅’。善者德之师也，彼此用语虽同，则意义有别。《老子》用古谚中的‘天道’说说明自然界之规律，非若周书中的‘天命’”。

【今译】

调解深重的怨恨，必然还有余留的怨恨；〔用德来报答怨恨，〕这怎能算是妥善的办法呢？

因此圣人保存借据的存根，但是并不向人索取偿还。有德的人就像持有借据的人那样宽裕，无德的人就像掌管税收的人那样苛取。

自然的规律是没有偏爱的，经常和善人一起。

【引述】

本章在于提示为政者不可蓄怨于民。用税赋来榨取百姓，用刑政来箝制大众，都足以构怨于民。理想的政治是以“德”化民——辅助人民，给与而不索取，决不骚扰百姓，这就是“执左券而不责于人”的意义。

“天道无亲”，和“天地不仁”（五章）的观念是一致的，都是非情的自然观。人的心里常有一种“移情作用”，心情开朗时，觉得花草树木都在点头含笑；心情郁闷时，觉得山河大地都在哀思悲愁，这是将人的主观情感投射给外物，把宇宙加以人情化的缘故。老子却不以人的主观情感附加给外物，所以说自然的规律是没有偏爱的感情（并非对那一物有特别的感情，花开叶落都是自然的现象，不是某种好恶感情的结果）。所谓“天道无亲，常与善人”，并不是说有一个人格化的天道去帮助善人，而是指善人之所以得助，乃是他自为的结果。

八 十 章

小国寡民¹。使有什伯人之器²而不用；使民重死而不远徙³。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民⁴复结绳而用之。

甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。

【注释】

1 小国寡民：这是老子在古代农村社会基础上所理想化的民间生活情景。

童书业说：“这实际上是一种理想化的小农农村，保持着古代公社的形式。有人说：老子企图恢复到原始社会，这种说法并不妥。因为老子还主张有‘国’，有统治；这种社会里还有‘甲兵’，而且能够‘甘其食，美其服’，这些都不像是原始社会的现象。老子只是企图稳定小农经济，要统治者不干扰人民，让小农经济自由发展，这就达到了他的目的。”（《先秦七子研究》第一三五页）

冯友兰说：“《老子》第八十章描绘了它的理想社会的情况。从表面上看起来，这好像是一个很原始的社会，其实也不尽然。它说，在那种社会中，‘虽有舟舆，无所乘之。虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。’可见，在这种社会中，并不是没有舟舆，不过是没有地方用它。并不是没有甲兵，不过是用不着把它摆在战场上去打仗。并不是没有文字，不过是用不着文字，所以又回复到结绳了。《老子》认为，这是‘至治之极’。这并不是一个原始的社会，用《老子》的表达方式，应该说是知其文明，守其素朴。《老子》认为，对于一般所谓文明，它的理想社会并不是为之而不能，而是能之而不为。

有人可以说，照这样理解，《老子》第八十章所说的并不是一个社会，而是一种人的精神境界。是的，是一种人的精神境界，《老子》所要求的就是这种精神境界。”（《中国哲学史新编》）

2 什伯人之器：王弼本及诸本均作“什伯之器”。严遵本、河上公本作“什伯人之器”，帛书甲、乙本同。依胡适、高明之说，当从河上本。

胡适云：“‘什’是十倍，‘伯’是百倍。文明进步，用机械之力代人工，一车可载千斤，一船可装几千人，这多是‘什伯人之器’。下文所说‘虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之’，正释这一句。”

高明说：“‘十百人之器’，系指十倍百倍人工之器，非如俞樾独谓兵器也。经之下文云：‘虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之’，使

人复结绳而用之。“舟舆”代步之器，跋涉千里可为十百人之工；‘甲兵’争战之器，披坚执锐可抵十百人之力。可见‘十’乃十倍，‘百’乃百倍，‘十百人之器’系指相当于十、百倍人工之器。”

3 不远徙：帛书本作“远徙”。

许抗生说：“‘远徙’，甲本作‘远送’，乙本作‘远徙’。今从乙本。其他诸本皆作‘不远徙’，‘不’字疑为后人增。‘重’与‘远’为对文，皆为动词。远徙，即把迁徙看成很远当作不应做的事，意即不随便迁徙，把搬迁的事看得很重。”

4 民：王弼本作“人”，《庄子·胠篋篇》：“民结绳而用之。”是作“民”。帛书乙本、傅奕本、景龙本、河上公本及其他古本“人”都作“民”。当据改，以求与上文一律。

【今译】

国土狭小人民稀少。即使有十倍百倍人工的器械却并不使用；使人民重视死亡而不向远方迁移。虽然有船只车辆，却没有必要去乘坐；虽然有铠甲武器，却没有机会去陈列使用。使人民回复到结绳记事的情况。

人民有甜美的饮食，美观的衣服，安适的居所，欢乐的习俗。邻国之间可以互相看得见，鸡鸣狗吠的声音可以互相听得着，人民从生到死，互相不往来。

【引述】

“小国寡民”乃是激于对现实的不满而在当时散落农村生活基础上所构幻出来的“桃花源”式的乌托邦。在这小天地里，社会秩序无需镇制力量来维持，单凭各人纯良的本能就可相安无事。在这小天地里，没有兵战的祸难，没有重赋的逼迫，没有暴戾的空气，没有凶悍的作风，民风淳朴诚实，文明的污染被隔绝。故而人们没有焦虑、不安的情绪，也没有恐惧、失落的感受。这单纯朴质的社区，实为对古代农村生活理想化的描绘。中国古代农业社会，是由无数自治自尚的村落所形成。各个村落间，由于交通的不便，经济上乃求自足自给，所以这乌托邦亦为当时封建经济生活分散性的反映。

八 十 一 章

信言不美，美言不信¹。

善者²不辩，辩者不善。

知者不博，博者不知。

圣人不积，既以为人已愈有，既以与人已愈多。

天之道，利而不害；人之道³，为而不争。

【注释】

1 信言不美，美言不信：“信言”，真话，由衷之言。“美言”，华美之言，乃巧言（释德清注）。

张松如说：“本章开头提出了美与信、善与辩、知与博诸范畴，实际上是提出了真假、善恶、美丑等矛盾对立的一系列问题，说明某些事物的表面现象和内在实质往往不一致。这中间包含着丰富的辩证法思想。”

2 善者不辩，辩者不善：帛书甲本缺字，乙本保存完好，作“善者不多，多者不善”。甲、乙本此句均在“知者不博，博者不知”句后。

3 人之道：今本作“圣人之道”，据帛书乙本改。

【今译】

真实的言词不华美，华美的言词不真实。

行为良善的人不巧辩，巧辩的人不良善。

真正了解的人不广博，广博的人不能深入了解。

有道的圣人不私自积藏，他尽量帮助别人，自己反而更充足；他尽量给与别人，自己反而更丰富。

自然的规律，利物而无害；人间的行事，施为而不争夺。

【引述】

本章的格言，可作为人类行为的最高准则。前面三句格言在于提示人要信实、讷言、专精。后面四句，在于勉励人要“利民而不争”。

信实的话，由于它的朴直，所以并不华美。华美之言，由于它的动

听，往往虚饰不实。

善者的言论，止于理，符于实，所以不必立辞巧说；善者的行为，真诚不妄，正直不欺，所以不必自作辩解。反之哓哓巧辩的人，乃是由于言行的欠亏而求自我掩饰。

“知者不博，博者不知。”这话运用到现代学术界的情形，的确如此。现代的知识活动愈来愈专精，“一事不知，儒者之耻”的时代早已经过去了。以博学自居的人，对于任何一门学问，往往只是略知皮毛而已。所以为学如果博杂不精，则永远无法进入知识的门墙。

“圣人不积，既以为人己愈有，既以与人己愈多。”这是一种最伟大的爱的表现。佛洛姆（Erich Fromm）说：“爱是培养给与的能力。”“为人”“与人”便是给与能力的一种表现。“圣人”的伟大，就在于他的不断帮助别人，而不私自占有，这也就是“为而不争”的意义。老子深深地感到世界的纷乱，起于人类的相争——争名、争利、争功……无一处不在伸展私己的意欲，无一处不在竞逐争夺，为了消除人类社会的纠结，乃提出“不争”的思想。老子的“不争”，并不是一种自我放弃，并不是消沉颓唐，他却要人去“为”，“为”是顺着自然的情状去发挥人类的努力，人类努力所得来的成果，却不必擅据为己有。这种贡献他人（“为人”“与人”“利万物”）而不和人争夺功名的精神，亦是一种伟大的道德行为。

历代老子注书评介

自先秦以降，有关《老子》的注疏解说，多达数百种。以下评介自汉至明各家注书，选自严灵峰所编《老子集成》丛书。

一、先秦至六朝

韩非 〈解老〉

在现存解释老子思想的著作中，这是最古的一篇文章。这篇文章见于《韩非子》书上。

〈解老〉一文，对于《老子》以下各章作了一个阐解：一章，十四章，三十八章，四十六章，五十章，五十三章，五十四章，五十八章，五十九章，六十章，六十七章。在韩非所阐解的章次和他的内容上，可以看出一个特色，就是在《道德经》上下篇中，韩非较重视下篇（三十八章以前为上篇，三十八章以后为下篇）。而且，韩非更重视老子的人生哲学和政治哲学。在〈解老〉的文字中，并不重视老子的形而上学的思维。韩非重功效，所以在〈解老〉中发挥了老子这一面的思想。

〈解老〉有一处显著的曲解，有一处显著的误解，分别在下面指出来：

（1）韩非说：“治大国而数变法，则民苦之。是以有道之君，贵虚静而重变法。”韩非认为老子主张“重变法”，显然是曲解。王力在《老子研究》中已有所评说：“非言‘重变法’，颇违老聃之旨。本已无法，奚待重变？”

（2）韩非将五十章“生之徒十有三，死之徒十有三”的“十有三”解释为四肢与九窍。他以为“四肢与九窍”中的数字“四”和“九”加起来刚好十三，于是产生这种错误的解释。“十有三”就是指十分中有三分，即十分之三。王弼的注是正确的，王注：“十有三，犹云十分有三分。”

另一处，韩非说：“道譬诸若水，溺者多饮之即死，渴者适饮之即生。……故得之以死，得之以生；得之以败，得之以成。”在《老子》书上，只说过得到“道”，万物可以生可以成，却没有说过得到“道”会“死”“败”的。韩非这段话只能当作他自己的说法，与老子思想无关。

〈解老〉中有许多精到的解释。这里只举出韩非对“道”和“德”的解释：

（1）关于“道”，韩非说：“‘道’者，万物之所然也，万理之所稽也。……万物各异理，而‘道’尽稽万物之理。”这是说“道”为万物共同的理，也即是指万物普遍的原理或律则。韩非这里所说“道”，应指规律性的“道”。

又说：“‘道’者万物之所以成也。”这个“道”是指万物所由以生成

的“道”，也就是指形而上的实存之“道”。

(2) 关于“德”，韩非说：“‘德’者，‘道’之功。”即是说“德”是“道”的作用。这种解释，简捷明了。

此外，韩非对于五十九章“啬”字的解释也至为恰当。他说：“啬之者，爱其精神。……圣人之用神也静。静则少费，少费之谓啬。”老子“啬”和“俭”这两个观念是相通的，乃意指宝爱精神而不耗费精力。韩非的解释远胜于后人的注解。后人常把“啬”“俭”误为专指节俭钱财而言。

韩非 〈喻老〉

大抵说来，〈解老〉的文字还值得一读，〈喻老〉一文则尽多误说。所以有人怀疑这两篇文字不是出于一人之手（王力说：“〈解老〉多精到语，〈喻老〉则粗浅而失玄旨，疑出二人手笔”）。

〈喻老〉全用历史故事去附会《老子》。王力曾说：“韩非喜刑、名、法、术之学，故任权威。其作〈喻老〉也，以是附会老子。”全篇最严重的曲解有下面几段文字：

(1) “制在己曰重，不离位曰静。重则能使轻，静则能使躁。……无势之谓轻，离位之谓躁，是以生幽而死。故曰：‘轻则失臣，躁则失君。’主父之谓也。”这是晓喻人君不要离位，不要失势。

(2) “势重者，人君之渊。君人者，势重于人臣之间，失则不可复得也。……赏罚者，邦之利器也。在君则制君，在臣则胜君。君见赏，臣则损之以为德；君见罚，臣则益之以为威。”这是晓喻人君赏罚为治国的利器，不可轻易示人。

(3) “越王入宦于吴，而观之伐齐以弊吴。吴兵既胜齐人于艾陵，张之于江、济，强之于黄池，故可制于五湖。故曰：‘将欲翕之，必固张之；将欲弱之，必固强之。’晋献公将欲袭虞，遗之以璧马，知伯将袭仇由，遗之以广车。故曰：‘将欲取之，必固与之。’”这是说要灭人之国，必先使对方“张”“强”暴露，自己则隐蔽起来，示弱于人。又说要取人之国，可先赂送财物，以示友好，乘其不备而攻取。

(4) “周有玉版，纣令胶鬲索之，文王不予；费仲来求，因予之。是胶鬲贤而费仲无道也。周恶贤者之得志也，故予费仲。文王举太公于渭滨者，贵之也；而资费仲玉版者，是爱之也。故曰：‘不贵其师，不爱其资，虽知大迷。是谓要妙。’”这是说要灭人国，须先打击对方的贤臣，而讨好对方的佞臣。

以上是韩非假借《老子》所引申出来的几种法术，都是讲求驾驭阴谋的诈术，完全曲解老子的原意。老子思想可说没有一点儿权谋诈术的成分在内，老子是最反对机智巧诈的。很不幸，这点却造成后人普遍的

误解，而《喻老》作者则是误解老子的第一人（钱穆先生，在《庄老通辨》中反复误解老子讲权谋，这都是没有深究老学的缘故，只是对老子所使用的特设语句作字面的猜认，而且对于老子整个哲学系统及其建构哲学的立意未深入了解所致）。

严遵 《道德指归论》

严遵是汉成帝时候的人，《指归》可说是相当古老的一本解老的书。

《指归》原作共十三卷，分《论道篇》和《论德篇》。陈、隋时代《论道篇》全部遗失，仅存《论德篇》七卷。严灵峰根据陈景元《道德真经藏室纂微篇》录出上篇（《论道篇》）佚文。

《指归》以黄老思想解老。

严遵 《老子注》

严遵《老子注》早已散失，严灵峰根据陈景元《道德真经藏室纂微篇》、李霖《道德真经取善集》、刘惟永《道德真经集义》、范应元《道德经古本集注》等书有关严注文字辑校成册。

严遵将《老子》分成七十二章，所依据的理由是：“上经配天，下经配地；阴道八，阳道九。以阴行阳，故七十有二首；以阳行阴，故分上下。以五行八，故上经四十而更始；以四行八，故下经三十有二而终矣。”

严遵注《老》，语多乖谬，例如说：

“神明得位，与虚无通，魂休魄息，各得所安，志宁气顺，血脉和平也。”（注解“归根曰静，静曰复命。”）

“信不足谓主身也，有不信谓天人也。”（注解“信不足有不信。”）

“天地生于太和，太和生于虚冥。”（注解“天下之物生于有，有生于无。”）

严遵注《老》，可窥见汉代老学的一种观点。

谷神子 《道德指归论注》

谷神子辑录严遵《指归》之文并加注释，对《老子》原文也略加注解。

葛玄 《老子节解》

葛玄号葛仙公，为道教方士之流人物。所学为是神仙、导引、服

气、养生一类法术。葛玄注《老》，语多扭曲。兹举数例为证：

“使民不为盗”，葛注：“谓邪气不来，盗贼不入，行一握固，则邪气去也。”

“天长地久”，葛注：“天长者，谓泥丸也，地久者，谓丹田也。泥丸下至绛宴，丹田上升行一，上下元炁，流离百节，浸润和气，自生大道毕矣，故曰长生。”

“上善若水”，葛注：“善者谓口中津液也。以口漱之则甘泉出；含而咽之下列万神。子欲行之，常以晨朝漱华池，会津液满口，即昂头咽之，以利万神而益精炁。”

“窃冥中有精”，葛注：“谓脑中元气化为精也。”

全书注说多养生吐纳之言。

王弼 《道德真经注》

毫无疑问的，王弼的注是古注中第一流的作品。王弼注很能掌握老子“自然”的主旨。他扣紧了老子哲学上的几个基本观念，并加以阐释。王弼所采用的方法，就是魏晋玄学家所通用的“辨名析理”的方法。所谓“辨名”就是分辨一个名词的意义。一个名词，有它所代表的概念，分析这些概念，就是“析理”。王弼运用这种方法，不仅精确地解释老子哲学名词的原意，并且也精辟地发挥了老子哲学的义涵。让我们先看看王注的优点和特色，下面抽引一些王弼的注文，并略作说明：

“常使民无知无欲。”（三章）王注：“守其真也。”

凭字面的解释，很容易使人误会老子要人民无知无欲是一种愚民政策。其实老子这里所说的“知”和“欲”都有特定的意义：他所谓的“知”乃意指伪诈的心智，他所谓的“欲”乃意指争盗的欲念。老子认为这种“知”“欲”是产生一切巧诈纷争的根源，“无知无欲”，就是消解巧伪的心智活动与争夺的欲念心理，而保持天真烂漫、纯真朴质的生活。王弼用一个“真”字，极其简明的把握了老子“使民无知无欲”的意义。

“天地不仁。”（五章）王注：“天地任自然，无为无造，万物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有为；造立施化，则物失其真……。”

在这里，可以看出王弼很能发挥老子纯任自然、自由发展的基本精神。

“无状之状，无物之象。”（十四章）王注：“欲言‘无’邪！而物由以成；欲言‘有’邪！而不见其形。故曰：‘无状之状，无物之象也。’”

这一章是谈“道”的。“无”“有”乃是指称“道”的。王弼不仅简明地解释了“无”“有”的概念，而且也说出了老子用“无”“有”这两个概念的原因。依王弼这注解，我们很清楚的知道：由于“道”的“不见其形”，所以用“无”来形容它；而这个不见其形的“道”却又能产生天地万物（“物由以成”），所以又用“有”来指称它。

“众人熙熙。”（二十章）王注：“众人迷于美进，惑于荣利，欲进心竞，故熙熙如享太牢。”

王弼的注述，文辞生动而优美。

“道法自然。”（二十五章）王注：“道不违自然，乃得其性。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违。”

“道法自然”一语，常使人感到困惑。“道”在老子哲学中已是究极的概念，一切都由“道”所导出来的，那么“道”怎么还要效法“自然”呢？其实，所谓“道法自然”就是如王弼所说的“道不违自然”，即是说“道”的运行和作用是顺任自然的。

“善行无辙迹，善言无瑕谪，善数不用筹策，善闭无关键而不可开，善结无绳约而不可解。”（二十七章）王注：“顺自然而行，不造不始；……顺物之性，不别不析；……因物之数，不假形也；因物自然，不设不施……此五者皆言不造不施，因物之性，不以形制物也。”

王弼牢牢地掌握住老子“顺自然”“因物之性”的基本观念。这观念散布于全书。例如二十九章王注说：“万物以自然为性。”“圣人达自然之至，畅万物之情。”王弼透彻地了解老子自由哲学的基本精神，而加以发挥。

“鱼不可脱于渊，国之利器，不可以示人。”（三十六章）王注：“利器，利国之器也。唯因物之性，不假刑以理物，器不可睹，而物各得其所，则国之利器也。示人者，任刑也，刑以利国，则失矣。鱼脱于渊，则必见失矣。利国器而立刑以示人，亦必失也。”

许多人把“国之利器不可示人”这句话误为权术，看到王弼的注解，当可知道老子的本意乃在于告诫人君不可以“立刑以示人”。读了王弼这段注文，不但不会误解老子有权术思想，而且能深刻的体会出老子反对峻制苛刑为害的心意。

“古之善为道者，非以明民，将以愚之。”（六十五章）王注：“‘明’谓多见巧诈，蔽其朴也。‘愚’谓无知，守其真，顺自然也。”

老子“非以明民，将以愚之”的话，普遍被误解为愚民政策。读了王注当可知道老子绝非主张通常意义的愚民政策。在老子哲学中，“愚”含有特定的意义，“愚”和“真”、“朴”、“自然”的意义是相通的。老子不仅希望人民能真朴（“愚”），而且更要求统治者先做到真朴。

从以上所征引的王注中，可以看出王弼甚能了解老子哲学的真义。王弼实为研究《老》学的第一大功臣。

王弼注《老》，和郭象注《庄》，都是经典般的注作。王注既然有这么大的作用和影响力，因此王注有问题的地方，也必须指出来，以免产生错误的影响。下面分别的指出王注的错处以及版本上的误字或漏字。

先看王注的错误：

“天地不仁，以万物为刍狗。”（五章）王注：“地不为兽生刍，而兽食刍；不人为生狗，而人食狗。”

“刍狗”是用草扎成的狗，作为祭祀时使用的。《庄子·天运篇》上也说过。王弼误把“刍狗”当成二种东西。（严灵峰在《老子众说纠缪》中曾指出王弼的错误：“‘刍狗’为一物，而非‘刍’与‘狗’二物也。”）

“以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还。”（三十章）王注：“有道者务欲还反‘无为’，故云其事好还也。”

王注刚好和原意相反。“其事好还”是说用兵这件事一定会得到还报。“好还”含有“还报”或“报复”的意思。如李息斋说：“杀人之父，人亦杀其父；杀人之兄，人亦杀其兄，是谓好还。”又如林希逸说：“我以害人，人亦将以害我，故曰其事好还。”“好还”都作报复讲，含有反自为祸的意思，不当作还回“无为”讲。

“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。”（三十六章）王注：“将欲除强梁，去暴乱，当以此四者，因物之性，令其自戮，不假刑为大以除将物也。”

老子这段话是“物极必反”的说明。王弼的注和老子的原意没有接上头。虽然如此，王弼“因物之性”的注释还算不违背老子崇尚自然的宗旨，不像许多人将老子这段话作权术来曲解。

“以正治国；以奇用兵。”（五十七章）王注：“夫以‘道’治国，崇本以息末；以正治国，立辟以攻末。本不立而末浅，民无所及，故必至于奇用兵也。”

“以正治国；以奇用兵。”这是两个对等语句，王弼把它们视为上下连锁语句，遂认为“以正治国”是导致于“以奇用兵”的结果。王弼将“以正治国”解释为“立辟以攻末”，令人费解。四十五章：“清静为天下正”；本章：“我好静而民自正”，都是“静”“正”互言。老子主张以清静之道治国，自然亦主张以正治国。可见王注不妥。

“正复为奇，善复为妖，人之迷，其日固久。是以圣人方而不割，廉而不剝。”（五十八章）

这一章王注颇多失误。下面分句来谈：

“正复为奇。”王注：“以正治国，则便复以奇用兵矣。”

王弼的解释和五十七章的注文一样，误认为“以正治国”导致“以奇用兵”。其实“正复为奇”只是说明事物转换的情形。

“善复为妖。”王注：“立善以和万物，则便复有妖之患也。”

“善复为妖”和“正复为奇”一样，只在于形容事物循环相生之理。

“人之迷其日固久。”王注：“言人之迷惑失道，固久矣，不可便正善以责。”

“人之迷其日固久”是承接上两句而说的。意即世间的事物，正忽而转变为邪，〔邪忽而转变为正；〕善忽而转变为恶，〔恶忽而转变为善。〕人们对于这种循环倚伏之理，迷惑而不知，已经有长久的时日了。

“廉而不刳”王注：“‘廉’，清廉也。‘刳’，伤也。以清廉清民，令去其邪，令去其污，不以清廉伤于物也。”

“廉”假借为“棱利”，在古书上常见；《庄子·山木篇》“廉则挫”，即是说棱利则挫。《荀子·不苟篇》杨倞注“廉而不刳”说：“廉，棱也。……但有廉隅而不至于刃伤也。”“廉而不刳”为古时一句成语，意指棱利而不伤人。王弼将“廉”当作“清廉”讲是错误的。

“夫唯不厌。”（七十二章）王注：“不自厌也。”

此处“厌”作“压”讲。《说文》：“厌，笱也。”这句话是唤醒统治者不要压榨人民的。

以上指出王注中的失误。

下面校正王弼版本的错字。王本分八十一章，为一般学者所通用。然而现在通行的王本，和王弼原本已经有了出入。兹据河上公本、傅奕本及帛书本等古本，将通行的王本加以校正：

二章：“长短相较”应改为“长短相形”。

依毕沅说：古无“较”字。河上本和傅奕本都作“长短相形”。“长短相形”和下句“高下相盈”相对为文，“形”与“盈”押韵。所以应据傅奕本改“较”为“形”。

十五章：“蔽不新成”应改正为“蔽而新成”。

这句所有的古本都有一个“不”字，从文句的脉络上来看，若

作“不”讲则文义相反而失义。“不”字应改为“而”字，“不”“而”篆文形近致误。

十六章：“公乃王，王乃天。”应改成“公乃全，全乃天”。

“全”字脱坏成“王”。王注：“无所不周普”，即是“全”的注字。且“全”“天”为韵，故应改“王”为“全”。

十八章：“慧智出”应改正为“智慧出”。

王弼的注文：“故‘智慧’出，则大伪生也。”可见王本原作“智慧”，后人抄写误倒为“慧智”。根据王注和傅奕本改正。

二十章：“顽似鄙”应改为“顽且鄙”。

傅奕本“似”作“且”字。“且”和“目”（古“以”字）形近而误，“以”“似”古字通用，遂由“且”误为“目”，由“目”（以）误“似”。“顽似鄙”应据傅奕本改为“顽且鄙”。

二十三章：“故从事于道者，道者同于道。”应删为“故从事于道者，同于道”。

“同于道”上面叠“道者”二字是衍文。《淮南子·道应篇》引《老子》说：“从事于道者，同于道。”可证古本不叠“道者”二字。

二十五章：“故道大、天大、地大、王亦大。域中有四大，而王居其一焉。”两个“王”字都应改正为“人”。

傅奕本“王亦大”作“人亦大”。“王”为“人”字之误。“人”古文作“𠤎”，读者或误为“王”。下文“人法地，地法天，天法道”，可证明域中的四大就是指道，天，地，人。所以“王”字应改正为“人”字。

二十六章：“轻则失本，躁则失君。”“本”字当改正为“根”。

《永乐大典》作：“轻则失根。”（引自俞樾《诸子平议》）本章首句是“重为轻根，静为躁君”，故应改为“轻则失根”，以与首句相应。

二十八章：“知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。知其荣，守其辱，为天下谷。”原文应作：“知其白，守其辱，为天下谷。”

《庄子·天下篇》引老聃说：“知其雄，守其雌，为天下谿。知其白，守其辱，为天下谷。”《庄子》所引为《老子》原文。本为以“雌”对“雄”，以“白”对“辱”（四十一章“大白若辱”也是“白”“辱”对言），“辱”通“黜”，含有“黑”的意思，后人不知“辱”和“白”对言，以为只有“黑”才可对“白”，又以为“荣”可对“辱”。所以“知其白”下面，加“守其黑”；“守其辱”上面，加“知其荣”，而后又加“为天下式，为天下式，

常德不忒，复归于无极”四句，以叶“黑”韵，就这样窜入了这六句多余的文字（参看本章征引易顺鼎、马叙伦、蒋锡昌各家的校诂）。

二十九章：“或挫或隳”应改正为“或载或隳”。

河上公注：“‘载’，安也。‘隳’，危也。”“载”（安）与“隳”（危）对言，和上句“或强或羸”文例相同，所以应据河上本将“挫”字改正为“载”字。

三十四章：“万物恃之而生而不辞。”可改成：“万物恃之以生而不辞。”

傅奕本及多种古本“恃之而生”作“恃之以生”。可据傅本改“而”字为“以”字。

三十四章：“功成不名有”应改成：“功成而不有”。

“不有”为老子惯用的词字（见二章、十章、五十一章），中间的“名”字是衍文。

三十九章：“地无以宁将恐发。”“发”应改正为“废”。

“发”为“废”字阙坏，失去“广”旁致误。根据严灵峰的说法改正。

三十九章：“侯王无以贵高将恐蹶。”“贵高”应改为“贞”。

原文为“贞”，误为“贵”，后人见下文“贵以贱为本，高以下为基”二句，以为是承接上文而言，遂于“贵”下文增一“高”字。赵至坚本正作“贞”，所以应据赵本改正为“侯王无以贞将恐蹶”，以与上句“万物无以生将恐灭”相应，且“生”“贞”为韵。

三十九章：“致数舆无舆”应改成“致誉无誉”。

“数”是衍文，“舆”原是“誉”字。陆德明《释文》出“誉”字，注：“毁誉也。”《释文》是根据王弼古本，可见王本原是“誉”字，后人传写致误。

四十五章：“躁胜寒，静胜热。”应改成“静胜躁，寒胜热”。

“静”“躁”对言，见于二十六章。此外六十章、六十一章、七十二王弼的注文，也以“静”“躁”对言。若作“躁胜寒”，不仅文例不符，而且有背于老子思想。作“静胜躁，寒胜热”，则正合老子思想，这二句话是比喻清静无为胜于扰乱有为的，和下句“清静为天下正”，文义相连。

四十七章：“不见而名”应改为“不见而明”。

在《老子》书上，“见”“明”连言（见于二十一章和五十二章），“不

见而明”指不见而明天道。应根据张嗣成本改“名”为“明”。

六十二章：“以求得”应改正为“求以得”。

景龙本、傅奕本及众多古本“以求”作“求以”。“求以得”和下句“有罪以免”相对成文。应据景龙本改正。

六十六章：“是以欲上民”补成“是以‘圣人’欲上民”。

其他古本“是以”下面都有“圣人”二字，现在通行的王本独缺漏。后面一句“是以‘圣人’处上”，“是以”下面有“圣人”两字，故依文例增补。蒋锡昌说：“《逸藏》王本有‘圣人’二字，当据补入。”

七十一章：“夫唯病病，是以不病，圣人不病，以其病病，是以不病。”应改正为：“圣人不病，以其病病，夫唯不病，是以不病。”

这一段所有古本文句都误倒复出，应依《老子》特有文例以及《御览·疾病部》改正。

七十五章：“民之轻死，以其求生之厚。”补正为“民之轻死，以其上求生之厚”。

傅奕本“以其”下面有“上”字（“上”指统治者）。王弼注：“言民之所以僻，治之所以乱，皆由上，不由其下也。”从王注中可知王本原有“上”字。当据傅本和王注补上。

七十六章：“万物草木之生也柔脆”应删为“草木之生也柔脆”。

“人之生也柔弱，其死也坚强；万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。”“人”和“草木”都属于万物，“万物”二字是衍文。傅奕本没有“万物”二字。当据傅本删去。

七十六章：“兵强则不胜，木强则兵”应改正为“兵强则灭，木强则折”。

《列子·黄帝篇》、《文子·道原篇》、《淮南子·原道训》都作“兵强则灭，木强则折”。当据以改正。

八十章：“使人复结绳而用之”改为“使民复结绳而用之”。

“人”应作“民”，根据《庄子·胠篋篇》、河上本及其他各古本改正，以求和上文文律一致。

以上，我们校正王弼通行的版本，并对王弼的注文作了一些评介。王弼的成就，不仅在于注释《老》学，如果我们把他的注解单独抽出来看，可看出他的文字自成一个系统，可说是一篇很好的哲学论文。

王弼 《老子微旨例略》

《例略》为严灵峰自《道藏正乙部》检出影印成册。

《例略》说明老子之“道”的无形无名，幽微玄妙，并申说老子“崇本息末”：见素朴，弃巧利。《例略》解《老》与其注《老》有其思想的一贯性。

河上公 《老子道德经》

河上公为何许人，河上注本成于何时，都是一个谜。《神仙传》有一段记载说：汉文帝时，河上公结草为庵，住在河边。某日，文帝去见他，他“抚掌坐跃，冉冉在虚空中，去地数丈”，然后给文帝二卷书，并说：“余注此经以来，一千七百余年，凡传三人，连子四矣。”说完话就不见了。这种记载是后代道教人士的编造。

《史记》曾提到河上丈人，河上注本当是两汉之际的作品。河上公的注文多是养生家之言，而分章标题，乃后代道教徒所为。

在众多的《道德经》古本中，流传最广的要算是王弼本和河上本。王弼本为一般学者所推崇，而河上本则为普遍民间所通用。由于河上本的广泛使用，因此对于河上注本的得失须详加检讨。

先说河上公注释的优点；河上注文字简明，兹举数例：

“不尚贤。”（三章）河上注：“贤，谓世俗之贤。去质为文也。不尚者，不贵之以禄，不贵之以官。”

“使民不争。”（三章）河上注：“不争功名，返自然也。”

“无知无欲。”（三章）河上注：“反朴守淳。”

“天地不仁。”（五章）河上注：“天施地化，不以仁恩，任自然也。”

“绝学无忧。”（二十章）河上注：“除浮华，则无忧患也。”

“众人皆有余。”（二十章）河上注：“众人余财以为奢，余智以为诈。”

“道法自然。”（二十五章）河上注：“道性自然，无所法也。”

“国之利器。”（三十六章）河上注：“利器，权道也。”

从这里所摘录的一些注文中，可以看出河上注的清晰精确的一面。

下面我们看河上注的错误和曲解之处。先指出河上注的失误：

“道冲而用之。”（四章）河上注：“冲，中也。‘道’匿名藏誉，其用在中。”

“道冲”是形容形上之“道”为虚空状态。“冲”作“盅”，训“虚”，河上解作“中”，不妥。本章的“道”也不是河上公所谓的“匿名藏誉”之道。“匿名藏誉”的道，乃就生活层面上而言的，本章的“道”，则就形而上层次而言的。

“故有道者不处。”（二十四章）河上注：“言有道之人，不居其国也。”

“不处”不是指“不居其国”，依上文，应指不自见、不自是、不自伐、不自矜。

“圣人常善救人。”（二十七章）河上注：“圣人所以常教人忠孝者，欲以救人在命。”

河上公用儒家的眼光去看。其实老子这里在于教人依自然而行事，并非“常教人忠孝”。只要看十八章和十九章便可明白河上注与原义不符。

“其事好还。”（三十章）河上注：“其举事好还，自责不怨于人也。”

“其事好还。”是说用兵这件事，反自为祸，其后果将会遭受报复的。

“道常无名。”（三十二章）河上注：“道能阴能阳，能弛能张，能存能亡，故常无名。”

这句应以“道常无名朴”断句，三十七章有“无名之朴”一词端为证。“朴”是“无名”的譬喻。“道”是无形的，因而不可名称。河上的解释和原文不相干；“道”是永存的，说它“能存能亡”，更不妥。

“始制有名。”（三十二章）河上注：“道无名能制于有名，无形能制于有形也。”

“始制有名”同于二十八章“朴散为器”。“制”，兴作讲。（林希逸注：“制，作也。”）河上作驾驭的意思，不妥。

“天亦将知之。”（三十二章）河上注：“人能去道行德，天亦将自知之。”

“夫”，河上本误作“天”，版本不确，注释自然也随着错误。应根据王弼本改正为：“夫亦将知止。”

“死而不亡者寿。”（三十三章）河上注：“目不妄视，耳不妄听，口

不妄言，则无怨恶于天下，故长寿。”

“死而不亡”乃是喻指“身死而道存”；像历史上许多大思想家一样，身躯虽然死灭了，但他们的思想和精神却永续长存，这就可说是“寿”了。

“至誉无誉。”（三十九章）河上公本误作“致数车无车”，原文错了，所根据的注解便为不相干的文字。

“十有三。”（五十章）河上注：“十三谓九窍四关也。”

十有三是十分中有三分。河上注依韩非“四肢九窍”的解释，错误。

“益生曰祥。”（五十五章）河上注：“祥，长也。”

这里“祥”作妖祥解，含有灾殃的意思，古人常有这种用法。王弼将“祥”解作“夭”是正确的，河上注为误。

“以正治国，以奇用兵。”（五十七章）河上注：“天使正身之人，使至有国也。天使诈为之人，使用兵也。”

这两句话纯粹是人事问题，河上公却用“‘天’使”来解说，全然不相干的。

“正复为奇，善复为妖。”（五十八章）河上注：“人君不正，下虽正，复化上为诈也。善人皆复化上为妖祥也。”

世事无常，“正”忽而转变为“奇”，“善”忽而转变为“妖”，老子以此说明事物的循环运转，河上注未切合老子原意。

“廉而不刳。”（五十八章）河上注：“圣人廉清……”

此处“廉”作棱利讲，王弼误作“清廉”，河上误作“廉清”。

“无狭其所居。”（七十二章）河上注：“谓心居神当宽柔，不当急狭也。”

老子这话是警惕统治者不要逼使人民不得安居。

以上指出河上公注释中的一些错误。河上公带着道教的有色眼镜去注《老子》，因而出现许多乖谬的言词，下面分别指出。

“玄之又玄。”（一章）河上注：“玄，天也。言有欲之人与无欲之人同受气于天。”

“玄”是深远的意思。河上以“天”释“玄”，并说人受气于天，和老子

原义无关。

“谷神不死。”（六章）河上注：“谷，养也。人能养神则不死也。神谓五藏之神也；肝藏，魂。肺藏，魄。心藏，神。肾藏，精。脾藏，志。”

这是以方士“养神”一套说法来附会。第六章整章的注释都是荒谬不经。

“及吾无身，吾有何患？”（十三章）河上注：“使吾无有身体，得道自然，轻举升云，出入无间，与道通神。”

河上以为“及吾无身”，可以“轻举升云”，这有如神怪故事中的语句。

“却走马以粪。”（四十六章）河上注：“兵甲不用却走马治农田，治身者却阳精以麋其身。”

第一句的注文已经将原文解释得很清楚，后面一句画蛇添足。“阳精”一类的字眼，显然是方士之流的口语。

“修之于身，其德乃真。”（五十四章）河上注：“修道于身，爱气养神，益寿延年。”这是用卫生之经去注《老》的一例。

“含德之厚，比於赤子。”（五十五章）河上注：“神明保佑含德之人，若父母之于赤子也。”

“神明保佑”之说是教徒的口头语，和老子思想无关。

“深根固柢。”（五十九章）河上注：“人能以气为根，以精为蒂……深藏其气，固守其精，使无漏泄。”

河上用“藏气”“固精”一类的方士术语注解，和老子原义大相背谬。

此外六十章、七十一章、七十二章都可看到河上用养身一套的观点去注《老》。由上可知河上注是带着相当浓厚的方士思想。王力曾说：“河上公注，多养生家言；而老子非谈养生者，故河上注根本错误。”

下面校正河上本的错字和脱字：

三章：“使心不乱。”本章前面二句都有“民”字，此处第三句也应依文例加一“民”字（“使民心不乱”）。

四章：“渊乎似万物之宗。”后面有“湛兮似或存”句，“渊乎”可据王本改为“渊兮”，以与“湛兮”对称。

十章：“天门开阖能无雌？”“无雌”应改正“为雌”。“爱民治国能无知？”“无知”可改成“无为”。

此外，本章每句后面可依王本加一“乎”字，成：“能无离乎？”“能婴儿乎？”“能无知乎？”“能无为乎？”

十五章：“蔽不新成。”应改正为“蔽而新成”。“不”为“而”字之误。

十六章：“不知常，妄作凶。”“妄”应改正为“妄”，河上注文即作“妄”，原文笔误。

二十三章：“故从事于道者，道者同于道。”删成“故从事于道者，同于道。”河上本和王本都在“同于道”者上面叠“道者”二字。这是衍文，应删除。

二十五章：“故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一也。”“王”为“人”字之误。“人”古文作“三”，读者误为“王”。后句“人法地，地法天，天法道。”正作“人”而不作“王”。

二十六章：“轻则失臣。”改正为“轻则失根”。本章首句“重为轻根，静为躁君”，末句“轻则失根，躁则失君”，相对成文。

二十八章：“知其白，守其黑，为天下式，为天下式，常德不忒，复归于无极。知其荣，守其辱，为天下谷。”应据《庄子·天下篇》删成：“知其白，守其辱，为天下谷。”

三十二章：“天亦将知止。”应据王本改正为“夫亦将知止”。“夫”笔误为“天”。

三十四章：“万物恃之而生而不辞，功成不名有。”应改正为“万物恃之以生而不辞，功成而不有”。（上节王弼本校正中已叙说）

三十六章：“将使弱之。”“将使”应依前后各句文例改正为“将欲”。

三十九章：“侯王无以贵高将恐蹶……孤寡不谷……致数车无车。”应改正为：“侯王无以贞将恐蹶……孤寡不谷……至誉无誉。”“贵高”应改正为“贞”。（原文为“贞”误作“贵”，后人又妄增一“高”字。）“穀”与“谷”古通，然河上注误读为车穀之穀。“誉”王本误为“與”，河上本再误作“车”。

四十七章：“不见而名。”“名”应改成“明”。

六十二章：“美言可以市，尊行可以加人。”补正为“美言可以市尊，美行可以加人”。

六十二章：“以求得。”应改正为“求以得”（参看前节王本校正）。

七十一章：“夫唯病病，是以不病，圣人不病，以其病病，是以不病。”应改正为“圣人不病，以其病病；夫唯病病，是以不病”。

七十五章：“以其求生之厚。”应改正为“以其上求生之厚”。上两句都作“以其上”，本句漏一“上”字，故应依文例增补。

七十六章：“万物草木之生也柔脆……兵强则不胜，木强则共。”应改正为：“草木之生也柔脆……兵强则灭，木强则折。”“万物”两字是衍文。“兵强则灭，木强则折。”依《列子·黄帝篇》与《淮南子·原道训》改正（见上节王弼本校正）。

上面对于流传最广远的王弼注本和河上公注本所作的评介，我们可以断言：关于注文，王注远胜于河上注。关于版本，则互有优劣。一般说来，学者仍多采用王本。然而现在通行的王本，已非原旧，后人笔误或脱字不少。

二、初唐至五代

陆德明 《老子音义》

依王弼本注音。

魏征 《老子治要》

摘录河上公注文。河上注文中有关养神炼气一类的方士语句尽被删去，未予选录。

傅奕 《道德经古本篇》

傅本是研究校刊的学者非常重视的一个古本。它是依据王弼本发展出来的。傅本常在文句后面添增“矣”“也”一类的赘词，错字也不少。但有许多处倒可刊正王本的误失。例如：

二十五章：傅本“强字之曰道”，王本及其他古本遗“强”字，应据傅本补上。又，同一章傅本“道大，天大，地大，人亦大”，王本及其他古本作“王亦大”，应据傅本改为“人亦大”。

三十九章：傅本“致数誉无誉”。“数”是衍文。“誉”应为《老子》原文，而王本笔误为“舆”，河上本再误作“车”，各古本均应据傅本改正。

六十二章：傅本“不曰：求以得”。王本及河上本都误倒为“以求得”，傅本正确。

七十五章：傅本“以其上求生之厚”。王本和河上本在“以其”下面遗漏“上”字，可据傅本补上。

七十六章：傅本“人之生也柔弱，其死也坚强；草木之生也柔脆……”王本及河上本“草木”上衍“万物”两字，依据傅本删去。

上面几点是傅本最大贡献处，众古本的错误都可据以校正。

颜师古 《玄言新记明老部》

简略说明《老子》每章主旨（“以正治国”章以下缺），每章的说明文字只有一二行。颜氏对老学思想上并无特殊见解，然“三十一章‘佳兵’注语可证王弼于此有七字注文，唐时尚未脱落，可证宋人之说，于考据方面颇具意义”。（引严灵峰评语）

成玄英 《道德经开题序诀义疏》

成玄英把老子哲学的基本观念含混化、庞杂化了。例如他对“道”的解释：

“……元气大虚之先，寂寥何有！至精感激，而真一生焉。真一运神，而元气自化，元气者，无中之有，有中之无，广不可量，微不可察。氤氲渐着，混茫无倪，万象之端，兆朕于此，于是清通澄朗之气，而浮为天烦昧浊滞之气……，生天地人物之形者，元气也；授天地人物之灵者，神明也。……道全则神王，神王则气灵，气灵则形超，形超则性彻。性彻者，反复流通，与道为一，可使有为无，可使虚为实，吾将与造物者为侑，奚死生之能累乎？”

这段话很明显的可以看出不仅夹杂了佛教、道教的观念，而且还渗入了《庄子》的思想。

成作有两大特色，也可说两大弊病：

一、引《庄子》证说《老子》。老子 and 庄子，在基本的心态与意境上是大大不相同的。庄子有许多的观念，为老子所没有的，例如上面所引这段话的最后两句：“吾将与造物者为侑，奚死生之能累乎？”庄子这种“独与天地精神往来”以及“死生为一”的观念，为老子所无。又如十二章：“曲则全”，成疏：“庄子云：‘吾行屈曲，无伤吾足。’此一句，忘违顺也。”“忘”是庄子的境界，用来解释老子则不妥。此外，“枉则直”，成疏：“此一句，忘毁誉。”这也是用《庄子》来套《老子》，而且用“忘毁誉”来解释“枉则直”显然是误解。以《庄》误解《老》的例子还很多，这里只是略举数例。

二、用佛教、道教观点解老。例如：“逝曰远”（二十五章），成疏：“超凌三界，远适三清也。”又如：“远曰反”，成疏：“既自利道，圆远之圣境，故能返还界内，慈救苍生，又解迷时，以三清为三界悟即三界是三清，故返在尘俗之中，即是大罗天上。”如此注解，把老子弄得面目全非。成疏中，以佛教、道教误解老的例子举不胜举。

成玄英的《庄子疏》确是上乘之作，远胜于《老子疏解》。

李荣 《道德真经注》

本注书原缺。严灵峰根据《道藏》残本为底本，辑强思齐《道德真经玄德纂疏》中之李荣注校辑成册。

李荣为唐高宗时道士，故以道教色彩注《老》。

马总 《老子意林》

摘出《老》书上的一些文句加以注释。注文尚清楚。

王真 《道德经论兵要义述》

这本借《道德经》来“论兵”的书，并不是主张要用兵或如何去用兵，相反的，却主张戢戈止兵，偃武息争。作者牢牢地抓住老子不争的思想而加以发挥。整本书都充满了浓厚的反战思想。令人惊奇的是：作者王真竟然是一位拥有极大兵权的将军。他是唐宪宗手下的一员大将。他的军职是朝议郎使持节汉州诸军事守汉州刺史充威胜将军。

王真写这本书，直接的对象就是他的皇帝宪宗（书上每章的前面都写：“臣真述曰”）。王真深深地感到战争给人民带来的灾害，因而力陈战争的祸患：“夫争城，杀人盈城；争地，杀人盈野。”（〈上善若水章〉第八）“臣敢借秦事以言之；李斯、赵高、白起、蒙恬之类，皆不以道佐其主，而直以武力暴强，吞噬攫搏，……李斯父子糜溃于云阳；白起齿剑于杜邮；赵高取灭于宫闱，此皆事之还也。且兴师十万，日费千金，十万之师在野，则百万之人流离于道路矣。”（〈以道佐人主章〉第三十）又说：“夫穷兵黷武，峻制严刑，则人必无聊也。”（〈人不畏死章〉第七十四）

为政者若能停止争战，不兴兵革，社会才能安定，人民才能安宁。王真说：“王者既不责于人，则刑罚自然不用矣。刑罚不用，则兵革自然不兴矣。兵革不兴，则天下自然无事矣。”（〈天地不仁章〉第五）“治天下国家之人，尚以安静不挠为本。……明王在上，兵革不兴。”（〈治大国章〉第六十）王真认为老子著书立说最大的用意就在于：“劝人君无为于上，不争于下。”这也是王真自己写这本义述的真正动机。他又说：“窃尝习读五千之文，每至探索奥旨，详研大归，未尝不先于无为，次于不争，以为教父。”王真掌握了老子“无为”和“不争”这两个中心观念，而后极力加以阐释。关于“无为”，他引申说：

“无为之事，盖欲潜运其功，阴施其德，使百姓日用而不知之……王者无为于喜怒，则刑赏不溢，金革不起；无为于求取，则赋敛不厚，供奉不繁。”（〈天下皆知章〉第二）

“为无为者，直是戒其人君无为兵战之事也。语曰：‘舜何为哉，恭己南面而已！’”（〈不尚贤章〉第三）

“无为者，即是无为兵战之事。兵战之事，为害之深，欲爱其人，先去其害。”（〈营魄抱一章〉第十）

“无为”的反面是“有为”“有事”。王真说：“及其有事也，则以赋税夺人之货财；及其有为也，则以干戈害人性命。”

“无为”的思想蕴涵了“不争”。王真极力陈述争端的根源与弊害，并强调“不争”的重要性。他说：

“暴慢必争，忿至必争，奢泰必争，矜伐必争，胜尚必争，专恣必争。夫如是王者有一于此，则师兴于海内，诸侯有一于此，则兵交于其国……是以王者知安人之道，必当先除其病，俾之无争则战可息矣，战可息则兵自戢矣，是故其要在于不争。”

“夫争者兵战之源，祸乱之本也。故经中首尾重叠唯以不争为要也。”

王真的《义述》，将老子形而上的意味完全刷除。例如第四章“道冲而用之”，分明是说“道”体的，但王真却将它赋与现实的意义，他解说：“此章言人君体道用心，无有满溢之志，长使渊然澄静。”又如第八章“上善若水”，王真解说：“特谕理兵之要深至矣。夫上善之兵，方之于水，然水之溢也，有昏垫之灾；兵之乱也，有涂炭之害。”这种解释虽然未必与老子原义相同，但能和老子另一基本思想吻合：即掌握权力者，万万不可造成涂炭百姓的灾害。

在书后王真附了一封给皇帝的信。皇帝看了，也回了他一封简短的信，信上说：“省阅之际，嘉叹良深，秋凉，卿比平安。”这几句话不仅道出了共鸣之意，也表露了亲切的人情味。王真接到信以后，又上书给皇上，再度痛陈兵革之害：“……涂万姓之肝脑，决一人忿欲，毒痛海内，灾流天下……。”慷慨陈词，王真的道德勇气和他对百姓的爱心，令人感佩。读这本《义述》，觉得一股强烈的人道主义的精神在字里行间跳荡着。

陆希声 《道德真经传》

陆希声说：“老子之术本于质，质以复性。”陆氏认为“化情复性”、“以性正情”是老子哲学的基本动机。

陆希声在序言中说：“天下方大乱……于是仲尼阐五代之文，以扶其衰；老氏据三皇之质，以救其乱，其揆一也。”十八章注文中说：“孔老之术不相悖。”十九章注文也说：“老氏之术焉有不合于仲尼。”无论老子或孔子，他们的心怀都是救世的，这一点是不错的。但是并不能因着他们有相同的“救乱”心怀，就将他们的人生态度和价值取向混同，陆希声并没有很清楚的分辨这一层。陆氏虽然以儒解老，不过儒家思想的痕迹并不显明。作者阐述每章要旨，明晰可读。

顾欢 《道德经注疏》

收集河上公注和成玄英疏，兼引唐玄宗等十五家注言。

乔讽 《道德经疏义节解》

杂引史事及他说以解《老》。

三、两宋至元代

宋鸾 《道德篇章玄颂》

用七言诗咏颂《老子经义》。

王安石 《老子注》

原书有二卷，已亡失，仅从彭耜《道德真经集注》中辑引王氏残注。王安石在《老子》注中首先将第一章以“无”“有”断句，在他以前的人都以“无名”、“有名”、“无欲”、“有欲”为读。

附论《老子》短文一篇（录自《临川先生文集》卷六八），仅五百字，文末评说：“如其废轂辐于车，废礼乐刑政于天下，而坐其之无为用也，则亦近于愚矣。”

苏辙 《老子解》

这本解《老》，见解颇为精到，很受宋明以来的学者所重视。书中一再强调“复性”的思想，是其特色。

程俱 《老子论》

短论五篇：论一，谈道；论二，说明《老》学不主张厚生亦不及长生；论三，阐扬超越死生之对；论四，解释《老子》第十章；论五，申说《老子》“济天下而度群生”的心怀。

叶梦得 《老子解》

《老子》书上的“言”，不仅指言说的意思，还含有声教法令的意义。叶解十七章中说：“号令教戒，无非‘言’也。”书篇幅不多，却有独见处。

程大昌 《易老通言》

程氏认为：“老氏一书，凡其说理率不能外乎系辞而别立一抚也。”又说：“老语皆《易》出也，而独变其名称，以示无所师承，而求别成一家焉耳。”这种说法将老子哲学的独创性完全抹杀，同时也把老子哲学建立的动机与时代的意义轻易忽略。

员兴宗 《老子略解》

节引《老子》部分文字，常以孔孟之言注解，偶而也引用庄子的观点，但所论注，多与老子原义有所出入。

寇质才 《道德真经四子古道集解》

引录庄列文庚四子著作（《南华经》、《通玄经》、《冲虚经》、《洞灵经》）为注。颇费一番采摘工夫，可供相互对照参考。

吕祖谦 《音注老子道德经》

依河上公本加反切注音，附于各句注后。

葛长庚 《道德宝章》

夹杂着佛学观点注《老》。

赵秉文 《道德真经集解》

收录苏辙《老子解》全文，并摘引政和、鸠摩罗什、陆世声、司马光等注释，偶尔也附录己见。

董思靖 《道德真经集解》

对《老子》经文的解释，颇有己见，其中以三十六章的解释最为可取（前面曾引录）。每章的后面，有数语作总结，扼略说明各章主旨。此外，还摘引司马光、苏辙等注。本《集解》胜于赵秉文《集解》。

李嘉谋 《道德真经义解》

按章次顺文作解，尚属通顺。焦竑《老子翼》所引“息斋注”，即是此书文字。息斋是嘉谋的道号。

林希逸 《老子献斋口义》

用通俗浅近的文字作解，明白可读。但林氏所作《庄子口义》远比这本《老子口义》可取。

龚士尚 《纂图互注老子道德经》

采河上公注本。常于句后附“互注”，多征引《庄子》文字作补注。书前附有“老子车制图”的图样。

范应元 《老子道德古本集注》

这本集注的特点：一、解释扼要洗炼。二、征引多种古文及“音辩”，并鉴别何种古本同于老子原作。三、精选王弼、河上公、陆德明、傅奕、司马光、苏辙等三十家注解。这是一本很有参考价值的书。在版本上，尤受校刊学者所重视。

刘辰翁 《老子道德经评点》

针对林希逸《口义》一书，加以阐释批评。

张嗣成 《道德真经章句训颂》

以五言七言等文体为句，按章称颂《老子》经义。

陈观吾 《道德经转语》

依河上公章目，将每章改成七言绝句。间或夹杂佛教观念。

此系吟咏之作，和宋鸾的《道德篇章玄颂》以及张嗣成的《道德真经章句训颂》为同类作品，附有音注，可供参考。

吴澄 《道德真经注》

注解精确明晰，为研究老学的人所必读的一本好书。

何道全 《太上老子道德经》

依河上公章句本，集河上公、林希逸、萧应叟、李清庵、如愚子等家注，每章后面有总结，并附四言、五言或七言句。注解“虽杂采黄冠之说，间有可取”。（引严灵峰评语）

蒋融庵 《老德真经颂》

依《老子》章数作七言绝句颂八十一首。本篇和宋鸾、张嗣成等人的作品同类。

四、明代

薛蕙 《老子集解》

薛蕙早年喜欢看神仙长生一类的书，后来研读老子，才发觉以前所学，不过是“方士之小术”。在序言中，他说：“予蚤岁嗜神仙长生术，凡神仙家之说，无不观也。晚读《老子》而好之，乃知昔之所嗜者，第方士之小术，而非性命之学也。……后世直以道家为养生耳，皆予所未喻也。予又窃怪夫方士之言养生者，往往穿凿于性命之外。”前人常用乖异的道教词句解《老》，薛氏之能免疫，值得一提。

这本《集解》，依王本章次顺文作解。注解部分，虽不如吴澄本精到，但也很有独见（二十九章注解胜过各家，前面注释部分已引录）。

《集解》的最大特点是常在一章的后面作评语，澄清前人的误解。如：

三十六章是最受误解的一章，普遍被误认为含有权诈思想，薛蕙以程子为例，加以评说：“程子尝曰：‘《老子》书，其言自不相相处如冰炭，其初意欲谈道之极玄妙处，后来印入权诈上去，如“将欲取之，必固与之”之类。’程子之言……虽大儒之言，固未可尽执以为是也。窃谓此章首明初盛则衰之理，次言刚强之不如柔弱。末则因戒人之不可用刚也。岂诚权诈之术。夫仁义圣智，老子且犹病之，况权诈乎？按《史记》陈平，本治黄帝老子之术，及其封侯，尝自言曰：‘我多阴谋，道家之所禁，吾世即废亦已矣，终不能复起，以吾多阴祸也。’由是言之，谓老子为权数之学，是亲犯其所禁，而复为书以教人，必不然矣。”

三十八章的后面，薛氏澄清老学和晋学的不同。他说：“自太康之后，讫于江左之亡，士大抵务名高，溺宴安，急权利，好声伎。老子之言曰：‘大白若辱’，务名高乎！‘强行有志’，溺宴安乎！‘少私寡欲’，急权利乎！‘不见可欲’，好声伎乎！‘若畏四邻’，嗜放达乎！‘多言数穷’，尚清谈乎！以此观之，则晋人之行，其与老子之言，不啻若方圆黑白之相反矣。”

此外，如五十四章结语中批评朱熹认为“老子便是杨氏”的看法，以及五十八章结语中区别申韩和老子的不同，并指责司马迁所造成的混淆（司马迁把申韩与老子视为同原于道德而引起后人的误会），这些批评和见解，都很得要旨。在古注中，很少见到这类批评性的文字和澄清的工作。薛氏这本《集解》，流行不广，但很值得一读。

张洪阳 《道德经注解》

认为《老子》是“性命之书”。对“道”和“德”有简明的解释：“自然为‘道’，得‘道’为‘德’；自无生有，‘道’也；从有返无，‘德’也。”本注解平

实可读。

释德清 《老子道德经解》

释德清别号憨山。他的注《庄》（内篇）胜于注《老》。虽然如此，但这本解《老》，对于义理方面的引申，仍有许多精辟的见解。在古注中，算是难得一见的作品。

朱得之 《老子通义》

全书分六十四章，逐章作解，偶而采集林希逸、吴澄、薛蕙、王纯甫等家的注解。辞意不够简洁，泛泛之作。惟朱氏认为三十一章“悲哀泣之”，“泣”应改为“莅”，并注说：“以悲哀临之。”这是《通义》中惟一可供参考之点。

王道 《老子亿》

王道字纯甫。全书按章次作解，常借原始儒家思想为助说，解说尚称通畅明晓。在前言中，对于“道经”、“德经”的分法不表赞同，他说：“至唐玄宗改定章句，始取篇首二字为义，以上篇言‘道’，谓之‘道经’；下篇言‘德’，谓之‘德经’，支离不通，殊失著书本旨。”在解说中，有两点值得一提：一、十三章“贵大患若身”。所有的注释家都照字面解，只有王纯甫指出：“贵大患若身，当云贵身若大患，例而言之，古语多类此者。”按老子的原义，当如王解。二、三十一章注文混入正文，为时已久，无从分辨了（王弼只有这章不注）。王纯甫首先提出疑问，认为是“古义疏混入于经者”。

陆长庚 《老子道德经玄览》

视老子思想为“穷性命之隐”。依章次解释。

沈津 《老子道德经类纂》

解说平易可读。偶尔引王弼、司马光、苏辙、董思靖之注以助其解说。

王樵 《老子解》

只解释十个章目。站在儒学的观点解《老》，并引申程朱的见解。

在第一章的解释中，主张应以“无”“有”为读：“旧注‘有名’‘无名’，犹无关文义：‘无欲’‘有欲’恐有碍宗旨。老子言‘无欲’，‘有欲’则所未闻。”

李贽 《老子解》

间有独见之处。

张登云 《老子道德经参补》

录河上公注本，略加补注。

沈一贯 《老子通》

申说通畅。书前附〈老子概辨〉一文，提及“尊老者过谏，薄老者盛贬”。文中指出薄老的言论，并加驳正，特别对于程子和朱子的误解，讨论得最多。程子最大的误解以为老子杂权诈：“《老子》与之、翕之之意，乃在乎取之、张之，权诈之术也。”其实三十六章这段文字只在于说明“物极必反”的道理，并非权术。朱子则误解老子“不肯役精神，须自家占得十分稳便方肯做。一毫不便，便不肯做”。以为老子持着“只是占便宜”的态度，朱子的看法十分肤浅。此外，沈文中还指出朱子批评老子“无”的说法，认为“朱子失其意”。并说：“老子兼‘有’‘无’而名‘道’也，岂但以‘无’为‘道’也。”沈氏认为“有”“无”是指称“道”，这说法很正确。

焦竑 《老子翼》

选摘《韩非》以下六十四家注解。以苏辙、吕吉甫、李息斋、王纯甫、李贽等家的注解为主。并附自著《笔乘》，以抒己见。

林兆恩 《道德经释略》

参他家以解说。

陈深 《老子品节》

录河上公注本，在眉栏上批注，如一章上批说：“诸家皆于‘无名’‘有名’读，又于‘有欲’‘无欲’读，又以‘徼’为‘窈’，误矣！误矣！”其余的眉批也很简明，惜无深意。

徐学谟 《老子解》

顺章作解，并在解说后面对苏辙、薛蕙、林希逸、李息斋等家注解，颇有批评，其评语可读。附带还指陈宋儒的曲解。

王一清 《道德经释辞》

序文《道德经旨意总论》中，指出《老子》五千文不只专言炼养，也并兼言治道，并叙说老子思想对历代的影响。注解抒杂各家之说。

彭好古 《道德经》

间或在句后作注。“此系校刻本子，尚可供校注参考。”（引严灵峰评语）

归有光 《道德经评点》

依河上公注本，在眉栏上引宋明各家注语。

书前附宋太祖序文，略说读《老》经过与心得，宋太祖曾感慨地说：“见本经云：‘民不畏死，奈何以死而惧之。’当是时，天下初定，民顽吏弊，虽朝有十人而弃市，暮有百人而仍为之。如此者，岂不应经之所云。朕乃罢极刑而囚役之，不逾年而朕心减恐。”从这里可以看出老子思想影响的好的一面。其次，附秦继宗序文，说及汉景帝、唐太宗等人受老子的影响，以及宋儒对老子的误解。

陈懿典 《道德经精解》

每句作注，清晰可读。每章后面及眉栏上引各家解说（如征引苏子由、李息斋、李宏甫、焦竑等家解说），可供参考。

钟惺 《老子娜嬛》

顺章作解，并在眉栏上加按语，简明但无特色。

钟惺 《老子文归》

录河上公本原文，加以圈点。在上篇末加按语说：“老子《道德经》导人返其天性，而非异端之书。”

陶望龄 《陶周望解老》

全书分上下两篇，不标章目，部分作解。有误解处，如五章“天地不仁”，陶氏解释：“此惊俗之言也，故复以多言自砭。”又如六十六章“江海为百谷王”，陶氏附会说：“老子之言，多半是术，姑以此诱聋俗耶！”这些是较显著的误解。

赵统 《老子断注》

自叙中，认为老子和孔子一样，具有衰世之志、救世之心。并斥“方士之奇邪”、“方士之祸”。注解中，申言老子“用世之意”，并发挥老子自生自化的思想。解说时，常引孔儒观念作对比说明。

洪应绍 《道德经测》

从儒家的观点去看老子，试图贯通《老》《易》，例如洪氏认为：“有物混成，已分明挈《大易》根宗。绝学无忧，即不习无不利之旨也。婴儿未孩，即何思何虑之宗也。虚而不屈动而愈出，即寂然不动，感而遂通之致也。”因而认为：“即谓《道德》为老氏之《易》，可谓老氏为《周易》作爻辞作系辞亦可。”

《老》《易》或有相似的观点，但这两者的哲学基点和价值取向却有很大的不同。古人的学科界线不分明，常因求“同”而忽略其间基本差异处。

龚修默 《老子或问》

书的前面，说明上篇各章大意。并附“老孔略同”，摘录两家近似的言语。注解部分，采用问答体，从儒家的观点解《老》。

潘基庆 《道德经集注》

书的前面，附各家对老子的赞语或评语。每章原文后面，附考异和注音。集注部分，杂引各家，如列子、庄子、荀子、管子、广成子、淮南子、苏子由、李贽等家，以及道教各典（如《清静经》、《阴符经》、《定观经》）。章末考订文句，可供参考。

郭良翰 《老子道德经荅解》

序文《道德经荅解题辞》澄清苏子瞻的误解。子瞻说：“老子之学，重于无为，轻于治天下国家，韩非得其以轻天下之术，遂至残忍刻薄。”郭氏申说老子基本观念，并评说：“不知韩剽老之糠粕，苏掇韩之皮相。”

《荅解》依河上公本，以林希逸《口义》为主。每章后面引苏辙、吕吉甫、李息斋、吴澄、焦竑等家注解。

陈仁锡 《老子奇赏》

抄录河上公本，加以圈点。

程以宁 《太上道德宝章翼》

用道教观点作解，认为“不读丹书，未闻秘诀，而欲以经史诸子百家解《道德经》，是以凡见而窥仙，俗骨而测佛”。这种说法颇误谬。惟第五十章的注解，颇供参考。

颜锡畴 《道德经解》

顺章解说，清晰可读。

后 记

一、以上各书，选自严灵峰所编《无求备斋老子集成》（艺文印书馆）。这套丛书集成，影印自汉迄明历代有关《老子》的重要著述和版本，分成写本、石本、刻本、注本四类。上面的评介以注本为主。

二、清代以来，校诂方面的工作有很大的成绩。下面各家的著作，为研究《老子》的人所必读，如王念孙《老子杂志》、俞樾《老子平义》、易顺鼎《读老子札记》、刘师培《老子斟补》（以上清代）、马叙伦《老子校诂》、奚侗《老子集解》、高亨《老子正诂》、蒋锡昌《老子校诂》、朱谦之《老子校释》、严灵峰《老子章句新编》等。

三、考据、训诂、校勘是谈义理的基层工作。许多谈义理的人，很忽视校诂学者所提供的成绩，事实上谈义理如果缺乏基础的训练，常常会望文生义而产生误解。因而谈老子哲学思想的人，两层的工作都应兼顾。

一九七〇年元月

附录一 帛书老子甲乙本释文

一九七三年十二月，湖南长沙马王堆三号汉墓中出土了一批具有历史价值的古代帛书。其中的《老子》有两种写本，现在分别称为甲、乙本。甲本字近篆体，根据书中不避汉高祖刘邦讳，推算抄写的年代，最晚在汉高祖时代，约公元前二〇六年到公元前一九五年间。乙本字为隶体，根据书中避刘邦讳，不避惠帝刘盈讳，抄写年代略晚，当在惠帝或吕后时期，约公元前一九四年至公元前一八〇年间。这两种写本，距今已两千多年，是目前所见到的《老子》书的最古本子。

《老子》甲、乙释文，为马王堆汉墓帛书整理小组整理（在《马王堆汉墓帛书老子》内，一九七四年文物出版社出版线装本，一九七六年出版排印本）。兹将排印本释文附录于此，俾便研究者参考。

本书所附释文，分了段，个别标点及文字与原书稍有不同。

原书释文凡例如下：

一、帛书《老子》皆分二篇，乙本篇尾标有《德》、《道》篇题。甲本用圆点作分章符号，但已残缺，无法复原。为了保存帛书的真实性，本书释文不按通行本分章，仅在篇前补加《德经》、《道经》篇题。

二、为了便于阅读，释文加标点并作简要注释（按注释部分本附录删去）。释文不严格按帛书字体，例如乱，帛书作𠂔、乳，静作𡥉，圣作𡥉，其作元等等，一般多用通行字排印。

三、帛书中的异体字、假借字，在释文中随文注明，外加（ ）标志。帛书中抹去及未写全的废字，释文用○代替。原有夺字和衍字，释文不作增删。帛书中的错字，随文注出正字，用〈 〉表示。

四、帛书残缺部分，按所缺字数据它本补足，首先用甲乙两本互补，两本俱残或彼此字数有出入时，选用传世诸本补入。这主要是便利读者阅读，并不是恢复帛书原貌。补文以【 】标出。

老子甲本释文

德 经

【上德不德，是以有德。下德不失德，是以无】德。上德无【为，而】无以为也。上仁为之，【而无】以为也。上义为之而有以为也。上礼【为之而莫之应也，则】攘臂而扔之。故失道。失道矣而后德，失德而后仁，失仁而后义，【失】义而【后礼。夫礼者，忠信之薄也，】而乱之首也。【前识者，】道之华也，而愚之首也。是以大丈夫居其厚而不居其泊（薄），居其实不居其华。故去皮（彼）取此。

昔之得一者，天得一以清，地得【一】以宁，神得一以灵（灵），浴（谷）得一以盈，侯【王得一】而以为正。其致之也，胃（谓）天母已清将恐【裂】，胃（谓）地母【已宁】将恐【发】，胃（谓）神母已灵（灵）【将】恐歇，胃（谓）浴（谷）母已盈将恐渴（竭），胃（谓）侯王母已贵【以高将恐蹶】。故必贵而以贱为本，必高矣而以下为基。夫是以侯王自胃（谓）【曰】孤寡不素（谷），此其贱【之本】与，非【也？】故致数与无与。是故不欲【禄禄】若玉，珞【珞若石】。

【上士闻道，堇（勤）能行之。中士闻道，若存若亡。下士闻道，大笑之。弗笑，不足以为道。是以建言有之曰：明道如费，进道如退，夷道如类。上德如谷，大白如辱，广德如不足。建德如偷，质真如渝，大方无隅，大器晚成，大音希声，天象无形，道褒无名。夫唯】道，善【始且善成】。

【反也者，】道之动也。弱也者，道之用也。【天下之物生于有，有生于无。】

【道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，】中气以为和。天下之所恶，唯孤寡不（谷），而王公以自名也。勿（物）或斂（损）之【而益，益】之而斂（损）。故人【之所教】，夕（亦）议而教人。故强良（梁）者不得死，我【将】以为学父。

天下之至柔，【驰】骋于天下之致（至）坚。无有入于无间，五（吾）是以知无为【之有】益也。不【言之】教，无为之益，【天】下希能及之矣。

名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚【爱必大费，多藏必厚】亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久。

大成若缺，其用不弊（敝）。大盈若盅（冲），其用不窳（窘）。大直如诘（屈），大巧如拙，大赢如炳。趿（躁）胜寒，靺

（静）胜灵（热），请（清）靓（静），可以为天下正。

·天下有道，【却】走马以粪。天下无道，戎马生于郊。·罪莫大于可欲，^慝（祸）莫大于不知足，咎莫憯于欲得。【故知足之足，】恒足矣。

不出于户，以知天下。不规（窥）于牖，以知天道。其出也弥远，其【知弥少。是以圣人不行为而知，不见而名，弗】为而【成】。

为【学者日益，闻道者日损。损之又损，以至于无为，无为而无不为。将欲】取天下也，恒【无事，及其有事也，又不足以取天下矣】。

【圣人恒无心，】□以百【姓】之心为【心】。善者善之，不善者亦善【之，得善也。信者信之，不信者亦信之，得】信也。【圣人】之在天下，^揜（歟）^愉（歟）焉，为天下浑心，百姓皆属耳目焉，圣人皆【咳之】。

【出】生，【入死。生之徒十】有【三，死之】徒十有三，而民生生，动皆之死地之十有三。夫何故也？以其生生也。盖【闻善】执生者，陵行不【辟】矢（兕）虎，入军不被甲兵。矢（兕）无所揣（揣）其角，虎无所^措其蚤（爪），兵无所容【其刃，夫】何故也？以其无死地焉。

·道生之而德畜之，物刑（形）之而器成之。是以万物尊道而贵【德。道】之尊，德之贵也，夫莫之^时（爵），而恒自然也。·道生之，畜之，长之，遂之，亭之，□之，【养之、覆之。生而】弗有也，为而弗^恃（恃）也，长而弗宰也，此之谓玄德。

天下有始，以为天下母。^既（既）得其母，以知其【子】，复守其母，没身不殆。·塞其^闷（闷），闭其门，终身不^堇（勤）。启其闷，济其事，终身【不棘。见】小曰【明】，守柔曰强。用其光，复归其明。毋道（遗）身央【殃】，是胃（谓）袭常。

·使我^掇（挈）有知也，【行于】大道，唯【施是畏。大道】其夷，民甚好解。朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文采，带利【剑，厌】食，货【财有余，是谓盗夸。盗夸，非道也】。

善建【者不】拔，【善抱者不脱】，子孙以祭祀【不绝。修之身，其德乃真。修之家，其德有】余（馀）。修之【乡，其德乃长。修之邦，其德乃丰。修之天下，其德乃溥】。以身【观】身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天【下】观【天下。吾何以知天下之然哉？以此】。

【含德】之厚【者】，比于赤子。逢（蜂）^術（蜇）^蜚（虺）地（蛇）弗螫，攫鸟猛兽弗搏。骨弱筋柔而握固。未知牝【牡之会而腠怒】，精【之】至也。终曰（日）号而不^寤（嚟），和之至也。和曰

常，知和〈常〉曰明，益生曰祥，心使气曰强。【物壮】即老，胃（谓）之不道，不【道早已】。

【知者】弗言，言者弗知。塞其闷，闭其【门，和】其光，同其皜（尘），坐（挫）其锐，解其纷，是胃（谓）玄同。故不可得而亲，亦不可得而疏；不可得而利，亦不可得而害；不可【得】而贵，亦不可得而贱（贱）。故为天下贵。

·以正之（治）邦，以畸（奇）用兵，以无事取天下。吾【何以知其然】也□（哉）？夫天下【多忌】讳，而民弥贫。民多利器，而邦家兹（滋）昏。人多知（智），而何（奇）物兹（滋）【起。法物滋章，而】盗贼【多有。是以圣人之言曰：】我无为也，而民自化。我好静，而民自正。我无事，民【自富。我欲不欲，而民自朴】。

【其政闷闷，其民屯屯。】其正（政）察察，其邦夬（缺）夬（缺）。蹇（祸），福之所倚；福，祸之所伏。【孰知其极？其无正也？正复为奇，善复为妖。人之迷也，其日固久矣。是以方而不割，廉而不刺，直而不继，光而不耀】。

【治人事天，莫若嗇。夫惟嗇，是以早服。早服是谓重积德。重积德则无不克，无不克则莫知其极。莫知其极，】可以有国。有国之母，可以长久。是胃（谓）深槿（根）固氏（柢），长【生久视之】道也。

【治大国若烹（烹）小鲜。以道莅】天下，其鬼不神。非其鬼不神也，其神不伤人也。非其申（神）不伤人也，圣人亦弗伤【也。夫两】不相【伤，故】德交归焉。

大邦者，下流也，天下之牝。天下之郊（交）也，牝恒以靓（静）胜牡。为其靓（静）【也，故】宜为下。大邦【以】下小【邦】，则取小邦。小邦以下大邦，则取于大邦。故或下以取，或下而取。【故】大邦者不过欲兼畜人，小邦者不过欲入事人。夫皆得其欲，【故大邦者宜】为下。

【道】者，万物之注也，善人之葆（宝）也，不善人之所葆（保）也。美言可以市，尊行可以贺（加）人。人之不善也，何弃【之】有？故立天子，置三卿，虽有共之璧以先四马，不善〈若〉坐而进此。古之所以贵此者何也？不胃（谓）求【以】得，有罪以免與（与）？故为天下贵。

·为无为，事无事，味无未（味）。大小多少，报怨以德。图难于【其易也，为大乎其细也。】天下之难作于易，天下之大作于细。是以圣人冬（终）不为大，故能【成其大。夫轻诺者必寡信，多易】必多难，是【以圣】人猷（犹）难之，故冬（终）于无难。

·其安也，易持也。【其未兆也，】易谋【也。其脆也，易判也。其微也，易散也。为之于其未有，治之于其未乱也。合抱之木，生于】毫

末。九成之台，作于羸（縶）土。百仁（仞）之高，台（始）于足【下。为之者败之，执之者失之。圣人无为】也，【故】无败【也】；无执也，故无失也。民之从事也，恒于其成事而败之。故慎终若始，则【无败事矣。是以圣人】欲不欲，而不贵难得之朐（货）；学不学，而复众人之所过；能辅万物之自【然，而】弗敢为。

故曰：为道者非以明民也，将以愚之也。民之难【治】也，以其知（智）也。故以知（智）知邦，邦之贼也；以不知（智）知邦，【邦之】德也；恒知此两者，亦稽式也。恒知稽式，此胃（谓）玄德。玄德深矣，与物【反】矣，乃【至大顺】。

【江】海之所以能为百浴（谷）王者，以其善下之，是以能为百浴（谷）王。是以圣人之欲上民也，必以其言下之；欲先【民也】，必以其身后之。故居前而民弗害也，居上而民弗重也。天下乐隼（推）而弗戾（厌）也，非以其无诤（争）与？故【天下莫能与】诤（争）。

·小邦寡民，使十百人之器毋用，使民重死而远徙（徙）。有车周（舟）无所乘之，有甲兵无所陈【之。使民复结绳而】用之。甘其食，美其服，乐其俗，安其居。鄰（邻）邦相望（望），鸡狗之声相闻，民【至老死不相往来】。

【信言不美，美言】不【信。知】者不博，【博】者不知。善【者不多，多】者不善。·圣人无【积，既】以为【人，己愈有；既以予人，己愈多。故天之道，利而不害；人之道，为而弗争】。

【天下皆谓我大，不肖。】夫唯【大，】故不肖（肖）。若宵（肖），细久矣。我恒有三葆（宝），之。一曰兹（慈），二曰检（俭），【三曰不敢为天下先。夫慈，故能勇；俭，】故能广；不敢为天下先，故能为成事长。今舍其兹（慈），且勇；舍其后，且先；则必死矣。夫兹（慈），【以战】则胜，以守则固。天将建之，女（如）以兹（慈）垣之。

善为士者不武，善战者不怒，善胜敌者弗【与】，善用人者为之下。【是】胃（谓）不诤（争）之德。是胃（谓）用人，是胃（谓）天，古之极也。

·用兵有言曰：“吾不敢为主而为客，吾不进寸而芮（退）尺。”是胃（谓）行无行，襄（攘）无臂，执无兵，乃（扔）无敌矣。蹇（祸）莫于（大）于无适（敌），无适（敌）斤（近）亡吾葆（宝）矣。故称兵相若，则哀者胜矣。

吾言甚易知也，甚易行也；而人莫之能知也，而莫之能行也。言有君。事有宗。其唯无知也，是以不【我知。知我者希，则】我贵矣。是以圣人被褐而裹（怀）玉。

知不知，尚矣。不知不知，病矣。是以圣人之不病，以其【病病，

是以不病】。

【民之不】畏畏（威），则【大威将至】矣。母（毋）阉（狎）其所居，毋馘（厌）其所生。夫唯弗馘（厌），是【以不馘（厌）。是以圣人自知而不自见也，自爱】而不自贵也。故去彼【彼】取此。

勇于敢者【则杀，勇】于不敢者则活（活）。【知此两者，或利或害。天之所恶，孰知其故？天之道，不战而善胜，】不言而善应，不召而自来，弹而善谋。【天网恢恢，疏而不失。】

【若民恒且不畏死，】奈何以杀慝（惧）之也？若民恒是（畏）死，则而为者吾将得而杀之，夫孰敢矣！若民【恒且】必畏死，则恒有司杀者。夫伐（代）司杀者杀，是伐（代）大匠斫也，夫伐（代）大匠斫者，则【希】不伤其手矣。

人之饥也，以其取食逆（税）之多也，是以饥。百姓之不治也，以其上有以为【也】，是以不治。民之罔（轻）死，以其求生之厚也，是以罔（轻）死。夫唯无以生为者，是贤贵生。

人之生也柔弱，其死也懂（仞）强。万物草木之生也柔脆，其死也桢（枯）槁（槁）。故曰：坚强者，死之徒也；柔弱微细，生之徒也。兵强则不胜，木强则恒。强大居下，柔弱微细居上。

天下【之道，犹张弓】者也，高者抑（抑）之，下者举之，有余者斂（损）之，不足者补之。故天之道，斂（损）有【余而补不足；人之道则】不然，斂（损）【不足以】奉有余。孰能有余而有以取奉于天者乎？【惟有道者乎？是以圣人为而弗有，成功而弗居也。若此其不欲】见贤也。

天下莫柔【弱于水，而攻】坚强者莫之能【先】也，以其无【以】易【之也。故柔胜刚，弱】胜强，天【下莫不知，而莫能】行也。故圣人之言云，曰：受邦之诤（诤），是胃（谓）社稷之主；受邦之不祥，是胃（谓）天下之王。【正言】若反。

和大怨，必有余怨，焉可以为善？是以圣右介（契）而不以责于人。故有德司介（契），【无】德司弊（彻）。夫天道无亲，恒与善人。

道 经

道，可道也，非恒道也。名，可名也，非恒名也。无名万物之始也。有名万物之母也。【故】恒无欲也，以观其眇（妙）；恒有欲也，以观其所噉。两者同出，异名同胃（谓）。玄之又玄，众眇（妙）之【门】。

天下皆知美为美，恶已；皆知善，訾（斯）不善矣。有、无之相生

也，难、易之相成也，长、短之相刑（形）也，高、下之相盈也，意（音）、声之相和也，先、后之相隋（随），恒也。是以声（圣）人居无为之事，行【不言之教。万物作而弗始】也，为而弗志（恃）也，成功而弗居也。夫唯弗居，是以弗去。

不上贤，【使民不争。不贵难得之货，使】民不为【盗】。不【见可欲，使】民不乱。是以声（圣）人之【治也：虚其心，实其腹，弱其志，】强其骨。恒使民无知无欲也。使【夫知不敢，弗为而已，则无不治矣。】

【道冲，而用之有弗】盈也。渊（渊）呵始（似）万物之宗。挫（挫）其【兑（锐）】，解其纷，和其光，同【其尘。湛呵似】或存。吾不知【谁】子也，象帝之先。

天地不仁，以万物为刍狗。声（圣）人不仁，以百省（姓）【为刍】狗。天地【之】间，【其】犹橐籥与？虚而不涸，踵（动）而俞（愈）出。多闻数穷，不若守于中。

浴（谷）神【不】死，是胃（谓）玄牝。玄牝之门，是胃（谓）【天】地之根。绵绵呵若存，用之不堇（勤）。

天长，地久。天地之所以能【长】且久者，以其不自生也，故能长生。是以声（圣）人芮（退）其身而身先，外其身而身存。不以其无【私】舆（与）？故能成其【私】。

上善治（似）水。水善利万物而有静（争），居众之所恶，故【几于道矣。居善地】，心善渊（渊），予善信，正（政）善治，事善能，踵（动）善时。夫唯不静（争），故无尤。

植（殖）而盈之，不【若其已。揣而】□之□之，□可常葆之。金玉盈室，莫之守也。贵富而驕（骄），自遗咎也。功述（遂）身芮（退），天【之道也】。

【戴营魄抱一，能毋离乎？抟气致柔，】能婴儿乎？脩除玄蓝（鉴），能毋疵乎？爱【民活国，能毋以知乎？天门启阖，能无雌乎？明白四达，能毋以知乎？】生之，畜之，生而弗【有，长而弗宰，是谓玄】德。

卅【辐同一毂，当】其无，【有车】之用【也】。然（埏）埴为器，当其无，有埴器【之用也。凿户牖，】当其无，有【室】之用也。故有之以为利，无之以为用。

五色使人目明（盲），驰骋田猎（猎）使人【心发狂】。难得之货（货），使人之行方（妨），五味使人之口啍（爽），五音使人之耳聩。是以声（圣）人之治也，为腹不【为目】。故去罢（彼）耳（取）此。

龙（宠）辱若惊，贵大梡（患）若身。苛（何）胃（谓）龙（宠）辱若惊？龙（宠）之为下，得之若惊，失【之】若惊，是胃（谓）龙（宠）辱若惊。何胃（谓）贵大梡（患）若身？吾所以有大梡（患）者，为吾有身也。及吾无身，有何梡（患）？故贵为身于为天下，若可以迺（托）天下矣；爱以身为天下，女何以寄天下？

视之而弗见，名之曰微。听之而弗闻，名之曰希。搢之而弗得，名之曰夷。三者不可至（致）计（诘），故幽【而为一】。一者，其上不做（攸），其下不忽。寻寻呵，不可名也，复归于无物。是胃（谓）无状之状，无物之【象。是谓忽恍。随而不见其后，迎】而不见其首。执今之道，以御今之有。以知古始，是胃（谓）【道纪】。

【古之善为道者，微妙玄达，】深不可志（识）。夫唯不可志（识），故强为之容，曰：与呵其若冬【涉水，犹呵其若】畏四【邻，严】呵其若客，涣呵其若凌（凌）泽（释），□呵其若樞（朴）渚【呵其若浊，澹呵其】若浴（谷）。浊而情（静）之，余（徐）清。女以重（动）之，余（徐）生。葆（保）此道不欲盈。夫唯不欲【盈，是】以能【敝而不】成。

至虚，极也；守情（静），表也，万物旁（并）作，吾以观其复也。天物云（芸）云（芸），各复归于其【根，曰静】。情（静），是胃（谓）复命。复命，常也。知常，明也。不知常，布（妄），布（妄）作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，【道乃久，】沕（没）身不怠。

大上下知有之，其次亲誉之，其次畏之，其下母（侮）之。信不足，案有不信。【犹呵】其贵言也。成功遂事，而百省（姓）胃（谓）我自然。

故大道废，案有仁义。知（智）快（慧）出，案有大伪。六亲不和，案有畜（孝）兹（慈）。邦家闕（昏）乱，案有贞臣。

绝声（圣）弃知（智），民利百负（倍）。绝仁弃义，民复畜（孝）兹（慈）。绝巧弃利，盗贼无有。此三言也，以为文未足，故令之有所属。见素抱【朴，少私寡欲】。

【绝学无忧。】唯与诃，其相去几何？美与恶，其相去何若？人之【所畏】，亦不【可以不畏。恍呵其未央哉！】众人配（熙）配（熙），若乡（飡）于大牢，而春登台。我泊焉未佻（兆），若【婴儿未咳】。累呵如【无所归。众人】皆有余，我独遗。我禺（愚）人之心也，恣恣呵。鬻（俗）【人昭昭，我独若】胃（昏）呵。鬻（俗）人蔡（察）蔡（察），我独闕（闷）闕（闷）呵。忽呵其若【海】，望（恍）呵其若无所止。【众人皆有以，我独顽】以惺（惺）。吾欲独异于人，而贵食母。

孔德之容，唯道是从。道之物，唯望（恍）唯忽。【忽呵恍】呵，

中有象呵。望（恍）呵忽呵，中有物呵。濔（幽）呵鸣（冥）呵，中有请（精）咄（呵）。其请（精）甚真，其中【有信】。自今及古，其名不去，以顺众仪（父）吾何以知众仪（父）之然？以此。

炊者不立，自视（示）不章，【自】见者不明，自伐者无功，自矜者不长。其在道，曰：“糝（馥）食赘行。”物或恶之，故有欲者【弗】居。

曲则全，枉则定（正），洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。是以声（圣）人执一、以为天下牧。不【自】视（示）故明，不自见故章，不自伐故有功，弗矜故能长。夫唯不争，故莫能与之争。古【之所谓曲全者，几】语才（哉）？诚全归之。

希言自然。飘风不冬（终）朝，暴雨不冬（终）日。孰为此？天地【而弗能久，又况】于人乎？故从事而道者同于道，德者同于德，者（失）者同于失。同德【者】，道亦德之。同于【失】者，道亦失之。

有物昆（混）成，先天地生。绣（寂）呵缪（寥）呵，独立【而不改】，可以为天地母。吾未知其名，字之曰道。吾强为之名曰大。【大】曰筮（逝），筮（逝）曰【远，远曰反。道大，】天大，地大，王亦大。国中有四大，而王居一焉。人法地，【地】法【天】，天法【道，道】法【自然】。

【重】为垚（轻）根，清（静）为躁（躁）君。是以君子众（终）日行，不离其窞（輶）重。唯（虽）有环官（馆），燕处【则昭】若。若何万乘之王而以身垚（轻）于天下？垚（轻）则失本，躁则失君。

善行者无辙（辙）迹，【善】言者无瑕适（谪），善数者不以柶（筹）筭（策）。善闭者无闑（关）籥（闑）而不可启也，善结者【无纆】约而不可解也。是以声（圣）人恒善俅（救）人，而无弃人，物无弃财，是谓（谓）忞明。故善【人，善人】之师；不善人，善人之齋（资）也。不贵其师，不爱其齋（资），唯（虽）知（智）乎大昧（迷）。是谓（谓）眇（妙）要。

知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，恒德不鸡（离）。恒德不鸡（离），复归婴儿。知其白，守其辱，为天下浴（谷）。为天下【浴（谷）】，恒德乃【足】。德乃【足，复归于朴】。知其【白】，守其黑，为天下式。为天下式，恒德不忒（忒）。恒德不忒（忒），复归于无极。握（朴）散【则为器，圣】人用则为官长，夫大制无割。

将欲取天下而为之，吾见其弗【得已。天下，神】器也，非可为者也。为者败之，执者失之。物或行或随，或炅（热）或【吹，或强或挫】，或坏（培）或橐（堕）。是以声（圣）人去甚，去大，去楮（奢）。

以道佐人主，不以兵强【于】天下。【其事好还，师之】所居，楚

枳（棘）生之。善者果而已矣，毋以取强焉。果而毋驕（骄），果而勿矜，果而【勿伐】，果而毋得已居，是胃（谓）【果】而不强。物壮而老，是胃（谓）之不道，不道蚤（早）已。

夫兵者，不祥之器【也。】物或恶之，故有欲者弗居。君子居则贵左，用兵则贵右。故兵者非君子之器也。【兵者】不祥之器也，不得已而用之，铍（兵）为上，勿美也。若美之，是乐杀人也。夫乐杀人，不可以得志于天下矣。是以吉事上左，丧事上右；是以便（偏）将军居左，上将军居右；言以丧礼居之也。杀人众，以悲依（哀）立（莅）之；战胜，以丧礼处之。

道恒无名，樞（朴）唯（虽）【小而天下弗敢臣，侯】王若能守之，万物将自宾。天地相谷（合），以俞甘洛（露）。民莫之【令，而自均】焉。始制有【名。名亦既】有，夫【亦将知止，知止】所以不【殆】。俾（譬）道之在【天下也，犹小】浴（谷）之与江海也。

知人者，知（智）也。自知【者，明也。胜人】者，有力也。自胜者，【强也。知足者，富】也。强行者，有志也。不失其所者，久也。死不忘者，寿也。

道，【汎呵其可左右也，成功】遂事而弗名有也。万物归焉而弗为主，则恒无欲也，可名于小。万物归焉【而弗】为主，可名于大。是【以】声（圣）人之能成大也，以其不为大也，故能成大。

执大象，【天下】往。往而不害，安平大。乐与饵，过格（客）止。故道之出言也，曰：谈（淡）呵其无味也。【视之，】不足见也。听之，不足闻也。用之，不可既也。

将欲拾（翁）之，必古（固）张之。将欲弱之，【必固】强之。将欲去之，必古（固）与之。将欲夺之，必古（固）予之。是胃（谓）微明。友（柔）弱胜强。鱼不脱于渊（渊），邦利器不可以视（示）人。

道恒无名，侯王若守之，万物将自忽（化）。忽（化）而欲【作，吾将镇】之以无名之樞（朴）。【镇之以】无名之樞（朴），夫将不辱。不辱以情（静），天地将自正。

老子乙本释文

德 经

上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。上德无为而无以为也。上仁为之而无以为也。上德（义）为之而有以为也。上礼为之而莫之应也，则攘臂而乃（扔）之。故失道而后德，失德而后（后）仁，失仁而后（后）义，失义而后（后）礼。夫礼者，忠信之泊（薄）也，而乱之首也。前识者，道之华也，而愚之首也。是以大丈夫居【其厚不】居其泊（薄），居其实而不居其华。故去罢（彼）而取此。

昔得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵（灵），浴（谷）得一盈，侯王得一以为天下正。其至也，胃（谓）天母已清将恐莲（裂），地母已宁将恐发，神母【已灵将】恐歇，谷母已【盈】将渴（竭），侯王母已贵以高将恐歎（蹶）。故必贵以贱为本，必高矣而以下为基。夫是以侯王自胃（谓）孤寡不素（谷），此其贱之本与，非也？故至数舆（与）无舆（与）。是故不欲禄禄若玉，碌碌若石。

上【士闻】道，堇（勤）能行之。中士闻道，若存若亡。下士闻道，大笑之。弗笑，【不足】以为道。是以建言有之曰：明道如费，进道如退，夷道如类。上德如浴（谷），大白如辱，广德如不足，建德如【偷，】质【真如渝】，大方无隅（隅）。大器免（晚）成，大音希声，天（大）象无刑（形），道褒无名。夫唯道，善始且善成。

反也者，道之动也。【弱也】者，道之用也。天下之物生于有，有【生】于无。

道生一，一生二，二生三，三生【万物。万物负阴而抱阳，冲气】以为和。人之所亚（恶），【唯孤】寡不素（谷），而王公以自【称也。物或益之而】云（损），云（损）之而益。【人之所教，亦议而教人。强梁者不得其死，】吾将以【为学】父。

天下之至【柔】，驰骋乎天下【之至坚。出于无有，入于】无间。吾是以【知无为之有益】也。不【言之教，无为之益，天下希能及之】矣。

名与【身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？是故甚爱必大费，多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久。】

【大成如缺，其用不敝。大】盈如冲，其【用不穷。大直如拙，大】巧如拙，【大辩如讷，大赢如】绌。趺（躁）朕（胜）寒，【静胜热。知清静，可以为天下正。】

【天下有】道，却走马【以】粪。无道，戎马生于郊。罪莫大可欲，祸【莫大于不知足，咎莫憯于欲得。故知足之足，恒】足矣。

不出于户，以知天下。不覩（窥）于【牖，以】知天道。其出【堊（弥）远者，其知堊（弥）】鲜。是以圣人不行为而知，不见【而名，弗为而成】。

为学者日益，闻道者日云（损），云（损）之有（又）云（损），以至于无【为，无为而无不为矣。将欲】取天下，恒无事。及其有事也，【又不】足以取天【下矣】。

【圣】人恒无心，以百省（姓）之心为心。善【者善之，不善者亦善之，得】善也。信者信之，不信者亦信之，德（得）信也。圣人之在天下也，欲（歎）欲（歎）焉；【为天下浑心，百】生（姓）皆注其【耳目焉，圣人皆咳之】。

【出】生，入死。生之【徒十有三，死】之徒十又（有）三，而民生生，僮（动）皆之死地之十有三，【夫】何故也？以其生生。盖闻善执生者，陵行不辟兕虎，入军不被兵革。兕无【所揣其角，虎无所措】其蚤（爪），兵【无所容其刃，夫何故】也？以其无【死地焉】。

道生之，德畜之，物刑（形）之，而器成之。是以万物尊道而贵德。道之尊也，德之贵也，夫莫之爵也，而恒自然也。道生之，畜【之，长之，育】之，亭之，毒之，养之，复（覆）【之。生而弗有，为而弗恃，长而】弗宰，是胃（谓）玄德。

天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子，既○知其子，复守其母，没身不怡（殆）。塞其兑，闭其门，冬（终）身不董（勤）。启其兑，齐其【事，终身】不棘。见小曰明，守【柔曰】强。用【其光，复归其明。无】遗身央（殃），是胃（谓）【袭】常。

使我介有知，行于大道，唯他（施）是畏。大道甚夷，民甚好儼。朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文采，带利剑，馱（厌）食而齎（资）财【有余，是谓】盗杆（竿），【盗杆（竿）】，非【道】也。

善建者【不拔，善抱者不脱，】子孙以祭祀不绝。脩之身，其德乃真。脩之家，其德有余。脩之乡，其德乃长。脩之国，其德乃丰（丰）。脩之天下，其德乃博（溥）。以身观身，以家观【家，以国观】国，以天下观天下。吾何【以】知天下之然兹（哉）？以【此】。

含德之厚者，比於赤子。螽（蜂）虺（蚤）虫蛇（虺）弗赫（螫），据鸟孟（猛）兽弗捕（搏），骨筋弱柔而握固。未知牝牡之会而媾怒，精之至也。冬（终）日号而不嘎，和【之至也。知和曰】常，知常曰明，益生【曰】祥，心使气曰强。物【壮】则老，胃（谓）之不道，不道蚤（早）已。

知者弗言，言者弗知。塞其境，闭其门，和其光，同其尘，挫（挫）其兑（锐）而解其纷。是谓（谓）玄同。故不可得而亲也，亦【不可】得而【疏；不可】得而害利，【亦不可】得而害；不可得而贵，亦不可得而贱。故为天下贵。

以正之（治）国，以畸（奇）用兵，以无事取天下。吾何以知其然也才（哉）？夫天下多忌讳，而民弥贫，民多利器，【而国家滋】昏。【人多智慧，而奇物滋起。法】物兹（滋）章，而盗贼【多有】。是以【圣】人之言曰：我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我欲不欲而民自朴。

其正（政）阍（紊）阍（紊），其民屯屯。其正（政）察察，其【民缺缺】。福，【祸】之所伏，孰知其极？【其】无正也？正【复为奇】，善复为【妖。人】之悉（迷）也，其日固久矣。是以方而不割，兼（廉）而不刺，直而不继，光而不眺（耀）。

治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是以蚤（早）服。蚤（早）服是谓（谓）重积【德】。重【积德则无不克，无不克则】莫知其【极】。莫知其【极，可以】有国。有国之母，可【以长】久。是谓（谓）【深】根固氏（柢），长生久视之道也。

治大国若烹（烹）小鲜。以道立（莅）天下，其鬼不神。非其鬼不神也，其神不伤人也。非其神不伤人也，【圣人亦】弗伤也。夫两【不】相伤，故德交归焉。

大国【者，下流也，天下也】牝也。天下之交也，牝恒以静胜（胜）牡。为其静也，故宜为下也。故大国以下【小】国，则取小国。小国以下大国，则取于大国。故或下【以取，或】下而取。故大国者不【过】欲并畜人，小国不【过】欲入事人。夫【各得】其欲，则大者宜为下。

道者，万物之注也，善人之葆（宝）也，不善人之所保也。美言可以市，尊行可以贺（加）人。人之不善，何【弃之有？故】立天子，置三乡（卿），虽有共之璧以先四马，不若坚而进此。古【之所以贵此道者何也？】不谓（谓）求以得，有罪以免与？故为天下贵。

为无为，【事无事，味无味。大小多少，报怨以德。图难乎其易也，为大】乎其细也。天下之【难作于】易，天下之大【作于细。是以圣人终不为大，故能成大。】夫轻若（诺）【必寡】信，多易必多难，是以耶（圣）人【犹难】之，故【终于无难】。

【其安也易持，其未兆也易谋，其脆也易判，其微也易散。为之于其未有也。治之于其未乱也。合抱之】木，作于毫末；九成之台，作于簣土；百千之高，始于足下。为之者败之，执者失之。是以耶（圣）人无为【也，故无败也；无执也，故无失也。】民之从事也，恒于其成而败之。故曰：“慎冬（终）若始，则无败事矣。”是以耶（圣）人欲不

欲，而不贵难得之货；学不学，复众人之所过；能辅万物之自然，而弗敢为。

古之为道者，非以明【民也，将以愚】之也。夫民之难治也，以其知（智）也。故以知（智）知国，国之贼也；以不知（智）知国，国之德也；恒知此两者，亦稽式也。恒知稽式，是胃（谓）玄德。玄德深矣、远矣，【与】物反也，乃至大顺。

江海所以能为百谷（谷）【王者，以】其【善】下之也，是以能为百谷（谷）王。是以耶（圣）人之欲上民也，必以其言下之；其欲先民也，必以其身后之。故居上而民弗重也，居前而民弗害。天下皆乐谁（推）而弗馱（厌）也，不【以】其无争与？故天下莫能与争。

小国寡民，使有十百人器而勿用，使民重死而远徙。又（有）周（舟）车无所乘之，有甲兵无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，乐其俗，安其居。呶（邻）国相望，鸡犬之【声相】闻，民至老死不相往来。

信言不美，美言不信。知者不博，博者不知。善者不多，多者不善。耶（圣）人无积，既以为人，己俞（愈）有；既以予人矣，己俞（愈）多。故天之道，利而不害；人之道，为而弗争。

天下【皆】胃（谓）我大，大而不宵（肖）。夫唯不宵（肖），故能大。若宵（肖）久矣，其细也夫。我恒有三琛（宝），市（持）而琛（宝）之，一曰兹（慈），二曰检（俭），三曰不敢为天下先。夫兹（慈），故能勇；检（俭），敢（故），能广；不敢为天下先，故能为成器长。【今】舍其兹（慈），且勇；舍其检（俭），且广；舍其后，且先；则死矣。夫兹（慈），以单（战）则朕（胜），以守则固。天将建之，如以兹（慈）垣之。

故善为士者不武，善单（战）者不怒，善朕（胜）敌者弗与，善用人者为之下。是胃（谓）不争【之】德。是胃（谓）用人，是胃（谓）肥（配）天，古之极也。

用兵又（有）言曰：“吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺。”是胃（谓）行无行，攘无臂，执无兵，乃（扔）无敌。祸莫大于无敌，无敌近亡吾琛（宝）矣。故抗兵相若，而依（哀）者朕（胜）【矣】。

吾言易知也，易行也；而天下莫之能知也，莫之能行也。夫言又（有）宗，事又（有）君。夫唯无知也，是以不我知。知者希，则我贵矣。是以耶（圣）人被褐而裹（怀）玉。

知不知，尚矣，不知知，病矣。是以耶（圣）人之不【病】也，以其病病也，是以不病。

民之不畏畏（威），则大畏（威）将至矣。毋俾（狎）其所居，毋

獸（厭）其所生。夫唯弗母獸（厭），是以不母獸（厭）。是以耶（聖）人自知而不自見也，自愛而不自貴也。故去罢（彼）而取此。

勇于敢则杀，勇于不敢于括（活），【此】两者或利或害。天之所亚（恶），孰知其故？天之道，不单（战）而善朕（胜），不言而善应，弗召而自来，单（战）而善谋。天罔（网）圣（恢）圣（恢），疏而不失。

若民恒且○不畏死，若何以杀曜（惧）之也？使民恒且畏死，而为畸（奇）者【吾】得而杀之，夫孰敢矣？若民恒且必畏死，则恒又（有）司杀者。夫代司杀者杀，是代大匠斫。夫代大匠斫，则希不伤其手。

人之饥也，以其取食睢（税）之多，是以饥。百生（姓）之不治也，以其上之有以为也，【是】以不治。民之轻死也，以其求生之厚也，是以轻死。夫唯无以生为者，是贤贵生。

人之生也柔弱，其死也韁（伸）坚强。万【物草】木之生也柔梓（脆），其死也桵（枯）槁。故曰：坚强，死之徒也；柔弱，生之徒也。【是】以兵强则不朕（胜），木强则兢。故强大居下，柔弱居上。

天之道，西（犹）张弓也，高者印（抑）之，下者举之，有余者云（损）之，不足者【补之。故天之道，】云（损）有余而益不足；人之道，云（损）不足而奉又（有）余。夫孰能又（有）余而【有以】奉于天者，唯又（有）道者乎？是以耶（聖）人为而弗又（有），成功而弗居也。若此其不欲见贤也。

天下莫柔弱于水，【而攻坚强者莫之能先，】以其无以易之也。水之朕（胜）刚也，弱之朕（胜）强也，天下莫弗知也，而【莫之能行】也。是故耶（聖）人之言云曰：受国之询（诟），是胃（谓）社稷之主。受国之不祥，是胃（谓）天下之王。正言若反。

禾【和】大【怨，必有余怨，安可以】为善？是以耶（聖）人执左芥（契）而不以责于人。故又（有）德司芥（契），无德司薄（徼）。【天道无亲，常与善人。】

《德》三千卅一。

道 经

道，可道也，【非恒道也。名，可名也，非】恒名也。无名万物之始也。有名万物之母也。故恒无欲也，【以观其妙；】恒又（有）欲也，以观其所噉。两者同出，异名同胃（谓）。玄之又玄，众眇（妙）之门。

天下皆知美之为美，亚（恶）已。皆知善，斯不善矣。【有、无之

相】生也，难、易之相成也，长、短之相刑（形）也，高、下之相盈也，音、声之相和也，先、后之相隋（随），恒也。是以耶（圣）人居无为之事，行不言之教。万物昔（作）而弗始，为而弗恃（恃）也，成功而弗居也。夫唯弗居，是以弗去。

不上贤，使民不争。不贵难得之货，使民不为盗。不见可欲，使民不乱。是以耶（圣）人之治也，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。恒使民无知无欲也。使夫知不敢弗为而已，则无不治矣。

道冲，而用之有弗盈也。渊呵怡（似）万物之宗。锉（挫）其兑（锐），解其芬（纷）；和其光，同其尘。湛呵怡（似）或存。吾不知其谁之子也，象帝之先。

天地不仁，以万物为刍狗。耶（圣）人不仁，【以】百姓为刍狗。天地之间，其猷（犹）橐籥（与）？虚而不渥（屈），动而俞（愈）出。多闻数穷，不若守于中。

浴（谷）神不死，是胃（谓）玄牝。玄牝之门，是胃（谓）天地之根。绵绵呵，其若存，用之不董（勤）。

天长，地久。天地之所以能长且久者，以其不自生也，故能长生。是以耶（圣）人退其身而身先，外其身而身存。不以其无私（与）？故能成其私。

上善如水。水善利万物而有争，居众人之所亚（恶），故几于道矣。居善地，心善渊，予善天，言善信，正（政）善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。

埴（殖）而盈之，不若其已。埴（揣）而允之，不可长葆也。金玉【盈】室，莫之能守也。贵富而骄，自遗咎也。功遂身退，天之道也。

戴营泊（魄）抱一，能毋离乎？抟（抟）气至柔，能婴儿乎？脩除玄蓝（览），能毋有疵乎？爱民恬（活）国，能毋以知乎？天门启阖，能为雌乎？明白四达，能毋以知乎？生之，畜之。生而弗有，长而弗宰也，是胃（谓）玄德。

卅辐（辐）同一毂，当其无有，车之用也。埴（埴）埴而为器，当其无有，埴器之用也。凿户牖，当其无有，室之用也。故有之以利，无之以用。

五色使人目盲，驰骋田猎（猎）使人心发狂，难得之货○使人之行仿（妨）。五味使人之口爽，五音使人之耳【聾】。是以耶（圣）人之治也，为腹而不为目。故去彼而取此。

弄（宠）辱若惊，贵大患若身。何胃（谓）弄（宠）辱若惊？弄

（宠）之为下也，得之若惊，失之若惊，是胃（谓）弄（宠）辱若惊。何胃（谓）贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身也。及吾无身，有何患？故贵为身于为天下，若可以橐（托）天下【矣】；爱以身为天下，女可以寄天下矣。

视之而弗见，【命】之曰微。听之而弗闻，命之曰希。○搢之而弗得，命之曰夷。三者不可至（致）计（诘），故绀（混）而为一。一者，其上不谬，其下不忽。寻寻呵，不可命也，复归于无物。是胃（谓）无状之状，无物之象。是胃（谓）沕（忽）望（恍）。隋（随）而不见其后，迎而不见其首。执今之道，以御今之有。以知古始，是胃（谓）道纪。

古之□为道者，微眇（妙）玄达，深不可志（识）。夫唯不可志（识），故强为之容，曰：与呵其若冬涉水，猷（犹）呵其若畏四叟（邻），严呵其若客，涣呵其若凌（凌）泽（释），沌呵其若朴，濇呵其若浊，漐呵其若浴（谷）。浊而静之，徐清。女（安）以重（动）之，徐生。葆（保）此道【者不】欲盈。是以能𦵏（敝）而不成。

至虚，极也；守静，督也。万物旁（并）作，吾以观其复也。夫物裊（芸）裊（芸），各复归于其根。曰静。静，是胃（谓）复命。复命，常也。知常，明也。不知常，芒（妄），芒（妄）作凶。知常容，容乃公，公乃王，【王乃】天，天乃道，道乃【久】。没身不殆。

大上，下知又（有）【之】；其【次】，亲誉之，其次，畏之，其下，母（侮）之。信不足，安有不信。猷（犹）呵其贵言也。成功遂事，而百姓胃（谓）我自然。

故大道废，安有仁义。知（智）慧出，安有【大伪】。六亲不和，安又（有）孝兹（慈）。国家闕（昏）乱，安有贞臣。

绝耶（圣）弃知，而民利百倍。绝仁弃义，而民复孝兹（慈）。绝巧弃利，盗贼无有。此三言也，以为文未足，故令之有所属。见素抱朴，少私而寡欲。

绝学无忧。唯与呵，其相去几何？美与亚（恶），其相去何若？人之所畏，亦不可以不畏人。望（恍）呵，其未央才（哉）！众人熙（熙）熙（熙），若乡（飡）于大牢，而春登台。我博（泊）焉未兆（兆），若婴儿未咳。累呵怡（似）无所归。众人皆又（有）余。我愚人之心也，濇濇呵。鬻（俗）人昭昭，我独若闕（昏）呵。鬻（俗）人察察，我独閔（閔）閔（閔）呵。沕（忽）呵，其若海。望（恍）呵，若无所止。众人皆有以，我独门元（顽）以鄙。吾欲独异于人，而贵食母。

孔德之容，唯道是从。道之物，唯望（恍）唯沕（忽）。沕（忽）呵望（恍）呵，中又（有）象呵。望（恍）呵沕（忽）呵，中有物呵。幼（窈）呵冥呵，其中有请（精）呵。其请（精）甚真，其中有信。自今及古，其名不去，以顺众父。吾何以知众父之然也？以此。

炊者不立，自视（示）者不章，自见者不明，自伐者无功，自矜者不长。其在道也，曰：“糝（余）食、贅行”。物或亚（恶）之，故有欲者弗居。

曲则全，汪（枉）则正；洼则盈，敝（敝）则新；少则得，多则惑。是以耶（圣）人执一，以为天下牧。不自视（示）故章，不自见也故明，不自伐故有功，弗矜故能长。夫唯不争，故莫能与之争。古之所谓（谓）曲全者，几语才（哉）？诚全归之。

希言自然。蓊（飘）风不冬（终）朝，暴雨不冬（终）日。孰为此？天地而弗能久，有（又）兄（况）于人乎？故从事而道者同于道，德者同于德，失者同于失。同于德者，道亦德之。同于失者，道亦失之。

有物昆（混）成，先天地生。萧（寂）呵寥（寥）呵，独立而不改（改），可以为天地母。吾未知其名也，字之曰道。吾强为之名曰大。大曰筮（逝），筮（逝）曰远，远曰反。道大，天大，地大，王亦大。国中有四大，而王居一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

重为轻根，静为躁（躁）君。是以君子冬（终）日行，不远其𨔵（辘）重。虽有环官（馆），燕处则昭若。若何万乘之王而以身轻于天下？轻则失本，躁（躁）则失君。

善行者无达迹，善言者无瑕适（谪），善数者不用梲（筹）筴（策）。善○闭者无关籥（闩）而不可启也。善结者无纆（约）而不可解也。是以耶（圣）人恒善悖（救）人，而无弃人，物无弃财，是胃（谓）曳明。故善人，善人之师；不善人，善人之资也。不贵其师，不爱其资，虽知（智）乎大迷。是胃（谓）眇（妙）要。

知其雄，守其雌，为天下鸡（溪）。为天下鸡（溪），恒德不离（离）。恒德不离（离），复【归于婴儿。知】其白，守其辱，为天下○浴（谷）。为天下浴（谷），恒德乃足。恒德乃足，复归于朴。知其白，守其黑，为天下式。为天下式，恒德不贷（忒）。恒德不贷（忒），复归于无极。朴散则为器，耶（圣）人用则为官长，夫大制无割。

将欲取【天下而为之，吾见其弗】得已。夫天下，神器也，非可为者也。为之者败之，执之者失之。○物或行或随（随），或热，或硿，或陪（培），或堕。是以耶（圣）人去甚，去大，去诸（奢）。

以道佐人主，不以兵强于天下。其【事好还，师之所处，荆】棘生之。善者果而已矣，毋以取强焉。果而毋骄，果而勿矜，果【而毋】伐，果而毋得已居。是胃（谓）果而强。物壮而老，胃（谓）之不道，不道蚤（早）已。

夫兵者，不祥之器也。物或亚（恶）【之，故有欲者弗居。君】子居则贵左，用兵则贵右。故兵者非君子之器。兵者不祥【之】器也，不

得已而用之，铍 忧 为上，勿美也。若美之，是乐杀人也。夫乐杀人，不可以得志于天下矣。是以吉事【尚左，丧事尚右】；是以偏将军居左，而上将军居右，言以丧礼居之也。杀【人众，以悲哀】立（莅）【之；战】朕（胜）而以丧礼处之。

道恒无名，朴唯（虽）小而天下弗敢臣，侯王若能守之，万物将自宾。天地相合，以俞甘洛（露）。【民莫之】令而自均焉。始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止所以不殆。卑（譬）【道之】在天下也，猷（犹）小浴（谷）之与江海也。

知人者，知（智）也。自知，明也。朕（胜）人者，有力也。自朕（胜）者，强也。知足者，富也。强行者，有志也。不失其所者，久也。死而不忘者，寿也。

道，汎（汎）呵，其可左右也，成功遂【事而】弗名有也。万物归焉而弗为主，则恒无欲也，可名于小。万物归焉而弗为主，可命（名）于大。是以耶（圣）人之能成大也，以其不为大也，故能成大。

执大象，天下往。往而不害，安平大。乐与【饵】，过格（客）止。故道之出言也，曰：“淡呵其无味也。视之，不足见也。听之，不足闻也。用之，不可既也。”

将欲擒（翕）之，必古（固）张之。将欲弱之，必古（固）强之。将欲去之，必古（固）与之。将欲夺之，必古（固）予【之】。是胃（谓）微明。柔弱朕（胜）强。鱼不可说（脱）于渊，国利器不可以示人。

道恒无名，侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将闾（镇）之无名之朴。闾（镇）之以无名之朴，夫将不辱。不辱以静，天地将自正。

《道》二千四百廿六。

附录二 郭店竹简《老子》甲乙丙三组释文

甲组释文

十九

𠄎（绝）智（知）弃卞（辩），民利百𠄎（倍）。𠄎（绝）攷（巧）弃利，𠄎（盗）测（贼）亡又（有）。𠄎（绝）𠄎（伪）弃慮，民复（復）季（孝）子（慈）。三言以为𠄎（辨）不足，或命（令）之或𠄎（乎）豆（属）。视索（素）保仆（朴），少𠄎（私）须（寡）欲。

六十六

江海（海）所以为百浴（谷）王，以其能为百浴（谷）下，是以能为百浴（谷）王。圣人之才（在）民前也，以身後之；其才（在）民上也，以言下之。其才（在）民上也，民弗厚也；其才（在）民前也，民弗害也。天下乐进而弗𠄎（厌）。以其不静（争）也，古（故）天下莫能与之静（争）。

四十六中下

𠄎（罪）莫厚𠄎（乎）甚欲，咎未𠄎（𠄎）𠄎（乎）谷（欲）得，化（祸）莫大𠄎（乎）不智（知）足。智（知）足之为足，此𠄎（恆）足矣。

三十上中

以術（道）差（佐）人室（主）者，不谷（欲）以兵强于天下。善者果而已，不以取强。果而弗𠄎（伐），果而弗乔（骄），果而弗矜（矜），是胃（谓）果而不强。其事好。

十五

长古之善为士者，必非（微）溺玄达，深不可志（识），是以为之頌（容）：𠄎（豫）𠄎（乎）奴若冬涉川，猷（犹）𠄎（乎）其奴（若）𠄎（畏）四𠄎（邻），敢（严）𠄎（乎）其奴（若）客，𠄎（渙）𠄎（乎）其奴（若）𠄎（释），屯𠄎（乎）其奴（若）朴，地𠄎（乎）其奴（若）渫。𠄎（孰）能渫以束（静）者，𠄎（将）舍（徐）清。𠄎（孰）能𠄎以𠄎者，𠄎（将）舍（徐）生。保此術（道）者不谷（欲）端（尚）呈（盈）。

为之者败之，执之者远之。是以圣人亡为古（故）亡败；亡执古（故）亡遯（失）。临事之纪，誓（慎）冬（终）女（如）忖（始），此亡败事矣。圣人谷（欲）不谷（欲），不贵难得之货，孝（教）不孝（教），复眾之所=华（过）。是古（故）圣人能專（辅）万勿（物）之自朕（然），而弗能为。

三十七

術（道）互（恆）亡为也，侯王能守之，而万勿（物）牂（将）自憊（化）。憊（化）而雒（欲）复（作），牂（将）贞（镇）之以亡名之觀（朴）。夫亦牂（将）智（知）足，智（知）以束（静），万勿（物）牂（将）自定。

六十三

为亡为，事亡事，未（味）亡未（味）。大少（小）之多惕（易）必多璉（难）。是以圣人猷（犹）璉（难）之，古（故）终亡璉（难）。

二

天下皆智（知）散（美）之为散（美）也，亚（恶）已；皆智知善，其不善已。又（有）亡之相生也，難（难）惕（易）之相成也，长崐（短）之相型（形）也，高下之相涅（盈）也，音圣（声）之相和也，先後之相墮（随）也。是以圣人居亡为之事，行不言之孝（教）。万勿（物）復（作）而弗呂（始）也，为而弗志（恃）也，成而弗居。天（夫）唯弗居也，是以弗去也。

三十二

道互（恆）亡名，仆（朴）唯（虽）妻（微），天陞（地）弗敢臣，侯王女（如）能兽（守）之，万勿（物）牂（将）自賓（宾）。天陞（地）相合也，以逾甘零（露）。民莫之命（令）天（而）自均安。訃（始）折（制）又（有）名。名亦既又（有），夫亦牂（将）智（知）止，智（知）止所以不訃（殆）。卑（譬）道之才（在）天下也，猷（犹）少（小）浴（谷）之与江海（海）。

二十五

又（有）牂（虫）成，先天陞（地）生，敝繻（穆），蜀（独）立不亥（改），可以为天下母。未智（知）其名，绋（字）之曰道，虚（吾）彊（强）为之名曰大。大曰潛，潛曰笮（远），笮（远）曰反（返）。天大，陞（地）大，道大，王亦大。国中又（有）四大安，王居（居）一安。人法陞（地），陞（地）法天，天法道，

道法自朕（然）。

五中

天陞（地）之勿（间），其猷（犹）田（囊）藿（籥）与？虚而不屈，道（动）而愈出。

十六上

至虚，互（恒）也；兽（守）中，管（筮）也。万勿（物）方（旁）复（作），居以须复也。天道员员，各复其璜（根）。

六十四上

其安也，易果也。其未兆（兆）也，易悔（谋）也。其脆（脆）也，易畔（判）也。其几也，易蔑（散）也。为之於其亡又（有）也。綢□（治）之於其未乱。合□□□□□□【未】。九成之台甲□□□□□□□□□□足下。

五十六

智（知）之者弗言，言之者弗智（知）。閔（闭）其遄（兑），赛（塞）其门，和其光，迴（同）其斲（尘）=，剖其顛，解其纷，是胃（谓）玄同。古（故）不可得天（而）新（亲），亦不可得而正（疏）；不可得而利，亦不可得而害；不可得而贵，亦不可得而贱（贱）。古（故）为天下贵。

五十七

以正之（治）邦，以戢（奇）甬（用）兵，以亡事取天下。虐（吾）可（何）以智（知）其朕（然）也。夫天多期（忌）韦（讳），而民尔（弥）畔（叛）。民多利器，而邦慈（滋）昏。人多智（知）天（而）戢（奇）勿（物）慈（滋）起（起）。法勿（物）慈（滋）章（彰），覩（盗）恻（贼）多又（有）。是以圣人之言曰：我无事而民自福（富）。我亡为而民自蠱（化）。我好青（静）而民自正。我谷（欲）不谷（欲）而民自朴。

五十五

畜（含）朋（德）之厚者，比於赤子，蠱（虺）葛（蛇）弗蜚（蜚），攬鸟獸（猛）兽弗扣，骨溺（弱）董（筋）稊（柔）而捉固。未智（知）牝戊（牡）之合然慈（怒），精之至也。终曰虐（乎）而不息（忧），和之至也。和曰迴（崇（常）），智（知）和曰明。臚（益）生曰蒙□（祥），心夏（使）燮（气）曰彊（强），勿（物）蹙（壮）则老，是胃（谓）不道。

四十四

名与身管（孰）新（亲）？身与货管（孰）多？貴（得）与貞（亡）（管孰）疴（病）？甚悉（爱）必大贗（费），厠（厚）贗（藏）必多貞（亡）。古（故）智（知）足不辱，智（知）止不怠（殆）可以长舊（久）。

四十

返也者，道遯（动）也。溺（弱）也者，道之甬（用）也。天下之勿（物）生於又（有），生於亡。

九

巢而湜（盈）之，不不若已。湍而群之，不可长保也。金玉湜（盈）室，莫能兽（守）也。贵福（富）乔（骄），自遗咎也。攻（功）述（遂）身退，天之道也。

乙组释文

五十九

给（治）人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是以晷（早），是以晷（早）备（服）是胃（谓）……不=克=则莫智（知）其互（亟（极）），莫智（知）其互（亟（极））可以又（有）郢（国）。又（有）郢（国）之母，可以长……，长生旧（旧=久）视之道也。

四十八上

学者日益，为道日员（损）。员（损）之或员（损），以至亡为也，亡为而亡不为。

二十上

眚（绝）学亡惛（忧），唯与可（呵），相去几可（何）？眚（美）与亚（恶），相去可（何）若？人之所禡（畏），亦不可以不禡（畏）。

十三

人憊（宠）辱若纓（惊），贵大患若身。可（何）胃（谓）憊（宠）辱？憊（宠）为下也。得之若纓（惊），遯（失）之若纓（惊），是胃（谓）憊（宠）辱若纓（惊）。□□□□若身？虚（吾）所以又（有）大患者，为虚（吾）又（有）身，返（及）虚（吾）亡身，或【可】（何）□□□□为天下，若可以尻（託）天下矣。悉（爱）以身为天下，若可（何）以适天下矣。

四十一

上士昏（闻）道，堇（勤）能行於其中。中士昏（闻）道，若昏（闻）若亡。下士昏（闻）道，大笑（笑）之。弗大笑（笑），不足以为道矣。是以建言又（有）之：明道女（如）李（曹），迟（夷）道□□道若退。上德惠（德）女（如）浴（谷），大白女（如）辱，坐（广）朋（德）女（如）不足，建朋（德）女（如）□□贞（真）女（如）愉。大方亡禺（隅），大器曼成，大音祇圣（声），天象亡埜（形），……。

五十二中

闢（闭）其门，赛（塞）其兑（兑），终身不柔。启其兑（兑），赛其事，终身不速。

四十五

大成若缺（缺），其用（用）不弊（敝）。大盈（盈）若中（盅），其用（用）不穷（穷）。大巧（巧）若拙（拙），大成若拙，大直（直）若屈。躁（燥）胜（胜）苍（滄），青（清）胜（胜）然（热），清清（静）为天下定（正）。

五十四

善建者不拔，善休者不兑（脱）。子孙以其祭祀不屯。攸（修）之身，其躬（德）乃贞（真）。攸（修）之彖（家），其躬（德）又（有）舍（馀）。攸（修）之向（乡），其躬（德）乃长。攸（修）之邦，其惠（德）乃奉（丰）。攸（修）之天【下】□□□□□□彖（家），以向（乡）观向（乡），以邦观邦，以天下观天下。虚（吾）可（何）以智（知）天□□□□□。

丙组释文

十七

太上下智（知）又（有）之，其即（次）新（亲）誉之，其既（即（次））悞（畏）之，其即（次）𡇗（侮）之。信不足，安又（有）不信。猷（犹）虐（乎）其贵言也。成事述（遂）衿（功），而百誉（姓）曰我自朕（然）也。

十八

古（故）大道癸（废），安有愍（仁）义。六新（亲）不和，安有孝孳（慈）。邦彖（家）緡（昏）□【安】又（有）正臣。

三十五

执大象，天下往。往而不害，安坪（平）大。乐与饵，恁（过）客止。古（故）道□□□，淡可（呵）其无味也。视之不足见，圣（听）之不足闻（闻），而不可既也。

三十一中下

君子居则贵左，甬（用）兵则贵右。古（故）曰兵者□□□□□得已而甬（用）之。鉞 𠂔 为上，弗媿（美）也。𡇗（美）之，是乐杀人。夫乐□□□以得志於天下，古（故）吉事上左，丧事上右。是以卞（偏）𡇗（将）军居左，上𡇗（将）军居右。言以丧豐（礼）居之也。古（故）□□，则以悵（哀）悲位（莅）之，战勦（胜）则以丧豐（礼）居之。

六十四下

为之者败之，执之者遯（失）之。圣人无为，古（故）无败也；无执，古（故）□□□。𠂔（慎）终若𠂔（始），则无败事喜（矣）。人之败也，互（恒）於其𡇗（且）成也败之。是以□人欲不欲，不贵慙（难）得之货；学不学，复众人之所逃（过），是以能辅（辅）塈（万）勿（物）之自朕（然），而弗敢为。

附录三 老子校定文

《老子》书，错简、衍文、脱字及误字不少，今依王弼本为蓝本，参看简本、帛书本及傅奕本等古本，根据历代校诂学者可取的见解，加以订正。下面为校定全文。

一 章

道可道，非常道；名可名，非常名。

无，名天地之始；有，名万物之母。

故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。

此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。

二 章

天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。

有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随。

是以圣人处无为之事，行不言之教；万物作而不为始，生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。

三 章

不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民不乱。

是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲。使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。

四 章

道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗；湛兮，似或存。吾不知谁之子，象帝之先。

五 章

天地不仁，以万物为芻狗；圣人不仁，以百姓为芻狗。

天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。

多言数穷，不如守中。

六 章

谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。繇繇若存，用之不勤。

七 章

天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。

是以圣人後其身而身先；外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。

八 章

上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几於道。

居善地，心善渊，与善仁，言善信，政善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。

九 章

持而盈之，不如其已；

揣而锐之，不可长保。

金玉满堂，莫之能守；

富贵而骄，自遗其咎。

功遂身退，天之道也。

十 章

载营魄抱一，能无离乎？

专气致柔，能如婴儿乎？

涤除玄鉴，能无疵乎？

爱民治国，能无为乎？

天门开阖，能为雌乎？

明白四达，能无知乎？

十 一 章

三十辐，共一毂，当其无，有车之用。

埴埴以为器，当其无，有器之用。

鑿户牖以为室，当其无，有室之用。

故有之以为利，无之以为用。

十 二 章

五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋畋猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨。

是以圣人为腹不为目，故去彼取此。

十 三 章

宠辱若惊，贵大患若身。

何谓宠辱若惊？宠为下，得之若惊，失之若惊，是谓宠辱若惊。

何谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？

故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可託天下。

十 四 章

视之不见，名曰“夷”；听之不闻，名曰“希”；搏之不得，名曰“微”。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧。绳绳兮不可名，复归於无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其後。

执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪。

十 五 章

古之善为士者，微妙玄通，深不可识。夫唯不可识，故强为之容：

豫兮若冬涉川；

犹兮若畏四邻；

俨兮其若客；

涣兮其若冰释；

敦兮其若朴；

旷兮其若谷；

混兮其若浊；

【澹兮其若海，

飂兮若无止。】

孰能浊以静之徐清；孰能安以动之徐生。

保此道者，不欲盈。夫唯不盈，故能蔽而新成。

十 六 章

致虚极，守静笃。

万物並作，吾以观复。

夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。

知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没有不殆。

十 七 章

太上，不知有之；其次，亲而誉之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。

悠兮其贵言。功成事遂，百姓皆谓：“我自然。”

十 八 章

大道廢，有仁義；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。

十 九 章

绝智弃辩，民利百倍；绝伪弃诈，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文，不足。故令有所属：见素抱朴，少私寡欲。

二十章

绝学无忧。唯之与阿，相去几何？美之与恶，相去若何？人之所畏，不可不畏。

荒兮，其未央哉！

众人熙熙，如享太牢，如春登台。

我独泊兮，其未兆，如婴儿之未孩；

傺傺兮，若无所归。

众人皆有馀，而我独若遗。我愚人之心也哉！沌沌兮！

俗人昭昭，我独昏昏。

俗人察察，我独闷闷。

澹兮其若海，飂兮若无止。

众人皆有以，而我独顽且鄙。

我独異於人，而贵食母。

二十一章

孔德之容，惟道是从。

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；冥兮窈兮，其中有信。

自今及古，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉！以此。

二十二章

曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。

是以圣人抱一为天下式。不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故能长。

夫唯不争，故天下莫能与之争。古之所谓“曲则全”者，岂虚言哉！诚全而归之。

二十三章

希言自然。

故飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？故從事於道者，同於道；德者，同於德；失者，同於失。

同於德者，道亦德之；同於失者，道亦失之。

二十四章

企者不立；跨者不行；自见者不明；自是者不彰；自伐者无功；自矜者不长。

其在道也，曰：余食赘形。物或恶之，故有道者不处。

二十五章

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰“道”，强为之名曰“大”。大曰逝，逝曰远，远曰反。

故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。

人法地，地法天，天法道，道法自然。

二十六章

重为轻根，静为躁君。

是以君子终日行不离辎重。虽有荣观，燕处超然。奈何万乘之主，而以身轻天下？

轻则失根，躁则失君。

二十七章

善行无辙迹；善言无瑕谪；善数不用筹策；善闭无关键而不可开；善结无绳约而不可解。

是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。是谓袭明。

故善人者，不善人之师；不善人者，善人之资。不贵其师，不爱其资，虽智大迷，是谓要妙。

二十 八 章

知其雄，守其雌，为天下谿。为天下谿，常德不离，复归於婴儿。

知其白，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归於朴。

朴散则为器，圣人用之，则为官长，故大制不割。

二十九章

将欲取天下而为之，吾见其不得已。天下神器，不可为也，不可执也。为者败之，执者失之。是以圣人无为，故无败；无执，故无失。

故物或行或随；或嘘或吹；或强或羸；或培或堕。

是以圣人去甚，去奢，去泰。

三 十 章

以道佐人主者，不以兵强天下。其事好还。师之处，荆棘生焉。

善有果而已，不以取强。果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄，果而不得已，果而勿强。

物壮则老，是谓不道，不道早已。

三 十 一 章

夫兵者，不祥之器，物或恶之，故有道者不处。

君子居则贵左，用兵则贵右。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡为上。胜而不美，而美之者，是乐杀人。夫乐杀人者，则不可得志於天下矣。

吉事尚左，凶事尚右。偏将军居左，上将军居右，言以丧礼处之。杀人之众，以悲哀泣之，战胜以丧礼处之。

三 十 二 章

道常无名朴。虽小，天下莫能臣。侯王若能守之，万物将自宾。

天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。

始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止可以不殆。

譬道之在天下，犹川谷之於江海。

三 十 三 章

知人者智，自知者明。

胜人者有力，自胜者强。

知足者富。

强行者有志。

不失其所者久。

死而不亡者寿。

三 十 四 章

大道汜兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有。衣养万物而不为主，可名於小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。

三十五章

执大象，天下往。往而不害，安平泰。

乐与饵，过客止。道之出口，淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不足既。

三 十 六 章

将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲取之，必固与之。是谓微明。

柔弱胜刚强。鱼不可脱於渊，国之利器不可以示人。

三 十 七 章

道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将不欲。不欲以静，天下将自正。

三 十 八 章

上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。

上德无为而无以为；上仁为之而无以为；上义为之而有以为。上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。

故失道而後德，失德而後仁，失仁而後义，失义而後礼。

夫礼者，忠信之薄，而乱之首。

前识者，道之华，而愚之始。是以大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华。故去彼取此。

三 十 九 章

昔之得一者：天得一以清；地得一以宁；神得一以灵；谷得一以盈；万物得一以生；侯王得一以为天下正。

其致之也，谓天无以清，将恐裂；地无以宁，将恐废；神无以灵，将恐歇；谷无以盈，将恐竭；万物无以生，将恐灭；侯王无以正，将恐蹶。

故贵以贱为本，高以下为基。是以侯王自称孤、寡、不穀。此非以贱为本邪？非乎？故至誉无誉。是故不欲琇琇如玉，珞珞如石。

四 十 章

反者道之动；弱者道之用。

天下万物生於有，有生於无。

四 十 一 章

上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。不笑不足以为道。故建言有之：

明道若昧；

进道若退；

夷道若纇；

上德若谷；

大白若辱；

广德若不足；

建德若偷；

质真若渝；

大方无隅；

大器晚成；

大音希声；

大象无形；

道隐无名。

夫唯道，善贷且成。

四 十 二 章

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。

四 十 三 章

天下之至柔，驰骋天下之至坚。无有入无间，吾是以知无为之有益。

不言之教，无为之益，天下希及之。

四 十 四 章

名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？

甚爱必大费；多藏必厚亡。

故知足不辱，知止不殆，可以长久。

四 十 五 章

大成若缺，其用不弊。

大盈若冲，其用不穷。

大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。

躁胜寒，静胜热。清静为天下正。

四 十 六 章

天下有道，却走马以粪。天下无道，戎马生於郊。

咎莫大於欲得；祸莫大於不知足。故知足之足，常足矣。

四 十 七 章

不出户，知天下；不闚牖，见天道。其出弥远，其知弥少。

是以圣人不行而知，不见而明，不为而成。

四 十 八 章

为学日益，为道日损。损之又损，以至於无为。

无为而无不为。取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。

四 十 九 章

圣人常无心，以百姓心为心。

善者，吾善之；不善者，吾亦善之；德善。

信者，吾信之；不信者，吾亦信之；德信。

圣人在天下，歛歛焉，为天下浑其心，百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。

五 十 章

出生入死。生之徒，十有三；死之徒，十有三；人之生生，动之於死地，亦十有三。夫何故？以其生生之厚。

盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵；兕无所投其角，虎无所用其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。

五 十 一 章

道生之，德畜之，物形之，势成之。

是以万物莫不尊道而贵德。

道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。

故道生之，德畜之；长之育之；亭之毒之；养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰。是谓“玄德”。

五 十 二 章

天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子；既知其子，复守其母，没身不殆。

塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，终身不救。

见小曰明，守柔曰强。用其光，复归其明，无遗身殃；是为袭常。

五 十 三 章

使我介然有知，行於大道，唯施是畏。

大道甚夷，而人好径。朝甚除，田甚芜，仓甚虚；服文彩，带利剑，厌饮食，财货有馀；是谓盗夸。非道也哉！

五 十 四 章

善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍。

修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃馥；修之於乡，其德乃长；修之於邦，其德乃丰；修之於天下，其德乃普。

故以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下。吾何以知天下然哉？以此。

五十五章

含德之厚，比於赤子。蜂虿虺蛇不螫，攫鸟猛兽不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而脰作，精之至也。终日号而不嘎，和之至也。

知和曰常，知常曰明。益生曰祥。心使气曰强。物壮则老，谓之之道，不道早已。

五 十 六 章

知者不言，言者不知。

塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓“玄同”。故不可得而亲，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而贵，不可得而贱。故为天下贵。

五 十 七 章

以正治国，以奇用兵，以无事取天下。吾何以知其然哉？以此：

天下多忌讳，而民弥贫；人多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。

故圣人云：“我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴。”

五 十 八 章

其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。是以圣人方而不割，廉而不剝，直而不肆，光而不耀。

祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。孰知其极？其无正也。正复为奇，善复为妖。人之迷，其日固久。

五 十 九 章

治人事天，莫若嗇。

夫唯嗇，是谓早服；早服谓之重积德；重积德则无不克；无不克则莫知其极；莫知其极，可以有国；有国之母，可以长久；是谓深根固柢，长生久视之道。

六 十 章

治大国，若烹小鲜。

以道莅天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不伤人；非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。

六 十 一 章

大邦者下流，天下之牝，天下之交也。牝常以静胜牡，以静为下。

故大邦以下小邦，则取小邦；小邦以下大邦，则取大邦。故或下以取，或下而取。大邦不过欲兼畜人，小邦不过欲入事人。夫两者各得所欲，大者宜为下。

六 十 二 章

道者万物之奥。善人之宝，不善人之所保。

美言可以市，尊行可以加人。人之不善，何弃之有？故立天子，置三公，虽有拱璧以先驷马，不如坐进此道。

古之所以贵此道者何？不曰：求以得，有罪以免邪？故为天下贵。

六 十 三 章

为无为，事无事，味无味。

大小多少，〔报怨以德。〕图难於其易，为大於其细；天下难事，必作於易，天下大事，必作於细。是以圣人终不为大，故能成其大。

夫轻诺必寡信，多易必多难。是以圣人犹难之，故终无难矣。

六 十 四 章

其安易持，其未兆易谋。其脆易泮，其微易散。为之於未有，治之於未乱。

合抱之木，生於毫末；九层之台，起於累土；千里之行，始於足下。

〔为者败之，执者失之。是以圣人无为故无败；无执故无失。〕

民之从事，常於几成而败之。慎终如始，则无败事。

〔是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过，以辅万物之自然而不敢为。〕

六 十 五 章

古之善为道者，非以明民，将以愚之。

民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。

知此两者亦稽式。常知稽式，是谓“玄德”。玄德深矣，远矣，与物反矣，然后乃至大顺。

六 十 六 章

江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。

是以圣人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。

六 十 七 章

〔天下皆谓我：“道大，似不肖。”夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其细也夫！〕

我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。

慈故能勇；俭故能广；不敢为天下先，故能成器长。

今舍慈且勇；舍俭且广；舍后且先；死矣！

夫慈，以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之。

六 十 八 章

善为士者，不武；善战者，不怒；善胜敌者，不与；善用人者，为之下。是谓不争之德，是谓用人，是谓配天，古之极也。

六 十 九 章

用兵有言：“吾不敢为主，而为客；不敢进寸，而退尺。”是谓行无行；攘无臂；扔无敌；执无兵。

祸莫大於轻敌，轻敌几丧吾宝。

故抗兵相若，哀者胜矣。

七 十 章

吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。

言有宗，事有君。夫唯无知，是以不我知。

知我者希，则我者贵。是以圣人被褐怀玉。

七 十 一 章

知不知，尚矣；不知知，病也。圣人不病，以其病病。夫唯病病，是以不病。

七 十 二 章

民不畏威，则大威至。

无狎其所居，无厌其所生。夫唯不厌，是以不厌。

是以圣人自知不自见；自爱不自贵。故去彼取此。

七 十 三 章

勇於敢则杀，勇於不敢则活。此两者，或利或害。天之所恶，孰知其故？

天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，繹然而善谋。天网恢恢，疏而不失。

七 十 四 章

民不畏死，奈何以死惧之？若使民常畏死，而为奇者，吾将得而杀之，孰敢？

常有司杀者杀。夫代司杀者杀，是谓代大匠斲，夫代大匠斲者，希有不伤其手矣。

七十五章

民之饥，以其上食税之多，是以饥。

民之难治，以其上之有为，是以难治。

民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。

夫唯无以生为者，是贤於贵生。

七 十 六 章

人之生也柔弱，其死也坚强。

草木之生也柔脆，其死也枯槁。

故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。

是以兵强则灭，木强则折。

强大处下，柔弱处上。

七 十 七 章

天之道，其犹张弓与？高者抑之，下者举之；有馀者损之，不足者补之。

天之道，损有馀而补不足。人之道，则不然，损不足以奉有馀。

孰能有馀以奉天下，唯有道者。

是以圣人爲而不恃，功成而不处，其不欲见贤。

七 十 八 章

天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，以其無以易之。

弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。

是以聖人云：“受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是為天下王。”正言若反。

七 十 九 章

和大怨，必有馀怨；〔报怨以德〕，安可以为善？

是以圣人执左契，而不责於人。有德司契，无德司彻。

天道无亲，常与善人。

八 十 章

小国寡民。使有什伯人之器而不用；使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之，虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。

甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。

八 十 一 章

信言不美，美言不信。

善者不辩，辩者不善。

知者不博，博者不知。

圣人不积，既以为人己愈有，既以与人己愈多。

天之道，利而不害；圣人之道，为而不争。

附录四 参考书目

一 先秦至六朝

- 1 《马王堆汉墓帛书老子》
- 2 韩 非 《解老》《喻老》
- 3 河上公 《老子章句》
- 4 河上公 《老子道德经》
- 5 严 遵 《道德指归论》
- 6 严 遵 《老子注》
- 7 王 弼 《道德真经注》
- 8 王 弼 《老子微旨例略》
- 9 谷神子 《道德指归论注》
- 10 葛 玄 《老子节解》

二 初唐至五代

- 11 陆德明 《老子音义》
- 12 魏 征 《老子治要》
- 13 傅 奕 《道德经古本篇》
- 14 颜师古 《玄言新记明老部》
- 15 成玄英 《道德经开题序诀义疏》
- 16 李 荣 《道德真经注》
- 17 李 约 《老子道德真经新注》
- 18 景 龙 《道德经碑》
- 19 开 元 《御注道德经幢》
- 20 唐玄宗 《御注道德真经》
- 21 唐玄宗 《道德真经疏》
- 22 广 明 《道德经幢》
- 23 景 福 《道德经碑》
- 24 马 总 《老子意林》
- 25 王 真 《道德真经论兵要义述》
- 26 陆希声 《道德真经传》
- 27 杜光庭 《道德真经广圣义疏》
- 28 强思齐 《道德真经玄德纂疏》
- 29 顾 欢 《道德经注疏》
- 30 乔 讽 《道德经疏义节解》

三 两宋至元代

- 31 宋 鸾 《道德篇章玄颂》
- 32 王安石 《老子注》
- 33 王 雱 《老子注》
- 34 陈景元 《道德真经藏室纂微篇》
- 35 吕惠卿 《道德真经传》
- 36 司马光 《道德真经论》
- 37 苏 辙 《老子解》
- 38 陈象古 《道德真经解》
- 39 邵若愚 《道德真经直解》
- 40 程 俱 《老子论》
- 41 叶梦得 《老子解》
- 42 时 雍 《道德真经全解》
- 43 程大昌 《易老通言》
- 44 员兴宗 《老子略解》
- 45 李 霖 《道德真经取善集》
- 46 黄茂材 《老子解》
- 47 寇质才 《道德真经四子古道集解》
- 48 吕祖谦 《音注老子道德经》
- 49 葛长庚 《道德宝章》
- 50 彭 耜 《道德真经集注》
- 51 赵秉文 《道德真经集解》
- 52 董思靖 《道德真经集解》

- 53 李嘉谋 《道德真经义解》
- 54 林希逸 《老子口义》
- 55 龚士高 《纂图互注老子道德经》
- 56 范应元 《老子道德经古本集注》
- 57 赵至坚 《道德真经疏义》
- 58 李道纯 《道德会元》
- 59 刘辰翁 《老子道德经评点》
- 60 邓 锜 《道德真经三解》
- 61 刘惟永 《道德真经集义大旨》
- 62 杜道坚 《道德玄经原旨》
- 63 赵孟頫 《老子道德经》
- 64 张嗣成 《道德真经章句训颂》
- 65 陈致虚 《道德经转语》
- 66 吴 澄 《道德真经注》
- 67 林至坚 《道德真经注》
- 68 何道全 《老子道德经述注》
- 69 蒋融庵 《道德真经颂》
- 70 陶宗仪 《老子》

四 明代

- 71 明太祖 《御注道德真经》
- 72 危大有 《道德真经集义》
- 73 薛 蕙 《老子集解》
- 74 张洪阳 《道德经注解》
- 75 释德清 《老子道德经解》
- 76 朱得之 《老子通义》
- 77 王 道 《老子亿》
- 78 陆长庚 《老子道德经玄览》
- 79 沈 津 《老子道德经类纂》
- 80 王 樵 《老子解》
- 81 李 贽 《老子解》
- 82 张登云 《老子道德经参补》
- 83 沈一贯 《老子通》
- 84 焦 竑 《老子翼》
- 85 林兆恩 《道德经释略》
- 86 陈 深 《老子品节》
- 87 徐学谟 《老子解》
- 88 王一清 《道德经释辞》
- 89 彭好古 《道德经》
- 90 归有光 《道德经评点》
- 91 祝世禄 《老子奇评》
- 92 陈懿典 《老子道德经精解》

- 93 孙 矿 《老子评注》
- 94 钟 惺 《老子娜嬛》
- 95 钟 惺 《老子文归》
- 96 陶望龄 《陶周望老子解》
- 97 赵 统 《老子断注》
- 98 洪应绍 《道德经测》
- 99 龚修默 《老子或问》
- 100 潘基庆 《道德经集注》
- 101 郭良翰 《老子道德经荅解》
- 102 陈仁锡 《老子奇赏》
- 103 程以宁 《太上道德宝章翼》
- 104 顾锡畴 《道德经解》

五 清代

105 王夫之 《老子衍》

清世祖

106 《御注道德经》

成克巩

顾如华

107 《道德经参补注释》

孙承泽

108 张尔岐 《老子说略》

109 马 驊 《老子》

110 德 玉 《道德经顺朱》

111 傅 山 《老子解》

112 宋常星 《道德经讲义》

113 花 尚 《道德经眼》

114 徐永祐 《道德经集注》

115 郭乾泗 《老子元翼》

116 徐大椿 《道德经注》

117 纪 昀 《老子道德经校订》

118 黄文运 《道德经订注》

119 卢文弨 《老子音义考证》

120 毕 沅 《老子道德经考异》

121 姚 鼐 《老子章义》

122 郑 环 《老子本义》

- 123 倪元坦 《道德经参注》
- 124 纪大奎 《老子约说》
- 125 任兆麟 《老子述记》
- 126 吴 鼐 《老子解》
- 127 潘静观 《道德经妙门约》
- 128 汪 中 《老子考异》
- 129 王 昶 《校老子》
- 130 邓 暉 《道德经辑注》
- 131 江有诰 《老子韵读》
- 132 严可均 《老子唐本考异》
- 133 洪颐煊 《读老子丛录》
- 134 清阳子 《道德经述义》
- 135 王念孙 老子杂志（在《读书杂志》内）
- 136 李涵虚 《道德经注释》
- 137 魏 源 《老子本义》
- 138 宋翔凤 《老子章义》
- 139 吴 云 《老子道德经幢残石校记》
- 140 陈 沚 《老子注》
- 141 俞 樾 《老子平议》（在《诸子平议》内）
- 142 高延第 《老子证义》
- 143 陶鸿庆 《读老子札记》
- 144 易顺鼎 《读老札记》
- 145 吴汝纶 《点勘老子读本》
- 146 郭 诒 《老子识小》

147 滕云山 《道德经浅注》

148 严 复 《老子道德经评点》

149 孙诒让 《老子札记》

150 文牖 式 《老子校语》

151 刘师培 《老子斟补》

152 陶邵学 《校老子》

153 于 畅 《老子校书》

六 民国以来

- 154 刘勰 和 《新解老》
- 155 张之纯 《评注老子菁华》
- 156 张其淦 《老子约》
- 157 胡薇元 《道德经达话》
- 158 区大典 《老子讲义》
- 159 马其昶 《老子故》
- 160 田 潜 《篆文老子》
- 161 杨树达 《老子古义》
- 162 罗振玉 《老子考异补遗》
- 163 蔡廷干 《老解老》
- 164 吴承仕 《老子音义辨证》
- 165 马叙伦 《老子校诂》
- 166 江希张 《道德经白话解说》
- 167 徐绍祯 《道德经述义》
- 168 支伟成 《老子道德经》
- 169 程辟金 《老子哲学的研究和批评》
- 170 郎擎霄 《老子学案》
- 171 奚 侗 《老子集解》
- 172 罗运贤 《老子余谊》
- 173 曹聚仁 《老子集注》
- 174 高岳岱 《新式标点老子道德经》
- 175 陈 柱 《老学八篇》

- 176 陈 柱 《老子》
- 177 丁福保 《老子道德经笺注》
- 178 江 琮 《读老子卮言》
- 179 李继煌 《新解老》
- 180 王重民 《老子考》
- 181 钱基博 《老子道德经解题及其读法》
- 182 王 力 《老子研究》
- 183 陈登解 《老子今见》
- 184 刘成炘 《老子二钞》
- 185 李 翘 《老子古注》
- 186 胡远濬 《老子述义》
- 187 高 亨 《老子正诂》
- 188 丁展成 《老子补注》
- 189 孙思昉 《老子政治思想概论》
- 190 蔡尚思 《老墨哲学人生观》
- 191 江侠庵 《译老子原始》
- 192 缪尔舒 《老子新注》
- 193 胡怀琛 《老子学辨》
- 194 丁惟鲁 《道德经》
- 195 胡哲敷 《老庄哲学》
- 196 汪桂年 《老子通诂》
- 197 钱 穆 《庄老通辨》
- 198 于省吾 《老子新证》（在《诸子新言》内）
- 199 何士骥 《古本道德经校刊》

- 200 余嘉锡 《四库提要老子注辨证》
- 201 蒋锡昌 《老子校诂》
- 202 王恩洋 《老子学案》
- 203 汤仰晖 《老子考证》
- 204 张心澄 《老子通考》（在《伪书通考》内）
- 205 劳 健 《老子古本考》
- 206 张荫良 《老子新诂》
- 207 张默生 《老子章句新释》
- 208 严灵峰 《老子章句新编》
- 209 严灵峰 《老子众说纠缪》
- 210 严灵峰 《老庄研究》
- 211 严灵峰 《老子知见书目》（合在《老列庄三子知见书目》内）
- 212 严灵峰 《无求备斋老子集成》
- 213 严灵峰 《老子达解》
- 214 叶玉麟 《白话句解老子道德经》
- 215 萧天石 《老子哲学阐微》
- 216 陆世鸿 《老子现代语解》
- 217 张纯一 《老子通释》
- 218 许大同 《老子哲学》
- 219 张起钧 《老子》
- 220 谭正璧 《老子读本》
- 221 朱谦之 《老子校释》
- 222 任继愈 《老子今译》
- 223 吴 康 《老子哲学》

- 224 饶宗颐 《老子想尔注校笺》
- 225 杨兴顺 《中国古代哲学家老子及其学说》
- 226 王寒生 《老子道德经注》
- 227 何鉴宗 《老子新绎》
- 228 梁容若 《老子的流传与注解》
- 229 杨柳桥 《老子译话》
- 230 罗根泽 《老子选注》
- 231 车 载 《论老子》
- 232 哲学研究编辑部 《老子哲学讨论集》
- 233 程兆熊 《老子讲义》
- 234 徐复观 《中国人性论史》
- 235 福永光司 《老子》
- 236 吴静宇 《老子义疏注》
- 237 钟应梅 《老子新诠》
- 238 赵文秀 《老子研究》
- 239 唐子长 《老子重编》
- 240 田干吾 《老子》
- 241 吴常熙 《老子正义》
- 242 萧纯伯 《老子道德经语释》
- 243 葛连祥 《老子会通》
- 244 纪敦诗 《老子正解》
- 245 封思毅 《老子述解》
- 246 龚乐群 《老庄异同》
- 247 王 淮 《老子探义》

- 248 余培林 《新译老子读本》
- 249 周绍贤 《老子要义》
- 250 蔡明田 《老子的政治思想》
- 251 胡寄窗 《道家的经济思想》（在《中国经济思想史》内）
- 252 童书业 《老子思想研究》（在《先秦七子思想研究》内）
- 253 钱钟书 《老子王弼注》（在《管锥编》内）
- 254 金容沃 《老子自然哲学中无为之功能》
- 255 容肇祖 《王安石老子注辑本》
- 256 严灵峰 《老子崇宁王注》
- 257 严灵峰 《马王堆帛书老子试探》
- 258 严一萍 《帛书竹简》
- 259 郑良树 《竹简帛书论文集》
- 260 卢育三 《老子释义》
- 261 许抗生 《帛书老子注译与研究》
- 262 张松如 《老子校读》
- 263 冯达甫 《老子译注》
- 264 黄 钊 《帛书老子校注析》
- 265 高 明 《帛书老子校注》
- 266 丁原植 《郭店竹简老子释析与研究》
- 267 彭 浩 《郭店楚简老子校读》
- 268 刘信芳 《荆门郭店竹简老子解诂》
- 269 戴 维 《帛书老子校释》
- 270 徐志钧 《老子帛书校注》
- 271 邹安华 《楚简与帛书老子》

校后记

今年八月中旬，由北大哲学系和香港道教学院合作主办的“道家文化国际学术研讨会”在北京召开，这是一次前所未有的学术盛会，会上收到中外学者有关道家文化研究的论文约一百五十篇（外国学者占三分之一），会后我们将会议论文略作整理，计划陆续在我主编的《道家文化研究》上结集发表。在这些论文中，有关老子的部分在道家各派中占的比重最大，可见中外学者对老学的研究至今仍长盛不衰。其中湖北省博物馆彭浩教授的论文讨论了三年前在湖北荆门出土的一批和《老子》有密切联系的竹简。日后，这批珍贵文献的公布，势必再度引起老学研究的高潮。关于这批竹简的出土，近两年来报刊曾有零星报道，将其称作“中国最早的‘书’”，所以有关这方面的研究，一直受到学界的关注，但是该报道误将其说成是“对话体”的《老子》，以致海内外以讹传讹。这次国际会议上，我特地请参加整理这批竹简的彭浩先生给大会提交了一份报告（他的文章稍后将在《道家文化研究》上刊出），在此我先简要地作一介绍：

一九九三年冬，在湖北省荆门市郭店村的一座楚墓中出土了一批竹简，其中部分简文的内容与通行本《老子》相同（以下称“简本”）。简本的文字是典型的楚国文字，有三个显著的特点：

（一）它是由三组竹简组成，各组简的长度和编线位置各异，由此可知它们是各自成册的；

（二）简本中有两组的文字和内容与通行本《老子》相同，但句序不同，另一组的文字中有近一半的内容不见于通行本《老子》；

（三）与通行本《老子》对照，简本仅是《老子》的一部分另行组合成文。

由此初步推断，郭店楚墓中发现的简本是一部战国时期流传于楚地并与《老子》相关甚密的作品。

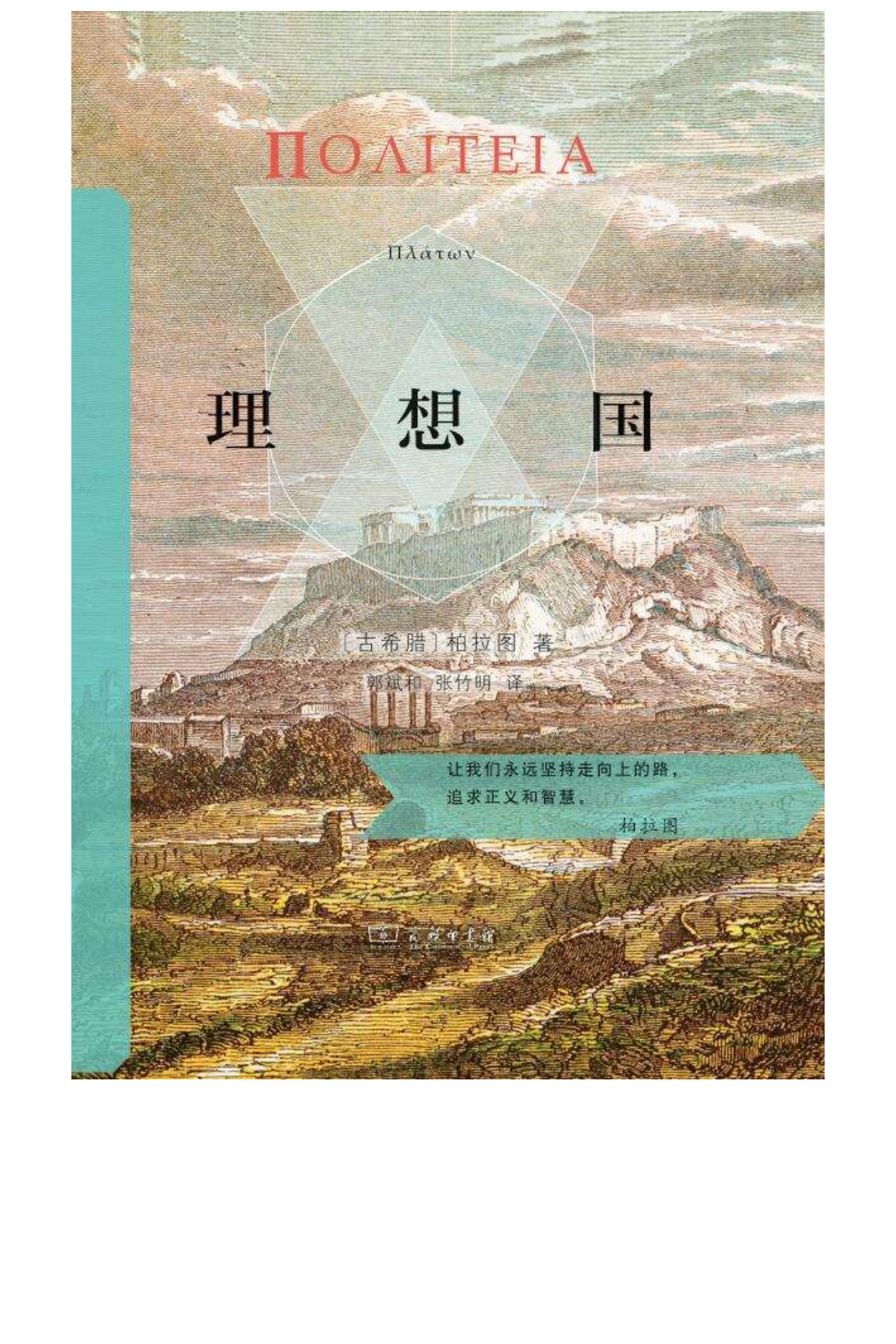
与时代较晚的西汉帛书本《老子》对比，简本的绝大部分文字与帛书本相同或相近，只是次序迥异，它不分作《德经》和《道经》，也多不分章。据此分析，简本的来源有两种可能，一是由于口相传授的方式，战国时期楚地流传着两种以上的《老子》抄本，简本是其中之一；一是简本是根据《老子》摘编而成的。总之，简本的出现证明《老子》成书年代的下限应早于战国早期。

由于这批竹简的整理工作尚未完成，所以彭浩先生对于具体的内容并没有进一步的透露。这批竹简及其释文近年可望问世，届时将为学界关于《老子》传本、内容和成书年代等方面的研究提供更多资料。

本书校对期间，恰逢北大高明教授的《帛书老子校注》出版，拜读之后给我很多启发，也使我对帛书《老子》与今本间的异同之研究更加留意。三校时采用了高明教授的许多高见，特在此致意。

陈鼓应

一九九六年十一月



ΠΟΛΙΤΕΙΑ

Πλάτων

理想国

〔古希腊〕柏拉图 著

郭斌和 张竹明 译

让我们永远坚持走向上的路，
追求正义和智慧。

柏拉图

商务印书馆
The Commercial Press

目录

[译者引言](#)

[第一卷](#)

[第二卷](#)

[第三卷](#)

[第四卷](#)

[第五卷](#)

[第六卷](#)

[第七卷](#)

[第八卷](#)

[第九卷](#)

[第十卷](#)

[本书版本简目](#)

[希腊文本](#)

[拉丁文译本](#)

[现代语译文·英文本](#)

[德文本](#)

[日文本](#)

[我国译本、选本](#)

[返回总目录](#)

译者引言

柏拉图（公元前427—前347年）是古希腊的大哲学家，苏格拉底（公元前469—前399年）^{注1}的学生，亚里士多德（公元前384—前322年）的老师。他一生大部分时间居住在古希腊民族文化中心的雅典。他热爱祖国，热爱哲学。他的最高理想，哲学家应为政治家，政治家应为哲学家。哲学家不是躲在象牙塔里的书呆子，应该学以致用，求诸实践。有哲学头脑的人，要有政权，有政权的人，要有哲学头脑。

柏拉图生于雅典城邦衰落的时期，那时疫病流行，大政治家伯利克里染疾去世后，群龙无首，伯罗奔尼撒战争爆发，危机四伏。柏拉图出自名门，其社会关系乃至阶级感情显然在奴隶主贵族方面。柏拉图书札第七^{注2}有这样一段自白：“我年轻时，总想一旦能独立工作，就要投身政界。后来政局突然变动，影响了我的计划。那时民主政权为一般人所厌恶，革命发生了。领导这次革命的有五十人，其中十一人在城区，十人在比雷埃夫斯港。这两个委员会管理两区的市场及行政。上面还有一个三十人的最高委员会，最高委员会里有些成员是我的亲戚故旧；他们邀我参加，以为一定会得到我的赞助。我当时年少天真，总以为新政权将以正义取代不正义，我极端注意他们先是怎么说的，后来又是怎么做的。这些绅士们的一举一动，一下子把他们所毁坏的民主政权反而变得像黄金时代了！他们居然命令我的师而兼友的苏格拉底去非法逮捕他们的政敌。苏格拉底严词拒绝，宁死不屈。我敢肯定说苏格拉底是当代最正直的人啊！

“当我看到这些，以及其他种种，我衷心厌恶，决计与这个可耻的政权完全脱离关系。三十人委员会大失人心，被逐下台。过了一个时期，我故态复萌，跃跃欲试地，虽然静悄悄地，又想参加政治活动了。当时雅典局势混乱，私人互相报复，到处械斗。总的说来，东山再起的民主政权，还算比较温和；可是一些有势力的坏人诬告苏格拉底以渎神之罪，陪审团竟处以极刑……后来我年事渐长，深知在政治上要有所作为，首先必须有朋友，有组织，这种人在政客中非常难找，因为他们做事没有原则，没有传统的制度和风纪。要找到新的人才，简直难于登天。况且法规旧典，在雅典已多散失。当初我对于政治，雄心勃勃，但一再考虑，看到政局混乱，我彷徨四顾，莫知所措。我反复思之，唯有大声疾呼，推崇真正的哲学，使哲学家获得政权，成为政治家，或者政治家奇迹般地成为哲学家，否则人类灾祸总是无法避免的。”

从上面的引文，可以看到柏拉图所痛心的是雅典贵族政治堕落到寡头政治，这使他猛醒过来，重新考虑他的政治立场。柏拉图出身贵族，他认为农民、工人、商人是物质财富的生产者和推销者，他们不可能也不必要去担负行政上的许多事务。政治活动是领导阶层的专职，是领导阶层义不容辞的一种道德责任。领导与群众分工合作的政治结构与政治

体制应当是这个样子：领导阶层尽其全力来治理国家，捍卫国家。他们受工农商的供养，反过来给工农商办好教育、治安和国防。事实上丧失过信誉的贵族政治，在雅典很难成功，但这并不证明贵族政治是不合理的、行不通的。在柏拉图看来，国家应当好好培植下一代的年轻人，他自己决意钻研数学、天文学及纯粹哲学，与师而兼友的苏格拉底往返论证，将欲立人，先求立己。

公元前339年雅典民主派当权，苏格拉底被控传播异说，毒害青年，法庭判以死刑，苏格拉底从容答辩，竟以身殉。柏拉图目击心伤，终其身魂梦以之，不能忘怀。

柏拉图以继承苏格拉底大业自任，前后共著对话二十五篇。《理想国》成于壮年，如日中天，影响深远。除最晚出的《法律篇》之外，其余二十四篇均以苏格拉底为主要对话者。另有对话六篇经后人考证乃系伪作。柏拉图书札第七、第八大致可靠。第一、第十二不能尽信，其余诸札，众说纷纭，迄无定论。苏格拉底一生不著一字，而柏拉图是西方哲学史上有大量著作留传下来的哲学家。

苏格拉底去世不久，柏拉图离开雅典，周游地中海地区，包括小亚细亚沿岸的伊奥尼亚一带，及意大利南部的若干希腊殖民地城邦，访问过毕达哥拉斯门徒所组成的学派。可能到过北非洲、埃及、西西里岛，以及别的地方。他对西西里岛叙拉古城的霸主戴奥尼索印象恶劣，觉得他是不讲道德，荒淫玩乐之徒，不可能有智慧，不可能治国安民。但柏拉图在这里遇到霸主的女婿迪恩，一见如故，欢喜非常。在柏拉图看来，迪恩酷好哲学，又是一个实行家；苏格拉底之后，对柏拉图影响最大的，便是迪恩了。

柏拉图四十岁返回雅典，是年（公元前387年）雅典签订丧权辱国的《安太尔西达和约》，将所有小亚细亚地区，割让给波斯。雅典斯巴达继续交恶，不得统一，整个希腊世界，日薄西山，奄奄一息。柏拉图下定决心，于雅典城外创建学园。当时有名学者登门造访，质疑问难，不仅成为雅典的最高学府，而且蔚为全希腊的学术中心。不少学生都是希腊城邦的世家子弟，世家子女！柏拉图放弃政治，讲学著书，孜孜不倦，先后共二十载。公元前367年柏拉图已年近六十，戴奥尼索霸主逝世，其子戴奥尼索二世继位，由迪恩摄政，邀请柏拉图重游叙拉古城，为二世师。柏拉图政治生涯第一阶段是壮志雄心的幻灭时期。第二阶段困心衡虑，久而弥坚，相信哲学家确能兼为政治家，确能治理世界。其代表作《理想国》，不仅是哲学家的宣言书，而且是哲人政治家所写的治国计划纲要。第三阶段柏拉图垂垂老矣。事与愿违，不得已舍正义而思刑赏，弃德化而谈法治，乃撰《法律篇》。愈至晚年愈求实际，其苦心孤诣，千载下如获见之！

柏拉图《理想国》对话，为西方知识界必读之书。见仁见智，存乎其人。毁之誉之，各求所安。关键在于细读，慎思明辨之后，确有心得，百家争鸣可也。否则断章取义，游谈无根，那就了无意思。《理想

国》一书，震古烁今，书中讨论到优生学问题、节育问题、家庭解体问题、婚姻自由问题、独身问题、专政问题、独裁问题、共产问题、民主问题、宗教问题、道德问题、文艺问题、教育问题（包括托儿所、幼儿园、小学、中学、大学研究院以及工、农、航海、医学等职业教育）加上男女平权、男女参政、男女参军等等问题。柏拉图的学问可称为综合性的；亚里士多德的学问则可称为分科性的。亚里士多德的著作大致分为九种：①逻辑学；②物理学；③心理学；④生物学；⑤形而上学；⑥伦理学；⑦政治学；⑧修辞学；⑨诗学。古希腊学术文化的根本目的在于追求知识，希腊语哲学一词（φιλοσοφία）原义爱知，科学一词（ἐπιστήμη）原义知识，在古希腊人看来，哲学科学一而二，二而一，初无区别。现代所用science一词，出自拉丁语；knowledge一词，出自英语；原义均为知识。知识代表真理，亚里士多德有句名言“吾爱吾师，吾尤爱真理”（Amicus Plato, sed magis veritas）。古希腊人所谓知识，代表真理全部，不是局部。柏拉图承先启后，学究天人，根深叶茂，山高水长，其人其学，成欤败欤？我们有研究的必要。

此书原有吴献书译本，销行已久，素为学人称道，但语近古奥，不为青年读者所喜爱，余等不揣谫陋，另行译，或可供对照参考。译文所据是Loeb古典丛书本希腊原文和牛津版Jowett&Campbell的希腊原文，并参考Jowett, Davies and Vaughan, Lindsay, Shorey, Cornford, Lee, Rouse等新旧英译本七种，指望不仅译出原书的内容，并且译出原书的神韵。不妥或错误之处在所难免，幸予匡正。

简明参考书目

Oxford Classical Texts : Plato , vol.IV , ed.J.Burnet. (Oxford , 1962)

R.L.Nettleship , Lectures on the Republic of Plato (Macmillan , 1963)

W.D.Ross , Plato's Theory of Ideas (Oxford 1951)

R.H.S.Crossman , Plato Today (2nd ed. ; London , 1959)

T.L.Heath , Aristarchus of Samos (Oxford , 1913)

J.L.E.Dreyer , History of Astronomy , Thales to Kepler (Dover Pubs. , 1953)

A.E.Taylor , Plato : the Man and His Work (1926)

C.Ritter , The Essence of Plato's Philosophy (trans.A.Alles , 1933)

G.C.Field , Plato and His Contemporaries (1949)

吴献书译《理想国》（万有文库本），商务印书馆（1957）

郭斌和、景昌极译《柏拉图五大对话集》，商务印书馆（1934）

第一卷

〔苏格拉底：昨天，我跟阿里斯同的儿子格劳孔一块儿来到比（327）雷埃夫斯港^{注3}，参加向女神^{注4}的献祭，同时观看赛会。因为他们庆祝这个节日还是头一遭。我觉得当地居民的赛会似乎搞得很好，不过也不比色雷斯人搞得更好，我们做了祭献，看了表演之后正要回城。（B）

这时，克法洛斯的儿子玻勒马霍斯从老远看见了，他打发自己的家奴赶上来挽留我们。家奴从后面拉住我的披风说：“玻勒马霍斯请您们稍微等一下。”

我转过身来问他：“主人在哪儿？”家奴说：“主人在后面，就到。请您们稍等一等。”格劳孔说：“行，我们就等等吧！”

一会儿的工夫，玻勒马霍斯赶到，同来的有格劳孔的弟弟阿得（C）曼托斯，尼客阿斯的儿子尼克拉托斯，还有另外几个人，显然是看过了表演来的。〕

玻：苏格拉底，看样子你们要离开这儿，赶回城里去。

苏：你猜得不错。

玻：喂！你瞧瞧我们是多少人？

苏：看见了。

玻：那么好！要么留在这儿，要么就干上一仗。

苏：还有第三种办法。要是我们婉劝你们，让我们回去，那不是更好吗？

玻：瞧你能的！难道你们有本事说服我们这些个不愿意领教的人吗？

格：当然没这个本事。

玻：那你们就死了这条心吧！反正我们是说不服的。

（328）阿：难道你们真的不晓得今晚有火炬赛马吗？

苏：骑在马上？这倒新鲜。是不是骑在马背上，手里拿着火把接力比赛？还是指别的什么玩意儿？

玻：就是这个，同时他们还有庆祝会——值得一看哪！吃过晚饭我们就去逛街，看表演，可以见见这儿不少年轻人，我们可以好好地聊一聊。别走了，就这么说定了。B

格：看来咱们非得留下不可了。

苏：行哟！既然你这么说了，咱们就这么办吧！

〔于是，我们就跟着玻勒马霍斯到他家里，见到他的兄弟吕西阿斯和欧若得摩，还有卡克冬地方的色拉叙马霍斯，派尼亚地方的哈曼提得斯，阿里斯托纽摩斯的儿子克勒托丰。还有玻勒马霍斯的父亲克法洛斯也在家里。我很久没有见到他了，他看上去很苍老。他（C）坐在带靠垫的椅子上，头上还戴着花环。才从神庙上供回来。

房间里四周都有椅子，我们就在他旁边坐了下来。克法洛斯一眼看见我，马上就跟我招呼。〕

克：亲爱的苏格拉底，你不常上比雷埃夫斯港来看我们，你实在应该来。假如我身子骨硬朗一点儿，能松松快快走进城，就用不着你上这儿来，我会去看你的。可现在，你应该多上我这儿来呀！我要告诉你，随着对肉体上的享受要求减退下来，我爱上了机智的（D）清谈，而且越来越喜爱。我可是真的求你多上这儿来，拿这里当自己家一样，跟这些年轻人交友，结成好友。

苏：说真的，克法洛斯，我喜欢跟你们上了年纪的人谈话。我（E）把你们看作经过了漫长的人生旅途的老旅客。这条路，我们多半不久也是得踏上的，我应该请教你们：这条路是崎岖坎坷的呢，还是一条康庄坦途呢？克法洛斯，您的年纪已经跨进了诗人所谓的“老年之门”，究竟晚境是痛苦呢还是怎么样？

克：我很愿意把我的感想告诉你。亲爱的苏格拉底，我们几个（329）岁数相当的人喜欢常常碰头。正像古话所说的：同声相应，同气相求。大家一碰头就怨天尤人。想起年轻时的种种吃喝玩乐，仿佛失去了至宝似的，总觉得从前的生活才够味，现在的日子就不值一提啦。有的人抱怨，因为上了年纪，甚至受到至亲好友的奚落，不胜伤感。所以他们把年老当成苦的源泉。不过依我看，问题倒不（B）出在年纪上。要是他们的话是对的，那么我自己以及像我这样年纪的人，就更应该受罪了。可是事实上，我遇到不少的人，他们的感觉并非如此。就拿诗人索福克勒斯^{注5}来说吧！有一回，我跟他在一起，正好碰上别人问他：“索福克勒斯，你对于谈情说爱怎么样（C）了，这么大年纪还向女人献殷勤吗？”他说：“别提啦！洗手不干啦！谢天谢地，我就像从一个又疯又狠的奴隶主手里挣脱出来了似的。”我当时觉得他说得在理，现在更以为然。上了年纪的确使人心平气和，宁静寡欲。到了清心寡欲，弦不再绷得那么紧的时候，（D）这境界真像索福克勒斯所说的，像是摆脱了一帮子穷凶极恶的奴隶主的羁绊似的。苏格拉底，上面所说的许

多痛苦，包括亲人朋友的种种不满，其原因只有一个，不在于人的年老，而在于人的性格。如果他们是大大方方，心平气和的人，年老对他们称不上是太大的痛苦。要不然的话，年轻轻的照样少不了烦恼。

〔苏：我听了克法洛斯的话颇为佩服。因为想引起他的谈锋，（E）于是故意激激他。我说：〕亲爱的克法洛斯，我想，一般人不会以你的话为然的。他们会认为你觉得老有老福，并不是因为你的性格，而是因为你家财万贯。他们会说“人有了钱当然有许多安慰”。

克：说得不错，他们不信我的话，也有他们的道理。不过，他们是言之太过了。我可以回答他们，像色弥斯托克勒^{注6}回答塞里福（330）斯人一样。塞里福斯人诽谤色弥斯托克勒，说他的成名并不是由于他自己的功绩，而是由于他是雅典人。你知道他是这样回答的：“如果我是塞里福斯人，我固然不会成名，但是，要让你成为雅典人，你也成不了名。”对于那些叹老嗟贫的人，可以拿同样这些话来回敬他们。一个好人，同时忍受贫困、老年，固然不容易，但是一个坏人虽然有钱，到了老年其内心也是得不到满足和宁静的。

苏：克法洛斯啊！你偌大的一份家当，大半是继承来的呢？还是你自己赚的？

克：苏格拉底，就自己赚钱而言，那我可以说是介于祖父和父亲之间。我的祖父克法洛斯，继承的财产跟我现有的一样多，经他（B）的手又翻了好几番，而我的父亲吕萨格斯，把这份家私减少到比现在还少。至于我，只要能遗留给这些晚辈的家产，不比我继承的少——也许还稍微多点儿——我就心满意足了。

苏：我看你不大像个守财奴，所以才这么问问。大凡不亲手挣钱的人，多半不贪财；亲手挣钱的才有了一文想两文。像诗人爱自（C）己的诗篇，父母疼自己的儿女一样，赚钱者爱自己的钱财，不单是因为钱有用，而是因为钱是他们自己的产品。这种人真讨厌。他们除了赞美钱财而外，别的什么也不赞美。

克：你说得在理。

苏：真的，我还要向您讨教一个问题。据您看有了万贯家财最（D）大的好处是什么？

克：这个最大的好处，说起来未必有许多人相信。但是，苏格拉底，当一个人想到自己不久要死的时候，就会有一种从来不曾有过的害怕缠住他。关于地狱的种种传说，以及在阳世作恶，死了到阴间要受报应的故事，以前听了当作无稽之谈，现在想起来开始感到不安了——说不定这些都是真的呢！不管是因为年老体弱，还（E）是因为想到自己一步步逼近另一个世界了，他把这些情景都看得更加清楚了，满腹恐惧和疑虑。他开始扪心自问，有没有在什么地方害过什么人？如果他发现自己这一辈子造孽不少，夜里常常会像小孩一样从梦中吓醒，无限恐

怖。但一个问心无愧的人，正像品（331）达 [注7](#) 所说的：

晚年的伴侣心贴心，

永存的希望指向光明。

他形容得很好，钱财的主要好处也许就在这里。我并不是说每一（B）个人都是这样，我是说对于一个通情达理的人来说，有了钱财他就用不着存心作假或不得已而骗人了。当他要到另一世界去的时候，他也就不用着为亏欠了神的祭品和人的债务而心惊胆战了。在我看来，有钱固然有种种好处，但比较起来，对于一个明白事理的人来说，我上面所讲的好处才是他最大的好处。

（C） 苏：克法洛斯，您说得妙极了。不过讲到“正义”嘛，究竟正义是什么呢？难道仅仅有话实说，有债照还就算正义吗？这样做会不会有时是正义的，而有时却不是正义的呢？打个比方吧！譬如说，你有个朋友在头脑清楚的时候，曾经把武器交给你；假如后来他疯了，再跟你要回去；任何人都都会说不能还给他。如果竟还给了他，那倒是不正义的。把整个真情实况告诉疯子也是不正义的。

（D） 克：你说得对。

苏：这么看来，有话实说，拿了人家东西照还这不是正义的定义。

玻勒马霍斯插话说：这就是正义的定义，如果我们相信西蒙尼得 [注8](#) 的说的话。

克：好！好！我把这个话题交给他和你了。因为这会儿该我去献祭上供了。

苏：那么，玻勒马霍斯就是您的接班人了，是不是？

克：当然，当然！（说着就带笑地去祭祀了）

苏E：那就接着往下谈吧！辩论的接班人先生，西蒙尼得所说的正义，其定义究竟是什么？

玻：他说“欠债还债就是正义”。我觉得他说得很对。

苏：不错，像西蒙尼得这样大智大慧的人物，可不是随随便便能怀疑的。不过，他说的到底是什么意思，也许你懂得，我可弄不明白。他的意思显然不是我们刚才所说的那个意思——原主头脑不正常，还要把代管的不论什么东西归还给他，尽管代管的東西的（332）确是一种欠债。对吗？

玻：是的。

苏：当原主头脑不正常的时候，无论如何不该还给他，是不是？

玻：真的，不该还他。

苏：这样看来，西蒙尼得所说的“正义是欠债还债”这句话，是别有所指的。

玻：无疑是别有所指的。他认为朋友之间应该与人为善，不应该与人为恶。

苏：我明白了。如果双方是朋友，又，如果把钱归还原主，对收（B）方或还方是有害的，这就不算是还债了。你看，这是不是符合西蒙尼得的意思？

玻：的确是。

苏：那么，我们欠敌人的要不要归还呢？

玻：应当要还。不过我想敌人对敌人所欠的无非是恶，因为这才是恰如其分的。

苏：西蒙尼得跟别的诗人一样，对于什么是正义说得含糊不清。（C）他实在的意思是说，正义就是给每个人以恰如其分的报答，这就是他所谓的“还债”。

玻：那么，您以为如何？

苏：天哪！要是我们问他：“西蒙尼得，什么是医术所给的恰如其分的报答呢？给什么人？给的什么东西？”你看他会怎么回答？

玻：他当然回答：医术把药品、食物、饮料给予人的身体。

苏：什么是烹调术所给的恰如其分的报答？给予什么人？给的什么东西？

（D）玻：把美味给予食物。

苏：那么，什么是正义所给的恰如其分的报答呢？给予什么人？

玻：苏格拉底，假如我们说话要前后一致，那么，正义就是“把善给予友人，把恶给予敌人”。

苏：这是他的意思吗？

玻：我想是的。

苏：在有人生病的时候，谁最能把善给予朋友，把恶给予敌人？

玻：医生。

（E）苏：当航海遇到了风急浪险的时候呢？

玻：舵手。

苏：那么，正义的人在什么行动中，在什么目的之下，最能利友而害敌呢？

玻：在战争中联友而攻敌的时候。

苏：很好！不过，玻勒马霍斯老兄啊！当人们不害病的时候，医生是毫无用处的。

玻：真的。

苏：当人们不航海的时候，舵手是无用的。

玻：是的。

苏：那么，不打仗的时候，正义的人岂不也是毫无用处的？

玻：我想不是。

苏：照你看，正义在平时也有用处吗？（333）

玻：是的。

苏：种田也是有用的，是不是？

玻：是的。

苏：为的是收获庄稼。

玻：是的。

苏：做鞋术也是有用的。

玻：是的。

苏：为的是做成鞋子——你准会这么说。

玻：当然。

苏：好！那么你说说看，正义平时在满足什么需要，获得什么好处上是有用的？

玻：在订合同立契约这些事情上，苏格拉底。

苏：所谓的订合同立契约，你指的是合伙关系，还是指别的事？

玻：当然是合伙关系。

苏：下棋的时候，一个好而有用的伙伴，是正义者还是下棋能（B）手呢？

玻：下棋能手。

苏：在砌砖盖瓦的事情上，正义的人当伙伴，是不是比瓦匠当伙伴更好，更有用呢？

玻：当然不是。

苏：奏乐的时候，琴师比正义者是较好的伙伴。那么请问，在哪种合伙关系上正义者比琴师是较好的伙伴？

玻：我想，是在金钱的关系上。

苏：玻勒马霍斯，恐怕要把怎么花钱的事情除外。比方说，在（C）马匹交易上，我想马贩子是较好的伙伴，是不是？

玻：看来是这样。

苏：至于在船舶的买卖上，造船匠或者舵手岂不是更好的伙伴吗？

玻：恐怕是的。

苏：那么什么时候合伙用钱，正义的人才是一个较好的伙伴呢？

玻：当你要妥善地保管钱的时候。

苏：这意思就是说，当你不用钱，而要储存钱的时候吗？

玻：是的。

苏：这岂不是说，当金钱没用的时候，才是正义有用的时候吗？

（D）玻：好像是这么回事。

苏：当你保管修枝刀的时候，正义于公于私都是有用的；但是当你用刀来整枝的时候，花匠的技术就更有用了。

玻：看来是这样。

苏：你也会说，当你保管盾和琴的时候，正义是有用的，但是利用它们的时候，军人和琴师的技术就更有用了。

玻：当然。

苏：这么说，所有的事物统统都是这样的吗？——它们有用，正义就无用，它们无用，正义就有用了？

玻：好像是这样的。

苏：老兄啊！如果正义仅仅对于无用的东西才是有用的，那么（E）正义也没有什么了不起了。还是让我们换个路子来讨论这个问题吧！打架的时候，无论是动拳头，还是使家伙，是不是最善于攻击的人也最善于防守？

玻：当然。

苏：是不是善于预防或避免疾病的人，也就是善于造成疾病的人？

玻：我想是这样的。

苏：是不是一个善于防守阵地的人，也就是善于偷袭敌人的人——不管敌人计划和布置得多么巧妙？（334）

玻：当然。

苏：是不是一样东西的好看守，也就是这样东西的高明的小偷？

玻：看来好像是。

苏：那么，一个正义的人，既善于管钱，也就善于偷钱啰？

玻：按理说，是这么回事。

苏：那么正义的人，到头来竟是一个小偷！这个道理你恐怕是从荷马那儿学来的。因为荷马很欣赏奥德修斯^{注9}的外公奥托吕科斯，说他在偷吃扒拿和背信弃义、过河拆桥方面，简直是盖世无双（B）的。所以，照你跟荷马和西蒙尼得的意思，正义似乎是偷窃一类的东西。不过这种偷窃确是为了以善报友，以恶报敌才干的，你说的不是这个意思吗？

玻：老天爷啊！不是。我弄得晕头转向了，简直不晓得我刚才说的是什么了。不管怎么说罢，我终归认为帮助朋友，伤害敌人是正义的。

（C）苏：你所谓的朋友是指那些看上去好的人呢，还是指那些实际上真正好的人呢？你所谓的敌人是指那些看上去坏的人呢，还是指那些看上去不坏，其实是真的坏人呢？

玻：那还用说吗？一个人总是爱他认为好的人，而恨那些他认为坏的人。

苏：那么，一般人不会弄错，把坏人当成好人，又把好人当成坏人吗？

玻：是会有这种事的。

苏：那岂不要把好人当成敌人，拿坏人当成朋友了吗？

玻：无疑会的。

苏：这么一来，帮助坏人，为害好人，岂不是正义了？

（D）玻：好像是了。

苏：可是好人是正义的，是不干不正义事的呀。

玻：是的。

苏：依你这么说，伤害不做不正义事的人倒是正义的了？

玻：不！不！苏格拉底，这个说法不可能对头。

苏：那么伤害不正义的人，帮助正义的人，能不能算正义。

玻：这个说法似乎比刚才的说法来得好。

苏：玻勒马霍斯，对于那些不识好歹的人来说，伤害他们的朋友，帮助他们的敌人反而是正义的——因为他们的若干朋友是坏（E）人，若干敌人是好人。所以，我们得到的结论就刚好跟西蒙尼得的意思相反了。

玻：真的！结果就变成这样了。这是让我们来重新讨论吧。这恐怕是因为我们没把“朋友”和“敌人”的定义下好。

苏：玻勒马霍斯，定义错在哪儿？

玻：错在把似乎可靠的人当成了朋友。

苏：那现在我们该怎么来重新考虑呢？

玻：我们应该说朋友不是仅看起来可靠的人，而是真正可靠的人。看起来好，并不真正好的人只能当作外表上的朋友，不算作真（335）朋友。关于敌人，理亦如此。

苏：照这个道理说来，好人才是朋友，坏人才是敌人。

玻：是的。

苏：我们原先说的以善报友，以恶报敌是正义。讲到这里我们是不

是还得加上一条，即，假使朋友真是好人，当待之以善，假如敌人真是坏人，当待之以恶，这才算是正义？

玻：当然。我觉得这样才成为一个很好的定义。（B）

苏：别忙，一个正义的人能伤害别人吗？

玻：当然可以，他应该伤害那坏的敌人。

苏：拿马来说吧！受过伤的马变得好了呢？还是变坏了？

玻：变坏了。

苏：这是马之所以为马变坏？还是狗之所以为狗变坏？

玻：马之为马变坏了。

苏：同样道理，狗受了伤，是狗之所以为狗变坏，而不是马之所以为马变坏，是不是？

玻：那还用说吗！

（C） 苏：请问，我们是不是可以这样说呢：人受了伤害，就人之所以为人变坏了，人的德性变坏了？

玻：当然可以这么说。

苏：正义是不是一种人的德性呢？

玻：这是无可否认的。

苏：我的朋友啊！人受了伤害便变得更不正义，这也是不能否认的了。

玻：似乎是这样的。

苏：现在再说，音乐家能用他的音乐技术使人不懂音乐吗？

玻：不可能。

苏：那么骑手能用他的骑术使人变成更不会骑马的人吗？

玻：不可能。

（D） 苏：那么正义的人能用他的正义使人变得不正义吗？换句话说，好人能用他的美德使人变坏吗？

玻：不可能。

苏：我想发冷不是热的功能，而是和热相反的事物的功能。

玻：是的。

苏：发潮不是干燥的功能，而是和干燥相反的事物的功能。

玻：当然。

苏：伤害不是好人的功能，而是和好人相反的人的功能。

玻：好像是这样。

苏：正义的人不是好人吗？

玻：当然是好人。

苏：玻勒马霍斯啊！伤害朋友或任何人不是正义者的功能，而是和正义者相反的人的功能，是不正义者的功能。（E）

玻：苏格拉底，你的理由看来很充分。

苏：如果有人说，正义就是还债，而所谓“还债”就是伤害他的敌人，帮助他的朋友。那么，我认为说这些话的人不可能算是聪明人。因为我们已经摆明，伤害任何人无论如何总是不正义的。

玻：我同意。

苏：如果有人认为这种说法是西蒙尼得，或毕阿斯 [注10](#)，或皮塔科斯 [注11](#)，或其他圣贤定下来的主张，那咱们俩就要合起来击鼓而攻之了。

玻：我准备参加战斗。（336）

苏：你知道“正义就是助友害敌”，这是谁的主张？你知道我猜的是谁吗？

玻：谁啊？

苏：我想是佩里安得罗，或者佩狄卡，或者泽尔泽斯，或者是忒拜人伊斯梅尼阿，或其他有钱且自以为有势者的主张。

玻：你说得对极了。

苏：很好。既然这个正义的定义不能成立，谁能另外给下一个定义呢？

（B）〔当我们正谈话的时候，色拉叙马霍斯几次三番想插进来辩

论，都让旁边的人给拦住了，因为他们急于要听出个究竟来。等我讲完了上面那些话稍一停顿的时候，他再也忍不住了，他抖擞精神，一个箭步冲上来，好像一只野兽要把我们一口吞掉似的，吓得我和玻勒马霍斯手足无措。他大声吼着：]

（C）色：苏格拉底，你们见了什么鬼，你吹我捧，搅的什么玩意儿？如果你真是要晓得什么是正义，就不该光是提问题，再以驳倒人家的回答来逞能。你才精哩！你知道提问题总比回答容易。你应该自己来回答，你认为什么是正义。别胡扯什么正义是一种责任、一（D）种权宜之计，或者利益好处，或者什么报酬利润之类的话。你得直截了当地说，你到底指的是什么。那些噜苏废话我一概不想听。

〔听了他的这番发话，我非常震惊，两眼瞪着他直觉着害怕。要不是我原先就看见他在那儿，猛一下真要让他给吓愣了。幸亏（E）他在跟我们谈话刚开始发火的时候，我先望着他，这才能勉强回答他。我战战兢兢地说：“亲爱的色拉叙马霍斯啊，你可别让我们下不了台呀。如果我跟玻勒马霍斯在来回讨论之中出了差错，那可绝对不是我们故意的。要是我们的目的是寻找金子，我们就绝不会只顾相互吹捧反倒错过找金子的机会了。现在我们要寻找的正义，比金子的价值更高。我们哪能这么傻，只管彼此讨好而不使劲搜寻它？朋友啊！我们是在实心实意地干，但是力不从心。你们（337）这样聪明的人应该同情我们，可不能苛责我们呀！”

他听了我的话，一阵大笑，接着笑呵呵地说：]

色：赫拉克勒斯 [注12](#) 作证！你使的是有名的苏格拉底式的反语法。我早就领教过了，也跟这儿的人打过招呼了——人家问你问题，你总是不愿答复，而宁愿使用讥讽或其他藏拙的办法，回避正面回答人家的问题。

苏：色拉叙马霍斯啊！你是个聪明人。你知道，如果你问人家“十二是怎么得来的？”同时又对他说：“不准回答是二乘六、三乘（B）四、六乘二，或者四乘三，这些无聊的话我是不听的。”我想您自个儿也清楚，这样问法是明摆着没有人能回答你的问题的。但是，如果他问你：“色拉叙马霍斯，你这是什么意思呢？你不让我回答的我都不能说吗？倘若其中刚巧有一个答案是对的，难道我应该舍弃那个正确答案反而采取一个错的答案来回答吗？那你不是成心叫人答错么？你到底打的什么主意？”那你又该怎么回答人家呢？（C）

色：哼！这两桩事相似吗？

苏：没有理由说它们不相似。就算不相似，而被问的人认为内中有一个答案似乎是对的，我们还能堵住人家的嘴不让人家说吗？

色：你真要这样干吗？你定要在我禁止的答案中拿一个来回答我吗？

苏：如果我这么做，这也没什么可大惊小怪的，只要我考虑以后，觉得该这么做。

色：行。要是关于正义，我给你来一个与众不同而又更加高明（D）的答复，你说你该怎么受罚吧！

苏：除了接受无知之罚外还能有什么别的吗？而受无知之罚显然就是我向有智慧的人学习。

色：你这个人很天真，你是该学习学习。不过钱还是得照罚。

苏：如果有钱的话当然照罚。

格：这没有问题。色拉叙马霍斯，罚钱的事你不用发愁，你往下讲，我们都愿意替苏格拉底分担。

（E） 色：瞧！苏格拉底又来玩那一套了。他自己不肯回答，人家说了，他又来推翻人家的话。

苏：我的高明的朋友啊！一个人在这种情况之下，怎么能回答呢？第一，他不知道，而且自己也承认不知道。第二，就算他想说（338）些什么吧，也让一个有权威的人拿话给堵住了嘴。现在当然请你来讲才更合适。因为你说你知道，并且有答案。那就请你不要舍不得，对格劳孔和我们这些人多多指教，我自己当然更是感激不尽。

〔当我说到这里，格劳孔和其他的人也都请色拉叙马霍斯给大家讲讲。他本来就跃跃欲试，想露一手，自以为有一个高明的答案。但他又装模作样死活要我先讲，最后才让步。〕

（B） 色：这就是苏格拉底精明的地方，他自己什么也不肯教别人，而到处跟人学，学了以后又连谢谢都不说一声。

苏：色拉叙马霍斯，你说我跟人学习，这倒实实在在是真的；不过，你说我连谢都不表示，这可不对。我是尽量表示感谢，只不过因为我一文不名，只好口头称赞称赞。我是多么乐于称赞一个我认为答复得好的人呀。你一回答我，你自己马上就会知道这一点（C）的；因为我想，你一定会答复得好的。

色：那么，听着！我说正义不是别的，就是强者的利益。——你干吗不拍手叫好？当然你是不愿意的啰！

苏：我先得明白你的意思，才能表态。可这会儿我还闹不明白。你说对强者有利就是正义。色拉叙马霍斯啊！你这到底说的是什么意思？总不是这个意思吧：因为浦吕达马斯是运动员，比我们大伙儿都强，顿顿吃牛肉对他的身体有好处，所以正义；而我们（D）这些身体弱的人吃牛肉虽然也有好处，但是就不正义？

色：你真坏！苏格拉底，你成心把水搅混，使这个辩论受到最大的损害。

苏：绝没有这意思。我的先生，我不过请你把你的意思交代清楚些罢了。

色：难道你不晓得统治各个国家的人有的是独裁者，有的是平民，有的是贵族吗？

苏：怎么不知道？

色：政府是每一城邦的统治者，是不是？

苏：是的。

色：难道不是谁强谁统治吗？每一种统治者都制定对自己有（E）利的法律，平民政府制定民主法律，独裁政府制定独裁法律，依此类推。他们制定了法律明告大家：凡是对政府有利的对百姓就是正义的；谁不遵守，他就有违法之罪，又有不正义之名。因此，我的（339）意思是，在任何国家里，所谓正义就是当时政府的利益。政府当然有权，所以唯一合理的结论应该说：不管在什么地方，正义就是强者的利益。

苏：现在我明白你的意思了。这个意思对不对，我要来研究。色拉叙马霍斯，你自己刚才说，正义是利益，可是你又不准我这么说。固然，你在“利益”前面加上了“强者的”这么个条件。（B）

色：这恐怕是一个无足轻重的条件。

苏：重要不重要现在还难说。但是明摆着我们应该考虑你说得对不对。须知，说正义是利益，我也赞成。不过，你给加上了“强者的”这个条件，我就不明白了，所以得好好想想。

色：尽管想吧！

苏：我想，你不是说了吗，服从统治者是正义的？

（C）色：是的。

苏：各国统治者一贯正确呢，还是难免也犯点错误？

色：他们当然也免不了犯错误。

苏：那么，他们立法的时候，会不会有些法立对了，有些法立错了？

色：我想会的。

苏：所谓立对的法是对他们自己有利的，所谓立错了的法是对他们不利的，你说是不是？

色：是的。

苏：不管他们立的什么法，人民都得遵守，这是你所谓的正义，是不是？

色：当然是的。

（D） 苏：那么照你这个道理，不但遵守对强者有利的法是正义，连遵守对强者不利的法也是正义了。

色：你说的什么呀？

苏：我想我不过在重复你说过的话罢了。还是让我们更仔细地考虑一下吧。当统治者向老百姓发号施令的时候，有时候也会犯错误，结果反倒违背了自己的利益。但老百姓却必得听他们的号令，因为这样才算正义。这点我们不是一致的吗？

色：是的。

苏：请你再考虑一点：按你自己所承认的，正义有时是不利于（E） 统治者，即强者的，统治者无意之中也会规定出对自己有害的办法来的；你又说遵照统治者所规定的办法去做是正义。那么，最最智慧的色拉叙马霍斯啊，这不跟你原来给正义所下的定义恰恰相反了吗？这不明明是弱者受命去做对强者不利的事情吗？（340）

玻：苏格拉底，你说得再清楚不过了。

克勒托丰插嘴说：那你不妨做个见证人。

玻：何必要证人？色拉叙马霍斯自己承认：统治者有时会规定出于己有损的办法；而叫老百姓遵守这些办法就是正义。

克勒：玻勒马霍斯啊！色拉叙马霍斯不过是说，遵守统治者的命令是正义。

玻：对，克勒托丰！但同时他还说，正义是强者的利益。承认（B） 这两条以后，他又承认：强者有时候会命令弱者——就是他们的人民——去做对于强者自己不利的事情。照这么看来，正义是强者的利益，也可能是强者的损害。

克勒：所谓强者的利益，是强者自认为对己有利的事，也是弱者非干不可的事。也才是色拉叙马霍斯对正义下的定义。

玻：他可没这么说。

苏：这没有关系。如果色拉叙马霍斯现在要这么说，我们就权（C） 当这是他本来的意思好了。色拉叙马霍斯，你所谓的正义是不是强者心目中所自认为的利益，不管你说没说过，我们能不能讲这是你的意思？

色：绝对不行，你怎么能认为我把一个犯错误的人在他犯错误的时候，称他为强者呢？

苏：我认为你就是这个意思。因为你承认统治者并不是一贯正确，有时也会犯错误，这就包含了这个意思。

（D） 色：苏格拉底，你真是个诡辩家。医生治病有错误，你是不是正因为他看错了病称他为医生？或如会计师算账有错，你是不是在他算错了账的时候，正因为他算错了账才称他为会计师呢？不是的。这是一种马虎的说法，他们有错误，我们也称他们为某医生、某会计，或某作家。实际上，如果名副其实，他们是都不得有错的。严格讲来——你是喜欢严格的——艺术家也好，手艺人也好，都是不能有错的。须知，知识不够才犯错误。错误到什么程度，他（E） 和自己的称号就不相称到什么程度。工匠、贤哲如此，统治者也是这样。统治者真是统治者的时候，是没有错误的，他总是定出对自（341）己最有利的种种办法，叫老百姓照办。所以像我一上来就说过的，现在再说还是这句话——正义乃是强者的利益。

苏：很好，色拉叙马霍斯，你认为我真像一个诡辩者吗？

色：实在像。

苏：在你看来，我问那些问题是故意跟你为难吗？

（B） 色：我看透你了，你绝捞不着好处。你既休想蒙混哄骗我，也休想公开折服我。

苏：天哪，我岂敢如此。不过为了避免将来发生误会起见，请你明确地告诉我，当你说弱者维护强者利益的时候，你所说的强者，或统治者，是指通常意思的呢？还是指你刚才所说的严格意义的？

色：我是指最严格的意义。好，现在任你耍花招使诡辩吧，别心慈手软。不过可惜得很，你实在不行。

苏：你以为我疯了，居然敢班门弄斧，跟你色拉叙马霍斯（C） 诡辩？^{注13}

色：你刚才试过，可是失败了！

苏：够了，不必噜苏了。还是请你告诉我：照你所说的最严格的定义，一个医生是挣钱的人，还是治病的人？请记住，我是问的真正的医

生？

色：医生是治病的人。

苏：那么舵手呢？真正的舵手是水手领袖呢？还是一个普通的水手？

色：水手领袖。

苏：我们不用管他是不是正在水上行船，我们并不是因为他在（D）行船叫他水手的。我们叫他舵手，并不是因为他在船上实行航行，而是因为他有自己的技术，能领导水手们。

色：这倒是真的。

苏：每种技艺都有自己的利益，是不是？

色：是的。

苏：每一种技艺的天然目的就在于寻求和提供这种利益。

色：是的。

苏：技艺的利益除了它本身的尽善尽美而外，还有别的吗？

色：你问的什么意思？（E）

苏：如果你问我，身体之为身体就足够了，还是尚有求于此外呢？我会说，当然尚有求于外。这就是发明医术的由来，因为身体终究是有欠缺的，不能单靠它自身，为了照顾到身体的利益，这才产生了医术，你认为这样说对不对？

（342）色：很对。

苏：医术本身是不是有欠缺呢？或者说，是不是任何技艺都缺某种德性或功能，像眼之欠缺视力，耳之欠缺听力，因此有必要对它们提供视力和听力的利益呢？这种补充性技艺本身是不是有缺陷，又需要别种技艺来补充，补充的技艺又需要另外的技艺补充，（B）依次推展以至无穷呢？是每种技艺各求自己的利益呢？还是并不需要本身或其他技艺去寻求自己的利益加以补救呢？实际上技艺本身是完美无缺的。技艺除了寻求对象的利益以外，不应该去寻求对其他任何事物的利益。严格意义上的技艺，是完全符合自己本质的，完全正确的。你认为是不是这样？——我们都是就你所谓的严格意义而言的。

色：似乎是这样的。

（C）苏：那么，医术所寻求的不是医术自己的利益，而是对人体

的利益。

色：是的。

苏：骑术也不是为了骑术本身的利益，而是为了马的利益，既然技艺不需要别的，任何技艺都不是为它本身的，而只是为它的对象服务的。

色：看来是这样的。

苏：但是，色拉叙马霍斯，技艺是支配它的对象，统治它的对象的。

〔色拉叙马霍斯表示同意，但是非常勉强。〕

苏：没有一门科学或技艺是只顾到寻求强者的利益而不顾及它所支配的弱者的利益的。（D）

〔色拉叙马霍斯开始想辩驳一下，最后还是同意了。〕

苏：一个医生当他是医生时，他所谋求的是医生的利益，还是病人的利益？——我们已经同意，一个真正的医生是支配人体的，而不是赚钱的。这点我们是不是一致的？

色：是的。

苏：舵手不是一个普通的水手，而是水手们的支配者，是不是？

色：是的。（E）

苏：这样的舵手或支配者，他要照顾的不是自己的利益，而是他部下水手们的利益。

〔色拉叙马霍斯勉强同意。〕

苏：色拉叙马霍斯啊！在任何政府里，一个统治者，当他是统治者的时候，他不能只顾自己的利益而不顾属下老百姓的利益，他的一言一行都为了老百姓的利益。

〔当我们讨论到这儿，大伙都明白，正义的定义已被颠倒过来（343）了。色拉叙马霍斯不回答，反而问道：〕

色：苏格拉底，告诉我，你有奶妈没有？

苏：怪事！该你回答的你不答，怎么岔到这种不相干的问题上来了？

色：因为你淌鼻涕她不管，不帮你擦擦鼻子，也不让你晓得羊跟牧羊人有什么区别。

苏：你干吗说这种话？

色：因为在你想象中牧羊或牧牛的人把牛羊喂得又肥又壮是（B）为牛羊的利益，而不是为他们自己或者他们主人的利益。你更以为各国的统治者当他们真正是统治者的时候，并不把自己的人民当作上面所说的牛羊；你并不认为他们日夜操心，是专为他们自己（C）的利益。你离了解正义不正义，正义的人和正义的人简直还差十万八千里。因为你居然不了解：正义也好，正义的人也好，反正谁是强者，谁统治，它就为谁效劳，而不是为那些吃苦受罪的老百姓，和受使唤的人效劳。不正义正相反，专为管束那些老实正义的好人。老百姓给当官的效劳，用自己的效劳来使当官的快活，他们（D）自己却一无所得。头脑简单的苏格拉底啊，难道你不该好好想想吗？正义的人跟不正义的人相比，总是处处吃亏。先拿做生意来说吧。正义者和不正义者合伙经营，到分红的时候，从来没见过正义的人多分到一点，他总是少分到一点。再看办公事吧。交税的时候，两个人收入相等，总是正义的人交得多，不正义的人交得少。（E）等到有钱可拿，总是正义的人分文不得，不正义的人来个一扫而空。要是担任了公职，正义的人就算没有别的损失，他自己私人的事业也会因为无暇顾及，而弄得一团糟。他因为正义不肯损公肥私，也得罪亲朋好友，不肯为他们徇私情干坏事。而不正义的人恰（344）好处相反。我现在要讲的就是刚才所说的那种有本事捞大油水的人。你如愿弄明白，对于个人不正义比起正义来是多么的有利这一点，你就去想想这种人。如果举极端的例子，你就更容易明白了：最不正义的人就是最快乐的人；不愿意为非作歹的人也就是最吃亏苦恼的人。极端的不正义就是大窃国者的暴政，把别人的东西，不论是神圣的还是普通人的，是公家的还是私人的，肆无忌惮（B）巧取豪夺。平常人犯了错误，查出来以后，不但要受罚，而且名誉扫地，被人家认为大逆不道，当作强盗、拐子、诈骗犯、扒手。但是那些不仅掠夺人民的钱财，而且剥夺人民的身体和自由的人，不但没有恶名，反而被认为有福。受他们统治的人是这么说，所有听到（C）他们干那些不正义勾当的人也是这么说。一般人之所以谴责不正义，并不是怕做不正义的事，而是怕吃不正义的亏。所以，苏格拉底，不正义的事只要干得大，是比正义更有力、更如意、更气派。所以像我一上来就说的：正义是为强者的利益服务的，而不正义对一个人自己有好处、有利益。

〔色拉叙马霍斯好像澡堂里的伙计，把大桶的高谈阔论劈头盖（D）脸浇下来，弄得我们满耳朵都是。他说完之后，打算扬长而去。但是在座的都不答应，要他留下来为他的主张辩护。我自己也恳求他。〕

苏：高明的色拉叙马霍斯啊！承你的情发表了高见。究竟对不对，既没有充分证明，也未经充分反驳，可你就要走了。你以为你说的是件小事吗？它牵涉到每个人一生的道路问题——究竟做（E）哪种人最为

有利？

色：你以为我不晓得这件事情的重要性吗？

苏：你好像对我们漠不关心。我们由于没有你自称有的那些智慧，在做人的问题上，不知道怎么做才算好，怎么做算坏，可你对这个，一点儿也不放在心上。请你千万开导我们一下，你对我们大（345）家的好事，将来一定有好报的。不过，我可以把我自己的意见先告诉你，我可始终没让你说服。即使可以不加限制，为所欲为把不正义的事做到极点，我还是不相信不正义比正义更有益。我的朋友啊！让人家去多行不义，让人家去用骗术或强权干坏事吧。我可始终不信这样比正义更有利。也许不光是我一个人这样想，在座恐怕也有同意的。请你行行好事，开导开导我们，给我们充分证（B）明：正义比不正义有益的想法确实是错的。

色：你叫我怎么来说服你？我说的话你一句也听不进去。你让我还有什么办法？难道要我把这个道理塞进你的脑袋里去不成？

苏：哎哟，不，不。不过，已经说过了的话请你不要更改。如果要更改，也请你正大光明地讲出来，可不要偷梁换柱地欺骗蒙混我（C）们。色拉叙马霍斯，现在回想一下刚才的辩论，开头你对真正的医生下过定义，但是后来，你对牧羊人却认为没有必要下个严格的定义。你觉得只要把羊喂饱，就算是牧羊人，并不要为羊群着想，他像个好吃鬼一样，一心只想到羊肉的美味，或者像贩子一样，想的（D）只是在羊身上赚钱。不过我认为，牧羊的技术当然在于尽善尽美地使羊群得到利益，因为技艺本身的完美，就在于名副其实地提供本身最完美的利益。我想我们也有必要承认同样的道理，那就是（E）任何统治者当他真是统治者时候，不论他照管的是公事还是私事，他总是要为受他照管的人着想的。你以为那些真正治理城邦的人，都很乐意干这种差事吗？

色：不乐意干。这点我知道。

苏：色拉叙马霍斯，这是为什么？你注意到没有，一般人都不愿意担任管理职务？他们要求报酬。理由是：他们任公职是为被（346）统治者的利益，而不是为他们自己的利益。且请你回答我这个问题：各种技艺彼此不同，是不是因为它们各有独特的功能？我高明的朋友，请你可不要讲违心的话呀，否则我们就没法往下辩论了。

色：是的，分别就在这里。

苏：是不是它们各给了我们特殊的，而不是一样的利益，比如医术给我们健康，航海术使我们航程安全等等？

色：当然是的。

苏：是不是挣钱技术给我们钱？因为这是挣钱技术的功能。（B）

能不能说医术和航海术是同样的技术？如果照你提议的，严格地讲，一个舵手由于航海而身体健康了，是不是可以把他的航海术叫做医术呢？

色：当然不行。

苏：假如一个人在赚钱的过程中，身体变健康了，我想你也不会把赚钱的技术叫做医术的。

色：当然不会。

苏：如果一个人行医得到了报酬，你会不会把他的医术称之为挣钱技术呢？

色：不会的。（C）

苏：行。我们不是已经取得了一致意见吗：每种技艺的利益都是特殊的？

色：是的。

苏：如果有一种利益是所有的匠人大家都享受的，那显然是因为大家运用了一种同样的而不是他们各自特有的技术。

色：好像是这样的。

苏：我们因此可以说匠人之得到报酬，是从他们在运用了自己特有的技术以外又运用了一种挣钱之术而得来的。

〔色拉叙马霍斯勉强同意。〕

（D） 苏：既然得到报酬的这种利益，并不是来自他本职的技术，严格地讲，就是：医术产生健康，而挣钱之术产生了报酬，其他各行各业莫不如此，——每种技艺尽其本职，使受照管的对象得到利益。但是如果匠人得不到报酬，他能从自己的本职技术得到利益吗？

色：看来不能。

（E） 苏：那么工作而得不到报酬，那对他自己不是确实没有利益吗？

色：的确没有利益。

苏：色拉叙马霍斯，事情到此清楚了。没有一种技艺或统治术，是为它本身的利益的，而是像我们已经讲过的，一切营运部署都是为了对象，求取对象（弱者）的利益，而不是求取强者的利益。所以我刚才说，没有人甘愿充当一个治人者去揽人家的是非。做（347）了统治者，他就要报酬，因为在治理技术范围内，他拿出自己全部能力努力工

作，都不是为自己，而是为所治理的对象。所以要人家愿意担任这种工作，就该给报酬，或者给名，或者给利；如果他不愿意干，就给予惩罚。

格劳孔：苏格拉底，你这说的什么意思？名和利两种报酬我懂得，可你拿惩罚也当一种报酬，我可弄不明白。

（B） 苏：你难道不懂得这种报酬可以使最优秀的人来当领导吗？你难道不晓得贪图名利被视为可耻，事实上也的确可耻吗？

格：我晓得。

苏：因此，好人就不肯为名为利来当官。他们不肯为了职务公开拿钱被人当佣人看待，更不肯假公济私，暗中舞弊，被人当作小（C）偷。名誉也不能动其心，因为他们并没有野心。于是要他们愿意当官就只得用惩罚来强制了。这就怪不得大家看不起那些没有受到强迫，就自己想要当官的人。但最大的惩罚还是你不去管人，却让比你坏的人来管你了。我想象，好人怕这个惩罚，所以勉强出来。他们不是为了自己的荣华富贵，而是迫不得已，实在找不到比（D）他们更好的或同样好的人来担当这个责任。假如全国都是好人，大家会争着不当官，像现在大家争着要当官一样热烈。那时候才会看得出来，一个真正的治国者追求的不是他自己的利益，而是老百姓的利益。所以有识之士宁可受人之惠，也不愿多管闲事加惠于人。因此我绝对不能同意色拉叙马霍斯那个“正义是强者的利（E）益”的说法。关于这个问题，我们以后再谈。不过他所说的，不正义的人生活总要比正义的人过得好，在我看来，这倒是一个比较严重的问题。格劳孔，你究竟站在哪一边，你觉得哪一边的话更有道理？

格：我觉得正义的人生活得比较有益。

苏：你刚才有没有听到色拉叙马霍斯说的关于不正义者的种（348）种好处？

格：我听到了，不过我不信。

苏：那么我们要不要另外想个办法来说服他，让他相信他的说法是错的。

格：当然要。

苏：如果在他说完了之后，由我们来照他的样子，正面提出主张，叙述正义的好处，让他回答，我们来驳辩，然后两方面都把所说（B）的好处各自汇总起来，作一个总的比较，这样就势必要一个公证人来作裁判；不过如果像我们刚才那样讨论，采用彼此互相承认的办法，那我们自己就既是辩护人又当公证人了。

格：一点儿不错。

苏：你喜欢哪一种方法？

格：第二种。

苏：那么色拉叙马霍斯，请你从头回答我。你不是说极端的不正义比极端的正义有利吗？

（C）色：我的确说过，并且我还说明过理由。

苏：你对于这个问题的看法究竟怎样？你或许认为正义与不正义是一善一恶吧！

色：这是明摆着的。

苏：正义是善，不正义是恶？

色：我的朋友，你真是一副好心肠。像我这样主张不正义有利，而正义有害的人，能说这种话吗？

苏：那你怎么说呢？

色：刚刚相反。

苏：你说正义就是恶吗？

色：不，我认为正义是天性忠厚，天真单纯。

（D）苏：那么你说不正义是天性刻薄吗？

色：不是。我说它是精明的判断。

苏：色拉叙马霍斯，你真的认为不正义是既明智又能得益吗？

色：当然是的。至少那些能够征服许多城邦许多人民极端不正义者是如此。你或许以为我所说的不正义者指的是一些偷鸡摸狗之徒。不过即便是小偷小摸之徒吧，只要不被逮住，也自有其利益，虽然不能跟我刚才讲的窃国大盗相比。

苏：我想我并没有误会你的意思。不过你把不正义归在美德（E）与智慧这一类，把正义归在相反的一类，我不能不表示惊讶。

色：我的确是这样分类的。

苏：我的朋友，你说得这样死，不留回环的余地，叫人家怎么跟你说呢？如果你在断言不正义有利的同时，能像别人一样承认它是一种恶

一种不道德，我们按照常理还能往下谈；但是现在很清楚，你想主张不正义是美好和坚强有力；我们一向归之于正义的所（349）有属性你要将它们归之于不正义。你胆大包天，竟然把不正义归到道德和智慧一类了。

色：你的感觉真是敏锐得了不起。

苏：你怎么说都行。只要我觉得你说的是由衷之言，我绝不畏缩、躲避，我决定继续思索，继续辩论下去。色拉叙马霍斯，我看你现在的确不是在开玩笑，而是在亮出自己的真思想。

色：这是不是我的真思想，与你有什么相干？你能推翻这个说法吗？

苏：说得不错。不过你肯不肯再回答我一个问题：你认为一个（B）正义者会不会想胜过别个正义者？

色：当然不会。否则他就不是现在的这个天真的好好先生了。

苏：他会不会想胜过别的正义行为？

色：不会。

苏：他会不会想胜过不正义的人，会不会自认为这是正义的事？

色：会的，而且还会想方设法做，不过他不会成功的。

苏：成不成功不是我要问的。我要问的是，一个正义的人不想（C）胜过别的正义者，但是他想胜过不正义者，是不是？

色：是的。

苏：那么不正义者又怎么样呢？他想不想胜过正义的人和正义的事呢？

色：当然想。须知他是无论什么都想胜过的。

苏：他要不要要求胜过别的不正义的人和事，使自己得益最多？

色：要求的。

苏：那么我们就可以这样说了：正义者不要求胜过同类，而要求胜过异类。至于不正义则对同类异类都要求胜过。

（D）色：说得好极了。

苏：于是不正义者当然就又聪明又好，正义者又笨又坏了。

色：这也可说得好。

苏：那么，不正义者与又聪明又好的人相类，正义者则和他们不相类，是不是？

色：当然是的。性质相同的人相类，性质不同的人不相类。

苏：那么同类的人是不是性质相同？

色：怎么不是？

苏：很好！色拉叙马霍斯，你能说有的人“是音乐的”，有的人（E）是“不音乐的”吗？

色：能说。

苏：哪个是“聪明的”，哪个是“不聪明的”呢？

色：“音乐的”那个当然是“聪明的”，“不音乐的”那个当然是“不聪明的”。

苏：你能说一个人聪明之处就是好处，不聪明之处就是坏处吗？

色：能说。

苏：关于医生也能这么说吗？

色：能。

苏：你认为一个音乐家在调弦定音的时候，会有意在琴弦的松紧方面，胜过别的音乐家吗？

色：未见得。

苏：他有意要超过一个不是音乐家的人吗？

色：必定的。

苏：医生怎么样？在给病人规定饮食方面，他是不是想胜过别（350）的医生及其医术呢？

色：当然不要。

苏：但是他想不想胜过一个不是医生的人呢？

色：当然想。

苏：让我们把知识和愚昧概括地讨论一下。你认为一个有知识的

人，想要在言行方面超过别的有知识的人呢？还是有知识的人所言所行在同样的情况下，彼此相似呢？

色：势必相似。

苏：无知识的人怎么样？他想同时既胜过聪明人又胜过笨（B）人吗？

色：恐怕想的。

苏：有知识的人聪明吗？

色：聪明的。

苏：聪明的人好吗？

色：好的。

苏：一个又聪明又好的人，不愿超过和自己同类的人，但愿超过跟自己不同类而且相反的人，是不是？

色：大概是。

苏：但是一个又笨又坏的人反倒对同类和不同类的人都想超过，是不是？

色：显然是的。

苏：色拉叙马霍斯，你不是讲过不正义的人同时想要胜过同类和不同类的人吗？

色：我讲过。

（C） 苏：你不是也讲过，正义的人不愿超过同类而只愿超过不同类的人吗？

色：是的。

苏：那么正义者跟又聪明又好的人相类似，而不正义的人跟又笨又坏的人相类似，是不是？

色：似乎是的。

苏：我们不是同意过，两个相像的人性质是一样的吗？

色：同意过。

苏：那么现在明白了——正义的人又聪明又好，不正义的人又笨又

坏。

〔色拉叙马霍斯承认以上的话可并不像我现在写得这么容易，
(D) 他非常勉强，一再顽抗。当时正值盛暑，他大汗淋漓浑身湿透，我从来没有看见他脸这么红过。我们同意正义是智慧与善，不正义是愚昧和恶以后，我就接着往下讲了。〕

苏：这点算解决了。不过我们还说过，不正义是强有力。色拉叙马霍斯，你还记得吗？

色：我还记得。可我不满意你的说法。我有我自己的看法。但是我说了出来，肯定你要讲我大放厥词。所以现在要么让我随意地说，要么由你来问——我知道你指望我作答。但是不管你讲(E) 什么，我总是说：“好，好。”一面点点头或摇摇头。就像我们敷衍说故事的老太婆一样。

苏：你不赞成的不要勉强同意。

色：你又不让我讲话，一切听你的便了，你还想要什么？

苏：不要什么。既然你打定了主意这么干，我愿意提问题。

色：你问下去。

苏：那我就来复述一下前面的问题，以便我们可以按部就班地继续研究正义和不正义的利弊问题。以前说过不正义比正义强而(351) 有力，但是现在既然已经证明正义是智慧与善，而不正义是愚昧无知。那么，显而易见，谁都能看出来，正义比不正义更强更有力。不过我不愿意这样马虎了事，我要这样问：你承不承认，世界上有(B) 不讲正义的城邦，用很不正义的手段去征服别的城邦，居然把许多城邦都置于自己的奴役之下这种事情呢？

色：当然承认。尤其是最好也就是最不正义的城邦最容易做这种事情。

苏：我懂，这是你的理论。不过我所要考虑的乃是，这个国家征服别的国家，它的势力靠不正义来维持呢，还是一定要靠正义来维持呢？

色：如果你刚才那个“正义是智慧”的说法不错，正义是需要(C) 的。如果我的说法不错，那么不正义是需要的。

苏：色拉叙马霍斯，我很高兴，你不光是点头摇头，而且还给了我极好的回答。

色：为的是让你高兴。

苏：我非常领情，还想请你再让我高兴一下，答复我这个问题：一

个城邦，或者一支军队，或者一伙盗贼，或者任何集团，想要共同做违背正义的事，如果彼此相处毫无正义，你看会成功吗？

（D）色：肯定不成。

苏：如果他们不用不正义的方法相处，结果会好一点儿吗？

色：当然。

苏：色拉叙马霍斯，这是因为不正义使得他们分裂、仇恨、争斗，而正义使他们友好、和谐，是不是？

色：姑且这么说吧！我不愿意跟你为难。

苏：不胜感激之至。不过请你告诉我，如果不正义能到处造成仇恨，那么不管在自由人，还是在奴隶当中，不正义是不是会使他们彼此仇恨，互相倾轧，不能一致行动呢？

色：当然！

（E）苏：如果两个人之间存在不正义，他们岂不要吵架，反目成仇，并且成为正义者的公敌吗？

色：会的。

苏：我的高明的朋友啊！如果不正义发生在一个人身上，你以为这种不正义的能力会丧失呢，还是会照样保存呢？

色：就算照样保存吧！

苏：看来不正义似乎有这么一种力量：不论在国家、家庭、军队或者任何团体里面，不正义首先使他们不能一致行动，其次使他们

（352）自己彼此为敌，跟对立面为敌，并且也跟正义的人们为敌，是不是这样？

色：确实是这样。

苏：我想，不正义存在于个人同样会发挥它的全部本能：首先，使他本人自我矛盾，自相冲突，拿不出主见，不能行动；其次使他和自己为敌，并和正义者为敌，是不是？

色：是的。

苏：我的朋友啊！诸神是正义的吗？

色：就算是吧。

苏：色拉叙马霍斯，那么不正义者为诸神之敌，正义者为诸神（B）之友。

色：高谈阔论，听你的便。我不来反对你，使大家扫兴。

苏：好事做到底，请你像刚才一样继续回答我吧！我们看到正义的人的确更聪明能干更好，而不正义的人根本不能合作。当我们说不正义者可以有坚强一致的行动，我们实在说得有点不对头。（C）因为他们要是绝对违正义，结果非内讧不可。他们残害敌人，而不至于自相残杀，还是因为他们之间多少还有点正义。就凭这么一点儿正义，才使他们做事好歹有点成果；而他们之间的不正义对他们的作恶也有相当的妨碍。因为绝对不正义的真正坏人，也就绝对做不出任何事情来。这就是我的看法，跟你原来所说的不同。（D）

我们现在再来讨论另一个问题，就是当初提出来的那个“正义者是否比不正义者生活过得更好更快乐”的问题。根据我们讲过的话，答案是显而易见的。不过我们应该慎重考虑，这并不是一件小事，而是一个人该怎样采取正当的方式来生活的大事。

色：请吧！

苏：我正在考虑，请你告诉我，马有马的功能吗？

（E）色：有。

苏：所谓马的功能，或者任何事物的功能，就是非它不能做，非它做不好的一种特有的能力。可不可以这样说？

色：我不懂。

苏：那么听着：你不用眼睛能看吗？

色：当然不能。

苏：你不用耳朵能听吗？

色：不能。

苏：那么，看和听是眼和耳的功能，我们可以这样说吗？

色：当然可以。

（353）苏：我们能不能用短刀或凿子或其他家伙去剪葡萄藤？

色：有什么不可以？

苏：不过据我看，总不及专门为整枝用的剪刀来得便当。

色：真的。

苏：那么我们要不要说，修葡萄枝是剪刀的功能？

色：要这么说。

苏：我想你现在更加明白我刚才为什么要问这个问题的了：一个事物的功能是否就是那个事物特有的能力。

（B）色：我懂了，我赞成这个说法。

苏：很好。你是不是认为每一事物，凡有一种功能，必有一种特定的德性？举刚才的例子来讲，我们说眼睛有一种功能，是不是？

色：是的。

苏：那么眼睛有一种德性吗？

色：有。

苏：耳朵是不是有一种功能？

色：是的。

苏：也有一种德性吗？

色：有。

苏：不论什么事物都能这么说吗？

色：可以。

苏：那么我问你：如果眼睛没有它特有的德性，只有它特有的缺陷，那么眼睛能发挥它的功能吗？（C）

色：怎么能呢？恐怕你的意思是指看不见，而不是指看得见。

苏：广义的德性，我们现在不讨论。我的问题是：事物之所以能发挥它的功能，是不是由于它有特有的德性；之所以不能发挥它的功能，是不是由于有特有的缺陷？

色：你说得对。

苏：如果耳朵失掉它特有的德性，就不能发挥耳朵的功能了，是不是？

色：是的。

苏：这个说法可以应用到其他的事物吗？（D）

色：我想可以。

苏：那么再考虑一点：人的心灵有没有一种非它不行的特有功能？譬如管理、指挥、计划等等？除心灵而外，我们不能把管理等等作为其他任何事物的特有功能吧？

色：当然。

苏：还有，生命呢？我们能说它是心灵的功能吗？

色：再对也没有。

苏：心灵也有德性吗？

色：有。

（E） 苏：色拉叙马霍斯，如果心灵失去了特有的德性，能不能很好地发挥心灵的功能？

色：不能。

苏：坏心灵的指挥管理一定坏，好心灵的指挥管理一定好，是不是？

色：应该如此。

苏：我们不是已经一致认为：正义是心灵的德性，不正义是心灵的邪恶吗？

色：是的。

苏：那么正义的心灵正义的人生活得好，不正义的人生活得坏，是不是？

色：照你这么说，显然是的。

（354） 苏：生活得好的人必定快乐、幸福；生活得不好的人，必定相反。

色：诚然。

苏：所以正义者是快乐的，不正义者是痛苦的。

色：姑且这样说吧！

苏：但是痛苦不是利益，快乐才是利益。

色：是的。

苏：高明的色拉叙马霍斯啊！那么不正义绝对不会比正义更有利了。

色：苏格拉底呀！你就把这个当作朋迪斯节的盛宴吧！

苏：我得感谢你，色拉叙马霍斯，因为你已经不再发火不再使我难堪了。不过你说的这顿盛宴我并没有好好享受——这要怪我自己。与你无关——我很像那些馋鬼一样，面前的菜还没有好好（B）品味，又抢着去尝新端上来的菜了。我们离开了原来讨论的目标，对于什么是正义，还没有得出结论，我们就又去考虑它是邪恶与愚昧呢，还是智慧与道德的问题了；接着“不正义比正义更有利”的问题又突然发生。我情不自禁又探索了一番。现在到头来，对讨论的结果我还一无所获。因为我既然不知道什么是正义，也就无法（C）知道正义是不是一种德性，也就无法知道正义者是痛苦还是快乐。

第二卷

（357）〔苏：我说了那么些话，原以为该说的都说了。谁知这不过才是个开场白呢！格劳孔素来见义勇为，而又猛烈过人。他对色拉叙马霍斯的那么容易认输颇不以为然。他说：〕

格：苏格拉底，你说无论如何正义总比不正义好，你是真心实（B）意想说服我们呢，还是不过装着要说服我们呢？

苏：让我自己选择的话，我要说我是真心实意想要这么做的。

格：你光这么想，可没这么做。你同意不同意：有那么一种善，我们乐意要它，只是要它本身，而不是要它的后果。比方像欢乐和无害的娱乐，它们并没有什么后果，不过快乐而已。

苏：不错，看来是有这种事的。

（C）格：另外还有一种善，我们之所以爱它既为了它本身，又为了它的后果。比如明白事理，视力好，身体健康。我认为，我们欢迎这些东西，是为了两个方面。

苏：是的。

格：你见到第三种善没有？例如体育锻炼啦，害了病要求医，因此就有医术啦，总的说，就是赚钱之术，都属这一类。说起来这（D）些事可算是苦事，但是有利可得，我们爱它们并不是为了它们本身，而是为了报酬和其他种种随之而来的利益。

苏：啊！是的，是有第三种，可那又怎么样呢？

格：你看正义属于第几种？

苏：依我看，正义属于最好的一种。一个人要想快乐，就得爱（358）它——既因为它本身，又因为它的后果。

格：一般人可不是这样想的，他们认为正义是一件苦事。他们拼着命去干，图的是它的名和利。至于正义本身，人们是害怕的，是想尽量回避的。

苏：我也知道一般人是这样想的。色拉叙马霍斯正是因为把所有这些看透了，所以才干脆贬低正义而赞颂不正义的。但是我恨自己太愚蠢，要想学他学不起来。

格：让我再说两句，看你能不能同意。我觉得色拉叙马霍斯是

(B) 被你弄得晕头转向了，就像一条蛇被迷住了似的，他对你屈服得太快了。但是我对你所提出的关于正义与不正义的论证还要表示不满意。我想知道到底什么是正义，什么是不正义 [注14](#)；它们在心灵里各产生什么样的力量 [注15](#)；至于正义和不正义的报酬和后果我主张暂且不去管它。如果你支持的话，我们就来这么干。我打算把色拉叙马霍斯的论证复述一遍。第一，我先说一般人认为的正义的 (C) 本质和起源；第二，我再说所有把正义付诸行动的人都不是心甘情愿的，实在是不得已而为之的，不是因为正义本身善而去做的；第三我说，他们这样看待正义是有几分道理的，因为从他们的谈话听起来，好像不正义之人日子过得比正义的人要好得多。苏格拉底啊，你可别误解了，须知这并不是我自己的想法。但是我满耳朵听到的却是这样的议论，色拉叙马霍斯也好，其他各色各样的人也 (D) 好，都是众口一词，这真叫我为难。相反我却从来没有听见有人像样地为正义说句好话，证明正义比不正义好，能让我满意的。我倒真想听到呢！看来唯一的希望只好寄托在你身上了。因此，我要尽力赞美不正义的生活。用这个办法让你看着我的样子去赞扬正义，批评不正义。你是不是同意这样做？

苏：没有什么使我更高兴的了。还有什么题目是一个有头脑的人高兴去讲了又讲，听了又听的呢？

(E) 格：好极了。那就先听我来谈刚才提出的第一点——正义的本质和起源。人们说：做不正义事是利，遭受不正义是害。遭受不正义所得的害超过干不正义所得的利。所以人们在彼此交往中既尝到过干不正义的甜头，又尝到过遭受不正义的苦头。两种味道 (359) 都尝到了之后，那些不能专尝甜头不吃苦头的人，觉得最好大家成立契约：既不要得不正义之惠，也不要吃不正义之亏。打这时候起，他们中间才开始定法律立契约。他们把守法践约叫合法的、正义的。这就是正义的本质与起源。正义的本质就是最好与最坏的折中——所谓最好，就是干了坏事而不受罚；所谓最坏，就是受了罪而没法报复。人们说，既然正义是两者之折中，它之为大家所接 (B) 受和赞成，就不是因为它本身真正善，而是因为这些人没有力量去干不正义，任何一个真正有力量作恶的人绝不会愿意和别人定什么契约，答应既不害人也不受害——除非他疯了。因此，苏格拉底啊，他们说，正义的本质和起源就是这样。

说到第二点。那些做正义事的人并不是出于心甘情愿，而仅仅是因为没有本事作恶。这点再清楚也没有了。假定我们这样设 (C) 想：眼前有两个人，一个正义，一个不正义，我们给他们各自随心所欲做事的权力，然后冷眼旁观，看看各人的欲望把他们引到哪里去？我们当场就能发现，正义的人也在那儿干不正义的事。人不为己，天诛地灭嘛！人都是在法律的强迫之下，才走到正义这条路上来的。我所讲的随心所欲，系指像吕底亚人古各斯的祖先所有 (D) 的那样一种权力。据说他是一个牧羊人，在当时吕底亚的统治者手下当差。有一天暴风雨之后，接着又地震，在他放羊的地方，地壳裂开了，下有一道深渊。他虽然惊住了，但还是走了下去。故事是这样说的：他在那里看到许多新奇的玩意儿，最特别的是一匹空心的铜马，马身上还有小窗户。他偷眼一

瞧，只见里面一具尸首，个头比一般人大，除了手上戴着一只金戒指，身上啥也没有。（E）他把金戒指取下来就出来了。这些牧羊人有个规矩，每个月要开一次会，然后把羊群的情况向国王报告。他就戴着金戒指去开会了。他跟大伙儿坐在一起，谁知他碰巧把戒指上的宝石朝自己的手心一转。这一下，别人都看不见他了，都当他已经走了。他自己（360）也莫名其妙，无意之间把宝石朝外一转，别人又看见他了。这以后他一再试验，看自己到底有没有这个隐身的本领。果然百试百灵，只要宝石朝里一转，别人就看不见他。朝外一转，就看得见他。他有了这个把握，就想方设法谋到一个职位，当上了国王的使臣。到了国王身边，他就勾引了王后，跟她同谋，杀掉了国王，夺取了王（B）位。照这样来看，假定有两只这样的戒指，正义的人和不正义的人各戴一只，在这种情况下，可以想象，没有一个人能坚定不移，继续做正义的事，也不会有一个人能克制住不拿别人的财物，如果他能在市场里不用害怕，要什么就随便拿什么，能随意穿门越户，能随（C）意调戏妇女，能随意杀人劫狱，总之能像全能的神一样，随心所欲行动的话，到这时候，两个人的行为就会一模一样。因此我们可以说，这是一个有力的证据，证明没有人把正义当成是对自己的好事，心甘情愿去实行，做正义事是勉强的。在任何场合之下，一个（D）人只要能干坏事，他总会去干的。大家一目了然，从不正义那里比从正义那里个人能得到更多的利益。每个相信这点的人却能振振有词，说出一大套道理来。如果谁有了权而不为非作歹，不夺人钱财，那他就要被人当成天下第一号的傻瓜，虽然当着他的面人家还是称赞他——人们因为怕吃亏，老是这么互相欺骗着。这一点暂且说到这里。

（E）如果我们把最正义的生活跟最不正义的生活作一番对照，我们就能够对这两种生活作出正确的评价。怎样才能清楚地对照呢？这么办：我们不从不正义者身上减少不正义，也不从正义者身上减少正义，而让他们各行其是，各尽其能。

首先，我们让不正义之人像个有专门技术的人，例如最好的舵（361）手或最好的医生那样行动，在他的技术范围之内，他能辨别什么是可能的，什么是不可能的，取其可能而弃其不可能。即使偶尔出了差错，他也能补救。那就等着瞧吧！他会把坏事干得不漏一点儿马脚，谁也不能发觉。如果他被人抓住，我们就必须把他看作一个蹩脚的货色。不正义的最高境界就是嘴上仁义道德，肚子里男盗女娼。所以我们对一个完全不正义的人应该给他完全不正义，（B）一点儿不能打折扣；我们还要给坏事做绝的人最最正义的好名声；假使他出了破绽，也要给他补救的能力。如果他干的坏事遭到谴责，让他能鼓起如簧之舌，说服人家。如果需要动武，他有的是勇气和实力，也有的是财势和朋党。

在这个不正义者的旁边，让我们按照理论树立一个正义者的形象：朴素正直，就像诗人埃斯库罗斯所说的“一个不是看上去好，而是真正好的人”。因此我们必须把他的这个“看上去”去掉。因为，如果大家把他看作正义的人，他就因此有名有利。在这种情况下（C）下，我们就搞不清

楚他究竟是为正义而正义，还是为名利而正义了。所以我们必须排除他身上的一切表象，光剩下正义本身，来跟前面说过的那个假好人真坏人对立起来。让他不做坏事而有逆不道之名，这样正义本身才可以受到考验。虽然国人皆曰可杀，他仍正义凛然，鞠躬殉道，死而后已；他甘冒天下之大不韪，坚持正（D）义，终生不渝。这样让正义和不正义各趋极端，我们就好判别两者之中哪一种更幸福了。

苏：老天爷保佑！我亲爱的格劳孔，你花了多大的努力塑造琢磨出这一对人像呀，它们简直像参加比赛的一对雕塑艺术品一样啦。

格：我尽心力而为，总算弄出来了。我想，如果这是两者的本质，接下来讨论两种生活的前途就容易了。所以我必得接着往下（E）讲。如果我说话粗野，苏格拉底，你可别以为是在我在讲，你得以为那是颂扬不正义贬抑正义的人在讲。他们会这样说：正义的人在那种情况下，将受到拷打折磨，戴着镣铐，烧瞎眼睛，受尽各种痛苦，最后他将被钉在十字架上。死到临头他才体会到一个人不应该做真正的人，而应该做一个假正义的人。埃斯库洛斯的诗句（362）似乎更适用于不正义的人。人们说不正义的人倒真的是务求实际，不慕虚名的人——他不要做伪君子，而要做真实的人，

他的心田肥沃而深厚；

老谋深算从这里长出，

（B）精明主意生自这心头。 [注16](#)

他由于有正义之名，首先要做官，要统治国家；其次他要同他所看中的世家之女结婚，又要让子女同他所中意的任何世家联姻；他还想要同任何合适的人合伙经商，并且在所有这些事情中，捞取种种好处，因为他没有怕人家说他不正义的顾忌。人们认为，如果（C）进行诉讼，不论公事私事，不正义者总能胜诉，他就这样长袖善舞，越来越富。他能使朋友得利，敌人受害。他祀奉诸神，排场体面，祭品丰盛。不论敬神待人，只要他愿意，总比正义的人搞得高明得多。这样神明理所当然对他要比对正义者多加照顾。所以人们会说，苏格拉底呀！诸神也罢，众人也罢，他们给不正义者安排的生活要比给正义者安排的好得多。

〔苏：格劳孔说完了，我心里正想说几句话，但他的兄弟阿得曼（D）托斯插了进来。〕

阿：苏格拉底，当然你不会认为这个问题已经说透彻了吧！

苏：还有什么要讲的吗？

阿：最该讲的事偏偏还只字未提呢。

苏：我明白了。常言道：“兄弟一条心！”他漏了什么没讲，你就帮他补上。虽然对我来说，他所讲的已经足够把我打倒在地，使我想要支

援正义也爱莫能助了。

(E) 阿：废话少说，听我继续讲下去。我们必须把人家赞扬正义批判不正义的观点统统理出来。据我看，这样才能把格劳孔的意思弄得更清楚。做父亲的告诉儿子，一切负有教育责任的人们都谆谆告诫：为人必须正义。但是他们的谆谆告诫也并不颂扬正义本身，而只颂扬来自正义的好名声。因为只要有了这个好名声，他就(363) 可以身居高位，通婚世族，得到刚才格劳孔所讲的一个不正义者从好名声中能获得的种种好处。关于好名声的问题，人们还讲了许多话。例如他们把人的好名声跟诸神联系起来，说诸神会把一大堆好东西赏赐给虔诚的人们。举诗人赫西俄德和荷马的话为例，前者说诸神使橡树为正义的人开花结实：(B)

树梢结橡子，树间蜜蜂鸣，

树下有绵羊，羊群如白云。 注17

他说正义者还有其他诸如此类的赏心乐事。荷马说的不约而同：

英明君王，敬畏诸神，

高举正义，五谷丰登，

大地肥沃，果枝沉沉，(C)

海多鱼类，羊群繁殖。 注18

默塞俄斯和他的儿子在诗歌中歌颂诸神赐福正义的人，说得更妙。他们说诸神引导正义的人们来到冥界，设筵款待，请他们斜倚长榻，头戴花冠，一觞一咏，以消永日。似乎美德最好的报酬，就(D) 是醉酒作乐而已。还有其他的人说，上苍对美德的恩赐荫及后代。他们说虔信诸神和信守誓言的人多子多孙，绵延百代。他们把渎神和不正义的人埋在阴间的泥土中，还强迫他们用篮子取水：劳而(E) 无功；使不正义的人在世的时候，就得到恶名，遭受到格劳孔所列举的，当一个正义者被看成不正义者时所受的同样的惩罚。关于不正义之人，诗人所讲的只此而已，别无其他。关于对正义者与不正义者的赞扬和非难之论，就说这么多吧！

此外，苏格拉底呀！请你再考虑诗人和其他的人关于正义和不正义的另外一种说法。他们大家异口同声反复指出节制和正义(364) 固然美，但是艰苦。纵欲和不正义则愉快，容易，他们说指责不正义为寡廉鲜耻，不过流俗之见一番空论罢了。他们说不正义通常比正义有利。他们庆贺有钱有势的坏人有福气，不论当众或私下(B) 里，心甘情愿尊敬这些人。他们对于穷人弱者，总是欺侮藐视，虽然他们心里明白贫弱者比这些人要好得多。在这些事情当中，最叫人吃惊的是，他们对于诸神与美德的说法。他们说诸神显然给许多好人以不幸的遭遇和多灾多难的一生，而给许多坏人以种种的幸福。求乞祭司和江湖巫人，奔走富家

之门，游说主人，要他们相信：如果他们或他们的祖先作了孽，用献祭和符咒的方法，他们（C）可以得到诸神的赐福，用乐神的赛会能消灭赎罪；如果要伤害敌人，只要花一点小费，念几道符咒，读几篇咒文，就能驱神役鬼，为他们效力，伤害无论不正义者还是正义者。他们还引用诗篇为此作证，诗里描写了为恶的轻易和恶人的富足，

名利多作恶，举步可登程，

（D）恶路且平坦，为善苦登攀。注19

以及从善者的路程遥远又多险阻。还有的人引用荷马诗来证明凡人诱惑诸神，因为荷马说过：

众人获罪莫担心，逢年过节来祭神，

香烟缭绕牺牲供，诸神开颜保太平。注20（E）

他们发行一大堆默塞俄斯与俄尔甫斯的书籍。据他们说，默塞俄斯与俄尔甫斯是月神和文艺之神的后裔。他们用这些书里规定的仪式祭祀祓除，让国家和私人都相信，如果犯下了罪孽，可以用祭享和赛会为生者赎罪。可以用特有的仪式使死者在阴间得到赦（365）免。谁要是轻忽祭祀享神，那就永世不得超生。

亲爱的朋友苏格拉底呀！他们所讲的关于神和人共同关心的善恶的种种宏旨高论，对于听者，特别是对那些比较聪明，能够从道听途说中进行推理的年轻人，对他们的心灵会有什么影响呢？他们能从这些高论中得出结论，知道走什么样路，做什么样人，才（B）能使自己一生过得最有意义吗？这种年轻人多半会用品达的问题来问他们自己：“是用堂堂正义，还是靠阴谋诡计来步步高升，安身立命，度过一生？”要做一个正义的人，除非我只是徒有正义之名，否则就是自找苦吃。反之，如果我并不正义，却已因挣得正义者之名，就能有天大的福气！既然智者们告诉我，“貌似”远胜“真是”，（C）而且是幸福的关键。我何不全力以赴追求假象。我最好躲在灿烂庄严的门墙后面，带着最有智慧的阿尔赫洛霍斯所描写的狡猾贪婪的狐狸。有人说，干坏事而不被发觉很容易。啊！普天之下，又有哪一件伟大的事情是容易的？无论如何，想要幸福只此一途。（D）因为所有论证的结果都是指向这条道路。为了一切保密，我们拉宗派、搞集团；有辩论大师教我们讲话的艺术，向议会法庭作演说，硬逼软求，这样，我们可以尽得好处而不受惩罚。有人说，对于诸神，既不能骗，又不能逼。怎么不能？假定没有神，或者有神而神（E）不关心人间的事情，那么做了坏事被神发觉也无所谓。假定有神，神又确实关心我们，那我们所知道的关于神的一切，也都是从故事和诗人们描述的神谱里来的。那里也同时告诉我们，祭祀、祷告、奉献祭品，就可以把诸神收买过来。对于诗人们的话，要么全信，（366）要么全不信。如果我们信了，那我们就放手去干坏事，然后拿出一部分不义之财来设祭献神。如果我们正义的，诸神当然不会惩罚我们，不过我们得拒绝不正义的利益。如果我们是不正义的，我们保住既得利益，犯罪以后向诸神祷告求情，最后还是安然无恙。有人说：不

错，但是到来世，还是恶有恶报，报应在自己身上，或者在子孙身上。但是精明会算的先生们这样说：没关系，我们这里有灵验的特种仪式和一心赦罪的诸神，威名远扬的城邦都是这样宣（B）布的。我们还有诸神之子，就是诗人和神的代言人，所有关于真理的消息都是这些智者透露给我们的。

那么，还有什么理由让我们去选择正义，而舍弃极端的不正义呢？如果我们把正义只拿来装装门面，做出道貌岸然的样子，我们生前死后，人对神就会左右逢源，无往而不利。这个道理，普通人和第一流的权威都是这么说的。根据上面说的这些，苏格拉底（C）呀，怎么可能说服一个有聪明才智、有财富、有体力、有门第的人，叫他来尊重正义？这种人对于任何赞扬正义的说法，都只会嘲笑而已。照这么看，假如有人指出我们曾说过的一切都是错的，假如有人真是心悦诚服地相信正义确是最善，那么他对于不正义者也会认为情有可原。他不会恼怒他们。因为他晓得，没有一个人真（D）正心甘情愿实践正义的。除非那种生性刚正、嫉恶如仇，或者困学而知的人，才懂得为什么要存善去恶。不然就是因为怯懦、老迈或者其他缺点使他反对作恶——因为他实在没有力量作恶。这点再明白也没有了。这种人谁头一个掌权，谁就头一个尽量作恶，唯一的原因就是我跟我的朋友刚开始所讲的。我们对你说：苏格拉底呀！这事说来也怪，你们自命为正义的歌颂者。可是，从古代载入（E）史册的英雄起，一直到近代的普通人，没有一个人真正歌颂正义，谴责不正义，就是肯歌颂正义或谴责不正义，也不外乎是从名声、荣誉、利禄这些方面来说的。至于正义或不正义本身是什么？它们本身的力量何在？它们在人的心灵上，当神所不知，人所不见的时候，起什么作用？在诗歌里，或者私下谈话里，都没有人好好地描写过，没有人曾经指出过，不正义是心灵本身最大的丑恶，正义是最大的美德。要是一上来大家就这么说，从我们年轻时候起，就（367）这样来说服我们，我们就用不着彼此间提防，每个人就都是自己最好的护卫者了。因为每个人都怕干坏事，怕在自己身上出现最大的丑恶。苏格拉底呀！关于正义和不正义，色拉叙马霍斯和其他的人毫无疑问是会说这些话的，甚至还要过头一点呢！这种说法，在我看来，其实是把正义和不正义的真实价值颠倒过来了。至于我个人，坦白地说，为了想听听你的反驳，我已经尽我所能，把问题（B）说得清楚。你可别仅仅论证一下正义高于不正义就算了事，你一定得讲清楚，正义和不正义本身对它的所有者，有什么好处，有什么坏处。正如格劳孔所提出的，把两者的名丢掉。因为如果你不把双方真的名声去掉，而加上假的名声，我们就要说你所称赞的不是正义而是正义的外表。你所谴责的不是不正义，而是不正义的（C）外表。你不过是劝不正义者不要让人发觉而已。我们就会认为你和色拉叙马霍斯的想法一致。正义是别人的好处，强者的利益，而不正义是对自己的利益，对弱者的祸害。你认为正义是至善之一，是世上最好的东西之一。那些所谓最好的东西，就是指不仅它们（D）的结果好，尤其指它们本身好。比如视力、听力、智力、健康，以及其他德性，靠的是自己的本质而不是靠虚名，我要你赞扬的正义就是指这个——正义本身赐福于其所有者；不正义本身则贻祸于其所有者。

尽管让别人去赞扬浮名实利吧。我可以从别人那里，但不能从你这里接受这种颂扬正义，谴责不正义的说法，接受这种赞美或嘲笑名誉、报酬的说法，除非你命令我这样做，因为你是毕生专心致志研究这个问题的人。我请你在辩论中不要仅仅证明正义（E）高于不正义；你要证明二者本身各是什么？它们对于其所有者各起了什么广泛深入的作用，使得前者成其为善，后者成其为恶——不管神与人是否觉察。

苏：〔我对于格劳孔和阿得曼托斯的天赋才能向来钦佩。不过（368）我从来没有像今天听他们讲了这些话以后这样高兴。我说：〕贤昆仲不愧为名父之子，格劳孔的好朋友曾经写过一首诗，歌颂你们在麦加拉战役中的赫赫战功，那首诗的开头两句在我看来非常恰当。

名门之子，父名“至善”，[注21](#)

难兄难弟，名不虚传。

你们既然不肯相信不正义比正义好，而同时又为不正义辩护得这么头头是道。这其间必有神助。我觉得你们实在不相信自己说的（B）那一套，我是从你们的品格上判断出来的。要是单单听你们的辩证，我是会怀疑的。但是我越相信你们，我越不知道该怎么办是好。我不晓得怎么来帮你们。老实说，我确实没有这个能力。我对色拉叙马霍斯所说的一番话，我认为已经证明正义优于不正义了，可你们不肯接受。我真不知道怎么来拒绝给你们帮助。如果正义遭人诽谤，而我一息尚存有口能辩，却袖手旁观不上来帮助，这对我来说，恐怕是一种罪恶，是奇耻大辱。看起来，我挺身而出（C）保卫正义才是上策。

〔格劳孔和其余的人央求我不能撒手，无论如何要帮个忙，不要放弃这个辩论。他们央求我穷根究底弄清楚二者的本质究竟是什么，二者的真正利益又是什么？于是，我就所想到的说了一番：〕我们现在进行的这个探讨非比寻常，在我看来，需要有敏锐的目（D）光。可是既然我们并不聪明，我想最好还是进行下面这种探讨。假定我们视力不好，人家要我们读远处写着的小字，正在这时候有人发现别处用大字写着同样的字，那我们可就交了好运了，我们就可以先读大字后读小字，再看看它们是不是一样。

阿：说得不错，但是这跟探讨正义有什么相似之处？（E）

苏：我来告诉你：我想我们可以说，有个人的正义，也有整个城邦的正义。

阿：当然。

苏：好！一个城邦是不是比一个人大？

阿：大得多！

苏：那么也许在大的东西里面有较多的正义，也就更容易理解。如

果你愿意的话，让我们先探讨在城邦里正义是什么，然后在（369）一个别人身上考察它，这叫由大见小。

阿：这倒是个好主意。

苏：如果我们能想象一个城邦的成长，我们也就能看到那里正义和不正义的成长，是不是？

阿：可能是这样。

苏：要是做到了这点，我们就有希望轻而易举地看到我们所要追寻的东西。

（B）阿：不错，希望很大。

苏：那么，我们要不要着手进行？我觉得这件事非同小可，你可要仔细想想。

阿：我们已经考虑过了。干吧！不要再犹豫了。

苏：那么很好。在我看来，之所以要建立一个城邦，是因为我们每一个人不能单靠自己达到自足，我们需要许多东西。你们还能想到什么的建立城邦的理由吗？

阿：没有。

（C）苏：因此我们每个人为了各种需要，招来各种各样的人。由于需要许多东西，我们邀集许多人住在一起，作为伙伴和助手，这个公共住宅区，我们叫它作城邦。这样说对吗？

阿：当然对。

苏：那么一个人分一点东西给别人，或者从别的人那里拿来一点东西，每个人却觉得这样有进有出对他自己有好处。

阿：是的。

苏：那就让我们从头设想，来建立一个城邦，看看一个城邦的创建人需要些什么。

阿：好的。

苏：首先，最重要的是粮食，有了它才能生存。（D）

阿：毫无疑问。

苏：第二是住房，第三是衣服，以及其他等等。

阿：理所当然。

苏：接着要问的是：我们的城邦怎么才能充分供应这些东西？那里要不要有一个农夫、一个瓦匠、一个纺织工人？要不要再加一个鞋匠或者别的照料身体需要的人？

阿：当然。

苏：那么最小的城邦起码要有四到五个人。

阿：显然是的。（E）

苏：接下来怎么样呢？是不是每一个成员要把各自的工作贡献给公众——我的意思是说，农夫要为四个人准备粮食，他要花四倍的时间和劳力准备粮食来跟其他的人共享呢？还是不管别人，只为自己准备粮食——花四分之一的的时间，生产自己的一份粮食，把其余四分之三的时间，一份花在造房子上，一份花在做衣服（370）上，一份花在做鞋子上，免得同人家交换，各自为我，只顾自己的需要呢？

阿：恐怕第一种办法便当，苏格拉底。

苏：上天作证，这是一点儿也不奇怪的。你刚说这话，我就想到我们大家并不是生下来都一样的。各人性格不同，适合于不同（B）的工作。你说是不是？

阿：是的。

苏：那么是一个人干几种手艺好呢，还是一个人单搞一种手艺好呢？

阿：一人单搞一种手艺好。

苏：其次，我认为有一点儿很清楚——一个人不论干什么事，失掉恰当的时节有利的时机就会前功尽弃。

阿：不错，这点很清楚。

苏：我想，一件工作不是等工人有空了再慢慢去搞的；相反，是（C）工人应该全心全意当作主要任务来抓的，是不能随随便便，马虎从事的。

阿：必须这样。

苏：这样，只要每个人在恰当的时候干适合他性格的工作，放弃其他的事情，专搞一行，这样就会每种东西都生产得又多又好。

阿：对极了。

苏：那么，阿得曼托斯，我们就需要更多的公民，要超过四个人（D）来供应我们所说的一切了。农夫似乎造不出他用的犁头——如果要的是一张好犁的话，也不能制造他的锄头和其他耕田的工具。建筑工人也是这样，他也需要许多其他的人。织布工人、鞋匠都不例外。

阿：是的。

苏：那么木匠铁匠和许多别的匠人就要成为我们小城邦的成员，小城邦就更扩大起来了。

阿：当然。

苏：但这样也不能算很大。就说我们再加上放牛的、牧羊的和养其他牲口的人吧。这样可使农夫有牛拉犁，建筑工人和农夫有（E）牲口替他们运输东西，纺织工人和鞋匠有羊毛和皮革可用。

阿：假定这些都有了，这个城邦这不能算很小啦！

苏：还有一点，把城邦建立在不需要进口货物的地方，这在实际上是不可能的。

阿：确实不可能。

苏：那么它就还得有人到别的城邦去，进口所需要的东西呀。

阿：是的。

苏：但是有一点，如果我们派出的人空手而去，不带去人家所（371）需要的东西换人家所能给的东西，那么，使者回来不也会两手空空吗？

阿：我看会是这样的。

苏：那么他们就必须不仅为本城邦生产足够的东西，还得生产在质量、数量方面，能满足为他们提供东西的外邦人需要的东西。

阿：应当如此。

苏：所以我们的城邦需要更多的农夫和更多其他的技工了。

阿：是的。

苏：我想，还需要别种助手做进出口的买卖，这就是商人。是不是？

阿：是的。

苏：因此，我们还需要商人。

阿：当然。

苏：如果这个生意要到海外进行，那就还得需要另外许多懂得（B）海外贸易的人。

阿：确实还需要许多别的人。

苏：在城邦内部，我们是如何彼此交换各人所制造的东西呢？须知这种交换产品正是我们合作建立城邦的本来目的呀。

阿：交换显然是用买和卖的办法。

苏：于是我们就会有市场，有货币作为货物交换的媒介。

阿：当然。

（C） 苏：如果一个农夫或者随便哪个匠人拿着他的产品上市场去，可是想换取他产品的人还没到，那么他不是就得闲坐在市场上耽误他自己的工作吗？

阿：不会的。市场那里有人看到这种情况，就会出来专门为他服务的。在管理有方的城邦里，这是些身体最弱不能干其他工作（D）的人干的。他们就等在市场上，拿钱来跟愿意卖的人换货，再拿货来跟愿意买的人换钱。

苏：在我们的城邦里，这种需要产生了一批店老板。那些常住在市场上做买卖的人，我们叫他店老板，或者小商人。那些往来于城邦之间做买卖的人，我们称之为大商人。是不是？

阿：是的。

（E） 苏：此外我认为还有别的为我们服务的人，这种人有足够的力气可以干体力劳动，但在智力方面就没有什么长处值得当我们的伙伴。这些人按一定的价格出卖劳力，这个价格就叫工资。因此毫无疑问，他们是靠工资为生的人。不知你意下如何？

阿：我同意。

苏：那么靠工资为生的人，似乎也补充到我们城邦里来了。

阿：是的。

苏：阿得曼托斯，那么我们的城邦已经成长完备了吗？

阿：也许。

苏：那么在我们城邦里，何处可以找到正义和不正义呢？在我们上面所列举的那几种人里，正义和不正义是被哪些人带进城邦来的呢？

阿：我可说不清，苏格拉底！要么那是因为各种人彼此都有某（372）种需要。

苏：也许你的提法很对。我们必须考虑这个问题，不能退缩。首先，让我们考虑一下在做好上面种种安排以后，人们的生活方式将会是什么样子。他们不要烧饭，酿酒，缝衣，制鞋吗？他们还要造屋，一般说，夏天干活赤膊光脚，冬天穿很多衣服，着很厚的鞋（B）子。他们用大麦片、小麦粉当粮食，煮粥，做成糕点，烙成薄饼，放在苇叶或者干净的叶子上。他们斜躺在铺着紫杉和桃金娘叶子的小床上，跟儿女们欢宴畅饮，头戴花冠，高唱颂神的赞美诗。满门团聚，其乐融融，一家数口儿女不多，免受贫困与战争。（C）

〔这时候格劳孔插嘴说：〕

格：不要别的东西了吗？好像宴会上连一点儿调味品也不要了。

苏：真的，我把这点给忘了。他们会有调味品的，当然要有盐、橄榄、乳酪，还有乡间常煮吃的洋葱、蔬菜。我们还会给他们甜食——无花果、鹰嘴豆、豌豆，还会让他们在火上烤爱神木果、橡子吃，适可而止地喝上一点酒，就这样让他们身体健康，太太平平度（D）过一生，然后无病而终，并把这种同样的生活再传给他们的下一代。

格：如果你是在建立一个猪的城邦，除了上面这些东西而外，你还给点什么别的饲料吗？

苏：格劳孔，你还想要什么？

格：还要一些能使生活稍微舒服一点的东西。我想，他们要有（E）让人斜靠的睡椅，免得劳累，还要有几张餐桌几个碟子和甜食等等。就像现在大家都有的那些。

苏：哦，我明白了。看来我们正在考虑的不单是一个城邦的成长，而且是一个繁华城邦的成长。这倒不见得是个坏主意。我们观察这种城邦，也许就可以看到在一个国家里，正义和不正义是怎么成长起来的。我认为真正的国家，乃是我们前面所讲述的那样——可以叫做健康的国家。如果你想研究一个发高烧的城邦也未始不可。不少人看来对刚才这个菜单或者这个生活方式并不满（373）意。睡椅毕竟是要添置的，还要桌子和其他的家具，还要调味品、香料、香水、歌伎、蜜饯、糕饼——诸如此类的东西。我们开头所讲的那些必需的东西：房屋、衣服、鞋子，是不够的；我们还得花时间去绘画、刺绣，想方设法寻找金子、象牙以及种种诸如此类的装饰品，是不是？

（B）格：是的。

苏：那么我们需要不需要再扩大这个城邦呢？因为那个健康的城邦还是不够，我们势必要使它再扩大一点，加进许多必要的人和物——例如各种猎人、模仿形象与色彩的艺术家，一大群搞音乐的，诗人和一大群助手——朗诵者、演员、合唱队、舞蹈队、管理员（C）以及制造各种家具和用品的人，特别是做妇女装饰品的那些人，我们需要更多的佣人。你以为我们不需要家庭教师、奶妈、保姆、理发师、厨师吗？我们还需要牧猪奴。在我们早期的城邦里，这些人一概没有，因为用不着他们。不过，在目前这个城邦里，就有这个需要了。我们还需要大量别的牲畜作为肉食品。你说对不对？

格：对！

苏：在这样的生活方式里，我们不是比以前更需要医生吗？（D）

格：是更需要。

苏：说起土地上的农产品来，它们以前足够供应那时所有的居民，现在不够了，太少了。你说对不对？

格：对！

苏：如果我们想要有足够大的耕地和牧场，我们势必要从邻居那儿抢一块来；而邻居如果不以所得为满足，也无限地追求财富的话，他们势必也要夺一块我们的土地。

格：必然如此。苏格拉底。（E）

苏：格劳孔呀！下一步，我们就要走向战争了，否则你说怎么办？

格：就是这样，要战争了。

苏：我们且不说战争造成好的或坏的结果，只说现在我们已经找到了战争的起源。战争使城邦在公私两方面遭到极大的灾难。

格：当然。

苏：那么我们需要一个更大的城邦，不是稍微大一点，而是要加上全部军队那么大，才可以抵抗和驱逐入侵之敌，保卫我们（374）举的那些人民的生命和我们所有的一切财产。

格：为什么？难道为了自己，那么些人还不够吗？

苏：不够。想必你还记得，在创造城邦的时候，我们曾经一致说过，一个人不可能擅长许多种技艺的。

格：不错。

苏：那么好，军队打仗不是一种技艺吗？（B）

格：肯定是一种技艺。

苏：那么我们应该注意做鞋的技艺，而不应该注意打仗的技艺吗？

格：不，不！

苏：为了把大家的鞋子做好，我们不让鞋匠去当农夫，或织工，或瓦工。同样，我们选拔其他的人，按其天赋安排职业，弃其所短，（C）用其所长，让他们集中毕生精力专搞一门，精益求精，不失时机。那么，对于军事能不重视吗？还是说，军事太容易了，连农夫鞋匠和干任何别的行当的人都可以带兵打仗？就说是下棋掷骰子吧，如果只当作消遣，不从小就练习的话，也是断不能精于此道的。难（D）道，在重武装战争或者其他类型的战争中，你拿起盾牌，或者其他兵器一天之内就能成为胜任作战的战士吗？须知，没有一种工具是拿到手就能使人成为有技术的工人或者斗士的，如果他不懂得怎么用工具，没有认真练习过的话。

格：这话不错，不然工具本身就成了无价之宝了。

苏：那么，如果说护卫者的工作是最重大的，他就需要有比别（E）种人更多的空闲，需要有最多的知识和最多的训练。

格：我也这么想。

苏：不是还需要有适合干这一行的天赋吗？

格：当然。

苏：看来，尽可能地挑选那些有这种天赋的人来守护这个城邦乃是我们的责任。

格：那确是我们的责任。

苏：天啊！这个担子可不轻，我们要尽心尽力而为之，不可退缩。（375）

格：对！决不可退缩。

苏：你觉得一条养得好的警犬和一个养得好的卫士，[注22](#)从保卫工作来说，两者的天赋才能有什么区别吗？

格：你究竟指的什么意思？

苏：我的意思是说，两者都应该感觉敏锐，对觉察到的敌人要追得快，如果需要一决雌雄的话，要能斗得凶。

格：是的，这些品质他们都需要。

苏：如果要斗得胜的话，还必须勇敢。

格：当然。

苏：不论是马，是狗，或其他动物，要不是生气勃勃，它们能变得勇敢吗？你有没有注意到，昂扬的精神意气，是何等不可抗拒不（B）可战胜吗？只要有了它，就可以无所畏惧，所向无敌吗？

格：是的，我注意到了。

苏：那么，护卫者在身体方面应该有什么品质，这是很清楚的。

格：是的。

苏：在心灵上他们应该意气风发，这也是很明白清楚的。

格：也是的。

苏：格劳孔呀！如果他们的天赋品质是这样的，那他们怎么能避免彼此之间发生冲突，或者跟其他公民发生冲突呢？

格：天啊！的确不容易避免。

（C） 苏：他们还应该对自己人温和，对敌人凶狠。否则，用不着敌人来消灭，他们自己就先消灭自己了。

格：真的。

苏：那我们该怎么办？我们上哪里去找一种既温和，又刚烈的人？这两种性格是相反的呀。

格：显然是相反的。

苏：但要是两者缺一，他就永远成不了一个好的护卫者了。看（D）来，二者不能得兼，因此，一个好的护卫者就也是不可能有的了。

格：看来是不可能。

苏：我给闹糊涂了。不过把刚才说的重新考虑一下，我觉得我们的糊涂是咎有应得，因为我们把自己所树立的相反典型给忘掉了。

格：怎么回事？

苏：我们没有注意到，我们原先认为不能同时具有相反的两

赋，现在看来毕竟还是有的。

格：有？在哪儿？

苏：可以在别的动物身上找到，特别是在我们拿来跟护卫者比（E）拟的那种动物身上可以找到。我想你总知道喂得好的狗吧。它的脾气总是对熟人非常温和，对陌生人却恰恰相反。

格：是的，我知道。

苏：那么，事情是可能的了。我们找这样一种护卫者并不违反事物的天性。

格：看来并不违反。

苏：你是不是认为我们的护卫者，除了秉性刚烈之外，他的性格中还需要有对智慧的爱好，才能成其为护卫者？

格：怎么需要这个的？我不明白你的意思。

苏：在狗身上你也能看到这个 [注23](#)。兽类能这样，真值得惊奇。（376）

格：“这个”是什么？

苏：狗一看见陌生人就怒吠——虽然这个人并没打它；当它看见熟人，就摇尾欢迎——虽然这个人并没对它表示什么好意。这种事情，你看了从来没有觉得奇怪吗？

格：过去我从来没注意这种事情。不过，狗的行动确实是这样的，这是一目了然的。

苏：但那的确是它天性中的一种精细之处，是一种对智慧有真正爱好的表现。（B）

格：请问你是根据什么这样想的？

苏：我这样想的根据是：狗完全凭认识与否区别敌友——不认识的是敌，认识的是友。一个动物能以知和不知辨别敌友同异，你怎么能说它不爱学习呢？

格：当然不能。

苏：你承认，爱学习和爱智慧是一回事吗？

格：是一回事。

苏：那么，在人类我们也可以有把握地这样说：如果他对自己人温和，他一定是一个天性爱学习和爱智慧的人。不是吗？（C）

格：让我们假定如此吧。

苏：那么，我们可以在一个真正善的城邦护卫者的天性里把爱好智慧和刚烈、敏捷、有力这些品质结合起来了。

格：毫无疑问可以这样。

苏：那么，护卫者的天性基础 [注24](#) 大概就是这样了。但是，我们的护卫者该怎样接受训练接受教育呢？我们研讨这个问题是不是（D） 可以帮助我们弄清楚整个探讨的目标呢——正义和不正义在城邦中是怎样产生的？我们要使我们的讨论既充分又不拖得太长，令人生厌。

阿（格劳孔的兄弟）：是的。我希望这个探讨有助于我们一步步接近我们的目标。

苏：那么，亲爱的阿得曼托斯，我们一定不要放弃这个讨论，就是长了一点，也要耐心。

阿：对！一定不放弃。

苏：那么，让我们来讨论怎么教育这些护卫者的问题吧。我们不妨像讲故事那样从容不迫地来谈。

（E）阿：我们是该这样做。

苏：那么，这个教育究竟是什么呢？似乎确实很难找到比我们早已发现的那种教育更好的了。这种教育就是用体操来训练身体，用音乐 [注25](#) 来陶冶心灵。

阿：是的。

苏：我们开始教育，要不要先教音乐后教体操？

阿：是的。

苏：你把故事包括在音乐里，对吗？

阿：对。

苏：故事有两种，一种是真的，一种是假的，是吧？

阿：是的。

苏：我们在教育中应该两种都用，先用假的，是吗？（377）

阿：我不理解你的意思。

苏：你不懂吗？我们对儿童先讲故事——故事从整体看是假的，但是其中也有真实。在教体操之前，我们先用故事教育孩子们。

阿：这是真的。

苏：这就是我所说的，在教体操之前先教音乐的意思。

阿：非常正确。

苏：你知道，凡事开头最重要。特别是生物。在幼小柔嫩的阶
(B) 段，最容易接受陶冶，你要把它塑成什么形式，就能塑成什么形式。

阿：一点不错。

苏：那么，我们应不应该放任地让儿童听不相干的人讲不相干的故事，让他们的心灵接受许多我们认为他们在成年之后不应该有的那些见解呢？

阿：绝对不应该。

苏：那么看来，我们首先要审查故事的编者，接受他们编得好
(C) 的故事，而拒绝那些编得坏的故事。我们鼓励母亲和保姆给孩子们讲那些已经审定的故事，用这些故事铸造他们的心灵，比用手去塑造他们的身体 注26 还要仔细。他们现在所讲的故事大多数我们必须抛弃。

阿：你指的哪一类故事？

苏：故事也能大中见小，因为我想，故事不论大小，类型总是一样的，影响也总是一 (D) 样的，你看是不是？

阿：是的，但是我不知道所谓大的故事是指的哪些？

苏：指赫西俄德和荷马以及其他诗人所讲的那些故事。须知，我们曾经听讲过，现在还在听讲着他们所编的那些假故事。

阿：你指的哪一类故事？这里面你发现了什么毛病？

苏：首先必须痛加谴责的，是丑恶的假故事。

阿：这指什么？

(E) 苏：一个人没有能用言辞描绘出诸神与英雄的真正本性来，就等于一个画家没有画出他所要画的对象来一样。

阿：这些是应该谴责的。但是，有什么例子可以拿出来说明问题的？

苏：首先，最荒唐莫过于把最伟大的神描写得丑恶不堪。如赫西俄德描述的乌拉诺斯的行为，以及克罗诺斯对他的报复行为 [注27](#)，（378）还有描述克罗诺斯的所作所为和他的儿子对他的行为，这些故事都属此类。即使这些事是真的，我认为也不应该随便讲给天真单纯的年轻人听。这些故事最好闭口不谈。如果非讲不可的话，也只能许可极少数人听，并须秘密宣誓，先行献牲，然后听讲，而且献的牲还不是一只猪，而是一种难以弄到的庞然大物。为的是使能听到这种故事的人尽可能的少。

阿：啊！这种故事真是难说。

苏：阿得曼托斯呀！在我们城邦里不应该多讲这类故事。一（B）个年轻人不应该听了故事得到这样一种想法：对一个大逆不道，甚至想尽方法来严惩犯了错误的父亲的人也不要大惊小怪，因为他不过是仿效了最伟大的头号天神的做法而已。

阿：天哪！我个人认为这种事情是不应该讲的。

苏：绝不该让年轻人听到诸神之间明争暗斗的事情（因为这不是真的）。如果我们希望将来的保卫者，把彼此钩心斗角、耍弄阴谋诡计当作奇耻大辱的话。我们更不应该把诸神或巨人之间的争（C）斗，把诸神与英雄们对亲友的种种怨仇作为故事和刺绣的题材。如果我们能使年轻人相信城邦的公民之间从来没有任何争执——如果有的话，便是犯罪——老爷爷、老奶奶应该对孩子们从小就这（D）样说，等他们长大一点还这样说，我们还必须强迫诗人按照这个意思去写作。关于赫拉如何被儿子绑了起来以及赫淮斯托斯见母亲挨打，他去援救的时候，如何被他的父亲从天上摔到地下的话 [注28](#)，还有荷马所描述的诸神间的战争等等，作为寓言来讲也罢，不作为寓言来讲也罢，无论如何不该让它们混进我们城邦里来。因为年轻人分辨不出什么是寓言，什么不是寓言。先入为主，早年接受的（E）见解总是根深蒂固不容易更改的。因此我们要特别注意，为了培养美德，儿童们最初听到的应该是最优美高尚的故事。

阿：是的，很有道理。但是如果人家要我们明确说出这些故事指的哪些？我们该举出哪些来呢？

苏：我亲爱的阿得曼托斯啊！你我都不是作为诗人而是作为（379）城邦的缔造者在这里发言的。缔造者应当知道，诗人应该按照什么路子写作他们的故事，不许他写出不合规范的东西，但不要求自己动手写作。

阿：很对。但，就是这个东西——故事里描写诸神的正确的路子或标准应该是什么样的呢？

苏：大致是这样的：应该写出神之所以为神，即神的本质来。无论在史诗、抒情诗，或悲剧诗里，都应该这样描写。

阿：是的，应该这样描写。

（B） 苏：神不肯定是实在善的吗？故事不应该永远把他们描写成善的吗？

阿：当然应该。

苏：其次，没有任何善的东西是有害的，是吧？

阿：我想是的。

苏：无害的东西会干什么坏事吗？

阿：啊，不会的。

苏：不干坏事的东西会作恶吗？

阿：绝对不会。

苏：不作恶的东西会成为任何恶的原因吗？

阿：那怎么会呢？

苏：好，那么善的东西是有益的？

阿：是的。

苏：因此是好事的原因吗？

阿：是的。

苏：因此，善者并不是一切事物的原因，只是好的，事物的原因，不是坏的事物的原因。

阿：完全是这样。（C）

苏：因此，神既然是善者，它也就不会是一切事物的原因——像许多人所说的那样。对人类来说，神只是少数几种事物的原因，而不是多数事物的原因。我们人世上好的事物比坏的事物少得多，而好事物的原因只能是神。至于坏事物的原因，我们必须到别处去找，不能在神那儿找。

阿：你说的话，在我看来再正确不过了。

苏：那么我们就不能接受荷马或其他诗人关于诸神的那种错误说法

了。例如荷马在下面的诗里说：[注29](#)（D）

宙斯大堂上，并立两铜壶。

壶中盛命运，吉凶各悬殊。

宙斯混吉凶，随意赐凡夫。

当宙斯把混合的命运赐给哪个人，那个人就——

时而遭灾难，时而得幸福。

当宙斯不把吉凶相混，单赐坏运给一个人时，就——

饥饿逼其人，飘泊无尽途。

我们也不要相信那种宙斯支配命运的说法：（E）

祸福变万端，宙斯实主之。

如果有人，潘德罗斯违背誓言 [注30](#)，破坏停战，是由于雅典娜和宙斯的怂恿，我绝不能同意。我们也不能同意诸神之间的争执和分裂是由于宙斯和泰米斯 [注31](#) 作弄的说法。我们也不能让年轻人听到像埃斯库洛斯所说的 [注32](#)：

（380）天欲毁巨室，降灾群氓间。

如果诗人们描写尼俄柏的悲痛——埃斯库洛斯曾用抑扬格诗描写过——或者描写佩洛匹达的故事、特洛伊战争的事迹，以及别的传说，我们一定要禁止他们把这些痛苦说成是神的意旨。如果要这么说，一定要他们举出这样说的理由，像我们正在努力寻找的（B）一样——他们应该宣称神做了一件合乎正义的好事，使那些人从惩罚中得到益处。我们无论如何不能让诗人把被惩罚者的生活形容得悲惨，说是神要他们这样的。但是我们可以让诗人这样说：坏人日子难过，因为他们该受惩罚。神是为了要他们好，才惩罚他们的。假使有人说，神虽然本身是善的，可是却产生了恶。对于这种谎言，必须迎头痛击。假使这个城邦要统治得好的话，更不应该让（C）任何人，不论他是老是少，听到这种故事（不论故事是有韵的还是没有韵的）。讲这种话是渎神的，对我们有害的，并且理论上是自相矛盾的。

阿：我跟你一道投票赞成这条法律。我很喜欢它。

苏：很好。这将成为我们关于诸神的法律之一，若干标准之一。故事要在这个标准下说，诗要在这个标准下写——神是善的原因，而不是一切事物之因。

阿：这样说算是说到家了。

苏：那么，其次，你认为神是一个魔术师吗？他能按自己的意

(D) 图在不同的时间显示出不同的形象来吗？他能有时变换外貌，乔装打扮惑世欺人吗？还是说，神是单一的，始终不失他本相的呢？

阿：我一下子答不上来。

苏：那么好好想想吧。任何事物一离开它的本相，它不就要（或被自己或被其他事物）改变吗？（E）

阿：这是必然的。

苏：事物处于最好的状况下，最不容易被别的事物所改变或影响，例如，身体之受饮食、劳累的影响，植物之受阳光、风、雨等等的的影响——最健康、最强壮者、最不容易被改变。不是吗？

阿：怎么不是呢？

苏：心灵不也是这样的吗？最勇敢、最智慧的心灵最不容易被（381）任何外界的影响所干扰或改变。

阿：是的。

苏：根据类推，那些制成的东西也肯定是这样的了。——家具、房屋、衣服，如果做得很好很牢，也最不容易受时间或其他因素的影响。

阿：的确是这样。

苏：那么万事万物都是这样的了。——任何事物处于最好状（B）况之下（不管是天然的状况最好，还是人为的状况最好，或者两种状况都最好），是最不容易被别的东西所改变的。

阿：看来是这样。

苏：神和一切属于神的事物，无论如何都肯定是处于不能再好的状态下。

阿：当然。

苏：因此看来，神是绝对不能有许多形象的。

阿：确实不可能的。

苏：但是，神能变形，即自己改变自己吗？

阿：如果他能被改变，显然是能自己改变自己的。

苏：那么他把自己变美变好呢，还是变丑变坏呢？

(C) 阿：如果变，他一定是变坏。因为我们定然不能说神在美和善方面是有欠缺的。

苏：你说得对极了。如果这样尽善尽美，阿得曼托斯，你想想看，无论是哪一个神或哪一个人，他会自愿把自己变坏一点点吗？

阿：不可能的。

苏：那么，一个神想要改变他自己，看来是连这样一种愿望也不可能有的了。看来还是：神和人都尽善尽美，永远停留在自己单一的既定形式之中。

阿：我认为这是一个必然的结论。

(D) 苏：那么，我的高明的朋友啊！不许任何诗人这样对我们说：

诸神乔装来异乡，

变形幻影访城邦。 注33

也不许任何人讲关于普罗图斯和塞蒂斯的谎话，也不许在任何悲剧和诗篇里，把赫拉带来，扮作尼姑，为

阿尔戈斯的伊纳霍斯河的赐予生命的孩子们 (E)

挨门募化，我们不需要诸如此类的谎言。做母亲的也不要被这些谎言所欺骗，对孩子们讲那些荒唐故事，说什么诸神在夜里游荡，假装成远方来的异客。我们不让她们亵渎神明，还把孩子吓得胆战心惊，变成懦夫。

阿：绝不许这样。

苏：既然诸神是不能改变的，难道他们能给我们幻象，让我们看到他们在光怪陆离的形式之中吗？

阿：也许如此。

苏：什么？难道神明会愿意说谎欺骗，在言行上对我们玩弄玄虚吗？

阿：我不知道。(382)

苏：你难道不懂：真的谎言——如果这话能成立 注34 ——是所有的神和人都憎恶的吗？

阿：你说的是什么意思？

苏：我的意思是说：谎言乃是一种不论谁在自身最重要的部分——在最重要的利害关系上——都最不愿意接受的东西，是不论谁都最害怕它存在在那里的。 注35

阿：我还是不懂。

苏：这是因为你以为我的话有什么重要含义。其实，我的意思（B）只是：上当受骗，对真相一无所知，在自己心灵上一直保留着假象——这是任何人都最不愿意最深恶痛绝的。

阿：确实如此。

苏：但是，受骗者把心灵上的无知说成是非常真的谎言（如我刚才所做的）肯定是完全正确的。因为嘴上讲的谎言只不过是心灵状态的一个摹本，是派生的，仅仅是形象而不是欺骗本身和真的（C）谎言。对吗？

阿：很对。

苏：那么，真的谎言是不论神还是人都深恶痛绝的。

阿：我也这么认为了。

苏：不过，语言上的谎言怎么样？什么时候可以用，对谁可用，所以人家对它才不讨厌的？对敌人不是可用吗？在我们称之为朋友的那些人中间，当他们有人得了疯病，或者胡闹，要做坏事，谎言（D）作为一种药物不也变得有用了，可以用来防止他们作恶吗？在我们刚才的讨论中所提到的故事里，我们尽量以假乱真，是由于我们不知道古代事情的真相，要利用假的传说达到训导的目的。

阿：当然要这样。

苏：那么在什么情况下，谎言能对神有用？会不会因为他们也不知道古代的事情，因此要把假的弄得像真的一样呢？

阿：啊，这是一个荒唐的想法。

苏：那么，神之间没有一个说假话的诗人吧？

阿：我想不会有。

苏：那么他会因为害怕敌人而说假话吗？

（E）阿：绝对不会。

苏：会因为朋友的疯狂和胡闹而说假话吗？

阿：不会，神是没有疯狂和胡闹的朋友的。

苏：那么，神不存在说谎的动机。

阿：不存在。

苏：因此，有一切理由说，心灵和神性都和虚伪无缘。

阿：毫无疑问。

苏：因此，神在言行方面都是单一的、真实的，他是不会改变自己，也不会白日送兆，夜间入梦，玩这些把戏来欺骗世人的。

阿：听你讲了以后，我自己也这样认为。（383）

苏：那么你同意不同意这第二个标准：讲故事、写诗歌谈到神的时候，应当不把他们描写成随时变形的魔术师，在言行方面，他们不是那种用谎言引导我们走上歧途去的角色？

阿：我同意。

苏：那么，在荷马的作品里，虽然许多东西值得我们赞美，可是有一件事是我们不能称赞的，这就是宙斯托梦给阿伽门农的说法 [注36](#)；我们也不能赞美埃斯库洛斯的一段诗，他说，塞蒂斯 [注37](#) 告诉大（B）家，在伊结婚时，阿波罗曾唱过如下的歌：

多福多寿，子孙昌盛，

敬畏命运，大亨以正。

当众宣告，胜利功成。

她曾对大家说：

出于阿波罗之神口，预言谆谆。

不欺不诈，信以为真。

孰知杀吾儿者，竟是此神。

神而若此，天道宁论。

（C）任何诗人说这种话诽谤诸神，我们都将生气，不让他们组织歌舞队演出，也不让学校教师用他们的诗来教育年轻人，如果要使未来的城邦护卫者在人性许可的范围内，成为敬畏神明的人的话。

阿：无论如何要这样。我同意你这两个标准，我愿意把它们当作法律。

第三卷

苏：关于神的看法，大致就如上所说。为了使我们的护卫者敬（386）神明，孝父母，重视彼此朋友间的友谊，有些故事应当从小就讲给他们听，有些故事就不应该讲给他们听。

阿：我也这样认为，我觉得我们的看法是对的。

苏：那么，其次是什么？如果要他们勇敢，我们不能就此为止。我们要不要用正确的说法教育他们，使他们不要怕死？你以为一个人心里怕死能勇敢吗？（B）

阿：当然不能。

苏：如果一个人相信地狱是确实存在的而且非常可怕，他能不怕死，打仗的时候能宁死不屈不做奴隶吗？

阿：不能。

苏：看来我们对于写作这些故事的人，应该加以监督，要求他们称赞地狱生活，不要信口雌黄，把它说得一无是处。因为他们所讲的既不真实，对于未来的战士又是有害无益的。C

阿：应该监督他们这样做。

苏：那么，让我们从史诗开始，删去下面几节：

宁愿活在人世做奴隶啊

跟着一个不算富裕的主人，

不愿在黄泉之下啊

统帅鬼魂。 [注38](#)

其次，

他担心对凡人和天神

暴露了冥府的情景：

阴暗、凄惨，连不死的神

看了也触目心惊。 [注39](#)

其次，

九泉之下虽有游魂幻影，

奈何已无知识。 注40

其次，

独他还有智慧知识，别人不过幻形阴影，
来去飘忽不定。 注41

其次，

魂灵儿离开了躯体，他飞往哈得斯的宫殿，
一路痛哭着命运的不幸，把青春和刚气
一起抛闪。 注42

其次，

魂飞声咽，去如烟云。 注43（387）

其次，

如危岩千窟中，蝙蝠成群，
有一失足落地，其余惊叫飞起：
黄泉鬼魂熙攘，啾啾来去飞鸣。 注44

如果我们删去这些诗句，我们请求荷马不要见怪。我们并不否认（B） 这些是人们所喜欢听的好诗。但是愈是好诗，我们就愈不放心人们去听，这些儿童和成年人应该要自由，应该怕做奴隶，而不应该怕死。

阿：我绝对同意。

苏：此外，我们还必须从词汇中剔除那些可怕的凄惨的名字，如“悲惨的科库托斯河”、“可憎的斯土克斯河”，以及“阴间”、“地（C）狱”、“死人”、“尸首”等等名词。它们使人听了毛骨悚然。也许这些名词自有相当的用处，不过，目前我们是在关心护卫者的教育问题，我们担心这种恐惧会使我们的护卫者软弱消沉，不像我们需要的那样坚强勇敢。

阿：我们这样担心是很应该的。

苏：那么，我们应当废除这些名词？

阿：是的。

苏：我们在故事与诗歌中应当采用恰恰相反的名词？

阿：这是显而易见的。

(D) 苏：我们要不要删去英雄人物的号啕痛哭？

阿：同上面所讲的一样，当然要的。

苏：仔细考虑一下，把这些删去究竟对不对？我们的原则是：一个好人断不以为死对于他的朋友——另一个好人，是一件可怕的事情。

阿：这是我们的原则。

苏：那么，他不会哀伤他朋友的死去，好像他碰到了一件可怕的事情似的。

阿：他不会的。

(E) 苏：我们还可以说这种人最为乐天知足。最少要求于人乃是他们的特点。

阿：真的。

苏：因此，失掉一个儿子，或者一个兄弟，或者钱财，或者其他种种，对他说来，丝毫不觉得可怕。

阿：是的，毫不可怕。

苏：因此他绝不忧伤憔悴，不论什么不幸临到他身上，他都处之泰然。

阿：肯定如此。

苏：那么，我们应该删去著名作者所作的那些挽歌，把它们归之于妇女（也还不包括优秀的妇女），归之于平庸的男子，使我们正（388）在培养的护卫者，因此看不起这种人，而不去效法他们。

阿：应该如此。

苏：我们请求荷马以及其他诗人不要把女神的儿子阿克琉斯形容得：

躺在床上，一忽儿侧卧，一忽儿朝天，

一忽儿俯卧朝地。 [注45](#)

然后索性爬起来

心烦意乱踟躅于荒海之滨，

也不要形容他两手抓起乌黑的泥土，泼撒在自己头上 [注46](#)，也不要说

(B) 他长号大哭，呜咽涕泣，有如荷马所描写的那样；也不要描写普

里阿摩斯那诸神的亲戚，在粪土中爬滚，

挨个儿呼唤着人们的名字，

向大家恳求哀告。 注47

我们尤其请求诗人们不要使诸神号啕大哭，

我心伤悲啊生此英儿，

（C）英儿在世啊常遭苦恼。 注48

对于诸神要如此，对于诸神中最伟大的神更不应当描写得太无神的庄严气象，以至于唉声叹气：

哎呀，我的朋友被绕城穷追。

目睹此情景我心伤悲。 注49

还说：

伤哉！最最亲爱的萨尔佩冬

（D）竟丧生于梅诺提阿德之子派特罗克洛斯之手中。 注50

我的好友阿得曼托斯啊！倘使我们的年轻人一本正经地去听了这些关于神的故事而不以为可耻可笑，那么到了他自己——不过一个凡人——身上，对于这种类似的言行，就更不以为可鄙可笑了；他也更不会遇到悲伤，自我克制，而会为了一点小事就怨天尤人，哀痛呻吟。

（E）阿：你说得很对。

苏：他们不应该这样。我们刚才的辩论已经证明这一点。我们要相信这个结论，除非别人能给我们另一个更好的证明。

阿：他们实在不应该这样。

苏：再说，他们也不应该老是喜欢大笑。一般说来，一个人纵情狂笑，就很容易使自己的感情变得非常激动。

阿：我同意你这个想法。

苏：那么，如果有人描写一个有价值的人捧腹大笑，不能自制，我们不要相信。至于神明，更不用说。

阿：更不用说。（389）

苏：那么，我们绝不应该从荷马那里接受下面关于诸神的说法：

赫淮斯托斯手执酒壶，

绕着宴会大厅忙碌奔跑；

极乐天神见此情景，

迸发出阵阵哄堂大笑。 注51

用你的话说，我们“不应该接受”它。

阿：如果你高兴把这个说法算作我的说法，那就算是我的说法（B）吧。反正我们不应该接受的。

苏：我们还必须把真实看得高于一切。如果我们刚才所说不错：虚假对于神明毫无用处，但对于凡人作为一种药物，还是有用的。那么显然，我们应该把这种药物留给医生，一般人一概不准碰它。

阿：这很清楚。

苏：国家的统治者，为了国家的利益，有理由用它来应付敌人，甚至应付公民。其余的人一概不准和它发生任何关系。如果一般（C）人对统治者说谎，我们以为这就像一个病人对医生说谎，一个运动员不把身体的真实情况告诉教练，就像一个水手欺骗舵手关于船只以及本人或其他水手的情况一样是有罪的，甚至罪过更大。

阿：极是。

（D）苏：那么，在城邦里治理者遇上任何人，

不管是预言者、医生还是木工， 注52

或任何工匠在讲假话，就要惩办他。因为他的行为像水手颠覆毁灭船只一样，足以颠覆毁灭一个城邦的。

阿：他会颠覆毁灭一个城邦的，如果他的胡言乱语付诸行动的话。

苏：我们的年轻人需要不需要有自我克制的美德？

阿：当然需要。

苏：对于一般人来讲，最重要的自我克制是服从统治者；对于（E）统治者来讲，最重要的自我克制是控制饮食等肉体上快乐的欲望。

阿：我同意。

苏：我觉得荷马诗里迪奥米特所讲的话很好：

朋友，君且坐，静听我一言。 注53

还有后面：

阿凯亚人惧怕长官，

静悄悄奋勇前进。 注54

以及其他类似的几段也很好。

阿：说得很好。

苏：那么，这一行怎么样？

狗眼鼠胆，醉汉一条。 注55 （390）

后面的那几行你觉得好吗？还有其他诗歌散文中描写庸俗不堪犯上无礼的举动也好吗？

阿：不好。

苏：这些作品不适宜于给年轻人听到，使他们失掉自我克制。要是作为一种娱乐，我觉得还勉强可以。你的意见呢？

阿：我同意。

苏：再说荷马让一位最有智慧的英雄说出一席话，称赞人生最大的福分是，

有侍者提壶酌酒，将酒杯斟得满满的，（B）

丰盛的宴席上麦饼、肉块堆得满满的。 注56

年轻人听了这些话，对于自我克制有什么帮助？还有听了：

生民最苦事，独有饥饿死！ 注57

或者听了关于宙斯：当其他诸神，已入睡乡，他因性欲炽烈，仍然辗转反侧，瞥见赫拉浓妆艳抹，两情缱绻，竟迫不及待露天交合。宙（C）斯还对妻子说，此会胜似初次幽会，

背着他们的父母。 注58

于是他将一切谋划顷刻忘怀。以及听了关于赫淮斯托斯为了战神阿瑞斯和爱神阿芙洛狄特的情事用铁链把他俩绑住的事， 注59 对年轻人的自我克制有什么益处呢？

阿：据我看来，绝对没有什么益处。

（D）苏：至于一些名人受到侮辱而能克制忍受的言行，这些倒是值得我们让年轻人看看听听的，例如：

他捶胸叩心责备自己：

“我的心呀，你怎么啦？更坏的事情都忍受过来了”。 注60

阿：当然。

苏：此外，我们不能让他们纳贿贪财。

（E）阿：绝不能。

苏：也不能向他们朗诵：

钱能通神呀，钱能通君王。 注61

我们不应该表扬阿克琉斯的导师菲尼克斯，是他教唆阿克琉斯拿到阿凯亚人的钱，就出来保卫他们，否则绝不释怒。 注62 我们也不应该同意或者相信这种说法，说阿克琉斯是如此贪财，他曾接受阿伽门农的礼物； 注63 还曾接受了钱财，才放还人家的尸体，否则绝不放还。 注64

阿：不应该，表扬这些事情是不应该的。（391）

苏：但是为了荷马，我不愿说这类事情是阿克琉斯做的。如有别人说，我也不愿相信。否则是不虔敬的。我也不愿相信阿克琉斯对阿波罗神说的话：

敏捷射手，极恶之神，尔不我助！

手无斧柯，若有斧柯，必重责汝！ 注65

还有，关于他怎样对河神凶暴无礼，准备争吵； 注66 关于他怎样讲到（B）他把已经许愿献给另一河神的卷发一束，献与亡友派特罗克洛斯之手中。 注67 这许多无稽之谈，我们都是不能相信的。至于拖了赫克托的尸首绕派特罗克洛斯的坟墓疾走，并将俘虏杀死放在自己朋友的火葬堆上，这些事我们也不能信以为真。我们不能让年轻人相信阿克琉斯——女神和佩莱斯（素以自我克制闻名，且是主神宙斯之孙）的儿子，由最有智慧的赫戎抚养成人——这个英雄的性格竟如此混乱，他的内心竟有这两种毛病：卑鄙贪婪与蔑视神、人。

阿：你说得很对。

苏：很好，让我们简直不要相信这一派胡言乱语，更不要让任何人说海神波塞顿的儿子提修斯 注68 和主神宙斯的儿子佩里索斯掳（D）掠妇女的骇人听闻的事情，也不要让人任意诬蔑英雄或神明的儿子，把那些无法无天、胆大妄为的行动归之于他们。让我们还要强迫诗人们否认这些事情是神的孩子们所做的，或者否认做这些事情的人是神明的后裔。总之两者他们都不应该说。他们不应该去要年轻人认为，神明会产生邪恶，英雄并不比一般人好。因为在前（E）面讨论中我们已经说过，这种话既不虔诚，又不真实。我相信我们已经指出，神明为邪恶之事是绝不可能的事情。

阿：当然那是不可能的。

苏：再说，这些荒诞不经的言行，对于听者是有害无益的。因为每个人都会认为自己的作恶没什么了不起，如果他相信这些坏事神明的子孙过去都曾做过，现在也还在做的话——

诸神亲属，宙斯之苗裔兮，

巍巍祭坛，伊达山之巔兮，

一脉相承，尔炽而昌兮。 注69

由于这些理由我们必须禁止这些故事的流传。否则就要在青年人心中，引起犯罪作恶的念头。（392）

阿：我们一定要禁止。

苏：那么，什么应该讲，什么不应该讲——在这个问题上我们还有什么要规定的呢？我们已经提出了关于诸神、神灵、英雄以及冥界的正确说法了。

阿：我们提出了。

苏：剩下来还须规定的恐怕是关于人的说法吧？

阿：显然是的。

苏：我的朋友啊，我们目前还不能对这个问题作出规定呢！

阿：为什么？

苏：因为我恐怕诗人和故事作者，在最紧要点上，在关于人的问题上说法有错误。他们举出许多人来说明不正直的人很快乐，（B）正直的人很苦痛；还说不正直是有利可图的，只要不被发觉就行；正直是对人有利而对己有害的。这些话我们不应该让他们去讲，而应该要他们去歌唱去说讲刚刚相反的话。你同意我的话吗？

阿：我当然同意。

苏：如果你同意我所说的，我可以说你实际上已经承认我们正在讨论寻找的那个原则了。

阿：你的想法很对。

苏：那么，我们一定先要找出正义是什么，正义对正义的持有（C）者有什么好处，不论别人是否认为他是正义的。弄清楚这个以后，我们才能在关于人的说法上取得一致意见，即，哪些故事应该讲，又怎样去讲。

阿：极是。

苏：关于故事的内容问题就讨论到这里为止，下面我们要讨论故事的形式或风格的问题。这样我们就可以把内容与形式——即讲什么和怎样讲的问题——全部检查一番了。

阿：我不懂你的意思。

(D) 苏：啊，我一定会使你懂的。也许你这样去看就更容易懂得我的意思了：讲故事的人或诗人所说讲的不外是关于已往、现在和将来的事情。

阿：唔，当然。

苏：他们说故事，是用简单的叙述，还是用模仿，还是两者兼用？

阿：这一点我也很想懂得更清楚一些。

苏：哎呀！我真是一个可笑而又蹩脚的教师呀！我只好像那些不会讲话的人一样，不能一下子全部讲明白了，我只能一点一滴地讲了。《伊利亚特》开头几行里诗人讲到赫律塞斯祈求阿伽门农（393）释放他的女儿，阿伽门农大为震怒。当赫律塞斯不能得到他的女儿的时候，他咒诅希腊人。请问，你知道这一段诗吗？

阿：我知道的。

苏：那么，你一定知道接着下面的几行：

彼祈求全体阿凯亚人兮，
哀告于其两元首之前，
那一对难兄难弟，
阿特瑞斯之两子兮。 注70

这里是诗人自己在讲话，没有使我们感到有别人在讲话。在后面一段里，好像诗人变成了赫律塞斯，在讲话的不是诗人荷马，而是（B）那个老祭司了。特洛伊故事其余部分在伊塔卡发生的一切，以及整个《奥德赛》的故事，诗人几乎都是这么叙述的。 注71

阿：确是这样。

苏：所有的道白以及道白与道白之间的叙述，都是叙述。对吗？

阿：当然对的。

苏：但是当他讲道白的时候，完全像另外一个人，我们可不可以（C）说他在讲演时完全同化于那个故事中的角色了呢？

阿：是的。

苏：那么使他自己的声音笑貌像另外一个人，就是模仿他所扮演的那一个人了。

阿：当然。

苏：在这种情况下，看来他和别的诗人是通过模仿来叙述的。

阿：极是。

苏：但是如果诗人处处出现，从不隐藏自己，那么模仿便被抛弃，他的诗篇就成为纯粹纯粹的叙述。可是为了使你不再说“我不（D）懂”，我将告诉你这事情可以怎么做。例如荷马说：祭司来了，手里带了赎金要把女儿领回，向希腊人特别是向两国王祈求——这样讲下去，不用赫律塞斯的口气，一直用诗人自己的口气。他这样讲就没有模仿而是纯粹的叙述。叙述大致就像这个样子：（我不用韵（E）律，因为我不是诗人）祭司来了，祝告诸神，让希腊人夺取特洛伊城平安回去。他这样讲了，希腊人都敬畏神明，同意他的请求。但是阿伽门农勃然大怒，要祭司离开，不准再来，否则他的祭司节杖和神冠都将对他毫无用处。阿伽门农要和祭司的女儿终老阿尔戈斯城。他命令祭司，如果想安然回去，必须离开，不要使他恼怒。于（394）是这个老祭司在畏惧与静默中离开了。等到离了营帐，老祭司呼唤阿波罗神的许多名号，求神回忆过去他是怎样厚待神明的，是怎样建庙祀享的，祭仪是多么丰盛。神明应当崇德报功，神矢所中应（B）使希腊人受罚抵偿所犯的罪过。我的朋友，就这样，不用模仿，结果便是纯粹的叙述了。

阿：我懂了。

苏：或者你可设想恰恰相反的文体，把对话之间诗人所写的部分一概除去，仅仅把对话留下。

阿：这我也懂得。这就是悲剧所采用的文体。

苏：你完全猜对了我的意思。我以前不能做到，现在我想我能（C）够明白告诉你了。诗歌与故事共有两种体裁：一种完全通过模仿，就是你所说的悲剧与戏剧；另外一种诗人表达自己情感的，你可以看到酒神赞美歌大体都是这种抒情诗体。第三种是二者并用，可以在史诗以及其他诗体里找到，如果你懂得我的意思的话。

阿：啊，是的，我现在懂得你的意思了。

苏：那么，回忆一下以前说过的话。我们前面说过，在讨论完了讲什么问题之后，应该考虑怎么讲的问题。

阿：是的，我记得。

苏：我的意思是说：我们必须决定下来，是让诗人通过模仿进（D）行叙述呢？还是有些部分通过模仿，有些部分不通过模仿呢？所谓有些部分通过模仿究竟是指哪些部分？还是根本不让他们使用一点模仿？

阿：我猜想你的问题是，要不要把悲剧与喜剧引进城邦里来。

苏：也许是的。也许比这个问题的意义还要重大一点。说实在的，我自己也不知道。总之，不管辩论之风把我们吹到什么地方，我们就要跟着它来到什么地方。

阿：你说得很对。

苏：阿得曼托斯啊，在这一点上，我们一定要注意我们的护卫（E）者应该不应该是一个模仿者？从前面所说的来推论，每个人只能干一种行业而不能干多种行业，是不是？如果他什么都干，一样都干不好，结果一事无成。

阿：毫无疑问就会这样。

苏：同样的道理不是也可以应用于模仿问题吗？一个人模仿许多东西能够像模仿一种东西那样做得好吗？

阿：当然是不能的。

苏：那么，他更不能够一方面干着一种有价值的行业，同时又（395）是一个模仿者，模仿许多东西了，既然同一模仿者无论如何也不能同时搞好两种模仿，哪怕是一般被认为很相近的两种模仿，譬如搞悲剧与喜剧。你不是刚才说它们是两种模仿吗？

阿：我是这样说过的。你说得很对，同一人不可能两者都行。

苏：同一人也不可能既是好的朗诵者，又是好的演员。

阿：真的。

（B）苏：喜剧演员和悲剧演员不一样。而这些人都是模仿者，不是吗？

阿：是的。

苏：阿得曼托斯啊，人性好像铸成的许多很小的钱币，它们不可能成功地模仿许多东西，也不可能做许多事情本身。所谓各种模仿只不过是事物本身的摹本而已。

阿：极是。

(C) 苏：假使我们要坚持我们最初的原则，一切护卫者放弃一切其他业务，专心致志于建立城邦的自由大业，集中精力，不干别的任何事情，那么他们就不应该参与或模仿别的任何事情。如果他们要模仿的话，应该从小起模仿与他们专业有正当关系的人物——模仿那些勇敢、节制、虔诚、自由的一类人物。凡与自由人的标准不符合的事情，就不应该去参与或巧于模仿。至于其他丑恶的事情，当然更不应该模仿，否则模仿丑恶，弄假成真，变为真的丑恶(D)了。你有没有注意到从小到老一生连续模仿，最后成为习惯，习惯成为第二天性，在一举一动，言谈思想方法上都受到影响吗？

阿：的确是。

苏：任何我们所关心培育的人，所期望成为好人的人，我们不应允许他们去模仿女人——一个男子反去模仿女人，不管老(E)少——与丈夫争吵，不敬鬼神，得意忘形；一旦遭遇不幸，便悲伤憔悴，终日哭泣；更不必提模仿那在病中、在恋爱中或在分娩中的女人了。

阿：很不当。

苏：他们也不应该模仿奴隶(不论女的和男的)，去做奴隶所做的事情。

阿：也不应该。

苏：看来也不应该模仿坏人，模仿鄙夫，做和我们刚才所讲的那些好事情相反的事情——互相吵架，互相挖苦，不论喝醉或清醒的时候，讲不堪入耳的坏话。这种人的言行，不足为训，对不起人(396)家，也对不起自己。我觉得在说话行动方面他们不应该养成简直像疯子那样的恶习惯。他们当然应该懂得疯子，懂得坏的男女，但决不要装疯作邪去模仿疯子。

阿：极是。

苏：那么他们能去模仿铁工、其他工人、战船上的划桨人、划桨人的指挥以及其他类似的人们吗？(B)

阿：那怎么可能？他们连去注意这些事情都是不准许的。

苏：那么马嘶、牛叫、大河咆哮、海潮呼啸以及雷声隆隆等一类事情，他们能去模仿吗？

阿：不行。已经禁止他们不但不要自己做疯子，也不要模仿人家做疯子。

苏：如果我理解你的话，你的意思是说：有一种叙述体是给真正的好人当他有话要讲的时候用的。另外有一种叙述体是给一个(C)在性

格和教育方面相反的人用的。

阿：这两种文体究竟是什么？

苏：据我看来，一个温文正派的人在叙述过程中碰到另一个好人的正派的言语行动，我想他会喜欢扮演这个角色，模拟得惟妙惟肖，仿佛自己就是这个人，丝毫不以为耻。他尤其愿意模仿这个好（D）人坚定而明于事理时候的言谈行动；如果这个人不幸患病或性情暴躁，或酩酊大醉，或遭遇灾难，他就不大愿意去模仿他，或者模仿了也是很勉强。当他碰到一个角色同他并不相称，他就不愿意去扮演这个不如自己的人物。他看不起这种人，就是对方偶有长处值得模仿一下，他也不过偶一为之，还总觉得不好意思。他对模仿这种人没有经验，同时也会憎恨自己，竟取法乎下，以坏人坏事为（E）陶铸自己的范本。除非是逢场作戏。他心里着实鄙视这种玩意儿。

阿：很可能是这样。

苏：那么他会采用我们曾经从荷马诗篇里举例说明过的一种叙述方法，就是说，他的体裁既是叙述，又是模仿，但是叙述远远多于模仿。你同意我的说法吗？

（397）阿：我很同意。说故事的人必须以此为榜样。

苏：另外有一种说故事的人，他什么都说。他的品质愈坏就愈无顾忌，他什么东西都模仿，他觉得什么东西都值得模仿。所以他想尽方法，一本正经，在大庭广众之间什么东西都模仿，包括我刚才所提到的雷声、风声、雹声、滑轮声、喇叭声、长笛声、哨子声、各（B）种的乐器声，他还会狗吠羊咩鸟鸣。所以他的整个体裁完全是声音姿态的模仿，至于叙述那就很少。

阿：这种作家势必如此。

苏：这就是我说过的两种文体。

阿：是的。

苏：且说，这两种体裁中有一种体裁，变化不多。如果我们给它以合适的声调和节奏，其结果一个正确的说唱者岂不是几乎只是用同一的声调同一的抑扬顿挫讲故事吗？——因为变化少，节奏也几乎相同嘛。（C）

阿：很对。

苏：另一种体裁需要各种声调和各种节奏，如果给它以能表达各种声音动作的合适的唱词的话。——因为这种体裁包含各色各样的变化。

阿：这话完全对。

苏：是不是所有诗人、说唱者在选用体裁时，不是取上述两种体裁之一，就是两者并用呢？

阿：那是一定的。

苏：那么，我们怎么办？我们的城邦将接受所有这些体裁呢？
(D) 还是只接受两种单纯体裁之一呢？还是只接受那个混合体裁呢？

阿：如果让我投票选择的话，我赞成单纯善的模仿者的体裁。

苏：可是，亲爱的阿得曼托斯，混合体裁毕竟是大家所喜欢的；小孩和小孩的老师，以及一般人所最最喜欢的和你所要选择的恰恰相反。

阿：它确是大家喜欢的。

苏：但是也许你要说这与我们城邦的制度是不适合的。因为我们的人既非兼才，亦非多才，每个人只能做一件事情。(E)

阿：是不适合的。

苏：这也就是为什么我们的城邦是唯一这种地方的理由：鞋匠总是鞋匠，并不在做鞋匠以外，还做舵工；农夫总是农夫，并不在做农夫以外，还做法官；兵士总是兵士，并不在做兵士以外，还做商人，如此类推。不是吗？

阿：是的。

(398) 苏：那么，假定有人靠他一点聪明，能够模仿一切，扮什么，像什么，光临我们的城邦，朗诵诗篇，大显身手，以为我们会向他拜倒致敬，称他是神圣的，了不起的，大受欢迎的人物了。与他愿望相反，我们会对他说，我们不能让这种人到我们城邦里来；法律不准许这样，这里没有他的地位。我们将在他头上涂以香油，饰以羊毛(B) 冠带，送他到别的城邦去。至于我们，为了对自己有益，要任用较为严肃较为正派的诗人或讲故事的人，模仿好人的语言，按照我们开始立法时所定的规范来说唱故事以教育战士们。

阿：我们正应该这样做，假定我们有权这样做的话。

苏：现在，我的朋友，我们可以认为已经完成了关于语言或故事的“音乐”^{注72}部分的讨论，因为我们已经说明了应该讲什么以及怎样讲法的问题。

阿：我也这样认为。

(C) 苏：那么，是不是剩下的还有诗歌和曲调的形式问题？

阿：是的，显然如此。

苏：我想任何人都可以立刻发现我们对这个问题应该有什么要求，假定我们的说法要前后一致的话。

格（笑着）：苏格拉底，我恐怕你说的“任何人”，并不包括我在里面，我匆促之间没有把握预言我们应该发表的见解是什么，虽然多少有一点想法。

苏：我猜想你一定有把握这样说的：诗歌有三个组成部分——词，和声，节奏。[注73](#) (D)

格：啊，是的，这点我知道。

苏：那么就词而论，我想唱的词和说的词没有分别，必须符合我们所讲过的那种内容和形式。

阿：是的。

苏：还有，调子和节奏也必须符合歌词。

格：当然。

苏：可是我们说过，我们在歌词里不需要有哀挽和悲伤的字句。

格：我们不需要。

苏：那么什么是挽歌式的调子呢？告诉我，因为你是懂音(E)乐的。

格：混合的吕底亚调，高音的吕底亚调，以及与此类似的一些音调属于挽歌式的调子。

苏：那么我们一定要把这些废弃掉，因为它们对于一般有心上进的妇女尚且无用，更不要说对于男子汉了。

格：极是。

苏：再说，饮酒对于护卫者是最不合适的，萎靡懒惰也是不合适的。

格：当然。

苏：那么有哪些调子是这种软绵绵的靡靡之音呢？

(399) 格：伊奥尼亚调，还有些吕底亚调都可说是靡靡之音。

苏：好，我的朋友，这种靡靡之音对战士有什么用处？

格：毫无用处。看来你只剩下多利亚调或佛里其亚调了。

苏：我不懂这些曲调，我但愿有一种曲调可以适当地模仿勇敢（B）的人，模仿他们沉着应战，奋不顾身，经风雨，冒万难，履险如夷，视死如归。我还愿再有一种曲调，模仿在平时工作的人，模仿他们出乎自愿，不受强迫或者正在尽力劝说、祈求别人，——对方要是神的话，则是通过祈祷，要是人的话，则是通过劝说或教导——或者正在听取别人的祈求、劝告或批评，只要是好话，就从善如流，毫不（C）骄傲，谦虚谨慎，顺受其正。就让我们有这两种曲调吧。它们一刚一柔，能恰当地模仿人们成功与失败、节制与勇敢的声音。

阿：你所需要的两种曲调，正就是我刚才所讲过的多利亚调和佛里其亚调呀。

苏：那么，在奏乐歌唱里，我们不需要用许多弦子的乐器，不需要能奏出一切音调的乐器。

阿：我觉得你的话不错。

苏：我们就不应该供养那些制造例如竖琴和特拉贡琴这类多（D）弦乐器和多调乐器的人。

阿：我想不应该的。

苏：那么要不要让长笛制造者和长笛演奏者到我们城邦里来？也就是说，长笛是不是音域最广的乐器，而别的多音调的乐器仅是模仿长笛而已？

格：这很清楚。

苏：你只剩下七弦琴和七弦竖琴了，城里用这些乐器；在乡里牧人则吹一种短笛。

格：我们讨论的结果这样。

苏：我们赞成阿波罗及其乐器而舍弃马叙阿斯及其乐器。[注74](#)
（E）我的朋友，这样选择也并非我们的创见。

格：真的！我也觉得的确不是我们的创见。

苏：哎呀！我们无意之间已经在净化这个城邦了，我们刚才说过这个城邦太奢侈了。

格：我们说得很有道理。

苏：那么好，让我们继续来做净化的工作吧！曲调之后应当考虑节奏。我们不应该追求复杂的节奏与多种多样的韵律，我们应（400）该考虑什么是有秩序的勇敢的生活节奏，进而使音步和曲调适合这种生活的文辞，而不是使这种生活的文辞凑合音步和曲调。但是这种节奏究竟是哪些节奏，这要由你来告诉我们，像上面你告诉我们是哪些曲调那样。

格：这我实在说不上。音步的组成有三种形式，就像音阶的组成有四种形式一样，这些我懂得，我能够告诉你。至于哪些音步是模仿哪种生活的，这我不知道。

苏：关于这一点，我们也要去请教戴蒙，^{注75}问他，哪些节奏适宜（B）于卑鄙、凶暴、疯狂或其他邪恶，哪些节奏适宜于与此相反的内容。我似乎还记得戴蒙说过一些晦涩的话，谈到关于一种复合节奏的进行曲，以及长短格以及英雄体节奏，按照我所莫名其妙的秩序排列的，有的高低相等，有的有高有低，有的长短不一；我记得似乎（C）他称呼一种为短长格，另一种为长短格，再加上长音节或短音节。在这些谈话里有些地方，我觉得他对音步拍子所作的赞扬或贬低不减于对节奏本身所作的赞扬或贬低；也有可能情况不是这样；究竟怎样我也实在说不清楚。我刚才讲过，这些都可以去请教戴蒙。要把这些弄得明白，并不简单。你以为如何？

格：是的，我很以为然。

苏：不过有一点你是可以立刻决定下来的，——美与丑是紧跟着好的节奏与坏的节奏的。

格：当然。

（D）苏：再说，好的节奏紧跟着好的文辞，有如影之随形。坏的节奏紧跟着坏的文辞。至于音调亦是如此。因为我们已经讲过，节奏与音调跟随文辞，并不是文辞去跟随节奏与音调嘛。

格：显然是这样，这两者一定要跟随文辞。

苏：你认为文辞和文辞的风格怎么样？它们是不是和心灵的精神状态一致的？

格：当然。

苏：其他一切跟随文辞？

格：是的。

(E) 苏：那么，好言辞、好音调、好风格、好节奏都来自好的精神状态，所谓好的精神状态并不是指我们用以委婉地称呼那些没有头脑的忠厚老实人的精神状态，而是指用来称呼那些智力好、品格好的人的真正良好的精神状态。

格：完全是这样。

苏：那么，年轻人如果要做真正他们该做的事情，不当随时随地去追求这些东西吗？

格：他们应该这样。

苏：绘画肯定充满这些特点，其他类似工艺如纺织、刺绣、建筑(401) 筑、家具制作、动物身体以及植物树木等的自然姿态，也都充满这些品质。因为在这些事物里都有优美与丑恶。坏风格、坏节奏、坏音调，类乎坏言辞、坏品格。反之，美好的表现与明智、美好的品格相合相近。

格：完全对。

苏：那么，问题只在诗人身上了？我们要不要监督他们，强迫(B) 他们在诗篇里培植良好品格的形象，否则我们宁可不要有什么诗篇？我们要不要同样地监督其他的艺人，阻止他们不论在绘画或雕刻作品里，还是建筑或任何艺术作品里描绘邪恶、放荡、卑鄙、龌龊的坏精神？哪个艺人不肯服从，就不让他在我们中间存在下去，否则我们的护卫者从小就接触罪恶的形象，耳濡目染，有如牛羊卧(C) 毒草中嘴嚼反刍，近墨者黑，不知不觉间心灵上便铸成大错了。因此我们必须寻找一些艺人巨匠，用其大才美德，开辟一条道路，使我们的年轻人由此而进，如入健康之乡；眼睛所看到的，耳朵所听到的，艺术作品，随处都是；使他们如坐春风如沾化雨，潜移默化，(D) 不知不觉之间受到熏陶，从童年时，就和优美、理智融合为一。

格：对于他们，这可说是最好的教育。

苏：亲爱的格劳孔啊！也就是因为这个缘故，所以儿童阶段文艺教育最关紧要。一个儿童从小受了好的教育，节奏与和谐浸入了他的心灵深处，在那里牢牢地生了根，他就会变得温文有礼；如(E) 果受了坏的教育，结果就会相反。再者，一个受过适当教育的儿童，对于人工作品或自然物的缺点也最敏感，因而对丑恶的东西会(402) 非常反感，对优美的东西会非常赞赏，感受其鼓舞，并从中吸取营养，使自己的心灵成长得既美且善。对任何丑恶的东西，他能如嫌恶臭不自觉地加以谴责，虽然他还年幼，还知其然而不知其所以然。等到长大成人，理智来临，他会似曾相识，向前欢迎，因为他所受的教养，使他同气相求，这是很自然的嘛。

格：至少在我看来，这是幼年时期为什么要注重音乐文艺教育的理

由。

苏：这正如在我们认字的时候那样，只有在我们认识了全部字（B）母 [注76](#)——它们为数是很少的——时我们才放心地认为自己是识字了。不论字大或小 [注77](#) 我们都不敢轻忽其组成元素，不论何处我们都热心急切地去认识它们，否则，我们总觉得就不能算是真正识字了。

格：你说得很对。

苏：同样，比如有字母显影在水中或镜里。如果不是先认识了字母本身，我们是不会认识这些映像的。因为认识这两者属于同一技能同一学习。

格：确是如此。

苏：因此，真的，根据同样的道理，我们和我们要加以教育的护卫者们，在能以认识节制、勇敢、大度、高尚等等美德以及与此相反（C）的诸邪恶的本相，也能认识包含它们在内的一切组合形式，亦即，无论它们出现在哪里，我们都能辨别出它们本身及其映像，无论在事物中还是在小事中都不忽视它们，深信认识它们本身及其映像这两者属于同一技能同一学习——在能以做到这样之前我们和我们的护卫者是不能算是有音乐文艺教养的人的。不是吗？

格：确实是的。

苏：那么如果有一个，在心灵里有内在的精神状态的美，在（D）有形的体态举止上也有同一种的与之相应的调和的美，——这样一个兼美者，在一个能够沉思的鉴赏家眼中岂不是个最美的景观？

格：那是最美的了。

苏：再说，最美的总是最可爱的。

格：当然。

苏：那么，真正受过音乐的教育的人，对于同道，气味相投，一见如故；但对于浑身不和谐的人，他避之唯恐不远。

格：对于心灵上有缺点的人，他当然厌恶；但对于身体有缺点的人，他还是可以爱慕的。（E）

苏：听你话的意思，我猜想你有这样的好朋友，不过我也赞成你作这样的区别。只是请你告诉我：放纵与节制能够并行不悖吗？

格：怎么能够？过分的快乐有如过分的痛苦可以使人失态忘形。

苏：放纵能和别的任何德行并行不悖吗？

格：不能。（403）

苏：能和横暴与放肆并行不悖吗？

格：当然。

苏：还有什么快乐比色欲更大更强烈的吗？

格：没有，没有比这个更疯狂的了。

苏：正确的爱难道不是对于美的有秩序的事物的一种有节制的和谐的爱吗？

格：我完全同意。

苏：那么，正确的爱能让任何近乎疯狂与近乎放纵的东西同它接近吗？

格：不能。

（B）苏：那么，正确的爱与纵情任性，泾渭分明。真正的爱者与被爱者决不与淫荡之徒同其臭味。

格：真的，苏格拉底，它们之间断无相似之处。

苏：这样很好，在我们正要建立的城邦里，我们似乎可以规定这样一条法律：一个爱者可以亲吻、昵近、抚摸被爱者，像父亲对儿（C）子一样；如要求被爱者做什么也一定是出于正义。在与被爱者的其他形式的接触中，他也永远不许有任何越此轨道的举动，否则要谴责他低级趣味，没有真正的音乐文艺教养。

格：诚然。

苏：那么，你也同意我们关于音乐教育的讨论可以到此结束了吧？据我看来，这样结束是很恰当的。音乐教育的最后目的在于达到对美的爱。

格：我同意。

苏：音乐教育之后，年轻人应该接受体育锻炼。

格：当然。

苏：体育方面，我们的护卫者也必须从童年起就接受严格的训练以至一生。我所见如此，不知你以为怎样？因为我觉得凭一个（D）好的身体，不一定就能造就好的心灵好的品格。相反，有了好的心灵和品格就能使天赋的体质达到最好，你说对不对？

格：我的想法同你完全一样。

苏：倘使我们对于心灵充分加以训练，然后将保养身体的细节交它负责，我们仅仅指出标准，不啰唆，你看这样行不行？（E）

格：行。

苏：我们说过护卫者必须戒除酗酒，他们是世界上最不应该闹酒的人，人一闹酒就糊涂了。

格：一个护卫者要另外一个护卫者去护卫他，天下哪有这样荒唐的事？

苏：关于食物应该怎样？我们的护卫者都是最大竞赛中的斗士，不是吗？

格：是的。

苏：我们目前所看到的那些斗士，他们保养身体的习惯能适应（404）这一任务吗？

格：也许可以凑合。

苏：啊，他们爱睡，这是一种于健康很危险的习惯。你有没有注意到，他们一生几乎都在睡眠中度过，稍一偏离规定的饮食作息的生活方式，他们就要害严重的疾病吗？

格：我注意到了这种情况。

苏：那么，战争中的斗士应该需要更多样的锻炼。他们有必要像终宵不眠的警犬；视觉和听觉都要极端敏锐；他们在战斗的生活（B）中，各种饮水各种食物都能下咽；烈日骄阳狂风暴雨都能处之若素。

格：很对。

苏：那么，最好的体育与我们刚才所描述的音乐文艺教育难道不是很相近相合吗？

格：你指的什么意思？

苏：这是指一种简单而灵活的体育，尤其是指为了备战而进行的那种体育锻炼。

格：请问具体办法。

苏：办法可以从荷马诗里学得。你知道在战争生活中英雄们会餐时，荷马从不给他们鱼吃，虽然队伍就驻扎在靠近赫勒斯滂特（C）海

岸那里 ^{注78}；他也从不给他们炖肉吃，只给烤肉，因为这东西战士最容易搞，只要找到火就行了，什么地方都可以，不必随身带许多坛坛罐罐。

格：确是如此。

苏：据我所知，荷马也从未提到过甜食。这不是每一个从事锻炼的战士都可以理解的事情吗？——要把他们的身体练好，这种东西是一定要戒掉的。

格：他们懂得这个道理，并且把这种东西戒除了。他们做得对。

（D） 苏：那么，我的朋友，既然你觉得这是对的，你当然就不会赞成叙拉古的宴会和西西里的菜肴了。

格：我不会赞成的。

苏：你也不会让一个男子弄一个科林斯女郎来做他的情妇吧，如果要他把身体保养好的话。

格：当然不会。

苏：你也不会赞成有名的雅典糕点的吧？

格：一定不会。

苏：因为我认为所有这种混杂的饮食很像多音调多节奏的诗（E）歌作品。

格：诚然。

苏：复杂的音乐产生放纵；复杂的食品产生疾病。至于朴质的音乐文艺教育则能产生心灵方面的节制，朴质的体育锻炼产生身体的健康。

格：极是。

苏：一旦放纵与疾病在城邦内泛滥横溢，岂不要法庭药铺到处（405）皆是，讼师医生趾高气扬，虽多数自由人也将不得不对他们鞠躬敬礼了。

格：这是势所必至的。

苏：奇货可居的医生、法官，不仅为一般老百姓和手艺人所需要，也为受过自由人类型教育的人们所需要。你们能看到还有什么更足以证明一个城邦教育又丑又恶的呢？这些法官、医生全是（B）舶来品（因为你们自己中间缺少这种人才），你不认为这是教育丑恶可耻到了极点的明证吗？

格：没有比这个更可耻的了。

苏：啊，还有一种情况你是不是觉得比刚才说的那种情况还要可耻呢？一个人不仅把自己的大部分时光花在法庭上打官司，忽而做原告，忽而做被告；而且还由于不知怎样生活更有意义，一天（C）到晚耍弄滑头，颠倒是非，使用各种推论、借口、诡计、阴谋，无理也要说出理来；而所有这一切努力又都不过是为了无聊的争执。因为，他不知道抛开那些漫不经心的陪审员安排自己的生活要美好高尚得多。

格：真的，这种比前面所讲的更可耻了。

苏：除了受伤或偶得某种季节病而外，一个人到处求医，岂不（D）更是可耻？由于游手好闲和我们讲过的那种好吃贪睡的生活方式，身子像一块沼泽地一样充满风湿水汽，逼使阿斯克勒比斯 注79 的子孙们不得不创造出腹胀、痢疾之类的病名来，岂不更是可耻？

格：这确是些古怪的医学名词。

苏：我想在阿斯克勒比斯本人的时期，是没有这种东西的。我（E）是根据特洛伊的故事这样推想的。当欧律皮吕斯 注80 在特洛伊负伤时，那个妇人给他吃普拉纳酒，上面撒了大麦粉和小块乳酪，显然（406）是一服热药。那个时候所有医生并没有说她用错了药，也没有说当看护的派特罗克洛斯犯了什么错误。

格：受了伤，给他服这种药确是古怪。

苏：如果你记得在赫罗迪科斯以前医生并不用我们现在的这些药物治疗的话，你就不会感到古怪了。赫罗迪科斯是一个教练员，因为他有病，他把体操和医术混而为一，结果先主要折磨了自己，然后又折磨了许多后来人。（B）

格：怎么会的？

苏：他身患不治之症，靠了长年不断的细心照料自己，居然活了好多年。但他的痼病始终没能治好。就这么着，他一生除了医疗自己外，什么事都没干，一天到晚就是发愁有没有疏忽了规定的养生习惯；他靠了自己的这套医术，在痛苦的挣扎中夺得了年老而死的锦标 注81。

格：这可是对他医道的崇高奖品啊！

苏：他得之无愧呢。他这种人不知道，阿斯克勒比斯并不是因（C）为不知道或不熟悉这种医道而不传给他的后代，而是因为他懂得在有秩序的城邦里，每一个人都有他应尽的职务。人们没有工夫来生病，不可能一生没完没了地治病。我们在工人中间看到这种情况会觉得荒唐不经的，可是在有钱的人和所谓有福的人中间看到这种情况就视若无睹了。

格：怎么会这样的？

苏：一个木工当他病了要医生给他药吃，把病呕吐出来，或者（D）把病下泻出来，或者用烧灼法或者动手术。但是，如果医生叫他长期疗养搞满头包包扎的那一套，他会立刻回答，说他没有工夫生病，一天到晚想着病痛，把当前工作搁置一旁，过这种日子没有意思。他就要同医生说声再会，回家仍去干他原来的活儿去了。他（E）也许身体居然变好了，活下去照常工作，也许身体吃不消，抛弃一切麻烦，死了算了。

格：这种人可称为善于利用医道的人。

（407） 苏：是不是因为他有一种工作要做，如果做不了，他就不值得活下去？

格：显然是这样。

苏：可是我们并不说一个有钱的人也有这种规定的工作要做，不做他就觉得不值得活下去。

格：据我所知，不是这样。

苏：哎呀！你有没有听到过福库利得斯说的话“吃饱饭以后 注82 应该讲道德”。

格：我想吃饱饭以前也应该讲道德。

苏：好，让我们不要和他在那一点上争吵。让我们先弄清这一点（B） 点：有钱人 注83 要不要讲道德？如果不要讲，活了是不是有意思？一天到晚当心身体，对他们遵从福库利得斯的劝告，有没有妨碍？虽然对于专搞木工以及其他工艺的人无疑是一大障碍。

格：的确，在体育锻炼之外再过分当心身体 注84，在这方面是一个最大的妨碍。

苏：这样对于家务管理、军事服役、上班办公都造成了不少累（C） 赘。最坏的是使任何学习、思考或沉思冥想都变得困难。自朝至暮老是疑心着头痛目眩、神经紧张，而且把这些都委过于哲学研究，说它是总的起因。这样便使人老觉得身上有这种那种的不舒服，老是烦恼。这对于学习、沉思这类的道德实践和锻炼简直是一种绊脚石。

格：当然会这样的。

苏：那么，我们可以说阿斯克勒比斯是早已知道这个道理了；对于那些体质好生活习惯健康，仅只有些局部疾病的人，他教给了医疗方法，用药物或外科手术将病治好，然后吩咐他们照常生活，（D） 不妨

碍各人尽公民的义务。至于内部有严重全身性疾病的人，他不想用规定饮食以及用逐渐抽出或注入的方法来给他们以医疗，让他痛苦地继续活下去，让他再产生体质同样糟糕的后代。对于体质不合一般标准的病人，他则认为不值得去医治他，因为这种人（E）对自己对国家都没有什么用处。

格：照你说来，阿斯克勒比斯真是一个最有政治头脑的人呀！

苏：显然是的。他的孩子们也是这样的人，在特洛伊战场上都是好战士，又是好医生，他们 ^{注85} 就是用我上面所讲的那种医疗方法（408）给人治伤的。——这你知道吗？墨涅拉俄斯被潘达洛斯射了一箭，受了伤。

他们把淤血吸出，敷上了些缓解草药。

他们并没有给他规定饮食，同从前对欧律皮吕斯一样，他们以为对于那些在受伤以前体质原来很好，生活简朴的人，受伤以后敷这么一层草药就够了，虽然偶然也喝一种奶酒。但是对于那些先（B）天病弱又无节制的人，他们则认为这种人活了于己于人都无用处，他们的医道不是为这班人服务的。这种人虽富过弥达斯 ^{注86}，他们也不给他治疗。——这些故事你还记得吗？

格：让你这么一说，阿斯克勒比斯的这些孩子真了不起呀！

苏：他们确是这样。但是悲剧家们和诗人品达的说法和我们的原则有分歧。他们说阿斯克勒比斯是阿波罗神的儿子，他受了（C）贿去医治一个要死的富人，因此被闪电打死。根据前面我们讲过的原则，我们不相信悲剧家和品达的说法。我们认为，如果他是神的儿子，肯定他是不贪心的，如果他是贪心的，他就不是神的儿子。

格：就此为止，你说得再对不过了。但是苏格拉底，我有一个问题，看你怎么答复？我们在城邦里要不要有好的医生？是不是（D）最好的医生应当是医治过最大多数病人的（包括天赋健全的与不健全的）？同样，最好的法官是否应该是同各色各样品格的人都打过交道的？

苏：无疑我们要好的医生和好的法官。但是你知道我所谓“好的”是什么意思吗？

格：我不知道，除非你告诉我。

苏：好，让我来试试看。我说你把两样不同的事情混在一个问题里了。

格：什么意思？

苏：医生假使从小就学医，对各式各样的病人都有接触，对各种（E）种疾病还有过切身的体验（如果他们自己体质并不太好的话），那么这样的医生确实可能成为极有本领的医生。因为我想，他们并不是以身体医治身体，如果是以身体治身体，我们就不应该让他们的身体有病或者继续有病。他们是用心灵医治身体，如果心灵原来坏的或者变坏了的，他们就不可能很好地医病了。

格：你说得对。

苏：至于法官，我的朋友，那是以心治心。心灵决不可以从小（409）就与坏的心灵厮混在一起，更不可犯罪作恶去获得第一手经验以便判案时可以很快地推测犯罪的过程，好像医生诊断病人一样。相反，如果要做法官的人心灵确实美好公正，判决正确，那么他们的心灵年轻时起就应该对于坏人坏事毫不沾边，毫无往还。不过这样一来，好人在年轻时便显得比较天真，容易受骗，因为他们心（B）里没有坏人心里的那种原型。

格：他们确有此体验。

苏：正因为这样，所以一个好的法官一定不是年轻人，而是年纪大的人。他们是多年后年龄大了学习了才知道不正义是怎么回事的。他们懂得不正义，并不是把它作为自己心灵里的东西来认识的，而是经过长久的观察，学会把它当作别人心灵里的别人的东西来认识的，是仅仅通过知识，而不是通过本人的体验认识清楚不（C）正义是多么大的一个邪恶的。

格：这样的法官将被认为是一个最高贵的法官。

苏：并且是一个好的法官。你的问题的要旨就在“好的”这两个字上，因为有好心灵的人是“好的”。而那种敏于怀疑的狡诈之徒，以及那种自己干过许多坏事的人和认为自己手段高明瞒得过人的人，当他和自己同类人打交道时，他注视着自己心灵里的原型，便显得聪明能干，但是当他和好人或老一辈的人相处时，他便（D）显得很蠢笨了，因为，不当怀疑的他也怀疑。见了好人，他也不认识，因为他自己心里没有好的原型。可是，因为他碰到的坏人比好人多得多，所以无论他自己还是别人就都觉得他似乎是一个聪明人而不是一个笨蛋了。

格：的确是这样。

苏：因此，好而明察的理想法官绝不是这后一种人，而是前一种人。因为邪恶决不能理解德性和邪恶本身，但天赋的德性通过教育最终能理解邪恶和德性本身。因此据我看来，不是那种坏（E）人而是这种好人，才能做一个明察的法官。

格：我同意。

苏：那么，你要不要在城邦里把我们所说的医疗之术以及司（410）法之术制定为法律呢？这两种法律都对那些天赋健全的公民的身体和心灵抱有好意；而对那些身体不健全的，城邦就让其死去；那些心灵天赋邪恶且又不可救药的人，城邦就毫不姑息处之以死。

格：这样做已被证明对被处理者个人和城邦都是最好的事情。

苏：这样，年轻人接受了我们说过的那种简单的音乐文艺教育的陶冶，养成了节制的良好习惯，他们显然就能自己监督自己，不需要打官司了。

格：是的。

（B） 苏：这种受过音乐教育的青年，运用体育锻炼（如果他愿意的话），通过同样苦练的过程，他会变得根本不需要什么医术，除非万不得已。

格：我也这样想。

苏：再说，在不畏艰辛苦炼身体的过程中，他的目的主要在锻炼他心灵的激情部分，不是仅仅为了增加体力，他同一般运动员不一样，一般运动员只注意进规定的饮食，使他们力气大臂膀粗而已。

格：你说得对极了。

苏：因此，把我们的教育建立在音乐和体育上的那些立法家，（C）其目的并不像有些人所想象的那样，在于用音乐照顾心灵，用体育照顾身体。格劳孔，我可以这样说吗？

格：为什么不可以？

苏：他们规定要教音乐和体育主要是为了心灵。

格：怎么会的？

苏：你有没有注意到一生专搞体育运动而忽略音乐文艺教育对于心灵的影响是怎样的？反之，专搞音乐文艺而忽略体育运动的影响又是怎样的？

格：你指的是什么？

苏：我指的一是野蛮与残暴，另一是软弱与柔顺。（D）

格：啊，很对。我注意到那些专搞体育锻炼的人往往变得过度粗暴，那些专搞音乐文艺的人又不免变得过度软弱。

苏：天性中的激情部分的确会产生野蛮；如果加以适当训练就可能

成为勇敢，如果搞得过了头，就会变成严酷粗暴。

格：我也这样看法。

苏：再说，温文是不是人性中爱智部分的一种性质？是不是这（E）种性质过度发展便会变为过分软弱，如培养适当就能变得温文而秩序井然？是不是这样？

格：确是这样。

苏：但是我们说我们的护卫者需要两种品质兼而有之。

格：他们应该这样。

苏：那么这两种品质要彼此和谐吗？

格：当然要。

（411）苏：有这种品质和谐存在的人，他的心灵便既温文而又勇敢。

格：诚然。

苏：没有这种和谐存在的人便既怯懦而又粗野。

格：的确这样。

苏：好；假定一个人纵情乐曲，让各种曲调唱腔，甜的、软的、哭哭啼啼的（像我们刚才所讲过的那些），醍醐灌顶似地，把耳朵当作漏斗，注入心灵深处，假使他全部时间都沉溺于丝弦杂奏歌声婉转（B）之间，初则激情部分（如果有的话），像铁似的由粗硬变得柔软，可以制成有用的器具。倘若他这样继续下去，像着了魔似的，不能适可而止，他就开始融化了，液化了，分解了。结果就会激情烟消云散，使他萎靡不振，成为一个“软弱的战士”。^{注87}

格：极是。

苏：如果^{注88}他一开始就不是一个天性刚强的人，这种萎靡不振（C）的恶果很快就会出现。如果原来是一个刚强的人，经过刺激情绪就会变得不稳定，容易生气，也容易平静。结果便成了一个爱同人吵架爱发脾气的喜怒无常性情乖张的人。

格：确实如此。

苏：再说，如果一个人全副精神致力于身体的锻炼，胃口好食量大，又从来不学文艺和哲学，起初他会变得身强力壮，心灵充满自信，整个人变得比原来更勇敢。你看他会这样吗？

格：他真会这个样子的。

苏：不过，要是他除了搞体操训练外，别无用心，怕见文艺之神，结果会怎么样呢？对于学习科研从来没有尝过一点滋味，对于（D）辩证推理更是一窍不通，他心灵深处可能存在的爱智之火难道不会变得暗淡微弱吗？由于心灵没有得到启发和培育，感觉接受能力没有得到磨练，他会变得耳不聪目不明。不是吗？

格：诚然。

苏：结果，我以为这种人会成为一个厌恶理论不知文艺的人，他不用论证说服别人，而是像一只野兽般地用暴力与蛮干达到自（E）己的一切目的。在粗野无知中过一种不和谐的无礼貌的生活。

格：完全是这样。

苏：为这两者，似乎有两种技术——音乐和体育（我要说这是某一位神赐给我们人类的）——服务于人的两个部分——爱智部分和激情部分。这不是为了心灵和身体（虽然顺便附带也是为了心灵和身体），而是为了使爱智和激情这两部分张弛得宜配合适当，（412）达到和谐。

格：看来如此。

苏：因此，那种能把音乐和体育配合得最好，能最为比例适当地把两者应用到心灵上的人，我们称他们为最完美最和谐的音乐家应该是最适当的，远比称一般仅知和弦弹琴的人为音乐家更适当。

格：讲得有理，苏格拉底。

苏：那么，格劳孔，在这方面，是不是我们也需要一个常设的监护人呢，如果城邦的宪法要加以监护的话？

（B）格：当然非常需要。

苏：关于教育和培养公民的原则纲要就是这些。——细述他们的跳舞、打猎、跑狗、竞技、赛马，试问有什么必要呢？细节必须符合纲要，大纲定了，细节就不难发现，这是一清二楚的事情。

格：也许就不困难了。

苏：那么好，下面我们要确定什么呢？是不是要决定，公民里面哪些人是统治者，哪些人是被统治者呢？

（C）格：显然是的。

苏：统治者必须是年纪大一点的，被统治者必须是年纪小一点的。这是显然的吗？

格：是显然的。

苏：统治者必须是他们中间最好的人。这也是明显的吗？

格：也是明显的。

苏：最好的农民是最善于种田的人，是不是？

格：是的。

苏：那么，现在既然要选择的是护卫者中最好的，我们不是要选择最善于护卫国家的人吗？

格：是的。

苏：那么，他们除了首先应当是有护卫国家的智慧和能力的人而外，难道不还应当是一些真正关心国家利益的人吗？

（D）格：当然应当是。

苏：一个人总最关心他所爱的东西。

格：必然如此。

苏：又，一个人总是最爱那些他认为和自己有一致利益，和自己得失祸福与共的东西的。

格：确是这样。

苏：那么，我们必须从所有护卫者里选择那些在我们观察中显得最愿毕生鞠躬尽瘁，为国家利益效劳，而绝不愿做任何不利于国（E）家的事情的人。

格：选择这些人是最妥当的了。

苏：其次，我觉得，我们还得随时考察他们，看他们是否能终身保持这种护卫国家的信念，是否既非魔术又非武力所能于不知不觉之间使他们放弃为国尽力的信念 [注89](#) 的？

格：你所说的“放弃”是指的什么？

苏：让我来告诉你。我觉得，一个意见 [注90](#) 之离开心灵，或为自愿的，或为不自愿的。一个错误意见离开学好了的人是自愿的离（413）开，一切正确意见的离开是不自愿的离开。

格：我理解自愿的那个，但是我希望听你讲讲不自愿的那个。

苏：啊，可以。人们总是不愿意失掉好的东西，而愿意丢掉坏的东西，你同意我这个想法吗？难道在真理上的受骗不是坏事，得到真理不是好事吗？你难道不认为取得反映真实的意见是得到真理吗？

格：你说得很对。我也认为，人们的正确意见总是不愿被剥夺的。

苏：不自愿的放弃总是发生在人们被巧取豪夺——或被欺骗诱惑或被强力压迫的情况下。

格：此刻你讲的巧取豪夺的两种情况是什么意思我都不懂。

（B）苏：我一定是像悲剧角色在讲话，有点晦涩了。所谓“被欺骗诱惑”，我的意思是指人们经过辩论，被人说服了，或者经过一段时间忘掉了，于不知不觉间放弃了原来的意见。现在你也许懂了吧？

格：是的。

苏：所谓“被强力压迫”，我的意思是指有些困苦或忧患逼得人们改变了原有的意见。

格：我也懂了。我想你说的是对的。

（C）苏：至于“被欺骗诱惑者”我想你会同意我是指那些人：他们受享乐引诱，或者怕字当头，有所畏惧，改变了意见。

格：是的，凡是带欺骗性的东西，总是起一种魔术般的迷惑作用。

苏：言归正传，我们必须寻找坚持原则孜孜不倦为他们所认为的国家利益服务的那些护卫者。我们必须从他们幼年时起，就考（D）察他们，要他们做工作，在工作中考察他们。其中有的人可能会忘掉那个原则，受了欺骗。我们必须选择那些不忘原则的，不易受骗的人做护卫者，而舍弃其余的人。你同意吗？

格：同意。

苏：再者，劳筋骨、苦心志，见贤思齐，我们也要在这些方面注意考察他们。

格：极是。

苏：好，让我们再进行第三种反欺骗诱惑的考察，看他们是否经得起。你知道人们把小马带到嘈杂喧哗的地方去，看它们怕不怕；同样，我们也要把年轻人放到贫穷忧患中去，然后再把他们放（E）到锦衣玉食的环境中去，同时，比人们用烈火炼金制造金器还要细心得多地去考察他们，看他们受不受外界的引诱，是不是能泰然无动于衷，守身如玉，做一个自己的好的护卫者，是不是能护卫自己已受的文化修养，维持那些心灵状态在他身上的谐和与真正的节奏（这样的人对国家对自己

是最有用的)。人们从童年、青年以至成年经过考验，无懈可击，我们必须把这种人定为国家的统治者和护卫者。当他生的时候应该给予荣誉，死了以后给他举行公葬和（414）其他的纪念活动。那些不合格的人应该予以排斥。格劳孔啊！我想这就是我们选择和任命统治者和护卫者的总办法。当然这仅仅是个大纲，并不是什么细节都列出来了。

格：我同意，大体上我也觉得事情应该这样做。

苏：我们的确可以在最完全的含义上称这些人为护卫者。他（B）们对外警惕着敌人，内部注意朋友，以致朋友不愿，敌人不敢危害城邦。至于刚才我们称之为护卫者的那些人中的年轻人，则我们称之为辅助者或助手，他们是执行统治者法令的。是这样吧？

格：我也认为是这样。

苏：不久前 [注91](#)，我们刚谈到过偶然使用假话的问题，现在我们或许可以用什么方法说一个那样的高贵的假话，使统治者自己相信（如果可能的话），或者至少使城邦里其他的人相信（如果不能使（C）统治者相信的话）。

格：什么假话？

苏：并没什么新奇的。这是一个老早以前在世界上许多地方流传过的腓尼基人的传说。它是诗人告诉我们，而我们也信以为真的一个故事。但是这样的故事在我们今天已听不到，也不大可能再听到，它也没有任何说服力可以使人相信的了。

格：你似乎吞吞吐吐很不愿意直说出来。

苏：等我讲了你就会懂得我为什么不肯直说了。

格：快讲吧，不要怕。

（D）苏：那么好，我就来讲吧。不过，我还是没有把握我是否有勇气，是否能找到什么语言来表达我的意思，首先说服统治者们自己和军队，其次说服城邦的其他人：我们给他们教育和培养，其实（E）他们一切如在梦中。实际上他们是在地球深处被孕育被陶铸成的，他们的武器和装备也是在那里制造的；地球是他们的母亲，把他们抚养大了，送他们到世界上来。他们一定要把他们出生的土地看作母亲看作保姆，念念不忘，卫国保乡，御侮抗敌，团结一致，有如亲生兄弟一家人似的。

格：现在我明白你刚才为什么欲言又止，不肯把这个荒唐故事直说出来的了。

（415）苏：我这样做自有我的理由；不去管它，且听下文。我们

在故事里将要告诉他们：他们虽然一土所生，彼此都是兄弟，但是老天铸造他们的时候，在有些人的身上加入了黄金，这些人因而是最可（B）宝贵的，是统治者。在辅助者（军人）的身上加入了白银。在农民以及其他技工身上加入了铁和铜。但是又由于同属一类，虽则父子天赋相承，有时不免金父生银子，银父生金子，错综变化，不一而足。所以上天给统治者的命令最重要的就是要他们做后代的好护卫者，要他们极端注意在后代灵魂深处所混合的究竟是哪一种金属。如果他们的孩子心灵里混入了一些废铜烂铁，他们决不能稍存姑息，应当把他们放到恰如其分的位置上去，安置于农民工人之（C）间；如果农民工人的后辈中间发现其天赋中有金有银者，他们就要重视他，把他提升到护卫者或辅助者中间去。须知，神谕曾经说过“铜铁当道，国破家亡”，你看你有没有办法使他们相信这个荒唐的故事？

格：不，这些人是永远不会相信这个故事的。不过我看他们的（D）下一代会相信的，后代的后代子子孙孙迟早总会相信的。

苏：我想我是理解你的意思的。就是说，这样影响还是好的，可以使他们倾向于爱护他们的国家和他们相互爱护。我想就这样口头相传让它流传下去吧！

现在让我们武装这些大地的子孙们，指导他们在统治者的导引下迈步前进。让他们去看看城邦里最适宜于扎营的地方，从那里他们可以对内镇压不法之徒，对外抗虎狼般的入侵之敌。扎下（E）营盘祭过神祇之后，他们必须做窝。你同意我这个说法吗？

格：我同意。

苏：这些窝要能冬天暖和夏天宽敞吗？

格：当然是的。因为我想你是指他们的住处。

苏：是的，我是指兵士的营房，不是指商人的住房。

格：这两者分别在哪里？

苏：让我来告诉你。对牧羊人来说，人世上最可怕最可耻的事（416）情实在莫过于把那些帮助他们管羊群的猎犬饲养成这个样子：它们或因放纵或因饥饿或因别的坏脾气，反而去打击和伤害所保管的羊群，它们倒像是豺狼而不像是猎犬了。

格：确是可怕。

（B）苏：那么我们要不要注意用我们所能的一切方法防止我们的助手用任何这样的态度来对付人民，并且由于自己比较强，因而使自己由一个温和的朋友变成了一个野蛮的主子呢？

格：我们一定要这样。

苏：他们要是受过真正好的教育，他们在这方面不就有了主要的保证了吗？

格：他们已经受过好教育了呀！

苏：我们还不能肯定这样说，亲爱的格劳孔，不过我们可以肯定（C）正在说的那句话，他们一定要有正确的教育（不管它是什么），使他们不仅主要能够对他们自己温文和蔼，而且对他们所治理的人们也温文和蔼。

格：这话很对。

苏：那么，除了好的教育之外，任何明白事理的人都要说，我们必须给他们住处给他们别的东西，使他们得以安心去做优秀的保卫者，而不要迫使他们在老百姓中间为非作歹。

（D）格：这话说得极是。

苏：好，请考虑一下，如果要他们做优秀的护卫者，像我们所希望的那样，下述这种生活方式，这种住处能行吗？第一，除了绝对的必需品以外，他们任何人不得有任何私产。第二，任何人不应该（E）有不是大家所公有的房屋或仓库。至于他们的食粮则由其他公民供应，作为能够打仗既智且勇的护卫者职务的报酬，按照需要，每年定量分给，既不让多余，亦不使短缺。他们必须同住同吃，像士兵在战场上一样。至于金银我们一定要告诉他们，他们已经从神明处得到了金银，藏于心灵深处，他们更不需要人世间的金银了。他们不应该让它同世俗的金银混杂在一起而受到玷污；因为世俗（417）的金银是罪恶之源，心灵深处的金银是纯洁无瑕的至宝。国民之中只有这些护卫者不敢与金和银发生任何关系，甚至不敢接触它们，不敢和它们同居一室，他们不敢在身上挂一点金银的装饰品或者用金杯银杯喝一点儿酒；他们就这样来拯救他们自己，拯救他们的国家。他们要是在任何时候获得一些土地、房屋或金钱，他们就要去搞农业、做买卖，就不再能搞政治做护卫者了。他们就从人民的盟友蜕变为人民的敌人和暴君了；他们恨人民，人民恨他们；他（B）们就会算计人民，人民就要谋图打倒他们；他们终身在恐惧之中，他们就会惧怕人民超过惧怕国外的敌人。结果就会是，他们和国家一起走上灭亡之路，同归于尽。

苏：根据以上所有的理由，让我们就怎样供给护卫者以住处及其他的一切达成一致意见，并且制定为法律吧。我们要不要这样？

格：完全要。

第四卷

（419）〔到此阿得曼托斯插进来提出一个问题。〕

阿：苏格拉底，假如有人反对你的主张，说你这是要使我们的护卫者成为完全没有任何幸福的人，使他们自己成为自己不幸的原因；虽然城邦确乎是他们的，但他们从城邦得不到任何好处，他们不能像平常人那样获得土地，建造华丽的住宅，置办各种奢侈的家具，用自己的东西献祭神明，款待宾客，以争取神和人的欢心，他们也不能有你刚才所提到的金和银以及凡希望幸福的人们常有的一切；我们的护卫者竟穷得全像那些驻防城市的雇佣兵，除了站岗（420）放哨而外什么事都没有份儿那样。——对于这种指责你怎么答复呢？

苏：嗯，我还可以替他们补充呢：我们的护卫者只能得到吃的，除此而外，他们不能像别的人那样，再取得别的报酬；因此，他们要到那里去却不能到那里去；他们没钱给情人馈赠礼品，或在其他方面像那些被认为幸福的人那样随心所欲地花钱。诸如此类的指责我还可以补充许许多多呢。

阿：如果这些话一并包括在指责里，怎么样呢？

（B）苏：你是问我们怎样解答吗？

阿：是的。

苏：如果我们沿着这个路子论证下去，我相信我们会找到答案的。我们的答案将是：我们的护卫者过着刚才所描述的这种生活而被说成是最幸福的，这并没有什么可奇怪的。因为，我们建立这个国家的目标并不是为了某一个阶级的单独突出的幸福，而是为了全体公民的最大幸福；因为，我们认为在一个这样的城邦里最有可能找到正义，而在一个建立得最糟的城邦里最有可能找到不正义。等到我们把正义的国家和不正义的国家都找到了之后，我们（C）也许可以作出判断，说出这两种国家哪一种幸福了。当前我认为我们的首要任务乃是铸造出一个幸福国家的模型来，但不是支离破碎地铸造一个为了少数人幸福的国家，而是铸造一个整体的幸福国家。（等会儿我们还要考察相反的那种国家 ^{注92}。）打个比方，譬如我们要给一个塑像画上彩色，有人过来对我说：“你为什么不把最美的紫色用到身体最美的部分——眼睛上去，而把眼睛画成了黑色的呢？”对于这个问题我们完全可以认为下述回答是正确的：（D）“你这是不知道，我们是不应该这样来美化眼睛的，否则，眼睛看上去就不像眼睛了。别的器官也如此。我们应该使五官都有其应有的样子而造成整体美。”因此我说：别来硬要我们给护卫者以那种幸福，否则就使他们不成其为护卫者了。须知，我们也可以给我们的农民穿上礼袍戴上金冠，地里的活儿，他们爱干多少就干多少；让我们的陶工也斜倚卧

榻，炉边宴会，吃喝玩乐，至于制作陶器的事，爱干多少就干多少；所有其他的人我们也都这样使他们幸福；这样一来就全国人民都幸福啦 注93。但是我们不这样认为。因为，如果我们信了你的话，农民将不成其为农民，陶工将不成其为（421）陶工，其他各种人也将不再是组成国家一个部分的他们那种人了。这种现象出现在别种人身上问题还不大，例如一个皮匠，他腐败了，不愿干皮匠活儿，问题还不大。但是，如果作为法律和国家保卫者的那种人不成其为护卫者了，或仅仅似乎是护卫者，那么你可以看到他们将使整个国家完全毁灭，反之，只要护卫者成其为护卫（B）者就能使国家有良好的秩序和幸福。我们是要我们的护卫者成为真正的护国者而不是覆国者。而那些和我们主张相反的人，他们心里所想的只是正在宴席上饮酒作乐的农民，并不是正在履行对国家职责的公民。若是这样，我们说的就是两码事了，而他们所说的不是一个国家。因此，在任用我们的护卫者时，我们必须考虑，我们是否应该割裂开来单独注意他们的最大幸福，或者说，是否能把这个幸福原则不放在国家里作为一个整体来考虑。我们必须劝（C）导护卫者及其辅助者，竭尽心力，做好自己的工作。也劝导其他的人，大家和他们一样。这样一来，整个国家将得到非常和谐的发展，各个阶级将得到自然赋予他们的那一份幸福。

阿：我认为你说得很对。

苏：我还有一个想法，不知你是否赞同。

阿：什么想法？

（D）苏：似乎有两个原因能使技艺退化。

阿：哪两个原因？

苏：贫和富。

阿：它们怎么使技艺退化的呢？

苏：是这样的：当一个陶工变富了时，请想想看，他还会那样勤苦地对待他的手艺吗？

阿：定然不会。

苏：他将日益懒惰和马虎，对吗？

阿：肯定是这样。

苏：结果他将成为一个日益蹩脚的陶工，对吗？

阿：是的，大大退化。

苏：但是，他如果没有钱，不能买工具器械，他也不能把自己的

(E) 工作做得那么好，他也不能把自己的儿子或徒弟教得那么好。

阿：当然不能。

苏：因此，贫和富这两个原因都能使手艺人和他们的手艺退化，对吗？

阿：显然是这样。

苏：因此，如所看到的，我们在这里发现了第二害，它们是护卫者必须尽一切努力防止其在某个时候悄悄地潜入城邦的。

阿：什么害？

苏：贫和富呀。富则奢侈、懒散和要求变革，贫则粗野、低劣，(422) 也要求变革。

阿：的确是这样；但是，苏格拉底啊，我还要请问，如果我们国家没有钱财物资，我们城邦如何能进行战争呢？特别是一旦不得和一个富足而强大的城邦作战时。

苏：很明显，和一个这样的敌人作战是比较困难的；但是和两个这样的敌人作战，却比较容易。

阿：这是什么意思？

苏：首先，请告诉我，如果不得不开仗，我方将是受过训练的战士，而对方则是富人组成的军队，是不是？

阿：是这样的。

苏：阿得曼托斯，你不认为，精于拳术的人只要一个就可以轻易地胜过两个对拳术一窍不通的胖大个儿的富人吗？

阿：如果两个人同时向一个人进攻，我认为这一个人不见得能轻易取胜。

(C) 苏：如果他能以脱身在前面逃，然后返身将两对手中之先追到者击倒，如果他能在如火的烈日之下多次这样做，他也不能取胜吗？这样一个斗士不能甚至击倒更多的那种对手吗？

阿：如能那样，胜利当然就没什么可奇怪的了。

苏：你不认为和军事方面比较起来，富人在拳术方面的知识和经验要多些吗？

阿：我看是的。

苏：因此，我们的拳斗士大概是容易击败数量比他多两倍、三倍的对手的。

阿：我同意你的看法，因为我觉得你说的有道理。

（D） 苏：如果我们派遣一名使节到两敌国之一去，把真实情况告诉他们：金银这东西我们是没有也不容许有的，但他们可以有，所以他们还是来帮助我们作战，掳掠另一敌国的好。听到这些话，有谁愿去和瘦而有力的狗打，而不愿意和狗在一边去攻打那肥而弱的羊呢？

阿：我想不会有谁愿意和狗打的。但是许多国家的财富聚集（E）到一个国家去了，对于这个穷国可能有一种危险。

苏：对于和我们所建立的这个城邦不同的任何别的国家，如果你认为值得把它称呼为一个 国家，那就太天真了。

阿：那么怎么称呼它呢？

苏：称呼别的国家时，“国家”这个名词应该用复数形式，因为它们每一个都是许多个而不是一个，正如戏曲里所说的那样。无论什么样的国家，都分成相互敌对的两个部分，一为穷人的，一为（423） 富人的，而且这两个部分各自内部还分成许多个更小的对立部分。如果你把它们都当作许多个，并且把其中一些个的财富、权力或人口许给另一些个部分，那你就会永远有许多的盟友和不多的敌人。你们的国家只要仍在认真地执行这一既定方针，就会是最强大的。我所说的最强大不是指名义上的强大，而是指实际上的强大，即使它只有一千名战士也罢。像我们拟议中的城邦这样规模而又“是一个 ”的国家，无论在希腊还是在希腊以外的任何地方都是很难找得到的，而“似乎是一个 ”的国家，比我们大许许多多倍的你也可以（B）找得到。或许，你有不同的想法吧？

阿：没有，真的。

苏：因此我国的当政者在考虑城邦的规模或要拥有的疆土大小时似乎应该规定一个不能超过的最佳限度。

阿：什么限度最佳呢？

苏：国家大到还能保持统一——我认为这就是最佳限度，不能超过它。

阿：很好。（C）

苏：因此，这是我们必须交给我们国家的护卫者的又一项使命，即尽一切办法守卫着我们的城邦，让它既不要太小，也不要仅仅是看上去很大，而要让它成为一个够大的且又统一的城邦。

阿：我们交给他们的这个使命或许算不上一个很难的使命。

苏：还有一个更容易的使命，我们在前面说到过的 [注94](#)，即如果护卫者的后裔变低劣了，应把他降入其他阶级，如果低等阶级的子（D）孙天赋优秀，应把他提升为护卫者。这用意在于昭示：全体公民无例外地，每个人天赋适合做什么，就应派给他什么任务，以便大家各就各业，一个人就是一个人而不是多个人，于是整个城邦成为统一的一个而不是分裂的多个。

阿：是的，这个使命比那个还要来得容易。

苏：我的好阿得曼托斯，我们责成我国当政者做的这些事并不（E）像或许有人认为是的那样，是很多的困难的使命，它们都是容易得到的，只要当政者注意一件大家常说的所谓大事就行了。（我不喜欢称之为“大事”，而宁愿称之为“能解决问题的事”。）

阿：这是什么事呢？

苏：教育和培养。因为，如果人们受了良好的教育就能成为事理通达的人，那么他们就很容易明白，处理所有这些事情还有我此（424）刻没有谈及的别的一些事情，例如婚姻嫁娶以及生儿育女——处理所有这一切都应当本着一个原则，即如俗语所说的，“朋友之间不分彼此”。

阿：这大概是最好的办法了。

苏：而且，国家一旦很好地动起来，就会像轮子转动一般，以越来越快的速度前进。因为良好的培养和教育造成良好的身体素质，良好的身体素质再接受良好的教育，产生出比前代更好的体（B）质，这除了有利于别的目的外，也有利于人种的进步，像其他动物一样。

阿：有道理。

苏：因此扼要地说，我国的领袖们必须坚持注视着这一点，不让国家在不知不觉中败坏了。他们必须始终守护着它，不让体育和音乐翻新，违犯了固有的秩序。他们必须竭力守护着。当有人说“人们最爱听，歌手们吟唱最新的歌” [注95](#) 时，他们为担心，人们可能会理解为，诗人称誉的不是新歌，而是新花样的歌，所以领袖们（C）自己应当不去称赞这种东西，而且应当指出这不是诗人的用意所在。因为音乐的任何翻新对整个国家是充满危险的，应该预先防止。因为，若非国家根本大法有所变动，音乐风貌是无论如何也不会改变的。这是戴蒙说的，我相信他这话。

阿：是的。你也把我算作赞成这话的一个吧。

苏：因此，我们的护卫者看来必须就在这里——在音乐里——（D）布防设哨。

阿：这种非法 [注96](#) 的确容易悄然潜入。

苏：是的。因为它被认为不过是一种游戏，不成任何危害 [注97](#)。

阿：别的害处是没有，只是它一点点地渗透，悄悄地流入人的性格和习惯，再以渐大的力量由此流入人与人之间的关系，再由人与人的关系肆无忌惮地流向法律和政治制度，苏格拉底呀，它终于（E）破坏了 [注98](#) 公私方面的一切。

苏：呀！是这样吗？

阿：我相信是这样。

苏：那么，如我们开头说的，我们的孩子必须参加符合法律精神的正当游戏。因为，如果游戏是不符合法律的游戏，孩子们也会（425）成为违反法律的孩子，他们就不可能成为品行端正的守法公民了。

阿：肯定如此。

苏：因此，如果孩子们从一开始做游戏起就能借助于音乐养成遵守法律的精神，而这种守法精神又反过来反对不法的娱乐，那么这种守法精神就会处处支配着孩子们的行为，使他们健康成长。一旦国家发生什么变革，他们就会起而恢复固有的秩序。

阿：确实是的。

苏：孩子们在这样的教育中长大成人，他们就能自己去重新发现那些已被前辈全都废弃了的看起来微不足道的规矩。

阿：哪种规矩？

（B） 苏：例如下述这些：年轻人看到年长者来到应该肃静；要起立让座以示敬意；对父母要尽孝道；还要注意发式、袍服、鞋履；总之体态举止，以及其他诸如此类，都要注意。你或许有不同看法吧？

阿：我和你看法相同。

苏：但是，把这些规矩订成法律我认为是愚蠢的。因为，仅仅订成条款写在纸上，这种法律是得不到遵守的，也是不会持久的。

阿：那么，它们怎样才能得到遵守呢？

苏：阿得曼托斯啊，一个人从小所受的教育把他往哪里引导，却能决定他后来往哪里走。“同声相应，同气相求”——事情不总（C）是这样吗？

阿：的确是。

苏：直到达到一个重大的结果，这个结果也许是好的，也许是不好的。

阿：当然啰。

苏：由于这些理由，因此我不想再把这种事情制定成法律了。

阿：理由充足。

苏：但是，关于商务，人们在市面上的相互交易，如果你愿意的话，还有，和手工工人的契约，关于侮辱和伤害的诉讼，关于民事案（D）件的起诉和陪审员的遴选这些问题，还可能有人会提出关于市场上和海港上必须征收的赋税问题。总之，市场的、公安的、海港的规则，以及其他诸如此类的事情，我的天哪，是不是都得我们来一一订成法律呢？

阿：不，对于优秀的人，把这么多的法律条文强加给他们是不恰当的。需要什么规则，大多数他们自己会容易发现的。（E）

苏：对，朋友，只要神明保佑他们能保存住我们已给他们订定的那些法律，也就可以了。

阿：否则的话，他们将永无止境地从事制定这类烦琐的法律，并使它们达到完善把自己的一生都用来修改这种法律。

苏：你的意思是说，这种人的生活很像那些纵欲无度而成痼疾的人不愿抛弃对健康不利的生活制度一样。

阿：很对。（426）

苏：诚然，他们过着极乐生活。他们虽就医服药但一无效果，只有使疾病更复杂并加重；他们还一直指望有人能告诉他们一种灵丹妙药，使他们可以恢复健康。

阿：有这种疾病的人大都这副样子。

苏：是的，而且有趣的是，谁对他们说实话，告诉他们：如果他（B）们不停止大吃大喝，寻花问柳，游手好闲，那么显而易见，无论药物还是烧灼法还是外科手术，是咒语还是符篆或别的任何治疗方法都治不好他们的病。——谁对他们这样说，他们就会把谁视为自己最可恶的敌人。

阿：根本谈不上有趣，因为对说老实话的人生气是不好的。

苏：我觉得你似乎对这种人没有好感。

阿：的确没有好感。

苏：如果一个国家也像我刚才说的那种人那样行事，你大概也（C）不会称赞它的行为的。你没有看到有些国家的行为也是这样的吗？那里政治不良，但禁止公民触动整个国家制度，任何企图改变国家制度的要处以死刑；但同时不论什么人，只要他能极为热忱地为生活在这种不良政治秩序下的公民服务，为了讨好他们不惜奉承巴结，能窥探他们的心意，巧妙地满足他们的愿望，他们就把这种人视为优秀的有大智大慧的人并给予尊敬。

阿：是的，我认为这种国家的行为和那种病人的行为是一样的，我无论如何也不能称赞它。

（D）苏：但是，对于那些愿为这种国家热诚服务的人又怎么样呢？你能不称赞他们的勇敢和不计个人利害的精神吗？

阿：我称赞他们，只是不称赞其中那些缺乏自知之明的，因为有许多人称赞他们而竟以为自己真是一个政治家了的人们。

苏：你的意思是什么呢？你不原谅他们一点吗？一个人不会量尺寸，另外有许多人也不会量尺寸，但他们告诉他说他身長四肘尺，你认为他能不相信这个关于他身长的说法吗？（E）

阿：他怎能不相信呢？

苏：因此，你别对他们生气。因为，他们不也挺可怜吗？他们像我刚才说过的那样不停地制定和修改法律，总希望找到一个办法来杜绝商业上的以及我刚才所说的那些其他方面的弊端，他们不明白，他们这样做其实等于在砍九头蛇的脑袋 [注99](#)。

阿：的确，他们所做的正是这样的事。（427）

苏：因此我认为，真正的立法家不应当把力气花在法律和宪法方面做这一类的事情，不论是在政治秩序不好的国家还是在政治秩序良好的国家；因为在政治秩序不良的国家里法律和宪法是无济于事的，而在秩序良好的国家里法律和宪法有的不难设计出来，有的则可以从前人的法律条例中很方便地引申出来。

阿：那么，在立法方面还有什么事要我们做的呢？（B）

苏：没什么还要我们做的，特尔斐的阿波罗还有事要做，他还有最重大最崇高最主要的法律要规定。

阿：有哪些？

苏：祭神的庙宇和仪式，以及对神、半神和英雄崇拜的其他形式，还有对死者的殡葬以及安魂退鬼所必须举行的仪式。这些事（C）是我们所不知道的，作为一个城邦的建立者的我们，如果是有头脑的，也不

会把有关这些事的法律委诸别的解释者而不委诸我们祖传的这位神祇的。因为，这位神祇乃是给全人类解释他们祖先的这些宗教律令的神祇，我们的祖先就是在这位大神的设在大地中央的脐石上的他的神座上传达他的解释的。

阿：你说得很好，我们必须这样做。

（D） 苏：因此，阿里斯同之子，你们的城邦已经可以说是建立起来了。接下来的事情就是要从某个地方弄到足够的灯光来照明，以便你自己，还要叫来你的兄弟，玻勒马霍斯以及其他朋友来帮你一起，寻找一下，看看我们是否能用什么办法发现，在城里什么地方有正义，在什么地方有不正义，两者之间区别又何在，以及想要得到幸福的人必须具有正义呢还是不正义，不论诸神和人们是否知道 [注100](#)。

格劳孔：废话，你曾答应要亲自寻找正义的。你曾说过，你如（E）果不想一切办法尽力帮助正义，就是不虔敬的人。

苏：我确曾这样说过，我必须这样做，但你也应助我一臂之力。

格：我们愿意。

苏：因此我希望用如下的办法找到它。我认为我们的城邦假定已经正确地建立起来了，它就应是善的。

格：必定的。

苏：那么可想而知，这个国家一定是智慧的、勇敢的、节制的和正义的。

格：这是很明白的。

苏：因此，假定我们在这个国家里找到了这些性质之一种，那么，我们还没有找到的就是剩下的那几种性质了 [注101](#)。对吗？

格：怎么不对呢？（428）

苏：正如另外有四个东西，假定我们要在某事物里寻求它们之中的某一个，而一开始便找到了它，那么这在我们就很满意了。但是，如果我们所找到的是另外三个，那么这也足以使我们知道我们所要寻求的第四个了，因为它不可能是别的，而只能是剩下来的那一个。

格：说得对。

苏：那么，既然我们现在所要寻求的东西也是四个，我们不也可以用同样的方法来寻求它们吗？

格：当然可以。

苏：而且我在我们国家中清清楚楚看到的第一件东西便是智（B）慧，而这个东西显得有点奇特之处。

格：有什么奇特之处？

苏：我觉得我们所描述的这个国家的确是智慧的，因为它是有好的谋划的，不是吗？

格：是的。

苏：好的谋划这东西本身显然是一种知识。因为，其所以有好的谋划，乃是由于有知识而不是由于无知。

格：显然是这样。

苏：但是在一个国家里有着多种多样的知识。

格：当然。

苏：那么，一个国家之所以称为有智慧和有好的谋划，是不是（C）由于它的木工知识呢？

格：绝对不是。凭这个只能说这个国家有发达的木器制造业。

苏：这样看来，一个国家不能因为有制造木器的知识，能谋划生产最好的木器，而被称为有智慧。

格：的确不能。

苏：那么，能不能因为它长于制造铜器或其他这一类东西而被称为有智慧呢？

格：不能，根本不能。

苏：我想，也不能凭农业生产的知识吧！因为这种知识只能使它有农业发达之名。

格：我想是这样。

苏：在我们刚才建立起来的这个国家里，是不是有某些公民具有一种知识，这种知识并不是用来考虑国中某个特定方面事情的，（D）而只是用来考虑整个国家大事，改进它的对内对外关系的呢？

格：是的，有这么一种知识。

苏：这是一种什么知识呢？它在哪里呢？

格：这种知识是护国者的知识，这种知识是在我们方才称为严格意义下的护国者的那些统治者之中。

苏：那么，具有这种知识的国家你打算用什么名称来称呼它呢？

格：我要说它是深谋远虑的，真正有智慧的。

（E） 苏：你想在我们的国家里究竟是哪一种人多？铜匠多呢，还是这种真正的护国者多呢？

格：当然是铜匠多得多。

苏：和各种具有某个特定方面知识而得到某种与职业有关的名称的人相比，这种护国者是不是最少呢？

格：少得多。

苏：由此可见，一个按照自然 [注102](#) 建立起来的国家，其所以整个被说成是有智慧的，乃是由于它的人数最少的那个部分和这个部分中的最小一部分，这些领导着和统治着它的人们所具有的知识。并且，如所知道的，唯有这种知识才配称为智慧，而能够具有这种（429）知识的人按照自然规律总是最少数。

格：再对不过。

苏：现在我们多少总算是找到了我们的四种性质的一种了，并且也找到了它在这个国家里的所在了。

格：不管怎么说，我觉得它是被充分地找到了。

苏：接下去，要发现勇敢本身和这个给国家以勇敢名称的东西究竟处在国家的哪一部分，应当是并不困难的吧！

格：你为什么这么说呢？

苏：因为凡是说起一个国家懦弱或勇敢的人，除掉想到为了保（B）卫它而上战场打仗的那一部分人之外，还能想到别的哪一部分人呢？

格：没有人会想着别的部分人的。

苏：我想，其所以这样，就是因为国家的这种性质不能视其他人的勇敢或懦弱而定。

格：是的，是不能视其他人的勇敢与否而定的。

苏：因此，国家是因自己的某一部分人的勇敢而被说成勇敢（C）

的。是因这一部分人具有一种能力，即无论在什么情形之下他们都保持着关于可怕事物的信念，相信他们应当害怕的事情乃是立法者在教育中告诫他们的那些事情以及那一类的事情。这不就是你所说的勇敢吗？

格：我还没完全了解你的话，请你再说一说。

苏：我的意思是说，勇敢就是一种保持。

格：一种什么保持？

苏：就是保持住法律通过教育所建立起来的关于可怕事物——即什么样的事情应当害怕——的信念。我所谓“无论在什么情形之下”的意思，是说勇敢的人无论处于苦恼还是快乐中，或（D）处于欲望还是害怕中，都永远保持这种信念而不抛弃它。如果你想听听的话，我可以打个比方来解释一下。

格：我想听听你的解释。

苏：你知道，染色工人如果要把羊毛染成紫色，首先总是从所有那许多颜色的羊毛中挑选质地白的一种，再进行辛勤仔细的预备性整理，以便这种白质羊毛可以最成功地染上颜色，只有经过（E）了挑选和整理之后才着手染色。通过这样的过程染上颜色的东西颜色吃得牢。洗衣服的时候不管是否用碱水 [注103](#)，颜色都不会褪掉。但是，如果没有很好地准备整理，那么不论人们把东西染成紫色还是别的什么颜色，会发生什么样的情况你是可想而知的。

格：我知道会褪色而变成可笑的样子。

苏：因此，你一定明白，我们挑选战士并给以音乐和体操的教育，这也是在尽力做同样的事情。我们竭力要达到的目标不是别（430）的，而是要他们像羊毛接受染色一样，最完全地相信并接受我们的法律，使他们的关于可怕事情和另外一些事情的信念都能因为有良好的天性和得到教育培养而牢牢地生根，并且使他们的这种“颜色”不致被快乐这种对人们的信念具有最强褪色能力的碱水所洗褪，也不致被苦恼、害怕和欲望这些比任何别的碱水褪色能力都强（B）的碱水所洗褪。这种精神上的能力，这种关于可怕事物和不可怕事物的符合法律精神的正确信念的完全保持，就是我主张称之为勇敢的，如果你没有什么异议的话。

格：我没有任何异议。因为，我觉得你对勇敢是有正确理解的，至于那些不是教育造成的，与法律毫不相干的，在兽类或奴隶身上也可以看到的同样的表现，我想你是不会称之为勇敢，而会另给名称的。

苏：你说得对极了。（C）

格：那么，我接受你对勇敢所作的这个说明。

苏：好。你在接受我的说明时，如在“勇敢”上再加一个“公民的”限定词，也是对的。如果你有兴趣，这个问题我们以后再作更充分的讨论，眼前我们要寻找的不是勇敢而是正义，为达到这个目的，我认为我们说这么些已经够了。

格：有道理。

（D） 苏：我们要在这个国家里寻求的性质还剩下两种，就是节制和我们整个研究的对象——正义了。

格：正是。

苏：我们能够有办法不理睬节制而直接找到正义吗？

格：我既不知道有什么办法，也不想先发现正义，以免我们会把节制忽略了。因此，如果你愿意让我高兴的话，请你先考虑节制吧！

（E） 苏：不愿意让你高兴，我是肯定不会的。

格：那就研究起来吧！

苏：我一定来研究。就目前所知，节制比前面两种性质更像协调或和谐。

格：何以这样？

苏：节制是一种好秩序或对某些快乐与欲望的控制。这就是人们所说的“自己的主人”这句我觉得很古怪的话的意思——我们还可以听到其他类似的话——是不是呢？

格：是的，很对。

苏：“自己的主人”这种说法不是很滑稽吗？因为一个人是自己的主人也就当然是自己的奴隶，一个人是自己的奴隶也就当然（431）是自己的主人，因为所有这两种说法都是说的同一个人。

格：无疑是的。

苏：不过我认为这种说法的意思是说，人的灵魂里面有一个较好的部分和一个较坏的部分，而所谓“自己的主人”就是说较坏的部分受天性较好的部分控制。这无疑是一句称赞之词。当一个人由于坏的教养或者和坏人交往而使其较好的同时也是较小的那个部分受到较坏的同时也是较大的那个部分统治时，他便要受到谴（B）责而被称为自己的奴隶和没有节制的人了。

格：这看来是不错的。

苏：现在来看看我们的新国家吧。你在这里也会看到有这两种情况之一。因为，既然一个人的较好部分统治着他的较坏部分，就可以称他是有节制的和自己是自己的主人。那么你应该承认，我们说这个国家是自己的主人是说得对的。

格：我看过了这个国家。你是说得对的。

苏：还可以看到，各种各样的欲望、快乐和苦恼都是在小孩、女（C）人、奴隶和那些名义上叫做自由人的为数众多的下等人身上出现的。

格：正是这样。

苏：反之，靠理智和正确信念帮助，由人的思考指导着的简单而有分寸的欲望，则只能在少数人中见到，只能在那些天分最好且又受过最好教育的人中间见到。

格：对。

苏：你不是在这个国家里也看到这一点吗？你不是看到了，在这里为数众多的下等人的欲望被少数优秀人物的欲望和智慧统治（D）着吗？

格：是的。

苏：因此，如果说有什么国家应被称为自己快乐和欲望的主人，即自己是自己主人的话，那它就必定是我们这个国家了。

格：一点不错。

苏：根据所有上述理由，这个国家不也可以被称为有节制的吗？

格：当然可以。

（E）苏：又，如果有什么国家，它的统治者和被统治者，在谁应当来统治这个问题上具有一致的信念，那也只有我们这个国家是这样的了，你不这样认为吗？

格：我坚定地这样认为。

苏：既是这样，那么你认为节制存在于哪个部分的公民中呢？存在于统治者中还是存在于被统治者中呢？

格：两部分人都存在。

苏：因此你看到，我们刚才揣测节制像是一种和谐，并不很错吧？

格：为什么呢？

苏：因为它的作用和勇敢、智慧的作用不同，勇敢和智慧分别（432）处于国家的不同部分中而使国家成为勇敢的和智慧。节制不是这样起作用的。它贯穿全体公民，把最强的、最弱的和中间的（不管是指智慧方面，还是——如果你高兴的话——指力量方面，或者还是指人数方面，财富方面，或其他诸如此类的方面）都结合起来，造成和谐，就像贯穿整个音阶，把各种强弱的音符结合起来，产生一支和谐的交响乐一样。因此我们可以正确地肯定说，节制就是天性优秀和天性低劣的部分在谁应当统治，谁应当被统治——不管是在国家里还是在个人身上——这个问题上所表现出来的这种（B）一致性和协调。

格：我完全同意你的意见。

苏：好了，我们至此可以认为，我们已经在我们国家中找到了三种性质了。剩下的那个使我们国家再具一种美德的性质还能是什么呢？剩下的这个显然就是正义了。

格：显然是的。

苏：格劳孔啊，现在正是要我们像猎人包围野兽的藏身处一样密切注意的时候了。注意别让正义漏了过去，别让它从我们身边（C）跑掉在不知不觉中消失了。它显然是在附近的某个地方。把你的眼睛睁大些，努力去发现它。如果你先看见了，请你赶快告诉我。

格：但愿我能够，不过你最好还是把我看成只是一个随从，我所能看见的只不过是手指给的东西罢了，这样想你就能最有效地使用我了。

苏：既然如此，那么为了胜利，就请你跟着我前进吧！

格：请你只管前头走，我跟着来了。

苏：这真像是个无法到达的所在呢，一片黑暗呀！

格：的确是一片黑暗，不容易寻找。

苏：不管怎么样，我们总得向前进！（D）

格：好，向前进。

苏：〔我看见了什么，并招呼他〕

喂，格劳孔，我想我找到了它的踪迹了，我相信它是逃不掉了。

格：听到这个消息我很高兴。

苏：真的，我们的确太愚蠢了。

格：为什么？

苏：为什么吗？你想想，这个东西从一开始就老是在我们跟前（E）晃来晃去，但是我们却总是看不见它。我们就像一个人要去寻觅始终在他自己手上的东西一样可笑。我们不看近在眼前的这个东西，反而去注意远处。这或许就是为什么我们总是找不到它的缘故呢。

格：你说的是什么意思？

苏：我的意思是说，我们一直以某种方式在谈论这个东西，但是我们自己却始终不知道我们是在谈论着它。

（433）格：对于个性急的听众说来，你这篇前言太冗长了。赶快言归正传吧！

苏：那么你听着，看我说得对不对。我们在建立我们这个国家的时候，曾经规定下一条总的原则。我想这条原则或者这一类的某条原则就是正义。你还记得吧，我们规定下来并且时常说到的这条原则就是：每个人必须在国家里执行一种最适合他天性的职务。

格：是的，我们说过这点。

（B）苏：再者，我们听到许多人说过，自己也常常跟着说过，正义就是只做自己的事而不兼做别人的事。

格：是的，我们也曾说过这话。

苏：那么，朋友，做自己的事——从某种角度理解这就是正义。可是，你知道我是从哪里推导出这个结论的吗？

格：不知道，请你告诉我。

苏：我认为，在我们考察过了节制、勇敢和智慧之后，在我们城邦里剩下的就是正义这个品质了，就是这个能够使节制、勇敢、智慧在这个城邦产生，并在它们产生之后一直保护着它们的这个品质了。我们也曾说过，如果我们找到了三个，正义就是其余的那一（C）个了。

格：必定的。

苏：但是，如果有人要我们判断，这四种品质中我们国家有了哪一种最能使我们国家善，是统治者和被统治者的意见一致呢，还是法律所教给军人的关于什么该怕什么不该怕的信念在军人心中的保持呢？还是统治者的智慧和护卫呢，还是这个体现于儿童、妇女、奴隶、自由人、工匠、统治者、被统治者大家身上的品质，即每个（D）人都作为一个人干他自己分内的事而不干涉别人分内的事呢？——这似乎是很难判断的。

格：的确很难判断。

苏：看来，似乎就是“每个人在国家内做他自己分内的事”这个品质在使国家完善方面与智慧、节制、勇敢较量能力大小。

格：是的。

苏：那么，在使国家完善方面和其余三者较量能力大小的这个品质不就是正义吗？

格：正是。（E）

苏：再换个角度来考察一下这个问题吧，如果这样做能使你信服的话。你们不是委托国家的统治者们审理法律案件吗？

格：当然是的。

苏：他们审理案件无非为了一个目的，即，每一个人都不拿别人的东西，也不让别人占有自己的东西，除此而外还有别的什么目的吗？

格：只有这个目的。

苏：这是个正义的目的吗？

格：是的。

苏：因此，我们大概也可以根据这一点达到意见一致了：正义就是有自己的东西干自己的事情。

（434）格：正是这样。

苏：现在请你考虑一下，你是不是同意我的下述看法：假定一个木匠做鞋匠的事，或者一个鞋匠做木匠的事，假定他们相互交换工具或地位，甚至假定同一个人企图兼做这两种事，你想这种互相交换职业对国家不会有很大的危害，是吧？

格：我想不会有太大的危害。

（B） 苏：但是我想，如果一个人天生是一个手艺人或者一个生意人，但是由于有财富、或者能够控制选举、或者身强力壮、或者有其他这类的有利条件而又受到蛊惑怂恿，企图爬上军人等级，或者一个军人企图爬上他们不配的立法者和护国者等级，或者这几种人相互交换工具和地位，或者同一个人同时执行所有这些职务，我看你也会觉得这种交换和干涉会意味着国家的毁灭吧。

格：绝对是。

(C) 苏：可见，现有的这三种人互相干涉互相代替对于国家是有最大害处的。因此可以正确地把这称为最坏的事情。

格：确乎是这样。

苏：对自己国家的最大危害，你不主张这就是不正义吗？

格：怎么会不呢？

苏：那么这就是不正义。相反，我们说：当生意人、辅助者和护国者这三种人在国家里各做各的事而不相互干扰时，便有了正义，从而也就使国家成为正义的国家了。

格：我看情况不可能不是这样。(D)

苏：我们还不能把这个关于正义的定义就这么最后地定下来。但是如果它在应用于个人时也能被承认为正义的定义，那时我们就承认它，因为我们还有什么别的话好说呢？否则我们将另求别的正义。但是现在我们还是来做完刚才这个对正义定义的研究工作吧。在这一工作中我们曾假定，如果我们找到了一个具有正义的大东西并在其中看到了正义，我们就能比较容易地看出正义在个人身上是个什么样子的。我们曾认为这个大东西就是城邦，并(E) 且因而尽我们之所能建立最好的城邦，因为我们清楚地知道，在这个好的国家里会有正义。因此，让我们再把城邦里发现的东西应用于个人吧。如果两处所看到的是一致的，就行了。如果正义之在个人身上有什么不同，我们将再回到城邦并在那里检验它。把这两处所见放在一起加以比较研究，仿佛相互摩擦，很可能擦出(435) 火光来，让我们照见了正义，当它这样显露出来时，我们要把它牢记在心。

格：你提出了一个很好的程序，必须这么办。

苏：那么，如果两个事物有同一名称，一个大一个小，它们也相同呢，还是，虽有同一名称而不相同呢？

格：相同。

苏：那么，如果仅就正义的概念而论，一个正义的个人和一个(B) 正义的国家也毫无区别吗？

格：是的。

苏：现在，当城邦里的这三种自然的人各做各的事时，城邦被认为是正义的，并且，城邦也由于这三种人的其他某些情感和性格 注104 而被认为是有节制的、勇敢的和智慧。

格：是的。

苏：因此，我的朋友，个人也如此。我们也可以假定个人在自（C）己的灵魂里具有和城邦里所发现的同样的那几种组成部分，并且有理由希望个人因这些与国家里的相同的组成部分的“情感”而得到相同的名称。

格：无疑的。

苏：啊，我们又碰上了一件容易事，即研究：灵魂里是否有这三种品质。

格：我倒不认为这是个容易解决的问题呢。因为，苏格拉底呀，或许俗话说得对：“不入虎穴，焉得虎子”呢。

（D） 苏：显然如此。让我告诉你，格劳孔，我也认为，用我们现在的这个论证方法是无论如何也不能弄清楚这个问题的。解决这个问题的正确方法是一个另外的有着困难而长远道路的方法。但是用我们这个方法使问题得到一定程度的解决，做到像解决前面的问题那样的程度或许还是可以的。

格：不就够了吗？在我这方面，在目前阶段这就满意了。

苏：在我这方面也的确满意了。

格：那么不要厌倦，让我们继续研究下去。

（E） 苏：因此我们不是很有必要承认，在我们每个人身上都具有和城邦里一样的那几种品质和习惯 [注105](#) 吗？因为除了来自个人而外城邦是无从得到这些品质的。须知，假如有人认为，当城邦里出现激情 [注106](#) 时，它不是来自城邦公民个人——如果他们被认为具有这种像色雷斯人和西徐亚人以及一般地说北方人样的品质的话——那是荒谬的。其他如城邦里出现热爱智慧这种品质（它被认为主要是属于我们这个地方的），或贪婪财富这种品质时（在腓尼基人和（436）埃及人那里都可以看到这种性格，而且他们彼此不相上下），也都应该认为这是由于公民个人具有这种品质使然的。

格：对。

苏：事实如此，理解这一点毫不困难。

格：当然不困难。

苏：但是，如果有人进一步问：个人的品质是分开的三个组成部分呢还是一个整体呢？回答这个问题就不那么容易了。就是说，我们学习时是在动用我们自己的一个部分，愤怒时是在动用我们的另一个部分，要求满足我们的自然欲望时是在动用我们的第（B）三个部分呢，还是，在我们的每一种活动中都是整个灵魂一起起作用的呢？确定这一点

就难了。

格：我也有这个感觉。

苏：那么现在让我们来试着确定这个问题吧：它们是一个东西呢还是不同的几个呢？

格：怎么确定呢？

苏：有一个道理是很明白的：同一事物的同一部分关系着同一事物，不能同时有相反的动作或受相反的动作。因此，每当我们看到同一事物里出现这种相反情况时我们就会知道，这不是同一事物而是不同的事（C）物在起作用。

格：很好。

苏：请注意我的话。

格：说吧！

苏：同一事物的同一部分同时既动又静是可能的吗？

格：是无论如何不可能的。

苏：让我们还要理解得更明确些，以免今后讨论过程中有分歧。例如有一个人站着不动，但是他的头和手在摇着，假如有人认为，这就是同一个人同时既动又静。我认为我们不当把这个说法当作一个正确的说法，我们应当说，这个人是一部分静另一部分（D）动着，不是吗？

格：是的。

苏：假设争论对方还要更巧妙地把这种玩笑开下去，他说陀螺的尖端固定在一个地点转动着，整个陀螺是同时既动又静，关于任何别的凡是在同一地点旋转的物体他也可以这么说。我们这方面应当反对这种说法，因为在这种情况下静止和运动着的不是事（E）物的同一部分。我们应该说在它们自身内有轴心的直绕部分和另一圆周线部分；着眼于直线部分则旋转物体是静止的，如果它们不向任何方向倾斜的话，如果着眼于圆周线则它们是在运动的。但是，如果转动时轴心线向左或向右、向前或向后倾斜，那么旋转物体就无论如何也谈不上静止了。

格：对。

苏：那么再不会有任何这一类的话能把我们搞糊涂了，能使我们哪怕有一点点相信这种说法了：同一事物的同一部分关系着同（437）一事物能够同时有相反的动作或受相反的动作。

格：我相信再不会了。

苏：不过我们还是说的：我们可以不必一一考察所有这类的反对意见和证明它们的谬误，让我们且假定它们是谬误的，并在这个假设下前进，但是心里要记住，一旦发现我们这个假设不对，就应该把所有由此引申出来的结论撤销。

格：我们必须这样做。

苏：另外我要问：你同意以下这些以及诸如此类的东西都是彼（B）此相反的吗：赞同和异议、求取和拒受、吸引和排斥？——不论是主动的还是被动的，因为这对于相反毫无影响。

格：是的，它们都是相反的。

苏：那么，干渴和饥饿以及一般地说欲望，还有愿望和希望，你不把所有这些东西归到刚才说的那些类的某一类里去吗？你不认（C）为有所要求的那个人的灵魂正在求取他所要的东西，希望有某东西的人在吸引这个东西到自己身边来吗？或者还有，当一个人要得到某一东西，他的心因渴望实现自己的要求，不会向他的愿望点头赞同（仿佛有一个人在向他提出这个问题那样），让他得到这个东西吗？

格：我会这样认为的。

苏：关于不愿意、不喜欢和无要求你又有什么看法呢？我们不应该把它们归入灵魂的拒受和排斥，一般地说，归到与所有前者相（D）反的那一类里去吗？

格：不，应该。

苏：既然总的关于欲望的说法是对的，那么我们不认为欲望是一个类，这一类中最为明显的例子乃是我们所谓的干渴与饥饿吗？

格：我们将这样认为。

苏：这两种欲望不是一个要求饮料另一个要求食物吗？

格：是的。

苏：那么，就渴而言，我们说渴是灵魂对饮料的欲望，这里所涉及的除了饮料而外，我们还提到过什么别的没有？我们有没有指明，例如渴望得到热的饮料还是得到冷的饮料，多的饮料还是少的（E）饮料，一句话，有没有指明渴望得到的是什么样的饮料呢？但是，假设渴同时伴有热，那么欲望便会要求冷的饮料，如果渴同时伴有冷，那么欲望会要求热的饮料，不是吗？如果渴的程度大，所要求的饮料也就多，如果渴的程度小，所要求的饮料也就少，不是吗？单纯渴本身永远不会要求任何别的东西，所要求的不外是得到它本性所要求的那东西，即饮料本身，饥对食物的欲望情况也如此。不是吗？

格：是这样。每一种欲望本身只要求得到自己本性所要求得（438）到的那种东西。特定的这种欲望才要求得到特定的那种东西。

苏：这里可能会有人提出反对意见说，没有人会只要求饮料而不要好的饮料，只要求食物而不要好的食物的。因为所有的人都是想要好东西的。因此，既然渴是欲望，它所要求的就会是好的饮料。别的欲望也同样。对于这种反对意见我们不能粗心大意，不要让人家把我们搞糊涂了。

格：反对意见看来或许有点道理。

苏：不过我们还是应当认为，特定性质的东西关系着特定性质（B）的相关者，仅本身的东西关系着仅本身的相关者。

格：我不懂你的意思。

苏：你应当懂得，所谓较大的东西是一个相关的名称。

格：这一点我很清楚。

苏：那不是和较小的东西相关吗？

格：是和较小的东西相关。

苏：大得多的东西关系着小得多的东西，是吧？

格：是的。

苏：某个时候较大的东西关系着某个时候较小的东西，将较大者关系着将较小者，不也是这样吗？

格：也这样。

苏：它如较多者关系着较少者，一倍者关系着一半者，以及诸（C）如此类，还有，较重者关系着较轻者，较快者关系着较慢者，还有，较热者关系着较冷者，以及所有诸如此类，不都是这样吗？

格：是这样。

苏：科学怎么样？是同一个道理吗？仅科学本身就只是关于知识本身，或别的无论什么我们应当假定为科学对象的东西的，但是一门特定的科学是关于一种特定知识的。我的意思是譬如，既（D）然有建房造屋的科学，它不同于别的科学，它不是被叫做建筑学吗？

格：有什么不是呢？

苏：那不是因为它有特定的，非别的任何科学所有的性质吗？

格：是的。

苏：它有这个特定的性质，不是因为它有特定的对象吗？其他科学和技艺不也是如此吗？

格：是如此。

苏：那么，如果你现在了解我的意思了，你也就必定明白，我前面所说的那些关于种种相对关系的话，其用意也就在这里了。我前面说过：仅本身的东西关系着仅本身的东西，特定性质的东西也（E）关系着特定性质的东西。我完全不是说，它们关系着什么就是和什么同类，以致关于健康和疾病的科学也就是健康的科学和有病的科学了，关于邪恶和美德的科学因而就是丑恶的科学和美好的科学了。我不是这个意思。我的意思只是说，当科学变得不再是关于一般科学对象的，而是变成了关于特定对象的，即关于疾病和健康的科学时，它就成了某种科学，这使它不再被单纯地叫做“科学”，而被叫做特定的科学，即医学了。

格：我懂了。我也认为是这样。

（439） 苏：再说渴。你不认为渴属于这种本质上就是有相关事物的东西之一吗？渴无疑关系着某种事物。

格：我也这样认为；它关系着饮料。

苏：那么，如果饮料是特定种类的，渴也就是特定种类的，但是与渴单纯自身相关的饮料无所谓多和少或好和坏，总之，不管饮料是什么种类的，单纯的渴自身自然仅单纯地关系着饮料单纯本身。不是吗？

格：无疑是。

苏：因此渴的灵魂，如果仅渴而已，它所想要的就没有别的，仅饮而已，它就极为想要这个并力求得到它。

格：这是很明显的。（B）

苏：因此，如果一个人在渴的时候他心灵上有一个东西把他拉开不让他饮，那么这个东西必定是一个另外的东西，一个不同于那个感到渴并牵引着他像牵引着牲畜一样去饮的东西，不是吗？因为我们说过，同一事物以自己的同一部分在同一事情上不能同时有相反的行动。

格：是不能的。

苏：所以我认为，关于射箭者的那个比方里，说他的手同时既拉弓又推弓是说得不妥的，应当说他的一只手推弓另一只手拉弓才对。

格：确实是的。（C）

苏：那么，我们不是可以说有这种事情吗：一个人感到渴但不想要饮？

格：这诚然是常见的。

苏：关于这些事例人们会有什么看法呢？岂不是在那些人的灵魂里有两个不同的东西，一个叫他们饮另一个阻止他们饮，而且阻止的那个东西比叫他们饮的那个东西力量大吗？

格：我也这样认为。

苏：而且，这种行为的阻止者，如果出来阻止的话，它是根据理智考虑出来阻止的，而牵引者则是情感和疾病使之牵引的。不（D）是吗？

格：显然是的。

苏：那么，我们很有理由假定，它们是两个，并且彼此不同。一个是人们用以思考推理的，可以称之为灵魂的理性部分；另一个是人们用以感觉爱、饿、渴等等物欲之骚动的，可以称之为心灵的无理性部分或欲望部分，亦即种种满足和快乐的伙伴。

（E）格：我们这样假定是很有道理的。

苏：那么让我们确定下来，在人的灵魂里确实存在着这两种东西。再说激情 [注107](#)，亦即我们借以发怒的那个东西。它是上述两者之外的第三种东西呢，还是与其中之一同种的呢？

格：它或许与其中之一即欲望同种吧。

苏：但是，我曾经听说过一个故事，并且相信它是真的。故事告诉我们：阿格莱翁之子勒翁提俄斯从比雷埃夫斯进城去，路过北（440）城墙下，发现刑场上躺着几具尸体，他感觉到想要看看但又害怕而嫌恶它们，他暂时耐住了，把头蒙了起来，但终于屈服于欲望的力量，他张大眼睛冲到尸体跟前骂自己的眼睛说：“瞧吧，坏家伙，把这美景瞧个够吧！”

格：我也听说过这个故事。

苏：这个故事的寓意在于告诉人：愤怒有时作为欲望之外的一个东西和欲望发生冲突。

格：是有这个意思。

（B）苏：我们不是还看到过许多这类的事例吗：当一个人的欲望在力量上超过了他的理智，他会骂自己，对自身内的这种力量生气。这时在这种像两个政治派别间的斗争中，人的激情是理智的盟友。激情参

加到欲望一边去——虽然理智不同意它这样——反对理智，这种事情我认为是一种你大概从来不会承认曾经在你自己身上看到出现过的，我也认为是一种不曾别的任何人身上看到出现过的事情。

格：真的，不曾有过的。（C）

苏：再说，假定有一个人认为自己有错，那么这个人愈是高贵，他对自己所受到的饥、寒或任何其他诸如此类的别人可能加诸他的苦楚——他认为这个人的做法是公正的——就愈少可能感到愤怒，照我的说法就是，他的情感拒绝被激发起来反对那个人。我这样说对吗？

格：对的。

苏：但是，假如一个人认为自己受到了不公正的待遇，他会怎么样呢？他的情感会激动而发怒，加入到他认为是正义的那方面（D）——作战，并且还会由于受到饥、寒以及其他诸如此类的苦楚，而更坚决地争取胜利，他的高贵的灵魂不会平静下来，直至或者杀死对方或被对方杀死，或者直至听到理智的呼声而停战，就像狗听到牧人的禁约声而停止吠叫一样。是这样吧？

格：你的比方很贴切。如我们前面说过的，在我们的国家里辅助者像狗一样，他们听命于统治者，后者仿佛是城邦的牧人。

苏：你对我所说明的意思理解得很透彻。但是，你也注意到了这一点吗？

格：哪一点？（E）

苏：我们现在对激情的看法正好和刚才的印象相反。刚才我们曾假定它是欲望的一种。但现在大不同了，我们很应该说，在灵魂的分歧中它是非常宁愿站在理性一边的。

格：当然。

苏：那么它和理性也不同吗，或者，它只是理性的一种，因此在灵魂里只有两种东西而不是三种呢，即只有理性和欲望呢？或者（441）还是说，正如国家由三等人——生意人、辅助者和谋划者——组成一样，在灵魂里也这样地有一个第三者即激情呢（它是理智的天然辅助者，如果不被坏教育所败坏的话）？

格：必然有第三者。

苏：正如已证明它是不同于欲望的另一种东西一样，如果它也能被证明是不同于理性的另一种东西的话，就可以肯定了。

格：这不难证明。人们在小孩身上也可以看到：他们差不多一

(B) 出世就充满了激情，但是有些孩子我们从未看到他们使用理智，而大多数孩子他们能使用理智则都是很迟很迟以后的事情。

苏：确实是这样，你说得很好。还有，人们在兽类身上也可以看到你所说的有激情存在的现象。并且，在这些例子之外我们还可以把前面我们曾经引用过的荷马的一句诗拿来作证明，这句诗是：

捶胸叩心责备自己。 注108

(C) 因为在这行诗里荷马分明认为，判断好坏的理智是一个东西，它在责备那个无理智的主管愤怒的器官，后者被当作另一个东西。

格：你说的很对。

苏：我们漂洋过海，好不容易到达了目的地，并且取得了相当一致的意见：在国家里存在的东西在每一个个人的灵魂里也存在着，且数目相同。

格：是的。

苏：那么据此我们不是可以立即得到如下的必然推论吗：个人的智慧和国家的智慧是同一智慧，使个人得到智慧之名的品质和使国家得到智慧之名的品质是同一品质？

格：当然可以这样推论。

苏：我们也可以推论：个人的勇敢和国家的勇敢是同一勇敢，
(D) 使个人得到勇敢之名的品质和使国家得到勇敢之名的品质是同一品质，并且在其他所有美德方面个人和国家也都有这种关系。

格：必然的。

苏：那么，格劳孔，我认为我们以什么为根据承认国家是正义的，我们也将以同样的根据承认个人是正义的。

格：这也是非常必然的。

苏：但是我们可别忘了：国家的正义在于三种人在国家里各做各的事。

格：我认为我们没有忘了。

苏：因此我们必须记住：我们每一个人如果自身内的各种品质在自身内各起各的作用，那他也就是正义的，即也是做他本分的事 (E) 情的。

格：的确，我们也必须记住这一点。

苏：理智既然是智慧的，是为整个心灵的利益而谋划的，还不应该由它起领导作用吗？激情不应该服从它和协助它吗？

格：无疑应该如此。

苏：因此，不是正如我们说过的，音乐和体育协同作用将使理（442）智和激情得到协调吗，既然它们用优雅的言辞和良好的教训培养 and 加强理智，又用和谐与韵律使激情变得温和平稳而文明？

格：完全对。

苏：这两者（理智和激情）既受到这样的教养、教育并被训练了真正起自己本分的作用，它们就会去领导欲望——它占每个人灵魂的最大部分，并且本性是最贪得财富的——它们就会监视着它，以免它会因充满了所谓的肉体快乐而变大变强不再恪守本分，企（B）图去控制支配那些它所不应该控制支配的部分，从而毁了人的整个生命。

格：完全正确。

苏：那么，这两者联合一起最好地保卫着整个灵魂和身体不让它们受到外敌的侵犯，一个出谋划策，一个在它的领导下为完成它的意图而奋勇作战，不是这样吗？

格：是这样。

苏：因此我认为，如果一个人的激情无论在快乐还是苦恼中都保持不忘理智所教给的关于什么应当惧怕什么不应当惧怕的信（C）条，那么我们就因他的激情部分而称每个这样的人为勇敢的人。

格：对。

苏：我们也因每个人身上的这个起领导作用的和教授信条的小部分——它也被假定为是这个人身上的懂得这三个部分各自利益也懂得这三个部分共同利益的——而称他为智慧的。

格：完全对。

苏：当人的这三个部分彼此友好和谐，理智起领导作用，激情（D）和欲望一致赞成由它领导而不反叛，这样的人不是有节制的人吗？

格：的确，无论国家的还是个人的节制美德正是这样的。

苏：我们已的确已经一再说明过，一个人因什么品质或该怎样才算是一个正义的人。

格：非常对。

苏：个人的正义其形象在我们心目中不是有点模模糊糊，好像它是别的什么，不大像它在国家里显示出来的那个形象吗？

格：我觉得不是这样。

苏：这就对了。须知，如果我们心里对这个定义还有什么怀疑（E） 存留着的话，那是用一些很平常的事例就可以充分证实我们所说

不谬的。

格：你是指什么样的事例呢？

苏：例如假设要我们回答一个关于正义的国家和一个与正义国家有同样先天同样教养的个人的问题，即，我们是否相信这种人——如果把金银财宝交给他管的话——会鲸吞盗用它们，你以为有谁会相信这种人会比不正义的人更像干这种事的呢？

格：没有人会这样相信的。（443）

苏：这样的人也是绝不会渎神、偷窃，在私人关系中出卖朋友在政治生活中背叛祖国的吧？

格：绝不会的。

苏：他也是无论如何也不会不信守誓言或别的协约的。

格：怎么会呢？

苏：这样的人绝不会染上通奸、不尊敬父母、不履行宗教义务的罪恶的，尽管有别人犯这种罪恶。

格：他们是绝不会的。

（B） 苏：这一切的原因不是在于，他心灵的各个部分各起各的作用，领导的领导着，被领导的被领导着吗？

格：正是这样，别无其他。

苏：那么，除了能使人 and 国家成为正义人和正义国家的这种品质之外你还要寻找什么别的作为正义吗？

格：说真的，我不想再找了。

苏：到此我们的梦想已经实现了；而我们所作的推测 注109 ——在（C） 我们建立这个国家之初由于某种天意我们碰巧就已经想到它是正义的根本定义了——到此已经得到证实了。

格：的的确确。

苏：因此格劳孔，木匠做木匠的事，鞋匠做鞋匠的事，其他的人都这样，各起各的天然作用，不起别种人的作用，这种正确的分工乃是正义的影子——这的确正是它 [注110](#) 之所以可用的原因所在。

格：显然是的。

(D) 苏：但是，真实的正义确是如我们所描述的这样一种东西。然而它不是关于外在的“各做各的事”，而是关于内在的，即关于真正本身，真正本身的事情。这就是说，正义的人不许可自己灵魂里的各个部分相互干涉，起别的部分的作用。他应当安排好真正自己的事情，首先达到自己主宰自己，自身内秩序井然，对自己友善。当他将自己心灵的这三个部分合在一起加以协调，仿佛将高音、低音、中音以及其间的各音阶合在一起加以协调那样，使所有这些部(E) 分由各自分立而变成一个有节制的和和谐的整体时，于是，如果有必要做什么事的话——无论是在挣钱、照料身体方面，还是在某种政治事务或私人事务方面——他就会做起来；并且在做所有这些事情过程中，他都相信并称呼凡保持和符合这种和谐状态的行为是正义的好的行为，指导这种和谐状态的知识是智慧，而把只起破(444)坏这种状态作用的行为称作不正义的行为，把指导不和谐状态的意见称作愚昧无知。

格：苏格拉底，你说得非常对。

苏：如果我们确定下来说，我们已经找到了正义的人、正义的国家以及正义人里的正义和正义国家里的正义各是什么了，我想，我们这样说是没有错的。

格：真的，没有说错。

苏：那么，我们就定下来了？

格：就这么定下来吧。

苏：这个问题就谈到这里为止了。下面我认为我们必须研究不正义。

格：显然必须研究它了。

苏：不正义应该就是三种部分之间的争斗不和、相互间管闲事(B) 和相互干涉，灵魂的一个部分起而反对整个灵魂，企图在内部取得领导地位——它天生就不应该领导的而是应该像奴隶一样为统治部分服务的，——不是吗？我觉得我们要说的正是这种东西。不正义、不节制、懦弱、无知，总之，一切的邪恶，正就是三者的混淆与迷失。

格：正是这个。

(C) 苏：如果说不正义和正义如上所述，那么，“做不正义的

事”、“是不正义的”，还有下面的“造成正义”——所有这些词语的含义不也都跟着完全清楚了吗？

格：怎么会？

苏：因为它们完全像健康和疾病，不同点仅在于后者是肉体上的，前者是心灵上的。

格：怎么这样？

苏：健康的東西肯定在内部造成健康，而不健康的東西在内部造成疾病。

格：是的。

苏：不也是这样吗：做正义的事在内部造成正义，做不正义的事在内部造成不正义？

（D）格：必定的。

苏：但是健康的造成在于身体内建立起这样的一些成分：它们合自然地有的统治着有的被统治着，而疾病的造成则在于建立起了这样一些成分：它们仅自然地有的统治着有的被统治着。

格：是这样。

苏：正义的造成也就是在灵魂里建立起了一些成分：它们相互间合自然地有的统治着有的被统治着，而相互间仅自然地统治着和被统治着就造成不正义，不是吗？

格：的确是。

苏：因此看来，美德似乎是一种心灵的健康，美和坚强有力，而（E）邪恶则似乎是心灵的一种疾病，丑和软弱无力。

格：是这样。

苏：因此不也是这样吗：实践做好事能养成美德，实践做丑事能养成邪恶？

格：必然的。

苏：到此看来，我们还剩下一个问题要探讨的了：即，做正义的（445）事、实践做好事、做正义的人，（不论是否有人知道他是这样的）有利呢，还是做不正义的人、做不正义的事（只要不受到惩罚和纠正）有利呢？

格：苏格拉底，在我看来这个问题已经变得可笑了。因为，若身体的本质已坏，虽拥有一切食物和饮料，拥有一切财富和权力，它也被认为是死了。若我们赖以活着的生命要素的本质已遭破坏和灭亡，活着也没有价值了。正义已坏的人尽管可以做任何别的（B）他想做的事，只是不能摆脱不正义和邪恶，不能赢得正义和美德了。因为后两者已被证明是我们已经表述过的那个样子的。

苏：这个问题是变得可笑了。但是，既然我们已经爬到这个高度了，（在这里我们可以最清楚地看到这些东西的真实情况），我们必须还是不懈地继续前进。

格：我发誓一点也不懈怠。

苏：那么到这里来，以便你可以看见邪恶有多少种——我是指（C）值得一看的那几种。

格：我的思想正跟着你呢，尽管讲下去吧！

苏：的确，我们的论证既已达到这个高度，我仿佛从这个高处看见了，美德是一种，邪恶却无数，但其中值得注意的有那么四种。

格：这话什么意思？

苏：我是说，有多少种类型的政体就能有多少种类型的灵魂。

（D）格：倒是有多少种呀？

苏：有五种政体，也有五种灵魂。

格：请告诉我，哪五种？

苏：告诉你，其中之一便是我们所描述的这种政体，它可以有两种名称：王政或贵族政治。如果是由统治者中的一个卓越的个人掌权便叫做王政，如果是由两个以上的统治者掌权便叫做贵族政治。

格：对的。

苏：我们刚才说的这两种形式是一种政体。因为无论是两个（E）以上的人掌权还是一个人掌握，只要他们是受过我们前面提出过的那种教育和培养的，他们是不会更改我国的那些值得一提的法令的。

格：一定的。

第五卷

苏：这样一种国家，这样一种体制，还有这样一种人物，我说都（449）是善的，正义的；如果在管理国家和培养个人品质方面，这是一种善的制度，那么，其余的各种制度就都是恶的，谬误的。恶的制度可以分为四类。

格：哪四类？

苏：〔当我正要把那四类制度按照看来是自然的次序列举出来（B）时，坐在离阿得曼托斯不远处的玻勒马霍斯伸出手去从上面抓起格劳孔的上装的肩部，拉他靠近些，说了几句耳语，其中我们只听到一句“我们放他走呢，还是怎么样？”其余都没有听清。接着阿得曼托斯说：“怎么也不能让他走。”他这句话说得相当响。于是我问他们：〕你们两人说“不能让他走”，请问这个“他”是指的谁？

阿：指你。

苏：指我？请问为什么？（C）

阿：我们觉得你是在偷懒，你是要逃避全部辩论中并非微不足道的一整大段，企图不对我们作出解释就滑过去。你希望随随便便地提了几句话就溜之大吉，似乎那个关于妇女儿童的问题，即，“朋友之间一切共有”^{注111}这个原则可以应用于妇女儿童身上，这对于任何人都是一目了然了似的。

苏：难道我说得不对，阿得曼托斯？

阿：你说的对是对的，不过所谓“对”，同别的事情一样，要有个（D）解释，要说明如何共有法？有各种不同的做法，你应该告诉我们你心里想的是哪种做法。我们已经等了好久，希望听听你对儿童的生育和培养的问题有什么高见，看看你对所讲的关于妇女与儿童公有的问题有什么说明。我们觉得事关重大，搞得对不对对于国（450）家有极大深远的影响。现在你还没有把这个问题讲清楚，倒又想去着手另一个问题了。你必须像论述别的问题一样把这件事说个一清二楚，在此以前如你刚才已听到的，我们是下定决心不让你离开这里的。

格：好，我也投票赞成。

色：苏格拉底，你可以放心大胆地把这看作我们大家一致的决议。

苏：哎哟，你们在搞什么鬼，和我这样过不去？你们要把国家体制从头再辩论一番。这是在引起多么大的一场辩论呀，我总以为辩论算是

结束了，心里很庆幸呢。因为只要你们无异议，接受我（B）的想法，我就心满意足了。你们没有看到，你们提出这个要求来会引起多么激烈的一场争论。我是早就预料到的，所以我是尽量避免陷进去拔不出来呀！

色：咳！我们大家来这里干什么的？你以为我们是来淘金发财的，不是来听讲的吗？

苏：听讲也总有个限度嘛。

格：苏格拉底啊，对于一个有头脑的人来说，听这样的谈话，其（C）限度就是到死方休。因此，你不要为我们担心，你自己请不要厌烦，你要答复我们的问题，告诉我们：你觉得我们的护卫者应该怎样去把妇女与儿童归为公有；儿童从出生至接受正规教育，这一阶段大家公认是教育最难的时期，这一时期应该怎样去培养他们。因此，请告诉我们，这一切该怎么办。

苏：我的好朋友，要说明这些不容易；这里比前面讨论的问题，有更多的疑点。因为人们会怀疑，我所建议的是不是行得通；就说行得通吧，人们还会怀疑这做法是不是最善。因此，我的好朋友（D）啊，我怕去碰这个问题，怕我的这个理论会被认为只是一种空想。

格：不用怕。我们听众对你是善意的，信任的，能理解你的困难的。

苏：老朋友，你这些话的意思是为了鼓励我吗？

格：是的。

苏：可是结果适得其反。因为，如果我对于我所要讲的很有把握，那么这种鼓励是非常好的。当一个人和志同道合的朋友们在（E）一起讨论大家所关心的头等大事，心里有数，讲起来自然左右逢源，头头是道。但是，如果像我目前的情况，胸无成竹，临时张皇，那是可怕而危险的。我怕的不是人家嘲笑，那是孩子气；我怕的是（451）迷失真理，在最不应该摔跤的地方摔了跤，自己跌了不算，还把我的朋友们的统统拖下去跌成一大堆！所以，格劳孔啊，在我讲以前，我先向复仇女神致敬，求她宽恕。在我看来，失手杀人其罪尚小，混淆美丑、善恶、正义与不正义，欺世惑众，其罪大矣。所以这种事情是一种冒险，是只能在敌人中间干而不能在朋友之间干的。所（B）以你的鼓励是不能增加我的勇气的。

格（带笑）：苏格拉底啊！就是你在辩论中偶有错误，对我们有害，我们还是释放你，像在误杀案中一样，赦你无罪，不算你欺骗了我们。所以请你放大胆子讲下去吧！

苏：好，那么，在法律上，凡被开释者，就无罪了；既然法律上是

这样，那么我们这里想必也是这样。

格：既然如此，讲下去吧，不要推托了。

苏：那么现在我们必须回过头来把那些按照应有的顺序也许（C）早就应该讲了的東西讲一讲。男子表演过了后，让妇女登台，这可能是一个好办法，尤其是因为你们急得要听我讲。对于像我们在前面说过的那样成长和教出来的男子说来，我认为他们保有与使用孩子和妇女的唯一正确的方式应像我们在当初开始讨论男子问题时建议的那样 [注112](#)。你还记得那时我们曾竭力论证他们应做羊群的护卫者吗？

格：是的。

（D） 苏：让我们保持这个比喻，给妇女以同样的培养和训练，看这样说适当不适当。

格：怎么个培养训练法？

苏：这样。我们要不要指望母犬帮助公犬一起在外追寻搜索，参加一切警卫工作？或者还是让母犬躲在窝里，只管生育小犬，抚育小犬，让公犬独任警卫羊群的工作呢？

（E） 格：我们除了把母的警犬看作较弱者，公的看作较强者以外，应当一切工作大家同干。

苏：对于一种兽类如果你不给以同样的饲养同样的训练，你能不分彼此地使用它们吗？

格：不能。

苏：那么，如果我们不分彼此地使用女子，照使用男子那样，我们一定先要给女子以同样的教育。（452）

格：是的。

苏：我们一向是用音乐和体操教育男子的。

格：是的。

苏：那么，为了同样地使用女子，我们一定要同样地用两门功课来教育女子，并且还要给她们军事教育。

格：根据你说的看来似乎有理。

苏：好，我们刚才所提的许多建议，要是付诸实施的话，由于违反当前的风俗习惯，我怕或许会让人觉得好笑的。

格：的确。

苏：你看其中最可笑的是什么？难道不显然是女子在健身房（B）里赤身裸体 ^{注113} 地和男子一起锻炼吗？不仅年轻女子这样做，还有年纪大的女人，也像健身房里的老头儿一样，皱纹满面的，看上去很不顺眼，可是她们还在那儿坚持锻炼呢。这不是再可笑没有了吗？

格：啊呀！在目前情况下，似乎有些可笑。

苏：关于女子体育和文艺教育的改革，尤其是关于女子要受军事训练，如携带兵器和骑马等等方面的问题，我们既然开始讨论（C）了，就得坚持下去。文人雅士们的俏皮话、挖苦话我们是必定会听到的，千万不要怕。

格：你说的很对。

苏：我们既然出发了，在立法征途上虽然遇到困难，也绝不能后退。我们请求那些批评家们暂时抛弃轻薄故态，严肃一些；请他们回顾一下希腊人，在并不太久以前，还像现在大多数野蛮人那样，认为男子给人家看到赤身裸体也是可羞可笑的呢。当最初克（D）里特人和后来斯巴达人开始裸体操练时，你知道不是也让那个时候的才子派的喜剧家们用来开过玩笑吗？

格：确是如此。

苏：但是，既然（我认为）经验证明，让所有的这类事物赤裸裸的比遮遮掩掩的要好，又，眼睛看来可笑的事物在理性认为最善的事物面前往往会变得不可笑。那么，这也就说明了下述这种人的（E）话乃是一派胡言：他们不认为邪恶是可笑的，倒认为别的都是可笑的；他们不去讽刺愚昧和邪恶，却眼睛盯着别现象加以讥讽；他们一本正经地努力建立某种别的美的标准，却不以善为美的标准。

格：你说得完全对。

苏：我们要取得一致意见的第一件事就是，这些建议是否行得通。是吧？因为无论发言人是在开玩笑，还是认真真的，我们都一定要准备提出这个问题：女子按其天性能胜任男子的一切职务（453）吗，或者还是什么都干不了，或者只能干其中有限的几种？如果说能干其中的几种，战争是不是包括在内？我们这样开始讨论，由此逐渐深入，可以得到最美满的结论。这样不是最好的方法吗？

格：这是极好的方法。

苏：那么我们要不要替我们的假想论敌，向我们自己提出诘难，以免因没有人替他们辩护，只听到我们的一面之词呢？

格：你完全可以这样做。（B）

苏：那么，要不要让我们替他们说句话：我的亲爱的苏格拉底、格劳孔呀！实在没有必要让别人来批评你们。你们自己在开始讨论建立你们国家的时候，早已同意一个原则，即每个人应该做天然适宜于自己的工作。

格：我想，我们的确是同意过的，不是吗？

苏：他们会这样问：男子与女子之间不是天然就有很大的差别吗？当我们承认有之后，他们会问我们要不要给男子女子不同的工作，来照顾这些天然的差别？当我们说要的，他们会再问下去：（C）既说男女应该有同样的职业，又说他们之间有很大的自然差别，这岂不是在犯自相矛盾的错误吗？那怎么办？你聪明人能够答复这个问题吗？

格：要我立刻答复这样突然的问题，实在不容易。我只有请求你替我们这方面答辩一下，话随你怎么说。

苏：亲爱的格劳孔，这些困难，还有别的许多类似的困难都是我早就看到的，因此我怕触及妇女儿童如何公有、如何教育方面的（D）立法问题。

格：真的，这不像是一件容易的事情。真不容易。

苏：当然不容易。但是既然跌到水里了，那就不管是在小池里还是在大海里，我们义无反顾，只好游泳了。

格：极是。

苏：那么，我们也只好游下去，希望安然渡过这场辩论。但愿音乐家阿里安的海豚^{注114}把我们驮走，或者还有其他什么急救的办法。

格：看来如此。

（E）苏：好，让我们来看看能不能找到一条出路。我们承认过不同的禀赋应该有不同的职业，男子与女子有不同的禀赋。可是现在我们又说不同禀赋的人应该有同样的职业，这岂不是对我们自己的一种反驳吗？

格：一点不错。

（454）苏：亲爱的格劳孔，争论艺术的力量真了不起呀！

格：怎么回事？

苏：因为我看到许多人甚至不由自主地跌到这个陷阱中去，他们以为是在辩论，实际上不过在吵架而已。因为他们不懂得在研究一句话的

时候怎样去辨别其不同的含义，只知道在字面上寻找矛盾之处。他们咬文嚼字，互相顶嘴，并不是在作辩证式的讨论。

格：是的，许多场合都有这种情况，不过你认为我们这里也是这样吗？

（B） 苏：绝对是的。无论如何，我担心我们在这里有不知不觉陷入一场文字争吵的危险。

格：怎么会这样的？

苏：不同的禀赋不应该从事于同样的职业。我们对于这个原则，在字面上鼓足勇气，斤斤计较，可是我们从来没有停下来考虑考虑，不同的禀赋究竟是什么意思，同样的禀赋究竟是什么意思，对不同的禀赋给以不同的职业，对同样的禀赋给以同样的（C） 职业，究竟是什么意思？

格：我们确实没有考虑过。

苏：看来，根据这个原则，我们就可以问我们自己：秃头的人们和长头发的人们是同样的还是异样的禀赋；要是我们同意他们是异样的禀赋，我们就禁止长头发的人做鞋匠而不禁止秃头的人做鞋匠，或者，禁止秃头的人做鞋匠而不禁止长头发的人做鞋匠。

格：这可笑到极点。

苏：可笑的原因在于，我们所说禀赋的同异，绝不是绝对的，无限制的，而只是关联到行业的同异。例如一个男子和一个女人都（D） 有医疗的本领，就有同样的禀赋。你觉得对不对？

格：对的。

苏：但是一个男医生和一个男木工的禀赋就不同。

格：确是不同。

苏：那么，如果在男性和女性之间，发现男性或女性更加适宜于某一种职业，我们就可以把某一种职业分配给男性或女性。但是，如果我们发现两性之间，唯一的区别不过是生理上的区别，阴（E） 性受精生子，阳性放精生子，我们不能据此就得出结论说，男女之间应有我们所讲那种职业的区别；我们还是相信，我们的护卫者和他们的妻子应该担任同样的职业为是。

格：你说的很对。

苏：其次，我们要请那些唱反调的人，告诉我们，对建设国家有贡献的技术和职业，哪些仅仅适宜于女性，哪些仅仅适宜于男（455）性

呢？

格：这你无论如何是问得公道合理的。

苏：也许有人会像你刚才所说的那样说：一下子不容易找到令人满意的答复，只要给他们时间想一想，这也并不太难的。

格：他也许会这么说。

苏：那么，我们可不可以请求反对我们的人一直跟着我们，以（B）便我们或许能够向他证明，在治理一个国家方面没有一件事是只有男子配担任女人担任不了的？

格：当然可以。

苏：那么，让我们来请他答复这个问题。“当你说一个人对某件事有天赋的才能另一个人没有天赋的才能，是根据什么呢？是因为一个人学习起来容易另一个人学起来困难，对吗？是不是因为有的人一学就懂，懂了就能类推，举一反三；有的人学习了好久，甚至还不记得所学的是什么东西？是不是因为有的人身体能充分（C）地为心灵服务，有的人身体反而阻碍心灵的发展呢？你还有什么别的东西可用来作为每一问题上区分有好天赋与没有好天赋的依据的吗？”

格：没有人能找到别的东西来作为区分的根据的了。

苏：那么，有没有一种人们的活动，从上述任何方面看，男性都不胜于女性？我们要不要详细列举这种活动，像织布、烹饪、做糕（D）点等等，女人以专家自命，要是男人胜了，她们觉得害羞，怕成为笑柄的？

格：你说得对。我们可以说，一种性别在一切事情上都远不如另一性别。虽然在许多事物上，许多女人的确比许多男人更为擅长，但是总的看来，情况是像你所说的那样。

苏：那么，我的朋友，没有任何一项管理国家的工作，因为女人在干而专属于女性，或者因为男人在干而专属于男性。各种的天赋才能同样分布于男女两性。根据自然，各种职务，不论男的女的都可以参加，只是总的说来，女的比男的弱一些罢了。（E）

格：很对。

苏：那么，我们要不要把一切职务都分配给男人而丝毫不分配给女人？

格：啊，那怎么行？

苏：我想我们还是这样说的好：有的女人有搞医药的天赋，有的没

有，有的女人有音乐天赋，有的没有。

格：诚然。

苏：我们能不能说：有的女人有运动天赋，爱好战斗，有的女人（456）天性不爱战斗，不爱运动？

格：能说。

苏：同样我们能不能说有的爱智，有的厌智，有的刚烈，有的懦弱？

格：也能这么说。

苏：因此，有的女人具有担任护卫者的才能，有的没有这种才能；至于，男人难道我们不能根据同样的禀赋来选择男的保卫者吗？

格：是这样。

苏：那么，女人男人可以有同样的才能适宜于担任国家保卫者的职务，分别只在于女人弱些男人强些罢了。

格：显然是如此。

（B） 苏：因此应该挑选这种女子和这种男子住在一起同负护卫者的职责，既然女的男的才能相似禀赋相似。

格：当然。

苏：同样的禀赋应该给同样职务，不是吗？

格：是的。

苏：话又说回到前面。我们同意给护卫者的妻子们以音乐和体育上的锻炼，并不违背自然。

（C） 格：毫无疑问。

苏：因此我们的立法并不是不切实际的空想，既然我们提出的法律是合乎自然的。看来倒是目下流行的做法是不自然的。

格：似乎如此。

苏：那么，我们所要考虑的问题是：我们的建议是否行得通？如果行得通的话，它们是不是最好？

格：是这个问题。

苏：我们已经同意是行得通的，不是吗？

格：是的。

苏：那么，我们要取得一致意见的次一个问题是：我们建议的是不是最好？

格：显然是的。

苏：好，为了培养护卫者，我们对女子和男子并不用两种不同的教育方法，尤其是因为不论女性男性，我们所提供的天然禀赋是一样的。

（D）格：应该是同样的教育。

苏：那么，对于下面的问题，你的意见如何？

格：什么问题？

苏：问题是：你以为男人们是有的好些有的差些，还是所有男人都是一样的呢？

格：他们当然不是一样的。

苏：那么，在我们正建立的这个国家里，哪些男人是更好的男人？是受过我们所描述过的那种教育的护卫者呢，还是受过制鞋技术教育的鞋匠呢？

格：这是可笑的问题。

苏：我懂。但请你告诉我，护卫者是不是最好的公民？（E）

格：是最好的。好得多。

苏：那么，是不是这些女护卫者也是最好的女人？

格：也是最好的。

苏：一个国家里能够造就这些出类拔萃的女人和男人，还有什么事情比这个更好的吗？

格：没有。

苏：这是受了我们所描述过的音乐和体操教育的结果吧？（457）

格：当然是的。

苏：那么，我们所提议的立法，不仅是可能的，而且对于国家也是最好的。

格：确实是的。

苏：那么，女的护卫者必须裸体操练，既然她们以美德做衣服。她们必须同男人一起参加战争，以及履行其他护卫者的义务，这是她们唯一的职责。在这些工作中她们承担比较轻些的，因为女性（B）的体质比较文弱。如有任何男人对女人（出于最好的动机）裸体操练加以嘲笑，正如诗人品达所云“采不熟之果”^{注115}，自己不智，反笑人愚，他显然就不懂自己在笑什么，在做什么。须知，“有益的则美，有害的则丑”这一句话，现在是名言，将来也是名言。

格：我完全同意。

苏：在讨论妇女法律问题上，我们可以说已经越过了第一个浪（C）头，总算幸而没有遭灭顶之灾。我们规定了男的护卫者与女的护卫者必须担任同样的职务；并且相当一致地证明了，这个建议不仅是可行的，而且是有益的。

格：的确如此，你越过的浪头可不小呀！

苏：你要看到了第二个浪头，你就不会说第一个浪头大了。

格：那么，讲下去，让我来看看。

苏：作为上面这个论证以及前面的所有论证的结果，依我看，是一条如下的法律。

格：什么样的？

苏：这些女人应该归这些男人共有，任何人都不得与任何人组成（D）成一夫一妻的小家庭。同样地，儿童也都公有，父母不知道谁是自己的子女，子女也不知道谁是自己的父母。

格：这比前面说的是一个更大的浪头了，使人怀疑这个建议是不是行得通，有没有什么益处。

苏：啊，关于有没有什么益处，我看这点不必怀疑，谁都不会否认妇女儿童一律公有有最大的益处。但是，是否行得通？据我看来，这个问题将引起极大的争论。（E）

格：两个问题都要大争而特争的。

苏：你的意思是不是说，我要腹背受敌了。我原来希望你同意这个建议是有益的，那样我就可以避重就轻来讨论是否行得通的问题了。

格：你休想滑过去，给我发觉了！你不许走，你得对两个建议，都要说出道理来。

苏：好，我甘愿受罚，但请你原谅让我休息一下。有那么一种懒汉，他们独自徘徊，想入非非，不急于找到实现他们愿望的方法，（458）他们暂时搁起，不愿自寻烦恼去考虑行得通与行不通的问题；姑且当作已经如愿以偿了，然后在想象中把那些大事安排起来，高高兴兴地描写如何推行如何实现；这样做他们原来懒散的心灵更加懒散了。我也犯这个毛病，很想把是否行得通的问题推迟一下，回头（B）再来研究它。现在我们假定这是行得通的；在你许可之下，我愿意先探讨治理者在实行起来时怎样安排这些事情。同时还要证明这些安排对于国家对于护卫者都有极大的益处。我准备同你先研讨这个问题，然后再考虑其他问题，如果你赞成的话。

格：我赞成，请讲下去。

苏：那么我以为，治理者和他们的辅助者如果都名副其实的（C）话，辅助者必须愿意接受命令，而治理者必须发布命令——在一些事情中按照法律发布命令，在另一些我们让他们自己斟酌的事情中根据法律的精神发布命令。

格：大概是。

苏：那么，假定你这个立法者选出了一些男人，同时选出了一些女人，这些女人的品质和这些男人一样，然后把这些人派给这（D）些男人。这些男人女人同吃同住，没有任何私财；彼此在一起，共同锻炼，天然的需要导致两性的结合。我所说的这种情况不是一种必然的结果吗？

格：这不是几何学的必然，而是情欲的必然。对大多数人的行动来讲，情欲的必然比几何学的必然有更大的强制力与说服力。

苏：确是如此。不过再说，格劳孔，如果两性行为方面或任何（E）他们别的行为方面毫无秩序，杂乱无章，这在幸福的国家里是褻读的。我们的治理者是绝不能容许这样的。

格：是的，这是不对的。

苏：因此很明白，婚姻大事应尽量安排得庄严神圣，婚姻若是庄严神圣的，也就能是最有益的。

（459）格：诚然。

苏：那么，怎么做到最有益呢？格劳孔，请告诉我，我在你家里看到一些猎狗和不少纯种公鸡，关于它们的交配与生殖你留意过没有？

格：什么？

苏：首先，在这些纯种之中——虽然它们都是良种——是不是有一

些证明比别的一些更优秀呢？

格：是的。

苏：那么，你是一律对待地加以繁殖呢，还是用最大的注意力选出最优秀的品种加以繁殖的呢？

（B）格：我选择最优秀的加以繁殖。

苏：再说，你选择年龄最幼小的，还是选择最老的，还是尽量选择那些正在壮年的加以繁殖呢？

格：我选那些正在壮年的。

苏：如果你不这样选种，你不是要你的猎狗和公鸡的品种每况愈下吗？

格：是的。

苏：马和其他兽类怎么样？情况会有不同吗？

格：倘若不是这样，那才怪呢？

苏：天啊！我亲爱的朋友，这个原则如果同样适用于人类的话，需要我们的统治者拿出多高明的手腕呀！

格：是适用的。但是为什么说需要高明的手腕呢？（C）

苏：因为他们要用大量我们前面讲过的那种药物 [注116](#)。对肯用规定的膳食，不必服药的病人，普通的医生就可以应付了。如果遇到需要服用药物的病人，我们知道就需要一个敢想敢做的医生就行了。

格：是的。不过同我们的问题有什么关系？

苏：这个，大概是治理者为了被治理者的利益，有时不得不使用一些假话和欺骗。我以为我们说过，它们都是作为一种药物使（D）用的。

格：是的，说得对。

苏：那么，在他们结婚和生育方面，这个“对”看来还不是个最小的“对”呢。

格：这是怎么的？

苏：从上面同意的结论里，我们可以推断：最好的男人必须与最好的女人尽多结合在一起；反之，最坏的与最坏的要尽量少结合在（E）一

起。最好者的下一代必须培养成长，最坏者的下一代则不予养育，如果品种要保持高质量的话；除了治理者外，别人不应该知道这些事情的进行过程。否则，护卫者中难免互相争吵闹不团结。

格：很对。

苏：按照法律须有假期，新妇新郎欢聚宴饮，祭享神明，诗人做（460） 赞美诗，祝贺嘉礼。结婚人数的多寡，要考虑到战争、疾病以及其他因素，由治理者们斟酌决定；要保持适当的公民人口，尽量使城邦不至于过大或过小。

格：对的。

苏：我想某些巧妙的抽签办法一定要设计出来，以使不合格者在每次求偶的时候，只好怪自己运气不好而不能怪治理者。

格：诚然是的。

（B） 苏：我想当年轻人在战争中证明他们英勇卫国功勋昭著的，一定要给以荣誉和奖金，并且给以更多的机会，使与妇女配合，从他们身上获得尽量多的后裔。

格：对得很。

苏：生下来的孩子将由管理这些事情的官员带去抚养。这些官员或男或女，或男女都有。因为这些官职对女人男人同样开放。

（C） 格：是的。

苏：优秀者的孩子，我想他们会带到托儿所去，交给保姆抚养；保姆住在城中另一区内。至于一般或其他人生下来有先天缺陷的孩子，他们将秘密地加以处理，有关情况谁都不清楚。

格：是的。这是保持治理者品种纯洁的必要条件。

苏：他们监管抚养孩子的事情，在母亲们有奶的时候，他们引导母亲们到托儿所喂奶，但竭力不让她们认清自己的孩子。如果（D） 母亲的奶不够，他们另外找奶妈。他们将注意不让母亲们喂奶的时间太长，把给孩子守夜以及其他麻烦事情交给奶妈和保姆去干。

格：你把护卫者妻子抚育孩子的事情，安排得这么轻松！

苏：这是应该的。现在让我们谈谈我们规划的第二部分。我们曾经说过，儿女应该出生在父母年轻力壮的时候。

格：诚然。（E）

苏：你同意一个女人精力最好的时候大概可以说是二十年，男人是三十年吗？

格：你要选择哪几年？

苏：女人应该从二十岁到四十岁为国家抚养儿女，男人应当从过了跑步速度最快的年龄到五十五岁。（461）

格：这是男女在身心两方面都精力旺盛的时候。

苏：因此，如果超过了这个年龄或不到这个年龄的任何人也给国家生孩子，我们说，这是亵渎的不正义的。因为他们生孩子（如果事情不被发觉的话）得不到男女祭司和全城邦的祷告祝福——这种祝福是每次正式的婚礼都可以得到的，祈求让优秀的对国家有贡献的父母所生的下代胜过老一代变得更优秀，对国家更有（B）益——这种孩子是愚昧和淫乱的产物。

格：很对。

苏：同样的法律也适用于这样的情况：一个尚在壮年的男人与一个尚在壮年的女子苟合，未得治理者的准许。因为我们将说他们给国家丢下一个私生子，这是不合法的，亵渎神明的。

格：对极了。

苏：但是，我想女人和男人过了生育之年，我们就让男人同任（C）何女人相处，除了女儿和母亲，女儿的女儿以及母亲的母亲。至于女人同样可以和任何男人相处，只除了儿子、父亲，或父亲的父亲和儿子的儿子。我们一定要警告他们，无论如何不得让所怀的胎儿得见天日，如果不能防止，就必须加以处理，因为这种后代是不应该抚养的。

格：你所讲的这些话都很有道理。但是他们将怎样辨别各人（D）的父亲、女儿和你刚才所讲的各种亲属关系呢？

苏：他们是很难辨别。但是有一个办法，即，当他们中间有一个做了新郎之后，他将把所有在他结婚后第十个月或第七个月里出生的男孩作为他的儿子，女孩作为他的女儿；他们都叫他父亲。他又把这些儿女的儿女叫做孙子孙女，这些孙子孙女都叫他的同辈为祖父祖母。所有孩子都把父母生自己期间出生的男孩女孩称（E）呼为兄弟姐妹。他们不许有我们刚才讲的那种性关系。但是，法律准许兄弟姐妹同居，如果抽签决定而且特尔斐的神示也表示同意的话。

格：对极了。

苏：因此，格劳孔，这就是我们城邦里护卫者中间妇女儿童公有的做法。这个做法和我们政治制度的其余部分是一致的，而且是最好最好

的做法。这一点我们一定要在下面以论辩证证实之。你（462）认为然否？

格：诚然。

苏：因此，为取得一致意见，我们是不是首先要问一问我们自己：什么是国家制度的至善，什么是立法者立法所追求的至善，以及，什么是极恶；其次，我们是不是要考虑一下，我们刚才提出的建议是否与善的足迹一致而不和恶的足迹一致？

格：完全是的。

苏：那么，对于一个国家来讲，还有什么比闹分裂化一为多更恶的吗？还有什么比讲团结化多为一更善的吗？（B）

格：当然没有。

苏：那么，当全体公民对于养生送死尽量做到万家同欢万家同悲时，这种同甘共苦是不是维系团结的纽带？

格：确实是的。

苏：如果同处一国，同一遭遇，各人的感情却不一样，哀乐不同，那么，团结的纽带就会中断了。

格：当然。

苏：这种情况的发生不是由于公民们对于“我的”“非我的”以及“别人的”这些词语说起来不能异口同声不能一致吗？（C）

格：正是。

苏：那么，一个国家最大多数的人，对同样的东西，能够同样地说“我的”“非我的”，这个国家就是管理得最好的国家。

格：最好最好的。

苏：当一个国家最最像一个人的时候，它是管理得最好的国家。比如像我们中间某一个人的手指受伤了，整个身心作为一个人的有机体，在统一指挥下，对一部分所感受的痛苦，浑身都感觉（D）到了，这就是我们说这个人在手指部分有痛苦了。这个道理同样可应用到一个人的其他部分，说一个人感到痛苦或感到快乐。

格：同样，有如你所说的，管理得最好的国家最像各部分痛痒相关的一个有机体。

苏：那么，任何一个公民有时有好的遭遇，有时有坏的遭遇，这

(E) 一种国家很可能会说，受苦的总是国家自己的一个部分，有福应该同享，有难应该同当。

格：一个管理得很好的国家必须是这样的。

苏：现在是时候了，我们应该回到我们这个国家来看看，是否这里可以看到我们所一致同意过的那些品质，不像别的国家。

格：我们应该这样做。

(463) 苏：好，那么，在我们的国家里，也有治理者和人民，像在别的国家里一样，是吗？

格：是这样。

苏：他们彼此互称公民，是吗？

格：当然是的。

苏：在别的国家里，老百姓对他们的治理者，除了称他们为公民外，还称他们什么呢？

格：在很多国家里叫他们首长；在平民国家里叫他们治理者。

苏：在我们国家里对于治理者除了叫他们公民外还叫他们什么？

(B) 格：保护者与辅助者。

苏：他们怎样称呼人民？

格：纳税者与供应者。

苏：别的国家的治理者怎样称呼人民？

格：奴隶。

苏：治理者怎样互相称呼？

格：同事们。

苏：我们的治理者怎样互相称呼？

格：护卫者同事们。

苏：告诉我，在别的国家里是不是治理者同事们之间有的以朋友互称，有的却不是？

格：是的，这很普遍。

苏：他们是不是把同事中的朋友看作自己人，把其他同事看作外人？（C）

格：是的。

苏：你们的护卫者们怎么样？其中有没有人把同事看成或说成外人的？

格：当然不会有。他一定会把他所碰到的任何人看作是和他有关系的，是他的兄弟、姐妹，或者父亲、母亲，或他的儿子、女儿，或他的祖父、祖母、孙子、孙女。

苏：你答复得好极了。请再告诉我一点。这些亲属名称仅仅是个空名呢，还是必定有行动来配合这些名称的呢？对所有的父（D）辈，要不要按照习惯，表示尊敬，要不要照顾他们，顺从他们，既然反此的行为是违天背义为神人所共愤的？要不要让这些道理成为人们对待父亲和其他各种亲属应有态度的，从全体人民那里一致听到的神谕呢？还是让别的某种教导从小就充塞孩子们的耳（E）朵呢？

格：要这些道理。如果亲属名称仅仅是口头上说说的，而无行动配合，这是荒谬的。

苏：那么，这个国家不同于别的任何国家，在这里大家更将异口同声歌颂我们刚才所说的“我的”这个词儿。如果有任何一个人的境遇好，大家就都说“我的境遇好”，如果有任何一个人的境遇不好，大家就都说“我的境遇不好”。

格：极是。

（464）苏：我们有没有讲过，这种认识这种措辞能够引起同甘共苦彼此一体的感觉？

格：我们讲过。并且讲得对。

苏：那么护卫者们将比别的公民更将公有同一事物，并称之为“我的”，而且因这种共有关系，他们苦乐同感。

格：很对。

苏：那么，除了国家的政治制度之外，在护卫者之间妇女儿童的公有不也是产生苦乐与共的原因吗？

格：这无疑是主要的原因。

（B）苏：我们还曾一致说过，这是一个国家的最大的善，我们还会把一个管理得好的国家比之于个人的身体，各部分苦乐同感，息息相关。

格：我们一致这样说过，说得非常对。

苏：我们还可以说，在辅助者之间妇女儿童公有对国家来说也是最大的善，并且是这种善的原因。

格：完全可以这样说。

苏：这个说法和我们前面的话是一致的。因为我想我们曾经（C）说过，我们的护卫者不应该有私人的房屋、土地以及其他私人财产。他们从别的公民那里，得到每日的工资，作为他们服务的报酬，大家一起消费。真正的护卫者就要这个样子。

格：你说得对。

苏：那么，我们已讲过的和我们正在这里讲的这些规划，是不是能确保他们成为名副其实的保卫者，防止他们把国家弄得四分五裂，把公有的东西各个说成“这是我的”，各人把他所能从公家（D）弄到手的東西拖到自己家里去，把妇女儿童看做私产，各家有各家的悲欢苦乐呢？他们最好还是对什么叫自己的有同一看法，行动有同一目标，尽量团结一致，甘苦与共。

格：完全对。

苏：那么，彼此涉讼彼此互控的事情，在他们那里就不会发生了吗？因为他们一切公有，一身之外别无长物，这使他们之间不会发生纠纷。因为人们之间的纠纷，都是由于财产，儿女与亲属的（E）私有造成的。

格：他们之间将不会发生诉讼。

苏：再说，他们之间也不大可能发生行凶殴打的诉讼事件了。因为我们将布告大众，年龄相当的人之间，自卫是善的和正义的。这样可以强迫他们注意锻炼，增强体质。

格：很对。

苏：这样一项法令还有一个好处。一个勃然发怒的人经过自（465）卫，怒气发泄，争吵也就不至于走到极端了。

格：诚然。

苏：权力应该赋予年长者，让他们去管理和督教所有比较年轻的人。

格：道理很明白。

苏：再说，理所当然，年轻人是不大会对老年人动武或者殴打的，

除非治理者命令他们这样做。我认为年轻人也不大会对老年（B）人有其他无礼行为的。有两种心理在约束他们：一是畏惧之心，一是羞耻之心。羞耻之心阻止他去冒犯任何可能是他父辈的人；畏惧之心使他生怕有人来援助受害者，而援助者可能是他的儿辈、兄弟或父辈。

格：结果当然是这样。

苏：因此，我们的法律将从一切方面促使护卫者们彼此和平相处。是吧？

格：很和平！

苏：只要他们内部没有纷争，就不怕城邦的其他人和他们闹纠纷或相互闹纠纷了。

（C）格：是的，不必怕。

苏：他们将摆脱一些十分琐碎无聊的事情。这些事是不值得去烦心的，我简直不愿去谈到它们。诸如，要去奉承富人，要劳神焦思去养活一家大小，一会儿借债，一会儿还债，要想尽办法挣几个大钱给妻子仆役去花费。所有这些事琐琐碎碎，大家都知道，不（D）值一提。

格：啊，这个道理连瞎子也能明白。

苏：那么，他们将彻底摆脱这一切，如入极乐世界，生活得比最幸福的奥林匹克胜利者还要幸福。

格：怎么会的？

苏：他们得到的比奥林匹克胜利者还要多。他们的胜利更光荣，他们受到的公众奉养更全面。他们赢得的胜利是全国的资助。他们得到的报酬是他们以及他们的儿女都由公家供养。他们所需要的一切，都由公家配给。活着为全国公民所敬重，死后受哀荣备至的葬礼。（E）

格：真是优厚。

苏：你还记得吗？以前辩论时，有人责怪我们没有使护卫者们得到幸福，说他们掌握一切，自己却什么也没有。我想你还记得，（466）我们曾答应过，在适当的时候可以回到这个问题上来；当时我们所关心的是使一个护卫者成为一个名副其实的护卫者，尽可能使国家作为一个整体得到幸福，而不是只为某一个阶级考虑，只使一个阶级得到幸福。

格：我记得。

苏：那么，好，既然我们的扶助者 [注117](#) 的生活，看来比奥林匹克运动会的胜利者的生活还要好，那么，还有什么必要去和鞋匠，其他（B）匠人，以及农民的生活去比较吗？

格：我想没有必要。

苏：再者，我们不妨把我在别的地方说过的一些话在这里重说一遍。如果护卫者一心追求一种不是一个名副其实的护卫者应有的幸福生活，不满足于一种适度的安稳的，在我们看来是最好的生活，反而让一种幼稚愚蠢的快乐观念困扰、支配，以至利用权力损公肥私，损人利己，那么他迟早会发现赫西俄德说的“在某种意义（C） 上半多于全”这句话确是至理名言！

格：如果他听我的劝告，他会仍然去过原来的这种生活。

苏：那么，你同意女子也过我们所描述的这种生活？

——女子和男子有共同的教育、有共同的子女和共同保护其他公民；无论是在国内还是外出打仗，女子与男子都应当像猎犬似的，（D）一起守卫一起追逐；并且，尽可能以一切方式共有一切事物？你同意，只有这样做他们才能把事情做得最好，既不违反女子与男子不同的自然特性，也不违反女子与男子之间天然的伙伴关系？

格：我同意。

苏：那么，还有待于研究的问题是：这样的共同关系能否像在别的动物中那样，真正在人与人之间建立起来呢？如果可能，还要问，怎么做才可能？

格：我正要提这个问题，给你抢先说了。

苏：他们在战争中将怎么做，我以为是明摆着的。

（E）格：怎么做？

苏：她们将和男子一同整队出发，带了身强力壮的孩子，让他们见识一下将来长大了要做的的事情，像别的行业中带着孩子看看（467）一样。除了看看而外，这些孩子还要帮助他们的父母从事各种军中勤务，并侍候他们的父母。你有没有看到过技工（譬如陶工）的孩子在自己正式动手做之前有过长期的观察和帮做的过程？

格：我看到过的。

苏：难道陶工倒更应该比护卫者注意去教育他们的孩子，让孩子们跟他们见识和实习，以便将来做好自己的工作？

格：这种想法就太可笑了。

（B）苏：再说，人也像动物一样，越是在后代面前，对敌人作战也越是勇猛。

格：确是如此。不过苏格拉底，冒的危险可也不小呀！胜败兵家常事。要是打了败仗，他们的后代将同他们自己一样遭到巨大损失，以致劫后遗民复兴祖国成为不可能。

苏：你的话是对的。不过你想永远不让他们冒任何危险吗？

格：绝无此意。

苏：如果危险非冒不可的话，那么冒险而取得胜利者不是可以经过锻炼而得到进步吗？

格：显然如此。（C）

苏：一个长大了要做军人的人，少年时不去实习战争，以为这个险不值得冒，或者冒不冒差别不大，你看这个想法对不对？

格：不对。这个险冒与不冒，对于要做军人的人有很大的区别。

苏：那么，作为前提我们一定要让孩子们从小实地见习战争，同时我们也采取必要措施避免危险，这样就两全了。是不是？

格：是的。

苏：那么，首先他们的父辈，关于军事总不见得没有一点经验吧？总懂得点哪些战役是危险的，哪些是不危险的吧？（D）

格：他们应当懂得的。

苏：因此他们可以把孩子带去参加不危险的战役，不带他们去参加有危险的战役。

格：对。

苏：他们将把孩子们交给那些在年龄和经验方面都有资格做孩子们领导者和教师的，不是滥竽充数的军官去带领。

格：这是非常恰当的。

苏：可是我们也要看到，人们遭遇意外是屡见不鲜的。

格：的确是。

苏：因此我以为，为了预防意外，我们应该一开始就给孩子们装上翅膀，必要时让他们可以振翼高飞。

（E）格：什么意思？

苏：我们一定要让孩子们从小学会骑马，然后带他们骑马到战场上去察看战斗，但不要让他们骑那种好战的劣马，而要让他们骑那种既跑得快而又容易驾驭的驯马。这样他们就既可以很好地看到自己将来要做的事情，一有危险，他们只要跟着长辈领导人，又可以迅速撤离。

格：我看你的话是对的。

（468） 苏：那么，关于军事纪律应该如何规定？士兵应该如何对待自己人，如何对待敌人？我的想法不知对不对？

格：请把你的想法告诉我。

苏：如果任何士兵开小差逃跑，或者丢掉武器，或者由于胆怯犯了其他类似的错误，这种士兵要不要被下放去做工匠或者农夫？

格：断然要。

苏：任何士兵被敌人活捉做了战俘，我们同意不同意，把他当作礼物送给敌人，随敌人怎么去做处理他？

（B） 格：完全同意。

苏：一个士兵如果在战场上勇敢超群，英名远扬，他应当首先受到战场上战友们的致敬，然后再受到少年和儿童的致敬。你赞成不赞成？

格：赞成。

苏：他还应该受到他们向他伸出右手的欢迎？

格：应该。

苏：但是，我想你不会再赞成我下面的话了。

格：什么话？

苏：他应该吻每一个人，并且被每一个人所亲吻。你赞成吗？

格：完全赞成。我对这条法令，还要补充一点：在该战役期间他要爱谁，谁都不准拒绝。理由是：如果他在爱着什么（男的或（C）女的），他就会更热切地要赢得光荣。

苏：好极了。我们已经说过，结婚的机会对于优秀人物，应该多多益善，以便让他们尽可能地多生孩子。

格：是的，我们曾经这样说过的。

苏：但是荷马诗篇中还讲起过，用下述方法敬重年轻人中的勇士也

是正当的。荷马告诉我们，阿雅斯打起仗来英勇异常，在宴席（D）上受到全副脊肉的赏赐；这样对于年轻勇士既是荣誉，还可以增强他们的体力。

格：极是。

苏：那么，这里我们至少可以把荷马作为我们的榜样。在祭礼及其他类似场合上，我们表扬那些功勋卓著智勇双全的优秀人物，给他们唱赞美诗，给他们刚才讲过的那些特殊礼遇，给以上座，羊（E）羔美酒，这样对于这些男女勇士，既增强了他们的体质，还给了他们荣誉。

格：你说得好极了。

苏：好，那么，那些战死沙场，——如果有人死后英名扬，难道我们不能首先肯定他是名门望族的金种子吗？

格：绝对可以。

苏：我们要不要相信，赫西俄德诗篇里 [注118](#) 所说的黄金种子死后（469）成为“置身河岳的精灵，保卫下民的救星”？

格：当然要。

苏：我们要不要去询问一下阿波罗，然后按照他所指示的隆重方式安葬这些勇士神人？

格：我们还能采用什么别的方式吗？

苏：而且，以后我们还要对他们的坟墓按时祭扫，尊崇死者有（B）若神明。我们还要把同样的荣誉给予那些因年老或别的原因而死亡的，在正常的一生活中表现得特别优秀的人物。对吗？

格：肯定对的。

苏：再说，我们的士兵应当怎样对待敌人？

格：在哪方面？

苏：首先在变战败者为奴隶方面。希腊人征服别的希腊城邦，把同一种族的人降为奴隶，你以为这样做是合乎正义的吗？还是，——不但自己不这样，而且还竭力阻止别的城邦这样做，使大（C）家看到有被蛮族征服的危险，使希腊人和希腊人团结起来，互不伤害蔚然成风。——还是这样合乎正义呢？

格：希腊人大家团结一致的好。

苏：那么，他们自己不要希腊人做自己的奴隶，同时劝告别的希腊

人也不要希腊人做自己的奴隶？

格：当然。无论如何，那样大家宁愿外抗蛮族，内求团结了。

苏：在战场上作为胜利者，对于被击毙的敌人，除武器外，不去剥取死者其他东西，是不是这样好些？搜剥敌尸财物，仿佛在做什（D）么不可少的事情一样，这不是让一些贪生怕死的胆小鬼找到了借口，他们可以不去追击活着的敌人了吗？不是有过许多军队曾断送于这种只顾抢劫的行为吗？

格：的确是。

苏：你不觉得抢劫死尸是卑鄙龌龊的行为吗？把死者的尸体看作敌人，而让真正的敌人丢下武器远走高飞，这不是女流之辈胸襟狭隘的表现吗？这种行为与狗儿向着扔中它们的石头狂叫，却不过去咬扔石头的人，有什么两样呢？（E）

格：丝毫没有两样。

苏：因此，我们一定要禁止抢劫死尸，一定要给死者埋葬。

格：真的，我们一定要这样做。

苏：再说，我们也不要吧缴获的武器送到庙里，作为捐献的祭品，为了关心维护与其他希腊人的友好关系，尤其不要把希腊人的（470）武器送去。我们倒真该害怕把同种人的这些武器，作为祭品送到庙里去，以至亵渎神圣，除非神指示要这样做。

格：再对不过了。

苏：关于蹂躏敌方希腊人的土地和焚烧敌方希腊人的房屋的问题，你的士兵们究竟应该怎样去对待呢？

格：我很高兴听听你对这个问题的意见。

苏：据我看，他们对希腊敌人既不能蹂躏土地也不该焚烧房（B）屋。他们应该限于把一年的庄稼运走。要不要我把理由告诉你？

格：要。

苏：我的看法是：正如我们有两个不同的名称——“战争”与“内讧”一样，我们也有两个不同的事情。所谓两个不同的事情，一指内部的，自己人的；一指国外的，敌我的。国内的冲突可称为“内讧”，对外的冲突可称为“战争”。

格：你的话很中肯。

(C) 苏：如果说希腊人与希腊人之间的一切关系是属于内部的，自家人的；希腊人与蛮族之间的关系是属于外部的，敌我的；请问，你觉得我这个话也同样中肯吗？

格：很中肯。

苏：那么，当希腊人抗拒野蛮人，或者野蛮人侵略希腊人，他们是天然的敌人，他们之间的冲突必须叫做“战争”；如果希腊人同希腊人冲突，他们是天然的朋友，不过希腊民族不幸有病，兄弟不和(D) 罢了，这种冲突必须叫做“内讧”。

格：我完全同意你的看法。

苏：那么，研究一下我们现在所说的“内讧”问题吧。当内讧发生，一个国家，分裂为二，互相蹂躏其土地，焚烧其房屋，这种荒谬绝伦的行动，使人觉得双方都不是真正的爱国者；否则他们为什么要这样残酷地去伤害自己衣食父母的祖国呢？但是我们认为，如果胜利者仅限于把对手所收获的庄稼带走，他们的所作所为表明(E) 他们还是指望将来言归于好，停止没完没了的内战的，那么他们的行为就还是适度的，可理解的。

格：是的，这种想法还比较文明些，比较合乎人情些。

苏：好。那么，你要创建的城邦，是一个希腊城邦吗？

格：一定是的。

苏：那么，这个城邦的公民不都是文明的君子人吗？

格：确实是的。

苏：他们要不要热爱同种族的希腊人？要不要热爱希腊故国的河山？要不要热爱希腊人共同的宗教信仰？

格：当然要的。

苏：他们不会把同种族希腊人之间的不和看作内部冲突，称之为(471) 为“内讧”而不愿称之为“战争”吗？

格：当然会的。

苏：他们虽然争吵，但还时刻指望有朝一日言归于好吗？

格：完全是这样。

苏：那么，他们的目的在于善意告诫，而不在于恶意奴役和毁灭。他们是教导者，绝不是敌人。

格：很对。

苏：那么，他们既然是希腊人，就不会蹂躏希腊的土地，焚毁希腊的房屋。他们也不会把各城邦的希腊人（少数罪魁祸首除外），不论男女老少，都当作敌人；由于这些理由，他们绝不会蹂躏土地，（B） 拆毁房屋，因为对方大多数人都是他们的朋友。他们作为无辜者进行战争只是为了施加压力，使对方自知悔误赔礼谢罪，达到了这个目标就算

了。

格：我同意你的说法。我们的公民应该这样对待自己的希腊对手。至于对付野蛮人，他们则应该像目前希腊人对付希腊人那样。

苏：那么，我们要不要再给我们的护卫者制定这样一条法（C）律：——不准蹂躏土地，不准焚烧房屋？

格：要的。让我们认为这些话以及前面说过的那些话都是对的。

但是，如果我们让你这样滔滔不绝地讲下去，亲爱的苏格拉底，我担心你将永远说不到那个你答应要解答的问题上来。这个问题是：我们所描述过的这样一种国家是否可能实现？如果可能，又怎样才能实现？我承认，你的国家如能实现，那是非常理想的；（D） 你没有描述到的，我还可以替你补足。我看到全国公民在战争中互不抛弃，彼此以兄弟、父辈、儿子相待，使他们无敌于天下；如果再加上女兵，或同男兵并肩作战或为了吓唬敌人，一齐努力，使他们无往不胜。我还看到你没有提及的种种平时在国内的好处。这（E）些我都承认。如果这种国家实现的话，还有其他说不尽的好处，你也不必再去细讲了。但是，让我们立即来只说明这个问题：这是不 472 是可能？如果可能的话，又怎么可能？其余一切，我们不谈。

苏：你这是对对我的议论作了一次突然的攻击，对我的稍微犹豫你一点也不体谅。你或许不知道，我好不容易刚躲开了头两个浪头，你如今紧接着又向我掀起了第三个浪头，也是最大最厉害的一个浪头。等到你看到听到了这个浪头，你一定会谅解我，承认我的担心和稍作犹豫是自然的，因为要提出来讨论的这个议论是如此的奇特怪异。

（B） 格：你越是这样推诿，我们越是不能放你走；无论如何，你一定得告诉我们，这种政治制度怎样才能实现。因此请讲下去，不要再浪费时间了。

苏：好吧，我们首先要记得，我们是从研究“什么是正义”，“什么是不正义”的问题走到这儿来的。

格：是的，那又怎么样呢？

苏：哦，没有什么。问题在这里。如果我们真找到了什么是正义的话，我们是不是要求一个正义的人和正义本身 注119 毫无差别，在各方

面都完全一模一样呢？还是，只要正义的人能够尽量接近正（C）义本身，体现正义比别人多些，我们也就满意了呢？

格：哦，尽量接近标准就可以使我们满意了。

苏：那么，我们当初研究正义本身是什么，不正义本身是什么，以及一个绝对正义的人和绝对不正义的人是什么样的（假定这种人存在的话），那是为了我们可以有一个样板。我们看着这些样板，是为了我们可以按照它们所体现的标准，判断我们的幸福或（D）不幸，以及我们的幸福或不幸的程度。我们的目的并不是要表明这些样板能成为在现实上存在的东西。

格：你的话是真的。

苏：如果一个画家，画一个理想的美男子，一切的一切都已画得恰到好处，只是还不能证明这种美男子能实际存在，难道这个画家会因此成为一个最糟糕的画家吗？

格：不，我的天啊，当然不能这样说。

苏：那么，我们说我们不是在这里用词句在创造一个善的国（E）家吗？

格：确是如此。

苏：那么，如果我们不能证明一个国家能在现实中管理得像我们所描述的那样好，难道就可以因此说我们的描述是最糟糕的理论吗？

格：当然不可以。

苏：道理就在这里。但是，如果我为了使你高兴，设法给你指出，在什么情况下和在哪个方面我所描述的这些东西最可能接近实现。请把你前面同意过的话再说一遍。

格：什么话？

（473）苏：凡是说过的都一定要做到，这可能吗？还是说，真理通常总是做到的比说到的要少？也许有人不这样认为。可是你同意不同意我这个说法？

格：同意。

苏：那么，你就不要老是要我证明，我用词句描述的东西是可以完全全地做得到的了。不，如果我们能够找到一个国家治理得非常接近于我们所描写的那样，你就得承认，你所要求的实现已（B）经达到，你已经满意了。你说你满意了没有？我自己是觉得满意了。

格：我也觉得满意了。

苏：第二件要做的事情看来是，设法寻找和指出在现行的那些城邦法制中是什么具体缺点妨碍了他们，按照我们所描写的法制去治理它；有什么极少数的变动就可以导致他们所企求的符合我们建议的法律；如果一项变动就够了，那是最好，如果一项不行，就两项，总之变动愈少愈小愈是理想。

（C）格：确是如此。

苏：那么，我们可以指出，有一项变动可以引起所要求的改革。这个变动并非轻而易举，但却是可能实现的。

格：那是什么变动呢？

苏：哦！我想我已临近我们所比拟的那个最大的怪论之浪了。然而我还是要讲下去。就是为此把我淹没溺死在讥笑和藐视的浪涛当中，我也愿意。好，现在听我讲下去。

格：讲下去吧。

苏：除非哲学家成为我们这些国家的国王，或者我们目前称之为（D）为国王和统治者的那些人物，能严肃认真地追求智慧，使政治权力与聪明才智合而为一；那些得此失彼，不能兼有的庸庸碌碌之徒，必须排除出去。否则的话，我亲爱的格劳孔，对国家甚至我想对全人类都将祸害无穷，永无宁日。我们前面描述的那种法律体制，都（E）只能是海客谈瀛，永远只能是空中楼阁而已。这就是我一再踌躇不肯说出来的缘故，因为我知道，一说出来人们就会说我是在发怪论。因为一般人不容易认识到：除了这个办法之外，其他的办法是不可能给个人给公众以幸福的。

格：哦，苏格拉底，你信口开河，在我们面前乱讲了这一大套道理，我怕大人先生们将要脱去衣服，赤膊上阵，顺手捡起一件武器（474）向你猛攻了。假使你找不到论证来森严你的堡垒，只是弃甲曳兵而逃的话，那时你将尝到为人耻笑的滋味了。

苏：都是你把我搞得这么尴尬的。

格：我是做得对的。但我不会袖手旁观，我将尽我之所能帮助你。我可以用善意和鼓励帮助你，也许我还可以答复你的问题答得比别人恰当些。因此，在我的支持下，你去试着说服那些怀疑派（B）去吧：真理的确是在你的一边。

苏：有你这样一个坚强的朋友，我一定去试。我觉得，如果我们要能避过你所讲的那种攻击，我们必须对我们敢于认为应该做我们治理者的那种哲学家，给以明确的界说。在哲学家的界说明（C）确后，我们

就可以无所畏惧了，因为那时我们可以向人们指出，研究哲学和政治艺术的事情天然属于爱智者的哲学家兼政治家。至于其余的人，不知研究哲学但知追随领导者是合适的。

格：给以清楚的界说，不宜再迟了。

苏：那么，跟我来罢，我们也许有什么办法可以来说明我们的意思。

格：讲下去吧。

苏：那么，不必我提醒你，你一定还记得，如果我们说一个人是一样东西的爱好者，如果我们称他为这东西的爱好者说得不错的话，意思显然是指，他爱这东西的全部，不是仅爱其中的一部分而不爱其余部分。

（D）格：看来我需要你的提醒，我实在不太理解。

苏：格劳孔啊，你那个答复对别人适合，对你并不适合。像你这样一个“爱者”不应该忘记，应该懂得所有风华正茂的青少年总能拨动爱孩子的人的心弦，使他觉得可爱。你对美少年的反应不是这样吗？看见鼻扁者你说他面庞妩媚；看见鹰鼻者你说他长相（E）英俊；看见二者之间鼻型的人你说他匀称恰到好处；看见面黑的人你说他英武勇敢；看见面白的你说他神妙秀逸。“蜜白”这个形容词，本身就是爱者所发明，用来称呼瘦而白的面容的。一句话，只（475）要是在后起之秀者身上，你便没有什么缺点不可以包含的，没有什么优点会漏掉而不加称赞的。

格：如果你一定要我充当具有这种倾向的爱者的代表的话，为了便于论证起见，我愿意充当。

苏：再说，爱喝酒的人怎么样？你没有注意到他们也有这种情况吗？他们爱喝每一种酒，并且都有一番道理。

格：确是这样。

苏：至于爱荣誉的人，我想你大概看到过也是这样的。他们做不到将军，做连长也可以；得不到大人物的捧场，让小人物捧捧也（B）过瘾。不论怎样，荣誉他们是少不得的。

格：是的，不错。

苏：那么，你肯不肯再回答一次我的这个问题：——当我们说某某人爱好某某东西，不管是什么东西，他是爱好这个东西的全部呢，还是仅爱好它的一部分呢？

格：全部。

苏：那么，关于哲学家我们不也可以这么说吗？哲学家是智慧的爱好者，他不是仅爱智慧的一部分，而是爱它的全部。

格：是的，他爱全部。

苏：那么，一个不爱学习的人，特别是如果他还年轻，还不能判（C）断什么有益，什么无益，我们就不会说他是一个爱学习的人，或一个爱智的人。正像一个事实上不饿因而不想吃东西的人，我们不会说他有好胃口，说他是一个爱食者一样。

格：很对。

苏：如果有人对任何一门学问都想涉猎一下，不知餍足——这种人我们可以正确地称他为爱智者或哲学家吗？

格：如果好奇能算是爱智的话，那么你会发现许多荒谬的人物（D）都可以叫做哲学家了。所有爱看的人都酷爱学习，因此也必定被包括在内，还有那些永远爱听的人也不在少数，也包括在内。——这种人总是看不到他们参加任何认真的辩论，认真的研究；可是，仿佛他们已把耳朵租出去听合唱了似的，一到酒神节，他们到处跑，不管城里乡下，只要有合唱，他们总是必到。我们要不要称这（E）些人以及有类似爱好的人，还有那些很次要的艺术的爱好者为哲学家呢？

苏：绝不要。他们只是有点像哲学家罢了。

格：那么，哪些是真正的哲学家呢？

苏：那些眼睛盯着真理的人。

格：这话很对，不过你所指的究竟是什么意思呢？

苏：和别人讲很难说得明白，但是和你讲，我想，你会同意我下述论点的。

格：什么论点？

苏：美与丑是对立的，它们是二。

（476）格：哦，当然。

苏：它们既是二，各自则为一。

格：是的。

苏：我们可以同样说别的相反的东西，正义与非正义，善与恶，以及其他类似的理念。这个说法作如下表述也能成立：就它们本身而言，各自为一，但由于它们和行动及物体相结合，它们彼此互相结合又显得

无处不是多。

格：你说得对。

苏：那么，我这里一定要画一条线把两种人分开来。在那一边是你说过的看戏迷、艺术迷、爱干实务的人；在这一边是我们所讨（B）论的这种人。只有这边的这些人才配叫做哲学家。

格：你说的是什么意思？

苏：一种人是声色的爱好者，喜欢美的声调、美的色彩、美的形状以及一切由此而组成的艺术作品。但是他们的思想不能认识并喜爱美本身。

格：确实如此。

苏：另一种人能够理解美本身，就美本身领会到美本身，这种人不是很少吗？

格：很少，很少。（C）

苏：那么，一个人能够认识许多美的东西，但不能认识美本身，别人引导他去认识美本身，他还总是跟不上——你认为这种人的一生是如在梦中呢还是清醒的呢？请你想想看，一个人无论是睡着还是醒着，他把相似的东西当成了事物本身，他还不等于在梦中吗？

格：我当然要说，他的一生如在梦中。

苏：好，再说相反的一种人，这种人认识美本身，能够分别美本身和包括美本身在内的许多具体的东西，又不把美本身与含有美（D）的许多个别东西，彼此混淆。这个人的一生，据你看来，是清醒的呢，还是在梦中呢？

格：他是完全清醒的。

苏：那么，我们说能有这种认识的这种人的心智具有“知识”，而前一种人，由于只能有那样的“意见”，所以我们说他们的心智有的只是意见而已，这样说不对吗？

格：当然对的。

苏：假使那个如我们所说的，只有意见，没有知识的人，大发脾气（E），不服我们的说法，说我们是在欺骗他，那么，我们要不要好言相慰，然后婉转地让他知道，他的心智是不太正常的呢？

格：我们应该婉转地让他知道这一点。

苏：那么让我们想一想对他该说些什么话吧。我们要不要这样说：他们有知识，我们非但不妒忌，反而很高兴。然后再问他肯不肯答复下面这个问题：“一个有知识的人，总是知道一点点的呢还是一无所知的呢？”你来代他答复一下看。

格：我将这样答复——“这个人总是知道一点点的”。

苏：这个“一点点”是“有”还是“无” 注120 ？

（477）格：“一点点”是“有”，“无”怎么可知呢？

苏：因此，即使从一切方面来考虑这个问题，我们都完全可以断言，完全有的东西是完全可知的；完全不能有的东西是完全不可知的。

格：是的，完全可以这样断言。

苏：好，假使有这样一种东西，它既是有又是无，那么这种东西能够是介于全然有与全然无之间的吗？

格：能够是的。

苏：那么，既然知识与有相关，而无知必然与无相关，因此，我们（B）们必须要找出和无知与知识之间的状况相对应的东西来，如果有这种东西的话。

格：是的。

苏：不是有一种我们叫做“意见”的东西吗？

格：有的。

苏：它和知识是同一种能力呢还是另一种能力呢？

格：是另一种能力。

苏：意见与知识由于是不同的能力，它们必然有不同的相关者。

格：必然有。

苏：因此，知识天然地与有相关，知识就是知道有和有者的存在状况。不过等一等，这里有一个区别，我认为必须把它说明一下。

格：什么区别？

苏：让我把我们身上以及其他一切东西所具有的功能归并起（C）来作为一个类，即，使我们能够做各种力所能及的工作的“能力”。例如视、听就是我们指的这种能力， 注121 如果对我所指的这个类你和我有

相同理解的话。

格：我也这样理解。

苏：那么让我把我对这些功能的印象告诉你吧。我看不到功能有颜色、形状或其他类似的，在别的许多场合，我凭它们就能划分各类事物的那种特质。对于功能我只注意一件事，即它的相关（D）者和效果。我就是凭这个来把各种功能称作一个功能的。关系着同一件事完成同一件事，我们就说功能是同一功能；关系着不同的事，完成不同的事，我们就说功能是不同的功能。你以为怎样？你是不是这样做的？

格：同你一样。

苏：那么，我的好朋友，言归正传。请你告诉我，你以为“知识”（E）是一种能力吗？或者，你还有别的归类方法吗？

格：没有别的归类法，能力是所有功能中力量最大的一种。

苏：“意见”怎么样？我们应该不把它归入能力而归入别的什么类吗？

格：不行。因为使我们能有意见的力量只能是形成意见的能力不能是别的。

苏：但是，不久以前你刚同意过说知识与意见 [注122](#) 不是一回事呀。

格：是的，因为没有一个明白事理的人会把绝对不会有错误的东西和容易有错误的东西混为一谈的。

苏：好极了。我们显然看法相同：意见和知识不是一回事。

（478）格：它们不是一回事。

苏：因此，它们各有各的相关者，既然它们各有各的能力。

格：必然如此。

苏：据我看，知识与“有”相关，知识的目的在于认识“有”的状况。

格：是的。

苏：至于意见，我们认为它不过形成意见。

格：是的。

苏：知识的对象与意见的对象相同，可知的东西和可以对之有意见

的东西也将相同呢，还是说，它们是不可能相同的呢？

格：根据我们一致同意的原则来看，它们不可能是相同的。如果不同的能力天然有不同的对象，又，如我们主张的，意见与知识（B）是不同的能力，那么，知识与意见的对象也当然是不同的了。

苏：如果“有”是知识的对象，那么意见的对象一定不是有，而是另外一种东西了，对吗？

格：对的，一定是另外一种东西。

苏：那么意见的对象是“无”吗？还是说，关于“无”连有一个“意见”也是不行的呢？想想看吧。一个有意见的人他的意见不是对某种东西的吗？或者请问：一个人有意见，却是对于无的意见，——这是可能的吗？

格：不，这是不可能的。

苏：因此，一个具有意见的人就是对某一个东西具有意见了？

格：是的。

苏：既是无，就不能说它是“某个东西”——只有称它“无”是最正确的。（C）

格：是的。

苏：那么，我们必须把关于“无”者称作无知，把关于“有”者称作知识。

格：很对。

苏：那么一个人具有意见就既不是对于有的也不是对于无的了。

格：的确，都不是的。

苏：所以意见既非无知，亦非知识。

格：看来是这样。

苏：那么是不是超出它们，是不是比知识更明朗，比无知更阴暗？

格：都不是。

苏：因此，你是不是把意见看作比知识阴暗，比无知明朗。

格：完全是这个想法。

苏：是介于两者之间？

（D）格：是的。

苏：因此，意见就是知识和无知两者之间的东西了。

格：绝对是。

苏：我们前面说过：如果有什么东西显得既是有，同时又是无，那它就处于完全的有和完全的无之间，与之对应的能力就既不是知识又不是无知，而是处于这两者之间的一种能力。我们不是这么说过吗？

格：对的。

苏：我们刚才看到了，在知识和无知之间有一种被我们称之为意见的东西。

格：看到了。

（E）苏：那么剩下来要我们做的事情就是去发现既是有又是无，不能无条件地说它仅是有或仅是无的那种东西了。如果我们能找到了它，我们就相当有理由说这就是意见的对象，于是把两端的東西与两端相关联，把中间的东西与中间相关联。我这样说你能同意吗？

格：同意。

苏：这些原则已经肯定了。现在让那位爱看景物的人有话可以说出来，我要让他答复我的问题。他不相信有永远不变的美本（479）身或美的理念，而只相信有许多美的东西，他绝对不信任何人的话，不信美本身是“一”，正义本身是“一”，以及其他东西本身是“一”，等等。我们问他：我的好朋友，在这许许多多美的东西里，难道没有一丁点儿丑的东西吗？在许许多多正义的东西里，难道没有一丁点儿不正义的东西吗？在许许多多虔诚的东西里，难道没有一丁点儿不虔诚的东西吗？

格：不，必定有的。这许多美的东西都会以某种方式显得既是美的，又是丑的。你所问及的其他东西也无不如此。（B）

苏：还有许多东西不是有些东西的双倍吗？它们显得是一样东西的双倍，难道不同样又显得是另一样东西的一半吗？

格：是的。

苏：还有许多东西我们说它们是大的或小的，轻的或重的，难道不可以同样把大的看作小的，小的看作大的，轻的看作重的，重的看作轻的吗？

格：都是可以的。彼此可以互通的。

苏：那么，这些多样性的东西中每一个是不是只能说是这样的而不能（如有些人主张的）是那样的呢？

格：这很像那些在宴席上用模棱两可的话难人的把戏，或小孩子玩的猜那个含义模棱的谜语一样，——那个关于太监用什么东（C）西打一只蝙蝠，蝙蝠停在什么东西上的谜语 [注123](#)。这些事物都太模棱，以致无法确切决定，究竟是它还是非它；还是，既是它又非它；或者还是，既不是它，也不是非它。

苏：那么，你有没有对付它们的办法呢？除了在“是”和“不是”之间，你还能找到什么更好的地方去安置它们吗？须知，不可能找到比不存在更暗的地方，以致使它更不实在些，也不可能找到比存（D）在有更明朗的地方，以致使它更实在些。

格：极是极是。

苏：因此看来，我们似乎已经发现到了：一般人关于美的东西以及其他东西的平常看法，游动于绝对存在和绝对不存在之间。

格：的确是。

苏：但是我们在前面已一致同意：如果我们找到了这类东西，它应该被说成是意见的对象，而不应该被说成是知识的对象；这种东西游动于中间地区，且为中间的能力或官能所理解。

格：是的，我们同意过。

苏：因此，那些只看到许许多多美的东西，许许多多正义的东西（E）西，许许多多其他的東西的人，虽然有人指导，他们也始终不能看到美本身，正义等等本身。关于他们我们要说，他们对一切都只能有意见，对于那些他们具有意见的东西谈不上有所知。

格：这是必定的。

苏：相反，关于那些能看到每一事物本身，甚至永恒事物的人们，我们该说什么呢？我们不应该说他们具有知识而不是具有意见吗？

格：必定说他们具有知识。

苏：我们不想说，他们专心致志于知识的对象，而另一种人只注意于意见的对象吗？你还记得吗，我曾说过，后一种人专注意于（480）声色之美以及其他种种，他们绝对想不到世上会有美本身，并且是实在的？

格：是的，我们还记得。

苏：因此，如果我们称他们为爱意见者，而不称他们为爱智者，我

们不会有什么冒犯他们吧？如果我们这样说，他们会对我们生气吗？

格：他们如果相信我的劝告，是不会生气的。因为对真理生气是不对的。

苏：那些专心致志于每样东西的存在本身的人，我们是不是必须称他们为爱智者而不称他们为爱意见者呢？

格：是的，当然是的。

第六卷

(I 484) 苏：那么，格劳孔，经过这么漫长而累人的讨论，我们终于搞清楚了，什么样的人才是真哲学家，什么样的人不是真哲学家了。

格：要知道，欲速则不达呀。

苏：我觉得不是这样。我还是认为，如果我们仅仅讨论这一个问题，如果不是还有许多其他的问题需要我们同时加以讨论的话（这些问题是一个希望弄清楚正义者的生活和不正义者的生活有何区别的人所必须研究的），我们或许把这个问题已经弄得更清楚了呢。

(B) 格：且说，下面我们该讨论什么问题呢？

苏：是的，我们应当考虑接下来要讨论的问题。既然哲学家是能把握永恒不变事物的人，而那些做不到这一点，被千差万别事物的多样性搞得迷失了方向的人就不是哲学家，那么，两种人我们应该让哪一种当城邦的领袖呢？

格：你说我们怎么回答才对呢？

苏：我认为谁看来最能守卫城邦的法律和习惯，就确定让谁做城邦的护卫者。

(C) 格：对。

苏：再说，一个不管是看守什么事物的人，应当用一个盲者呢还是用一个视力敏锐的人去担当呢？这个问题的答案该是一明二白的吧？

格：当然是明明白白的。

苏：你认为下述这种人与盲者有什么不同吗：他们不知道每一事物的实在，他们的心灵里没有任何清晰的原型，因而不能像画家看着自己要画的东西那样地注视着绝对真实，不断地从事复原工作，并且，在必要时尽可能真切地注视着原样，也在我们这里制定(D) 出关于美、正义和善的法律，并守护着它们？

格：真的，这种人与盲者没有多大区别。

苏：另外还有一种人，他们知道每一事物的实在，而且在经验方面也不少似上述那种人，在任何一种美德方面也不差似上述那种人，那么，我们还不任命这种人当护卫者反而去任命上述那种类似盲者的人当护卫者吗？

格：的确，不挑选这种人当护卫者是荒唐的，如果他们在经验和别的美德方面都不差的话。因为他们这种懂得事物实在的知识或许是一切美德中最大的美德呢。（485）

苏：现在我们不是应该来讨论这样一个问题了吗：同一的人怎能真的具有这两个方面优点的？

格：当然应该。

苏：那么，正如这一讨论之初我们曾经说过的，我们首先必须弄清楚哲学家的天性；我还认为，如果我们在这个问题上取得了足够一致的意见，我们就也会在下列问题上取得一致的认识：同一的人们同时具有两种品质是可能的；以及，应当正是让这种人而不是让别种人当城邦的统治者。

格：是吗？

（II） 苏：让我们一致认为这一点是哲学家天性方面的东西吧：即永（B） 远酷爱那种能让他们看到永恒的不受产生与灭亡过程影响的实体的知识。

格：就把这一点作为我们一致的看法吧。

苏：再让我们一致认为：他们爱关于实体的知识是爱其全部，不会情愿拒绝它的一个无论大点的还是小点的，荣誉大点的还是荣誉小点的部分的。这全像我们前面在谈到爱者和爱荣誉者时所说过的那样。[注124](#)

格：你说得对。

苏：那么请接下来研究一个问题：如果他们一定是我们所说过（C） 的那种人，那么在他们的天性里此外就一定不再有别种品质也是必具的了？

格：哪种品质？

苏：一个“真”字。他们永远不愿苟同一个“假”字，他们憎恶假，他们爱真。

格：可能是的。

苏：我的朋友呀，不是仅仅“可能”如此，是“完全必定”如此：一个人天性爱什么，他就会珍惜一切与之相近的东西。

格：对。

苏：你还能找到什么比真实与智慧关系更相近的吗？

格：不能了。

苏：那么，同一天性能够既爱智慧又爱假吗？

格：是无论如何也不可能的。（D）

苏：因此，真正的爱知者应该从小时起就一直是追求全部真理的。

格：无疑是。

苏：再说，凭经验我们知道，一个人的欲望在一个方面强时，在其他方面就会弱，这完全像水被引导流向了一个地方一样。

格：是的。

苏：当一个人的欲望被引导流向知识及一切这类事情上去时，我认为，他就会参与自身心灵的快乐，不去注意肉体的快乐，如果他不是一个冒牌的而是一个真正的哲学家的话。（E）

格：这是完全必然的。

苏：这种人肯定是有节制的，是无论如何也不会贪财的；因为，别的人热心追求财富和巨大花费所要达到的那种目的 [注125](#)，是不会被他们当作一件重要的事情对待的。

格：是这样。

苏：在判别哲学家的天性和非哲学家的天性上还有一点是需要注意的。（486）

格：哪一点？

苏：你可别疏忽了任何一点胸襟偏窄的毛病。因为哲学家在无论神还是人的事情上总是追求完整和完全的，没有什么比器量窄小和哲学家的这种心灵品质更其相反的了。

格：绝对正确。

苏：一个人眼界广阔，观察研究所有时代的一切实在，你想，他能把自己的一条性命看得很重大吗？

格：不可能的。

（B）苏：因此，这种人也不会把死看作一件可怕的事情吧？

格：绝对不会的。

苏：那么，胆怯和狭隘看来不会属于真正哲学家的天性。

格：我看不会。

苏：一个性格和谐的人，既不贪财又不偏窄，既不自夸又不胆怯，这种人会待人刻薄处世不正吗？

格：不会的。

苏：因此，这也是你在识别哲学家或非哲学家灵魂时所要观察的一点：这人从小就是公正温良的呢还是粗暴凶残的呢？ [注126](#)

格：的确。

苏：我想你也不会疏忽这一点的。

（C）格：哪一点？

苏：学习起来聪敏还是迟钝呀。一个人做一件事如果做得不愉快，费了好大的劲然而成效甚微，你想他能真正热爱这项工作吗？

格：不会的。

苏：还有，一个人如果健忘，学了什么也记不得，他还能不是一个头脑空空的人吗？

格：怎能不是呢？

苏：因此，一个人如果劳而无功，他最后一定深恨自己和他所从事的那项工作。

格：怎能不呢？

苏：因此一个健忘的灵魂不能算作真正哲学家的天性，我们坚（D）持哲学家要有良好的记性。

格：完全对。

苏：我们还应该坚持认为，天性不和谐、不适当只能导致没分寸，不能导致别的什么。

格：一定是的。

苏：你认为真理与有分寸相近呢还是与没分寸相近呢？

格：和有分寸相近。

苏：因此，除了别的品质而外，我们还得寻求天然有分寸而温雅的

心灵，它本能地就很容易导向每一事物的理念。（E）

格：当然还得注意这一品质。

苏：那么怎么样？我们还没有以某种方式给你证明，上面列述的诸品质是一个要充分完全地理解事物实在的灵魂所必须具备的又是相互关联的吗？

格：是最必需的。（487）

苏：综上所述，一个人如果不是天赋具有良好的记性，敏于理解，豁达大度，温文尔雅，爱好和亲近真理、正义、勇敢和节制，他是不能很好地从事哲学学习的。那么，如果是一个具备了这些优良品质的人从事这一学习，对此你还有什么可指摘的吗？

格：对此虽玛摩斯 [注127](#) 也无法挑剔了。

苏：因此，像这样的人——在他们教育完成了，年龄成熟了的时候——不是也只有这样的人你才肯把国家托付给他们吗？

（III）阿得曼托斯：苏格拉底啊，对于你上面所说的这些话虽然没人（B）能加以反驳，然而这些一直在听着你刚才的讨论的人，他们觉得：他们由于缺乏问答法的经验，在每一问之后被你的论证一点儿一点儿地引入了歧途，这些一点儿一点儿的差误积累起来，到讨论进行到结论时，他们发现错误已经很大，结论已经和他们原先的看法相反了；他们觉得，这正如两人下棋，棋艺差的人最后被高手所困，（C）一个子儿也走不动了一样，他们在这场不是使用棋子而是运用语言的竞技中也被最后逼得哑口无言了；然而真理是不会因口才高低而有任何改变的。我是注意到了刚才的讨论情况说这个话的。因为现在人们可能会说，他们虽然口才不好，不能在每一提问上反（D）驳你，但作为事实，他们看到热爱哲学的那些人，不是仅仅为了完成自己的教育而学一点哲学并且在还年轻时就放下它，而是把学习它的时间拖得太长，以致其中大多数变成了怪人（我们且不说他们变成了坏蛋），而那些被认为是其中最优秀者的人物也还是被你们称赞的这种学习变成了对城邦无用的人。

苏：〔听了他的这些话之后我说道〕：你认为他们说的这些话是错的吗？

（E）阿：我不知道，我很高兴听听你的意见。

苏：你可以听到的意见大概是：“我觉得他们说得对。”

阿：既然我们 [注128](#) 一致认为哲学家对城邦无用，那么“在哲学家统治城邦之前城邦不能摆脱邪恶”——你的这个论断又怎能成立呢？

苏：你的这个问题须用譬喻来解答。

阿：啊，我想，你诚然不是惯于用譬喻说话的呀！

苏：你已把我置于如此进退维谷的辩论境地，现在又来讥笑我（IV）了。不过，还得请你听我的比喻，然后你可以更清楚地看到，我是比喻得多么吃力了。因为，最优秀的人物他们在和城邦关系方面（488）的感受是很不愉快的，并且世界上没有任何一种单一的事物和这种感受相像，因此为了比得像，以达到替他们辩护的目的，需要把许多东西凑到一起拼成一个东西，像画家们画鹿羊之类怪物时进行拼合那样。好，请设想有一队船或一只船，船上发生这样的事情：船上有一个船长，他身高力大超过船上所有船员，但是耳朵有（B）点聋，眼睛不怎么好使，他的航海知识也不太高明。船上水手们都争吵着要替代他做船长，都说自己有权掌舵，虽然他们从没学过航海术，都说不出自己在何时跟谁学过航海术。而且，他们还断言，（C）航海术是根本无法教的，谁要是说可以教，他们就准备把他碎尸万段。同时，他们围住船长强求他，甚至不择手段地骗他把舵交给自己；有时他们失败了，别人被船长同意代为指挥，他们就杀死别人或把别人逐出船去，然后用麻醉药或酒之类东西把高贵的船长困住；他们夺得了船只的领导权，于是尽出船上库存，吃喝玩乐，他们就照自己希望的这么航行着。不仅如此，凡是曾经参与阴谋，狡猾（D）地帮助过他们从船长手里夺取权力的人，不论是出过主意的还是出过力的，都被授以航海家、领航、船老大等等荣誉称号，对不同伙的人，他们就骂是废物。其实，真正的航海家必须注意年、季节、天空、星辰、风云，以及一切与航海有关的事情，如果他要成为船只的（E）真正当权者的话；并且，不管别人赞成不赞成，这样的人是必定会成为航海家的。如果不是事实如此的话，那些人大概连想都没想到过，在学会航海学的同时精通和实践这一技术是有可能的。你（489）再说说看，在发生过这种变故之后的船上，一个真正的航海家在这些篡了权的水手中会被怎样看待呢？他们不会把他叫做唠叨鬼、看星迷或大废物吗？

阿：正是的。

苏：那么我想你是不再需要听我来解释这个比喻了，因为你已经明白了，我是用它来说明一个真正的哲学家在城邦中的处境的。

阿：的确。

苏：那么，你碰到谁对哲学家在我们这些城邦里不受尊重的状况（B）感到惊讶，就请你首先把这个比方说给他听一听，再努力使他相信，要是哲学家受到尊重，那才更是咄咄怪事呢！

阿：行，就这么办。

苏：你还要告诉他：他说哲学家中的最优秀者对于世人无用，这话是对的；但是同时也要对他说清楚，最优秀哲学家的无用其责任不在哲学本身，而在别人不用哲学家。因为，船长求水手们受他管带或者智者

赶赴富人门庭，[注129](#) 都是不自然的。“智者应赶赴富人门庭”这句俏皮话是不对的。真正合乎自然的事理应当是这样：一个人病了，不管他是穷人还是富人，应该是他赶赴医生的家门去找（C） 医生，任何要求管治的人应该是他们自己登门去请有能力管治他们的人来管他们。统治者如果真是有用的统治者，那么他去要求被统治者受他统治是不自然的。你如果把我们的政治统治者比作我们刚才所说的那种水手，把被他们称作废物、望星迷的哲学家比做真正的舵手，你是不会错的。

阿：绝对正确。

苏：因此，根据这些情况看来，在这样一些人当中，哲学这门最宝贵的学问是不大可能得到反对者尊重的；然而使哲学蒙受最为（D） 巨大最为严重毁谤的还是那些自称也是搞哲学的人——他们就是你在指出哲学的反对者说大多数搞哲学的人都是坏蛋，而其中的优秀者也是无用的时，你心里所指的那些人；我当时也曾肯定过你的话是对的。[注130](#) 是这样吗？

阿：是的。

苏：其中的优秀者所以无用，其原因我们有没有解释清楚呢？
（V）

阿：已经解释清楚了。

苏：那么，让我们接下来指出：大多数哲学家的变坏是不可避免的，以及，如果可以做得到的话，让我们再试着证明这也不能归咎于哲学。我们可以做这个了吗？（E）

阿：可以了。

苏：让我们一问一答地，从回忆我们前面描述一个要成为美而善者的人必须从小具备的天性处说起吧。如果你还记得的话，真（490） 理是他时时处处要追随的领袖，否则他就是一个和真正哲学毫无关系的江湖骗子。

阿：记得是这么说过。

苏：这一点不是跟今人对哲学家的看法刚好相反吗？

阿：是的。

苏：我们不是很有理由用如下的话为他辩护吗：追求真实存在（B） 是真正爱知者的天性；他不会停留在意见所能达到的多样的个别事物上的，他会继续追求，爱的锋芒不会变钝，爱的热情不会降低，直至他心灵中的那个能把握真实的，即与真实相亲近的部分接触到了每一事物真正的实体，并且通过心灵的这个部分与事物真实的接近，交合，

生出了理性和真理，他才有了真知，才真实地活着成长着；到那时，也只有到那时，他才停止自己艰苦的追求过程？

阿：理由不能再充分了。

苏：这种人会爱虚假吗？或者正相反，他会恨它呢？

（C）阿：他会恨它的。

苏：真理带路，我想我们大概可以说，不会有任何邪恶跟在这个队伍里的。

阿：怎么可能呢？

苏：真理的队伍里倒是有一个健康的和正义的心，由节制伴随着。

阿：对。

苏：没有必要从头再来证明一遍哲学家所应具的天性了吧？因为，你一定还记得，勇敢、大度、聪敏、强记是这种天赋所必具的（D）品质。你曾提出反对意见说，虽然大家都不得不同意我们的话，但是，只要抛开言辞，把注意力集中到言辞所说到的那些人身上，大家就会说，他们所看到的实际是：那些人里有些是无用的，大多数则是干尽了坏事的。于是我们开始研究名声坏的原因，这方面现在我们已经走到了这一步 ^{注131}：下面要研究，为什么其中大多数人变坏了的？为此我们重新提出了真正哲学家的天性問題并且确定了它必须是什么。

阿：是这样。（E）

苏：我们必须在下面研究哲学家天性的败坏问题：为什么大多数（VI）数人身上这种天性败坏了，而少数人没有；这少数人就是虽没被说成坏蛋，但被说成无用的那些人。然后我们再考察那些硬打扮成哲学家样子，自称是在研究哲学的人，看一看他们的灵魂天赋，看（491）一看这种人是在怎样奢望着一种他们所不能也不配高攀的研究工作，并且以自己的缺乏一贯原则，所到之处给哲学带来了你所说的那种坏名声。

阿：你所说的败坏是什么意思呢？

苏：我将尽我所知试解释给你听。我想，任何人都会同意我们这一点：像我们刚才要求于一个完美哲学家的这种天赋是很难能在人身上生长出来的，即使有，也是只在极少数人身上生长出来（B）的。你不这样认为吗？

阿：的确难得。

苏：请注意，败坏它的那些因素却是又多又强大的呢！

阿：有哪些因素？

苏：就中最使人惊讶的是，我们所称赞的那些自然天赋，其中每一个都能败坏自己所属的那个灵魂，拉着它离开哲学；这我是指的勇敢、节制，以及我们列举过的其余这类品质。

（C）阿：这听起来荒唐。

苏：此外还有全部所谓的生活福利——美观、富裕、身强体壮、在城邦里有上层家族关系，以及与此关联的一切——这些因素也都有这种作用，我想你是明白我的意思的。

阿：我明白；但是很高兴听到你更详细的论述。

苏：你要把问题作为一个整体来正确地理解它。这样你就会觉得它很容易明白，对于我前面说的那些话你也就不会认为它荒唐了。

阿：那么你要我怎么来理解呢？

（D）苏：我们知道，任何种子或胚芽（无论植物的还是动物的）如果得不到合适的养分、季节、地点，那么，它愈是强壮，离达到应有的发育成长程度就愈远，因为，恶对善比对不善而言是一更大的反对力量。

阿：是的。

苏：因此我认为这也是很合理的：如果得到的是不适合的培养，那么最好的天赋就会比差的天赋所得到的结果更坏。

阿：是的。

（E）苏：因此，阿得曼托斯啊，我们不是同样可以说：天赋最好的灵魂受到坏的教育之后就会变得比谁都坏吗？或者，你认为巨大的罪行和纯粹的邪恶来自天赋差的，而不是来自天赋好的但被教育败坏了的人吗？须知一个天赋贫弱的人是永远不会做出任何大事（无论好事还是坏事）的。

阿：不，还是你说得对。

（492）苏：那么，我们所假定的哲学家的天赋，如果得到了合适的教导，必定会成长而达到完全的至善。但是，如果他像一株植物，不是在所需要的环境中播种培养，就会长成一个完全相反的东西，除非有什么神力保佑。或者你也像许多人那样，相信真有什么青年被所谓诡辩家^{注132}所败坏，相信真有什么私人诡辩家够得上说败坏了青年？说这些话的人自己才真是最大的诡辩家呢！不正是他们自己在最成功地教育着男的、女的、老的、少的，并且按照他们自（B）己的意图在塑造

着这些人吗？

阿：什么时候？

苏：每当许多人或聚集到一起开会，或出席法庭听取审判，或到剧场看戏，或到兵营过军事生活，或参加其他任何公共活动，他们就利用这些场合大呼小叫，或指责或赞许一些正在做的事或正在说的话，无论他们的指责还是赞许，无不言过其实；他们鼓掌哄（C）闹，引起岩壁和会场的回声，闹声回声互助声势，变得加倍响亮。在这种场合你想一个年轻听众的心，如所说的，会怎么活动呢？有什么私人给他的教导能站得住不被众人的指责或赞许的洪流所卷走？他能不因此跟着大家说话，大家说好他也说好，大家说坏他也（D）说坏，甚至跟大家一样地行事，并进而成为他们那样的人吗？

阿：苏格拉底啊，这是完全必然的。

苏：有一个最重要的“必然”我们还从未提到过呢？（VII）

阿：哪一个呀？

苏：这些教育家和诡辩家在用言辞说不服的时候就用行动来强加于人。你没听说过他们用剥夺公民权、罚款和死刑来惩治不服的人吗？

阿：他们确是这样干的。

苏：那么，你想有什么别的诡辩家 [注133](#) 或私人教师的教导有希望（E）能在这种力量悬殊的对抗中取得胜利呢？

阿：我想是一个也没有的。

苏：连起这种念头都是一个很大的愚蠢。因为用美德教育顶着这股公众教育的势力造就出一种美德来，这样的事情现在没有，过去不曾有过，今后也是永远不会有的。朋友，这我当然是指的人力而不是指的神功，神功（正如俗语所说的）不是一码子事。你大（493）可以相信，在当前这样的政治状况下，如果竟有什么德性得救，得到一个好的结果，那么，你说这是神力保佑，是不会有错的。

阿：我没有异议。

苏：那么此外还有一点也希望你没有异议。

阿：哪一点？

苏：这些被政治家叫做诡辩派加以敌视的收取学费的私人教师，其实他们并不教授别的，也只教授众人在集会时所说出意见，并称之为智慧。这完全像一个饲养野兽的人在饲养过程中了（B）解野兽的习性和要求那样。他了解如何可以同它接近，何时何物能使它变得最为可怕

或最为温驯，各种情况下它惯常发出几种什么叫声，什么声音能使它温驯，什么声音能使它发野。这人在不断饲养接触过程中掌握了所有这些知识，把它叫做智慧，组成一套技艺，并用以教人。至于这些意见和要求的真实，其中什么是美的什么是丑的，什么是善的什么是恶的，什么是正义的什么是不正义的，他全都一无所知。他只知道按猛兽的意见使用所有这些名词（C）儿，猛兽所喜欢的，他就称之为善，猛兽所不喜欢的，他就称之为恶。他讲不出任何别的道理来，只知道称必然 [注134](#) 的东西为正义的和美的。他从未看到过，也没有能力给别人解释必然者和善者的本质实际上差别是多么的大。说真的，你不觉得这样一个人是一个荒谬的教师吗？

阿：是的。

苏：有人认为无论在绘画、音乐，还是甚至政治上，他的智慧就是懂得辨别五光十色的人群集会时所表现出来的喜怒情绪，那么（D）你觉得他和上述饲养野兽的那种人又有什么区别呢？如果一个人和这种群众搞在一起，把自己的诗或其他的什么艺术作品或为城邦服务所做的事情放到他们的面前来听取他们的批评，没有必要地承认群众对他的权威，那么这种所谓“迪俄墨得斯的必须” [注135](#) 就会使他创作出（做出）他们所喜欢的东西（事情）来。但是，你可曾听说过有哪一条他拿来证明群众所喜欢的这些东西真是善的和美的理由不是完全荒谬的？（E）

阿：我过去没听说过，我想以后也不会听到的。

苏：那么，请你把所有这些话牢记心上，再回想到前面的问题（VIII）上去。能有许多人承认或相信真实存在的只有美本身 而不是众多美的事物，或者说，有的只是任何事物本身 而不是许多个别特殊的东西？

阿：绝对不可能。

苏：因此，能有许多人成为哲学家吗？

（494）阿：不可能。

苏：因此，研究哲学的人受到他们非难是必然的不可避免的。

阿：是必不可免的。

苏：那些跟众人混在一起讨取他们赞许的私人教师，他们非难哲学家也是必然的。

阿：显然是的。

苏：从这些情况你看到天生的哲学家有什么办法可以坚持自己的研究一直走到底吗？请你考虑这个问题时不要离开我们前面（B）讲过了

的话。我们曾一致同意：敏于学习，强于记忆、勇敢、大度是哲学家的天赋。

阿：是的。

苏：这种人从童年起不就常常一直是孩子中的尖子吗，尤其是假如他的身体素质也能和灵魂的天赋相匹配的话？

阿：干吗不是呢？

苏：我想，他的亲友和本城邦的同胞都会打算等他长大了用他为自己办事的。

阿：当然。

（C） 苏：因此他们将跪到他的脚下，向他祈求，向他致敬，估量着他将来的权力，向他献媚。

阿：这种现象是常见的。

苏：在这种情况下，你以为这个年轻人会怎么样呢，尤其是，假如他是一个大邦的公民，在这里富有财产，出身高贵，再加上人品俊秀身材魁伟的话？他不会野心勃勃而不能自制，幻想自己不仅有能力支派希腊人的事务而且有能力支配希腊世界以外的事务，（D） 于是乎妄自尊大骄奢自满起来吗？

阿：他肯定会这样的。

苏：一个处于这种精神状态下的人，如果有别人轻轻地走来对他说真话：他头脑糊涂，需要理性，而理性是只有通过奴隶般的艰苦磨炼才能得到的，你以为在这种恶劣环境里他能容易听得进不同的话吗？

阿：绝对不能。

苏：即使我们假定这个青年由于素质好容易接受忠言，听懂了一点，动了心，被引向了哲学之路，我们可以设想，这时他原来那个（E） 圈子里的人由于预感到自己将不再能得到他的帮忙，他们将如何作呢？他们就不说任何话做任何事来阻挠他被说服并使任何想说服他的人都无能为力——既用私人阴谋又用公众控告来达到这个（495）目的吗？

阿：这是完全必然的。

苏：那么，这个人还能继续研究哲学吗？

阿：根本不可能了。

苏：因此你看到我们说得不错吧：构成哲学家天赋的那些品质本身如果受到坏教育或坏环境的影响，就会成为某种背离哲学研究的原因，跟所谓的美观、富裕，以及所有这类的生活福利一样？

阿：说得对。

(B) 苏：我的好朋友，适合于最善学问的最佳天赋——我们说过，它在任何情况下都是很难得的——其灭亡的道理就是这样，也就说这么多。对城邦和个人做大恶的人出自这一类；同样，造大福于城邦和个人的——如果碰巧有潮流带着他朝这方向走的话——也来自这类；反之，天赋平庸的人无论对城邦还是对个人都是做不出什么大事来的。

阿：绝对正确。

(C) 苏：那些最配得上哲学的人就这么离弃了哲学，使她^{注136}孤独凄凉，他们自己也因而过着不合适的不真实的生活；与此同时那些配不上的追求者看到哲学没有亲人保护，乘虚而入，玷污了她，并使她蒙受了（如你指出的）她的反对者加给她的那些恶名——说她的配偶有些是一无用的，多数是应对许多罪恶负责的。

阿：是的，这些话的确有人说过。

苏：这些话是很有道理的。因为还有一种小人，他们发现这个
(D) 地方没有主人，里面却满是美名和荣誉头衔，他们就像一些逃出监狱进了神殿的囚徒一样，跳出了自己的技艺圈子（这些人在自己的小手艺方面或许还是很巧的），进入了哲学的神殿。须知，哲学虽然眼下处境不妙，但依然还保有较之其他技艺为高的声誉。许多不具完善天赋的人就这么被吸引了过来，虽然他们的灵魂已因从 (E) 事下贱的技艺和职业而变得残废和畸形，正像他们的身体受到他们的技艺和职业损坏一样。他们被哲学吸引过来不是必然的吗？

阿：是的。

苏：他们不全像一个刚从监狱中释放出来并且走了好运的癞头小铜匠吗：他洗了个澡，穿了件新外套，打扮得像个新郎，去和他主人的女儿——一个失去了照顾，处于贫穷孤独境地的姑娘——结婚？

(496) 阿：一模一样。

苏：这样的一对能生出什么样的后代呢？不是劣等的下贱货吗？

阿：必然是的。

苏：因此，当那些不配学习哲学的人，不相称地和哲学结合起来的时候，我们该说他们会“生出”什么样的思想和意见来呢？他们不会“生出”确实可以被恰当地叫做诡辩的，其中没有任何真实的，配得上或接近

于真知的东西来吗？

阿：的确。

苏：因此，阿得曼托斯，剩下来配得上研究哲学的人就只有其（X B）中微乎其微的一部分了：他们或是出身高贵又受过良好教育的人处于流放之中，因而没受到腐蚀，依然在真正地从事哲学；或是一个伟大的灵魂生于一个狭小的城邦，他不屑于关注这个小国的事务；少数人或许由于天赋优秀，脱离了他所正当藐视的其他技艺，改学了哲学；还有一些人，也许是我们的朋友塞亚格斯 ^{注137} 的缺陷束（C）缚了他们，须知就塞亚格斯而言，背离哲学的所有其他条件都是具备的，但是他病弱的身体使他脱离了政治，没能背离哲学。至于我自己的情况则完全是例外，那是神迹，是以前很少有别人遇到过的，或者压根儿就从来不曾有任何人碰到过的。已经属于这极少数的道中之人，他们尝到了拥有哲学的甜头和幸福，已经充分地看到了群众的疯狂，知道在当前的城邦事务中没有什么可以说是健（D）康的，也没有一个人可以做正义战士的盟友，援助他们，使他们免于毁灭的。这极少数的真哲学家全像一个人落入了野兽群中一样，既不愿意参与作恶，又不能单枪匹马地对抗所有野兽，因此，大概只好在能够对城邦或朋友有所帮助之前就对己对人都无贡献地早死了。——由于所有这些缘故，所以哲学家都保持沉默，只注意自己的事情。他们就像一个在暴风卷起尘土或雨雪时避于一堵墙（E）下的人一样，看别人干尽不法，但求自己得能终生不沾上不正义和罪恶，最后怀着善良的愿望和美好的期待而逝世，也就心满意足了。

（497）阿：噢，他生前的成就不算最小呀！

苏：〔不是最小，但也不算最大。〕要不是碰巧生活在一个合适的国度里，一个哲学家是不可能有什么最大成就的，因为只有在合适的国家里，哲学家本人才能得到充分的成长，进而能以保卫自己的和公共的利益。

（XI）哲学受到非议的原因以及非议的不公正性，我觉得我已经解释得很充分了。你还有什么话要说的吗？

阿：关于这个问题我再没有什么要说的了。但是你看当今的政治制度哪一种适合于哲学呢？

（B）苏：一个也没有。现行的政治制度我所以怨它们，正是因为其中没有一种是适合哲学本性的。哲学的本性也正是由于这个缘故而堕落变质的。正如种子被播种在异乡土地上，结果通常总是被当地水土所克服而失去本性那样，哲学的生长也如此，在不合适的制度下保不住自己的本性，而败坏变质了。哲学如果能找到如它（C）本身一样最善的政治制度，那时可以看得很明白，哲学确实是神物，而其他的一切，无论天赋还是学习和工作，都不过是人事。到此我知道下面你要问，这个最善的政治制度是什么了。

阿：你猜错了；我要问的是另一个问题，即，它是不是我们在描述“建立”的这个城邦？

苏：从别的方面看，它就是我们的那一个；但是还有一点我们以前曾说过，即，在这样一个国家里必须永远有这样一个人物存在：他对这个国家的制度抱有和你作为一个立法者在为它立法时（D）一样的想法。

阿：是的，那一点曾经说过的。

苏：但是，对它的解释还不充分；你的插言反驳曾使我们害怕，而这些反驳也的确表明：这一讨论是漫长的和困难的；单是剩下来要解释的这个部分也绝不是容易的。

阿：剩下来要解释的是什么呢？

苏：是这样一个问题：一个受哲学主宰的城邦怎样可以不腐败呢？一切远大目标沿途都是有风险的，俗话说得对：好事多磨嘛。

阿：还是让我们把这个问题弄清楚了，以结束这一解释工（E）作吧。

苏：不是我缺少愿望，如果说缺少什么的话，是缺少能力——只有这一点可能妨碍我。但是你会亲眼看到我的热忱的。还要请你注意到，我将多么热忱和勇敢地宣称，这个城邦应该用和当前完全相反的做法来从事哲学研究。

阿：怎么做法？

（498）苏：当前，人们研究哲学时还是少年，他们在童年和成家立业之间这个阶段学习哲学。他们在刚刚开始接触到它的最困难部分（我指的是推理论证）时放弃了学习，他们这就被认为是一个完全的哲学家了。以后，如果他们有机会应邀去听一次别人的哲学辩论，就认为这是件大事了。他们认为这种事是应该在业余的时间做的。到了老年，他们很少例外地比赫拉克利特的太阳熄灭得更（B）彻底^{注138}，以致再也不能重新亮起来了。

阿：那么，应该怎样呢？

苏：应该完全相反。当他们年少时，他们的学习和哲学功课应该适合儿童的接受能力；当他们正在长大成人时，他们主要应好好注意身体，为哲学研究准备好体力条件；随着年龄的增长，当他们的灵魂开始达到成熟阶段时，他们应当加强对心灵的锻炼；当他们（C）的体力转衰，过了政治军事服务年龄时，应当让他们自在逍遥，一般不再担当繁重的工作，只从事哲学研究，如果我们要他们在这个世界上生活幸福，并且当死亡来临时，在另一个世界上也能得到同样幸福的话。

(XII) 阿：我相信你的话非常热忱，苏格拉底。不过，我觉得，你的大多数听众甚至会更热忱地反驳你，永远不会被你说服的，其中尤其是色拉叙马霍斯。

苏：请你别挑起我和色拉叙马霍斯争吵，我们刚交了朋友，以(D) 前也原非敌人。我们将不惜一切努力，直到或是说服了他和别的人，或是达到了某种成果，以便在他们重新投胎做人并且碰上此类讨论时能对他们有所帮助。

阿：你预言了一个不短的时间呀。

苏：不，和永恒的时间比起来它算不了什么。不过，如果我们说服不了大众，也没有什么可奇怪的，因为，他们从来没有看到过我们的话成为现实，他们看到过的只是一种人为的生硬的堆砌词(E) 语的哲学——它不像我们进行论证时这样自然地结合词语。一个在言行两方面尽可能和至善本身完全相称相像的人统治着一个同样善的国家，这样的事情是他们所未见到过的，更谈不上多见的。你说是吧？(499)

阿：无疑是这样。

苏：我的好朋友啊！他们也没有足够地听到过自由人的正当论证。——这种论证目的在于想尽一切办法为得到知识而努力寻求真理，而对于那种只能在法庭上和私人谈话中导致意见和争端的狡黠和挑剔是敬而远之的。

阿：他们是没听到过这种论证。

苏：因为这些缘故，且由于预见到这些缘故，所以我们尽管害(B) 怕，还是迫于真理，不得不宣称：只有在某种必然性碰巧迫使当前被称为无用的那些极少数的未腐败的哲学家，出来主管城邦(无论他们出于自愿与否)，并使得公民服从他们管理时，或者，只有在正当权的那些人的儿子、国王的儿子或当权者本人、国王本人，受到(C) 神的感化，真正爱上了真哲学时——只有这时，无论城市、国家还是个人才能达到完善。我认为没有理由一定说，这两种前提(或其中任何一种)是不可能的。假如果真不可能，那么我们受到讥笑，被叫做梦想家，就确是应该的了。不是吗？

阿：是的。

苏：因此，如果曾经在极其遥远的古代，或者目前正在某一我(D) 们所不知道的遥远的蛮族国家，或者以后有朝一日，某种必然的命运迫使最善的哲学家管理国家，我们就准备竭力主张：我们所构想的体制是曾经实现过的，或正在实现的，或将会实现的，只要是哲学女神在控制国家。这不是不可能发生的事情，我们不认为是不可能的，同时我们也承认这是件困难的事情。

阿：我也这样认为。

苏：你的意思是说：大众不这样认为？

阿：是的。

（E） 苏：我的好朋友，别这么完全责怪群众。你如果不是好斗地而是和风细雨地劝告和潜移默化地改变他们对学习的恶感，向他们说明你所谓的哲学家是指什么样的人，像我们最近做的那样给他（500）们说明哲学家的天性和哲学家所从事的学习，让他们可以看到你所说的哲学家不是他们所认为的那种人，那么，他们是一定能改变看法的。或者，即使像他们那样考察哲学家，你不认为他们还是会改变自己的意见和对问题答案的吗？或者，你认为一个人会用粗暴对待温文的人用嫉妒对待不嫉妒的人吗，如果他本人原是一个不嫉妒的和温文的人？让我来代你回答：如此粗暴的天性是只能在极少数人身上出现，不会在多数人身上出现的。

阿：你可以相信，我赞同你的看法。

苏：你不同意赞同这一点吗：群众对哲学恶感的根源在伪哲学（B）家身上？这些人闯进与他们无关的地方，互相争吵，充满敌意，并且老是进行人身攻击——再没有比这种行为和哲学家不相称的了。

阿：是最不相称的。

苏：阿得曼托斯啊！须知，一个真正专心致志于真实存在的人（XIII） 是的的确无暇关注琐碎人事，或者充满敌意和妒忌与人争吵不休的；（C）他的注意力永远放在永恒不变的事物上，他看到这种事物相互间既不伤害也不被伤害，按照理性的要求有秩序地活动着，因而竭力摹仿它们，并且尽可能使自己像它们。或者说，你认为一个人对自己所称赞的东西能不摹仿吗？

阿：不可能不的。

苏：因此，和神圣的秩序有着亲密交往的哲学家，在人力许可（D）的范围内也会使自己变得有秩序和神圣的。但是毁谤中伤是无所不在的。

阿：确实是的。

苏：那么，如果有某种必然性迫使他把在彼岸所看到的原型实际施加到国家和个人两个方面的人性素质上去，塑造他们（不仅塑造他自己），你认为他会表现出自己是塑造节制、正义以及一切公民美德的一个蹩脚的工匠吗？

阿：绝不会的。

苏：但是，如果群众知道了我们关于哲学家所说的话都是真（E）的，他们还会粗暴地对待哲学家，还会不相信我们的话：无论哪一个城邦如果不是经过艺术家按照神圣的原型加以描画 [注139](#)，它是永远不可能幸福的？

（501）阿：如果知道了这一点，他们就不会粗暴对待哲学家了。但是请你告诉我，这个图画怎么描法呢？

苏：他们将拿起城邦和人的素质就像拿起一块画板一样，首先把它擦净；这不是件容易事；但是无论如何，你知道他们和别的改革家第一个不同之处就在这里：在得到一个干净的对象或自己动手把它弄干净之前，他们是不肯动手描画个人或城邦的，也不肯着手立法的。

阿：他们对的。

苏：擦净之后，你不认为他们就要拟定政治制度草图了吗？

阿：当然是啰。

（B）苏：制度拟定之后，我想，他们在工作过程中大概会不时地向两个方向看望，向一个方向看绝对正义、美、节制等等，向另一方向看他们努力在人类中描画出来的它们的摹本，用各种方法加上人的肤色，使它像人，再根据荷马也称之为像神的那种特性——当它出现于人类时——作出判断。

阿：对。

苏：我想，他们大概还要擦擦再画画，直至尽可能地把人的特性画成神所喜爱的样子。

阿：这幅画无论如何该是最好的画了。

苏：到此，那些你本来以为 [注140](#) 要倾全力攻击我们的人，是不是有点相信我们了呢？我们是不是能使他们相信：这位制度画家就是我们曾经称赞过的，当我们建议把国家委托他治理时曾经使他们对他生气的那种人呢？当他们听到我刚才所说关于画家的这些话时是不是态度会温和点呢？

阿：如果他们是明白道理的，一定温和多了。（D）

苏：他们还能得出什么理由来反对呢？他们能否认哲学家是热爱实在和真理的吗？

阿：那样就荒唐了。

苏：他们能否认我们所描述的这种天性是至善的近亲吗？

阿：也不能。

苏：那么，他们能否认，受到合适教养的这种天性的人，只要有，就会是完全善的哲学家吗？或者，他们宁可认为我们所反对的那种人是完全善的哲学家呢？

阿：一定不会的。

苏：那么，当我们说，在哲学家成为城邦的统治者之前，无论城（E）邦还是公民个人都不能终止邪恶，我们用理论想象出来的制度也不能实现，当我们这样说时他们还会对我们的话生气吗？

阿：或许怒气小些。

苏：我们是不是可以说，他们不单是怒气小些了，而是已经变得十分温和了，完全信服了，以致单是羞耻心（如果没有别的什么的话）也会使他们同意我们的论断了呢？

（502）阿：一定的。

（XIV）苏：因此，让我们假定他们赞成这个论断了。那么还会有人反对另一论断吗：国王或统治者的后代生而有哲学家天赋是可能的事情？

阿：没有人反对了。

苏：这种哲学天才既已诞生，还会有人论证他们必定腐败吗？虽然我们也承认，使他们免于腐败是件困难事，但是有谁能断言，（B）在全部时间里所有这些人之中就永远不能有哪怕一个人能免于腐败吗？

阿：怎能有人这样断言呢？

苏：但是的确，这样的人出一个就够了，如果有一个城邦服从他，他可以在这里实行其全部理想制度的话，虽然眼下这个制度还没人相信。

阿：是的，一个人就够了。

苏：因为，他既成了那里的统治者，把我们描述过的那些法律和惯例制定出来，公民们情愿服从——这的确不是不可能的。

阿：的确。

苏：那么，别人赞同我们的看法，这是什么奇怪的不可能的事情吗？

（C）阿：我认为不是。

苏：再说，既是可能的，那么我认为这已充分表明，这些事是最善的。

阿：是充分表明了这一点。

苏：因此，我们关于立法的结论看来是：我们的计划如能实现，那是最善的；实现虽然有困难，但不是不可能的。

阿：结论是这样。

苏：既然这个问题好不容易结束了，我们不是应该接下去讨论（XV）其余的问题了吗？问题包括：我们国家制度的救助者如何产生，亦（D）即通过什么学习和训练产生？以及，他们将分别在什么年龄上着手学习每一门功课？

阿：是的，必须讨论这些问题。

苏：我在前面故意规避了娶妇生子和任命统治者这个难题，因为我知道完全绝对的真理会引起忌恨并且很难实现。但是回避也没什么好处，因为事到如今还是照样得讨论它们。妇女儿童的问（E）题已经处置了，关于统治者的问题可以说要再从头讨论起。如果你还记得的话，我们曾经说过：当他们被放在苦和乐中考验的时（503）候，他们必须证明自己是爱国的，必须证明无论是遭到困难还是恐怖或是其他任何变故时都不改变自己的爱国心；不能坚持这一点的必须排斥，经受得住任何考验而不变的，像真金不怕烈火那样的人，必须任命为统治者，让他生时得到尊荣，死后得到褒奖。这一类的话我们曾大略地讲过，但当时由于担心引起刚才的这场争论，（B）我们把讨论悄悄地转移了方向。

阿：你说的完全是真的，我记得。

苏：我的朋友，我们当时没有敢像现在这样大胆地说出这些话。现在让我们勇敢地主张：必须确定哲学家为最完善的护卫者。

阿：好，就是这个主张。

苏：你要知道，这样的人自然是极少数，因为，各种的天赋——我们曾主张他们应具备它们作为受教育的基础——一起生在同一个人身上是罕见的，各种天赋大都是分开的。

（C）阿：你说的什么意思？

苏：敏于学习、强于记忆、机智、灵敏，以及其他诸如此类的品质，还有进取心、豁达大度，你知道它们是很少愿意生长到一起来，并且有秩序地和平稳定地过日子的，一个全具这些品质的人会在偶然性指挥下被灵敏领着团团乱转，于是失去全部的稳定性的。

阿：你的话是真的。

苏：可是，一个天性稳定的人——人们可能宁可信任这种（D）人——在战争中诚然是不容易为恐怖所影响而感到害怕的，但是学习起来也不容易受影响，仿佛麻木了似的，学不进去。当有什么智力方面的事需要他们努力工作的時候，他们就会没完没了地打瞌睡打哈欠。

阿：是这样的。

苏：但是我们曾主张，一个人必须兼具这两个方面的优点，并且结合妥当，否则就不能让他受到最高教育，得到荣誉和权力。

阿：对。

苏：你不认为这种人是不可多得的吗？

（E）阿：当然是不可多得的。

苏：因此，他们必须被放在我们前面说过的劳苦、恐怖、快乐中考验 [注141](#)，我们现在还需加上一点从前没有说过的：我们必须把他们放在许多学习中“操练”，注意观察他们的灵魂有没有能力胜任最大的学习 [注142](#)，或者，看他们是否不敢承担它，正如有的人不敢进行体力方面的竞赛一样。（504）

阿：你这样考察是很对的，但是你所谓的最大学习是指什么？

苏XVI：你或许还记得，我们在辨别了灵魂里的三种品质 [注143](#) 之后曾比较研究了关于正义、节制、勇敢和智慧的定义。

阿：如果不记得，我就不配再听下去了。

苏：你也记得，这之前 [注144](#) 说的话吗？

阿：什么话？（B）

苏：我们曾以某种方式说过，要最完善地认识这些美德，需要另走一条弯曲的更长的道路，走完了这条路就可以清楚地看得见它们了。但是暂作一个和前面的论证水平相当的解释是可能的。那时你曾说，在你看来这就够了。因此这一研究后来是用一种我觉得很不精密的方法继续进行的。但是你对这一方法满意不满意，那要问你了。

阿：我觉得这一方法让我，也让这里这几个人看到标准了。（C）

苏：不。我的朋友，任何有一点点够不上真实存在事物的水平，都是绝对不能作为标准的。因为任何不完善的事物都是不能作为别的事物的标准的。虽然有些人有时认为自己已经做得很够了，不须进一步研究了。

阿：许多人都有这种惰性。

苏：的确。但对于城邦和法律的护卫者来说，这是最要不得的。

阿：是的。

苏：因此护卫者必须走一条曲折的更长的路程，还必须劳其心（D）努力学习，像劳其力锻炼身体一样；否则，像我们方才说的，他们将永远不能把作为他们特有使命的最大学习进行到完成。

阿：这些课题还不是最大的？还有什么课题比正义及我们所描述的其他美德更大的？

苏：是的，还有更大的。就是关于正义之类美德本身我们也必须不满足于像现在这样观其草图 [注145](#)，我们必须注意其最后的成品。（E）既然这些较小的问题我们尚且不惜费尽心力不懈地工作，以便达到对它们最完全透彻的了解，而对于最大的问题反而认为不值得最完全最透彻的了解它，岂不荒唐？

阿：的确。但是你认为我们会放过你，不问一问：这最大的学习是什么，你认为它是和什么有关系的吗？

苏：我有这个思想准备，你随便问吧。但是我相信你是听说过（505）好多遍的，现在你要么是没有听懂，要么就是存心和我过不去。我倾向于认为是后一种可能。因为你多次听我说过，善的理念是最大的知识问题，关于正义等等的知识只有从它演绎出来的才是有用和有益的。现在我差不多深信你知道，这就是我所要论述的，你也听我说过，关于善的理念我们知道得很少；如果我们不知道它，那么别的知识再多对我们也没有任何益处，正如别的东西，虽拥有（B）而不拥有其善者，于我们无益一样。或如我们拥有一切而不拥有其善者，你认为这有什么益处呢？或者懂得别的一切而不懂美者和善者，这有什么益处呢？

阿：真的，我认为是没有什么益处的。

苏：再说，你也知道，众人都认为善是快乐，高明点的人认为善（XVII）是知识。

阿：是的。

苏：我的朋友，你也知道，持后一种看法的人说不出他们所谓的知识又是指的什么，最后不得已只好说是指善的知识。

阿：真可笑。

苏：他们先是责怪我们不懂善，然后给善下定义时又把我们当

(C) 作好像是懂得善的。这怎么不可笑呢？因为，他们说它是关于善的知识，他们在这里用“善”这个词仿佛我们是一定懂得它的意思的。

阿：对极了。

苏：给善下定义说它是快乐的那些人不是也有同样严重的思想混乱吗？或者说，他们到不得已时不是也只好承认，也有恶的快乐 注146

阿：一定的。

苏：其结果我认为他们等于承认同一事物又是善的又是恶的。

(D) 是吧？

阿：一定的。

苏：于是在这个问题上存在又大又多的争论——不是大家都看得到的吗？

阿：的确。

苏：请问，大家不是还看到下列情况吗？在正义和美的问题上大多数人都宁可要被意见认为的正义和美，而不要实在的正义和美，无论是在做事、说话，还是拥有什么时都是这样。至于善，就没有人满意于有一个意见认为的善了，大家都追求实在的善，在这里“意见”是不受任何人尊重的。

(E) 阿：的确是。

苏：每一个灵魂都追求善，都把它作为自己全部行动的目标。人们直觉到它的确实存在，但又对此没有把握；因为他们不能充分了解善究竟是什么，不能确立起对善的稳固的信念，像对别的事物那样；因此其他东西里有什么善的成分，他们也认不出来。在这么(506) 一个重大问题上，我要问，我们能容许城邦的最优秀人物——我们要把一切都委托给他的——也这么愚昧无知吗？

阿：绝对不行。

苏：总之我认为，一个人如果不知道正义和美怎样才是善，他就没有足够的资格做正义和美的护卫者。我揣测，没有一个人在知道善之前能足够地知道正义和美。

阿：你的揣测很好。

(B) 苏：因此，只有一个具有这些方面知识的卫护者监督着城邦的政治制度，这个国家才能完全地走上轨道。

(XVIII) 阿：这是必然的道理。但是，苏格拉底啊，你究竟主张善是知识呢还是快乐呢，还是另外的什么呢？

苏：我一向了解你这个人，我知道你是不会满足于只知道别的人对这些问题的想法的。

阿：苏格拉底啊，须知，像你这样一个研究这些问题已经这么长久了的人，只谈别人的意见不想谈自己的看法，我觉得也是不对的。

苏：但是，一个人对自己不懂的东西，你认为他有权利夸夸其(C)谈，好像懂的一样吗？

阿：那样当然不应该；但是，一个人把自己想到的作为意见谈谈也无妨。

苏：你有没有注意到，脱离知识的意见全都是丑的？从其中挑选出最好的来也是盲目的；或者说，你认为那些脱离理性而有某种正确意见的人，和瞎子走对了路有什么不同吗？

阿：没有什么不同。

苏：因此，当你可以从别人那儿得知光明的和美的东西时，你(D)还想要看丑的、盲目的和歪曲的东西吗？

格劳孔：真的，不会的。但是，苏格拉底，快到目的地了，你可别折回去呀。你不是曾给正义、节制等等作过一个解释吗？你现在也只要给善作一个同样的解释，我们也就满意了。

苏：须知，这样我自己也至少和你们一样满意，我的朋友。但是我担心我的能力办不到；单凭热情，画虎不成，反惹笑话。我亲爱的朋友们，眼下我们还是别去解释善到底是什么的问题吧。因(E)为要把我现在心里揣摩到的解释清楚，我觉得眼下还是太难，是我怎么努力也办不到的。但是关于善的儿子，就是那个看上去很像善的东西，我倒很乐意谈一谈，假如你们爱听一听的话。要是不爱听，就算了。

格：行，你就讲儿子吧；反正你下次还要还债，给我们讲父亲的。

(507) 苏：我倒真希望我能偿清债务一下子就讲父亲，而不是像现在这样只付利息讲儿子 ^{注147}，让你也可以连本带利两个方面都听到。但是不管怎么样，你还是先收下利息，这个善的儿子吧。不过还得请你们小心，别让我无意间讲错了，误了你们的视听。

格：好，我们尽量当心。你只管讲吧。

苏：好；但是我必须先和你取得一致看法，让你回想一下我在这一讨论过程中提到过的也曾在别的地方多次提到过的那个说法。

(B) 格：什么说法？

苏：就是一方面我们说有多种美的东西、善的东西存在，并且说每一种美的、善的东西又都有多个，我们在给它们下定义时也是用复数形式的词语表达的。

格：我们是这样做的。

苏：另一方面，我们又曾说过，有一个美本身、善本身，以及一切诸如此类者本身；相应于上述每一组多个的东西，我们又都假定了一个单一的理念，假定它是一个统一者，而称它为每一个体的实在。

格：我们是这样说的。

苏：我们说，作为多个的东西，是看见的对象，不是思想的对
(C) 象，理念则是思想的对象，不是看见的对象。

格：确乎是这样。

苏：那么，我们是用我们的什么来看可以看见的东西的呢？

格：用视觉。

苏：我们不是还用听觉来听可以听见的东西，用其他的感官来感觉其他可以感觉的东西的吗？

格：当然是这样。

苏：但是你是否注意到过，感觉的创造者在使我们的眼睛能够看见和使事物能够被看见这件事情上，花费了多大的力气吗？

格：我完全没有注意过这一点。

苏：那么就以此来研究这个问题吧。听觉和声音是否需要另一东西，才能够使其一听见和另一被听见，而没有这第三者，则其(D) 一便不能听见另一就不能被听见呢？

格：完全不需要。 [注148](#)

苏：我想，许多其他的感觉得——我们不说所有 其他的感觉得——都是不需要这种东西的。然而你知道有什么感觉是需要这种东西的吗？

格：我不知道。

苏：你没有注意到视觉和可见的东西有此需要吗？

格：怎么有此需要的？

苏：你知道，虽然眼睛里面有视觉能力，具有眼睛的人也企图利用这一视觉能力，虽然有颜色存在，但是，如果没有一种自然而特别适合这一目的的第三种东西存在，那么你知道，人的视觉就会（E） 什么也看不见，颜色也不能被看见。

格：你说的这种东西是什么呀？

苏：我所说的就是你叫做光的那种东西。

格：你说得很对。

（508） 苏：因此，如果光是可敬的 [注149](#)，那么把视觉和可见性联结起来的这条纽带比起联结别的感觉和可感觉性的纽带 [注150](#) 来，就不是可敬一点点的问题啦！

格：应该是大可敬的。

（XIX） 苏：你能说出是天上的哪个神，他的光使我们的眼睛能够很好地看见，使事物能够很好地被看见的吗？

格：大家都会一致认为，你的意思指的显然是太阳。

苏：那么视觉和这个神的关系是不是这样呢？

格：怎样？

苏：不管是视觉本身也好，或者是视觉所在的那个被我们叫做眼睛的器官也好，都不等于就是太阳。

（B） 格：当然不是。

苏：但是我想，在所有的感觉器官中，眼睛最像太阳一类的东西。

格：是的，它最像太阳。

苏：眼睛所具有的能力作为一种射流，乃取自太阳所放出的射流，是吗？

格：是的。

苏：因此，太阳一方面不是视觉；另一方面是视觉的原因，又是被视觉所看见的，这些不也是事实吗？

格：是的。

苏：因此我们说善在可见世界中所产生的儿子——那个很像它的东西——所指的就是太阳。太阳跟视觉和可见事物的关系，（C） 正好像

可理知世界里面善本身跟理智和可理知事物的关系一样。

格：何以是这样的呢？请你再给我解释一下。

苏：你知道，当事物的颜色不再被白天的阳光所照耀而只被夜晚的微光所照的时候，你用眼睛去看它们，你的眼睛就会很模糊，差不多像瞎的一样，就好像你的眼睛里根本没有清楚的视觉一样。

格：的确是这样。

苏：但是我想，当你的眼睛朝太阳所照耀的东西看的时候，你的眼睛就会看得很清楚，同是这双眼睛，却显得有了视觉。（D）

格：是的。

苏：人的灵魂就好像眼睛一样。当他注视被真理与实在所照耀的对象时，它便能知道它们了解它们，显然是有了理智。但是，当它转而去看不那暗淡的生灭世界时，它便只有意见了，模糊起来了，只有变动不定的意见了，又显得好像是没有理智了。

格：是这样。

苏：好了，现在你必须承认，这个给予知识的对象以真理给予（E）知识的主体以认识能力的东西，就是善的理念。它乃是知识和认识中的真理的原因。真理和知识都是美的，但善的理念比这两者更美——你承认这一点是不会错的。正如我们前面的比喻可以把（509）光和视觉看成好像太阳而不就是太阳一样，在这里我们也可以把真理和知识看成好像善，但是却不能把它们看成就是善。善是更可敬得多的。

格：如果善是知识和真理的源泉，又在美方面超过这二者，那么你所说的是一种多么美不可言的东西啊！你当然不可能是想说它是快乐吧？

苏：我绝没有这个意思。还是请你再这样来研讨一下这个比喻吧！

（B）格：怎么研讨？

苏：我想你会说，太阳不仅使看见的对象能被看见，并且还使它们产生、成长和得到营养，虽然太阳本身不是产生。

格：当然不是。

苏：同样，你也会说，知识的对象不仅从善得到它们的可知性，而且从善得到它们自己的存在和实在，虽然善本身不是实在，而是在地位和能力上都高于实在的东西。

（XX C）格：〔非常滑稽地〕：呀！太阳神阿波罗作证！夸张不

能再超过这个啦！

苏：责任在你，是你逼着我把我对这个问题的想法说出来的呀！

格：请你继续讲你的想法吧；关于太阳喻如果还有什么话要讲，无论如何请不要漏了。

苏：是的，还有很多话要说。

格：那么请别漏了什么，哪怕一点点。

苏：我将尽力而为；但是我想，有许多东西将不得不略去。

格：别省略。

苏：那么请你设想，正如我所说的，有两个王，一个统治着可知（D）世界，另一个统治着可见世界——我不说“天界”，免得你以为我在玩弄术语——你是一定懂得两种东西的：可见世界和可知世界。

格：是的，我懂得。

苏：那么请你用一条线来代表它们：把这条线分成不相等的两部分，然后把这两部分的每一部分按同样的比例再分成两个部分。假定第一次分的两个部分中，一个部分相当于可见世界，另一个部分相当于可知世界；然后再比较第二次分成的部分，以表示清楚与不清楚的程度，你就会发现，可见世界区间内的第一部分可以代表影像。所谓影像我指的首先是阴影，其次是在水里或平滑固体上（E）反射出来的影子或其他类似的东西，你懂我的意思吗？（510）

格：我懂你的意思。

苏：再说第二部分：第一部分是它的影像，它是第一部分的实物，它就是我们周围的动物以及一切自然物和全部人造物。

格：好，就是这样吧。

苏：你是否愿意说，可见世界的这两个部分的比例表示真实性或不真实性程度的比例呢，影像与实物之比正如意见世界与知识世界之比呢？

格：非常愿意这么说。（B）

苏：请你再进而考察可知世界划分的方法吧。

格：它是怎样划分的呢？

苏：是这样划分的。这个世界划分成两个部分，在第一部分里面，

灵魂把可见世界中的那些本身也有自己的影像的实物作为影像；研究只能由假定出发，而且不是由假定上升到原理，而是由假定下降到结论；在第二部分里，灵魂相反，是从假定上升到高于假定的原理；不像在前一部分中那样使用影像，而只用理念，完全用理念来进行研究。

格：我不完全懂你的意思。

（C） 苏：既然这样，我们再来试一试，等我作了一点序文式的解释，你就会更明白我的意思的。我想你知道，研究几何学、算学以及这一类学问的人，首先要假定偶数与奇数、各种图形、三种角以及其他诸如此类的东西。他们把这些东西看成已知的，看成绝对假设，他们假定关于这些东西是不需要对他们自己或别人作任何说明的，这些东西是任何人都明白的。他们就从这些假设出发，通过首（D） 尾一贯的推理最后达到他们所追求的结论。

格：是的，这我知道。

苏：你也知道，虽然他们利用各种可见的图形，讨论它们，但是处于他们思考中的实际上并不是这些图形，而是这些图形所模仿的那些东西。他们所讨论的并不是他们所画的某个特殊的正方形（E） 或某个特殊的对角线等等，而是正方形本身，对角线本身等等。他们所作的图形乃是实物，有其水中的影子或影像。但是现在他们又把这些东西当作影像，而他们实际要求看到的则是只有用思想（511） 才能“看到”的那些实在。

格：是的。

（XXI） 苏：因此这种东西虽然确实属于我所说的可知的东西一类，但是有两点除外：第一，在研究它们的过程中必须要用假设，灵魂由于不能突破与超出这些假设，因此不能向上活动而达到原理；第二，在研究它们的过程中利用了它们在它们下面一部分中的那些实物作影像——虽然这些实物也有自己的影像，并且是比自己的影像来得更清楚的更重要的。

格：我懂得你说的是几何学和同几何学相近的学科。（B）

苏：至于讲到可知世界的另一部分，你要明白，我指的是逻各斯本身凭着辩证的力量而达到的那种知识。在这里假设不是被用作原理，而是仅仅被用作假设，即，被用作一定阶段的起点，以便从这个起点一直上升到一个高于假设的世界，上升到绝对原理，并且在达到绝对原理之后，又回过头来把握那些以绝对原理为根据提出来的东西，最后下降到结论。在这过程中不靠使用任何感性事物（C） 物，而只使用理念，从一个理念到另一个理念，并且最后归结到理念。

格：我懂得你的意思了；但是懂得不完全，因为你所描述的这个过程在我看来不是一件简单的事情。不过无论如何我总算懂得了，你的意

思是要把辩证法所研究的可知的实在和那些把假设当作原理的所谓技术的对象区别开来，认为前者比后者更实在；虽然研究技术的人〔在从假设出发研究时〕也不得不用理智而不用感（D）觉，但是由于他们的研究是从假设出发而不上升到绝对原理的，因此你不认为他们具有真正的理性，虽然这些对象在和绝对原理联系起来时是可知的。我想你会把几何学家和研究这类学问的人的心理状态叫做理智而不叫做理性，把理智看成是介乎理性和意见之间的东西的。

苏：你很懂得我的意思了。现在你得承认，相应于这四个部分有四种灵魂状态：相当于最高一部分的是理性，相当于第二部分的（E）是理智，相当于第三部分的是信念，相当于最后一部分的是想象。请你把它们按比例排列起来，给予每一个以和各部分相当程度的真实性。

格：我懂你的意思，也同意你的意见，并且愿意按照你的意见把它们排列起来。

第七卷

苏：接下来让我们把受过教育的人与没受过教育的人的本质（514）比作下述情形。让我们想象一个洞穴式的地下室，它有一长长的通道通向外面，可让和洞穴一样宽的一路亮光照进来。有一些人从小就住在这洞穴里，头颈和腿脚都绑着，不能走动也不能转头，只（B）能向前看着洞穴后壁。让我们再想象在他们背后远处高些的地方有东西燃烧着发出火光。在火光和这些被囚禁者之间，在洞外上面有一条路。沿着路边已筑有一带矮墙。矮墙的作用像傀儡戏演员在自己和观众之间设的一道屏障，他们把木偶举到屏障上头去表演。

格：我看见了。

苏：接下来让我们想象有一些人拿着各种器物举过墙头，从墙（515）后面走过，有的还举着用木料、石料或其他材料制作的假人和假兽。而这些过路人，你可以料到有的在说话，有的不在说话。

格：你说的是一个奇特的比喻和一些奇特的囚徒。

苏：不，他们是一些和我们一样的人。你且说说看，你认为这些囚徒除了火光投射到他们对面洞壁上的阴影而外，他们还能看到自己的或同伴们的什么呢？

格：如果他们一辈子头颈被限制了不能转动，他们又怎样能看（B）到别的什么呢？

苏：那么，后面路上人举着过去的东西，除了它们的阴影而外，囚徒们能看到它们别的什么吗？

格：当然不能。

苏：那么，如果囚徒们能彼此交谈，你不认为，他们会断定，他们在讲自己所看到的阴影时是在讲真物本身吗？

格：必定如此。

苏：又，如果一个过路人发出声音，引起囚徒对面洞壁的回声，你不认为，囚徒们会断定，这是他们对面洞壁上移动的阴影发出的吗？

格：他们一定会这样断定的。

（C）苏：因此无疑，这种人不会想到，上述事物除阴影而外还有什么别的实在。

格：无疑的。

苏：那么，请设想一下，如果他们被解除禁锢，矫正迷误，你认为这时他们会怎样呢？如果真的发生如下的事情：其中有一人被解除了桎梏，被迫突然站了起来，转头环视，走动，抬头看望火光，你认为这时他会怎样呢？他在做这些动作时会感觉痛苦的，并且，（D）由于眼花缭乱，他无法看见那些他原来只看见其阴影的实物。如果有人告诉他，说他过去惯常看到的全然是虚假，如今他由于被扭向了比较真实的器物，比较地接近了实在，所见比较真实了，你认为他听了这话会说些什么呢？如果再有人把墙头上过去的每一器物指给他看，并且逼他说出那是些什么，你不认为，这时他会不知说什么是好，并且认为他过去所看到的阴影比现在所看到的实物更真实吗？

格：更真实得多呀！

苏：如果他被迫看火光本身，他的眼睛会感到痛苦，他会转身（II E）走开，仍旧逃向那些他能够看清而且确实认为比人家所指示的实物还更清楚更实在的影像的。不是吗？

格：会这样的。

苏：再说，如果有人硬拉他走上一条陡峭崎岖的坡道，直到把他拉出洞穴见到了外面的阳光，不让他中途退回去，他会觉得这样被强迫着走很痛苦，并且感到恼火；当他来到阳光下时，他会觉得（516）眼前金星乱蹦金蛇乱串，以致无法看见任何一个现在被称为真实的事物的。你不认为会这样吗？

格：噢，的确不是一下子就能看得见的。

苏：因此我认为，要他能在洞穴外面的高处看得见东西，大概需要有一个逐渐习惯的过程。首先大概看阴影是最容易，其次要数看人和其他东西在水中的倒影容易，再次是看东西本身；经过这些之后他大概会觉得在夜里观察天象和天空本身，看月光和星光，（B）比白天看太阳和太阳光容易。

格：当然啰。

苏：这样一来，我认为，他大概终于就能直接观看太阳本身，看见他的真相了，就可以不必通过水中的倒影或影像，或任何其他媒介中显示出的影像看它了，就可以在它本来的地方就其本身看见其本相了。

格：这是一定的。

苏：接着他大概对此已经可以得出结论了：造成四季交替和年岁周期，主宰可见世界一切事物的正是这个太阳，它也就是他们过（C）去通过某种曲折看见的所有那些事物的原因。

格：显然，他大概会接着得出这样的结论。

苏：如果他回想自己当初的穴居、那个时候的智力水平，以及禁锢中的伙伴们，你不认为，他会庆幸自己的这一变迁，而替伙伴们遗憾吗？

格：确实会的。

苏：如果囚徒们之间曾有过某种选举，也有人在其中赢得过尊（D）荣，而那些敏于辨别而且最能记住过往影像的惯常次序，因而最能预言后面还有什么影像会跟上来的人还得到过奖励，你认为这个既已解放了的人他会再热衷于这种奖赏吗？对那些受到囚徒们尊重并成了他们领袖的人，他会心怀嫉妒，和他们争夺那里的权力地位吗？或者，还是会像荷马所说的那样，他宁愿活在人世上做一个（E）穷人的奴隶，受苦受难，也不愿和囚徒们有共同意见，再过他们那种生活呢？

格：我想，他会宁愿忍受任何苦楚也不愿再过囚徒生活的。

苏：如果他又回到地穴中坐在他原来的位置上，你认为会怎么样呢？他由于突然地离开阳光走进地穴，他的眼睛不会因黑暗而变得什么也看不见吗？

格：一定是这样的。

苏：这时他的视力还很模糊，还没来得及习惯于黑暗——再习（517）惯于黑暗所需的时间也不会是很短的。如果有人趁这时就要他和那些始终禁锢在地穴中的人们较量一下“评价影像”，他不会遭到笑话吗？人家不会说他到上面去走了一趟，回来眼睛就坏了，不会说甚至连起一个往上去的念头都是不值得的吗？要是把那个打算释放他们并把他们带到上面去的人逮住杀掉是可以的话，他们不会杀掉他吗？

格：他们一定会的。

苏：亲爱的格劳孔，现在我们必须把这个比喻整个儿地应用到（III）前面讲过的事情上去，把地穴囚室比喻可见世界，把火光比喻太阳（B）的能力。如果你把从地穴到上面世界并在上面看见东西的上升过程和灵魂上升到可知世界的上升过程联想起来，你就领会对了我的这一解释了，既然你急于要听我的解释。至于这一解释本身是不是对，这是只有神知道的。但是无论如何，我觉得，在可知世界中最后看见的，而且是要花很大的努力才能最后看见的东西乃是善的理念。我们一旦看见了它，就必定能得出下述结论：它的确就（C）是一切事物中一切正确者和美者的原因，就是可见世界中创造光和光源者，在可理知世界中它本身就是真理和理性的决定性源泉；任何人凡能在私人生活或公共生活中行事合乎理性的，必定是看见了善的理念的。

格：就我所能了解的而言，我都同意。

苏：那么来吧，你也来同意我下述的看法吧，而且在看到下述情形时别感到奇怪吧：那些已达到这一高度的人不愿意做那些琐碎俗事，他们的心灵永远渴望逗留在高处的真实之境。如果我们（D）的比喻是合适的话，这种情形应该是不奇怪的。

格：是不足为怪的。

苏：再说，如果有人从神圣的观察再回到人事；他在还看不见东西还没有变得足够地习惯于黑暗环境时，就被迫在法庭上或其他什么地方同人家争论关于正义的影子或产生影子的偶像，辩论（E）从未见过正义本身的人头脑里关于正义的观念。如果他在这样做时显得样子很难看举止极可笑，你认为值得奇怪吗？

格：一点儿也不值得奇怪。

（518）苏：但是，凡有头脑的人都会记得，眼睛有性质不同的两种迷茫，它们是由两种相应的原因引起的：一是由亮处到了暗处，另一是由暗处到了亮处。凡有头脑的人也都会相信，灵魂也能出现同样的情况。他在看到某个灵魂发生迷茫不能看清事物时，不会不假思索就予以嘲笑的，他会考察一下，灵魂的视觉是因为离开了较光明的生活被不习惯的黑暗迷误了的呢，还是由于离开了无知的（B）黑暗进入了比较光明的世界，较大的亮光使它失去了视觉的呢？于是他会认为一种经验与生活道路是幸福的，另一种经验与生活道路是可怜的；如果他想笑一笑的话，那么从下面到上面去的那一种是不及从上面的亮处到下面来的这一种可笑的。

格：你说得非常有条理。

（IV）苏：如果这是正确的，那么关于这些事，我们就必须有如下的看法：教育实际上并不像某些人在自己的职业中所宣称的那样。

（C）他们宣称，他们能把灵魂里原来没有的知识灌输到灵魂里去，好像他们能把视力放进瞎子的眼睛里去似的。

格：他们确曾有过这种说法。

苏：但是我们现在的论证说明，知识是每个人灵魂里都有的一种能力，而每个人用以学习的器官就像眼睛。——整个身体不改变方向，眼睛是无法离开黑暗转向光明的。同样，作为整体的灵魂必须转离变化世界，直至它的“眼睛”得以正面观看实在，观看所有（D）实在中最明亮者，即我们所说的善者。是这样吧？

格：是的。

苏：于是这方面或许有一种灵魂转向的技巧，即一种使灵魂尽可能容易尽可能有效地转向的技巧。它不是要在灵魂中创造视力，而是肯定灵魂本身有视力，但认为它不能正确地把握方向，或不是在看该看的方

向，因而想方设法努力促使它转向。

格：很可能有这种技巧。

苏：因此，灵魂的其他所谓美德似乎近于身体的优点，身体的优点确实不是身体里本来就有的，是后天的教育和实践培养起来（E）的。但是心灵的优点似乎确实有比较神圣的性质，是一种永远不会丧失能力的东西；因所取的方向不同，它可以变得有用而有益也（519）可以变得无用而有害。有一种通常被说成是机灵的坏人。你有没有注意过，他们的目光是多么敏锐？他们的灵魂是小 [注151](#) 的，但是在那些受到他们注意的事情上，他们的视力是够尖锐的。他们的“小”不在于视力贫弱，而在于视力被迫服务于恶，结果是，他们的视力愈敏锐，恶事也就做得愈多。

格：这是真的。

苏：但是，假设这种灵魂的这一部分从小就已得到锤炼，已经因此如同释去了重负，——这种重负是这个变化世界里所本有的，（B）是拖住人们灵魂的视力使它只能看见下面事物的那些感官的纵欲如贪食之类所紧缠在人们身上的。——假设重负已释，这同一些人的灵魂的同一部分被扭向了真理，它们看真理就会有同样敏锐的视力，像现在看它们面向的事物时那样。

格：很可能的。

苏：那么，没受过教育不知道真理的人和被允许终身完全从事知识研究的人，都是不能胜任治理国家的。这个结论不也是很对的，而且还是上述理论的必然结论吗？因为没受过教育的人不能（C）把自己的全部公私活动都集中于一个生活目标；而知识分子又不能自愿地做任何实际的事情，而是在自己还活着的时候就想象自己已离开这个世界进入乐园了。

格：对。

苏：因此，我们作为这个国家的建立者的职责，就是要迫使最（D）好的灵魂达到我们前面说是最高的知识，看见善，并上升到那个高度；而当他们已到达这个高度并且看够了时，我们不让他们像现在容许他们做的那样。

格：什么意思？

苏：逗留在上面不愿再下到囚徒中去，和他们同劳苦共荣誉，不论大小。

格：你这是说我们要委曲他们，让他们过较低级的生活了，在他们能过较高级生活的时候？

(V E) 苏：朋友，你又忘了，我们的立法不是为城邦任何一个阶级的特殊幸福，而是为了造成全国作为一个整体的幸福。它运用说服或强制，使全体公民彼此协调和谐，使他们把各自能向集体提供的（520）利益让大家分享。而它在城邦里造就这样的人，其目的就在于让他们不致各行其是，把他们团结成为一个不可分的城邦公民集体。

格：我忘了。你的话很对。

苏：那么，格劳孔，你得看到，我们对我们之中出现的哲学家也不会是不公正的；我们强迫他们关心和护卫其他公民的主张也是公正的。我们将告诉他们：“哲学家生在别的国家中有理由拒不参加辛苦的政治工作，因为他们完全是自发地产生的，不是政府有意（B）识地培养造就的；一切自力更生不是被培养而产生的人才不欠任何人的情，因而没有热切要报答培育之恩的心情，那是正当的。但是我们已经培养了你们——既为你们自己也为城邦的其他公民——做蜂房中的蜂王和领袖；你们受到了比别人更好更完全的（C）教育，有更大的能力参加两种生活注152。因此你们每个人在轮值时必须下去和其他人同住，习惯于观看模糊影像。须知，一经习惯，你就会比他们看得清楚不知多少倍的，就能辨别各种不同的影子，并且知道影子所反映的东西的，因为你已经看见过美者、正义者和善者的真实。因此我们的国家将被我们和你们清醒地管理着，而（D）不是像如今的大多数国家那样被昏昏然地管理着，被那些为影子而互相殴斗，为权力——被当作最大的善者——而相互争吵的人统治着。事实是：在凡是被定为统治者的人最不热心权力的城邦里必定有最善最稳定的管理，凡有与此相反的统治者的城邦里其管理必定是最恶的。”

格：一定的。

苏：那么，我们的学生听到我们的这种话时，还会不服从，还会在轮到每个人值班时拒绝分担管理国家的辛劳吗（当然另一方面，在大部分的时间里他们还是被允许一起住在上面的）？

格：拒绝是不可能的。因为我们是在向正义的人提出正义的（E）要求。但是，和当前每个国家中的统治者相反，他们担任公职一定是把它当作一种义不容辞的事情看待的。

苏：因为，事实上，亲爱的朋友，只有当你能为你们未来的统治者（521）者找到一种比统治国家更善的生活时，你才可能有一个管理好的国家。因为，只有在这种国家里才能有真正富有的人来统治。当然他们不是富有黄金，而是富有幸福所必需的那种善的和智慧的生活。如果未来的统治者是一些个人福利匮乏的穷人，那么，当他们投身公务时，他们想到的就是要从中攫取自己的好处，如果国家由这种人统治，就不会有好的管理。因为，当统治权成了争夺对（B）象时，这种自相残杀的争夺往往同时既毁了国家也毁了统治者自己。

格：再正确不过。

苏：除了真正的哲学生活而外，你还能举出别的什么能轻视政治权力的？

格：的确举不出来。

苏：但是我们就是要不爱权力的人掌权。否则就会出现对手之间的争斗。

格：一定的。

苏：那么，除了那些最知道如何可使国家得到最好管理的人，那些有其他报酬可得，有比政治生活更好的生活的人而外，还有什么别的人你可以迫使他们负责护卫城邦的呢？

格：再没有别的人了。

（VI C）苏：于是，你愿意让我们来研究如下的问题吗？这种人才如何造就出来？如何把他们带到上面的光明世界，让他们像故事里说的人从冥土升到天上那样？

格：当然愿意。（D）

苏：这看来不像游戏中翻贝壳那样容易，这是心灵从朦胧的黎明转到真正的大白天，上升到我们称之为真正哲学的实在。

格：无疑的。

苏：那么，我们难道不应该研究一下，什么学问有这种能耐？

格：当然应该。

苏：那么，格劳孔，这种把灵魂拖着离开变化世界进入实在世界的学问是什么呢？说到这里我想起了：我们不是曾经说过吗，这种人年轻的时候必须是战场上的斗士？

格：我们是说过这话的。

苏：因此，我们正在寻找的这门学问还必须再有一种能耐。

格：什么能耐？

苏：对士兵不是无用的。

格：如果可能的话，当然必须有。

苏：前面我们曾经让他们受体操和音乐教育。（E）

格：是的。

苏：体操关心的是生灭事物 [注153](#) ；因为它影响身体的增强与衰弱。

格：这很明白。

苏：因此，它不会是我们所寻觅的那门学问。（522）

格：不是的。

苏：那么，这门学问是我们前面描述过的音乐教育吗？

格：如果你还记得的话，音乐是和体育相对的，它通过习惯 [注154](#) 以教育护卫者，以音调培养某种精神和谐（不是知识），以韵律培养优雅得体，还以故事（或纯系传说的或较为真实的）的语言培养与此相近的品质。可是这些途径没有任何一个是能通向你所正在寻（B）求的那种善的。

苏：你的记忆再准确不过了。因为事实上其中没有这类的因素。但是，啊呀，格劳孔，那么我们寻求的这种学问是什么呢？因为手工技艺似乎又全都是有点低贱的。

格：确实是的。可是除去音乐、体操和手工艺，剩下的还有什么别的学问呢？

苏：这样吧，如果我们除此之外再想不出什么别的了，我们就来举出一个全都要用到的东西吧。

格：那是什么？（C）

苏：嗯，例如一个共同的东西——它是一切技术的、思想的和科学的知识都要用到的，它是大家都必须学习的最重要的东西之一。

格：什么东西？

苏：一个平常的东西，即分别“一”、“二”、“三”，总的说，就是数和计算。一切技术和科学都必须做这些，事实不是这样吗？

格：是这样。

苏：战术不也要做这些吗？

格：必定的。

苏：因此巴拉米德斯每次在舞台上出现就使阿伽门农成了一（D）个极可笑的将军。巴拉米德斯宣称，他发明了数目之后组织排列了在特洛伊的大军中的各支部队，点数了船只和其他一切；仿佛在这之前它们都没有被数过，而阿伽门农看来也不知道自己有多少步兵，既然他不会数数。你是否注意过这些？还有，在那种情况下，你认为阿伽门农是一个什么样的将军呢？

格：我看他是一个荒谬可笑的将军，如果那是真的话。

苏：那么，我们要不要把能计算和数数定为一个军人的必不可少（VII E）少的本领呢？

格：这是最不可少的本领，如果他要能够指挥军队，甚至只是为了要做好一个普通人。

苏：那么，你是不是同我一样想的是这门学问呢？

格：哪一门学问？

苏：它似乎就是我们正在寻找的那些本性能引领思想的学问（523）之一。但是没有一个人在正确地使用它，虽然它确实能引导灵魂到达实在。

格：你说的什么意思？

苏：我将努力把我心里的想法解释给你听，我将告诉你，我是如何在自己心里区分两种事物的——有所指的那种牵引力的事物和没有那种牵引力的事物。如果你愿和我一起继续讨论下去，并且告诉我，你同意什么不同意什么，那时我们就会更清楚，我的想法对不对了。

格：请说吧。

（B）苏：好，你知道感觉中的东西有些是不需要求助于理性思考的，因为感官就能胜任判断了。但是还有一些是需要求助于理性的，因为感官对它们不能作出可靠的判断。

格：你显然是指的远处的东西或画中的东西。

苏：你完全没有领会我的意思。

格：那么，你说的是什么意思呢？

苏：不需要理性思考的东西我是指的不同同时引起相反感觉的（C）东西，需要理性帮助的东西我是指的那些能同时引起相反感觉的东西（这时感官无法作出明确的判断），与距离的远近无关。我作了如下说明之后，你就更明白了。例如这里有三个手指头：小指、无名指、中指。

格：好。

苏：我举手指为例，请你别忘了我是把它们当作近处可见的东西。但是关于它们我还要你注意一点。

格：哪一点？

(D) 苏：每一个指头看上去都一样是一个指头，在这方面无论它是中间的那个还是两边上的某一个，是白的还是黑的，是粗的还是细的，等等，都无所谓。因为这里没有什么东西要迫使平常人的灵魂再提出什么问题或思考究竟什么是手指的问题了，因为视觉官能从未同时向心灵发出信号，说手指也是手指的相反者。

格：是的。

苏：这种感觉当然是不会要求或引起理性思考的。

(E) 格：当然。

苏：但是手指的大和小怎么样呢：区别它们是大还是小，视觉能胜任吗？哪一个手指在中间哪一个在边上对视觉有什么分别吗？同样，触觉能区分粗和细、软和硬吗？在认识这一类性质时，不是事实上所有的感觉都有缺陷吗？它们是像下述这样起作用（524）的：首先例如触觉，既关系着硬，就必定也关系着软，因此它给灵魂传去的信号是：它觉得同一物体又是硬的又是软的。不是这样吗？

格：是这样。

苏：如果触觉告诉灵魂，同一物体是硬的也是软的，心灵在这种情况下一定要问，触觉所说的硬是什么意思，不是吗？或者，如果有关的感觉说，重的东西是轻的，或轻的东西是重的，它所说的（B）轻或重是什么意思？

格：的确，这些信息是心灵所迷惑不解的，是需要加以研究的。

苏：因此，在这种情况下，灵魂首先召集计算能力和理性，努力研究，传来信息的东西是一个还是两个。

格：当然。

苏：如果答案说是两个，那么其中的每一个都是不同的一个吗？

格：是的。

苏：因此，如果各是一个，共是两个，那么，在理性看来它们是分开的两个；因为，如果它们不是分离的，它就不会把它们想作两个，而想作一个了。

格：对的。（C）

苏：我们说过，视觉也看见大和小，但两者不是分离的而是合在一起的。是吧？

格：是的。

苏：为了弄清楚这一点，理性“看”大和小，不得不采取和感觉相反的方法，把它们分离开来看，而不是合在一起看。

格：真的。

苏：接着我们不是要首先面临这样一个问题吗：大和小究竟是什么？

格：一定的。

苏：这就是我们所以使用“可知事物”和“可见事物”这两名称的原因。

（D）格：太对了。

（VIII）苏：我刚才说有的事物要求思考有的事物不要求思考，并且把那些同时给感官以相反刺激的事物定义为要求思考的事物，把那些不同时造成相反刺激的事物定义为不要求理性思考的事物。我说这些话正是在努力解释这个意思。

格：现在我明白了，并且跟你的看法一致了。

苏：那么，你认为数和“一”属于这两种事物中的哪一种呢？

格：我不知道。

苏：那你就根据我们已说过的话进行推理吧。因为，如果“一”（E）本身就是视觉所能完全看清楚，或能被别的感觉所把握的，它就不能吸引心灵去把握实在了，像我们在以手指为例时所解释的那样。但是，如果常常有相反者与之同时被看到，以致虽然它显得是一个，但同时相反者也一样地显得是一个，那么，就会立刻需要一个东西对它们作出判断，灵魂就会因而迷惑不解，而要求研究，并（525）在自身内引起思考时，询问这种“一”究竟是什么。这样一来，对“一”的研究便会把心灵引导到或转向到对实在的注视上去了。

格：关于“一”的视觉确实最有这种特点，因为我们能看见同一事物是一，同时又是无限多。

苏：如果这个原理关于“一”是真的，那么也就关于所有的数都是真的，不是吗？

格：当然。

苏：还有，算术和算学全是关于数的。

格：当然。

苏：这个学科看来能把灵魂引导到真理。（B）

格：是的。它超过任何学科。

苏：因此，这个学科看来应包括在我们所寻求的学科之中。因为军人必须学会它，以便统率他的军队；哲学家也应学会它，因为他们必须脱离可变世界，把握真理，否则他们就永远不会成为真正的计算者。

格：是的。

苏：我们的护卫者既是军人又是哲学家。

格：当然。

苏：因此，格劳孔，算学这个学问看来有资格被用法律规定下来；我们应当劝说那些将来要在城邦里身居要津的人学习算术，而且要他们不是马马虎虎地学，是深入下去学，直到用自己的纯粹理（C）性看到了数的本质，要他们学习算术不是为了做买卖，仿佛在准备做商人或小贩似的，而是为了用于战争以及便于将灵魂从变化世界转向真理和实在。

格：你说得太好了。

苏：而且，既然提到了学习算术的问题，我觉得，如果人们学习（D）它不是为了做买卖而是为了知识的话，那么它是一种精巧的对达到我们目的有许多用处的工具。

格：为什么？

苏：正如我们刚刚说的，它用力将灵魂向上拉，并迫使灵魂讨论纯数本身；如果有人要它讨论属于可见物体或可触物体的数，它（E）是永远不会苟同的。因为你一定知道，精于算术的人，如果有人企图在理论上分割“一”本身，他们一定会讥笑这个人，并且不承认的，但是，如果你要用除法把“一”分成部分，他们就要一步不放地使用乘法对付你，不让“一”有任何时候显得不是“一”而是由许多个部分合成的。

格：你的话极对。

（526）苏：格劳孔，假如有人问他们：“我的好朋友，你们正在论述的是哪一种数呀？——既然其中‘一’是像你们所主张的那样，每个‘一’都和所有别的‘一’相等，而且没有一点不同，‘一’内部也不分部

分。”你认为怎么样？你认为他们会怎么答复？

格：我认为他们会说，他们所说的数只能用理性去把握，别的任何方法都不行。

苏：因此，我的朋友，你看见了，这门学问看来确是我们所不可（B）或缺的呢，既然它明摆着能迫使灵魂使用纯粹理性 [注155](#) 通向真理本身。

格：它确实很能这样。

苏：再说，你有没有注意到过，那些天性擅长算术的人，往往也敏于学习其他一切学科；而那些反应迟缓的人，如果受了算术的训练，他们的反应也总会有所改善，变得快些的，即使不谈别的方面的受益？

格：是这样的。

苏：其次，我认为，我们不容易发现有什么学科学习起来比算术（C）术更难的，像它一样难的也不多。

格：确实如此。

苏：因所有这些缘故，我们一定不要疏忽了这门学问，要用它来教育我们的那些天赋最高的公民。

格：我赞成。

苏IX：那么，这门功课就定下来了算是一门。下面让我们再来考虑接在它后面的一门功课，看它对我们是否有用。

格：哪一门功课？你是说的几何学吗？

苏：正是它。

格：它在军事上是有用是很明显的。因为，事关安营扎寨，划分（D）地段，以及作战和行军中排列纵队、横队以及其他各种队形，指挥官有没有学过几何学是大不一样的。

苏：不过，为满足军事方面的需要，一小部分几何学和算术知识也就够了。这里需要我们考虑的问题是，几何学中占大部分的（E）较为高深的东西是否能帮助人们较为容易地把握善的理念。我们认为每一门迫使灵魂转向真实之这一最神圣部分——它是灵魂一定要努力看的——所在的学科都有这种作用。

格：你说得对。

苏：如果它迫使灵魂看实在，它就有用。如果它迫使灵魂看产生世

界^{注156}，它就无用。

格：我们也这样认为。

（527） 苏：于是几何科学的作用正好和它的行家们使用的语言中表现出来的完全相反——这一点即使那些对几何学只有粗浅了解的人也是不会持异议的。

格：怎么的？

苏：他们的话再可笑不过，虽然也不得不这么说。例如他们谈论关于“化方”、“作图”、“延长”等等时，都仿佛是正在做着什么事，他们的全部推理也都为了实用。而事实上这门科学的真正目的是（B）纯粹为了知识。

格：绝对正确。

苏：关于下述这一点我们还能一定有一致意见吗？

格：哪一点？

苏：几何学的对象乃是永恒事物，而不是某种有时产生和灭亡的事物。

格：这是没有疑问的：几何学是认识永恒事物的。

苏：因此，我的好朋友，几何学大概能把灵魂引向真理，并且或许能使哲学家的灵魂转向上面，而不是转向下面，像我们如今错做的那样了。

格：一定能如此。

（C） 苏：因此，你一定得要求贵理想国的公民重视几何学。而且它还有重要的附带好处呢。

格：什么附带的好处？

苏：它对战争有用，这你已经说过了。我们也知道，它对学习一切其他功课还有一定的好处，学过几何学的人和没有学过几何学的人在学习别的学科时是大不同的。

格：真的，非常不同。

苏：那么，让我们定下来吧：几何学作为青年必学的第二门功课。可以吗？

格：定下来吧。

苏：我们把天文学定为第三门功课，你意下如何？（XD）

格：我当然赞同。对年、月、四季有较敏锐的理解，不仅对于农事、航海有用，而且对于行军作战也是一样是有用的。

苏：真有趣，你显然担心众人会以为你正在建议一些无用的学科。但是这的确不是件容易事：相信每个人的灵魂里有一个知识（E）的器官，它能够在被习惯毁坏了迷茫了之后重新被建议的这些学习除去尘垢，恢复明亮。（维护这个器官比维护一万只眼睛还重要，因为它是唯一能看得见真理的器官。）和我们一起相信这一点的那些人，他们会认为你的话是绝顶正确的，但是那些对此茫无所知的人，他们自然会认为你说的尽是废话，因为他们看不到这些学习能带来任何值得挂齿的益处。现在请你自己决定和哪一方面讨论吧。或者不和任何一方面讨论，你作这些论证主要只是为了你（528）自己，虽然无意反对任何别人也从中得到益处。

格：我宁肯这样，我论述、我提问、我回答主要为我自己。

苏：那么，你得稍微退回去一点，因为我们在讨论了几何学之后接着讨论刚才那个科目选得不对。

格：怎么选得不对？

苏：我们讨论过了平面之后，还没有讨论纯立体本身，便直接（B）去讨论有运动的立体事物了。正确的做法应从第二维依次进到三维。我认为，第三维乃是立方体和一切具有厚度的事物所具有的。

格：是这样。但是，苏格拉底啊，这个学科似乎还没有得到很好的发展。

苏：没有得到发展的原因有二。第一，没有一个城邦重视它，再加上它本身难度大，因此人们不愿意去研习它。第二，研习者须有人指导，否则不能成功；而导师首先是难得，其次，即使找到了，（C）按照当前的时风，这方面的研习者也不见得能虚心接受指导。但是，如果整个城邦一起来管理提倡这项事业，研习者就会听从劝告了；持久奋发的研究工作就能使立体几何这个学科的许多课题被研究清楚。虽则现在许多人轻视它，研习者也因不了解它的真正作用而不能正确对待它，因而影响了它的发展，但它仍然以自己固有的魅力，克服了种种障碍，得到了一定的进步，甚至即使它被研（D）究清楚了，我们也不以为怪。

格：它的确很有趣很有魅力。但是请你把刚才的话说得更清楚些，你刚才说几何学是研究平面的。

苏：是的。

格：然后，你接着先是谈天文学，后来又退了回来。

苏：须知，我这是欲速不达呀。本来在平面几何之后应当接着谈立体几何的，但由于它还欠发达，我在匆忙中忽略了它，而谈了天文学；天文学是讨论运动中的立体的。

格：是的，你是那样做的。（E）

苏：那么，让我们把天文学作为第四项学习科目吧，假定被忽略了未加讨论的那门科学在城邦管理下有作用的话。

格：这很好。另外，苏格拉底，你刚才抨击我，说我评论天文学动机不高尚，有功利主义，我现在不这样做啦，我要用你的原则来赞美它。我想，大家都知道，这个学科一定是迫使心灵向上看，引（529）导心灵离开这里的事物去看高处事物的。

苏：或许大家都知道，只是我除外，因为我不这样认为。

格：你认为怎样呢？

苏：像引导我们掌握哲学的人目前那样地讨论天文学，我认为，天文学只能使灵魂的视力大大地向下转。

格：为什么？

苏：我觉得，你对于“学习上面的事物”理解不低级；你或许认为，凡是抬起头来仰望天花藻井的，都是在用灵魂而非用眼睛学（B）习。或许你是对的，我是无知的。因为除了研究实在和不可见者外我想不出任何别的学习能使灵魂的视力向上。如果有人想研究可见事物，无论是张开嘴巴向上望 [注157](#) 还是眨巴着眼睛向下看，我都不会认为他是在真正学习（因为任何这类的事物都不可能包含有真正的知识），我也不会认为他的灵魂是在向上看。即使他仰卧着（C）学习（在陆上或海上），我还是认为他是在向下看。

格：我错了，你批评得对。你认为学习天文学不应该像如今这（XI）样学，那么你主张怎么个学法呢，如果为达到我们的目的必须学习它？

苏：我说，这些天体装饰着天空，虽然我们把它们视为可见事物（D）物中最美最准确者是对的，但由于它们是可见者，所以是远不及真实者，亦即具有真实的数和一切真实图形的，真正的快者和慢者的既相关着又托载着的运动的。真实者是仅能被理性和思考所把握，用眼睛是看不见的。你或许有不同的想法吧？

格：不，完全没有。

苏：因此，我们必须把天空的图画只用作帮助我们学习其实在（E）的说明图，就像一个人碰巧看见了戴达罗斯或某一别的画家或画

匠特别细心地画出来的设计图时那样。因为任何具有几何知识的人，看到这种图画虽然都会称羨画工的巧妙，但是，如果见到别人信之为真，想从图画上找到关于相等、成倍或其他比例之绝对真（530）理，他们也会认为这是荒谬的。

格：怎能不荒谬呢？

苏：一个真正的天文学家在举目观察天体运动时，你不认为他会有同样的感觉吗？他会认为天的制造者已经把天和天里面的星体造得不能再好了，但是，他如果看到有人认为，有一种恒常的绝对不变的比例关系存在于日与夜之间、日夜与月或月与年之间，或（B） 还有其他星体的周期与日、月、年之间以及其他星体周期相互之间，他也会认为这种想法是荒谬的。它们全都是物质性的可见的，在其中寻求真实是荒谬的。

格：现在听你这么一说，我赞成你的话了。

苏：因此，如果我们要真正研究天文学，并且正确地使用灵魂（C） 中的天赋理智的话，我们就也应该像研究几何学那样来研究天文学，提出问题解决，而不去管天空中的那些可见的事物。

格：你这是要将研究天文学的工作搞得比现在烦难好多倍呀！

苏：我想，如果我们要起作为立法者的任何作用的话，我们就还要再提出其他一些类似的要求。你有什么别的合适的学科要建（XII） 议的吗？

格：我一下子说不上来。

苏：照我看，运动不是只有一种而是有多种。列举所有运动种（D） 类这或许是哲人的事情，但即使是我们，也能说出其中两种来。

格：哪两种？

苏：一是刚才说的这个天文学，另一是和它成对的东西。

格：是什么呢？

苏：我认为我们可以说，正如眼睛是为天文而造的那样，我们的耳朵是为和谐的声音而造的；这两个学科，正如毕达哥拉斯派所主张，我们也赞同的那样，格劳孔，它们是兄弟学科。对吗？

格：对。

苏：既然事关重大，那么我们要不要去问一问毕达哥拉斯派学（E） 者们，看他们对此有何高见，以及此外还有什么别的主张？不过，这里我们还是要注意我们自己的事情。

格：什么事情？

苏：让我们的学生不要企图学习任何不符合我们目标的，结果总是不能达到那个应为任何事物之目的的东西，像我们刚才讨论天文学时说的那样。或者，你还不知道，他们研究和音问题时在重（531）复研究天文时的毛病呢。他们像天文学者一样，白白花了许多辛苦去听音，并把可听音加以比量。

格：真是这样。他们也真荒谬。他们谈论音程，并仔细认真地听，好像听隔壁邻居的谈话一样。有的说自己能分辨出两个音之间的另一个音来，它是一个最小的音程，是计量单位。而另一些人（B）则坚持说这些音没什么不同。他们全都宁愿用耳朵而不愿用心灵。

苏：你是在讲那些名人，他们拷打琴弦，把它们绞在弦柱上想拷问出真话来；我本可以继续比喻下去，说关于这些音乐家对琴弦的敲打，他们对琴弦的指控以及琴弦的无耻抵赖，但是我还是要丢开这个比喻，因为我对这些人没有像对毕达哥拉斯派（我们刚才说要问他们关于和音问题的）那么重视。因为他们正是做的天文学（C）家们做的那种事情：他们寻求可闻音之间数的关系，从不深入到说明问题，考察什么样数的关系是和谐的，什么样数的关系是不和谐的，各是为什么。

格：须知，这不是一般人办得到的。

苏：如果目的是为了寻求美者和善者，我说这门学问还是有益的，如果是为了别的目的，我说它是无益的。

格：这是很可能的。

（XIII）苏：我还认为，如果研究这些学科深入到能够弄清它们之间的（D）相互联系和亲缘关系，并且得出总的认识，那时我们对这些学科的一番辛勤研究才有一个结果，才有助于达到我们的既定目标，否则就是白费辛苦。

格：我也这样认为。但是，苏格拉底，这意味着大量的工作呀！

苏：你指的是序言 [注158](#)，对不对？你不知道吗，所有这些学习不过是我们学习的法律正文前面的一个序言？我想你是不会把精通上述学科的人当作就是辩证法家的。（E）

格：的确不会的，除了极少数我碰到过的例外。

苏：一个人如果不能对自己的观点作出逻辑的论证，那么他能获得我们主张他们应当具备的任何知识吗？

格：是不能的。（532）

苏：到此，格劳孔，这不已经是辩证法订立的法律正文了吗？它虽然属于可知世界，但是我们可以前面说过的那个视觉能力变化过程中看到它的摹本：从看见阴影到企图看见真的动物，然后能看得见星星，最后看得见太阳本身。与此类似，当一个人企图靠辩证法通过推理而不管感官的知觉，以求达到每一事物的本质，并且一直坚持到靠思想本身理解到善者的本质时，他就达到了可理（B）知事物的顶峰了，正如我们比喻中的那个人达到可见世界的顶峰一样。

格：的确是。

苏：那么怎么样？你不想把这个思想的过程叫做辩证的过程吗？

格：当然想。

苏：一个人从桎梏中解放出来，从阴影转向投射阴影的影像 注159 再转向火光，然后从洞穴里上升到阳光下，这时他还不能直接看动物、植物和阳光，只能看见水中的神创幻影和真实事物的阴影（不（C）是那个不及太阳真实的火光所投射的影像的阴影）。我们考察的这些科学技术的全部这一学习研究过程能够引导灵魂的最善部分上升到看见实在的最善部分，正如在我们的那个比喻中人身上的（D）最明亮的东西被转向而看见可见物质世界中最明亮的东西那样。 注160

格：我同意这个说法。虽然我觉得一方面很难完全赞同，但另一方面又很难不赞同。不管怎么说——既然我们不是只许听这一次，而是以后还要多次重复听讲的——让我们假定这些事就像刚才说的那样吧，让我们往下进至讨论法律正文，并且像讨论序文一（E）样地来讨论它吧。那么请告诉我们，辩证法有何种能力？它分哪几种？各用什么方法？因为这些问题的答案看来或可把我们带到休息地，达到旅程的终点。

（533）苏：亲爱的格劳孔，你不能跟着我再一道前进了，这倒不是因为在这这方面不愿意如此，而是因为现在我要你看的将不再是我们用作比喻的影像了，而是事物的实在本身了，当然是尽它让我看见的——虽然我们不能断定我们所看见的这东西正好就是实在，但是可以肯定，我们必须看见的实在就是某一这类的东西。你说的是吗？

格：当然是的。

苏：我们是否还可以宣布，只有辩证法有能力让人看到实在，也只让学习过我们所列举的那些学科的人看到它，别的途径是没有的，对吗？

格：这个论断我们也可以肯定是对的。

苏：这一点无论如何是不会有和我们唱反调，认为还有任何（B）别的研究途径，可以做到系统地在一切情况下确定每一事物的真

实本质的。而一切其他的技术科学则完全或是为了人的意见和欲望，或是为了事物的产生和制造，或是为了在这些事物产生出来或制造出来之后照料它们；至于我们提到过的其余科学，即几何学和与之相关的各学科，虽然对实在有某种认识，但是我们可以看到，（C）它们也只是貌似地看见实在，只要它们还在原封不动地使用它们所用的假设而不能给予任何说明，它们就还不能清醒地看见实在。因为，如果前提是不知道的东西，结论和达到结论的中间步骤也就是由不知道的东西组成的，这种情况下结果的一致又怎能变成真正的知识呢？

格：是无论如何也不能的。

苏：因此，辩证法是这样的研究方法，能够不用假设而——（XIV）直上升到第一原理本身，以便在那里找到可靠根据的。当灵魂的眼睛真的陷入了无知的泥沼时，辩证法能轻轻地把它拉出来，引导（D）它向上，同时用我们列举的那些学习科目帮助完成这个转变过程。这些学科我们常常根据习惯称它们为一门一门的知识，实际上我们需要一个另外的字称，一个表明它比意见明确些又比知识模糊些的名称。我们在前面用过“理智”这个名称。但是我觉得，（E）在有如此重大的课题放在我们面前需要讨论的情况下，我们不必为了一个字而去辩论了。

格：是的。

苏：那么让我们满足于前面用过的那些个名称吧，^{注161}把第一部分叫做知识，第二部分（534）分叫做理智，第三部分叫做信念，第四部分叫做想象；又把第三部分和第四部分合称意见，把第一部分和第二部分合称理性；意见是关于产生世界的，理性是关于实在的；理性和意见的关系就像实在和产生世界的关系，知识和信念的关系、理智和想象的关系也像理性和意见的关系。至于和这些灵魂状态对应的事物之间的关系，以及它们再各细分为两部分，能意见的部分和能理知的部分。这些问题，格劳孔，我们还是别去碰它吧，免得我们被卷进一场更长时间的辩论中去。

（B）格：行，在我能跟着你的范围内，我赞同你关于其余部分的想法。

苏：一个能正确论证每一事物的真实存在的人你不赞成把他叫做辩证法家吗？一个不能这样做，即不能对自己和别人作出正确论证的人，你不赞成说他没有理性，不知道事物的实在吗？

格：我怎能不赞成呢？

苏：这个说法关于善者不也同样合适吗？一个人如果不能用论证把善者的理念和其他一切事物区分开来并给它作出定义，不（C）能像在战场上经受攻击那样经受得住各种考验，并竭力用实在而不是用意见考察一切事物，在正确的方向上将论证进行到底而不出现失误，他如果缺

乏这种能力，你就会说他并不真的知道善本身和任何特殊的善者；但是如果他触及它的大概轮廓，他便对它只有（D）意见而没有知识，他这一辈子便都是在打瞌睡做迷梦，在还没醒过来之前便已进入阴曹地府，长眠地下了。是这样吗？

格：真的，我完全赞成你的说法。

苏：但是，如果你竟事实上教育起目前你还只是在口头上教育的你们的那些孩子，我想你一定不会容许他们来统治国家决定国家大事的，既然他们像几何学上的无理线那样的无理性。

格：当然不会容许的。

苏：因此你得用法律规定他们要特别注意训练培养自己能用最科学的方法提问和回答问题的能力。

格：我要照你的意思制订这样的法令。（E）

苏：那么，你是不是同意，辩证法像墙头石一样，被放在我们教育体制的最上头，再不能有任何别的学习科目放在它的上面是正（535）确的了，而我们的学习课程到辩证法也就完成了？

格：我同意。

苏：那么，现在剩下来还要你去做的事情就是选定谁去研习这些（XV）功课，如何选法。

格：显然是的。

苏：那么，你记不记得，我们前面在选择统治者时选的那种人？

格：当然记得。

苏：那么，就大多数方面而言，你得认为，我们必须挑选那些具有同样天赋品质的人。必须挑选出最坚定、最勇敢、在可能范围内也最有风度的人。此外，我们还得要求他们不仅性格高贵严肃而且还要具有适合这类教育的天赋。（B）

格：你想指出哪些天赋呢？

苏：我的朋友啊，他们首先必须热爱学习，还要学起来不感到困难。因为灵魂对学习中的艰苦比对体力活动中的艰苦是更为害怕得多的，因为这种劳苦更接近灵魂，是灵魂所专受的，而不是和肉体共受的。

格：对。

(C) 苏：我们还要他们强于记忆。百折不挠、喜爱一切意义上的劳苦。否则你怎能想象，他们有人肯忍受肉体上的一切劳苦并完成如此巨大的学习和训练课程呢？

格：除了天赋极好的人外，是没有人能这样的。

苏：我们当前的错误以及由此而产生的对哲学的轻蔑，如我前面说过的，在于它的伙伴和追求者不配做它的伙伴和追求者。他们不应当是螟蛉假子而应当是真子。

格：我不明白。

(D) 苏：首先，有志于哲学者对待劳苦一定不能持瘸子走路式的态度，不能半个人爱劳动，半个人怕劳动。假如一个人喜爱打猎、角斗和各种体力方面的劳动，却不爱学习、听讲、研究和各种诸如此类智力上的劳动，就是如此。以相反的方式只喜爱智力方面劳动的也是像瘸子走路。

格：你的话再正确不过了。

苏：关于真实，我们不也要把下述这种人的灵魂同样看作是残废的吗？(E) 他嫌恶有意的虚假，不能容忍它存在于自己身上，看到别人有这种毛病更是非常生气，但却心甘情愿地接受无意的虚假，当他暴露出自己缺乏知识时却并不着急，若无其事地对待自己的无知，像一只猪在泥水中打滚一样。

(536) 格：完全应该把这种人的灵魂看作残废。

苏：关于节制、勇敢、宽宏大量以及所有各种美德，我们也必须一样警惕地注意假的和真的。因为，如果个人或国家缺乏这种辨别真假所必需的知识，他就会无意中错用一个跛子或假好人做他个人的朋友或国家的统治者。

格：是会这样的。

苏：我们必须留心避免一切这类的错误。如果我们挑出了身心健全的人并且让他们受到我们长期的教导和训练，正义本身就不会怪罪我们了，我们就是维护了我们的城邦和社会制度。如果我们挑选了另一种人，结果就会完全相反，我们就将使哲学遭到更大的嘲弄。

格：那的确将是一件可耻的事情。

苏：事情虽然的确如此，但是我认为这会儿我正在使自己显得有点可笑。

格：为什么？

苏：我忘了我们不过是在说着笑话玩儿，我竟这么态度严肃认真（C）真起来了。须知，我在说话的过程中一眼瞥见了哲学，当我看到它受到不应有的毁谤时，产生了反感，在谈到那些应对此负责的人时，我说话太严肃了，好像在发怒了。

格：但是说真话，我听起来并不觉得过分严肃。

苏：但是，作为说话的人，我自己觉得太严肃了。然而我们一定不能忘了，我们从前总是选举老年人，但是这里不行。梭伦曾说人老来能学很多东西。我们一定不要相信他这话。人老了不能多（D）奔跑，更不能多学习。一切繁重劳累的事情只有年轻时能胜任。

格：这是一定的道理。

苏：那么，算学、几何以及一切凡是在学习辩证法之前必须先（XVI）行学习的预备性科目，必须趁他们还年轻时教给他们，当然不是采用强迫方式。

格：为什么？

（E）苏：因为一个自由人是不应该被迫地进行任何学习的。因为，身体上的被迫劳累对身体无害，但，被迫进行的学习却是不能在心灵上生根的。

格：真的。

（537）苏：因此，我的朋友，请不要强迫孩子们学习，要用做游戏的方法。你可以在游戏中更好地了解他们每个人的天性。

格：你的话很有道理。

苏：你有没有忘了，我们也曾说过，我们必须让我们的孩子骑着马到战场上去看看打仗，在安全的地方则让他们靠近前沿，像小野兽那样尝尝血腥味？

格：我还记得。

苏：在所有这些劳苦的身体锻炼、学习和战争恐怖中总是表现得最能干的那些孩子，应当被挑选出来。

（B）格：在几岁上？

苏：在必要的体育训练一过去的时候。因为这段时间里——或两年或三年——他们是不能干别的事的。极度的疲劳和长时间的睡眠是学习的敌人，加之，考察他们每个人在体操方面的表现也是对他们整个考察的一个很重要的组成部分。

格：当然。

苏：这段时间过去之后，从二十岁起，被挑选出来的那些青年（C）将得到比别人更多的荣誉，他们将被要求把以前小时候分散学习的各种课程内容加以综合，研究它们相互间的联系以及它们和事物本质的关系。

格：这是能获得永久知识的唯一途径。

苏：这也是有无辩证法天赋的最主要的试金石。因为能在联系中看事物的就是一个辩证法者，不然就不是一个辩证法者。

格：我同意。

苏：你应当把这些天赋上的条件牢记在心，在第一次挑选出来（D）的那些在学习、战争以及履行其他义务中表现得坚定不移的青年里再作第二次挑选，选出其中最富这些天赋条件的青年，在他们年满三十的时候，给他们以更高的荣誉，并且用辩证法考试他们，看他们哪些人能不用眼睛和其他的感官，跟随着真理达到纯实在本身。只是在这里，我的朋友啊，你必须多加小心才好。

格：为什么这里必须特别小心呢？

苏：你有没有注意到，当前在搞辩证法上所引起的恶果？（E）

格：什么恶果？

苏：搞辩证法的人违反法律。

格：确有其事。

苏：你认为他们这种心灵状态有什么可惊奇的地方，并且认为这是不可原谅的吗？

格：什么意思？

苏：可以打个比方。譬如有个养子养于一富裕的人口众多的大家庭之中，周围有许多逢迎阿谀的人侍候着他。到成年时他知（538）道了，原来自称是他父母的人并不是他的父母，但他又找不到自己的真父母。你想想看，他在知道这个真情之前和之后，对那些逢迎之徒和假父母将有什么想法呢？也许，你是不是想听听我的推测？

格：我愿意。

（XVII）苏：我的推测如下。在他还不知道真情的时候，比之对周围的（B）谄媚之徒，他会更多地尊重他所谓的父亲、母亲以及其他的亲属，更多地关心他们的需要，更少想对他们做什么非法的事说什么非

法的话，或在重大的事情上不听从他们的劝告。

格：很可能是这样的。

苏：但是，在他发现了真情之后，我推测，他对父母亲人的尊重和忠心将变得日益减退，转而关心起那些谄媚之徒来。他将比以（C）前更注意后者，并从此开始按他们的规矩生活，和他们公开结合，同时对养父和收养他的其他亲人变得完全不关心了。除非他的天性特别正，才不会这样。

格：你说的这一切是很可能发生的。但是这个比喻如何和从事哲学辩证的人联系起来呢？

苏：兹说明如下。什么是正义的？什么是光荣的？我们从小就已有了对这些问题的观念。我们就在这种观念中长大，好像在父母哺育下长大成人一样。我们服从它们，尊重它们。

（D）格：是的。

苏：但是还另有与此相反的习惯风尚。它们由于能给人快乐而对人的灵魂具有蛊惑力和吸引力，虽然它不能征服任何正派的人，正派人仍然尊重和服从父亲的教诲。

格：确有这种习惯和风尚。

苏：那么，“什么是光荣？”当一个人遇到了这样的问题，并且根据从立法者那里学得的道理回答时，他在辩论中遭到反驳；当他多（E）次被驳倒并且在许多地方被驳倒时，他的信念就会动摇，他会变得相信，光荣的东西也不比可耻的东西更光荣；而当他在关于正义、善以及一切他们主要尊重的东西方面都有了同样的感受时，你试想，此后在尊重和服从这些传统方面他会怎样行事呢？

格：他一定不会还跟以前一样地尊重和服从了。

苏：当他已经不再觉得以前的这些信条，必须受到尊重和恪守，但真理又尚未找到时，他会转而采取哪一种生活呢？他不取（539）取那种能蛊惑他的生活吗？

格：会的。

苏：于是我们将看到他由一个守法者变成一个违法者。

格：必然的。

苏：然而所有这一切乃是这样地从事哲学辩论的一个自然的结果，并且，如我刚才说过的，又是很可原谅的。是吗？

格：是的。并且也是很可怜的。

苏：为了你可以不必可怜你的那些三十岁的学生，在你如何引导他们进行这种辩论的问题上必须非常谨慎。是吗？

格：是的。

苏：不让他们年纪轻轻就去尝试辩论，这不是一个很重要的预防办法吗？我认为你一定已经注意到了，年轻人一开始尝试辩论，由于觉得好玩，便喜欢到处跟人辩论，并且模仿别人的互驳，自己也来反驳别人。他们就像小狗喜欢拖咬所有走近的人一样，喜欢用言辞咬人。

格：完全是这样。

苏：当他们许多次地驳倒别人，自己又许多次地被别人驳倒时，便很快陷入了对从前以为正确的一切的强烈怀疑。结果是损（C）坏了自己和整个哲学事业在世人心目中的信誉。

格：再正确不过了。

苏：但是一个年龄大些的人就不会这样疯狂，他宁可效法那些为寻找真理而进行辩驳的人，而不会效法那些只是为了磨嘴皮子玩儿的人。因此他本人会是一个有分寸的人。他能使他所研究的（D）哲学信誉提高而不是信誉降低。

格：对。

苏：上面所有这些话我们说出来正是为了预防这一点。我们要求被允许参与这种讨论的人必须是具有适度和坚定品格的人，而不能是随便什么不合格的人，像现在那样。是这样吗？

格：完全是的。

（XVIII）苏：那么，像在相应的体操训练中一样，坚持不断地专心致志（E）地学习辩证法，用两倍于体操训练的时间够不够呢？

格：你是说用六年或者四年？

苏：嗯，定为五年吧。因为，在这之后你还得派他再下到地洞里，强迫他们负责指挥战争或其他适合青年人干的公务，让他们可以在实际经验方面不低于别人，还必须让他们在这些公务中接受考验，看他们是否能在各种诱惑面前坚定不移，或者，看他们是（540）否会畏缩、出轨。

格：这个阶段你给多长时间？

苏：十五年。到五十岁上，那些在实际工作和知识学习的一切方面都以优异成绩通过了考试的人必须接受最后的考验。我们将要求他们把灵魂的目光转向上方，注视着照亮一切事物的光源。在这样地看见了善本身的时候，他们得用它作为原型，管理好国（B）家、公民个人和他们自己。在剩下的岁月里他们得用大部分时间来研究哲学；但是在轮到值班时，他们每个人都要不辞辛苦管理繁冗的政治事务，为了城邦而走上统治者的岗位——不是为了光荣而是考虑到必要。因此，当他们已经培养出了像他们那样的继承人，可以取代他们充任卫国者的时候，他们就可以辞去职务，进入乐土，在那里定居下来了。国家将为他们建立纪念碑，像祭神那样地祭祀他们，如果底西亚的神示能同意的话。否则也得以神一般（C）的伟人规格祭祀他们。

格：啊，苏格拉底，你已经像一个雕刻师那样最完美地结束了你塑造统治者形象的工作了。

苏：格劳孔啊，这里谈的统治者也包括妇女在内。你必须认为，我所说的关于男人的那些话一样适用于出身于他们中间的妇女们，只要她们具备必要的天赋。

格：对，如果她们要和男人一样参与一切活动，像我们所描述的那样。

苏：我说，我们关于国家和政治制度的那些意见并非全属空（D）想；它的实现虽然困难，但还是可能的，只要路子走的对，像我们前面说过的那样做。只要让真正的哲学家，或多人或一人，掌握这个国家的政权。他们把今人认为的一切光荣的事情都看作是下贱的无价值的，他们最重视正义和由正义而得到的光荣，把正义看作最（E）重要的和最必要的事情，通过促进和推崇正义使自己的城邦走上轨道。你看我说得对吗？

格：怎么做呢？

苏：他们将要求把所有十岁以上的有公民身份的孩子送到乡（541）下去，他们把这些孩子接受过来，改变他们从父母那里受到的生活方式影响，用自己制定的习惯和法律（即我们前面所描述的）培养他们成人。这是我们所述及的国家和制度藉以建立起来，得到繁（B）荣昌盛，并给人民带来最大福利的最便捷的途径。

格：这确是非常便捷之径。我认为，苏格拉底啊，如果这种国家要得到实现的话，你已经很好地说明了它的实现方法了。

苏：至此我们不是已经充分地谈过了我们的这种国家以及与之相应的那种人了吗？须知，我们会提出需要什么样的人，这无疑是一清二楚的。

格：我想我已经回答完了你的问题了。这也是很清楚的。

第八卷

苏：很好，格劳孔，到这里我们一致同意：一个安排得非常理想（I 543）的国家，必须妇女公有，儿童公有，全部教育公有。不论战时平时，各种事情男的女的一样干。他们的王则必须是那些被证明文武双全的最优秀人物。

格：这些我们是意见一致的。

苏：其次，我们也曾取得过一致意见：治理者一经任命，就要带（B）领部队驻扎在我们描述过的那种营房里；这里的一切都是大家公有，没有什么私人的。除了上述营房而外，你还记得吗，我们同意过他们还应该有些什么东西？

格：是的，我记得。我们原来认为他们不应当有一般人现在所（C）有的那些个东西。但是由于他们要训练作战，又要做护法者，他们就需要从别人那里每年得到一年的供养作为护卫整个国家的一种应有的报酬。

苏：你的话很对。我们已经把这方面所有的话都讲过了。请告诉我，我们是从哪里起离开本题的？让我们还是回到本题去，言归正传吧。

格：要回到本题，那时（也可说刚刚）是并不难的。假定那时你已把国家描写完毕，并进而主张，你所描述的那种国家和相应的那种个人是好的，虽然我们现在看来，你还可以描写得更好些。无论（D）如何，你刚才是说。如果这国家是正确的，其他种种的国家必定是（544）错误的。我还记得，你说过其他国家制度有四种，这四种国家制度是值得考察其缺点和考察其相应的代表人物的。当我们弄清楚了这些问题，对哪些是最善的人，哪些是最恶的人，这些问题都取得了一致意见时，我们就可以确定最善的人是不是最幸福的，最恶的人是不是最痛苦的；或者，是不是情况正好反过来？当我问起四种（B）政制你心里指的是哪四种时，玻勒马霍斯和阿得曼托斯立即插了进来，你就从头重讲了起来，一直讲到现在。

苏：你的记忆力真了不得！

格：那么，让我们像摔跤一样，再来一个回合吧。当我问同样的问题时，请你告诉我，你那时本想说什么的。

苏：尽我所能。

（C）格：我本人的确极想听你说一说，四种政制你指的是什么？

苏：这并不难。我所指的四种制度正是下列有通用名称的四种。第一种被叫做斯巴达和克里特政制，受到广泛赞扬的。第二种被叫做寡头政制，少数人的统治，在荣誉上居第二位，有很多害处的。第三种被叫做民主政制，是接着寡头政制之后产生的，又是与之相对立的。最后，第四种，乃是与前述所有这三种都不同的高（D）贵的僭主政制，是城邦的最后的祸害。你还能提出任何别种政制的名称吗？所谓别种政制，我是指的能构成一个特殊种的。有世袭的君主国，有买来的王国，以及其他介于其间的各种类似的政治制度。在野蛮人中比在希腊人中，这种小国似乎为数更多。

格：许多离奇的政治制度，确曾听到传说过。

（II） 苏：那么，你一定知道，有多少种不同类型的政制就有多少种不同类型的人们性格。你不要以为政治制度是从木头里或石头里产生出来的。不是的，政治制度是从城邦公民的习惯里产生出来的；习惯的倾向决定其他一切的方向。（E）

格：制度正是由习惯产生，不能是由别的产生的。

苏：那么，如果有五种政治制度，就应有五种个人心灵。

格：当然。

苏：我们已经描述了与贵族政治或好人政治相应的人，我们曾经正确地说是善者和正义者。

格：我们已经描述过了。（545）

苏：那么，下面我们要考察一下较差的几种。一种是好胜争强、贪图荣名的人，他们相应于斯巴达类型的制度；依次往下是：寡头分子、民主分子和僭主。这样我们在考察了最不正义的一种人之后就可以把他和最正义的人加以比较，最后弄清楚纯粹正义的人与纯粹不正义的人究竟哪一个快乐哪一个痛苦？这以后我们便可以或者听信色拉叙马霍斯，走不正义的路，或者相信我们现在的论述，走正义之路了。（B）

格：无论如何，下一步我们一定要这样做。

苏：我们先来考查国家制度中的道德品质，然后再考查个人的道德品质，因为国家的品质比个人品质容易看得清楚。因此，现在让我们首先来考查爱荣誉的那种政制；在希腊文中我们找不到别的名词，我们只好叫它荣誉统治或荣誉政制。然后我们将联系这（C）种制度考察这种个人。其次考察寡头政制和寡头式的个人；接下来考察民主政制和民主式的个人；其四我们来到僭主统治的国家考察，然后再看一看僭主式的个人心灵。于是我们就可以试着来正确判断我们面临的问题了。你说这样做好吗？

格：我至少要说是很合论证程序的研究方法与判断方法。

（Ⅲ）苏：好。那么，让我们来谈荣誉政制是怎样从贵族政制产生出（D）来的。我想，有一件事是很显然的。政治制度的变动全都是由领导阶层的不和而起的。如果他们团结一致，哪怕只有很少的一致，政治制度变动也是不可能的。

格：这是真的。

苏：那么，格劳孔，我们的国家怎样才能起动乱的呢？我们的帮助者统治者怎样会彼此互相争吵同室操戈的呢？或者，你要不要我们像荷马那样祈求文艺女神告诉我们内讧是怎样第一次发生的呢？我们要不要（E）要想象这些文艺之神像逗弄小孩子一样地，用悲剧的崇高格调一本正经地对我们说话呢？

格：怎么说呢？

（546）苏：大致如下。一个建立得这么好的国家要动摇它颠覆它确是不容易的；但是，既然一切有产生的事物必有灭亡，这种社会组织结构当然也是不能永久的，也是一定要解体的。情况将如下述。不仅地下长出来的植物而且包括地上生出来的动物，它们的灵魂和躯体都有生育的有利时节和不利时节；两种时节在由它们组合成环转满了一圈时便周期地来到了。（活的时间长的东西周期也（B）长，活的时间短的东西周期也短。）你们为城邦培训的统治者尽管是智慧的，但他们也不能凭感官观察和理性思考永远准确无误地为你们的种族选定生育的大好时节，他们有时会弄错，于是不适当地生了一些孩子。神圣的产生物有一个完善的数的周期；而有灭亡的产生物周期只是一个最小的数——一定的乘法（控制的和被控制的，包括三级四项的，）用它通过使有相同单位的有理数相似或不相似，或通过加法或减法，得出一个最后的得数。其4对3的基本比例，和5结合，再乘三次，产生出两个和谐；其中之一是等因（C）子相乘和100乘同次方结合的产物，另一是有的相等有的不相等的因子相乘的产物，即，其一或为有理数（各减“1”）的对角线平方乘100，或为无理数（各减“2”）平方乘100，另一为“3”的立方乘100 ^{注162}。这全部的几何数乃是这事（优生和劣生）的决定性因素。（D）如果你们的护卫者弄错了，在不是生育的好时节里让新郎新娘结了婚，生育的子女就不会是优秀的或幸运的。虽然人们从这些后代中选拔最优秀者来治理国家，但由于他们实际上算不上优秀，因此，当他们执掌了父辈的权力成为护卫者时，他们便开始蔑视我们这些人，先是轻视音乐教育然后轻视体育锻炼，以致年轻人愈来愈缺乏教养。从他们中挑选出来的统治者已经丧失了真正护卫者（E）的那种分辨金种、银种、铜种、铁种——赫西俄德说过的，我们也说（547）过的——的能力了。而铁和银、铜和金一经混杂起来，便产生了不平衡：不一致和不和谐——不一致和不和谐在哪里出现就在哪里引起战争和仇恨。不论冲突发生在何时何地，你都必须认为这就是这种血统的冲突。

格：我们将认为女神的答复是正确的。

苏：既是女神，她们的答复必定是正确的。

格：女神接下去还会说些什么呢？（B）

苏：这种冲突一经发生，统治者内部两种集团将采取两种不同的方向；铜铁集团趋向私利，兼并土地房屋、敛聚金银财宝；而金银集团则由于其自身心灵里拥有真正的财富而趋向美德和传统秩序；他们相互斗争，然后取得某种妥协，于是分配土地、房屋，据为（C）私有，把原先的朋友和供养人变成边民和奴隶。护卫者本来是保卫后一类人的自由，终身专门从事战争捍卫他们的现在却变成奴役他们和压迫他们的人了。

格：我以为，变动便是从这里发生的。

苏：那么，这种制度不是介于贵族制和寡头制之间的某种中间制度吗？

格：正是的。

（IV）苏：变动即如上述。变动后的情况会怎样呢？既然这种制度（D）介于贵族制和寡头制之间，那么很显然，在有些事情上它就会像前一种制度，在另一些事情上它又会像后一种制度。此外，也很显然，它会有自身的某些特有的特点。不是吗？

格：是这样。

苏：尊崇统治者，完全不让战士阶级从事农业、手工业和商业活动，规定公餐，以及统治者终身从事体育锻炼、竞技和战争——所有这些方面使它像前一种国家制度，不是吗？

格：是的。

（E）苏：但是，不敢让智慧者执掌国家权力（因为国家现有的这些智者已不再是从前那种单纯而忠诚的人物了，他们的品质已经混杂了），而宁可选择较为单纯而勇敢的那种人来统治国家。这是一（548）些不适于和平而更适于战争的人，他们崇尚战略战术，大部分时间都在从事战争。——这些特征大都是这种国家所特有的。不是吗？

格：是的。

苏：这种统治者爱好财富，这和寡头制度下的统治者相像。他们心里暗自贪图得到金银，他们有收藏金银的密室，住家四面有围墙；他们有真正的私室，供他们在里边挥霍财富取悦妇女以及其他宠幸者。（B）

格：极是。

苏：他们一方面爱钱另一方面又不被许可公开捞钱，所以他们花钱也会是很吝啬的，但是他们很高兴花别人的钱以满足自己的欲望。他们由于轻视了真正的文艺女神，这些哲学和理论之友，由于重视了体育而放弃了音乐教育，因而受的不是说服教育而是强制教育。所以他们秘密地寻欢作乐，避开法律的监督，像孩子逃避（C）父亲的监督一样。

格：你非常出色地描述了一个善恶混杂的政治制度。

苏：是的，已经混杂了。但是这种制度里勇敢起主导作用，因而仅有一个特征最为突出，那就是好胜和爱荣誉。

格：完全是这样。

苏：这种制度的起源和本性即如上所述，如果我们可以仅仅用几句话勾勒一种制度的概貌而不必详加列举的话。因为这种概述（D）已足够让我们看见哪种人是最正义的哪种人是最不正义的了，而将各种形式的制度和各种习性的人列举无疑也不是切实可行的。

格：对。

苏：与我们刚才概述的这种制度相应的个人是什么样的人呢？（V）这种人是怎么产生的？他们有怎样的性格特征？

（E）阿得曼托斯：我想，这种人在好胜这一点上，近似格劳孔。

苏：在这一点上或许近似，但是在下述方面，我认为他们的性格不像他。

阿：在哪些方面？

苏：他们必须是比较自信的和比较缺乏文化的，但还喜爱文化（549）喜爱听讲的，虽然本人绝不长于演讲。这种人对待奴隶的态度是严厉的，而不像一个受过充分教育的人那样只是保持对他们的优越感。他们对自由人态度是和蔼的，对长官是恭顺的。他们爱掌权爱荣誉，但不是想靠了能说会道以及诸如此类的长处而是想靠了战功和自己的军人素质达到这个目标。他们喜爱锻炼身体喜爱打猎。

阿：是的，这是和那种制度相适应的习性。

（B）苏：这种人年轻时也未必重视钱财，但是随着年龄的增长，就会愈来愈爱财了。这是因为随着年龄的增长他们的天性开始接触爱财之心，由于失去了最善的保障，向善之心也不纯了。

阿：这个最善的保障你指的什么？

苏：掺和着音乐的理性。这是人一生美德的唯一内在保障，存在于拥有美德的心灵里的。

阿：说得好。

苏：相应于爱荣誉的城邦的爱荣誉的年轻人的性格就是这样。

阿：完全对。

（C） 苏：这种性格是大致如下述这样产生的。譬如有个年轻人，他的父亲是善的，住在一个政局混乱的城邦里。他不要荣誉、权力、也不爱诉讼以及一切诸如此类的无事生非，为了少惹麻烦他宁愿放弃一些自己的权利。

阿：他的儿子怎么变成爱荣誉的呢？

苏：起初他听到他母亲埋怨说，他的父亲不当统治者，致使她在妇女群中也受到轻视；当她看到丈夫不大注意钱财，在私人诉讼（D）和公众集会上与人不争，把所有这类事情看得很轻，当她看到丈夫全神贯注于自己的心灵修养，对她也很淡漠，既无尊重也无不敬，看到所有这些情况她叹着气对儿子说，他的父亲太缺乏男子汉气概，太懒散了。还有妇女们在这种场合惯常唠叨的许多别的怨言。（E）

阿：的确有许多这一类的怨言。

苏：你知道这种人家有些仆人表面上很忠实，同样会背了主人向孩子讲这类话。他们看见欠债的或为非作歹的，主人不去控告，他们便鼓励孩子将来长大起来要惩办那种人，比父亲做得更像一（550）个堂堂的男子汉。孩子走到外面去，所闻所见，也莫非如此。安分守己的人，大家瞧不起，当作笨蛋；到处奔走专管闲事的人，反而得到重视，得到称赞。于是这个年轻人一方面耳濡目染外界的这种情况，另一方面听惯了父亲的话语，并近看过父亲的举止行为，发现与别人的所言所行，大相径庭。于是两种力量争夺青年有如拔河一样，父亲灌输培育他心灵上的理性，别人的影响增强他的欲望（B）和激情。他由于不是天生的劣根性，只是在和别人的交往中受到了坏影响，两种力量的争夺使他成了一个折中性的人物，自制变成了好胜和激情之间的状态，他成了一个傲慢的喜爱荣誉的人。

阿：我觉得你已经准确地描述了这种人的产生过程了。

苏：这样说来，我们对于第二类型国家制度和第二类型个人的（C）描写可告一段落了。

阿：是的。

（VI） 苏：那么，我们要不要接下去像埃斯库罗斯所说的那样，谈

论与另一种国家对应的另一种人呢？或者还是按照我们的计划，先谈论国家，后说个人呢？

阿：当然先说国家。

苏：第三个类型的国家制度，据我看来，该是寡头政治了。

阿：这是什么制度？你懂得寡头政治是什么制度？

（D） 苏：是一种根据财产资格的制度。政治权力在富人手里，不在穷人手里。

阿：我懂得。

苏：我们首先必须说明，寡头政治如何从荣誉政治产生出来的，是吗？

阿：是的。

苏：说实在的，这个产生过程就是一个瞎子也会看得清清楚楚的。

阿：这是怎么一回事？

苏：私人手里的财产，能破坏荣誉政治。这些人想方设法挥霍浪费，违法乱纪，无恶不作。男人如此，女人们也跟在后面依样（E）效尤。

阿：很可能的。

苏：据我看来，他们然后互相看着，互相模仿，统治阶级的大多数人形成了同一种风气。

阿：很可能的。

苏：长此下去，发了财的人，越是要发财，越是瞧得起钱财，就越瞧不起善德。好像在一个天平上，一边往下沉，一边就往上翘，两边总是相反，不是吗？

阿：确是如此。

苏：一个国家里尊重了钱财，尊重了有钱财的人，善德与善人（551）便不受尊重了。

阿：显然是这样。

苏：受到尊重的，人们就去实践它，不受尊重的，就不去实践它。总是这样的。

阿：是的。

苏：于是，终于，好胜的爱荣誉的人变成了爱钱财的人了。他们歌颂富人，让富人掌权，而鄙视穷人。

阿：完全是这样的。

苏：这时他们便通过一项法律来确定寡头政制的标准，规定一个最低限度的财产数目；寡头制程度高的地方这个数目大些，寡头制程度低的地方规定的数目就小些。法律宣布，凡财产总数达不到规定标准的人，谁也不得当选。而这项法律的通过则是他们用武力来实现的，或者用恐吓以建立起自己的政府后实现的。你说寡头制是这样实现的吗？

阿：是的。

苏：那么，寡头政制的建立可说就是这样。

阿：是的。但是这种制度有什么特点？我们说它有什么毛病呢？

苏：首先，表明制度本质的那个标准是有问题的。假定人们根据财产标准来选择船长，那么一个穷人虽然有更好的航海技术，也是不能当选的。

阿：那么，他们就会把一次航行搞得很糟。

苏：关于其他任何需要领导的工作，道理不也是一样的吗？

阿：我个人认为是的。

苏：政治除外吗？还是说，也是这个道理呢？

阿：政治上尤其应该这样，因为政治上的领导是最大最难的领导。

（D）苏：因此寡头政治的一个毛病就在这里。

阿：显然是的。

苏：那么，这是一个比较小的毛病吗？

阿：什么？

苏：这样的城邦必然不是一个而是两个，一个是富人的国家，一个是穷人的国家，住在一个城里，总是在互相阴谋对付对方。

阿：说真的，这个毛病一点不小。

苏：在这种制度下很可能无法进行战争，这是它的另一个毛病。它的少数统治者要打仗，非武装人民群众不可。但是，他们害（E）怕人民甚于害怕敌人。如果不武装人民群众，而是亲自作战，他们会发现自己的确是孤家寡人，统辖的人真是少得可怜了。此外，他们又贪财而吝啬。

阿：这真是个不光彩的毛病。

苏：还有一种现象，即同一人兼有多种不同的职业，既做农民，（552）又做商人，又要当兵。对这种现象你觉得怎么样？我们以前曾责备过这种事，现在你看这样对吗？

阿：当然不对。

苏：下面让我们来考虑一下，这种制度是不是最早允许这种毛病中之最大者存在的？

阿：最大的毛病你指的什么？

苏：允许一个人出卖自己的全部产业，也允许别人买他的全部产业。卖完了以后，还继续住在这个城里，不作为这个国家的任何组成部分，既非商人，又非工人，既非骑兵，又非步兵，仅仅作为一个所谓的穷人或依附者。

阿：是的。这是有这种情况发生的最早一个国家体制。（B）

苏：在寡头制度里，没有什么法令是可以阻止这种情况发生的。否则就不会有的人变成极富有些人变得极穷了。

阿：对。

苏：还有一点请注意。即，当一个人在花费自己财富时，他在上述几个方面对社会有什么益处吗？或者，他是不是仅仅看上去像属于统治阶级，事实上既不领导别人，又不在别人领导下为社会服务，而只是一个单纯的生活资料的消费者呢？

阿：他就只是一个消费者，不管看上去像什么样的人。（C）

苏：我们是不是可以称他为雄蜂？他在国家里成长，后来变为国家的祸害，像雄蜂在蜂房里成长，后来变为蜂房的祸害一样。

阿：这是一个恰当的比喻，苏格拉底。

苏：阿得曼托斯，你同意不同意这个看法：天生所有能飞的雄蜂，都没有刺，但是人类中的雄蜂就有不同，有些没有刺，有些有很可怕的刺；那些没有刺的老来成为乞丐，那些有刺的就成了一些专（D）干坏事的人了。

阿：很对。

苏：由此可见，在任何一个国家里，你在哪里看到有乞丐，也就在那里附近藏匿着小偷、扒手、抢劫神庙的盗贼，以及其他为非作歹的坏人。

阿：这是很明显的。

苏：那么，在寡头制城邦里你看到乞丐了吗？

阿：除了统治阶级以外差不多都是的。

（E） 苏：那么我们是否可以认为，这里也有大量有刺的雄蜂，即罪犯，被统治者严密地控制着呢？

阿：我们可以这样认为。

苏：那么，我们是不是可以说，这种公民的出现是由于这里缺少好的教育，好的培养和好的政治制度的缘故呢？

阿：可以这么说。

苏：不管怎么说，寡头政治就是这个样子。刚才所说这些，或许不止这些，大概就是寡头制城邦的毛病。

（553） 阿：你说得差不多啦。

苏：因此，这种由财产资格决定统治权力的，被人们叫做寡头政治的制度，我们就说这些吧。接下去让我们讲与此相应的个人吧，让我们讲这种人的产生和他的性格特征。

阿：好。

（VIII） 苏：我以为从爱好荣誉的人转变到爱好钱财的人，大都经过如下的过程。是吗？

阿：什么样的过程？

苏：爱好荣誉的统治者的儿子，起初效法他的父亲，亦步亦趋，
（B） 后来看到父亲忽然在政治上触了礁，人财两空，——他或许已是一个将军或掌握了其他什么大权，后来被告密，受到法庭审判，被处死或流放，所有财产都被没收了。

阿：这是很可能发生的。

苏：我的朋友，这个儿子目击了这一切，经受了这一切，又丧失
（C）了家产，我想他会变得胆小，他灵魂里的荣誉心和好胜心会立即

动摇，他会因羞于贫穷而转向挣钱，贪婪地，吝啬地，节省苦干以敛聚财富。你不认为这种人这时会把欲望和爱财原则奉为神圣，尊为心中的帝王，饰之以黄金冠冕，佩之以波斯宝刀吗？

阿：我是这样认为的。

苏：在这原则统治下，我认为理性和激情将被迫折节为奴。理性（D）只被允许计算和研究如何更多地赚钱，激情也只被允许崇尚和赞美财富和富人，只以致富和致富之道为荣耀。

阿：从好胜型青年到贪财型青年，再没有什么比这一变化更迅速更确定不移的了。

苏：这种青年不就是寡头政治型的人物吗？（E）

阿：不管怎么说，我们这里所说的这种年轻人，反正是从和寡头政治所从发生的那种制度相对应的那种人转变来的。

苏：那么，让我们来看看这种人和这种制度有没有相似的（554）特征。

阿：看吧。

苏：他们的第一个相似特征不就是崇拜金钱吗？（IX）

阿：当然是的。

苏：他们的第二个相似特征不是省俭和勤劳吗？他们但求满足基本需要，绝不铺张浪费，其他一些欲望均被视为无益，加以抑制。

阿：正是。

苏：他实在是个寸利必得之徒，不断地积攒，是大家称赞的一种（B）人。这种人的性格不是恰恰与寡头制度对应一致的吗？

阿：我很同意。财富是最为这种国家和这种个人所重视的东西。

苏：据我看，这是因为这种人从来没有注意过他自己的文化教育。

阿：我想他没有注意过；否则他断不会选一个盲人做剧中的主角，让他得到最大荣誉的。[注163](#)

苏：说得好。但请考虑一下，由于他们缺乏教养，雄蜂的欲念在他们胸中萌发，有的像乞丐，有的像恶棍。但由于他们的自我控（C）制，自我监管，这些欲念总算被压制下去了。我们能不能这样说呢？

阿：当然可以这样说。

苏：那么，你从什么地方可以看出这些人的恶棍特征呢？

阿：你说呢？

苏：从他们监护孤儿上面可以看出来，从他们为非作歹而不受惩罚时可以觉察出来。

阿：诚然。

苏：很清楚，在交易往来，签订契约方面，他们有似乎诚实的名（D）声。这是他们心灵中比较善良的部分起了作用，把心中邪恶的欲望压了下去，——不是用委婉的劝导，也不是用道理说服，而是，用强迫恐吓的方法，要自己为了保住财产而小心谨慎。

阿：完全是这样。

苏：我的好朋友，说真的，他们中大多数人一有机会花别人的钱时，你就能在他们身上看到有雄蜂似的嗜欲。

阿：肯定如此。

苏：因此，这种人无法摆脱内心矛盾。他不是事实上的一个人，而是某种双重性格的人。然而一般讲来，他的较善的要求总能（E）战胜较恶的要求。

阿：确是如此。

苏：因此，我以为，这种人或许要比许多其他的人更体面些可敬些；但是心灵自身和谐一致的真正的至善，在他们身上是找不到的，离他远远的。

阿：我也这样想。

苏：再说，省俭吝啬者本人在城邦里往往是一个软弱的竞争（555）者，难以取得胜利和光荣。他们不肯花钱去争名夺誉，担心激起自己花钱的欲望来帮助赢得胜利支持好胜心。他们只肯花费一小部分钱财，作真正孤家寡人般的战斗。于是战斗失败了，他们的财富保全了！

阿：的确是这样。

苏：那么，对于吝啬的只想赚钱的人物与寡头政体的对应一致，我们还有什么怀疑的吗？

阿：一点没有了。（B）

苏：我们下一步看来要讨论平民政治的起源和本性，然后进而

(X) 讨论与之相类似的个人品格了。我们还要把这种人和别种人物加以比较，作出我们的判断。

阿：这至少是个前后一贯的研究程序。

苏：那么，从寡头政治过渡到平民政治是不是经过这样一个过程——贪得无厌地追求最大可能的财富？

(C) 阿：请详为说明。

苏：统治者既然知道自己的政治地位靠财富得来，他们就不愿意用法律来禁止年轻人中出现的挥霍浪费祖产的现象；他们借钱给这些浪荡子，要他们用财产抵押，或者收买他们的产业，而自己则变得愈来愈富有，愈有影响和声誉。

阿：正是。

苏：崇拜财富与朴素节制的生活不能并存，二者必去其一。这(D) 个道理在一个国家的人民中不是不言而喻的吗？

阿：这是不言而喻的。

苏：这样，一方面丝毫不能自制，一方面又崇拜金钱，铺张浪费，寡头社会里这种鼓励懒散和放荡的结果往往不断地把一些世家子弟变成无产的贫民。

阿：是的，往往如此。

苏：我想，他们有的负债累累，有的失去了公民资格，有的两者兼有，他们武装了，像有刺的雄蜂，同吞并了他们产业的以及其他的富而贵者住在一个城里，互相仇恨，互相妒忌，他们急切地希望(E) 革命。

阿：是这样。

苏：但是，那些专讲赚钱的人们，终日孜孜为利，对这些穷汉熟视无睹，只顾把自己金钱的毒饵继续抛出去，寻找受骗的对象，用高利率给以贷款，仿佛父母生育子女一样，使得城邦里的雄蜂和乞丐繁殖起来，日益增多。(556)

阿：结果必然如此。

苏：当这种恶的火焰已经燃烧起来时，他们还不想去扑灭它，或用一项禁止财产自由处置的法令，或用一项其他的适当法令。

阿：什么法律？

苏：不是一项最好法律，而是一项次于最好的法律，可以强使公民们留意道德的。如果有一项法令规定自愿订立的契约，由订（B）约人自负损失，则一国之内唯利是图的无耻风气可以稍减，我们刚才所讲的那些恶事，也可以少些了。

阿：会少得多。

苏：但是作为实际情况，由于上述这一切原因，在寡头制的国家里，统治者使人民处于水深火热之中，他们自己养尊处优。他们的后辈就不就变得娇惯放纵，四体不勤，无所用心，苦乐两个方面都（C）经不起考验，成了十足的懒汉了吗？

阿：一定会的。

苏：他们养成习惯，除了赚钱，什么不爱。对于道德简直不闻不问，像一般穷人一样，不是吗？

阿：他们简直不管。

苏：统治者和被统治者平时关系如此。一旦他们走到一起来了，或一起行军，或一同徒步旅行，或一处履行其他任务，或一起参加宗教庆典，或同在海军中或陆军中一起参加战争，或竟同一战场对敌厮杀，他们彼此观察，那时穷人就一点也不会被富人瞧不起（D）了。相反地，你是不是相信会出现一种情况，即战场上一个瘦而结实的晒黑的穷人就站立在一个养得白白胖胖的富人的旁边，看到后者那气喘吁吁，一副无可奈何的样子，你是不是相信，这时这个穷人会想到：是由于穷人胆小，这些有钱人才能保住自己财富的，（E）当穷人遇到一起时，他们也会背后议论说：“这般人不是什么好样的？”

阿：我很知道他们是这样做的。

苏：就像一个不健康的身体，只要遇到一点儿外邪就会生病，有的时候甚至没有外邪，也会病倒，一个整体的人就是一场内战。一个国家同样，只要稍有机会，这一党从寡头国家引进盟友，那一党从民主国家引进盟友，这样这个国家就病了，内战就起了。有时没有外人插手，党争也会发生。不是吗？

（557）阿：断然是这样。

苏：党争结果，如果贫民得到胜利，把敌党一些人处死，一些人流放国外，其余的公民都有同等的公民权及做官的机会——官职通常抽签决定。一个民主制度，我想就是这样产生的。

阿：对。这是民主制度，无论是通过武装斗争，或是通过恐吓手段建立起来的，最后结果反正一样，反对党被迫退出。

(XI) 苏：那么在这种制度下人民怎样生活？这种制度的性质怎样？(B) 因为，很显然，这种性质的人将表明自己是民主的人。

阿：很显然。

苏：首先，他们不是自由吗？城邦不确实实充满了行动自由与言论自由吗？不是每个人都被准许想做什么就做什么吗？

阿：据说是这样。

苏：既然可以这样随心所欲，显然就会每个人都有自己的一套过日子的计划，爱怎么过就怎么过啦。

阿：显然如此。

苏：于是这个城邦里就会有最为多样的人物性格。(C)

阿：必定的。

苏：可能这样。这是政治制度中最美的一种人物性格，各色各样，有如锦绣衣裳，五彩缤纷，看上去确实很美。而一般群众也或许会因为这个缘故而断定，它是最美的，就像女人小孩只要一见色彩鲜艳的东西就觉得美是一样的。

阿：确实如此。

苏：是的，我的好友，这里是寻找一种制度的最合适的地方。(D)

阿：为什么？

苏：由于这里容许有广泛的自由，所以它包括有一切类型的制度。很可能凡希望组织一个国家的人，像我们刚才说过的，必须去一个民主城邦，在那里选择自己所喜欢的东西作为模式，以确定自己的制度，如同到一个市场上选购自己喜欢的东西一样。

阿：不管怎么说，在这个市场上他大概是不会选不到合适的模式。(E)

苏：又，在这种国家里，如果你有资格掌权，你也完全可以不去掌权；如果你不愿意服从命令，你也完全可以不服从，没有什么勉强你的。别人在作战，你可以不上战场；别人要和平，如果你不喜欢，你也可以要求战争；如果有什么法令阻止你得到行政的或审判的职位，只要机缘凑巧，你也一样可以得到它们。就眼前而论，这(558)不是妙不可言的赏心乐事吗？

阿：就眼前而论也许是的。

苏：那些判了刑的罪犯，那毫不在乎的神气，不有点使人觉得可爱吗？你一定看到过，在这种国家里，那些被判了死罪的或要流放国外的，竟好像没事人一样，照旧在人民中间来来往往，也竟好像来去无踪的精灵似的没人注意他们。

阿：我看到过不少。

（B） 苏：其次，这种制度是宽容的，它对我们那些琐碎的要求是不屑一顾的，对我们建立理想国家时所宣布的庄严原则是蔑视的。我们说过除非天分极高的人，不从小就在一个好的环境里游戏、学习受到好的教养，是不能成长为一个善人的。民主制度以轻薄浮躁的态度践踏所有这些理想，完全不问一个人原来是干什么的，品（C） 行如何，只要他转而从政时声称自己对人民一片好心，就能得到尊敬和荣誉。

阿：实在是个好制度啊！

苏：这些以及类似的特点就是民主制度的特征。这看来是一种使人乐意的无政府状态的花哨的管理形式。在这种制度下不加区别地把一种平等给予一切人，不管他们是不是平等者。

阿：你这话是很容易理解的。

（XII） 苏：那么，让我们考察一下与这种社会相应的人物性格。我们要不要像在考查这种社会制度时一样首先来考查一下这种人的起源呢？

阿：要的。

（D） 苏：那么是不是这样？我的意思是说，我们吝啬的寡头政治家可能要按照他自己的样子培育他的儿子。

阿：是很可能的。

苏：这个年轻人也会竭力控制自己的欲望，控制那些必须花钱而不能赚钱的所谓不必要的快乐。

阿：是的，显然会如此。

苏：那么我们为了辩论时不致摸黑走弯路，我们要不要先给欲望下一个定义，分清什么是必要的欲望，什么是不必要的欲望？

阿：好，要这样。

苏：有些欲望是不可避免的，它们可以正当地被叫做“必要的”。还有一些欲望满足了对我们是有益的，我想这些也可以说是“必要的”。因为这两种欲望的满足是我们本性所需要的。不（E） 是吗？

阿：当然是的。（559）

苏：那么，我们可以正当地把“必要的”用于它们吗？

阿：可以。

苏：但是有些欲望如果我们从小注意是可以戒除的，而且这些欲望的存在，对我们没有好处，有时还有害处。我们是不是可以确当地把这种欲望叫做“不必要的”呢？

阿：可以。

苏：让我们关于每一种各举一例，来说明我们的意思吧。

阿：行。

苏：为了维持健康和身体好要吃东西，只要求吃饭和肉。这些欲望必要吗？（B）

阿：我想是必要的。

苏：吃饭从两个方面看都是必要的，它对我们既是有益的，缺少了它又是活不成的。

阿：是的。

苏：至于吃肉的欲望，就促进身体好而言，也是必要的。

阿：当然。

苏：欲望超过了这些，要求更多的花样，还有那些只要从小受（C）过训练大都可以纠正的，以及对身体有害的，对心灵达到智慧及节制有妨碍的等等欲望，难道我们不能说它们是不必要的吗？

阿：再正确不过了。

苏：我们不是可以把第一种欲望称为“浪费的”欲望，把第二种欲望称为“得利的”欲望吗？因为第二种欲望有利于生产。

阿：真的。

苏：关于色欲及其他欲望我们的看法同此。

阿：是的。

苏：我们刚才所称雄蜂型的那些人物，是一些充满了这种快乐和欲望的，即受不必要的欲望引导的人物，所谓省俭型的寡头人物（D）则

是被必要的欲望所支配的。

阿：的确是。

（XIII） 苏：让我们还是回到民主式的人物怎样从寡头式的人物演变出来的问题上来吧。据我看来大致是这样。

阿：怎样？

苏：当一个年轻人从刚才我们所说的那种未见世面的吝啬的环境里培育出来以后，初次尝到了雄蜂的甜头，和那些粗暴狡猾（E）之徒为伍，只知千方百计寻欢作乐。你得毫不动摇地相信，他内心的寡头思想正是从这里转变为民主思想的。

阿：这是完全必然的。

苏：在一个城邦里当一个党派得到同情于自己的国外盟友的支持时，变革于是发生。我们年轻人也同样，当他心灵里的这种或那种欲望在得到外来的同类或类似的欲望支持时，便发生心灵的变革。我们这样说对吗？

阿：当然对。

苏：我设想，假如这时又有一外力，或从他父亲那里或其他家庭成员那里来支持他心里的寡头思想成分的话，结果一定是他（560）自己的内心发生矛盾斗争。

阿：诚然。

苏：我认为有时民主成分会屈服于寡头成分，他的欲望有的遭到毁灭，有的遭到驱逐，年轻人心灵上的敬畏和虔诚感又得到发扬，内心的秩序又恢复过来。

阿：是的，有时这种情况是会发生的。

苏：有时由于父亲教育不得法，和那些遭到驱逐的欲望同类的另一些欲望继之悄悄地被孵育出来，并渐渐繁衍增强。（B）

阿：往往如此。

苏：这些又把他拉回到他的老伙伴那里，在秘密交合中它们得到繁殖、滋生。

阿：是的。

苏：终于它们把这年轻人的心灵堡垒占领了，发觉里面空无所有，没有理想，没有学问，没有事业心，——这些乃是神所友爱者心（C）

灵的最好守卫者和保护者。

阿：是最可靠的守卫者。

苏：于是虚假的狂妄的理论和意见乘虚而入，代替它们，占领了他的心灵。

阿：确是如此。

苏：这时这年轻人走回头路又同那些吃忘忧果 [注164](#) 的旧友们公开生活到一起去了。如果他的家人亲友对他心灵中节俭成分给以援助，入侵者 [注165](#) 便会立刻把他心灵的堡垒大门关闭，不让援军进（D）入。他们也不让他倾听良师益友的忠告。他们会在他的内心冲突中取得胜利，把行己有耻说成是笨蛋傻瓜，驱逐出去；把自制说成是懦弱胆怯，先加辱骂，然后驱逐出境；把适可而止和有秩序的消费说成是“不见世面”是“低贱”；他们和无利有害的欲望结成一帮，将这些美德都驱逐出境。

阿：的确这样。

（E）苏：他们 [注166](#) 既已将这个年轻人心灵中的上述美德除空扫净，便为别的成分的进入准备了条件；当他们在一个灿烂辉煌的花冠游行的队伍中走在最前头，率领着傲慢、放纵、奢侈、无耻行进时，他（561）们赞不绝口，称傲慢为有礼，放纵为自由，奢侈为慷慨，无耻为勇敢。你同意我的话吗？从那些必要的欲望中培育出来的一个年轻人，就是这样蜕化变质为肆无忌惮的小人，沉迷于不必要的无益欲望之中的？

阿：是的，你说得很清楚。

苏：我设想，他在一生其余的时间里，将平均地花费钱财、时间、辛劳在那些不必要的欲望上，并像在必要的欲望上面花的一样多。如果他幸而意气用事的时间不长，随着年纪变大，精神渐趋稳（B）定，让一部分被放逐的成分，先后返回，入侵者们将受到抑制。他将建立起各种快乐间的平等，在完全控制下轮到哪种快乐，就让那种快乐得到满足，然后依次轮流，机会均等，各种快乐都得到满足。

阿：完全是的。

苏：如果有人告诉他，有些快乐来自高贵的好的欲望，应该得到鼓励与满足，有些快乐来自下贱的坏的欲望，应该加以控制与压（C）抑，对此他会置若罔闻，不愿把堡垒大门向真理打开。他会一面摇头一面说，所有快乐一律平等，应当受到同等的尊重。

阿：他的心理和行为确实如此。

苏：事实上他一天又一天地沉迷于轮到的快乐之中。今天是饮酒、女人、歌唱，明天又喝清水，进严格规定的饮食；第一天是剧烈的体育锻炼，第二天又是游手好闲，懒惰玩忽；然后一段时间里，（D）又研究起哲学。他常常想搞政治，经常心血来潮，想起什么就跳起来干什么说什么。有的时候，他雄心勃勃，一切努力集中在军事上，有的时候又集中在做买卖发财上。他的生活没有秩序，没有节制。他自以为他的生活方式是快乐的，自由的，幸福的，并且要把它坚持到底。（E）

阿：你对一个平等主义信徒的生活，描述得好极了。

苏：我的确认为，这种人是一种集合最多习性于一身的最多样的人，正如那种民主制城邦的具有多面性复杂性一样。这种人也是五彩缤纷的，华丽的，为许多男女所羡慕的，包含最多的制度和生活模式的。

阿：确是如此。

（562）苏：那么这个民主的个人与民主的制度相应，我们称他为民主分子是合适的。我们就这样定下来，行吗？

阿：好，就这么定下来吧。

（XIV）苏：现在只剩下一一种最美好的政治制度和最美好的人物需要我们加以描述的了，这就是僭主政治与僭主了。

阿：诚然如此。

苏：那么，我亲爱的阿得曼托斯，僭主政治是怎样产生出来的呢？据我看来，很显然，这是从民主政治产生出来的。

阿：这是很明白的。

苏：那么僭主政治来自民主政治，是不是像民主政治来自寡头政治那样转变来的呢？

（B）阿：请解释一下。

苏：我看，寡头政治所认为的善以及它所赖以建立的基础是财富，是吗？

阿：是的。

苏：它失败的原因在于过分贪求财富，为了赚钱发财，其他一切不管。

阿：真的。

苏：那么民主主义是不是也有自己的善的依据，过分追求了这个东

西导致了它的崩溃？

阿：这个东西你说的是什么？

苏：自由。你或许听到人家说过，这是民主国家的最大优点。

(C) 也因为这个原因，所以这是富于自由精神的人们最喜欢去安家落户的唯一城邦。

阿：这话确是听说过的，而且听得很多的。

苏：那么，正像我刚才讲的，不顾一切过分追求自由的结果，破坏了民主社会的基础，导致了极权政治的需要。

阿：怎么会有的？

苏：我设想，一个民主的城邦由于渴望自由，有可能让一些坏分子当上了领导人，受到他们的欺骗，喝了太多的醇酒，烂醉如泥。(D) 而如果正派的领导人想要稍加约束，不是过分放任纵容，这个社会就要起来指控他们，叫他们寡头分子，要求惩办他们。

阿：这正是民主社会的所作所为。

苏：而那些服从当局听从指挥的人，被说成是甘心为奴，一文不值，受到辱骂。而凡是当权的像老百姓，老百姓像当权的，这种人无论公私场合都受到称赞和尊敬。在这种国家里自由走到极端(E) 不是必然的吗？

阿：当然是的。

苏：我的朋友，这种无政府主义必定还要渗透到私人家庭生活里去，最后还渗透到动物身上去呢！

阿：你说的什么意思？

苏：噢，当前风气是父亲尽量使自己像孩子，甚至怕自己的儿子，而儿子也跟父亲平起平坐，既不敬也不怕自己的双亲，似乎这样一来他才算是一个自由人。此外，外来的依附者也认为自己和(563) 本国公民平等，公民也自认和依附者平等；外国人和本国人彼此也没有什么区别。

阿：这些情况确实是有的。

苏：确是有的。另外还有一些类似的无聊情况。教师害怕学生，迎合学生，学生反而漠视教师和保育员。普遍地年轻人充老资(B) 格，分庭抗礼，侃侃而谈，而老一辈的则顺着年轻人，说说笑笑，态度谦和，像年轻人一样行事，担心被他们认为可恨可怕。

阿：你说的全是真的。

苏：在这种国家里自由到了极点。你看买来的男女奴隶与出钱买他们的主人同样自由，更不用说男人与女人之间有完全平等和自由了。

（C） 阿：那么，我们要不要“畅所欲言”，有如埃斯库罗斯所说的呢？ [注167](#)

苏：当然要这样做。若非亲眼所睹，谁也不会相信，连人们蓄养的动物在这种城邦里也比在其他城邦里自由不知多少倍。狗也完全像谚语所说的“变得像其女主人一样”了， [注168](#) 同样，驴马也惯于十分自由地在大街上到处撞人，如果你碰上它们而不让路的话。（D） 什么东西都充满了自由精神。

阿：你告诉我的，我早知道。我在城外常常碰到这种事。

苏：所有这一切总起来使得这里的公民灵魂变得非常敏感，只要有谁建议要稍加约束，他们就会觉得受不了，就要大发雷霆。到最后像你所知道的，他们真的不要任何人管了，连法律也不放心（E） 上，不管成文的还是不成文的。

阿：是的，我知道。

苏：因此，朋友，我认为这就是僭主政治所由发生的根，一个健（XV） 壮有力的好根。

阿：确是个健壮有力的根，但后来怎样呢？

苏：一种弊病起于寡头政治最终毁了寡头政治，也是这种弊病——在民主制度下影响范围更大的，由于放任而更见强烈的——奴役着民主制度。“物极必反”，这是真理。天气是这样，植（564） 物是这样，动物是这样，政治社会尤其是这样。

阿：理所当然的。

苏：无论在个人方面还是在国家方面，极端的自由其结果不可能变为别的什么，只能变成极端的奴役。

阿：是这样。

苏：因此，僭主政治或许只能从民主政治发展而来。极端的可怕的奴役，我认为从极端的自由产生。

阿：这是很合乎逻辑的。

苏：但是我相信你所要问的不是这个。你要问的是，民主制度中出现的是个什么和寡头政治中相同的毛病在奴役着或左右着民（B） 主制

度。

阿：正是的。

苏：你总记得我还告诉过你有一班懒惰而浪费之徒，其中强悍者为首，较弱者附从。我把他们比作雄蜂，把为首的比较作有刺的雄蜂，把附从的比作无刺的雄蜂。

阿：很恰当的比喻。

苏：这两类人一旦在城邦里出现，便要造成混乱，就像人体里黏液与胆液造成混乱一样。因此一个好的医生和好的立法者，必（C）须老早就注意反对这两种人。像有经验的养蜂者那样，首先不让它们生长，如已生长，就尽快除掉它们，连同窠臼彻底铲除。

阿：真的，一定要这样。

苏：那么，为了我们能够更清楚地注视着我们的目标，让我依照下列步骤进行吧！

阿：怎么进行？

苏：让我们在理论上把一个民主国家按实际结构分成三个部（D）分。我们曾经讲过，其第一部分由于被听任发展，往往不比寡头社会里少。

阿：姑且这么说。

苏：在民主国家里比在寡头国家里更为强暴。

阿：怎么会的？

苏：在寡头社会里这部分人是被藐视的，不掌权的，因此缺少锻炼，缺少力量。在民主社会里这部分人是处于主宰地位的，很少例外。其中最强悍的部分，演说的办事的都是他们。其余的坐在（E）讲坛后面，熙熙攘攘、嘁嘁喳喳地抢了讲话，不让人家开口。因此在民主国家里一切（除了少数例外）都掌握在他们手里。

阿：真是这样。

苏：还有第二部分，这种人随时从群众中冒出来。

阿：哪种人？

苏：每个人都在追求财富的时候，其中天性最有秩序最为节俭的人大都成了最大的富翁。

阿：往往如此。

苏：他们那里是供应雄蜂以蜜汁的最丰富最方便的地方。

阿：穷人身上榨不出油水。

苏：所谓富人者，乃雄蜂之供养者也。

阿：完全是的。

（XVI 565）苏：第三种人大概就是所谓“平民”了 [注169](#)。他们自食其力，不参加政治活动，没有多少财产。在民主社会中这是大多数。要是集合起来，力量是最大的。

阿：是的，不过他们不会时常集会，除非他们可以分享到蜜糖。

苏：他们会分享得到的。他们的那些头头，劫掠富人，把其中最大的一份据为己有，把残羹剩饭分给一般平民。

阿：是的，他们就分享到了这样的好处。

苏：因此，我认为那些被抢夺的人，不得不在大会上讲话或采（B）取其他可能的行动来保卫自己的利益。

阿：他们怎么会不如此呢？

苏：于是他们受到反对派的控告，被诬以反对平民，被说成是寡头派，虽然事实上他们根本没有任何变革的意图。

阿：真是这样。

苏：然后终于他们看见平民试图伤害他们（并非出于有意，而是由于误会，由于听信了坏头头散布的恶意中伤的谣言而想伤害（C）他们），于是他们也就只好真的变成了寡头派了（也并非自愿这样，也是雄蜂刺螫的结果）。

阿：完全对。

苏：接着便是两派互相检举，告上法庭，互相审判。

阿：确是如此。

苏：在这种斗争中平民总要推出一个人来带头，做他们的保护人，同时他们培植他提高他的威望。

阿：是的，通常是这样。

(D) 苏：于是可见，僭主政治出现的时候，只能是从“保护”这个根上产生的。

阿：很清楚。

苏：一个保护人变成僭主，其关键何在呢？——当他的所作所为变得像我们听说过的那个关于阿卡狄亚的吕克亚宙斯圣地的故事时，这个关键不就清楚了吗？

阿：那是个什么故事呀？

(E) 苏：这个故事说，一个人如果尝了哪怕一小块混合在其他祭品中的人肉时，他便不可避免地要变成一只狼。你一定听说过这个故事吧？

阿：是的，我听说过。

苏：人民领袖的所作所为，亦是如此。他控制着轻信民众，不可抑制地要使人流血；他诬告别人，使人法庭受审，谋害人命，罪(566)恶地舔尝同胞的血液；或将人流放域外，或判人死刑；或取消债款，或分人土地。最后，这种人或自己被敌人杀掉，或由人变成了豺狼，成了一个僭主。这不是必然的吗？

阿：这是完全必然的。

苏：这就是领导一个派别反对富人的那种领袖人物。

阿：是那种人。

苏：也可能会这样：他被放逐了，后来不管政敌的反对，他又回来了，成了一个道地的僭主回来了。

阿：显然可能的。

苏：要是没有办法通过控告，让人民驱逐他或杀掉他，人们就(B)搞一个秘密团体暗杀他。

阿：常有这种事情发生。

苏：接着就有声名狼藉的策划出现：一切僭主在这个阶段每每提出要人民同意他建立一支警卫队来保卫他这个人民的保卫者。

阿：真的。

苏：我想，人民会答应他的请求，毫无戒心，只为他的安全(C)担心。

阿：这也是真的。

苏：对于任何一个有钱的同时又有人民公敌嫌疑的人来说，现在该是他按照给克劳索斯 [注170](#) 的那个神谕来采取行动的时候了。

“沿着多石的赫尔墨斯河岸逃跑，

不停留，不害羞，不怕人家笑话他怯懦。” [注171](#)

阿：因为他一定不会再有一次害羞的机会。

苏：他要是给抓住，我以为非死不可。

阿：对，非死不可。

苏：这时很清楚，那位保护者不是被打倒在地“张开长大的肢体” [注172](#)，而是他打倒了许多反对者，攫取了国家的最高权力，由一个（D）保护者变成了一个十足的僭主独裁者。

阿：这是不可避免的结局。

（XVII）苏：我们要不要描述这个人的幸福以及造就出这种人的那个国家的幸福呢？

阿：要，让我们来描述吧！

（E）苏：这个人在他早期对任何人都是满面堆笑，逢人问好，不以君主自居，于公于私他都有求必应，豁免穷人的债务，分配土地给平民和自己的随从，到处给人以和蔼可亲的印象。

阿：必然的。

苏：但是，我想，在他已经和被流放国外的政敌达成了某种谅解，而一些不妥协的已经被他消灭了时，他便不再有内顾之忧了。这时他总是首先挑起一场战争，好让人民需要一个领袖。

阿：很可能的。

（567）苏：而且，人民既因负担军费而贫困，成日忙于奔走谋生，便不大可能有工夫去造他的反了，是吧？

阿：显然是的。

苏：还有，如果他怀疑有人思想自由，不愿服从他的统治，他便会寻找借口，把他们送到敌人手里，借刀杀人。由于这一切原因，凡是僭主总是必定要挑起战争的。

阿：是的，他是必定要这样做的。

（B）苏：他这样干不是更容易引起公民反对吗？

阿：当然啦。

苏：很可能，那些过去帮他取得权力现在正在和他共掌大权的人当中有一些人不赞成他的这些做法，因而公开对他提意见，并相互议论，而这种人碰巧还是些最勇敢的人呢。不是吗？

阿：很可能的。

苏：那么如果他作为一个僭主要保持统治权力，他必须清除所有这种人，不管他们是否有用，也不管是敌是友，一个都不留。

阿：这是明摆着的。

苏：因此，他必须目光敏锐，能看出谁最勇敢，谁最有气量，谁（C）最为智慧，谁最富有；为了他自己的好运，不管他主观愿望如何，他都必须和他们为敌到底，直到把他们铲除干净为止。

阿：真是美妙的清除呀！

苏：是的。只是这种清除和医生对人体进行的清洗相反。医生清除最坏的，保留最好的，而僭主去留的正好相反。

阿：须知，如果他想保住他的权力，看来非如此不可。

苏：他或者是死，或者同那些伙伴——大都是些没有价值的（XVIII）人，全都是憎恨他的人——生活在一起，在这两者之间他必须作一（D）有利的抉择。

阿：这是他命中注定的啊！

苏：他的这些所作所为越是不得人心，他就越是要不断扩充他的卫队，越是要把这个卫队作为他绝对可靠的工具。不是吗？

阿：当然是的。

苏：那么，谁是可靠的呢？他又到哪里去找到他们呢？

阿：只要他给薪水，他们会成群结队自动飞来的。

苏：以狗的名义起誓，我想，你又在谈雄蜂了，一群外国来的杂色的雄蜂。（E）

阿：你猜的对。

苏：但是他不也要就地补充一些新兵吗？

阿：怎么个搞法呢？

苏：抢劫公民的奴隶，解放他们，再把他们招入他的卫队。

阿：是真的。他们将是警卫队里最忠实的分子。

苏：如果他在消灭了早期拥护者之后，只有这些人是他的朋友（568）和必须雇佣的忠实警卫，那么僭主的幸运也真令人羡慕了！

阿：唔，就是这么搞的。

苏：我想，这时僭主所亲近的这些新公民是全都赞美他，而正派人是全都厌恶他，回避他。

阿：当然如此。

苏：悲剧都被认为是智慧的，而这方面欧里庇得斯还被认为胜过别人。这不是无缘无故的。

阿：为什么？

（B） 苏：因为在其他一些意味深长的话之外，欧里庇得斯还说过“以有智慧的人为友的僭主是智慧的。”这句话显然意味着，僭主周围的这些人是有智慧的人。

阿：他也说过，“僭主有如神明”，他还说过许多别的歌颂僭主的话。别的许多诗人也曾说过这种话。

苏：所以悲剧诗人既然像他们那样智慧，一定会饶恕我们以及那些和我们有同样国家制度的人们不让他们进入我们的国家，既然他们唱歌赞美僭主制度。

阿：我认为其中的明智之士会饶恕我们的。

（C） 苏：我设想他们会去周游其他国家，雇佣一批演员，利用他们美妙动听的好嗓子，向集合在剧场上的听众宣传鼓动，使他们转向僭主政治或民主政治。

阿：是的。

苏：为此他们将得到报酬和名誉。可以预料，主要是从僭主方面，其次是从民主制度方面得到这些。但是，他们在攀登政治制度之山时，爬得愈高，名誉却愈往下降，仿佛气喘吁吁地无力再往上攀登似的。

（D）

阿：说得极像。

苏：不过，这是一段题外话，我们必须回到本题。我们刚才正（XIX）在谈到的僭主私人卫队，一支美好的人数众多的杂色的变化不定的军队。这支军队如何维持呢？

阿：不言而喻，如果城邦有庙产，僭主将动用它，直到用完为止；其次是使用被他除灭了的政敌的财产；要求平民拿出的钱比较少。

苏：如果这些财源枯竭了，怎么办？（E）

阿：显然要用他父亲的财产来供养他和他的宾客们以及男女伙伴了。

苏：我懂了。你的意思是说那些养育了他的平民现在不得不供养他的一帮子了。

阿：他不得不如此。

苏：如果人民表示反对说，儿子已是成年还要父亲供养是不公道的，反过来，儿子奉养父亲才是公道的；说他们过去养育他拥立（569）他，不是为了在他成为一个大人物以后，他们自己反而受自己奴隶的奴役，不得不来维持他和他的奴隶以及那一群不可名状的外国雇佣兵的，而是想要在他的保护之下自己可以摆脱富人和所谓上等人的统治的，现在他们命令他和他的一伙离开国家像父亲命令儿子和他的狐朋狗友离开家庭一样，——如果这样，你有什么想法呢？

（B）阿：这时人民很快就要看清他们生育培养和抬举了一只什么样的野兽了。他已经足够强大，他们已经没有办法把他赶出去了。

苏：你说什么？你是不是说僭主敢于采取暴力对付他的父亲——人民，他们如果不让步，他就要打他们？

阿：是的，在他把他们解除武装以后。

苏：你看出僭主是杀父之徒，是老人的凶恶的照料者了。实际上我们这里有真相毕露的直言不讳的真正的僭主制度。人民发现（C）自己像俗语所说的，跳出油锅又入火炕；不受自由人的奴役了，反受起奴隶的奴役来了；本想争取过分的极端自由的，却不意落入了最严酷最痛苦的奴役之中了。

阿：实际情况的确是这这样。

苏：好，我想至此我们有充分理由可以说我们已经充分地描述了民主政治是如何转向僭主政治的，以及僭主政治的本质是什么的问题了。是不是？

阿：是的。

第九卷

苏：我们还剩下有待讨论的问题是關於僭主式个人的问题。（I 571） 问题包括：这种人物是怎样从民主式人物发展来的？他具有什么样的性格？他的生活怎样，痛苦呢还是快乐？

阿：是的，还有这个问题要讨论。

苏：你知道另外还有什么问题要讨论的吗？

阿：还有什么？

苏：关于欲望问题。我觉得我们分析欲望的性质和种类这个工作还做得不够。这个工作不做好，我们讨论僭主式人物就讨论（B） 不清楚。

阿：那么，现在你的机会不是来了吗？

苏：很好。我想要说明的如下。在非必要的快乐和欲望之中，有些我认为非法的。非法的快乐和欲望或许在我们大家身上都有；但是，在受到法律和以理性为友的较好欲望控制时，在有些人（C） 身上可以根除或者只留下微弱的残余，而在另一些人的身上则留下的还比较多比较强。

阿：你指的是哪些个欲望？

苏：我指的是那些在人们睡眠时活跃起来的欲望。在人们睡眠时，灵魂的其余部分，理性的受过教化的起控制作用的部分失去作用，而兽性的和野性的部分吃饱喝足之后却活跃起来，并且力图克服睡意冲出来以求满足自己的本性要求。你知道，在这种情况下（D） 下，由于失去了一切羞耻之心和理性，人们就会没有什么坏事想不出来的；就不怕梦中乱伦，或者和任何别的人，和男人和神和兽类交媾，也就敢于起谋杀之心，想吃禁止的东西。总之，他们没有什么愚昧无耻的事情不敢想做的了。

阿：你说得完全对。

苏：但是，我认为，如果一个人的身心处于健康明智的状况下，在他睡眠之前已经把理性唤醒，给了它充分的质疑问难的机会，至于他的欲望，他则即没有使其过饿也没有使其过饱，让它E可以沉静（572） 下来，不致用快乐或痛苦烦扰他的至善部分，让后者可以独立无碍地进行研究探求，掌握未知的事物，包括过去的、现在的和未来的；如果他也同样地使自己的激情部分安静了下来，而不是经过一番争吵带着怒意

进入梦乡；如果他这样地使其灵魂中的两个部分安静了下来，使理性所在的第三个部分活跃起来，而人就这样地睡着（B）了；你知道，一个人在这种状况下是最可能掌握真理，他的梦境最不可能非法的。

阿：我想情况肯定是这样。

苏：这些话我们已经说得离题很远了。我的意思只是想说：可怕的强烈的非法欲望事实上在每一个人的心里，甚至在一些道貌岸然的人心里都有。它往往是在睡梦中显现出来的。你认为我的话是不是有点道理？你是不是同意？

阿：是的，我同意。

（II）苏：现在让我们回顾一下民主式人物的性格。这种人是约瑟夫（C）约省俭的父亲从小教育培养出来的。这种父亲只知道经商赚钱，想要娱乐和风光的那些不必要的欲望他是不准许有的。是这样吗？

阿：是的。

苏：但是，儿子随着和老于世故的人们交往，有了许多我们刚才所说的这种欲望。这种影响把他推向各种的傲慢和无法无天，推动他厌恶父亲的吝啬而采取奢侈的生活方式。但是由于他的天性本比他的教唆者为好，在两种力量的作用下，他终于确定了中间道路。自以为吸取了两者之长，既不奢侈又不吝啬，他过着一种既（D）不寒伦又不违法的生活。于是他由一个寡头派变成了民主派。

阿：这正是我们对这种类型人物的一贯看法。

苏：现在请再想象：随着年龄的增长，这个人也有了儿子，也用自己的生活方式教养自己的儿子成长。

阿：好，我也这样想象。

苏：请再设想这个儿子又一定会有和这个父亲同样的情况发生。他被拉向完全非法——他的教唆者称之为完全的自由。父（E）亲和其他的亲人支持折中的欲望，而教唆者则支持极端的欲望。当这些可怕的魔术师和僭主拥立者认识到他们这样下去没有控制这个青年的希望时，便想方设法在他的灵魂里扶植起一个能起主宰作用的激情，作为懒散和奢侈欲望的保护者，一个万恶的有刺的雄蜂。你还能想出什么别的东西来更好地比喻这种激情吗？

阿：除此而外，没有什么更好的比喻了。

苏：其他的欲望围着它蝇营作声，献上鲜花美酒，香雾阵阵，让它沉湎于放荡淫乐，用这些享乐喂饱养肥它，直到最后使它深深感到不能满足时的苦痛。这时它就因它周围的这些卫士而变得疯狂起来蛮干起

来。这时如果它在这个人身上看到还有什么意见和欲（B） 望说得上是正派的和知羞耻的，它就会消灭它们，或把它们驱逐出去，直到把这人身上的节制美德扫除干净，让疯狂取而代之。

阿：这是关于僭主式人物产生的一个完整的描述。

苏：自古以来爱情总被叫做专制暴君，不也是因为这个道理吗？

阿：很可能是的。

（C） 苏：我的朋友，你看一个醉汉不也有点暴君脾气吗？

阿：是的。

苏：还有，神经错乱的疯子不仅想象而且企图真的不仅统治人而且统治神呢。

阿：的确是。

苏：因此，我的朋友，当一个人或因天性或因习惯或因两者，已经变成醉汉、色鬼和疯子时，他就成了一个十足的僭主暴君了。

阿：无疑的。

（III） 苏：这种人物的起源和性格看来就是这样。但是他的生活方式怎样呢？

（D） 阿：你倒问我，我正要问你呢。还是你来告诉我吧。

苏：行，我来说。我认为，在一个人的心灵被一个主宰激情完全控制了之后，他的生活便是铺张浪费，纵情酒色，放荡不羁等等。

阿：这是势所必然的。

苏：还有许许多多可怕的欲望在这个主宰身边日夜不息地生长出来，要求许多东西来满足它们。是吧？

阿：的确是。

苏：因此，一个人不管有多少收入，也很快花光了。

阿：当然。

苏：往后就是借贷和抵押了。（E）

阿：当然了。

苏：待到告贷无门、抵押无物时，他心灵中孵出的欲望之雏鸟不是

必然要不断地发出嗷嗷待哺的强烈叫声吗？他不是必然要被它们（特别是被作为领袖的那个主宰激情）刺激得发疯，因而窥测方向，看看谁有东西可抢劫或骗取吗？

阿：这是必定的。（574）

苏：凡可以抢劫的他都必须去抢，否则他就会非常痛苦。

阿：必定的。

苏：正如心灵上新出现的快乐超过了原旧的激情而劫夺后者那样，这个人作为晚辈将声称有权超过他的父母，在耗光了他自己的那一份家产之后夺取父母的一份供自己继续挥霍。

阿：自然是这样。

苏：如果他的父母不同意，他首先会企图骗取他们的财产。（B）是吗？

阿：肯定的。

苏：如果骗取不行，他下一步就会强行夺取。是吗？

阿：我以为会的。

苏：我的好朋友，如果老人断然拒绝而进行抵抗，儿子会手软不对老人使用暴君手段吗？

阿：面对这种儿子，我不能不为他的父母担心。

苏：说真的，阿得曼托斯，你是认为这种人会为了一个新觅得的可有可无的漂亮女友而去虐待自己出生以来不可片刻或离的慈（C）母，或者为了一个新觅得的可有可无的妙龄变童去鞭打自己衰老的老父，他最亲的亲人和相处最长的朋友吗？如果他把这些变童美妾带回家来和父母同住，他会要自己的父母低三下四屈从他们吗？

阿：是的，我有这个意思。

苏：做僭主暴君的父母看来是再幸运不过的了！

阿：真是幸运呀！

（D）苏：如果他把父母的财产也都挥霍罄净了，而群聚在他心灵里的快乐欲望却有增无减。这时他会怎么样呢？他不会首先逾墙行窃，或遇到迟归夜行的人时扒人衣袋，并进而洗劫神庙的财产吗 [注173](#)？在这一切所作所为里，他从小培养起来的那些关于高尚和卑鄙的信念，那些被认为是正义的见解，都将被新释放出来的那些见解所控制。而后者

作为主宰激情的警卫将在主宰的支持下取得压倒优势。——所谓“新释放的见解”，我是指的从前只是在睡梦（E）中才被放出来自由活动的那些见解；当时他由于还处在父亲和法律的控制之下心里还是拥护民主制度的。但是现在在主宰激情控制之下，他竟在醒着的时候想做起过去只有在睡梦中偶一出现的（575）事情了。他变得无法无天，无论杀人越货还是亵渎神圣，什么事都敢做了。主宰他心灵的那个激情就像一个僭主暴君，也是无法无天的，驱使他（像僭主驱使一个国家那样）去干一切，以满足它自己和其他欲望的要求。而这些欲望一部分是外来的，受了坏伙伴的影响；一部分是自内的，是被自身的恶习性释放出来的。这种人的生活能不是这样吗？

阿：是这样。

苏：如果在一个国家里这种人只是少数，作为大多数的都是头（B）脑清醒的人。那么，这少数人便会出国去做某一外国僭主的侍卫，或在某一可能的战争中做雇佣兵。但是如果他们生长在和平时期，他们便会留在本国作许多小恶。

阿：你指的是哪种恶？

苏：做小偷、强盗、扒手，剥人衣服的，抢劫神庙的，拐骗儿童的；如果生就一张油嘴，他们便流为告密人、伪证人或受贿者。

阿：你说这些是小恶，我想是有条件的，是因为这种人人（C）还少。

苏：是的。因为小恶是和大恶相比较的小。就给国家造成的苦害而言，这些恶加在一起和一个僭主暴君造成的危害相比，如俗话所说，还是小巫见大巫。然而一旦这种人及其追随者在一个国家里人数多得可观并且自己意识到自己的力量时，他们再利用上民众的愚昧，便会将自己的同伙之一，一个自己心灵里有最强大暴（D）君的人扶上僭主暴君的宝座。

阿：这是很自然的，因为他或许是最专制的。

苏：因此，如果人民听之任之，当然没有问题。但是，如果国家拒绝他，那么，他也会如上面说过的那个人打自己的父母一样，惩戒自己的祖国（如果他能够做到的话），把新的密友拉来置于自己的统制之下，把从前亲爱的母国——如克里特人称呼的——或祖国置于自己奴役之下。而这大概也就是这种人欲望的目的。

阿：是的，目的正在于此。（E）

苏：因此，这种人掌权之前的私人生活不是如此吗：他们起初和一些随时准备为之帮闲的阿谀逢迎之徒为伍；而如果他们自己（576）有求于人的话，他们也会奉迎拍马低三下四地表白自己的友谊，虽然一旦

目的达到，他们又会另唱一个调门。

阿：的确如此。

苏：因此他们一生从来不真正和任何人交朋友。他们不是别人的主人便是别人的奴仆。僭主的天性是永远体会不到自由和真正友谊的滋味的。

阿：完全是的。

苏：因此，如果我们称他们是不可靠的人，不是对吗？

阿：当然对！

苏：如果说我们前面一致同意的关于正义的定义是对的，那么（B）我们关于不正义的描述就是不能再正确的了。

阿：的确，我们是正确的。

苏：关于最恶的人让我们一言以蔽之。他们是醒着时能够干出睡梦中的那种事的人。

阿：完全对。

苏：这恰恰是一个天生的僭主取得绝对权力时所发生的事情。他掌握这个权力时间越长，暴君的性质就越强。格劳孔（这时候插上来说）：这是必然的。

（IV）苏：现在不是可以看出来了吗：最恶的人不也正是最为不幸的（C）人吗？并且，因此，他执掌的专制权力愈大，掌权的时间愈长，事实上他的不幸也愈大，不幸的时间也愈长吗？当然，众人各有各的看法。

格：一定的。的确是这样。

苏：专制君主的人不是就像专制政治的国家吗？民主的人不也就像民主政治的国家吗？如此等等。

格：当然是的。

苏：我们可以作如下的推论：在美德和幸福方面，不同类型的个人间的对比关系就像不同类型的国家之间的对比关系。是吗？（D）

格：怎么不是呢？

苏：那么，在美德方面僭主专政的国家和我们最初描述的王政国家对比起来怎么样呢？

格：它们正好相反：一个最善一个最恶。

苏：我不再往下深究哪个最善哪个最恶了。因为那是一明二白的。我要你判断一下，在幸福和不幸方面它们是否也如此相反？让我们不要只把眼光放在僭主一个人或他的少数随从身上以致眼花缭乱看不清问题。我们要既广泛又深入地观察整个城邦，应当经过这么巨细无遗地透视它的一切方面，透彻地理解了它的全部（E）实际生活，再来发表我们的看法。

格：这是一个很好的动议。大家都明白：没有一个城邦比僭主统治的城邦更不幸的，也没有一个城邦比王者统治的城邦更幸福的。

苏：这不也是一个很好的提议吗：在论及相应的个人时，我们（577）要求讨论者能通过思考深入地一直理解到对象的心灵和个性，而不是像一个小孩子那样只看到外表便被僭主的威仪和生活环境所迷惑？只有这样的人才配得上作出判断，我们才应当倾听他的判断——特别是，假如他不仅看到过僭主在公众面前的表现，而且还（B）曾经和僭主朝夕相处，亲眼目睹过他在自己家里以及在亲信中的所作所为（这是剥去一切伪装看到一个人赤裸裸灵魂的最好场合）。因此我们不是应该请他来解答我们的这个问题吗：僭主的生活和别种人物的生活比较起来究竟幸福还是不幸？

格：这也是一个最好的提议。

苏：那么，我们要不要自称我们有判断能力，我们也有过和僭主型的那种人一起相处的经验，因此我们自己当中可以有人答复我们的问题？

格：要。

（V C）苏：那么，来吧，让我们这样来研究这个问题吧。先请记住城邦和个人性格之间都是相似的，然后再逐个地观察每一种城邦和个人的性格特点。

格：哪些性格特点？

苏：首先谈论一个国家。一个被僭主统治的国家你说它是自由的呢还是受奴役的？

格：是完全受奴役的。

苏：但是，在这样的国家你看到也有主人和自由人呀。

格：我看到这种人只是少数，而（所谓的）整体及其最优秀部分则处于屈辱和不幸的奴隶地位。

(D) 苏：因此，如果个人和国家相像，他必定有同样的状况。他的心灵充满大量的奴役和不自由，他的最优秀最理性的部分受着奴役；而一个小部分，即那个最恶的和最狂暴的部分则扮演着暴君的角色。不是吗？

格：这是必然的。

苏：那么你说这样一个灵魂是在受奴役呢还是自由的呢？

格：我认为是在受奴役。

苏：受奴役的和被僭主统治的城邦不是最不能做自己真正想做的事情的吗？

格：正是的。

苏：因此，实行僭主制的心灵——指作为整体的心灵——也最不能做自己想做的事情。因为它永远处在疯狂的欲望驱使之下，因此充满了混乱和悔恨。

格：当然啰。

苏：处于僭主暴君统治下的城邦必然富呢还是穷呢？

格：穷。(578)

苏：因此，在僭主暴君式统治下的心灵也必定永远是贫穷的和苦于不能满足的。

格：是的。

苏：又，这样一个国家和这样一个人不是必定充满了恐惧吗？

格：是这样。

苏：那么你认为你能在别的任何国家里发现有比这里更多的痛苦、忧患、怨恨、悲伤吗？

格：绝对不能。

苏：又，你是否认为人也如此？在别的任何一种人身上会比这种被强烈欲望刺激疯了的僭主暴君型人物身上有更多的这种情况吗？

格：怎么会呢？

苏：因此，有鉴于所有这一切以及其他类似情况，我想你大概(B)会判定，这种城邦是所有城邦中最为不幸的了。

格：我这样说不反对吗？

苏：完全对的。但是，有鉴于同样的这一切，关于僭主型个人你一定会有什么高见呢？

格：我必定会认为他是所有人中最不幸的。

苏：这你可说得不对。

格：怎么不对？

苏：我们认为这个人还没达到不幸的顶点。

格：那么什么人达到了顶点呢？

苏：我要指出的那种人你或许会认为他是还要更不幸的。

（C）格：哪种人？

苏：一个有僭主气质的人，他不再过一个普通公民的生活，某种不幸的机会竟致不幸地使他能以成了一个实在的僭主暴君。

格：根据以上所说加以推论，我说你的话是对的。

苏：好。但是这种事情凭想必然是不够的。我们必须用如下的论证彻底地考察它们。因为我们这里讨论的是一切问题中最大的一个问题：善的生活和恶的生活问题。

格：再正确不过。

苏：因此请考虑，我的话是否有点道理。我认为我们必须从下（D）述事例中得出关于问题的见解。

格：从哪些事例中？

苏：以我们城邦里的一个拥有大量奴隶的富有私人奴隶主为例。在统治许多人这一点上他们像僭主，而不同的只是所统治的人数不同而已。

格：是的，有这点不同。

苏：那么你知道他们不担心，不害怕自己的奴隶吗？

格：他们要害怕什么？

苏：什么也不用怕。但是你知道他们为什么不怕吗？

格：是的。我知道整个城邦国家保护每一个公民个人。（E）

苏：说得好。但是假设有一人，他拥有五十个或更多的奴隶。现在有一位神明把他和他的妻儿老小、他的财富奴隶一起从城市里用神力摄走，送往一个偏僻的地方，这里没有一个自由人来救助他。你想想看，他会多么害怕，担心他自己和他的妻儿老小要被奴隶所消灭吗？

格：我看这个恐惧是不能再大了。

苏：这时他不是必须要巴结讨好自己的一些奴隶，给他们许多（579） 许诺，放他们自由（虽然都不是出于真心自愿），以致一变而巴结起自己的奴隶来了吗？

格：大概必定如此，否则他就一定灭亡。

苏：但是现在假设神在他周围安置了许多邻人。他们又是不许任何人奴役别人的；如果有人想要奴役别人，他们便要处以严厉的惩罚。这时怎么样呢？

格：我认为，这时他的处境还要更糟，他的周围就全是敌人了。（B）

苏：这不正是一个具有我们描述过的那种天性，充满了许多各种各样恐惧和欲望的僭主陷入的那种困境吗？他是这个城邦里唯一不能出国旅行或参加普通自由公民爱看的节日庆典的人。虽然他心里渴望这些乐趣，但他必须像妇女一样深居禁宫，空自羡慕别人（C） 人能自由自在地出国旅游观光。

格：很对。

（VI） 苏：因此，僭主型的人物，即由于混乱在他内心里占了优势而造成了恶果你因而判断他是最不幸的那种人物，当他不再作为一个普通的私人公民，命运使他成了一个真正的僭主暴君，他不能控制自己却要控制别人，这时他的境况一定还要更糟。这正如强迫（D） 一个病人或瘫痪的人去打仗或参加体育比赛而不在家里治疗静养一样。

格：苏格拉底啊，你比得非常恰当说得非常对。

苏：因此，亲爱的格劳孔，这种境况不是最不幸的吗？僭主暴君的生活不是比你断定最不幸的那种人的生活还要更不幸吗？

格：正是。

苏：因此，虽然或许有人会不赞同，然而这是真理：真正的僭主（E） 实在是一种依赖巴结恶棍的最卑劣的奴隶。他的欲望永远无法满足。如果你善于从整体上观察他的心灵，透过欲望的众多你就可以看到他的真正贫穷。他的生活是一天到晚提心吊胆；如果国家状况可以反映其统治者的境况的话，那么他像他的国家一样充满了动荡不安和苦痛。

是这样吗？

（580）格：的确是。

苏：除了我们前已说过的而外，他的权力将使他更加妒忌，更不忠实可信，更不正义，更不讲朋友交情，更不敬神明。他的住所藏垢纳秽。你可以看到，结果他不仅使自己成为极端悲惨的人，也使周围的人成了最为悲惨的人。

格：有理性的人都不会否认你这话的。

（B）苏：那么快点，现在最后你一定要像一个最后评判员那样作一个最后的裁判了。请你鉴定一下，哪种人最幸福，哪种人第二幸福，再同样地评定其余几种人，依次鉴定所有五种人：王者型、贪图名誉者型、寡头型、民主型、僭主型人物。

格：这个鉴定是容易做的。他们像舞台上的合唱队一样，我按他们进场的先后次序排列就是了。这既是幸福次序也是美德次序。

苏：那么，我们是雇一个传令官来宣布下述评判呢还是我自己（C）来宣布呢？“阿里斯同之子格劳孔已经判定：最善者和最正义者是最幸福的人。他最有王者气质，最能自制。最恶者和最不正义者是最不幸的人。他又最有暴君气质，不仅对自己实行暴政而且对他的国家实行暴政”。

格：就由你自己来宣布吧。

苏：我想在上述评语后面再加上一句话：“不论他们的品性是否为神人所知，善与恶、幸与不幸的结论不变。”可以吗？

格：加上去吧。

苏：很好。那么，这是我们的证明之一。但是，下面请看第二个（VII）个证明，看它是不是有点道理。（D）

格：第二个证明是什么？

苏：正如城邦分成三个等级一样，每个人的心灵也可以分解为三个部分。因此我认为还可以有另外一个证明途径。

格：什么证明途径？

苏：请听我说。这三个部分我看到也有三种快乐，各个对应。还同样地有三种对应的欲望和统治。

格：请解释明白。

苏：我们说一个部分是人用来学习的。另一个部分是人用来发怒的。还有第三个部分；这个部分由于内部的多样性，我们难以（E）用一个简单而合适的词来统括它，我们只能用其中的一个最强烈的主要成分来命名它。我们根据它强烈的关于饮食和爱的欲望以及各种连带的欲望，因而称它为“欲望”部分。我们同样又根据金（581）钱是满足这类欲望的主要手段这一点，因而称它为“爱钱”部分。

格：对。

苏：如果我们还应该说，它的快乐和爱集中在“利益”上，我们为了在谈起心灵的这第三个部分时容易了解起见，最好不是应该把它集中到一个名下，把我们的话说得更准确些，把它叫做“爱钱”部分或“爱利”部分吗？

格：不管怎样，我认为是这样。

苏：再说，激情这个部分怎么样？我们不是说它永远整个儿地是为了优越、胜利和名誉吗？

（B）格：的确。

苏：我们是不是可以恰当地把它称为“爱胜”部分或“爱敬”部分呢？

格：再恰当不过了。

苏：但是一定大家都清楚：我们用以学习的那个部分总是全力要想认识事物真理的，心灵的三个部分中它是最不关心钱财和荣誉的。

格：是的。

苏：“爱学”部分和“爱智”部分，我们用这名称称呼它合适吗？

格：当然合适。

苏：在有些人的心灵里是这个部分统治着，在另一些人的心灵（C）里却是那两部分之一在统治着，依情况不同而不同。是吧？

格：是这样。

苏：正因为这个原因，所以我们说人的基本类型有三：哲学家或爱智者、爱胜者和爱利者。

格：很对。

苏：对应着三种人也有三种快乐。

格：当然。

苏：你知道吗？如果你想一个个地问这三种人，这三种生活哪一种最快乐，他们都一定会说自己的那种生活最快乐。财主们会断言，和利益比起来，受到尊敬的快乐和学习的快乐是无价值的，（D）除非它们也能变出金钱来。

格：真的。

苏：爱敬者怎么样？他会把金钱带来的快乐视为卑鄙，把学问带来的快乐视为无聊的瞎扯（除非它也能带来敬意）。是吗？

格：是的。

苏：哲学家把别的快乐和他知道真理永远献身研究真理的快乐相比较时，你认为他会怎么想呢？他会认为别的快乐远非真正（E）的快乐，他会把它们叫做“必然性”快乐。因为，若非受到必然性束缚他是不会要它们的。是吗？

格：无疑的。

苏：那么，既然三种快乐三种生活之间各有不同的说法，区别（VIII）不是单纯关于哪一种较为可敬哪一种较为可耻，或者，哪一种较善哪一种较恶，而是关于哪一种确实比较快乐或摆脱了痛苦，那么，（582）我们怎么来判定哪一种说法最正确呢？

格：我确实说不清。

苏：噢，请这样考虑。对事情作出正确的判断，要用什么作为标准呢？不是用经验、知识、推理作为标准吗？还有什么比它们更好的标准吗？

格：没有了。

苏：那么请考虑一下，这三种人中哪一种人对所有这三种快乐有最多的经验？你认为爱利者在学习关于真理本身方面所得到的（B）快乐经验能多于哲学家在获利上所得到的快乐经验吗？

格：断乎不是的。因为，哲学家从小就少不了要体验另外两种快乐；但是爱利者不仅不一定要体验学习事物本质的那种快乐，而且，即使他想要这么做，也不容易做得到。

苏：因此，哲学家由于有两方面的快乐经验而比爱利者高明得多。

格：是要高明得多。

（C）苏：哲学家和爱敬者比起来怎么样？哲学家在体验受尊敬的快乐方面还比不上爱敬者在学习知识方面的快乐经验吗？

格：不是的。尊敬是大家都可以得到的，如果他们都能达到自己目标的话。因为富人、勇敢者和智慧者都是能得到广泛尊敬的，因此大家都能经验到受尊敬的这种快乐。但是看到事物实在这种快乐，除了哲学家而外别的任何人都是不能得到的。

(D) 苏：既然他的经验最丰富，因此他也最有资格评判三种快乐。

格：很有资格。

苏：而且他还是唯一有知识和经验结合在一起的人。

格：的确是。

苏：又且，拥有判断所需手段或工具的人也不是爱利者或爱敬者，而是爱智者或哲学家。

格：你说的什么意思？

苏：我们说判断必须通过推理达到。是吧？

格：是的。

苏：推理最是哲学家的工具。

格：当然。

苏：如果以财富和利益作为评判事物的最好标准，那么爱利者(E)的毁誉必定是最真实的。

格：必定是的。

苏：如果以尊敬、胜利和勇敢作为评判事物的最好标准，那么爱胜者和爱敬者所赞誉的事物不是最真实的吗？

格：这道理很清楚。

苏：那么，如果以经验、知识和推理作为标准，怎样呢？

格：必定爱智者和爱推理者所赞许的事物是最真实的。

苏：因此，三种快乐之中，灵魂中那个我们用以学习的部分的(583)快乐是最真实的快乐，而这个部分在灵魂中占统治地位的那种人的生活也是最快乐的生活。是吗？

格：怎么能不是呢？无论如何，当有知识的人说自己的生活最快乐时，他的话是最可靠的。

苏：下面该评哪一种生活哪一种快乐第二呢？

格：显然是战士和爱敬者的第二，因为这种人的生活和快乐比起挣钱者的来接近第一种。

苏：看来爱利者的生活和快乐居最后了。

格：当然了。

（IX B） 苏：正义的人已经在接连两次的交锋中击败了不正义的人，现在到了第三次交锋了。照奥林匹亚运动会的做法这次是呼求奥林匹亚的宙斯保佑的。请注意，我好像听到一个有智慧的人说过呢：除了有智慧的人而外，别的任何人的快乐都不是真实的纯净的，而只是快乐的一种影像呀！这次如果失败了，可就是最大最决定性的失败啦！

格：说得对。但还得请你解释一下。

（C） 苏：如果在我探求着的时候你肯回答我的问题，我就来解释。

格：你尽管问吧。

苏：那么请告诉我：我们不是说痛苦是快乐的对立面吗？

格：当然。

苏：没有一种既不觉得快乐也不觉得痛苦的状态吗？

格：有的。

苏：这不是这两者之间的一种状态，一种中间的，灵魂的两个方面都平静的状态吗？你的理解是不是这样？

格：是这样。

苏：你记不记得人们生病时说的话？

格：什么话？

（D） 苏：他们说，没有什么比健康更快乐的了，虽然他们在生病之前并不曾觉得那是最大的快乐。

格：我记得。

苏：你有没有听到过处于极端痛苦中的人说过？他们会说，没有什么比停止痛苦更快乐的了。是吧？

格：听到过。

苏：我想你一定注意到过，在许多诸如此类的情况下，人们在受到痛苦时会把免除和摆脱痛苦称赞为最高的快乐。这个最高的快乐并不是说的什么正面得到的享受。

格：是的。须知在这种情况下平静或许便成了快乐的或可爱的了。

苏：同样，当一个人停止快乐时，快乐的这种平静也会是痛苦（E）苦的。

格：或许是的。

苏：因此，我们刚才说是两者之中间状态的平静有时也会是既痛苦也快乐。

格：看来是的。

苏：两者皆否的东西真能变成两者皆是吗？

格：我看不行。

苏：快乐和痛苦在心灵中产生都是一种运动。对吗？

格：对的。

苏：我们刚才不是说明了吗？既不痛苦也不快乐是一种心灵（584）的平静，是两者的中间状态。是吗？

格：是的。

苏：因此，没有痛苦便是快乐，没有快乐便是痛苦，这种想法怎么可能正确呢？

格：绝不可能正确。

苏：因此，和痛苦对比的快乐以及和快乐对比的痛苦都是平静，不是真实的快乐和痛苦，而只是似乎快乐或痛苦。这些快乐的影像和真正的快乐毫无关系，都只是一种欺骗。

格：无论怎么说，论证可以表明这一点。

（B） 苏：因此，请你看看不是痛苦之后的那种快乐，你就可以和仍然缠着你的下列这个想法真正一刀两断了：实质上，快乐就是痛苦的停止，痛苦就是快乐的停止。

格：你叫我往哪里看，你说的是哪种快乐？

苏：这种快乐多得很，尤其是跟嗅觉有联系的那种快乐，如果你高兴注意它们的话。这种快乐先没有痛苦，突然出现，一下子就很强烈；它们停止之后也不留下痛苦。

格：极是。

（C） 苏：因此，让我们别相信这种话了：脱离了痛苦就是真正的快乐，没有了快乐就是真正的痛苦。

格：是的，别相信这话。

苏：然而，通过身体传到心灵的那些所谓最大的快乐，大多数属于这一类，是某种意义上的脱离痛苦 [注174](#)。

格：是的。

苏：走在这类苦和乐前头的那些由于期待它们而产生的快乐和痛苦不也是这一类吗？

格：是这一类。

（XD） 苏：那么你知道它们是什么样的，它们最像什么吗？

格：什么？

苏：你是不是认为自然有上、下、中三级？

格：是的。

苏：那么人自下升到中，他不会认为已经升到了上吗？当他站在中向下看他的来处时，他不会因为从未看见过真正的上而认为自己已经在上了吗？

格：我想他不能有别的什么想法。

苏：假设他再向下降，他会认为自己是正在向下，他的想法不是（E）对的吗？

格：当然对的。

苏：他之所以发生这一切情况，不都是因为他没有关于真正的上、中、下的经验吗？

格：显然是的。

苏：那么，没有经验过真实的人，他们对快乐、痛苦及这两者之中间状态的看法应该是不正确的，正如他们对许多别的事物的看（585）

法不正确那样。因此，当他们遭遇到痛苦时，他们就会认为自己处于痛苦之中，认为他们的痛苦是真实的。他们会深信，从痛苦转变到中间状态就能带来满足和快乐。而事实上，由于没有经验过真正的快乐，他们是错误地对比了痛苦和无痛苦。正如一个从未见过白色的人把灰色和黑色相比那样。你认为这种现象值得奇怪吗？

格：不，我不觉得奇怪。如果情况不是这样，我倒反而会觉得很奇怪的。

苏：让我们再像下面这样来思考这个问题吧。饥渴等等不是身体常态的一种空缺吗？（B）

格：当然是的。

苏：无知和无智不也是心灵常态的一种空缺吗？

格：的确是。

苏：吃了饭学了知识，身体和心灵的空缺不就充实了吗？

格：当然就充实了。

苏：充实以比较不实在的东西和充实以比较实在的东西，这两种充实哪一种是比较真实的充实？

格：显然是后一种。

苏：一类事物如饭、肉、饮料，总的说是食物。另一类事物是真实意见、知识，理性和一切美德的东西。这两类事物你认为哪一类比较地更具有纯粹的实在呢？换句话说，一种紧密连接着永远不变不灭的真实的，自身具有这种本性并且是在具有这种本性的事物中产生的事物，和另一种事物，一种永远变化着的可灭的自身具有这一种本性并且是在具有这一种本性的事物中产生的事物，——这两种事物你认为哪一种更具有纯粹的实在呢？

格：永远不变的那种事物比较地实在得多。

苏：永恒不变的事物，其实在性是不是超过其可知性呢？

格：绝对不。

苏：真实性呢？

格：也不。

苏：比较地不真实也就比较地不实在吗？

格：必然的。

(D) 苏：因此总的说，保证身体需要的那一类事物是不如保证心灵需要的那一类事物真实和实在的。

格：差得多呢！

苏：那么，身体本身你是不是认为同样不如心灵本身真实和实在呢？

格：我认为的是。

苏：那么，用以充实的东西和受到充实的东西愈是实在，充实的实在性不也愈大吗？

格：当然是的。

苏：因此，如果我们得到了适合于自然的東西的充实，我们就感到快乐的话，那么，受到充实的东西和用以充实的东西愈是实在，我们所感到的快乐也就愈是真实；反之，如果比较地缺少实在，(E) 我们就比较地不能得到真实可靠的充实满足，也就比较地不能感受到可靠的真实的快乐。

格：这是毫无疑问的。

苏：因此，那些没有智慧和美德经验的人，只知聚在一起寻欢(586) 作乐，终身往返于我们所比喻的中下两级之间，从未再向上攀登，看见和到达真正的最高一级境界，或为任何实在所满足，或体验到过任何可靠的纯粹的快乐。他们头向下眼睛看着宴席，就像牲畜俯首牧场只知吃草，雌雄交配一样。须知，他们想用这些不实在的(B) 东西满足心灵的那个不实在的无法满足的部分是完全徒劳的。由于不能满足，他们还像牲畜用犄角和蹄爪互相踢打顶撞一样地用铁的武器互相残杀。

格：苏格拉底啊，你描述众人的生活完全像发布神谕呀。

苏：因此，这种人的快乐之中岂不必然地混什着痛苦，因而不过是真快乐的影子和画像而已？在两相比照下快乐表面上好像很(C) 强烈，并且在愚人们的心中引起疯狂的欲望，促使他们为之争斗，有如斯特锡霍洛斯所说，英雄们在特洛伊为海伦的幻影 [注175](#) 而厮杀一样。都是由于不知真实。是这样吗？

格：事情一定是这样的。

(XI) 苏：关于激情部分你以为怎样？不必定是同样的情况吗？要(D) 是一个人不假思考不顾理性地追求荣誉、胜利或意气，那么他的

爱荣誉爱胜利和意气的满足便能导致嫉妒、强制和愤慨。不是吗？

格：在这种场合必不可免地发生同样的情况。

苏：因此我们可以有把握地作出结论：如果爱利和爱胜的欲望遵循知识和推理的引导，只选择和追求智慧所指向的快乐，那么它们所得到的快乐就会是它们所能得到的快乐中最真的快乐；并且，由于受到真所引导，因而也是它们自己固有的快乐，如果任何事物（E）的最善都可以被说成最是自己的话。我们可以这么说吗？

格：的确最是自己固有的。

苏：因此，如果作为整体的心灵遵循其爱智部分的引导，内部没有纷争，那么，每个部分就会是正义的，在其他各方面起自己作用的同时，享受着它自己特有的快乐，享受着最善的和各自范围内（587）最真的快乐。

格：绝对是。

苏：如果是在其他两个部分之一的引导之下，它就不能得到自己固有的快乐，就会迫使另两部分追求不是它们自己的一种假快乐。

格：是的。

苏：离开哲学和推理最远的那种部分造成的这个效果不是会最显著吗？

格：正是。

苏：离理论最远的不就是离法律和秩序最远的吗？

格：显然是的。

苏：我们不是看出了：离法律和秩序最远的是爱的欲望和僭主暴君的欲望吗？

格：正是。

苏：王者的有秩序的欲望最近，是吗？（B）

格：是的。

苏：因此，我认为僭主暴君离真正的固有的快乐最远，王者离它最近。

格：必然的。

苏：因此僭主暴君过的是最不快乐的生活，王者过的是最快乐的生活。

格：必定无疑的。

苏：那么，你知道僭主的生活比王者的生活不快乐多少吗？

格：你告诉我，我就知道了。

苏：快乐看来有三类，一类真，两类假。僭主在远离法律和推理方面超过了两类假快乐，被某种奴役的雇佣的快乐包围着。其（C） 卑劣程度不易表达，除非这样或许……

格：怎样？

苏：僭主远在寡头派之下第三级，因为中间还隔着个民主派。

格：是的。

苏：如果我们前面的话不错，那么他所享有的快乐就不过是快乐的一种幻象，其真实性还远在那种幻象之下第三级呢。不是吗？

格：是这样。

（D） 苏：又，寡头派还在王者之下第三级呢，如果我们假定贵族派和王者是一回事的话。

格：是在下面第三级。

苏：因此僭主距离真正的快乐的间隔是三乘三得九，如果用数字来表示的话。

格：这是显而易见的。

苏：因此僭主快乐的幻象据长度测定所得的数字如所看到的是个平面数。

格：完全是的。

苏：但是，一经平方再立方，其间拉开的差距变得怎样，是很清楚的。

格：对于一个算术家来说这是很清楚的。

（E） 苏：换句话说，如果有人要想表示王者和僭主在真快乐方面的差距，他在做完三次方计算之后会发现，王者的生活比僭主的生活快乐729倍，反过来说僭主的生活比王者的生活痛苦729倍。

格：这是一个神奇的算法，可以表明在快乐和痛苦方面正义者（588）和不正义者之间差距之大的。

苏：此外，这还是一个适合于人的生活的正确的数，既然日、夜、月、年适合人的生活 [注176](#)。

格：当然是。

苏：既然善的正义的人在快乐方面超过恶的不正义的人如此之多，那么在礼貌、生活的美和道德方面不是要超过无数吗？

格：真的，会超过无数的。

苏：很好。现在我们的论证已经进行到这里了。让我们再一（XII）次回到引起我们讨论并使我们一直讨论到这里的那个说法上去（B）吧。这个说法是：“不正义对于一个行为完全不正义却有正义之名的人是有利的。”是这么说的吗？

格：是这么说的。

苏：既然我们已经就行为正义和行为不正义各自的效果取得了一致的看法，那么，现在让我们来跟这一说法的提出者讨论讨论吧。

格：怎么讨论呢？

苏：让我们在讨论中塑造一个人心灵的塑像，让这一说法的提出者可以清楚地从中看到这一说法的含义。

格：什么样的塑像？（C）

苏：一种如古代传说中所说的生来具有多种天性的塑像，像克迈拉或斯库拉或克尔贝洛斯 [注177](#) 或其他被说成有多种形体长在一起的怪物那样的。

格：是有这种传说的。

苏：请设想一只很复杂的多头的兽类。它长有狂野之兽的头，也有温驯之兽的头。头还可以随意变换随意长出来。

（D）格：造这么一个塑像是一件只有能工巧匠才能办得到的事情呀。不过，既然言语是一种比蜡还更容易随意塑造的材料，我们就假定怪兽的像已经塑成这样了吧。

苏：然后再塑造一个狮形的像和一个人形的像，并且将第一个像塑造得最大，狮像作为第二个造得第二大。

格：这更容易，说一句话就成了。

苏：然后再将三像合而为一，就如在某种怪物身上长在一起那样。

格：造好了。

（E） 苏：然后再给这一联合体造一人形的外壳，让别人的眼睛看不到里面的任何东西，似乎这纯粹是一个人的像。

格：也造好了。

苏：于是，让我们对提出“行事不正义对行事者有利，行事正义对行事者不利”这一主张的人说：他这等于在主张：放纵和加强多头怪兽和狮精以及一切狮性，却让人忍饥受渴，直到人变得十分虚弱，以致那两个可以对人为所欲为而无须顾忌，这样对人是有益（589）的。或者说，他这等于在主张：人不应该企图调解两个精怪之间的纠纷使它们和睦相处，而应当任其相互吞并残杀而同归于尽。

格：赞成不正义正是这个意思。

苏：反之，主张正义有利说的人主张：我们的一切行动言论应当是为了让我们内部的人性能完全主宰整个的人，管好那个多（B）头的怪兽，像一个农夫栽培浇灌驯化的禾苗而铲除野草一样。他还要把狮性变成自己的盟友，一视同仁地照顾好大家的利益，使各个成分之间和睦相处，从而促进它们生长。是这样吗？

格：是的，这正是主张正义有利说的人的意思。

苏：因此，无论从什么角度出发，结论都是：主张正义有利说的（C）人是对的，主张不正义有利说的人是错的。因为，无论考虑到的是快乐、荣誉还是利益，主张正义有利说的人论证是对的，而反对者则是没有理由的，对自己所反对的东西是没有真知的。

格：我想完全是这样。

苏：那么，我们是不是要用和蔼的态度去说服我们的论敌？因为他不是故意要犯错误呀。我们要用下述这样的话来问他：“亲爱的朋友，我们应该说，法律和习惯认定是美的或丑的东西已经被算（D）作美的和丑的，不也是根据下述同一理由吗：所谓美好的和可敬的事物乃是那些能使我们天性中兽性部分受制于人性部分（或可更确切地说受制于神性部分）的事物，而丑恶和卑下的事物乃是那些使我们天性中的温驯部分受奴役于野性部分的事物？”我们是不是要这样问他呢？他会表示赞同吗？

格：如果他听我的劝告，他是能被说服的。

苏：如果一个人照这种说法不正义地接受金钱，如果他在得到金钱的同时使自己最善的部分受到了最恶部分的奴役，这对他能（E）有什

么好处呢？换言之，如果有人把自己的儿子或女儿卖给一个严厉而邪恶的主人为奴，不管他得到了多么高的身价，是会有人说这对他是有利的。是吗？如果一个人忍心让自己最神圣的部分（590）受奴役于最不神圣的最可憎的部分的话，这不是一宗可悲的受贿，一件后果比厄里芙勒为了一副项链出卖自己丈夫生命 [注178](#) 更可怕的事吗？

格：如果我可以代他回答的话，我要说这是非常可怕的。

（XIII）苏：放纵经常受到谴责，你不认为也是由于它给了我们内部的多形怪兽以太多的自由吗？

格：显然是的。

（B）苏：固执和暴躁受到谴责，不是因为它使我们内部的狮性或龙性的力量增加和强壮到了太高的程度吗？

格：肯定是的。

苏：同样，奢侈和柔弱受到谴责，不是因为它们使狮性减少削弱直至它变成懒散和懦弱吗？

格：当然是的。

苏：当一个人使自己的狮性，即激情，受制于暴民般的怪兽野性，并为了钱财和无法控制的兽欲之故，迫使狮子从小就学着忍受各种侮辱，结果长大成了一只猴子而不是一只狮子。这时人们不是要谴责这个人谄媚卑鄙吗？

格：的确。（C）

苏：手工技艺受人贱视，你说这是为什么？我们不是只有回答说，那是因为一个人的最善部分天生的虚弱，不能管理控制好内部的许多野兽，而只能为它们服务，学习如何去讨好它们吗？

格：看来是这样。

苏：因此，我们所以说这种人应当成为一个最优秀的人物（也就是说，一个自己内部有神圣管理的人）的奴隶，其目的不是为了使他可以得到与一个最优秀人物相同的管理吗？我们这样主张并（D）不是因为，我们认为奴隶应当（像色拉叙马霍斯看待被统治者的，）接受对自己有害的管理或统治，而是因为，受神圣的智慧者的统治对于大家都是比较善的。当然，智慧和控制管理最好来自自身内部，否则就必须从外部强加。为的是让大家可以在同一指导下成为朋友成为平等者。对吗？

格：确实对的。

苏：也很明白，制定法律作为城邦所有公民的盟友，其意图就

(E) 在这里。我们管教儿童，直到我们已经在他们身上确立了所谓的宪法管理时，才放他们自由。直到我们已经靠我们自己心灵里的最善部分帮助，在他们心灵里培养出了最善部分来，并使之成为儿童心灵的护卫者和统治者时，我们才让它自由。——我们这样做(591)的目的也就在这里。

格：是的，这是很明白的。

苏：那么，格劳孔，我们有什么方法可用来论证：做一个不正义的自我放纵的人，或者做任何卑劣的事情获得更多的金钱和权力而使自己变得更坏的人，是有利的呢？

格：无法论证。

苏：一个人做了坏事没被发现因而逃避了惩罚对他能有什么(B)益处呢？他逃避了惩罚不是只有变得更坏吗？如果他被捉住受了惩罚，他的兽性部分不就平服了驯化了吗？他的人性部分不就被释放了自由了吗？他的整个心灵不就在确立其最善部分的天性时，获得了节制和正义(与智慧一起)，从而达到了一种难能可贵的状态吗？虽然人的身体在得到了力和美(和健康结合在一起的)时，也能达到一种可贵的状态，但心灵的这种状态是比身体的这种状态更为可贵得多的，就像心灵比身体可贵得多一样。是吗？

格：极是。

(C) 苏：因此有理智的人会毕生为此目标而尽一切努力；他首先会重视那些能在他心灵中培养起这种品质的学问而贱视别的。是吗？

格：显然是的。

苏：其次，在身体的习惯和锻炼方面他不仅不会听任自己贪图无理性的野蛮的快乐，把生活的志趣放在这个方面，甚至也不会把身体的健康作为自己的主要目标，把寻求强壮、健康或美的方法放(D)在首要的地位，除非因为这些事情有益于自制精神。他会被发现是在时刻为自己心灵的和谐而协调自己的身体。

格：如果他要成为一个真正的音乐家，他是必定可以的。

苏：在追求财富上他不会同样注意和谐和秩序的原则吗？他会被众人的恭维捧得忘乎所以并敛聚大量财富而给自己带来无穷的害处吗？

格：我想，他不会的。

苏：他会倾向于注视自己心灵里的宪法，守卫着它，不让这里(E)因财富的过多或不足而引起任何的纷乱。他会因此根据这一原则尽可能地或补充一点或散去一点自己的财富，以保持正常。

格：确实是的。

苏：在荣誉上，他遵循如下的同一原则：荣誉凡能使他人格更（592）善的，他就高高兴兴地接受。荣誉若是有可能破坏他已确立起来的习惯的，无论公私方面，他都避开它。

格：如果他最关心的是这个，那么他是不会愿意参与政治的。

苏：说真的，在合意的城邦里他是一定愿意参加政治的。但是在他出身的城邦里他是不会愿意的，除非出现奇迹。

格：我知道合意的城邦你是指的我们在理论中建立起来的那个城邦，那个理想中的城邦。但是我想这种城邦在地球上是不（B）到的。

苏：或许天上建有它的一个原型，让凡是希望看见它的人能看到自己在那里定居下来。至于它是现在存在还是将来才能存在，都没关系。反正他只有在这种城邦里才能参加政治，而不能在别的任何国家里参加。

格：好像是的。

第十卷

（595）苏：确实还有许多其他的理由使我深信，我们在建立这个I国家中的做法是完全正确的，特别是（我认为）关于诗歌的做法。

格：什么样的做法？

苏：它绝对拒绝任何模仿。须知，既然我们已经辨别了心灵的（B）三个不同的组成部分，我认为拒绝模仿如今就显得有更明摆着的理由了。

格：请你解释一下。

苏：噢，让我们私下里说说，——你是不会把我的话泄露给悲剧诗人或别的任何模仿者的——这种艺术对于所有没有预先受到警告不知道它的危害性的那些听众的心灵，看来是有腐蚀性的。

格：请你再解释得深入些。

苏：我不得不直说了。虽然我从小就对荷马怀有一定的敬爱（C）之心，不愿意说他的不是。因为他看来是所有这些美的悲剧诗人的祖师爷呢。但是，不管怎么说，我们一定不能把对个人的尊敬看得高于真理，我必须（如我所说的）讲出自己的心里话。

格：你一定得说出心里话。

苏：那么请听我说，或者竟回答我的问题更好。

格：你问吧。

苏：你能告诉我，模仿一般地说是什么吗？须知，我自己也不太清楚，它的目的何在。

格：那我就更不懂了！

苏：其实你比我懂些也没什么可奇怪的，既然视力差的人看东（596）西比视力好的人清楚也是常事。

格：说得是。不过在你面前，我即使看得见什么，也是不大可能急切地想告诉你的。你还是自己看吧！

苏：那么下面我们还是用惯常的程序来开始讨论问题，好吗？在凡是我们能用同一名称称呼多数事物的场合，我认为我们总是假定它们只有一个形式或理念的。你明白吗？

格：我明白。

苏：那么现在让我们随便举出某一类的许多东西，例如说有许（B）多的床或桌子。

格：当然可以。

苏：但是概括这许多家具的理念我看只有两个：一个是床的理念，一个是桌子的理念。

格：是的。

苏：又，我们也总是说制造床或桌子的工匠注视着理念或形式分别地制造出我们使用的桌子或床来；关于其他用物也是如此。是吗？至于理念或形式本身则不是任何匠人能制造得出的，这是肯定的。是吗？

格：当然。

苏：但是现在请考虑一下，下述这种工匠你给他取个什么名（C）称呢？

格：什么样的匠人？

苏：一种万能的匠人：他能制作一切东西——各行各业的匠人所造的各种东西。

格：你这是在说一种灵巧得实在惊人的人。

苏：请略等一等。事实上马上你也会像我这么讲的。须知，这同一个匠人不仅能制作一切用具，他还能制作一切植物、动物，以及他自身。此外他还能制造地、天、诸神、天体和冥间的一切呢。

（D）格：真是一个神奇极了的智者啊！

苏：你不信？请问，你是根本不信有这种匠人吗？或者，你是不是认为，这种万能的工匠在一种意义上说是能有的，在另一种意义上说是不能有的呢？或者请问，你知不知道，你自己也能“在某种意义上”制作出所有这些东西？

格：在什么意义上？

苏：这不难，方法很多，也很快。如果你愿意拿一面镜子到处照的话，你就能最快地做到这一点。你就能很快地制作出太阳和天空中的一切，很快地制作出大地和你自己，以及别的动物、用具、植物和我们刚才谈到的那些东西。

格：是的。但这是影子，不是真实存在的东西呀！

苏：很好，你这话正巧对我们的论证很有帮助。因为我认为画家也属于这一类的制作者。是吗？

格：当然是的。

苏：但是我想你会说，他的“制作”不是真的制作。然而画家也“在某种意义上”制作一张床。是吗？

格：是的，他也是制作床的影子。

（II 597）苏：又，造床的木匠怎么样？你刚才不是说，他造的不是我们承认其为真正的床或床的本质的形式或理念，而只是一张具体特殊的床而已吗？

格：是的，我是这么说的。

苏：那么，如果他不能制造事物的本质，那么他就不能制造实在，而只能制造一种像实在（并不真是实在）的东西。是吗？如果有人说，造床的木匠或其他任何手艺人造出的东西是完全意义上的存在，这话就很可能是错的。是吗？

格：无论如何，这终究不大可能是善于进行我们这种论证法的人的观点。

苏：因此，如果有人说这种东西 [注179](#) 也不过是一种和真实比较起来的暗淡的阴影。这话是不会使我们感到吃惊的。

格：我们是一定不会吃惊的。（B）

苏：那么，我们是不是打算还用刚才这些事例来研究这个模仿者的本质呢？即，究竟谁是真正的模仿者？

格：就请这么做吧！

苏：那么下面我们设有三种床，一种是自然的 [注180](#) 床，我认为我们大概得说它是神造的。或者，是什么别的造的吗？

格：我认为不是什么别的造的。

苏：其次一种是木匠造的床。

格：是的。

苏：再一种是画家画的床，是吗？

格：就算是吧。

苏：因此，画家、造床匠、神，是这三者造这三种床。

格：是的，这三种人。

（C） 苏：神或是自己不愿或是有某种力量迫使他不能制造超过一个的自然床，因而就只造了一个本质的床，真正的床。神从未造过两个或两个以上这样的床，它以后也永远不会再有新的了。

格：为什么？

苏：因为，假定神只制造两张床，就会又有第三张出现，那两个都以它的形式为自己的形式，结果就会这第三个是真正的本质的床，那两个不是了。

格：对。

苏：因此，我认为神由于知道这一点，并且希望自己成为真实（D）的床的真正制造者而不只是一个制造某一特定床的木匠，所以他就只造了唯一的一张自然的床。

格：看来是的。

苏：那么我们把神叫做床之自然的创造者，可以吗？还是叫做什么别的好呢？

格：这个名称是肯定正确的，既然自然的床以及所有其他自然的东西都是神的创造。

苏：木匠怎么样？我们可以把他叫做床的制造者吗？

格：可以。

苏：我们也可以称画家为这类东西的创造者或制造者吗？

格：无论如何不行。

苏：那么你说他是床的什么呢？

（E） 格：我觉得，如果我们把画家叫做那两种人所造的东西的模仿者，应该是最合适的。

苏：很好。因此，你把和自然隔着两层的作品的制作者称作模仿者？

格：正是。

苏：因此，悲剧诗人既然是模仿者，他就像所有其他的模仿者一

样，自然地和王者^{注181}或真实隔着两层。

格：看来是这样。

苏：那么，关于模仿者我们已经意见一致了。但是请你告诉我，画家努力模仿的是哪一种事物？你认为是自然中的每一事物（598）本身还是工匠的制作品？

格：工匠的作品。

苏：因此这是事物的真实还是事物的影像？——这是需要进一步明确。

格：我不明白你的意思。

苏：我的意思如下：例如一张床，你从不同的角度看它，从侧面或从前面或从别的角度看它，它都异于本身吗？或者，它只是样子显得不同，事实上完全没有什么不同，别的事物也莫不如此。是吗？

格：只是样子显得不同，事实上没有任何区别。

苏：那么请研究下面这个问题。画家在作关于每一事物的画（B）时，是在模仿事物实在的本身还是在模仿看上去的样子呢？这是对影像的模仿还是对真实的模仿呢？

格：是对影像的模仿。

苏：因此，模仿术和真实距离是很远的。而这似乎也正是它之所以在只把握了事物的一小部分（而且还是表象的一小部分）时就能制造任何事物的原因。例如，我们说一个画家将给我们画一个（C）鞋匠或木匠或别的什么工匠。虽然他自己对这些技术都一窍不通，但是，如果他是优秀的画家的话，只要把他所画的例如木匠的肖像陈列得离观众有一定的距离，他还是能骗过小孩和一些笨人，使他们信以为真的。

格：这话当然对的。

苏：我的朋友，我认为，在所有这类情况下，我们都应该牢记下述这一点。当有人告诉我们说，他遇到过一个人，精通一切技艺，（D）懂得一切只有本行专家才专门懂得的其他事物，没有什么事物他不是懂得比任何别人都清楚的。听到这些话我们必须告诉他说：“你是一个头脑简单的人，看来遇到了魔术师或巧于模仿的人，被他骗过了。你之所以以为他是万能的，乃是因为你不能区别知识、无知和模仿。”

格：再对不过了。

（III）苏：那么下面我们必须考察悲剧诗人及其领袖荷马了。既然（E）我们听到有些人说，这些诗人知道一切技艺，知道一切与善恶有

关的人事，还知道神事。须知，一般的读者是这样想的：一个优秀的诗人要正确地描述事物，他就必须用知识去创造，否则是不行的。对此我们必须想一想：这种读者是不是碰上了魔术师般的那种模仿者了；受了他们的骗，以致看着他们的作品却不知道这些作品和真实隔着两层，是即使不知（599）真实也容易制造得出的呢（因为他们的作品是影像而不是真实）？或者，是不是一般读者的话还是有点道理的，优秀的诗人对自己描述的事物（许多读者觉得他们描述得很好的）还是有真知的呢？

格：我们一定要考察一下。

苏：那么，如果一个人既能造被模仿的东西，又能造影像，你认为他真会热心献身于制造影像的工作，并以此作为自己的最高生活目标吗？（B）

格：我不这样认为。

苏：我认为，如果他对自己模仿的事物有真知的话，他是一定宁可献身于真的东西而不愿献身于模仿的。他会热心于制造许多出色的真的制品，留下来作为自己身后的纪念。他会宁愿成为一个受称羡的对象，而不会热心于做一个称羡别人的人的。

格：我赞成你的话。能这样做，他的荣誉和利益一定会同样大的。

苏：因此我们不会要求荷马或任何其他诗人给我们解释别的（C）问题；我们不会问起：他们之中有谁是医生而不只是一个模仿医生说话的人，有哪个诗人（无论古时的还是现时的）曾被听说帮助什么病人恢复过健康，像阿斯克勒比斯那样，或者，他们曾传授医术给什么学生，像阿斯克勒比斯传授门徒那样。我们不谈别的技艺，不问他们这方面的问题。我们只谈荷马所想谈论的那些最重大最美好的事情——战争和指挥问题、城邦治理问题和人的教育问题。我们请他回答下述问题肯定是公道的：“亲爱的荷马，假定你虽然（D）是我们定义为模仿者的那种影像的制造者，但是离美德方面的真实并不隔开两层，而是只相隔一层，并且能够知道怎样的教育和训练能够使人公私生活中变好或变坏，那么，请问：有哪一个城邦是因为你而被治理好了的，像斯巴达因为有莱库古，别的许多大小（E）不等的城邦因为有别的立法者那样？有哪一个城邦把自己的大治说成是因为你是他们的优秀立法者，是你给他们造福的？意大利和西西里人曾归功于哈朗德斯，我们归功于梭伦。有谁曾归功于你？”他荷马能回答得出吗？

格：我想他是回答不出的。连荷马的崇拜者自己也不曾有人说荷马是一个优秀立法者。

（600）苏：那么，你曾听说过荷马活着的时候有过什么战争是在他指挥或策划下打胜了的吗？

格：从未听说过。

苏：那么，正如可以期望于一个长于实际工作的智者的，你曾听说过荷马在技艺或其他实务方面有过多项精巧的发明，像米利都的泰勒和斯库西亚的阿那哈尔息斯 [注182](#) 那样？

格：一项也没听说过。

苏：如果他从未担任过什么公职，那么，你有没有听说过他创建过什么私人学校，在世的时候学生们乐于从游听教，死后将一种（B）荷马楷模传给后人，正像毕达哥拉斯那样？毕达哥拉斯本人曾为此而受到特殊的崇敬，而他的继承者时至今日还把一种生活方式叫做“毕达哥拉斯楷模”，并因此而显得优越。荷马也如此吗？

格：从没听说过这种事。苏格拉底啊，要知道，荷马的学生克里昂夫洛斯作为荷马教育的一个标本，或许甚至比自己的名字 [注183](#) 还更可笑呢，如果关于荷马的传说可靠的话。据传说他于荷马在世时就轻视他。

（IV C）苏：是有这个传说的。但是，格劳孔啊，如果荷马真能教育人提高人的品德，他确有真知识而不是只有模仿术的话，我想就会有许多青年跟他学习，敬他爱他了。你说吗？既然阿布德拉的普罗塔戈拉、开奥斯的普洛蒂卡斯和许多别的智者能以私人教学使自己的同时代人深信，人们如果不受智者的教育，就不能管好家务（D）治好国家；他们靠这种智慧赢得了深深的热爱，以致他们的学生只差一点没把他们顶在自己的肩上走路了。同样道理，如果荷马真能帮助自己的同时代人得到美德，人们还能让他（或赫西俄德）流离颠沛，卖唱为生吗？人们会依依难舍，把他看得胜过黄金，强留他住在自己家里的。如果挽留不住，那么，无论他到哪里，人们也（E）会随时到那里，直到充分地得到了他的教育为止的。你说我的这些想法对吗？

格：苏格拉底啊，我觉得你的话完全对的。

苏：因此我们是不是可以肯定下来：从荷马以来所有的诗人都只是美德或自己制造的其他东西的影像的模仿者，他们完全不知道真实？这正如我们刚才说的，画家本人虽然对鞋匠的手艺一无（601）所知，但是能画出像是鞋匠的人来，只要他们自己以及那些又知道凭形状和颜色判断事物的观众觉得像鞋匠就行了。不是吗？

格：正是的。

苏：同样地，我认为我们要说，诗人虽然除了模仿技巧而外一无所知，但他能以语词为手段出色地描绘各种技术，当他用韵律、音步和曲调无论谈论制鞋、指挥战争还是别的什么时，听众由于和（B）他一样对这些事情一无所知，只知道通过词语认识事物，因而总是认为他描绘得再好没有了。所以这些音乐性的成分所造成的诗的魅力是巨大的；如

果去掉了诗的音乐彩色，把它变成了平淡无奇的散文，我想你是知道的，诗人的语言将变成个什么样子。我想你已经注意过这些了。

格：是的，我已经注意过了。

苏：它们就像一些并非生得真美，只是因为年轻而显得好看的面孔，如今青春一过，容华尽失似的。

格：的确像这样。

苏：请再考虑下面这个问题：影像的创造者，亦即模仿者，我们说是全然不知实在而只知事物外表的。是这样吗？

（C）格：是的。

苏：让我们把这个问题说全了，不要半途而废。

格：请继续说下去。

苏：我们说，画家能画马缰和嚼子吧？

格：对。

苏：但是，能制造这些东西的是皮匠和铜匠吧？

格：当然。

苏：画家知道缰绳和嚼子应当是怎样的吗？或许，甚至制造这些东西的皮鞋和铜匠本也不知道，而只有懂得使用这些东西的骑者才知道这一点吧？

格：完全正确。

（D）苏：我们可不可以这样说，这是一个放之一切事物而皆准的道理呢？

格：什么意思？

苏：我意思是说：不论谈到什么事物都有三种技术：使用者的技术、制造者的技术和模仿者的技术，是吧？

格：是的。

苏：于是一切器具、生物和行为的至善、美与正确不都只与使用——作为人与自然创造一切的目的——有关吗？

格：是这样。

苏：因此，完全必然的是：任何事物的使用者乃是对它最有经验的，使用者把使用中看到的该事物的性能好坏通报给制造者。例如吹奏长笛的人报告制造长笛的人，各种长笛在演奏中表现出（E）来的性能如何，并吩咐制造怎样的一种，制造者则按照他的吩咐去制造。

格：当然。

苏：于是，一种人知道并报告关于笛子的优劣，另一种人信任他，照他的要求去制造。

格：是的。

苏：因此，制造者对这种乐器的优劣能有正确的信念（这是在和对乐器有真知的人交流中，在不得不听从他的意见时的信念），而使用者对它则能有知识。（602）

格：的确是。

苏：模仿者关于自己描画的事物之是否美与正确，能有从经验与使用中得来的真知吗？或者他能有在与有真知的人不可少的交往中因听从了后者关于正确制造的要求之后得到的正确意见吗？

格：都不能有。

苏：那么，模仿者关于自己模仿得优还是劣，就既无知识也无正确意见了。

格：显然是的。

苏：因此诗人作为一种模仿者，关于他所创作的东西的智慧是最美的了 [注184](#)。

格：一点也不。

（B） 苏：他尽管不知道自己创作的东西是优是劣，他还是照样继续模仿下去。看来，他所模仿的东西对于一无所知的群众来说还是显得美的。

格：还能不是这样吗？

苏：看来我们已经充分地取得了如下的一致意见：模仿者对于自己模仿的东西没有什么值得一提的知识。模仿只是一种游戏，是不能当真的。想当悲剧作家的诗人，不论是用抑扬格还是用史诗格写作的，尤其都只能是模仿者。

格：一定是的。

(V C) 苏：说实在的，模仿不是和隔真理两层的第三级事物相关的吗？

格：是的。

苏：又，模仿是人的哪一部分的能力？

格：我不明白你的意思。

苏：我的意思是说：一个同样大小的东西远看和近看在人的眼睛里显得不一样大。

格：是不一样大的。

苏：同一事物在水里看和不在水里看曲直是不同的。由于同样的视觉错误同一事物外表面的凹凸看起来也是不同的。并且显然，我们的心灵里有种种诸如此类的混乱。绘画所以能发挥其魅（D）力正是利用了我们天性中的这一弱点，魔术师和许多别的诸如此类的艺人也是利用了我们的这一弱点。

格：真的。

苏：量、数和称不是已被证明为对这些弱点的最幸福的补救行为吗？它们不是可以帮助克服“好像多或少”，“好像大或小”和“好像轻或重”对我们心灵的主宰，代之以数过的数、量过的大小和称过的轻重的主宰的吗？

格：当然。（E）

苏：这些计量活动是心灵理性部分的工作。

格：是这个部分的工作。

苏：但是，当它计量了并指出了某些事物比别的事物“大些”或“小些”或“相等”时，常常又同时看上去好像相反。

格：是的。

苏：但是我们不是说过吗：我们的同一部分对同一事物同时持相反两种看法是不能容许的？

格：我们的话是对的。（603）

苏：心灵的那个与计量有相反意见的部分，和那个与计量一致的部分不可能是同一个部分。

格：当然不能是。

苏：信赖度量与计算的那个部分应是心灵的最善部分。

格：一定是的。

苏：因此与之相反的那个部分应属于我们心灵的低贱部分。

格：必然的。

苏：因此这就是我们当初说下面这些话时想取得一致的结论。我们当初曾说，绘画以及一般的模仿艺术，在进行自己的工作时是在创造远离真实的作品，是在和我们心灵里的那个远离理性的部分（B）分交往，不以健康与真理为目的地在向它学习。

格：一定是的。

苏：因此，模仿术乃是低贱的父母所生的低贱的孩子。

格：看来是的。

苏：这个道理只适用于眼睛看的事物呢，还是也适用于耳朵听的事物，适用于我们所称的诗歌呢？[注185](#)

格：大概也适用于听方面的事物。

苏：让我们别只相信根据绘画而得出的“大概”，让我们来接着（C）考察一下从事模仿的诗歌所打动的那个心灵部分，看这是心灵的低贱部分还是高贵部分。

格：必须这样。

苏：那么让我们这么说吧：诗的模仿术模仿行为着——或被迫或自愿地——的人，以及，作为这些行为的后果，他们交了好运或噩运（设想的），并感受到了苦或乐。除此而外还有什么别的吗？

格：别无其他了。

（D）苏：在所有这些感受里，人的心灵是统一的呢，或者还是，正如在看的方面，对同一的事物一个人自身内能在同时有分歧和相反的意见那样，在行为方面一个人内部也是能有分裂和自我冲突的呢？不过我想起来了：在这一点上我们现在没有必要再寻求一致了。因为前面讨论时我们已经充分地取得了一致意见：我们的心灵在任何时候都是充满无数这类冲突的。

格：对。

苏：对是对。不过，那时说漏了的，我想现在必须提出来了。

格：漏了什么？（E）

苏：一个优秀的人物，当他不幸交上了噩运，诸如丧了儿子或别的什么心爱的东西时，我们前面 [注186](#) 不是说过吗，他会比别人容易忍受得住的。

格：无疑的。

苏：现在让我们来考虑这样一个问题：这是因为他不觉得痛苦呢，还是说，他不可能不觉得痛苦，只是因为他对痛苦能有某种节制呢？

格：后一说比较正确。

苏：关于他，现在我请问你这样一个问题：你认为他在哪一种（604）场合更倾向于克制自己的悲痛呢，是当着别人的面还是在独处的时候？

格：在别人面前他克制得多。

苏：但是当他独处时，我想，他就会让自己说出许多怕被人听到的话，做出许多不愿被别人看到的事来的。

格：是这样的。

（VI B）苏：促使他克制的是理性与法律，怂恿他对悲伤让步的是纯情感本身。不是吗？

格：是的。

苏：在一个人身上同时关于同一事物有两种相反的势力表现出来，我们认为这表明，他身上必定存在着两种成分。

格：当然是的。

苏：其中之一准备在法律指导它的时候听从法律的指引。不是吗？

格：请作进一步的申述。

苏：法律会以某种方式告知：遇到不幸时尽可能保持冷静而不急躁诉苦，是最善的。因为，这类事情的好坏是不得而知的；不作（C）克制也无补于事；人世生活中的事本也没有什么值得太重视的；何况悲痛也只能妨碍我们在这种情况下尽可能快地取得我们所需要的帮助呢！

格：你指的什么帮助呢？

苏：周密地思考所发生的事情呀！就像在（掷骰子时）骰子落下后决定对掷出的点数怎么办那样，根据理性的指示决定下一步的行动应该

是最善之道。我们一定不能像小孩子受了伤那样，在（D）啼哭中浪费时间，而不去训练自己心灵养成习惯：尽快地设法治伤救死，以求消除痛苦。

格：这的确是面临不幸时处置不幸的最善之道。

苏：因此我们说，我们的最善部分是愿意遵从理性指导的。

格：显然是的。

苏：因此，我们不是也要说，一味引导我们回忆受苦和只知悲叹而不能充分地得到那种帮助的那个部分，是我们的无理性的无益的部分，是懦弱的伙伴？

格：是的，我们应该这么说。

苏：因此，我们的那个不冷静的部分给模仿提供了大量各式各（E）样的材料。而那个理智的平静的精神状态，因为它几乎是永远不变的，所以是不容易模仿的，模仿起来也是不容易看懂的，尤其不是涌到剧场里来的那一大群杂七杂八的人所容易了解的。因为被模仿的是一种他们所不熟悉的感情。

格：一定的。（605）

苏：很显然，从事模仿的诗人本质上不是模仿心灵的这个善的部分的，他的技巧也不是为了让这个部分高兴的，如果他要赢得广大观众好评的话。他本质上是和暴躁的多变的性格联系的，因为这容易模仿。

格：这是很明显的。

苏：到此，我们已经可以把诗人捉住，把他和画家放在并排了。这是很公正的。因为像画家一样，诗人的创作是真实性很低的；因（B）为像画家一样，他的创作是和心灵的低贱部分打交道的。因此我们完全有理由拒绝让诗人进入治理良好的城邦。因为他的作用在于激励、培育和加强心灵的低贱部分毁坏理性部分，就像在一个城邦里把政治权力交给坏人，让他们去危害好人一样。我们同样要说，模仿的诗人还在每个人的心灵里建立起一个恶的政治制度，通（C）过制造一个远离真实的影像，通过讨好那个不能辨别大和小，把同一事物一会儿说大一会儿又说小的无理性部分。

格：确实是的。

（VII）苏：但是，我们还没有控告诗歌的最大罪状呢。它甚至有一种能腐蚀最优秀人物（很少例外）的力量呢。这是很可怕的。

格：如果它真有这样的力量，确是很可怕的。

苏：请听我说。当我们听荷马或某一悲剧诗人模仿某一英雄（D）受苦，长时间地悲叹或吟唱，捶打自己的胸膛，你知道，这时即使是我们中的最优秀人物也会喜欢它，同情地热切地听着，听入了迷的。我们会称赞一个能用这种手段最有力地打动我们情感的诗人是一个优秀的诗人的。

格：我知道，是这样的。

苏：然而，当我们在自己的生活中遇到了不幸时，你也知道，我们就会反过来，以能忍耐能保持平静而自豪，相信这才是一个男子汉的品行，相信过去在剧场上所称道的那种行为乃是一种妇道人（E）家的行为。

格：是的，我也知道这个。

苏：那么，当我们看着舞台上的那种性格——我们羞于看到自己像那样的，——而称赞时，你认为这种称赞真的正确吗？我们喜欢并称赞这种性格而不厌恶它，这样做是有道理的吗？

格：说真的，看来没有道理。

（606）苏：特别是假如你这样来思考这个问题的话。

格：怎样思考？

苏：你请作如下的思考。舞台演出时诗人是在满足和迎合我们心灵的那个（在我们自己遭到不幸时被强行压抑的，）本性渴望痛哭流涕以求发泄的部分。而我们天性最优秀的那个部分，因未能受到理性甚或习惯应有的教育，放松了对哭诉的监督。理由是：它是在看别人的苦难，而赞美和怜悯别人——一个宣扬自己的美（B）德而又表演出极端苦痛的人——是没什么可耻的。此外，它 [注187](#) 认为自己得到的这个快乐全然是好事，它是一定不会同意因反对全部的诗歌而让这种快乐一起失去的。因为没有多少人能想到，替别人设身处地的感受将不可避免地影响我们为自己的感受，在那种场合养肥了的怜悯之情，到了我们自己受苦时就不容易被制服了。

格：极为正确。（C）

苏：关于怜悯的这个论证法不也适用于喜剧的笑吗？虽然你自己本来是羞于插科打诨的，但是在观看喜剧表演甚或在日常谈话中听到滑稽笑话时，你不会嫌它粗俗反而觉得非常快乐。这和怜悯别人的苦难不是一回事吗？因为这里同样地，你的理性由于担心你被人家看作小丑，因而在你跃跃欲试时克制了你的那个说笑本能，在剧场上你任其自便了，它的面皮愈磨愈厚了。于是你自己也不知不觉地在私人生活中成了一个爱插科打诨的人了。

格：确实是的。（D）

苏：爱情和愤怒，以及心灵的其他各种欲望和苦乐——我们说它们是和我们的行动同在的——诗歌在模仿这些情感时对我们所起的作用也是这样的。在我们应当让这些情感干枯而死时诗歌却给它们浇水施肥。在我们应当统治它们，以便我们可以生活得更美好更幸福而不是更坏更可悲时，诗歌却让它们确立起了对我们的统治。

格：我没有异议。

（E） 苏：因此，格劳孔啊，当你遇见赞颂荷马的人，听到他们说荷马是希腊的教育者，在管理人们生活和教育方面，我们应当学习他，（607） 我们应当按照他的教导来安排我们的全部生活，这时，你必须爱护和尊重说这种话的人。因为他们的认识水平就这么高。你还得对他们承认，荷马确是最高明的诗人和第一个悲剧家。但是你自己应当知道，实际上我们是只许可歌颂神明的赞美好人的颂诗进入我们城邦的。如果你越过了这个界限，放进了甜蜜的抒情诗和史诗，那时快乐和痛苦就要代替公认为至善之道的法律和理性原则成为你们的统治者了。

格：极其正确。

（VIII B） 苏：到此，让我们结束重新讨论诗歌以及进一步申述理由的工作吧。我们的申述是：既然诗的特点是这样，我们当初把诗逐出我们国家的确是有充分理由的。是论证的结果要求我们这样做的。为了防止它 ^{注188} 怪我们简单粗暴，让我们再告诉它，哲学和诗歌的争吵是古已有之的。例如，什么“对着主人狂吠的爱叫的狗”；什么（C）“痴人瞎扯中的大人物”；什么“统治饱学之士的群盲”；什么“缜密地思考自己贫穷的人力” ^{注189}，以及无数其他的说法都是这方面的证据。然而我们仍然申明：如果为娱乐而写作的诗歌和戏剧能有理由证明，在一个管理良好的城邦里是需要它们的，我们会很高兴接纳它。因为我们自己也能感觉到它对我们的诱惑力。但是背弃看来是真理的东西是有罪的。我的朋友，你说是这样吗？你自己没（D）有感觉到它的诱惑力吗，尤其是当荷马本人在进行蛊惑你的时候？

格：的确是。

苏：那么，当诗已经申辩了自己的理由，或用抒情诗格或用别的什么格律——它可以公正地从流放中回来吗？

格：当然可以。

苏：我们大概也要许可诗的拥护者——他们自己不是诗人只是诗的爱好者——用无韵的散文申述理由，说明诗歌不仅是令人愉快的，而且是对有秩序的管理和人们的全部生活有益的。我们也要善意地倾听他们的辩护，因为，如果他们能说明诗歌不仅能令（E）人愉快而且也有益，我们就可以清楚地知道诗于我们是有利的了。

格：我们怎样才能有利呢？

苏：不过，我的好朋友，如果他们说不出理由来，我们也只好像那种发觉爱情对自己不利时即冲破情网——不论这样做有多么不（608）容易——的恋人一样了。虽然我们受了我们美好制度 [注190](#) 的教育已养成了对这种诗歌的热爱，因而我们很乐意能听到他们提出尽可能有力的理由来证明诗的善与真。但是，如果他们做不到这一点，我们就要在心里对自己默念一遍自己的理由，作为抵制诗之魅力的咒语谶言，以防止自己堕入众人的那种幼稚的爱中去了。我们已经得以知道，我们一定不能太认真地把诗歌当成一种有真理作依据的正经事物看待。我们还要警告诗的听众，当心它对心灵制（B）度的不良影响，要他们听从我们提出的对诗的看法才好。

格：我完全同意。

苏：亲爱的格劳孔，这场斗争是重大的。其重要性程度远远超过了我们的想象。它是决定一个人善恶的关键。因此，不能让荣誉、财富、权力，也不能让诗歌诱使我们漫不经心地对待正义和一切美德。

格：根据我们所作的论证，我赞同你的这个结论。并且我想别的人也会赞同你的话的。

（IX C）苏：但是，你知道，我们还没有论述至善所能赢得的最大报酬和奖励呢。

格：你指的一定是一个无法想象的大东西，如果还有什么别的比我们讲过的东西大的话。

苏：在一段短短的时间里哪能产生什么真正大的东西呀！因为一个人从小到老一生的时间和时间总体相比肯定还是很小的。

格：是的，不能产生任何大东西的。

苏：那么怎么样？你认为一个不朽的事物应当和这么短的一（D）段时间相关，而不和总的时间相关吗？

格：我认为它应和总的时间相关。但是这个不朽的事物你指的是什么呢？

苏：你不知道我们的灵魂是不朽不灭的吗？

格：〔惊讶地看着苏格拉底〕：天哪，我真的不知道，但是，你打算这么主张么？

苏：是的，我应当这样主张。我想你也应该这样主张。这没什么难的。

格：这在我是很难的。但是我还是乐意听你说说这个不难的主张。

苏：请听我说。

格：尽管说吧。

苏：你用“善”和“恶”这两个术语吗？

格：我用。（E）

苏：你对它们的理解和我相同吗？

格：什么理解？

苏：一切能毁灭能破坏的是恶，一切能保存有助益的是善。

格：我赞同。

苏：你认为怎么样？是不是每一种事物都有其特有的善与恶，例如眼睛的发炎，整个身体的疾病，粮食的霉烂，树木的枯朽，铜铁（609）的生锈？照我看，实际上一切事物都有其与生俱来的恶或病，你说是不是？

格：是的。

苏：那么，当一种恶生到一个事物上去时，它不就使这事物整个儿地也变恶而终至崩溃毁灭吗？

格：当然。

苏：那么，是每一事物特有的恶或病毁灭该事物。如果它不能毁灭该事物，也就不再有别的什么能毁坏它了。因为善是显然永（B）不毁灭什么事物的，而既不善也不恶的“中”也是不会毁灭任何事物的。

格：当然不能。

苏：那么，如果我们发现什么东西，虽有专损害它的恶，但不能使它崩解灭亡，我们就可以知道，具有这种天赋素质的事物必定是不可毁灭的。对吗？

格：看来是的。

苏：因此怎么样？有没有使心灵恶的东西呢？

格：的确有。我们刚才所列举的一切：不正义、无节制、懦弱、（C）无知都是。

苏：其中任何一个都崩解和毁灭心灵吗？请注意不要想错了，不要说，一个不正义的愚人在做坏事时被捉住了，这是被不正义毁灭了。（不正义是心灵特有的恶。）我们还是宁可说：正如削弱和毁灭身体使它终至不再成其为身体的是身体特有的恶（它是疾病），同样，在所有我们列举的例子中，生到一个事物上并留存在那个事物（D）里起毁灭它的作用，从而使它不再成其为该事物的，是特有的恶。是这样吗？

格：是这样。

苏：那么，来吧，让我们也这样来讨论心灵。不正义和其他内在的恶，能通过内在和长上去的途径以破坏毁灭心灵，直至使它死亡使它和肉体分离吗？

格：无论如何也不能。

苏：但是，认为一个事物能被别的事物的恶所毁灭，它自身的恶不毁灭它——这种想法肯定是没有道理的。

格：是没有道理的。

（E） 苏：因为，格劳孔啊，请注意，我们不会认为如下的说法是确当的：人的身体被食物的恶——无论是发霉还是腐烂，还是别的什么——所毁灭。虽然当食物的恶在人体里造成人体的毛病时，我们会说身体“因为”些食物而“被”它自己的恶，即疾病所毁灭，但是我们永远不会认为身体（作为一物）可能被食物（作为另一物）的（610）恶，一个外来的恶（没有造成身体的疾病）所毁灭。

格：你的话十分正确。

苏：同样道理，如果说肉体的恶不能在灵魂里造成灵魂的恶，（X）我们就永远不能相信，灵魂能被一个外来的恶（离开灵魂本身的恶）所灭亡，即一事物被它事物的恶所灭亡。

格：这是很合理的。

苏：因此，我们必须批驳下述论点，指出它的错误。或者，如果（B）不去驳斥它，我们也必须永远坚持：热病或别的什么病，刀杀或碎尸万段能使灵魂灭亡——这说法看来也不像有更多的理由，除非有人能证明，灵魂能因肉体的这些遭受而变得更不正义或更恶。我们不能承认，无论灵魂还是别的什么可以因有别的事物的恶和（C）它同在（没有它自己的恶）而被灭亡的。

格：无论如何，不会有人能证明，一个临死的人的灵魂能因死亡而变得更不正义的。

苏：但是，如果有人胆敢固执这个论点，为了避免被迫走上承认灵

魂不朽，他说：一个临死的人 是变得更恶更不正义的。这时我们将仍然主张：如果他的话是真的，那么不正义对于不正义者是致命的，就像疾病致死一样。如果不正义天然能杀死不正义的人，那（D）么染上不正义的人就会死于不正义，最不正义者就会死得最快，不正义较少的人就会死得较慢了。但是当前事实上，不正义者不是死于不正义，而是因干坏事死于别人所施加的惩罚。

格：的确是。不正义如果对于不正义者是致命的，结果它就不会显得是一个可怕的东西了，因为它（如果这样就）会是一个能除恶的东西了。我倒宁可认为，它将表明正好相反，表明它是一个（E）（只要可能就）会杀死别人的东西，是一个的确能使不正义者活着的东西。——不仅使他活着，而且，我认为，还能给他以充沛的精力，随着它和致命分离。

苏：你说得很对。如果特有的病和特有的恶不能杀死和毁灭灵魂，那么，本来就是用以毁灭别的东西的恶就更不能毁灭灵魂或任何其他事物了，除了毁灭它专毁灭的那个东西而外。

格：看来是更不能了。

（611） 苏：既然任何恶——无论特有的还是外来的——都不能毁灭它，可见，它必定是永恒存在的。既然是永恒存在的，就必定是不朽的。

格：必定是不朽的。

（XI） 苏：这一点到此让我们就这样定下来吧。又，如果这一点定下来了，那么你就会看到，灵魂永远就是这些。灵魂既不会减少，因为其中没有一个能灭亡。同样，也不会有增加。因为，如果不朽事物能增加，你知道，必定就要有事物从可朽者变为不可朽者了，结果就一切事物都能不朽了。

格：你说得对。

（B） 苏：我们一定不能有这个想法，因为它是理性所不能许可的。我们也一定不能相信，灵魂实实在在本质上是这样一种事物：它内部有许多的不同、不像和矛盾。

格：我该如何理解你这话呢？

苏：一个事物如果是由多种部分合成而又不是最好地组织在一起的，像我们如今看到灵魂的情况那样的话，它要不朽是不容易的。

格：看来的确是不容易的。

苏：因此，刚才的论证以及其他的论证 [注191](#) 大概已使我们不得不

承认灵魂不死了。但是，为了认识灵魂的真相，我们一定不能像现（C）在这样，在有肉体或其他的恶和它混在一起的情况下观察它。我们必须靠理性的帮助，充分地细看它在纯净状况下是什么样的。然后你将发现它要美得多，正义和不正义以及我们刚才讨论过的一切也将被辨别得更清楚。不过，虽然我们刚才已经讲了灵魂目前被看到的“真实”状况，但是我们所看见的还是像海神格劳卡斯（D）像一样，它的本相并不是可以一望而知那么容易看清楚，就像海神的本相已不易看清一样：他原来肢体的各部分已被海水多年浸泡冲刷得断离碎散，身上又盖上了一层贝壳、海草和石块之类，以致本相尽失，看上去倒更像一个怪物。这就是我们所看到的灵魂被无数的恶糟蹋成的样子。格劳孔啊，我们必须把目光转向别处。

格：何处？

苏：它的爱智部分。请设想一下，它凭着和神圣、不朽、永恒事（E）物之间的近亲关系，能使自己和它们之间的交往、对它们的理解经历多久的时间。再请设想一下，如果它能完全听从这力量的推动，并从目前沉没的海洋中升起，如果它能除去身上的石块和贝（612）壳——因为它是靠这些被人们认为能带来快乐的尘世俗物过日子的，因此身上裹满了大量野蛮的尘俗之物。——它能变成个什么样子。这时人们大概就能看得见灵魂的真相了，无论它的形式是复杂的还是单一的还是别的什么可能样的。不过，到此关于灵魂在人世生活中的感受和形式，我看我们已经描述得足够清楚了。

格：的确是。

（XII）苏：因此，我们已经满足了论证的其他要求。我们没有祈求正（B）义的报酬和美名，像你们说赫西俄德和荷马所做的那样^{注192}，但是我们已经证明了，正义本身就是最有益于灵魂自身的。为人应当正义，无论他有没有古各斯的戒指^{注193}，以及哈得斯的隐身帽。^{注194}

格：你的话十分正确。

苏：因此，格劳孔，如果我们现在把所有各种各样的报酬给予（C）正义和其他美德，让人们因存正义和美德在生前和死后从人和神的手里得到它们，对此还能再有什么反对意见吗？

格：一定不会再有了。

苏：那么，你肯把在讨论中借去的东西还给我吗？

格：那是指的什么？

苏：我曾经容许你们说，正义者被认为不正义，而不正义者被认为正义。因为那时你们认为：虽然这些事实事实上瞒不过神和人，（D）但是，为了讨论的目的，还是应当作出让步，以便判明真正的正义和真正

的不正义。你不记得了？

格：赖账是不公道的。

苏：正义与不正义既已判明，我要求你把正义从人神处得来的荣誉归还给正义，我要求我们一致同意它被这样认为，以便相信它能够把因被认为正义而赢得的奖品搜集起来交给有正义的人，既然我们的讨论已经证明它能把来自善的利益赠给那些真正探求并得到了它的人而不欺骗他们。

格：这是一个公正的要求。

苏：那么，神事实上不是不知道正义者或不正义者的性（E） 质。——这不是你要归还的第一件吗？

格：我们归还这个。

苏：既然他们是瞒不了的，那么，一种人将是神所爱的， 注195 另一种人将是神所憎的。——我们一开始 注196 就曾对此取得过一致意见。

格：是这样。

苏：又，我们要一致相信：来自神的一切都将最大可能地造福于神所爱的人，除非他因有前世的罪孽必须受到某种惩罚。是吧？（613）

格：当然。

苏：因此我们必须深信，一个正义的人无论陷入贫困、疾病，还是遭到别的什么不幸，最后都将证明，所有这些不幸对他（无论活着的时候还是死后）都是好事。因为一个愿意并且热切地追求正义的人，在人力所及的范围内实践神一般的美德，这样的人是神一（B）定永远不会忽视的。

格：这种人既然像神一样，理应不会被神所忽视。

苏：关于不正义的人我们不是应当有相反的想法吗？

格：理所当然。

苏：因此，这些就是神赐给正义者的胜利奖品。

格：至少我认为是这样。

苏：但是一个正义者从人间得到什么呢？如果应当讲真实，情况不是如下述这样吗？狡猾而不正义的人很像那种在前一半跑道（C） 上跑得很快，但是在后一半就不行了的赛跑运动员。是吗？他们起跑很快，

但到最后精疲力竭，跑完时遭到嘲笑嘘骂，得不到奖品。真正的运动员能跑到终点，拿到奖品夺得花冠。正义者的结局不也总是这样吗：他的每个行动、他和别人的交往，以及他的一生，到最后他总是能从人们那里得到光荣取得奖品的？

格：的确是。

（D） 苏：因此，你允许我把过去你们说是不正义者的那些益处现在归还给正义者吗？因为我要说，正义者随着年龄的增长，只要愿意，就可以治理自己的国家，要跟谁结婚就可以跟谁结婚，要跟谁攀儿女亲家就可以跟谁攀亲家，还有你们过去说成是不正义者的，现在我说成是正义者的一切好处。我还要说到不正义者。他们即使年轻时没有被人看破，但大多数到了人生的最后会被捉住受到嘲弄，他们的老年将过得很悲惨，受到外国人和本国同胞的唾骂。（E） 他们将遭到鞭笞，受到一切你正确地称之为野蛮的那些处罚 [注197](#)，还有拷问、烙印。他们所遭受的一切请你假定自己已全听我说过了。但是，请你考虑一下，要不要耐心听我说完它。

格：当然要。因为你的话是公正的。

苏：这些就是正义者活着的时候从神和人处得到的奖品、X薪俸（III 614）和馈赠（除正义本身赐予的福利而外）。

格：这是一些美好的可靠的报酬。

苏：然而这些东西和死后等着正义者和不正义者的东西比较起来，在数上和量上就都又算不上什么了。你们必须听听关于这两种人的一个故事，以便每一种人都可以得到我们的论证认为应属于他的全部 报应。

格：请讲吧。比这更使我高兴听的事情是不多的。（B）

苏：我要讲的故事不像奥德修斯对阿尔刻诺斯讲的那么长，但也是一个关于勇士的故事 [注198](#)。这个勇士名叫厄洛斯，是阿尔米纽斯之子 [注199](#)，出身潘菲里亚种族。在一次战斗中他被杀身死。死后第十天尸体被找到运回家去。第十二天举行葬礼。当他被放上火葬堆时竟复活了。复活后他讲述自己在另一个世界所看到的情景。他说，当他的灵魂离开躯体后，便和大伙的鬼魂结伴前行。他（C）们来到了一个奇特的地方。这里地上有两个并排的洞口。和这两个洞口正对着的，天上也有两个洞口。法官们就坐在天地之间。他们每判决一个人，正义的便吩咐从右边升天，胸前贴着判决证书；不正义的便命令他从左边下地，背上带着表明其生前所作所为（D）的标记。厄洛斯说，当他自己挨近时，法官却派给他一个传递消息给人类的任务，要他把那个世界的事情告诉人类，吩咐他仔细听仔细看这里发生的一切。于是他看到，判决通过后鬼魂纷纷离开，有的走上天的洞口有的走下地的洞口。同时也有鬼魂从另一地洞口（E）上来，风尘仆仆，形容污秽，也有鬼魂从另一天洞口下来，干净纯洁。不断到来的鬼魂看上去都像是经过了长途跋涉，现在欣

然来到一片草场，搭下帐篷准备过节样的。他们熟人相逢，互致问候。

（ 615 ）来自地下的询问对方在天上的情况，来自天上的询问对方在地下的情况。他们相互叙说自己的经历。地下来的人追述着自己在地下行程中（一趟就是一千年）遭遇的痛苦和看到的事情。他们一面说一面悲叹痛哭。天上来的人则叙述他们看到天上的不寻常的美和幸福快乐。格劳孔啊，所有这些通通说出来得花我们很多时间。简而言之，厄洛斯告诉人们说，一个人生前对别人做过的坏事，死（ B ）后每一件都要受十倍报应。也就是说每百年受罚一次，人以一百年算作一世，因此受到的惩罚就十倍于罪恶。举例说，假定一个人曾造成过许多人的死亡，或曾在战争中投敌，致使别人成了战俘奴隶，或参与过什么别的罪恶勾当，他必须为每一件罪恶受十倍的苦（ C ）难作为报应。同样，如果一个人做过好事，为了公正、虔诚，他也会得到十倍的报酬。厄洛斯还讲到了出生不久就死了的或只活了很短时间就死了的婴儿，但这些不值得我再复述。厄洛斯还描述了崇拜神灵孝敬父母的人受到的报酬更大，亵渎神灵忤逆父母谋害人命的人受到的惩罚也更大。例如他告诉人们说，他亲眼目睹，有人问“阿尔蒂阿依俄斯大王在哪里？”这个阿尔蒂阿依俄斯刚好是（ D ）此前整整一千年的潘菲里亚某一城邦的暴君。据传说，他曾杀死自己年老的父亲和自己的哥哥，还做过许多别的邪恶的事情。因（ XIV ）此回答这一问话的人说：“他没来这里，大概也不会来这里了。因为下述这件事的确是我们所曾遇到过的可怕事情之一。当我们走到洞口即将出洞，受苦也已到头时，突然看见了他，还有其他一些人。他们差不多大部分是暴君，虽然有少数属于私人生活上犯了（ E ）大罪的。当他们这种人想到自己终于将通过洞口而出时，洞口是不会接受的。凡罪不容赦的或者还没有受够惩罚的人要想出洞，洞口就会发出吼声。有一些样子凶猛的人守在洞旁，他们能听懂吼声。于是他们把有些人捉起来带走。而像阿尔蒂阿依俄斯那样的一些人，他们则把他们捆住手脚头颈，丢在地上，剥他们的皮，在（ 616 ）路边上拖，用荆条抽打。同时把这些人为什么受这种折磨的缘由，以及还要被抛入塔尔塔洛斯地牢的事告知不时从旁边走过的人们。”他说，那时他们虽然碰见过许多各式各样可怕的事情，但是最可怕的还是担心自己想出去时听到洞口发出吼声。要是走出来没有吼声，就再庆幸不过了。审判和惩罚就如上述，给正义者的报酬与此相反。但是一批又一批的人在草场上住满了七天，到第八天（ B ）上就被要求动身继续上路。走了四天他们来到一个地方。从这里他们看得见一根笔直的光柱，自上而下贯通天地，颜色像虹，但比虹更明亮更纯净。又走了一天他们到了光柱所在地。他们在那里（ C ）在光柱中间看见有白天而降的光线的末端。这光柱是诸天的枢纽，像海船的龙骨，把整个旋转的碗形圆拱维系在一起。推动所有球形天体运转的那个“必然”之纺锤吊挂在光线的末端。光柱和它上端的挂钩是好铁的，圆拱是好铁和别的物质合金的。圆拱的特（ D ）点如下：它的形状像人间的圆拱，但是照厄洛斯的描述，我们必须想象最外边的是一个中空的大圆拱。由外至内第二个拱比第一个小，正好可以置于其中。第二个中间也是空的，空处正好可以置入第三个。第三个里面置入第四个，如此等等，直到最后第八个，一共像大小相套的一套碗。由于所有八个碗形拱彼此内面和外面相（ E ）契合，从上面看去它们的边缘都呈

圆形，所以合起来在光柱的周围形成一个单一的圆拱连续面，光柱笔直穿过第八个碗拱的中心。最外层那个碗拱的碗边最宽，碗边次宽的是第六个，依次是第四个、第八个、第七个、第五个、第三个，最窄的是第二个。最外层的那个碗边颜色复杂多样；第七条边最亮；第八条边反射第七条的亮（617）光，颜色同它一样；第二条和第五条边颜色彼此相同，但比前两者黄些；第三条边颜色最白；第四条边稍红；第六条边次白。旋转起来整个的纺锤体系是一个运动；但是在这整个运动内部，里面七层（B）转得慢，方向和整个运动相反；其中第八层运动得最快；第七、第六，第五彼此一起转动，运动得其次快；有返回原处现象的第四层在他们看起来运动速度第三；第三层速度第四；第二层速度第五。

注200 整个纺锤在“必然”的膝上旋转。在每一碗拱的边口上都站着一个海女歌妖，注201 跟着一起转，各发出一个音，八个音合起来形（C）成一个和谐的音调。此外还有三个女神，距离大约相等，围成一圈坐在自己的座位上。他们是“必然”的女儿，“命运”三女神注202，身着白袍头束发带。她们分别名叫拉赫西斯、克洛索、阿特洛波斯，和海妖们合唱着。拉赫西斯唱过去的事，克洛索唱当前的事，阿特洛波斯唱将来的事。克洛索右手不时接触纺锤外面，帮它转动；阿特洛波斯用左手以同样动作帮助内面转；拉赫西斯两手交替着两面（D）帮转。

当厄洛斯一行的灵魂到达这里时，他们直接走到拉赫西斯面（XV）前。这时有一个神使出来指挥他们排成次序和间隔，然后从拉赫西斯膝上取下阍和生活模式，登上一座高坛宣布道：“请听‘必然’的闺女拉赫西斯如下的神意：‘诸多一日之魂，你们包含死亡的另（E）一轮回的新生即将开始了。不是神决定你们的命运，是你们自己选择命运。谁拈得第一号，谁就第一个挑选自己将来必须度过的生活。美德任人自取。每个人将来有多少美德，全看他对它重视到什么程度。过错由选择者自己负责，与神无涉。’”说完，神使把阍撒到他们之间。每个灵魂就近拾起一阍。厄洛斯除外，神不让（618）他拾取。拾得的人看清自己抽得的号码。接着神使把生活模式放在他们面前的地上，数目比在场人数多得多。模式各种各样，有各种动物的生活和各种人的生活。其中有僭主的生活。僭主也有终身在位的，也有中途垮台因而受穷的，被放逐的或成乞丐的。还有男女名人的荣誉生活，其中有因貌美的，有因体壮的，有因勇武的，（B）有因父母高贵的，有靠祖先福荫的。还有在这些方面有坏名声的男人和女人的生活。灵魂的状况是没有选择的，因为不同生活的选择必然决定了不同的性格。而其他的事物在选定的生活中则都是不同程度地相互混合着的，和富裕或贫穷、疾病或健康，以及各种程度的中间状况混合着的。亲爱的格劳孔，这个时刻看来对于（C）一个人是一切都在危险中的。这就是为什么我们每个人都宁可轻视别的学习而应当首先关心寻师访友，请他们指导我们辨别善的生活和恶的生活，随时随地选取尽可能最善的生活的缘故。我们应当对我们所讨论的一切加以计算，估价它们（或一起或分别地）对善的生活的影响；了解美貌而又贫困或富裕，或，美貌结合着（D）各种心灵习惯，对善或恶有什么影响；了解出身贵贱、社会地位、职位高低、体质强弱、思维敏捷或迟钝，以及一切诸如此类先天的或后得的心灵习惯——彼此联系着——

又有什么影响。考虑了所有（ E ）这一切之后一个人就能目光注视着自己灵魂的本性，把能使灵魂的本性更不正义的生活名为较恶的生活，把能使灵魂的本性更正义的生活名为较善的生活，因而能在较善的生活和较恶的生活之间作出合乎理性的抉择。其余一切他应概不考虑，因为我们已经（ 619 ）知道，无论对于生时还是死后这都是最好的选择。人死了也应当把这个坚定不移的信念带去冥间，让他即使在那里也可以不被财富或其他诸如此类的恶所迷惑，可以不让自己陷入僭主的暴行或其他许多诸如此类的行为并因而受更大的苦，可以知道在这类事情方面如何在整个的今生和所有的来世永远选择中庸之道而避免（ B ）两种极端。因为这是一个人的最大幸福之所在。

（ XVI ） 据厄洛斯告诉我们，神使在把生活模式让大家选择之前布告大家：“即使是最后一个选择也没关系，只要他的选择是明智的他的生活是努力的，仍然有机会选到能使他满意的生活。愿第一个选择者审慎对待，最后一个选择者不要灰心。”神使说完，拈得第一号的灵魂走上来选择。他挑了一个最大僭主的生活。他出于愚蠢（ C ） 和贪婪作了这个选择，没有进行全面的考察，因此没有看到其中还包含着吃自己孩子等等可怕的命运在内。等定下心来一细想，他后悔了。于是捶打自己的胸膛，号啕痛哭。他忘了神使的警告：不幸是自己的过错。他怪命运和神等等，就是不怨自己。这是一个在天上走了一趟的灵魂，他的前世生活循规蹈矩。但是他的善是（ D ） 由于风俗习惯而不是学习哲学的结果。确实，广而言之，凡是受了这种诱惑的人大多数来自天上，没有吃过苦头，受过教训；而那些来自地下的灵魂不但自己受过苦也看见别人受过苦，就不会那么匆忙草率地作出选择了。大多数灵魂的善恶出现互换，除了拈阄中的偶然性之外，这也是一个原因。我们同样可以确信，凡是在人间能忠实地追求智慧，拈阄时又不是拈得最后一号的话，——如果（ E ） 这里所讲的故事可信的话——这样的人不仅今生今世可以期望得到快乐，死后以及再回到人间来时走的也会是一条平坦的天国之路，而不是一条崎岖的地下之路。

厄洛斯告诉我们，某些灵魂选择自己的生活是很值得一看的，（ 620 ） 其情景是可惊奇的，可怜的而又可笑的。他们的选择大部分决定于自己前生的习性。例如他看见俄尔菲 [注203](#) 的灵魂选取了天鹅的生活。他死于妇女之手，因而恨一切妇女而不愿再生于妇女。赛缪洛斯 [注204](#) 的灵魂选择了夜莺的生活。也有天鹅夜莺等歌鸟选择人的（ B ） 生活的。第二十号灵魂选择了雄狮的生活，那是特拉蒙之子阿雅斯的灵魂。他不愿变成人，因为他不能忘记那次关于阿克琉斯的武器归属的裁判 [注205](#) 。接着轮到阿伽门农。他也由于自己受的苦难而怀恨人类 [注206](#) ，因此选择鹰的生活。选择进行到大约一半时轮到阿泰兰泰 [注207](#) 。她看到做一个运动员的巨大荣誉时不禁选择了运动（ C ） 员的生活。在她之后是潘诺佩俄斯之子厄佩俄斯 [注208](#) ，他愿投生为一有绝巧技术的妇女。在远远的后边，滑稽家赛尔息特斯 [注209](#) 的灵魂正在给自己套上一个猿猴的躯体。拈阄的结果拿到最后一号，最后一个来选择的竟是奥德修斯 [注210](#) 的灵魂。由于没有忘记前生的辛苦劳累，他已经抛弃了雄心壮志。他花了很多时间走过各处，想找一种只需关心自己事务的普通公

民的生活。他好不容易发现了这个模式。它落在一个角落里没有受到别人的注意。他找到它时说，即使抽到第一号，他也会同样很乐意地选择这一生活模式。同样，还有动物变成人的，一种动物变成另一种动物的。不正义的变成野性的动物，正义的变成温驯的动物，以及一切混合的和联合的变化。

总之，当所有的灵魂已经按照号码次序选定了自己的生活时，他们列队走到拉赫西斯跟前。她便给每个灵魂派出一个监护（E）神 [注211](#)，以便引领他们度过自己的一生完成自己的选择。监护神首先把灵魂领到克洛索处，就在她的手下方在纺锤的旋转中批准了所选择的命运。跟她接触之后，监护神再把灵魂引领到阿特洛波斯旋转纺锤的地方，使命运之线不可更改。然后每个灵魂头也不回地从“必然”的宝座下走过。一个灵魂过来了，要等所有其他的（621）灵魂都过来了，才大家再一起上路。从这里他们走到勒塞 [注212](#) 的平原，经过了可怕的闷热，因为这里没有树木和任何的植物。傍晚他们宿营于阿米勒斯河 [注213](#) 畔，它的水没有任何瓶子可盛。他们全都被要求在这河里喝规定数量的水，而其中一些没有智慧帮助的人便饮得超过了这个标准数量。一喝这水他们便忘了一切。他们睡着了。到了半夜，便可听到雷声隆隆，天摇地动。所有的灵魂便全（B）被突然抛起，像流星四射，向各方散开去重新投生。厄洛斯本身则被禁止喝这河的水，但他说不知道自己是怎样回到自己肉体的。他只知道，自己睁开眼睛时，天已亮了，他正躺在火葬的柴堆上。

格劳孔啊，这个故事就这样被保存了下来，没有亡佚。如果我们相信它，它就能救助我们，我们就能安全地渡过勒塞之河，而不（C）在这个世上玷污了我们的灵魂。不管怎么说，愿大家相信我如下的忠言：灵魂是不死的，它能忍受一切恶和善。让我们永远坚持走向上的路，追求正义和智慧。这样我们才可以得到我们自己的和（D）神的爱，无论是今世活在这里还是在我们死后（像竞赛胜利者领取奖品那样）得到报酬的时候。我们也才可以诸事顺遂，无论今世在这里还是将来在我们刚才所描述的那一千年的旅程中。

本书版本简目

希腊文本

一、 十世纪抄本，巴黎法国图书馆手稿抄本部藏。

二、 科奇索格罗 (Kouchtsoglou) 编注，收于 *Απαντα Πλάτωνος*，十八卷之后四卷为古文本，前十四卷为现代文本译本。雅典，1956。

三、 娄卜古典丛书 (Loeb Classical Library) 《柏拉图集·理想国》。全集十二卷，希英对照，左希右英。伦敦，1914/77。商务印书馆资料室 (1977)，南京大学图书馆 (1914) 藏。

四、 《柏拉图全集》(Platon, *Ceuvres complètes*)，十四卷二七册。本集系法希对照，正文收于十三卷二五册，第十四卷两册为索引。

五、 *Platons Staatschriften*，希德对照，843页，1925，耶那，南开大学图书馆藏。德文为 Wilhelm Andreae 所译。

拉丁文译本

一、 德·色雷 (De Serre) 译，收于斯特方 (Stephanus) 所编订《柏拉图集》，1578年版；费西诺 (Ficino) 译于1496年者，收于1781年版。

二、 伊尔斯奇 (Hirschig) 编，两卷 (1 : 557 ; 2 : 602)。巴黎，笛多书店 (Didot) 1856, 1873, 北京大学图书馆藏。

三、 沃尔拉布 (Wohlrab) 编，两卷 (1 : 555 ; 2 : 382)。莱比锡，1890，北京图书馆藏。

现代语译文·英文本

一、 周厄提 (Jowett) 译, 收于《柏拉图全集》第四卷, 1892/1953。伦敦, 北京师范大学图书馆藏。

二、 戴维斯、沃恩 (J.L.Davies and D.J.Vaughan) 译, 袖珍本, 370页, 1852/1950, 南京郭斌和藏。

三、 康福德 (F.M.Cornford, 1874—1943) 译, 350页, 牛津。

四、 李 (D.Lee) 译, 企鹅丛书, 467页, 1955/74, 伦敦。

五、 罗斯 (W.H.D.Rouse) 译, 收于瓦明顿 (Warmington) 所编《柏拉图著名对话》(Great Dialogues of Plato, 525页, 1956, 纽约)。本书, 以及三、四, 均为郭斌和藏本。

六、 克尔 (A.Kerr) 译, 1918, 美国, 芝加哥, 南京图书馆藏。

七、 林赛 (A.D.Lindsay) 译, 1929, 伦敦。

八、 肖里 (Paul Shorey) 译, 两卷收于娄卜古典丛书, 南京大学图书馆藏。

九、 戴维斯 (Henry Davis) 译, 收于《柏拉图著作集》(Works of Plato), 1933, 纽约, 天津南开大学图书馆藏。

十、 理查德 (I.A.Richards) 以基本英语译, 218页, 1942, 纽约, 西安西北大学图书馆藏。

十一、 格鲁伯 (G.M.A.Grube) 译, 1974, 哲学研究所图书室藏。

德文本

一、 普里森克兰茨 (Karl Preisencanz) 译, Platons Staat, 448 页, 1920, 耶那。

二、 568页, 莱比锡, 以上二书均藏哲学研究所图书室。

三、 费泽 (Gottfried Fähse) 译, Republik, 两卷, 1800, 莱比锡, 哲学所藏。

四、 阿佩尔特 (O.Apelt) 译, 收于《柏拉图全集》(Platons sämtliche dialoge), 七卷本, 1916, 莱比锡, 上海图书馆徐家汇藏书楼藏。

五、 霍夫曼 (Ernst Hoffmann) 编, 《柏拉图集, 诞生二千四百周年纪念版》(Platon Jublaümsausgable sämtlicher werke), 八卷, 1974, 瑞士, 哲学所图书室藏。

日文本

一、田中美知太郎、藤沢令夫编，プラトン全集，十六卷，1977，岩波书店，北京图书馆藏。

我国译本、选本

一、 吴献书译，理想国，五册（十卷），1929/57，商务印书馆。

二、 任华译，收于《古希腊罗马哲学》，1957，三联书店；《西方哲学原著选读》上，1981，商务。选下列片段：415，416—7，427—34，473，475—80,507—9，509—11，531—35。

三、 郑晓沧译，《柏拉图论教育》92页，1958/80，人民教育出版社。又见徐宗林译，《西洋三千年教育文献精华》（乌里其 [Robert Ulich] 编，肖里英译）3—33页（全书409页），1970/73，台北幼狮文化事业公司。两书选自下列各卷：第二，第三，第四，第七卷。

注1 据《韦氏新世界美国英语词典·大学版》第2版，柏拉图生卒年及苏格拉底生年均不准确。

注2 柏拉图《书札》第七、第八大致可靠，其余未可尽信。

注3 在雅典西南七公里的地方，为雅典最重要的港口。

注4 此女神系指色雷斯地方的猎神朋迪斯。

注5 希腊三大悲剧诗人之一。公元前495—前406年。

注6 色弥斯托克勒（约公元前514—前449年），雅典著名政治家。希波战争初期他在雅典推行民主改革，使贵族会议的成分发生改变。

注7 品达（约公元前522—前442年），希腊最著名的抒情诗人。

注8 西蒙尼得（公元前556—前467年），希腊抒情诗人之一。

注9 荷马史诗中的主要英雄之一，《奥德赛》的主人公。

注10 公元前6世纪中叶人，希腊“七贤”之一。

注11 生年不详，公元前569年卒。希腊“七贤”之一。

注12 希腊古代神话中的英雄。

注13 色拉叙马霍斯是诡辩派哲学家。

注14 即关于正义和不正义的定义问题，也就是下面所说的，正义和不正义的“本质”。

注15 即后面所说的对心灵的“影响”。

注16 见埃斯库洛斯悲剧《七将攻忒拜》574。

注17 赫西俄德《工作与时日》232以下。

注18 《奥德赛》XIX 109以下。

注19 赫西俄德《工作与时日》287—299。

注20 《伊利亚特》IX 497以下。柏拉图引文与现行史诗有出入。

注21 阿里斯同是格劳孔和阿得曼托斯的父亲。“阿里斯同”希腊文原意是“最好”。

注22 希腊文“警犬”σινύλαξ和“护卫者”“卫士”φύλαξ是谐音词。

注23 指：对智慧的爱好。照希腊文“哲学家”一词，意即“爱好智慧的人”。

注24 作为后天接受教育的基础。

注25 古代希腊重要的文化生活是听民间艺人弹着竖琴演说史诗故事。故“音乐”一词包括音乐、文学等义，相当于现在的“文化”一词。关于音乐的讨论一直延伸到第三卷。（《理想国》像现在这样分为十卷是柏拉图数世纪后的事情。）

注26 当时托儿所里采用的一种按摩推拿之类的保育方法。

注27 赫西俄德《神谱》154，459。

注28 《伊利亚特》I 586以下。

注29 《伊利亚特》XXIV 527—532。这里引文与现行史诗原文略有出入。

注30 《伊利亚特》IV 69以下。

注31 希腊神话中代表法律的女神。

注32 埃斯库洛斯，轶诗160。

注33 《奥德赛》XVII 485—486。

注34 “真”和“假”（谎言）是对立的。

注35 在心灵上。

注36 《伊利亚特》II，1—34。

注37 埃斯库洛斯，残诗350。

注38 诗见《奥德赛》XI 489—491。奥德修斯游地府看见阿克琉斯的鬼魂时，对他说了些安慰的话，称赞他死后还是英雄。阿克琉斯却表示了好死不如赖活的想法。

注39 《伊利亚特》XX 64。神分成两派，一派站在希腊人一边，一派站在特洛伊人一边。诸神亲自参战，以致山摇地震，吓坏了冥王哈得斯，他担心地面震裂，让人和神看到了阴间的恐怖情景。

注40 阿克琉斯梦见好友派特罗克洛斯的鬼魂，想去拥抱他。但鬼魂的阴影避开了。阿克琉斯发出了感叹。见《伊利亚特》XXIII 103。

注41 古希腊人认为，人死了便不再知道人世的事，连亲人们都不认识。只有受祭吃了牺牲的血时才认识还活着的人。□女神刻尔吉叫奥德修斯去地府向先知泰瑞西阿的鬼魂打听自己的前程。据她说，这位先知虽然死了，冥府王后波塞芳妮让他仍然保持着先知的智慧。见《奥德赛》X 495。

注42 关于派特罗克洛斯的死，见《伊利亚特》XVI 856。关于赫克托之死，见同书XXII 362。

注43 诗见《伊利亚特》XXIII 100。阿克琉斯在梦中看见派特罗克洛斯的鬼魂，像一阵烟似地消失了。

注44 诗见《奥德赛》XXIV 6。求婚子弟都被奥德修斯杀死。这里描写他们的鬼魂在神使赫尔墨斯引领之下去地府时的情景。

注45 见《伊利亚特》XXIV 10—12。描写阿克琉斯思念亡友派特罗克洛斯时的情景。

注46 见《伊利亚特》XVIII 23。阿克琉斯第一次听到派特罗克洛斯战死的消息时的情景。

注47 这位特洛伊老王看见儿子赫克托死后尸体遭到凌辱，悲痛欲绝，要大家放他出城去赎回赫克托的尸体。见《伊利亚特》XXII 414。

注48 《伊利亚特》XVIII 54。阿克琉斯的母亲，女神特提斯的话。

注49 《伊利亚特》XXII 168。主神宙斯所说关于赫克托的话。

注50 见《伊利亚特》XVI 433。

注51 见《伊利亚特》I 599。诸神看着赫淮斯托斯拐着瘸腿来往奔忙，给众神斟酒，滑稽可笑。实际上是笑话他多管闲事。在奥林波斯山上替神们斟酒本来是青春女神赫柏的任务。

注52 《奥德赛》XVII 383。

注53 《伊利亚特》IV 412。迪奥米特对斯特涅洛斯说的话。阿伽门农责备迪奥米特和斯特涅洛斯等作战不力，迪奥米特虚心接受了元帅的批评。当斯特涅洛斯反驳阿伽门农时，迪奥米特制止他这样做，要求他理解和尊重元帅的批评。

注54 《伊利亚特》III 8和IV 431。

注55 《伊利亚特》I 225。阿克琉斯辱骂阿伽门农的话，骂他没有勇气亲自上前线作战。同一处还有别的骂他的话。

注56 《奥德赛》IX 8。奥德修斯对阿吉诺王说的开头几句话。

注57 《奥德赛》XII 342。在存粮吃尽时奥德修斯的伙伴尤吕洛科说的话。

注58 《伊利亚特》XIV 294—341。诗见同书XIV 281。

注59 《奥德赛》VIII 266。

注60 同上书XX 17。奥德修斯回到自己家里看到混乱情况时，对自己说的话。

注61 见十世纪时的辞典Suidas中的δῶρα条。其中告诉我们：有人认为这行诗是赫西俄德的。

注62 菲尼克斯对阿克琉斯讲的一番话。见《伊利亚特》IX 515以下。菲尼克斯讲话的主旨还是想打动阿克琉斯的心，求他出战。没有“否则绝不释怒”的意思。

注63 《伊利亚特》XIX 278。在荷马笔下阿克琉斯并不是一个特别贪财的人。他和阿伽门农和解并答应出战主要是为了替好友派特罗克洛斯复仇。

注64 见《伊利亚特》XXIV 502, 555, 594。事指特洛伊老王普里阿摩斯送给阿克琉斯许多礼品，赎回爱子赫克托的尸体。

注65 《伊利亚特》XXII 15。

注66 阿克琉斯对斯卡曼德洛斯河神。见《伊利亚特》XXI 130。

注67 阿克琉斯的父亲曾给斯珀尔克斯河神许愿：如果阿克琉斯能平安地从特洛伊回到家乡，就把阿克琉斯的一卷长发和五十头羊作祭品献给这位河神。可现在阿克琉斯知道自己命中注定要死在特洛伊，回不去了。所以愤怒地把长发剪下献给亡友。见《伊利亚特》XXIII 151。

注68 传说，提修斯曾在佩里索斯协助下抢劫海伦，还曾和佩里索斯一起企图诱抢冥后波塞芳妮。提修斯的故事曾是一些史诗和索福克勒斯与欧里庇得斯失传悲剧的题材。

注69 诗出埃斯库罗斯失传悲剧《尼俄珀》。

注70 诗见《伊利亚特》I 15。阿凯亚人即希腊人。阿特瑞斯之两子，指的是阿伽门农和其弟墨涅拉俄斯。

注71 诗人既用自己的口吻叙述，有的地方又用角色的口吻讲话。后一方法是诗人讲故事的另一方式，也是一种“叙述”。如果给以另一名称，就是“模仿”。

注72 指文艺教育。

注73 古代希腊一曲完整的诗歌，包括诗词、节奏和和声。所谓“和声”或“和谐”是一种高低音的音调系统，即我们现在所说的歌的“曲调”或“调子”。

注74 阿波罗代表理智，所用乐器为七弦琴（λύρα）；马叙阿斯是森林之神，代表情欲，所用乐器为长笛（αὐλός）。

注75 公元前5世纪时的著名音乐家。

注76 柏拉图常常使用字母或元素（στοιχεῖα）来说明知识的获得、元素和复合物的关系、分类原则和理念论。

注77 柏拉图的基本原则之一认为，真实与事物的大小等看上去似乎重要的特性无关。

注78 黑海通地中海的海峡口，现达达尼尔海峡。

注79 特洛伊战争时希腊军中的医生。

注80 柏拉图大概是凭自己记忆引用荷马史诗的。这里的说法与现行史诗所记有出入。《伊利亚特》XI 624处说是赫卡墨得把酒调给马卡昂和涅斯托尔喝的。

注81 柏拉图是不赞成这样对待疾病的。揶揄讥讽的口气跃然纸上。

注82 或译为“有了钱以后……”

注83 有钱人自然是“吃饱饭以后……”

注84 在《高尔吉亚》篇（464B），医术被认为就是体操。

注85 柏拉图引文有出入。《伊利亚特》IV 218处说，给墨涅拉俄斯治伤的是马卡昂。因此，这两处都应该用“他”而不是用“他们”。

注86 希腊神话中的佛里其亚国王。他贪恋财富，曾祈求神明赐他点物成金的法术。

注87 《伊利亚特》XVII 588。

注88 都包括一个大前提：即，全部时间只搞音乐文艺，不搞体育锻炼。

注89 δόξα“决定”，“意见”。这里译“信念”，比较明达些。

注90 “意见”，和前注“信念”是一个词，在希腊文同为δόξα。

注91 389 B以下。

注92 指449A和第八章、第九章。退化的国家类型有四种，不过，和好的国家最为相反的类型是一种，即僭主政治。

注93 这是一句带揶揄口吻的反话。

注94 415B。

注95 史诗《奥德赛》I 351—352。

注96 非法（παράνομία），除了道德上的含义外（537E）还暗示音乐中的非法的翻新。

注97 比读《法律》篇797A—B，那里警告人们不要在游戏中翻新。

注98 比读389D。

注99 古希腊神话中的怪蛇，九个头，斩去一头又生两头。

注100 367E。

注101 这里是在玩弄逻辑上的推论。

注102 “自然”以及后文中用到的“本性”、“天性”，在希腊文中是一个词，也是一个意思。

注103 那个时候，希腊人多用草木灰泡成的碱性水洗衣服。

注104 ἔξεις（性格），这里近似亚里士多德的ἔξις。亚里士多德《尼各马可伦理学》1105b 20，把人的全部精神因素归结为πάθη（情感）、ἔξις（性格）和δυνάμεις（能力），并对这些概念作了明白的解释。

注105 参考亚里士多德《尼各马可伦理学》1103 a—b。道德方面的美德是“习惯”（ἥθος）的结果。道德方面的美德没有一种是由于自然而产生的，要通过运用的实践才能获得。立法者通过使公民养成习惯而使他们变好。

注106 θυμοειδής（激情）是理智和欲望之间的一种品质。

注107 激情（θυμός），照柏拉图的意思，如果不被坏的教育坏，激情在本性上是理智的盟友。但照字面上理解，激情或许属于灵魂的无理性部分。因此，照格劳孔的暗示，它应和欲望同种。

注108 《奥德赛》XX, 17。本书第三卷390 D处引用过。

注109 见前文434D。

注110 从语气看来，显然是指以正确的分工作为正义的定义。

注111 见第四卷424。

注112 用动物作比方。见375—376, 422D, 466D, 467B, 491D—E, 537A, 546 A—B, 564A。

注113 古代希腊男子操练时都是裸体。“健身房”一词（γυμνάσιον）原意便是“裸体操练的地方”。

注114 见希罗多德《历史》第一卷第二十四节。

注115 见品达，残篇209。柏拉图在这里文字上有改动。

注116 比喻。含义与前面389B处相同。

注117 ἐπικούρων这里包括治理者在内。

注118 《工作与时日》191以下。

注119 “本身”，即柏拉图的理念。

注120 “有”、“无”或译为“存在”与“不存在”。

注121 官能。

注122 知识ἐπιστήμη，意见δόξα。

注123 谜语是：一个男人（又非男人）见（又非见）鸟（又非鸟）停在一根树枝（又非树枝）上，用石块（又非石块）打它。谜底应是：太监瞥见一只蝙蝠停在一根芦苇上，用一块轻石片去打它。

注124 474C以下。

注125 指物质享受，肉体的快乐。

注126 比读375B—C。

注127 Μῶμος希腊神话中一个神，爱挑剔诸神的缺点。

注128 指对话者双方。

注129 意思是：有学问的人向没有学问的富人表示敬意。

注130 见487D—E。

注131 意思是：有些学哲学的人于世无用的问题已经讨论过了。

注132 柏拉图这里指像苏格拉底和他自己这类私人教师，与所谓的公众诡辩家对照。后者指那些用雄辩的演说在公共场所影响舆论的政治活动家或野心家。

注133 诡辩家初时指教人修辞和辩论术的职业教师，并无贬义，也有译为“智者”的。后来才逐渐堕落为一批指黑为白之徒。

注134 Διομήδεια ἀνάγκη（“迪俄墨得斯的必须”或，“迪俄墨得斯的强迫”）是一句俗语，暗指佛拉吉亚的比斯同人的国王迪俄墨得斯的故事。传说这位国王曾强迫自己的俘虏和自己的女儿们同居。ἀνάγκη译为“必然”、“必须”、“必定”都可以，是一个意思。

注135 希腊文αὐτό（本身），作为哲学用语，常常意指从一般的抽象的意义上理解的某事物，即指事物的“本质”、“实体”或“理念”。

注136 把哲学比作一个妇女。

注137 塞亚格斯其人另见于柏拉图的《苏格拉底的申辩》33 E，及伪托的《塞亚格斯》篇对话。他是苏格拉底的学生。

注138 见第尔斯辑录i、3，原书78页，残篇6。参见，亚里士多德《气象学》ii、2、9；卢克莱修《物性论》第V卷662行。

注139 柏拉图在这里用艺术家画画比喻哲学家治国。

注140 474A。

注141 412C以下。

注142 最大的学习或译为最重要的学习，最高的学习。都是指的学习善的理念。见后面505A。

注143 435A 436B。

注144 435D。

注145 还是用画家比哲学家。

注146 当他们说不清楚他们的所谓“快乐”又是指什么时，他们迫不得已只好说它是关于“善的快乐”。这也等于承认，也有恶的快乐。

注147 τόκος这个希腊词有许多词义，包括：（1）孩子；（2）利息。这里是双关语。

注148 柏拉图当时的科学观念大概认为不存在这种介质。

注149 或：重要的。

注150 507 D以下和这里关于有联结别的感觉的纽带的说法似乎有矛盾。

注151 “小”这个字的含义，类似我国所谓“君子、小人”中的“小”。

注152 哲学生活和政治生活。

注153 体操与可变世界联系。

注154 习惯或意见，与真正的知识相对。

注155 或“理性本身”。

注156 或“生灭世界”、“可变世界”。

注157 借阿里斯托芬措辞。见喜剧《云》17a。

注158 像法律正文之前有序文一样，学习辩证法要先学数学、天文等科学。

注159 “影像”，指比喻中物体。

注160 前者指眼睛，后者指太阳。

注161 见前面511D—E。

注162 柏拉图这里神秘地使用几何数的关系，说明天道有常。在吉利时节生的孩子才有智慧和好运，将来统治国家才能造福人民。

注163 古希腊人相传，财神是个瞎子。阿里斯托芬有剧本《财神》传世。

注164 史诗《奥德赛》IX 82以下。

注165 指上述“虚假的狂妄的理论和意见”。

注166 还是说的那些虚假的狂妄的意见。

注167 见《残篇》351。

注168 有谚语说：“有这种女主人，就有这种女仆人。”

注169 “平民”，δημος（德莫斯）。

注170 吕底亚国王，以富有闻名。

注171 希罗多德《历史》i 55。

注172 《伊利亚特》XVI 776。赫克托的驭者克布里昂尼斯被派特罗克洛斯杀死，张开长大的身躯四肢躺在地上。

注173 古希腊风俗和法律都视之为罪大恶极。

注174 例如吃食的快乐有饥饿的痛苦在先。

注175 斯特锡霍洛斯传说，真正的海伦留在埃及，只有她的幻影被带到了特洛伊。

注176 这话准确的含义不清楚。但是毕达哥拉斯派的费洛劳斯主张：一年有 $364\frac{1}{2}$ 个白天，大概也有同样数目的夜晚； $364\frac{1}{2} \times 2 = 729$ 。费洛劳斯还相信一个有729个月的“大年”。柏拉图不一定完全顶真，但是这种数字公式对于他像对于许多希腊人一样永远具有一定的魅力。

注177 克迈拉Χιμαίρα为一狮头羊身蛇尾怪物，能喷火。见荷马史诗《伊利亚特》vi179—182；柏拉图《费德罗》篇229D。斯库拉Σκύλλη为一海怪。见史诗《奥德赛》xii 85以下。克尔贝洛斯Κέρβερος，为守卫地府的狗，蛇尾，有三头，一说有五十个头。见赫西俄德《神谱》311—312。

注178 安菲拉俄斯的妻子接受了玻琉尼克斯的贿赂，派丈夫参加了七将攻忒拜的送命的征战。

注179 指§597处所举出的例如木匠造的床。

注180 即本质的床，床的理念。

注181 比喻性用语。“王者”即“最高”、“真理”之意。

注182 第奥根尼·拉尔修《名哲言行录》i, 105，传说他是锚和陶轮的发明者。

注183 Κρεώφυλος从字面上看，意为“吃肉氏族的人”。据说是一位出身开俄斯岛的史诗作家。亚当引过他的诗：“我是一个伟大的食肉者，我相信那对我的智慧有害。”（《第十二夜》I, 3, 90）

注184 这是一句讽刺挖苦的话，应当反过来理解。但是格劳孔回答的态度是认真的。

注185 古代诗歌的两种主要形式，史诗和悲剧，都是唱的。所以听众都是用耳朵的。

注186 387D—E。

注187 心灵的理性部分。

注188 拟人。“它”指诗。

注189 这些话出处不明。第一句和第三句话看来是骂诗人的，第四句话是讽刺哲学家的。

注190 反话。

注191 其他论证见于《斐多》篇和《费德罗》等处。

注192 363 B—C。

注193 359D以下；367E。

注194 《伊利亚特》V 845。

注195 参见《菲勒布》篇39E。

注196 参见352B。

注197 参见361 E。

注198 见史诗《奥德赛》ix—xii。奥德修斯用这么长篇故事对法埃刻亚国王阿尔刻诺斯讲了自己遇险的经历。这故事后来成了长故事的代名词。

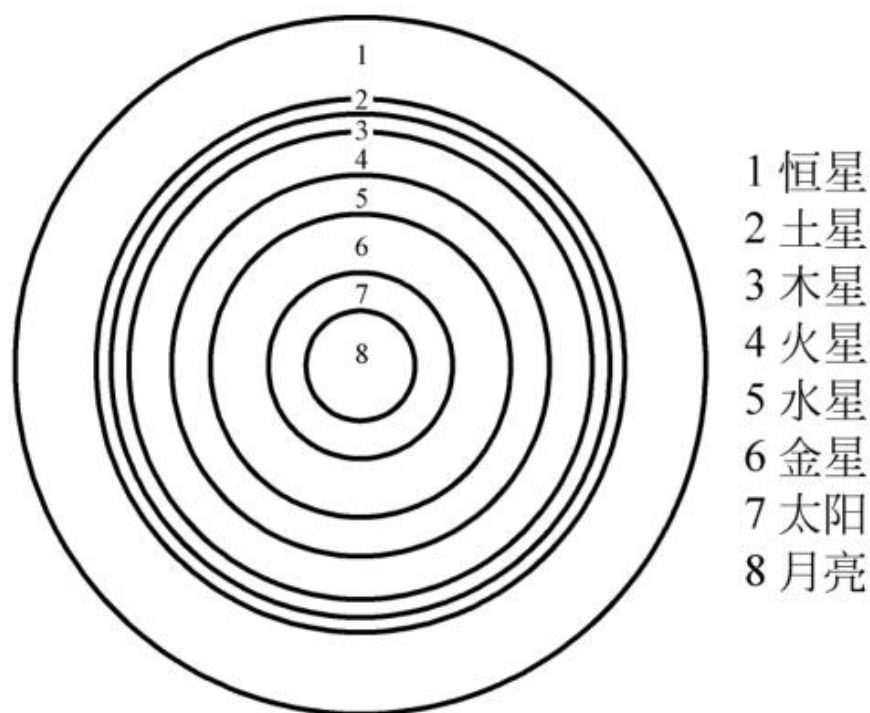
注199 和厄洛斯'Ἡρώς读音相近的词ἥρως，是“英雄”或“战士”之意。

注200 这是柏拉图的宇宙构想图：

（一）古希腊纺锤（示意图）



(二) 圆拱各圈边口图 (从上面看)



注201 αἱ Σειρήνες , 用歌声诱杀航海者的女妖。在荷马史诗中是两人，在柏拉图笔下是八人。这里无妖精害人之意。

注202 αἱ Μοῖραι (Fates) “命运”三女神。拉赫西斯决定人的命运。克洛索在三姊妹中年最长，为纺生命之线者。阿特洛波斯年最幼，被叫做“不可逆转的阿特洛波斯”。

注203 Ὀρφεύς, 宗教歌唱家。死于酒神崇拜者的一群妇女之手。

注204 Θαμύρας, 另一宗教歌唱家，由于向缪斯挑战比赛唱歌，结果失败，被罚成了瞎子，并被剥夺了歌唱的天赋。参见《伊利亚特》ii, 595。

注205 Αἴας, 见索福克勒斯悲剧《阿雅斯》。

注206 史诗《伊利亚特》中希腊远征军统帅。出征之初被迫以女儿祭神。战争结束回国，自己又被妻所杀。

注207 Ακαδία, 阿卡底亚公主。是优秀的女猎手。传说向她求婚的人得和她赛跑，输给她的就得被杀。

注208 Ἐπειός, 是著名的特洛伊木马的制造者。

注209 Θερσίτης, 参见《伊利亚特》ii, 212以下。

注210 史诗《奥德赛》的主人翁。

注211 个人命运之神。

注212 Λήθη, “忘记”女神。

注213 Ἀμέλης, 冥国一河名，意为“疏忽”。在后世文学作品中就被叫作勒塞（“忘记”）之河了，如《伊涅阿斯纪》vi, 714以下。

THE FEDERALIST

A Commentary on The Constitution of
The United States

Alexander Hamilton John Jay James Madison

联邦党人文集

亚历山大·汉密尔顿

[美] 约翰·杰伊 著

詹姆斯·麦迪逊

程逢如 在汉 舒逊 译

人类社会是否真正能够通过深思熟虑
和自由选择来建立一个良好的政府？

汉密尔顿

商务印书馆
The Commercial Press

目录

出版说明

第一篇

第二篇

第三篇

第四篇

第五篇

第六篇

第七篇

第八篇

第九篇

第十篇

第十一篇

第十二篇

第十三篇

第十四篇

第十五篇

第十六篇

第十七篇

第十八篇

第十九篇

第二十篇

第二十一篇

第二十二篇

第二十三篇

第二十四篇

第二十五篇

第二十六篇

第二十七篇

第二十八篇

第二十九篇

第三十篇

第三十一篇

第三十二篇

第三十三篇

第三十四篇

第三十五篇

第三十六篇

第三十七篇

第三十八篇

第三十九篇

第四十篇

第四十一篇
第四十二篇
第四十三篇
第四十四篇
第四十五篇
第四十六篇
第四十七篇
第四十八篇
第四十九篇
第五十篇
第五十一篇
第五十二篇
第五十三篇
第五十四篇
第五十五篇
第五十六篇
第五十七篇
第五十八篇
第五十九篇
第六十篇
第六十一篇
第六十二篇
第六十三篇
第六十四篇
第六十五篇
第六十六篇
第六十七篇
第六十八篇
第六十九篇
第七十篇
第七十一篇
第七十二篇
第七十三篇
第七十四篇
第七十五篇
第七十六篇
第七十七篇
第七十八篇
第七十九篇
第八十篇
第八十一篇
第八十二篇
第八十三篇
第八十四篇

第八十五篇

附 录

附录一 召开联邦制宪会议国会决议

附录二 邦联条款

附录三 关于将宪法提交国会的决议

附录四 华盛顿致国会函

附录五 合众国宪法

宪法修正案



读经典·新时尚

THE
FEDERALIST

A Commentary on The Constitution of
The United States

Alexander Hamilton John Jay James Madison

联邦党人文集

亚历山大·汉密尔顿

[美] 约翰·杰伊 著

詹姆斯·麦迪逊

程逢如 在汉 舒逊 译



商务印书馆
The Commercial Press

出版说明

1787年5月，根据美国邦联国会的邀请，在乔治·华盛顿的主持下，在费城举行了全国代表会议。会议的原定目的是：修改执行已有八年之久的《邦联条例》。但是，经过了近三个月的秘密讨论以后，会议不仅否定了这个条例，而且重新制定了一部取而代之的新宪法。因此，这次会议就成了美国历史上著名的制宪会议。

新宪法在费城会议通过后，要由十三个州的代表会议分别批准，而且规定，有九个州的同意，即可生效。但是，在各州的批准过程中，对新宪法有两种截然相反的意见：一种拥护，一种反对。因此，就发生了美国历史上一场最激烈的论战。本书就是这次论战的产物。它是亚历山大·汉密尔顿、约翰·杰伊和詹姆斯·麦迪逊三人为争取批准新宪法在纽约报刊上共同以“普布利乌斯”（Publius）为笔名而发表的一系列的论文文集。

亚历山大·汉密尔顿（Alexander Hamilton）（1757—1804），原为律师，以后曾任华盛顿总司令的军事秘书和革命军团长；参加过被称为制宪会议前驱的安那波利斯会议，是制宪会议成员；新政府成立后，任首任财政部长。本书半数论文由他写成，或者是在他参与下写成的。

约翰·杰伊（John Jay）（1745—1826），律师兼外交家。主要从事外交活动，是1783年订立美国独立条约的签订人，也是1793年中立宣言的起草人；1794年，曾同英国签订解决和约签订后争端的“杰伊条约”。新政府成立，曾任临时国务卿，后任第一任司法部长，以及纽约州长等职。

詹姆斯·麦迪逊（James Madison）（1751—1836），独立运动的主要人物之一。曾参加第一届大陆会议；在费城制宪会议中作用卓著，并且保存了最完整的会议辩论记录，有“宪法制定人”之称。新政府成立时，任众议院议长；在第一届国会期间，他在拟订关于宪法第一次十项修正案（即人权法案）时，担任重要角色；后来又任国务卿和第四届总统。

以上可以看出，本书三位作者都是美国建国初期起过不同作用的资产阶级历史人物。他们当时自称联邦党人，坚持拥护在新宪法中得到体现的、以代议制为基础的联邦共和国制度。因此，本书是全面为新宪法辩护的一部著作。它一方面反驳了反对派对新宪法的各种责难和抨击，另一方面也对新宪法和建立美利坚合众国政府所依据的基本原则作了分析与说明。它从不同方面说明了1781—1787年间邦联的缺点与存在的问题，强调建立联邦主义和国家主义相结合的这样一种联邦共和制的必要性和优越性；说明了联邦应有的权力、联邦机构的设置、联邦各部分之间，如国会、行政部门、司法部门之间的关系和权力划分的原则；以及联邦各机构首脑的职责及任免，等等。总之，本书的中心论点是阐明需要建立中央相对集权的强大的联邦政府，以保证政治上的统一，实现国内安定，促进经济繁荣，但也不过多地侵犯各州和个人的权利。这同邦联政府的权力不能集中的软弱情况相比，更能符合获得独立后的资产阶级当时的政治愿望。所以，本书对各州批准新宪法起了促进作用。一般认为，它是对一直沿用到今天的美利坚合众国宪法和联邦政府所依据的原则的精辟说明。美国最高法院曾把它作为宪法的来源加以引证。美国一般律师也有这种看法。曾任首席法官的马歇尔说：“其实质上的优点使它具有这种崇高的地位。”在资产阶级的政治学史上，尤其在代议制政体的理论方面，都被认为是一部重要著作。它对后来不少资本主义国家宪法的制定，也有相当影响。因此，对于我们了解，研究资本主义国家的政治制度、尤其是美国的政治制度，有重要的参考价值。

本书包括论文共八十五篇：第一篇发表于1787年10月21日，最后一篇发表于1788年8月16日。各篇论文均无标题，仅冠以“联邦党人第××篇”字样。1788年，开始在美国出版由汉密尔顿编的两卷本，此后即大量在美国印行。1792年，在巴黎出版法文译本；1840年，在里约热内卢出版葡萄牙文译本；1864年，在不来梅出版德译缩写本；1868年，在布宜诺斯艾利斯出版西班牙文译本。现在这个中文译本是根据纽约《现代文库》的版本翻译的。目录及内容提要均系原书所有。

第一篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

对目前邦联政府的无能有了无可置疑的经验以后，要请你们为美利坚合众国慎重考虑一部新的宪法。这个问题本身就能说明它的重要性；因为它的后果涉及联邦的生存、联邦各组成部分的安全与福利，以及一个在许多方面可以说是世界上最引人注目的帝国的命运。时常有人指出，似乎有下面的重要问题留待我国人民用他们的行为和范例来求得解决：人类社会是否真正能够通过深思熟虑和自由选择来建立一个良好的政府，还是他们永远注定要靠机遇和强力来决定他们的政治组织。如果这句话不无道理，那么我们也许可以理所当然地把我们所面临的紧要关头当做是应该作出这项决定的时刻；由此看来，假使我们选错自己将要扮演的角色，那就应当认为是全人类的不幸。

这个想法会在爱国心的动机之外又增加关怀人类的动机，以提高所有思虑周到的善良人士对这事件的关切心情。如果我们的选择取决于对我们真正利益的明智估计，而不受与公共利益无关的事实的迷惑和影响，那就万分幸运了。但这件事情与其说是可以认真预期，还不如说是只能热切希望而已。提供给我们审议的那个计划，要影响太多的私人利益，要改革太多的地方机构，因此在讨论中必然会涉及与计划的是非曲直无关的各种事物，并且激起对寻求真理不利的观点、情感和偏见。

在新宪法必然会碰到的最大障碍中，可以很容易地发现下列情况：每一州都有某一类的人，他们的明显利益在于反对一切变化，因为那些变化有可能减少他们在州政府中所任职位的权力、待遇和地位；另外还有一类人，他们出于不正常的野心，或者希望趁国家混乱的机会扩大自己的权力，或者认为，对他们来说在国家分为几个部分邦联政府的情况下，要比联合在一起有更多向上爬的机会。

然而，对于有这种性格的人，我并不打算详述我的意见。我清楚知道，不分青红皂白，随便将哪一路人的反对（仅仅因为他们所处地位会使他们可疑）都归结于利益或野心，不是实事求是的。天公地道，我们必须承认，即使那样的人也会为正当目的所驱使。毋庸置疑，对于已经表示或今后可能表示的反对，大多数的出发点即使不值得敬佩，至少也无可厚非，这是先入为主的嫉妒和恐惧所造成的正常的思想错误。使判断产生错误偏向的原因的确很多，并且也很有力量，以致我们往往可以看到聪明而善良的人们，在对待社会最重要的问题上既有站在正确的一边，也有站在错误的一边。这一情况如果处理得当，可以给那些在任何争论中非常自以为是的人提供一个遇事实行节制的教训。在这方面，还有一个值得注意的理由，是从以下考虑得来的：我们往往不能肯定，那些拥护真理的人在原理上受到的影响是否比他们的对立面更为纯洁。野心、贪婪、私仇、党派的对立，以及其他许多比这些更不值得称赞的动机，不仅容易对反对问题正确一面的人起作用，也容易对支持问题正确一面的人起作用。假使连这些实行节制的动机都不存在，那么再也没有比各种政党一向具有的不能容忍的精神更不明智了。因为在政治上，如同在宗教上一样，要想用火与剑迫使人们改宗，是同样荒谬的。两者的异端，很少能用迫害来消除。

然而，无论这些意见被认为是多么确凿有理，我们已有充分征兆可以预测，在这次讨论中，将会发生和以前讨论一切重大国家问题时相同的情况。愤怒和恶意的激情会像洪流似的奔放。从对立党派的行为判断，我们会得出这样的结论：他们会共同希望表明自己意见的正确性，而且用慷慨激昂的高声演说和尖酸刻薄的谩骂来增加皈依者的人数。明智而热情地支持政府的权能和效率，会被诬蔑为出于爱好专制权力，反对自由原则。对人民权利的威胁过于谨慎的防范——这通常是理智上的过错，而不是感情上的过错——却被说成只是托词和诡计，是牺牲公益沽名钓誉的陈腐钓饵。一方面，人们会忘记，妒忌通常伴随着爱情，自由的崇高热情容易受到狭隘的怀疑精神的影响。另一方面，人们同样会忘记，政府的力量是保障自由不可缺少的东西；要想正确而精明地判断，它们的利益是不可分的；危险的野心多半为热心于人民权利的漂亮外衣所掩盖，很少用热心拥护政府坚定而有效率严峻面孔作掩护。历史会教导我们，前者比后者更加必然地导致专制道路；在推翻共和国特许权的那些人当中，大多数是以讨好人民开始发迹的，他们以蛊惑家开始，以专制者告终。

同胞们，在以上的论述中，我已注意到使你们对来自任何方面的用没有事实根据的印象来

影响你们在极为迫切的福利问题上作出决定的一切企图，加以提防。毫无疑问，你们同时可以从我在以上论述的总的看法中发现，它们对新宪法并无敌意。是的，同胞们，我承认我对新宪法慎重考虑以后，明确认为你们接受它是有好处的。我相信，这是你们争取自由、尊严和幸福的最可靠的方法。我不必故作有所保留。当我已经决定以后，我不会用审慎的姿态来讨好你们。我向你们坦率承认我的信仰，而且直率地向你们申述这些信仰所根据的理由。我的意图是善良的，我不屑于含糊其辞，可是对这个题目我不想多作表白。我的动机必须保留在我自己的内心里。我的论点将对所有的人公开，并由所有的人来判断。至少这些论点是按照无损于真理本意的精神提出的。

我打算在一系列的论文中讨论下列令人感兴趣的问题：联邦对你们政治繁荣的裨益，目前的邦联不足以维持联邦，为了维持一个至少需要同所建议的政府同样坚强有力的政府；新宪法与共和政体真正原则的一致，新宪法与你们的州宪是相类似的，以及，通过新宪法对维持那种政府、对自由和财产的进一步保证。

在这次讨论过程中，我将要尽力给可能出现、并且可能引起你们注意的所有反对意见提出满意的答复。

也许有人认为，论证联邦的裨益是多余的，这个论点无疑地已为各州大部分人民铭记在心，可以设想，不致有人反对。但是事实上，我们已经听到在反对新宪法的私人圈子里的私下议论说：对任何一般性制度来说，十三个州的范围过于广阔，我们必须依靠把整体分为不同部分的独立邦联。⁽¹⁾ 这种说法很可能会逐渐传开，直到有足够的赞成者，同意公开承认为止。对于能够高瞻远瞩的人来说，再也没有比这一点更为明显了：要么接受新宪法，要么分裂联邦。因此首先分析联邦的裨益以及由于联邦分裂各州会暴露出来的必然弊病和可能的危险，是有用的。因此这点将成为我下一篇论文的题目。

普布利乌斯

第二篇

(杰 伊)

致纽约州人民：

当美国人民想到现在要请他们决定一个结果必然成为引起他们注意的最重要的问题时，他们采取全面而严肃的主张显然是适宜的。

再没有比政府的必不可少这件事情更加明确了；同样不可否认，一个政府无论在什么时候组织和怎样组织起来，人民为了授予它必要的权力，就必须把某些天赋权利转让给它。因此，值得考虑的是，究竟哪种办法对美国人民更为有利：他们在一个联邦政府治下，对于总的目的说来，应当成为一个国家，还是分为几个独立的邦联，而把建议他们交给一个全国政府的同样权力授予每个邦联的首脑。

直到最近，有这样一种公认的、毫无异议的意见：美国人民的幸福，有赖于他们持续不断的牢固团结，而我们最优秀、最聪明的公民们的希望、愿望和努力，也是经常朝着这个目标的。但是现在出现了一些政治家，他们坚持认为这个意见是错误的，还认为我们不要在联合中寻求安全和幸福，而应该把各州分为不同的邦联或独立国，在这种体制内寻求这些东西。这种新说法无论怎样离奇，但仍有人拥护；有些人从前对此非常反对，现在却也加入赞成者的行列了。不论使这些先生们的思想和言论产生这种变化的论据或动机是什么，一般人民在没有确信这些新的政见是以真理和正确的政策为基础时，就去接受它们，那肯定是不明智的。

我常常感到欣慰的是，我认识到独立的美国不是由分散和彼此远隔的领土组成，而是一个连成一片、辽阔肥沃的国家，是西方自由子孙的一部分。上帝特别赐给它各种土壤和物产，并且用无数河流为它灌溉，使它的居民能安居乐业。连接一起的通航河流，围绕边界形成一种链条，就像把这个国家捆绑起来一样。而世上最著名的几条河流，距离适当，为居民们提供友好帮助互相来往和交换各种商品的便利通道。

我同样高兴的是，我经常注意到，上帝乐于把这个连成一片的国家赐予一个团结的人民——这个人民是同一祖先的后裔，语言相同，宗教信仰相同，隶属于政府的同样原则，风俗习惯非常相似；他们用自己共同的计划、军队和努力，在一次长期的流血战争中并肩作战，光荣地建立了全体的自由和独立。

这个国家和这种人民似乎是互相形成的，这似乎是上帝的计划，就是说，对于被最坚韧的纽带联合在一起的同胞来说，这份非常合适和方便的遗产，决不当分裂为许多互不交往、互相嫉妒和互不相容的独立国。

迄今，在各个阶层和各个派别的人们当中，仍然流传着同样的意见。总的说来，我们是一个和谐如一的人民，每个公民到处享有同样的国民权利、特权并且受到保护。作为一个国家，我们创造过和平，也打过仗；作为一个国家，我们消灭了共同的敌人；作为一个国家，我们同外国结成联盟，签订条约、合同和公约。

对于联合的价值和幸福所产生的强烈意识，很早就诱使人民去建立一个联邦政府来保持这种联合，并使之永远存在下去。他们建立这种政府差不多是在政治上刚刚存在的时候；不，是在居民们正被烈火燃烧的时候，是在许多同胞正在流血的时候，是战争和破坏正在进行、无暇在为自由人民组织明智而正常的政府以前必须进行冷静地探索和成熟地思考的时候。在如此不祥的时候组成的政府，在实践上发现许多缺陷不足以符合原定的目的，这是不足为怪的。

我们智慧的人民发觉这些缺陷，深感惋惜。由于对联合和自由依然有同样的爱好，所以他们认为立即会有威胁前者的危险，在遥远的时候就会威胁后者。由于相信只有在有一个比较明智地组成的全国政府中才能为二者找到充分保证，所以他们一致同意召开最近的费城制宪会议，来考虑这个重要问题。

会议担负了这项艰巨的任务，参加的成员，都是取得人民信任的人物，很多人是在考验人们的意志和感情的时刻以爱国精神、品德和智慧而出名的。他们在平静的和平时期，头脑里不思考其他问题，几个月来，逐日进行连续不断地、冷静地协商。他们除了对国家的热爱，没有

受到任何权力的威胁或任何感情的影响，最后把他们共同努力和全体一致同意而产生的方案提供给人民，并向人民推荐。

由于事实如此，所以要承认这个方案只是推荐，不是强加于人。然而也要记住，这既不是要盲目批准，也不是要盲目否定。而是要进行认真而坦率的考虑，这是这个问题的重要性的需要，而且应当得到这样的考虑。但是，对这个问题能够得到这样的考虑和研究（如本文所指出的），与其说可以期待，不如说只能期望而已。前一次情况的经验告诉我们，对这种希望不能过于乐观。人们还没有忘记，由于充分理解到迫切的危险，美国人民才组成了著名的1774年的大陆会议。这个机构把一些措施介绍给选民，事实证明了他们的智慧。然而不久，报纸、小册子和各种周刊就群起反对这些措施，这种情况我们记忆犹新。不仅许多专为个人利益打算的政府官员，而且还有其他人或者出于对结果的错误估计，或者由于迷恋过去的正当影响，或者由于其野心的目的不符合公共利益，他们都在不屈不挠地作出努力，说服人民反对这个爱国会议的建议。的确，有许多人受骗上当，但绝大多数人通情达理，而且作出了明智的决定；他们回想起自己这种做法是很高兴的。

他们考虑到，大陆会议是由许多明智和有经验的人组成的。这些人来自全国四面八方，带来了各种有用的情况，而且互相进行了交换。在他们一起研究和讨论本国的真正利益的那段时间内，他们必然会得到有关这个问题的非常准确的知识。他们每人非常关心公众的自由和幸福，因此他们的爱好和责任同样会使他们经过深思熟虑以后，只推荐那些自己真正认为慎重而可取的措施。

这些和诸如此类的考虑，当时促使人民非常信任大陆会议的判断和诚实。尽管有人使用各种策略和手腕来阻止他们接受会议的建议。他们还是接受了。如果一般人民有理由信任参加大陆会议的人（其中完全经过考验或一般知名的人寥寥无几），那么他们现在有更多的理由来尊重这次制宪会议的判断和建议，因为大家知道，那次大陆会议的一些最著名的成员也是这次制宪会议的成员；他们经过了考验，并以自己的爱国精神和才干得到公认；他们的政治知识已臻成熟，他们把累积的知识和经验带到了这次会上。

值得注意的是，不仅是第一届大陆会议，而且以后的各届国会，以及最近的制宪会议，都和人民共同认为，美国的繁荣取决于自己的联合。保持全国的联合并使之永存，就是人民召开这次会议的伟大目的，也是会议建议人民接受这个草案的重大目的。因此，有些人在这个特别时期企图贬低联合的重要性，难道有什么正当理由和善意的目的吗？为什么有人提出三四个邦联要比一个好呢？我相信，在这个问题上人民的考虑一向是正确的，他们对联合事业普遍一致的向往，是有重大理由作为根据的，我将在以后的一些论文中对这些理由加以发挥和说明。那些主张用几个不同的邦联代替制宪会议草案的人，似乎清楚地预料到，否决这个草案会使联合继续处于极大的危险状态。事情必然如此，所以我真诚地希望，正如每个善良的公民清楚预料的那样，联合一旦瓦解，美国将有理由引用诗人的名言高呼：“再见吧！永远再见吧！我的伟大的一切。”

普布利乌斯

第三篇

(杰 伊)

致纽约州人民：

任何国家的人民（如果说像美国人一样聪明而见多识广），很少会接受而且多年来一直坚持一种与自己的利益有关的错误意见，这已不是什么新的看法了。考虑到这一点，自然会使人尊重美国人民长期以来一致持有的高见：那就是不断牢固地团结在一个被授予足够权力来达到所有一般性和全国性目的的联邦政府下面，是非常重要的。

我愈是细心考虑和研究产生这种意见的种种理由，我就愈是相信这些理由是中肯而毋庸争论的。

在一个明智而自由的人民认为必须注意的许多事物当中，为自己提供安全 看来是首要的事情。人民的安全 无疑是同各种情况和需要考虑的事实有关，因而给予那些希望正确而全面地说明它的人以很大的自由。

目前我只打算把安全问题作为同确保和平与安定有关的东西来研究，既要保证防御外国军队和势力的威胁，也要保证防御由于国内原因而出现的同样 威胁。因为前者首先出现，所以应该首先予以讨论。为此让我们着手考察一下人民的如下意见是否正确：在一个有效率的全国政府领导下，一个和谐的联邦能为他们提供可以想象的对付外来的战争的最好保证。

世上业已发生或将要发生的战争次数，会经常同引起 战争的或真 或假 的原因的数量和重要性成正比例。如果这种说法是正确的，那么研究一下联合的美国 可能提出的关于战争的理由正当 是否同不联合的美国同样多，就成为有益的事了。因为假如结果是联合的美国提供的理由也许最少，那么结论就是联合在这方面最能使人民与其他国家保持和平状态。

战争的正当 起因，多半由于违犯条约，或直接侵犯。美国至少已经和六个国家签订了条约，除普鲁士以外，这几个国家都是海军国，因此都能对我们进行骚扰和伤害。美国 and 葡萄牙、西班牙以及英国也有广泛的贸易关系，关于后两国，还要注意其周围情况。

美国对所有这些强国遵守国际法，对于美国的和平是有重大意义的。我觉得很明显，一个全国政府，要比十三个分散的州或三四个不同的邦联能够更完善、更正确地做到这一点。

因为一个有效的全国政府一旦成立，国内最优秀人物不仅会同意为它服务，而且也会普遍得到任命，从事政府的管理工作；因为虽然城镇或乡村或其他互相勾结的势力，可能把某些人安插在州议会的众议院或参议院，法院或行政部门，然而要介绍人们进全国政府的机关，就需要在才能和其他资格方面有更广泛的声誉，——特别是由于全国政府将有最广阔的选择范围，永远不会体验到缺乏合适人选的情形，而在某些州里这种情形却并非罕见。因此其结果是，全国政府的管理、政治计划和司法决定，都会比各州更明智、更系统、更适当，从而使其他国家更为满意，对我们自己也就更加安全。

因为在全国政府下面，条约和条约条款以及国际法经常会用一种意义去解释，并且用同样方式去执行，而在十三州或在三四个邦联里，对于同样条款和问题的判断往往不会一致；原因一方面是各独立政府所指定的法院和法官不同，另一方面是不同的地方法律和集团，可能对这些判断产生影响。制宪会议把这些问题交给一个由全国政府所指定、并且只对这个政府负责的法院来审理和裁判，其智慧是不能过于赞扬的。

因为当时的得失展望，往往会诱使一两个州的执政党越出诚实和公正的轨道；但是这些诱惑并未达到其他各州，因而对全国政府影响很小或毫无影响，所以诱惑就不会产生效果，诚实和公正也得以保全。同大不列颠签订和约的情况，大大增加了这个论断的分量。

因为即使一个州的执政党要想拒绝这些诱惑，然而，由于这些诱惑可能、而且常常是由该州的特殊情况引起的，而且可能影响许多居民；所以执政党即使愿意也不能经常阻止不公正事情的策划，或者惩罚侵略者。然而不受这些局部情况影响的全国政府，既不会受到引诱自己犯错误，也不缺乏权力或意图去阻止或惩罚别人犯错误。

所以，无论有计划的还是偶然的违反条约和国际法都会提供正当 的战争理由；这些理由，在一个全国政府领导下，比在几个地位较低的政府领导下，可以少担忧一些，在这一方面，前者最有利于人民的安全。

至于由直接的非法侵犯所造成的那些正当的战争理由，我觉得同样明显的是，一个良好的全国政府在对付这类侵犯的危险方面，能比任何其他方面提供更多的保证。

因为这种侵犯往往起因于一部分而不是全部的情感用事和私心，起因于一两个州而不是整个联邦的情感用事和自私之心。迄今为止，还没有一次印第安人战争是由于目前软弱无能的邦联政府的侵犯引起的；但是却有几个实例表明，印第安人战争是由于个别州的不当行为引起的，这些州不能或不乐意制止或惩罚犯罪行为，从而造成了对许多无辜居民的屠杀。

西班牙和英国的领土，同某些州接壤，而不同另一些州接壤，这就自然把争执的原因更直接地局限于接界的居民了。假若有的话，一定是接界各州被一时愤怒和短时间内感觉到的表面利益或损害所冲动，很可能用直接的侵犯挑起同这些国家的战争。再没有东西像一个全国政府那样有效地排除这种危险了，它的智慧和审慎决不会被直接有利害关系的人们的激情所削弱。

全国政府不仅提不出什么正当的战争理由，而且有更多的权力进行调停与和解。全国政府比较稳健而冷静，在这方面和在其他各方面一样，要比得罪对方的州更能深谋远虑地行动。各州的自尊心，和人们的自尊心一样，自然会使他们认为自己的一切行动都是正当的，并且反对承认、改正他们的错误与过失。全国政府在这种情况下就不会受到自尊心的影响，但是会慎重而公平地考虑和决定最适宜于使他们摆脱威胁他们的困难的方法和手段。

此外，大家知道，一个团结的强国提出的道歉、解释和赔偿，往往被认为满意而接受，如果是由一个无足轻重或弱小的州或邦联提出的话，就会被认为不满意而加以拒绝。

1685年，热那亚州得罪了路易十四之后，曾竭力去抚慰他。路易十四要他们派遣首席执政官，由四名参议员陪同到法国向他请罪，接受他的条件。他们为了和平，不得不屈从这种要求。难道路易十四能在任何时候向西班牙、大不列颠或任何其他强 国提出这种要求或得到这种屈辱性的表示吗？

普布利乌斯

第四篇

(杰 伊)

致纽约州人民：

我在前面一篇论文中提到几个理由，说明为什么联合最能使人民得到安全，不让他们遭到由于向其他国家提出正当 作战理由而引起的威胁。那些理由还说明，一个全国政府提出这种作战理由的可能性比州政府或拟议的小邦联，不仅更少，而且更容易求得和解。

但是美国人民对外来 力量威胁的防御，不仅取决于他们尽量不向其他国家提出正当 的作战理由，而且取决于他们使自己处于或继续处于一种不致引起敌意 或侮辱的境地；因为无须说，作战理由有正当的，也有虚构的。

事实如此，不管这是人性的多大耻辱，一般国家每当预料到战争有利可图时，总是要制造战争的。不，专制君主往往在他们的国家无利可图时，制造战争，为的只是私人打算和目的，例如渴望军事上的荣誉，报复私仇，野心，或者为了履行能加强或帮助自己家族或同党的私人盟约。这些动机以及其他各种各样只有首脑人物才会受到影响的动机，往往使他进行不符合人民的愿望和利益的非正义战争。但是，除了这些在君主专制国家里比较普遍而且值得我们好好注意的战争动机以外，另外还有一些动机不但影响君主，也影响国家；其中有些动机在分析时会发现是起因于我们的有关状况和环境。

我们和英、法两国是渔业上的竞争者，尽管他们竭力设法用奖励本国渔业而对外国鱼类征税的办法来进行阻挠，我们还是能够以低于他们的价格将鱼类供应他们的市场。

我们和英法以及其他大多数欧洲国家是航海业和运输业的竞争者。如果我们认为其中有任何国家会乐于看到我们这两个行业繁荣昌盛，那就想错了，因为我们的运输业的发展不可能不在某种程度上使他们的运输业削弱。他们的利益，尤其是他们的政策，将会限制而不是促进我们的这个行业。

在对中国和印度的贸易中，我们妨碍了不止一个国家，因为这种贸易能使我们分享他们以前在某种意义上独占的利益，并且为自己提供过去往往向他们购买的商品。

我们用自己的船只扩大本国商业，决不会使在本大陆或本大陆附近拥有领土的任何国家感到高兴，因为我们的产品价廉物美，加上地处近邻，以及我国商人和航海者的胆识和灵巧，会使我们获得比那些领土所提供的更多的利益，这就超出了有关国家元首的愿望和政策范围。

一方面西班牙认为对我们封锁密西西比河是适当的；另一方面大不列颠却把我们赶出圣劳伦斯河，两国都不允许位于他们与我们中间的河流成为互相来往和贸易的手段。

根据这些理由和诸如此类的理由（在符合慎重精神的条件下，还可更详细地陈述），很容易看出其他各国的人民和内阁可能逐渐感到嫉妒和不安，我们不能希望他们对我们团结和海陆两方面的势力和影响的发展熟视无睹，处之泰然。

美国人民知道，战争的动机可能起因于这些情况，也可能起因于目前还不很明显的其他情况。他们也知道，当这种动机起作用的时机到来时，不愁没有进行掩饰和辩解的托辞。因此，美国人民明智地认为，联合和一个有效的全国政府是必要的，它可以使他们处于和保持在一种不致引起 战争，而有助于制止和阻碍战争的状态。这种状态存在于尽可能好的防御状态之中，而且必然依赖于政府、军队和国家的资源。

由于全体的安全就是全体的利益，所以没有政府就不能提供安全，不论是一个政府，还是一个以上的政府，还是许多政府。让我们来研究一下议论中的问题：一个有效的政府在权能上是否不比任何其他数目的政府更加高强。

一个政府能够集中和利用在联邦任何地方发现的最优秀人物的才能和经验，它能按照全国一致的政策原则行事。它能使各部分和各部门互相协调，对它们进行保护，并使它们都能得到深谋远虑和谨慎从事的好处。签订条约时，它会照顾到整体利益和同整体利益有关的局部的特殊利益。它能把全国的资源 and 力量用于任何部分的防御，这要比州政府或分散的邦联政府能够

做得更容易、更迅速，因为后者缺乏协调和一致的制度。它能使民兵统一训练计划，并且由于把民兵军官放在从属于总统的适当位置，它好像会使他们统一成一个军队，这要比分为十三个或三四个各自独立的军队更有效力。

如果英格兰的国民军服从英格兰政府，苏格兰的国民军服从苏格兰政府，威尔士的国民军服从威尔士政府，那么大不列颠的国民军会变成什么样子呢？假如敌人入侵，这三个政府（假如它们完全一致），使用各自的全部兵力对敌作战，能否像一个大不列颠政府那样有效呢？

大不列颠海军，我们闻名已久，如果我们明智的话，终有一天美国海军也会引人注意。如果一个全国性政府不是这样管理大不列颠的航海事业，使之成为海员的培养所——如果一个全国性政府不把国家的全部财力和物力用来组织海军，那么英国海军的威风决不会被人赞美。假定英格兰拥有自己的海运和舰队，假定苏格兰拥有自己的海运和舰队，假定威尔士拥有自己海运和舰队，假定爱尔兰拥有自己的海运和舰队，假定大不列颠帝国这四个组成部分由四个独立政府统辖，那么不难看出，不用多久它们都会变得比较无足轻重了。

把这些事例应用于我们自己的情况。假定让美国分为十三个，如果你喜欢的话，或者分为三四个独立政府，这些政府还能建立和维持什么样的陆军，他们究竟想要有什么样的海军呢？如果一个政府遭到攻击，其他政府会赶去援助，为保卫该政府而流血、花钱吗？难道不会发生如下的危险：其他政府由于花言巧语的阿谀奉承而保持中立，或者被过于爱好和平所引诱而拒绝拿自己的安宁去冒险，而且拒绝为邻人提供防御，也许它们妒忌邻人，乐于看到邻人的重要地位被削弱呢！虽然这种行为未必明智，然而仍然是合乎自然的。希腊各邦和其他各国的历史，充满着这类事例，以前时常发生的事情，在类似情况下，并非不可能重新发生。

即使它们愿意帮助被侵略的州或邦联，那么援助的人力和款项怎么提供，何时提供，又是按什么比例提供呢？这支联合军队由谁统率呢，统帅又将听命于哪个政府呢？和约条款由谁决定，万一发生争执，由谁仲裁，并且迫使它们默认呢？这种困难和不便是同这样的情况分不开的。而一个政府则会照顾到全面的和共同的利益，把全国的力量和资源结合起来，加以管理，它就会摆脱这些困难，从而为人民的安全做更多的事情。

但是无论我们的情况如何，无论是牢固地团结在一个全国政府下面，还是分为几个邦联，外国对情况的认识和看法必然和实际丝毫不差，并且将对我们采取相应的态度。如果他们看到：我们的全国政府能力高强，管理良好；我们的商业管理深谋远虑；我们的民兵组织适当，训练优良；我们的资源和财政管理细致周到；我们的信用已重新建立；我们的人民自由，满足而且团结；那么他们就更加愿意培养同我们的友谊，而不想激怒我们。另一方面，如果他们发现我们或者缺乏一个有效率的政府（各州做对或做错，全由统治者做主），或者分为三四个独立的、也许不够和睦的共和国或邦联，一个亲英、另一个亲法，再一个亲西班牙，也许三个国家彼此相互拆台，那么美国的形象在他们的眼中将显得多么卑贱，多么可怜！她怎么不该不仅被他们轻视，而且还遭到他们迫害呢。不用多久，这种付出重大代价的经验就会告诉我们，当一个民族或一个家庭处于这样分裂的状态时，必然是对自己不利的。

普布利乌斯

第五篇

(杰 伊)

致纽约州人民：

安妮女王在1706年7月1日致苏格兰议会的信里，对英格兰和苏格兰当时合并的重要意义，曾有论述，这是值得我们注意的。我现在从中摘录一两段公之于众：“全面而完善的合并，将是持久和平的牢固基础。它将保护你们的宗教、自由和财产；消除你们之间的仇恨，以及我们两国之间的嫉妒和分歧。它必然会增进你们的力量、财富和贸易；通过合并，整个岛屿友好地联合在一起，免于利益不同的一切忧虑，能够抵抗一切敌人。”“我们最真诚地奉劝你们对这个重大事件采取冷静的、全体一致的态度，使合并达到令人满意的结果，因为合并是取得我们目前和未来幸福、使我们的和你们的敌人计划落空的唯一有效办法，因此敌人必然会想尽方法阻止或拖延这个合并。”

前一篇论文已经指出，本国的衰弱和分裂，会招致外国的威胁；没有任何东西比我们内部的团结、强大和有效的政府更能保护我们免遭威胁了。这个问题内容丰富，不容易探讨清楚。

大不列颠的历史，一般说来是我们最熟悉的一部历史，它给予我们许多有益的教训。我们可以通过他们的经验得到教益，而不必付出他们所付的代价。这样一个岛国的人民应该是一个国家，虽然这对常识说来似乎是显而易见的事情，然而我们发现，他们长久以来分为三个国家，而且这三个国家几乎经常发生争吵和战争。虽然他们的实际利益同大陆国家的利益是真正一致的，然而由于那些国家的策略、政策和惯例，使他们之间的互相嫉妒一直处于加剧状态。多年来，他们彼此造成的不便和麻烦，远超过了彼此的互相帮助。

假如美国人民分为三四个国家，难道不会发生同样的事情吗？难道同样的嫉妒不会发生，不会以同样方式存在吗？代替它们“友好联合”和“利益”一致的是，猜忌和嫉妒很快会使信任和友爱销声匿迹。它们的政策和所追求的唯一目的，将是个邦联的局部利益，而不是整个美国的整体利益。因此，和其他大多数互相接壤的国家一样，它们不是经常卷入领土争夺和战争，就是经常生活于唯恐发生领土争夺和战争的状态之中。

最自信地主张有三四个邦联的人，也不能合理地推测它们在力量上会长期保持完全均等的地位，即使最初有可能使它们做到这一点；但是，即使这是可行的，那么人们又有什么办法继续保持这种均等状态呢？撇开那些能使一部分的权力增长而阻碍另一部分权力发展的局部条件不谈，我们必须想到一个政府在政策高超和善于管理方面，产生的效果可能比其他政府突出，因而破坏了它们之间在力量和重要性方面的相对均等状态。因为不能想象，这些邦联中的每一个成员在许多年内都能始终如一地遵守同样的健全政策，深谋远虑，居高望远。

不论何时，也不论由于何种原因，可能而且会发生这样的情况：这些国家或邦联中的任何一员，在政治重要性方面大大超过其邻国时，它的邻国就会对它采取猜忌和恐惧的态度。这两种感情都会使它的邻国支持，即使不是促进，任何能够降低其地位的行动，而且也会约束它们采取旨在增进、甚至保持其繁荣的各种措施。该国不需要很多时间就能够发现这些不友善的态度。它很快就会开始不仅对邻国失去信任，而且对它们怀有同样的恶感。怀疑自然会产生不信任，再没有什么东西比惹人憎恨的嫉妒和不正派的诋毁——不论是明显表示的或暗示的——会使诚意和善良的行为更快地改变了。

北方一般说是力量强大的地区，当地许多条件可能造成这样的情况：人们建议的邦联中最北面的一个，不要很长时间，无疑会比特任何其他邦联更为强大。这个情形一经出现，北方蜂房立刻就会在美国的更南部激发起它以前在欧洲南部曾经激发起来的那些思想感情。这似乎也不是轻率的猜测：大群小蜜蜂往往受到引诱，到它们丰饶而又优美的邻国，在更加繁茂的田野和更为温暖的气候中去采蜜。

凡是仔细考虑诸如此类的分裂和邦联历史的人们，会发现许多理由来理解计划中的那些邦联决不是邻人，而是相互接壤的国家；它们既不会彼此相爱，也不会彼此信任，相反，它们会成为不和、嫉妒和互相侵害的牺牲品；简言之，它们会使我们真正处于某些国家毫无疑问希望看到我们所处的那种境地：就是说彼此只能成为劲敌。

由于这些理由，那些先生们似乎是大错特错了。他们认为在这些邦联之间可以成立攻守同盟，这类同盟又能使意志、武力和资源联合起来，这对它们保持防御外敌的强大防务是必不可少的。

大不列颠和西班牙从前所划分的那些独立国，在什么时候曾经结成这样的同盟，把它们的兵力联合起来抵抗外来敌人呢？拟议中的邦联将是一些各不相同的国家。每个国家会用与众不同的条约管理对外贸易，还因为它们的物产和商品不同，适合于不同的市场，所以这类条约本质上也不会相同。不同的贸易业务，必然会产生不同的行业，和不同的外国当然会有不同程度的政治依附和联系。因此，有可能发生这样的情况：同南部 邦联作战的外国，却是北部 邦联最希望同它保持和平与友谊的国家。所以，这样一个同他们的直接利益相反的同盟，就不易建立，即使建立，也不会诚心诚意地去遵守和履行。

不，这是非常可能的，在美国，如同在欧洲一样，相邻国家被相反的利益和不友善的情感所驱使，往往发现各有各的立场。考虑到我们远离欧洲，这些邦联对相互威胁的担忧，甚于对来自远方国家威胁的担忧，就是更加自然的事情了。因此，它们当中的每个邦联更希望依靠外国联盟的帮助来防御其他邦联，而不是相互结盟，防御外国的威胁。我们不要忘记，把外国海军接入我们的港口，把外国军队迎进我国，要比劝说他们或迫使他们离开不知容易多少。罗马人以同盟者资格曾经征服过多少地方，他们又以同样资格给他们借口进行保护的政府带进了什么样的改革呢。

那么让正直的人士去判断吧：把美国分为几个独立国，是否有助于我们反对来自外国的战争和不合理的干涉呢？

普布利乌斯

第六篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

本报最近的三篇论文中，已经详述了我们在不联合的情况下将会招致外国武力和诡计的种种威胁。我现在继续论述另外的一些也许更加惊人的威胁，这些威胁多半来自各州之间的纠纷，来自国内的派别斗争和动乱。凡此种种已在某些实例中略加讨论，但是还值得更详细、更全面地加以研究。

只有沉迷于乌托邦式幻想的人，才会真正对下列看法产生怀疑：假如这些州完全分裂，或者只联合为几个局部的邦联，那么它们所分成的各部分，彼此会经常发生激烈的斗争。假如把缺乏这类斗争的动机作为反对斗争存在的理由，那就是忘记人是野心勃勃、存心报仇而且贪得无厌。指望几个相邻的独立而未联合的国家一直和睦共处，那就是无视人类事变的必然过程，蔑视数世纪来积累的经验。

国与国之间敌对的原因不胜枚举。其中有些原因对社会集体会产生普遍的、几乎是持久的作用。属于这一类的是爱好权力或渴望出人头地并且获得统治权——妒忌权力或渴望平等和安全。另外一些原因，虽然在自己的范围内能起同样作用。但是影响就比较有限了。商业国家在贸易上的对抗和竞争，就是这类原因。还有一些原因，数量上并不少于上述两种的任何一种，它们完全起源于私人情感，起源于各团体领导人物的喜好、仇恨、利益、希望和恐惧。这种人，不论是皇帝的宠儿或是人民喜爱的人，在许多情况下滥用对他们的信任；他们擅自以某些公众动机为口实，毫无顾忌地为个人利益或满足个人欲望而牺牲国家的安定。

大名鼎鼎的希腊政治家伯里克利斯，依从一个妓女 (2) 的愤怒要求，不惜牺牲自己同胞的大量鲜血和财富，攻打沙姆宁城，攻克以后又把该城毁灭。就是这个人，因为对另一个希腊国家米加伦人 (3) 的私怨，或者为了逃避菲狄亚斯雕像偷窃案的同谋犯嫌疑 (4)，或者为了摆脱对他提出的滥用国家基金收买人心的控诉 (5)，或者由于这一切原因的总合，发动了一场著名的悲惨战争——希腊史上有名的伯罗奔尼撒战争，这场战争经过种种变化、中断和恢复以后，以雅典国家的毁灭而告终。

那野心勃勃的红衣主教，亨利八世的首相，虚荣心重，一心想戴罗马教皇的三重皇冠，希望依靠皇帝查理五世的力量获得那个光辉灿烂的东西。为了得到这位大胆而有权势的皇帝的宠爱、并使他感到兴趣，他把英国投入对法战争，这种做法违反了最普通的策略原则，并且拿他自己统辖的王国和整个欧洲的安全和独立来作孤注一掷。因为，假使世上曾经有过一个君主，他有望实现世界君主政体的计划，那么这个君主就是查理五世，华赛一度是他搞阴谋的工具，同时又是受骗者。

一个女人 (6) 性情顽固，另一个女人 (7) 爱闹别扭，再一个女人 (8) 结党图谋，这些对欧洲大部分地区的当代政策、变乱和安定所起的影响，已是人们经常详细论述的题目，众所周知。

由于个人打算的行动而造成的重大的全国性事件，就其范围来说，国内外都有，过多列举这种事例也是不必要的浪费时间。只要对事例来源略知一二的人，就能想起各种实例；而对人性有一定了解的人，也不会一直需要这种事例来形成他们对个人所起作用的事实和范围的看法。然而，把最近在我们中间发生的一件事作为有助于说明这个一般原则的参考，也许是适当的。谢司如果不是一个绝望的债务人，马萨诸塞州是否会进入一场内战，是大可怀疑的。

尽管这方面的经验一致得到证明，但是仍然有些空想家或搞阴谋的人，一直准备鼓吹一种自相矛盾的论点，说各州虽然彼此分开，互不联系，彼此仍能保持永久和平。他们说，共和国的特征就是爱好和平；商业精神有一种趋势，它能使人们举止温和，而且能消灭常常引起战争的激情。像我们这样的商业共和国，绝不会互相进行毁灭性的竞争来消耗自己。它们会由相互利益来支配，会养成一种和睦友爱的精神。

我们可以问一问这些政治设计人：难道不是所有国家的真正利益培育了同样的慈善为怀的和合乎哲理的精神吗？假使这是他们真正的利益，他们事实上追求过 吗？相反，不是常常发现，一时的愤怒和直接的利益，对人们行为的控制，比对政策、效用或正义的全面或长远的考

虑，更为有力，更为专横吗？在实践中，共和国是否比君主国更不爱好战争呢？前者和后者难道不都是人们管理的吗？厌恶、偏爱、竞争，以及获取不义之物的愿望，不是对国家和对皇帝同样发生影响吗？人民议会不是常常受到愤怒、怨恨、嫉妒、贪婪和其他不正当的强烈倾向的驱使吗？议会的决定往往由少数被信任的人所左右，当然也就容易沾染这些人的情感和见解，这难道不是众所周知的事吗？到现在为止，商业除了改变战争的目的以外，还做了些什么呢？爱好财富同爱好权力或荣誉不都是一种凌驾一切和冒险的激情吗？自从商业成为各国的普遍制度以来，起因于贸易动机的战争，不是和以前由于对领土或统治权的贪婪而引起的战争同样频繁吗？商业精神在许多情况下不是给予这两种欲望以新的刺激吗？让人类判断最不易产生错误的指南——经验，来回答这些问题吧！

斯巴达、雅典、罗马、迦太基都是共和国；其中雅典和迦太基两国是商业性质的国家。然而它们进行战争的次数，不论是进攻战或防御战，都不亚于它们同时代的邻近君主国。斯巴达不比一个管理良好的军营好多少；而罗马对于残杀和征服是从不满足的。

迦太基虽然是一个商业共和国，在那场以其自身灭亡而结束的战争中，却是侵略者。汉尼拔⁽⁹⁾在斯奇庇奥在迦太基领土上把他打败，并且征服那个国家以前，曾率领军队直捣意大利心脏，兵临罗马城下。

后来，威尼斯不止一次地在争取功名的战争中出了名，成了意大利其他各国的目标，直到教皇朱理二世设法结成那个庞大的联盟⁽¹⁰⁾，使这不可一世共和国的力量和威风受到致命的打击。

荷兰各领地，在债务和赋税不堪负担以前，在欧洲的历次战争中，总是担任主要的和特殊的角色。它们为了取得海上霸权，曾经同英国进行过多次激烈的斗争，同时也是属于路易十四最顽强的不共戴天的敌人之列。

在大不列颠政府中，人民的代表组成全国立法机关的一部分。多少年来商业是该国的主要职业。然而，很少有国家在战争次数方面超过该国；而且它所进行的战争，在许多场合下是由人民引起的。

如果我可以这样说，那么民间战争和皇家战争几乎是同样的频繁。国人的呼声以及他们代表的要求，在许多场合下违反了君主的本意，有时违反国家的真正利益，把君主拖入战争或者使他们继续进行战争。在敌对的奥地利皇室和波旁皇室之间为争夺优势而进行的，使欧洲长期烽火连天的著名斗争中，大家都知道，英国人憎恶法国人，他们支持所喜爱的领袖⁽¹¹⁾的野心，或者毋宁说是他的贪婪，把战争扩大到正确政策所规定的范围以外，而且在相当长的时间内违反了朝廷的本见。

最后提及的这两个国家的战争，多半是由于商业方面的原因——不是在某个交通部门，就是在贸易和航海的总的利益方面排挤别国的愿望以及被别国所排挤的恐惧。⁽¹²⁾

从对其他各国——它们的情况和我们国家的情况很相似——对所发生的事件所作的这个概述来看，我们有什么理由相信诱使我们期望目前邦联成员在分裂的情况下仍能和睦友爱的幻想呢？那些利用消除社会上各种缺点、弱点和邪恶事件的诺言，使我们得到宽慰的毫无根据的谬论和夸张之词，我们不是已经见得够多了吗？现在难道不是应该从黄金时代的欺人迷梦中醒来的时候吗？我们和地球上其他居民一样，离开具有完善的智慧和道德的幸福王国还很遥远，把这一前提当作指导我们政治行为的实际准则，难道还不是时候吗？

让我国的尊严和信用已经下降到那个不景气的极端，让那些由于政府管理松懈和不善而到处感到不便，让北卡罗来纳州的局部暴乱，让宾夕法尼亚州最近发生的带有威胁性的动乱，以及马萨诸塞州真正的暴动和叛乱去说明问题吧！

有些人竭力缓和我们对各州一旦不能联合时的不和与敌对所感到的忧虑，他们的教义与人类一般常识相去很远，所以人类对社会发展的长期观察，就成了政治上的原理。这就是：周围或接近的国家是天然的敌人。一位聪明的作者，就这个问题表示意见说：“邻国自然而然地彼此为敌，除非它们的共同弱点迫使它们组成一个联邦共和国，它们的宪法防止友邻之间发生分歧，消除那种使各国以牺牲邻国来抬高自己的隐藏的嫉妒之心。”⁽¹³⁾这一段话，在指出了祸患的同时，也提出了补救办法。

第七篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

有时候人们好像很得意地问道：各州如果不联合，会有什么动机能使彼此作战呢？这个问题可以用以下说法来做充分回答：这些动机就是在不同时候使世界各国血流成河的那些同样的动机。但是对我们说来，不幸的是，这个问题可以有比较特殊的答案。在我们直接想到的范围内，有种种不和的原因，即使在联邦宪法的约束下，我们也有足够的经验去判断，如果去掉这些约束我们能够想象得到的那种趋势。

领土争端无论何时都被认为是国与国之间发生敌对的最常见的原因之一。造成大地荒芜的绝大部分战争，大概都是由于这个原因。这个原因将在我们中间发挥充分威力。在我们合众国境内，还有广阔的未定领土。有几个州之间仍有不一致的、尚未解决的领土要求，而联邦的瓦解，就会给各州之间提出同样要求打下基础。大家知道，以前它们曾经就革命时未经分封、俗称王室领地的土地权进行过认真而热烈的讨论。那些属于殖民地政府的各州，要求把那些土地作为它们的财产。其他各州则争辩说，王国政府的这种权利应移交给联邦；特别是关于西部的全部领土，这部分土地或者是真正的领地，或者由于印第安领主的屈服，均由英王管辖，直到签订和约时才放弃。据说，这无论如何是邦联通过同外国签订条约而得到的收获。国会的谨慎政策，是通过说服那几个州，要它们为了整体利益对合众国让步，从而平息这种争端。迄今为止，已经做到了这样一步：在联邦继续存在的情况下，为和睦结束这场争论提供了明确的前景。然而邦联如果分裂，这场争论就会重新发生，而且还会在同一问题上造成其他争论。现在，即使不是由于任何以前的权利，至少也是由于让与，西部很大一部分空旷土地已成为联邦的公共财产了。如果联邦不再存在，那么让与土地的各州，就会根据联邦妥协的原则，在让与的目的不再存在时，很容易要求归还已让与的土地。其他各州也必然运用代表权利，坚持一定比例。他们的论据将是：一旦让与就不能收回；对邦联共同努力所获得的土地的分享始终是公平的。如果跟预料相反，所有各州都承认每一个州都可以分享公股的一份，就仍然会有尚待克服的困难，那就是关于分配的适当规定。为此，各州会制定出不同的原则。由于这些原则会影响各方的相互矛盾的利益，所以也不容易获得和平的调整。

因此，我们看出，西部领土的广阔地区，就是提出敌对要求的广大场所，没有任何仲裁人或共同裁判在争执各方之间进行调停。从过去推论未来，我们有充分理由担忧，有时会诉诸武力来仲裁他们的争执。康涅狄格州和宾夕法尼亚州关于怀俄明土地的争执情况告诫我们，对这种争执切勿抱有容易和解的乐观期望。邦联条款强迫双方将问题提交联邦法庭裁决。法庭判决宾夕法尼亚州胜诉。但是康涅狄格州对此判决表示强烈不满，而且也没有表示完全屈从，一直到通过谈判和协商，获得它认为和自己所受损失相等的东西为止。这里所谈的丝毫没有非难该州行为的意思。它必然深信自己是受了这项判决的伤害；而各州，如同个人一样，往往非常勉强地接受对它们不利的裁决。

凡是有机会看到关于本州和弗蒙特地区发生争执的进展情况报告内容的人，都可以证明我们遭到各州的反对，其中包括同这种争论有关的州，也包括同这种争论无关的各州。他们还能证明，如果这个州打算用武力维护自己的权利，邦联的和平可能遭受威胁。在反对者当中有两个主要动机：一是对我们将来的力量感到妒忌；另一个是邻近各州内某些有势力人物的利益，他们在该地区的现有政府下获得了土地让与证书。即使那些要求同我们相反的几个州，对肢解本州似乎比确认自己的要求更加热心。这几个州就是新罕布什尔、马萨诸塞和康涅狄格。新泽西州和罗得岛，一直对弗蒙特州的独立表示非常热心；马里兰州由于和加拿大发生来往而感到惊恐，在此以前，该州非常同意同样的主张。这些州虽小，但是却用不友好的眼光看待我们日益强大的前景。回顾这些事件，我们可以找出如果各州最后不幸分裂，会使它们发生纠纷的一些原因。

商业上的竞争是造成纠纷的另一重要原因。处境较差的州，渴望摆脱不利的地位，并且分享比较幸运的邻州的利益。每个州，或独立的邦联，都会实行一系列独特的商业政策。这样就会造成差别、特惠和排外，从而引起不满。从我国成立的最初时期开始，我们就习惯于在权利平等的基础上进行交往，有这种习惯要比自然摆脱这种习惯更能加深不满的理由。我们准备把那些实际上是独立国家图谋特殊利益的正当行为称为损害。美国商业方面所特有的进取精神，

曾不失时机地表明自己没有改变。这种不受约束的精神，根本不可能尊重某些州竭力使自己的公民获取专有利益而制定的通商条例。一方面要违犯这些条例，另一方面要努力防止和抵制这种违犯行为，这就会自然引起暴行，暴行又引起报复和战争。

某些州借助于通商条例，有机会使其他州从属于自己，这会处于屈从地位的各州不能忍受。纽约、康涅狄格和新泽西三个州的相互处境，可以提供这种范例。纽约州由于税收需要，必须征收进口税。大部分进口税，必须由其他两州的居民以我们进口商品的消费者身份来负担。纽约州既不愿意也不可能放弃这种利益。纽约州公民不会同意为了顾全邻州公民而应当豁免他们所付的关税。即使没有这种障碍，在我们自己市场上对顾客作出辨别，也是行不通的。难道康涅狄格和新泽西两州甘愿被纽约州为其独占利益而长期对它们征税吗？难道应当允许我们长期停留在宁静而不受干扰的大都市的享受中吗？从这种大都市所得到的利益对邻州来说难道不是非常可恨，而且在他们看来也是非常暴虐的么？难道我们能够保持这个地位一方面去对付康涅狄格州的无法推卸的压力，另一方面又去对付新泽西州的合作压力么？这些问题，只有最大胆的人才会作出肯定的回答。

联邦公债将是各州或各邦联之间发生冲突的另一原因。先是分担，然后逐步偿清，同样都会产生不愉快和仇恨。怎么可能达成一条大家都感满意的分摊原则呢？简直没有一项建议在实际上完全没有异议的。这些异议往往会被利益相反的各方加以夸大。关于偿还公债的一般原则，各州也有不同意见。有些州，或者是对国债的重要性印象不深，或者因为它们的公民对这个问题的关心不怎么迫切，所以使人感觉到，它们对于按任何比例支付内债即使不是极为反感，也是漠不关心。这些情况会加大分配公债的困难。另外一些州，它们的许多公民团体都是公家的债权人，债务数量超过该州在国债总数中所占的比例，这些州就会为制定某些公平合理和切实有效的规定而努力。前者的拖延会引起后者的不满。同时，真正的意见分歧和人为的耽误，会拖延决定规定的时间。利害相关的各州公民会大叫大嚷，外国就会强迫我们满足他们的正当要求，各州的和平会遇到外国侵略和内部争论的双重危险。

假如商定规定的有关困难得到克服，国债已分摊完毕，那么仍有很大的余地可以设想，已经通过的规定在试行时会发现某些州的负担比另一些州重。负担重的那些州，自然要设法减轻负担。其他各州当然无意修改规定，因为修改结果会增加它们自己的负担。对于叫苦的各州来说，它们的拒绝借口过于貌似有理，因而无法拒付自己的份额。这种借口必然会由于贪婪而加以利用；这些州不服从规定会成为激烈讨论和争吵的理由。即使所采用的规定在实践中证明原则上是公平的，某些州由于其他种种原因仍然会拖欠支付。这些原因有：确实缺乏财源，财政管理失当，政府管理工作的偶然紊乱；此外，人们在渡过危机以后，总是不愿意再为此而出钱，并且会影响迫切需要的供给。不论由于什么原因而拖欠，总会引起怨言、互相责备和争吵。也许没有任何事情比以下情况更能扰乱一些国家的安定了：几个国家约定为着某一个共同目的共同作出贡献，而这一目的却不能对各国产生平等和一致的利益。因为这是一条平凡而确实的真理：没有任何事情比付钱更容易使人们意见不合了。

违背私人契约的法律，因为等于侵犯了其公民蒙受损失的那些州的权利，从而可以认为引起敌对的另一原因。我们以前看到过各州玷辱自己法律的许多实例，所以我们无权期望，今后如果不用任何其他限制进行约束，各州会用比较开明和公平的精神统帅立法工作。我们看到过由于罗得岛立法机关穷凶极恶的作为而引起的康涅狄格州的报复措施。因此，我们可以合理地推论：在其他条件下发生类似情况时，真枪实弹的战争，而不是文字上论战，将会惩罚这类万恶的违背道义义务和社会正义的作为。

不同的州或邦联和不同的外国结成互不相容的联盟的可能性，以及这一情况对整个和平的影响，在前面几篇论文中已有充分的阐述。从根据这些论文对这方面的问题所表示的见解，可以得出结论说：美国如果完全不联合，或者仅用简单的攻守同盟软弱无力地联合在一起，那么就会由于这种不调和的同盟的活动，逐渐被卷入欧洲的政治和战争的一切有害纠纷中去，而且由于它所分成的各部分之间的破坏性争斗，它可能变成各部分敌对国家的阴谋诡计的牺牲品。分而治之必然是怀恨或害怕我们的每个国家的箴言。(14)

第八篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

因此，让我们把以下情况假定为既成事实，再来简要分析这种情况所能造成的某些后果：各州如果不联合，或者这种联合是在一般性联合的废墟上偶然形成的，它们将受到战争与和平、相互友好与相互仇视交替发生的情况的支配，这些都是一切未联合在一个政府下面的友邻国家命中注定的东西。

各州之间在各自存在的初期进行战争，所带来的灾难，要比在那些早已通行正规军事建制的国家里通常造成的灾难严重得多。欧洲大陆上经常保持的训练有素的军队，虽然对自由和节约是有害的，但在以下两方面却有极大好处：其一是，使突然征服成为不可能，其二是，能防止有常规军以前经常作为战争进展标志的土地迅速荒芜的现象发生。建筑防御工事曾经有助于达到同样目的。欧洲各国的国境周围，都有一连串能相互阻挠入侵的防御工事。为了进入敌国，就得为攻陷两三个边防要塞耗费多次战役。每一步都有同样的障碍，来消耗侵略者的兵力，拖延它的进展。从前，入侵军队侵入邻国心脏的速度几乎同该国得到其入侵者逼近的消息同样迅速；但是现在，一支较小的训练有素的防御部队，依靠阵地的帮助，就能阻挡并且最后挫败一支强大得多的部队的冒险企图。地球上那个地区的战争史，已不再是一部国家被征服和国家被灭亡的历史，而是城市的争夺史，是起不了决定作用的战役史，是退却比取胜更为有利的历史，是费力大而收获少的战争历史。

我国的情况完全相反。对军事工程的妒忌，会把些任务尽可能长久地搁置起来。由于没有防御工事，一个州的边境对另一州是完全开放的，所以便于入侵。人口众多的州，能轻而易举地侵略人口较少的邻州，易于征服，但同样也难于防守。因此，战争将是到处乱打的战争，而且具有掠夺性质。非正规军会进行抢劫和蹂躏。个人灾难会成为表示我们战绩特征的各种事件的主要图景。

这一图景并非过分渲染，虽然我承认，它不会一直成为恰当的图景。不受外来威胁，是祖国最有力的指导者。即使对自由的热爱，过一个时期以后，也会服从于它的指挥。伴随战争发生的生命与财产的强烈破坏，以及连续不断的危险状态所带来的不断的努力和惊恐，迫使最爱慕自由的国家为了安宁和安全而采取有破坏自身民权和政治权利倾向的制度。为了更加安全，它们最后宁可冒比较不自由的危险。

这里提到的制度，主要是常备军以及军事机构的相应附属物。据说新宪法中并不禁止常备军；因此可以推论说，在新宪法下面是可以有常备军存在的。(15) 然而，常备军的存在，从它的提法来看，至多是可疑的和不肯定的。(16) 但是可以这样回答：常备军的产生，必然是邦联解体的结果。经常的战争和不断的恐惧，要求一种同样不断的准备状态，这就必然会引起常备军的产生。比较弱小的州或邦联，首先依靠常备军来使自己同比较强大的邻人平起平坐。它们会设法用比较正规而有效的防御制度，用训练有素的军队，用防御工事，来弥补人口和资源的劣势。它们同时还需要加强政府的行政权，这样做的时候，它们的宪法会逐渐趋向君主政体。战争有一种牺牲立法权力增加行政权力的性质。

上述种种办法，不久就会使利用它们的那些州或邦联取得超越其邻人的优势。小州，或自然力量薄弱的州，在坚强有力的政府下面，有训练有素的军队的帮助，往往能战胜没有这些长处的大州，或自然力量更雄厚的各州。而较重要的州或邦联，无论出于自尊或安全，都不会长期屈从于这种使人遭受耻辱和偶然产生的优势。它们会迅速采用和那些行之有效的相同的方法，以便恢复已经失去的优越地位。这样，我们在很短的时间内就能看到在我国各地建立起同样的、已经成为旧世界灾难的专制机器。这至少是事物的自然过程；而我们的推论愈符合这个标准，就愈可能正确。

这些推论并非从宪法中想象的，或者从推测的缺点中得出的含糊推论。宪法的全部权力掌握在人民或人民代表手中；但是，这些推论是从人类事务的自然和必然的发展中得出的具体结论。

也许有人为了反对这点而问道：为什么常备军并未从时常烦扰古希腊一些共和国的争斗中

产生呢？对这个问题可以作出不同的、但是同样令人满意的回答。目前人民勤勉的习惯——一心一意追求利润，热衷于改进农业和商业——同古希腊一些共和国人民的真实情况，即全国皆兵的情况，是不一致的。由于金银和工艺品增多而大量增加的税收，以及现代的产物财政学与各国的习惯一起发生作用，使战争制度发生彻底的改革，并使不同于公民团体的训练有素的军队成为经常敌对的分不开的伴侣。

此外，由于处境关系很少受到内部侵略的国家的军事建制，同经常受到内部侵略、并且经常为此担忧的国家的军事建制，有很大不同。前一种国家的统治者，即使这样想的话，也不可能有足够的借口维持人数众多的军队，而后一种国家却必须维持那么多的军队。在前一种情况下，这些军队受命为内部防御而采取行动的情况，即便不是完全没有，至少也是罕见的。人民没有遭受军事性专政的危险。法律也没有为顾全军事需要而习惯于松弛状况。民治国家依然生气勃勃，既不腐败，也不同于其他国家的原则或倾向相混淆。军队规模之小，使社会的自然力量就能胜过它。公民不习惯于指望军事力量进行保护，也不甘受其压迫，对军队既不爱也不怕。他们把军队看作是必然的灾祸，怀着妒忌的心理予以默许，并且准备反抗那种他们认为可能损害自己权利的势力。在这种情况下，军队往往帮助行政长官镇压小规模的分派活动，或偶然发生的暴动或叛乱，但是不能侵犯大规模的人民团体的联合力量。

在最后论述的那种国家里，所发生的情形完全相反。永久存在的危险，迫使政府经常准备抵御；它为了刻不容缓的防御需要，必须有足够的军队。对军队服役的不断需要，提高了军人的重要性，相应地就降低了公民的地位，军政就高于民政了。居民的土地往往成为战场，他们的权利不可避免地经常遭到侵犯，从而削弱了他们的权利观念，逐渐使人民不仅把军人看作自己的保护人，而且看作自己的长上。从这种倾向过渡到把自己当作主人，既不是遥远的事，也并不困难；但很难说服有这种想法的人勇敢或有效地抵抗由军事力量支持的篡夺行为。

大不列颠王国属于第一种。岛国的地位和强大的海军，很可以防御外国可能的侵犯，因而没有必要在国内建立人数众多的陆军了。一支充足的兵力在民兵有时间集合和编成一体以前，能迎头击败来自海上的突然入侵，被认为是全部的必需了。国家政策既没有要求，舆论也不会容忍国内编制上有大量的军队。长期以来，列入内战结果的其他种种原因，几乎没有起作用的余地。这一特别幸运的情况，在很大程度上有助于保持该国至今还享有的自由，尽管还普遍存在贪污和舞弊。假如相反，大不列颠位于大陆上，而且由于这种情况，不得不（它必然会如此）使其国内的军事建制与欧洲其他列强的军事建制共同扩张起来，那么大不列颠在今天多半会同这些列强一样成为个人专权的牺牲品。这个岛国的人民有可能——虽然并不容易——由于其他原因而遭受奴役；但是不可能被其国内通常维持的少数军队的威力所奴役。

假使我们十分明智，把联邦维持下去，我们就可以长期享受和一个岛国情况相同的利益。欧洲离我们很远。我们附近的欧洲殖民地，看来仍然会因力量悬殊而不可能给予我们任何危险的骚扰。在这种情况下，就不需要庞大的军事结构来保障我们的安全了。如果我们四分五裂，而各个组成部分或者保持分裂状态，或者结成两三个邦联——这是非常可能的，那么，我们在很短时间内就会处于欧洲大陆列强的围困之中，我们的自由就会成为用以反对彼此野心和嫉妒的自卫手段的牺牲品。

这种看法并非肤浅或毫无价值，而是稳健而有分量。无论哪个党派的每一个谨慎而诚实的人，都值得予以严肃而慎重的考虑。如果这样的人严肃认真地想一想，冷静地思索一下这个有趣的看法的重要性；如果他们反复考虑这种看法的各方面，并研究其一切后果，他们就会毫不踌躇地放弃其对宪法的无关重要的反对，因为否决宪法基本上会使联邦结束。某些反对联邦的人的胡思乱想中掠过的空虚幻想，很快就会让位给各种更具体、真实和难以克服的危险了。

普布利乌斯

第九篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

一个牢固的联邦，对于各州的和平与自由是非常重要的，因为它是分裂和叛乱的障碍。在阅读希腊和意大利一些小共和国的历史时，对于一直使它们不安的骚动，以及使它们永远摇摆于暴政和无政府状态这两个极端之间连续不断的革命，没有恐怖和厌恶的感觉是不可能的。如果它们显示出偶然的平静，那只不过是接着而来的狂风暴雨的暂时对照。假如时常出现幸福的间歇，我们看到时还是有惋惜之感，因为想到我们眼前的愉快景色不久就会被暴乱和激烈竞争的巨浪所淹没。假如在幽暗中有时放射出瞬息的光芒，当这些转瞬即逝的光彩使我们眼花缭乱时，同时也使我们悲叹，政府的弊病会使这些光辉的才能和崇高的天赋走上邪路，黯然失色，而这些产生它们的幸福土壤已经得到应有的歌颂。

专制政治的拥护者，从玷污那些共和国历史的动乱中提出论据，不仅反对共和政体的各种形式，而且反对公民自由的原则。他们污蔑一切自由政府都是与社会秩序不协调的，并且对自由政府的赞助和拥护者表示幸灾乐祸。对人类来说，幸运的是，在自由的基础上建立起来、多年来欣欣向荣的巨大组织，用少数光荣的事例就驳倒了他们的悲观诡辩。我相信，美国将是另外一些同样壮丽的大厦的广泛而坚固的基础，这些大厦将是他们的错误的同样永久的纪念物。

但是也不容否认，他们所描绘的共和政体的形式，也只是他们采用的原件的副本。如果发现这对于设计一种更完善的结构是行不通的，那么开明的自由的赞助者由于无法辩护，只得被迫放弃那种政府的奋斗目标。然而，政治学和其他大多数学科一样，已经大有进步。各种原理的效果，现在可以了解得清清楚楚，但对老年人说来，不是全不了解，就是一知半解。把权力均匀地分配到不同部门；采用立法上的平衡和约束；设立由法官组成的法院，法官在忠实履行职责的条件下才能任职；人民自己选举代表参加议会——凡此种种，完全是崭新的发现，或者是在现代趋向完善方面取得的主要进步。这些都是手段，而且是有力的手段，通过这些手段，共和政体的优点得以保留，缺点可以减少或避免。不管某些人觉得多么新奇，我敢冒昧地在有助于改善民治政府制度的各种情况以外，再提出当作反对新宪法根据的一个原则。我说的是扩大这些制度的运行范围，或者是一个州的各个方面，或者是几个小州结成一个大的邦联。后者同考虑中的事情直接有关。然而，对这一原则应用于一个州的情况加以考察，将是有益的，这一点要在其他地方予以注意。

邦联在镇压内乱，保卫各州内部的平静以及在增加各州的对外力量和安全等方面的用处，实际上并不是一种新见解。它已在不同的国家和时代得到实践，并且取得了最受称赞的政论家的承认。反对已经提出的方案，不厌其烦地引证和传播孟德斯鸠关于实行共和政体版图必须狭小的论述。但是他们似乎并不知道这个伟大人物在其作品的另一部分里所表示的意见，也未想到他们那么轻率同意的原则所产生的后果。

当孟德斯鸠提出共和国范围要小时，他心目中的标准比这些州中差不多每一个州的范围都要小得多。无论弗吉尼亚、马萨诸塞、宾夕法尼亚、纽约、北卡罗来纳或佐治亚，决不能同他所论述的典型和他在论述中应用的条件相比拟。因此，如果我们把他在这一点上的意见当作真理的标准，我们就不得不作出以下抉择：要么立刻投入君主政体的怀抱，要么把我们自己分裂成许多互相嫉妒、互相冲突和动乱的小州，成为不断冲突的不幸温床和普遍怜悯或藐视的可耻对象。某些站在这个问题的对立面的作者，似乎知道这进退两难的情况，他们甚至敢于暗示把较大的州分开是一桩令人想望的事情。这种糊涂政策，这种自暴自弃的权宜之计，通过微不足道的职位的增多，可能符合某些没有才能把自己的影响扩大到私人阴谋的狭小圈子以外的人的观点，但是决不可能增进美国人民的伟大或幸福。

如前所述，我们将在另一场合研究这个原则，所以在这里谈谈以下一点就够了：根据那位被随时强调引证的作者的意思，就是下命令减少许多联邦成员的面积，但不妨碍它们全都包括在一个联邦政府之中。这才是我们现在的讨论所关心的真正问题。

就孟德斯鸠反对一般性的各邦联合的建议而论，他明确地把联邦共和国当作扩大民众政府范围、并使君主政体和共和政体的利益调和一致的手段。

他说(17)：“假如人类没有创造出一种政体，它既具有共和政体的内在优点，又具有君主政体的对外力量，那么很可能，人类早已被迫永远生活在一人统治的政体之下了。我说的政体就是联邦共和国。

“这种政府形式是一种协约。依据这种协约，几个小邦联合起来，打算建立一个更大的国家，并且同意作这个国家的成员。所以联邦共和国就是几个社会联合而产生的新社会，这个社会还可以因其他新成员的加入而扩大，直到他们的力量能够为这个联合体提供保障的程度为止。

“这种共和政体能够抵抗外来力量，可以自己维持下去而内部不致腐化。这种社会的形式能够防止一切麻烦。

“如果一个成员企图篡夺最高权力，他不可能在所有的联合起来的各邦中具有同样的权力和威信。如果他对一个邦影响太大，就会使其他各邦惊惶不安。如果他征服了一部分，那些仍旧保持自由的部分，就可能利用被他篡夺的力量以外的力量来反对他，并且在他篡夺成功以前把他打败。

“如果在联邦的某个邦里发生民众叛乱，其他各邦就能把它镇压下去。如果某一部分发生弊端，其他仍然健全的部分就能予以纠正。一个邦可能有一部分被破坏，而另一部分可能幸免；联邦可以解散，各邦则保留自己的主权。

“联邦既由小共和国组成，它便享有各共和国的内部幸福，至于对外情况，由于联合，它具有大君主国的一切优点。”

我认为大量引用这些有趣的段落是合适的，因为它们包括了赞成联邦的主要论据的通俗易懂的摘要，并且一定会有效地消除误用这部作品的其他部分而有意造成的错误印象。同时，它们与本文更直接的目的有着密切的联系，这就是说明联邦有镇压国内分裂和叛乱的趋势。

在联邦和各州的合并之间有一种与其说确切毋宁说细微的差别。前者的主要特征据说是限制其成员的集体权力的权威，而不限制组成联邦的个别成员的权威。争论者说：国民议会应该同内政的任何事情没有关系。参政权在各成员之间完全平等，也已经坚持下来，作为邦联政府的主要特征。这些见解基本上是武断的；既没有原则也没有前例予以支持。的确发生过这样的事情：这种政府通常的活动方式，是注意到差别是它们本质上所固有的；但是在大多数政府的实践上却有大量的例外，从而证明，就事例所涉及的范围来说，在这个问题上没有绝对的准则。在这次研究的过程中，将会清楚地表明，当争论的原则已经普及时，它就成了政府中无法矫正的混乱和愚蠢无能的原因了。

联邦共和国的定义，看来就是“一些社会的集合体”或者是两者或更多的邦联合为一个国家。联邦权力的范围、变化和对象，都是需要慎重对待的问题。只要其成员的独立组织不撤销，只要这种组织为了局部目的和机构上的需要而存在，虽然它会完全服从联邦的总的权力，但在事实上和理论上，它仍然是几个邦的联合或者是一个邦联。新提出的宪法，非但没有表示要撤销各州政府，而且要使州政府成为国家主权的构成部分，准许它们在参议院有直接代表，而且让它们拥有某些独有的、非常重要的主权。就这一措词的合理含义而论，这同联邦政府的思想是完全符合的。

在包括二十三个城邦或共和国的吕西亚同盟里，最大的城邦在全盟大会中有三个表决权，中等城邦有两个表决权，最小城邦有一个表决权。全盟大会有权任命各城邦的法官和行政长官。这的确是干涉它们内政的一种最巧妙的手段，因为如果有什么看来是擅自独占地方职权的事情发生，那就是任命它们自己的官员。然而孟德斯鸠在论及这种联合时说：“如果要我提供一个极好的联邦共和国的典型，那么这个典型就是吕西亚同盟。”于是我们看出，所坚持的那些差别，并不属于这位开明的民法家的考虑范围。我们从而可以得出结论说：它们是一种错误理论的新奇推论。

原载1787年11月23日，星期五，《纽约邮报》

第十篇

(麦迪逊)

致纽约州人民：

在一个组织良好的联邦能够保证的许多利益中，再也没有比制止和控制狂热分裂的趋势值得更正确地加以发挥了。平民政府的赞助者，从未感到对平民政府的性质和命运的担忧会有他仔细考虑其危险弊病的倾向时那样严重。因此，他对于能恰当地矫正这种弊病而不违反他所遵循的原则的任何计划，不会不给予应有的评价。不安定，不公正和带进国民会议里的混乱状态，事实上是使平民政府处处腐败的不治之症；而这些情况始终是自由的敌人赖以进行最为华而不实的雄辩的特别喜爱和效果最好的题目。美国宪法对古今民典型所作的宝贵改进，并不值得过多地赞颂，但如果硬说宪法像人们所期望的那样有效地排除了这方面的危险，那也是不公正的偏颇。到处可以听到我们最关心而善良的公民以及拥护公众信用和私人信用、公众自由和个人自由的人们抱怨说：我们的政府太不稳定，在敌对党派的冲突中不顾公益，决定措施过于频繁，不是根据公正的准则和小党派的权利，而是根据有利害关系的占压倒多数的超级势力。无论我们多么热切希望这些抱怨毫无根据，但是已知事实的证据，不容我们否认，这些抱怨在某种程度上是正确的。的确，在认真检查我们的情况时会发现，我们遭受的某些痛苦，曾被错误地归咎于政府的工作；但同时也会发现，其他原因也不能单独说明我们许多最大的不幸，特别是不能说明普遍的、日益增长的对公共义务的不信任和对私人权利的忧虑，从大陆的一端到另一端，均有这种反应。这一切即使不完全是，也主要是党争精神用来败坏我们公共管理的那种不稳定和不公正的影响。

我理解，党争就是一些公民，不论是全体公民中的多数或少数，团结在一起，被某种共同情感或利益所驱使，反对其他公民的权利，或者反对社会的永久的和集体利益。

消除党争危害有两种方法：一种是消除其原因，另一种是控制其影响。

消除党争原因还有两种方法：一种是消除其存在所必不可少的自由；另一种是给予每个公民同样的主张、同样的热情和同样的利益。

关于第一种纠正方法，再没有什么比这样一种说法更确切了：它比这种弊病本身更坏。自由由于党争，如同空气于火，是一种离开它就会立刻窒息的养料。但是因为自由会助长党争而废除政治生活不可缺少的自由，这同因为空气给火以破坏力而希望消灭动物生命必不可少的空气是同样的愚蠢。

第二种办法是做不到的，如同第一种办法是愚蠢的一样。只要人类的理智继续发生错误，而且人们可以自由运用理智，就会形成不同意见。只要人们的理智和自爱之间存在联系，他们的意见和情感就会相互影响，前者就会成为后者依附的目标。人的才能是多种多样的，因而就有财产权的产生，这种多样性对于达到利益一致来说，不亚于一种无法排除的障碍。保护这些才能，是政府的首要目的。由于保护了获取财产的各种不同才能，立刻就会产生不同程度的和各种各样的财产占有情况；而由于这一切对各财产所有人的感情和见解的影响，从而使社会划分成不同利益集团和党派。

党争的潜在原因，就这样深植于人性之中；我们看到这些原因到处根据人类社会的不同情况造成不同程度的行动。热心于有关宗教和政体的不同意见，以及其他许多理论和实践上的见解，依附于各种野心勃勃、争权夺利的领袖或依附于其财产使人们感觉兴趣的人，相继把人们分为各种党派，煽动他们彼此仇恨，使他们更有意于触怒和压迫对方，而无意为公益而合作。人类互相仇恨的倾向是如此强烈，以致在没有充分机会表现出来时，最琐碎、最怪诞的差别就足以激起他们不友善的情感和最强烈的冲突。但是造成党争的最普遍而持久的原因，是财产分配的不同和不平等。有产者和无产者在社会上总会形成不同的利益集团。债权人和债务人也有同样的区别。土地占有者集团、制造业集团、商人集团、金融业集团和许多较小的集团，在文明国家里必然会形成，从而使他们划分为不同的阶级，受到不同情感和见解的支配。管理这各种各样、又互不相容的利益集团，是现代立法的主要任务，并且把党派精神和党争带入政府的必要的和日常的活动中去。

没有一个人被准许审理他自己的案件，因为他的利益肯定会使他的判断发生偏差，而且也

可能败坏他的正直为人。由于同样理由，不，由于更充分的理由，人的团体不宜于同时既做法官又做当事人。然而许多最重要的立法案件，难道不是那么多的司法判决，不过不是同个别人的权利有关，而是同庞大的公民团体的权利有关吗？而各种不同的立法者，还不是他们所决定的法案的辩护者和当事人吗？曾经有人提过一条有关私人债务的法律吗？这是债权人和债务人各为一方的问题。法官应当在他们之间掌握平衡。然而政党本身是，而且必然是法官；人数最多的党派，或者换句话说，最有力量的党派当然会占优势。本国工业是否需要以及在何种程度上通过限制外国工业而得到鼓励？这是土地占有者阶级和制造业阶级会采取不同决定的问题，可能两者都不会专门关心正义和公益问题。对各种财产征税的分配，是一条看来需要极其公平的法令，然而恐怕没有一条法令能为居于统治地位的党派提供更大的机会和诱惑来践踏正义的准则了。它们每使处于劣势的派别多负担一个先令，就给他们自己的腰包里节省一个先令。

开明的政治家能够调整这些不一致的利益，使之有利于公共福利，这种说法是徒劳的。开明政治家不会经常执掌大权。在许多情况下，如果不作间接和长远的考虑，根本也不能作出这样的调整，而那种长远的考虑也很难胜过一个党派不顾另一党派的权力或全体人民的福利而争取眼前利益的打算。

我们的结论是，党争的原因不能排除，只有用控制其结果的方法才能求得解决。

如果党争所包括的人不是多数，可用共和政体的原则来求得解决，这就是使多数人用正规投票的方法来击败其阴险的企图。党争能妨碍行政管理，能震撼社会，但不能在宪法的形式下进行，并掩饰其激烈的情況。另一方面，当党争包括大多数人在内时，民众政府的机构能使他们把公益和其他公民的权利当作占统治地位的感情或利益而作出牺牲。因此，我们所要探究的重大题目就是，保护公益和私人权利免遭这种党争的威胁，同时保持民众政府的精神和形式。让我补充说，这是使这种形式的政府摆脱长期受到的耻辱最为迫切需要的东西，从而能使这种政府为人们尊重和采用。

用什么方法才能达到这个目的呢？显然只能用两个方法当中的一个。要么必须防止大多数人同时存在同样的情感或利益，要么必须使具有同样情感或利益的大多数人由于他们的人数和当地情况不能同心协力实现损害他人的阴谋。如果冲动和机会巧合，我们深知，无论道德或宗教的动机都不能作为适当控制的依据。在个别人的不义和暴力行为上，找不到道德和宗教的动机，而随着人数的增多，它们的效果就相应地减少，也就是说，按照效果需要的程度而变化。

这样来看问题，可以得出结论说：一种纯粹的民主政体——这里我指的是由少数公民亲自组织和管理政府的社会——不能制止派别斗争的危害。几乎在每一种情况下，整体中的大多数人会感到有共同的情感或利益。联络和结合是政府形式本身的产物；没有任何东西可以阻止牺牲弱小党派或可怜的个人的动机。因此，这种民主政体就成了动乱和争论的图景，同个人安全或财产权是不相容的，往往由于暴亡而夭折。赞成这种政府的理论政治家错误地认为，如果使人类在政治权利上完全平等，同时他们就能在财产、意见和情感上完全平等。

共和政体，我是指采用代议制的政体而言，情形就不同了，它能保证我们正在寻求的矫正工作。让我们来研究一下它和纯粹的民主政体的差别，我们就能理解矫正的性质以及它必然会从联邦得到的功效。

民主政体和共和政体的两大区别是：第一，后者的政府委托给由其余公民选举出来的少数公民；第二，后者所能管辖的公民人数较多，国土范围也较大。

第一个区别的结果，一方面是通过某个选定的公民团体，使公众意见得到提炼和扩大，因为公民的智慧最能辨别国家的真正利益，而他们的爱国心和对正义的热爱似乎不会为暂时的或局部的考虑而牺牲国家。在这样的限制下，很可能发生下述情形：由人民代表发出的公众呼声，要比人民自己为此集会，和亲自提出意见更能符合公共利益。另一方面，结果也可以适得其反。捣乱成性的人、本位主义者或别有用心的人，可能用阴谋、贿赂以及其他方法首先取得参政权，然后背叛人民的利益。结果产生这样一个问题：对于选举公共福利的适当保护人来说，是小共和国好呢还是大共和国好；从以下两个明显的理由可以清楚地决定是后者较好。

首先，应该指出，共和国无论多小，为了防止少数人的结党图谋，代表必须达到一定数目；同时，共和国无论多大，为了防止人数过多的混乱，代表必须限于一定数目。因此，在这两种情况下，代表人数并不同两个共和国的选民人数成比例，在小共和国所占的比例就大一些。结果是，如果大共和国里的合适人选的比例并不小于小共和国，那么前者将有较大的选择机会，从而就有较大可能作适当的选择。

其次，由于选举每一个代表的公民人数，大共和国要比小共和国多，所以不足取的候选人

就更难于成功地采用在选举中常常采用的不道德手腕；同时由于人民的选举比较自由，选票也就更能集中于德高望重的人的身上。

必须承认，在这种情况下，如同在其他许多情况下一样，折中看来，两者都有麻烦之处。如果把选举人的数目增加得太多，会使代表很不熟悉他们当地的一切情况和次要利益；如果把选举人数减得太多，会使代表不适当地关注这一切，而很少了解和追求重大的全国性目标。在这方面，联邦宪法使两者恰当地结合起来，把重大的集体利益托付给全国的和地方的特别是州的立法机关。

另一个区别是，共和政府能比民主政府管辖更为众多的公民和更为辽阔的国土；主要就是这种情况，使前者的派别联合没有后者那么可怕。社会愈小，组成不同党派和利益集团的可能性就愈少；不同的党派和利益集团愈少，发现同一党派占有多数的情况就愈多；而组成多数的人数愈少，他们所处的范围就愈小，他们就更容易结合起来，执行他们的压迫人民的计划。把范围扩大，就可包罗种类更多的党派和利益集团；全体中的多数有侵犯其他公民权利的共同动机可能性也就少了；换句话说，即使存在这样一种共同动机，所有具有同感的人也比较难于显示自己的力量，并且彼此一致地采取行动。除了其他障碍以外，可以指出，即使意识到不正当的或卑鄙的目的，相互交往也往往由于需要赞同的人数相应地不信任而受到阻挠。

因此，很清楚，共和政体在控制党争影响方面优于民主政体之处，同样也是大共和国胜于小共和国之处，也就是联邦优于组成联邦的各州之处。优点不是在于能选拔见解高明、道德高尚，因此使他们能超出局部偏见和不公正的计划的代表吗？不能否认，联邦的代表最可能具有这些必要的才能。优点是否在于党派的种类较多，能更好地防止一个党派在数量上超过其他党派而且压迫它们呢？同样，在联邦内组成的种类更多的党派，加强了这方面的保证。总之，优点不是在于给不讲正义和图谋私利的多数人以更大的障碍，反对他们协调一致，完成其秘而不宣的愿望吗？这里又是联邦的辽阔广大提供了最明显的便利。

党派领袖的势力，可能在他们各自的州里燃起烽火，但是不能使它蔓延到其他各州。一个教派可能变为邦联某一部分的政治派别；但是散布在邦联四面八方的各种教派，必然会保护全国议会不受来自那里的任何威胁。对纸币、对取消债务、对平均分配财产、或者对任何其他不适当的或邪恶的目的的渴望，比较容易传遍联邦的某一成员，而不容易传遍整个联邦；正如这样的弊病更可能传遍某一个县或地区，而不容易传遍全州一样。

因此，我们发现，在联邦的范围和适当结构里，共和政体能够医治共和政府最易发生的弊病，根据我们赞成共和政体，并以此自豪的程度，我们应该以相应的情热拥护联邦党人的精神，并支持他们的人格。

普布利乌斯

第十一篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

联邦的重要性，从商业方面来看，是很少持有异议的论点之一，而且在实际上得到对这个问题有所了解的人的最普遍的同意。无论同外国交往或相互来往，这个论点都是适用的。

有种种迹象使我们可以作出这样的推测：美国商业特征所表现的冒险精神，已经使欧洲的几个海上强国感到不安了。它们似乎对我们在运输业方面造成的太多干扰感到忧虑，而运输业却是它们航海业的支柱和它们的海军力量的基础。几个在美洲有殖民地的国家，担忧地期待着我国可能发生的变化。它们预见到，自己在美洲的领地由于邻近美国而可能遭受威胁的危险；美国有建立一支强大海军所必需的一切，而且拥有一切手段。这种想法自然会表示需要鼓励我们分裂并且尽可能阻止我们独立地从事积极的贸易的政策。这样就能符合以下三项目的：阻止我们干扰他们的航海事业，独占我们的贸易利益，剪掉我们的翅膀，使我们无法飞到危险的高度。如果不是谨慎阻止我详细说明，不难根据事实把这项政策的制定追溯到内阁部长们的身上。

如果我们继续联合在一起，我们就能抵制一种在各方面对我们的繁荣非常不利的政策。我们可以利用全国各州同时实行的限制性条例，迫使各国为取得我国市场的特权而互相竞争。凡是能够理解下面两点的人，决不会认为这个主张是幻想：其一是，三百万人（并且还在迅速增长，大部分地方专务农业，而且由于地区条件，看来会继续务农）的市场对任何工业国的重要性；其二是，这样一个国家用本国船只直接运输和用别国船只间接运送其产物往返美国，对于该国的贸易和航海业是有极大区别的。例如，假定我们美国有一个政府，能把大不列颠（我们目前同它没有通商条约）赶出我们所有的港口；这个措施对它的政策可能起什么作用呢？难道它不能使我们为在该国领土上取得最有价值和最广泛的商业优惠而进行最有成功希望的谈判吗？当这些问题在其他场合提出时，得到的答复貌似有理，但并不可靠或令人满意。有人说，我们这方面的禁令，不会使大不列颠的制度产生变化，因为它能通过荷兰人同我们进行贸易，荷兰人将是英国供应我们市场所需商品的直接顾客和付款人。但是大不列颠的航海业在这种贸易中难道不会因丧失自运货物的重要利益而遭到很大的损失吗？难道其主要利益不会被荷兰人从中截取，作为他们的代理人和冒险的补偿么？难道只是运输机会会有相当大的减少吗？由于增加我们市场上的英国商品价格，并将这一部分有趣的大不列颠商业转让给别人经营，那么这种迂回曲折的交往不是助长了其他国家的竞争吗？

慎重考虑这些问题所涉及的事情，可以证实如下信念：这一情况对大不列颠的真正不利，加上国内大多数人偏爱对美国的贸易，再加上西印度群岛的不断要求，就会使她目前的制度松弛，并且使我们享有西印度群岛以及其他各地市场上的特权，我们的贸易因此可以取得最实际的利益。这一论点来自大不列颠政府，不可能设想在我们的市场上没有同样的免税，因此可能对其他各国的管理发生相应的影响，它们不想看到自己完全被排挤在我们的贸易之外。

影响欧洲各国在这方面对我们的态度的另一个方法，来自建立一支联邦海军。毫无疑问，只要联邦在一个有效率的政府下面继续存在下去，不要很久，我们就有能力建立一支海军，这支海军即使不能同海上强国的海军竞争，至少在放到敌对双方中任何一方的天平上时也有相当的分量。这在有关西印度群岛的战斗中尤其如此。舰队中的几艘军舰，及时地派去增援某一方，往往足以决定一次战役的命运，该战役的结果可以造成极其重大的影响。从这方面看，我们的地位是举足轻重的。如果在这种战役以外，我们还考虑到从本国运出的物品在西印度群岛作战时的用处，可以很容易地看出非常有利的形势能使我们在争取商业特权的谈判中居于优势。不仅要确定我们的友谊代价，而且还要确定我们的中立代价。我们只要坚定地依靠联邦，不久就可以指望成为欧洲各国在美洲的仲裁者，并且能够依据我们的利益来左右欧洲各国在美洲的竞争的胜负。

如果与此良好情况相反，我们将发现各地方的对抗会使它们互相牵制，并且会破坏大自然在我们这个地区为我们提供的一切迷人的有利条件。我们的商业处于一种微不足道的情况，会成为互相作战国家粗暴干涉的牺牲品；它们什么也不怕我们，一遇机会就会毫无顾忌地或毫无怜悯地掠夺我们的财产以供应他们的需要。中立的权利只有在有足够力量进行保卫时才会受到尊重。一个衰弱而卑下的国家，连中立的权利都会丧失殆尽。

在一个生气勃勃的全国政府下面，国家的自然力量和资源都导向共同的利益，能够挫败欧洲各国因妒忌而联合起来阻止我们发展的图谋。这种情况由于指出了这种联合不可能成功，因而还能消除联合的动机。于是活跃的贸易，大规模的航海事业和蓬勃发展的海军，将是精神上 and 物质上的必然产物。对于小政客们企图控制或改变不可抗拒和无法改变的自然进程的小小伎俩，我们可以置之不顾。

但是在不联合的情况下，这些结合可能存在，并且能够成功地起作用。海运国家有力量利用我们各方面的无能，来规定我们政治上存在的条件。由于他们都有意运输我们的货物，更希望阻止我们运输他们的货物，所以他们多半会联合起来用实际上造成破坏的方式来扰乱我们的航海事业，而且限制我们只能从事依赖外国船只的进出口贸易。于是我们只好满足于我们商品的第一个价格，眼看我们的贸易利润被夺走，我们的敌人和迫害者因而发财致富。表明美国商人和航海家天禀的那种举世无双的进取心本身就是国家财富的取之不尽的来源。这种进取心会受到压制和丧失，贫困和耻辱就会在一个利用智慧就能受到全世界羡慕和妒忌的国度里蔓延出来。

对美国的贸易来说，一些非常重要的权利，也就是联邦的权利——我指的是渔业，西部湖泊的航运和密西西比河的航运。邦联的瓦解，会产生有关这些权利将来存在的一些棘手问题，比较强大的伙伴的自身利益必然会使这些问题的解决对我们不利。西班牙对密西西比河的处理，无须加以说明。法国和大不列颠在渔业上同我们有关系，他们认为渔业对他们的航海业是非常重要的。他们当然不会长期地对经验已经证明为我们在这一有价值的贸易部门中占有的明显优势漠不关心，而且由于这种优势我们就能够在他们自己的市场上低价出售商品。他们打算把这样危险的竞争者从名单上除去，难道还有比这更加合乎自然的事情吗？

不应该把这方面的贸易看作局部利益。一切航海的州都可以在不同程度上参加而且是有利可图的；在扩大商业资本的情况下也会这样做的。这种贸易作为海员的培养所，现在已经是，或者到了各州的航海原则更加相似的时候，就会成为普遍的手段了。对于建立海军来说，这是必不可少的。

对于建立海军 这一伟大的全国目标来说，联邦将在各方面作出贡献。每一个组织的生长和发展都是同集中用于创立并维持该组织的资财数量成比例的。建立合众国的海军这一目标，由于它能利用全国的资源，要比任何一个州建立海军或部分邦联建立海军能更快地达到，因为后者只能利用部分的资源。的确，联邦美国的各部分，对于这个重要组织各有其特殊的有利条件。更靠南部的几个州，生产较多的柏油、沥青、松脂精这几种海军必需品。这些州生产的建造军舰用的木材，质地也比较坚固耐久。组成海军的军舰，如果主要用南部木材来建造，其耐久性的差别，无论从海军力量或国家节约的角度来看，都是非常重要的。南部和中部的某些州产铁较多，质量也较好。大部分海员必须从人口密集的北部去招募。对外贸易或海上贸易需要海军保护，正如这种贸易能助长海军的繁荣一样，无须特别阐明。

各州之间毫无限制的来往，通过各自产品的交换，能促进各自贸易的发展，交换的产品不仅相互要供应国内的需要，而且还要出口到国外市场上去。各地商业的血脉将得到补充，并且从各地商品的自由流通中得到更多的力量和动力。由于各州产品的不同，商业企业的范围将要大得多。当某一州的主要产品因歉收或毫无收获而失败时，它可以求助另一州的主要产品来接济。出口商品的多样性，和其价值的多样性一样，能够促进对外贸易活动。由于商业上的竞争和市场的波动，用特定价值的大量物品进行对外贸易，要比用同样价值的少量物品进行贸易的条件好得多。特殊商品在某些时期可能需要很多，可是在其他时期却没有销路。但是，如果商品种类繁多，不至于发生在同一个时间完全处于滞销状态，因此商人的买卖就不大可能遇到任何大的障碍或停滞。投机商人会立刻体会到这些论点的说服力，而且也会承认合众国商业的总盈余有望比不联合或部分联合的十三州的商业总盈余搞得更多。

也许有人对这个问题会作出这样的回答，不论各州是否联合，各州之间仍然会有密切的来往，这种来往能达到同样目的。但是由于许许多多的原因，这种来往会受到束缚、阻碍和限制。这几篇论文曾对这些原因作过详细说明。商业利益的一致，和政治利益的一致一样，只能通过统一的政府才能达到。

这个问题还可以从另外几个鲜明而生动的观点来加以研究。但是这些观点会把我们远远引到未来的领域，而且会牵涉到一些不适于在报刊上讨论的问题。我简单地说：我们的地位要求我们，我们的利益也促使我们要在美国事务的制度上力争上游。全世界可以在政治上和地理上划分为四部分，各部分都有独特的利益。对其他三部分来说，不幸的是，欧洲借助于自己的军队和谈判，借助于武力和欺骗，已在不同程度上对其他三部分施展统治。非洲、亚洲和美洲相继感到欧洲的统治。欧洲长期保持的优势，诱使它想自诩为全世界的主人，而且认为其余的人

类都是为它的利益而创造的。作为渊博的哲学家而受人称赞的人，曾直截了当地把一种天然的优越性归于自己的居民，而且郑重声明：一切动物，包括人类在内，在美洲是会退化的，就是狗，只要在我们的空气中呼吸一会儿，也就不会叫了 (18)。事实是长期支持欧洲人这种妄自尊大的借口的。维护人类的荣誉，教育那个傲慢的弟兄谦虚一点，就是我们的事情了。联邦 会使我们做到这一点。不联合会给它的胜利增加新的牺牲品。但愿美国人不屑于做大欧洲的工具！但愿十三州结成一个牢不可破的联邦，同心协力建立起伟大的美国制度，不受大西洋彼岸的一切势力或影响的支配，并且还能提出新旧世界交往的条件！

普布利乌斯

第十二篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

联邦对各州商业繁荣的效果业已详述，我们现在要研究的题目是联邦对增加岁入的裨益。

目前，所有的开明政治家都看出并承认，商业的繁荣是国家财富的最有效和最丰富的来源，因而成为他们政治上关注的主要对象。由于报酬手段的增多和促进人们贪婪和冒险的心爱物品——贵重金属的采用和流通，商业繁荣有助于活跃和刺激工业系统，使之更加活跃和兴旺地运行。孜孜谋利的商人，劳苦的农民，勤勉的技工和积极活动的工厂主——各阶层的人都日益高兴地热切期待着对他们辛苦工作的这种令人愉快的酬报。农业和商业之间的那个时常引起争论的问题，根据无可置疑的经验已经得到解决，从而制止了两者之间一度存在的对抗；使双方的同情者均感满意的是：这种解决证明，双方的利益是密切融合并且交织在一起的。在不同的国家里都可以看到，土地价格随着商业繁荣而提高的情形。怎么不会是这样呢？为大地产品取得更加畅通的出路，对土地的开发提供新的刺激，这难道不是增加一个州的货币数量的最有效的手段么？——总之，各种形式的劳动和工业的忠实仆役，难道不使源源不绝地生产他们加工的绝大部分物品的大地增值吗？令人惊奇的是，如此简单的真理也会有人反对。这是大量证据中的一个，它证明：不恰当的妒忌，或过于抽象的概念和过于细致的推理，是多么容易使人背离合乎情理而又令人信服的最平常的真理。

一个国家的纳税能力，必须经常在很大程度上同该国的货币流通额和货币流通速度成比例。既然商业有助于达到这两个目的，它一定使纳税更加便利，并且促进国库的必要收入。德国皇帝的世袭领地包括面积广大、人口稠密的肥沃的可耕地，而且大部分位于气候温暖的富饶地带。在这些领地的某些地方，还能发现欧洲最好的金矿和银矿。然而，由于对商业力量缺乏鼓励，皇帝的岁入微不足道。他有好几次为了保存自己的重要利益不得不向别国借债，而且无法依靠自己的财力来维持一次长期的或持续的战争。

但是不只是从问题的这一方面来看，成立联邦将有利于税收。从另外几个观点来看，成立联邦的影响会显得更加直接更有决定性作用。从我国的情况、从人民的习惯、从我们在这一点上已有的经验来看，很明显，用征收直接税的办法来筹集巨款是行不通的。增加征税法收不到效果；试图用新方法征税，也是徒劳，公众的期望同样落空，各州的国库依然空虚。民主政府所固有的民主管理制度，再加上由于贸易萧条零落而出现的资金缺乏，使迄今为止的每一次大规模征税尝试均遭失败，终于使各种立法机关认识到，作这种尝试是愚蠢的。

凡是熟悉其他各国发生的情况的人，没有人会对这种情况感到惊讶。在大不列颠那样富裕的国家里，向超级富豪征收直接税，一定比在美国更容易接受，并且由于政府的力量强大，也比在美国切实可行；然而国家岁入的绝大部分却来源于间接税、关税和消费税。进口商品的关税构成后一种税收的很大一部分。

在美国，显然我们在一个长时期内必须主要依靠这几种税作为岁入的财源。在美国的大多数地方，必须把消费税限制于狭小的范围内。人民的天性难以容忍消费税法那种寻根究底和专横强制的精神。另一方面，如果用不受欢迎的方式对农民的房屋和田产征税，农民不会慨然解囊，而会斤斤计较。而且动产又是很不稳定和不易看见的一种资财，除用无法觉察的消费税以外，别无他法可以采用。

如果这些说法有点根据，那么最有利于增加和扩大这个宝贵财源的事态，必须最好地适合我们的政治利益。毋庸置疑，这种事态必须以成立整个联邦为基础。正因为成立有利于商业，所以同样也有助于增加来自商业的税收。正因为成立联邦能使税收规则更为简化和有效，所以同样也能达到税率相同而税收增多并且使政府有权增加税率而不影响商业等目的。

各州的有关状况，各州间相互交叉的河流和冲刷海岸的河湾的数目，各方面交通的便利，语言和风俗的类似，相互交往的习惯——凡此种种都会使各州间的非法贸易成为没有什么困难的事情，并且保证经常逃避彼此的通商条令。由于互相嫉妒，各州或各邦联就需要用降低税率的办法来避免那种贸易的诱惑。我们各州政府的性质，在长时期内不允许采用欧洲各国用以防范从水陆两方面进入各国的严密预防办法；即使在那些国家里，这些办法也不足以遏制贪婪的

在法国，经常雇佣一批巡逻队（他们是这样称呼的），以维护财政法令，不让走私商钻空子。纳卡先生估计这些巡逻队的人数在两万以上。这表明：在有内陆来往的地方，要防止那种贸易是非常困难的，而且明确地认为，如果美国各州不联合，各州的相互关系就像法国与其邻国的关系一样，美国的税收就会遇到种种不便。巡逻队必须具备的那种专横的和令人烦恼的权力，在一个自由国家里是不能容忍的。

如果相反，各州之上只有一个政府，那么，就我们商业的主要部分而言，就只有大西洋沿岸这一边需要守卫了。直接从外国驶来、载有贵重货物的商船，很少敢于冒着复杂和严重的危险，试图在进入港口以前卸货。他们不得不提防沿岸的危险，以及到达最后目的地前后被发觉的危险。普通程度的警戒，就能够防止任何严重违犯税收权利的情况。在我们的港口适当地驻扎几艘武装船只，就能够以少量开支有效地维护法律。政府既然对防止各地犯法行为同样关心，那么各州将对政府的措施将采取合作态度，这样会产生一种强大趋势来使这些措施行之有效。在这方面，我们应当通过联邦来保持大自然提供我们的一种便利，这种便利会因各州不联合而丧失。合众国远离欧洲，同愿意和我们有大量对外贸易联系的所有其他地方也有相当距离。从他们那里到我们这里的路程，要像法国和大不列颠或其他邻近国家海岸之间的来往那样，在数小时内或一夜之间走完，是办不到的。这可以很好地防御同外国直接走私，但是通过一个州来对另一个州进行迂回走私，是容易的而且也安全。从国外直接进口，利用内陆交通的更多便利，通过邻州根据时间和机会，小宗地间接进口，这两者之间的差别，对于每个有辨别能力的人来说，一定是一目了然的。

因此，很明显，一个全国政府能够以极少费用进一步扩大进口税，这同各州单独地、或局部邦联所能做到的，简直不能相提并论。至今，我认为，我可以有把握地说，这种关税在任何一州都没有超过百分之三的平均数。在法国，这种关税估计大约为百分之十五，在大不列颠则超过这个比例。⁽¹⁹⁾ 在我国，将这种税款至少增加到目前总数的三倍，看来是没有问题的。根据联邦的规定，单是烧酒一项，就可以提供相当多的税收。根据本州的进口比率输入合众国的酒类总额估计为四百万加仑；每加仑以一先令计算，就能提供二十万英镑的税收。这种商品是负担得起这个税率的；如果这种税率会减少烧酒的消费量，那么这种结果将同样有利于农业、经济、道德和社会健康。也许，再没有一种东西会像烧酒那样为国家造成这样大的浪费了。

如果我们不能充分利用所讨论的财源，后果将会如何呢？一个国家没有税收是不能长期存在的。如果没有这个重要的支柱，它就一定会丧失独立，降到一个省份的地位。没有一个政府会选择这条绝路。因此，无论如何税收是非有不可的。在我国，如果税收的主要部分不是来自商业，它就必然会大大加重土地的负担。前面已经指出，消费税就其真正意义来说，太不得人心，所以不能大量利用这种征税方式。的确，在那些完全从事农业的州里，适合征收消费税的物品也不够多，不可能用此种方式得到大量收入。动产（前面已经讲过），由于难于查究，除了征收消费税以外，是不能用任何其他方法大量征收的。在人口众多的城市里，也许还能对动产进行估计，从而给个人造成苦恼，但对国家并没有很大的好处。不过在这些领域以外，动产在很大程度上一定会逃过征税人员的眼和手。然而，由于国家的需要总得以这种或那种方式得到满足，其他财源的缺乏必定会把公共负担的主要重量加在土地所有人的身上。另一方面，由于政府的需要永远得不到充分供给，除非所有财源都对政府的需要开放，在这样困难情况下的社会财政，是不能同政府的威望或安全相适应的。因此，我们不会得到国库充足的安慰，并以此补偿从事土地开发的那个可贵的公民阶层的苦恼。而公私双方同遭不幸；对导致不联合的那些建议的迷恋，将共同感到悔恨。

第十三篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

作为税收问题的继续，我们可以适当地考虑节约问题。从一件事上节约下来的金钱，可以有益地应用到另一件事上，而人民的荷包里就可少掏出这么多的钱。如果各州联合于一个政府下面，那么全国只要负担一份公务人员的薪金；如果各州分为几个邦联，就需要负担许多份不同的公务员薪金，而且其中的每一份，就主要部门而论，范围与全国政府所需要的同样广大。把各州分为十三个各不相同的独立国，是一个过于奢想的计划，而且充满危险，不会有许多人拥护。那些考虑肢解这个国家的人们的意见，一般倾向于组成三个邦联——一个包括北部四州，另一个包括中部四州，第三个包括南部五州。组成更多邦联的可能性是很小的。按照这样的分配，每个邦联所包括的领土面积就大于大不列颠。没有一个见多识广的人会认为，这样一个邦联的事务，可以由一个在组织机构方面没有制宪会议提出的那么广泛的政府来适当地进行管理。当一个州的面积达到一定大小时，它对政府能力和管理方式的需要，和一个大得多的州是一样的。这种意见不可能精确地予以证明，因为没有有一个尺度可以用来衡量管理一定人数的政府必需的统治权的分量。但是当我们想到大不列颠岛，面积大小同每个设想的邦联差不多，大约包括八百万人，当我们考虑到，把这么庞大的一个社会上的热情引向公益事业需要多少权力时，我们就没有理由怀疑，同样一份权力在人数多得多的社会里执行同样的任务是绰绰有余的。统治权，如果组织适当、运用适当，就能够把它的力量发挥到很大的限度；而且通过对其从属机构的适当安排，在某种意义上能在一个国家的各个部分得到扩大。

假定可能由各州划分成的每个邦联需要一个没有人们提议的那样庞大的政府，那么这一假定可以用另一假定来充实。这一假定比用三个邦联代替一个总的联邦的可能性更大。如果我们结合各州的习惯和偏见，专心注意地理上和商业上的考虑，就可以使我们得出如下结论：在分裂的情况下，各州会非常自然地联合在两个政府下面。东部四州，由于形成全国同情和全国性密切联系的那些原因，一定会联合起来。纽约州由于它所处的地位，决不会愚蠢到用反对得不到支持的软弱侧面来对抗那个邦联的压力。另外还有其他明显的理由会促使它加入那个邦联。新泽西州作为反对这个仍然比较强大的邦联边界是太小了，这个州加入这个邦联似乎也没有什么障碍。甚至宾夕法尼亚州也有加入北部联盟的强烈动机。以自己的航运业为基础进行积极的对外贸易，是它的真正政策，而且是符合其公民的意见和性格的。地位更靠南部的各州，由于情况不同，也许对鼓励航海不感多大兴趣。他们也许喜欢这样的制度：一切国家都可无限制地成为他们商品的运送者和购买者。宾夕法尼亚州也许不想在一种与自己的政策相反的联系中破坏自己的利益。既然该州必然要成为边疆，它会认为最安全的是使自己无掩蔽的一面与其朝着力量较大的北部邦联，不如朝着力量较弱的南部邦联。这样会使它有最好的机会避免成为美国的佛兰德。无论宾夕法尼亚州的决定如何，如果北部邦联包括新泽西州在内，该州的南面不象会有一个以上的邦联。

十三个州要比一半、三分之一或任何小于十三个数目的州能更好地维持一个全国政府，再也没有比这更清楚的事了。这个意见在排除对现有计划的反对方面一定有很大的影响，这个计划是以消费原则为基础的。这种反对意见，如果我们仔细加以研究，在各方面都是站不住脚的。

如果除了考虑到好几份公务员薪金以外，我们还要考虑为了警卫各邦联间的内陆交通，防止非法贸易而必须雇用的人数，这些人由于税收的需要，迟早会产生的。如果我们还考虑到由各州划分而成的各国之间的猜忌和冲突所不可避免地产生的军事机构，我们将会清楚地发现，分裂对于经济的危害，不亚于对于各部分的安定、商业、税收和自由的危害。

普布利乌斯

原载1787年11月30日，星期五，《纽约邮报》

第十四篇

(麦迪逊)

致纽约州人民：

我们已经知道联邦的必要性，因为它是防御外来危险的堡垒，是我们的和平保卫者，是我们的商业和其他公益的保护者；只有联邦才能代替破坏旧世界自由的军事机构，才能适当地医治党争的弊病，这种弊病证明对其他民主政府是致命的，而且在我们自己的政府中也已显出严重征候。在我们探究的这个部门之内，还有一个反对意见需要注意，这种反对意见是由于联邦的范围太大而产生的。就这个问题表示一些意见是比较合适的，因为我们看到，新宪法的反对者为了利用想象中的困难来弥补他们努力寻找而又无法找到的牢靠的反对理由，就利用了对于共和政府在实践中方面的流行偏见。

把共和政府只限于一个狭小区域的错误看法，在以前几篇论文中已经予以阐明和驳斥。我只在这里说明，这种错误看法的产生和传布，似乎主要由于把共和政体和民主政体混淆起来，并且把根据后者的性质得出的推论应用于前者。两种政体的真正区别已在前面论及。在民主政体下，人民会合在一起，亲自管理政府；在共和政府下，他们通过代表和代理人组织和管理政府。所以，民主政体将限于一个小小的地区，共和政体能扩展到一个大的地区。

除了这种偶然产生的错误以外，还有一些名作家的伎俩，他们的作品在形成现代政见的标准方面有很大分量。作为君主专制政体或君主立宪政体的人民，他们竭力设法夸大这些政体的优点或掩饰其弊病，把它们同共和政体的弊病和缺点进行比较，并举出古代希腊和现代意大利的骚乱的民主政体作为后者的标本。由于名称的混淆，很容易把只能应用于民主政体的评论转用于共和政体；其中就有这样的评论：共和政体只能在生活于小范围国土上的少数居民中建立起来。

这样的谬误很少为人们察觉，因为古代大多数民众政府属于民主政体的类型；即使在代议制的创始地现代欧洲，也看不到一个完全民主、同时完全建立在这一原则基础上的政府实例。如果欧洲有在政府中发现这种伟大的机械动力的功劳，那么通过能把这个最大的政治团体的意志集中起来的简单机构，并且把它的力量引向公益所需要的任何目标，那么，美国就有权要求这样的功劳：它把这种发现变成了范围广大的纯粹共和政体的基础。可叹的是，任何公民都希望剥夺美国的另外的功劳，也就是在建立目前正在考虑的广泛制度方面发挥其充分效用的那种功劳。

由于民主政体的自然范围是从中心点到达这样的距离：它正好使最远的公民能因公务需要而经常集合，包括的人数不超过能参加那些公务活动的人数；所以，共和政体的自然范围，就是从中心点到达刚好使代表能因管理公务需要而集合的距离。能够说合众国的范围超过了这个距离吗？大西洋沿岸是美国最长的一边，十三年来，各州代表几乎不断地集合，距离最远的各州议员并没有由于比国会附近各州的议员中断出席会议的时间更长而有什么过失，凡是有这些想法的人，是不会这样说的。

让我们根据联邦的实际面积，对这有趣的问题作一比较恰当的估计。和约确定的疆域是：东到大西洋，南达纬度三十一度，西至密西西比河，北是一条不规则的界线，有些地方超过四十五度，其他地方低到四十二度，伊利湖南岸就在这个纬度的下面。计算从三十一度到四十五度的距离，总共九百七十三英里；计算从三十一度到四十二度的距离，共有七百六十四英里半。取平均数作为距离，共有八百六十八又四分之三英里。从大西洋到密西西比河的平均距离，大概不超过七百五十英里。把这个范围与欧洲几个国家进行比较，看来可以证明我们的制度是可以适应这个范围的。我们的领域并不比德国大很多，在德国有一个代表整个帝国的国会经常集会的。它也不比最近被肢解以前的波兰大很多，那里的最高权力掌握在国会手里。且不说法国和西班牙，我们发现，大不列颠面积可能小一些，可是这个岛国北端的代表到达国会的行程，和美国最遥远部分的代表到达国会所需要的行程同样遥远。

这样来看问题也许是受人称赞的，但还有一些意见会放在更加令人满意的位置上。

首先，必须记住，全国政府并未赋予制定和执行法律的全权。它的职权仅限于某些固定的同共和国所有成员有关、而任何个别条款却又不能达到的对象。下属政府能够管理那些可以分

别予以考虑的其他事物，并将保持其应有的权力和活动。如果制宪会议的方案提议撤销各州政府，那么方案的反对者就有反对的理由，虽然不难指出，如果各州政府被撤销，全国政府就不得不根据自卫原则恢复它们固有的权限。

其次要说明的是：联邦宪法的直接目的是保证最初十三个州的联合，我们知道这是做得到的；此外，再增加由十三州内部产生、或十三州附近的其他各州，也是同样做得到的，这一点毋庸置疑。至于对我国西北边境上那些零碎领土所需要的安排，必须留给进一步的探索和经验能使那些更适合于这种工作的人去进行。

第三点要说明的是：新的改进将便利整个联邦的相互交往。各处的道路会缩短并且保持更好的状态；旅客的招待设施将会增多和改善；东部的内河航运将在十三个州的整个范围内全部、或几乎是全部开放。西部地区和大西洋沿岸地区之间以及这两个地区内部的交通，借助于大自然恩赐我国的纵横交错的许多水道，将愈来愈便利，用人工连接这些水道并把它完成是没有什么困难的。

第四点更加重要的理由是：差不多每个州都有一面是边境，因此，对自己安全的关注会诱使它为了全面防御而作出某些牺牲。所以离联邦中心最远、平时分享联邦利益可能最少的各州，同时将是外国的紧邻，在某些特殊情况下，最需要联邦的兵力和资源。对于佐治亚州或西部或东北边境诸州来说，派代表参加政府可能是不方便的；但是它们单独和入侵敌人作战，甚至单独支付防备邻国的不断威胁的全部费用就更感麻烦了。所以，如果它们从联邦取得的利益在某些方面比较近各州少，在其他方面却能取得更大的利益，这样就保持了适当的平衡。

同胞们，我把这些意见提交你们，深信常常表示你们的决定特点的良知，会承认这些意见的应有重要性和意义的；我还深信，困难无论怎样可怕，困难赖以产生的谬误无论怎样风靡一时，你们决不会让困难把你们驱入阴暗可怕的境地，这正是赞成不联合的人们要把你们引入的那种境地。切勿听信那种不合情理的说法，它告诉你们：被许多感情的联系结合在一起的美国人民，再不能像一个家庭的成员那样生活在一起；再不能继续互相保护他们的共同幸福；再不能作为一个可尊敬的和繁荣昌盛的伟大国家的同胞了。切勿听信这样的说法，它无礼地告诉你们：推荐给你们采纳的那种政体，在政治领域里是一种新奇的东西；它在最狂热的设计者的理论中没有地位；它轻率地尝试不可能完成的事情。不，同胞们，别听这种胡言乱语。别让这种语言带来的毒素毒害你们的心灵。美国公民的血管里流通着同源的血液，他们在保卫神圣权利时鲜血又流在一起，这就使他们的联合神圣不可侵犯，那种把他们变成外人、敌人或仇人的主张，会使人们不寒而栗。如果要回避新奇事物，那么请相信我，所有最惊人的新奇事物、所有最不切实际的计划、所有最轻率的尝试，都是为了保持我们的自由和增进我们的幸福而给我们带来分裂。为什么扩大的共和国的尝试会遭到反对，仅仅因为它包含有新东西么？当美国人民对以前的和其他国家的意见加以适当考虑的同时，却不让对古人、惯例或名声的盲目崇拜压倒自己良知的建议，压倒对自己处境的认识和自己的经验教训，这难道不是他们的光荣吗？美国舞台上出现了许多有利于私人权利和公众幸福的新变革，子孙后代会因这些变革、全世界也会有所借鉴而感激这种大胆精神。如果革命领袖不采取前所未见的重要步骤，也不建立一个并无先例的政府，合众国人民可能至今还是被错误指导的议会的悲惨牺牲品，最好的情况也不过是在某些破坏他人自由的政体的压迫之下从事艰辛的劳动。这是美国的幸福，我们相信，这也是全人类的幸福，美国人民在追求一种新的和更为崇高的事业。他们完成了一次人类社会史上无可比拟的革命。他们建立了地球上尚无范例的政府组织。他们设计了一个伟大的邦联，他们的后继者有义务改进它，并使它永存下去。如果他们的工作有不完善的地方，那么我们会因他们的缺点太少而感到惊奇。如果他们在于联邦的结构上犯了最大的错误，是由于这是最难完成的工作；你们的制宪会议的决议为这项工作提供了新的形式，而你们现在要讨论和决定的正是那个决议。

普布利乌斯

第十五篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

同胞们，在前几篇文章里，我力求用清楚而令人信服的说明向你们提出联邦对你们的政治安全和幸福的重要意义。我曾向你们说明：如果你们让联结美国人民的神圣纽带被野心或贪婪、妒忌或谬论切断或解开，你们就会面临错综复杂的危险。在以后的共同探讨中，我们宣扬的真理将从以前未曾注意的事实和论据中得到进一步的证实。如果你们要走的道路在某些地方使你们觉得乏味或厌烦，你们就要想到，你们正在寻求能引起自由人民注意的一个最重要问题的知识，你们必须通过的原野本身是辽阔广大的，而诡辩法在路上设置的迷宫又不必要地增加了旅程的困难。我的目的是，尽可能用简单扼要的方式清除你们前进道路上的障碍，而不使速度影响效果。

在实行我为讨论这个问题所拟定的计划时，需要考察的下一个论点是“目前的邦联政府不足以维持联邦”。也许有人要问：何必要用推论或证明来说明一个根本无人辩驳或怀疑、各阶级的人一致同意、实质上为新宪法的反对者和赞成者一致承认的论点呢？必须老实承认，不管他们在其他各方面看法多么不同，一般说来在如下的意见上至少是一致的：就是说我们的国家制度存在着实质性的缺陷，必须设法使我们摆脱迫在眉睫的混乱状态。支持这个意见的种种事实，已不再是猜测的了。这些事实一般人民都已感觉到，而且终于迫使那些对使我们陷入困境的错误政策负主要责任的人勉强承认，我们联邦政府的计划中的确存在着那些缺陷，它们早已为联邦的明智的赞助者所指出，并且深表遗憾。

其实，我们可以正确地说，现在几乎达到国家蒙受耻辱的最后阶段了。凡是能伤害一个独立国家的尊严或降低其品格的事情，我们差不多都经历过了。在人们中间难道还存在由于我们受到各种约束而必须履行的高尚保证吗？这些保证经常遭到恬不知耻的破坏。在保持我们的政治存在的危急存亡之际，我们不是向外国人和本国公民借过债吗？对于偿清这些债务依然未作任何适当的或令人满意的准备。某个国家不是占领着我们宝贵的领土和重要的要塞，而这些按照明确的规定不是早就应该交出了么？这些地方依旧被保留，既有害于我们的利益，同样有害于我们的主权。我们能够表示愤慨或者打退这种侵略吗？我们既无军队，又无钱财，也无政府。(20) 我们能够庄严地提出抗议吗？首先必须洗刷同一条约使我们的信用蒙受的污损。根据自然条件和条约我们有资格参加密西西比河的自由航行吗？西班牙把我们排除在这种航行之外。在发生公共危险的时候，公共的荣誉不是不可缺少的应变能力么？我们似乎认为它的动因无望和不可挽回而放弃了。商业对国家财富难道不重要吗？我们的商业已衰败到了极点。外国列强心目中的威望，不是能够防备外国的侵略吗？我们的政府低能，甚至禁止他们同我们进行谈判。我们的驻外大使，只是模拟的主权的装饰品。土地价格暴跌不是国家穷困的象征吗？我国大部分熟地的价格大大低于用市场上荒地数量来说明的价格，而且只能用缺少私人的和公共的信用来充分说明，这个情况在各个阶层中间流行，非常惊人，并且有一种降低各种财产价格的直接趋势。私人信用不是工业的朋友和保护人吗？有关借贷的最有用的那种信用，被缩小在最小的范围内，这主要是认为货币的不可靠甚于货币的缺少。为了把这些既不会给予我们欢乐，也不会给我们教益的详情细节减缩一下，总的说来，我们可以这样提出问题：凡是能降临像我们这样特别享有优越自然条件的社会的全国性混乱、贫穷和无意义的象征，还有什么没有成为我们普遍不幸的悲惨事实呢？

这就是那些原理和议论把我们引入的忧郁境地，现在它们又要制止我们接受新提出的宪法；它们并不满足于把我们导向悬崖的边缘，似乎决定把我们投入那种在下面等待着我们的深渊。同胞们，在这里由于应该影响一个进步民族的每种动机所迫，让我们为我们的安全、平静、尊严和名誉坚持我们的立场吧！让我们最后把那长期以来引诱我们脱离幸福和繁荣道路的具有致命魔力的事物摧毁吧！

前面业已指出，种种难以歪曲的事实的确使人们对我们的国家制度中存在着实质性缺点这一抽象命题产生了一致同意的看法；但是联邦措施的宿敌方面所作让步的效用，却被他们对矫正方法的坚决反对所破坏，他们反对能给予一个成功机会的唯一原则。他们在承认合众国政府无能的同时，却反对授予政府补充此种能力所需的各种权力。他们似乎依然指望相互矛盾和互不相容的事情；指望加强联邦的权力而不减少州的权力；指望联邦享有统治权，而各个成员又享

有完全的独立。总之，他们似乎仍然盲目崇拜主权内的主权 这种政治上的怪物。这就必须充分指出邦联政府的主要缺点，以便证明我们所经历的祸患并非来自局部的或细小的缺点，而是来自这个建筑物结构上的基本错误，除了改变建筑物的首要原则和更换栋梁以外，是无法修理的。

目前邦联政府结构上的主要弊病，在于立法 原则是以各州 或各州政府 的共同的或集体的权能 为单位，而不是以它们包含的各个个人 为单位。虽然这一原则并没有贯穿到授予联邦的全部权力之中，然而它却渗透到并且支配着那些决定其他权力的效率的权力之中了。除了按比例分配的规则，合众国还有一种征调人员和征收款项的并不明确的处置权；但是各州却无权通过约束美国公民个人的规定实现以上目的。这种情况的结果是，虽然在理论上他们的有关这些问题的决定在宪法上是使联邦成员受约束的法律，但在实际上只不过是各州随意遵守或不遵守的一种劝告罢了。

这是人类思想不合情理的一个突出的实例，在我们从经验中得到有关此问题的所有告诫以后，仍然会发现有人反对新宪法，因为它脱离了一项原则，而该原则却是旧宪法的致命伤，本身显然是与政府 的观念不相容的；简言之，该原则如果终于要执行的话，必然要用粗暴的武力来代替温和的政令。

独立国之间为了某些特定的目的而订立同盟或联盟的主张，决不是不合理的或行不通的，同这些目的有关的时间、地点、情况和数量等方面的一切详情细节均由盟约予以明确规定，什么事情也不留待未来酌定，盟约的履行要看双方的诚意。所有文明国家之间都有这种盟约，它们遭受战争与和平的经常变迁，订约国家既有遵守的也有不遵守的，要视其利益或情感而定。本世纪初，此种盟约在欧洲风行一时，当时的政治家一厢情愿地希望从盟约中得到好处，结果并未实现。为了要建立世界那一部分的力量平衡与和平，用尽了一切谈判方法，成立了三国联盟和四国联盟。但是这些联盟总是刚一订立就被破坏，这就给予人类一种有益而苦恼的教训：那些除了诚意的义务以外别无其他制裁手段、而且使和平与正义的一般考虑与任何直接利益或情感冲动相对立的盟约是多么的不可靠啊。

如果使我国的某些州处于同样的相互关系，并且放弃一种普遍的随意监督 计划，那么此方案的确是有害的，会使我们遭到第一个题目下面所列举的一切祸患；但它至少会有不是自相矛盾而又切实可行的优点。放弃对邦联政府的一切看法，就会使我们组成一个简单的攻守同盟；就会使我们处于敌友关系交替变化的境地。因为由外国的阴谋滋养而成的相互嫉妒和对抗要求我们这样做。

但是，如果我们不愿处于这种可怕的境地，如果我们仍然坚持全国政府的计划，或者同样坚持由立法机关指导的监督权，我们就必须决定把那些构成同盟和政府之间主要区别的成分加入我们的计划；我们必须使联邦的权威达到政府的唯一真正对象——公民个人的身上。

政府意味着有权制定法律。对法律观念来说，主要是必须附有限制手段；换言之，不守法要处以刑罚或惩罚。如果不守法而不受处罚，貌似法律的决议或命令事实上只不过是劝告或建议而已。这种处罚，无论是什么样的处罚，只能用两种方法来处理：由法院和司法人员处理，或者由军事力量来处理；行政上的强制，或者武力上的强制。第一种方法显然只能应用于个人；后一种方法必然要用来对付政治团体、社团或各州。显然没有一种司法程序能够作为强迫遵守法律的最后手段。对读者可以宣判，但这类判决只能用武力来执行。当总的权力限于组成这种权力的社团的集体机构时，每次违反法律必然造成战争状态；武力强制执行必然会成为人民遵守法律的唯一工具。这种事态当然不配具有政府的名义，任何慎重的人也不会把自己的幸福托付给它。

过去曾经有人告诉我们说，不至于会发生各州违犯联邦当局规章的情形；公益感会主宰成员的行为，并使它们完全依从联邦宪法的一切要求。目前，当我们将要从智慧和经验的至理名言当中得到更多教训时，这种言辞同我们现在从同一个地方听到的大部分的说法一样，都将被认为荒诞不经。这种说法总是暴露了全然不知驱使人类行为的真正动力，并且违背了建立民权的原始动机。究竟为什么要组织政府呢？因为如果没有约束，人的情感就不会听从理智和正义的指挥。是否已经发现人的团体的作为比个人更加正直或更加无私的呢？人类行为的正确观察家已经作出与此相反的结论，而且此种结论是有明显的理由作根据的。就名誉而论，当恶行的臭名由许多人分担时，其影响要比单独落在一个人身上要小一些。党争精神容易玷污人们的所有团体的思想，往往会促使组成团体的个人行为不当而且过度，而他们以私人身份对此是会感到羞愧的。

除此以外，在统治权的本质中有一种对控制的急躁感，因而使那些受权行使统治权的人用

一种邪恶的眼光来看待一切外来的约束或指挥其行动的企图。由于这种精神，在每个根据共同利益的原则由若干较小统治权组成的政治团体中，在从属的轨道里会发现有一种离心趋势，由于这种趋势的作用，每个团体一直在力求脱离共同的中心。这种趋势是不难说明的。它起因于对权力的爱好。被约束的或被削减的权力，几乎经常是用以约束或削减那种权力的对手和仇敌。这个简单的道理将教育我们，作出这样期望的理由是多么的不充分：受托管理邦联某些成员的事务的人，将随时准备非常乐意、毫无偏见地关怀公共福利，执行总权力机构的决议或命令。由于人类的天性，往往产生与此相反的结果。

因此，如果邦联的措施没有一定的行政机关的干预就不能执行，那么执行这些措施的前景是很渺茫的。各个成员州的统治者无论有无宪法上的权利这样做，都会亲自着手判断这些措施是否适当。他们会考虑，已经提出的或要求的事情是否符合他们的直接利益或目的；会考虑接受这些东西的暂时便利或不便。他们会以偏私和怀疑的精神对这一切进行研究，既不了解对于作出正确判断必不可少的国家情况和政治理由，而又强烈偏爱局部事物，因而不会不导致错误的决定。在组成邦联的每个成员州里，同样的过程必然会得到重复，于是整个议事机构拟订的计划的执行，往往由于各部分的不正确的和偏私的意见的判断而变幻无常。凡是熟悉人民立法机关程序的人，都亲自目睹在没有外界条件的压力下，要使他们在重要问题上作出一致的决定往往是多么的困难。他们很容易设想，在不同地点、时间和印象下要引导若干这样的会议，渴望它在同样的意见和目的上进行合作，一定是多么的不可能。

至于说到我们的情况，按照邦联政府的条件，对于完全执行联邦的每个重要措施，必须有十三个独立主权的意见一致。事情果然不出所料。联邦的措施并未执行；各州的懈怠情况逐渐达于极端，终于阻止了全国政府全部车轮的运转，使它们可怕地停顿下来。国会当时几乎没有维持政府形式的手段，直到各州能有时间同意一个更具体的东西来代替目前有名无实的联邦政府。事情并非一下子就达到了这种绝望的极端，前面详述的那些原因，最初只是使各州在服从联邦的要求上出现了程度上不平等和不相称的情况。做得较差的那些州，给予服从的或很少不尽职责的那些州以作为口实的榜样和利己的诱惑。为什么我们要比同我们一起进行政治航行的那些州做得更多呢？为什么我们要同意负担超过正当份额的公共负担呢？这类话是人类的自私心所不能抵制的，即使高瞻远瞩的人也不能立即予以驳斥。每个州听从了关于眼前利益或便利的劝导，相继收回自己的支持，直到脆弱而动摇的建筑物似乎就要倒在我们头上，使我们在其废墟下面压得粉身碎骨。

普布利乌斯

原载1787年12月4日，星期二，《纽约邮报》

第十六篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

以各州或社会团体作为政治单位的立法原则的趋向，如我们在实验中所作的示范那样，同样已由我们有所论述的所有其他邦联政府遭遇的事实所证实，而且是同它在那些政体中的流行程度完全相称的。为了证明这一事实，就值得特别详细地加以研究。我只在这里讲一讲下面一点就满足了：在历史留给我们的所有的古代邦联中，吕西亚同盟和亚该亚同盟，就其遗迹而言，似乎最不受那种错误原则的束缚，因而最值得，而且也慨然获得了政论家的赞美。

这个罕见的原则，可以正确而强调地称之为无政府状态的根源。人们已发现，联邦成员的失职是其自身的自然和必然的产物；每当发生失职情况，宪法上唯一的纠正办法就是武力，而使用武力的直接结果就是内战。

有待探讨的是，那么可厌的一部政府机器运用到我们这里时，能在多大程度上符合它的目的。如果全国政府没有一支可以经常利用的庞大的军队，就根本不能使用武力，或者说，一旦使用武力，就等于邦联各部分之间进行一场有关违背盟约的战争，而最可能占优势的是最强大的集团，无论该集团是否由赞成或反对总的权力的成员组成的。很少会发生对失职的纠正只限于一个成员的情况，如果有一个以上的成员失职，同样的处境会使它们为了共同防御而联合起来。除了这种同情的动机以外，如果一个强大而有势力的州恰巧是侵略的成员，它通常对邻近各州会有足够的威信把它们当中的某些州争取为志同道合的伙伴。对威胁共同自由的冠冕堂皇的论点是容易制造出来的，对当事者的缺点进行貌似有理的申辩也不难编造，以引起恐惧，激起愤怒，甚至赢得了那些并未受到失职指责的各州的好感。这种情况很可能发生，因为比较大的成员州有时由于其领导人野心勃勃的预谋而可能失职，其目的在于摆脱对扩大其个人权力计划的一切外来约束。为要更有效地达到此项结果，他们很可能事先笼络邻近各州的领导人物。如果国内找不到伙伴，就求助于国外列强，而它们很少不愿意鼓励联邦的不和，因为它们对邦联的牢固团结非常恐惧。一旦战争发动，就无法节制人们的激情。受伤的自尊心和激情的煽动，容易使联邦用武力对付的各州为报仇雪耻和避免可耻的屈辱而走向极端。第一次的这类战争，其结局可能是联邦的瓦解。

这可以认为是邦联的突然死亡。如果联邦制度不能迅速以比较稳妥的方式进行革新，那么它的比较自然的死亡看来就是我们即将经历的事情。考虑到本国的风尚，服从的各州不可能经常以参加反对不服从的各州的战争来支持联邦的权威。它们往往会采用使失职各州和自己处于同等地位这种比较和缓的办法；使失职成员仿效自己的榜样。于是全体成员的过失就成为全体成员的保障了。我们过去的经验充分显示了这种精神的作用。确定何时宜于使用武力，实际上会有一种不可克服的困难。在时常成为失职原因的分担款项的条款中，往往无法决定究竟是由于不愿分担还是由于不能分担。不能分担的托词往往会随时使用。这种情况一定会弄得自己臭名远扬，谬论被察觉，而且充分肯定使用强制的紧急手段是正当的。很容易看出，单只这个问题每逢发生时，就会为在全国会议的大多数中推行不公的和压制的派别观点，开辟了广阔的领域。

各州不应该赞成这样一部宪法：它只能借助于一支庞大的、待命而动的军队来执行政府的一般要求或命令，这一点看来是不费气力就可以得到证明的。这就是那些希望否认将行动权力扩及个人的人们所关注的明显抉择。这样一种计划，如果终于得到实行，立即就会蜕化为军事专政，但是人们将会发现，这种计划在各方面都是行不通的。联邦的财源不足以维持一支能使比较大的各州恪尽职责的相当庞大的军队，而且首先也不可能为建立这样一支军队提供资金。凡是考虑到目前某些州各自人口稠密和力量庞大的情况，并展望它们的未来哪怕是半个世纪以后的情形的人，立刻就会认为旨在用法律管理它们的集体行动，并且用高压手段对同一集体强制执行的任何计划都是无用的梦幻而加以摒弃。此类计划，与古代神话中英雄和神人驯服怪兽的故事同样荒唐无稽。

即使在那些由比我们许多县还小的成员组成的邦联里，由军事高压手段支持的独立自主的各州的立法原则也从未生效。除了对付弱小成员以外，很少打算使用这种原则；而且在大多数情况下，强迫那些倔强的和不服从的成员的企图，已经成了进行流血战争的信号，在这种战争中，邦联的一半成员会举起反对另一半成员的旗帜。

对聪明人来说，这些意见产生的结果显然是：总而言之，如果可能建立一个能够管理公共事务并保持全国安宁的联邦政府，就其负责关心的对象而言，它所根据的原则一定和新宪法的反对者的主张背道而驰。这个政府必须将其作用传给公民个人。它一定不需要中间的立法机关，但是必须有权使用普通行政长官的权力去执行自己的决议。国家权力的尊严必须通过司法机关来表示。联邦政府和各州政府一样，自己必须能直接说明每个个人的希望和恐惧，并吸引对人心最有影响的情感来支持自己。简言之，它必须据有州政府所有的一切手段，并有权采用州政府所行使的一切方法，以执行委托给它的权力。

这种理论也许会有人反对说：如果任何一个州不满联邦的权限，它在任何时候就能阻碍联邦法律的执行，由于相反计划受到非难，而需要把问题同样引向使用武力的结局。

只要我们能抓住仅仅不服从与直接的和积极的反抗这二者之间的基本区别，这种貌似有理的反对意见就会立刻消失了。如果实施联邦的议案必须有州议会的参与，那么州议会只要不采取行动，或者行动时瞻前顾后，这个议案就会失败。这种失职可以用装模作样而不具体的条款来掩饰，以便不会表现出来，当然也不会引起人民对宪法的安全感到惊慌。州的领导人物甚至还会以暂时的便利、豁免或方便为理由，自夸这种不正当的侵犯行为是自己的功劳呢！

但是，假使全国政府的法律的执行，不需要州议会的干预，假使这种法律能直接在公民身上生效，州政府要是不公开粗暴地行使不合宪法的权力，就无法阻止其进展。懈怠或逃避都不能适应这个目的。州政府只得采取行动，并且按照这样的方式行动，以致使人无法怀疑它们侵犯了国家权利。这种性质的试验，在有一定能力进行自卫的宪法面前以及有足够觉悟、能辨别合法行使权力和非法篡权的人民面前，经常是危险的。这种试验的成功，不仅需要议会中有个多数派，而且还需要司法机关和人民团体的合作。如果法官不参与议会的阴谋，他们会宣判这多数的决议违反国家最高法律，违反宪法和无效。如果人民没有受到州议员精神的感染，他们作为宪法的自然保护人，会加重天平上国家这一边的砝码，使之在这种争执中取得决定性优势。这种尝试不能常常轻率或鲁莽地进行，因为这种进行很少不使发起人遭到危险，除非是在残暴地行使联邦权威的情况下。

如果反对全国政府的是难以驾驭的个人或妨害治安者的扰乱行为，那么就可以采用州政府经常用来对付此种祸害的方法加以压服。地方长官，等于国家的司法部长，不管他来源如何，无疑会随时准备像保卫地方法规一样来保卫国家法规免受个人肆无忌惮的侵犯。至于那些有时扰乱社会秩序的局部暴动和叛乱，或者由于微不足道的派别的阴谋，或者由于并不影响社会整体的突然或偶然的不满情绪，全国政府对于这种变乱能够用比任何一个成员州都更为广泛的对策加以镇压。至于在某些紧要关头在全国或全国大部分地区爆发的那些不共戴天的宿怨，或者是由于政府所造成的重大不满，或者由于某种强烈的普遍发作蔓延，这类宿怨并不属于任何正常的估计范围。当这些事态发生时，通常相当于发生革命和国家的瓦解。没有一种政府能经常避免或控制它们。希望防止人们所不能预测或预防的大事是徒劳的，而反对一个不能履行它不可能履行的事情的政府是毫无用处的。

第十七篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

另一种异议与我在前一篇论文中已经论述并作了答复的异议性质不同，也许同样会被用来反对美国个别公民的立法原则。可能说：它会使联邦政府过于强大，使它能吸收那些可能被认为为了局部目的而适于留给各州的剩余权力。即使容许任何懂道理的人所需要的那种对权力爱好的最大自由，我承认我也难以发现委任管理全国政府的人有什么原因要剥夺各州的那些权限。我觉得一个州内部治安的管理对野心的引诱力是极其微小的。商业、金融、谈判和战争，对于受那种情感支配的人来说，似乎已包含一切有诱惑力的目标，而达到那些目标所必需的一切权力，首先就应该交付给全国家的得到委托的人。审判同一个州的公民之间的私事，监督农业以及其他同样性质的事务，简言之，凡是宜于由地方立法机关考虑的那些事情，决不能成为全国司法权渴望关注的事情。因此联邦会议中不可能存在篡夺与它们有关的权力的倾向，因为行使那些权力的企图既困难又无效；而且由此而据有那些权力，对于全国政府的尊严、重要性和名声来说，也毫无作用。

为了辩论起见，承认仅是对统治的放肆和渴望就足以产生那种倾向。但是仍然可以肯定，国家代表的选举团体的理智，或者说几个州的人民的理智仍会控制这种贪得无厌的欲望。州政府侵犯国家权力总是比全国政府侵犯州的权力容易得多。证明这个问题，关键在于州政府——如果它们正直而谨慎地管理其事务的话——通常对人民具有较大程度的影响。这一情况同时也教导我们：所有联邦制度中都有一种固有的弱点；因而给予它们符合自由原则的一切力量，在它们的组织内也不会花费过多力气的。

州政府在影响方面所具有的优势，一部分是由于全国政府的结构松弛，而主要是由于州政府所注意的对象的性质。

众所周知的事实是：人性的情感通常随着对象的距离或散漫情况而减弱。根据这个原则，一个人对家庭的依附胜于对邻居的依附，对邻居的依附胜于对整个社会的依附。各州人民对他们的地方政府往往比对联邦政府怀有更强烈的偏袒，除非这一原则的力量为后者的大为优越的管理所破坏。

人心的这个强烈倾向，会在各州管理的对象上得到有力的帮助。

各种比较微小的利益，必须由地方政府管理，这些利益会形成许多影响的溪流，流经社会的每个部分；然而如果不涉及过于冗长乏味的细节来补偿它可能提供的教诲，这些利益是不能予以详细论述的。

有一种特殊的便利属于州政府的职权范围，单是这种便利就足以把这个问题清楚而满意地加以阐明——我指的是对刑事和民事案件审判的一般管理。这在所有一切当中是民众服从和依附的最有力、最普遍和最吸引力的根源。正是这一点，作为生命和财产的直接可见的保护人，由于其利益和恐怖经常在众目睽睽之下进行，并管理一切个人利益和个人感觉最敏锐最关心的日常事件，所以比在任何其他情况下更有助于使人们得到热爱、尊重和崇敬政府的印象。社会的这个伟大的接合剂，不受其他原因的影响，几乎完全通过各州政府的渠道自行扩散，它将保证州政府对各自的公民有一种非常明确的绝对统治权，使它们经常能与联邦的权力完全保持平衡，并且往往是联邦权力的危险的争夺者。

另一方面，全国政府的作用很少直接被公民群众所注意，来自这种作用的利益，主要将为理论家们所发觉而且得到他们的重视。关于比较一般性的利益，是不易为人民深切地感觉的，同样，也不易引起一种习惯的义务感和积极的依附感。

有关于这个题目的论述，已被我们所熟悉的一切联邦制度的经验以及同它们略有类似之处的一切其他制度的经验所证明。

虽然古代的封建制度严格说来并非邦联，但它们却有点那种联合的性质。有一个共同的领袖、酋长或元首，他的权力达于全国；若干分得大片土地的诸侯或封臣，以及许多下等诸侯或

家臣，他们根据对封臣的忠顺或服从的条件占有和耕种这片土地。每个主要诸侯在他自己的领地之内就是一种君主。这个情况所产生的结果就是继续不断地反抗君主的权力，大的贵族或主要领主之间经常发生战争。国家首脑的权力一般过于弱小，不足以维持公共和平，也不足以保护人民免受直属领主的压迫。欧洲事务的这段时期，历史学家着重称之为封建无政府时期。

当一个君主是精力旺盛、好战成性、能力高强的人时，他会取得个人的威信和势力，而这在当时是符合比较正规的权威的目的。但一般说来，贵族的权力总是超过君主的权力；在很多情况下，君主的统治权完全被剥夺，而较大的封地就成为独立的侯国或国家。在君主最后胜过诸侯的例子中，其成功的原因主要在于那些诸侯对其下属暴虐无道。贵族等于君主的敌人和老百姓的压迫者，因而为两者所畏惧和憎恶，一直到共同的危险和利益使两者联合起来，对贵族的权力形成致命的打击。如果贵族行事仁厚、公正，维持家臣和仆从的忠诚，那么他们和君主之间的竞争的结果几乎总会对他们有利，而且会削弱或颠覆王权。

这并不是一个仅仅根据推论或臆测而得出的论断。在可以引证的实例中，苏格兰可以作为一个令人信服的例子。很早就引入该国的氏族精神，使贵族通过亲戚般的联系把自己及其从臣团结在一起，使得贵族统治经常胜过君主的权力，直到与英国合并以后才制服了它那种强悍的不服管辖的精神，并把它纳入从属法规之内，那些法规是比较合理和比较有力的民政制度以前在英国制定的。

邦联中各个政府可以恰当地与封建贵族相比拟；根据上述理由，它们具有一种对自己有利的优点，所以它们一般会得到人民的信任和善意，有了如此重要的支持，它们就能有效地反对全国政府的一切侵犯。如果它们不能抵制全国政府合法而必要的权力，那就好了。类似之处就在于两者都在争夺权力，以及大部分社会力量集中于某些贮藏的场所，这些力量在某种情况下由个别人处置，而在另一种情况下，则由政治团体处置。

对同过去邦联政府有关的事件的简要回顾，将进一步说明这个重要的原理；对这个原理不加注意是造成我们政治错误的重大原因，并且把我们的关切导致错误的方面。这篇回顾将成为以后几篇论文的主题。

普布利乌斯

第十八篇

(汉密尔顿、麦迪逊)

致纽约州人民：

在古代的许多邦联中，最大的是在安菲替温尼会议之下组成的希腊共和国联盟，从这个著名组织留传下来的最好的记录看来，它同目前美国诸州的邦联很有类似之处，而且很有启发性。

各成员保持独立的和主权国的性质，在联邦议会中有同等的投票权。这个议会有全权提议和决定它认为对希腊公共福利必要的任何事项；宣战和进行战争；作为各成员之间一切争执的最后裁决者；向挑衅的一方课以罚款；利用邦联的全部力量反对不服从的成员；接收新成员。安菲替温尼会议保护宗教，保护属于特尔斐寺院的大量资财，它们有权在此处判决居民和求神问卜者之间的争端。作为进一步提高联邦权力的功效的规定，他们宣誓要互相防护和保卫各联合的城邦，惩罚违背誓言的人，并向窃取神殿圣物者实行报复。

在理论上和在名义上，这种权力机构似乎足以满足所有一般性的目的了。在若干具体例子中，这些权力甚至超过邦联条款中列举的权力。安菲替温尼会议支配着当时的迷信，那是维持当时政府的主要手段之一；它们有一种公然宣称的权威，可以对不服从的城邦实施高压政治，并且发誓要在必要时行使这一权威。

然而，实践与理论有着很大的差别。那些权力就像目前国会的权力一样，完全由各城邦以政治资格任命的代表来管理，并且以同样的资格行使。于是邦联逐渐削弱，发生混乱，最后灭亡。比较强大的成员不但是处于敬畏和从属地位，而是以次对其他所有成员施行苛政。我们从德摩斯提尼⁽²¹⁾那里得知，雅典统治希腊达七十三年。拉栖第梦人随后统治希腊二十九年。其后，留克拉战役以后，轮到了忒拜人统治希腊。

根据普鲁塔克所述，往往发生这样的事：最强大的城邦的代表，威胁和收买弱小城邦的代表；判决总是有利于最强大的一方。

即使在同波斯和马其顿进行危险的防御战争中，各成员也从不齐心协力，它们或多或少总有几个受到共同敌人的永久欺骗或雇用。对外作战的间隙中，充满了国内的变动、动乱和屠杀。

对薛西斯⁽²²⁾的战争结束以后，似乎是拉栖第梦人要求若干城邦退出邦联，因为它们的行为不忠实。雅典人发现，根据这一措施，拉栖第梦人失去的党羽比他们自己要少，从而会使前者成为公众审议的主宰，于是便竭力反对并且击败这一企图。这段历史同时证明了联合的无能，证明了最强大成员的野心和嫉妒，以及其他成员的从属和低下的地位。比较小的成员虽然根据自己制度的理论有权以同样的尊严围绕着共同中心运行，但在实际上它们早已成了主要恒星的卫星。

密洛特神父说，如果希腊人的智慧能与他们的勇敢比拟的话，他们就会从必须更紧密地联合起来的经验中得到教训，并且会利用战胜波斯军队以后的和平进行这样的改革。代替这种明显政策的是，雅典和斯巴达由于他们获得的胜利和荣誉而扬扬得意，起初成了竞争者，后来又变成仇敌并且互相危害对方，其危害情况远比他们从薛西斯那里受到的危害严重。他们相互嫉妒、相互恐惧、相互仇恨、相互危害，结果进行了著名的伯罗奔尼撒战争；这场战争结果是挑起战争的雅典人的崩溃和被奴役。

作为一个软弱的政府，在不进行战争时常常由于内部不和而动摇，而这些不和必然引起外来的新祸患。佛西斯人犁翻了属于阿波罗寺院的一些圣地，安菲替温尼会议根据当时的迷信，向违犯圣规的人课以罚金。佛西斯人受到雅典和斯巴达的唆使，拒绝服从这个法令。忒拜人和其他城邦一起约定维护安菲替温尼会议的威信，为被亵渎的神灵报仇。由于忒拜等城邦比较软弱，而求助于马其顿的腓力，他在私下为这次斗争火上加油。腓力欣然抓住这个机会来实行他久已打算反对希腊自由的计划。他利用阴谋和贿赂把一些城邦的著名领袖拉到自己一伙的一边；借助于他们的势力和投票，他加入了安菲替温尼会议；又通过计谋和武力成了邦联的主人。

这就是这个有趣的组织所根据的荒谬原则所造成的结果。有一位希腊命运的公正评论者说，如果希腊是由一个比较严密的邦联联合起来，并且坚持团结，那么它就不至于受到马其顿的束缚；并且可能成为罗马推行大规模计划的障碍。

所谓亚该亚同盟，是另一个能为我们提供宝贵教训的希腊共和国的团体。

这里所说的同盟，要比前面一个例子密切得多，其组织也要高明得多。因而虽然不能避免同样的灾祸，但决不等于祸有应得。

组成这个同盟的城邦，保留它们的地方管辖权，任用各自的官员，享有充分的平等。各城邦派议员参加的元老院，有全权决定战争与和平，派遣和接待大使，订约和结盟，任命元首或所谓行政长官，这位元首指挥城邦的军队，通过十个议员的提议和赞同，不仅在元老院休会期间管理政府，而且在开会时还要担负审议各项问题的重任。根据最初的宪法，要有两名行政长官共同管理；但在试验后只用一名。

各城邦似乎全都采用同样的法律和习惯，同样的度量衡和同样的货币。但这个结果与联邦会议的权力有多大关系却不得而知。只能说在一定方式下各城邦被迫接受同样的法律和习惯。当菲罗彼蒙⁽²³⁾使拉栖第梦加入同盟时，取消了来客古士的制度和法律，而采纳了亚该亚的制度和法律。拉栖第梦原是安菲替温尼联邦的成员，这个邦联容许它充分行使自己的行政管理和法律。单是这个情况就能证明两种制度在本质上有着重大区别。

非常遗憾，这个奇妙的政治组织只留下这些不完全的记载。如果能查明其内部组织和正常活动情况，也许它能比我们所熟悉的任何类似的实验更能说明联邦政府的有关知识。

凡是注意到亚该亚事务的历史家们，似乎都看到了一种重要事实，那就是，无论在阿刺托斯改革同盟以后，或者在马其顿玩弄计谋解散同盟以前，其行政管理要比单独行使一切统治特权的任何城邦温和而公正得多，人民的暴力行为和叛乱活动也少得多。马勒雷神父在评论希腊时说：在其他各地都是如此动荡不定的民众政府，在亚该亚共和国的成员中并未引起骚乱，因为在那里这种政府受到了邦联的总权威和法律的制约。

然而，我们不能过于急促地作出结论说：党争在某种程度上并未搞乱个别城邦；更不能说在总的制度中应有的服从和融洽占有统治地位。在共和国的变迁和命运中充分表现出相反的情况。

当安菲替温尼联邦存在时，只包括次要城邦的亚该亚同盟，在希腊舞台上微不足道。当前者成为马其顿的牺牲品时，腓力和亚历山大的政策却使后者得到宽恕。然而，在这两个君主的继承人的治下，采用了一种不同的政策。在亚该亚人中间实施分裂政策。每个城邦受到引诱，只为自己打算；同盟解散了，某些城邦处于马其顿驻军的暴政之下。其他城邦则处于在本国混乱中出现的篡权者的治下。耻辱和压迫不久就激起他们对自由的热爱。少数城邦重新联合。其他城邦在找到机会杀死他们的暴君时，仿效了他们的榜样。同盟很快就包括了几乎整个伯罗奔尼撒半岛。马其顿看出这个同盟的进展，然而由于内部纠纷的阻挠，无法制止。整个希腊感染了这种热情，似乎准备联合为一个邦联，可是当时斯巴达和雅典对亚该亚日益增长的荣誉产生嫉妒和猜忌，从而给这个计划泼了致命的冷水。对马其顿权力的恐惧，诱使同盟企求与埃及和叙利亚国王结盟，他们作为亚历山大的继承人，就是马其顿王的手。这个政策被斯巴达王克利奥墨尼所破坏，他被野心所驱，要在未受挑衅的情况下对其邻人亚该亚人发动进攻。斯巴达是马其顿的敌人，有足够势力来破坏埃及和叙利亚国王对同盟所作的保证。这使亚该亚人陷入进退两难的境地：要么向克利奥墨尼屈服，要么求助于以前的压迫者马其顿。最后采纳了后一种办法。希腊人的争夺往往给予有势力的邻人以干涉他们事务的好机会。一支马其顿军队很快出现了。克利奥墨尼被打败了。亚该亚人不久就体验到（这是时常发生的事情），一个战胜的、强大的盟国，只不过是主子的别名罢了。亚该亚人的奴颜婢膝所能从马其顿那儿得到的只是容许他们行使自己的法律。当时马其顿王腓力实行苛政，不久就在希腊人中间引起新的联合。亚该亚虽然由于内部纠纷和它的成员之一迈锡尼的叛变而削弱，但仍与埃陀利人和雅典人联合起来，树起反抗的旗帜。亚该亚人虽然得到这样的支持，还是发现不能胜任这一事业，于是再次采用求助于外国军队援助的危险办法。被请求的罗马人热切地接受请求。腓力被征服了；马其顿失败了。同盟接着就发生新的危机。各成员之间发生了纠纷。这些都是罗马人促成的。卡里克拉斯和其他著名领袖，成为诱骗自己同胞的雇佣工具。为了更有效地助长不和与混乱，罗马人已经宣布整个希腊完全自由⁽²⁴⁾，那些相信罗马的人对此深感惊奇。罗马人怀着同样阴谋的企图，挑拨各成员脱离同盟，利用它们的自尊心，声称同盟侵犯了它们的主权。通过这些计谋，这个同盟——希腊的最后希望，古代自由的最后希望——土崩瓦解；并且引起了如此愚蠢的行为和精神涣散的状态，以致罗马军队轻而易举地完成了通过他们的计谋所

搞起的破坏。亚该亚同盟分裂了，亚该亚人被套上了枷锁，至今仍在枷锁中呻吟。

我认为概述一下这部分重要的历史并非多余。一是因为它给予我们的教训不止一个，二是因为作为亚该亚政体概要的一种补充，它着重说明，联邦政体的趋势，与其说是走向首脑的专政，不如说是走向各成员之间的无政府状态。

普布利乌斯

第十九篇

(汉密尔顿、麦迪逊)

致纽约州人民：

我在前一篇论文中引用的古代邦联的实例，并未用尽有关这个问题的实验教训的原始资料。目前某些现存的制度建立在同样原则的基础上，是特别值得注意的。首先就是日耳曼国家。

公元初，日耳曼被七个不同的国家占领，没有共同的领袖。其中之一法兰克人，在征服高鲁人之后建立了以法兰克命名的国家。九世纪，好战的君主查理曼率领常胜军队东征西讨，日耳曼成了其广大领土的一部分。在其儿子治下的帝国发生瓦解时，这一部分建成了一个独立自主的王国。查理曼及其后裔无论在名义上或实际上都具有皇权的尊严。但是主要诸侯的封地是世袭的，他们组成了查理曼并未废除的国会，逐渐摆脱了束缚，进而取得主权和独立。皇权的力量不足以约束这样强大的扈从，或保持帝国的统一和平静。各诸侯和各州郡之间进行着最猛烈的战争，带来了各种灾难。皇权不能维持公共秩序，逐渐衰退，一直到它几乎在无政府状态中趋于消灭。造成了从士瓦比亚最后一个皇帝之死到奥地利系统第一个皇帝即位之间的长时期的皇权中断状态。在十一世纪，皇帝掌有全权；在十五世纪，他们的权力不过是象征性的装饰品而已。

这个封建制度本身具有邦联的许多重要特征，而构成日耳曼帝国的联邦制度就是从这个制度中发展起来的。它的权力属于代表邦联成员的议会，属于作为行政长官的皇帝，可以否决议会的法令，而且也属于皇家会议和枢密院会议，这两个司法机关在有关帝国的争执或其成员之间发生的争执中，有最高审判权。

议会掌有下列权力：帝国的立法，宣战与媾和，结盟，决定征兵和征税的定额，建筑防御工事，规定货币，接收新成员，使不服从的成员服从王国的禁令，借此剥夺其自主权和领地的占有权。邦联各成员严禁加入不利于帝国的盟约，严禁未经皇帝或议会同意在相互通商中征收市场税和关税；严禁改变币值，侵犯他人权利，帮助或窝藏扰乱治安的人。对于任何违犯上述禁令的人，要下令予以禁止。议会成员作为议员而言，随时应由皇帝和议会审判；作为个人，则由枢密院会议和皇家会议审判。

皇帝的特权很多，其中最重要的是：向议会提出建议的特权，否决议会决议、任命大使、授予高贵头衔和称号、补充空缺的有选举皇帝权力的诸侯名额，创办大学，授予对帝国的州、郡无害的特权，等等；还有接收和使用国库岁入，以及全面关心公众安全的特权。有时候选帝侯为他组成一个议会。他以皇帝身份在帝国内没有领地，也没有支持自己的收入。但是他以其他资格得到的收入和领地，使他成为欧洲最有权势的君主之一。

从上述邦联代表和首脑的法定权力来看，自然会推论出它必然成为这类制度的一般特性的一个例外。没有会远离实际的事情。它所依据的基本原则是，帝国是君主的集体，议会是君主的代表，法律求助于君主，使帝国成为一具没有神经的躯壳，不能管理自己的成员，不能对付外来危险，内部经常动乱不定。

日耳曼的历史就是一部皇帝与诸侯和城邦之间的战争史，诸侯与城邦之间的战争史；强者横行，弱者受压的历史，外国侵犯和外国玩弄阴谋诡计的历史；对人力的征调和财富的征收置之不理或部分服从的历史；企图实行完全无效或伴随杀戮和破坏，包括无辜犯罪的强制征募的历史；也是一部普遍的无能、混乱和苦难的历史。

在十六世纪，由于帝国的一部分站在皇帝一边，皇帝也同其他诸侯和城邦作战。在一次战役中，皇帝本人败走，几乎成了萨克逊选侯的俘虏。前普鲁士国王不止一次地与帝国的统治者敌对，而且往往胜过他。各成员之间的论战和战争是如此普遍，以致日耳曼的史书全是血淋淋的描写。在签订威斯特法利亚和约以前，一次三十年战争把日耳曼打得凋零荒芜。在那次战争中，帝国的一半站在皇帝一边，另一半站在敌对的瑞典一边。最后在外国的操纵下进行谈判，由外国参加的和约条款，成了日耳曼宪法的一个主要部分。

如果在危急关头这个国家由于自卫而需要更加团结时，它的情况就益发悲惨了。军事准备

之前要讨论，由于嫉妒、傲慢、互不相容的意见以及主权机构的相互冲突的借口，引起了多次枯燥乏味的讨论，以致议会尚未作出安排，敌兵已经到达战场，在联邦军队作好准备，迎战以前，敌人已经退回冬营去了。

在和平时期认为必不可少的一小部分国家军队，维持得很差，薪给低下，有地区偏见，而且是由不正规的和平均的国库税收来维持的。

在这些独立主体之间不可能维持秩序和主持公道，于是就产生这样的实验：把帝国分为九个或十个集团或地区，给它们指定一个核心组织，责成它们对失职或不服从的成员实施军法制裁。这种实验只更充分地表明这种政体的主要弊病。每个集团都是这个政治怪物的缺陷的缩影。它们不是不能执行其任务，就是利用内战中的劫掠和屠杀去执行。有时，所有集团都不履行职责，从而增加了他们已经开始矫正的弊病。

我们可以从托亚纳斯提供的例子来对这种军事高压办法作出某些判断。在士瓦比亚集团的一个自由皇城唐纳华绥里，圣克劳劳神父享有给他保留的某些豁免权。在某些公共场合行使这些特权时，该城居民就对他采用暴行。结果是帝国向该城下了禁令，巴伐利亚公爵虽然是另一集团的执政官，却被指派去执行这一禁令。不久他率领万人大军来到该城，并趁此机会照他开始时的秘密打算恢复一项早已过时的权利，借口是该地是人们从其祖先的领土肢解出去的 (25)，他以自己的名义占领了该城，解除了居民的武装，对他们加以惩罚，并且把这个城市并入他的领地。

也许有人会问：是什么东西如此长久地使这部失灵的机器没有完全变得支离破碎呢？明显的答案是：大多数成员很弱，它们不愿意听任外国强国的摆布；大多数主要成员同它们周围所有的强国比较起来也很软弱；皇帝从其分散的世袭领土上得到的庞大的势力；他有兴趣保持一种与其家族的尊严相联系、并使他成为欧洲第一个君主的制度。以上种种原因维持着一个脆弱的和不稳定的联盟；而主权本质中所有的那种令人讨厌的性质随着时间不断加强，阻止任何以适当巩固为基础的改革。也不能设想，如果这个困难能够克服，邻近强国会容忍发生一场能使帝国得到它有资格得到的力量和卓越地位的革命。国外早就认为这个政体由于事变而发生变化同它们利害相关，并且多次流露出，他们的政策就是使这种政体的混乱和衰弱状态永远存在下去。

如果没有比较直接的例子，以波兰作为地方自治的政府来加以注意，也许并非不适当的。关于这种制度所造成的灾难，不可能提出任何更为惊人的证明了。由于既不能自治又不能自卫，波兰早就听任其强大邻国的摆布了，它的邻国最近对它的“恩典”却是减轻自己的三分之一人口和领土的负担！

瑞士各州的联合，并不相当于一个邦联，虽然有时把它作为这种制度的稳定性的例子而加以引证。

各州没有共同的国库；即使在战争中也并没有共同的军队；没有共同的货币；没有共同的法院；也没有主权国的任何其他共同的特征。

各州是由下列原因联合在一起的：特殊的地理位置，各州本身弱小；对强大邻国的恐惧（以前曾受某一强大邻国的统治）；人民的风俗习惯简单而相同，很少引起争执；共同关心自己的属地，他们为镇压暴动和叛乱需要互助，这种互助有明确规定、而且是经常需要和经常提供的；以及调解各州之间纷争所需要的某些经常的和永久性的规定。这种规定是：不合的双方各从中立州选出四名法官，他们如果意见不一致，就再选一名仲裁人。这个法庭，在保证公正的誓言下，宣告最后的判决，这种判决各州必须履行。这个规定的有效程度，可以从它们在1683年与萨伏依公国的维克多·亚马杜斯签订的条约的一个条款看出。在该条款中，仲裁人有义务在各州发生争执时作为居间人进行调停，需要时，可对不服从的一方采用武力。

就瑞士各州的特点与合众国各州的特点可以进行比较来说，就可以证实我打算确立的原则。这种联盟在寻常情况下无论有什么样的效力，在发生能考验其力量的争端时，就失效了。在宗教问题上的争执，曾有三种引起激烈的流血斗争的实例，事实上可以说分裂了这个联盟。从那时起，信仰新教的各州和信仰旧教的各州都有自己的议会，一切最重要的事情都在那议会里进行调停，因而使共同的议会除了关心共同的输出入税收以外，很少有其他事情可做。

这种分裂还有一个值得注意的结果，也就是产生了同外国结成的对立的联盟：一个是以新教徒联盟为首的伯尔尼与乌得勒支联盟的联盟；另一个是以旧教徒联盟为首的卢塞恩与法国的联盟。

原载1787年12月11日，星期二，《纽约邮报》

第二十篇

（汉密尔顿、麦迪逊）

致纽约州人民：

尼德兰联盟是若干共和国或者更恰当地说若干贵族的联盟，其结构非常值得注意，也能证实从我们前面的回顾中所得出的一切教训。

联盟由七个同等的主权州组成，每一个州或省则由若干平等的独立城市组成。在一切重要问题上，不仅各省而且各城市都必须意见一致。

联盟的主权由国会代表。国会通常包括由各省委派的代表五十名左右，其中有些是终身任职，有些任职期限为六年、三年和一年不等，有两个州的代表可根据自愿原则继续任职。

国会有权签订条约和结盟，宣战与媾和，募集陆军和装备舰队，决定各省分担的税额和要求捐献。然而这一切情况需要他们的选民一致赞同和批准。他们有权任命和接受大使，履行业已订立的条约和盟约，准备对进出口商品征收关税，管理国家财源，保留一部分财源属于各省的权利，全权治理附属领土。各省未经一致同意，不得与外国订约，不得征收不利于他省的进口税，或向其他各省居民征收高于向本省居民征收的关税。一个国务会议，一个主计院和五个海事团，帮助和加强联盟的管理。

联盟的执政官是各省最高长官，他现在是世袭的君主。他在共和国的主要影响和势力来自这个独立的头衔，来自他的巨大的世袭产业，来自他与欧洲某些主要统治者的家庭联系，尤其是可能来自他既是数省的执政官也是联盟的执政官；以省执政官的身份，他有权根据某些规定任命城市长官，执行省的命令，高兴时就主持省的法庭，并且有完全的赦免权。

然而，作为联盟的执事，他还有相当大的特权。

在政治身份上，他有权在其他方法宣告失败时解决各省之间的争端，参加国会的审议工作和国会的特别会议，召见外国大使，向外国宫廷派驻专门代表。

在陆军身份上，他统率联盟军队，准备警备部队，全面管理军事事务，任命从上校到少尉的各级军官，并且安排设防城市的政府和官职。

在海军身份上，他是海军总司令，管理和指挥海军以及和海军有关的一切事务，亲自或由代表主持海军部，任命海军少将和其他军官，设立军事会议，会议的决定必须经他批准才能执行。

他的年金，不包括私人收入，共计三十万弗洛林。他所指挥的常备军大约四万人。

这就是羊皮纸文件上记载的著名的旧荷兰联邦的性质。实践在其特征上打下了什么印记呢？政府的无能，各省的不和，外国的影响和侮辱，平时的存在朝不保夕，战时则遭受异常灾祸。

格劳秀斯⁽²⁶⁾早已说过，使他的同胞不因自己政体的缺点而遭到毁灭的，只能是对奥地利皇族的仇恨。

另一位相当有名的作家说：乌得勒支同盟给予全国会一种看来足以维持和睦的权力，然而各省的嫉妒使实践和理论非常不符。

另一位作家说：这个机构要求每一省缴纳一定的税款，但是这个条款过去从来没有、将来也许永远不会得到执行，因为没有什么商业的内地各省，是付不出同样数量的税款的。

在纳税问题上，实际是放弃了宪法条款。拖延的威胁迫使同意的省不用等待其他各省，就付出它们的税额，然后用派代表（这是常有的）或其他方法从其他省取得偿付。荷兰省的巨大财富和势力，使它能达到这两项目的。

不止一次发生过这样的事情：差额最后不得不用武力去征收。在一个成员的力量超过其余成员的力量，而其余某些成员又因太小而不能策划抵抗的联盟里，这是切实可行的，虽然是可怕的。但是在这样一种联盟里是完全行不通的：它的某些成员的力量和资源相同，同样都能单独进行有力的和不屈不挠的防御。

威廉·坦普尔是一位外交部长，他说：“外交部长们就是通过对各省和城市的影响来避开尚须考虑的问题。”1726年，汉诺佛条约通过这些方法被拖延了整整一年。同样性质的例子很多，并且众所周知。

在紧急关头，国会往往被迫越过宪法范围。1688年，他们冒着生命危险缔结了一个条约。他们的独立借以得到最后和正式承认的1648年的威斯特伐利亚条约，是未经谢兰的同意而签订的。即使最近与大不列颠签订的和约，也背离了宪法上的一致同意的原则。一种软弱无力的政体，必然以解散而告终，不是因为缺乏适当权力，就是因为为了全民安全而篡夺必需的权力。篡夺一旦开始，是适可而止还是发展到危险的极端，要看当时的情况而定。专制往往产生于一个有缺陷的政体根据紧急情况而要求的僭越权力，很少由于充分行使最大的宪法权力。

虽然各省最高长官制造成种种灾难，但可以设想：如果没有他在各省的影响，联盟中出现的混乱状态，早就使联盟瓦解了。马勃雷神父说：“如果各省内部没有一个能够推动它们并统一它们思想的原动力。那么在这样一个政府下，联盟决不可能存在。这种原动力就是各省最高长官。”威廉·坦普尔曾经说过：“在各省最高长官空缺时，荷兰以其诱使其他各省处于一种从属地位的财富和权威，补充了这个职位。”

这些并不是控制混乱和瓦解趋向的唯一情况。周围的列强使联盟在某种程度上成为绝对需要，但同时他们的阴谋又使共和国宪法上的缺点变本加厉，从而使共和国在某种程度上经常由它们摆布。

真正的爱国者长久以来就为这些缺点的致命趋向感到悲哀，他们曾为此特殊目的召开了特别会议，进行四次正式试验以求改进。他们那种值得称赞的热诚，多次发现不可能把全民会议统一起来，改革现行宪法中已知的和公认的致命缺点。同胞们，让我们想一想历史的这个悲惨的教训吧！我们为他们的有害见解和自私激情对人类造成的灾难而痛哭时，让我们为了自己的政治幸福而进行的融洽一致的协商而高声感谢上帝吧！

这个计划还设想建立一种联邦当局管理的普通税，也因为有人反对而失败了。

这不幸的人民现在看来正在遭受普遍动乱、各州之间的纠纷和外国的武力的真正侵略，他们的命运处于危机之中。各国都在注视着这幕可怕的情景。人道主义所唤起的第一个愿望，就是这个严重的考验会使他们的政体发生这样的变革：建立它们的联合，并使这种联合成为太平、自由和幸福的根源。其次，我们相信，能在其中享受本国即将获得的这些幸福的避难所，会收容他们，并且为他们遭到的灾祸给予安慰。

我把联盟的前例作了如此冗长的论述，但并不因此向读者致歉。经验是真理的判断，在答复是毫不含糊的地方，必然是明确而神圣的。在目前情况下，它明确指出的重要真理是：一种统治者的统治权，一种统辖政府的政府，一项为团体而不是为个人的立法，因为在理论上是一个谬误，所以在实践上也是破坏了国家行政法的秩序和目的，用暴力代替法律，或者用破坏性的武力高压代替温和而有益的行政制约。

普布利乌斯

第二十一篇

（汉密尔顿）

致纽约州人民：

在最近三篇论文中已经概括地回顾了描述其他邦联政府的特征和命运的主要情况和事实，现在我要继续论述我们的现有制度已经使我们失望的那些最重要的缺点。为了给适当的改正作出一种可靠而令人满意的判断，我们绝对需要熟悉这种弊病的程度和恶劣性质。

目前邦联政府第二个最明显的缺点，就是它的法律完全缺乏支持。现在组成的合众国没有权力通过罚金、停止或剥夺权利或以任何其他合法方式来强制人民服从决议或惩罚违犯决议的人。没有明确授予他们对不尽职责的成员使用武力；如果说基于各州间的社会公约的性质，这种权利应当划归联邦首脑，那也一定是不顾邦联条款第二条的有关部分进行推论和解释。这一条说：“各州得保留国会未曾明确授合众国的各项权力、权限和权利。”毫无疑问，假定这种权利不存在是极其荒谬的，但是我们处于进退两难的境地，要么接受那个看来荒谬的假定，要么把这个条款推翻或者搪塞过去。这个条款是新宪法的反对者近来一再颂扬的题目，新宪法正因为没有这种条款，曾经受到许多貌似有理的责备和严厉的批评。如果我们不愿削减这条被称赞的条款的力量，我们就不得不得出结论说，合众国提供了一个特殊的政府标本，这个政府连执行法律的宪法权力的影子都没有。从已经援引的例子中可以看出，美国邦联在这方面不同于任何类似的其他制度，并且在政治界展示出一种前所未有的新现象。

各州政府缺乏相互保证，是联邦计划中另一个重大缺点，在组成联邦的条款中，并未申明这类保证。假如从效用考虑，暗示应有一种不言而喻的保证，要比从同样的考虑暗示应有一种不言而喻的强制权力会更加昭著地背离上述的条款。缺乏保证，后果虽然可能使联邦遭到危险，但是并不像联邦的法律缺乏宪法支持那样会直接侵犯联邦的存在。

如果没有保证，来自联邦的、能抵制那些有时威胁州宪法存在的内部危险的帮助，也一定不存在了。篡夺权力的情形会在每个州里抬头，摧残人民的自由，而全国政府除了悔恨交集地眼看其侵害以外，在法律上什么事也不能做。成功的派别能在秩序和法律的废墟上建立苛政，而联邦在宪法上却不能为政府的同情者和支持者提供任何帮助。马萨诸塞州勉强摆脱的动乱局势，证明这类危险并非推论出来的。假如政治煽动者有一个凯撒或克伦威尔来领导，那么，谁能决定最近动乱的结局呢？谁能预测，在马萨诸塞州建立起来的暴政，对新罕布什尔、罗得岛、康涅狄格或纽约等州的自由会产生什么影响呢？

对州的重要性的过于自豪，启发某些人反对联邦政府中的保证原则，认为它含有一种对其成员的内部事务的多余干涉。这类顾虑会使我们失去可望从联合中得到的一种主要益处，它只能来自对条款本身性质的误解。它并不能阻碍大多数人民用合法而和平的方式来改革各州宪法。这项权利是始终不会消失的。保证只能对暴力造成的变化起作用。对于预防这类灾祸，不能规定过多的限制。社会的平安和政府的稳定，完全决定于对这个问题所采取的预防办法的效力。在政府的全部权力掌握在人民手中的地方，一个州发生局部或偶然骚动时，采用暴力纠正的口子也就少了。在民主政体或代议政体中，对于管理不善的自然纠正办法就是变动人事。国家当局的保证，不但能对付社会上党争和民变的动乱和暴行，同样也能对付统治者的篡权行为。

用定额规定各州向国库捐献的数量的原则，是邦联政府另一个主要错误。前面已经指出，各州厌恶为应付国家急需而作出足够的贡献，而且在此所做的试验中，已充分表现了出来。现在我完全是用各州平等的看法来谈这个问题的。凡是习惯于设想产生和构成国家财富的情况的人，必然感到满意的是，没有可以确定其等级的共同准则或标准。无论土地的价值或人数（这些已先后被提出作为各州贡献的准则），都不能认为是适当的标本。如果我们把尼德兰联盟的财富和俄国或日耳曼，甚至法兰西的财富进行比较，如果我们同时把尼德兰的狭小地区的土地总值和总人口同上述三个国家中任何一国的广大地区的土地价值和总人口比较一下，我们立刻就会发现，这两个对象的大小与那些国家的相对财富是不可同日而语的。如果把美国某些州作同样的比较，就会得出同样的结果。让我们把弗吉尼亚与北卡罗来纳、宾夕法尼亚与康涅狄格、马里兰与新泽西进行比较，就可以确信，这些州各自的纳税能力，同它们的土地面积的比例或其人口总数的比例没有类似之处。用这个方法对同一州内各县进行比较，也同样可以说明这种情况。如果我们用土地总值或总人口作为标准，那么凡是熟悉纽约州的人，没有人怀

疑：金县的流动财富比蒙哥马利县的流动财富看来要大得多。

各国的财富决定于各式各样的原因。位置、土壤、气候、物产性质、政府性质、公民的天资、他们掌握知识的程度、商业、技术和工业等方面的状况——这些情况以及其他许多过于复杂、微小或过于偶然、以致无法逐一详述的情况，在各国相对富饶方面造成难以想象的差别。结果很明显，不可能有衡量国家财富的共同标准，当然也就没有决定各州纳税能力的一般的或固定的准则了。因此，用诸如此类的准则来规定邦联成员纳税额的企图，必然会造成明显的不平等和极大的压抑。

如果能够想出任何方法来强迫各州依从联邦的要求，那么，在美国，这种不平等本身就足以造成联邦的最后的灭亡。受难各州，不会长期同意在这样的原则上保持联合：它把公共负担用非常不公的办法进行分配，并且打算使某些州的公民变得贫穷，受到压迫，而其他各州公民则几乎感觉不到他们需要承担的一小部分负担。但这是与定额和征收原则分不开的一种弊病。

除非授权全国政府用自己的方法筹措收入，没有任何方法可以避免这个麻烦。进口税、国产税，总之一切消费品的关税，好比一种液体，到时候总会与付税的财力相平衡的。每个公民的纳税额，在一定程度上可以自便，而且可视其财力加以规定。富人可以浪费，穷人能够节约；只要适当选择适于征税的商品，就经常可以避免个人受到压迫。如果在某些州里发生对某些商品征税不公平的现象，这些现象多半会被其他州里对其他商品征税的同样不公平现象所抵消。在时间和事物的进程中，平衡，就它能在如此复杂的问题上的实现情况而论，将会在各地建立起来。或者说，如果不公平现象仍旧存在，那么这些现象在程度上既不会如此严重，在作用上如此一致，也不会在外观上如此可厌，就像在任何可以以想象的范围内由于指标而必然产生的那种可厌的外观一样。

消费品税的明显优点，在于本身具有防止过度的性质。它们规定自己的限度；不破坏扩大税收的目的，就不能超越这个限度。当这种限度应用于这个目的时，下面这句话是既恰当又俏皮：“在政治算术中，二加二并不经常等于四。”如果关税太高，它们就会使消费减少，征不到税，于是纳入国库的成果还不如把税收限于适当范围内的时候多。这样就能完全防止用这种税收对公民进行任何具体的压迫，这本身也是对征税权力的一种自然限制。

征收这种税通常是用间接税的名义，在长时期内必然会成为本国筹措收入的主要部分。那种直接税，主要是房地产税，可以采用分摊的规则。无论是土地的价值或人数都可以作为标准。一个国家的农业情况和人口的密度，彼此是互相关联的。通常为达到既定目的，人数由于简单而准确，往往被优先采用。在每个国家，估计地价是一项非常困难的任务。在一个尚未完全安定、正在不断改进的国家里，这种困难几乎会增加到无法进行的程度。正确估价的费用，在一切情况下是一个不可轻视的障碍。在事情的本质方面可以发现，在对政府的任意决定权没有限制的税收部门里，建立一种同这一目的并不矛盾的固定税则，所带来的麻烦要比全部保留这种权力少得多。

普布利乌斯

原载1787年12月14日，星期五，《纽约邮报》

第二十二篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

目前联邦制度的缺点除了已经列举的以外，还有其他一些并非不重要的缺点，那些缺点凑合起来使这个制度完全不适宜管理联邦的事务。

缺乏管理商业的权力，是所有党派都承认的一个缺点。这种权力的效用，在我们探讨的第一个题目中，已经探讨过了。由于这个原因，以及对这个问题意见一致，所以就没有什么必要在这里加以补充了。根据最肤浅的看法，显然不存在同贸易或金融的利益有关、而且更强烈要求联邦管理的事物。缺乏这种管理，已经成为同外国订立有利条约的障碍，并且造成了各州之间的相互不满。凡是熟悉我们政治联盟的性质的国家，没有一个会不明智到同合众国签订条约的程度，因为他们通过条约就要让与对他们说来多少有点重要的特权。他们知道，联邦方面承担的义务可以在任何时候被其成员违犯；他们从经验中发现，他们可以在我们的市场上享受他们渴望的每种特权，除了暗示给予暂时方便以外，无须给我们任何回报。因此，下面这种情形没有什么值得奇怪的：詹金森先生在向下议院提出一项管理两国暂时来往的议案，他在进行说明前先发表声明说，以前议案中的类似条款，是符合大不列颠商业的每项目目的，因此，在发现美国政府是否更加言行一致以前，还是坚持原案比较稳妥。(27)

有些州竭力设法利用各种禁例、限制和排斥来影响英国在这方面的做法，然而由于缺乏总的权威和各州内部意见不同而造成的缺乏同心协力，迄今已使诸如此类的每次尝试都遭失败，今后只要采取一致措施的障碍继续存在，这类试验还会继续失败。

某些州的干涉性的、不友善的、与联邦精神相反的规定，在不同情况下曾给其他各州提供表示愤怒和抱怨的正当理由。值得担心的是，这种性质的事例，如果不用国家的管理加以制止，可能会增加和扩大，直到它们成为不和和冲突的重要原因，其严重性不亚于邦联各部分之间进行往来的有害障碍。“日耳曼帝国(28)的商业，不断受到一些诸侯和城邦对通过他们领土的商品征收多种关税的束缚，由于这种做法，日耳曼如此幸运形成的名水大川几乎完全无用。”虽然我国人民的天性，从不容许把这种描写完全应用到我们身上，然而我们可以有理由地预期，由于各州的规章逐渐互相抵触，每一州的公民最后对其他各州公民的看法和对待，不会比对外国人和外国侨民好多少。

招募军队的权力，用邦联条款最明显的解释来说，只是向各州征募一定人数的权力。在最近的战争中发现，这种做法对一种有力的和经济的防御制度有很多妨碍。它引起制造拍卖人口的各州进行竞争。为了提供向他们要求的人数，他们互相竞争，直至补助金多到受不了的程度。进一步提高补助金的希望，诱使那些打算服役的人拖延应召日期，无意长期服役。因此，在我们出现问题的紧要关头，征兵又慢又少，应征人数少，费用却很多，军队人员不断变动，从而破坏军队纪律，使公众安全经常受到军队可能溃散的极大危险。因此在某些情况下，实行了强制的征兵方法，除了渴望自由以外，什么东西也不能使人民容忍这种办法。

这种征募部队的方法，同平均分配负担相比，对于节省和花费的气力来说，并没有更不利之处。邻近战争地点的各州，受自卫动机的影响，竭力提供它们的兵士名额，甚至超过自己的能力范围；而远离战争危险的各州，多半在行动上消极怠慢，同别人的积极努力恰成对比。在这种情况下，这种不平等的直接压力不同于贡献金钱的压力，是不能用最后偿清的希望来缓和的。没有支付他们那一份钱款的各州，至少要负拖欠的责任；但是在人力供应方面却没有拖欠的账目。然而，当我们考虑到拖欠最多的州能够偿付他们欠款希望是多么渺茫时，我们没有更多的理由对于缺乏这种希望感到惋惜。定额和摊派制度无论应用于人或钱财，从各方面看来都是联邦的一种愚蠢制度，也是一种对各成员不平等和不公正的制度。

各州的平等投票权，是邦联政府另一个特殊情况。每种按比例的主张，每种公平代表制的规定，都在谴责这样的原则：它使罗德岛的权力大小与马萨诸塞、康纳狄格或纽约等州完全相等。使特拉华在国事审议上同宾夕法尼亚、弗吉尼亚或北卡罗来纳有同等发言权。平等投票权的运用违反了共和政体的基本准则，该原则的要求是，多数的意见应该占优势。诡辩者可能这样回答：主权平等，各州投票构成的多数，就是联邦美国的多数。但是这种逻辑上的花招，永远驳不倒合乎正义和常识的明确见解。可能会发生这样的情况：州的多数却是美国人民的少

数(29)；而三分之二的美国人民不会长期甘愿按照人为的区分和推论的花招，使自己的利益听任三分之一的人口处理和摆布。较大的州不久就会嫌恶从较小的州接受法律的主张，默认丧失他们在政治地位上应有的重要性，不仅会对权力的热爱麻木不仁，甚至会牺牲对平等的渴望。期望前者既不明智，要求后者也不公正。小一些的州考虑到自己的安全和福利多么特殊地依赖于联合时，就应该毫不犹豫地放弃一种权利，这种权利如果不放弃，会成为长期联合的致命伤。

可能有人反对说：最重要的决议不是由七个州，必须有九个州，或者总数的三分之二的同意；由此可以推论说：九个州经常会包括联邦中的多数。但这并不排除面积和人口很不相同的各州有同等投票权是不适当的，就事实而论，这个论断也不正确，因为我们能够举出其总人数还少于人民总数的九个州的名字(30)，而在宪法上这九个州是有可能投一致票的。此外，有些相当重要的问题是可以由微弱的多数决定的；还有一些使人怀疑的事情，如果被解释为有七个州投票就完全够了就会使投票的作用扩大到最重要的事业上。此外，值得注意的是，州的数目可能增加，投票比例却没有相应增加的规定。

但是这还不是问题的全貌。初看起来像是补救的办法，实际上却是有害的东西。使少数有权否决多数（在需要超过多数才作决定的情况下，往往如此），其趋势就是使多数人的意见服从少数人的意见。由于少数几个州不出席，国会往往处于波兰议会的情况，那里只要有一票就足以停止其一切行动。联邦的六十分之一，大约相当于特拉华和罗得岛，就曾多次反对完全禁止它进行活动。这就是实践效果与理论上预期的效果完全相反的一种高深理论。在公众团体中必须意见一致或近乎一致，这是以对安全有帮助为前提的。但是其真正作用却是妨害管理，破坏政府的能力，并且用随意处理、反复无常、无关紧要的计谋、社会骚乱、腐败的结党营私，等等，来代替值得尊重的多数人的正常审议和决定。在一个国家的紧急关头中，通常是需要采取行动的，其政府的好坏和强弱是极其重要的。公众事务必须以这种或那种方式继续进行。如果顽固的少数在用最好的方法处理公众事务方面能够控制多数，那么多数人为了能做出一点事情，就必须依从少数人的意见；于是少数人的意见就能统治多数人的意见，而且给全国的行动定下了调子。因此就有令人厌恶的拖延，不断的磋商和密谋；有关公益的卑鄙的妥协。然而在这样的制度下，能够有这种妥协还是幸运的，因为在某些场合下事情并不允许妥协，于是政府的措施必然会有害地搁置起来，或者注定失败，往往由于不能同时获得必要的票数而处于停滞状态。局势往往处于不振状态，有时则近乎混乱。

不难发现，这样一个原则给国内外提供派别斗争和舞弊的机会，比允许由多数人意见做决定的原则还要多，虽然曾经有过与此相反的推测。错误来自在某些紧要关头阻碍政府前进的可能出现的危害未予应有的注意。当宪法要求多数人赞同执行某种国家法令时，我们容易满足于一切平安无事，因为似乎不至于做出任何不适当的事来。但是我们忘记了，通过阻碍必须要做的权力和使事情保持在某些时候偶然处于不利状况的权力，可能阻碍多少好事，又可能产生多少坏事。

例如，假定我们同某一外国联合，同另一外国进行战争。假定我们的情况需要求和，可是我们盟国的利益或野心使它要把战争继续下去，认为我们有理由单独妥协。在这样的情况下，我们的这个盟友显然会发现，利用贿赂和诡计束缚政府媾和的手脚，需要三分之二的多数票达到这个目的要比简单多数容易得多。在前一种情况下，他不得不贿赂少数人，在后一种情况下，不得不贿赂更多的人。根据同样原则，对于同我们的交战的外国来说，扰乱我们的议会，阻挠我们的努力，是非常容易的事情。从商业上看，我们可能受到同样的不便。一个与我们订有贸易条约的国家，能够更容易地阻止我们同它在贸易上的竞争者建立联系，尽管这样的联系对我们是非常有利的。

不应该把这类弊病看作虚构的东西。在共和国的许多优点中也有缺点，其中之一是很容易为外国舞弊提供门路。一个世袭君主，虽然常常要为其野心牺牲其人民，但他本人对于自己政府和国家的对外荣誉却非常关注，以致某个外国不容易给他相当于他因背叛祖国而蒙受损失的相应物品。虽然其他各种事例很多，但是世人目睹这种形式的皇帝卖国的例子却寥寥无几。

在共和国里，一部分人由于同胞的选举从社会群众当中上升到有权有势的地位；他们会由于背叛自己的职责而得到报酬，这种报酬除了那些受到高尚道德的激励和支配的人们以外，看来超过了他们在共同股份中的那部分利益，压倒了他们应尽的职责。因此历史给我们提供了在共和国政府中盛行的有关外国舞弊的令人痛心的许多事例。这种情况对古代国家的灭亡起了多大作用，前面已经详述。众所周知，乌得勒支联盟的代表在不同场合下被邻近王国的密使所收买。切斯特菲尔伯爵（如果我没有记错）在写给朝廷的一封信里说：他在一次重要谈判中要想取得成功，必须取决于他为一位代表弄到陆军少校的任命。在瑞典，各党派被英法两国交替收买，使用的方式是如此卑鄙无耻，以致引起国内的普遍厌恶，这是欧洲最受限制的君主没有

经过动乱、暴行和反抗在一天之内变成最专制和不受监督的君主之一的主要原因。

有一种使邦联政府的缺点处于登峰造极的情况尚待论述，这就是缺乏司法权。法律如果没有法院来详细说明和解释其真正意义和作用，就是一纸空文。合众国的条约，如果要有任何力量的话，就必须认为是国家法律的一部分。条约的真正意义，就其对个人而言，必须像所有其他法律一样，由司法上的判决来加以确定。为了在这些判决中取得一致，它们最后必须提交最高法院。这个法院应该隶属于签订条约的同一个政权。这两个要素是不可缺少的。如果每个州里有一个最后审判法庭，同一问题上的不同的最后判决就会和法院的数目一样多。人们的意见就会产生没完没了的分歧。我们时常看到，不仅是法院不同，而且同一法院的法官意见也不一致。为了避免许多独立法院的相互矛盾的决定必然造成的混乱，所有国家都发现必须设立一个有全面监督权的最高法院，它有权最后决定和宣布有关民法的一致规则。

在政府结构非常复杂，以致全国的法律与地方法律有彼此抵触危险的地方，这点尤其必要。在这种情况下，如果特别法庭有最后审判权，那么除了由于意见不同可能造成的矛盾以外，地方观点和偏见，以及地方规章的干扰，都是非常值得担忧的。每逢发生这样的干扰，就会有理由理解，采用的往往是地方法律的条款，而不是全国法律的条款，因为执政的人们，对于他们借以任职的权力特别尊重，再也没有比这更加合乎自然的事情了。根据目前宪法签订的合众国条约，易于被十三个不同的立法机关以及根据它们的权力办事的同样多的最后审判法庭所违背。于是整个联邦的信用、名誉与和平，不断由联邦成员的偏见、情感和利益所支配。对这样一个政府难道外国有可能尊重或信任它吗？美国人民有可能会长期同意把他们的荣誉、幸福和安全寄托在如此靠不住的基础上吗？

在对邦联政府作出的这个评论中，我只限于指出它的最具体缺点；不去详述另外一些缺点，由于这些缺点，打算授予邦联政府的大部分权力多半没有实现。此时，对于能够放弃先入之见的深思熟虑的人们来说，显而易见的是，这个制度是如此错误百出和不健全，以致不能加以修改，而必须完全改变它的主要特征和性质。

国会组织本身，完全不适于行施委托给联邦的权力。单是一个议会，也许可以适当地保存以前授予联邦首脑的那些薄弱的或者说被束缚的权力；但是把这种权力和那些连新宪法的比较有节制的反对者都承认应该归于合众国的附加权力都托付给议会，就会不符合有效政府的所有原则了。如果那个计划不被采纳，如果联邦的必要性能够战胜旨在分裂联邦抬高自己的野心家的目的，我们可能会计划把附加权力给予国会，如同现在的设置那样。不是这部机器由于内在结构薄弱而分崩离析，即使我们作出不明智的努力去维持它；就是由于需要所迫不断增加它的力量和功能，我们最后将在一个单一的机构里积累起一切最重要的特权，从而给我们的后代留下人类糊里糊涂地创立的一种极为可憎的政体。这样，我们事实上就会建立起新宪法的反对者渴望防止或假装渴望防止的那种虐政。

目前的联盟制度从未经过人民批准，这一点对它现存缺点影响匪浅。由于它所依靠的基础仅仅是几个议会的同意，所以它经常遇到关于它的权力的合法性的复杂问题，在某些情况下还产生立法撤销权的重大原则问题。由于这个制度要由州的法律批准，所以有人争辩说同一权力可以撤销联邦的法律。不管坚持契约当事人有权撤销契约这种说法是一种多么大的异端，但这原则本身也有不少的拥护者。这类性质的问题的可能产生，证明必须把我们的全国政府的基础奠定比只由委托权力机关批准奠立的基础要更加牢固。美利坚帝国的建筑物应该奠立在人民的同意的牢固基础上。国家权力的河流应该直接来自一切合法权力的洁净的原始的泉源。

普布利乌斯

第二十三篇

（汉密尔顿）

致纽约州市民：

为了维持联邦，需要一部宪法，它至少要和已经提出的这部宪法同样充满活力，这是我们现在所要研究的论点。

这个研究自然要分为三个部分——联邦政府规定的目的，达到这些目的所需要的权力，这种权力应对何人起作用。权力的分配和组织特别要求我们在以后的题目中予以注意。

联邦要达到的主要目的是：其成员的共同防务；维持公安，既要对付国内动乱，又要抵抗外国的进攻；管理国际贸易和州际贸易；管理我国同外国的政治交往和商业往来。

共同防御的必要权力是：建立陆军；建立和装备舰队；制定管理海陆军的规则；指挥海陆军作战；为海陆军提供给养。这些权力应该不受限制，因为不可能预测或规定国家发生紧急情况的范围和变化，以及符合需要的方法的相应范围和变化。威胁国家安全的情况很多，因此对保卫安全的权力从宪法上加以束缚，都是不明智的。这种权力必须同这些情况的一切可能结合同样久远，而且应由主持共同防务的同一会议来管理。

对于正确而无偏见的人来说，这是一个无须证明的真理；论证或推论会使它黯然失色，但不能使它更明白。它是以简单而普遍的公理作为根据的：手段必须与目的相称，期望通过自己的作用达到任何目的的人，应该具有用以达到目的的手段。

是否应该有一个受托负责共同防务的联邦政府，是一个首先值得公开讨论的问题；但是作出肯定的决定时，就应该赋予该政府完成自己职责所需的一切权力。除非能够表明影响公共安全的那些情况可以缩小到一定的限度，除非与此相反的态度能够得到公平合理的争辩，那就必须承认，必然的后果是，对于为社会的防御和保护而规定的权力，在对其效能来说是必不可少的任何问题上——也就是对于国家军队的建立、指挥或维持来说是必不可少的任何问题上——是不能加以限制的。

目前的邦联政府已经证明是有缺点的，但这个原则似乎为它的创始者所完全认识，虽然他们并未为实行这一原则制定适当的或充分的规定。国会无限权力征募人力和款项，管理海陆军，指挥海陆军作战。因为它们的要求在宪法上须要各州遵守，各州事实上有极严肃的义务提供对他们要求的供应物品，意图显然在于，合众国应当有权支配它认为是“公共防务和公共福利”所需要的任何资源。可以设想，各州对真正利益的辨别力和对诚意指挥的关注，会被发现是它们为了及时履行职责而对联邦首脑的充分保证。

然而，实验证明此种期望根据不足而且是一种幻想。在前一个题目下所作的论述，我认为足以使不存偏见而有判断力的人们相信，绝对需要彻底改变这个制度的最初的一些原则。如果我们真正要给予联邦以能力和持久性，就必须放弃把各州作为集体而对它们制定法律的空洞计划；我们必须把联邦政府的法律扩大到个别美国公民身上；我们必须放弃定额和摊派的荒谬计划，因为它同样是行不通的和不公平的。从这一切得到的结果是，联邦应该赋予全权征募军队，建立和装备舰队，用其他政府实际采用的一般方式为建立和维持海陆军筹措所需要的款项。

如果我国的情况要求一个复杂而不是简单的、一个联合而不是单一的政府，尚待调整的主要论点是尽可能区别属于不同权力范围或权力部门对象，给予每个对象以完成其受托任务的最大权力。联邦应当成为公共安全的保护人吗？为此目的的舰队、军队和税收是必不可少的吗？联邦政府必须有权通过与此有关的所有法律，制定与此有关的所有规则。在商业方面，以及其权限所及的其他问题上，情况必然是同样的。同州公民之间法律的执行，是否应属地方政府的适当部门呢？这些地方政府必须具有与此有关的一切权力，以及与分配给他们特别审理和指导的其他问题有关的权力。在每种情况下，不授予同目的相称的一定程度的权力，就会破坏最明显的谨慎和稳妥的规则，并且毫无远见地把国家的重大利益交给不能有力而成功地进行管理的人。

有谁能够像保卫公共安全的机构那样为公共防务作出适当准备吗？这个机构作为消息中心会最了解可能发生的危险的范围和紧急程度，作为整体的代表会感到对保全每一部分是休戚相关的；它由于分配给它的任务所包含的责任感，会最敏锐地感觉到作出适当努力的必要；它由于其权力遍及各州，能够单独使那些用以保卫共同安全的计划和措施协调一致。把全面防务移归联邦政府负责，而把作防务准备的有效权力留给州政府，这岂不是明显的矛盾吗？缺乏合作岂不是这样一种制度的必然结果吗？衰弱、混乱、不适当的分配负担和战争灾难，不必要的和不能忍受的增加开支，难道不会成为这个制度的不可避免的自然产物吗？在刚刚完成的革命过程中，我们不是有过关于这个制度的结果的确切经验吗？

作为正直的真理探究者，我们对这个问题可能采取的每种看法，都会使我们信服，拒绝授予联邦政府对交给它管理的一切对象的无限权力是既不明智而且危险的。人民的确应该极为留神注意，政府要按这样的方式建立起来，使它能够可靠地接受必要的权力。如果曾经提出的或可能提供给我们考虑的任何计划，经过心平气和的研究，发现不符合这种说法时，就应该加以拒绝。倘若一个政府的结构使它不宜赋予自由人民所应该授予任何政府的一切权力，这个政府就会是国民利益的不安全的和不适当的储藏所。在适于托付这些国民利益的地方，同时也应给予相应的权力。这是对这个问题所作的一切正确推论的真正结果。反对制宪会议所宣布的计划的人们，他们只能表明，拟议的政府的内部结构使它不值得给予人民的信任。他们不应误入有关权力范围的煽动性论辩和无端指责的歧途。对于联邦政府的对象来说，或者换句话说，对于管理我们国民利益来说，这些权力范围并不太大，而且也不能想出任何令人满意的论据来表明这些权力由于过分庞大而值得指责。如果事情确实像另一方面的某些作家所暗示的那样，困难起因于事情的本质，国家的幅员不容许我们建立一个能可靠地授予这样充分权力的政府，这就会证明我们应当缩小我们的看法，采用权宜的、在比较可行的范围内运转的、分散的邦联。因为倘若把最重要的国民利益的管理交付给一个政府，而又不把适当而有效地管理所需要的权力交付给它，就必然是永远荒谬的。让我们不要试图调和矛盾，而断然采用一种合理的抉择吧！

然而，我相信，一个总的制度行不通是无法证明的。如果任何事情的影响还未超出这种趋向，那我就大错特错了，我自诩，这些论文中所作的论述，已足以把相反论点充分阐明，至少对尚未发生又无经验的事情恐怕也只能说到此种程度了。总之，这点必然很明显：由国家的幅员带来的困难，是赞成一个坚强政府的最有力的论据，因为任何其他政府决不能维持这样大的联邦。如果我们接受反对采用新宪法的那些人的原则作为我们的政治信条，我们必然会证实令人沮丧的说教，它预言：在目前邦联的全部范围内采用一种全国性的制度是行不通的。

普布利乌斯

第二十四篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

对于打算授予联邦政府有关建立和指挥国家部队的权力来说，我只遇到一个具体的反对意见，如果我理解正确的话，就是对平时时期常备军的存在未作适当的规定。现在我要尽力指出，这个反对意见的依据是不充分的而且是不牢固的。

这个反对意见的确是以最含糊而笼统的方式提出的，它只用大胆的断言来支持，没有论证的形式，甚至也没有理论上的依据；它同其他自由国家的实践相矛盾，也同目前大多数州宪法中所表示的美国的一般认识相矛盾。现在回想起正在考虑的反对意见的关键，在于假设必须在建立军事建制的条文方面限制国家的立法权力，这种说法看来是适当的。这一原则除了在我们一两个州宪法中能够看到外，是闻所未闻的，并且遭到了其他各州的反对。

如果有一个不熟悉我们政治的人，没有事先审阅制宪会议公布的计划，现在就来阅读我们的报纸，他自然会得出下面两个结论之一：要么计划中包括一项肯定的指令——平时必须维持常备军；要么它授予最高行政首脑征募军队的全权，而不受立法部门的任何形式的控制。

如果他后来仔细审阅了计划本身，他会惊奇地发现，两者都与事实不符。征募军队的全权在立法机关手里，而不在最高行政首脑手里；这个立法机关是一个民众团体，由人民定期选举的代表组成；他发现，并没有他所想象的那种赞成常规军的规定，相反，关于这个问题倒是有一个对立法机关的职权进行重要限制的条文，这个条文禁止对支持陆军的拨款期限超过两年以上；这种预防办法，经过进一步考察，看来是反对没有明显需要而维持军队的一种重大的和真正的保证。

我所假定的这个人在初次的推测感到失望以后，可能会更进一步地进行推测。他自然会对自已说，所有这些热烈感人的雄辩，不可能没有一些貌似有理的借口。一定是如此珍惜自己自由的本国人民，在他们以前业已制定的所有的宪法范例中，对这一点都加上了最明确、最严厉的预防办法，在新计划中省略了这一点，造成了人们的忧虑和争吵。

如果在这种印象之下，他继续查阅几部州宪，他会大失所望地发现其中只有两部⁽³¹⁾包括禁止平时设置常备军的规定，其他十一部不是对此问题只字不提，就是用明确的措辞承认立法机关有权允许常备军存在。

然而，他仍旧会相信，就这个题目所提出的呼吁必然有可信的依据。当任何消息来源未经探索之时，他决不会想到，这只不过是公众的轻信的一种试验，不是出于有意的欺骗，就是热情过甚，超出真诚的界限。他可能会想起，他似乎会在各州间的原始盟约中找到他所寻求的预防措施。他最后想从这里解开这个谜。毫无疑问，他会对自己说，目前的邦联政府必然包括反对平时军事编制的最明确的规定，而在这人心所向的一点上背离这个“模式”，已经造成了看来会对这些政治战士们产生影响的不满。

如果他现在仔细了解邦联条款，他不仅会更加惊奇，而且还会对意想不到的发现感到极端愤怒，因为这些条款并不包括他所寻求的禁令，虽然小心翼翼地限制了州的立法机关在这方面的权力，但是对合众国的权力并没有任何限制。如果他碰巧是一个敏感或热情的人，他现在就不能不认为这些吵闹是阴险而无原则地反对一个计划的诡计，而这个计划至少应该得到所有真诚爱国者的公正而无偏见的审查！他会说，这些条款的制定人怎么会受到引诱，对该计划的这一点横加指责，而在这一点上，新计划同政府以不同形式宣布的美国的公众意见是一致的，并且还任何条款增加一种前所未有的新的有力的保护呢？假如相反，他碰巧是一个沉着而冷静的人，他就会惋惜人性的脆弱，悲叹在同千万人的幸福有关的事情上，问题的是非曲直会被不符合公正决定的权宜之计搞乱。即使这样的人也忍不住要说，这种行为很像有意使人民走上歧途，方法是引起他们的激情，而不是用提供他们理解的论据去说服他们。

但是这个反对意见得到的支持（即使包括我们以前的惯例在内）无论怎样微不足道，把它的真正优点予以更仔细的考察也许是有益的。根据仔细考察，会觉得立法机关对平时军事编制的决定权是不宜加以限制的，并且如果由于社会需要而加以限制，也未必得到遵守。

虽然合众国与欧洲远隔重洋，但是有种种考虑要求我们不要有过于信任或过于安全之感。在我们这一边是属于大不列颠管辖的日益扩大的殖民地，它一直远远地伸展到我们的后面。另一边与大不列颠殖民地接壤的是属于西班牙管辖的殖民地和产业。这个情况以及靠近属于这两个强国的西印度群岛，使他们在美洲领地问题上以及和我们的关系上形成一种共同的利益。我们西部边境的野蛮部族，应该认为是我们的天然敌人，是他们的天然盟友，因为野蛮部族最怕我们，对他们则满怀希望。航海技术的进步，就交通便利而言，使相距遥远的国家在很大程度上变成近邻。大不列颠和西班牙是欧洲主要的海军强国。这两个国家之间未来的意见一致，不能认为是不可能的事情。亲族的不断疏远，日益减弱了法国和西班牙之间家族盟约的力量。政治家们历来就有充足理由认为血缘在政治关系上是薄弱而不可靠的联系。这些情况综合起来告诫我们，在考虑自己时，不要过于自信毫无危险的威胁。

革命以前，实现和平以后，经常需要在我们西部边境维持少量驻军。即使只是为了对付印第安人的破坏和抢劫，也没有人怀疑这些驻军依然是不可缺少的。这些驻军或者必须从民兵中临时派遣，或者由政府支付军饷的常备军团担任。前者是行不通的，即使行得通，也是有害的。民兵即使服从也不会长期离开自己的工作岗位和家庭去履行和平时最不愉快的职责。如果说服或强迫他们这样做，由于经常性的轮流服役而增加的开支，劳动力的损失和个人职业的破坏，会给这个计划造成的决定性的障碍。这对政府是一种负担，有损无益，对平民也同样具有破坏性。后者来自由政府支付军饷的常备军团，相当于和平时期的常备军；当然是一支很小的军队，尽管很小仍然是实在的军队。这就是这个问题的概观，它向我们指出，在宪法上禁止这种设置是不适当的，而且必须把这个问题交给立法机关慎重处理。

随着我们力量的增强，大不列颠和西班牙两国很可能，不，可以说肯定会扩大在我们邻近地区的军事建制。如果我们不愿在毫无防备的状态下遭到他们的侮辱和侵略，我们会认为按着可能侵犯我们西部开拓区的兵力的某种比例来增加我们的边境驻军是有利的。那里现在或将来会有特殊的哨兵警戒区，据有这些警戒区就可以控制大片领土，并且有利于将来侵犯其他地区。再者，有些警戒区将是与印第安人从事贸易的要冲。谁能认为让这些警戒区处于两个强大邻国随时都能占据的地位是明智的吗？这种做法就是放弃谨慎和策略的一切普通准则了。

如果我们要想成为一个商业民族，或者要保持大西洋这边的安全，我们必须尽快地为有一支海军而努力。因此就必须有造船厂和兵工厂，为了保卫这些工厂，就要有防御工事，也许还要有守备部队。当一个国家在海洋方面变得非常强大，以致能用舰队来保卫自己的造船厂时，这就不必要为此目的而设置守备部队了。但是在海军建制处于幼弱状态的情况下，适中的守备部队多半会是抵抗入侵者破坏兵工厂和造船厂，有时破坏舰队的不可缺少的保证。

普布利乌斯

原载1787年12月21日，星期五，《纽约邮报》

第二十五篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

也许有人主张，前一篇论文里列举的事物，应该由各州政府在联邦的指导下作出规定。但是这在实际上颠倒了我们政治联合的根本原则，因为它会在实践上把共同防御的责任从联邦首脑转到个别成员身上。这个计划对某些州是一种压迫，对所有的州都是一种威胁，对于邦联也是有害的。

与我们毗连的大不列颠、西班牙和印第安人的领土，不只是同某几个州接壤，而是从缅因到佐治亚把整个联邦包围起来了。因此，威胁尽管程度不同，然而共同的，防御威胁的方法同样也应该是共同商讨和共同资助的对象。某些州由于位置关系会更直接地遇到威胁，纽约州就属于这一类。依据分别准备的计划，纽约州应该承担其直接安全和邻州的间接防御或最后防御所需要的军事建制的全部重担。这个办法对纽约州既不公平，对其他各州也不安全。这样一种制度有各种各样的麻烦。命定支持必要建制的各州，既不能够也不愿意在此后一段时期内承担能够胜任的负担。于是整个的安全就要受到局部地区的吝啬、缺乏远见和无能的支配。如果这部分的财力物力变得更丰富、更广大，其准备也会相应地扩大，其他各州看到联邦的全部军事力量掌握在两三个可能是最强大的成员手中时，很快就会感到恐慌。它们都想要有某种平衡，口实是容易编造出来的。在这种情况下，由于互相嫉妒而助长的军事组织，很容易扩大到超出自然的或适当的范围，而且由于各成员自行安排的缘故，这种军事组织会成为剥夺或破坏国家权力的手段。

前面已经提供理由可以作出这样的推测：州政府会很自然地倾向于与联邦政府对抗，其根本原因在于对权力的爱好；在联邦首脑与其某个成员的任何斗争中，人民最容易同他们的地方政府联合在一起。如果，除了这极为有利的条件以外，各成员的野心受到各自独立拥有的军事力量的激发，那么就会给予他们非常强烈的引诱和极大的便利来谋取、以致最后推翻联邦的法定权力。另一方面，在这种情况下，人民自由就没有全国军事力量掌握在全国政府手中安全。就军队可以被认为是权力的危险武器而论，最好掌握在最易猜忌的人们手中，而不要掌握在不易猜忌的人们手中。因为这是多年经验所证实的一个真理，当损害人民权利的手段由人民最不怀疑的人掌握时，人民往往处于最大的危险之中。

目前邦联政府的组织者，充分理解各州分别掌握军事力量对联邦的威胁，他们曾明文规定，各州未经国会同意不得拥有军舰或军队。实际上，联邦政府的存在和各州分掌军队的争论，不亚于供应联邦国库和定额与摊派制度的争论。

除了已经注意的事实以外，还有其他一些事实也同样能够明显地说明限制国家立法机关的决定权是不适宜的。前述反对意见的目的在于阻止平时设立常备军，虽然我们从未得知禁令打算扩大到什么范围——是否在平时时期既禁止征募军队也禁止维持军队。如果限于后者，就没有什么明确的意义，对预定的目的也是无益的。军队一旦征募，什么叫做违犯宪法的“维持军队”呢？需要多少时间确定是否违犯宪法呢？一星期，一个月，还是一年呢？或者能否说，只要造成征募军队的危险继续存在，军队就可以继续维持呢？这就是承认，平时可以维持军队，以便对付威胁性的或迫在眉睫的危险，这就立刻违背了禁令的字面意义，并且引起一种广泛的解释。由谁来判断危险是否继续存在呢？毫无疑问，当然要提请全国政府来判断，于是事情会有这样的结果：全国政府为了对付令人担忧的危险，可以首先征募军队，然后可以维持军队，只要他们认为社会的和平或安全存在任何危险。很容易看出，像这样灵活的处置，为逃避条款的约束提供了充分的余地。

这种条款在想象上的应用，只能以最高行政负责人和立法机关之间在某种篡权计划上有可能（或至少可能）结合这一设想为基础。如果在任何时候发生这样的情形，捏造危险即将到来的口实是多么的容易！在西班牙或大不列颠煽动下的印第安人的敌对行动随时可能爆发。甚至可以对某个外国进行挑衅，造成想望的状态，然后及时让步，重新进行安抚。如果我们能合乎情理地设想这样一种结合已经形成，而且这个计划有成功的充分希望，那么无论用什么理由或什么借口，一旦把军队征募起来，就可以用来执行这个计划。

如果为了事先预防这个结果而决定禁止平时征募军队，合众国就会出现世界上还未见到的

最特殊的现象：一个国家在它实际上受到侵犯以前，不能根据宪法进行防御的准备。由于正式宣战的虚礼近来已经废而不用，必须等待敌人在我国领土内出现，政府才有正当理由开始为保卫国家而征兵。我们在能够准备还击以前，一定会接受打击。凡是国家用以预测遥远的危险、应付即将来临的暴风雨的一切政策，都必须避而不用，因为它违反一个自由政府的真正准则。我们只好听任外国侵略者支配我们的财产和自由，我们的软弱招致他们攫取毫无防备的牺牲品，因为我们害怕：自己选出的统治者根据我们的意愿由于滥用保卫自由的必要手段而可能危及自由。

这里我期望有人告诉我说，我国的民兵是自由的天然屏障，任何时候都能胜任国家的防御工作。这种说教实质上要使我们丧失独立。它会使合众国付出数百万元可以节省下来的开支。根据我们自己的经验，阻止我们相信这种说教的事实就在眼前，不允许我们受这类建议的欺骗。同纪律严明的正规军稳健地作战，只能由同样的军队来进行才能获胜。节省的考虑，不亚于对安定与力量的考虑，肯定了这个意见。美国民兵在最近的战争过程中，由于他们在许多场合下表现的勇敢，已经为他们的名誉树立了不朽的纪念碑。但是就连他们中间最勇敢的也深知祖国的自由不可能单靠他们的努力来建立，无论这种努力是如何伟大而有价值。战争和其他许多事情一样，是一门要用努力、坚毅、时间和实践来获得和完善的学问。

一切极端的政策，因为违反人类事务的自然和经验的进程，往往招致失败。宾夕法尼亚此时可以为这种说法提供一种真实的范例。该州的权利法案宣称，常备军危及自由，在平时不必维持。然而宾夕法尼亚在非常和平的时期，由于其一两个县的局部骚乱而决定组织一支军队，只要还存在威胁公共安全的现象，这支军队多半会继续维持下去。马萨诸塞州的行为，在同一问题上也提供了教训，虽然范围不同。该州（没有像邦联条款要求的那样，等到国会批准）为了平息内部叛乱被迫组织军队，而且至今仍然维持一个付给军饷的军团，以防反叛精神死灰复燃。马萨诸塞州的州宪并不禁止这个措施，但这个例子仍可用来教导我们，在我国政府下面可能发生的情况，和在其他国家的政府下面一样，有时会使一支和平时期的军队成为社会安全必不可少的东西。因此不宜在这方面控制立法机关的决定权。这个例子还教导我们，在应用到合众国的情况下，一个软弱政府权利，似乎连其本身成员也很少尊重。此外，这个例子还教导我们，文件上的条款同公众需要的斗争是多么地不相称。

拉栖第梦国的基本准则是同一个人不能担任两次海军总司令的职务。伯罗奔尼撒同盟在一次海战中败于雅典以后，请求以前成功地担任过那海军司令职务的吕山德指挥联合舰队。拉栖第梦人为了满足盟国的愿望，然而在形式上墨守古制，采用一种不足取的诡计，在海军副司令的名义下，将海军总司令的实权授予吕山德。这个例子是从许多事例中挑选出来的，这些事例都可以用来证实已由国内的事例说明了的事实，那就是，各国对于本质上与社会需要相反的规章和准则却很少予以注意。明智的政治家对于用不能遵守的限制来束缚政府是会慎重从事的，因为他们知道，每次违犯基本法律，虽然迫于需要，总要损害在统治者心目中必须维持的对一国宪法的神圣尊崇，并且为其他违法行为开创先例，虽然那时同样需要的口实或者根本不存在，或者并不那么迫切和明显。

普布利乌斯

第二十六篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

在人民革命中，要在人们的思想上划清权力和特权的界线，并使政府的能力与私人权利的保护结合起来，几乎是一件不能指望的事情。这微妙而重要方面的不足，是我们遭到麻烦的重大原因。如果我们在未来的制度改革中不谨防重蹈覆辙，就可能从一个空想的计划到另一个空想的计划，从一个改变尝试到另一个改变的尝试，而决不能作出任何具体的改善。

限制立法机关在提供国防手段方面的权力，是一种起源于对自由的热情比开明的见解更加强烈的高论。然而我们看到，它至今尚未广泛流行；甚至在此种论调初次出现的我国，只有宾夕法尼亚和北卡罗来纳两州在某种程度上赞成，其他各州拒绝给以最低限度的支持。它们明智地断定，信任必须寄托于某一方面，这样做的必然性就包含在委托权的每一行动之中；与不适当地限制立法机关的权威使政府为难并危及公共安全，不如去冒滥用信任的危险。反对新宪法的人，在这方面反对的是美国的普遍决议。他们非但不接受经验教训和恰当地纠正我们以前所走的极端，似乎想把我们引入更危险、更过火的其他极端。似乎以为政府的调子太高或太强硬，他们的说教是想诱使我们利用在其他场合受到谴责或予以回避的权宜办法去压低它、缓和它。可以这样肯定而不会招致谩骂的罪名：如果他们教诲的原则在各方面能够成为普遍的信条，这些原则就会使本国人民完全不适用于任何种类的政府。但是不必担心这类危险。美国公民有很强的辨别力，不会赞成无政府状态。如果经验并未使公众思想形成一种深刻而严肃的信念——即政府的更大的能力对社会的幸福和繁荣是必不可少的，那我就大错特错了。

在这里，把旨在取消平时军事建制的思想根源和发展简要地说明一下，也许不是不适当的。虽然在善于推测的人们看来，这种思想可能来自对这种制度的性质和趋向的仔细考虑，而且又为历史上其他国家发生的事件所证实，然而作为一种全国性的情感来说，就必须追溯到合众国一般居民起源的那个国家所给予我们的思想习惯。

英国在诺尔曼人征服以后的很长一段时间里，王朝的权力几乎是无限的。最初是贵族，后来是人民赞成自由，逐渐侵犯了帝王的特权，直到将其最庞大的权利的绝大部分消灭为止。但是直到1688年的革命使奥伦治亲王登上了大不列颠王位时，英国的自由才得到完全的胜利。作为未经限制的作战权力的附带权力——国王的一项公认的特权，查理二世利用自己的权力在和平时期维持了五千名正规军的组织。詹姆斯二世将此数增加到三万，用皇室年俸支付军饷。革命时为了废除这样危险的权力，当时制定的权利法案中有这样一条规定：“和平时期在国内征募或维持常备军，如未经议会同意就是违法。”

在英国，当自由的倾向达到极点时，除了禁止只用行政长官的权力来征募或维持常备军以外，无人认为有防止常备军危险的必要。实现那次著名革命的爱国者，非常稳健而见多识广，所以并不想对立法决定权加以任何限制。他们知道，一定数目的警卫队和守备部队是必要的，对国家的紧急状态不能规定明确的范围，在政府的某个部分必须有以防万一的权力；当他们把这种权力的行使交给立法机关判断时，他们就达到了同社会安全一致的那种谨慎的终点了。

根据同一来源，美国人民可以说得到了和平时期的常备军危及自由的传统印象。革命的环境在同保护公众权利有关的每一点上鼓舞了公众的感情，在某些情况下，还把我们的热情提高到超过国家应有温度的程度。两个州在军事建制条款方面限制立法机关权力的企图，就属于这些情况。教导我们妒忌世袭君主权力的那些原则，被过分地推广到人民议会的人民代表身上。即使在未曾采纳这种错误做法的某些州里，我们发现那些不必要的声明说：未经立法机关同意，在和平时期不宜设置常备军。我认为这种声明之所以不必要，是因为把同样条款列入英国权利法案的理由，对于任何州宪是不适用的。根据那些宪法征募军队的权力，除了完全属于立法机关以外，不能有其他解释。在只有立法机关有权征募军队的情况下，声明未经该部门的同意不准进行此事，即使不是荒谬的，至少也是多余的。因而，在某些州宪中，其中包括被欧美公正称颂为在我国建立的最好政体之一的纽约州宪中，对这个问题只字不提。

值得注意的是，即使在似乎是一般禁止和平时期军事建制的那两个州里，使用的语调与其说是禁止的语气，不如说是告诫的口吻。没有说和平时期不准维持常备军，而是说不应维持常备军。这种含糊的措辞，似乎是妒忌和信任发生冲突的结果，一方面无论如何想要废除这种建

制，另一方面却认为绝对废除这种建制是不明智的、不安全的。

能否怀疑，每当认为公共事务的情况需要违背这一条例时，立法机关会把它解释为只是一种告诫，并且使它服从这个州的需要或假设的需要吗？让上述的关于宾夕法尼亚的事实去判断吧！那么可以这样问：如果这个条例在有被置之不顾的倾向时即完全失效，它又有什么用处呢？

让我们研究一下，提到的这个条例和新宪法中限制军事拨款的期限不得超过两年的条例，在效果上有无类似之处。前者期望过奢，不能产生任何结果；后者避开轻率的极端，并且同因国家的紧急情况而作的适当规定完全一致，会起一种有益的和有作用的作用。

根据这个条例，合众国的立法机关有义务 每两年至少讨论一次维持常备军是否适当，在这一点上作出新的决定，并且在他们的选民面前通过正式表决，宣布他们对这个问题的意见。即使他们十分不慎重，愿意这样不适当的信任行政部门，他们也不能随意 把维持军队的固定经费交给它。由于党派情绪在不同程度上必然会影响到一切政治团体，毫无疑问，国家立法机关中有人非常愿意对这些措施提出责难，并且责备大多数人的意见。维持军事力量的条例，将经常成为争辩的好题目。这个问题每次提出，反对党就会吸引公众对此问题的注意。如果多数人真想越过适当的限度，社会就会得到危险的警告，并且会有机会采取对付危险的措施。除了国家立法机关中的党派以外，每逢讨论时，各州立法机关往往不仅警觉地，而且以怀疑和妒忌的态度保护公民的权利，防止联邦政府的侵犯。它们经常会注意国家统治者的行为，如果发生任何不妥当的事情，随时会向人民敲起警钟，这不仅是不满的呼声，而且，如果需要的话，还是他们不满的权力。

推翻一个伟大社会的自由的计谋，需要时间 成熟才能执行。一支庞大到能够严重威胁这些自由的军队，只有逐渐增大才能形成；这就不仅需要立法机关和行政部门的暂时结合，而且需要长时期地不断共谋。这样一种结合究竟有可能存在吗？这个结合是否可能保持下去，并且通过不断变化在两年一度的选举中自然会在两院中产生的一种代议制机构里一直传下去呢？可否这样推测：当每个人刚一进入国家参议院或众议院时，就会开始背叛自己的选民和自己的祖国吗？能否假定：没有一个人会敏锐得能发觉如此万恶的阴谋，或者十分勇敢、诚实，会把阴谋的危险性通知自己的选民么？如果这些推测是合理的话，一切被授予的权力就应该立刻废除。人民为了能够亲自管理自己的事情，应该决心收回以前亲手交出的一切权力，并且把自己分到同县的数目一样多的州里去。

即使能够合理地作出这类假定，要把这种阴谋隐瞒一定时期，仍然是办不到的。在完全和平时期要如此大规模地扩充军队，就等于暴露这个阴谋。一个国家处于这样的情况下，能有什么借口作如此大规模地扩充军队呢？人民不可能长期受骗，一旦发觉以后，阴谋和阴谋的策划者很快就会失败。

据说，把支持军队的拨款期限为两年的规定是不会产生效果的，因为行政部门一旦拥有一支大到足以威胁人民使之服从的军队，就会在这支军队中找到资金，足以使它不需要根据立法机关的法案提供的军需品。但是问题又来了，它用什么口实能在平时拥有这样庞大的军队呢？如果我们假定，这支军队是由于内部叛乱或对外战争而建立的，那么它就成为反对者的原则以外的一种情况了，因为所反对者是针对平时维持军队的权力而言的。很少有人会这样不现实地认真争辩说：不得征募军队去镇压叛乱或抵抗侵略；如果在此种情况下，社会的防御必须有一支人数多到足以威胁社会自由的军队，这就是一种既无法预防又无法补救的祸患。任何形式的政体都不能预防这种祸患；如果同盟或联盟为了共同防御需要组织一支军队，它甚至可能由一个简单的攻守同盟所造成。

但是在联合状态下要比在不联合状态下遭到这个祸患的机会少得多；不，可以肯定地说，在联合状态下完全不可能遭到这种祸患。很难想象，整个联邦会受到如此可怕的威胁，以致需要一支足以使我们的自由遭到危险的庞大的军队，特别是如果考虑到可从民兵取得帮助，民兵应该经常被看作一种宝贵而有力的帮助者。但是在不联合的情况下（如其他地方已经详述的那样），这个推测的反面，不仅会是可能的，而且几乎是不可避免的。

原载1787年12月25日，星期二，《纽约邮报》

第二十七篇

（汉密尔顿）

致纽约州人民：

曾经有人用不同方式劝告说：制宪会议提出的这种宪法，如果没有军事力量帮助执行它的法律，就不能起作用。然而，这像那一方面提出的其他大部分事情一样，仅仅以一般的断言为根据，并没有精确地或明白地提出断言所依据的任何理由作为支持。就我所能领会的反对者的潜在意义来说，它似乎起源于一个假定：人民不愿意在任何内部性质的事情中行使联邦权力。且不谈内部和外部的区别的模糊或含糊之处，让我们来了解一下假定人民不愿意的根据是什么。除非我们同时假定全国政府的权力的管理不如州政府，似乎就没有余地可以假定人民会有厌恶、不满或反对了。我相信他们对于一个政府的信任和服从，通常是同它的管理的优劣成正比的，这可以当作一般的准则。必须承认，这个准则也有例外，但是这些例外完全决定于偶然的原因，所以不能认为它们与宪法的真正优缺点有任何关系，只能用一般性的原则和原理来判断。

在这些论文中曾经提出各种理由来指出全国政府会比地方政府管理得更好的可能性。主要理由是：选举范围的扩大，会给人民更大的选择自由；通过州的立法机关——它们是人们选举的机构，全国参议院议员由它们选任——有理由可以期望这一部门的组成通常会经过深思熟虑；这些情况保证使全国会议具有比较丰富的知识，了解更为广泛的情况，不那么容易沾染党争精神，更容易摆脱那些偶然的感情冲动或一时的偏见和偏向的影响。这些情况在比较小的社会里往往会损害公众商议问题，造成对社会上的一部分人的不公和压迫，搞出一些虽然能满足一时的爱好或欲望但最后会以普遍痛苦、不满和厌恶而告终的计划。当我们更深刻地分析行将建立的大厦的内部结构时，还会有一些有相当说服力的理由来证实上述可能性。这里只要说明下面一点就够了：在没有充分理由来证实联邦政府将按人民讨厌或鄙视的方式进行管理时，不可能有合理的根据来假定联邦政府的法律会比某些成员州的法律遭到人民更大的反对，或者需要任何其他方法来强制实施。

不受惩罚的希望，是叛乱的强大诱因；对惩罚的恐惧，同样是叛乱的强大阻碍。联邦政府如果拥有相当程度的权力，能求助于整个邦联的集体财力物力，难道不会比只能调动本州的财力物力的一个州更能抑制前一种看法、鼓励后一种看法吗？一个州内进行捣乱的派别，很容易认为自己能够同该州政府的赞助者进行竞争，但是不会糊涂到认为自己是联邦联合力量的对手。如果这个意见是正确的话，不正规的个人联合对抗邦联权力的危险，比对抗联邦某一成员的权力要小一些。

这里我要贸然指出：对某些人来说，这也许是新鲜的，但却不能因而认为不怎么公正；国家权力的执行越是混合在政府的日常实践中，公民越是习惯于在日常的政治生活中接触到这种权力；他们对这种权力越是经常耳濡目染，这种权力就越加深入地进入那些感人心弦、动人情感的事物中，因而获得社会的尊重和爱慕的可能性也就越大。人在很大程度上是一种习惯的动物。凡是难得打动一个人情感的事情，通常对他的思想影响很小。一直远离人民、又为人民看不到的政府，难以指望引起人民的情感。结论是：联邦的权力和公民对它的感情，会由于它扩大到所谓内心关注的事物而加强，而不会因而削弱，而且随着对它的作用的熟悉和理解，借助武力的机会也就少了。权力越是通过人类情感自然流露的那些渠运转道，借助于暴力和可怕的强制方法的需要就越少。

总之，有一件事是明显无疑的：像拟议中的这种政府，避免必须使用武力的希望要比其大多数反对者所主张的那种联盟大得多。那种联盟的权力只能按照各州的政治资格或集体资格对它们起作用。已经表明：在这样的联盟里除了武力以外不可能有法律制裁；各成员的经常失职是政府结构的自然产物；这种失职现象正如它们经常发生的那样，如果要从根本上纠正，只能使用战争和暴力。

制宪会议提出的计划，通过把联邦首脑的权力扩大到一些州的个别公民身上，将政府在执行自己的法律时能够利用各州的一般行政长官。不难看出，一般认为这种做法有助于消除法律来源的一切差别，并且给联邦政府提供各州政府享有的同样便利，它的权力得到应有的服从。此外，联邦政府能对舆论产生影响，这种影响起因于它有权号召整个邦联的财力物力对它帮助和支持这一重要考虑。这里特别值得注意的是，邦联的法律，就其所及的上述合法对象而论，

会成为国家的最高法律；各州所有的立法、行政和司法官员，由于神圣誓言的约束均须遵守。于是各州的立法机关、法院和行政长官均将参加全国政府在其正常而合乎宪法的权力范围内的工作，并协助政府执行法律⁽³²⁾。凡是深思熟虑探究这个情况的后果的人，会看出只要联邦的权力是以一般应有的慎重态度来行使，就有充分的理由可以预测联邦的法律能够得到正常而和平的执行。如果我们断然假设相反的情形，就可以从这种假设中得出任何中意的推论，因为即使以前的或现在设立的良好政府，由于滥用权力，也会激起并造成人民中肆无忌惮的过火行为，是确实可能的事情。即使反对新宪法的人认为，国家的统治者会对公益的动机或应尽职责漠不关心，我还是要问他们，这样的行为怎么能够促进对野心的爱好或侵犯的意图呢？

普布利乌斯

第二十八篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

有时可能发生一些情况，使全国政府必须采用武力，这是不能否认的。我们自己的经验，也证实了其他各国所提供的教训：这类意外事件有时会在一社会里产生，无论这个社会是怎样组成的；暴动和叛乱不幸是同国家分不开的弊病，就像肿瘤和斑疹是同人体分不开的疾病一样；总是单纯用法律的力量进行统治的思想（我们听说这是共和政体唯一容许的原则），除了存在于那些自命聪明、不屑汲取经验教训的政治学者的幻想之中以外，是根本不存在的。

如果在任何时候在全国政府下面发生这种意外事件，除了武力以外别无其他纠正办法。使用的方法必须与弊病的范围相称。如果是一个州的一小部分发生小小的动乱，其他地区的民兵就足以把它平息；一般估计，这些民兵是随时可以执行任务的。一次叛乱，无论由于什么直接原因，最后总会使整个政府遭到威胁。未遭难的公民，即使不是关心联邦的权利，也会因关心公共治安而反对那些暴乱分子。如果全国政府在实践中证明有利于人民的繁荣和幸福，那么相信人民不愿支持政府是不合理的。

假如相反，叛乱扩大到一个州的每一个地方，或者一个州的主要部分，那么使用另一种力量也许是不可避免的了。看来，马萨诸塞州认为必须征募军队来平息州内的骚乱；宾夕法尼亚州只是由于担忧其一部分公民中的动乱，也认为采用同一方法是适当的。假定纽约州想重新建立起已经失去的对弗蒙特居民的管辖权，单是利用民兵的力量就能使这样一种企图有希望获得成功吗？该州难道不会为实行其计划而被迫征募和维持一支比较正规的兵力吗？如果必须承认，在这种性质特殊的情况下，需要借助于一支与民兵不同的兵力对州政府本身来说是适当的，那么为什么反对全国政府在同样困境中会有同样需要的可能性存在呢？抽象表示拥护联邦的那些人，竟然极力主张把十分适合于他们为之争论的计划作为反对新宪法的理由，这岂不令人奇怪么？谁会不喜欢这种可能性而喜欢成为小共和国的不断灾难、不断动乱和频繁的革命呢？

让我们从另一方面来进行研究。假设不是一个总的体系，而是组成两个、三个或甚至四个邦联，难道这些邦联中任何一个的活动不会遇到同样的困难么？每一个邦联难道不会遭到同样的灾难么？而当这些灾难发生时，难道不会被迫采用在全国政府中遭到反对的同样的权宜办法来维持其权力么？在这个假设下，难道民兵会比在全面联合的情况下更加愿意或者更加能够支持联邦的权力吗？凡是正直而明智的人经过相当考虑后一定会承认：反对的原则对两种情况是同样适用的；无论我们所有的州只有一个政府也好，或者一部分州组成几个不同的政府也好，甚至各州完全分开也好，⁽³³⁾ 有时可能需要利用由各种民兵组成的兵力来维持社会治安，保持法律的正当权威，防止法律遭到等于叛乱和暴动的暴力侵犯。

撇开在这个问题上的所有其他推论不谈，只说拟议中的政府的全部权力是在人民的代表手中，就足以回答那些要求更加强制地规定反对和平时期军事建制的人们了。这是在文明社会中可以得到的保障人民权利和特权的主要的、毕竟是唯一的有效办法。⁽³⁴⁾

如果人民代表背叛他们的选民，那么除了行使原有的自卫权以外，别无他法可循。这种自卫权对于一切实际存在的政体来说是非常重要的，用它来反对国家统治者的篡夺行为，其成功的前景，要比反对个别州的统治者的篡夺行为美妙得多。在一个州里，如果被授予最高权力的人成为篡夺者，州以下的各区、分区或行政区，由于没有各自的政府，不能采用正规的防御措施。公民只能在混乱中仓促地拿起武器，行动不一致，不成体系，也没有资源，只有勇气和绝望。披着合法权威外衣的篡夺者，往往能在反抗方兴未艾之时就把它扑灭。领土面积越小，人民拟定正规的或系统的反抗计划就越困难，挫败他们初期的努力就更加容易。他们准备和行动的情报，能够比较迅速地被人得到；篡夺者所拥有的军事力量也能比较快地开往反抗开始的地方。在这种情况下，必须有特殊情况的巧合，才能保证民众反抗的成功。

篡夺的障碍和进行反抗的便利，随着国家面积的扩大而增加，倘若公民知道他们的权利并且打算保卫这些权利的话。在一个大型社会里，人民的自然力量与政府的人为力量比较起来，要比小型社会里的自然力量大，当然也就更有能力与政府建立暴政的企图进行斗争了。但是在一种邦联里，可以毫不夸张地说，人民完全是自己命运的主人。权力几乎总是互相敌对的，全

国政府随时准备阻止州政府的篡夺，州政府对全国政府也有同样的布置。人民倒向哪一方面，必然会使哪一方占优势。如果人民的权利遭到一方的侵犯，他们就能利用另一方作为补救的手段。他们如果希望联合能为自己保持一种永远不会估价过高的利益，那将是多么明智啊！

把这种看法当作我们政治制度的原则也许是可靠的。在一切可能发生的偶然事件中，州政府将提供完全的保证防止全国政府侵犯公众自由，与一般人民相比，人们选举的机构更易识破在各种借口掩饰下的篡夺计划。立法机关有比较有效的情报手段，能在一定的距离内发觉危险；由于拥有一切政权机构和人民的信任，它们就能够立即采用一个能把社会上一切力量联合起来的正规的反抗计划。它们很容易在各州之间互通消息，并且把它们的力量联合起来保卫共同的自由。

国家的辽阔广大，是另一个保证。我们已经体验到它对外国进攻的用处。这一点对于防止野心勃勃的统治者在国民会议中的冒险，完全有同样的效果。如果联邦军队能够平息一个州的反抗，远处各州就会用自己的有生力量进行新的武装反抗。于是必须放弃在一地的所得，以便镇压其他各州的反抗。把征服的地方交给它自己时，该地的力量就能恢复，就能重新进行反抗。

我们应当想到，军事力量的大小无论如何是由国家的财力所决定的。在很长时期内，不可能维持一支庞大的军队。随着维持庞大军队的手段增多，社会人口和自然力量也会相应地增加。当人民处于通过他们的州政府用独立国家的一切迅速、规则和系统来采取自卫措施的状态时，联邦政府到什么时候才能征募和维持一支能够对一个大国的大部分人民建立专制政治的军队呢？这个忧虑可以看作一种社会制度的弊病，它是不能用论证和推论的方法来矫正的。

普布利乌斯

原载1788年1月10日，星期四，《每日广告报》

第二十九篇 (35)

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

管理民兵以及在发生叛乱和入侵时指挥民兵作战的权力，是负责管理共同防务和保卫邦联内部和平的必然职责。

民兵在组织上和纪律上的统一，在动员他们为公共防务服役时会产生最美好的效果，这一点不需要军事学上的技能就能看得出来。这能使他们在阵地上和战场上执行任务时互相谅解，协调一致——一支军队在作战时这是一项特别重要的有利条件；还能使他们在军事技能上很快达到熟练程度，这对他们的作用来说是非常重要的。只有把民兵的管理交给全国政权来指导，才能做到所希望的统一。因此，制宪会议的计划提出授权联邦“规定民兵的组织、装备和训练，并且规定当作合众国部队使用的那部分民兵的管理办法，但任命军官和按照国会的规定训练民兵的权力，则由各州保留。”

在用来反对制宪会议计划的各种理由中，再没有比攻击这种特殊规定的理由更出乎意料或更站不住脚了。如果管理良好的民兵是一个自由国家的最自然的屏障，它就当然应该由作为国家安全的保护者的那个机构来管理和支配。如果常备军危及自由，负责保卫国家的机构对民兵的有效权力，应当尽可能除去这种不良制度的诱因和口实。如果联邦政府需要军事力量支援地方行政长官的紧急情况下取得民兵的帮助，就能更好地排除另一种兵力的使用。如果它不能利用前者，就不得不借助于后者。使军队成为毫无需要，是一种比一千道书面禁令更加可靠的防止军队存在的方法。

为了对召集民兵执行联邦法律的权力表示憎恨，曾有人说，新宪法里没有任何条款规定可以出动地方武装来帮助地方长官执行其职务；因此推论说，军队是其唯一的助手。已经发表的那些反对意见，显然是东拉西扯，有时甚至来自同一个来源，因而很难对倡议人的诚意表示称赞或者作出适当的评论。就是这些人一会儿对我们说，联邦政府的权力会是专制而无限的，一会儿又告诉我们，联邦政府连动用地方武装的权力都没有。幸而后者缺乏事实就和前者说得过分是一样的。联邦政府有权通过一切必要而适当的法令来执行其公开宣布的权利，自然就有权要求公民对受权执行这些法令的官员进行帮助，怀疑这一点是荒谬的；对于有权制定必要的和适当的法令，就必然有权改变承继法和地产转让法或在有关的案件中取消由陪审团进行审讯。如果深信不疑，同样是荒谬的。因此很明显，推测缺乏要求地方武装帮助的权力是全无依据的，从而得出的结论是：把这推测应用到联邦政府对民兵的权力上是不正直和不合逻辑的。能用什么理由推论：只是因为在必需时有权动用民兵就意味着要把它作为权力的唯一工具呢？对于有理智的人作出这样推论的动机，我们将如何看待呢？我们将如何防止仁慈和判断之间的矛盾呢？

由于对共和政体猜忌精神的奇妙推理，甚至还教训我们担心在联邦政府掌握下的民兵本身也有危险。说什么由热情的青年所组成的特别团队，可能有助于专权思想。全国政府可能采用什么计划来管理民兵，是不能预测的。但我的意见与那些把特别团队当作危险而加以反对的人大不相同；如果宪法得到批准，如果我要把自己在民兵编制问题上的意见提交由本州选出的联邦议会议员，我会向他提出大意如下的说法：

“训练合众国全部民兵的计划，如果能够付诸实行，是有损无益的。要在军事行动方面相当熟练，是一件需要时间和训练的事情，不是一朝一夕、甚至一个星期所能做到的。迫使大批自由民和其他阶级的大批公民为了军事训练和机动演习而武装起来，并且必须尽可能进行多次演习，以便达到取得训练良好的民兵资格这种完善程度，这对人民会是一种真正的痛苦，并且是一种严重的共同麻烦和损失。这样会使国家的生产劳动逐年减少，按目前人数计算，总数不会比各州民政机构的全部支出少多少。试图去做一件会使劳动和工业大量缩减到如此可观程度的事情，是不明智的。这种试验即使进行的话，也不会成功，因为人民不会长期忍受下去。就一般人来说，让他们适当地武装和装备起来，并且为了了解这一点不应受到忽视，一年必须召集他们一两次，他们的目的再也没有比这更合理了。

“但是，虽然全国的训练计划，必须由于无益或行不通而放弃，然而最重要的问题在于要尽快地采用一个关于民兵的适当编制的精密计划。政府应当特别注意组织一个大小合适的精选

队，所依据的原则是使他们在需要时真正适于服役。由于规定了这样计划，就可能有一个优秀的、训练良好的民兵团队，在国家需要进行防御时，随时可以参战。这不仅会减少军事编制的需要，而且如果情况随时迫使政府组织一支决不会危及人民自由的或大或小的军队的，同时，有一大批在训练和使用武器方面相差不多的公民，他们随时准备保卫自身的和同胞们的权利。在我看来这是代替常备军的唯一办法；如果有常备军存在，这也是防备它的最安全的办法。”

我就是这样与新宪法的反对者在同一个问题上作出了不同的推论，正是根据他们认为充满危险和毁灭的缘故，我却推出安全的结论。但国家立法机关对这一点会作出怎样的推论，是和他们和我都不能预测的事情。

在民兵危及自由的意见中，有一种如此强词夺理和夸大的东西，以致我们不知道应该认真对待还是一笑置之；不知道应该把它当作只是像雄辩家的似是而非的议论技巧试验，和以任何代价灌输偏见的狡猾手段，还是把它当作政治狂热的严重产物。如果我们不相信自己的儿子、兄弟、邻人和同胞，以常识而言，我们的恐惧要到什么地步才能结束呢？从那些每天与其他同胞打成一片、并且与他们有同样的感觉、情感、习惯和利益的人们的身上能看到什么危险的预兆吗？联邦有权制定民兵规则，并在必要时命令民兵服役，而各州则有全权任命军官，这怎能因此推论出产生恐惧的合理理由呢？即使真的有可能对联邦政府下面的一切民兵组织任意猜忌，那么军官由各州任命这个事实本身就应该立刻把这种猜忌打消。毫无疑问，这个事实经常会使他们对民兵产生压倒的影响。

在阅读许多反对宪法的出版物时，人们很容易想到自己是在研读某些写得很糟糕的传奇故事，展现在头脑中的不是愉快的自然形象，只不过是可怕的畸形怪物——

“蛇发女怪，九头蛇和可怕的吐火兽”

把它所描写的一切东西的色彩和形状全都加以歪曲和丑化，把它所讲到的每种东西都变为怪物。

在已经出现的有关动员民兵服役权的夸大而不真实的言论中，可以看到这类实例。新罕布什尔的民兵要开往佐治亚，佐治亚的民兵要开往新罕布什尔，纽约的民兵要开往肯塔基，肯塔基的民兵要开往香普兰湖。不仅如此，而且欠法国人和荷兰人的外债要用民兵来偿还，而不是用法国金币或欧洲通用金币来偿还。一会儿是要有一支庞大的军队来破坏人民的自由；一会儿又是弗吉尼亚的民兵要离乡背井到五六百英里以外去镇压马萨诸塞的共和主义者的反抗；马萨诸塞的民兵要送到同样遥远的地方去制服弗吉尼亚人的贵族式的倔强傲慢态度。难道这样叫嚷的人们认为，他们的权术或口才才能把任何妄想或荒唐的东西当作颠扑不破的真理强加给美国人民吗？

如果有一支军队可以用作暴政的手段，那么民兵还有什么用处呢？如果没有军队，被动员为加紧奴役一部分同胞而开始一次无望远征的怨愤的民兵，只有把他们的矛头指向那些决定这样愚蠢和恶劣的计划的专制者，在他们想象的权力堡垒里把他们打倒，而且把他们当作遭受凌辱和被激怒的人民进行正当复仇的范例，除此以外还有什么出路吗？难道这就是篡夺者大胆用来统治一个人口众多的文明国家的办法吗？难道他们在开始时激起人们对打算进行篡夺的工具表示厌恶吗？难道他们经常通过粗暴而令人厌恶的行使权力来开始自己的事业么？而这种行使权力，除了引起对他们的普遍仇恨和诅咒外，达不到任何目的。诸如此类的推测，难道不是有识别能力的爱国者对有辨别能力的人民提出的严肃认真的训诫吗？难道这是煽动者或狂热分子的煽动性的胡言乱语吗？即使我们假定，国家的统治者受到最无法控制的野心的驱使，也不能相信他们会用这种荒谬的方法来完成自己的计划。

在发生叛变或敌人入侵的时候，邻州的民兵开到另一州去抵抗共同的敌人或者保卫共和国防止出现内讧或叛乱的暴力行为，将是合乎自然的和适当的事情。关于第一个目的，以及在最近的战争中，情况往往就是这样。这种相互支援，的确是我们政治上联合的主要目的。如果将提供支援的权力置于联邦的指导之下，那么在危险的临近已经把自卫的刺激加给责任感和同情心的非常微弱的冲动以前，就不会发生对邻人的危险因循苟且、漠不关心的危险的态度。

第三十篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

前面已经讲过，联邦政府应当拥有维持国家军队的权力；其中曾建议包括征募军队的费用、建造和装备舰队的费用，以及各种有关军事装置和作战的其他一切费用。但是联邦在税收方面的权限必须包括的目标不仅限于这些。这种权限必须包括准备维持国家文官薪俸的费用，准备偿还已经由契约规定或可能由契约规定的国债，以及通常要求国库支付的所有事情。结论是，在政府的结构中必须含有以这种或那种方式征税的全面权力。

货币被恰当地看作国家的重大要素，是维持国家的生命和行动，并使它能够执行其最主要职能的东西。因此，在社会资源容许的范围内，有足够的权力获得经常而充分的货币供应，被认为是每种政体所不可缺少的要素。由于这方面的缺乏，以下两种弊端必然会产生一种：不是人民必然遭到不断掠夺，作为代替供应公众需要的比较适当的办法，就是政府必然陷入致命的萎缩状态，并且在短时期内灭亡。

在奥托曼或土耳其帝国，君主虽然在其他各方面是其臣民的生命财产的绝对主宰，但是却无权征收新税。结果，他容许巴夏⁽³⁶⁾或各省地方长官毫不留情地掠夺人民，然后又从巴夏身上榨取他所需要的款项，来满足他自己和国家的急需。在美国，由于同样的原因，联邦政府逐渐陷入衰退状态，几乎接近灭亡。谁能怀疑这两国人民的幸福会由管理得当的主管当局通过准备公众需要的收入而得到增进呢？

目前的邦联政府这样软弱，却打算把供应联邦资金需要的无限权力授予合众国。但是由于邦联政府按照错误的原则行事，所以它所采用的做法使它的打算完全不能实现。按照盟约中的条款（如前所述），国会确定和要求他们认为是合众国行政部门所需要的任何金额；而他们的要求如果符合分配的规则，在宪法的各种意义上均是各州应负的义务。各州无权询问要求是否适当，他们除了设计提供所需金额的方式方法以外，并无其他决定权。但是，尽管情况确实如此，尽管设想这样一种权利会违背邦联条款，尽管很少会或永远不会公然要求这种权利，但是实际上，这种权利却经常在行使，而且只要邦联政府的税收仍旧依赖于成员的居间作用，这种情况将会继续下去。这一制度的后果如何，即使是对我们的公务最不熟悉的人都知道，在这些论文中的不同部分里也有过详细的说明。正是这一点主要促使我们处于一种有充分理由要我们含垢忍辱、让敌人耀武扬威的情况。

除了改变产生这种情况的制度——改变荒谬的和欺骗的定额和摊派制度——以外，能有什么办法来纠正这种情况呢？除了允许全国政府在地方政府的各种妥善规定的规章制度的许可下，通过正常的征税法来筹措收入以外，还能想出别的代替办法来代替这种金融上的妄想吗？足智多谋的人可以用花言巧语就任何题目进行雄辩，但是没有任何人类的智谋可以指出任何其他权宜办法，来使我们摆脱由于国库空虚而自然造成的麻烦和困难。

新宪法的比较聪明的反对者，承认这个推论的说服力，但是他们又提出所谓对内和对外征税的区别来对这种承认加以限制。他们把前者保留给州政府，把后者解释为商业进口税或进口商品关税，表示愿意把它让给联邦首脑。然而，这种区别会破坏合理的和健全的政策准则，这一准则规定每种权力应该与其对象相称；这种区别仍旧会使全国政府处于一种对州政府进行保护的地位，这与一切讲究效力或效能的主张是不一致的。谁能自称只是商业进口税就等于联邦现在和将来的急需的款项总额？考虑到目前的外债和内债，根据一个对公共正义和公共信誉的重要性具有一般印象的人所赞成的任何偿还计划，再加上各方面认为必要的法规，我们丝毫不能合乎情理地自以为，单是这个来源，按照大为改善的税率，就能满足目前的需要。联邦的未来需要是无法估计或限制的；根据不止一次地谈到的原则，当这种需要出现时，满足这种需要的权力也应当不加限制。在事情的正常发展中，一个国家在其存在的每个阶段的需要，至少与其财源不相上下，我认为这可以看作人类历史所证实的一种见解。

如果说不足部分可以通过对各州征收来补足，这一方面是承认这个制度不能依靠，另一方面是超过一定限度地一切事情不得不依靠它。凡是留心注意经验所揭示的或者在这些论文中所论及的关于此种制度的弊病和缺点的人，对于把国民利益或多或少地委托给此种制度去管理，必然会感到无法遏止的厌恶。每当实行此种制度时，其不可避免的趋势必然是削弱联邦，并且

在联邦首脑及其成员之间，以及各成员相互之间播下不和与争执的种子。能否期望用这种方式补充不足部分，会比以前用同样方式供给联邦的全部需要更好一些呢？应该想到，如果对各州的要求少一些，它们满足需要的手段也相应地减少了。如果将已经提到的为区别而进行争论的那些人的意见当作真理的根据加以采纳，就会使人得出结论说，在国家事务的节约措施中有一个明显的分界点，在这一点上应该停来说：迄今，供给政府需要会促进公众幸福目的的实现，超过这个界限的一切都不值得我们注意或关心。一个只得到一半供给的、经常贫穷的政府，怎能实现其制度的目的，怎能提供安全保障，增进繁荣或维持国家的名声？这样的政府怎么能够拥有能力或保持稳定，享有尊严或信用，得到国内信任或国外的尊敬呢？它的管理除了连续不断地采用姑息的、无能的而且可耻的权宜办法以外，还能有别的办法吗？它怎能不会为了一时需要而经常牺牲自己的事业呢？它怎能承担或执行任何广泛的或扩大的公益计划呢？

让我们看看这个情况在我们可能参加的第一次战争中会产生什么结果。为了辩论起见，我们假定，来自进口税的岁入，是符合供应公债和联邦平时机构的需要的。在这种情况下战争爆发了。在这样一种紧急状态下，政府可能采取什么措施呢？经验教导说，依靠摊派是靠不住的，政府本身的权力不能保有新的财源，而且又为国家危险的考虑所催逼，难道政府不会被迫设法把已经拨出的经费从原来的对象转到国防上去么？怎能避免这样一个步骤是不容易看出来的。如果采取这个步骤的话，显然会证明公众信用就在它成为共同安全必不可少的时刻遭到了破坏。认为在这样一个危急存亡之际可以不要信用，真是糊涂到了极点。在现代战争体系下，最富裕的国家也不得不求助于大宗借款。像我们这样不富裕的国家，必然会更加强烈地感到有这种需要了。但是有谁会把钱借给这样一个政府，它在借款以前的行为表明，它的付款措施是靠不住的呢？可能获得的借款必然数量有限而且条件苛刻。这种借款所依据的原则和高利贷者通常借款给破产的或诈骗的债务人时所依据的原则是一样的——出手吝啬，利息极高。

也许可以这样想，由于国家财源贫乏，尽管全国政府拥有无限制的征税权，但是在假定的情况下会有必要把规定的经费转作他用。但是有两点理由可以用来缓和对于这个问题的一切忧虑：其一是，我们确信社会的全部资源将为联邦的利益而发生作用；其二是，无论有多少不足，都能毫无困难地用借款来补充。

全国政府通过自己的权威，根据新的纳税对象建立新财源的权力，能使它按照需要去借款。这样，外国人和美国公民都能对政府的契约合理地表示信任。但是要信赖一个本身在履行契约时必须依赖其他十三个州政府的政府，一旦情况了解清楚，就会需要一种在人类金钱交往中并非经常遇到而且与常见的贪婪的尖锐看法不怎么调和的轻信了。

这类意见，对于希望看到在美国实现诗歌中或神话中那种升平景象的人们来说，可能是无足轻重的；但是对于相信我们可能经历其他各国命中注定的变迁和灾祸的共同命运的人来说，这些意见必然是值得重视的。这样的人必然以痛苦的关切心情注视着自己国家的真实情况，必然反对野心或报复轻而易举地使它蒙受的那些祸害。

普布利乌斯

原载1788年1月1日，星期二，《纽约邮报》

第三十一篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

在各种讨论中，都有一定的基本真理或首要原理，它们必然作为以后一切推论的根据。这些真理含有一种内在的证据，它能先于一切思考或组合得到人们的赞同。在产生并非这种结果的地方，必然是由于知觉器官的某些缺点或失常，或者由于某些强烈的兴趣、情感或偏见的影响。几何学原理就具有这种性质：“整体大于部分，等于同一事物的东西彼此相等，两条直线不能围成一个平面，凡是直角彼此都相等。”伦理学和政治学的其他原理也具有同样的性质：例如没有原因就不能有结果，手段应当与目的相称，每种权力应当与其对象相称，注定要影响一种自身不能进行限制的目的的权力，也应不受限制。后两门学科中还有其他的真理，如果它们不能自称属于公理之列，仍然是公理的直接推理，本身又是如此明了，而且如此符合常识的自然而淳朴的支配，以致它们以几乎同样不可抗拒的力量和信念唤起健全而无偏见的人们的同意。

几何学研究的对象是那些完全脱离激动人心的强烈情感的那些研究，所以人类不仅很容易接受比较简单的科学定理，甚至还有那些深奥的反论，那些反论虽然能够证明，但是同自然概念是矛盾的，这些概念没有哲学的帮助，会引导人们在思想上接受这种学科。物体的无限可分性，或者换句话说，有限物的无限可分性，甚至扩大到最小的原子，是几何学家同意的一个论点，虽然这对常识来说和那些遭到不信宗教的人们所不断攻击的任何宗教玄义同样难以理解。

但是在伦理学和政治学方面，人是很难处理的。在某种程度上，这样的情况是合理而有益的。慎重和调查研究是防止错误和欺骗的必要防护用品。但是过于难弄，就可能变质为顽固、倔强或虚伪。虽然不能要求伦理和政治知识的原理一般具有和数学原理同样程度的确实性，但是它们在这方面的可信，要比人们在个别情况下的行为显示的信心高得多。含糊之处往往在于说理者的情感和偏见，而不在于题目本身。在很多情况下，人们的理解不公正。但是他们由于屈服于某些顽强的偏见，而在言辞上进行纠缠，在细微的区别上混淆不清。

怎么可能发生这样的事（如果我们承认反对者是真心反对）：像表明联邦政府需要有全面征税权那样明确的主张，会在善于辨别的人们中间遇到什么反对者？虽然这些主张已经在别处予以充分说明，但是这里扼要重述一下，作为研究可能对它们提出的反对意见的导言，也许是不适当的。这些主张大体如下：

一个政府应该拥有全面完成交给它管理的事情和全面执行它应负责任所需要的各种权力，除了关心公益和人民的意见以外，不受其他控制。

由于主管国防和维护公众安全防止国内外的暴力行为的责任包括对不可能规定范围的灾难和危险的准备，所以作此准备的权力除了国家的迫切需要和社会对策以外，不应有其他限制。

由于税收是用以获得应付国家迫切需要的手段的主要方法，所以充分获得税收的权力，必须包括在为迫切需要作准备的权力之中。

由于理论和实践同时证明，获得税收的权力在对各州集体行使时是无效的，所以联邦政府必须授予用寻常方法征税的无限权力。

如果经验并未证明相反的情况，自然会得出这样结论：全国政府有全权征税是适当的，确实可以以这些主张为根据，不需要借助于任何其他论证或说明。但是事实上我们发现，新宪法的反对者，迄今没有默认真正或真实，似乎在竭力反对计划中的这一部分。因此，把他们用以表示反对的论点分析一下，也许是符合要求的。

最经常利用的反对论点大体可以归纳如下：“不能因为联邦的迫切需要无法加以限制，就认为其征税权不应受到限制。税收对地方政府的用途和对联邦政府的用途都是同样需要的；对人民幸福来说，前者至少和后者是同样的重要。因此，州政府应当有能力支配供给自己需要的手段，就像全国政府拥有关于供应联邦需要的同样权力一样。但是后者 的无限征税权可能，而且到时候很可能剥夺前者 提供自身需要的手段，会使他们完全听从国家立法机关的摆布。由于联

邦的法律将要成为国家的最高法律，又由于它将要有权通过为执行建议授予它的那种权力所必需的一切法律，全国政府随时可以借口与其本身目的有抵触而撤销为了州内目的而征的税收。为了使国家税收生效，也许主张这样做是必要的。这样一来，所有的税收财源将逐渐成为联邦独占的东西，把州政府完全排除在外。”

这种论辩方式有时似乎转到全国政府有篡夺行为这个假定上，有时又似乎只是想从全国政府按宪法行使职权方面作出推论。只有后一种见解才能被承认有点公正之处。在我们开始推测联邦政府有篡夺行为时，我们就陷入了一个深不可测的深渊，完全使我们变得不可理喻。想象可以海阔天空，直到它在魔法城堡的迷宫中张皇失措，不知该转向何方才能脱离如此鲁莽闯入的混乱状态。无论对联邦权力可能有什么限制或约束，连续不断的可能危险是容易想象得到的。而由于过分的猜疑和胆怯，我们会使自己处于一种绝对怀疑和优柔寡断的状态。我在这里把大体上已在另一篇论文中说过的话重复一遍：凡是以篡夺的危险为根据的一切论述，应该着眼于政府的组织和结构，而不是政府权力的性质或范围。各州政府通过原来的州宪被赋予完全的主权。我们对付来自那方面的篡夺的保证在哪里呢？无疑在于州政府的组织形式和管理州政府的人员对人民的应有依靠。如果计划中的联邦政府结构，经过公平考察，被认为能在适当范围内提供同样的保证，那么为篡夺而产生的忧虑，都应当打消。

切勿忘记，州政府侵犯联邦权利的倾向，和联邦侵犯州政府权利的倾向是同样可能发生的。在这样的一种斗争中，哪一方可能占优势，必然取决于斗争双方能够用以取得成功的手段。由于在共和国里力量经常在人民一边，由于有些重要理由使人们相信州政府通常对人民具有最大的影响，所以自然的结论是：这种斗争最容易对联邦不利而结束；而且各成员侵犯联邦的可能性，要比联邦侵犯成员的可能性还要大。但是很明显，诸如此类的一切推测是极其含糊、极不正确的，最安全的办法是完全把它们丢开，把我们的注意力完全集中在宪法所勾画的权力的性质和范围上。此外，一切事情必须由人民的智慧和坚定来决定。由于人民亲掌握天平，可以期望他们经常留心保持全国政府和州政府之间合乎宪法的平衡。在这个显然可靠的基础上，不难消除反对合众国无限征税权的意见。

普布利乌斯

第三十二篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

虽然我认为，由于联邦有权在征税方面控制州政府而使它们感到担忧的真正危险并不存在，因为我相信，人民的舆论、触怒州政府的极端危险，以及确信地方政府为了局部目的用途和需要，将会完全防止滥用这种权力。然而我愿意在这里完全承认要求各州具有为供应自身需要而筹措收入的独立自主权的论证是公正的。在作这个让步时，我肯定（只有进出口关税除外），各州在制宪会议计划下，将在绝对的意义保留这种权力；全国政府若有任何剥夺它们行使这种权力的企图，将是一种任何宪法条款所不允许的粗暴篡夺权力的行为。

各州完全合并为一个完全的全国性的主权国家，意味着各部分完全处于从属地位；各部分无论保留什么权力，都将完全取决于总的意志。但是由于制宪会议计划的目的只在于局部的联合或合并，各州政府显然要保留它们以前所有的、按照条款并未专门委托给合众国的一切主权。各州主权的这种专门委托，或者不如说这种让与，只在三种情况下存在：在宪法明文规定授予联邦专有权利的地方；宪法在某种情况下授予联邦一种权力，在另一种情况下，却禁止各州行使同样权力；宪法授予联邦一种权力，而这种权力是与各州的类似权力绝对和完全矛盾而且不相容的地方。我用这些字眼把最后一种情况同看来类似、事实上却有根本区别的另一情况加以区别。我指的是，行使并存的职权可能偶然触犯任何行政部门的政策，但是就宪法权力而言，不会含有任何直接抵触或矛盾的意思。联邦政府的这三种专有权利的情况可以用下面的例子来解说：第一条第八项倒数第二节明文规定，国会对政府所在地区得行使“绝对立法权”。这个例子符合第一种情况。同一项第一节规定，国会有权“征收税捐、关税、进口税及货物税”；同一条第一项第二节宣布：“各州未经国会同意不得对进口货或出口货征收任何进口税或关税，除非此种课税是为了执行该州的检查法。”因此除了上述的特殊例外，联邦就有全权对进出口商品征收关税。但是此种权力却被另一条款削弱，该条款宣布，不得对任何州输出的商品课税或征收关税。由于这种限制，此种权力现在只能应用于进口货的关税方面。这一点符合第二种情况。第三种情况可以在下面的条款中看到，该条款宣布，国会有权“制定全合众国的统一归化条例”。这必须是专有的权力，因为如果各州有权制定不同的条例，就不可能有统一的条例。

有一种情况可能被认为与后者类似，但事实上却大不相同，而且影响了即将考虑的问题。我指的是对进出口商品以外的一切商品的征税权。我认为这显然是合众国和各州共有的彼此平等的权力。在授权条款中显然并未说明该项权力是联邦专有的。也没有单立条款或条文禁止各州行使此项权力。相反，从进出口商品的关税方面对各州的限制上可以推论出一个明确的、不容有异的反驳论点。这个限制意味着承认，即使没有列入条文，各州也拥有限制以外的权力；并且进一步承认，关于其他各种税收，各州的权力仍然没有减少。从任何其他观点来看，这种限制是不必要的，而且是危险的。其所以不必要，因为假使授予联邦征收这种关税的权力就意味着排斥各州，甚至意味着各州在这方面处于从属地位，那么就不需要这样的一种限制了；其所以危险，因为采用这个限制会直接导致上述结论，如果反对者的推论是正确的话，这个结论并非原来想要得出的。我是说各州在限制并不适用的一切情况下和联邦有共同的征税权。正在谈论的这种限制，相当于律师们所说的“否定含蓄”——即否定一件事，肯定另一件事；否定各州有权对进出口商品征税，而肯定他们有权对所有其他商品征税。如果争辩说，这指的是绝对排除它们征收前一种税，使它们有权在国家立法机关的控制下征收其他税，那么这只不过是一种诡辩罢了。限制或禁止的条款只说：各州未经国会同意不得征收这种关税。如果我们从上述的意义上理解这句话，就会使宪法为了一个非常荒谬的结论而加上一条正式条款，这个条款是：各州经国家立法机关同意，可以征收进出口税，除非受到同一机构的限制，而且可以对其他商品征税。如果这就是目的，为什么不在最初就让它得到据说是原有条款的自然效力，把全部征税权授予联邦呢？显然这不可能是目的，不能对它作这种解释。

至于各州征税权和联邦征税权会发生矛盾的假设，不能从需要排斥各州的意义上得到支持。由于一个州对某种商品征税，使得联邦对同样商品再次征税成为不适当的事情，这的确是可能的，但是这并不含有按照宪法不能再次征税的意思。征税的数量，任一方面的增税是否适当，将是共同慎重考虑的问题，但是不能包含权力的直接抵触。全国和州的财政制度的具体政策，也许会经常不一致，并且可能需要互相克制。然而，这不只是在行使权力时可能造成不便，而是一种同宪法的直接矛盾，它意味着让与和消除原有的主权。

由于主权的划分，在某些情况下需要一种同时存在的权限。凡是没有明显地从各州移归联邦的一切权力仍由各州全力执行这一条规则，并非权力划分理论的结果，而是得到了包括新宪法条款的文件的全部宗旨的明确承认。我们在这个文件里看出，尽管肯定了授予一般权力，但是仍然非常注意那些认为各州不宜有同样权力的情况，而且列进了禁止各州行使那些权力的否定性条文。第一款第十节所包括的全是这样的条文。这个情况明确表明了制宪会议的意见，并从条例正文中提供解释的规则，它证明了我所提出的主张是正确的，并且驳斥了一切相反的假设。

普布利乌斯

第三十三篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

反对宪法中关于征税条款的其他议论，是同下面这一条款有联系的 (37) 。正在研究的方案的第一条第八项最后一条，授权国家立法机关“制定一切必要和适当的法律，以实施宪法授予合众国政府或政府任何部门或官员的各种权力”。方案的第六条第二项宣布：“本宪法与合众国依此制定 的各种法律，以及根据合众国的权力缔结的一切条约，均为本国的最高法律，不论各州宪法或法律是否与此抵触。”

这两条是反对新宪法的恶毒咒骂和无礼争辩的根源。向人民提到这两条时，它们被夸大歪曲为用以破坏地方政府和消灭人民自由的恶毒手段；是一种无论男女老幼、高低贵贱、神圣或世俗都不免遭它吞噬的可怕怪物。然而说也奇怪，在这一切吵闹以后，对于那些碰巧不用同样见解来看待这两项条款的人来说，可以有充分信心肯定：如果把这两条完全删去，计划中宪法的合乎宪法的作用丝毫不会改变，如同这两项条文在每一条中都得到重复一样。它们不过是说明一事实：它们由于不可避免的关系，是成立联邦政府和授予它某些特定权力的条令所造成的。这是一件非常明白的事情，即使中庸之道本身也难于心平气和地听取反对这一部分方案的大量奚落之词。

除了做一件事的能力或技能以外，权力又是什么东西呢？除了运用执行权力的必要手段 的力量以外，什么是做一件事的能力呢？除了制定法律 的权力以外，什么是立法权 呢？除了法律以外，什么是执行立法权 的手段 呢？除了征税立法权，或制定 征税法律 的权力以外，什么是征税权呢？除了必要 和适当 的法律以外，什么是执行这样一种权力的适当手段呢？

这一连串简单的问题，立刻提供给我们一个用以判断所批评的条款的实质的标准。这一连串问题向我们指出这个明显的真理：征收税款的权力，必须是通过执行该项权力必需的 和适当的 法律的权力；那个在议论中的被诽谤的倒霉条款，除了申明同一真理外，又能说明什么呢？这就是说已经被授予征税权的国家立法机关，可以在执行该项权力时通过执行权力所需要的 和适当的 一切法律。因此，我特别把这些意见应用于征税权，因为它是正在研究的迫切问题，又因为它是建议授予联邦的那些权力中最重要的一种权力。但是关于宪法上宣布的其他一切权力，同样的过程会得出同样的结果。正是特别 为了执行这些权力，这种被故意称为包罗万象的条款授权国家立法机关通过一切必要 而适当 的法律。如果有什么可以反对的东西，必须在这个一般声明所依据的特殊权力中去寻找。这个声明本身，虽然可以指责它有重复或多余的缺点，至少是完全无害的。

但怀疑者 可能会问：那么为什么要采用这个声明呢？回答是，这样做只能是为了更加谨慎，防止以后想削弱和逃避联邦的合法权力的人们吹毛求疵。制宪会议也许预料到这些论文反复阐述的主要目的是，对我们政治幸福威胁最大的危险就是各州政府最后会削弱联邦的基础，因此可能认为在如此主要的一点上必须解释清楚。不管这样做的动机是什么，根据反对它的呼声来判断，谨慎小心显然是明智的，因为正是那种呼声吐露出怀疑这一伟大而必要的真理的意向，这个真理显然是该条款所要表明的目的。

但是可能再问：由谁判断为执行联邦权力而打算通过的法律是必要的 和适当的 呢？我回答说：第一，这个问题是既由于说明性的条款也由于单纯授予那些权力而提出的；我回答说：第二，全国政府和其他政府一样，首先必须判断自己行使的权力是否适当，最后再由选民去判断。如果联邦政府超越其权力的正当范围，并且滥用权力，创立政府的人民必然求助于他们所建立的标准，并采取作为谨慎考虑的应急措施，来补救对宪法造成的损害。从宪法观点看来，法律的适当与否，必须经常决定于作为法律基础的权力的性质。假定联邦立法机关利用对其权力的某些牵强附会的解释（这的确是不易想象的），企图改变任何一州的继承法作此尝试时，它岂不是明显地超越其权限，而且侵犯了该州的权限吗？再假定，联邦立法机关借口其税收受到干扰，就着手废除由某一州的当局所征收的土地税；这就侵犯了关于这种税收的同时并存的权力，该项权力又是宪法明确为属于州政府，这岂不是同样明显的事情吗？如果在这个题目上有所疑惑的话，完全是那些理论家的功劳，他们怀有一种对制宪会议计划轻率的仇恨情绪，努力把疑问包藏在为了掩盖最简单明了的真理的云雾之中。

但据说联邦的法律将要成为国家的最高法律。如果这些法律不能成为最高法律，那么从这点上能得出什么结论呢？这些法律又相当于什么东西呢？显然它们什么也不是。一条法律 顾名思义包括最高权力。法律是一种规定的对象所必须遵守的条例。这是一切政治联合所产生的结果。如果个人参加一个社团，该社团的法律必然是他们行为的最高标准。如果几个政治社团加入一个较大的政治社团，后者按照宪法赋予它的权力而制定的法律，必然高居于这些团体和组成这些团体的个人之上。否则它只不过是一种有赖于双方诚意的盟约，而不是一个政府，政府不过是政治权力 和最高权力 的另一种说法罢了。但不能根据这个原则就说，较大团体的那些不符合 其宪法权力并且侵犯较小团体的剩余权力的法令，将会成为国家的最高法律。这些法令只会是篡夺的法令，而且应该这样看待它们。因此，我们看出，宣布联邦法律有最高权力的条款，和我们以前已经研究过的条款一样，只宣布一个必然从联邦政府的组成直接得出的真理。我以为，不会不注意到，它明确 限制这种法律上至高无上的权力是根据宪法 规定的。我提到这点只是作为制宪会议慎重行事的例子；因为这种限制即使没有表示出来，也应该为人所了解。

因此，虽然一种为了合众国的用途而征收税款的法律在性质上是至高无上的，而且不能合法地加以反对或控制，然而一种废除或阻止州政府征税的法律（除非是对进出口商品），就不会成为国家的最高法律，而是一种宪法所没有授权的篡夺行为了。就对同一样物品不适当地地加征税款会使征税困难或不稳定而言，这是一种相互的不便，并非起因于任何一方权力的优劣，而是由于一方或另一方用对双方同样不利的方式不适当地行使自己的权力。然而，可以期望和设想，相互有利会造成这方面的一致，从而避免任何重大的不便。根据整个情况可以得出结论说，各州在新宪法下面会保留一种独立而不受拘束的权力，它可以在它们迫切需要的范围内，通过各种税收（进出口关税除外）筹措收入。在下一篇论文中将要指出：在征税条款上这种同时并存的权力，是唯一可以用来代替州的这一部分权力完全从属于联邦权力的情况。

普布利乌斯

原载1788年1月4日，星期五，《纽约邮报》

第三十四篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

我自以为我在前一篇论文中业已清楚表明，各州在新宪法中将在税收项目上同联邦有同等权力（进口关税除外）。由于这种权力把绝大部分社会财源公开交给各州，所以不能借口断定，各州在摆脱外界控制的情况下不会拥有像想象那样充裕的收入来供应自身的需要。当我们想到，州政府提供的公共费用为数不多时，那种充分广阔的领域将会更加完全地显现出来。

根据抽象原则就认为这种同等权力不能存在，就是以假定和理论来反对事实和现实。不管证明一件事不应存在的这类理论是多么正当，在用它们证明该事物的不存在违反事实本身的证据时，这些理论会完全遭到否定。众所周知，罗马共和国的立法权，作为最后手段，很久以来都是由两个不同的政治团体执掌的。这两个团体并非同一个立法机关的分支机构，而是两个不同的独立立法机关，它们当中，各有一种反对势力占着优势：一种是贵族，另一种是平民。可以举出许多论据来证明这两种看来是互相矛盾的权力是不适当的，因为它们都有权力取消或撤销对方的法令。但是如果有人在罗马试图反驳这两种权力的存在，他就会被认为是个疯子。当然，我们指的是百人团选出的罗马人民议会（Comitia Centuriata）和部族选出的罗马人民议会（Comitia Tributa）。前一种议会，由人民通过百人团选举，安排得使贵族势力占优势；后一种议会取决于人数，所以平民势力占完全优势。然而这两个立法机关同时存在很长时期，罗马共和国达到了人类伟大的最高峰。

在正在特别研讨的情况中，并没有上述例子中出现的那种矛盾；任何一方都无权取消另一方的法令。在实践中，没有什么理由担忧会产生任何麻烦，因为在短时间内，各州的需要自然会缩减到非常狭小的范围内，而且不久合众国就很可能发现，完全放弃某些州想要依赖的那些对象是适宜的。

为了对这个问题的真正的是非曲直作出比较正确的判断，不妨谈论一下需要联邦政府征税来维持的对象和需要州政府征税来维持的对象之间的比例。我们会发现，前者完全是无限的，而后者则限于非常适当的范围内。在研究这个问题时，我们必须记住，我们不要把自己的视野限于目前时期，而要瞻望遥远的未来。文明政府的宪法是不能根据对当前迫切需要的估计来制定，而是按照人类事务的自然和经过考验的程序，根据长时期内可能出现的种种迫切需要的结合而制定的。因此，再也没有比从估计全国政府的迫切需要出发，来推论适于划归全国政府的任何权力范围更加荒谬了。由于未来的意外事件可能发生，所以就应该有一种为它们作准备的能力。又由于这些事情的性质不可估量，所以不可能有把握地限制那种能力。也许，的确可以相当准确地作出符合如下目的的计算：偿清联邦现有债务以及在相当时间内维持平时需要的机构所必需的收入总额。但是在这一点上停止不前，而且让受任管理国防的政府在为社会提供保护、防止将来由于外来战争或国内动乱而侵犯公共治安时，处于一种绝对无能的状态，这难道是明智的吗？难道不是极端愚蠢的吗？假使相反，我们应该越过这一点，可是除了由于可能发生突然事变而规定一种无限权力以外，我们又能停在什么地方呢？虽然一般说来很容易断定，对可能发生的危险作出应有准备这点是有可能作出合理判断的，然而我们不妨要求那些作出断定的人提出他们的论据，可以肯定这些论据会是含糊而不定的，就像提出确定世界可能存在多久的任何论据一样。只限于预料内部袭击的意见，是不值得重视的，虽然那些预料也不能作出令人满意的推测。但是倘若我们要想成为商业人民，有朝一日它必然会成为我们能够保护这种商业的政策的一部分。维持一支海军和进行海战，将会包括一些政治算术无论如何也计算不出的意外事件。

即使我们应该在政治上进行一次新奇而荒唐的实验——束缚政府不以国家为理由发动进攻性战争，然而我们当然不应该使政府不能保卫社会，防备别国的野心或敌意。乌云笼罩在欧洲世界的上空，已经有些时间了。如果这片乌云化为风暴，谁能向我们保证，在它发展的进程中，它的一部分愤怒不会发泄在我们身上？没有一个有理性的人会仓促断定，我们完全不在它的范围之内。如果现在似乎正在收集的可燃性物质，在尚未成熟以前就已消耗殆尽，或者说，如果火焰没有到达我们这里就已发出亮光，我们能有什么保证可以使我们的平静状态长期不受某些其他行动或某些其他方面的扰乱呢？让我们记住，和平或战争经常不会由我们来选择；不管我们怎样稳健或毫无野心，我们也不能依赖稳健，或者希望消除别人的野心。在上一次战争

结束时，谁能想象，英法两国虽然均已精疲力竭，彼此很快就会这样仇视？从人类历史来判断，我们将被迫得出结论说：战争的愤怒和破坏性情感在人的心目中所占的支配地位远远超过和平的温和而善良的情感；而根据对持久平静的推测来建立我们的政治制度，就是指望人性的比较较弱的原动力。

每个政府支出的主要起因是什么？是什么东西使得几个欧洲国家债台高筑？回答很清楚，是战争和叛乱，是维持了国家为防范这两种致命的社会病症所必需的那些机构。同国家的纯粹内部治安有关的那些机构的开支，同维持国家的立法、行政和司法部门及其附属机关有关的那些机构的开支，以及同促进工农业有关的那些机构（它几乎包括国家支出的全部对象）的开支，同国防有关的开支比较起来，是微不足道的。

在大不列颠王国，一切浮华的君主国机构得到供养，国家每年收入的不到十五分之一拨作上述一类开支，而其他十五分之十四全部用于支付该国因进行战争而欠下的债务利息和维持舰队和陆军方面。如果一方面应该说，一个君主国实行野心勃勃的计划和追求虚荣所造成的支出，并不是判断一个共和国必要支出的适当标准，那么另一方面也应该说，一个富饶的君主国在内部管理方面的奢侈浪费和一个共和政府在这方面的精打细算和简单朴素之间也有同样巨大的不平衡。如果我们把从一方面所得的适当折扣同认为应由另一方面作出的折扣进行平衡，那么这种比例仍然可以认为是恰当的。

但是只要让我们想到我们自己在一次战争中所欠的大量债务，而且让我们估计一下扰乱国家和平的事件所造成的一般负担，我们立刻就会看出，不需要任何详细说明，在联邦支出对象和各州支出对象之间必然经常会有一个极大的不平衡。的确，若干州各自为巨额债务所拖累，这些债务是最近一次战争所造成的一种赘瘤。如果采用已经提出的制度，就不可能再度发生这样的事情。当这些债务偿清之后，州政府继续遇到的唯一较重大的征税需要不过是维持各州的文官费用；此项费用，倘若再加上一切难以预料的费用，各州应该负担的总数不到二十万镑。

在为我们自己同时也为子孙后代组织一个政府时，我们在那些打算成为永久性的条款中，应该考虑到永久性支出的理由而不是临时支出的理由。如果这个原则是正确的话，我们应注意赞成州政府有每年大约二十万镑经费的规定；联邦的紧急需要是可以不受限制的，即使在想象中也是如此。这样来看这个问题时，凭什么道理主张地方政府应该永远支配总数超过二十万镑的独占 税收来源呢？排斥 联邦权力扩大州的权力，就是为了把社会财源放在那些不能有正当或适当需要的另外一些人的手中，而把它们从急需满足公众福利需要的人们的手中夺走。

因此，假定制宪会议想要按照联邦及其成员之间相对需要的比例，把税收对象重新加以划分，能选择什么样的特殊财源供各州利用时既不会太多也不会太少——对各州的当前需要来说太少，而对它们未来的需要来说又是太多呢？至于外税和内税的分界线，约略估计起来，这会使各州自由使用三分之二的社会财源来支付十分之一到二十分之一的自身支出；而让联邦使用三分之一的社会财源来支付十分之九到二十分之十九的自身支出。倘若我们抛开这个界限，满足于让各州有征收房地产税的专有权力，那么，在手段 和目的 之间仍有极大的不相称；各州拥有三分之一的社会财源，至多供应自身需要的十分之一。如果能够选择和分配任何等于而不大于其对象的财源，它就会不足以清偿各州现有的债务，会使各州依赖联邦来清偿债务。

上述一系列意见，会证明在别处已经提出的论点是正确的：“征税条款上的同等权力，是唯一可以代替州在这方面的权力完全从属于联邦权力的办法”。对税收对象的任何划分，等于为了个别州的权力 而牺牲联邦的重大利益。制宪会议认为，同等权力比那种从属关系略胜一筹。显然此种办法至少有这样的优点：使联邦政府在征税方面的法定无限权力同各州供应自身需要的充分自主权协调起来。在这个重要的征税问题上，还有其他一些看法需要进一步加以研究。

普布利乌斯

第三十五篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

在我们继续研究对联邦无限征税权的其他反对意见以前，我将提出一个总的意见：如果全国政府在税收项目上的权限应当限于某些对象，比例不当的公共负担落到这些对象身上的情况就会自然发生。由此会引起两种弊病：其一是抑制某些工业部门的发展，其二是各州之间和一个州的公民之间同样存在税款分配的不平等。

假定，就像有人争论的那样，联邦征税权应限于进口关税，那么显然是，政府会因为不能支配其他财源而经常试图把这种关税增大到有害的过火程度。有些人认为，这种税款的征收决不会过度，因为这种关税越高，就愈加肯定会阻碍奢侈的消费，愈能有助于造成贸易上的有利平衡和促进国内工业的发展。但是一切极端都是以不同方式造成危害的。过高的进口关税会造成普遍的走私倾向；这往往不利于正当商人，最终也不利于税收本身。这种关税会使社会上其他成分不适当地从属于工业阶级，给予后者过早垄断市场的机会。这种关税有时迫使工业离开其比较自然的渠道，进入其他比较不利的渠道，最后还压迫商人，商人往往自己必须付税而不能从消费者身上取得报酬。当市场上的需求与商品的供应相等时，关税通常由消费者负担；但是当市场存货过多，很大一部分关税就落到商人身上，有时不仅取尽他们的利润，而且还影响他们的资金。我时常想到，买方和卖方之间对税款的划分，实际上经常发生，比通常想象的次数要多。一种商品的价格往往不可能按照向它征收的每种附加费用的确切比例而提高。商人，特别是在一个小商业资本的国家里，往往为了更快地销售而需要保持低价。

顾客是付款者这一原理，往往比相反的命题正确得多，所以把进口关税归入总的国库要比把全部利益归于进货诸州公平得多。但是要使进口关税成为唯一的一家国家财源，这个原则还没普遍达到真正公平的程度。当商人付税时，进口关税成为进货州的一项附加税，该州公民以顾客身份付出自己的一份税款。由此看来，这种税造成了各州之间的不平等，此种不平等会随着关税额的增多而增加。把国家税收限于这种进口税，由于另一原因会在工业州和非工业州之间带来不平等。在最能做到工业品自给自足的各州，不会像并非处于同样有利状况的各州一样，按照其人口或财富消费那么多的进口货。因此，单是以此种方式这些州是不会根据其能力的比例为国库提供税款的。要这些州做到这一点，就需要依靠国产税，其适当对象是某几种工业品。纽约州对这些意见的兴趣，比主张把联邦的权力限于他们知道的外税的该州公民要浓厚得多。纽约是一个进口州，似乎不会很快成为一个较大的(38) 工业州。当然，由于把联邦的权限限于进口商品税方面，纽约州会蒙受双重损失。

针对进口关税有增加到有害的极端危险的说教，可以提出同这些论文中另一部分的说法一致的意见：税收利益本身就足以防止这样一种极端。我毫不犹豫地承认，只要其他财源开放，情况就是这样。但是，如果收入来源被封闭，由于需要而得到鼓励的希望，会招致用严格预防和增加罚款的办法得到加强的尝试，那些尝试暂时会有预期的效果，直到有时间设法逃避这些新的预防办法时为止。最初的成功容易引起错误的意见，那是需要以后经过漫长的过程去纠正的。需要，特别是政治上的需要，往往产生错误的希望，错误的理论和一系列相应错误的措施。但是，即使这种假定的过度并非限制联邦征税权的结果，那么所谈的不平等，虽然程度不同，仍旧会由于其他已经提及的原因而产生。现在让我们回过头来研究反对意见。

如果我们可以根据其多次重复的情况来判断，看来最可靠的一条反对意见是，为了把社会各部分的利益和感情联合在一起，并在这个代表机关及其选民之间产生应有的同情，众议院没有很多能力接待所有不同阶级的公民。这种论调是以冠冕堂皇和煽动性的形式出现的，并且很想抓住听众的偏见。但是当我们郑重地予以剖析时，就会发觉它只不过是一些漂亮的言词。看来它所针对的目标，首先是不切实际的，而且就它所争论的意义来说，也是不必要的。我把众议院人数足够与否的问题留在别处讨论，在这里只要分析一下已经成为关于我们所探讨的直接题目的相反假定的特殊用途，我就感到满足了。

由各阶级的人真正代表所有阶级人民的想法，是完全不切实际的。除非宪法明文规定，各行各业得派出一名或一名以上的代表，这种事情实际上是永远办不到的。工匠和生产者，除少数例外，往往愿意投商人的票，而不愿意投自己行业人的票。那些有见识的公民深知，手工和制造工艺为工商业提供了材料。事实上，他们当中有许多人是直接与商业活动连在一起的。他

们知道，商人是他们的天然顾客和朋友；而且他们也知道，不管他们对自己的良知有多大信任，商人比他们自己更能有效地促进他们的利益。他们知道自己的生活习惯未曾给予他们那些必要的后天才能，而在审议会上要是没有那些才能，即使最伟大的天赋多半也是无用的。他们也知道，商人的影响、势力和高深的学识，使他们更适合于跟公众会议上偶然出现的任何不利于工商界的精神进行斗争。这些考虑以及其他许多也许已经提到的考虑证明，而且经验也证实：工匠和制造者通常都倾向于投商人和商人所推荐的人们的票。因此我们必须把商人看作社会上所有这些阶级的自然代表。

至于知识界人士，不必多说。他们的确并不构成社会上一个独特的利益集团，根据他们的地位和才能，他们会一律成为互相信任和选择的对象，以及社会上其他各部分信任和选择的对象。

剩下的就是土地占有集团了。从政治上看，特别是从税收问题上看，我认为从最富的地主到最穷的佃户是完全连在一起的。对土地征税，没有一种不是对于百万英亩土地占有者和一英亩地占有者同样发生影响的。因此每个土地占有者都有一种共同利益：要使土地税尽可能保持在低水平上，而共同利益往往会被认为是最可靠的同情纽带。但是，即使我们能够假定富裕地主和普通农民之间在利益上有区别，那么又有什么理由得出结论说前者比后者有更好的机会被委任为国家立法机关的代表呢？假如我们把事实作为向导，观察我们自己的参院和众院，我们会发现在两院中是中等土地占有者占优势，在人数较少的参院，这种情形不亚于人数较多的众院。在选举人的资格相同的地方，不管他们要选举少数人或许多人，他们的票将投给自己最信任的人，不管他们是有大量财产、中等财产或完全没有财产。

各阶级的公民为了使自己的情感和利益得到更好的了解和照顾，应当在代议制机关中有自己的一定数量的代表，这据说是需要的。但是我们看到，在使人民自由投票的任何一种安排下，这种事情是绝不会发生的。在这样安排的地方，代议制机关仍会由土地占有者、商人和知识界人士组成，极少有例外，因此不可能对政府的风气发生任何影响。但是这三类人不了解或不照顾各阶级公民的利益和情感的危险何在呢？土地占有者难道不理解什么东西能增进或保障地产利益吗？由于他自身利益属于那种财产，他难道不会反对任何损害或妨碍其利益的企图吗？难道商人不会了解并且打算在尽可能适当的范围内增进与自己的商业有非常密切联系的手工业和制造技术的利益吗？在各工业部门之间的竞争中会保持中立的知识界人士，难道不会成为它们之间的公平仲裁人，准备促进任何一方，只要他们认为该项工业有益于社会的总利益么？

如果我们考虑到在社会各部分可能流行的而且是明智的政府决不会不加注意的、一时的兴致或倾向，难道一个所处地位使他广泛了解情况的人，不比一个观察范围不超过其邻人和熟人的人更有资格判断那些倾向的性质、范围和根据吗？作为人民爱戴的候选人和依靠其同胞的投票来继续担任公职的人，一定要了解同胞的心情和爱好，愿意让他们对自己的行为有适度的影响，这难道不是很自然的事吗？这种依存性以及他自己及其后代为他所同意的法律约束之必要性，乃是真理，它们是代表和选民之间强有力的同情和弦。

在政府的行政工作中，没有一个部门象征税务那样需要了解那么多的广泛消息和充分的政治经济学原理的知识。对那些原理解得最透彻的人，似乎最不可能采用高压手段，或牺牲任一个阶级的公民来获得税收。最富于成效的金融制度，往往会是负担最轻的金融制度，这是可以证明的。毫无疑问，为了合理行使征税权，执政者必须熟悉一般人民的一般性格、习惯和思想方法，以及国家的财源。这就是对人民的利益和感情的了解的合理意义。就任何其他意义来说，这个说法或者毫无意思，或者是荒谬的。在那种意义上，让每个细心的公民自己判断，何处最有可能找到必要的限制条件吧！

原载1788年1月8日，星期二，《纽约邮报》

第三十六篇

（汉密尔顿）

致纽约州人民：

我们看到，前一篇论文中主要意见的结果是，由于社会上各阶级的不同利益和见解的自然作用，不管人民的代表多一些或少一些，他们几乎完全是由土地所有者、商人和知识界人士组成，这些人会忠实代表一切不同的利益和主张。如果有人反对说，我们在地方立法机关曾经见过其他各种人，我可以回答说，那条通则容许有例外，但是例外人数不足以影响政府的整个情况或性质。每个阶级都有坚强的人，他们不受不利形势的影响，他们的功绩不仅得到自己所属阶级的颂赞，而且还得到了整个社会的颂赞。门应该一律平等地对所有的人打开。我相信，为了人性的荣誉，我们将看到这类生气勃勃的幼苗在联邦立法机关和州的立法机关的土壤上繁荣滋长的事例；但是这种偶然的事例，不会减少以事物的一般发展为根据的推论的可靠性。

这个问题可以从其他角度来了解，而且会得出同样结果。可以特别提出一个问题：在木匠和铁匠、亚麻布生产者或织袜者之间，比商人和他们当中的任何一方之间，能表现出什么样的更加密切的关系或利害关系呢？众所周知，在手工或制造工艺的各部门之间和任何部门的劳动与行业之间，其竞争情况往往同样严重；所以，除非代议制机关的人数远远超过符合它所考虑的正规或明智的打算，我们现在所考虑的反对意见的精神，实际上是不可能实现的。但是我不想再详细论述这样的问题了，它的外衣过于宽大，无法确切检查它的原形或趋势。

另外还有一种性质更加明确的反对意见，值得我们注意。有人断言，国家立法机关的国内征税权的行使，决不会有利，这既由于缺乏对地方情况的充分了解，也由于联邦和个别州的税法相互抵触。缺乏适当了解的假定，似乎是毫无根据的。如果州的立法机关有一个关于某县的问题悬而未决，而这个问题又需要了解当地的详细情况，怎样去了解呢？无疑要从该县议员提供的情况中去了解。类似的知识难道不能在国家立法机关里从各州议员那里取得吗？难道不能认为，通常派到那里去的人具有能够传达那种情况的必要智力么？适用于征税的地方情况知识，是一种关于各州的所有山脉、大河、溪流、公路和小道的详细地形知识呢，还是对各州的位置和资源，它的农业、商业和工业的情况、产品和消费的性质以及各种类别的财富、财产和工业的一般了解呢？

一般国家，即使在一种比较民主的政体下，通常把金融管理交给某一个人或由少数人组成的委员会。他们首先详细研究和准备，征税计划，然后由最高当局或立法机关通过，成为法律。

善于研究的开明政治家，到处被认为最适于合理选择适当的征税对象，这就清楚指出，就人类的见识对这个问题的影响而论，征税需要的地方情况知识属于哪一类了。

打算列入国内税的总名义下的税收，可分为直接税和间接税。虽然这两种都遭到反对，但是反对的论据似乎仅限于前一种。的确，就后者而言，它指的必然是消费品的关税和国产税，人们难以设想所担忧的困难的性质是什么。关于那些税的知识，显然一定是商品本身的性质所能显示的那种知识，或者很容易地从任何见识广博的人士，特别是从商人阶级那里获得的知识。一个州不同于另一州的情况，一定是极少的，简单的而且是容易理解的。应该注意的主要事情是，避开那些以前拨给某一州使用的商品；而各州的税收制度也是不难弄清楚的。这往往能从有关的法典和若干州的议员所提供的情况中了解到。

这种反对意见应用到不动产或房地产时，初看起来似乎较有根据，但是即使由此看来它也已经不起仔细的研究。地产税通常用如下两种方式之一征收：根据永久或定期的实际估价，或者根据专职估价官员的意思或他们的最好判断而进行的临时估价。在任何一种情况下，执行这项需要了解当地详细知识的业务，必然交给考虑周到的特派员或估税官，他们是为由此目的由人民选出或经政府任命的。法律所能做的一切，必然是任命人或规定选举或任命的方式，决定他们的人数和资格，以及大致规定他们的职权。这一切当中有什么是国家立法机关所不能执行而州的立法机关能够执行的呢？两者当中任何一方只能注意到一般原则。如前所述，当地的详情必须告诉执行计划的人。

但是可以用一个简单的观点来看这个问题，这必然会完全令人满意。国家立法机关可以利

用各州内部的制度。联邦政府可以完全采纳和应用各州征收这种税款的方法。

应该想到，这些税的比例并非由国家立法机关自行决定，而是如第一条第二节所规定的那样，决定于各州的人数。必须用实际的人口调查或计算来决定这条规则，这样能有效地阻止偏向或压制。这种征税权的滥用，似乎已严加提防。除了上述的预防办法以外，还有这样的规定：“一切关税、进口税及国产税，在合众国境内必须划一。”

拥护宪法的各讲演家和作家曾经非常适当地指出：如果联邦行使国内征税权在试验中发现的确存在麻烦，那么联邦政府就可以停止行使，而代之以摊派。作为对这点的答复，有人神气活现地问道：为什么不一开始就不用那种含糊的权力而依靠后一种方法呢？这可以作出两种具体的答复。其一是：如果方便的话，最好是行使那种权力，因为它比较有效；在理论上或者除了通过试验以外都不能证明，这种权力的行使是不会有好处的。的确，最有可能的似乎是相反的情况。第二个答复是：在宪法上存在这样一种权力，在使摊派法生效上将有强大影响。当各州知道联邦不通过它们的作用也能自己做时，对各州将是一种强有力的推动。

至于联邦税收法律及其成员的税收法律的抵触问题，我们已经看到不可能有权力的抵触或矛盾。因此，从法律上的意义来说，法律是不能彼此抵触的；甚至它们不同制度的政策方面的抵触也决不是不能避免的。为此目的的一种有效手段，将是相互避开对方可能首先依靠的那些对象。由于任何一方面都不能控制对方，各方在这种互相容忍当中都会有一种明显而感觉得到的利益。在有直接的共同利益的地方，我们确实可以指望这种容忍的效果。当各州业已偿清各自的债务，而它们的开支终于限制在自然范围内时几乎所有的抵触可能性将会消失。小额的土地税将会符合各州的需要，将会成为它们最简单和最适当的财源。

对这种国内税收权曾提出许多恐怖的理由，以激起人民的忧虑：两套税务官，双重税收造成他们的双重负担，以及可怕的、强迫性的人头税的各种可怕形式，都被巧妙的政治诡辩说得天花乱坠。

至于第一点，在两种情况下不可能有两套官员：其一是在征税权完全归联邦执掌的地方，这适用于进口关税；其二是在对象尚未属于州的任何规定的地方，这可适用于各种对象。在其他情况下，可能性是合众国或者完全避开预先被用于地方需要的对象，或者利用州官员和州的规定征收附加税。这会完全符合税收的目的，因为它将节省征税的开支，并且能完全避免使州政府和人民产生厌恶的原因。总之，这是避免此种麻烦的实际办法，除了指出预言的弊端并非必然由于计划而造成以外，再也不需要什么了。

至于从一种假定的有影响的制度得出的任何论据，只说假定是不应该的，就是充分的答复了；但是这种假定是可以有一个比较明确的回答的。如果这样一种精神干扰了联邦议会，达到其目的的必然道路就是尽可能地使用州的官员，并且用增加薪金的办法使他们从属于联邦。这种办法可用来把州的影响引入全国政府的渠道，而不是使联邦的影响纳入相反方向。但是诸如此类的一切假定是令人厌恶的，应该排除在人民考虑的重大问题之外。这些假定除了蒙蔽真理以外，不能符合其他目的。

至于双重税的建议，回答是很清楚的。联邦的需要必须用这种或那种方法来满足。如果通过联邦政府的权力去完成，那就不用通过州政府的权力去完成了。社会应付的税额，在任何一种情况下都是一样的。但如果由联邦来规定，则有这样的优点，进口商品税的主要财源（那是最便利的一部分税收），在联邦管理下比在州的管理下能慎重地增加到更大的限度，当然就没有什么必要依赖比较不方便的方法了。此外，这还有另一优点，只要在行使国内税收上有任何真正的困难，就会更加注意方法的选择和安排，并且一定会自然地使它成为全国政府政策的固定点，以便尽可能使富人的奢侈对公共财政有所贡献，目的在于减少那些可能引起社会穷人和大多数阶层人民不满的税收的必要性。当政府在保持其本身权力时得到的利益与公共负担的适当分配相一致，并且能防止社会上最贫穷的一部分人受到压迫，那是多么令人高兴的呵！

就人头税来说，我毫无顾忌地承认，我是不赞成的。虽然这种税从很早时期起就盛行于一致最坚持自己权利的诸州⁽³⁹⁾，但是我对在全国政府下面采用此种税感到遗憾。但是否因为征收这种税的权利，就必然会真正征收这种税呢？联邦的每个州都有征收这种税的权力，然而在若干州内实际上从未实行。州政府是否因为具有这种权力就应被指责为暴虐无道呢？如果州政府并未遭到这样的指责，那么有什么正当理由去责备全国政府的这种权力，或者甚至以此作为对采用此种税的障碍呢？我虽然对这种征税极少好感，但我仍然深信，采用此税的权力应该存在于联邦政府手中。国家处于某种紧急状态时，在事物的正常情况下应该受到限制的一些权宜办法会成为对公共福利必不可少的东西。政府由于可能发生这种紧急情况，应该有利用这些办法的取舍权。可以认为是丰富的税收财源对象，在本国的确极少，这是不剥夺国家议会在这方

面的决定权的特殊理由。国家可能有某些危急存亡的时候，这时人头税就会成为无法估计的财源。由于我不知道有什么东西能使地球的这一部分避免其他部分所遭到的共同灾难，我承认自己不赞成任何旨在解除政府某一武器的计划，此种武器在任何可能发生的紧急情况中可以有效地用来进行全面防御。

现在，我已经研究了可以认为是与政府的能量直接有关的、打算授予合众国的那些权力，并且已经努力设法回答了已经提出的对那些权力的主要反对意见。我不提那些次要的权力，它们或者无足轻重，不值得宪法的反对者的仇视，或者因显然非常适当而不容进行争论。然而，假如不是考虑到裁决权的体制及其范围结合起来研究可以更加有利；大部分的裁决权也许是值得在这个题目下进行研究的。这使我决定把这个问题放在下一部分研究。

普布利乌斯

原载1788年1月11日，星期五，《每日广告报》

第三十七篇

(麦迪逊)

致纽约州人民：

在评论目前邦联政府的缺陷并指出这些缺陷是不能由一个比建议的政府的能力更薄弱的政府来弥补的时候，当然要考虑后者的若干最重要的原则。但是由于这些论文的最终目的是明确而充分地断定这部宪法的优点和采用这部宪法的得失，如果不更加仔细而充分的研究制宪会议的工作，不从各个方面进行考察，不从它的各个部分进行比较，不估计它可能产生的结果，那么，我们的计划就不可能完成。

为了要在能达到合理而公正的结果的印象下完成这一余下的任务，这里必须考虑以前坦率提出过的一些意见。

公众的措施很少用心平气和的精神来研究，而这种精神对于公正地估计这些措施提高或阻碍公众福利的真正趋势是重要的；而且正当特别需要体现这种精神的时候，它更容易减少，而不是增加；这是不幸的，是同人事分不开的。对于经验曾引导他们注意这种考虑的人们来说，不会感到奇怪的是，制宪会议的决议提出了那么多重要的改变和革新，它可以从那么多的事实和关系中来观察它触动了那么多的情感和兴趣的源泉，它会在这方面或那方面发现或引起一种不利于对其优点进行公正讨论和正确判断的倾向。在有些人当中，从他们自己的刊物中可以很清楚看出，他们阅读新宪法时，不仅早已有苛评之意，而且预先就决定进行谴责。由于其他一些人的说法表示了一种相反的预见或偏见，这就必然使他们对这个问题的意见成为无关紧要的东西。然而，在把这些不同的人物就其意见的分量放在一个水准上时，我希望并不暗示在他们的意图的纯洁性方面也许没有重大的差别。在支持以后的一些说法时，这样说是公正的：由于普遍承认我们的情况特别危险，而且必须为解救我们而完成某些事情，因此预先决定已经真正完成的事情的赞助人，既从这些考虑的有害性质方面，也从这些考虑的重要性方面得到他的倾向性。另一方面，预先决定的反对者，并不受任何可以原谅的动机的支配。前者的意向也许是真诚的，也可能反而受到责备。后者的观点不能是真诚的，必然受到责备。但实际上这些论文并不是写给这两类人看的。这些论文只是提请那些为祖国幸福增添诚挚热情的人们注意一种有利于公正估计促进这种幸福的方法的气质。

这一类人将研究制宪会议提出的计划，他们不仅没有挑错或夸大缺点的意图，而且知道适当的考虑是，毫无缺点的计划是不能想象的。他们也不会公开原谅作为人的组织的制宪会议的应予指责的那些难免的错误，而且会记住，他们自己也不过是人，不应该想象在重新判断别人易错的意见时不会犯错误。

还会同样迅速地看出，除了这些坦率的动机以外，应该多多体谅交给制宪会议处理的事情的本质所固有的困难。

这种事情的新奇，立刻给予我们深刻的印象。在这些论文中曾经指出，目前的邦联是以不合理的原则为基础的；因而我们必须相应改变这个首要的基础以及赖以建立的上层建筑。曾经指出，可作为先例参考的其他联盟也为同样错误的原则所败坏，因此它们只能警告免蹈覆辙，而不能指出该走何路。在这种情况下，制宪会议至多能做到避免本国及其他国家的以往经验中已经指出的错误，在未来的经验揭示错误时，提供纠正他们本身错误的便利方法。

在制宪会议遇到的困难中，一个很重要的困难必然在于把政府需要的稳定和能力与对自由和共和政体应有的神圣的关注结合起来。不充分完成他们这一部分事情，他们就不能非常完满地实现他们指定的目标或公众的期望。然而，凡是不愿表示他对这问题无知的人，没有一个会否认这件事是不容易完成的。政府的能力，对于防御国内外威胁，对于迅速而有效地执行成为一个良好政府的定义的组成部分的法律是必不可少的。政府的稳定，对于国家的声望和与它分不开的利益，以及对于作为文明社会中主要幸福的人民思想上的安定和信任，都是必不可少的。不正常的和变化多端的立法，对人民来说，其可憎之处不亚于一种弊病。可以保证说：本国人民对良好政府的性质是明了的，大多数人对良好政府的效果也感兴趣，但是，对州政府的变幻无常和动摇不定的缺点得到纠正以前，是决不会感到满意的。然而，在把这些宝贵的成分与自由的重要原则进行比较时，我们一定会立刻看出，以适当的比例把它们混合起来是困难的。共和政体的自由的性质，似乎一方面是要求不仅一切权力应当来自人民，而且通过短期的

任职，使被授予全权的人始终依赖于人民；而且即使在这短时期内，权力也不应该委托给少数人，而应该委托给许多人。可是稳定却要求被授权的人的掌权时间要持久。经常选举造成经常更换人选；经常更换人选又造成措施的经常改变。而政府的坚强有力不仅需要权力的某种持续，而且需要由一个人执行权力。

制宪会议在这一部分工作中取得了多少成就，根据比较精确的观察，会看得更清楚些。根据这里的粗略观察，这部分工作必然清楚地显出是一部分艰难的工作。

标出全国政府和州政府的权力的适当界线，必然是一项同样艰巨的任务。每个人会根据他习惯于仔细考察和辨别性质广泛而复杂的事物的程度来体会这种困难。思维的各种功能至今尚未被最精明的哲学家以令人满意的精确加以区别和说明。感觉、知觉、判断、欲望、意志、记忆、想象，是被这样一些细微差别区分开来的，以致它们的范围避开了最精细的研究，依然是细致研究和争辩的丰富源泉。自然界各部分之间的界限，尤其是各部分再划分成不同部分之间的界限，给同一重要的真理提供了另一个说明。最聪明勤奋的自然学家，尚未在探索中肯定划分植物界和邻近的无机物地带的界线，或者标志着前者结束和动物界开始的界线。而在用以把自然界这几大部分中每一部分的事物进行安排和分类的各种特性中，仍然有着更大的含糊情况。

当我们从自然界的作为转到人的制度时，前者的一切描述是完全正确的，只是由于观察它们的眼睛有缺陷才会发现相反的情况。在这种观察中，模糊现象既来自用以观察的器官，也来自事物本身，因此我们一定会看出，必须进一步节制我们对人的智慧的力量期望和信赖。经验教导我们，在政治学中还没有什么技巧能充分肯定地辨别和解释其三大领域——立法、行政和司法，甚至不同立法部门的特权和权力。在实践中每天发生一些问题，这就证明在这些问题上还存在着含糊之处，并且使最伟大的政治学家深感为难。

多少年的经验，加上最开明的立法者和法学家的不断合作，在说明各种法典和各种司法机关的若干对象和范围时，同样是不成功的。在大不列颠，习惯法、成文法、海上法、教会法、公司法以及其他地方法律和惯例的确切范围，尚待明确地作出最后的确定，虽然在该国探求这些问题的精确性比世界上任何其他地方都更加努力。该国的全国法院和地方法院、法庭、衡平法院，以及海军法庭等机构的权限，经常引起复杂的讨论，充分显示它们各自划分的界限是不明确的。一切新法律，虽然是以最大的技巧写成的，并且是经过深思熟虑的审议才通过的，但是在它们的意义通过一系列特殊的讨论和审断被取消和肯定以前，都被认为多少有点含糊不清和模棱两可。除了事物的复杂性和人的官能缺陷所造成的含糊以外，人们相互传达思想的媒介也增加了新的障碍。词汇的用途是用以表达思想的。因此，语言的清楚明晰，不仅要求明确形成的思想，而且必须用完全符合这种思想的明确词汇来表达。但是没有一种语言是如此丰富，以致能为每一种复杂的思想提供词汇和成语，或者如此确切，以致不会包括许多含糊表达不同思想的词汇和成语。因此必然发生这样的现象：不管事物本身可能有多么精确的区别，也不管这种区别被认为是多么正确，由于用以表达的词汇不正确，就有可能使它们的定义不正确。这种不可避免的不正确的程度大小，将视解释的事物的复杂性和新奇情况而定。当上帝本人用人类的语言对他们说话时，他的意思虽然一定是明确的，但通过传达的朦胧媒介，也会给他的意思弄得含糊不清，疑问多端。

因此，这里是定义出现含糊和不正确情况的三个原因：对象难以辨认，构思器官不完善，传达思想的手段的不合适。这些原因中的任何一种，必然会造成一定程度的含糊。制宪会议在勾画联邦和州的权限时，必然体会到这三种原因的全部作用。

除了上述困难，还可以加上大州和小州的互相抵触的要求。我们作这样的设想是不会犯错误的：前者要求参加政府，是完全同它们的超人财富和重要性相称的；后者则很少不坚持它们目前享有的平等。我们可以充分设想，任何一方也不会完全向对方让步，因此，这种斗争只能以妥协而告终。还有一种最大的可能是：在代表的比例调整以后，这妥协本身必然会在原有各方之间引起新的斗争，为的是改变政府的组织及其权力的分配，这在它们形成各自获得最大一部分势力时，会增加那些部门的重要性。从宪法中的若干特征可以认为这些假定中的每一个都是正当的，只要任何一个假定有充分根据，就表明制宪会议一定是被迫为了外来因素的力量而牺牲理论上的适当性。

不仅是大州和小州会自行组合在不同问题上互相反对。由于各地的态度和政策的不同而形成的其他结合，必然造成更多的困难。由于每个州可以分为若干地区，各州公民也可分为不同的阶级，这就会产生互相抵触的利益和地区性的妒忌，所以合众国各部分由于情况不同而彼此有所区别，从而在更大的规模上产生同样的效果。虽然这种不同的利益，由于前面某一论文中业已详述的理由，可能对政府成立后的行政工作产生有益的影响，然而每个人必然会感觉到

在组织政府的工作中已经遇到的相反影响。

如果在所有这些困难的压力下，制宪会议被迫把一个天才的理论家关起门来从幻想中和从他对问题的抽象见解所给予宪法的人为结构和均匀对称作些改变，这难道值得惊奇吗？真正值得惊奇的是克服了那么多的困难，而且是在几乎想象不到的空前团结一致的情况下克服的。任何坦率的人想到这个情况时不可能不有点惊奇。思想虔诚的人不可能不看出这又是上帝在革命的严重阶段时常明显地向我们伸出了援救之手。

我们在前面一篇论文中有机会注意到，尼德兰联盟里曾经屡次试图改革其宪法的声名狼藉的弊病，然而未获成功。在人类中间，为了调和不一致的意见、减少相互嫉妒和调整各自利益的所有重大会议和协商的历史，就是一部党争、争辩和失望的历史，而且可以列入显示人性的懦弱和邪恶的最黑暗和卑鄙的景象之中。如果在少数分散的事例中出现比较明朗的情景，它们只是作为例外来向我们说明普遍的真理，用它们的光彩来加强它们与之对比的情景的阴暗。在细想造成这些例外的原因和把它们应用到我们面前的特殊事例中时，我们必然得出两个重要的结论。第一，制宪会议必然在非常特殊的程度上免除党派仇恨——审议机关最易产生并且最易影响审议进行的弊病——的有害影响。第二个结论是，组成制宪会议的所有代表对最后决议均能满足，或者由于两种原因对最后决议表示了同意：深信必须为公益而牺牲个人意见和局部利益，并且因看到延宕或新的试验减少了这种需要而感到失望。

普布利乌斯

原载1788年1月15日，星期二，《纽约邮报》

第三十八篇

(麦迪逊)

致纽约州人民：

古代史记载的凡是政府是经过商讨同意而建立的每件事例中，组织政府的任务并不是托付给一大批人，而是由智慧突出和公认真正的某些公民完成的，这不是很少值得注意的。

我们知道，米诺斯是克里特政府的创立者，而查留克斯是洛克林的创立者。组织雅典政府的，最初是忒修斯，之后是德拉孔和梭伦。斯巴达的立法者是来客古士。罗马的最初政府奠基人是罗慕路斯，这项工作是由他选任的两名继任人努马和图路斯·霍斯提利乌斯完成的。在废除王权时，布鲁图斯代替了执政官的统治，他所提出的这种改革计划，据他说是由图路斯·霍斯提利乌斯准备的，而他对改革的陈请得到了元老院和人民的赞同和批准。这种说法也适用于一些邦联政府。我们知道，安菲替温尼是以他命名的组织的创立者。亚该亚同盟的初次诞生是由于亚该乌斯，第二次诞生是由于亚雷忒斯。

这几位著名的立法家在他们各自的建树中可能起了什么样的作用，他们被人民赋予多大的合法权利，在每个事例中都无法确切知道。然而，在若干事例中，事情进行得极其正规。雅典人民授予德拉孔以改革其政府和法律的无限权力。据普罗塔克说：梭伦由于其同胞的一致投票选举，在某种程度上被迫单独负起制定新宪法的全权。来客古士领导下的活动，就不怎么正规，但是在拥护正规改革的人占优势的情况下，他们把目光转向这个著名爱国者和哲人的个人的努力，而不打算通过公民的审议机关的干预来实现革命。

怎么可能发生这样的事情：像希腊人那样爱护自己自由的人民，会放弃谨慎的准则，以致把自己的命运交到一个公民的手中呢？怎么能发生这样的事情：不能容忍一支军队由将近十名的将军指挥，而且除了一个同胞的辉煌功绩以外，不需要其他东西证明对他们的自由造成威胁的雅典人，会认为他们自卫及其子孙的命运的更适当的保护人是一个有名望的公民，而不是一个选出的公民组织，从他们的共同审议当中不是可以指望得到更多的智慧和更多的安全么？如果不假定这是法律顾问当中对不和与倾轧的恐惧超过对个别人的阴谋和无能的担忧，就无法完全回答这些问题。历史同样告诉我们这些著名改革家所遇到的种种困难，以及为了实现改革而被迫使用的权宜之计。梭伦似乎采用了比较姑息的政策，他承认自己给予同胞的并不是一个最适合于他们的幸福的政府，而是一个最能容忍他们的偏见的政府。来客古士比较忠于自己的目标，他不得不把一部分暴力与迷信的力量结合起来，并且首先自愿离别祖国，后来放弃生命，以便获得其最后的成功。如果这些教训一方面教导我们称赞美国根据古代的模式准备和制定政府的正规计划方面所作的改进，另一方面，这些教训同样也可以用来告诫我们伴随这种试验所产生的危险和困难，而且告诫我们，不必要地增加试验，是一种非常轻率的行为。

制宪会议计划中可能含有的错误，是由于以前关于这个复杂而困难的问题的经验的缺点，而不是由于对这问题的研究缺乏正确性或关心，因此，在未经实际试验指出这些错误以前，是不能加以肯定的，这难道是一种不合理的推测吗？不仅是许多全面性的考虑，而且还有邦联条款的特殊情况，都使这种推测成为可能。值得注意的是，在把这些条款提请若干州批准时，它们所提出的许多反对意见和修正中，没有一个指出实际执行中所发现的带根本性的重大错误。如果我们新泽西州根据其局部情况而不是特殊预见提出的意见除外，就可以提出这样的问题：单是一项建议是否有充分力量说明修改制度的必要。然而，有充足理由来假定，这些反对意见虽然并不重要，但是，倘若不是自卫的更强烈的情感抑制了它们对自己的意见和设想的利益的热忱，这些意见在若干州内会以非常危险的顽固态度加以坚持的。我们可以想起，有一个州数年来一直坚持拒绝相助，虽然在这整个时期内敌人始终待在我们的门口，或者不如说待在我国境内。最后只有在唯恐被指责延长公众的灾难和危及斗争结局的影响下它才表示服从。每个正直的读者，对于这些重要事实都会加以适当的考虑。

有一个病人，发现其病况日益严重，有效的治疗不再耽搁，就不会有极大的危险。他冷静地考虑了自己的情况和各位医师的特点，然后选择了他认为最能进行救护和最可信赖的几位医师。医师们来了，他们仔细检查了病人的病症，而且进行了会诊。他们一致认为病情严重，然而只要进行适当的和及时的急救，还不是没有希望的，而且还可以因此增进他的体质。他们同样一致地开了药方，这张药方将会产生这种可喜的效果。然而，这张药方刚一开出，就有些人提出异议，他们并不否认实际情况或病症的危险，却要病人相信药方对他的体质是有害的，禁

止他在生命垂危之际服用此药。在病人冒险听从这个劝告以前，难道他不能合理地要求提出这种劝告的人们至少能同意用某种其他治疗办法来代替吗？如果他发现他们内部彼此意见的分歧和前一批顾问之间的分歧同样严重，他难道不会谨慎从事，设法试验一下后者一致推荐的办法，而不去倾听那些既不否认急救的必要，又不同意提出一种新办法的人们的意见么？

处于此种情况的这样一个病人，就是目前的美国。它已感觉到自己的疾病。它从自己慎重挑选的人们那里得到了一个意见一致的正式忠告。其他一些人又警告它不得依从这个忠告，违者会有致命后果。告诫它的人们能否否认其危险的实际存在吗？不能。他们能否否认必须采用若干迅速而有效的纠正方法吗？不能。他们或他们当中的任何二人对提出的纠正办法的反对意见是一致的吗？对另一种适当的代替办法的意见是一致的吗？让他们自己去说明吧！这个人告诉我说，应该拒绝新宪法，因为它不是各州的邦联，而是管理众人的政府。另一个人承认，它在某种程度上应该是管理众人的政府，但决不是已经提出的那种程度。第三个人并不反对管理众人的政府或者已经提出的那种程度，而是反对缺少权利法案。第四个人同意绝对需要权利法案，但主张它应该宣布的不是个人的权利，而是以各州的政治资格保留给它们的权利。第五个人认为，任何一种权利法案都会是不必要和不适当的，如果没有规定选举的时间和地点的重要权力，这个方案可说是无懈可击的。某一大州的一名反对者大声疾呼，反对参议院的不合理的同等代表权。某一小州的反对者，同样大声疾呼，反对众议院的代表存在着危险的平等。一方面使我们因管理新政府的人数过多，开支过大而感到惊讶。另一方面，有时是同一方面的另一时候，却大叫大嚷说国会只不过是名为无实的代表机构，如果人数和开支都能增加一倍，政府就很少有人反对了。某一个既不进口也不出口的州里有一个爱国者，对于征收直接税的权力却竭力表示反对。某一个进出口很多的州里的爱国对手，对于把税收的全部负担放在消费者身上，同样感到不满。这位政治家在宪法中发现一种明显的不可抗拒的导向专制政治的趋势，这就等于相信最后会出现寡头政治。另一个人难以说出在这两种形式当中最后会采取哪一种，但是他清楚地看出二者必居其一。同时还有第四个人，他同样有信心地肯定说，宪法非但没有这些危险中的任何一种倾向，而且政府的那一方面的权力还不足以使它真诚而坚定地反对相反的倾向。另一批反对宪法的人们认为，立法、行政和司法部门是按这样的方式混杂在一起的，以致与正常政府的一切主张和有利于自由的一切必要预防办法是相抵触的。当这个反对意见以含糊而笼统的说法传播时，只有很少人表示同意。假定让每个人前来作一个别说明，在这个问题上很少会有任何两个人取得完全一致的意见。某一个人看来，参议院和总统联合负责任命官员，而不把此项行政权单独授予总统，是这一机构的缺陷。在另一人看来，把众议院排除在外，是同样令人不快的事情，因为只凭众议院议员的人数就能保证在行使此项权力时不致发生舞弊和偏差。还有人认为，容许总统分享必然是行政官手中的危险工具的权力，就是无可宽恕地违反了共和政体的谨慎提防的原则。据某些人看来，这种安排当中，再没有比参议院弹劾案件这一部分更加不能接受了，因为，当此项权力显然属于司法部门时参议院既是立法部门成员，又是行政部门的成员。另外一些人回答说：“我们完全同意对计划中这一部分的反对意见，但是我们决不能同意把弹劾交给司法部门是一种改正错误的办法。我们对这个机构的主要不满之处，起因于该部门已被授予广泛的权力。”即使在参议院的热心拥护者中，可以发现意见最不一致的地方是关于参议院应该以何种方式进行组织。一位先生的要求是，参议院应该由人数最多的立法部门任命的少数人组成。另一位先生却赞成由较多的人组成，并且认为基本条件是应该由总统亲自任命。

由于这不会使反对联邦宪法的作者们感到不快，所以让我们来推想：由于他们是最热心的人，所以也是那些认为最近的制宪会议不能胜任所负任务并且应该用一个更明智和更好的计划来代替的人们当中最有远见的人。让我们进一步设想，他们的国家同意他们赞成意见的优点和他们不赞成制宪会议的意见，进而使他们组成具有充分权力的第二个制宪会议，其明确的目的就是修正和改造第一个制宪会议的工作。如果认真地做此试验，虽然它是假设的，也需要认真地予以评论。我让刚才提出的意见的实例来判断以下情况：虽然他们对其前任那么憎恨，他们是否将在任何问题上远远脱离前任的范例，就像他们自己的思考中所特有的不一致和混乱一样；如果在这一新的立法会议上同意另一部宪法而不是一部较好的宪法以前，立刻采纳这部摆在公众面前的宪法，并继续生效的话，那么现在这部宪法是否会像来客古士向斯巴达提出的宪法那样大有永垂不朽的希望（来客古士使宪法的改变决定于他本人由流放中回国和死亡）。

这是一件奇怪的和值得遗憾的事：那些对新宪法提出那么多反对意见的人，从来也不想更换宪法的种种缺点。前者并非必然完善，后者却是十足的更不完善。没有一个人会因为金银中含有某些混合物而拒绝用黄铜兑换金银。没有一个人会拒绝离开摇摇欲坠的住所去住宽敞、坚固的房屋，因为后者没有门廊，或者因为某些房间略大或略小，或者天花板比他设想的过高或偏低。但是即使不作此类比喻，反对新制度的大多数主要意见在于以十倍的力量反对目前的邦联政府，这不是很明显的吗？筹款的无限权力掌握在联邦政府手中，难道是危险的吗？目前的国会能够随意征收任何数量的款项，各州按照宪法必须交出。他们只要能付出票据的费用，就能发出付款通知。只要有人肯借给一个先令，他们就能够在国内外借债。征募军队的无

限权力难道是危险的吗？邦联政府也将此项权力给予国会，他们已经开始行使这种权力了。把政府的各种权力混合在人们的同一机构里，难道是不适当的和不安全的吗？国会是人组成的一个机构，是掌管联邦权力的唯一地方。把国库的钥匙和指挥军队的权力交给同样一些人的手里，难道是特别危险吗？然而邦联政府却把这两种权力都交到国会手中。权利法案是自由所必不可少的东西吗？然而邦联政府却没有权利法案。不是有一条意见反对新宪法授权参议院和政府一起缔结成为国家法律的条约吗？然而目前的国会不受任何控制，就能缔结由他们自己宣布和大多数州承认的、成为国家最高法律的条约。新宪法不是准许在二十年内可以输入奴隶吗？然而旧宪法却准许永远可以这样做。

有人会告诉我：这种种权力的混合在理论上不管有多么危险，在实践中由于国会得依靠各州执行而使它变得毫无害处；不管这些权力有多大，实际上是一些没有生命的东西。因此我可以说：首先可以指责邦联政府在宣布联邦政府绝对必需的某些权力的同时，又使它们成为完全无效，仍然是更加愚蠢；其次，如果联邦继续存在，而又没有一个比较好的政府去代替它，那么目前的国会就必须授予或执掌有效的权力；在这两种情况中，无论哪一种，刚才所说的对比都是适用的。但是这还不是所有的一切。从这些没有生命的东西中已经产生一种繁赘的权力，此种权力有助于认识由于联邦最高政府结构上的缺陷而产生的令人担忧的一切危险。西部地区是合众国的巨大宝藏，这一点现在已经不再是推测和希望了。这个地区虽然还不具有使合众国脱离目前困难的性质，或在未来的某个时期内定期供给公众费用，然而它以后必定能够在适当的管理下逐渐偿还内债，并在一定时期内对联邦国库作出很大贡献。这种经费的很大一部分，已由个别州交出。可以有理由期望，其他各州不会坚持不提供它们的公正和慷慨的同样证明。因此，我们可以指望，面积相当于合众国有人居住地区的一个富饶而肥沃的地区，不久将成为一种国家储备。国会已着手管理这种储备。他们已开始使它生产东西。国会已着手做更多的事情：他们已经开始建立新的州，成立临时政府，还为它们任命官员，并且规定了这种州加入邦联的条件。这一切均已完成，而且是在丝毫不带宪法权力色彩的情况下完成的。然而并未听到什么责备，也没有发出什么警告。庞大而独立的岁入基金进入了一批人的手中，他们能数目不受限制地征募军队，并且拨出款项无限期地维持军队。然而有人不仅默默地观看这种情景，而且拥护展示这种情景的制度，而同时却又提出我们已经听到的反对新制度的种种意见。因为和保护联邦不受国会当前软弱无能的威胁一样，需要保护联邦防止按目前国会那样建立起来的那个机构的未来权力和应变能力，他们在建议建立新制度时，行动上难道不应当更加始终如一吗？

我的意思并不是用这里所说的什么事情来责备国会所采取的各种措施。我知道他们不能有别的方法。公众的利益，情况的需要，使他们担负起超越宪法范围的任务。而这个事实不是惊人地证明一个没有拥有与其目的相称的正常权力的政府所造成的危险吗？这种政府经常暴露的可怕困境就是瓦解或篡夺。

普布利乌斯

第三十九篇

(麦迪逊)

致纽约州人民：

前一篇论文已经结束了我们打算对制宪会议公布的政府计划作一公正考察的论述，现在我们开始论述我们这一部分计划的执行问题。

出现的第一个问题是：政府的一般政体和形式是否一定是共和政体。显然再没有其他政体符合美国人民的天性，符合革命的基本原则或者符合鼓励每个爱好自由之士把我们的一切政治实验寄托于人类自治能力的基础上的光荣决定了。因此，如果发现制宪会议计划不符合共和政体的性质，其拥护者必然会因其不再能为之辩护而予以放弃。

那么，什么是共和政体的特点呢？如果寻求这个问题的回答时，不求助于原则，而是求助于政治作家们在各国宪法中关于这个名词的应用，是决不会得到满意的回答的。在荷兰，没有一点最高权力是来自人民的，却几乎一致公认为共和国。威尼斯也得到同样的称号，该国对大多数人民的绝对权力是由一小部分世袭贵族以最专制的方式行使的。波兰是贵族政治和君主政体用最坏的方式结合的混合体，然而也被授予同样的尊称。英国政府是世袭贵族政治和君主政体的结合体，只有一个共和政体的枝叶同样不适当地时常被列入共和国之林。这些例子彼此之间的不同，几乎跟它们与真正共和国的不同一样，这就表明这个术语在政治论文中应用得极不确切。

如果我们以各种政体赖以建立的不同原则为标准，我们就可以给共和国下个定义，或者至少可以把这个名称给予这样的政府：它从大部分人民那里直接、间接地得到一切权力，并由某些自愿任职的人在一定时期内或者在其忠实履行职责期间进行管理。对于这样一个政府来说，必要条件 是：它是来自社会上的大多数人，而不是一小部分人，或者社会上某个幸运阶级；否则少数暴虐的贵族通过他们所代表的权力进行压迫，有可能钻入共和者的行列，并且为他们的政府要求共和国的光荣称号。这样一个政府是有资格的：它的管理人员，是直接、间接地由人民任命，他们根据刚才详细说明的条件保持自己的官职；否则合众国的每个政府以及已经组织完好或者能够组织完好或者很好履行其职责的任何民主政府，都会减低共和政体的性质。根据联邦各州的宪法，政府的某些官员只能由人民间接任命。根据大多数州的宪法，首席行政长官本人就是这样任命的。根据一个州的宪法，这样任命方式扩大到议会的某一个同等部门。根据所有的宪法，最高公职的任期同样会延长到一定的期限，在许多场合下，在立法和行政部门内，会延长若干年。此外，根据大多数宪法的条款，以及在这个问题上最值得尊重的公认真见，司法部门的成员由于忠实履行职责可以保留他们的职位。

把制宪会议设计的宪法与这里规定的标准进行比较时，我们立刻看出，在最严格的意义上它是符合此项标准的。众议院至少和所有州议会的某一议院一样，是直接由大多数人民选举的。参议院和目前的国会和马里兰州的参议院一样，是由人民间接任命的。总统，依照大多数州的实例，是由人民间接选举的。甚至合众国的法官和所有其他官员，和若干州的情况一样，也将由人民自己选择，虽然这是一种间接的选择。任期同样符合共和政体的标准，也是符合州宪的标准的。众议院是定期选举的，和各州一样；任期两年的，如南卡罗来纳州。参议院六年选举一次，比马里兰州参议院的期限只多一年，比纽约州和弗吉尼亚州参议院的任期只多两年。总统任期四年，纽约州和特拉华州的州长任期为三年，南卡罗来纳州是两年。其他各州，是每年选举一次。然而在某些州内，没有一条州宪条款是用以弹劾州长的。在特拉华州和弗吉尼亚州，州长在任职期间不得弹劾。合众国总统在任职期间的任何时候都可以弹劾。法官的任期理所当然地应该是他忠实履行职责的时期。各部部长的任期按照情理和州宪的实例，一般是由法律规定的问题。

这个制度的共和特色如果需要进一步证明的话，那么最明确的证明就是联邦政府和州政府下面都绝对禁止贵族头衔，而且对各州政府的共和政体形式均有明确保证。

新宪法的反对者说：“但是制宪会议只坚持共和政体形式是不够的。他们必须同样注意保持联邦的形式，这种形式把联邦看作是各独立州的邦联；代替这种形式的是，他们组织了一个全国政府，该政府把联邦看作是各州的结合。”有人会问，这种大胆而激进的革新根据什么权力？这种反对的口实，需要认真地予以研究。

如果不研究作为反对意见基础的确定性差别，为了正确地估计其力量，第一，必须考察讨论中的政府的真正性质；第二，必须探究制宪会议有多少权力提出这样一个政府；第三，他们对自己的国家所负的责任能在何种程度上补充正常权力的缺陷。

第一，为了考察政府的真正性质，可以结合以下各点来考虑：政府建立的基础，其一般权力的来源，这些权力的行使，权力的范围，政府将来进行变革的权力。

在研究第一点时，看来一方面是，宪法必须以美国人民为此特殊目的而选出的代表的同意和批准为基础；然而，另一方面，人民的同意和批准并不是作为组成整个国家的个人，而是作为组成他们各自所属的地区和各独立州的同意和批准。这将是几个州根据各州的最高权力——人民自己的权力——给予的同意和批准。因此，制宪这件事并不是国民的事，而是联邦的事。

正如反对者对这两个词汇的理解那样，这将是联邦的事，而不是国民的事，这不是组成一个集合的国家，而是组成那么多独立州的人民的事，单从下面这个理由来看，就很清楚了：这既不是联邦大多数人民的决定，也不是大多数州的决定而产生的。它必须根据参与此事各州的一致同意产生，这不同于各州平常的同意，它不是由立法部门同意，而是由人民自己表示同意。如果在这件事中人民认为是组成一个国家，合众国全国人民中少数人将服从多数人的愿望，正如各州的少数人服从多数人一样；而多数人的愿望不是由各人的投票加以比较来决定，就是把大多数州的愿望当作合众国大多数人民的愿望的证明来决定。这些规则都没有采用过。每个州在批准宪法时被认为是一个主权实体，不受任何其他各州约束，只受自己自愿的行动的约束。因此，在这方面，新宪法如果制定的话，将是一部联邦性的宪法，而不是一部国家性的宪法。

其次是，政府的通常权力的来源问题。众议院将从美国人民那里得到权力；人民和在各州议会里的情况一样，以同样的比例，依据同样的原则选派代表。就这点来说，政府是国家性的政府，而不是联邦性的政府。另一方面，参议院将从作为政治上平等的团体的各州得到权力；在参议院，各州根据平等的原则选派代表，正如目前的国会一样。就这点来说，政府是联邦政府，不是全国性政府。行政权的来源是多方面的，总统是由各州以其政治资格直接选举的。分配给各州的选票是按照一种复合的比例，一部分是把它们当作各不相同的同权团体，一部分是把它们当作同一团体的不平等的成员。此外，最后的选举将由国民代表组成的立法部门进行；但是在这个行动中，他们将采取来自许多各不相同的同权政治团体的个别代表团的形式。从政府的这个方面来看，它似乎是一种混合的性质，所表现的联邦性特征至少和国家性特征一样多。

关于政府的作用，联邦政府和全国性政府的区别被设想为：前者对以政治资格组成邦联的各政治团体行使权力；后者对个人身份组成国家的各个公行使权力。用这个标准衡量宪法时，它属于国家的而不是联邦的性质，虽然并不如一般理解的那么完全。在若干情况下，特别是在审讯各州是当事人的争端时，只能以其集体的政治资格来检查起诉。就这点来说，政府这方面的全国性面貌似乎被一些联邦特征所损害。但是这种损害在任何计划中也许都是避免不了的；而政府在其日常的和最重要的事务中，对以个人资格的人民行使权力时，整个说来，在这方面可以称之为一个国家性政府。

但是，如果这个政府在行使其权力方面是国家性的，那么当我们就其权力范围来观察它时，它的面貌就又改变了。国家性政府的意义所包括的不仅是对个别公民的权力，而且对所有的人和事都有无限的至高无上的权力，这是就所有的人和事是合法政府的对象而言的。在组成一个国家的人民中，这个最高权力完全授予国家立法机关。在为特殊目的而联合的社会中，最高权力部分授予国家，立法机关，部分授予地方立法机关。在前一种情况下，一切地方权力从属于最高权力，并且最高权力可以随意指导、指导或废除地方权力。在后一种情况下，地方当局形成各自独立的最高权力，在各自的范围内，不从属于国家权力，正如后者在其权力范围内不从属于前者。因此，在这方面，拟议中的政府不可能被认为是一个全国性政府；因为其权限只限于某些列举的对象，而把对于所有其他对象的其余不可侵犯的权力留给各州。的确，在关于这两种权限的界限的争辩中，作出最后决定的法庭，将在全国政府下面建立。但这并不改变此种情况的原则。但是必须根据宪法规定作出公正的决定，并且要采取一切常见的最有效的预防手段来保证这种公正。若干这样的法庭，对于防止诉诸武力和废除盟约显然是很必不可少的；它应该在全国政府下面而不是地方政府下面建立，说得更恰当一点，它只适宜在前者下面建立，这种主张大概不致遭到反对吧。

如果我们从宪法与宪法修正权力的最后关系来检验宪法，我们会发现它既不完全是国家性的，也不完全是联邦性的。如果它完全是国家性的，最高的和最主要的权力就属于联邦大多数人民，而这个权力就像每个全国性社会的大多数的权力一样，随时能够更换或废除它所建立的

政府。另一方面，如果它完全是联邦性的，对约束所有各州的每个改革均需得到联邦每一个州的赞同。制宪会议方案所提供的方式，并非以这些原则中任何一种作为基础的。在需要超过多数时，特别是在按照州的数目而不是公民的数目来计算比例时，它离开了国家的性质而趋向于联邦的性质；在认为少于总数的州的赞同就有足够的能力这点上，它又失去了联邦的性质而有点国家的性质了。

因此，拟议中的宪法严格说来既不是一部国家宪法，也不是一部联邦宪法，而是两者的结合。其基础是联邦性的不是国家性的；在政府一般权力的来源方面，它部分是联邦性的，部分是国家性的；在行使这些权力方面，它是国家性的，不是联邦性的；在权力范围方面，它又是联邦性的，不是国家性的。最后，在修改权的方式方面，它既不完全是联邦性的，也不完全是国家性的。

普布利乌斯

原载1788年1月18日，星期五，《纽约邮报》

第四十篇

(麦迪逊)

致纽约州人民：

现在要研究的第二点是，制宪会议是否有权制定和提出这部混合性的宪法。

制宪会议的权力应该严格地通过选民给予会议成员的代表权的审查来决定。然而，因为这一切不是同1786年9月安纳波利斯的会议的建议有关，就是同1787年2月国会的建议有关，所以只要回顾一下这些特别的法令就够了。

安纳波利斯的法令建议：“任命官员要考虑合众国的情况，要拟订他们认为可使联邦政府的宪法足以应付联邦急务所必需的新条款，并将为此目的而拟订的法令在召集的国会上向合众国提出报告，求得他们同意，然后经各州立法机关批准，能使该条款有效。”

国会提出的法令措词如下：“既然在联邦和永久联盟条款中有一条是通过合众国国会和几个州的立法机关的同意在其中作些修改的条款；既然经验证明现在的联邦存在缺点；作为改正这些缺点的手段，若干州特别是纽约州通过对其国会代表的明文指示，建议为如下决议中所表示的目的而召开一次会议，而这种会议似乎是在这些州内建立一个牢固的全国政府的最可能的手段：

“决议，——国会的意见是，今年5月第二个星期一在费城召开各州委派的代表会议是适宜的，其唯一的明确目的是修改联邦条款，并且把所作的修改和规定报告国会和一些立法机关，目的是使联邦宪法得到国会同意和各州批准时足以应付政府的急务和保持联邦。”

从这两个法令看来：第一，制宪会议的目的是在这些州内建立一个牢固的全国政府；第二，这个政府应该足以应付政府的急务和保持联邦；第三，这些目的通过如下条款来实现：国会法令所体现的邦联条款中的修改和规定，或者如安纳波利斯建议中坚持的看来是必要的进一步的规定；第四，这些修改和规定应报告国会和各州，目的是取得前者的同意和后者的批准。

根据这几种不同说法的比较和公正的解释，就可以推论出制宪会议的权力。他们应该组织一个足以应付政府和联邦急务的全国政府，并且使邦联条款变成能达到这些目的的形式。

有两条解释的规则是受常理的支配，并且是以法律公理为基础的。其一是，这说法的每一部分，倘若可能的话，应该具有某些意义，并使之共同实现某一共同目的。其二是，在若干部分不能一致的地方，次要部分应该让位于更重要的部分；为目的而牺牲手段，而不是为手段而牺牲目的。

假定解释制宪会议权限的措辞彼此互不相容，而制宪会议又认为，一个能胜任愉快的全国政府不可能根据邦联条款中的修改和规定来实现时，究竟哪一部分解释应该接受，哪一部分应当拒绝呢？哪一部分更重要，哪一部分不怎么重要呢？哪一部分是目的，哪一部分是手段呢？让“委托权”的最认真的解释者，和那些竭力反对由制宪会议行使这种权力的人们回答这些问题吧！让它们申明，对美国人民的幸福最为重要的是置邦联条款于不顾，准备一个胜任的政府并且保持联邦呢？还是不要一个胜任的政府而保留邦联条款呢？让它们申明，究竟保留这些条款是目的，而把改革政府用作达到这一目的的手段呢；还是建立一个足以实现全国幸福的政府就是这些条款的原有目的，而这些条款作为不适当的手段应该予以牺牲呢？

但是否需要假定：这些说法是绝对矛盾的，邦联条款中没有任何修改或规定能使它们形成一个胜任的全国政府，形成一个制宪会议建议的那种政府呢？

在这种情况下，可以断定，不应强调名称；决不能认为改变名称就是行使一种未经授予的权力。文件中的修改是明确认可的，其中的新条款也是明确认可的。所以这里是一个改变名称、增加新条款和改变旧条款的权力问题。只要旧条款还有一部分保留不变，难道必须承认这种权力受到了侵犯？那些持肯定态度的人，至少应该明确批准的改革和越权的改革的界限，以及在修改和增添新条款范围内的那种变化程度和相当于政府变质的变化程度的界限。能否说修改不应该涉及邦联的实质呢？如果不打算作某些实质上的改革，各州决不会如此隆重地开这个

制宪会议，也不会把会议目的描写得如此广阔。能否说邦联的基本原则 不属于制宪会议的职权范围，从而不应该加以改变呢？我要问：“这些原则是什么？”它们是否要求，在制定宪法方面各州应该被认为是各不相同的独立主权单位呢？新宪法认为各州是这样的。这些原则是否要求，政府成员应该由立法机关而不是由各州人民任命呢？新政府一个部分成员将由这些立法机关任命；而在邦联下，国会代表可以全部 由人民直接任命，而且在两个州内 (40) 的确是这样任命的。它们是否要求，政府应该对各州而不是对个人直接行使权力呢？在某些事例中，如已经指出的那样，新政府将以各州的集体资格对各州行使权力。在另一些事例中，目前的政府也直接对个人行使权力。在掠夺、海盗、邮政、钱币、度量衡、与印第安人贸易、各州的土地让与所有权等问题上，尤其是在不经法官、甚至地方长官的干预，就能判处死刑的海陆军军事法庭所审理的案件方面——在所有这些案件中，邦联可以直接对个人和公民个人的利益行使权力。这些基本原则是否特别要求未经各州居间机关，不得征收任何税款呢？邦联本身允许对邮政征收一定程度的直接税。国会这样解释造币权以便对其来源直接征收税款。但是撇开这些事例不谈，贸易管理应当服从全国政府，使之成为全国税收的直接来源，这一点岂不是制宪会议的公认目的和人民的普遍期望么？国会不是曾经再三提出，这个措施是符合邦联政府的基本原则么？除了一个州以外，包括纽约州在内的每一个州，就承认改革的原则 来说，岂不是都接受了国会的计划么？总之，这些原则不是要求全国政府的权力应该有所限制，而在这个限制以外，应该让各州拥有自己的独立权吗？我们看到，新政府和旧政府一样，总的权力是受到限制的，而各州，在所有未曾列举的事例中，是享有独立自主权的。

事实是，制宪会议提出的宪法的重大原则，可以认为并不是绝对的新，而是把邦联条款中的原则加以发展。后一种制度下的不幸在于，这些原则软弱无力而且有局限性，从而证实对它提出的无能的一切指责是正当的，并且要求它有一定程度的扩大，使新制度具有完全改变旧制度的面貌。

在某一方面，可以承认制宪会议背离了自己的主要使命。他们不向各州的立法机关 报告需要批准的计划，而是提出一项由人民 批准而且只有九个州 实施的计划。值得注意的是，这个反对意见虽然貌似有理，但是在群起反对制宪会议的刊物中却很少提及。此种容忍只能来自这样一个无法抑制的荒谬信念：使十二个州的命运受制于第十三个州的不法或腐败；来自六十分之一的美国人民的多数 坚决反对包括占六十分之五十九的人民的十二个州所赞成和要求的一项措施的事例，这个事例，为国家的受损的荣誉和繁荣感到愤怒的每个公民依然记忆犹新。由于这个反对意见已被那些批评制宪会议权力的人们在某种意义上已经放弃，所以我也不多作评述。

需要研究的第三点 是，由这件事情本身产生的责任感，能给正常权力弥补多少缺陷。

在前述的研究中，曾把制宪会议的权力当作制定合众国宪法的真正的和最后的权力那样，而且根据同样标准严格地进行分析和审查。现在是回顾以下几点的时候了：这些权力只是顾问和建议的权力；各州的意思是这样，制宪会议也是这样理解的；因此制宪会议设计并提出的宪法，除非经接受者正式批准，否则只不过是空文。这种回顾把这个问题放在一个完全不同的观点上，并且将使我们恰当地判断制宪会议所采取的方针。

我们不妨看看制宪会议所坚持的立场。从会议进程可以得知：他们深切地一致感到一种危机，这个危机使举国一致作出如此独特而严肃的尝试，来纠正产生这种危机的制度中存在的错误；他们同样一致地深信，他们提出的这种改革对实现委托他们的目的是绝对必要的。他们不可能不知道，这个伟大国家的大部分公民的希望和期待，由于对他们所慎重考虑的事件的深切忧虑而发生变化。他们有一切理由相信，合众国的自由、繁荣的一切内外敌人在心目中怀有相反的情感。他们在尝试的开始和进程中看到，一个弗吉尼亚州对部分改革邦联的提议，迅速地受到了注意并得到促进。他们看到在安纳波利斯集合的很少 几个州的很少 代表，提出一个与他们的任务全然无关的重大关键问题，不仅舆论为之辩论，而且在十三个州的十二个州里真正地成了现实。他们看到，在各种事例中，国会不仅负有建议权而且负有执行权，而且在公众看来，按照机会和对象，这些权力并没有支配他们行动的那些权力要紧。他们必然想到：已经成立的政府的一切重大改变，形式应该让位于内容；在这种情况下，严守前者会使“废除或改变政府，使之最可能实现他们的安全和幸福”(41) 这项人民的最崇高可贵的权力有名无实，毫无价值，因为人民不可能普遍自发地对自己的目标采取一致行动；因此最主要的是，这种改变必须由某个或某些可敬的爱国公民从某些未经公认的非正式建议 作为开始。他们必然想到：正是由于这种向人民提出有关他们安全和幸福计划的不合常规的僭越权力，各州才初次联合起来反对旧政府用以威胁它们的那种危险；委员会和代表会议是为了集中他们的力量以保卫其权利而成立的；某些州 为了制定现在管理它们的那些（州）宪法而选出了议会；也不可能忘记，除了那些以这些理由作掩饰，对所争论的宗旨一味暗中怀恨的人们以外，任何地方都看不到丝毫不合时宜的顾忌和墨守成规的热诚。他们想必记得，将要制定和提出的计划要提交人民自己，非难这种至高无上的权力，会永远破坏此项计划；赞成这项计划，就能消除以前的种种错误和罪

过。他们甚至可能想到，在无端指摘的倾向盛行之时，他们忽略行使授予他们的那种权力，尤其是他们建议与自己的使命不相符的任何措施所引起的责难，不亚于立刻建议一项完全符合国家紧急情况的措施所引起的责难。

假如制宪会议在所有这些想法和所有这些考虑当中不是果断地相信自己的国家（由于国家的信任，他们才得以赫赫有名），不是指出一个他们认为能够保证国家幸福的制度，而是采取一种使人寒心而又不愉快的使国家的热望落空的决定，而是为形式而牺牲内容，把自己国家的最宝贵利益迟迟不予解决或乱搞一通，那么我就要问那个能把自己的思想提到一个高尚概念的高度，能在心中唤起一种爱国情感的人：大公无私的世界、人类的朋友、每个道德高尚的公民，对这个会议的行动和性质应该作出怎么样的判断呢？或者说，假使有一个人，他的谴责癖是无法抑制的，那么就让我问一问：他对篡夺 派代表参加制宪会议权力 的十二个州（这个会议是他们的（州）宪法完全不知道的一个团体），对建议召开制宪会议（邦联同样不知的这个团体）的国会，特别是对首先提出然后同意这种越权行动的纽约州，究竟保留了什么意见呢？

除非解除反对者的一切口实，暂时假定制宪会议既未接受此项使命，而情况也不宜为自己的国家提出一部宪法：是否只因为这个理由就应该拒绝接受这部宪法呢？如果根据“即使接受敌人劝告也是合法的”这句名言，我们是否要树立一种即使朋友提出劝告也要加以拒绝的不体面的榜样呢？慎重地探讨问题时，在任何情况下，显然应该是：与其问劝告来自何人，不如问劝告是否有益。

这里所提出的和证明的要点是：制宪会议越权的指责，除了反对者也很少鼓吹的一点以外，是没有什么根据的；即使会议超越了自己的权力，他们作为国家信任的公仆不仅获得许可，而且是他们所处的局势要求他们行使设想的自由权；最后，即使他们在提出一部宪法时违反了自己的权力和义务，如果认为它能实现美国人民的观点和幸福，这无论如何也是应该接受的。至于宪法在多大程度上具有这种特性，是个正在研究的问题。

普布利乌斯

为《独立日报》撰写

第四十一篇

(麦迪逊)

致纽约州人民：

制宪会议提出的宪法，可以从两个一般观点加以考虑。第一个观点，是关于宪法授予政府的权力总数或总额，包括对各州的约束在内。第二个观点，是关于政府的特殊结构和政府的权力在一些分支机构中的分配问题。

根据对这个问题的第一个观点，就产生两个重要问题：（1）任何部分的权力移交给全国政府是否都是不必要的或不适当的？（2）各部分权力集中起来，对某些州剩下的那部分权限是否是一种威胁？

全国政府集中的权力是否大于应该授予它的权力？这是第一个问题。

凡是以公正态度倾听用来反对政府广大权力的论点的人，不能不注意到，提出这些论点的人，很少考虑到这些权力在多大程度上是达到必要目的的必要手段。他们宁可将论势必与政治上的一切便利混在一起的不便，以及可以有益地加以利用的那种伴随每种权力或信任而产生的弊端。这种处理问题的方法不可能利用美国人民的良知。它可能表现出著作者的狡猾；它可能为玩弄词藻和强词夺理开辟辽阔场所；它可能激起不加思考的人们的愤怒，并且可能加深误解者的偏见。但是冷静和正直的人们立刻就会想到：人类最纯洁的幸福必然混有一部分杂质；必须经常选择即使不是不怎么坏的，至少也应该是比较（不是完全）好的；在每种政治制度中，增进公众幸福的权力，包括一种可能被误用和滥用的处理权。因此，他们会看到，在将要授权的一切情况中，首先要决定的一点是，这样一种权力对公共利益是否需要；其次是，在批准决定的情况下，要尽可能有效地防止滥用权力，造成对公众的损害。

为了使我们对此问题作出正确判断，考察一下授予联邦政府的某些权力是适宜的；为了更加便利地做到这点，可以就下列题目分类：1.防御外来威胁；2.同外国交往的规定；3.各州之间保持融洽和适当的来往；4.公用事业的某些琐碎问题；5.制止各州的某些有害行动；6.使所有这些权力产生应有效力的规定。

属入第一类的权力，就是宣战和颁发逮捕特许证，设置军队和舰队，训练和召集民兵，募款和借款等等。

防御外来威胁是文明社会的主要目标之一。这是北美合众国确认的基本目标。达到这个目标所需要的权力，必须有效地委托给联邦议会。

宣战权是否需要呢？没有人会否定地回答这个问题。因此，考察肯定回答的证据，就是多余的了。当前的邦联政府以最充分的方式建立了这种权力。

征募军队和装备舰队的权力是否需要呢？这包括在前面的一种权力中。这包括在自卫权之内。

但是否需要给予征募军队的和设置舰队的无限权力呢？和平时期是否和战争时期一样，也维持这两种权力呢？

对这些问题的回答，已在他处早已作过透彻的讨论，无须在这里再作广泛的讨论。答案的确是明确，几乎不能认为在任何地方进行这种讨论是正当的。那些不能限制进攻力量的人，用什么适当口实来限制防御所需要的力量呢？如果联邦宪法能够束缚所有其他国家的野心或者限制它们为此而作的努力，它就一定能够慎重地束缚其本国政府的行动，并且限制为本国的安全而作的那种努力。

除非我们以同样方式禁止每个敌对国家进行准备和编制军队，怎能和平时期安全地禁止备战工作呢？防御手段只能根据进攻手段和进攻的威胁而定。事实上，这种手段将永远决定于这些规则而不是其他规则。反对用宪法阻碍自卫的冲动是徒劳的。甚至比徒劳更为糟糕，因为它在宪法中种下了篡夺权力的必要性，每一个先例都会引起不必要的多次重复。如果一个国家经常维持一支训练有素的军队，准备实现野心或复仇，这就会迫使在这国家冒险范围之内的最

和平的国家采取相应的预防措施。十五世纪是和平时期军事建制的不愉快时期。首先采用军事建制的是法国的查理七世。整个欧洲效法了或者被迫取法了这个榜样。假如其他各国没有效法这个榜样，整个欧洲早已带上了普遍君主专制的枷锁了。假如当时除了法国以外，每个国家都解散了和平建制，就可能发生同样的事情。经验丰富的罗马军团，是所有其他国家那些未经训练的勇士的强敌，使它成了世界霸主。

依然真实的是，罗马的自由证明是其军事胜利的最后牺牲品，而欧洲的自由就其曾经存在的情况而论，除了少数例外，是其军事建制的牺牲品。因此，常备军是危险的，同时又可能是一种必要的措施。小而言之，常备军有其不便之处。大而言之，其后果可能是致命的。从任何方面说来，常备军是一件值得称赞的谨慎预防的事物。一个明智的国家会把所有这些事情结合起来考虑，同时又不轻率地排除对其安全攸关的任何方法。它将极其慎重地减少使用那种不利于自己自由的方法的必要性和危险性。

新宪法就有这种慎重态度的最明显的标志，宪法所巩固和保卫的联邦本身，消除了可能造成危险的军事建制的种种借口。美国若是联合起来，只要少数军队，甚至不需一兵一卒，对于外国野心来说，要比美国分裂而拥有十万名准备作战的精兵更能显示出一种令人生畏的姿态。前面曾经指出，缺乏这个口实曾经拯救了一个欧洲国家的自由。大不列颠由于其岛国的位置以及邻国军队难于攻破的海上力量，它的统治者从未利用真实的或虚构的危险来欺骗公众，扩大和平建制。合众国与世界上列强的距离，给它带来了同样幸运的安全。只要各州人民继续联合在一起，危险的建制永远不可能是必要的或者是合理的。但是片刻也不能忘记，只有联邦才能使它们得到这种好处。联邦解体之日，就是新秩序开始之时。弱小诸州的恐惧，或者强大诸州或邦联的野心，将在新世界里树立的榜样和查理七世在旧世界里树立的榜样是一样的。在这里仿效这个榜样的动机，和在那里造成普遍效法的动机一样。如果不根据我们的地位得到大不列颠根据它的地位得到的那种宝贵利益，美国的形势将只是欧洲大陆形势的翻版。那就会出现常备军和不断征税会使自由到处遭到破坏的景象。分裂的美国，其命运甚至比欧洲那些国家的命运更加不幸。后者的灾祸来源只限于自身范围之内。地球的另一部分上，没有强国会在其敌对国家之间策划阴谋，煽动它们互相仇恨，使它们成为外国野心、嫉妒和复仇的工具。在美国，由于内部嫉妒、争执和战争所造成的苦难，只是它命运的一部分。其他许多灾难的来源，在于欧洲同地球的这一部分的关系，而地球的其他部分和欧洲是没有这种关系的。

这种分裂后果的情景，不能过于渲染或过多地予以展示。每个爱好和平的人，每个爱国的人，每个爱好自由的人，始终应该看到，他可以在心中对美利坚联邦怀有一种应有的爱慕，并且能够给予维持联邦的方法以应有的评价。

除了实际上建立联邦以外，可能预防常备军威胁的最好措施，是限制用于维持军队的拨款期限。这种预防措施已被慎重地写进了宪法。我不想在这里重复自诩已经恰当而满意地说明这个问题的那些意见了。但是不妨注意一下反对宪法中这一部分的议论，那是从大不列颠的政策和实践中引起的。据说在这个王国不断维持军队需要立法机关每年投票决定；而美国宪法则把这个关键时期延长到二年。这就是经常用来向公众说明的比较方式，但是这是一种恰当的方式吗？这是一种公正的比较吗？大不列颠宪法是把议会的权限限为一年吗？美国人授权国会拨款的期限是两年吗？相反，谬论的制造者自己不可能不知道，大不列颠宪法对立法机关的权限未作任何规定，而美国人则限定立法机关最长的任期为两年。

如果把根据大不列颠的例子而提出的论据说得准确一些，那就是这样的：拨款给军队建制的期限，大不列颠的宪法虽然未加限制，然而实际上却被议会限为一年。现在，如果在大不列颠，下院每七年选举一次，大一部分议员是由那么小一部分人民选举，选举者被代表收买，而代表又被国王收买，代表机关就能拥有对军队无限期拨款的权力，不想，也不敢把期限延长到一年以上；说什么全体人民每隔一年自由选举的合众国代表，却不能可靠地授予明确限定期短两年以上的拨款权，这岂非是可耻的吗？

坏事很少有不自行暴露的。操纵反对联邦政府就是这个真理的一成不变的例证。但是在所犯的一切大错中，再没有比企图利用人民对常备军的小心猜忌更为惊人了。这个企图充分唤起了公众对这个重要问题的注意；引导人们进行研究；结果必然是全体一致完全相信：宪法不仅对最有效地防止来自地球那一部分的危险提供了有效的保证，而且除了完全适于维护国防和联邦的宪法以外，什么也不能使美国节省像分为不同的州或邦联那样多的常备军。不必这样不断扩大各州内的这些建制，以致弄得人民财产负担过重和人民自由受到摧残。而在一个统一的、有效的政府的任何必要的编制，却是前者可以负担，对后者来说也是安全的。

准备和维持一支海军的权力这种明显的需要，使宪法的那一部分未遭非难，得以幸免的还有少数其他部分。的确，美国最大幸福之一是，由于联邦将是自己海军力量的唯一源泉，所以

这将是它防御外来威胁的主要源泉。在这方面，我们的处境又很像大不列颠帝国所处的优势。可喜的是，最能用来抵抗外国危害我们安全的武力后盾，决不会被一个背信的政府变成反对我们自由的东西。

大西洋沿边境的居民，对这种海军保卫的条款均表深切的关注。如果他们的清梦至今无人打扰，如果他们的财产未遭放肆的冒险家掠夺，如果他们的沿海城镇尚未被迫向大胆的突然入侵者的勒索让步，为避免火灾的恐惧而缴出巨款，那么这些幸运的事例不应该归功于当前政府保护那些要求对它忠诚的人民的能力，而应该归功于那些偶然的和谬误的起因。如果我们不把东部边境特别是易受攻击的弗吉尼亚和马里兰包括在内，联邦其他部分再没有比纽约对这个问题更为担心了。纽约州的海岸线很长。该州的非常重要的地区是一个岛。贯穿全州的是一条长达五十余里格(42)的通航大河。它的商业庞大的商业中心，大量的财富宝藏，随时都会受事变的影响。几乎可以认为是屈从于外来敌人的支配，或屈从于海盗和野蛮人的贪婪要求的抵押品。如果战争将是欧洲事务的危险局面所造成的结果，而一切伴随而来的难以控制的情感发泄在海洋上，我们要想逃避这方面以及沿海各部分所受的侮辱和掠夺，简直是不可思议的。在美国的目前情况下，容易直接遭受这些灾祸的各州，不能希望从现存的有名无实的全国政府得到什么东西；而如果他们本身的资源仅够建造应付防御危险的工事之用，受保护的东西几乎会被保护它们的手段消耗殆尽。

关于组织和召集民兵的权力，已经作了充分的论述。

募款和借款的权力，乃是发挥国防威力的源泉，因此适当地把它纳入同一类别。这种权力已经非常仔细地予以研究，而且我相信，在宪法给它规定的范围和形式方面，都已清楚地表明是必要的。对于那些主张把这种权力只限于征收外税——他们的意思是，对于从外国进口的商品征税——的人，我还要补充一点意见。毋庸置疑，这将经常是税收的宝贵来源，在相当时间内必然是一个主要的来源；在当前，这是一个极重要的来源。但是，如果我们在计算时想不到它，从对外贸易得到税收的多少必然会随着进口货的多少和类别的不同而改变，而这些变化与一般衡量公众需要的人口增长并不一致。只要农业仍是劳动的唯一领域，工业品的进口必然会随着消费者的增多而增加。一俟农业不需要的人手开始从事国内的制造业，进口工业品就会随着人口的增长而减少。在比较长的阶段里，进口货大部分可能是原材料，将被加工为出口商品。因此，对这些进口与其用征税来阻碍，还不如用补助金加以鼓励。一个打算长期存在的政府制度，应该考虑这些变革，并且能够自行适应这些变革。

有些人并不否认征税权的必要，却竭力攻击宪法上规定这种权力的措词。他们一再强调说：“征收税款、关税、进口税和国产税，用以偿付债务和供应合众国防和公共福利”的权力，等于无限制地授予行使被认为是国防或公共福利所需要的一切权力。没有比这些作者这样不耻曲解更能有力地证明他们在竭力反对时的懊恼心情了。

假如除了上述的一般表述以外，宪法中再没有另外列举或说明国会权力的话，提出反对意见的人们还可能会对此加以渲染，虽然对这样笨拙地描述在一切可能的情况下的立法权，很难找出理由。破坏出版自由，陪审制度，甚至规定承继手续或财产转让方式等方面的权力，都必然会非常奇怪地使用“为公共福利而筹款”这样的措词来表达。

但是在这些笼统措词后面紧接着就提到他们所指的对象，甚至中间没有一个比分号更长的停顿，反对意见又能有什么光彩呢？如果同一个文件的各个部分应该这样来详细说明，以便说明每一部分的意义，那么，同一句子的某一部分是否会完全不具有它应有的意义呢，那么比较含糊和不明确的措词是否会完全保留下来，是否否认明确的措词具有任何意义呢？如果意味着把这些权力和所有其他权力都包括在前述的总权力之内，那么把某些特定的权力列入宪法的目的又是什么呢？再没有比这样做法更合乎自然或更为常见了：首先使用一般性的措词，然后详述细节来说明并修饰这个说法。但是，认为列举一些细节既不说又修饰总的含意、除了产生混淆和迷惑以外不能产生其他效果的想法，是荒唐的，因为我们不知应该把难题归咎于提出反对意见的人或者宪法的制定人，我们必须冒昧地说，这同后者毫不相干。

这里的反对意见更加特别，在它看来，制宪会议所用的言词就是邦联条款的再版。各州联合的目的，如第三条所述，是“各州的共同防御，保障它们的自由以及相互的共同福利”。第八条的措词更是相同：“一切战争费用和共同防御或共同福利所需的一切其他开支，凡是经合众国会批准，均由国库支付”，等等。在第九条里也出现了类似的措词。用证明新宪法的结构是合理的准则来解释这些条款中的任何一条，他们授权目前的国会无论在什么情况下都有立法权。假如他们坚持这些一般的说法，不顾明确和限制其含意的具体说明，行使了为共同防御和共同福利作准备的无限权力，那么，将如何看待这个议会呢？我要请问反对者本人，在那种情况下，他们是否用他们现在用来反对制宪会议的同样理论来证明国会正当合理。错误要想逃避自身的

谴责是多么困难啊！

普布利乌斯

原载1788年1月22日，星期二，《纽约邮报》

第四十二篇

(麦迪逊)

致纽约州人民：

赋予全国政府的第二类权力，包括管理外交的权力，即缔结条约，委派和接见大使、其他公使和领事，判决和惩罚在公海上所犯的海盗罪、重罪，以及违反国际法的罪行，管理对外贸易，包括1808年以后禁止输入奴隶，并且按每名奴隶征收十美元居间税，来阻止这种进口。

这类权力构成联邦政府的一个明显而不可缺少的部分。如果我们在各方面要成为一个国家的话，显然应该与其他各国发生关系。

缔结条约和委派与接见大使的权力，本身就能说明其正确性。两者都包括在邦联条款中，唯一的区别是，制宪会议计划使前者摆脱一个例外，根据那个例外，条约可以被各州的条例从实质上加以破坏；而任命与接见“其他公使和领事”的权力，已明确而非常适当地加到以前有关大使的条款中了。大使一词，如果严格说来，正如邦联条款第二条所要求的那样，只包括最高级的公使，而不包括合众国在可能需要外国使馆的地方所任命的各种职务。无论怎么解释，这个名词也不包括领事。然而国会业已实行的适当办法，是使用级别低的公使，以及委派和接见领事。

的确，在商业条约规定互派领事（其职务与商业有关）的地方，接纳外国领事就可以纳入缔结商业条约的权力范围之内了；而在没有这种条约的地方，派遣美国领事去外国，也许可以包括在邦联条款第九条所规定的任命处理合众国一般业务所需的一切文官的权力之内。但是允许领事进入以前条约并无规定的合众国境内，似乎什么地方都没有作此考虑。补充这个遗漏，是制宪会议对他们以前的蓝本加以改进的一个较小的例子。但是当规定的细节有助于预防逐渐的、未被察觉的篡权的必然性或借口时，这些规定细节就变得重要了。由于邦联政府的缺点，国会表示出或不得已违犯其特许权力的一系列事例，会使那些不注意这个问题的人们大吃一惊，而且将是有利于新宪法的重要论据，新宪法对旧宪法的次要缺点和彰明较著的缺点似乎是同样慎重对待的。

判决和惩罚公海上所犯的海盗罪、重罪以及违反国际法的罪行的权力，同样适当地属于全国政府，并且是对邦联条款的更大的改进。这些条款并不包括违犯国际法案件的条文，因而让任何轻率的成员有权使邦联政府与外国闹纠纷。联邦条款中有关海盗罪和重罪问题上的规定，至多不过是建立法庭来审理这些罪行。给海盗罪下定义，也许可以毫无不便地留给国际法去处理，虽然其立法上的定义在大多数的国内法里都能找到。公海上重罪的定义，显然是必不可少的。重罪是意义含糊的术语，即使在英国的习惯法中也是如此，在该国的成文法中它也有各种不同的含意。但是无论该国或任何其他国家的习惯法或成文法，都不应该作为审判重罪的标准，除非事前通过立法使它成为自身的法律。这个术语的含意，正如某些州的法律所规定的那样，是无法实行的，就像州的法律是一种不名誉而不合理的准则一样。在任何两个州里也并非完全相同，而且是随着各州刑法的每次修正而变化的。因此，为了明确和一致起见，在这种情况下给重罪下定义的权力，在各个方面都是必要的和适当的。

对外贸易的管理，包括在对这个问题的若干见解中，业已充分讨论，无须在这里再加证明，证明把它交给联邦政府是适宜的了。

毫无疑问，大家都希望禁止输入奴隶的权力不要推延到1808年才执行，宁可立刻执行。但是对全国政府的这个限制或者这整个条文的说法是不难说明的。应该把这点看作支持人道方面所达到的一个重大目标：二十年内，可以在这些州里永远结束如此长久和如此响亮地谴责现代政策的野蛮蒙昧的那种贸易；而在此期间，将会遇到联邦政府的许多阻碍，由联邦大多数州作出禁止这种贸易的先例，并且在少数几个继续从事这种违背人道的贸易的各州的一致同意下，这种贸易也许会完全废除的。如果在不幸的非洲人面前出现一种摆脱欧洲人压迫的同样前景，那对他们来说将是可喜的事情！

曾经有种种企图把这个条款曲解为反对宪法的意见，说它一方面是对非法行为的罪恶的容忍，另一方面又是打算阻止从欧洲到美洲的自愿和有益的移民。我提到这些曲解，并不是为了要给以答复，因为它们不值得予以答复，而是作为某些人认为适宜于用来反对拟议中的政府的

方式和精神的实例。

包括在第三类内的权力，就是规定各州之间进行和睦而适当交往的权力。

这一类可以包括对各州权力的某些特殊限制以及司法部门的某些权力；但是前者要作为一个独特的类别予以保留，后者将在我们论及政府的结构和组织时专门进行研究。我只打算对第三类所包括的其余权力作一粗略的评述，即：管理某些州和印第安部落之间的贸易；铸造货币，规定其价值和外币的比价；规定对伪造合众国通货和证券的惩罚；规定度量衡标准；制定一致的归化条例和破产法；规定用以证明各州的公法、案卷和司法程序的方式以及它们对其他各州所产生的影响；以及设立邮政局和修筑邮路。

目前邦联政府和管理某些成员之间的贸易的权力方面所存在的缺点，也包括在经验已经清楚指出的那些州的缺点。对前几篇论述这个问题的论文中所提出的证明和意见，还可以作这样的补充：如果没有这个附加条款，管理对外贸易这项重要权力将会是不完全的和无效的。这项权力的一个很重要的目的就是使进出口通过其他各州的那些州免交后者向它们征收的不适当税款。假使这些州可以随意管理州际贸易，那么一定可以预料，他们会在进出口货物经过他们的管辖区域时，设法把税款加在出口货的制造者身上和进口货的消费者身上。我们根据以往经验可以确信，将来一定会进行策划采用这种做法；根据这一点以及人类事务的常识，还可以确信，这样会助长无休止的仇恨，不可能结束对公共安定的严重干扰。对那些不从情感或兴趣出发看这个问题的人们来说，商业州想用任何方式从非商业州的邻近各州征收间接税是不公平的，同样也是失策的，因为这样会促使遭受损失的一方出于愤怒和利益上的考虑而依靠不怎么方便的外贸途径。但是以扩大利益和长久利益为由的温和的理智呼声，在公共团体和个人面前，却经常被急于满足眼前的和过分的利益的贪欲的喧闹声所淹没。

联邦各州相互贸易的管理权力的必要性，业已用我国自己的例子和其他例子加以说明。在联邦非常脆弱的瑞士，每一州都必须允许商品经过自己的辖区运到另一州去，而不得增加过境税。日耳曼帝国时有这样一条法律：未经皇帝和国会同意，各州和诸侯不得征收过桥、过河、过路税或关税。虽然在前面某一篇论文中的引文里可看出，这种惯例如同该联盟的许多其他例子一样，并未依据法律，而且在那里已经造成一些我们在这里已经预料到的危害。在尼德兰联盟对其各成员的限制中，有一条是：未经全体同意，不得巧立对邻州不利的关税。

管理同印第安部落的贸易，不受邦联条款中两个限制的拘束是非常适当的，这些限制使条例含糊不清、自相矛盾。那里的权力只约束不是任何一州成员的印第安人，并不约束任何一州在其本身范围内违犯或破坏立法权。哪一类印第安人应该看作某一州的成员，至今尚未决定，并且是联邦会议上经常纠缠不清和争执不休的问题。同虽然不属于某个州的成员，但却居住在其立法权限之内的印第安人进行贸易，怎么能由一种外来权力进行管理而不侵犯内部的立法权呢，这是完全不可理解的。这并不是邦联条款轻率地力图做到完全办不到的事情的唯一例子；并不是轻率地力图使联邦的部分权力同各州的全部权力调和一致的唯一例子，并不是轻率地力图通过去掉部分保留整体来颠倒一个数学原理的唯一例子。

在铸造货币、规定币值和外币价值的权力方面，需要说明的一切是：宪法考虑到这最后一种情况，补充了邦联条款中一项重要的遗漏。当前国会的权力仅限于管理自己的职权以内或各州职权以内所铸造的货币。必须立即看到，拟议的通货价值的统一，可能会由于各州的外币管理规章不同而遭破坏。

伪造通货和公债，当然要由保障两者价值的权力来惩罚。

度量衡的管理，是从邦联条款中转移过来的，所根据的理由和上述管理货币权力的理由是一样的。

归化条例的不一致，早就被指出是我们制度的一个错误，并且为一些错综复杂的难题打下了基础。邦联条款第四条中宣布：“这些州的每一州的自由居民（贫民、流浪者和在逃犯除外）有资格得到某些州的自由公民所享有的一切优待和豁免权；各州人民将在其他各州享受贸易和通商的一切优惠”，等等。这里有字句上的混淆，是值得注意的。为什么条款中一部分用自由居民这个字眼，而另一部分却用自由公民这个字眼，其他部分又用人民这个字眼。在“自由公民的一切优惠和豁免权”上再加“贸易和通商的一切权利”这究竟意味着什么，是不易断定的。然而，这种解释似乎是难以避免的。那些被称为一州的自由居民的人，虽然不是该州的公民，却有资格在其他各州享有本州自由公民的一切权利；这就是说，享有比他们在自己州内享有的更大的权利。因此，某一州可以有权，或者不如说每一州根据需要，不仅把其他各州的公民的权利授予允许在该州内得到这些权利的任何人，而且还授予该州允许在其管辖范围内成为居民的任何人。假如对将被承认的“居民”一词的解释仅限于公民的规定权利，那么困难只能减少，而不

能消除。各州仍将保留归化其他各州居民的很不适当的权力。在某一个州里，居住一个短时期就能被确认公民的一切权利；而在另一个州里，就需要更重要的条件。因此，在另一州里，法律上无资格取得某些权利的外来居民，只因为以前曾在某一州里居住过，也许就能逃避其没有资格的问题；这样一来，一个州的法律在另一州的管辖范围内竟荒谬地将至高无上的权力高于另一州的法律。我们全靠偶然的机会，至今在这个问题上才没有遭到极其严重的困难。根据某些州的法律，有几类被人讨厌的外来居民被剥夺了权利，这不仅不符合公民权利，而且不符合居住的权利。如果这些人由于居住或其他原因根据另一州的法律取得了公民的资格，然后以这种资格在剥夺他们权利的州内维护其居住和公民的权利，那么会产生什么后果呢？不管法律上会有什么结果，或许还会产生无法预防的、性质极其严重的其他后果。新宪法因此非常正确地对这些结果以及由于邦联政府在这个问题上的缺点所产生的一切其他结果作了预防，采用的办法是，授权全国政府制定适用于全合众国的一致的归化条例。

制定统一的破产法的权力，与贸易管理非常密切，并且能在诉讼当事人或其财产所在或移入别州的地方防止许许多多的欺诈行为，因此其便利之处似乎无须再加以研究了。

用普通法规定那种证明各州的公法、记录和司法程序的方式，以及它们在其他各州所产生的效力的权力，是对邦联条款中有关这一问题的条文所作的明显而可贵的改进。后者的意义是极不明确的，在对它所作的任何解释下也都无关重要。这里规定的权力可以成为审判的极便利的工具，在邻接各州的边界线上尤其有利，在那里应受裁判的动产可能在审判过程中的任何一个阶段突然秘密转入外州管辖的范围之内。

修筑邮路的权力，从各方面看来必然是一种有益无害的权力，通过适当的管理，或许可以为公众造成极大的便利。凡是有助于促进各州之间交往的事情，没有一件不是值得公众关心的。

普布利乌斯

第四十三篇

(麦迪逊)

致纽约州人民：

第四 类包括下列各种权力：

一、“对著作家与发明家的著作与发明，给以定期的专利权，以促进科学、技术发展”的权力。

这种权力的益处几乎是毫无疑问的。作家的著作权在大不列颠已被确认为习惯法中的一项权利。有用的发明权，由于同样理由，看来应属于发明家。在这两种情况中，公益与个人的要求完全吻合。各州不得对著作权或发明权擅自作出有效的规定，而大多数州根据国会提出通过的法律事先已经对这一点作出了决定。

二、“对于由某些州让与，经国会接受，现为合众国政府所在地的区域（其面积不超过十平方英里），无论在何种情况下，行使绝对立法权；对于经所在州议会同意而购置的、用以建造炮台、军火库、兵工厂、造船所，以及其他必要建筑物的一切地方，也行使同样的权力。”

对政府所在地行使全部权力，是不可或缺的需要，其本身就能证明这点。这是联邦每个立法机关行使的一项权力，我可以说，也是全世界的每个议会根据其最高权力所行使的权力。如果没有这种权力，不仅行政当局可能受到侮辱，其活动也会受到阻碍。但是，全国政府的成员州依靠政府所在的州来保护它们行使职权，可能给全国会议带来畏惧或影响的污名，这对政府来说，同样不光彩，对邦联政府其他成员来说，也同样是不会满意的。这个理由之所以更加重要，是因为在政府驻地的逐步积累的共同改善，是一种太大的公众抵押品，不能交到一个州的手里，而且会对政府的迁移造成许多困难，以致进一步剥夺其必要的独立。这个联邦地区的范围有充分限制，使各种反对性的妒忌感到满意。由于将地区划作此用必须经让与州的同意；由于该州无疑地会在契约中规定居住在该州的公民的权利和同意；由于居民会认为有充分的利益的动机而成为愿意让与的一方；由于他们将在对他们行使权力的政府的选举中有发言权；由于必然会给他们一个他们自己选举的、只为当地目的服务的市议会；由于州议会和让与部分居民同意让与的权力，将来自通过宪法的全州人民；因此所有想象得出的反对意见似乎都可以消除了。

管理全国政府所建立的炮台、军火库等的同样权力，其必要性是同样明显的。在这些地方所花费的公款，存在那里的公共财产，要求它们不受制于某一个州的权力。整个联邦安全所系的那些地方，在任何程度上要依赖联邦的某一成员，也是不适当的。在这方面，通过要求有关各州对上述每一项建筑物表示同意，一切异议和顾忌也就完全消除了。

三、“宣布对叛逆罪的惩罚，但是凡因叛逆罪而被褫夺公权者，除本人在世时期外，概不得损害亲属产业继承权，或没收其财物。”

因为叛逆罪可能是背叛合众国的罪，所以合众国当局应该能够惩罚它。但是因为新式的和虚构的叛逆罪是极端的派别——它们是自由政府的天然产物——通常用以彼此发泄仇恨的重要手段，所以，制宪会议非常谨慎地反对给这种特殊的危险筑起防栅，就是把犯罪的定义写入宪法，规定定罪所必要的证据，即使在惩罚罪行时，也要限制国会把罪行的后果扩大到犯罪者本人以外。

四、“接纳新州加入联邦，但不得在任何一州的管辖范围内建立新州；凡未经有关各州的议会和国会的同意，概不得联合两州或更多的州或某些州的局部地区而建立新州。”

在邦联条款中，没有一条提及这个重要问题。加拿大有权参加合众国的措施；而其他殖民地，这显然是指其他英国殖民地而言，则必须由九个州斟酌决定。这个文件的编纂者似乎忽略了建立新州的可能。我们已经看到这个遗漏所造成的不便，以及它导致国会僭权的情形。因此，新制度已极其恰当地弥补了这个缺陷。未经联邦政府和有关各州当局的同意不得建立新州的一般预防办法，是同管理这类事务的原则相符的。未经某州同意不得将该州分割而建立新州的特别预防办法，缓和了大州的猜忌，这和未经某些州的同意，不得将它们合并成为一个州的

同样的预防办法一样，也缓和了一些小州的猜忌。

五、“处理属于合众国领土或其他产业并制定与此有关的一切必要的规则与条例，其条件是：不得对本宪法作出有损合众国或任何一州的权利的解释。”

这是非常重要的一种权力，而且是必要的，理由同说明前一条款的正确性的理由相同。附加条件本来是适当的，而且由于众所周知的关于西部领土的猜忌和疑问，或许变得必不可少。

六、“保障联邦内各州的共和政体；保护各州抵御外侮，应立法机关或政府的请求（当州议会不能召集时）对付内乱。”

在一个以共和原则为基础并由共和政体成员组成的邦联里，行使管理职务的政府显然应该有权保卫此种制度，防止贵族式或君主式的改革。这样一种联合的性质越是密切，各成员对彼此的政治制度就越关心，坚持要在本质上保持结盟时的政体的权利也就越大。但是是一种权利意味着一种矫正办法；这种矫正办法除了写入宪法以外，还有什么地方可以记载呢？已经发现，原则和政体不同的政府，对任何一种联邦的适应，不如性质相似的政府。孟德斯鸠说：“因为德意志联邦共和国包括一些从属于不同诸侯的自由城和小州，经验告诉我们，它比荷兰和瑞士联盟更加不完善。”他又说：“一俟马其顿王在安菲替温尼联盟中取得地位，希腊就解体了。”在后一种情况下，毫无疑问，新邦联的不相称的力量和君主政体对这些事情各有自己的影响。可能有人问，这样一种预防办法有什么必要呢，它是否不会成为未经某些州的同意，就要改变州政府的口实呢。这些问题可以立即回答。如果不需要全国政府的干预，关于此类事情的条款只能是宪法中无害的多余东西。但是谁说得上某些州的任性、某些大胆妄为的领袖的野心或外国的阴谋和影响会产生什么样的尝试呢？对于第二个问题可以这样回答：如果全国政府凭借宪法上的这种权力进行干预的话，它当然会行使这种权力。但是这种权力至多扩大到保证共和政体，这就要假定先要有一个要被保证的政体。因此，只要各州使目前的共和政体继续存在，它们就能得到联邦宪法的保证。各州要想用其他共和政体来代替的时候，他们有权这样做，并且有权要求联邦对后者给予保证。对各州的唯一限制是，它们不能用反共和政体来代替共和政体。可以设想，这个限制不至于被看作令人不满的事情。

抵御外侮是每个社会的组成部分所应该做到的事情。这里所说的范围似乎是保护每一个州，不仅防御外敌的侵犯，而且防止比其更加强大的邻人的野心或存心复仇的图谋。古今联盟的历史证明，联盟的弱小成员不应该对这个条款的方针无动于衷。

加上“防止内乱”是同样适当的。如上所述，即使在恰当地说并非隶属于同一政府的瑞士各州里，也曾为此目的作出规定。该联盟的历史告诉我们，最民主的州和其他各州一样，都是经常要求互助，而且获得了帮助。我们中间最近发生的一次著名事件警告我们：应该对类似的事变作好准备。

乍看起来，作出如下假定似乎是不符合共和政体原理的：多数人没有权利，或者少数人会有力量推翻一个政府，因而联邦的干预是永远不需要的，一干预就不妥当。但是在这种情况下，如同在多数其他情况下一样，理论必须由实际教训来证明。为了暴乱，一个州的多数人，尤其是一个小州的某个县的多数人，或同一州的某个地区的多数人，为什么不能同样地非法结合起来呢？如果在后一种情况下，州当局应该保护地方长官，那么，在前一种情况下，联邦当局就不应该支持州当局吗？此外，各州宪法中有某些部分与联邦宪法密切相关，以致对其中之一进行猛烈打击不可能不同时伤害另一个。一个州内的叛乱很少会引起联邦的干预，除非叛乱牵涉的人数与支持政府者成了一定的比例。在这些情况下，暴乱由最高当局加以镇压，要比让多数人用顽强的流血斗争来维持他们的事业好得多。干预权的存在，通常能防止行使这种权力的必要。

在共和政体下，力量和权利果真必须都在同一方么？难道人数较少的一方不可能在财源、军事才能和经验，或外国的秘密援助方面具有这样的优势，以致使它在诉诸武力方面也占优势么？一个比较稳固的有利地位，是否会使这人数少的一方占优势，而不利由于地位关系而很少能迅速集中使用其力量的人数较多的一方呢？再没有什么事情比在实验真正力量时，可以用调查人口时那种通用的或决定一次选举的规则来估计胜利的想法更加虚幻了！总之，由于外来居民的增加，由于冒险家或州宪法未承认其选举权的那些人们的偶然汇合，公民的少数难道不会成为多数人么？我并不注意某些州内很多的那种不幸居民，他们在正常管理的平静的时期是人人下人；我注意的是，那些在内乱时期表现出人情的特点，并为他们所联合的某一方，优先提供力量的人。

在难于决定正义在哪一方的情况下，两个短兵相接并且要把一个州加以分裂的狂热派别，

除了未受地区狂热影响的联邦各州代表以外，还能希望有什么更好的办法吗？他们会把友情同法官的公正结合起来。如果所有自由政府都能享有这种矫正缺点的办法，如果能为全人类的普遍和平作出同样有效的计划，那将是多么可喜的事啊！

假使这样问：一次蔓延到所有各州、在全部力量中占优势的暴乱，尽管没有宪法上权利，应该用什么方法加以纠正呢？回答一定是，因为这种情况不属于人力挽救的范围，所以可惜的是它不在人类可能挽救的范围之内；这是联邦宪法的一个最可取优点，它消除了一个没有任何宪法能够救治的灾祸的危险。

在孟德斯鸠所列举的联邦共和国的优点中，有一个重要优点是：“如果在一个州内发生民变，其他各州能够平息。如果弊病蔓延到某一部分，那些保持健全的部分就能把它铲除。”

七、“凡在本宪法通过以前欠下的债务和签订的契约，按照本宪法，概对合众国有效，与在邦联之下无异。”

这只能认为是一种宣告性的建议，写入宪法的理由之一，可能是使合众国的外国债权人感到满意，他们对这样的虚假原则并不陌生，即：人类社会政体的变更，具有解除其道义上责任的奇妙效果。

在对宪法提出的不多的批评中，已经指出，契约的效力是应该维护的，对合众国有利的要维护，对合众国不利的同样要维护；而在通常表现很少批评的精神中，取消已经变成或夸大作为一种反对国家权利的阴谋。可以把其他很少有人需要知道的事告诉发现这一点的人，由于契约在性质上是互惠的，因而一方维护其效力，必然包括对另一方的效力；又因为这一条款只是公告性的，在一种情况下建立的原则足以应付一切情况。可以进一步告诉他们，每部宪法应该将其预防办法限于并非完全设想的危险；不管以前有没有这条宪法上的宣言，政府敢于用这里所谴责的口实来豁免属于公众的债款的真正危险是不存在的。

八、“准备修正案，由四分之三的州批准，唯有两个州例外。”

不能不预料到，经验会提出有用的修改。因此，必须为提出修改的方式作出规定。制宪会议提出的方式看来盖有一切都很恰当的印记。此种方式既可防止使宪法极其容易地变化无常，又可防止使其已经发现的错误永远存在的极端困难。此外，这种方式在经验能够指出这一方面或那一方面的错误时，同样能使全国政府和州政府改正错误。赞成在参议院里有同等代表权这一例外，可能意味着保障各州剩余的主权，这些主权是由于立法机关的某一部门的代表权原则的暗示而取得的，也许为特别喜欢那种平等的各州所坚持。另一个例外必然是由于产生它所保卫的特权的那些理由而获得许可的。

九、“本宪法如经九州议会批准，即可在批准各州间成立。”

这一条是不言而喻的。单是人民的明确权力，就能给予宪法应有的合法性。如果要求十三个州一致批准，就是使全体的重要利益受制于一个成员的反复无常或腐败。这样会表示出制宪会议缺乏先见，我们切身的经验会使它成为无法原谅的事情。

在这种情况下，出现了两个非常微妙的问题：其一是，根据什么原则，作为各州联盟的庄严形式而存在的邦联未经其成员的一致同意而被更换？其二是，批准宪法的九个或九个以上的州和未参加批准的其余少数州之间存在着什么关系？

只要想到这一情况的完全必要，想到自卫的重大原则，想到自然与自然之神的卓越法则——它宣称一切政治制度的目的在于谋求社会的安全与幸福，而且所有这类制度必须为此目的而献身，第一个问题就立刻可以得到回答。也许还能不超出盟约本身的原则范围，就能找到答案。前面业已指出，在邦联的缺点中，有一个缺点是：许多州的批准只不过是立法上予以承认罢了。互惠的原则似乎要求它使其他各州的义务减少到同一标准。以立法权的常例为基础的各独立国之间的盟约，所能要求的效力不超过各缔约国之间的盟约或条约。在条约问题上有一条既定原则：所有条款都是互为条件的；违犯任何一条就是对整个条约的破坏；任何一方违犯，就解除了对其他各方的约束，使它们有权在愿意时宣告盟约被违犯和无效。如果不幸要引证这些微妙的真理来证明联邦盟约的解除需各州同意是正当的，抱怨的一方难道不会觉得回答他们可能碰到的许多重大的违犯情况是一件困难工作么？曾有一个时候，我们都有义务掩盖这一节所揭示的思想。现在情况变了，同一动机所驱使的那一部分也随之而改变了。

第二个问题也很微妙，由于它只是假设因此不必对它的似乎有希望的前景进行过于好奇的讨论。这是必须让它自行考虑的情况之一。总之，可以说，虽然在同意的州和不同意的州之间

不可能存在政治关系，然而道义上的关系仍旧不会消除。一方和另一方的正义要求仍将有效，而且必须得到实现，人类权利在一切情况下必须得到充分的和互相的尊重；而对共同利益的考虑，尤其是对过去的可爱景象的回忆和迅速战胜重新联合的障碍的期待，希望最终能促使一方的稳健 和另一方的谨慎。

普布利乌斯

原载1788年1月25日，星期五，《纽约邮报》

第四十四篇

(麦迪逊)

致纽约州人民：

有利于联邦权力的第五类条款对某些州的权力有下列限制：

一、“各州不得加入任何条约、同盟或联盟；不得颁发逮捕特许证和报复性拘捕证；不得铸造钱币，不得发行信用证券，债务偿付只许用金银作为法定货币；不得通过褫夺公权的法案、溯及既往的法律或损害契约义务的法律；不得封赐任何爵位。”

禁止加入条约、同盟和联盟是现行邦联条款的一部分，而且由于无须说明的理由，而被录入新宪法。禁止颁发逮捕特许证是旧制度中的另一部分，但在新制度中多少有点扩充。根据前者，各州在宣战后可以颁发逮捕特许证；根据后者，在宣战以前，在战时都必须由合众国政府颁发此种证件。由于下述好处，这个改变是完全合理的：其一是与外国打交道时能够一致，其二是凡是行为要由国家负责的各州要对国家负直接责任。

要从各州收回的铸造钱币的权利，由邦联政府交给了各州，除了规定成色和价值是国会的专有权以外，是作为一种与国会共同执掌的权力。在这种情况下，新条款也是对旧条款的一种改进。既然成色和价值决定于总的权力，各州有造币权就只会增加许多费用浩大的造币厂和使通货的形状和重量多样化。后一种不便使本来授权给联邦首脑去达到的目的无法达到；就前者可以防止把金银交给中央造币厂改铸的不便来说，在总的权力下建立的地方造币厂能同样达到这个目的。

禁止信用证券的这一扩充，必然会使每个公民感到满意，其程度是与每个人的正义感及其对共同繁荣的真正源泉的理解成正比的。自从和平时期以来，美国由于纸币对人与人之间的必要信任、对公众会议的必要信任、对人们的勤勉和道德，以及对共和政府的性质等等方面所造成的有害影响而遭受的损失，对各州造成了应由此项轻率措施负责的极大的过失；它一定会长时期令人不满，或者不如说是一种罪孽的积累，要不是在正义祭台上自愿牺牲用以达到此项目的的权力，就无法赎罪。除了这些有说服力的理由以外，还可以指出，说明各州不得具有管理货币权力的那些理由，同样有力地证明各州不得随意用纸币来代替硬币。如果每一州有权规定硬币的价值，就会有像各州数目那样多的各种通货，这样就会阻碍各州之间的交往。将对币值作出追溯既往的变换，其他各州的公民会因而遭受损失，引起各州之间的仇恨。外国的老百姓可能由于同一原因而受到损失，联邦会因一个成员的轻率而名誉扫地和遭到麻烦。各州发行纸币权随之产生的种种弊害，均不亚于铸造金币或银币。各州以金银以外的东西来偿还债务的权力，也被撤销了，其原则和发行纸币相同。

褫夺公权的法案，溯及既往的法律和损害契约义务的法律，违反了民约的首要原则和每一项健全的法立原则。前两者业已在某些州宪法的前言中明确加以禁止，所有这些均为这些基本宪章的精神和目的所不容。然而我们自己的经验教导我们，必须对这些危险进一步加以预防。因此，制宪会议非常适当地加上了这个有利于个人安全和私人权力的宪法保障。如果他们这样做时并未真实地考虑到选民的真正感情和不容怀疑的利益，那我就大为上当了。严肃的美国人民对指导议会的朝三暮四的政策感到担忧。他们遗憾而愤慨地看到，影响私人权利的突然变化和立法上的干涉，成了有势力而大胆妄为的投机家手中的专利事业，和社会上比较勤奋而消息不灵通的那一部分人的圈套。他们也看到，一次立法上的干涉只不过是重复干涉的第一个环节，以后的干涉是由于前一次干涉的结果自然造成的。因此，他们非常正确地断定，需要某种彻底的改革，这种改革将会排除在公共措施方面的投机，唤起普遍的慎重和勤奋，使社会事物按照常规进行。禁止赐予任何爵位，是从邦联条款中抄来的，不需要再加说明。

二、“各州未经国会同意不得对进出口商品征收任何进口税或关税，除非此种课税为执行检查法所绝对需要。任何一州对进出口商品所课的关税和进口税，其净收入应归合众国国库使用，而此类征税的法律得由国会修正和监督。各州未经国会同意不得征收任何吨位税，不得在平时拥有军队或军舰，不得与另一州或某一外国订立任何协定或盟约；除非真正受到侵犯，或遇到刻不容缓的紧急危机，均不得从事战争。”

限制各州对进出口商品的权力，是证明贸易必须由联邦会议管理的一切论据所坚持的。因

此，在这个问题上只需说明如下一点：所加限制的方式看来要郑重考虑，既要使各州有便利其其对进出口商品的合理决定权，又要使合众国对滥用这个决定权加以合理的限制。这一条的其他细节所持的理由，要么非常清楚，要么已经充分发挥，可以略而不述。

第六类和最后一类包括某些借以给予其他一切条款以效力的权力和条款。

一、其中第一条是，“为实施上述各种权力而制定一切必要与适当的法律的权力，以及经本宪法授予合众国政府或政府某一部门或单位的其他一切权力。”

宪法中很少部分会遭到比这一条更为激烈的攻击了。然而在对它进行公正的研究时，没有一部分是更加无懈可击的。如果没有这项实权，整部宪法将是一纸具文。因此，那些反对将这一条款作为宪法一部分的人，其用意只能说条款的形式不适当。但是他们考虑过能用一种更好的形式来代替吗？

对这个问题，宪法可能采用四种其他方法。他们可以抄袭现行邦联条款第二条，禁止行使任何未经明确授予的权力；他们可以设法从正面列举“必要与适当的”这一笼统说法所包括的权力；他们可以设法从反面列举那些权力，详细说明笼统定义所未包括的权力；他们也可以对这个问题完全保持缄默，让人们去解释和推断这些必要与适当的权力。

如果制宪会议采用第一种方法，即采用邦联条款第二条，显然新国会就会像以前的国会那样继续采取如下两个办法之一：或者把“明确”一词解释得极严，以致解除政府的全部实权，或者解释得极宽，以致完全取消限制的力量。如果需要的话，很容易指出，邦联条款所授予的重要权力，没有一种不是多少借助于对原则的说明或原则的含意而由国会所执行的。由于在新制度下所授予的权力更为广泛，管理新制度的政府会更加为难：要么无所事事背叛公众利益，要么由于行使必不可少的和适当的、同时又是未曾明确授予的权力而违反宪法。

如果制宪会议试图正面列举实施其他权力所必需的和适当的权力，那么就会涉及大量的与宪法有关的每个问题的法律，而且不仅要适应现有情况，还要适应将来可能发生的一切变化；因为每次重新运用一般权力时，特定权力作为达到一般权力的目的的手段，必然经常随着该目的而变化，而且在目的始终如一的情况下，经常有正当的变化。

如果他们企图列举实施一般权力所不需要或不适当的某些权力或手段，这个任务至少也是不切实际的，并且会遭到进一步的反对：列举项目中的每个缺点，会相当于正面授予的权力。如果为了避免这种结果，他们企图列举一部分例外，而把其余的笼统地称之为“不必要的或不适当的”，那么必然会发生所列举的只包括少数例外的权力；而这些权力未必是可取的或可以容许的，因为列举时当然要选择最不必要或最不适当的，而且包括在其余当中的不必要的和不适当的权力，就会比在没有局部列举的情况下更少地被强制排除在外。

如果宪法在这个问题上只字不提，毫无疑问，其寓意必然是作为执行一般权力的必要手段的一切特别权力，会归政府执掌。在法律上或理论上建立的原则，没有一个比在需要目的的地方和授予手段的地方更加清楚了；在授予全权去做一件事的任何地方，进行此事所需的每种特别权力也就包括在内了。因此，如果制宪会议采取最后这种方法，现在对其计划提出的每个反对意见表面上仍旧会讲得通的，而且还会造成一种真正的不便，那就是并没有消除在紧急情况下可能用来使联邦主要权力成为疑问的口实。

如果有人问：假使国会把宪法的这一部分作出错误解释，而且行使根据宪法的真正意义并非认为正当的权力，结果会怎么样呢？我的答复是：结果如同他们把授予他们的任何其他权力作出错误解释或加以扩大一样；如同将一般权力削减为个别权力，而这些权力中的任何一种都会遭到违反一样；总之，如同各州议会违反其各自的宪法权力一样。首先，篡权的成功将取决于行政和司法部门，他们解释法令并使之生效；最后必须从人民那里取得矫正办法，他们能通过选举比较正直的代表来取消篡夺者的法令。事实是，用这个最后办法来防备联邦议会的违宪法令要比防备州议会的违宪法令更加可靠，理由很清楚，前者的每一条违宪法令将要侵犯后者的权利，这些议会随时准备注意某种改变，向人民敲起警钟，并且利用其地方势力来更换联邦代表。由于在州议会和注意前者行为的有关人民之间并无这样的中间机构，所以违反州宪法多半不会受到注意，也不会得到纠正。

二、“本宪法和合众国依此制定的法律，以及根据合众国的权力而缔结或将要缔结的一切条约，皆为本国的最高法律；各州法官必须受其约束，而不问该州的宪法或法律是否与此相抵触。”

宪法反对者的轻率热情，诱使他们对宪法的这一部分进行攻击，如果没有这一部分，就是

一种明显的和带有根本性的缺陷。为了充分理解这一点，我们只要暂时假定，由于保留了一条有利于州宪法的条款会使州宪法成为至高无上的东西。

首先，因为这些州宪法授予州议会以绝对的自主权，在现行邦联条款未曾作为例外的一切情况下，新宪法中包括的一切权力，凡是超出邦联列举的那些权力的，都会被取消，新国会就要处于与其前任同样没有实力的状态。

其次，由于某些州的宪法甚至并未明确而完全承认邦联现有的权力，如果明确保留州宪法至高无上的权力，在这些州里就会使新宪法包含的每种权力成为问题。

第三，由于各州的宪法彼此大不相同，所以可能发生这样的情况：对某些州来说同样重要的一个条约或一种国家法律，会同某些州的宪法发生抵触，而同另外一些州的宪法并不抵触，结果在某些州里是有效的，在其他一些州里却属无效。

总之，全世界将初次看到一种以颠倒一切政府的基本原则为基础的政府制度；全世界将看到整个社会的权力到处服从于各部分的权力；全世界将看到一只头脑听从四肢指挥的怪物。

三、“参议员和众议员、某些州议会的议员以及合众国和各州的一切行政和司法官员，均须宣誓，或正式表明拥护本宪法。”

曾经有人问道：为什么州长官必须支持联邦宪法，而合众国官员却不必同样宣誓支持州宪法呢？

这个区别可归因于几个理由。我自己对于明确而带有结论性的一种理由表示满意。联邦政府成员对州宪法的执行不起作用。相反，州政府的成员和官员对联邦宪法的执行将起重要作用。在一切情况下，总统和参议院的选举将决定于某些州的议会。众议院的选举首先同样决定于同一权力机关；并且可能永远由各州官员根据法律来进行。

四、在使联邦权力生效的条款中，可以加上那些属于行政和司法部门的条款，但是因为这些条款要留在其他地方进行特别研究，我在这里不再多讲。

我们现在已经详细检查了新宪法授予联邦政府的那些权力的所有条款，并且得出的无可否认的结论是：没有任何部分的权力是实现联邦的必要目标所不需要或不适当的。因此，是否授予所有这些权力的问题，成了另一个问题。这就是，是否要建立一个能应付联邦危机的政府，或者换句话说，联邦本身是否要维持下去。

普布利乌斯

第四十五篇

(麦迪逊)

致纽约州人民：

由于已经指出移交给联邦政府的权力没有一种是不需要或不适当的，所以我们要研究的下一个问题是：所有这些权力对留给某些州的那部分权限是否是一种威胁。

反对制宪会议计划的人，不去首先考虑为达到联邦政府的目的绝对需要多少权力，却费尽心机研究拟议中的那种权力对各州政府可能产生的后果这一次要问题。但是假如联邦如前所述那样，对美国人民防御外侮是必不可少的，假如联邦对防止各州之间的争执和战争是必不可少的，假如联邦对于防止危害各州自由幸福的激烈而难以忍受的党争以及防止必然逐渐毒害自由幸福源泉的那些军事建制是必不可少的，一言以蔽之：假如联邦对美国人民的幸福是必不可少的，那么，唯一能达到联邦目的的一个政府，竟然被说成可能贬低各州政府的重要作用而遭到反对，岂非荒谬绝伦？难道实现美国革命，成立美国联邦，流尽千百万人的宝贵鲜血，不惜牺牲千百万人用血汗挣得的资财，不是为了美国人民可以享受和平、自由和安全，而是为了各州政府、各地方机构可以享有某种程度的权力而且利用某些主权的尊严和标志把自己装饰一番吗？我们曾听说过旧世界的邪恶教条：人民为国王，而不是国王为人民。在新世界是否要以另一形式恢复人民的真正幸福要为不同政治制度的见解而牺牲这一同样的教条呢？如果政治家们认为我们忘记了全体人民的公益和真正幸福是应该追求的最高目标，认为我们忘记了任何政体除了可以适于达到这个目标以外，并无其他价值，那么这种看法是为时过早了。如果制宪会议的计划不利于公众幸福，我就主张否决此项计划。如果联邦本身不符合公众幸福，我就赞成废除联邦。同样，就各州的主权不能符合人民的幸福来说，每个善良公民必然会赞成，让前者为后者牺牲。前面业已指出必须作出多大牺牲。我们现在面临的问题是，尚未牺牲的残余将会受到多大威胁。

在这些论文中曾涉及一些重要想法，这就是不赞成联邦政府的活动将逐渐证明是州政府的致命伤。我越是细想这个问题，就越加充分相信，很可能是后者的优势打破平衡，而不是前者。

我们已经看到，在古今联盟的所有实例中，各成员常常表现出夺取全国政府权力的最强烈倾向，而全国政府对于防止这些侵犯无能为力。这些例子中的大多数例子，其政体虽然与我们所研究的政体大不相同，以致大大减弱从前者的命运中所得出的关于后者的任何推论，然而由于根据新宪法各州将保留很大一部分主动权，所以也不应该把这种推论全然置之不顾。在亚该亚同盟中，同盟首脑或许有某种程度的权力，它非常近似制宪会议所设计的政府。吕西亚同盟，以其原则和政体是继承而来的而论，必然更加近似此种政府。然而历史并未告诉我们，两者中任何一个都未变成或趋向于变成一个巩固的政府。相反，我们知道其中之一的灭亡是由于同盟的权力不能防止下属权力的纷争和最后的分裂。这些事例所以更加值得我们注意，是因为使各组成部分联合在一起的外在原因要比在我们的情况下多得多，而且力量也大得多；因此内部只要有比较薄弱的纽带就足以把各成员与其首脑联系起来，而且把各成员也互相联系起来。

在封建制度下，我们看到过同样倾向的例证。尽管在每个例子中地方首长和人民之间缺乏适当的同情，然而在有些例子中国家元首和人民之间却存在着同情，在权力的争夺中，通常是地方首长占优势。如果没有外来威胁加强了内部的融洽和从属关系，特别是如果地方首长取得了人民的爱戴，那么，现在欧洲一些大的王国就会拥有像以前封建贵族那么多的独立君主了。

州政府将会得到联邦政府的好处，不论我们把它们进行比较时是否指一方对另一方的直接依赖，是否指各方的个人影响的大小，是否指授予它们各自的权力，是否指人民的袒护和可能的支持，是否指反对和破坏对方措施的意向和能力。

各州政府可以被认为是联邦政府的重要组成部分；而联邦政府对州政府的活动或组织来说，是一点也不重要的。如果没有各州议会的参与，就根本不能选出合众国总统。它们在一切情况下必须担负起任命总统的主要责任，在大多数场合下也许是由他们自行决定这种任命。参议院将完全而绝对地由州议会选举。即使众议院，虽然由人民直接选出，也将在一类人的极大影响下选出，他们对人民的影响使他们自己被选入州议会。因此，联邦政府的各主要部门的存在，多少应归功于州政府的支持，必然会州政府有一种依赖感，从而很可能产生一种对

它们过于恭顺而不是过于傲慢的倾向。另一方面，州政府的各部门并不依靠联邦政府的直接作用来获得自己的任命，至于对联邦政府成员的局部影响依赖毕竟也是很小的。

根据合众国宪法雇用的人数，要比由各州雇用的人数少得多。因此个人对前者的影响，要比对后者的影响小。十三个或更多一些的州的立法、行政和司法部门的成员，三百多万人民的治安官、民兵军官、部长级司法官以及一切县、市、镇的公务员混在一起，他们特别熟悉每个阶级和阶层的人民，无论在人数和影响方面都大大超过联邦制政府所雇用的各种行政人员。把十三个州的三大部门成员（治安官不包括在司法部门之内）与单一的联邦政府的相应部门的成员加以比较；把三百万人民的民兵军官和可能范围内的任何机构的海陆军军官加以比较，仅仅从这点来看，我们可以说各州占有决定性的优势。如果联邦政府要有税务员，各州政府也会有他们自己的税务员。由于联邦政府的税务员主要将分布在海岸线上，人数不会很多，而各州政府的税务员将分布在全国各地，并且人数很多，就这点来看，优势也是在同一方面。邦联政府固然拥有并且可以行使在各州征收外税内税的权力，但是除非为了征收附加税，很可能不会使用此项权力；很可能让各州预先自行征税以补足其定额；而在联邦的直接权限下最后征收这种税款，通常是由根据规定由各州任命的官员征收的。的确非常可能的是，在其他场合下，特别是在司法机构中，会赋予各州官员以联邦的相应权力。然而，如果各征收内税的官员要在联邦政府下任命，则全体官员的影响与各州大批官员的影响也是不能相比的。在一名联邦税务员所到的每个地区里，至少会有三四十名以至更多的各种官员，他们当中有许多是有名望有影响的人物，他们会将对州这一方产生影响。

新宪法授予联邦政府的权力很少而且有明确的规定。各州政府所保留的权力很多但没有明确的规定。前者行使的对象主要是对外方面的，如战争、和平、谈判和外贸；征税权多半与最后一项有关。保留给各州的权力，将按一般的办事程序扩充到同人民的生命、自由和财产，以及州的治安、改良和繁荣等方面有关的一切对象上。

联邦政府的作用在战争和危险时期极为广泛而且重要；州政府的作用在和平与安定时期则极为广泛而重要。由于前者的时期同后者相比可能只占一小部分，所以州政府就会在这方面比联邦政府占有另一种优势。的确，联邦的权力越是充分地致力于国防，有利于联邦政府对州政府支配地位的危险景象就越少。

如果正确而公平地把新宪法加以研究，就可看出它所提出的改变主要不是给联邦增添新权力，而是加强其原有的权力。贸易管理的确是项新权力，但是似乎是增添的权力，对此很少有人反对，也不会使人感到担忧。关于战争与和平、军队和舰队、谈判和财政的权力，以及其他更重要的权力，完全根据邦联条款授予目前的国会。新提出的改变并没有扩大这些权力，它只不过是一种更加有效地行使这些权力的方式的代替品。关于征税的改变可认为是最为重要的事情；然而目前的国会有全权向各州要求无限制地提供国防和一般福利所需的钱财，如同未来的国会向各个公民提出这类要求一样。而后者将来对个人纳税定额的支付，不会比各州承担更多的义务。如果各州毫不含糊地履行邦联条款，或者尽可能通过成功地应用于个人身上的和平方法来实施邦联条款，那么，我们过去的经验决不会赞成这样的意见：州政府会失去其宪法权力，并且逐渐经历一次全面的合并。认定会发生这样的事情，就等于说：州政府的存在是同一切能达到联邦主要目的的制度不相容的。

普布利乌斯

原载1788年1月29日，星期二，《纽约邮报》

第四十六篇

(麦迪逊)

致纽约州人民：

在继续讨论前一篇论文的题目时，我要接下去研究在获得人民的袒护和支持方面，究竟是联邦政府占优势，还是州政府占优势。虽然两种政府被任命的方式有所不同，我们必须考虑到它们实质上都是依靠合众国全体公民的。我接受这种观点，因为它重视前者，而证明则留在其他地方提出。联邦政府和州政府事实上只不过是人民的不同代理人和接受委托的单位；它们具有不同的权力，旨在达到不同的目的。反对宪法的人在这个问题上的论据，似乎对人民完全视而不见，而且把这两个不同机构不仅看作相互敌对，而且彼此在争权时不受任何共同上级的管制。这里必须向这些先生们指出他们的错误。必须告诉他们：首要的权力不管来自何处，只能归于人民；不管两种政府中的哪一个以牺牲对方来扩大其权力范围，这不只取决于两者的野心或处事方式的比较。实际上和形式上都要求，在每种情况下事情应该决定于他们共同的选民的情感和许可。

除了前次已经提出的那些理由以外，还有许多理由看来会使上述看法毋庸置疑：人民首要的和最自然的归属将是他们各自的州政府。有许多人期望在州政府中飞黄腾达。由于州政府的赐予，会有更多的职务和报酬。通过州政府的照管，人民的家庭的和个人的利益将会得到规定和考虑。人民将会更清楚而详细地了解州政府的事务。大部分人民会与州政府成员建立个人相识和友谊的联系，建立家庭和党派方面的联系，因此，可以预料，公众最强烈地倾向于州政府这一边。

在这方面，经验也告诉了我们同样的情况。虽然联邦政府到目前为止与一个希望在更好制度下的政府比较起来缺点很多，然而在战争中，特别是纸币发行准备金信用卓著时，它无论在未来的什么情况下，都会有它的巨大的积极性和重要性。联邦政府也曾采取种种措施来保护一切珍贵的东西，而且取得一般人民所向往的一切东西。然而，事实必然是，在对早期国会的片刻热情过去以后，人民重新把注意力和爱好转向他们自己的政府；联邦会议决不是众望所归的偶像；而反对拟议中扩大联邦会议权力和重要性的人们的立场，就是通常希望把他们的政治影响建立在自己同胞的偏见之上的人们的立场。

因此，正如另一地方已经提过的那样，如果人民将来对联邦政府的偏袒胜于对州政府的偏袒，那么改变只能产生于那种一目了然和无可辩驳的证明，这种证明会克服以前的一切倾向。在那种情况下，也决不能阻止人民在他们认为最需要信任的地方表示他们的最大信任；但即使在那种情况下，州政府也没有什么值得担忧的，因为联邦权力就事物的本质而论，只有在一定范围内才能很好地行使。

我打算把联邦政府与州政府加以比较的其他几点，是两者各自可能的抵制和破坏对方措施倾向和能力。

事实已经证明，联邦政府成员对州政府成员的依赖甚于后者对前者的依赖。还有，两者所依赖的人民偏袒州政府甚于联邦政府。就两者相互的态度可能受这些原因的影响来说，州政府显然处于优越地位。但是从一种明显而非常重要的观点来看，优势也将属于同一方。各成员通常总是怀着对各州的偏袒到联邦政府中去，而很少会发生州政府的成员怀着对联邦政府的偏袒到公共会议中去的情况。国会议员中的地区精神，必然比各州议会中的国家精神更加普遍。众所周知，州议会所犯的错误中，有很大一部分是由于州议员为了他们所居住的县或地区的各别意见而牺牲州的明显的长远利益。如果他们不充分扩大他们的政策，使其包括他们本州的集体福利，怎能设想他们会把联邦的普遍繁荣以及联邦政府的尊严和威望作为他们关心和协商的对象呢？由于同样理由，州议会的成员不大可能会充分关心国家目标，联邦议会的成员似乎会更加关心地方目标。各州之对于国家，正如县和城镇之对于各州那样。从可能的效果来看，措施往往不是决定于国家的繁荣和幸福，而是决定于各州政府和人民的偏见、利益和所追求的目标。国会活动的精神总的说来有什么特点？对议事录的研讨以及国会议员的坦白承认，会告诉我们，议员们经常扮演的角色与其说是公共利益的公正保护人，不如说是他们本州利益者的坚决维护者；如果曾经有一次为抬高联邦政府而不适当地牺牲地方利益的情形，那么由于不适当地注意各州的地方偏见、利益和观点而使国家的重大利益遭到损害的情形就有百次之多。我并不要想这些回顾来暗示，新的联邦政府不会采用比目前的政府所奉行的政策更加扩大的政策计划；更

不是说新联邦政府的见解和州议会的一样偏狭；只是说新联邦政府将充分具有两者的精神，既不至于侵犯各州的权利，也不至于侵犯各州政府的特权。各州政府侵占联邦政府的权力来加强其特权的动机，在议员当中决不会受到相应的有倾向性的压制。

然而，如果说联邦政府可能和州政府一样打算把其权力扩张到应有的限度以外，州政府在击败这种侵犯的办法方面仍然处于优越地位。如果某一州的一项法令，虽然不利于全国政府，在该州却深得人心，而且也不是过于严重地违犯州官员的誓言，那么，它会按照当地的方法单独依靠本州很快得到执行。联邦政府的反对，或者联邦官员的干涉，只会引起各方面对州的热情，而这种弊病如果要防止或矫正的话，除非使用那些采用时往往有点勉强或困难的方法，是不能做到的。另一方面，如果联邦政府有一个不正当的措施在某些州里不得人心（事实上往往如此或者甚至一个正当的措施有时也是如此），反对此项措施的方法是强有力的，并且可随手而来。人民的忧虑，他们对于同联邦官员合作的厌恶或拒绝、州行政官的愁眉苦脸、立法手段造成的困境（这是在这些情况下经常附带发生的现象，而且反对在任何州里的不容忽视的困难），这一切在一个大州内会造成极其严重的阻碍，而在某些相邻的州的意见恰巧出现一致的地方，会造成联邦政府所不愿碰到的障碍。

但是联邦政府对州政府权力的过奢的侵犯，不只是引起一个州或少数州的反对。这种侵犯是引起普遍的惊慌的信号。每个州政府都会拥护共同的事业，开始互相通信，商量反抗计划。一种精神会鼓动和指导全体。简而言之，对联邦束缚的恐惧，如同对外国束缚的恐惧一样，会造成同样的联合。除非自动取消计划中的革新，在一种场合下如同在另一种场合下一样，都要诉诸武力。但是疯狂到什么程度能使联邦政府采取这个极端呢？在与大不列颠的斗争中，帝国的一部分用来反对另一部分。人数较多的一方侵犯人数较少一方的权利。这种企图是不合理和不明智的，但是想起来也不是完全虚幻的。但是在我们设想的情况下会是什么样的争论呢？谁是争论的双方呢？少数几个人民代表反对人民自己，或者不如说一批人民代表反对十三批人民代表，后者还有全体选民作为后盾。

预言州政府会垮台的人只留下一个口实，那就是虚妄地假定，联邦政府可能为了野心勃勃的计划而预先积累军事力量。如果现在必须驳斥这种危险的真实性，则这些文章中包含的论据一定是近乎无的放矢。人民和各州在相当长的时期内会不断选举一些准备背叛他们的人，而叛徒在这整个时期里会一致地、有系统地为了扩大军事建制而从事某种固定计划；各州政府和人民竟会沉默和忍耐地注视着暴风雨的集聚，并且继续供给材料，直到暴风雨打落到他们的头上；对每个人说来，以上这种情况一定更像是胡乱猜忌的梦幻，或者是伪装热情的错误夸张，而不像是真正爱国主义的严肃思考。这个假定虽有夸张，可是就这样做吧！假定组织一支完全与国家资源相适应的正规军，假定这支军队完全效忠于联邦政府，那么要说州政府有人民站在一起就能抵御危险仍旧不算过分。根据最好的计算，任何国家能够负担的常备军的最大数目，不超过人口总数的百分之一，或者说能带武器的人数的二十五分之一。在合众国，这个比例不会产生一支二万五千或三万人以上的军队。一支近五十万执有武器的民兵，由他们自己当中选出的人做统帅，为自己的共同自由而战斗，由他们所爱戴和信任的政府所组织和指挥，是会抵得住这支常备军的。可能有人怀疑：在这种情况下，民兵是否会被这样一部分的正规军队所打败，凡是最熟悉我国最近成功地抵抗英国军队的人，最赞成否定此种可能性了。除了美国人所具有的优于其他国家的武装的优越性以外，那些受到人民爱戴、任命民兵军官的下属政府的存在，会成为野心冒险的障碍，这种障碍比任何政体的单一政府所能容许的更加难以克服。虽然欧洲某些王国的军事建制尽量扩大到公共财源可以负担的程度，但是政府仍然害怕把武器交给人民。难以肯定，人民单是依靠这种帮助就不能摆脱束缚。但是如果人民另外还拥有他们自己所选的地方政府，它们能集中全国的意志和指导全国的力量，并且由它们从民兵中任命靠拢这些政府和民兵的军官，那么就可以最有把握地断言，欧洲每个专制君主尽管有军队保护也会很快被推翻。我们不要侮辱自由而勇敢的美国公民，怀疑他们在维护自己真正拥有的权利方面不如专制权力下的贱民为把他们自己的权利从压迫者手中拯救出来的作为吧！我们还是不要再侮辱他们，猜想他们竟然会把自己变成盲目而温顺地服从一长串预先造成的阴险措施的试验品吧！

本题目的论据可以归纳为一个非常简明的形式，使之一目了然。要么联邦政府的组织方式会使它充分依赖人民，要么不是这样。在第一个假定下，那种依赖会约束联邦政府不去制定不利于自己选民的计划。在另一个假定下，联邦政府将得不到人民的信任，它的篡权计划会容易被人民支持的州政府击败。

在总结这篇以及前一篇论文所述的理由时，它们似乎等于一个最有力的证明，证明打算交付联邦政府的权力对保留给各州的权力来说并不怎么可怕，因为它是达到联邦目的所必不可少的；它还证明，对一切猜想州政府会因而而消灭的惊慌的最好解释，必须归因于制造这些猜想的人们的莫名其妙的恐惧。

原载1788年2月1日，星期五，《纽约邮报》

第四十七篇

(麦迪逊)

致纽约州人民：

在论述新政府的一般形式以及分配给它的许多权力以后，我接下去研究这个政府的特殊结构以及这许多权力在其各个组成部分当中的分配情况。

一些较有名望的宪法反对者提出的主要反对意见之一是，认为宪法违反了立法、行政和司法部门应该分立这一政治原则。据说在联邦政府的结构中似乎并未注意到这个有利于自由的重要预防办法。这几个权力部门以这样的方式分配和混合起来，既破坏了一切形式上的平衡和美观，又使大厦的某些主要部分由于其他部分的不相称的重量而遭到破坏的危险。

的确，没有任何政治上的真理比这个反对意见所依据的有更大的真正价值，或者更加明显地带有自由保卫者的权威色彩了。立法、行政和司法权置于同一人手中，不论是一个人、少数人或许多人，不论是世袭的、自己任命的或选举的，均可公正地断定是虐政。因此，如果联邦宪法真的被指责为积累权力，或混合权力，或具有这样一种积累的危險倾向，那就不需要再用其他论据来引起对这个制度的普遍反对了。然而我相信，每个人都会清楚，这种指责是得不到支持的，而它所依据的原则完全被误解和误用了。为了对这个重要问题形成正确的看法，不妨研究一下维护自由所需要的三大权力部门各自分立的意義。

在这个问题上，常常要求教和引证的先知是著名的孟德斯鸠。如果说他不是政治学上这个宝贵箴言的首创人，他的功劳至少也是最有效地揭示了并且引起了人们对这个箴言的注意。让我们首先明确他在这个论点上的用意吧。

英国宪法之于孟德斯鸠，犹如荷马之于叙事诗的启蒙作者。由于后者认为这位不朽诗人的作品是产生叙事诗艺术的原则和规则的完美典范，并且用这个典范来判断一切同类作品，所以这位伟大的政治评论家似乎把英国宪法当作标准，或用他自己的话说，是政治自由的一面镜子，并且以基本原理的形式讲述了该种制度的某些特有的原则。为了使我们肯定不致误解他在这方面的意思，我们不妨回头研究一下产生这个箴言的根源。

最粗略地看看英国宪法，我们必然看出立法、行政和司法部门决不是彼此完全分立的。行政长官是立法机关的一个主要部分。他有单独与外国签订条约的特权，条约一旦签订，在某些限制下具有法令的力量。所有司法部门的成员都由他任命，并且在议会两院的请求下可以由他撤销职务；当他愿意与两院协商时，他可以组成一个宪政会议。立法部门的某一单位也对行政长官组成一个大的宪政会议，因为在另一方面，这个会议是弹劾案中司法权的唯一受托者，而且在所有其他案件中也被授予最高上诉权。此外，法官和立法部门有着密切的联系，时常出席和参加其审议，虽然不准参加立法方面的投票。

从孟德斯鸠所遵循的这些事实，可以清楚地作出推论：当他说：“当立法权和行政权集中在同一个人或同一个机构之手，”或者说：“司法权如果不同立法权和行政权分立，自由就不存在了。”他说这些话时，他的意思并不是说这些部门不应部分参与或支配彼此的行动。他的意思就像他所说的那样，尤其像用他心目中的事例作出更明确的说明那样，只能是在一个部门的全部权力由掌握另一部门的全部权力的同一些人行使的地方，自由宪法的基本原则就会遭到破坏。如果执掌全部行政权的国王，也握有全部立法权，或最高司法权；或者说如果整个立法机关拥有最高司法权或最高行政权，则他所研究的宪法就是这种情形。这无论如何不是那种宪法的弊病。掌有全部行政权的长官，虽然他能否决每一条法律，但是自己不能制定法律；也不能亲自管理司法，虽然他能任命司法管理人。法官不能行使行政权，虽然他们是行政系统的分支；也不能执行任何立法职务，虽然立法会议可以同他们进行商量。整个立法机关不能执行司法法令，虽然通过两院的联合法案，可以将法官撤职，虽然某一院作为最后一着拥有司法权。此外，整个立法机关不能行使行政权，虽然某一院能任命最高行政长官，另一院在弹劾第三者时能审判行政部门的一切部属，并给他们定罪。

孟德斯鸠的原理所依据的理论，进一步说明了他的意思。他说：“当立法权和行政权集中在同一个人或同一个机构之手时，自由便不复存在了，因为人们会害怕这个国王或议会制定暴虐的法律，并以暴虐的方式对他们行使这些法律。”此外，“如果司法权同立法权合而为一，公民

的生命和自由将会遭到专断的统治，因为法官 就是立法者。如果司法权同行政权合而为一，法官 会像压迫者 那样横行霸道。”这些理论中的某些部分在其他章节中已有比较充分的阐述，但这里的说明虽然简单，却充分证实了我们对这大名鼎鼎作者的有名原则所陈述的意义。

如果我们查看某些州的宪法，我们会发现，尽管这个原理使用的是强调的、有时甚至是绝对的字句，但是这几个权力部门却没有一个绝对分立的实例。新罕布什尔，其宪法是最后制定的，似乎充分理解要避免这些部门的任何结合是不可能的和不方便的，它用下面一段话来说明这个原则：“立法权、行政权和司法权应该保持依据一个自由政府的性质所容许的 那样的独立和彼此分立；或者像同那个把整个宪法组织连成一个团结和睦的不可分解的纽带的联系 链条相一致的彼此分立。”该州的宪法因此在某些方面把这几个部门结合在一起来了。作为立法部一个分支的参议院，也是审判弹劾案件的一个法庭。总统是行政部门的首脑，也是参议院的议长；除了在一切情况下有平等投票权以外，在赞成票与反对票相等时，他可以投决定性的一票。行政首脑本人每年由立法部门选举，行政会议每年由同一部门从其成员中选出。州的一些官员也由立法机关任命。司法部门的成员由行政部门任命。

马萨诸塞州的宪法在表达这种自由的基本条款中提出了一个充分的、然而是不怎么明显的告诫。该州宪法声明：“立法部门决不能行使行政权和司法权，或两者当中的任何一种；行政部门决不能行使立法权和司法权，或两者当中的任何一种。”这个声明与孟德斯鸠的原则完全一致，正如它所解释的那样，这个原则没有任何一点遭到了制宪会议计划的破坏。它至多不过是禁止所有部门中任何一个部门行使另一部门的权力。在声明后面的州宪法中，容许权力有部分的混合。行政长官对立法部门有否决权，作为立法机关一部分的参议院，则是弹劾行政和司法部门成员的法庭。此外，司法部门的成员是由行政部门任命，在两个立法机构的请求下可由行政部门撤职。最后，某些政府官员每年是由立法部门任命的。由于任命官职，尤其是行政官职，在性质上是一种行政职能，宪法定人至少在这最后一点上违反了他们自己制定的规则。

我不讲罗德岛和康涅狄格的宪法，因为这些宪法是在革命以前，甚至是在进行研究的原则成为政治上注意的对象以前制定的。

纽约州宪没有关于这一问题的声明，但是显然在制定时曾注意到把不同部门不适当地混合起来的危险。尽管如此，该州宪法仍然给予行政长官一部分管理立法部门的权力，尤其是将同样的管理权授予了司法部门；甚至把行政部门和司法部门结合起来行使这种管理权。在其任命会议中，立法部门成员与行政权结合起来，共同任命行政官员和司法官员。该州审判弹劾案和纠正错误的法庭，包括立法机关的一部分和司法部门的主要成员。

新泽西的宪法，把政府的不同权力混合在一起，基于前述的任何州宪。作为行政长官的州长是由立法机关任命的；他是州的平衡法院院长和推事，或者是二者的代理人，是最高法院的成员，立法机关的某一院的议长，有表决权。立法机关的这同一机构又起州长的行政会议作用，并且与州长一起组成上诉法院。司法部门成员由立法部门任命，可由立法部门的某一机构根据另一机构的弹劾撤销其职务。

根据宾夕法尼亚的宪法，州长是行政部门的首脑，每年在立法部门的支配下投票选举。州长和行政会议共同任命司法部门的成员，组成弹劾法庭审判所有行政官员和司法官员。最高法院法官和治安推事似乎也可由立法机关罢免。在某些案件中，赦免的执行权也委托给同一立法机关。行政会议的成员是全州的依据职权 的治安推事。

在特拉华，首席行政官每年由立法机关选举。立法机关的两议长是行政部门的副长官。行政首长和其他六人（议会两院各任命三人）组成最高上诉法院。他和立法部门一起，任命其他法官。在各州内，立法机关成员似乎同时又是治安推事；在这个州里，立法机关一院的成员都是依据职权 的治安推事，也是行政会议的成员。行政部门的主要官员是由立法机关任命的；后者的一院组成弹劾法庭。所有官员都可以在立法机关的请求下被撤销职务。

马里兰用最绝对化的措辞来采取这个原则，宣称政府的立法、行政和司法权应该永远彼此分立。尽管如此，它的宪法却使立法部门可以任命行政长官，行政部门可以任命司法部门成员。

弗吉尼亚在这个问题上的语句更是直截了当。它的宪法宣称：“立法、行政和司法部门应当彼此分立，这样任何部门既不能行使适当地属于另一部门的权力，又不能使任何人同时行使一种以上的权力，除非县法院的法官有资格进入州议会的任何一院。”然而我们所发现的不仅是这个关于下级法院成员的明确例外，而且是州长及其行政会议均可由立法机关任命；后者的两个成员由立法部门每三年随意更换；行政和司法部门的所有主要官职，都由同一立法部门任命赦免的执行权，在某种情况下也授予立法部门。

北卡罗来纳的宪法宣称：“政府的立法、行政和最高司法权应该永远彼此分立。”同时却委托立法部门不仅任命州长，而且还任命行政部门和司法部的所有主要官员。

在南卡罗来纳，宪法规定立法部门选任行政长官。宪法还让立法部门任命司法部门成员，甚至包括治安推事和县长；还可任命行政部门的官员，直到州的海军上校和陆军上尉。

佐治亚的宪法宣称：“立法、行政和司法部门应该分立，使任何部门不得行使适当地属于另一部门的权力，”我们却发现行政部门的职位要由立法部门任命；赦免的执行权最后应由同一权力行使。甚至治安推事也由立法部门任命。

在列举这些立法、行政和司法没有完全分立的事例时，我希望自己不致被认为是拥护某些州政府的特殊结构的。我充分理解在这些州政府所例示的许多极好的原则中，它们带有组成时的草率匆忙，尤其是缺乏经验的明显痕迹。显而易见，在某些实例中，不同权力的大混合，甚至实际上得到巩固，违反了正在考察的基本原则；但从来也没有定出一条适当的规定，以便在实践上保持理论上所述的分立。我们希望表明的是，对新宪法违反自由政府的神圣原理的指责，无论从该原理的创始人赋予原理的真正意义来说，或者从美国迄今为止对此原理的理解来说，都是毫无道理的。这个有趣的问题，将在下一篇论文中继续讨论。

普布利乌斯

原载1788年2月1日，星期五，《纽约邮报》

第四十八篇

(麦迪逊)

致纽约州人民：

前一篇论文中曾经指出，那里所研究的政治箴言，并不要求立法、行政和司法应该完全互不相关。下面我打算指出的是，除非这些部门的联合和混合使各部门对其他部门都有法定的监督，该原理所要求的、对一个自由政府来说是不可或缺的那种分立程度，在实践上永远不能得到正式的维持。

各方面都同意，正当属于某一部门的权力，不应该完全由任何其他部门直接行使。同样明显的是，没有一个部门在实施各自的权力时应该直接间接地对其他部门具有压倒的影响。不能否认，权力具有一种侵犯性质，应该通过给它规定的限度在实际上加以限制。因此，在理论上区别了性质上是立法、行政或司法的几类权力以后，下一个而且是最困难的工作是，给每种权力规定若干实际保证，以防止其他权力的侵犯。这种保证应该是些什么，就是有待解决的一个重大问题。

准确地标出政府宪法中关于这些部门的界限，并且靠这一纸空文来反对权力的侵犯性，这是否就够了呢？美国大多数（州）宪法的制定人主要依靠的似乎是这种预防措施。但是经验使我们确信：对这种规定的效力是估计过高了；政府的力量软弱部门必须要有某种更恰当的防备来对付力量更强的部门。立法部门到处扩充其活动范围，把所有权力拖入它的猛烈的旋涡中。

我们共和国的创立人所表现的智慧，使他们有了这样大的功劳，以致没有什么事比指出他们曾犯的错误更加令人不快了。然而，出于对真理的尊重使我们不得不指出，他们对于由世袭立法权所支持并加以巩固的一个世袭地方长官的过于庞大和总揽一切的特权对自由造成的威胁，似乎从来不予注意。他们似乎从未想到来自立法上的篡夺危险，所有权力集中在同一些人手中，必然会造成像在行政篡夺威胁下的同样暴政。

在多而广泛的特权由世袭君主执掌的政府里，行政部门非常恰当地被认为是危险的根源，并且受到对自由的热心所应该引起的密切防备。在民主政体下，人民群众亲自行使立法职能，由于不能定期商量，取得一致措施，他们不断面临自己行政长官的野心阴谋，所以在某个有利的非常时刻，在同一个地方有突然出现虐政之虞。但是在代议制的共和政体下，行政长官的权力范围和任期都有仔细的限制；立法权是由议会行使，它坚信本身的力量，因为被认为对人民有影响而得到鼓舞；它人数多得以感到能激起多数人的情感，然而并不至多得不能用理智规定的方法去追求其情感的目标；人民应该沉溺提防和竭力戒备的，正是这个部门的冒险野心。

立法部门由于其他情况而在我们政府中获得优越地位。其法定权力比较广泛，同时又不易受到明确的限制，因此立法部门更容易用复杂而间接的措施掩盖它对同等部门的侵犯。在立法机关中一个并非罕见的实在微妙的问题是：某一个措施的作用是否会扩展到立法范围以外。另一方面，由于行政权限于比较狭小的范围内，在性质上比较简单，而司法权的界线又更其明确，所以这些部门中的任何一个的篡夺计划，都会立刻暴露和招致失败。这还不算，因为立法部门单独有机会接近人民的钱袋，在某些宪法中，对于在其他部门任职者的金钱酬报有全部决定权，这在所有宪法中有极大影响，于是在其他部门造成一种依赖性，这就为立法部门对它们的侵犯提供更大的便利。

我曾求助我们自己的经验来说明我在这个问题上所提出的真理。如果需要特殊证明来证实这个经验，那些证明是不胜枚举的。我可以从每一个曾经参加或注意公共行政方针的公民当中找出证人。我可以从联邦的每一个州的记录和档案中收集大量证明。但是我将引用两个州的例子作为比较明确、同时又同样令人满意的证据，这个例子是由两个无懈可击的权威所证明的。

第一个是弗吉尼亚的例子，我们知道，该州在自己的宪法中明确宣称三大部门不得互相混淆。拥护这个规定的权威是杰弗逊先生，他除了留意政府活动的其他优越条件以外，本人就是州长。为了充分说明他的经验使他对此问题所产生的思想，必须从他的非常有趣的“弗吉尼亚州备忘录第一百九十五页”里引证较长的一段话。“政府的一切权力——立法、行政和司法，均归于

立法机关。把这些权力集中在同一些人的手中，正是专制政体的定义。这些权力将由许多人行使，而不是由一个人行使，情况也不会有所缓和。一百七十三个专制君主一定会像一个君主一样暴虐无道。凡是对此有所怀疑的人，不妨看看威尼斯共和国的情况！即使他们是由我们选举，也不会有什么益处。一个选举的专制政体并不是我们争取的政府；我们所争取的政府不仅以自由的原则为基础，而且其权力也要在地方行政长官的几个机构中这样划分并保持平衡，以致没有一种权力能超出其合法限度而不被其他权力有效地加以制止和限制。因此，通过政府法令的会议是以这样的根本原则为基础的：立法、行政和司法部门应该分立，以致没有一个人能同时行使其中一个以上部门的权力。但是在这几种权力之间并未设置有任何障壁。司法和行政成员的职务以及其中某些成员的继续任职，均取决于立法机关。因此，如果立法机关执掌行政和司法权，似乎不致有反对意见；即使有，也不可能生效，因为在这种情况下他们可以使自己的行径变成议会法令形式，使其他各部门有义务服从。因此，他们在许多情况下具有应该留给司法部门讨论的明确权利，在他们开会期间对行政部门的指挥，也成为司空见惯的了。”

我将要用作例子的另一州是宾夕法尼亚；另一个权威则是1783和1784年召开的监察官会议。这个机构的一部分责任，如宪法所指出的那样，是“调查宪法的各部分是否未受违犯；政府的立法和行政部门是否执行了人民保护者的责任，是否掌握或行使了大于宪法授予它们的权力或宪法授予范围以外的权力”。会议在履行这个责任时，必须把立法和行政的作为与这两个部门的法定权力进行比较；从列举的事实以及双方在会议上表示赞同的许多事实看来，在各种重要的事例中，宪法受到立法机关的明目张胆的违犯。

许多法律通过了，毫无必要地违犯了要求所有公共性质的议案应预先印发人民研究的规定，尽管这是宪法主要借以预防立法部门的不适当法令的一种办法。

立法机关违犯了宪法上规定的陪审官审讯制，并且执掌了宪法未曾授予的权力。

行政权力被篡夺。

宪法明确规定法官薪金必须固定，可是时常改变；属于司法部门的案件，却经常由立法部门审理和判决。

凡是想了解这几个题目的若干细节的人，可参看已经出版的议事录。可以发现，其中一些可归咎于与战争有关的特殊情况，但是其中大部分可认为是组织不善的政府的自然产物。

还可以看到，行政部门经常违宪也并非无辜。然而，在这个问题上应该提到三种情况：第一，这些事例中大部分不是由于战争需要而直接产生，就是由于国会或总司令的建议。第二，在大多数其他事例中，它们不是迎合立法部门的已经表明意见，就是迎合立法部门的已经周知的意见。第三，宾夕法尼亚的行政部门以其组成人数而不同于其他各州。在这方面，该州行政部门同立法会议的密切关系和行政会议的密切关系几乎相等。由于不受个人对该部法令负责的约束，同时又从互为范例和共同影响中得到信任，未经公认的措施当然要比在由一个人或少数人管理的行政部门里更能自由地冒险试行。

我从这些情况保证得出的结论是：仅只在书面上划分各部门的法定范围，不足以防止导致政府所有权力残暴地集中在同一些人手中的那种侵犯。

普布利乌斯

原载1788年2月5日，星期二，《纽约邮报》

第四十九篇

(汉密尔顿或麦迪逊)

致纽约州人民：

前一篇论文中所引证的“弗吉尼亚备忘录”的作者在那件珍贵作品中还附加了一个宪法草案，该草案是为了预计在1783年由议会为该州召开的制宪会议而准备的。草案和同一个人所写的一切东西一样，表示出与众不同的思想，独出心裁，全面而正确；更值得注意的是，它同样表现出对共和政体的热爱，对共和政体应该防止的危险倾向也有开明的见解。他所提出的预防办法之一，并且是似乎他最后依靠作为权力软弱部门对付强者侵犯的屏障，这也许是他本人的独创，由于这个办法直接关系到我们目前研究的题目，所以不容忽视。

他的提议是：“每当政府三个部门中任何两个各由其总人数三分之二同意，认为必须开会修正宪法或纠正违宪情况时，得为此召开会议。”

由于人民是权力的唯一合法源泉，政府各部门据以掌权的宪法来自人民，因此不仅在必须扩大、减少或重新确定政府权力，而且在任何部门侵犯其他部门的既定权力时，求助于同一原始权威似乎是完全符合共和政体的理论的。就一些部门的共同任务而论，它们是完全平等的，显然没有一个部门能自称有规定它们彼此之间的权力范围的专权或更高的权力；人民作为任务的委托人，能单独说明任务的真正意义，并能强迫执行，如果不求助于人民，怎能防止强者的侵犯或纠正弱者的错误呢？

这个理论的确有极大力量，并且必须允许证明，通向人民为某些重大特殊事件作出决定的法定道路，应该保持畅通。但是出现了如此不能排除的异议：反对把关于求助人民的提议作为在一切情况下使各权力部门保持在法定范围内的一种规定。

首先，这个规定并未达到两个部门联合起来反对第三个部门的情况。如果具有许多方法来影响其他部门的动机的立法机关，能把其他两个部门中任何一个或将其三分之一的成员吸收到自己一边，剩下的一个部门就不能从其补救办法中得到什么好处了。然而我不再详论这个反对意见了，因为可能被认为与其说是反对原则本身，不如说是反对原则的变化。

其次，可能把如下这点认为是原则本身所固有的异议：由于每次求助于人民，就意味着政府具有某些缺点，经常求助人民，就会在很大程度上使政府失去时间所给予每件事物的尊敬，没有那种尊敬，也许最英明、最自由 of 政府也不会具有必要的稳定。如果所有政府的确以舆论为根据，同样真实的是，舆论在每个人身上的力量以及对个人行为的实际影响，主要决定于他认为持有同一意见的人数。人的理性，就像人的自身一样，在独处时是胆怯小心的，他的坚定和信心是同他联合的人数成比例的。当加强舆论的例子不仅数目多而且又是年代久远时，它们就会有加倍的效果而为人所知。在贤人的国家里，这点可以不加考虑。开明的理性之声会充分教育人们尊敬法律。但是贤人之国和柏拉图所希望的贤人国王一样，是盼不到的。在其他国家里，最讲道理的政府也不会认为公众对它的偏护是多余的有利。

由于过分关心公众热情而有破坏公众安静的危险，是反对把宪法问题经常提请全社会决定的更大反对意见。尽管对我们已建立的政体的修改获得了成功，并且这给予美国人民的道德和智慧这么大的光荣，但是必须承认，这个尝试性质太不稳定，以致不便毫无必要地重复。我们应该想到，所有现行的宪法是在制止了最不利于秩序和协调的热情的危险中制定的，是在人民热烈信任其爱国领袖，从而消除了平常在重大的全国性问题上的意见不一致的情况下制定的，是在由于对旧政府的普遍仇恨和愤怒而产生的对新的相反政体的普遍热情中制定的，是在没有与将要作出的改变或将要改革的弊病有联系的党派精神能在整个行动中发生影响的情况下制定的。我们通常定期期望置身其中的未来局面，不会对担忧的危险提供任何相应的防御。

但是最大的反对意见是，由于这种求助而可能作出的决定，并不符合保持政府在宪法上的平衡的目的。我们看到，共和政体的趋势是靠牺牲其他部门来加强立法机关。因此，通常是行政和司法部门向人民请求公断。但是，无论是哪一方面的请求，在审判时各方面是否都享有同样的有利条件？我们不妨看看这些部门的不同情况。行政部门和司法部门的成员人数都很少，只有一小部分人民个别地认识他们。司法部门成员由于其任命的方式，以及其职务的性质和长期性，与人民那么疏远，以致不能受到他们的偏爱。行政部门人员通常是猜忌的对象，他们的

管理工作往往易于受到损害，不得民心。另一方面，立法部门的成员很多，他们分布和生活在一般人民中间。他们的血统关系、友谊关系和相互结识，在社会上最有势力的那部分人当中，占有很大比例。他们受公众信任的性质意味着他们在人民当中有个人影响，而且他们是人民的权利和自由的更直接的可靠保护人。具有这些有利条件，几乎不能设想，敌对的一方会有均等机会获得有利结局。

但是立法部门不仅能最成功地向人民解释自己的理由。他们还可能自己来做法官。把他们选入立法机关的同一种势力，会把他们选进制宪会议。如果说并非所有情况都是如此，那么在许多情况下或许是这样的，而决定这些机构里每件事情的领导人物肯定是如此。简言之，制宪会议主要是由行为受到责难的部门的过去、现在或未来的成员组成的。因此他们是要由他们解决的每个问题的当事人。

然而，有时也会在很少不利于行政和司法部门的情况下请求公断。立法部门的篡夺行为可能是如此明显而突然，以致不容有任何伪装。一帮强有力的人可能会偏袒其他部门。行政权可能由人民所特别爱戴的人执掌。在这样的情况下，公众的决断很少为袒护立法部门的偏见所动摇。但仍旧不能期望此种公断决定问题的真正是非曲直。公众的决断必然会与预先存在的党派精神或由问题本身产生的党派精神有联系，还会与社会上德高望重的人有联系。宣布公断的人正是同公断有关的措施的代表人物或反对者。因此，参加裁决的是公众的情感 而不是理智。但是只有公众的理智应该控制和管理政府，情感应该由政府控制和调节。

我们在前一篇论文中看到，单是成文宪法中的声明不足以把几个部门限制在它们的合法权利范围以内。从这一点看来，偶然求助人民既不是达到该目的的一个适当规定，也不是一个有效的规定。上述方案中所包括的性质不同的规定合适的程度如何，我没有研究。其中有些规定无疑是以健全的政治原则为基础的，而且所有的规定的拟定都是独出心裁，无懈可击。

普布利乌斯

原载1788年2月5日，星期二，《纽约邮报》

第五十篇

（汉密尔顿或麦迪逊）

致纽约州人民：

也许可以争辩说：代替易遭反对的偶然 请求人民公断，定期的 请求是防止和纠正违宪情况的适当而切实可行的办法。

要注意，在审查这些办法时，我限于通过把某些权力部门保持在自己应有的范围内来实施宪法的能力，而不特别把它们当作修改 宪法本身的规定。初看起来，定期向人民请求公断是和出现特殊情况时请求公断几乎是同样的不足取。如果时间间隔很短，将要检查和纠正的措施将是近期的东西，并且会与倾向于损害和曲解偶然修正的结果的一切情况有联系。如果时间间隔长，同样的说法可应用于一切最近的措施；而且按照其他措施的久远程度，会有利于对它们做出公平的检查，可是与这个有利条件分不开的某些不便，似乎把这点便利抵消了。首先，公众责难的远景，对于被目前动机的力量可能促成的越权行为是一种极其软弱的束缚。能否想象，包括一两百成员的立法会议，对某个赞成的目标全力以赴，在追求这个目标时突破了宪法的束缚，这时这个会议难道考虑到十年、十五年或二十年以后他们的行为将受到检察官的修正而把自己的事业半途而废吗？其次，在应用纠正的规定以前，那些弊病往往已经造成了有害的结果。最后，在情况并非如此的地方，那些弊病由来已久，根深蒂固，而且不易根除。

为了纠正不久以前的违宪情形，以及为了其他目的而修正宪法的计划，曾经在一个州里真正地进行过试行。1783和1784年，在宾夕法尼亚召开的监察会议，像我们知道的那样，是调查“宪法是否被违犯，立法部门和行政部门曾否互相侵犯”。有关政治上是非曲直的这个重大的新试验，在某些观点上是值得特别注意的。从其中某些观点看来，这也许是在多少有点特殊的情况下所做的一次单一的试验，可能被认为并不具有绝对的结论性质。但是就应用到正在研究的情况而言，这次试验包括某些事实，我敢冒昧地说，是我所应用的论据的一个充分而令人满意的说明。

第一，从组成会议的先生们的姓名看来，最积极的领导成员中至少有几个原来就是州里原有各党派的积极领导人。

第二，看来会议中的同一些积极的领导成员，在检查期间就是立法和行政部门的积极而有势力的成员，甚至是检验宪法措施的赞成人或反对者。有两个成员做过副州长，另外有几个成员是前七年内的行政会议成员。他们当中有一人是同一时期内的立法会议议长，另外几个人是同一时期内立法会议的著名成员。

第三，会议录的每一页证明，所有这些情况对他们审议问题时的心情所产生的影响。整个会议期间，全体与会成员分成固定而激烈的两派。他们自己也承认这个事实，并且感到遗憾。如果不这样，他们的会议录的字面上也表示出同样令人满意的证明。在一切问题上，无论问题本身如何不重要或彼此无关，同样的姓名会一成不变地出现在意见相反的两个名单上。每个公平的评论家如果没有错误的威胁，同时也不反映任何方面或任何方面的任何人的意见。可以推断说：不幸的是，主宰他们的决定的必定是情感，而不是理智。当人们在各种不同的问题上冷静而自由地运用理智时，他们必定会对其中几个问题持不同意见。当他们被一种共同的情感所支配时，他们的意见如果可以这样说的话，会是相同的。

第四，在某些情况下，这个机构的决定是否并未曲解为立法和行政部门规定的限制，反而在法定的地位内贬低并限制了这两个单位，这一点至少是可疑的。

第五，我从来不知道，会议对宪法问题作出的决定，无论错对，在改变以立法解释为基础的实践上有过任何效果。如果我没有搞错，甚至有一次是当时的立法机关否认了会议作出的解释，并且在论战中真正占了上风。

因此，这个检察机关通过其研究同时证明了弊病的存在，又通过实例证明了纠正是行不通的。

这个结论是不能用下面辩解使之无效的：进行这种试验的州是处于危机中，而且在此以前

的很长时间内，被剧烈的党争搞得混乱不堪。是否可以假定，在未来任何连续七年的时间里，该州将没有党派？是否可以假定，任何其他州在同样的时间内或任何其他既定时间内也将没有党派？这样的事既不能设想也不能寄以希望，因为消灭党派必然有这样的含意：要么普遍为公共安全担心，要么完全消灭自由。

如果采取预防办法，把一定时间内与政府有关的一切人员从人民选举的、旨在改正政府以前的管理工作的议会中完全排除出去，这些困难也不能避免。此项重要任务可能移交给能力较差、其他各方面略胜一筹的人。虽然他们个人可能与管理无关，因而不是将被检查的措施的直接代理人，但是他们可能包括在与这些措施有关的那些党派中，并且是在那些党派的赞助下当选的。

普布利乌斯

原载1788年2月8日，星期五，《纽约邮报》

第五十一篇

(汉密尔顿或麦迪逊)

致纽约州人民：

那么，我们到底应该采用什么方法来切实保持宪法所规定的各部门之间的权力的必要划分呢？能够作出的唯一回答是，因为发现所有这些表面规定都嫌不够，必须用下述办法来弥补缺陷：这样来设计政府的内部结构，使其某些组成部分可以由于相互关系成为各守本分的手段。我不想充分发挥这个重要的意见，只想大胆作些一般性论述，这或许会把这个意见搞得更清楚一些，并且使我们能对制宪会议所拟定的政府原则和结构作出比较正确的判断。

为了要给政府分别行使不同权力奠定应有的基础——在某种程度上都承认这对维护自由是必不可少的——显然各部门应该有它自己的愿望，因而应该这样组织起来，使各部门的成员对其他部门成员的任命尽可能少起作用。如果严格遵守这条原则，那就要求所有行政、立法和司法的最高长官的任命，均应来自同一权力源泉——人民，尽管通过的途径彼此并不相通。这样一个组织各部门的计划，实际上也许没有想象那么困难。然而，在执行时会有一些额外费用。所以必须容许与原则有些出入。特别是在组织司法部门时，严格坚持这条原则是不利的。第一，因为特殊资格在成员中是极其重要的，所以主要考虑的应该是选择那种最能保证这些资格的挑选方式；第二，因为在该部门任职是终身的，所以必然很快消除对任命他们的权力的一切依赖思想。

同样明显的是，各部门的成员在他们的公职报酬方面应该尽可能少地依赖其他部门的成员。如果行政长官或法官在这方面并非不受立法机关约束，他们彼此之间的独立只是有名无实而已。

但是防止把某些权力逐渐集中于同一部门的最可靠办法，就是给予各部门的主管人抵制其他部门侵犯的必要法定手段和个人的主动。在这方面，如同其他各方面一样，防御规定必须与攻击的危险相称。野心必须用野心来对抗。人的利益必然是与当地的法定权利相联系。用这种种方法来控制政府的弊病，可能是对人性的一种耻辱。但是政府本身若不是对人性的最大耻辱，又是什么呢？如果人都是天使，就不需要任何政府了。如果是天使统治人，就不需要对政府有任何外来的或内在的控制了。在组织一个人统治人的政府时，最大困难在于必须首先使政府能管理被统治者，然后再使政府管理自身。毫无疑问，依靠人民是对政府的主要控制；但是经验教导人们，必须有辅助性的预防措施。

用相反和敌对的关心来补足较好动机的缺陷，这个政策可以从人类公私事务的整个制度中探究。我们看到这一政策特别表现在一切下属权力的分配中，那里的一成不变的目的是按这样的方式来划分和安排某些公职的，以便彼此有所牵制——使各人的私人利益可以成为公众权利的保护者。在分配州的最高权力中，再也没有什么东西比这些细心的发明更需要了。

但是不可能给予各部门以同等的自卫权。在共和政体中，立法权必然处于支配地位。补救这个不便的方法是把立法机关分为不同单位，并且用不同的选举方式和不同的行动原则使它们在共同作用的性质以及对社会的共同依赖方面所容许的范围内彼此尽可能少发生联系。用进一步的预防办法来防止危险的侵犯也许是必要的。正如立法权的权力所要求的那样，应当这样来划分，另一方面软弱的行政部门可能要求把它加强。初看起来，对立法部门的绝对否定，是行政长官应该配备的天然防卫物，但是这一办法既不完全可靠，单独使用也是不够的。在寻常情况下，也许不会以必要的坚定态度去运用；在特殊场合下，又可能会背信弃义地去滥用。使这种软弱部门与强大部门中较弱的分支机构适当地结合起来，使后者可以支持前者的法定权利，同时也不至于过分脱离本部门的权利，这种办法难道不能补足这一绝对否定的缺陷吗？

假如这些意见所依据的原则就像我所相信的那样，是正确的，而且把这些原则作为准则应用于某些州宪法和联邦宪法，那么就会发现，如果联邦宪法并不完全符合这些原则，州宪法就更加不能经得起这样的考验。

此外，还有两种考虑特别适用于美国的联邦制度，这种考虑把联邦制度放在一种非常有趣的观点中。

第一，在一个单一的共和国里，人民交出的一切权力是交给一个政府执行的，而且把政府划分为不同的部门以防篡夺。在美国的复合共和国里，人民交出的权力首先分给两种不同的政府，然后把各政府分得的那部分权力再分给几个分立的部门。因此，人民的权利就有了双重保障。两种政府将互相控制，同时各政府又自己控制自己。

第二，在共和国里极其重要的是，不仅要保护社会防止统治者的压迫，而且要保护一部分社会反对另一部分的不公。在不同阶级的公民中必然存在着不同的利益。如果多数人由一种共同利益联合起来，少数人的权利就没有保障。只有两个方法可防止这种弊病：其一是在不受多数人约束，也就是不受社会本身约束的团体中形成一种意愿；其二是使社会中包括那么许多各种不同的公民，使全体中多数人的不合理联合即使不是办不到，也是极不可能。第一个办法在一切具有世袭的或自封的权力的政府中是很普遍的。这充其量不过是一个不可靠的预防办法，因为一种不受社会约束的权力可以赞助少数人的合理利益，同样也可以赞助多数人的不合理见解，也可能被用来反对两者。第二个办法可用美利坚联邦共和国来作范例。它所有的权力将来自社会和从属于社会，社会本身将分为如此之多的部分、利益集团和公民阶级，以致个人或少数人的权利很少遭到由于多数人的利益结合而形成的威胁。在一个自由政府里，保障民权一定要和保障宗教权利一样。在前一种情况中，它包括各种各样的利益，而后一种情况则包括各种各样的教派。两种情况下的保证程度，将决定于利益和教派的多少；也可认为，决定于国家的幅员和同一政府下所包括的人数。对这个问题的这种看法，必然会特别向共和政府的所有诚实而考虑周到的赞助者推荐一种适当的联邦制度；因为这个看法表明，随着联邦的领土可能形成几个范围较小的邦联或州，会使多数人便于结成压迫他人的集团；在共和政体下对每个阶级公民权利的'最好保证就会削弱；因此政府某些部门的稳定和独立（唯一的另一保证）必然会相应加强。正义是政府的目的。正义是人类社会的目的。无论过去或将来始终都要追求正义，直到获得它为止，或者直到在追求中丧失了自由为止。在一个其体制使得强大的党派能很容易联合起来压迫弱小党派的社会里，老实说，无政府状态会像在未开化的野蛮状态下一样占有优势，在那里弱者不能保护自己免遭强者的侵犯；因为在后一种情况下，就连强者也由于他们情况的不稳定而被迫受制于一个不仅能保护他们自己也能保护弱者的政府；所以在前一种情况下，更强大的党派也会由于同样动机而逐渐希望有一个能保护所有软弱和强大党派的政府。毋庸置疑，如果罗得岛脱离邦联，实行自治，在这样狭窄范围内的民主政体下的权利没有保障，就会由闹派系的多数人的不断压迫表现出来，以致各派系不久就会要求某种完全不受人民约束的权力，因为党争的紊乱证明有此必要。在幅员广大的美利坚合众国里，在它所包括的多种利益集团、党派和教派中，整个社会的多数人联合，除了根据正义和公益的原则以外，是很少会在其他原则下出现的。在大党派的意愿对小党派的威胁较小的情况下，为前者作出如下保证的口实必然也就少了：把一个不受后者约束，换句话说，独立于社会本身之外的意愿带入政府。尽管有相反的意见，肯定无疑而且也是同样重要的是：倘若社会在一个实际范围内，它越大，就越能充分实行自治。对共和主义来说可喜的是，通过对联邦原则的合宜修正和混合，可以把实践范围扩充到极大的范围。

普布利乌斯

原载1788年2月8日，星期五，《纽约邮报》

第五十二篇

(汉密尔顿或麦迪逊)

致纽约州人民：

根据以上四篇论文所作的比较笼统的探讨，我接下去更详细地审查政府的各个部分。我先从众议院说起。

对政府这一部分首先要考虑的是关于选举人和被选人的资格问题。

选举人的资格是和大多数州的立法机关的选举人的资格是一样的。选举权的定义被非常恰当地认为是共和政体的基本条款。因此，在宪法中给这项权利确定定义，是制宪会议的义务。鉴于上述理由，公然把它留给国会的临时条例来决定是不适当的。把它提交州的立法去决定，由于同一理由也是不适当的；而且还有一个理由是：它会使联邦政府的这个部门过于依靠应当单独依靠人民的州政府。把各州的不同资格统一成为一致的规则，可能会使某些州感到不满，同样也会使制宪会议感到困难。因此，制宪会议制定的规定似乎是他们所能选择的最好规定了。这一规定必然使每个州感到满意，因为它符合业已确定的标准，或者可能由各州自行规定的标准。它对合众国是安全的，因为是州宪法所定的，州政府不能加以改变，并且不必担心各州人民会以剥夺联邦宪法赋予他们的权利的方式来改变州宪法的这一部分。

被选人的资格，由于州宪法规定得不怎么仔细和不怎么适当，同时由于比较容易一致，所以制宪会议对这种资格作出了非常适当的考虑和规定。合众国的众议员必须年满二十五岁，有七年的合众国公民资格，在选举时必须是他所代表的州的居民；在他任职期间不得在合众国担任公职。在这些合理的限制下，联邦政府这一部分的大门是对各种有功劳的人开放的，不论是本国人或者是入籍的，不论老少贫富，不论任何特殊职业或宗教信仰。

被选众议员的任期是这一部分所要研究的第二点。为了适当地决定这一条款，必须考虑两个问题：第一，在这种情况下两年一度的选举是否安全；第二，这种选举是否需要或有用。

第一，因为一般说来，政府与人民应有共同利益，这对自由是必不可少的，所以特别重要的是，考虑中的部分应该直接依赖人民，对人民有亲密的同情。经常的选举，无疑是有效地获得这种依赖和同情的唯一方针。但是为此目的绝对需要何种程度的经常性，似乎不易作出确切估计，并且必须取决于与此有关的各种情况。我们不妨请教一下经验，凡是能找到经验时，总是应该遵循它的指导。

对于代替公民亲自集会的代议制，古代国家至多也只有很不完全的理解，我们只能期望从近代得到有益的实例。即使这样，为了避免过于模棱两可和过于分散的研究，我们最好只限于研究少数几个最有名的、与我们的特殊情况最为近似的例子。第一个适用这个特征的是大不列颠的下院。英国宪法中关于这个部门的历史，早在大宪章以前就是模糊不清，不能给我们任何教益。它的存在一直是政治考古学者的一个问题。后来的最早纪录证明，议会只是每年开会一次；而不是每年选举一次。即使这些一年一次的会议也多半由君主任意决定，以致在各种借口下皇家的野心往往千方百计地使议会出现长时期的和危险的间断。为了改变这种不满，查理二世统治时期有一条法令规定，议会中断时间不得超过三年。威廉三世即位时，政府发生了一次变革，更加郑重地讨论了这个问题，宣布议会必须经常开会，这是人民的基本权利之一。按照同一朝代在数年后通过的另一条法令，查理二世时代“经常”一词含意为三年时间，意思变得精确了，它明确规定新的议会应在上次议会结束以后三年内召开。最后一次从三年改为七年的变更，大家知道是本世纪初在警惕汉诺佛王朝继任的情况下作出的。从这些事实可以看出，这个王国认为使议员受选民约束的选举是必要的，次数最多也没有超过三年一次。如果我们可以根据甚至七年一次的选举所保留的那种自由的程度，以及议会制的所有其他错误成分来评论，我们就不能怀疑，从七年减为三年以及其他必要的改革，会把人民对议员的影响扩大到使我们相信，在联邦制度下的二年一次的选举，不可能危及众议院对其选民的必要依赖。

爱尔兰的选举直到最近还是完全由君主自行管理，并且难得重复，除非新王即位，或发生某种其他意外事件。从乔治二世开始的议会，在他整个统治时期始终未变，大约持续了三十五年之久。议员对人民的唯一依赖，在于人民有权通过选举新成员来补足偶然的空缺，遇到某些大事还可能进行一次新的普选。爱尔兰议会维持其选民权利的能力，就这种倾向可能存在来

说，由于君主对选民所思考的问题的控制而大受束缚。如果没有弄错，这些束缚近来已经被打破了，八年一度的议会也已经成立了。这种局部改革会造成什么结果，尚须进一步的体验。从这点来看，爱尔兰的例子对说明问题的帮助不大。就我们能从这个例子得出的任何结论而论，它必然是，如果该国人民能在所有这些不利条件下保持一点自由，那么两年一度选举的有利条件就会使他们获得决定于议员和他们自己之间应有联系的各种程度的自由。

让我们把探讨引向本国。这些州（当它们是大不列颠殖民地时）的例子引起了特殊注意，同时它们又是众所周知的，以致无须多讲。至少在议会的一个部门里，各州都确立了代议制的原则。但是选举期限不同，从一年至七年不等。我们有任何理由根据革命以前人民议员的精神和行为作出推论说，两年一度的选举对公众自由会造成威胁吗？在斗争开始时，到处表现出来、并且消除了对独立的种种障碍的精神，最充分地证明了到处都享有充分的自由，以致引起人们对自由价值的认识和适当扩大自由的热情。这个意见不仅适用于当时选举次数最多的殖民地，而且也适用于选举次数最少的殖民地。弗吉尼亚是首先反抗大不列颠的议会篡夺的殖民地，也是首先用公共法令表示拥护独立决定的殖民地。尽管如此，如果我没有搞错，弗吉尼亚在前政府下的选举是七年一次。举出这个例子，并不是作为某种优点的证明，因为那些情况下居于优先地位可能是偶然的，七年一次选举依然没有什么优越性，因为与次数更多的选举比较起来，这也是不足取的；但是这只不过是作为一个证明，而且我认为是一个非常重要的证明，那就是两年一度的选举不可能危及人民的自由。

回想下面三种情况，将不会稍稍加强从这些例子所得出的结论：第一，联邦立法机关只会具有完全属于英国议会的最高立法权的一部分；而且除了少数例外，那些权力是由殖民地议会和爱尔兰立法机关行使的。一条很有根据的公认原则是：在没有其他情况的影响下，权力越大，权力的期限应该越短；反之，权力越小，延长权力的期限就越安全。第二，在其他场合曾经指出，联邦立法机关不仅和其他立法机关一样，受到它对人民的依赖的约束，而且和其他立法机关有所不同的是，它还将受到某些附属的立法机关的监督和管制。第三，联邦政府的常设部门将具有诱使众议院逃避对人民责任（如果他们要想这样做）的手段，以及联邦政府其他部门所具有的影响民众部分的手段，两者是不能比较的。因此，联邦议员由于可以滥用的权力较少，一方面很少受到诱惑，另一方面会受到加倍的监视。

普布利乌斯

原载1788年2月12日，星期二，《纽约邮报》

第五十三篇

(汉密尔顿或麦迪逊)

致纽约州人民：

也许这里有人要向我提起一句俗语：“一年一度的选举告终之时，就是暴政开始之日。”倘若如通常所说那样，谚语一般都有理论依据这话是确实的，那么同样正确的是，谚语一旦成立，往往可以应用于理论所涉及不到的情况。我不需要我们从目前的事例以外去寻找证明。这句谚语所依据的理论是什么呢？没有人会使自己成为这样的笑柄：说什么太阳或季节和人类道德能够忍受权力诱惑的时期之间存在着任何自然联系。对人类来说可喜的是，在这方面自由并不限于任何一点时间，而是存在于两个极端之间，这些极端为文明社会由于不同情况和环境而需要的一切变化提供了充分的活动范围。执政长官的选举，如果认为合适，就像某些实际存在的事例那样，可以每年一次，还可以每日一次，每星期一次，或每月一次，如果情况要求在一方面违背规则，为什么不在另一方面也要求违背呢？我们注意一下我们中间为大多数州的立法机关所规定的选举期限，就会发现在这方面的期限决不比选举其他地方长官更加一致。在康涅狄格和罗得岛，选期是半年一次。南卡罗来纳以外的其他各州，是一年一次。在南卡罗来纳是两年一次——这是联邦政府的建议。这里最长和最短选期的差别是四比一；然而这也不容易说明，康涅狄格或罗得岛比南卡罗来纳治理得更好，或享有更多的合理自由；或者这两个州的某一州在这些方面和由于这些原因同那些在选举方面与两者有别的其他各州有所区别。

在寻求这个原则的根据时，我只能找到一个，而且是完全不适合我们情况的根据。一部由人民制定、政府不能更改的宪法，和由政府制定、政府能够更改的一种法律之间的重要区别，在美国是很好理解的，然而在其他任何国家似乎不大理解而且很少注意。最高立法权所在之处，可以设想也存在着改变政体的充分权力。甚至在政治自由和公民自由的原则讨论得最多，和我们听说宪法权利也最多的大不列颠，仍坚持议会的权力就立法条款的一般对象和宪法来说，都是至高无上和不受管束的。因此他们在某些情况下，通过立法法令确实更改了关于政府的某些最基本的条款。尤其是他们曾几次更改选期；最后不仅用七年一度的选举来代替三年一度的选举，而且用同一法令使他们自己继续执政四年，超过了人民选举他们的任期。对这些危险做法的注意，引起了以经常选举作为柱石的自由政府的爱好者的一种非常自然的惊觉，并且促使他们寻求某种方法来防御自由所受到的威胁。在高于政府的宪法既不存在也不能获得的地方，不会尝试建立类似合众国所制定的那种合乎宪法的预防措施。因此，必须寻求另外一种预防措施，而除了选择和采用一段简单和普通的时间作为衡量改革的危险、固定国民情感和联合爱国力量的标准以外，在这种情况下还能容许有什么更好的预防办法吗？适用于这个问题的最简单和最普通的时间是一年；因此为了对不受限制的政府的逐渐改革树立起某种障碍，以一种值得钦佩的热情来灌输的原则是，走向专制政治，可以从一年一度的选举的固定时间作为开始的距离来计算的。但是有什么必要把这个办法应用到像联邦政府那样受到至高无上的宪法权力的限制的政府呢？或者有谁借口说，在由这样一部宪法严格规定两年选举一次的制度下的美国人民的自由，不会比其他任何国家的自由更有保障？而那些国家的选举是一年一次，甚至次数更多，但是却要服从于根据政府寻常权力作出的更改呢？

第二个要说明的问题是，两年一次的选举是否需要或者有用。由于几个非常显著的理由，给这个问题一个肯定的答复是适当的。

一个人除正直的意图和正确的判断以外，对他要为之立法的问题不具有某种程度的知识，决不能成为一个合格的立法者。这种知识有一部分可以从各种公私职位的人员的情况中取得。另有一部分只能通过在需要利用这种知识的岗位上的实际经验来获得，至少是充分地获得。因此，在所有这些情况下，任职期限应该与执行职务所需的实际知识相称。我们知道，大多数州为许多立法部门规定的任职期限是一年。于是问题可以按这样简单的方式提出：两年期限与联邦立法所需知识的比例是否大于一年期限与州立法所需知识的比例？以这样方式提出问题，令人想到应该作出的回答。

在各别州里，关于全州一律的、全体公民多少有点熟悉的现行法律的必要知识，以及关于小范围内的该州的一般事务的必要知识，并不是十分错综复杂的，而且是各阶层人民非常注意和时常谈论的。合众国的广大舞台提供一种极其不同的布景。法律绝非千篇一律，各州都不相同；而联邦的公共事务分布在一个极其广大的地区，同这些事务有关的地方事务也是千变万

化，除了中央会议以外，在任何其他地方都难以确切了解，全国各地的代表会把这些公共事务的消息带到中央会议上。然而关于各州事务甚至法律的某些知识，应为各州议员所掌握。假如不熟悉各州在贸易、港口、习惯法和条例等方面的情况，怎能用统一的法律来适当地管理对外贸易呢？假如不了解各州在这些或那些方面的有关情况，怎能适当地管理各州之间的贸易呢？如果税收不适合各州的税法 and 当地情况，怎能合理而有效地征税呢？假如对各州彼此不同的许多内部情况没有同样的了解，怎能适当地规定统一的民兵条例呢？这些是联邦立法的主要对象，而且最有力地提示，议员们应该获得广泛的知识。其他州内对象也会需要相当程度的有关知识。

的确，所有这些困难是会逐步地大为减少的。最困难的工作将是政府的正式成立和联邦法典的初步制定。初稿的修改将一年比一年容易，并且会逐年减少。政府以往的议事录会成为新议员的现成和正确的情况源泉。联邦的事务会越来越成为一般公民所研究和讨论的新奇对象。各州间公民之间的不断交往，对于相互了解彼此的事务很有帮助，这也有助于他们的习惯和法律的普遍同化。但即使这样减少困难，联邦立法部门的事务就新奇和困难来说，必然会继续超过一个州的立法事务，从而证明：被任命处理立法事务的人有一个较长的任期是正当的。

有一部分知识，是联邦议员应该具有的，然而未曾提及，那就是外交事务。在管理我们自己的贸易时，他不仅应该熟悉合众国和其他国家之间的条约，而且还要熟悉其他国家的贸易政策和法律。他不应该对国际法一无所知，因为作为国内立法的一个适当对象来说，它是服从于联邦政府的。虽然众议院并不直接参加对外谈判和协商，然而由于公共事务的某些部分之间的必要联系，那些部门在通常的立法过程中经常值得注意，有时还要求特殊的法律制裁和合作。毫无疑问，这种知识一部分是在书本上获得的，但是有些部分只能从公共的消息里得到；而在立法机关实际服务期间对此问题切实予以注意，就会最有效地获得这一切知识。

另外还有其他一些需要考虑的事情，这也许是次要的，但不是不值得注意的。许多众议员必须长途跋涉，为此必须作出种种安排，对于胜任这项工作的人们来说，对于期限为一年的反对理由要比延长到两年的反对理由还要多得多。根据参加国会的代表情况，是得不到有关这个问题的任何论证的。他们固然是一年选举一次，但是立法会议把他们的再度当选几乎认为是一种程序问题。人民选举众议员是不会受同一原则的支配的。

在所有这种会议上，少数议员具有较高才能，他们通过多次当选，会成为长期的议员，会成为公共业务的真正专家，也许不会不愿意利用那些有利条件。新议员的比例越大，大多数成员了解的情况越少，他们就更容易跌入为他们设下的陷阱。这种说法对于众议院和参议院之间将会存在的关系，也决不是不适用的。

与我们经常选举的便利同时存在的还有一个不便，即使在一年只举行一次立法会议的大州里也是存在的：那就是假的选举不能及时加以调查和取消，并使决定产生应有的效果。如果能够当选，不管采用什么非法手段，非法议员当然会取得席位，而且一定会保持相当时间，来适应他的目的。因此极其有害地鼓励了用非法手段达到非法当选目的。如果联邦立法机关的选举是一年一次，这种做法会极其严重地被滥用，尤其是在比较遥远的各州。各议院必然会从议员的选举资格和议员的当选等方面作出判断；不管根据经验提供什么改进办法来简化和加速未决事件过程，在罢免一个不合法的议员以前，一年的大部分时间必然已经过去，以致这一事件的前景仍然是：对于通过不公平和非法手段来获取议席的做法不能加以制止。

所有这些事实合起来，会使我们能肯定地说：两年一度的选举有助于公众事业，就和我们看到这种选举对人民的自由会是安全的一样。

普布利乌斯

原载1788年2月12日，星期二，《纽约邮报》

第五十四篇

(汉密尔顿或麦迪逊)

致纽约州人民：

我对众议院的第二点看法，是关于某些州的众议员的任命，那是要用决定直接税的同一条规则来决定的。

各州的人数不得成为规定代表各州人民的众议员的比例标准，这一点并无争论。为安排税收而建立同样的规章，或许同样不会有什么异议，虽然在这种情况下，此项规章决不是根据同一原则建立的。在前一种情况下，规章可以理解为指人民的个人权利而言，规章与个人权利有着自然的和普遍的联系。在后一种情况下，它指的是财富的比例，它决不是衡量财富比例的精确尺度，而且在一般情况下，也是一个非常不适当的尺度。尽管这种应用于各州的有关财富和捐税的规章并不完善，但是，它显然还是现行规章中最无可非议的，它新近在美国获得普遍批准，制宪会议是不会不赞成的。

也许有人会说，这一切是可以容许的；但是用人数作为计算众议员数目的标准，或者把奴隶与自由民合在一起作为征税的比例，从这两点是否可以推定，奴隶应该包括在议员的人数规则之内？奴隶被认为是财产，而不被认为是人。所以，应该把他们包括在以财产为依据的税额估计之内，而排除在以人口调查来规定的代表权之外。就我所知，这就是表达无遗的反对意见。我将同样坦率地发表与此相反的理由。

我们某一位南方同胞会说：“我们同意选举众议员同人更加直接有关、而征税则同财产更加直接有关这一原则，我们同意把这个区别应用到我们的奴隶问题上。但是我们必须否认这个事实：把奴隶仅仅看作财产，在任何情况下不把他们看作人。实际情况是，奴隶兼有这两种特质：我们的法律在某些方面把他们当作人，在其他方面又把他们当作财产。他们被迫不是为自己而是为某一主人劳动，可以被一个主人卖给另一个主人，经常由于别人的变幻无常的意愿而被限制自由和遭受体罚；由于这些原因，奴隶似乎被降低到人类之下，而归入那些属于财产这一合法名称的无理性动物之中了。另一方面，由于奴隶的生命和肢体得到保护，不许任何人，甚至其劳动及自由的主人，加以伤害；同时奴隶本人如果伤害别人，也要受到惩罚；因此奴隶同样显然被法律认为是社会的一个成员，而不是无理性动物的一部分；是道德的行为者，而不只是一种财产。因此，联邦宪法对我国的奴隶问题作出非常恰当的决定，把他们看作兼有人和财产的特性。实际上，这是他们的真正特性。这是他们生活在其治下的法律所给予他们的特性；不容否认，这些都是适当的标准；因为只是在法律已把黑人变成财产项目这一口实下，在计算人数方面才不给他们一席之地；应当承认，如果法律要恢复被剥夺的权利，就不能再拒绝给予黑人一份与其他居民相同的选举权。

“这个问题可以用另一观点来看。各方面都同意，人数是衡量财富和纳税的最好标准，因为这是选举众议员的唯一适当标准。如果制宪会议在计算选举人数时把奴隶从居民名单上除去，而在核算税率时又把他们列入名单，这样，制宪会议算得上公正或前后一致么？在增加负担时，把奴隶多少当作人看待；而在给予便利时，则拒绝对他们同样看待，能否合理地期望南方各州同意这样的办法吗？那些责备南方各州把一部分人类同胞当作财产的野蛮政策的人，自己却主张各州是它组成部分的政府，应该比他们所抱怨的法律更加彻底地考虑不人道地把这些不幸种族当作财产，对此，难道不会有人表示惊讶吗？

“或许会有这样的回答：任何有奴隶的州在计算代表时是不把奴隶包括在内的。他们自己既不投票，也不增加主人的投票数。那么，根据什么原则应该把他们列入联邦的计算的选民数字之内呢？宪法在这方面会求助于用作适当指导的法律，把他们完全排除在外。

“这个异议只用一种意见就可驳倒。新宪法的一个基本原则是，由于分派给各州的众议员总人数是由联邦规章根据居民总人数来决定的，所以决定各州被分配人数的权利要由各州所指定的这部分居民来行使。决定选举权的资格在任何两个州里或许并不相同。在某些州里差别很大。在每个州里，州宪法把某一部分居民的此项权利剥夺了，而这些人却会包括在联邦宪法借以分派众议员人数的人口调查之中。南方各州可能以此着眼反驳这种怨言，坚持说制宪会议所定原则要求各州对其居民的政策可以置之不顾；所以应该把奴隶作为居民按其总数包括在人口调查中，其方式应和按照其他各州政策不能享有全部公民权利的其他居民一样。然而，可以从

这个原则得益的人却并未坚持严格遵守此项原则。他们所要求的一切是，在另一方面也应表示出同样的中庸之道。不妨把奴隶问题当作一个特殊问题，因为事实上它是一个特殊问题。不妨共同采纳宪法的妥协办法，这个办法把奴隶当作居民，但是把他们的地位降到自由居民的同等水平之下；这个办法认为奴隶是占人的五分之一的被剥夺的人。

“究竟可否根据另一理由来更迅速地为此项原则进行辩护呢？我们以前提出的看法是，代议制仅仅同人有关，与财产毫无关系。但这一个正确的意见吗？组织政府是为保护人，或者个人，但同样也保护财产。因此，两者都可认为应由担负政府职责的人来代表。根据这个原则，在某些州内，尤其是纽约州，就特别指定政府的某一部门保护财产，因而政府是由社会上对政府的这个目标最感兴趣的那部分人选举的。在联邦宪法中，这个方针并不占主导地位。财产权和个人权利都交到同一些人的手里。因此，在挑选这些人时，应该注意财产问题。

“为了另一个理由，联邦立法机关给予各州人民的投票数，应该同各州的相当财富成某种比例。和个人不一样，各州不会因财产上的优势而相互发生影响。如果法律允许一个富裕的公民在选举他的代表时只投一票，他从其幸运地位得来的尊崇和影响，往往会引导别人去投他所选择的对象的票；通过这条觉察不出的渠道，财产权就转移到了公众选举之中。一个州对其他各州就没有这种影响。邦联最富的一州没有可能影响任何其他一州去选举个别众议员。大州和富州的众议员除了他们人数较多这一点可能造成的有利条件以外，在联邦立法机关里也不会比其他各州众议员占有任何其他有利条件。因此，就他们的财富优势和重要性能使他们合理地有权得到任何便利来说，是应该由占优势的选票取得的。在这方面，新宪法不仅与尼德兰联盟和诸如此类的联盟大不相同，而且与目前的邦联也大不相同。在尼德兰联盟一类的联盟里，联邦决议的效力决定于组成联盟各州随后的自愿性决议。因此，各州虽然在公共会议里具有同等投票权，但是却有与这些随后的自愿性决议的不同重要性相应的不同影响。根据新宪法，联邦决议不必通过各州的干预就能生效。这些决议只取决于联邦立法机关的多数票，因此每一票，不管来自大州或小州、富州或穷州、强州或弱州，将具有同样的重要性和效力，正如由大小不同的县或其他地区的议员在州议会里的投票那样，每一票具有完全相等的价值和效力；如果情况有任何不同，那与其说是与议员来自地区的大小有关，不如说是由于各议员的个人性格不同。”

这就是维护南方利益的人在这个问题上可能应用的理论。虽然这一理论在某些论点上有些牵强附会，然而整体说来，我必须承认，它使我完全满足于制宪会议所定的选举标准。

一方面，制定一种选举和纳税的共同标准会产生极其有益的效果。由于国会所得到的准确的人口调查，如果不是决定于各州的合作，必然会在很大程度上决定于各州的安排，所以，极其重要的是，各州要认识到，要尽量少增加或减少其人口总数的偏向。如果他们的代表份额是受这条规章管理的，他们就会有兴趣多报人口。如果这条规章只决定他们分摊的税额，相反的诱惑就会占优势。把这条规章扩大应用于两个目的，各州就会有相互对立的利益，互相约束，互相平衡，从而产生必要的公平。

普布利乌斯

原载1788年2月15日，星期五，《纽约邮报》

第五十五篇

(汉密尔顿或麦迪逊)

致纽约州人民：

众议院应包括的人数，成为另一个非常有趣的观点，根据这一观点，可以对联邦立法机关的这一部门加以研究。的确，在整整一部宪法里，很少有任何条款由于其重要性和攻击它的论据的明显力量而值得予以更多的注意。对这条款的非难是：第一，那么少的众议员会是公众利益的不可靠的受托人；第二，他们对许多选民的具体情况不会有适当的了解；第三，他们将从很少同情人民群众的那个阶级的公民中选出，而且其目的多半是依靠对多数人的压迫而使少数人永远向上爬；第四，最初人数已嫌不足，到后来会由于人口的增加和阻止众议员相应增加的种种障碍而越来越不相称。

总之，在这个问题上可以这样讲，再没有一个政治问题比众议院最适当的众议员人数问题更不容易获得明确的解决了；某些州的政策在任何一点上也从来没有比这一点更不一致了，无论我们直接把各州的立法机关相互比较，或者考虑各个众议员与其选民人数的比例，都是这样。且不说最小的州与最大州之间的差别，例如特拉华，其人数最多的一个立法机构，只包括二十一名众议员，而马萨诸塞的众议员人数达三四百人；即使人口几乎相等的各州之间也可看到极大的差别。宾夕法尼亚的众议员人数不超过马萨诸塞州的五分之一。纽约州人口与南卡罗来纳州人口之比是六比五，众议员人数只有后者的三分之一强。佐治亚和特拉华或罗得岛之间也存在着同样的悬殊。在宾夕法尼亚，众议员与其选民的比例至多是一与四千或五千之比。在罗得岛，两者的比例至少是一比一千。根据佐治亚的宪法，比例可达到一与十个选民之比；并且必然远远超过任何其他州的比例。

另一个一般意见是，众议员和人口的比例，在人口稠密的地方不应该和人口稀少的地方相同。如果弗吉尼亚的众议员用罗得岛的标准来规定，他们目前就会达到四五百之多，二三十年后，将达到一千。另一方面，宾夕法尼亚的比例如果应用到特拉华州，会把后者的众议院人数减到七人至八人。再没有把我们的政治估计建立在算术原则上这样更不合理的事了。把一定的权力委托给六七十人，可能比委托给六七百人更为适当。但是不能因此就说，六七百人就相应地成为更好的受托。如果我们继续假定六七千人，整个理论就应该颠倒过来。事实是，在一切情况下，为了保障自由协商和讨论的益处，以及防止人们为不适当目的而轻易地联合起来，看来至少需要一定的数目；另一方面，为了避免人数众多造成的混乱和过激，人数也应该有个最大的限度。在所有人数众多的议会里，不管是由什么人组成，感情必定会夺取理智的至高权威。如果每个雅典公民都是苏格拉底，每次雅典议会都是乌合之众。

这里还需要想到适用于两年一度选举情况的各种意见。由于同样理由，国会的有限权力和各州议会的监督，证明选举次数少于公共安全的需要是正确的；国会议员如果拥有全部立法权而且只受其他立法机关的一般约束，人数上就不需要很多。

我们心中有了这些总的概念以后，让我们再来衡量一下反对拟议中的众议院议员人数的那些意见。首先，反对意见说，把那么多的权力委托给如此少的议员是不可靠的。

议会这个部门应包括的人数，在政府成立初期，将是六十五人。在三年内要调查全国户口，届时此数可以增加至每三万居民一人；以后每十年重新调查户口一次，根据上述限度，可以继续增加。第一次调查户口，按照每三万居民一人的比例，可把众议员人数至少增加到一百，这不会被认为是过高的估计。如果把黑人按五分之三的比例计算，合众国的人口届时（如果不是已经）可达三百万是不会有疑问的。二十五年以后，按照估计的人口增加率，众议员人数将达二百；五十年以后可达四百。我想，这个数目可消除人们由于该机构人数少而产生的一切顾虑。我在这里把我以后对第四个反对意见的答复视为当然，那就是：众议员人数将按照宪法所规定的方式随时增加。根据相反的假定，我应当承认这个反对意见的确是重要的。

因此要解决的真正问题乃是，作为一种暂时规定的少数对公众自由是否是一种威胁？几年内有六十五名众议员，再过几年有一二百名众议员，这对于合众国的有限而严加防护的立法权力来说，是否就是一种可靠的受托者？在没有先将我所得到的关于美国人民当前的倾向、激励州议会的精神以及同各阶级公民的政治特征结合在一起的原则等方面的各种印象忘却以前，

我必须承认，我不能对这个问题作出否定的回答。我不能想象，美国人民在目前的气质下，或在很快就会发生的任何情况下，会选择并且每两年重新选择六十五个或一百个要想制定并执行一个暴虐或背叛计划的人。我不能想象，必然觉得有那么多动机去注意并且具有那么多方法去对抗联邦议会的各州议会，会不能探知或击败联邦议会反对普通选民自由的阴谋。我同样不能想象，目前或任何短暂的时间内，合众国会有任何六十五个或一百个人能够把自己介绍给一般人民，让他们去选举，这些人希望或者敢于在短短两年内辜负对他们的神圣委托。形势和时间的变化，以及我国人口的可能增加，需要一种预言的精神来宣告，我不能自作主张。但是从我们目前的情况、从一定时间内的可能出现的情况来看，我必须表示，美国的自由在联邦宪法提出的那个数目的人的手中，不可能是不可靠的。

危险能来自什么地方呢？我们害怕外国的黄金吗？如果外国的黄金能那么容易地腐化我们联邦的管理人并使他们陷害和背叛选民，那么，我们现在怎能是一个自由独立的国家呢？领导我们进行革命的国会，是一个比其继任者人数更少的机构；他们并非由一般公民选举，也不向一般人民负责；他们虽然是每年任命，而且可随意罢免，但是他们通常连任三年，而在联邦条款批准以前连任的时间更长。他们往往秘密进行商讨；他们有全权处理我们同外国的事务；在战争的全部过程中，他们掌握国家命运的程度，超过我们未来的众议员们所能掌握的程度；由于赌注之大以及输方的殷切心情，大概可以推测，对于使用武力以外的其他方法是不会有所顾忌的。然而我们从可喜的经验中知道，公众的信任并未被辜负；我们的公众议会在这方面的纯洁性也没有受到损害，甚至连背后的诽谤都没有。

所担忧的危险是否来自联邦政府的其他部门呢？但是总统或参议院或两者能从哪里得到资金呢？推测起来，他们的薪金不会，而且如果没有众议院的预先贿赂也不能满足种种非常不同的目的；由于他们必然都是美国公民，他们的私人财产不可能是危险的根源。因此，他们所具有的唯一手段在于官职的分配。怀疑是否就在这里呢？有时人们对我们说，这种贿金将被总统用来摧残参议院的品德。现在另一个议院的忠诚又将成为牺牲品。坚持共和政体原则所容许的不同基础、同时又对把他们置于其上的社会负责的某些政府成员，不可能有这种唯利是图和和不忠实的结合，仅这一点就应该把这种忧虑消除净尽。幸而宪法规定了更进一步的防备办法。国会议员在其任期期内不得担任任何可能授予的文官职务，不得在任期内增加薪金。因此，除了正常死亡可能造成的空缺以外，现任议员不得分配任何官职而设想这些空缺足以贿赂人民自己选举的人民保护人，就是抛弃应该用以计划各种事情的准则，并代之以一种不分青红皂白和无限制的嫉妒，由于这种情况，一切道理都是徒然。过分热衷于这种思想的自由的真诚朋友，并不知道他们给自己的事业造成的损害。因为人类有某种程度的劣根性，需要有某种程度的慎重和不信任，所以人类本性中还有其他品质，证明某种尊重和信任是正确的。共和政体要比任何其他政体更加以这些品质的存在为先决条件。如果我们当中某些人的政治妒忌所描述的图景与人类特性一模一样，推论就是，人们没有充分的德行可以实行自治，只有专制政治的锁链才能阻止他们互相残杀。

普布利乌斯

原载1788年2月19日，星期二，《纽约邮报》

第五十六篇

(汉密尔顿或麦迪逊)

致纽约州人民：

对众议院的第二个非难是，众议院太小，不能掌握有关选民利益的应有知识。

由于这个反对意见显然是把建议的众议员人数去和合众国的广大幅员、居民人数及其不同利益比较之后得来的，并未同时考虑到使国会区别于其他立法机关的各种情况，所以对它所能作的最好回答，就是把这些特点作一简单说明。

众议员应该熟悉选民的利益和情况，是一条正确而重要的原则。但是这个原则只能扩大到与众议员的职权和负责处理的事情有关系的那些情况和利益。对于不属立法范围的各种细微和特殊事物缺乏知识，是符合严格执行立法任务所需要的所有品质的。在决定行使某种权力所需的知识量时，必须求助于该项权力范围内的各种对象。

联邦立法的对象是什么？最重要的、而且看来最需要本地知识的对象是贸易、税捐和民兵。

正如另文所述，适当的贸易管理需要很多知识；但是就这种知识与各州的法律和当地情况有关而论，极少数众议员就能向联邦会议进行充分的转达。

税捐有大部分是贸易管理中所包括的关税。就这点来说，前述内容对这个目标是适用的。就捐税可能包括国内税而论，就需要关于州的情况的更广泛的知识。但是这难道不也可以由州内选出的极少数有才智的人充分掌握吗？把一个最大的州划分为十个或十二个地区，就会发现各区内没有任何特殊的局部利益是这个地区的众议员所不知道的。除了这个知识来源以外，由来自各区的众议员所制定的州的法律本身几乎就能进行充分的指导。在每个州里，过去已经制定、今后也必然继续制定关于这个问题的规章，那些规章在许多情况下将使联邦议会除了审查不同法律，使它们成为全国性的法令以外，很少有其他工作要做。一个内行坐在书房里，面前只要放着各种地方典，不必借助口述资料，就可以为全联邦编制一部关于某些税收问题的法律；并且可以指望，在需要国内税的时候，特别是在要求各州一律的情况下，会提出更加简单的征税项目。为了充分领会州法典给予联邦这一立法机关提供的便利，我们只要暂且假定本州或任何其他州已分成若干部分，每一部分都有地区立法权而且在本地区内行使这种权力。这样一来，在它们的几卷活动记录里就会发现某些当地情况和准备工作，这会大大减少总的立法工作，而且使很少的议员就足以担负此项工作，这一点难道不是一目了然了吗？

联邦议会将从另一种情况中得到很大便利。各州众议员不仅会随身带来关于该州法律的很多知识和他们各自地区的地区知识，而且他们本人往往曾经是，甚至当时仍旧是州议会的议员，州的各种具体情况和利益都汇集在一起，少数人就可以轻而易举地把它们从州议会带到合众国的立法机关。

就捐税问题所作的论述，可以更有说服力地应用于民兵问题上。因为无论各州的训练规则多么不同，而在各州内却是完全一致的；各种规则依据的情况在同一个州的各地也没有什么差别。

细心的读者将会看出，这里用来证明为数适中的众议员已经足够的理由，无论在哪个方面同众议员应该具有广泛知识以及为获得这种知识需要时间的另一主张，都没有抵触。这种知识，就它可能与局部对象有关而论，成了不可缺少和困难的事情，这并不是由于个别一个州内的法律和具体情况不同，而是由于各州之间的法律和地区情况不同。以每一个州本身的情况来看，其法律是一样的，其利益也没有什么不同。因此少数几个人就可以具有对这些法律和利益作出正确说明所需的全部知识。如果每个州的利益和事务非常简单和一致，那么关于某一地方的利益和事务的知识，也就包括了其他各地的有关这方面的知识，只要从任何地方选出一个议员就有资格代表全州。把各州放在一起加以比较，我们发现各州法律以及与联邦立法对象有关的许多其他情况大不相同，这一切联邦众议员应该有所了解。因此，来自各州的少数众议员就会带来关于他们本州的应有知识，每个众议员又将获得有关所有其他各州的许多知识。如前所述，时间的变化对各州的相应情况会起一种同化作用。时间对一个州内部事务的影响正好相

反。目前有几个州只不过是一种农民社会。几乎没有一个州的能使国家事务多样化和复杂化的工业部门有很大发展。然而，在所有这些州里，这种种情况是人口增长的结果，就各州来说，将要求有更充分的代表权。眼光远大的制宪会议已适当地注意到，要在人口增长的同时，使政府的代议机关的人数也有适当的增加。

曾给人类提供那么多告诫性的和典型的政治教训、在我们的探讨过程中经常用来参考的大不列颠的经验，证实了我们刚才提出的见解的结果。英格兰和苏格兰两国的人口不能说少于八百万。这八百万人在下院的议员总数是五百五十八人。其中九分之一是由三百六十四人选出的，还有一半是由五千七百二十三人选出的。(43) 不能设想，这样选出的、甚至不是生活在一般人民中间的半数议员，会在保护人民防备政府侵犯方面或者在立法会议上对了解人民的情况和利益方面有所贡献。相反，他们臭名昭著，经常作为行政长官的代理人 and 工具，而不是作为公众权利的保护人和拥护者。因此，可以极其恰当地把他们从国家的真正代表中除掉。然而，我们只能这样来看待他们，也不把其他许多人也包括在扣除之列，那些人并不生活在选民中间，与选民只有很不明显的联系，对于选民事务的特殊情况也了解得极少。作了这些让步以后，只有二百七十九人将是八百万人的安全、利益和幸福的受托人——这就是说，在一个面临行政影响的全部压力、权力达到一个事务复杂多样的国家的每个立法对象的议会上，只有一名议员来维护二万八千六百七十个选民的权利和说明他们的情况。然而可以肯定，不仅在所有这些情况下一部分宝贵的自由得到了保全，而且大不列颠法典的缺点中只有很小一部分可以归咎于立法机关对人民的情况一无所知。让这情况具有其应有的重要性，并且把它与上述的众议院的情况加以比较，似乎可以最充分地保证：每三万居民 选出一名众议员，会使后者成为托付给他的利益的既可靠又得力的保护者。

普布利乌斯

原载1788年2月19日，星期二，《纽约邮报》

第五十七篇

(汉密尔顿或麦迪逊)

致纽约州人民：

对众议院的第三个非难是，它将由最不同情人民群众、而且多半旨在野心勃勃地为抬高少数人的地位而牺牲多数人的那个阶级的公民来选举。

在所有反对联邦宪法的意见中，这也许是最突出的一种。这个反对意见本身是针对一种所谓的寡头政治，它的原则是从根本上取消共和政体。

每部政治宪法的目的就是，或者说应该是，首先为统治者获得具有最高智慧来辨别和最高道德来追求社会公益的人；其次，当他们继续受到公众委托时，采取最有效的预防办法来使他们廉洁奉公。用选举方式获得统治者，是共和政体独有的政策。依靠这种政体，用以预防他们腐化堕落的方法是多种多样的。最有效的一种是任期上的限制，以便保持对人民的适当责任。

现在我要请问，在众议院的结构中有什么地方违反了共和政体的原则或者有利于少数人牺牲多数人使自己向上爬呢？我要请问，是否一切情况相反地都不严格符合这些原则，对各阶级和各类公民的权利与要求都未做到绝对公平？

谁是联邦众议员的选举人呢？不论贫富、有无知识、出身名门或出身微贱全部一视同仁。选举人应该是合众国的绝大部分人民。在每个州里，行使选举州议会相应机构的权利的人，也是一样。

谁是公众选举的对象呢？凡是其功绩能赢得国家的尊重和信任的公民都是这种对象。财富、门第、宗教信仰或职业都不得限制人民的判断或者使人民的愿望受到挫折。

如果我们研究一下那些由同胞们的自由选举选为众议员的情况，我们就会发现此种情况包括能够设想或期望的一切忠于选民的保证。

首先，他们是由于同胞的爱戴而出名的；我们可以设想，一般说来，他们也会由于具有某种品德而得到名望，并且保证他们认真而细心地关心自己任务的性质。

其次，他们将在一种至少不会不对选民产生暂时情感的情况下参加公共事务。每个人的内心对于荣誉、爱戴、尊敬和信任的标志都怀有一种感情，这种感情，撇开一切利害考虑不谈，就是感恩图报的某种保证。忘恩负义是违反人性的普通论题；必须承认，忘恩负义的事例无论在公私生活中都是屡见不鲜而且臭名远扬。但是它所引起的普遍的极端痛恨本身，就证明相反情感的力量和优势。

第三，众议员和选民之间的联系，由于种种性质上更加利己的动机而加强。他的骄傲和自负，使他依附一个有利于他的要求而且使他分享荣誉和名声的政体。不管少数胸怀大志的人有什么希望或打算，通常必然发生的是，大多数由于在人民中具有影响而飞黄腾达的人们，对保持这种有利地位所抱的希望，会超过对政府实行破坏人民权力的革新的希望。

然而，所有这些保证如果没有经常的选举加以限制，仍然是非常不够的。所以，首先要这样来组织众议院，使其成员经常想到他们对人民的依赖。在他们擢升的方式使他们产生的观点由于行使权力而忘却以前，他们不得不预料到他们的权力结束的时刻。到那时，他们执行权力的情形要受到审查，他们必须降到擢升以前的地位；除非他们忠实地卸任，使他们有资格重新上任，他们将永远留在原来的位置上。

我还要补充一点，作为在众议院限制众议员采取压制性措施的第五点情况，这就是他们所制定的法律，对他们自己和他们的朋友同对社会上绝大多数的人一样，必须完全有效。这点经常被认为是通情达理的政策能把统治者和人民联结起来的最坚强的纽带之一。它在统治者和人民之间造成共同的利益和同情感，很少有政府提供过这种例子，但如果没有这一点，每个政府都会蜕变为专制统治。也许有人会问：用什么来限制众议院在法律上搞出差别，使其有利于他们自己和社会上某一特殊阶级呢？我的回答是：整个制度的英明，公正的宪法的性质，尤其是激励美国人民的警惕性和勇敢精神——培养自由又为自由所培养的那种精神。

如果这种精神退化到容忍一种只约束人民而不约束议会的法律，人民就会准备容忍除了自由以外的任何东西了。

众议院和选民之间的关系就是如此。责任、感恩、利益、抱负本身，都是约束他们忠于并同情人民群众的媒介。也许这些都不足以约束人的任性和邪恶。但是难道这些东西不全是政府所承认和人们的谨慎所能够设想出来的么？难道这些东西不是共和政府用以为人民的自由和幸福作准备的真正的和特殊的手段么？联邦的每个州政府不也是用同样的手段来达到这些重要的目的么？那么我们怎样理解本文所驳斥的反对意见呢？对于那些口头上热烈拥护共和政体、然而拼命指责其基本原则，假装拥护人民选择自己的统治者的权利和能力、然而主张人民只选举那些确实会立刻辜负信任的那些人，我们又怎么说呢？

如果看到这个反对意见的是一个不知道宪法规定的选举众议员方式的人，他能设想的不外是选举权附有一个不合理的财产资格，或者被选权限于特殊家族或有产业的人，或至少各州州宪所规定的方式在某些方面有极大的差别。我们已看到，就前两点而论，这样的设想是多么的错误。事实上，最后一点也同样错误。两种情况之间所能发觉的唯一区别是，合众国的每个众议员将由五千或六千公民选出；而在个别州内，众议员大约由数百人选出。会不会借口说，这个区别足以证明对州政府的爱戴和对联邦政府的厌恶呢？如果这就是反对意见的关键，那是值得加以研究的。

这一点有理由支持吗？如果不坚持说五六千人比五六百人更不能选择一个适当的众议员，或者更容易被不当的人贿赂，那就不能说这一点有理。相反，我们有理由得到保证，在这么多的人当中很可能找到一个适当的众议员，所以野心家的阴谋或富人的贿赂大概不会使人们放弃选择这个人。

从这个原则得出的结论行得通吗？如果我们说五六百公民足够一起行施其选举权，在政府的管理中不需要每五六百公民选一个众议员时，难道我们一定不去剥夺人民直接选举公仆的权利吗？

这个原则有事实加以证实吗？在前一篇论文中曾经指出，英国下院的真正代表很少超过每三万居民选出一人的比例。除了这里不存在的在该国有利于身份和财富权利的各种有力理由以外，一个人除非他拥有每年净收入达六百英镑的不动产，他是没资格被选为郡议员的，除非他拥有每年收入等于上述数字一半的产业，他也没有资格当选为市或自治城市的议员。至于郡议员，除了这个资格以外，对郡的选举人也有限制，把有选举权的人限于每年有收入二十英镑以上（按当时币值计算）不动产的人。虽然有这些不利条件，虽然英国法律中有些很不平等的法律，但是不能说该国的议员是少数人靠牺牲多数人而爬上去的。

但是我们不必在这个问题上求助于外国经验。我们自己的经验是明确的。新罕布什尔的某些地区，参议员是直接由人民选举的，这些地区的大小和该州选举国会众议员的选区所需的大小相差无几。马萨诸塞的选区要比为此目的所需的更大，纽约的选区更要大。在最后一个州——纽约和阿尔巴尼的各市和县的议会成员的选举人的人数，和选举国会众议员的人数几乎不相上下（仅以六十五名众议员来计算）。在这些参议员选区和县里，众议员是由每个选举人在同一时间选出的，这一点没有不同。如果相同的选举人同时能选举四五名众议员，他们不会不能选举一名众议员。宾夕法尼亚是另外的一个例子。某些选举州众议员的县的大小，和选举该州联邦众议员的选区的大小几乎相同。费城的人口据说有五六万。因此该城基本上分为两个选举联邦众议员的选区。然而，该城只能构成一个县，每个选举人投票选举州议会里的每个众议员。看来更直接符合我们目的的是，全城实际上为行政会议选举了一名成员。该州所有其他县的情形也是一样。

这些事实不是最好地证明了用以反对考虑中的联邦政府的这一部分的说法全是谬论吗？根据试验，是否已经看出新罕布什尔、马萨诸塞和纽约的参议员，或宾夕法尼亚的行政会议，或后两州的州议会成员，曾表现出为少数人而牺牲多数人的特殊倾向，或在任何方面比其他各州由很少一部分人任命的众议员和行政长官更不配据有他们的职位么？

但是有些事例比我引用过的任何事情都更加鲜明。康涅狄格议会的一部分是这样组织的，其每个成员都由全州选举。该州、马萨诸塞州和本州的州长以及新罕布什尔的州长也是这样选出的。我让大家来决定，这些实验中的任何一种的结果，是否可以说支持了这样的怀疑：用普及方式选出人民的众议员，有助于背叛者飞黄腾达，而且损害公众的自由。

原载1788年2月22日，星期五，《纽约邮报》

第五十八篇

（汉密尔顿或麦迪逊）

致纽约州人民：

现在我所要探究的是剩下的一个对众议院的指责，它所依据的假定是，众议员人数不会随着人口增长的需要而随时增加。

人们已经承认，这个反对意见如果很好地得到证实，将会是非常重要的。下面的评论将指出：如同大多数其他反对宪法的意见一样，这个反对意见只能来自对问题的片面看法，或者出自一种使看到的一切东西黯然失色、残缺凋零的嫉妒心理。

一、那些提出这种反对意见的人似乎并未想到，联邦宪法在保证准备逐渐增加众议员人数方面，是不能与州宪法相提并论的。最初生效的数目，已经声明是暂时的。其连续期限于短短三年。以后每隔十年调查一次人口。这些规定的明确目的的第一是，随时重新调整众议员与人口的比例，唯一例外是，每州至少要有一名众议员；第二是，在同时期内增加众议员的人数，唯一限制是，总数不得超过每三万居民中有一名众议员的比例。如果我们考察一下某些州的宪法，就会发现有些州宪对这个问题没有明确规定，其他州宪在这一点上与联邦宪法非常符合，任何州宪中最有效的保证可解释为只是一种指导性的条款。

二、就这个问题的经验来说，根据州宪，众议员的逐渐增加至少是和选民的增加并驾齐驱的，似乎是前者准备同意这些措施，正如后者要求这些措施一样。

三、联邦宪法有一个特点，它保证多数人民和众议员留心注意众议员的人数要合乎宪法地得到增加。这个特点在于，立法机关的一个部门代表公民，另一部门代表各州。因此，在前一个部门，大州最有影响；在后一部门，对小州有利。从这个情况肯定可以推论说：大州将竭力赞成增加以他们的势力为主的这部分立法机关的人数和权力。仅仅四个最大的州就拥有众议院全部选票的多数。因此，如果小州的众议员或人民不论什么时候反对众议员的合理增加，很少几个州联合起来就足以把反对意见推翻；尽管平时的敌对和地区偏见会阻止这种联合，但是在不仅为共同利益所驱使，而且在宪法的公正和原则认为正当时，它是必然会发生的。

也许有人会辩解：由于同样动机也会在参议院促成相反的联合；由于他们的联合是必需的，另一部分的正确的和合乎宪法的见解就会被击败。就是这个困难也许在众议院的多疑善妒的同情者中间引起了严重的忧虑。幸亏这只是表面上存在的一种困难，经过仔细的审查就会消失的。如果我没有弄错，下面的意见，将被认为是关于这点的结论性意见而且是令人满意的。

尽管在除了发行纸币以外的一切立法问题上两院具有同等的权力，但是不能怀疑，议员人数较多的众议院在得到力量比较强大各州的支持下，而且表达大多数人民的众所周知的和坚决的意见时，在一个问题决定于两院中那一院态度比较坚定时，将占有不小的优势。

这种优势必然会因为这样的认识而加强：一方意识到其要求得到正义、理智和宪法的支持，对方则意识到正在同所有这些重大理由的力量进行斗争。

可以进一步考虑的是，在最小时和最大州之间的等级中，有些州虽然通常很可能把自己安排在小州之列，但是在幅员和人口方面与大州相去不远，以致不会赞同反对他们的正当的和合法的要求。因此，即使在参议院内，多数票会不利于众议员人数的适当增加，这种看法决不是肯定无疑的。

补充这样一点也不能算是看得太远：来自所有新州的参议员，可能用一个明显得不容忽视的办法胜过众议院的正确意见。由于这些州在一个长时期内人口的增加会特别迅速，所以他们会经常按人口数目重新分配众议员感兴趣。因此，在众议院占优势的大州，只能使重新分配和增加人数互为条件；而来自人口增长最快的各州的参议员，必然会由于他们的州对前者感兴趣而去争取后者。

在这个问题上，这些理由似乎提供了充分的保证，应该能单独地消除对这个问题所感到的疑虑。然而，即使承认有这些理由都不足以抑制小州的不公正政策或他们在参议院会议上的支

配力量，大州仍有一个合乎宪法的、确实可靠的手段，能随时用来达到他们的正当目的。众议院不能单独拒绝，但是能单独提出维持政府所需的拨款。简言之，他们掌握了国库，国库是一个强大有力的工具；我们看到，在不列颠的宪法史上，借助于这个工具，一个地位低下、处于襁褓之中的人民代议制逐渐扩大了它的活动范围和重要作用，就它自己的愿望而言，终于削弱了政府其他部门的一切过大的特权。事实上，这种掌握国库的权力可以被认为是最完善和有效的武器，任何宪法利用这种武器，就能把人民的直接代表武装起来，纠正一切偏差，实行一切正当有益的措施。

但是众议院会不会和参议院一样关心维持政府的正当功能，他们会不会因此不愿冒险把政府的存在或名誉寄托在参议院的软弱上？或者，如果在两院之间冒险进行这种坚定的考验，这一院会不会和另一院一样，首先作出让步呢？这些问题对这样的人是不会产生困难的——他们想的是在一切情况下，执掌权力的人数越少，其职位越是永久和显著，他们个人对同政府有关的任何事情的关注也一定最强烈。那些在其他国家看来代表他们本国尊严的人们，对于公共的威胁或公务方面的可耻停滞的各种前景，都是特别敏感的。无论何时使用货币法案这种手段，我们都把英国下院对政府其他部门的经常胜利归于那些原因。后一方面的绝对固执，虽然必然会引起全国各部门的普遍混乱，但是它既没有使人担忧，也没有如此经历。联邦参议院或总统所能显示的最大程度的坚定性，决不会超过将由宪法和爱国原则支持他们进行的反抗。

这次对众议院宪法的评论，我略去了经济情况，这一情况在目前事态下，对减少众议员暂定人数可能起些作用，而把这种情况置之不顾，可能成为反对宪法的丰富论题，同已经提出的少量人数的建议是一样的。我还略去了关于在目前情况下可能发现聘用许多人民可能会选举的人参加联邦公务的困难的任何意见。然而必须让我在这个问题上补充一点我认为极其值得重视的意见。那就是所有立法会议，组成的人数越多，实际上指导会议进行的人就越少。首先，一个议会无论由什么人组成，其人数越多，众所周知的是，感情就越是胜于理智。其次，人数越多，知识肤浅、能力薄弱的成员所占比例就越大。这时，少数人的雄辩和演说正好对这类人起到众所周知的有力作用。在古代共和国里，全体人民亲自集会，那里通常可看到一个演说家或一个手腕高明的政治家左右一切，好像独掌大权一样。根据同一原理，代表性的议会人数越多，它就越是具有人民集体集会中特有的那种优柔寡断。无知将成为诡诈的弄愚者，情感也将成为诡辩和雄辩的奴隶。人民的错误莫大于作出这样的假定：通过把自己的议员增加到超出一定限度，来加强对少数人统治的防备。经验永远会告诫他们，正好相反，为了安全、当地情况和对整个社会的普遍同情等目的而达到足够人数以后，每增加他们的议员就会阻碍他们自己的目的。政府的外貌可能变得更加民主，但是使它得以活动的精神将是更多的寡头政治。机器会扩大，但是指导其运转的原动力却将更少，而且往往更加奥妙。

与反对众议员人数的意见有关，可以在这里适当注意的是，提议什么人数可以胜任立法事务。据说应该需要多数以上的人作为法定人数；在特殊情况下，如果不是在一切情况下，需要多数以上的法定人数来作出决议。不能否认，从这样的一个预防办法中可以得到某些好处。对于某些特殊利益来说，这可能是一种额外的防护体，对于一般的轻率的片面措施来说，这是另一重障碍。但是所有这些理由的重要性都被相反方面的不便所超过。在正义或公益可能要求通过新法律或采取积极措施的一切情况下，自由政府的基本原则会被废弃。统治的不再是多数人；权力会转交给少数人。如果把防御特权限于特殊情况，有利害关系的少数人就会乘机避免为全体福利作出正当的牺牲，或者在危急关头强求不合理的特殊好处。最后，这一情况会有助于有害分裂行为；即使在只需要一种多数的州里也出现过这种行为；这一行为破坏秩序和正常管理的一切原则；这种行为比以前在我们中间出现过的任何其他行为都更加直接地导致公众的骚乱和民主政府的毁灭。

原载1788年2月22日，星期五，《纽约邮报》

第五十九篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

问题的自然次序引导我们在这里研究授权全国立法机关作为最后手段规定选举自己议员的宪法条款。

这个条款的措词是：“关于选举参议员和众议员的日期、地点，和方式，均由各州议会规定；但除选举参议员的地点外，国会得随时根据法律制定或改变此种规定。”⁽⁴⁴⁾ 这个条款不仅曾被全面指责宪法的人所攻击，而且也被程度较小和比较温和的反对者所责难；一位自称赞成宪法任何其他部分的先生认为，这个条款是个例外。

然而，如果全部宪法中有任何条款比这一条更值得充分地为之辩护，那么我是大错特错了。其正确性所根据的是这样一个明明白白的主张：每个政府应该具有维持其存在的手段。每个公正的理论家初看起来是会赞成在制宪会议的工作中遵守这条原则的，而不会赞成下述各种违反这条原则的情形：那种违反似乎并非由于必须把某些特殊成分加到工作中去，而那些成分是与严格遵守这一原则相矛盾的。即使在这种情况下，虽然他可能勉强同意此种必要性，然而他不会不认为脱离这样一种基本原则是这个制度的一个缺陷，并且对此表示遗憾。它可能证明是未来软弱无能以及可能出现的混乱状态的根源。

决不会有人提出：能够制定一项选举法，并把它列入宪法，它可以经常应用于国家情况的各种可能变化；因此不能否认，自由处理选举的权力应当在某些地方存在。我认为，我立刻可以承认，这种权力只能用三种方法来作合理的变更和处理：要么必须把它全部交给国家立法机关，要么完全交给州议会，或者首先交给州议会，最后交给全国议会。制宪会议有理由赞成最后一种方法。他们把联邦政府的选举规章首先提交地方政府。这种做法，在寻常情况下以及在不适当的意见并不盛行时，是比较方便和比较令人满意的；但是他们给国家权威保留了一种干预权，在特别情况可能使得干预对其安全成为必要时，就可进行干预。

州议会掌管规定选举全国政府的全权时，会使联邦的存在完全由州议会支配，再没有比这一点更清楚的了。州议会挑选管理联邦事务的人员的准备工作置之不顾，就能随时取消联邦。说这种疏忽或懈怠不致发生，是没有什么意义的。这种事情在宪法上是可能的，而没有同样可能的危险，就是一个无可辩驳的异议。至今还没有招致危险的任何令人满意的理由。决不能把不正常的嫉妒的胡乱猜测夸大为具有这种性质。如果我们愿意猜想滥用权力的情形，推测州政府方面的滥用情形和推测全国政府方面的滥用情形会同样公平。由于把联邦本身的存在交给它自己照料，要比转交给任何他人照料更加合情合理，因此如果在这一方面或另一方面有滥用权力的危险的话，那么比较合理的是，在自然地授予权力之处有此危险，而不是在不自然地授予权力之处。

假定在宪法中列入一个条款，授权合众国管理各州的选举，会有任何人不去立即对它进行指责，说它是不正当的变换权力，和破坏州政府的预谋手段么？在这种情况下，违反原则是无须说明的；对于一个不怀偏见的评论者来说，使全国政府的存在在类似的方面受制于州政府的方案，也是显而易见的。对这个问题的公正看法，不能不造成这样的信念：各个政府为了维护自己应该尽可能依靠自己。

可以用这样的说法来反对这种见解：国家参议院的组织会充分包含已经提出的那种可能来自州议会管理联邦选举的专有权的危险。可以这样说，州议会通过拒绝任命参议员，就可以随时给联邦以致命打击。由此可以推论说：由于就这样使联邦的存在在如此重要的方面依靠各州议会，所以考虑在特殊情况下，把此项权力委托给州议会是不会有异议的。还可以补充说，各州在全国议会里保持自己代表的利益，会成为防止滥用这种委托的充分保证。

这个议论虽然貌似有理，然而经不起推敲。的确，州议会不去任命参议员，就能破坏全国政府。但是由此不能推定说，因为州议会在某种情况下有权这样做，它们在其他情况下也应该有权这样做。在许多情况下，这样一种权力为了把他们接受的东西纳入这个制度，其有害倾向要更加具有决定性作用，可是并不存在任何和必须规定制宪会议在组织参议院方面指导作用的那种同样无可辩驳的动机。就那个组织方法会使联邦受到来自州议会的可能损害来说，这

是一个弊病；但是除非完全排除各州以其政治资格参加全国政府组织，这种弊病就不能避免。假如已经这样做了，无疑就会被解释为完全放弃联邦的原则，并且一定会使州政府失去它们将在这一条款下享有的绝对保护。但是在这种情况下为了达到一种必要的利益或更大的好处而甘受不便，无论多么聪明，也不能从中得出在没有必要或更大好处的情况下，赞成积累弊病的结论。

还可以很容易地看出，全国政府在州议会选举州众议员的权力方面所冒的危险，要比在州议会任命州参议员的权力方面所冒的危险大得多。参议员的任期为六年；要有一种轮换办法：每两年定出三分之一的参议员的议席并加以补充；没有一个州有权选出两名以上的参议员；参议院的法定人数是十六名议员。这些情况的共同结果将是：少数州暂时联合起来中止参议员的任命，既不能取消这一机构的存在，也不能损害这个机构的活动；我们完全不用担心各州会全面和永久地联合起来。最初可能出自少数州议会领导人的奸计；最后是假定大部分人民中存在着一种根深蒂固的不满，这一情况也许根本不存在，或者很可能由于感到全国政府不能增进人民幸福——在后一种情况下、没有一个善良的公民会希望这种政府继续存在下去。

至于联邦众议院，打算每两年普选一次众议员。如果授予州议会管理这种选举的全权，每次选举期间就会在国家形势中造成微妙的危机，如果少数最重要州的领导人预谋阻止选举，就会造成联邦的瓦解。

我并不否认下面这种说法有一定程度的重要性：就是说，联邦议会代表各州的利益，是防止州议会滥用选举权力的保证。不过，凡是注意人民对公众幸福的兴趣和他们的地方统治者对他们公职的权力和影响的兴趣的明显区别的人，不会认为这种保证是充分的。美国人民可能热爱联邦政府，有时，当某几个州的统治者，被自然的权力争夺和个人高升的希望所刺激，并且得到那些州当中的每一个州的强大派别的支持时心情可能完全相反。多数人民和在议会里享有极大声望的人们之间这种情感上的差别，目前已由某些州在当前的问题上作出了例证。分成若干邦联的计划——这个计划总是会增加野心的机会，必然是州政府中所有认为薪金和提升重于公共福利的那些有势力人物的诱饵。由于掌握了管理全国政府选举大权这一有力武器，在诱惑往往最强烈的一些最大州里，少数几个这样的人纠合起来，只要抓住人民中某些偶然的不满（这也许是他们自己煽动起来的）的机会，停止选举联邦众议院的议员，就能把联邦断送掉。绝不能忘记，我国在一个有效政府下的坚强联合，可能是不止一个欧洲国家日益妒忌的对象；而颠覆我国的计划有时会出自国外强国的阴谋，而且往往受到某些强国的煽动和赞助。因此国家应该在任何情况下不可避免地只能交给这样一些人来保护：他们的处境必定会对忠实而仔细地履行委托一致产生一种直接兴趣。

普布利乌斯

原载1788年2月26日，星期二，《纽约邮报》

第六十篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

我们已经看到，对选举联邦政府的不受控制的权力是不能不冒风险地交给州议会的。现在让我们看看，在另一方面把管理选举的最后权利交给联邦，会有什么危险。不能借口说，这种权利会用来排除任何州的应有的代表资格。至少在这方面各州关心的是整体的安全。但是有人断言，此项权利可能这样地运用：把选举地点限于特定地区，并使一般公民不能参加选举，从而排斥别人，使一些注定获胜的阶级的人当选。在所有虚幻的推测中，这似乎是最为虚幻的了。一方面，没有一种合理的可能估计会使我们设想，一种如此强暴而特殊的处理所含有的那种倾向能够带进全国议会，另一方面，可以肯定地得出结论说：如果这样不适当的精神一旦带进全国议会，它就会以截然不同而明确得多的形式表现出来。

只从这一种想法就能很好地推断出此种企图是不可能的，这个想法是，其实施必然会造成人民群众在州政府率领和指导下的直接反抗。不难想象，在某种混乱的党争时期，就某个特殊阶级的公民而论，这种特有的自由权利可能遭到胜利的、占压倒多数人的侵犯；但是在一个处于这种情况的开明国家里，这样一种基本权利竟会受到政府有意损害广大人民群众利益的政策

的侵犯而不引起一场民间革命，那是完全不能想象和难以相信的。

除了这个总的意见外，还有许多性质更加明确的理由消除了对这问题的所有疑虑。组成全国政府的成分的不同，尤其是这些成分在政府各部门起作用的方式的不同，必然在任何局部的选举计划中成为意见一致的有力障碍。联邦各部分人民在财产状况、生性和风俗习惯等方面的不同，足以造成他们的议员对待社会上不同阶层和地位的重大差别。虽然在同一政府之下的密切交往，会有助于某些方面的逐渐同化，然而精神上 and 物质上的原因还会程度不同地长期助长这方面的不同倾向和喜好。但是在这个问题上看来影响最大的，将是政府各组成部分的不同构成方式。众议院直接由人民选举，参议院由州议会选举，总统由人民为此目的而选出的选举人选举，这样就没有什么可能会有一种共同利益把这些不同部分结合起来，偏袒任何一个阶级的选举人。

至于参议院，使该机构受制于全国政府的任何“时间和方式”的规定，都不可能影响指导选举参议员的精神。州议会的集体意义，决不会受到那种外来情况的影响；单是这个理由就应该使我们确信，所担忧的分别对待永远不会进行尝试。什么动机能促使参议院同意一个不包括它本身在内的选择权呢？或者说，如果这种选择权只与议会的一个部门有关而不扩大到另一部门，那么建立这种选择权又是为了什么？在这种情况下，一个部门的组成就会妨碍另一部门的组成。我们绝不能假定它会包括参议院的任命，除非我们能同时假定，各州议会能自愿合作。如果我们作出后一个假定，争论中的权力应该置于何处——交给州议会还是交给联邦——就无关紧要了。

但是在全国议会中这种反复无常的不公平的目的是什么呢？是否要在不同行业之间或不同种类的财产之间或不同程度的财产之间，有区别地推行这种不公平呢？是否会偏袒地产界、金融界、商人或工厂主？或者用宪法反对者的时髦话说，是否要促使“富裕和出身名门”的人高升，而把社会上所有其他的人排除在外并且予以贬低呢？

如果这种不公平的运用有利于那些与某一种行业或财产有关的人，我想立刻就会承认，地主和商人将争夺这种有利的东西。我毫不迟疑地肯定说，两者中任一个要在全国议会中占优势，要比其中某一个在所有地方议会中占优势的可能性少得多。结论是，担忧前者打算不适当地优待任何一方的行为，远不如对后者的担忧。

有几个州是在不同程度上务农和经商的。在大多数州里，即使不是所有的州里，农业占主导地位。然而在少数州里，商业几乎与农业势均力敌，而其中的大多数，商业有相当大的势力。任何一方相应占有优势，就会传播到全国的代表权问题上去；因为这比在一个州里有更多种类的利益集团和更加不同的比例，所以断然偏袒其中任何一方，要比偏袒单独一个州的代表更加不容易。

在居民主要务农的国家里，取得平等代表制的地方，总的来看，地主方面必然在政府中占

有优势。只要这个利益集团在大多数州议会中占优势，也必然会在全国参议院中保持相应的优越地位，这通常是大多数这种议会的可靠的模拟品。因此不能认为，为了商人的利益而牺牲地主的利益，将是联邦议会的这一机构所爱好的目标。因而把根据国家情况提出的一般意见特别应用到参议院时，我想到这样一点：州权力的忠实信徒，根据他们自己的原则，不会怀疑任何外界力量会使州议会背离自己的责任。但是，事实上至少在联邦众议院的最初组织中，同一情况必然有同样的结果，就是说这一部分和另一部分一样，对商人阶级不至于有什么不适当的偏袒。

或者说，无论如何为了支持那个异议，可能会问：在全国政府中难道没有相反偏袒的危险，而它不是要使政府竭力为地主阶级取得联邦政府的垄断权吗？由于这种偏袒的假定很少可能会使直接遭受损害者感到恐惧，对这个问题可以不必作出煞费苦心的答复。只要说明以下几点就够了：第一，由于在其他地方指出的原因，在联邦议会中这种明显偏袒占优势的可能性，要比在任何成员州的议会中小得多。第二，没有为优待地主阶级而违宪的诱因，因为这个阶级在事物的自然过程中享有它所期望的极大优势。第三，习惯于大规模调查研究公众幸福起因的人们，必然深信商业的用处、决不会赞同由于完全排除在管理中最熟悉商业利益的人们，而使商业蒙受重大损害。商业的重要性，仅以税收来看，必然要有效地防止它受到这样一种机构的敌视，它由于公众需要的迫切要求，经常要求对商业优待。

在讨论那种基于各种行业和财产的不同对待的可能性时，我宁愿力求简单扼要、因为就我所理解的反对方的意思来说，他们想的是另一种区别。他们打算使我们吃惊的优待对象，看来是那些他们用“富裕和出身名门”来形容的人们。这些人似乎要被捧上自己的其他同胞之上的可恨的卓越地位。然而，有一个时期他们的高升是代议制机构太小的必然结果；另一个时期，这是由于一般人民被剥夺行使自己选举代议机构的选举权的机会而造成的。

但是为了符合计划中优待的目的，根据什么原则对选举地点作出分别对待呢？他们所谓的“富裕和出身名门”的人“限于居住在某些州内的特殊地点”吗？他们是否由于某种不可思议的本能或预见，曾在各州内分别确定一个共同的居住地点吗？是否只能在城镇里见到他们呢？或者相反，他们是由于贪婪或机缘使他们自己或祖先走了运而分布于全国各地呢？如果后者属实（每个明智的人都知道是如此 [\(45\)](#)），那么，把选举地点限于某些特殊地区的政策会破坏其本身的目的，正如根据其他理由可以视为例外一样，这不是一清二楚的吗？事实是，没有办法保证富人理解的优待，除非为选举人或被选人规定财产资格。但是这并不是授予全国政府的那种权力的一部分。它的权力明确限于规定选举的时间、地点和方式。选举人或被选人的资格，正如在其他场合已经讲过的那样，是宪法中说明和规定的，议会不得更改。

然而，为了辩论起见，我们姑且承认，建议的方法可能会成功；同时，也应同样视为理所当然的是：责任感或担忧这一试验的危险可能引起的一切疑虑，在国家统治者的心目中完全得到克服；我仍旧认为，几乎不能妄想，他们能在没有足以压制多数人民群众反抗的军事力量的帮助下，实行这样一个计划。适应这一目的的军事力量之不可能存在，业已在这些论文的不同部分里加以探讨和说明；但是为了要最清楚地显示出所研究的反对意见之毫无价值，暂且承认这样的力量可能存在，并假定全国政府真正掌握此种力量。结论是什么呢？有侵犯公众主要权利的意向，又有满足那种意向的手段，能否假定受这种意向驱使的人，为了讨好那些有声望阶级的人而在伪造选举法这样荒谬的工作中自以为乐吗？难道他们不会提出一种更适合于直接提高他们自己的地位的做法吗？难道他们不愿大胆决定用一次果断的篡夺行动来使自己永远当权，反而信赖那些靠不住的办吗？而这类办法尽管伴有预防措施，但最终会使它们的创始人解职，蒙受耻辱和遭到毁灭。难道他们不怕知道自己权利、又坚持自己权利的公民，从各州极端遥远的地方聚集到选举地点，推翻他的专制统治者，并且用为遭到损害的人民尊严洗雪耻辱的人来代替吗？

普布利乌斯

原载1788年2月26日，星期二，《纽约邮报》

第六十一篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

制宪会议草案中有关选举的条款，其比较坦率的反对者，在辩驳的压力下，有时也会承认是适当的；但往往仍提出保留，要求有关条款应该附加一项声明，规定一切选举均应在选民所在的县里举行。据说，这对防止滥用权力是必要的。此种性质的声明，本来并无害处；就其可能解除疑虑而言，甚或不无可取之处。但是，此种声明，对于防止所担心的危险，其实并起不到什么更多的保障作用；而在公正有识之士看来，没有此项声明，也不是大会草案的什么严重缺点，更谈不上是什么不可克服的缺点。前此两文中就此问题所提出的各种论点，本应已足使一切不带偏见而又有鉴别力的人相信，即使民众自由竟然受到国家统治者的野心之害，至少当前探讨的这一权力机构对于造成这种牺牲也是不负罪责的。

如果一心只顾本人权益的人，肯把这种心思用在仔细研究各州的宪法，本来就会发现，大多数州的宪法中有关选举所允许的机动程度，比之在同一问题上建议允许国家政权所可以有的机动程度，也不见得更不值得忧虑和担心。在这方面，全面研讨一下各州宪法的情况，应该足以消除可能还会存留的任何不良印象。但是，全面研讨未免啰嗦琐碎；因此，将只举出笔者所在之州为例。纽约州宪法，除规定州议会的众议院议员应在各县选出外，并无有关选举地点的其他规定；州议会参议院议员，则规定在州内之各大区选出。现在全州分四个大区，每区所辖二至六县不等。由此可见，纽约州议会如果想要把选举限制在特定的地点，来破坏本州公民的选举权，实在同合众国采用类似的办法去破坏联邦公民的选举权，是一样轻而易举的。比如，设若指定阿尔巴尼作为该市所在县和大区中唯一的投票地点，该市居民难道不会成为应由该县和大区选出的参众两院议员的仅有的选举人么？难道可以设想，居住在阿尔巴尼、萨拉托加、坎布里奇等县中偏远乡区，以及蒙哥马利县各地的选民，竟然不惜跋涉前往阿尔巴尼市去投票选举本州参众两院议员，却不愿意聚集纽约市去参加遴选联邦众议院议员么？这个问题的现成答案就在于：尽管现行法律提供了一切便利，人们对于行使如此宝贵的合法权利，往往仍然表现出令人惊讶的淡漠态度。而且，即使尚无实际经验可言，我们还是可以不断断言：只要选举地点绕脚，则不论距离远近，是二十英里，还是二万英里，对于选民行为的影响都是一样。由此显而易见，对于联邦安排选举的权力的这一特定变更，如有任何反对意见，这些反对意见实质上也同样适用于本州宪法中所规定的类似权力的变更；因此，宽于此而严于彼是说不通的。若以其他各州多数的宪法作类似的比较，也会得出同样的结论。

如果有人说，各州宪法的缺点，并不成其为对草案中缺点加以宽容的借口，笔者的回答则是：既然前者从未被指责无视对自由的保障，而加之于后者的罪名显然也适用于前者，由此可以断言，这种责备并不是对真理的客观探讨所得出的有所依据的推论，其实只不过是成见的反对派吹毛求疵的花言巧语而已。有人也许竟然认为，对于州宪法不过是无意的疏忽，对于制宪会议草案则是难恕的污点，对这样一些人，说亦无益；也许至多可以要求这些人提出个实质性理由来，借以说明何以个别州的人民代表，比之合众国人民的代表，对于权力欲望，或其他不良动机，更加无动于衷？如果这些人提不出理由来，他们至少也应能向我们证明：有地方政府代表其反对意见的三百万人民，比之没有这一优越条件的二十万人民，何以其自由权利反而更加易于遭到破坏。关系到我们当前探讨的这个问题，他们更应说服我们：个别州里得势的帮派，不大可能为了保持其优势地位去偏袒选民中间某一特定阶级；而来自广大分散的地域，出于地方性条件、偏见、利益的不同而在各个方面都互有差别的十三个州的代表，却可以难免会受制于帮派风气。

至此，笔者的论点，尚只限于根据有关条款在理论上的适宜性，根据把这种权力他置的危险性，以及按草案规定予以安排的可靠性，表示了对有关条款的支持。需要进一步提到的是，这样规定还有从任何其他办法所得不到的正面好处。笔者这里指的是，联邦众议院选举在时间上一致这个条件。实践很可能将会表明，这种时间一致，对于民众利益是关系重大的，既可以成为防止帮派风气的保障，也可以成为整治帮派病患的良方。如果各州可以自行择定其选举时间，则选举时间就有可能分散在全年各月。当前，由于各地需要不同而规定的各州选举时间，从3月至11月，月月都有。这样时间分散的必然结果是，联邦众议院在任何时候都不可能全体解散或更新。如此，该院若为任何不正之风所左右，此风也就易于波及分批来到该院的新议员。部分成员逐渐添加，随即不断被同化，整体则可能仍然保持几乎不变。榜样的感染力，是

很少人能有足够的精神力量予以抗拒的。笔者倒以为，延长任期时间三倍，同时规定众议院应予全面解散，比之把任期减至三分之一，而其成员却处于逐渐不断改变的情况，可能对自由的威胁反而小些。

为了在参议院也实行定期轮换的设想，以及为了便于在每年确定的时期召集议会，参议员选举时间的一致性似乎也是同样必要的。

也许有人要问，然则何以宪法中不曾对时间加以确定呢？由于本州内对制宪会议草案最为积极反对的人，普遍地也都是对本州宪法同样积极赞赏的人，我们不妨以子之矛攻子之盾，反问一下：何以本州的宪法中未曾为了同样目的而确定一个时间呢？最恰当的回答只能是，这是可以安然委托给州议会斟酌决定的问题；而如果竟然指定了时间，实践可能会证明，这一时间并不见得比其他的时间更为适宜。同一答案也可以回敬对方。还可以进一步指出的是，既然逐步改组的所谓危险纯属揣测，也就不宜以此揣测作为依据，作为一个根本性问题加以规定，结果使得各州都不能为了方便而使本州政府与全国政府同时举行选举。

普布利乌斯

第六十二篇

（汉密尔顿或麦迪逊）

致纽约州人民：

既已探讨了众议院的组成，并且回答了看来值得一顾的各种反对意见，笔者现在可以转而探讨参议院的问题。

关于政体的这一组成部分，可以考究的问题有：第一，参议员的资格；第二，各州议会对待参议员的任命；第三，参议院中的平等代表权；第四，参议员人数及其任期；第五，参议院行使的权力。

第一，草案中所提参议员的资格，不同于众议员的资格，在于年龄更高和国籍更长的规定。参议员至少要年满三十岁；而众议员则要年满二十五。参议员必须入籍已满九年；对众议员则只要求入籍七年。这些区别之所以适当，乃是参议员的职责性质使然，因为，既然要求参议员更了解情况，其性格更加稳定，自然需要参议员达到最可能提供这些优越条件的年龄；同时，因为要求他们直接参与同外国的交涉，他们也就应该是完全断绝了由于在国外出生和受教育而产生的先入为主之见和习性。九年之期看来是恰如其分的中常之道，既不会完全排斥其德才应受公众信赖的入籍公民，也不致不加区别和操之过急地予以容纳，否则可能在国家机构中产生引进外来影响的渠道。

第二，对于由各州议会任命参议员的规定，同样也毋庸多加阐发。在有关参议院组成的各种方案中，制宪会议草案中的规定，大概最为符合舆论的要求。其优点是双重的，这种任命方式既是有选择的，同时也使各州政府在组织联邦政府过程中具有一定的作用，因而必然保障各州政府的权威，而且可以成为两个体制间的适当桥梁。

第三，参议院中的平等代表权，显然是大小不同的各州间对立主张相互妥协的结果，因而也是无需详加讨论的问题。如果在由一个完整的民族组成的国家之中，各个地区应在政权中保持按比例的 代表权；如果在独立的主权国家之间为了某一单一目的而组成的联盟之中，各方在共同的委员会中都应有平等的 代表权，而不管各国的大小；如果以上都是正确的，则在具有民族的和联盟的双重性质的复合型共和国之中，政权应该建筑在按比例的和平等的代表权这两个原则参半的基础上，这样做看来也就并非没有一定的道理。但是，所有各方都会承认，我们的宪法并不是什么抽象理论的产物，而是“我们政治形势特点所不可或缺的互相尊重礼让、友好敦睦精神”的产物，既然如此，从理论上去考察这部宪法的任何部分，也就是多余无用的。一个具有足够权力以实现其目标的共同政权，这是美国舆论的要求，更是美国政治形势的需要。建筑在更屈从于大州意志的原则基础上的政权，不大可能为小州所接受。所以，可供大州选择的方案，只有草案中设想的政权形式，或者是更加令人难以接受的某种政权形式。在二者必取其之一的情况下，明智的作法只有两害取其轻；与其无望地眷恋于或许可能占到的便宜，还不如考虑可能少吃些亏的有利结果。

根据上述精神，不难看到，各州享有平等的表决权，既是宪法对仍由各州保留的部分主权的认可，也是维护这一部分主权的手段。平等的代表权，大州也不应比小州更难接受；因为，把各州不恰当地统一成为一个单一型的共和国，大州也是同样极力不惜采取一切办法去防止的。

参议院组织上的这一特点，还有另一好处，因为它必然构成防止不恰当立法行为的进一步障碍。按照这样的安排，不首先征得大多数人民的同意，并且随后取得大多数州的同意，什么法律和决议都是通不过的。必须承认，对于立法程序的这种复杂的牵制，除了其有利的一面之外，在某些情况下，也可能是有害的；而且，只有在有别于大州权益的小州间共同权益受到特别的威胁时，维护小州权益的这种牵制作用，才是合理的。但是，既然大州靠其资源财力，总能够挫败小州没有道理的滥用这一手段；而且，由于我们的政权最可能发生的弊病是立法过多和过于随随便便，因此，宪法的这一部分，在今后的实践中，比在当前探讨时许多人看来，不是不可能更为适宜的。

第四，下面接着探讨参议员人数和任期。为了对这两点作出正确的判断，似乎应该研究一下所以需要成立参议院的目的；而为了明确这些目的，又似乎有必要论述一下，一个共和国如

果无此机构定将遇到的种种不便之处。

甲、不幸的是，共和国政权，虽然比之其他形式的政权在这方面程度要轻一些，仍然可能使行使政权的人竟然忘记对于选民的责任，而不忠诚于选民的重托。基于这一观点，参议院，作为立法机关的第二分支，有别于其第一分支而又与之分享权力，一定会在一切情况下都能成为对于政权的一种值得赞赏的制约力量。由于僭越权力或背离职守的阴谋，需经两个不同机构的同意才能实现；而单一的机构则容易为野心所左右或为贿赂所腐蚀，这样就加倍地保障了人民的利益。这一防患于未然的措施，其所依据的原则是十分明确的，也是为合众国各州十分了解的，因此毋庸赘述。笔者谨只指出，由于两个机构的特点越是不一样，就越是难以勾结起来为害，因此，在能够保证对一切正当措施进行相应协调的情况下，在符合共和政体的真正原则的基础上，使这两个机构在一切方面都有所不同，这样做必定是恰当的。

乙、一切一院制而人数众多的议会，都容易为突发的强烈感情冲动所左右，或者受帮派头子所操纵，而通过过分的和有害的决议；这也足以说明设置参议院的必要性。这一类的实例，不论是在合众国内的实践中，或者是在其他国家的历史中，都是数不胜数的。然而，无人反驳的主张是无需论证的；需要指出的只是，旨在纠正这种弊病的机构，本身应该免除此种弊病，因此其人数应该较少。而且，这个机构也应该更稳定一些，因而其行使权力的期限，也就应该是相当长的。

丙、另外一个毛病，往往对于立法的目的和原则缺乏适当的了解；这也是参议院可以纠正的。大多数召自从事私人职业的人中，任期又短，而在任职期间又没有持久的动机，可以促其研究法律、专业、国家的全面利害，这样一群人凑在一起，如果听其所之，实在很难在执行其立法职责中不犯各种严重的错误。可以极有根据地断言，美国当前的困难，其相当一部分应当归咎于我们各届政府的失算，而应对此种失算负责的大多数人，并非存心不良，而是头脑不灵。在我们浩繁的法典中，充斥着法律的订立和废除，又是解释，又是修正，真是有失体统，这一切难道实际上不都是智力缺欠的表现么？难道实际上不都是这一届议会对上一届议会的弹劾么？难道实际上不都是在劝告我国人民，去认识一个组织完善的参议院可以有所助益之可贵么？

一个好的政府应该做到两点：一，信守政权的宗旨，亦即人民的幸福；二，了解实现其宗旨之最佳途径。有些政府在两方面均付缺如；多数政府则在前一点有所欠缺。笔者可以并无疑忌地指出，美国各届政府的问题在于太不重视后一点。联邦宪法现在避免了这一错误；而且值得特别注意的是，宪法在对后一点的安排中，其方式恰也对于前一点增进了保障。

丁、民意机构由于其成员不断更迭而产生的不稳定性，不论怎样加以限制，都以最强烈的方式表明，政权中设置某一稳定机构实在是必要的。各州中每次新的选举，都要改变议员的半数。人员变动，必然引起意见的改变；而意见改变，又必然引起措施的改变。然而，即使是好的措施，如果不断改变，也是极不明智，极难实现的。私人生活中如是，国家事务中更加如是，而且关系更加重大。

变化不定的政府，其恶果实在是罄竹难书的。笔者只拟略提几点，而此数点，又无不是其他无数恶果之根源。

首先，政府人事多变，会失去其他国家的尊重和信任，失去同民族荣誉相联系的一切好处。个人如果计划多变，或者处理事务竟无计划，一切明智之士马上就会指出，此人愚昧荒唐、反复无常，必然不久就要自食其果。朋友或肯有所怜惜，却不会有人愿与共事，而利用其短趁机谋利的，则必大有人在。国之于国，无异于人之于人；即有差别，必更可叹，因为国家尚不似个人，既少仁爱之心，自然在乘人之危上更无克制。一切国家，如果不善于处理其国事，表现出缺乏坚定性；而其邻国则明于理事、政策一贯；其与邻国交往，必然事事吃亏。至于美国，从中可以汲取的教益，不幸正在于其本国情势。美国从来受不到友邻的尊重，却总逃不脱敌国的愚弄；美国人事多变，政务失措，则给一切有利可图的国家以可乘之机。

政策多变，在国内造成的后果，其灾难性更大。享有自由的好处本身也受到荼毒。法律之多连篇累牍，谁能卒读？加之矛盾百出，读亦何益？而且朝令夕改，隔夜即不知何所适从；如此法律，虽由民选代表所定，予民何益？法律原是行为的准则，如果人皆不知，又复动辄更订，怎样遵之以为准则呢？

公务多变，有利于精明大胆而又富有的少数人，却不利于勤勤恳恳但不了解情况的人民群众，这种结果当然不合情理。一切新的规定，不论是涉及商情或者税收的，凡影响及于各种形式财产的价值，都会成为关注行情变动、善于估算后果的人加以谋利的机会；这些人不劳而获，占据了大多数同胞辛勤劳动的成果。情势如此，说法律是为少数人，而不是为多数人制定

的，也是有一定道理的。

从另一观点考察，不稳定的政府也会造成巨大的损害。对公众机关缺乏信任，使人不敢贸然从事有益的事业，因为事业的成败利害，往往取决于现行安排是否持久。如果个人的筹划还未及执行就有可能被判为非法，有何老于此道的商人肯把财富投入新的行业呢？如果由于政府反复无常，个人预先付出劳动或资本，难免反受其害，有何农场主或制造商肯把本钱下在号召生产的农工产品上呢？一言以蔽之，如无一套稳定的国家政策予以鼓励，任何改进或创新都是不能实现的。

然而，最可悲叹的还是，对于弊端百出、有负众望的政治体制，人民不由得离心离德。政府并无异于个人，凡不值得真正受人尊重的，也就受不到尊重；而没有一定的条理和稳定性，也就不值得真正受人尊重。

普布利乌斯

第六十三篇

(汉密尔顿或麦迪逊)

致纽约州人民：

说明参议院之所以有用，还因为第五个迫切需要，也就是需要一种应有的民族荣誉感。政府中如果没有一个精选而稳定的组成部分，其愚昧多变的政策会使外国失去其敬意，这一点并不仅仅是由于前述的各项理由；这样的国家机构也会不理解国际舆论，而理解国际舆论与否，不但对于获得别国尊重和信任是必要的，也是值得别国尊重和信任所亟需的。

注意别国对自己的评价是很重要的。其理由有二：其一是，姑不论某一具体计划或措施的得失，都应使别国把该项计划或措施能够看作是明智而体面的政策的结果，这一点从各方面看都是可取的。其二是，在举棋不定的情况下，特别是在国家机构为激烈情感或眼前得失所左右时，了解乃至设想一下外界的舆论，可能成为可以遵循的最佳指南，因为旁观者清。在外国面前缺乏民族荣誉感，难道不已使美国所失无算么？如果美国一切举措，均能事先在人类公平舆论面前考察一下其是否公正适宜，美国岂不会避免多少轻举妄动么？

然而，不论如何需要，显然，一个人多易变的机构是不可能具有充分的民族荣誉感的。民族荣誉感只能存在于人数很少的机构之内，这样每个个人才能为公共措施的是非承担合理责任；它也只能存在于长期受到群众信赖的代表机构之中，只有这样，每个成员的自尊心和影响力，才可以同集体的荣誉和福利合理地结合在一起。罗得岛州任期仅半年的议员，在研讨该州的若干苛细措施时，如果曾经有人根据外国，乃至其他各州，可能对于此类措施的看法而提出异议，这些议员大概是不会理睬的；可是，如果曾经有必要征得一个精选而稳定的机构的同意，这样一个机构，即使仅仅由于重视民族的荣誉，无疑也会设法防止罗得岛州被错误领导的人民目前所陷进的灾难的。

作为第六个 缺陷，笔者还要提出政府对人民应负责任的问题；这种责任本来起源于选举，但恰因选举过于频繁，却反而因之缺如。这一提法也许看来不仅新颖，而且自相矛盾。其实，只要加以说明，大家就一定会承认，这种提法是难以否定的，而且也是很重要的。

负责任，如果要求得合理，必须限于负责一方权力所及的事务上；而要做到有效的负责，又必须关系到此种权力的行使上，这样选民才能对之形成及时而恰如其分的判断。政府的事务，大致可以分为两大类：一类取决于合理实施而马上见效的单项措施；另一类则取决于慎加选择而密切联系的一系列措施，其实施过程是逐步的，甚或是难以监察的。后一类事务，对于任一国家的集体持久福利之重要性，是无需说明的。然而，由此可以明显看出，一个民选代表机构，如果任期甚短，则只能在关系普遍福利的那一系列措施中提供一两个环节，因之也就不应对其最终结果负责；正如一名管家或者一家佃户，受雇或承租一年，当然不能合理地要求他们对于至少需要五六年才能完成的工作负责。另一方面，有些事物发展，原因复杂，历时数载，而各届代表机构则每年改选，其各自应负多少责任，人民实在无从估量。即使是选民可以看得到的、个别实施并马上见效的单项行为，要确定一个人数众多的机构中各个成员个人应负的责任，也是十分困难的。

对此缺陷，对症下药，必须在立法部门中增设一个机构，其任期要相当长久，以应付需要持续关注、采取一系列措施才能加以处理的事务，唯其如此，也才能对于此类事务合理并有效地承担责任。

许多情况都说明，一个组织完善的参议院是必要的；以上笔者仅就其与人民代表有关的方面论述了这些情况。笔者目前函诉的人民，既然不受偏见所蒙蔽，不为奉承所败坏，笔者可以无所顾忌地进而指出，这样一个组织，对于防止人民自己由于一时的谬误而举措失当，有时也是必要的。由于群众通常冷静而审慎的见解，在一切形式的政体之下，均应最终压倒统治者的意志，并在一切自由政体之下，实际必然会最终压倒统治者的意志；因此，在处理公共事务的某些个别时刻，或为某种不正当情感及不法利益所左右，或为某些私心太重的人狡诈歪曲所哄骗，人民也可能一时主张采取一些措施，而事后则极为悔恨并予以谴责的。在这种关键时刻，如果竟有由某些公民组成的一个稳健可敬的机构加以干预，防患于未然，以免人民自作自受，以便理智、正义、真理得以重新掌握民心，岂不十分有益么？如果雅典人竟有先见之明，在其政府体制中订有防止自己为情感所左右的办法，岂不会避免多次严重的烦恼么？今日下令鸩死

某些公民，明日又为他们立像表功，这样玷污人民自由的难逃耻辱，岂非原可避免的么？

有人可能会说，散处广大区域的人民，不可能像聚居于狭窄地方的居民一样，那么容易受强烈情感所感染，那么容易群起而推行不义的措施。笔者当然决不否认这一特别重要的区别。相反，笔者在前此所撰的一文中，就曾极力说明，这恰好是建议组成联邦共和国的主要理由之一。然而，有此有利之处，并不应排除使用辅助性的预防手段。相反，我们还可以指出，这种地广人稀的条件，虽然可使美国人民免遭小国常有的忧患，但如被某些私心太重的人勾结起来进行狡诈歪曲所哄骗，却有可能陷于一时难以摆脱的麻烦。

回顾历史，一切存在长久的共和国体中，莫不有其参议院组织，这在当前的考察中也绝非细枝末节。可以归之于此类共和国的，实在只有斯巴达、罗马和迦太基三国。在前两国中，都有终身任职的参议院。迦太基之参议院组织，虽然不甚了了，但从旁证推断，大致无异于斯巴达与罗马。至少可以肯定的是，迦太基的参议院确实具有某种条件，使之在人心多变中起过中流砥柱的作用；而且该参议院中还设有其更精干的委员会，任职终身，空缺自补。这些先例，因与国情未合，美国自难效法，然而，比之其他古代共和政体之国祚短促、骚乱不已，实亦颇有教益，足兹证明，设立某种自由与稳定兼备的组织之必要性。笔者当然了解，美国之有异于古今其他民主政体的种种情况，因之进行由此及彼之类推，必须极其审慎。但是，对此予以适当考虑之后，笔者仍然认为，既然类似之处甚多，这些先例绝非不值我们一顾。如前所述，只能由参议院组织予以补救之缺陷，在由人民选举产生的人数众多的议会中，乃至在人民群众本身中，许多是共皆有之的。另有些缺陷则为前者所特有，也需由参议院组织予以控制。人民绝不可能有意背离其自身权益，然其代表则有可能背叛之；如果全部立法权力尽皆委托给单一的代表机构，比之要求一切公众立法均需分别由不同之机构所认可，其危险显然是更大的。

美国之所以有异于其他共和政体者，其最可使恃之处，乃在于代议制的原则；这一原则是美国据以行动的枢纽，而据说却为其他共和政体，至少是古代的共和政体所不知的。笔者此前所撰各文中，均曾在推理中运用这一差异，足见笔者既未否定此项差异之存在，亦未低估其重要性。因此，笔者可以不必有所顾忌地指出，所谓古代政体对于代议制问题毫无所知的说法，竟然达到一般渲染的程度，严格地讲并不确切。当然，此处专予论述，显然不当；笔者将只提出人所共知的少数事实，以为佐证。

在大多数希腊的纯粹民主政体中，不少行政职能，并不由人民直接行使，而由民选的、在行政方面代表人民的官吏予以行使。

在梭伦变法之前，雅典由九名执政官治理，执政官每年由全民选举产生。执政官代行权力之多寡，似乎已难考证。在这一时期之后，每年由人民选举产生的人员，先是四百名，后来增至六百名；这些人员部分地也在立法方面代表人民，因为他们不仅在立法职能上同人民相互联系，而且独享向人民提出立法议案的权利。迦太基的参议院，虽然其具体权力以及任期已不可知，但也似乎是由人民投票选举产生的。类似的情况，在古代民主政体中，如非全部，但在其大部中，依稀可见。

最后，斯巴达有五名执政官，罗马则有护民官；这两者人数诚然不多，但每年均由全体人民选举产生，而且被当作人民的代表，几乎享有全权的地位。克里特的科斯基，也是每年由人民选举产生的；有些论者认为，科斯基系与斯巴达的执政官以及罗马的护民官相类似的组织，其不同之处仅在于，选举这一代表机构时，投票权只限于部分人民。

虽然还可以举出其他许多事实，但仅此数点已足清楚说明：古代的人既非不了解代议制原则，也未在其政治制度中对此原则全然忽视。古代政治制度与美国政府的真正区别，在于美国政府中完全排除作为集体身份存在的人民，而并不在于古代政治制度中完全排除人民的某些代表。然而，必须承认，这样的区别其实正好说明合众国的一个极大优越性。但是，为了保证这一优越性得以充分发挥，我们必须注意使它同另外一个优越性分离开来，这另外一个优越性指的是辽阔的领土。因为，不可能设想，在古希腊民主国家的狭窄局限下，任何形式的代议制政府竟能得到成功。

以上论点是以推理为依据，有实例可证明，而且也是我们自己经验证实了的；然而，为了回答这些论点，急于反对宪法的人或者还会不惜于重复老调，说什么并非由人民直接任命、任期又达六年的参议院，必然会逐渐在政府中取得一种突出的地位，从而有把政府最后演变成专制寡头政体的危险。

对于这种泛泛的回答，也只需泛泛的反驳；滥用自由与滥用权力一样，都可能危及自由；前者实例之多也并不亚于后者；而在合众国，前者显然要比后者更值得担心。但是，我们还是可以提出更为具体的反驳。

为了把政府演变成一种专制寡头政体，参议院显然必须首先自己腐化，接着还要腐化各州的议会，腐化众议院，最后还得普遍腐化人民。显然，参议院如不首先腐化，就不可能企图建立专制统治。如不首先腐化各州议会，参议院也就不可能实现这一企图，因为定期轮换其成员必然会更新整个机构。如不同样也腐化众议院，作为在政府中并存而又平等的众议院不可避免地会挫败这一企图；而如不腐化人民本身，新议员的接替必将使一切恢复其原有秩序。难道有人可能当真相信，拟议中的参议院竟能在人类能力所及的范畴之内，以任何可能的方式，克服这一切障碍，达到它那无法无天的野心目的么？

如果我们的理智使我们能够排除这种疑虑，我们的经验也会使我们得出同样的结论。马里兰州的宪法向我们提供最为切合的实例。该州的参议院，正如联邦参议院一样，是由人民间接选举产生的，其任期也仅比联邦参议院稍短一年。它还具有一个值得令人注意的特点，即有权在其任期之内自行补缺，而同时它又不似联邦议院受到后者那种轮替的影响。还有一些其他次要的特点，会使前者遭到貌似有理的反对，对于后者却不能成立。由此可见，如果联邦参议院确实包含有被人鼓噪宣传的那种危害，那么马里兰州宪法应该早已暴露出类似危害的某些征象，但迄今尚无此种征象。相反，与反对联邦宪法相应章节的人同属一类的人，虽然开初曾极力反对该州宪法有关章节，却已通过其实施的进程逐步消除了疑虑；而且，正由于有关章节的有效实施，马里兰州的宪法正在日益获得联邦其他各州州宪所无与伦比的盛誉。

但是，足以彻底消除此种疑虑的莫过于英国的先例。英国上议院，不是选举产生的，并无六年任期，也并非不局限于某些特定的家族出身和财富大小，而是全由豪富贵族组成的世袭议会。其下议员，不是由全体人民选举产生的，任期不是两年而是七年，并且在很大的程度上是由人民中很小的少数选举产生的。无疑，在英国早应看到人们担心会在将来出现于合众国的那种贵族篡权和专制的充分表演。然而，对于反对联邦论者不幸的是，英国历史表明，这一世袭的议会竟不能抵抗众议院不断侵权而自保；而且，一旦其失去英王的支持，即早已实际为人民议院之力量所压倒。

就古代史在此问题上可以对我们有所教益而言，其各种先例恰好也支持我们使用的推理。在斯巴达，由人民每年选举产生的代表——五执政官，竟非终身任职之参议院所能匹敌，而不断扩大其权威，终至集一切权力于其股掌之中。众所周知，罗马的护民官，作为人民代表，亦在其几乎所有对抗中压倒终身任职的参议院，终至对之取得最后的完全胜利。尤可惊叹的是，罗马护民官即在其增至十人时仍需全体一致方可采取行动。由此证明，自由政府的民选机构，因有人民为其后盾，必然具有不可抗拒的力量。此外还可辅以迦太基之先例；根据波里比乌斯的证词，迦太基的参议院非但未能集一切权力于其组织，反而在第二次普尼战争开始时，几乎将其原有权力丧失殆尽。

上引事实足兹证明：联邦参议院决不可能通过逐渐篡夺而转变成为一个独行其是的寡头机构；不仅如此，我们还有理由相信：即使由于人之预见所防不胜防的原因，此种演变竟致发生，有人民为其后盾的众议院亦必能随时恢复宪法的原有形式及其原则。与人民直接选举的代表力量相较，参议院仅只维持其宪法授予的权威亦无可能，除非该院能以其明智的政策，对公益的关心，争取与众议院分享全体人民的爱戴和拥护。

普布利乌斯

原载1788年3月7日，星期五，《纽约邮报》

第六十四篇

(杰 伊)

致纽约州人民：

某些具体的人的敌人，以及某些具体措施的反对派，往往都不把自己的责难只限于该当受到责备的地方；这种看法虽然并不新鲜，却是很有道理的。有些人全盘否定拟议中的宪法，甚至对于其中最无可非议的条款也以严峻的态度对待；对这些人如果不以上述看法衡量，那就难以说明他们这种行为的动机何在。

第二节授权总统，“根据参议院之意见并取得其同意，有权缔结条约，唯需有该院出席议员三分之二之赞同。”

缔约权是很重要的权力，尤其是涉及宣战、媾和，以及贸易；此项权力之委托；只有采取一定手续并考虑到预防性规定，才能绝对保证此项权力得以由最为符合条件的人，以最为符合公益的方式加以执行。制宪会议看来已注意到上述两点；会议已经规定总统应由人民专门为此目的而指定的精选的选举人机构选出；会议还已指定由各州议会任命参议员。在类似的情况下，此种方式在极大的程度上具有由人民以集体身份进行选举的好处；而以党派热情为基础的活动，则常利用警惕性低或利益心重者的因循苟安、愚昧无知、个人愿望与忧患，通过选举人一小部分的投票去决定公职人选。

由于选举总统的精选机构以及任命参议员的各州议会，一般将由最为开明可敬的公民组成，因此可以有理由设想，他们只会物色并选出德才最为出众、人民可予信赖的人。宪法对于达到这一目的给予了特别的关注。宪法规定：第一个机构的组成人员不得小于三十五岁，第二个机构的组成人员不得小于三十岁，这样选举人就可以限制在人民有时间加以判断的人，而不至于为那种表面上的才气横溢和口头上的爱国心切所欺骗，这种外表犹如瞬息即逝的流星，不仅使人眼花缭乱，还有时使人迷失方向。如果明主之下必有贤臣的说法是确有根据的，那么，由于精选的选举人机构比君主更能掌握广泛和准确地了解人及其品格的方法，该机构在确定人选上必然至少与明主同样审慎和善于鉴别。由此自然可以推论，这样选出的总统以及参议员，必然属于那种在各州间关系上和与外国关系上都最能了解民族利益的人，他们亦最能促进民族利益，而其直声则招人信赖，也足兹信赖。缔约权委托是辈自可放心。

经营企业绝对需要秩序，对此虽然大家都知道而且承认，但在处理国家事务中有秩序的高度重要性则尚未为群众所充分体会。希望把缔约权委托给一个其成员经常迅速多变的民主议会的人们，似乎忘记这样的机构必然难以实现如此伟大的目标；这些目标需要根据不同情况、相互联系地不断加以研究，而其处置尚需才能出众的人，根据准确了解的情况，并常需有充分的时间方能予以协调和运用。因此，制宪会议曾明智地规定，缔约权不仅应委托给能干诚实的人，而且这些人任职应有充分时间去全面了解国家的利害，并建立处理这种利害关系的相应制度。规定的任期将使他们有机会极大地扩大政治见闻，并积累经验更好地为国效劳。制宪会议同样慎重地规定经常改选参议员的方法，以防不时地把这些重大事务全然委托给新人的情况；使原参议员中相当一部分留任，将可保持稳定和秩序，以及官方见解的始终一贯。

有少数人不承认贸易和航运事务应由一种慎重制定并坚持执行的制度予以协调；而且我们订立的条约和制定的法律都应符合并促进这一制度。认真维持这种协调一致是关系重大的；而肯定这一立场的人都会看到并且同意由参议院对于条约和法律给以必要的认可恰好提供了这种协调一致。

不论谈判什么性质的条约，很少不需要在某一阶段保持完全的秘密和进行急速的处理。在有些情况下，如能使掌握情报的人不必顾虑会被暴露，往往由此可以取得极其有用的情报。不论提供情报是由于有利可图还是出于友善动机，这种顾虑总会存在；无疑，其中许多人只肯信赖总统为之保密，却不肯信赖参议院，更不肯信任人数庞大的众议院。所以，制宪会议对于缔约权的安排是很得当的，一方面总统在缔结条约时必须听取参议院的意见并取得参议院的同意，另一方面总统却能根据需要审慎处理其情报来源问题。

留心体察的人都能看到人间事务自有其趋势潮流；而不论其行时的久暂，势头的强弱，方向的不同，绝难有两次潮流在形式和程度上完全一样。主持国家事务者必须辨识趋势潮流并善

于加以利用；而老于此道者都知道，在常常出现的一些场合之下，区区数日，乃至几个小时，往往都是难能可贵的。某一战役的失败，某国君主的去世，某个大臣的去职，或其他足以变更事务当前态势的情况，都可能使最有利于我的趋势潮流转而与我们愿望完全背道而驰。在内阁中，如同在战场上一样，战机一瞬即逝，必须及时把握，而指挥者应有自由运用的职能。由于保密不严紧和处事不及时，我们过去多次严重受挫；因此，宪法对此应该注意防止，否则就会成为其无法辩解的缺陷。通常在谈判中最需要严格保密和及时处理的事务，往往从全国观点看是并不重要的但却是有有助于促进谈判目标的准备性或辅助性措施。总统对此类措施的保密和及时处置应无困难；而如情况要求征求参议院的意见和同意，亦可随时召集之。由此可见，根据宪法的规定，我们关于缔结条约的谈判，一方面将可获得才识卓见、忠于其事和认真探讨的裨益，另一方面又可作到严格保密和及时处置。

但是，对于此种安排，亦如大多数其他安排，还不免发生故意制造和一再坚持的歧见。

有些人的不满，并不在于此种安排本身的错误或缺点，而是因为，既然条约一经缔结就具有法律的效力，条约只应由被委以立法权力的人员予以缔结。这些代表先生们似乎没有考虑到，法庭的判决以及州长依宪法规定所作的裁决，与立法部门通过的法律，对于一切有关个人具有同样的效力和约束。一切根据宪法的权力行为，不论出自行政或司法部门，如同出自立法部门一样，具有同等的法律效力和执行义务；所以，无论缔结条约之权何以名之，也无论条约一经缔结之后具有何种约束力，人民肯定最宜将此项权力委诸立法部门、行政部门和司法部门以外的机构。人民将立法权给予立法部门，绝不能因此就推而论定，人民也应将采取一切其他对公民有约束或影响之主权行为的权力，同样给予立法部门。

另外一些人，虽然对于宪法中拟议的缔结条约方式是满意的，却反对使条约成为国家的最高法律。他们积极主张，并且诡称相信，条约与众议院法案类似应可任意废除。此种想法似乎对我国是新颖独特的，但是，新的真理固常出现，新的谬误亦然。这些代表先生们最好设想一下，条约无非是交易的别称；而我们绝对找不到一个国家会肯同我们达成交易，如果交易对他方具有绝对的约束力，而对我方则只在我方认为适当时才能约束。立法者无疑可以修订或废除法律；而缔结条约者亦可变更或取消条约，这一点固然无可争议；然而，我们最好不要忘记，条约不是由一方而是由双方缔结的；所以，正如开始缔结时双方同意是不可或缺的，此后变更或取消亦须双方同意。因此，宪法草案绝未丝毫延伸应对条约所负之义务。按照宪法规定缔结的任何条约，与将来任何时候在任何形式之政府下缔结的条约具有完全相同的约束力，也完全一样超乎立法行为之有效适用范围之外。

共和国家维护本国权益的愿望无论如何有益，然如趋于过分，则对国家而言，亦如胆汁过盛之于身体，均会对于周围事物造成虚形假象，以致蒙蔽视听。由于这种原因又或引起某些人的忧惧疑虑，以为总统及参议院可能在并不平等考虑各州利益的情况下缔结条约。或有别人更怀疑是否三分之二的多数竟会压迫三分之一的少数，因而质问此多数议员能否对其行为负有充分的责任，如其行为腐化能否予以惩处，如其所缔结条约不利时如何予以废止等项问题。

由于各州在参议院中均有平等的代表权，而其代表又都是最有能力、最乐于促进其选民权益的人，因此，只要各州慎于选贤任能，并坚持其准时出席，则各州在参议院中亦必具有同等的影响。随着合众国逐步取得国家的形式和民族的性格，则其整体利益亦必日益成为大家关注之所在；实在只有软弱无能的政府，才会忘记整体利益的促进端赖其各个部分的权益能否增长。总统及参议院均无权缔结任何条约，如果其家族及财产竟不受社会其余部分所受的同样约束和影响；既然总统及参议院并无与国家利益有别的切身利益，则忽视国家利益对之亦必无利可图。

至于腐化问题，其实难以想象。如果有人以为总统及参议院中三分之二的多数竟至可能行为腐化，当系其命徒多蹇，遂至愤世而嫉俗，或则生性多疑，乃以小人之心而度君子。此种想法粗俗可鄙，令人难以想象。竟而不幸有之，则由此强加于我们的条约，亦如一切其他欺诈性契约，必将由国际间法律所否定而无效。

至于总统及参议院的责任感，难以设想如何再予加强。举凡可以影响人类思想的一切理由，诸如荣誉、誓言、声望、良心、爱国心以及家庭情感，均足以保证其忠于其事。总之，宪法既足以保证总统及参议院必然才智过人且又忠诚可靠，我们亦应相信彼等必能缔结客观条件许可下最有利之条约；而关于弹劾的条款，在慑于惩罚和羞辱的常情范围内，已足保证产生良好行为的动机。

原载1788年3月7日，星期五，《纽约邮报》

第六十五篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

制宪会议草案赋予参议院的其他权力，则属于另一范畴，包括在行政方面参与对人员的委任，和在司法方面承担审议弹劾案的法庭职能。既然委任事项由行政部门主办，有关条款最好在审议行政部门职能时再予讨论。因此，我们将只讨论参议院的司法职能并以此结束当前的议题。

在完全民选政府中建立审议弹劾案的完善法庭，虽甚需要，但绝非易事。其管辖范围属于担任公职人员失职所造成的犯罪，换言之，即对某种群众委托的滥用或背离。依其性质，最宜称之为政治性的，因为这种犯罪主要涉及对社会本身的直接损害。由于这一理由，对这类犯罪的起诉，难免煽起整个社会之激情，并大致按其与被告的友情或敌意而使社会分化成为不同的派别。在许多情况下，这种派别也就会与已经存在的派系联系起来，利用这一派系或那一派系原有的敌意、偏见、影响和利害；在这种情况下，最大的危险莫过于使其裁决屈服于派别间相对力量的大小，而不取决于有无罪责的证明。

关系所有从政人员政治声誉和政治生命如此深远的群众委托，其重要性和敏感性是不言自明的。在一个完全建筑在定期选举基础上的政府中，这种群众委托是否得当，其困难也是容易看到的；因为，在这样一种政治基础上，政府中最头面的人物往往极为可能就是人数最多或手段最为机诈的派系头子或其爪牙；由此，也就很难设想这些人会以不偏不倚的态度对待其行需要受审查的人。

看来，制宪会议认为参议院最适宜代行此项重要委托。对于此事之实质困难最能领悟的人，不会仓促否定这种意见，而会充分考虑这种意见据以产生的论据。

也许有人要问，这种体制的真正精神何在？是否要对公务人员的行为进行全国性审判呢？其主旨果真在此，谁又可以代表整个民族成为合格的全民审判员呢？提出审判的权力，换言之也就是提出弹劾的权力，应该委托给立法机关的一院，这一点是没有争论的。既然认为这种安排是适当的，其理由难道不也强烈要求我们同时允许另一院参与审判么？这一体制设想的楷模确曾使制宪会议作过此种考虑。在大不列颠，提出弹劾属于下院的职责范围，而由上院裁决。若干州宪就是以此为样本的。不论是大不列颠，还是有关各州，都似乎把实行弹劾视为立法机构手中驾驭政府中行政公仆的缰绳。难道这不就是其真正精神所在么？

除了参议院，何处又能找到具有足够的尊严或可以充分便宜行事的法庭呢？还有什么其他机构可能充分把握其本身立场，在被告的个人和作为人民代表的原告之间，能够不屈不挠地保持必要的无所偏倚呢？

最高法院是否符合这一条件而予以依靠呢？这是很值得怀疑的，因为最高法院的法官不见得在一切时候都具有执行如此困难任务所需要的那种突出的坚定性；尤其值得怀疑的是，这些法官是否具有足够的信用和权威，而在某些场合下，使人民能够接受同自己代表提出的控告相反的裁决。如果法官不足信，那对被告就危害很大；而如果法官缺乏权威，则不利于安抚群众。要保证法官既无害于被告，又能取信于人民，唯一可能的办法——究竟是否可能还很难说——就是使法官人数多到从经济上考虑达到不合理的程度。裁决弹劾案需要由很多法官组成的法庭，这也是这种法律程序的性质本身决定了的。因为这样的法庭，不能像普通法庭那样受到许多严格条例的限制，不论是在检察人员对犯罪行为的控告，也不论是在法官对案情的推断，都不能像普通法庭那样为了保障个人而限制法庭的自由裁决权。在这种法庭上，在宣布依法判决的法官同必须接受判决从而受到损害的人之间，不存在陪审团团的保障。社会中最受信赖、最为超群的人士，从此荣耀一世，或者蒙羞终生，全然取决于处理弹劾案法庭的自由裁决，这样严重的责任不容许把这种委托付给少数的人。

以上考虑本身似已足兹证明，最高法院替代参议院而作为裁决弹劾案的法庭是并不恰当的。还有一项考虑，尤会大为肯定此项结论。由于裁定应予弹劾而使被告蒙受的屈辱，并未结束因其犯罪所应受的惩罚。被弹劾后而从此失去全国的尊敬和信赖、荣誉和报酬后，大概还要受到普通法律的控告和处罚。对于一个人，由一些人在一次审判中破坏了他的声誉以及他作为

公民的最宝贵的权利，而在另一次审判中，又由同一人为了同一罪行，毁掉他的生命和财产，这难道是适宜的么？第一次判决中的错误必会导致第二次判决中的错误，这种担心难道没有最充分的根据么？一个决定所造成的强烈偏见，难道不会战胜本来会改变另一个决定性质的任何新证据的影响么？凡是稍懂人情的人决不会迟疑而对这些问题作出肯定的回答；也不难看到，在两种情况下让同一一些人担任法官，则可能成为迫害对象的人就会在很大的程度上被剥夺掉两次审判本来可以提供的双重保障。本来的判决，按其措辞，不过是免去现职和不再叙用，却往往实际包括使之丧失生命和财产。可能有人认为，在第二次审判中，陪审员团的干预会排除这一危险。但是，陪审员团经常受到法官意见的影响。陪审员们被引导作出特别评决，而将主要问题交由法庭裁断。如果法官早已预先认定谁人有罪，此人难道肯把个人生命和财产赌押在受这些法官影响的陪审员团的评决么？

使最高法院与参议院联合起来组成裁决弹劾案的法庭，这样做是否就是一种改进呢？这样联合起来当然会有若干好处；但是难道不会被其突出坏处所抵消而且有余么？这一突出坏处，前面已经提到，就是使同一罪犯受到同样一些法官的双重审判。正如在制宪会议的方案中所建议的，让最高法院首席法官担任裁决弹劾案法庭庭长，是会使得这种联合在一定程度上受益的；这样也会基本上避免使两个机构完全合二为一所产生的诸多不便。这也许是中庸之道。至于这样做必然会使司法部门的权威大为增加，遂至提供进一步的借口去刺激反对司法部门的舆论，对此，笔者宁愿不予评说。

如果由与政府其他部门全无关联的人士来组成裁决弹劾案的法庭，这样是否就可取呢？对于此项计划，反对与赞成，均有相当的论据。这样可能使政治机器更加复杂，在政府中增加一个新的机件，其用途至少是有问题的，这在某些人看来决不是不值得反对的细微末节。但是，任何人也不会认为不屑一顾的另一反对意见是：按此方案组成的法庭，或者会带来巨大的开支，或者可能在实践中引起各样的变故和麻烦。这样的法庭或者包含一些专职人员，常驻于政府所在地，当然就应该定期付给固定的薪给，或者包含各州政府的某些官员，遇有待决的弹劾案时听从召遣。很难想象还可以提出什么第三种合理的方式与前述两种在实质上有所不同。既然由于前述原因此种法庭应该法官较多，一切能够根据支付手段来衡量公共需要的人，都会拒绝第一种安排。凡是严肃考虑从整个联邦各地召集人员所寓困难的人，对于赞助第二种安排必亦采取慎重的态度；这种困难有害于无辜的人，因为对于他们的控诉会拖延解决；但有利于有罪的人，因为延误反会提供他们从事阴谋和贿赂的机会；在某些情况下还不利于国家，因为坚定而忠于职守的人长期处于不工作的状态，可能使他们成为众议院中狂妄而有野心的多数的迫害对象。虽然这最后一种假定可能听来刺耳，而且往往不容易为实践所证明，然而，我们不应忘记，派系的妖魔在气候适合时就会掌握一切人数众多的机构。

但是，即使探讨过的这一种或那一种代替办法，或者可能设想出来的别种方法，被认为比制宪会议在这方面提出的方案更为可取，这也并不能证明宪法草案即应因此而被否决。如果人类下决心不肯就政府体制达成一致的意见，除非其一切部分均能符合最完善的标准，那么社会必然很快陷入普遍的无政府状态，而世界也就会回到史前的荒芜时代。何处可以找到完善的标准呢？谁能使整个社会的分歧意见统一起来就这种标准作出同一的判断呢？谁又能说服一个狂妄的人去放弃他那不可能错误的标准，而去接受另一个更为狂妄的人的可能错误的标准呢？反对宪法的人，要想达到其目的，不应仅仅证明其中某些特定条款并非可以设想的最完善者，而应能证明整个草案都不妥当而且有害。

普布利乌斯

原载1788年3月11日，星期二，《纽约邮报》

第六十六篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

对于拟议中审理弹劾案的法庭，已经出现一些主要的反对意见；我们一一加以评论，未必不会消除有关此事的其余不良印象。

第一种反对意见是，有关条款把立法和司法权力混杂于同一机构，于是违背了权力部门应予分离的重要既定准则。这一准则的真实含义，我们已在别处讨论并予以确立，而且我们还已证明：只要各个权力部门在主要方面保持分离，就并不排除为了特定目的予以局部的混合。此种局部混合，在某些情况下，不但并非不当，而且对于各权力部门之间的互相制约甚至还是必要的。行政部门对于立法部门的法案，能够断然或有条件地予以否决，最有资格的政治学权威都承认，乃是对后者侵犯前者权力的不可缺少的屏障。由此，我们也不妨根据同样理由确认，有关弹劾的权力实在是立法机构手中防止行政部门侵权的重要制约手段；这一点前面也已述及。立法机构的两个部门之间的分工，赋予其一以控告权，其二以审议权，才能避免使同一些人同时担当原告和法官的不便；也才能防止在其任一部门中由于派性统治而对别人进行迫害的危险。由于判决需要参议院三分之二多数的同意，对于无辜者的保障，有此补充条件，就将达到可以希望的最完整的程度。

奇怪的是，那些毫无例外都自称拥护本州宪法的人，根据这里谈到的原则，却如此猛烈地攻击宪法草案的这一部分；而本州宪法恰好规定：参议院，同平衡法院院长和最高法院法官一起，不仅构成审议弹劾案的法庭，而且构成本州最高司法当局，复审一切民刑案件。平衡法院院长和法官，在人数上与参议员相较，是微不足道的，因此，实际上，说纽约州的司法权是寄于参议院也不过为。如果制宪会议的草案在这方面被指责违背了著名的分权准则——这项准则真是多次引用，却很少有人理解——那么纽约州宪法岂非过失更重得多？⁽⁴⁶⁾

反对参议院作为审议弹劾案法庭的第二种意见是，这会使参议院不适当地掌握过多的权力，从而给予政府一种过于类似贵族统治的面貌。我们已经看到，参议院对于行政部门缔结条约和任命官员方面有认可权；如果在这些特权之外，再加上决定一切弹劾案件之权，据反对派说，这就会给参议院以支配性的影响。对于如此不具体的反对意见，实在不易找到十分具体的回答。用什么方法或标准，我们可以据以判定参议院具有过多的、过少的或者正好恰当程度的影响呢？撇开这类模糊不清、难以捉摸的估计，就每一项权力加以审查，并根据一般原则确定应该委之哪一部门才最为有利而最少不便，岂不更保险、更简单一些么？

如果我们采取这一途径，即使不能达到更确定的结果，也会达到更清晰的结果。如果笔者判断不错，根据此前一篇专文的论述，以及下一篇论文的论述，似乎可以认为，制宪会议草案中对于缔约权的规定是完全恰当的。在官员的任命权上，参议院与行政部门配合的好处，笔者相信，也会在下一篇论文得到同样令人满意的阐明。笔者差堪自慰的是，笔者前一篇论文已在相当大的程度上证明，要在参议院之外找到更为适合于委之审议弹劾案权力的机构，即使不是不现实的，也绝不是容易的事。如果情况确如上述，那么，对于参议院拥有过分影响的臆想中的担心，实在应该摈之于我们考虑范围之外。

但是，这种假设，虽然不值一驳，其实已为有关参议员任期的论述驳斥过了。这些论述，根据历史上的先例以及事务本身的逻辑，已经证明，一切具有共和性质的政府中最得人心的部门，由于一般都为人民所属意，因而一般也就足以抗衡乃至压倒政府中一切其他的部门。

但是，与这一最积极有效的原则无涉，为了保持联邦众议院的均衡，制宪会议的草案规定了若干有利于众议院的重要条款，以平衡委之于参议院的额外权力。提出有关财政法案之权，专属众议院。众议院还单独掌握提出弹劾的权利，这难道还不足以完全平衡审议弹劾案之权么？如果选举人数不能一致选出总统，总统选举的裁决人也由众议院充当；无疑，这种情况即使不会时常出现，有时难免也要发生。此事经常存在的可能性，必然构成这一机构的有效影响源泉。在整个联邦中最优秀的公民间竞选联邦最高职务上决定谁属，这种虽是有条件的，但却是最终的权力，越多加考虑，就越觉得其重要。这种权力，作为施加影响的手段，必将压倒参议院所具有的一切特殊属性，这样预言大概也不为轻率。

对于参议院作为审议弹劾案法庭的第三种反对意见，联系到参议院在任命官员中的作用。有人想象，参议院由于参与任命某些人出任官员，对于这些人的行为必然过于宽容。这一反对意见所依据的原则，必然要否定一种实践，这一实践即使不见于我们所知的一切政府，但却见于一切州政府；笔者指的是，使得肯于出任公职的人从属于任命他们的人的意志。人们也可以同样有理由宣称，后者的徇私必然常能遮掩前者的不端。但是，与此原则相反，实践是出于这样一种设想：任命的人要对所选择的人的资格和能力负责，他们对于正当而顺利地管理国家事务也有切身利益，这就会使得一切由于本身行为证明是有负信托的人将会受到排斥。虽然实际情况可能并不常能符合这种设想，但是，如果这种设想大体尚属合理，那就必然证明下面假设乃是无稽之谈：参议院仅仅由于批准行政官员的任命，就会产生对他们偏袒之情，而且还很强烈，以致使他们视而不见全民族代表据以提出弹劾的那些非同一般的罪证。

如果还需要进一步的论据来说明大概不致产生这种偏袒之情，我们可以考察一下参议院在任命人事上所起作用的性质。

提名，以及在征询参议院意见和同意后任命，这项职权在于总统。在参议院方面，当然并不行使选择的职能。参议院可以驳回行政部门的选择，并迫使总统另行选择；但参议院本身不能选择——参议院只能批准或驳回总统的选择。参议院甚至可能更属意于另外一个人，但是，因为对于提名的人提不出任何反对的正面理由而不能不予认可；参议院并不能肯定，如果不予认可，下一项提名就会落在其所属意的人的身上，或是任何它认为比被驳回的更合适的人的身上。由此可见，参议院中的多数不大可能对于其所任命的人感到心安理得，除非其优点使人安心，或者其缺点使人不安。

对于参议院所起审议弹劾法庭作用的第四种反对意见，在于其与行政部门联合行使缔约权上。据说，在一切对这一重托滥用或背叛的情况下，会使参议员们成为自己的裁判。参议员们与行政部门协同背叛国家利益，缔结一项有害条约之后，如果由他们本人来裁决对于他们所犯变节行为的控诉，人们要问，有什么可能使他们受到应受的惩罚呢？

在对草案这一部分的反对意见之中，这一点受到特别加意的宣传，而且也更能见自圆其说；然而，如果笔者并未受骗，这一意见其实是建筑在错误的基础上的。

对于防止缔结条约中的腐化与变节行为，宪法所规定的保障主要依靠缔约人员的数量与品格。总统，以及各州立法机构集体智慧所选择的机构中三分之二的多数，联合行使，就是为了保证这些国家机构在这一特定方面的忠诚。制宪会议按道理本来可以设想，在背离参议院指示，或在执行委托的谈判时未能奉公，应该对于总统规定某种惩罚；会议也可以考虑，对于受外国贿赂收买而出卖其在参议院中影响时，对于少数个别的参议员规定某种惩罚；但是，会议，按道理，却不可能设想对于批准错误条约的参议员三分之二多数进行弹劾和惩办，正如不可能设想对于批准某一有害或违宪的法律的参议院或众议院的多数进行弹劾和惩办一样——笔者相信，这是一条从未曾为任何政府所采纳的原则。实际上，众议院的多数怎么可能对自身进行弹劾呢？显然，参议院的三分之二多数也是不可能对自身进行弹劾的。那么，众议院的多数如果通过不公道和专制性立法从而有损社会利益，参议院中三分之二多数如果通过与外国订立有害条约从而同样有损社会利益，为什么前者比后者更有理由不受惩罚呢？其道理在于，在所有这类情况下，为了保证这一机构的自由讨论以及必要的独立性，其成员应该对于以集体身份采取的行为免受惩罚；而社会本身的保障则需依靠用人的审慎，使之属于表现忠诚，使之难以联合起来去损害公益。

至于涉及行政部门背离参议院指示或违抗参议院意见等不正当行为，我们不必担心参议院竟然对于有负其信任而不去惩罚，或对于蔑视其权威而不予报复。即使我们不能全然依靠其品德，至少也可以依靠其自尊心。至于涉及参议院领袖的腐化，以致由于他们的谋划及影响使得多数受骗而采取不利于社会集体的措施，只要对于其腐化有足够证据，人类性格的通常倾向则必将使我们可以确信，参议院为了转移公众对他们整体的不满，通常是不会不肯去及时牺牲掉造成他们失职和丢脸的为首的人的。

原载1788年3月11日，星期二，《纽约邮报》

第六十七篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

拟议中政府行政部门的组成是我们下一步需要研讨的问题。

我们体制中几乎没有哪一部分比这个更加难以安排；更没有哪一部分受到这样不加掩饰的攻击，或者受到这样没有见识的批评。

在这方面，反对宪法的作者们似乎极尽歪曲之能事。他们考虑到人民对于君主制度的反感，力图利用人民的猜忌和疑虑来反对设想中的合众国总统一职；把它不仅说成是那令人讨厌的前辈的胎儿，而且说成是君主的成年的继承人。为了证明这种骗人的亲缘关系，他们甚至不惜借助虚构的手段。总统的职权——在某些方面大于，在另一些方面则小于纽约州州长的职权——竟被夸张成王权。他们把总统的表征大加文饰，似乎比英国国王还要庄严显赫。他们把总统描述成似乎冕旒加额、紫袍罩身。他们把总统安置在宝座上，左右拥护着宠臣嬖姬，召见外邦使节，简直威严肃穆不可一世。为了竭力夸张，他们简直全盘搬用了亚洲专横暴君穷奢极侈的形象。他们想要使我们见到扈从亲兵的威慑面孔就战战兢兢，想到后宫姬妾半遮容颜就忸怩失措。

这种放肆丑化的企图，我们甚至可以称之为拨弄妖术，使我们有必要准确地观察一下总统职位的真实属性和形式；这样，既可以弄清其实际外观，又可以揭穿如此狡诈卖力宣扬的捏造形象的虚妄。

在执行此项任务时，对于有些人为了在这个问题上迷惑舆论所采取的既懦弱又恶毒的伎俩，要想保持克制并予以严肃对待，的确无人不感到十分吃力。这些伎俩，已超乎那些不正当但司空见惯的党派斗争手段所允许的范围如此之远，即使在忠厚忍让的人身上，也必然会把主张宽容对待敌对行为的情感，转变成难以克制和无法保留的愤慨。把合众国总统这样性质的行政长官类比作英国国王，这样的下流伪饰，简直令人无法不名之为有意的欺妄诈骗。为了使欺诈得逞所采取的不顾后果、难以想象的策略，尤其难以令人不加痛斥。

笔者谨举一例即可说明其一般：他们竟然狂妄到把宪法中明文规定为各州州长的一项权限说成是总统的。笔者此处指的是对参议院空缺的补缺任命权。

对于同胞辨别力提出这一大胆挑战的作者，不是别人，竟是他所属政党⁽⁴⁷⁾绝未吝于表扬的人——姑不论其有无真实功绩；此人根据这种伪造、无根据的提示，又复推演出一系列同样虚伪、无根据的说法。现在该让此人面对一下明显的事实了；如果他还能够，就让他对于这样无耻违背尊重真理、公平待人的准则提出辩解或文过饰非吧！

宪法第二条第二项第二节授权合众国总统“提名，并根据或征得参议院之意见并取得其同意任命大使、其他使节、领事、最高法院法官及本宪法未就其任命程序作有其他规定以及今后将以法律规定设置之合众国其他官员。”紧接下去的另一节是：“总统在参议院休会期间有权补充人员之缺额，此类委任之期限应于参议院下次会议结束时终止。”正是根据这后一规定，人们推演出总统补缺任命参议院中空缺的所谓职权。稍事注意此两款间之联系，以及其措辞的明显含义，人们就不难看出这一推论甚至不能自圆其说。

显然，前一节仅只规定任命此类官员的方式，“本宪法未就其任命程序作有其他规定以及今后将以法律规定”；这自然不能引申到任命参议员，因其任命已经宪法作有其他规定⁽⁴⁸⁾，并已经宪法规定其任命程序，而无需未来法律再予规定。这种情况几乎没有争论余地。

同样明显的是，后一节也不能被理解为包含着对参议院空缺的补缺任命权，理由如下：——甲、两节联系来看，前节既指合众国中任命官吏的一般方式，后节也只能是作为前节的补充，即在于说明一般方式不适用时应该采取的辅助办法。普通的任命权限于总统和参议院联合行使，因此只能行使于参议院开会期间；然而，又不能为了任命官吏而使参议院开会不止，而官吏出缺又可能发生在参议院休会期间，且为了公益又可能需要及时补缺，于是后节遂明显地为了授权总统单独进行临时任命，“此类委任之期限应于参议院下次会议结束时终止。”乙、既

然此节应视为前节的补充，则此节中所谈缺额只能是关系到前节所提及的“官员”；而正如我们已看到的，其中并未提及参议员。丙、行使这一职权之时限，即“在参议院休会期间”以及委任之期限，即参议院“下次会议结束前”，应已阐明此项规定的目的；如果原来确实指的是参议员，自然就会提到各州立法机构休会期间的临时补缺委任权，而不会提到参议院的休会；而且也会将临时委任的参议员任期延长到州立法机构下次会议，因为缺额是该州的代表，而不会提到参议院下次会议的结束。有权行使永久性委任的机构，其本身情况当然会影响到有关临时委任的权限；既然这一机构即是参议院，而我们当前探讨所涉及的条款谈到的也仅属参议院情况，因此该款所提的缺额也只能关系到由参议院与总统共同委任的官员。丁、第一条第三项的第一、二两节，不仅排除一切可能的疑问，而且也粉碎了误解的借口。第一节规定，“合众国参议院议员由各州州议会选举，每州选举参议员二人，任期六年”；第二节规定，“在任何一州议会休会期间，如因参议员辞职或其他缘由致产生缺额时，该州行政长官得于州议会召开下次会议补选前，任命临时参议员。”这里用十分清楚、毫不含糊的字样，明确规定了州长有权临时任命以补参议院中偶然出现的缺额；这就不仅否定了前面所谈条款目的在授权给合众国总统的假设，而且证明这种甚至不能自圆其说的假设只能是意在欺骗人民，其露骨程度已无法由诡辩所遮掩，其恶毒用心也无法以伪善而令人宽容。

笔者举出这一曲解之例，并尽力置之于光天化日之下，以求毫不含糊地证明：有人不惜采取不正当手段，其目的在于阻挠对于提交人民审议的宪法的真正价值做出公正不阿的判断。对于如此昭然若揭的实例，笔者难免也使用了与这批论文普遍精神并不相符的严厉批判。对于强加到美国公民身上如此毫无廉耻、男盗女娼的行为，语言能够提供过分严厉的形容词汇么？就此，笔者并不踌躇于诉诸一切正直忠贞的反对派。

普布利乌斯

原载1788年3月14日，星期五，《纽约邮报》

第六十八篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

任命合众国总统的方式，几乎是整个体制中唯一有任何重要意义，而未受到反对派严厉批评，或者受到些许称赞的部分。其中已经发表、最像煞有介事的，甚至还屈尊承认总统选举是相当谨慎从事的。(49) 笔者斗胆要更进一步、并不踌躇地予以认定，此种任命方式，即使未臻完善，至少也是极为美好的。此种方式具备人们所希望具备的一切好处，并使之达到卓越的程度。

遴选担负如此重托的人物，应该希望人民的意志能够起到作用。为此，没有把这项权利交付某一现成机构，而是交付给为此特殊目的由人民在特定时刻选出的人。

同样应予希望的是，直接选举能够由这样一些人来实现，他们最善于辨别适宜于这一职位需要的品质，可以在有利于慎重审议的条件下行动，并使一切理由和主张都能适当地结合在一起，以便作出选择。由人民群众普遍从本地同胞中选出的少数个人，最有可能具有进行如此复杂的审查工作所必需的见闻和眼力。

尤其应予希望的是，要尽可能地减少引起骚动和紊乱的机会。选举合众国总统这样担负管理政府重任的行政官吏，决不应対发生骚动和紊乱的可能掉以轻心。但是，在当前审议的体制中，预防措施安排得很是巧妙，提供了防止危害的有效保障。选出若干人，组成一个选举人的居间机构，比起选举一个人，作为公众寄望的最终对象，就不那么容易造成震动整个社会的非常的、暴乱性的运动。而且，由于由每州选出的选举人将在其所由选出的州内集合并进行投票，这种各自分离的情况，比起把他们同时召集到同一地点，使他们不那么容易招惹激情和怒气，转而又影响到全体人民。

最应寄予希望的是，要采取一切实际可行的步骤去反对结党营私、阴谋诡计、贪污腐化。共和政体的这些最危险的死敌，自然可以预期不会单独来自一个方面，但是主要还是来自外国妄想在我们政府机构占据上风的愿望。为了达到这一目的，最便当的办法岂不是把他们自己的傀儡抬上联邦总统的高位么？然而，制宪会议已经对此予以最为精明、敏锐的注意，预防了一切这类危险。会议未使总统的任命依靠任何现成的组织，因为这种组织的成员有可能在事先受到贿赂而出卖其选票；而是从一开始就诉之于美国人民的直接行动，选出若干人来专门从事选任总统这样一项临时任务。而且会议还规定，凡根据客观情况可能被怀疑过分忠于现任总统的，均无资格接受此项委托。一切参议员、众议员或任何受委或就雇于合众国的人，均不能成为选举人。这样，除非全体人均被收买，直接进行选举的代理人将至少可以不带任何邪恶偏见来开始从事此项任务。选举人团成员的临时性质，以及其各自分离的情况，将足以保证他们继续不带偏见直至任务终结。对这样相当众多的人，要想加以腐化是需要时间和金钱的。由于他们分散在十三个州，也不会很容易突然把他们根据某种共同的动机组织到一起来，这种动机虽然尚不能名之曰腐化，却仍然有可能具有使他们偏离本身职责的性质。

另一项并非次要的希望是，总统在职期间应该除了人民本身之外不依附于任何个人。否则，总统就有可能被诱使为了满足那些在他任期中给予必要支持的人而牺牲其本身职责。为了保障这一优越性，还规定其连选仍需依靠特殊代表机构，由全体社会专门为了作出这一重要遴选而指定之。

这一切优越性均已巧妙地结合在制宪会议制定的宪法草案之内；亦即：各州人民选出一定人数充当选举人，其数目相等于各州在全国政府中参众议员人数的总和，选举人在本州内集会，就适于出任总统的人选进行投票。如此所投各票送交全国政府所在地，获得全部选票多数者即当选为总统。但是，由于多数选票并不见得总会集中于一人，而不足半数即作为当选又可能不甚保险，于是规定，万一出现这一情况，则由众议院从得票最多的五名候选人中选出他们认为最为合格的人。

这一选举程序提供可靠保证，使得总统的职务绝不致落到不在最高程度上满足必要条件的人身上。搞卑劣权术的本事，哗众取宠的小动作，可能把一个人抬到单独一州的最高荣誉地位；但要使一个人在整个联邦受到尊重和信任，则需要真正的才能和不同性质的优点，要使一

个人成为合众国总统这样显要职务的当选人，至少也需要相当的才能和优点。这个职务十之八九会由德才都很杰出的人担当，这样说恐怕也不算过分。国家治理情况的好坏，必然在很大程度上取决于政府负责人如何，能够对此有所体会的人当能正确估价本宪法草案。我们虽然不能默然同意某个诗人的下述政治邪说：

政体如何，愚人多虑；

其实好坏，全在治理。

然而，我们却不妨承认，优良政体的真正检验标准应视其能否有助于治国安邦。

副总统的产生将与总统的选出方式相同；其差别仅在于，众议院在总统选举中的作用，将由参议院来担当。

额外再选任副总统这样一个人，有人认为是多余的，甚至是包含什么鬼把戏。有人宣称，这还不如授权参议院从其成员中互相推选出一名类似的官员。但是，制宪会议的观点是有点考虑的：一、为了保证参议院经常采取确定决议的可能，其议长只须具有表决权；使代表任何一州的参议院担当议长职务，就使该州可以经常运用的表决权变成了偶尔才能运用的表决权。二、由于副总统在某种情况下可能代行总统职务，成为最高行政首脑，那么一确定总统选举方式的种种理由，就不仅同样，而且在更大程度上，也应该决定副总统遴选的办法。值得注意的是，这种反对意见，正如大多数其他反对意见一样，都是违反本州宪法的。我们州也有个副州长，由全民选举产生，主持参议院，并在使副总统代行总统职务的同样非常的情况之下成为州长的合乎宪法的代行人。

普布利乌斯

第六十九篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

现在笔者根据制宪会议提出的宪法草案说明一下拟议中行政部门的真实性质，以便更突出地暴露有关反对意见的不公允之处。

引起我们注意的第一点是，行政权，除了少数例外情况，均集中于一人身上。虽然如此，这一点却很难作为任意对比的依据；因为，如果在这一个别地方它与英国国王有类似之处，它也同样类似于土耳其皇帝、鞑靼可汗、罗马市长或纽约州长。

总统每次当选任期四年；只要合众国人民认为他可信就可以多次连选连任。这些方面，他和英国国王是完全不同的，后者是世袭君主，其王冠也是子孙永世继承的财产；但是，他同纽约州长确实有相近之处，后者是任期三年，也可以不受限制、不需间断地连选连任。如果我们考虑到在单独一州之内确定一种危险影响，比起在整个合众国确定类似影响，所需要的时间要少得多，那么，我们就可以认为，总统任期四年，比起一个州长的任期三年，其在职时间并不那么长得可怕。

美国总统可以受弹劾、受审判，而且如果被判明犯有叛国、接受贿赂或其他重罪时，还须予以撤职；事后可以受到普通法律的控告和处罚。英国国王的人身是不可侵犯的；他不对任何执法的法庭负有受审判的义务；对他进行任何处罚都可以引起全国革命的危机。在这种个人负责的微妙而重要的情况下，美国邦联的总统所处地位并不比纽约州长更为优越，比之马里兰和特拉华两州的州长则更为低劣。

美国总统有权驳回立法机构两院通过的法案，要求重新审议；而法案如果经过复议由两院的三分之二多数通过即成为法律。英国国王则对议会两院立法享有绝对的否决权。此项权力在过去相当长时期内未予使用并不影响其实际存在；而只是完全在于英王有办法施加影响以代替运用权威，或者使用手段取得两院中一院多数的支持，才避免了运用这一特权的必要，因为运用这一特权常常可能引起某种程度的民情激愤。总统的有条件的否决权大别于英国君主的绝对否决权；却极似本州复审委员会的复审权，而本州州长亦为复审委员会的成员。在这一点上，美国总统之权大于纽约州长，因为总统单独具有州长与平衡法院院长和法官共同享有之权；但与马萨诸塞州的州长则完全相同，因为制宪会议在这一条款上原来似乎就是照抄该州宪法的。

总统为“合众国陆、海军总司令；并统辖为合众国服役而征调之各州民兵。总统有权对触犯合众国之犯罪颁布减缓与赦免令，唯弹劾案不在此列”；提出其认为必要而妥善之措施提请国会审议；于非常情况下得召开国会两院或一院之会议，值两院对休会时间意见不一时，总统得指令两院休会至其认为适当时期为止；监督法律之忠实施行；委任合众国之一切官员。”在这多数具体问题上，总统权力与英国国王以及纽约州长的权力俱皆相同。最主要的实质不同在于：第一，总统只对依法应召为联邦服役的部分民兵享有临时统辖权。英国国王和纽约州长则对其各自管辖下的全体民兵享有全面统辖权。因此，在这一有关条款之下，美国总统之权是比英国国王以及纽约州长均皆低劣的。第二，总统为合众国陆、海军总司令。在这方面，其权威与英国国王在名义上是相同的，实质上则低劣得多。其权威实际并不超过作为邦联的首席陆、海军上将对于陆、海军的最高统辖和指挥权；而英王的权威则尚扩及到宣布战争以及征召和组成舰队和陆军——而这一切权力按照宪法草案的规定均属于议会(50)。另一方面，根据纽约州宪法，州长只享有对民兵和海军之统辖权。但是，有些州的宪法则明文规定其州长为其海军以及陆军的统帅；由此，人们不禁要问：特别是新罕布什尔和马萨诸塞两州的宪法在这方面授予其各自州长的权力，是否比合众国总统能掌握的权力还要更大一些。第三，总统赦免权适用于一切案件，弹劾案除外。纽约州长则可以在一切案件中赦免，甚至包括弹劾，只有叛国和谋杀案除外。从政治后果估量，条款所规定给州长的这项权力难道不是比总统更大么？反对政府的一切阴谋策划，只要尚未见诸实际叛国行动，就可以通过这一赦免权的干预，得到掩护而免受任何种类的惩罚。因此，如果纽约州长竟成为此种阴谋的首领，只要其意图尚未转化为实际敌对行为，他就可以保证其同谋及追随者得到完全的豁免。另一方面，联邦总统，虽然可以赦免通过普通法律起诉的叛国罪，却不能在任何程度上保护任何罪犯不受弹劾和判罪后果的影响。在一切准备阶段均可不受惩治，比起在最后执行其阴谋，即实际诉诸武力而失败时仅得免去一死和

免受剥夺的情况，前者岂不更易诱使人们不惜从事有害人民自由的冒险行径么？如果能够下令赦免的人本人也被卷入，并因而不能下令赦免，估量到这种可能性，为了在最后失败时争取赦免的可能还能起多大的作用呢？为了更好地判断此事，必须记住，根据宪法草案，叛国罪仅限于“对合众国作战，并依附其敌人，给予其敌人以帮助及支援”；而根据纽约州法律，叛国罪的范围亦均相同。第四，总统只是在就休会时间产生异议的唯一情况下才能使国家议会休会。英国君主则可以停闭乃至解散议会。纽约州亦可以在有限期间内停闭本州立法议会；这一权力在某些情势之下可以用以达到非常重要的目的。

总统有权在征得参议院之意见并取得其同意时缔结条约，唯需有出席参议员的三分之二予以认可。英国国王则是在一切对外交往中唯一和绝对的代表。国王得自动缔结有关和平、商务、联盟以及一切其他类型的条约。有人暗示说，英国国王在这方面的权威并不是无可争辩的，其与外邦所订公约是可以修改的，而且需要议会批准。但是，笔者认为，这一见解此前是从未听说过的。英国的一切法学专家⁽⁵¹⁾，以及熟悉该国宪法的一切别人，都知道，作为已经确立的事实，缔约的特权是绝对属于国王的；由国王授权订立的协定是具有最完全的合法性和完整性的，不需任何其他批准手续。实际上，人们有时看到议会从事于修改现行法律以符合新订条约的条款；也许正是这一点可能引起幻觉，以为议会的合作才使之对条约的有效性承担了义务。但是，议会这种插手实乃出于不同的原因：出于使一种极其不自然、极其错综复杂的税制和商法适应于执行条约时所引起的其中变动；采取新的规定和预防措施以适应新的情况，并保证整个国家机器不致运转失灵。因此，在这一方面，拟议中的总统权力与英国国王的实际权力是不能同日而语的。后者可以单独行使，而前者则只能在议会一院的认可下才能行使。应当承认，在这种情况下，联邦行政首脑的权力总是超过一州的行政首脑的。但是，这是由于涉及条约上的主权而自然而来的。如果邦联竟然解散，各州的行政首脑是否即将单独被授予这一微妙而重要的特权，这确实将是一个问题。

总统还规定有权接受大使及其他外国使节。这一点，虽然已成为一项颇遭非议的主题，其实在更大程度上只是属于礼仪性的事务，并非什么权威问题；是一桩对于治国安邦无关紧要的事；外国使节的到来，不过仅仅是为了接替其前任，如果每次一到就召集议会或其一院，这种需要自然要比现行安排不方便得多。

总统将提名，并在征得参议员之意见并取得其同意后，任命大使及其他驻外使节、最高法院法官，以及合众国一般依法设置但其委任在宪法中又无其他规定的一切官员。英国国王被称为荣誉之源泉，这一点既为人所强调，也是实际情况。英国国王不仅委任官员，而且还可以设置职务。他可以随心所欲地授勋立爵；而且还可以任意处理大量教会中职务的升迁。在这一特定方面，总统的权力也是显然比英国国王低劣得多的；而且，如果我们按实践情况来解释纽约州宪法，总统的权力尚且不及纽约州长。在我们州内，委任权属于由州长以及由众议院推选的四名参议院议员组成的委员会。州长依法应有，并也经常行使提名权，而且有资格就决定委任投票。如果州长的确有提名权，则州长的权威在这方面是同总统相同的，而在投票权上则超过总统。在全国政府中，如果参议院中相持不下，委任就无法实现；在纽约州政府中，州长可以起决定作用，批准他自己提名的人。⁽⁵²⁾如果我们比较一下，一方面是总统以及全国议会中整个一个院共同任命的方式，其必然具有的公开性；另一方面是纽约州长与最多四人，而时常只有二人，闭处暗室决定委任的秘密方式；如果我们再考虑一下，对于掌握委任权的委员会中少数人员施加影响，比之对于全国参议院大量成员施加影响，自然容易得多；由此，我们不能不不断宣布，纽约州州长在安排职务方面的权力，在实践上必然大超过联邦总统的相应权力。

由此可见，除了有关缔结条约的条款中规定总统可以分享之权力以外，很难确定在总和方面总统究竟比纽约州长的权力更大些还是更小些。而似乎更加明确的是，试图把总统与英国国王类比实在是毫无借口可言的。但是，为了把这方面的对比表现得更为突出一些，我们不妨把这些主要不同之点再作进一步的综述。

合众国总统为民选任期四年的官员；英国国王则是终身和世袭的君主。前者个人可以受到惩罚和羞辱；后者则其人身神圣不可侵犯。前者对议会法案可以有有条件的否决权；后者则有绝对的否决权。前者有权统辖国家陆军和海军；后者除此权利之外还具有宣布战争，以及凭个人权威征召和组成舰队和陆军之权。前者与议会之一院共享缔结条约之权；后者则单独享有缔结条约之权。前者在委任官员上具有类似分享之权；后者则单独决定一切委任。前者不能授予任何特权；后者可以使外国人归化，使普通人成为贵族；可以建立社团使之具有法人团体的一切权利。前者对商业和国币不能制定任何法规；后者在各方面则是商业的仲裁人，并以此身份建立市场和集市，可以调整度量衡制，可以在有限期内实行禁运，可以铸币，可以允许或禁止外国钱币流通。前者毫无神权；后者则是国教的最高首领和教长！对于把这样不同之物妄想说成相似的人，我们还能予以什么答复呢？对于把由人民定期选出公仆掌管一切权力的政府说成是贵族政体、君主政体、专制政体的人，答复也只能是一样的。

原载1788年3月18日，星期二，《纽约邮报》

第七十篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

有一种观点认为——持此观点者并不乏其人——强有力的行政部门是同共和政体的本质不相符合的。拥护共和政体的有识之士至少希望此种假设并无根据可言；因为，如果承认这种观点，就必然否定了他们所主张的原则。决定行政管理是否完善的首要因素就是行政部门的强而有力。舍此，不能保卫社会免遭外国的进攻；舍此，亦不能保证稳定地执行法律；不能保障财产以抵制联合起来破坏正常司法的巧取与豪夺；不能保障自由以抵御野心家、帮派、无政府状态的暗箭与明枪。凡对罗马历史略知一二的人，无不通晓当时的共和政体曾不得不多次庇护于某个人的绝对权力，依靠独裁者这一可怕头衔，一方面去制止野心家篡夺政权的阴谋，制止社会某些阶级威胁一切统治秩序的暴乱行为；另一方面防止外部敌人占领并毁灭罗马的威胁。

在这个问题上，不可能需要提出更多的论点和实例。软弱无力的行政部门必然造成软弱无力的行政管理，而软弱无力无非是管理不善的另一种说法而已；管理不善的政府，不论理论上有何说辞，在实践上就是个坏政府。

想当然，一切通情达理的人无不同意需要强有力的行政部门；那么，所谓强而有力应该包含哪些因素呢？这些因素同构成共和制度的安全所需因素怎样调和一致呢？制宪会议所提宪法草案在把这些因素调和起来上又是怎样体现的呢？

使行政部门能够强而有力，所需要的因素是：第一，统一；第二，稳定；第三，充分的法律支持；第四，足够的权力。

保障共和制度的安全，需要的因素是：第一，人民对之一定的支持；第二，承担一定的义务。

以原则立场最坚定、态度最公允而著称的政治家和国务活动家，都曾宣布主张单一的行政首脑与庞大的立法机构并存。他们都已十分正确地表示赞成行政首脑最必要的条件是强而有力，而且都认为为此最宜集权力于一人；他们还都同样正确地指出，集权力于一人最有利于明智审慎，最足以取信于人民，最足以保障人民的权益。

统一才有力量，这是不容争议的。一人行事，在决断、灵活、保密、及时等方面，无不较之多人行事优越得多；而人数越多，这些好处就越少。

这种统一性可能以两种方式遭到破坏：或者把权力由具有同等地位和权威的两个或更多的人分别掌管；或者，名义上把权力委诸一人，而又使之部分地或全部地置于具有咨议身份的其他人的控制之下，或者必须与后者合作。前一情况，罗马的两名参议可以视为一例；后一情况，我们可以从各州宪法中找到实例。如果笔者不曾记错，只有纽约和新泽西二州规定将行政权力完全集于一人⁽⁵³⁾。破坏行政部门统一性的这两种方式，都各有其倡导之人；但热衷于组织行政委员会者最为众多。对此两种方式，可以提出的异议，虽不尽同，却也类似，因而在大多数方面可以一并探讨。

在这个问题上，其他国家的经验有所教益者不多。然而，就其教训而言，则是行政首脑不宜一职多人。我们已经看到，希腊人曾经实验两名执政，被迫舍而求一。罗马史上记载多次有害于共和的参政间的分歧，以及代替参政执政的军事护民官间之分歧。另一方面，罗马史却提供不出任何样本，足以说明行政长官一职多人对于国家会有任何具体的好处。我们注意到罗马共和政体几乎经常所处的独特地位，注意到参政因此执行了将政权分割而治的明智政策；否则，他们之间要不发生更经常、更致命的分歧，反而倒是怪事。贵族为了保持其传统权势和地位而同平民进行持续不断的斗争；一般由贵族中选任的参政，能够由于保卫其贵族特权的个人利益而通常得到统一。除了这一个团结的动机之外，在罗马武功极大地扩张了帝国版图之后，参政之间往往将行政管理按地区分割——其中一人留在罗马以统治该市及其附近地区，另一人则统帅边远各省。无疑，罗马共和没有因为冲突和对抗而陷于纷争，必然大为仰仗这一权宜之计。

撇开膝胧古史的探索，回到单纯理性的讲求，我们将会发现更充分的理由去驳斥而不是去赞同行政首脑一职多人的观点，不论其所采形式如何。

举凡两个或为数更多的人从事任何共同事业或工作，总有发生不同意见的危险。如果他们接受公众委托或者担任公职，就更有个人间竞争乃至对立的特殊危险。由于竞争或对立，或者两者兼而有之，又会产生极其严重的分歧。一旦发生此种分歧，必然有损其声望，削弱其权威，破坏共同执行的计划和工作。如果这种分歧竟而发生于一国的最高行政部门，而其首脑又是一职多人，就会在国家处于最为严重危机的情况之下妨害乃至破坏政府最重要的措施的执行。尤有甚者，此种分歧还可能使社会分裂成各走极端、不可调和的派系，分别拥戴组成行政首脑部门中不同的个人。

人们反对某事，往往因为自己不曾参与其计划，或因其出于为自己讨嫌者的计划。但是，如果他们曾被征询意见而又曾经表示过不同意，则往往认为加以反对竟是从自尊心来讲所不容放弃的职责。他们似乎认为，违背自己意见所决定的事，若不使之在执行中陷于失败，就会有损于个人荣誉和个人永无谬误的地位。这种倾向有时竟至走向极端，常使整个社会的重要利益牺牲于个人的虚荣、自负、顽固，而这种人又往往处于喜怒无常、性情多变幻以危及人类的地位；正直仁爱之士多次目睹这种情况，实在难免不寒而栗。我们当前面对的问题，从其后果来看，也许适足提供可悲的依据，说明人性中此种脆弱可鄙、卑恶可厌的影响。

根据自由政体的宗旨，在组成立法机构时不得不接受出自前述这方面的麻烦；但在组成行政部门中，如也加以接受，则既无必要，因此也不明智。而且，正是在行政部门中，其危害恰好也最大。在立法机构中，仓促决议往往有害而不利。立法机构中意见的不同、朋党的倾轧，虽然有时可能妨碍通过有益的计划，却常可以促进审慎周密的研究，而有助于制止多数人过分的行为。而在立法机构中，一旦采取决议，反对即行终止；决议即是法律，抗拒将受惩处。但是，在行政部门中，不存在任何有利条件足以减缓分歧意见之不利。行政部门中的分歧是纯然而绝对的，不存在任何得以终止的时机。这种分歧，在有关计划或措施的执行中，自始至终无时不起到干扰和削弱的作用。这种分歧对于行政部门的性质经常起着相克的作用——这些性质就是其组成的要素，即：强而有力与及时——但却带不来相应的好处。在指挥战争中，行政部门的强而有力乃是国家安全的屏障，一职多人尤其令人疑惧。

应该承认，上述论点主要适用于前面假设的第一种方式——具有同等地位和权威的行政首脑一职多人——而主张这种安排的人数不大可能很多；但是，这些论点也在相当程度上适用于委员会的设置，就是使名义上的行政首脑在其活动中受宪法约束而不得不征得委员会的认可。这种委员会中一个机诈的帮派，就能使整个管理体制陷于纠纷而丧失活力。即使并无此类帮派存在，仅仅观点和意见的分歧，亦足以使行政权力的执行染上软弱无力、拖拉疲塌的风气。

但是，对于行政部门一职多人最有分量的异议，既适用于后者，也适用于前者，乃在于一职多人容易掩盖错误和规避责任。负责有两种形式，即申斥与惩处。前者更为重要，尤其是对于民选职务而言。接受公众委托的人，比较经常的是其行使其之不再值得信任，而不是其行为竟至应受法律惩处。然而，一职多人对于发现哪一种行为都会增加困难。由于互相指责，常常不可能断定究竟罪责在谁，谁才真正应当受到一次或一系列打击性措施的惩罚。互相推诿，作得如此巧妙、状似有理，公众舆论实在无从判断实际的罪人。造成国家不幸的情况有时极为复杂，若干人员均可能具有不同程度和不同性质的责任，虽然我们可以从整体上清楚地看到处理不当之处，在实际上却不可能指明造成危害的真正负有责任的人。

“委员会中多数不同意我的意见。委员会中意见如此不同，以至无法就此取得更为适当的决议。”此种或类乎此种的借口，经常拈之即来，真乃难辨。而谁又肯不辞辛苦，不怕恶名，去严格追查议事过程中的隐蔽根源呢？即使找得到一名公民热衷于担当此项没有成功希望的任务，如果发生有关人员间的勾结，岂不很容易把情况掩盖起来，使之含混不清，无从明了有关人员的具体行为么？

与本州州长同时并存一个委员会——即在委任官吏之时——这一独特情况之下，我们已看到过眼下考察的观点所造成的不良后果。重要职务的委任不当已经丑声四溢。有些案例如此悍然无所顾忌，一切有关方面都一致认为很不得体。而进行调查时，州长则责备委员会成员，而委员们则又反过来归罪于州长的提名；而人民却完全无从判断，究竟由于何人影响，使他们的利益被委诸如此不够资格、明显不当之人。为了顾全某些个人的情面，笔者隐忍不谈具体细节。

前述考察明显说明，行政首脑一职多人容易使人民失去忠实代表他们行使权力方面的两大保障：第一，舆论的约束力失去实效，一方面对于坏事的申斥因对象不止一人而有所分散，一

方面也无从确定谁个应负其咎；第二，发现受委托人错误行为的机会，既不容易，也难明确，因而无从免去其职务，也无从在必要时予以惩处。

在英国，国王终身执政；而为了公众和平所确定的准则是，国王之治理不对任何人负责，其人身不可侵犯。因此，该国宪法规定为国王设立枢密院，使之就其向国王所提建议对国民负责，这真是再明智也不过的。无此，则行政部门即无任何责任可言——在自由政体中这是绝对不能允许的。然而，尽管枢密院对其所提建议负有责任，国王却不受枢密院决议的约束。国王执行其职务时，行为绝对自主，对于向他所提意见的取舍，亦全由其个人斟酌决定。

但是，在共和政体中，任何行政官吏均应对其在职时的行为负个人责任，英国宪法中关于枢密院之规定，其理由不仅并不存在，而且有害于共和体制。在英国君主政体中，枢密院代替其行政首脑承担其所禁止承担的责任，亦即作为人质，在一定程度上对国民保证国王行为的正当。在美国共和政体中，如果设立枢密院式的委员会，则只会破坏，或大为减轻总统个人所应负的必要责任。

各州宪法中普遍规定为州长设置委员会的观念，产生于共和政体审慎卫护的一个原则，即认为权力由数人执掌比一人执掌较为安全。即使此原则亦适用于当前探讨的问题，笔者仍以为这一方面的好处不足以抵过另一方面的大量弊病。但笔者认为此一规律并不适用于行政权。在这个具体问题上，笔者无疑是同另一论文作者意见一致的，即，“行政权集于一人更易于加以规范”⁽⁵⁴⁾；人民的警惕和监督只有一个对象，这样就安全得多；总之，执掌行政权的人越多，越不利于自由。著名的尤尼乌斯就曾评价说这位作者是“深刻、言之有物、长于抒发的”。

靠增加执掌行政权的人数而求取保障，实际是达不到的。这一点并不需要多所阐述。要求取这种保障，必需人数极多，才能防止他们沆瀣一气；人数过少则谈不上保障，反而会引起危害。若干个人的地位和影响联合到一起，比其中单独某个人的地位和影响，必然对自由形成更大的威胁。权力被置于少数人手里，他们的利益和观点是很容易由手段高明的领导人予以统一的，于是权力就比在一人手中更易陷于滥用，而权力被数人滥用也比为一人所滥用更有危害；而一人掌权，唯其只有单独一人，就会更密切受到监督，更容易遭到嫌疑，也不可能像许多人一起那样联合起来形成较大的影响。罗马的十人执政团，其人数名实相符⁽⁵⁵⁾，比之其中任何一人当政，其僭越篡权的威胁更为可怕。显然不会有人主张行政权由十人以上来执掌；委员会的组成成为六至十二人，各说不一。十二人亦难防沆瀣一气；如此勾结为害，比起某一个人的野心，国人实应更予提防。总统行为由其个人负责，为之设立任何委员会，一般只能有碍其正确行事，却往往成为其错误行事时的工具和同伙，而对其缺点则常起掩盖作用。

笔者无意于多谈开支问题；然而十分明显，如果为了实现我们设想体制的主要宗旨，则委员会成员必然相当众多，而他们还须离家迁到政府所在地，其薪给将会形成一项较大的国库支出，既然并无明确好处，未免得不偿失。笔者只需再进言一句：在宪法草案公布之前，笔者有幸会晤来自各州的有识之士，几乎无不承认，纽约州行政权集于一人，已为经验证明是本州宪法中最佳特点之一。

原载1788年3月18日，星期二，《纽约邮报》

第七十一篇

（汉密尔顿）

致纽约州人民：

行政权是否行使得强而有力，第二个要素在于任职期限。这一点前已提及。其目的有二：关系到总统行使其宪法规定权力时个人是否坚定；也关系到总统采用的管理体制是否稳定。显然，就前者而言，任期越长，保持个人坚定这一优点的可能性也就越大。凡人对其拥有之物，其关心程度均取决于其所有权是否可靠，这是人性使然；所有权具有临时或不定的性质，就比较重视，而所有权具有长期或肯定的性质，则会更加重视；当然，为了后者也就比起为了前者更加甘冒风险。这一情况之适用于政治特权，或荣誉，或委托，亦不亚于普通一件财物。由此可以推论，担任总统职务的人，意识到短期后即需去职，在独立行使权力时，或在面对社会上相当一部分人，甚或仅只立法机构中占优势集团的一时（虽然短暂）不良反应时，就会不大肯于陷入受到实质性非难或困窘的境地。如果他本人乐意，而又经重选，即可以不去职，只要情况如此，则他本人的愿望，再加上一些疑惧，就会更加容易败坏其品德，堕落其意志。不论属于哪一种情况，身居这一职务的人必然会表现出软弱无力、犹豫不决。

有些人会以为行政部门对于社会上或立法机构中之行时潮流能够屈从顺应，乃是其最大的美德。但是，此种人对于所以要设置政府的宗旨，以及对于促进人民幸福的真正手段，都是理解得十分粗浅的。共和制度的原则，要求接受社会委托管理其事务的人，能够体察社会意志，并据以规范本人行为；但并不要求无条件顺应人民群众的一切突发激情或一时冲动，因为这些很可能是由那些善于迎合人民偏见而实则出卖其利益的人所阴谋煽动的。人民普遍地是从公益出发的。但这一点常亦用来说明人民群众的错误。但是，人民群众从常识出发是会蔑视阿谀奉承的人的，这些人胡说什么人民群众无时不能正确找出促进公益的手段。人民群众从自己的经验知道他们自己有时候是会犯错误的；人民群众终日受那些寄生虫和马屁精的欺骗，野心家、贪污犯、亡命徒的坑害，受那些不值得信任却为人所信任的人，以及不应得而巧取豪夺的人的要弄，他们经常受到这样一些干扰，却并不常犯错误，毋宁说倒是个奇迹。在人民群众的意向同他们本身利益出现差异的情况下，受命维护人民利益者的职责应该是抵制这种一时误会，以便给予人民群众时间和机会去进行冷静认真的反省。这种作法曾经使人民群众免遭其本身错误所造成的严重后果，并使有勇气和雅量为人民利益服务而不惜引致人民不快的人受到人民群众长期感激和纪念，这样的先例是不难枚举的。

而且，不论我们可能如何坚持行政部门应该无条件顺从人民的意向，我们却不应主张它同样迎合立法机构中的情绪。立法机构有时候可能站在人民群众的对立面，有时则人民群众可能完全保持中立。在这两种情况之下，行政部门肯定应该处于敢于有力量、有决心按照自己意见行事的地位。

政府各部门之所以应该分权的原则，也同样说明各部门之间应能互相独立。如果行政和司法部门的组成使之绝对服从于立法部门，那么把行政和司法同立法分开又能达到什么目的呢？这样的分权只能是名义上的，不能达到其所以如此建立之目的。服从法律是一回事，从属于立法部门则是另一回事。前者符合好政府的根本宗旨，后者则违反；不论宪法形式如何，后者都会把一切权力集中到同样一些人手里。前此若干篇论文中已经举例说明并全面阐述过立法权高于其他一切的趋向。在纯粹共和政府中，这种趋向几乎是不可抗拒的。在民选议会中，人民的代表有时似乎自以为就是人民本身，面对来自任何其他方面最小程度的反对，就暴露出不耐和厌烦的病态；好像不论是行政或司法部门只要行使其权限就是侵犯了立法部门的特权和尊严。立法机构常常表现出企图横蛮控制其他部门的意图；而且，由于立法机构一般有人民站在他们一边，就总是在行动时势头过猛，致使其他政府部门难于维系宪法规定的平衡。

有人可能要问，除非一方有权任命或罢免另一方，任期较短怎么可能影响到总统对立法机构的独立性呢。对此，一个答案可以从前面提到过的人的本能推演出来——人们对于短期的好处往往不那么关切，因此也就不愿意为之冒任何较大的风险或不便。更为明显的答复，虽然并不是更无可争辩的，可以从探索立法机构对人民群众的影响中找到；出于正当理由由抵制过立法机构的任何有害计划的人，可能因此招致该机构的厌恶，而使该机构去运用其对人民群众的影响而阻挠他重新当选。

有人还可能要问，四年的任期是否就足以达到提出的目标；如果四年不能达到，如果四年

反正达不到促进总统所应有的坚定性和独立性的目的，那么更短的任期，却具有反对野心图谋的更大保障，岂不是更为可取么？

任期四年，或者任何有限的任期，要想完全达到所提目标，都是不能肯定的；但是可以在达到目标上起到一定作用，即对政府的精神与性质具有实质性的影响。在这一段任期的开始到终结之间，总有一相当间隔，其间被消灭的可能性相当遥远，这就不会不对尚属坚定的人的行为起到相应的影响；他可以合理地向自己保证，他会有足够的时间使得社会认识到他可能采取的措施是恰当的。虽然，随着他临近新选举的时刻，群众将对他的行为表态，他的自信心以及随之而来的坚定性或者可能下降；然而，不论是自信心，还是坚定性，都会从他前此在位时所提供给他争取选民尊敬和善意的机会中得到支持。于是，他就可以，按照他实际表现出的智慧和节操，按照他的职位所引起同胞对他的尊敬和爱戴，比较安全地甘冒相应的风险。一方面，四年任期会有助于总统具有充分的坚定性，使之成为整个体制中一个非常宝贵的因素；另一方面，四年并不过长，不必因之担心公众自由会受到损害。英国议会下院，从其开始至为软弱的地位，从对设置新税表示同意或反对的仅有权力，竟然能够迅速将王权和贵族特权减少到他们认为符合自由政府主旨的范围之内，同时却使自己提高到具有平行的立法部门的地位和影响；既然他们曾经能够一举而废除王权和贵族体制，并推翻国家以及教会的一切古老建制；既然他们最近又曾以自己的一项改革⁽⁵⁶⁾的前景使得君王为之战栗，那么，对于合众国总统这样权威有限、任期四年的民选行政官使，又有什么可以惧怕之处呢？如果他不能胜任宪法规定给他的任务，那怎么办？笔者只需指出：如果在规定任期上表现出对总统的坚定性有所怀疑，这种怀疑是同对他侵权的戒备并不互相一致的。

普布利乌斯

原载1788年3月21日，星期五，《纽约邮报》

第七十二篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

政府之管理，以最广义而论，包括一切国务活动，而不论其属于立法、行政或司法；但从其最普通，或即最准确的意义讲，则限于行政细节，具体归属于行政部门的范畴。外交谈判的实际运用、财政预算、根据议会的一般拨款而运用和支付公款、陆海军的配置、战争活动的指挥——这一切，以及类似性质的其他事务，构成了政府管理的似乎最恰当地会到的内容。因此，受委直接处理这一切不同事物的人员，即应被视为总统的助手或代表，从而其职务亦应由总统委任，或至少由总统提名，并应接受总统的监督。从这个观点观察问题，我们马上即可看到总统任期同管理体制间的密切关联。对于前任所作所为予以撤销或反其道而行之，通常被继任人认为是他本人能力和身价的最好证明；除去此种倾向而外，人员调换如属由民选而定，新任者有理由假设其前任之所以被罢黜是由于人民对其措施的不满；因而，越同前任不同，就越会获取选民的好感。这些考虑，加上个人信任和关系的影响，很可能促使一切新任总统去改变下属职务的人选；而这些原因相互作用必然不免造成政府管理中不光彩和破坏性的人事变迁。

相当长的明确任期，笔者认为同重新当选的条件互相联系的。前一点使官员本人愿意并决心把工作做好，也使公众有从容的时间去考察其措施的效果，从而可以对其优劣作出初步评价。后一点之所以必要在于能使人民认为有肯定其行为的理由时可以保留其职务，以便继续利用其才干和品德，同时也在于使得政府得到保持其贤明管理体制稳定的好处。

颇有一些可敬之士均就当前问题主张一种看法，初看之下似极有理，认真考察则又似乎毫无根据——笔者指的是规定总统任职继续一定时期，然后在某一期限之内甚或永久不准连任。不准连任，不论临时或永久性的，都几乎会有同样后果，而且大部分是有害而非有利的。

不准连任的一个不良后果，在于减少了要求表现好的动力。如果人们意识到某一职务的好处必须在已经事先确定的时刻予以放弃，比之允许他们希望通过个人努力而争取继续得到这种好处，很少有人不会大为降低其执行有关任务的热情的。如果承认获奖的意愿乃是人类行为的最强烈刺激之一，则上述论点即属无可争辩；换言之，人之忠于职守的最好保证，在于使其利益与其职责一致起来。品质高尚者的主导思想是追求好的名声。如果他预期他所从事的事业可以全始全终，他便可从事一项具有一定规模的、艰巨的、有益于公众的事业，经过长期筹划，使其臻臻完善。而在相反情况下，如果他预见到在这项建树告成之前，他即需离职，将此项事业连同其本人的声誉一起移交与能力不济或持不赞成态度的人去继续，他必将推迟此项事业的创建。以常情而论，在此情况之下所能期待于人者不过为不求有功、但求无过的消极态度，而不能期待任何积极的建树。

不准连任的另一不良后果，在于可能导致邪念的产生、造成假公济私以及在某种情况下的擅权侵吞。值一秉性贪婪的人在职，如其预见到，在一定时间内他将丧失目前的优越地位，他不易抗拒的一种诱惑是：利用现有一切机会，不择手段地采取恶劣手法，尽量在有限任期内侵吞中饱。而同一人，如有继续任职的前景，则可能以正常收入为满足，不愿干冒滥用职权所招致的风险。其贪位之心正可限制其贪婪之举。再则，此人除有贪得之心而外，可能尚重名声，并具有事业雄心。此人如可以期待以良好政绩换取长远的声誉，则极有可能不愿牺牲名誉以满足私欲。但如其面对必须卸任的前景，则其贪欲很可能将压倒其慎重、荣誉感及事业心。

且一具有事业野心的人，当其升任国家最高职位、想到日后必将永远离开如此荣耀的地位，并想到无论本人如何克己奉公，也难免下台厄运之时，这种人在此情况下，较其恪尽职责亦能同样达到目的情况下，更易于采取尽量利用有利时机以延长其权势的作法。

如果有五六个曾有资格担任国家最高职位的人，似幽灵般徘徊于众人之中，觊觎于其已无从恋栈的职位，对社会的安宁、政府的稳定，会有什么帮助么？

不准连任的不良后果之三，在于社会被剥夺去受益于担任国家最高行政职位的人在任期中积累的经验。“经验乃智慧之源”乃是不分上智下愚均可承认的真理。作为国家一级的领导人，还有什么比这个条件更可取、更重要的呢？还有什么比一个国家的最高领导职位这个位置更需要这个条件的呢？用宪法把这个可取和重要的条件排除，并宣布取得这种经验的人将被迫放弃其

位置，这个位置正是其经验取得之由来，这能算是明智的吗？但是，这却正是那些规定的寓意所在：作为公众推选的人，在任期中正好具备了能更有效地服务条件时，却排除掉其为国效劳的机会。

不准连任的不良后果之四，在于当国家处于紧急情况下，某人之在位对国家的利益与安全可能有重大影响之际，却需将其撤换。无论任何国家在某一特定时期均有如下经验：在特殊情况下，某些人担任公职乃绝对必要；将此种必要说成事关国家的政治存亡似亦不为过分。因此，禁止国家起用最适当的应急人选这种作茧自缚的法令，实为不智！即使把个人因素排除在外，当战争爆发或有类似的紧急情况时，更换国家主要领导人，即使此人才力相当，亦将危害社会，此点甚为明显，因为这乃是以无经验代替有经验，导致已经建立的行政体系陷于脱节、紊乱。

不准连任的不良后果之五，在于形成行政稳定的宪法阻力。国家最高领导人的变动既为必然，则政策的变动亦将成为必然。一般说来，很难期待人事的变动不影响到政策的变动。相反的情况倒是常理。我们不需担心稳定过头，因准许连任，仍有改选的可能；我们实在不需要特意阻止人民对某一个人继续寄予信赖；而当人民认为此人可信时，对其一贯支持或者可能摒除政事波折与政策变幻的弊端。

上述各点乃不准连任原则可能造成的若干弊病。这些弊病在永久不准连任方案情况下尤为突出；但当我们考虑到，即使在临时不准连任的规定下，某人的重新当选希望亦甚渺茫，故以上论点在两种情况下几乎全部可以适用。

据称可以平衡以上弊端之优点何在呢？曾经提到的有：第一，行政方面的更大独立性；第二，人民得到更大的安全保证。除非一人永久不准连任，否则第一条不能成立。即使一人永久不准连任，难道说此人除去恋栈现职之外不能为其他目的准备牺牲其独立性吗？他就没有什么关系、什么朋友，难道他就不会为了他们而牺牲其独立性吗？当其设想到期将满时，他是否会更加不愿以坚决行动为个人树敌？当他设想在其任期届满后，他不仅是可能，简直是必须与他在平等或更低下的基础上往还时，他是否会避免招怨呢？在此种安排下，其独立性究竟是增多仰受损害实在是难以辨别的事。

至于所提到的第二点，值得怀疑的理由更多。如系永久不准连任，一个野心勃勃的人，在任何情况下均为危险人物。如其勉强屈从使其袂别权势地位的规定，一旦有幸或乘机取得人民的好感，他可以引导人民视宪法之规定为强加于他们身上的束缚，乃是可憎的、不合理的限制，剥夺了他们再次拥戴他们宠信之人的权利。可以设想，公众之不满，辅之以此人之未能得逞的野心，是可能造成对自由之更大危害的。其危害必有甚于通过人民行政宪法权利，自愿投票选举，使同一总统连任所能设想产生的危险。

关于防止人民继续选举在他们看来，居于取得信任有利地位的在职总统，这一点已经说得太过了。其好处至多也是揣测性的、含糊不清的，而其弊病则远远更为明确和具有决定性的意义。

普布利乌斯

原载1788年3月21日，星期五，《纽约邮报》

第七十三篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

形成行政权威之第三因素为对其薪给作出适当的规定。对此不加以适当注意，则行政与立法部门之分权即成为形式与空谈，此点甚为明显。立法部门如对国家主要行政官员的薪给有任意处置之权，即可任意使之屈从其意志。在大多数情况下，立法人员或将采取削减其生活费，或诱之以贿赂等手段，使之屈从就范。这种表述，如按字面推敲，自然有言过之嫌，超出笔者的原意。世间自有不受威胁利诱者存在；但培育出此类坚毅美德之土壤尚属罕见；从总的方面，可以说主宰一人的薪给，即可主宰此人的意志。如果如此明显的道理尚需以事实证明，则即在我国亦不乏立法机关以金钱威胁利诱行政官员的实例。

因此，高度评价宪法草案对此予以法律上的重视，不为褒奖过甚。草案规定：“合众国总统于任期内应领受劳资酬金，该项酬金于任期内不得增加或减少；总统于任期内并不得收受 合众国或无论何州付与之其他薪给。”较此条更为恰当的规定是很难设想的。立法机关于任命总统之际一次宣布总统当选期间的薪给；此后，在下届选出新任之任期开始以前，本届总统之酬金，立法者无权增减，既不得削减其用度逼以就范，亦不得以金钱为饵，败坏其德行。在第一次法案规定的酬金以外，联邦及联邦之各成员均不得授予、总统亦不得接受任何其他薪给。总统当然也即无任何金钱方面的引诱，足以使之放弃其宪法授予的独立地位。

为保证总统权威曾经列举的最后一条要求为授之以足够的权力。让我们进一步考虑曾经建议授予合众国总统的此种权力。

引起我们注意的第一件事为总统对立法机关两院之提案与决议可作有条件的否定；换言之，总统有权提出反对意见以驳回一切他不同意的议案，此后除非立法机关各以三分之二的多数批准，便不能成为法律。

前此曾已一再提到立法机关常有干预、侵犯其他部门权力的倾向；亦曾论到各个部门权力界限，仅作纸面上的划分之不足之处；又曾论证授予各个部门以保护本部门权力之宪法保障的必要。根据这些明确的原则可以推断，总统拥有对立法机关两院法案的否决权或部分否决权是适当的。如总统不拥有全部或部分的否决权，则无以保护其权力不受立法部门的侵犯。总统的权威可被一系列立法机关决议逐渐剥夺，或以一次投票使其权力全部丧失。无论此种方式或彼种方式，均可使立法与行政权力迅速集中于一个部门之手。即使并未发现立法机关侵犯行政权力的迹象，按正当推理与理论逻辑的规律，亦不能置一个部门于另一部门之卵翼之下，而应使其具有宪法上与实际上的有效的自卫能力。

但是，此项权力尚有其他用处。它不仅是总统权力的保障，而且可以成为防止不正当立法的保障。它可以成为对立法机关的有益牵制，使社会免受多数议员的一时偏见、轻率、意气用事的有害影响。

在某些场合中，曾对授予总统否决权进行过争论。一种意见是不应设想一人之德行与智慧超乎多数人之上；除非作这种设想，否则即不应授予总统任何制约立法机关的权力。

详查这一看法实属似是而非，论据并不充分。作此规定原非着眼于总统之智慧与品德的高超，乃着眼于立法机关不能全然无过；着眼于立法人员或可侵犯其他部门的权限；或在派别偏见支配下，将立法讨论引入歧途；或在一时激情支配下，作出日后反悔莫及的仓促立法等设想之上。授予总统此项权力的首要考虑在于使其具备保卫本身权力的能力；其次则为防止立法部门的仓促行事，有意或无意造成通过有害公益的不良法律。审议法案的次数愈多，则审议者之分歧愈多，由于缺乏适当讨论从而产生错误之危险愈小。来自某些意气之争或利益集团之偏见的失误危险也愈小。政府各个部门同时在同一问题上为某一错误观点所左右的可能性，较之在不同时候某一部门为错误观点所左右的可能性要小得多。

有人可能认为阻挠不良法律的权力亦可用之于阻挠良好法律的制定；同样权力可用于前一目的，亦可用于后一目的。但是，此种争辩对于深知我国各个政府性能上的最大缺点（法律的朝令夕改）之为害的人士是没有说服力的。这些人士认为，旨在限制立法太滥的规定可以维持

一定时期的现状，其益处大于弊端的可能是很大的，因为这种规定有利于使立法体系具有更大的稳定性。阻挠少数良好法律的制定所造成的损失，可由阻挠多数不良法律的制定而得到的益处所补偿。

不仅如此，在自由政体中，立法机关的权力及影响均较优越，总统怯于与之较量的心理可以保证他在使用否决权时，一般将异常审慎：此项权力的运用，在总统方面失之于过于怯懦将甚于其失之于鲁莽。尽管英国国王拥有整套王室特权与千万种不同来源的影响，今日尚不敢径自否决议会两院的联合决议。遇到他不同意的议案，他总是在议案未送到以前，竭尽全力施加影响，予以中途扼杀，以避免不得不予以批准生效，否则将冒与立法机关对立、从而引起国民不满的窘境。除非有十分把握或在极端必要情况下，他也不大可能采取运用王位特权的最后手段。该国一切有识之士均可证实此一论断。相当长时期以来，国王没有运用过否决权。

如英王之显赫尚且审慎此项权力的运用，合众国总统任期只有四年，其所拥有之权不过是一纯粹共和政体的政府行政权。与英王相较，他将会如何更加审慎呢？

我们应更为担心他在必要时不肯运用此项权力，不必过于担心他会过于经常或过多地予以运用，其理甚明。而一种反对此项权力的论点也正来源于此。曾有人因此提出这种否决权从条文上看是可憎的，在实际上看是无用的。此项权力可能很少运用，但并不等于永远不用。如果发生符合设立此项权力之主旨的情况，即：总统的宪法权利直接受到侵犯，公众利益显然受到损害，则具有常人毅力的总统亦将运用宪法授予的权力保障，恪尽职责。处于上述前一种情况下，关心本身职权会激起其他的行动；后一种情况，可能得到选民的支持亦能使其奋发。就选民而言，在面对利害模糊的议案，每有偏向立法机关的自然趋势，而面对是非分明的议案，则不会囿于偏见而自误。现在论及的总统乃是仅具常人毅力的总统，至于在任何情况下均能不畏艰险、勇于负责的总统，自不待言。

但制宪会议在这一点上所采取的办法是折中的，既便于总统行使宪法授予的权力，又使此权之生效受立法机关一定数量议员的制约。前已提到，草案建议授予总统的否决权，并非绝对否决权，而是有条件的否决权。此种否决权较前一种易于行使。一人可能畏惧以其单独一票推翻一项法案，但可不必畏惧驳回一项法案再作考虑。此项法案之最后推翻尚需两院各有三分之一以上的议员赞成其否决时始能落实。如果否决此案之议获胜，他将得到议院的鼓励，从而使立法机关相当比例的议员影响与总统的影响相汇合，而促使公众舆论支持此项否决行动。直接使用绝对否决权较之送请立法机关再议，显得更为粗暴，容易引起反感。而送请再议的否决，立法机关则有批准或不批准的余地。这样做比较不易得罪人，因而也就相应地比较容易行使，而且因此也更能行之有效。假设立法两院达到三分之二这样多的议员同时囿于一种不适当的观点，且有如此多的议员均不顾总统的牵制影响，这种情况预计不致经常发生，至少较错误意见影响议院的简单多数议员从而作出决议与行动的可能要微小得多。总统拥有否决权时常具有威慑力。从事不正当活动之人，一旦估计阻力可能来自其无法控制的方面，便常常由于恐遭反对而有所节制，如无此外部阻力则可肆无忌惮。

在其他地方已经提到过，本州之有条件否决权是授予一个包括州长、最高法院院长与法官，或其中之任何二人，组成的联席会议行使的。在本州，否决权经常在不同情况下行使，并时常成功，其作用甚为明显。在起草宪法过程中，曾有过先是极力反对，而经过一段实践经验转变为拥护者的实例 (57)。

我曾在别处提到，制宪会议在起草这一部分草案时，已离开本州宪法模式，采用了马萨诸塞州宪法模式。可以设想其理由有二。一为：将作为法律解释人的法官，在修订法案的权限下发表过意见之后，可能使其产生不适当的偏见。另一为：法官与总统联席，可能使其受到总统政治观点的过多影响，从而使行政司法两部门逐步形成危险的联合。法官除解释法律之外，应使其尽量摆脱其他业务，离开愈远愈好。特别危险的是置之于可以被总统腐化拉拢或可以施加影响的位置上。

原载1788年3月25日，星期二，《纽约时报》

第七十四篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

合众国总统为“合众国陆、海军总司令；并统辖为合众国服役而征调之各州民兵”。此项规定之适当甚为明显，且与各州宪法先例吻合，不需多作解释与强调。有些州宪法虽在其他职务方面设有与行政首脑并行的委员会机构，但军权则大部集中于一人。在政府职责中，指挥作战最具有需要一人集权的素质。指挥作战乃指挥集团之力量；而指挥与运用集团力量之权正是行政权威定义中的主要成分。

“总统得指令行政各部首长就其职责有关事项提出书面意见。”我以为草案中此项规定是多余的。因这里规定的权力乃是职务分内的事。

总统并有权对于“触犯合众国之犯罪颁布减缓与赦免令，唯弹劾案不在此列”。从人道与德政观念出发，此项特赦权应尽量少设限制与障碍。各国刑法均有很大的严峻性，如对不幸偶犯刑律案件，难求例外宽恕，则司法似将失于残酷。就常情而论，行政人员之责任愈少为人分担，其责任感势必相应增强。因此，特赦权委诸总统一人，他将最易倾听可能减轻法律制裁的各项申述，而最不易倾向对罪有应得分子进行的庇护。当其念及某一同类的命运全系于其一纸命令时，他自然会小心谨慎；而为避免软弱或纵容之讥，亦将使其具有另一种审慎心理。另一方面，通常人之信心来自群体，在执拗的情况下，群体可互相鼓励，对别人怀疑或讥讽其为违法、伪善之宽容亦不如是敏感。所以，政府宽恕之权委之予一人较之委之予多数人更为适宜。

关于赦免权委之于总统，据笔者所知，其争议仅只涉及有关叛国罪的问题。曾有人建议此权应取决于立法机关的一院或两院。笔者并不否认，在此类特殊案例上，有充足论据要求取得立法机关或其一院的同意。叛国是直接危及社会的罪行，法律一经判定，赦免似应由立法机关裁决。论据固当如此，实亦由于总统难免有徇情纵容之情事发生。但此议也遇有充足的反面论据。不应怀疑，谨慎、明智之个人更适于权衡应否赦免这一类的微妙问题。尤应注意叛国时常涉及社会一大部人的激动言行，如最近马萨诸塞州发生的情况。此类案件发生时，常可期待有与引起此类犯罪相关之激情的代表出现。当对立双方力量不相上下时，被责为有罪者的友人或与之观点相同的人会对之暗地同情，争取另一些人之善心，利用其弱点，于是在需要严惩时，可能反而徇情赦免。在相反的情况下，或因此项动乱出自引起多数派愤懑的某种原因，而在政策要求宽大为宜时，反而会采取绝不宽赦的固执态度。但是，赦免权委之予总统的主要理由则在于：在起义或暴动情况下，常会出现一种关键性时刻，如及时赦免起义或暴乱者，或可转危为安，时机如一经放过，即可能无法挽回。召开立法会议或其一院的会议以取得批准，时常延误时机。一周、一日，乃至一小时之迟延，有时关系成败。如果认为，为了应付此类情况，可以随时相机授予总统以权宜处置之权，则回答为：第一，在一部规定限制权限的宪法中，这种权力能否合法授予是颇成问题的。第二，一般讲，事先采取寓有赦免可能的步骤并不策略。如果破格采取此类步骤很可能被视为怯懦或软弱的表现，反而造成一种鼓励犯罪之趋向。

普布利乌斯

第七十五篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

总统“根据或征得参议院之意见并取得其同意，有权缔结条约，唯需有该院出席议员三分之二之赞同。”

尽管持各种不同意见的反对者对此项规定曾进行颇为强烈的攻击，笔者仍不惜公开表示其坚定看法：此项规定为整个草案中最为精心考虑、决然不可或缺的一个部分。一种反对意见颇为陈旧，认为此项规定使权力混淆不清。持此意见的某些人认为总统应单独拥有缔约权；一些人则认为此权应单独委之于参议院。另一种反对意见指责此项规定使缔约工作仅限于少数人参与。持此意见的一部分人认为众议院应参加缔约工作，另一部分认为只需把参议院出席 议员三分之二同意的条件改为参议院全体 议员三分之二即可。窃以为笔者在前此一文中就草案这一部分所作阐述已足以使有识之士同情此项规定的考虑，此处毋庸赘述。现仅就上述反对意见略作补充。

关于权力混淆问题，已在其他场合作过解释，并指出作为持此反对意见者立论根据的真义所在，从而可以看出此项规定中总统会同参议院实非违反上述原则规定。笔者尚愿补充说明之一点为：缔约权的特殊性质决定此种会同行动尤为适当。尽管若干论述政府工作的作者曾将缔约权划归为行政权的一种，而显然此议实颇专断。详查缔约工作的性质更接近于立法性质，不甚接近于行政性质，而严格说来，并不能包括于二者任一性质的定义之内。立法权之要素在于制定法律，换言之，即制定调节社会活动的法规；而行政首脑的全部职责即为执行法律以及为执行法律或为保卫社会而统筹支配社会力量。缔约权自然并不能包括在上述任一范围之内。它既与执行现行法律无关，又不涉及制定新法；它与支配社会力量更无关联。缔约工作的目的是与外国订立契约。此种契约虽具有法律的约束力，但其约束力出于国家信誉所负义务。条约并非统治者对国民制定的法规，而是主权国对主权国订立的协定。因此，缔约权具有其特殊位置，并不真正属于立法或行政范围。从其他场合提到的进行外交谈判不可缺少之素质看来，总统实为进行此项工作最为适宜的代表；而从此项工作的重要性以及条约所具有的法律约束力看来，亦有充分理由要求有立法机关之一部或全部的参与。

尽管在世袭君主制政府中，授予君主缔约全权如何之适当与安全，而将此缔约权授予任期四年的民选行政首脑则绝不如是安全与适当。正如前此在另外场合所提到过的，世袭君主固然时常压迫人民，然而由于其个人利害与其统治如是息息相关，致使其受外国腐蚀的危险甚小。但是，由平民一跃而为政府首脑之人，如其个人财富仅只小康或甚微薄，复又预见经过为期不久之后，仍将恢复原来的社会地位，则此人即被置可以牺牲其职责以换取利益的诱惑之下，必须具有极为崇高的道德品质始能抗拒。贪婪者可能被诱使背叛国家利益以猎取财富。野心勃勃之人则可能在外强扶植下扩大其权势，从而背叛其选民。综观人类行为的历史经验，实难保证常有道德品质崇高的个人，可以将国家与世界各国交往的如此微妙重大的职责委之于如合众国总统这样经民选授权的行政首脑单独掌握。

如将缔约权全部委之于参议院，则无异于取消宪法授权总统掌管对外谈判事宜的好处。如是则参议院固可作出选择，使总统在这方面发挥作用，同样，他们也可作出另外选择，置总统于不顾。参议院与总统之交恶，常使其作出后一种选择，而非前一种选择。加以世界各国对参议院谈判代表的信任与尊重程度自不能与宪法规定的国家代表相比拟，因而其活动亦不能具有与国家代表相同的分量与效果。国家的对外工作将因而丧失相当大的优越性，而由于失去总统的合作，人民的安全保障亦将遭受一定的损失。尽管将此重任委之于总统一人实为不智，但有其参加缔约工作则无疑会大有益于社会之安全。综上所述，缔约权委之于总统与参议院联合掌握，实较委之于任何一个方面均为妥善。只要认真考虑任命总统时的各种情况，必将乐意使充任此职者参加缔约工作，不论从其智慧或道德方面着想，均将大有益处。

在前此一文中阐述过，在本文其他部分也已涉及之一点，已可完全说明应该反对众议院参加缔约。众议院议员经常变动，加以今后众议员人数的增加将使该院人数众多，很难期待其具有缔约工作所需具备的各项条件。对国外政治情况的准确与全面了解；观点的坚定与系统性；对民族荣誉感的体贴与一贯的理解；决断、保密、迅速等条件均为成员众多而常变的机构所无法具备的素质。且要求许多机构参与无异使工作复杂化，此点本身也是应予坚决反对的根据。

而提交众议院讨论的议案增多，必延长其集会时日，而在缔约过程中各个阶段有待其批准，将造成极大的不便与开支，仅此一端亦足以说明此议的不足取处。

尚待讨论的最后一点意见是以参议院全体议员的三分之二来代替参议院出席 议员的三分之二。在前此研究之第二题中已经指出：任何要求半数以上成员始能通过决议的规定，将直接造成政府工作之困难，而其间接形成的趋势则是使多数人的意志屈从于少数人。这一考虑已足决定吾侪之取舍。制宪会议实已尽力保证，在缔约工作中，既有一定数量人士的审议，又考虑到国会活动的特点，照顾到多数的代表性。如规定需全体议员的三分之二，如有一部议员缺席，则无异于要求出席议员全体通过。查诸历史经验，凡以此原则议事之政治机构，均不免碌碌无为、迷茫、混乱之弊。如国内例证尚嫌不足，则罗马护民官、波兰议会、荷兰国务总长等国外先例亦可资证明。

要求议会全体的一定比例人数，很可能并不比要求出席议员的一定比例人数更能发挥人数众多机构的优越性。前者要求任何时候均需一定数量议员同意，始得通过决议，这种作法可能降低议员出席的动力。后者正相反，出席的一定比例 人数可因某一议员的出席或缺席而变化。因此而发动的到会积极性可使议会出席状况更为良好，因而通过决议的人数一般便不会少于另一种情况，而延迟决议通过的可能亦将减少。还不应忘记，在现行邦联制度下，议员二人可以代表本州，实际上 也即由二人代表一州，因此，目前拥有全部权力 的邦联国会比将来参议员的组成人数更多的情况并不多见。如再进一步分析，邦联国会按州投票，如某州只有一名议员出席，即将失去其一票的作用。故可估计：在将来的参议院中，既按议员个人为单位投票，则票数必不少于现在的邦联国会。除此之外，更加以总统的合作，故可认为在新宪法规定之下，美国人民无疑将享有比邦联制度下更大保证，得以防止缔约权的轻率使用。再进一步还可估计，由于新州的建制，参议院还可能更为扩大。因此，我们不仅可以相信缔约权将有足够之人员保证，且可推断，如果将缔约权委之于比参议院人数更多的机构行使，将不利于此项委托的顺利执行。

普布利乌斯

原载1788年4月1日，星期二，《纽约邮报》

第七十六篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

总统“提名 并根据或征得参议院之意见并取得其同意，任命大使、其他使节、领事、最高法院法官及本宪法未就其任命程序作有其他规定之合众国一切官员。但国会如认为适当，得以法律形式将下级官员之任命权授予总统单独行使，或授予各级法院或各部部长行使。总统在参议院休会期间 有权补充所有缺额，此类委任之期限应于参议院下次会议结束时终止。”

前文曾提到：“优良政体的真正检验标准应视其能否有助于治国安邦。”如此言不谬，则详查以上规定的合众国官员委任方式实应加以赞扬。很难设想较这更为完善的遴选合众国官吏的方式。合众国的施政实有赖于此，亦不需再加论证。

大家都会同意，在一般情况下，任命权归属之模式不外有三种，即：或委之于一人；或委之于人数不多之代表 会议；或在征得代表会议的同意下交由一人行使。尽人皆知，此权交由全民行使是不切实际的，姑不论其他方面考虑，仅此即将使人民无暇他顾。下文所谓会议或机构系指前面所阐明的代表会议或团体而言。将任命权委之于一个机构的主要缺点在于：全体人民众多、居住分散、其活动不可能为宗派和阴谋精神所左右。

笔者窃以为，凡对任命总统这一问题曾加考虑，或注视过前文所提有关意见者，均可同意总统职位有极大可能将由具有才华之人，至少将由可敬之士充任。在此前提下，笔者可以进而推断：有辨别力之个人比有同等见识，甚至更卓越见识的机构更适于分析与估量担任具体职位的人选。

一人单独负责自然会产生更切实的责任感，和对自己声誉的关切，而正由于此，他将更强烈地感到自己有义务、以更大之关注细心考查职务要求的各项条件，更易排除私情，遴选具有最佳条件的人任职。因一人较之具有平等发言权而又各自作私人考虑的机构，其徇私机会要少得多。一个目标明确的个人，可以专心致志，自然不似一个团体在其决议时易为不同观点、感情与派别所左右。个人的考虑，不论作为选择对象的个人涉及本人或他人，均最易引起人们的感情冲动。故每逢一团体行使任命之权，其成员间必然表现出十足的个人和党派间的好恶、是非与恩怨。从此作出之人选决定必为一派战胜另一派，或两派妥协的结果。不论何种情况之下，候选人本人的素质反而常被忽略。在第一种情况下，适合本党内部统一的考虑将压倒人选本人是否称职之考虑；在后一种情况下，一般就会出现双方利益的妥协：“此职照顾我方，彼职照顾你方。”这是通常交易中的条件。而不论作为一派胜利或两派妥协的结果，以增进公众利益为首要目标的则极为罕见。

以上原理似已为批评宪章中此项规定的最有识之士所理解。因而他们主张授予总统独自委任联邦政府官员之全权。但此处极易指出：照此办理之一切优点均可由宪法草案所建议授予总统的提名权中获得；而又可避免将人事任命 权单独委之于总统的各种弱点。总统提名时可以独立进行判断，因提名权乃系由他单独行使，经过参议院批准即可生效。总统遴选的责任与最后委任一样，是完整的。从这方面看，提名与委任并无区别。在执行此一职责时其动机与进行委任时并无差异。因为无他的提名即不能得到委任，故被委任之人实则均为他的选择。

然则总统的提名是否有遭到驳回的可能呢？笔者承认存在此种可能。但即使遭到驳回，亦不过给他另一次提名的机会。而最后任命之人选仍然一定是他的选择，只是可能并非其第一个选择而已。况且，总统的提名亦不会常被驳回。参议院并不可能由于有所偏爱而驳回其提名，因该院并不能保证总统的第二次或以后再提的人选必符合己意。甚至，他们也不能保证未来提名一定比已提的人选更为满意。驳回总统提名之举将有损被提名人的声誉且含有不信任总统判断之意，故除有某种特殊强烈之理由，一般不会经常发生。

是则征求参议院同意的目的又何在呢？笔者以为，取得参议院同意一般具有一种含蓄的威力，形成对总统用人惟私的制约，有利于防止出于本州乡土观念、家庭关系、个人情感或哗众取宠等不良动机而作出不合宜的委任。此外，征得参议院同意亦有助于稳定政局。

人事任命权由总统单独行使，较其提名需由另一独立机构讨论决定，（且此机构为国会的

完整一院，）更另受其个人好恶与追求私利之影响。总统提名时因有被驳回的可能必将使其更加审慎，事关总统令誉，且其作为民选行政首脑亦事关其政治前途，必将使其怯于徇情与取宠，以免使之暴露于对全国舆论有巨大影响的参议院的众目睽睽之下。因而他亦将耻于、并且怯于将名利肥缺委之于同乡关系、个人关系或碌碌无能、唯唯诺诺之辈。

亦有人对此进行反驳，认为总统一旦掌握提名之权，即可使参议院曲从己意。这种认为人人皆可收买的设想，在政治推论中，与人人皆甚纯正是一样错误的。代议制度的设想原即以相信人类社会有美德与荣誉之部分存在为根据，此亦为对代议机关可以寄予信任的可靠基础。而此一论断且已为实际经验所证明。在历史上最腐化时期的最腐化政体之中亦不乏崇尚德行与荣誉之士。英国众议院的私通关节早已成为该国与我国各界人士的众矢之的，这种攻击的不乏根据也是不容置疑的。而同样不容置疑的则是美国众议院中总有一大部分能特立独行、热心公益的人士，形成影响全国的有力舆论。包括本届政府在内，这部分力量时常主宰美国总统用人的倾向。因此，总统对参议院某些个人施加影响容或有之，但全院皆被总统收买则是虚妄、不符合实际的设想。正视人类天性、不扩大其美德、不夸张其瑕垢，则可对参议院寄以信赖。不仅总统不甚可能收买参议院的大部成员，且可相信在取得其合作情况下，将可对总统的行为施加一定的有益牵制。吾人亦无需单纯寄望于参议院的正直不阿。宪法中已对总统或可施加于立法机关的影响规定有如下的保障：“参议员与众议员于其当选期内 均不得出任合众国政府当时设置之任何文官官职，或当时增加薪俸之文官官职；在合众国政府任职之人，在其继续任职期间，不得出任国会任何一院之议员。”

普布利乌斯

1788年4月4日，星期五，原载《纽约邮报》

第七十七篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

前文提到总统在任命官员中取得参议院合作的优点之一是有助于政府的稳定。取得该院同意不仅限于任命，而且包括撤换。因此，总统的更换将不致如总统单独行使任命权时势将造成政府官员的大量变动。如某一官员甚为称职，新任总统即使想代之以更合己意的人，亦不得不顾虑到参议院的批驳，致使本人遭到物议。凡重视政府稳定者对政府官员之在职与参议院同意联系起来必加赞赏，因参议院的组成较为稳定，较之政府其他部门更少政令无常之弊。

关于人事任命条款规定参议院与总统联合行使此权的方案，曾有人在某种场合提出异议，认为可造成总统对参议院施加不适当的影响；而在另外场合又有人提出异议，认为可造成相反情况，即参议院对总统施加不适当影响，——可见两种看法均不符事实。

第一种看法说得清楚些就足以驳倒其本身的论点。因其无异于说：总统可对参议院施加不适当影响，乃由于参议院有权对其施加限制。这在逻辑上是荒谬的。毫无疑问，授予总统以人事任命之全权自较仅授之以由参议院控制之提名权更有使他能建立压倒参议院之独立王国的危险。

再看与此相反的假设：“参议院对总统施加不适当影响”。笔者曾多次指出：所提异议本身含意不清，则无法予以确切反驳。此一影响如何施展？有何目的？此处所谓施加影响必指可以施以恩惠。参议院对总统的提名行使否决权，如何施以恩惠？如谓在符合公益要求应予批驳的任命，参议院施惠予以同意或可有之。笔者对此的反驳是：参议院批准的任命与总统个人利益直接关联的情况甚少，难以因参议院的批准而感恩戴德。分配荣誉与报酬之权重于仅有限制作用之权，前者可吸引后者，不甚可能为后者所吸引。如所谓对总统施加的影响是对他施加限制，这恰好是原要达到的目的。前已阐明此种限制的好处，也已阐明这种限制并不妨碍总统拥有人事任命全权时的一切优点，却可以在很大程度上避免其缺点。

如将草案中人事任命规定与本州宪法所规定的方案作一比较，肯定以前者更为优越。草案中的提名权责无旁贷地委之于总统。既然任何提名均需立法机关之一院批准，则一项任命从始至终均为众所周知，公众对各个角色的登台表演极易察辨。提名不当的责任端在总统一人。对乎众望的任命予以驳回，参议院应负批驳总统遴选得人之责。发生任命不当事情，其提名之责在总统，批准之责在参议院，双方均当分担物议。

至于纽约州的人事任命，情况与此相反。本州的人事任命委员会由委员三至五人组成，州长为当然委员。此一小型机构，远避公众耳目，躲在密室中进行此项受公众委托的工作。据悉，州长以州宪法中不甚明确的条文为依据进行提名，此权州长掌握多少，如何行使则不为外界所知，亦不查在何种情况下他的提名遭到反对。如发生所用非人的情况，则因责任不清而难以审查，于是玩弄权术之门大开，而责任感丧失殆尽。公众所能察知的情况无非是：州长自称拥有提名之权；四名委员中之易于操纵其两名；如某些委员从中作梗，则常用其不便参加之开会时间去剥夺其反对之权；不论出于何种原因，许多任命不当情事经常出现。至于某一州长在此微妙而重要的人事工作上，能否任人唯贤，或竟滥用此权录用以唯命是从为其唯一优点之无能之辈，建立其危险的个人势力，则公众无从审查，只能观望猜测而已。

任何此类人事任命组织，不论如何组成，均为藏污纳垢的场所。限于财政支出，委员人数不可能多到无法互相拉拢的数量。由于每一委员均有他应加以照顾的亲友，则互相照顾的愿望必将形成投票与职位的交易。一人之私情较易满足，而十几人至二十人的徇私，则必形成少数家族垄断政府的一切主要职务，如此则最易导致贵族或寡头政治的出现。如欲避免以上情况，则须经常改变任命机构的组成，从而造成政府人员的极端不稳定。这样的机构因人数较少，不易为公众察觉，故较参议院易于倚势弄权。综上所述，以此代替制宪会议提出的方案，必将增加开支、在分配政府职务中助长用人唯亲、搬弄权术计谋各种危害的泛滥，削弱政府人员的稳定性，减弱对总统擅权的限制与保障。然而，以此作为宪法草案的主要修订条款竟然得到某些人的热烈提倡。

在此人事任命问题上，尚不得不提及，曾经有少数人提出，要求众议院亦参与此权之行

使。因估计社会中持此种看法之人不可能甚多，故仅在此处略为提及。一个变动性大、人数众多的机构不宜行使任命权。试想众议院在半个世纪之后，其成员将达三四百人，其不宜行使此权乃明显可见。总统与参议院各具一定的稳定性，由此产生的优点，由于众议院的参与，定将化为乌有，而拖延、窘困情况必将因而产生。多数州宪法之例亦足说明此议之不足取。

总统的权力除前所阐述者外，其余部分包括：向国会提出国情咨文；建议国会采取他认为妥善的措施；在特殊情况下，可以召开国会或其任何一院的会议；在国会本身不能在休会日期上取得一致意见时，确定国会休会；接受外国大使及其他使节；忠实执行法律；授予一切合众国军官军衔。

以上权力除召开立法机关任何一院会议及接受外国大使两点外，均未见提出任何异议，也无任何可以反对的理由。的确，除上述两点其余部分实难加以反对。关于召开立法机关任何一院会议问题，至少可以说，召开参议院会议有一充足理由。因参议院在缔结条约问题上有批准权，因此总统常需召集参议院会议，而众议院在此时则不需亦不宜召开。至于接受大使问题，笔者在前此之一文中已作过充分解答。

现在，我们已经完成了对行政部门的机构与权力的讨论。笔者已尽力阐明这些规定在共和原则下，符合发挥行政能力的各项要求。余下来的问题是：这些规定是否对共和原则提供充分保障，是否符合依靠人民、承担责任的原则。对此问题，已在宪法其他规定的探讨中涉及，由以下各项规定中得到满意的回答。这些规定有：由人民直接选举的选举人团，每四年选举一次总统；总统在任何时候均可遭到弹劾、得依法对其进行审判、免职、不得任其他公职、并得依法剥夺其生命财产。这些重大保障尚非制宪会议草案限制总统权力的全部设想。举凡行政首脑有擅权危险之事由，宪法草案均设置一些条款，使总统受到立法机关一院的控制。思想开明、而又合情合理的人民尚欲何求？

普布利乌斯

第七十八篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

我们现在进而就拟议中政府的司法部门加以探讨。

建立联邦法院的作用及其必要性，在揭露现行邦联制度的弱点时已经明确指出。建立司法机构，在概念上既无异议，可不再加陈述。曾经提出的问题只限于其组成方式与其权限等方面，我们的考察亦将仅限于此。

关于其组成方式似可包括以下几个问题：一、法官的任命办法；二、法官的任职期限；三、各级法院的司法权划分与彼此间的关系。

一、关于法官的任命办法，与一般联邦官员的任命办法相同，已在前两篇文章中作过详细讨论，此处毋庸赘述。

二、关于法官之任期，主要涉及其任期长短，有关其薪俸的规定，以及有关其执行职务的保证。

按照制宪会议草案规定，合众国任命的一切法官只要行为正当 即应继续任职。此项规定与评价最高的各州宪法规定一致，亦与本州宪法的规定一致。宪法草案反对派竟对此项适当条文提出异议，足可说明其偏激的感情，缺乏理智的判断。以行为正当作为法官任职条件无疑是现代政府最可宝贵的革新。在君主政体下，此项规定是限制君主专制的最好保证；同样，在共和政体下，也是限制代议机关越权及施加压力的最好保证。在任何政府设计中，此项规定均为保证司法稳定性及公正不阿的最好措施。

大凡认真考虑权力分配方案者必可察觉在分权的政府中，司法部门的任务性质决定该部对宪法授予的政治权力危害最寡，因其具备的干扰与为害能力最小。行政部门不仅具有荣誉、地位的分配权，而且执掌社会的武力。立法机关不仅掌握财政，且制定公民权利义务的准则。与此相反，司法部门既无军权、又无财权，不能支配社会的力量与财富，不能采取任何主动的行动。故可正确断言：司法部门既无强制、又无意志，而只有判断；而且为实施其判断亦需借助于行政部门的力量。

由以上简略分析可以得出一些重要结论。它无可辩驳地证明：司法机关为分立的三权中最弱的一个⁽⁵⁸⁾，与其他二者不可比拟。司法部门绝对无从成功地反对其他两个部门；故应要求使它能以自保，免受其他两方面的侵犯。同样可以说明：尽管法院有时有压制个别的情况发生，但人民的普遍自由权利却不会受到出自司法部门的损害。这种提法是以司法机关确与立法、行政分离之假定为条件的。因笔者赞同这样说：“如司法与立法、行政不分离，则无自由之可言。”⁽⁵⁹⁾是故可以证明：归根结蒂，对自由的威胁，既不虑单独来自司法部门，则司法部门与其他二者任一方面的联合乃最堪虑之事；纵然仍有分权之名，一经联合则必置前者于后者庇护之下；因司法部门的软弱必然招致其他两方的侵犯、威胁与影响；是故除使司法人员任职固定以外，别无他法以增强其坚定性与独立性；故可将此项规定视为宪法的不可或缺的条款，在很大程度上并可视为人民维护公正与安全的支柱。

法院的完全独立在限权宪法中尤为重要。所谓限权宪法系指为立法机关规定一定限制的宪法。如规定：立法机关不得制定剥夺公民权利的法案；不得制定有追溯力 的法律等。在实际执行中，此类限制须通过法院执行，因而法院必须有宣布违反宪法明文规定的立法为无效之权。如无此项规定，则一切保留特定权利与特权的条款将形同虚设。

对法院有宣布立法因违宪而归于无效之权的某些顾虑源于怀疑此一原则含有司法高于立法权的含意。曾有人说，有宣布另一单位的行为无效的机构，其地位必然高于原来提出此一行为的单位。既然此项原则在美国的一切宪法中具有极大重要意义，简单讨论其所依据的道理当有必要。

代议机关的立法如违反委任其行使代议权的根本法自当归于无效乃十分明确的一条原则。

违宪的立法自然不能使之生效。如否认此理，则无异于说：代表的地位反高于所代表的主体，仆役反高于主人，人民的代表反高于人民本身。如是，则行使授予的权利的人不仅可以超出其被授予的权力，而且可以违反授权时明确规定禁止的事。

如谓立法机关本身即为其自身权力的宪法裁决人，其自行制定之法其他部门无权过问；则对此当作以下答复：此种设想实属牵强附会，不能在宪法中找到任何根据。不能设想宪法的原意在于使人民代表以其意志取代选民的意志。远较以上设想更为合理的看法应该是：宪法除其他原因外，有意使法院成为人民与立法机关的中间机构，以监督后者局限于其权力范围内行事。解释法律乃是法院的正当与特有的职责。而宪法事实上是，亦应被法官看作根本大法。所以对宪法以及立法机关制定的任何法律的解释权应属于法院。如果二者间出现不可调和的分歧，自以效力及作用较大之法为准。亦即：宪法与法律相较，以宪法为准；人民与其代表相较，以人民的意志为准。

以上结论并无假定司法权高于立法权的含意。仅假定人民的权力实在二者之上；仅意味每逢立法机关通过立法表达的意志如与宪法所代表的人民意志相违反，法官应受后者，而非前者的约束，应根据根本大法进行裁决，而不应根据非根本法裁决。

法官在互相矛盾的两种法律中作出司法裁决可举一常见之事为例。时常有两种在整体上或部分上互相矛盾的法律存在，且均无在某种情况下撤销或失效的规定。在此种情况下，法院有澄清之责。法院如能设法加以调和，从法理上考虑自应予以调和一致；如不能做到此点，则有必要选用其一。法院决定两种法律的相对效力的规律是采用时间顺序上的后者。但此仅为从事物的性质与推理方面考虑得出的实际运用规律，并无法律的依据。此一规律并非成文法，乃法官解释法律时采用的符合事物规律的一般规则。司法人员认为具有同等效力的互相冲突的立法，应以能表达最后意志的法律为准。

但如互相冲突的法律有高下之分，有基本法与派生法之分，则从事物的性质与推理方面考虑，其所应遵循的规律则与上述情况恰好相反。司法人员认为：在时间顺序上较早的高级法较以后制定的从属于前者的低级法其效率为大。因此，如果个别法案如与宪法违背，法庭应遵循后者，无视前者。

如果说，这样法院在与立法机关发生龃龉的情况下，或可任意歪曲立法机关制宪的原意，此种说法实在无足轻重。因这种情况在两种法律条文互相矛盾中，或就任一法律条文进行解释中均可发生。解释法律乃是法庭的责任，如法庭以主观意志代替客观判断，同样可以造成以一己的意志代替立法机关原意的情况。这也就无异于主张根本不应设立独立于立法机关之外的法官了。

因此，如从法院应被视为限权宪法限制立法机关越权的保障出发，司法官员职位固定的理由即甚充足，因除此而外，并无任何其他规定更能促使法官得以保持其独立性，而法官的独立实为其执行上述艰巨任务必须具备的条件。

法官之独立对保卫宪法与人权亦具同样重要意义。如果在某些玩弄阴谋诡计之人的煽动与影响下，未经人民的审慎详查，致使某种不良情绪得以散布，可以造成政府的某种危险变动，使社会上的少数派遭到严重的迫害。固然，笔者相信宪法草案拥护者决不同意反对派⁽⁶⁰⁾对共和政体的基本原则——承认人民在他们认为现行宪法与人民幸福发生抵触时，有权修改或废除之——加以怀疑；但却不能从此引申出这样的看法：人民代表在大部选民一时为违宪倾向所蒙蔽时即可违宪行事，或法院因而可以参与违宪行动，并认为法院这样做较诸完全屈从从立法机关的阴谋更为合法。除非人民通过庄严与权威的立法手续废除或修改现行宪法，宪法对人民整体及个别部分均同样有其约束力。在未进行变动以前，人民的代表不论其所代表的是虚假的或真正的民意，均无权采取违宪的行动。但值此立法机关在社会多数派的舆论怂恿下侵犯宪法之时，法官欲尽其保卫宪法之责实需具有非凡的毅力，这也是明显之理。

但是，法官的独立是保卫社会不受偶发的不良倾向影响的重要因素，并不仅是从其可能对宪法的侵犯方面考虑。有时此种不良倾向的危害仅涉及某一不公正或带偏见的法案对个别阶层人民权利的伤害。在此种情况下，法官的坚定不阿在消除与限制不良法案的危害方面也有极为重要的作用。它不仅可以减少已经通过的此类法案的危害，并可牵制立法机关的通过。立法机关如预见其不良企图将为法院甄别，即不得不对其不良企图有所节制。这种考虑对我政府的影响尚不甚为人所觉察。对于司法部门的主持正义以及其节制作用有所感觉者则已不限于一州。此种良好作用或为居心叵测之人所不满，必为所有正直人士所尊重与欢迎。各界有识之士自当珍视法庭正直不阿之风的存在与加强，事关切身利益，无人可以保证本身不成为不公正审判的牺牲者；如任不良倾向猖獗必将导致人心丧尽、社会不宁，这是人人皆可以感觉到的。

坚定、一贯尊重宪法所授之权与人权，乃司法所必具的品质，绝非临时任命的司法人员所能具备。短期任职的法官，不论如何任命或由谁任命，均将在一些方面使其独立精神受到影响。如任命权在行政，或在立法机关，则使法官有俯首听命于拥有任命权的某一部门的危险。如由双方任命，则可产生不愿触犯任何一方的情绪；如由人民选举法官，或由人民选出的专门选举人任命，则可产生法官过于迁就民意，影响其唯以宪法与法律的规定为准则、执法不阿的态度。

法官的职务固定尚有一从其本身应具备的条件出发而产生的理由。常有明智之士论及：浩瀚之法典乃是关系自由政府优点的必然现象。为防止法庭武断，必有严格的法典与先例加以限制，以详细规定法官在各种案情中所应采取的判断；由此易见，由人类天生弱点所产生的问题，种类繁多，案例浩如瀚海，必长期刻苦钻研者始能窥其堂奥。所以，社会上只能有少数人具有足够的法律知识，可以成为合格的法官。而考虑到人性的一般堕落状况，具有正直品质与必要知识的人其为数自当更少。由此可知政府可以选择的合格人选自属不多；如使其短期任职，则合格之人常不愿放弃收入甚丰的职务而就任法官，因而造成以较不合格之人充任的趋向，从而对有效而庄严的司法工作造成危害。在我国目前情况下，今后一个长时期内，此一缺点实较可以设想者为大；但亦应承认，此点与其他方面比较尚属次要的考虑。

总而言之，制宪会议沿袭州宪法以行为正当作为法官继续任职的条件，甚为明智，并无可以怀疑的余地。就此而论，良好政府之组成如无此项规定，却为不可宽恕的缺点。大不列颠之经验可为这一良好制度提供证明。

普布利乌斯

第七十九篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

最有助于维护法官独立者，除使法官职务固定外，莫过于使其薪俸固定。前文有关总统的说法亦可适用。就人类天性之一般情况而言，对某人的生活有控制权，等于对其意志有控制权。在任何置司法人员的财源于立法机关的不时施舍之下的制度中，司法权与立法权的分立将永远无从实现。各州有志政治改革之士深憾于州宪法缺乏这方面的明确而切实之规定。若干州宪法规定应为法官确定固定⁽⁶¹⁾的薪俸，而曾有若干实例证明仅此尚不足以防止立法机关的推托，必须做出更加肯定、明确的规定。因此，宪法草案规定：合众国法官“于规定期间 领受酬金，该项酬金于继续任期之内不得减少”。

从各方面考虑，以上实为可能设计出的最合宜的规定。因货币价值与社会状况或有波动，很明显，在宪法中固定法官薪俸的数额是不可行的。在今日看来之厚俸，过半个世纪则可能变为微薄不堪。所以，法官的薪俸需由立法机关按照情况变化加以改变，但又需对立法机关加以限制，使之无权改变法官的个人收入，不能予以削减。如此则法官始得确保其生活，不虞其景况的变化而影响其任务的执行。上述条文结合了两个优点。法官的薪俸随时代的变迁得根据需要加以调整，但个别法官一经任命后其薪俸即不能再行削减。由此可见，立宪会议对总统与法官的薪俸规定是有所区别的。前者为既不得增加，亦不得减少；后者只规定不得削减。此一区别可能系由二者任期之长短不同产生。因选举总统之任期不超过四年，在其任期开始时确定的薪俸，很少可能在任期终了时已不适用；而法官如行为正当可以终生任职，极有可能在法官就任时确定的薪俸，特别值此政府成立的早期，在其继续任职的年限内变得甚为微薄。

关于法官薪俸的规定实为深思熟虑的结果：故可认为以此规定与法官职务的固定相配合，可使联邦法官独立执法的前景远较各州宪法对州法官的保障为佳。

至于如何对他们的责任加以防范已包含于关于弹劾的一条规定之中。法官的行为不检得由众议院提出弹劾，参议院加以审判；如判定有罪，可予以撤职，不得再行叙用。此为宪法中有关的唯一规定，与维护司法独立的精神一致，亦为本州宪法关于法官的唯一规定。

有人曾经提出，宪法缺乏因法官无能而撤换的规定。但大凡有识之士皆可理解作此规定实无实际意义，或者不但不能取得良好效果，反有可能为人所滥用。笔者认为：对人智力的衡量实无妙法可以遵循。欲划定有无能力的界限，必给发泄个人与党派的恩怨造成可乘之机，对发扬正义与公益实无所补。结果必形成大多为专断性质的决定。唯一可视为例外的情况为法官神经错乱，在这种情况下，无正式条文规定，亦可宣告其失去工作能力。

纽约州宪法为了避免这类含糊不清与危险的调查，乃决定以年龄作为丧失工作能力之标准。年龄超过六十即不得再任法官。笔者相信，目前不反对这条规定的人为数甚少。没有任何其他职务比法官这个职务更不宜应用此项限制。大凡年龄达到六十之人，其思维鉴别能力一般可以继续维持很久。此外，试想一下，人届高龄智力衰退者甚稀，法官席上无论人数众多或较少，同时有相当一部分法官处于智力衰退状态的情况亦不可多得，故可下一结论，以年龄作为限制实无必要。处此财富尚不宽裕，退休赡养金不易获得的共和国内，法官经过长期卓有成效的服务而后因年龄超过而撤职，失去赖以生活的薪俸，而另谋他就又已太迟，凡此种种考虑均较法官席为老迈法官所充斥的幻想更值得引起关注。

普布利乌斯

第八十篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

为准确断定联邦司法权限，首先需要考虑其审判对象为何？

联邦法院应审理下述各种类型之案件，此点似无多大争议：第一，涉及按照宪法立法手续通过的合众国法律的一切案件；第二，涉及实施在联邦宪法中明文规定的条款的一切案件；第三，涉及以合众国作为诉讼一方的一切案件；第四，在合众国与外国或在各州之间发生的危及联邦和平的一切案件；第五，在公海上发生，属于海军或海运司法范围内的一切案件；最后，不能假定州一级法院可以公正与无私审理的案件。

第一点的成立在于一明显考虑，即宪法的生效必须有宪法保障。例如，如无宪法方式的保障，何以对各州政府的权力加以限制？按照宪法草案规定，有若干事项是禁止各州从事的，这些事项或因与联邦利益抵触，或因不符理想的施政原则，不宜由各州进行，如对进口货物课以关税、发行纸币即为两例。如果政府并无有效的权力机构及时限制纠正，无人相信这些禁令能被自动遵守。如欲加限制及纠正，则需对各州法律拥有直接否决权，不然，则需授权联邦法院可对明显违背宪法规定的决定宣布其无效。除此之外，实无第三种办法为笔者所能设想。制宪会议似在上述二者间选其后者。笔者以为，此亦为各州更易接受的办法。

至于第二点，本身寓意明显，无须阐述。如果政治上有所谓定理，则一个政府，其司法权与其立法权应具同格，当列为一条。仅举国家法律的解释有统一的必要这一点，即可说明。如果十三个互相独立的法院在审理源诸同一法律的案件上均拥有最后审判权，则政出多门，必将产生矛盾与混乱。

第三点更无须赘述。国家与其成员或公民间产生的纠纷只能诉诸国家法庭。任何其他方案均既不合理，违反惯例，而亦不得体。

第四点的立论根据在于下述明显前提：整体的和平不能诉诸其某一部分。联邦自当对其成员对外负责。追究伤害之责必须伴之以追究负责制止伤害发生的职能单位。既然法院判决或其他方面原因导致的不公正或不公平事件得以成为战争的正当原因，则一切涉及外国公民的案件自由由联邦法院审理，因其不仅在维护正义方面有重要意义，亦对保卫公共安宁方面同样具有重要意义。或许，有人认为应将涉及国际法的案件与仅涉及国内法的案件予以区分，前者可作为适于联邦法院审理的案件，后者可由各州审理。但如有涉及外籍人仅触及地方法律的案件，发生审判不公未加纠正情事，这种情况是否亦构成对该国主权的侵犯，和违反条约与国际法无异？这至少是颇成问题的。而且，对以上两类案件的区分，极端困难，甚至不可能区分清楚。而涉及外籍人的案件又大多牵扯到民族问题。因此不如把涉及外籍人的所有案件全部交由国家法庭审理，这种办法远较勉强加以区分更为妥善。

涉及两州、一州与另一州公民、各州公民之间纠纷的审判，事关维护联邦的和平，其重要性不亚于前文所述的案件。从历史上可以看到，由于地方上发生的纠纷酿成私人间的战争，一度使日耳曼土地荒芜，民不聊生。到十五世纪麦克林伦建立帝国法院才结束这种状态。历史亦曾记载帝国法院对日耳曼帝国平息战祸、恢复和平秩序所作的贡献。此乃对日耳曼帝国成员间发生的一切纠纷有最后裁判全权的法庭。

我国现有制度即使甚不完善，但对各州间的疆界争议问题交由联邦解决亦有所规定，唯除疆界争议外，尚有其他引起联邦成员间的争执与矛盾的问题，此类事例吾人皆有亲身经历，可谓屡见不鲜。读者可以想到，此处所指的是不少州所通过的偏颇不当的法律。尽管宪法草案已对这种情况注意防止，但产生这种情况的因素可以新的形式再现，实非目前所能逆料或可一加以防备的。故一切有扰乱各州间和睦倾向的行为均应作为联邦日常监督与控制的正当对象。

“每州公民均得享受各州公民享有之一切特权与豁免权，”乃联邦形成的基础。既然任何政府皆应具有执行法令之手段，据此正确原则推断，则联邦法院应审理涉及一州或其公民与另一州或其公民间的案件，以维护联邦全体公民所享有的特权与豁免权。为了保证此一基本规定的全面贯彻无可推诿，这类案件必须委诸无地方干系的法庭，以便在不同州或不同州的公民之间主

持公道。因此司法部属于联邦政府一级，故极少可能对此项作为联邦基础的原则存有任何不正确的偏见。

第五点是无可非议的。最顽固维护州权之人士，到目前为止亦未尝否认联邦法院对海运案件的裁判权。因为此类案件经常牵涉国际法，影响外籍人的权利，故属于与公共安全有关的考虑范畴。在目前联邦制度下，海运案件的主要部分亦划归联邦司法范围。

国家法院应对各州法院本身不能假定为可以不带偏见审理的案件负责，乃自明之理。任何人均不能作为其本人或与其本人有任何干系或其本人有所偏私一类案件的裁判者。因此，以联邦法院作为各州及其公民之间的裁判者，援引以上原则很有说服力。同样，援引此一原则亦可说明，有些同一州公民间的争执亦可适用。有些土地纠纷源自不同州发放的土地证引起，即属于此类。发放土地证的各州法院难免于偏袒自己一方，甚至各自可以有其偏袒己方的法律，使法院作出有利于本州发放土地证的判决。即使不如此，法官本人亦可强烈偏袒本州政府。

经过以上逐点讨论划分联邦司法范围所依据的各项原则之后，可依据以上原则，继续探讨宪法草案所拟之方案。此方案所包括之范围为：“涉及触犯本宪法与合众国各种法律，包括成文法与衡平法之一切案件，涉及合众国已经缔结和将来缔结之条约之一切案件；涉及大使、其他使节领事之一切案件；关于海事司法与海运司法之一切案件；以合众国为诉讼一方之案件；州与州间之诉讼案件；一州与他州公民间之诉讼案件；各州公民间之争讼案件；同州公民持有不同州之土地让与证之争讼；一州或其公民与外国或外国公民或属民间之诉讼案件。”以上组成联邦司法当局之全部权力。现试就此予以详细讨论。其范围包括：

第一，涉及本宪法与合众国法律 包括成文法与衡平法之一切案件。此条与前述第一、二类应划归合众国司法范围的案件相当。曾有人问：何谓“涉及宪法”，与“涉及合众国法律”，二者有何不同？按此二者的区分前文已经作过解释，可举对州立法机关所加的一切限制为例；各州不得发行纸币，此乃宪法限制，与合众国法律无涉。违法发行纸币因而产生的诉讼属于触犯宪法条文的案件，而与合众国法律无涉。举此一例可见一斑。

亦有人曾问：何需用“衡平法”一词？在宪法与合众国法律条文中有何需要衡平的原因？在个人之间的诉讼中，鲜有不包含欺诈、偶然、信托、刁难等因素，因而可能涉及衡平法而非法律的范畴。二者之区分已为若干州所遵循。例如，排解所谓刁难交易就是衡平法法庭的特殊权限。此类契约可能并无可为一般法庭宣布无效的直接欺诈问题，但其中可能有乘人之危以猎取不应得的利益问题，则是衡平法法庭所不容许的。在有外籍人为诉讼一方的案件中，联邦法院如无衡平法司法权即无从审理。涉及不同州让与土地的买卖契约案件也是联邦法院所以需要设衡平法法庭的一例。以上论点在未对成文法与衡平法进行正式与技术划分的各州中，可能不如此已在实践中实行的本州容易接受。

联邦司法权范围并及于：

第二，涉及合众国政府已缔结或将缔结之条约，及一切涉及大使、其他使节与领事的案件。此为与上述第四类与保卫国家安全有明显关系的案件。

第三，涉及海事司法及海运司法案件。此类案件全部属于应由国家法院审理的上述第五类。

第四，以合众国为当事人之争讼案件。此类属上述的第三类。

第五，涉及两个以上州之间的争讼，一州与他州公民间的争讼；各州公民间的争讼，属于第四类，在一定程度上也有最后一类性质。

第六，同一州公民由于不同州让与的土地引起 的纠纷，属于最后一类。此条系宪法中唯一涉及同州公民间诉讼的案件。

第七，一州及其公民与外国、外国公民或属民间的诉讼案件。前已说明属第四类乃国家法庭应该审理的案件。

以上为宪法所列应属联邦司法范围的权限，从此亦可看出这些权限与组成联邦法院的原则相符，乃完善我国制度所必要。今后如发现宪法草案所列任何一条造成不方便，则国家立法机关完全有权作为例外 处理，或制定法规，用以消除一切不便之弊。有识之士绝不会以此类或可发生的问题作为充分的论据，否定以兴利除弊为一般目的的原则。

第八十一篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

现在让我们回来讨论司法部门各级法院的分工以及彼此间的关系。

(按宪法草案规定)“合众国之司法权属于最高法院及国会随时规定设置之下级法院 (62)”。

需建立最高法院以行使最后审判权的意见不甚可能产生异议，道理甚为明显并已在他处罗列，不需重复。这方面曾经有人提到的唯一问题是：此一最高司法机关应为一独立单位抑应为立法机关之一分支机构。提到的这一问题和前此论及的某些其他问题具有类似的矛盾性质，即以权力的不妥当混淆为理由反对由参议院组成弹劾法庭，而同一人又主张（至少是暗示）应将一切案件的最后审判权委之于立法机关的全部或其一个组成部分。

此一主张的论据，或者说是暗示，可见于以下引文：“拟议中的合众国最高法院，作为一分别的独立单位将高踞于立法机关之上。最高法院按照宪法精神 解释法律之权将使其随心所欲塑造原来法律面貌；尤其是其判决将不受立法机关的检查审订。此乃既无先例亦甚危险的做法。英国司法权最后掌握在立法机关的一院——上议院手中；英国政府的这一方面规定已为美国各州宪法所普遍采纳。英国国会与美国各州的立法机关可以随时以法律形式修订其各自法庭的具体判决。而合众国最高法院的错误判决与越权行为则无从节制，无法补救。”

经过仔细考察可以发现以上论点的虚妄。

首先，拟议中的宪法草案并无只字直接 授权国家法庭按照宪法精神解释法律，或在这方面授予国家法庭任何超过各州法庭的权力。但笔者同意宪法应作为解释法律的准绳，在二者发生明显矛盾时，法律应服从宪法。但此一原则并非由宪法草案任何特殊的新意所形成，而是源于限权宪法的一般原则。此一原则对全部或大多数州政府也同样适用。因此，在这方面对联邦司法的任何反对意见亦即反对各州的地方司法，亦即反对试图规范立法机关权限的一切宪法。

或者，此一反对意见可以被解释为针对最高法院的组成方式，因其为一独立单位，非如英国政府及美国州政府中之作为立法机关的分支机构。反对者如欲坚持此点，则必须放弃其所追求的政府各部权力划分的著名原则。尽管可以退一步承认，按照前文对分权原则的阐述，将最后审判权委之于立法机关的一部 可以不算违反。但虽非绝对违反这一完美原则，仅接近于违反这一点亦足以因而弃之而选择宪法草案所提出的方案。即使立法机关仅有通过不良法律的部分可能，亦难期待其在实施中产生稳健而不过分的情绪。很容易在解释法律时流露出主导制定法律时的同样精神；更难期待相同一部分人作为立法人员违犯宪法行事，而作为法官时却会着手补救。不仅如此，且既已建议法官行为正当即可继续担任此职，则可完全否定将最后审判权授予一由任期有限的人员组成的单位掌握，使案件由任期长远的法官初审，最后交由任期短暂、人员变动的单位裁定，实为荒谬。更不合理的是：将根据其长期钻研、谙熟法律而被选任为法官者的判决交由缺乏这种条件的人去修正与节制。选举立法机关成员时很少考虑到适于任法官的条件。更应考虑到由于立法机关党派分歧的自然倾向，其所造成的难以实事求是的结果，亦有理由顾虑到派性的恶劣气氛可能侵入以公正不阿为其工作源泉的司法领域，不断形成对立面的习惯极易窒息法律与平衡概念。

由于以上考虑，笔者赞成若干州的做法，将最后司法权不委之于立法机关的一部，而交付与一分开的独立机构。与视宪法草案此项规定为独出心裁、并无先例的看法相反，此种做法不过为新罕布什尔、马萨诸塞、宾夕法尼亚，特拉华、马里兰、弗吉尼亚、北卡罗来纳、南卡罗来纳与佐治亚州宪法的沿袭。宪法草案选择以上诸州宪法为蓝本实应加以赞赏。

其次，上述所谓英国国会或若干州立法机关有权修正各有关法院的具体判决，而拟议中的合众国立法机关则无此权云云，亦与事实不符。无论是英国或是各州宪法均无以立法行动修正司法判决的授权；拟议中的宪法草案亦未较英国宪法或各州宪设立更多的禁区。不管前者或后者，不作此授权的唯一原因都是从法律与理性的一般原则出发的。立法机关在不超越其本身权力情况下并不能修正一件已经判决的案件；但立法机关可以为今后审判制定新的规则。在各州

政府内全面实施的这一原则亦即拟议中的国家政府准备实施的原则。从任何角度均不能指出其任何差异。

最后可以指出，曾有人一再提到所谓司法机关侵犯立法机关权限的危险，其实并不存在。歪曲或违反立法机关意志的个别情况可能不时有所发生；但是，此种个别事例永远不可能达到影响或阻碍整个制度实施的程度。这可以从司法权的一般性质，从它所涉及的对象，从它行使司法权的方式，从它本身的相对软弱性，从它根本没有力量作为其超越本身权力的后盾等诸方面可以得到保证。而且又可以由下述一点重要宪法牵制得到确保，即宪法规定授予立法机关对司法人员实施弹劾之权，做法是由立法一院提出，另一院判决。仅此一点即足以保证永远不会发生法官不断有意侵犯立法机关权限以至引起立法机关联合起来加以反对的情事，因立法机关可用撤去其法官职务加以惩治。因此可以排除此一顾虑，同时亦说明参议院成立弹劾法庭实有必要。

在排除单独成立独立的最高法院的反对意见之后，以下可进一步考虑设立下级法院⁽⁶³⁾与这种法院与前者关系的问题。

建立下级法院的用意显然是为了避免将属于联邦审理的一切案件悉交最高法院。其目的在于使全国性政府在合众国各邦或区域内设立或授权 设立一种能够审理其辖区内属于全国性司法权性质案件的法庭。

于是又有人问：利用州法院以完成相同任务有何不可？这可以有几种不同答案。虽然州法院的资格与能力应尽量肯定，仅就国家立法机关应有权利将涉及宪法案件的审理权授予地方法庭这一点而言，立法机关有建立下级法院权仍应视为宪法草案的必要条款。授予某些州现有法院以审理此类案件之权即相当于建立具有相同权力的新法院。但是，何以不在宪法草案中作一有利于州法院的直接而明确的规定？笔者认为确有充分理由不作如此规定。纵有高瞻远瞩之人也难预测地方主义情绪能否发展到使地方法院失去审理国家案件资格的程度，而且尽人皆可发现某些州法院的组成方式不宜于作为联邦司法系统的所属单位。州法院法官常为兼职，年年更换、独立性甚小，甚难期待其严格执行国家法律。如确有将涉及国家法律案件委之于州法院的必要，则与之相应必须尽量敞开上诉之门。对下级法院是否寄于信托应与上诉之难易成正比。笔者虽能同意宪法草案中规定上诉司法应审理的案件种类，但对于实际上允许无限制 上诉的各种设想不能苟同，此种设想实将为公私双方造成诸多不便。

笔者不敢肯定，但认为如将合众国分为四个或五六个大区，每区设一联邦法院，似远比每州设一联邦法院更为方便可行。此类法院的法官，在州法官协助下，可在各该大区中各地区巡回审理案件。此类法庭可迅速审理案件；上诉案亦能得以控制。笔者认为此一方案目前最为可取；为此，有必要全部采纳宪法草案中有关建立下级法院权的规定。

以上理由似已充分说明，缺乏此项权力将为草案的一大缺陷。以下可进而讨论联邦最高法院与下级法院分工的问题。

最高法院初审案件仅限于“涉及大使、其他使节及领事以及以一州为诉讼一方之案件”。各类使节直接代表其主权国家。关于他们的一切问题直接与国家安全有关，为了维护国家安全并对他们所代表的主权国家表示尊重起见，此类案件初审即交国家最高司法机关始为方便与适当。尽管领事并非严格意义上的外交官员，亦为其国家的公务代理人员，以上考虑对他们在很大程度上亦能适用。将以一州为当事人的案件交给下级法庭将损害该州的尊严。

下面讨论的一点可能对本文主题有些偏离，但笔者愿乘此机会指出曾经引起惶恐不安的一种错误论点。有人曾经提出，在一州公债为另一州公民持有时，此人可向联邦法院控告索还债款。这一设想实无根据。

作为拥有主权之一州不经其同意 不受个人控告。这是由主权的固有性质所决定，亦为一般常识与人类的普遍实践的准则；作为主权特点之一的豁免权仍为联邦各州所享有。除非宪法草案要求各州放弃豁免权，否则各州仍保留此权。因此并无上述之危险。要求各州放弃部分主权情况在我们考虑征税条款时已经论及，此处毋庸重复。这些原则说明，在宪法获得通过以后，各州仍保有按照自己方法偿还自己债务的特权。这里除去受信用的义务约束而外并无其他任何约束。拥有主权之州与个人间的契约只受州的良心约束，不受任何强制。此类契约不经主权一方的同意并不赋予采取行动的权利。因此，以某州所欠公债为由起诉，又能起何作用？如何强制归还？除对该州宣战外并无其他办法；授权联邦法院处理势必侵及各州政府的固有权利，其所造成的后果实甚尴尬而不足取。

现在再回到原来的问题上。前曾论及最高法院初审案件仅限于两类甚少发生的案件。此

外，一切由联邦审理之案件的初审权属于下级法院；最高法院仅有上诉司法权，“唯应受国会所确定之例外与规章之限制。””

关于上诉司法权在法律方面很少异议，但在追究事实方面则颇有争论。本州若干用心良好之人士从本州法院习惯用语与司法程序出发，认为此项规定侵犯了既定的陪审制度，类似为海事法庭、遗嘱查验法庭、衡平法庭所实行之民法审判。这种看法实系将“上诉”一词加以技术性含义。在本州法律词汇中“上诉”一般意指民法审判的上诉。如笔者所了解的情况无误，则在新英格兰各地“上诉”一词并无此种含义。在新英格兰从一个陪审团上诉到另一陪审团乃是用语上与实际执行中常见及必然的程序，一直到出现两次一方胜诉的判决为止。因此，“上诉”一词在新英格兰与纽约为人所理解的含义有所不同，因此由个别州司法程序引出的技术含义解释宪法实不适当。“上诉”一词从抽象意义讲，仅指一法院对另一法院诉讼过程的法律方面或案情方面，或同时对二者进行复审而言。复审方式依沿袭古法或立法规定（新政府需依后者），可视情况决定需否设陪审团协助。因此，如果在拟议中的宪法草案允许就一陪审团认定的事实进行复查，则宪法中得规定另组陪审团进行之；或向下级法庭发回案件进行复审，或指令某一问题在最高法院以外另组陪审团复审。

但并不因此可以推断最高法院得以复审陪审团认定之事实。当推翻原判再判令从下级法院送至上级法院时，谓后者在事实方面与法律方面均有司法权有何不可？上级法院固然不能再从事实方面重新审判，但却可以根据案情记录加以判断宣布其所涉及的法律条文⁽⁶⁴⁾。此即在事实与法律上的司法权；二者实不可分割。虽然本州习惯法法庭由陪审团确定事实，但这些法庭无疑均拥有事实与法律的司法权；因此在诉讼中事实方面一经认定，即不再诉诸陪审团而立即径行判决。据此，笔者认为“在法律上与事实上之上诉司法权”的含意并不一定指最高法院重新审理下级法院中陪审团已经认定的事实。

可以想象，制宪会议作出此项具体规定可能受到以下思想的影响。最高法院的上诉司法权（可能曾有人争辩）将包括不同审理程式的案件，有习惯法案件，亦有民法案件。前者最高法院一般仅限于法律上修正；后者对于事实的复审乃一般惯例，在某些情况下可能涉及国家的安全，例如处理战利品案件。因此上诉司法权在某些情况下有必要包括最广义上的事实审查在内。如明文规定原由陪审团审理的案件除外并不能解决问题，因在某些州法院中一切案件均由陪审团审理⁽⁶⁵⁾；且作此种例外规定则不论是否对事实进行复查均排除了对事实的复审。为避免执行中之不便，最保险的办法是仅作一般规定：最高法院拥有关于法律上与事实上之上诉司法权，而此项权力受国会所确定之例外与规章之限制。若此政府即可根据伸张正义、维护国家安宁的目的便宜行事。

从此观点出发即可毫不怀疑所谓放弃陪审制度的设想纯属虚妄。合众国立法机关当然拥有全权规定上诉至最高法院的案件对原由陪审团审理的案件事实不应复审。这当然会形成一种有权威之例外规定；但如照上述理由考虑作此规定过于绝对化，亦可将对事实不得复审案件限在涉及习惯法一类案件之上。

以上关于司法部门权力范围的论述包括：此项权力已审慎限于明显属于国家司法审理案件之内；在权力划分方面，仅一小部分属于初审性质的司法权由最高法院保留，其余则划归下级法院；最高法院拥有上诉司法权，包括对一切交来案件法律上与事实上的审理，两方面均受一般认为应该作出的例外与规章所节制；此项上诉司法权在任何情况下均不摒除陪审制度；在国家机构具有一般程度严谨作风与正直态度的情况下，即可保证建立此类司法机关使吾人得到切实利益，避免已经设想由此可能招致的任何不便。

普布利乌斯

第八十二篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

建立新政府的工作无论如何明智、细心，总难免出现复杂、微妙的问题。在为若干各自拥有主权的州实现全面或部分联合制定宪法时，可以期待各种复杂、微妙问题以其特殊形式不断涌现。唯有经过一定时间始能使如此复杂的制度逐步成熟、完善，使各部分的不同意向消除，彼此适应于一个融合、一致的整体之内。

正因如此，制宪会议提出的宪法草案亦出现此类问题，特别是在与司法部门有关的方面。这主要牵涉到州法院在有关提交联邦司法的各类案件中所处的地位。此类司法权应全部交付联邦法院、抑由州法院与联邦法院共同行使？如共同行使，州法院与国家法庭的关系如何？凡此种问题既皆出自有识之士，亦为吾人当予重视的问题。

前此一文 (66) 中已经确立的若干原则说明：各州应保留一切固有 权力不得统统委诸联邦。权力的全部转授只发生于下列三种情况之一：宪法明文规定授予联邦全权者；规定授予联邦并禁止各州行使类似权力者；规定授予联邦而各州无法行使类似权力者。尽管此类原则应用于司法上不具有应用于立法上的约束力强，但笔者倾向于设想：这些原则大体上对前者与后者同样适用。根据这一设想，笔者可以定下一条规则：州法院的现有司法权除在上述几种模式下转授者外应该全部保留。

宪法草案唯一近似将应由联邦审理案件的审判权限于联邦法庭审理的规定为：“合众国之司法权，属于 最高法院及国会随时规定设置之下级法院。”此条可以解释为联邦最高法院及其下级法院单独享有其权力范围各种案件的审理权；亦可解释为其含意仅指国家司法机关应由最高法院与国会认为应予建立的任何数目的下级法院组成；换言之，即合众国应通过一最高法院及由其建立的若干下级法院行使宪法授予的司法权。前一种解释排除州法院共享司法权，而后一种解释则承认州法院共享司法权。既然前一解释有使各州放弃其权力的寓意，则后一种说法似为最自然最合理的解释。

但显然此种共享司法权只限于州法院原有的案件审理权。产生于拟议中宪法以及与之有特殊 联系的案件，是否亦适用，则不如是明显。因为很难认为不赋予州法院此类案件的司法权就是对各州固有权力的剥夺。因此，就合众国为便于处理，将由其管辖事项立法中出现的争议审理权单独委之于联邦法院，笔者并无意进行争辩。但笔者主张州法院的原有司法权除有关上诉事宜外一律不得剥夺；笔者甚至认为：除国会通过今后的立法明文规定排除州法院干预者外，州法院有当然的审理权。此乃司法的性质与我国制度的一般特点所决定。一切政府，其司法范围均不仅限于地方性法律条款，在民法案件中凡辖区内的一切争议，无论涉及地球上如何遥远地区的法律，均皆进行审理。日本的法律作为我国法庭探讨的课题，与纽约法律无异。而且，考虑到州与联邦的亲密关系，作为一个整体的各个部分，可以断言：除明确排除州法院干预者外，各州对于联邦法律性质的案件应同联邦共享司法权。

此处又发生另一问题：在共享司法权情况下，国家法院与州法院关系若何？笔者之答案为：由州法院上诉，当然要上诉到最高法院。宪法明文规定最高法院对所列举联邦司法范围内的案件不进行初审者均具有上诉裁判权，并未规定仅审理联邦下级法院的上诉案件。此规定仅考虑上诉案涉及的内容对象，而不考虑来自那类法庭。从此出发并据以推论，最高法院的上诉裁判权包括各州法庭的上诉。舍此，则需排除州法院共享全国性案件的司法权，否则任一诉讼人或检察官均可恣意逃避联邦司法的权威。这两种情况实无必要使其发生，而后一种情况尤其不能允许，因发生这种情况则与拟建立的政府之奋斗目标大相径庭，必使其政令难以实行。笔者对作此设想的理由亦难以揣测。如前所述，国家与各州的制度原应视为一个整体，州法院自应辅助联邦法律的实施，州法院的上诉案件自应上诉到以统一和协调全国司法及全国裁判法规为其任务的最高法院。宪法草案的明显目标为：草案中列举的一切案件种类皆有关重大公益需由联邦法院进行初审亦即最后审定。因此，如对赋予最高法院的上诉司法权加以限制，而仅限于复审联邦下级法院的案件，不包括州法院的上诉案件，实将缩小宪法原文规定的寓意，歪曲其原有设想，违反解释宪法的一切正常规则。

但是否可以从州法院上诉到联邦的下级法院？这是曾经提到的另一个问题。较前一问题更

难解决。如从以下考虑设想，则对这一问题的答案亦为：可以。第一，宪法草案授权国会“设置低于最高法院之法庭”⁽⁶⁷⁾。第二，宪法规定：“合众国之司法权，属于最高法院及国会随时规定设置之下级法院”，并于其后列举联邦司法权所及的范围。于此之后将最高法院的审判划分为初审与上诉两部分，并未对下级法院加以规范。对下级法院的唯一有关规定为：“低于最高法院”，且不能超越联邦司法权所及的范围；其司法权为初审或上诉复审，抑或二者兼而有之，并无明文规定。凡此似均留待国会以后决定。因此，目前笔者认为从州法院上诉到联邦的下级法院，程序上似无问题，且有若干可以设想的优点。因为，此则无需多设联邦法院，并可在一定安排下控制上诉至最高法院案件的数量。州法院则可更加全面审理涉及联邦司法的各类案件，并根据情况划出某些案件应上诉至联邦区级法院，以代替上诉至最高法院。

普布利乌斯

第八十三篇

（汉密尔顿）

致纽约州人民：

在本州，可能还在其他数州中，对制宪会议的宪法草案最大的意见是指责宪法缺少 民事案件由陪审团审判的规定。持此异议通常所用的虚妄不实之词曾被多次揭露、驳倒，而仍不断流传于宪法草案反对派的口头、书面言论中。宪法中未提到民事诉讼 被解释为废除陪审制度，为在辩论中寻觅借口，此辈千方百计使人相信在宪法中陪审制不仅在各种民事诉讼中，而且在刑事诉讼中均已全面废除。但后者之无需争辩正如力图证明物质的存在，或说明某些意义明显、不解自明之理是同样徒劳无益的。

反对派不惜借用诡辩以为论据，妄行断言凡无明文规定 的制度即是从此全部废除。任何有识之士当可察觉缄默 与废除 实在大有区别。但既然此一谬论的发明者企图以若干曲解的法理常规 作为理论根据，对之作一考查亦非全无补益。

此辈所依据的法理常规，其性质不外：“个别事项的列举即对一般的排斥”，或“列举一端即排除另一端”。据此说法，宪法既规定刑事案件由陪审团审判，而未提民事案应当如何，则此处的缄默意即在民事诉讼中已将陪审制予以废除。

解释法律的准则就是法庭据常理 所作的推断。因此，法庭能否正确解释法律端在于其是否符合常理。笔者因而请问据常理判断，宪法要求立法机关将刑事案交由陪审团审判，是否即为剥夺立法机关对其他各类案件指令或允许以同样方式审判之权？指令做一事即禁止做另一原属权限范围之内且不违反原指令的事，难道是合乎情理的设想？既然此种设想并不合乎情理，则无法坚持认为规定某类案件由陪审团审判即禁止他类案件以相同方式审判。

凡拥有设立法庭之权者，自当拥有规定审判方式之权；因此，如宪法中无陪审问题的明文规定，则立法机关自然拥有采用或不采用陪审制的自由。在刑事诉讼方面，由于宪法有明文规定，一切刑事案件由陪审团审判，立法机关自无选择的自由余地；但在民事诉讼方面，宪法既未作明文规定，立法机关自可权宜行事。宪法特为一切刑事诉讼规定特定的审判方式确系对民事诉讼必须采用同样方式的排除，但并未剥夺立法机关视情况需要采取同一方式的权力。因此，所谓国会将无权将联邦司法的一切民事案件交由陪审团审判之说，实为毫无根据的妄言。

综合以上分析的结论是：民事诉讼的陪审制将不会废除；反对派对前文引用之法理常规的解释乃违反事理与常情之说，是不能接受的议论。即使此类法理常规具有确切的技术含意，符合目前用以作为论据之人的想法，亦不能应用于一国政府的宪法上。在宪法问题上，条文的自然明显寓意是衡量其意义的真正标准，不能受任何技术常规的约束。

此辈所依据的法理常规既不能在此处应用，吾人可试就其正常用法与真正含意加以说明。此处最好举例说明。宪法草案规定国会权力，即国家立法机关 权力，应及于若干列举事项。此处个别事项的列举自系对国家立法机关拥有普及各个领域的立法权的排除。因为宪法意欲授予普遍性的立法权，则逐项授予其各别权力即为荒唐无用之举。

联邦司法机关的司法权同样亦经宪法明文列举。所列各项即为联邦司法的确切范围，此外则非联邦法院权力之所及，因其受理的各类案件业已逐项列举，如不排除此外的任何权力，则所列举的各项权力即失去其意义。

以上两例足以阐明前文涉及的法理常规并已明确其正当应用。（但为排除对此点的任何误解，笔者现再补充一例借以说明其正当应用以及其如何为人所滥用。）

吾人可以假设根据本州法律一已婚妇女不具有转让其财产的能力，立法机关为解除其困难，制定法律使其在地方司法官员监视下以契约方式转让其财产。本例所作的规定显然排除此人以其他方式转让财产。因该妇人原不具备转让财产的能力，故对其转让方式作出具体规定。但如进而假设此条法律后又规定任何妇女未经三个最近亲属签字同意不得转让一定价值的财产；是否即可推论已婚妇女订约转让较小价值的财产时不必取得其亲属之同意？此说诚属荒唐不经，不值一驳，但此种立场正是坚持因刑事诉讼明文规定陪审制，则民事诉讼陪审制即被废

除论者所持的立场。

据此，毫无疑问可以看出，宪法草案并未在任何情况下废除陪审制；同样，在人民普遍关切的私人间争讼中，其审判制度与在州宪法下的情况无异。（各州宪在宪法草案通过之后将毫不为之所变更或影响。）以上结论的根据是：联邦司法无此司法权，此类案件当然仍援前例由州法院按照州宪法及法律所规定的方式审判。除持有不同州发给土地证有关争讼以外，其他一切土地争讼及一切同州居民间其他争讼，除非所根据的州立法机关法律与联邦法律牴牾，均纯属州法院的司法范围。此外，在本国政府制度下，海事诉讼及几乎全部衡平法诉讼均不由陪审团干预。总括以上诸点应可认为：就现有陪审团制而论，拟议中的政府制度的变更不可能产生多大影响。

宪法草案拥戴者至少可以同意的一点，是持此异议者对陪审制的重视；在此点上如果认识上有所区别，则在于：前者视陪审制为对自由的有价值保证；后者则认为陪审制为自由政体的守卫神。至于笔者个人，对陪审制见识愈多则愈给予更高的评价；考察陪审制在代议制政府中的价值与重要作用，或者去比较其在世袭君主制中防止专制压迫与在庶民政府制度中防止群众拥戴的行政首长的专权的相对价值如何等问题不免失于空泛。此类议论多属空谈，实际价值不大，因争论双方均承认陪审制的价值及有利于自由。但应说明笔者并未发现自由的存亡与在民事诉讼中维持陪审制有何不可分割的联系。历来司法的专横主要表现在武断起诉、以武断方法审判莫须有的罪行，以及武断定罪与武断判刑；凡此均属刑事诉讼范围。刑事诉讼由陪审员审判，辅之以人民保护令立法，似为与此有关的唯一问题。此二者均已在宪法草案中作了最充分的规定。

亦曾有人提出陪审制乃防范滥用课税权的保障。此一论点值得分析。

陪审制对立法机关有关税额、课税对象或分配原则等法令无涉。有关的只是课税方式、税收人员的行为等方面。

考诸本州宪法，凡有关税收的多数案件的审判，本州均不设陪审制。与未交地租案相同，未完税款案通常均用简单的财产扣押与拍卖法处理，公认此乃实施财政法令所必须采取的有效办法。以法庭审判方法追索私人未完税款，拖延时日，既不利满足公用急需，亦不利于广大公民，其诉讼费用常形成较原税款更大的负担。

至于税收人员的行为，刑事案用陪审制的规定应能确保其预期的效果。政府官员滥用职权、敲诈勒索、压迫纳税人等行为，乃对政府的犯罪，政府得依法对其起诉，并得视情况予以惩处。

民事案设陪审制的优点似与维护自由并无关系。主张设陪审制者，其最大理由为可以防止受贿行为。因对常设的司法官员应较对为一事临时召集的陪审团，当事人应有更多时间、更好机会进行贿赂，故可设想对前者较对后者更易施加腐化影响。但除此之外，尚有其他种种考虑足以抵消此点。做为普通陪审团召集人的县司法官员及负责特设陪审团提名的法院书记官，皆为常设官职，独立执行职务，可以设想此辈应较集体执行职务的法官更易受到腐蚀。不难看出，与腐化的法院一样，此类官员有权选择陪审员以达到徇私枉法的目的。其次，亦可设想，拉拢任意从公众中遴选的陪审员较诸拉拢政府所选择的品德高尚的官员更为容易。但纵然如此，陪审制仍为防止受贿行为，使之难以得逞的有效办法，因既设陪审制，则需对法院与陪审团进行双重腐蚀，如陪审团的判决有明显差错，法院通常将宣布重新审判，是则如仅施贿赂于陪审团，不在法院方面暗通关节，则不能收到效果。如此则为一双重保证；不难看出此一复杂体制有助于维护双方的声誉。达到目的的可能既然减少，也就会预先制止向任何一方行贿的企图。法官在需取得陪审员合作的情况下面临受贿的诱惑，较其对一切案件均独享裁判权，其被收买的可能定当大为减少。

因此，纵然笔者对民事诉讼设陪审制以维护自由的必要性表示怀疑，但承认在大多数情况下，在若干适宜的规范内，陪审制乃审判财产诉讼的良好方式；仅此一点，如有可能为之确定一应用范围，亦值得在宪法中加以规定。问题在欲做到此点甚为困难。凡不囿于过分热情者应能察觉在一联邦政府之下，联邦的各成员州在思想上、体制上各异，解决此一问题更为困难。从笔者本人而论，每就权威方面提供的情况重新思考，便更加相信在宪法草案中作此规定，障碍确曾存在。

各州应用陪审制范围所存在的差异并非众所周知。既然对宪法草案中未提此点的评论具有相当影响，似有必要略加解释。与其他州比较，本州司法体制更与英国近似。本州所设的法庭有习惯法法庭、遗嘱查验法庭（在若干方面与英国的教会法庭类似）、海事诉讼法庭与衡平法法庭。在以上诸类法庭中，仅在习惯法法庭上多由陪审团审判，且有一些例外情况。其余各类

法庭均由单一的法官主持，按照教会法规或民法程序进行审判⁽⁶⁸⁾。新泽西州亦设有与本州类似的衡平法法庭，但未设海事诉讼法庭与遗嘱查验法庭，其有关诉讼统由习惯法法庭审理，所以新泽西州陪审范围自较纽约州为广泛。宾夕法尼亚州因无衡平法法庭，由习惯法法庭审判衡平法诉讼，情况更是如此。该州设有海事诉讼法庭但无遗嘱查验法庭，至少其后者与我州不同。特拉华州在这些方面均仿照宾夕法尼亚州做法。马里兰州更接近纽约州，弗吉尼亚亦然，唯后者规定衡平法法官以多数票判决。北卡罗来纳更接近于宾夕法尼亚，南卡罗来纳接近弗吉尼亚。但笔者相信设有独立的海事诉讼法庭各州，海事诉讼亦可由陪审团审判。佐治亚州仅设习惯法法庭，自然，其上诉方法为由一陪审团上诉至由特委陪审员组成的特设陪审团审理。康涅狄格州无衡平法法庭及海事诉讼法庭；其遗嘱查验法庭无审判权，而习惯法法庭有权审理海事诉讼案件及一定范围之衡平法案件。其国民大会为唯一之衡平法法庭，审理重大案件。因此，事实上，康涅狄格州的陪审制应用范围较以上提到的各州均为广泛。笔者相信，罗得岛在这一方面与康涅狄格州情况颇为类似。马萨诸塞州及新罕布什尔州在民法、衡平法及海事诉讼审判权上其混淆之处亦与之类似。东部四州陪审制的应用不仅较其他各州更为广泛，且有一项特殊规定为其他各州所未全面实施者，即：案件由一陪审团当然 上诉至另一陪审团，到三次判决中有两次一方胜诉为止。

从以上简介中可以看出各州民事陪审制的运用变化及应用范围存在具体差异；由此事实可明显得出以下结论。第一，制宪会议不可能订出符合所有各州情况的一般规定；第二，如采取一州体制作为标准，与目前之不作任何规定，将此问题留待立法解决，可能引起的争论如不更大，至少相同。

亦曾有人建议不提不好，结果不但并未排除困难，反而突出摆出了这一困难。宾夕法尼亚少数派曾建议用以下方式加以说明：“陪审制应援旧例”。笔者认为作此规定既无意义、又无作用。合众国以其统一或集体的身份乃是宪法草案一切一般性条款的授权对象。陪审制的应用尽管有不同范围，但各州均有旧例可援，而合众国因联邦政府尚无司法权而并无案件与体制之旧例可援。故作此规定实无确切意义，亦无法实施。

一方面此规定并不能实现建议者的意图，另一方面，如笔者理解该项意图无误，其实该项意图本身并无权便之处。笔者设想此建议的原意是：如联邦法院开庭所在之州的州法院在审理类似案件时用陪审制，则联邦法庭亦由陪审团审判；即：海事诉讼在康涅狄格审理时设陪审团，在纽约州审理时则不设。同一政府审判同类案件用如此不同的审判方式，此法足以使任何具有理性判断力之人感到不安。由是，则一特定案件是否由陪审团审判在多数情况下将视法庭与当事人双方的偶然情况而定。

但此点尚非笔者预料到的最大缺点，笔者深切感到，许多案件实不宜采用陪审团审判，特别是有关公共安全之涉外案件——此类案件大多涉及国际法。所有处理缴获品案件均属之。对于陪审员，很难期待其胜任需具备各国法律与惯例知识的专业性调查工作；陪审员有时单凭印象，不能从国家政策种种考虑指导审讯，自有触及外国权益的危险，以致造成外国采取报复性行动，乃至引起战争。固然，陪审团的正常工作领域在于判定案情，但在大多数情况下，法律与案情混淆不清，实难加以区分。

应提到，更能补充此一论点者为在欧洲各国间所订条约中有关缴获品司法案件的审理，各国曾认为应有特殊规定。根据上述条约，大不列颠规定此类案件须最后送呈英王在枢密院中就案情与法律两个方面进行亲自复审。仅此一点即足以说明：宪法中将陪审制作为基本条款、以各州体制充为联邦国家体制的不智。这一并非全无争论的问题，一经列入宪法，必使联邦政府有受其掣肘的危险。

同样，笔者认为，对衡平法与普通法律诉讼加以区分的益处甚大，属衡平法诉讼不应由陪审团审判。衡平法法庭的首要作用在于使特殊性案件得以例外情况⁽⁶⁹⁾的缘故不按普遍性规则的审理办法。如将此类案件与一般案件同样处理必将使一般规则遭到破坏，致使一切案件均沿用特殊方式审理；而如对二者加以区分可造成一种相反效果，即两种审理方式互相监督使各自不超越其正当范围。此外，适于衡平法法庭审理的案件案情往往复杂，非陪审团审理方式所能解决。此类案件常须做长期深入的调查，不宜由兼职人员从事。陪审员为早日返回原岗位无须被迫匆忙作出决定。陪审制宜于审理简单明显之案件；而衡平法诉讼案件时常需处理许多互不关联的细节问题。

衡平法诉讼与普通法律诉讼的区分确为英国司法制度的特有形式，为我国若干州所采用。而衡平法与普通法律混淆的案件从无陪审团审理者亦为实际情况。区分二者实维持陪审制本来做法所必须。衡平法法庭审理范围可以扩大到包括普通法律诉讼案件，但按本州体制，民事法庭范围如扩大到包括审理衡平法案件则不仅将使衡平法法庭的优点丧失，且将逐渐使民事法

庭的性质产生变化，民事法庭由于受理过于复杂的诉讼将使陪审制的原有作用遭到损害。

以上所述似可推倒掺和各州体制以形成国家司法制度的论点。据推测此乃宾夕法尼亚少数派的企图。而马萨诸塞州为补救上述缺陷所提的建议，现在亦可作如下探讨。

此项建议规定：“不同州公民间的民事诉讼，凡涉及习惯法 诉讼案情的事实部分，如诉讼双方或一方提出请求，可由陪审团审理。”

此项建议至多不过限于一类案件，据此推断，马萨诸塞州国民大会似认为此乃联邦司法范围中唯一可设陪审制者，不然则马萨诸塞州原拟作一更加详尽的规定，但力不从心。如系第一种情况，则宪法未作此细节规定绝不能视为缺点。如系后一种情况，则恰好说明作一详尽规定的极端困难。

不仅如此。如注意到前述联邦各州现有的各类法庭，以及各类法庭的不同权力，不难看出前述应由陪审团审理的案件，其性质非常不明确。本州习惯法诉讼与衡平法诉讼的区分系按照英国现行制度，而在其他各州则不如本州明确。有若干州中一切案件均在习惯法法庭审理，因而一切案件均可视为习惯法案件，经诉讼双方或一方请求即可由陪审团审理。因此，如采纳以上建议，将与宾夕法尼亚建议一样造成混乱，此点笔者上文已经论及；同一案件在一州经诉讼双方或一方请求可由陪审团审判，而在另一州，因习惯法法庭司法范围不同，则不由陪审团审判。

因此，在各州的习惯法与衡平法司法范围尚无统一规划之前，马萨诸塞州的建议不能作为一般规定甚为明显。而欲作出统一规划则需时日方能酝酿成熟，乃非常艰巨之工作。提出联邦诸州均能接受并能符合诸州体制的建议如非不可能，亦为十分困难的事。

有人不免问道：既然笔者认为本州宪法较好，何不提出即以之作为合众国宪法的蓝本？笔者的答复是：其他各州对本州体制的看法与我不甚可能相同。彼等各自倾向于本州体制而竞相推荐乃自然之理。如果制宪会议曾设想以一州体制为其楷模，可以设想各州代表团由于偏爱本州政府而致使草案难以获得通过，究以何州为楷模将难以定夺。前已论及，许多州的体制作为楷模甚不相宜。至于是否可能在某种情况下以纽约州或其他一州的体制为楷模则是纯然揣测之事。但应承认，即使在制宪会议上选择适当，亦难免遭到其他州的嫉妒与反感，从而为宪法草案反对派提供许多口实，以煽动地方偏见，以致危及宪法的最后确立。

曾有热心之士建议：为避免对设陪审制案件规定确切范围，可以规定一切诉讼均设陪审制。此议在联邦各成员当中无例可循；笔者在讨论宾夕法尼亚州少数派论点时所作分析，应使一切头脑清晰之士相信，在一切 诉讼中设陪审制实在是不可原谅的错误。

综上所述，吾人愈经深思熟虑，愈会认为：作一既达到要求又不过分的规定，而同时又不增加建立一稳定之全国政府这一伟大与重要目标的阻力，实在是很困难的。

而另一方面，笔者不得不相信，经过本文多方面研究此一问题之后，审慎之士对之所抱疑虑应已解除。本文说明：陪审制对自由的保证只牵涉到刑事诉讼由陪审团审判问题，而此点已在宪法草案中作了充分规定；甚至在民事诉讼中，绝大多数案件，特别是为社会公众所关注的重要案件中，陪审制将一如州宪旧制，不受宪法草案的影响，丝毫未因宪法草案而废除⁽⁷⁰⁾。在合众国宪法中对此作出确切与恰当的规定，确有不可克服的困难。

对此问题最有判断力者，最不急于在宪法中列入以陪审团审理民事诉讼，最能看出由于社会的不断变化，将来可能出现新方式审理目前用陪审团审理的财产纠纷。至于笔者，本人相信即使本州陪审团审判范围可能扩大到包括目前尚未采用陪审制的某些诉讼，在另外一些诉讼中则可予以废除。一切有识之士均能同意陪审制不能在一切诉讼中适用。我国诸州及大不列颠对陪审制应用范围的削减例证均可说明过去办法有不便之处，将来亦可发现其他可作例外处理的情况。从此一性质出发，笔者估计陪审制应用范围不可能予以确定，而这正是将之留与立法机关权宜决定的有力论据。

吾人均甚清楚大不列颠如此，康涅狄格州亦如此；同样清楚，本州自革命以来，尽管本州宪法明文规定需由陪审团审理的案例，其废弃不用者反较在康涅狄格州与大不列颠为多。而且，此处可附带提及，在某些案例中废弃陪审制之人亦即自称为自由保卫者，此辈并未受宪法的束缚。实际情况是：只有政府的一般特质，才是具有永久效用的，个别规定虽非完全不起作用，但较一般人认为的重要性与效用要远较为小；有识之士均能看到，宪法中缺少个别规定决非决定性问题、不能作为对可以建立一良好政府具有的主要特征加以反对的理由。

认定宪法中既然明文规定刑事犯罪由陪审团审判，而民事案件未作同样规定，即会危及自由，自然纯属苛求与反常之举。众所周知，康涅狄格州对二者均无明文规定，而康涅狄格乃公认联邦中最得人心之一州。

普布利乌斯

第八十四篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

在上述评论中，笔者已尽力对宪法讨论中的大部分反对意见作出答复，但仍遗留若干问题，或因未能并入任一特定题目，或因忽略未在适当文内涉及。现拟在此文中进行探讨。由于这一主题的论述延续至此，已显冗长，为此拟简略就笔者对上述零散问题的全部看法汇集于一文之中。

在遗留的反对意见中最堪重视者，乃认为制宪会议草案的内容未列入人权法案。前文对其他问题所作的答复中，曾在不同场合提到，有若干州宪法与此类似，可补充提到纽约州即为其其中之一。然自称无限拥护本州宪法的若干新体制反对派，却成为人权法案最激烈的支持者。此派诸公以下两点作为其在此点上如此激昂慷慨的论据：其一，尽管纽约州宪法未在前言中列入人权法案，但于内文中列入有关支持各种特权及权利的条款，其实质与列入人权法案相同；其二，宪法全部沿用大不列颠之习惯法及成文法，许多未作明文规定的权利可同样得到保证。

笔者对第一点的答复是：由制宪会议提出的联邦宪法与本州宪法一样，亦包括许多此类条款。

除涉及政府机构条款之外，可以发现以下条款：第一条第三项第七节——“弹劾案之判决以撤职及剥夺其担任或享受任何合众国荣誉职位、委任职位或有酬金利益职位之资格为限；但被定罪之人仍可作为依法起诉、审讯、判决及惩办之对象。”同条第九项第二节——“人身保护令特权除遇内乱或外患在公安上要求必须停止情况外不得停止之。”第三节——“不得通过公权褫夺令或追溯既往之法律。”第七节——“合众国不得授予贵族爵位；不经国会许可，在合众国政府领薪任职之人不得接受外国国王、君主或国家之赠与、薪金、官职或爵位。”第三条第二项第三节——“除弹劾案外，一切刑事犯罪之审判应由陪审团审理；审判应在罪行发生之州举行；但如案情并非发生于任何一州时，国会得以法律规定一处或一处以上之审判地点。”同条第三项——“对合众国所犯之叛国罪仅包括对其作战，或依附其敌人，给予其敌人以帮助及支援。非经证人二人对同一明显行为作证或在公开法庭上自行认罪，不得对任何人判定叛国罪。”同项第三节——“国会有宣告对叛国罪处刑之权；但对叛国罪犯之褫夺公权令除非在被褫夺公权犯生时，不得具有‘血统玷污’法律效力，亦不得没收其财产。”

可能存在一个问题，即以上是否与本州宪法所包含的内容具有同等重要性。确立人身保护令、禁止追溯既往内容的法律及授予贵族爵位等规定，与本州宪法所包含之一切规定相较，似为对自由与共和政体更为确实的保障，凡此本州宪法中均无相应条款。事后确立罪状，或换言之，以发生时并不违法的行为为根据加以惩办及任意拘禁公民的做法，历来是暴政所善用及最恐怖的手段。睿智之布莱克斯通有关滥行拘禁公民的提法值得在此重述：“不经起诉、审判而剥夺一人生命或强行没收其财产乃是粗暴恶劣的行为，必须立即引起全国对暴政的警惕；但秘密拘禁、匆匆投入入狱，其痛苦不为人知或被人遗忘，事件不公开、不引人注目，故为专制政府更为危险的手段。”⁽⁷¹⁾ 为铲除此一严重弊端，布莱克斯通对人身保护法不借到处推崇，并曾于一场合称之为：“英国宪法之屏障。”⁽⁷²⁾

禁止授予贵族爵位的重要性毋庸赘述。确实可以称之为共和政体的基石；只要摒弃此点，政府之属于人民即可无虞。

至于第二点——关于宪法沿袭全部习惯法与成文法问题，笔者的答复是：上述法律明文规定“立法机关得随时修改补充之”，故随时可为普通立法机关所废除，自无宪法的约束力。上述沿用习惯法与成文法声明的唯一用意为确认古法、解除革命可能对此造成的疑问，不能解释为权利宣言性质，或在我国宪法中有限制政府本身权力的用意。

有人曾多次正确指明：人权法案就其来源而论，乃君主与臣属间的规定，用以削减君权、扩大臣属特权，保留不拟交付君主行使的权利。英国贵族在武力逼迫下获得英王约翰同意的“大宪章”就是如此。大宪章嗣后为历届英王所确认亦然。为英王查理一世即位之初所承认的“权利请愿书”亦然。同样，1688年上院与下院呈递奥兰治亲王的“权利宣言”，嗣后成为国会的一项立法，称为“人权法案”者亦然。故考之原意，凡此均不能应用于已公开宣称基于人民权力、由人民

的直接代表与公仆执行的宪法之中甚为明显。就严格意义而论，人民不交出任何权利；既然人民保留全部权利，自然无须再宣布保留任何个别权利。“美国人民为谋今后使我国人民及后世永享自由生活起见，爰制定 美利坚合众国宪法。”与若干州人权法案所列成篇累牍的文字相较，此语乃对民众权利更好的承认。各州人权宣言中此类文字作为一篇伦理学论文的内容较之列入一部政府宪法更为合宜。

但对各别权利详细列数的拟议中的宪法，较之对个人与私营事业均皆做出规定的宪法，其适用性自然要相差甚远。因此，如据此以反对制宪会议的宪法草案为合理，则用任何词句非本州宪法均不为过分。但事实是：二者就其各自之目的而论，均已包括可以合理要求的一切。

笔者还可进一步断言：人权法案，从目前争论的意义与范围而论，列入拟议中的宪法，不仅无此必要，甚至可以造成危害。人权法案条款中包括若干未曾授予政府的权力限制；而正因如此，将为政府要求多于已授权力的借口。既然此事政府无权处理，则何必宣布不得如此处理？例如，既然并未授权政府如何限制出版自由，则何必声明不得限制之？笔者并非谓这类规定将形成处理权的授予；但它将为擅权者提供争夺此项权利的借口则甚为明显。彼等可能以似是而非的理由声称：宪法何能如此荒谬，竟然限制对未曾授予权力的专擅？而关于不得限制出版自由的规定明白暗示授权政府得以制定有关此事的适当法规。由于鼓吹人权法案者的盲目热情必将使持建设性权力论者得到许多把柄。此即为一例证。

关于出版自由问题，既已谈及，笔者不得不再作几句评述：首先，本州宪法无一字提及；其次，无论其他各州宪法如何提法，均无任何意义。宣称：“出版自由应受保护，不得侵犯”有何意义？何谓出版自由？谁能作出任何定义使之不留任何规避的余地？笔者认为此种设想并不现实；从而使我认为：不论在任何宪法中对之作出如何完美的规定，其保障端在于公众舆论，在于人民以及政府所具有的总的精神。⁽⁷³⁾ 正如在另一处所已论及的：归根结蒂，吾人需在此处寻找一切权利的唯一牢固基础。

尚有一种观点拟在结束此点之前加以说明。在领教过一切议论之后，可谓实际上宪法本身在一切合理的意义上以及一切实际的目的上，即作为一种人权法案。大不列颠的几个人权法案即组成其宪法；反之，各州的宪法亦为其各自的人权法案。拟议中的宪法草案，如获通过，亦即为联邦的人权法案。人权法案的目的之一是否为宣布并列举公民的政治特权与政府的行政结构？此项内容已以最充分精确的方式载入宪法草案；其中维护公共安全的内容尚为各州宪法所阙如。人权法案的另一目的是否为就若干豁免权及个人与私营企业的诉讼方式加以规范？此项内容亦在宪法草案中作出各类情况的关注。故以实质性内容而论，指责宪法草案无人权法案内容实在荒谬。或可谓宪法草案不够深入，而欲说明此点亦非易事；但谓无人权法案内容的说法实在甚为不当。在建立政体的大法的任何部分中既可发现人权法案的内容，则公民权利的次序如何列举自然无关宏旨。因此可谓有关议论纯系限于措词和形式上的不同意见，完全与事物的本质无关。

另有一种意见，曾经不断重复提出，显系有所仗恃者，似属下列性质：“（反对者说）草案建议授予联邦政府的权力过大，因政府所在地必然距许多州甚远，难以使选民了解代议机构的所作所为。”此种论点不过证明不应建立任何联邦政府而已。似乎一致同意：应授予联邦的权力不能交与不在严密控制之下的机构。但亦有充分理由说明这一意见的论据并不充分。此类关于距离远近的论点均有一定幻想成分。蒙哥马利县人民从何处了解其派往州立法机关代表的所作所为从而加以判断？彼等无法亲自进行观察。只能当时在场的公民始能做到亲自观察。因此彼等必须依靠彼等信任的有识之士；而彼等的消息又从何得来？自然，可以来自公共措施的倾向性，来自出版物，来自与代表的通信往还，来自居住于开会地点的其他人士等。凡此不限于蒙哥马利县一处，凡距政府所在地一定距离以外的各县均然。

同样，人民亦可以同样方式了解其联邦政府代表的所作所为。而且，由于距离给予及时通信了解的障碍可以由州政府的监视工作加以平衡而有余。各州的行政与立法机构均可监视联邦政府各部之雇员；彼等有权设立正规而有效的情报系统，绝不会无法了解其派往联邦各种会议的代表的所作所为，并及时通报与本州人民。即便仅从权力竞争的角度出发，亦可信赖彼等定能将他方损害本州利益的情况传达与本州选民。故可有充分把握断言人民通过此种渠道得以更好地了解其派往联邦政府代表的行为，决非彼等目前了解州代表的任何办法所能比拟。

尚需记住居住点靠近联邦政府所在地的公民与居住较远的公民对影响人民自由繁荣的一切问题同等关注。彼等在必要时亦将呼吁并指出任何进行阴谋活动的人物。新闻报纸乃联络联邦各地居民传递消息的有效工具。

在反对宪法草案的许多离奇意见中，最怪诞不经的意见是宪法未曾包含合众国应还债务的

有关规定。指责其暗中废除债务，图谋掩护窃盗公款人犯。报纸曾经对此大肆叫嚣；而实际上此项攻击毫无根据乃是十分明显的事，如非出于极度无知则系出于公然欺骗。除在他处已经论及外，笔者仅指出一点：“国家不因政府形式之改变而失掉任何权利，亦不因之而解除其任何义务。”⁽⁷⁴⁾这是明显的常识，也是公认的正法原则。

目前我所能想到有任何意义的最后一条意见涉及政府开支的条款。如果通过拟议中的政府结构确将增加相当大的一笔开支，亦不能形成反对宪法草案的有力根据。

美国绝大多数公民有理由相信联邦为其政治幸福的基础。除少数例外，各党有识之士俱都同意公民的幸福在目前制度下难以保存，非有急剧变动不可；必须授予全国性政府以新的范围广泛的权力，而为此则需要改组联邦政府（单一的机构不堪委以如此广泛的权威）。如果同意以上诸点，则开支问题必须放弃；因建立此一体系的基础不能再加缩减。首先，立法机关的两院仅包括六十五人，此即为现在邦联制度国会组成可能包括的人数。的确其人数准备予以增加；但将与人口与国家资源的增长相应。很明显，数目再少则作为开始亦不稳妥，而在人口增长之后，如维持目前数目将不能恰当代表人民。

惟恐开支增加之论从何而来？从一个来源看，系由于新政府机构的增加，现就此略作评述。

很明显，目前政府的主要行政部门与新政府所需设立的部门相同。现政府设国防部长一人、外交部长一人、内务部长一人，财政部由财政部长一人、助理与办事员若干人组成等等。凡此官职在任何政体下均属不可缺少，在新体制下亦如旧体制已敷需要。至于派往外国的大使、其他使节与代理人，宪法草案除使其在任所的地位更受尊重、其工作更为有效之外与原来无异。至于政府雇用的税务人员，无疑将使联邦政府雇员数目有相当数量的增加；但并不因此即使使财政开支有所增加。在多数情况下，无非将州政府官员变为联邦政府官员而已。例如对一切进口税的征课，将全由联邦政府人员执行。各州无须设置此项工作人员。从财政开支看来，由各州任命或由合众国任命海关官员，其支薪有何差别？

那么，另外还有什么条款造成如吾人所听到的浩大开支？笔者想到的一项涉及合众国法官的薪俸问题。笔者不提总统，因现在有国会主席，其薪俸开支较合众国总统的开支不会相差很大。法官的薪俸明显为一额外开支，其费用多少，端在于或将采用的具体方案。但任何合理方案均不致使此项开支金额成为关系重大的问题。

现在可以探讨如何抵消建立拟议中政府的额外开支。首先可以设想：使议会常年集会之大量事务将由总统处置。根据与参议院协调的一般原则，并由参议院最后批准的条件下，甚至对外谈判亦将自然转交总统处理。因此，参议院和众议院显然无须全年集会；可以设想，对后者三个月左右，前者四个月或者半年已经足够。参议院之额外会期系因其可能处理条约和任命等额外事务。由此可以推论，除非众议院议员人数较今大量增加，则由现今常年集会改为将来议会之临时集会，将会节省相当的开支。

但是，从经济观念看来，还有另一极为重要的情况。迄今为止，合众国事务除占用议会时间外，还占用各州立法会议之时间。议会提出要求，各州立法会议即须供给。因此，各州立法会议曾有时大量拖长会期，而并非仅仅处置本州地方事务所必需。各州立法会议常把过半之会期用于涉及合众国之事务。然而，各州立法会议之议员多达二千有余，如此众多之人按照新体制立即将由六十五人代行其事，即在将来亦不会超过原来人数之五分之一或四分之一。根据拟议中之政府组成，议会本身处置一切合众国事务，不受各州立法机关之干预，各州立法机关今后仅须照管各该州本身之事务，因而无需如迄今长期集会之可比。各州立法机关集会时间之长短，乃系明显之改进，其本身亦为节省之措施，可以抵消采取新体制可能引起的任何额外开支。

以上探讨说明：批准宪草造成的额外开支，远不及可以想象之多；并可以由相当节省所抵消；虽然节约与额外开支究竟何者为多尚难预计，但可以肯定的则是：再事节支之政府必难维护联邦之宗旨。

第八十五篇

(汉密尔顿)

致纽约州人民：

按照本文集之第一篇所宣布的主题分类，尚有两点未曾论及：“拟议中的政府与你们本州宪法的一致性”，以及“宪法通过以后将对共和政体、自由、财产提供的更大保证”。但以上问题在草拟前文过程中已作过充分论述，现在除重复而外不甚可能再加补充。从本文的开展与用过的时间考虑，实不宜再致力于此。

宪法草案与本州政府组织法的相似，不仅说明反对派所谓的许多缺点，而恰好说明前者的完善，实为值得称道之处。在所谓的缺点中列有：总统得以连选连任，未设行政会议机构，未列入正式的人权法案，未列入尊重出版自由的条款。以上各点以及已在前文涉及的其他各点，均可使本州现行宪法与拟议中的联邦宪法同样受到责难。对后者大肆攻击而轻易对前者加以宽恕的人，实在难以掩饰其本身的缺乏一贯性。吾辈之中极力反对宪法草案者，一方面宣称其本人坚定拥护其所居住州的政府，一方面就本州宪法同样具有、或更易受到攻击的问题大发雷霆，诋毁宪法草案，其缺乏严肃态度与偏激情绪昭然若揭。

采纳拟议中的宪法草案，当为共和政体、自由、财产提供更大保证，主要体现在：联邦的保持将能对地方派别和叛乱行为、个别州内权势人物的野心加以节制，以免其买通各州领导人物与亲信人等以猎取声誉，扩大影响，成为迫害人民的专制者；当可减少外国因邦联解散借机进行阴谋活动的机会；当可防止各州穷兵黩武，从而在邦联解体情况下酿成州际间的战争；当可明文保证各州的共和政体；将绝对、普遍地废除贵族爵位；当可防止各州政府重复曾经使财产、债务的结构基础发生动摇的做法，致失信于各阶层公民，造成几乎遍于全民的道德沦丧状态。

请我公民同胞鉴查，至此笔者已完成自许的任务，效果成就如何将视诸君的行动而定。笔者相信，至少诸君应能承认笔者已实践本人诺言：以原来提出的精神致力于本文件的写作。笔者力图诉之于诸君的判断，避免用刻薄语言伤害各党派的政治论争人士，虽然宪法反对派的言行颇宜以刻薄语言回敬。彼等对宪法支持者任意横加阴谋破坏人民自由罪名，其蛮横、恶毒不能不引起身受诽谤人士的愤懑；向富有者、高贵者、显赫者鼓噪不休的责难，已引起一切有识之士的厌烦；以各种方式掩盖事实真相、加以肆意歪曲等做法已为一切诚实的公民所不齿。而由于此类情况致使笔者采用某些违背本意的激烈语言非无可能，肯定笔者曾不时感觉到确有感情上的冲动与节制的斗争；前者时或有居于上锋的情况。笔者唯一可为本人开脱的是：此种情况尚非经常出现，所用的激烈语言为数不多。

现在我辈不妨自问：在前文铺述过程中，是否已充分驳倒对宪法草案的诽谤？是否已阐明宪法草案为一值得大家拥护的文本，乃维护公共安全与社会繁荣所必需？人人均需根据本人的良知与理解作出回答，并根据本人真实、清醒的判断行事，此乃每人责无旁贷的义务。凡我公民均被召唤，不，均受社会义务的约束，以严肃与诚实态度履行之。凡党派动机、特殊利害、自尊心、感情或偏见均不应指使其采取愧对本人、国家、后代的不恰当行动。应警惕依附于党派的顽固性；考虑到有待其作出决定的并非关系社会的某人具体利害，而是有关国家存亡的大计；牢记待其同意或否定的宪法草案业已获得大部美国人的批准。

笔者不拟佯做信心十足认为诸君定可采纳这一新的体制，或者无从察觉反对此一新体制的论点有任何说服力。我倾向于相信此一新体制为我国政治情况、习惯、舆论所能接受的最佳方案，胜于革命以来的任何方案。

赞成宪法草案方面承认草案并非完美无缺使反对派大为雀跃。此辈扬言：“何以采纳不完善的方案？为何不在事前修订以至于完善，以免一旦通过，无从挽回？”此论不过似是而非。首先笔者可以提到赞成宪法草案者承认草案并非完善已被过分夸大为似乎相当于承认草案大有缺陷，如不切实改订则群众的权利与利益将得不到保证。据笔者所知，此种说法已完全歪曲原意。赞成者每人均可公开认定拟议中的体制虽非在一切方面均尽完善，但就总体而论仍是优秀的方案；是我国目前舆论与情况下所能容许的最佳方案；并且包含了通情达理的人民所希望得到的一切保证。

其次，笔者以为以继续延长目前国事危殆的状态，使联邦陷入不断试验体制以求完美无缺，乃极其不慎之举。从来笔者不曾期待由原不完美之人制出完美之物。一切经过集体讨论制定的方案均为各种意见的混合体，必然混杂每个个人的良知和智慧，错误和偏见。将十三个不同的州以友好、联合的共同纽带联结一起的契约，必然是许多不同利益与倾向互相让步的结果。此种原料安能制出完美无缺的成品？

本城市最近出版了一本异常出色的小册子 (75)，其中表明召集新的制宪会议绝不可能有如前一制宪会议召集时的情况那么有利于产生良好结果。其所提理由亦均难以驳倒。笔者不拟重复该文用过的论点，因估计此文已广泛发行，值得每一爱国人士仔细阅读。但有一点有关修改宪法问题尚未向公众讲明。在未就此一方面探讨以前，笔者不能结束此文。

笔者认为对宪法进行事后修改补充较事前修订远为容易。目前草案一经修改即需重新通过，每州均需作出新的决定。在整个联邦中确立又需十三州的同意。而如宪法草案照原样为各州批准，宪法条文的变更在任何时候均可由九州批准生效。其比例为十三比九 (76)，说明事后批准手续较简，而整个体制的批准手续较繁。

不仅如此。为合众国制定的任何宪法总要包括许多细节，在细节之中容纳十三州之不同利益与想法。受委为合众国开创制度的任何个人组成的团体中，自然可以期待在不同点上有非常不同的组合。在一个问题上形成多数，在第二个问题上可能成为少数，而在第三点上可能出现完全不同的组合。因此有必要将组成文件整体的各项细节进行斟酌与安排以满足参加契约的各方；而为了谋求集体的最后批准，还会遇到繁复的困难，做出繁复的牺牲，其繁复程度定会与细节项目的多寡，成员的多寡成正比。

而宪法修正案则一经提出即形成一项新的议案，可作为单独议案提出，因而亦无须与任何其他问题联系，讨价还价。在必要人数的共同意志下即可定案。因此，一经九个州，或应说十个州，要求修正某一具体条款，此修正案必定成立。通过宪法修正案手续的简易与开始时通过宪法全文在手续方面无法相比。

认为事后不大可能修正宪法的人曾经提出，派往联邦政府的行政官员必将不愿让出其已经获得的权势。就笔者而言，本人坚信，任何经过慎重考虑、有实用意义的宪法修正案应系应用于政府组织方面，而非政府的权力方面；仅因此故，笔者认为前一看法并无分量可言。笔者亦认为，从另一原因看，这一看法的分量亦是不大的。联邦领导人，除其一般品格与公务精神方面的考虑而外，仅从主管十三州事务的复杂性出发，亦应经常感到容纳选民合理期望的必要性。再进一步考虑更能证明前一看法的肯定不足取：联邦领导人在九个州同意的情况下，对此并无选择余地。按照宪法草案第五条，国会有义务“因各州三分之二（目前为九州）之州议会之请求召集会议提议修正案。……或经四分之三之州议会，或经四分之三的各州国民大会之批准，即作为本宪法之实际部分而发生效力。”本条的措词是带强制性的。国会“应召集会议”。在此一问题上国会无灵活机动之权。因此，一切所谓不愿变动的论点均成泡影。不论设想在涉及地方利益修正案中联合三分之二或四分之三州议会如何困难，在仅涉及人员的普遍自由与安全的问题上，实无遇到此种困难的余地。吾人可以信任州议会反对联邦政府对州权侵犯的警惕，并为之设置障碍。

如果以上论点竟属不实，则笔者本人必为此论点所惑，因据笔者所见，此为政治真理为数学演算所能证明的极少例证之一。与笔者所见略同者，不论如何热心于宪法的修正，必能同意先行予以通过实为达到其目标的捷径。

热心于在宪法通过之前先行修正者必因一同样可靠与明智的作家之以下言词而有所收敛：“（他说）在一般法律方面欲平衡一大国或社会，无论其为君主或共和政体，乃极为艰巨的工作，任何人间才子，尽管博学多能，亦不能仅靠理性与沉思可以期冀完成。在此项工作中必须集中众人的判断；以经验为先导；靠时间以完善之，在其初次试验中不能避免发生的错误，须由实践中感到不便时加以改正” (77)。以上明确论点应为真诚拥戴联邦人士的明鉴，警惕不要在一味追求不甚可能一旦达到的目标，而招致无政府主义，形成内战、造成各州间永久分裂状态，乃至使一时得势的煽动家得以建立军事独裁。完美之目标只能积以时日、积累经验始能达到。笔者可能有缺乏政治坚定性，但实不能像一些以为延续目前状态所具有的危险性只是幻想的人，竟能处之泰然。依笔者看来，一个国家无一全国性政府实为危险可怖的状况。值此宁静和平时刻，经全民自愿批准制定宪法乃极为壮丽的事业，笔者以焦虑不安的心情期待其完成。如果放弃目前在此如此艰巨的事业上已取得进展：在十三州中已有七州通过，取得了如此可观进展之后，使之功亏一篑，又复重新开始，实在不符合审慎行事任何规律。使笔者更为不安的是，重新开始的后果，因为据悉本州与他州中的某些权势人物对建立一切可能形式的全国性政府一概采取反对态度。

附录

附录一 召开联邦制宪会议国会决议

1787年2月21日

鉴于邦联和永久联盟条款载有经合众国国会及各州州议会同意进行修订之规定；又鉴于经验表明现存之邦联制度确有缺陷，若干州，特别是纽约州，为了加以补救，指令其出席国会之代表建议，为在下述决议中表明之目的召开一次会议，而召开此次会议似为在合众国中建立一坚强之全国政府之最可行办法。

现决议：国会认为宜于今年5月之第二个星期一在费城召开由各州指定代表参加之明确以修改邦联条款为唯一宗旨之会议，并由此会议向国会及各州州议会提出关于邦联条款之修订意见，经国会同意并为各州批准后，俾使联邦宪法适于国家之治理与联邦之赓续 (78)。

附录二 邦联条款

新罕布什尔、马萨诸塞湾、罗得岛及普罗维登斯种植地、康涅狄格、纽约、新泽西、宾夕法尼亚、特拉华、马里兰、弗吉尼亚、北卡罗来纳、南卡罗来纳和佐治亚诸州间之邦联及永久联盟条款。

第一条 邦联之名称定为“美利坚合众国。”

第二条 凡未经本邦盟召集之国会明确授予合众国者外，各州保留其主权、自由与独立及所有权能、领域与权利。

第三条 上述各州为了组织共同防御、保卫其自由，并为共谋福利，各自加入互相友好之巩固联盟，承担互相协助以抵抗由于宗教、主权、贸易，或任何借口对上述各州或其中任何一州所施加之压力或攻击。

第四条 为了更好建立并维系联盟各州人民间之相互友谊与交往，除乞丐、流氓与逃犯外，各州自由居民有权享受诸州自由公民之一切特权与豁免权，每州人民并可自由进出任何他州，并将与该州居民一样，在该州内享受一切贸易与商业特权，被课以同样税款、受到同样限制，唯该项限制不得阻止迁入该州之财产转移至财产所有者居住之任何他州；且任何州不得对合众国财产或任一州财产课税或加以限制。

如在任何州内之任何犯有或被控犯有叛国罪、重罪或其他严重过失之人在逃，而被合众国任何一州所发现，则在其逃离之州之州长或行政权力机构之要求下，应将其解至对其犯罪享有裁判权之州处理。

各州对他州之档案、立法与法院及兼管司法之行政长官之司法程序应给予充分之信任与尊重。

第五条 为了更便于管理合众国普遍关切之事宜，各州以州议会决定之方式逐年委任代表，于每年11月第一个星期一在国会集会，各州保留权力在年内任何时候召回全部代表或任何代表，委派他人更代至年终为止。

各州派至国会之代表不得少于二人，亦不得超过七人；任何人在六年之中担任代表不得超过三年，任何人在担任代表期间均不得在合众国政府担任官职，从而使其本人或由他人代为领取薪金、费用或任何报酬。

各州在参加各州会议时均有其本身之代表，而各代表同时亦为州际委员会之成员。

在国会开会决定合众国之问题时，各州均有一票投票权。

代表在国会中之言论与辩论自由不受干涉，亦不得在任何法庭或国会外任何地方对之进行诘难，国会议员除因叛国罪、重罪或破坏治安罪外，在其来往及参加会议时，其人身不受逮捕与监禁。

第六条 未经合众国国会之许可，任何州不得派出或接受任何使节，或与任何国王、君主或国家举行任何会议、订立任何协定、同盟或条约；在合众国或各州领薪或受委担任职务之任何个人均不得接受任何国王、君主或国家之任何赠与、报酬、职务或爵衔；合众国国会或各州均不得授予任何贵族爵衔。

未经合众国国会之同意并准确规定其宗旨及期限，任何两州或两州以上之间均不得彼此订立任何条约、或进行任何联合或结盟活动。

任何州均不得征收进口税或关税，从而可能妨碍合众国国会根据其已向法兰西及西班牙王朝提出订立之任何条约，与任何国王、君主或国家所订条约之规定。

除合众国国会认定为保卫各州及其贸易需要之一定数目之舰只外，任何州于和平时期不得拥有战舰；除合众国国会认定为保卫各州需要之要塞警卫部队外，任何州于和平时期亦不得拥有任何部队；但所有各州应经常维持一支严加管理、遵守纪律、武器装备充足之民兵，且购置并于公用武库中经常备用一定数量之野炮与帐具、适当数量之武器、弹药与营房器材。

除非实际遭受敌人入侵，或得到某个印第安部落决议即将入侵之确定消息，且情况紧急不容延缓以俟征得合众国国会同意之外，未得合众国国会之许可，任何州不得进行任何战争；除非在合众国国会宣战之后，任何州不得将任何舰只与战舰编入现役或颁发拘捕或报复性拘捕故舰令；在宣战后，是项拘捕令亦只能针对交战国与交战国属民，并按照合众国国会制定之规章；唯如该州受到海盗围攻时，可以装备战舰，至危险解除时，或至合众国国会另行决定时为止。

第七条 任何州为共同防御目的组建陆军时，一切上校级及其以下各级军官均由组建部队各州州议会委任，或照该州规定方式委任；一切缺额概由最初委任之州填补。

第八条 一切战费及为共同防御或普遍福利目的引致之一切开支，经合众国国会批准，应由公共财库中支付。此公共财库之资金由各州按照各州境内之一切土地（而不论已授予任何人或为任何人作过丈量）之价值比例摊派。此项土地及地上之建筑、设施应根据合众国国会随时指定之方式进行估价。

各州州议会应于合众国国会决定之时限内指令赋课税款以交纳上述摊派份额。

第九条 合众国国会拥有唯一无二之权利及职权决定媾和与战争（第六条所述情况除外）——派遣与接受大使——缔约与结盟（但不得签订商业条约以限制各州对外国人课以与本土人民同样进口税及关税，或禁止任何种类货物或商品进出口之立法权），——确立法则以决定：在各种情况下，陆上或海上之何种捕获物为合法，为合众国服役之陆军或海军之战利品以何种方式分配或上交——在和平时期颁发船只拘捕令及报复性拘捕令——组成审判公海上所犯海盗罪与重罪之法庭，并建立受理与裁判有关捕获品全部案件之最后上诉，唯国会成员不得被委任为上述任何法庭之法官。

合众国国会亦为处理二州或二州以上之间有关边界、辖区或因任何其他原由引起之现存或今后可能发生之争议之最后上诉机关；此项权力应以下列方式实施；——凡一州之立法或行政机关或合法代理人就其与另一州发生争议，向国会提出申诉，陈明争议问题要求予以审理，国会应即下令通知争议中之另一州之立法或行政机关有关事由，通知各方合法代理人于指定日期到场，遂后令其协商一致委派审理员或法官组成合议庭以听取意见，并裁定有关争议；如果双方不能取得一致意见，则国会应从合众国各州各提名三人列出名单，争议各方交替从名单中删除一人，由申诉一方开始，一直到名单人数减至十三人止；从此十三人名单中，按照国会要求，于国会当面用抽签办法，抽出不少于七人、不多于九人之姓名，所抽中之人或其中之任何五人，即行担任审理员或法官以听取并最后裁定有关争议，裁定由听取争议之法官多数同意而成立；如果任何一方于指定日期不到场，且未申明国会认为充足之理由，或虽到场但拒绝前述删除手续，则国会仍应从各州提名三人，国会秘书代表不到或拒绝表态之一方进行删除；如此委任之法庭所作判断与判决即为最后之裁决而不能变更；如任何一方拒绝服从此类法庭之权威，或拒绝出庭申诉其要求或原由，法庭仍得径行宣布判决或判断，此一裁判同样即为最后裁决而不能变更，在两种情况下，其判断或判决以及其他处置均应呈交国会，存入国会法案档内，以代有关争议各方保存；唯每一审理员在出庭审判之前应在审理此案之州之最高法院或最高法院一名法官主持下进行宣誓：“本人尽自己之最大明辨能力，不徇私情，不望报酬，充分认真听取并判明有关争议”，且不得剥夺任何州之领土归合众国所有。

一切关于私人土地所有权之争议，该土地由二州或二州以上分别颁发与不同之个人，而各州对该土地的管辖权与颁发土地证之各州经过核实，该土地证或每一土地证系在管辖权解决之前颁发，经有关一方向合众国国会申诉，则其解决应尽量采取与上述解决各州间领土管辖权争议相同之办法。

合众国国会且亦应有唯一无二之权利与职权规定以本身名义或以各州名义铸造之硬币之合金成分与价值——规定合众国全境之度量衡制——处理与非各州成员之印第安人之贸易与一切事务，唯不得损害或违犯各州在其州界之内之立法权——建立及处理合众国全境中各州间之邮务，并提取邮件来往之邮资以充邮政经费开支——除团级以下军官外，委任合众国陆军之一切军官、委任海军一切军官、授予合众国现役军官军衔——制定管理陆、海军之条例并指挥其作战行动。

合众国国会有权在国会休会时任命常设委员会，命名为“州际委员会”，由每州一名代表组成；有权任命其他必要之委员会与文官，在国会指导下总管合众国事务；并任命国会本身一成员为总统，唯任何人不得在任何三年任期中担任总统职务超过一年以上——确定合众国所需开支，并拨款用以支付是项公共开支费用——以合众国名义借贷或发行纸币，每半年向各州报告借贷或发行货币之账目一次——建设并装备一支海军——协商决定陆军部队人数，按照各州白

入居民人数比例向各州征调摊派之兵员；此项征调具有法律效力，各州议会应即委任团级以下军官、募集兵员、发给军人应具备之服装、武器及装备，其费用概由合众国开支，依上述装备之官兵应在合众国国会规定之时限以内，开赴国会指定之地点；但如合众国国会根据情况决定任何一州不募兵员，或仅募少于其应摊数量之兵员，而另一州应募多于其应摊数量之兵员，则此额外兵员亦应如额内兵员同样募集，派给军官，发给军服、武器、装备，除非该州州议会认为此额外兵员从本州安全考虑不能调出，在此情况下该州应尽其所能募集额外兵员，并配备以军官、军服、武器、装备；如此装备之官兵即应在合众国国会规定之时限内开赴国会指定之地点。

除非有九个州同意，合众国国会不得参战、在和平时期不得颁发船只拘捕令或报复性拘捕令、不得缔约结盟、不得铸币并规定其价值、不得确定为合众国之防御与福利所需之款项与费用、或其中任何一项款项与费用、不得以合众国名义发行纸币或公债、不得拨款、不得决定建筑或购买战舰、不得决定征召陆、海军部队之兵员、不得任命陆、海军总司令；除非合众国国会多数投票表决，不得决定逐日休会以外之其他任何问题。

合众国国会有权休会至一年之任何时间、移至合众国境内任何地方复会，但休会期间不得超过六个月，每月应公布会议日志，但国会认为应予保密之有关条约，盟约或军事行动部分不在此限。经任何代表提出要求，每州代表对任何问题所投赞成与反对票应在日志中记录；任一州之代表均可要求发给一份上述日志副本，只上述在日志中除外部分不在此限，以便各州州议会查看。

第十条 州际委员会或任何九州均可在国会休会期间执行合众国国会经九个州同意随时认为适于授予之国会职权；唯不得授权该委员会执行邦联条款中要求合众国国会中须有九个州同意始能行使之权力。

第十一条 加拿大如参加此邦联，并参与合众国行动，应予接受加入并享有此联盟之一切权益；但除非有九个州同意，不得接受其他殖民地加入此邦联。

第十二条 凡在合众国各州集会组成此邦联之前由国会或以国会名义发行之一切信贷、借款与举债，均视为合众国之债务，其清偿由合众国担承，谨此以合众国与公众名义庄严作出保证。

第十三条 各州在邦联提交之一切问题上将遵从合众国国会之决定。邦联条款将为各州严格遵守，联盟将永久存在；今后非经合众国国会同意，并经各州州议会随后批准，任何时候不得对条款进行任何修改。

我等幸邀上帝恩宠，为各自所代表之州议会所同意并授权，批准上述邦联及永久联盟条款。上帝鉴查：我等以下签名代表，根据所授之权，代表各自选民并以其名义，谨此声明全面批准、肯定邦联及永久联盟各条规定，以及其中包括之全部与单项内容；我等并以各自选民信用庄严信誓并担保彼等在一切实邦联提交问题上将遵守合众国国会之决定。本条款将为我等所代表之州所严格遵守，此一联盟将永世长存。

附录三 关于将宪法提交国会的决议

制宪会议于1787年9月17日，星期一

出席：新罕布什尔州、马萨诸塞州、康涅狄格州、纽约州汉密尔顿先生、新泽西州、宾夕法尼亚州、特拉华州、马里兰州、弗吉尼亚州、北卡罗来纳州、南卡罗来纳州及佐治亚州。

决议：将〔下列〕宪法提交合众国国会，本制宪会议建议在国会审议之后提交根据各州州议会建议下由各州人民选举之代表大会同意与批准；各州代表大会同意并批准后应即分别通知合众国国会。

决议：制宪会议建议一俟九个州之代表大会批准本宪法，合众国国会应即确定批准宪法各州委任选举人之日期，及选举人集会投票选举总统及日期，及本宪法所规定之程序开始之时间与地点；在公布之后，即行委托选举人，选举参议员与众议员；选举人应在规定选举总统之日期集会，并按照宪法要求将其投票结果验证、签署、封讫，送交合众国国会秘书；参议员、众议员应在规定之时间与地点集会；参议员应推举专为接受、起封与计算总统票数之议长；在总统选出以后，国会应会同总统立即将本宪法付诸实施。

根据制宪会议全体一致下达之命令

议长 乔治·华盛顿

秘书 威廉·杰克逊 [\(79\)](#)

附录四 华盛顿致国会函

制宪会议于1787年9月17日

阁下：

兹有幸将我等认为最为可行之宪法文本送请合众国国会考虑。

我国同胞长期以来即已认识并希望宣战、媾和与缔约权、征课赋税与调节商务权以及相应之行政与司法权力，应全部、充分委之于联盟之共同政府；但显然将如此广泛权力委诸一个团体实亦不妥——由此产生建立另一组织之必要。

在合众国联邦政府之中，使各州保留其独立主权之一切权利，又要保证全国之利益与安全，明显不切实际——个体之参加集体必须放弃一部分自由以保存其余。其牺牲之大小既应视情势与环境而定，亦应由其所要达目的而定。精确划分必须放弃之权利与必须保留之权利从来并非易事；而在目前情况下，由于各州情势、辖区大小、习惯与个别利益之差异，困难更行增大。

我等探讨此事，常以一切真正美国人之最大利益为念，即如何巩固吾侪之联盟，盖此实关系我国之繁荣、幸福、安全、甚至我民族之生存。由于认真铭记此一重要考虑，才使参加制宪会议之各州在次要问题上未如前所预料之坚持己见；我等现在呈送之宪法遂系友好与互相尊重忍让精神之结果，而此种精神实为我国独特之政治形势所不可或缺者。

或许不能期望各州对本宪法均能全部完整予以同意；但各州无疑将会考虑到，如仅以其一州利益为准，结果可能对他州甚为不利而难以接受；我等希冀并相信否定意见我等所预期之稀少；本宪法如能促进为吾人所如此珍惜之国家之永久福利并保障其自由与幸福。实为我等最热烈之希望。

顺致敬意！

阁下之最忠顺仆辈

主席 乔治·华盛顿

根据制宪会议一致下达之指令

致国会主席阁下 (80)

附录五 合众国宪法

1787年9月17日制宪会议通过

美国人民，为建设更完美之合众国，以树立正义，奠定国内治安，筹设公共国防、增进全民之福利，并谋今后使我国人民及后世永享自由生活起见，特制定美利坚合众国宪法。

第一条

第一项 本宪法所授予之立法权，均属于由参议院与众议院组成之合众国国会。

第二项 众议院以各州人民每两年所选举之议员组成，各州选举人应具该州议会人数最多之一院之选举人所需具之资格。

年龄未满二十五岁，为合众国公民未满七年，及当选时非其选出州之居民者，不得为众议院议员。

众议院议员人数及直接税税额应按合众国所辖各州人口之多寡，分配于各州，此项人口数目包括所有自由人，包括在服役期之人，但未被课税之印第安人在外。人口之统计应于合众国会第一次会议后三年之内并于此后每十年，依照法律规定之方式进行之。议员人数以不超过每三万人选出一人为限，但每州至少应有一议员；在实行前项人口统计前，新罕布什尔州得选举三人，马萨诸塞州八人，罗得岛州及普罗维登斯种植园地一人，康涅狄格州五人，纽约州六人，新泽西州四人，宾夕法尼亚州八人，特拉华州一人，马里兰州六人，弗吉尼亚州十人，北卡罗来纳州五人，南卡罗来纳州五人，佐治亚州三人。

任何一州所选议员中遇有缺额时，该州之行政首脑应颁布选举令以补足该项缺额。

众议院应选定该院议长及其他工作人员，并有弹劾之全权。

第三项 合众国参议院议员由各州州议会选举，每州选举参议员二人，任期六年，参议员各有一票表决权。

参议员于第一次选举揭晓集合后应即尽量平均分为三组，第一组参议员任期应于第二年年末终了，第二组参议员任期于第四年年末终了，第三组参议员任期于第六年年末终了，俾参议员总数三分之一得于每两年改选一次；在任何一州议会休会期间，如因参议员辞职或其他缘由致产生缺额时，该州行政长官得于州议会召开下次会议补选前，任命临时参议员。

年龄未满三十岁，为合众国公民未满九年，及当选时非其选出之州之公民者，不得为参议员。

合众国副总统为参议院之议长，但除在赞成与反对票数相等时，无表决权。

参议院应选举本院其他工作人员，遇副总统缺席或当其执行合众国总统职权时，并应选举临时议长。

参议院有审判一切弹劾案之全权。因审判弹劾案而开会时，参议员应进行宣誓或作代誓之宣言。在合众国总统受审时，以最高法院院长任主席。任何人非经出席参议员三分之二同意不受定罪处分。

弹劾案之判决以撤职及剥夺其担任或享受任何合众国荣誉职位、委任职位或有酬金利益职位之资格为限；但被定罪之人仍可作为依法起诉、审讯、判决及惩办之对象。

第四项 举行参议员及众议员选举之时间、地点与手续，由各州州议会予以规定；但国会除选举参议员之地点外得随时以法律制定或修改以上规定。

国会至少每年召开一次，除以法律另定日期之情况外，应于十二月第一星期之星期一举行。

第五项 各院自行审查本院议员之选举、选举结果及本院议员之资格；各院议员出席过半数即组成进行工作之法定人数；不足法定人数时得延期开会，并得按照该院规定办法与规定罚

则强迫缺席议员出席会议。

各院得制定其议事规则，惩罚本院议员之违章行为，并得在三分之二人数同意下开除议员。

各院应记录本院之议事录，并除该院认为需保密之部分外随时公布之；各院议员对任何问题所投之赞成与反对票，应依出席议员五分之一请求在议事录上进行登记。

各院在国会开会期间未经另一院同意不得休会三日以上，亦不得将两院开会地点移往他处。

第六项 参议员与众议员应由法律规定其应得之服务报酬，并由合众国国库中拨付。两院议员，除犯有叛逆罪、重罪、扰乱治安罪外，在参加各该院会议期间及往返各该院途中均不受逮捕；亦不得因其在各该院发表之讲话及辩论言词而在议会外遭到质问。

参议员与众议员于其当选任期内均不得出任合众国政府当时设置之任何文官官职，或当时增加薪俸之文官官职；在合众国政府任职之人，在其继续任职期间，不得出任国会任何一院之议员。

第七项 征税法案应由众议院提出；但参议院可以其他法案对征税法案提出修正案或附加赞同修正案。

凡通过众议院及参议院之法案，应在其成为法律之前，呈交合众国总统；总统如果批准，即行签署；如不批准，应附异议退交提出该项法案之议院，该院应将总统异议详载该院议事录，并进行复议。如经复议后，得到该院三分之二人数同意通过，即应连同前项异议书提交另一院审查，该院亦应加以复议，如经该院三分之二人数同意，该项法案即成为法律。但在这种情况下，两院之表决应以表示赞成与反对之方式表决，赞成或反对之议员姓名应登记于各该院之议事录。如法案于呈交总统后十日内（星期日除外）未经其退还，即视同已经其签署，该项法案即成为法律，唯国会如以休会使其未得退还者不在此例，在此情况下该项法案不得成为法律。

凡须参议院及众议院同意之命令、决议或表决（有关休会问题者除外）应呈交合众国总统；并经其批准始能生效。如总统不批准以上之命令、决议或表决，应一如关于法案之规则与限制，由参议院及众议院三分之二再行通过。

第八项 国会拥有以下权力：

赋课并征收直接税、间接税、输入税与国产税；偿付国债，并供应合众国之共同防务与一般福利经费；唯各种税收、输入税与国产税应全国划一；

以合众国之信用借贷款项；

规定合众国与外国，各州间及与印第安种族间之贸易；

制定全国一律之归化条例及破产法；

铸造货币，规定国币及外币之价格，并规定度量衡之标准；

制定关于伪造合众国证券及通货之惩治办法；

设立邮局并开辟邮路；

为促进科学与应用技艺之发展，给予作家及发明家保证其作品及发明在限定期间内之专利权；

设置低于最高法院之法庭；

明确划定并惩治在公海中所犯之海盗罪行与重罪行以及违反国际公法之罪行；

宣战，颁发捕押及报复性扣押外国船只之许可证，制定陆地、海上俘获办法；

征集陆军并供应给养，但此项拨款之期限不得超过两年；

供应海军给养；

制定统辖陆、海军之条例；

规定征调民兵执行联邦法律、平息叛乱、抵御侵略办法；

规定组织、武装与训练民兵办法，可能征调为合众国服务部分民团之管理办法；但军官之任命及按照国会规定之军律训练民兵之权由各州保留之；

对于由个别州割让与合众国，经国会接受，充合众国政府所在地之区域（其面积不超过十平方英里），国会得行使任何事项之独占立法权，对于经州议会许可购取之一切地域，国会得行使同样权力，以修筑要塞、军火库、兵工厂、造船厂及其他必要建筑；及制定执行以上各项权力及依本宪法授予合众国政府或政府任何机关或官员之一切权力时所必需与适当之法律。

第九项 现有任何一州批准入境之人移居或入境时，在一千八百零八年以前，国会不得禁止，但入境每人得课以不超过十元之税金。

人身保护令特权除遇内乱或外患在公安上要求必须停止情况外不得停止之。

不得通过公权褫夺令或追溯既往之法律。

除与本宪法前文规定之人口普查与统计数成比例之人头税与直接税外，不得赋课人头税与其他直接税。

由各州输出之货物不得课税。任何贸易条例或税则不得特惠于一州商港优于其他州商港，开往或来自一州之船舶不得强其在另一州入港、出港或纳税。

除依法律规定之拨款外不得从国库中拨款；一切公款之收支报告及账目应随时公布。

合众国不得授予贵族爵位；不经国会许可，在合众国政府中领薪任职之人不得接受外国国王、君主或国家之赠与、薪金、官职或爵位。

第十项 任何州均不得缔结条约、结盟或加入联盟；不得颁发逮捕及报复性扣押外国船只之许可证；不得铸造货币；不得发行纸币；不得使用金银币以外之物偿还债务；不得通过公权褫夺令、追溯既往之法律或损害契约义务之法律；不得授予贵族爵位。

未经国会同意，无论何州均不得对进口或出口课税，在执行其检查法规上绝对必要课税者不在此限。任何州所课进口或出口税之净收入应充合众国国库使用，所有有关法律均由国会修订与管制。未经国会同意，任何州均不得征收船舶吨位税，不得在和平时建立军队或建造战舰，不得与他州或外国缔结协约或盟约，除在实际受到侵略或在刻不容缓之危机情况下之外，不得进行战争。

第二条

第一项 行政权属于美利坚合众国总统。总统任期为四年，副总统任期亦为四年。总统与副总统之选举办法如下：

各州应依照各该州州议会规定选派选举人若干人，其人数应与各该州所当选之国会参议员与众议员人数相等；但参议员或众议员，或在合众国政府中任职或领薪之人不得任命为选举人。

选举人应在本州集合，投票选举二人，其中至少应有一人为与选举人不同州之居民。选举人应就被选人及每人所得票数开列清单，予以签署证明，封印后送至合众国政府所在地，径呈参议院院长。参议院院长应于参议员与众议员面前开启所有证书，然后计算票数。获得选票最多者如选票超过选举人总数一半即当选为总统。如有一人以上获得过半数选票并且票数相等，众议院应立即投票选举其中之一人为总统。如无人获得过半数选票，则该院应以同样方法从名单上票数最多之五名中选举一人为总统。但选举总统时应以州为单位投票，每州代表投一票；为此目的集会之法定人数须由全国三分之二州之代表或代表之一形成，并以取得全国过半数州之票数为当选。在以上各种情况下选出总统后，获得选举人所投票数最多者即当选为副总统；但如遇两人以上获得相等票数，参议院应投票选举其中一人为副总统。

国会可决定选派选举人之时间及选举人投票之日期，该日期应在全国划一。

除生为合众国公民或在通过本宪法时为合众国公民者外不得当选为总统。

年龄未满三十五岁及居住于合众国境内未满十四年者亦不得当选为总统。

如遇总统被免职、亡故、辞职或因故不能执行总统职务时，该项职务由副总统执行，而国会得以法律规定在总统与副总统均被免职、亡故、辞职或因故不能执行职务时，宣布某一官员代行总统职权，该官员即为代总统，直至不能执行职务之原故已不存在或另一总统选出时为止。

总统于任期内应领受劳务酬金，该项酬金于任期内不得增加或减少。总统于任期内并不得收受合众国或无论何州付与之其他薪给。

总统于就职前，应作下列宣誓或代誓宣告：

“我谨庄严宣誓（或宣告）我将忠诚执行合众国总统职务，并将竭尽所能坚守、维护并保卫合众国之宪法。”

第二项 总统为合众国陆、海军总司令；并统辖为合众国服役而征调之各州民兵；总统得指令行政各部首长就其职务有关事项提出书面意见，总统并有权对触犯合众国之犯罪颁布减缓与赦免令，唯弹劾案不在此列。

总统根据或征得参议院之意见并取得其同意有权缔结条约，唯需有该院出席议员三分之二之赞同；总统得提名并根据或征得参议院之意见并取得其同意任命大使、其他使节、领事、最高法院法官及本宪法未就其任命程序作有其他规定以及今后将以法律规定设置之合众国一切其他官员。但国会如认为适当，得以法律形式将下级官员之任命权授予总统单独行使，或授予各级法院或各部部长行使。

总统在参议院休会期间有权补充人员之缺额，此类委任之期限应于参议院下次会议结束时终止。

第三项 总统应随时向国会提出国情咨文，并将其认为必要而妥善之措施提请国会审议；总统于非常情况下得召开国会两院或一院之会议，值两院对休会时间意见不一时，总统得指令两院休会至其认为适当时期为止；总统将接见大使及其他使节；监督法律之忠实施行；委任合众国之一切官员。

第四项 总统、副总统及合众国之一切文官因叛逆罪、贿赂罪或其他重大罪行及行为不检罪行而遭弹劾并被判定有罪时应予撤职。

第三条

第一项 合众国之司法权属于最高法院及国会随时规定设置之下级法院。最高法院与下级法院之法官如无行为不当得继续任职，并于规定期间领受酬金，该项酬金于继续任期之内不得减少。

第二项 司法权之范围应涉及触犯本宪法与合众国各种法律包括成文法与衡平法之一切案件，涉及合众国已经缔结或将来缔结之条约之一切案件；涉及大使、其他使节及领事之一切案件；涉及海事司法与海运司法之一切案件；以合众国为诉讼一方之案件；州与州间之诉讼案件；一州与他州公民间之诉讼案件；各州公民间之诉讼案件；同州公民持有不同州之土地让与证之争讼；一州或其公民与外国或外国公民或属民间之诉讼案件。

涉及大使、其他使节及领事以及以一州为诉讼一方之案件，其初审权属于最高法院。前述所有其他案件，最高法院在法律上与事实上均有上诉司法权，唯应受国会所确定之例外与规章之限制。

除弹劾案外，一切刑事犯罪之审判应由陪审团审理；审判应在罪行发生之州举行；但如案情并非发生于任何一州时，国会得以法律规定一处或一处以上之审判地点。

第三项 对合众国所犯之叛国罪仅包括对其作战，或依附其敌人，给予其敌人以帮助及支援。非经证人二人对同一明显行为作证或在公开法庭上自行认罪，不得对任何人判定叛国罪。

国会有宣告对叛国罪处刑之权，但对叛国罪犯之褫夺公权令除非在被褫夺公权犯生时，不得具有“血统玷污”⁽⁸¹⁾法律效力，亦不得没收其财产。

第四条

第一项 各州对于他州之法令，档案与司法程序应寄于完全之信任。国会得以法律规定各州法令、档案与司法程序之验定方法及其效力。

第二项 每州公民均得享受各州公民享有之一切特权与豁免权。

在任何州被控犯有叛国、重罪或其他刑事罪行之人在逃并于他州寻获时，应根据所逃离之州行政当局之要求予以交出，以便押送至享有该罪案司法权之州。

凡依一州法律服役或劳役之人逃往他州不得依后者之任何法律或规章而解除其兵役或劳役，而应根据其所服役未满足之州之要求予以交出。

第三项 国会得准许新州加入本联邦，但未经有关州州议会及国会之许可不得在他州之辖区内建立新州，亦不得合并两州或两州以上或各州之部分以建立新州。

国会有关处理、制定有关合众国所属土地或其他财产之必要法则与规章；本宪法一切内容不得作损害合众国或任何州之权利要求之解释。

第四项 合众国应保证联邦各州之共和政体，保护各州免遭侵略，并因各州州议会或行政方面（当州议会不能召集时）之请求以平定内乱。

第五条

国会遇两院各三分之二人数认为必要时得提出本宪法之修正案，或因各州三分之二之州议会之请求召集会议提出修正案。在任一情况下，该修正案根据国会建议经以下批准方法之一，或经各州四分之三之州议会，或经各州四分之三之国民大会之批准，即作为本宪法之实际部分而发生效力；唯在1808年前所制定之修正案不得在任何方面影响本宪法第一条第九项第一与第四节；且无论何州，未经其同意，不得剥夺其在参议院之平等参政权。

第六条

本宪法施行前所欠之债务与所立之约束在本宪法施行后对合众国仍属有效，一如邦联时代。

本宪法，依照本宪法制定之合众国法律及经合众国授权已经缔结或将来缔结之条约均为本国之最高法；且不论任何州宪法或法律内容对之有何抵触，各州法官均受其约束。

前述之参议员与众议员、各州议会成员及合众国与各州一切行政、司法官员均应宣誓或宣告拥护本宪法；但不得以任何宗教誓言做为担任合众国官职或公职之条件。

第七条

本宪法经九个州之全州大会批准即行成立，并在批准本宪法之各州生效。

本宪法于我主基督纪元1787年、即美利坚合众国独立之第十二年，9月17日，经制宪会议出席诸州一致同意所制定。现签名于后以兹证明：

乔治·华盛顿 总统、弗吉尼亚代表

新罕布什尔.....

{	约翰·兰登
{	尼古拉斯 吉尔曼

马萨诸塞.....

{	纳撒内尔·戈勒姆
{	鲁甫斯·金

康涅狄格.....

{	威廉·塞缪尔·约翰逊
{	罗杰·谢尔曼

纽约.....亚历山大·汉密尔顿

新泽西.....	{	威廉·利文斯通
	{	戴维·布雷尔利
	{	威廉·帕特森
	{	乔纳森·戴顿
宾夕法尼亚.....	{	本杰明·富兰克林
	{	托马斯·米夫林
	{	罗伯特·莫利斯
	{	乔治·克莱默
	{	托马斯·费茨西蒙斯
	{	贾雷德·英格索尔
特拉华.....	{	詹姆斯·威尔逊
	{	古沃纳 莫利斯
	{	乔治·里德
	{	小冈宁·贝德福德
马里兰.....	{	约翰·迪金森
	{	里查德·巴西特
	{	雅各布·布鲁姆
	{	詹姆斯·麦克亨利
弗吉尼亚.....	{	圣托马斯的丹尼尔·詹尼弗
	{	丹尼尔·卡罗尔
	{	约翰·布莱尔
北卡罗来纳.....	{	小詹姆斯·麦迪逊
	{	威廉·布朗特
	{	里查德·多布斯·斯佩特
	{	休·威廉森
南卡罗来纳.....	{	约翰·拉特利奇
	{	查尔斯·科茨沃思·平克尼
	{	查尔斯·平克尼
	{	皮尔斯·巴特勒
佐治亚.....	{	威廉·费尤
	{	亚伯拉罕·鲍德温
此证		秘书 威廉·杰克逊

宪法修正案

最初修正案十 条于国会第一次 会议提出，于1791年12月15日批准。第十一 条修正案乃第 三 届国会第一次 会议所提出，于1798年1月8日经合众国总统致国会咨文中宣布业已批准。第 十二 条修正案由汉密尔顿 (82) 动议，于第八 届国会第一次 会议提出，于1804年通过。

第一条

国会不得制定下列法律：建立宗教或禁止宗教自由；削减人民言论或出版自由；削减人民和平集会及向政府请愿申冤之权力。

第二条

纪律严明之民兵乃保障自由州安全之所需，人民保有及佩带武器之权不得侵犯。

第三条

在和平时期，未经户主之许可不得驻扎军人于民房；在战争时期除非依照法律规定之方式亦不准许。

第四条

人民之人身、住房、文件与财产，不受无理搜查与剥夺之权利不得侵犯，且除非依据宣誓或代誓宣告证明之一定理由，并开列所须搜查之地点与所须扣押之个人与物品者外，不得颁发拘捕扣押状。

第五条

非经大陪审团提出公诉或告发，不得使任何人接受死罪或有辱声名之罪行之控告，唯在陆、海军中或在战时或国家危难时刻服役之民兵中发生的案件，不在此限；不得使任何人因同一罪行处于两次生命或身体之危境；不得在刑事案件中强迫犯人作不利于本人之证词；未经相应法律程序，不得剥夺任何人之生命、自由或财产；非有恰当补偿，私人财产不得充公。

第六条

在一切刑事诉讼中被告有权在发生罪案之州或在经法律业经确定发生罪案之区域中由公正陪审团予以迅速及公开之审判，并被告知受控告之案情性质与原因；与原告证人对质；将取得有利于他的证人列为必要程序，并取得辩护律师之协助。

第七条

在习惯法诉讼中，价值超过二十元之争议，陪审制审判权应予保持；案情事实经陪审团审定后，合众国任何法庭除依照习惯法法则外不得以其他方式复审。

第八条

不得索取过多之保释金，不得课以过重之罚款，或处以残酷与非寻常之刑罚。

第九条

本宪法列举之若干权利不得解释为对人民固有之其他权利之排斥或轻忽之意。

第十条

本宪法所未授予合众国或未禁止各州行使之权力，均由各州或由人民保留之。

第十一条

合众国司法权不得解释为可以扩展到受理非本州公民或任何外国公民或属民对合众国任何一州根据成文法或衡平法上之起诉或检举。

第十二条

选举人应在本州集合，投票选举总统与副总统，其中至少应有一人为与选举人不同州之居民；选举人应于选票上写明被选为总统之人名，并于另一选票上写明被选为副总统之人名；并分别就被选为总统及副总统之一切人以及每人所得票数开列清单，予以签署证明，封印后送至合众国政府所在地，径呈参议院议长。参议院议长应于参议院与众议院当面开启全部证书，然后计算票数；获得总统票数最多者，如选票超过选举人总数一半，即当选为总统；如无人获得过半数选票，众议院应从被选为总统之人名单上得票最多者（不超过三人）中，立即投票选出总统。但选举总统时以州为单位计票，每州代表团仅投一票；为此目的集会之法定人数须有全国三分之二之一名代表或数名代表始能形成，并须取得全国过半数州之票数始能当选。在众议院拥有选举总统之权而于次年3月4日尚未选出总统时，则副总统应如宪法规定总统亡故或其他宪法规定之原因不能执行职务情况下代行总统职务。

得副总统选票最多者，如选票超过选举人总数一半，即当选为副总统；如无人获得过半数选票，则参议院应从名单上票数最多之二名中选出副总统；为此目的集会之法定人数由参议员总数三分之二形成，并须有全体参议员之过半数选票始为当选。

宪法规定无当选为总统资格之人亦不得当选为合众国之副总统。

下一条修正案于1865年12月2日由亚拉巴马州批准，因之构成所需批准州数，并于1865年12月18日由国务卿证明作为合众国宪法之一部分生效。

第十三条

第一项 合众国境内或属合众国管辖地方之内，不准有奴隶制或强迫劳役存在，唯用以对合法犯罪之罪犯作为惩罚者不在此限。

第二项 国会**有权制定实施本条之相应立法。

下一条修正案于1868年7月28日由国务卿证明作为合众国宪法之一部分生效。

第十四条

第一项 凡出生或归化于合众国并受合众国司法管辖之人，即为合众国及其所居住州之公民。无论何州均不得制定或实施任何法律以损害合众国公民之特权或豁免权；无论何州亦不得不经适当法律程序而剥夺任何人之生命、自由或财产；亦不得不给予在其司法管辖下之任何人以同等之法律保护。

第二项 各州之众议员人数，应按其人口分配之，除不纳税之印第安人以外，应计各州之人口总数。但如各州之男性居民，年满二十一岁且为合众国公民，而其选举合众国总统与副总统之选举人、国会议员、该州之行政与司法官员、或该州州议会议员之权利被剥夺，或除因叛国或其他罪行之外而以任何形式受到限制时，则该州代表人数应按前项男性公民人数所占该州年龄达二十一岁之男性公民总数之比例核减之。

第三项 凡作为国会议员、合众国官员、州议会议员或各州行政或司法官员曾已宣誓拥护合众国宪法，而又复参与反对合众国之暴乱或谋叛，或给予其敌人以帮助或支援者，不得担任国会之参议员或众议员、或总统与副总统选举人、或在合众国政府、或任何一州政府中担任文武官职。但国会有权以每院三分之二之票数表决取消此种限制。

第四项 凡经法律授权筹集之公债，包括为支付有功于平定暴乱或叛变者之养老金与奖励金所负之国债，其效力不得否认。但合众国或任何一州皆不承担或偿付为资助对合众国进行暴乱或谋叛所负之债务或义务，或承担或偿付丧失或解放奴隶所蒙受损失之要求；一切此类债务、义务与要求均应视为非法与无效。

第五项 国会**有权制定实施本条规定之相应立法。

下一条修正案于1869年2月27日由第四十届国会向各州州议会提出，并于1870年3月30日国务卿文告中宣布已为三十七州中之二十九州州议会批准。

第十五条

第一项 合众国或其任何一州，不得因种族、肤色或前此曾为奴隶之关系，拒绝或限制合众国公民之投票权。

第二项 国会**有权制定实施本条之相应立法。

第十六条

国会有权对任何来源之收入赋课并征收所得税，所得税收入不在各州之间分配，亦不必照顾任何人口普查或点查。

第十七条

第一项 合众国参议院以每州人民选出之二名任期六年之参议员组成；每名参议员各有一票表决权。各州选举人应具有州议会中人数较多之一院之选举人所需具备之条件。

第二项 任何一州在参议院之代表出现缺额时，该州之行政当局得颁布选举令以补充该项缺额；唯任何州之州议会须授权行政部门作出临时任命，以俟人民按照州议会规定以选举方式补充缺额。

第三项 本修正案不得解释为影响到本条作为合众国宪法一部分生效前所选出之参议员之选举或任期。

第十八条

第一项 自本条批准一年后 (83) ，在合众国以其管辖之一切领土内禁止酒类之制造、销售或运输，及其为饮用目的之进出口。

第二项 国会与各州均有权制定实施本条之相应立法。

第三项 本条除非在国会提交各州之日起七年内经各州州议会按照宪法规定批准作为宪法修正案，否则无效。

第十九条

第一项 合众国或各州不得因性别而拒绝或限制合众国公民之投票权。

第二项 国会有关制定实施本条之相应立法。

第二十条

第一项 总统与副总统之任期，应于原定任期届满之年1月20日午时终止，参议员与众议员之任期于原定任期届满之年1月3日午时终止；其继任者之任期即于是时开始。

第二项 国会每年至少集会一次，除国会以法律形式另订日期外，应于1月3日午时开始。

第三项 如当选总统在规定接任日期以前亡故，当选之副总统即成为总统。如规定之总统接任日期已届而总统尚未选出，或当选总统未能合格就任，则当选之副总统即代行总统职权，至总统合格就任时止；在当选总统与副总统均未合格就任之情况下，国会得以法律形式宣布代理总统之人选或遴选代理总统之方式，该人选即可据以代行职务，至总统或副总统合格就任时止。

第四项 众议院行使遴选总统权力时，以及参议院行使遴选副总统权力时，如候选人中有人亡故，国会得以法律形式规定此种情况之处置办法。

第五项 第一与第二两项应于本条修正案批准之后之10月15日起生效。

第六项 本条除经四分之三州之议会在提交之日起七年内批准作为宪法之修正案，否则无效。

第二十一条

第一项 合众国宪法第十八条修正案即行废止。

第二项 为在合众国各州、各领土或属地内交付或使用而进行之违法运输或进口酒类饮料均予禁止。

第三项 本条除非按照宪法规定，于国会提交各州之日起七年内，经各州代表大会作为宪法修正案批准，否则无效。

(1) 如将他们的论点推出结论，则同样的意见已经发表在最近几期反对新宪法的刊物上。
——普布利乌斯

(2) 阿斯帕西亚，参看普鲁塔克：《伯里克利斯传》。——普布利乌斯

(3) 同上。

(4) 同上。

(5) 参看普鲁塔克：《伯里克利斯传》。菲狄亚斯为了修饰密的华雕像，被猜疑在伯里克利斯的默许下偷窃了若干公家黄金。——普布利乌斯

(6) 曼泰依夫人。——普布利乌斯

(7) 马勃龙公爵夫人。——普布利乌斯

(8) 庞派杜夫人。——普布利乌斯

(9) 汉尼拔是迦太基的名将（公元前247—前183）。——译者

(10) 凯姆勃兰联盟，包括罗马皇帝、法国国王、阿拉贡国王以及意大利的大部分王子和城邦。——普布利乌斯

(11) 马勃龙公爵。——普布利乌斯

(12) 经汉密尔顿和麦迪逊校订，并为J.C.汉密尔顿先生采用的上述原文中，在这一点上还要加上以下几句话：“有时甚至还有未经别国同意而分享他们的商业的更加罪恶的欲望。大不列颠和西班牙之间最后三次战争，起因于英国商人企图同西班牙本土从事非法贸易。他们这方面的这种不正当的做法，使西班牙人对英国人采取严厉态度，这也是不公正的，因为西班牙人超越了合理报复的范围，可以给他们加上不人道和残酷的罪名。许多在西班牙海岸边被捕的英国人，被送到波托西矿场去开矿。由于仇恨情绪的发展，无罪者不久以后与有罪的人无区别地受到处罚。商人的怨言在全国各地燃起了猛烈的火焰，不久以后就在下议院里爆发了，然后又从下院传到内阁。颁发了‘报复证’，接着发生了战争，那场战争的结果是，推翻了二十年前抱着获得最有利的成果的乐观期望而结成的一切联盟。”

(13) 参见马勃兰神父著：《谈判的原则》。——普布利乌斯

(14) 为了让这类论文的全部论点尽速同读者见面，我们打算每周发表四次。星期二在《纽约邮报》发表，星期四在《广告日报》发表。——普布利乌斯

(15) 这个反对意见将在适当的场合下加以充分考察，并且会表明：在这一问题上可能采取的唯一自然预防办法，已经采取了；这个预防办法要比美国以前制定的任何宪法中可以找到的好得多，大多数宪法根本不注意这个问题。——普布利乌斯

(16) 在修改过的原文中，是这样说的：“这个论断，从它的提法形式来看，充其量不过是可疑的和不肯定的。”

(17) 《论法的精神》，第1卷，第9章，第1节。——普布利乌斯

(18) 参见《美国哲学研究》。——普布利乌斯

(19) 如果我没有记错，这种关税达到百分之二十。——普布利乌斯

(20) “我指的是联邦政府”。——普布利乌斯

(21) 希腊雄辩家（公元前384—前322）。——译者

(22) 波斯王（公元前519—前465）。——译者

(23) 菲罗彼蒙（公元前253—前183），希腊战略家兼政治活动家，曾多次大胜斯巴达。
——译者

(24) 这只不过是联邦各成员独立的另一个比较冠冕堂皇的名称。——普布利乌斯

(25) 普贝尔：《德国新闻摘录及历史年表》中说他的借口是以赔偿他那次远征的费用。
——普布利乌斯

(26) 格劳秀斯（1583—1645），荷兰法学家。——译者

(27) 这是我尽量回忆的他在介绍最后议案时说话的大意。——普布利乌斯

(28) 参见《百科全书》中“帝国”条目。——普布利乌斯

(29) 新罕布什尔、罗得岛、新泽西、特拉华、佐治亚、南卡罗来纳和马里兰在全部州中占多数，但它们并不包括三分之一的美国人口。——普布利乌斯

(30) 前述的七个州再加上纽约和康涅狄格两州，仍然少于多数。——普布利乌斯

(31) 关于此事的论述，取自印行的州宪汇编。宾夕法尼亚和北卡罗来纳两州的宪法有如下禁令：“由于常备军在平时危及自由，所以不应设置。”其实，这与其说是禁令，毋宁说是告诫。新罕布什尔，马萨诸塞，特拉华和马里兰在各自的民权条例中有这种含义的条款：“常备军危及自由，如未经立法机关同意不得征募或设置”，这是对立法机关的权力的正式承认。纽约州没有民权条例，其宪法对此问题只字未提。除前述者以外，其他各州宪法上没有附加民权条例，而那些州宪也同样只字未提。然而我听说有一两个州有民权条例，但未纳入这个州宪汇编，但这一两个州也承认立法机关在这方面的权力。

普布利乌斯

(32) 用来说明这会使州政府灭亡的诡辩，将在适当场合下予以充分揭露。——普布利乌斯

(33) 修改后的文本为：“或者即使有与州的数目同样多的互不关联的政府也好。”——普布利乌斯

(34) 其全部功效以后再加研究。——普布利乌斯

(35) 本文最初在报纸上发表时是第三十五篇，因此放在这里同年月顺序是不符合的。然而，在1788年的第一版中，却把它作为第二十九篇印出，就它论述的问题而言，这个位置是适当的；因此这里仍然按照第一版的次序排列。

(36) 巴夏是土耳其文武高官的尊称。——译者

(37) 这是原来在报上发表的第三十一篇论文的分界点。这句开场白初见於1788年麦克莱恩版本。

(38) 修订的原文是：“并且由于其人口和土地的比例很不相称，似乎不会很快成为较大的……”

(39) 新英格兰诸州。——普布利乌斯

(40) 康涅狄格和罗得岛。——普布利乌斯

(41) 《独立宣言》。——普布利乌斯

(42) 距离长度单位，大约为2.4—4.6法定英里。——译者

(43) 伯格：《政治论文》。——普布利乌斯

(44) 第一条第四项。——普布利乌斯

(45) 特别是在南方各州和本州。——普布利乌斯

(46) 根据新泽西州的宪法，最后司法权是委之州立法机构之一院的。在新罕布什尔、马萨诸塞、宾夕法尼亚、南卡罗来纳各州，立法机构之一院组成审理弹劾案的法庭。——普布利乌

(47) 见凯托的第五篇文章。——普布利乌斯

(48) 第一条第三项第一节。——普布利乌斯

(49) 参见《联邦农场主》。——普布利乌斯

(50) 宾夕法尼亚州一篇论文的作者（署名塔莫尼）曾声言，英国国王作为统帅之权源出于一临时性反兵变法的规定。相反，事实上英国国王这方面特权的渊源已不可考，而且，正如布莱克斯通在《评注》第1卷第262页所说的，只是被查理一世时的长期议会“违反一切常理和先例”予以争议过；但是，根据查理二世时的第十三号法规第六章，统帅权规定由国王单独行使，因为在陛下国土及领地内的民兵，海上和陆上的一切武装、一切城堡和要塞之唯一最高管辖权，过去从来是，现在仍然是陛下及其先世各代英国国王和女王确定无疑的权利，议会两院或其中之一院均不能亦不应有所觊觎。——普布利乌斯

(51) 参见布莱克斯通：《评注》第1卷第257页。——普布利乌斯

(52) 然而，坦率地说，笔者承认，州长依法应有提名权的说法并无很多依据。然而，除非有人提出其是否合乎宪法，从政府的日常实践中总是可以这样说的。撇开法律依据不谈，如果我们考虑其他因素，并全面探讨其结果，我们仍然会得出大体相同的结论。——普布利乌斯

(53) 纽约州，除纯为委任员吏而外，并无委员会的组织；新泽西州则设有委员会以供州长咨询。但笔者认为，根据宪法条文，委员会的决议对州长均无约束力。——普布利乌斯

(54) 见德罗尔米的文章。——普布利乌斯

(55) 即有十人。——普布利乌斯

(56) 这里讲的是福克斯先生的印度法案，由下院所通过，而为上院所否决，据说，完全符合民意。——普布利乌斯

(57) 亚伯拉罕·耶茨先生过去是制宪会议草案的激烈反对派即为一例。——普布利乌斯

(58) 大名鼎鼎的孟德斯鸠在谈到此点时曾说：“上述三权中，司法几乎没有什么权力。”——《论法的精神》第1卷第186页。——普布利乌斯

(59) 《论法的精神》第1卷第181页。——普布利乌斯

(60) 参见《宾夕法尼亚制宪会议少数派之抗议》及马丁的演说等。——普布利乌斯

(61) 参见《马萨诸塞州宪法》第2章第1节第13条。——普布利乌斯

(62) 第三条第一项。——普布利乌斯

(63) 建立下级法院之权曾被误认为有意解散各州的一切县级法院，此类法院一般被称为下级法院。但宪法的措词原为：建立“最高法院之下级法庭”；此项规定的明显用意为在州或更大区域内设立从属于最高法院的地方法院。设想有解散县级法院的用意其实是甚为荒唐的。——普布利乌斯

(64) 这个字由jus与dictio组成，juris dictio即讲述与宣布法律。——普布利乌斯

(65) 笔者主张在许多属于联邦司法范围的案件上，各州与联邦下级法院具有双重司法权，此点将在下一篇文章中阐述。——普布利乌斯。

(66) 第三十一篇。——普布利乌斯

(67) 第一条第八项。——普布利乌斯

(68) 曾有人误以为在衡平法法庭上一般均由陪审团审判诉讼事实部分。实际上衡平法法庭由陪审团审判的情况甚少，除发生检验遗嘱中土地赠与真伪案情时，均无必要诉诸陪审团。——普布利乌斯

(69) 此种例外情况固已形成常规制度；但此类原则主要适用于作为普遍规则以外的特殊情况，则亦为实际情况。——普布利乌斯

(70) 参见第八十一篇，所谓最高法院对上诉案拥有审理事实司法权将使陪审制度遭到废除之说，已经作了研究与否定。——普布利乌斯

(71) 参见布莱克斯通：《评论集》第1卷第136页。——普布利乌斯

(72) 同上书，第4卷第438页。——普布利乌斯

(73) 为证明宪法中有一种权力可使出版自由受到影响，有人说可以对出版物课以等于禁止其出版的过高税款。笔者不知以何逻辑可以认定：各州宪法列有出版自由条款者即构成州立法机关对出版物课税的宪法障碍。吾人当然不能妄称，任何程度的课税，无论如何低，都是对出版自由的限制。吾人均知大不列颠对报纸课税，而世界报纸享有的自由莫过于该国是举世皆知的。如得对报纸课税而不侵犯出版自由，则课税的多寡需视立法机关的持重与公众舆论的影响，其理甚明。因此，归根结蒂，出版自由的一般宣言并不能较不作宣言提供更多保障。在包含此类宣言的州宪法下可以通过课税对之加以侵犯与在拟议中无此内容的宪法下无异。规定出版自由不得加以限制，则正如规定政府必须维护自由、课税不得过高等等，其意义相似。——普布利乌斯

(74) 参见鲁兹福特：《法理概要》第2卷第11篇第10章第14节、15节。再参见格劳秀斯的著作第11篇第9章第8、9节。——普布利乌斯

(75) 题为：《致纽约州人民的公开信》。——普布利乌斯

(76) 应亦可谓十州，因虽由各州的三分之二提议，需各州的四分之三批准。——普布利乌斯

(77) 参见《休谟论文集》第1卷第128页：“艺术与科学之兴起。”——普布利乌斯

(78) 载《宪法文件史》第4卷第78页；乌克斯·法兰德：《联邦会议记录》第3卷第13页。

(79) 马克斯·法兰德：《联邦制宪会议记录》第2卷第665—666页。

(80) 马克斯·法兰德：《联邦制宪会议记录》第2卷，第666页。

(81) 血统玷污（corruption of blood）英律：禁止罪犯享有继承、保留、传授财产、称号等的法律效力。——译者

(82) 参见《历史记录》第7卷第566页。

(83) 1919年1月16日

Table of Contents

出版说明

第一篇

第二篇

第三篇

第四篇

第五篇

第六篇

第七篇

第八篇

第九篇

第十篇

第十一篇

第十二篇

第十三篇

第十四篇

第十五篇

第十六篇

第十七篇

第十八篇

第十九篇

第二十篇

第二十一篇

第二十二篇

第二十三篇

第二十四篇

第二十五篇

第二十六篇

第二十七篇

第二十八篇

第二十九篇

第三十篇

第三十一篇

第三十二篇

第三十三篇

第三十四篇

第三十五篇

第三十六篇

第三十七篇

第三十八篇

第三十九篇
第四十篇
第四十一篇
第四十二篇
第四十三篇
第四十四篇
第四十五篇
第四十六篇
第四十七篇
第四十八篇
第四十九篇
第五十篇
第五十一篇
第五十二篇
第五十三篇
第五十四篇
第五十五篇
第五十六篇
第五十七篇
第五十八篇
第五十九篇
第六十篇
第六十一篇
第六十二篇
第六十三篇
第六十四篇
第六十五篇
第六十六篇
第六十七篇
第六十八篇
第六十九篇
第七十篇
第七十一篇
第七十二篇
第七十三篇
第七十四篇
第七十五篇
第七十六篇
第七十七篇
第七十八篇
第七十九篇
第八十篇
第八十一篇
第八十二篇

第八十三篇

第八十四篇

第八十五篇

附 录

附录一 召开联邦制宪会议国会决议

附录二 邦联条款

附录三 关于将宪法提交国会的决议

附录四 华盛顿致国会函

附录五 合众国宪法

宪法修正案

[返回总目录](#)

DE L'ESPRIT DES LOIS

Montesquieu

论法的精神

〔法〕孟德斯鸠 著

张雁深 译

理性和自由的法典，
人类政治生活的“牛顿定理”。

伏尔泰



商务印书馆
The Commercial Press

目录

孟德斯鸠和他的著作

关于译本的简单说明

孟德斯鸠生平大事年表

孟德斯鸠论著举要

著者原序

著者的几点说明

第一卷

第一章 一般的法

第一节 法和一切存在物的关系

第二节 自然法

第三节 人为法

第二章 由政体的性质直接引申出来的法律

第一节 三种政体的性质

第二节 共和政体和与民主政治有关的法律

第三节 与贵族政治的性质有关的法律

第四节 法律与君主政体性质的关系

第五节 与专制政体的性质有关的法律

第三章 三种政体的原则

第一节 政体的性质和政体的原则的区别

第二节 各种政体的原则

第三节 民主政治的原则

第四节 贵族政治的原则

第五节 品德绝非君主政体的原则

第六节 君主政体里什么代替了品德

第七节 君主政体的原则

第八节 荣誉绝不是专制国家的原则

第九节 专制政体的原则

第十节 在宽政与暴政国家中服从的区别

第十一节 总结

第四章 教育的法律应该和政体的原则相适应

第一节 教育的法律

第二节 君主国的教育

第三节 专制政体的教育

第四节 古今教育效果的差异

第五节 共和政体的教育

第六节 希腊的一些制度

第七节 这些奇特的法制适合什么地方呢

第八节 为古人关于风俗的一个似是而非的说法进一解

第五章 立法应与政体的原则相适应

第一节 本章的主旨

第二节 在政治的国家中品德的意义

第三节 在民主政治之下，爱共和国的意义是什么

第四节 怎样激励爱平等和爱俭朴

第五节 在民主政治之下，法律应如何建立平等

第六节 在民主政治之下，法律应如何培养俭朴

第七节 维护民主原则的其他方法

第八节 在贵族政治之下，法律应如何与政体的原则相适应

第九节 在君主政体之下，法律应如何与原则相适应

第十节 君主政体施政的敏捷

第十一节 君主政体的优越性

第十二节 续前

第十三节 专制主义的意义

第十四节 法律应如何与专制政体的原则相适应

第十五节 续前

第十六节 权力的授予

第十七节 礼物

第十八节 元首的恩赏

第十九节 三种政体原则的一些新的推论

第六章 各政体原则的结果和民、刑法的繁简、判决的形式、处刑等的关系

第一节 各种政体民法的繁简

第二节 各种政体刑法的繁简

第三节 在什么政体与情况之下法官应按照法律的明文断案

第四节 裁判的方式

第五节 在什么政体之下元首可以当裁判官

第六节 君主国的大臣们不应审案

第七节 单一的审判官

第八节 各种政体下的控诉方式

第九节 各种政体刑罚的轻重

第十节 古代法国的法律

第十一节 人民有品德便可以简化刑罚

第十二节 刑罚的力量

第十三节 日本法律的软弱

第十四节 罗马元老院的精神

第十五节 罗马法关于刑罚的规定

第十六节 罪与刑间的适当比例

第十七节 拷问

第十八节 罚金和肉刑

第十九节 报复刑的法律

第二十节 子罪坐父

第二十一节 君主的仁慈

第七章 政体原则与节俭法律、奢侈以及妇女身份的关系

第一节 奢侈

第二节 民主政治的节俭法律

第三节 贵族政治的节俭法律

第四节 君主政体的节俭法律
第五节 在什么情况下节俭法律对君主国有用
第六节 中国的奢侈
第七节 中国因奢侈而必然产生的后果
第八节 妇女的贞操
第九节 各种政体下妇女的身份地位
第十节 罗马人的家庭法庭
第十一节 罗马的法律怎样随着政体而改变
第十二节 罗马对妇女的监护
第十三节 罗马皇帝所设立的对妇女淫乱的刑罚
第十四节 罗马人的节俭法律
第十五节 不同政制下的妆奁和婚姻上的财产利益
第十六节 撒姆尼特人的一种良好习惯
第十七节 妇女执政
第八章 三种政体原则的腐化
第一节 本章的大意
第二节 民主政治原则的腐化
第三节 极端平等的精神
第四节 人民腐化的特殊原因
第五节 贵族政治原则的腐化
第六节 君主政体原则的腐化
第七节 续前
第八节 君主政体原则腐化的危险
第九节 贵族如何倾向于拥护王室
第十节 专制政体原则的腐化
第十一节 政体原则的健全和腐化的自然结果
第十二节 续前
第十三节 誓言在有品德的人民中的效力
第十四节 政制最轻微的变更如何会使原则受到破坏
第十五节 保持三原则极有效的方法
第十六节 共和国政体的特质
第十七节 君主政体的特质
第十八节 西班牙君主政体的特殊情况
第十九节 专制政体的特质
第二十节 以上各节的结论
第二十一节 中华帝国
第二卷
第九章 法律与防御力量的关系
第一节 共和国如何谋取安全
第二节 联邦应由同性质的国家尤其应由共和国组成
第三节 联邦共和国的其他要素
第四节 专制国家如何谋取安全
第五节 君主国如何谋取安全
第六节 一般国家的防御力量

第七节 一些思考
第八节 在一个国家的防御力量不及它的攻击力量的场合
第九节 相对的国力
第十节 邻邦的软弱
第十章 法律与攻击力量的关系
第一节 攻击力量
第二节 战争
第三节 征服的权利
第四节 被征服民族可以得到的一些好处
第五节 西拉库赛王——哲隆
第六节 共和国进行征服的场合
第七节 续前
第八节 续前
第九节 君主国征服邻邦的场合
第十节 一个君主国征服另一个君主国的场合
第十一节 被征服民族的风俗
第十二节 居鲁士的一项法律
第十三节 查理十二世
第十四节 亚历山大
第十五节 保持征服地的新方法
第十六节 专制国家进行征服的场合
第十七节 续前
第十一章 规定政治自由的法律和政制的关系
第一节 本章大旨
第二节 自由一词的各种涵义
第三节 什么是自由
第四节 续前
第五节 各种国家的目的
第六节 英格兰政制
第七节 我们所熟悉的君主国
第八节 关于君主政体，古人为什么没有很清楚的概念
第九节 亚里士多德的想法
第十节 其他政治家的想法
第十一节 希腊英雄时代的国王
第十二节 罗马君王的政体及其三权的划分
第十三节 对于驱逐国王后的罗马国家的总看法
第十四节 国王被逐后三权的划分如何开始变化
第十五节 罗马如何在共和国极盛时期突然丧失了自由
第十六节 罗马共和国的立法权
第十七节 罗马共和国的行政权
第十八节 罗马政府中的司法权
第十九节 罗马各领地的政府
第二十节 本章结语
第十二章 建立政治自由的法律和公民的关系

第一节 本章大意
第二节 公民的自由
第三节 续前
第四节 依犯罪的性质质量刑有利于自由
第五节 某些控告要特别和缓、审慎
第六节 男色罪
第七节 大逆罪
第八节 亵渎神圣和大逆两罪名的滥用
第九节 续前
第十节 续前
第十一节 思想
第十二节 不谨慎的言词
第十三节 文字
第十四节 惩罚犯罪时对廉耻的破坏
第十五节 释放奴隶以控告主人
第十六节 大逆罪的诬告
第十七节 阴谋的揭发
第十八节 共和国对大逆罪惩罚过度是如何危险的事
第十九节 共和国如何停止自由的行使
第二十节 共和国中有利于公民自由的法律
第二十一节 共和国对待债务人法律的残酷
第二十二节 君主国里破坏自由的东西
第二十三节 君主国的密探
第二十四节 匿名信
第二十五节 君主国的统治方法
第二十六节 君主国的君主应该易于接近
第二十七节 君主的善行
第二十八节 君主须尊重臣民
第二十九节 专制政体下可给予人们少许自由的民事法规
第三十节 续前
第十三章 赋税、国库收入的多寡与自由的关系
第一节 国家的收入
第二节 说重税本身是好的这种推理法是笨拙的
第三节 有农奴的国家的赋税
第四节 有农奴的共和国家
第五节 有农奴的君主国家
第六节 有农奴的专制国家
第七节 无农奴制度的国家的赋税
第八节 如何保持这种错觉
第九节 一种恶劣的赋税
第十节 赋税的轻重应视政体的性质而定
第十一节 没收
第十二节 赋税轻重和自由的关系
第十三节 什么政体可以增加赋税

第十四节 赋税的性质和政体的关系

第十五节 自由的滥用

第十六节 回教徒的征服战争

第十七节 扩军

第十八节 赋税的蠲免

第十九节 包税和国家直接征税，哪种办法最有利于君民

第二十节 包税人

第三卷

第十四章 法律和气候的性质的关系

第一节 本章大意

第二节 人怎样因气候的差异而不同

第三节 某些南方人民性格上的矛盾

第四节 东方各国的宗教、风俗、习惯和法律持久不变的原因

第五节 不和气候的弱点抗争的是坏的立法者

第六节 热带的农业

第七节 僧侣制度

第八节 中国的良好风俗

第九节 鼓励勤劳的方法

第十节 关于人民节酒的法律

第十一节 关于气候疾病的法律

第十二节 反对自杀的法律

第十三节 英国气候的影响

第十四节 气候的其他影响

第十五节 气候不同，法律对人民的信任程度也不同

第十五章 民事奴隶制的法律和气候的性质的关系

第一节 民事奴隶制

第二节 罗马法学家与奴役权的起源

第三节 奴役权的另一个起源

第四节 奴役权的又一个起源

第五节 对黑人的奴役

第六节 奴役权的真正起源

第七节 奴役权的另一个起源

第八节 奴隶制对我们是无益的

第九节* 一般建立了民事的自由的国家

第十节 奴隶制的种类

第十一节 关于奴隶制法律应该做什么

第十二节 奴隶制的弊端

第十三节 奴隶众多的危险

第十四节 武装的奴隶

第十五节 续前

第十六节 政治宽和的国家所应采取的防备措施

第十七节 主奴关系的法规

第十八节 奴隶的释放

第十九节 脱离奴籍的人和太监

第十六章 家庭奴隶制的法律和气候的性质的关系

第一节 家庭的奴役

第二节 南方国家里两性间天然存在的不平等

第三节 多妻和赡养能力的密切关系

第四节 多偶制和它的各种情况

第五节 马拉巴尔一项法律的原由

第六节 多偶制本身

第七节 多妻的平等待遇

第八节 男女隔离

第九节 家政与国政的关系

第十节 东方的道德原则

第十一节 与多偶制无关的家庭奴役

第十二节 天然的贞操

第十三节 嫉妒

第十四节 东方治家的方式

第十五节 离婚和休婚

第十六节 罗马人的休婚和离婚

第十七章 政治奴役的法律和气候的性质的关系

第一节 政治奴役

第二节 各民族勇怯的不同

第三节 亚洲的气候

第四节 上述情况的后果

第五节 亚欧北方民族都从事征略而结果不同

第六节 关于“亚洲的奴役”与“欧洲的自由”的另一个自然原因

第七节 非洲与美洲

第八节 帝国的首都

第十八章 法律和土壤的性质的关系

第一节 土壤的性质怎样影响法律

第二节 续前

第三节 怎样的国家土地开垦得最好

第四节 国家土地肥瘠的其他结果

第五节 岛屿的人民

第六节 由人的勤劳建立的国家

第七节 人类的勤劳

第八节 法律的一般关系

第九节 美洲的土壤

第十节 人口和谋生方式的关系

第十一节 野蛮和半野蛮的民族

第十二节 不耕种土地的民族间的国际法

第十三节 不耕种土地的民族民法

第十四节 不耕种土地的民族的政治状态

第十五节 懂得使用货币的民族

第十六节 不懂得使用货币的民族民法

第十七节 不使用货币的民族的政治性的法律

第十八节 迷信的力量
第十九节 阿拉伯人的自由和鞑靼人所受的奴役
第二十节 鞑靼人的国际法
第二十一节 鞑靼人的民法
第二十二节 日耳曼人的一种民法
第二十三节 法兰克君王们的长发
第二十四节 法兰克君王们的婚姻
第二十五节 查尔第立克王
第二十六节 法兰克君王们的成年
第二十七节 续前
第二十八节* 日耳曼人如何收养义子
第二十九节 法兰克君王的残酷性
第三十节 法兰克的全国议会
第三十一节 黎明时代僧侣的威权
第十九章 法律和构成一个民族的一般精神、风俗与习惯的那些原则的关系
第一节 本章的主题
第二节 要接受最好的法律，人民的思想准备是如何的必要
第三节 暴政
第四节 一般的精神
第五节 应如何注意不变更一个民族的一般的精神
第六节 不应该什么都要改正
第七节 雅典人和拉栖代孟人
第八节 社交性格的后果
第九节 民族的虚荣与骄傲
第十节 西班牙人和中国人的性格
第十一节 一点意见
第十二节 专制国家的礼仪和风俗
第十三节 中国人的礼仪
第十四节 改变一个国家的风俗和习惯有什么自然的方法
第十五节 家政对国政的影响
第十六节 有些立法者怎样把支配着人类的各种原则混淆了
第十七节 中国政体的特质
第十八节 推论
第十九节 中国人如何实现宗教、法律、风俗、礼仪的这种结合
第二十节 为中国人的一种矛盾现象进一解
第二十一节 法律应该怎样和风俗礼仪发生关系
第二十二节 续前
第二十三节 法律如何随从风俗
第二十四节 续前
第二十五节 续前
第二十六节 续前
第二十七节 法律如何有助于一个民族的风俗、习惯和性格的形成
第 四 卷

第二十章 从贸易的本质和特点论法律对贸易的关系

第一节 贸易

第二节 贸易的精神

第三节 人民的贫困

第四节 各种政体下的贸易

第五节 经营节俭性贸易的民族

第六节 航业发达的几种后果

第七节 英国贸易的精神

第八节 有时候人们如何排斥节俭性的贸易

第九节 专有性的贸易

第十节 适宜于节俭性贸易的制度

第十一节 续前

第十二节 贸易的自由

第十三节 贸易自由的破坏

第十四节 有关没收商品的贸易法规

第十五节 人身的拘禁

第十六节 一项良法

第十七节 罗得的法律

第十八节 商事裁判

第十九节 君主不宜经商

第二十节 续前

第二十一节 君主国贵族的贸易

第二十二节 一个奇特的见解

第二十三节 哪一种国家不宜贸易

第二十一章 从世界贸易的变革论法律与贸易的关系

第一节 几点一般性的考虑

第二节 非洲的民族

第三节 南北方民族需要各异

第四节 古今贸易的主要差异

第五节 其他差异

第六节 古人的贸易

第七节 希腊人的贸易

第八节 亚历山大及其征略

第九节 亚历山大后希腊各君王的贸易

第十节 绕行非洲

第十一节 迦太基和马赛

第十二节 德洛斯岛和米特里达特

第十三节 罗马人的气质和航海事业

第十四节 罗马人的气质和贸易

第十五节 罗马人和野蛮人的贸易

第十六节 罗马人和阿拉伯、印度的贸易

第十七节 西罗马灭亡后的贸易

第十八节 一条特殊的规定

第十九节 东罗马衰弱后的贸易

第二十节 贸易如何冲破欧洲的野蛮
第二十一节 两个新世界的发现与欧洲的情况
第二十二节 西班牙从美洲吸取的财富
第二十三节 问题
第二十二章 法律与使用货币的关系
第一节 使用货币的理由
第二节 货币的性质
第三节 想象的货币
第四节 金银的数量
第五节 续前
第六节 印度发现后为什么利息减少了一半
第七节 在标记的财富的变化中，物价是如何确定的
第八节 续前
第九节 金和银相对性的稀少
第十节 兑换率
第十一节 罗马关于货币的措施
第十二节 罗马人如何选择时机对货币采取措施
第十三节 皇帝时代对货币采取的措施
第十四节 汇兑如何使专制国家感到苦恼
第十五节 意大利某些国家的惯例
第十六节 国家能够从银行家得到的援助
第十七节 公债
第十八节 公债的清偿
第十九节 有息贷款
第二十节 海事上的重利盘剥
第二十一节 罗马人的契约借贷和重利盘剥
第二十二节 续前
第二十三章 法律和人口的关系
第一节 人和动物的种类繁殖
第二节 婚姻
第三节 子女的身份
第四节 家庭
第五节 不同等级的合法妻子
第六节 不同政体下的私生子
第七节 父亲对于婚姻的许可
第八节 续前
第九节 少女
第十节 什么决定婚姻
第十一节 政府的暴虐
第十二节 不同国家男女孩子的人数
第十三节 滨海港口
第十四节 土地生产所需人力的多寡
第十五节 人口与工艺的关系
第十六节 从立法者的角度看人口的繁殖问题

- 第十七节 希腊和它的人口
- 第十八节 罗马兴起以前各地人民的情况
- 第十九节 世界人口的减退
- 第二十节 罗马人需要制定繁殖人口的法律
- 第二十一节 罗马人繁殖人口的法律
- 第二十二节 遗弃子女
- 第二十三节 罗马毁灭后的世界情况
- 第二十四节 欧洲发生的变化和人口的关系
- 第二十五节 续前
- 第二十六节 结论
- 第二十七节 法国所制定的鼓励繁殖人种的法律
- 第二十八节 人口减退的补救办法
- 第二十九节 济贫院

第五卷

第二十四章 从宗教惯例和宗教本身考察各国国家建立的宗教和法律的关系

- 第一节 一般的宗教
 - 第二节 贝耳先生的谬论
 - 第三节 宽和政体比较宜于基督教，专制政体比较宜于伊斯兰教
 - 第四节 从基督教和伊斯兰教的性格所产生的后果
 - 第五节 天主教比较宜于君主国，耶稣新教比较宜于共和国
 - 第六节 贝耳的另一谬论
 - 第七节 宗教至善境域的法律
 - 第八节 道德法规和宗教法规的协调
 - 第九节 古犹太戒行派教徒
 - 第十节 斯多葛派
 - 第十一节 沉思默想
 - 第十二节 苦行
 - 第十三节 无法救赎的罪恶
 - 第十四节 宗教怎样影响法律
 - 第十五节 法律怎样纠正虚伪的宗教的谬误
 - 第十六节 宗教的法规怎样消弭政制的弊害
 - 第十七节 续前
 - 第十八节 宗教的法律怎样具有凡俗法律的效力
 - 第十九节 一个国家的宗教对人类有利或有害，主要不在教义的真伪，而在适用的当否
 - 第二十节 续前
 - 第二十一节 轮回
 - 第二十二节 如果宗教引起人们对无足轻重的事物的嫌忌是危险的
 - 第二十三节 节日
 - 第二十四节 宗教的地方性的戒律
 - 第二十五节 一国的宗教输入他国是不方便的
 - 第二十六节 续前
- ### 第二十五章 法律和各国宗教的建立及对外政策的关系

第一节 对宗教的感情
第二节 信奉不同宗教的不同动机
第三节 庙宇
第四节 教僧
第五节 法律对僧侣团体的财富所应加上的限制
第六节 修道院
第七节 迷信上的奢侈
第八节 宗教的首长
第九节 宗教自由
第十节 续前
第十一节 宗教的变更
第十二节 刑法
第十三节 奉告西班牙、葡萄牙宗教法庭的法官们
第十四节 为什么基督教那样为日本所厌恶
第十五节 宗教的传布
第二十六章 法律和它所规定的事物秩序的关系
第一节 本章主旨
第二节 神为法和人为法
第三节 民法和自然法的抵触
第四节 续前
第五节 什么情况下可以依据民法的原则裁判而对自然法加以限制
第六节 继承的顺序应以政治法或民法的原则而不应以自然法的原则为依据
第七节 自然法的问题不应依宗教的箴规裁决
第八节 应依民法的原则规定的东西就不应依寺院法的原则规定
第九节 应依民法的原则规定的东西常常不能依宗教的原则加以规定
第十节 在什么场合应该遵从民法所容许的，而违背宗教的禁令
第十一节 人类的法庭不应以有关来世的法庭的箴规作准则
第十二节 续前
第十三节 关于婚姻，什么时候应遵从宗教法规，什么时候应遵从民法
第十四节 关于亲戚间的婚姻，什么时候应依自然法，什么时候应依民法的规定
第十五节 以民法为根据的事情就不应当用政治法加以规定
第十六节 应依政治法的准则处断的事项就不应依民法的准则处断
第十七节 续前
第十八节 必须研究外表似乎矛盾的法律是否属于同一体系
第十九节 应依家法断处的事项不应依民法断处
第二十节 属于国际法的事项不应依民法的原则断处
第二十一节 属于国际法的事项不应依政治法断处
第二十二节 印伽人阿杜阿尔巴的不幸遭遇
第二十三节 由于某种情况，政治法将使国家遭受毁灭的时候，就应该采用保存国家的政治法；这种政治法有时就成为国际法
第二十四节 警察规则和其他民法不属于同一体系
第二十五节 当问题应当服从由事物的本性推演出来的特殊法规的时候，

就不应当依照民法的一般规定处理

第六卷

第二十七章 罗马继承法的起源和变革

本章单独的一节

第二十八章 法国民法的起源和变革

第一节 日耳曼各族法律性格的差异

第二节 野蛮人的法律都是属人法

第三节 《撒利克法》和《西哥特法》《勃艮第法》的主要差异

第四节 为什么罗马法在法兰克人统辖的地区就消灭，在哥特人和勃艮第人统辖的地区就存在

第五节 续前

第六节 在伦巴底人的领地内为什么罗马法能够存在

第七节 在西班牙为什么罗马法消灭了

第八节 假的敕令

第九节 野蛮人的法典和敕令是怎样消灭的

第十节 续前

第十一节 野蛮人的法律、罗马法和敕令废灭的其他原因

第十二节 地方习惯；野蛮民族的法律和罗马法的变革

第十三节 《撒利克法》即《海边法兰克法》《河畔法兰克法》和其他野蛮民族法律的差异

第十四节 另一点差异

第十五节 一点说明

第十六节 《撒利克法》的开水立证

第十七节 我们祖宗的想法

第十八节 决斗立证为什么传播开了

第十九节 《撒利克法》、罗马法和敕令被忘却的另一原因

第二十节 荣誉观念的起源

第二十一节 关于日耳曼人荣誉观念的另一点意见

第二十二节 和决斗有关的风俗

第二十三节 决斗裁判的法学

第二十四节 决斗裁判的规则

第二十五节 对决斗裁判所加的限制

第二十六节 诉讼人和证人间决斗

第二十七节 诉讼人和领主的司法家臣间的决斗。对裁判不公的上诉

第二十八节 对怠忽裁判职务的上诉

第二十九节 圣路易朝代

第三十节 关于上诉的几点考察

第三十一节 续前

第三十二节 续前

第三十三节 续前

第三十四节 诉讼程序如何成为秘密的

第三十五节 诉讼费用

第三十六节 公诉人

第三十七节 圣路易的《法制》怎样为人们所忘却

第三十八节 续前

第三十九节 续前

第四十节 为什么采用教皇诏谕规定的裁判形式

第四十一节 教会裁判权和世俗裁判权的枯荣消长

第四十二节 罗马法的复活和它的后果。法庭的变化

第四十三节 续前

第四十四节 人证

第四十五节 法兰西的习惯

第二十九章 制定法律的方式

第一节 立法者的精神

第二节 续前

第三节 和立法者的意图好像相背驰的法律却常常是和这些意图相符合的

第四节 违背立法者意图的法律

第五节 续前

第六节 相似的法律未必就有相同的效果

第七节 续前。立法方式必须适当

第八节 相似的法律不一定出自相同的动机

第九节 希腊和罗马的法律都惩罚自杀，但是动机不同

第十节 看来相反的法律有时是从相同的精神出发的

第十一节 对两种不同的法律应当怎样进行比较

第十二节 看来相同的法律有时实在是不相同的

第十三节 不应当把法律和他所以制定的目的分开来谈。罗马关于盗窃的法律

第十四节 不应当把法律和他制定时的情况分开来谈

第十五节 有时候法律应当矫正自己

第十六节 制定法律时应当注意的事情

第十七节 制定法律的一个恶劣方式

第十八节 整齐划一的思想

第十九节 立法者

第三十章 法兰克人的封建法律理论和君主国的建立

第一节 封建法律

第二节 封建法律的资料

第三节 封臣制度的起源

第四节 续前

第五节 法兰克人的征服地

第六节 哥特人、勃艮第人和法兰克人

第七节 分割土地的不同方式

第八节 续前

第九节 《勃艮第法》和《西哥特法》关于土地分配条款的实施是恰当合理的

第十节 奴役

第十一节 续前

第十二节 野蛮人分领区的土地不缴纳赋税

第十三节 在法兰克人的君主国里罗马人和高卢人的赋税

第十四节 所谓“贡赋”
第十五节 只向农奴而不向自由人征收“贡赋”
第十六节 “忠臣”或封臣
第十七节 自由人的兵役
第十八节 双重职务
第十九节 野蛮民族的和解金
第二十节 后来的所谓领主司法权
第二十一节 教会的属地司法权
第二十二节 第二时期结束前采地司法权的建立
第二十三节 对杜波所著《法兰西君主国在高卢的建立》一书的总的意见
第二十四节 续前。对杜波的基本理论的意见
第二十五节 法国的贵族
第三十一章 法兰克人的封建法律理论对他们的君主国的革命的关系
第一节 官职、采地的变更
第二节 民政是怎样改革的
第三节 宰相的职权
第四节 从宰相制度上所看到的国家的特点
第五节 宰相们是怎样取得了军队的指挥权的
第六节 黎明时期王权衰微的第二阶段
第七节 宰相治下的重要职位和采地
第八节 自由土地怎样变成了采地
第九节 教会的财产怎样被改成采地
第十节 僧侣的财富
第十一节 查理马特时代欧洲的情况
第十二节 什一税的建立
第十三节 主教和僧院长的选举
第十四节 查理马特的采地
第十五节 续前
第十六节 王冠和相职的结合。第二时期
第十七节 第二时期；选举国王的特殊情况
第十八节 查理曼
第十九节 续前
第二十节 柔儒路易
第二十一节 续前
第二十二节 续前
第二十三节 续前
第二十四节 自由人后来可以接受采地
第二十五节 第二时期积弱的主要原因。自由土地的变化
第二十六节 采地的变化
第二十七节 采地的另一种变化
第二十八节 重要官职和采地所发生的变化
第二十九节 秃头查理朝以后采地的性质
第三十节 续前
第三十一节 帝国怎样脱离了查理曼帝室的统治

[第三十二节 雨格·卡佩家族怎样取得法兰西王冠](#)

[第三十三节 从采地永远给予所产生的几种后果](#)

[第三十四节 续前](#)

[原 编 者 注](#)

[本书引证书籍目录](#)

[译名对照表](#)

[返回总目录](#)



读经典·新时尚

DE L'ESPRIT
DES LOIS

Montesquieu

论法的精神

〔法〕孟德斯鸠 著

张雁深 译



商务印书馆
The Commercial Press



孟德斯鳩

孟德斯鸠和他的著作

张 雁 深

在十八世纪法国启蒙时期，进步的资产阶级是首先以思想斗争的形式向腐朽的封建主义进攻的。这时期的进步思想是推动其后的政治、革命斗争的重要动力。孟德斯鸠是这个时期杰出的先进思想家之一；他的著作是人类进步传统的一个重要的组成部分，是人类文化的宝贵遗产。为便利读者了解孟德斯鸠和他的著作，在译文前面写了这篇短文，仅供参考。

一、 家庭出身

1689年1月18日，孟德斯鸠出生在法国波尔多（Bordeaux）附近拉柏烈德庄园（Château de la Brède）。那时候他的名字是查理·路易·德·色贡达（Charles Louis de Secondat）。色贡达这个家族是贵族世家，历代服务于纳瓦尔（Navarre）朝廷。纳瓦尔这个王国在九世纪建国，到十七世纪初年已完全成为法国的一部分。孟德斯鸠的高祖父购买了“孟德斯鸠领地”。纳瓦尔王国的亨利三世，也就是后来的法国王亨利四世，把这块领地升为“伯爵辖地”，以酬其先祖服务朝廷的功劳。孟德斯鸠祖父任波尔多议会议长——这是一个可以买卖的世袭职位，后由他的伯父继承。他的父亲拒绝了当教士的机会，选择了军人的职业。

1713年父亲死；1716年他继承伯父任波尔多议会议长的职务，并依遗嘱承袭了伯父“孟德斯鸠男爵”的尊号，所以他的名字成为“查理·路易·德·色贡达，拉柏烈德和孟德斯鸠男爵”（Charles-Louis de Secondat, baron de la brède et de Montesquieu）。这个称号就标记着他的贵族世家的出身。

他和加尔文教派的一位有钱的女子结婚；她带来了十万镑嫁资。后来他因为不喜欢议长职务，又因一时需要钱，就把该职务卖掉。这个职务是一笔巨大财产，可卖到七八十万镑。孟德斯鸠卖了多少钱，今已无考；但据估计约在六十万镑左右。他每年从卖金得到的利息收入达二万九千镑之多。这就使他的家庭经济生活过得十分富裕。

他年轻时代专攻法律，也当过律师，又有政治经验，但他也很喜欢历史、哲学、自然科学等多种学问。他既好学，又有经济力量和充裕的时间去周游列国，吸收经验和知识，从事著述，终于完成了《论法的精神》这样重要的著作。

他在1755年2月10日死去。

二、 时代背景

孟德斯鸠生活在法国十七世纪末和十八世纪前半期，值法国腐朽的封建主义和君主专制发展到最高峰正要急剧转向没落的时代，也就是1789年法国资产阶级大革命风暴席卷法国的前几十年。当时法国的统治阶级是封建主阶级，它包括贵族和高级僧侣两大社会集团；专制的国王政府就是这个阶级的专政机关。其余则是“第三等级”，包括各阶层的居民，其中除了资产阶级和农民之外，还有手工业者和尚未形成独立阶级的手工工场工人。

这时法国封建主阶级和专制政府对广大人民的压迫是无所不用其极。宫廷和贵族的奢侈生活就建筑在苛捐杂税和残酷剥削之上。加上长期的战争、饥谨、疫病，真是民不聊生。受到封建榨取的农民和受到重税压迫、饱受创伤的资产阶级，尤感切肤之痛。农民的起义，此起彼伏，说明政治、经济危机已非常尖锐。那位说“朕就是国家”的专制主义代表者路易十四（1638—1715）也已预见到，在他之后就是“洪水”！

但是这个时期，起义农民没有力量单独推翻封建主义和专制主义。以重利盘剥为主要生活来源的资产阶级在专制主义之下虽被压迫，但仍有发财的机会，所以它不能是激进的革命者。

这就是孟德斯鸠所处的时代。

到了十八世纪中叶，工业革命在法国逐渐展开，工业资产阶级的利益和专制主义愈加势不两立，革命时机才进一步成熟。

我们在下面将看到，这个历史形势给孟德斯鸠提出了反封建、反暴政、反教会的时代任务和思想主题，同时也规定了他的思想的“妥协的”“温和的”“谨慎的”性格。

其次，从意识形态来说，这个时期有三种情况值得注意。第一是某些先驱哲学思想的存在，尤其是英国培根（F.Bacon，1561—1626）的实验主义和法国笛卡尔（R.Descartes，1596—1650）的理性主义。第二是同时代的进步思想家的活动。这时期站在新兴资产阶级的立场的进步历史家、科学家、哲学家、作家、进步人士等，都先后出头来抨击封建主义的腐败社会秩序，或提出新的初期资产阶级的社会理想。——这些活动都是在专制主义容许的范围内进行的。第三是作为人类近代史的开端的英国资产阶级革命的思想的传布。这个革命产生了新的社会形态，在那里取得了统治地位的资产阶级思想便自然地传布到毗邻的法国。这些情况，作为意识形态方面的时代背景，对孟德斯鸠的思想产生了特别显著的影响。

三、 主要著述及理论影响

孟德斯鸠是时代的产儿，也是时代的改造者。

他站在他的时代进步的前锋，用他的热情、智慧、渊博的知识和犀利的文笔，坚决地勇敢地攻击封建主义，为新兴的资产阶级提出进步的

社会理论，对促使旧社会的死亡和新社会的产生，起了重要的作用。

甲、 三本代表作的出版

他的进步的社会学说主要集中在三本代表性的著作里：

I、 《波斯人信札》

这是他在1721年化名“彼尔·马多”(Pierre Martheau)出版的。这时他已经离开学校进入社会十三年了，已当过律师，又在波尔多议会工作了七年，并在议会中当了议长三年；他对法国的政治、社会的腐败已有了具体的认识，并深感不满；所以他在这本书里假托了两个周游欧洲的波斯贵族的彼此通信，以及他们和朋友、爱人、仆人等的通信，从不同地位与角度，对法国当时的社会进行抨击。

《波斯人信札》出版后大为流行；孟德斯鸠由一个省的人物一跃而为全国注目的人物了。但是这本书却引起了统治阶级的不满。国王路易十五(1710—1774)依据佛洛里(A.H.Fleury)(1654—1743)红衣主教的报告，曾一度无理地拒绝批准孟德斯鸠为法国科学院院士，就是明证。

II、 《罗马盛衰原因论》

上书出版后，孟德斯鸠就继续研究政治、法律问题。1726年连议长也不当了；旋即到各国旅行考察，回国后自1731年起三年闭门不出，整理所搜集的资料，专事著述，1734年就出版《罗马盛衰原因论》。

这本书虽然不像《波斯人信札》那样风行，但却是一本更严肃的著作。它是《论法的精神》的前奏，并且在思想上和后者有紧密的联系。

III、 《论法的精神》

这本书是1748年出版的；是孟德斯鸠一生辛勤研究的最后成果；是他的理论的总结。比其前两部著作，内容更为丰富，体系更为完整、严密，是他著作中最重要、影响最大的一本；是亚里士多德以后第一本综合性的政治学著作；是到他的时代为止最进步的政治理论书。

这本书的主要内容：

1. 法律的定义、法律和政体的关系、政体的种类和它们各自的原则。(1—10章)

2. 政治自由和分权学说、英国的范例。(11—13章)

3. 地理与政法关系的学说及各种推论。(14—19章)

4. 工业、商业、人口、宗教等问题。(20—25章)

5.罗马和法国法律的变革、关于封建法律的学说。（27—28，30—31章）

6.一般性结论。（26和29章）

这本书出版后，轰动一时，不到两年印行了二十二版，又有许多外文译本。但是这本书却引起了反动统治阶级，尤其是教会的异常嫉恨；耶稣会士反对它；詹森会士对它进行野蛮的攻击；政府注意它；罗马检查它；巴黎大学和主教会议要把它列为禁书。孟德斯鸠为回答这些攻击，在1750年匿名发表了《为〈论法的精神〉辩护与解释》一文，再版时又增加了一些“解释”。这在我们的译本里可以看到。

乙、新科学方法的尝试

社会、历史领域的真正科学理论是由十九世纪的无产阶级理论家完成的。但是，在“前科学”的时期，孟德斯鸠对这部门科学的形成、发展，曾做出了巨大的贡献。

孟德斯鸠为着和当时神学的上帝创造人类历史的迷信主义、愚民政策作斗争，就需要有科学的武器。这是推动他的新科学方法产生的原因。

在《罗马盛衰原因论》和《论法的精神》这两本书里，他企图以丰富的历史事实为根据，建立起国家与法的一般性的规律与原则，寻找出历史演进的规律。

在法律科学方面，孟德斯鸠在方法上的贡献也是巨大的。孟德斯鸠以前的法律学者主要满足于法律条文的解释。孟德斯鸠则在法律之外，从历史、生活、风俗习惯种种方面去研究法律的“精神”，从社会的演进去探求这种力量在政制、法律方面所起的作用和一般的规律；这是一个伟大的尝试；它在社会理论的“前科学”时期，使法学向科学前进了一大步。

丙、主要的理论及其时代意义

孟德斯鸠企图根据他对世界古今事实的观察，广泛地解决人类社会一些最基本的问题。他俨然以全人类的利益代表者自居，但是他的学说是时代的产物，不能不打上了时代的烙印。我们研究孟德斯鸠的学说必须联系当时的历史条件，才能更好地理解它，才能掌握它的精神和实质。

孟德斯鸠的理论主要是要摧毁当时已经腐烂透顶的封建主义和狂暴的君主专制政体，但由于教会是它们的堡垒，所以又必须首先向教会进攻。孟德斯鸠是资本主义的代言人，他所维护的是新兴的、即将登上历史舞台的资产阶级的利益。孟德斯鸠的思想牵涉的范围很广，不可能一一加以讨论；现在仅仅选择其中较重要、较突出的一部分理论与思想，

分为几类，略加说明。

I. 基本理论

1. 社会演变论

孟德斯鸠以前的资产阶级思想家对社会的观念是纯粹形而上学的、不变的。例如斯宾诺莎（B.Spinoza，1632—1677）就认为社会是不变的，因为人性是不变的，所以只要追求一种适应人性的政制就行了。霍布士（T.Hobbes，1588—1679）的国家论是纯理论的，是从原始自然状态的观念演绎出来的。但是孟德斯鸠却是以历史事实和世界古今各国的政治社会制度为根据，由此得出结论，认为人类社会不是静止不变的，而是在演进的。虽然他并没有真正发现社会发展规律，但却把进步的社会理论向前推进了一大步。

孟德斯鸠关于社会演变的论点首先体现在《罗马盛衰原因论》里。他认为：第一，社会结构的一个因素的改变，便引起整个结构的改变。第二，历史的演变的力量有时是人的意志所不能控制的。政治家犯的错误并不总是可以避免的，而常常是历史局势发展的必然结果。第三，一般的精神、心理因素的改变也能引起社会机构的变化。

其后在《论法的精神》里，便更广泛地提出了宇宙是物质运动的结果这一看法。其中许多论点也是建筑在社会演变的理论上。

社会演变的理论在十八世纪的法国具有重大的意义。既然十七世纪英国资产阶级摧毁了过时的政治机器，发生了改变，那么法国资产阶级的成长，已不为封建政治机构所能包容，改变也就是必然的。

2. 理性论

这是孟德斯鸠政治法律哲学中最基本的理论。在《论法的精神》的开头，孟德斯鸠明确地提出这一理论，并以它为基础建立了他的整个国家和法的哲学体系。他认为，一般的法律是人类的理性，各国的法律是人类理性在特殊场合的适用；因此，法律和地理、地质、气候、人种、风俗、习惯、宗教信仰、人口、商业等等都有关系，而这些关系就是法的精神。

这个理性论在当时神学统制一切的时代，是一枚烈性的炸弹；它摇撼了封建主义和专制暴政的堡垒——教会的统治。笛卡尔是先驱；他把上帝和人分开。笛卡尔把理性当做一切知识的最后标准，把神学驱逐出科学的领域。这对孟德斯鸠的影响是巨大的。孟德斯鸠进了一步，他不但把科学和神学分开；而且把上帝和人分开。这样，就上帝有上帝的法律，人有人的法律。所以在他辽阔的、包罗万象的、建立在人类自然知识基础上的国家和法的理论领域里，是完全没有上帝和神学的地位的。怪不得《论法的精神》出版后，引起了教会剧烈的反对。但由此我们看到这个理论的战斗性，和它在历史上所负的、把欧洲从神学的愚昧主义

和压迫下解放出来的伟大使命。

孟德斯鸠反对宗教；反对神人同形论；反对灵魂不灭说；反对迷信。但孟德斯鸠并不是无神论者。当时新教也是反对旧教，反对封建主义的，所以孟德斯鸠比较同情新教，说新教国家经济、工商业较为发达，天主教国家破坏文化和工商业，使人贫穷。由此也可以看出孟德斯鸠反对教会的资本主义立场。

II. 政治理论

孟德斯鸠的著名的政治理论有以下三个方面：

1.关于政体分类的学说

《论法的精神》把政体分为共和、君主、专制三种。这并不是“从月亮看地球”所获得的结论。他对良好的政体极力褒扬，对专制政体和教会则作无情的抨击。法国的暴政和教会的联盟就是他攻击的对象。他认为当时所存在的腐烂不堪的封建主义和“猛于虎”的暴政必须消灭，这是他的理论所追求的现实目标。

孟德斯鸠又提出各种政体的原则或动力，他说共和政体的原则是品德，君主政体的原则是荣誉，专制政体的原则是恐惧。尽管他的说法有显著的缺点，但是我们不要忘掉，他的论说中有许多精辟的、富有启发性的论断，同时他用绝妙的笔法对专制政体和封建性罪恶进行猛烈的攻击，这对埋葬当时的封建主义和专制暴政，都是极有价值的。

《罗马盛衰原因论》企图证明罗马的兴盛是由于它的公民富有品德，如责任心、爱国心、武勇，俭朴、爱自由等等，而这些品德的败坏就导致了罗马的衰亡。我们知道，这本书虽然说的是罗马，但并不是单纯的学术研究，而是活生生的政治论文。孟德斯鸠是以此作为论据来攻击当时法国君主专制的暴政和提倡英国式的政治的。

2.分权说和君主立宪

孟德斯鸠在《论法的精神》里，颂扬英国的君主立宪，认为行政、立法和司法的分权，互相制衡，是公民自由的保障。这是孟德斯鸠脍炙人口的理论。（《罗马盛衰原因论》也认为罗马共和国的分权、政治权力各因素的平衡保障了社会安定和公民自由。）

英国政制是否如此，是另外的一个问题（已有人对孟德斯鸠的这一看法提出批评）；我们要注意的，当时对资产阶级革命成功的政制的赞扬就是对法国封建专制政体的批评，所以君主立宪的主张在当时是具有进步的意义。

同样，孟德斯鸠的分权说也不是空洞的政治理论，而是对时代提出的活生生的政治纲领。它在实质上是“阶级分权”，是新兴资产阶级要参

与政权的具体要求，要求法国像英国那样在贵族阶级和资产阶级之间取得妥协，即由法国的资产阶级取得立法权和财政控制权，而把行政权留给贵族阶级。这个政治纲领显然是“妥协”的，但是即使如此，如果不经过去激剧的政治斗争是不可能实现的，所以这种主张在当时也是具有革命性和进步性的。

1789年法国大革命前夕，贵族和僧侣当然是现存专制制度的维护者，然而大多数资产阶级也并无意取消君主制度，而是试图把孟德斯鸠的纲领付诸实施。但是由于法国贵族阶级资产阶级化的程度不及英国，两阶级的妥协不能成立，国王也反对这个纲领，所以资产阶级不能不彻底打垮贵族阶级，接受卢梭的人民主权不可分的学说，因而建立了资产阶级的专政（当时“人民”就是资产阶级）。

3.“地理”说

这也是《论法的精神》里著名的理论之一。它认为地理环境，尤其是气候、土壤等，和人民的性格、感情有关系，法律应考虑这种因素。我们知道，地理环境并不是社会和政治的决定因素。孟德斯鸠也不是不懂这一点，《罗马盛衰原因论》和《论法的精神》的基本精神和所举事例就是明证；他认为法的“精神”除地理因素而外，还有教育、风俗习惯等许多因素。他所谓的地理因素并不是绝对化的。但是，因为他在这个理论上的某些说法给人以绝对化的印象，因而难免引起人们的误会。

不过我们要注意的，在神学把法律和政治当做是上帝的恩赐的时代，孟德斯鸠企图从客观的物质的因素去寻求各国人民性格和政治之所以差异的理由，即使这种说法有缺点，我们也不能不承认这种探求所具有的重要时代意义，不能不承认它是对神学迷信的有力抗议，更不能不承认它是人类在追求真理的道路上，摆脱神学的迷信走向科学的一个进步。

III. 法律理论

《论法的精神》提出了许多关于法律的理论，例如反对酷刑，主张量刑必须比例正确，刑罚必须有教育意义，舆论可作为反对犯罪的工具，应刑罚行为，不刑罚思想、语言，攻击教会的所谓亵渎神圣罪和无理的刑罚，还有一系列关于审判、立证、拷问等等的论说。所有这许多理论是对当时封建残暴的刑法的批评，是对当时即将灭亡的封建统治阶级加紧对资产阶级及平民进行法律上的压迫和残酷的镇压提出的抗议，是为新兴资产阶级关于人身、财产的安全和言论出版自由等要求提出的法律论据——这些要求是资产阶级取得胜利的必要条件。

关于国际法，孟德斯鸠也有不少新颖的主张。他把战争分为正义的与非正义的两种，反对侵略战争，希望和平。这和路易十四所进行的一系列非正义战争是针锋相对的。这些战争是封建主义和暴政给予法国人民的祸害。

IV. 经济理论

《论法的精神》里有不少经济理论。其中最重要的一个是主张私有财产是人类的自然权利。这种主张是针对教会和封建统治阶级对私人财产的侵夺而发的。同时它十足表明孟德斯鸠是资产阶级的代言人。

此外，他又主张兴办工业和商业，反对横征暴敛；因为这可以致富、发展文化、促进国际谅解和世界和平。当时封建领主和教会手中集中了大批地产，他也加以反对；主张小土地耕作，这也是为资本主义的农业经营争取机会。

他认为劳动是财富的源泉。这是代表新兴资产阶级的进取精神，反对封建寄生主义的进步理论。

他又竭力反对奴隶制。他用公民权利、自然权利、经济理由等等作为反对它的根据。这是因为当时封建殖民主义的扩张大大地发展了奴隶制，使殖民地人民受到残酷的剥削和压迫。当时这些罪行同封建主义和教会是分不开的。

综上所述，孟德斯鸠的学说广泛地牵涉到人类社会的各种基本问题，关系到人类社会的根本利益。他的学说有破的一面，有立的一面。破的是教会、封建、暴政；立的是资本主义。从他的时代来说，他的这些主张为人类社会的发展指出了进步的道路。

丁、 对世界资产阶级革命运动的影响

以孟德斯鸠的理论为利器建立资产阶级国家的首先是美国。美利坚的报刊杂志大量介绍孟德斯鸠的著作。美国独立战争（1775—1783）的领袖们熟读了《论法的精神》，并把它是分权理论订入宪法。⁽¹⁾其次，1789年开始的法国大革命最终走的虽不是孟德斯鸠所指引的君主立宪的道路，但是孟德斯鸠的影响是显著的，例如1789年的《人权宣言》宣布没有分权就没有宪法；又把孟德斯鸠认为是人的自然权利的私有财产说成是“神圣”的。其后在十九世纪爆发的一系列的资产阶级革命中都可以看到孟德斯鸠思想的影响。

总的说来，孟德斯鸠对后世的影响是巨大的、深远的。孟德斯鸠的思想被资产阶级用作反封建、反暴政的武器，孟德斯鸠关于分权和法制的理论被一些资产阶级国家所采用。而孟德斯鸠最大的影响是他的思想成为资产阶级世界的基本社会理论——“宪政论”的主要组成部分。资产阶级“宪政论”的要点有如：国家不得干涉社会生活；社会改变必须通过法定程序；立法机关制定一般性的法规；司法机关专管司法事项；行政机关只能执行法律；诸如此类，都对资产阶级社会秩序有极大影响。

戊、 对中国资产阶级革命运动的影响

孟德斯鸠《论法的精神》在1913年被主张君主立宪的严复译成汉文

出版。但是在实际上孟德斯鸠思想对中国资产阶级的影响远在这个时期以前就开始了。

十九世纪末，中国资产阶级改良派开始接触到十八世纪西方资产阶级启蒙时期的思想；最引起他们注意的是孟德斯鸠的君主立宪，以及在形式上具体代表这个思想的英日政治制度（虽然在实际上这两国的政制是有差别的）。中日甲午战争后，资产阶级维新派向朝廷倡言变法，随即提出君主立宪的主张。康有为的《戊戌奏稿》里是说得很明白的。他们希望通过这种政治形式求得资产阶级和封建贵族间的妥协。以慈禧为首的封建贵族顽固派使这个方案不能实现。她发动了戊戌政变。虽然封建贵族后来又虚伪地打算用君主立宪的空名来保持他们的皇朝，但是资产阶级激进派进行了辛亥革命，推翻了她。

辛亥革命以后，除了反动的保皇派、窃国大盗袁世凯以及资产阶级顽固分子还想利用君主立宪之外，这个思想已经没有市场了。但是孟德斯鸠的思想却作为资产阶级世界的宪政论和法制的重要组成部分而深深地影响了民国时代的宪法和法制。因此，如果我们检阅一下民国时期历次的宪法和民法、刑法等等，我们便将发现其中有许多重要思想是渊源自孟德斯鸠《论法的精神》的。

四、思想的局限性

由于阶级出身和时代的限制，孟德斯鸠的思想表现了一定的局限性。现在试举几点：

甲、作为一个小贵族，孟德斯鸠虽然站在资产阶级的立场去反对大贵族，鄙视他们的顽固与愚蠢；但是他在《论法的精神》里，并没有忘掉为贵族的利益说话。他提出了中间势力即贵族在君主政体中的作用的理论；又提出了资产阶级和贵族阶级妥协的、实质上等于“阶级分权”的君主立宪方案。此外，他一面反对宗教，一面肯定它的作用：一面反对教会的罪恶，一面采取“微言大义”“畏时远害”的“谨慎”态度。这不能不说是受到贵族阶级意识的限制。

又他的贵族出身，使他鄙视、不信任人民群众。在《论法的精神》里，平民是没有地位的。他在《罗马盛衰原因论》里甚至认为一无所有的人在任何政体下生活都是一样的。所以他并不是广大群众的代言人，而只是资产阶级的代言人。

由于时代的限制，他也看不清资产阶级将完全推翻封建阶级的历史使命。法国大革命虽曾一度采用他的君主立宪方案，但革命很快就超越了它，把它抛在后头，终于采取了平民出身、时代比他晚的卢梭的彻底革命学说。

乙、虽然孟德斯鸠说过宇宙是物质运动的结果，但是他并不是唯物主义者，因为他在另一方面还要一个创造宇宙的上帝。这种二元论使他在《论法的精神》里陷入许多不可解的矛盾。他既要物质的规律，又要

上帝的规律；要人的法律，又要宗教的法律。

孟德斯鸠和当时的资产阶级其他进步思想家一样，在社会理论上是一个唯心论者。孟德斯鸠一方面从各种具体情况如地理、宗教、民情、风俗等等去寻求各别国家法律的精神。一方面又用抽象的人类理性作出发点，认为它支配着世界的一般法律，要使这个抽象理性和具体的法律调和，是会发生困难的。因此，他为了贯彻法律是人类理性的产物这个主张，就不能不对历史事实进行武断的解释。

例如孟德斯鸠在《罗马盛衰原因论》一书中硬说罗马的衰亡是由于罗马公民品德的败坏。又如他在《论法的精神》里颂扬英国政制；实际上英国既不分权，也无自由；他提出信仰自由、贸易和私有财产的“自然权利”等一系列当时资产阶级的要求，并企图从历史中找根据。于是，他就不能不把历史理想化、简单化，甚或因而违背了历史事实。在马克思列宁主义的科学领域里，历史的政治性和科学性才是一致的，可以很好地结合的。但是资产阶级的政治和唯心史观，使孟德斯鸠不能达到两者的统一。

丙、时代的限制使孟德斯鸠看不到资产阶级的本质和他所理想的资产阶级政制的阶级内容。他做梦也没想到，他的保障自由的分权学说和他的许多美好的法律原则只是被资产阶级用作掩盖阶级专制和暴政的假面具。由于时代的限制，孟德斯鸠自然更看不到资产阶级必将灭亡的命运。所以他把资产阶级的东西当做永恒的真理。比方他把资产阶级的基本制度——私有财产，说成是“自然权利”，就是最显著的例子。

孟德斯鸠所服务的资产阶级必将为工人阶级所代替，资本主义必将为社会主义所代替，这是历史发展的必然规律！

孟德斯鸠的《论法的精神》，曾对我国的民主革命产生过相当深刻的影响，对现今的资本主义世界还有一定的影响。为了研究历史，研究国际现状，继承人类的革命的进步的传统，研究孟德斯鸠的思想还是必要的、有益的。

关于译本的简单说明

张 雁 深

在我国，《论法的精神》曾有过日本人何礼之，我国人程炳熙、张相文三人合译的汉文文言译本，题为《万法精理》；又有1913年商务印书馆出版的严复文言译本。后者是大家都知道的；前者则很少人知道。

自戊戌变法至民国年间，孟德斯鸠的思想实际上在我国传播很广，但要追本溯源，就必须读《论法的精神》这本系统的著作。所以，上述两个译本当时在客观上是适应了对清王朝的君主专制进行改革的思想要求的。

据张相文家人记载：早在1902年，张氏任教上海南洋公学时，就曾将日人何礼之由英译日的孟着《万法精理》译成汉文（严复译《法意》约在1900—1905年间或稍后）；这时张氏学习日文不久，译稿又经不懂日文的程炳熙润文，便就“仓促付印”（何时何地印刷未详），所以“颇有不合原意之处”；再印时（何时何地印刷未详），张氏就将译稿寄日本何礼之校正，称为何、张、程三人合译；严复对日文译本和这个汉文译本意见是很多的，云云。张氏死后，其后人自己出资，在1935年把他的这部译稿和其他遗文、挽联等印成一个集子，名《南园丛稿》第二辑，印数不多，所以极少人知道这个译本。它的译法较严译本易懂，但意思却远远不如严译本正确。这是上述情况必然产生的后果。不但如此，更严重的缺点是，这个译本只译孟德斯鸠原著的一半，下册几乎全部缺略。

但是，今天看来严译本已完全不能满足我们的要求。因为第一，这个译本是由英文译本转译的，这不但使译文和法文原文距离远了些，而且英文译本的错误也被译成中文了。甚至有时英译本漏了一个“不”字，汉译便无法自圆其说，而由译者加以曲解弥缝了。第二，严译本不但用文言文，而且讲求文章的华丽典雅，这就不能不使译文和原文的距离更大。第三，严译本所用的专门名词和许多词汇都是译者自己生造的，今天没有人用，也没有人懂，所以今天不但普通读者，即连专家也很难读懂了。第四，严译本用的是一种“译述”的方法，所以所译即使大意不差的话，译文中有极大一部分是严复所“述”，而实实在在不是孟德斯鸠所说的。第五，严译本是不完整的。不但第二册第三十和三十一章——约占全册四分之一，占法文原本约一百页——没有译出，而且孟德斯鸠的原注——有些是很重要的，以及意大利文、拉丁文（相当多）的部分，都被略掉未译。所以这个译本是十分残缺的。第六，严译本除了翻译家所难免的错译和漏译的地方之外，还有极多不正确和不很妥当的译法。漏译的有如该译本第23卷第19页关于奥古斯都可以不受两种法律的限制部分，只译了一种“民之嫁娶律”，至于另一种费解的法律，就被略掉了。错译的有如第28卷第25页把乍看有些费解的当地最高当局——领

主“伯爵”译成“监斗”（即监督决斗的人）。不正确的译法是例不胜举的，有如：（1）第26卷第2页把“人类的法律”（包括人民制定的法律，与“上帝的法律”对立）译成“王制之法典”。（2）第24卷第9页译文：“罗马教皇典论……凯克禄援引之”。西塞罗（即凯克禄）是公元前106—43年的人，他怎有可能引公元后很久才产生的罗马教皇典论？（3）英文原文说，自人性言，人有妻固不能乐，但又不能无妻云云；该译本第23卷第15页译成“特自人性言，有妻固不能乐，而国法又人人不可以无妻”，把“自然的规定”改成“国法”。至于不妥当的译法，有如：把法兰克族译成“拂箬”；把基督教有时译成“景教”。按《明史》的“拂箬”在中西文的古音上是“罗马”；即使这一个说法不能够成立的话，那更不能肯定它就是法兰克族。景教是基督教的一个宗派；从流布的地区和时代来说，都不能和基督教等同起来。比方，该译本第24章第9页说：“君士坦丁……皈依景教”。君士坦丁（即君士坦丁）是274—337年的人；景教的创始人内斯托利乌斯约在440年死在沙漠里；试问一世纪前的君士坦丁怎有可能去皈依内斯托利乌斯的景教呢？这类译法都是十分不妥当的。显然，我们需要一个新的译本。

到今天为止，《论法的精神》最完备的法文版本是1949年巴黎卡尔涅兄弟出版社（EDITIONS GARNIER FRÈRES）出版的贡札格·特鲁克（Gonzague Truc）校订本。这个版本有两点最重要的特色。第一是，参照不同版本进行了校订。《论法的精神》最初稿在日内瓦付印时，曾被孟德斯鸠委托校印的一位朋友擅加改动。后来的版本又再改回去。此外孟德斯鸠自己在以后的版本中又做了不少修改。加以这书出版后不到两年内就出了二十二版，其后版本就更难于统计了。因此这本书各版的册、卷、章、节、段、句、注、甚至总的书名、章节的标题等，都有不少分歧。特鲁克这个版本把最初版和其后孟德斯鸠的修改版等等的重要不同地方，都仔细作了校订，并在“异文注”内指出。第二是，书末附有“编者注”。这些注收入一部分重要的评论家和其他编者的意见，解释书中某些古法文的意义，对罕见的人物等等加上注释，指出孟德斯鸠某些说法在当时的用意或暗讽的是什么，指出某些特殊地方他所根据的史料，批评他的论点，等等。它们对于了解这本书是很有用处的，对翻译也有帮助。

现在这个译本就是根据这个法文版本用白话文译出；凡被前人略掉不译的大量本文，以及孟德斯鸠的原注、校订不同版本的异文注、原编者注、英文、意大利文、拉丁文、古法文部分，都全部译出。除此之外，我还编就《孟德斯鸠生平大事年表》和《孟德斯鸠论著举要》各一，附在本文后面，以备查考。关于本书各种注文，说明如下：

孟德斯鸠原注，放在页底，用阿拉伯数字标出。

异文注，放在页底，用*号标出。

译者注，也放在页底，用*标出，但加上“——译者”二字。

原编者注，放在书末。

这部译稿在几年前就已经完成了。这次商务印书馆为了适应我国学术界的需要，给了它出版的机会，它的编辑部又和法律出版社编辑部做过仔细、认真的校阅、加工工作；我衷心感谢。在翻译过程中，曾得到许多中外学者无私的帮助；也在这里表示谢意。至于译文中的缺点，则应由我个人负责；请大家批评指正。

孟德斯鸠生平大事年表

1689.1.18 生于法国波尔多附近拉柏烈德庄园一个贵族世家。取名“查理·路易·德·色贡达”。父任军职。

1696 母死；色贡达七岁。

1700—1705 至巴黎附近朱伊地方的奥拉托利会学院接受古典教育。

1706 回波尔多。学习法律。

1708 获法学士学位。旋即在基因议会任律师。

1709 往巴黎居住。

1713 父死。回波尔多。

1714 任波尔多议会顾问。

1715 和中校级军官的女儿加尔文会徒约茵·德·拉特丽格结婚。她带来十万镑嫁资，后生一子二女。

1716 伯父约翰·巴柏狄斯特·德·色贡达·孟德斯鸠男爵死。继承伯父波尔多议会议长职务，但依遗嘱改名“孟德斯鸠男爵”。加入波尔多科学院，醉心科学、哲学研究。

1721 不满当时法国封建、专制社会，化名“彼尔·马多”发表《波斯人信札》，对当时社会尤其是教会进行抨击。书出后风行一时，成为全国注目人物，但深为反动统治阶级所忌。

1725 出版《尼德的神殿》。

1726 出卖波尔多议长职位，获巨费，生活富裕。

1728 加入法国科学院。开始长途学术旅行，至奥、匈、意、德、荷等国。

1729 至英国居住两年，结交名人学者，进行学术研究。

1730 被选为英国皇家学会会员。

1731 成为世界性的秘密互助会社共济会会员。回拉柏烈德庄园，闭门整理所搜集资料，专事著述。

1734 发表《罗马盛衰原因论》。

1746 被选为柏林皇家科学院院士。

1748 发表他一生最重要的著作《论法的精神》，轰动一时，但受到封建统治阶级，尤其是教会的猛烈攻击。

1750 匿名发表《为〈论法的精神〉辩护与解释》一文。其后又写反詹森会教士的《论宪法》和《关于议会的一封信》，但都没有发表。

1754 给《波斯人信札》增添了十一封信。

1755.2.10 旅行途中患病，逝世于巴黎，享年六十六岁。

孟德斯鸠论著举要

I. 生前出版的著作

1721 《波斯人信札》Lettres persannes.化名“彼尔·马多”在柯龙出版。

1725 《尼德的神殿》Le temple de Gnide.

1727 《论一般的君主政体》Réflexions sur la monarchié universelle.

1734 《罗马盛衰原因论》Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et leur décadence.

1745 《苏拉和欧克拉底的谈话》Discours de Syla et d'Eucrate.这是1722年在巴黎“中楼俱乐部”(“Club de l'Entresol”)宣读的论文；1745年在《法兰西使者报》(Mercure de France)发表。

1748 《论法的精神》De l'Esprit des Lois.特别选择日内瓦为出版地。

1750 《为〈论法的精神〉辩护与解释》Defense de l'Esprit des Lois et éclaircissements.这是匿名发表的。

II. 死后出版的全集和遗著

1875—1879 《孟德斯鸠全集》七册Oeuvres complètes de Montesquieu, 拉布莱(Laboulaye)辑刊, 巴黎出版。孟德斯鸠死后, 全集的版本不少, 这是其中最好的, 但仍有遗漏。

1892 《孟德斯鸠男爵杂文遗稿》Mélanges inédits du baron de Montesquieu, 伽斯东·德·孟德斯鸠男爵(Baron Gaston de Montesquieu)辑刊, 巴黎出版; 其中有一些重要论文, 如: 《东方史——阿刹斯和伊斯梅尼亚》Histoire orientales. Arsace et Isménie; 《论自然和艺术的趣味》Essai sur le goût dans les choses de la nature et de l'art; 《真正的历史》Histoire véritable.

1894—1896 《孟德斯鸠旅行记》二册Voyages de Montesquieu, 阿尔伯·德·孟德斯鸠男爵(Baron Albert de Montesquieu)辑刊, 波尔多出版。

1899—1901 《孟德斯鸠的思想和未刊遗稿》* 二册Pensées et Fragments inédits de Montesquieu, 波尔多出版。

1914 《孟德斯鸠函稿》二册Correspondance de Montesquieu，哲别林（F.Gebelin）和莫利兹（A.Morize）辑刊，巴黎出版。

1941 《孟德斯鸠手记精选》Cahiers（1716—1755），柏·格拉塞（B.Grasset）辑刊，巴黎出版。

1948 《真正的历史》Histoire véritable，这篇论文已在上列《孟德斯鸠男爵杂文遗稿》内刊印过，这是罗杰·凯哇（Roger Caillois）的校刊本，日内瓦出版。

著者原序

论法的精神¹。

这本书里无数事物之中如果有一件竟是出乎我意料而冒犯了人们的话，我至少应该说，那不是我恶意地放进去的。我生来没有一点儿以非难别人为快的性情。柏拉图感谢天，使他出生在苏格拉底的时代。我也感谢天，使我出生在我生活所寄托的政府之下，并且感谢它，要我服从那些它所叫我爱戴的人们。

我有一个请求，总怕人们不允许。就是请求读者对一本二十年的著作不要读一会儿就进行论断；要对整本书，而不是对几句话，加以赞许或非议。如果人们想寻找著者的意图的话，他们只有在著作的意图里才能很好地发现它。

我首先研究了人；我相信，在这样无限参差驳杂的法律和风俗之中，人不是单纯地跟着幻想走的。

我建立了一些原则。我看见了：个别的情况是服从这些原则的，仿佛是由原则引申而出的；所有各国的历史都不过是由这些原则而来的结果；每一个个别的法律都和另一个法律联系着，或是依赖于一个更具有一般性的法律。

当我回顾古代，我便追寻它的精神之所在，以免把实际不同的情况当做相同，或是看不出外貌相似的情况间的差别。

我的原则不是从我的成见，而是从事物的性质推演出来的。

在这里，有许多真理是只有在看到它们和其他的真理之间的联系时才能被觉察出来的。我们越思考到细节，便会越感觉到这些原则的真实性。我并没有完全叙述这些细节，因为谁能全都叙述而不感到厌烦呢。

在这本书里，人们是找不到奇趣奔逸的笔墨的。这种笔法似乎是今天著述的特色。我们只要把眼界稍微放宽一些去审察事物，则奇思遐想便将湮然消逝。通常奇思遐想的产生，是因为我们只把精神贯注到事物的一方面，而忽略了其他各方面。²

我的著作，没有意思非难任何国家已经建立了的东西，每个国家将在这本书里找到自己的准则所以建立的理由。我们并且将自然地在那里得到一个推论，就是只有那些十分幸福地生来就有天才洞察一个国家的整个政制的人们，才配建议改制。

启迪人民不是无关紧要的事。官吏的成见是从国家的成见产生的。

当蒙昧时代，人们就是做了极坏的事也毫无疑惧。在开明之世，即使做了最大的好事也还是要战栗的。我们看到旧时的弊病，并想要如何加以改正，但也要注意改正的本身的弊病。对邪恶，我们不去动它，如果怕改糟了的话。对良善，我们也不去动它，如果对改善有所怀疑的话。我们观察局部，不过是为了作整体的判断。我们研究一切的原因，不过是为了观察一切的后果。

如果我的书提供了新理由，使每个人爱他的责任、爱他的君主、爱他的祖国、爱他的法律的话，使每一个人在每一个国家、每一个政府、每一个岗位，都更好地感觉到自己是幸福的话；那我便是所有人们当中最快乐的人了。

如果我的书能使那些发号施令的人增加他们应该发布什么命令的知识，并使那些服从命令的人从服从上找到新的乐趣的话，那我便是所有人们当中最快乐的人了。

如果我的书能使人类纠正他们的成见的话，那我便是所有人们当中最快乐的人了。我这里所谓成见，并不是那种使人们对某些事物愚昧无知的东西，而是那种使人们对自己愚昧无知的东西。

我们是在努力教导人类的过程中，才能够实行那个包括“爱一切人”在内的一般德行。人是具有适应性的存在物，他在社会上能同别人的思想和印象相适应。同样他也能够认识自己的本性，如果人们使他看到这个本性的话。他也能够失掉对自己本性的感觉，如果人们把这个本性掩饰起来，使他看不见的话。

这本著作，我曾屡次着手去写，也曾屡次搁置下来；我曾无数次把写好的手稿投弃给清风去玩弄⁽²⁾；我每天都觉得写这本书的双手日益失去执笔的能力⁽³⁾；我追求着我的目标而没有一定的计划；我不懂得什么是原则，什么是例外；我找到了真理，只是把它再丢掉而已。但是，当我一旦发现了我的原则的时候，我所追寻的东西便全都向我源源而来了；而且在二十年的过程中，我看到了我的著作开始、增长、成熟、完成。

如果这本书获得一些成功的话，那么，主要应归功于主题的庄严性，但是我却不认为我是完全缺乏天才的。当我看到在我之前，法兰西、英格兰和德意志*有那样多伟大的人物曾经从事写作，我景慕不置；但是我并没有失掉我的勇气。我同达·科雷久一样地说：“我也是画家。”⁽⁴⁾

著者的几点说明⁴

（一）为使人们更好地了解本书的开头四章，我应该指出，我所谓品德，在共和国的场合，就是爱祖国，也就是说，爱平等。这不是道德上的品德，也不是基督教上的品德，而是政治上的品德。它是推动共和政体的动力，正如荣誉是推动君主政体的动力一样。因此，我把爱祖国、爱平等叫做政治的品德。我有些新的思想，很需要找些新的词汇或是给旧的词汇一些新的涵义。那些不了解这点的人们，竟认为我说了一些荒谬的言论。这些荒谬的言论在世界各国都将令人憎恶，因为无论在世界的哪一个国家，道德都是需要的。

（二）人们应该注意，我们说“某一种品质、意识形态或品德不是推动某一种政体的动力”和我们说“这种政体没有这种品质、意识形态或品德”两种说法之间有很大的区别。如果我说，这种圆轮子或这种小齿轮不是推动这只表的动力，人们能够由此得出结论说表里头就没有圆轮子和小齿轮么？我们远不能说，在君主政体里是没有道德上的和基督教的品德的，甚至连政治的品德都没有。如果这样说，那是很不对的。简言之，在共和国里荣誉是存在的，虽然它的动力是政治的品德；在君主国里，政治的品德是存在的，虽然它的动力是荣誉。

（三）最后一点是：第三章第五节谈到的“善人”，并不是基督教上的善人，而是政治上的善人；他具有我所说的政治的品德。他是爱他的国家的法律的人；他的行动是出于他爱他的国家的法律。

在这个版本里，我把所有这几点都做了清楚的说明，更确定了它们的意义，而且在我用品德的地方，多半都改成政治的品德了。

第一章 一般的法

第一节 法和一切存在物的关系

从最广泛的意义来说，法是由事物^{6甲}的性质产生出来的必然关系。在这个意义上，一切存在物都有它们的法。上帝⁽⁵⁾有他的法；物质世界有它的法；高于人类的“智灵们”有他们的法；兽类有它们的法；人类有他们的法。

有人说，我们所看见的世界上的一切东西都是一种盲目的命运所产生出来的，这是极端荒谬的说法。因为如果说一个盲目的命运竟能产生“智能的存在物”，还有比这更荒谬的么？

由此可见，是有一个根本理性存在着的。法就是这个根本理性和各种存在物之间的关系，同时也是存在物彼此之间的关系。

上帝是宇宙的创造者和保养者；这便是上帝和宇宙的关系。上帝创造宇宙时所依据的规律，就是他保养时所依据的规律。他依照这些规律行动，因为他了解这些规律。他了解这些规律，因为他曾制定了这些规律。他制定这些规律，因为这些规律和他的智慧与权力之间存在着关系。

我们看见，我们的世界是由物质的运动形成的，并且是没有智能的东西，但是它却永恒地生存着。所以它的运动必定有不变的规律。如果人们能够在这个世界之外再想象出另一个世界的话，那么这个另外的世界也必有固定不易的规律，否则就不免于毁灭。

因此，创造虽然像是一种专断的行为，但是它必有不变的规律，就像无神论者的命数之不变一样。如果说，造物主没有这些规律而能够管理世界的话，那是荒谬的，因为世界没有这些规律将不能生存。

这些规律是确定不移的关系，在两个运动体之间，一切运动的承受、增加、减少和丧失，是取决于重量和速度间的关系；每一不同，都有其同一性；每一变化，都有其永恒性。

个别的“智能的存在物”可以有自己创制的法律，但是也有一些法律不是他们创制的。在没有“智能的存在物”之先，他们的存在就已经有了可能性，因此他们就已经有了可能的关系，所以也就有了可能的法律。在法律制定之先，就已经有了公道关系的可能性。如果说除了人为法所要求或禁止的东西而外，就无所谓公道不公道的話，那就等于说，在人

们还没有画圆圈之前一切半径都是长短不齐的。

因此，我们应当承认，在人为法建立了公道的关系⁶²之先，就已经有了公道关系的存在。例如（一）在人类有了社会的时候遵守法律是对的；（二）如果某些“智能的存在物”从另一“存在物”那里接受恩泽的话，就应该有感谢之心；（三）如果一个“智能的存在物”创造了另一个“智能的存在物”的话，被创造的存在物，就应该保持原有的依附关系；（四）一个“智能的存在物”损害了另一个“智能的存在物”就应当受到同样的损害，等等。这些公道的关系都是在人为法之先就已经存在了的。

但是这绝不是说，智能的世界和物理的世界是管理得一样好的。因为虽然智能的世界也有它的规律，这些规律在性质上也是不可变易的，但是智能的世界并不像物理的世界那样永恒不变地遵守自己的规律，这是因为个别的“智能的存在物”受到了本性的限制，因此就会犯错误；而且，从另一方面来说，独立行动就是他们的本性。所以他们并不永恒地遵守他们原始的规律；而且，就是他们自己制定的规律，他们也并不老是遵守的。

我们不知道，兽类到底是受运动的一般规律的支配，还是受个别的动力的支配。不管怎样，兽类和上帝的关系绝不比其他的物质世界和上帝的关系更为亲密。感官对于兽类只有在它们彼此间的关系上、它们和其他个别的存在物之间的关系上，或是它们和它们本身的关系上，是有用处的。

由于欲求的引诱，兽类保存了它们个别的生命；而且，由于欲求的引诱，它们保存了自己的种类。它们有自然法，因为它们是由感官而结合的；它们没有制定法，因为它们不是由知识而结合的。不过它们并不是永恒不变地遵守它们的自然法的。那些我们看不到有知识和感官的植物，倒是较严格地遵守自然法的。

兽类缺少我们所具有的最高级的优点，但是它们有我们所没有的优点。它们完全没有我们的愿望，但是它们却也没有我们的恐惧；它们同我们一样遭受死亡，但是不了解死亡；它们大多数甚至比我们更会保存自己，并且不像我们那样滥情欲。

人，作为一个“物理的存在物”来说，是和一切物体一样，受不变的规律的支配。作为一个“智能的存在物”来说，人是不断地违背上帝的规律的，并且更改自己所制定的规律。他应该自己处理自己的事，但是他是一个有局限性的存在物；他和一切“有局限性的智灵”一样，不能免于无知与错误；他甚至于连自己微薄的知识也失掉了。作为有感觉的动物，他受到千百种的情欲的支配。这样的一个存在物，就能够随时把他的创造者忘掉；上帝通过宗教的规律让他记起上帝来。这样的一个存在物，就能够随时忘掉他自己；哲学家们通过道德的规律劝告了他。他生来就是要过社会生活的；但是他在社会里却可能把其他的人忘掉；

立法者通过政治的和民事的法律使他们尽他们的责任。

第二节 自然法

在所有这些规律之先存在着的，就是自然法。所以称为自然法，是因为它们是单纯渊源于我们生命的本质。如果要很好地认识自然法，就应该考察社会建立以前的人类。自然法就是人类在这样一种状态之下所接受的规律。

自然法把“造物主”这一观念印入我们的头脑里，诱导我们归向他。这是自然法最重要的一条，但并不是规律的顺序中的第一条。当人还在自然状态的时候，他应当是只有获得知识的能力，而知识却是不多的。显然，他最初的思想绝不会是推理的思想⁷。他应当是先想如何保存自己的生命，然后才能再去推究他的生命的起源。这样的一个人只能首先感觉到自己是软弱的；他应该是极端怯懦的。如果人们认为这点还需要证实的话，那么可以看看森林中的野蛮人⁽⁶⁾。什么都会使他们发抖，什么都会使他们逃跑。

在这种状态之下，每个人都有自卑感，几乎没有平等的感觉。因此，他们并不想互相攻打。和平应当是自然法的第一条。

霍布斯认为，人类最初的愿望是互相征服，这是不合理的。权力和统治的思想是由许多其他的思想所组成，并且是依赖于许多其他的思想的，因此，不会是人类最初的思想。

霍布斯问⁸：“如果人类不是自然就处于战争状态的话，为什么他们老是带着武装？为什么他们要有关门的钥匙？”但是霍布斯没有感觉到，他是把只有在社会建立以后才能发生的事情加在社会建立以前的人类的头上。自从建立了社会，人类才有互相攻打和自卫的理由。

人类感觉到软弱，又感觉到需要。所以自然法的另一条就是促使他去寻找食物。

我曾说，畏惧使人逃跑，但是互相畏惧的表现却使人类互相亲近起来。此外，一个动物当同类的另一个动物走近时所感觉到的那种快乐，诱使它们互相亲近。加之，两性由于彼此间的差异而感觉到的情趣也会增加这种快乐。因此，相互之间经常存在着自然的爱慕，应当是自然法的第三条。

人类除了最初的感情而外，又逐渐得到了知识。这样，他们之间便产生了第二种的联系，这是其他动物所没有的。因此，他们有了一个互相结合的新理由；希望过社会生活，这就是自然法的第四条⁹。

第三节 人为法

人类一有了社会，便立即失掉自身软弱的感觉；存在于他们之间的平等消失了，于是战争的状态开始。

每一个个别的社会都感觉到自己的力量；这就产生了国与国间的战争状态。每一个社会中的个人开始感觉到自己的力量，他们企图将这个社会的主要利益掠夺来自己享受，这就产生了个人之间的战争状态。

这两种战争状态使人与人之间的法律建立了起来。这么大的一个行星，必然有不同的人民。作为这个大行星上的居民，人类在不同人民之间的关系上是有法律的，这就是国际法¹⁰。社会是应该加以维持的；作为社会的生活者，人类在治者与被治者的关系上是有法律的，这就是政治法。此外，人类在一切公民间的关系上也有法律，这就是民法。

国际法是自然地建立在这个原则上的，就是：各国在和平的时候应当尽量谋求彼此福利的增进；在战争的时候应在不损害自己真正利益的范围内，尽量减少破坏。

战争的目的是胜利。胜利的目的是征服。征服的目的是保全。应该从这条和前一条原则推出一切构成国际法的准则。

一切国家都有它们的国际法。甚至那些吃战争俘虏的易洛魁人¹¹也有他们的国际法。他们派遣和接受使节；他们懂得战时与平时的权利。但是糟糕的是，他们的国际法不是建立在真实的原则上。

除了和一切社会有关的国际法而外，每一个社会还有它的政治法。一个社会如果没有一个政府是不能存在的。格拉维那¹²说得很好：一切个人的力量的联合就形成我们所谓“政治的国家”。

整体的力量可以放在一个人手里或是几个人手里。有些人¹³认为，自然曾建立了父权，所以单独一人统治的政体是最适合于自然的。但是父权的例子并不能证实任何东西。因为，如果父亲的权力和单独一人的统治有关系的话，那么父亲死后兄弟们的权力，或是兄弟死后堂表兄弟们的权力，也与几个人统治的政体有关系了。政治的权力也就必须包括几个家庭的联合了。

还不如说，为一个民族设立的政体，如果该政体的特殊性质和该民族的性质相符合的话，便是最适合于自然的政体了。

个人的力量是不可能联合的，如果所有的意志没有联合的话。格拉维那又说得很好：这些意志的联合就是我们所谓“人民的国家”。

一般地说，法律，在它支配着地球上所有人民的场合，就是人类的理性；每个国家的政治法规和民事法规应该只是把这种人类理性适用于个别的情况。

为某一国人民而制定的法律，应该是非常适合于该国的人民的；所

以如果一个国家的法律竟能适合于另外一个国家的话，那只是非常凑巧的事。

法律应该同已建立或将要建立的政体的性质和原则有关系；不论这些法律是组成政体的政治法规，或是维持政体的民事法规。

法律应该和国家的自然状态有关系；和寒、热、温的气候有关系；和土地的质量、形势与面积有关系；和农、猎、牧各种人民的生活方式有关系。法律应该和政制所能容忍的自由程度有关系；和居民的宗教、性癖、财富、人口、贸易、风俗、习惯相适应。最后，法律和法律之间也有关系，法律和它们的渊源，和立法者的目的，以及和作为法律建立的基础的事物的秩序也有关系。应该从所有这些观点去考察法律。

这就是我打算在这本书里所要进行的工作。我将研讨所有的这些关系。这些关系综合起来就构成所谓“法的精神”。

我并没有把政治的法律和民事的法律分开，因为我讨论的不是法律，而是法的精神，而且这个精神是存在于法律和各种事物所可能有的种种关系之中，所以我应尽量遵循这些关系和这些事物的秩序，而少遵循法律的自然秩序。

我将首先研究法律同每一种政体的性质和原则的关系。因为政体的原则对法律有最大的影响，所以我将尽力很好地去认识它。当我一旦论证了原则，人们便将看到法律从原则引申出来，如同水从泉源流出一样。然后，我便将进而讨论其他看来比较个别的关系。

第二章 由政体的性质直接引申出来的法律

第一节 三种政体的性质

政体有三种：共和政体、君主政体、专制政体¹⁴。用最无学识的人的观念就足以发现它们的性质。我假定了三个定义，或毋宁说是三个事实：共和政体是全体人民或仅仅一部分人民握有最高权力的政体；君主政体是由单独一个人执政，不过遵照固定的和确立了的法律；专制政体是既无法律又无规章，由单独一个人按照一己的意志与反复无常的性情领导一切。

这就是我所谓的各种政体的性质。应该看什么法律是直接从政体的性质产生出来的，这种法律便是最初的基本法律。

第二节 共和政体和与民主政治有关的法律

共和国的全体人民握有最高权力时，就是民主政治。共和国的一部分人民握有最高权力时，就是贵族政治。

在民主政治里，人民在某些方面是君主，在某些方面是臣民。

只有通过选举，人民才能当君主，因为选举表现了人民的意志。主权者的意志，就是主权者本身。因此，在这种政治之下，建立投票权利的法律，就是基本法律。民主政治在法律上规定应怎样、应由谁、应为何、应在什么事情上投票，这在事实上和君主政体要知道君主是什么君主，应如何治理国家，是一样的重要。

李巴尼乌斯¹⁵ (7) 说，在雅典曾有一个异邦人混进了人民议会，被处死刑。这是因为这样的一个人僭夺了主权上的权利。

规定组成议会的公民的数目是最重要的事。要不然，人们便不知道到底是人民或只是一部分的人民说了话。在拉栖代孟，议会要由一万公民组成。在诞生于微小而走向伟大的罗马；在注定要经历命运的一切变幻的罗马；在有时候所有公民都在它的围墙之外，有时候整个意大利和世界的一部分都在它的围墙之内的罗马；议会的公民数目从未曾固定过 (8)，这是罗马毁灭的一个重大原因。

握有最高权力的人民应该自己做他所能做得好的一切事情。那些自己做不好的事情，就应该让代理人去做。

如果那些代理人不是由人民指派的话，便不是人民的代理人。所以这种政体有一个基本准则，就是人民指派自己的代理人——官吏。

人民和君主们一样需要，或者比君主们更需要，由一个参议院或议会来指导一切¹⁶。但是为着可靠起见，它的成员应由人民选择。或者像雅典一样，由人民直接选择，或是像罗马曾几次实行过的一样，由人民指派官员去选择。

人民在选择那些应接受他们某一部分权力的委托的人的时候，真是做得好极了¹⁷。他们只要依据他们所不能不知道的东西和他们所显然感觉到事实，去做决定。他们很知道哪个人常出去作战，曾有过这些或那些功绩；因此他们在选择一位将领的时候，是很有本事的。他们知道哪一个法官是辛勤的，知道很多从法院回来的人对他都感到满意，知道他不曾有受贿的嫌疑。人民知道这些，已足以选择一位裁判官了。某一公民的豪华或财富使人民感到惊异；这已足使他们选择一位市政官了。人民在公共的地方比君主在深宫中更能知道这些事情。但是他们因此就懂得处理事情，了解地点、机会和时间而加以利用么？不，他们是不懂得的。

如果有人对人民这种鉴别才德的天然能力有所怀疑的话，他只要一看雅典人和罗马人所做的一系列使人惊异的选择就够了。无疑，我们不能把这些选择都说是凑巧。

人们知道，在罗马，虽然人民有权利提升平民¹⁸去担任公职，但是他们未曾决然选拔过平民。在雅典，虽然按照阿利斯底德的法律，人们可以从任何等级遴选官吏，但是据色诺芬⁽⁹⁾说，从来就没有过下层人民竟要求同国家的安全或声誉可能有关的职位。

多数公民有足够的选举能力，而不够被选资格。同样，人民有足够的的能力听取他人关于处理事务的报告，而自己则不适于处理事务。

事务要办理，又要有一定的进度，不太慢，也不太快。但是人民往往是行动得太多，或是行动得太少。十万只手臂有时候可以推翻一切；但是十万只脚有时候只能像昆虫那样前进。

在平民政治之下，人们把人民分为某些等级。伟大的立法者就是在这种等级区分上出了名。等级区分的方式，常常是同民主政治的寿命和繁荣相联系的。

塞尔维乌斯·图里乌斯在他的等级的安排上是遵照贵族政治的精神的。我们从狄德·李维⁽¹⁰⁾和狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯⁽¹¹⁾的著作里，看到他如何把选举的权利放在主要的公民手里。他把罗马的人民分成一百九十三三个“百人团”，这些团构成六个等级。他把有钱而人数较少的人放在最高的一些团里，把不那么有钱而人数较多的放在其次的一些团里，把全体赤贫的群众放在最后的一个团里；而每团只能投一票⁽¹²⁾，与其说是人在选举，毋宁说是资产与财富在选举。

梭伦把雅典的人民分为四个等级。他是在民主政治精神的指导下，进行等级的划分的，所以目的不是要规定谁应选举，而是规定谁可以被

选。他让每个公民都有选举权，他要人们从四个等级的每一个等级里选举“法官”⁽¹³⁾，但是只能从前三个等级里选择“官吏”¹⁹。这三个等级是富有的公民。

在共和国里，因为有选举权人的划分是一种基本法律，所以，进行选举的方式也是一种基本法律。

用抽签的方式进行选举是属于民主政治的性质²⁰。用选择的方式进行选举是属于贵族政治的性质。

抽签是不使任何人感到苦恼的选举方式。它给每一个公民以一种为祖国服务的合理愿望。

但是，因为这个方式本身就有缺点，所以伟大的立法者们都特别努力加以整理和矫正。

在雅典，梭伦规定：一切军事的职位都依选择的方式任命，参议员与法官用抽签的方式选举。

他规定那些需要巨额费用的文官职位依选择方式任命，其余职位则依抽签方式授予。

但是，为着矫正抽签选举之弊，他规定：只能从自荐的人们当中挑选；中选人又要经评判人鉴定⁽¹⁴⁾；每一个人认为中选人的资格不合⁽¹⁵⁾，都可提出控诉。这样既是抽签，同时又是选择。在一个官吏任期届满的时候，他在任内品行如何，又要受到另一次鉴定。没有能力的人，在进行抽签选举的时候，当然是很不愿意提出自己的名字的。

规定投票方式的法律也是民主政治的一种基本法律。选举应该公开或是秘密，是一个重大问题。西塞罗⁽¹⁶⁾指出，在罗马共和国的末期，那些规定秘密选举的法律⁽¹⁷⁾是共和国灭亡的重大原因之一。但是秘密投票在不同的共和国里有种种不同的做法，所以我想这正是需要思索的地方。

无疑，人民的选举应当公开⁽¹⁸⁾；应该把这点看做是民主政治的一条基本法律。平民应该受首脑的人物的指导，并应受到某些人物庄严肃穆的态度的约束；所以，当罗马共和国把选举定为秘密的时候，这一切都被破坏了；指导一群迷失方向的民众，已不再是可能的了。但是在贵族政治的场合，选举由贵族团体举行⁽¹⁹⁾；在民主政治的场合，选举由参议会举行⁽²⁰⁾，他们唯一的问题就是预防阴谋诡计，所以选举是不能够太秘密的。

对于参议会，阴谋诡计是危险的；对于贵族团体，也是一样。但是对于人民，却是不危险的。人民的性格是依感情而行动。在人民完全不参与政府的国家里，人民将为一出戏剧的演员而狂热，俨然像为国事而狂热一样。一个共和国的不幸，就是它不再有阴谋诡计的时候。这情形

发生在人们用金钱腐化了人民的情况下。这时人民变得冷静了，热衷于金钱而不再热衷于国事。他们不关心政府和政府所打算做的事情，而是安静地等待着报酬。

民主政治还有一条基本规律，就是只有人民可以制定法律。但是在许多场合，有必要由参议会制定；一种法律在确定以前先试行一下，往往是妥当的办法。罗马和雅典的政制是很明智的。参议会⁽²¹⁾ 决议的法律效力只有一年；这些决议要有人民的同意，才能成为永久性的法律。

第三节 与贵族政治的性质有关的法律

贵族政治²¹ 最高的权力是掌握在某一部分人的手中。就是这些人制定并执行法律。其余的人民和这些人的关系，最多就像君主政体中的臣民和君主的关系。

那里是看不见抽签选举的；抽签选举只能发生不便。实际上，在一个已经建立了最令人苦恼的爵位门阀的政府，就是进行抽签选举的话，也不能减少人们的憎厌，因为人们所嫉视的是贵族，而不是官吏。

贵族的数目既然很多，就需要一个参议会去处理贵族团体所不能决定的事务，并筹备贵族团体所将决定的事务。在这种场合，我们可以说在一定程度上，在参议会中是贵族政治，在贵族团体中是民主政治，而人民则什么也不是。

如果人们能够通过某一个间接的途径，使人民摆脱这种毁灭的状态，则对于贵族政治将是一件极幸福的事；因此，热那亚的圣乔治银行主要是由人民中的领导人⁽²²⁾ 来经营，给人民在政府中一定的势力，人民便由此而获得一切幸福。

参议会的参议员绝不应该有补充其成员缺额的权利。没有比这种权利更能使弊端长久存在的了。罗马在初期是一种贵族政体，参议会自己不得补充其成员的缺额；新的参议员要由监察官任命⁽²³⁾。

在共和国里，如果一个公民突然取得过高的权力，便将产生君主政体或者是更甚于君主政体的情况。在君主国里，有满足政制上需要的法律，或是同政制相适应的法律；君主又受政体原则的控制。但是在共和国里，当一个公民获得过高的权力⁽²⁴⁾ 时，则滥用力量的可能也就更大，因为法律未曾预见到这个权力将被滥用，所以未曾作任何控制的准备。

这条规律有一个例外。当一个国家的政制本身需要有一个执掌非常权力的长官的时候，就是例外。罗马和它的“独裁官们”，威尼斯和它的“国家审理官们”，就是如此。这些官职是可怕的；它们以粗暴的方法使国家重新走向自由。但是为什么这些官职在这两个共和国之间这样不同呢？这是因为罗马是在保卫它的贵族政治的残余，而和人民作对；而

威尼斯则是利用它的“国家审理官”去维持它的贵族政治，而和贵族作对。因此，在罗马独裁不会长久，因为人民是依热情而不是依计划行动的。独裁权力的行使就必须能够炫人耳目，因为问题是要恐吓人民，而不是要惩罚人民；独裁官必须是为单独一件事而设立的，他又必须只有在这件事上有无限的权威，因为他是专为一件未曾预料到的事情而设立的。威尼斯正相反；它需要一个永久性的官职，这样可以创设、实施、中止或恢复种种的计划；一个人的野心变成了一个家族的野心；一个家族的野心变成了若干家族的野心。这个官职必须是隐蔽的，因为它所惩罚的罪行常常是处心积虑的，是在秘密中、是在不声不响中进行的。这个官职的审理范围必须是普遍的，因为它不是要纠正人们所已知道的恶行，而尤其是要预防人们所不知道的罪恶。总之，威尼斯官职的设立是为着要惩戒所怀疑的罪行；罗马的官职对于罪行——甚至对罪犯所承认的罪行——使用恐吓多于惩罚。

一切官职，如果权力大，任期就应该短，以资补救²²。多半的立法者把任期规定为一年。长于一年，便有危险；短于一年，便和事务的性质相违背。能有人愿意这样去管理自己家庭的事务么？在腊古札⁽²⁵⁾，共和国的元首每个月更换一次，其余的官吏每个星期更换一次；城寨的首长每天更换一次。这种情形只有在一个被一些可怕的强国所环绕的小共和国⁽²⁶⁾才可能发生；这些强国很容易就可以把小官们腐化了。

最好的贵族政治是没有参与国家权力的那部分人民数目很少，并且很穷，那么，占支配地位的那部分人民就没有兴趣去压迫他们了。因为这个缘故，在雅典当安提帕特尔⁽²⁷⁾规定，没有两千得拉姆银币的人，不得有选举权的时候，便建立了可能有的最好的贵族政体，这个选举资格很低，所以被剔除的人很少，城市中略有身份的人也都没有受到排斥。

因此，贵族的家庭应该尽量平民化。贵族政治越是近于民主政治，便越是完善；越是近于君主政体，便越不完善。

最不完善的贵族政治，就是处于服从地位的那部分人民是处于统治地位的那部分人民的私人奴隶，例如在波兰贵族政治之下，农民就是贵族的奴隶。

第四节 法律与君主政体性质的关系²³

君主政体的性质是“中间的”“附属的”和“依赖的”这些权力所构成。我说君主政体的性质，指的是由单独一个人依照基本法律治理国家的那种政体的性质。我说“中间的”“附属的”和“依赖的”这些权力，因为实际上，在君主政体里，君主就是一切政治的与民事的权力的泉源。有基本法律，就必定需要有“中间的”途径去施行权力，因为如果一个国家只凭一个个人一时的与反复无常的意志行事的话，那么这个国家便什么也不能固定，结果也就没有任何基本法律了。

最自然的中间的、附属的权力，就是贵族的权力。贵族在一定方式上是君主政体的要素。君主政体的基本准则是：没有君主就没有贵族，没有贵族就没有君主²⁴。但是在没有贵族的君主国，君主将成为暴君。

在欧洲的一些国家里，曾有人妄想要废弃所有贵族的一切司法权。他们没有看到，他们所要做的是英国国会所已经做过了的。请把君主政体中的贵族、僧侣、显贵人物和都市的特权废除吧！你马上就会得到一个平民政治的国家，或是一个专制的国家。

几个世纪以来，欧洲某一个大国²⁵的法院，不断地在攻击贵族关于财产的管辖权，并攻击教会。我们不愿意批评那些如此明智的法官。但是我们要让大家判断一下，到底人们可能把政制改变到什么程度。

我并不是一定要袒护僧侣们的特权，但是我总希望，人们把僧侣们的管辖权明确地规定一下。问题并不是要知道这种管辖权的设立是否合理，而是要知道这种管辖权是否已经设立，是否为国家法律的一部分，并且是否处处都和这些法律相关连；在人们认为是彼此独立的两种权力之间，是否就不应当有相互的条件；对一个良好的臣民来说，是否也有责任去保卫君主的法权，或是保卫自古以来就被规定属于君主法权的界线。

僧侣权力对于共和国是危险的，但是对于君主国却是适当的，尤其是对那些倾向于专制政体的君主国，更是适当。西班牙和葡萄牙自从它们的法纪败坏之后，如果没有这个唯一能够制止专横的力量，它们会变成怎样呢？对于专横既然没有其他阻力，那么这个阻力总是好的，因为专制主义既然给人类带来可怕的危害，那么那个能够约束专制主义的害处本身也是好处了。

汪洋大海，看来好像要覆盖全部陆地，但是被岸边的草莽和最小的砂砾阻止住了。同样，君主的权力似乎是无边无际的，但是他们在最微小的障碍面前停止住了，并且让自己自然的骄横屈服于怨言与恳求。

英国人，为着维护自由，把构成他们君主政体的一切中间权力都铲除了。他们保存这个自由是很对的，如果他们失掉了这个自由的话，他们便将成为地球上最受奴役的人民之一了。

法律先生因为对共和政制和君主政制都蒙昧无知，所以成为欧洲自古以来专制主义的最大倡议者之一。除了在他指导下做出的很粗暴的、罕见的、向所未闻的变革而外，他还要铲除中间阶级，并消灭它的政治团体。他收回贵爵们的土地，用不实的钞票作酬报，这促使君主政体分崩瓦解⁽²⁸⁾，但看来却好像是有心救赎君主政制似的。

一个君主国，只有中间阶级是不够的，还应该有一个法律的保卫机构。担当这个保卫机构的，只能是政治团体。这些团体在法律制定时便颁布法律，在法律被忘掉时，则唤起人们的记忆²⁶。由于贵族自然的无知、怠惰和轻视民政，所以必定要有一个团体，不断地把法律从将被掩

埋的尘土中发掘出来。君主的枢密院不是一个合适的保卫机构。从它的性质而论，它是执政的君主一时的意欲的保卫机构，而不是国家的基本法律的保卫机构。加之，君主的枢密院不断地更换，它绝不是永久性的；它的人员不会多，并且缺少人民足够高度的信任，因此在困难的时候它不能教导人民，也不能恢复人民的服从。

专制的国家没有任何基本法律，也没有法律的保卫机构。因此，在这些国家里，宗教通常是很有力量的；它形成了一种保卫机构，并且是永久性的。要是没有宗教的话，专制国中被尊重的便是习惯，而不是法律。

第五节 与专制政体的性质有关的法律

由于专制权力的性质的关系，施行专制统治的单独个人也同样地用一个单独个人去替他行使他的权力。一个人的五官如果不断地对他说“你就是一切，别人什么也不是”的话，他自然就懒惰、愚昧、耽于逸乐。因此，他把一切事务都放弃不管了。但是，如果他把国家事务交给几个人去办的话，这些人之间就要发生纠纷；都阴谋设法成为他的第一个奴才；而君主便又不得不再亲自执掌国政了。所以最简单的办法是把行政委托给一个宰相⁽²⁹⁾。首先，宰相要有和他同样的权势。在这种政体的国家里，设置一个宰相，就是一条基本法律。

据说，有一个人被选为教皇，深感自己不能胜任，起初竭力推辞，后来，他接受了这个职位并且把一切事务都交给他的侄子去办。就职不久，他惊讶地说：“我从来未想到当教皇是这样容易。”这在东方的君主们也是一样。当他们蛰居在像监狱般的深宫里，太监使他们的心思和精神日益颓废，甚至常常使他们不知道自己的地位，人们把他们从这个“监狱”拖出来，放到王位上去，他们开始是惊愕的；但是，在他们设立了一个宰相的时候，他们便在后宫放纵最兽性的情欲；在一个颓唐的朝廷里，他们遵循着最愚蠢的反复无常的癖好，他们从来就没有想到当君主是那样容易的。

帝国越大，后宫也越大，因而君主越沉醉于欢乐。所以，在这些国家里，君主应治理的人民越多，便越不想治理；事情越重大，便越少去思索。

第三章 三种政体的原则

第一节 政体的性质和政体的原则的区别

在探讨了同各种政体的性质有关的法律之后，我们应该研究同政体的原则有关的法律。

政体的性质和政体的原则的区别⁽³⁰⁾是：政体的性质是构成政体的东西；而政体的原则是使政体行动的东西。一个是政体本身的构造；一个是使政体运动的人类的感情。

法律同各类政体的原则的关系不应少于它们同各类政体的性质的关系。因此，我们应探求原则是什么。这就是我在本章所要论述的。

第二节 各种政体的原则

我说过，共和政体的性质是：人民全体或某些家族，在那里握有最高的权力；君主政体的性质是：君主在那里握有最高的权力，但是他依据既成的法律行使这一权力；专制政体的性质是：一个单独的个人依据他的意志和反复无常的爱好在那里治国。这就使我能够找出这三种政体的原则。这些原则是自然而然地从那里推行出来的。我先由共和政体开始，并先谈民主政治。

第三节 民主政治的原则

维持或支撑君主政体或是专制政体并不需要很多的道义。前者有法律的力量，后者有经常举着的君主的手臂，可以去管理或支持一切。但是在一个平民政治的国家，便需要另一种动力，那就是品德²⁷。

我所说的，所有历史家都已证实，而且是很符合于事物的性质的。因为一个君主国里执行法律的人，显然自己认为是超乎法律之上的，所以需要的品德少于平民政治的国家。平民政治的国家里执行法律的人觉得本身也要服从法律，并承担责任。

由于听信坏的劝告或是由于疏忽以致停止执行法律的君主，能够容易地补救这个过失，这也是显然的。他只要改换枢密院，或改正自己的疏忽就够了。但是平民政治，如果法律被停止执行，这只能是由于共和国的腐化而产生的，所以国家就已经是完蛋了²⁸。

在上世纪，英国人要给自己建立民主政治；他们未能获得成效的努力，可称奇观。因为那些参与政事的人毫无品德；因为那位最大胆的人⁽³¹⁾的成功激起了他们的野心；因为宗派主义浸透了一个又一个的得势的党派，所以政府不断地更迭；惊愕了的人民寻求民主政治，但却什

么地方也找不到。最后，在经历许多动乱、冲击、震荡之后，他们不能不重新回到他们所废止了的那种政体之下去休息。

当苏拉愿意把自由还给罗马的时候，罗马不能再接受自由了。它只残留着微少的品德。因为它的品德天天在减少着，所以在恺撒、提贝留斯、盖犹斯、格老狄乌斯、尼禄、多米先之后，罗马并没有清醒过来，所受奴役反而日益加深。一切的攻击，全都是对着暴君，却没有一次是对着暴政的。

爱好政治的希腊人，生活在平民政治之中，知道品德的力量是唯一支持他们的力量²⁹。今天的希腊人则仅仅同我们谈工艺、贸易、财政、财富，甚至谈奢侈。

当品德消逝的时候，野心便进入那些能够接受野心的人们的心里，而贪婪则进入一切人们的心里。欲望改变了目标：过去人们所喜爱的，现在不再喜爱了；过去人们因有法律而获得自由，现在要求自由，好去反抗法律；每一个公民都好像是从主人家里逃跑出来的奴隶；人们把过去的准则说成严厉，把过去的规矩说成拘束，把过去的谨慎叫做畏缩。在那里，节俭被看做贪婪；而占有欲却不是贪婪。从前，私人的财产是公共的财宝；但是现在，公共的财宝变成了私人的家业，共和国就成了巧取豪夺的对象。它的力量就只是几个公民的权力和全体的放肆而已。

当雅典很显赫地称霸四邻的时候，同它很可耻地遭受奴役的时候，它所拥有的兵力是一样的。当它防卫希腊反抗波斯的时候，当它和拉栖代孟争帝国的时候，当它进攻西西里的时候，它的公民是两万人⁽³²⁾。当狄米特里乌斯·法列累乌斯稽核它的人口⁽³³⁾就如同人们在市场上数奴隶一样的时候，它的公民是两万人。当菲利普敢于统治希腊，而出现在雅典人的门前的时候⁽³⁴⁾，它仍然坐失了时间。在德漠斯提尼斯的著作里，人们可以看见使希腊清醒过来是如何困难：雅典人怕菲利普，不是因为菲利普是自由的敌人，而是因为他是逸乐的敌人⁽³⁵⁾。从前，这个城市曾经抗住了那么多次的失败，人们看见它从毁灭中又复兴起来。但它在凯龙尼亚一败之后，就永远失败了。虽然菲利普把所有的俘虏都遣还了，但是有什么用处呢！他所遣还的并不是战士！这时要战胜雅典的军队总是容易的了，正如要战胜它的品德总是困难的一样。

迦太基怎么能够站得住呢？当汉尼拔任“裁判官”要禁止官吏们掠夺这个共和国的时候，官吏们不是到罗马人那里去控告他么？可怜虫啊！他们不要城市，但又要做公民，并且还要用他们的毁灭者的手去保持自己的财产！不久罗马要求他们用迦太基的主要公民三百人为人质，以后又让他们把军械和船只交出来，末后向他们宣战。从被解除了武装后迦太基在绝望中所做的决死战⁽³⁶⁾去看，人们便能够了解，当迦太基还有军力时，如果再有品德的话，它还能够有多么大的成就！

第四节 贵族政治的原则

平民政治需要品德，贵族政治也需要品德；不过贵族政治不是那样绝对地需要它，这也是真的。

人民和贵族的关系，正像臣民和君主的关系一样。人民是受法律的拘束的。所以贵族政治下的人民比民主政治下的人民较少需要品德。但是贵族受什么样的拘束呢？那些执行法律来约束同事的人们，很快将会感到他们的行动也是不利于自己。因此，按照政制的性质，贵族团体是需要品德的。

贵族政治本身具有民主政治所没有的某一种力量。贵族们在那里形成一个团体。这个团体，依据它的特权，并为着私人的利益，抑制人民。只要有法律，并且在这一方面获得执行，就够了。

但是贵族团体抑制别人容易，抑制自己却是困难的⁽³⁷⁾。这种政制的性质就是这样，所以看来就像是把贵族放在法律权威之下，而又使贵族置身于法律之外。

那么，这样一个团体只有两种抑制自己的方法。一个是以高尚的品德，使贵族和人民多少平等些，这可能形成一个大共和国。另一个是以较小的品德，也就是说以某种程度的节制使贵族们至少在贵族之间是平等的，这样他们就能够存在下去。

因此，节制是贵族政治的灵魂。我指的是那种以品德为基础的节制，而不是那种出自精神上的畏缩和怠惰的节制。

第五节 品德绝非君主政体的原则

在君主国里，人们通过政策经营巨大事业，但是尽可能少用品德。这就像在最美好的机器里，人们通过技术尽可能减少机件、发条和齿轮的数目一样。

君主国家的生存并不依赖爱国心、追求真正光荣的欲望、舍弃自己、牺牲自己最宝贵的利益，以及我们只听说的古人所曾有过的一切英雄的品德。

在君主国里，法律代替了所有这一切品德的地位；人们对品德没有任何需要；国家也不要求人们具备这些品德。在君主国里，一个行为，只要是不声不响地去做的话，多多少少是没有人追究的。

虽然一切的犯罪都是公罪性质，但是人们仍然把真正的公罪和私罪分开。所以叫做私罪，是因为它们对私人的侵犯多于对整个社会的侵犯。

在共和国里，私罪有较多的公罪性质，意思就是说，它们触犯国家的政制多于触犯私人；而在君主国里，公罪有较多的私罪性质，意思就是说，它们触犯私人的幸福多于触犯国家的政制本身。

我请求人们对我所说的话不要介意，一切历史可作证明。我很知道，有品德的君主并不在少数，但是我说的，在君主国里人民要有品德是很困难的 (38) ³⁰。

让人们读一读各时代历史家关于君主们的朝廷的记述吧！让人们回忆一下各国的人关于廷臣们的卑鄙性格的谈话吧！这些谈话绝不是臆想 ³¹，而是来自悲痛的经验。

好闲逸而有野心，骄傲而卑鄙，希望不劳而致富，憎恶真理，谄媚、背信、弃义，不遵守一切诺言，蔑视公民职责，惧怕君主有品德，希望君主有弱点，而且比这一切都糟的是，永远向品德嘲笑——这些东西，我想，构成了各地方、各时代最大多数廷臣的显著性格。那么，在一个国家里，首脑人物多半是不诚实的人，而要求在下的人全都是善人；首脑人物是骗子，而要求在下的人同意只做受骗的傻子；这是极难能的事。

但是如果恰巧在人民中间有某个不幸的诚实人 (39) 的话，应怎样呢？红衣主教李索留在他所著《政约》³² 里婉转地说，一个君主应该小心，不要用这种诚实人 (40)。品德不是这类政体的动力，这是如何真实啊！诚然，这类政体绝不排除品德，但品德并不是它的动力。

第六节 君主政体里什么代替了品德

我赶快吧，我跨着大步前进吧，免得人们以为我是在讽刺君主政体。不，我不是在讽刺。君主政体缺少这一个动力，但是它却具有另一个动力，这就是荣誉。荣誉就是每个人和每个阶层的成见。它代替了我所说的政治品德，并且处处做品德的代表。在君主国里，它鼓舞最优美的行动；它和法律的力量相结合，能够和品德本身一样，达成政府的目的。

因此，在治理得很好的君主国里，每一个人都几乎是好公民，但是难于找到一个善人，因为要做善人 (41) 的话，便应该有做善人的意向 (42)，并且爱国家是为着国家多，为着自己少。

第七节 君主政体的原则

我们已经说过，有君主政体就要有优越地位、品级，甚至高贵的出身。荣誉的性质要求优待和高名显爵。就是因为这个缘故，荣誉便在这类政体中获得地位。

在共和国里，野心是有害的。在君主国里，野心却会产生良好的效果。野心使君主政体活跃而有生命。它对此类政体没有危险，这是优点。因为在这种政体里，野心可以不断地受到压制。

你也许要说，这就像宇宙的体系一样，有一种离心力，不断地要使

众天体远离中心，同时又有一种向心力，把它们吸向中心去。荣誉推动着政治机体的各个部分；它用自己的作用把各部分连结起来。这样当每个人自以为是奔向个人利益的时候，就是走向了公共的利益。

从哲学上说，领导着国家各部分的，是一种虚假的荣誉，这是事实；不过，这种虚假的荣誉对公家是有用处的。这和真实的荣誉对获得这种荣誉的私人有用处是一样的。

然而，勉强人们做一切既困难又需要费力气的行动，除了给人们关于这些行动的声誉而外，并不给予其他报酬，这不是太过分么？

第八节 荣誉绝不是专制国家的原则

专制国家的原则绝不是荣誉。在那里，人人都是平等的，没有人能够认为自己比别人优越；在那里，人人都是奴隶，已经没有谁可以和自己比较一下优越了。

不仅这样，荣誉有它的法则和规律，它不知道什么是屈服；它主要以自己变幻无常的意欲为基础，而不是依从别人的意欲。所以只有在有固定政制、有一定的法律的国家，方才谈得上荣誉。

荣誉怎能为暴君所容忍呢？它把轻视生命当做光荣，而暴君之所以有权力正在于他能剥夺别人的生命。荣誉怎能容忍暴君呢？荣誉有它所遵循的规律和坚定不移的意欲，而暴君没有任何规律，他的反复无常的意欲毁灭其他一切人的意欲。

在专制的国家里，人们不知道什么是荣誉。甚至常常没有文字可以表达它⁽⁴³⁾。然而荣誉却统治着君主国家；在那里，它给整个政治机体、给法律甚至给品德本身以生命。

第九节 专制政体的原则

共和国需要品德，君主国需要荣誉；而专制政体则需要恐怖。对于专制政体，品德是绝不需要的，而荣誉则是危险的东西。

在专制政体之下，君主把大权全部交给他所委任的人们。那些有强烈自尊心的人们，就有可能在那里进行革命，所以就要用恐怖去压制人们的一切勇气，去窒息一切野心。

一个宽和的政府可以随意放松它的动力，而不致发生危险。它是依据它的法律甚至它的力量，去维持自己的。但是在专制政体之下，当君主有一瞬间没有举起他的手臂的时候，当他对那些居首要地位的人们不能要消灭就立即消灭⁽⁴⁴⁾的时候，那一切便都完了，因为这种政府的动力——恐怖——已不再存在，所以人民不再有保护者了。

土耳其的法官们所主张的，显然就是这个意思。他们认为，土耳其

的皇帝，如果他的约定或誓言使他的权威受到限制的话，就完全没有履行该约定或誓言的义务 (45)。

老百姓应受法律的裁判，而权贵则受君主一时的意欲的裁判；最卑微的国民的头颅得以保全，而总督们的头颅则有随时被砍掉的危险。人们谈到这些可怕的政府，不能不战栗。晚近被米利维斯废掉的波斯王所以看到了他的政府在征服以前就已覆亡，就是因为他不曾使人们流过足够的血 (46)。

历史告诉我们，多米先可怖的残酷，使总督们非常畏惧，因而在他的治下的人民的生机略略得到了恢复 (47)。这正像洪水毁坏了河岸的一边，而在另一边却留下了田野，远处还可望见一些草原。

第十节 在宽政与暴政国家中服从的区别

在专制的国家里，政体的性质要求绝对服从；君主的意志一旦发出，便应确实发生效力，正像球戏中一个球向另一个球发出时就应该发生它的效力一样。

在专制的国家里，绝无所谓调节、限制、和解、条件、等值、商谈、谏诤这些东西；完全没有相等的或更好的东西可以向人建议；人就是一个生物服从另一个发出意志的生物罢了。

在那里，人们不得把坏的遭遇归咎于命运之无常，也不得表示对将来厄运的畏惧。在那里，人的命运和牲畜一样，就是本能、服从与惩罚。

人们不必去为自然的感情——对父亲的孝敬，对儿女和妻子的爱怜——以及荣誉的规律或健康的情况等辩说，这是没有用处的。接受命令就够了。

在波斯，如果有一个人被国王判了罪，那么人们就不得再向国王谈到他，也不得请求恩赦。如果国王是在酒醉或是精神失常时做出这个决定的话，他的敕令仍然是要执行的 (48)；要不是这样的话，他便将自相矛盾了，但是法律是不能自相矛盾的。在那里，这种想法总是存在着的。亚休爱露斯因为无法收回灭绝犹太人的命令，所以决定准许犹太人自卫。

不过有一件东西人们有时候可以拿来对抗君主的意志 (49)，那就是宗教。如果君主命令人合弃他的父亲，甚至杀死他的父亲的话，这是要遵从的；但是如果君主愿意人喝酒，或是命令人喝酒，人们是不会喝的。宗教的法规是高一级的训条，它们支配着老百姓，同时又支配着君主。但是自然法，就不是这样；按照假定，君主已不只是一个人了。

在君主的、政治宽和的国家里，权力受它的动力的限制，我的意思是说，受荣誉的限制，荣誉像一个皇帝，统治着君主，又统治着人民。

人们绝对不去向君主援引宗教的法规，朝臣知道，这样做的话，自己就可笑了。但是人们将不断地向君主援引荣誉的法规，因此，在服从上便产生了必要的限制；荣誉在性质上免不了受幻想的支配，而服从，则跟着所有这些幻想走。

这两种政府，虽然服从的方式不同，但是权力是一样的；君主举足轻重，并受到服从。总的区别是：君主政体的君主接受说论的启导，它的臣宰的机敏和对政务的练达，是远远超过专制国家的臣宰的。

第十一节 总结

三种政体的原则就是这样。这意思并不是说，共和国的人都有品德；而是说，他们应该如此。这也不是要证明，君主国的人都有荣誉，而在某一个个别的专制国家的人都心怀恐怖。我们所要证明的是，应该要有这些原则，否则政体就不完全。

第四章 教育的法律应该和政体的原则相适应

第一节 教育的法律

教育的法律是我们最先接受的法律。因为这些法律准备我们做公民，所以每一个个别的家庭都应当受那个大家庭的计划的支配，这个大家庭包含着全体个别的家”。

如果全体人民有一个原则的话，那么作为全体人民的构成部分的家庭便也要有这个原则。因此，教育的法律在各种政体之下也将不同。在君主国里，教育的法律的目的应该是荣誉；在共和国里，应该是品德；在专制国里，应该是恐怖。

第二节 君主国的教育

在君主国里，人们接受主要教育的地方，绝不是教育儿童的公共学校；当一个人进入社会的时候，教育才在某种程度上开始。那里就是教给我们所谓荣誉的学校；荣誉——这个众人的教师——应该在各处都引导着我们。

就是在那里，人们看见并且经常听说三件东西：“品德，应该高尚些；处世，应该坦率些；举止，应该礼貌些。”

在那里，人们使我们看到的品德，往往是关于我们对自己所应负的义务，而关于我们对他人所负的义务方面则较少。这些品德，与其说是召唤我们去接近我们的同胞，毋宁说是使我们在同胞中超群出众。

在那里，判断人的行为的标准不是好坏，而是美丑*；不是公道与否，而是伟大与否；不是合理与否，而是非凡与否。

荣誉可能在那里找到一些高尚的东西；那么在这种场合，如果不是法官把它们合法化，就是诡辩家替它们提供理由。

对妇女献殷勤，如果是同爱情的思想或征服的思想相结合的话，是可以容许的。这就是君主国的风俗永不能像共和国的风俗那样纯洁的真正原因。

施用权谋术数，如果是同伟大胸襟或伟大事业的思想相结合的话，是可以容许的，例如在政治上施用狡诈是无损于荣誉的。

为了求取富贵而去阿谀奉承，这是荣誉所不禁止的。但是如果不是为求富贵，而是在感情上认为自己卑贱，因而去阿谀奉承的话，那就是荣誉所不许的。

关于处世，我已经说过，君主政体的教育应该让它有几分坦率。因此，谈话时要有一些真实。这是不是因为爱真实呢？绝对不是。人们所以要真实，是因为一个习惯于说真实话的人，总显得大胆而自由。实在说，这样的一个人便显得他是专以事物为根据，而不是附和别人对事物的看法。

人们越提倡这样的坦率，便越轻视老百姓的坦率。因为老百姓的坦率，目的仅仅是真实与质朴而已。

末后一点：君主国的教育要求人们举止上要有几分礼貌；人类生来要生活在一起，所以生来也就要使彼此喜悦。那些不遵守礼节的人，会得罪一切共同生活的人们，便将失掉社会的尊重，以致不能有所成就。

但是礼仪的来源通常不是很单纯的。它是来自想出人头地的欲望。我们有礼貌是因为自尊。我们用一些仪表来证明我们不是卑贱，来证明我们从未同各世代所不齿的人们生活在一起过，这就使我们自己感到得意。

在君主国里，礼仪也为朝廷所采用。一个非常伟大的人便使别人都显得渺小。从这里，产生了对一切人的尊敬。从这里，产生了礼貌，礼貌使有礼貌的人喜悦，也使那些受人以礼貌相对待的人们喜悦，因为礼仪表示着一个人是朝廷中的人物，或者应当是朝廷中的人物。

朝廷的仪表，在于舍去真正的尊贵，以换取矫饰的尊贵。朝臣喜欢矫饰的尊贵胜于真正的尊贵，矫饰的尊贵在表面上表现为某种谦恭而带有傲气。但是，矫饰是朝臣高贵的泉源，朝臣越离开矫饰，便越要在不知不觉间失掉他的高贵。

在朝廷里，各种东西的风味都很讲究。这是由于长期习惯于从巨富而来的浮华；由于逸乐的多样性，尤其是由于对逸乐的烦腻；又由于幻想、嗜癖的纷繁，甚至混乱。一切幻想、嗜癖，只要合意，便老是被欢迎的。

这些东西都是教育的目标，教育就是要培养所谓文质彬彬的君子，也就是具有这种政体所要求的一切特质与一切品德的人。

在那里，无处不为荣誉所浸渍，它渗入到人们各式各样的想法和感觉中，甚至于指导人们的原则。

这个奇怪的荣誉便按照它的意思规定了什么是品德。它所命令我们要做的一切事情，都是按照它自己的意思设立了种种规则。它按照自己的癖好扩大或限制我们的义务，不管这些义务是渊源于宗教、政治或道德。

在君主国里，法律、宗教和荣誉所训示的，莫过于对君主意志的服从。但是这个荣誉告谕我们，君主绝不应该命令我们做不荣誉的事，因

为这种行为将使我们不能够为君主服务。

克里扬·拒绝暗杀基司公爵，但是向亨利三世提出愿和基司公爵决斗。在圣巴多罗买节的屠杀之后，查理九世曾命令全国的督军屠杀新教徒。巴雍纳的司令多尔得伯爵上书国王说⁽⁵⁰⁾：“陛下：我在居民和士兵中所看到的都是善良的公民，勇敢的士兵，没有一个是刽子手。因此，他们和我请求陛下把我们的手臂和生命用到有用的事业上。”这位伟大而仁慈的勇士认为卑鄙的事是绝对做不出来的。

荣誉所要求于贵族的，莫过于为君主作战。实在说，这是贵族们优越的职业。因为从事这种职业，无论碰到危险、成功甚至厄运，都可以获致显贵。但是荣誉，既给贵族规定了这项义务，这项义务的执行便要以荣誉为判断的准则，如果有人损害了荣誉，荣誉便要求他或准许他引退。

荣誉并且主张我们可以自由寻求或拒绝一种职业。从荣誉来看，这种自由比财富还贵重。

所以荣誉是有它自己的最高规律的；教育不得不适应这些规律⁽⁵¹⁾。主要的规律是：

第一，荣誉完全准许我们重视我们的财富，但是绝对不许我们重视我们的生命³⁴。

第二，当我们一旦获得某种地位的时候，任何事情，倘使足以使我们显得同那种地位不相称的话，我们就不应该做，也不应该容忍别人去做。

第三，法律所不禁止而为荣誉所禁止的东西，则其禁止更为严格；法律所不要求而为荣誉所要求的東西，则其要求更为坚决。

第三节 专制政体的教育

君主国家的教育所努力的是提高人们的心志，而专制国家的教育所寻求的是降低人们的心志。专制国家的教育就必须是奴隶性的了。甚至对于处在指挥地位的人们，奴隶性的教育也是有好处的，因为在那里没有当暴君而同时不当奴隶的。

绝对的服从，就意味着服从者是愚蠢的，甚至连发命令的人也是愚蠢的，因为他无须思想、怀疑或推理，他只要表示一下自己的意愿就够了。

在专制的国家里，每一个家庭就是一个个别的帝国。那里的教育主要是教人怎样相处，所以范围是很狭窄的；它只是把恐怖置于人们的心里，把一些极简单的宗教原则的知识置于人们的精神里而已。在那里，知识招致危险，竞争足以惹祸；至于品德，亚里士多德不相信有什么品

德是属于奴隶的 (52)。这就使这种政体的教育范围极为狭窄。

因此，在这种国家里，教育从某些方面来说，是等于零的。它不能先剥夺人们的一切，然后再给人们一点点的东西；不能不先由培养坏臣民开始，以便培养好奴隶。

啊！专制国家的教育怎有可能致力于培养一个同公众共疾苦的好公民呢？这样的公民如果是爱他的国家的话，便要企图解放政府的动力。这种企图如果失败的话，他自己便完了。如果成功的话，他便有使自己连同他的君主和帝国同归于尽的危险。

第四节 古今教育效果的差异

古代多数的人民生活于以品德为原则的政府之下；当品德还具有力量的时候，人们做了一些我们今天再也看不见的事情。那些事情使我们藐小的心灵感到惊骇。

古人的教育还有一点优于现今的教育，就是他们的教育从没有被人否认过。爱巴米衣达斯在晚年时所说、所听、所见、所做的事情和他幼年开始受教育时并无差别。

今天我们所受的是三种不同或矛盾的教育，即父亲的教育、师长的教育和社会的教育。社会教育对我们所说的，把父亲和师长所教育的思想全部推翻。这多少是由于我们今天的宗教义务和社会义务截然不同，这种事情古人是不晓得的。

第五节 共和政体的教育

共和政体是需要教育的全部力量的。专制政体的恐怖是自然而然从威吓和惩罚产生出来的。君主政体的荣誉，受着感情的激励，同时也激励着感情。但是政治的*品德是舍弃自己——这永远是很苦痛的一件事。

我们可以给这种品德下一个定义，就是热爱法律与祖国³⁵。这种爱要求人们不断地把公共的利益置于个人利益之上；它是一切私人的品德的根源。私人的品德不过是以公共利益为重而已。

这种爱是民主国家所特有的。只有民主国家，政府才由每个公民负责。政府和世界的万物一样：要保存它，就要爱它。

从来没听说过国王不爱君主政体，也没听说过暴君憎恨专制政体。

因此，一切的关键就在于在共和国里建立对法律与国家的爱。教育应该注意的就是激发这种爱。但是要使儿童有这种爱，有一个妥善的方法，就是做父亲的先要有这种爱。

通常父亲就是老师，把知识传给儿童；但是他更是把感情传给儿童的老师！

假如这个方法没有成功，就是因为在家中所得的教育受到了外界思想影响的破坏。

变坏的绝不是新生的一代，只有在年长的人已经腐化之后，他们才会败坏下去。

第六节 希腊的一些制度

古希腊的人，深信在平民政治下生活的人民必须培养品德，所以设立一些奇特的制度，加以鼓励。当我们在莱喀古士的传记里看到他为拉栖代孟人所制定的法律时，我们便仿佛是在读西瓦楠布人的历史³⁶。克里特的法律是拉栖代孟法律的蓝本。柏拉图的法律不过是它的改订而已。

我请求人们略略注意一下：这些立法者的天才应该是如何的广阔；他们看到，他们冒犯了人们所接受的旧习俗，把一切品德混合起来，便可以向全世界显示他们的智慧。莱喀古士把偷窃和公道的精神混合起来，把最苦的奴役和极端的自由混合起来，把最残酷的感情和最大的宽和混合起来，这样便使他的城市获得了巩固。他似乎剥夺了这个城市一切的财富、艺术、商业、金钱和围墙；国民有野心，但是没有致富的希望，他们有天然的感情，但是没有所谓儿子、丈夫和父亲；甚至连节操也被剥夺了。斯巴达就是通过这些道路获致强盛与显赫的。这些制度是无往不胜的。所以同这个共和国打仗，如果不能推翻它的体制的话，就是打胜仗也是毫无所得的 (53)。

克里特和拉科尼亚都实施这种法律。拉栖代孟是最后被马其顿人吞并的，克里特 (54) 是最后亡于罗马人的。撒姆尼特人施行同样的制度，罗马人打了二十四个胜仗才把它消灭 (55)。

希腊法制上所看到的这种奇特的民族性格，在我们时代的渣滓与腐败之中也出现过 (56)。一个贤明的立法者曾经培养了一国的人民；他们把正直看做是当然的事，如同斯巴达人把勇敢看做是当然的事一样。贝恩先生³⁷ 是一位真正的莱喀古士。虽然贝恩以和平为目的，而莱喀古士则以战争为目的；但是在使人民过着奇特的生活方面，在就自由人中树立自己的优势方面，在战胜偏见方面，在克制感情方面，二人是相类似的。

在巴拉圭，我们可以看到另一个例子。宣教会³⁸ 认为指挥命令的快乐，是人生唯一的幸福。曾经有人把这点看做是该会的一种罪恶。不过，治理民众而能给民众增加快乐的话，将永远是一件体面的事情 (57)！

耶稣会最先在那些地区示范，把宗教与人道结合起来，这是该会的光荣。对那些受到过西班牙人摧残的地区，耶稣会予以恢复，就这样开始医治了人类所曾受的一项最大的创伤。

耶稣会对它所谓荣誉的一切东西，怀着美好的感情，对它的宗教抱着热诚。这个宗教的信徒的地位卑微，远不如传教的人。这种感情和这种热诚使该会能够从事伟大的事业，并且获得了成功。它把散居在丛林中的人民吸引出来给他们安稳的生计，让他们穿上了衣服。这样，只要它曾经增加了人类的劳动的话，它的功绩就算是很大的了³⁹。

如果有人企图建立同样的法制，他们便应先建立像柏拉图的《共和国》里所描写的那种财产共有制的社会。建立他所要求的对神明的尊敬；与异邦人隔绝，以保存自己的风俗；由城市政府进行贸易，公民则不做买卖；他们有我们的工艺而没有我们的奢华，有和我们相同的需要而没有我们的嗜欲。

他们还应该废除金钱。因为金钱的效果使人的财富日益庞大，超越自然所规定的界限；使人学会毫无用处地保存那些无谓地积聚起来的東西；使人的嗜欲无穷尽地滋生。自然本来给我们很有限的手段去刺激情欲，去互相腐化，但是钱财却增补了自然在这方面的不足。

“爱比淡尼安人感觉到他们的风俗由于同野蛮人的往来而逐渐败坏，便选举一位专职官吏，代表城市并只为城市进行一切贸易。”⁽⁵⁸⁾ 因此，贸易不能败坏政制，而政制也不能剥夺社会由贸易而获取的利益。

第七节 这些奇特的法制适合什么地方呢

这种制度对于共和国可能是适宜的，因为共和国的原则是政治的品德^{*}。但在君主国家为了策励荣誉，在专制国家为了唤起恐怖，就不需要费这些心思了。

这些奇特的法制只能施行于小国⁽⁵⁹⁾。国小可以进行普遍的教育，把全体人民都培养起来，像培养一家的子弟一样。

米诺斯、莱喀古士和柏拉图的法律，需要全体公民彼此之间特别互相注意。一个大国，事务错综复杂、种类繁多，就不可能有这种注意了。

上面说到，这些法制应该排斥金钱。但是在大的社会里，由于事务之多、种类之繁，它的困难和重要性，以及购买的便利，交换的迟缓，就需要有一个共同的衡量标准。如果要使这个衡量标准在各地有权威，或是在各地受到拥护，就应该有各地方的人都承认为有权威的东西。

第八节 为古人关于风俗的一个似是而非的说法进一解

波利比乌斯，明哲的波利比乌斯，告诉我们⁴⁰：亚加底人居住在空气凄怆寒冷的国家里，所以需要音乐，使他们的风俗趋于柔和；西内特人不注意音乐，所以是一切希腊人中最残忍的人；他们的犯罪之多，没有别的城市可与伦比。柏拉图⁴¹毫无顾忌地说，要改变音乐就一定要先改变国家的政制。亚里士多德写《政治学》一书的目的似乎只在于用自己的意见去反驳柏拉图的意见，但是关于音乐对风俗的影响力⁴²这点上，他和柏拉图的意见是一致的。西奥弗腊斯塔斯、普卢塔克⁽⁶⁰⁾、斯特拉波⁽⁶¹⁾和所有古人的想法都是如此。这些意见不是没有经过深思就发出的；这是他们的政治原则之一。他们就是这样制定法律，就是这样要求人们去治理城市的。

我想我能够解释这件事。我们应该首先了解，在希腊的城市，尤其是在那些以战争为主要目的的城市，一切可以获得金钱的工作与职业都被认为是一个自由人所不应当做的。色诺芬⁽⁶²⁾说，“大多数的工艺使从事那种工艺的人身体败坏；他们不得不坐在阴暗或是靠近火的地方。无论对于朋友或是对于国家，他们都没有空闲时间。”只是因为一些民主国家腐化了，所以手艺人才能得以成为自由人。我们从亚里士多德⁽⁶³⁾知道这点。他主张，一个好的共和国绝不应该把城市的权利给手艺人⁽⁶⁴⁾。

农业在当时还是一种奴隶性的职业，通常是由某些被征服的人民去从事操作的，例如拉栖代孟人使用伊洛底人，克里特人使用珀里埃人，帖撒利亚人使用珀内斯特人，其他共和国使用其他奴隶⁽⁶⁵⁾。

最后一点：各种低级的商业对于希腊人来说都是不名誉的。商业使一个公民不能不伺候奴隶、房客和外国人。这是同希腊的自由精神相冲突的。因此，柏拉图在他的《法律》⁽⁶⁶⁾里，主张惩罚做买卖的公民。

既然如此，在希腊各共和国里，人们是非常为难的。公民不得经营商业、农业和工艺，但又不许他们闲着⁽⁶⁷⁾，所以他们的职业便是体育与军事操练⁽⁶⁸⁾，他们的法制不容许他们做其他的事情。因此，不能不把希腊看作是一个运动员与战士的社会。然而，这些训练极容易使人变得冷酷而野蛮⁽⁶⁹⁾，所以需要他用种能使性情柔和的训练，以资调节。因此，音乐是最适宜的了。它通过身体的感官去影响心灵。身体的锻炼使人冷酷；推理的科学使人孤僻。音乐是二者的折中。我们不能说，音乐激励品德，这是不可想象的；但是它具有防止法制的凶猛性的效果，并使心灵受到一种只有通过音乐的帮助才有可能受到的教育。

假使有一个社会，那里的人热爱狩猎，因而以此为专业，他们无疑将由狩猎养成一定程度的粗暴性格。如果这些人又沾上了音乐的嗜好的话，我们马上就要看到他们在举止上和性情上已有所不同。总之，希腊人的训练只能养成一种粗暴、愤激、残忍的感情。音乐能刺激所有这些感情，又能够使心灵有温和、怜悯、仁慈和爱情的感觉。我们时代的道德作家激烈反对戏剧，这就足以使我们了解音乐对心灵的影响力。

假使上述社会的人只是打鼓吹号的话，不是比柔和的音乐更难达到

目的么？因此，为着陶冶人们的性情，古人在某些情况下，对音乐的形式有所取舍，这是对的。

但是人们要问，为什么偏偏要音乐呢？这是因为在所有感官娱乐之中，音乐是最不会败坏人的心灵的。在普卢塔克的著作 [\(70\)](#) 里，我们羞愧地读到，梯柏人为着要使青年的性格趋于柔和，竟由法律规定了一种世界各国都应禁止的爱情。

第五章 立法应与政体的原则相适应

第一节 本章的主旨

前面已经指出，教育的法律应该要和各种政体的原则相适应。立法者为整个社会所立的法律也应该如此。法律和政体原则的关系加强了政府的一切动力；反过来，政体的原则也因此获得了新的力量。这就像在物理的运动上，动作的后果必然是反应。

我们现在要探讨每种政体的这种关系；首先从以品德为原则的共和国谈起。

第二节 在政治的国家中品德的意义

品德，在共和国里，是很简单的东西。就是爱共和国。它是一种感情；而不是知识的产物。这种感情，即使国内最卑微的人也和最高等的人一样，都能感觉到。人民一旦接受了好的准则，将比所谓正人君子的人们，更能持久地遵守。腐败往往不是由人民开始。人民正因为自己学识平庸所以对已经确立了的东西便更加强烈地依恋。

对祖国的爱导致风俗的纯良，风俗的纯良又导致对祖国的爱。我们越不能使我们的个人的感情获得满足，则我们便越能够为着公众的感情去牺牲自己。为什么修道士会那样热爱他们的宗教呢？宗教使修道士难以忍受的地方，正是修道士所以爱宗教的原因。他们的教规禁止那些满足普通感情的东西，所以只剩下唯一的一种感情去爱那个给他们以痛楚的教规。这个教规越严厉，也就是说，越压制他们的嗜欲，则他们对于教规所残留给他们的感情便越强烈。

第三节 在民主政治之下，爱共和国的意义是什么

在民主政治之下，爱共和国就是爱民主政治；爱民主政治就是爱平等。

爱民主政体也就是爱俭朴。在这里，每一个个人既然都应该有同样的幸福和同样的利益，那么也就应该享受同样的快乐，抱有同样的希望。这种情况，如果没有普遍性的俭朴，是不可能达到的。

在民主政治下，爱平等把人们的野心局限于一种愿望和一种快乐上。这种愿望和快乐就是使自己对国家的服务超过其他公民。民主国的国民对国家的服务，在分量上，不能完全相等，但是他们应该全都以平等的地位为国家服务。人们一出生便对国家负下了很大的一笔债，这笔债是永远还不清的。

所以在民主国里，一切名望也都是由平等的原则产生的，虽然有时候显赫的功绩或优越的才能看来似乎泯灭了平等的原则似的。

爱俭朴限制了占有欲，人人只求家庭之所必需，如有所余，则归给国家。财富产生权力，但是一个国民不能用它为自己服务，如果用它为自己服务，便不能平等了。财富也给人欢乐，但是一个国民不应享受这些欢乐，因为这些欢乐也同样完全是排斥平等的。

好的民主国，是由树立家庭的俭朴去供应公共的开支的。罗马和雅典就是这样。这些国家的奢侈和铺张浪费正是从节约的资金产生的。法律要求人们有俭朴的风俗，才能有盈余去献给国家。这正像宗教要求人们要有洁净的手，好去贡献祭物给神明。

个人的明慧和快乐主要是因为他们的才干和财产都是中庸的⁴³。共和国的法律培养许多中庸的人。它既然有智慧的成员，它的行政也就是智慧的；它既然有快乐的成员，它也将是一个很快乐的国家。

第四节 怎样激励爱平等和爱俭朴

当一个社会把平等和俭朴规定在法律里的时候，平等和俭朴本身就能够大大地激起对平等和俭朴的爱。

在君主和专制的国家里，没有人渴慕平等。平等的观念根本就不进入人们的头脑里去。大家都希望出类拔萃。就是出身最卑微的人们也希望脱离他原来的境地，而成为别人的主人。

关于俭朴也是一样。如果爱俭朴，就应当以俭朴为乐。那些被逸乐所腐化的人们是不会喜爱俭朴生活的。如果以俭朴为乐是自然的或是平常的事情，那么，阿尔基比阿地斯就不会为全世界所称羨了。那些羡慕或赞赏别人的奢华的人们，也是不会喜爱俭朴的；那些眼里只看见富人或只看见和自己一样的穷人们，则憎恨自己的贫困；他们却不爱俭朴，也不了解所以贫困的原因。

因此，在一个共和国里，如果要让人爱平等和俭朴的话，就应把这两者订入法律。这条准则，是很真实的。

第五节 在民主政治之下，法律应如何建立平等

有些古代的立法者，如莱喀古士和罗慕露斯，规定平分土地。这种办法只能在一个新共和国建立的时候实行。要不然，就应该是因为古老法制业已腐败不堪，所以人们的思想才有了这样一种倾向，就是穷人认为他们不得不要求这样一个补救办法，有钱人则不得不表示同意。

如果立法者采用平分土地而不同时制定法律给予支持，那么，他所建立的政制，不久便要消逝。在法律没有预防的地方，不平等便会乘隙

而入，而共和国也就完了。

因此，如果要保持平等的话，关于妇女的妆奁；关于赠予、继承、遗嘱，以及其他一切契约的方式等等，就要订立规章。因为如果我们对自已的财产能够任意给谁，任意处分的话，那么私人的意志便要扰乱基本法律的秩序。

梭伦准许雅典人在没有后嗣的时候，得以遗嘱将财产留给他们所中意的人⁽⁷¹⁾，这是和古代的法律相违背的。依照古代的法律⁽⁷²⁾，财产必须留给立遗嘱人的家族。梭伦的这个做法甚至也和他自己所定的法律相违背，因为他曾经用取消债务的办法来求取平等。

禁止一个人继承两个人的遗产⁽⁷³⁾的法律，对民主政治是一条好法律。这条法律渊源于公民土地及分配财产的均分制。法律不许一个人占好几份。

规定女子为继承人时必须与最近戚属结婚的法律，也来自同一渊源。犹太人在采用同样的分配制度之后，也有了这条法律。柏拉图⁽⁷⁴⁾的法律也是建立在这个分法之上的，所以也有同样的规定。在他以前，雅典曾经有这条法律。

雅典有一项法律我不知有什么人曾经了解它的精神。该项法律准许和同父异母的姊妹结婚，但不许和同母异父的姊妹结婚⁽⁷⁵⁾。这个习惯是渊源于共和国的，因为共和国的精神不许可一个人获得两份土地，因此也不许他继承两个人的遗产。一个人和同父异母的姊妹结婚，只能获得一份遗产，就是他的父亲的遗产；但是如果他和同母异父的姊妹结婚的话，就有可能因为该姊妹的父亲没有男嗣而把财产留给她，结果和她结婚的兄弟便获得两个人的财产了。

菲洛⁽⁷⁶⁾说，虽然雅典人得娶同父异母的姊妹，不得娶同母异父的姊妹，但是拉栖代孟人则只准娶同母异父的姊妹，而不许娶同父异母的姊妹。对此殊可不必置辩。因为我在斯特拉波的著作⁽⁷⁷⁾里看到，在拉栖代孟一个女子和她的兄弟结婚时则用该兄弟继承财产中的一半作妆奁。显然，制定这项法律的目的是要防止前项法律的恶果。他们把该兄弟财产的一半给姊妹作妆奁，这是要防止姊妹家庭的财产移转到兄弟的家庭去。

塞内加在谈到西拉奴斯和他的姊妹结婚的时候说，这种许可，在雅典是有限制的，但在亚历山大里亚是普遍的⁽⁷⁸⁾⁴⁴。在一君统治的政体里，几乎是没有什么财产分配的问题的。

有一种法律是民主政治下保持这种土地分配的好办法。这种法律规定，有几个子女的父亲应选择其中一人继承他的财产⁽⁷⁹⁾，其余的子女则给无子女的人们做养子女。这样，国民的数目就老是可以和分配财产的数目维持均衡。

卡尔西敦人法列阿斯⁽⁸⁰⁾为财富极不均的共和国想象出一个平均财富的方法。就是：富人必须出嫁资，但是不得接受嫁资。穷人嫁女儿时要接受聘金而不给嫁资。但是我不知道曾经有哪个共和国实行过这种法规。这种法律，把国民的生活状况作出显著的区别来，以致国民反而憎恶法律所欲建立的平等。有的时候法律对于它所打算达到的目的，所走的道路还是不要显得太直接才好。

虽然在民主政治之下，真正的平等是国家的灵魂，但是要建立真正的平等却很困难，所以在这方面，要达到百分之百准确，不一定总是合适。建立一个人口分级制⁽⁸¹⁾就够了。这个制度在一定程度上把生活的差别减少或加以规定，然后用特别法征收富人的税，减轻穷人的负担，这样仿佛把不平等给平等化了。只有中等富裕的人才能给予或容忍这类的补偿。因为巨富的人，对于一切不能给他们权力和荣誉的东西，都看做是一种侮辱。

民主政治中的一切不平等都应当以这种政治的性质为依据，甚或以平等的原则为依据。例如，人们可能害怕那些需要经常不断地劳动才能生活的人由于担任公职而更加困穷起来；或是害怕这些人疏忽公职上的责任；人们可能害怕手艺人骄傲起来；害怕被释放的奴隶太多，势力超过原有的公民。在这种情形之下，为着民主政治的利益，民主政治公民间的平等是可以取消的⁽⁸²⁾。不过，这里所取消的只是表面上的平等而已，因为一个任公职而致倾家荡产的人，他的情形将比其他同胞们更坏；当他不得不疏忽他的责任的时候，其他的公民便将因此陷入比他还糟的境地。

第六节 在民主政治之下，法律应如何培养俭朴

在一个良好的民主国家里，只把土地平均分配是不够的。应该像罗马人一样，把土地分得很小。古利乌斯告诉他的士兵们说⁽⁸³⁾：“一个公民对一块足以养活一个人的土地绝不会认为太小。”

财富的平等保持着俭朴；而俭朴保持着财富的平等。二者虽然不同，但是性质如此，因而不能分别存在。它们互为因果；要是民主政治失掉了其中的一个，则其他的一个也必跟着消失。

如果一个民主国家是以经营贸易为基础的话，那么就会真有这样的可能，个人有巨大财富而风俗并不变坏，这是因为贸易的精神自然地带着俭朴、节约、节制、勤劳、谨慎、安分、秩序和纪律的精神。这种精神存在一天，它所获致的财富就一天不会产生坏的效果。当过多的财富破坏了这个贸易精神的时候，害处便来了；一向没人感觉到的不平等的纷乱，便产生出来，并立即为人们所看到。

要维持这种精神，就应该由重要的公民亲身经营贸易，应该使这个精神占统治地位，不受他种精神的阻碍；并应该由全部法律加以维护。这些法律应该随着贸易的增加，进行财富的分配，使每一个贫穷的公民

获得相当宽裕的生活，可以和别人同样地工作。这些法律又应该使每个有钱的公民的生活维持中等水平，使他不能不用劳动去保持或取得财富。

在经营贸易的共和国里，继承时把父亲的产业平均分给所有的子女，是极好的法律。结果，无论父亲曾有多大财富，他的子女都不能像他那样富有，因此便不得不避免奢侈，像他们的父亲一样地工作。我这里谈的只是经营贸易的共和国，因为那些非经商的共和国，立法者是要制定许多不同的法规的⁽⁸⁴⁾。

希腊有两种共和国：一种是黠武的，如拉栖代孟；一种是经商的，如雅典。前一种共和国要公民过闲散的生活，后一种共和国则想法去激发对劳动的喜爱。梭伦把游闲当做一种犯罪，并且让每一个公民说明他是用什么方式谋生的。诚然，在一个好的民主国里，每个人都应该得到生活的必需品；每个人的花费应该以生活必需品为限，因为如果不是这样，他们的必需品将从哪里来呢？

第七节 维护民主原则的其他方法

不是一切民主国家都能够建立土地平分制度。在某些情况之下，这类办法是不合实际的、危险的，甚至将震撼政制。我们不是老是走极端的道路不可。一个民主国所以要平分土地，原是为了保存民风；如果人们看到这办法已经不适合于这个民主国的时候，便应当采用其他方法。

如果要设立一个固定性的团体作为风俗的典范的话，元老院是一个办法。要有年龄、品德、勋绩而庄重的人才能够进元老院。元老们在公众面前就像神明的塑像一样，能够激励人们的道德感情，这种感情将深深地影响到每一个家庭。

这个元老院尤其应当保守旧时的法制，并注意使人民和官吏永不叛离这些法制。

关于风俗，保存旧习惯是很有好处的。腐化的人民是不易做出伟大的事业的；他们几乎未曾建立过会社、建造过城池、制定过法律。反之，多数建设是由风俗朴素、谨严的人民做出来的。所以应当使人们记起古时的箴规训则，这通常就是把他们重新引回到品德的道路上。

除此而外，一个国家的革命和新政体的建立，只有通过无数的困苦与艰难，才能成功，而很少是游闲的、风俗腐化的人民所能做到的。那些进行革命的人们虽曾愿意人民能够享受革命的幸福，但是如果没有良好的法律，这种愿望也是很难实现的。在这种场合，古时的法制通常就可以起矫正作用，新的法制则常常引起弊端，一个政府在漫长的岁月中走向腐化就像走下坡路一样，是在不知不觉中走下去的；如果要恢复良好的政治，那就非付出巨大的努力不可。

有人问，我们所说的元老院的元老们的任期应该是终身的或是有期限的。无疑，应该是终身的；罗马⁽⁸⁵⁾、拉栖代孟⁽⁸⁶⁾，甚至连雅典，都是如此。我们不应该把雅典的元老院和最高裁判所混为一谈。前者是一个三个月更换一次的机关，后者的成员是任期终身的，是永久的典范。

因此，一般的准则应该是：如果设立元老院的目的是为了做国民的典范，仿佛就是风俗的宝库的话，那么，它的成员的任期就应该是终身的；如果设立元老院的目的是为了处理事务的话，它的成员便无妨更易。

亚里士多德⁴⁵说，精神像躯体一样也会衰老。这种想法只对于一个官吏个人来说是对的，至于对一个元老的议会，是不能适用的。

在雅典，除了最高裁判所而外，还有风俗保卫员和法律保卫员⁽⁸⁷⁾。在拉栖代孟，所有的老人都是监察员。在罗马，监察工作由两个特设的官吏担任。元老院监督人民，所以监察员应该既监督人民又监督元老院。监察员的职务是重建共和国内一切被腐化了的东西，警告游惰，谴责疏忽，纠正错误。至于犯罪则依法惩处。

罗马的法律规定，对奸淫的控告应当是公开的⁴⁶，目的在于保持风俗的纯洁，用意至善。这使妇女有所畏惧，也使对她们应当实行监督的人有所畏惧。

年轻的人极端服从年老的人，是维持风俗最好的方法。这样，双方都受到约束：年轻人为了要尊重老人，而老人为了要尊重自己。

公民极端服从官吏，是使法律具有力量的最好的方法。色诺芬⁽⁸⁸⁾说：“莱喀古士使拉栖代孟和其他城市大不相同的地方，就是他特别要拉栖代孟的公民服从法律；官吏一叫，他们便跑向前去。可是在雅典，如果有人认为富人们是依附于官吏的话，富人们便将感到苦恼。”

父权对于保存风俗也有很大的作用。我们已经说过，在共和国里，是没有在其他政体下所见到的那种强制权力的。因此，法律必须寻求其他权力，以资弥补。用来弥补的，就是父权。

在罗马，父亲对于子女有生杀之权⁽⁸⁹⁾。在拉栖代孟，每一个父亲都可以教训别人的儿女。

罗马共和国灭亡后，父亲的权力也跟着消失。君主国并不需要怎样纯洁的风俗，它所要求的只是每个人都生活在官吏权威之下。

罗马的法律使青年养成服从的习惯，把未成年期规定得很长。我们沿袭罗马旧法，也许是错误的。君主国并不需要这样多的约束。

共和国的这种服从，可能要求父亲一生都要有管理子女的财产的全权；罗马以前就是这样规定的。不过，这不是君主政体的精神。

在贵族政治之下，如果人民是有品德的话，人民所享受的幸福便将和平民政治差不多，国家也将强盛起来。但是在贵族政治之下，人们的财富是很不平等的，所以不常看见有多大品德；因此，法律应该尽可能地鼓励宽和的精神，并努力恢复国家在体制上所必然会失去的平等。

宽和的精神在贵族政治下就叫做品德；它的地位就像平等的精神在平民政治中的地位一样。

如果说，环绕着君王们的显赫与豪华就是君主们权力的组成部分的话，那么贵族们仪表上的谦逊与朴实就是贵族们的力量了⁽⁹⁰⁾。当他们不矫饰任何高贵的样子时，当他们同平民混在一起时，当他们同平民穿相似的衣裳时，当他们让平民共同享受他们一切的快乐时，平民便会忘记自己的贫弱。

每一种政体都有它的性质和原则。所以一个贵族国家就不应该有君主国家的性质和原则。如果贵族们的个人私有特权高于贵族团体的特权的话，那就是君主政体了。元老院应该有特权，元老们则仅仅受到尊敬而已。

贵族政治的国家有两个主要的致乱之源，一个是治者与被治者之间存在着过度的不平等，一个是统治团体成员之间也有同样的不平等。这两种不平等产生怨恨和嫉妒。这二者都是法律应该预防或压制的。

第一种不平等的主要情况是：显要人物的特权的光荣恰恰就是平民的耻辱。罗马禁止贵族和平民结婚的法律⁽⁹¹⁾就是这样。这项法律唯一的效果就是使贵族更为骄傲，更为可厌。人们应该看看，护民官在他们的演说中是怎样从这里获取有利材料的。

这种不平等的另外一种情况是：公民纳税的条件和贵族不同。有四种不同的情形：（一）贵族有不纳税的特权；（二）贵族用欺诈手段逃避纳税⁽⁹²⁾；（三）贵族以担任职务的报酬或薪俸名义为借口侵占公款；（四）贵族把平民变成自己的附庸，而分享他们向平民所征收的贡税。最后一种情况是不常有的；有这种情况的贵族政府是一切政府中最残酷的。

当罗马倾向于贵族政体的时候，它很好地避免了这些弊端。官吏们从来不从他们的官职上领受薪俸。共和国内的主要人物和别人一样地纳税；他们甚至比别人纳更多的税；而且有时候就只有他们才纳税。末了一点：他们不但不分享国库的收入，反而把他们所能够 from 国库取得的一切钱财，把幸运所恩赐给他们的一切财富，全都分散给平民，这样使人们原谅他们所享有的荣誉⁽⁹³⁾。

分散钱财给人民，这在民主政治是有害的，但在贵族政治却是有益的。这是一条基本准则。前者使人民丧失公民的精神，后者使人们恢复

公民的精神。

如果不把国库的收入分散给人民的话，就应该让人民知道这些收入的管理是很好的。把这些财富让人民看一看就多少等于让人民享受了。威尼斯陈列的那条金链子，历次凯旋式在罗马展览的宝物，在农神庙收藏的财宝，实际上就是人民的财富。

在贵族政治之下，特别重要的一点，就是贵族不征赋税。罗马的第一等贵族，从不与闻税务。征税的事交由第二等贵族去办理，即使这样，日子久了也会发生巨大的不便。在贵族国家里，如果由贵族征税的话，一切个人都要受税收人员随意摆布，也没有高级的法庭去加以纠正，负责革除流弊的人员，反而愿意享受流弊中的好处。贵族们便要像专制国家的亲王们一样，随意没收人们的财产。

这样取得的利益，不久便将被看做世袭财产；贪婪将随时扩大这种财产的数额。征税将要降低，国库的收入将等于零。有一些国家并没有受到任何显著的打击，却因为这个缘故而衰微下去，不但邻国骇异，就连自己的公民也莫名其妙。

法律也应该禁止贵族经营商业。因为这种有资财的商人，将会垄断一切贸易。贸易是一些平等的人们之间的职业。所以专制国家中最不幸的，就是那些君主自己从事买卖的国家。

威尼斯的法律⁽⁹⁴⁾禁止贵族做买卖，因为如果贵族做买卖，即使是很诚实的话，也可能获得过分的财富。

法律应该使用最有效的手段，使贵族以公道对待人民。如果法律尚未建立护民官的话，法律自己就应该是护民官。

对犯罪行为进行各种庇护，以致连法律也不能执行，这就使贵族政治趋于毁灭，而接近了暴政的边缘。

法律应该时时压制权势上的骄横，应该设立一个临时的或永久性的职官，去威慑贵族，如拉栖代孟的民选长官和威尼斯的国家检查官。这种官吏不受任何程序上的拘束。这种政治需要很猛烈的“动力”。在威尼斯设置了一个石嘴兽⁴⁷，张着嘴接受一切告密人的告密⁽⁹⁵⁾。你也许会说，这就是暴政的嘴。

贵族政治的这种专制的官职同民主政治的监察官职有些类似。在性质上，民主政治的监察官也一样是独立的。诚然，在监察官任职期间，对他们的行为不应该追究；对他们应该信任，绝不要挫折他们的勇气。罗马人是值得钦佩的；一切官吏⁽⁹⁶⁾都要对自己的行为负责，只有监察官是例外⁽⁹⁷⁾。

贵族政治有两件很坏的事情，就是贵族太穷，或太富。要防止他们的贫穷，特别要紧的就是要他们及时偿还债务。至于节制他们的财富，

就需要制定明智的、缓和的规章。但是不要没收财产，不要采用分田的法律，不要取消债务。因为这些做法会产生无穷的祸害。

法律应该废除贵族的长子继承权⁽⁹⁸⁾，目的是把贵族的遗产不断地分割，使贵族的财富总是停留在一个水平上。

应该完全废弃“立承嗣”“遗产赎回权”“贵族财产的世袭”和“收养义子”这些东西。君主国家用来使家族的显耀绵延不绝的一切方略，贵族国家是绝不可采用的⁽⁹⁹⁾。

在法律使家族平等化了之后，它的任务便是保持家族间的团结。贵族间的纠纷应当迅速加以解决，否则个人间的纠纷将会变成家族间的纠纷。公断能够解决争讼，或是防止争讼的发生。

最后，有些家族从虚荣心出发，主张本家族比其他家族更尊贵或年代更古老，以显耀自己。这种主张，不应受到法律的维护，它应该被看做是个人的弱点。

我们只需看一看拉栖代孟就够了。我们将看到，民选长官们是如何善于抑制君主、贵族和平民的弱点的。

第九节 在君主政体之下，法律应如何与原则相适应

荣誉既然是君主政体的原则，那么法律就应该和这个原则相适应。

法律应该努力支持贵族。荣誉可以说就是贵族的产儿，又是贵族的生父。

法律应使贵族世袭，但这并不是把贵族当作君主的权力和人民的软弱之间的疆界，而是当作二者之间的连锁。

立承嗣以保存宗族的产业，这对君主政体是很有用处的，虽然它对于其他政体并不适宜。

遗产赎回权⁴⁸也是有用处的，它使贵族家庭由于亲长的浪费而致丧失的土地得以恢复。

贵族的土地应该和贵族本人同样享有特权。一个君主的尊严和他的国土的尊严是分不开的；一个贵族的尊严和他的采地的尊严也是分不开的。

这一切特权应该是贵族特有的东西，是不得传递到人民手里的，除非是我们有意违背政体的原则，并减少贵族和人民的力量。

立承嗣会阻碍贸易；遗产赎回权会产生无数的争讼。在王国内所出卖的一切地产，至少在一年的期限内，所有权人不能确定⁴⁹。附着于采

地的特权，产生一种权力，这种权力对容许这些特权的政府是非常麻烦的负担。这些就是由有贵族而产生的特殊的不便。不过这些不便，同贵族一般的作用相比较，便无所谓了。但是如果把这些特权传递给人民的话，那么，政体的一切原则就都毫无用处地被破坏了。

君主国可以准许一个人把他绝大部分财产留给他的子女中的一人。这种许可只有在君主国是适宜的。

法律应该维护同君主政体的政制相符合的一切贸易⁽¹⁰⁰⁾，这样人民才能够满足君主和他的朝廷无厌的欲望，而免于使自己毁灭。

法律在征收租税的方式上应建立一定的秩序，以免手续比租税本身还要烦琐。

征税繁重首先使人民愈益劳苦；劳苦产生疲倦；疲倦产生怠惰的心情。

第十节 君主政体施政的敏捷

君主政体比共和政体有一个显著的优点。事务由单独一个人指挥，执行起来，较为迅速。但是这种迅速就可能流于轻率，所以法律应该让它缓慢一些。法律不但要维护各种政制的性质，同时还要矫正从这种政制的性质可能产生的弊端。

红衣主教李索留⁽¹⁰¹⁾劝告君主国要避免由于准许人们集会结社而发生的麻烦；集会结社将在一切事情上造成困难。如果这个人不是心里有专制主义，就是脑子里有专制主义的思想。

由于朝廷对国家法律的无知，以及朝臣会议的迫促匆忙，所以君主的事务几乎得不到慎思熟虑的处理。如果司掌法律的团体能够举步稳当，对君主的事务，又能慎思熟虑，那便是最好的恭顺⁽¹⁰²⁾。

如果官吏们通过他们的拖延、控诉、恳求等手段，都不能遏止君主即使在品德上的迅速行径，同时君主又仅仅依靠他们的骁勇，对他们凭着无限度的勇气与忠实所做出来的事情，也给以无限度的报酬，——如果这样的话，就是世界上最完美的君主国⁵⁰，又会变成什么样子呢？

第十一节 君主政体的优越性

君主政体比专制政体有一个很大的优点。依照君主政体的性质，在君主之下，有许多阶层，这些阶层是和政制分不开的，所以国家比较长久，政制比较巩固，进行统治的人们，比较安全。

西塞罗⁽¹⁰³⁾⁵¹认为罗马设立护民官保全了共和国。他说：“诚然，一个没有首领的人民的冲动力是更可怖的。一个首领知道事情就在他身上，所以他会用心思；但是人民在激动的时候，是完全不知道他们是在

把自己投进危险里去的。”这种说法可以适用于专制的国家。专制的国家就是有人民而没有护民官。这种说法也可以适用于君主国，君主国的人民在一定方式上是有护民官的⁵²。

诚然，我们各处看见，当一个专制国家发生骚乱的时候，人民为感情所激动，往往把事情推向极端。他们所做出的一切纷乱都是极端的。但是在君主国里，事情就常常不会做得过分。首领们为自己着想是有所顾忌的，他们怕被人抛弃；“依附的中间势力”⁽¹⁰⁴⁾，不愿意平民太占上风。国内的各阶层完全腐败是不常有的事，君主就依附于这些阶层。谋乱的人既没有意志、也没有希望去颠覆国家，所以他们不能、也不愿推翻君主。

在这种情况下，明智而有权威的人们便出来了。他们采取温和手段，商议解决的办法，改正弊端，法律重新恢复了效力，受到了人们的遵从。

因此，在我们一切的历史上，都是只有内战而没有革命，但是在专制的国家，却都是只有革命而没有内战。

著述某一些国家内战史的人们，甚或那些煽动这些内战的人们，都能够充分证明，君主可以没有什么疑惧，把权力交给某些阶层的人士，来为自己服务。因为这些人士，就是犯了错误，还是专心致力于法律和义务；他们只能缓和，而不会刺激叛乱者们的激奋和猛烈的情绪⁽¹⁰⁵⁾。

红衣主教李索留，也许想到他曾经过于贬抑了国家各阶层的作用，所以他企图以君主和臣子⁽¹⁰⁶⁾的美德来维持国家。但是他们对他们所要求的东西太多了，所以实际上除了天使而外，是没有人能够像他所要求的那样审慎、聪慧、果断和富有知识，君主政体存在一天，我们恐怕没有荣幸看见他所要求的那种君主和臣子吧！

在良好的政治下生活的人民，总比那些没有规章、没有领袖、在森林里游荡的人民要快乐些。同样，在国家的基本法律下生活的君主，总要比暴君快乐；暴君没有任何东西可以约束他的百姓的心和他自己的心。

第十二节 续前

宽宏大量，在专制的国家里是找不到的。君主自己就没有这种伟大的品质，怎能以此影响别人？在专制君主的地方，是找不到光荣的。

在君主国里，我们看见臣民环拱王座，受到他的光辉的照耀。每个人可以说占据了较大的空间，能够锻炼品德。这些品德所给心灵的，不是独立，而是伟大。

第十三节 专制主义的意义

路易斯安纳的野蛮人要果子的时候，便把树从根柢砍倒，采摘果实 (107)。这就是专制政体。

第十四节 法律应如何与专制政体的原则相适应

专制政体的原则是恐怖。但是胆怯、愚昧、沮丧的人民是不需要许多法律的。

在专制政体之下，一切事物的运转只取决于两三个概念，所以并不需要什么新的概念。我们训练野兽的时候，要特别注意不改变它的主人，不改变所教的东西和所教的步法。这样，只通过两三个动作，把印象灌入脑子里就够了。

一个幽居在深宫的君主，倘使他一旦离开他那淫逸的地方，便要引起那些幽闭他的一切人们的忧虑。他们不能容忍君主的人身和权力落到别人的手中⁵³。因此，君主很少亲身作战，并且几乎不敢通过他的将官进行战争。

这样的君主，在宫中没有任何人敢违抗他，已成习惯，当他看到人们向他进行武装抵抗的时候，他是愤怒的。通常，他就被愤怒或报复的情绪所支配。加之，他不懂什么是真正的光荣。所以他所进行的战争便充满着战争自然具有的狂暴，他所遵循的国际法的范围，比其他国家都狭窄。

这样一个君主的缺点是很多的，所以他左右的人们很怕他的天然的愚蠢暴露在阳光之下。他藏在深宫里，没有人知道他的情形，好在专制国家的人民只需要君主的空名去治理他们。

当查理十二世在本达⁵⁴的时候，他听说瑞典的元老院内有些人反对他。他便写信回国说，他要寄一只鞋去进行监督统率。这只鞋将要像一位专制君王一样，进行监督统率。

如果君主成为俘虏，他就被看作死亡，而另外一个君主便登上王座。这个俘虏所订的条约无效；他的继位者将不批准这些条约。诚然，他就是法律，他是国家，又是君主；所以当他已不是君主的时候，他便什么也不是了。如果不把他当作死亡，国家就要灭亡了。

土耳其人所以决定和彼得一世单独缔订和约的主要原因之一是：俄罗斯人告诉土耳其的宰相，说瑞典已有另一位君主登基了 (108)。

国家的保存只是君主的保存而已，或者毋宁说只是君主所幽居的宫禁的保存而已。不管什么事情，只要不直接威胁这个宫禁或首都，对那些无知、自大、偏见的人们，是不会产生任何印象的。至于事物间的联系，他们是不会探寻、预见，甚至想象到的。政治同它的各种动力和法律，在这种政体之下，必然是有局限性的；政治的治理和民事的治理是一样的简单 (109)。

一切都简化为：使政治、民事的管理和君主家庭的管理相调和，使国家的官吏和君主后宫的官吏相调和。

这样一个国家，如果四面为沙漠所环绕，和它的叫做野蛮的民族相隔离，并能够把自己看做是世界上唯一的国家的时候，那是再好不过的情况了。它不能倚靠军队，所以最好是破坏自己一部分的国土，以资隔离。

专制政体的原则是恐怖；恐怖的目的是平静。但是这种平静不是太平。它只是敌人就要占领的城市的缄默而已。

力量并不在国家，而是在建立国家的军队，所以要防卫国家就必须保有军队；不过军队对于君主是可怕的。那么我们怎样才能使国家的安全和君主人身的安全相调和呢？

请看，俄罗斯政府以何等的辛勤，企图脱离专制主义。专制主义对于它要比人民沉重得多了。它解散了庞大的队伍⁵⁵，减轻了刑罚，建立了法院，开始传授法律知识，训育人民。但是还有一些特殊因素存在，这些因素也许要再把它拖进它企图逃脱的苦难中去。

在专制的国家里，宗教的影响比什么都大。它是恐怖之上再加恐怖。在伊斯兰教诸帝国里，人民对君主非常尊敬，原因之一就是由于宗教的关系。

宗教纠正了一些土耳其的政制。土耳其的臣民并不以其国家的显耀与强盛而感到光荣；他们和国家的联系是通过宗教的力量和原则的。

如果一个君主宣告自己是一切土地的所有者和一切臣民遗产的继承者的话，那么他的国家便是一切专制国家中最给自己添加烦恼的国家了。农业常常因此而废弛。如果君主又从事买卖的话，则各种工业也都要遭受毁灭。

在这种国家里，什么也不修复，什么也不改进⁽¹¹⁰⁾。盖房子只够居住便罢；不挖壕沟，也不栽树；什么东西都取自大地，但不还给大地任何东西。全都是荒芜的地方，全都是沙漠。

倘使用法律废除土地所有权和财产的继承权，你想是不是就能减少大人物们的贪婪和吝啬呢？不能。这种法律反而会刺激这种贪婪和吝啬。大人物们不免要使用千百种的压迫手段，因为他们想，他们所能够据为己有的，只有金和银了；金和银，他们能够掠夺，又能够隐藏。

因此，要防止国家的完全瓦解的话，用一些既成的习惯去节制君主的贪欲，是个好办法。所以土耳其的君主通常只从老百姓的遗产⁽¹¹¹⁾中抽取百分之三，就认为满足。但是，因为他把绝大部分的土地给了他的军队，自己却有任意处分的权限；因为他在帝国的军官死亡时攫取他们所有的遗产；因为他取得那些死而无嗣的人们的财产的所有权，又因为

女子只有用益权；——因为这些缘故，国家大部分财产的占有都是不稳定的。

按照班谭⁵⁶的法律，国王取得遗产，甚至连被继承人的妻子儿女及住宅也在内⁽¹¹²⁾。老百姓为着要避免这种法律的最残酷的规定，不得不让他们的子女在八岁、九岁、十岁甚至更小的时候就成婚，以免成为父亲的遗产中不幸的一部分。

在没有基本法的国家，王位的继承是不能固定的。君主从自己家族之中或家族之外选择一个王位继承者。即使建立长子继位制也是没有用的；君主总是可以选择一个别人的。王位的继承者有时是由君主自己宣布的，有时是由他的臣子们宣布的，有时是经过内战宣布的。这就是专制国家比君主国家容易瓦解的一个原因。

王室的每一个王子都有被选择为王的同样资格，所以一个王子登基为君，就首先把兄弟们绞死，土耳其就是如此。或者是把兄弟们的眼睛都挖掉，波斯就是如此。或者是使他们变成疯子，莫卧儿就是如此。如果不使用这些预防方法，——例如在摩洛哥，则王位空缺时，可怖的内乱便跟着到来。

按照俄罗斯的宪法⁽¹¹³⁾，沙皇可以从皇室或是皇室之外，选择他所中意的继承者。这样的一种继承制度产生了千百次的革命，并使得帝位颠簸不定，这种帝位的不定性可以和该国传位的武断性相比拟。王位继承的顺序是人民应该知道的最重要的事情之一，所以最好要用最显著的事实为依据，例如依据出生和出生先后的一定顺序。这种办法可以杜绝阴谋，压制野心。一个软弱的君主，将不必再为继承问题而焦虑；临死时人们也不必让他说话了。

王位继承有基本法律规定的时候，便只有一个太子可以继承大统，他的兄弟们无论实际上或表面上都没有权利和他争夺王冠。兄弟们不能假借或利用父亲的私人的意旨。所以国王的兄弟也就不再比其他任何一个臣民更有被逮捕或杀戮的问题了。

但是在专制国家，国王的兄弟是国王的奴隶，又是国王的劲敌，所以为着谨慎起见，就把国王的兄弟幽禁起来，伊斯兰教国家尤其是如此。伊斯兰教国家的宗教认为胜利或成功是上帝的裁判，所以这些国家没有法律上的元首，只有事实上的元首。

在那些王子们都知道如果不当皇帝便要幽禁或被处死的国家里，篡夺王位的野心所受到的激励远远超过我们欧洲各国家。在我们欧洲的国家里，没有当上国王的王子们都享有一定地位。这个地位即使不能充分地满足他们的野心的话，也大可满足他们的不过分的欲望。

专制国家的君主们时常败坏婚姻制度。他们通常娶了许多妻子，尤其是在世界上专制主义可说已经生了根的那块地方——亚洲。他们子女太多，所以几乎不可能爱护他们，儿子们之间也没有兄弟之爱。

帝王的家庭就像国家一样。它本身太软弱，而它的首领太有权力。它看来庞大，但瞬息间就可能灭亡。阿尔达克塞尔克塞斯⁽¹¹⁴⁾把他所有的儿子全都杀光，因为他们阴谋反对他⁵⁷。五十个儿子都阴谋反对父亲，似乎是不可能的；要是说这个阴谋是因为他拒绝把他的妃子让给他的长子，那更是不可能的。这样想反而比较合理些，就是：这事件是出于东方的后宫的某些阴谋。这些后宫是诈欺、叛逆和奸计在不声不响中支配着的地方；是黑暗笼罩着的地方；在那里，一个年迈的君主，一天比一天昏庸起来，便是宫中的第一个囚犯。

从上面所说，就好像人类的天性将会不断起来反对专制政体似的。但是虽然人类喜爱自由，憎恶残暴，大多数的人民却还是屈从于专制政体之下，这是容易了解的。要形成一个宽和的政体，就必须联合各种权力，加以规范与调节，并使它们行动起来，就像是给一种权力添加重量，使它能够和另一种权力相抗衡。这是立法上的一个杰作，很少是偶然产生的，也很少是仅凭谨慎思索所能成就的。专制政体正相反。它仿佛是一目了然的。它的各部分都是一模一样的；因为只要有情欲，就可以建立专制政体，所以是谁都会这样做的。

第十五节 续前

气候炎热的地方，通常为专制主义所笼罩。在这种地方，情欲早动而早衰⁽¹¹⁵⁾，智力成熟得早，浪费财产的危险较少，使自己成名的便利较少；年轻人就关在家里，彼此之间来往较少。他们比欧洲气候下的人结婚得早，所以也就成年得早。土耳其以十五岁为成年⁽¹¹⁶⁾。

那里无所谓财产的让与。在一个没有固定财产权的国家，人民依赖自身多于依赖财产。

财产的让与，在政治宽和的国家，自然是许可的⁽¹¹⁷⁾。在共和国更是如此，因为它对公民的正直有较大的信任，又因为这种政体激励温仁宽厚；这种政体似乎是每个国民所最喜爱的。

假使罗马共和国的立法者曾经建立了财产的让与制度⁽¹¹⁸⁾的话，就不致发生那么多的叛乱和民事纠纷，也就不必经历这些灾祸的危险和补救的困难。

在专制国家，由于人民的贫困与财富的不稳定，自然产生了重利盘剥。每个人的放款所冒的危险越大，他的钱的价值也就越高。因此，这些不幸的国家到处是苦难；一切都被掠夺，甚至告贷的门路也断绝了。

所以在这种国家里，商人不能经营大规模的贸易，他的收入仅仅足以糊口。如果他购进大批货物的话，则购货资金利息上的损失将要多于从货物所可赚得的钱。因此，这种国家是几乎没有贸易法律的。法律被减缩到仅仅剩些警察法规而已。

一个政府，如果没有做不正义的事情的爪牙，便不致成为一个不正义的政府。但要这些爪牙不给自己捞一把是不可能的。因此，在专制的国家里，贪污便是当然的现象。

在这种政体之下，贪污是一种普通的犯罪，所以没收财产是有用处的。没收可以安慰人民。没收得到的钱是很可观的贡税，是君主不可能从凋敝不堪的人民征收得到的。而且，在这些国家里，没有一个家庭是君主乐意保护的。

在政治宽和的国家里，情形是完全不同的。没收会使财产权不稳定，会掠夺无辜的子女；会在应该惩罚一个罪犯的时候摧毁整个家庭。在共和国里，剥夺了一个公民必要的物质生活⁽¹¹⁹⁾，便是做了一件坏事，就是破坏平等，平等是共和政体的灵魂。

罗马法律⁽¹²⁰⁾规定，除了最重大的叛逆罪而外，不得没收财产。仿效这项法律的精神，把没收限制在一定的犯罪上，这当然是很明智的事。布丹⁽¹²¹⁾很正确地说过，在地方的习惯规定有夫妻各人的私有财产的国家，没收应当只适用于取得的财产。

第十六节 权力的授予

在专制政体的国家，权力是全部授予了受权力委任的人的。宰相就是专制君主本身；每一个个别的官吏就是宰相本身。在君主政体的国家，权力的行使就比较不那样迅速；君主授予权力，但又加以节制⁽¹²²⁾。他对权力分配的方法是，当他把权力的一部分授予别人时，就必定给自己保留更大的一部分权力。

因此，在君主国里，城市的首长虽由省长管辖，但由君主管辖的地方更多些；军队里个别的军官对将军的服从不能大于对君主的服从。

多数的君主国家都明智地规定，那些指挥权稍稍广泛的人，不得隶属于任何军团，因此，他们要有君主特别的命令才能进行指挥，他们可以被任用，也许不被任用，他们可以说是在役，但也可以说是不在役。

这种情况和专制政体是不相称的。因为，如果没有实际职位的人仍然有特权和头衔的话，那么国里必将有本身就是尊贵的人。这便和专制政体的性质相违背了。

如果一个城市的长官并不受省长的管辖的话，那么每天都需要一些折中办法使双方能够融洽。这种事情从专制政体来说，是荒谬的。加之，如果这个个别的市长可以抗命的话，省长怎能由他本人来替他的省份负责呢？

在专制政体之下，威权总是反复不定的。最低级的官吏的权威也不比专制君主的权威稳定。在政治宽和的国家里，无论在哪里法律都是明智的，并且是家喻户晓的；所以即使是最小的官吏，也能够有所遵循。

但是在专制国家里，法律仅仅是君主的意志而已。即使君主是英明的，官吏们也没法遵从一个他们所不知道的意志！那么官吏当然遵从自己的意志了。

加之，由于法律只是君主的意志，君主只能按照他所懂的东西表示他的意志，结果，便需要有无数的人替君主表示意志，并且同君主一样地表示意志。

最后，由于法律是君主一时的意志，所以那些替他表示意志的人们就必然也是像君主一样，突然地表示意志。

第十七节 礼物

专制的国家有一个习惯，就是无论对哪一位上级都不能不送礼物，就是对君王也不能例外。莫卧儿的皇帝⁽¹²³⁾，不接受臣民的任何请求，如果他们不送礼物的话。这些君主，甚至连他们自己所给人的赏赐，也要受贿赂。

但是这种政体是必然如此的。在这种政体之下，就没有一个人是公民；人人都认为上级对下级没有任何义务；人们认为彼此间惟一的联系就是，这一部分人加给另外一部分人的惩罚；最后，在这种政体之下，事务是很少的；在那里，人民很少有机会去谒见大人物，向他提出自己的要求，提出抗诉就更少了。

在共和国里，礼物是可厌的东西，因为品德不需要它们。在君主国里，荣誉是比礼物更强有力的鼓舞力量。但是专制的国家，既没有荣誉又没有品德，人们所以有所作为，只是因为希望获得生活上的好处而已。

柏拉图⁽¹²⁴⁾主张，履行职务而收受礼物的人要处以死刑。这是属于共和国的思想。他说：“不管是为着好事或坏事，都不应当接受礼物。”

罗马有一项坏法律⁽¹²⁵⁾，就是准许官吏接受小礼物⁽¹²⁶⁾，假使这些礼物一年不超过一百埃巨的话。没有接受过别人任何东西的人，并不期望任何东西。接受过别人一点儿东西的人，马上就想要再多一点儿，接着就想要得更多。不但如此，对一个不应该接受礼物而接受了的人，要使他服罪是比较容易的。但是对一个可以接受少量礼物却接受多了的人，要使他服罪就不那么容易；他常常可以找到一些借口、一些托辞、一些原因和一些似是而非的理由，来为这种行为辩解。

第十八节 元首的恩赏

我们已经说过，在专制的国家，人们所以有所作为，只是因为希望获得生活上的好处，君主的恩赏，除了金钱而外，没有别的东西可以赏赐。在君主国里惟一点支配地位的是荣誉，所以君主的恩赏原来应该仅

仅限于以荣誉为基础的名位。但是有名位就有奢华，有奢华就必然有需求，所以君主就不得不赏赐一些可以获得财富的名位了。但是在共和国里，品德占支配地位。品德本身就是一个鼓舞力量，并排除一切其他的力量，所以国家的奖赏只是表扬这种品德而已。

君主国和共和国颁发重赏，就是国家衰朽的标志，这是一般性的规律。因为重赏证明这些国家的原则已经败坏，君主国的荣誉的观念已经失掉了力量，共和国公民的称号已经减低分量了。

最坏的罗马皇帝就是那些赏赐最多的皇帝，例如：卡里古拉、格老狄乌斯、尼禄、奥托、维蒂利乌斯、康莫都斯、海里欧伽巴露斯和卡拉卡拉。最好的皇帝，像奥古斯都、维司巴西安、安托尼努斯·比乌斯、马尔库斯·奥列利乌斯和佩尔提纳克司等，都是节俭的人。当好皇帝在位的时候，国家的原则又有了地位，荣誉的财宝代替了其他的财宝。

第十九节 三种政体原则的一些新的推论

我在结束本章之前，不能不略略应用一下我的三个原则。

第一个问题：法律应不应该强迫公民接受公职？我的意见是：在共和国，应该；在君主国，不应该。在共和国，公职是品德的标志；是国家对公民的信托。公民的生活、行动与思想，都应该完全是为了国家，所以不得拒绝担任公职⁽¹²⁷⁾。在君主国，公职是荣誉的标志。荣誉有它自己的奇思异想，只有“时间”和“方式”都适合它的意思，它才能接受。

已故的撒地尼亚王⁽¹²⁸⁾对拒绝接受荣衔和公职的人，都处以刑罚。这样，他在不知不觉间遵从了共和政体的思想。他在其他方面的统治方法充分地证明，他并没有这个意思⁵⁹。

第二个问题：强迫公民在军队中接受一个比他从前还低的职位，这不是一条好的准则？在罗马人中，时常可以看到今年的上尉到明年成了他的中尉的部下⁽¹²⁹⁾。这是因为在共和国里，品德要求我们必须为国家不断地牺牲自己，并做自己本不愿意做的事情。但是在君主国里，荣誉——不管是真是假——是不能容忍所谓降格的。

在专制国家里，荣誉、职位、爵位，完全被人滥用，所以它们毫无区别地让君主当臣仆⁶⁰，让臣仆当君主。

第三个问题：同一个人是否可以同时担任文职与武职？我认为在共和国可以同时担任，在君主国就应当分开。在共和国，如果使军职和文职分开，而使军职成为一个特殊身份的话，那是极端危险的。在君主国里，如果把文武两职授予同一个人也是同样危险的。

在共和国里，一个人只是以法律和祖国的保卫者的资格才能拿起武器；因为他是公民，所以在一定的时期内他要去当兵。如果公民和士兵竟然是两种截然不同的身份的话，那么那些服兵役而自信是公民的人，

便要因此感到自己只是士兵。

在君主国里，军人的惟一目标，只是荣耀；至少是荣誉或财富。对这样的人，应该很小心，不要给予文职。相反地，应该用文官节制他们。应该使同一个人不能同时有人民的信任，又有武力去滥用这种信任 (130)。

有一个国家，外表是君主政体，实际上却是共和政体⁶¹。在那里，我们看到，人们是如何害怕军人成为一种特殊的身份，人们如何把军人的身份和公民的身份，甚至和官吏的身份结合为一，使这些身份成为国家的保证，使人始终不忘掉国家。

罗马人在共和国灭亡之后，把文职和武职分开；这不是武断的做法，而是罗马政制变化的结果，是和君主政体的性质相符合的。奥古斯都朝代才开始有这种划分 (131)，以后的一些皇帝 (132) 不得不把它完成，以便和缓军政府的暴戾。

曾经和瓦连图斯竞争王位的普罗哥比乌斯把总督的官职授予波斯王族的一个亲王荷尔米斯达斯 (133) 的时候，又恢复了该官职从前所有的军队指挥权。普罗哥比乌斯这个做法，如果没有很特殊的理由，那是完全不合道理的。一个渴望君权的人所追求的是自己的利益，而不是国家的利益。

第四个问题：公职是否可以买卖？在专制的国家里，是不可以的；那里的国民在职或去职，应由君主迅速处置。

但是在君主国里，出卖官爵却是好事，因为它诱导人从事人们不愿意为品德而从事的事业，并把这事业作为一个家族的职业；它使每个出钱买官的人尽其职责，又使国家的各等级较为稳固持久。隋达斯⁶²很好地指出，阿那斯塔西乌斯把所有的官职都卖掉，因而把帝国变成一种贵族政体。

柏拉图 (134) 不能容忍这种买卖。他说：“这就像一只船，收一个人的钱，便让他当舵手或航海员。这条规则在人生的任何一种行业上都是坏的，而只有在领导一个共和国时是好的，有这种事么？”不过柏拉图说的是以品德为基础的共和国。而我们谈的是君主国。在君主国里，出卖官职虽然有时没有公开的条例，但由于朝臣的贫穷与贪婪，也仍然是要卖官职的。偶然的买卖可能比君主的选拔得到更好的人才。简言之，由财富而致显贵，这种方法可以激励并培养人们的勤劳⁶³。而勤劳正是这种政体所急需的 (135)。

第五个问题：什么样的政体需要监察官？

共和国需要监察官。共和国的原则是品德。破坏品德的不只是犯罪行为。疏忽、错误、爱国心一定程度的冷淡、有危险性的事例、腐败的种子，也破坏品德。这些东西并不违犯法律，而是逃避法律；不是破坏

法律，而是削弱法律。这一切都应该由监察官加以纠正。

雅典曾经有人把被老鹰追袭而逃入他怀中一只麻雀打死，最高裁判所的法官便将这个人判处刑罚，这使人们骇异。又有一个儿童把自己的小鸟的眼睛挖掉，最高裁判所的法官便把这个儿童处死刑，这使人们惊愕。我们应该注意，这里的问题不是对犯罪的处罚，而是一个共和国关于风俗的裁判；风俗是共和国的基础。

君主国就不需要监察官，君主国是以荣誉为基础的；从荣誉的性质来说，全世界的人都是荣誉的监察官。任何人有了玷污荣誉的事，便要受到责难，就是自己没有荣誉的人也要责难他。

在君主国，如果设置监察官的话，则腐化监察官的正是监察官所要纠正的那些人。监察官对于君主政体的腐败，是无能为力的；但是君主政体的腐败对于监察官却是一种不可抵抗的力量。

专制政府不应该有监察官是显而易见的。但中国的事例，似乎破坏了这条规律。在本书后面，我们将看到中国设立监察制度的特殊理由。

第六章 各政体原则的结果和民、刑法的繁简、判决的形式、处刑等的关系

第一节 各种政体民法的繁简

君主政体的法律不能像专制政体的法律那样简单。君主国必须有法院。法院要做出判决；判决要保存起来，又要加以学习。这样，我们今天的判决才能和昨天的一样，公民的生命和财产才能同国家的政制一样地安稳、固定。

在君主国里，司法工作不仅判决有关生命和财产的事，而且也判决有关荣誉的事，所以需要极谨慎的调查和问讯。当法官的责任越大，当裁判所涉及的利益越重要的时候，他便要更加细心。

因此，我们看到这些国家，法律上的规条、限制和引申极多，产生了浩繁的特殊案例，俨然自成一套推理的艺术；但我们不应当感到奇怪。

君主政体建立了等级、门第、出身的区别，这常使财产的性质也发生差异；和这个国家的政制有关的法律又可能增加这些差异。因此，在我们欧洲的国家，财产有“夫妻各人的私有财产”和“夫妻的共有财产”或“夫妻非继承取得的财产”；有“遗产”及“遗产以外的妻产”；有“父系遗产”和“母系遗产”；有各种“动产”；有“无条件继承的不动产”和“指定继承人继承的不动产”；有“由继承而取得的财产”，有“由让与而取得的财产”；有“免除课役的贵族财产”⁶⁴和“负有义务的平民财产”；有“在不动产上设定的年金”和“在现金上设定的年金”。每一种财产都设有特别法规，财产的处分都是遵从这些法规。这样，法律就不可能简单了。

在欧洲各国，采地是世袭的，所以贵族必须有固定的财产，意思就是说，采地必须有一定程度的稳固性，以便使采地的所有主能够总是有力量去侍奉君主，办法也必然是多种多样的。例如有的国家，采地不得由兄弟们分割；有的国家，弟弟们得享受较宽裕的生活费用。

熟悉各省情况的君主能够制定不同的法律，或是容许不同的习惯。但是暴君则什么也不知道，什么也不注意，所以他只能采取一般性的措施，并且不论对什么地方都依照同一的、绝对的意志进行统治。一切都在他的脚下压平了。

在君主国里，法庭裁判越多，案例中互相矛盾的判决也就越多。这种矛盾有时候是因为后来的法官想法不同；有时候是因为同一案情，有辩护得好的，也有辩护得不好的；最后，有时候是因为凡是由人们的手经办的事便会产生无数的弊端。判决的矛盾是一种不可避免的弊害。立

法者时常加以纠正，因为它甚至是和政治宽和的国家的精神相违背的。因为人民所以不能不求助于法院，应该是由于政制的性质，而不是由于法律的矛盾或不确定。

在必须有身份区别的国家，就必定有特权存在。这更减少法律的简单性，并制造出千百种的例外。

有一种特权对社会，尤其是对这个特权的授予者来说，是最无所损的，那就是可以任意选择一个法院进行诉讼的特权。但这里也有新的困难；就是应该在哪一个法院进行诉讼成为问题的时候所发生的困难。例如：当有特权的两造选择不同法院时。

在专制国家，人民所处的情况则是迥然不同的。在这些国家里，我不知道立法者有什么法可以订立，法官有什么案件可以裁判。因为所有土地都属于君主，所以几乎没有任何关于土地所有权的民事法规。因为君主有继承一切财产的权利，所以也没有关于遗产的民事法规。还有些专制国家的君主独揽贸易，这就使一切商务法规归于无用。人们通常和女奴结婚，所以几乎没有关于遗产或关于妻子的利益的民事法规。又由于奴隶众多，所以几乎没有有个人意志的人，因此也没有应该对自己的行为负责而对簿公庭的人。他们的道德上的行动，大半只是父亲、丈夫或主人的意志而已，所以他们的这些行动由这些人决定，而不是由官吏决定。

我忘了说，我们所谓荣誉的东西，在这些国家几乎是没有人懂得的。一切关于荣誉的事情对于我们是一个重要的课题，但是在这些国家是没有地位的。专制主义自身就具备了一切；在它的周围全是一片空虚。所以当旅行家们向我们描述专制主义统治着的国家时，他们很少谈到民法⁽¹³⁶⁾。

因此，在专制国家里是完全没有发生纠纷和诉讼的机会的。而且一部分的原因是因为那里的诉讼人受到极粗鲁的对待。同时，诉讼人不公道的要求，因为没有繁复的法律可作掩盖、缓冲或保护，所以很快就被人看出来。

第二节 各种政体刑法的繁简

我们听到人们不断地说，我们的司法工作应该处处都像土耳其一样。那么世界最愚昧的人民在人类最应当懂得的一件事情上竟然是明彻的，这有可能么？

如果我们检查一下我们的司法程序的话，我们无疑将看到，这些程序太多，以致一个公民要经过许多麻烦才能重新获得他已失去的财产或是获得损害的赔偿。但是如果我们从这些司法程序同公民的自由和安全的去考虑的话，我们便将感到这些司法程序是太少了，并且将看到我们司法上的麻烦、费用、迟延，甚至危险性，都是每一个公民为着他

的自由所付出的代价。

在土耳其，对公民的财产、生命和荣誉是很少关心的，所以一切诉讼，随使用这种或那种方式很快就给结束了。结案的方式是无关紧要的，只要结了案就行了。总督草率地讯问一下，随便命令打诉讼人的脚掌几棍子，就把他们打发回去了。

在这种国家里，好讼的性情是很危险的。好讼就一定有获得公平处理的强烈愿望，有憎恨的心情，有灵活的头脑和追求目的的决心。所有这些东西都是这种政体之下所应避免的。在这种政体之下，除了畏惧而外，是不应该有其他感情的；在这种政体之下，一切事情都可以骤然地导致革命，革命是不能预见的。每一个人都应知道，不要让官吏们听到人们谈到他，卑屈微贱就是他获得安全的惟一保障。

但是在政治宽和的国家里，一个人，即使是最卑微的公民的生命也应当受到尊重。他的荣誉和财产，如果没有经过长期的审查，是不得剥夺的；他的生命，除了受国家的控诉之外，是不得剥夺的。——国家控诉他的时候，也必定要给他一切可能的手段为自己辩护。

所以，当一个人握有绝对权力⁽¹³⁷⁾的时候，他首先便是想简化法律。在这种国家里，他首先注意的是个别的不便，而不是公民的自由，公民的自由是不受到关怀的。

共和国至少要和君主国有一样多的诉讼程序，这是显而易见的。在这两种政体之下，对公民的荣誉、财富、生命与自由越重视，诉讼程序也就越多。

在共和国政体之下，人人都是平等的。在专制政体之下，人人也都是平等的。在共和国，人人平等是因为每一个人“什么都是”；在专制国家，人人平等是因为每一个人“什么都不是”。

第三节 在什么政体与情况之下法官应按照法律的明文断案

一个政体越接近共和政体，裁判的方式也就越确定；在拉栖代孟共和国，民选长官断案是武断的，没有任何法律作依据；这是一个弊端。罗马初期的执政官们的裁判方式也和拉栖代孟的民选长官一样，但因感觉不便，所以制定了明确的法律。

专制国家是无所谓法律的。法官本身就是法律。君主国是有法律的；法律明确时，法官遵照法律；法律不明确时，法官则探求法律的精神。在共和国里，政制的性质要求法官以法律的文字为依据；否则在有关一个公民的财产、荣誉或生命的案件中，就有可能对法律作有害于该公民的解释了⁶⁶。

在罗马，法官只能够宣告被告犯了某一罪行，而这罪行的处罚，法律是有规定的。这从当时所制定的各种法律可以看到。同样，在英国，

由陪审员根据向他们提出的事实，认定被告是否犯罪。如果他们宣告犯罪属实，法官便按照法律的规定宣布刑罚。做这件事，法官只要用眼睛一看就够了。

第四节 裁判的方式

从上述情形，便产生不同的裁判方式。在君主国，法官们采取公断的方式。他们共同审议，交换意见，取得协调；改变自己的意见，以便和别人的意见趋于一致；而且少数又不能不服从多数。这和共和国的性质是不相容的。在罗马以及希腊的城市，法官们从来不是共同商议的。每个法官用以下三种方式之一发表意见，就是：“我主张免罪”、“我主张定罪”、“我认为案情不明”⁽¹³⁸⁾；因为这是人民在裁判或者人们认为这是人民在裁判。但是人民并非法学者，关于公断的一切限制和方法是他们所不懂的。所以应该只向他们提出一个目标，一个事实，一个单一的事实，让他们只须决定应该定罪、免罪或是延期判决。

罗马人仿照希腊的例子，采用了诉讼定式⁽¹³⁹⁾并规定每一个案件必须遵照仅仅适用于该类案件的诉讼进行审理。这在他们裁判的方式上是必要的。他们必须先确定讼争的内容，使人民无论什么时候都看得很清楚。否则在审理某一重大案件的过程中，讼争内容不断发生变化，终会令人无法辨识。

因此，罗马的法官只准许诉讼人提出明确的要求，不得作任何增减或变更。但是裁判官们另立一种诉讼定式，叫做“照实定式”⁽¹⁴⁰⁾，按照这些定式，在宣判的方法上法官有较大的裁量自由。这对君主政体的精神比较适合。所以法国法学者们有一个说法，就是在法国一切诉讼都是“照实”的⁽¹⁴¹⁾。

第五节 在什么政体之下元首可以当裁判官

马基雅弗里⁽¹⁴²⁾认为佛罗伦萨失掉自由是因为人民没有像罗马一样集体地审判反人民的叛逆罪。佛罗伦萨设法官八人，审理叛逆罪；马基雅弗里说：“但是因为人少，所以腐化他们也用不了多少人。”我很愿意采用这位伟人的名言。但因在叛逆罪案件中，政治上的利益可以说超过了民事上的利益；因为人民当自己的讼案的裁决者常常是不方便的；所以法律就应当尽量有法规保障个人的安全，以资补救。

由于这种考虑，罗马的立法者做了两件事：他们准许被告在宣判以前⁽¹⁴³⁾，可以自动离开本国⁽¹⁴⁴⁾。他们又规定，被定罪的人的财产应受到尊重，以防止财产被人民没收。在本书第十一章里，我们还将看到对人民的裁判权力所加的其他限制。

梭伦很懂得防止人民的刑事审判权力所可能发生的弊端。他规定最高裁判所对这类案子应进行复审；如果它认为被告的免罪⁽¹⁴⁵⁾是不公正的话，就应该重新再向人民提出控告；如果它认为被告的定罪是不公

正⁽¹⁴⁶⁾的话，便应停止判决的执行，并让人民重新审理。这真是良好的立法；它使人民受到他们最尊敬的官吏的审查，而且甚至受到人民自己的审查！

这种案件，迟延些时候总是好的，尤其是在被告已被拘留的场合。这样人民可以安静下来，冷静地进行审判。

在专制的国家，君主可以亲自审判案件。这在君主国是不可以的；如果这样的话，政制便将被破坏，附庸的中间权力将被消灭，裁判上的一切程序将不再存在；恐怖将笼罩着一切人的心，每个人都将显出惊慌失措的样子，信任、荣誉、友爱、安全和君主政体，全都不复存在了。

此外，我们还有一些其他的考虑。在君主国，君主是原告，控告被告，要被告或被处刑或被免罪。如果他亲自审判的话，那么君主既是审判官，又是诉讼当事人了。

在这种国家里，君主常常取得没收的东西。如果他审判犯罪的话，他又将既是审判官又是诉讼当事人了。

不仅如此，如果君主当审判官的话，他便将失掉君权最尊贵的一个标志，就是特赦⁽¹⁴⁷⁾。他做出判决又取消自己的判决，岂不是荒谬么？他一定不愿意如此自相矛盾。

此外，如果他当审判官还会引起一切思想上的混乱；一个人到底是被免罪，还是被特赦，就弄不清楚了。

路易十三世愿意亲自审判德·拉·华烈德⁽¹⁴⁸⁾公爵案，在他的办公室召集最高法院的一些官员和参议院的一些参事商议讨论这件事。当国王强迫他们对公爵的逮捕令发表意见的时候，院长德·贝列夫尔说：“我认为君主对一个臣民的讼案发表意见，是一件奇怪的事，君王们只保留着特赦的权力，把定罪权力留给官吏；陛下却很愿意亲眼看到一个坐在被告席上的人由于陛下的判决在一小时之内走向死亡！以君主慈祥的容颜是不能容许这样做的；君主惟有在撤销教会的例禁的时候才亲自幸临；不要使人们离开元首座前时心怀不满。”当进行审理的时候，该院长又发表意见说：“法兰西的一个国王，以法官的身份，依自己的意见，把一个贵族判处死刑⁽¹⁴⁹⁾，这是一个史无前例的、甚至是一个违反从古至今一切惯例的判决。”

不仅如此，由君主做判决将成为不公正和弊端无穷无尽的泉源；朝臣们将通过啰嗦的请求向君主强索判决。有些罗马皇帝有亲自审理案件的狂热；他们的朝代的无与伦比的不公正，使全世界为之惊愕。

塔西佗说⁽¹⁵⁰⁾，“格老狄乌斯把案件的审理和官吏的职权都揽在自己的身上，因此给各种掠夺制造机会。”但是尼禄继格老狄乌斯帝位的时候，为着怀柔民心，曾下诏说“他绝对不当任何诉讼的审判官，这样可使原告和被告免得在宫廷中受到几个脱离奴籍的人⁽¹⁵¹⁾的邪恶权力的侵

害”。

佐济穆斯⁽¹⁵²⁾说：“当阿加底乌斯朝代时，诽谤之风，蔓延全国，宫廷被一群诽谤者所包围，变得腐败不堪。一个人死亡的时候，便立即假定他没有子女⁽¹⁵³⁾，因此用一道敕令，就把他的财产赐予别人。君主愚蠢得出奇；帝后的进取心又过分强烈，成了她的家仆和心腹们的无厌贪求的奴隶；这种情况，对于安分守己的人们来说，没有比死更好的了。”

普罗哥比乌斯⁽¹⁵⁴⁾说：“从前朝廷上的人是极少的；但是在查士丁尼朝代时，由于法官已无司法的自由，他们的法庭已成为人迹罕至的地方，而君主的宫廷内，前来恳求拜托的诉讼人却是吵吵嚷嚷，声音嘈杂。”谁都知道在这个朝廷里是怎样地可以出卖裁判，甚至可以出卖法律。

法律是君主的眼睛；君主通过法律，可以看到没有法律时所不能看见的东西。如果他想行使法官的职权，他将不是为自己而劳碌，而是为那些对他进行欺骗的奸佞之辈而劳碌。

第六节 君主国的大臣们不应审案

在君主国，大臣们亲自审诉讼争也有极大的不便。我们看见，今天还有一些国家⁶⁷设有许多法官审理财政诉讼，但是大臣们也要审判这些案子，真是不可思议的一件事！这情况引起我们极多的思考，这里我就只说一点吧。

由于事物性质的关系，君主的枢密院和法院之间有一种矛盾存在。枢密院的人员应该少，而法院的人员应该多。

原因是：枢密院商议与处理事务要具有一定程度的感情，并且要顺从感情，这只能由四五个人负责，否则就恐怕不可能做到。反之，法官需要冷静，对一切讼案多多少少要冷漠无情。

第七节 单一的审判官

这种职官是只有专制政体才会有的。在罗马的历史里，我们看到单一的审判官如何滥用权力。阿庇乌斯在他的法庭里是怎样藐视法律，甚至违背他自己所制定的法律⁽¹⁵⁵⁾；这有什么可奇怪的呢？狄特·李维告诉我们这位十大官中的一员对法律所做的不公正的解释。他曾经暗中指使一个人在他面前索回维珍妮为女奴；维珍妮的亲属们主张：按照阿庇乌斯的法律，在判决确定之前，应把维珍妮交给她的亲属。阿庇乌斯宣称，他所制定的法律只是为着父亲的利益，她的父亲维奇尼乌斯既然没有在场，该法律便不得适用⁽¹⁵⁶⁾。

第八节 各种政体下的控诉方式

在罗马 (157)，一个公民可以控告另一个公民。这和共和国的精神是相符合的。一个共和国的公民，对于公共的福利应该有无限的热情，并且应当认为每一个公民手里都掌握着国家的一切权利。到了皇帝的时代，共和的准则仍然为人们所遵循，但是不久就出现一种阴险的人，一大群告密者，全都是凶顽狡黠，人格卑鄙，野心勃勃之辈；他们寻觅犯罪的人，是因为这些人被判了罪，他们便可以取悦于君王。这是获得荣耀与财富的道路 (158)。这种事情，在我们的国家里是没有的。

我们现在有一项很好的法律，那就是，根据法律，君主是为着执行法律而设的，所以每一个法庭应由他委派一个官员⁶⁸，用他的名义对各种犯罪提起公诉；因此，我们不知道这种告密者是谁；如果这位公诉人有渎职嫌疑，人们便将强迫他指出原告发人是谁。

按照柏拉图的《法律》 (159)，凡因疏忽，没有向官吏告发或协助官吏的人，要受处罚，这在我们今天就不那么合适了。国家的检察官密切注意公民的安全；检察官执行职务，公民则获得安宁。

第九节 各种政体刑罚的轻重

严峻的刑罚比较适宜于以恐怖为原则的专制政体，而不适宜于以荣誉和品德为动力的君主政体和共和政体。

在政治宽和的国家，爱国、知耻、畏惧责难，都是约束的力量，能够防止许多犯罪。对恶劣行为最大的惩罚就是被认定为有罪。因此，民事上的法律可以比较容易地纠正这种行为，不需要许多大的强力。

在这些国家里，一个良好的立法者关心预防犯罪，多于惩罚犯罪，注意激励良好的风俗，多于施用刑罚。

中国的著述家们老是说，在他们的帝国里，刑罚越增加，他们就越临近革命 (160)。这是因为风俗越浇薄，刑罚便越增多的缘故。

在所有或几乎所有的欧洲的国家里，刑罚的增减和人民距离自由的远近成正比例，这是不难证明的一件事。

在专制国家里，人民是很悲惨的，所以人们畏惧死亡甚于爱惜其生活。因此，刑罚便要严酷些。在政治宽和的国家里，人们害怕丧失其生活，甚于畏惧死亡，所以刑罚只要剥夺他们的生活就够了。

极端幸福和极端不幸的人，都同样地倾向于严酷；僧侣们和征服者就是例证。只有处于平凡的地位，再加上命运顺逆的混合，才能有温和、恻隐之心。

个人所看到的東西，在国家也同样可以看到。在野蛮人居住的地方，人们过着艰苦的生活；在专制的国家，只有一个人受到幸运的极端的恩宠，而其他的一切人则受幸运的凌辱；这两种国家的人同样都是残

忍的。仁慈仅仅笼罩着政治宽和的国家。

当我们从历史读到苏丹的司法残暴的例证时，不禁以一种痛苦的心情感到人性的邪恶。

在政治宽和的国家里，对一个好的立法者来说，无论什么都可以用来当做刑罚。斯巴达最主要刑罚之一，是不许一个人把妻子借给别人或是接受别人的妻子，并且只许他和童贞女同室，这岂不是非常奇特的事么？总之，法律认为什么是刑罚，就是有效的刑罚。

第十节 古代法国的法律

在古代法国的法律里，我们很可以看到君主政体的精神。罚金的案子，贵族所受的处罚比非贵族重⁽¹⁶¹⁾。但是刑事案件，则完全相反⁽¹⁶²⁾，贵族失掉荣誉和在法庭上的答辩权，而没有荣誉可以丢失的平民则只受体刑。

第十一节 人民有品德便可以简化刑罚

罗马的人民性格正直。这种正直有很大的力量，所以立法者常常只要向人民指出正当的道路，让人们依从就够了。对他们似乎只要劝告，并不需要命令。

到了共和国的时候，因为有了瓦烈利法⁽¹⁶³⁾以及鲍尔西法⁽¹⁶⁴⁾，所以君王的法律和十二铜表法所规定的刑罚都被废除了。从来没听说共和国因此而治理得不如从前好；政事也并没有因此受到了损害。

瓦烈利法禁止官吏们对曾向人民提出申诉的公民使用一切暴戾的手段，违反者则被认为是一个凶恶的官吏，加以处罚。

第十二节 刑罚的力量

经验告诉我们，在刑罚从轻的国家里，公民的精神受到轻刑的影响，正像其他国家受到严刑的影响一样。

如果在一个国家里，有什么不便的事情发生的话，一个暴戾的政府便想立即加以消弭。它不想执行旧有的法律，而是设立新的残酷的刑罚，以便马上制止弊害。但是因为政府的动力被用尽了，人们对严刑峻法在思想上也习惯了，正如对宽法轻刑也会习惯一样；当人们对轻刑的畏惧减少了，政府不久便不能不事事都用严刑。有的国家时常发生⁶⁹拦路抢劫，为着消除这种祸害，它们便发明了车轮轧杀刑；这个刑罚的恐怖，使抢劫暂时停止。但是不久以后，在大路上拦路抢劫又和从前一样了。

在今天，士兵的逃跑是极常有的事；法律规定对逃亡者处死刑，但

是逃亡并没有减少。这是理所当然的；一个士兵往往习惯于冒生命的危险，便轻视生命的危险，或是以轻视生命危险自诩。他有害怕羞辱的习惯，所以应该给他一种让他终生带着耻辱的刑罚⁽¹⁶⁵⁾。说来刑罚是加重了，而实际上却是减轻了。

治理人类不要用极端的方法；我们对于自然所给予我们领导人类的手段，应该谨慎地使用。如果我们研究人类所以腐败的一切原因的话，我们便会看到，这是因为对犯罪不加处罚，而不是因为刑罚的宽和。

让我们顺从自然吧！它给人类以羞耻之心，使从羞耻受到鞭责。让我们把不名誉作为刑罚最重的部分吧！

如果一个国家，刑罚并不能使人产生羞耻之心的话，那就是由于暴政的结果，暴政对恶棍和正直的人使用相同的刑罚。

如果有一个国家，那里的人所以不敢犯法纯粹是因为惧怕残酷的刑罚的话，我们也可以肯定，这主要是由于政府的暴戾，对轻微的过错使用了残酷的刑罚。

常常有立法者，打算要纠正一个弊端，便只想到纠正这一点；他的眼睛只对于这个目标是睁着的，而对于一切弊害则是闭着的。当弊端纠正了的时候，人们所看见的只是立法者的严酷，但是在国家里却留下一个由于这种严酷而产生的弊害；人民的精神被腐化了，习惯于专制主义了。

里山大⁽¹⁶⁶⁾战胜了雅典人；当对雅典俘虏进行审判时，人们控告雅典人曾把两只大划船的俘虏全部扔下断崖去，并曾在议会中决议，凡是抓到俘虏，就把他的手砍掉。因此，那些雅典人，除了曾经反对这一决议的阿迪曼蒂斯而外，全部被屠杀了。在把腓罗克列斯处死之前，里山大责备腓罗克列斯，说他败坏了人民的精神，把残忍教给整个希腊。

普卢塔克⁽¹⁶⁷⁾说：“阿尔哥斯人把他们的公民一千五百人处死；雅典人曾经举行赎罪祭，希望神明使雅典人的心永远避开这样残忍的思想。”

有两种腐化，一种是由于人民不遵守法律，另一种是人民被法律腐化了。被法律腐化是一种无可救药的弊端，因为这个弊端就存在于矫正方法本身中。

第十三节 日本法律的软弱

过度的刑罚甚至可以腐化专制主义本身；日本就是一个例子。

在那里，差不多所有的犯罪都处死刑⁽¹⁶⁸⁾，因为不服从像日本天皇那样伟大的皇帝便算是一个大罪。问题不是在惩戒罪犯，而是为君主报仇。这些思想来自奴役制，尤其是来自这一事实：皇帝是一切财产的所

有人，所以几乎一切犯罪都直接违背他的利益。

在法官面前撒谎的，处死刑⁽¹⁶⁹⁾；这是和自卫的天性相违背的。

在那里，甚至不像是犯罪的事情也受到严厉的刑罚；例如赌钱的人处死刑。

日本人民的性格是使人惊异的。日本人民是顽固、任性、刚毅、古怪的，一切危险和灾难都不放在眼里。乍一看来，似乎这种性格可以使立法者免受责难，不认为他们的法律过于残酷。但是这些人本来就轻视死亡，并且往往因为最微不足道的一种幻想就剖腹自杀；不断地让他们看到刑罚就能够改正或阻止住他们么？他们不会司空见惯，不以为意么？

关于日本人的教育问题，旅行家的记述告诉我们，对待日本儿童要温柔些，因为他们对惩罚是顽抗的；旅行家又告诉我们，对待日本的奴隶不要太粗暴，因为他们立即起来自卫。你是不是会认为，他们从家庭事务上应有的这种精神，很容易地联想到应该用什么精神去处理国家政治上与民事上的事务呢？

一个明智的立法者就应当努力，通过适度的刑罚与奖赏，通过和上述性格相适宜的哲学、道德与宗教的箴规，通过荣誉的法规的适当应用，通过羞辱性的刑罚，通过长时期的幸福和太平生活的享受，去教养人民。而且，如果立法者怕人民的精神已经习惯于只有残酷的刑罚才能有所约束，较轻的刑罚已无济于事的话，立法者便要用一种缄默的做法，在不知不觉之间改进⁽¹⁷⁰⁾，在可以宽赦的特别案件中就宽减其刑罚，直到一切案件的刑罚都可以得到改变为止。

但是这些方法是专制主义所不能了解的；它不走这些道路，它能够滥用自己的威力，它所能做的，止此而已。在日本专制主义曾尽力滥用权力，因此变得比专制主义本身还要残忍。

人们的心灵，处处都受到震惊，并变得更残暴了；只有用更严厉的残暴才能驾驭它们。

这就是日本法律的起源。这就是日本法律的精神。但是这些法律的残暴多于它的力量。日本法律曾经成功地摧毁了基督教；但是它所尽的惊人的努力，适足以证明它的软弱无力。它愿意建立一个良好的体制，却更清楚地暴露了它的软弱。

我们应该谈一下天皇和大老在都城会见的故事⁽¹⁷¹⁾。在那个城里被暴汉闷死或刺杀的人多到不能令人置信；每天都能发现暴徒们把年轻男女绑走，然后在夜深时把他们遗弃在公共场所。他们赤身裸体，被缝在麻袋里，为的是不让他们知道曾经走过哪一条路；暴徒抢劫所要抢劫的一切东西；他们把马肚子刺破，使骑马的人掉下来；他们推翻四轮马车，抢劫车里妇女们的衣饰。人们告诉荷兰人不要在露台上过夜，否则

将被暗杀；那些荷兰人便从露台上下来……。

我再举另外一个事实。一个日本天皇耽溺于可耻的逸乐，不娶妻室，因此有绝嗣的危险。大老送给他两个很美丽的少女。为着对大老表示尊敬，他娶了其中的一个，但是不跟她在一起。他的乳母让人为他遍寻帝国最美丽的女子，但他都不要。最终有一位兵器工人的女儿中了他的心意⁽¹⁷²⁾，他决定娶她，生了一个儿子。宫廷中的贵妇们看到这样出身卑贱的人反比她们得宠，极为愤慨，便把那个小孩窒息了。这个罪行曾被隐瞒，不让天皇知道，否则便要使很多人流血。所以法律过于严酷，反阻碍了法律的实施。如果刑罚残酷无度，则往往反而不处刑了。

第十四节 罗马元老院的精神

在阿基利乌斯·格拉布利欧和毕荪执政的时代，制定了阿基利阿法以防止阴谋诡计⁽¹⁷³⁾。据狄欧⁽¹⁷⁴⁾说，元老院让执政官们提出这项法律，因为护民官哥尼利乌斯曾决心要设立可怕的刑罚来对待这种犯罪。人民也很有这种倾向。元老院认为，严刑固然可以使人心恐怖，但是也会产生另外一种结果，就是以后将无人来控告，也无人来判罪了。如果建立适中的刑罚，则将经常有审判官和控告者。

第十五节 罗马法关于刑罚的规定

当我发现罗马人的事迹证明了我的看法时，我对我的意见更加坚定了。当我看到伟大的罗马人民按照他们更改政治法规的比例去更改他们的民事法规时，我便相信刑罚和政体的性质是相互联系着的。

为一个由逃亡者、奴隶和匪徒所组成的民族而制定的“王法”是很严厉的。要是按照共和国的精神，就应该要求十大官们不把这些法律列入十二铜表法内；但是那些醉心于暴政的人们是无意追随共和国的精神的。

阿尔巴的独裁者梅蒂乌斯·苏腓蒂乌斯被杜露斯·霍斯蒂利乌斯判处两车裂尸的刑罚。狄特·李维说⁽¹⁷⁵⁾，这是罗马人的第一次也是最后一次忘掉人道的刑罚。他错了；十二铜表法里是充满着极残酷的条款的⁽¹⁷⁶⁾。

十大官们的意图，可以在对诽谤者和诗人判处极刑这一事上看得最清楚。这是和一个共和国的精神不相符合的。一个共和国的人民喜欢看大人物们受到贬抑。但是愿意毁灭自由的人们是害怕那些可能复活自由精神的著作的⁽¹⁷⁷⁾。

在十大官被驱逐之后，差不多所有规定这些刑罚的法律都被废除了。这并不是由明文废除的，而是由鲍尔西法规定，对罗马公民不得处死刑，所以那些法律便不能再适用了。

狄特·李维论罗马人时说⁽¹⁷⁸⁾，从来没有人比罗马人更喜爱宽和的刑

罚了；他所指的正是这个时代。

罗马于刑罚宽仁之外，被告还有在宣判前离去其本国的权利，因此我们可以说罗马人所遵循的就是我所说的符合共和国性质的精神了。

苏拉把暴政、无政府状态和自由都混淆了。他制定了哥尼利法。他制定法规的目的，似乎只是为了创立罪名而已。因此，他把无数的行为都叫做杀人罪，所以他不不论住哪里都看到杀人犯；而且极其惯常做的一件事，就是在全体公民的道路上，设置陷阱，播种蒺藜，开辟深渊。

差不多所有苏拉的法律，都只是规定着准死*或流放等刑罚。恺撒再加上“没收财产”⁽¹⁷⁹⁾，因为如果富人在流放时仍旧保存他们的财产的话，他们将更加敢于犯罪了。

皇帝们建立了一个军政府，不久便发觉这个政府对于君主和对于人民是一样的可怕；因此他们便企图使这个政府变得温和些；他们觉得需要设立品爵，并给予应有的尊重。

政府便这样稍微接近了君主政体；刑罚也分做三类⁽¹⁸⁰⁾，即：
(一)对待国家“重要人物”⁽¹⁸¹⁾的刑罚相当宽和；(二)对待“品级较低的人”⁽¹⁸²⁾便严峻些；(三)仅仅适用于“身份卑微的人”⁽¹⁸³⁾的刑罚，就最为严酷。

那个凶暴而愚蠢的马克西米努斯本来应当使军政府变得柔和些，但他使它更加严酷了。据加必多利奴斯⁽¹⁸⁴⁾说，元老院获悉，有的人被钉死在十字架，有的人被扔给野兽吃，有的人被包裹在刚屠宰的野兽的皮内，完全不顾他们的品爵如何。他好像是要执行军事的纪律。他宣称要用军事纪律做模范去整饬民政。

在我写的《罗马盛衰原因论》⁽¹⁸⁵⁾里，我们看到君士坦丁怎样把军事的专制主义变成一个军事兼民政的专制主义，因而接近了君主政体，这里，我们可以追寻这个国家历次革命的史迹，并且看到这些革命怎样由严酷转到松弛，由松弛转到犯罪不受处罚。

第十六节 罪与刑间的适当比例

刑罚的轻重要有协调，这是很重要的，因为我们防止大罪应该多于防止小罪，防止破坏社会的犯罪应该多于防止对社会危害较小的犯罪。

“一个骗子⁽¹⁸⁶⁾自称是君士坦丁·杜甲斯，在君士坦丁堡煽起了一个大叛变。他被捕并被判处鞭笞刑。但是当他告发一些有名位的人物时，他便被当做诬告者判处火烧刑。”他们对叛国罪和诬告罪这样地量刑，真是咄咄怪事。

这使我想起英国国王查理二世的一句话。他在路上看见一个人被上枷示众，便问这个人为什么上枷。人们回答说：“陛下，他曾经写东西诽

谤陛下的大臣们。”国王说：“愚蠢的家伙！为什么不写东西诽谤我。要是诽谤我，大臣们就不会把他怎么样了。”

“七十个人阴谋反对巴吉尔皇帝，皇帝命令鞭打他们，烧他们的头发和胡子。有一天，一只牡鹿的角钩住了皇帝的腰带，他的一位随从拔剑割开腰带救了他。他命令斩这位随从的头，他说：‘因为这个人曾经向着他的君主拔出宝剑。’”⁽¹⁸⁷⁾ 同一个君主能做出这样两种不同的决定，真是不可想象的事！

在我们国家里，如果对一个在大道上行劫的人和一个行劫而又杀人的人，判处同样的刑罚的话，那便是很大的错误。为着公共安全起见，刑罚一定要有一些区别，这是显而易见的。

在中国，抢劫又杀人的处凌迟⁽¹⁸⁸⁾，对其他抢劫就不这样。因为这个区别，所以在中国抢劫的人不常杀人。

在俄罗斯，抢劫和杀人的刑罚是一样的，所以抢劫者经常杀人⁽¹⁸⁹⁾。他们说，“死人是什么也不说的。”

在刑罚没有区别の場合，就应该在获得赦免的希望上有些区别。在英国，抢劫者从来不杀人，因为抢劫者有被减为流放到殖民地去的希望；如果杀人的话，便没有这种希望。

罪刑的赦免在政治宽和的国家是有极大的用处的。君主掌有赦免的权力，如果谨慎地使用的话，是能够产生良好的效果的。专制政体的原则不宽恕人，也不为人们所宽恕，因此就没有这些好处。

第十七节 拷问

因为人类是邪恶的，所以法律不得不假定人类比他们真实的情况要好些。因此，在处罚一切犯罪时，两个证人的证言就已经够了，法律相信他们，仿佛他们说的都是真实的。因此，每一个在婚姻关系中受孕而生的子女，我们都认为是合法的子女，因为法律信任母亲，仿佛她就是贞洁的本身。但是对罪犯使用拷问，则与上述情况有所不同，并不是不可避免的。今天在我们眼前就有一个治理得很好的国家⁽¹⁹⁰⁾，它禁止拷问罪犯，但并没有发生任何不便。因此可知，拷问在性质上并不是必要的⁽¹⁹¹⁾。

已经有许多聪明而才华卓绝的人著论反对这个习惯，所以我不敢再谈了。我所要说的是，拷问可能适合专制国家，因为凡是能够引起恐怖的任何东西都是专制政体最好的动力。我所要说的是，希腊人和罗马人的奴隶……，但是我听见大自然的声音呼唤着，反对我*。

第十八节 罚金和肉刑

我们的祖先日耳曼人只准许罚金，其余一概不许。这些自由而好战的人民认为，除非是手执武器，他们的血是不应流的。日本人正相反⁽¹⁹²⁾，他们反对罚金，他们的借口是：如果用罚金，则有钱人便可以避免处罚了。但是有钱人难道不怕丧失他们的财产么？罚金不能按照财产的比例科处么？而且在罚金之外不能再加上某种耻辱么？

一个好的立法者是不偏不倚的。他并不老是用罚金，也不老是用肉刑。

第十九节 报复刑*的法律

专制的国家，喜爱简单的法律，所以大量使用报复刑的法律⁽¹⁹³⁾。政治宽和的国家有时候也准许使用这种法律。但是有不同的地方：前者是严格地执行，后者则时常加上一些和缓的办法。

十二铜表法采用两种和缓办法：第一是，除非没有办法抚慰被害人，绝不判处报复刑⁽¹⁹⁴⁾；第二是，在定罪之后，罪犯可以支付损害赔偿金⁽¹⁹⁵⁾，这样，肉刑就变做罚金了⁽¹⁹⁶⁾。

第二十节 子罪坐父

在中国，子女犯罪，父亲是受处罚的。秘鲁也有同样的习惯⁽¹⁹⁷⁾。这个习惯是从专制思想产生出来的。

如果说，在中国子罪坐父是因为大自然建立了父权，法律并加以增益，而父亲却没有使用他的权力，所以才受到处罚，这种说法是没有多少意义的。子罪坐父这一事实说明“荣誉”在中国是不存在的。在我们的国家，父亲因儿女被判罪，和儿女因父亲被判罪⁽¹⁹⁸⁾所感到的羞耻，就是严厉的刑罚，严厉得像在中国的死刑一样。

第二十一节 君主的仁慈

仁慈是君主的特色。共和国的原则是品德，所以仁慈不那么必要。在恐怖笼罩着的专制国家，仁慈是罕见的，因为对国内的大人物是用严刑的范例加以约束的。在君主国，仁慈比较必要，因为这种国家是用荣誉来治理的，而荣誉所要求的常常正是法律所禁止的。在这种国家里，羞辱就等于刑罚，甚至裁判的形式就是刑罚。在那里，羞辱来自各个方面，形成了刑罚的一些特殊种类。

在君主国里，羞辱和财产、信用、习惯、享受等的丧失——这种丧失是想象的——对大人物们已经是很重的刑罚，所以对于他们，酷刑是不需要的。酷刑只能失去臣民对君主的爱戴，失去对职位应有的敬重。

专制政体的性质，使专制国家的大人物们的地位极不稳定；而君主

政体的性质却使君主国家的大人物们的地位稳固安全。

君主们可以从仁慈获得许多好处，仁慈的君主得到极大的爱戴和光荣，所以当君主有表示仁慈的机会的时候，他们总认为这是一件快乐的事；这在欧洲是常有的。

人们对君主们的某部分权力也许会有争议，但对君主们的全部权力则几乎是不会有争议的。即使有时候君主们要为王冠而战斗，却不必为生命而战斗*。

但是人们要问：什么时候应该刑罚？什么时候应该宽赦？这是可以意会而不可以言传的。施仁慈而有危险的时候，是很可以看得出来的。一个君主因为软弱而受到轻蔑，甚至无力执行刑罚；这种软弱和仁慈是容易区别开的。

玛乌列斯皇帝决定永远不流臣民的血。阿那斯塔西乌斯没有惩罚过任何犯罪⁽¹⁹⁹⁾。以撒·安吉鲁斯立誓在他在位期间不处任何人以死刑。这些希腊的皇帝忘记了，他们佩剑并不只是为了装饰。

第七章 政体原则与节俭法律、奢侈以及妇女身份的关系

第一节 奢侈

奢侈和财富的不均永远是成正比例的。如果全国的财富都分配得很平均的话，便没有奢侈了；因为奢侈只是从他人的劳动中获取安乐而已。

如果要使财富分配平均，法律就只能给每个人以生活上所必需的。如果超过这个限度，就会有人浪费，有人得利，就会产生不均的现象。

如果生活的必需等于某一个一定的金额，奢侈对于那些仅够维持生活的人们来说就等于零；如果某一个人的财产恰巧等于该金额的一倍，那么他的奢侈便等于一；财产等于后者一倍的人，他的奢侈便等于三；如果再加倍，奢侈便等于七；所以假若后面的人的财产老是加倍于前面的人，奢侈的增加便是“一倍加一”，顺序如下：1，3，7，15，31，63，127。

在柏拉图的共和国里，奢侈是可以准确地计算的，那里所建立的财产等级有四种⁽²⁰⁰⁾。第一种恰好就是那个刚刚越出贫穷境界的等级；第二种加倍；第三种三倍；第四种四倍。第一级，奢侈等于零；第二级等于一；第三级等于二；第四级等于三；就这样地按着数学的比例推进。

如果我们从不同国家人民间的相互关系去考察奢侈的话，我们将看到每一个国家的奢侈是和这个国家的国民之间的财富不均，与不同国家之间的财富不均成复比例的。比方说在波兰，国民财产是极端不平等的，但是整个国家的贫穷使这个国家不能像较富裕的国家那样的奢侈。

奢侈又和城市尤其是和京都的大小成正比例。因此，奢侈是和国家的财富、私人的财产和集中于某些地方的人口三者成复比例的。

人烟越稠密，居民便越好虚荣，越想要在细小的事情上表示出与众不同⁽²⁰¹⁾。如果人口很多，以致居民之间多半不相认识，则想出类拔萃的虚荣心就会加倍，这是因为有较多成功的希望。由于奢侈给人以这种希望，所以每个人都装出身份优越的样子，但因为每个人都想要超群出众，结果人人都变成一个样子，就很难显得特殊了；谁都想受到尊敬，所以谁都受不到尊敬。

因为这个缘故，人们便普遍地感到一种不便。那些在某一行业有特殊才能的人，便对自己的技能随意定价；才能较小的人也就仿效他们的榜样；结果需要和财力便失去了协调。当我不得不打官司的时候，我就必须有钱请律师；当我患病的时候，我就必须请得起医生。

有些人认为，都市人烟稠密，会减少商业的活动，因为居民不再分开居住。我对此不以为然，因为人口集中住一起，便有更多的欲望，更多的需要，更多的幻想。

第二节 民主政治的节俭法律

我刚才提到，在一个财富平均的共和国里，是不可能奢侈的；我们在第五章看到⁽²⁰²⁾，这种分配的均等是共和政体的优越之点。因此，一个共和国，奢侈越少，便越完善。初期的罗马人不奢侈；拉栖代孟人不奢侈；在平等没有完全丧失的共和国里，商业、劳动和品德的精神使每一个人能够而且愿意依靠自己的财产生活，结果就没有什么奢侈了。

有些共和国热烈地要求重新分配土地的法律。这种法律从性质来说是有利的。这些法律只有在操之过急的时候才会发生危险。突然把某些人的财富减少，突然把另外一些人的财富增加，这就构成每一个家庭的革命，也必然产生全国的一般性的革命。

在一个共和国里，如果奢侈之风已经树立了，人心也就随着转向私人利益。如果我们只许享有生活必需品的话，那么我们除自己和祖国的光荣而外便没有什么可以追求了。但是一个被奢华腐蚀了的灵魂，它的欲望是很多的，它很快就成为拘束它的法律的敌人。列基姆的卫戍部队开始过奢侈生活，是他们屠杀居民的原因。

罗马人一腐化，欲望立即变得漫无边际。这从他们那时所定的物价，便可以想见。一瓶法烈因酒⁽²⁰³⁾，卖一百罗马速那利。旁都斯王国的咸肉，一桶要四百速那利；一个好厨师的工资四百达伦特；青年侍童的工资更没有限量。在一个急趋腐化的情势下，人人都倾向于奢侈淫逸⁽²⁰⁴⁾的时候，还有什么品德可说呢？

第三节 贵族政治的节俭法律

在体制不完善的贵族政治的国家有这样一种不幸的事，就是贵族们虽然有财富，但是不许他们任意花费；和节制的精神相违背的奢侈必须摈弃，因此，这种国家只有一种得不到财富的极穷的人和一种很有钱但不得任意花费的富人。

威尼斯的法律强迫贵族过朴素的生活。贵族们便很习惯于吝啬，以致只有那些高等妓女们能够让他们花钱。人们就是用这种方法去支持工艺的。那里最可鄙的妇女花钱而没有危险，但是那些供给她们挥霍的人们自己却要过着最幽暗的日子。

希腊那些好的共和国在这方面有着优良的法制。有钱的人把钱用在节日、歌咏团、车辆、赛马和开支较大的官职上。所以在那里，富裕和贫穷同样地是一种负担。

第四节 君主政体的节俭法律

塔西佗⁽²⁰⁵⁾说：“遂安人——一个日耳曼族——崇拜财富；所以他们生活在一君统治的政体之下。”由此我们可以看到，奢侈对于君主政体特别合适，也可以看到，君主政体并不需要节俭法律。

因为按着君主政体的政制，财富的分配很不平均，所以奢侈是很必要的，要是有钱人不挥霍的话，穷人便要饿死。在这种国家里，财富越不均，富裕的人们的花费就应该越大，又如我们已经说过的，奢侈也应该按这个比例增加。私人的财富是通过剥夺了一部分公民的生活必需品才增加的，因此必须把剥夺的东西归还他们。

既然如此，要保存一个君主政体的国家，奢侈的程度就应该从农夫到手工业者，到大商人，到贵族，到官吏，到显赫的王公，到大包税人，到君主本身，一层一层地增加。否则一切就都完了。

罗马的元老院是由庄严的官吏、法学家和头脑充满原始时代思想的人所组成的；当奥古斯都在位时，元老院有人建议，应该矫正妇女的风俗和奢侈。在狄欧的著作⁽²⁰⁶⁾里，我们看到这位君主那样巧妙地避开了元老们烦琐的要求，不能不感到惊奇。奥古斯都所以这样做，是因为他正在建立君主政体，瓦解共和政体。

提贝留斯在位的时候，市政官们在元老院建议恢复古时的节俭法律⁽²⁰⁷⁾。这位有卓见的君主反对这个提议说：“有这种法律的话，在目前情形下国家便不能生存。罗马怎么能够生存呢？各省怎么能够生存呢？过去，当我们只是一个城市的公民时，我们是俭朴的；现在，我们消费着整个宇宙的财富；所有的主人和奴隶都在为我们劳动。”他清楚地看到，节俭法律已不再需要了。

也是这个皇帝在位的时候，元老院还有人建议应禁止各省长官携带他们的妻室到省里去，因为她们会给省里带来放荡的风气。这个建议未被采纳。据说是“古人严肃的典范已经被改变为较惬意的生活方式”⁽²⁰⁸⁾。人们感到需要另一种风俗了。

因此，奢侈在君主国是必要的；在专制国家也是必要的。在君主国，奢侈是人们享受他们从自由所得到的东西；在专制国家，奢侈是人们滥用他们从奴役中所得到的好处。当一个主人委派一个奴隶去对其他的奴隶进行暴虐统治的时候⁷²，这个被派的奴隶对于明天是否还能享受今天这样的幸福是不得而知的，所以他唯一的快乐就是满足于目前的骄傲、情欲与淫逸。

从这一切，我们获得一个看法，就是：共和国亡于奢华；君主国亡于穷困⁽²⁰⁹⁾。

第五节 在什么情况下节俭法律对君主国有用

十三世纪中叶，阿拉贡或者是依据共和国的精神或者是由于其他特殊的情况，制定了节俭法律。詹姆斯一世规定，无论是国王或是他的任何臣民，除了自己猎获的东西而外，每餐不得有两种以上的肉食，而且每种肉食只能用一种烹调法 (210)。

在我们今天，瑞典也制定了节俭法律，但是立法的宗旨和阿拉贡不同。

一个政府可以制定节俭法律来达到“绝对的节俭”的目的。这就是共和国节俭法律的精神；从事情的性质本身去看，阿拉贡的节俭法律的宗旨就是这样。

有时候，一个国家看到外国商品的价格很高，就要求输出许多本国的商品，以致因本国商品的输出所造成的必需品的缺乏不能由外国商品的输入得到补偿，它便完全禁止外国商品的输入。在这种场合，节俭法律也可以达到“相对的节俭”的目的。这就是今天的瑞典所制定的节俭法律的精神 (211)。这是惟一适合于君主国的节俭法律。

一般地说：一个国家越穷，它的“相对的奢侈”便越能摧毁它，因此它便越需要“相对的节俭法律”。一个国家越富，它的“相对的奢侈”便将使它更富，因此，它应该特别谨慎，不要制定“相对的节俭法律”。关于这点，我们在本书商业章中将要更好地加以解释 (212)。这里只论述“绝对的奢侈”问题。

第六节 中国的奢侈

有些国家，由于特殊理由，需要有节俭法律。由于气候的影响，人口可能极多，而且在另一方面生计可能很不稳定，所以最好使人民普遍经营农业。对于这些国家，奢侈是危险的事；节俭的法律应当是很严格的。因此，要知道一个国家应该鼓励或是应该禁止奢侈，首先就要考查那里人口的数目和谋生的道路二者间的关系。在英国，土地出产的粮食可以供给农民和衣物制造者们食用而绰有余裕，所以它可以有些无关紧要的工艺，因而也可以有奢侈。法国生产的小麦也足以维持农民和工人们的生活。加之，对外贸易可以输入许多必需品来和它的无关紧要的东西交换，所以用不着惧怕奢侈。

中国正相反，妇女生育力强，人口繁衍迅速，所以土地无论怎样垦殖，只可勉强维持居民的生活。因此在中国，奢侈是有害的，并且和任何共和国一样，必须有勤劳和俭约的精神 (213)。人民需要从事必需的工艺，而避免那些供人享乐的工艺。

中国皇帝们的美丽的诏书的精神就是如此。唐朝一位皇帝·说：“我们祖先的训诫认为，如果有一男不耕，一女不织，帝国内便要有人受到饥寒。……” (214) 依据这个原则，他曾命令毁坏无数的寺庙。

第二十一朝代的第三个皇帝*在位时，有人把在一个矿山获得的一些宝石献给他，他命令关闭那个矿山，因为他不愿意为了一件不能给人民吃又不能给人民穿的东西，叫人民工作、劳累。

建文帝⁽²¹⁵⁾说：“我们很是奢华，连老百姓不得不出卖的儿女的鞋子也要绣上花。”⁽²¹⁶⁾用好些人来替一个人做衣服，这是不是使许多人免于缺少衣服的方法？一个人种地，十个人吃土地的出产，这是不是使许多人免于饥饿的方法？

第七节 中国因奢侈而必然产生的后果

中国在历史上有过二十二个相连续的朝代，也就是说，经历了二十二次一般性的革命——不算无数次特别的革命。最初的三个朝代历时最久，因为施政明智，而且版图也不像后代那么大。但是大体上我们可以说，所有的朝代开始时都是相当好的。品德、谨慎、警惕，在中国是必要的；这些东西在朝代之初还能保持，到朝代之末便都没有了。实际上，开国的皇帝是在战争的艰苦中成长起来的，他们推翻了耽于逸乐的皇室，当然是尊崇品德，害怕淫逸；因为他们曾体会到品德的有益，也看到了淫逸的有害。但是在开国初的三四个君主之后，后继的君主便成为腐化、奢侈、懒惰、逸乐的俘虏；他们把自己关在深宫里，他们的精神衰弱了，寿命短促了，皇室衰微下去；权贵兴起，宦官获得宠信，登上宝座的都是一些小孩子；皇宫成为国家的仇敌；住在宫里的懒汉使劳动的人们遭到破产，篡位的人杀死或驱逐了皇帝，又另外建立一个皇室，这皇室到了第三、四代的君主又再把自己关闭在同样的深宫里了。

第八节 妇女的贞操⁷³

妇女们失掉了品德，便会有许多的缺点继之而来，她们的整个灵魂将会极端堕落；而且在这个主要之点失掉以后，许多其他方面也会随之堕落；所以在平民政治的国家，淫乱之风就是这种国家最后的灾祸，它预示该国的政制必将变更。

所以共和国良好的立法者总是要求妇女要有一定程度的庄重的美德。这些立法者在他们的国家里不但摈斥了邪恶，而且连邪恶的外表也在摈斥之列。风流情场中的交际产生怠惰，使妇女甚至在自己未堕落之先就成为使人堕落之人；这种交际把一切无聊的东西当做有价值的东西，对重要的东西反而加以贬抑；最后，这种交际使人完全依照揶揄戏弄的处世法则行事。妇女们在揶揄戏弄的处世法则上是非常高明的。良好的立法者是连这种风流情场中的交际也全都加以摈斥的。

第九节 各种政体下妇女的身份地位

在君主国里，妇女很少受到拘束，因为爵位品级的关系，她们可以出入宫廷，因而她们在宫廷里采取无拘束的自由风度，在宫廷里，几乎只有妇女的这种无拘束的自由风度是被容许的。每一个朝臣都利用妇女

的美色和感情来增进自己的富贵。妇女本身的软弱，不容许她们傲慢，但容许她们有虚荣心；奢侈总是同妇女一道支配着朝廷。

在专制国里，妇女并不产生奢侈，但她们本身却是奢侈的对象。他们应当绝对地是奴隶。每一个人都遵从政体的精神，并且把他从别处看到的既成的习惯带到家庭里来。因为法律很严厉，并且执行得很急速，所以人们怕妇女的自由放纵会给他们带来麻烦。她们的争吵，她们的轻率，她们的憎恶，她们的爱好，她们的嫉妒，她们的愠怒，以及这些细小心灵所具有的吸引大人物兴趣的那种艺术，在这种国家里，都不能不带来恶果。

不但如此，这些国家的君主玩弄人性，所以拥有好些妇女。由于千百种的考虑，君主们不能不把她们都幽闭起来。

在共和国里，妇女在法律上是自由的，但是受风俗的奴役。那里摈斥奢侈，腐化和邪恶也一齐被摈斥。

在希腊各城市的生活里，宗教并不认为男人之间风俗的纯正也是品德的一部分；一种盲目的邪恶疯狂无羁地支配着这些城市，情爱是用一种我们不敢说出口的形式表现出来的；而婚姻则只是单纯友谊而已⁽²¹⁷⁾。那里的妇女却很有品德；她们是那样质朴、贞洁，我们几乎从来不曾看到其他民族在这方面有更好的风纪⁽²¹⁸⁾。

第十节 罗马人的家庭法庭

罗马人不像希腊人那样特设职官来监督妇女的行为。监察官监视她们，和监视共和国内其他的人是一样的。家庭法庭⁽²¹⁹⁾的制度就起着希腊特设职官⁽²²⁰⁾的作用。

丈夫召集妻的亲族，在他们的前面审讯自己的妻子⁽²²¹⁾，这种法庭维持了共和国的风俗。但是这些风俗又维持了这种法庭。这种法庭不但审判违背法律的问题，而且也审判违背风俗的问题。那么要审判违背风俗的问题，就必须有风俗的存在。

这种法庭的刑罚就不能不是武断的，而且，实际上就是如此。因为一切关于风俗、一切关于贞洁准则的东西，几乎是不可能用一个法典去包罗净尽的。用法律规定我们对别人应尽什么义务，是容易的；但是用法律去包罗我们对自己应尽的一切义务，是困难的。

家庭法庭监视着妇女们的一般行为。但是有一种犯罪，除了受到这种法庭的谴责而外，还要受到公诉。这种犯罪就是奸淫。这或者是因为这样严重地败坏一个共和国的风俗，不能不引起政府的关心；或者是因为妻子的乱行可能使人怀疑丈夫也有乱行；或者是因为人们害怕如果不这样的话，即连诚实人也要隐瞒这个罪行，而不愿使它受到惩罚，或是佯作不知，而不愿进行报复。

第十一节 罗马的法律怎样随着政体而改变

必须先有风俗，然后才有家庭裁判，才有公诉。因此风俗败坏，家庭裁判和公诉也就废弛了；如果共和国灭亡，这二者也就完结了 (222)。

常设的审判制度建立了，也就是说，裁判官们之间划分了管辖权的范围。裁判官们亲自审理一切讼案 (223) 的习惯又日渐地形成了起来。这就削弱了家庭裁判的作用。这种情况的出现曾使史学家们感到惊异。史学家们认为提贝留斯让这种家庭法庭进行审判是奇怪的事情，是古代诉讼程序的重现。

在建立了君主政体和改变了风俗以后，公诉制度也就取消了，这是由于害怕诡谲之徒因为受到妇女的轻视感到刺激，受到她的拒绝感到气愤，甚至她的品德也激怒了他，便设计要陷害她。茹利安法规定，在控诉丈夫袒护妻子的放荡行为之先，不得控诉妻子的奸淫罪，这个规定大大地限制了这类的控诉，并且可以说，竟是消灭了这类控诉 (224)。

塞克司图斯五世似乎愿意恢复公诉 (225)。但是如果我们稍为想一下，便将知道这类法律对任何一个君主国都不适宜；对像他那样的君主国更不适宜。

第十二节 罗马对妇女的监护

按照罗马的法制，除了那些处在丈夫权威下的妇女 (226) 而外，所有妇女都受着永久性的监护。最近的男性亲属受有这种监护权。从一句粗鄙的俚语 (227) 来看，这对妇女似乎是很不方便的。这种法制对于共和国是好的，但是对于君主国则完全没有必要 (228)。

从野蛮人的法典来看，古日耳曼的妇女似乎也是受永久性的监护的 (229)。这个习惯又流传到古日耳曼族所建立的君主国家，但并未长期存在。

第十三节 罗马皇帝所设立的对妇女淫乱的刑罚

茹利安法规定了对奸淫罪的刑罚。但是这个法律和此后所制定的关于这方面的法律，远远不是风俗纯正的标志，而是风俗败坏的标志。

到君主政体的时候，关于妇女的整个政治制度改变了。问题已不再是为妇女树立纯洁的风俗，而是惩罚她们的犯罪。人们制定新法惩罚妇女的犯罪，只是因为他们不再惩罚那些不属于这种犯罪范围的越轨行为了。

因为风俗已败坏到可怕的程度，所以罗马的皇帝们不得不制定一些法律对淫乱行为略加制止。但是他们对于风俗无意进行一般性的改革。关于这点，历史家们所叙述的确切事实是有力的证据；所有这些法律虽

然可以证明相反的情况，但是这个证明是没有力量的。我们在狄欧的著作里可以看到奥古斯都在这件事上的行动，并且可以看到他在任执政官和监察官的职务时，是怎样巧妙地避开人们向他所提出的要求的 (230)。

我们在历史学家的著作中看到，奥古斯都和提贝留斯的朝代曾对几个罗马贵妇人的淫乱行为做出严峻的判决；不过这些判决不但使我们看到这两个朝代的精神，同时也告诉我们这类判决的精神。

奥古斯都和提贝留斯主要的意图是要惩罚他们自己的女亲属的淫乱行为。他们所惩罚的并不是风俗的败坏，而是他们臆造的所谓褻渎罪或是大逆罪 (231)。他们想以此来提高帝威，来报私仇。因此，罗马的著作家纷纷起来竭力反对这种暴政。

茹利安法用轻刑 (232)。罗马的皇帝们主张法官在裁判时对他们所制定的法律规定的刑罚，须要加重。这是历史家们痛加谴责的主题。罗马的皇帝们所注意的不是这些妇女是否应当处刑，而是她们是否违背法律，以便加以处罚。

提贝留斯最显著的暴政之一，就是滥用古法 (233)。当他想要对某一个罗马贵妇人处以比茹利安法所规定的更重的刑罚时，他便恢复了家庭法庭 (234)。

这些关于妇女的条款只用于元老院元老们的家庭，不适用于普通人民的家庭。要控告大人物们是需要一些借口的。贵妇人的放荡行为可以供给人们无数的借口。

总之，我在前面指出，风俗的纯正不是一君执政的政体的原则；这可以在罗马最初的那些皇帝的朝代获得最好的证明。谁要是怀疑，只要一读塔西佗、苏埃多尼乌斯、茹维纳尔、马尔西阿尔等人的著作，就够了。

第十四节 罗马人的节俭法律

我们谈过了的淫乱所以成为风气，是因为它和奢侈是不可分的，奢侈总是跟随着淫乱，淫乱总是跟随着奢侈。如果你随心所欲，又怎能压制思想上的弱点呢？

在罗马，除了一般性的法制而外，监察官们还让官吏制定一些特别法规，以保持妇女俭朴的风尚。法尼安法、利基尼安法、欧比安法，都是以此为目的⁷⁷。我们在狄特·李维的著作 (235) 里，可以看到，当妇女们要求废除欧比安法的时候，元老院非常激动。瓦列利乌斯·马克西穆斯废除了这个法律，给罗马人开创了奢侈的时代。

第十五节 不同政制下的妆奁和婚姻上的财产利益

在君主国里，收贡应该要多，使丈夫能够维持他的品级和既有的排场。在共和国里，奢侈不得占统治地位，所以收贡应该适中⁽²³⁶⁾；但是在专制国家里，应该差不多没有收贡，因为那里的妇女多多少少都是奴隶。

法兰西法律所采用的夫妻财产共有制是很适合君主政体的；因为这种制度使妇女关心家庭的事务，并且使她们仿佛是不得不照料家庭。在共和国，这种制度就不那么合适了，因为那里的妇女有较多的品德。但是在专制国家，这种制度就是荒谬的，因为在这种国家里，妇女们本身就是主人的财产的一部分。

妇女由于所处的地位，本来就倾心于婚姻，所以法律让她们从丈夫的财产中获取利益，是没有意义的。而在共和国里，妇女从丈夫的财产取得利益则是非常有害的，因为妇女拥有私有的财富，会产生奢侈。在专制的国家，从婚姻所获得的利益，最多只应当是足够维持她们的生活。

第十六节 撒姆尼特人的一种良好习惯⁷⁸

撒姆尼特人有一个习惯。这个习惯在一个小共和国里，尤其是在像他们那样的一个共和国里，一定曾经产生过极好的效果。他们把所有的青年都召集在一起，进行评定。那个被宣布为所有青年中最好的青年便可娶他所喜欢的女子为妻；在他选择以后，得次多数票的青年接着进行选择，这样顺序选择下去⁽²³⁷⁾。这种办法是值得赞美的，因为在青年的财产中，人们只看见他们的优良品质和对国家的贡献。那个最富有这种财产的青年便可从全国中选择一个女子。爱情、美貌、贞洁、品德、出身，甚至财富，这一切，可以说全都成为品德的收贡了。人们很难再想出一个比这更高尚、更庄严的奖励办法了。这种办法对一个小国来说负担很轻，而对男女两性影响却很大。

撒姆尼特人是拉栖代孟人的后裔。柏拉图设定了差不多同样的法律⁽²³⁸⁾。柏拉图的法制只是莱喀古士法典的改进而已。

第十七节 妇女执政

按照埃及人的习惯，妇女在家庭当家做主，是违反理性和自然的⁷⁹，但是妇女治理一个国家则不然。在家庭里，因为妇女体质软弱，所以不能获得优越的地位；但是在治国的场合，一般地说，妇女正是因为软弱，所以较为仁厚宽和；这比严峻残暴的性格更能施行善政。

印度各地，妇女执政，人们非常满意。那里规定如果男性继承人的母亲不是王族血统的话，便由同王族有血统关系的母亲所生的女儿继承王位⁽²³⁹⁾。此外又设置一些人辅助她们担负治国的重任。斯密士说⁽²⁴⁰⁾，在非洲，妇女执政，人们也很满意。如果我们再看看俄罗斯和英国的事例，我们便看到妇女们执政无论在宽政或暴政的国家都一样地获得了

成功。

第八章 三种政体原则的腐化

第一节 本章的大意

各种政体的腐化几乎总是由原则的腐化开始的。

第二节 民主政治原则的腐化

民主政治原则腐化的时候，人们不但丧失平等的精神，而且产生极端平等的精神，每个人都要同他们所选举的领导他们的人平等。这时候，人民甚至不能容忍他们所委托给人的权力。无论什么事情他们都想自己去做，要替元老院审议问题，替官吏们执行职务，替法官们判决案件。

这样，共和国里就不再有品德了。人民要执行官吏的职务，官吏不再受尊重了。元老院的审议无足轻重了；对元老们毫不尊重，结果也不敬重老人了。对老年人如果不尊重，也必然不能孝敬父亲；无须再顺从丈夫，也无须再服从主人了。谁都喜欢这种放纵，指挥和服从给人们的拘束同样使人们感到厌烦。妻子、儿女、奴隶，对谁也不服从。不再有风纪，不再爱秩序，最后，也不再有品德了。

在色诺芬的《盛筵记》⁸⁰里，我们看到一段记载，极生动地描写一个共和国的人民怎样地滥用他们的平等。每一个客人轮流地叙述自己所以满足的理由。查米德斯说：“我满足，因为我贫穷。当过去我富裕的时候，我不能不阿谀那些告密者，因为我知道被他们陷害的机会多，而陷害他们的机会少。共和国经常向我要求新税，我老也不能走开。我现在已经贫穷，我倒获得了威权；没有人恐吓我，我倒可以恐吓别人。我要走开就走开，要呆着就呆着。有钱的人从他们的席位上站起来，并给我让路。我过去是奴隶，现在是君王。我过去要向共和国纳税，现在共和国要养活我。我再不用怕丢失什么，但希望获得什么。”

当人民所信托的人们为了要隐蔽自己的腐化，而企图腐化人民的时候，人民便陷入这种不幸之中。他们向人民只谈人民的伟大，来掩盖他们自己的野心；他们不断地赞许人民的贪婪，来隐蔽他们自己的贪婪。

“腐化”将要在“腐化别人的人们”之中增长，也将在“已被腐化了的人们”之中增长。人民将要分享一切公共的钱财。他们办事懒惰，他们贫穷，又要奢侈享乐。但是他们既懒惰又奢侈，那就只有国库可以作为他们追求的目标了。

当我们看到选票可以卖钱的时候，不应当感到惊奇。要向人民进行博施，就得向人民勒索更多的东西；但是要从人民那里勒索东西，就得颠覆国家。人民从他们的自由中所获得的东西越显得多，他们便越接近

应该丧失自由的时候了。于是就形成了许多小暴君；这些小暴君具有单一的暴君所有的一切邪恶。人民残存着的一点自由，不久也成为不可容忍的东西；这时就产生了单一的暴君；人民便将丧失他们的一切，连腐化的好处也丧失了。

因此，民主政体应该避免两种极端，就是不平等的精神和极端平等的精神。不平等的精神使一个民主国走向贵族政治或一人执政的政体；极端平等的精神使一个民主国走向一人独裁的专制主义，就像一人独裁的专制主义是以征服而告结束一样。

诚然，那些腐化了希腊各个共和国的人们并没有都变成暴君。这是因为他们喜爱雄辩甚于喜爱武艺。不但如此，每一个希腊人，在他的心灵中，对那些颠覆共和政体的人们都怀着深刻的憎恨。因为这个缘故，无政府状态便由恶化而走向毁灭，并没有变为暴政。

但是，西拉库赛位于许多小邦之中，这些小邦由寡头政治变为暴政⁽²⁴¹⁾；西拉库赛有一个元老院⁽²⁴²⁾，但历史几乎极少提到它；西拉库赛经历了一般腐化的国家所罕见的苦难。这个城市，一直处在放肆⁽²⁴³⁾或压迫之中。它的自由和它的奴役同样地给它痛楚。自由和奴役简直像暴风雨似的，交替地袭击着它。虽然它在外表上像是很有力量，但是一个最微小的国外的力量却经常能让它发生革命。这个城市拥有众多的人民；残酷的命运只许它的人民就这两条道路之中选择一条，就是：产生一个暴君，或是自己当暴君⁸¹。

第三节 极端平等的精神

平等的真精神和极端平等的精神的距离，就像天和地一样。平等的真精神的含义并不是每个人都当指挥或是不受指挥；而是我们服从或指挥同我们平等的人们。这种精神并不是打算不要有主人，而是仅仅要和我们平等的人去当主人。

在原始时代，人一生出来就都真正是平等的，但是这种平等是不能继续下去的；社会让人们失掉了平等，只有通过法律才能恢复平等。

一个管理得好的民主国家和一个管理得不好的民主国家是很有区别的；在前者，人们只在公民的身份上是平等的；但是在后者，人们还在官吏、元老、法官、父亲、丈夫、主人等各种身份上也都是平等的。

“品德”的自然位置就在“自由”的近旁，但是离开“极端自由”和“奴役”却都是同样地遥远。

第四节 人民腐化的特殊原因

巨大的成功，尤其是人民有了巨大贡献的成功，将使人民骄傲自满，以致不可能再领导他们。他们嫉视官吏，进而变为对一切官职的嫉

视；他们敌视执政的人，不久又变成了政治制度的敌人。就是这样，沙拉米斯海峡对波斯作战的胜利，腐化了雅典共和国 (244)，就是这样，雅典人的失败毁灭了西拉库赛共和国 (245)。

马赛共和国从来没有经历过这种从卑微过渡到强盛的巨大事件。所以这个共和国老是明智地治理着自己，并保持了自己的原则。

第五节 贵族政治原则的腐化

如果贵族们的权力变成了专横的话，贵族政治就腐化了。因为如果这样，无论是治者或被治者就不会再有任何品德可说了。

如果进行统治的各家族遵守法律的话，那就等于一个由好几个君主统治的君主国，并且是一个在性质上极为优良的君主国；差不多所有这些君主都受到法律的约束。如果这些家族不遵守法律的话，那就等于一个由许多暴君统治的专制国家。

在贵族不守法的场合，只在贵族关系上，只在贵族与贵族之间，才有共和国可说。国家对于治者来说是共和国，对于被治者来说则是专制国。这就形成了两种最不和谐的集体。

当贵族成为世袭的时候，贵族政治的腐化就已到了极点 (246)；在这个时候贵族们几乎不可能有任何政治宽和可说。如果他们人数少的话，他们的权力就大些，但是他们的安全就少些。如果他们人数多的话，他们的权力便少些，他们的安全就大些。这样，当权力不断增加，安全便逐渐减少，一直到暴君出现的时候，无限的权力和极端的危险都集中于暴君一人的身上。

因此，在世袭贵族制的国家，贵族多的话，政治就不那么暴戾，但是由于品德较少，他们的精神便陷于无所思虑、懒惰和疏略，国家便将因此不再有力量与活力 (247)。

一个贵族政治的国家，如果它的法律能使贵族们感到指挥的危险和劳苦多于指挥的快乐的话；如果国家的处境，使它经常有所畏惧，虽无内忧，却有外患的话，那么贵族政治原则的力量就能维持下去。

君主国家需要有一定的自信，才能获得光荣与安全。反之，共和国却需要有所畏惧 (248)。对波斯人的畏惧使希腊的法律得到了维持。迦太基和罗马因互相畏惧而都成了强国。真是怪事！这些国家越安全，就越像死水一样，不能不腐败！

第六节 君主政体原则的腐化

当人民夺去了元老院、官吏和法官的职权的时候，民主政治便归灭亡；当君主逐渐地剥夺了团体的或城市的特权的时候，君主政体也就腐

败了。前一种情况导向“多人的专制主义”；后一种情况导向“一人的专制主义”。

一个中国的著者说：“秦朝和隋朝灭亡的原因是：君主们不愿像古人一样，仅仅行使一般性的监督——这是一个元首所应当做的惟一事务——而是事事都要自己直接管理。(249)”在这里，这位中国的著者几乎把所有的君主国所以腐败的原因都告诉了我们。

当一个君主认为他应该改变而不应遵循事物的秩序，才更能表现他的权威的时候；当他剥夺某一些人的世袭职位，而武断地把这些职位赏赐给另一些人的时候；当他喜欢一时的意欲胜于他的意志的时候；君主政体就要毁灭了。

当一个君主事必躬亲，把全国的事集中在首都，把首都的事集中在朝廷，把朝廷的事集中在自己一身⁸²的时候，君主政体也就毁灭了。

最后，还有一种情形，君主政体也要毁灭，就是君主误解了自己的权威、地位和人民对他的爱戴；他不完全相信一个君主应该认为自己是处在安全之中，正如一个暴君应该认为自己是处在危险之中一样。

第七节 续前

当头等的品爵只是头等奴役的标志的时候；当大人物丧失了人民的尊敬，成为专横权力的卑鄙工具的时候；君主政体的原则就已经腐化了。

当颁发的荣赏和荣誉的性质相矛盾的时候；当恶名⁽²⁵⁰⁾和品爵⁸³可以同时放到一个人的身上去的时候；君主政体的原则更是腐化了。

当君主把公正变为严酷的时候；当君主像罗马的皇帝们一样，把梅都萨——希腊神话里的魔女——的头颅挂在胸前来恫吓人⁽²⁵¹⁾的时候；当他做出恐吓和可怖的神气，像康莫都斯让人刻在他的石像上的那种神气⁽²⁵²⁾的时候；君主政体的原则也就腐化了。

此外，当特别卑鄙的人们从奴颜婢膝中获致显贵而引以为荣的时候；当他们认为对君主负有无限义务而对国家则不负任何义务的时候；君主政体的原则也就腐化了。

但是，如果君主的权力越大，他的安全便越少的话（各时代的历史都证明是如此），那么，腐化这个权力，直到改变这个权力的性质，这不是轻于背叛君主的大逆罪吗⁸⁴？

第八节 君主政体原则腐化的危险

害处不在于一个国家从一个宽和的政体转变为另一个宽和的政体，例如从共和国转变为君主国，或是从君主国转变为共和国，而是在于一

个宽和的政体堕落下来并急转为专制主义。

多半的欧洲国家至今还受着风俗的支配。但是如果由于长期滥用权力，如果由于进行巨大的征服战争，专制主义就有可能在一定程度上获得巩固，风俗和气候就都不能和它对抗；在世界这个美丽的部分，人性至少在一个时期将要遭受侮辱，像在世界的其他三个部分人性受到侮辱一样。

第九节 贵族如何倾向于拥护王室

英国的贵族把自己和查理一世同葬于王室废墟之下。在那以前，当菲利普二世企图用自由这个字眼为饵去笼络法国人的时候，王室始终获得贵族们的支持。贵族们认为，服从一个君王是光荣的事，同人民共有权力是最大的耻辱。

奥地利的皇室曾经不断压迫匈牙利的贵族。它不晓得那些贵族有一天对它将有莫大的帮助。它用尽方法搜刮这些民族的钱财，其实这些民族并没有多少钱财；但是奥地利皇室却看不见那里的众多的人。当许多王侯起来瓜分奥地利皇室的各邦的时候，这个君主国的各部分竟坐以待毙，毫无动静，以致纷纷瓦解。当时惟一有生命力的就是匈牙利的贵族，他们愤怒了，他们为了战斗而忘掉了一切；他们认为牺牲性命，不念旧怨，是最大的光荣⁸⁵。

第十节 专制政体原则的腐化

专制政体的原则是不断在腐化的，因为这个原则在性质上就是腐化的东西。别的政体之所以灭亡是因为某些特殊的偶然变故，破坏了它们的原则。专制政体的灭亡则是由于自己内在的缺点。某些偶然的原因是不能够防止它的原则腐化的。所以专制政体，只有气候、宗教、形势或是人民的才智等等所形成的环境强迫它遵守一定秩序，承认一定规则的时候，才能够维持。这些东西可能对专制政体的性质发生强有力的影响，但是不能改变专制政体的性质，专制政体的凶残性格仍然存在；这种性格只能暂时地被制服。

第十一节 政体原则的健全和腐化的自然结果

政体的原则一旦腐化，最好的法律也要变坏，反而对国家有害。但是在原则健全的时候，就是坏的法律也会发生好的法律的效果；原则的力量带动一切。

克里特人使用一种极奇怪的方法，使重要官吏必须守法。这个方法就是叛变。一部分公民可以揭竿而起，赶走官吏，强迫他们恢复平民的身份。人们认为这种做法是有法律根据的。这样的一种制度，准许用叛乱去制止权力的滥用，看来似乎可以颠覆任何一个共和国。但是这个制度并没有毁坏克里特共和国。理由是这样⁽²⁵³⁾：

当古人要谈论一个最热爱祖国的人民的时候，他们一定会提到克里特人。柏拉图⁽²⁵⁴⁾说：“祖国这个名字对克里特人是如何甜蜜可爱！”他们用表示母爱的一个名词去称呼他们的祖国⁽²⁵⁵⁾。对祖国的热爱矫正了一切。

波兰的法律也有准许叛变的规定，但是叛变所发生的弊害清楚地说明，惟有克里特人能够成功地使用这个补救方法。

希腊人所建立的体育运动，也同样需要有良好的政体原则。柏拉图说⁽²⁵⁶⁾：“就是拉栖代孟人和克里特人开始创立那些著名的竞技场，使他们在世界上获得了卓越的地位。最初，人们的廉耻心受到震惊，但是廉耻心终于向公共的利益让步。”在柏拉图的时候，这些制度是令人景慕⁽²⁵⁷⁾的，因为它们和一个重要的目标联系着，这个目标就是军事技术。但是当希腊丧失了品德的时候，这些制度却反而破坏了军事技术；人们出现于决斗场上，已不是为着锻炼，而是为着腐化⁽²⁵⁸⁾。

普卢塔克告诉⁽²⁵⁹⁾我们，和他同时代的罗马人认为这些竞技就是希腊人沦为奴隶的主要原因。其实不然，正是希腊人的奴隶状态腐化了那些体育运动。在普卢塔克那个时代⁽²⁶⁰⁾，人们在公园里裸体搏斗和角力，使青年精神松懈，使他们倾向于卑污的情欲，使他们成为单纯的卖技者。但是在爱巴米农达斯那个时代，角力的运动使梯柏人在柳克特拉战役中取得了胜利⁽²⁶¹⁾。

当国家没有丧失它的原则的时候，法律就很少是不好的。这就好像伊壁鸠鲁在谈论财富时所说的：“腐败的不是酒，而是酒器。”*

第十二节 续前

在罗马，法官起初是从元老院的元老这一等级中选出的，格拉古兄弟把这个特权转移给武士们；杜鲁苏斯把它给予元老和武士；苏拉只给予元老们；哥塔给予元老、武士和度支官；恺撒又把后者除掉；安东尼把元老、武士和百人长等编成“十人队”。

当一个共和国腐化了的时候，除了铲除腐化，恢复已经失掉了的原则而外，是没有其他方法可以补救所滋生的任何弊害的。一切其他纠正方法不但无用，而且有可能成为一个新的弊害。当罗马还保持着它的原则的时候，司法权可以放在元老们的手中而不致被滥用。但是当罗马腐化了的时候，不管司法权力移转给哪一个团体，给元老、武士、度支官也好，给这些团体中的两个团体也好，同时给三个团体也好，给其中的任何一个也好，事情总是弄不好的。武士并不比元老们有品德，度支官也不比武士们好，武士和百人长一样地缺少品德。

在罗马的人民获得了同贵族一样担任公职的权利而后，人们自然会想，阿谀人民的人们将要变成政府的主人了。但是事情并不如此。我们看到罗马人民虽然让平民得以担任公职，但是人民却总是选举贵族。因

为人民有品德，所以他们宽宏大量；因为他们有自由，所以他们轻视权力。但是当罗马人民丧失了他们的原则的时候，他们越拥有权力，他们便越不谨慎，最后，他们成为自己的暴君，又成为自己的奴隶，这时他们便失掉了自由的力量，并由于放纵而衰弱无力了。

第十三节 誓言在有品德的人民中的效力

狄特·李维说⁽²⁶²⁾：罗马人的淫逸之风产生得最迟；罗马人以节制与贫因为光荣的期间也最长；在这两件事上，没有其他人民可以同罗马人相比拟。

“誓言”在罗马人中有很大的力量，所以没有比“立誓”更能使他们遵守法律了。他们为着遵守誓言常是不畏一切艰难的，但是为着光荣和祖国则不是这样。

执政官古因提乌斯·金纳都斯要在罗马募集一支军队去征伐埃魁人和窝尔西人，但是护民官们反对。执政官说：“好吧！让那些去年向执政官立过誓的人们在我的旗帜下前进吧！”⁸⁶ ⁽²⁶³⁾ 护民官们呼喊说，这个誓言已经失效，说他们立誓的时候，古因提乌斯只是一个私人而已；但是这些呼喊是徒然的。因为人民比那些竟想前来领导他们的人们更有宗教的虔诚；他们不理睬护民官们所提出的区别与解释。

当这些人要退到圣山去的时候，他们感到受着对执政官们所做过的、要跟随执政官们去作战的誓言的约束⁽²⁶⁴⁾。他们便计划把执政官们杀掉，但是人们告诉他们，就是杀死执政官们，誓言仍然是有效；他们便放弃这个计划。现在从他们所要犯的罪行去看，就不难了解他们对违背誓言是抱怎样的一种观念。

坎奈战役之后，人民惊慌了，要退到西西里去⁸⁷。斯基比欧叫他们立誓，决不离开罗马；惧怕违背这个誓言，终于战胜了其他的一切惧怕。罗马如同一只船，在狂风暴雨中有两个锚系着它，一个是宗教，一个是风俗。

第十四节 政制最轻微的变更如何会使原则受到破坏

亚里士多德告诉我们⁸⁸，迦太基是一个治理得很好的共和国。波利比乌斯告诉我们，在罗马和迦太基间发生第二次布匿战争⁽²⁶⁵⁾的时候，迦太基有一个缺点，就是元老院几乎已经完全丧失了它的威权。狄特·李维告诉我们⁸⁹，当汉尼拔回到迦太基的时候，他发现官吏和士绅们将公共的收入攫以利私，并且滥用他们的权力。由此可见，官吏们的道德是和元老院的威权同时丧失了的；因为这一切都是从同一政体原则产生出来的。

谁都知道罗马监察制度的奇迹。有一个时候，监察制度成了一种沉

重的负担；但是人们还是支持它，因为当时奢侈的风气甚于腐化。格老狄乌斯削弱了监察制度；这种削弱又使腐化的风气超过了奢侈，而监察制度便仿佛是自己消逝了*。这一制度，曾经被破坏过，又经请求恢复；它恢复了，又被抛弃了，然后，便完全停顿下来，一直到成为无用之物的时候为止，——我指的是奥古斯都和格老狄乌斯的朝代。

第十五节 保持三原则极有效的方法

在人们读完了以下四节之前，我没有法子让人了解我的意思。

第十六节 共和国政体的特质

共和国从性质来说，领土应该狭小；要不这样，就不能长久存在。在一个大的共和国里，因为有庞大的财富，所以就缺少节制的精神；许多过分巨大的宝库都交由单独的个人去经管；利益私有化了；一个人开始觉得没有祖国也能够幸福、伟大和显赫；不久他又觉得他可以把祖国变成废墟以获致一己的显赫。

在一个大的共和国里，公共的福利就成了千万种考虑的牺牲品；公共福利要服从许多的例外；要取决于偶然的因素。在一个小的共和国里，公共的福利较为明显，较为人们所了解，和每一个公民的关系都比较密切；弊端较少，因此也较少受到庇护。

拉栖代孟的所以能够长久存在，是因为它在所有的战役之后，都维持原有的领土。拉栖代孟惟一的目标就是自由；自由惟一的好处就是光荣。

希腊各共和国的精神，就是满足于自己的领土，如同满足于自己的法律一样。雅典起了野心，又把这种野心传授给了拉栖代孟。但是这个野心与其说是要统治奴隶，毋宁说是要统治自由人民；与其说是要破坏联盟，毋宁说是要做联盟之主。到了君主政体兴起的时候，一切就都完了。君主政体的精神比较倾向于扩张主义。

除了有特殊情况而外⁽²⁶⁶⁾，共和政体以外的任何政体都不容易在一个单独的城市存在下去。如果这么小的一个国家有一个君主的话，他当然要想压迫他的人民，因为他的权力大，而享受权力和使权力受到尊重的方法少，所以他便要尽量蹂躏他的人民了。在另一方面，这样的一个君主很容易受某一外国的力量、甚或受某一本国的力量的压制；人民在任何时候都可能联合起来反对他。一个单一城市的君主被人从城市驱逐出去的时候，混乱就结束了；如果一个元首有几个城市的话，那么混乱就只是开始而已。

第十七节 君主政体的特质

一个君主国的领土的大小应该适中。如果是狭小的话，便将形成一

个共和国；如果很广大的话，则国中显要的人物各自拥有相当的权势，他们不把君主放在眼中，他们在朝廷之外各有自己的朝廷；不但如此，他们也深知法律和风纪对他们不能迅速执行，因此可能不再服从君主了；他们对来自遥远而又迟缓的刑罚无所畏惧。

所以查理曼刚刚建立好帝国，便不得不立即把它分割了。这或者是由于各省总督不服从命令，或者是因为有必要把帝国分割成为几个王国，以便更好地使总督们服从。

在亚历山大死后，他的帝国便被分割了。希腊和马其顿的那些大人物们是自由的人，或者至少是散布在他那广大帝国各地的征服者们的首领，他们怎有可能服从呢？

阿提拉死后不久，他的帝国便瓦解了。那些已经不受拘束的王侯是不能再给自己戴上锁链的。

迅速建立无限制的权力是一个补救的方法。它在这些情形之下，可以防止帝国的瓦解。但是它也是帝国扩张的灾难以后的新灾难！

河川的水迅速地流着去同大海汇合；君主政体的国家就这样消失在专制主义的大海里。

第十八节 西班牙君主政体的特殊情况

人们不必拿西班牙的例子来反驳我；西班牙的情况毋宁说恰好可以证实我的说法。为着要保持亚美利加，西班牙做了连专制主义本身都不愿做的事；它把那里的居民摧毁了。为着要保持它的殖民地，它不得不使殖民地连生存也要依赖着它。

西班牙在荷兰，也曾企图实行专制主义。当它放弃了这个企图的时候，它的困难增加了。一方面，瓦龙人不愿受西班牙人的统治；另一方面，西班牙的士兵也不愿意服从瓦龙的军官 (267)。

在意大利，西班牙维持了它的地位，但这也只有把自己弄得精疲力尽，而使意大利日益富庶起来而已。因为就是那些愿意摆脱西班牙王统治的人们也不愿意因此舍弃西班牙王的金钱。

第十九节 专制政体的特质

一个广大帝国的统治者必须握有专制的权力。君主的决定必须迅速，这样才能弥补这些决定所要送达的地区的遥远距离；必须使遥远的总督或官吏有所恐惧，以防止他们的怠忽；法律必须出自单独的个人，又必须按照所发生的偶然事件，不断地变更。国家越大，偶然事件便越多。

第二十章 以上各节的结论

因此，如果从自然特质来说，小国宜于共和政体，中等国宜于由君主治理，大帝国宜于由专制君主治理的话，那么，要维持原有政体的原则，就应该维持原有的疆域，疆域的缩小或扩张都会变更国家的精神。

第二十一章 中华帝国

对于我在上面所说的一切，人们可能有所非难，所以我在未结束本章之前，必须加以回答。

我们的传教士们告诉我们，那个幅员广阔的中华帝国的政体是可称赞的，它的政体的原则是畏惧、荣誉和品德兼而有之。那么，我所建立的三种政体的原则的区别便毫无意义了。

但是我不晓得，一个国家只有使用棍棒⁹⁰才能让人民做些事情，还能有什么荣誉可说呢 (268)。

加之，我们的商人从没有告诉我们教士们所谈的这种品德；我们可以参考一下商人们所说的关于那里的官吏们的掠夺行为 (269)。

我还可以找出知名人士安逊勋爵作见证*。

此外，巴多明神父的书简，叙述皇帝惩办了几个亲王 (270)，因为他们皈依基督教，惹起皇帝的不快。这些书简使我们看到那里经常施行的暴政，和依据常例——也就是无情地——对人性进行残害的大略情形。

我们还有德麦兰和巴多明神父关于谈论中国政府的书简。在读了几个很合道理的问答之后，奇异之点便都消逝了。

是不是我们的教士们被秩序的外表所迷惑了呢？是不是因为在那里，不断地行使单一的个人意志，使他们受到了感动呢？教士们自己就是在受着〔教皇〕单一的个人意志的统治，所以在印度诸王的朝廷里，他们也极愿意看到同样的统治。因为，他们到那里去的使命只是要提倡巨大的变革，那么要说服君主们使相信君主自己什么都能够做，总比说服人民使相信人民自己什么都能忍受，要容易些 (271)。

然而，就是在错误的认识本身中也常有某些真实存在。由于特殊的情况，或者是绝无仅有的情况，中国的政府可能没有达到它所应有的腐败程度。在这个国家里，主要来自气候的物理原因曾经对道德发生了有力的影响，并做出了各种奇迹。

中国的气候异样地适宜于人口的繁殖。那里的妇女生育力之强是世界上任何地方所没有的。最野蛮的暴政也不能使繁殖的进程停止。在那里，君主不能像法老一样地说：“让我们明智地压迫他们吧！”他只好归结到尼禄的愿望：希望全人类只有一个首领。中国虽然有暴政，但是由

于气候的原因，中国的人口将永远地繁殖下去，并战胜暴政。

中国和其他产米的国家一样 (272)，常常会发生饥荒。当人民要饿死的时候，他们便逃往四方去谋生；结果各地盗贼便三三两两结伙成群了。多半的贼帮都在初期就被消灭了；其他的增大起来，可是又被消灭了。但在那么多而且又那么遥远的省份里，就可能有一帮恰巧成功了。它便维持下去，壮大起来，把自己组织成为军事团体，直接向首都进军，首领便登上宝座。

在中国，腐败的统治很快便受到惩罚。这是事物的性质自然的结果。人口这样众多，如果生计困乏便会突然发生纷乱。在别的国家，改革弊政所以那么困难，是因为弊政的影响不那么明显，不像在中国那样，君主受到急遽的显著的警告。

中国的皇帝所感悟到的和我们的君主不同。我们的君主感到，如果他统治得不好的话，则来世的幸福少，今生的权力和财富也要少。但是中国的皇帝知道，如果他统治得不好的话，就要丧失他的帝国和生命。

中国虽然有弃婴的事情，但是它的人口却天天在增加 (273)，所以需要辛勤的劳动，使土地的生产足以维持人民的生活。这需要有政府的极大的注意。政府要时时刻刻关心，使每一个人都能够劳动而不必害怕别人夺取他的劳苦所得。所以这个政府与其说是管理民政，毋宁说是管理家政。

这就是人们时常谈论的中国的典章制度之所由来。人们曾经想使法律和专制主义并行，但是任何东西和专制主义联系起来，便失掉了自己的力量。中国的专制主义，在祸患无穷的压力之下，虽然曾经愿意给自己戴上锁链，但都徒劳无益；它用自己的锁链武装了自己，而变得更为凶暴。

因此，中国是一个专制的国家，它的原则是恐怖。在最初的那些朝代，疆域没有这么辽阔，政府的专制的精神也许稍为差些；但是今天的情况却正相反。

第 二 卷

第九章 法律与防御力量的关系

第一节 共和国如何谋取安全

一个共和国，如果小的话，则亡于外力；如果大的话，则亡于内部的邪恶。

这两种难处，就是民主国家和贵族国家也不能避免，不论这些国家是好是坏。这种弊害出自事物的本性，不是任何法制的形式能够医治的。

要是人类没有创造出一种政制，既具有共和政体的内在优点，又具有君主政体的对外力量的话，则很可能，人类早已被迫永远生活在单人统治的政体之下了。我说的这种政制就是联邦共和国。

这种政府的形式是一种协约。依据这种协约，几个小邦联合起来，建立一个更大的国家，并同意做这个国家的成员。所以联邦共和国是几个社会联合而产生的一个新的社会，这个新社会还可以因其他新成员的加入而扩大。

就是这种联合使希腊⁽²⁷⁴⁾得到长期繁荣的。罗马人依靠这种联合，向整个世界进攻；而整个世界也就仅仅依靠这种联合来保卫自己，抵抗罗马人；当罗马极盛时代，野蛮人就是依靠这种联合，才能抗拒罗马。野蛮人因惧怕罗马而在多瑙河及莱茵河彼岸结成了联盟。

荷兰、德意志、瑞士同盟在欧洲被认为是永存不灭的共和国，也是由于联合。

城市的联合在古时比在今天更有必要。在过去，一个弱小的城市要比今天冒更大的危险；如果它被征服了的话，它不但要像今天一样丧失它的行政权和立法权，而且还要失去一切人类所特有的东西⁽²⁷⁵⁾。

联邦共和国能够抗拒外力，保持它的威势，而国内也不致腐化：这种社会的形式，能够防止一切弊害。

如果有人想在联邦共和国内篡夺权力的话，他几乎不可能在所有各邦中得到同样的拥护。如果他在某一成员国中获得过大的权力的话，其余诸成员国便将发生惊慌。如果他把一个地方征服了的话，则其余还保有自由的地方就要用尚未被篡夺的那部分力量来和他对抗，并且在他的地位确立以前把他粉碎。

如果联邦的一个成员国发生叛乱，其他成员国可以一起平乱。如果某个地方有某些弊端产生，其他健全的地方则予以纠正。这种国家可以这一部分灭亡，而别一部分生存；联邦可以被解散，而其成员国仍旧保留它们的主权。

联邦共和国既由小共和国组成，在国内它便享有每个共和国良好政治的幸福；而在对外关系上，由于联合的力量，它具有大君主国所有的优点。

第二节 联邦应由同性质的国家尤其应由共和国组成

迦南人遭受毁灭，因为他们是一些小君主国，没有联合起来，没有一致地进行防御。这是因为小君主国的性质不适宜于联邦。

德意志联邦共和国是由自由城市和由王侯统治的一些小国组成的。经验证明，这个共和国就不如荷兰和瑞士共和国完善。

君主国的精神是战争和扩张；共和国的精神是和平和宽厚。这两种政体，除非在强制的情形下，不能在同一个联邦共和国内并存。

所以我们在罗马史中看到，在维埃人选出了一个国王的时候，他们就被所有托斯卡那⁹¹的小共和国所摈弃。当马其顿的君王们在希腊的近邻同盟会议中获得了席位的时候，希腊便什么都完了。

由王侯和自由城市组成的德意志联邦共和国所以能够存在，是因为它有一个首领⁹²，在某一方面是联邦的长官，在另一方面是君王。

第三节 联邦共和国的其他要素

在荷兰共和国里，一个省不得其他诸省的同意，不能缔结同盟条约⁹³。这项法律很好，就是在联邦共和国，也是必要的。德意志政制中没有这项法律；如果有这项法律的话，它便可以防止一个单独成员的轻率、野心或贪欲可能给全体成员带来的不幸。一个加入到政治性的联邦里去的共和国把自己完全奉献给别人，没有什么可再奉献的了。

要联合的国家大小相同，强弱相等，那是不容易的。吕西亚⁽²⁷⁶⁾共和国是二十三个城市联合而成的；大城市在公共议会中有三票；中等城市两票；小城市一票。荷兰共和国是大小七省所组成的，每省一票。

吕西亚的城市⁽²⁷⁷⁾依照投票的比例纳税。荷兰各省不能依照这种比例；各省要依照它们的权力的比例。

在吕西亚⁽²⁷⁸⁾，城市的法官和官吏由公共议会选举，并且依照上述的比例。在荷兰共和国，他们不由公共议会选举；每一城市委派自己的官吏。如果人们要我举出一个联邦共和国的优良典范的话，我便要举吕西亚共和国。

第四节 专制国家如何谋取安全

共和国互相结合以谋取安全，专制国家则彼此分离，并可以说是孤立自己，以谋取安全。专制国家牺牲国土的一部分，摧毁边境，使成荒漠；这样，就把帝国的腹地和外界隔开，使外界无法去接近它。

几何学中有一条公认的原理，就是：物的体积越大，它的圆周在比例上便越小。所以这种荒废边境的做法在大国比在中等国较可以容忍些。

专制国家做出不利于自己的一切恶事，和一个残酷的敌人——同时也是一个无法制止的敌人——所能做的一样。

专制国家还用另一种隔离方法以谋自保，这就是在辽远的省份设置藩镇来管理。莫卧儿、波斯、中国的皇帝都有自己的藩属；土耳其则把鞑靼人、摩尔达维亚人、瓦拉几亚人和往昔的特兰西瓦尼亚人安置在自己和敌人之间。这对土耳其是很有利的。

第五节 君主国如何谋取安全

君主国不像专制国家那样摧残自己；但是一个中等大的君主国家可能首先受到侵袭。所以它设有要塞以保卫国境，驻守军队以保卫要塞。一寸土地也要用技术、勇敢和坚忍去争夺。专制国家彼此进行侵略；惟有君主国家进行战争。

设置要塞是君主国家的事情；专制国家害怕设置要塞。专制国家不敢把要塞交托给任何人；因为任何人不爱国家和君主。

第六节 一般国家的防御力量

如果一个国家要有强大的国力的话，它的疆域的大小就要适宜，使它受到急袭时，能够急速挫败敌人。当进攻者在各处出现的时候，防御者也要能够在各处出现。因此国土的大小要适中，方才能够适应人们的天然能力的移转速度。

法兰西和西班牙国土的广袤恰恰适合这种要求。它们的兵力调度灵活，所以想调到哪儿，马上就能够到哪儿；它们的军队集结迅速，并且敏捷地从一个边境移转到另一个边境；它们不怕任何需要相当时间才能做到的事情。

法国有一件极幸运的事，就是，越是薄弱的国境线，便越近首都；越暴露的国土，君主便越看得清楚⁹⁴。

但是，一个大国，例如波斯，在受到攻击的时候，散在各处的军队集合起来就需要几个月；让军队作这么长时间的急行军是不可能的，这

究竟不像半个月的急行军那样还可以做到。如果边境上的军队被打败，就必然要溃散，因为临近没有地方可以退却。胜利者的军队，便碰不到任何抵抗，以破竹之势，长驱直入，进逼京城，实行围攻，这时几乎不可能有时间通知各省总督派兵救援。那些认为革命时机已经临近的人们，便拒绝服从政府，以加速革命的到来。因为那些仅仅因惧怕近在眼前的刑罚而忠顺的人，在刑罚已达不到的时候，也就不再忠顺了；他们便只顾个人的利益。帝国瓦解了，首都陷落了，征服者便和总督们争夺各省的疆土。

一个君主的真正力量，固然表现在他能够不费吹灰之力而征服别人，但更可显示他的力量的还是在于别人不容易向他进攻——如果我可以这样说的话，还是在于他所处的情势的稳定性。但是，当国土扩张的时候，它便要显露出一些可能受到袭击的新地方。

所以君主们应该有智慧去扩张自己的势力，但同样也应该谨慎限制自己的势力。他们在消除领土过小的不便的同时，也应该时刻注意国土过大的不便。

第七节 一些思考

一个伟大的君主⁹⁵在位极久；他的敌人们曾经多次责难他，说他制订了一个要建立世界性的君主国的计划，并且谋求这个计划的实现。我相信，这个责难是出于惧怕，是没有根据的。如果这位君主果真实现了这样的一个计划的话，则对欧洲、对他旧时的臣民、对他自己、对他的家庭，都将是最大的不幸。上天晓得真正的利益是什么。它不使他打胜仗，而使他打败仗，用败仗给他带来更大的好处。上天给他的恩赐是，不使他成为欧洲惟一的君主，而使他成为众君主中最强的君主。

他的国民在外国所怀念的只是他们所离弃的东西；他们在离乡井以后便把获取光荣当作无上的利益；当他们在辽远的国家时，把光荣看作归国的障碍，他们的优良品质甚至也令人生厌，因为这些品质仿佛混杂着对别人的轻视；他们能够忍受创伤、危难和冒险劳苦，但是不能忍受欢迎乐的丧失；他们最喜爱性格上的快活逸放，他们打一个败仗时，便以曾经讽咏过他们的将军来宽慰自己。他们对一个事业永远不能贯彻到底；他们的事业，没有在一个国家失败而不在其他国家也失败的；没有一次失败而不是永远失败的。

第八节 在一个国家的防御力量不及它的攻击力量的场合

库西勋爵曾对国王查理五世说：“英国人在本国最软弱，最易被打败。”关于罗马人，人们也说过同样的话；迦太基人就经验过这点，任何国家都会遭遇同样情况，如果它派军队到遥远的地方去，企图借纪律的力量和军事的威权把因政治利益或社会利益的分歧而分裂的人们重新团结起来的话。国家之所以软弱是因为有弊端经常存在着；虽然加以救治，却反而使它更加软弱了。

库西勋爵的训条是一般规律的例外。一般规律要求人们不要进行远征。而这个例外也很好地证实了这条规律，因为这个例外只适用于那些违背规律的人们。

第九节 相对的国力

一切威势、一切力量和一切权力，都是相对的。应当十分注意，在寻求增加实际的威势的时候，不要减少相对的威势。

当路易十四世在位时期的中叶，法国的相对的威势达到了顶点。德意志还没有产生像后来那样伟大的君主。意大利也是一样。苏格兰和英格兰还没有组成一个联合王国。阿拉贡也没有和加斯提合并为一个王国；同西班牙分离的地区为西班牙所削弱，而这些地区又削弱了西班牙。俄罗斯也是和克里米亚一样，在欧洲还没有被人们所熟悉。

第十节 邻邦的软弱

如果邻邦是一个走向衰微的國家的话⁹⁶，我们就要十分小心，不要去加速它的灭亡，因为邻邦衰弱正是我们所可能得到的最幸运的处境；对一个君主来说，如果在他近旁有另外一个君主可以替他接受命运的一切打击和凌辱，那是再便利不过的了。征服这样一个弱国，虽在实际的国力方面有所增加，但通常是不能够抵偿在相对的国力方面的损失的。

第十章 法律与攻击力量的关系

第一节 攻击力量

攻击力量由国际法加以规定。国际法是国家与国家相互关系的政治性的法律。

第二节 战争

国家的生命和人的生命一样。人在进行正当的自卫时有杀人的权利；国家为着自己的生存有进行战争的权利。

在自卫的时候，我有杀人的权利，因为我的生命对我来说，犹如攻击我的人的生命对他来说一样。同样，一个国家进行战争，因为它的自卫行为和任何其他国家的自卫行为是完全一样的。

在公民与公民之间，自卫是不需要攻击的。他们不必攻击，只要向法院申诉就可以了。只有在紧急情况之下，如果等待法律的救助，就难免丧失生命，他们才可以行使这种带有攻击性的自卫权利。然而，在社会与社会之间，自卫的权利有时候是必须进行攻击的。例如当一个民族看到继续保持和平将使另一个民族有可能来消灭自己，这时进行攻击就是防止自己灭亡的惟一方法。

因此，小的社会往往比大的社会较有作战的权利，因为小的社会常常处于害怕被人毁灭的情况中。

所以战争的权利是出于必要，出于严格的正义的。如果支配君主们的良心或计策的人们不以这种情况为满足的话，那么一切就都完了。如果他们的行动是以荣耀、尊严、功利等武断的原则为基础的话，那么大地上便将血流成河了。

人们尤其不要谈君主的荣耀。他的荣耀就是他的自尊自大；是一种情欲，而不是合法的权利。

君主以威势著称，诚然可以增加他的国家的力量；然而君主以公正著称，同样也会增加他的国家的力量。

第三节 征服的权利

战争的权利产生征服的权利。后者是前者的结果，所以应当遵循前者的精神。

当一个民族被征服的时候，征服民族对被征服民族所具有的权利应

以四种法律为准绳：（一）自然法——依照这种法律，万物莫不力求保存其种类；（二）自然理智*法——它规定我们“要人怎样待我，便要怎样待人”；（三）政治社会的构成法——由于政治社会的性质的关系，大自然对政治社会存在期间的长短并不加以限制；（四）末后一种法是从征服这件事本身推演出来的。征服是一种取得，取得的精神就包含着保存和使用的精神，而不是破坏的精神。

征服国对待被征服国有下列四种方式：（一）按照被征服国原有的法律继续治理其国家，而征服国则仅仅行使政治及民事方面的统治权；（二）在被征服国建立崭新的政治和民事的治理机构；（三）毁灭这个社会而把它的成员分散到其他的社会里去；（四）把它的公民全体灭绝。

第一种方式同我们今日遵行的国际法相符合；第四种方式则较符合于罗马人的国际法⁹⁷。在这一点上，我让大家去判断到底我们比从前好了多少。在这里，我们应当赞美我们的时代，赞美我们今天的理性、宗教、哲学和风俗。

我们的公法的著作家们，以古史为根据，不以严格必要的事例为立论的根据，因而陷入重大的谬误中。他们武断从事；他们假定征服者有杀人的权利，我不明白这是什么权利。他们从这个原则引申出同样可怕的推论，并且建立了一些准则。这些准则，就是征服者自己如果稍有一点理智的话也是不会遵行的。显然，在完成征服以后，征服者就不再有杀人的权利，因为他已不处于当时那种需要自卫和自保的情况了。

我们的公法学者所以有这种想法，是因为他们认为征服者有权利毁灭社会。由此他们得出结论说，征服者也有权利毁灭组成该社会的人，这是一个由错误原则得出的错误结论。因为，如果说社会可以灭亡，并不能就说组成该社会的人也应该灭亡。社会是人的结合，而不是人；公民可以灭亡，而人仍然存在。

政治家们从征服的杀人权利引申出奴役的权利来；但是这个结论也像原则一样，是没有根据的。

只有为了保存征服成果有必要的时候，才能有奴役的权利。征服的目的是保存；奴役绝不是征服的目的；但是有时候奴役可能是达到保存的一种必要手段。

在这种情形下，永久性的奴役也是违背事理的。应当使被奴役的人民能够变成臣民。在征服上，奴役只是一种偶然的事情。在经过一定时间以后，征服国的各部分和被征服国的各部分因习惯、婚姻、法律、交往和精神上某种程度的一致而完全联合起来的时候，奴役便应停止。因为征服者的权利是建立在上述这些情况不存在的场合，建立在两个民族之间有距离，彼此不能互相信任的场合的。

所以，把被征服人民降为奴隶的征服者，应该经常保留一些使被征

服的人民得以恢复自由的方法，这些方法是不胜枚举的。

我不是在这儿谈空洞的事情，我们的祖先征服罗马帝国时就是这样做的。他们在烈火中，在行动中，在急变中，在胜利的傲慢中所制定的法律，以后都变得温和了；他们的法律原来是严峻的，以后趋于公平了。勃艮第人、哥特人、伦巴底人老想以罗马人为被打败的人民；然而欧里克、贡德鲍和罗塔利的法律却都把罗马人和蛮族人民一样当同胞看待⁽²⁷⁹⁾。

查理曼为了制驭撒克逊人，剥夺了他们的自由民身份和财产所有权。“柔儒路易”恢复了他们的自由⁽²⁸⁰⁾：这是他在位时最大的仁政。在这以前，时间和奴役已经使撒克逊人的风俗趋于温和，他们便始终效忠于路易了*。

第四节 被征服民族可以得到的一些好处

如果政治家们不从征服的权利引申出那样可怕的结论，而只论述一下这种权利有时可能给被征服的人民带来什么好处的话，那就更好了。如果我们的国际法得到严格的遵守并在全世界建立起来的话，人们就越发能够体会到这些好处。

被征服的国家通常都是法制废弛的。腐化已经产生；法律已停止执行；政府变成了压迫者。如果征服不是毁灭性的征服的话，这样一个国家，正可以因被征服获取一些好处，谁会怀疑这一点呢？一个政府如果已经到了自己不能进行改革的地步，人家把它改造一下，于它有何损失呢？如果一个被征服的国家的情况是，富人通过千种诡计，万种技巧，在不知不觉间使用无数手段进行掠夺，而不幸的人们受着压迫，嘘吁叹息，看到他们一向认为弊害的东西已经成为法律，并连感到压迫都被认为犯了错误，如果情况如此，我认为征服者就应该把该国的一切都推翻掉，而首先以暴力对待⁹⁸那里暗无天日的暴政。

举例说，我们看见过，受包税人压迫的国家从征服者那里得到了宽减，征服者并没有原来的合法君主事情那么多，需要那么多。弊端甚至无须征服者予以革除而已自行消失了。

有时，征服国的俭朴使它有可能把在合法君主统治时期被剥夺掉的民生所必需的东西留给战败者。

征服可能消除有害的偏见，并且把一个国家——如果我可以这样说的话——放置到更为英明的人的统治之下。

西班牙人对墨西哥人有什么好事不能做呢？他们本来应该向墨西哥人传布一种慈悲的宗教，而他们却把狂热的迷信带给墨西哥人。他们本来可以把奴隶变为自由人，而他们却把自由人变成奴隶。他们本来可以教化墨西哥人破除祭祀时以人作贡献的恶习，但他们不这样做，反而屠

杀了墨西哥人。如果我要把他们所没有做的好事和做了的坏事全都说不出的话，那是永远说不完的。

征服者对所做的坏事应该补偿一部分。因此，我给“征服的权利”下这样的定义：征服的权利是一种必要的、合法的而又是不幸的权利，这种权利老是留给征服者一笔巨债，要他清偿对人性所加的损害。

第五节 西拉库赛王——哲隆

我以为历史所载最高尚的和平条约莫过于哲隆同迦太基人所签订的条约。哲隆要迦太基人废除祭祀时杀子女作贡献的习惯⁽²⁸¹⁾。这是何等可赞美的事！在打败三十万迦太基人以后，哲隆要求一个仅仅有益于迦太基人的条件；或是说得确切些，他的订约是为了人类。

大夏人把他们年老的父亲喂大狗，亚历山大加以禁止⁹⁹。这是他对迷信的一个胜利*。

第六节 共和国进行征服的场合

在联邦政制之下，如果一个成员邦征服另一个成员邦，如同我们今天在瑞士所见到的一样⁽²⁸²⁾¹⁰⁰，那是违背事理的。混合的联邦共和国，是一些小共和国和一些小君主国的联合，如果那里发生这种事情，就比较不致使人惊异。

如果一个民主共和国征服了一些城市，而把这些城市摈弃在民主范围之外，也是违背事理的。被征服的人民应当享有主权上的特殊权益，如罗马人最初所规定的那样。应当限制被征服的人民的数目，使它不超过为实行民主政治所规定的公民数目。

如果一个民主共和国征服一个民族，为的是要把该民族当作臣属来治理的话，它便是把自己的自由放置到危险的境地，因为它必须把过大的权力授予派遣到被征服国去的官吏。

如果汉尼拔攻取了罗马，迦太基共和国会处于多么危险的境地呢？他战败后还在自己的城市激起那样的革命，如果他凯旋而归的话，还有什么事情会做不出来呢⁽²⁸³⁾？

如果汉诺的演说完全是出于嫉妒心的话，他是绝对不能说服元老院使它不派援军给汉尼拔的。亚里士多德告诉我们，这个元老院是明智的（关于这点，迦太基共和国的繁荣就是极好的证明）。它如果没有极正当的理由是不会作出决定的。如果看不见三百里欧*外的军队必然会有伤亡而需要补充，那无疑是非常愚蠢的。

汉诺派想把汉尼拔交给罗马人⁽²⁸⁴⁾。当时他们不可能害怕罗马人，所以他们害怕的是汉尼拔。

或者有人要说，迦太基人不能相信汉尼拔的成功。但是他们怎么能有所怀疑呢？迦太基人散布在世界各地，他们怎么会不知道在意大利发生的事情呢？正因为他们不是不知道，所以才不愿意派援军给汉尼拔。

在特雷比亚、特拉西末奴斯，坎奈诸役之后，汉诺更坚决了。因为不是他的怀疑增长，而是他的恐惧加深了。

第七节 续前

民主国进行征服还有另外一种不便。它的统治将永远为被征服国所厌恶。这种统治在想象中是属于君主政体性质的，但在实际上则比君主政体还严酷，历代各国的经验都可以证明这一点。

被民主国征服的人民是悲哀的；他们既不能享有共和国的利益，也不能享有君主国的利益。

以上关于平民政治的国家的论断，也可以适用于贵族政治的国家。

第八节 续前

因此，一个共和国以某一民族为附庸时，应当努力去补救这种情况所产生的弊病，为附庸民族制定优良的政治法规和民法法规。

意大利有一个共和国统治了一些岛民；但是该共和国给岛民制定的政治法规和民法法规都是恶劣的。人们还记得，它的大赦法规定：不再依据总督私下的情报判处岛民以体刑⁽²⁸⁵⁾。我们常常看到各民族要求特殊的权利，但是这里，元首所给予的只是一切民族都享有的普通权利。

第九节 君主国征服邻邦的场合

如果一个君主国能够长期从事活动，而不致因扩张反而削弱自己的话，它将成为一个可怕的强国。如果它周围又为一些君主国紧紧环绕着的话，那么，它将同样长久保持强大的力量。

因此，一个君主国只能在适合它的政体的天然界限之内进行征服扩张。当它逾越这些界限的时候，智虑便立即要求它停止。

在进行这种征服的场合，它所到之处都应该保存当地原有的东西。原有的法院、原有的法律、原有的习惯、原有的特权，都一仍其旧；除了军队和元首的名称而外什么都不应改变。

一个君主国因征服邻邦的某些省份而扩张了疆土的时候，应该给予这些省份以极为温厚宽仁的待遇。

一个君主国如果长期从事征服，则它旧有疆域内的各省份将要受到沉重的压榨。它们要忍受新的和旧的苛政。而且一个吞没一切的大都城

成立后，常常使那些省份人烟稀少。如果君主国征服了旧有疆域附近的民族以后，苛待他们就像苛待旧有的臣属一样的话，国家就完了：被征服的各省份进贡给首都的东西将不再得到报偿；边疆将被毁坏，因而也更不巩固了；这些民族将萌生反叛的心理；不得不在边疆驻防和行动的军队在生活上更是无法安定了。

一个从事征服的君主国必然是这样的一种情况：首都极尽丑恶的奢华，稍远的省份则过着悲惨的生活，极远的地区则富裕丰足。这正像我们的地球一样：火在中心，绿叶青草在表面，干枯、寒冷、瘠薄的土地介乎二者之间。

第十节 一个君主国征服另一个君主国的场合

有时一个君主国征服另一个君主国。后者越小，便越宜于设置堡垒来管制它；越大则越宜于用殖民地的形式来保住它¹⁰¹。

第十一节 被征服民族的风俗

在征服地区，仅仅保留战败的民族的法律是不够的；保留他们的风俗也许更为必要，因为一个民族对自己的风俗总是比对自己的法律更熟悉、更喜爱、更拥护。

法兰西人九次被逐出意大利。据历史家说⁽²⁸⁶⁾，这是由于他们对妇女的粗野无礼。一个民族被迫忍受征服者的傲慢已是难堪，还要加上他们的淫逸和轻率，那就更是无法忍受了！轻率无疑更招人愤懑，因为从这里会滋生出无穷的暴行。

第十二节 居鲁士的一项法律

居鲁士给吕底亚人制定一项法律，规定他们只能操作下贱的或可耻的职业。我不认为这是良法。他只注意一件急迫的事，就是防止内乱，而没有想到外侮。然而，因为波斯人和吕底亚人联合在一起，互相腐化，外敌不久就入侵了。我宁愿用法律保持征服民族的朴质粗陋，而不愿用法律保持被征服民族的柔弱委顿。

亚里斯托德穆斯是邱麦的暴君⁽²⁸⁷⁾，他竭力使青年人意气消沉。他要男孩子们像女孩子们一样留长发，并簪上花；要他们穿上五颜六色的长达脚跟的长袍；在他们到音乐和舞蹈教师那儿去的时候，要妇女给他们带着阳伞、香水和扇子；在他们洗澡的时候，要妇女给他们梳子和镜子。他们要受这样的教育直到二十岁。这种教育仅仅对于一个为了保全生命可以把主权抛弃的小暴君是相宜的。

第十三节 查理十二世

这个君主，仅仅依靠自己的力量，制定了非进行长期战争不能实现

的计划，因而招致了自己的灭亡；这种长期的战争不是他的王国所能够支持得住的。

他企图颠覆的，不是一个走向衰微的国家，而是一个新兴的帝国。俄罗斯人利用他所加于他们的战争，进行学习。每一次的失败使他们更接近胜利；他们在国外失败了，却学会了怎样在国内防卫自己。

查理来到波兰的旷野，自以为是世界的主人；当他在那里徘徊，瑞典也好像已扩张到了那里的时候，他的劲敌却加强了自己的力量来抵御他，把他紧紧地围住，在波罗的海沿岸确立了脚跟，破坏了或者说占领了里窝尼亚。

瑞典就好像一条河流，人们要它改道而把它的水源切断了。

断送了查理的并不是波尔多瓦战役；如果他不在这个地方覆灭，也必然会在别的地方覆灭。命运中的偶然事故是易于补救的；而从事物的本性中不断产生出来的事件，则是防不胜防的。

但是这样坚决和他作对的，既不是事物的本性也不是命运，而是他自己。

他所遵循的不是事物当前的情势，而是他所取法的某个模范；就是这个模范他也仿效得很差。他绝对不是亚历山大；但他可以当亚历山大的一名最好的士兵。

亚历山大的计划所以成功，只是因为计划合理。波斯人侵略希腊的失败、阿吉西老斯征战的胜利、波斯一万大军的撤退等事件，已经确切地证明了希腊人在战斗方法和武器的种类方面的优越性，而且人们十分清楚地知道，波斯人因过于高傲，以致难于矫正自己。

他们不能再用分裂的方法削弱希腊，希腊当时正统一在一个首领之下。这个首领要掩盖希腊受奴役的状态最好的方法，就是用消灭希腊长期的敌人并用征服亚洲的希望来迷醉它。

一个帝国，由世界上最勤劳的民族垦殖，这个民族又根据宗教的原则耕种土地，而且帝国土地肥沃，百物丰饶，这个帝国就给予敌人一切生活上的便利。

这些国王经常因战败而深感悒郁。但是从他们的骄傲去看，当时人们已可断定，他们必将老是打仗以加速自己的灭亡；又可以断定，佞臣的谄媚将不容他们对自己的威势有所怀疑。

亚历山大的计划不但是智慧的，而且执行的方式也是智慧的。他在迅疾的行动中，甚至在情绪激动的时候，都受到“理智的光辉”的指导，——如果我可以这个说法的话。那些想把他的历史写成传奇，而思想比他还要腐败的人们，也不可能把这种“理智的光辉”向我们隐藏起来。

关于这点，让我们从从容容地谈一下吧！*

第十四节 亚历山大

亚历山大是在巩固了马其顿，使它足以抵御邻近的半野蛮民族，并制服了希腊人之后，才去远征的^{**}。他仅仅利用制服希腊人来实现他的雄略；他使拉栖代孟人的妒忌无能为力；他攻击沿海的省份；他把陆军部署在靠近海岸的地方，以免同他的舰队分离；他非常奇妙地以纪律的效用去制驭数目较多的敌人；他不缺乏粮草；如果说胜利真是给了他一切的话，我们也应该说，他是想尽一切办法去获取胜利的。

在他的事业刚开始的时候*，也就是说，在一个挫折就可能毁灭他的时候，他凡事很少赌运气；当命运使他经过一些事件而享有盛名的时候，鲁莽冒进有时便成为他的手段之一。在他出发之前，他先向特里巴利人和伊里利安人进军。你看到，这个战争⁽²⁸⁸⁾就像后来恺撒对高卢人所进行的战争一样。当他返回希腊的时候⁽²⁸⁹⁾，他就像是不得已才占领并且毁灭了梯柏城的：他扎营在这个城市近郊，等待着梯柏人讲和，然而他们自己却加速了自己的灭亡。当要攻击⁽²⁹⁰⁾波斯海军时，显示出勇敢的毋宁说是巴尔美尼欧，而显示出智慧的却是亚历山大。亚历山大的机智的地方就在于他把波斯人同海岸隔开，使得他们不得不放弃他们的海军；波斯人在海军方面原是优越的。推罗和波斯人原来是连接在一起的。波斯人如果没有这个城市的贸易和航运是过不了日子的；亚历山大便摧毁了这个城市。当大流士在另外的一个“世界”里集结无数军队，以致埃及兵马空虚的时候，亚历山大把埃及占据了。

格刺奈卡斯河的横渡，使亚历山大成为希腊殖民地的主人；伊索斯战役使他获得了推罗和埃及；阿尔贝拉战役使他获得了整个地球。

伊索斯战役以后，他听凭大流士逃走，而集中精力巩固和整顿他新征服的地方。阿尔贝拉战役以后，他就紧追⁽²⁹¹⁾大流士，使他在他的帝国中找不到退却的地方。大流士刚退入一城一省，就须马上转移；亚历山大进军是那样神速，仿佛这个世界帝国是希腊运动会上竞技的奖赏，而不是作战胜利的成果。

他进行征服的方式就是如此，我们再看看他如何保持住他所征服的地方。

他反对那些主张把希腊人当作主人而把波斯人当作奴隶的人们⁽²⁹²⁾；他只想把这两个民族联合起来，并且把征服民族和被征服民族的界限消除。在完成征服以后，他抛弃了他曾经利用作为进行征服的理由的一切成见。他采用了波斯人的风俗，以免波斯人因须随从希腊人的风俗而感到忧伤。他对大流士的妻子和母亲那样尊重，对自己的情欲那样节制，原因就在于此*。当他逝世时，所有被他征服的各民族都哀悼他；这是怎样的一个征服者呢？被他推翻的王室也曾为他的死而落泪；这又是怎样的一个篡夺者呢？这是他生命中的一个事迹；历史家们从没有告

诉过我们还有其他征服者能够以这种事迹自诩。

没有比用通婚的方法把两个民族连结起来更能巩固征服的成果了。亚历山大从他所征服的民族中挑选他的嫔妃，并且要他的朝臣⁽²⁹³⁾也如此；其他的马其顿人都仿效这个榜样。法兰克人和勃艮第人⁽²⁹⁴⁾容许了这种婚姻；西哥特人起初在西班牙禁止⁽²⁹⁵⁾这种婚姻，及后又予以许可；伦巴底人不只许可，而且加以赞助⁽²⁹⁶⁾。当罗马人要削弱马其顿的时候，他们规定，各个领地间的人民不得通婚。

亚历山大为了要把两个民族联合起来，便计划在波斯建立许多希腊的殖民地。他建造了无数城市，并且把这个新帝国的各部分团结得非常紧密，所以他死了以后，在最可怕的内战的苦难和混乱中，在希腊人可以说是自取了灭亡以后，波斯没有任何一个省份发生叛乱。

为了不使希腊和马其顿精疲力尽起见，他遣送了一批犹太人⁽²⁹⁷⁾到亚历山大里亚去侨居。这些犹太人的风俗怎样，那是无关紧要的，只要他们对他效忠就行了。

他*不仅允许被征服的人民保留他们的风俗，而且还保留他们的民事法规，常常甚至连他们原有的国王和总督也不更动。他用马其顿人⁽²⁹⁸⁾率领军队，用本地人当政府首长；他宁愿冒个别人对他不忠诚的危险（这有时发生过）而不冒一般人叛乱的危险。他尊重各民族的旧传统和一切光荣或虚荣的纪念物。波斯的国王们曾毁坏了希腊人、巴比伦人和埃及人的庙宇，他把它们重建了起来⁽²⁹⁹⁾；向他屈服的民族中，很少民族的祭坛他没有去供奉祭品的。仿佛他征服的目的只是要成为每个国家的特殊君主，成为每个城市的第一位公民而已。罗马人的征服一切是要毁灭一切¹⁰²，他的征服一切是要保全一切；不论经过哪一个国家，他首先想的，首先计划的，总是应该做些什么来增进那个国家的繁荣和强盛。他所以能够达到这个目的，第一，是由于他伟大的天才；第二，是由于他的俭朴和对私事的节约⁽³⁰⁰⁾；第三，是由于他在重要事情上挥金如土。他的手对于私人的开支握得很紧；而对于公共开支则放得极宽。在管理家务的时候，他是一个马其顿人；但在发放军饷时，在同希腊人分享征服果实时，在使他的军队的每一个人都能致富时，他是亚历山大。

他做过两件坏事：他烧毁了百泄波里，他杀死了克里图斯。二者都因为他的忏悔而出名。所以人们忘记他的罪行，而怀念他对品德的尊崇；把二者视为不幸事件，而不视为属于他个人的行为；后世的人几乎就在他的感情激动和弱点的近旁发现他灵魂的美；人们觉得应该惋惜他，而不应该憎恨他。

我要把他和恺撒比较一下。当恺撒想仿效亚洲的君王的时候，他单纯为着炫耀夸张而使罗马人感到绝望。当亚历山大要仿效亚洲的君王的时候，他便做一件符合于他的征服计划的事情¹⁰³。

当一个君主征服了一个大国的时候，有一个极好的办法，既可以缓和专制主义，又利于保持征服地；征服中国的人们曾经适用过这个办法。

为了不使被征服的人民觉到沮丧，不使胜利者傲慢，为了防止政府军事化，并使两个民族各守本分起见，现在统治中国的鞑靼皇室规定各省的每支军队都要由汉满人各半组成，这样，两个民族间的妒忌心便可得到约束。法院也是汉满人参半。这就产生了几种良好效果：（一）两个民族互相钳制；（二）两个民族都保有军事和民政的权力，谁也不能把谁毁灭；（三）征服民族能够到处扩张而不致变弱或灭亡，能够应付内战或对外战争。这个制度是很明智的。缺乏这样的一个制度，几乎就是一切征服者败亡的原因。

第十六节 专制国家进行征服的场合

如果征服地幅员广大，则一定先有专制主义存在。在此情形下，军队散驻各省感到不足。国王身边经常需要有一支特别忠诚的军队，以便随时可以去平定帝国中发生动乱的地方。这支军队应该钳制其他军队，并使那些在帝国中因有必要而被授予某些权力的人们有所畏惧。中国皇帝身边常常有一支很大的鞑靼军队，以备紧急时调遣。在莫卧儿、土耳其、日本，都有一支由君主给养的军队¹⁰⁴；它和那些靠土地收入来维持的军队是分开的¹⁰⁵；这些特殊军队威慑着一般的军队。

第十七节 续前

我们曾经说过，专制君主应该以所征服的国家为藩属。历史家们曾对征服者把王冠还给被征服君主的这种度量，尽力加以颂扬。罗马人是很大的，他们到处立王，作为奴役的工具⁽³⁰¹⁾，这种做法是必要的。如果征服者自己治理被征服国的话，则他所派去的总督将不知如何管束臣民，征服者自己也将不知如何管束总督们；为了保全新领土，他将不得不抽掉他原有疆土内的军队。一切患难将同时波及两国，一国的内战也将成为另一国的内战了。反之，征服者恢复了合法国王的王位的话，他将获得一个他所需要的同盟者，这个同盟者自己的力量将增加他的力量。我们不久以前看到，波斯王那第尔征服了莫卧儿，掠夺了他的财宝，而把印度斯坦留给他。

第十一章 规定政治自由的法律和政制的关系

第一节 本章大旨

我把同政制相关联的政治自由的法律和同公民相关联的政治自由的法律区别开来。前者是本章的论题，后者将在下章加以讨论。

第二节 自由一词的各种涵义

没有一个词比自由有更多的涵义，并在人们意识中留下更多不同的印象了。有些人认为，能够轻易地废黜他们曾赋予专制权力的人，就是自由；另一些人认为，选举他们应该服从的人的权利就是自由；另外一些人，把自由当作是携带武器和实施暴力的权利；还有些人把自由当作是受一个本民族的人统治的特权，或是按照自己的法律受统治的特权⁽³⁰²⁾。某一民族在很长时期内把留长胡子的习惯当作自由⁽³⁰³⁾。又有一些人把自由这个名词和某一种政体联系在一起，而排除其他政体。欣赏共和政体的人说共和政体有自由。喜欢君主政体的人说君主政体有自由⁽³⁰⁴⁾。结局每个人把符合自己习惯或爱好的政体叫做自由。在一个共和国内，人们诉苦时，经常看不见也不十分注意那些痛苦的制造者，而且在那里法律的声音似乎十分响亮，执行法律的人却很少有什么声音，因此，人们通常认为共和国有自由，而君主国无自由。还有一点：在民主政治的国家里，人民仿佛是愿意做什么几乎就可以做什么，因此，人们便认为这类政体有自由，而把人民的权力同人民的自由混淆了起来。

第三节 什么是自由

在民主国家里，人民仿佛愿意做什么就做什么，这是真的；然而，政治自由并不是愿意做什么就做什么。在一个国家里，也就是说，在一个有法律的社会里，自由仅仅是：一个人能够做他应该做的事情，而不被强迫去做他不应该做的事情¹⁰⁶。

我们应该记住什么是“独立”，什么是“自由”。自由¹⁰⁷是做法律所许可的一切事情的权利；如果一个公民能够做法律所禁止的事情，他就不再有自由了，因为其他的人也同样会有这个权利。

第四节 续前

民主政治和贵族政治的国家，在性质上，并不是自由的国家。政治自由只在宽和的政府里存在。不过它并不是经常存在于政治宽和的国家里；它只在那样的国家的权力不被滥用的时候才存在。但是一切有权力的人都容易滥用权力，这是万古不易的一条经验。有权力的人们使用权力一直到遇有界限的地方才休止。说也奇怪，就是品德本身也是需要界

限的！

从事物的性质来说，要防止滥用权力，就必须以权力约束权力。我们可以有一种政制，不强迫任何人去做法律所不强制他做的事，也不禁止任何人去做法律所许可的事。

第五节 各种国家的目的

虽然一般地说，一切国家都有一个相同的目的，就是自保，但是每一个国家又各有其独特的目的。扩张是罗马的目的；战争是拉栖代孟的目的；宗教是犹太法律的目的；贸易是马赛的目的；太平是中国法律的目的⁽³⁰⁵⁾；航海是罗德人的法律的目的；天然的自由，是野蛮人施政的目的；君主的欢乐，一般说来，是专制国家的目的；君主和国家的光荣，是君主国家的目的；每个个人的独立性是波兰法律的目的，而其结果则是对一切人的压迫⁽³⁰⁶⁾。

世界上还有一个国家，它的政制的直接目的就是政治自由。我们要考察一下这种自由所赖以建立基础的原则。如果这些原则是好的话，则从那里反映出来的自由将是非常完善的。

在政制中发现政治自由，并非十分困难的事。如果我们能够看见自由之所在，我们就已经发现它了，何必再寻找呢？

第六节 英格兰政制¹⁰⁸

每一个国家有三种权力：（一）立法权力；（二）有关国际法事项的行政权力；（三）有关民政法规事项的行政权力。

依据第一种权力，国王或执政官制定临时的或永久的法律，并修正或废止已制定的法律。依据第二种权力，他们媾和或宣战，派遣或接受使节，维护公共安全，防御侵略。依据第三种权力，他们惩罚犯罪或裁决私人讼争。我们将称后者为司法权力，而第二种权力则简称为国家的行政权力。

一个公民的政治自由是一种心境的平安状态。这种心境的平安是从人人都认为他本身是安全的这个看法产生的。要享有这种自由⁽³⁰⁷⁾，就必须建立一种政府，在它的统治下一个公民不惧怕另一个公民。

当立法权和行政权集中在同一个人或同一个机关之手，自由便不复存在了；因为人们将要害怕这个国王或议会制定暴虐的法律，并暴虐地执行这些法律。

如果司法权不同立法权和行政权分立，自由也就不存在了。如果司法权同立法权合而为一，则将对公民的生命和自由施行专断的权力，因为法官就是立法者。如果司法权同行政权合而为一，法官便将握有压迫

者的力量。

如果同一个人或是由重要人物、贵族或平民组成的同一个机关行使这三种权力，即制定法律权、执行公共决议权和裁判私人犯罪或争讼权，则一切便都完了。

欧洲大多数王国是政体宽和的，因为享有前两种权力的国王把第三种权力留给他的臣民去行使。在土耳其，这三种权力集中于苏丹一人身上，所以可怖的暴政统治着一切。

在意大利各共和国，三种权力合并在一起，所以自由反比我们的君主国还少。因此，为自保起见，这些国家的政府也需要采用像土耳其政府所采用的那种残暴的手段，国家检察官⁽³⁰⁸⁾以及密告者随时可以投进密告书的狮子口，这二者的设置就是证明。

试看这些共和国的公民是处在何等境遇中！同一个机关，既是法律执行者，又享有立法者的全部权力。它可以用它的“一般的意志”去蹂躏全国；因为它还有司法权，它又可以用它的“个别的意志”去毁灭每一个公民。

在那里，一切权力合而为一，虽然没有专制君主的外观，但人们却时时感到君主专制的存在。

因此，企图实行专制的君主总是首先独揽各种职权；欧洲就有一些国王独揽国家的一切要职。

我肯定地认为，意大利各共和国的纯粹世袭的贵族政治，并不完全与亚洲的专制主义相同。在这些共和国中，官吏数目众多，有时候就使政治宽和些；所有的贵族也不老是同意相同的计划；而且在那里，因设有各种机关，宽严可以相济。因此，在威尼斯立法权属于大议会^{*}，行政权属于常务会，司法权属于四十人会¹⁰⁹。但是，缺点在于：这些不同机关都是由同一阶层的官吏组成的，这几乎就形成一个同一的权力。

司法权不应给予永久性的元老院，而应由选自人民阶层中的人员，在每年一定的时间内，依照法律规定的方式来行使⁽³⁰⁹⁾；由他们组成一个法院，它的存续期间要看需要而定。

这样，人人畏惧的司法权，既不为某一特定阶级或某一特定职业所专有，就仿佛看不见、不存在了。法官不经常出现在人们的眼前；人们所畏惧的是官职，而不是官吏了。

即使在控告重罪的场合，也应允许罪犯依据法律选择法官；或者至少允许他要求许多法官回避，结果所剩余的审案的法官就像都是由他选择的了。

其他的两种权力则可以赋予一些官吏或永久性的团体，因为这两者

的行使都不以任何私人作为对象；一种权力不过是国家的一般意志，另一种权力不过是这种意志的执行而已。

但是，法院虽不应固定，然而判例则应该固定，以便做到裁判只能是法律条文的准确解释。如果裁判只是法官的私人意见的话，则人民生活在社会中将不能确切地知道他所承担的义务。

法官还应与被告人处于同等的地位，或是说，法官应该是被告人的同辈，这样，被告人才不觉得他是落到倾向于用暴戾手段对待他的人们的手里。

如果立法机关让行政机关有权利把能够为自己的善良行为提出保证的公民投进监狱的话，自由就不再存在了；但是，如果他们犯了法律所规定的重罪，需要立刻加以逮捕追究刑事责任时，则不在此限。在这种场合，他们只是受法律力量的支配，所以仍旧是真正自由的。

但是，如果立法机关认为由于某种危害国家的阴谋或通敌情事，国家已处于危险境地的时候，它可以在短促的、一定的期间内，授权行政机关，逮捕有犯罪嫌疑的公民；这些人暂时失去了自由，正是为了保持他们的自由永远¹¹⁰。

这是补救拉栖代孟民选长官的虐政和同样专制的威尼斯国家审理官的缺陷的惟一的合理方法。

在一个自由的国家里，每个人都被认为具有自由的精神，都应该由自己来统治自己，所以立法权应该由人民集体享有。然而这在大国是不可能的，在小国也有许多不便，因此人民必须通过他们的代表来做一切他们自己所不能做的事情。

人们对自己的城市的需要比对其他城市的需要，了解得更清楚；对邻居的才能比对其他同胞的才能，判断起来要正确得多。所以，立法机关的成员不应广泛地从全国人中选举；而应在每一个主要地域由居民选举代表一人。

代表的最大好处，在于他们有能力讨论事情。人民是完全不适宜于讨论事情的。这是民主政治重大困难之一。

已接受选民一般指示的代表不必在每一件事情上再接受特别的指示，像在德意志议会中所实行的那样。事事请示选民，固然会使代表们的发言更能表达国家的声音；但是，这将产生无限的拖延，并使每一个代表都成为其他代表的主人，而且在最紧急的时机，全国的力量可能为一个人的任性所阻遏。

悉尼先生¹¹¹说得好，议员们如果是代表人民的一个团体——如在荷兰——的话，他们应对选民负责；如果是代表市邑——如在英国——的话，则是另一回事。

各地区的公民在选举代表时都应该有投票权。但那些社会地位过于卑微，以致被认为没有自己意志的人则除外。

古代的大多数共和国有一个重大的弊病，就是人民有权利通过积极性的、在某种程度上需要予以执行的决议。这是人民完全不能胜任的事情。他们参与政府应当只是选举代表而已，这是十分适合他们的能力的。因为，准确了解别人有多少才能的人虽然为数不多，但是每一个人都能够在大体上知道他所选举的人是否比其他大多数人更为通达事理。

代表机关不是为了通过积极性的决议而选出的，因为这是它所做不好的事；代表机关是为着制定法律或监督它所制定的法律的执行而选出的。这是它能够做得很好的事，而且只有它能够做得好。

在一个国家里，总是有一些人以出身、财富或荣誉著称；不过，如果他们和平民混杂在一起，并且和其他的人一样只有一个投票权，公共的自由将成为对他们的奴役，而且他们不会有保卫这种自由的任何兴趣，因为大多数的决议将会是和他们作对的。所以，他们参与立法的程度应该和他们在国家中所享有的其他利益成正比例。如果他们组成一个团体，有权制止平民的侵犯，正如平民有权制止他们的侵犯一样，这点将能够实现。

因此，贵族团体和由选举产生的代表平民的团体应同时拥有立法权。二者有各自的议会、各自的考虑，也各有自己的见解和利益。

在上述三权中，司法权在某种意义上可以说是不存在的。所余的只有二权了；这二权需要一种权力加以调节，使它们趋于宽和，而立法团体由贵族组成的部分是极适合于产生这种效果的。

贵族的团体应该是世袭的。首先因为它在性质上就是如此。其次，是因为它有强烈的愿望要保持它的特权。这些特权本身就是人们所憎恶的，如果在一个自由国家里，一定会时常处于危险之中。

不过，一种世袭的权力很容易被用来追求私利而忘记平民的利益，所以在人们最想贬损这一权力的事项上，例如关于征收银钱的法案之类，这个世袭权力在立法上应该只有反对权，而不应该有创制权。

我所谓创制权，是指自己制定法令或修改别人所制定的法令的权利。我所谓反对权，是指取消别人所作决议的权利；这是罗马护民官的权力¹¹²。虽然有否决权的人也就可能有批准权，但是，这种批准只是他不行使否决权的一种表示而已，是从否决权引申出来的。

行政权应该掌握在国王手中，因为政府的这一部门几乎时时需要急速¹¹³的行动，所以由一个人管理比由几个人管理好些；反之，属于立法权力的事项由许多人处理则比由一个人处理要好些。

如果没有国王，而把行政权赋予一些由立法机关产生的人的话，自

由便不再存在了；因为这两种权力便将合而为一，这些相同的人有时候同时掌握这两种权力，而且无论何时都能够同时掌握它们。

如果立法机关长期不集会，自由便不再存在。因为下列二事之一必将发生。一个是，不再有立法机关的决议，以致国家陷于无政府状态；另一个是，这些决议将由行政机关来做，而行政权将要变成专制的。

立法机关时时集会也不必要。这不但对代表不便，而且将过度地占据行政者的时间与精神；行政者将不关心行政而只考虑如何防护它的特权和它所具有的行政权利。

此外，如果立法机关不断地集会的话，那么我们只能用新议员去补死去的议员的缺而已；在这种情形下，如果立法机关一旦腐化，那就不可救药了。倘若立法机关可以改选，则对本届立法机关有意见的人便可有理由寄希望于下一届。反之，倘若同一个立法机关永存不变，则人民一旦看见它腐化了，便不再寄任何希望于它所制定的法律；人民或者将愤怒起来，或者是对它漠然不顾了。

立法机关不应自己召集开会。因为一个团体只有在开了会之后才能被认为具有意志；而且，如果它不是全体都参加会议的话，便有参加会议的一部分和未参加会议的一部分，就说不清哪一部分真正是立法机关了。又如果立法机关有自己闭会的权利的话，它就可能永不闭会。在它想侵犯行政权的时候，这是一件危险的事。此外，立法机关集会的时间，有适宜的，也有不适宜的，所以，行政权应根据它所了解的情况规定会议的召集时间和期限。

如果行政权没有制止立法机关越权行为的权利，立法机关将要变成专制；因为它会把它所能想象到的一切权力都授予自己，而把其余二权毁灭。

但是，立法权不应该对等地有钳制行政权的权利。因为行政权在本质上是有范围的，所以用不着再对它加上什么限制；而且，行政权的行使总是以需要迅速处理的事情为对象。罗马护民官拥有不当的权力，他们不但可以钳制立法而且可以牵制行政，结果造成极大的弊害。

不过，虽然在一个自由国家中，立法权不应有钳制行政权的权利，但是它却有权利并应该有权利审查它所制定的法律的实施情况；英格兰政府比克里特和拉栖代孟优越的地方，就在于此。克里特的国家评议员和拉栖代孟的民选长官关于他们的施政情况都不必提出报告¹¹⁴。

然而，不论是什么样的审查，立法机关不应有权审讯行政者本身，并因而审讯他的行为。他本身应该是神圣不可侵犯的，因为行政者之不可侵犯，对国家防止立法机关趋于专制来说是很必要的，行政者一旦被控告或审讯，自由就完了。

果真这样的话，国家就不是一个君主国，而是一种没有自由的共和

国了。但是执政者如果没有坏的辅弼人员的话，他的施政是不会腐败下去的。这种坏的辅弼人员身为臣宰，而憎恨法律，虽然他们作为“人”来说，是受法律保护的。这种坏的臣宰应该受到追究与惩罚。英格兰政府优于尼得的政府的地方就在于此。尼得的法律不许传审民政官⁽³¹⁰⁾，——即使在他们卸任以后⁽³¹¹⁾也是如此，人民所受的冤屈永远得不到伸平。

虽然一般说来司法权不应该同立法权的任何部分结合，但有三种例外，这是根据受审人的私人利益的。

显贵的人容易遭人忌妒；他们如果由平民来审判，就要陷于危险的境地而不能享有一个自由国家最渺小的公民所享有的受同等人裁判的特权。因此，贵族不应该被传唤到国家的普通法院，而应该被传唤到立法机关由贵族组成的那部分去受审。

有时会发生一种情形，就是法律既是明智的又是盲目的，因而在某些场合变得过严。但是我们已经说过，国家的法官不过是法律的代言人，不过是一些呆板的人物，既不能缓和法律的威力，也不能缓和法律的严峻。所以，我们刚刚提到的立法机关的由贵族组成的部分即贵族院，在审判贵族的场合是一个必要的法庭，而在缓和法律威力的场合也是个必要的法庭，即它有最高的权力，为着法律的利益，判处较轻的刑罚，从而缓和法律的严峻。

有时会发生另一种情形，就是某个公民在公务上侵犯了人民的权利，而犯了普通法官所不能或不愿惩罚的罪行。但是，一般说来，立法权不能审判案件；尤其在这种特殊的案件里，它所代表的人民就是利害关系的一造，更不能审判了。因此，它只能做原告。但它向谁提出控告呢？它是否要屈尊地向法院提出控告呢？——法院是比它低的机关，而且和它同样是由人民所组成，将要为这样一个有势力的原告的权威所左右。不，它不向法院提出控告，为了保持人民的尊严和被告个人的安全，立法机关代表平民的部分即众议院应向同机关代表贵族的部分即贵族院提出控告，后者和前者既无相同的利益，也无相同的欲望。

这是英格兰政府优于大多数古代共和国的地方；后者的弊病是，人民同时是法官又是控告者。

如上所述，行政应通过它的“反对权”来参与立法；否则，它便将失去它的特权。但是，立法如参与行政，行政也同样要丧失它的权力。

如果国王通过“裁定权”来参与立法，自由就不复存在了。不过，它又必须参与立法以自卫，所以他应当通过“反对权”来参与立法。

罗马政体的变更，就是因为拥有一部分行政权的元老院和拥有另一部分行政权的官吏，都不具有人民所享有的“反对权”。

这就是英格兰的基本政制：立法机关由两部分组成，它们通过相互

的反对权彼此钳制，二者全都受行政权的约束，行政权又受立法权的约束。

这三种权力原来应该形成静止或无为状态。不过，事物必然的运动逼使它们前进，因此它们就不能不协调地前进了。

行政权仅能通过“反对权”参与立法，而不能参加立法事项的辩论。它甚至无须提案，因为它既然总是可以不批准决议案，它就能够否决它所不愿意人们提出的议案。

在某些古代共和国中，人民集体讨论国事，行政者同人民一齐提案一齐辩论，那是自然的，否则，决议一定混乱不堪。

如果行政者有决定国家税收的权力，而不只限于表示同意而已的话，自由就不再存在了，因为这样的行政权力就在立法最重要的关键上成为立法性质的权力了。

如果立法权不是逐年议定国家的税收，而是一次作成永久性的决定，立法权便将有丧失自由的危险，因为如果这样则行政权便将不再依赖立法权了；又行政权既取得这种永久性的权利，则这个权力到底是它所固有的，或是他人授予的，对它就无关紧要了。如果立法权不是逐年议定，而交付给行政权以统率陆海军兵力的权限，乃是一次作出永久性的决定的话，结果也是相同。

为防止行政权的压迫行为，交托给它的军队就应该是由老百姓所组成的，并具有老百姓的精神，像马利乌斯以前的罗马一样。要做到这一点，只有两种方法：一种是，在军队中服役的人要有相当的财产，作为他在行为上应对其他公民负责的保证，服务期间又应以一年为限，像罗马的制度那样¹¹⁵；另一种是，在设有常备军而兵士是由国内最卑贱的人充当的场合，立法权应有随时解散军队的权利，兵士应与人民杂居，不另设幕营、兵房和堡垒。

军队一经建立，就不应直接听命于立法机关，而应听命于行政；这是事物的性质决定的，因为军队的事业是行动多于议论的。

人们在思想中总是重勇敢而轻怯懦，重活泼而轻矜慎，重武力而轻谋略。军队总是轻视元老院而敬重军官。他们不重视立法机关的命令，因为他们认为立法机关是一些懦夫组成的，因此不配指挥他们。所以如果军队完全从属于立法机关，那么政府便将立即变成军事性的了。如果不变成军事性的话，那一定是由于某些特殊的情况。例如军队经常是分散的；或是分成许多军团，各军团属于不同的个别省份；或是各主要城市形势险要，便于防守，而无需军队。

荷兰比威尼斯更为安全；它可以淹死叛军，可以饿死叛军。因为叛军所占据的城市不能养活他们，因此生活陷于危殆。

如果在军队由立法机关节制的场合，某些特殊情况防止了政府变成军事性质的话，仍旧不免要遭遇到其他困难：即不是军队毁灭政府，就是政府削弱军队*。

如果是政府削弱了军队，那必然是由于一种十分不可避免的原因所造成的。也就是说，是由于政府本身的弱点产生出来的。

试读塔西佗的伟大著作《日耳曼人的风俗》，就会发现，英国人是从日耳曼人那里吸取了他们的政治体制的观念的⁽³¹²⁾。这种优良的制度是在森林中被发现的。

人世间的一切事物都有一个终结，我们所谈的这个国家也终于有朝一日会失去自由，也会陷于灭亡。罗马、拉栖代孟和迦太基都已灭亡得干干净净了。当立法权比行政权更腐败的时候，这个国家就要灭亡。

探究英国人现在是否享有这种自由，这不是我的事。在我只要说明这种自由已由他们的法律确立起来，这就够了，我不再往前追究。

我无意借此贬抑其他政体，也并非说这种极端的政治自由应当使那些只享有适中自由的人们感到抑郁。我怎能这样说呢？我认为，即使是最高尚的理智，如果过度了的话，也并非总是值得希求的东西，适中往往比极端更适合于人类。

哈林顿¹¹⁶在所著《大洋国》一书中，也曾研究过“一国政制所可能达到的最高度自由”的问题。不过，我们可以说，他只是在误认了自由的真面目之后才去寻找自由的；虽然拜占庭的海岸就在他的眼前，他却建造起卡尔西敦¹¹⁷。

第七节 我们所熟悉的君主国

我们所熟悉的一些君主国，不像刚刚谈过的那个君主国那样，以自由为直接目的；它们所追求的不过是公民、国家和君主的光荣。然而，从这种荣誉中却产生出一种自由精神，这种自由精神在这些国家里所能成就的伟大事业和所带来的幸福，并不亚于自由本身。

在这些国家中，三权的划分和建立并非以上述那个国家的政制为模范。每一个国家的权力有它独自的分法，依照这分法，三权都或多或少地接近于政治自由；要不这样的话，君主政体便蜕化为专制政体。

第八节 关于君主政体，古人为什么没有很清楚的概念

古人不知道有以贵族团体为基础的政体，更不知道有以全国代表组成的立法机关为基础的政体。希腊和意大利共和国是一些城邦，各有自己的政府，它们的公民就在自己的城墙内集会。当罗马人兼并所有这些共和国以前，在意大利、高卢、西班牙和德意志，几乎没有一个地方有

国王；这些地方，都是些小民族或小共和国；甚至非洲也从属于一个大共和国；小亚细亚则被希腊居留民所占领。所以那里找不到城市代表的实例，也找不到国家议会的实例；必须到波斯才能看见君主统治的政体。

当时的确有过联邦共和国，几个城市选派代表参加同一个议会。但是我要指出，建立在这种类型的政制上的君主国是不存在的。

我们所熟悉的君主国的最初雏形是这样形成的。大家知道，征服罗马帝国的日耳曼各民族是十分自由的民族。关于这点，只须一读塔西佗的《日耳曼人的风俗》就够了。这些征服者分布到全国各处，他们大都住在乡村，很少住在城市。当他们住在德意志的时候，他们可以召集整个民族的会议，当他们散处在被征服地的时候，便不能再这样做了。但是全民族仍需要像进行征服前那样讨论国事，于是他们通过代表们做这件事情。这就是我们哥特式政体的起源。它起初是贵族政治和君主政体的混合。当时有一种弊病，就是在那里平民都沦为奴隶。但它是一种好的政体，本身具有变成更好的政体的可能性^{*}。颁发奴隶释放书状的习惯刚刚形成；而且不久人民的民事上的自由、贵族和僧侣的特权、国王的权力三者之间便形成了一种高度的协调，所以在上述政体的存续期间，我想世界上没有一个政府能够像欧洲各地的政府那样宽和的了。一个征服民族的政体的败坏，竟形成了人类当时所能够想象到的最优良的政体，真是叫人惊奇！

第九节 亚里士多德的想法

亚里士多德在论述君主政体的时候，显然感到困难⁽³¹³⁾。他把君主国分为五种；他不是按政制的形式来区分，而是按偶然的事情如君主的品德或邪恶，或者是按外在的事件如暴政之被篡夺或被继承来区分的。

亚里士多德把波斯帝国和拉栖代孟王国都列入君主国内。但是，谁不知道，一个是专制国家另一个是共和国呢？

古人不了解一君统治的政体中三权的分配，所以对君主政体不能够有一个正确的概念。

第十节 其他政治家的想法

为了使一君统治的政体趋于宽和，伊庇鲁斯王阿利巴斯⁽³¹⁴⁾只想象到共和国。摩洛哥人因为不知道怎样限制单一统治者的权力，设立了两个国王⁽³¹⁵⁾¹¹⁸，这样他们削弱了国家，甚于削弱了统治权力；他们想要的是两个国王彼此竞赛，结果是两个国王互相敌视。

两个国王只在拉栖代孟是可以被容许的；这两个国王并不是政制的全部，而只不过是政制的一部分而已。

希腊的英雄时代，曾建立了一种君主国。这种君主国⁽³¹⁶⁾，仅仅昙花一现而已。那些曾经在技艺上有所发明，为民族进行过战争，收集流散者并分给他们土地的人，便取得了王位并把它传给子孙。这些人都是国王，同时也是僧侣和法官。这是亚里士多德⁽³¹⁷⁾所谈的五种君主国之一，而且只有这一种君主国能给我们关于君主政制的观念，但这种政制的结构同我们今天的君主国的结构却是正相背驰的。

在这样的君主国里，三种权力的分配法是：人民握有立法权⁽³¹⁸⁾，国王执掌行政权和司法权；而在现代君主国中，君主执掌行政权和立法权（或者至少一部分立法权），但他是不审判的。

在英雄时代的君主政体中，三种权力的分配是很不适当的。这些君主国都不能长久存在，因为人民有立法权，只要他们心思一动，便可把王权消灭，像他们到处所做的那样。

一个自由的民族，享有立法权而闭塞在城市里，城市里一切可厌的东西就变得更加可厌了。对这么一个民族，立法的巧妙处就应该是要懂得把司法权放置在最适当的地方。但是上述政体把司法权放在已经拥有行政权的人们的手中，这是再坏不过的。从那时起，君主成为可怕的人。但同时，由于君主没有立法权，君主又不能保卫自己，免受立法权的侵犯。因此，君主的权力太多而又不足。

希腊人还没有发现，君主真正的职务是任命审判官，而不是自己当审判官。他们的政策却与此背道而驰，以致单人统治的政体发展到了令人不能容忍的程度。他们所有的国王全都被驱逐了。希腊人没有想象到“单人统治的政体”也可能有三权的真正划分；他们只想“数人统治的政体”才有三权的划分，他们把这种政制叫作“普理斯”⁽³¹⁹⁾¹¹⁹。

第十二节 罗马君王的政体及其三权的划分

罗马君王们的政体，同希腊英雄时代的君王们的政体是有某些关联的。这种政体的消亡也同其他政体一样，是由于它所存在的一般性的缺点，虽然在政体本身，从它的特殊性质来说，是很好的。

为使人们了解这种政体，我将把最初五王的政体、塞尔维乌斯·图里乌斯的政体和塔尔克维纽斯的政体区别开来。

王位是由选举产生的；在最初五王时期，元老院享有最多的选举权。

在国王死后，元老院便研究是否要保持原有的政体不变。如果它认为要保持原有政体，就由元老院从它的成员中选任一个执行官⁽³²⁰⁾，由他选定国王；这个选择须经元老院批准，由人民认可，并由占卜者担

保。这三个条件如果缺少一个，就必须另行选举。

这种政制具有君主、贵族、平民三种政制的性质。当最初诸朝，权力是非常协调的，既没有嫉妒心，也没有争执。国王统帅军队；主持祭祀；他有权审判民事⁽³²¹⁾和刑事⁽³²²⁾案件；他召集元老院会议，召集人民开会，将某些事务交付人民审议，并会同元老院决定其他事务⁽³²³⁾。

元老院享有很大的权力。国王们常常选一些元老院议员让他们参加审判，国王们提交人民批准的事务，没有一件不是预先经元老院讨论过的⁽³²⁴⁾。

人民有权选举⁽³²⁵⁾执行官，批准新的法律；如果国王同意，人民并且有权宣战和媾和。人民却毫无司法权。杜露斯·霍斯蒂利乌斯把贺拉西交付人民审判，是有特殊的理由的，这些理由在狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯的书⁽³²⁶⁾中可以看到。

在塞尔维乌斯·图里乌斯统治时期⁽³²⁷⁾，政制改变了。元老院没有参加他的选举；他是使人民宣布他为王的。他放弃了对民事案件⁽³²⁸⁾的审理，只保留了对刑事案件的审判权。他把一切事情都直接交人民公议，减轻了人民的赋税，而把整个重担放在贵族身上。因此，他越是削弱王权和元老院权威，便越是增强了平民的权力⁽³²⁹⁾。

塔尔克维纽斯不要元老院也不要人民选他为王。他认为塞尔维乌斯·图里乌斯是一个篡夺者。塔尔克维纽斯夺取了王位，认为这是他世袭的权利；他把大多数元老院议员都杀掉；对残留着的元老院议员，他也不再咨询了，甚至在他审判时也不找他们参加⁽³³⁰⁾。他的权力增加了，但原已招人憎恶的这个权力变得更让人憎恶了，因为他篡夺了人民的权力。他撇开人民自己制定法律，甚至制定了反对人民的法律⁽³³¹⁾。他要把三权集于一身，但是人民一旦想起他们自己曾经是立法者这一事实的时候，塔尔克维纽斯也就完了。

第十三节 对于驱逐国王后的罗马国家的总看法

我们总离不开罗马人。今天我们在他们的首都也还是要离开新的宫殿去寻找废墟颓垣；就像骋目于万紫千红的草原的双眼，总爱看看岩石和山陵。

贵族世家一向享有极大的特权。这些门阀在国王们统治时期是非常显赫的，在国王们被逐以后变得更为重要。这就引起了平民的嫉妒，平民便想压制贵族。这种纷争只打击了政制而并没削弱政府，因为，只要官吏们保持住他们的权威的话，那么官吏们出身于哪一家族便是无关紧要的问题了。

像罗马当时这种选举制的君主国，必然需要一个强有力的贵族团体来支持它；否则，它将立即变成暴政或平民政治的国家。但是一个平民

政治的国家则不需要家族的显贵来作支柱。因此，在国王时代本来是政制上必要的构成部分的贵族，在执政官时代便成为多余的了；平民就可以压制贵族而不致自遭毁灭，就可以变革政制而不致使政制败坏。

塞尔维乌斯·图里乌斯压制了贵族以后，罗马由国王之手落入平民之手是当然的。但是平民在压制了贵族之后则无需惧怕重新落入国王之手。

一个国家可由两种方式发生变化：一种是由于政制的修改，一种是由于政制的败坏。如果国家保持原则而政制发生变化，那就是政制修改了；如果政制发生变化而国家丧失了原则，那就是政制败坏了。

罗马在驱逐国王以后，按照当时形势本应变成一个民主国。平民已经享有了立法权，因为是平民一致的投票把国王驱逐了的。如果平民不把这种意志坚持到底，塔尔克维纽斯派就随时可以复辟。如果说，平民驱逐国王是为着要受一些家族的奴役，那是不合理的。因此，当时的情势的要求是罗马应成为一个民主国；但是事实上民主政治并没有在罗马出现。所以当时有必要削减贵族的权力，法律有必要倾向于民主政治。

一个国家当不知不觉地由一种政制过渡到另一种政制的时候，往往比单纯地在这一种或那一种政制统治下更为繁荣。因为那时政体的一切动力都很紧张，所有的公民都提出了自己的主张；人们或者是相互攻击或者是彼此结好；而在保卫衰落的政制的人和提倡新政制的人之间则开展着一种高尚的竞争。

第十四节 国王被逐后三权的划分如何开始变化¹²⁰

四件事情严重地危害了罗马的自由：（一）贵族独占了一切宗教的、政治的、民政的和军事的职位；（二）执政府拥有过大的权力；（三）人民受到欺侮；（四）人民在选举上几乎不发生任何作用。人民所纠正的就是这四种弊端。

（一）人民要求规定：平民可希望充任某些公职。并一步一步地获得担任除摄政官以外的一切公职。

（二）人民解散了执政府而代之以几个官职。他们设立了裁判官⁽³³²⁾，给他们审判私讼案件的权力；他们任命了检察官⁽³³³⁾，以便对公罪提出审判；他们设立了市政官，掌理民政；他们设立了财政官⁽³³⁴⁾，以管理公共财务；他们设了监察官，给以原属执政官们规定有关公民风尚事项及国家各个不同团体的临时体制的立法权。这样，执政官们的主要特权就剩下主持人民大会⁽³³⁵⁾、召开元老院会议和统辖军队了。

（三）“神圣的法律”设立了护民官。他们随时可以制止贵族的计谋，不只防止了对某个人的特殊性的侵害，而且还防止了对公共利益的一般性的侵害。

最后，平民在公共的决议上增大了自己的影响。罗马人民是按照“百人团”、“族区”和“部落”这三个方式来划分的。他们进行选举时就按照这三种方式的一种召集会议，组织起来。

在第一种方式下，贵族、要人、富人、元老院——这些差不多是一回事——几乎拥有全部权力；在第二种方式下，他们的权力小一些；在第三种方式下，他们的权力更小。

按百人团划分，与其说是人的划分，不如说是门第和财产的划分。全体人民分作一百九十个百人团⁽³³⁶⁾，每团有一票表决权。贵族和要人们组成了开头的九十八个百人团，其余的公民组成另外的九十五个百人团。这样划分的结果，贵族们便成为选举的主人了。

按族区划分时⁽³³⁷⁾，贵族就没有同样的好处了。但他们还是有好处的。占卜是必要的事，而司理占卜的是贵族。向人民提出任何建议，都须首先提交元老院，并经元老院通过决议批准。但是按部落划分时，既没有占卜的问题，也没有元老院决议的问题，贵族被排除了。

人民总是力图把习惯上依百人团召开的会议变成依族区召开的会议；把习惯上依族区召开的会议变成依部落召开的会议。这就使公共事务的处理由贵族手中落入平民之手。

所以当平民获得了审判贵族的权利的时候（这种权利是从科利奥兰奴斯⁽³³⁸⁾案件开始的），平民主张依部落⁽³³⁹⁾而不依百人团召开会议进行审判。当人们为着人民的利益设立了护民官和市政官等新官职⁽³⁴⁰⁾时，人民争得按族区召开会议来任命这些官吏。当人民的权力巩固了的时候，他们便争得⁽³⁴¹⁾按部落召开会议来任命。

第十五节 罗马如何在共和国极盛时期突然丧失了自由

当贵族和平民进行火热的争议的时候，平民要求制定固定的法律，使人们不再凭一时的臆想或专横权力进行审判。元老院在抗拒很久以后，终于同意了。人民任命了十大官来制定这些法律。因为十大官要给几乎不能相容的集团制定法律，所以人们认为应该赋予十大官以巨大的权力。人们停止了一切官吏的任命；并在各“人民会”中选出了十大官作为共和国惟一的执政者。于是十大官具有了执政官的权力和护民官的权力。一种权力给他们以召集元老院会议的权利，另一种权力给他们以召集人民会议的权利；但是他们并没有召开过元老院会议，也并没有召开过人民会议¹²¹。在共和国内这十个人独占全部的立法权、全部的行政权和全部的司法权。罗马发现自己已屈服在同塔尔克维纽斯时代一样残酷的暴政之下了。当塔尔克维纽斯倒行逆施的时候，罗马对他所篡夺的权力感到愤怒；当十大官倒行逆施的时候，罗马对自己赋予他们的权力感到惊讶。

但这是怎样的一种暴政制度啊！这个暴政制度是由一些单凭民政知

识而取得军事和政治权力的人们制造出来的。这些人在当时情况之下，需要公民们在国内怯懦，便于统治，但又需要公民们在国外勇敢，好来保护他们！

维珍妮的父亲，把她作为贞节和自由的牺牲品。她死亡时的悲惨景象使十大官的权力宣告消亡。每个人都自由了，因为每个人都曾经受到了侵害。每个人都成为公民了，因为每个人都感到自己是元老。元老院和人民又恢复了过去所交给可笑的暴君们的那种自由。

罗马人民比其他人民更易于为悲惨景象所激动，鹿克里蒂亚染血的尸体的悲惨景象结束了王权制度。债务人遍体鳞伤，出现于大庭广众之中，便引起了共和体制的变更。目睹维珍妮的死，促使人们驱逐十大官。要把曼利乌斯判刑就必须不让人民观看他曾保卫过的卡比多尔神殿。恺撒沾满了鲜血的长衣，使罗马重新受到奴役。

第十六节 罗马共和国的立法权

在十大官治下，没有可以争执的权利；但是当自由恢复时，人们看到嫉妒又产生了，只要贵族还剩有什么特权，平民就加以剥夺。

如果平民只满足于剥夺贵族的特权而不侵害贵族的公民资格本身的话，坏处还可以少一些。当人民按照族区或百人团召集会议时，元老院议员、贵族和平民都参加了。在争执中，平民争得了一点⁽³⁴²⁾，就是不需要贵族和元老院，平民可以单独制定法律，即所谓“平民制定法”；制定这种法律的人民会称为部落人民会。因此在某些场合，贵族⁽³⁴³⁾完全不能参与立法⁽³⁴⁴⁾，而服从国家另外的一个团体的立法权。这是自由的狂热。人民为了要建立民主政治，反而破坏了民主政治的原则本身。这样过分的一种权力看来必将毁灭元老院的权力。但是罗马有一些令人赞美的制度，尤其是其中的两种制度：一种调整了人民的立法权，另一种限制了人民的立法权。

监察官和他们以前的执政官⁽³⁴⁵⁾可以说是每五年把人民的整个机构重新组织改建一次；他们对具有立法权力的机关本身也进行立法。西塞罗说：“监察官提贝留斯·格拉古不用雄辩的力量，而是说一句话，做个手势，就把脱离奴籍的人放进这个城市的部落中去了；如果他没有这样做，那么我们今天勉强维持着的这样一个共和国早就不存在了。”

另一方面，元老院有权力设立一个独裁官，而把共和国从人民手中剥夺了去；在独裁者面前主权者低头，最平民化的法律⁽³⁴⁶⁾也哑然无声了。

第十七节 罗马共和国的行政权

人民对自己的立法权，是那样多疑善防，但对自己的行政权却不那么在意。他们把行政权几乎完全交给元老院和执政官们；他们几乎只保

留了选举官吏以及批准元老院和将军们的行为的权利。

罗马的欲望是发号施令，罗马的野心是征服一切。它过去强取豪夺，这时仍然是强取豪夺。它不断有大的事情发生：不是它的敌人阴谋反对它，就是它阴谋反对它的敌人。

罗马在行动上一面要有英雄的勇气，一面要有极度的智慧，依据情势，国事不能不由元老院管理了。人民在立法权的各方面都和元老院抗争，因为人民生怕失掉自由。在行政权的各方面他们和元老院没有任何争议，因为人民生怕失掉光荣。

元老院握有极大部分行政权，所以波利比乌斯⁽³⁴⁷⁾说，外国人都以为罗马是一个贵族政治的国家。元老院处理国家的财政，并且招人承揽租税的征收；它是同盟国间争执的仲裁者；它决定战争与和平，并在这一方面领导执政官们；它规定罗马军队和盟国军队的数目，把领地和军队分配给执政官或统辖军队的执政官们，并在统辖期满时任命继任者；它决定凯旋的荣誉，接受和派遣使节；它册立各盟国的君王，对他们进行奖惩和审判，授予或剥夺他们作为罗马人民同盟者的称号。

执政官们募集他们应率领作战的军队，他们统率陆军或海军，支配各盟国；他们在各领地握有共和国的全部权力；他们允许战败的人民来议和，强迫被征服者接受条件，或把事情提交元老院处理。

在早期，当人民在某种程度上参预媾和与战争的时候，他们所行使的与其说是立法权不如说是行政权。他们几乎只是批准国王们和国王制以后的执政官或元老院所做的事情。他们远非战争的决定者，我们看到执政官或元老院往往不顾护民官的反对而进行战争。但是，当人民为繁荣所陶醉时，人民便扩大自己的行政权力。于是，人民自己委派军团将校⁽³⁴⁸⁾，这些将校以前是由将军们任命的；在第一次布匿战争的前夕，人民规定只有他们自己有权宣战⁽³⁴⁹⁾¹²²。

第十八节 罗马政府中的司法权

司法权曾经被赋予人民、元老院、官吏和某一些法官。我们应该看一看这种权力是如何分配的。我从民事案件说起。

国王被逐后，执政官们⁽³⁵⁰⁾掌理司法，继执政官之后，由裁判官们掌理司法。塞尔维乌斯·图里乌斯放弃了民事案件的审判权，而执政官们除了极少的案件⁽³⁵¹⁾而外，也不审理民事案件，——由于这个缘故，人们称这类极少的案件为“非常案件”⁽³⁵²⁾——执政官们满足于仅仅任命法官和组织掌理审判的法庭。从《狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯全集》中所载⁽³⁵³⁾阿比乌斯·格老狄乌斯的演说去看，好像从罗马259年起，这已被罗马人视为既定的习惯；人们把它回溯到塞尔维乌斯·图里乌斯时代，它并不太古。

每年大裁判官造一份名单或表册 (354) ,把他所选定在他任职年内担任法官职务的人员提出。每一个案件,人们就从这个名单或表册中选派相当名额的法官审理。这和今天英国的做法差不多一样。这对于自由是很有利的 (355) ,因为大裁判官所选定的法官是经过当事人同意的 (356) ,今天在英国诉讼人在极多的场合可以申请法官回避,这和罗马这个习惯差不多一样。

这些法官只裁决事实问题 (357) ,例如某一笔款是否已还清;人们是否曾经做过某一行为这类问题。但是关于法律问题 (358) ,因为它们要求一定的裁判能力,所以由“十人裁判所”审理 (359) 。

国王们保留对刑事案件的审判。执政官们继承了这种职务。执政官布鲁图斯就是根据这种权力把他的子女和塔尔克维纽斯派的阴谋者们处死。这项权力是过分的。执政官们已经有军事的权力,他们就把这种权力施展到民政上去;他们的审判并没有司法的形式,与其说是裁判,毋宁说是暴力行为。

于是便产生了瓦烈利法。这项法律许可把执政官们危害公民生命的一切命令提请人民公断。执政官们除了依据民意而外,再也不能对一个罗马公民宣告死刑了 (360) 。

在塔尔克维纽斯派第一次阴谋复辟的时候,人们看到执政官布鲁图斯审判了罪犯。在第二次阴谋的时候,便召集元老院和人民会进行审判 (361) 。

被称为神圣的那些法律,给平民设立了护民官。护民官们组成了一个机构,这个机构开头曾有无数的要求。平民提出要求时的放纵粗暴,元老院许与时的宽松轻易,二者不相上下。过去瓦烈利法曾准许提请人民公断,该法所谓人民便包括着元老院议员、贵族和平民。到这时,平民则规定,请求公断要向他们提出。不久,平民能否审判贵族的问题便发生了,成为一个争论的题目。这个争论由科利奥兰纳斯案产生,并随着该案而结束。护民官在人民面前控告科利奥兰纳斯。科利奥兰纳斯违背瓦烈利法的精神,主张说他是贵族,只能由执政官们审判。平民违背同一法律的精神,主张科利奥兰纳斯只能由平民审判;在本案中,最终由平民对科利奥兰纳斯进行了审判。

十二铜表法改变了这个情况。该法规定,凡涉及一个公民的生死问题时,只能在人民大会 (362) 上作出决定。因此,平民团体或是和它同性质的,按照部落的划分而召开的人民会,将只能审判仅仅科处罚金的犯罪。判处死刑需要的是“法律”,科处罚金,则只需要“平民制定法”。

十二铜表法的这个规定是非常明智的,它在平民机构和元老院之间建立了一种美好的协调。因为二者的管辖范围既取决于处罚的轻重和犯罪的性质,那么彼此就必须共同协商了。

瓦烈利法清除了罗马政府中一切和希腊英雄时代的君王们的政府有

关联的制度的残余。执政官们已不再具有惩罚犯罪的权力了。虽然一切犯罪都是“公”的性质，但是必须把那些对公民彼此间的利害关系较大的犯罪和那些在国家与公民的关系上对国家利害关系较大的犯罪，区别开来。前一种犯罪叫作“私罪”，后一种犯罪叫做“公罪”。公罪由人民亲自审判；如果是私罪，则人民对每一个案件特别任命一个检察官，进行追诉。人民经常从官吏中选派这个检察官，但有时也选派平民来担任。这种检察官即所谓公罪 * 检察官。十二铜表法提到过这种检察官 (363)。

检察官任命所谓主任法官；主任法官则依抽签方式选定其他各法官，组织法庭，主持审判 (364)。

在这里最好也指出元老院如何参加检察官的任命事项；这样，人们可以看见在这件事情上各方权力如何得到平衡。有时候元老院任命一个独裁官，执行检察官的职务 (365)；有时候元老院命令由护民官召集人民开会任命检察官 (366)；有时候人民委派一个官吏向元老院作关于某一罪行的报告，并要求元老院任命一个检察官，这在狄特·李维的著作中 (367) 路西乌斯·斯基比欧的审判案 (368) 里可以看到。

罗马604年，上述各种临时性的任命一部分变成永久性的任命 (369)。人们逐渐地把所有刑事的事件分为不同的部类，即分为不同的“永久性的问题”。又设立了不同的大裁判官，每人分掌一类问题。大裁判官在一年期间有权力审判和这类问题有关的犯罪。任满后，他们便出任领地的长官。

在迦太基，百人元老院是由终身任职的法官们所组成的 (370)。但在罗马，大裁判官的任期是一年；其他法官的任期甚至还不到一年，因为他们是有案子才选派的。在本章第六节人们已经看到，在某些政府中，这项规定对于自由是如何有利。

在格拉古兄弟当政之前，法官们是从元老院议员中选任的。提贝留斯·格拉古¹²³ 则命令规定从骑士即第二等公民中选任法官。这是一个很大的变化，所以该护民官自夸说，他单只提出一个法律案就斩断了元老院议员们的神经。

应该指出，三权可以依据同政制的自由的关系分配得很好，虽然在同公民的自由的关系上就不能分配得那么好。在罗马，人民握有最大部分的立法权力；又握有行政权力的一部分和司法权力的一部分。这是一个巨大的权力，需要有另一种权力来和它相抗衡。元老院虽握有相当大的一部分行政权力和立法权力的某一方面 (371)，但这不足以和人民相抗衡。元老院必须参与司法权。当法官们由元老院议员选任时，它是有一部分司法权的。当格拉古兄弟剥夺了元老院议员的司法权力时 (372)，元老院就不能再抵抗人民了。他们侵害了政制的自由，为的是要维护公民的自由；但是公民的自由却和政制的自由一起消亡了。

结果便产生了无数的弊害。当内乱方酣，几乎没有政制存在的时

候，人们把政制改变了。骑士们已不再是联系人民与元老院的中间阶级；政制的链条被打断了。

那时甚至有一些特殊的理由阻碍着审判工作转入骑士们之手。罗马政制的基础原则是：要当兵就要有相当的财产，以便在行为上向共和国负责。骑士们作为最有钱的人，组成了罗马的“军团”的骑兵。当他们的威望增高的时候，他们就不愿再在这种部队中服务了。因此就不能不募集另一种骑兵了。马利乌斯就把无论什么人⁽³⁷³⁾都征募入“军团”当兵，而共和国也很快灭亡了。

此外，骑士是共和国的租税包收入。他们是贪得无厌的；他们在灾难中播种灾难；他们在社会贫困中制造社会贫困。绝不应给这种人司法的权力；反之，他们应不断受到法官们的监视。我们应当谈这点来夸扬法兰西的古代法律；它们对于事务人员的不信任就和对敌人的不信任一样。当罗马的租税包收入掌理审判的时候，道德、民政、法律、官职和官吏，这一切就全都完了。

关于这点，狄奥都露斯·西库露斯和狄欧著作的一些断篇中有十分率真的描述。狄奥都露斯说⁽³⁷⁴⁾，“穆蒂乌斯·斯开沃拉想要恢复古代的风俗并依靠自己的财产过俭省而正直的生活¹²⁴。因为他的前任诸人和当时在罗马掌理审判的租税包收入勾结在一起，所以他的前任诸人各使领地充满了各种的犯罪。但是斯开沃拉恰如其分地对待这些租税包收入，把那些投他人入狱的人投进了监狱。”

狄欧⁽³⁷⁵⁾告诉我们，他的副官普布里乌斯·路蒂利乌斯同样为骑士们所厌恶；所以当他回国时，骑士们便控告他曾接受贿赂，因而被判处罚金。他立即变卖了他的财产。人们发现他的财产比人们控告他盗窃的财产要少得多，这时他的清白无罪已很明显；他并且提出了他的财产的各项所有权证书。他不愿再留在这个城里，和这类的人们在一起。

狄奥都露斯又说⁽³⁷⁶⁾，“意大利人在西西里买了大批的奴隶来耕种他们的田地，并照管他们的牲畜；但却不给他们食物。这些可怜的人被迫以长矛和棍棒武装自己，穿着兽皮，四周有大狗随伴，到大路上去抢劫。整个领地都受到蹂躏。当地的人，除了在城郭内的东西而外，不能说有属于自己的东西。没有总督也没有大裁判官能够或愿意反对这种混乱，或敢于惩罚这些奴隶，因为这些奴隶是罗马掌理审判的骑士们的奴隶。”⁽³⁷⁷⁾但这正是奴隶战争原因之一。我只要说一句话，就是：骑士这一行业的人，唯利是图，经常向别人提出要求，而别人却不能向他们要求任何东西。他们冷酷无情，使富人穷困，穷人更穷；这行业的人不应当在罗马掌理审判权。

第十九节 罗马各领地的政府

三种权力在罗马分布的情形就是如此。但在各领地则远非如此。在中央是自由的，在边疆则施行着暴政。

当罗马只统治意大利时，各地人民是作为联盟者被治理的。每个共和国的法律都为人们所遵行。但是当罗马征服更多地方时，元老院不能直接监督各领地，驻在罗马的官吏就不可能治理这个帝国了。这时候，就不能不派遣大裁判官和总督到各领地去。那么，三种权力的这种协调就不再存在了。派出去的官吏拥有一种权力；这种权力是罗马一切职位的权力的综合。我说的是，甚至有元老院的权力，有人民的权力⁽³⁷⁸⁾。他们是专制的官吏，十分适宜于派往遥远地区。他们施行三权，虽在罗马共和国，却无异于土耳其的总督。——如果我可以使用这个名词的话。

我们在别的地方已经说过⁽³⁷⁹⁾，这些人在共和国内，由于事物性质的关系，是兼有文职和武职的。因此，当共和国进行征服时，几乎就不可能推行共和政体，并依照共和政制的形式统治被征服地。

而且，在实际上，它派去治理被征服国的官吏既然拥有民政的和军事的行政权力，他也就很有必要拥有立法的权力，因为除他以外谁能制定法律呢？他也必须有司法权力，因为谁能离开他而独自进行审判呢？因此，共和国所派遣的总督就必须拥有三权，像罗马各领地的总督一样。

君主国比较容易推行自己的政体，因为它所派遣出去的官吏有的拥有民政的行政权，有的拥有军事的行政权；这样便不能产生专制主义。

罗马公民只能受人民的审判，这对罗马公民是一项有重大意义的特权。没有这个特权的话，在各领地里，罗马公民就要屈服于总督或大裁判官的专横权力之下。这种暴政，罗马是完全感觉不到的，因为这种暴政只施行于被征服的民族。

因此，在罗马的世界里，同在拉栖代孟一样，自由的人极端自由，当奴隶的人受到极端的奴役。

当公民纳税的时候，征税的办法是非常公道的。人们沿用塞尔维乌斯·图里乌斯的税例，即依据财富的多寡把所有的公民划分为六级，并按每个公民在政府所负责任大小的比例规定税额。结果，声望大，便受高额税的苦恼；声望小，便得到少额税的安慰。

还有一件令人叹美的事情，就是：塞尔维乌斯·图里乌斯的等级划分可以说是政制的基本原则；因此，征税上的公平和政制的基本原则连结在一起，不可能取消征税的公平而不取消政制的基本原则。

但是当罗马纳税可以随意，或是根本就完全不纳税的时候⁽³⁸⁰⁾，各领地却正遭受骑士们的蹂躏，骑士们那时是共和国的租税包收入。我们已经谈到他们扰乱人民的事情；这种事情充满了史册。

米特里达特说⁽³⁸¹⁾：“整个亚洲等待着我做它的解放者。总督们的掠夺⁽³⁸²⁾，事务人员的勒索^{*}，审判中的诬陷¹²⁵，激起了人们对罗马人

无比的仇恨。(383)”

各个领地的力量为什么丝毫没有增加共和国的力量，反而削弱了它，原因就在这里。各个领地把罗马自由的丧失看作是自己自由的新纪元的建立，原因就在这里。

第二十节 本章结语

我愿意研究我们所知道的一切宽和政体三权分布的情况，并根据它来计算其中每一种政体所能够享有的自由的程度。但是探究一个题目不应穷源尽委到了不留任何事情给读者做。问题不应该是让人去阅读，而应该是让人去思考。

第十二章 建立政治自由的法律和公民的关系

第一节 本章大意

关于政治自由，我们已经从它和政制的关系加以论述，这是不够的。我们还应从它和公民的关系去考察。

我已经说过，在前一种场合，政治自由是通过三权的某种分野而建立的。但是在后一种场合，就应该用另一种目光加以考虑。政治自由的关键在于人们有安全，或是人们认为自己享有安全。

我们可能遇到两种情况，就是政制是自由的，而公民却毫无自由；或是，公民是自由的，而政制却毫无自由可言。这两种情况：一种是政制在法律上是自由的，而事实上不自由；另一种是公民在事实上自由，而在法律上不自由。

在自由和政制的关系上，建立自由的仅仅是法律，甚至仅仅是基本的法律。但是在自由和公民的关系上，风俗、规矩和惯例，都能够产生自由，而且某些民事法规也可能有利于自由，这在本章即将看到。

此外，在大多数的国家中，自由所受到的束缚、侵犯或摧残往往超过宪法所规定的范围，所以还是应该谈谈特别法，因为特别法在每种政制下，对每个国家所可能接受的自由原则，能够起支持作用，也能够起摧残作用。

第二节 公民的自由

哲学上的自由，是要能够行使自己的意志，或者，至少（如果应从所有的体系来说的话）自己相信是在行使自己的意志。政治的自由是要有安全，或是至少自己相信有安全。

这种安全从来没有比在公的或私的控告时受到的威胁更大的了。因此公民的自由主要依靠良好的刑法。

在过去，刑法并不是一刹那之间就达到了完善的境地的。甚至在那里人们最追求过自由的地方，人们也并未立即就找到它。亚里士多德⁽³⁸⁴⁾告诉我们，在丘麦，控告人的父母可以当证人。在罗马君王的时代，法律极不完善，以致塞尔维乌斯·图里乌斯竟亲自把安库斯·马尔蒂乌斯的子女判刑。这些子女被告暗杀国王——他的岳父⁽³⁸⁵⁾。在法兰西初期各王时代，格罗大利乌斯制定了一项法律⁽³⁸⁶⁾，规定被告非经审讯不得判罪。这证明曾经有过某些案件做法与此相反，或是某些野蛮人民的做法与此相反。卡龙达斯开创了对于伪证的审判⁽³⁸⁷⁾。当公民的无辜得不到保证，自由也就没有保证。

关于刑事审判所应遵守的最稳妥的规则，人们在某些国家已获得的知识以及将来在其他国家所将获得的知识，比世界上任何东西都使人类感到关切。

只有在这些知识的实践基础上才有可能建立起自由来。在这方面具有最好法律的国家里，就是一个被控告并将在明天绞决的人，也比一个土耳其的高官还要自由些。

第三节 续前

单凭一个证人作证，就可把一个人处死的法律，对自由的危害是极大的。依据理性的要求，就应该有两个证人，因为一个证人肯定犯罪，被告加以否认，双方各执一词，所以需要有一个第三者出来解决。

希腊人和罗马人⁽³⁸⁸⁾要求在定罪时要多一票¹²⁶。我们法兰西的法律则要求多两票¹²⁷。希腊人宣称，他们的惯例是神明所建立的⁽³⁸⁹⁾，但这是我们的惯例。

第四节 依犯罪的性质量刑有利于自由

如果刑法的每一种刑罚都是依据犯罪的特殊性质去规定的话，便是自由的胜利。一切专断停止了，刑罚不是依据立法者一时的意念，而是依据事物的性质产生出来的；这样，刑罚就不是人对人的暴行了。

犯罪有四个种类：第一种危害宗教，第二种危害风俗，第三种危害公民的安宁，第四种危害公民的安全。应该按照各类犯罪的性质规定所应科处的刑罚。

关系宗教的犯罪，我指的只是直接侵犯宗教的犯罪，如一切单纯的亵渎神圣罪¹²⁸之类。因为那些搅扰宗教的奉行的犯罪，是属于危害公民安宁或公民安全性质的，应该归入危害公民安宁或公民安全的种类内。

如果按照事物的性质处罚亵渎神圣罪⁽³⁹⁰⁾，则对该罪的刑罚应为：剥夺宗教所给予的一切利益，如驱逐出庙宇；暂时或永久禁止与信徒来往；避开罪犯，不和他们见面；唾弃、憎厌、诅咒他们¹²⁹。

在危害国家的安宁或安全的事件里，秘密的行动是属于人类司法管理的范围的。但是在那些侵犯神明的事件里，只要没有什么公开的行动，则不发生犯罪的问题；在那里，一切属于人与上帝间的事，上帝知道应当在什么时候给以怎样的刑罚。如果官吏把二者混淆起来，也要去查查秘密的亵渎神明的行为的话，他便是要查察一种不需要查察的行为。他摧毁了公民的自由；他使懦夫和勇士都一样热心地起来和公民作对。

弊害就是从“应该为上帝复仇”这个思想来的，但是我们应该荣耀神明，而不应为他复仇。实际上，如果人们按照为上帝复仇的思想行动的话，刑罚能有穷尽么？如果人类的法律要去为一个“无穷无尽的存在物”复仇的话，则人类的法律就应该以它那无穷无尽的性格为指导，而不是以人性的弱点*、无知和善变为指导。

普洛温斯有一位史家⁽³⁹¹⁾谈了一件事实。这件事很好地给我们描绘出，为神明复仇这个思想能够在精神软弱的人身上产生如何的效果。一个犹太人被控告亵渎了圣母，被判处剥皮刑。有一些戴上假面具的骑士，持刀走上刑台，赶走了执刑人，以便亲自为圣母的荣誉复仇。……我不愿预言读者的想法。

第二类是违反风俗的犯罪，例如破坏公众有关男女道德的禁例或个人的贞操，亦即破坏有关如何享受感官使用*的快乐与两性结合的快乐之体制。这类犯罪也应该按照事物的性质加以规定。剥夺犯罪人享受社会所给予遵守纯洁风俗的人们的好处、科以罚金、给以羞辱、强迫他藏匿、公开剥夺他的公权、驱逐他出城或使他与社会隔绝，以及一切属于轻罪裁判的刑罚，已足以消除两性间的鲁莽行为。实际上，这类犯罪从它所以产生的原因来说，是存心作恶者少，而出于忘其所以或不知自重者多。

这里谈的是纯粹关于风俗的犯罪，而不是那些危害公共安全的犯罪，如略诱与强奸之类，那是属于第四类。

第三类是那些危害公民的安宁的犯罪；这类犯罪的刑罚应依事物的性质规定，并应采取有利于公民的安宁的形式，例如监禁、放逐、矫正惩戒及其他刑罚，使那些不安分子回头，重新回到既定的秩序里来。

关于违反安宁罪，我指的只是单纯的违警事件而已。因为那些搅扰安宁同时又危害安全的犯罪应该放进第四类。

末后一类犯罪的刑罚就是真正的所谓“刑”，是一种“报复刑”，即社会对一个剥夺或企图剥夺他人安全的公民，拒绝给予安全。这种刑罚是从事物的性质产生出来的，是从理性和善恶的本源引申出来的。一个公民应该处死，是因为他侵犯他人的安全到了使人丧失生命的程度，或是因为企图剥夺别人的生命。死刑就像是病态社会的药剂。侵犯财产的安全也可以有理由处以极刑，但是对危害财产安全的犯罪以丧失财产作为刑罚不但好些，而且也较适合于犯罪的性质。如果大家的财产是公共的或是平等的，就更应当如此。但是，由于侵犯财产的人常常是那些自己什么财产也没有的人，因此就不能不用体刑作为罚金的补充。

我所说的一切是从性质上去探求的，是极有利于公民的自由。

第五节 某些控告要特别和缓、审慎

有一条重要的准则，就是：对“邪术”和“异端”的追诉，要非常慎重。这两种犯罪的控告可以极端地危害自由，可以成为无穷尽的暴政的泉源，如果立法者不知对这种控告加以限制的话。因为这种控告不是直接指控一个公民的行为，而多半是以人们对这个公民的性格的看法作根据，提出控告，所以人民越无知，这种控告便越危险。因此，一个公民便无时不在危险之中了，因为世界上最好的行为，最纯洁的道德，尽一切的本分，并不能保证一个人不受到犯这些罪的嫌疑。

马奴哀尔·孔尼奴斯朝时，“抗议者”⁽³⁹²⁾被控告阴谋反对这个皇帝，被控告利用某些秘术使人眼睛失明，以达到这个目的。这个皇帝的传记⁽³⁹³⁾说，阿伦在读所罗门的一本书时被侦获；读这本书就能叫魔鬼军出现。当人们认为邪术是一种能够把魔鬼武装起来的权力，并由这个想法出发的时候，人们就把他们认为是邪术士的人看做世界上最能够搅乱和颠覆社会的人，因而愿意施以无限度的刑罚。

当人们认为邪术有能力摧毁宗教的时候，人们的愤怒便更增加了。君士坦丁堡的历史⁽³⁹⁴⁾告诉我们，有一个主教受到神的启示说，因为某一私人的邪术的缘故，一个神迹停止了，这个人和他的儿子便被处死刑。要有多少不可思议的事情做这项犯罪的依据呢？要有：神的启示不是什么稀罕的事；这位主教受到了这么一个启示；这个启示是真实的；有一个神迹；神迹停止了；有邪术这种事；邪术能够推翻宗教；这个人是个邪术士；末后一点，他做了这项邪术的行为。

梯欧多露斯·拉斯加露斯帝把他的病归咎于邪术。被控告犯有邪术罪的人只有一个方法证明自己无罪，就是手拿热铁而不烧伤。因此在希腊，要证明自己没有犯邪术罪，就必须先成为一个邪术士。希腊人用最不确切的证据加诸最不确定的犯罪，真是愚蠢之至！

高身菲利普朝时，犹太人因被控告用麻风病人去毒化泉水，而被驱逐出法兰西。这种荒谬绝伦的控告应该很使我们怀疑一切基于公众仇恨的控告是否属实。

在这里，我没有说绝对不应惩罚异端；我说的是，在惩罚这种犯罪时要非常谨慎。

第六节 男色罪

这是一种宗教、道德和政治同样不断谴责的犯罪。我绝对没有意思去减轻公众对它的嫌恶。这种犯罪把两性一方的弱点给予另一方，以可耻的幼年去为不名誉的老年作准备，仅仅这点，就应该加以禁止了。我这里所要说的将不能去掉这种犯罪的一切丑秽；而是要反对由于滥用人们对于这种犯罪应有的憎恶而产生的横暴。

这种犯罪属于隐秘性质，因此时常看到，立法者们单凭一个小孩的口供就施用刑罚。这就给诬告大开方便之门。普罗哥比乌斯说⁽³⁹⁵⁾

：“查士丁尼公布了一项惩治这种犯罪的法律，要人搜查这类罪犯，不但要追究该法制定后的罪犯而且也要追究该法制定前的罪犯。一个证人的口供，有时是一个儿童的口供，有时是一个奴隶的口供，就足以判罪，对富人和青年乱党尤其如此。”

邪术、异端和男色这三种罪，第一种可以证明并不存在；第二种可以有无数的差别、解释和限制，第三种通常是暧昧的；而在我们却都要处以火刑，真是咄咄怪事。

我认为，这种违反自然的犯罪，如果没有在其他方面受到某种特殊风俗的推动，在社会中是绝对不会有大的发展的。所谓特殊风俗，有如在希腊，青年做一切运动时都要裸体；有如在我们之间家庭教育已经废弛¹³⁰；有如在亚洲某些人拥有无数他们瞧不起的妇女，而别的人一个妇女也得不到。让我们不要替这种犯罪准备条件吧！让我们用明确的治安法规加以禁止，像对一切违反风俗的行为一样吧！我们将立刻看到，大自然将要防卫它的权利，或恢复它的权利。温柔、可爱、娇媚的大自然，以她那慷慨的手散布着欢悦，在使我们充满快乐的同时，给予我们子女，宛若使我们重生；就这样给我们准备了比这些快乐本身更大的满足。

第七节 大逆罪

中国的法律规定，任何人对皇帝不敬就要处死刑。因为法律没有明确规定什么叫不敬，所以任何事情都可拿来作借口去剥夺任何人的生命，去灭绝任何家族。

有两个编辑邸报的人，因为关于某一事件所述情况失实，人们便说在朝廷的邸报上撒谎就是对朝廷的不敬，二人就被处死⁽³⁹⁶⁾。有一个亲王由于疏忽，在有朱批的上谕上面记上几个字，人们便断定这是对皇帝不敬，这就使他的家族受到史无前例的可怖的迫害⁽³⁹⁷⁾。

如果大逆罪含义不明，便足以使一个政府堕落到专制主义中去，这点我在“法律的制定”一章中将详加讨论。

第八节 亵渎神圣和大逆两罪名的滥用

把大逆罪名加于非大逆的行为，又是一种极大的流弊。罗马的皇帝们⁽³⁹⁸⁾有一条法律规定，凡是对君主的判决表示异议或对君主所任用的人的才能有所怀疑，则以亵渎神圣罪进行追诉⁽³⁹⁹⁾。这个罪名无疑是内阁和宠臣们创立的。另一条法律宣布，谋害君主的大臣和官吏就像谋害君主本身，是大逆罪⁽⁴⁰⁰⁾。我们从两位君主⁽⁴⁰¹⁾看到这条法律。这两位君主的懦弱在历史上是有名的。他们的臣宰牵着他们走就像牧人带领羊群一样。这两个君主在宫中是奴隶，在枢密院是孩童，在军队中是陌生人。他们所以能够保存帝国，只是因为他们天天把帝国断送掉。这些宠臣中有一些人阴谋反对他们的皇帝。他们所做的并不止此；他们甚至阴

谋颠覆帝国，把野蛮人引入帝国来。当要阻止他们的时候，国家衰弱已极，以致人们不能不违犯宠臣们所定的法律，冒着犯大逆罪的危险，来惩治这些宠臣。

但是德·珊马尔先生一案的审判，“报告官”⁽⁴⁰²⁾所依据的却是这条法律。他要证明德·珊马尔打算驱逐红衣主教李索留，使他不能参与国事，是犯了大逆罪的时候说：“这种犯罪触犯君主的臣宰的人身，由皇帝们的宪法看来，则和触犯君主们的人身是一样严重的。一个大臣很好地为他的君主和他的国家效劳。把他从君主和国家剥夺了去，则无异剥夺君主一只手臂⁽⁴⁰³⁾，剥夺国家一部分权力。”当卑屈到了极点的时候，不可能有另外的说法了。

瓦连提尼耶诺斯、提奥多西乌斯和阿加底乌斯还有另一条法律⁽⁴⁰⁴⁾，宣布伪造货币为大逆罪，这不是把事物的概念混淆了么？对另外一种犯罪也加上大逆的罪名，不是减少了大逆罪的可怖性么？

第九节 续前

鲍利奴斯上书亚历山大大帝¹³¹说，他准备对一个曾经违背他的敕令宣判的法官，按大逆罪进行追诉；皇帝回答他说：“像他所处的世代，间接的大逆罪是绝对不会发生的。”⁽⁴⁰⁵⁾

浮士蒂尼安上书给同一皇帝说，他曾以君主的生命发誓，永不饶恕君主的一个奴隶，他觉得自己不得不永久愠怒，否则他将犯大逆罪。皇帝回答说：“你的恐惧是无谓的⁽⁴⁰⁶⁾；你不了解我的训条。”

一项元老院法案⁽⁴⁰⁷⁾规定，熔化已废弃不用¹³²的皇帝雕像，不犯大逆罪。塞维路斯*和安托尼努斯二帝写信给彭蒂乌斯说，出卖尚未供奉过的皇帝雕像，不犯大逆罪⁽⁴⁰⁸⁾。这两位皇帝又致书茹利乌斯·卡西安奴斯，凡不是出于故意而投石打中皇帝雕像，不应以大逆罪追诉⁽⁴⁰⁹⁾。茹利安法需要这些变更；因为该法不但曾以熔化皇帝雕像为大逆罪，即连类似行为⁽⁴¹⁰⁾亦以大逆罪论处，这就使大逆罪成为可以任意判定的犯罪了。人们所规定的大逆罪种类既多，就有必要对这些犯罪进行区别。因此，法学家乌尔边在指出大逆罪的控告并不因犯人的死亡而消灭之后又说，并不是茹利安法所规定的一切⁽⁴¹¹⁾犯罪都是这样，而只有那些危害帝国或皇帝的生命的犯罪才是这样。

第十节 续前

英格兰在亨利八世时通过一项法律，宣布凡预言国王死亡的人犯叛逆罪。这项法律是很含糊不明的。专制主义已经可怕到连施行专制主义的人也受到害处。在这位国王末后一次患病时，医生们怎样也不敢说他已病危；他们无疑也照此而行动了⁽⁴¹²⁾。

第十一节 思想

马尔西亚斯做梦他割断了狄欧尼西乌斯的咽喉⁽⁴¹³⁾。狄欧尼西乌斯因此把他处死，说他如果白天不这样想夜里就不会做这样的梦。这是大暴政，因为即使他曾经这样想，他并没有实际行动过⁽⁴¹⁴⁾。法律的责任只是惩罚外部的行动。

第十二节 不谨慎的言词

如果不谨慎的言词可以作为犯大逆罪的理由的话，则人们便可最武断地任意判处大逆罪了。语言可以作出许多不同的解释。不慎和恶意二者之间存在着极大的区别。而二者所用的词句则区别极小。因此，法律几乎不可能因言语而处人以死刑，除非法律明定哪些言语应处此刑⁽⁴¹⁵⁾。

言语并不构成“罪体”^{*}。它们仅仅栖息在思想里。在大多数场合，它们本身并没有什么意思，而是通过说话的口气表达意思的。常常相同的一些话语，意思却不同，它们的意思是依据它们和其他事物的联系来确定的。有时候沉默不言比一切言语表示的意义还要多。没有比这一切更含混不清的了。那么，怎能把它当做大逆罪呢？无论什么地方制定这么一项法律，不但不再有自由可言，即连自由的影子也看不见了。

已故俄后¹³³ 惩办多尔古露奇⁽⁴¹⁶⁾¹³⁴ 家族的谕告，把该族一个王公处死，因为他曾对皇后本身使用下流的言词；另一个王公也被处死，因为他曾恶意地解释她向帝国颁布的明智诏书，并用不敬的言语攻击她神圣的人身。

我并不主张减少人们对那些有意污辱君主名誉的人不能不有的愤怒。但是我要说清楚，如果要专制主义趋于宽和的话，在上述场合简单地处以轻罪比大逆罪的控诉更为适宜，大逆罪就是对于无辜的人也永远是可怖的⁽⁴¹⁷⁾。

行为不是天天都有的。许多人能够把行为具体指出。捏造事实进行诬告是容易被揭发的。言语要和行为结合起来才能具有该行为的性质。因此，一个人到公共场所鼓动人们造反即犯大逆罪，因为这时言语已经和行为连结在一起，并参与了行为。人们处罚的不是言语，而是所犯的行为，在这种行为里人们使用了这些言语。言语只有在准备犯罪行为、伴随犯罪行为或追从犯罪行为时，才构成犯罪。如果人们不是把言语当作死罪的征兆来看待，而是以言语定死罪的话，那就什么都混乱了。

提奥多西乌斯、阿加底乌斯、火诺利乌斯诸帝致书路非奴斯裁判长说：“如果有人对我们个人或我们政府坏话，我们不愿意加以处罚⁽⁴¹⁸⁾：如果他是因轻浮而说的话，就应该轻视他；如果是因疯癫而说的话，就应该可怜他；如果是咒詈的话，就应宥恕他。因此，事情发生时完全不要去管它，而要向我们报告，让我们能够按照他的为人去判断这些言语，并好好衡量到底应交付审判或不加理睬。”

文字包含某种比语言较有恒久性的东西。但是如果文字不是为大逆罪作准备而写出的话，则不能作为犯大逆罪的理由。

但是，奥古斯都、提贝留斯却因文字而加人以大逆罪的刑罚⁽⁴¹⁹⁾。奥古斯都曾经因某些攻击著名仕女的文字而处人以大逆罪；提贝留斯则因他认为有些文字是为了反对他而写的，便处人以大逆罪。没有比这更使罗马的自由受到致命的伤害了。克雷母蒂斯·柯尔都斯因为在他的史书里称卡西乌斯为最下等的罗马人⁽⁴²⁰⁾而被控告。

在专制的国家里，人们几乎不懂得什么叫讽刺文字。在这种国家里，一面由于软弱，一面由于无知，人们既无才能也不愿意去写讽刺文字。民主的国家不禁止讽刺文字，这和一君统治的政体禁止讽刺文字，理由正是相同的。讽刺文字通常是写来反对有权势的人的，这在民主国家正好宣泄作为统治者的人民的怨愤。在君主国，讽刺文字亦被禁止，然而把它当做行政的问题，而不是犯罪的问题。讽刺文字能够使一般人的怨愤转为嬉娱，使不满的人得到安慰，减少人们对官职的嫉妒，增加人民对痛苦的忍耐，使他们对所受的痛苦，一笑置之。

贵族政治的政府对讽刺性的著作禁止最严。在那里，官吏就是一些小元首，他们不够伟大，以致不能不理睬咒骂。如果在君主国，有箭射君主的话，君主地位崇高，箭也无法一直达到他所在的地方。一个贵族士绅则将处处受到箭伤。因此，构成一种贵族政治的十大官对讽刺文字的作者则处死刑⁽⁴²¹⁾。

第十四节 惩罚犯罪时对廉耻的破坏

关于廉耻，世界上几乎一切民族都有应该遵守的规矩。惩罚犯罪时违背这些规矩是荒谬背理的。惩罚犯罪应该总是以恢复秩序为目的。

东方人把妇女交给受过训练的像进行一种骇人听闻的刑罚。他们的意图不是用法律去违背法律么？

罗马人有一个古老的习惯，禁止把未及笄的女子处死。提贝留斯找到了一个计策，就是先让刽子手对她们进行奸污，然后送去处刑⁽⁴²²⁾。这个阴险而残忍的暴君毁坏了风俗来保存习惯。

当日本官吏将裸体妇女展示于公共场所，并强迫她们学野兽爬行的时候，廉耻为之震惊⁽⁴²³⁾。但是当它们强迫一个母亲……的时候；当它们强迫一个儿子……的时候，我不能往下说了，即大自然本身也为之震惊⁽⁴²⁴⁾。

第十五节 释放奴隶以控告主人

奥古斯都规定，阴谋反对他的人的奴隶应卖给公家，这样使奴隶能够作不利于他们的主人 (425) 的誓证。凡能导致人们发现重大犯罪的东西，分毫也不应疏忽。所以，在有奴隶的国家，奴隶自然可以当告发人。但是他们不应该当证人。

温得克斯告发了为塔尔克维纽斯的利益而进行的阴谋。但是在控告布鲁图斯的子女的案件里，他却不是证人。对一个曾经为祖国建树这样伟大业绩的人是应当给他自由的。但是人们给他自由并不是要使他能够对他的祖国做出这样的伟大的业绩。

因此，塔西佗皇帝下令，奴隶不得当不利于他的主人的证人，甚至大逆罪也是如此 (426)。这项法律没有被放进查士丁尼的法令汇编里。

第十六节 大逆罪的诬告

我们应当为罗马诸帝说公道话；他们所制定的那些可怜的法律并不是他们首先想出来的。教导他们不要惩罚诬告者的是苏拉 (427)。不久，人们竟进而褒赏诬告者了 (428)。

第十七节 阴谋的揭发

“如果你的兄弟，或你的儿子，或你的女儿，或你心爱的妻子，或你知心的朋友，秘密地告诉你说：让我们到别的神那里去吧！你就应该用石头打死他。首先打击他的是你的手，然后才是全体人民的手*。”这条旧约圣经《申命记》* 的法律是不能作为我们所知道的大多数国家的法律的，因为它给一切犯罪大开方便之门 (429)。

有些国家的法律规定，应揭发阴谋，违者处死，就是没有参与的阴谋亦如此。这种法律的严酷同上述法律几乎不相上下¹³⁵。如果君主国家有这种法律的话，给加上限制是很正当的。

这项法律应该仅仅在最重的大逆罪的情况下才可极严厉地加以适用。在这些国家里，不把这项犯罪的各种不同情况，互相混淆，是很重要的。

在日本，法律把人类理性的一切观念都给推翻了，竟对最普通的案件也适用知情不告发的罪。

有一个故事 (430) 说，两个少女被禁锢在一个插满尖钉的柜子里，一直到死，一人因搞了什么色情的诡计，另一人因没有加以揭发。

第十八节 共和国对大逆罪惩罚过度是如何危险的事

当一个共和国已经成功地把企图推翻它的人们摧毁了的时候，就应急速终止复仇和刑罚，甚至奖赏也应停止。

如果大权落入几个公民手中，就不可能不滥施重典，因而引起巨大变化。所以，在这种情形之下，还是多赦免比多刑罚好，少放逐比多放逐好，少没收比多没收好。为共和国复仇的借口将建立复仇者的暴政。问题不是要摧毁掌握政权的人，而是摧毁权势本身。政府应尽快重新步入常轨，这时法律便应保护一切的人而不是武装自己去反对任何人。

希腊人对他们认为是暴君或他们怀疑是暴君的人，进行漫无限制的报复。他们把这些人的子女⁽⁴³¹⁾处死，有时候甚至把最近亲属五人处死⁽⁴³²⁾。他们曾把无数的家族驱逐出境。他们的共和国因而动摇了；放逐或被放逐者归来的时期常常标志着政制的变更。

罗马人较有智慧。卡西乌斯因企图实行暴政而被处刑时，人们提出是否要把他的子女处死的问题。但是罗马人对卡西乌斯的子女没有给以任何刑罚。狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯说⁽⁴³³⁾：“有些人在马尔斯战役和内战结束的时候，企图变更这项法律，并要排除被苏拉非法放逐的人们的子女担任公职，这些人是十分有罪的。”

从马利乌斯和苏拉的战争中，我们看到*罗马人的心灵日渐堕落已到了如何的程度。这样残酷的事情使人相信不可能重演了。但是在三人执政时期，人们所愿意的是“更残忍”，但又要显示“比较不残忍”。因而用诡辩去掩盖残忍，这种情景，令人悲痛，阿庇安的著作⁽⁴³⁴⁾中载有非法放逐的文例。你将要说到，他们除了为共和国的利益而外没有其他目的，他们的话语如何冷静，他们指出对国家有这么多的好处，他们所采取的手段比其他的手段好得那么多，富人将如何得到安全，下等人将如何平安，他们如何害怕使公民的生命遭受危险，他们如何愿意安抚士兵，结局人们将如何幸福*⁽⁴³⁵⁾。

当雷比达斯战胜西班牙的时候，罗马血流成河；他却命令人们玩乐，违者处流刑⁽⁴³⁶⁾，真是荒谬绝伦。

第十九节 共和国如何停止自由的行使

在极端崇尚自由的国家里，就有法律侵犯一人的自由以保障众人的自由。英国的“议会论处罪人死刑法案”*就是这类法律。这些法律和雅典规定一个私人⁽⁴³⁷⁾须经六千人一致同意才得定罪这类法律是有关系的。它们和罗马为惩治个别公民而制定的所谓“特有法”⁽⁴³⁸⁾这类法律是有关系的。罗马的这类法律仅由人民大会制定。但是不管人民制定这类法律的方式怎么样，西塞罗主张废止这种法律，因为法律应该是对一切人而制定的⁽⁴³⁹⁾。但是我应该承认，世界上自古以来最自由的一些民族的做法使我相信，在某些情形之下，人们需要拉下帐幕把自由暂时遮盖起来，像在习惯上遮盖神像一样¹³⁶。

第二十节 共和国中有利于公民自由的法律

在平民政治的国家，控告常常是公开的，并准许每个人控告他所愿

意控告的人。因此便有必要制定适宜的法律去保卫无辜的公民。在雅典，如果控告者不能获得投票数五分之一，便要处罚金一千得拉姆。伊斯奇因斯控告克节西芬，就被这样判处罚金 (440)。在罗马，对不公正的控告者，则标明他的丑行 (441)，在他的额上印上字母K¹³⁷。对控告者则设守卫以防备他贿赂法官或证人 (442)。

我已经谈到雅典和罗马的一项法律，准许被告在判决前离去。

第二十一节 共和国对待债务人法律的残酷

一个人借钱只是为了花费，结果钱就没有了。因此，一个公民把钱借给另一个公民，就使自己处在比借钱的公民优越得多的地位。如果法律再增加债权人对债务人的奴役，则在一个共和国将产生什么后果呢？

在雅典和罗马，起初是准许债权人把无力清偿债务的人出售 (443)。梭伦改正了雅典这个惯例。他规定，不得强迫任何人以身体去清偿民事上的债务。但是十大官们 (444) 没有同样地改革罗马的惯例；虽然梭伦的法规就摆在他们的眼前，然而他们是不愿意仿效的。我们看到十二铜表法里十大官企图损害民主政治的精神，并不仅仅这一个地方而已。

这些对债务人残酷的法律曾有好几次使罗马共和国遭到危险。一个遍体鳞伤的人从他的债权人的家里逃脱，出现在“公会场” (445)。人民看见这个情景激动了起来。债权人不敢继续拘留的其他公民从地牢里走了出来。他们获得了一些诺言，却没有人履行这些诺言。人民退到圣山上去。他们未能争到把这些法律废除，但得到了一个保护他们的官吏¹³⁸。他们从纷乱中走出，而险些掉进暴政里去。曼利乌斯为博取人心，欲从债权人手中放回被债权人降为奴隶的公民 (446)。曼利乌斯的计谋受到了阻抑，弊害依然存在。有一些特别的法律给予债务人以清偿债务的便利 (447)。又罗马428年执政官们提出一项法律 (448)，剥夺债权人拘留债务人在自己家里服劳役的权利 (449)。一个高利贷者名巴比利乌斯想要污辱他所禁锢的一个名叫普布利乌斯的青年人¹³⁹。塞克司图斯¹⁴⁰ 的犯罪使罗马获得了政治的自由；巴比利乌斯的犯罪使罗马获得民事的自由。

这个城市的命运就是这样：旧的犯罪使它获得自由，新的犯罪使这种自由得到肯定。鹿克里蒂亚的不幸曾经激起人民反暴君的恐怖。阿比乌斯谋害维珍妮的事件又把人民投进反暴君的恐怖里。声名狼藉的巴比利乌斯犯罪后三十七年 (450) 的时候，又有一个类似的犯罪事件 (451) 使人民退到燃尼丘林 (452)，使那为债务人的安全而制定的法律又有了新的效力。

从此而后，债权人违犯惩治重利盘剥的法律致被追诉的案件要多于债务人偿还不了债务致被追诉的案件。

第二十二节 君主国里破坏自由的东西

世界上有一种对一个君主国的君主最无用的事情常常把自由削弱了。这种最无用的事情就是有时候为审判一个私人而任命一些委员。

君主从这些委员所获得的用处太少了，所以不值得君主为这种事情而变更事物的常规。我们大概可以肯定，君主比他的委员们更具有正直与公道的精神。委员们由于有君主的命令，由于一种模糊的对国家利益的想法，由于受到选派，甚至由于自己的恐惧，而老是把自己看得十分有理。

亨利八世时，如有贵族被控告，习惯上由贵族院选出的一些委员进行审判。用这个方法，要杀多少贵族就杀多少。

第二十三节 君主国的密探

君主国需要密探么¹⁴¹？好的君主通常不用密探。一个人遵守法律，他就已经尽了对君主的义务。至少，他的住宅应该是他的庇护所，而他的其他行为也应该得到安全保障。密探的事情如果真正能够由诚实的人去担任的话，那么这种事情也许可以容忍，但是密探这种人必然是丑恶的，所以我们可以断言，这种事情也必然是丑恶的。一个君主应该以诚实、直爽、信任去对待他的臣民。一个君主充满焦虑、疑惑和恐惧，就像一个演员在扮演角色时感到局促不安一样。如果君主看到法律普遍发生效力，受到尊重，他就可以认为自己是安全了。一般人的作风向他保证一切个人的作风。但愿君主无所畏惧！他不能想象，人们是如何必然地要爱戴他。啊！人们为什么不能爱君主呢？几乎一切恩泽都以君主为泉源。几乎一切刑罚都算在法律账上。君主总是仅仅以安详的面貌出现于老百姓面前。他的光荣，我们分享；他的权力，支撑着我们。人们信任君主；当大臣们拒绝给予什么东西的时候，人们常常这样想：要是君主的话是会给予的。这就是人们爱君主的一个证据。即在公共灾害发生的时候，人们也绝不责难君主本身，而埋怨他不知道，或是埋怨他受到了腐败的人们的包围。老百姓说：“要是君主知道的话！”这类言辞是一种祈求，是人们对君主有信任的证据。

第二十四节 匿名信

鞑靼人必须在箭上记上他们的名字，使人们知道箭是从谁的手射出的。马其顿的菲利普在围攻一个城市时受伤；人们发现掷枪上写着：“阿斯德给菲利普这个致命的一击。”⁽⁴⁵³⁾如果有人为着公共的利益而控告他人，他将不向君主而向官吏控告。君主容易有偏见，官吏则有法律条文；这些法律条文仅仅对诬告者是可怕的。如果控告人不愿意使法律施行于他和被告人之间，那就证明他有原因惧怕法律。我们所可能给他的最低限度的处罚，就是完全不相信他。除了案情急迫，无法忍受普通裁判程序的延宕并且与君主福利攸关的场合之外，人们是不应理睬这种控告的。在理睬的场合，我们可以认为控告者是极不得已才不保持沉默而说了话的。但是在其他场合，我们就应该和君士坦丁帝一样地说：“一个人有仇敌，而没有人出面控告他，这个人是不应该受到我们怀疑

的。”⁽⁴⁵⁴⁾

第二十五章 君主国的统治方法

君主的威权是一种巨大的动力，应该能够毫不喧嚣地运用自如。中国人夸耀他们的一个皇帝，说他像天一样地统治着，也就是说，以天为典范。

在一些场合，君权要适用到它的极限；在另一些场合，适用则应有限制。行政的妙处，乃在于十分懂得在不同的情况下应使用哪一部分权力，而且宽猛得宜。

在我们的各君主国中，人民认为政府是宽仁的，这就是一切幸福之所寄。一个极笨拙的大臣老是告诉你，你是奴隶。但如果你真是奴隶的话，他应该想法子让你不知道你是奴隶。他所应对你说或给你写的，只能是：“君主不愉快”“君主感到惊奇”“君主将安定秩序”这些语气缓和的词句。在发号施令时，要有某种程度的平易轻松。因为君主应该进行鼓励，而进行恐吓的应该是法律⁽⁴⁵⁵⁾。

第二十六章 君主国的君主应该易于接近

这点从反面去看，要清楚得多。

裴里说⁽⁴⁵⁶⁾，“沙皇彼得一世发布了一道新敕令，禁止人们直接向他提出请求；人们必须先向他的两个官吏提出。在法官拒绝裁判的场合，人们就可以向皇帝提出请求，但如果请求是错误的话，请求人应丧失生命*。从那时起，没有人给沙皇提出请求了。”

第二十七章 君主的善行

君主的善行和法律同样有益于自由。君主和法律一样，可以使兽变成人，使人变成兽。如果他喜爱自由性格的话，则普天之下的人都将成为他的臣民。如果他喜爱卑鄙性格的话，则天下人都将成为他的奴隶。如果他愿意知道统治的伟大艺术的话，就应该以荣誉与品德为重，鼓励个人的成就。有时候，他甚至可以垂青天才的人物，绝不应该害怕那些被称为有成就的人和他竞争。他如果喜爱他们，他便和他们平等了。他应该获取人心。不要抑制¹⁴²人们的精神。他要使自己孚众望。臣民中最微小的人们爱戴他的话，他也应当感到喜悦；他们永远是人。老百姓很少需要人们的尊敬，所以应该受到尊敬。君主和老百姓之间存在着无限的距离，这使老百姓很不容易来打扰君主。君主对恳求要宽施；对要求要坚拒。他要做到老百姓满意他的拒绝，朝臣满意他的恩宠。

第二十八章 君主须尊重臣民

君主对于戏言应该极端谨慎。戏言适中可以取悦于人，因为它是与

人亲近熟识的途径；但是尖刻的玩笑出自君主之口，较出自臣民中最微小者之口，远为不可，因为惟有君主能够随时给人致命的伤害。

君主更不应当对他的臣民进行明显的侮辱。设立君主，为的是进行赦免，进行刑罚；绝对不是为了进行侮辱。

如果君主侮辱他的臣民的话，则他比土耳其人或俄罗斯人对待他们的臣民要残忍得多了。当土耳其人和俄罗斯人进行侮辱的时候，他们贬抑了人而不损坏他的荣誉；但是我们的君主贬抑了人又损坏他的荣誉。

亚洲人把君主的侮辱看做是一种家长式的恩惠的施与。这是亚洲人的成见。我们欧洲人在感到侮辱的残酷之外，又感到终生的耻辱不能洗雪而失望沮丧。这是我们的想法。

君主们有了把荣誉看得比生命还宝贵的臣民，有了把荣誉当做忠诚和勇敢的推动力的臣民，就应当感到无比喜悦。

我们还能记得，有些君主因侮辱臣民而招来灾祸。我们还能记得凯烈亚¹⁴³、太监纳尔塞斯和茹利安伯爵的报复；我们还记得孟本西埃公爵夫人，因亨利三世暴露了她的一件秘密的过错，她便和亨利三世终生为难。

第二十九节 专制政体下可给予人们少许自由的民事法规

虽然专制政府，从本质来说，到处都是一样，但是环境、宗教的意见、成见、被采用的范例、思想的倾向、习惯、风俗等等的不同都可以使它们之间产生极大的差异。

在专制政府之下，建立某一些现念是好的。因此，中国人把君主看做是人民的父亲；当阿拉伯帝国的初期，君主是帝国的宣教师⁽⁴⁵⁷⁾。

有本圣书做规范是方便的，如阿拉伯人的《可兰经》、波斯人的佐罗亚斯特的经典、印度人的《吠陀经》和中国人的经典。宗教法典补充民事法典之不足，并给专横权力划定范围。

遇有疑难的案件，法官征询宗教的牧师们的意见，这个做法并不坏⁽⁴⁵⁸⁾。所以在土耳其，卡笛（法官）征询暮勒（法师）¹⁴⁴的意见。如果遇到应判死刑的案件，一个好办法也许是由特殊法官——如果有这么一个法官的话——征询总督的意见，这样民事的和宗教的权力更进一步受到政治权威的调节而趋于宽和。

第三十节 续前

父亲获罪要连坐儿女妻室。这是出自专制狂暴的一项法条。这些儿女妻室不当罪人就已经够不幸了。然而君主还要在他自己与被告人之间放进一些哀求者来平息他的愤怒，来光耀他的裁判。

马尔底维亚人有一个良好的习惯 (459)，就是倘使有贵族获罪，他便天天去朝见国王，一直到重受恩宠为止；他待在朝廷就已足以熄灭国王的愤怒了。

在某些专制的国家，人们认为向君主为获罪的人求情是对君主的不敬 (460)。这些国家的君主似乎是在尽一切努力，把仁慈这种品德抛弃。

阿加底乌斯和火诺利乌斯，在我已谈得很多 (461) 的那项法律 (462) 里宣布，他们绝不宽恕任何敢于在君王面前为罪犯哀求的人。这项法律是极端恶劣的，因为它就是在专制政府之下也是同样恶劣的 (463)。

波斯准许人随意出国。这是很好的惯例。与此相反，不许人们随意出国的惯例，是渊源于专制主义的。专制主义把臣民当做奴隶看待 (464)，出国的人则被看做是逃走的奴隶。虽然如此，波斯的惯例对于专制主义本身却是一桩极好的事。因为害怕债务人逃遁或隐匿，将使帕夏（高官）和勒索者的迫害停止或趋于缓和。

第十三章 赋税、国库收入的多寡与自由的关系

第一节 国家的收入

国家的收入是每个公民所付出的自己财产的一部分，以确保他所余财产的安全或快乐地享用这些财产。

要把国家的收入规定得好，就应该兼顾国家和国民两方面的需要。当取之于民时，绝对不应该因为国家想象上的需要而排除国民实际上的需要。

想象上的需要，是从执政者的情欲和弱点，从一种离奇的计划的诱惑力，从对一种虚荣的病态羡慕，从在某种程度上对幻想的无力抗拒等，而产生出来的东西。那些心神不定，在君主手下主持国事的人们，常常把他们渺小的灵魂的需要当做是国家的需要。

没有任何东西比规定臣民应缴纳若干财产，应保留若干财产，更需要智慧与谨慎了。

计算国家收入的尺度，绝不是老百姓能够缴付多少，而是他们应当缴付多少。如果用老百姓能够缴付多少去计算的话，那么至少也应当用他们经常的缴付能力作标尺。

第二节 说重税本身是好的这种推理法是笨拙的

人们看到，在某些君主国中，免缴赋税的小邦和它四周围在苛税重压下的地方同样地困苦。主要的原因是：被包围的小邦不能有自己的产业、工艺和大工厂，因为在这些方面，它受到包围它的大邦千般万样的阻碍。包围它的大邦则有产业、大工厂和工艺；它制定为自己攫取各种利益的规章。小邦便非贫困不可了，不管征收如何轻微的赋税。

但是有人却从这些小邦的贫困得出结论说：要人民勤劳，就必须征重税。哪里知道，不征税才是更正确的结论呢！周围所有贫苦的人都退到这些小地方来，过着无所事事的生活。这些人既因终日劳苦而感到失望沮丧，他们便把怠惰闲逸当做惟一的幸福了。

一个国家富裕的结果，将使众人有雄心。贫穷的结果，将使众人产生失望心情。雄心从劳动得到激励，失望从怠惰得到慰藉。

大自然对人类是公道的。它按照人类的劳苦给予酬报。它以较大的报酬给予较大的劳动，它就这样鼓励人类勤劳。但是，如果专制的权力把大自然的报酬夺走的话，人们便将憎厌劳动，而怠惰便仿佛是惟一的幸福了。

第三节 有农奴的国家的赋税

农奴制度有时候是在征服战争之后建立起来的。在这种场合，从事耕种的奴隶应当与主人共分收获。只有得失与共的关系才能使那些命里注定要劳动的人和那些命里注定要享乐的人和睦相处。

第四节 有农奴的共和国家

如果一个共和国征服另一民族而使它为自己耕种土地的话，就不应该容许它的国民增加奴隶的贡赋。这在拉栖代孟是不许可的。拉栖代孟人相信，伊洛底人¹⁴⁵ (465) 将耕种得更好些，如果伊洛底人知道他们所受的奴役将不会增加的话。拉栖代孟人又相信，如果奴隶的主人们仅仅希望得到他们历来所得到的收入的话，他们将成为更好的公民。

第五节 有农奴的君主国家

如果一个君主国的贵族为自己的利益而让被征服的人民耕种土地的话，贵族就不应该有权利增加赋税 (466)。此外，如果君主有领土，有兵役，就已感到满足的话，那是很对的。但是，如果他还要向贵族的奴隶征收货币租税的话，那就应该由贵族担保 (467)，由贵族替奴隶纳税，然后贵族再向奴隶们征收。如果不遵守这条规则的话，则贵族和君主的征税人将轮流地困扰奴隶，横征暴敛的人将接踵而至，一直到奴隶死于贫穷或逃亡山林而后已。

第六节 有农奴的专制国家

在专制国家，上述的规则更是必要。那里的贵族随时都有可能被剥夺土地和奴隶，所以他们对于保存土地和奴隶并不是那么热心。

彼得一世想仿效德意志的习惯征收货币租税，创立了一项很明智的条例，至今俄罗斯仍在奉行。就是：缙绅向农民征税，然后缴纳给沙皇。倘使农民的数目减少了，缙绅缴纳给沙皇的税额不得减少；如果农民增多了，他缴纳的数额不用增多；因此，缙绅为着自己的利益自然不去困扰农民了。

第七节 无农奴制度的国家的赋税

如果一个国家所有的个人都是自由的公民而且每人占有产业就像君主握有君权那样的话，那么就可以征收人身税、土地税或商品税，或是征收其中两类的税，或是三类的税全都征收。

征收人身税时，如果准确地按照财产的比例征收，是不公道的。雅典把公民分为四个等级 (468)。财产的收益，无论是干的或是液体的*，在五百末苏尔以上的，要缴纳给公家一达伦特*。收益为三百末苏尔的，要缴纳半达伦特。收益为二百末苏尔的，要缴纳十米那，即一达伦

特的六分之一。第四等级则免缴赋税¹⁴⁶。这种赋税是公道的，虽然在比例上并不匀称，因为它不是按照财产的比例，而是按照需要的比例的。他们认为每个人物质上的基本需要都是一样的；这种物质上的基本需要是不应当课税的。他们认为，其次是有用的财产，这种财产应当课税，但是要比多余的财产课得少些。又认为，如果对多余财产课重税，则将消灭多余无用的财产。

征收土地税时，通常把地产分级登记。但是要了解土地各不同等级的差别是极困难的。而且要找到一些不存私心、不故意把土地等级弄错的人，更是困难。因此便产生两方面的不公平：一种是人的不公平，一种是物的不公平。但是如果赋税在大体上不过重，留给人民充裕的基本需要物资，这些个别的不公平的事情也就不算什么了。但如果留给人民的物资只够他们勉强生活的话，那么极微小的不恰当就要引起极严重的后果。

如果一些公民纳税较少，害处不会太大。他们的富裕常常会反过来富裕公家。如果有一些个人纳税太多，他们的破产将有害于公家。如果国家把自己的财富和个人的财富的关系调剂得相称适宜的话，则个人的富裕将很快增加国家的富裕。一切要看在这些关键的问题上作如何的抉择。国家应该通过使国民贫困的手段来先使自己致富呢，还是等待国民富裕后再由国民来富裕国家呢？国家要的是第一种好处还是第二种好处呢？国家愿意以富始呢，还是以富终呢？

商品税最不为人所觉察到，因为征收这种税的时候国家并不向人民提出正式的要求。这种税可以安排得十分巧妙，让人民几乎不知道他们纳了这种税。由出卖商品的人纳税，是达到这个目的的极重要的一个方法。商品出卖人知道，他缴纳的不是自己的钱，而实际纳税的商品购买人却把税金和物价都混淆在一起了。有一些著者指出，尼禄取消了对售卖奴隶所征二十五分之一的税，但是他仅仅规定该税不由购买人缴纳，而应由出售人缴纳。这个条例表面上好像是把该税取消了，而实际上该税却依然存在⁽⁴⁶⁹⁾。

欧洲有两个王国，对酒类抽极重的税¹⁴⁷。一个国家仅由酒商纳税，另一国家则无区别地向一切饮酒人征税。在前一个国家谁也没感到征税的烦苛；在后一个国家，人们则认为征税繁重。在前一个国家，国民只觉到不纳税的自由；在后一个国家，国民则觉到被强迫非纳税不可。

不仅如此，如果由公民纳这种税，就要不断搜查他们的住宅。对自由的侵犯，没有比这更严重的了。那些制定这类税则的人们，一定是没有幸运地在这方面找到最好的管理方法。

第八节 如何保持这种错觉

要使商品的价钱和税金能够在纳税人的脑子里混淆起来，就应该使

商品和商品税之间保持某种关系，而且对没有什么价值的货物不应征收过重的税。有些国家税金超过商品的价值十七倍¹⁴⁸。这时，君主消除了臣民的这种错觉，臣民看见自己是处在不合理的统治之下；这使他们深深感到是受着奴役。

不仅如此，如果君主要征收一种和商品的价值极不相称的税，那么这种商品就应该由君主专卖，人民就不能够到别的地方购买了。这便要产生无穷的不便。

在这种情况下，走私便大可获利。理性所要求的，当然的刑罚，就是把商品没收。但这个刑罚已不可能制止走私了，尤其是因为这种商品通常是很不值钱的。既然如此，便不能不诉诸过度的刑罚，处以和惩治重大犯罪相类似的刑罚。一切量刑的比例全被破坏了。有些人¹⁴⁹不应该看做是恶人，但被当做大罪人处罚了。这是世界上最违背宽和政体的精神的事。

我还要再说一句话：人民越受到引诱去偷漏包税人的税，包税人便越发财，人民便因而越困穷。为了制止走私，就不能不赋予包税人以非常的压迫手段，于是一切便都完了。

第九节 一种恶劣的赋税

我们顺便谈一下，某些国家的另一种赋税，就是对民事契约各种条款所征的税¹⁵⁰。关于这种税，一个人要防卫自己不受包税人的勒索的话，就需要极丰富的知识，因为这类事情需要极精细的讨论。因此，作为君主的法规的解释者的包税人便能够对人们的财富施行一种专断的权力了。经验告诉我们，征收写着契约的那张纸的税要有意得多。

第十节 赋税的轻重应视政体的性质而定

专制政府的赋税应该特别轻。否则谁愿意自找麻烦去耕种土地呢？加之，这样的政府，对国民所付出的东西从没有以任何东西去补偿，人民怎有能力缴纳重税呢？

在专制政府之下，君主握有惊人的权力，人民则软弱异常，因此君主与人民之间什么都不应该含混。赋税的征收要简易，规定要清楚，使收税人无法增减。只有土地收益税、人头税和百分之几的商品税这几项赋税对专制政府是适宜的。

在专制政府之下，商人应有人身的保障，社会习惯应使他们受到尊重。否则他们和君主的官吏们进行任何交涉时，将过于软弱。

第十一节 没收

欧洲在税务上的处罚竟比亚洲严酷，这是反乎常例的，是一件特殊

的事情。在欧洲，人们没收商品，有时候甚至于连船只和车辆也没收了。在亚洲，这些东西全都不没收。这是因为在欧洲，商人有法官可以保护他们，使免受压迫；而亚洲的专制法官，本身就是压迫者。如果一位土耳其的帕夏（高官）决定没收一个商人的货物，这个商人能有什么办法呢？

但是横暴压迫的行为是要有克制的；它不能不带几分温仁宽厚。所以土耳其只收入口税；商人缴纳该税后，全国便可畅行无阻。报关不实，既不没收，也不增税。中国不打开非商人的货包⁽⁴⁷⁰⁾。在莫卧儿，走私不以没收作为处罚，而是加倍收税。居住亚洲诸城的鞑靼王公对过境商品几乎不征什么税⁽⁴⁷¹⁾。在日本，商业上的走私，以死罪论处，这是因为要禁绝同外国的一切交往，在这种场合，走私与其说是违反商业法规，毋宁说是违反了国家的安全法规⁽⁴⁷²⁾。

第十二节 赋税轻重和自由的关系

国民所享的自由越多，便越可征较重的赋税，国民所受的奴役越重，便越不能不宽减赋税。这是通则。过去到现在一直是如此；将来也将永远如此。这是从自然引申出来的规律，是永恒不变的。在任何国家，从英国、荷兰以及自由正趋于消亡的一切国家，一直到土耳其，都可以看到这条规律。瑞士似乎是违反了这条规律的，因为在那里人们不纳税。但是我们知道这是有特殊理由的。不仅如此，瑞士的情况甚至证实了我所说的规律。在它那土壤确确的山陵地带，粮食的价格高昂，人烟又很稠密，所以一个瑞士人缴纳给大自然的“赋税”比一个土耳其人缴纳给苏丹的赋税多四倍。

一个征服了他国的民族如雅典人与罗马人，是可以完全不纳税的，因为他们统治着被征服的国家。在这种场合，他们不按照自由的比例纳税；因为在这点上，他们已经不是一个民族，而是一个帝王。

但是上述的通则是永远有效的。在政治宽和的国家，有一种东西去补偿人民所负担的重税，那就是自由。在专制的国家，有一种和自由有对等价值的东西，那就是轻微的征税⁽⁴⁷³⁾。

在欧洲的某些君主国里，人们看到，有一些省份¹⁵¹⁽⁴⁷⁴⁾情况比其他省份都好。这是由它们的政府的政治性质所产生出来的后果。但是有人却常常幻想，认为这些省份纳税太少，理由是，它们的政府良好，其所产生的后果使它们有力量多纳一些税。殊不知这就等于要取消这种给人们带来幸福的政府；这种幸福传播各地，广被远方，人们应该好好享受它。

第十三节 什么政体可以增加赋税

大多数共和国可以增加赋税，因为国民相信赋税是缴纳给自己的，因此愿意纳税，而且由于政体性质的作用，通常都有力量纳税。

君主国是可以增加赋税的，因为它的政体宽和，能使国家富饶丰足。君主尊重法律，增加赋税就像是一种酬报。

专制国家是不能够增加赋税的，因为奴役已经到了极点，无法再增加了。

第十四节 赋税的性质和政体的关系

从性质来说，人头税较适合于奴役；商品税较适合于自由，因为商品税比较同人身没有直接的关系。

最适合于专制政体性质的办法是：君主不发现金给士兵和朝臣，而是分给他们土地，并因此少征赋税。因为如果君主发放现金的话，那么最合适的赋税便是人头税了。人头税只能抽很少很少，因为在这种不公与暴虐的政体之下，是不可能把纳税人分成各种不同等级而不发生流弊的，所以不能不规定一个连最贫穷的人也有能力负担的税率。

最适合于宽和政体性质的赋税是商品税。商品税实际上是买主缴纳的，虽然商人先为支付。所以这种税是商人为买主支付的贷款。因此，应视商人为国家的总债务人，同时又是每个私人的债权人。商人向国家预缴买主将有一天要纳的税；又商人自己购买商品也要纳税，这税也算是商人先为买主缴纳的。由此可见，政体越宽和，越充满自由的精神，财产越安全，则商人越容易把大宗税款预缴给国家，借贷给私人。在英国，一个商人买进一大桶酒时，实际借给国家五六十镑。在土耳其统治的一个国家里，有商人敢做这种事情么？即使他敢这样做的话，他的财富不可靠、不稳定、无信用可言，他能做得下去吗？

第十五节 自由的滥用

自由有这些巨大的好处，人们便滥用自由。由于宽和的政体产生了令人羡慕的后果，人们便舍弃这种宽和。人们征收到巨额赋税，便想征收过分的赋税。自由的手给了这件礼物，人们不感激它，反而求助于奴役，而奴役是什么都不给的。

自由产生了过分的赋税；但是过分的赋税将反而产生奴役，引起税收的递减。

亚洲的帝王几乎没有一年不下诏谕宽免他们帝国中某个省份的税⁽⁴⁷⁵⁾。他们表现赐给人民恩典的心意。但是欧洲¹⁵²则不然，君主的诏谕在人们还没看到之前就已使人们发愁，因为君主的诏谕通常谈的都是君主的需要，而从来不谈我们人民的需要。

亚洲的国家¹⁵³，因为政体的关系，而且常常因为气候的关系，朝臣们是非常懒惰的，所以懒于毫无间断地向人民提出新的要求，这倒给人民带来好处。因为朝臣们懒于作新计划，所以国家的费用老是不增

加。就是偶尔做新计划的话，也是瞬即完结的短暂计划，而不是长期计划的开始。治国者不烦扰人民，因为他们懒于不断烦扰自己。但是从我们欧洲人来说，我们不可能在财政上有任何定则，因为我们总是要干一些事情，而干什么事情却不知道。

我们不再把一个对国库收入能作妥善分配的朝臣叫做贤臣了。我们现在称为贤臣的，是那种富于心机，所谓“办法”多的人。

第十六节 回教徒的征服战争

伊斯兰教徒所以能够征服他国，易如反掌，就是因为外国征收过分的赋税⁽⁴⁷⁶⁾。〔希腊〕诸帝王的贪婪是狡巧的，他们想出各种苛捐杂税，困扰各族人民，终无了日。而在伊斯兰教国的治下，各族人民则只负担简单的一种赋税，既易于缴纳，又易于征收。各族人民感到，服从一个野蛮的外国，比服从一个腐败的政府，还要快乐幸福。在这种腐败政府治下，自由已不存在，各族人民要忍受由此所产生的各种弊害，以及当前奴役的悲惨境遇。

第十七节 扩军

有一种新的疾病在欧洲蔓延，传染了我们的君主们，使他们觉得非维持过分庞大的军队不可。当病情加剧，势必传染，因为一国增加它的所谓部队时，他国便也立即增加它的部队，结局各国将一无所得而同归于毁灭。每个君主尽量养兵，常备部队里各兵种都有，仿佛他的人民已遭遇到灭绝的危险。人们把这种“人人竭力反对人人”的状态⁽⁴⁷⁷⁾叫做和平。因此欧洲破产到如此地步：如果私人处境和欧洲某三个国家¹⁵⁴同样十分富裕的话，仍旧无法生活。我们拥有全世界的财富并掌握全世界的贸易，但却贫穷。由于军队增加，我们全都要变成士兵，而将要和鞑靼人一样了⁽⁴⁷⁸⁾。

大国的君主，从弹丸小国¹⁵⁵收买军队，仍不满足，他们还要在各方设法收买同盟国，这就经常要浪费金钱。

这种情况的后果，便是无尽期地增加赋税。而且这在将来是不可能有任何补救方法的，因为这些君主不再依靠国家的收入，而是向国家的老本钱开仗了。我们不是没听说过，有些国家甚至在和平的时候也把基本资产抵押出去，并使用一些它们叫做“非常”的手段来毁灭自己。这些手段真是够“非常”的，即连最浪荡的败家子也几乎是想象不到的。

第十八节 赋税的蠲免

东方各大帝国有一个训条，即蠲免受灾省份的赋税。这个训条，各君主国家应好好采用。有好些国家建立了这个制度¹⁵⁶，但是人民反比没有这个制度时受到更沉重的压迫，因为君主并不因此而少征税或多征税，而是让全国对所亏税额负连带责任。为着安抚一个无能力纳税的村

子，人们让有能力纳税的村子多纳一些。前一个村子并未复苏，而后一个村子却受到损害。人民一面不得不纳税，因为害怕勒索；一面又感到纳税的危险，因为害怕增税。就这样失望沮丧，徘徊在两难之间。

一个治理得好的国家，就应该在开支的第一项目里规定一笔款项，以备意外的需用。公家和私人一样，如果土地收益多少就花多少，一文不差，那是要破产的。

至于使同一村子的居民负连带责任¹⁵⁷ 的办法，有人认为是合理的 (479)，因为如果不这样，他们就可能联合起来欺骗国家。难道根据一些假想就可以建立一种在性质上不公平而且危害国家的制度么？

第十九节 包税和国家直接征税，哪种办法最有利于君民

直接征税是一个好父亲的管家办法。他亲自去收租，既不靡费，又不紊乱。

由国家直接征税的话，该催该缓，由君主按照自己或人民的需要自行决定。直接征税，君主可以把包税人¹⁵⁸ 所获厚利节省掉。包税人用无数的手段使国家穷困。直接征税，君主可使人民不致因看到一些暴发横财的景象而感到苦恼。直接征税，征收的税银经手人少，可以直接落到君主手里去，结果也就能够更快地回到人民手里来。直接征税，君主可以为人们免去无数恶劣的法律。这些恶劣法律通常是包税人贪婪无厌而强求君主颁定的。包税人让人们看到一些法令规章的眼前利益，但这些法令规章却是要给将来带来不幸的。

一个人有钱通常就成为他人的主人，因此包税人连对君主也施行专制了。包税人并不是立法者，但他已是立法的一种力量了。

我承认，一种新设立的赋税先交由包税人征收，有时候是有好处的。要防止偷税漏税是需要技巧和窍门的。包税人由于切身利益的关系是会想出这些技巧和窍门的，而国家的征税人员是怎样也想不出的。因此，在征收的规章法例由包税人建立之后，再实行国家直接征收办法，便可收到圆满的效果。今天英国所实行的消费品税¹⁵⁹ 和邮政收入的管理方法就是从包税人那里学来的*。

共和国的赋税，几乎都是直接征收的。建立相反的制度成为罗马政府的一大流弊 (480)。在建立直接征税制度的专制国家里，人民幸福得多；波斯和中国就是明证 (481)。最不幸的就是那些君主把海港和商埠的税收都包出去的国家。君主国家的历史充满了包税人罪恶行为的记录。

尼禄因愤恨税吏的横暴，拟定了废除一切赋税的计划。这个计划是宽仁豁达的，但却是不可能实现的。他完全没有想到直接征税的制度。他发布了四项命令：（一）公布惩戒税吏法——这些法律到那时为止，一直是秘密的；（二）本年因疏忽而尚未征收的赋税，不得再索取；

(三) 设立裁判官一人，对税吏的要求进行简易裁判；(四) 商人的船只不纳税^{(482) 160}。这是尼禄皇帝黑暗朝代里的一些春光明媚的日子。

第二十章 包税人

如果包税人厚利的职业因为易于致富竟成为光荣的职业的话，一切便都完了。这种事情对专制的国家也许是好的；因为在专制国家里收税的工作常常是总督自身职务的一部分。但这种事情对一个共和国来说是不好的；它毁灭了罗马共和国。它对一个君主国来说也不会太好，因为没有任何东西比它更违背君主政体的精神了：除包税人以外，其他阶层的人民都表示厌恶；荣誉不再有任何价值；缓慢的、自然的获致显贵的方法不再为人们所重视；君主政体的原则受到打击。

在过去的时代里，人们看到许多可耻的致富的事。这曾经是五十年战役的灾难之一。但是在当时，人们认为这些财富是可笑的，而我们却羡慕这些财富¹⁶¹。

各种职业都有它的命分。收税人的命分是财富；财富本身就是酬报。显赫与荣誉是属于贵族的：他们除了显赫与荣誉而外，不懂得、看不见、也觉不到还有什么真正的幸福。尊敬和景仰是属于朝臣和官吏的，他们兢兢业业，日以继夜，为帝国的幸福工作着。

第三卷

第十四章 法律和气候的性质的关系

第一节 本章大意

如果精神的气质和内心的感情真正因不同的气候而有极端差别的话，法律就应当和这些感情的差别以及这些气质的差别有一定的关系。

第二节 人怎样因气候的差异而不同

寒冷的空气把我们身体外部纤维的末端紧缩起来⁽⁴⁸³⁾；这会增加纤维末端的弹力，并有利于血液从这些末端回归心脏。寒冷的空气还会减少这些纤维的长度⁽⁴⁸⁴⁾，因而更增加它们的力量。反之，炎热的空气使纤维的末端松弛，使它们伸长，因此减少了它们的力量和弹力。

所以人们在寒冷气候下，便有较充沛的精力。心脏的动作和纤维末端的反应都较强，分泌比较均衡，血液更有力地走向心房；在交互的影响下，心脏有了更大的力量。心脏力量的加强自然会产生许多效果，例如，有较强的自信，也就是说，有较大的勇气；对自己的优越性有较多的认识，也就是说，有较少复仇的愿望；对自己的安全较有信任，也就是说，较为直爽，较少猜疑、策略与诡计。结果，当然产生很不同的性格。如果把一个人放在闷热的地方，由于上述的原因，他便要感到心神非常萎靡。在这种情况下，如果向他提议做一件勇敢的事情，我想他是很难赞同的。他的软弱将要把失望放进他的心灵中去；他什么都要害怕，因为他觉得自己什么都不成。炎热国家的人民，就像老头子一样怯懦；寒冷国家的人民，则像青年人一样勇敢。最近的一些战争⁽⁴⁸⁵⁾，我们记忆犹新；在这些战争中，我们可以较清楚地辨认一些微细的情况，这些情况如果时代远了是觉察不到的。如果我们注意这些战争的话，我们将要深深地感到，北方的人民被迁徙到南方⁽⁴⁸⁶⁾，他们的行动就不像那些在本地气候下作战的同胞们那样豪壮。在本地气候下作战的同胞表现了非常的勇敢。

北方人民身体纤维的力量大，所以从食物吸收较粗劣的液汁，因而有两种结果。一、分泌乳糜液或淋巴液的各器官，因为表面宽大，比较适于纤维，并滋养纤维。二、因为这些器官粗糙，不能把相当精细的液汁给予神经。所以这些人民身体魁伟，但不大活泼。

各处的神经都以我们皮肤的组织为终点，各支神经形成一个神经管束。一般地说，整个神经，除了极微细的一部分而外，是不受触动的。在炎热的国家，皮肤的组织松弛，神经的末端展开，最软弱的东西的最

微小的动作也都会感受到。在寒冷的国家，皮肤的组织收敛，乳头状的细粒压缩，小粟粒腺多少有些麻痹。除了极强烈的并且由整个神经传递的感觉而外，一般的感觉是不到达脑子的。但是想象、趣味、感受性、活泼性，却都要依靠那无数细小的感觉。

我观察过羊舌头的外表组织，用肉眼去看，有一个地方就像是被乳头状的细粒所覆盖。我用显微镜，就在这些乳头状的细粒的上面，辨识到一些细毛，或是一种毛茸；在乳头状的细粒之间有金字塔形的东西，顶端就像毛笔。这些金字塔很可能就是味觉的主要器官。

我让人把这个舌头的一半加以冰冻，并用肉眼观察，我发现乳头状的细粒大量减少；它们中有几行甚至缩入它们的细膜内。我又用显微镜检查它们的组织，却看不见那些金字塔形的东西了。当冰冻消退，乳头状的细粒，从肉眼去看，也逐渐随着隆起；用显微镜去看，小粟粒腺也开始出现了。

这个观察证实了我所说的话。我说在寒冷的国家，神经腺比较不扩张，较深地缩进它们的细膜内，感受不到外界东西的动作，所以它们的感觉就不那样灵敏。

在寒冷的国家，人们对快乐的感受性是很低的。在温暖的国家，人们对快乐的感受性就多些；在炎热的国家，人们对快乐的感受性是极端敏锐的。气候是用纬度加以区别的，所以我们多少也可以用人们感受性的程度加以区别。我曾经在英国和意大利观看一些歌剧；剧本相同，演员也相同，但是同样的音乐在两个国家却产生了极不同的效果：一个国家的观众是冷冷淡淡的，一个国家的观众则非常激动，令人不可思议。

至于疼痛，也是一样。疼痛是由于我们身体某些纤维的撕裂所引起的。大自然的创造者规定，撕裂越多便越疼痛。那么，北方民族魁伟的身体和粗糙的纤维，比炎热国家人民的精细纤维较不容易撕裂，所以北方人的心灵对疼痛的感觉就比较迟钝。你要剥俄罗斯人的皮才能使他有感觉。

在炎热的国家，人们的器官娇嫩脆弱，这使他们的心灵对一切和两性的结合有关的东西，有最敏锐的感觉。那里的一切都指向这个目标。

在北方的气候里，爱情在生理方面几乎没有力量让人感觉到它。在温暖的气候里，爱情带有成千种的附属物；有些东西乍一看来像是爱情，使人感到喜悦，但是这些东西并不是爱情本身。在更炎热的气候里，人们是为爱情本身而爱爱情。爱情是幸福的惟一泉源；爱情就是生命。

在南方的国家，人们的体格纤细、脆弱，但是感受性敏锐；他们或者是耽于一种在闺房中不断地产生而又平静下来的爱情，要不然就是耽于另外一种爱情，这种爱情给妇女以较大的自由，因而也易于发生无数的纠纷。在北方的国家，人们的体格健康魁伟，但是迟笨，他们对一切

可以使精神焕发的东西都感到快乐，例如狩猎、旅行、战争和酒。你将在北方气候之下看到邪恶少、品德多、极诚恳而坦白的人民。当你走近南方国家的时候¹⁶²，你便将感到自己已完全离开了道德的边界；在那里，最强烈的情欲产生各种犯罪，每个人都企图占别人的一切便宜来放纵这些情欲。在气候温暖的国家，你将看到风尚不定的人民，邪恶和品德也一样地无常，因为气候的性质没有充分的决定性，不能把它们固定下来。

气候有时可能极度炎热，使身体完全丧失力量。这种萎靡颓废的状态将传染到人的精神；没有丝毫好奇心，没有丝毫高尚的进取心，也没有宽容豁达的感情；一切嗜好全都是被动的；懒惰在那里就是幸福；心思的运用比多数的刑罚还要难受；人们可以忍受奴役，但不能忍受精神的动力。这种动力是人类行为所必需的。

第三节 某些南方人民性格上的矛盾

印度人⁽⁴⁸⁷⁾天生就没有勇气，甚至出生在印度的欧洲人的儿童⁽⁴⁸⁸⁾也丧失了欧洲气候下所有的勇敢。但是印度人的这种怯懦，同他们残暴的行为、他们的风俗、他们野蛮性的苦修行，怎能相调和呢？印度的男人情愿忍受令人难以置信的苦痛；妇女纵火自焚。这里我们看到，他们有极大的毅力，却又非常的软弱。

大自然赋予这些人民一种软弱的性格，所以他们怯懦；同时又赋予他们很活泼的一种想象力，所以一切东西都很强烈地触动他们。这种器官的柔弱，使他们害怕死亡，也使他们感到还有无数的东西比死亡还可怖。这种敏感性使他们逃避一切危险，又使他们奔赴一切危险。

好的教育对于儿童，比对那些心智已经成熟的人们更有必要；同样，这种气候下的人民比欧洲的人民更需要明智的立法者。人们的敏感性越大，就越需要适当的感受方式，不要受偏见的熏染，要受理性的领导。

在罗马人的时代，北欧人民的生活没有艺术、没有教育，而且几乎没有法律；但是仅仅由于在那种气候下的粗糙纤维所具有的理智，他们便能以惊人的智慧抵抗罗马的权力而存在下去，一直到了那个时候，他们才走出他们的森林，摧毁了罗马的权力。

第四节 东方各国的宗教、风俗、习惯和法律持久不变的原因

器官的纤弱使东方的人民从外界接受最为强烈的印象。身体的懒惰自然地产生精神上的懒惰。身体的懒惰使精神不能有任何行动，任何努力，任何斗争。如果在器官的纤弱上面再加上精神的懒惰，你便容易知道，这个心灵一旦接受了某种印象，就不再能加以改变了。所以，东方今天的法律、风俗、习惯⁽⁴⁸⁹⁾，甚至那些看来无关紧要的习惯，如衣服的样式，和一千年前的相同。

印度人相信，静止和虚无是万物的基础，是万物的终结。所以他们认为完全的无为就是最完善的境界，也就是他们的欲望的目的。他们给最高的存在物一个称号，叫做“不动的”⁽⁴⁹⁰⁾，暹罗人认为最大的幸福⁽⁴⁹¹⁾是不必去运转机器或是使身体行动。

这些国家过度的炎热使人萎靡疲惫；静止是那样地愉快，运动是那样地痛苦，所以这种形而上学的体系似乎是自然的。印度的立法者佛¹⁶³⁽⁴⁹²⁾顺从自己的感觉，使人类处于极端被动的状态中。但是佛的教义是由气候上的懒惰产生的，却反而助长了懒惰；这就产生了无数的弊害。

中国的立法者¹⁶⁴是比较明智的；他们不是从人类将来可能享受的和平状态去考虑人类，而是从适宜于履行生活义务的行动去考虑人类，所以他们使他们的宗教、哲学和法律全都合乎实际。物理的因素越使人类倾向于静止，道德的因素便越应该使人类远离这些物理的因素。

第六节 热带的农业

农业是人类最主要的劳动。气候越要使人逃避这种劳动的时候，这个国家的宗教和法律便越要鼓励人们去从事这种劳动。印度的法律把土地给了君主，破坏了私人的所有权的思想，增加了气候的不好的影响，就是说，增加了天生的懒惰成分。

第七节 僧侣制度

僧侣制度带来了相同的恶果。这种制度起源于东方炎热的国家；在这些国家里，沉思默想的倾向多，而行动的倾向少。

在亚洲，似乎是气候越热，僧侣的数目便越多。印度气候酷热，所以充满了僧侣。在欧洲也可以看到这种差异。

如果要战胜气候产生的懒惰，法律就应该努力消除一切不劳动而生活的手段。但是在欧洲的南部，法律所做的与此完全相反。法律给那些喜欢无所事事的人们提供了适宜于沉思默想的位置，并且给他们以巨额的财富。这些人生活非常富裕，富有转成为他们的负担，所以他们有理由把他们过剩的东西给微贱小民。微贱小民已经失掉了财产的所有权；这些人就使他们也过着无所事事的生活，用以补偿他们的损失，这样就使微贱小民甚至喜爱他们悲惨的境遇。

第八节 中国的良好风俗

有关中国的记述⁽⁴⁹³⁾谈到了中国皇帝每年有一次亲耕的仪式⁽⁴⁹⁴⁾。这种公开而隆重的仪式的目的是要鼓励人民从事耕耘⁽⁴⁹⁵⁾。

不但如此，中国皇帝每年都要知道谁是耕种上最优秀的农民，并且给他八品官做。

在古波斯⁽⁴⁹⁶⁾ 每月的第八日——即所谓Chorrem•ruz——君王便放下他们的排场，和农民们一起吃饭。这种制度是鼓励农业的好办法。

第九节 鼓励勤劳的方法

我将在第十九章让人们看到懒惰的民族通常都是骄傲的。人们可以拿结果来反抗“原因”，用“骄傲”去摧毁“懒惰”。在欧洲的南部，人民重荣誉^{*}，所以把奖赏给予农业上优秀的农民，或是给予曾经推进了工业的工人，这是好的做法。它甚至将在一切国家获得成功^{*}。在今天，这个做法已使爱尔兰建立起欧洲最大规模的麻织工业之一^{*}。

第十节 关于人民节酒的法律

在炎热的国家里，血液中的水分因流汗而大大地减少⁽⁴⁹⁷⁾；因此需要同类的液体来补充。所以人们乐于饮水。烈性的酒会凝结水分渗出后所遗留的血球⁽⁴⁹⁸⁾。

在寒冷的国家里，血液中的水分很少因流汗而排泄的，以致水分在血里积存极多。所以人们可以饮用烈酒而不致凝结血球。那里的人们，体内富于水分；可以加速血液循环的烈性酒对他们适宜的。

因此，穆罕默德禁止饮酒的法律是出于阿拉伯气候的法律。在穆罕默德以前，阿拉伯人的普通饮料也就是水。禁止迦太基人饮酒的法律⁽⁴⁹⁹⁾也是出于气候的法律。这两个国家的气候实际上是差不多一样的。

这种法律对寒冷的国家是不适宜的。那里的气候似乎要强使全国的人在一定程度上都有爱好饮酒的习惯；这和个人爱好饮酒的习惯迥然不同。依照气候的寒冷和潮湿所占的比例，爱好饮酒的习惯在全世界都是很普遍的。当你从赤道走向北极，你便会发现，饮酒的嗜好是随着纬线的度数而增加的。当你再从赤道走向南极，便将要发现，这种嗜好也按着同样的比例，向南方发展⁽⁵⁰⁰⁾。

在酒和气候相抵触，因此也和身体的健康相抵触的国家，纵饮要比其他国家受到更严厉的处罚，这是很自然的。在其他的国家，爱好饮酒的习惯对个人没有多大妨害，对社会的损害也较少；它不使人狂乱，只使人痴呆而已。所以，对醉酒的人既处罚他所犯的错误，同时又处罚他的酒醉的那种法律⁽⁵⁰¹⁾，只适合于个人纵饮的场合，而不适合于全民族纵饮的场合。一个德国人喝酒是出于风俗；一个西班牙人喝酒是出于爱好。

在炎热的国家，人体纤维的松弛产生液体的大量排泄；但是固体部

分消散得较少。纤维只有极微弱的动作，而且缺少弹性，所以几乎没有什么损耗，只要少量有滋养的液汁就可加以补充；因此，那里的人吃得很少。

不同气候的不同需要产生了不同的生活方式；不同的生活方式产生了不同种类的法律。彼此交往¹⁶⁵多的民族需要某种法律；彼此没有交往的民族则需要另一种法律。

第十一节 关于气候疾病的法律

希罗多德 (502) 告诉我们，犹太人关于麻风病的法律是来源于埃及人的习惯的。诚然，相同的疾病就需要相同的药剂。希腊人和初期的罗马人就不知道这种法律，也不知道这种疾病。埃及和巴勒斯坦的气候就需要有这种法律；而且这种疾病流布¹⁶⁶的迅速已足使我们感到这些法律的明智与远见。

甚至我们自己也感觉到这些法律的效果。十字军把大麻风病带给了我们；但是当时制定的那些明智的法规阻止了它传染给广大的人民。

从伦巴底人的法律 (503) 中，我们知道这种病在十字军以前已经传布到意大利，并已引起立法机关的注意。罗塔利规定，一个患麻风病的人一经从他的住宅赶出去，并放置在一个特殊的地方的时候，他便不得处分他的财产；因为自从他被人从住宅逐出的时候起，就当作他已死亡了。为着防止同麻风病人的一切交往，所以不给这种病人民事上的行为能力。

我想，这种疾病恐怕是希腊皇帝们征服意大利时带进意大利的；他们的军队当中可能有来自巴勒斯坦或埃及的士兵。无论如何，这种疾病的传布是被止住了，一直到十字军的时候。

人们说，庞培的士兵从叙利亚回来的时候带来了一种像大麻疯的疾病。我们不知道当时制定了什么法规；但是他们似乎曾制定了这类的法规，因为这种疾病曾被阻止住，一直到伦巴底人的时候。

我们的祖先所不知道的一种疾病从新世界传来，已经两个世纪了。这种疾病甚至从生命与快乐的最根本的地方，来向人类进攻。人们看到南欧最重要的家族多半因为这种疾病而毁灭了。这个疾病传布得很普遍，所以得到这种病也无所谓可耻了，只不过是极为不幸而已。对黄金的饥渴使这种疾病永远传布；欧洲的人不断地到美洲去，并且老是带回来新的感染。

宗教的理由要人们听任这种疾病存在下去，作为对罪恶的一种惩罚，但是这个灾祸已经进入了婚姻关系中，甚至已经摧毁了儿童*。

立法者关心公民的健康既然是明智的，那么，用摩西的法律做基础，制定法律，防止这种疾病的传布，乃是十分合乎道理的。

瘟疫这种灾害对人类的摧残更是急激迅猛。埃及是它的主要基地，从那里传布到全世界。欧洲大多数国家都有极优良的法规，防止它的侵入。我们今天已想出了一个防止它的好办法，就是用军队排成一条线，包围感染着这种疾病的国家，断绝一切交通。

土耳其人 (504) 在这方面没有任何规章；他们看着在同一城市里，基督徒们避免了灾祸，而灭亡的只有他们自己。他们购买染有瘟疫的病入的衣服来穿，仍旧按照他们的旧方式生活。命运不可移易的教义支配着一切；这种教义使官吏们成为冷静的旁观者。官吏们想，上帝已经做了一切，他们没有什么可做的事了。

第十二节 反对自杀 (505) 的法律

在历史上我们从来没见过罗马人没有原因而自杀的。但是一个英国人却往往令人完全不解地自杀了；他甚至是在幸福的怀抱中而把自己毁灭了。在罗马人，自杀这个行动是教育的结果，同他们的思想方式和习俗有关系。在英国人，自杀这个行动是疾病 (506) 的结果，同身体的生理状态有关系，而没有任何其他的原因。

这似乎是因为神经液汁在渗滤上有缺点。身体器官因为机动职能经常停滞，因而自觉疲惫；心灵没有感到什么疼痛，但是觉得生存有某种困难。疼痛是一种局部地方的痛苦，我们只希望把它消灭掉；对生存所感到的重担却是一种没有固定地方的痛苦，它使我们愿意看到这个生命的终结。

有些国家的民法显然有理由对自杀加以诋毁。但是在英国，如果不肃清精神病的影响，是不可能杜绝自杀的。

第十三节 英国气候的影响 *

在这样一个国家里，一种气候的疾病影响心灵，致使它厌恶一切事物，甚至厌恶生命；显然，对于这什么也不能忍耐的人，最适宜的政府，就是这样一种政府：它使这些人不可能把引起他们的烦恼的责任归咎于任何个人，而且在这个政府之下，他们与其说是受人的支配，毋宁说是受法律的支配。因此，他们如果要变更政府，就不可能不推翻法律本身。

如果这个民族也从气候获得了某一种不耐烦的脾气，以致对长期因袭不变的事物不能加以容忍的话，那么上述的政府对他们更是最适宜的了。

不耐烦的性格本身并不是什么不得了的东西；但是当它和勇敢结合在一起的时候，那就不得了啦。

它和轻率不同，轻率使人们无缘无故地从事或放弃一个计划。它和

顽固比较接近，因为它来自对苦难极敏锐的一种感觉，所以它甚至不因经常忍受苦难而减弱。

这种性格，在一个自由的国家里，是极适宜于挫败暴政 (507) 的计谋的。暴政开始时常常是缓慢而软弱的，最后却是迅速而猛烈；它起初只伸出一只手来援助人，后来却用无数只胳膊来压迫人。

奴役总是由梦寐状态开始。但是一个无论在什么情况下都不能安息，时时刻刻都在思考，并且处处都感觉到痛楚的人民，是几乎不可能睡得着的。

政治是一把磨钝了的锉刀；它锉着锉着，慢慢地达到它的目的。我们刚刚谈到的人民对于谈判的迟缓、烦琐和冷静，都不能忍耐；他们在谈判上常常比所有其他的国家成功得少；他们容易在条约上失掉他们从战争所获得的东西。

第十四节 气候的其他影响

我们的祖先古日耳曼人，居住在感情极端平静的一种气候里。他们的法律只规定看得见的东西，并不附加丝毫想象。法律按照创伤的大小去判断男人们所受的侵害的程度。关于妇女们所受的侵害，他们的断处并不更加细致。日耳曼人的法律 (508) 在这方面是非常特别的。它规定，裸露妇女头部的，罚金五十苏。裸露妇女的腿到了膝盖的，罚金同。膝盖以上，罚金加倍。可见这个法律衡量妇女所受的侮辱的程度，正如我们在几何学上测量图形一样。它不惩罚想象的犯罪，只是惩罚眼睛看得到的犯罪。但是，当一个日耳曼民族移入西班牙的时候，那里的气候立即要求不同的法律。西哥特的法律不许医师流自由妇女¹⁶⁷的血，除非是她的父亲、母亲、兄弟、儿子或舅、叔、伯有人在场。当人们想象燃烧的时候，立法者的想象也同样地热了起来；当人民变得多疑的时候，法律也就对什么东西都怀疑。

因此，这些法律极端关心男女两性。但是在惩罚上，这些法律似乎是为了要满足私人的报复多，而为了公家进行的报复少。所以大多数的案子，法律只把男女两犯交给他们的亲属或被侵犯的丈夫去当奴隶。一个“自由妇女” (509) 如果和一个已婚的男子发生关系的话，便被交给这个男子的妻全权地随意处置¹⁶⁸。如果奴隶们 (510) 发现他们的主妇和人通奸，他们在法律上有义务把她捆绑起来交给她的丈夫；法律甚至准许她的子女 (511) 控告她，准许对她的奴隶进行拷问来定她的罪。因此，这些法律可以极端地满足某种名誉心，但不能达成优良的施政。因此，如果茹利安伯爵认为这样一种凌辱应该用他的君王和国家的灭亡来抵偿的话，我们是不应当感到惊奇的。如果风俗和西班牙异常相同的牟尔人到西班牙去觉得很容易在那里定居，维持自己的生活，并迟延了他们的帝国的覆亡的话，我们是不应当感到惊奇的。

第十五节 气候不同，法律对人民的信任程度也不同

日本人的性格很残酷，所以他们的立法者和官吏完全不能信任他们。立法者和官吏所摆在他们面前的东西只是审判、恐吓与惩罚而已。他们做的任何一件事都要受到公安当局的查究。他们的法律，在五个家庭的户主中设置一人为官吏，管理其他四人；他们的法律，因为一个人犯罪而处罚整个家庭或整个坊区；按照这些法律，恰巧有一人犯了罪，全体便没有一个不犯罪了；制定这些法律是企图使所有的人互不信任，使每一个人注视其他每一个人的行为，成为其他每一个人行为的监督、证人和裁判官。

反之，印度人则温和 (512)、软弱，并有怜悯心。因此，他们的立法者对他们有很大的信任。立法者们设定了很少的刑罚 (513)，刑罚也不严酷，甚至不严厉执行。他们把甥侄交给舅、伯、叔，把孤儿交给监护人去看管，这和别的地方交给父母一样好。他们依据众所共知的关于继承者的优点去规定继承。他们似乎是认为，每一个公民应该完全信任其他公民的善良本性。

他们很容易把自由 (514) 给予他们的奴隶；他们为奴隶婚嫁，待奴隶像自己的子女一样 (515)。快乐的气候产生了坦率的风俗，带来了柔和的法律！

第十五章 民事奴隶制的法律和气候的性质的关系

第一节 民事奴隶制

正确地说，所谓奴隶制，就是建立一个人对另一个人的支配权利，使他成为后者的生命与财产的绝对主人¹⁶⁹。奴隶制在性质上就不是好制度。它无论对主人或是对奴隶都是没有益处的。它对奴隶没有益处，因为奴隶不可能出于品德的动机，而做出任何好事情。它对于主人没有益处，因为他有奴隶的缘故，便养成种种坏习惯，在不知不觉间丧失了一切道德的品质，因而变得骄傲、急躁、暴戾、易怒、淫逸、残忍。

在专制的国家，人民已经生活在“政治奴隶制”之下，所以“民事奴隶制”比在别的国家易为人们所容忍。在那些国家里，每个人有得吃，能够活着，就应该很满足了。因此，一个奴隶的生活条件几乎不比一个国民艰难。

但是在君主政体之下，最重要的一点就是人性不应该受到摧残或贬抑，所以不应该有奴隶。在民主政治的国家里，人人都平等；在贵族政治的国家里，法律应该在政体的性质所能容许的范围内尽量使人人得到平等；所以在民主政治和贵族政治的国家里奴隶的存在是违背政制的神圣的，因为奴隶只能给公民一种他们绝不应该有的权力和奢侈。

第二节 罗马法学家与奴役权的起源

人们无法想象奴隶制是从怜悯心产生出来的，也无法想象怜悯是由下面三种情形产生的 (516)。

万民法为着防止俘虏被杀戮，因而准许用俘虏做奴隶。罗马人的市民法准许债务人卖身，因为债权人可以虐待债务人。一个当奴隶的父亲不能再养活子女，所以自然法要子女和父亲一样当奴隶。

罗马法学家们的这些理由全都是不合道理的。第一，除了必要的场合，说战争准许杀戮是荒谬的。当一个人已经把另外一个人当了自己的奴隶，他便没法说他曾有杀戮他的必要，因为他实际上并没有杀戮他。战争所可能给予的对待俘虏的全部权利，只是把俘虏看守起来，使他们不能继续为害而已。在激烈战斗之后，由士兵对俘虏进行无情的屠杀，是世界各国 (517) 所唾弃的。

第二，说一个自由人可以卖身，这也是荒谬的。出卖就得有钱；当一个人把自己卖掉了的时候，他所有的财产便归主人所有，主人什么也不给，奴隶什么也得不到。人们或许说，奴隶可以有积蓄。但是这种积蓄是附属于人身的。如果说不许一个人自杀，是因为自杀等于把自己

从祖国中消灭掉，那么更不能准许一个人把他自己卖掉。每个公民的自由，是公共自由的一部分。在平民政治的国家，这个特质，甚至是主权的一部分。出卖这个公民的特质，是如此不可想象的一种行为⁽⁵¹⁸⁾，我们简直不能设想，作为一个人来说，竟会做出这种事来。如果自由对于买主来说是可以论价的话，它对于卖主来说，却是无价之宝。市民法准许人们分割财产，就不可能把要执行这种分割的人的一部分也列入这种财产之中。市民法还准许解除一方受有某种损失的契约，它更不能阻止人们解除一方受到一切损失中最大损失的契约。

第三种情形是以出生为理由。这和前两种情形是同样站不住的。因为如果一个人不能把自己卖掉，那么他更不能把一个还没有出生的婴儿卖掉。如果一个战争的俘虏不应该被迫为奴隶，那么他的子女就更不应该被迫为奴隶了。

把一个作恶的人处死之所以是合法的，是因为使他受到制裁的法律也就是为着他本人的利益而制定的法律。例如，一个杀人犯，他自己也曾经享受过今天据以决定他的罪行的同一法律的利益。这个法律曾经时时刻刻地保存着他的生命，因此他对这一法律绝无反对的理由。但是在奴隶的场合并不是如此。奴隶的法律永远不能对他有什么用处。这个法律无论在什么场合都和他作对，决不是为着他的利益而制定的。这是违背一切社会的基本原则的。

或者有人要说，这个法律对奴隶是有益处的，因为他的主人要养活着他。如果这样的话，就应该只让那些没有谋生能力的人当奴隶了。但是谁也不要这种奴隶。至于小孩，大自然把奶汁给予了他们的母亲，使他们生下来就有得吃，他们所剩余的童年时代已经很接近他们最能做有用工作的年龄，因此我们不能说，那个将要养活他们但没有给过他们任何东西的人就有权利做他们的主人。

奴隶制不但违背自然法，而且也同样地违背民法。奴隶并不是社会的一员，所以和任何民事法规都没有关系，那么什么民法能够禁止奴隶逃跑呢？对于奴隶只能用家庭的法律——也就是说，主人的法律¹⁷⁰，才能不让他们逃跑。

第三节 奴役权的另一个起源

我也愿意指出，奴役权来自一个民族对另一个民族的轻视，这种轻视是以风俗的差异为基础的。

罗贝斯-德-哥马⁽⁵¹⁹⁾说：“西班牙人在圣马尔塔附近发现了几个筐子，装着当地居民的食品：螃蟹、蜗牛、蚱蜢、蝗虫。战胜者便把这事当做是战败者的一种罪恶。”这位著者承认，西班牙人把美洲人当奴隶的权利就是建立在这个事实上；此外又因为美洲人抽烟草，而且留胡子又不是西班牙式。

知识使人温柔，理性使人倾向于人道，只有偏见使人摈弃温柔和人道。

第四节 奴役权的又一个起源

我还愿意指出，宗教给信教的人一种权利，去奴役不信教的人们，以便使宗教的宣传更加容易些。

就是这种想法鼓励了美洲的破坏者们的罪恶⁽⁵²⁰⁾。在这个思想的基础上，他们建立了他们把那么多人民当奴隶的权利，因为这些强盗是很虔诚地信教的，他们绝对要当强盗兼基督徒。

路易十三世⁽⁵²¹⁾对于规定他的各殖民地的黑人都要做奴隶的法律，感到极端地不安。但是当人们使他相信这法律是使黑人皈依基督教最稳妥的方法的时候，他便同意了。

第五节 对黑人的奴役

假若我果真要为我们把黑人当奴隶的权利辩护的话，我就要这样说：

欧洲人把美洲人灭绝之后，不得不用非洲人做奴隶，来开拓这么广阔的土地。

如果产糖植物的种植不用奴隶的话，糖便要太贵了。

这些人从脚到头都是黑的；鼻子又那样扁平，几乎不能使人怜悯。

上帝是很智慧的*，我们几乎不能相信，他竟然会把一个灵魂，尤其是一个好的灵魂，放在全部黑色的身体里。

把颜色当做构成人性的要素，这是很自然的，所以使用太监的亚洲人民，通常更明显地不承认黑人和我们欧洲人有任何关系。

皮肤的颜色可以用头发的颜色去判断。埃及人是世界上最卓越的哲学家；他们把头发的颜色看得非常重要，所以他们把俘虏中有红头发的全都杀死。

黑人珍爱玻璃的颈饰，胜过文明的民族所贵重的黄金的颈饰。这就是黑人缺乏常识的一个证据。

我们不可能认为这些人是人类，因为如果说他们是人类的话，那么我们是不是基督徒，便可怀疑了。

心思狭隘的人过分地夸张了人们对非洲人非正义的待遇。因为情况果真像他们所说的那样，那么欧洲的那些君主们，在彼此之间缔结了那

么许多无用的条约，竟会没想到缔结一个以慈悲与怜悯为怀的一般性的条约么？

第六节 奴役权的真正起源

现在是探求奴役权的真正起源的时候了。这个权利应该是建立在事物的性质的基础上的。让我们看一看，是不是有一些情况产生了这种权利。

在一切专制政府之下，人们可以非常容易地就把自己卖掉；在那里，政治性的奴役多少毁灭了民事上的自由。

裴里说⁽⁵²²⁾，俄罗斯人很容易就把自己卖掉。我很晓得是因为什么。因为他们的自由不值分毫。

在亚金，人人都企求卖身。有些大贵族，占有奴隶至少在千人以上⁽⁵²³⁾。这些奴隶都是些大商人，而这些大商人底下也有许多奴隶，这些奴隶底下又有许多人给他们当奴隶。奴隶可以承袭，又可以买卖。在这些国家里，自由人太软弱，抵挡不住政府的势力，所以他们企求成为那些施行虐政的人们的奴隶。

这就是某些国家宽仁的奴役权的起源，而且这也是合理的。这个权利必然是宽仁的，因为它是建立在一个人的自由选择上；他为着自己的利益，自由选择主人。这就形成了双方当事人相互间的契约。

第七节 奴役权的另一个起源

奴役权还有另外的一个起源。甚至人间所见到的最残酷的奴役权也以此为起源。

有的国家，酷热的天气使人们身体疲惫，并大大削弱了人们的勇气，所以只有惩罚的恐怖，才能够强迫人们履行艰苦的义务。因此，那里的奴隶制对理性的伤害较少；奴隶主对于他的君主，和他的奴隶对于他自己，是同样地怠惰；那里的“民事上的奴隶制”还伴随着“政治上的奴隶制”。

亚里士多德⁽⁵²⁴⁾试图证明有天然的奴隶存在；但是他所说的不能证明这点。假使有什么天然的奴隶的话，我想也就是我方才说的那些奴隶了。

但是，因为一切人生来就是平等的，所以应该说奴隶制是违反自然的，虽然有些国家的奴隶制是建立在自然的理由上。而且，我们应该把这种国家和其他国家很好地分别开来。在其他的国家里，甚至自然的理由也是排斥奴隶制的，例如在欧洲，奴隶制是很幸运地已经被废除了。

普卢塔克在他所写的《努玛的生平》里说，在农神萨德恩的时代，

没有奴隶也没有主人。在我们的气候里，基督教又恢复了那个时代。

第八节 奴隶制对我们是无益的

那么，“天然的奴役”¹⁷¹，就应该局限在地球上某些特殊的国家。在其余的一切国家里，在我看来，社会所要求的劳动，无论是多么艰苦，也可以完全由自由人去做。

我所以这样想，是因为看到在基督教废除了欧洲的“民事上的奴役”之前，人们总认为矿山的工作太劳苦了，只能由奴隶或罪犯去做。但是我们知道，现在被雇佣在矿山工作的人们的生活是幸福的⁽⁵²⁵⁾。人们曾用些微小的特殊待遇去鼓励这种职业；使增加劳动就可以增加收入；并做到让这些人喜爱他们的生活条件，胜过他们所可能找到的任何其他生活条件。

如果支配劳动的是理性而不是贪婪的话，则任何劳动都不会太艰苦，以致达到和从事那种劳动的人的体力完全不相称的程度。在别的地方强迫奴隶去做的劳动，是可以通过技术所发明或所应用的机器的便利来代替。泰姆士瓦边疆地方土耳其人的矿山，虽然比匈牙利的矿山矿藏丰富，但是出产并不很多，因为土耳其人完全靠着他们的奴隶的双手进行开采。

我不知道我这个论点是出于我的智能或是我的良心的指使。地球上也许没有任何一种气候，不能让自由人参加劳动。由于法律制定得不好，所以才有懒惰的人；由于这些人懒惰，所以让他们当奴隶。

第九节 * 一般建立了民事的自由的国家

我们天天听人说，要是我们有奴隶，多好啊！

但是，关于这点如果要做出正确的判断的话，就不应该问到底奴隶对每个国家的那一小部分富裕、淫逸的人们是否有用。无疑，奴隶对这一小部分人是有用处的。但是，从另外一个观点来看，我想这部分人当中没有一个愿意抽签决定谁应做国家的自由人，谁应做奴隶。那些最尽力为奴隶制辩护的人，便是那些最害怕这种抽签的人，而最穷苦的人也将一样害怕。因此，赞成奴隶制的叫嚷，就是奢侈和淫逸的叫嚷而已，并不是爱护公共幸福的呼声。每一个人，如果成为他人的财产、荣誉和生命的主人的话，他在私下必将感到非常高兴，而且他的一切感情必将首先为这个思想而兴奋——这是谁也不能怀疑的。关于这些事情，如果你要知道每一个人的这些愿望是否合法的话，就请你检查一下所有的人的愿望。

第十节 奴隶制的种类

奴役有两种：“属物的奴役”和“属人的奴役”。属物的奴役，使奴隶附着于土地；塔西佗 (526) 所叙述的日耳曼人的奴隶属于这一类。这种奴隶并不在主人家庭中劳动。他们只向主人贡纳一定数额的谷物、牲畜或布匹。奴隶制的目的，仅此而已。这种奴役也存在于匈牙利、波希米亚和北德意志的一些地方。

“属人的奴役”就是做家务的服役，同主人的个人关系较多。

最糟的奴隶制是同时属物又属人。拉栖代孟的伊洛底人*就是受到这种奴役的。他们负担主人家庭以外的一切劳动，又要在主人家里忍受各种侮辱。这种伊洛底式的奴隶制是违反事物的性质的。生活简单的人民只有属物的奴隶制 (527)，因为他们的妻子和儿女都做家庭的工作¹⁷²。属人的奴隶制是奢侈淫逸的人民的東西，因为奢侈需要奴隶做家里的工作。但是伊洛底式的奴隶制，则把奢侈淫逸的人民所建立的奴隶制和生活简单的人民的奴隶制合并在同样的一些人的身上。

第十一节 关于奴隶制法律应该做什么

但是不管是什么性质的奴隶制，民法一方面应该努力消除它的弊端，另一方面应该防止它的危险。

第十二节 奴隶制的弊端

在伊斯兰教国家 (528) 里，不但女性奴隶的生命和财产，而且连她的

所谓懿德或贞操，都听主人任意摆布。这些国家最大不幸之一，就是其中大部分人生来就只是为另一部分人的淫逸而服务的。对这种奴役的报酬，就是奴隶们也过着急情的日子。这对国家又是另一种不幸。

这种急情，使那些被幽禁在东方的后宫⁽⁵²⁹⁾里的人们也觉得后宫是快乐的地方。那些就怕劳动的人们是可能在这些清静的地方找到他们的幸福的。但是这里我们看到，这和奴隶制度所以建立的精神是相违背的。

理性的要求是，主人的权力不应当超越服役的范围之外；奴隶制的目的应该是为实际效用，而不是为骄奢淫逸。贞洁的法律属于自然法，世界各国都应该意识到。

如果保护奴隶们的贞洁的法律对那些存在着玩弄一切的专制权力的国家是好的话，那么对君主政体的国家不是更好么？对共和政体的国家不是更好么？

伦巴底人的法律里有一条规定⁽⁵³⁰⁾，似乎对任何政府都是好的。这条规定是“如果一个主人诱奸他的奴隶的妻子，该奴隶和他的妻子就都恢复自由”。这是防止奴隶主们的淫乱而又不过于严峻的妙法。

在这点上，我没看到罗马人有良好的法制。他们任凭奴隶主们毫无限制地放纵情欲；他们甚至在某种程度上剥夺奴隶们结婚的权利。奴隶是国家里最卑微的部分，但是无论他们如何卑微，他们也需要有道德。加之，如果禁止他们结婚，那便要败坏公民的道德了。

第十三节 奴隶众多的危险

奴隶众多，在不同的政体之下，就有不同的结果。在一个专制的国家里，奴隶众多并不是一个负担；建立在国家机体之内的政治的奴役，使人感觉不到民事的奴役。那些叫做“自由人”的，并不比那些没有这个称号的人们自由。而且，后一种人，即“太监”和“脱离奴籍的人”或“奴隶”差不多掌握处理一切事务的大权，所以一个自由人的情况和一个奴隶的情况是极相近似的。因此，在专制的国家里奴隶是少是多，几乎是无关紧要的事。

但是在政治宽和的国家里，不要有太多的奴隶，这是极重要的。在那里，政治的自由使人感到民事的自由的可贵。一个人被剥夺了民事的自由，也就被剥夺了政治的自由。他看到了社会的幸福，而自己却不是这个社会的一员；他看到了别人的安全受到法律的保障，而自己的安全却没有保障；他看见他的主人的心灵有可能提高发展，而自己的心灵却不断地遭受压抑。时时看到自由人，而自己却没有自由，没有一种情况更使人感到和牲畜所处的状态相近似了。这种人自然就是社会的敌人，如果他们的人数多了，那就太危险了。

因此，政治宽和的国家常常为奴隶的叛乱所困扰，而专制的国家，却并不常常发生奴隶叛乱，这是没有什么可奇怪的 (531)。

第十四节 武装的奴隶

武装的奴隶在君主国不像在共和国里那么危险。在君主国里，一个好战的人民和一个贵族的团体已经足以抑制这些武装的奴隶。但是一个共和国的单纯的公民，如果要抑制那些由于手持武器因而和公民平等了的人们，那就几乎是不可能的事情了。

征服西班牙的哥特人，散居在西班牙各地，很快就变得软弱不堪。但是他们制定了三种重要的法规：（一）他们废弃了禁止 (532) 和罗马人通婚的旧习；（二）他们规定，属于国家财政编制的一切脱离奴籍的人都要在战争时服役，违者贬为奴隶 (533)；（三）他们又规定，每个哥特人出征时都要把他的奴隶的十分之一 (534) 武装起来，并带他们上战场。这个数目和留下米的奴隶相比是微不足道的。不仅如此，这些被带到战场的奴隶并不单独自成一队，而是在军队里，可以说，他们好像是留在家庭里一样的。

第十五节 续前

如果整个民族都是尚武的话，武装的奴隶更没有什么可怕了。

按照日耳曼人的法律，一个奴隶偷窃 (535) 存放的东西，所受处罚与自由人同。但是如果他用暴力 (536) 抢劫的话，他却只须把所抢的东西归还原主就够了。对日耳曼人来说，出于勇敢和强力的一切行为都不是令人厌恶的。他们使用奴隶作战。多数共和国总是想法子挫折奴隶们的勇气。但是日耳曼人因为对自己有了信心，所以总想法子增加他们的奴隶的胆量。奴隶是他们从事劫掠与获取光荣的工具。

第十六节 政治宽和的国家所应采取的防备措施

一个政治宽和的国家，给予奴隶的人道待遇，能够防止它所惧怕的、由奴隶人数太多所能产生的危险。人们对什么东西都能习惯，甚至对奴役也能习惯，只要主人的为人不比奴役本身更使人难堪就成了。雅典人待他们的奴隶非常宽厚；因此，在雅典，人们从未看到奴隶曾经使国家发生任何纷乱；但是奴隶却动摇了拉栖代孟人的国家。

人们也从未看到奴隶曾使初期的罗马人感到任何不安。当罗马人对待奴隶失去了一切人道的感情的时候，内乱便发生了。人们把这些内乱同罗马和迦太基间发生的布匿战争相比拟 (537)。

生活俭朴、喜爱劳动的民族对待奴隶，通常比那些厌恶劳动的民族要仁慈些。初期的罗马人和奴隶们一块儿生活，一块儿劳动，一块儿吃饭；对待奴隶很宽厚公平。他们给奴隶们最大的刑罚是让他们背着一块

木权在邻居们的面前走过。他们的风俗已经足以维持奴隶们的忠诚。因此，并不需要法律。

但是当罗马人日益强盛起来的时候，他们的奴隶已不再是他们劳动的伙伴，而是他们奢华和骄横的工具；他们的风俗已经败坏，所以他们需要法律了。他们甚至需要可怕的法律，来保障那些残忍的奴隶主的安全。这些奴隶主生活在他们的奴隶之间，就如同生活在敌人之间一样。

他们制定了《细拉尼安元老院法令》和其他的法律 (538)，规定如有一个主人被暗杀，则所有在他家居住或在邻近听得到一个人的叫唤的地方的一切奴隶都应不加区别地处死刑。在这场合，如有人为了保全奴隶的性命而给他避难所¹⁷³的话，则以凶手论处 (539)。甚至奴隶因服从主人自己的命令而杀主人的也有罪 (540)，那些没有阻止主人自杀的，也要受刑罚 (541)。如果一个主人在旅途中被杀，那些和他在一起的和那些逃跑了的奴隶，都要处死 (542)。所有这些法律就是对于那些被证明无辜的奴隶也是要适用的。这些法律的目的是要激发奴隶对他们的主人的无比的尊敬。这些法律不是建立在民政的基础上，而是以民政的一种流弊或缺点为依据。它们不是从市民法的公正引申出来的，因为它们和市民法的原则是背道而驰的。它们原本是建立在战争的原则上，所不同的地方是，敌人就在国家的内部。《细拉尼安元老院法令》是从万民法引申出来的，万民法认为，一个社会就是不完善的话，也要加以保存。

当官吏们觉得不得不这样制定残酷的法律的时候，就是政府的不幸。因为他们使法律的遵守变得困难，政府不得不加重对违法者的刑罚，或怀疑奴隶们的忠诚。一个谨慎的立法者是能够预见到成为一个可怕的立法者的不幸的。罗马人的奴隶不能信任法律，所以法律也不能信任奴隶。

第十七节 主奴关系的法规

官吏应该注意让奴隶有衣食，并须用法律加以规定。

法律应该注意，让奴隶在患病和年老时得到照顾，格老狄乌斯 (543) 规定，在患病时被主人舍弃的奴隶如果病好¹⁷⁴了的话，应该获得自由。这个法律保证了他们的自由；但是还需要保证他们的生命。

如果法律准许一个主人去剥夺他的奴隶的生命的的话，那么他所行使的是法官的权力，而不是主人的权力了；因此，法律就应该规定正式的程序，才可以避免强暴行为的嫌疑。

当罗马不再准许父亲杀死子女的时候，官吏们对子女则处以父亲所愿意给予的刑罚 (544)。在主人对奴隶有生杀之权的国家里，如果在主奴的关系上也存在着类似的惯例，那是很合理的。

摩西的法律是极端严厉的：“如果有人用棍子打奴仆或婢女而对方当

场死在他的手下，他必须受刑；要是过一两天才死，就可以不受处罚，因为奴仆是出钱买的 * 175。”一个民族的民法竟和自然法相去如此之远！

希腊人有一项法律⁽⁵⁴⁵⁾，就是一个奴隶受到主人极端的虐待，可以要求主人把他卖给另外一个人。罗马在末期也有类似的法律⁽⁵⁴⁶⁾。一个不满意自己奴隶的主人和一个不满意自己主人的奴隶，是应该分开的。

如果一个公民虐待另一个公民的奴隶，这个奴隶就应该可以向法官控诉。柏拉图的法律⁽⁵⁴⁷⁾和许多民族的法律，都剥夺了奴隶“自然的自卫权”。因此，应该给他们“民事的自卫权”。

在拉栖代孟，奴隶不得对所受的侮辱或损害提出控诉。他们的不幸已达于极点，因为他们不但是一个公民的奴隶，而且也是公众的奴隶；他们隶属于众人，又隶属于一人。在罗马，当人们考虑一个奴隶所受的损害的时候，他们仅仅注意主人的利益⁽⁵⁴⁸⁾。在阿吉利安法的作用下，伤害一只牲畜和伤害一个奴隶，对于他们是一样的；他们所关心的，只是这二者的价格减低了多少而已。在雅典¹⁷⁶，对凌虐他人奴隶的，科以重刑，有时甚至处以死刑。雅典的法律是很合理的，因为对失掉了自由的奴隶，不应该再使他失掉安全。

第十八节 奴隶的释放

我们容易看出，在共和政体之下，奴隶多了，就有必要释放许多奴隶。困难是：如果奴隶的数目太多，便难于约束；如果脱离奴籍的人多了，他们便不能生活而成为共和国的负担。不仅如此，脱离奴籍的人数目众多和奴隶数目众多，对共和国是一样危险的。因此，法律必须注意这两种不便。

罗马所制定的各种法律和元老院法令，有的对奴隶是有利的，有的是不利的；有的限制奴隶的释放，有的便利奴隶的释放。从这些法律和法令中，我们可以清楚地看到人们在这问题上所感到的困难。人们有些时候甚至不敢制定法律，当尼禄⁽⁵⁴⁹⁾在位时，人们要求元老院准许奴隶主把忘恩的脱离奴籍的人重新降为奴隶；而尼禄帝批示，应该按个别案情审断，决不要作一般性的规定。

在这事情上，我几乎说不出一个好的共和国应该有什么样的法规；因为这事要看许多情况才能决定。下面是我的几点思考而已。

不要通过一般性的法律，突然释放许多奴隶。我们晓得在窝尔西年人地区⁽⁵⁵⁰⁾，脱离奴籍的人控制了票数，竟制定了一项极为恶劣的法律，使脱离奴籍的人取得对于同自由民结婚的少女的初夜权。

有各种方法可以在不知不觉之中增加一个共和国的新公民。（一）法律可以准许奴隶储蓄，使奴隶能够赎回自由。（二）法律可以规定奴

役的期限，例如摩西的律例就限定希伯来人奴隶的奴役期为六年⁽⁵⁵¹⁾。

(三) 每年释放一些因为年龄、健康或勤俭的关系能够自谋生计的奴隶；这是轻而易举的事。(四) 人们甚至可以从根本上消除这个邪恶的制度。许多奴隶和他们所分担的某几种行业是连结在一起的；如果把这些行业，如经商或航海之类，也分一部分给自由民去做的话，那么奴隶的数目也将日渐减少了。

当脱离奴籍的人多了的时候，民法就必须规定他们对原来的主人负有什么义务。否则也必须把这些义务规定在脱离奴籍的契约内，来代替民法的规定。

我们觉得，应当使他们的地位在民事关系方面优于在政治关系方面，因为就是在平民政治之下，权力也不应落入低级人民的手中。

在罗马，脱离奴籍的人很多，和他们有关系的那些政治性的法律是值得钦佩的。这些法律给他们的东西很少，但几乎在一切事情上都不排斥他们。他们可以参加立法，但是在人们所要做的决议上，他们几乎毫无影响力。他们也可以担任公职，甚至可以担任祭司的职务⁽⁵⁵²⁾，但因为他们在选举上处于不利的地位，所以这种权利是有名无实的。他们有权利参加军队，但是要当兵，必须经过一定的户口调查。没有任何法令禁止脱离奴籍的人和自由民的家庭通婚⁽⁵⁵³⁾，不过不许他们和元老院议员的家庭结亲。还有一点，他们的子女是自由民，而他们自己则不是。

第十九节 脱离奴籍的人和太监

因此，在共和政体之下，使脱离奴籍的人的地位比自由民稍微低一些，而法律则努力消除他们地位上的可厌的地方，这样做常常是有好处的。但是在专制政体之下，奢侈和专横的权力支配一切，所以是不可能这样做的。脱离奴籍的人差不多老是在自由人之上。他们在君主的朝廷里，在大人物的府第里，占着优越地位。他们所研究的是他们的主人的弱点，而不是主人的品德；他们让主人按着他的弱点而不是按着他的品德进行统治。罗马皇帝时代的脱离奴籍的人就是这种样子。

如果主要的奴隶是太监，无论给予他们多少特权，也几乎不能以脱离奴籍的人看待他们。因为他们既然不能有自己的家庭，他们便由于天性的要求而附属于别人的家庭；把他们看做公民，只是一种假定而已。

但是，有一些国家，把一切官职都给予太监们。唐比埃⁽⁵⁵⁴⁾说：“在东京*，所有文武官吏都是太监”⁽⁵⁵⁵⁾，他们没有家庭；虽然他们是贪婪成性的，但是他们的主人或君主结果却从他们的贪婪本身中得到了利益。

上述的唐比埃又告诉我们⁽⁵⁵⁶⁾，在这个国家里，太监也需要有女人，所以他们都结婚。法律所以准许他们结婚的理由，也许一半是因为人们尊敬这些太监，一半是因为人们轻视女性。

因此，人们让他们任官职，是因为他们没有家庭；在另一方面，人们准许他们结婚，是因为他们有官职。

他们身上所余存的官能很顽强地要去补偿他们已失掉了的官能；他们又把绝望的事业当做欢乐。所以密尔顿书里的那个除“欲望”而外已无所余存的神，因为受到贬抑而愤激，竟连他在性欲上的无能也要拿来利用了。

在中国的历史上，我们看到许多剥夺太监一切文武官职的法律；但是太监们却老是又再回到这些职位上去。东方的太监，似乎是一种不可避免的祸患。

第十六章 家庭奴隶制的法律和气候的性质的关系

第一节 家庭的奴役

奴隶是为着家庭而设的，但是他们并不是家庭的一部分。因此，我把奴隶所受的奴役和某些国家的妇女所受的奴役区别开来。我所谓“家庭的奴役”，即专指妇女所受的奴役。

第二节 南方国家里两性间天然存在的不平等

在气候炎热的地方，女子八岁、九岁或十岁就可以结婚⁽⁵⁵⁷⁾，所以在那些国家里，幼年和婚姻通常是联系在一起的。到了二十岁，就算是老了。因此妇女们的“理性”和“容色”永远不能同时存在。当她们的“容色”正要称霸天下的时候，“理性”却加以拒绝。当“理性”可以取得霸权的时候，“容色”已不复存在。所以妇女只好处于依赖的地位，因为“理性”不能在她们年老时为她们取得“容色”在她们幼年时所尚未取得的那种霸权，因此，在这些地方，如果宗教不加以禁止的话^{*}，一个男人便遗弃发妻而另觅新欢，因而产生了多妻制，这是很简单的事。

在气候温和的地方，女子的容颜不那么易于衰老，达到适于结婚的年龄也比较迟，年纪比较大的时候才有子女，她们的年纪大，而丈夫的年纪也不小。就因为她们有较多的生活经验，所以她们结婚时已有了较多的理性与知识，因而很自然地给两性间带来一种平等，结果法律也只规定了一妻制。

在寒冷的国家，喝烈性酒几乎是一种必需的风俗，因而男子都纵饮无度。妇女在这方面有一种天然的节制，因为她们经常有防卫自身的必要。因此，妇女的理性反而强于男子。

大自然所给男子的特点，就是体力和理性。大自然对男子的权力所加的限制，除了体力和理性的限制而外，没有其他的限制。它把魅力给予女子，并且规定^{*}，在她们的美色消逝的时候，她们超乎男子的优势也随之而尽。但是在炎热的国家里，女子的娇媚只在幼年，此后的一生就没有美色可言。

所以一妻制的法律，在生理上比较^{*}适合于欧洲的气候，而比较不适合于亚洲的气候。伊斯兰教在亚洲很容易地建立起来，而在欧洲则一筹莫展；基督教在欧洲绵延下去，而在亚洲则受到摧毁，结果，伊斯兰教徒在中国发展得这样多，而基督徒这样少，气候是原因之一^{*}。人类的理性永远要服从这个“最高本原”，他要做什么就做什么，并随意使用一切。

某些特殊的理由使瓦连提尼耶诺斯⁽⁵⁵⁸⁾¹⁷⁸ 准许他的帝国实行一夫

多妻制。这项法律对于欧洲的气候是太粗野了，所以狄奥多西乌斯、阿加底乌斯和火诺利乌斯都把它废除了 (559)。

第三节 多妻和赡养能力的密切关系

有些国家，多偶制一旦建立，妻之所以多主要是由于丈夫的富裕。虽然如此，我们却不能说，在这些国家里多偶制是由富裕产生的，因为贫穷也可能产生同样的效果。我在下面谈到野蛮人的时候，对这点将加以说明。

在强盛的国家里，一夫多妻制，与其说是一种奢侈，不如说是造成极度奢侈的原因。在炎热的气候里，人们的需要较少 (560)，赡养妻和子女的费用也较少，所以能够娶较多的妻。

第四节 多偶制和它的各种情况 *

从欧洲各个不同地方的统计来看，欧洲生男多于生女 (561)。亚洲 (562) 和非洲 * 则相反。关于这两洲的游记、著述告诉我们，那里生的女子比男子多得多。因此，欧洲的法律采取一妻制，而亚洲、非洲 * 准许多妻制，是和气候有一定的关系的。

亚洲寒冷的地方，也和欧洲一样，生男多于生女；喇嘛们说 (563)，他们的法律准许一妻多夫就是这个理由 (564)。

但是我不相信，因男女数目悬殊，以致非采用一夫多妻或一妻多夫制不可的国家会很多。我们只能说，有些国家多妻或多夫比较不违背自然；有的国家则比较违背自然而已。

旅行家们的著述告诉我们，在班谭，妇女和男子数目的比例是十对一 (565)。如果这些记述是真的话，那我应该承认，这是特别有利于多妻制的例子。

所有这些，我只是叙述那些习惯的原由，而并不为它们辩护。

第五节 马拉巴尔一项法律的原由

在印度的马拉巴尔沿岸的乃尔部族里 (566)，男人只能娶一个妻子，而妇女却可以有好几个丈夫。我想我们是能够找出这个风俗的渊源的。乃尔是贵族的部族；在所有那些国家里贵族就是军人。在欧洲，军人是不许结婚的。在马拉巴尔，因气候要求更多的放纵，所以人们只好尽量使婚姻不成为负担。他们好几个人娶一个妻子，这就减少了他们对家庭的眷恋和家务的料理，让这些人得以保存尚武的精神。

第六节 多偶制本身

如果我们撇开那些使人们对多偶制还能予以容忍的情况不谈，而对多偶制作一般性的考察的话，我们可以说多偶制对人类、对两性——无论是对糟蹋人的一方或是被糟蹋的一方——都是毫无用处的。它对子女也一无好处，因为它的大不便之一是父母对自己的儿女不能同样地疼爱；一个母亲能够爱两个子女，但是一个父亲不可能用一个母亲对两个子女那样的厚爱去爱二十个子女。当一个妇女有几个丈夫的时候，那就更糟了，因为在这种场合，只有在一个父亲愿意相信并且能够相信，或是其他父亲能够相信，某几个孩子是他的孩子的时候，才能有父爱。

据说*，摩洛哥王在他的后宫里，有白色妇女、黑色妇女和黄色妇女。但是这个可怜虫啊！他是几乎什么肤色的妇女都不需要的*。

有了许多妻子，通常并不能防止一个人羡慕别人的妻子 (567)；淫欲和贪婪是一样的，得到了财宝反而更加渴望财宝。

在查士丁尼的时代，许多哲学家因为厌恶基督教，隐退到波斯高士洛斯附近的地方去。据阿加提亚斯说 (568)，最使他们感到惊奇的是，那里准许多偶，但是多偶的人依然和人通奸。

我们也许可以说，多妻就是那种大自然所不许可的情欲*的根源。因为一种恶行通常产生另一种恶行。在君士坦丁堡*发生革命，苏丹阿基默德¹⁷⁹被迫退位的时候，据历史记载，那时老百姓曾劫掠佳雅别墅，里头连一个女人也没有看见。据说，在阿尔及尔 (569)，大多数后宫里的人竟然不是女子*。

第七节 多妻的平等待遇

多妻的法律便产生平等对待各妻的法律。穆罕默德准许人们娶四个妻子，但规定对待她们一切都要平等：饮食、衣服、婚姻上的义务。在马尔代夫群岛，人们得娶三个妻子；那里也施行同样的法律 (570)。

摩西的律例 (571) 甚至规定，如果有人让他的儿子和一个奴隶结婚，而这个儿子以后又和一位自由的女子结婚的话，他对前妻绝对不得中止衣服、食物的供应和婚姻上的义务。他对新妻也许可以多给一些，但对前妻不得减少。

第八节 男女隔离

在淫逸、富裕的国家里，人们拥有很大数目的妻子。这是多妻制的后果。由于妻子的数目惊人，当然要把她们幽禁起来，使与男子隔开。要维持家庭的秩序，就必须如此。这就像一个破产的债务人想法子隐藏起来，逃避债权者的追索。有的地方因气候关系，自然的冲动极强，道德几乎是无能为力的。倘若让一个男人和一个女人单独在一起，诱惑将带来堕落，必然会有进攻而不会有抵抗。这些国家，不需要箴言告诫，而需要铁窗门闭。

中国一本古典的书⁽⁵⁷²⁾认为一个男人在偏僻冷落的房屋内遇到了单身的妇女而不对她逞暴行的话，便是了不起的德行。

第九节 家政与国政的关系

在一个共和国里，公民的生活条件是有限制的，是平等的、温和的、适中的。一切都蒙受公共自由的利益。在那里，要向妇女行使威权是不那么容易行得通的。在气候需要这种威权的地方，单人统治的政体一向是最适宜的政体。在东方要建立平民政治，总是那样困难，其原因之一即在此。

反之，对妇女的奴役是极符合于专制政体的特质的。专制政体所欢喜的就是滥用一切权力。因此，在亚洲，无论什么时代，我们都看到家庭的奴役和专制的统治总是相辅而行的。

如果一个政体，它的首要要求就是安宁，又把绝对的服从叫做太平的话，那么就应该把妇女都幽闭起来，否则她们的阴谋诡计将给丈夫带来极大的不幸。要是政府，没有时间去了解国民的行为的话，它便单凭表面现象和感觉对一切行为采取怀疑的态度。

我们欧洲的妇女，心思浮佻，言行轻率，有她们自己的爱好与嫌厌，有高尚与薄弱的情感。如果把我们的妇女的一切搬到一个东方的国家去，使她们像在我们社会中那样的活跃，那样的自由，能有一个家庭的父亲得以享受片刻的安宁么？到处都将是受猜疑的人，到处都将是敌人；国家便将倾覆，人们将看到大流血。

第十节 东方的道德原则

在多妻的场合，家庭越失去单一性，法律便越应该把那些支离分散的部分团结在一个共同的中心；利益越是分歧，法律便越应该引导这些分歧的利益走向统一。

这特别是依靠幽闭来实现的。人们不但应该用家屋的围墙把妇女和男人隔开，而且在同一个围墙内她们也应该隔离起来，使她们在家庭里各自有一个特殊的家庭。妇女们就从这里获得一切道德的实践：廉耻、贞操、端庄、恬静、和平、服从、尊敬、爱情，最后，使一切的感情都倾向于世界上在本质上最好的东西，那就是，单纯地对家庭的依恋。

妇女自然有许多许多要尽的义务，要尽妇女们特有的义务。所以一切能够激励她们其他思想的东西，一切我们当做娱乐的东西，一切我们叫做事务的东西，都不能完全排除妇女们参加。

我们看到，东方的许多国家，妇女的幽闭越严，风俗也越纯洁，在大国，就一定有大贵族。财富越多，就越有能力把妻子严禁在深闺里，并防止她们再进入社会。因为这个缘故，在土耳其、波斯、莫卧儿、中

国、日本等帝国，妻子的品行实在令人惊叹¹⁸⁰。

但是关于印度，我们就不能这样说了。无数的岛屿和地理形势把它分裂成为无数小国；许多原因使这些小国成为专制国家。这些原因，我在这里没有时间加以论述了。

那里的掠夺者只是些可怜虫，被掠夺者也只是些可怜虫。那里叫做大人物的，只有极少的财富；叫做有钱的，只是足够生活而已。因此，对妇女的幽闭就不能那么严格；他们也不能采取多大的防备措施去约束她们，因此，他们的风俗的腐败是不能想象的。

在那里，我们可以看到与气候有关的邪恶。如果得以完全自由地放纵，将会使风俗败坏到怎样的一种程度。在那里，生理的要求力量大，而羞耻心则软弱到不可理解的程度。在巴丹⁽⁵⁷³⁾，妇女们的性欲⁽⁵⁷⁴⁾非常强烈，所以男人不得不使用某种装饰物作掩蔽，避免受她们的算计。据斯密士·说⁽⁵⁷⁵⁾，几内亚的那些小王国并不见得好些，似乎在那里的男女甚至连两性各自的规律也给破坏了。

第十一节 与多偶制无关的家庭奴役

在东方的某些地方，幽闭妇女不但是因为多妻，也是因为气候。在果阿和印度的各葡萄牙殖民地，宗教只准许娶一个妻子。但是妇女们的放荡行为曾造成了恐怖、犯罪、欺诈、暴行、毒杀、暗杀。我们在书中读了这些东西以后，再把它们和土耳其、波斯、莫卧儿、中国、日本等地的妇女们品行的天真纯洁相比较，我们便清楚地看到，不论是一妻或多妻，常常都有必要把女子和男子分开。

这些事情应该由气候去决定。在我们北方各国，风俗天然就是好的；人们的一切情感都是平静的，不太活泼，不太风雅，爱情很有秩序地统治着人们的心灵，所以只要最少的行政力量，就可以领导他们；在这些国家里，把妇女们幽闭起来，有什么用处呢？

在这些气候之下，人们彼此交往¹⁸¹；最娇媚的女性仿佛是社会的美饰；结了婚的妇女，虽只承一人之欢，但仍然可以给予大家交际上的快乐¹⁸²。在这种气候之下，生活是幸福的。

第十二节 天然的贞操

一切民族对妇女的淫乱都是鄙视的。这是大自然给一切民族的训示。大自然规定了防卫，也规定了进攻。它把情欲种植在两性双方，给男性勇敢，给女性娇羞。它给每个个人长久的岁月去保存自己的生命，但只给他们瞬息的时间去延续种类。

所以如果说，淫乱是遵循自然的规律的话，那是不对的；相反，淫乱正是违背了自然规律。遵循这些规律的是贞洁与节制。

加之，觉察缺点是“智灵的存在物”的本性。因此，大自然使我们有羞耻之心，这就是对我们的缺点觉得羞耻。

因此，当某种气候的自然力量违背了两性的自然规律和“智灵的存在物”的自然的规律的时候，立法者就应该制定民法去战胜气候，以恢复原始的法则。

第十三节 嫉妒

各个民族应该将情欲上的嫉妒和由习惯、风俗和法律所产生的嫉妒，很好地加以区别。前一种嫉妒是一种贪婪的、炽烈的狂热。后一种嫉妒是冷静的，但有时候是可怖的；它可能同时表现出冷淡与轻蔑。

前一种嫉妒是爱情的误用；是从爱情本身产生出来的。后一种嫉妒是纯粹来自民族的风俗习惯，来自国家的法律，来自伦理，甚至来自宗教 (576)。

一般地说，嫉妒几乎都是气候的自然力量所产生的后果；它同时又是治疗这种自然力量的药剂。

第十四节 东方治家的方式

在东方，妻子是时常更换的，所以她们不能掌理家政。因此，人们把家政交给了阍人，把所有的锁匙都交给他们；家庭事务由他们处理。沙尔旦说，“在波斯，人们把妻子所需要的衣服给她们，像对待小孩一样。”衣服的事，最适宜于由妻子管理；在任何其他地方也都是她们的第一件事务，但在波斯，却和她们毫不相关了。

第十五节 离婚和休婚

离婚和休婚有这个区别：离婚是由于双方感情不和，经双方同意而成立的。休婚是出自一方的意愿，为着一方的利益而成立的，完全不顾另一方的意愿与利益。

妇女们有时很有必要提出休婚，但进行休婚对她们常常是很不愉快的事；休婚的法律又是残酷的，它只把休婚权利给予男子，而女子是没有的。丈夫是家庭的主人；他可以用千方百计去使他的妻子谨守她的本分，或是使不守本分的妻子重新守她的本分。因此，休婚掌握在丈夫的手中，似乎只能是他的权力的多一种滥用而已。但是一个妻子进行休婚，只是行使一种悲惨的补救手段。她已经嫁过一个丈夫，她的容颜已逐渐衰老，这时竟不得不再去寻找第二个丈夫，这对她常常是莫大的不幸。女性妙龄时期的娇艳的可贵，就是到了衰暮之年，还能使丈夫回忆过去的欢乐；因而心满意足，恩爱不渝。

所以一般的规则应该是：凡是给男子休婚权利的国家，也就应该给

女子同样的权利。不仅如此，在气候使女子生活于家庭奴役状态的场合，法律似乎应该准许妻子有休婚的权利，并且只准许妻子有离婚的权利。

如果妻子们是被幽闭在深闺之内的话，丈夫不应该因为她们有失妇德而要休婚，因为如果她们有失妇德，那是丈夫的过失。

除了在一妻制的地方，绝不应当因妻子的不生育而休婚⁽⁵⁷⁷⁾，在多妻的场合，妻子不生育对丈夫是无关紧要的。

马尔代夫人的法律准许重娶被休的妻子⁽⁵⁷⁸⁾。墨西哥的法律，过去禁止重新结合，违者处死刑⁽⁵⁷⁹⁾。墨西哥的法律比马尔代夫人的法律合理些，因为甚至在分离的时候，它还注意到婚姻的永久性。马尔代夫人的法律则不然，它仿佛对于婚姻和休婚都一样地看做儿戏。

墨西哥的法律过去只容许离婚。这又是一个理由，使它绝不容许那些已经自愿离异的人们重新结合。休婚似乎比较是出于急躁的心情，出于心灵上的某种感情；而离婚则好像是一种经过慎思熟虑的事情。

离婚在政治上通常有重大的作用。但是如果论到它的民事效用的话，我们可以说，它是为着夫妻双方而建立的，但对于子女则始终是不利的。

第十六节 罗马人的休婚和离婚

罗慕露斯准许丈夫休妻，如果妻与人通奸，准备放毒，或伪造钥匙的话。他完全没有给妇女以休婚的权利。普卢塔克把这个法律叫做极端残酷的法律⁽⁵⁸⁰⁾。

雅典法律⁽⁵⁸¹⁾把休婚的权利同样地给予妻子和丈夫。在初期的罗马，虽然有罗慕露斯的法律，但是妇女们也获得了休婚的权利。所以我们可以清楚地看到，这个制度是罗马的代表们由雅典学来的制度之一；这个制度被规定在十二铜表法里。

西塞罗说，休婚的理由是来自十二铜表法的⁽⁵⁸²⁾。因此，我们不能怀疑，十二铜表法增加了罗慕露斯所制定的休婚理由的数目。

离婚的权利也是十二铜表法的一项规定，至少也是十二铜表法所产生的后果。因为夫妻既各有休婚的权利，那么，就更可以按照双方一致的意愿而离异了。

法律并没有要求必须提出离婚的理由⁽⁵⁸³⁾。由于事物的性质的关系，休婚应该说明理由，而离婚的理由则不必说明，因为不管法律规定解除婚姻关系应有哪些理由，双方的互相嫌恶总是最主要的理由吧！

狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯⁽⁵⁸⁴⁾、瓦列利乌斯·马克西穆斯⁽⁵⁸⁵⁾和

奥露斯·格利乌斯 (586) 谈了一件事情。我看这种事情是不会有。他们说，在罗马虽然人们有休妻的权利，但是因为人们非常信仰占卜，所以在五百二十年 (587) 的期间，没有人用过这种权利，直到卡尔维利乌斯·露加才休了他的妻，因为她不生育。我们只要了解人类精神的本性，便足以感觉到，法律把这样一种权利给予全体人民，而竟没有人使用它，是如何奇怪的事！科利奥兰奴斯，因被放逐，在要动身的时候，嘱咐 (588) 他的妻子再嫁一个比他更幸福的人。我们刚刚看到，十二铜表法和罗马人的风俗曾大大地扩大了罗慕露斯的法律的适用范围。倘使人们从来没有使用休婚的权利的话，为什么会有这种情况呢？不仅如此，如果说，公民非常信仰占卜，认为休婚不祥，所以从来不休婚的话，那么罗马的立法者们难道就能够比公民们少信仰占卜么？难道法律就可以不断地败坏风俗么？

我们只要把普卢塔克的两段话做个比较，则这件事情不可思议的地方便将消逝。我们在前面提到，有三种情形罗慕露斯王的法律 (589) 准许丈夫休妻。普卢塔克还说 (590)：“王法规定，在其他情形休妻的人，就应当把他的财产的一半给他的妻子，把另一半奉献给丰谷女神赛利斯。”可见只要甘心情愿接受这种处罚的话，人们不论在什么情况下都可以休妻。在卡尔维利乌斯·露加之先，还没有人休过妻 (591)。又据普卢塔克说 (592)，“露加在罗慕露斯二百三十年后休了他的妻子，因为她不生育。”这就是说，他的妻被休弃是在十二铜表法前七十一年。十二铜表法又扩大了休婚的权力，增添了休婚的理由。

我所引证的这些著者们说，卡尔维利乌斯·露加爱他的妻子，但是因为她不生育，监察官要他宣誓把她休弃，使他能够为共和国增添子女；这使他被人民厌恶¹⁸³。我们先要认识罗马人民的特性，然后才能发现他们憎恨卡尔维利乌斯的真正原因。他休弃他的妻子，并没有使他为人民所唾弃；这件事绝对不是人民所关心的。但是卡尔维利乌斯向监察官宣誓说，因为他的妻子不生育，所以他休弃她，以便为共和国增添子女。人民看到，这是监察官们将要加在人民身上的一种束缚。在本书的后面部分 (593)，我将让人们看到，罗马人民对这类法规常常是厌恶的*。但是这些著者所说的为什么互相矛盾呢？因为普卢塔克是在研究事实，而其他的著者是在纵谈奇闻轶事*。

第十七章 政治奴役的法律和气候的性质的关系

第一节 政治奴役

政治奴役和气候性质的关系并不少于民事的和家庭的奴役和气候性质的关系。现在加以说明。

第二节 各民族勇怯的不同

我们已经指出，炎热的气候使人的力量和勇气委顿；而在寒冷的气候下，人的身体和精神有一定的力量使人能够从事长久的、艰苦的、宏伟的、勇敢的活动。不仅在国与国之间是如此，即在同一国中地区与地区之间也是如此。中国北方的人民比南方的人民勇敢⁽⁵⁹⁴⁾，朝鲜南方的人则不如北方的人勇敢⁽⁵⁹⁵⁾。

因此，当我们看到，热带民族的怯懦常常使这些民族成为奴隶，而寒冷气候的民族的勇敢使他们能够维护自己的自由，我们不当感到惊异。这是自然的原因所产生的后果。

在亚美利加也是如此。墨西哥和秘鲁的专制国家都是接近赤道的；差不多所有自由的小民族在过去和现在都是接近两极的。

第三节 亚洲的气候

旅行家们的记述⁽⁵⁹⁶⁾告诉我们：“亚细亚北部广阔的大陆，从北纬四度或约四度到北极，从俄罗斯的边界到东方的大洋，气候是极端寒冷的；这块广大的土地上，有一条从西向东的山脉把它分开，西伯利亚在它的北方，大鞑靼在它的南方；西伯利亚气候严寒，所以除了几个地方之外，是不适宜于耕种的；虽然俄罗斯人在伊尔吉兹河沿岸一带有居留地，但是他们绝不耕种；这地区只生长一些小枞和灌木。本地土著则分成一些可怜的部落，和加拿大的土著一样；那里所以寒冷，一来是因为地势高，二来是因为有山的缘故；这些山由南向北伸展，逐渐平夷，所以北风到处吹打，无所阻蔽；这个风使诺瓦珍布拉不能住人；它又吹入西伯利亚，使地方荒芜；欧洲则正是相反，挪威和拉普兰的群山是极好的屏障，掩蔽北方诸国，使不至受到风的袭击；因此约在北纬五十九度的斯德哥尔摩，土地生产果实、谷类和植物；亚波附近，是六十一度，甚至六十三、四度，但有银矿，而且土地相当肥沃。”

在这些记述中，我们也看到，“位于西伯利亚南方的大鞑靼也是非常寒冷的；地是不能耕种的，除了可供畜牧用的草原而外，一无所有；树木是不会生长的，只有荆棘，像在冰岛一样；和中国及莫卧儿邻近的一些地方，出产一种黍子，但是麦子和水稻是不能种植的；在北纬四十

三、四十四、四十五度的华属鞑靼，差不多没有一个地方不是一年冻冰七、八个月的，因此它和冰岛同样地寒冷，虽然它〔从地理位置上看〕应该比法国南部还温暖；除了接近东边的海洋方面有四五个城市，和中国人由于政治的理由在中国附近建造的几个城市而外，那里是没有城市的；在大鞑靼的其余地方，只在布加利、土耳其斯坦和加利逊有几个城市。这种极端的寒冷，是因为土地的硝石性，充满硝石和细沙，此外，又因为地势高的缘故。南怀仁神父发现在长城北方八十里欧近克哈密兰河源，有一个地方，高出接近北京的海岸三千几何步尺*；因为这个高度⁽⁵⁹⁷⁾，所以虽然所有亚洲的大河几乎都发源在这地方，但它却缺乏水，以致只有在河边和湖畔才可以居住人。”

从这些事实，我得到的结论是：正确地说，亚细亚是没有温带的；和严寒的地区紧接着的就是炎热的地区，如土耳其、波斯、莫卧儿、中国、朝鲜和日本等。

欧洲正相反，温带是广阔的，虽然它的四周的气候彼此极相悬殊，西班牙、意大利的气候和挪威、瑞典的气候便迥然不同，但是当我们由南方走向北方，气候几乎是依照各国的纬度的比例，在不知不觉之中逐渐转冷，因此相毗连的的气候几乎相类似，没有显著的差别，正如我刚刚说过，温带极为广阔。

因此，在亚洲强国和弱国是面对着面的；好战、勇敢、活泼的民族和巾幗气的、懒惰的、怯懦的民族是紧紧地相毗连着的；所以一个民族势必为被征服者，另一个民族势必为征服者。欧洲的情形正相反；强国和强国面对着面，毗邻的民族都差不多一样地勇敢。这就是亚洲之所以弱而欧洲之所以强的重要原因；这就是欧洲之所以有自由而亚洲之所以受奴役的重要原因。这个原因，我不知道曾有人指出过没有¹⁸⁴。由于这个原因，在亚洲，自由没有增加过，而在欧洲，自由则随着情况或增或减。

俄罗斯的贵族有一个君主，他使他们处于被奴役的地位，但是他们常常表露出不能忍耐的神色，这种表现在南方气候之下是绝对看不见的。我们不是已经看见俄罗斯曾在几天中建立起贵族政府了么？北方还有另外一个王国*，它已失去自主；但是我们可以信赖气候，由于气候的缘故，它的主权虽已丧失，但不是永无恢复的日子。

第四节 上述情况的后果

上面所说的同历史上所发生的事件正相符合。亚细亚曾经被征服过十三次；十一次的征服者是北方的民族，两次是南方的民族。在古时，西徐亚人征服了它三次；其后米太人和波斯人各一次，后来希腊人、阿拉伯人、莫卧儿人、土耳其人、鞑靼人、波斯人、阿富汗人¹⁸⁵也都征服过它。我说的只是亚细亚的腹心地带，而完全不谈其余南方各地所受的侵略。南部的这些地方曾经不断地受到巨大的变动的痛苦。

欧洲的情形正相反，据我们所知道，自从希腊和腓尼基的殖民地建立到现在，只发生过四次巨大的变化；第一次是罗马人的征略所引起的；第二次是由于野蛮人的侵入，他们摧毁了这些罗马人；第三次是由于查理曼的胜利；末后一次是由于诺曼人的侵略。如果我们对这些情况仔细加以研究的话，我们就会发现，甚至在这些大变化当中，总有一股力量普遍地存在着并散布在欧洲的各个角落。我们知道，罗马人征服欧洲，曾经遇到多大困难，但是侵略亚洲却是易如反掌。我们也看到北方民族在推翻罗马帝国时所遇到的困难；看到查理曼的战争和艰苦，以及诺曼人的种种冒险。摧毁者曾不断地被摧毁。

第五节 亚欧北方民族都从事征略而结果不同

欧洲北方的民族是以自由人的资格从事征略的；而亚洲北方的民族是以奴隶的资格从事征略的，而且他们的胜利是为着一个主人的光荣和野心。

原因是，鞑靼人民虽然是亚洲的天然的征服者，但自身却是奴隶。他们不断地在亚洲南部进行征略，建立一些帝国，但是那些留在本国的鞑靼人却发现统辖他们的已经是一个大国之君了，这个大国之君在南方是暴虐的，在北方也同样是暴虐的；对被征服的臣民施用专制权力，对作为胜利者的臣民也主张施用专横的权力。现在，这点在那个叫作“华属鞑靼”的广大地区里，是再显著不过了。那里受到皇帝的暴虐的统治差不多和中国本部所受到的相同；而且，皇帝通过征略，还天天扩大他的暴虐统治。

在中国的历史上，我们也看到一些皇帝⁽⁵⁹⁸⁾把中国人遣送到鞑靼去殖民。这些中国人变成了鞑靼人，并成为中国的死敌。但是这并不能防止这些中国人把中国政制的精神带进鞑靼去。

鞑靼民族常有一部分征服了其他民族的鞑靼人又被人驱逐掉。他们便把他们在奴隶制气候里所获得的奴隶思想带回沙漠里去。中国的历史，同我们的古代史一样，都提供了有力的事例⁽⁵⁹⁹⁾。

所以，哲特或鞑靼民族的气质常常同亚洲各帝国的人民的气质相类似。亚洲的这些帝国的人民，是用短棒统治的。鞑靼的人民是用长鞭统治的。欧洲的精神同这种习气永远是水火不相容的。在一切时代里，亚洲人民叫作刑罚的，欧洲人民则叫作暴行⁽⁶⁰⁰⁾。

摧毁了希腊帝国的鞑靼人，在被征服的国家里建立奴隶制和专制主义；哥特人¹⁸⁶在征服罗马帝国之后，到处建立君主政体和自由。

著名的路得贝克¹⁸⁷在他的《大西洋》一书中对斯堪的纳维亚推许备至。在那里居住的那些民族大有特权可以居于世界众民族之上。我不知道路得贝克曾否谈到这个特权。这些民族是欧洲的自由源泉，也就是几乎一切今天存在于人间的自由的源泉。

哥特人约南德斯称北欧为“人类的工厂”⁽⁶⁰¹⁾。我认为还不如把它叫做制造工具以砍断南方所铸造的锁链的工厂。骁勇的民族在欧洲的北方形成；他们走出自己的国家，去摧毁暴君与奴隶制度，并教育人类，使他们知道大自然所造的人是平等的；除非是为着他们的利益，理性不得使他们依赖屈从。

第六节 关于“亚洲的奴役”与“欧洲的自由”的另一个自然原因

在亚洲，人们时常看到一些大帝国；这种帝国在欧洲是绝对不能存在的。这是因为我们所知道的亚洲有较大的平原；海洋*所划分出来的区域广阔得多；而且它的位置偏南，水泉比较容易涸竭；山岳积雪较少；河流⁽⁶⁰²⁾不那么宽，给人的障碍较少。

在亚洲，权力就不能不老是专制的了。因为如果奴役的统治不是极端严酷的话，便要迅速形成一种割据的局面，这和地理的性质是不能相容的。

在欧洲，天然的区域划分形成了许多不大不小的国家。在这些国家里，法治和保国不是格格不相入的；不，法治是很有利于保国的；所以没有法治，国家便将腐化堕落，而和一切邻邦都不能相比。

这就是爱好自由的特性之所以形成；因为有这种特性，所以除了通过商业的规律与利益而外，每一个地方都极不易征服，极不易向外力屈服。

反之，一种奴隶的思想统治着亚洲；而且从来没有离开过亚洲。在那个地方的一切历史里，是连一段表现自由精神的记录都不可能找到的。那里，除了极端的奴役而外，我们将永远看不见任何其他东西。

第七节 非洲与美洲

关于亚洲和欧洲，我所能够说的就是这些。非洲的气候和亚洲南部相同，所以也受着相同的奴役。欧洲和非洲的国家曾破坏了美洲⁽⁶⁰³⁾并重新在那里殖民，所以今天的美洲已几乎不能表现它原有的精神；但是它的古代的历史，按照我们所知道的来说，同我们的原则是很相符合的。

第八节 帝国的首都*

从刚才所说，我们可以获得一个结论，就是：对一个大国的君主来说，正确地为他的帝国选择首都是一件重要的事¹⁸⁸。如果他把首都设在南方，就有失去北方的危险；如果他定都于北方，他就会容易地保有南方。我谈的不是特殊的情形。机器常常有许多摩擦，使理论上的效果发生变化或迟延；政治也是一样。

第十八章 法律和土壤的性质的关系

第一节 土壤的性质怎样影响法律

一个国家土地优良就自然地产生依赖性。乡村的人是人民的主要部分；他们不很关心他们的自由；他们很忙，只是注意他们自己的私事。一个财富充实的农村所怕的是抢劫，是军队，西塞罗曾对阿蒂库斯说⁽⁶⁰⁴⁾：“这伙善良的人都是些什么人？是商人和农民么？我们不要想象，以为这些人反对君主政体；因为只要给他们太平的话，一切政体对他们都是一样的。”

因此，土地肥沃的国家常常是“单人统治的政体”，土地不太肥沃的国家常常是“数人统治的政体”；这有时就补救了天然的缺陷。

阿提加的土壤贫瘠，因而建立了平民政治；拉栖代孟的土壤肥沃，因而建立了贵族政治。因为在那个时代，希腊反对“单人统治的政体”，而贵族政治和“单人统治的政体”最相近。

普卢塔克告诉我们⁽⁶⁰⁵⁾，雅典平定了西罗尼安叛乱后，这个城市旧时的纷争便又重演了，并且因阿提加国家土地的种类不同，分成了许多党派。居住在山地的人坚决主张要平民政治，平原上的人则要求由一些上层人物领导的政体；近海的人则希望一种由二者混合的政体。

第二节 续前

肥沃的地方常常是平原，无法同强者对抗，只好向强者屈服；一经屈服，自由的精神便一去不复返了；农村的财富就成为那里的人们忠于强者的担保品。但是在多山地区，人们能够保存他们所有的东西，同时，他们所要保存的东西也并不多。他们所享有的自由，就是说他们的政体，成为值得他们保卫的惟一的幸福。因此，自由在崎岖难行的多山国家，比在那些得天独厚的国家，更占有重要的地位。

多山国家的人民，保存着比较宽和的政体，因为他们不那么容易被征服。他们容易防御，而很难受到袭击。如果要进攻他们，集中与运送军火和粮草要花费巨资，因为这种国家是不能供给这些东西的。所以要和山区的人们作战是比较困难的，而且也是一个比较危险的企图；在那里，为人民的安全而制定的一切法律，也不是很必要的。

第三节 怎样的国家土地开垦得最好

国家土地的开垦并不是因为土壤肥沃，而是因为国家有自由。如果我们根据想象把世界划分一下的话，我们便要惊奇地看到，最膏腴的地

方几乎在大多数的时代都是荒芜的，而在那些土壤似乎什么都不出产的地方却出现了强盛的民族。

一个民族总是离开坏的地方去寻找较好的地方，而不是离开好的地方去寻找较坏的地方，这是很自然的。因此，受侵略的多半是那些得天独厚的国家。而且“蹂躏”和“侵略”就像形影之相随，所以最美好的地方也最是常常被弄得人烟稀绝；而那些北方可怕的地方反而经常有人居住，就因为那些地方几乎是难以居住的。

历史家们向我们叙述斯堪的纳维亚的人民向着多瑙河的两岸移动的经过。我们看到，那并不是什么征略，而仅仅是向一些荒芜的地区移居而已。

可见这些气候优美的地方，从前曾经被其他民族的移动弄得人烟灭绝；而我们不知道这些悲剧经过的情形。

亚里士多德⁽⁶⁰⁶⁾说：“从古代一些石碑来看，萨地尼亚似乎是希腊的一个殖民地。它从前很富庶；以爱好农业而著名的亚利斯德斯神给它制定了法律。但是以后便衰微下去，一蹶不振了；因为迦太基人成了他们的主人，把一切可以养活人类的東西都破坏了，并且禁止耕种土地，违者处以死刑。”萨地尼亚在亚里士多德时代元气完全没有恢复；今天也是如此。

波斯、土耳其、俄罗斯和波兰的最温暖的地区曾受到大小鞑靼人的蹂躏，还不能恢复过来。

第四节 国家土地肥瘠的其他结果

土地贫瘠，使人勤奋、俭朴、耐劳、勇敢和适宜于战争；土地所不给予的东西，他们不得不以人力去获得。土地膏腴使人因生活宽裕而柔弱、怠惰、贪生怕死。

人们曾经指出，在农民富裕的地方（例如在萨克森）所招募的日耳曼军队，就不像别的地方那样好。可以在军法里规定严峻的纪律，来补救这个缺陷。

第五节 岛屿的人民

岛屿的人民比大陆的人民爱好自由，岛屿通常是很小的⁽⁶⁰⁷⁾；一部分的人民不那么容易被用来压迫其他部分的人民；海洋使他们和大的帝国隔绝；暴政不能够向那里伸展；征服者被大海止住了；岛民很少受到征略战争的影响，他们可以比较容易保持自己的法律。

第六节 由人的勤劳建立的国家

有的地方需要人类的勤劳才可以居住，并且需要同样的勤劳才得以生存。这类国家需要宽和的政体。主要有三个地方是属于这一类的，就是中国的江南*和浙江这两个美丽的省份、埃及和荷兰。

中国的古代帝王并不是征服者。他们为着增强自己的权势就首先做一件事情，这件事情最有力地证明他们的智慧。他们平治了洪水，帝国版图上便出现了这两个最美丽的省份。这两个省份的建立是完全出于人力的劳动的。这两个省份土地肥沃异常，因此给欧洲人一个印象，仿佛这个大国到处都是幸福的。但是要使帝国这样大的一块土地不至受到毁坏，就要不断地用人力加以必要的防护与保持。这种防护与保持所需要的是一个智慧的民族的风俗，而不是一个淫逸的民族的风俗，是一个君主的合法权力，而不是一个暴君的专制统治。政权就必须是宽和的，像过去的埃及一样*。政权就必须是宽和的，像今天的荷兰一样；大自然给荷兰那样不便的地势就是要它关心自己，而不是要它懈怠或是任性而使土地荒废。

因此，虽然由于中国的气候，人们自然地倾向于奴隶性的服从，虽然由于帝国幅员辽阔而会发生各种恐怖，但是中国最初的立法者们不能不制定极良好的法律，而政府往往不能不遵守这些法。

第七节 人类的勤劳

人类的勤劳和优良法律，已经使大地较为适合于居住了。我们看到过去湖泊沼泽之地，现在已经有河溪奔流了。这个幸福并不出自大自然的力量，而是受到大自然的维护。当波斯人⁽⁶⁰⁸⁾称霸亚洲的时候，他们规定，凡是把泉水引到不曾有水灌溉过的地方的人，便可以五代享受这种利益；当时有许多溪涧从托鲁斯山流下来，波斯人便不惜任何力量去疏导这些水流。今天这些水流灌溉着田原与园囿，而人们竟不知道它们是怎样来的。

因此，勤劳的国家创造各种福泽；这些福泽并不随着国家的灭亡而消逝。正如喜好破坏的国家一样，它们所制造的祸害，比国家本身存在的时间还要久长¹⁸⁹。

第八节 法律的一般关系

法律和各民族谋生的方式有着非常密切的关系。一个从事商业与航海民族比一个只满足于耕种土地民族所需要的法典，范围要广得多。从事农业的民族比那些以牧畜为生的民族所需要的法典，内容要多得多。从事牧畜的民族比以狩猎为生的民族所需要的法典，内容那就更多了。

第九节 美洲的土壤

美洲之所以有那些野蛮的国家，就是因为土地本身能出产许多果

实，供人们生活。妇女只要在她们茅屋的周围开辟一块地，很快便可得到玉蜀黍。男子只要狩猎和捕鱼，生活便很富裕。不仅如此，食草的动物如牛、水牛等的繁殖，多于食肉的野兽。不像非洲那样，一向为食肉的野兽所盘踞*。

我想，如果欧洲不耕种土地的话，是得不到这些好处的，而将只有一些橡树和其他不出产什么东西的树木的森林而已。

第十节 人口和谋生方式的关系

让我们看一看，不耕种土地的国家的人口比例是怎样的。没有耕种过的土地的出产和经过耕种的土地的出产的对比，就像一个野蛮国家的人口数目和一个农业国家的人口数目的对比一样。在耕种土地的民族同时也从事技艺¹⁹⁰ 的场合，也有一定的比例，但需要详细地计算*。

非农业人民几乎不可能形成一个大国家。如果他们是牧民的话，便需要广阔的土地去维持一小群人的生活；如果他们是猎民的话，他们的人数便更少了；他们为着谋生而组成的国家便更小了。

猎民的国家，通常到处林木茂盛，又因这些人从未致力于疏浚水流，所以到处满是沼泽，而每群人自成村落，组成很小的国家。

第十一节 野蛮和半野蛮的民族

野蛮民族和半野蛮民族二者之间有这样一种区别。前者是分散的小民族，因为某些特殊的原因，不能联合起来；后者通常是些能够联合起来的小民族。野蛮人一般是猎人；半野蛮人是牧人。这在亚洲北部是看得很清楚的。西伯利亚的民族不懂得过集体的生活，因为如果这样便无法生活。鞑靼人能够在某个期间内过集体的生活，因为他们的畜群可以在某个期间内聚集在一块。因此，所有部落便可以联合起来。当一个酋长征服了许多其他的酋长的时候，就可以有这种联合。他们在联合后，又必须就这两件事中选择其一，就是：分散开来，或是向南方的某个帝国进行大规模的征服战争。

第十二节 不耕种土地的民族间的国际法

这些民族不居住在一定的、立有边界的土地上，所以彼此之间可以发生纠纷的问题是很多。他们为荒地争吵，正像我们的公民为遗产争吵一样。因此，他们因为狩猎、捕鱼、牧畜、奴隶的抢夺，便有很多机会发生战争。此外，由于他们并不占有土地，所以按国际法去处理的事情多，而用民法去解决的事情少。

第十三节 不耕种土地的民族的民法

民法内容的增多，主要是由于土地的分配。在不分配土地的国家，

民事法规是很少的。

这些民族的制度，与其叫做法律，毋宁说是风俗。

在这种国家里，那些记得旧时事物的老年人是很有权威的；在这种国家里，人们不能由财富，但可由手腕或计谋，而出人头地。

这些民族漂泊或散居在牧野或森林里。婚姻不像在我们之间那样巩固。我们的婚姻因住所而获得固定，妻子就老在一个家里呆着。这些民族的男子则比较容易更换妻子，或是拥有好几个妻子，甚至有时候像野兽一样满不在乎地混淆不清。

畜牧的民族¹⁹¹不能离开他们的牲畜。牲畜就是他们的生活。他们和妻子们也不能分离；因为妻子看顾牲畜。所有这一切就应该老在一起，尤其是因为他们通常是生活在辽阔的平原，很少坚强的防御地势，他们的妻子、儿女、牲畜易于被敌人所掳掠。所以他们更是应当在一起了。

他们的法律规定了掠夺物的分配，并且像我们的《撒利克法典》一样，特别注意偷窃问题。

第十四节 不耕种土地的民族的政治状态

这些民族享有很大的自由；因为他们既然不耕种土地，就不附着在土地上；他们游荡漂泊。如果有一个酋长企图剥夺他们的自由的话，他们便立即到其他酋长的地方去寻找自由，或是退入山林，和他们的家属住在一起。这些民族享有极大的“人的自由”，这种自由必然产生“公民的自由”。

第十五节 懂得使用货币的民族

阿利斯底普斯因船只失事，便泅水而在最近的海岸登陆。他在沙滩上看到人们所画的几何图形，感到喜出望外，因为他由此判断，他已置身于一个希腊的人民的土地，而不是一个半野蛮的民族的土地¹⁹²。

如果你因某种不测事故而单身到了一个陌生的民族中去；只要你发现一枚钱币，就可以肯定你已来到了一个开化的国家。

土地的耕种需要使用货币。耕种土地就要有许多技艺和知识；我们知道技艺、知识和需要常常是齐步前进的。这一切都会导致一个“价值的标记”的建立。

激流和大火⁽⁶⁰⁹⁾使我们发现土地里含有金属；金属一旦被分解出来，便不难加以使用了。

第十六节 不懂得使用货币的民族的民法

一个不懂得使用货币的民族，除了暴力所产生的不公道事情而外，几乎不知道有其他种类的不公道事情，于是软弱的人们便联合起来，抗拒强暴。这种民族除了政治性的协议而外，几乎没有他种解决纠纷的办法。但是在建立了货币制度的地方，人们就可能遇到出自狡诈的不公道事情。人们可以用千百种方法去做不公道的事情。因此，就不能有良好的民法；民法的产生就是因为人们用新的方法、用不同的方式去做坏事。

在没有货币的国家，强盗只能拿走实物，而各种实物的样子又是互不相同的。但是在使用货币的地方，强盗夺走的是“标记”，这些“标记”常常是互相类似的。在没有货币的国家，什么都隐藏不了，因为强盗老带着他的犯罪证据；但是在使用货币的国家，情形就不同了。

第十七节 不使用货币的民族的政治性的法律

一个不耕种土地的民族，他们的自由最大的保障就是不懂得使用货币。由打猎、捕鱼或牧畜所获得的东西，既不可能大量集中，也不可能大量保存，而使一个人有可能去腐化其他的一切人。但是如果人们所拥有的是财富的“标记”的话，那么一个人便能够聚集大量的“标记”，并且随意给予别人。

没有货币的民族，每人的需求不多，并且可以平等地、容易地得到满足。因此，平等是必然的，他们的首领也就不是专制的。

第十八节 迷信的力量

如果旅行家们所告诉我们的是真的话，在路易斯安纳有一个叫做“纳哲”的民族，他们的政制是上述说法的例外。他们的首领⁽⁶¹⁰⁾可以任意处分他的一切臣民的财产，并且可以随意叫他们做任何事情；要他们的头颅也不能拒绝；他就像土耳其皇帝一样。当他的预定继承人出生的时候，在哺乳中的一切婴儿都要奉献给这位继承人，为这人终生服役。人们也许要说，他就是埃及的大皇帝。这个首领在他的茅屋里，人们用隆重仪式对待他，像日本或中国对待皇帝一样。

迷信的偏见强于其他一切偏见；迷信的理论强于其他一切理论。所以，虽然野蛮的民族本来不懂得什么是专制主义，但是纳哲人却是懂得的。他们崇拜太阳；他们的首领如果没有想象出自己就是太阳的兄弟的话，人民便要认为他也和他们一样是一只可怜虫而已。

第十九节 阿拉伯人的自由和鞑靼人所受的奴役

阿拉伯人和鞑靼人都是游牧的民族。阿拉伯人和我们以上所说的一般的情况一样，是自由的。但是鞑靼人（世界上最奇怪的民族）则受政治性的奴役⁽⁶¹¹⁾。关于这个事实，我已经说过一些原因⁽⁶¹²⁾，现在要再提出一些其他的原因。

他们没有城市，他们没有森林，只有少数的沼泽；他们的河川差不多常年都冻着冰；他们居住在一个辽阔的平原上；他们有草原和牲畜，所以是有财产的。但是他们没有任何可以隐避或防卫的地方。一个可汗被打败后，胜利者立即斩他的头⁽⁶¹³⁾，对他的子女也是一样。他的臣民便都属于胜利者了。但胜利者对这些臣民并不处以民事的奴役，因为如果这样做，他们将成为这样简单的国家的一种负担；这个简单的国家既没有可耕的土地，也不需要任何家事的服役。因此，这些臣民只增加国家的人口而已，不过，胜利者虽然没有采用民事的奴隶制，但是我们想象，应该是采用了政治的奴隶制的。

在这样一个国家里，各个部落之间不断地战争，不断地互相征服；在这样一个国家里，一个战败了的部落的政治机体常常因首领的死亡而被摧毁。实际上，这样的一个国家通常是不可能自由的，因为受到无数次征服的，不只是一部分地方而已。

战败的民族，因为所处地势的关系，常常能够在战败之后与战胜者缔结条约，而保持一些自由。但是鞑靼人，往往没有可守的地势，所以一旦战败，便无法要求任何条件了。

我在本章第二节里说，在耕种的平原上居住的人常常是不自由的。但是环境却让居住在不耕种的平原上的鞑靼人也不能得到自由。

第二十章 鞑靼人的国际法

鞑靼人在自己之间看来似乎是温和而人道的；但是作为征服者的时候，他们是极残忍的。他们对被攻占的城市的居民进行杀戮；如果只把居民出卖或是分配给自己的士兵，便自以为是对居民的莫大恩惠。他们摧毁了亚洲——从印度到地中海。他们使波斯东部地区成为荒漠。

我想，大概是因为下面的原因才产生这样的一种“国际法”。鞑靼人没有城市，所以每每以迅速猛烈之势进行一切战争。当他们有征服别人的希望时，他们就去作战；当他们没有这种希望时，他们便参加到更强有力者的军队里去。他们的习惯如此，所以他们认为，一个城市没有能力和他们抵抗，但却阻碍了他们前进，便是违背他们的国际法。鞑靼人不把城市看做是居民的聚集之地，而认为是专为避免他们的势力而设立的地区。他们围攻城市，但又缺乏一切技术，在攻城时所冒的危险是很大的；他们对所流的血也用血来报复。

第二十一章 鞑靼人的民法

杜亚尔德神父说，鞑靼人常常以最小的儿子为继承人，因为当其他年长的儿子能够过牧畜生活的时候，他们便带着父亲所分给他们的一些牲畜离开了家，另立新居。最年幼的儿子则继续和父亲住在家里，便自然地成为父亲的继承人。

我听说英格兰的某些小地区也有类似的习惯。这个习惯，今天在布里塔尼的罗汉公国里还可以看见*。这种习惯存在于那里的平民之间¹⁹³。这无疑是一种游牧民族的法律，由某一布里塔尼小部族带到那里去的，或是某一日耳曼民族所创制的。恺撒和塔西佗¹⁹⁴告诉我们，日耳曼人不大耕种土地。

第二十二节 日耳曼人的一种民法

《撒利克法典》中有一项特殊的条文，通常被称为“撒利克法”。我现在要在这里说明这项特殊的法律怎样同一个不耕种土地或者至少是不大耕种土地的民族的法制有着密切的关系的。

“撒利克法”⁽⁶¹⁴⁾规定，一个人遗有子女时，由男孩而不由女儿优先承继“撒利克土地”。

要知道“撒利克土地”是什么，首先就应该研究法兰克人在离开德意志以前土地的特点或习惯。

爱卡尔¹⁹⁵曾经明确地论证过“撒利克”是从“撒拉”这个字来的。“撒拉”是住宅的意思。所以“撒利克土地”就是“属于住宅的土地”的意思。以下我将进一步探究日耳曼人的“住宅”和“属于住宅的土地”到底是怎么回事。

塔西佗说⁽⁶¹⁵⁾：“他们不居住城市；自己的住宅和别人的住宅相毗连，也是他们所不能忍受的。每个人在他的住宅周围都留出一小块土地或空隙，并用围障把它围起来。”塔西佗这段叙述是真实的；因为许多野蛮民族的法典⁽⁶¹⁶⁾都订有各种条款禁止毁坏这种围障或侵入别人的住宅里。

从塔西佗和恺撒，我们可以知道日耳曼人所耕种的土地，期限仅仅一年，期满仍归公有。他们惟一的世代相传的家业就是住宅和住宅周围的那块土地⁽⁶¹⁷⁾。专属于男子的，就是这种特殊的家业。实际上，这种家业怎能传给女儿呢？女儿是要嫁到别的住宅去的。

那么，“撒利克土地”就是那块附属一个日耳曼人住宅的围障内的土地；这是一个日耳曼人惟一的财产。法兰克人在征略战争胜利后，又获得了新的财产，对这种新的财产仍旧沿用“撒利克土地”的名称。

当法兰克人居住在德意志的时候，他们的财富是奴隶、牛羊、马匹、武器等。他们把住宅和同它相毗连的那小块土地传给男孩子，是很自然的一件事，因为男孩子永远居住在那里。但是法兰克人在征略战争胜利后又获得了许多大块的土地，他们觉得，女儿和她们的子女不能分有这些土地，未免太无情了。因此便产生了一种习惯，准许父亲把遗产安排给女儿和她的子女。这就使撒利克法不再起作用。把遗产这样安排似乎是普遍的，因为这种安排都记录在法式书内⁽⁶¹⁸⁾。

在所有这些法式书中，我发现了一篇奇特的法式书⁽⁶¹⁹⁾。一个祖父在遗嘱里要他的孙子、孙女和他自己的子女一同继承遗产。这样，还能有什么撒利克法呢？在那个时代，人们大概已经不再遵守撒利克法，不然的话，就是人们不断地让女儿继承遗产已成惯例，所以她们认为女子具有继承能力已是件普通的事了。

撒利克法并没有重男轻女的目的，更没有使家庭、姓氏或土地的相传永世绵延不绝的目的。日耳曼人的观念里完全没有这些东西。撒利克法是纯粹经济性的法律，这个法律把住宅和附属于住宅的土地给予男子，因为他们需要在那里居住，所以这些住宅和土地对他们最为方便。

在这里，我们只要把撒利克法关于自由土地这一项抄录下来就够了。这项条文是很有名的，谈过它的人很多，但是读过它的人却很少。

“一、如果一个人死而无嗣，就由父或母做他的继承人。二、如果他无父无母，就由兄弟或姊妹做他的继承人。三、如果他没有兄弟和姊妹，就由母亲的姊妹做他的继承人。四、如果他的母亲没有姊妹，就由他父亲的姊妹做他的继承人。五、如果他的父亲没有姊妹，就由最近的男性亲属做他的继承人¹⁹⁶。六、撒利克土地的任何部分⁽⁶²⁰⁾不得传给女性；它必须属于男子；也就是说，男子应该是父亲的继承者。”

很明显，前五条是关于死后无嗣时的继承；第六条是有子女时的继承。

一个人死而无嗣，法律规定，除了某些例外，不得偏袒两性的任何一方。在继承的第一、第二两个顺序，男女两性所得的利益是相同的；第三、第四两个顺序，偏重女性；第五顺序，偏重男性。

我在塔西佗的著作里发现了这种奇怪现象的由来。他说⁽⁶²¹⁾：“日耳曼人爱他们的外甥和外甥女同爱他们自己的子女一样。有的人把外甥、外甥女这种亲属关系看得更亲密，甚至更神圣。在接受人质时，他们喜欢要这种亲属关系的人。”因为这个缘故，我们最古的历史家⁽⁶²²⁾时常谈到法兰克人的君王是如何喜爱他们的姊妹和外甥、外甥女。如果姊妹的子女在兄弟的家里当做自己的子女看待的话，外甥、外甥女自然也把舅母看做是自己的母亲了。

母亲的姊妹被看得比父亲的姊妹更亲密。这点可以在撒利克法的其他条文里获得解释。一个妇女成为寡妇⁽⁶²³⁾时，则受丈夫方面亲属的监护；法律规定应由女性关系的亲属优先担任这种监护，其次才由男性关系的亲属来担任。原因是，一个女子来到夫家后，就和同性的亲属团结在一起，所以和女性关系的亲属比和男性关系的亲属较为亲密。不仅如此，一个人因杀人⁽⁶²⁴⁾而被判处罚金的时候，如果他无力缴纳，法律准许他交出他的全部财产，不足之数应该由其亲属补足。按次序来说，在父亲、母亲、兄弟之后，就由母亲的姊妹来缴纳，仿佛在这种亲属关系里有比较深厚的感情存在似的，这种亲属关系既然应该承担责任，那么

也就应该享有较优的权利。

撒利克法规定在父亲的姊妹之后，应以最近的男性亲属为继承人；但是如果这个亲属是在五亲等之外，他就不得继承。因此，一个五亲等的女子就有可能比一个六亲等的男子优先继承。这在莱茵河畔法兰克人的法律⁽⁶²⁵⁾里可以看到。法兰克人莱茵河畔地区的法律“自由土地”一项是撒利克法最忠实的注释。在这项规定中，该法处处都和撒利克法相吻合。

如果父亲死后留有嗣子的话，撒利克法便不许女儿承继撒利克土地，并规定该土地应属于男子。

我将不难证明，撒利克法并不是毫无区别地排除女儿承继撒利克土地，而是仅仅在有兄弟的场合，她们才受到排除。

（一）这点从撒利克法本身就可以看到。撒利克法首先说，妇女不得占有撒利克土地，只有男子可以占有这种土地；后来该法又进行解释，并对这种说法的意义加以限制。它说：“这意思就是说，父亲的遗产将由儿子继承。”

（二）这段撒利克法条文的意义可由莱茵河畔法兰克人的法律^{*}得到阐明。后者也有一项关于“自由土地”的规定⁽⁶²⁶⁾，它和撒利克法的规定符合。

（三）这些半野蛮民族的法律全都来源于德意志，并且互相阐明，尤其是因为它们的精神差不多全都一样。撒克逊人⁽⁶²⁷⁾的法律规定，父母应将遗产留给儿子，而不留给女儿；但是只有女儿时，女儿便将获得全部遗产。

（四）我们有两份古时的法式书⁽⁶²⁸⁾，都载有按照撒利克法女儿受男子排斥的情况，就是说，在有女儿又有儿子的时候女儿受到排斥的情况。

（五）另外一份法式书⁽⁶²⁹⁾证明，女儿有优先于被继承人之孙继承遗产之权。由此可见，女儿只有在有兄弟时才受到排除。

（六）倘使按照撒利克法，女儿一般都不得继承土地的话，那么史书、法式书和文契不断地谈到黎明时代^{*}妇女的土地和财产，便将无法解释。

人们⁽⁶³⁰⁾曾说，撒利克土地是采地。这是错误的。第一，这一项目的标题是“自由土地”。第二，起初，采地是不能世袭的。第三，如果撒利克土地果真是采地的话，就连男子都不能继承采地，马尔库尔夫斯怎么能说排斥女子继承的风俗是亵渎神明呢？第四，那些被人们用来证明撒利克土地是采地的文契，仅能证明撒利克土地是自由土地而已。第五，采地是在征服战争以后才建立的，而撒利克的习惯^{**}在法兰克人离

开德意志以前就已经存在了。第六，不是撒利克法限制女子的继承而形成了采地的建立，而是采地的建立对女子的继承和对撒利克法的规定，加上了限制。

根据上面所说，人们将不能相信法兰西王位永远由男子继承是渊源于撒利克法了。但是，这种制度毫无疑问是从撒利克法来的。这点，我可以用一些半野蛮民族的法典加以证明。按照撒利克法⁽⁶³¹⁾和勃艮第人的法律⁽⁶³²⁾女儿没有权利和兄弟们同时承继土地；她们也不能继承王位。西哥特人的法律⁽⁶³³⁾正相反，它准许女儿⁽⁶³⁴⁾和兄弟一同承继土地；女子也可以继承王位。在这些民族中，民法的规定对政治性的法律发生了影响⁽⁶³⁵⁾。

法兰克人的政治性的法律服从于民法，这并不是惟一的事例。依照撒利克法的规定，所有的兄弟都平等地承继土地；而勃艮第人的法律也作同样的规定。所以，在法兰克人的王国里，在勃艮第人的王国里，所有的兄弟都有继承王位的资格，不过在勃艮第人的王国里曾经因此而发生过几次暴行、暗杀和篡夺。

第二十三节 法兰克君王们的长发*

不懂得耕种土地的民族是连奢侈的观念都没有的。在塔西佗的著作里，我们可以看到日耳曼人民质朴可风。技艺不为他们的装饰服务，他们就在天然产物里去寻找装饰品。如果他们的首领的家族需要有什么和别人有所区别的标记的话，也要在天然产物中去找。因此，法兰克人、勃艮第人和西哥特人的君主都以长发当作冕旒。

第二十四节 法兰克君王们的婚姻

我在上面已经说过，不知耕种土地的民族的婚姻比其他人民的婚姻不固定得多。他们通常有好几个妻子。塔西佗说：“在半野蛮人中只有日耳曼人以一妻为满足⁽⁶³⁶⁾。不过也有一些例外的人娶了好几个妻子，但那并不是因为他们放荡，而是因为他们身份的尊贵。”⁽⁶³⁷⁾

这就足以说明初民时期的君王，妻子所以众多的原因。这些婚姻，与其说是君主淫乱的证据，毋宁说是君主尊贵的标志。如果剥夺君主们这么一个特权，那就等于伤害了他们最感到尊贵的地方⁽⁶³⁸⁾。这也足以说明为什么臣民没有追随君王们的榜样的原因。

第二十五节 查尔第立克王

塔西佗说：“日耳曼人的婚姻是严肃的⁽⁶³⁹⁾。在那里，邪恶不是供人讥笑的题材。腐化他人或受人腐化，并不是当时的风尚或生活的方式。在这样人口众多的国家里，违背夫妻信义的事例是很少见的。”⁽⁶⁴⁰⁾

这就是查尔第立克所以被驱逐的原因，他破坏了他们谨严的风俗。

那时，征服战争虽然获得了胜利，但还没得到充分时间去改变这些风俗。

第二十六节 法兰克君王们的成年

不耕种土地的半野蛮民族本来是没有土地的；正如我们上面已经说过的一样，他们与其说是受民法的管辖，毋宁说是受国际法的管辖。因此，他们几乎老是带着武器的*。塔西佗也说：“日耳曼人⁽⁶⁴¹⁾无论处理公事或私事，没有不带武器的。在议事时他们用武器做出的信号来表示他们的意见⁽⁶⁴²⁾。当一个人长大，有力量携带武器的时候⁽⁶⁴³⁾，他便被介绍给议会；人们便把一支长枪交给他⁽⁶⁴⁴⁾。从那时候起，他就是成年了⁽⁶⁴⁵⁾。过去他是家庭的一部分，现在成为共和国的一部分了。”

东哥特的国王说⁽⁶⁴⁶⁾：“当小鹰的翅膀和爪子长好了的时候，大鹰就不再喂它们了。当小鹰自己能够寻找食物的时候，它们就不再需要别人的帮助了。如果我们军队中的青年，竟被人认为年龄幼小不适宜于处理自己的财产和管理自己的生活上的事情的话，那是一件丢脸的事。哥特人成年的条件是品德。”*

当柴尔德柏二世的叔父贡特兰宣布柴尔德柏二世已成年，并能够亲自治理国事⁽⁶⁴⁷⁾的时候，柴尔德柏二世是十五岁⁽⁶⁴⁸⁾。

按照莱茵河畔居民的法律，十五岁为成年，同时又获得带枪的能力。该项法律规定⁽⁶⁴⁹⁾，“如果莱茵河畔的一个居民死亡或被杀死，并遗有一子时，其子在满十五岁前不得在诉讼上为控告人或被告人。满十五岁后，他便可以亲自抗辩或选择一个决斗人。”他的智力必须已经充分发达才能够在审判时为自己辩护；他的身体必须充分发育，足以在格斗中防卫自己。勃艮第人⁽⁶⁵⁰⁾在诉讼时也有以决斗证曲直的习惯；他们也以十五岁为成年。

阿加提亚斯告诉我们，法兰克人的武器轻，所以才能够以十五岁为成年。此后他们的武器重起来了；在查理曼时代已经重得很。这从当时的敕令和小说中都可以看到。所以那些拥有采地因而必须服军役的人们⁽⁶⁵¹⁾，不到二十一岁就不算成年了⁽⁶⁵²⁾。

第二十七节 续前

我们看到，未成年的日耳曼人不得出席议会；未成年人只是家庭的一部分，而不是共和国的一部分。因为这个缘故，奥尔良王——勃艮第的征服者——格罗多米尔的儿子们没有被宣布为国王。因为他们太年幼，不得出席议会。他们虽然还不是国王，但是他们一旦能够携带武器，就可以成为国王。那时国事由他们的祖母格罗底尔德治理⁽⁶⁵³⁾。后来他们的两个叔父格罗大利乌斯和柴尔德柏杀害了他们，分割了他们的王国。因此，在后代，未成年的太子在父亲死后，便立即被宣布为国王。

由于同样原因，贡多瓦尔德公爵救了柴尔德柏二世，使他免受查尔柏立克的残杀，让他在五岁的时候就被宣布为国王⁽⁶⁵⁴⁾。

但是，虽然有这个变更，人们仍然遵从民族固有的精神；所以法案的通过不用幼君的名义。因此，法兰克人便有双重的行政行为，一是关系幼君本人方面的，一是关系王国方面的；在采地，“监护”和“监管”是有区别的¹⁹⁷。

第二十八节 * 日耳曼人如何收养义子

日耳曼人以接受武器为成年的表征；他们收养义子也用同样的表征。因此，贡特兰要宣布他的侄子柴尔德柏为成年并收养他为义子的时候就告诉他说：“我把这支长枪交给你，作为我把我的王国 * 交给你的表征。”又转向议会说：“你们看见，我的儿子已经成人了；你们要服从他。”东哥特王梯欧多立克有意收黑路里人的国王为嗣子，给后者写信⁽⁶⁵⁵⁾说：“凭武器收纳嗣子，在我们民族中是一件美事，因为惟有勇敢的人们才配做我们的儿子。这个行为产生巨大的力量，所以任何这样被收养的人都是宁死也不能忍受任何耻辱的。因此，由于你是一个勇敢的人，我们依照各民族的习惯送给你这些手盾、刀剑和马匹，凭这些东西收纳你做我们的义子。”

第二十九节 法兰克君王的残酷性

在法兰克各王中，计划侵略高卢的，不只是克罗维斯一人。在他以前已经有他的一些亲属带领个别的部落侵入这个地方。但是因为克罗维斯的成功较大，并且能够把大量的居留地赐给那些跟随他出征的人们，所以各部落的法兰克人都来投奔他，于是其他酋长觉得自己的力量过于薄弱，不能和他抵抗。克罗维斯拟定了一个灭绝自己整个家族⁽⁶⁵⁶⁾的计划，并且成功地执行了这个计划。格列高里·德·都尔⁽⁶⁵⁷⁾说，克罗维斯怕的是如果不这样做的话，法兰克人也许选择别人做首领。他的儿子和继承人们也都极力仿效他的做法。因此，兄弟、叔伯，侄子，更糟的是连儿子、父亲，都在不断地进行着残害他们的整个家族的阴谋。法律不断地分割王国，而恐怖、野心和残忍却要把王国重新统一起来。

第三十节 法兰克的全国议会

上面已经说过，不耕种土地的民族享有大量的自由。日耳曼人的情况就是如此。塔西佗说，他们只给他们的国王或酋长们很适中的权力⁽⁶⁵⁸⁾；恺撒⁽⁶⁵⁹⁾又说，在和平的时候，他们没有一般官吏；但是他们的国王们到各个村子去审理争讼。因此，在德意志的法兰克人是没有国王的。格列高里·德·都尔很好地证明了这点⁽⁶⁶⁰⁾。

塔西佗说⁽⁶⁶¹⁾：“君主们审议小事；全民族审议大事；不过由人民审议的事件也同时提交君主。”他们在征服战争之后，仍然保存这个习惯。这在他们的一切记载中都可以看到⁽⁶⁶²⁾。

塔西佗 (663) 说，死罪可以提交议会审议。在征服战争之后仍然如此；直属封臣就由议会裁判。

第三十一节 黎明时代 * 僧侣的威权

半野蛮民族的僧侣通常拥有权力，因为一方面他们从宗教得到了威权，另一方面这种民族的迷信使他们获得权势。因此，我们在塔西佗的著作里看到，在日耳曼民族中僧侣受到人们很大的尊敬，并且统辖了人民的议会 (664)。只有他们可以惩罚人、捆绑人、打人。他们做这些事时，不是出于君主的命令，也不是为着惩罚，而是出于神的启示 (665)。人们想象神是永远和作战的人们在一起的。

因此，当我们看到，黎明时代开始时，主教们就已经判断争讼 (666)，就已经出现在国家的议会里；他们对国王所作的决定有那么大的影响力，拥有那么多的财产，我们是不应该感到惊奇的。

第十九章 法律和构成一个民族的一般精神、风俗与习惯的那些原则的关系

第一节 本章的主题

这个题目范围很广。无数的思想呈现在我的脑子里。在这无数的思想中，我将较多注意事物的秩序，而较少注意事物的本身。我将不能不左右探寻、推敲钻研，以发现真理。

第二节 要接受最好的法律，人民的思想准备是如何的必要

在日耳曼人看来，再也没有比瓦露斯的法庭更令人不可容忍的了⁽⁶⁶⁷⁾。查士丁尼曾在拉济人那里建立了⁽⁶⁶⁸⁾一个法庭以审判刺杀君王的凶手；拉济人却认为这是一件可怕而野蛮的事情。米特里达特⁽⁶⁶⁹⁾在演讲反对罗马人的时候，特别谴责罗马人的诉讼程序⁽⁶⁷⁰⁾。有一个帕提亚的国王曾在罗马受过教育，对民众和蔼可亲，易于接近。帕提亚人竟不能容忍这样一个国王。对于那些从未习惯于享受自由的人，甚至连自由也好像是不可容忍的。同样，新鲜的空气有时候对那些居住在沼泽地带的人们，是不愉快的东西。

一个叫做巴尔比的威尼斯人到了秘古，谒见了国王。当国王听说威尼斯并没有君王的时候，便大笑起来，竟致咳嗽得连和朝臣们说话都说不出来了⁽⁶⁷¹⁾。像这样的人民，还有什么立法者能向他们建议平民政治呢？

第三节 暴政

暴政有两种，一种是真正的暴政，是以暴力统治人民；另一种是见解上的暴政，即当统治者建立的一些设施和人民的想法相抵触时让人感觉到的那种暴政。

狄欧告诉我们，奥古斯都愿意人们称他为“罗慕露斯”。但是因为听说人们怕他称王，他便变更他的计划。初期的罗马人不愿意有国王，因为他们不能容忍国王的权力；奥古斯都时代的罗马人不愿意有国王，因为他们不能容忍国王的威仪。虽然恺撒、三头执政们和奥古斯都实际上是国王，但是他们全都保持与人民平等的外表；他们的私生活并不像那个时候外国国王那样豪华奢侈。罗马人不愿意有国王，意思就是他们要保存他们的风俗，而不模仿非洲和东方人民的风俗。

狄欧⁽⁶⁷²⁾还说，罗马人因为奥古斯都制定了某些过于严峻的法律，对他极为愤怒，但是当奥古斯都让一个被乱党驱逐出城的喜剧演员彼拉德重新回城的时候，他们的不满便消失了。这样的一个民族，在一个优

伶被驱逐时比在他们被剥夺一切权力时，对暴政的感觉还要敏锐。

第四节 一般的精神

人类受多种事物的支配，就是：气候、宗教、法律、施政的准则、先例、风俗、习惯。结果就在这里形成了一种一般的精神。

在每一个国家里，这些因素中如果有一种起了强烈的作用，则其他因素的作用便将在同一程度上被削弱。大自然和气候几乎是野蛮人的唯一统治者；中国人受风俗的支配；而日本则受法律的压制；从前，风俗是拉栖代孟的法则；施政的准则和古代的风俗，在罗马就是规范¹⁹⁹。

第五节 应如何注意不变更一个民族的一般的精神

假如世界上有一个民族，性喜交际，心胸豁达，爱好生活，有风趣，并善于表达思想；他们活泼而娴雅宜人，有时洒脱不拘，经常不谨小慎微，而且勇敢、大量、坦率、有某种程度的名誉心；那么，就不应该企图用法律去束缚他们的礼俗，以免抑制他们的品德。如果性格一般是好的话，那么就是有些小疵也不足为病²⁰⁰。

人们也许可以对妇女加以约束，制定法律改正她们的风俗，限制她们的奢华，但是谁能说得上，这样做不能使她们丧失她们一定的风趣和礼仪呢？她们的风趣可能是民族财富的泉源；她们的礼仪可能吸引外宾到这个国家里来。

在不违反政体的原则的限度内，遵从民族的精神是立法者的职责。因为当我们能够自由地顺从天然秉性之所好处理事务的时候，就是我们把事务处理得最好的时候。

如果把迂腐拘谨的风气给予一个秉性快活佚放的民族的话，则国家无论在国内或国外都不能获得任何好处。任凭他们用严肃的态度去做琐碎无关紧要的事情，并用轻快佚放的心情去做严肃的事情吧！

第六节 不应该什么都要改正

一个和我们刚刚描述的极相类似的国家有一位先生说：“我们是怎样，就让我们怎样吧！”大自然对一切欠缺都会加以补偿。大自然给予我们活泼的性格，它能够使我们触犯人，又足以使我们怠慢一切人，但是这个活泼性格却又给我们带来了礼貌，而礼貌则纠正活泼性格的缺点，激励我们去欣赏这个世界，尤其是欣赏和妇女们的交往。

我们是怎样，就让我们怎样吧！我们不拘谨的素质，再加上我们不存什么恶念，就使那些会约束我们喜爱交际的性格的法律对我们很不适宜。

第七节 雅典人和拉栖代孟人

这位先生又说，雅典人是和我们有些相似的民族。他们把快活的精神放进一切事务里去；在议会的讲坛上和在戏剧舞台上的嘲笑言词同样地使他们高兴。这种活泼精神出现在筹议的时候，也出现在执行的时候。拉栖代孟人的性格则庄重、严肃、干燥无味、沉默寡言。人们用烦扰的方法不能从一个雅典人那里得到好处；人们用玩笑的方法也不能从一个拉栖代孟人那里得到好处。

第八节 社交性格的后果

人民越好交际，便越容易改变他们的风俗，因为每人都有较多的机会成为另一个人观察的对象，因之人们就能更清楚地看到每个人的特点。一个因为气候的影响而喜欢交际的民族，也因气候的影响而喜欢变换。气候使它喜欢变换，也就使它形成它的风趣。

女性的社交破坏了风俗，而形成了风趣。要比别人更能取悦于人的愿望产生了装饰，要悦人多于悦己的愿望产生了时髦。时髦成为人们追求的一个重要目标。由于人们的性情日益趋于轻佻烦琐，便不断地增加他们商业的部门⁽⁶⁷³⁾。

第九节 民族的虚荣与骄傲

虚荣对于一个政府是一种好的动力，正如骄傲对于一个政府是一种危险的动力一样。要证明这点，我们只需在一方面指出虚荣所产生的无数的好处，如豪华、勤劳、艺术、时向、礼貌和风趣；在另一方面指出某些民族的骄傲所产生的无数的弊害，如怠惰、贫穷、百事俱废，以及恰巧落入它们手中的民族的毁灭，和它们自己民族的毁灭。怠惰⁽⁶⁷⁴⁾是骄傲的产儿，勤劳是虚荣的结果。一个西班牙人的骄傲使他不劳动；一个法国人的虚荣使他劳动得比别人更努力。

一切怠惰的民族都是庄严肃穆的；因为那些不劳动的人把自己看做是劳动的人们的统治者。

研究一下所有的民族吧！你们便会看到，在大多数民族中，庄严、骄傲和怠惰是形影相随的。

亚金⁽⁶⁷⁵⁾的人民又骄傲又怠惰。那些没有奴隶的人也要雇一个奴隶，哪怕只是为着携带两品特的米走一百步路也好；他们认为如果自己携带的话，那是很不体面的。

世界上有一些地方的人，以留长指甲来表示他们的不劳动。

印度的妇女⁽⁶⁷⁶⁾认为学习读书是可耻的，因为她们说，这是在佛寺里唱法歌的奴隶们的事。有一个部落的妇女们是不懂纺绩的；另一个部

落的妇女，除了编筐织席而外，什么都不做，她们甚至不舂米；还有一些部落，甚至认为妇女不应当去汲水。骄傲制定了这些规矩，并使人们遵守这些规矩。不用说，道德的品质和不同的其他品质相结合，则产生不同的效果。因此，骄傲同巨大的野心，以及权势的意念等等相结合，便产生了人所共知的罗马人所获得的那种效果*。

第十节 西班牙人和中国人的性格

各民族的不同性格是品德与邪恶的混合，是好和坏的品质的混合。混合得好的时候便产生巨大的好处，这些好处常常是人们所没有料想到的。有的混合产生巨大的坏处，这些坏处也是人们所没有料想到的。

无论哪一个时代，西班牙人都以信实著称。查士丁尼⁽⁶⁷⁷⁾告诉我们，西班牙人保管寄托物是克尽忠诚的²⁰²：他们常常是宁死也要保守秘密的。他们过去的这种忠实，今天仍然存在。凡是在卡迪斯进行贸易的国家都把财产托付给西班牙人；它们从来没有后悔过。但是这种令人羡慕的品质，和他们的懒惰混合起来，便产生对他们有害的后果，就是：欧洲各国人民都在他们的眼前经营了西班牙王国的全部贸易。

中国人的性格是另外一种混合，和西班牙人的性格恰恰相反。中国人生活的不稳定⁽⁶⁷⁸⁾使他们具有一种不可想象的活动力和异乎寻常的贪得欲，所以没有一个经营贸易的国家敢于信任他们⁽⁶⁷⁹⁾。这种人所公认的不忠实使他们得以保持对日本的贸易。虽然欧洲商人从中国北方沿海的省份和日本进行贸易是很便利的，但是没有一个欧洲商人敢于用中国人的名义进行对日贸易。

第十一节 一点意见

品德和邪恶之间存在着无限的距离。我所说的，不是要去减少这个距离。不，决非如此！我只是要使人们了解，一切政治上的邪恶并不都是道德上的邪恶，一切道德上的邪恶并不都是政治上的邪恶；那些因制定法律而违反了一个民族的一般精神的人们，不应该不了解这点。

第十二节 专制国家的礼仪和风俗

专制国家的风俗和礼仪，决不应该加以改变，这是一条重要的准则。没有比这样做更能迅速地引起革命。因为这些国家就像没有法律一样。它们只有风俗和礼仪。如果推翻风俗和礼仪，就是推翻了一切。

法律是制定的，而风俗则出于人们的感悟。风俗以人民“一般的精神”为渊源；法律则来自“特殊的制度”。推翻“一般的精神”和变更“特殊的制度”是同样危险的，甚至是更为危险的。

在专制的国家，每一个人都是既居人上又居人下，既以专制权力压迫人又受着专制权力的压迫。那里人们的交往就少于那些自由存在于社

会上各阶层的国家。因此专制国家的礼仪和风俗就较少改变。风俗较为固定，所以就近似法律。因此，在这样一个国家，君主或立法者比世界上的任何国家都应当少去更动风俗和礼仪。

这样的国家的妇女，通常是幽闭在深闺里，对社会影响绝少。在其他的国家，男女互相交往；妇女要取悦于人的愿望和男子要讨妇女欢心的愿望，便引起风俗不断的变更。两性互相腐化，双方就都丧失了他们特有的和主要的品质。以前被认为是天经地义的东西，现在竟按照自己的意思行事了；于是风俗就天天都在改变。

第十三节 中国人的礼仪

不过中国人的礼仪是不能毁灭的。中国的妇女和男人是绝对分开的。除此之外，中国人的礼仪，和他们的风俗一样，都是教育的内容。一个文人⁽⁶⁸⁰⁾可以从他行礼时那样从容自若的态度看得出来。这些东西一旦经严厉的教师用来当作箴规施教后，便成为固定的东西，像道德的原则一样，永远不能改变。

第十四节 改变一个国家的风俗和习惯有什么自然的方法

我们已经说过，法律是立法者创立的特殊的和精密的制度；风俗和习惯是一个国家一般的制度。因此，要改变这些风俗和习惯，就不应当用法律去改变。用法律去改变的话，便将显得过于横暴。如果用别人的风俗和习惯去改变自己的风俗和习惯，就要好些。

因此，一个君主如果要在他的国内进行巨大的变革的话，就应该用法律去改革法律所建立了的东西，用习惯去改变习惯所确定了的东西；如果用法律去改变应该用习惯去改变的东西的话，那是极糟的策略。

那个强迫俄罗斯人把胡子和衣服剪短的法律，以及彼得大帝让进城的人把长袍剪短到膝盖上那种暴戾的做法，就是苛政。我们有防止犯罪的手段，就是刑罚。我们有改变我们的习惯的手段，就是创立典范。这个国家开化得又容易又迅速，就足以说明这位君主对他的人民的看法未免太坏了。这些人民并不是像他所说的如同野兽一样。他所使用的暴戾手段其实是没有必要的。他如果用温柔的方法也一样能够达到他的目的。

他自己的经验也证明了这些变革是容易进行的。妇女们过去被幽闭深闺里，在一定程度上是奴隶。他把她们叫到朝廷来，让她们穿上日耳曼式的服装，送给她们一些布帛。女子首先爱上了一种使她们的趣味、虚荣心和欲望感到非常满足的生活方式。因为妇女的缘故，这个生活方式也为男子们所爱好了。

他们原有的风俗，和当地的气候本来是没有关系的；这些风俗是因征服战争和民族的混合而被带进来的。这就使改革容易了些。因为彼得

大帝不过是把欧洲的风俗和习惯给予了一个欧洲的国家，所以他感到的轻而易举，是他自己也未曾预料到的。气候的影响是一切影响中最强有力的影响。

因此他当时并不需要用法律去改变他的国家的风俗和习惯；他只要提倡别人的风俗和习惯就够了。

一般来说，各族人民对于自己原有的习惯总是恋恋不舍的。用暴力取消这些习惯，对他们悲惨的。因此，不要去改变这些习惯，而要引导他们自己去改变²⁰³。

一切不是由于必要而施用的刑罚都是暴虐的。法律不是一种纯粹的“权力作用”；在性质上无关紧要的东西就不属于法律的范围。

第十五节 家政对国政的影响

妇女风俗的这种变更无疑将对俄罗斯的政制发生巨大的影响。什么都是密切联系着的：君主的专制主义和妇女的奴役是自然地相结合的；妇女的自由和君主政体的精神也是相结合的。

第十六节 有些立法者怎样把支配着人类的各种原则混淆了

风俗和礼仪不是立法者所建立的东西，因为他们不能建立，也是不愿建立的。

法律和风俗有一个区别，就是法律主要规定“公民”的行为，风俗主要规定“人”的行为*。风俗和礼仪有一个区别，就是风俗主要是关系内心的动作，礼仪主要是关系外表的动作。

在一个国家里，这些东西⁽⁶⁸¹⁾有时候被人混淆了。莱喀古士把法律、风俗和礼仪混合在同一个法典里；中国的立法者们所做的也是一样。

中国和拉栖代孟的立法者们把法律、风俗和礼仪混淆在一起，我们不应感到惊奇，因为他们的风俗代表他们的法律，而他们的礼仪代表他们的风俗。

中国的立法者们主要的目标，是要使他们的人民能够平静地生活。他们要人人互相尊重，要每个人时时刻刻都感到对他人负有许多义务；要每个公民在某个方面都依赖其他公民。因此，他们制定了最广泛的“礼”的规则。

因此，中国乡村的人⁽⁶⁸²⁾和地位高的人所遵守的礼节是相同的；这是养成宽仁温厚，维持人民内部和平和良好秩序，以及消灭由暴戾性情所产生的一切邪恶的极其适当的方法。实际上，如果使他们不受“礼”的规则约束的话，岂非就等于给他们以放纵邪恶的便利么？

在这方面，“礼”的价值是高于礼貌的*。礼貌粉饰他人的邪恶，而“礼”则防止把我们的邪恶暴露出来。“礼”是人们放在彼此之间的一道墙，借以防止互相腐化。

莱喀古士的法制是严峻的。在生活习惯的养成上，他并不以礼仪为目的。他的目的是要用好战的精神去激励他的人民。一国的人民，如果不断地惩戒他人或不断地受惩戒，不断地教导他人或不断地受教导，又质朴又刚毅，那么，他们是以品德相待多于互相礼敬的。

第十七节 中国政体的特质

中国的立法者们所做的尚不止此(683)。他们把宗教、法律、风俗、礼仪都混在一起。所有这些东西都是道德。所有这些东西都是品德。这四者的箴规，就是所谓礼教。中国统治者就是因为严格遵守这种礼教而获得了成功。中国人把整个青年时代用在学习这种礼教上，并把整个一生用在实践这种礼教上。文人用之以施教，官吏用之以宣传；生活上的一切细微的行动都包罗在这些礼教之内，所以当人们找到使它们获得严格遵守的方法的时候，中国便治理得很好了。

有两种原因使这种礼教得以那么容易地铭刻在中国人的心灵和精神里。第一是，中国的文字的写法极端复杂*，学文字就必须读书，而书里写的就是礼教，结果中国人一生的极大部分时间，都把精神完全贯注(684)在这些礼教上了；第二是，礼教里面没有什么精神性的东西，而只是一些通常实行的规则而已，所以比智力上的东西容易理解，容易打动人心。

那些不以礼而以刑治国的君主们，就是想要借刑罚去完成刑罚的力量所做不到事，即，树立道德。一个公民，因为丧失了道德的观念，以致违犯法律，刑罚可以把他从社会里清除出去。但是，如果所有的人都丧失了道德观念的话，刑罚能把道德重新树立起来么？刑罚可以防止一般邪恶的许多后果，但是刑罚不能铲除邪恶本身。因此，当中国政体的原则被抛弃，道德沦丧了的时候，国家便将陷入无政府状态，革命便将到来。

第十八节 推论

因此，中国并不因为被征服而丧失它的法律。在那里，习惯、风俗、法律和宗教就是一个东西。人们不能够一下子把这些东西都给改变了。改变是必然的，不是征服者改变，就是被征服者改变。不过在中国，改变的一向是征服者。因为征服者的风俗并不是他们的习惯，他们的习惯并不是他们的法律，他们的法律并不是他们的宗教；所以他们逐渐地被被征服的人民所同化，要比被征服的人民被他们所同化容易一些。

从这里还产生一个很不幸的后果，就是要在 中国建立基督教，几乎

是不可能的事⁽⁶⁸⁵⁾。贞女誓言、妇女在教堂集会、她们和神职人员必要的来往、她们参加圣餐、秘密忏悔、临终的涂油式、一夫一妻——所有这一切都推翻这个国家的风俗和习惯，同时也触犯它的宗教和法律。

基督教，由于建立慈善事业，由于公开的礼拜，由于大家参加共同的圣礼，所以似乎要求一切都要在一起；但是中国的礼教似乎是要求一切都要隔开。

我们已经看到，这种隔离⁽⁶⁸⁶⁾一般是和专制主义的精神相关连的；我们从以上的一切可以了解，君主政体以及一切宽和的政治同基督教是比较⁽⁶⁸⁷⁾能够合得来的，原因之一就在于此*。

第十九节 中国人如何实现宗教、法律、风俗、礼仪的这种结合

中国的立法者们认为政府的主要目的是帝国的太平。在他们看来，服从是维持太平最适宜的方法。从这种思想出发，他们认为应该激励人们孝敬父母；他们并且集中一切力量，使人恪遵孝道。他们制定了无数的礼节和仪式，使人对双亲在他们的生前和死后，都能克尽人子的孝道。要是在父母生前不知尽孝，就不可能在父母死后以应有的仪式来敬奉他们。敬奉亡亲的仪式，和宗教的关系较为密切；侍奉在世的双亲的礼节，则与法律、风俗、礼仪的关系较为密切。不过，这些只是同一个法典的不同部分而已；这个法典的范围是很宽广的。

尊敬父亲就必然和尊敬一切可以视同父亲的人物，如老人、师傅、官吏、皇帝等联系着。对父亲的这种尊敬，就要父亲以爱还报其子女。由此推论，老人也要以爱还报青年人；官吏要以爱还报其治下的老百姓；皇帝要以爱还报其子民。所有这些都构成了礼教，而礼教构成了国家的一般精神。

我们现在可以看到，在表面上似乎是最无关紧要的东西却可能和中国的基本政制有关系。这个帝国的构成，是以治家的思想为基础的。如果你削减亲权，甚至只是删除对亲权表示尊重的礼仪的话，那么就等于削减人们对于视同父母的官吏的尊敬了，因此，官吏也就不能爱护老百姓了，而官吏本来是应该把老百姓看做像子女一样的；这样一来，君主和臣民之间所存在着的爱的关系也将逐渐消失。只要削减掉这些习惯的一种，你便动摇了国家。一个儿媳妇是否每天早晨为婆婆尽这个或那个义务，这事的本身是无关紧要的。但是如果我们想到，这些日常的习惯不断地唤起一种必须铭刻在人们心中的感情，而且正是因为人人都具有这种感情才构成了这一帝国的统治精神，那么我们便将了解，这一个或那一个特殊的义务是有履行的必要的。

第二十节 为中国人的一种矛盾现象进一解

中国人的生活完全以礼为指南，但他们却是地球上最会骗人的民族。这特别表现在他们从事贸易的时候。虽然贸易会很自然地激起人们

信实的感情，但它却从未激起中国人的信实。向他们买东西的人要自己带秤⁽⁶⁸⁸⁾。每个商人有三种秤，一种是买进用的重秤，一种是卖出用的轻秤，一种是准确的秤，这是和那些对他有戒备的人们交易时用的。我想这种矛盾是可以解释的。

中国的立法者们有两个目的。他们要老百姓服从安静，又要老百姓勤劳刻苦。因为气候和土壤的性质的关系，老百姓的生活是不稳定的；除了刻苦和勤劳之外，是不能保证生活的。

当人人服从、人人劳动的时候，国家的处境就是幸福的了。由于需要或者也由于气候性质的关系，中国人贪利之心是不可想象的，但法律并没想去加以限制。一切用暴行获得的东西都是禁止的；一切用术数或狡诈取得的东西都是许可的。因此，让我们不要把中国的道德和欧洲的道德相比较吧！在中国，每一个人都要注意什么对自己有利；如果骗子经常关心着自己的利益的话，那么，容易受骗的人也就应该注意自己的利益了。在拉栖代孟，偷窃是准许的；在中国，欺骗是准许的。

第二十一节 法律应该怎样和风俗礼仪发生关系

只有特殊的法制才这样把法律、风俗和礼仪混合起来。这些东西在性质上本来是应当分开的。但是，虽然它们是分开的，然而它们之间却有着巨大的关系。

人们问梭伦，他给雅典人制定的法律是不是最好的。他回答说：“我给他们制定了他们所能容忍的法律中最好的法律。”这是一个美丽的词句，是一切立法者都要悉心体会的！上帝告诉犹太人民说：“我把箴规给了你们，这些箴规是不好的。”这意思是说，箴规的“好”只是相对的；这就是擦掉摩西的律例所可能遇到的一切困难的海绵。

第二十二节 续前

当一个民族有良好风俗的时候，法律就是简单的。柏拉图说⁽⁶⁸⁹⁾，拉达曼士斯所治理的是非常热心宗教的人民；他神速地处理一切讼案，每有论争，只要让当事人宣誓就够了。同一个柏拉图⁽⁶⁹⁰⁾又说：“但是当民族不热心宗教的时候，我们就不能利用宣誓，除非宣誓者对于讼案完全没有利害关系，如同法官和证人一样。”

第二十三节 法律如何随从风俗

在罗马人风俗纯洁的时候，他们没有惩戒侵吞公款的特别法律。当这个罪行开始出现的时候，人们觉得是极不名誉的事，所以人们认为被判处归还赃款⁽⁶⁹¹⁾是重大的刑罚。斯基比欧的裁判案，可资证明⁽⁶⁹²⁾。

第二十四节 续前

把监护权交给母亲的法律，是注重未成年人本身的保护。把监护权交给最近继承人的法律，是注重财产的保护。在风俗败坏了的国家，把监护权交给母亲比较好些。在法律对公民的风俗应该有信任的国家，则把监护权交给最近继承人或母亲，有时候同时交给二者。

如果我们思考一下罗马的法律的话，我们便将发现，这些法律的精神和我所说的正相符合。当制定十二铜表法的时候，罗马人的风俗还是很良好的。人们把监护权交给未成年人的最近亲属，因为考虑到可能享受继承利益的人就应该承担监护的责任。罗马人并不觉得这样做可能使被监护人的生命蒙受危险，虽然这样做是把被监护人的生命放在一个可能从被监护人的死亡获取利益的人手里。但是当罗马的风俗改变了的时候，它的立法者们的想法也改变了。盖犹斯⁽⁶⁹³⁾与查士丁尼⁽⁶⁹⁴⁾说：“在‘未成年期的代替继承’的场合，如果立遗嘱人怕‘代替继承人’企图加害被监护人的话，他可以把‘一般的代替继承’⁽⁶⁹⁵⁾公开，而把‘未成年期的代替继承’写入遗嘱内，这一遗嘱则非在经过一个时期后是不能打开的。”这些惧怕和预防，初期的罗马人是懂得的。

第二十五节 续前

罗马法准许在结婚前自由馈赠，结婚后则不准许。这是以罗马人的风俗为基础的。罗马人之所以结婚，是为着过节省、简单和朴素的生活。但是他们也可能是受到家庭的照顾、殷勤亲切的待遇以及终生的幸福这些考虑的引诱而结婚的。

《西哥特法律》⁽⁶⁹⁶⁾禁止男人把他十分之一以上的财产给予他所要娶的女人，并禁止他在婚后第一年内把任何东西送给她。这也是从这个国家的风俗产生的。立法者的目的是在制止当时西班牙式的铺张浪费，特别是在有盛典的时候的滥赠礼物。

罗马人用法律制止了世界上最持久的统治——即品德的统治——所产生的一些不便。西班牙人企图用法律去防止世界上最脆弱的暴政——即美色的暴政——的恶果。

第二十六节 续前

狄奥多西乌斯和瓦连提尼耶诺斯的法律⁽⁶⁹⁷⁾曾依据罗马人古时的风俗⁽⁶⁹⁸⁾和习惯，规定休婚的理由。这些理由中有一条是：当丈夫⁽⁶⁹⁹⁾惩罚妻子的方式侮辱了一个自由妇女的身份的时候，妻子可以休去。这项理由在后来的法律中就被删掉了⁽⁷⁰⁰⁾，因为在这方面，风俗已经发生了变化，东方的习惯已经排除了欧洲的习惯。历史告诉我们，查士丁尼二世的皇后的太监总管恐吓她说，要惩罚她像学校惩罚小孩子一样。除非风俗已经形成或是正在形成，否则这类事情是不可想象的。

我们已经看到法律如何随从风俗；现在让我们看一看风俗如何随从法律。

第二十七节 法律如何有助于一个民族的风俗、习惯和性格的形成

一个被奴役的民族的习惯就是他们奴隶生活的一部分。一个自由民族的习惯就是他们的自由的一部分。

我在第十一章⁽⁷⁰¹⁾已经谈到了一个自由的民族，并且指出了它的政制的原则。现在让我们看一下这种政制所产生的结果、这种政制所能够形成的性格和从这种政制所产生出来的习惯²⁰⁴。

我并不否认，这个民族的法律、风俗和习惯大部分是由于气候而产生的；但我说的是：这个民族的风俗和习惯同它的法律也有密切的关系。

在这个国家里有两个可以看得见的权力——立法和行政——而且每一个公民都有他自己的意志，可以随意主张他的独立地位。因此，多数人对这两个权力往往有所偏爱，群众通常没有足够的公道心和判断力，同样地喜爱这两种权力²⁰⁵。

行政权力分配一切职位，它能给人以巨大的希望，而不给人以恐惧，所以那些从它那里得到恩惠的人随时都可以拥护它的主张；但是它同时也就有可能受到所有那些没有希望从它那里得到任何东西的人的攻击。

在这个国家里，所有的情欲都不受约束；憎恨、羡慕、嫉妒、对发财致富出人头地的热望，都极广泛地表现了出来。要不是这样的话，这个国家就要像一个被疾病折磨的人，因为没有力气，终于没有任何情欲。

两派人之间彼此的仇恨将要长久存在，因为任何一方的仇恨，都将永远没有力量得到胜利。

这两派都是自由公民组成的。如果其中一派占了上风的话，则自由的结果将使另一派受到压抑，而这时，公民们便将用力去支援较弱的一方，就像双手支援身体一样。

每一个人既然总是独立的，他便极容易在反复无常的妄念和幻想的驱使下，时常改变派系。他放弃一派，离开所有的朋友，去加入另一派，在那里看到他所有的敌人。在这种国家里，人们常常忘记了友谊的规律，也忘记了憎恨的规律。

在那里，君主的情况也和一个私人一样，并且常常不得不违背一般的审慎箴规，去信任那些最冒犯他的人，而使那些最善于服侍他的人失去恩宠。他这样做是为情势所迫，而他国的君主们这样做则是出于自由意愿。

人们惧怕失掉他们所感到但又是他们自己几乎不了解的、易被人掩

蔽了真相的幸福。这种惧怕往往把一切东西都夸大了。人民对于他自己所处的情况是不安的；甚至在最安全的时候，他们也认为是处在危险之中。

那些最积极反对行政权力的人，不敢承认他们所以反对的自私动机，这便更增加了人民的惧怕。人民对自己是否处在危险之中是不能准确知道的；但是这种惧怕就将使他们能够避免将来可能遇到的真正灾难。

但是立法机关则为人民所信任，并且比人民有远见，所以立法机关能够使人民对于别人所给他们的恶劣印象有所改变，并且能够使人民的急躁心情平静下来。

这就是这种政体比古代的民主政治远胜一筹的地方。因为在古代民主政治下，人民享有直接的权力；当他们受到演说家们的煽动的时候，这些煽动常常产生效果。

当所激起的恐怖没有一定的目标时，它只是产生空洞的喧嚣和詈骂而已。不过它却有一个好的效果，就是它能使政府的一切松弛了的动力又振作起来，并引起每一个公民的注意。然而，如果这种恐怖是由违背基本法律而产生的话，那么它便是无情的、有害的、残酷的，并将带来灾祸。

我们将立即看到一个可怕的沉默，这时候人人都要团结起来，去反对那个违背了法律的权力。

在没有任何一定的目标引起不安的场合，如果有某个外国威胁着这个国家，使它的财富或荣誉遇到危险的威胁的话，则小利益便将服从于更大的利益，全体都将团结起来，拥护行政权力。

但是在由于违背基本法律而引起纠纷的场合，如果有一个外国力量出现的话，则将发生革命；这个革命将不致改变政府的形式，也不致改变国家的政制，因为为自由所形成的革命只是确定自由而已²⁰⁶。

一个自由的国家可能得到一个救主；一个被奴役的国家就只能再来一个压迫者。

因为谁有足够力量，能够把一个国家的专制君主驱逐掉，也就有足够的力量使自己成为专制君主。

要享受自由的话，就应该使每一个人能够想什么就说什么；要保全自由的话，也应该使每一个人能够想什么就说什么。这个国家的公民可以说或写一切法律所没有明文禁止说或禁止写的东西。

这个国家经常是火热的，易受感情驱使而不易受理性的驱使，理性一向不能对他们的精神产生巨大的影响。治理这个国家的人不难使它的

人民去做违反他们真正利益的事。

这个国家热爱它的自由，因为这个自由是真实的。有的时候它的人民为了保卫这个自由，宁愿牺牲自己的财富、安乐和利益；宁愿担负最重的赋税，这种重税就是最专制的君主也不敢让他的臣民去负担的。

但是它的人民相当了解负担这些重税的必要性，他们纳这种税是因为他们有充分的理由希望可以不再纳这些税；他们的负担是重的，他们却不感觉到它们的重量，但是在其他国家，对弊政的感觉是远远地超过弊政本身的²⁰⁷。

这个国家有确实的信用，因为它向自己借，向自己还。它有可能做超过自己实际力量所能负担的事情，并使用数额庞大的想象的财富去反抗敌人。政府的信用与性质可能使这些想象的财富成为真实的财富²⁰⁸。

为着保全自由，这个国家向它的国民借债。国民看到，如果国家被征服，债权便将丢失，因此国民便多了一个新动机去努力保卫它的自由。

这个民族居住在一个岛上，并不喜爱征服别人，因为遥远的征服战争将削弱它的力量。如果这个岛屿的土壤优良的话，它更没有必要喜爱征服，因为它不需要从战争致富。而且，公民谁也不依赖谁，所以每一个公民重视自己的自由甚于重视某些公民*或某一个人*的荣耀。

在那里，人们认为军人是属于一种有用的但总是危险的职业；甚至认为军人的服役是国家的累赘²⁰⁹。因此，文职的资格比较受人尊重。

和平与自由使这个国家安乐舒适，不受有害的偏见的束缚；它便成为一个从事商业的国家。它有一些原始商品²¹⁰，经工人的手成为有很高价值的东西，所以它建立了一些适宜的基地，来尽量享受这个天赋的才能。

这个国家位于北方，它有许多过剩的商品²¹¹，但也需要许多因为它的气候自己不能出产的商品。因此，它便和南方各国有了许多必要而繁盛的交易。它选择了一些它愿意给予通商利益的国家，并和它们缔结一些对双方都有利的条约。

一个国家，一方面极端富裕，另一方面租税过重，人民资产有限，如果不勤劳就几乎不能够生活。很多人借口旅行或健康关系离开本国，去寻求致富之道，甚至到奴隶制的国家里去。

一个经商的国家有极多细微而特别的利益。因此，它可以在无数的事情上侵害别人或受到别人的侵害。所以它变得极端嫉妒；对别人的繁荣所感到的忧愁，反多于对自己的繁荣所觉到的欢乐。

它的法律，在各方面是温和平易的；但是关于外人在该国经营商务和航运方面，则可能非常严格，就好像它仅仅同敌人进行贸易似的。

如果这个国家遣送一些人到远方侨居的话，则它的扩展贸易的意图是多于扩展统治势力的意图的。

人总是喜欢把自己国内所建立起来的东西同样地建立在别的地方，所以这一国家把自己的政体介绍给它的殖民地的人民。因为这个政体到处带给人们繁荣，所以我们看到在它遣送国民去居住的森林地带，出现了一些强大的人民。

它曾经征服了一个邻国²¹²。这个邻国因为地理的形势、海口的优美和财富的性质的关系，引起了它的嫉妒。虽然它让这个国家有自己的法律，但它却使这个邻国在很大的程度上处于依附地位。因此，这个邻国的公民享有自由，但是国家本身却受着奴役。

这个被征服的国家有一个很优良的文治政府，但却受着国际法的压制。它的法律是一个国家强加给另一个国家的东西；这些法律的性质使它的繁荣不稳定，使它的繁荣仅仅是为一个主人作储备而已。

这个统治的国家，居住在一个大岛上，拥有大量的贸易，所以有一切便利去取得海上的势力。要保存它的自由，它就不需要有要塞、堡垒与陆军，但它却需要有一支海军来保证自己免受侵略；这支海军比一切国家的海军都要优越。其他的国家把财力都用在陆战上，因而不再有足够的力量在海上作战了。

海上的霸权常常给那些握有这种霸权的民族以一种自然的骄傲；因为他们觉得他们能够到处凌辱人。他们以为他们的权力就和海洋一样地广大无边。

这个国家对邻邦的事务有巨大的影响力，因为它并不把它的权力使用在征服上，所以人们追求它的友谊，惧怕它的仇恨。但是它的政府更易无常，国内争议纷纭，从这种情况来看，人们的这种追求和惧怕都是多余的。

既然如此，它的行政权力的命运便几乎总是：在国内受到搅扰，在国外受到尊敬。

如果这个国家在某些场合成为欧洲谈判的中心场所的话，它便要比在其他地方正直而信实些，因为它的大臣们常常不得不在一个平民的议会²¹³上说明他们的行动的理由。因此他们的谈判就不能够是秘密的，而在这方面，他们将不得不做比较诚实的人。

此外，他们对于一个隐秘迂曲的行为所可能产生的事件，是负有一定的责任的，所以他们最安全的做法就是走最正直的途径。

在这个国家里，贵族们曾在某些时候拥有过度的权力，君主则找到了用提高人民的地位去贬抑贵族的方法。所以这个国家出现了极端奴役的时候，便是在贵族受到贬抑而人民开始感到自己的权力的时候。

这个国家从前曾受专制权力的统治²¹⁴，所以在许多场合就可能保留着专制权力的体制。因此，我们常常在自由政治的基础上看到了极权政治的形式。

关于宗教：这个国家的每一个公民都有他的自由意志，指导他的就是他自己的理智或幻想。因此必然的结果是，每一个人或者是对一切种类的宗教都不关心，因而信奉最有势力的宗教，或者是热心于一般的宗教，因而增加了教派的数目。

在这个国家里也许有不信宗教的人，这不是不可能的。不过这些人，如果已经有一个信仰再有人要强迫他们改变这个信仰的话，他们是不能容忍的。因为这些人觉得他们的生命和财产并不比他们的思想方法更是属于他们自己的，如果可以剥夺他们的思想方法，那么也就更可以剥夺他们的生命财产了。

如果在一切宗教中有一种宗教是人们试图通过奴隶制的方法建立起来²¹⁵的话，这个宗教将为那里的人们所厌恶。因为我们判断事物是依据我们所加在这一事物之上的一切联系物和附属物来判断的，所以这个宗教是绝不可能和自由思想共同出现在人们的精神上的。

不过，排斥这个宗教的宣传者的法律，是不会带血腥气味的。因为自由是决不能想象出这类刑罚的，但是这些法律可能带有极大的压制性，所以能够冷酷无情地给人一切痛苦。

可能发生千百种情况，使僧侣们的信用少于其他的公民。所以，僧侣们不愿意和俗人分离²¹⁶，而愿意和俗人担负同样的义务，并且在这方面和俗人成为一体；但是因为僧侣们经常企图取得人民的尊敬，所以他们用比较隐居的生活、比较拘谨的行为和比较纯洁的风尚，使自己高于他人。

僧侣们如果没有拘束人的力量，就不能保护宗教，也不能受宗教的保护，所以他们便设法说服人。我们看到从他们的笔下产生了卓越的作品，来证明上帝的启示和意旨。

国家可能要避免僧侣们集会，甚至不允许他们改正他们的弊端；而且由于对自由的一种狂热，它将宁愿使僧侣们的改革不完全实现，也不能容忍他们成为改革者。

那些构成政制的基本部分的官职比任何其他国家都要固定。但是在另一方面，这个自由之国的大人物们却比别的地方更和人民相接近；因此，他们的“等级”虽比较有区分，而他们的“人”却比较混杂在一起。

执政的人们的权力，每天都需要恢复一下它的活力，也就是说，每天都需要重新振作一下自己的精神。因此，他们比较重视对自己有用的人，而不重视能给自己娱乐的人。所以在这个国家里我们很少看到佞臣、谄媚和献殷勤的人，以及各种从大人物的愚蠢谋取私利的人。

在那里，人们并不十分尊重才华或浮夸的特质；所尊重的是真实的资格。这种资格，只有两项，就是：财富和个人的功绩。

那里的人享受着实在的奢华。这种奢华的基础不是“虚荣心”而是“真正的需要”。他们几乎除了大自然所给予的快乐以外，不再要求其他。

他们享受的财产，绰有余裕，但是他们摈斥那些无意义的东西。因此，许多人由于钱财多而花费的机会少，便用奇怪的方法使用他们的钱财。在这个国家里，人们的机智多于风趣。

他们经常致力于自己的利益，所以缺乏那种以闲逸为基础的礼仪。他们实在是没有时间去讲礼仪 (702) 的。

罗马人讲究礼仪的时代同时也是建立专制权力的时代。极权政治产生了闲逸，而闲逸产生了礼仪。

在一个国家里，需要彼此谨慎相待，不惹人不快的人越多，礼仪也就越多。但是使我们和野蛮人民有所区别的，是道德上的礼仪而不是行动举止上的礼仪。

在一个国家里，每个男人多少参与国家的行政，女人就几乎不应当经常和男人一起生活了。所以她们应当是淑静的，也就是说，胆怯的。这种胆怯形成了她们的品德。至于男人则将没有对妇人殷勤的雅趣，而是沉湎于放荡的生活，享受极度的自由与闲逸。

在这一国家里，法律的制定并不厚甲而薄乙，所以每一个人都把自己看做是一个君主；这个国家的人，与其说是同胞，毋宁说是同盟者。

这个国家的气候给许多人以不安的心情和广阔的眼界，而政制又让每一个人都参与政事的管理，使每一个人都具有政治的兴趣，所以他们许多的言谈都是围绕着政治。我们看见一些人，就以推测事物的演变过日子，但是由于事物性质的关系，由于机运的多变，也就是说，由于人事的变幻无常，事物的演变几乎是无法推测的。

在一个自由的国家，一个人推理推得好或不好，常常是无关紧要的事；只要他推理就够了。自由就表现在这里。自由就是使人不受这些推理的影响的保证。

但是在专制政体之下，不管人们推理推得好或不好，全都是有害的。只要他们推理就足以打击那个政体的原则。

许多人不愿讨人喜欢，又任性。有些有才智的人，大半就受到自己的才智的苦楚。他们轻蔑或厌恶一切事物。在那许多原来并非不幸的事情上，他们却感到不幸。

公民谁也不惧怕谁。所以整个国家是骄傲的；因为君主们的骄傲也不过是建立在独立不羁的基础上而已。

自由的国家是骄傲的，其他的国家则容易流于虚荣。

但是，这些如此骄傲的人多半总和自己人生活在一起，所以当 they 遇到陌生人时，他们是羞羞涩涩的；我们在多数的时候看到，他们的表情是骄傲和羞惭的奇异混合。

这个国家的性格特别表现在天才的作品中。在这些作品里，我们看到深思的和独自思维的人。

社会的生活使我们了解什么是可笑；幽隐的环境使我们好思量什么是邪恶。因此，他们的讽刺的著述是尖锐苛刻的。在他们之间我们看到许多茹维纳尔，而不易找到一个贺拉西²¹⁷。

在极端专制的君主国里，历史家们出卖了真理，因为他们没有说真理的自由。在极端自由的国家里，他们也出卖真理，正因为有自由的缘故。这个自由常常产生分裂，每个人因而成为他的宗派偏见的奴隶，就如同他当暴君的奴隶一样。

他们的诗人在创作上奇异的粗糙简陋，是常见的，而那种从风趣上产生出来的精致优美，则属罕见。在他们的诗里，我们看到某种风格，比较近于米开朗基罗的气魄，较远于拉斐尔的优雅²¹⁸。

原 编 者 注

1.本书最初几版的书名，用的是一种纲目性的题名法，如：

“论法的精神，即法律同各种政制、风俗、气候、宗教、商业等等应有的关系。此外，著者又对罗马关于承继的法律、法兰西的法律和封建的法律，做了新的研究。”

2.人们曾正确地把这段和毕丰所著《论文体》内所表示的意见相比较。

3.这里从达·科雷久借用“画家”一词。科雷久在拉斐尔的一个画像面前发现了自己的使命。

4.据孟德斯鸠这部著作的拉布莱版本（1875—1879年印行）指出，著者的这个“说明在本书最初几版是没有的。它是为回答当时的评论而写的。十八世纪的一个法国人竟然不把品德当做君主政体的原则；这些评

论认为，这是对政府的侮辱，并且几乎是一种叛逆罪。”此外，孟德斯鸠——在这几行说明的末尾也指出——给予“品德”、“荣誉”等名词以极有限制的、几乎是专门的涵义。

5.本书最初几版并未分成六卷。1750年版开始分卷。孟德斯鸠在给格罗理的一封信里，认为这个分法是最正确的。

6甲.《为〈论法的精神〉一书辩护》里指出：“著者的目的是在攻击霍布斯的理论体系。这个体系是可怕的；它认为一切品德和邪恶都取决于人类所制定的法律的建立；它又企图证明人类全都是生来就处于战争的状态中的；企图证明自然法的第1条就是一切人反对一切人的战争。霍布斯这种理论体系，像斯宾诺莎一样，推翻了一切宗教和一切道德。”

6乙.“建立了公道的关系”，指的是通过立法加以确定。

7.即没有加以理论化。

8.参看霍布斯：《论公民》，序言。

9.亚里士多德：《政治学》，第1卷，第1章。

10.原文作“万民法”，droit des gens（拉丁文gentes即指民族）。

11.易洛魁人居住在美国北方，加拿大南方，是一个尚武的部落，当时很好战，以后衰颓了。

12.格拉维那（1664—1718），法学家，生于喀拉布里亚的罗利安诺。

13.例如费尔马（1604—1688），英国政治著作家，生于肯特郡，著有《长老》一书。

14.关于这个分法，人们曾想到亚里士多德的分法，把政体分为君主政体，贵族政体和共和政体（《政治学》，第3卷，第5章，第2、3节）。伏尔泰评论《论法的精神》时，认为君主政体和专制政体是极相类似的。

15.李巴尼乌斯（314—390），希腊诡辩学者，甚为背教者茹利安所宠信。

16.亚里士多德：《政治学》，第6卷，第2章。

17.经验似乎不能十分肯定这种乐观主义。

18.马基雅弗利：《论狄特·李维》，第1卷，第47章。孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第8章。

19.亚里士多德：《政治学》，第2卷，第12章。

20.同上，第4卷，第9章。

21.在这里和后面，孟德斯鸠所想到的主要是威尼斯。

22.亚里士多德：《政治学》，第5卷，第8章。

23.孟德斯鸠以法国为君主政体的范例。

24.这让人想起英国查理一世的箴言：“没有主教就没有君主”（“没有十字架就没有王冠”）。

25.当然是法国。

26.指的是国会，有登录法令与规劝国王的权利。

27.人们曾指出，“品德”这个词的涵义应该是公民的品德。亚里士多德已经把公民的品德和善人的品德联系在一起，然而这二者是完全有区别的（《政治学》，第3章，第2节）。

28.亚里士多德：《政治学》，第5卷，第8章。

29.同上，第2卷，第2章。

30.见孟德斯鸠注及上面第27号注。

31.“臆想”原文spéculation（推测、空理论），指的是哲学家们的推断。

32.这里，孟德斯鸠在本书最初几版有一个注：“这本书是布尔塞等在红衣主教李索留的监督下，依据李氏的记录写成的。布尔塞等是他的随员。”

33.亚里士多德：《政治学》，第5卷，第9章。

34.博雪在所著《万国史论》第3篇第6章中说：“什么东西使我们的贵族在战斗时那样骄傲，在事业上那样勇敢？这是因为他们自幼就接受一种见解，而且这种见解是民族的共同感情所形成的。这种见解是：一个人如果没有勇气，便等于自甘堕落，并且没有活在人间的价值。”

35.博雪在同上书中说：“罗马人的素质就是爱自由和爱祖国。爱其一即爱其二。因为，由于他爱自由，他也就爱祖国，像爱母亲一样。母亲就在又宽宏豁达又自由的感情中把他培育了起来。自由这个名字，在罗马人和希腊人的想象里，就是这样一个国家，那里的人只受法律的约束，那里的法律比人还要有权力。”

36.《西瓦楠布人的历史》是一本小说，约于1671年出版，著者为卫拉斯·达莱。这是一本相当拙劣地模仿托马斯·莫尔的《乌托邦》的作品。

37.威廉·贝恩，宾夕法尼亚的立法者。

38.耶稣会士。

39.詹森会的教士指责这整段文字，认为作者太袒护耶稣会士。从耶稣会士方面看来，则认为这段文字对他们不够尊重（参照孟德斯鸠1750年5月27日《致德·斯丹维尔先生信》）。

40.《历史》，第4卷，第20、21章。

41.《共和国》，第4卷。柏拉图把雄辩、诗歌和历史都放进“音乐”类里去。

42.《政治学》，第8卷，第5章。

43.“中庸的”这个词，应该去掉它的一切轻蔑的涵义，这样它才不会和孟德斯鸠所欲赞扬的东西发生重大的矛盾。

44.按塞内加的意思，只认为有乱伦之嫌而已。实际上，在罗马是不会容许这类婚姻的。

45.《政治学》，第2卷，第9章。

46.“公开的”就是说人人都可以提出控告。

47.元首的宫殿也有这类设置。

48.即“出售遗产人的亲属得在一定期间内备价赎回售出的遗产的权利”（李特烈^①）。

49.按规定，人们有一年零一日的期限行使遗产赎回权。

50.指法兰西君主国。下节亦举法国为例。

51.《法律》，第3卷，第10章。

52.暗指法国的议会。

53.参照沙尔旦：《波斯旅行记》。

54.曾有人指出：查理十二世不是在本达，而是在德摩狄迦。

55.暗指斯特雷利兹部队。

56.“班谭”是爪哇岛上的王国。

57.据传，阿尔达克塞尔克塞斯有一百十五个儿子。阴谋反对他的只有五十个，并都被处死。

58.塞内加：《德洛衣妇女》，第1140—1141节。

59.维克多·阿麻德乌斯（1666—1732）是西西里和撒地尼亚的第一个国王。

60.原文为“Goujat”。这里用的是它的原始意义，即卑贱的仆役。这个字当时是用以指军中的仆役。

61.指的是英国。

62.拉布莱注：“这里，随达斯的话，是从约翰·唐第奥克的著作摘出的，在君士坦丁·保尔菲罗折尼都斯的选本《品德与邪恶》内也看到，不过文中略加更改，以便更准确地指出，阿那斯塔西乌斯把政府中一切好的东西都给弄坏了。我这个说法是依据克列维埃的。”

63.拉布莱又指出，这句话是从李索留的《政约》借来的。

64.“取得的财产”是夫妻自己劳动取得的，不是从承继而来的；“免除”课役的贵族财产是经领主免除了一切课役的世袭财产（见李特烈）；“妻产”是妻保留有管理权的个人财产。

65.人们曾指出，孟德斯鸠在这里立论太草率了一些；因为比方说，阿拉伯人就有从宗教的法律产生出来的民法，又有极狡猾的律师。

66.贝加利亚：《犯罪与处罚》第4章。

67.又有法国。

68.这里指的是总检察官的职位；他就是代表国王的公诉人。

69.孟德斯鸠这里所想到的也是法国，这在后面（第16节）可以看到。

70.这书的著者是（约翰）斐里（1670—1732），英国的旅行家，彼得大帝的工程师。

71.克列维埃说：“原文的意思是：阿那斯塔西乌斯把职位给不够资格的臣民。但是随达斯的古拉丁文被孟德斯鸠先生误解了。”

72.甲本将“当……的时候”这几个字去掉，因而句法含糊。

73.本书第16章第12节又论述这个题目。

74.至少普卢塔克书里的人物中有一个人这样说。

75甲.这里孟德斯鸠引用塔西佗这段拉丁文，但该段拉丁文的意思却只是如此！

75乙.这里孟德斯鸠引用塔西佗这段拉丁文，但该段拉丁文的意思却只是如此！

76.这里孟德斯鸠引用塔西佗一段拉丁文，但这段拉丁文的意思却是：“家庭法庭主张减轻瓦利拉奸淫罪的刑罚。它认为，按照祖宗的习惯，瓦利拉的家庭应该把他流放到离开罗马二百里的地方去。共犯曼利乌斯被禁止在意大利和非洲居留。”人们曾经指出，这对提贝留斯所要求的刑罚是减轻，不是加重。

77.拉布莱所引克列维埃的注说：“哪儿也没有人说过这三种法是出于监察官们的恳请或要求。执政官们和护民官们依据职权，自动让人制定了这些法律，并不需要监察官部的惩处。法尼安法和利基尼安法并不是特别关系妇女的立法。它们规定并节制饭肴的费用。”

78.拉布莱引克列维埃注：“杜彬指出，在这里，孟德斯鸠弄错了，把萨尔马第的民族苏尼特人当做意大利的民族撒姆尼特人。斯托抱斯称苏尼特人为Sunitae。”

79.见《波斯人信札》第38信和《尼德庙》歌III。

80.《盛筵记》，第4章。参看柏拉图：《共和国》，第8卷。

81.孟德斯鸠在这里受到了西塞罗（《论共和国》，第43、44章）和柏拉图（《共和国》，第8卷）的启示；他有时完全依照柏拉图的说法。

82.这里指的显然是路易十四世。

83.人们曾指出，孟德斯鸠心里想的是杜布哇红衣主教。不知是否确是这样。

84.拉布莱指出卞雅敏·康斯坦在他的《宪法读本》（第2卷，第244页）里曾“再论并支持”这些看法。

85.孟德斯鸠这里所想到的，显然是1741年至1748年奥地利王位继承战争时匈牙利贵族们的态度，又想到他们的口号：“让我们为我们的君王玛丽亚·蒂烈萨而死！”

86.克列维埃指出：实际上，问题并不是前一年的执政官，——军士们已经不受誓言的约束，——而是当年被杀的执政官；这个执政官被杀后由金金纳都斯继任。

87.绝不是人民，而只是几个失败主义的军人。参照狄特·李维：《罗马编年史》，第22卷，第53章。

88.《政治学》，第2卷，第11章。

89.狄特·李维：《罗马编年史》，第23卷，第46章。

90.这里可以看到，“哲学家们”对于中国及中国文化底蕴的看法和教士们对哲学家们所宣传的看法，至少都是一样肤浅的。

91.关于“托斯卡那”，孟德斯鸠脑子里所想的一直是古代的“伊特鲁立亚”。

92.这个“首领”，指的是皇帝。

93.吕萨克对这一点有争论，他请读者参考宾卡舒克的《关于公共权利的裁决》。

94.这究竟不存在孟德斯鸠所看到的不便。

95.路易十四世。

96.人们认为，孟德斯鸠在这里所想到的可能是西班牙。

97.孟德斯鸠为了给他的理论体系辩解，所以他把他的思想“体系化”是做得太过分了一些。罗马人在他们所征服的地方并没有灭绝一切。

98.原文qui souffre应作qui légitime解，即“应该受到”、“理有应得”的意思。全句指暴政应首先受到暴力的对待。

99.斯特拉波：《地志》，第11卷。

100.指的是托堪堡，亦作托根堡的瑞士人。托堪堡是瑞士的一个山谷，属圣加尔邦。

101.马基雅弗利：《君主论》，第3章。

102.见注97。

103.人们曾经指出，孟德斯鸠在这里为亚历山大辩护，他是近代著者中最先给亚历山大以公道评断的一个人。历史也许将不再有任何隐讳了。

104.土耳其称“查尼赛尔”（近卫步兵）。

105.这在土耳其叫做“西巴依”（马兵）和“提马利奥”（屯田兵）。

106.参阅《罗马盛衰原因论》（末尾）。

107.虽然孟德斯鸠有时候为他的哲学的成见所左右，但是我们应该认识到他在这里给“自由”下了最精确的定义。然而他所描述的是如何的一种理想啊！

108.人们又曾指出，孟德斯鸠所描述的原则就在洛克的《政府论》第2篇第12章内。亚里士多德是这些原则的首创者（《政治学》，第6卷，第11章）。

109.大议会由贵族团体组成，人数一千五百人；从中产生常务会，一百人；四十人会，则顾名思义为四十人。四十人会有三个，各有专司的案件，或刑事或民事。

110.这样，就中止“人身保护令”的效力。在英国，该命令自1679年起即禁止在无法官表示意思的场合拘留犯人超过二十四小时。只有议会得决定中止“人身保护令”的效力。

111.阿尔哲农·悉尼（1617—1683），是约克公的反封派的首领，他所著的《论政府》一书，是反对费尔马的理论的著作，1702年由杉松译成法文。

112.就是“否决权”。

113.原文momentanée（暂时的）应作instantanée（急速的）解。

114.亚里士多德：《政治学》，第2卷，第9、10章。

115.参看卞雅敏·康斯坦：《宪法读本》，第1卷，第107页。

116.哈林顿（1611—1677）著有《大洋国》，这是一部乌托邦式的政治小说，1656年出版，表现出对共和国的喜爱。

117.这是希罗多德《历史》（《希腊波斯战争史》）第4卷第144节中关于美伽巴佐斯的话。我们在本节看到孟德斯鸠以少见的长篇巨幅向英格兰政制献媚。

118.人们曾经指出，孟德斯鸠看错了亚里士多德的书，因为摩洛哥人只有一个国王。

119.“普理斯”（police）就是波利比乌斯所称的“民主政治”。

120.拉布莱指出：孟德斯鸠无限制地引证了狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯的著作，而近代的史学界对于他则抱着相当不可思议的怀疑态度。

121.孟德斯鸠说十大官没有召开会议，而不是没有召开会议的权利。

利。这是人们指责孟德斯鸠的地方。

122.克利维埃在这里又指出，孟德斯鸠对他注中所引的佛兰舍谬斯的解释是不恰当的。克利维埃引证狄特·李维的材料说：“一切历史记载都证明事实不是这样。”（参照拉布莱版附注）

123.应作“盖犹斯”，不是“提贝留斯”。

124.这是当他在亚洲任总督的时候。

125.拉布莱指出，拉丁原文calumniae litium应译为“可恨的诉讼”，而不是“审判中的诬陷”。

126.这意思是说，要有一票的多数。

127.这里引证的是罗阿西尔的话：“一票等于无票”（《习惯法》，第5卷，第5章，第10号）。

128.“单纯亵渎神圣罪”指的是纯粹宗教的，对他人或社会不产生后果的犯罪。

129.这里孟德斯鸠指的是“开革出教”，但他没有说出。

130.“家庭教育已经废弛”，指的是教育已不是在家庭里而是在某些机关里共同进行。

131.这里说的是“严厉亚历山大”。

132.原文reprouvées应作“作废或不用”解。

133.已故俄后，即安·伊凡诺夫娜（1695—1740）。

134.伊凡·多尔古露奇，彼得二世的宠臣，在诺夫戈罗德受车盘刑（即以车盘碾死的刑罚）。

135.这项法律，就是德·都死的原因。他没有揭发珊马尔的阴谋而被处死。

136.“自由”的朋友对孟德斯鸠这句话非常愤慨。我们认为，人们是可能从这句话找到它的合理的意义的；我们认为，在政治上也是有可能因必要而无视法律，或最少中止法律的效力。

137.K是旧写法Kalumnia.（诬告）的第一个字母。参照普利因：《巴内基利库斯》，第35章。

138.即护民官的设立。

139.应作普布利利乌斯。

140.即塞克司图斯·塔尔克维纽斯。

141.指的是在国民之间工作，属于内政机关的密探。

142.原文captiver已不是我们今天的意思；它指的是：加以抑制，使成为俘虏。

143.原文Chéreas，误，应作Chéréa。

144.孟德斯鸠把“暮勒”（伊斯兰教的高僧学者）和“暮夫蒂”（伊斯兰教法界说明官）混淆了。“暮勒”是高一级的法官。

145.原文les Elotes，即les Ilotes（伊洛底人）。

146.因为这个等级的人一无所有，是单纯的薪水雇佣阶级。

147.“两个王国”，一个是英国，一个是法国。在法国这种税称“间接税”。

148.孟德斯鸠这里想到的是盐税。

149.“有些人”，指的是卖私盐者，即违反盐章的人。这些人在古式扁长船上居住。

150.这是一种检查或登录的税。后文所谈的印花税只是增加的一项税，并不取消检查或登录税。

151.这些建立三民会议的省份规定自己的税率。但是在路易十四世的时候，这个权利已经完全废止。

152.所称“欧洲”，指的是“法国”。

153.原文作“那些国家”，指的是“亚洲的国家”。

154.指英国、法国与荷兰。

155.我们可以看出，这里所说的“弹丸小国”的军队，指的是路易十四世和十五世还在使用着的德意志和瑞士的雇佣兵。

156.尤其是法国。

157.原文Solidité应作solidarité解，即连带责任的意思。

158.“包税人”指的是“总包税人”。

159.“消费品税”即英国对酒类及其他消费品所征的税（李特烈）。

160.塔西佗：《史记》。拉丁文原文的意思是说：国家和税吏所订承包契约里关于各种赋税的条件，隐蔽到现在，都要公开地揭示出来。孟德斯鸠显然没有了解拉丁原文publicum这个字的意思（克列维埃原注；辑入拉布莱版内）。

161.包税人对这些话恨之入骨，虽然孟德斯鸠声称，他并不是为着攻击他们。

162.孟德斯鸠所谓“北方气候”的国家，指的是英格兰、德意志和荷兰；所谓“南方的”国家，指的是意大利和西班牙；所谓“温暖的”地区，指的是法国。

163.佛是释迦牟尼的中国名。

164.中国的立法者：孔子或是服膺他的教义的人们。

165.“彼此交往”的意思是：“关系频繁而密切”。

166.“流布”原文用à se rendre populaire（大众化）来表达，这种用字法相当奇特。

167.“自由”原文Ingénu，是法律名词，生来自由的意思，与“奴隶”或“奴隶的儿子”相反。

168.“随意处置”即由妻子全权处置的意思。

169.按照原文，意思就是前者成为后者的绝对主人。

170.拉布莱注，孟德斯鸠“在这里反对在他以前的格罗修斯《战争与和平法》（第5卷）、博雪《警告新教徒》和洛克《政府论》（第6章，第9节）所辩护的古旧学说”。

171.或是说农奴制。

172.塔西佗著作中的拉丁原文是：“家庭其他事务由妻子儿女来做。”（《日耳曼人的风俗》，第25章）

173.这里，原文用“réfugier”（逃亡）一词来表达“给他避难所”的意思。这种用字方法是很大胆也是极为新奇的。

174.原文作：“s'ils échappaient”（如果他们脱险），即“如果他们病好”的意思。

175.“就可以不受处罚，因为是出钱买的”。这意思是说，用钱买的奴隶死了，主人赔了钱，这对主人已是足够的刑罚。

176.德漠斯提尼斯：《反米地亚姆演说》（1604年佛兰克福重印

版)，第610页。

177.拉布莱指出，卡底斯雅“在嫁给穆罕默德的时候已经四十岁。这位先知所娶的不到六岁的妻子是阿耶沙”。

178.孟德斯鸠的这种说法使伏尔泰感到惊奇。此外，关于孟德斯鸠在“瓦连提尼耶诺斯”字下所加的注释，克列维埃指出：“所谓这些僧教史家，想来只能是苏格拉底一人。苏格拉底是一个作家；他距离瓦连提尼耶诺斯的时代相当远。约南德斯只抄录他的著作而已。博雪和第尔蒙对这个传说曾予驳斥。第尔蒙《帝皇纪》第5卷注28关于瓦连提尼耶诺斯。”

179.御林军逼阿基默德退位是在1730年。“佳雅”是突厥皇帝的首席宰官。

180.这里有许多学说，许多乐观主义，也许还有少许讽刺。我们还要注意孟德斯鸠用了很可疑的材料，例如他在底下所引用的关于印度公司的航行辑览。

181.“彼此交往”，指生活中的来往极为频繁。参照上面第165注。

182.这非常适合孟德斯鸠时代……及其他时代的法国的情况。

183.克列维埃又指出，孟德斯鸠认为这件事情发生在十二铜表法之前，但是这时期还没有监察官。

184.请参照亚里士多德：《政治学》，第7卷，第7章。

185.原文作Les Agians，即阿富汗人。

186.“哥特人”，孟德斯鸠所指的是所有的日耳曼人。

187.路德贝克（1630—1702），瑞典博物学家，著有《大西洋》一书，共四卷，书中自称已证明柏拉图的“亚特兰底德”就是“斯堪的纳维亚”。

188.人们认为孟德斯鸠这里所想到的是彼得大帝和圣彼得堡。

189.拉布莱指出，西班牙可以说就是这样；阿拉伯人离去以后曾在西班牙留下了一套完整的灌溉系统。

190.“技艺”，这里指的是工业。

191.“畜牧的民族”，指鞑靼人和阿拉伯人。在本节开头，著者想的则似乎是美洲的野蛮人。

192.参照西塞罗：《论共和国》，第1卷，第17章。

193.拉布莱注：“这就是所谓‘幼维那’（juveigneur）权利和‘奎维斯’（quévaiεe）权利。”* 见《布里塔尼的习惯》一书。

194.塔西佗：《日耳曼人的风俗》，第14、15章。

195.爱卡尔：《法兰克人的撒利克法及莱茵河畔地区的法律》。

196.拉布莱注指出，“巴路兹所发表的条文里，父的姊妹的继承先于母的姊妹。”

197.“监护”适用于人身，“监管”适用于土地。

198.秘古即“秘古王国”的首都。1853年，英国人把该王国并入“孟加拉王国”。

199.“古代的风俗”（mores majorum）这个用语在罗马人有极确定的法学上的意义。

200.孟德斯鸠在这里所描绘的，很显然又是他那个时代的法国。

201.《蜜蜂的故事》是一本英国哲学性的小说，曼德维尔著。

202.克列维埃认为，查士丁尼说的只是西班牙人忠于保守“秘密”：因为拉丁文原文说：“死于刑罚中的人，其受托之物就不再追究了。”

203.“改变”的宾词，在原文含糊不明，指的是改变“这些习惯”。

204.这部分就是孟德斯鸠对英国政治所作的著名描述，是本书最为人所知晓、实际上是最重要的部分之一。

205.因此产生了两个大党：“王党”希望维持王室的威权；“民权党”比较喜爱国会制度的把戏。后者大贵族和都市代表特别多；在当时占优势。在位的君王是乔治二世；他常常要容忍他所不喜欢的大臣。

206.孟德斯鸠这里所想到的显然是詹姆斯二世、路易十四世和1688年的革命。

207.法国。

208.指的是英国“财政部的债券”，这使人想起法国的“国库债券”。

209.原文laborieux（勤勉）应作onéreux（沉重的负担）解。

210.这些“原始商品”中有羊毛和麻。

211.原文denrées superflues应作“‘过剩的’商品”解。

212.“邻国”指爱尔兰。

213.即“国会”。

214.孟德斯鸠指的是“都铎”王朝的专制权力。

215.正是都铎王朝要用褊狭与横暴的方法建立起天主教。

216.所谓“分离”，指的是像在法国那样自成一个道会。

217.暗指约拿单·斯尉夫特著《古利瓦的旅行》，1726年出版。

218.这里暗指的可能是密尔顿和他的叙事诗《失乐园》。

第 四 卷

第二十章¹ 从贸易的本质和特点论法律对贸易的关系

向缪斯女诗神们祈祷²

别黎山的童贞女们*啊，你们听见我的祈求么？请给我灵感吧！我经历漫长的人生；我的心充满悲哀和烦闷。我过去所感到的人生的娇媚和温存今天已远离我了。请把这感觉重新放进我的心灵里吧！当你们通过快乐获取智慧与真理的时候，你们显得再神圣不过了。

但是如果你们根本不愿意把我严峻而凛冽的著述变得宽仁温厚一些的话，那么就求你们把我的劳动掩盖起来吧，使人们从我的书获得教益，但又不感觉到我在施教；使我显得只是在思考，只是像在感悟而已；当我在书里揭露了新事物的时候，就求你们使人们把我当做是个一无所知的人，而把这一切新的东西全都认为是你们告诉我的。

当你们的灵泉之水*由你们所喜爱的岩石流出的时候，它并不徒然向天空喷射而又下降而已。它流向草原，给你们快乐与幸福，因为它把快乐与幸福带给牧人们。

娇媚的女神们啊，如果你们给我一盼，那么所有的人都要读我的书了。读我的书将不是一种娱乐，而是一种快乐。

神圣的女神们啊，我感到你们在激励我，不是要我重唱人们在塘比山谷用着野笛吹出的歌曲，或是要我重诵人们在德洛斯岛用古琴弹奏的诗篇。你们要我根据理性说话，理性是我们知觉中最完全、最高尚、最精致的知觉。

第一节 贸易

下面一些问题应从较宽广的范围进行论述，但是受到了本书性质的限制，不能这样做。我本来想泛舟在一条寂静的河上，但却被一股急流漂走了。

商业能够治疗破坏性的偏见。因此，哪里有善良的风俗，哪里就有商业。哪里有商业，哪里就有善良的风俗。这几乎是一条普遍的规律。

因此，我们今天的风俗已经不像过去那样野蛮了，这是毫不足怪的。贸易使每个地方都能够认识各国的风俗，从而进行比较，并由这种比较而得到巨大的好处。

人们可以说，贸易的法律使风俗纯良，但也破坏风俗，它们的道理是一样的。贸易使纯净的风俗腐败 (703)；这是柏拉图责难之点：但我们每天都看到，贸易正在使野蛮的风俗日趋典雅与温厚。

第二节 贸易的精神

贸易的自然结果就是和平。两个国家之间有了贸易，就彼此互相依存。如果此方由买进获利，则彼方由卖出获利，彼此间的一切结合是以相互的需要为基础的。

但是，虽然贸易的精神把不同国家连结起来，它却并不以相同的方式连结个人。我们看到，在贸易的精神旺盛的国家 (704)，一切人道的行为、一切道德的品质全都成为买卖的东西。做人道所要求的最微小的事情也都是为着金钱。

贸易的精神在人们的思想中产生一种精确的公道的观念。这个观念在一方面和抢劫的观念势不两立，在另一方面同某些道德的观念极不相容。这些道德认为，一个人不必总是斤斤计较自己的利益，尽可以为着别人的利益而忽略自己的利益。

反之，完全没有贸易就产生抢劫。亚里士多德认为抢劫是取得的方式之一。抢劫的精神并不违背某些道德的品质。例如好客在经商的国家是极罕见的，但是劫掠的民族款待来客是非常殷勤的。

塔西佗说，日耳曼人把闭门谢客——不论是熟客生客，当做一种渎圣罪。一个人殷勤款待一个陌生客人之后又把客人带到另一个好客的人家去，在那里客人将受到同样人道的待遇 (705)。但是当日耳曼人建立起各个王国之后，款待客人成为他们的负担，这从勃艮第人的法典里的两条法律可以看到 (706)。一条规定，任何半野蛮人如果胆敢把陌生客人带到一个罗马人的家里去的话，将受到刑罚。另一条规定，凡接待生客，其损失将由居民赔偿，每个居民有义务分担他应负的份额。

第三节 人民的贫困

贫困的人民有两种：一种是由于政体的严酷而陷于贫困的，这种人民几乎不可能有任何建树，因为他们的贫穷就是他们所受的奴役的一部分。另一种仅仅是因为他们轻视逸乐或不了解人生的各种乐趣，以致贫穷。这种人民能够成就伟大的事业，因为他们的贫穷就是他们所享有的自由的一部分。

第四节 各种政体下的贸易

贸易和政制是有关系的。在君主统治的政体下，贸易通常建立在奢侈的基础上，虽然那里的贸易也以实际的需要为基础*，但是贸易的主要目的*却是为贸易国获取一切能为它的虚骄逸乐和奇思妙想服务的东

西。在多人统治的政体下，贸易通常建立在节俭的基础上。那里的商人把眼睛注视着地球上的一切国家，他们把从一个国家得到的货物运给另一个国家。推罗、迦太基、雅典、马赛、佛罗伦萨、威尼斯、荷兰这些共和国就是这样做买卖的。

这种以节俭为基础的贸易同多人统治的政体有着本质上的联系；它同君主政体则仅仅有着偶然性的联系。因为这种贸易的基础是：少赚钱，甚至赚得比其他国家都少，但却借不断的赚钱来得到补偿。一个奢侈成习的民族几乎是不可能经营这种贸易的。这种民族消费浩巨，除了伟大的事物而外是什么都不看在眼里的³。

西塞罗就有这种想法，所以他说得好：“我不喜欢一个民族是世界的统治者同时又是代理商。”⁽⁷⁰⁷⁾ 其实，我们应了解，这种国家的每个人，甚至整个国家，在思想中通常是充满着伟大的计划，而同时又充满着渺小的计划。——这是矛盾的。

这并不是说，以节俭为贸易基础的国家就不能有极伟大的计划了。这种国家也能具有一种君主国所没有的刚毅勇敢的精神，原因如下：

一种贸易必然发展为另一种贸易；小型贸易发展为中等贸易；中等贸易发展为大规模的贸易；结果情势改变，本来目的在少赚些钱的贸易也就同样有机会*多赚了。

此外，商人的巨大事业必然是同公共事业混淆在一起的。但是，在君主国里，商人通常*对公共事业抱着怀疑的态度，这正像在共和国里*公共事业就似乎受到商人信任一样。因此贸易上的巨大事业不适合于君主国，而适合于多人统治的政体*。

总而言之，在共和国里人们相信他们的财产极为安全，这使他们什么都去经营。人们对所获得的东西相信是安全的*，他们就敢于抛出资财，以取得更多的资财；他们除了在取得的手段*方面要冒些风险而外，并不需要任何冒险。因此人人都渴望发财致富。

我并不是说，凡是君主国就全然不经营以节俭为基础的贸易；我只是说，这种贸易在性质上比较不适合于君主国。我也不是说，我们所熟知的那些共和国全都不经营以奢侈为基础的贸易；我只是说，这类贸易同共和政制的关系比较不密切*。

至于专制国家，那就不必说了*。一般的规律是：在一个受奴役的国家里，人们劳动为的是保持所有，而不在取得所没有的。在自由的国家里，劳动则在于取得而非保持。

第五节 经营节俭性贸易的民族

马赛临荒海之滨，是暴风骤雨中一个必要的隐避所。风候、暗礁、沙洲以及海岸的形势，都告诉人们，马赛是个适宜的登陆地。因此它成

为海船航客来往频繁的港口。它的土地贫瘠⁽⁷⁰⁸⁾，规定了它的公民从事以节俭为基础的贸易。他们必须以勤劳来补偿天然的不足。他们必须公正，才好同那些使他们获致繁荣的半野蛮民族相处得好。他们必须宽仁温厚，才能久享太平。最后，他们必须有俭朴的风尚，才能永久依靠一种获利较少但较可靠的贸易为生。

我们到处看到，苛政和迫害产生了以节俭为基础的贸易。人们为暴政所迫，不得不逃入沼泽、荒岛、滨海浅滩，甚或礁石之区。逃亡者就在这种地方苟全性命。但他们是要活下去的，因此他们就从世界各处获取生活资料，因而建立起以节俭为基础的贸易。推罗、威尼斯和荷兰各城邑就是这样建立起来的。

第六节 * 航业发达的几种后果

有时候，一个经营节俭性贸易的国家需要某一国家的某一种商品作为获取另一国家的商品的依据。因此它对某些商品赚钱很少，甚至没有赚钱就已经认为满足，因为它希望，在其他商品上获取厚利。

荷兰就是如此，它是惟一经营南北欧间贸易的国家；它运到北方去的法国酒，在某种意义上只是使它能够北方进行贸易的一种基本物品而已。

人们知道，荷兰常常有某些来自远方的商品，它们的售价并不比原产地昂贵。人们认为原因是：当一个船长需要压舱底的时候，他就用大理石压舱底；当他需要木材装船的时候，他就买木材；这样，当他把大理石和木材售出时只要不吃亏，他就认为已经大大赚钱了。同时，荷兰也有自己的石矿和森林，所以只好如此。

不但无利可图的贸易可能有好处；即连赔钱的生意也可能有好处。我听说，在荷兰，捕鲸通常几乎是得不偿失的。但是造船业的雇员以及供给船具、操纵机器和粮食的人就是对捕鲸最关心的人。他们在捕鲸上赔了钱，但却在供给品方面赚了钱。这种贸易就是一种赌博，获得一张“黑彩”⁴的希望诱惑了每一个人。所有的人都喜欢打赌，最聪慧的人也乐意一赌，好像他们看不见赌博的面貌是：迷妄、暴戾、破家荡产、浪费时间，甚至断送整个生命。

第七节 英国贸易的精神

英国几乎不同别的国家订立关税协定⁵；税律随着每次国会的更易而更易，常常取消或增添某些个别的税。英国希望通过这种措施来保持它的独立。它对外国在它那里经商极端嫉妒，很少缔结条约来束缚自己，而专以本国的法律为依据。

别的国家为了政治的利益而牺牲商务的利益；英国却总是为了商务的利益而牺牲政治的利益。它是世界上最能够同时以宗教、贸易和自由

这三种伟大的事业自负的民族。

第八节 有时候人们如何排斥节俭性的贸易

某些君主国⁶ 制定了极其适当的法律，以抑制经营节俭性贸易的国家。禁止它们输入非由它们本国所出产的任何货物；只准许它们使用受货国所建造的船只进行贸易。

用这类法律强加于他人的国家时，自己也要能够愉快地进行贸易才好，否则至少同没有这类法律犯了同样的错误。因为同经营节俭性贸易的国家通商总是合算的。这种国家不谋求厚利，而且商业上的需要使它们多少带些依赖性；它们眼界开阔，事务浩繁，一切多余的商品都有地方去倾销；它们富裕，能够收揽大量货品；又能准时付款；它们仿佛出于需要，非有信用不可；它们在原则上是和平的，因为它们所企求的是获利，不是征服。所以我说，同这类国家通商，比同那些老是竞争又不能给予上述全部利益的国家通商，要合算些。

第九节 专有性的贸易

一个国家如果没有重大的理由不应排除任何国家同自己通商。这是一条真正的准则。日本只和中国、荷兰两国通商。中国在食糖上就获利十倍；有时在回购的货物上也获得同样的利益。荷兰人所获的利润也几乎相埒。任何奉行日本那种条规的国家，必然要受到欺骗。因为使商品价格趋于公道并建立商品与商品间正确关系的是竞争。

一个国家更不能以某个国家愿出一定价格收购全部商品为理由，而接受一种义务，把商品仅仅售给那个国家。波兰人就是这样把他们的麦子卖给但泽市的。印度有几个国王同荷兰人订了同样的合同，出售他们的香料⁽⁷⁰⁹⁾。这类协定只适合于贫穷的国家。这种国家只要生活有了保证的话，就愿意抛弃发财致富的希望。这类协定也适合于另一种国家，在那里，奴役使人们不能利用大自然所惠与的东西，或是使人们不得不用这些东西* 进行一种吃亏的贸易。

第十节 适宜于节俭性贸易的制度

在经营节俭性贸易的国家里，人们已经建立了银行，这是幸运的。这些银行以它们的信用为基础，已经发行钞票——新的价值标记⁷。但如果经营奢侈性贸易的国家也采用银行制度的话，那便是错误。在君主统治的国家里，如果开设银行的话，就会形成金钱和权力的对立；这就是说，有能力去占有一切的人没有任何权力；而拥有权力的人却什么能力也没有。在这种政体之下，只有君主占有或能够占有财宝；哪里一有多余的财宝便首先成为君主的财宝了。

由于同一原因，商人们为连合经营某一种贸易而成立的公司对君主统治的政体也很少有适宜的时候*。这种公司的性质就是使私人的财富

取得公共财富的权力⁸。但是在君主统治的国家里，公共财富的权力只能掌握在君主的手里。我还要指出，公司对于经营节俭性贸易的国家也并非老是合适的；因此，除非商务浩繁，非个人能力所能及，还是不要使专有性的权利妨碍贸易的自由好些。

第十一节 续前

经营节俭性贸易的国家可以设立一个自由港口。国家的节俭和个人的节俭常是形影相随的；国家的节俭就好像是国家的节俭性贸易的灵魂。建立上述自由港口由于免除关税所招来的损失，可由共和国勤劳致富而获得补偿。但是在君主政体之下，如果设立这种港口，便是荒谬背理的。因为这种港口惟一的效用就是给奢侈蠲免赋税的负担。这样，国家放弃了奢侈所给它的惟一的益处，又解除了这种政制下奢侈所可能受到的惟一的约束。

第十二节 贸易的自由

贸易的自由并不是给商人们一种为所欲为的权利；如果这样，则毋宁说是贸易上的奴役。限制商人并不因此就限制了商务，就是在自由的国家，商人们也遇到无数的矛盾；法律给予他们的束缚并不少于奴隶的国家。

英国禁止毛货出口；规定煤要由海路运到京城；禁止没有阉割的马出口；英国殖民地的船只在欧洲进行贸易时⁽⁷¹⁰⁾，必须在英国抛了锚⁹。英国限制了商人，但却有利于贸易。

第十三节 贸易自由的破坏

哪里有贸易，哪里就有税关。贸易的目的是为着国家的利益进行商品的输出与输入¹⁰；税关的目的是取得支配商品的输出与输入的某种权利^{*}，这也是为着国家的利益。因此，国家居于贸易与税关之间，应该不偏不倚，应该使二者不相抵触，从而使人们享有贸易的自由。

包揽关税的人们，由于他们的不公道、横暴、过高的抽税，结果破坏了贸易。除此之外，他们所制造的困难，所要求的手续，使贸易受到更大的破坏。在英国，关税由官府办理，经商便利非常，只要写一个字，最大的事就办成了；商人无须枉费无穷无尽的时间，也不需要特别的伙计，去免除或承受包税人所给予的一切困难。

第十四节 有关没收商品的贸易法规

英国的大宪章¹¹禁止在战争时掠夺和没收外国商人的货物，除非是作为报复的手段。英国把这点规定为自由的条款之一，这是值得夸耀的。

当1740年西班牙和英国战争的时候，西班牙制定一项法律 (711)，规定携带英国商品入西属各邦的人处死刑；携带西班牙商品入英属各邦的人也处死刑。我想，只有在日本才能找到同一类型的法律。这种法律破坏了我们的风尚和贸易的精神，又使量刑的比例失去了调和。它引起了思想的大混乱，把仅仅是违警的行为当做叛国罪。

第十五节 人身的拘禁

梭伦订立了一项法律，规定雅典人不得再因民事上的债务拘押债务人 (712)。他的这项法律是从埃及得来的 (713)；该法为薄固利斯所立；塞梭斯特利斯加以修订。

这项法律对于普通民事事件是好的 (714)；但是我们在贸易的事件上不遵行这项法律，却是对的。因为商人常常在极短的时间内不得不把巨额款项托人保管，他要放出，还要收回；债务者必须按规定期限履行他的义务；所以人身的拘禁就有必要了。

由于普通民事契约而产生的事件，法律绝对不应该准许人身拘禁，因为一个公民的自由比另一公民的福利更为重要。但是关于由贸易而产生的契约，法律应该把公共的福利看得比一个公民的自由重要。虽然如此，人们仍可依据人道与善政的要求，对这个原则作一些必要的限制¹²。

第十六节 一项良法

日内瓦的法律禁止无力偿债的破产者的子女担任公职或进入大议会，不论该破产者业已死亡或仍然生存；其子女已清偿父债者不在此限。这可以说是良法。它的效果使人们对商人、对官吏、甚至对市政有了信任。在这里，个人信用还带有团体信用的意义。

第十七节 * 罗得的法律

罗得人更进了一步。塞克司图斯·蒯比利库斯说，在罗得，儿子不得因放弃继承遗产而免除清偿父债 (715)。罗得的法律是为一个以贸易为基础的共和国而制定的。现在我想，根据贸易上的理由，应该加上一项限制，就是自从儿子开始从事贸易而后，父亲所负的债务就不应该影响儿子所获得的财产。一个商人应该始终了解自己的义务；并时时刻刻以他的资财的情况作为他的行动的根据。

第十八节 商事裁判

色诺芬在他所著《雅典的收入》一书中主张给办案最快的商务监督官以报酬。他感到需要像我们今天那样的商事裁判*。

贸易事务很少需要繁文缛节。它们是每天的行动，而且同类的行动

每天相继而至。因此，必须能够当天做出决定。贸易事务和对将来有重大影响但又不常发生的其他生活上的行为，截然不同。每个人几乎只结婚一次；馈赠或遗嘱并不是天天有的事；一个人只成年一次。

柏拉图说，完全没有沿海贸易的城市需要不到半数的民事法规⁽⁷¹⁶⁾。这话很对。因为有了贸易，就会有各种不同的民族的人民汇集到同一个国家里去，契约、财产的种类和发财致富的途径都将是不可胜数了。

因此，一个贸易的城市是法官少而法律多¹³。

第十九节 君主不宜经商

梯欧非露斯看见一只船载着给他妻子梯欧多拉的商品，就让人把船烧了。他说：“我是皇帝，而你们却让我当货船老板。要是我们也经营穷人的生意，穷人还有地方谋生么？”⁽⁷¹⁷⁾他还可以说：要是我们垄断了贸易，谁来把它取消呢？谁来强制我们履行我们的义务呢？我们做了这种买卖，朝臣们也会要做。他们将要比我们更贪婪，更不公正。人民多少相信我们是公正的，但绝不相信我们是富裕的，因为这么多使人民困穷的捐税确切地证明我们也是困穷的。

第二十节 续前

当葡萄牙人和加斯提人控制东印度的时候，贸易的枝叶繁茂而丰饶，所以他们的君主们不能袖手旁观，而把贸易攫取到自己的手中了。这就毁灭了他们在这些地区的殖民地。

果阿的总督把一些专有权给予某些个人。人们对这种个人不予信任；负有贸易责任的人员不断变更，贸易因而中断了；这种贸易，没有人谨慎经营；把亏了本的生意交给继任者，也没有人注意；利润就集中在几个私人手中，不能充分扩大增长。

第二十一节 君主国贵族的贸易*

在君主国里，贵族经商是违背贸易的精神的。火诺利乌斯和提奥多西乌斯二帝说：“这对于城市是有害的，商人与平民间买卖的便利将受到破坏。”⁽⁷¹⁸⁾

贵族经商也违背君主国的精神。英国准许贵族经商，是该国的君主政体受到削弱的最重要因素之一。

第二十二节 一个奇特的见解

有些人¹⁴看到一些国家的做法有所感触，认为法国也应该有法律准许贵族经商。如果这样做，不但对贸易毫无裨益，抑且是毁灭贵族的手段。法国的做法是明智的，就是：商人里面没有贵族，但是可以成为贵

族，商人有取得贵族资格的希望，而且在实际上又没有障碍。商人要离开商业最稳妥的办法就是把商业搞好或是搞得名誉善良*；搞得好通常是同才能分不开的¹⁵。

规定每一个人要株守他的职业并把它传给子孙的法律，只是而且只能够在专制的国家里有用处⁽⁷¹⁹⁾，因为在这种国家里谁也不能够而且也不应该有竞争心。

如果说要人人不得改变职业才能把业务搞得更好，这是不正确的。我认为，如果一个人在某一种职业搞出卓越成绩，就有希望升入另一职业的话，他将会把业务搞得更好。

金钱既能够让人取得贵族的身份，这就大大鼓励商人们努力去创造获取这种身份的条件。我不探讨这样让钱财能够换取品德的代价是否妥善的问题。但是这样做对某种政府是很有用处的。

在法国，有穿长袍的一类人*。他们位于大贵族与平民之间。他们虽不如大贵族那样显赫，但却享有大贵族的一切特权。这类人作为个人是平凡的：但是作为一个保卫法律的阶层，却是光荣的。在这个阶层里，人们仅仅能够依据才能与品德而出众。他们的行业是体面的，但是还有另一行业的人常常比他们还要显赫。这就是纯粹黥武的贵族。这类贵族认为，不论已经有了多少资产，还应该继续发财致富，但又认为，一味求财富的增加而不着手把它花光荡尽是可耻的。这个阶层的人常常毁家以纾国难；在自己毁灭时就把地位让给别人，使他能够同样用所有资财为国服务。他们奔赴疆场，以免人们敢于责难他们。当他们不能希望发财的时候，他们希望勋赏爵禄；当他们得不到勋赏爵禄的时候，他们则以曾经得到声名荣誉来自慰。所有这一切使法兰西王国获致强盛，这是肯定的。二三百年来，王国的威力不断增长，这不是由于它的气运，而是由于它的良法。气运是不可能这样固定不变的。

第二十三节 哪一种国家不宜贸易

财富可以是土地或是动产。每个国家的土地通常为居民所有。大多数国家有法律使外国人不乐意取得地产¹⁷；甚至土地必须有主人在那里，才能发挥它的价值；因此，土地这种财富是每个国家所特有的东西。但是动产，如银钱、票据、汇票、公司的股份、船只，以及一切商品，则是全世界所通用的东西。在这种关系上，整个世界就好像一个国家。一切社会就是它的成员。拥有世界上这类动产最多的民族就是最富有的民族。有些国家占有数量庞大的动产，它们由于它们的货物，由于它们的工人的劳动，由于它们的勤劳，由于它们的发明，甚至由于它们的运气，而取得了这些动产。各国的贪婪使它们争夺全世界的动产¹⁸。一种国家可能非常不幸，财产为其他国家所掠夺，几无余存。它的土地的所有者也不过是外国人的佃户而已。这种国家什么都缺乏，什么也将得不着，它最好是不同世界任何国家进行贸易。因为它过去所处的情况之下，使它变得这样贫穷的就是贸易。

一个国家，如果出口的商品或货物老是少于人口的话，就将为求均衡而日益穷困。它将老是进口少，一直到贫困达到极点不能再进口任何东西为止。

在经营贸易的国家，当它的钱财花光了就会复来，因为接受它的钱财的各国就是负了它的债。但是在上述的国家，钱财一去则不复返，因为取得它的钱财的各国并不负任何债务。

这里，波兰就是一个例子。它除了土地所产的小麦之外，我们所谓世界上的动产，它几乎一无所有。有些贵族占有整个省份。他们强迫农民给他们更多的小麦，好运给外国人去换取他们的奢华所需要的东西。如果波兰不同任何国家通商，它的人民将要幸福得多。因为国内的绅贵们将仅仅有小麦；他们将会把小麦供给农户生活；他们的采地过于宽阔成为他们的负担，他们将会把采地分给农民；每一个畜群都将生产皮和毛，所以做衣服所靡费的将不会很多。永远爱奢侈的绅贵们，因为只能在本国获取奢侈品，就将鼓励穷人们劳动。我认为，这样，波兰就将繁荣起来，至少也不会变成半野蛮人——这是法律所能够防止的。

现在让我们看看日本是怎样吧！日本大量的输入产生了大量的输出。因此物资均衡，就好像它的输出人并不过多似的。不但如此，这样富饶丰足将给国家带来无穷的好处：消费将增加，工艺将有较多用武之地，将有较多人就业，将有较多获得权力的途径；有时候人们需要紧急救济，这样充裕的国家就能比其他国家做得更迅速。一个国家很难没有剩余的物资；但是贸易的本质就是使多余的东西变成有用的东西，又使有用的东西变成必需的东西。既然如此，国家就能够把必需品给予更多的国民了。

因此，我们可以说，由经营贸易而吃了亏的不是那些什么都充足的 国家，而是那些什么都缺乏的国家。由断绝对外贸易反而得到好处的，不是那些能够自给自足的民族，而是那些自己一无所有的民族。

第二十一章 从世界贸易的变革论法律与贸易的关系

第一节 几点一般性的考虑

虽然贸易有可能发生巨大变革，但是有时候某些天然的原因，如土壤或气候的性质，也能使贸易的性质永恒不变。

我们今天单纯是送银钱到印度去同它贸易。罗马人每年带到那里去的银钱约有五千万塞斯德斯⁽⁷²⁰⁾。这些银钱，像我们今天送去的银钱一样，被换成商品，带回西方。一切同印度贸易的民族总是带着硬币去，带着商品回来。

这是大自然本身所规定的后果。印度人有自己的工艺，这些工艺是和他们的生活方式相适应的。我们的奢侈和他们的奢侈不同，我们的需要也并不就是他们的需要。从我们这里去的东西几乎没有一样是他们的氣候所要求与许可的。他们大都半裸体；所需衣服当地就能供给；对他们有极大支配力的宗教*使他们厌恶滋养着我们的那些食品。因此他们只需要我们的硬币；硬币是价值的标记。他们就用商品换取我们的硬币。他们丰饶的商品是从人民的节约和国家的大自然状态得来的。古人的著作描述印度的施政和风习⁽⁷²¹⁾，和我们今天所看到的并无二致。印度过去和今天一样，将来也将是一样。无论什么时代，凡是和它通商的人都把金银带去而带不回来。

第二节 非洲的民族

非洲沿岸的民族，多半是野蛮或半野蛮的民族。我想，这主要是因为可居住的各小国都几乎被无法居住的地域隔开的缘故。他们没有工业，也没有工艺；他们有丰富的贵金属，直接就可从大自然手中拿到。因此，所有文明的民族都能够和他们贸易而占到便宜；能够使他们把毫无价值的东西当做宝贝，而从他们取得极高的代价*。

第三节* 南北方民族需要各异

在欧洲，南方与北方国家之间存在着一种均势。南方国家，生活上的便利应有尽有，需要很少；北方国家则需要多，而生活上的便利少。对南方的国家，大自然给予的多，要求的少；对北方的国家，大自然给予的少，要求的多。大自然把怠惰给予南方的国家，把勤劳与活动力给予北方的国家，就这样维持了南北国家之间的均势。北方国家不得不努力工作，否则将缺乏一切，而成为半野蛮人。南方的民族采用了奴役的制度，因为他们既易于荡尽资财，也就更能够荡尽自由了。但是北方的民族需要自由，因为自由使他们能够获得更多的手段去满足大自然所给他们造成的一切需要。因此，北方的民族，如果不是自由或是半野蛮的

话，那就不合乎自然。而几乎所有南方的民族，如果不是奴隶的话，则大抵就要作乱。

第四节 古今贸易的主要差异

世界情势时有更易，因而引起了贸易的变迁。今天欧洲贸易的经营主要是由北而南。由于气候的不同，各民族非常需要彼此的货物。例如，南方输给北方的饮料构成了一种古人未曾有过的贸易。而且船只的容量过去是由麦子的数量来衡量，今天却是用酒的吨数来衡量了。

据我们所知道，古时的贸易是在地中海的港口间进行的，差不多都是在南方。但是，相同气候的民族出产都差不多，彼此之间不像不同气候的民族间需要那么多的贸易。所以欧洲过去的贸易范围不像今天那么广。

这和我关于我们和印度间贸易的说法，并不矛盾。因为气候过于悬殊反使相对的需要等于零^{*}。

第五节 其他差异

贸易有时被征服者们破坏，有时受到君王们的困扰。但是它跋涉寰球，避开压迫它的地方，到可以自由呼吸的地方去休息。它今天所统治的地方，过去只是一些沙漠、海洋与岩石，它过去所统治的地方，今天却只是荒野。

例如柯尔吉斯，今天仅仅是一大片森林：那里的人口天天在减少，那里的人民防卫自己的自由，只是好把自己零零星星地出卖给土耳其人和波斯人而已。谁也没想到，在罗马时代，它是一个市邑林立、万国商贾麇集的地方。在这个国内已找不到任何纪念物，除普利因⁽⁷²²⁾和斯特拉波⁽⁷²³⁾有所记述而外，旧墟陈迹皆已荡然无存。

贸易的历史是各民族交通的历史。各民族形形色色的毁灭、人口的或涨或落，劫掠的时起时息，是贸易史上最重大的事件。

第六节 古人的贸易

西米拉米斯王后无数的财宝⁽⁷²⁴⁾，不可能是一天获得的。因此，我们可以推想，亚述人自己曾经劫掠其他富裕的国家，像后来其他国家劫掠他们一样。

贸易的结果是富裕；随着富裕而来的是奢侈；随着奢侈而来的是工艺的精良。西米拉米斯时代的工艺已相当发达⁽⁷²⁵⁾，这就告诉我们当时已建立了庞大的贸易。

亚洲各帝国曾经有过大量的奢侈性贸易。奢侈史构成了贸易史的一

个绮丽的部分；波斯人的奢侈就是米太人的奢侈，正像米太人的奢侈就是亚述人的奢侈一般。

亚洲曾经发生过巨大的变化。在波斯东北部的希尔卡尼亚、马吉安那、大夏（巴克特里亚）等地，古时繁盛的市邑⁽⁷²⁶⁾，现在已不复存在；这个帝国的北部⁽⁷²⁷⁾，即把里海和黑海隔开的那条地峡，过去全都是城市和国家，现在却不能再见了¹⁹。

伊拉托斯特尼斯和亚里斯托布露斯⁽⁷²⁸⁾从巴特洛克露斯知道，印度的商品是经过奥克斯苏河进入旁都斯海的⁽⁷²⁹⁾。马库斯·瓦罗告诉我们，据说当庞培和米特里达特作战的时候，人们用七天的工夫从印度走到大夏又到达流入奥克斯苏河的伊卡露斯河；而且印度商品能够在那里横渡里海，而进入居鲁士河口；从该河只有五日陆程便可到达流入黑海的发西斯河⁽⁷³⁰⁾。无疑，亚述人、米太人和波斯人的大帝国是通过在这些地方居住的民族同东方和西方最偏僻的地区建立交通的。

这种交通已不复存在。所有这些国家都受到鞑靼人的蹂躏而成废墟⁽⁷³¹⁾。这个破坏成性的民族现在仍然在这些地方横行霸道。奥克斯苏河不再流向里海了。鞑靼人由于特殊的理由把它改了道⁽⁷³²⁾；它现在就消失在硃瘠不毛的沙地了。

在过去，爪哈特斯河是文明国家和半野蛮国家间的天然境界。它同样被鞑靼人改了道⁽⁷³³⁾，已不再流入海中去了。

西留库斯·尼卡佗曾拟定了一个接通黑海和里海的计划⁽⁷³⁴⁾。这个计划给当时的贸易提供许多便利，但它随着尼卡佗的死⁽⁷³⁵⁾而成泡影。我们不知道，在那分隔二海的地峡上这个计划是否有可能实施。今天人们对这个地区是茫然的；那里人烟稀少，遍地丛林。那里不乏水源，因为有无数的河川从高加索山上流下来；但是这个高加索山雄踞地峡的北方，就像向南方伸出它的手臂⁽⁷³⁶⁾；它对上述计划将是极大的障碍，尤其因为当时人们还没有掌握建造水闸的技术。

我们可以想象，西留库斯要打通两海的地方就是后来沙皇彼得一世接连两海的地方，也就是这地峡上达奈河流近伏尔加河的地方；但是在当时，人们还没发现里海的北方。

当亚洲各帝国经营奢侈性贸易的时候，推罗人却在世界各处展开节俭性的贸易。波沙尔²⁰把他所著《迦南乐土》的第1卷用于列举推罗人散布在沿海各国的侨民群；他们越过赫库利斯武神的标柱*，在大洋的沿岸建立居留地⁽⁷³⁷⁾。

在当时，航行者不得不随着海岸行船；海岸就好像是他们的罗盘。航程漫长、辛苦。乌利塞斯的长航漂泊成为仅次于“众诗中第一篇作品”之后的“世界上最美丽的诗歌”的丰富题材²¹。

多数民族对远方民族缺乏了解，这对那些经营节俭性贸易的国家是

有利的。这些国家在贸易中可以任意做暧昧的事情。作为广见多闻的国家，它们占到了闭塞无知的民族的种种便宜。

埃及由于宗教和风俗的关系，同外国人断绝了一切交通，几乎没有经营对外贸易；它享受了土地肥沃、物产丰饶之福。它就是那时代的日本；它是自给自足的。

埃及人并不艳羡对外贸易*，所以他们听任一切有个港口的小国经营红海的贸易。他们听任以东人、犹太人和叙利亚人拥有船队。所罗门 (738) 在这方面的航业中使用推罗人，他们熟悉这些海洋。

约瑟夫斯说，他的国家专事农业，对海洋没有多少知识 (739)。因此，犹太人只是偶然地在红海贸易。犹太人征服以东人，占据了伊洛斯特和伊旬格柏，他们从那里带来了贸易。当犹太人丧失这二城后，他们也就丧失了这些贸易。

腓尼基人就不是这样。他们不经营奢侈性的贸易，他们的贸易也不是肇因于征服。他们的俭约、智巧、勤劳、冒险和辛苦使世界各国都需要他们。

邻近红海各国* 仅仅在该海及非洲的海洋贸易。亚历山大时* 发现了印度洋，举世骇愕。这就足资证明。我们已经说过 (740)*，人们经常带贵金属到印度去而没有带回来 (741)；从红海带回金银的犹太人船队是从非洲回来的，他们并不是从印度回来的。

我还要再说一句：这时的航行是沿着非洲东岸；当时航海的情况已足证明，船只并不到僻远的地方去。

我知道，所罗门和耶和沙发的航队是要三年才回家的。但是我看不出，航期的长短究竟能否证明航程的远近。

普利因和斯特拉波告诉我们，用灯心草制造²²的印度和红海的船只需要二十天的航程，希腊或罗马的船只用七天就完成 (742)。依据这个比例，希腊和罗马船队一年的航程，所罗门的船队差不多就要三年才能完成。

两只速度不同的船只，航程所用的时间并不按照它们的速度的比例。迟慢常常产生更大的迟慢。如果船只只需要沿岸行驶，所处位置又不断改变，要等候好风走出海湾，又要等候另一种好风才能向前推进的话，帆樯良好的船只能够利用各种有利的时机，而设备不好的船只就要滞留在困难的境地，费上好几天等待另一次变化。

在同一时间内，印度船只只能走希腊和罗马船只三分之一的路程。印度船只的迟慢可由我们在今天的航业中所看到的情况得到说明。印度的船只是用灯心草制造的，吃水较少；希腊、罗马的船只是木制的，又按上了铁，吃水较深。

这些印度船只可以同今天某些有浅水港的国家的船只相比拟。威尼斯，甚至于整个意大利 (743)，波罗的海和荷兰省 (744) * 都有浅水港。出入这些港口的船只的制造法是：船底圆而宽。其他有良港的国家，船底的形式则在于使船吃水深。这种构造使船只比较能够逆风行驶²³；圆宽底船只则几乎只有顺风才能行驶。吃水深的船只，无论风向哪里吹，差不多都能向同一方向行进。这是因为船被风吹时从水获得了抵抗力，水成为支持着船的力量；又因船身长，可使船身侧向着风，而利用舵的情况所产生的力量，使船头面向目的地。因此，船能够充分背风行驶，这就是说，充分向着风所由来的方向行驶。但是如果船的形状是圆宽底、吃水浅的话，就没有这种支持它的力量了；风吹着船，船不能抵抗，那就几乎不能不走风所给规定的方向了。圆底构造的船只航程较为迟缓的原因是：（1）它们由于等候风信而浪费大量时间，尤其是不得不时常改变方向；（2）它们行走较慢，因为它们没有水的支持力量，不可能装备和他种船只一样多的帆樯。在航业这样完善的今天*，在百艺交流的今天，在人们用技艺改正天然的缺点和技艺本身的缺点的今天，人们尚且感觉到这些差异，那么在古人的航业时代，这种差异应是如何重大呢？

我还不能离开这个题目。印度的船只小；而希腊、罗马的船只，除去那些为了眩人耳目而设的机器以外，也不如我们的船只大。那么，船只越小，在惊涛骇浪中危险就越大。一阵吞没小船的风暴，只能震撼大船而已。一只船的体积越比别的船大，它的外表在比较上便越小。因此，一只小船的外表和它的重量或载货量这两方面的比率便小于大船这两方面的比率；也就是说，小船这两方面的悬殊大于大船这两方面的悬殊。人们知道，使船的载货量等于船的容水量的半数，是相当普遍的做法。假使一只船的容水量是八百吨；那么就让它载货四百吨；如果另一只船的容水量是四百吨，那么就让它载货二百吨。既然如此，则第一只船的体积和载重量的比率就是八比四，第二只船就是四比二。假使第一只较大的船的外表和第二只较小的船的外表的比率为八比六，则小船的外表和它的载重量的比率将为六比二，大船外表和它的载重量的比例将是八比四 (745)。风和水流只袭击船的外表，所以大船由于它的重量的关系便比小船较能抵御风雨的猛袭*。

第七节 * 希腊人的贸易

最初的希腊人全都是海贼。米诺斯称霸海上，也许只是在抢劫上比别人获得较大的成功而已。他的霸权就局限于他的岛屿的周围。但是当希腊人成为一个伟大的民族*的时候，雅典人真正取得了海上的霸权，因为这个经商又胜利的国家给当时最强的君主⁽⁷⁴⁶⁾制定法律，并摧毁叙利亚、塞浦路斯岛、腓尼基等的海上势力。

我应该谈谈雅典的海上霸权。色诺芬说：“雅典在海上称霸；但是阿的喀和大陆是连接着的，所以当雅典人出征远方的时候，雅典却受到敌人的蹂躏。雅典的首脑人物听任他们的土地受到破坏，而把他们的财产送到什么岛上保存起来。老百姓没有任何土地，所以没有任何忧虑。但是，假使雅典人居住的是一个岛屿，同时又控制了海洋的话，那末他们做着一天海洋的主人便将有一天的势力去扰害别人，而不致受到扰害。”⁽⁷⁴⁷⁾你也许要想，色诺芬这里说的是英国吧！

雅典人心里充满着追求光荣昌盛的计划；他们增加了嫉妒，却不能增加影响；他们较多注意扩充他们的海上霸权，而较少注意享受这种霸权；按照他们的政治制度，平民分享公共赋税，富人反受压迫，因此不能*从经营庞大贸易得到任何好处。雅典人本来有希望经营庞大贸易，因为他们有矿山事业、有众多的奴隶、有不少航海人员、对希腊各城市有权威，而且，最重要的一项是，他们有梭伦的美好的法制。但是雅典人的贸易却局限于希腊和黑海，他们就从这些地方谋得生活。

哥林多的位置真太好了：它隔开两海，是伯罗奔尼撒的咽喉，是希腊的门户，可把二者或开或闭。当希腊民族就是天下、希腊的城市就是列国的时代，哥林多是一个最重要的城市，它所经营的贸易大于雅典*。它有一个港口接受来自亚洲的商品；又有另一个港口接受来自意大利的商品。当时要绕过马黎角有很大困难，方向相逆的风就在那里遭遇⁽⁷⁴⁸⁾，以致引起沉船事故，所以人们比较喜欢到哥林多去，在那里，船只甚至可以穿过陆地从一个海到另一个海去。没有一个城市的工艺品能达到那样精良。富裕使它的风俗趋于腐败，宗教更使它的腐败，登峰造极。它建造一座维纳斯女神庙，那里就有成千的高级妓女被供献给该神。雅蒂乃乌斯书中的那些著名的美女大多数是从这个修道院出来的。雅蒂乃乌斯竟然敢于描写她们的历史*。

荷马时代，希腊富裕的地方似乎就是罗得、哥林多和奥科米奴斯。荷马说：“朱匹忒神*喜爱罗得人，给他们巨大的财富。”⁽⁷⁴⁹⁾荷马又把财主的绰号给予哥林多人⁽⁷⁵⁰⁾。

同样，当荷马谈到拥有许多金子的城市时，他举奥科米奴斯为例⁽⁷⁵¹⁾，又加上埃及的梯拍。罗得和哥林多保持着它们的权势，而奥科米奴斯却失掉了它的权势。奥科米奴斯的位置邻近希列斯本、普罗本蒂

斯和黑海，人们自然会设想到它要从这些海的沿岸进行贸易、获取财富。这些海曾经有产生金羊毛的神话。实际上，人们已经把米内由斯*名字给予奥科米奴斯⁽⁷⁵²⁾和阿果船的英雄们了*。但后来人们对这些海的知识增加了，希腊人在那里建立极多的殖民地；这些殖民地和半开化的民族贸易，同时又和本国保持来往；奥科米奴斯就开始衰落，重又消失在希腊的城市群里了。

在荷马以前，希腊人除了自己之间以及同几个半开化的民族做些买卖之外，几乎没有什么贸易。但是当他们的新殖民地建立得愈多，他们的支配势力也就益加扩张。希腊是一个大半岛；它的那些海角就像在逼着海洋退却；而它在各方面敞开的海湾又像在迎接海洋。只要一张开眼睛便可看见，希腊是一个窄狭的国家，但有极长的海岸线。它的无数殖民地形成一个环绕着它的大圈子；在那圈子里，它就好像看见了整个文明世界。它侵入西西里和意大利，就在那里建立了一些国家。它的船只驶到旁都斯海、小亚细亚和非洲沿岸。它越和新的民族接近，它的城市就越加繁荣。此外，极美妙的一件事是，它的周围又有无数岛屿，排列得好像环绕着它的一条防线。

希腊的运动会，好像是供全世界玩赏的；它的庙宇，列国君王都送祭品供奉；它的节日，集合了来自各地方的人；它的神谕引起了全人类的好奇心和注意。末了，它有高度的艺术和风趣，任何人想要在这方面超越它，必将败露自己对它的艺术、风趣的无知。所有这些东西曾如何给希腊带来繁荣啊！

第八节 亚历山大及其征略

亚历山大时代曾有四件事情发生，引起了贸易的大革命*，就是：推罗的攻略、埃及的征服、印度的征服和该国南方大海的发现*。

波斯帝国伸展到印度河⁽⁷⁵³⁾。在亚历山大很久以前，大流士就曾派遣船只沿该河而下，至于红海⁽⁷⁵⁴⁾。那么，为什么希腊人竟然是最先由南方经营印度贸易的人呢？为什么波斯人不能先经营那里的贸易呢？为什么他们不能利用近在咫尺的海洋来冲洗着他们的帝国的海洋*呢？亚历山大征服了印度，这是事实；但是他必须征服一个国家才能和它通商么？我现在要研讨这个问题。

阿利安那的地域从波斯湾伸展到印度河，从南边的海洋到巴洛巴米苏斯的山岳⁽⁷⁵⁵⁾。它在某程度上很要依仗波斯帝国。但是它的南部碛瘠、干燥、未开发、野蛮，所以据传说，西米拉米斯和居鲁士的军队就是在这些沙漠里死亡的；亚历山大让他的舰队跟随着他，仍然免不了在那地区损失了一大部分陆军⁽⁷⁵⁶⁾。波斯人把整条海岸线丢下，给伊契欧巴基人（即食鱼的人民）、奥里台人和其他半开化的民族去支配⁽⁷⁵⁷⁾。此外，波斯人又不是航海家，而且他们的宗教甚至剥夺了他们一切经营海上贸易的思想⁽⁷⁵⁸⁾。大流士所以让人们在印度河和印度洋航行，毋宁说是出于一个君王一时的奇思妙想，借以显示他的权力，并不是出于一

个君王任何有意实行而制订的计划。这些航行无论对贸易或对航业都没有产生后果；他们从愚昧摆脱了出来，却又再掉进愚昧里去了。

不但如此，人们都认为，在亚历山大远征以前，印度南部是无法住人的⁽⁷⁵⁹⁾。这是从传说推出的；据说，西米拉米斯的部众从那里生还的仅仅二十人，居鲁士的部众生还的仅仅七人⁽⁷⁶⁰⁾。

亚历山大从北方进入。他的计划是向东方进军；但是他发现南方满是大国，城邑林立，河川纵横，因此他企图征服它们，并且把它们征服了。

此后，他拟订计划，要通过海上贸易把印度和西方连结起来，像他已在陆地上通过他所建立的殖民地二者连结起来一样。

他让人在亥达斯比斯河建造一支船队，顺流而下，入印度河，直航至河口。他在巴塔拉离开他的陆军*和海军，自己带着几只船视察海洋，标出他要建设停泊所、港口、兵工厂的地点，回到巴塔拉以后，他又再离开他的舰队，从陆路进军，使陆海军互相支援。海军从印度河口起，沿着海岸走，沿着奥里台人、伊契欧巴基人、卡尔马尼亚、波斯各邦的海岸行走。他让人凿井*，建立城邑；他禁止伊契欧巴基人以鱼为常食⁽⁷⁶¹⁾；他希望这一带海边都由文明的民族居住。尼阿库斯和欧内西克里士斯曾写了这次十个月航海的日记⁽⁷⁶²⁾。他们到达苏萨，在那里找到了亚历山大。亚历山大飨宴他的军队*。

这位征服者建立亚历山大里亚，目的在确保埃及；亚历山大里亚是敞开埃及的钥匙；但同样的这个地方却是以前的君王们关闭埃及的钥匙⁽⁷⁶³⁾。亚历山大完全没想到贸易。只有印度洋的发现才使他产生了贸易的思想。

甚至*在发现印度洋之后，他似乎对亚历山大里亚并没有任何新的想法。一般地说，他确有计划要在印度和他的帝国的西部之间建立贸易。但是由于十分缺乏知识，他未能作出通过埃及进行这一贸易的计划。他看见过印度河，也看见过尼罗河；但是他对存在于二河之间的阿拉伯诸海，毫不了解。他从印度回来之后就立即使人建造新船队，航行于幼琉士河、底格里斯河、幼发拉底河和大海⁽⁷⁶⁴⁾。他除去了波斯设在这些河上的放水口。他发现那个“波斯的心怀”²⁴原来是大洋的一个湾。他便对这个海进行了解⁽⁷⁶⁵⁾，像他过去了解印度洋一样；他使人在巴比伦建立一个港口来供成千的船只和一些兵工厂使用；他发希币五百达伦特到腓尼基和叙利亚去招募水手舵工，以便分配他们到他在沿海各地建立的殖民地去；未了，他又使人在幼发拉底河及亚述的其他河流建立巨大工程。这一切说明，他的计划无疑是要通过巴比伦和波斯湾经营印度的贸易。

有些人以亚历山大要征服阿拉伯⁽⁷⁶⁶⁾为理由，而说亚历山大计划以阿拉伯为其帝国的中心地，但是他怎能选择一个他一无所知的地方

呢 (767) ? 不仅如此, 阿拉伯是世界上对他最不便利的国家; 它将使亚历山大和他的帝国分离。征服了遥远地区的哈里发们很快就离开阿拉伯, 而到别的地方去居住。

第九节 亚历山大后希腊各君王的贸易

当亚历山大征服埃及的时候, 人们对红海知道得很少, 至于和红海相接, 一面冲洗非洲沿岸、一面冲洗阿拉伯沿岸的那部分大洋, 则毫无所知。因此, 他们甚至认为绕过阿拉伯半岛是不可能的。曾经从各方面进行尝试的人们都放弃了他们的计划。他们说: “坎拜栖兹的军队, 穿行北岸, 几乎完全死亡; 拉古斯的儿子托勒密的军队, 被派救援在巴比伦的西留库斯·尼卡佗, 他们所历艰辛, 几乎不可置信, 而且由于赤日炎热, 只能在夜间行军; 这样, 要船队行到阿拉伯的南方海岸去怎有可能呢?” (768)

波斯人任何航业也没有。当他们征服了埃及的时候, 他们便把本国原有的这种精神带到埃及去; 因此, 航业废弛到了极点, 以致希腊的君王们发现波斯人不但对推罗人、以东人和犹太人在大洋的航业一无所知, 就是红海的航业也一无所知。我认为, 尼布甲尼撒毁灭第一个推罗国家以及邻近红海的一些小国和城市, 是把过去已经获得的海上知识重又丧失的原因。

在波斯时代, 埃及并不临近红海; 它的疆界仅仅包括尼罗河泛滥所及的那条又长又狭的地带而已 (769); 这条地带的两边又为山脉紧锁着。因此就必须再一次去发现红海, 再一次去发现大洋了, 这次的发现是由于希腊的君王们的好奇心。

他们由尼罗河溯流而上, 在尼罗河与红海之间的地区猎象, 由陆地而发现海岸; 这些发现既然是在希腊人的时代进行的, 各地名称也就用希腊文字, 各庙宇也就奉献给希腊的神明了 (770)。

在埃及的希腊人是能够经营范围很广大的贸易的; 他们是红海诸港口的主人。推罗——一切经商国家的劲敌, 已不再存在了; 他们不再为埃及古时的迷信 (771) 所烦扰; 埃及已成为世界的中心了*。

叙利亚的君王们把印度的南方贸易放弃给埃及的君王们, 自己则倾全力于印度北方的贸易。这个北方的贸易是通过奥克斯斯河和里海进行的。当时人们以为里海是北方大洋的一部分 (772)*。亚历山大在死前不久曾经使人建造一支船队 (773), 以探查到底里海是否经黑海或经由印度方面其他东方的海而通大洋。在他之后, 西留库斯和安提阿库斯, 特别注意到对里海的了解, 并在那里设有船队 (774)。西留库斯探得的部分被称为西留基德海, 安提阿库斯发现的部分被称为安提阿基德海。他们注意他们在这方面可能做出的计划, 而忽略了南方诸海*。这也许是因为托勒密朝各君主依恃他们的红海舰队已经称霸该海, 或者是因为他们发现了波斯人对航海深恶痛绝*。波斯南方海岸*, 不能供给任何海员;

在那里，只是到亚历山大末年才看到海员。但是埃及诸君王，是塞浦路斯岛，腓尼基和小亚细亚沿海许多地方的主人，所以拥有经营航海事业的一切条件。他们用不到强制人民发展航海才能，只要利用着人民的才能就够了。

古人为什么那样固执地相信里海是大洋的一部分，真令人百思不解*。亚历山大、叙利亚的君王们、帕提亚人、罗马人等的远征都不能改变他们的想法*。一个人对改正自己的错误是尽量拖延的。起初，人们只知道里海的南部；并且以为它就是大洋；他们从北方沿着海岸前进*，他们仍然相信那是大洋侵入了陆地。他们探查海岸*，东方只走到爪哈特斯河，西方只走到阿尔巴尼亚的尽头。海的北方水浅泥泞 (775)，因此极不宜于航行。就是这样，他们认为是大洋了²⁵。

亚历山大的军队*，东边只走到希班尼斯河，即最后注入印度河的河流。因此希腊人初期经营的印度贸易是在印度极小的地区进行的。西留库斯-尼卡佗侵入到恒河 (776)，从那里发现了该河流入的大海，即孟加拉湾。今天的人由大海的航行发现陆地；过去的人由陆地的征服发现大海。

斯特拉波 (777)，不顾阿波罗都露斯的证言，怀疑大夏的希腊君王们 (778) 确是走得比西留库斯和亚历山大还远。即使大夏的希腊君王们果然在东方没有走得比西留库斯更远的话*，我们也要知道，这些君王在南方的确曾经走得更远，他们发现了锡哲和马拉巴尔的那些港口 (779)*；这就产生了我下面所要谈的航海事业。

普利因告诉我们，人们曾经连续地开辟三条通印度的航线 (780)。首先，人们从锡亚格尔角到印度河口的巴塔伦岛。我们知道，这就是亚历山大舰队所保持的航路。后来，人们走一条更短、更安稳的航路，就是从锡亚格尔角到锡哲 (781)。这个锡哲只能是斯特拉波所说的锡哲王国 (782)，也就是大夏诸希腊君王所发现的王国。普利因说这条路更短，他的意思只能是航行的时间较短而已；因为锡哲既然是大夏的君王们所发现的，就应该比印度河还要偏僻，所以人们走这条路应该可以避免某些海岸的曲折，并得到了某些风信的利益。最后，商人们走第三条路线，就是先到位于红海口的港口甘斯或奥塞利斯，从那里乘西风到印度的第一个市场慕济利斯，再从那里到其他港口*。

我们看到，他们不从红海口走到锡亚格尔，而是沿着“幸福阿拉伯”*海岸转到东北，直接利用季节风由西岸驶到东岸去。这些季节风的变更是从这一带海域的航行发现的*。古人只在能够利用季节风与贸易风 (783) 时才敢不靠海岸航行。这些风对于他们好像是一种罗盘针。

普利因说，他们在仲夏启航赴印度，在12月底或1月初回航 (784)。这同我们航海的记录是完全符合的。在印度洋的这一带，即在非洲的半岛和恒河这边的半岛之间，有两次季节风：第一次风从西向东吹，从8、9月开始；第二次风从东向西吹，由1月开始。因此，我们离开非洲

到马拉巴尔去的时间和托勒密的船队相同，回航的时间也相同。

亚历山大的船队从巴塔拉到苏萨要走七个月。它在7月间出发，也就是说，在一个今天没有任何由印度回航的船只敢于出海的时候*出发。在两次季节风之间，有一个间隔期间，这时有各种不同的风信；北风和普通的风混杂，尤其在某些海岸，引起可怖的风暴。这个时期是6、7、8月。亚历山大的舰队在7月间由巴塔拉出发，曾经历过许多风暴，航程漫长*，因为它逆着季节风航行。

普利因说，人们在夏末启航去印度，就这样利用季节风变更的期间去完成从亚历山大里亚到红海的行程。

我请你们看看，航海事业是如何逐渐精进的。大流士的舰队由印度河下航到红海，共计费时两年半(785)，亚历山大的舰队(786)下航印度河，十个月后就到达苏萨，计在印度河航行三个月，在印度洋航行七个月。此后从马拉巴尔沿岸到红海的行程计费时四十天(787)。

斯特拉波叙述当时人们不了解希班尼斯河和恒河问各国情况时说，从埃及去印度的航海家中很少走到恒河(788)。实际上，我们看到，当时的船队根本就不到恒河去；它们利用季节风*从西向东航行，从红海口到马拉巴尔海岸。它们就在那里各商埠停泊，没有从哥摩林角和柯罗曼德尔海岸绕过半岛到恒河那边去。埃及和罗马的君王们的计划是要在同年回航(789)。

由此可见，希腊人和罗马人的印度贸易远不如我们广泛；我们知道一些他们完全不知道的广漠地区；我们同所有的印度国家通商，我们甚至为它们而经商，为它们而航海。

但是希腊、罗马人经营这方面的贸易比我们要便利得多。假使今天的人仅仅在古札拉特和马拉巴尔的沿岸贸易，不去寻找南方的岛屿，而满足于这些岛民所带来的商品的话，那末今天的人就必然选择埃及路线而舍弃好望角路线。斯特拉波说，古人就是这样同塔普罗班各民族通商的(790)*。

第十节 绕行非洲*

历史上我们看到，在罗盘针发现以前，人们曾经四次试图绕行非洲。尼可(791)所派遣的一些腓尼基人以及为逃避托勒密·拉蒂路斯之怒的优笃苏斯(792)，从红海出发，获得成功。赫克塞斯朝的沙塔斯佩斯(793)和迦太基人所遣派的汉诺由赫库利斯武神的标柱出发，遭到了失败。

绕行非洲的主要关键是要发现并绕过好望角。但是，如果人们由红海出发，则发现好望角的路程要比由地中海出发短一半。从红海到好望角的海岸要比从好望角到赫库利斯武神的标柱的海岸少一些浅滩暗礁，而利于航行(794)。要从赫库利斯武神的标柱出发，去发现好望角，就必

须先发明罗盘针，才能够离开非洲海岸，驶入大洋，向圣赫里拿岛或巴西沿岸航行⁽⁷⁹⁵⁾。因此，当时的人十分可能从红海来地中海，而不能从地中海返回红海。

既然如此，人们就不绕这个大圈，因为只能去而不能返。人们就自然地从小亚细亚经营东非的贸易，并从赫库利斯武神的标柱进行西岸的贸易了。

埃及的希腊君王们首先在红海发现从赫露姆城所在的海湾底起到狄拉，也就是到今天的巴布厄尔曼得海峡那段非洲海岸。从那里到位于红海入口⁽⁷⁹⁶⁾的亚罗马蒂亚角这段海岸，航海家们是完全不知道的；这点从阿提密陀露斯的记述⁽⁷⁹⁷⁾来看是很清楚的；他告诉我们，当时的人们知道这段海岸的各地方，而不知道它们的距离；这是因为人们从陆地陆续地知道了这些海口，但是没有从一个海口驶至另一个海口。

从该角起，也就是从大洋的沿岸开始，人们就毫无所知了；这点我们从伊拉托斯特尼斯和阿提密陀露斯的记述可以知道⁽⁷⁹⁸⁾。

斯特拉波时代，也就是说奥古斯都时代，人们关于非洲海岸的知识就是如此。但是奥古斯都以后，罗马人就发现腊不塔姆角和普拉萨姆角。斯特拉波没有谈到这两个角，因为那时人们还不知道它们。我们知道，这两个名词都是罗马式的。

地理学家托勒密生于亚得里安和安托尼努斯·比乌斯时代。《埃利特烈海沿岸航行记》的著者——不管他是谁——生的时代略为晚些，但是托勒密所记人们知道的非洲以普拉萨姆角为尽头⁽⁷⁹⁹⁾，约在南纬线第14度处；《航行记》的著者⁽⁸⁰⁰⁾则以腊不塔姆角为尽头，约在南纬线第10度处。《航行记》著者所记的尽头似乎是当时人们常常去的地方；而托勒密的尽头似乎是人们不再去的地方。

肯定我这个想法的是：普拉萨姆的周围是一些惯食人肉的民族⁽⁸⁰¹⁾。托勒密告诉我们亚罗马蒂亚海口与腊不塔姆间的很多地方⁽⁸⁰²⁾，但是腊不塔姆和普拉萨姆间他却一个地方也没提到。印度航行获利极厚，当然使人们忽略了非洲的航行。末后一点：罗马人在这一段海岸没有固定的航行；他们是从陆地或从一些被暴风漂走的船只发现这些海口的。今天我们对非洲海岸非常熟悉，对非洲内地则十分隔阂⁽⁸⁰³⁾；古人对非洲内地极为熟悉，对海岸则十分隔阂。

我已经说过，尼可所派遣的一些腓尼基人和托勒密·拉蒂路斯时的优笃苏斯曾经绕行非洲。但是，在地理学家托勒密的时代，这两次的航行一定被人认为无稽之谈，因为他从“锡奴斯·马格努斯”——我想就是暹罗湾——起就放上一块人们不知道的陆地，自亚洲伸向非洲，到普拉萨姆角为止，因此印度洋不过是一个湖而已。古人从北方知道了印度，向东方前进，所以把这块人们不知道的陆地放在南方了。

迦太基的国际法是怪异的。它把到撒地尼亚贸易和向赫库利斯武神的标柱方面进行贸易的一切外国人全都溺死。它的政治法也同样是奇特的；它禁止撒地尼亚人耕种土地，违者处以死刑*。它通过它的财富增加了它的权力，后来则通过它的权力增加了它的财富。它是地中海所冲洗的非洲沿岸的主人，所以就沿着大洋沿岸扩张。汉诺依据迦太基元老院的命令，把三万迦太基人分布在赫库利斯武神的标柱与赛内之间。他说，由赛内到赫库利斯武神的标柱和标柱到迦太基是一样遥远。这个位置是很妙的；它让人们看到，汉诺把它的殖民地限定在北纬线25度之内，也就是说，在加那列群岛南方二、三度之内。

汉诺在赛内时，曾作另一次航行，希望在南方有更多的发现。他对非洲大陆几乎不加注意。他随着海岸航行了二十六天，由于粮食缺乏，不得不返回。迦太基人似乎没有利用过汉诺这次的冒险事业。西拉克斯说，过了赛内，海就不宜于航行了⁽⁸⁰⁴⁾，因为水浅，充满了软泥和海草⁽⁸⁰⁵⁾；实在说，在这一带，软泥、海草是很多的⁽⁸⁰⁶⁾。西拉克斯所说的迦太基商人也许遇到了障碍，这些障碍汉诺曾经用他所带领的每只有五十支桨的六十只船加以克服过。困难总是相对的；不但如此，我们不应该把一种以刚毅、豪胆为主旨的冒险事业和一种普通行为的实施*混为一谈。

汉诺的记事，是古人的佳作。行动者和著作者是同一个人；他的叙述没有任何虚夸。伟大的将领们对自己的行动的描述是质朴的；因为他们所做的比他们所说的更为荣耀。

文体和事实正相符合。汉诺不作怪异之谈。他关于气候、土壤、居民的风俗、行仪等一切叙述和今天人们在非洲这一带海岸所看到的正相吻合；它就像是今天我们的航海家的记录。

汉诺在他的舰队上观察，白天大陆上是一片沉寂；夜间他听到各种乐器的声音，看到各处有火，有的较大，有的较小⁽⁸⁰⁷⁾。我们的记述证实了这个说法。我们发现，在白天，这些野蛮人退入森林，以躲避炎日；夜间则燃起大火，以防止野兽；他们热爱跳舞和音乐。

汉诺描写了一个火山，它的一切现象和我们今天在维苏威火山所看到的一样；他记载两个长着毛的妇女，宁肯被杀死也不愿跟迦太基人走，他使人把她们的皮带到迦太基去。这同人们所说的一般，不是不可能的²⁶。

这本记事是古迦太基的不朽之作，所以更是名贵。由于它是古迦太基的不朽之作，所以被人当作是荒诞不经的。这是因为罗马人甚至在毁灭迦太基以后仍然怀恨迦太基人。但是人们纯粹依据战争的胜负来断定到底应该说迦太基人可信或是罗马人可信。

有些近代的人 (808) 仍然承袭这种偏见。他们说：“汉诺所描述的那些城市哪儿去了？这些城市，甚至在普利因的时候已不留丝毫痕迹。”如果有痕迹，倒是不可思议的事。汉诺在这些海岸所建筑的是像哥林多或雅典这种城市么？他把迦太基人的家族放在宜于贸易的地方，并仓促地加以安排，使他们免受野蛮人或野兽的侵害。迦太基受到的灾难使非洲的航务停顿了；这些家族一定遭到灭亡或是变成野蛮人了。我还要多说一句：假使这些市邑的遗迹果真还存在的话，谁到森林或沼泽里去发现它们呢？不过我们在西拉克斯和波利比乌斯的著作里看到，迦太基人在这些海岸曾经有过巨大的居留地。这些就是汉诺的城市的遗迹；此外没有别的了，因为就是在迦太基本地也几乎是没有什么别的了*。

迦太基人已走上通向富裕的道路。如果他们走到北纬4度和经线15度的话，他们就将发现黄金海岸和附近的海岸了。他们就将在那里经营一种比今天人们在那里经营的还要重要得多的贸易，因为今天美洲似乎已贬低了各国的财富。他们就将找到罗马人所不能剥夺的财宝。

关于西班牙的财富，人们曾经谈说一些骇人听闻的事情。如果亚里士多德是可信的话，这是他的记述 (809)：在达蒂苏斯* 上岸的腓尼基人在那里发现了他们的船只载不了的银子；他们用这种金属制造他们最下等的器具。据狄奥多罗斯说，迦太基人在庇里尼斯山发现极多的金和银，所以用它们来装饰船锚 (810)。这些民间的传说是不可凭信的；准确的事实有如下述：

在斯特拉波所引波利比乌斯的残篇里，人们看到，在比蒂斯河发源地的银矿的雇工是四万人，每天为罗马人产银二万五千得拉姆 (dragmes)，即每年约五百万镑——按每马尔克 (marc) 重值五十法郎计算。人们把这些矿所在的山叫作银山 (811)，可见那个地区就是当时的波多西*。今天汉诺威矿山的工人不到当时西班牙矿山所使用的工人四分之一，出产的却更多，但是罗马人铜矿不多，银矿又少，而且希腊人只知道有阿的喀的矿山，其中又很少是富矿，所以他们对上述矿藏的丰富应当是感到惊奇的。

在西班牙继承战争的时候，有个叫做罗得侯爵的人。据说，他因金矿倾家荡产，却因医院而发了财 (812)。他向法国朝廷建议开发庇里尼斯山的矿。他引证推罗人、迦太基人和罗马人为例。他得到许可探矿；他寻找，他到处挖掘；他老是引证前人，但什么也没有找到。

迦太基人已是金银贸易的主人；他们还想成为铅锡贸易的主人。这些金属是由陆地从高卢洋面各港口用车运载到地中海各港口的。迦太基人想直接承接这些金属，所以派遣希米尔柯到卡锡梯利德岛上去建立居留地 (813)。人们推测，这些岛就是席利诸岛。

从柏狄加到英格兰的这些航行，使某些人认为迦太基人已经有了罗盘针。但是，迦太基人沿着海岸航行是很明显的。希米尔柯说，他从比蒂斯河口到英格兰走了四个月。我在希米尔柯这个记述之外已不需要其

他证据了。此外，还有一个迦太基舵手的一段有名的故事⁽⁸¹⁴⁾说，他看见一只罗马船前来，他就使他的船搁浅，以免罗马船知道到英格兰去的道路⁽⁸¹⁵⁾。由此可见，两船相遇时是很接近海岸的。

古人也许曾经在海中航行。以致人们推测他们有罗盘针，虽然他们并没有这样做。那时，如果一个舵手在航行时离开了海岸，而且天气晴朗的话，他在夜里总是可以看见一颗北极星^{27甲}，在白天可以看见太阳的东升和西沉，他显然能够像今天按照罗盘针一样驾驶船只。但这一定是一种意外的情形，并不是常规的航行。

在那结束了第一次布匿战争的条约里，人们看到，迦太基最注意的是保持海上霸权，罗马是保持陆地霸权。汉诺在和罗马人谈判时宣称：迦太基甚至不能容忍罗马人在西西里海上洗手；不允许罗马人航行越过“美丽海角”⁽⁸¹⁶⁾；禁止罗马人在西西里、撒地尼亚、非洲贸易⁽⁸¹⁷⁾；但得例外地在迦太基贸易⁽⁸¹⁸⁾。从这个例外可以看到，迦太基无意在那地区给罗马人一种有利的贸易。

在早期，迦太基和马赛曾经因渔业问题发生几次大战⁽⁸¹⁹⁾。在和平之后，它们同时进行节俭性的贸易。马赛更加嫉妒了，因为在工业上它已和它的劲敌平等，但是势力却不如它。这就是马赛对罗马人矢尽忠诚的原因。罗马人和迦太基人在西班牙的战争是马赛富裕的泉源。马赛起着货栈的作用。迦太基和哥林多的灭亡更增长了马赛的荣华显赫；要是没有内战，要是马赛不参加任何一方，马赛在罗马的保护下应该是幸福的，因为罗马人对它的贸易没有任何嫉妒。对这些内战，马赛本来是应该不加理睬的。

第十二节 * 德洛斯岛和米特里达特

罗马人毁灭了哥林多之后，商人们退却到德洛斯去。这些人民的宗教和信仰使人把这个岛屿看做一个安全的地方⁽⁸²⁰⁾。不仅如此，这个岛的位置很适宜于经营意大利和亚洲的贸易。在非洲没落和希腊积弱之后，这种贸易更为重要了。

我们已经说过，从早期起，希腊人就已派遣殖民者到普罗本蒂斯和黑海去。在波斯人的统治下，这些殖民地仍然保持它们的法律和自由。亚历山大只是征伐半野蛮人，并没有攻击这些希腊殖民者⁽⁸²¹⁾。旁都斯各君王占领了他们的几个殖民地；甚至这些君王似乎也没有在政治上取消它们的政府⁽⁸²²⁾。

它们一旦向这些君王屈服，这些君王们的权力就增加了⁽⁸²³⁾，米特里达特就能够到处招买军队；不断补足他的兵员的损失⁽⁸²⁴⁾；得到工人、船只、战具；获取同盟者；贿赂罗马人的同盟者，甚至贿赂罗马人本身；雇用亚洲和欧洲的野蛮人，进行长期战争⁽⁸²⁵⁾；结果训练军队，即把他们武装起来，教以罗马人的军事技术⁽⁸²⁶⁾，并用投降者组成庞大队伍；最后，他经得起巨大损失并忍受巨大挫折，而不至灭亡；假使这

个淫佚而野蛮的君王在他兴盛的时候没有破坏了以前的伟大君主在厄运时所曾建树的东西的话，他是不至于灭亡的。

正因为如此，所以当罗马人的荣华显赫已达顶峰，除了自己人而外似乎已无所顾忌的时候，米特里达特又一次企图推翻迦太基的覆灭和菲利普、安提阿库斯、柏西乌斯的败亡所已肯定了局势。这次战争的残酷是史无前例的。双方势力都强大，而且互有优越之处；希腊和亚洲的人民，或作为米特里达特的朋友或作为他的敌人而遭受毁灭了。德洛斯就处在不幸的人民大众的包围中，它的贸易从各方面衰落下去了。它的贸易的毁灭是十分必然的，因为人民本身也遭受毁灭了。

罗马人所遵循的另外一个做法，我已经在别的地方谈到了 (827)。他们是破坏者，而不能以征服者出现；他们毁灭了迦太基和哥林多；要不是他们征服了整个世界的话，他们这样的行径也许就自取灭亡了。当旁都斯各君王成为黑海希腊各殖民地的主人的时候，他们提防破坏那些可以使他们获致荣华显赫的因素。

第十三节 罗马人的气质和航海事业

罗马人只着重陆军，他们的陆军的精神总是坚定不移，战斗时坚守一个阵地，直到死在那里而后已，他们不尊敬海上的人的战法。海上的人挺身而出要打仗，然后又逃跑，往后又回来，总是闪避危险，常常使用诡计，很少使用武力。这一切不是希腊人的气质 (828)，更不是罗马人的气质。

因此，他们用于航业的人员都是那些不够重要，不能在罗马军团里得到地位的公民 (829)。他们的航海人员通常是脱离奴籍的人。

我们今天对陆军并不那样尊重，对海军也不那样轻视。在陆军，技术被降低了 (830)；在海军，技术被增高了 (831)。现在，人们对一件事情的尊重，是按照做好这件事情所需要的才能的多寡而定的。

第十四节 罗马人的气质和贸易

人们从来没有提及罗马人在商业上的嫉妒。他们进攻迦太基是因为它是一个竞争国，而不是因为它是一个商业国。他们优待经营贸易的城市，虽然它们并非臣属。因此他们割让几块领土去增加马赛的实力。他们对野蛮人极为害怕，但对经商的民族则无所畏惧。加之，他们的气质、他们的荣耀、他们的军事教育、他们的政体，使他们远离了贸易。

在城市，他们只致力于战争、选举、阴谋和诉讼；在乡村，他们只致力于农业；在领地，他们严厉而暴虐的政府同贸易是格格不相入的。

他们的政制反对贸易，他们的国际法也同样加以排斥。法学家旁波尼乌斯说：“这些和我们没有友谊、没有交情，也没有联盟的民族，并不

是我们的敌人。但是，如果有一件我们的东西落入他们的手中，他们就成为所有人了；自由的人成为他们的奴隶；他们和我们的关系也是建立在同样的条件上。”⁽⁸³²⁾

他们的民法也同样是暴虐的。君士坦丁的法律宣布，卑贱阶级的人和出身高贵的人结婚所生子女为私生子。此后，又把开商店的妇女⁽⁸³³⁾同奴隶、酒馆女主人、唱戏的妇女、开娼寮的老板，或被判罪上斗技场决斗的人的女儿混同起来。这都渊源于古罗马的法制。

我很知道，有些人²⁸充满了两种思想，一种认为，贸易是世界上对一个国家最有用的东西；另一种认为，罗马人的施政在世界上是最好的，所以这些人相信罗马人一定曾经大大鼓励并尊重贸易；但是事实上罗马人很少想到贸易的事。

第十五节 罗马人和野蛮人的贸易

罗马人在欧洲、亚洲和非洲建立起一个广大的帝国。人民的软弱和号令的暴虐把这个庞大机体的各部分联合在一起。当时罗马的政策是隔断同一切未被臣服的国家的来往；他们害怕制胜的艺术传人这些国家；这就使他们忽略了致富的艺术。他们制定法律，禁绝同野蛮人的一切贸易。瓦连图斯和格拉蒂安说：“任何人不得把酒、油或其他饮料运送给野蛮人，甚至只给他们尝尝也不可以。”⁽⁸³⁴⁾格拉蒂安、瓦连提尼耶诺斯和提奥多西乌斯又说：“不得带给他们金子；甚至在他们有金子的场合，也要用计谋夺取它。”⁽⁸³⁵⁾铁的输出是被禁止的，违者处死⁽⁸³⁶⁾

多米先是个畏惧怯懦的君主；他下令把高卢的葡萄树都拔掉⁽⁸³⁷⁾；这无疑是由于害怕葡萄酒吸引野蛮人到高卢去，像从前它曾经吸引他们到意大利去一样。普罗布斯和茹利安一向不怕野蛮人，又把葡萄树种上了。

我确知，在罗马帝国积弱的时候，野蛮人曾经强迫罗马人建立市场同他们贸易⁽⁸³⁸⁾。但是这件事本身正足以证明，罗马人的心思是不愿意贸易的。

第十六节 罗马人和阿拉伯、印度的贸易

同“幸福阿拉伯”的贸易和同印度的贸易是罗马对外贸易的两支，而且几乎是仅有的两支。阿拉伯人拥有巨大的财富*。这是从他们的海洋和森林取得的。又因为他们买少卖多，所以他们把他们的邻人的金和银吸收了去⁽⁸³⁹⁾。奥古斯都知道他们的富裕，就决意同他们做朋友，或做敌人⁽⁸⁴⁰⁾。他派遣爱留斯·加路斯从埃及到阿拉伯去，加路斯发现那里的人民懒惰、安静、不惯于战争。他打了一些仗，围了一些城，仅仅损失七个士兵；但是向导们的欺诈、行军、气候、饥饿、疾病、措施失宜，却使他丧失了全军。

因此，他不得不满足于同阿拉伯人做买卖，像其他民族的做法一样；也就是说，带着金银去换取阿拉伯人的商品。今天人们还是这样同阿拉伯人进行贸易；阿勒波的商队和苏维士的王船带了巨额款项到那里去 (841)。

大自然给阿拉伯人规定的命运是经商，而不是打仗；但是当这些安静的人民到了帕提亚人和罗马人的边境时，他们就成为帕提亚人或罗马人的辅助者。爱留斯·加路斯发现他们是商人；但是穆罕默德却发现他们是战士，他用热诚激动他们，因此，你看，他们是征服者了*。

罗马人同印度的贸易是可观的。斯特拉波在埃及听到，他们用了二百二十只船经营这种贸易 (842)。但是这种贸易还只是用他们的银子维持的。他们每年送去五千万塞斯德斯。普利因说，从那里带回来的商品在罗马以一百倍的利润出售。我想他的说法太笼统了，因为如果有一次有这么大的利润，人人就都要去做这种买卖，结局就谁也没有买卖可做了。

罗马人所经营的阿拉伯和印度的贸易是否有利，人们会有疑问。他们不得不送银子到那些地方去，但又不像我们有美洲的富源来供应我们送出去的银子。我认为，他们所以建立银铜币²⁹以增加货币的法价，其原因之一是银子的缺乏。而银子的缺乏是由于不断输出银子到印度所造成的。印度商品如果真是以百倍的价格在罗马出售的话，罗马人的这种利润也是从罗马人得来的，绝不能使罗马帝国富裕。

人们可以说，在一方面，这种贸易使罗马人得到了巨大的航业，也就是得到了巨大的势力；新的商品增加了国内贸易，有利于艺术，又支持了工业；国民的数目依照新的谋生手段的增加而增加；这种新的贸易产生了奢侈——我们已经证明，奢侈有利于一人统治的政体，但却可制数人统治的政体的死命；这种贸易一经建立，罗马人的共和政体就陷于衰亡；奢侈对罗马是必要的；把世界的一切财富全都吸收了去的一个城市完全有必要通过奢侈把这些财富返还给世界*。

斯特拉波说，罗马人的印度贸易的数量，远远超过埃及的君王们 (843)。罗马人对贸易是门外汉，但他们对印度贸易的注意却超过埃及各君王，而印度贸易就像是放在这些君王的眼前；这真是咄咄怪事。这点有加以说明的必要。

亚历山大死后，埃及的君王们在印度建立了沿海贸易；叙利亚的君王们，拥有帝国最东方的各处领地，所以也拥有印度，因而维持了这种贸易。我们已经在第4节谈到这种贸易；它是通过陆地与河流进行的，并因马其顿各殖民地的建立而得到了新的便利；结果欧洲就经由埃及和叙利亚王国而同印度交通。叙利亚王国的瓜分产生了大夏王国；但对这种贸易并没有任何妨害。据托勒密所引述，推罗人马利奴斯曾谈到通过马其顿商人在印度做出了一些发现 (844)。君王们的远征所没有做到的发现，这些商人们做到了。从托勒密的著作 (845) 里，我们看到，这些商人

从彼得砦⁽⁸⁴⁶⁾直走到塞拉，他们发现了一个极偏僻的市场，在中国的东北部，这是一种奇谈。因此，在叙利亚和大夏各君王的时代，印度南方的商品经过印度河、奥克苏斯河和里海到西方来；而较近东方和北方各地的商品则由塞拉、彼得砦和其他市场运到幼发拉底河。这些商人所走的道路大约为北纬线40度，经过中国西部的那些国家，这些国家比今天要文明得多，因为那时候，鞑靼人还没有在那里横行。

这时，叙利亚帝国的陆上商业迅速地发展，而埃及的海上商业却增进得很少。

帕提亚人出现了，并建立起他们的帝国；当埃及受罗马统治的时候，这个帝国正是鼎盛的时候，它进行了扩张。

罗马和帕提亚是两个竞争的国家。它们打仗为的不是要知道谁应统治，而是谁应生存。在两帝国之间，荒漠形成了起来；在两帝国之间，人们老是武装着；不仅没有任何商业，连交通也是没有的。野心、嫉妒、宗教、仇恨、风俗，把一切都隔开了。因此，东西间的贸易曾经有过几条路线，这时只剩下一条了；亚历山大里亚成为惟一的市場；它增大了。

关于国内贸易，我*只要说一句话。就是，为维持罗马人民生活而运来的小麦是国内贸易的主要部分。但是它，与其说是贸易的对象，毋宁说是施政的问题。在这件事上，水手们获得一些特权⁽⁸⁴⁷⁾，因为他们的戒备使帝国得到安全。

第十七节 西罗马灭亡后的贸易

罗马帝国受到侵略；这个一般性的灾难的一个后果就是贸易的毁灭*。起初，野蛮人只把贸易当做是他们抢劫的一个对象而已；当他们定居以后，他们对商业并不比对农业及被征服人民的其他职业更为尊崇。

不久以后，欧洲几乎没有什么贸易了；统治着各地的贵族不再被贸易所烦劳。

西哥特人的法律准许私人占据各大河床的一半，倘使在河床的另一半人们能够自由抛施网罟和行驶船只的话⁽⁸⁴⁸⁾；所以在西哥特人所征服的各国内*，贸易当然是很少的。

这时期制定了那些不合理的《未入籍外国人遗产充公法》和《船难法》³⁰。这些人认为外国人和他们在民法上并没有任何交往，彼此不联系，因此，他们对待外国人，在一方面，不需要任何公道，在另一方面，不需要任何仁慈。

北方各民族居住在狭隘的界限内，就他们来说，任何人都是外国人；他们处在贫困之中，对他们来说，什么都可以使他们致富。在他们

征胜利之前，他们定居在一个窄小的、充满岩石的海岸边。他们就靠着这些岩石生活。

给全世界制定法律的罗马人，对船难制定了极为人道的法律⁽⁸⁴⁹⁾。在船难事件上，他们禁止居住海边的人进行抢劫；而且，他们甚至禁止他们的国库的贪婪⁽⁸⁵⁰⁾。

第十八节 一条特殊的规定

虽然如此，西哥特人的法律有一项有利于贸易的规定，就是当来自海上的商人们之间发生争讼时，将由他们的本国法官按照本国法律进行裁判。这是建立在这些混杂的民族所共有的一个既成的习惯上的，这个习惯就是，人人按照本国的法律生活。这件事，我在后面还要加以论述。

第十九节 东罗马衰弱后的贸易

伊斯兰教徒出现了，他们进行征服战争，他们自己又分裂了。埃及有了些特别的君主；继续经营印度的贸易。它是印度商品的主人，因而吸收了其他一切国家的财富。它的苏丹们是当时最强大的君主。人们可以在历史上看到，他们如何用一种坚忍不拔的、运用得宜的力量钳制了十字军的热情、激奋和鲁莽。

第二十节 贸易如何冲破欧洲的野蛮

亚里士多德的哲学传到了西方。它为思想细巧的人们所喜悦。这些人在愚蒙的时代是才子。烦琐哲学家们迷恋着亚里士多德的哲学，并从这位哲学家借来他们关于利息贷款的许多说法^{*}，其实在《福音书》里就可以很容易地找到利息贷款的渊源。他们对利息贷款不分皂白，也不管什么场合，一概加以非难。因此，仅仅作“贱人的职业”的商业更成了“狡诈的人的职业”了，因为无论在什么时候，一件在性质上是许可的或是必需的事物如果被禁止的话，那些做这件事的人就被视为狡诈者了。

贸易转入了一个当时名誉扫地的民族之手³¹，不久，贸易就不再同最可怕的重利盘剥、垄断、征收税金，以及一切以诡诈方法获取金钱的事情有所区别了。

犹太人由勒索致富，而君主们用同样残暴的手段对他们进行掠夺——这使老百姓受到安慰，但并未减轻他们的忧患⁽⁸⁵¹⁾。

从英国所发生的事情可以看到其他国家的情况。约翰王监禁犹太人，以索取他们的财产⁽⁸⁵²⁾。这些犹太人至少一只眼睛被挖掉；其中很少有幸免的。这个国王就这样自己执掌司法。有一个犹太人每天被拔掉一颗牙，一连拔了七颗；到了第八颗牙时，他付银一万马尔克。亨利三

世从约克的犹太人阿伦勒索了银一万四千马尔克给自己，一万马尔克给王后。今天波兰所做的同当时是一样的；只是当时的做法粗暴，而今天波兰的做法多少缓和些。君王们本来不得凭借特权去搜刮臣民的钱包。他们却对犹太人施加刑鞫，因为犹太人不被当作公民。

最后，人们建立了一种惯例，即没收信奉基督教的犹太人的一切财产。关于这个离奇的惯例，我们是从废除这个惯例的法律知道的 (853)。人们所提出的没收的理由是十分虚妄的；他们说这是要考验犹太人，以肯定他们已完全摆脱魔鬼的奴役。但是这种没收显然是给予君主或贵族以一种获取赔偿的权利，因为君主或贵族向犹太人征税，而当犹太人信奉基督教时，就不能再向他征税了 (854)。当时，对待人就像对待土地一样。我将顺便指出，一世纪又一世纪，这个民族如何受到戏谑。一个时期，如果他们愿意当基督徒的话，他们的财产将被没收。不久之后，如果他们不愿意当基督徒的话，就要被人烧死。

但是人们看到，贸易离开了困苦和沮丧的怀抱。犹太人轮流地在各国受到放逐，而发现了保全他们的财产的方法³²。他们就这样永远地建立起他们固定的隐蔽所；因为君主们虽然很愿意舍弃犹太人的身，但却不愿意因此而舍弃犹太人的银钱。

犹太人发明了汇票 (855)。这个方法使得贸易能够避免暴行，并且能够在各地维持下去。最富裕的商人的财产都看不见了，又可以寄送到各地去，什么地方都不留痕迹。

神学家们不得不限制他们的原则了。贸易曾经被粗暴地同寡信系联在一起；如今就好像是重新回到诚实的怀抱了。

因此，随着贸易的破坏而来的一切不幸是由于烦琐哲学家们的空论 (856)；君主们的贪婪反而导致另一种事物的建立，使得贸易多少脱离了君主们的权力的支配。

从这时候起，君主们的治国便要比他们自己所想象的还要明智些，因为肆行威权结局总是笨拙的。经验证明，政府除了仁厚而外没有其他东西能够带来繁荣。

人们就开始医治马基雅弗里主义^{*}，并一天天好了起来。劝说告诫^{*}时，要更加适中温厚了。过去所谓政治上的妙计在今天除了产生恐怖而外，只是轻举妄动而已。

而且，如果当人们的情欲激动了他们做坏人的思想的时候他们的处境却规定他们不要做坏人才对自己有利的話，这是幸福的。

第二十一节 两个新世界的发现与欧洲的情况

罗盘针就好像把世界打开了。人们发现了亚洲和非洲，过去只知道它们的几段海岸而已；人们也发现美洲，过去对它是茫然的。

葡萄牙人在大西洋航行，发现了非洲的最南端；他们看到了一个大海，通达东方的印度。喀摩恩斯歌咏他们在这个海上的危险和莫扎姆比克、墨林达、加利固特的发现。喀摩恩斯的诗歌使人们感到了一些《奥德赛》的娇媚和《伊尼德》的华丽。

在这以前，威尼斯人经由土耳其各邦经营印度的贸易，并且是在忍受凌辱与暴行之中经营的。由于好望角的发现以及不久以后一些其他的发现，意大利不再是商业世界的中心了；它就好像处在世界的一个偏僻角落内，而且现在还在那里。甚至对近东的贸易，意大利也仅仅占辅助的地位而已；今天近东的贸易是以各大国同东西两印度所经营的贸易为依靠的。

葡萄牙人是以征服者的身份同印度进行贸易的。今天荷兰强加于印度的小君主们的关于贸易的束缚性的法律，是由以前的葡萄牙人所制定的 (857)。

奥地利王室的富裕是惊人的。查理五世继承了勃艮第，加斯提和阿拉贡的领地；他缔造了一个帝国；世界扩大了，使他获得一种新的荣华显赫；人们看到一个新的世界的出现并且是从属于他的。

哥伦布发现了美洲；虽然西班牙派遣很少军队到那里去——欧洲的小君主也同样有能力派遣那么少军队——，但是它却征服了两个大帝国和一些别的大国。

当西班牙人发现并征服西方的时候，葡萄牙人从东方推进，进行征服和发现。这两个国家互相遭遇了。它们诉诸教皇亚历山大六世，教皇划出著名的分界线，判决了一项大争讼³³。

但是其他欧洲国家不让西葡二国安享他们分割到的份额。荷兰人把葡萄牙人从几乎所有的东印度地区驱逐出去；许多国家在美洲建立了居留地。

起初，西班牙人把发现的土地看做是征服的对象。但是比他们更高雅巧妙的民族却发现这些土地是贸易的对象，并以这种看法指导他们的计划。几个民族的做法是非常聪慧的：他们把统治权交给商人的公司³⁴。这些公司管辖遥远的国家纯粹是为着商业；它们成了一种附属的大国，而不使本国感到为难。

人们在那里建立的殖民地具有一种附属的性质；不论今天的殖民地是属于国家本身或是属于某个建立在国内的贸易公司，都是如此。在古代殖民地中，这种事例是极罕见的。

建立这些殖民地的目的是要在比同邻近民族贸易还要优越的条件下进行贸易。同邻近民族贸易时，一切利益是相互的。既成的惯例是：只有母国 (858) 可以同殖民地通商。这是有重大理由的，因为建立殖民地的目的是扩展贸易，并不是创建一个城市或一个新的帝国。

因此，欧洲仍然有一条基本法，就是：同外国殖民地进行的一切贸易都被看做是一种纯粹的“非法营业”³⁵，应该依国法治罪。关于这点，我们不应该依据古代民族的法律和事例去判断；这些法律和事例在这里几乎是不适用的 (859)。

人们又公认，母国间建立了贸易，并不因此就可同殖民地进行贸易。殖民地永远是在禁止之列的。

殖民地失掉了贸易的自由。它们的这种不利的地位显然由于母国的保护而得到补偿；母国用武力保卫它，或用法律支持它。

从此就引申出欧洲的第三条法律，就是：当外国被禁止同殖民地贸易的时候，外国就不得在殖民地的海域航行，但经条约规定者不在此限。

国家和整个世界的关系，就好像个人和国家的关系一样。国家也和个人一样，受到自然法和它们所制定的法律的拘束。一个民族可以把海割让给别的民族，也可以割让土地。迦太基人要求罗马人航行不得超过某些界限 (860)，就好像过去希腊人要求波斯王老是要远离海岸在一匹马所能奔驰的距离之外 (861)。

我们的殖民地极为辽远，这对这些殖民地的安全并无妨碍；因为母国保卫它们虽然感到辽远，但是母国的竞争国要征服它们也是同样辽远的。

此外，由于距离遥远，到那里去殖民的人不能适应那么不同的气候下的生活方式，因而不得不从本国携带一切使生活舒适的东西。迦太基为了使撒地尼亚人和科西加人更加从属于自己，便禁止他们垦殖、播种或制作任何同自己相类似的东西，违者处死 (862)。它从非洲把粮食运给他们。我们已达到相同的阶段，但没有使用那样严峻的法律。我们在西印度各岛的殖民地可真妙极了。它们拥有的贸易物品是我们所没有，也不可能有的；而它们又缺少我们的贸易物品。

发现美洲的后果就是把欧洲、亚洲和非洲连接起来了。欧洲同亚洲那一大块称为东印度的地区进行贸易，美洲则把贸易的货品供给欧洲。银，作为一种标记，对贸易是很有用的金属；但这时，作为商品的银，又已成为世界上最庞大的贸易的基础了。未了一点：非洲的航行成为必要的了；它供给人手到美洲的矿山和田地去工作。

欧洲的权势已达到了极高的程度；它消费浩大，事业显赫，经常维持众多的部队，甚至维持那些最无用的、只是为炫耀而设置的部队；人们只要看看这些情况，就将了解欧洲的权势已是历史上无可伦比的了。

杜亚尔德神父说，中国内部的贸易比整个欧洲的贸易还要庞大 (863)。如果欧洲的对外贸易没有增加欧洲的内部贸易的话，情况可能就是如此。但是欧洲经营着世界其他三个地区的贸易和航业；这就同法、英、

荷几乎经营整个欧洲的航业和贸易的情况是相类似的。

第二十二节 西班牙从美洲吸取的财富

如果说欧洲从美洲的贸易获得许多利益的话，人们将自然地想象到，西班牙获得的利益是更多的^{36 (864)}。它从新发现的世界吸取了极多的金和银，其数量之大是空前的。但是西班牙几乎处处都受到苦难的摧残。这是人们从来没有想到的。菲利普二世继查理五世之位，不得不宣告破产，这次破产是驰名遐迩，尽人皆知的³⁷。他的军队经常没有好好拿到薪饷，所以牢骚满腹，他们横行霸道，造反叛变，这些事情使他受到的苦痛，几乎是以前的君主从未有过的。

从这时起，西班牙君主国日趋衰落。这是因为这些财富的性质存在着一种内在的、天然的缺点，使财富化为乌有；这个缺点并且是与日俱增的。

金和银是一种拟制性的或标记性的财富。这类标记很耐用，而且在性质上是难于损耗的。它们的数量越多，它们的价格就越降低，因为它们代表的东西更少了。

在征服了墨西哥和秘鲁的时候，西班牙人放弃天然的财富以获取标记性的财富——这种财富就自己贬值。金和银在欧洲极为稀有；西班牙人突然拥有巨额的金银，因而怀抱着它从未有过的奢望。但是人们在被征服的国家里所看到的金银在数量上是不能同这些国家的矿山所隐藏的金银相比拟的。印度的矿山隐藏着这种财宝的一部分。此外，这些民族除了用作神庙和王宫的华丽装饰而外是不使用金银的，所以并不像我们那样贪求金银。末了一点：他们又没有掌握从一切矿石提取金属的秘密；他们只懂得从那种可以用火分化的矿石提取金属；他们不懂得使用水银的方法，也许甚至不知道有水银。

虽然如此，欧洲的银钱³⁸很快就增加了一倍；这由一切商品售价增加了一倍的事实可以看到。

西班牙人就去开发矿山了；他们挖掘山陵，发明抽水机和击碎并分化矿石的机器。他们玩忽印度人的生命，叫他们无限度地工作。欧洲的银钱很快就增加了一倍，而西班牙人的利润却减少了一半。他们每年就有同数量的金银减少了一半的价值。

时间增加一倍，银钱也增加一倍，而利润又减少一半。

利润甚至减少不只一半。原因如下：

把金子从矿山取出，进行必要的准备工作，再运到欧洲去，这需要一定的费用。我推断，这个费用等于六十四分之一。但是当银钱增加了一倍并因此而减少了一半价值的时候，这个费用就成为六十四分之二了。因此西班牙的船只运进同一数量的金子，就等于运进一种实际上价

值减半，而所费倍增的东西。

当这样一倍又一倍地演变下去的时候，人们就看到西班牙财富弱化的因素在不断增长。

他们在印度开矿已大约二百年了。我推断，今天在商业世界流通的银钱的数量和印度发现前的银钱的数量比例是三十二比一，这就是说，加倍了五次。再过二百年后，银钱的数量和印度发现前银钱的数量比例将为六十四比一，这就是说，又要加倍了。那末现在，五百公斤矿石出产金子四、五、六英两⁽⁸⁶⁵⁾；如果只出产二英两的话，开矿的人就只够支付开销而已。在二百年后，就是四英两的话，开矿人也只够支付开销而已。这样就不能从金子得到多少利润了。银子也是同样的道理，只是银矿的开采比金矿利益略为多些就是了。

但是，如果所发现的矿藏非常丰富，可获得更大利润的话，那么矿藏越丰富，利润就越要消失得快。

葡萄牙人在巴西找到极多金子^{*}，这就一定使西班牙人的利润和葡萄牙人自己的利润在很短的时间内大大地减少。

我常常听到人们埋怨佛兰西斯一世的朝廷盲目拒绝了哥伦布寻找印度的建议³⁹。他们也许是出于无意，实际上却做了一件极明智的事。西班牙所做的就像那愚蠢的国王⁴⁰一样，希望他所点的东西全都变成金子，他不得不回到神明们那里，祈求他们结束他的苦难^{*}。

一些国家建立的公司和银行减低了金和银作为财富的标记的价值；因为通过一些新的拟制，它们大大地增加了财富的标记的种类，以致金和银只起着一部分这种作用^{*}，因而就不那样宝贵了。

所以，对于这些公司和银行，公共信用就是它们的矿山，并更加减少了西班牙人从他们的矿山所取得的利润。

诚然，荷兰人经营东印度贸易，多少增加了西班牙人商品的价值；因为荷兰人带着银钱去换取东方的商品，这在欧洲就减少了一部分西班牙已经过剩的货物。

这种贸易对于西班牙似乎只有间接的关系，但西班牙和本身经营这种贸易的那些国家同样地受益。

根据上面刚刚说过的一切，人们就能够对西班牙议会的一些法令^{*}进行评判了。这些法令禁用金银镀镶器物或制作其他奢侈品。这就像荷兰各邦发布命令禁止人们使用香料一样^{*}。

我的论究并不概括一切矿山。日耳曼和匈牙利的矿山是很有用处的；人们除掉开销所得无多；它们就在主要的邦内；它们雇佣几千人，这些人就消费那里过剩的货品。它们是真正的国家的工厂。

日耳曼和匈牙利的矿山增加了土地耕种的价值；而墨西哥和秘鲁的矿山的工作却破坏了土地的耕种。

印度⁴¹ 和西班牙是两个国家而同属一个主人。但印度是主，西班牙仅仅是附庸而已。政策上虽欲使主回复到附庸地位，然而徒劳无功；印度总是吸引着西班牙到它那里去。

每年大约有价值五千万 * 的商品运到印度去，而西班牙只供应二百五十万而已。那么，印度经营的贸易是五千万，而西班牙是二百五十万。

一种财富，既不凭借国家的工业，不凭借居民的数目，也不凭借土地的耕种，就仅仅是凭借偶然的因素而取得的，这种类型的财富是不好的。西班牙国王从卡迪斯的税关得到巨额的金钱，但是在这方面，他仅仅是一个极穷的国家中的一个极富的个人而已。一切事务就发生在他和外国人之间，他的臣民几乎是不参与的；这种贸易同他的国运的盛衰是不相干的。

如果加斯提有些省份给他像加的斯那样多的金钱的话，他的权力就要大得多了；因为他的富裕只是他的国家的富裕的结果；这些省份就都要互相激励；它们将更能团结一致地在职务上互相支援。那么，他所有的将不是一个巨大的金库，而将是一个伟大的民族。

第二十三节 问题

西班牙既然自己不能经营印度的贸易，如果它将这方面的贸易向外国开放，是不是更好呢？解答这个问题不是我的责任。我只要指出，倘使西班牙在它的政策所能容许的范围内，尽量少给这种贸易以障碍，则对西班牙是便利的。如果各国带到印度去的商品价格昂贵的话，则印度就要付出它的极多的商品——也就是金和银，以换取外国的商品。如果外国商品便宜的话，印度用以交换的金和银也就少些。如果这些外国互相妨碍，以致它们带到印度去的商品价格便宜起来的话，这也许是有益的了。这些原则，是值得人们研究的，但是人们应该同时考虑以下这些方面，即：印度的安全；统一税关的效用；变化太大的危险；人们所能预见到的不便——这常比不能预见到的不便危险少些。

第二十二章 法律与使用货币的关系

第一节 使用货币的理由

贸易用的商品少的民族，例如蒙昧人和只有两三种商品的文明民族，他们的交易是以货易货的。因此，牟尔人的商队到非洲腹地的巴克图去，用盐换金子，不需要货币。牟尔人把盐放成一堆，黑人则把金粉末另放一堆。如果金粉末不够的话，牟尔人便把盐减少些，或是廷黑人再增加些金粉末，这样一直到双方同意⁴²为止。

但是如果一个民族经营多种多样货物的贸易，那就必须有一种货币，因为一种携带便利的金属可以节省许多费用；如果经常是以货易货的话，人们将不得不付出这些费用。

所有的国家彼此间互相需要，常常有甲国需要乙国极多的商品，而乙国所需要于甲国的却为数极少，然而在乙国和另一国的关系上，情形又正相反。当国有货币而进行贸易的时候，那些要较多商品的国家就用银钱结账或偿付超额。在货币交易的场合，一个国家的需要越多，贸易便越大，它所要求的贸易又是多多益善；而在以货易货的场合，贸易则仅仅在一个国家的需要的范围内进行，它所要求的贸易又是越少越好，否则它将无法还账。这是二者的差别。

第二节 货币的性质

货币是一种标记，代表一切商品的价值。人们使用某种金属作货币，因为这样的标记可以耐久⁽⁸⁶⁶⁾，使用时耗损少，经过多次分割也不会毁坏。人们使用贵金属作货币，为的是使标记易于携带。以金属作公共的计量标准是最合适不过的，因为人们可以容易地把它标准化。每一国家都在货币上加上特别的标识，使它的外表能够和它的标准及分量相符合，而且一看就能辨认它的标准及分量。

雅典人不使用金属而使用公牛⁽⁸⁶⁷⁾，罗马人使用绵羊；但是两只公牛是不可能一样的，而两块金属是可以做得完全一样的。

金钱是商品的价值的标记，而纸币^{*}是金钱的价值的标记；当金钱的价值好的时候，纸币也就能够很好地代表它，因此在效用上二者毫无区别。

同样，金钱是物品的标记，代表着物品，所以每件物品也就是金钱的标记，代表着金钱；如果，在一方面，金钱很好地代表了一切物品，而且，在另一方面，一切物品很好地代表了金钱，二者彼此互为标记，也就是说，二者价值相适应，如果取得其一，即可取得其二，这种情况就说明这个国家是兴隆的。这种情况，除了宽政的国家之外，是不可能

有的；而且，在宽政的国家里，也并不总是这种情况；举一个例子：如果法律优待不诚实的债务人的话，属于他的东西就不能代表金钱，也不是金钱的标记了。在一个专制的国家里，如果物品能够代表它们的标记的话，将是一件奇事，因为暴政和疑忌使每一个人把金钱都埋在地⁽⁸⁶⁸⁾，因此那里的物品是不能代表金钱的。

有时候立法者使用一种艺术，使物品不但在性质上代表金钱，而且同金钱一样成为货币。独裁者凯撒⁽⁸⁶⁹⁾准许债务人将他的土地按照内战前的价格向债权人清偿债务。提贝留斯⁽⁸⁷⁰⁾下令，凡是愿意得到钱币的人可从国库取得，而用价值一倍的土地抵押⁴³给国库。那么，在凯撒时，土地就是货币，可以清偿一切债务；而在提贝留斯时，一万塞斯德斯的土地换成货币时，便等于五千塞斯德斯银币了。

英国的大宪章⁴⁴禁止攫取债务人的土地或他的收入，如果他的动产或个人物品足以偿还债务，并愿意这样偿还的话。既然如此，一个英国人的一切财产就都代表金钱了。

日耳曼的法律规定，得以金钱赔偿所加于人的损害和犯罪所引起的苦痛⁴⁵。但是因为国内金钱极少，所以这项法律又规定，得以货物或牲畜当作金钱。关于这点，撒克逊人的法律的规定是依据不同阶层人民安逸和舒适程度的不同而有某些差异的。该法律首先规定货币一苏和牲畜的比值⁽⁸⁷¹⁾，即：二圆的苏一枚等于一只十二个月的牛或一只羊和它的羔。三圆的苏一枚值一只十六个月的牛。在这些民族中，货币成了牲畜、商品或货物；而这些东西又成了货币。

金钱不只是物品的标记，它又是金钱的标记，并代表金钱，这点我们将在论兑换率那一节里看到。

第三节 想象的货币⁴⁶

货币有真实的货币和想象的货币。文明的民族差不多全都使用想象的货币，这只是因为他们已经把真实的货币变成了想象的货币。首先，他们的真实货币是某种金属，具有一定分量与一定成色。但是不久，由于不诚实或由于材料的缺乏，人们把每一货币的金属减去一部分而仍然使用同一名目。例如将一磅重的银币减去一半的银子而仍然把它叫做一镑；一苏应该是一镑银的二十分之一；虽然它已不再是一镑银的二十分之一，但人们仍然称它为一苏。这样，镑已是想象的镑、苏已是想象的苏；其他辅助货币也是如此。这样继续下去，便到了一个时候，人们所谓镑的只是镑的极小一部分了；这就把镑更想象化了。甚至可能到了一个时候，人们不再造准确地值一镑的货币，也不造值一苏的苏；这时镑和苏就是纯粹的想象货币了。人们将随意把一枚货币叫做多少镑和多少苏；变化将不断发生，因为给一件东西改变名称是容易的，而要改变这东西的本身则是困难的。

对一切要求贸易繁盛的国家，有一项极好的法律，可以根绝这些流

弊，就是，规定只能使用真实的货币，并禁止一切可能使它变成想象货币的办法。

一切东西所共有的量度标准是最应该避免变化的。

贸易本身就是极不固定的东西；在这种根据事物的本质而产生的不固定的东西上又加添一种新的不固定的东西，将是一种极大的弊害。

第四节 金银的数量

当文明的国家成为世界的主宰的时候，金和银一定天天增加，不论是从彼此之间取得的，或是来自矿山的。反之，当半野蛮的国家占上风的时候，它们便减少。我们知道，当哥特人和汪达尔人从一边、萨拉森人和鞑靼人从另一边，像洪水那样侵吞一切的时候，这些金属是如何稀少。

第五节 续前

由美洲矿山取出的银子被运到欧洲，继而由欧洲送到东方去。它促进了欧洲的航业。因为它并且是一种商品，欧洲通过交易从美洲取得了它，再通过交易而把它送到印度去。因此，当人们把金银看做是商品的时候，大量的金银便是好事。但是当人们把它们看做是标记的时候，大量的金银就不是好事，因为它们的数量多了就会损害它们作为标记的质量，它们作为标记的质量主要是以它们的稀有为基础的。

在第一次布匿战争以前，铜和银是九六〇比一⁽⁸⁷²⁾；今天差不多是七三五比一⁽⁸⁷³⁾。如果银的比例是和古时一样的话，它将会更好地发挥它的标记的作用。

第六节 印度发现后为什么利息⁴⁷减少了一半

加尔基拉梭说，西班牙在征服了印度之后，利息从百分之十下降到百分之五⁽⁸⁷⁴⁾。这是当然的。突然有大量的银运进欧洲；需要银子的人很快就减少了；各种物品价格增高，而银子的价格却降低了；因此比例被打破了，一切旧债也都还清了。人们还能记得，在“拉斯体制”^{*}的时代，除了金钱之外什么东西价值都很高。征服了印度之后，有了金钱的人就不得不减少他们的商品^{*}的价格或租价，也就是说，减低利息。

从那时起，贷款不能回复旧时的利率，因为欧洲金钱的数量年年都在增加。此外，某些国家的公款是以贸易所获得的财富为基础的，借出时利息极为微薄，以致私人的契约不能不照样调整。最后，交易使人们特别容易把金钱从一个国家带到另一个国家去，没有一个地方会缺乏金钱，因为各个金钱丰足的地区都可以供给它。

第七节 在标记的财富的变化中，物价是如何确定的

货币是商品或货物的价格。但是这个价格是怎样确定的？换句话说，每一件东西应该用多少分量银子去代表呢？

如果人们把全世界的金和银的数量同商品的数量比较一下的话，则每一件个别商品或货物一定可以同全部金银的某一分量相比。一方的总数既和另一方的总数相比，那么一方的一部分也就可以和另一方的一部分相比。假定世界上只有一种货物或商品，或是只有一种商品出售，而且它又能像金银一样加以分割的话，那么这种商品的一部分便将等于所有金银的一部分；商品全部的一半则等于金银全部的一半；商品的十分之一，百分之一，千分之一则等于金银全部的十分之一，百分之一，千分之一。但是人类之间构成“所有物”的并不同时都投进贸易，作为“所有物”的标记的金属或货币也不是同时都投进贸易，所以物价是依据物品的总数比标记的总数和投入贸易的物品的总数比投入贸易的标记的总数的复比例而确定的。又今天没有投入贸易的物品明天可能投入贸易，今天没有投入贸易的标记明天也同样可能投入贸易。所以物价的建立基本上总是依据物品的总数和标记总数的比例。

因此，一个君主或执政官不再有可能仅仅发一道命令把一比十的关系规定为一比二十来平准商品的价值。茹利安⁴⁸ 由于降低了安提阿货物的价格而引起当地可怕的饥荒 (875)。

第八节 续前

非洲沿岸的黑人没有货币而用另一种价值的标记。它是一种纯粹想象的标记。他们按照自己需要的大小而在脑子里形成了对每一种商品的估量。他们的价值标记就是以这种估量的高低为基础的。某一货物或商品值三麻谷特；另一种，六麻谷特；又另一种，十麻谷特；这就同简单说三、六、十是一样的。价格是他们用所有商品互相比较而规定出来的；这样，他们就没有特殊的货币，而每种商品就是另一种商品的货币了。

让我们把这种估价物品的方法暂时搬到我们这里来，并把它和我们的估价方法连合在一起：这样，世界上一切商品和货物或是某一特定国家——假定是一个和其他国家分离的国家——的一切商品或货物便将值某一数目的麻谷特。如果把这个国家的金钱按所有麻谷特的数目加以分割，则分割了的一份金钱便将等于一个麻谷特的标记。

假使金钱的数目增加一倍，那么和一个麻谷特对等的金钱也必须增加一倍了；但是如果把金钱增加一倍时，你也把麻谷特增加一倍的话，那么其比例将仍然和二者未加倍前的比例一样。

如果从发现印度以后，欧洲的金和银增加的比例是一比二十的话，货物和商品价格的的增长比例也将是一比二十。但是如果在另一方面商品数量的增加是一比二的话，则商品和货物的价格必然一方面按一比二十的比例增加，另一方面按一比二的比例下降，而结局仅仅按一比十的比

例增长。

货物和商品的数量由于贸易的增加而增加；贸易由于金钱的增加而增加，并由于同新大陆和新海洋的新交通而增加。金钱源源而来；新大陆和新海洋把新货物和新商品供给我们。

第九节 金和银相对性的稀少

金和银除了绝对性的丰富与稀少之外，在彼此互相比拟时，又有一种相对性的丰富与稀少。

悭吝的人把金和银贮藏起来，因为他们不愿意消耗它们，他们喜爱这些不易毁坏的标记。他们喜欢保存金甚于保存银，因为他们既然总是怕遗失，那么占地方的当然比较便于隐藏。因此，当银子多的时候，金子便看不见了，因为每个人都有一些金子可以隐藏起来；当银子少的时候，金子便露出来，因为人们被迫把它从隐藏的地方取出来。

所以，这是一条规律：当银子稀少时，金子就普遍；金子稀少时，银子就普遍。这使人们看到它们相对性的丰富与稀少同它们真正的丰富与稀少是有区别的。这些，我在下面还要多多地谈及。

第十节 兑换率

各国货币在比较上有多有少，这便形成所谓兑换率。

兑换确定货币当前的暂时性的价值。

银，作为一种金属，具有同其他一切商品一样的价值；它又具有另一种价值，因为它能够成为其他商品的标记；如果它只是一种单纯的商品的话，它的价值无疑将要大大地降低。

银，作为货币的场合，具有一种价值；这种价值，君主在某些关系上能够加以规定，而在另一些关系上则不能加以规定。

君主规定作为金属的银和作为货币的银二者之间数量的比例。其次，他规定用作货币的各种金属之间的比例。其三，他规定每个货币的重量与成色。其四，他赋予每个货币以我在上面所说的想象价值。我把货币在这四种关系上的价值叫做绝对价值；因为它可以用法律加以规定。

除此之外，每个国家的货币和其他国家的货币相比较时，就有一种相对价值。这种相对价值是由兑换所建立的。它主要是以绝对价值为依据。它是依据商人们最广泛的估价而规定的，不能够用君主的命令加以规定，因为它不断变化，并且是以千百种情况为依据的。

各国在规定这种相对价值的时候，主要是依从金钱最多的国家。如

果后者的金钱多得同其他所有的国家的金钱的总数相等的话，那么每个国家就十分有必要依从它的标准了。这就使它们彼此间所定的比例和它们同该首要国家间所定的比例相差无几。

在目前世界状况下，荷兰⁽⁸⁷⁶⁾就是我们所说的这个首要国家了。让我们检查一下兑换率和它的关系。

荷兰有一种货币叫做佛罗棱，值二十苏，或四十个半苏或格罗。为把这些观念简化起见，就让我们想象：荷兰并没有佛罗棱，而只有格罗。那么一个人有一千佛罗棱的话，他就有四万格罗了。余类推。现在，同荷兰进行兑换就必须知道，其他国家每个货币值多少格罗：法国人通常以合三里佛尔的埃巨计算，所以在兑换上就必须知道合三里佛尔的一个埃巨值多少格罗。如果兑换率是五十四的话，那么合三里佛尔的一个埃巨就值五十四格罗；如果兑换率是六十的话，那么它就值六十格罗；如果银币在法国是少了的话，合三里佛尔的一个埃巨所值的格罗就有些；如果银币是多了的话，那么一个埃巨所值的格罗就少些。

这种多与少是兑换率变化的缘由；这种多与少并不是实在的，而是比较上的。例如，法国很需要把款项放在荷兰，而荷兰则不那么需要把款项放在法国，在这种场合，人们就可以说法国的银子多了。反之亦同。

假定同荷兰的兑换率是五十四。如果法国和荷兰只是合在一起的一个城市的话，它们的兑换法将和我们兑换一个埃巨一样，即法国人从口袋里拿出三个里佛尔，而荷兰人则从口袋里拿出五十四格罗。但是巴黎同阿姆斯特丹是有些距离的，所以在荷兰有五十四格罗的人要同我兑换合三个里佛尔的一个埃巨时就不能不给我一张向荷兰支取五十四格罗的汇票。这里已不是五十四格罗的问题，而是五十四格罗的汇票的问题。因此，要判断银子是少是多，就必须知道在法国要在法国支付的五十四格罗的汇票是否多于要在荷兰支付的埃巨汇票⁽⁸⁷⁷⁾。如果荷兰人开的汇票多而法国人开的埃巨汇票少，那么银子在法国就少，在荷兰就多了，那么就必须提高兑换率，人们要换取我的一个埃巨就要出比五十四还多的格罗了，要不然我就不给换取了；反之亦同。

人们看到，汇兑的种种作用形成了一种收入和支出的账目，时常需要清算；这时一个负债的国家不能通过汇兑向其他国家清偿债务，就像一个私人不能凭兑换银钱清偿债务一样。

假定世界上只有三个国家：法国、西班牙和荷兰；西班牙一些私人在法国欠下银十万马尔克；法国一些私人在西班牙欠下银十一万马尔克；由于某种情况，西班牙和法国的每个私人必须立即收回他的银钱。那么，汇兑将起什么作用呢？两国将偿付对方十万马尔克，但是法国将欠西班牙一万马尔克，西班牙将要求法国支付一万马尔克的汇票，而法国则不要求西班牙支付任何汇票。

假定荷兰同法国的关系正是相反，它而且欠法国一万马尔克需要清偿，法国将有两个法子可以偿付所欠西班牙的款项。一个是把要求荷兰债务人支付的一万马尔克的汇票给予在西班牙的债权人；一个是寄一万马尔克银币到西班牙去。

因此，当一个国家要在另一个国家付款的时候，不论它是付银币或是开汇票，从事物的性质来说，都是一样的。这两个支付方法哪一个有好处，完全要看实际情况而定；要看当时到底是寄去的银币或是要求荷兰支付同样款额的汇票能够得到较多的格罗 (878)。

如果法国的同成色、同分量的银币能够在荷兰换到同成色、同分量的银币的话，这就叫做汇兑价平。就目前 (879) 货币情况来说，汇兑的平价大约是每埃巨换五十四格罗。如果在五十四格罗之上的话，就叫做汇兑价高；如果在五十四格罗之下的话，就叫做汇兑价低。

当汇兑在一定情况之下，如果要知道一个国家到底是获利或是受损，就要看这个国家是债务者，或是债权人，或是购买者。当汇兑率低于平价的时候，这个国家如果是债务者就要受损；如果是债权人就会获利；如果是购买者就受损，如果是出卖者就获利。如果这个国家是债务者就要受损，这是显而易见的。举例说，假如法国欠荷兰若干格罗。那么法国的埃巨所值格罗越少，法国就要用更多的埃巨去还债。反之，如果法国是若干格罗的债权者的话，则每一埃巨所值格罗越少，它所要得到的埃巨就会越多。这个国家，在作为购买者的场合，也是要受损的；因为它总是需要同一数额的格罗去购买同一数量的商品。在汇兑价低的场合，每个法国埃巨所换得的格罗就少些。由于同一理由，这个国家如果是出卖者的话，就会获利。我在荷兰出卖我的商品所获得的格罗的数目和我过去出卖商品时所获得的格罗的数目相同；但是我在法国获得更多的埃巨，因为我用五十格罗可以换取一个埃巨，当然比我要出五十四格罗去换取一个埃巨时的数目多。在对手国，则一切正是相反。如果荷兰欠法国若干埃巨，它就将获利；如果是别人欠它的话，它就要受损；如果它卖出的话，它将要受损；如果它买入的话，它将要获利。

但是这点，我们还应继续追下去。如果汇兑率在平价之下，比方说，是五十而不是五十四的话，那么结果是：法国汇寄五万四千埃巨到荷兰去，将只能购买到五万的商品；而在另一方面，荷兰汇款五万埃巨到法国，就可当五万四千埃巨购买商品；这样相差五十四分之八，也就是说，法国损失七分之一以上；所以不能不比汇兑平价时多寄七分之一的银钱或商品到荷兰去，而且，这种损害总是在增长着，因为这样一种债务将要使汇兑率更往下降，最后法国将要破产。这看来，我说，一定会这样，但是依据我在他处 (880) 所肯定的原则，并不会这样。这个原则是，各国总是要设法使自己收支平衡，并争取偿清债务。因此它们仅仅按照它们的支付能力借债，仅仅按照它卖出的比例买入。就上述例子来说，如果在法国汇兑率由五十四下降到五十的话，过去支付五万四千格罗购买一千埃巨商品的荷兰人将只要支付五万了，如果法国人同意的话。但是法国的商品将在不知不觉间涨价；法国人和荷兰人就将分享利

润，因为一个商人已经获利，他就容易让人分享他的利润。因此利润成为法国人和荷兰人共通的了。同样，那些过去付五万四千格罗购买荷兰商品并依五十四汇兑率支付一千埃巨的法国人，将不得不多付五十四分之四的法国埃巨购买同样的商品了。但是感到将受损失的法国商人就会少进荷兰货。因此，法荷商人都将受到损失。国家将在不知不觉间使自己收支均衡；汇兑率的下降不会带来人们所应该害怕的一切不便。

当汇兑率在平价之下的时候，一个商人可以把他的资金放到外国而不使他的财富蒙受损失，因为当他把资金收回本国时，他将再赚回他所受的损失。但是一个君主是仅仅寄钱到外国而永远不收回本国的，所以他总是蒙受损失。

任何国家，如果商人做的买卖很多，汇兑率必然要增高，这是因为商人们订了许多契约，买了许多商品，并吸引外国来支取款项。

如果一个君主积聚极多银钱在他的国家里，那么那里的银钱可以是真正地少，而比较地多。举例说，当它不能不为许多外国货物付款的时候，汇兑率就要下降，虽然银钱少。

各地方的汇兑总是要自己形成某种比例的；这是因为事物的性质本身就是如此。如果爱尔兰对英格兰的汇兑率是在平价之下，英格兰对荷兰的汇兑率也在平价之下的话，那么爱尔兰对荷兰的汇兑率就要更低了。这就是说，爱尔兰比英格兰和英格兰比荷兰这个复比例的结果就是如此；因为当一个荷兰商人可以间接地通过英格兰从爱尔兰取款时，他是不会多花钱去直接向爱尔兰取款的。我说，应该是如此；但不是准确就会如此；总是会有一些场合使事情发生变化。从一个地方或从另一个地方获取不同的利润，这是银行家们的艺术或特殊的技巧^{*}，不是这里要讨论的问题。

当一个国家增长它的货币——例如，把过去的三里佛尔或一埃巨叫做六里佛尔或二埃巨——的时候，这种新叫法实际上对埃巨无所增加，所以在汇兑时一个格罗也不应当多得。两个新埃巨应该只能换得一个旧埃巨所能换得的格罗。如果不是这样的话，那不是因为这个国家的这个新规定本身发生了这个效果，而是因为这个规定是新的，又是突然的。汇兑总是依附原来已开始的事务，要经过一个时期才能转入轨道。

如果一个国家不简单地凭一项法律来增长它的货币，而是重铸新币，把一种强币变成弱币的话，在铸造的过程中就要出现两种货币，即旧的强币和新的弱币。强币既已失去信用，只有铸币厂接受它，结果，在汇票的场合，就不能不按新币支付，那么兑换率似乎也不能不按新币规定了。举例说：假定法国把货币弱化了一半，合三里佛尔的一个旧埃巨在荷兰可换六十格罗，新埃巨则只能兑换三十格罗了。在另一方面，兑换率似乎又应按旧币的价值规定，因为占有钱币和汇票的银行家不能不带着旧币到铸币厂换取使他吃亏的新币。因此，兑换率就被放在新币价值与旧币价值之间。旧币的价值就好比是下降了，因为在贸易中已经

有些新币，同时又因为银行家由于利益关系愿意尽快把他柜里的旧币拿出来使它起作用，有时甚至被迫用它来付账，所以不能严格计较。在另一方面，新币的价值又似乎是上升了，因为，我们将要看到，银行有了新币的时候就将处于一种境地，可从获取旧币而得大利。因此，兑换率就将像我所说的，在新旧币之间了。既然这样，银行家们可以把旧币送出国外而获利，因为他们可以得到按旧币规定的兑换率的好处，也就是说，在荷兰可以得到许多格罗，而在兑换回来的时候，兑换率则定在新旧币之间，也就是说，低一些，这就使他可以在法国取得许多埃巨。

假定：依据目前的兑换率，旧币的三里佛尔可换四十五格罗，把同一埃巨（三里佛尔）带到荷兰去的时候可换六十格罗；但是一张四十五格罗的汇票可以在法国兑换合三里佛尔的一个埃巨；这一埃巨被带到荷兰去又可以换得六十格罗。这样，所有旧币都要流出铸造新币的国家之外，获利的将是银行家们。

为了补救这点，就不得不施行一个新办法。那就是：铸造新币的国家自己把大量旧币送到规定兑换率的国家去，就这样在那里取得信用，这将使合三里佛尔的一个埃巨的兑换率升高到和旧币合三里佛尔的一个埃巨的原有兑换率相接近。我说接近，是因为，如果利润太少的话，就不能引诱人们把货币运出国外，运出货币不仅要付运费，而且要冒没收的危险。

把这点好好说清楚是有必要的。伯尔纳先生——或是国家所雇佣的任何一个银行家——开一些给荷兰的汇票，并且比目前兑换率多给一、二或三格罗。他不断把旧货币运送到外国去，就用这些旧货币在外国建立了一种准备金，这样他就提高兑换率到上述的程度。同时，由于他开了些汇票，他抓住了一切新币，而迫使其他需要用款的银行家不能不把旧币送到铸币厂去。而且，由于他在不知不觉间拥有一切金钱，所以这时他就可能去强制别的银行家给他开兑换率极高的汇票了，末了的利润赔补了他开头的损失的大部分。

人们看到，在这个办法实施的整个过程中，国家要渡过一个极险恶的危机，银根将非常吃紧，因为（一）必须使大部分货币失去信用；（二）必须运送一部分货币到外国去；（三）每个人都要把钱收藏起来；没有一个人愿意把他自己希望得到的利润让给君主。这个办法如果做得慢了是危险的；但如果做得快了也同样是危险的。如果想取得的利润过奢的话，其障碍也将随比例而增多。

人们在上面看到，当兑换率低于货币的时候，把货币运出国外是可以获利的。根据同一理由，当兑换率高于货币的时候，把货币运回本国是有利可图的。

但是有一种情形，虽然兑换率是平价，然而把货币运出国外还是可以获利。这就是把货币运国外去改换币名或重铸。当货币运回本国时，不论在本国使用或支付外国汇票，都是可以获得铸造的利润的。

假定在一个国家里，有人开设了一个公司，公司股份极多，几个月后，股价又升涨得比初购时的价格高出二十或二十五倍；不但如此，这个国家又建立一家银行，该行又发行具有货币功用的钞票，这些钞票的法币价值又高得惊人，以适应公司股份的惊人的法币价值（这就是拉斯先生的制度）。

那么，由事物的性质所将产生的后果是：这些股份和钞票怎样地产生，也将怎样地消灭。股份的价格突然比原价高涨二十或二十五倍，这就不免给好些人提供了获取巨额纸币财富的门路。每个人都将想法保全自己所发的财；汇兑既然是改变财产性质和随意移转财富最便利的方法，他便将不断地把他的一部分家财寄到那规定兑换率的国家去。不断向外国汇款将促使兑换率下降。如果在拉斯制度时代，按照银币的成色与分量所定的兑换率是四十格罗换一个埃巨的话，则当无数纸币成为通货的时候，人们将只愿出三十九格罗去换一个埃巨了；后来则只愿出三十八、三十七……格罗了。越来越少，到了只愿出八格罗；最后，兑换终于停止了。

在这种情况下，兑换上就应该规定出法国银币和纸币的比例。我想，按照银币的分量和成色，银币合三里佛尔的一个埃巨是值四十格罗；在兑换纸币时，纸币合三里佛尔的一个埃巨则只值八格罗，相差五分之四。这样纸币合三里佛尔的一个埃巨的价值比同额银币的价值少五分之四。

第十一节 罗马关于货币的措施

在现代的法国，曾有两任内阁相继凭借政府权力给法国的货币采取了重大措施^{*}；但是不管怎样，罗马人在这方面所做的比我们还要多哩；他们这样做不是在共和国腐败的时代，也不是在共和国纷乱的时代，而是在它征服了意大利各城市后同迦太基人争霸的时代；这是由于它的智慧与勇敢，正是它的制度鼎盛的时代。

而且，我很高兴，现在能够对这件事情作稍为深入的考察，使非范例的东西不致被当做范例看待。

一个爱斯（铜钱）本来应该含有十二盎司（两）的铜；在第一次布匿战争的时候不过重二盎司；到了第二次布匿战争的时候，则只是一盎司了⁽⁸⁸¹⁾。这种缩减就是我们今天所谓货币的增长。把合六里佛尔的一个埃巨减去一半的银，当做两个埃巨使用，或是提高它的价值为十二里佛尔，是完全一样的。

当第一次布匿战争时，罗马人的做法如何，现在已无遗迹可考；但是他们在第二次布匿战争时的做法，却是具有卓越的智慧的。当时共和国没有力量清偿它的债务。一个爱斯的铜，重二盎司、一个逮那利值十个爱斯，值铜二十盎司。共和国把爱斯改为铜一盎司⁽⁸⁸²⁾；它占了债权人一半的便宜的；它就这样用铜十盎司去支付一个逮那利。这个措施给

国家一个巨大的震动，因此应该使这个震动越轻越好；这个措施是不公道的，因此应尽量缩小它的范围。这个措施的目的是要使国家有能力清偿它所欠国民的债务；并不是要使国民有能力清偿彼此间的债务；因此应该有第二项措施。所以罗马人又规定，一向合十个爱斯的逮那利，将合十六个爱斯。这样两种措施双管齐下的结果是：共和国的债权人损失一半⁽⁸⁸³⁾，而私人的债权人则只损失五分之一⁽⁸⁸⁴⁾；商品的价格也只增长五分之一；货币的真正变化只是五分之一。其他后果是不言而喻的了。

由此可见，罗马人的做法是比我们高明的。我们的做法把公共的钱财和私人的钱财都混淆在一起。不仅如此，人们将看到*，罗马人是利用比我们更为适宜的时机采取措施的。

第十二节 罗马人如何选择时机对货币采取措施

古时候，意大利的金和银是很少的。这个国家的金矿或银矿很少，或是说，等于零。当高卢人侵占罗马的时候，那里就只有金一千镑⁽⁸⁸⁵⁾。但是罗马人劫掠了一些强盛的城市并把它们的财富运回罗马。在长时期内，他们仅仅使用铜币。直到同比鹿斯和议之后，他们才有足够数额的银铸造货币⁽⁸⁸⁶⁾。他们用银铸逮那利；一个逮那利合十个爱斯⁽⁸⁸⁷⁾，或是说，铜十镑。当时银和铜的比例是一比九百六十；因为一个罗马的逮那利值十个爱斯或十镑的铜，也就是说，值一百二十盎司的铜；而同一逮那利值银八分之一盎司⁽⁸⁸⁸⁾；这就获得我们刚才所说的比例。

当罗马成为意大利最靠近希腊和西西里那一地区的主人时，它就逐渐理解到自己是处于两个富裕民族——希腊人和迦太基人——之间了。罗马的银子增多了；银和铜一对九百六十的比例不可能再维持下去了。它对货币，采取了各种措施；这些措施是我们所不晓得的。我们只知道，在第二次布匿战争的初期，一个罗马的逮那利只值铜二十盎司⁽⁸⁸⁹⁾，因此银和铜的比例只是一对一百六十而已。这样的缩减是很大的，因为共和国取得了一切铜币的六分之五。但是共和国只是依据事物的要求而建立作为货币的金属间的比例而已。

第一次布匿战争议和之后，罗马人成为西西里的主人。不久，他们进入撒地尼亚，并开始知道了西班牙，因此，罗马的银子更大量地增加了。他们就采取措施，把每个逮那利的银从二十盎司减为十六⁽⁸⁹⁰⁾。这样做的效果，在重新调整了银和铜的比例。这个比例过去是一对一百六十；现在改为一对一百二十八了。

请研究罗马人，你将发现，他们无论做好事坏事都是最会选择时机的*。

第十三节 皇帝时代对货币采取的措施

在共和国时代，对货币所采取的措施是缩减货币的分量。国家使人

民了解它的需要，并无意欺惑他们。皇帝时代所采取的措施，是使用合金。这些君主，甚至由于他们的宽施博舍，走进了绝望的境地；他们看到非降低货币的质量不可。他们使用了间接的方法，减少了痛苦，而在表面上又好像没有触动痛处似的。他们撤回了一部分施与，但又不公开。他们不说减少薪金和施与，但薪金和施与却是减少了。

在博物馆里，人们还能够看到镀银的罗马古币，只是在铜的上面敷上一层银箔而已 (891)。狄欧的《罗马史》第77卷的一个断篇里就谈到这种货币 (892)。

狄狄乌斯·茹利安最先降低了货币的质量。人们发现，卡拉卡拉的货币，合金部分占一半以上 (893)；严厉亚历山大的货币，合金占三分之二 (894)。货币的质量继续下降；到了伽利耶诺司时候，就仅仅是镀银的铜币了 (895)。

人们感到，这些剧烈的措施在今天是不通的；今天一个君主可以欺骗自己，但不能欺骗任何人。汇兑事业使每一个银行家学会了将世界上的一切货币加以比较，并给予它们以公道的评价；货币的成色已不可能再保守秘密了。如果一个君主开始使用仅仅混合少量银的铜币，则人人都将仿效，并为君主制造这种铜币；好的货币将首先流出国外，回到君主那里去的将是劣币。如果这位君主好像罗马的皇帝们一样，只贬低银而不贬低金的话，他就会看到金子突然敛迹，而他所有的将只是坏银而已。我在前章已经谈过 (896)，汇兑曾摧毁了凭借政府权力的发动而采取的重大措施，或至少曾使这种措施不能成功。

第十四节 汇兑如何使专制国家感到苦恼

俄罗斯就是愿意脱离它的专制主义的话，也是不可能的。建立贸易就必须建立汇兑；而汇兑的作用是和它的一切法律相抵触的。

1745年，俄国女皇⁵⁰下令驱逐犹太人，因为他们把被放逐于西伯利亚的人们的银钱以及给她当差的外国人的银钱送到外国去。帝国的全体人民就像奴隶一样，如果没有得到许可，谁都不能出国，财产也不能送出国外。汇兑是把银钱从一国寄到另一国去的手段，因此同俄罗斯的法律是矛盾的。

甚至贸易，也是同俄罗斯的法律相抵触的。俄罗斯的人民只是奴隶所组成的。一种奴隶是依附于田地的；另一种奴隶叫做僧侣或士绅，因为他们是前一种奴隶的主人。此外几乎没有第三种身份的人，来当手工艺人和商人了。

第十五节 意大利某些国家的惯例

意大利某些国家制定法律，禁止国民出卖地产，把钱带到外国去。这些法律也许是好的，因为每个国家的财富和国家本身有着很密切的关

系，而这些法律使财富极不容易流到外国去。但是一到了有了汇兑，财富就多多少少不属于任何个别的国家了，而且又极容易被人从一个国家带到另一个国家去，那么这种法律就是坏的了，因为它禁止人们为自己的事务处分地产，但同时他又可以处分他的金钱。这种法律是一种坏法律，因为它给动产⁵¹比地产优越的地位；因为它使外国人讨厌，不愿到这个国里来居住；末后一点：因为人们是能够逃避这种法律的。

第十六节 国家能够从银行家得到的援助

银行家的职务是换钱⁵²，而不是贷款。在君主仅仅是用银行家来换钱的场合，由于君主只有在大事情上换钱，他所给银行家们作为手续费的利润就是极微少的，也将是一笔大生意。如果银行家们要求巨额利润，那么我们便可以肯定，行政是有缺点的；如果反之，银行家们被用来垫付款项的话，那么他们的策略便将从他们的银钱获取巨额利润，而同时又让人不指责他们重利盘剥。

第十七节 公债

有些人认为，一个国家向自己的国民借债是有好处的。他们想，这样做增加了财富的流通，因而增加了财富。

有一种流通券，它代表货币；又有一种流通券，标志着一个公司在贸易上已获得或将获得的利润。另一种券，则代表一种债务⁵³。我认为，人们把前两种和后一种混淆了。前两种对国家很有益处；后一种则不可能有什么好处。依据这种债券，私人放给国家的债有了好的保证；人们从这种债券所能希望得到的好处，只此一端而已。但是，这种债券却产生如下的弊害：

- 1.如果外国人拥有大量这种债券的话，他们每年将从国家取得巨额的利息。

- 2.这样长期负债的一个国家，兑换率必定是很低的。

- 3.为支付公债利息所征的税，将使工人的劳动价格增长，因而损害了工业。

- 4.国家真正的收入竟是取自活动和勤劳的人*而给予惰民*；这就是说，把劳动的便利给予不工作的人，而把劳动的困难给予做工作的人。

上述债券有这些弊害；而我看不出它有什么好处。如果有十个人，每人从经营土地或贸易中得到的收益是一千埃巨（十人合计一万埃巨）。国家有这笔款项，就可以发行利息五分的公债二十万埃巨（因为二十万的百分之五是一万）。如果这十个人只用收入的一半（即五千埃巨）去买国家的公债，而另向私人借债十万埃巨，并以其收入的另一半（也就是五千埃巨）去交付这笔债务的利息。这样国家似乎受到一半的

损失，但是从整个国家来说，它的资本仍然是二十万埃巨而无所损益；用数学的方程式来表示的话，不过是“200,000埃巨-100,000埃巨+100,000埃巨=200,000埃巨”而已。

人们所以可能犯错误，是由于他们以为一张代表一个国家的债务的券就是财富的标志。因为他们想，只有一个富裕的国家才能维持这么一种券而不致使国势衰微。如果国势不衰微的话，那么国家在别方面一个拥有庞大的财富。他们说，没有什么弊病，因为有杜防这种弊病的富源；他们说，这种弊病就是一种福分，因为富源压倒了弊病。

第十八节 公债的清偿

一个国家作为债权人与作为债务者两种情形之间应维持适当的比例。一个国家可以无穷无尽地作为一个债权人，但是它只能在一定限度内作为一个债务者，如果超过了这个限度，它便将丧失作为债权者的资格。

如果一个国家的信用还没有受到损害的话，它便可以愉快地采取和欧洲某一个国家⁽⁸⁹⁷⁾同样的做法，就是：国家征集了极多的钱，并要求一切私人减少他们的利息，否则把所借的款项退还给他们。诚然，当一个国家需要借钱的时候，则规定利率的是私人；当一个国家能够出钱的时候，则规定利率的是国家。

这个国家仅仅把公债的利率减低了是不够的，它还应该用减低利息所得来的利益建立一笔准备基金，以逐年清还债务的一部分。这个做法是可喜的；它的成功是一天比一天增大的。

如果一个国家的信用并不是那样完全无缺的话，就有理由作新的努力，筹备一笔准备基金；因为这笔基金一旦建立，便将立即建立起信用。

1.如果这个国家是共和国的话，它的政体的性质是宜于做长期性的规划的，所以这笔准备基金的数额可以不那么多。但是在君主国的场合，就必须是一笔巨款。

2.所定规章，应该使全体国民分担建立这笔基金的责任，因为他们全体负担着建立公债的责任；国家的债权人，通过他所分担的款额，只是由自己付款给自己而已。

3.有四种人清偿国家的债务，即（a）土地的所有者；（b）经营商业的人；（c）农民和技工；（d）从国家或私人收利坐食的人。在必要的时候，这四种人之中，似乎最应该由末后一种人出钱，因为在国家里，这一阶级的人是完全消极的，而支持国家的是其他三个阶级的积极的力量。但是，如果让末一阶级的人负担过多，则不免破坏公共信用，而公共信用是国家在一般的场合，和其他三个阶级在个别的场合，所极

端需要的。如果某些公民丧失了公共信用，那就不能不使全体公民都显得丧失了公共信用。此外，这个债主阶级总是最容易受到内阁的部长们的计算，而且这个阶级就老是在他们的眼下，在他们的近旁。由于这些缘故，国家就应该给予这个阶级以特殊的保护；又应该使债务者绝对不得享有比债权人多一丝一毫优越的地位。

第十九节 有息贷款

货币是价值的标记。借用这个标记的人显然就应该支付借用金，就像他借用其他一切东西时支付租金一样。惟一的差别是：其他东西可以租借也可以购买，而货币是物品的价格，所以只可以借用而不能购买⁽⁸⁹⁸⁾。

把钱借给人而不取利息，确实是极敦厚的行为；但人们知道，这只能是宗教的道义，不能作为民事的法规。

为了使贸易很好地发展，就给银钱订立一个借用价格，但是这个价格不应该太高。如果太高的话，则买卖人看到他在贸易上所可能赚到的钱，将不能弥补他在利息上所用去的钱，他就什么也不经营了。如果银钱没有借用价格的话，则谁也不愿出借银钱，而买卖人仍然是什么也不能经营了。

我说谁也不愿出借银钱，我是错了。由于社会事务的要求，将永远有人出借银钱；重利盘剥将要存在，但将与我们历代所经历的纷乱情况并存。

穆罕默德的法律把重利盘剥和有息贷款混淆了。在那些伊斯兰教的国家里，禁例越严，重利盘剥便越厉害，因为贷款人要给由于违法行为所冒的危险取得补偿。

在这些东方的国家里，大多数的人是什么都没有保证的。实际占有的钱才算是自己的钱；一旦把钱借出，则把它收回^{*}的希望是非常渺茫的；既然所冒债务人无力偿还的危险越大，重利盘剥也就越厉害了。

第二十节 海事上的重利盘剥

海事上高额的重利盘剥是建立在两种事实之上的。第一是，航海要冒风险，所以如果没有极多的好处人们是不愿把钱出借的。第二是，通过贸易，债务人很容易在很短的期间内完成极多的大事业。至于陆地上的重利盘剥，则不是以这两种理由的任何一种为基础，所以有的立法者加以禁绝，有的立法者采取较为明智的办法，把利息限制在适当限度之内。

第二十一节 罗马人的契约借贷和重利盘剥

除了商事借贷之外，还有一种通过民事契约的贷款，它的结果产生了利息或重利盘剥。

罗马时代，人民的权力逐日增多，官吏们便想方设法谄媚人民，并制定人民最喜欢的法律。他们削减了资本⁵⁴；降低了利息；继而禁止收取利息；取消民事上的禁锢；最后，每当一个护民官要取悦于群众的时候，便使取消债务成为争论的题材。

这些没有休止的变化，无论是由于法律或是由于平民表决而产生的，自然地滋长了罗马的重利盘剥；因为债权人看到，人民是他们的债务人，同时又是他们的立法者和审判官，他们对契约便不再有任何信任了。人民就像一个没有信用的债务人，只有想法子用巨额利润去引诱债权人贷款了⁵⁵。这尤其是因为，法律只在偶然的时候出现，而人民的控诉则是延续不断的，并且老是在威胁着债权人。这就使罗马借贷的一切诚实手段陷于绝灭，并使最可怕的重利盘剥得以存在^{*}。这种可怕的重利盘剥，虽然不断受到袭击⁽⁸⁹⁹⁾，却又不断地重生。由于采取措施加以禁阻，反而滋生邪恶，极善的法律产生了极恶的结果。债务人要给所借的钱出利息，也要给债权人受到法律惩罚的危险出钱。

第二十二节 续前

初期的罗马人没有规定重利盘剥的利率的法律⁽⁹⁰⁰⁾。当平民和贵族对这个问题发生争议的时候，甚至当圣山民变的时候，人们所主张的一方面是信实，另一方面是契约的尊严⁽⁹⁰¹⁾。

因此，他们所遵从的是私人的契约；我想最普通的利息是年利百分之十二。我的理由是，按照罗马古代的用语，百分之六的利息称为“半利”，百分之三称为“四分之一利”⁽⁹⁰²⁾。那么，“全利”就应该是百分之十二了。

人们也许要问，这样的—一个民族，几乎没有贸易可说，为什么会有这样高的利息呢？我的回答是，这个民族常常不得不空着腰包就上战场，所以常常需要借钱；它不断进行幸运的征战，所以常常很有钱还债。这从有关这方面的争议的记述，可以清楚地看到。他们对贷款人的贪婪并无异议；他们却反而说，那些抱怨的债务人如果行为规矩一些的话，是能够有力还债的⁽⁹⁰³⁾。

因此他们制定了仅仅对当前情况有影响的法律。例如规定：凡登记参加国家所面临的战争的人，债权人不得追究他们的债务；被投狱者应予释放；最赤贫的人应遣送到殖民地去；有时由国库拨款。当前的苦痛既已解除，人民便感到愉快。至于将来应该怎样，人民既然没有任何要求，元老院也就不作任何未雨绸缪之计了。

当元老院坚决保卫重利盘剥的利益的时候，正是罗马人热爱贫穷、节俭和中庸的时期。但是按照当时的政制，国家的一切开支全部由显要

的公民负担，平民是什么钱也不出的。那么，怎能够剥夺这些显要公民追究债务的权利*，又要要求他们履行他们所负担的义务，并满足共和国急迫的需要呢？

塔西佗说，《十二铜表法》规定利率为每年百分之一(904)。他显然是错了；他把我下面要谈的另一种法律当做是《十二铜表法》。倘使《十二铜表法》的确有这个规定的話，为什么当债权人和债务人发生纠纷时，人们不能引用该法呢？在《十二铜表法》里，我们是找不到有息贷款的任何痕迹的；我们对罗马史虽造诣不深，但我们将看到，这样的一项法律是不可能出自十大官们之手的。

《利基尼安法》是在《十二铜表法》八十五年后制定的(905)。它是我們提到的那些昙花一现的法律中的一种。它规定，还本时应从本钱中扣除所付的利息，其余部分则分三次平均偿还。

罗马398年，护民官杜爱利乌斯和梅涅尼乌斯制定一项法律，把利息减为年利百分之一(906)。塔西佗把它同《十二铜表法》混淆了的就是这项法律(907)。它是罗马人第一次规定利率的法律。十年后(908)，利息被减少一半(909)。未了，利息被完全取消了(910)；如果我们相信狄特，李维所读到的几位著者的记述的话，那么这件事就是发生在罗马413年，也就是在马尔蒂乌斯·路蒂利乌斯和塞尔维利乌斯执政的时代(911)

这项法律所产生的后果和立法者走了极端的一切其他法律的结果是一样的，就是：人们找到了逃避法律的方法*。因此，就不能不再制定许多其他法律来巩固它、改正它、缓和它。有时候人们便离开法律去遵从习惯，有时候则离开习惯去遵从法律(912)；但是，在这种情况下，习惯应该是容易占优势的。当一个人想借钱的时候，他便发现这项法律对他是一种障碍，虽然它是为他的利益而制定的。这项法律所救助的人和它所定罪的人都同它作对了。裁判官森布罗尼乌斯·阿塞露斯准许债务人按法律行事(913)；他被债权人杀死了(914)，因为他要人们记得过去的严刑峻法，这种严刑峻法已不再是人们所能忍受得了*。

我现在离开城市，到各领地去略略看一下吧！*

我已经在别的地方说过，罗马各领地受到了残暴政府的蹂躏(915)。不只如此，它们还受到可怕的重利盘剥的摧残。

西塞罗说，沙榄密的人要在罗马借钱，但由于《伽比尼法》的关系而不得如愿以偿(916)。我应该研究一下，这是个什么法律。

当罗马禁止有息贷款的时候，人们便想出一切方法来逃避法律(917)。当时盟国人(918)和拉丁人不受罗马民法的管辖，所以人们便利用一个拉丁人或一个盟国人，借用他的名字，让他充作债权人。因此，法律对债权人的管辖不过徒具形式而已；人民的痛苦并没有减轻。

人民就控诉这种欺诈行为；护民官马尔库斯·森布罗尼乌斯，根据元

老院的决定，让平民制定一项法律，规定：关于贷款事项，禁止罗马公民间重利盘剥的法律将同样适用于罗马公民与盟国人间或与拉丁人间的关系方面 (919)。

当时所谓盟国人，指的是意大利本土各民族。意大利本土，远至阿诺河和鲁宾根河，不被作为罗马领地治理。

塔西佗说，人们总是使用新的欺诈手段来逃避每次所制定的、目的在禁止重利盘剥的法律 (920)。他们既然不能再用盟国人的名义进行借贷，他们马上就找一个领地的人来，借用他的名义。

因此需要一项新的法律来杜绝这些流弊。伽比尼乌斯正在制定那禁止选举舞弊的著名法律 (921)；他很自然地想到，要达到这个目的，最好的方法只有抑制借贷。这两件事在性质上是相联系着的；因为重利盘剥老是在选举的时候增长起来 (922)，这是由于人们需要钱去获取选票。我们很清楚地看到，《伽比尼法》曾把马尔库斯·森布罗尼乌斯的元老院法案的适用范围扩大到领地去了；沙榄密人不能从罗马借到钱就是因为这项法律的缘故。布鲁图斯使用假名字，借给沙榄密人 (923) 银钱，月利百分之四 (924)。为了这件事，他并且让元老院通过两条决议案，第一条宣布这次贷款不得认为是逃避法律的欺诈行为；又宣称，希里希亚*的总督将依照沙榄密人借贷契约所规定的条款断案 (925)。

《伽比尼法》既禁止罗马公民和领地人民间的有息贷款，而当时整个世界的钱又都掌握在罗马人手中，因此就必须用极高的利息去引诱罗马人出借他们的钱，暴利使贪婪的眼睛看不见有失掉他们的债款的危险。此外，债主们又都是当时罗马有权势的人，他们使官吏畏惧，使法律沉默，因此他们更大胆出借银钱，勒索高利了。这样，各领地就不断遭受罗马一切有势力的人们的掠夺；而且，每一个总督进入他的领地时就颁布他的法令，随意规定借贷的利率 (926)，贪婪便支援了立法，立法又支援了贪婪。

百业必须前进；如果什么都静止不动的话，国家就完了。城市、团体、城市的会社、私人，有时候是需要借钱的。单单为着应付军队的蹂躏、官吏的掠夺、税务人员的勒索和天生长起来的腐败习惯，人们就真是大大需要借钱了；因为过去人们绝不是这样富裕，也不是这样贫穷。赋有行政权力的元老院，准许罗马公民出借银钱，并通过了有关的决议案。这有时是出于必要，而常常是出于偏袒。但是法律甚至损害了这些决议案的信用，因为这些决议案使人民有机会要求“新表法”⁵⁶；这将增加失去债本的危险，又增长重利盘剥 (927)。我将永远这样说：统治人类的原则应该是中庸，而不是极端。

乌尔边说，债务人还得越晚便还得越少*。在罗马共和国灭亡之后，指导着立法者们的就是这个原则*。

第二十三章 法律和人口的关系

第一节 人和动物的种类繁殖

维纳斯女神啊！爱之母啊！

.....

自从你的星儿带回来那初春绮丽的日子，
微风和畅，使人们感到了它们的爱的气息。
大地用鲜艳的色泽装饰着自己的襟怀，
空中弥漫着娇柔的百花所吐出的芬芳。

人们听到，小鸟们由于你的力量的感召，用千百种多情的歌儿来祝贺你的来临。

人们看到骄傲的雄牛，或奔腾于草原，或横渡着绿水，去追寻那美丽的牝牛。

最后，丛林和山岳，河溪和海洋，以及青翠的田野，这些地方的居民们。

在你的面前，燃烧起爱和欲的热火。欢乐的引诱使他们蕃衍繁殖。

人们是如何愿意跟随你啊！如何热爱美所赐予* 一切有气息的生物的这样柔媚的统治啊！*

动物雌性的生殖力几乎是固定的。但是人类，思维的方式、性格、感情、幻想、无常的嗜欲、保存美色的意识、生育的痛苦、家庭人口太多的负担等，却给予他们的繁衍生殖以千百种的障碍。

第二节 婚姻

父亲有养育子女的天然义务，这促成了婚姻制度的建立。婚姻宣告谁应该负担这个义务。旁波尼乌斯·梅腊所记述 (928) 的民族 (929) 则只是根据相貌的近似去断定谁是父亲。

在有高度文化的民族中，父亲就是法律通过婚姻的仪式宣告为负有养育子女义务的人，因为法律发现他就是法律所寻找的人 (930)。

在动物中，通常母亲就能够履行这个义务。在人类，这个义务的幅度要宽得多了。人类的子女是有理性的，但是他们的理性却是逐渐成长的；不但要喂养他们，而且要引导他们；当他们已经能够生活的时候，他们还是不能管理自己。

不正当的结合对人种的繁衍是没有什么好处的。谁是负有养育子女的天然义务的父亲，就没有法子确定；这个义务就落在母亲身上了，但是事情的见不得人和悔恨自责，女性所受的束缚和法律的严酷，却给她无数的障碍，使她难于克尽这个责任；而且，她往往又是缺乏生活之资的。

操娼妓生涯的妇女是不能有教育子女的便利的。教育子女的劳苦甚至是和她们的身份地位水火不相容的；而且她们又是非常腐化，所以是不能得到法律的信任的。

从这一切推断，可见贞节之风和人种的繁殖是有着自然的联系的。

第三节 子女的身份

理性规定：在有婚姻关系的场合，子女承受父亲的身份；在没有婚姻关系的场合，子女则仅仅能够和母亲有关系了 (931)。

第四节 家庭

妻子嫁到夫家去，这几乎是各地的通例。台湾的习惯正相反，即丈夫进赘妻家，成为它的一个成员 (932)，但这并没有什么不便之处。

这项法制，规定家庭由同一性别的人去继承，对于人类的繁殖有极大的贡献，虽然这并不是它最初的动机。家庭是一种财产；所以如果一个人有子或女，但由于他或她的性别的关系以致不能传家于永久的话，他对没有子或女能够使他的家世绵延不绝的事实将永远不能感到满意。

姓氏使人想到有一种仿佛是不应该绝灭的东西；它最能够激发每个家庭延长自己寿命的愿望。有的民族，姓氏使家庭显赫；有的民族，姓氏仅仅使个人显赫——这就不像前者那样美好了。

第五节 不同等级的合法妻子

有时候法律和宗教建立起不同种类的民事关系。回教徒就是如此。他们的妻子有不同的等级；她们的子女也由于他们出生在家里，或由于民事契约，有时甚至由于母亲的奴隶地位和父亲事后的认领等等，而有了区别。

如果法律以它所准许父亲做的事为理由，使子女受到羞辱的话，那是违背理性的。所以妻子所生的子女都应该有继承父亲财产的权利。其

有特殊情况不许继承的，不在此限；例如在日本，〔皇帝赐给臣子的产业〕只有皇帝所赐的，妻子的子女可以继承。那里的政策的要求是：皇帝所赐的产业是不应该过分分割的，因为这些产业负有一定义务，就像欧洲古时的封地采邑一样。

有些国家*，一个合法的妻子在家里所享受的地位几乎和欧洲的一妻制的妻子差不多。在这些国家里，妾所生的子女就被看做是正妻的子女。中国的制度就是这样。孝敬之礼⁽⁹³³⁾和严肃的丧仪不用于生母，而是用于法定的母亲的。

根据这个假定*，他们就无所谓私生子了。如果没有这么一种假定，而用法律使妾的子女合法化的话，这显然是不适宜的，因为这项法律对大多数国民将是一种羞辱。在这些国家里，也没有奸生子女的问题。那里妇女受到隔离，幽闭深闺，又有太监和门闩，这种事情根本就很难发生，所以法律就认为这是不可能的事了。而且，倘使真有这种事情发生的话，同一支利剑将把母子都消灭掉。

第六节 不同政体下的私生子*

因此，许可多偶制的国家，几乎是无所谓私生子的。建立了一妻制的国家就有所谓私生子；就要贱视纳妾；也就要贱视妾所生的子女*。

共和国必须有纯洁的风俗，所以那里的私生子应该要比君主国更为可厌了*。

罗马所制定的排斥私生子的法规也许是过于苛刻了。但是，古代的法制使一切公民非结婚不可，此外又允许休婚或离婚，以资调节，所以只有在风俗败坏不堪的时候，才会有纳妾的事情。

应当指出，在民主国家里，公民的身份是极其重要的；它意味着最高的权力。所以那里所制定的关于私生子的法律常常是同私生这件事本身或婚姻的严肃性的关系少，而同共和国的特殊政制的关系多。由于这个缘故，人民有时候就接受私生子为公民⁽⁹³⁴⁾，以增加人民的力量去反对豪绅。由于这个缘故，雅典的人民不以私生子为公民，从而减少公民的数目，以便分得较多的埃及王送给他们的麦子，由于这个缘故，亚里士多德告诉我们，有一些城市，公民数额不足的时候，私生子可以做继承人；在公民足额的时候，就不能这样办⁽⁹³⁵⁾。

第七节 父亲对于婚姻的许可

父亲的许可是以父亲的权力为根据的，也就是说，以父亲的所有权为根据。父亲的许可还有其他根据，就是：父亲的爱、父亲的理性和子女的理性的模糊。——年轻使子女蒙昧无知；情欲使子女心醉神迷。

在小共和国里或是在我们所说过的、有奇特制度的地方，就可能有

法律规定由官吏对公民子女的婚姻进行监督，虽然大自然已经把这种监督交托给了父亲。在这些地方，对公共福利的爱可能等同或超越一切其他的爱。因此柏拉图要官吏管理婚姻。拉栖代孟的官吏就指导了婚姻。

但是在通常的制度之下，给子女主婚的是父亲；在这件事上，没有一个人能比父亲更为智虑明达了。大自然使父亲极希望子女再生育子女，而这几乎不是为他自己的欢乐。各代的子子孙孙，看到自己就在不知不觉间面向未来迈进。但是，如果迫害和贪婪竟发展到篡夺父亲的威权，那就将变成怎样呢？让我们听一听多马·盖支关于西班牙人在西印度的行为的记述吧⁽⁹³⁶⁾！

“为着要增加纳税人的数额，就必须使所有十五岁的印第安人都结婚；他们甚至于规定印第安人的结婚年龄为男十四岁、女十三岁，他们用一条教规作根据。这条教规说，心机的精巧⁵⁷ 补偿年龄的不足。”*

盖支看到了一次户口的清查。他说，“真是一件可耻的事”。这样，在一个人最最应该有自由的行为上，印第安人却仍然受到奴役。

第八节 续前

英国的女子常常滥用法律，不征询父亲的意见，而根据自己的幻想结婚。我想，没有别的地方更能容许这个习惯了，因为英国的法律没有建立起寺院的独身生活制度，所以女子除了由结婚取得的身份地位之外，再没有其他身份地位可以选择，因而她们不能不结婚。法国的情形正相反；那里已经建立修道制度，女子都有过独身生活的便利；在那里规定婚姻应该遵从父命的法律要比较合适一些。根据这个见解，意大利和西班牙的习惯就不很合理了，因为那里已经建立修道制度，人们又可以不得父亲的许可而结婚⁵⁸。

第九节 少女

只有婚姻能够给少女们带来快乐与自由。少女们有脑不敢思想，有心不敢用情，有眼睛不敢看，有耳朵不敢听；她们只能显出愚蠢笨拙的样子；她们不断地受到琐事的苦楚和箴规的谴责。所以她们是十分愿意结婚的。需要经过鼓励才结婚的，是男孩子们。

第十节 什么决定婚姻

当一男一女找到了任何地方可以便利地生活在一起的时候，他们就结婚。如果没有生计困难的阻挠的话，人们是极自然地要结婚的。

当一个民族正在生长的时候，它滋生繁衍，人口日繁。那里独身生活是极不方便的；子女多倒没有什么不方便。到了国家形成之后，情形就正相反。

第十一节 政府的暴虐

一贫如洗的人，例如乞丐，却有许多子女。这就是因为这些人处于一个民族正在生长的时代。父亲并不需要任何成本就可以把自己的艺术⁵⁹传给他的子女，这些子女甚至在幼年时代就已经是他的这种艺术的工具了。这种人在一个富裕或迷信的国家里是生齿日繁的，因为他们对社会不负担什么责任，而自己却是社会的负担。但是有些人仅仅是因为处在暴虐政府之下才贫穷的；暴虐的政府不把他们的田园看做是他们生活的基地，而把它当做进行扰害的借口。我要指出，这些穷人生育的子女是不多的。他们自己就没有粮食，怎能想到分给别人呢？他们有病都不能照顾自己，怎能去培养一些孩提时代就不断在疾病中过日子的子女呢？

有些人嘴里虽然说得很容易，但缺乏研究的能力。因此他们说，国民越贫穷，家族便越繁盛；又说，赋税越重，人们便越勤奋，使自己有力量缴纳赋税。这两种谬说曾经毁灭过君主国，并将永远使君主国归于毁灭。

政府的暴虐可以发展到使天然的情感破坏天然的情感本身。美洲的妇女不是曾经堕胎，以免自己的子女也遭遇到她们自己所遭遇到的那样残酷的主人么？⁽⁹³⁷⁾

第十二节 不同国家男女孩子的人数

我已经注意到，欧洲生男孩比生女孩多些⁽⁹³⁸⁾。人们曾指出，日本生女孩比生男孩多些⁽⁹³⁹⁾。从一切情况比较说来，日本富于生产力的妇女比欧洲多，所以人烟也较为稠密。

据旅行家们记载，在班谭，女孩和男孩的比例是10：1⁽⁹⁴⁰⁾。这实在太不匀称了。按照这种情况，则那里家庭的数目和其他地区家庭的数目的比例将为 $1:5\frac{1}{2}$ *。实际上，那里一个家庭的人口还要多些*，但是很少人有充分条件来维持这么大的一个家庭。

第十三节 滨海港口

滨海港口的男人，常常身历万险，远涉天涯海角和穷乡僻壤，生死是无定的；所以在那里，女子多于男子。但是那里的儿童，却比什么地方都要多。这是因为生活容易的缘故。这也许又因为鱼类机体中油质的部分是较好的、促进生殖的物质。日本⁽⁹⁴¹⁾和中国⁽⁹⁴²⁾人口繁密，不可胜数，其原因之一，恐怕就在此。在这两个国家里，人们几乎只是吃鱼过日子⁽⁹⁴³⁾。假使情形确是如此，那么〔西方〕强制修士以鱼为食的那些寺院法规，应该说是违背立法者的本意了。

第十四节 土地生产所需人力的多寡

游牧地区，人烟稀少，因为那里只有很少的人有事情做；麦田需要较多的人工作；葡萄园需要的人更是多得多了。

在英国，人们常常抱怨说，牧场增加使人口减少⁽⁹⁴⁴⁾。在法国，人们则说，葡萄园不可胜数是人烟稠密的主要原因之一。

一个有煤矿供给充分燃料的国家，比别的国家优胜之处是，它不需要树林，一切土地都可以耕种。

生产稻米的地区，灌溉、保水需要极大的劳动；因此要有许多人工作。不但如此，那里比耕种其他谷物的地方，需要较少的土地来维持一个家庭的生活。末了一点：在别的地方用来喂养牲畜的土地，在那里却直接用来维持人的生活；在别的地方由牲畜去做的活，在那里则由人来做；土地的耕种对于人来说好像是一个大工厂。

第十五节 人口与工艺⁶⁰ 的关系

如果一个国家有土地均分法，并实行均田的话，那么虽然没有什么工艺，人口也是会很多的，因为每个公民从所耕种的土地就能获得所需要的一切食物，全体公民就共同消费土地的全部产品。古代的*一些共和国就是这样。

但是在我们今天的情况下，各国土地的分配是不均的*；土地的出产是多于耕种者的消费量的；如果忽略工艺，并仅仅重视农业的话，国家的人口就不会多。自己耕种或雇人耕种的人，既然有剩余的产品，下一年就无事可做了。懒惰的人不能完全消费掉这些产品，因为他们没有什么可以去购买的。因此就应建立工艺，土地的出产就可由农人和工艺人去消费。总而言之，今天的国家需要许多人进行超过需要的耕种。要达到这个目的，就应该让人们有一种从额余生产获得享受的愿望。只有工艺人能够满足人们的这种欲望。

机器的目的是简化技术；它们并非老是有益处的。如果一件东西价格并不高，对买主和制作工人双方都感到适宜，而机器却把制作程序简化了，这就等于削减工人的数目，所以是有害的。要不是实际上到处都已设置了水磨的话，我不会相信它们是像人们所说的那样有益的，因为它们已经使无数的人失业，夺去了许多人对水源的使用，并使许多土地失掉了生产力⁶¹。

第十六节 从立法者的角度看人口的繁殖问题

关于一国人口的法规，主要应视情况而定。有些国家，大自然已经什么都给做好了，立法者就无事可做。气候已生养足额的人丁，还需要用法律去促使生齿繁滋么？有时候，气候比土壤还有利于繁殖；人民繁衍了，而饥馑摧毁了他们；中国的情况就是这样。因此，那里的父亲出卖女儿，遗弃婴孩。在东京*，同样的原因产生了同样的结果⁽⁹⁴⁵⁾；我

们不必像烈诺多记载的那些阿拉伯旅行家们那样寻本探源，认为这种情况的发生是因为那里的人信仰轮回之说的缘故 (946)。

由于同样的理由，台湾岛的宗教不许妇女在三十五岁以前生育子女 (947)。在这个年龄以前，由巫婆给她们压腹堕胎。

第十七节 希腊和它的人口

东方某些国家人口的情况是由于物理的原因，而希腊则原因于政体的性质。希腊人是一个伟大的民族，它由城市所组成，各城市有自己的政府和法律。它们的雄略尚武并不超过今天瑞士、荷兰和日耳曼的城市。每个共和国的立法者所追求的目标是，内使公民幸福，外使国力显扬，不亚于邻国 (948)。由于疆域不大，又幸福无比，国民人数易于增长，因而成为国家的负担。所以他们不断地向外殖民 (949)；他们被他国雇佣，当兵作战，像今天的瑞士人一样。一切能够阻抑生育子女过多的手段都从未被忽略过。

希腊有一些共和国的政制是奇特的。它们强迫被征服的民族供给它们的国民的生活。拉栖代孟人就是由伊洛底人、克里特人由珀里埃人、帖萨利亚人由珀内斯特人供养的。自由人的数目只能是很少的，这样，奴隶才供给得起他们的生活。今天我们主张限制常备军的数额；而拉栖代孟就等于一支由农民养活的军队；因此就应该限制这支军队的人数。不然的话，享受社会一切便宜的自由人，数目必将无限地增加，而农民将受到重压。

因此，希腊人的施政特别注重规定公民的数额。柏拉图把一国公民的数额规定为五千零四十人 (950)。他要人们按照需要，通过给人荣耀或羞辱、通过老人的告诫等方法，增加或减少生育。他甚至要人们规定婚姻的数目，使人民新陈代谢，添补新成员，而共和国又能免除过重的负担 (951)。

亚里士多德说，如果国法禁止弃婴，就应该限制每人所生子女的数目 (952)。如果一个人的子女超过了法律所规定的数目，他建议在胎儿获得生命之前 (953) ⁶² 就给妇女堕胎。

亚里士多德谈到了⁶³ 克里特人为了防止子女过多所采取的可耻手段；当我想谈起这事时，我感到我的廉耻之心受到震惊。

亚里士多德又说，有些地方的法律规定外国人或私生子或仅仅母方为本国公民的人为公民*；但是当人口已经足够的时候，就不再这样做了 (954)。加拿大的野蛮人烧死俘虏；但是如果有空屋子可以给他们居住的时候，就承认他们是本族的人。

贝蒂爵士根据自己的计算，认为在英国一个人所值的价格和阿尔及尔卖一个人的价格相同 (955)。这只有在英国才有可能真正是如此，因为

有些国家，人的价值等于零；有些国家，连零也值不上。

第十八节 罗马兴起以前各地人民的情况

意大利、西西里、小亚细亚、西班牙、高卢、日耳曼，就差不多同希腊的情况一样，都是一些小民族，人烟至为稠密。它们不需要繁殖人口的法律。

第十九节 世界人口的减退

所有这些小共和国都被一个大国吞噬了；人们看到，世界的人口在不知不觉间减少了。只要看看罗马胜利前后的意大利和希腊就够了。

狄特·李维说：“人们将问我，窝尔西人在吃了那么多败仗之后，从哪里找到供应战争的兵源呢？这些地区，一定是人丁极为繁盛的；但是今天，要不是住了那几个罗马士兵和那几个罗马奴隶，将只是一片荒漠了。”⁽⁹⁵⁶⁾

普卢塔克说：“神谕已经停止了，因为宣布神谕的地方已经被毁坏了；今天希腊几乎找不到三千名战士。”⁽⁹⁵⁷⁾

斯特拉波说：“我将不描述伊庇鲁斯及其邻近地区，因为这些地方已完全成为僻地荒野了。这种人口的减退，早已开始，现在还天天在继续着；以致罗马的军队竟能在人们遗弃的住宅设置营垒。”⁽⁹⁵⁸⁾ 斯特拉波在波利比乌斯的著述里找到了这种情况发生的原因。波利比乌斯说，保罗·爱米利乌斯在胜利之后，毁坏了伊庇鲁斯七十个城市，并带走了十五万名奴隶。

第二十节 罗马人需要制定繁殖人口的法律

罗马人摧毁了一切民族，也摧毁了自己。罗马人长年劳兵苦战，致力于雄图伟略，又肆意暴虐，终于力量衰竭，好像一件武器由于不断使用而损耗一样。

他们注意按照公民缺损的情况增补公民⁽⁹⁵⁹⁾，建立会社，给予人们以市民的权利，并以庞大的奴隶群作为公民生长的苗床。——所有这些，我这里都不谈了。我所要谈的不是他们增补公民缺损，而是增补兵员缺损^{*2}的措施。罗马人是世界上最懂得使法律为自己的意图服务的民族，所以研究他们在这问题上的措施，并非无关痛痒的事。

第二十一节 罗马人繁殖人口的法律

罗马古代的法律殚精竭虑地诱导公民结婚。元老院和人民时常制定有关这问题的规章；在狄欧的著作所载奥古斯都的演说里就谈到这点⁽⁹⁶⁰⁾。

狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯不能相信，在维埃人把三百零五个发比人消灭后，发比族就只剩了一个小孩子⁽⁹⁶¹⁾；因为规定每个公民应结婚并养育所有子女的古法，当时⁽⁹⁶²⁾仍然有效。

在法律之外，监察官对婚姻进行监督；并按照共和国的需要，通过羞辱与刑罚的手段，使人们结婚⁽⁹⁶³⁾。

风俗开始败坏了；这是公民讨厌结婚的主要原因。对那些对纯洁无瑕的欢乐已不感兴趣的人们，婚姻只是一种痛苦而已。梅蒂露斯·努米狄库斯在当监察官任内向人民所作的那篇演说⁽⁹⁶⁴⁾就表现了这种风气。他说：“如果我们可以不娶妻的话，我们就可以免受这种痛苦；但是，大自然既已规定，我们不能够和她们快乐地生活在一起，而又不能够没有她们而生存下去，那么我们就应当多多注重保种，少关心些暂时的快乐。”

监察制度的建立原来为了防止风俗的败坏，但是风俗的败坏却消灭了监察制度；因为当风俗已经普遍腐烂的时候，监察制度也就无能为力了⁽⁹⁶⁵⁾。

国内的不和、三头的执政、公敌的宣告*等使罗马所受到的削弱，超过历来罗马所进行的任何一次战争。所剩的公民已经不多了⁽⁹⁶⁶⁾，而且大半都没有结婚。为补救这个缺陷，凯撒和奥古斯都重建了监察制度，甚至自己要当监察官⁽⁹⁶⁷⁾。他们制定了种种法规。凯撒奖赏子女多的人⁽⁹⁶⁸⁾；他禁止四十五岁以下无丈夫无子女的妇女悬挂宝石和乘坐轿舆⁽⁹⁶⁹⁾。这是利用虚荣心打击独身者最妙不过的办法。奥古斯都的法律更加激烈了⁽⁹⁷⁰⁾。他对不结婚的人处以新的刑罚，并增加给结婚和有子女的人的奖赏⁽⁹⁷¹⁾。塔西佗称这些法律为《茹利安法》*。它显然是总汇了古时元老院、人民和监察官们所制定的法规。

奥古斯都的法律遇到了重重障碍；在制定后三十四年⁽⁹⁷²⁾，罗马的骑士们要求废弃该法。他把结婚和不结婚的人分开，不结婚的人占居大多数；这使国民感到震惊，愕然不知所措。奥古斯都以古时监察官们的严厉语气，告诉国民说：

“疾病和战役夺去了我们这么多公民，如果人们不再结婚的话，这个城市将变成什么样子呢？城市并不是由房屋、廊庑和公共场所，而是由居民所组成的。你们将看不到神话里的那种人，从地下钻出来，给你们管理事务。你们独身，并不是为着过孤独的生活，因为你们每一个人都有伴侣，陪你们吃饭，陪你们睡觉；你们只是企求安逸地过着放荡的生活。在这里，你们是不是要引维丝塔的童贞女*作为范例呢？那么，如果你们不遵守贞节的法律的话，你们也应和她们一样，受到惩罚。不论是谁都学习你们的榜样，或是谁都不向你们学习，你们都同样不是好公民。我惟一的目的，就是共和国的永世绵延。我增加了对那些不服从的人们的惩罚。至于所给奖赏，我不知道任何品德曾经接受过比这些还多的奖赏。比这些还少的奖赏已足使上千的人舍弃他们的性命；而这些奖赏竟不能使你们娶妻育子么？”⁽⁹⁷³⁾

他制定了一项法律。人们称它为《茹利安-巴比恩-博白恩法》。这是用他的名字茹利亚和那年曾任几个月执政官的巴比亚和博白亚二人⁽⁹⁷⁴⁾的名字命名的。上述积弊甚至出现在这些人当选的时候。狄欧告诉我们，这时他们这三个人也都没有结婚，都没有子女⁽⁹⁷⁵⁾。

奥古斯都的这项法律是一个真正的法典；它把关于这方面一切可能制定的法规都汇集在一起，成为一个有系统的整体。各项《茹利安法》被重新编入到里头去⁽⁹⁷⁶⁾，获得了更大的力量；它们的范围很广泛，影响所及的事物又很多，因此成为罗马民法最优美的部分。

这些法律的零星片断⁽⁹⁷⁷⁾就散见于：（1）乌尔边的那些宝贵的《断篇》；（2）《罗马法汇篇》里的法律（这些法律是从各家论《巴比恩法》的著述里辑出的）；（3）引用这些法律的史家或其他著者的著作；（4）废除这些法律的《提奥多西乌斯法典》；（5）谴责这些法律的神父们的著作等中间。这些神父的指责固然出于对来世事物的可嘉的热诚，但也出于对今生俗务的茫然无知。

这些法律有好些项目，我们知道的有三十五项⁽⁹⁷⁸⁾。但是为着尽量直截了当地谈我的题目，我将由奥露斯-格列乌斯所说的第7项、也就是该法中规定给予荣誉和奖赏的那一项谈起⁽⁹⁷⁹⁾。

大多数罗马人来自曾经是拉栖代孟殖民地的拉下城市⁽⁹⁸⁰⁾。他们的一部分法律甚至是从这些城市学来的⁽⁹⁸¹⁾。他们也和拉栖代孟人一样，尊敬老人，给予他们以一切光荣和优先待遇。当共和国缺少公民的时候，它就把从前给予老人们的特权给予结婚和有子女的人⁽⁹⁸²⁾；有一些特权是专属于结婚的，和生育子女没有关系；这些特权称为夫权。有子女的人则给予另一些特权。生了三个子女的人，则给予更大的特权。这三种情况是不应当混淆的。这些特权中，有一些是结婚的人经常享有的，例如，在戏院里有一个特殊的座位⁽⁹⁸³⁾；还有一些特权只是有子女的人才能享受，而且，只有子女更多的人才能比他们优先享受这些特权。

这些特权的范围是很广的。不论在追求光荣方面，或在享受光荣方面，结了婚而且子女多的人总是得到优先待遇⁽⁹⁸⁴⁾。子女最多的执政官可以最先接受棒笏*，可以选择领地⁽⁹⁸⁵⁾；子女最多的元老的名字则放在元老名录中的最前列；他并且可以在元老院中最先发言⁽⁹⁸⁶⁾。有子女的人可以提早接受官职，因为有一个孩子就可以提早一年⁽⁹⁸⁷⁾。如果有三个孩子在罗马，就可免除一切个人的义务⁽⁹⁸⁸⁾。生而自由的妇女有了三个子女，脱离奴籍的妇女有了四个子女，就可免受终身的监护⁽⁹⁸⁹⁾——这是罗马古代法律所给妇女们的束缚⁽⁹⁹⁰⁾。

既有奖赏，也就有惩罚⁽⁹⁹¹⁾。没有结婚的人不得从没有亲属关系的人的遗嘱那里接受任何利益⁽⁹⁹²⁾。结了婚而没有子女的人，只可接受一半⁽⁹⁹³⁾。普卢塔克说，罗马人结婚为的是要当继承人，而不是要生继承人⁽⁹⁹⁴⁾。

夫妇之间通过遗嘱给予对方的利益，在法律上是有限制的。如果他们生有子女的话，一方是可以把财产的全部遗留给对方的 (995)。如果没有子女的话，一方可根据婚姻关系继承对方财产的十分之一。如果他们的子女是另一婚姻关系所遗留的子女的话^{*}，则一方继承对方财产的比例是：有多少个子女就继承多少份“对方财产的十分之一”。

一个丈夫如果不是由于国务的原因而离开妻子的话；不得做妻子的继承人 (996)。

法律给予鳏夫和寡妇两年的期限，给予离婚的人一年半的期限 (997)，重新结婚。如果父亲不愿给子女成婚或不愿给女儿嫁资的话，将由法律强制执行 (998)。

如果两个人要两年以后才能够结婚的话，就不得订婚 (999)。女子要十二岁才可以结婚，所以只能到十岁才可以订婚。法律不愿意人们白白地享受 (1000) 并借订婚的名义享受结婚的人的权利。

法律禁止六十岁的男人同五十岁的妇女结婚 (1001)。法律既然已把很大的特权给予结婚的人，它当然不愿意有无用的婚姻。根据同一理由，《喀尔维先元老院法案》宣布，五十岁以上的妇女和六十岁以下的男人结婚是不适宜的 (1002)；因此，一个五十岁的妇女就不可能结婚而不受到这些法律的惩罚。提贝留斯使《巴比恩法》更加严厉了 (1003)；它禁止六十岁的男人和五十岁以下的妇女结婚；因此，一个六十岁的男人，不论在哪一种情形下，是不可能结婚而不受到刑罚的；但是格老狄乌斯废除了提贝留斯时代所制定的这方面的法律 (1004)。

所有这些法律比较适宜于意大利的气候，不适宜于北方的气候；在北方，一个六十岁的男人精力仍然相当充沛，一个五十岁的妇女一般还会怀孕。

为了使人们择偶不受到无意义的限制，奥古斯都准许一切非元老的自由民 (1005) 同脱离奴籍的妇女结婚 (1006)。《巴比恩法》禁止元老和脱离奴籍的妇女或优伶结婚 (1007)；从乌尔边的时候起，就禁止自由民和生活放浪，或出台演戏，或经过公审判罪的妇女结婚 (1008)。这应该是有过一些元老院法案作了规定的。到了共和国时代就几乎不再制定这类法律了，因为在这方面监察官们消弭了已发生的纷乱，又防止了纷乱的发生。

君士坦丁制定了一项法律，规定不但元老们，即连在国家中有相当地位的人，也都要受《巴比恩法》的禁例的拘束 (1009)；至于身份低微的人，则未提及。这就是当时的法律。因此，除了君士坦丁的法律所规定的那些自由民之外，这类婚姻对其他的人已不禁止了。查士丁尼又把君士坦丁的法律废除了 (1010)，并准许各种类型的人缔结上述婚姻。因此，就产生了一种极为可悲的自由。

对违反法律禁例而结婚的人所处的刑罚和对不结婚的人所处的刑

罚，显然是相同的。这类违禁的婚姻不能得到任何民事上的利益 (1011)，因为嫁资 (1012) 在妻死后就被没收 (1013)。

奥古斯都把被这些法律宣告为“无能力”的人们的遗产和遗赠物判归国库 (1014)。显然，这些法律与其说是政治性与民事性的法规，毋宁说是财政性的法规。沉重的负担已使人们感到厌恶，贪得无厌的国库又不断地勒索榨取，这更增加了人们的厌恶。由于这个缘故，到了提贝留斯的时候就不得不变更这些法律 (1015)；尼禄就不能不减少国库拨给告发者们的奖赏 (1016)；图拉真就不能不停止他们的掠夺 (1017)；塞维路斯就不能不变更这些法律 (1018)；法学家就不能不认为它们是令人憎恨的法律，并在他们的裁判里去掉了它们的严酷性。

不但如此，皇帝们把特权给予有“夫”权、“子女”权和“三子女”权的人，这样来削弱这些法律 * 的力量 (1019)。他们更进一步宽免特殊的人，使不受这些法律的刑罚 (1020)。但是，为公共利益而设立的规章好像是不能容许宽免的。

把有子女的人所享受的特权给予维丝塔的童贞女 (1021)，是合理的，因为宗教要求这些童贞女保持必要的处女的贞洁；把丈夫的特权给予士兵 (1022)，也是合理的，因为士兵不得结婚。习惯上，帝王得免去某些民事法规的拘束。因此，奥古斯都不受两项法律的拘束，即限制释放奴隶的权利的法律 (1023) 和限制立遗产的权利的法律 (1024)。所有这些，仅仅是特殊的例外。但是后来，各种宽免便成为漫无限制的了；因此，原则反而成为例外了。

哲学的某些宗派已经把脱离俗务的风气输入帝国里来。这种风气是不可能在那个时代流行的 (1025)，因为在那个时代每一个人都埋头于战争与和平的工艺。这种风气产生了一种追求“至善境域”的思想，这种思想是同一切达到“思辨的生活”的东西相联系着的；这种风气使人们疏远家庭，脱离它的羁绊和烦扰。基督教在这种哲学之后输入；它就仿佛把仅仅由这种哲学所准备好了的思想固定起来。

基督教把它的性格赋予法学，因为帝国和教职总是结连在一起的。试看《提奥多西乌斯法典》吧！它不过是信奉基督教的皇帝们的法令的汇编而已⁶⁴。

一个君士坦丁颂词的作者曾经告诉这个皇帝说：“陛下所制定的法律，无非是为着消弭邪恶和整饬风纪而已。古法的诡计已为陛下所摒弃；古法除了设置圈套陷害天真质朴的人而外，似乎没有其他目的。” (1026)

君士坦丁的进行变革一定是出于与基督教的建立有关系的思想或是出于基督教的“至善境域”所孕育出来的思想。从第一种思想产生了那些赋予主教们以权威的法律；这些法律成为教会管辖权的基础。从此，产生了削弱父权的法律 (1027)，剥夺了父亲把子女当做自己的财产的那种所

有权。为了传播一种新的宗教，就必须消灭子女的极端依赖性*。子女对已经建立的旧事物，总是比较不那样依恋不舍的。

以达到基督教的至善境域为目的而制定的法律，主要是那些废除《巴比恩法》的刑罚 (1028)，并使没有结婚和结婚而没有子女的人们不受该法拘束的法律。

一个教会的史家说：“制定这些法律，就仿佛是，只要我们苦心操劳，就能够使人种繁殖；而看不见人口的增减是遵照上帝的命令的。” (1029)

宗教的教义曾经对人种的繁衍产生极大的影响；在鼓励增殖方面是如此，在抑制生殖方面也是如此。例如，犹太人、回民、格伯尔人、中国人等的繁殖就受到了宗教的鼓励。罗马人信奉基督教后，他们的生殖则受到宗教的抑制。

他们不断地在各处宣传禁欲，也就是说，宣传一种更完善的，品德，因为这种品德在本质上加以奉行的人很少。

君士坦丁没有取消那些“十进的”法律，——就是那些准许夫妇按照子女数目的比例以较多遗产授给对方的法律。小提奥多西乌斯甚至把这些法律也都废弃了 (1030)。

查士丁尼把《巴比恩法》所禁止的一切婚姻宣布为有效的婚姻 (1031)。《巴比恩法》要寡妇重新结婚；查士丁尼则把利益赏与不再结婚的人们 (1032)。

按照古代的法律，每个人结婚和生育子女的自然权利是不得剥夺的。因此，如果有人以不结婚为条件接受遗产的话 (1033)，或是“释放奴隶后的旧奴隶主”要他所释放的“脱离奴籍的人”立誓不结婚不养育子女的话 (1034)，这种条件和这种誓言在《巴比恩法》是无效的 (1035)。所以我们所制定的要寡妇不改嫁的法律是同古法相抵触的，是由皇帝时代的政制流传下来的；而这些政制是建立在“至善境域”的思想上的。

并没有法律明文废止拜偶像时代的罗马人所给予结婚与养育子女的特权与荣典。但是，人们既然已把独身生活放在优越的地位，那就不可能再给婚姻以任何荣典了；而且，人们既然能够通过取消对不婚等的处罚而迫使税吏们放弃那么多利益，那么就更容易取消给予婚姻的奖赏了。

灵性上的理由既许可了独身生活，不久，同一理由就迫使独身生活成为一种必要的制度*。上帝不能容许我在这里反对宗教所设立的独身制度。但是，对放荡淫邪所产生的所谓独身生活，谁又能安然缄默，不加反对呢？在这种所谓独身生活中，两性甚至用他们的天然感情来互相腐化，离弃一种能使他们更幸福的结合，去追求一种使他们不断堕落的结合。

这是一条自然的规律：缔结的婚姻越少，结婚的人就越腐败；结婚的人越少，对婚姻的忠诚就越少；这就好像贼越多，偷窃的事也就越多。

第二十二节 遗弃子女

初期罗马人对于遗弃子女所采用的政策是相当好的*。据狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯记载，罗慕露斯规定每一个公民都要养育所有的男儿和长女⁽¹⁰³⁶⁾。如果婴儿身体残废，畸形怪状的话，在让五个最近处的邻人看了之后，是可以把他遗弃的。

罗慕露斯不许杀死任何未满三岁的婴儿⁽¹⁰³⁷⁾。他就这样折中了赋予父亲对子女有生杀予夺权利的法律和禁止遗弃子女的法律二者之间的矛盾。

又据狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯记载，规定公民结婚并养育所有子女的法律在罗马277年是有效的⁽¹⁰³⁸⁾；可见习惯已经约束了罗慕露斯准许遗弃幼女的法律。

我们仅仅从西塞罗的一段记载里得知《十二铜表法》有关于遗弃子女的规定。这项法律是罗马301年制定的。西塞罗在谈到护民官的职务时说，婴儿一出生如果像《十二铜表法》所说那样畸形怪状的话，就立即把他窒息至死⁽¹⁰³⁹⁾；可见形体正常的婴儿是加以保养的；《十二铜表法》对先前的法制并没有作出任何变更。

塔西佗说：“日耳曼人从来不遗弃子女；那里好的风俗，比他处好的法律，力量还要大哩。”⁽¹⁰⁴⁰⁾那么，罗马人必然有过反对这个习惯的法律，但是他们已不再遵从这些法律了。我们看不到罗马有任何准许遗弃子女的法律⁽¹⁰⁴¹⁾。遗弃子女无疑是共和国末期才传入的一种恶习；这时，奢华已使人们得不到安乐，人们认为把财富分给子女就意味着贫穷，父亲认为给予子女的一切东西都等于丢失，而且财产和子女也已经有区别了。

第二十三节 罗马毁灭后的世界情况

当罗马共和国制度鼎盛的时代，它所添补的人丁仅仅是那些由于它的刚毅，由于它的豪胆，由于它的坚定，由于它对光荣的热爱，甚至由于它的品德，而引起的人丁的缺损而已；所以这时它所制定的、旨在增加公民人数的法规是有效力的。但是不久之后，最明智的法律已经不可能重建一个死亡的共和国、一次普遍性的大乱、一个军政府、一个冷酷无情的帝国、一种目空一切的专制主义、一个脆弱的君主国、一个愚蠢、痴呆、又迷信的朝廷等所相继摧毁了的东西。人们可以说，罗马人征服了世界，只是把它削弱了，使它不能防卫自己，而拱手把它交与野蛮人而已。哥特⁶⁵、哲特、萨拉森、鞑靼这些民族相继侵扰他们。不久，就只剩下野蛮民族互相毁灭了。这就好像神话时代，在洪水泛滥过

后，陆地上出现了武装的士兵互相残杀。

第二十四节 欧洲发生的变化和人口的关系

从欧洲当时的情况看，人们不相信它的元气有可能得到恢复，尤其是当查理曼在位，它成了一个单一的大帝国的时候。但是由于当时政体性质的关系，欧洲又分裂成为无数自主的小国。每个国君就居住在他的村子或城市里；他既不伟大，也不富裕；我还应该指出，他要有人丁才能有安全；因此，所有的国君都殚精竭虑，去繁荣各自的小国；他们得到极大成功，所以虽然他们的政府弊病滋多，缺乏后代人们所获得的关于贸易的知识，此外又有无数的战争和不断发生的纠纷，但是欧洲大多数地区的人口都比今天要多⁶⁶。

我没有时间深入讨论这个问题；但是我可以引那个由各色各样的人所组成的十字军的庞大人数作为例证。普芬道尔夫说，查理九世的时候，法国有男子两千万人*。

小国不断地重新合并，就产生了人口的递减。过去，法国每个村子就是一个首都；今天则只有一个大首都。过去国家的每一个地区就是一个权力的中心；今天则全都和一个中心连系了起来，而这个中心可以说就是国家本身。

第二十五节 续前

两个世纪以来，欧洲的航海业有了长足的进展，这是真的。这使它的人口增多，又使它的人口减少。荷兰每年派遣极多的水手到印度各地去，但回来的仅有三分之二；其余的人或者是死亡，或者是在印度各地定居。其他经营印度贸易的各个国家，情况应该是差不多一样的。

我们观察欧洲，不应该像观察一个单独从事广大航海业的特殊国家一样来作出判断。这样的一个国家的人口是会增加的，因为所有的邻国的人都要来参加航海的事业，水手们将会从各方纷纷而来。欧洲则不然，宗教⁽¹⁰⁴²⁾、大海和沙漠使它同世界的其他部分隔绝，不可能在人口上得到同样的补偿。

第二十六节 结论

总之说来，我们得到的结论是：今天欧洲的情况仍然需要繁殖人种的法律。希腊的政治家们老是说，公民人数众多使共和国感到劳累⁶⁷，而今天的政治家们则只是要求我们采取正当的措施来增加人口。

第二十七节 法国所制定的鼓励繁殖人种的法律

路易十四颁发特种奖赏给予有十个子女的人；有十二个子女的人所得的奖赏就更多了⁽¹⁰⁴³⁾。但是，问题不应当是奖励奇人奇事。如果要培

养某种有利于人种繁殖的普遍风气，就应该像罗马人一样，设立普遍性的奖赏或普遍性的刑罚。

第二十八节 人口减退的补救办法

如果一个国家由于特殊事故、战争、瘟疫、饥谨等以致人口耗减的话，那还是有办法的；那些余下的人可能保持着工作和勤劳的精神；可能想法子去弥补灾难所带来的损失；甚至可能因为灾祸的缘故反而更加勤奋起来。如果一个国家人口的减退由来已久，而且是由于内部的邪恶和政府的腐败所造成的话，那么这个灾祸就几乎是无法挽救的。这种国家的人是由于一种感觉不到且习以为常的疾病而死亡的。他们生活在劳苦郁抑之中、在悲痛惨苦之中、在政府的横暴或偏私的统治之下，他们看到自己遭受毁灭，而常常不知道毁灭的原因。遭受专制主义蹂躏的国家，或僧侣所享受的利益比俗人过于优越的国家，就是两种典型的例子

68。

这样人口减少的国家，如果要恢复元气，是不可能等待养子育女来作补充的，这将会落空。时间是来不及的；处于荒寂冷漠境地的人既没有勇气，也是不勤劳的。土地本来足以养活一个民族，却几乎养活不了一个家庭。在这些国家里，休耕荒芜的土地，比比皆是，但老百姓就在这些可怜的土地上，也是没有立锥之地的。僧侣、君主、城市、大人物、重要的公民已在不知不觉间成为整个国土的所有人了。国土是没有人耕种了；但是被毁灭了的那些家庭却留下他们的草原；而劳动的人们则一无所有。

在这种情况下，就应当在整个帝国里推行罗马人在他们帝国的一部分地区里所曾经施行过的办法，就是：居民在饥谨时实行他们在丰年时的做法；把土地分给一切没有土地的家庭；供给他们以开荒和耕种的物资。只要还有一个人需要土地，就应该继续分配土地。这样，就使没有一点滴的劳动时间受到浪费。

第二十九节 济贫院

一个人一无所有，不是贫穷；不劳动，才是真正贫穷。一个没有任何财产，但从事劳动的人，和一个有一百埃巨的收入而不劳动的人，是同样舒适的。一个什么都没有但有一种手艺的人，并不比一个拥有十亩土地而需要耕种才能生活的人较为贫穷。一个工人把技艺传授给子女，就等于留给子女一份遗产，子女有多少人，这份遗产就变成多少份。这和那个依靠十亩土地生活的人是不同的，他只能把地产分割给子女。

在经商的国家里，许多人纯粹依靠技艺生活，所以国家常常不得不维持那些年老的、有病的人和孤儿们的生活。一个政治修明的国家甚至是从技艺本身取得支持这些人的生活的资金的。它把工作交给一些能够胜任的人去做；它又让另一些人学习怎样工作；教人工作本身也成为了一种职业。

给街道上赤身裸体的人一些施舍并不就等于履行了国家的义务。一个国家对于全体国民，负有义务使他们生活有保证，有粮食，有适宜的衣服，又有卫生的环境。

人们问欧绫柴柏为什么不建立济贫院，他回答说：“我将使我的帝国非常富裕，因而不需要济贫院。”⁽¹⁰⁴⁴⁾他应该这样回答才对：“我首先将使我的帝国富裕，然后我要设立济贫院。”

一个国家要富裕，就必须有许多工业。至于商业部门，则枝叶纷繁，如果要始终没有任何部门受到亏损，因而工人们都老是感到匮乏，那是不可能的。

因此，一个国家，不论是为着使人民免得受苦也好，或是为着避免叛乱也好，都必须进行救济。在这种场合，就需要设立济贫院，或制定某种相当的规章制度来防止这种不幸的发生。

但是，当国家贫穷的时候，个人的贫穷是从普遍的贫穷产生出来的，个人的贫穷也可以说就是普遍的贫穷了。世界上所有的济贫院也救济不了这种个人的贫穷；反之，济贫院将激励懒惰的心思，这种心思将增加普遍的贫穷，并从而增加个人的贫穷。

亨利八世为了要改革英国的教会，就把僧侣消灭掉⁽¹⁰⁴⁵⁾。僧侣本身是一群懒惰的人，他们又培养别人的懒惰。由于他们的好客，无数游手好闲的人、士绅、中流社会的人士，就以奔走寺院过日子了。亨利八世甚至取消济贫院；老百姓生活在济贫院里，就像士绅们生活在寺院里一样。在这些变革之后，商业和工业的精神就在英国建立了起来。

在罗马，济贫院使谁都感到舒适，只有那些劳动的人，那些多才多艺的人，那些发展工艺的人^{*}，那些有土地的人，和那些经营商业的人，不感到舒适。

我已经说过，富裕的国家需要济贫院，因为命运使它们受到无数莫测事件的支配。但是，我们感到，暂时性的救济要比永久性的机构好得多。苦难是暂时性的，所以救济也应该是暂时性的，而且还应该适用于特殊的偶发事件。

第 五 卷

第二十四章 从宗教惯例和宗教本身考察各国国家建立的宗教和法律的关系*

第一节 一般的宗教

在黑暗之中，我们能够辨认哪里最不黑暗；在几个深渊之前，我们能够辨认哪一个最深；同样，在各种虚伪的宗教之中，我们也能够看出哪一些宗教最符合于社会的利益；哪一些宗教最能够使人得到今生的幸福，虽然它们不能够给人来世的快乐。

因此，我只要从一种宗教在尘世生活上所可能给人们的好处着眼，去研讨世界上的各种宗教，不管它们的根源是在天上或是在人间。

我不是以神学家，而是以政治著作家的身份来写这本书的，所以书里可能会有一些东西，只有用人类尘俗的思维方式去考察，才能看出是完全真实的；这不是从它们和更崇高的真理*的关系去考虑的⁶⁹。

关于我们的真教*，只要稍微有一点点公正心的人，就可以看到，我从来没有意思要使这种宗教的利益*服从政治的利益，我是要两种利益结合起来。那么现在，既然要结合它们，就必须要了解他们。

基督教要人相亲相爱，毫无疑义它愿意各民族都有最好的政治法规和最好的民事法规，因为除了基督教是人类最高的福泽之外，最好的政治法规和最好的民事法规就是人类所可能“施”与“受”的福泽中最大的福泽。

第二节 贝耳先生的谬论

贝耳先生自称已证明，当一个无神论者要比当一个拜偶像的教徒好些⁽¹⁰⁴⁶⁾。换句话说，什么宗教都没有的害处，要比有一个坏宗教的害处少些。他说，“我宁愿人们说我不存在，也不愿人们说我是个坏人”*。这只是一中诡辩而已。它的根据是：“相信某一个人的存在”对人类是毫无用处的。哪里知道，“相信一个神的存在”却是很有用处的。从没有神明存在的思想，就将产生人类恣肆无羁的思想；换句话说，如果我们没有神明存在的思想，我们就将有背谬的思想。如果因为宗教不能无时无刻都约束住人们的坏行为就否认宗教是一种约束力量的话，那么我们就可以否认民事法规是一种约束力量了。在一本卷帙浩繁的著作里，不厌其详地胪列宗教所产生的弊害来反对宗教，而不同样地列举宗教所给人们带来的好处，这种论法是笨拙的。如果我把世界上的民法、君主政

体、共和政体所产生的一切弊害都叙述一下的话，就将使人们毛骨悚然，惊骇不置。即使说，老百姓信仰宗教是没有用处的话，君主信仰宗教却是有些用处的；宗教是惟一约束那些不畏惧人类法律的人们的缰绳，君主就像狂奔无羁、汗沫飞溅的怒马，而这条缰绳就把这匹怒马勒住了。

一个又热爱又畏惧宗教的君主，就好比是一只狮子对抚摩它的手掌或安慰它的声音驯服一样。一个又畏惧又憎恨宗教的君主，就好比是一只野兽，怒吼着、啮咬着那防备它向走近的人们扑去的链子。一个完全不信宗教的君主，就好比是一只可怕的动物，它只有在把人撕碎、吞食时才感到它的自由。

问题不是：一个人或是一个民族“不信宗教”和“有宗教而产生流弊”二者之间哪一个好处多。而是：“宗教有时候产生些流弊”和“人类完全不信宗教”二者之间，哪一个害处少。

为了使人比较感觉不到无神论的可怕，人们就对崇拜偶像的宗教作了过度的指责。古人设立祭坛，供奉某种邪恶之神；这并不是说，他们喜爱这种邪恶；恰恰相反，它意味着对这种邪恶的憎恨。拉栖代孟人建筑一个庙宇供奉恐惧之神，这并不是说，这个好战的民族竟期望该神在战役中夺去他们的英勇气魄。有些神明，人们祈求他们不要鼓励罪恶；另一些神明，人们祈求他们保护，不至陷入罪恶。

第三节 宽和政体比较宜于基督教，专制政体比较宜于伊斯兰教

基督教和纯粹的专制主义是背道而驰的。《福音书》极力提倡仁爱，所以基督教反对君主以专制淫威去裁决曲直、去肆意横虐。

基督教禁止多妻，所以基督教的君主们比较不幽居深宫，比较不和国民隔绝。因此，就比较有人性；他们比较愿意依从法律，而且能够感觉到自己并不是什么都可以为所欲为的。

伊斯兰教的君主们不断杀人或是被杀。但基督教却使君主们无须那样畏惧怯蒇，因此也就不那样残忍。君主信赖国民，国民信赖君主。真是妙极！基督教看来似乎仅仅追求来世的福祉，但还给我们今生的幸福。

基督教阻止了专制主义在埃塞俄比亚确立脚跟，虽然那个帝国幅员广阔，气候恶劣。基督教又把欧洲的风俗和法律带到非洲的中部去。

埃塞俄比亚的皇太子，享受着治理一个公国的快乐，给其他国民做出了仁爱和顺从的榜样。就在他的近邻，人们看到，伊斯兰教使塞纳尔国王的王子们都被幽禁了起来⁽¹⁰⁴⁷⁾；国王死后，枢密院就派人把他们都杀死来支持那位登上宝座的王子。

让我们睁开眼睛，一面看看希腊、罗马的君王和领袖们所不断进行

的屠杀，另一面看看铁木儿、成吉思汗这些蹂躏了亚洲的领袖们，如何把人家的民族和城池毁灭掉。我们就将理会到，我们受到了基督教的恩惠，即在施政方面，获得了某种“政治法”，在战争方面，获得了某种“国际法”，这些法规是人性所不能充分认识到的。

在我们彼此的关系上，就是这种国际法使战胜者保存这些属于战败者的重要东西，即生命、自由、财产和宗教——总是保存宗教；同时，胜利者也不是看不到自己的利益⁷⁰。

我们可以说，今天欧洲的人民并不比专制的、军事的罗马帝国时代的人民和军队，或是比当时军队与军队之间的关系，更为纷乱。当时，军队混战，互相攻打，另一方面又抢劫城池，分割或没收土地。

第四节 从基督教和伊斯兰教的性格所产生的后果

从基督教和伊斯兰教的性格来说，我们并不需要作进一步的考察，就可以知道应当皈依哪一种，舍弃哪一种；因为一种宗教如何使民风朴实，总要比一种宗教是否是种真教，明显得多。

如果宗教是由征服者授与的话，这对人性是一种灾难。伊斯兰教只靠利剑讲话；它是通过破坏建立起来的；它仍然用这种破坏的精神去影响人类。

飒拔哥是游牧的君王之一⁽¹⁰⁴⁸⁾。他的故事是美妙的。梯柏人的神在他梦中出现，命令他把所有埃及的祭司们都杀死。他认为，这是神明们已经不再喜欢他当国王，所以才命令他做一些同他们通常的意愿这样相反的事情；因此，他退居到埃塞俄比亚去了。

第五节 天主教比较宜于君主国，耶稣新教比较宜于共和国

一种宗教在一个国家里的诞生和成长，通常同那里的政体的意图是相吻合的，因为它是在这种政体之下建立起来的，在那些信奉或让人信奉这种宗教的人们的脑子里，除了他们出生地的国家的政策思想而外，几乎是没有他种关于施政⁷¹的思想的。

两世纪以前，当基督教不幸分裂为天主教和新教的时候，北方的民族皈依了新教，而南方的民族则仍然保存了天主教。

这是因为北方的民族具有，并将永远具有一种独立和自由的精神，这是南方的民族所没有的。所以一种没有明显的首长的宗教，比一种有了明显的首长的宗教，更适宜于那种风土上的独立无羁的精神。

在建立了新教的那些国家里，革命也是按照国家各自的政治意图进行的。支持路得的是一些大君主，所以路得是不可能使这些君主领略一种没有堂皇外表的教会权威的好滋味的。但是，支持喀尔文的是一些

生活在共和国里的老百姓或是一些在君主国里默默无闻的中产者。所以喀尔文是大可不必建立优越特权和高位显职的。

这两种教派都自信是最完善的。喀尔文派的教徒认为自己的信仰最符合于耶稣基督所说的话；路得派的教徒则认为自己的信仰和使徒们的行为最相吻合。

第六节 贝耳的另一谬论

贝耳先生，在侮辱了一切宗教之后，又毁谤基督教。他竟大胆地说，真正的基督教是不可能组成任何能够生存的国家的。为什么不可能呢？真正的基督徒，如果作为公民的话，一定非常了解自己的职责，并将用最大的热诚去尽他们的职责；他们将最能感觉到天赋的自卫权利。他们越相信受到宗教的恩泽，就越想念受到祖国的恩泽。基督教的原则，深深铭刻在人们心坎上的时候，将比君主国那种虚伪的“荣誉”，共和国那种属人的“品德”和专制国家那种奴隶性的“恐怖”，远为坚强而有力。

这个伟大的人物竟然会被人指责为误解了他自己的宗教的精神，竟然不懂得建立基督教的政令和基督教本身的区别，不懂得《福音书》的“戒律”和“劝说”的区别^{*}，实在使人骇异。当立法者不制定法律，而只是进行劝说的时候，那是因为他看到，如果把这些劝说也定为法律的话，就将违背他的法律的精神。

第七节 宗教至善境域的法律

人类制定的法律是我们行动的指导，所以应该是戒律，而不是劝说⁷²。宗教是我们内心的指导，所以是劝说多而戒律少。

例如宗教设立规矩，为的不是“优”，而是“最优”；为的不是“善”，而是“至善”；所以，这些规矩应该是劝说，而不是法律，才方便适宜；因为至善境域并不同全体人类，也不同世界万物，都发生关系。不仅如此，倘使把这些规矩定为法律的话，就需要有无穷无尽的其他法律来使这些首先制定的法律得到遵守。基督教劝人独身。在人们为某一种人⁷³制定了一条独身的法律之后，为使那些人遵守这条法律，就每天都需要制定新的法律⁽¹⁰⁴⁹⁾。立法者把喜爱至善境域的人们可以作为一种“劝说”来实现的东西，竟当作一种“戒律”来执行；这样，他既使自己疲劳，又疲劳了社会。

第八节 道德法规和宗教法规的协调

在一个不幸而信奉一种非由上帝赐予的宗教的国家里，它的宗教总是有必要同道德取得一致；因为一种宗教即使是虚伪的，也是人类所可能使自己诚实廉正的最好保证。

秘古人的宗教的主要教义是：不杀人，不偷窃，避免淫秽失节的行为，不做任何使邻人不愉快的事情，而且要尽量为邻人做一切好事 (1050)。他们相信，这样的话，不论什么宗教都可以得救。因此，这些人民，虽然又骄傲又贫穷，但对不幸的人们却是温柔慈悲的。

第九节 古犹太戒行派教徒

古犹太戒行派教徒立誓愿：要对人公道；不害人——甚至要忍让屈从；对一切人守信用；憎恨不义；指挥命令时要谦和；永远和真理站在一边；避开一切不法的利益 (1051)。

第十节 斯多葛派⁷⁴

古代哲学的各种流派，可以看做是一种宗教*。其中没有一个流派的道义比斯多葛派的道义更有益于人类，更适宜于培育善人了。倘使我有片刻时间可以不想我是一个基督徒的话，我就将情不自禁地把芝诺的这一个学派的毁灭列为人类所遭遇的不幸之一。

这个学派做得过火的只是那些含有伟大因素的事情。这种伟大因素就是对快乐和痛苦的轻蔑。

只有这个学派懂得培养公民；只有它培养了伟大的人物；只有它培养了伟大的帝王。

让我们暂时把天启的真理放在一边，而到万物中寻找，我们将找不到比两个安托尼努斯帝更伟大的人物。甚至茹利安，在他之后，也没有一个君主比他更配做人类的统治者（虽然我很不得已而赞扬了茹利安，但是我并不赞同他的背教）。

斯多葛派虽然把财富、人间的显赫、痛苦、忧伤、快乐都看做是一种空虚的东西，但他们却埋头苦干，为人类谋幸福，履行社会的义务。他们相信有一种精神居住在他们的中心。他们似乎把这种精神看做一个仁慈的神明，看护着人类。

他们为社会而生；他们全都相信，他们命里注定要为社会劳动；他们的酬报就在他们的心里，所以更不至感到这种劳动是一种负担。他们单凭自己的哲学而感到快乐，好像只有别人的幸福能够增加自己的幸福。

第十一节 沉思默想

人类生来就需要保养自己，自谋衣食，并做社会的一切工作，所以宗教不应当给他们一种过度的沉思默想的生活 (1052)⁷⁵。

伊斯兰教徒养成了沉默思辨的习惯；他们一天祈祷五次，每次都要

做一件事，就是，把属于尘世的一切，全都置诸脑后。这就使他们习惯于沉默思辨。除此之外，他们对一切事物，又都淡然视之，漫不经心。这种对事物的漠视是由命数不易的教义产生出来的。

如果在此之外，又有其他因素来鼓励他们这种超脱尘世的思想——例如苛政，又如关于土地所有权的法律，给他们一种变幻无常的思想——那么一切就都完了。

从前格柏尔人的宗教，振兴了波斯王国，使它欣欣向荣；这个宗教消弭了专制主义的恶果。但是今天，伊斯兰教却毁灭了波斯帝国。

第十二节 苦行

苦行应该同劳动的思想，不应该同怠惰的思想相结合，应该同良善的思想，不应该同非凡的思想相结合；应该同节俭的思想，不应该同贪婪的思想相结合。

第十三节 无法救赎的罪恶

在西塞罗所引高僧们的著述⁽¹⁰⁵³⁾中，有一段可以看出罗马时代有一些罪恶是无法救赎的⁽¹⁰⁵⁴⁾；佐济穆斯就是用这个情况为根据而创造出他那美好的故事来对君士坦丁信教的动机进行诬蔑；茹利安也是以这个情况为根据，在他所著《诸凯撒传》⁷⁶里，对君士坦丁的皈依基督教做了尖锐的嘲笑。

拜偶像的宗教只禁止几种大罪，只止住人们的手，而不管人们的心，所以就有一些罪恶是无法救赎的。但是如果有一种宗教，它抑制一切情欲；它不但对行为，而且对欲望和思想，都一样是小心谨慎的；它不是用几条链子，而是用千丝万线系住了我们；它把人类的正义标准放在一边而另立一种正义标准；它的使命是不断引领人们由忏悔达到了仁爱，又由仁爱达到了忏悔；它在裁判者和罪人之间设立一个伟大的中保；在义人和中保之间设立一个伟大的裁判者；——这样的一种宗教应该是没有不可救赎的罪恶的。但是，这种宗教把恐惧和希望给予一切人，同时它又让人充分地了解到，虽然没有罪恶在性质上是不可救赎的，但是整个都是罪恶的生命却是不可救赎的；了解到，如果用重新犯罪，重获救赎，去不断亵渎上帝的怜悯宽恕，那是非常危险的事；了解到，我们因欠天主的旧债从来没有还清，正感焦虑，所以应该害怕再负新债，害怕罪恶贯盈，到了慈父不能再宽恕的程度。

第十四节 宗教怎样影响法律

宗教和法律主要的倾向应该是使人成为好公民，所以如果其中有一方背离了这个目标，另一方就更应坚持。宗教的约束越少，法律的约束就应越多。

因此在日本，主要宗教几乎没有任何教义可言，既不讲天堂，也不谈地狱。所以，为弥补宗教的欠缺，就制定苛刻的法律，执法也格外严格。

如果宗教建立起宿命论⁷⁷的教义的话，法律规定的刑罚就应该严厉些，官府的警惕也就要高些，这样可使人类受到这些动因的支配，否则人类将自暴自弃。但是，如果宗教所建立的是自由的教义的话，那是另外一回事了。

精神的懒惰产生了伊斯兰教的定命论；这种定命论又滋生了精神的懒惰。他们说，这是上帝的命令里规定的，所以应该休息休息。在这样的情况下，人们就应该用法律去唤醒那些在宗教的怀抱中昏睡着的人们。

倘使宗教谴责法律所应许可的东西，而法律在另一方面又许可宗教所应谴责的东西的话，那是有危险的。这两种情况通常表明，人们在思想上不了解宗教和民法之间的关系需要和谐与适当。

从成吉思汗治下的鞑靼人⁽¹⁰⁵⁵⁾看来，把刀子扔进火里、用身靠着鞭子、用缰绳打马、用骨头打碎骨头，就是一种罪恶，甚至是一种大罪。但是食言背信、抢劫财物、伤人杀人，他们都不认为罪恶。一言以蔽之，如果法律把无关痛痒的东西当做必要的东西的话，将会产生一种弊害，那就是把必要的东西当做无关痛痒的东西。

台湾人相信有一种地狱；但是这种地狱是要惩罚那些在某些季节没有赤身裸体的人、那些该穿丝衣时而穿布衣的人、那些寻找牡蛎的人、那些没有先问卜于小鸟的歌唱而采取行动的人⁽¹⁰⁵⁶⁾。正因这样，他们反而不把酗酒和荒淫当做罪恶了；他们甚至认为* 子女们的放荡堕落是他们的神明所喜欢的。

如果宗教宽恕人们的罪恶是依据偶然的事物而定的话，那么对于人类，宗教就将白白地失掉它那种最伟大的推动力量。印度人相信，恒河的水有使人圣化的效用⁽¹⁰⁵⁷⁾。他们认为死在恒河河畔的人可以免受来世的刑罚，并将居住到极乐的净土。他们从僻远的地方把充满死人骨灰的壶罐带到恒河，扔进水里。一个人生前是否过着道德的生活，是无关紧要的问题。只要死后被扔进恒河就行了。

有了作为报偿的天堂的观念，一定就要有进行惩罚的地狱的观念。如果只有天堂可以希望而没有地狱可以畏惧的话，法律就将失掉它的效力。对那些相信在来世肯定可以得到报偿的人们，立法者是无能为力的。他们过于轻视死亡了。假使一个人确信，官吏所可能给他的最重刑罚结果恰恰* 就是他的幸福的开始；法律还有什么方法去约束他呢？

第十五节 法律怎样纠正虚伪的宗教的谬误

由于对古代事物的崇拜，由于愚蒙或迷信，人们有时候建立了有伤贞操的祭礼或典式；世界上这种例子是不少的。亚里士多德说，在这种场合，法律准许父亲代表他的妻和子女到庙里去参加这种典礼 (1058)。这是如何美妙的法律啊！它反抗宗教，保存了风俗的纯洁。

奥古斯都禁止青年男女参加任何夜间的祝典，除非有年纪较大的亲戚陪伴 (1059)。他恢复了牧园神露白库斯祭日 (1060)，但他禁止青年人裸体奔跑。

第十六节 宗教的法规怎样消弭政制的弊害

另一方面，在法律力量微弱的时候，宗教是能够支援国家的。

因此，当一个国家因内战频仍而动荡不安的时候，如果宗教能够使国家有一个角落永远平安无事的话，那它的贡献是很大的。希腊的埃利亚人，作为阿波罗神的祭司，老是过着和平的生活。在日本，美阿果⁷⁸城永远是平静的，因为它是个圣城 (1061)。这条规章是由宗教维系的。这个帝国就像是世界上惟一的帝国似的；它没有，而且也不愿意有，来自外国人的任何资源；它在自己国里老是存在着一种战争所不能摧毁的贸易。

有些国家，战争并不是经公众决议后才进行的，法律也没有指出结束或防止战争的方法；宗教则规定了和平或休战的时间，使老百姓得以进行那些国家的生存所必需的工作，例如播种和类似的劳动。

每年有四个月，阿拉伯各部落间一切战争都要停止 (1062)。最小的骚乱也是对宗教的轻侮。在过去的法国，每一个领主都可以进行战争或媾和，而宗教则规定在某些季节里必须停战⁷⁹。

第十七节 续前

当一个国家，怨愤的事情很多的时候，宗教就应当提供许多调解的途径。阿拉伯人，这个强盗的民族，常常惯于做损害人和非正义的事情。穆罕默德制定了这样一条法律：“如果有人宽恕了弟兄的杀戮行为 (1063) 的话，他可以控告仇人，要求损害赔偿和利息；但是一个人如果接受赔偿之后又伤害那作恶的人的话，就将在审判的日子* 受到酷刑。” (1064)

日耳曼人是承继亲属的仇恨的。但是这些仇恨并不是永世不忘的。给予一定数量的牲口就可以折赎杀人的罪行；全家就都得到了满足。塔西佗说：“这是极有用的办法，因为仇恨在一个自由的民族之中是最危险的。” (1065) 我相信，在他们之间享有极大威信的宗教的祭司们一定参加了这些调解。

马来人还没有建立调解的办法，杀人者必将被死者的亲戚或朋友杀

死，所以他就发出无边的狂怒，遇到谁，就伤谁杀谁 (1066)。

第十八节 宗教的法律怎样具有凡俗法律的效力

初期的希腊人是一些小部落，常常散居各处，在海洋上当强盗，在陆地上胡作非为，既没有政府，又没有法律。赫库利斯和蒂塞乌斯奇妙的行动反映了这个新生民族当时的情况。宗教除了激起人们对凶杀的恐惧而外，还能做什么呢？宗教告诉人们：一个被用暴力杀死的人首先对凶手是愤怒的，所以将在凶手心里激起忧虑和恐怖，并要凶手把死者生前常到的地方让给死者 (1067)。人们又不可触摸这个罪犯，也不可同他说话，以免受到玷污或失掉作证的资格 (1068)；应当把凶犯驱逐出城；又应该涤除他的罪污 (1069) ⁸⁰。

第十九节 一个国家的宗教对人类有利或有害，主要不在教义的真伪，而在适用的当否

最真实、最圣洁的教义，如果不同社会的原则连结在一起的话，可能产生极恶劣的后果；反之，最虚伪的教义，如果同社会的原则发生关系的话，却可能产生美妙的后果。

孔教否认灵魂不死；芝诺的教派也不这样相信。谁能想到呢？这两个教派竟从它们恶劣的原则引申出一些不正确但对社会却是美好的结论。

道教和佛教相信灵魂不死；但是从这条这样神圣的教义却引申出一些可怕的结论来 (1070)。

灵魂不死说，被错误地理解，差不多在世界各方和在一切时代，都曾使妇女、奴隶、国民、朋友等自杀，希望这样可以到另一个世界去为他们所敬爱的人们服役。西印度过去就是如此；丹麦人过去就是如此 (1071)；今天的日本 (1072)、马嘉萨尔 (1073) 和地球上一些其他的地方仍然是如此。

这些习惯与其说是直接来自灵魂不死的教义，毋宁说是来自躯体复活的教义。人们从后一教义引申出这样一个结论，就是一个人死后，他的需要、感情和情欲将同生前一样。在这个观点上，灵魂不死的教义对人类产生了巨大的影响，因为单单改换住所的思想总比重新改造的思想，容易为人类所理解，又较为迎合人类的心情。

一种宗教仅仅建立一种教义是不够的；它还要加以引申。关于我们所谈到的教义，基督教在引申方面曾做了极好的工作。它使我们希望着一个未来的国家；这个国家是我们所信仰的。它不是我们已经感觉到或认识到的。一切——甚至连躯体的复活的教义也在内——都领导着我们走向神灵的思想。

古波斯人的圣书里说：“如果你要圣化，就要教育你的子女，因为将来他们所做的一切善行都将归功于你。”⁽¹⁰⁷⁴⁾ 这些圣书劝人早婚，因为在审判的日子，子女将成为一座桥，而那些没有子女的人是不许通过的。这些教义是虚假的，但却是很有用的。

第二十一节 轮回

灵魂不死的教义又分为三个支派，就是：纯粹不死说、单纯的住所变更说⁸¹、轮回说；也就是说：基督徒的说法、西徐亚人的说法、印度人的说法。前两说我已经谈过；现在谈末后一说。这个说法有引申得好的，也有引申得不好的，所以在印度产生的影响有好的，也有坏的。这个说法使人对杀戮有一定的嫌忌，所以在印度凶杀是极少的；虽然几乎没有死刑，但是每个人都是安分守己的。

在另一方面，妇女在丈夫死亡的时候，就自焚以殉。所以，受到暴死的痛苦的，仅仅是那些无辜的人了。

第二十二节 如果宗教引起人们对无足轻重的事物的嫌忌是危险的

在印度，由宗教的偏见建立起来的某种荣誉感产生了不同种姓间的互相嫌忌。这种荣誉感是纯粹建立在宗教的基础上的；这些家族上的差别并不形成政治上的差别；有一种印度人自信如果和他们的国王在一起吃饭是有失体面的。

这种差别是和对他人的某种嫌恶联系在一起的；它和由等级的差异而自然产生出来的那种感情是截然不同的；这种感情对于我们欧洲人来说，是含有对低级的人们的爱的。

宗教的法律，除了激起人们对邪恶的轻视而外，是不应该制造他种轻视的，尤其是不应该使人们离弃对人类的愛和怜悯*。

伊斯兰教和印度教，各自拥有无数的人民。印度人憎恨伊斯兰教徒，因为他们吃牛；伊斯兰教徒厌恶印度人，因为他们吃猪。

第二十三节 节日

当一个宗教规定人们要在某日停止劳动的时候，它首先要关心的应该是人们的需要，然后才是它所敬奉的神明的尊荣显赫。

在雅典，节日过多是一个大弊病⁽¹⁰⁷⁵⁾。雅典人是统治者，所以希腊所有的城市都要把纠纷提交他们解决；他们不可能有时间处理事务。

君士坦丁曾规定人们要在星期天停工歇业。但他的这项法令是为城

市，而不是为乡村的人民所制定的 (1076)。他了解到，城市进行的是有用的劳动，而乡村进行的是必要的劳动。

依据同一理由，在以贸易为生的国家，节日的多寡就应当和该项贸易相适应。由于新教国家和天主教国家的地理位置的关系 (1077)，新教国家比天主教国家需要更多的劳动。因此，取消节日比较适宜于新教国家，而不宜于天主教国家。

唐比埃说，各民族的娱乐因气候的差异而大有不同 (1078)。炎热的气候出产丰富的甜美果实，那里的野蛮人很容易获得生活上所必需的东西，因此他们用较多时间嬉游玩乐。寒冷地方⁸²的印第安人是不很空闲的；他们非不断捕鱼、狩猎不可。因此，他们的舞蹈、音乐和宴会是比较少的。建立在这些人民之间的宗教，在节日的制度上，就应该注意这点。

第二十四节 宗教的地方性的戒律

在各种不同的宗教中，有许多地方性的戒律。孟台苏马很固执地说，西班牙人的宗教对西班牙人的国家是好的，而墨西哥人的宗教对他自己的国家是好的。他所说的并不荒谬背理，因为在事实上，立法者们不可能不关心大自然在他们之先所已经建立起来的东西。

轮回说是适应印度的气候而创造出来的。那里，烈日的火焰燃烧着广漠的田野 (1079)；人们只能喂养极少的牲口，又在农作上常常有缺乏耕畜之虞；牛的繁殖不多，又常常感染到各种各样的疾病 (1080)。所以，宗教以戒律加以保护，这对国家的大政方针来说，是最适切不过的了。

当赤日灼照着草原的时候，由于有水源可以利用，稻米和蔬菜却欣欣向荣地生长。所以，宗教的戒律只准许吃这类食物，这对这些气候下的居民是最有益不过的了。

在那里，家畜的肉是没有味道的 (1081)。但它们所产的奶和奶油却成为人们部分的食料。所以，在印度，法律禁止吃牛、宰牛，不是没有道理的。

雅典居民稠密；土地又贫瘠。所以，有一条宗教的箴规说，用微小的礼物供奉，比杀牛祭祀，更能荣耀神明 (1082)。

第二十五节 一国的宗教输入他国是不方便的

由于上述原因，一个国家的宗教要输入另一个国家，常常是有许多窒碍的 (1083)。

德·布兰维利埃说：“阿拉伯的猪应该是很少的。那里几乎没有树林，而且几乎没有适宜于猪的任何饲料；此外，水和食物的盐性使人们

很容易患皮肤病。”⁽¹⁰⁸⁴⁾ 禁吃猪这条地方性的法律 * 对某些其他国家不会是好的⁽¹⁰⁸⁵⁾。在这些国家，猪几乎是普遍的食品，而且多多少少是不可或缺的食品。

我在这里有一种见解。桑克托利乌斯曾指出，吃猪肉不易发汗，而且非常妨碍其他食物发汗⁽¹⁰⁸⁶⁾；他发现发汗减少了三分之一⁽¹⁰⁸⁷⁾。此外，我们晓得，不发汗会引起皮肤病或加深皮肤病的痛苦。所以在气候容易使人患皮肤病的地方，如巴勒斯坦、阿拉伯、埃及和利比亚等地，是应该禁止吃猪肉的。

第二十六节 续前

沙尔旦说，在波斯，除了帝国边疆的枯耳河⁸³外，几乎没有一条可以行船的河流⁽¹⁰⁸⁸⁾。因此，古时格伯尔人禁止河上航行的法律在他们的国家里并没有任何不便之处，虽然这么一项法律如果是在其他国家的话，一定早已把商业摧毁净尽了。

时常沐浴，在气候炎热的地方，是很普遍的事。因此，穆罕默德的法律和印度的宗教就规定要时常沐浴。在印度，在流水之中向神祷告，是极值得赞扬的行为⁽¹⁰⁸⁹⁾。但是在他种气候之下，要怎样实行这些事情呢？

如果一种宗教是建立在气候的基础上，而且同他国气候相去悬绝、格格不相入的话，那它就不可能在他国立定脚跟；倘使有人把它传进去的话，也会被赶出来的。从人类的角度看，给基督教和伊斯兰教划分界线的似乎就是气候。

既然如此，那么一种宗教有一些特殊性的教义同时又有一个一般性的信仰，差不多总是方便的。实行这一信仰的条规不要过于仔细；例如可以一般地劝人修苦行，但不规定修某一种苦行。基督教是充满良知的；节制嗜欲是神的法律；但是节制哪一种特殊的嗜欲则属于政府的法律，所以是可以变更的。

第二十五章 法律和各国宗教的建立及对外政策的关系*

第一节 对宗教的感情

敬神的人和无神论者都时常谈宗教；一个谈他所爱的东西，一个谈他所怕的东西。

第二节 信奉不同宗教的不同动机

世界上各种宗教的信徒所以热心信教的动机并不是一样的，这主要要看各宗教同人类的“思维和感觉的方式”是如何融合的。

我们是极端喜欢偶像崇拜的，但是我们对拜偶像的宗教并不很热心。我们并不怎样喜欢“精神的观念”，但是我们对那些叫我们敬奉一个“精神的存在物”的宗教却是非常热心的。我们十分明智，选择了一种提高神的地位的宗教，而其他宗教却把神放在屈辱低下的地位。这使我们感到满足，这种满足多少*产生了一种快乐、幸福的情绪。我们把拜偶像看作是粗野民族的宗教；把信奉一个“精神的存在物”的宗教看做是文明民族的宗教。

一种“至高无上的精神的存在物”的思想构成了我们的教义；我们又能够把这种思想同进入这种信仰的一些可以感触到的思想连结起来，这使我们极热心信奉这种宗教，因为我们上述的动机和我们对于可以感触到的事物的自然爱好相连结了起来的缘故。天主教徒的信仰比新教徒的信仰较为属于这类性质，所以天主教徒比新教徒更坚决地信奉自己的宗教，更热心地加以传播*。

当以弗所的人民听说主教会议的神父们已经决定，可以称圣贞女为“上帝的母亲”⁸⁴的时候，他们欣喜若狂；他们吻主教们的手，抱主教们的膝，各处响起了喝彩的声音 (1090)。

如果一种明智的宗教又给我们一种思想，就是：信徒是神的选民，而且信者与不信者之间大有区别的思想，那么我们就极热心地信奉这种宗教。伊斯兰教徒如果不是在他们的一边有拜偶像的民族使他们想象自己是“独一无二的上帝”的捍卫者，在另一边又有基督徒使他们相信自己是上帝的选民的话，他们就不可能成为那么好的伊斯兰教徒。

一种礼拜仪式多的宗教比礼拜仪式少的宗教更能使人们热心信奉 (1091)。人们对经常不断操作的事情总是依恋不舍的。伊斯兰教徒和犹太人的顽固拘执以及半野蛮和野蛮民族对宗教信仰的变幻无常，就是明证 (1092)。后者总是忙于狩猎或战争，几乎没有什么宗教仪式可言。

人类是非常富于希望与恐惧的感情的，所以一种没有地狱也没有天堂的宗教几乎是不能使他们高兴的。在日本，外国的宗教 (1093) 很容易建立起来，并受到人们虔诚的崇奉和热爱，这就是明证。

宗教应该崇尚纯洁的道德，才能使人们热诚信奉。人类中固然有几个骗子，但绝大多数是极诚实的。他们热爱道德。假使我不是在讨论极严肃的一个问题的话，我就可以说，这在戏剧里是看得很清楚的；那里，道德所赞同的感情一定使人们喜欢，道德所摈斥的感情一定引起人们的愤慨。

如果宗教的外表是非常冠冕堂皇的话，这将使我们感到愉悦，并使我们极热心地信奉它。庙宇的华丽和僧侣的富裕对我们有很大的影响。因此，甚至人们的贫困也成为他们热心宗教的动机；这使造成人民贫困的人们却用宗教来作为借口。

第三节 庙宇

差不多所有文明的民族都居住房屋。由此自然地产生了给上帝盖一所房子的思想；在这所房子里，人们可以敬拜上帝，可以在恐惧或希望之中去寻找他。

事实上，对人类来说，有一个地方可以更接近神，可以大家在一起倾诉自己的弱点和苦痛，是最能得到安慰的。

但是这么自然的一种思想只能产生在耕种土地的民族；自己没有房子居住的民族是不会建筑庙宇的。

由于这个原因，成吉思汗对伊斯兰教的寺院表示了极大的轻蔑 (1094)。这位君主讯问了伊斯兰教徒；他同意了他们的一切教义，只是不能赞成必须参拜麦加这一点；他不能了解为什么不能在任何地方敬拜上帝 (1095)。由于鞑靼不居住房屋，所以是不能够了解庙宇的。

没有庙宇的民族对自己的宗教就不那么依恋不舍。这说明了为什么鞑靼人对于异教总是那样宽大、容忍 (1096)；为什么征服了罗马帝国的那些半野蛮民族毫不迟疑地就皈依了基督教；为什么美洲的野蛮人对自己的宗教不十分依恋；为什么在我们的传教士在巴拉圭给他们盖些教堂之后，他们就极热心地信奉了我们的宗教。

神是不幸的人们的避难所，而且，没有人比罪犯更为不幸；所以人们很自然地就想庙宇是罪犯的避难所；这种思想对希腊人更显得自然，因为在希腊，凶手是要被赶出城市、驱逐出人群的，所以他们，除了庙宇之外就好像没有住所，除了神明之外就好像没有其他保护者了。

起初，仅仅是非故意杀人犯才可以在庙宇避难；但是后来连大罪犯也在那里避难了，因此产生了一个大矛盾，就是：这些人既然得罪人类，那他们一定更得罪神明了。

在希腊，这种避难所日渐增多。塔西佗说，庙宇里充满了破产的债务人和作恶的奴隶；官吏感到施政困难；人民保护人类的犯罪就像保护神明的礼仪一样；元老院不得不大大地削减避难所的数目 (1097)。

摩西的法律是很明智的。非故意杀人犯是没有罪的；但是必须使他们不被死者的亲属看见，因此摩西为他们规定了一个避难所 (1098)。大罪犯是没有资格避难的，所以他们没有避难所 (1099)。犹太人只有一种可以携带的圣幕作神堂，地点是不断迁移的；它不可能产生避难所的思想。他们后来有了一座神殿，这是事实，但是来自各方的罪犯将要搅扰神圣的礼拜仪式。如果像希腊人一样把杀人犯驱逐出国的话，又怕他们将要信奉外国的神明。所有这些考虑就使他们建造了一些避难城，罪犯要在里面居住直到祭司长死亡为止。

第四节 教僧

保尔菲列说，上古的人只用菜蔬作祭献。祭礼这样简单，每个人都可以自己家里当祭司。

要取悦于神明的自然愿望，使祭典繁杂了起来。这就使从事耕种的人们没有力量举行全部的祭典，并履行各种细节。

人们把特殊的场所奉献给神明；这就不能不设教僧看管这些地方，像每个公民看管自己的房屋和家务一样。因此，凡是没有教僧的民族通常都是野蛮的民族。从前的柏达利安人 (1100) 就是如此；今天的窝尔古斯基人 (1101) 仍然是如此。

献身为神明工作的人应该受到尊敬，尤其是在某些民族里，人们抱有一种观念，认为接近神明最喜欢的场所并主持特殊祭典的人必须是人身纯洁的。

崇拜神明，必须经常举行；这使大多数民族把僧侣看作是一个独立的阶层。因此，埃及人、犹太人和波斯人 (1102) 使某一些家族献身给神明，由它们奉事神明，永世不绝。甚至有些宗教，不只要僧侣脱离世务，而且要他们不受家庭的烦扰；这就是基督教戒律的主要部分的实践

85。

我在这里不谈独身戒律所产生的后果。但是人们可以看到，僧侣过多的时候，这条戒律就是有害的；而且结果，俗人将要太少了。

根据人类智能的本性，我们对宗教总是喜爱一切要费力气的东西；就像对道德那样，我们在思辨上总是喜爱一切带有严厉性格的东西。一些看来最不适宜于独身主义并最可能由独身主义得到不良后果的民族，却是一向喜欢独身主义的。在南欧各国，由于气候的关系，独身的戒律是比较不易遵守的，但是它们却保存了这条戒律；在北欧各国，情欲并不那样活跃，但是它们却排除了这条戒律。不仅如此，人口少的国家，

反而采用独身的戒律；在人口多的国家，这条戒律却受到拒绝。我们知道，上面这些意见仅仅是从独身的人过多的情况去考虑的，同独身生活本身是没有关系的。

第五节 法律对僧侣团体的财富所应加上的限制

私人的家庭是能够灭亡的，因此它的财产并没有一个永恒不变的继承者。僧侣团体却是一个不能够灭亡的家庭；因此它的财产永远附属于它，而且不能够外流。

私人的家庭能够增大；因此它的财产也就应该增多。僧侣团体却是一个不应该增大的家庭，所以它的财产就应该受到限制。

我们保存了《圣经》里《利未记》关于僧侣财产的法律；但没有保存那些关于限制这些财产的法律。诚然，我们总是不知道我们的任何一个宗教团体要到什么限度才不得再取得财产。

僧侣这样无止境地获取财产，从人们看来是极不合理的，所以凡是要为它辩护的人就要被目为愚妄。

民法要革除积弊的话，有时候是会碰到一些障碍的，因为积弊是同法律应尊重的事物连系在一起的。在这种场合，采取一种间接的办法，要比使用直接打击的办法，更能体现立法者的聪明智慧。法律不要禁止僧侣取得财产，而要想法子使僧侣对这些财产感到厌烦；在权利上不动它，而在事实上取消它。

欧洲有些国家，由于尊重贵族的权利，而设立一种有利于他们的税，即对人们作为“永远管业”^{*}取得的不动产征收补偿税，在同一场合，君主为着自己的利益也强索到一种永远管业税。在加斯提，因为没有这种税，僧侣们就把什么都侵占了去；在阿拉贡，因为有某种永远管业税，所以僧侣们占取的东西少些；在法国，永远管业税和补偿税都已设立，所以占取就更少了；我们可以说，这个国家的繁荣，有一部分是因为这两种税的实施。如果可能的话，我们应该增加这些税，并停止永远管业⁸⁶。

应该把僧侣古时的必要的财产当做是神圣不可侵犯的；要让这些财产同僧侣团体一样是固定的，并具有永久性；但是应该让他们放弃手中新取得的财产。

当规章成为一种流弊的时候，应当准许人们违背规章；当流弊成为规章的一部分的时候，应当容许流弊。

我们总还记得，当人们在罗马同僧侣团体发生某些纠纷时，曾有人递送一份备忘录，上面写道：“不管《旧约圣经》说什么，僧侣应该负担国家的费用。”那时人们从这段话所得到的结论是，这个备忘录的作者对税吏的语言比对宗教的语言更为熟悉。

最没有常识的人也能够看到，这些永远存在的宗教团体不应该以收取“终身”年利⁸⁷为条件出卖自己的地产、财产，也不应该以“终身”年利为条件进行借款*。假使没有这种限制的话，宗教团体就将把一切没有亲属或不愿有任何亲属的人们的财产全部“继承”了去；僧侣们本来已是玩弄人民，但如果这样，他们就无异又开了银行，利用利息关系来为害人民了。

第七节 迷信上的奢侈

柏拉图说：“凡是否认神明的存在；或是相信神明的存在，但主张神明不干预人间的事务；或是认为可以很容易用祭祀去安抚神明；都是对神明的侮辱。这三种意见是一样有害的。”⁽¹¹⁰³⁾ 依据“自然理智”* 所能说出的关于宗教的话，柏拉图全都已经说出了。

礼拜外表的堂皇华丽同国家的政制有很大的关系。在善良的共和国里，人们不但抑制出自虚荣的奢侈，就是迷信上的奢华也在抑制之列。关于宗教，人们制定了节俭的法律，梭伦的几项法律；柏拉图的几项关于丧葬并为西塞罗所采用的法律；又努玛的一些关于祭祀的法律⁽¹¹⁰⁴⁾；都是例子。

西塞罗说，“鸟和一天里绘成的画就是极神圣的祭品”。

有一个斯巴达人⁸⁸说：“我们奉献普通的东西，这样我们就能够天天都有法子荣耀神明了。”

人类应该小心翼翼地尊敬神明，这和崇拜仪式的堂皇华丽，是极其不同的两桩事。我们是不应该把金银宝贝献给神明的，除非我们有意要让神明看看我们是如何尊重他所要我们轻蔑的东西。

柏拉图说得真好：“一个好人如果接受一个奸人的礼物将感到羞惭；那么神明对不敬神的人们的祭品应当如何想法呢？”⁽¹¹⁰⁵⁾

宗教不应当以献祭为借口而把国家由于必要的考虑留给老百姓的东西勒索了去；柏拉图说，纯洁、虔诚的人应该奉献和他们相似的祭品，即纯洁、虔诚的祭品。

宗教也不应当鼓励丧葬的浪费。在死亡的事情上，在死亡的时候，不论财富多寡，全都是一样的；在这种场合，把贫富的差别取消掉，还有比这更合乎自然的么？

第八节 宗教的首长

宗教有许多僧侣，自然应该有一个首长，应该设立最高教长的职

位。在君主国里，国家的各阶层是不能够分得那么清楚的，而且一切权力又不应该集中在一个首领的身上，所以把教长的职位同国家分开是恰当的。在专制的国家里，就没有这种必要，因为这种国家的性质就是把一切权力由一个元首独揽。但是这种情况可能使君主把宗教当做是他的法律本身、是他的意志的产物。为防止这种弊病，宗教就应该有自己的经典，例如确定教义、建立宗教的圣书之类。波斯王同时就是宗教的首长；但是规定宗教的是《可兰经》。中国的皇帝同时就是教皇，但是有一些经书，是人人手中都有的，是皇帝自己也要遵守的。有一个皇帝企图废除它们，但是徒劳无功；它们战胜了暴政。

第九节 宗教自由

我们在这里是政论家而不是神学家；就是对神学家来说，容忍一种宗教和赞同一种宗教，二者之间也是大有区别的。

如果一国的法律认为应该容忍好几种宗教的话，那么法律也就必须要求这些宗教彼此互相容忍。一切受到压制的宗教，自己必将成为压制异教的宗教。这是一条原则。因为当一种宗教侥幸而脱离了压迫的时候，它就要立即攻击曾经压迫它的宗教——不是作为宗教，而是作为暴政来攻击。

因此，法律如果要求这些不同的宗教不仅不要搅扰国家，而且也不要互相搅扰的话，这总是有好处的。一个公民仅仅不搅扰国家本身，并不是已经满足了法律的要求，他而且必须不搅扰任何其他公民。

第十节 续前

除了不能容忍异教的宗教而外，几乎没有其他宗教有那么大的热诚到外地去设教。——因为一种能够容忍异教的宗教差不多是不想播教的。因此，如果一个国家对本国已经建立的宗教感到满意的话，它就不要容许其他宗教进来设教⁽¹¹⁰⁶⁾；这将是一条极好的民法。

那么，关于宗教的政治性法律的基本原则应该是：如果一个国家有自由接受或拒绝一种新的宗教的话，它就应该拒绝它在国内设教；如果它已经在国内设教的话，就应该容忍它。

第十一节 宗教的变更

一个君主如果企图摧毁或变更国内占有支配地位的宗教的话，他就将使自己处于极危险的境地。如果他的国家是专制政体的话，他就要比任何形式的暴政国家，冒更大的险，激起革命。革命在这类国家里并不是罕有的事。这种革命之所以发生，是因为一个国家不可能在瞬息之间把宗教、风俗、习惯都改变了，也不可能像君主颁发建立新教的法令那样快，立即就把这些东西都改变了。

此外，旧的宗教和国家的政制是连系在一起的；新的宗教就没有这种连系。旧的宗教和气候是相适应的；新的宗教则常常是和气候格格不相入的。不仅如此，新教将使国民厌恶本国的法律，并轻视已建立的政府；国民对新旧两种宗教的猜疑将代替他们原来那样对一种宗教的坚定信仰。一言以蔽之，这种情况，至少有一个时期，将给国家制造坏国民和坏信徒。

第十二节 刑法

对于宗教，应避免使用刑法。刑法让人们畏惧，这是真的。但是宗教也有引起人们畏惧的刑法，因此，一种畏惧就被另一种畏惧消灭掉。居于这两种不同的畏惧之间，人们的心灵就变得残酷了。

宗教的恐吓是那样厉害；宗教的应诺又是那样丰饶，所以当这些恐吓和应诺进入我们的脑子的时候，——且不论官吏用什么法子要使我们脱离宗教——如果他们不许我们信教的话，我们就像一切都被剥夺光了；如果他们准许我们信教的话，我们就像一切都保住了。

因此，不是催迫人们走向那最严重的时刻*，使人们的思想充满这个伟大的目标*，就能够让人们脱离宗教。攻击宗教的一个更有成功把握的方法，是通过恩惠，通过生活上的便利，通过获致好运的希望；不是通过提醒人们，而是要使人们忘却；当他种感情冲击着人们的心思而宗教所激励的感情反而趋于沉寂的时候，不是要去激发人们，而是要使人们对此漠不关心。总的规律是：要变更宗教的话，诱导比刑罚更为有力。

人类思想的性格甚至表现在所施刑罚的体系上。让我们回忆一下日本的迫害*吧！（1107）它所使用的是残酷的刑罚，而不是长期的刑罚。这使人们触目惊心。长期的刑罚给人厌倦多于恐怖；正因为它表面上易于忍受，所以反而是更难忍受的。

一言以蔽之，历史已充分地告诉我们，刑法除了破坏而外是没有其他效果的。

第十三节⁸⁹ 奉告西班牙、葡萄牙宗教法庭的法官们

一个十八岁的犹太女子，在里斯本宗教法庭举行的最后一次裁判宣告式时，被处火刑。下面所引的这本小册子就是为这件事写的。我认为，在一切著述中，就是这本小册子最属徒劳无益的了。这么显而易见的事，如果还需要加以证明的话，那么对方不能接受任何说理，是可以肯定的。

著者宣称，他虽然是一个犹太人，但是他尊重基督教；他十分爱它，所以他企图使不信基督教的君主们找不到一个美好的借口来迫害它。

著者告诉宗教法庭的法官们说：

“你们抱怨日本的皇帝让人们把他统治地区的一切基督徒都用火慢慢地烧死。但是日本的皇帝将回答你们说，我们对待信仰和我们不同的你们，就像你们对待信仰和你们不同的人们一样。你们只能够抱怨你们自己的弱点。这个弱点阻碍着你们，使你们不能够消灭我们，却使我们消灭你们。

“但是应当承认，你们比日本的皇帝要残酷得多。你们把我们处死，因为我们仅仅信仰你们所信仰的东西，而不信仰你们所信仰的一切。我们所信仰的宗教，你们自己也知道，从前是上帝心爱的宗教。我们认为上帝仍然爱这种宗教，而你们认为上帝已经不再爱它了。你们的看法这样，所以对那些抱有很可原谅的错误，相信上帝仍然喜爱他曾经喜爱过的宗教的人们，你们使他们遭受刀与火的刑戮 (1108)。

“如果你们对我们是残酷的话，那么你们对我们的子女就要更加残酷了。你们将把他们烧死，因为他们依从某一些人所给予他们的灵感。这些人是自然法和一切民族的法律教导他们要视若神明的人。

“从伊斯兰教徒建立他们的宗教的方法来说，你们是胜他们一筹的，但是你们却自己抛弃了这个你们比伊斯兰教徒优越的地方。当伊斯兰教徒自夸信徒众多的时候，你们就告诉他们说，他们是依靠暴力获取信徒，依靠刀剑扩展宗教的；那么你们为什么用火刑来建立你们的宗教呢？

“你们要我们归依你们，但是你们的光荣显赫的来源却是我们所反对的。你回答我们说，虽然你们的宗教是新的，但却是神圣的。你们的证据是，你们的宗教是在异教徒的迫害中成长起来的，是用殉道者们的鲜血灌溉成长起来的。但是今天，你们扮演的却是戴克里先分子的角色，而让我们代替你们的地位。

“我们，不用你们和我们共同奉事的万能的上帝的名字，而是用你们告诉我们的，那个下凡做人，使自己成为你们学习榜样的基督的名字，来恳求你们；我们恳求你们按照他在世上将怎样对待我们那样，来对待我们。你要我们成为基督徒，而你们自己却不愿成为基督徒。

“但是如果你们不愿意做基督徒的话，你们至少也应该做‘人’。如果你们没有宗教来引导你们，也没有神的启示来教化你们，而只有大自然所赐予的微弱的正义感的话，那就请你们照这样随意对待我们吧！

“如果上天很爱你们，使你们能够看到真理的话，那它就已经给你们一种很大的恩惠；但是那些接受了父亲遗产的子女就应该憎恨那些没有得到遗产的子女么？*

“如果你们果真得到了这种真理的话，就请不要像你们向我们宣传它的时候那样，结果只是把真理向我们隐藏了起来。真理的性格在于它能

够制服人们的心和精神，而不是像你们所了解的那样软弱无能，需要用酷刑来强迫我们接受它。

“如果你们是有理性的话，你们就不应该因为我们不愿欺骗你们而把我们处死。如果你们的基督是上帝的儿子的话，我们希望他将因为我们不愿意亵渎他奥妙的道理而给我们酬报。我们相信，你们和我们所共同奉事的上帝，不会因为我们为这么一种宗教死而责罚我们——这种宗教是他从前给予我们的；我们的死，是因为我们相信他仍然把这种宗教给予我们。

“你们生活在一个时代：大自然的光辉比过去任何时候都要明亮；哲学启发了人类的心思；你们的福音的道理已更为世人所周知；人类在彼此的关系上所享有的各自的权利，和各种信仰在彼此的关系上所享有的各自的支配范围，已更明确地建立了起来。因此，如果你们不摆脱旧时的偏见，而这种偏见一不留神就要成为你们的感情，那就应当晓得，你们已是不可救药的人了，你们是完全没有能力启发人和教导人的；一个国家把威权交给你们这样的人，是非常不幸的。

“你们愿意我们坦白地把我们的想法告诉你们么？与其说你们把我们当做你们的宗教的敌人，毋宁说是当做你们的私敌；因为你们如果真是爱你们的宗教的话，你们就不能任凭它受到一种粗野无知的事情的破坏。

“我们必须警告你们一件事，就是：倘使将来有人敢说，在我们所处的时代，欧洲的人民是文明的话，人们将要引你们为例，来证明他们是半野蛮的。人们对于你们的看法将使你们的时代受到羞辱，并将使人们憎恨和你们同时代的一切人。”

第十四节 为什么基督教那样为日本所厌恶

我已经谈过日本人性格的残酷⁽¹¹⁰⁹⁾。基督教鼓励人们要坚定不放弃信仰。日本的官吏认为这种坚定是很危险的，因为他们相信，它增加了人们的胆量。日本的法律，对最微小的违抗也处以严刑，它要人们舍弃基督教；人们不肯舍弃，这就是违抗；因此就惩罚了这种犯罪。继续违抗，则继续加以惩罚。

日本人把刑罚看做是对侮辱君主的行为进行报复。我们的殉道者们所唱的得胜歌就像是对君主的侮辱。殉道者这个名义使官吏们愤怒*。在他们的脑子里，这个名义就是“造反”的意思。他们千方百计阻止人们取得这个名义。结果，人心愤激；人们看到，判刑的法庭和受刑的被告之间，凡俗法律和宗教法律之间，展开了一场恐怖的战斗。

第十五节 宗教的传布

除了伊斯兰教徒而外，东方一切民族都认为，一切宗教本身都是一

样的，没有差别的。他们害怕建立另一种宗教，也就仅仅像害怕政府的更易一样。日本人有好些教派；在悠久的期间里，国家就是宗教的首长；但他们从未因宗教而发生纠纷 (1110)。暹罗人也是一样 (1111)。卡尔马克人*更是如此 (1112)；他们把容忍一切宗教当做是良心的一种表现。在加利固特⁹⁰，人们把“一切宗教都是好的”立为国训 (1113)。

但这并不是说，一种从很遥远地区传来的宗教，和当地的气候、法律、风俗、习惯完全不同，也将得到它的神圣尊严性格所应给予它的一切成功。这在一个强大的专制国家*里更是如此。那里的人首先是容忍外国人的，因为那些看来不会损害君主权力的东西并不引起他们的注意。他们对于一切事物是极端愚昧的。一个欧洲人可以用他所得到的某些知识使他们欢迎他。这在开始的时候是好的。但是，当他得到了一些成功的时候，纠纷发生了，有些利益关系的人们也知所警惕了；由于这种国家在性质上特别需要安宁，最微小的纷扰就有可能把它推翻掉；所以，他们立即禁止这种新来的宗教以及宣传它的人。宣教士自己之间也发生了纠纷；当地的人就开始厌恶这种宗教，因为关于它，连宣传的人自己意见也不一致*⁹¹。

第二十六章 法律和它所规定的事物秩序的关系

第一节 本章主旨

人类受到种种法律的支配。有自然法；有神为法，也就是宗教的法律；有教会法，也叫做寺院法，是教会的行政法规；有国际法，可以看做是世界的民法*；——在这意义上每个国家就好比是一个公民；有一般的政治法，表现人类创建了一切社会的智慧；有特殊的政治法，关系每个特殊的社会；有征服法，是建立在一个民族想要、能够或应该以暴力对待另一个民族这种事实上面；有每一个社会的民法，根据这种法律，一个公民可以保卫他的财产和生命，使不受任何其他公民的侵害；未了，有家法，这是因为社会分为许多家庭，需要特殊的管理。

因此，法律有各种不同的体系。人类理性所以伟大崇高，在于它能够很好地认识到法律所要规定的事物应该和哪一个体系发生主要的关系，而不致搅乱了那些应该支配人类的原则。

第二节 神为法和人为法

应该由人为法规定的东西就不应该由神为法规定；应该由神为法规定的东西也不应该由人为法规定。

这两种法律的渊源、目的和性质是不同的⁹²。

任何人都同意，人为的法律在性质上同宗教的法律是不一样的。这是一条重要的原则；但是这条原则是受到其他一些原则的支配的。我们对这些原则应该加以研究。

（1）人为法的性质是受到所发生的一切偶然事件的支配的，而且是随着人类意志的转移而变更的。反之，宗教法律的性质是永远不会改变的。人为法的制定为的是“好”；宗教为的是“最好”。“好”可能另有一种目的，因为“好”是有许多种类的；但是“最好”则只有一种，所以是不能改变的。人们很可以变更法律，因为它们只要人们认为“好”就成了。但是宗教的制度却是人们永远认为“最好”的。

（2）有些国家，法律等于零，或是说，仅仅是君主反复无常的一时的意欲而已。如果这些国家的宗教的法律也和人为的法律同一性质的话，那么这些宗教的法律也就一样是等于零了。但是，一个社会总须要有某些固定的东西；宗教就是这种固定的东西。

（3）宗教的主要*力量来自人们对它的信仰；人为法的力量来自人们对它的畏惧。“远古”的东西适宜于宗教，因为越辽远的事物，我们常常越是相信；因为关于这些时代，我们没有其他的知识可以加以反驳。

反之，人为法的优点，在于它的新鲜性；这就是说，立法者目前就特别注意要人们遵从它。

第三节 民法和自然法的抵触

柏拉图说：“如果一个奴隶因自卫而杀死一个自由人的话，应按杀亲罪论处。”⁽¹¹¹⁴⁾ 这就是惩罚大自然所规定的自卫行为的民法*。

亨利八世时的法律，判罪不必有证人对证，这是违反大自然所赋予的自卫权利的。实际上；要判罪，证人就必须确知他的证言里所说的人就是被告本人，而且被告必须有自由指出：“你所供的人并不是我。”

亨利八世时又通过一项法律，规定任何女子和人通奸，如果和该人结婚前没有把这事向国王宣告的话，须予判罪。这是违反大自然所赋与的保卫贞操的权利的。而且，强迫一个女子作这种宣告是不合理的；这如同要求一个人放弃保卫自己的生命一样不合理。

亨利二世时的法律规定，一个处女怀孕没有报告官府，其后所生婴儿又死亡的话，判处死刑。这也同样是违背大自然所赋与的自卫权利的。实际上，法律只要规定她必须告诉她最近的一个亲属，由后者监督、保存婴儿，这就够了。

在大自然所赋与的贞操受到这种痛楚的时候，她还能再告诉人什么呢？教育增加了她保卫贞操的观念；在这种时刻，她除了抛弃生命的思想而外，几乎是没有任何其他思想了*。

英国有一项法律，人们曾谈论得很多。这项法律准许七岁的女孩子选择丈夫⁽¹¹¹⁵⁾。这项法律有两点使人憎厌。一来，它不顾大自然所规定的理智的成熟期；二来，它不顾大自然所规定的身体的成熟期。

罗马时代，一个父亲可以强迫他的女儿离弃她的丈夫，虽然他曾经同意过这个婚姻⁽¹¹¹⁶⁾。但离婚由一个第三人去决定，这是违背人性的。

离婚只有双方同意，或至少一方同意，才合乎人性；如果哪一方都不同意的话，这种离婚就好像是妖孽，极为可恨。总之，离婚的权力只得授与那些受到婚姻的苦恼，并且知道结束这些苦恼对自己有利的时机已经到来的人们。

第四节 续前

勃艮第王贡德鲍规定，盗窃者的妻或子，如果不揭发这个盗窃罪行⁹³，就降为奴隶⁽¹¹¹⁷⁾。这项法律是违反人性的。妻子怎能告发她的丈夫呢？儿子怎能告发他的父亲呢？为了要对一种罪恶的行为进行报复，法律竟规定出一种更为罪恶的行为*。

列赛逊突斯的法律准许与人通奸的妻子的子女或是她的丈夫的子女

控告她，并对家中的奴隶进行拷问 (1118)。这真是一项罪恶的法律。它为了保存风纪，反而破坏人性，而人性却是风纪的泉源。

在我们的戏剧里，我们看到了一个年轻英雄而感到愉快。当发现了他的岳母过去的丑行的时候，他对这个发现感到非常嫌恶，就好像嫌恶这种罪恶本身一样。他在惊骇之中，虽然受到控告、审问、判罪、放逐、诋毁，但是他对生非德耳的那种可憎恨的血缘关系，几乎是连想也不敢想的。他抛弃他最心爱的东西、最柔媚的东西、一切和他的心灵最亲密的东西、一切激怒他的东西，把自己交给神明，以便由神明惩罚他的罪戾；实际上他是不应该受到惩罚的⁹⁴。这里我们听到了大自然的声音；就是它使我们感到愉快；它是一切声音中最甜蜜美妙的。

第五节 什么情况下可以依据民法的原则裁判而对自然法加以限制

雅典有一项法律，规定子女有扶养穷苦父亲的义务 (1119)。但是1. 娼妓所生的 (1120)，2. 因父亲让操淫业致失贞节的和3. 父亲没有授与任何谋生技艺的这几种子女，不在此限 (1121)。

法律认为：第一种情况，父亲是谁并不确定；天然的义务也就不能确定。第二种情况，父亲污辱了他所给予的生命；父亲对子女做了最大的坏事，即剥夺了他们的荣誉⁹⁵。第三种情况，他让他们生活贫苦，充满困难*。法律已经把父子只当做两个公民看待了。只是从政治的和民事的观点来决定他们的关系了。法律认为，一个良好的共和国尤其需要风纪。

第一种情况，大自然没有让儿子知道谁是他的父亲；第二种情况，大自然甚至好像是命令儿子不要承认他的父亲。我认为，不论是第一种情况或是第二种情况，梭伦的法律规定得都是很好的。但是，我们却难于赞同第三种情况的规定；这里，父亲仅仅违背了人为法*。

第六节 继承的顺序应以政治法或民法的原则而不应以自然法的原则为依据

《窝可尼安法》不许立妇女为承嗣；即使是独生女也是如此。圣奥古斯丁说，从来没有法律比这更不公平的了 (1122)。马尔库尔富斯的一条法式认为，不许女子继承父亲财产的习惯是对神的不虔敬 (1123)。查士丁尼把规定男性继承而排斥女子的法律，称为野蛮的法律 (1124)。这些思想的根源是，人们把继承父业的权利看做是由自然法推演出来的；实际上并不如此。

自然法规定，父亲要养育子女；但它并不强制他们立承嗣。财产的分授、同分授有关的法律、分授人死后的继承，这一切都只能由社会规定，所以只能由政治或民事的法律规定。

政治或民事的法规常常要求子女继承父产，这是真的；但并不老是

这样的。

我们关于采地的法律，规定由长男或最近亲属中的男性所有一切，而女性则一无所有；这也许是有它的理由的。但伦巴底人的法律则只由姊妹、私生子及其他亲属继承财产；在没有这些人的时候，则由国库和女儿分有遗产 (1125)。

中国曾有几个朝代规定由皇帝的兄弟继承大统，而不由他的子女继承。如果要使有一定经验的人当君主的话，如果怕幼年人当君主的话，如果要防备太监们把一连串的小孩子捧上宝座的话，那么建立这么一种继承的顺序是再好不过的了。有一些著者曾把这些兄弟看做是帝位的篡夺者 (1126)；但是这些著者的判断是以中国的法律思想为根据的。

按照努米底亚的习惯，继承了王位的，是伽拉的兄弟得尔萨斯⁹⁶，而不是他的儿子玛西尼萨 (1127)。甚至到了今天，巴巴利的阿拉伯人仍然是这样*；在那里，每一个村子都有一个村长，人们是按照这个古代的习惯，选择叔伯父、舅姑姨父或其他亲属作为他们的继承人的。

有些君主国，王位的继承是完全通过选举的；继承的顺序显然应该按照政治的或民事的法律的规定，所以应该由这些法律决定在什么情况下由子女继承才合理，在什么情况下则应该由他人继承*。

在多偶制的国家里，君主有许多子女；其中有些国家，君主的子女多，有些国家，君主的子女少。有些国家 (1128)，国王的子女那么多，不可能由人民赡养，因此规定王位不由国王的孩子，而由国王的姊妹的孩子继承。

国王的子女特别多时，国家就有发生可怖的内战的危险。由国王的姊妹的孩子继承王位这种继承顺序，可以防止这些弊害，因为姊妹的子女的数目和只有一个妻子的国王的子女的数目当然是不相上下的。

有些国家，由于政治上的理由，或是由于宗教上的某种训条，不能不由某一家族永远执掌政权。这种情况在印度就产生了种姓的嫉妒和没有后嗣的恐惧 (1129)。他们认为，如果要永远不缺乏有王室血统的人当君主的话，就不能不由国王的长姊的子女来继承。

总的准则是：养育子女是自然法上的义务；由子女继承，是政治法规或民事法规上的义务。因此，关于私生子，世界上不同的国家就有不同的规定；这种规定是随着各国民事的或政治的法律而改变的。

第七节 自然法的问题不应依宗教的箴规裁决

阿比西尼亚人的斋期是五十天，极为艰苦，身体大受削弱，以致斋后长期不能做事。土耳其人就选择他们斋后的机会攻击他们 (1130)。宗教应该维护大自然所赋予的自卫权利，对这类习惯加以限制。

犹太人有守安息日的规矩；当敌人们选择这天进攻他们的时候，他们竟不进行自卫 (1131)，这对这个国家来说，真是愚不可及。

坎拜栖兹围攻柏卢潜的时候，把埃及人认为神圣的许多动物放在第一线。驻防军竟不敢接近。谁看不见大自然所赋予的自卫权利是高于一切箴规训条呢？

第八节 应依民法的原则规定的东西就不应依寺院法的原则规定

按照罗马民法，在神圣场所偷窃私物，仅仅以盗窃罪论处 (1132)；按照《寺院法》，则以亵渎神圣罪论处 (1133)。《寺院法》所注意的是地点；民法所注意的是事实。但是，如果仅仅注意地点的话，那就不仅没有考虑盗窃罪的定义和性质，连亵渎神圣罪的定义和性质也是没有加以思索了。

丈夫既然可以因为妻子的不忠实而要求离异，那么妻子也可以因为丈夫的不忠实而要求离异了。过去曾有过这种习惯 (1134)。它和罗马法是相违背的 (1135)，但是为教会法庭所采用。这种法庭只注意《寺院法》的训条。实际上，如果我们仅仅从纯粹精神上的概念出发、仅仅从同来世事物的关系出发去看待婚姻的话，那么不论夫或妻对婚姻的违背就都是一样的。但是几乎一切民族的政治的和民事的法律都合理地把二者区别开来。这些法律要求妇女须有一定的节制和贞洁，而对男子却并不提出这种要求；因为失掉了贞洁对妇女来说就等于放弃了一切品德；因为一个妇女违背了婚姻的法律就离开了她的天然的依赖关系；因为大自然对妇女的不贞是给以明确的标记的；不但如此，妇女奸生的子女必然成为丈夫的子女，由丈夫赡养；但是丈夫奸生的子女则不成为妻子的子女，也不由妻子赡养。

第九节 应依民法的原则规定的东西常常不能依宗教的原则加以规定

宗教的法律富于崇高性；国家的法律富于普遍性。

由宗教产生出来的“至善境域的法律”，主要是以遵守这些法律的个人，而不是以社会的完善为目的的。民法正相反。它的目的主要是一般人道德的完善，而不是某些个人道德的完善。

因此，由宗教直接产生出来的思想，不论怎样值得尊敬，并不老是可以用作民法的原则的，因为民法有另外一个原则，就是：社会一般的利益。

罗马人设立规则，以保存共和国妇女的风纪。这些是政治性的制度。在君主政体建立后，他们就制定了同这方面有关的民法；这是按照政府的原则制定的。基督教建立后，所制定的新法就同一般的善良风俗关系少，而同婚姻的神圣性关系多；它们从民事的关系去考虑两性的结合少，从精神的关系去考虑两性的结合多。

起初，按照罗马法，一个丈夫，在妻子被判奸淫罪后又复带她回家的话，将被当作她的淫行的共谋者而受到刑罚 (1136)。查士丁尼从另外一种想法出发，规定丈夫得在两年期内把她从修道院接回家 (1137)。

在初期，如果丈夫出征，杳无音信，妻子可以很方便地重行结婚，因为她手中掌握着离婚的权力。君士坦丁规定，妻子应等待四年，然后把离婚诉状呈递给军事当局⁹⁷；如果她的丈夫回来，就不能控告她犯奸淫罪了 (1138)。但是查士丁尼规定，在丈夫离开后不长的期间内，除非她根据军事当局的证言与誓言，证明丈夫确已死亡之外，她是不能重行结婚的 (1139)。查士丁尼的主张是，婚姻是不可解除的。但是我们可以说，他的主张太过分了。在有了消极的证据就已经够了的场合，他却要人提出积极的证据；他要人证明一个身在远方，经历万险的人的遭遇，真是强人之至难；在人们可以很自然地推定丈夫死亡的场合，他却要推定妻子犯罪，即遗弃丈夫的罪。他使一个妇女不能结婚，他损害了公共的利益；他使她受到无数危险的威胁，他又损害了个人的利益。

查士丁尼的法律规定，夫妇同意入修道院可以作为离婚原因之一 (1140)；这已完全离开了民法的原则。离婚的原因，应该从结婚前所未能预见到的某些障碍中产生，这是理所当然的。但是上述保存贞操的愿望，是完全可以预见到的，因为它就在我们的心中。这项法律将使婚姻关系变化无常，而婚姻关系在性质上是应当永恒不变的。它违背了离婚的基本原则，即准许一个婚姻的解除仅仅是因为有缔结另一个婚姻的希望。况且，就是从宗教的思想来说，这项法律也仅仅是在非举行祭祀的时候，把人给上帝作牺牲品而已。

第十节 在什么场合应该遵从民法所容许的，而违背宗教的禁令

当一种禁止多偶制的宗教传入了准许多偶制的国家里的时候，该国法律——单从政治来说——是不应该容许一个有几个妻子的人信仰这种宗教的，除非官吏或丈夫通过某种方式恢复妻子们民事上的身份地位，作为赔偿。否则妻子们的处境将是悲惨的；她们遵从了法律，但却被剥夺了社会上最大的利益。

第十一节 人类的法庭不应以有关来世的法庭的箴规作准则

宗教法庭是由基督教的僧侣们按照“忏悔法庭”的思想组织的；它同一切良好的施政是背道而驰的。它在各处引起了公愤。那些决心建立这种法庭的人们甚至从他们所遭遇到的反抗获取利益。要不是这样的话，这种法庭早已向这些反抗让步了。

这种法庭，不论对什么政府，都是不可容忍的。在君主政体之下，它只能制造告密者和卖国贼。在共和政体之下，它只能够培养不诚实的人；在专制政体之下，它和这种政体一样，具有破坏性。

第十二节 续前

这种法庭的弊害之一是：当两个人因同一罪名被控，一个人否认犯罪，就处以死刑，另一个人承认犯罪，就能免除刑罚。这种做法，渊源自寺院的思想；按照这种思想，否认就好像是不知悔改，应该受刑罚，承认就好像是知所悔改，应当“得救”。但是这么一种区别法是不应当同人类的法庭有任何关系的。人的审判只看行动；它对人类只有一项要求，就是“无罪”。神的审判则看思想；它对人类却有两项要求，就是“无罪”和“忏悔”。

第十三节 关于婚姻，什么时候应遵从宗教法规，什么时候应遵从民法

不论在哪一个国家，在哪一个时代，宗教总是干预婚姻的。当人们认为某些事情不洁净或是不合法，但又是必不可少的时候，就很有必要请宗教来把它们合法化，或是在另一场合，加以谴责。

在另一方面，婚姻是人类一切行动中最使社会感兴趣的，所以又很有必要由民法加以规定。

婚姻的性质、形式、缔结的方式和由此产生的丰饶的果实——这一切都属于宗教职能的范围。一切民族都认为，子孙繁衍是天降厚福；婚姻不一定都产生繁多的子女，所以是要靠某些超人的恩惠的。

男女的这种结合在财产的关系上所产生的后果、相互间的利益、一切同新家庭、同新家庭所由出的家庭、同新家庭所将产生的家庭等有关的事情——所有这一切则属于民法的范围。

婚姻的重要目的之一是消灭非法结合那种变化无常的状态。所以宗教就给婚姻打上了宗教的烙印，而民法也给婚姻打上了民法的烙印，为的都是要尽量使婚姻具有确实性。因此，有效的婚姻，除了宗教所要求的条件而外，民法还可以要求其他条件。

民法所以得到这种权力，是因为它给婚姻增加了条件，而不是提出同婚姻原有条件相矛盾的条件。宗教的法律规定婚姻要有某些仪式，而民法则规定婚姻要经父亲同意，这里，民法比宗教多提出了一项要求，但不是相矛盾的要求。

由此说来，婚姻关系可解除或不可解除，是应该由宗教去决定的问题。因为如果宗教的法律已经规定婚姻关系不可解除，而民法却规定它是可以撤销的话，那么二者就互相矛盾了。

有时，民法关于婚姻的规定并不是绝对必要的。有些法律并不撤销婚姻，而只是处罚婚姻的缔结者；这种法律关于婚姻的规定就不是绝对必要的。

罗马时代，《巴比恩法》宣布它所禁止的婚姻是不正当的婚姻，不过它仅仅加以处罚而已⁽¹¹⁴¹⁾。但是由马尔库斯·安托尼努斯皇帝倡议而成立的一项元老院法案则把这些婚姻宣布为无效；这就是说，什么婚

姻、妻子、妆奁、丈夫等等就全都消灭了⁽¹¹⁴²⁾。民法应相机行事，有时着重注意补救时弊，有时则着重注意防范未然。

第十四节 关于亲戚间的婚姻，什么时候应依自然法，什么时候应依民法的规定

在禁止亲属间的婚姻这一事情上，要很好地划出哪里是自然法的终点和民法的起点，这是一件极精微细致的工作。我们应该给它建立一些原则。

儿子和母亲结婚，就要搞乱事物的秩序。儿子对母亲应该有无限的尊敬，妻子对丈夫也应该有无限的尊敬；如果母亲和儿子结婚的话，就将把双方的天然地位都推翻了。

不但如此，大自然把妇女的生育期规定得早些，把男子的生育期规定得晚些，因此妇女的生育能力停止得早些，而男子则晚些。倘使母子可以结婚的话，那么当儿子血气方刚的时候，母亲却差不多已经都是不能生育了。

父亲和女儿结婚，也同样是违背自然的。不过它违背得少一些就是了，这是因为它没有上述两种障碍。因此鞑靼人可以娶自己的女儿⁽¹¹⁴³⁾，但绝不能娶自己的母亲，这点我们可以在旅行家们的记述里看到⁽¹¹⁴⁴⁾。

父亲对子女的贞节留意看护，这总是理所当然的。父亲对子女负有培养的责任，就应当保护他们，尽可能使他们身体健全，精神不受玷污；一切能够激励他们的善良愿望，和宜于孕育他们温柔仁厚的气质的东西，都应加以保存。父亲总是努力使子女品行端正，当然嫌恶一切能使他们腐化堕落的东西。人们将说，结婚并不是腐化堕落。但是在结婚前必须谈话，必须求爱，必须引诱；令人嫌恶的就是这种引诱。

因此，施行教育的人和接受教育的人，二者之间必须有一条不得超越的鸿沟，并避免一切腐败，即使是出于合法的原因的话，也是如此。做父亲的人为什么那样谨慎小心地不许那些要和他的女儿结婚的人陪伴、亲昵呢？

对兄弟姊妹相奸的嫌恶也是出于同一理由。父母只要有愿望使子女品行端正，家庭纯洁，这就足以在子女们心中激起对一切可能导致两性交合的事情的嫌恶。

禁止堂表兄弟姊妹结婚，也渊源于同一理由。在初民时代，也就是说，在清静无垢的时代，人们不知道什么叫做奢侈，所有的子女都居住在父母家里，并且就在那里结婚成家⁽¹¹⁴⁵⁾，因为那时一所小房子就足以居住一个大家族。两个兄弟或堂表兄弟的孩子就被看做是兄弟⁽¹¹⁴⁶⁾；他们自己也是这样看。兄弟姊妹既然不能结婚，那么堂表兄弟姊妹也就同

样不能结婚了 (1147)。

这些原理极有力量而且是合乎自然的，所以几乎在整个地球上，即使是毫无交往的地区，也都同样起了作用。罗马人并没有教给台湾的居民说，四亲等以内亲属结婚就是乱伦 (1148)；罗马人也没有这样告诉阿拉伯人 (1149)；他们也没有这样教给马尔底维人 (1150)。

虽然有些民族并没有反对父女间、兄弟姊妹间的婚姻，但是我们已经在本书第一章看到，“智灵的存在物”并不老是遵守自己的法则的。谁能想到，宗教的思想竟常常使人类这样迷失道路！亚述人和波斯人同自己的母亲结婚；亚述人这样做为的是在宗教上要对西米拉米斯表示尊敬；波斯人这样做是因为祆教优遇这类婚姻 (1151)。埃及人同自己的姊妹结婚；这也是由于埃及宗教的狂乱，用这种婚姻作祭献，来荣耀爱西司女神。宗教的精神是要我们竭尽全力去做伟大而困难的事业，所以我们不能因为一个虚伪的宗教把某一件事奉为神圣，就认为这件事是合乎自然的。

禁止父女和兄弟姊妹间的婚姻为的是保存家庭合乎自然的贞洁——这条原则，将帮助我们发现哪一类婚姻由自然法所禁止，哪一类婚姻只能由民法加以禁止。

子女是居住，或通常被认为是居住在父亲的家里的，所以女婿和岳母、公公和儿媳妇、丈夫和妻子的女儿*就都居住在一起了。他们彼此间的婚姻是自然法所禁止的。在这场合，“意象”产生了和“实在”相同的效果*，因为二者的基本情况是相同的*。民法不能够、也不应该允许这类婚姻。

我*已经说过，有一些民族把堂表兄弟看做是兄弟，因为他们平常同住在一个家里。有些民族就没有这种习惯。在前一类民族，堂表兄弟姊妹间的婚姻就应当视为违背自然法；在后一类民族*就不应当。

但是，自然法并不是地方性的法律。因此，当这类婚姻被禁止或许可的时候，就应当按情况由民法予以许可或禁止。

夫妻的兄弟姊妹并没有必要也没有习惯居住在一个家庭里，所以要保持家庭的贞洁并没有必要禁止他们之间的婚姻。因此禁止或准许他们之间的婚姻的法律不是自然法，而是民法。民法是按照情况和各国的习惯加以规定的。这些就是法律以风俗和习惯*为依据的实例。

如果按照一个国家的习惯，某些婚姻的情况和自然法所禁止的婚姻的情况相同的话，民法就加以禁止。如果情况不相同的话，就不加以禁止。自然法的禁例是不变的，因为它所依据的事物也是不变的；父亲、母亲、子女必然同住在一个家庭里。但是民法的禁例却是偶然性的，因为它是以偶然的情况为依据的；堂表兄弟姊妹等是偶然地住在同一个家庭里的。

这说明为什么摩西的律例、埃及人⁽¹¹⁵²⁾和许多其他民族的法律准许夫妻的兄弟和姊妹结婚，而这些婚姻却是其他民族所不允许的。

印度允许这类婚姻，是有极自然的理由的。那里叔、伯、舅就被看得好像是父亲一样；他们有义务像对待自己的儿子一样，培养侄、甥。这是由于这个民族的性格善良而充满人道。这项法律或习惯又产生了另一项法律或习惯，就是：当丈夫丧失妻子的时候，他必然和她的姊妹结婚⁽¹¹⁵³⁾，这是极合乎自然的，因为他的新伴侣将成为她的姊妹的子女的母亲，而不是一位残虐的继母。

第十五节 以民法为根据的事情就不应当用政治法加以规定

人类放弃了他们天然的“独立”而生活在“政治法”之下；同样，他们也放弃了他们天然的“财产的共有”而生活在“民法”之下^{98甲}。

政治法使人类获得自由；民法使人类获得财产。我们已经说过，自由的法律是国家施政的法律；应该仅仅依据关于财产的法律裁决的事项，就不应该依据自由的法律裁决。如果说，个人的私益应该向公共的利益让步，那就是荒谬背理之论。这仅仅在国家施政的问题上，也就是说，在公民自由的问题上，是如此；在财产所有权的问题上就不是如此，因为公共的利益永远是：每一个人永恒不变地保有民法所给予的财产。

西塞罗认为，土地均分法是有害的，因为国家的建立只有一个目的，就是要使每个人能够保有他的财产。

那么，就让我们建立一条准则吧！它就是：在有关公共利益的问题上，公共利益绝不是用政治性的法律或法规去剥夺个人的财产，或是削减哪怕是它最微小的一部分。在这种场合，必须严格遵守民法；民法是财产的保障。

因此，公家需要某一个人的财产的时候，绝对不应当凭借政治法采取行动；在这种场合，应该以民法为根据；在民法的慈母般的眼里，每一个个人就是整个的国家。

如果一个行政官吏要建造一所公共的楼房，或修筑一条新道路的话，他就应该赔偿人们所受到的损失；在这种场合，公家就是以私人的资格和私人办交涉而已^{98乙}。当公家可以强制一个公民出售他的产业，并剥夺民法所赋予他的“财产不得被强迫出让”的重要权利，这对公家来说，就已经很够了。

毁灭罗马的那些民族滥用了他们的胜利。后来，“自由的精神”使他们恢复了他们的“公道的精神”；他们温和适中地执行那些最野蛮的法律；如果有人对这点有所怀疑的话，他只要一读十二世纪⁹⁹波马诺亚所著关于法学的佳作，就能知道的。

他的时代和我们今天一样，要修理大路。据他说，如果一条大路无法修理的话，人们就尽所能在靠近旧路的地方修筑一条新路，但是人们又从那些由这条路获得利益的人们征钱，以赔偿所有主们所受的损失 (1154)。他们当时的裁决是依据民法；而我们今天的裁决却是依据政治法。

第十六节 应依政治法的准则处断的事项就不应依民法的准则处断

如果我们不把一个国家由财产推演出来的法规同由自由产生出来的法规混淆了的话，则所有这些问题都可以迎刃而解。

一个国家的“国有土地财产”^{* 100} 是否可以让与的问题，应该由政治法而不应该由民法决定。所以不应该由民法决定，是因为一个国家需要有“国有土地财产”以供生活，这和一个国家需要有民法以规定财产的处分事项，是同样必要的。

因此，如果“国有土地财产”被让与了，则国家将被迫筹措新款，另置一份“国有土地财产”。但是这个措施将会把政府搞垮，因为，按照事物的性质，建置每一份“国有土地财产”，国民总要拿出更多的金钱，而国家的元首就会获得更少的利益；一言以蔽之，“国有土地财产”是必要的，让与是不必要的。

在君主国，王统继承顺序的建立是以国家的利益为根据的。国家的利益要求王统继承必须固定，以避免专制国家所常常发生的祸乱。——这种祸乱我在前面已经谈过了。在专制的国家，一切都是不确定的，因为一切都是独夫专断的。

王统继承顺序的建立，并不是为着王室，而是因为有一个王室统领，对国家是有利的。规定私人继承的是民法，民法是以私人的利益为目的的。规定王统继承的是政治法；政治法是以国家的利益与保全为目的的。

由此说来，当政治法在一个国家里建立了王统继承的顺序，而这个顺序又已经终了的时候，如果有人援引其他一个民族——不管是什么民族——的民法为依据，要求取得王统的继承权的话，那是荒谬绝伦的¹⁰¹。

一个个别的社会并不能为其他社会制定法律。罗马人的民法并不比其他一切民族的民法更富于适用性；罗马人自己在审判君王们的时候也没有应用他们的民法；他们审判君王们所依据的准则是极端卑鄙恶劣的，所以不应当恢复它们。

再由上推定，当政治法已经黜废某一家族，不许它继承王统的时候，如果人们依据民法的推论要求“恢复”王统的话，那也是荒谬背理的。损害的“恢复”是民法里面规定的东西，对那些遵照民法生活的人们

是适用的；但是对那些为民法而设立、为民法而生存的人们*是不适用的。

如果说，人们可以根据我们——让我借用西塞罗的说法吧！——裁决私人间关于一条路旁小沟的权利问题时所使用的准则，去决定一个王国、一个民族、甚至整个地球的权利问题的话，那是可笑的 (1155)。

第十七节 续前

“贝壳放逐”* 应该从政治法的准则，而不是从民法的准则加以研讨。这个习惯绝不能侮辱平民政治；反之，它正足以证明平民政治的宽仁温厚。我们总把放逐看做是一种刑罚。但是，如果我们能够把“贝壳放逐”的观念同刑罚的观念分别开来的话，我们就能够感到“贝壳放逐”的宽仁温厚了。

亚里士多德告诉我们，当时人人都承认这个惯例带着一些人道的成分，又极其为群众所喜爱 (1156)。在人们做出贝壳放逐判决的当时、当地，人们并不觉得它有什么可厌的地方。我们离开当时这样遥远，能够得出和当时的原告、判官、甚至被告不同的看法么？

当时人民的这种判决，是把无上的光荣给予被审判者的。在雅典，由于这种判决被滥用到一个毫无价值的人的身上 (1157)，人们立即停止使用这种判决 (1158)。如果我们注意这两个事实，我们就将很清楚地看到，后代的人关于“贝壳放逐”的观念是错误的；我们将很清楚地看到，“贝壳放逐”是一项美妙的法律，因为它防止了一个已经得到光荣的公民又一次得到光荣所可能产生的恶劣后果。

第十八节 必须研究外表似乎矛盾的法律是否属于同一体系

罗马许可丈夫把妻子借给别人。普卢塔克很明确地这样告诉人们 (1159)。人们知道，卡托把他的妻子借给荷填西乌斯 (1160) ¹⁰²。卡托并不是那种会违犯国法的人。

但在另一方面，如果丈夫容忍妻子淫乱，不把她交付审判，或是在她被判罪后又接她回家 (1161)，则丈夫要受刑罚。这些法律，好像矛盾，但是并不矛盾。允许罗马人出借妻子的法律显然是拉栖代孟的制度；这个制度建立的目的是为着给共和国生产良种的子女——如果我可以使用这个说法的话。另一项法律的目的是在于维护善良风俗。前一项法律是政治法；后一项法律是民法。

第十九节 应依家法断处的事项不应依民法断处

西哥特人的法律规定，奴隶在遇到主妇同人通奸时有义务把两个奸者捆绑起来，交给丈夫和法官 (1162)。这是一种丑恶的法律，因为它把国家、家庭和个人的复仇权交给这种卑鄙的人——奴隶！

这种法律只适宜于东方的后宫。那里的奴隶负责宫闱禁地；如有违法情事发生，奴隶首先要负渎职的责任。所以奴隶逮捕罪犯的动机，与其说是为着把罪犯交付审判，毋宁说是为着表白自己，让人调查犯罪行为发生时的情况，以避免自己失职的嫌疑。

但是在妇女不受监视的国家里，如果民法使家庭的主妇受到她们自己的奴隶的讯问的话，那就是毫无道理的了。

这种讯问最多在某些场合之下是一种特殊的家法，绝不是一种民法。

第二十章 属于国际法的事项不应依民法的原则断处

自由的主要意义就是，一个人不被强迫做法律所没有规定要做的的事情；一个人只有受民法的支配才有自由。因此，我们自由，是因为我们生活在民法之下。

由此说来，君主们彼此之间的关系并不是受民法的支配，所以他们是不自由的。他们受暴力的支配。他们永远是强制别人或是受到强制。因此，他们依暴力缔结的条约和他们自愿缔结的条约，同样具有强制性。至于我们，都是生活在民法之下；当人们强迫我们订立某种非法律所要求的契约时，我们可以在法律支持之下，反抗暴力的侵害。但是一个君主所处的地位，不是强制别人就是受到强制；他不能抱怨人们用暴力强迫他订定条约。——这就好像是抱怨他的天然地位；就好像是他想成为其他君主的君主，把其他君主都当做他的子民；也就是说，违反事物的本质。

第二十一章 属于国际法的事项不应依政治法断处

政治法要求每一个人都要服从所在国的民、刑事法庭的管辖和该国元首的惩罚。

国际法要求君主们派遣使臣。由事物的性质推演出来的道理，不允许使臣受任地国的元首和法院的管辖。使臣是遣使国君主的喉舌，这个喉舌应该有自由。不应该有任何东西阻碍他们的行动。他们可能时常冒犯人们，因为他们代表一个独立的人说话。如果他们可以因犯罪而受刑罚的话，人们就将把罪行都加在他们身上。如果他们可以因债务而被逮捕的话，人们就将给他们捏造些债务。君主在本质上是骄矜豪放的，但是上述情形将使他们不能不通过一些为一切恐惧所包围的人们的喉舌说话了。因此，关于使臣问题，我们就应该遵从由国际法推演出来的道理，而不应该遵从由政治法推演出来的道理。但是如果使臣们滥用他们代表的身份，人们可以把他们遣送回国，就这样停止他们的代表身份。人们甚至可以向他们的君主控告他们；在这种场合，君主就成为他们的审判官或是共犯者。

我们这里所阐述的原则，曾经受到西班牙人蛮横的破坏。印伽人阿杜阿尔巴只应该受到国际法的审判，但是西班牙人却用政治法和民法对他进行审判⁽¹¹⁶³⁾。他们控告他曾经把他的某些臣民处死、曾经娶几个妻子等等。而最愚蠢不过的是，他们不是依据他的国家秘鲁的政治法和民法，而是依据他们的国家西班牙的政治法和民法来定了他的罪。

第二十三节 由于某种情况，政治法将使国家遭受毁灭的时候，就应该采用保存国家的政治法；这种政治法有时就成为国际法

一种政治法在一个国家里建立某种王统继承顺序原是为了这个国家，但是当这种政治法对这个国家反而起了毁灭作用的时候，毫无疑问，这个国家就应该采用另一种政治法来变更这种继承顺序。后一种政治法绝不是和前一种政治法相违背，而是在基本上和它相一致，因为这两种政治法都是从同一个原则出发，就是：“人民的安全就是最高的法律”。

我已经说过，一个大国成为另一国的附庸时自己就要衰弱下去，而且甚至要使宗主国也衰弱下去⁽¹¹⁶⁴⁾。人们知道，一个国家有自己的元首，公共收入管理得宜，金钱又没有流出去使另一个国家富裕，——这些对于这个国家都是利益攸关的。治国的人，不要为外国的箴规训则所感染陶醉，这点特别重要。外国的箴规训则总不如本国既有的箴规训则合适。此外，人类对自己的法律和习惯总是不可思议地依恋不舍的；每个民族都因自己的法律和习惯而感到幸福快乐。我们从各国的历史看到，如果没有大动乱和大流血，人们是很少改变自己的法律和习惯的。

由此说来，如果一个大国的王统继承人是另一个大国的君主的话，前者是完全可以拒绝这个君主为继承人的，因为变更这个王统继承顺序对于两国都是有益处的。因此，俄国伊利沙伯朝初期制定了一项法律，很明智地规定，任何国家的君主不得为俄国王位的继承人；葡萄牙的法律也不许任何外国人以血缘关系为根据要求继承大统。

如果一个国家可以排除外国君主继承王统的话，那它更有理由要求外国君主放弃继承权了。如果它害怕某一个婚姻关系会给它带来某些后果，例如使它丧失独立或遭受分割的话，它完全可以要求结婚的人和他们的所生子女放弃对它所将取得的一切权利¹⁰³。国家既然可以制定法律排除这些人取得继承权利，那么这些人——权利的放弃者和放弃权利的受损者——更不能有所抱怨了。

第二十四节 警察规则和其他民法不属于同一体系

有一种罪犯，官吏处以刑罚；另一种罪犯，官更加以矫正。前一种罪犯属于“法律势力”的管辖范围；后一种罪犯属于“官吏权威”¹⁰⁴的管辖范围。前一种罪犯为社会所摈弃；后一种罪犯则被强制遵从社会的规矩

生活。

在警政的实施上，惩罚者与其说是法律，毋宁说是官吏。在犯罪的审判上，惩罚者与其说是官吏，毋宁说是法律。警察的事务是时时刻刻发生的事情，通常问题很小，几乎不需要什么手续、形式。警察的行动必须迅速；警察处理的是每天一再发生的事件，所以处以重刑是不适当的。它所致力的永远是一些繁枝细节，所以人们不为它树立伟大的典型。它与其说有法律，毋宁说只是些规则而已。在警察管辖下的人们，不断受到官吏的监督。所以如果这些人放纵无度，那是警察的过错，因此，我们不当把严重触犯法律同单纯违反警规混淆了起来。这些东西并不属于同一个体系。

因此，意大利的一个共和国⁽¹¹⁶⁵⁾的做法是违背事物的性质的。在那里，携带火器和死罪受到同样的刑罚；使用火器做坏事竟不比携带火器更为有害！

土耳其皇帝做了一件备受赞扬的事，就是：当他发现一个面包商舞弊的时候，他就处以“刺杀刑”^{*}。但由上说来，这是怎样的一个皇帝的行动呢，他污辱了公道，而不懂得怎样维持公道。

第二十五节 当问题应当服从由事物的本性推演出来的特殊法规的时候，就不应当依照民法的一般规定处理

如果有法律规定，船在航行途中水手们在船上所订的一切民事契约均属无效；这是一种好的法律么？佛兰司哇·比拉尔告诉我们，在他的时代，葡萄牙人不遵守这种法律，而法兰西人则加以遵守⁽¹¹⁶⁶⁾。船上的人只是暂时在一起，他们不需要任何东西，因为君主供给了他们的需要，他们只有一个目的，就是航行，他们已经离开了社会，而成为船上的公民；他们不当缔结民事契约，因为这种契约的成立仅仅是负担文明社会的义务而已。

在罗得人经常进行海岸航行的时代，他们也制定了一项具有同样精神的法律。该法规定，在暴风时留在船上的人则占有船和货，离开船的人则一无所有。

第 六 卷

第二十七章 罗马继承法的起源和变革

本章单独的一节

这个问题渊源于极遥远的古代制度。为深入到问题的底奥，我就探究了罗马人最古的法律，并发现了一些到今天为止还没有人看到的东西。

人们知道，罗慕露斯把他的小国的土地分配给他的国民 (1167)；我看，这就是罗马继承法的起源¹⁰⁵。

当时分配土地的法律，要求一个家庭的财产不要落入其他家庭；因此，当时法律只规定两系继承人 (1168)；就是（1）子女和一切生活在父权之下的后嗣，称为“父系自然继承人”；（2）在没有上述继承人的场合，则为男系最近亲属，称为“男族亲”。

由此说来，女系的亲属，即所谓“女族亲”，是不得继承的。这系的亲属如果继承的话，就会把一个家庭的财产带到另一个家庭去，所以有这种规定。

再进一步说来，子女就不得继承母亲的财产；母亲也不得继承子女的财产；因为如果这样，就要使一个家庭的财产落入其他家庭了。因此，《十二铜表法》不许这种继承 (1169)；该法只规定“男族亲”为继承人，而儿子和母亲之间不存在“男族亲”的关系。

但是“父系自然继承人”或没有这系继承人时的男系最近亲属——男族亲，他们是男性或女性，那是无关紧要的，因为母方亲属是不继承的，虽然一个有继承权的女子可以结婚，但是财产总是回到原来的家庭去。由于这个缘故，《十二铜表法》的这项法律对继承人是男性或女性就没有加以区分 (1170)。

既然这样，虽然男儿所生的孙可以继承祖父的财产，但是女儿所生的孙（外孙）就不能继承祖父（外祖父）的财产了。因为，为了使财产不落入另一个家庭，人们就选择了“男族亲”为继承人而排除了女儿所生的孙。所以，女儿可以继承父亲的财产，而女儿的子女就不可以 (1171)。

因此，在古代的罗马，当妇女的继承和土地的分配法律相适合的时候，妇女是可以继承的；在妇女的继承和该法冲突的时候，妇女就不得继承。

初期的罗马人关于继承的法律就是如此；这些法律既然是自然地以政制为依据，既然是从土地的分配推演出来，人们就可清楚地看到，它们并不是渊源于外国，而且也不是被派遣到希腊的城市去的代表们所带回来的法律的一部分。

狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯告诉我们，塞尔维乌斯·图里乌斯在已废除了的土地分配制度里找到了罗慕露斯和努玛的法律；他恢复了这些法律，又制定了新律以增加旧律的效力⁽¹¹⁷²⁾。因此，我们上面所说的，从土地分配制度产生出来的法律，毫无疑问是这三位罗马立法者的业绩。

继承的顺序既然是依据一种政治法而建立起来的，一个公民就不得用私人的意志去搅乱它；这意思就是说，在古代的罗马，一个公民是不得立遗嘱的。但是，当一个人在生命的最终时刻竟不能施人以恩爱，这是如何痛楚的事啊！

在这个问题上，罗马人找到了个使法律和私人意志相调和的方法。这就是准许个人在人民会议上处分他的财产；所以每一个遗嘱多多少少就是立法权力上的一种行为。

《十二铜表法》准许立遗嘱人选择他所乐意的公民做他的继承人。为什么罗马的法律那样严格地限制无遗嘱继承者的人数，这是因为有土地分配法。为什么罗马的法律广泛地扩大了立遗嘱的权利，这是因为父亲既然可以出卖子女⁽¹¹⁷³⁾，那他更可以剥夺子女们的财产了。因此，这些不同的效果，就是从各种不同的原则产生出来的。在这个问题上，罗马法的精神就是如此。

雅典古代的法律不许公民立遗嘱。梭伦准许立遗嘱，但是有子女的人除外⁽¹¹⁷⁴⁾。罗马的立法者们的脑子里充满了父权思想；他们甚至准许立有损子女利益的遗嘱。应当承认，雅典的古代法律比罗马的法律，较有统一性，罗马人准许立遗嘱是漫无限制的，所以逐渐破坏了关于分配土地的政治法规；这主要引起了一个最不幸的后果，就是贫富的悬殊。好几份的财产都集中到一个人身上；有的公民得到的太多，无量数的公民什么也得不到。因此，不断得不到分配份额的人民，就不断地要求重新分配土地了¹⁰⁶。人民提出这种要求是在节俭、吝啬和贫穷成为罗马人的特色的时代，也是极端奢侈的时代*。

遗嘱既然是人民会议正式通过的法律，那么军人就被剥夺了立遗嘱的权利。因此，人民也给予士兵立遗嘱的权利，就是让他们在几个同伴的面前订立遗嘱的条款⁽¹¹⁷⁵⁾，这就同在人民面前订立是一样的⁽¹¹⁷⁶⁾。

人民的大会议，一年只召开两次。而且，人民增多了，事务也浩繁了起来。因此，人们认为，准许每个公民在其他几个成年的罗马公民面前立遗嘱，较为方便⁽¹¹⁷⁷⁾。这几个公民就代表人民会议。被邀的公民共计五人⁽¹¹⁷⁸⁾，继承人就在他们面前购买立遗嘱人的“门第”，也就是说，

他的遗产 (1179) ; 另一个公民拿秤称估量遗产的价值, 因为那时罗马人还没有货币 (1180) 。

这五个公民似乎是代表人民的五个阶级; 第六个阶级没有被算上, 因为它是由一无所有的人所构成的。

我们不能同意查士丁尼的说法, 认为这种秤称出售遗产是虚构幻想的东西。这种事情, 后来确是成为虚构想象的东西了; 但是起初并不这样。后世规定遗嘱的法律, 大多数是渊源于这种秤称出售遗产的真实事实的。关于这点, 乌尔边的《断篇》提供了极好的证据 (1181) 。聋子、哑巴、浪荡者不得立遗嘱。因为聋子听不见遗产购买者的话; 哑巴说不出继承人的条件; 浪荡者被禁止处理一切事务, 所以不得出售他的遗产。我不再举其他的例子了。

在人民会议所定的遗嘱, 与其说是民法上的行为, 毋宁说是政治法上的行为; 与其说是私法上的行为, 毋宁说是公法上的行为。由此说来, 父亲是没有权力准许在他的权力支配下的儿子立遗嘱的。

在大多数的民族, 遗嘱的形式并不比普通的契约更为严格, 因为二者都是订立者的意思表示, 都属于私法的范围。但是罗马人的遗嘱是由公法推演出来的, 所以它的形式比其他法律行为更为严格 (1182) ; 在今天法国采用罗马法的各省份, 仍然是如此。

我上面说过, 罗马的遗嘱是人民的一种法律, 所以立遗嘱应该是一种命令的发动, 并使用所谓直接的 和强制的 语言。由此, 便产生了一条规则, 就是遗产的给予或移转必须使用命令式的语言 (1183) 。因此, 在某些情形之下, 可以用“代替继承” (1184) , 命令“代替继承人”把遗产转移给另一个继承人。但是“委托继承” (1185) 是绝不许可的, 因为“委托继承”是以恳求的形式委托一个人把遗产或一部分遗产转给另外一个人*。

如果一个父亲不立他的儿子为继承人, 又没有剥夺他的继承权利, 这个遗嘱是无效的。但是如果他没有剥夺他的女儿的继承权利, 又没有立她为继承人, 这个遗嘱是有效的。这个理由是显而易见的。当他不立他的儿子为继承人, 又没有剥夺他的继承权利的时候, 他损害了他的孙子的利益。因为他的孙子是可以无遗嘱地继承他们的父亲的财产的。但是当他没有剥夺他的女儿的继承权又没有立她为继承人的时候, 他并没有损害他的外孙的利益, 因为外孙既不是“父系自然继承人”, 也不是“男族亲”, 是不得没有遗嘱而继承他们的母亲的遗产的 (1186) 。

初期罗马人的继承法只考虑遵循分配土地的精神, 所以对妇女的财富不十分加以限制。这就给奢侈敞开了方便之门, 因为奢侈和妇女的财富是分不开的。在第二次至第三次布匿战争这一段时期, 人们开始感到这个害处, 因此才制定了《窝可尼安法》 (1187) , 由于: (1) 该法是出于极重要的考虑而制定的; (2) 关于该法的记录今天残存得很少; (3) 到今天为止, 关于该法的论述是混乱不堪的; 所以我将在这里加

以说明。

西塞罗给我们保存了该法的一个断片；它禁止立妇女为继承人，不管她结婚与否 (1188)。

狄特·李维的《史略》里谈到了这项法律，但所记并不多于西塞罗 (1189)。从西塞罗 (1190) 和圣奥古斯丁 (1191) 的著作去看，似乎是女儿，甚至独生女，都在被禁之列。

先贤卡托竭尽了他的一切努力要使该法得以通过 (1192)。奥露斯·格列乌斯引了卡托这次演说的一个片断 (1193)。卡托反对妇女继承，为的是要杜绝奢侈的根源；这犹如他给《欧比安法》辩护时，为的也是要消灭奢侈本身一样。

查士丁尼 (1194) 和梯欧非露斯 (1195) 的《法制》谈到《窝可尼安法》有一章对遗赠的权利加上了限制。读了这些著作之后，谁都认为，这章的目的是为了防止遗产因遗赠过多，以致所余甚少，继承人不愿接受。但是，这绝不是《窝可尼安法》的精神。我们刚刚看到，该法既禁止妇女接受遗产，那么它限制遗赠权利的一章的目的应该是：如果人们可以随意遗赠的话，妇女们就可以在遗赠的名义下接受她们不能在遗产继承的名义下得到的东西。

《窝可尼安法》制定的目的是在防止妇女们过于富裕。因此，就应该禁止她们接受巨额的遗产，而不是禁止她们接受那种不可能维持奢侈生活的遗产*。所以该法规定，应该要有一笔钱给予被该法禁止继承遗产的妇女。西塞罗告诉了我们这个事实 (1196)，不过没有说到这笔款是多少；但是狄欧说，这笔款的数额是十万塞斯德斯* (1197)。

《窝可尼安法》制定的目的是为着调节财富，而不是调节穷困。所以西塞罗告诉我们，该法的规定仅仅牵涉经户口登记的人 (1198)。

这就给人们一个规避法律的空隙。我们知道，罗马人是极端的形式主义者。我们上面已经说过，罗马共和国的精神是死搬法律文字。有一些父亲就没有作户口登记，以便把遗产留给他们的女儿。裁判官认为，这样并没有违背《窝可尼安法》，因为他们没有违背法律的文字。

有一个叫做阿尼乌斯·阿塞露斯的人立他的女儿为惟一的继承人。西塞罗说，他是可以这样做的；《窝可尼安法》并不禁止他这样做，因为他没有经户口登记 (1199)。那时维烈斯当护民官；他剥夺了阿塞露斯的女儿所继承的遗产。西塞罗认为维烈斯可能是受到了贿赂，否则他不至于打乱其他护民官们所曾经遵循的秩序。

户口登记既是包括所有公民，那么那些没有户口登记的公民还算是什么公民呢？但是，按照狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯所记述的塞尔维乌斯·图里乌斯的制度，凡是没有户口登记的公民都降为奴隶 (1200)。西塞罗自己也说，这样的人便失掉自由 (1201)。佐那拉斯也有同样的说法。

因此，从法制的精神去看，《窝可尼安法》的所谓户口登记和塞尔维乌斯·图里乌斯制度的所谓户口登记，二者的意义应当是有区别的了。

按照《窝可尼安法》的精神，凡是不在户口的头五个阶级登记的人，就不算是经过户口登记的；这五个阶级⁽¹²⁰²⁾是按财产区分的。按照塞尔维乌斯·图里乌斯制度的精神，凡是不被监察官登录在六个阶级之内，或是没有被登录为所谓“按人头纳税者”^{*}，就算是没有经过户口登记。由于天性的驱使，有些父亲甘于忍受在第六阶级里同无产者们和按人头纳税的人们混在一起，甚至被放进“公民资格不全者”^{*}的名册内⁽¹²⁰³⁾等等羞辱，以规避《窝可尼安法》。

我们已经说过，罗马法学是不许可委托继承的。它是人们为着规避《窝可尼安法》而产生的。人们立了一个在法律上可以接受遗产的人为继承人，然后请求他把这份遗产给予一个在法律上无权继承的人。这个处分遗产的新方法所产生的后果是极不同的。有的人就把由这种继承所得的遗产抛弃了；塞克司图斯·柏杜库斯的行为是值得钦佩的⁽¹²⁰⁴⁾。他接受了一大笔遗产；全世界没有一个人知道他曾经接受了悬托放弃这笔遗产。他寻找立遗嘱者的妻子，把她的丈夫所有的财产交给了她。

但有的人却把这样继承的财产留给自己。柏·塞克斯蒂利乌斯·卢夫斯更是一个著名的例子，因为西塞罗在和伊壁鸠鲁派争论时引用了它⁽¹²⁰⁵⁾。他说：“当我年轻的时候，塞克斯蒂利乌斯求我陪同他到他的一些朋友那里去，问他们到底他应否返还昆图司法比乌斯·加路斯的遗产给他的女儿法荻雅。他聚集了几个年轻人，还有一些极严肃庄重的人物。他们全都认为，他只能给法荻雅按照《窝可尼安法》她所应获得的部分。因此，他得到了一大笔遗产。如果他对他所应起的作用采取公正、诚实的态度的话，他对这笔遗产是一个塞斯德斯也不应当保留的。”西塞罗又说：“我认为，你们是应当把这种遗产返还给人的；我相信，如果是伊壁鸠鲁的话，也是会把这种遗产返还给人的。但是你们并没有遵循你们的原则。”我在这里有几点意见要论述一下。

当立法者们被迫制定违背天然感情的法律的时候，这对人道来说是一种不幸。《窝可尼安法》就是如此。因为立法者们立法时，考虑社会多于公民，考虑公民多于人性。法律牺牲了公民和人性，而仅仅考虑共和国。一个人竟要恳求朋友把自己的遗产返还给自己的女儿。这是因为法律蔑视了立遗嘱者的天然感情，又蔑视了女儿的孝心。法律是完全没有顾虑到那个受委托返还遗产的人的。这个人的处境是可怕的。如果他返还遗产的话，他便是一个坏公民；如果他保留遗产的话，他便是一个不诚实的人。只有天性善良的人才想规避这种法律；只有诚实的人才能被选择来规避这种法律，因为受委托的人必须能够战胜贪婪和淫欲；只有诚实的人才能取得这种胜利。把这种人当做坏公民看待，就未免失之过严。虽然如此，这样的法律只能强迫诚实的人去规避它，所以立法者还是可能达到他的主要目的的^{*}。

《窝可尼安法》制定的时代，罗马仍然保存一些纯朴的古风；它有

时候就用良心来维护法律，让人们立誓遵守法律⁽¹²⁰⁶⁾，这样就好像用诚实来同诚实作战。但是到了末了，风俗腐败不堪，以致委托继承的办法失掉了规避《窝可尼安法》的力量，而《窝可尼安法》却增加了被人们遵守的效果。

内战*期间，国民死的多得不计其数。在奥古斯都的时候，罗马几成废墟；需要增加人口，所以制定了《巴比恩法》，在该法中，凡是能够鼓励国民结婚生子的办法没有一项被漏掉⁽¹²⁰⁷⁾。主要办法之一就是给那些拥护该法宗旨的人增加继承遗产的希望，给那些违反该法宗旨的人减少继承遗产的希望。《窝可尼安法》剥夺了妇女继承遗产的能力，所以《巴比恩法》在某一些场合解除了这些禁例。

按照《巴比恩法》，妇女，尤其是有子女的妇女，可以根据丈夫的遗嘱接受遗产；当她们有子女的时候，她们还可以根据无血属关系人的遗嘱接受遗产⁽¹²⁰⁸⁾。所有这些都是同《窝可尼安法》的规定相抵触的。不过，《巴比恩法》并没有完全放弃《窝可尼安法》的精神，这点是值得注意的。例如，《巴比恩法》⁽¹²⁰⁹⁾准许有一个孩子的男人根据遗嘱接受一个无血属关系人的全部遗产⁽¹²¹⁰⁾；但是一个妇女要有三个孩子，才能得到这个恩惠⁽¹²¹¹⁾。

应当指出，《巴比恩法》仅仅准许有三个孩子的妇女依据无血属关系人的遗嘱继承财产；关于继承亲属的遗产，《巴比恩法》则保存古法和《窝可尼安法》的全部效力⁽¹²¹²⁾。但这个情况并不存在得多么长久。

罗马受到列国财富的腐蚀，风俗改变了；问题已不是遏止妇女们的奢侈了。奥露斯·格利乌斯生活在亚得里安时代；他告诉我们，那时《窝可尼安法》已几乎被废除；该法已为城市的富裕所淹没了⁽¹²¹³⁾。保罗生活在奈遮时代；乌尔边是严厉亚历山大时候的人。在保罗的《判决》⁽¹²¹⁴⁾和乌尔边的《断篇》⁽¹²¹⁵⁾里，我们也看到，父亲的姊妹可以继承遗产，而且只有再远一亲等的亲属才在《窝可尼安法》的禁例之内。

罗马的古法*已开始显得太严峻了。除了公平、温和、适宜这些考虑之外，已不再有其他东西能感动裁判官们了*。

我们已经看到，按照罗马的古法，母亲不得继承子女的财产。《窝可尼安法》成为排除她们参加这种继承的一个新的根据。但是格老狄乌斯皇帝使母亲得以继承她的子女的遗产，作为对她丧失了子女的一种安慰。亚得里安⁽¹²¹⁶⁾时代通过的《德笃利安元老院法案》规定，自由民的妇女如果有三个孩子的话，就可以继承；脱离奴籍的妇女如果有四个孩子的话，也可以继承。显然，这项元老院法案仅仅是扩张了《巴比恩法》而已；在同样的场合，《巴比恩法》曾经准许妇女接受无血属关系人给予的财产。末了，查士丁尼则不计子女的数目而准许妇女们继承遗产⁽¹²¹⁷⁾。

有一些因素削弱了禁止妇女继承遗产的法律。这些相同的因素也就逐渐破坏阻止妻方亲属继承财产的法律，这些法律本来是极其适合于一个良好的共和国的精神的。因为一个良好的共和国应该使妇女不能因拥有财富，或因有占有财富的希望而骄奢。反之，君主国的奢侈使婚姻负担重而靡费多，所以妇女们应该拥有财产，或是有获得继承财产的希望来鼓励人们结婚。因此，当君主政体在罗马建立之后，关于继承的整个制度就都起了变化。在没有父系亲属的时候，裁判官们就让母系亲属继承，虽然按照古法，母系亲属一向是不得继承的。《奥尔飞甸元老院法案》准许子女继承母亲的遗产。瓦连提尼耶诺斯、提奥多西乌斯、阿加底乌斯诸帝让女儿生的外孙继承外祖父的遗产⁽¹²¹⁸⁾。最后，查士丁尼皇帝则完全废除了有关继承的古法，使不留丝毫痕迹⁽¹²¹⁹⁾。他规定了三系继承人，就是直系卑亲属、直系尊亲属和旁系亲属，没有任何男女之分，没有女系亲属和男系亲属之分，并废除这方面所存留的一切区别。查士丁尼认为，这样就扫除了他所谓古代法学的障碍，是顺从人性的自然的。

第二十八章 法国民法的起源和变革

“我将谈谈形体的变化更新……”

奥维得：《变形记》107

第一节 日耳曼各族法律性格的差异

法兰克人离开了本国之后，就命令族中贤明的人编纂《撒利克法》⁽¹²²⁰⁾。当克罗维斯朝的时候，莱茵“河畔法兰克”部落和“海边法兰克”部落* 合并⁽¹²²¹⁾，但仍旧保存本族原有的习惯；奥斯特拉西亚王梯欧多立克命令人们把这些习惯记录成书⁽¹²²²⁾。他甚至命令人把附庸于他的王国的巴威利亚人和阿尔曼人的习惯也编纂成书⁽¹²²³⁾。由于这许多民族离开了日耳曼，日耳曼就衰弱下去了。法兰克人在征服了他们前面的地方之后，又重新向后转进，从而统制了他们的祖宗的森林地带。条麟吉亚人的法典⁽¹²²⁴⁾显然也是由同一个梯欧多立克制定的，因为条麟吉亚人也是他的属民。查理马特和柏彬征服了佛里兹人；在这两个君主之前，佛里兹人是没有法律的⁽¹²²⁵⁾。查理曼最先征服了撒克逊人，给他们制定了今天仍然存在的法典。只要一读上面这两个法典，就可知道它们出自征服者之手。西哥特人、勃艮第人和伦巴底人建立了各自的王国，就把自己的法律用文字写下来，目的并不是要让被征服各民族遵守他们的习惯，而是为着自己遵守。

《撒利克法》、“河畔法兰克”部落的法律、阿尔曼人、巴威利亚人、条麟吉亚人和佛里兹人的法律，都是朴实可风的。它们带着一种原始的粗野性格，并具有一种精神，这种精神从未被他种精神所削弱过。这些法律变化很少，因为这些民族，除了法兰克人而外，都留在日耳曼境内。甚至法兰克人所建立的帝国也有一大部分是在日耳曼境内，因此，他们的法律全都具有日耳曼性格。但是西哥特人、伦巴底人和勃艮第人的法律就不是如此。这些法律大大失掉了它们原有的性格，因为这些民族在新的地方定居之后已大大失掉了他们原有的性格。

勃艮第王国存在得不久，没有足够的时间使征服民族的法律由于外来影响而发生巨大的变化。贡德鲍和西吉孟虽然把他们的习惯编纂成书，但这二人几乎已是末代之君了。伦巴底人的法律因外来的影响而增多了，但它的变化是很少的。继罗塔利的法律之后，就有格黎墨尔、雷伯兰、拉锡和爱斯杜尔夫诸法律；但这些法律并没有采用任何新的形式。西哥特人的法律就不是这样⁽¹²²⁶⁾；他们的君王们修订了这些法律，又命令僧侣们再加以修订。

黎明时期* 的君王们把《撒利克法》和莱茵河畔法兰克部族的法律中同基督教绝对不能相容的部分删掉⁽¹²²⁷⁾；但保留了全部基本的部分。

西哥特人的法律就没有这种情况。

勃艮第人的法律，特别是西哥特人的法律，准许体刑；但是《撒利克法》和莱茵河畔法兰克部族的法律是不容许体刑的⁽¹²²⁸⁾，它们更好地保存了原有的性格。

勃艮第人和西哥特人由于领地地势十分暴露，总是想方设法同旧有的居民妥协，并给他们制定最公平的民法⁽¹²²⁹⁾。但是法兰克的君王们，自知有充足的力量，就没有这些考虑了⁽¹²³⁰⁾。

撒克逊人生活在法兰克帝国之内，但他们有一种不屈不挠的性格，固执地进行反抗。因此在他们的法律里就可以看到征服者严厉的法规⁽¹²³¹⁾；这是其他野蛮人的法典里所看不到的。

在罚金上，我们看到了日耳曼法律的精神；在体刑上，我们看到了征服者的精神。

当撒克逊人在自己的国内犯罪时，他们受到体刑；只有当他们在自己的领土之外犯罪时，他们所受的刑罚才遵照日耳曼法律的精神。

法律清楚地规定，如果撒克逊人犯了罪是永远不能平安过去的；法律甚至不许他们到教堂避难。

在西哥特君王们的朝廷里，主教们有极大的权威；最重要的事件就在主教会议里解决。我们今天的宗教裁判所的一切箴规，一切原则和一切观点都是从西哥特人的法典来的；僧侣们在反对犹太人时，只是抄袭从前主教们所制定的法律而已¹⁰⁸。

再者，贡德鲍给勃艮第人所制定的法律显得十分贤明；罗塔利和其他伦巴底君主们的法律更是如此。但是西哥特人的法律，例如列赛逊突斯、申达逊突斯和爱吉伽斯的法律，则是幼稚的、拙劣的、愚妄的；他们是达不到目的的；它们充满修饰的词藻，但空洞无物，在实质上是轻薄的，在体裁上则是夸张的¹⁰⁹。

第二节 野蛮人的法律都是属人法

这些野蛮人的法律有一个特殊的性格，就是不受地域的限制。法兰克人按照《法兰克法》裁判；阿尔曼人按照《阿尔曼法》裁判，勃艮第人按照《勃艮第法》裁判；罗马人按照罗马法裁判。当时的征服者们完全没想象到要使自己的法律趋于统一；甚至也没想到要给被征服的民族制定法律。

我发现这种情况是渊源于日耳曼民族的风俗的。这些部族被沼泽、河泊、森林所分隔。我们甚至在凯撒的著作里也看到，这些部族是喜欢分居的⁽¹²³²⁾。惧怕罗马人使他们联合了起来；在它们混合了起来的时候，每一个个人是被按照本族的习惯和风俗裁判的。当这些部族分开的

时候，它们全都是自由、独立的；当它们混合的时候，它们仍然是独立的。各族共有一个国家；但又各有自己的政府；领土是共同的；部族是各异的。因此，在这些部族离开它们的家乡之前，它们的法律精神就已是属人的了；它们把属人法的精神又带到它们的征服地去。

我们看到，这个习惯被规定在马尔库尔富斯的《法式书》⁽¹²³³⁾里，在野蛮人的法律里，尤其是在河畔法兰克部族的法律里⁽¹²³⁴⁾，和在黎明时期*君王们的敕令里⁽¹²³⁵⁾。第二时期*所颁发的关于这问题的《敕令》⁽¹²³⁶⁾就是从上一时期的敕令里引申出来的。子女遵从父亲的法律⁽¹²³⁷⁾；妻子遵从丈夫的法律⁽¹²³⁸⁾；寡妇恢复自己本来的法律⁽¹²³⁹⁾；脱离奴籍的人遵从原奴隶主的法律⁽¹²⁴⁰⁾。不仅如此，每个人都可以选择自己所乐意遵从的法律，但罗达利乌斯一世规定，这种选择必须公开发表⁽¹²⁴¹⁾。

第三节 《撒利克法》和《西哥特法》《勃艮第法》的主要差异

我已经说过，勃艮第人的法律和西哥特人的法律是公平的⁽¹²⁴²⁾。但是《撒利克法》就不是如此；它在法兰克人和罗马人之间建立起最令人痛心的区别对待的界线。杀一个法兰克人、一个野蛮人或一个生活在《撒利克法》之下的人，应付给死者亲属赔偿金二百苏⁽¹²⁴³⁾；如果被杀的人是当业主的罗马人的话，就只付赔偿金一百苏⁽¹²⁴⁴⁾；如果被杀的人是当仆从的罗马人的话，则只给付赔偿金四十五苏。杀国王的一个法兰克家臣，要付赔偿金六百苏⁽¹²⁴⁵⁾；杀国王的一个罗马幕宾⁽¹²⁴⁶⁾，则只付赔偿金三百苏⁽¹²⁴⁷⁾。《撒利克法》就这样横暴地把一个法兰克绅贵和一个罗马绅贵区别开来，把一个普通的法兰克人和一个普通的罗马人区别开来。

不仅如此，如果聚众到一个法兰克人家里对他进行袭击，并且把他杀死的话，按照《撒利克法》的规定，应付赔偿金六百苏⁽¹²⁴⁸⁾；但是如果被袭击的是一个罗马人或脱离奴籍的人⁽¹²⁴⁹⁾的话，则只付赔偿金半数。按照同一法律，如果一个罗马人用链子捆绑一个法兰克人的话，应付赔偿金三十苏；但如果一个法兰克人同样捆绑一个罗马人的话，则只付赔偿金十五苏⁽¹²⁵⁰⁾。如果一个法兰克人被一个罗马人剥光了衣服的话，可以得到赔偿金六十二苏半；如果一个罗马人被一个法兰克人剥光了衣服的话，则只能得到赔偿金三十苏。所有这一切对罗马人都是沉痛的。

但是有一位有名的著者⁽¹²⁵¹⁾做出了一套有关“法兰克人定居高卢”的理论；他假定法兰克人是罗马人最好的朋友，这个假定是它的理论的基础。那么，法兰克人既然是罗马人的朋友，为什么法兰克人带给罗马人，并由罗马人得来那样可怖的灾祸呢？⁽¹²⁵²⁾法兰克人既然是罗马人的朋友，但他们却在用武力屈服了罗马人之后，又用自己的法律冷酷无情地压迫罗马人啊！他们是罗马人的朋友，这正像征服了中国的鞑靼人是中国人朋友一样啊！

即使有几个罗马天主教的主教想利用法兰克人去消灭阿里乌斯教的君王们，能够因此就说他们是愿意生活在那些野蛮民族统治之下么？能够因此就得得出结论说，法兰克人特别关心罗马人么？我却要从上述情况得出另外的结论，就是：法兰克人越感到罗马人不足虑，就对罗马人越不宽大。

但是杜波神父*所引证的，对一个史家来说*，是劣等的资料，是诗人们和演说家们的作品；要建立理论是不应当用浮夸虚饰的作品做根据的。

第四节 为什么罗马法在法兰克人统辖的地区就消灭，在哥特人和勃艮第人统辖的地区就存在

我在上面所说的情况将使迄今晦暗不明的另外一些其他情况得到澄清。

今天叫做法兰西的国家，在黎明时期，是受罗马法，也就是《提奥多西乌斯法典》，和在那里居住的野蛮人(1253)的各种法律的支配的。

在法兰克人统辖的地区，人们制定《撒利克法》给法兰克人遵守，制定《提奥多西乌斯法典》(1254)给罗马人遵守。在西哥特人统辖的地区，阿拉立克下令编纂《提奥多西乌斯法典》(1255)，以解决罗马人间的争讼；欧里克下令编纂本族习惯(1256)，以解决西哥特人间的争讼。但是在法兰克人地区，为什么《撒利克法》取得了一种几乎是普遍的权威？在那里，为什么罗马法逐渐消亡，而在西哥特人的领地里，罗马法却扩张势力，并取得了一种普遍的权威呢？

我认为，在法兰克人的地区罗马法所以被废除不用，是因为当法兰克人、当野蛮人或是当一个生活在《撒利克法》之下的人(1257)享有巨大利益，这就使每一个人都愿意舍弃罗马法而去生活在《撒利克法》之下了。只有僧侣们保持罗马法(1258)，因为改变法律对这些人没有什么好处可得的。我在别的地方将要谈到，身份、阶级的不同，只表现在赔偿金的多寡上。而当时有一些特别法(1259)给予僧侣们的赔偿金和法兰克人所得的赔偿金是一样优厚的，因此僧侣们就保持了罗马法。罗马法没有给他们任何害处；而且对他们又是适宜的，因为罗马法是信基督教的皇帝们所制定的。

另一方面，在西哥特人的领地里，西哥特人的法律(1260)并不给西哥特人比罗马人更多的民事上的利益，所以罗马人没有理由舍弃自己的法律，而去生活在另一种法律之下。因此，他们保持自己的法律，而没有采用西哥特人的法律。

我们越往前探求，就越可以肯定这点。贡德鲍的法律是非常公平的；它并不厚勃艮第人而薄罗马人。从该法的《绪言》，我们知道该法是为勃艮第人而制定的，而且它还有一个目的，是解决罗马人和勃艮第

人之间所可能发生的争讼；在这种争讼发生的时候，法庭的组织是罗马人和勃艮第人各占半数。由于特殊的理由，所以必须是这样。这些特殊理由是由当时的政治协定推演出来的⁽¹²⁶¹⁾。罗马法存在于勃艮第，是用以解决罗马人间所可能发生的争讼的。那里的罗马人并没有像在法兰克人的国家那样，有理由放弃自己的法律；从阿果巴尔写给柔儒路易的那封著名的信去看，勃艮第人并没有制定《撒利克法》，那么罗马人更没有理由舍弃自己的法律了。

阿果巴尔要求这位君王在勃艮第制定《撒利克法》⁽¹²⁶²⁾，但是勃艮第人并没有因此而制定《撒利克法》。因此罗马法在当时存在，今天仍然存在于从前附属于勃艮第王国的许多省份里。

罗马法和哥特法同样存在于哥特人定居的国家里。那里《撒利克法》却从未被采用过。当柏彬和查理马特把萨拉森人驱逐出境的时候，向这两位君主投降的城市和行省曾要求保存自己的法律，并得到许可⁽¹²⁶³⁾。结果是，不久人们就把罗马法看做是这些国家里一种属物与属地的法律，虽然按照当时的习惯，法律全都是属人的。

关于这点，秃头查理864年在毕斯特所颁布的一项敕令可以证明；该敕令把依据罗马法裁判的地区和不依据罗马法裁判的地区分别开来⁽¹²⁶⁴⁾。

《毕斯特敕令》证明两件事情。第一，当时有一些地区是依据罗马法裁判的；另有一些地区是不依据罗马法裁判的。第二，从该敕令去看，按照罗马法裁判的地区恰恰就是今天仍然遵守罗马法的那些地区⁽¹²⁶⁵⁾。因此，法兰西遵守习惯法的地区和遵守成文法的地区二者的区分，在《毕斯特敕令》的时代就已经成立了。

我已经说过，在君主国成立的初期，一切法律都是属人的；因此，《毕斯特敕令》既然把罗马法地区和非罗马法地区划分开来，这就可以看出，在非罗马法的地区里一定有极多的人选择了某一种野蛮民族的法律，以至在这些地区，几乎没有人选择罗马法，而在罗马法的地区，很少人选择野蛮民族的法律。

我知道，我在这里所谈的是一些崭新的东西；如果这些东西是真实的话，它们已是很古老时代的东西了。所以这些东西不论是我说的，还是瓦罗哇或比格侬¹¹⁰说的，毕竟有什么要紧呢？

第五节 续前

贡德鲍的法律在勃艮第人之间存在得很久，和罗马法相并而行；它在柔儒路易时代仍然有效；阿果巴尔的那封信使人们对此不能有任何怀疑。同样，虽然《毕斯特敕令》把西哥特占领的地区叫做罗马法地区，但是西哥特的法律老是在那里存在着。这从878年也就是《毕斯特敕令》后十四年，口吃路易时代召开的德洛伊宗教会议可以证明。

后来，哥特人和勃艮第人的法律甚至在他们自己的国家里也消灭了。这是由于一些普遍性的原因⁽¹²⁶⁶⁾；这些原因使各处野蛮民族的属人的法律都归于消灭。

第六节 在伦巴底人的领地内为什么罗马法能够存在

一切都同我的原则相符合。伦巴底人的法律是公平的，所以罗马人不能从舍弃自己的法律，选择伦巴底人的法律而得到任何好处。使法兰克人统治下的罗马人选择《撒利克法》的那种动因，在意大利是不存在的；所以在意大利，罗马法和《伦巴底法》同时并存。

后来，《伦巴底法》甚至向罗马法让步；而不再是统治民族的法律了。虽然它曾经继续作为主要贵族的法律而存在，但是由于大多数城市都自己成立了共和国，而这些贵族就自己衰亡或是被摧毁了⁽¹²⁶⁷⁾。这些新共和国的公民都不愿意选择《伦巴底法》，因为它建立了“决斗裁判”^{*}的习惯，而且它的制度保留着许多骑士的风俗和习惯。僧侣当时在意大利极有权势；他们几乎都是生活在罗马法之下；因此，遵守《伦巴底法》的人数就一天比一天地减少了。

不但如此，《伦巴底法》不像罗马法那样庄严雄伟，使意大利回忆起它曾经统治过整个世界。《伦巴底法》也没有罗马法那种宏大宽广的幅度。《伦巴底法》和罗马法这时的作用只是补充那些已成立为共和国的各城市的法制而已。《伦巴底法》仅仅对某一些案情有了规定；而罗马法则是包罗万象的；那么二者之中哪一种可以更好地补充这些城市的法制呢？

第七节 在西班牙为什么罗马法消灭了

西班牙的情形正相反。在那里，西哥特人的法律胜利了，而罗马法消灭了。申达逊突斯⁽¹²⁶⁸⁾和列赛逊突斯禁止罗马法，甚至不准许法庭引证⁽¹²⁶⁹⁾。列赛逊突斯又制定一项法律，解除哥特人和罗马人间的婚姻禁令⁽¹²⁷⁰⁾。这两项法律的精神显然是相同的；就是：这位国王愿意消除构成哥特人和罗马人间隔阂的主要因素。当时人们认为，最使哥特人和罗马人隔阂的莫如（1）禁止他们通婚和（2）准许他们适用不同法律这两件事了。

但是，虽然西哥特的君王们在西班牙禁止罗马法，然而在他们所领有的今天法国的南部高卢诸领地，罗马法却老是存在着。这些地区离开西班牙君主政权的中心较为遥远，所以过着极为独立自主的生活⁽¹²⁷¹⁾。瓦姆巴王在672年登基。我们从《瓦姆巴王的历史》，可以看到，本地人已经在这些地区占了优势⁽¹²⁷²⁾。因此，在那里罗马法享有较高的权威，而哥特法衰微了。西班牙的法律对于本地人的风俗和实际情况都是不适宜的。本地人也许甚至坚持要罗马法，因为他们把选择罗马法和他们的自由思想联系在一起。不仅如此，申达逊突斯和列赛逊突斯的法律含有一些反对犹太人的可怕条款；但是这些犹太人在南部高卢是有势力

的。《瓦姆巴王的历史》的著者把这些省份叫做犹太人的“娼家妓寮”。萨拉森侵略了这些省份；但他们是被邀请进来的。那么，除了犹太人或罗马人之外，还有谁能邀请他们呢？哥特人就最先受到了压迫，因为他们是统治的民族。我们从普罗哥比乌斯的著作里看到，当大难临头的时候，哥特人从纳尔波内兹高卢退到西班牙去了 (1273)。无疑，当灾难发生的时候，他们避难到西班牙仍在进行抵抗的省份去，而南部高卢适用《西哥特法》的人数就大为减少了。

第八节 假的敕令

那位可怜的敕令编纂者本尼狄克都斯·列维达不是企图把上述西哥特人禁止使用罗马法的那项法律改为一种“敕令”么？从那时起，这项法律就被当做查理曼的敕令了 (1274)。他把这项特殊的法律变成一项普遍的法律，他仿佛要把罗马法从整个地球上消灭掉。

第九节 野蛮人的法典和敕令是怎样消灭的

《撒利克法》《莱茵河畔法兰克部族法》《勃艮第法》《西哥特法》，都逐渐为法兰西人所废弃了。经过情形，有如下述。

采地成为世袭的了；“附属采地”* 扩大了；由此便形成了许多习惯；对这些新习惯，这些法律是没有适用的余地的。这些法律用赔偿解决大多数纠纷的这种精神，被很好地保存下来。但是货币的价值无疑已经改变，所以赔偿本身也就改变了；我们看到领主们的许多条例 (1275)，规定了赔偿金；这些赔偿金是应该在他们的小法庭里给付的。可见他们遵从法律的精神，而不遵从法律本身。

此外，法兰西被分割成无数食封的小领地；领地对国王的服从与其说是政治性的，毋宁说是封建性的，所以很难仅仅颁发一种法律。实际上，就是颁发的话，也没法子加以执行。派遣一些特命官吏 (1276) 到各行省去，对司法及政治事项进行监督——这种习惯几乎已经不再存在了。甚至从领主们的条例中也可以看到，当新采地成立的时候，国王就剥夺了自己向那些地方派遣特命官吏的权力。因此，当整个国家差不多都成为采地的时候，国王就不可能再派遣这种官吏了；所以也就没有公共的法律，因为已经没有人去加以执行了。

因此，到了第二时期* 末的时候，撒利克、勃艮第和西哥特这些法律已大为人们所忽视；到了第三时期* 的初期，就几乎听不见人们谈到它们了。

第一和第二两时期，常常召开全国会议，也就是说领主们和主教们的会议；那时还没有平民的问题。在这些会议里，人们曾企图对僧侣加以节制；僧侣仿佛就足在征服者们的统治下形成起来的团体，并建立了自己的特权，这些会议所制定的法律就是我们的所谓“敕令”*。这就产生了四种情况：（1）建立了采地的法律；（2）教会极大部分的财产受

这些法律的支配；（3）僧侣更加分散了；（4）僧侣们忽视了那些改革条例——僧侣们并不是惟一的改革者⁽¹²⁷⁷⁾。人们纂辑了宗教会议制定的教规和教皇们的谕旨⁽¹²⁷⁸⁾；僧侣们认为这些法律的来源更为纯洁，而加以接受。我已经说过，自从大采地建立之后，国王就没有必要再派遣钦差到各省去执行他所发布的法律了。因此，在第三时期，就不再听到人们谈“敕令”了。

第十节 续前

人们曾给《伦巴底法》、《撒利克法》和《巴威利亚法》附加一些敕令。曾有人探究附加这些敕令的理由；但是理由应从这件事本身去追寻。敕令有好几个种类。有的和政治行政有关系；有的和经济行政有关系；大多数和宗教行政有关系；一小部分和民事行政有关系。末后一种就被人附加到民法上去；也就是说，附加到各民族的属人法上去。就是因为这个缘故，所以敕令里说，里头没有反对罗马法的规定*。实际上，有关经济的、宗教的或政治的行政的敕令同民法是没有任何关系的。有关民事行政的敕令则仅仅和野蛮民族的法律有关系；它们对这些法律进行解释、修改、扩张和减缩，但是我想，把这些敕令附加到属人法上面去，反而使敕令的主体本身受到人们的忽视。在蒙昧时代，节略一本书常常就使这本书不能流行。

第十一节 野蛮人的法律、罗马法和敕令废灭的其他原因

当日耳曼各民族征服了罗马帝国的时候，它们在那里学会了文字的使用。它们就模仿罗马人，把自己的习惯用文字写出来，并编纂成为法典⁽¹²⁷⁹⁾。继查理曼之后，历朝帝王不善统治，加上诺曼人入侵，内战频仍，因此这些已经脱离了榛榛狉狉的生活的胜利民族，又重新回到蒙昧无知的时代；他们又不会读书，不会写字了。这就使法兰西和日耳曼的人把成文的野蛮人的法律、罗马法和敕令都忘掉了。文字的使用在意大利被较好地保持下来。意大利是教皇们和希腊的皇帝们统治的地方，有繁盛的都市，经营着当时几乎是独一无二的商业。在高卢，从前哥特人和勃艮第人所征服的地区，由于同意大利毗邻的关系，就更好地保存了罗马法；不仅如此，在那里，罗马法更成为一种属地法和一种特权。在西班牙，《西哥特法》的废弃也显然是由于不懂文字¹¹¹。这么多的法律都消灭了，于是各地的习惯便形成了起来。

属人法消灭了。赔偿金和所谓安全税金¹¹²⁽¹²⁸⁰⁾主要是依习惯而不是依这些法律的条文规定的。所以情况是：当君主国建立的时候，人们离开了日耳曼人的习惯，走向成文法；但在几个世纪之后，人们又从成文法回到不成文的习惯去了。

第十二节 地方习惯；野蛮民族的法律和罗马法的变革

从几种历史记录可以看到，在黎明时期和第二时期已经有地方性的

习惯了。当时人们有“地方习惯”⁽¹²⁸¹⁾“古代习惯”⁽¹²⁸²⁾“习惯”⁽¹²⁸³⁾“法律”⁽¹²⁸⁴⁾和“各种习惯”这些说法。一些著者认为，当时所谓“各种习惯”，指的是野蛮民族的法律；当时所谓“法律”，指的是罗马法。我可以证明，并不如此。柏彬王规定，凡是没有法律的地方就遵从习惯；但是习惯不得优先于法律⁽¹²⁸⁵⁾。所以如果按照这些著者的说法，罗马法（法律）就优于野蛮人的法典（习惯）了，这就等于推翻一切古代的历史记录，尤其是等于推翻这些野蛮人的法典，因为这些法典所肯定的恰恰和这种说法相反。

野蛮民族的法律绝不是这些习惯；而是这些法律，作为属人法，采用了这些习惯。比方说，《撒利克法》是一种属人法；但是，在“海边法兰克人”普遍或差不多普遍居住的地区，这种《撒利克法》，不管它有何种属人法的性质，在同这些“海边法兰克人”的关系上，就成为一种属地法了；而它只有在同他处居住的法兰克人的关系上是属人性质的。那么，如果在《撒利克法》是属地性质的一个地方，恰巧有一些勃艮第人、阿尔曼人或者甚至罗马人常常发生争讼的话，就应该按照这些民族的法律进行裁判；而按照这些法律做出的判决一定有许多把新的习惯输入到这个地方来。这个情形就是上述柏彬法制最好的说明。在不依《撒利克法》裁决的案件，这些新习惯甚至有可能影响当地的法兰克人，这是自然的。但这些习惯如果竟是优于《撒利克法》，那就不是“自然”的了。

因此，每一个地方都有一种主要的法律，又有一些习惯。这些习惯是在不违背主要法律的范围内被采用来作为主要法律的补充的。

甚至有可能发生这种情形，就是这些习惯成为非属地性质的一种法律的补充。再就上面所举的例子说：如果在《撒利克法》是属地性质的地方，一个勃艮第人应按他本族的法律裁判，而这个案情在《勃艮第法》中又没有条文规定的话，那么毫无疑问，人们将按照当地的习惯裁判。

在柏彬王时代，既成的习惯并没有法律的力量大；但是不久，习惯却把法律摧毁了。新的法规总是一种救济手段，说明有一种时弊存在着。因此，我们就可以想象，在柏彬时代，人们已经开始把习惯放在法律之上了。

我上面所说，已足以说明为什么罗马法，犹如我们在《毕斯特敕令》里所看到的一样，早在黎明时期就已经开始成为一种属地法；已足以说明为什么《哥特法》不能够像在上述德洛伊宗教会议⁽¹²⁸⁶⁾的时候那样，仍然继续存在下去。罗马法成为一般的属人法，而《哥特法》成为特殊的属人法；结果罗马法就是属地法。但是奇怪的是，为什么各地的野蛮民族的属人法全都消灭，而罗马法却在西哥特和勃艮第各省份作为属地法而继续存在？我的答复是：罗马法本身和其他属人法的命运差不多是相同的；不然的话，在罗马法曾经是属地法的省份里我们将仍然看到《提奥多西乌斯法典》；但是我们所看到的却是《查士丁尼法》。在

这些省份里，当时所残留的差不多仅仅是罗马法或成文法地区的名义而已；仅仅是这些人民爱恋他们自己的法律的感情而已，尤其是因为他们把罗马法看做是一种特权；仅仅是罗马法的几条条文仍然留在人们的记忆中而已。但是这种情形就足以产生一种效果，就是：当查士丁尼编纂的法典刊行的时候，在哥特人和勃艮第人辖下的省份，人们把它当做“成文的法律”来接受；而在法兰克人的旧辖地里人们却仅仅把它当做“成文的道理”来接受。

第十三节 《撒利克法》即《海边法兰克法》《河畔法兰克法》和其他野蛮民族法律的差异

《撒利克法》不容许使用消极证言^{*}的习惯。这就是说，按照《撒利克法》，提出诉讼或控告的人就有积极立证的责任，而被告单单加以否认是不够的。这几乎同世界上所有国家的法律都是相符合的。

《莱茵河畔法兰克部族法》则具有完全不同的一种精神⁽¹²⁸⁷⁾。它是满足于消极证言的。在大多数的场合，被告只要同一些证人立誓，说他没有做过人们所控告的罪行就够了。案情越重要，立誓的证人的数目就越多⁽¹²⁸⁸⁾；有时候证人多到七十二人⁽¹²⁸⁹⁾。阿尔曼人、巴威利亚人、条麟吉亚人、佛里兹人、撒克逊人、伦巴底人、勃艮第人的法律，是和《河畔法兰克法》一模一样的。

我已经说过，《撒利克法》不许许可消极证言；但是有一种情况，它是许可这种证言的⁽¹²⁹⁰⁾。不过就是在这种场合，它并不是仅仅许可消极证言，而不要同时提出积极证据的。原告要陈述他的证据，来支持他的控诉；被告也要陈述他的证据，来为自己辩护⁽¹²⁹¹⁾。裁判官就由双方的证据去审断实情⁽¹²⁹²⁾。这种做法和河畔法兰克人的法律以及其他野蛮人的法律是很不一样的。按照这些法律的做法，被告立誓说自己没有犯罪，又让他的亲属立誓，证明他所说的都是实情，就这样来为自己辩护。这种法律只适合于一个简单纯朴、性情率直的民族。立法者又须采取措施来防止流弊的发生，这点我们马上就会看到。

第十四节 另一点差异

《撒利克法》不许可依个人决斗确定证据；但是河畔法兰克人的法律⁽¹²⁹³⁾和几乎所有野蛮民族的法律都接受这种证据⁽¹²⁹⁴⁾。在我看来，决斗法律是自然产生的；它对采用消极证言的法律是一种补救手段。原告提出诉讼，看到被告就要用不公正的誓言逃脱，一个尚武的人⁽¹²⁹⁵⁾眼看自己就要受到羞辱，他除了对所受的冤枉，甚至对提出的伪誓，要求伸张正气而外，还有什么其他办法呢？《撒利克法》不许可使用消极证言，就不需要，也不采用决斗立证；但是莱茵河畔法兰克部族的法律⁽¹²⁹⁶⁾和其他野蛮民族的法律⁽¹²⁹⁷⁾都准许使用消极证言，所以就不能不采用决斗立证。

如果我们读一读勃艮第王贡德鲍关于这个问题的两条著名的法

规 (1298) , 我们便将看到, 它们是从事物的性质推演出来的。用这些野蛮人的法律的语言来说, 就是: 必须把誓言从有意滥用它的人的手中拯救出来。

伦巴底的《罗塔利法》在某些场合, 准许用誓言为自己辩护的人不再受决斗的困苦。这个习惯传布开了 (1299) 。我们将要看到它产生了如何恶劣的后果, 和人们如何不能不恢复古时的成法。

第十五节 一点说明

我不是说, 在野蛮人法典修改的地方, 在增订的条文里, 在全部敕令里, 就不可能找到一鳞半爪, 那里的决斗立证在事实上不是因为准许消极证言而产生的。在几个世纪的时期中, 特殊的情况就有可能产生特殊的法规。我谈的只是日耳曼法律的一般精神, 以及它们的性质和起源。我谈的是这些民族的古代习惯; 这些习惯是这些法律所提及或采用的。这里的问题, 只此而已。

第十六节 《撒利克法》的开水立证

《撒利克法》容许使用开水来确定证据* 的习惯 (1300) 。这种试证法是极端残忍的, 所以该法采取一种折中办法来减少它的残酷性。它准许被传唤来进行用开水立证的人, 在对方同意之下, 出一些钱赎回他的手 (1301) , 也就是可以不用手试开水。原告既得到了法律所规定的这笔钱, 那么被告仅仅由几个证人立誓说他的确没有犯过罪, 原告也许就可能感到满意了。这是《撒利克法》容许消极证言的一个特殊事例。

这种消极证言法, 是经双方同意, 由法律加以容许, 但它并不是法律所规定的。法律给予许可被告用消极证言为自己辩护的原告一些赔偿金。原告既有自由原谅被告的非法行为或损害行为, 那么他也有自由相信被告的誓言了。

法律采取了这种折中办法, 使害怕残酷试证法的一造和希望得到一点赔偿金的一造, 在判决之先, 解决他们的争讼, 结束他们的仇恨 (1302) 。我们清楚地看到, 这样的消极证言一旦完成, 就不再需要什么其他立证的事情了; 所以《撒利克法》的这个特殊规定是不可能产生决斗立证的。

第十七节 我们祖宗的想法

人们不能不感到诧异, 当他们看到, 我们的祖宗在决定国民的荣誉、财产和生命问题时所根据的事物, 是属于理性的少, 而属于运气的多; 当他们看到, 我们的祖宗不断使用一些立证方法, 既不能证明任何东西, 而且同犯罪的有无是毫不相干的。

日耳曼人, 从未被人征服过, 所以享有极端独立自主的生活 (1303) 。

各家族之间为着凶杀、盗窃、侮辱、损害事件就打起仗来 (1304)。后来人们把这个习惯改变得温和一些，规定这类战斗必须遵守一定规则；必须奉官吏的命令，并在官吏的面前进行 (1305)；这比普遍地自由地互相侵扰要好些。

今天的土耳其人相信上帝进行裁判；在内战的时候，他们认为第一次的胜利就是上帝的判决。日耳曼各民族也像这些土耳其人一样；他们相信上帝时时在注意惩罚罪犯和掠夺者；他们在私人的案件上，也把决斗结果看做是上帝的判决。

塔西佗说，一个日耳曼国家和另一个日耳曼国家要进行战争的时候，就想法子俘虏一个对方的人来和本国的一个人决斗；他们认为从这个决斗的结果就可以预断战争的胜负。这些民族既然认为个人的决斗能够决定公共的事情，那么他们当然更相信，个人的决斗能够解决个人间的纠纷了。

在许多国王中，勃艮第王贡德鲍最赞成决斗的习惯 (1306)。这位君主就在自己的法律里给决斗法律提供理由。他说：“决斗法律的目的是要使我们的臣民不再为暧昧的事情立誓，不再为明确的事情立伪誓。”因此，当僧侣们宣布，许可决斗的法律是对神的不敬的时候，勃艮第人的法律却认为，许可立誓的法律是对神的亵渎 (1307)。

人们所以采用个人决斗来确定证据，是有一些道理的。这些道理是以经验为根据的。在一个专事武艺的民族，懦怯就必然意味着其他邪恶；懦怯证明一个人背离他所受的教育，没有荣誉感，不按照别人所遵守的原则行事。懦怯说明一个人对别人的轻蔑满不在乎，对别人的尊重也不当一回事。一个人的出身只要略为过得去的话，他通常就不缺少那种应当和武力相结合的机敏，也不缺少应当和勇敢相结合的武力。因为一个人看重了荣誉，就终身从事一切致获荣誉所不可或缺的事情。此外，在一个尚武的国家，人们尊重武力、勇敢和刚毅，所以真正丑恶可厌的犯罪就是那些从欺诈、狡猾、奸计，也就是说，从懦怯产生出来的犯罪。

至于以火立证，在被告把手放在热铁上或插进开水里之后，人们就把他的手用一个口袋包裹起来，加上封印。如果三天后没有烧伤的痕迹的话，就把这人宣告无罪。谁不知道，在这个对武器的使用经常进行锻炼的民族，人们的皮是又粗又硬的，在放在热铁上或插进开水里以后是不可能三天后留着什么痕迹的。如果在三天后留有痕迹的话，那么只能证明这是一个柔弱而无丈夫气的人。我们的农民，用他们粗硬的手随便触摸热铁，若无其事。至于劳动妇女的手也是能够抵抗热铁的。妇女们是不缺乏决斗者们来替她们辩护的 (1308)。而且，在一个没有奢侈存在的民族，是没有什么中产阶级的。

按照条麟吉亚人的法律，一个被控行淫的妇女，只有在没有人出来为她决斗的时候，才得依开水立证定她的罪 (1309)。莱茵河畔法兰克部族

的法律则只有在一个人找不到证人来为自己辩护的时候，才许可开水立证 (1310)。但是一个妇女，如果她的亲属谁也不愿给她辩护的话，一个男人，如果不能提出任何证人来证明自己的诚实正直的话，这就足以认为他们是有罪了。

总上说来，我认为：在决斗立证、热铁与开水立证的习惯仍然存在的时代环境之下，这些法律和民情风俗是协调和谐的，所以这些法律本身虽不公平，但不公平的后果却是产生得很少的；后果比原因更为纯洁无垢；这些法律损害公平多于侵犯权利；它们的不合情理多于专制横暴。

第十八节 决斗立证为什么传播开了

从阿果巴尔给柔儒路易的信，我们可以得到一个结论，就是法兰克人不采用决斗立证的习惯，因为阿果巴尔把贡德鲍法律的弊害向该君主奏陈之后，要求在勃艮第依法兰克人的法律裁决争讼 (1311)。但是当人们从其他方面的材料看到，当时法国是使用决斗裁判的时候，就将感到大惑不解。其实这点，从我上面所说的话，就可以得到解答。我说：海边法兰克人不许可决斗立证，河畔法兰克人则加以采用 (1312)。

但是，僧侣们虽然吵闹，决斗裁判的习惯在法国却是一天比一天地传播开了；我马上可以证明，使这个习惯传播的，主要就是僧侣们自己。

伦巴底人的法律给我们提供了证据。奥托二世的《律令》的《序言》里说：“很早以前有一个可恨的习惯传入；就是，如果某个遗产的证书被人认为是假的话，提出证书的人只要指《福音书》立誓说它是真的，他就可不需要经过任何审判而成为遗产的所有人了；因此伪誓必然达到目的” (1313)。当皇帝奥托一世在罗马让人给他加冕的时候 (1314)，教皇约翰十二召开了一个会议，所有意大利的贵绅们都喧嚷着要求该皇帝制定一项法律，消除这种丑恶的流弊 (1315)。教皇和皇帝认为，应把这件事提交不久即将在拉温那召开的会议 (1316) 处理。在这个会议中，贵绅们提出了同样的要求，并且喧嚷得更厉害；但是，人们以某些人物没有出席为借口，把这件事又一次地推延了。当奥托二世和勃艮第王康拉德 (1317) 到意大利去的时候，他们在味罗那 (1318) 和意大利的贵绅们举行了一个会议 (1319)。由于贵绅们的不断请求，皇帝经全体的同意，制定了一项法律，规定如果在遗产发生争讼时，一造要使用遗产证书，而另一造则认为该证书是伪造的话，这个案件就应用决斗解决；关于采地问题也适用这项法律；教堂也要受这项法律的管辖，但它们将由它们的决斗人代为进行决斗。我们看到：（1）由于教会所采用的立证方法产生了流弊，所以贵族们要求决斗立证；（2）虽然贵族们喧嚷，虽然流弊是众目共睹的，虽然奥托是有权威的，并且是以主人的身份到意大利来说话与行动的，但是僧侣们却在两次会议里坚守了他们的阵地；（3）贵族和君主们的协作迫使僧侣们让步了，所以决斗裁判的习惯当然就被看做是贵族的一种特权，是反抗不公平的堡垒，是贵族财产所有权的保障；

(4) 从这时起，这个习惯就传播开了。它的传布是在皇帝们强大、教皇们弱小的时代；是在诸奥托帝到意大利重建帝国权威的时代。

我将再提出一个想法，来证实我上面所说的，就是：消极证言的制度产生了决斗的法学。人们向诸奥托帝所申诉的流弊是：一个人的遗产证书被认为是伪造的而受到非难的时候，他只要用消极证言来为自己辩护，指《福音书》宣誓证书不是假造的，就可了事。这样，法律被破坏了，流弊产生了，应当用什么办法来加以纠正呢？人们就采用了决斗的习惯。

我赶快谈谈奥托二世的《律令》，好使人们清楚地看到当时僧俗纠纷的情形。在这以前曾有过罗达利乌斯一世的《律令》⁽¹³²⁰⁾。这位君主所遇到的是同样的怨诉和同样的纠纷；他为着确定财产所有权，就规定证书的制作人应立誓说证书不是伪造的；如果制作人已死，则由签署的证人们立誓；但是流弊总是一直存在着，所以人们终于不能不采用我上面所说的救济手段了。

我发现，在这时代以前查理曼召开的那些会议里，全国向他申诉说，在实际情况之下，要原告或被告不立伪誓，是极不容易的事，所以还是恢复决斗裁判制度好些⁽¹³²¹⁾。查理曼照办了。

决斗裁判的习惯在勃艮第人之间推广了，而立誓的习惯受到了限制。意大利王梯欧多立克废除了东哥特人的个人决斗⁽¹³²²⁾。申达逊突斯和列赛逊突斯的法律对于决斗似乎是连思想上也要加以根除的。但是在纳尔波内兹，这些法律很少为人们所接受，因为在那里，人们把决斗看做是哥特人的特权^{(1323)*}。

在希腊人歼灭了东哥特人之后，伦巴底人征服了意大利，并且把决斗的习惯也带到那里去*，但他们初期的法律则抑制决斗的习惯⁽¹³²⁴⁾。查理曼、柔儒路易、诸奥托帝颁发了各种一般性的《律令》⁽¹³²⁵⁾。这些《律令》被插入到伦巴底人的法律里，又被加到《撒利克法》上。它们推广了决斗，首先推广到刑事案件，后来又推广到民事案件。人们不知道应该怎样办才好。根据立誓的消极证言，是有弊病的；决斗立证也是有弊病的，因此他们时常更变，喜欢哪一种立证方法时，就采用哪一种立证法了。

在一方面，僧侣们喜欢看到人们把一切世俗的事情都提到教堂⁽¹³²⁶⁾和祭坛去解决；而在另一方面，傲慢的贵族们都喜欢用他们的剑来支持他们的权利。

我并不是说，贵族们所抱怨的这个消极证言制度是僧侣们倡议的。这个习惯是从野蛮人的法律的精神和消极证言的制度推演出来的。但是，一种习惯已经使许多罪犯解脱了罪责，人们就想到利用教会的神圣庄严使罪犯丧胆，使立伪誓者惊慌失色，所以僧侣们才支持了这种习惯及其实行的方式，但是在别的场合僧侣们是反对消极证言的。我们在波马诺

亚的著作里看到，教会的法庭是从来 not 采纳消极证言的 (1327)。这无疑引起消极证言制度崩溃的重要因素，并大大地削弱了野蛮人的法典关于消极证言的规定。

这又将使我们很好地体会到消极证言的习惯和决斗裁判的习惯之间的联系。关于决斗裁判，我已经谈得很多了。世俗的法庭对这两种习惯是全都容许的；教会法庭对这两种习惯则是全都加以拒绝的。

当这个民族选择了决斗立证的时候，它是遵循了自己的尚武精神的；因为当人们把决斗作为上帝的判决而加以采用的时候，人们就废除十字架立证、冷水立证、开水立证这些制度——这些立证方法，人们也曾同样地看做是上帝的裁判。

查理曼规定，如果他的子女之间发生了什么纠纷的话，应该用十字架裁判加以解决。柔儒路易只许在教务纠纷案件使用这种裁判 (1328)；他的儿子罗达利乌斯则无论什么案件均不许使用这种裁判；他甚至于连冷水立证也给废除了 (1329)。

当时被普遍接受的习惯是很少有的，所以我并不是说，后来就没有任何教堂又采用了这些立证方法，尤其是菲利普-奥古斯都的一项法规 (1330) 里就提到这些立证方法呢！但是我所说的是，这些立证方法很少被人采用。波马诺亚生在圣路易及他略为后一些的时代，他的著作 (1331) 在叙述各种立证方法时，只谈到决斗立证，其他的立证方法则全都没有提到。

第十九节 《撒利克法》、罗马法和敕令被忘却的另一原因

我已经谈过《撒利克法》、罗马法和敕令的权威消失的原因；我还要加上一句，就是：决斗立证习惯的广远传布是主要的原因。

《撒利克法》不准许决斗立证的习惯，所以它就多多少少成为无用之物而没落了。罗马法同样不准许决斗立证，因而也同样死亡了。当时人们所殚精竭虑的只是如何制定决斗裁判的法律，并建立一种优良的决斗裁判的法学*。敕令里的条规也同样归于无用了，这许多法律就这样丧失了它们的权威，而我们却说不上它们的权威究竟是什么时候丧失了；它们被人们忘却了，而我们却找不到代替它们而兴起的其他法律。

这样的一个民族是不需要成文法的；所以它的成文法就很容易为人们所忘却。

当有什么争议发生的时候，只要命令两造决斗便了。这是不需要很多才能的。

一切民刑事的诉讼都被缩减成为单纯的事实。人们就是为着这些事实而决斗。不但诉讼的主要内容，即连带事件和预审事件*，也都是取决于决斗；这是波马诺亚所说 (1332) 的；他还举了一些例子。

我发现，第三时期开头的法学完全是礼法问题；荣誉观念支配了一切。如果一个人不服从法官的话，法官就对他的无礼进行追究。在布尔治 (1333)，如果主监官召唤一个人，这人不来，主监官就对他说，“我派人找你，你却藐视不来；对这种轻蔑行为你要给我赔礼”。他们就决斗了，胖子路易改革了这个习惯 (1334)。

在奥尔良，一切债务的要求都采用决斗裁判 (1335)。少年路易宣布，这个习惯要在要求超过五个苏时才能适用。这个条例是一项地方性的法律，因为在圣路易时代，只要价值超过十二个逮那利就可以适用了 (1336)。波马诺亚听一位法律家说，法国从前曾经有过一种很坏的习惯，就是一个人可以在一个期间内雇佣一个决斗者给他的各种诉讼决斗 (1337)。可见当时决斗裁判的习惯一定是流行得非常广的。

第二十节 荣誉观念的起源

在野蛮人的法典里，是有一些不解之谜的。佛里兹人的法律对受到棍子打的人只给赔偿金半个苏 (1338)。但对极轻微的伤害，它却规定要给付比这还要多的赔偿金。按照《撒利克法》，一个自由民打另外一个自由民三下棍子的话，就要给赔偿金五苏；如果流了血的话，则将按照以铁器伤人受罚，而给付赔偿金十五苏；刑罚是按照伤害的大小衡量的。伦巴底人的法律对打一棍、两棍、三棍、四棍等等，各定出不同的赔偿金额 (1339)。今天打人一棍和打人十万棍是一样的。

插入《伦巴底法》内的《查理曼律令》规定，该律令所许可的决斗，应该使用棍子 (1340)。这也许因为顾虑到僧侣们的意见；也许因为决斗习惯已广为传播，所以想法子减少决斗的血腥气味。柔儒路易的敕令 (1341) 准许决斗者自由选择使用棍子或武器。结果却只有农奴们决斗时使用棍子 (1342)。

我已经看到，我们的荣誉观念的特别准则已在产生与形成。起先由原告在法官面前宣称某人曾犯某种罪行；被告答说原告撒谎；这时法官就命令决斗 (1343)。这里便产生了一条准则，就是：当人们说你撒谎的时候，就应当格斗。

一个人一旦宣布说他要决斗，就不能翻悔；如果他翻悔的话，就要被判处刑罚 (1344)。从这里又产生了一条准则，就是：一个人的约言已经说出，荣誉就不许他收回。

绅士之间的决斗，是二人骑马、手持各种武器进行的 (1345)；贱人之间的决斗，则是步行着、手执棍子进行的 (1346)。由于这个缘故，人们便把棍子看做是侮辱的工具 (1347)，因为一个人受到棍子打，就是被看做贱人了。

只有贱人决斗时不把脸掩盖 (1348)，所以只有他们的脸才会受伤。由于这个缘故，人们便认为打耳光是一种侮辱，需要用血来洗雪，因为一

个人被打耳光就是被当做了贱人。

日耳曼各民族在荣誉的观念上，同我们是一样敏感的；不，他们甚至是更为敏感些。对于各种侮辱，就是最疏远的亲属也猛烈地感同身受；他们所有的法典都建立在这个基础之上。伦巴底人的法律规定，如果一个人带着佣人去打一个冷不防的人，使他蒙受羞辱和嘲笑的话，应给付打死人时所应付的赔偿金的半数⁽¹³⁴⁹⁾；如果出于同一动机，而把那入捆绑起来的话，则应给付同样赔偿金的四分之三⁽¹³⁵⁰⁾。

总上看来，我们可以说，我们的祖宗对于侮辱是极端敏感的；但是他们对各种各样的侮辱，例如用某种工具打身体的某一部分和怎样的打法，还没有加以区分。所有这一切都包括在打人的侮辱内；在这场合，侮辱的大小就是以暴行的多少来衡量。

第二十一节 关于日耳曼人荣誉观念的另一意见

塔西佗说：“日耳曼人认为战斗时遗弃了盾牌，是极大的羞耻；有不少人因为这种不幸的事而自杀。”⁽¹³⁵¹⁾因此《撒利克古法》规定，造谣诽谤他人遗弃盾牌的，应该给被诽谤者赔偿金十五苏⁽¹³⁵²⁾。

查理曼修改了《撒利克法》⁽¹³⁵³⁾；他在这种场合只规定赔偿金三苏。人们不应怀疑这位君主有意削弱军事纪律，因为这个改变显然是由于武器的改变。许多习惯的改变是渊源于武器的改变的。

第二十二节 和决斗有关的风俗

我们和妇女的关系是建立在感官的快乐所产生的幸福上，在爱与被爱的情趣上，在取悦于妇女的愿望上——因为妇女是某些构成¹¹³个人价值的品质的最精明的鉴定者。这种要取悦于妇女的一般的愿望产生了艳侠之风。这种风气并不是爱情，而是一种优雅的、轻浮的、永久的“爱情的伪装”。

爱情按照每个民族、每个时代情况的不同，对上述三种因素的倾向也因之不同，它常常着重其中之一，而漠视其中之二。关于我们所谈的决斗时代，我认为最为盛行的应该是艳侠之风。

在伦巴底人的法律里，我看到，如果决斗者之一带有魔术神草的话，裁判官就要让人把它拿掉，并让他立誓已经不再有这种草了⁽¹³⁵⁴⁾。这项法律只能是以普通人的想法为根据的。人们认为恐惧最会捏造东西。幻想出这种邪术的根源，也是恐惧。在个人决斗的时候，决斗者用各种武器来武装自己；在这些攻和守的沉重武器之中，如果有一种具有特殊性能和力量的武器，就可能给人无限的好处；所以认为某些决斗者持有魔术性的武器的想法就一定会纠缠了许多人的脑子。

由此就产生了骑士的奇异制度。一切人的心思都被这种幻想吸引住

了。在小说里，人们看到游侠骑士、巫术士、仙人、有翼的或智慧的马、看不见的或受不了伤的人、关心伟大人物的降生或教育的魔术师、有妖魔居住的和妖魔被驱逐掉的宫殿；在我们的世界出现了一个新的世界；只有鄙野平凡的人才遵循大自然的普通行径。

游侠骑士们，什么时候都武装着自己，就在世界上充满着城寨、堡垒和强盗的地区，为人打抱不平，保护弱者，而以此为光荣。从此，我们的小说就充满了艳侠之风。它的基础是：爱情的思想和武力及保护思想的结合。

当人们想象出一些非常的男子；他们看到了一个有品德，美丽而又娇弱的女子，就乐意为她冒一切的危险，并在日常的行为上取悦于她；艳侠之风就这样产生出来了。

我们的骑士小说使人们的这种要取悦于女子的愿望得到满足；它们又把艳侠的精神散布在欧洲的一部分地区。我们可以说，这种精神古人是不十分懂得的。

罗马这个大城市的极度奢侈使享受感官乐趣的思想得到了满足。希腊寂静的原野的某种意念引起了人们描写爱的感情⁽¹³⁵⁵⁾。保护有品德而美丽的妇女的游侠骑士的思想，产生了艳侠的思想。

这种精神更因为武士的马上比武的习惯而久远流传。这种比赛把武勇和爱情二者的权利结连在一起；这就大大地增加了艳侠之风的重要性。

第二十三节 决斗裁判的法学

人们也许好奇，要寻找决斗裁判这个荒谬的习惯¹¹⁴的原则，要发现这么一种怪异不堪的法学的基础。人类归根结底是有理性的，甚至对自己的偏见也用一些规则加以范围。没有任何东西比决斗裁判更违背良知了；但是既规定了决斗裁判，人们就采取一定智虑明达的措施来加以执行。

要很好地了解当时的法学，就应该细心地研读圣路易的法规。圣路易对裁判的制度曾做了极大的变更。戴方丹和这位君主是同时代的人；波马诺亚的书是在他以后写的⁽¹³⁵⁶⁾；其他著者都生活在他以后的时代。因此，我们应该从后人所作的修改，去探寻这个古代的习惯。

第二十四节 决斗裁判的规则

如果有好几个原告的话，他们就应该取得协议，专由一人进行诉讼⁽¹³⁵⁷⁾。如果他们不能取得一致意见的话，控诉的听取人就应当指定其中的一人负责争讼。

如果一个贵绅向一个贱民挑战的话，贵绅就应该步行着、手执盾牌和棍子 (1358)。如果他骑着马又带着武器的话，就应该去掉他的马和武器；他就只剩下衬衣，并将被迫在这种情况下和贱人决斗。

在决斗之前，裁判官就发布三条命令 (1359)。第一，命令双方的亲戚退场。第二，要大众安静。第三，禁止援助决斗的任何一方。违者处以重刑；或者死刑，如果决斗的一方因为这种援助而失败的话。

裁判的人员监守比武场 (1360)；如果一方愿意言和，裁判人员便特别注意这时双方所处的地位情况，所以如果和议不能成立的话，就可以恢复双方这时所处的这种地位情况 (1361)。

在犯罪案件或裁判不公案件，如果双方已经提出了决斗的“邀战物质”^{*}的话，就必须决斗；如果没有得到当地领主的同意，原告和被告双方是不得言和的。当一方被打败时，如果没有得到宗主伯爵的许可 (1362)，也不得言和；这种许可就类似我们今天的恩赦令。

但是如果在死罪的场合，当地领主因受贿而准许他们言和的话，则应处领主罚金六十里佛尔，又领主惩罚恶人的权利 (1363) 将由宗主伯爵取而代之以。

许多人是没有能力提出决斗或接受决斗的。所以在查明原因之后，可以准许他们找决斗者代行决斗。为使决斗者尽其所能以防卫他所代表的人出力，所以有这样的规矩：如果他打输了的话，他的手就要被砍掉 (1364)。

在上世纪，人们制定了法律禁止决斗，违者处死。但是我想，可以不必处死刑，只要把格斗者的手砍掉，使失去格斗的资格，也许就够了；一般地说，一个人失掉了自己的特有能力和还活着的话，已是最可悲的事情了。

在死罪的场合，如果是由决斗者代为决斗的话，就把原被两造放置在看不见决斗的地方，每人都用一条绳子捆住；这条绳子就是准备在他的决斗者打败时执行他的死刑用的 (1365)。

一个人在决斗时失败，未必就是败讼。例如他决斗的是预审的裁判的话，那么他输的就仅仅是预审¹¹⁵的裁判而已 (1366)。

第二十五节 对决斗裁判所加的限制

在毫不重要的民事案件，如果双方提出了决斗的“邀战物质”的话，当地领主须饬令双方收回。

如果事实是众所周知的话，例如在集市众目睽睽之下杀人，则不需要证人立证或决斗立证；裁判官就根据众所共知的事实宣判 (1367)。

如果当地领主的法庭常常用同一方式裁判，而且这种习惯已是家喻户晓的话，领主就不许两造决斗，以免决斗的种种事情改变这些习惯 (1368)。

一个人仅仅可以为自己，或为他的家族的一员，或为他所尽忠的领主，要求决斗 (1369)。

如果一个被告已经开释，原告的其他亲属就不得再要求和他决斗；否则讼案就没有完结的日子了 (1370)。

如果有亲属们要为一个人的死亡复仇，这个人却并没有死而又回来了的话，这就不再存在决斗的问题。如果谁都知道某个人不在，根本就不可能发生人们所控告的事实的话，也同样不存在决斗的问题 (1371)。

如果一个被杀害的人，在未死之前，曾为被告的无罪辩解，并指控另外一个人的话，人们就不得要求和被告决斗。但是，如果死者未曾指控另外一个人的话，人们则把死者宣称被告无罪仅仅看做是一种临死的宽恕行为而已。人们仍旧将继续进行追诉；在绅贵之间，甚至可能因此发生战争 (1372)。

当发生战争的时候，如果有亲属一人提出或接受了决斗的“邀战物质”的话，战争的权利就终止；这时人们就认为双方已愿意遵循通常的裁判程序了；继续战争的一方将被判处损害赔偿。

可见决斗裁判这种习惯有一点好处，就是它能够把一个一般性的纠纷转变为一个个人的纠纷，恢复法庭的权力，使那些已经是仅仅由国际法管辖的人们又回到国内法的范围里去。

有许多智慧的事情被极愚蠢地处理；同样，也有许多愚蠢的事情被极智慧地处理。

如果一个被控告犯了某一罪行的人清楚地证明了犯这个罪行的人恰恰就是控告人自己的话，这就不可能准许提出决斗的“邀战物质”了，因为没有一个人罪犯不愿意试试结果未可预定的决斗，企图侥幸地逃避他的罪所应得的刑罚 (1373)。

已经由公断人或教会法庭裁判的案件，不得决斗；有关妇女妆奁的问题也不得决斗 (1374)。

波马诺亚说，妇女不得决斗。如果一个妇女向一个人要求决斗而没有指派决斗者的话，人们是不得接受决斗的“邀战物质”的。又妇女没有得到她的“主人”即丈夫的许可是不得要求决斗的；但是他人可以不得到她的丈夫的许可而向她要求决斗 (1375)。

如果要求或接受决斗的人不满十五岁的话，不得决斗 (1376)。但是有关孤儿的案件，如果监护人或管理人愿意冒这种法律程序的险的话，是

可以准许决斗的。

据我看，农奴似乎是可以在这几种情形之下进行决斗的，即：农奴和另一农奴决斗；农奴和一个自由民决斗；他甚至可以和一个贵绅决斗，如果他受到挑战的话；但是如果他向一个贵绅挑战的话，贵绅可以加以拒绝；农奴的领主甚至有权利可以把他从法庭撤回 (1377)。农奴可以依据领主的条例或依据习惯，和一切自由民决斗 (1378)。教会主张它的农奴也有这种权利 (1379)，把这个权利当做教会受到尊重的一种标记*。

第二十六节 诉讼人和证人间决斗

据波马诺亚的记载，如果一个诉讼人看到对方的第一个证人就要作不利于自己的口供时，可以巧妙地避开第二个证人 (1380)，而对裁判官们说，对方所提出的这个证人是假的，是诽谤者；如果该证人仍然要支持对方的讼争的话，该诉讼人就可以提出决斗的“邀战物质” (1381)。这案就不再进行调查了，因为如果该证人决斗输了的话，对方就被判提出假证人而败诉了。

如果用上述方法拒绝第一个证人没有成功的话，对第二个证人也应当用同一方法使他没有机会发誓；因为如果发誓的话，他就要作证，而讼案将因两个证人的供述而告结束。反之，如果成功地阻止了第二个证人发誓的话，第一个证人的口供则将归于无用。

如果用这一方法成功地拒绝了第二个证人的话，对方就不能再提出其他证人，所以就败诉了；但是如果诉讼人没有提出过决斗的“邀战物质”的话，就仍旧可以提出其他证人 (1382)。

波马诺亚说，证人在供述前可以先告诉他的诉讼人说：“我无意为你的争讼决斗，也不愿意争辩；如果你肯防卫我的话，我将乐意把我的实话说出来。” (1383) 这样，诉讼人就必须为证人决斗。如果诉讼人打败了的话，他并没有败诉 (1384)，而只是他的证人受到拒绝而已。

我想，这是由古代习惯蜕变而来的。我所以这样想，是因为这种向证人要求决斗的习惯在巴威利亚人 (1385) 和勃艮第人 (1386) 的法律里都有规定，不过不加任何限制就是了。

我已经谈过贡德鲍的《律令》。阿果巴尔 (1387) 和圣亚威 (1388) 曾声嘶力竭地反对它。

这位君主说：“如果被告提出一些证人，发誓说被告未曾犯过被控的罪行的话，原告可以要求和证人之一决斗；因为这个证人既然发誓，又宣称他知道实情，他当然不会有什么困难，为支持他所说的实话而决斗。”这位君主不留给证人们任何口实可以用来避免决斗。

第二十七节 诉讼人和领主的司法家臣间的决斗。对裁判不公的上诉

决斗裁判，从性质来说，就是要永远解决争讼，是不容许重新审理、重新追诉的 (1389)。所以，如同罗马法和寺院法所规定的上诉，也就是说，向更高级的法庭申诉，以改正原法庭的判决，在当时的法国人们都是不懂得的。

一个好战的民族，纯粹为荣誉的观念所支配，是不懂得这种诉讼形式的；而且，它在同一精神支配下，甚至准许人们使用反对诉讼人的方法去反对法官 (1390)。

在这个民族，上诉就是要求武装决斗，就是要求用鲜血来解决；它不是要求打笔墨官司；打笔墨官司是后代才懂得的。

因此，圣路易在他的《法制》里说，上诉是既不忠又不义的 (1391)。因此，波马诺亚告诉我们，如果一个人要控告他的领主加害于自己的罪行，他应当向领主宣告放弃他的采地；然后再向领主的宗主上诉，并提出决斗的“邀战物质” (1392)。同样，如果领主向宗主伯爵控诉自己的下属的话，也要放弃下属对自己的臣服关系。

下属控告领主裁判不公，就是说领主不诚实地、恶意地做出他的裁判；那么，一个下属这样地控告领主，就是犯了一种不忠的罪。

领主建立并管理法庭；法庭本身则是由他的家臣们组织而成的。因此，如果不控告领主裁判不公，而仅仅控告这些家臣的话，就可以避免不忠的罪，就仅仅侮辱了这些家臣；控诉人总是要接受家臣们由于这种侮辱所提出的决斗邀请的。

控告家臣们裁判不公，是十分冒险的 (1393)。如果等待到他们宣判并要加以执行的时候，控诉人就必须和他们全体决斗 (1394)。如果在裁判官们还没有全体发表意见之前进行控告的话，就应该和那些已发表同一意见的裁判官们 (1395) 全体决斗。为着避免这种危险，控诉人可以请求领主命令每一个家臣大声说出自己的意见 (1396)；在第一个家臣已经发表意见，第二个即将发表意见的时候，控告人可以告诉第一个家臣，说他是撒谎者、恶棍、诬谤者；这就可以仅仅和他一个人决斗。

戴方丹说，按照习惯，在控告裁判不公 (1397) 之先，应准许三个裁判官发表意见。他没有说控告人和这三个人全都要决斗。他更没有说，控告人和所有宣布同一意见的裁判官们都必须决斗 (1398)。他所以有这些不同的说法，是因为当时各地没有完全相同的习惯。波马诺亚说的是克莱蒙那发生的事情；戴方丹谈的是维尔曼多哇的习惯。

当一个家臣或采地的封臣宣布他要支持原判的时候，裁判官就让提出“邀战物质”，同时又让上诉人提出担保，要维持他的控告 (1399)。但是受到控告的家臣是不必提出担保的，因为他是领主的封臣，本来有义务和控告者决斗，否则就要给领主罚金六十里佛尔。

如果上诉人决斗失败，因而不能证明原判决是不好的，他就要给领

主罚金六十里佛尔⁽¹⁴⁰⁰⁾，对他所控告的家臣，以及那些公开宣布同意原判的每一个人，也都要给予同额的罚金⁽¹⁴⁰¹⁾。

一个犯有死罪的重大嫌疑的人被逮捕、判罪之后，是不能因判决不公上诉的⁽¹⁴⁰²⁾；因为这种人总是要上诉以延长自己的生命或是取得和解的。

假使有人说判决是不公的、恶劣的，但又没有出面来主张，也就是说不出来决斗；如果他是一个绅士的话，则对他所说的坏话，应判罚金十苏，如果是农奴的话，就判罚金五苏⁽¹⁴⁰³⁾。

决斗失败的裁判官或家臣既不必丧失生命也不必丧失手足⁽¹⁴⁰⁴⁾；但是在重罪の場合，控告他们的人如果打败了的话，却是要处死刑的⁽¹⁴⁰⁵⁾。

上面控告封臣裁判不公的方法是为了避免控告领主本身。但是如果领主没有家臣，或是家臣数目不足的话⁽¹⁴⁰⁶⁾，他可以出资向他的宗主伯爵借家臣⁽¹⁴⁰⁷⁾。不过如果这些家臣不愿意审判的话，是不能勉强他们的；他们可以宣布，他们来只是要提些意见而已；在这种特殊场合，领主就自己审案，自己宣判⁽¹⁴⁰⁸⁾；如果有人控告他裁判不公的话，抵御这个挑战，就要由他自己承担了。

如果这个领主很贫穷，没有钱向他的宗主伯爵借家臣，或是由于疏忽没有向他借，或是宗主伯爵拒绝借给他，那么领主就不得单独审判，就谁也没有义务向这样一个不能审判的法庭提出控告；所以人们就把诉讼向宗主伯爵的法庭提出⁽¹⁴⁰⁹⁾。

我想，这就是司法和采地分离的主要原因之一。从这里就产生了法国法学的这条箴规：“采地是采地，司法是司法。”因为有无数采地的封臣自己没有属臣，不能够维持自己的法庭；一切讼案都提到宗主的法庭去解决；他们丧失了司法的权利，因为他们既不能也不愿主张这种权利。

在宣判的时候，所有参与审判的法官都要出席，以便在那个要控告裁判不公的人问他们是否同意裁判时可以表示同意说“是”⁽¹⁴¹⁰⁾。因为，据戴方丹说：“这种表示是一种礼貌和忠诚所必须的，是不得逃避和迟延的”⁽¹⁴¹¹⁾。我想，英国今天仍然遵守的一种习惯就是从这种想法产生出来的。这个习惯就是，关于死刑的判决，陪审员的意见必须全体一致。

据上所述，判决就应该是根据多数的意见；如果法官们的正反意见人数相等的话，在刑事案件则宣布被告胜诉；在民事案件则宣布债务人胜诉；在遗产案件则宣布被告胜诉。

据戴方丹的记载⁽¹⁴¹²⁾，一个家臣不能以法官只有四人⁽¹⁴¹³⁾或是以法官没有全体出席或是以法官中最贤能的几人没有出席为借口而拒绝出庭审判。这犹如他在战斗方酣的时候说，他所带兵员没有全体都来，不

能去救他的领主一样。但是，使领主的法庭受到尊重，用最勇敢和最智慧的臣属组织法庭，是领主分内的事情。我谈这点，为的是说明家臣们有决斗和裁判的义务；这个义务甚至是：裁判就是决斗。

如果一个领主在自己的法庭控告他的臣属而被判罪的话，他可以控告他的家臣中的一人裁判不公 (1414)。但是，家臣对领主曾立誓忠诚，所以必须尊敬领主；领主曾接受过家臣忠诚的誓言，所以有义务施家臣以恩泽；因为这个缘故，人们对如下两种情况加以区别。一种情况是，领主仅仅一般地说裁判不公、不正 (1415)。另一种情况是，他归咎于该家臣个人的渎职 (1416)。在第一种情况，他攻击的是他自己的法庭，多少也就是攻击自己，所以不能提出“邀战物质”。在第二种情况，是可以提出“邀战物质”的，因为他攻击的是他的家臣的荣誉。两人决斗，失败的一方就要丧失生命和财产；这样才能维持公共的安宁。

在这种特殊的场合，这个区别是必要的；但它被扩大沿用了。波马诺亚说，控告裁判不公时，如果是归咎于某一家臣个人，而加以攻击的话，那就是要决斗的；但如果攻击的只是判决的话，那么这个案件应由决斗裁判或法律裁判，被控告的家臣可以自由选择 (1417)。但是，由于一方面，波马诺亚时代的普遍风气是在抑制决斗裁判的习惯；另一方面，被控家臣可以自由决定是否通过决斗来维护原判，这不但和当时既有的荣誉观念相违背，而且同家臣有防卫领主的法庭的义务也是相矛盾的；所以我想，波马诺亚所说的这个区别是当时法兰西法学的一种崭新的东西。

我不是说，对不公正判决的一切控告都要用决斗来解决；这种控告是如此，一切其他的控告也是如此。人们还能记得，我在第25节曾谈到一些例外。在这里所谈的上诉案件，决定应否撤销决斗的“邀战物质”的，是宗主的法庭。

对国王法庭所做出的判决，是不得控告裁判不公的；因为没有人是同国王平等的，所以没有人可以控告国王；国王是没有上级的，所以没有人能够对他的法庭的判决提出上诉。

这条基本的法律，不但作为一条政治性的法律是有必要的，而且它又像民法一样，减少了当时司法实践的一些弊端。如果一个领主害怕有人对他的法庭提出判决不公之诉，或是看到有人出头要这样做，而为着公道正义的利益，他的法庭的判决不应受到控告的话，领主就可以要求国王法庭的人来审判，他们的判决是不得被认为不公的 (1418)。戴方丹说，国王菲利普曾派遣他所有枢密院的人员到柯尔比神父的法庭审判过一项案件 (1419)。

当领主请不到国王的判官的时候，他可以把他的法庭迁到国王的法庭里去，假使他是直接属于国王管辖的话。如果他和国王之间还有一些中间领主的话，他可以首先向他的宗主伯爵提出申请，就这样从一个领主走到另一个领主，一直到国王。

据上所述，虽然当时不存在今天上诉的实践，甚至也没有今天上诉的观念，但是人们却已上告于国王。——国王永远是一切江河出发的水源和汇合的大海。

第二十八节 对怠忽裁判职务的上诉

一个领主的法庭对诉讼延宕、规避或拒绝审理的话，诉讼人可以对怠忽裁判职务提出上诉。

当第二时期（第二朝代），虽然宗主伯爵手下有几个官员，他们的人身隶属于宗主，但是他们的司法管辖权却不隶属于他。这些官吏在他们的“裁判会议”^{*}也就是“刑事法庭”里，进行最后的裁判，和宗主伯爵一样。和伯爵所不同的地方仅仅是司法管辖权的划分；例如，伯爵可以判处死刑，审理有关自由和财产的偿还等案件；而百人长就不能审理这类案件 (1420)。

基于同一理由，有一些重大案件是保留给国王审理的 (1421)。这是一些和政治秩序有直接关系的案件。例如主教、修道院长、宗主伯爵及其他人领主之间的争讼，则由国王会同重要封臣 (1422) 审理。

有一些著者说，宗主伯爵审理了的案件可以向国王的钦差大臣^{*}上诉，这是没有根据的。伯爵和钦差的司法管辖权是平等的，是彼此独立的 (1423)；惟一的不同是，钦差的刑事法庭在一年的四个月间开庭，伯爵则在其余的八个月间开庭 (1424)。

如果一个人在一个刑事法庭 (1425) 被判罪，要求重新审理而败诉的话，则罚金十五苏，或由审判的法官亲手打十五棍 (1426)。

如果宗主伯爵们或钦差们自觉力量不足使一个大领主服从道理的话，他们可以让他取保，保证到国王的法庭去受审 (1427)。这是审理，不是重审。我在麦次的敕令里看到一条法律，规定关于裁判不公的案件，可以向国王的法庭上诉，其他种类的案件则禁止上诉，违者处罚 (1428)。

如果有人对郡官 (1429) 的判决不服，但又不提出诉讼的话，就要把他下监，直到他服从为止：如果他控诉的话，就用卫兵妥当地把他押解到国王那里，他的讼案则由国王的法庭审理 (1430)。

当时几乎不能有怠忽裁判职务的问题。因为当时不但没有习惯控告伯爵及其他有权审判的人不严格按期开庭审理案件，而且恰恰相反，人们抱怨他们开庭开得太多了 (1431)。曾经有无数法令禁止伯爵及其他司法官吏一年开庭在三次以上。当时无须纠正他们的怠忽，反而要抑制他们的活动。

但是后来，出现了无数的小采地，不同等级的臣属关系也建立了起来，一些封臣怠忽了开庭审案的职务，因此就产生了这一类的上诉 (1432)；不但如此，这种上诉而且使宗主获得大量的罚金。

由于决斗裁判的习惯逐渐推广，所以在某些地方某些时候和某些情况之下不容易把家臣们集合在一起，因此产生了对司法的怠忽。这就产生了对怠忽裁判职务的上诉。这种上诉常常关系我们历史上极堪注目的问题；因为当时大多数的战争都肇因于违背政治法规，就像我们今天的战争通常是以违背国际法规为起因或借口一样。

波马诺亚说，关于怠忽裁判职务的上诉，一向是不进行决斗的。原因是：（1）由于对领主人身的尊敬，诉讼人不能要求领主本身出来决斗；（2）诉讼人也不能要求领主的家臣们决斗，因为事情是很明白的，他们只要算一算传唤或其他延缓的日期就够了；（3）既然没有裁判，也就不能有裁判不公的控告；（4）末后一点：家臣们的罪行冒犯了领主，同冒犯了诉讼人是一样的；但是领主和他的家臣决斗，是违背规矩的（1433）。

但是，在宗主的法庭里，怠忽职务是由证人加以证明的，因此可以要求证人们决斗；这样，既不冒犯领主，也不冒犯他的法庭（1434）。

1.如果怠忽职务是由于领主的下属或家臣，也就是说，因为他们迟延裁判或是在延缓日期已过时规避裁判，那么诉讼人就向宗主控告家臣们怠忽职务。如果家臣们败诉的话，他们就要交付他们的领主以罚金（1435）。领主不得给予他的臣属任何援助；反之，他查封他们的采地，直到每个人交付罚金六十里佛尔为止。

2.如果怠忽职务是由于领主自己，也就是说，因为他的法庭由于家臣不足不能进行审判，或是因为他没有召集他的家臣，或是没有指定一个人代替他召集，以致怠忽了审判职务，那么诉讼人便可向宗主伯爵控告他怠忽职务；但是由于要尊敬领主，所以这时仅仅传唤上诉人，而不传唤领主（1436）。

领主则自己要求由宗主的法庭审理；如果他胜诉，也就是说被认为没有怠忽职务，那么讼案就发回给他审理，诉讼人并且要给他罚金六十里佛尔（1437）。但如果人们证明他怠忽职务属实的话，他受到的处罚就是，丧失对该讼案的审理权（1438）。该案则由宗主的法庭审理；实际上这也就是上诉人控告怠忽职务的目的。

3.如果有人领主的法庭控告领主的话（1439），——只有在有关采地的问题上才能发生这种控告——法庭在作出各种迟延之后才传唤领主本身到这些优柔寡断的人们的面前来（1440）。这种传唤必须经君主批准，并由君主出名。家臣不能用自己的名义传唤，因为他们不能传唤自己的领主；当然他们是能够代表领主传唤别人的（1441）。

有时候，在控告怠忽裁判职务之后，接着就是控告裁判不公；因为有时领主虽然怠忽了裁判职务，却又让人做出了判决（1442）。

封臣错误地控告他的领主怠忽裁判职务时，领主可随意规定应处的罚金（1443）。

根脱人曾向国王控告佛兰德公爵怠忽裁判职务，说他曾在他的法庭里迟延审理他们的案件⁽¹⁴⁴⁴⁾。国王法庭发现他的迟延期间比当地习惯所许可的迟延期间还要短些，所以将原件发回佛兰德公爵审理。公爵命令人没收根脱人价值六万里佛尔的财产。根脱人又向国王法庭要求减轻罚金的数额；该法庭判决认为，伯爵可以要这笔罚金；如果他愿意的话，甚至还可以要更多的罚金。这些审判，波马诺亚都是在场的。

4.关于封臣的人身或名誉，或不属采地的财产，领主可能和封臣发生争执；但是这种案件不会发生怠忽裁判职务的问题，因为这种案件不由领主的法庭审理，而是由他所属的宗主的法庭审理的。戴方丹说，有关领主的人身问题，家臣们无权审理⁽¹⁴⁴⁵⁾。

我费了心力把上述这些东西搞清楚了。这些东西在当时的著述中是极混乱、极暧昧不明的，所以把它们从混乱中找出来，实际上就等于新发现。

第二十九节 圣路易朝代

圣路易废除了他辖地内各法院的决斗裁判。这在他所公布的有关《法令》⁽¹⁴⁴⁶⁾和《法制》⁽¹⁴⁴⁷⁾里可以看到。

但是他没有废除他的男爵领主们的法庭的决斗裁判，而只有控告裁判不公的案件不许适用决斗裁判⁽¹⁴⁴⁸⁾。

本来诉讼人控告领主法庭裁判不公⁽¹⁴⁴⁹⁾，就必须要求同宣判的法官们决斗。但是圣路易建立了控告裁判不公无须决斗的惯例⁽¹⁴⁵⁰⁾。这个改变是一种革命。

他宣布，诉讼人对他各辖地内领主们的法庭所做出的裁判，不得提出不公之诉，因为这是一种不忠的罪行⁽¹⁴⁵¹⁾。诚然，如果这对领主是一种不忠的罪行，那么对国王更是一种不忠的罪行了。但是他规定，诉讼人可以要求修改这些法庭所作出的判决⁽¹⁴⁵²⁾；这不是因为这些判决是不公正地、恶意地做出的，而是因为他们产生了某种损害⁽¹⁴⁵³⁾。在相反方面，他却规定，诉讼人对他的男爵们的法庭*的判决如果控诉的话，就必须提出裁判不公之诉⁽¹⁴⁵⁴⁾。

如上所述，按照圣路易的《法制》，诉讼人对国王辖地内法庭的判决不得提出不公之诉。但诉讼人可以向原法庭要求修改；如果那里的法官不愿做出必要的修改的话，国王准许诉讼人向国王的法庭上诉⁽¹⁴⁵⁵⁾；或是更正确地说，他可以按照自己对《法制》的解释，向国王呈递请愿书或恳求书⁽¹⁴⁵⁶⁾。

关于男爵领主们的法庭，圣路易准许诉讼人对他们的判决提出不公之诉，并规定向国王的法庭或宗主伯爵的法庭提出⁽¹⁴⁵⁷⁾；在这些法庭，并不是依据决斗⁽¹⁴⁵⁸⁾，而是依据证人，按照他的法规所定的诉讼形式，

进行裁决 (1459)。

这样，不论是对男爵领主的法庭可以控告裁判不公的场合，或是对国王辖地的法庭不得控告裁判不公的场合，都规定诉讼人可以上诉而不冒决斗的危险。

戴方丹引述了他所看到的这种没有决斗的裁判的两个最初的例子 (1460)。其中一个案子是在国王辖地圣刚廷的法庭审理的；另一个案子是在棚斗的法庭审理的。棚斗的伯爵在场，他反对这种古代的法学*，不过这两个案子都是按照法律审理的。

人们也许要问，为什么圣路易所规定的男爵法庭和辖地法庭的诉讼方式两不相同呢？原因是这样：圣路易给他的辖地的法庭制定法律的时候，他的意见是不会受到任何阻碍的；但是对于领主们却有需要谨慎处理的地方，因为领主们曾享有一种古代的特权，即诉讼人除了甘冒控告裁判不公的危险而外，不得从领主们的法庭撤移讼案。圣路易保存了控告裁判不公的这个习惯，但是他规定可以不决斗而提出裁判不公之诉。这就是说，他把实际的东西废除了而保留着规章，这样就使这种改革不很为人们所觉察。

这个改革并没有普遍地为领主的法庭所接受。波马诺亚说，在他的时代，有两种裁判方式，一种是按照圣路易的《法制》，一种是按照古代的习惯；领主们有权利任择一种；但是对一个案件在已经选择了一种裁判方式之后，就不得中途改易另一种方式 (1461)。波马诺亚又说，克莱蒙郡伯爵遵从新裁判方式，而他的封臣们却坚持旧习惯；但是伯爵什么时候都可以随意回复旧习惯，否则他的权威便将不如他的封臣了 (1462)。

应当知道，法国当时分为国王的辖区和男爵们的辖区即男爵领地；以圣路易的《法制》的用语来说，就是分为王权下的地区和王权外的地区 (1463)。国王向自己的辖地颁布法令时是依据自己的权威单独进行的。但是，当他颁布和男爵们的地区有关系的法令时，他就同男爵们协同进行 (1464) 或由男爵们盖章或副署。如果不这样的话，男爵们就要看看法令对自己的领地是否有益，然后决定是否接受。附属小封臣对大封臣的关系也是这样。圣路易的《法制》是在没有经过领主们的同意下制定的，虽然这些法律规定了对于领主们极关重要的事项；但是仅仅那些认为接受这些法律对自己有利益的领主们接受了他们。圣路易的儿子罗柏尔准许这些法律在他的伯爵领地克莱蒙郡内施行；而他的封臣们却认为这些法律在他们的领地里施行是不方便的。

第三十节 关于上诉的几点考察

据想象，上诉既然是一种要求决斗的挑衅，那么就应该当场提出。波马诺亚说：“如果诉讼人没有提出上诉就离开法庭的话，他便丧失上诉的机会，判决也就生效。” (1465) 甚至在决斗裁判的习惯受到限制*之后，仍然是如此 (1466)。

第三十一节 续前

戴方丹告诉我们，贱民不得控告他的领主的法庭裁判不公正⁽¹⁴⁶⁷⁾。《法制》又加以肯定⁽¹⁴⁶⁸⁾。戴方丹又说：“因此，在领主和贱民之间，除了上帝之外，没有其他审判官了。”⁽¹⁴⁶⁹⁾

贱民所以被排除，不得控诉领主法庭裁判不公，是原因于决斗裁判的习惯。这是千真万确的；按照条例或习惯¹¹⁶，有权利决斗的贱民⁽¹⁴⁷⁰⁾，也有权利控诉领主法庭裁判不公；即使裁判的人是士绅的话，也是如此⁽¹⁴⁷¹⁾，因此，戴方丹便提出一些办法，使贱民由控诉裁判不公而和士绅决斗的这种丑事无法发生⁽¹⁴⁷²⁾。

当决斗裁判开始被废除而新的上诉习惯被采用的时候，人们认为自由民对领主法庭的不公道有方法可以平反，而贱民却没有，是不合理的^{*}；因此议会接受了贱民的上诉犹如自由民的上诉一样。

第三十二节 续前

当人们控诉领主法庭裁判不公的时候，领主^{*}就要亲身来到宗主领主前，为他的法庭的判决辩护。同样，在控告怠忽裁判职务的场合，被传唤到宗主领主前的诉讼人就带着领主一同去，如果怠忽职务的事情不能够证实，有关讼案便将由领主的法庭重新审理⁽¹⁴⁷³⁾。

后来，有关这两种特殊案情的习惯，由于各式各样上诉案的产生，就成为适用于一切讼案的一般化的习惯。因此，领主就不能不在他人的法庭而不是在自己的法庭过生活，而且是为着别人的讼案，而不是为着自己的讼案；这真是离奇的事。所以菲利普·德·瓦罗哇规定，只能传唤法官⁽¹⁴⁷⁴⁾。当上诉的事更多了的时候，就要由诉讼人为上诉进行辩护。以前法官所做的事，现在由诉讼人做了⁽¹⁴⁷⁵⁾。

我上面说过，在怠忽裁判职务的上诉的场合，领主只能丧失他的法庭对该案的审理权而已⁽¹⁴⁷⁶⁾。但是，如果领主本身被当作诉讼人来控告的话⁽¹⁴⁷⁷⁾——这是极常有的事⁽¹⁴⁷⁸⁾，他就要给予受理诉讼的国王或宗主领主六十里佛尔的罚金。这在上诉成为一般的制度的时候，便产生一种习惯，就是当领主的法官的判决被改变的时候，诉讼人要付给领主这笔罚金。这个习惯存在得很久，曾为璐西庸的法令所肯定，并由于它本身的荒谬背理而自行消灭。

第三十三节 续前

在决斗裁判实行的时候，以裁判不公而控告法官之一的诉讼人，可能因决斗而败诉，但他是不能胜诉的⁽¹⁴⁷⁹⁾。诚然，胜诉的一造不应当因他人的行为而被剥夺对他有利的判决，因此，决斗胜利了的上诉人还应当同对方的诉讼人决斗。这次决斗的目的不是要知道原判决是好是坏；这个判决的问题已经不存在，因为决斗已经把它取消了。这次决斗

的目的是要决定这次的要求是否合法；他们就是为这个新的问题而决斗。这里应该就是我国最高法院宣判方式的由来。这个方式是：“法院把上诉取消；法院把上诉和它所控告的判决取消。”

实际上，控告裁判不公的人如果打败了的话，上诉就被取消了；如果他打胜了的话，则判决连同上诉都被取消了；这就应该进行新的审判。

这是千真万确的，所以依审问进行裁判的案子就没有这种宣判的方式。德拉洛石佛拉文先生告诉我们*，审问庭在创立的初期是不能使用这个形式的 (1480)。

第三十四节 诉讼程序如何成为秘密的

格斗产生了一种公开的诉讼程序。控诉和抗辩*都同样是公开进行而为众所周知的。波马诺亚说：“证人应该在众人的面前作证。” (1481)

布地利埃的著作*的注释者¹¹⁷说他曾从一些旧时的律师和一些关于旧时诉讼的手抄稿，知道从前法国的刑事诉讼是公开进行的，形式和罗马的公开裁判几乎没有什么不同。这同当时普遍的文盲是有关系的。文字的使用使意见得以确定，又能够保守秘密。但是没有使用文字的时候，就只有诉讼公开才能使意见得到确定。

由家臣们审理案件，在家臣们面前辩论，总会有一些不明确的地方 (1482)，所以在开庭的期间，可以时时通过所谓“证明”的程序回忆过去 (1483)。在这种场合，是不许要求和证人决斗的；因为如果这样的话，则诉讼就将没有完结的日子。

后来，人们采用秘密的诉讼形式。过去什么都是公开的；这时什么都成为秘密的了。讯问、审查事实、检验证据、对质、公诉人的结论，都是如此——这就是今天的做法。前一种诉讼形式适宜于当时的政体，就好像新的诉讼形式适宜于此后建立的政体一样。

布地利埃的著作的注释者认为，1539年的法令¹¹⁸标志着这个改变的日期。我则认为这个改变是逐渐发生的；在领主们逐渐放弃旧时的裁判方式的过程中，这个改变也就从领地到领地逐渐发生了；而来自圣路易的《法制》的裁判方式就得到了改进。实际上波马诺亚说过，只有在可以提出“决斗物质”的案件才公开听取证人作证；其余的案件作证都是秘密的，而且证言是用书面写出的 (1484)。因此，在不再有“决斗物质”的时代，诉讼程序就成为秘密的了。

第三十五节 诉讼费用

法国古时的世俗法庭是不判处负担诉讼费用的 (1485)。败诉的当事人由于被判处给予领主和他的家臣们的罚金，已经受到足够的刑罚了。决

决斗裁判的诉讼方式使刑事案件败诉的当事人受到了无可复加的刑罚，因为他丧失了他的生命和财产。决斗裁判的其他案件的败诉当事人则处罚金；罚金数目有时是固定的；有时则随领主的意思而定；这些罚金使人们害怕诉讼的后果。其他不*依决斗裁决的案件，情况也是一样。获得主要利益的是领主；他召集家臣和组织他们进行审判，负担开支的也是他。此外，讼案就在当地完结；而且几乎总是立即完结，又没有后来所看到的无数书面的东西，所以没有必要由当事人负担费用。

上诉的习惯自然地产生诉讼费用的习惯。因此，戴方丹说，当人们根据成文法，即遵照圣路易的新法上诉的时候，就要负担诉讼费用；但是，按普通习惯，人们如果不是控告裁判不公的话，是不许上诉的，是不负担诉讼费用的⁽¹⁴⁸⁶⁾。如果讼案被发回给领主的话，对上诉则仅仅处以一笔罚金，并占有所有争财产一年零一天。

但是，当新的上诉的便利使上诉增多的时候⁽¹⁴⁸⁷⁾；当上诉常常是由一个法庭转到另一个法庭，以致当事人要不断离开自己的住所的时候；当诉讼的新技术增多而拖延了讼争的时候；当逃避最公正的要求的技巧趋于精炼的时候；当诉讼人懂得专为给人追寻而逃跑的时候；当原告已破产而被告却若无其事的时候；当情理被淹没在数不尽的话语和文书里的时候；当法律家到处都是而不能作公道的主张的时候；当背信的人在得不到支持的地方却有人为他出主意的时候；就应当使诉讼人害怕诉讼费用而裹足不前。诉讼人要为判决负担费用；又要为他们用来逃避判决的办法负担费用。美丽查理曾制定一项关于这个问题的一般性法令⁽¹⁴⁸⁸⁾。

第三十六节 公诉人

按照《撒利克法》、《莱茵河畔法兰克部族法》以及其他野蛮民族的法律，对犯罪的刑罚就是罚钱。当时不像我们今天有公诉人负担对犯罪进行追诉的责任。实际上，一切讼案都被减缩为损害赔偿。一切追诉多少都成为民事性质的；每一个私人都能够起诉。在另一方面，罗马法律对于犯罪的追诉，采取群众性的形式。这种形式和公诉人的职务是不相容的。

决斗裁判的习惯和这种观念也是一样相抵触的；因为谁愿意当公诉人，代表一切人去和一切人决斗呢？

在穆拉托里先生插进伦巴底人的法律内的一部《法规汇编》里，我发现在第二时期（第二朝代）有一种公诉代理人⁽¹⁴⁸⁹⁾。但是，如果我们把《汇编》里的全部法规都读了的话，我们将看到，这些官吏和我们今天的所谓公诉人，高等检察官、我们的国王检察官或领主的检察官，是完全不同的。

这些公诉代理人，与其说是管理民事性事件，毋宁说是管理政治性与家务性的事件的。实际上，在这些法规里，我们看不到他们负有对犯

罪或对其他有关未成年人、教堂或个人身份的案件进行追诉的责任。

我已经说过，公诉人制度和决斗裁判的习惯是相抵触的。但是这些法规里有一条，我看到公诉代理人有决斗的自由，穆拉托里先生把这条法规放在亨利一世的律令 (1490) 的后面；这条法规是为这项律令制定的。这项律令规定：“如果有人杀他的父亲、兄弟、侄、甥或其他亲属，就不得继承他们的遗产，他们的遗产将由其他亲属继承，而他自己的遗产则收归国库。”那么公诉代理人追诉的就是这种收归国库的遗产；他主张这种权利，并有自由为它决斗。这时，这个案件就按一般的规则处理。

在这些法规里，我们看到公诉代理人所追究的有如下几种人：

(1) 抓到贼而没有把他解交给伯爵的人 (1491)；(2) 举行叛乱或聚众反对伯爵的人 (1492)；(3) 对伯爵命令处死的人，反而保全他的生命的人 (1493)；(4) 违抗伯爵的命令拒不将贼交给伯爵的教堂代理人¹¹⁹ (1494)；(5) 泄露国王的秘密给外国人的人 (1495)；(6) 武装袭击皇帝钦差的人 (1496)；(7) 蔑视皇帝诏书，并经皇帝的代理人或皇帝本身检举的人 (1497)；(8) 拒绝使用君主的货币的人 (1498)；末后一点，这种公诉代理人对一切法律划归国库的东西，提出诉讼 (1499)。

但是在对犯罪进行追诉的时候，我们就看不见这种公诉代理人了；甚至在有人格斗的时候 (1500)；甚至在有关火灾问题的时候 (1501)；甚至在法官在法庭上被杀的时候 (1502)；甚至在有关个人身份的问题 (1503)、有关自由与奴役的问题的时候 (1504)；都是看不见这种公诉代理人的。

这些法规，不只是为伦巴底人的法律，而且也是为此后追加的《敕令》而制定的。因此，毫无疑问，它们使我们看到第二时期（第二朝代）关于这方面的习惯。

显然，在第二时期里，这些公诉代理人一定也和国王在各行省的钦差们一样，终于不见踪影了。因为后来就不再有一般性的法律和总的国库；因为后来就不再有了伯爵在各行省开庭问案；并且因此也不再有了这类官吏——他们的主要职务是维持伯爵的权威*。

在第三时期（第三朝代），决斗的习惯更为流行，所以不可能建立公诉人制度。因此，布地利埃在所著《乡间事务大全》里在谈到司法官吏时，只提到法官、封建家臣和执达吏。可参看《法制》(1505) 和波马诺亚的著作 (1506) 所载当时进行追诉的方式*。

我在麻瑶嘉王詹姆斯二世的法律 (1507) 里看到它设立了国王检察官的职位；他的职务和我们今天的检察官一样 (1508)。可以看到，这种检察官是在我们的审判形式发生了改变之后才产生的。

第三十七节 圣路易的《法制》怎样为人们所忘却

圣路易的《法制》在很短的期间内诞生、衰老、死亡。这是它的命

运。

关于它，我有几点意见。第一，我们叫做“圣路易的《法制》”这部法典，原来并不是为整个王国通用而制定的，虽然法典的序言是这样说的。这个编辑本是要编成一部一般性的法典。它对一切民事事件、财产的遗嘱处分或生前处分、妇女的嫁资和优待、采地的收益和特权、施政事项等等，都作了规定。那么，当时各城、镇、村都有自己的习惯，颁行一部一般性的民事法规，就等于一下子要推翻王国各地一切现行的特殊法律。取消一切特殊的习惯，而制定一种一般通行的习惯，即使在君主们处处都受到服从的现在，也是轻率无谋的¹²⁰。因为，如果“利弊相等就不应当改变”这个说法是正确的话，那么在“利少而弊又极多”的场合，就更不应该改变了。如果我们注意王国当时的情况，是每个领主都在醉心于发展自己的主权和权力的思想，我们将清楚地看到，要把各处既有的法律和习惯都改变的话，是和当时执政的人们的思想格格不相入的。

第二，我方才所说的又可以证实《法制》这个法典，犹如杜刚支先生所引亚眠市政厅的一本手稿所说的一样⁽¹⁵⁰⁹⁾，是没有在议政院里经贵族们和王国的法学家们认可过的。从其他的一些稿本，我们看到，这个法典是在1270年在圣路易到突尼斯去以前颁发的。这也不是事实；因为据杜刚支先生说，圣路易在1269年就在那里去了；所以他推断，这个法典是在圣路易不在的时候公布的。但是我认为不可能是这样的。圣路易为什么会选择他不在的期间去做一件会引起骚乱的事情，一件不但会产生变化，而且会产生革命的事情呢？这么一种事业比其他事业都需要贴近监视，这不是一个软弱的摄政机构所能做的工作；这个摄政机构甚至是一些不愿意这个事业成功的领主所组成的。这些人就是圣德尼神父马太*、内尔伯爵西门·德·克莱蒙；和在他们死亡の場合，爱勿乐主教菲利普；和棚斗伯爵约翰。我们在上面⁽¹⁵¹⁰⁾已经看到，棚斗伯爵曾经反对在他的领地内执行一种新的审判制度⁽¹⁵¹¹⁾。

第三，我认为，我们今天所看到的法典很可能和圣路易关于审判制度的《法制》不是一个东西。这个法典引用了《法制》，所以它是论《法制》的一本著作，而不是《法制》本身。加之，波马诺亚常常谈到圣路易的《法制》¹²¹；他只引用这位君主的一些特殊《法制》，而不是《法制》的这个编辑本。戴方丹的书是在这个君主的时代写的；他在谈到这个君主关于审判制度的《法制》被付诸实施的两个最初的例子时，是把它们作为早年的事情提出的⁽¹⁵¹²⁾。所以，圣路易的《法制》当然是我所谈的编辑本以前的东西了。这个编辑本，从它的严厉性和由一些无知的人所放进去的错误序言看来，只能是在圣路易的末年或甚至是在他死后才出版的。

第三十八节 续前

那么我们所看到的这个叫做“圣路易的《法制》”的编辑本，究竟是个什么东西呢？这本法典是暧昧、混乱、含糊的；它不断把法兰西法学

和罗马法杂糅；它有时用立法者的口吻，有时却现出法学家的身份；它是有关一切案情和有关一切民法问题的一部完整的法学。这么一部法典，究竟是个什么东西呢，要了解这个问题，我们就必须设身处于那个时代。

圣路易看到他那时代的法学的流弊，便想法引起人民对它的厌恶。他为自己的辖地的法庭和他的男爵领地的法庭制定一些法规；他获得了极大成功，所以在他死后不久，波马诺亚写道，圣路易所建立的裁判方式已为极多的领主法庭所采用 (1513)。

这样，这个君主达到了他的目的，虽然他为他的领主的法庭所制定的法规并不想作为王国的一种一般性的法律，而是作为一种榜样，使每个领主可以效法，甚至可以由效法而得到利益。他除掉了弊害，使人们看到更好的东西。当人们在他的法庭里，在领主们的法庭里，看到一种更自然的、更合理的、更适宜于道德、宗教、公共安宁、和人身、财产的安全的裁判方式的时候，人们就采用这个方式，而放弃其他方式了。

在不应该强制的时候，进行劝诱；在不应该命令的时候，使用引导；这是最高的智巧。理性的统治是自然的；理性的统治甚至是专制的。人们反抗理性，但这正是它的胜利；过一些时候，人们就将被迫回到它的怀抱。

圣路易为了使人们讨厌法兰西的法学，使人翻译罗马法的书籍，使当时的法学家知道它们。戴方丹是我们第一个法律著作家 (1514)；他曾大量利用过这些罗马的法律；他的著作多多少少是法兰西法学、圣路易的法律或法制和罗马法的产物。波马诺亚对罗马法的利用是不多的；但是他把古代法兰西法学和圣路易的法规调和了起来。

我想，我们叫做《法制》的这本法学著作是哪一个法官*仿照这两个著作，尤其是戴方丹的著作的意图写出的。这本书的标题说它是按照巴黎、奥尔良和男爵领主法庭的习惯写的；书的序言又说，它论述整个王国、安如和男爵领主法庭的习惯。可见这本书是为巴黎、奥尔良和安如而写的，好像波马诺亚和戴方丹的书是为克莱蒙和维尔曼多哇的伯爵辖地而写的一样。从波马诺亚的书可以看到有一些圣路易的法律已经为男爵领主的法庭所采用，所以这本书的编者说他的书也涉及男爵领主的法庭 (1515)，可以说是对的。

显然，这本书的编者把国家的习惯同圣路易的法律和《法制》编纂在一起*。这本书是很宝贵的，因为里面有安如的古代风俗和当时实行的圣路易的《法制》以及当时实行的法兰西古代法学。

这部书和戴方丹及波马诺亚的著作不同的地方是，它使用命令的口吻，像立法者一样；这样是可以的，因为它是一部成文习惯和法律的编辑本*。

这个编辑本有一个内在的毛病；它所构成的是一部非驴非马的法典；它把法兰西的法学和罗马法混杂在一起，把两种没有任何关系的，而且常常是矛盾的东西接合起来*。

我很知道，由封臣或家臣组织的法兰西法庭，不能到另一法庭上诉的裁判、使用“我定罪”或“我宣告无罪”这些话的宣判形式⁽¹⁵¹⁶⁾——这些东西和罗马人的群众性裁判是有些吻合的地方的。但是他们很少适用*罗马古代的法学；他们主要还是使用后来皇帝们介绍进来的那部分古罗马法，并用它来调节、限制、修正、扩充法兰西法学*。

第三十九节 续前

圣路易所采用的裁判形式已不再通行了。这位君主不太关心裁判形式这件事本身，也就是说，不太关心什么是最好的审判方式，他比较关心的是什么是弥补旧时裁判习惯的不完全的最好方式。他的第一个目标是使人厌恶旧时的法学，第二个目标是建立新的法学。但是当他的新法学的弊病出现时，它就立即为另一种法学所代替。

因此，圣路易的法律对法兰西法学所作出的改变较少，而提供改变的途径较多。它开辟了新的法庭，或是更正确些说，开辟了到达法庭的道路；当人们可以容易到达一个有普遍权威的法庭的时候，则过去仅仅构成一个个别领地的习惯的判决，现在却构成一种具有普遍性的法学。经由这些法制，人们就得到了普遍性的判决；这种判决在王国里是完全没有过的；当这种法学的楼房盖好了的时候，就听任圣路易的搭脚架倒塌了。

因此，圣路易*制定的法律所取得的效果，几乎不是从立法的杰作所能够希望得到的。有时候一次的变化需要好几个世纪的准备时间；到时机成熟，看，那就是革命了。

几乎王国内所有的一切案件都由议政院*进行最后审判。过去，它仅仅裁判公爵、伯爵、男爵、主教、修道院长等之间⁽¹⁵¹⁷⁾，或国王及其封臣之间的案件⁽¹⁵¹⁸⁾；这些案件涉及政治秩序多于民事秩序。后来，就不得不使议政院成为一个常设机关，经常集议*。未了还设立好几个议政院，以满足一切案件的需要。

当议政院成为一个固定的机关的时候，人们立即编纂它的判例。在美丽菲利普朝时，约翰·德·蒙绿克编辑了一个集子，我们今天把它叫做《古议政院目录》⁽¹⁵¹⁹⁾。

第四十节 为什么采用教皇诏谕规定的裁判形式

但是，在放弃既有的裁判形式的时候，人们主要采用寺院法而不是罗马法的裁判形式，这究竟是为为什么呢*。这是因为教会的法庭经常在他们眼前，这种法庭遵从的是寺院法的形式；而且当时就看不到一

个遵从罗马法的形式性的法庭。此外，在当时，教会和世俗的司法管辖的界线是很少为人们所了解的。有一些人无区别地在这两种法庭进行诉讼⁽¹⁵²⁰⁾；对于案情也同样是无区别的⁽¹⁵²¹⁾。世俗法庭，除了对封建性事情和世俗的人所犯而不损及教会的罪行这些案件的审理而外，似乎不专为自己的司法管辖保留什么案件⁽¹⁵²²⁾。因为，虽然关于协约和契约问题，人们应该到世俗法庭去，但是当事人仍然可以自愿地向教会的法庭提出诉讼⁽¹⁵²³⁾；教会法庭没有权利强迫世俗法庭执行它的判决，但是它可以用开除出教的方法强制人们服从它的判决⁽¹⁵²⁴⁾。在这些情况之下，世俗法庭想改变裁判形式，就取法于教会的法庭，因为这种法庭的裁判形式是他们所熟知的；他们不取法于罗马法的裁判形式，因为他们对它一无所知；这是由于在实践问题上，人们只认识所实践的东西。

第四十一节 教会裁判权和世俗裁判权的枯荣消长

由于民政权力掌握在无数领主的手中，所以教会的裁判权就容易一天比一天扩大了起来。但是，由于教会的裁判权削弱了领主们的裁判权，并且加强了国王裁判权的势力，国王的裁判权反而逐渐限制教会的裁判权；后者便在前者的面前退缩了。议政府在裁判形式上吸收了教会法庭裁判形式上一切好的、有用的东西，但不久就仅仅看到了教会法庭的弊病。国王的裁判权一天一天地加强，它就越来越有力量改正这些弊病了。这些弊病真是不能容忍的；我不要列举，请大家一读波马诺亚或布地利埃的著作和我们的君王们的法令⁽¹⁵²⁵⁾。我只要提起和公共利益较有直接关系的两点。这些弊端，我们是从矫正它们的议政府的判决知道的。黑暗、愚昧产生了这些弊端；当曙光一现，它们就消失不见了。从僧侣们的缄默，我们可以推知他们本身曾助成这个改革；这从人性的本质来说，是值得赞扬的。任何人死亡时如果没有把财产的一部分留给教会的话，这就叫做未忏悔而死，他就被剥夺圣礼和葬礼。如果有人死亡而没有立遗嘱的话，他的亲戚们就应该请主教会同他们，指派一些公断人来规定：“如果死者曾立遗嘱的话，应给教会多少财产”。新婚夫妇第一夜不得同床，甚至第二、第三夜也不得同床，如果他们不出钱购得许可的话。这三夜是选择得最好不过了，因为其他诸夜人们是不会给很多的钱的。议政府把这一切都改正了。在拉果的《法兰西法律语解》⁽¹⁵²⁶⁾里，我们看到一项议政府做出的反对亚眠主教的判决⁽¹⁵²⁷⁾。

我再返回到本节的开头吧！当我们在一个时代或一个政府里看到国家中各集团寻求增加自己的权威，或彼此间争夺某些利益的时候，我们常常误认它们的企图就是它们腐败的确切证据。由于和人类的性情结连在一起的一种不幸命运，温和适中的伟大人物是少有的；顺从局势的推移总要比阻遏它容易些；所以，在上层人士的阶级里，要找到一些极端有品德的人也许比极端明智的人容易些。

当一个人能够统治他人时，就尝到无可言喻的愉快滋味。甚至那些爱善良品德的人也是非常爱自己的，所以没有一个人在需要怀疑自己的善良意图时而不感到十分不快的。实际上，我们的行动是要取决于许多其他事物的，所以做好事要比把事做好容易几千倍。

大约在1137年的时候，查士丁尼的《法制》又被人发现了；罗马法就像第二次诞生了似的。人们在意大利建立学校，教授罗马法；因为那时已经有了《查士丁尼法典》和《新法》了。我已经说过，这个法典在那里很受欢迎，竟引起了伦巴底人的法律的衰落。

意大利的学者们把查士丁尼的法律带到法国来；法国过去只知道《提奥多西乌斯法典》(1528)，因为查士丁尼的法律是在野蛮人在高卢定居后才制定的(1529)。这个法典虽遭受一些反对；但它却站住了脚跟，尽管教皇们保护寺院法，施用了开革人们出教的手段(1530)。圣路易企图增加这个法典的声誉，命令人翻译查士丁尼的著作；在我们的图书馆里还有这些翻译的稿本。我已经说过，圣路易的《法制》曾经大量地利用这些书。美丽菲利普命令人把查士丁尼的法律单纯作为“成文的理性”，在法国以“习惯”为施政准则的地区，进行讲授(1531)；而在以罗马法为法律的地区，它们则被采用为法律。

我在上面已经说过，决斗的裁判方式并不要求裁判者有多少才能¹²²；裁判者对每个地方的案件就按照每个地方的习惯和传统上所存在的一些简单的风俗，进行裁决。在波马诺亚的时候，有两种不同的裁判方式(1532)。在一些地方，由家臣裁判(1533)；在另一些地方，由法官裁判。用第一种形式的时候，家臣们就按照他们的管辖区域的习惯(1534)进行裁判。用第二种形式的时候，则由“谙练世事的人”或老年人向法官指出当地的习惯。这一切并不需要任何文墨、任何才能、任何研究。但是，当《法制》这部晦涩的法典及其他法学的著作*出现的时候；当罗马法被译出的时候；当学校开始讲授它的时候；当诉讼的某种技术和法学的某种技术开始形成的时候；当律师和法学家出现了的时候；家臣们和“谙练世事的人”不再有能力审判了；家臣们开始退出了领主的法庭；领主们也没有多大兴趣召集家臣审案了；尤其是这时的审判已不是一种贵族所惬意和武人所感到兴趣的惊心动魄的行动，而是一种他们所不懂得，也不愿意懂得的司法程序。家臣审判习惯的适用减少了(1535)；法官审判的习惯扩大了*。本来，法官们并不作判决(1536)。他们进行审查，并宣布那些“谙练世事的人”的判决。但是这时，这些“谙练世事的人”已经没有能力裁判，所以由法官进行裁判了。

这个变迁很轻易地实现了，尤其是因为教会法庭的成例就摆在人们的眼前。因此，寺院法和新的民法就一致把家臣废除了。

在法兰西君主国内经常遵守的、一个判官不得单独审判的习惯，就这样消灭了。这个习惯在《撒利克法》、敕令、和第三时期（第三朝代）初期的法学著作中可以看到(1537)。单人审判的弊病仅仅在地方法庭发生；但是，由于（1）好些地方设立了副席判官，供判官咨询，并代表旧时的“谙练世事的人”；（2）在需要用体刑的案件，法官有义务用“学士”二人为辅助；所以单人审判的弊病减少了，并且多多少少得到了纠正。末了，由于上诉极端容易，所以这种弊病也就不存在了。

因此，并不是有法律禁止领主们自己开庭；并不是有法律取消了他们的家臣们在这些法庭里的职务；并不是有法律规定设立法官；法官也不是根据法律而取得了审判的权利。所有这一切都是由于事物力量的推动，而逐渐地形成的。要熟识罗马法、法庭的判决和新写出的习惯汇录，就需要有研究，这不是贵族和文盲的老百姓所能够做得到的。

我们所知道关于这个问题的惟一法令⁽¹⁵³⁸⁾，就是那项规定领主们必须从世俗的人中选择他们的法官的法令。人们曾认为这是领主们创造的法律，这个看法是不合理的。法令里说的多少就只是多少*。况且，这项法令是依据它所宣布的理由而制定的。它说：“法官应从俗人中选定，这样在他们渎职时就能够加以惩罚。”⁽¹⁵³⁹⁾ 我们知道当时的僧侣们是有特权的。

领主们过去曾享有的权利今天已不再享有了。我们不要以为他们的这些权利就是被用强力剥夺掉的。这些权利中有一些是因为忽略而丧失了；另有一些是因为不能适应许多世纪里发生的种种变化而被放弃了的。

第四十四节 人证

当时，裁判官除了习惯之外没有其他法规；所以对所发生的每一个问题通常都通过人证进行调查。

当决斗裁判的习惯渐渐被废除的时候，人们就使用书面调查。但是口头的证据，虽写成文字，究竟还不过是口头的证据，只是增加诉讼程序的费用而已。因此，人们就制定一些法规，使这类调查大多数归于无用⁽¹⁵⁴⁰⁾；又建立了公共登记处，那是确定大多数事实，如贵族身份、年龄、嫡生关系、婚姻，都可以得到证明。文字是不容易讹误毁失的证据。因此，人们就把习惯都写成了文字。所有这一切都是很合理的。到洗礼登记处查一查到底彼得是不是保罗的儿子，总比经由繁冗的调查来证明这一事实容易些。在一个习惯极多的国家里，把所有的习惯写成一部法典，总要比强迫个人去证明每一种习惯容易些。末了，人们颁布了那著名的法令，对一百里佛尔以上的债务案子禁止接受人证，除非开头有文字证据¹²³。

第四十五节 法兰西的习惯

我已经说过，法国当时是由不成文习惯支配的国家；每个领地的特殊习惯形成了民法。波马诺亚说，每个领地有它的民法⁽¹⁵⁴¹⁾；而且这种民法是很特殊的，所以这位我们应该认为是当代的明灯，伟大的明灯的著者说，他不相信在整个王国里有两个完全由相同的法律支配的领地。

这样纷杂繁殊，有它的第一个根源，还有它的第二个根源。读者想

来能够记起我上面谈地方性习惯那一节 (1542)。那里就是第一个根源。至于第二个根源，就在决斗裁判所产生的种种后果上；决斗裁判不断发生的意外情况很自然地就产生了新的习惯。

这些习惯就保留在老年人的记忆中；但是逐渐形成了法律或成文的习惯。

1.在第三时期（第三朝代）的初期，国王们制定了特殊的条例，甚至还制定了一般性的条例 (1543)；制定方式，我在上面已经说明。这些条例，犹如菲利普-奥古斯都的《法制》和圣路易的《法制》。同样，大的封臣们也会同他们属下的领主们，按照情况，在他们的公爵辖地或伯爵辖地的裁判会议里，颁发某些条例或法制；例如布里塔尼伯爵哲欧佛罗哇的《关于贵族财产分配的条例》；拉乌尔公爵颁发的《诺曼底的习惯》；狄波王颁发的《商邦的习惯》；孟福尔伯爵西门的《法律》；等等。这就产生了几种成文的法律；它们甚至比原有的法律还具有一般性。

2.在第三时期（第三朝代）的初期，几乎所有的平民都是农奴。有一些理由迫使国王们和领主们解放他们。

领主们解放自己的农奴的时候，便给予他们财产；这就必须为他们制定民法，规定如何处分这些财产。领主们解放自己的农奴的时候，就剥夺掉自己的财产；这就使领主们有必要规定他们为自己保留的权利，作为与这些财产相当的代价。所有这些，都用《解放条例》加以规定；这些条例就成为我们的习惯的一部分；而这一部分习惯曾被用文字编写出来。

3.当圣路易朝及此后诸朝，聪慧的法律家如戴方丹、波马诺亚等人就把他们的“法官管辖区”的习惯用文字写出来。他们的目的主要在于叙述司法的习惯，并不着重叙述当时关于财产处分的习惯。但是所有这一切在他们的书里都有了；虽然这些私人著者仅仅由于他们所叙述的事物是真实的，又是众人所周知的，因而获得了权威，但是我们不能怀疑，他们对于我们法兰西法律的复活，曾做出了很大的贡献。这就是当时我们的“成文的习惯法”的情况。

请看这个伟大的时代：查理七世和后继的君王命令人们把整个王国内的地方习惯用文字编纂成书，又规定了编纂时必须遵守的形式。这时，编纂由各省进行，而各领地的人则把各个地方的成文或不成文的习惯带到省的大会来处理，所以人们便在不损害个人利益的范围内努力使这些习惯更具有一般性；个人利益是加以保护的 (1544)。因此，我们的习惯便有了三重性格，就是：成文；更具有一般性了；打上了君主权威的印记。

这些习惯中有好些经过重新编订，做了一些修改，或是把那些和现行法学不相符合的部分全部删除，或是增加一些由现行法学推演出来的

东西。

虽然我们把“习惯法”看做是和罗马法相对立的一种东西，因为这两种法律分出了地区界线，但是罗马法有一些条款却已经进入了我们的习惯里，这也是实情；这尤其是发生在离现在不远的、重新编订习惯的时代；这时代，罗马法已成为一切准备担当司法职务的人们学习的对象；这时代，人们不以“应该知道的事而不知道”为光荣，也不以“知道了不应该知道的事”为光荣；这时代，天资的聪敏可以更好地学习一种职业，而不是就可以立即操持这种职业；这时代，不断地嬉游娱乐甚至已经不是妇女们的特色了。

我在这章的末尾，本来应该增多论究，并深入微末细节，追述那些在不知不觉间发生的一切变化的来龙去脉；这些变化自上诉制度开始而后，形成了法兰西法学的庞大体系。但如果我这样做的话，将是在一本大书之上又加上了一本大书了。所以，我就像那位好古之士¹²⁴ (1545) 一样，离开他的本国，到埃及去，在纵目金字塔之后就回家了*。

第二十九章 制定法律的方式

第一节 立法者的精神

我说这句话，而且从我看来，我写这本书为的就是要证明这句话：适中宽和的精神应当是立法者的精神；政治的“善”就好像道德的“善”一样，是经常处于两个极端之间的。底下就是例子。

司法的正式手续对于自由是必要的东西。但是手续可以是异常烦琐的，以致违背建立手续的那些法律的目的；诉讼将没有终止的日子；财产所有权将不能得到确定；人们将不加审查就把一造的财产给予另一造；或是由于过度的审查而把两造都搞毁了。

国民将丧失他们的自由和安全；原告将没有法子证明他人的罪名，被告也将没有法子为自己辩白。

第二节 续前

在奥露斯·格利乌斯的著作⁽¹⁵⁴⁶⁾里，塞西利乌斯谈到《十二铜表法》准许债主把无力偿还的债务人砍成碎块⁽¹⁵⁴⁷⁾；他甚至用这项法律的残酷性来主张这项法律为正当；它的残酷性阻止了人们去借超过自己能力所能偿还的债务。那么，最残酷的法律不就是最好的法律了么？“善”不就是“过激无度”，事物的一切关系不就都要被毁坏了么？

第三节 和立法者的意图好像相背驰的法律却常常是和 这些意图相符合的

梭伦的法律宣布，凡是在叛乱时不参加任何一方，就是丑恶无耻的人。这看来是非常特别的。但是我们应该看看希腊当时所处的情况。它当时分为许多小国家。人们当然害怕，在一个为内讧所苦的共和国里，最是小心谨慎、智虑明达的人将隐避起来，以致事态被推向极端。

在这些小国家发生变乱的时候，大多数公民都参与了争吵或制造了争吵。在我们的大君主国里，党派是少数人所组成的，老百姓则愿意安静无为地生活着。在这种情况下，自然就要号召叛乱者回到广大的国民中去，而不是号召广大的国民到叛乱者那里去。但是，在希腊那种情况之下，就应当让那些少数明智、安静的人参加到叛乱者里头去。这样，一种发了酵的酒就可以仅仅因为放进一滴另一种酒而停止发酵¹²⁵

。

第四节 违背立法者意图的法律

有一些法律，立法者很少了解到它们是和立法的目的本身背道而驰的。法国有法律规定，一种利益*有两个主张者，而其中一人死亡时，该利益就归未死的主张者。制定这项法律的人无疑是企图消灭争讼，但是结果适得其反。人们看到僧侣们互相攻击、撕打，就像英国的猛犬一样，一直到死亡为止。

第五节 续前

我所要谈的一项法律就在伊斯奇因斯保留给我们的这条誓词*里：“我立誓：我将永不毁坏‘近邻同盟会议’诸成员的任何城市¹²⁶，我将不使它的水流改道；如果有谁敢于做这类的事情的话，我将向他宣战，并将毁坏他的城市。”⁽¹⁵⁴⁸⁾ 这项法律的后一款似乎是肯定了前一款，但实际上和前一款是互相矛盾的。近邻同盟会议所希望的是希腊的城市不被毁坏，而它的法律却为这些城市的毁坏敞开了大门。要在希腊人之间建立优良的国际法规，就应该先使希腊人习惯于这样想：毁坏一个希腊的城市是残暴的事情；因此，甚至把毁坏城市者消灭了也是不当的。近邻同盟会议的这项法律是正确的；但是它却不是智虑明达的。这从它受到滥用这事实本身就可以得到证明。菲利普岂不是以这些城市违背了希腊人的法律为借口，而取得了毁坏这些城市的权力么？近邻同盟会议是可以制定一些其他刑罚的；例如：规定毁坏他人的城市的某些官吏和违背法律的军队的某一些将领，应处死刑；规定毁坏他人的城市的人民将在一定期间内不得享受希腊人的特权，并将偿付罚金直到被毁坏的城市重建了起来为止。法律应该特别注重损害赔偿。

第六节 相似的法律未必就有相同的效果

凯撒禁止每一个人在家里存放六十塞斯德斯以上的钱⁽¹⁵⁴⁹⁾。在罗马，人们认为这项法律在调和债务人和债权人间的关系是非常适宜的；因为它强迫了富人把钱借给穷人，这就使穷人还得起所欠富人的债。在“体制”¹²⁷时代*，法国也制定了同样的法律，但是它却带来了惨重的灾难。这是因为该法律是在极可怖的情况下制定的。在剥夺掉人们存放金钱的一切手段之后，甚至连把钱存放在自己家中这一办法也给剥夺掉了。这就等于暴力劫夺。凯撒制定这项法律，目的是使金钱在人民之间流通周转；法国大臣*制定这项法律，目的是使金钱集中到一个人手中去。凯撒给私人地产或抵押品以换取金钱；法国大臣却拿出一些毫无价值，并且在本质上就不可能有价值，因而需要用法律强迫人民接受的证券，来换取金钱。

第七节 续前。立法方式必须适当

在雅典，阿尔果斯和西拉库赛，都曾制定过贝壳放逐*的法律⁽¹⁵⁵⁰⁾。在西拉库赛，这项法律曾带来无数灾难。重要公民手里拿着无花果树叶¹²⁸*互相放逐⁽¹⁵⁵¹⁾，因此，稍有勋绩的人便隐避不问国事。雅典的立法者知道应该给这项法律以什么范围与界限，所以贝壳放逐法就成为一

种美妙的制度。那里每次交付放逐的仅仅是一个人；而且需要极多人投票才能通过；所以要把一个不必流放的人流放是不容易的。

在那里，放逐是每五年举行一次的。实际上，贝壳放逐只能用于一个施行恐怖于同胞的大人物；所以它不应当是每日例行的事。

第八节 相似的法律不一定出自相同的动机

法国人采用了罗马法关于“代替继承”的大多数法规，但是法国人的代替继承的动机和罗马人是完全不同的。在罗马人，有遗产时继承人就必须按照教会法律的规定，做一些宗教献纳⁽¹⁵⁵²⁾。因此，罗马人认为死而没有继承人是不得体的，因而立奴隶为承嗣，并创造了代替继承的制度。关于这点，世俗的代替继承就是有力的证据。世俗的代替继承是首先被创立的；它只是在所立承嗣拒绝接受遗产的场合才被采用。它的目的并不是要把遗产永远保存在同一姓氏的家庭里，而是在于找一个接受遗产的人。

第九节 希腊和罗马的法律都惩罚自杀，但是动机不同

柏拉图说，一个人杀死那个和他紧密联系在一起的人，也就是说，杀死他自己，而不是出于官吏的命令，也不是为了避免耻辱，而是出于懦弱的话，他就应受到刑罚⁽¹⁵⁵³⁾。罗马法惩罚这种行为，如果该行为不是出于精神懦弱、或厌世、或无能力忍受痛苦，而是由于某种犯罪而感到绝望的话。罗马法律所宽恕的，正是希腊法律所定罪的；罗马法律所定罪的，正是希腊法律所宽恕的。

柏拉图的法律是根据拉栖代孟的法制而拟定的。在拉栖代孟的法制里，官吏的命令完全是绝对的；那里，耻辱是最大的不幸，懦弱是最大的罪恶。罗马法放弃这一切美丽的观念；它只是一种财政的法律。

罗马在共和国时代，没有惩罚自杀的法律；在历史家的著作里，这种行为通常受到善意的对待；从来没看见惩罚过采取这种行动的人。

在帝国时代的初期，罗马的大家族连续不断地被判罪而毁灭掉。因此就产生了一种习惯，就是用自愿的死亡来防止被判罪。这对自杀的人有莫大的好处。他受到了体面的埋葬，他的遗嘱得到了执行⁽¹⁵⁵⁴⁾。这是因为罗马*没有民法反对自杀的人。但是当皇帝们变成贪婪得像他们一向那样残酷*的时候，他们就不再留给他们所要铲除的人以保存自己的财产的手段；因此，他们宣布，因对一种罪行的忏悔自责而剥夺自己的生命，也是一种犯罪。

我所说关于皇帝们的动机是千真万确的，所以他们同意自杀者的财产不加没收，如果使他自杀的罪行并不需要没收财产的话⁽¹⁵⁵⁵⁾。

第十节 看来相反的法律有时是从相同的精神出发的

今天我们到一个人家里传唤他去受审判；这在罗马人是不可以的 (1556)。

传审是一种暴烈的行动 (1557)；是一种对身体的拘束 (1558)；所以当时不能到一个人家里去传审，就像今天我们不能因民事上的债务到一个人家里对他进行身体的拘束一样。

罗马的法律和我们的法律都同样承认这个原则，就是每一个公民把自己的家作为避难所，因此不应当在那里受到任何暴行 (1559)。

第十一节 对两种不同的法律应当怎样进行比较 *

法国对伪证处死刑；英国就不这样。要判断这两种法律哪一种好，应当先指出：法国对罪犯进行拷问；英国就不是这样。又应当指出：在法国，被告不得提出证人；而且容许所谓“辩明性的事实”^{*}，是极为稀有的；在英国，则双方都可以提出证人。法国的这三项法律形成了一个极严密的、极有联系的系统；英国的这三项法律也形成了同样严密、有联系的系统。英国的法律不许可对罪犯进行拷问，所以没有多大希望使被告承认他的罪行；因此它就从各方面找来毫不相干的证人，但又不敢用死刑的恐怖来阻抑他们。法国的法律多一个手段¹²⁹；它是丝毫不怕对证人进行恐吓的；不，恰恰相反，理性要求它恐吓证人。它只讯问一方的证人，就是公诉人所提出的证人；被告的命运就取决于这些证人的证言 (1560)。但在英国，则容许双方提出证人，所以诉讼就仿佛是他们之间进行的讨论那样。在那里，伪证就比较不那么危险；因为被告有一种手段可以反对伪证；而法国的法律就不给被告这种手段。所以，要判断这些法律中哪一些最合乎理性，就不应当逐条逐条地比较；而应当把它们作为一个整体来看，进行整体的比较¹³⁰。

第十二节 看来相同的法律有时实在是不相同的

希腊和罗马的法律对窝赃者的刑罚和盗贼相同 (1561)。法国的法律也是如此。前者是合理的，后者却不合理。希腊和罗马人对盗贼的刑罚是罚金，所以对窝赃者也可以处以同样的刑罚，因为任何人，不论以什么方式给人以损害，就应该赔偿。但是我们对盗贼是处以死刑的。所以如果对窝赃者处以和盗贼相同的刑罚，那就不免失之过重。一个人接受盗赃，在无数的场合，是出于无心无意，而偷盗的人则无论什么时候都是有罪的；前者阻碍人们对发生的罪行进行定罪，后者则犯了这个罪行；在前者，一切都是被动的，在后者就有一种行动；一个盗贼必须越过较多的障碍，他的精神必须在较长时期内已经坚决要和法律作对头。

法学家们的主张更远了一步。他们认为窝赃者比盗贼还要可厌 (1562)，因为如果没有窝赃者¹³¹——他们说——偷窃就不能被长时期隐蔽起来。这个主张也可能是对的，如果刑罚是罚金的话；这将是损害赔偿的问题，而窝赃者常常更有力量赔偿。但如果刑罚是死刑的话，那就应该依据其他原则另作规定了。

第十三节 不应当把法律和它所以制定的目的分开来谈。罗马关于盗窃的法律

如果一个贼带着所偷窃的东西，在没有来到他预定隐匿的地方以前，就被人逮住了的话，这在罗马人就叫做“现行盗窃犯”。如果这个贼是在以后才被人发现的话，就叫做“非现行盗窃犯”。

《十二铜表法》规定，对现行盗窃犯处以笞杖之刑；如果他是成年人就把他降为奴隶；如果是未成年人，则仅仅施以笞杖。对非现行盗窃犯，则只处以赃物所值一倍的罚金。

当《鲍尔西法》废除对公民施用笞杖及降为奴隶的处罚的时候，对现行盗窃犯则处以赃物所值三倍的罚金；非现行盗窃犯，则仍处一倍的罚金 (1563)。

这些法律对这两种罪犯的性质以及对他们所处的刑罚，作出这样的区别，真是咄咄怪事。实际上，一个贼无论是在把赃物带到预期地点以前或以后被捕，这种情况并不能改变犯罪的性质。我不能怀疑，罗马法关于盗窃的整个理论是从拉栖代孟的法制引申出来的¹³²。莱喀古士为了使国民灵巧、狡诈、活泼，规定要训练小孩子们偷窃，对偷窃被逮住的小孩，则粗暴地加以笞打。这就是希腊人及此后的罗马人对现行盗窃犯和非现行盗窃犯极明显地加以区别的缘由 (1564)。

罗马人对于犯偷窃的奴隶，把他从大北渊悬崖上扔下。这里已不是拉栖代孟法制的问题；莱喀古士关于偷窃的法律不是为奴隶制定的；在这点上放弃了他的法律正是遵从他的法律。

在罗马，一个未成年人在偷窃时被逮住的话，裁判官随意施以笞杖，好像拉栖代孟人的做法一般。所有这一切都有久远的渊源。拉栖代孟人的这些习惯是从克里特人那里得来的。柏拉图在证明克里特人的法制是为战争而制定的时候，就引了下面这一条：“要有能力忍受在私人格斗和在必须隐蔽的偷窃行为中所遇到的痛苦。” (1565)

民事法规以政治法规为依据，因为它们总是为同一个社会制定的。既然这样，当一个人要把一个国家的民法移到另一个国家去的时候，就要首先检查这两个国家的法制和政治法是否相同。

因此，由于克里特人关于盗窃的法律是和政体、政制本身一齐传到拉栖代孟的，所以这些法律无论对克里特人或对拉栖代孟人都是合情合理的。但是当这些法律由拉栖代孟传到罗马的时候，罗马的政制是不相同的，所以这些法律在罗马总是显得格格不入，并且和罗马人的其他民法没有任何联系。

第十四节 不应当把法律和它制定时的情况分开来谈

雅典有一条法律规定，在一个城市被围困的时候，就应当把一切无用的人处死⁽¹⁵⁶⁶⁾。这是一条丑恶的政治法；但它是从一条丑恶的国际法所产生的后果。按照希腊人的做法，当一个城市被攻占，它的居民就失掉公民的自由，而被作为奴隶出售；随着城市的失陷而来的就是整个城市的毁灭。这不但产生了这些顽强的防卫战和这些失掉了本性的行为，而且也是他们有时候制定这些残酷的法律的起源。

罗马的法律规定，对医生的疏忽大意或拙劣无能应施以刑罚⁽¹⁵⁶⁷⁾。在这种场合，罗马的法律对身份较高的医生处流刑；对身份较低的医生处死刑。我们的法律，就不是这样。罗马的法律制定时的情况和我们的不同。在罗马，谁高兴谁就可以去混一混医业。但是在我们，医生必须进行学习研究，获得一定学位；所以人们知道他们是精通自己的技术的。

第十五节 有时候法律应当矫正自己

《十二铜表法》准许杀死夜间盗贼，也准许杀死日间的盗贼，如果盗贼在被迫袭时进行自卫的话⁽¹⁵⁶⁸⁾。但是它规定，杀死盗贼的人必须呼喊，叫唤其他公民⁽¹⁵⁶⁹⁾；这是那些准许国民自行执法的法律经常必须提出的要求。这是一种无辜的呼喊，在行动中呼唤证人，呼唤判官。人民应该看到这个行动，并在这个行动的进行中看到它；在这种时候，一切如态度、面容、感情、缄默，都是语言；在这种时候，每一句话都在宣布定罪或免罪。一条有可能同国民的安全和自由大相违背的法律，应当在国民的面前执行。

第十六节 制定法律时应当注意的事情

那些有足够的天才，可以为自己的国家或他人的国家制定法律的人，应该对制定法律的方式予以一定的注意。

法律的体裁要精简洁约。《十二铜表法》是精简谨严的典型。小孩子们都能把它背诵出来⁽¹⁵⁷⁰⁾。查士丁尼的《新法》是繁冗散漫的，所以人们不得不加以删节⁽¹⁵⁷¹⁾。

法律的体裁要质朴平易；直接的说法总是要比深沉迂远的辞句容易懂些。东罗马帝国的法律是完全没有威严可言的；君主们被弄得像修辞学家们在讲话。当法律的体裁臃肿的时候，人们就把它当做一部浮夸的著作看待。

重要的一点，就是法律的用语，对每一个人要能够唤起同样的观念。红衣主教李索留同意，一个人可以向国王控告大臣⁽¹⁵⁷²⁾，但是他规定，如果这个人所证明的事情并不重要的话，就应加以刑罚。这就必然阻止一切人说出对大臣不利的任何实话，因为一件事情重要与否完全是相对的；对一个人重要的事情对另一个人可以是不重要的。

按照火诺利乌斯的法律，把一个脱离奴籍的人当作农奴买入或有意使他忧虑不安的人，处死刑⁽¹⁵⁷³⁾。该法不应该使用像“忧虑不安”这样一种含糊笼统的措辞。使一个人忧虑不安，完全要看这个人敏感性的程度而定。

法律要有所规定时，应该尽量避免用银钱作规定。无数原因可以促使货币的价值改变；所以改变后同一金额已不再是同一的东西了。我们都知道罗马那位鲁莽家伙的故事；他见谁就打谁一记耳光，然后再给人《十二铜表法》所规定的二十五苏⁽¹⁵⁷⁴⁾。

在法律已经把各种观念很明确地加以规定之后，就不应再回头使用含糊笼统的措辞。路易十四的刑事法令⁽¹⁵⁷⁵⁾，在精确地列举了和国王有直接关系的讼案之后，又加上了这一句：“以及一切向来都由国王的判官审理的讼案。”人们刚刚走出专横独断的境域，可是又被这句话推回去了。

查理七世说，他获悉在以习惯为准则的地区，诉讼当事人违背王国的习惯，在一个案子判决三、四、六个月之后才提起上诉⁽¹⁵⁷⁶⁾；所以他规定，除非检察官有舞弊或欺诈情事，或是有阻碍当事人起诉的重大明显的原因，当事人应立即上诉⁽¹⁵⁷⁷⁾。这条法律的例外的规定就破坏了它的原则的规定；破坏得干干净净，所以结果当事人在三十年内还上诉哩⁽¹⁵⁷⁸⁾！

按照伦巴底人的法律，一个没有献身给神的妇女而穿道服，是不得结婚的⁽¹⁵⁷⁹⁾。该法说：“因为一个男人仅仅用指环和一个女子订婚，就不能和另一个女子结婚而不犯罪；那么上帝或圣母的配偶就更不可以结婚了……。”我认为，法律的推理应当从真实到真实，而不应当从真实到象征或是从象征到真实。

君士坦丁有一条法律规定，主教一人的证言已经足够，不需要再听取其他证言⁽¹⁵⁸⁰⁾。这位君主走了一条短路；他根据人来判断讼案，根据爵位来判断人。

法律不要精微玄奥；它是为具有一般理解力的人们制定的。它不是一种逻辑学的艺术，而是像一个家庭父亲的简单平易的推理。

当法律不需要例外、限制条件、制约语句的时候，还是不放进这些东西为妙。有了这种细节就要有新的细节。

如果没有充足的理由，就不要更改法律。查士丁尼规定，男子订婚后两年未能成婚，女子可以退婚而不丧失她的妆奁⁽¹⁵⁸¹⁾。以后他又更改这条法律，给这位可怜的穷小子三年的期限⁽¹⁵⁸²⁾。但在这样的一种案情，两年和三年是一样的，三年并不比两年用处大。

当立法者喜欢为一项法律说明立法的理由的时候，他所提出的理由就应当和法律的尊严配得上。罗马有一条法律，规定盲人不得进行辩

诉，因为他看不见官吏的服饰 (1583)。好的理由多得很，但却提出这样一个坏理由，这必然是出于故意。

法学家保罗说，婴儿到第七个月发育就已经完全，毕达哥拉斯的“数论”可资证明 (1584)。用毕达哥拉斯的“数论”来判断这些东西，真是奇不可言。

法国有一些法学家说，当国王获得某一地区的时候，那里的教堂就应当受王权法的管辖，因为王冠是圆形的¹³³。我在这里不讨论国王的权利，也不讨论在上述情况下民法或僧教法的理由是否应向政治法的理由让步。但是我要指出，这样尊严的权利应该用严肃的原理训则来作辩护。谁会看到一个高位显职的真实权利是依据该高位显职的记号所象征的意义而制定的呢？

大维拉说，查理九世在十四岁开始时就在卢昂的议院被宣布为成年，因为法律规定，在有关未成年人财产的返还和管理的问题上，计算时间要瞬息都算，但是在获取荣典的问题上，就把一年的开头算做整年 (1585)。我无意检查一条到今天为止似乎没有产生什么流弊的法律。我仅仅要指出，保育院大臣 (1586) 所主张的理由不是正确的*；把治理人民仅仅看做是一种荣典，那是荒谬的。

从推定*方面来说，法律的推定要比人的推定好得多。法国的法律把一个商人*在破产前十天内所做的一切行为，都认为是欺骗性的；这是法律的推定 (1587)。按照罗马法，一个丈夫在妻子犯奸淫后仍然留她的话，将受到处罚，除非他是出于惧怕诉讼的后果，或是对自己的耻辱满不在乎；这是人的推定。法官就要推定这个丈夫的行为的动机，对一种暧昧不明的思想情况，他却要做出决定。当法官推定的时候，判决就武断*；当法律推定的时候，它就给法官一条明确的准则。

我已经说过，柏拉图的法律规定处罚那种不是为着避免耻辱而是由于懦弱而自杀的人 (1588)。这条法律是有毛病的，因为这是无法证明犯罪动机的惟一案情，而法律却要法官对这些动机作出决定。

无用的法律削弱了必要的法律；好像人们有方法规避的法律削弱了立法一样。每条法律都应当发生效力，也不应当容许它因特别的条款*而被违背。

《法尔西迪法》规定，罗马人的嗣子老是可以获得遗产的四分之一。但是另一项法律却准许立遗嘱人禁止嗣子保有这份四分之一的遗产 (1589)。这是在嘲弄法律。《法尔西迪法》成了无用之物，因为如果立遗嘱人愿意厚待嗣子的话，嗣子就不需要《法尔西迪法》；如果立遗嘱人不愿意厚待嗣子的话，他就可以禁止嗣子利用《法尔西迪法》了。

要特别注意法律应如何构想，以免法律和事物的性质相违背。在奥伦治亲王被放逐时，菲利普二世答应给能杀死亲王的人或他的嗣子二万五千埃巨和爵位；这是国王的话，上帝的仆人的话啊！答应把爵位给予

这种行为！这种行为是出自上帝的仆人的命令！这一切，把荣誉的观念、道德的观念、宗教的观念，全都推翻了。

以想象的某种“至善境域”为借口，而对一件不是坏事加以禁止，这很少有必要¹³⁴。

法律应该有一定的坦率性。法律的制订是为了惩罚人类的凶恶背谬，所以法律本身必须最为纯洁无垢。在西哥特人的法律里，我们看到这样一条荒谬的要求，就是强制犹太人吃一切同猪肉一起烹调的食物，即使他们不吃猪肉本身的话（1590）。这是最残忍不过的，因为这时犹太人已经被迫服从一种同他们自己的法律相违反的法律，而他们的法律，除了不吃猪肉作为犹太人的标志这点而外，已无所余存了。

第十七节 制定法律的一个恶劣方式

罗马的皇帝，像我们的君王一样，通过诏书谕旨来表现自己的意志。但是罗马皇帝和我们的君王不同的地方，就是罗马皇帝准许法官或私人用“状帖”向他们提出有关争讼的问题，他们的批复就叫做“敕答”。教皇的“诏谕”，正确地说，也是“敕答”。我们知道，这是一种恶劣的立法方法。那些这样求取法律的人，是立法者的丑恶的引路人；事实的陈述常常是不正确的。尤利乌斯·加必多利奴斯说，图拉真常常拒绝作这类敕答，以免把一项决定——这又常常是一项个别的恩惠，扩大到一切案子里去（1591）。马克里奴斯决定废除一切“敕答”（1592）。他不能容忍人们把康莫都斯、卡拉卡拉以及其他一切庸拙无能的君主们的回答，看成法律。查士丁尼的想法正相反，所以他编纂的法律，满都是这种敕答。

我愿意读罗马法的人把（1）这类假设性的东西和（2）元老院法案、平民制定法、皇帝们的一般性律令，以及以事物的性质、妇女的脆弱性、未成年人的懦弱性和公共的利益等为基础的一切法律，仔细地区别开来。

第十八节 整齐划一的思想¹³⁵

某些整齐划一的思想有时候占据了伟大人物的脑子（这种思想就曾影响了查理曼）。但是这种思想一定毫无例外地打动渺小人物的心灵。他们在整齐划一之中，看到了一种“至善境域”，他们认识了它，因为他们不可能不发现它；这就是，在施政、贸易之中有划一的度、量、衡，在国家之中有统一的法律，在各地有同一的宗教。但是这种情况就是永远合适，没有例外么？改变的弊害是否永远比容忍的弊害小呢？知道什么情况应当整齐划一，什么情况应当参差互异，不是更表现伟大的天才么？在中国，汉人守汉人的礼节，鞑靼人守鞑靼人的礼节；但是中国是世界上最追求太平的国家啊！如果国民守法的话，守不守同样的法律有什么重要呢？

第十九节 立法者

亚里士多德有时企图满足他对柏拉图的嫉妒，有时企图满足他对亚历山大的感情。柏拉图对雅典人民的暴虐感到愤慨。马基雅弗里的脑子里充满了他的偶像瓦连提尼诺斯公爵。托马斯·莫尔谈论他所阅读的东西，多于他所思索的东西；他要各国都按希腊城市那种简单的形式治理 [\(1593\)](#)。哈林顿¹³⁶ 只看见他的“英格兰共和国”；同时，有一大群著作家，只要看不见王冠，就认为到处都是纷乱。法律总是要遇到立法者的感情和成见的。有时候法律走过了关，而只染上了感情和成见的色彩；有时候就停留下来，和感情、成见混合在一起。

第三十章 法兰克人的封建法律理论和君主国的建立

第一节 封建法律

有一件事，如果我把它放过不谈；有一些法律，如果我把它放过不谈；我想这将成为我这本著作的一个缺点。这件事曾经在世界上发生过，但是它也许永远不会再发生了。这些法律曾经突然在整个欧洲出现，但是和以前人们所知道的法律没有任何关连；这些法律曾经成就无数的好事和坏事；它们在辖地被割让出去的时候把权利保留下来；它们在相同的一件东西之上或在相同的一些人之上，设立了不同种类的“领主权利”，又把这些权利分给好些人，这样便减少了整个“领主权利”的重要性；它们给过于辽阔的帝国划出各种界线；它们产生了一种纪律，但它带有纷乱的倾向；它们产生了一种纷乱，但它带有走向秩序与和谐的趋势。

这就需要写一本专书；但是由于本著作的性质的关系，这里对这些法律是瞰视多而论述少。

封建法律是一幅优美的图景。一棵古老的橡树巍然耸立⁽¹⁵⁹⁴⁾；远看簇叶荫翳；侧近就看到干茎；但是看不见根柢；要挖掘土地才能找到它们¹³⁷。

第二节 封建法律的资料

征服罗马帝国的民族是从日耳曼出来的。虽然记述他们的风俗的著者并不多，但是其中却有两个极重要的人。凯撒和日耳曼人作战，记载了日耳曼人的风俗⁽¹⁵⁹⁵⁾；他的一些方略就是根据这些风俗拟定的⁽¹⁵⁹⁶⁾。关于这个问题，凯撒的几页就有好几卷的分量。

塔西佗写了一部专书，论日耳曼人的风俗。这部书并不长，但它是出自塔西佗的手笔！塔西佗所写的一切都精简扼要，因为一切都在他洞鉴之中。

这两个著者所记述的东西和我们所据有的这些野蛮民族的法典，极相吻合，所以当我们读凯撒和塔西佗的著作的时候，处处都看到这些法典，当我们读这些法典的时候，处处都看到凯撒和塔西佗。

在研究封建法律时，我虽然仿若置身阴暗朦胧的迷宫里，到处都是纷杂的道路和羊肠曲径，但我却相信我抓住了研究的线索，是能够向前挺进的。

第三节 封臣制度的起源

凯撒说：“日耳曼人不务农耕；大多数人以奶子、干酪和肉过生活；没有人有土地，更没有属于自己的土地界限；各民族的君主和官吏随意把某一地方的某一块土地划给私人。并强制他在第二年迁移到别的地方去。”⁽¹⁵⁹⁷⁾ 塔西佗说：“每一个君主有一群人拱卫、随从”⁽¹⁵⁹⁸⁾。这位著者用他自己的语言，给这些人一个名称，即所谓“侍从”⁽¹⁵⁹⁹⁾。这个名称和他们的地位是有关联的。他们彼此之间存在着一种奇怪的争胜心，要在君主身旁，超类拔萃；君主们彼此之间也存在着同样奇怪的争胜心，要使自己侍从的数目和勇敢超过别人。塔西佗又说：“经常有一群精选的年轻人拱卫着，就是尊严，就是权力；他们是太平时期的装饰，是战争时期的堡垒。如果一个君主的侍从的数目和勇敢超过其他君主，这就将使他在国内和在邻近民族间声名卓著；他将收到礼品；各地将遣使来朝。声名常常决定战争的命运。在战争中，君主的勇敢不如人，是可耻的；侍从如果没有君主这种品德，也是可耻的；在君主死后而仍然活着的话，是永世的羞耻。最神圣的义务就是保卫君主。如果城市太平无事，君主们就到那些有战事的城市去；他们就这样保持许多朋友*。这些朋友从他们得到战马和可怕的标枪。他们享受到味素并不佳美但却丰盛的餐膳。君主们单凭战争和劫掠来维持他们的广施博给。你劝他向敌人挑战、经受危险，要比劝他们耕种土地、等候岁时的收成¹³⁸容易些。他们对能够用鲜血获得的东西，就不愿用汗珠去换取。”⁽¹⁶⁰⁰⁾

因此，在日耳曼人之间，是只有封臣而没有采地的。什么采地也没有，因为没有土地可给。要是说采地，毋宁说就是些战马、武器和餐膳。当时是有封臣的，因为是有忠心的人，受到誓言的约束，有义务打仗；他们所负的役务和后来对采地所负的役务差不多一样。

第四节 续前

凯撒说：“当这些君主中有一人向议会宣布，他已经拟定某一征讨计划，并要求人们跟从他的时候，赞成这个首长和计划的人就起立，表示要为他效劳。他们就受到群众的赞扬。但是如果他们没有履行他们的约言，他们就失掉公众的信任，人们就把他们当做逃兵和叛徒看待。”⁽¹⁶⁰¹⁾

凯撒在这里所说的和我们在前一节依据塔西佗的记载所作的叙述，就是黎明时期（第一朝代）的历史的根源。

当我们看到底下的情况的时候，我们不当感到奇怪。国王们每一次征讨都要组织一些新军队，激励一些新士兵，雇佣一些新的人员；他们必须大肆挥霍，然后大肆攫取；他们通过土地和掠夺物的分配而不断得到东西，又不断把这些土地和掠夺物分给别人；他们的辖地不断地扩大，又不断地缩小；如果一个父亲把一个王国给予一个儿子，就要同时给予他一个宝库⁽¹⁶⁰²⁾；人们认为国王的宝库是君主国必不可缺的东西；一个国王如果没有得到其他国王的同意，不得把宝库的一部分给予外国人，甚至作为他女儿的嫁妆也是如此⁽¹⁶⁰³⁾。君主国是靠着一些发条走动的；这些发条需要时常上紧。

第五节 法兰克人的征服地

如果说，法兰克人一进入高卢，就占据这个国家的一切土地，把它们变成采地，那是不正确的。有些人¹³⁹是这样想的，因为他们看到将近第二时期（第二朝代）末期，差不多所有的土地都已成为采地、附属采地，或成为彼此间的附庸地；但是这个情况有它特殊的原因，我们在后面将加以说明。

人们从上述基本看法所做出的推论，和这个基本看法本身，是同样不正确的。这个推论是，野蛮人曾制定一条一般性的法规，在各处建立起耕种的奴役制度。在采地并未确定的时期，如果王国的一切土地都是采地或采地的附庸地，而王国内的人们都是封臣或附属于他们的农奴的话，由于有财产的人通常也就是有权力的人，国王既不断地处分采地，也就是说处分当时唯一的财产，那么国王就拥有一种和土耳其的皇帝一样的专制权力了。但这却是违背一切历史的。

第六节 哥特人、勃艮第人和法兰克人

日耳曼诸民族侵略了高卢。西哥特人占领了纳尔波内兹和几乎整个南方；勃艮第人定居在东部；法兰克人征服了几乎所余的一切地区。

毫无疑问，这些野蛮人在他们的征服地里仍然保留着他们本国原有的风俗、嗜好和习惯，因为一个民族不能立刻就改变他们的思想和行动的方式。这些民族在日耳曼很少从事耕种。从塔西佗和凯撒的著作，可以看出他们主要过着畜牧的生活。所以这些野蛮人的法典的所有条文差不多都环绕着牲畜的问题。在法兰克人的地方撰写历史的罗利更¹⁴⁰，就是牧人。

第七节 分割土地的不同方式

在哥特人和勃艮第人用种种借口，侵入了帝国的内地之后，罗马人为了停止他们的劫掠，不得不供给他们的生活。首先，罗马人给他们小麦^{*}；但后来却愿意给他们土地了。

罗马皇帝或代表皇帝的官吏和他们订定一些分割国家土地的专约⁽¹⁶⁰⁴⁾。这在西哥特人⁽¹⁶⁰⁵⁾和勃艮第人⁽¹⁶⁰⁶⁾的编年史和法典里可以看到。

法兰克人并不推行同样的计划。所以我们在《撒利克法》和莱茵河畔法兰克部族的法律里看不到这种土地分割的任何痕迹。他们征服了那些地方之后，就随意把所要的东西拿走；除了为自己之间的关系而外，并不制定其他法规。

因此，我们应当把（1）勃艮第人、西哥特人在高卢的做法、这些西哥特人在西班牙的做法，奥古斯杜路斯和欧都阿塞麾下的救援军在意大利

大利的做法 (1607) 同 (2) 法兰克人在高卢的做法、汪达尔人在非洲的做法 (1608) 区别开来。前一些人和原有居民订立一些专约，结局和他们分割了土地；后一些人对这一切事情就全都没有做。

第八节 续前

人们为什么会有野蛮人曾经大量抢夺了罗马人土地的看法？这是因为人们在西哥特人和勃艮第人的法律里发现这两个民族占有了三分之二的土地。但是他们仅仅是在指定地区里取得三分之二的土地。

贡德鲍在《勃艮第法》里说，在他的居留地里，他的人民接受了三分之二的土地 (1609)；该法补篇第2号又说，以后再到国内来的人则只得到一半土地 (1610)。所以并不是一开头所有的土地都由罗马人和勃艮第人分割了。

在这两种法规的条文中，我们看到了相同的词句。因此，这些词句可以互相阐释。第二种法规既然不得理解为所有土地的普遍分割，那么对第一种法规也不得认为具有这种意义。

法兰克人的行动，和勃艮第人是同样温和适中的。他们并没有在他们的征服地的整个范围内对罗马人进行劫掠。他们要这么些土地做什么呢？他们仅仅把对他们合适的土地拿走，其余的就留下了。

第九节 《勃艮第法》和《西哥特法》关于土地分配条款的实施是恰当的合理的

应当了解，这些土地的分配并不是依专制横暴的精神行事；而是以满足两个要一同居住在一个国家里的民族彼此间的需要的思想为根据的。

勃艮第人的法律规定，每一个勃艮第人在一个罗马人的地方应被作为客人款待。这和日耳曼人的风俗适相符合。据塔西佗说，日耳曼人是世界上最喜欢殷勤招待客人的民族 (1611) ¹⁴¹。

这项法律规定，勃艮第人取得三分之二的土地和三分之一的农奴。这项法律符合两民族的特征，又适应它们谋生的方式。勃艮第人牧养牲畜，所以需要多量土地，少量农奴。耕种土地要付出巨大劳动，所以罗马人需要较少土地，较多农奴。森林就平分，因为在这方面双方的需要是相同的。

在勃艮第人的法典里，我们看到每一个罗马人的地方就放一个野蛮人 (1612)。可见土地的分配并不是普遍性的。不过分出土地的罗马人的数目和接受土地的勃艮第人的数目是相等的。罗马人受到了最微小的损害 ¹⁴²。勃艮第人是战士、猎人和牧者，对接受荒芜的土地是满不在乎的；罗马人则保有最适宜于耕种的土地；勃艮第人的畜群肥沃了罗马人

第十节 奴役

勃艮第人的法律说，当他们定居在高卢的时候，他们接受了三分之二的土地和三分之一的农奴⁽¹⁶¹³⁾。可见在高卢的这个地区，在勃艮第人进入以前，就已经建立了耕种的奴役制度⁽¹⁶¹⁴⁾。

勃艮第人的法律，在规定有关两民族的事情上，对两民族正式地做出了贵族、自由民和农奴的区分⁽¹⁶¹⁵⁾。可见奴役并不是罗马人特有的事，自由和贵族制度也不是野蛮人特有的事。

同法又说，如果一个脱离奴籍的勃艮第人没有给他的主人一笔钱，也没有从一个罗马人接受第三份财产的话，他就经常被看做是他的主人的家庭的人⁽¹⁶¹⁶⁾。所以罗马的业主是自由的，因为他不属于他人的家庭；他是自由的，因为他的第三份财产就是自由的标记。

只要翻开《撒利克法》和《莱茵河畔法兰克部族法》，就可以看到，法兰克人所给予罗马人生活上的奴役并不多于其他高卢的征服者。

德·布兰维利埃伯爵¹⁴³的理论中最重要的地方是错误的；他没有证明法兰克人曾经制定一条一般性的规则，把罗马人置于某种奴役之下。

他的书的写法缺乏艺术；他是古贵族的后裔，他在书里就用古贵族的那种质朴、直爽和天真来发言，所以谁都能够辨别他所说的美好东西和他所犯的错误。因此，我不要加以检查。我只要指出，他的兴致多于领悟，领悟多于知识。不过他的知识还是不可轻视的，因为他对我们的历史和法律的大事是很知道的。

德·布兰维利埃和杜波神父各有一套理论；一个就像对“第三等级”（平民）的咒诅；另一个就像对贵族的咒诅。当太阳让费顿驾驶他的车的时候，曾吩咐费顿说：“如果你上得太高的话，你将要烧掉天宫；如果你下得太低的话，你将要使大地化为灰烬。不要走得太靠右，以免掉进巨蛇星座；不要走得太靠左，以免走进祭坛星座*。要让你自己老是在二者之间。”¹⁴⁴

第十一节 续前

人们为什么认为在征服时期曾经制定了〔建立耕种奴役制度的〕一般性法规呢？这是因为人们看到法国在第三时期（第三朝代）的初年有无数种类的奴役存在。由于人们没有看到，这些奴役是在不断往前发展的，所以人们就对一个晦暗的时代想象出一条一般性的法律来。这条法律是从来没有存在过的。

在黎明时期（第一朝代）的开头，不论在法兰克人或是在罗马人之

间，人们看到无数自由的人；但是由于农奴的人数与日俱增，所以到了第三时期（第三朝代）的初年，所有的农民和几乎所有的城市居民都成为农奴了⁽¹⁶¹⁷⁾。在第一时期的开头，城市的行政几乎和罗马人一样，有市民的团体，有一个元老院和一些法院^{*}，但是在第三时期的开始，人们则几乎只能看到一个领主和一些农奴了。

当法兰克人、勃艮第人、哥特人进行侵略的时候，他们尽军队所能运载的力量，劫掠黄金、白银、家具、衣服、男人、女人、孩子；一切都放到一起，由军队分有⁽¹⁶¹⁸⁾。全部历史都可以证明，在第一次定居之后，也就是说，在第一次劫掠之后，他们和居民取得了和解，留给居民一切政治的和民事的权利。在战争时，一切都抢走，在和平时，一切都给予；这就是当时的国际法。不然的话，我们怎能够在《撒利克法》和《勃艮第法》里看到那么多和人类的一般性奴役相矛盾的条款呢？

但是，征服战争所没有做的事情^{*}，是由征服战争后仍然存在的同一国际法做出来的⁽¹⁶¹⁹⁾。反抗、叛乱、城市的占领，这些事情都带来对居民的奴役。除了不同的征服民族间的战争而外，法兰克人之间还有一种特殊的事情，就是这个君主国的许多分领区不断产生兄弟或侄甥间的内战；在这些战争里，这条国际法规是经常被适用的；因此奴役在法国就变得比其他国家更为普遍了。我认为，这就是关于领主的权利问题，我们法国的法律和意大利、西班牙的法律所以不同的原因之一。

征服战争很快就过去了；但是人们适用于征服战争的国际法规却产生了某些奴役。同一国际法规经过了几个世纪的适用，就使这些奴役有了惊人的发展。

梯欧多立克认为奥维尔茵的人民对他不忠心，就对他的分领区的法兰克人说：“跟从我，我将领导你们到一个地方，那里你们将得到黄金、白银、俘虏、衣服、无数的牲畜；你们将把那里的人全都迁移到你们的地方来。”⁽¹⁶²⁰⁾

在贡特兰^{*}和查尔柏立克媾和后，围攻布尔治的人接到命令撤回，他们大肆掳掠，所以当地的人和牲畜几乎一无余存⁽¹⁶²¹⁾。

意大利王梯欧多立克^{*}的志气和政策，是要老是在许多野蛮君王中高人一筹。他派遣军队到高卢去的时候，写信给他的将军说：“我要人们遵守罗马法，要你吧逃走的奴隶归还给他们的主人；自由的防卫者不应当赞成他们放弃对奴役的义务。让别的君王们为抢劫和毁灭他们所占据的城市而高兴吧！但我们要我们的胜利的方式使臣服我们的子民抱怨他们向我们归顺得太晚了”⁽¹⁶²²⁾。显然，他要人们厌恶法兰克和勃艮第的君王们，又指出这些君王所奉行的是怎样的国际法规。

这种国际法在第二时期（第二朝代）仍然存在。《麦次史记》一书中说，柏林的军队进入阿规丹后，重返法国，带回无数的劫掠物和农奴⁽¹⁶²³⁾。

我可以引证无数的权威著作*。这些不幸的灾难激起了大家的慈悲心；有一些神圣的主教，看到俘虏们被一对一对地捆绑在一起，就用教堂的钱，甚至售卖教堂的圣器，来尽量赎买这些人；又有一些圣僧为这事鞠躬尽瘁；所以从这些圣人的传记可以得到关于这事件最清楚的说明 (1624)。虽然人们可能责难这些传记的著者们有时对于某些事有点过于轻信，认为这些事既然属于上帝计划的范围，上帝一定曾经做了这些事；但是从这些传记，我们却可以极明白地看到当代的风俗和习惯。

我们只要一看我们的历史和法律的著作，就会发现它们真是浩如烟海，甚至是茫无边际的海洋 (1625)。所有这些冷冰冰的、干燥的、无味的、困难的著作，全都要读*；要把它们吞下去，像寓言里所说的土星把石头吞下去一样。

自由民所利用的无数土地 (1626) 变成了不可让与的“永远管业”。当一个国家剥夺了自由的居民的时候，那些有许多农奴的人们就攫取或强迫人们让与给他们大块的土地，并在那里建立起村庄，就像我们在各种《条例》里所看到的一样。在另一方面，那些从事各种手艺的人¹⁴⁵发现操手艺也受到一种奴役。于是奴役就把技艺和农耕所被剥夺的东西归还给它们*。

当时有一个流行的做法，就是土地的所有主把土地给予教会，自己则缴纳贡金以保有该土地。土地所有主相信，这样用自己的奴役就可以分沾教会的尊严神圣。

第十二节 野蛮人分领区的土地不缴纳赋税

简朴，贫穷、自由、好战、畜牧的民族不是靠技艺而生活；他们和他们的土地的关系只是在上面盖些草棚而已 (1627)。他们跟随他们的首领，为的是获取掳掠物，并不是为着缴纳或征收租税。后来，人们才发明了征税的艺术，这时人们已享受了其他艺术的福泽。

一亩地征收临时税：酒一瓮 (1628)。这是查尔柏立克和佛烈德贡德的勒索的一种；它仅仅适用于罗马人。诚然，撕毁这些赋税的花名册的并不是法兰克人，而是僧侣们。当时的僧侣们全都是罗马人 (1629)。这种赋税主要折磨了城市的居民 (1630)，而居住城市的几乎都是罗马人。

格列高里说，在查尔柏立克死后，有一个法官不得不逃进一所教堂避难，因为在这位君主当朝的时候，这位法官曾经使一些法兰克人缴纳这种赋税；这些法兰克人在柴尔德柏时是自由民 (1631)。格列高里著作的拉丁原文说：“他使许多法兰克人缴纳公共赋税；这些法兰克人在柴尔德柏国王时代是自由民 (ingenui)。”可见非农奴的法兰克人是不缴纳赋税的。

没有文法学者看到杜波神父对这段拉丁文的解释 (1632) 而不感到惊愕的。他说，在当时，“脱离奴籍的人” (les affranchis) 也叫做“自由

民”(les ingénus)。因此，他就用affranchis de tributs (脱离或免除赋税的人) 这些字来解释这个拉丁字ingenui (自由民)。这些字的使用在法文是可以的，例如我们说affranchis de soins (免除看护)、affranchis de peines (免除刑罚)；但是在拉丁文，ingenui a tributis (不纳税的自由民)、libertinia tributis (不纳税的被释放的奴隶)、manumissi tributorum (纳税的被释放的奴隶) 这些术语却是怪异不通的。

格列高里·德·都尔说，帕提尼乌斯认为他将被法兰克人处死，因为他曾强制他们纳税。(1633) 由于这段记载无法解释，所以杜波神父就冷静地对疑问的东西进行臆断。他说，这里所谓“纳税”指的是一种“苛税”。

在西哥特人的法律里，我们看到，如果一个野蛮人占有了一个罗马人的土地，法官就强迫这个野蛮人把土地出卖[误！应作“归还”原主]，这样，该土地就可以继续纳税(1634)。可见当时野蛮人是不纳土地税的(1635)。

杜波神父(1636)需要的论据是西哥特人缴纳租税(1637)，所以他违反了法律的文字和精神所体现的意义，而根据想象——单纯地根据想象，说从哥特人定居到这项法律制定的期间，曾经增加过赋税，而这种赋税的增加仅仅适用于罗马人。但是人们不能许可阿尔顿神父对事实施用专断的权力¹⁴⁶。

杜波神父又在查士丁尼的法典(1638)里寻找了一番，为的是要证明罗马人的军事权益需要缴纳赋税，并由此得出结论说，法兰克人的采地和权益同样也要纳税。但是，认为我们的采地是渊源自罗马人这种法制的意见，今天已经是站不住了。这个意见仅仅是在人们对罗马的历史十分熟悉，对我们自己的历史十分生疏的时代，在我们古代的著作还埋在尘土里的时代，才有人相信。

杜波神父引证加西奥都露斯的著作，并把意大利和梯欧多立克统辖下的那部分高卢地区所发生的事情用来向我们说明法兰克人的习惯；这是错误的。这是一些不应当相混淆的事情。有一天，我将用一本专著来证明，东哥特人的君主国的计划和当时其他野蛮民族所建立的一切君主国的计划，是完全不同的；来证明，说“这一件事情在东哥特人是如此，所以在法兰克人也是如此”，是如何的荒谬；反之，我们恰恰有理由可以认为，东哥特人实行的事情法兰克人并不实行。

对那些精神浮荡在广博的学问里的人们，最困难的事却是在那里寻觅一些“不是文不对题的”证据，并且——用天文家的话来说，找到“太阳的位置”。

杜波神父也滥用帝王的敕令，好像他滥用历史*、滥用各野蛮民族的法律一样。当他想说法兰克人曾缴纳赋税的时候，他就把应当解释为有关农奴的东西适用到自由人身上去(1639)；当他想谈他们的民兵的时

候，他就把仅仅关系自由人的东西适用到农奴身上去 (1640)。

第十三节 在法兰克人的君主国里罗马人和高卢人的赋税

我本来可以讨论一下，到底被征服了的罗马人和高卢人是否继续缴纳皇帝时代所负担的赋税。但是为着节省篇幅，我想只要指出一点就够了。这就是，即使他们在开头缴纳这些赋税的话，不久这些赋税也就被免除而变成兵役；我承认，我几乎没法子想象，为什么法兰克人在起初对赋税要那样亲热，而突然变得那样疏远。

柔儒路易有一道敕令 (1641) 极清楚地说明了在法兰克人的君主国里自由人所处的地位。有一些哥特人或是伊柏利亚人的团队 (1642) 脱离了牟尔人的压迫，而在路易的领土内被收留了下来。同他们缔结的专约规定：他们，作为自由人，将随从他们的伯爵，参加军队；在进军的时候，他们将奉该伯爵的命令进行守卫和巡逻 (1643)；他们将为国王的钦差和从朝廷来或到朝廷去的使节准备车马运送 (1644)；除此之外，他们不得被迫负担其他贡役；他们受到和其他自由人同样的待遇。

我们不能说，这些是第二时期（第二朝代）初年建立的新习惯；这些应当是黎明时期（第一朝代）的中叶或末年的东西。864年的一道敕令明白地说，自由人服兵役和贡纳上述车马，是一种古代的习惯 (1645)。我在下面将证明，这些贡役是他们特有的义务，而领有采地的人们则免负这些义务。

不仅如此，还有一条规则，使自由人几乎不用纳租税 (1646)。凡是有四所田宅 (1647) 的人就都有义务服兵役。只有三所田宅的人就和只有一所田宅的人联合起来 [这样就成为四所，负有一个人的兵役义务]，前者去服兵役，后者则为前者负担四分之一的租税，而待在家里。同样，有两所田宅的人就和另一个有两所田宅的人联合起来 [这样也就成为四所，负有一个人的兵役义务]，其中一人去服兵役，另一个为他负担二分之一的租税，而待在家里。

此外，我们又看到无数条例把采地的特权给予自由人所领有的某些土地或管区；这点我在后面将详加论述 (1648)。这些土地无须缴纳伯爵和国王的其他官吏所征收的一切租税。条例里既然特别举出所有这些租税，又没有提到其他贡赋，可见这些土地是不征收贡赋的。

罗马式的征税在法兰克人的君主国里被废除是理所当然的。罗马式的征税是极端复杂的一种艺术；它进不了这些简单的民族的脑子里和计划里去。如果鞑靼人今天侵扰欧洲的话，要使他们了解我们的总税务司 147 是什么一回事，将是非常费事的。

《柔儒路易传》的匿名著者在谈到查理曼在阿规丹设立的伯爵和其他法兰克国家官吏时说，他把防卫边境的工作、军事权力和管理国王辖地的责任交给他们 (1649)。这就说明第二时期（第二朝代）君主的征税的

情况。君主据有辖地，由他的奴隶开垦耕作。但是十五年一征的特别税、人头税和皇帝时代对自由人的人身和财产所征收的其他赋税，则已经变成了防卫边境或参加战争的义务了。

这本历史书又记载：柔儒路易在日耳曼访问了他的父亲⁽¹⁶⁵⁰⁾。这位君主问路易说，他是国王为什么会那样贫穷。路易答说，他只是名义上的国王，领主们把他所有的辖地差不多全都占据了。查理曼恐怕这位年轻的君主自己去索回由于他轻率没脑筋而赐给了人们的东西，将会因此失掉人们的爱戴，所以查理曼派遣一些委员去恢复原有的状态*。

主教们写信给秃头查理的兄弟路易说：“看管你的土地，以免被迫不断旅行于僧侣们的宅第之间，使他们的农奴因为车子而劳累。”⁽¹⁶⁵¹⁾他们又说：“应当采取措施，使你有足够的生活费，并能够迎接使节。”可见当时国王的收入都是从辖地来的。⁽¹⁶⁵²⁾

第十四节 所谓“贡赋”

野蛮人离开了本国之后，就想把他们的习惯用文字写出来；但是由于不容易用罗马的字母去写日耳曼的词句，所以他们就把这些法律用拉丁文写了。

在征服战争及其进展时的混乱中，大多数事物的性质都发生了变化。要表现这些事物，就不能不利用和新习惯关系最近似的拉丁文字。因此，人们就把能够唤起古罗马人的“贡赋”（cens）的东西也叫做“贡赋”（census tributum）⁽¹⁶⁵³⁾。至于和罗马找不到任何关联的东西，人们就用罗马的字母来写日耳曼的词句。因此就制造了“安全税金”（fredum）这个名词。我在下面几节里将详谈这种税金。

因此，“赋”和“贡”这些字的用法是武断的，这就使黎明时期（第一朝代）和第二时期（第二朝代）的这些字的含义有晦暗不明的地方；而近代创立特殊论说的著者⁽¹⁶⁵⁴⁾在当时的著作里看到“贡赋”这个名词，就认为当时的所谓“贡赋”的的确确是罗马人的“贡赋”。他们得到的结论是，我们的黎明时期（第一朝代）和第二时期（第二朝代）的君王们就代替了罗马的皇帝们的地位，并在施政上没有作任何改变⁽¹⁶⁵⁵⁾。第二时期所征收的某些税捐，由于某些偶然事件和某些修正⁽¹⁶⁵⁶⁾，而被改为他种赋税。这些著者便得出结论，说这些赋税就是罗马人的“贡赋”。又自从近代的法规颁行而后，他们看到国王的统辖权是绝对不得让与的，他们便说，这些赋税，既然就是罗马人的“贡赋”，但又不是国王统辖权的一个组成部分；那么它们的征收必然纯粹是对王权的篡夺。他们的其他推论，我就略而不论了。

把一切当代的观念用到辽远的古代去，这是产生无穷错误的根源。对这些愿意把所有古代都近代化的人们，我就引埃及的僧人们对梭伦所说的话：“呵，雅典人，你们只是一些小孩子！”¹⁴⁸

国王、僧侣们、领主们各向其辖地内的农奴征收所规定的赋税。关于国王，我可以提出由维利思颁发的敕令；关于僧侣，我可以提出野蛮人的各种法典⁽¹⁶⁵⁷⁾；关于领主，我可以提出查理曼所制定的有关法规⁽¹⁶⁵⁸⁾；作为证据。

这些赋税就叫做“贡赋”。它们是一种经济税，而不是财政税；是纯粹私征的贡金，而不是公有的赋税。

我说，所谓“贡赋”是向农奴征收的赋税。我可以提出马尔库尔富斯的一条“法式”作为证据。它说，国王准许，凡是自由人又在“贡赋”名册内没有记名的，就可以修道为僧⁽¹⁶⁵⁹⁾。我还可以提出查理曼发给一个伯爵的一道敕令，作为证据⁽¹⁶⁶⁰⁾。查理曼派遣这位伯爵到萨克森去。敕令说，要释放萨克森人，因为他们已经信奉了基督教；它恰恰是一篇“自由宪章”⁽¹⁶⁶¹⁾。这位君主恢复了他们原有的国民自由，并免除他们缴纳“贡赋”⁽¹⁶⁶²⁾。可见，当农奴同时就要纳“贡赋”，自由人就不纳“贡赋”。

这位君主也曾发给被收留在法兰西君主国内的西班牙人一种敕令⁽¹⁶⁶³⁾之类，禁止伯爵们向他们征收任何“贡赋”和剥夺他们的土地。我们知道，外国人到法国去是受到农奴的待遇的，而查理曼却要人们把他们当作自由人看待，因为他要他们有土地所有权，又禁止人们向他们征收“贡赋”。

秃头查理也曾颁发过一道优待这些西班牙人的敕令⁽¹⁶⁶⁴⁾，规定给予他们与其他法兰克人相同的待遇，并禁止人们向他们征收“贡赋”。可见自由人是不缴纳“贡赋”的。

《毕斯特敕令》第30款革除了当时的一种流弊，就是有国王或教会的一些“屯垦者”^{*}把他们田宅的附属地卖给僧侣或和他们同等身份的人，只留给自己一所小草棚，这样就避免缴纳“贡赋”了。这道敕令要人们恢复原有状态。可见“贡赋”是奴隶们的一种赋税。

从这里又可看到，当时在法兰西君主国内并没有一般性的“贡赋”。这从许多文献去看，也是很清楚的。有一道敕令⁽¹⁶⁶⁵⁾说：“在过去合法征收属于国王的贡赋的一切地区⁽¹⁶⁶⁶⁾，我们规定要征收这种贡赋。”它的意思不是很明白么？查理曼有一道敕令⁽¹⁶⁶⁷⁾，训令他在各行省的钦差们精确调查古时属于国王辖地的一切“贡赋”⁽¹⁶⁶⁸⁾。他的另一道敕令⁽¹⁶⁶⁹⁾处理了那些被征收“贡赋”的人们所缴纳的“贡赋”⁽¹⁶⁷⁰⁾。这些敕令的意思还不明白么？还有一道敕令⁽¹⁶⁷¹⁾说：“如果有人⁽¹⁶⁷²⁾取得一块纳税的土地，那里我们曾经在习惯上征收过贡赋的话。”末了，还有秃头查理的一道敕令⁽¹⁶⁷³⁾，谈到“贡赋土地”，那里的“贡赋”自古以来就属于国王⁽¹⁶⁷⁴⁾。这些敕令的意思还不清楚么？

应该注意的是，有些文献的记载乍一看来和我所说的正相反，但却

是肯定了我的说法。我们已经在上面看到，在法兰西君主国内的自由人仅仅有义务提供某些车辆。我刚才所引的敕令就把这种车辆叫做“贡赋”⁽¹⁶⁷⁵⁾；但是敕令把这种“贡赋”和农奴所缴纳的“贡赋”对立了起来。

此外，《毕斯特敕令》⁽¹⁶⁷⁶⁾又谈到这些法兰克人应按人头、按草捆向国王缴纳“贡赋”⁽¹⁶⁷⁷⁾；这些法兰克人曾在饥荒的时候把自己出卖为奴隶。国王命令要赎回他们。这里因为那些依国王的敕令脱离奴籍的人⁽¹⁶⁷⁸⁾通常并没有获得完全的自由⁽¹⁶⁷⁹⁾；他们要缴纳“按人头计算的贡赋”；敕令里所说的就是这种人。

因此，我们应当放弃这种看法，就是以为当时有渊源自罗马人施政制度的一种一般性的和普遍性的“贡赋”；并且以为领主们的赋税也是渊源自这个一般性的和普遍性的“贡赋”，而且是通过篡夺而获得的。法兰西君主国里的所谓“贡赋”和人们对这个字的错误理解，二者是有天壤之别的；它是主人对农奴所征收的一种特殊赋税。

我请求读者原谅我不得不给他们这么许多烦腻死人的引文。要不是在我面前时时都要碰到杜波神父《法兰西君主国在高卢的建立》这本书的话，我就可以简略一些。没有任何东西比一个有名著者的一本坏书更能阻碍认识的进步了，因为我们在授与知识之前，要先从解除迷误着手。

第十六节 “忠臣”或封臣

我在上面已经谈到日耳曼人间有一种志愿人员，跟随他们的君主们到各种事业中去。在征服战争之后，这种习惯仍然存在。塔西佗把这种人称为“侍从”⁽¹⁶⁸⁰⁾；《撒利克法》称为“对君王誓守忠诚的人”⁽¹⁶⁸¹⁾；马尔库尔富斯：《法式书》⁽¹⁶⁸²⁾称为“国王的忠臣”⁽¹⁶⁸³⁾；我国初期的史家称为“忠臣”，称为“义士”⁽¹⁶⁸⁴⁾；此后的史家称为“封臣”，称为“领主”⁽¹⁶⁸⁵⁾。

在《撒利克法》和莱茵河畔法兰克部族的法律里，有无数条款是关于法兰克人的；关于这些“忠臣”就只有几条。关于“忠臣”的条款和关于其他法兰克人的条款是不一样的；这些法律里处处都有关于法兰克人财产的规定，而关于“忠臣”们的财产则没有一字谈及。这是因为“忠臣”们的财产主要是由政治法规而不是由民事法规加以规定；他们的财产¹⁴⁹应该归属于军队，而不是家传的财产。

不同时期和不同著者把为“忠臣”、“义士”们保留的财产称为“国库财产”⁽¹⁶⁸⁶⁾“恩赏”“荣赏”“采地”。

无疑，起初，采地是可以撤销调换的⁽¹⁶⁸⁷⁾。格列高里·德·都尔记载，人们剥夺了苏内吉西尔和伽罗曼从国库所获得的东西，仅仅把他们自己的产业，留给他们⁽¹⁶⁸⁸⁾。贡特兰把他的侄子柴尔德柏捧上宝座的时候，曾和侄子密议，指示他应当把采地给谁，应当剥夺谁的采地⁽¹⁶⁸⁹⁾。

马尔库尔富斯的一条法式说，国王不但可以用属于自己的国库的恩赏，还可以用曾经属于其他财库的恩赏，进行交换 (1690)。在伦巴底人的法律里，恩赏和自己的产业是对立的 (1691)。关于这点，史家们的著述、各法式例规、各野蛮民族的法典，都是一致的。末了一点：《采地论》 (1692) 这本书的著者们告诉我们，起初，领主们可以随意把恩赏撤销，其后就把它固定为一年 (1693)，后来就终生给予¹⁵⁰。

第十七节 自由人的兵役

两种人必须服兵役，就是：（1）封臣和附属封臣。这是由他们的采地所产生的义务。（2）在伯爵下面服务的自由人——法兰克人、罗马人和高卢人。他们由伯爵和他的官吏们率领。

当时所谓自由人，就是一方面不受恩赏或采地，另一方面不受耕作上的奴役。他们所据有的土地，人们称为“自由土地”。

伯爵们召集自由人，并率领他们作战 (1694)。伯爵之下有官员叫做监督 (1695)；所有的自由人分成百人团，组成一个堡。伯爵之下还有官员叫做百总。百总率领堡内的自由人，也就是各个百人团，进行战争 (1696)。

这种按百人数目分队的办法是法兰克人在高卢定居之后才有的事。它是格罗大利乌斯和柴尔德柏颁行的制度，为的是使每一个地区对当地所发生的盗劫事件负责。这从这两位君主的诏谕可以看到 (1697)。今天在英国仍然施行类似的一种制度。

伯爵们既然率领自由人作战，那么“忠臣”们也就率领自己的封臣或附属封臣作战；主教们、僧院长们，或他们的代理人 (1698) 也率领他们的封臣作战 (1699)。

主教感到十分困惑；他们的实际行为前后产生了很大矛盾 (1700)。他们要求查理曼不再强迫他们参加战争。当他们得到了许可的时候，他们又抱怨查理曼这样做使他们失掉了群众的尊敬。因此，这位君主就不得不依据这点而认为他的意图是正当的。无论如何，当主教们不必作战的时候，我并没有看到伯爵们率领他们的封臣去作战；我们所看到的正相反，就是国王们或是主教们选择他们的一个亲信率领封臣们作战 (1701)。

国王柔儒路易有一道敕令 (1702)，把封臣分为三个种类，就是：国王的封臣、主教封臣和伯爵封臣。一个“忠臣”或是说领主的封臣，不由伯爵率领上阵，除非是国王家里有某些事务缠绊，使这些“忠臣”不能亲身率领他们出征 (1703)。

但是谁率领这些“忠臣”们上阵呢？无可怀疑，就是国王；他永远是他的忠实臣子的首领。因为这个缘故，在敕令里，我们老是可以看见国王的封臣和主教们的封臣之间存在着一种区别 (1704)。我们的君王是勇敢、矜矜而宽怀豁达的；他置身戎阵，并不是为着当教会军队的首领；

他并不选择同这些人一同胜利或一同死亡。

但是同样，这些“忠臣”要率领他们自己的封臣或附属封臣；这在查理曼的一条敕令里是看得很清楚的。该敕令规定，每一个自由人，如果有四所田宅，不管是自己的产业或是谁给的恩赏，都要和敌人作战或是随从他的领主 (1705)。显然，查理曼的意思是，自己有一块地的人就要参加伯爵的军队，受有领主恩赏的人就要随从他的领主出征。

但是杜波神父却主张说，敕令里所谈附属于个别领主的人，就只是农奴 (1706)；他是以西哥特人的法律和该民族的习惯为根据的。我认为，还是以敕令本身为根据好些。而我刚才所引的敕令所明确叙述的，却和杜波神父的说法正相反。秃头查理和他的兄弟们之间所订立的条约也同样*提到自由人可以自由选择要跟从一个领主或是跟从国王；这个条款和许多其他条款是一致的。

因此，我们可以说，当时有三种兵队，就是：（1）国王的“忠臣”或“义士”的军队；这些人有附属于自己的忠信臣属。（2）主教们或其他僧侣以及他们的封臣的兵队。（3）伯爵的兵队；他率领着自由人。

我不是说，封臣们不能从属于伯爵，因为一个握有个别指挥权的人常常附属于一个握有较广泛的指挥权的人。

我们甚至看到，伯爵和国王的钦差们，在封臣们没有履行他们的采地义务时，可以让他们交付赔偿金。

同样，在国王的封臣行劫的场合，除非是他们比较愿意接受国王的惩罚的话，他们都由伯爵加以惩罚 (1707)。

第十八节 双重职务

法兰西君主国的一条基本原则是，受一个人的军事权力的支配就同时也受到他的司法管辖权的支配。因此，815年柔儒路易的敕令规定，伯爵对自由人的军事权力和司法管辖权是相并而行的 (1708)。率领自由人出征的伯爵的法庭 (1709) 也叫做自由人的法庭 (1710)。毫无疑问，由此产生了这条规则，就是，仅仅伯爵的法庭，而不是他的官员的法庭，可以作关于自由问题的裁判。因此，伯爵不能率领主教们或僧院长们的封臣出征 (1711)，因为这些封臣不属于伯爵的司法管辖范围。也因此，伯爵不能率领国王的“忠臣”们的封臣。又因此。英国法律的古语字典 (1712) 告诉我们 (1713)，撒克逊人叫做“柯布耳” (coples) 的人，诺曼人就称为“伯爵”、“侍从”，因为他们同国王分有司法上的罚金。从此，我们看到，无论在什么时代，一切封臣对领主的义务 (1714) 就是拿起武器和在他的法庭里审判他的家臣 (1715)。

这种司法权和作战指挥权所以联结在一起的原因之一，是因为指挥

作战的人同时征收财务上的赋税；这包括自由人所应负担的某种车役，和一般的说，某些司法上的利益——这项我将在后面论述。

领主们在他们的采地内有司法权；这和伯爵们在他们的管区内有司法权，是根据同一原则的。实在说，各时代伯爵管区所发生的变化常常是跟随着采地所发生的变化。伯爵管区和里面的采地都受到同一种规划和同一些观念的支配。简言之，伯爵在他们的管区内就是领主；领主在他们的采地内就是伯爵。

人们曾把伯爵看做是司法官，把公爵看做是军官，那是不正确的。他们都是军官兼司法官 (1716)；所有的差别是，公爵辖下有好几个伯爵，虽然有一些伯爵上面并没有公爵。这是佛烈德加利乌斯告诉我们的 (1717)。

也许有人要想，当时法兰克人的政体应该是十分苛暴的，因为同一些官吏对于臣民同时握有军事、司法甚至财政的权力；关于这点，我在前面几章里曾经指出，这种情况是暴政的明显标志。

但是，我们不要以为伯爵是单独进行裁判，并且像土耳其的“帕夏”（高官）那样地掌理司法 (1718)。他们在审案时要召开各种“裁判会议”或是说各种“刑事法庭”，把名士们召集在一起 (1719)。

为使人们很好地了解各种则例、野蛮人的法律和敕令等关于裁判的记载，我愿意指出，伯爵、财务裁判官和百总的职务是相同的 (1720)；法官、堡长、邑吏，都是对同样一些人，使用着不同的称号而已，他们是伯爵的辅政人员，通常为数七人。伯爵审案时则增为十二人 (1721)，“由名士” (1722) 补缺。

但是，不论司法管辖权属于谁，属于国王或伯爵、财务裁判官、百总、领主、僧侣都好，谁都不单独审案；而这个渊源自日耳曼的森林的习惯，到了采地已取得了新形式的时候，仍然存在。

至于财政权力、则几乎不是伯爵可能滥用的。君主对自由人的赋税是很简单的，就像我已经说过的一样，只在某些公用的场合征用一些车马而已 (1723)。至于司法权，则有防杜舞弊的法律 (1724)。

第十九节 野蛮民族的和解金

如果不谙识日耳曼各民族的法律和风俗，要深入了解我们的政治法是不可能的。所以我将在这里，先来研究一下这些风俗和法律。

从塔西佗的著作，可以知道日耳曼人只有两种死罪。他们把叛徒吊死，把懦夫溺死。这就是他们所仅有的两种公罪。当一个人侵犯了另一个人，受冒犯或受伤害的人的亲族就加入争吵；仇恨就通过赔偿来消除 (1725)。赔偿就付给受害的人，如果他有能力接受的话；如果亲族共同受到伤害或损害，则由亲族们接受赔偿；如果受冒犯或损害的人已死，

也由亲族们接受赔偿。

按照塔西佗所记述的做法是，双方当事人之间成立一种协议，来履行赔偿。因此，野蛮民族的法典就把这种赔偿称为和解金。

我仅仅在佛里兹人的法律里看到法律使人民处于一种情况，就是所有有仇怨的家族仿佛是处在一种原始的自然状态里⁽¹⁷²⁶⁾；在那里，这些家族不受任何政治法或民法的拘束，它们可以依据自己的幻想进行报复，直到满足为止。甚至这项法律后来也被缓和了；又有法律规定，仇人所要杀的人，在他家里，在去教堂的往返途中，在审判的场所，不得被干犯⁽¹⁷²⁷⁾。

《撒利克法》的编纂者们引证了法兰克人的一项古代习惯，就是为劫掠而发掘死人尸体的人须被驱逐出人类的社会，直到死者的亲族同意他回来为止⁽¹⁷²⁸⁾。在这以前，法律禁止任何人，甚至他（罪犯）的妻子，给他面包或接纳他进入自己的家里；这样一个人对于他人，或是他人对于他，都处于一种原始的自然状态里，要到和解成立，这种状态才告结束。

除此之外，我们看到，各个野蛮国家的哲人们都想规定赔偿金额，因为这种金额要等待当事人双方取得协议，不但为时过长，而且也过于危险。他们细心地规定受到某种损害或伤害的人在和解时所应接受的公道金额，在这问题上，这些野蛮法律的精确程度是妙不可言的^{*}。它们对案件作细微的区分，对情况进行衡量⁽¹⁷²⁹⁾。法律设身处于被害人的地位，为他要求他在冷静时所可能要求的赔偿金额。

就是这些法律的制定使日耳曼各民族脱离了原始的自然状态。他们在塔西佗时代似乎仍旧处于这种状态中。

罗塔利在《伦巴底法》里宣称，他已增加了古代习惯里各种伤害的和解金额，以便使受伤的人获得赔偿，仇恨消除⁽¹⁷³⁰⁾。实际上，这是因为伦巴底人是一个贫穷的民族，由征服了意大利而发财致富，古时的和解金额已形同儿戏，无足轻重了，所以人们不再沿用调停的办法。我不怀疑，就是这种考虑迫使其他征服民族的首领们制定了存留到我们今天的那些法典。

主要的和解金，由凶手付给死者的亲族。身份不同，和解金也就不同，因此，《安格尔夫法》规定，杀死一个贵族¹⁵¹的和解金是六百苏；杀死一个自由人是二百苏；杀死一个农奴是三十苏⁽¹⁷³¹⁾。所以，对一个人的生命规定了高额的和解金，对这个人就是一种重要的特权；因为除了提高他个人的荣誉之外，而且在凶暴的国家里，给了他的生命较大的安全保障。

关于这点，我们从《巴威利亚法》可以看得很清楚⁽¹⁷³²⁾。它列举巴威利亚人的家族的姓氏。这些家族接受两倍的和解金，因为在阿吉洛峰人的家族⁽¹⁷³³⁾之外，它们占首位。阿吉洛峰人属于公爵家系；公爵就由

该族人中选出；所以他们接受四倍的和解金。公爵的和解金比一般阿吉洛峰人的和解金多三分之一。该法律说：“因为他是公爵，所以法律给他比他的亲族较大的荣誉。”

所有这些和解金都用货币的数额规定。但是这些民族，尤其是在日耳曼的时候，几乎是没有什么货币的，所以他们可以用牲畜、麦子、家具、武器、狗、猎鹰、土地等等给付 (1734)。法律本身又常常规定这些东西的价值 (1735)；这说明，为什么他们的金钱那么少，而罚金种类却又那么多。

因此，这些法律致力于确切地规定损害、伤害、犯罪等的区别，使人人确切地知道他所受损害或冒犯的程度；确切地知道他应得多少赔偿，尤其是知道他不应接受比定额还多的赔偿。

从这个角度出发，人们便认为，一个人在接受赔偿之后如再进行报复就是犯罪。这种罪是私罪，而且又是公罪。它是对法律本身的轻蔑。这种犯罪，立法者们是没有不加以惩罚的 (1736)。

这时期，这些民族由于文治政府的成立而丧失了某些独立不羁的精神；而且君王们又热衷于改善国家的施政；所以这时期另外还有一种人们特别认为是危险的罪行。这就是，拒绝给付或拒绝接受赔偿 (1737)。在野蛮人的法典里，我们看到，立法者们对赔偿的给付和接受都是加以强制的 (1738)。实际上，拒绝接受赔偿的人，为的就是要保存报复的权利；拒绝给付赔偿的人就保留了被害人的报复权利。因此，哲人们就改革日耳曼人的法制；因为这种法制只劝人们和解，但不加以强制。

我刚才谈到《撒利克法》的一项条文，那里立法者准许被害人自由选择是否接受赔偿。就是这项法律禁止盗尸的人同人类来往 (1739)，直到死者亲属接受赔偿，要求让他再和人类同住时为止。这是因为对神圣事物的尊敬使《撒利克法》的草拟者们不敢触犯古代的习惯。

如果把和解金给予在盗窃中被杀死的窃贼的亲族或是给予因犯奸淫分居而被离休的妻子的亲族的话，那是不公道的。巴威利亚人的法律对这类情况，是不给和解金的 (1740)；并且惩罚因为这类情况进行报复的人。

在野蛮人的法典里规定关于非故意行为的和解金，并不是稀有的事。伦巴底人的法律差不多都是明智的。它规定，在这种场合，和解金就由行为人慷慨给予，亲族们不得再进行报复 (1741)。

格罗大利乌斯二世颁布一道很明智的诏谕，禁止受盗窃的人没有法官的命令而秘密接受和解金 (1742)。我们即将论述这项法律的动机。

第二十章 后来的所谓领主司法权

关于凶杀、损害、伤害，行为人除了给予被害者亲族和解金之外，

而且要缴纳一种税，野蛮人的法典称为“佛烈杜姆”（fredum），即“安全税金”⁽¹⁷⁴³⁾。我要详加论述*；在我们近代的语言中，是找不到表示这种税金的名词的。为使人们了解它的意义，我首先指出，它是〔犯罪人〕因受到〔司法上的〕保护，使不至受〔他人〕报复权利的侵犯，而付出的一种报酬。今天*在瑞典语里，“佛烈杜”（fred）仍然是“和平”“平安”的意思¹⁵²。

在这些凶暴的国家里，司法不是别的，就是保护犯罪的人使不至受被害者的报复，又强制被害人接受他应得的赔偿，因此，日耳曼人的司法和其他一切民族都不同，就是保护犯罪人使不受被害人的侵害。

在野蛮人的法律里，我们看到哪些种类的案件应征收这些安全税金。在被害人亲属不得进行报复的案件，犯罪人就不缴纳安全税金。诚然，在报复不存在的场合，也就不存在保护一个人使免受报复的权利了。因此，按照伦巴底人的法律，如果无意中打死了一个自由人，则给付死者所值价金，而不缴纳安全税金；因为这个案情既非故意杀人，死者亲族是没有报复权利的⁽¹⁷⁴⁴⁾。又按莱茵河畔法兰克部族的法律，如果一个人被一块木头或手工制成的物件打死的话，人们则认为该物件或该木头是有罪的，死者的亲族就把它拿去使用，而不能要求安全税金⁽¹⁷⁴⁵⁾。

同样，在兽类杀死人的场合，该法律只规定和解金，而没有安全税金，因为死者亲族并没有受到冒犯⁽¹⁷⁴⁶⁾。

末后一种案情是，按照《撒利克法》，十二岁以前的儿童犯了过错，只付和解金，而不纳安全税金⁽¹⁷⁴⁷⁾；他还不能携带武器，所以这种案情不是被害当事人或他的亲族可以要求报复的。

安全税金由犯罪人缴纳，以取得和平与安全；他所犯的罪行曾使他失掉了这种和平与安全；他可以因为受到保护而又获得和平与安全。但是一个儿童就不能失掉这种安全；他并不是大人，不能被逐出人类社会之外。

这种安全税金，是一种地方性税金，是给予当地地区的审判官的⁽¹⁷⁴⁸⁾。但是，莱茵河畔法兰克部族的法律却禁止审判官自己征收该税；它规定，由胜诉的当事人接受安全税金，把它带交国库；该法说，这样，河畔法兰克人之间才可以有永久的和平⁽¹⁷⁴⁹⁾。

安全税金的多寡和犯罪人所受保护的大小成正比例⁽¹⁷⁵⁰⁾。因此，对于因国王的保护而缴纳的安全税金，要比对于因伯爵或其他法官的保护而缴纳的安全税金多。

我已经看到了领主们的司法权是如何产生的。采地包有一些很大的地区。这从无数的著作可以看到。我已经证明，国王对法兰克人分领的土地，是什么税也不征收的；国王对采地更不能保留他自己的赋税。取得了采地的人，在这方面享有最广泛的权利；他们从采地吸取一切利

益，一切俸禄；其中最可观的一种，就是司法上的利益（即安全税金）⁽¹⁷⁵¹⁾；这是按照法兰克人的习惯征收的；因此，有了采地也就有了司法权。这种司法权的行使包括给被害人亲属的和解金和给领主的利益。这种司法权不是别的，而是让人缴纳法律所规定的和解金的权利，和要求法律所规定的罚金的权利。

我们从当时的司法例规里可以看到，采地是具有这种权利的。因为这些例规有的肯定某一采地属于某一“忠臣”的事实；有的把采地永远地移让给予他们⁽¹⁷⁵²⁾；有的肯定某些采地特权属于教会的事实；有的把这些特权永远地移让给予教会⁽¹⁷⁵³⁾。这些情况，我们在无数的条例里也可看到⁽¹⁷⁵⁴⁾。这些条例禁止国王的法官或官吏到领地去进行任何审判工作，或收取任何司法上的利益。国王的法官既然不能在一个地区里征收什么东西，他们也就不再进入这个地区了；该地区的法官也就代替了国王法官的职务。

国王的法官强制当事人提出担保，到他们的法庭去受审，这也在禁止之列：而这种担保是由领有该地区的人要求的。据说，国王的钦差们也不能再要求馆舍；事实上，他们在采地内已不再有任何职务了。

因此，司法权，无论在旧采地或新采地，就是一种采地本身所固有的权利，是作为采地的一个组成部分的一种可获厚利的权利。因为这个关系，无论在哪一个时代，人们都这样看待它；并由此产生了这条原则，就是：在法国，司法权是世袭的。

有些人认为，司法权是渊源自国王和领主释放他们的农奴的事实。但是日耳曼各民族或日耳曼人的后裔所组成的各民族，并不是惟一释放农奴的民族，不过它们却是唯一建立世袭司法权的国家。不仅如此，马尔库尔富斯的司法法式⁽¹⁷⁵⁵⁾使我们看到，在最初时期，有一些自由人隶属于这些司法权的支配范围；农奴则因为他们在领地内而受到司法权的管辖；农奴并没有产生了采地，因为他们是附着在采地之内的。

另外一些人的看法更是直截了当了。他们说，领主们篡夺了司法权；他们所能说的，只此而已。但是，在世界上仅仅是日耳曼人的后裔所组成的民族篡夺了君主们的权利么？历史充分地说明，还有其他民族曾经侵犯他们的元首；但是我们却看不见由此而产生了所谓领主们的司法权。因此，应当从日耳曼人的习惯和风俗的深处去寻找这种司法权的渊源。

我请大家看一看罗哇梭在他的著作⁽¹⁷⁵⁶⁾里，用什么方法假定了领主们曾经进行组织与篡夺各种司法权。照他的说法，这些领主就应该是世界上最狡猾奸巧的人了；他们就应该不是像战士们那样，而是像乡村的法官和公诉人那样，在彼此之间进行抢劫掠夺的。按照他的说法，这些战士们在王国内一切个别的行省里，和在极多的国家里，就应该曾经建立起一种一般性的政治体系的。罗哇梭把这些战士们的推理法弄得像他自己在书斋里的那种推理法一样。

我还要指出，如果司法权不是采地的附属部分的话，我们怎有可能到外都能看到，采地的役务，无论在朝廷里或在战场上，都是为国王或领主服役的呢？(1757)

第二十一节 教会的属地司法权

教会曾取得了巨额财产。我们看到，君王们把巨大封土，也就是说巨大采地，给了它；我们首先看到司法权就在这些教堂的辖地内建立了起来。这种例外的特权究竟渊源自什么地方呢？它是这种赏赐物（采地）在性质上所天然具有的东西；僧侣们的财产具有这种特权，因为人们从未剥夺了它。人们把一块采地给予教会，就像在给予一个“忠臣”的场合一样，是连同各种特权也一并给予它的。此外，我们已经看到，教会的采地，和赐给俗人的采地一样，对国家负有役务责任。

因此，教会在它的土地内，有权利让人交付和解金，并征收安全税金；有这些权利，就必然要阻止国王的官吏进入它的土地内征收安全税金和进行任何审判工作，所以在司法例规(1758) 条例、敕令等的用语里，僧侣在自己的土地内进行审判的权利就称为“豁免权”^{*}。

莱茵河畔法兰克部族的法律禁止教会的脱离奴籍的人(1759)。进行“集会审判”(1760)，除非在他们被释放的教堂里(1761)。由此可见，教会甚至对自由人也享有司法权，并且在君主国的初期就开了裁判会议。

我在《列圣传》里看到，克罗维斯把权力授与一位神圣的人物，使治理一块六里欧大的土地，并规定这块土地不受任何管辖权的支配(1762)。我十分相信，这是一个虚构的故事，但却是一个很古老的虚构故事；生活的蕴奥和虚构故事都同当时的风俗和法律有关系；而我们这里所要探求的就是这些风俗和法律(1763)。

格罗大利乌斯二世命令领有边远地区土地的主教或贵绅，要在当地选择人员司理审判并接受司法上的利益(1764)。

这位君主又规定教会的法官和君主自己的官吏各自的司法权限(1765)。802年查理曼敕令规定了主教和僧院长的司法官吏的资格。查理曼还有另外一道敕令(1766)禁止国王的官吏对耕种僧侣土地的人(1767)，施行任何管辖权，除非这些人是为了欺诈并逃避国家赋税而耕种僧侣的土地。主教们^{*}在兰斯集会，宣布教会的封臣们是属于他们的“豁免权”的支配的范围之内的(1768)。806年《查理曼敕令》(1769)规定，教会对一切居住在它土地内的人，有刑事和民事的管辖权。未了，秃头查理的敕令把国王、领主、教会的司法管辖权分开(1770)；我不多谈了。

第二十二节 第二时期结束前采地司法权的建立

人们会说，封臣们是在第二时期（第二朝代）紊乱的时候，把他们封土内的司法权篡夺了去的。人们比较喜欢做一种一般性的假设，而不

愿意深入研究，因为说封臣们从未拥有司法权，总要比发现他们怎样才拥有了司法权容易些。但是，他们的司法权并非渊源自篡夺；它渊源自原始的制度，而非渊源自该制度的衰落。

巴威利亚人的法律说：“如果杀死一个自由人，要是死者有亲族的话，就应该把和解金给予死者的亲族；假使没有亲族的话，就给予公爵或死者生前请求保护的人。”⁽¹⁷⁷¹⁾ 人们知道，为一种利益而置身于他人保护之下，意味着什么。

阿尔曼人的法律说：“一个人的奴隶被人夺去的时候，他应当向抢夺者所属的君主控诉，以便获取和解金。”⁽¹⁷⁷²⁾

柴尔德柏的一道诏谕说：“如果一个百总在别人的百人团里或是在我们忠实的臣子们的地界内发现了一个强盗而没有把他驱逐出去的话，他就应该将强盗交出，或是用誓言来清洗自己。”⁽¹⁷⁷³⁾ 可见百总的辖区和忠实的臣子们的辖区是有区别的。

柴尔德柏的这道诏谕说明了格罗大利乌斯同年的一项律令⁽¹⁷⁷⁴⁾。该律令是在同样情形之下，为同样的事实，而颁发的，只是用语不同而已。该律令把这道诏谕中的“我们忠实的臣子们的地界”（*terminis fidelium nostrorum*）称为“封土”（*truste*）。比格依和杜刚支⁽¹⁷⁷⁵⁾ 二先生认为*truste*指的是“另一个国王的辖地”的意思，但是他们并没有猜对*。

意大利王柏彬曾为法兰克人和伦巴底人制定一项律令⁽¹⁷⁷⁶⁾。这位君主，在对审判工作上有渎职行为或是拖延审判的伯爵和国王的官吏外以刑罚之外，又规定，如果一个领有采地的法兰克人或伦巴底人不愿审理讼案的话，则在他所属区域的法官应停止采地权利的行使；在这期间，就由该法官或是他的代理人进行审判⁽¹⁷⁷⁷⁾。

查理曼有一道敕令⁽¹⁷⁷⁸⁾可以证明，国王们并不是在各地都征收安全税金的*。这位君主的另一道敕令⁽¹⁷⁷⁹⁾让我们看到，当时封建法律和封建朝廷已经建立。柔儒路易的另一道敕令规定，如果领有采地的人不审理讼案或阻止人们审理讼案的话，人们*就应随意住在他家里，一直到讼案得到审理为止⁽¹⁷⁸⁰⁾。我还要引证秃头查理的两道敕令。一道是861年的敕令；在那里，我们看到了领地独自の司法管辖权已经建立，有法官和官吏⁽¹⁷⁸¹⁾。另一道是864年的敕令，它对国王自己的领地和其他私人的领地，是加以区别的⁽¹⁷⁸²⁾。

我们没有关于采地最初获得让与权的材料，因为采地，如大家所知道，是根据征服者们的分割而建立起来的。所以我们没有最初契约可作依据，来证明在初期司法权就已附着于采地。但是，在肯定采地所有权的司法例规里或是永远移让采地所有权的司法例规里，我们看到——上面已经说过——当时司法权在采地已经建立；所以这种司法权必然是采地性质上所必有的东西，又是采地主要特权之一。

我们有极多关于教会在它的土地里建立起世袭司法权的文献；但是可以用来证明“忠臣”或“义士”们的“恩赏”，也就是采地的司法权的文献，则寥寥无几。这有两个原因。第一，今天遗留的文献大半是僧侣们为他们的寺院使用的缘故而保存或搜集的。第二，教会的世袭财产是根据特别的“让与”而形成起来的，是既成秩序的一种毁损，因此需要颁布条例加以肯定。反之，赐给“忠臣”们的让与权是政治秩序产生的后果，所以不需要颁布，更不需要保存任何特殊条例。国王们甚至于常常喜欢简单地把王笏一挥就把让与权授与了，好像我们在《圣谟耳传》里所看到的一样。

但是马尔库尔富斯的《法式书》第三条充分地证明，“豁免权”这种特权及由此而产生的司法的特权是僧侣和俗人都可以享有的，因为该例规是为两种人制定的 (1783)。格罗大利乌斯二世的《律令》，也是如此*。

第二十三节 对杜波所著《法兰西君主国在高卢的建立》一书的总的意见

在没有结束本章之前，先略为检查一下杜波先生的这本著作，是有点好处的，因为我的意见是永远和他的意见相反的；如果他已找到了真理的话，那我就没有找到。

这本著作曾迷惑了许多人，因为它的写作艺术是很高明的；因为著者永远是对疑问进行假设；因为著者越缺乏证据就越大量提出像煞有介事的东西；因为著者把无数的猜测当作原则，并从此引申出其他猜测作为推论。读者忘掉了他是曾经抱着怀疑的，但目的却是为了相信。著者不是在他的理论的本身，而是在理论的周围，显示了渊博无尽的学问，因而把人们的心思吸引到附属的问题上去，使人们不再注意主要的问题。不仅如此，著者做这么许多的研究工作，使人不可能想象他竟是一无所得的；万里长航使人们相信已经达到了目的地。

但是当人们深入检查的时候，就发现这本著作好像是一架巍峨的巨像，它的脚却是泥土做成的。正因为它的脚是泥土做成的，所以它能够巍峨屹立。假使杜波先生的理论是有好的根据的话，他就不必用三卷令人厌倦的巨帙去证明它了；他在本题里就将什么都有了，他将不必到离题千里的一切地方去搜寻；理性将会自己把它和一切其他真理联系在一起。历史和我们的法律将会告诉他：“不必这样绞脑汁了。我们将为你作证。”

第二十四节 续前。对杜波的基本理论的意见

杜波神父要把“法兰克人是作为征服者进入高卢的”这个看法铲除得干干净净。按照他的看法，我们的君王们是人民请来的；他们只是代替了罗马的皇帝，继承了皇帝的权力而已。

这个主张不能适用于克罗维斯进入高卢、劫掠并占取各城市的时期。这个主张也不能适用于克罗维斯打败了罗马军官锡亚格里乌斯并征服了后者所防守的地方的时期。因此，这个主张只能适用于克罗维斯的另一个时期；那时，他已经通过暴力成为高卢广大地区的主人，因而由于人民的选择和爱戴，被邀请去统治所余的地区。仅仅说克罗维斯为人民所接受，是不够的；还需要证明克罗维斯是被邀请的；杜波神父还需要证明，人民喜欢生活在克罗维斯统治之下，胜于生活在罗马人统治之下，或胜于生活在自己的法律之下。按照杜波神父的说法，当时还没有被野蛮人侵略的那部分高卢地区的罗马人有两种。一种是阿摩里克*联邦的罗马人；他们曾经赶走皇帝的军官们，以便自己抵御野蛮人，并用自己的法律治理自己。另一种是服从罗马军官们的人。那么，杜波神父有没有证明仍旧在帝国治下的罗马人曾经邀请过克罗维斯么？没有。他有没有证明阿摩里克人的共和国曾经邀请过克罗维斯，甚至同他缔结过什么条约么？也没有。他不仅远远不能告诉我们这个共和国的命运，甚至不能证明它的存在。他虽然从火诺利乌斯的时代起到克罗维斯的征战胜利为止都在追寻这个共和国的史迹，虽然他用高妙的技术引述了当时的一切事件，但是在他所引述的那些著作中，这个共和国都是看不见的。因为引用佐济穆斯 (1784) 的一段话来证明，在火诺利乌斯的帝国的时代，阿摩里克人的地区和高卢的其他省份曾经树起判旗，建立了一种共和国 (1785)，——这是一回事；让人们看到，虽然人们对高卢曾经采取过若干绥靖的行动，但是阿摩里克人总是组成一个特殊的共和国，一直到克罗维斯的征战胜利为止，——这又是一回事；二者之间是有极大的区别的。无论如何，杜波神父要建立他的理论，就需要极有力、极精确的证据。因为，当人们看到一个征服者进入一个国家，用武力和暴行平定了它的大部分地区，又看到不久之后，整个国家都归顺了，而历史又没有说明后来所以归顺的过程；那么，我们就很有理由可以相信，这事件的结尾和它的开头同样是通过武力和暴行的。

这点杜波神父既然没有看对，那么他的整套理论便彻头彻尾站不住，这是显而易见的；而且，每次当他从“高卢没有被法兰克人所征服，而是罗马人邀请他们进高卢的”这条原则出发引申出任何结论的时候，我们总是可以否认他的结论的。

杜波神父用克罗维斯曾被授与罗马官职的事实来证明他的这条原则；他又硬说克罗维斯曾继承他的父亲查尔第立克作为民兵的长官。但是这两种职位完全是他自己创造的。杜波神父所根据的是圣雷米致克罗维斯的一封信 (1786)。这封信仅仅是对克罗维斯即位的一种祝贺而已。一个文件的目的既然那样明确，为什么还要加上一个它所没有的目的呢？

克罗维斯，在他的朝代的末期，受阿那斯塔西乌斯皇帝命做了执政官；但是，仅仅一年为期的职位能给他多少权利呢？杜波神父说，依同一委任状说，阿那斯塔西乌斯皇帝似乎曾经让克罗维斯当总督。但是我却要说不，该皇帝似乎什么也没有让他当。对于一件毫无根据的事实，否认它的人的权威并不亚于主张它的人的权威。况且我否认这一事实是有一个理由的。格列高里·德·都尔谈到执政官职位时并没有丝毫谈到总督职

位。而且这个总督职位就是有的话也只能是约六个月的时间。克罗维斯在当执政官后一年半就死了；使总督成为一个世袭的职位，是不可能的。末了一点：当人们让他当执政官——甚至总督，如果谁愿意这样说的话——的时候，他已经是君主国的主人，而且他的一切权利也都已经确立了。

杜波神父所主张的第二个证据是，查士丁尼皇帝把帝国对于高卢的一切权利都割让给克罗维斯的儿子和孙子。关于这种割让，我是有好些东西可以谈的。从法兰克君王们执行割让条件的方式，我们就可以看出法兰克君王们对这种割让是否重视。此外，法兰克君王们已经是高卢的主人；他们是太平之君；而在那里查士丁尼却是一寸土地也没有的。西罗马帝国早已遭受毁灭，东罗马的皇帝除了作为西罗马皇帝的代表而外，对高卢是并不享有任何权利的。所谓割让的权利是建立在法兰克君主们已经取得的权利之上的^{*}。法兰克人的君主国已经建立；他们的政府的典章制度已经制定；在君主国内生活的个人和民族彼此之间的权利已经规定；每个民族的法律已经颁布，甚至已用文字写出。那么对于一个已经建立了的政府，这种外来的权利的割让有什么用处呢？

杜波神父提出所有主教们的浮夸演说，这能有什么意义呢？在秩序荡然的时候，在兵荒马乱的时候，在整个国家倾覆了的时候，在征服战争的掠夺焚劫的时候，这些主教们正在千方百计奉承征服者。从奉承方面，除了看出被迫奉承的人的软弱而外，还能作出其他结论么？逻辑和诗歌，除了证明这些艺术的使用本身而外，还能证明其他么？格列高里·德·都尔，在谈到克罗维斯所进行的一些暗杀之后，又说，但是上帝每天都使他的敌人俯伏在他的面前，因为他在他的道路上前进。当人们读到格列高里·德·都尔这种说法，能不感到惊奇么？僧侣们对克罗维斯的皈依基督教非常高兴，甚至由此取得巨大利益；对此谁能有所怀疑呢？但是同时，老百姓遭受了征服的一切灾难，罗马的统治向日耳曼的统治让步；对此有谁能有所怀疑呢？法兰克人不愿意，也不能够改变一切；而且征服者中这样疯狂要改变一切的人甚至是很少的。但是，杜波神父，为了使他的一切推论都显得真实，那就不仅必须说法兰克人在罗马人的地方是什么也不加改变，而且还要改变自己。

如果使用杜波神父的这种方法，我甚至不难证明希腊人没有征服过波斯。首先我可以谈谈某些希腊城市和波斯人缔结的一些条约。我将谈那些受波斯人雇佣的希腊人；他们好像那些受罗马人雇佣的法兰克人一样。亚历山大进入波斯人的国家，围困、占领、毁坏推罗城；我们就把它当做是一个特殊的事件，像对待锡亚格里乌斯的事件一样。但是，请看犹太的大祭司如何趋前去迎接亚历山大；请听，朱匹忒·阿蒙的神旨；请回忆一下人们如何在高尔迪姆预言到亚历山大；请看一切城市如何好像都在热烈地欢迎他；总督们和贵绅们怎样成群地都来到了。亚历山大穿波斯人的服装；这就等于克罗维斯的执政官的服装。大流士不是把王国的一半献给了他么？大流士不是作为一个暴君而被暗杀了么？大流士的母亲和妻子不是为亚历山大的死而恸哭么？昆蒂乌斯·库尔蒂乌斯、阿利恩、普卢塔克不是亚历山大同时代的人么？这些人的著述所遗漏的东

西，印刷术⁽¹⁷⁸⁷⁾不是已经使我们明确地看到了么？这就是《法兰西君主国在高卢的建立》的历史。

第二十五节 法国的贵族

杜波神父认为，在我们的君主国的初期，法兰克人的公民只有一个等级。这个主张对我国第一流家族的血统是一种侮辱，对相继地统治了我们的三个伟大王室也同样是一种侮辱。如果这个主张是对的话，则这些王室的赫赫权威的起源就将不能因为经过草昧时代，因为世远年湮而为人们所忘却了；历史也将能够记述它们曾经是普通家庭的时代；而且我们也将不能不从罗马人或撒克逊人，也就是说，从被征服的民族¹⁵³去探寻查尔柏立克*、柏彬和雨格，卡佩的血统的起源，来把他们说成是普通的人了。

杜波神父的意见是以《撒利克法》为根据的⁽¹⁷⁸⁸⁾。他说，从这个法律去看，法兰克人的公民显然是没有两个等级的。该法规定，不论被杀死的法兰克人是谁，和解金都是二百苏⁽¹⁷⁸⁹⁾；但是对于罗马人，该法则规定一些区别，即作为国王幕宾的罗马人被杀死，和解金是三百苏，作为业主的罗马人是一百苏；作为他人附庸的罗马人*则仅仅是四十五苏。和解金的多寡既然产生了重要的区别，因而杜波神父就得出结论说，法兰克公民只有一个等级，罗马公民则有三个等级。

奇怪的是，杜波神父的错误本身并没有使他发现他的错误。实际上，在法兰克人统治下生活的罗马贵族，如果真是比最显贵的法兰克人，比最高的法兰克将领得到更多的和解金，而且比后者又是更重要的人物的话，那将是非常不可思议的事。这个胜利的民族如果真是这样不尊重自己，反而那样尊重被征服的民族，能不奇怪么？杜波神父又引证其他各野蛮民族的法律。这些法律证明这些民族的公民是有各种等级的。这个一般性的规律如果仅仅在法兰克民族里看不见，那将是非常不可思议的事。这就应该使杜波神父感到，他对《撒利克法》的条文并没有彻底了解，或是没有加以好好引用。——实际上，他就是这样。

我们一翻开《撒利克法》，就将看到，一个“臣宰”⁽¹⁷⁹⁰⁾，也就是说，国王的义士或封臣，死亡的和解金是六百苏，作为国王幕宾的罗马人死亡的和解金只是三百苏⁽¹⁷⁹¹⁾。我们将看到⁽¹⁷⁹²⁾，一个普通法兰克人死亡的和解金是二百苏⁽¹⁷⁹³⁾，一个出身平常的罗马人死亡的和解金仅仅是一百苏⁽¹⁷⁹⁴⁾。此外，人们对一个作为他人附庸的罗马人——即农奴或脱离奴籍的人之类——的死亡，给予和解金四十五苏⁽¹⁷⁹⁵⁾；但是我不谈论这种和解金，也不谈论法兰克农奴或法兰克脱离奴籍的人死亡的和解金了，因为这里的问题和这个第三等级的人无关。

杜波神父是怎样做法呢？他对法兰克第一等级的人，沉默地放过，不发一言，也就是说，不谈那条有关“臣宰”的条文；然后，他就把死亡时人们给予二百苏和解金的普通法兰克人和死亡时人们给予不同和解金的所谓三种等级的罗马人做个比较，因此他就发现法兰克的公民只有一

个等级，而罗马人却有三个等级。

他既然认为法兰克人的身份只有一个等级，那么，勃艮第人也应该只有一个等级对他才好些，因为勃艮第人的王国是我们的君主国的一个主要构成部分。但是在勃艮第人的法典里却有三种和解金；一种是勃艮第贵族或罗马贵族的和解金，一种是普通出身的勃艮第人或罗马人的和解金；第三种是两民族中出身卑贱的人的和解金 (1796)。杜波神父就不引证这条法律了。

当我们看到，他对各种和他的意见大不相同的历史记载，如何躲躲闪闪，不能不感到诧异 (1797)。历史记录不是告诉他有大人物、士绅和贵族么？他说，这仅仅是一些称号，并不是等级的区别；这是一些礼仪上的东西，不是法律上的特权。要不然他就说，历史所说的这些人是国王的枢密院的人员；他们甚至可能是罗马人；法兰克的公民总是只有一个等级。当历史谈到某种低级的法兰克人的时候 (1798)，他就说，他们是农奴*；他就用这个方法去解释柴尔德柏的诏谕。我必须停下来谈谈这个诏谕。杜波神父把这个诏谕搞得很有名，因为他利用它来证明两件事情。第一，我们在野蛮人的法律里所看到的一切和解金仅仅是附加于体刑的民事利益而已 (1799)。这彻底推翻了一切古代的历史记录。第二，一切自由人都由国王直接地，立即地进行审判 (1800)。这和记载当时司法程序的无数历史记录和权威著作的说法是相反的 (1801)。

这个诏谕是在一个全国的会议时颁发的。它规定，在法官发现了一个声名狼藉的强盗的时候，如果他是一个“法兰库斯” (Francus) 的话，就应当让人把他捆绑起来，送到国王面前；但如果他是“一个较软弱的人” (debilior persona)，就要把他就地吊死 (1802)。按照杜波神父的意见，“法兰库斯”是自由人的意思；“一个较软弱的人”是农奴的意思。我暂时不管“法兰库斯”这个名词是什么意思；而首先确定一下“一个较软弱的人”这个名词的意思。我认为，无论什么语言，一切比较说法都必然含有三级，就是最上级、中级和最下级*。如果这里只是自由人和农奴的问题的话，该诏谕就会说：“一个农奴”，而说不说“势力较小的一个人。”因此，在这里，“较软弱的人”的意思就不会是农奴，而是一个位于农奴之上的人。按照这个假设，“法兰库斯”的意思就不是自由人，而是一个有势力的人了。此外，我们在这里所以认为“法兰库斯”的意思是有势力的人，是因为在法兰克人之中常常有在国家里拥有较大势力的一些人；他们是法官或伯爵不容易加以惩戒的人。这个解释和极多敕令相吻合 (1803)。——这些敕令规定哪些案件的罪犯可以解送国王，哪些案件的罪犯不可以解送。

在戴甘所写的柔儒路易的传记里 (1804)，我们看到，使这位皇帝受到羞辱的首谋者就是主教们，尤其是那些过去是农奴，和那些出生在野蛮人中的主教们。这位君主曾把爱奔从奴役之中提拔起来，使他当兰斯的大主教。戴甘就这样责备爱奔：“皇帝做了这么些好事，得到什么报酬呢？他使你得到自由，而没有使你成为贵族；他给予你自由之后，就不可能使你成为贵族。” (1805)

这段话明确地证明公民有两个等级。但是它并没有能够使杜波神父感到为难。他是这样回答的：“这段话的意思不是说柔儒路易不能够使爱奔得到贵族的等级。作为兰斯的大主教的爱奔应该已经是第一等级，高于贵族的等级了。”⁽¹⁸⁰⁶⁾ 我让读者去判断，到底这段话是不是这个意思；我让读者去判断，这里是不是有僧侣地位优于贵族的问题。杜波神父接着又说：“这段话只能证明，生而自由的人就叫做贵族*；很久以来，按照世界的习惯，贵族和生而自由的人，二者的意思是一样的。”⁽¹⁸⁰⁷⁾ 什么！由于我们近代有某些中流社会的人取得了贵族的资格，他就把柔儒路易传记中的一段话应用到这类人身上了！他又说：“此外，爱奔也许没有在法兰克人的国家里，而是在撒克逊人的国家或是在其他日耳曼人的国家里，当过奴隶。在撒克逊或其他日耳曼人的国家里，公民是分为几个等级的。”⁽¹⁸⁰⁸⁾ 那么，根据杜波神父的“也许”，法兰克人的国家里就没有贵族了。但是他对“也许”的用法，没有比这次更糟的了。我们刚刚看到，戴甘把反对柔儒路易的主教们分为两类，一类是当过农奴的，一类是出自野蛮民族的⁽¹⁸⁰⁹⁾。爱奔是属于前一类，而不是后一类。此外，我不知道人们怎样能够说，像爱奔这样的一个农奴可能是撒克逊人或日耳曼人。因为一个农奴是没有家族的，所以也没有民族。柔儒路易释放了爱奔；因为被释放的奴隶是服从他们的主人的法律的，所以爱奔就成为法兰克人，而不是撒克逊人或日耳曼人。

我刚才才是进攻；现在又应当防守了。人们将对我说，“臣宰”这个集团在国家里很明确地自成一个等级，和自由人的等级显然有别；但是，由于采地起初是可以撤销的，后来才是终生给予的，所以“臣宰”这个集团不可能形成一种血统上的贵族，因为他们的特权并不是附着于一种世袭的采地上的。毫无疑问，就是这个反面的意见使德·瓦罗哇先生认为法兰克的公民只有一个等级。杜波神父就采用了瓦罗哇的这个看法，而只是提出了一些坏证据把它破坏得体无完肤就是了。但无论如何，杜波神父是不能提出这个反面意见的。因为他说罗马贵族有三个等级，作为国王的幕宾的罗马人是第一等级，所以他无法主张说这个“幕宾”的称号比“臣宰”的称号更具有贵族血统。不过，我必须给予直接的回答，臣宰或义士之所以为臣宰或义士，并不是因为他们有采地；而是因为他们他们是臣宰或义士，所以人们才给他们采地。人们还能记得，我在本章前几节说过，他们当时并不像后来一样，拥有相同的一块采地；但是即使他们没有这一块采地，他们却有那一块采地，这是因为采地是在他们出生时授与的；因为它们常常是在全国的会议时授与的；又，末后一点，因为接受采地是贵族的利益，同时授与采地也是国王利益之所在。这些家族是因为它们的义士地位而得以显扬，又因为它们有资格为采地矢誓忠诚而得以显扬。在下章⁽¹⁸¹⁰⁾，我将说明，如何由于时代环境的关系，有一些自由人被准许享受这个重要的特权，并因而取得了贵族的等级。在贡特兰和他的侄子柴尔德柏的时代并不是如此；而是在查理曼的时代才是如此的。但是，虽然在查理曼时代自由人不是不能领有采地，不过从上引戴甘的那段记载可以看出，被释放的农奴是绝对不能领有采地的。杜波神父把我们引到土耳其去，好向我们说明古代法国贵族是什么样子的⁽¹⁸¹¹⁾。他是不是将告诉我们，土耳其人就像柔儒路易和秃头查理朝代

的人一样，对出生微贱而获致显贵与高位的事一向总是抱怨的。在查理曼时代，人们总是不这样抱怨的，因为这位君主对旧家族和新家族是加以区别的；而柔儒路易和秃头查理是不作这种区别的。

不应忘记，我们大家要感谢杜波神父所写的几本优秀的著作。大家应根据这些美好的作品，而不是根据上面讨论的那本书，来对他进行评价¹⁵⁴。在那本书里，他犯了一些重大错误，因为他放在他眼前的主要不是他的题目，而是布兰维利埃伯爵。在我这一切评论之后，我仅仅有这么一点感想，就是：这个大人物*都犯了错误，我不是更应该战战兢兢么？

第三十一章 法兰克人的封建法律理论对他们的君主国的革命的关系

第一节 官职、采地*的变更

最初，伯爵们是被派遣到他们的管区去的，为期一年。不久，他们就出钱购买继续任职的权利。早在克罗维斯的孙子的时代，就看到这样一个事例。一个叫做贝欧尼乌斯的人是奥赛尔城的伯爵；他派他的儿子穆莫路斯带着银钱给贡特兰，企图继续他的职位；这个儿子也曾为了自己出过钱，并取得了他父亲的位置 (1812)。君王们已经开始腐化了他们自己的恩惠。

虽然按照王国的法律，采地是可以撤销的，但是采地的授与和剥夺并不是任凭人们反复无常的意欲而武断地进行的；它们通常是全国会议讨论的主要项目之一。我们很有理由相信，在采地问题上，也同伯爵问题一样，发生了腐化；人们也出钱以继续占有采地，就像人们出钱以继续占有伯爵辖地一样。

在本章后面 (1813)，我将让人们看到，君主的恩赏有一些是暂时的，还有一些是永久的。有一次朝廷想撤销它曾经赐予的恩赏，这就引起了全国普遍的不满。不久便发生法国历史上有名的革命；这个革命的第一时期所演出的就是布伦荷被处死刑的那出令人惊愕不置的戏剧。

布伦荷这位王后是一个国王的女儿，另一个国王的姊妹，又是另一个国王的母亲；到今天她还因为她的一些可以无愧于一个古罗马市政官或总督的公共建筑物而声名卓著；她有天赋的处理国事的卓越才能，又有天生的一些品质，长期为人们所敬重。但是人们忽然看见她被另一个国王 (1814) 处以那样长期的、那样可耻的、那样残忍的刑罚 (1815)。这个国王的权威在国内并不是十分巩固的。要不是她因为某种特殊原因失去了全国的爱戴的话，这种情形乍一看来真是不可思议的。格罗大利乌斯责难她害死了十个国王；但其中有两个国王是格罗大利乌斯自己处死的；其他几个国王的死应归罪于命运或是另外一个王后的奸恶 (1816)。一个曾经让佛烈德贡德安然在床上死去，甚至又反对惩罚她的滔天罪行的国家 (1817)，对布伦荷的罪行应该是满不在乎的。

人们把布伦荷放在骆驼上，在全部军队里游行。这是一个说明她被军队所厌恶的明确标记。据佛烈德加利乌斯记载，布罗大利乌斯是布伦荷的宠信；他剥夺领主们的财产，用它来充塞国库；他羞辱贵族；使没有人能够肯定他一定可以保持自己原有的地位 (1818)。军队阴谋反对他；他就他的帐幕里被刺死了。而布伦荷，或者是因为要为他死复仇 (1819)，或者是因为继续执行同样的计划，就一天一天地为全国所厌恶 (1820)。

格罗大利乌斯有独揽国政的野心，又充满最可怕的复仇的念头。他确知，如果布纶荷的子女占了上风的话，他一定是活不了的。因此，他参加了一件对自己不利的阴谋；由于他的笨拙或是由于情势所迫，他使自己成为布纶荷的控告者，并用可怖手段惩罚这位王后，以儆效尤。

瓦纳卡利乌斯是阴谋反对布纶荷的中心人物；他担任勃艮第的宰相；他要求格罗大利乌斯并取得后者的同意，在他活着的时候，永远不撤换他的职位⁽¹⁸²¹⁾。因此，这个宰相就和以前法国的领主们的情况不同了；这个职权就脱离王权而独立了。

就是布纶荷不幸的摄政特别地激怒了全国。当¹⁵⁵法律仍然有效地存在着的时候，没有人能够因为被剥夺采地而抱怨，因为法律并没有把采地永远地给了他。但是采地既然是依据贪婪、恶劣的行径和腐化的手段而取得的，那么当人们老是通过恶劣的手段取得的東西被用恶劣的手段剥夺了去的时候，就要抱怨了。假如动机是为了增加公共福利而撤销恩赏的话，大家也许就没有话说；不过当时人们主张的是秩序，但却贿赂公行；当时人们要求的是国库的权利，但为的却是随心所欲地挥霍国库的财产；恩赏已不再是服务的报酬或希望了。布纶荷就是要用一种腐化的风气去纠正旧时腐化的流弊。她的反复无常的意欲并不是由于精神软弱，所以“忠臣”们和高级的将领们感到自己已经完了；他们就首先完结了她。

关于当时所发生的一切事件，我们的文献是非常残缺的；年代史的编纂者对他们的时代历史的知识就和今天的村民对我们的时代历史的知识差不多，所以他们所记述的极为空疏。但是我们有格罗大利乌斯为改革流弊在巴黎会议⁽¹⁸²²⁾颁发的一部《律令》，从那里我们看到这位君主就在消灭引起这次革命的不满因素⁽¹⁸²³⁾。一方面，该《律令》肯定了过去他的前辈的国王们所曾赐予的或肯定过的恩赏⁽¹⁸²⁴⁾；另一方面，它规定，被剥夺的一切忠臣或义士的恩赏都要返还⁽¹⁸²⁵⁾。

这位国王在这次会议所作的让步不仅仅这一项。他规定，所有曾经制定的一切违反僧侣们特权的東西应该加以纠正⁽¹⁸²⁶⁾。他减少了朝廷对主教选举的影响⁽¹⁸²⁷⁾。这位国王甚至改革了税务；他规定取消一切新设的贡赋⁽¹⁸²⁸⁾；又规定不征收自贡特兰、锡治柏、查尔柏立克以来所设立的通行税⁽¹⁸²⁹⁾。这就是说，他撤销了佛烈德贡德和布纶荷摄政时期所设立的一切。他又禁止他的畜群进入私有的山林⁽¹⁸³⁰⁾。我们下面就要看到，这次改革比上面所说的还要广泛些，并且伸展到民事事件。

第二节 民政是怎样改革的

到这里，我们已经看到，国民对于他们的主人们的爱好或行为已经现出了急躁情绪和轻率态度；看到他们调和了主人们之间的纠纷，强制主人们和睦。但是这时国民所做的是前所未有的。他们用眼睛注视着实际的情况，冷静地检查他们的法律；补充法律的不足；抑止了强暴；节制了权力。

佛烈德贡德和布伦荷精力旺盛的、豪胆粗暴的、傲慢横霸的摄政，与其说是使国民惊愕，毋宁说是使国民警醒。佛烈德贡德曾经用凶恶行为来为她的凶恶行为辩护；她用放毒和暗杀来为放毒和暗杀辩护；她的做法使她的罪行显得是私的性质多于公的性质。佛烈德贡德多做坏事；而布伦荷则使人畏惧的地方多。在这次危机中；国民不以安定封建政治的秩序为满足；他们还要健全民政，因为后者比前者更要腐败；后者的腐败由来已久，并且在某种形式上和风俗上的流弊的联系比和法律上流弊的联系多，所以更为危险。

在格列高里·德·都尔的著作《法兰克史》和其他文献里，我们在一方面看到的是一个凶暴、野蛮的民族，在另一方面看到的是一些一样凶暴、野蛮的君王。这些君王是好杀的、不公的、残忍的，因为整个民族都是这样。基督教似乎有时候使他们变得温和了一些，那是因为基督教对罪人施用恐怖的缘故。教会用它的圣人的神迹和奇事来防卫自己，抵御他们。国王们不敢亵渎神圣，因为他们害怕亵渎神圣罪的刑罚；但是除此之外，他们有时出于盛怒，有时出于冷静的考虑，而犯了各种罪行，做了各种不公道的的事情，因为这些犯罪和这些不公道的的事情并不使神明立即伸出惩罚的手来。我已经说过，法兰克人容忍了好杀的君王，因为他们自己就是好杀的人；他们的君王的不公和掠夺并不使他们感到惊骇，因为他们是同样的掠夺者和不公的人。当时曾制定了许多法律；但是君王们就使用某种叫做“训谕”⁽¹⁸³¹⁾的，推翻了这些法律的敕书，使法律归于无用。这种敕书和罗马皇帝们的“敕答”^{*}是差不多的东西；这也许是这些君王采用了罗马皇帝的这个习惯，也许是由自己本性的基础上推演出来的。从格列高里·德·都尔的著作里，我们看到，他们冷酷无情地进行凶杀；又不经讯问就把被告处死。他们发布“训谕”，来实行非法的婚姻；来转移遗产；来剥夺亲族的权利；来和修女结婚⁽¹⁸³²⁾。实在说，他们并不单独制定法律，但是他们停止所制定的法律的实施。

格罗大利乌斯的诏谕^{*}革除了所有这些弊端。不再有一个人可以不经过讯问而被定罪了⁽¹⁸³³⁾。亲族可以老是按照法律规定的顺序继承遗产了⁽¹⁸³⁴⁾；一切准许娶少女、寡妇或修女的“训谕”均归无效；对那些过去曾经取得这些“训谕”而加以利用的人则严加惩处⁽¹⁸³⁵⁾。如果该诏谕第13、14、15等条不是因为时代遥远而残缺了的话，我们也许能够更准确地知道该诏谕关于这些“训谕”的规定。该诏谕第13条仅仅残留着开头的一些字，说“训谕”需要遵守；这不可能认为是上述该法所废止的那些“训谕”。我们有这位君主的另一个条例⁽¹⁸³⁶⁾；这个条例和该诏谕^{*}是相关连的；它同样地把所有“训谕”的弊病一点一点地加以纠正。

诚然，巴路兹先生发现这个条例既无日期又无发布地点，就把它算做是格罗大利乌斯一世的東西。但是我认为它是格罗大利乌斯二世的東西，这三个理由：

1. 该条例说，国王将保存他的父亲和祖父所给予教会的豁免权⁽¹⁸³⁷⁾。查尔第立克是格罗大利乌斯一世的祖父；他不是基督徒，又生在君主国建立之前，他能给予教会什么豁免权呢？但如果我们把这道诏谕算做

是格罗大利乌斯二世的东家的话，则他的祖父就是格罗大利乌斯一世本身。格罗大利乌斯一世曾经让人把儿子克拉姆连同他的妻子和子女一齐烧死；所以他给教会很多恩赏，为他的儿子的死忏悔赎罪。

2.这个条例所要革除的弊端在格罗大利乌斯一世死后仍然存在；而且当贡特兰朝的积弱、查尔柏立克的残暴和佛烈德贡德及布纶荷可厌的摄政的时期，这些弊端甚至发展到了最高峰。如果该条例是格罗大利乌斯一世的东家的话，则它那样严肃地禁绝了的弊端竟这样不断地重又发生，国民怎能够加以容忍而不喧嚣反对呢？后来，在查尔柏立克二世*重复了旧时的暴虐做法的时候，国民就强迫他发布命令，要人们在审判时遵守法律和习惯，像旧时那样 (1838)。那么在当时，国民怎不会像后来这位君主的时候那样行动呢？

3.末了一个理由：这个为改革弊端而制定的条例是不可能和格罗大利乌斯一世有关连的，因为当他的朝代，王国内并不存在这类不满；而且，他的权力在王国内是极为巩固的，尤其是在人们所假设的这个条例制定的时期。反之，这个条例和格罗大利乌斯二世的朝代所发生的事件却极相吻合。这些事件曾在王国的政治局势中引起了一次革命。我们应当用法律去阐明历史，用历史去阐明法律。

第三节 宰相的职权

我说过，格罗大利乌斯二世曾经约定在瓦纳卡利乌斯的一生里不撤换他的宰相职位。这次革命产生了另一个后果。就是：在这以前，宰相是国王的宰相；这时他成为王国的宰相了；他一向由国王拣选；现在由国民拣选了。在革命以前，梯欧多立克*让布罗大利乌斯当宰相 (1839)，佛烈德贡德让兰第立克当宰相 (1840)；但是以后，宰相就由国民选举了 (1841)。

因此，我们不应当像有些著者那样，把这些宰相和那些在布纶荷死亡以前的宰相相混淆，把国王的宰相和王国的宰相相混淆。从勃艮第人的法律，我们可以看到，勃艮第人的宰相职位并不是国家职位中最高职位之一 (1842)；在初期法兰克诸君王的时代，宰相也不是最显耀的地位之一 (1843)。

格罗大利乌斯安定了那些拥有职位和采地的人们的心；瓦纳卡利乌斯死后，这位君主问在德洛伊集会的领主们愿意由谁继瓦纳卡利乌斯的职位。他们全体呼喊说，他们谁也不选举，而恳求他恩赐决定 (1844)，他们把自己交托给他。

达果柏同他父亲一样，重新团结全国；国民信任他，没有选举宰相。这位君主感到了自由；此外又因为他的一些胜利而安了心，所以他又采用布纶荷的计划。但是他在这件事上很不成功；奥斯特拉西亚的“忠臣”们就任凭斯科拉旺人把自己打败而回家去了；奥斯特拉西亚的边防地区就断送给野蛮人了 (1845)。

因此，他决定向奥斯特拉西亚人提出，把奥斯特拉西亚，连同同一个宝库，割让给他的儿子锡治柏，并把王国的政府和宰相的职权交给柯龙的主教古尼柏和阿达尔济兹公爵。佛烈德加利乌斯没有叙述当时所订条款的细节；但是国王在他的各条例里对所有这些条款都加以肯定；而奥斯特拉西亚立即脱离了危险 (1846)。

达果柏在临终的时候，把他的妻子捻特季尔德和他的儿子克罗维斯交托给佳照顾。钮斯特利亚和勃艮第的“忠臣”们选择了这位年轻的太子当他们的君王 (1847)。佳和捻特季尔德当宰相 (1848)；他们把达果柏过去所拿的财产全都返还原主 (1849)。因此钮斯特利亚和勃艮第的怨诉之声停止了，就像在奥斯特拉西亚已停止了一样。

在佳死后，王后捻特季尔德让勃艮第的领主们选举佛罗卡都斯当他们的宰相 (1850)。佛罗卡都斯送信给勃艮第王国内的主教们和主要的领主们，向他们约定，要永远——也就是说，在他们的一生里——保存他们的荣赏和官职 (1851)。他又用立誓来肯定他的话。《王室的宰相》一书的著者就把这个时候当做是宰相治理国家的开始 (1852)。

佛烈德加利乌斯是勃艮第人，所以关于我们现在所谈的革命*时代勃艮第的宰相们的记述，比关于奥斯特拉西亚和钮斯特利亚的宰相们的记述，要详尽些；但是，在勃艮第所订立的那些条款，由于相同的理由，也在钮斯特利亚和奥斯特拉西亚订立了。

国民相信，把权力交给一个他们所选举的宰相，要比交给国王的宰相稳当些。他们对前者可以要求条件；而后的权力则是世袭的。

第四节 从宰相制度上所看到的国家的特点

一个国家已经有了国王，而政府又要选择一个人来施行国王的权力，这看来是件极其不可思议的事。但是，姑且不谈当时所存在的情况，我认为法兰克人这方面的思想的渊源是很早的。

法兰克人是日耳曼人的后裔。塔西佗说，日耳曼人选择君王是取决于他的贵族血统；选择首领是取决于他的刚勇 (1853)。黎明时期（第一朝代）的君王们和宰相们就是如此；前者是世袭的，后者是选举的¹⁵⁶。

毫无疑义，那些在全国会议里站起来，向一切愿意跟从他们的人自荐为首领去推行某一冒险计划的君王们，在大多数场合，是把国王的权威和宰相的权力集合在他们自己身上。他们的贵族血统给了他们当国王的资格；他们的刚勇又使那些拥戴他们为首领的一些刚毅之士跟从他们，因而取得了宰相的权力。君王的资格使我国初期的君王们当法院和会议的首长，并在这些会议的同意下颁布法律；同时他们的公爵，或是说首领的资格使他们能够进行他们的远征，指挥他们的军队*。

要了解初期法兰克人在这方面的特点，人们只要一看法兰克族人阿

波伽斯特斯的行为就够了 (1854)。瓦连提尼耶诺斯曾经委任他指挥军队。他就把这位皇帝关在皇宫里；他不许任何人和皇帝谈任何政事或军事。阿波伽斯特斯当时所做的就是后来的柏彬们*所做的。

第五节 宰相们是怎样取得了军队的指挥权的

在国王们指挥军队的时代，国家并没有想到选举首领。克罗维斯和他的四个儿子是法兰克人*的首领，又领导着他们从胜利走向胜利。梯欧德柏的儿子狄波是一个年轻、软弱、又有病的君主；是君王中第一个呆在王宫里的 (1855)。他拒绝到意大利去征讨纳尔塞斯；又苦痛地看到法兰克人自己选举了两个首领，率领他们到那里去 (1856)。格罗大利乌斯一世的四个儿子中，贡特兰是最急于指挥军队的 (1857)；其他的君王就仿效了他的榜样。为防止把军队的指挥权交给他人的危险，他们把军队的指挥权交托给好几个首领，或是说公爵 (1858)。

我们看到，这就产生了无数的不便。纪律没有了；人们不再懂得服从了。军队只能是自己国家的灾难了；他们在没有达到敌人的地方以前就已经满带着劫掠的东西了。格列高里·德·都尔在他的书里曾对这些弊害做了生动的描写 (1859)。贡特兰说：“我们没有保住我们的祖先所学得的东西，我们怎能取得胜利呢？我们的国家已经和从前不一样了……。” (1860) 奇事！自克罗维斯的孙子起，这个国家就已经腐化了。

结果，人们就设立了单独的一个公爵，这是自然的。这一个公爵有权管理那无数的、已不复懂得自己的义务的领主和“忠臣”；这一个公爵重建军事纪律，并领导一个只懂得内战的国家去和敌人作战。因此，人们就把权力给予宰相了。

宰相最初的职务是管理国王的家事*。后来他就协同其他军官在政治上管理采地；末了，他就能单独处理采地 (1861)。他又管理军事并指挥军队；这两种职务是有必要和其他两种职务结连在一起的。在当时，招募军队比指挥军队困难；谁能比那个能施与“恩赏”的人更宜于掌握这种权力呢？在这个独立而好战的民族里，应该要劝诱多于强制；应该要把领主死亡而空出的采地给人或让人有希望取得它；应该不断地给人酬劳；应该让人憎恶偏爱。因此，管理宫廷的人就应该当军队的将领了。

第六节 黎明时期王权衰微的第二阶段

自布伦荷服刑以后，宰相便在国王之下治理国家；虽然宰相领导战争，国王仍然是军队的首长，宰相和国民就在他的下面进行战争。但是，柏彬公爵对梯欧多立克*和他的宰相 (1862) 的胜利成功地降低了国王们的地位 (1863)；查理马特对查尔伯立克和他的宰相兰佛洛哇的胜利更确定了国王们地位的降低 (1864)。奥斯特拉西亚两次战胜纽斯特利亚和勃艮第；奥斯特拉西亚的宰相职位就好像柏彬们这一家族所专有的那样，所以这个宰相职位*就高出了一切其他宰相的职位；这个家族就高出了一切其他家族。胜利者们害怕哪一个有信誉的人抓住国王以煽动纷乱，

所以他们就国王们羁留在王宫里，也就好像在一种监狱里一样 (1865)。一年一次把国王给人民看看。这时，国王们就颁布法令，但这些实际是宰相的法令；他们回答大使们的问题，但这些实际是宰相的回答 (1866)。这就是历史家们所记述的宰相支配国王的时代。那时国王就是屈服于宰相的 (1867)。

国民对于柏彬家族的热情竟达到这样的程度，就是他们立了柏彬的一个幼小的孙子做宰相 (1868)，又把他放在一个什么达果柏王之上，也就是说，把一个幻影放在另一个幻影之上。

第七节 宰相治下的重要职位和采地

宰相们无意建立地位和官职不时撤换的情况。他们之所以能够进行统治，纯粹是因为他们保护了贵族的官职。因此，重要的职位依然是终生的职位；这个习惯并且逐渐地确定了下来。

但是关于采地，我有一些特别的意见。我并不怀疑，从那时代起，大多数的采地都变成世袭的了。

在安得丽条约 (1869) 里，贡特兰和他的侄子柴尔德柏承担义务，要继续维持他们以前的君王们所施与“忠臣”们和教会的各种恩赐；又准许国王们的王后、公主、寡后用遗嘱对她们从国库得到的东西作永久性的处理 (1870)。

马尔库尔富斯就在宰相的时代写他的《法式书》 (1871)。在其中的一些法式里，我们看到国王们把赏赐给予一个人本人，也给予他的后嗣 (1872)。这些法式既然是生活上普通活动的写照，它们就可以证明，在黎明时期（第一朝代）的末年，一部分的采地已经由后嗣承袭。当时的人们还远远没有一种“辖地不可剥夺”的观念；这是极近代的东西，所以无论是在理论上或实际上都是当时人们所不晓得的。

关于这点，我即将提出事实的证据。当我能够指出有一个时期已经不再给军队恩赏，也没有任何经费来维持军队的时候，我们就确实可以肯定，旧时的恩赏已经被剥夺了。这个时期就是查理马特尔的时期。他建立了一些新的采地；我们应该把这些采地和初期的采地好好地区别开来。

当国王们开始赐予永久性的恩赏的时候，不管这是因为政府已经腐化，或甚至是因为律令上规定国王有义务不断给予酬劳，国王们这样做主要还是使采地而不是使伯爵辖地永久化，这是自然的。放弃自己的一些土地不算什么；放弃重要职位，那就要丧失权力本身。

第八节 自由土地怎样变成了采地

从马尔库尔富斯的一条法式 (1873) 里，可以看到人们把自由土地变成

采地的方法*。土地的主人把他的土地给予国王；国王再把它作为一种“用益权地”或“恩赏”而返还给献地者；献地者又再向国王指定自己的继承人。

如果要发现土地的主人为什么要改变他的自由土地的性质各种原因，我就必须像进入深渊里一样，去探究当时贵族的古老特权；这些贵族，在十一个世纪的期间里，是遍身沾满尘土、血迹和汗污的。

拥有采地的人是享有极大的利益的。他们受害时所得到的和解金比自由人多。从马尔库尔富斯的法式里可以看到，“杀死国王封臣的人要给付和解金六百苏”是国王封臣的特权。这个特权是《撒利克法》⁽¹⁸⁷⁴⁾和《莱茵河畔法兰克部族法》⁽¹⁸⁷⁵⁾所设立的。这两种法律规定国王封臣的死亡和解金为六百苏，同时对一个自由人——法兰克人、野蛮人或生活在《撒利克法》下的人——的死亡则仅仅规定为二百苏；对一个罗马人的死亡则仅仅规定为一百苏⁽¹⁸⁷⁶⁾。

这并不是国王封臣所享有的唯一特权。我们应该知道，如果一个人被传唤受审而拒不到案，或不服从法官的命令，他便将被传唤到国王跟前⁽¹⁸⁷⁷⁾；如果他仍然坚持不到案的话，他便将被摒弃在国王保护之外⁽¹⁸⁷⁸⁾，将没有人可以接纳他进自己的家，甚至将没有人可以给他面包。如果他是普通出身的人的话，他的财产将被没收⁽¹⁸⁷⁹⁾；但如果是国王的封臣的话，就不如此⁽¹⁸⁸⁰⁾。前者拒不到案就被认为足以定罪；后者则不然。前者虽是极细微的罪行，就要受开水立证的审判⁽¹⁸⁸¹⁾；后者则只有在凶杀的场所才可判以开水立证⁽¹⁸⁸²⁾。末后一点：在审判时，不得强制国王的一个封臣立不利于另一个封臣的誓言⁽¹⁸⁸³⁾。这些特权时时都在增加着；卡尔罗曼的敕令给国王的封臣们这样一个荣誉，就是不得强制他们由自己立誓，而仅仅可以通过他们自己的封臣的嘴立誓⁽¹⁸⁸⁴⁾。此外，如果一个享有这些荣誉的人没有参加军队的话，对他的刑罚是，在他没有服兵役的期间，禁止他吃肉、喝酒；但是一个自由人，如果没有跟随伯爵的话⁽¹⁸⁸⁵⁾，就要罚金六十苏⁽¹⁸⁸⁶⁾，并要服奴役到交付该款为止。

因此，我们可以想象到，那些不是国王封臣的法兰克人——罗马人更不用说了——就都千方百计想要当国王的封臣了；又为了使土地免被剥夺，他们就想出了这个办法，把自由土地献给国王，再由国王作为采地发回，然后向国王指定土地继承人。这个习惯老是继续存在着；它在第二时期（第二朝代）纷乱的时候尤其盛行；那时人人都需要一个保护者，又愿意和其他领主们联合在一起，并且好像是愿意进入一种“封建的君主国”，因为“政治的君主国”已经不存在了⁽¹⁸⁸⁷⁾。

这个习惯在第三时期（第三朝代）仍然继续存在着，这从一些条例里可以看到⁽¹⁸⁸⁸⁾；有时是土地所有人把他的自由土地献上，又依据同一行为收回；有时是先宣布它是自由土地，然后承认它是采地。这类采地就叫做“收回的采地”。

这并不是说，拥有采地的人就像一个好的家长一样管理采地了。虽然自由人千方百计要取得采地，但是他们对待这类财产就像我们今天管理用益权地一样。因为这个缘故，我们最谨慎、最小心的君主查理曼才制定许多法规来阻止人们为着自己产业的利益而降低采地的地位 (1889)。这只能证明，在他的时代，大多数的恩赏仍然是终生享有的，所以人们关心自由土地多于关心恩赏；但是这并不能使人们去掉“喜欢当国王封臣胜于当自由人”的思想。由于某些原因，一个领主可能处分他的采地的某一个特殊部分；但他是不愿意把他的爵位本身丧失掉的。

我们知道，查理曼曾经在一道《敕令》里抱怨，有一些地方有人把他们的采地作为产业给人，此后又作为产业买回 (1890)。但是我并没有说，人们不是爱产业胜于用益权地。我只是说，当人们能够像上述法式里所看到的情况一样，把一块自由土地变成可以世袭的采地的时候，他是可以由此获得巨大利益的。

第九节 教会的财产怎样被改成采地

国库的财产，除了作为国王的赏赐以诱导法兰克人进行新的冒险事业之外，是不应当有其他目的的；在另一方面，新的冒险事业则增加国库的财产；我已经说过，这就是这个民族的精神。但是赏赐却走了另外一条道路。我们现在还可以看到克罗维斯的孙子查尔柏立克的一篇演讲；在这里，他已经在抱怨，他的财产几乎全都被给了教会 (1891)。

他说：“我们的国库已经匮乏了；我们的财富已被转移给教会了。只有主教们在进行统治；他们威势显赫，而我们已黯然无光了。” (1892)

因此，不敢攻击各领主的宰相们就劫掠教会；柏彬进入纽斯特利亚所凭借的理由之一，就是主教们请他去遏止国王们——也就是宰相们——的计划，因为他们把教会的财产都剥夺净尽了 (1893)。

奥斯特拉西亚的宰相们——也就是说柏彬们一家——对待教会，要比过去纽斯特利亚和勃艮第的宰相们宽和些；这从我们的历史记录去看是极清楚的；据这些记录，僧侣们对柏彬们的热心宗教和慷慨措施是赞叹不绝的 (1894)。柏彬们自己就据有教会的各个最高职位。这就像查尔柏立克对主教们所说的一样：“一只乌鸦是不会啄掉另一只乌鸦的眼睛的。” (1895)

柏彬征服了纽斯特利亚和勃艮第；但是，由于他是以教会受到压迫为借口来消灭那里的宰相们和国王们的，所以他已不可能抢劫教会而不和他所标榜的目的相矛盾，不可能不使人们看到他是在播弄国民。但是，征服了两个庞大的王国，又毁灭了反对的党派，这就给他以足够的资产来满足他的将领。

柏彬由于保护僧侣而成为君主国的主人。但是他的儿子查理马特尔，如果不压迫僧侣，那就没法维持自己的地位。这位君主，看到国王

财产和国库财产的一部分已经被作为一生的财产或作为永远的产业给予了贵族，又看到僧侣们从有钱人和穷人的手中接受东西，甚至获得了一大部分的自由土地，所以他就劫掠教会了。而且，最初期分割的采地这时已不复存在了，所以他就重新建立第二次的采地⁽¹⁸⁹⁶⁾。他为自己，又为自己的将领，就攫取教堂的财产，甚至连教堂本身也占有了；这样，他杜绝了一种弊病；这种弊病和普通的疾病不同，因为它异乎寻常，所以反而容易治疗。

第十节 僧侣的财富

僧侣们接受的东西是极多的，所以在三个朝代的期间里，他们几次应该说是把王国内的一切财产全都接受了。但是，国王们、贵族们和老百姓既然找到了把他们的一切财产都给予僧侣的方法，他们同样也能找到剥夺僧侣财产的方法。宗教的热诚使人们在黎明时期（第一朝代）建立起教堂来；但是尚武的精神又使人们把教堂给予军人，军人又把他们分给自己的子女。这时从僧侣们的财产收入目录中剔出的土地应该是很多的啊！第二时期（第二朝代）的君王们又慷慨解囊，大量捐施了。接着诺曼人来了；他们又抢又劫，又特别对神父和修士进行迫害，搜寻修道院，注视有宗教设施的地方，因为他们把他们的偶像遭受毁坏以及查理曼的各种暴行都归罪于僧侣们。查理曼曾迫使他们先先后后逃往北方避难。这些仇恨，四五十年时间不能使他们就忘记。在这种情况下^{*}，僧侣们失掉了多少财产呢！这时几乎没有僧侣剩下，可以要求返还这些失掉的财产了。因此，又要等到第三时期（第三朝代）的宗教热诚来让人大量建筑教堂，大量捐献土地了。当时在各地传播并为人们所信仰的见解、主张是足以剥夺俗人的一切财产的，如果他们是十分信实的人的话¹⁵⁷。但是，僧侣们虽有野心，而俗人也是有野心的；死亡的人虽捐施遗产，继承的人却是愿意把它夺回的。因此，领主们和主教们之间、士绅们和神父们之间的纠纷，就像浮云过眼、层见叠出了；僧侣们所受的压力必然是很沉重的，因为他们不能不置身于某些领主保护之下；这些领主一时保护他们，但以后便压迫他们了。

第三时期（第三朝代）的朝廷，施政较为贤明。它已经许可僧侣们增加他们的财产。喀尔文教徒出现了；他们让人把教堂中一切金器和银器都铸成货币^{*}。僧侣们的财产怎样能够安全呢？他们的生命也是不安全的啊！当他们在为纠纷的问题争论的时候，人们却已放火烧毁他们的档案了。他们向始终被弄得倾家荡产的贵族们要求返还贵族们已经不再持有的东西或是已通过无数方式抵押了出去的东西，这不是缘木求鱼么？过去僧侣们老是在取得，老是在返还，现在仍然在取得。

第十一节 查理马特尔时代欧洲的情况

查理马特尔竭力劫掠僧侣，而他所处的环境是最幸运不过的。他为军人所畏惧，又为军人所爱戴；他为军人工作，找借口同萨拉森人打仗⁽¹⁸⁹⁷⁾；僧侣们对他恨入骨髓，而他却是完全不需要僧侣的。教皇是需

要他的，并向他伸出双手；格列高里三世派遣著名的使节到他那里去 (1898)，这是众所周知的。这两种权力结合 * 起来了，因为它们是相依为命的。教皇需要法兰克人的支持去反对伦巴底人和希腊人；查理马特尔 * 需要教皇去屈辱希腊人，去为难伦巴底人，去让他自己在国内受到更大的尊敬，去保证他已有的头衔和他自己或他的子女可能得到的头衔 (1899)。因此，他的计划是不能失败的。

奥尔良的主教圣欧奢利乌斯看到了一个“异象” *，惊动了各君主。关于这问题，我不能不引用在兰斯集会的主教们写给侵略了秃头查理领土的日耳曼王路易的一封信 (1900)，因为它很可以使我们看到当时的事物状况和精神面貌是什么样。主教们说：“圣欧奢利乌斯被抓到天上去；他看见查理马特尔由于圣人们的命令在下层地狱里 * 受到苦刑；这些圣人是应当陪同耶稣基督参与末日审判的；查理马特尔被提前判处这种刑罚，是因为他抢夺了教会的财产，因此所有捐施财产的人们的罪 * 都要由他担负了；柏彬曾为此召集了一个会议；他命令一切可以收回的教会财产都要返还给教会；由于他和阿规丹的公爵魏佛尔发生纠纷，他只能收回一部分，因此他对其余未能收回的财产则开发袒护教会的一种“权利未定的执照” (1901) *；他又规定俗人占有教会财产应纳什一税，每所房子又要缴纳十二逮那利；查理曼未曾把教会的财产给人，而且相反地，他发布一道敕令，约定他和他的继承者们永远不把教会财产给人；他们所说的都用笔写出，他们当中还有一些人曾听到了两位国王的父亲柔儒路易的陈述。” (1902)

主教们所说的柏彬王的规章是莱布第因主教会议时制定的 (1903)。它对教会的好处是，持有教会财产的人对这些财产的占有权利被置于一种不确定的状态中；教会对这些财产又可以收什一税，从属于教会的每一所房子还可以收到十二逮那利。不过这是一种治标的药剂；病痛则依然存在。

这事甚至引起了反对。柏彬不得不颁发另一道敕令 (1904)，告诫据有这些教会财产的人缴纳什一税和房钱，而且要他们维护属于主教管区或寺院的房屋，否则将受到“丧失所分得的这些财产”的处罚。查理曼又重申了这些法规 (1905)。

在上述的信中，主教们说，查理曼答应他自己和他的继任者们不再把教堂的财产分给军人，这同这位君主为解除僧侣们在这个问题上的恐惧而于803年由爱克斯拉沙柏尔颁发的敕令，是相吻合的；但是已经分了的财产则依然不收回 (1906)。主教们又说，柔儒路易继续查理曼的做法，没有把教会的财产分给士兵。

但是，旧时的积弊极深，所以在柔儒路易的儿子们统治的时代，俗人就把教士们安置在他们的教堂里，或是不经主教们的同意就把他们驱逐出去 (1907)。教堂就由继承的人们去分割 (1908)。当人们粗暴地占据教堂的时候，主教们除了撤走圣骸而外是没有其他办法的 (1909)。

刚比昂的敕令 (1910) 规定，国王的钦差，在占有寺院的人们的同意 (1911) 和陪同下，可以和主教巡视一切寺院。这条一般性的规则证明，流弊是普遍的。

这不是因为没有法律规定返还教会的财产。教皇在责难主教们怠于重建寺院之后，写信给秃头查理说，主教们没有为这种责难所激动，因为他们没有过失 (1912)；他们要他记得多少次的全国会议所曾答应过、议决过、规定过的东西。实际上，他们引了九次会议的决议。

人们总是在争论。诺曼人来了；他们使每一个人的意见都一致了。

第十二节 什一税的建立

柏彬王时所制定的法规给教会以减轻痛苦的希望多于实在地减轻了它的痛苦。查理曼看到僧侣们的财产都在军人手中，就像过去查理马特尔看到一切公共财产都在僧侣们手中一样。要从军人手中收回人们分给了他们的东西是做不到的。这样做，从事情的性质来说，本来就是不合实际的，而当时的情势更使这种做法行不通。但是在另一方面，又不应该使基督教因为缺乏教士、教堂和说教而灭亡 (1913)。

因此，查理曼设立了什一税。这是一种新型的财产。它对僧侣们有一个好处，就是它既是单独给予教会的东西，那么将来就比较容易知道它是在什么时候被抢夺了去的 (1914)。

有人曾把这个制度的建立时期提得比查理曼还早；但是从我看来，他们所引证的权威著作恰恰是他们的主张的反面证据。格罗大利乌斯的《律令》 (1915) 只是说，对教会的财产不征收某些什一税 (1916)。当时教会自己绝对没有征收什一税，所以它的整个主张只是要人们宽免它缴纳什一税而已。玛康的第二次主教会议在585年召开，规定人们缴纳什一税 (1917)；诚然，它说，古代人们缴纳过这种税；但是它又说，当时人们已不再缴纳了。

在查理曼以前，人们曾打开《圣经》，宣传该书《利未记》中的捐施和祭献，对此谁能有所怀疑呢？但是，我的意见是，在这位君主以前，人们可能宣传过什一税；但是这种税并没有建立起来。

我说过，柏彬王统治时期所制定的法规规定，占有教会财产作为采地的人们，要缴纳什一税并修缮教堂。要依靠一项无可争辩是公道的法律去强制国内的重要人物以身作则，是艰巨的一件事。

查理曼更进了一步。从他由维利思所颁发的敕令 (1918)，我们看到他要他自己的地产缴纳什一税。这又是一个非常惊人的榜样。

但是老百姓几乎是不能够因为一些榜样而放弃自己的利益的。佛兰克福的宗教会议 (1919) 向老百姓提出了一个应缴纳什一税的更急迫的理由。在该会议时颁发的一道敕令说，在最近饥荒的时候，人们曾发现麦

穗是空心的；它们是被魔鬼吃光了的；人们又曾听到魔鬼的声音，责难人们没有缴纳什一税 (1920)；因此就命令一切持有教会财产的人缴纳什一税；并因此命令人人都要缴纳什一税。

查理曼的计划起初没有成功；这个负担似乎是太沉重了 (1921)。犹太人缴纳什一税原来就是他们的共和国建立计划的一部分；但是这里缴纳的什一税却是同君主国建立的税收毫不相干的一种赋税。从《伦巴底法》的附加条款 (1922)，我们可以看到，使民法接受什一税是曾经遇到困难的；从各主教会议制定的各种寺院法，我们可以看到由僧侣接受什一税所遇到的困难。

老百姓终于同意缴纳什一税，但以能够买回所纳税物为条件。柔儒路易的律令 (1923) 和他的儿子罗达利乌斯皇帝的律令 (1924) 对此是不许可的。

查理曼制定了建立什一税的法律；这个工作是出于必要。它仅仅和宗教有关系；但绝不是出于迷信。

他把什一税分成四部分，一部分充作教会的财产收入，一部分给予穷人，一部分给予主教，一部分给予教士。这个著名的划分 (1925) 很好地证明，他愿意把一种固定的、永久的地位给予教会。教会已经失掉了这种地位。

从他的遗嘱 (1926) 可以看到，他愿意使他补偿他祖父查理马特尔的过失的工作臻于完成。他把他的动产平分为三份。他把其中第一、第二两份再分为二十一份，给予他帝国的二十一个首府；其中每份又重由各首府和它的各附属主教区分有。他又把第三份分为四份，一份给予他的儿子和孙子，一份加到已分的第一、第二两份中去，所剩两份则用于慈善事业。他主要似乎不把他这样给予教会的巨额捐施，看做是一种宗教性的行为，而是一种政治性的分配。

第十三节 主教和僧院长的选举

教会变得贫穷了，所以国王们就放弃了对主教和其他有俸圣职人员的选派 (1927)。君主们因为给教会任命教士而受到的烦恼较少了；教会地位的竞争者们也较少去求助于君主们的权威了。这样，教会就由被剥夺财产而得到了一种补偿。

此外，如果柔儒路易留给罗马人民以选举教皇的权利的话，那也是由于他的时代的一般精神的影响 (1928)。他对罗马教皇教座的做法和他对其他教区教座的做法是一样的。

第十四节 查理马特尔的采地

我不能断定，查理马特尔在把教会财产作为采地给人的时候，到底

是仅仅给予一生，或是永远给予。我所知道的只是，在查理曼 (1929) 和罗达利乌斯一世 (1930) 的时代，曾经有过这类财产由继承人承袭，并由他们分有的情况。

我又发现，其中有一部分是作为自由土地分给人的，另一部分是作为采地分给人的 (1931)。

我曾经说过，自由土地的所有人和采地的占有者同样地要负担役务。无疑，就是因为这个缘故，查理马特把上述土地作为自由土地也作为采地分给了人。

第十五节 续前

应当指出，采地变为教会财产，教会财产变为采地，这样，采地和教会的财产就彼此吸收了对方的某些特质。因此，教会的财产便具有了采地的特权，而采地也具有了教会财产的特权；例如教会的体面上的权利就是在这时期产生的 (1932)。又因为这些权利一向附着于司法权力，特别是附着于我们今天的所谓采地，因此世袭的司法职位也就和这些权利同时建立了*。

第十六节 王冠和相职¹⁵⁸的结合*。第二时期

问题的顺序使我打乱了时间的顺序；所以我在没有叙述帕彬称王，王位落入喀罗林朝这个著名时期之前，首先谈论了查理曼。这次王位的转移，和普通历史事件截然不同，在今天也许比事件发生的当时甚至更为人们所注目。

[在墨罗温朝的时候]，国王们没有权力，只是一个名义；国王的称号是世袭的，而宰相的称号是选举的。虽然到了墨罗温朝的末期，宰相们有权力把他们所中意的墨罗温王族的人捧上宝座，但是他们并没有从另一个家族去拣选国王；规定王冠属于某一个家族的古代法律，并没有从法兰克人的心中被抹掉。在君主国里，国王个人几乎无人认识；但是王位却是尽人皆知的。查理马特尔的儿子柏彬认为把国王和宰相两种称号混合在一个人身上，是适合时宜的；这种混合将使王位是否世袭成为一个永远不能确定的问题；这对他已经够了；他已经把宰相的大权和国王的地位联合在一起。因此，宰相的权威就和国王的权威混合了。这两种权威的混合就产生了一种折衷的情况。以前，宰相是选举的，国王是世袭的；到第二朝代（第二时期）开始，国王是选举的了，因为是由人民选举的；国王又是世袭的，因为人民总是从同一个家族去挑选 (1933)。

勒冠特神父¹⁵⁹不顾一切历史文献上的证据 (1934)，否认教皇曾批准了这个巨大的变化 (1935)。他的理由之一是，如果教皇这样做的话，那他就是在做了一件不公正的事。当我们看到一个历史家用人类应该做什么去判断人类所曾经做的事，能不惊叹！使用这种推理法，我们就不再有什

么历史了。

不管怎样，我们可以肯定，自公爵柏彬获得胜利以后，柏彬的家族就统治了国家，而墨罗温的家族就不再是统治者了。当他的孙子柏彬被加冕为王的时候，那只是多一次仪式，少一个尸位而已；这样，他除了国王的装饰而外，一无所得；国家是毫无改变的。

我这样说，为的是要确定这次革命发生的时候，使人们不至错误地把革命的后果看做是革命本身。

当第三时期（第三朝代）初雨格·卡佩被加冕为王的时候，国家发生了更巨大的一次变化，因为国家由无政府状态进入了多少有个什么政府的状态。但是，当柏彬取得王冠的时候，国家的政府并没有改变。

当柏彬被加冕为王的时候，他只是改变了名义而已；但是当雨格·卡佩被加冕为王的时候，情况改变了，因为一个大采地和王冠结连在一起就结束了无政府状态。

当柏彬被加冕为王的时候，国王的称号同最重要的官职结连在一起；当雨格·卡佩被加冕为王的时候，国王的称号同最大的采地结连在一起。

第十七节 第二时期；选举国王的特殊情况

从柏彬加冕的仪式书里，我们看到查理曼和卡尔罗曼也被抹了圣油并受到祝福⁽¹⁹³⁶⁾；同时法兰西的领主们又承担义务，永远不选举其他家族的人为王，违者将受到休职和开除教籍的刑罚⁽¹⁹³⁷⁾。

从查理曼和柔儒路易的遗嘱可以看到，法兰克人是从国王的儿子中选举国王的；这和上面所引条款，正相符合。当帝国落入查理曼以外的其他家族时，过去附有限制和条件的选举权利就成为单纯的选举权利了；古代的律令就被违背了。

当柏彬感到自己的生命已经将近结束的时候，便召集僧俗领主们到圣德尼开会；并把王国分给他的两个儿子查理曼和卡尔罗曼⁽¹⁹³⁸⁾。我们没有这次会议的议决案；但是，就像巴路兹先生所指出⁽¹⁹³⁹⁾，从卡尼西乌斯所搜集、发表的古代历史文献⁽¹⁹⁴⁰⁾和《麦次史记》中，我们可以知道会议经过的情形。那里，我看到了两件多少是矛盾的事情。起初，柏彬通过贵族的同意分割了他的王国；但后来却说，他是依据父权进行分割的。这就证明了我上面所说的话：在第二时期（第二朝代），人民的权利是从王族中选举国王；正确说来，这个权利与其说是选举权，毋宁说是排斥权。

这种选举权，从第二时期（第二朝代）的文献也可以证实。查理曼把他的帝国分给他的三个儿子的敕令，就是一个例子。在这道敕令里，查理曼把帝国分割了之后说：“如果三兄弟中有一人生了一个儿子，而人

民又要选这个儿子继承他父亲的王位的话，叔伯父们就必须同意。”⁽¹⁹⁴¹⁾

当837年柔儒路易在爱克斯拉沙柏尔会议时把他的帝国分给他的三个儿子柏彬、路易、查理的时候，也看到同样的条款⁽¹⁹⁴²⁾；又该皇帝在二十年前把国土分给罗达利乌斯、柏彬和路易的时候，也有相同的条款⁽¹⁹⁴³⁾。我们还可以看一看口吃路易在刚比昂加冕时所作的誓词：“我，路易，由于上帝的慈悲和人民的选举，被设立为王；我约定……。”⁽¹⁹⁴⁴⁾ 890年在华伦斯举行，选举博逊的儿子路易为阿尔国王的会议的决议⁽¹⁹⁴⁵⁾，也肯定了我所说的话。会议选举了路易；它所指出选举他为王的主要理由是因为他是皇族⁽¹⁹⁴⁶⁾，因为胖子查理¹⁶⁰曾经给他王位过，又因为阿诺尔皇帝曾根据自己的职权并通过自己的钦差们授与他权力过。阿尔王国同其他被瓜分的王国或附属于查理曼帝国的王国一样，王位是选举的，但又是世袭的。

第十八节 查理曼*

查理曼的意图是把贵族的权力限制在一定范围内，并阻止他们压迫僧侣和自由人。他调和国内各阶层，使彼此互相抗衡。这样他就成为国家的主人。他的天才所发挥的力量团结了一切。他不间断地领导贵族们进行一次又一次的征战，不给他们时间搞阴谋诡计，而使他们完全忙于执行他的计划。帝国因为它的首领的伟大而得以维持；作为君主，他是伟大的，但是他的为人更是伟大。国王们——他的儿子们——是他的第一等臣属，是他的权力的工具，又是服从的榜样。他制定了美妙的法令；但是更美妙的，却是他使这些法令得到实行。他的天才的影响及于帝国各方。我们看到，这位君主的法律里存在着一种包罗一切的、高瞻远瞩的精神；又存在着一种牵引一切的力量。逃避职责的借口被消除了；怠忽职务被纠正了；流弊被革除或杜绝了⁽¹⁹⁴⁷⁾。他懂得刑罚；但他更懂得宽恕。他的计划是庞大的，执行却是简单的；他从容地成就最伟大的事业，迅速地完成任务，这种高度艺术是没有人能够超越的。他不断地巡游他的辽阔的帝国，他的手放到哪里，哪里就感到他的威力。哪儿发生新事件，他就在哪儿消灭它。没有君主比他更勇敢地面对危险；但是没有君主比他更懂得避免危险。他戏弄一切危难，尤其是伟大的征服者们几乎都要经历的危难——我的意思是说，阴谋。这位奇妙的君主是极端宽厚的；他的性格是温柔的；他的举止仪行是简单纯朴的；他喜欢和他的朝廷的人士生活在一起。他也许过于沉湎女色，但他是经常单人主政，又在辛劳中过日子的一个君主，这样做，是比较可以原谅的。他在用钱方面是十分严格的；他谨慎地、注意地、经济地管理他的庄园地产；一个父亲可以从他的法律学到如何治理家庭⁽¹⁹⁴⁸⁾。从他的法令，我们可以看到他的财富的来源是清洁的、神圣的。我只要再说一句话，就是他命令人出卖他的禽场的鸡蛋，和他的花园中无用的杂草⁽¹⁹⁴⁹⁾；但是他却把伦巴底人的财富以及曾经劫掠整个世界的匈奴人的巨额财宝，全部都分散给了他的人民。

查理曼和他初期的那些继承者们*害怕他们安置在遥远地区的人员造反；他们想，如果任用僧侣可能较为驯服温顺些。因此，他们就在阿尔曼*建立起极多的主教职位，并附以庞大的采地⁽¹⁹⁵⁰⁾。从一些条例去看，规定这些采地的特权的条款和通常授与这类让与权的条款⁽¹⁹⁵¹⁾，并没有什么差异，虽然我们今天看到阿尔曼的主要僧侣们都被赋予元首的权力。不管怎样，这是他们用以对抗撒克逊人的一些谋略。他们从一个封臣的怠惰或疏忽所不可能获得的东西，相信可以从一个主教的热诚和勤于职守而获得。此外，这样的一个封臣〔僧侣〕，绝不能利用被征服的人民来反对他们〔君主〕，恰恰相反，需要他们〔君主〕来支持自己反对自己的人民*。

第二十章 柔儒路易*

奥古斯都在埃及的时候，他命令挖开亚历山大的陵墓¹⁶¹。人们问他是否也要挖开托勒密王们的陵墓；他回答说，他要看到的是君王，而不是死人。同样，在第二时期（第二朝代）的历史里，我们探寻*柏彬和查理曼的事迹；我们要看到的是君王，而不是死人。

一个君主*受自己情感的玩弄，甚至为自己的品德所欺惑；一个君主从来不懂得自己的力量，也不懂得自己的软弱；他不懂得使人们畏惧，也不懂得使人们爱戴；他心里邪恶不多，但精神上的缺点却是应有尽有；他执掌了查理曼所曾执掌的帝国的权柄。

在全世界为着他的父亲的逝世而恸哭的时候，在人人寻找查理曼而再也找不着的惊骇的时辰，在他加紧步伐要去继承查理曼的帝位的时候，他派遣一些亲信先去逮捕那些应对他的姊妹们不规矩的行为负责的人。这就产生了一些鲜血淋漓的悲剧⁽¹⁹⁵²⁾。这是一些匆忙的不谨慎的行为。他在没有到达皇宫之先就开始惩罚家庭中的犯罪；在他未成为国主之前就已使人心离散了*。

他的侄子意大利王伯尔纳前来哀求他仁慈宽恕。他命令人挖掉该王的眼睛；而该王就在几天后死去了。这使他的敌人大为增加。由于害怕后果，他决定使他的兄弟们剃发为僧进修道院。这就更增加了敌人。这两件事情使他受到很大的责难*。人们*并没有忘记告诉他，说他曾经违背他的誓言，和他在加冕那天向他的父亲所做的严肃约言⁽¹⁹⁵³⁾。

荷门嘉德皇后曾生下三个儿子；在她死后，他娶茹迪斯，又生下一个儿子；不久他把一个老丈夫*的殷勤亲切和一个老国王的一切弱点混合了起来，搞得他的家庭混乱不堪，因而导致君主国的灭亡。

他不断地改变他所分给儿子们的国土，虽然每一份国土都曾经由他自己立誓，由他的儿子们立誓，由领主们立誓，加以肯定了的。他的做法无异要破坏臣民的忠诚；无异要使他们对于服从产生混乱、怀疑和模

糊的观念；使君主们的各种权利混淆不清*，尤其是在这样一个时代，堡垒是罕见的，权力的主要城寨就是君主所接受的和臣民所矢誓的忠诚。

皇帝的儿子们，为着保有他们所分得的国土，就向僧侣献殷勤，并给予他们前所未闻的权利。这是一些仅仅在外表好看的权利；他们让僧侣来保证一件他们要僧侣认可的事*。阿果巴尔*告诉柔儒路易，说路易曾经派遣罗达利乌斯*到罗马去，以便被宣布为皇帝；说路易曾经在禁食、祷告三天向上天请示之后，把国土分配给了路易的儿子们(1954)。一个迷信的君主，又*受到了迷信的袭击，能有什么办法呢？我们看到，国家最高的权威受到了双重的打击，一来是这位君主身入囹圄，二来是他做了公开的忏悔。他们企图贬抑国王，但却贬抑了王位。

我们最初是难于了解，这样一个君主，有一些好的品质，也不缺乏智慧，在本质上喜爱善良，而且说到底，又是查理曼的儿子，为什么会有这么多的敌人(1955)，这些敌人是这么横暴，这么不能妥协，这么热心地要触犯他，这么骄蛮地要羞辱他，这么坚决地要毁灭他。他的儿子们在基本上是比敌人正直些；如果他们能够遵守一定计划并取得了一定的协议的话，敌人们是有两次机会可以永远地把他消灭掉的*。

第二十一节 续前

查理曼所给予国家的力量，到了柔儒路易的时候，仍然充沛地存在着；这使国家能够维持它的显赫威势，在国外受到尊敬。君主的精神委顿；但是国民仍然是勇武的。在国内，皇帝的权势已经坠落，而在国外，国力却不像在减退。

查理马特尔、柏彬和查理曼*先后治理了这个君主国。查理马特尔满足了军人的贪婪，柏彬和查理曼满足了僧侣的贪婪；柔儒路易则使这两种人都不满意*。

按照法兰西的政制，国王、贵族和僧侣握有国家的全部权力。查理马特尔、柏彬和查理曼有时候把自己的利益同贵族、僧侣两集团之一连合起来去钳制另一集团，而且通常几乎总是同两个集团都连合在一起的；但柔儒路易却是和两个集团都脱离的*。他制定了一些从主教们看来过于严格的法规*；这使他们感到不愉快，因为他走得比主教们自己所愿意走的路程还要远些的缘故；极好的法律可以制定得不合时宜，因为在当时，主教们已经习惯于和萨拉森人及撒克逊人作战，他们和寺院的宗教精神是相距十分遥远的(1956)。在另一方面，他完全丧失对贵族的信任，因而提拔了一些微贱的人(1957)。他剥夺贵族们的职位，把他们驱逐出皇宫，把不相干的人找进来(1958)。因此，他便同僧侣、贵族这两个集团分离，并为它们所抛弃。

第二十二节 续前*

但是使这个君主国积弱的主要原因，是这位君主浪费了王室产业 (1959)。这里，我们应当听听尼达尔是怎样说的。尼达尔是我们最明达的史家之一；他是查理曼的孙子，是属于柔儒路易方面的；他是奉秃头查理的命令写这段历史的。

他说：“有一个叫做阿德拉尔的人，他有一个时期完全控制了皇帝的思想，所以这位君主在一切事情上都服从了这个人的意志；在这个宠信的人的煽惑下，他就把国库的财产给予一切愿意要的人 (1960)；因此毁灭了这个共和国 (1961)*。”由此可见，他在整个帝国内所做的事就同我已经说过的 (1962)、他过去在阿规丹的时候所做的是是一样的。这种事情发生在阿规丹时，查理曼曾经加以矫正过，而这时是没有别人去弥补了。

国家被弄得精疲力竭，完全像查理马特尔就任宰相职时所看到的情况；那样的情况，已不是使用一下权威就可以使元气恢复的问题了。

国库消耗殆尽，所以到秃头查理的时候，一个人如果没有钱就不能维持他所得的荣赏 (1963)，没有钱就不能得到安全的保障；当时原来可以消灭诺曼人 (1964)，但是为着钱就让他们逃跑了；印克马向口吃路易提出的第一项劝告是：要求议会维持王室的开支。

第二十三节 续前

僧侣们有理由后悔他们曾保护了柔儒路易的儿子们。我已经说过，这位君主未曾颁发训谕把教会的财产给予俗人 (1965)；但是不久，在意大利的罗达利乌斯和在阿规丹的柏彬就放弃了查理曼的策略，而重又采用了查理马特尔的策略。僧侣们向皇帝控诉他的儿子们；但是僧侣们求援的权威正是他们所削弱了的权威。阿规丹方面还谦虚一些，意大利方面是不服从的。

使柔儒路易的生平受到困扰的内战，是他死后的内战的根源。罗达利乌斯、路易和查理这三个兄弟，都殚精竭虑要把贵绅们拉到自己那边去，利用他们作自己的工具。他们发布训谕把教会的土地给予那些愿意跟从他们的人；又为争取贵族，他们出卖了僧侣。

在《敕令》里，我们看到这些君主不得不向缠绕不休的要求让步；看到人们常常把他們不愿意给的东西强夺了去；看到僧侣们认为受贵族们的压迫，甚于受国王们的压迫 (1966)。秃头查理又似乎是攻击教会财产最激烈的人 (1967)；这或许是因为僧侣们为着自己的利益曾经贬降过他的父亲，所以他对他们是愤恨的；但或许是因为他是最胆小的人。不管怎样，我们在《敕令》里，看到了僧侣和贵族之间连绵不断的争吵 (1968)。僧侣们要求他们的财产；而贵族们拒绝、逃避或迟延返还。国王们则居间调停。

当时的景象，确是凄楚可怜。当柔儒路易把他极多的产业捐施给教会的时候，他的儿子们却把僧侣们的财产分散给俗人。建设新修道院的

手常常就是劫掠旧修道院的同一只手。僧侣没有固定的地位。这一时，他们被抢劫；再一时，他们又得到赔偿；但是国王的权威却是日趋下落的。

在秃头查理的末期和以后，就不再有僧侣和俗人为返还教会财产问题而争吵了。主教们虽然在给秃头查理的谏言（在856年的敕令里看到）里，和在858年写给日耳曼王路易的信里，仍在歛歛长叹（1969）；但是当他们提出了建议，又要求实践多少次为人所巧妙地避掉的约言的时候，我们看到，他们是完全没有希望得到这些东西的。

当时所能做的，最多只能是*对教会和国家所受的损害作一般性的弥补而已（1970）。国王们就约定不抢夺封臣们的自由人，不再颁发训谕把教会的财产给人（1971）。所以僧侣和贵族的利益，似乎就这样取得了一致。

我已经说过，诺曼人异乎寻常的劫掠是结束这些纷争的重要因素。

国王们的威信，由于我已经说过和将要说到的原因，而每况愈下；他们认为他们唯一可走的道路，就是把自己交给僧侣们去布弄。但是僧侣既已削弱了国王们，国王们也就削弱了僧侣*。

秃头查理和他的继承者们号召僧侣来支持国家，使免于灭亡（1972），但是徒劳无益。他们利用人民对僧侣这个集团的尊敬来维持自己应得的尊敬（1973），但是徒劳无益。他们想法子通过寺院法的权威来加强自己的法律的权威（1974），但是徒劳无益。他们把教会的刑罚和国法上的刑罚连结起来（1975），但是徒劳无益。为着和伯爵的权力相抗衡，他们把派遣到行省去的钦差头衔授与每一个主教（1976），但是徒劳无益。僧侣们对补救自己所做的坏事是无能为力的；我即将谈到的一件异乎寻常的不幸事件，就使王冠坠落在地上了。

第二十四节 自由人后来可以接受采地

我上面说过，进行战争时，自由人由伯爵率领，封臣们由领主率领。这样就维持了国家各阶层彼此之间的均衡；虽然“忠臣”们手下也有封臣，但是他们可能受到伯爵的节制，因为伯爵是君主国内一切自由人的首长。

起初，自由人是不得申请采地的，但是后来就可以了（1977）。我发现，这个变化是在贡特兰朝到查理曼朝这一期间内发生的。这点，我把底下这三个文件作个比较，就可以证明。1.贡特兰、柴尔德柏和布伦荷王后间所缔结的安得丽条约（1978）；2.查理曼分割国土给儿子们的文件；3.柔儒路易分割国土给儿子们的文件（1979）。这三个文件关于封臣的条款是差不多相同的。它们所规定的要点相同，而且几乎是在相同的情况下拟订的，所以在这个方面，它们的精神和文字是差不多一样的。

但是关于自由人，它们之间则有极大的悬殊。安得丽条约没有说他们可以申请采地；反之，在查理曼和柔儒路易分割国土的文件里，则有条款明文规定他们可以申请。由此可见，安得丽条约之后，曾产生了一个新习惯，即自由人可以取得这个重大的特权了。

这个变化应当是在查理马特尔的时候发生的；在这个时期，查理马特尔把教会的财产分给他的士兵，分给时一部分作为采地，一部分作为自由土地，这是对封建法律进行的一种革命。很可能，在接受这些新恩赏时，本来有采地的贵族们认为接受自由土地对自己比较有利，而自由人则乐于接受采地。

第二十五节 第二时期积弱的主要原因。自由土地的变化

查理曼在上节我所谈到的分割国土的文件 (1980) 里规定，在他死后，每一个国王的封臣只可接受在自己王国内而不是在其他王国内的恩赏 (1981)，但是，他们可以在任何王国内拥有自由土地。不过他又规定，自由人在自己的领主死亡后，可以在三个王国内的任何一国申请采地；尚未属于任何领主的自由人也是一样 (1982)。在817年柔儒路易分割国土给他的儿子们的文件里，也有同样的条款 (1983)。

但是，自由人虽然可以申请采地，伯爵的兵力却并不因而减弱。自由人对自己的自由土地总是要负担贡赋，并准备一些人为它服兵役，即四所田宅出一人；不然他就要准备一个人代替他为采地服务。这就发生过一些流弊^{*}，但是被纠正了；这从查理曼的律令 (1984) 和意大利王柏彬的律令 (1985)，可以看到。这些律令可以互相说明。

历史家们曾说，丰德聂战役是这个君主国灭亡的原因，这是很对的；但是准许我把这一天悲痛的后果略为回顾一下。

这一战役之后不久，这三位兄弟，罗达利乌斯、路易和查理，缔结了一个条约；里头我发现有一些条款，使法兰西人的整个国家的政治制度发生变化 (1986)。

查理在向人民宣布该条约有关人民部分的谕告 (1987) 中说，一切自由人可以随意选择国王或其他领主做自己的领主 (1988)。在这次条约以前，自由人可以申请采地，但是他的自由土地总是在国王权力的直接支配下，也就是说，在伯爵的管辖下；他所以附属于一个他请求保护的领主，纯粹是因为他从该领主获得采地。从这次的条约以后，一切自由人要使他的自由土地受国王管辖或受另外一个领主管辖，就可以自由选择。这里的问题不是那些为一个采地而申请一个领主保护的自由人，而是那些要把自己的自由土地变成采地的自由人；这样他们就仿佛是离开了民法的管辖，而进入他所选择的国王或领主的权力支配之下。

因此，1.那些过去纯粹在国王权力下并因为自由人的身份而在伯爵管辖下的人，已在不知不觉间成为彼此的封臣，因为每一个自由人都可

以随意选择国王或其他领主作为自己的领主。

2. 一个人把永远属于自己的一块土地变成采地的时候，这些新采地就不能仅仅给予一生了。所以我们看到，不久以后便有一条一般性的法律出现，把采地给予采地占有人的儿子们继承；这是秃头查理的法律；他是缔约的三君主之一。(1989)

我所谈到的这种自由，即君主国内每一个人自三兄弟的条约而后有选择国王或其他领主为自己领主的自由，又为后来制定的法令所肯定。

在查理曼时代，如果一个封臣接受了一个领主的礼物，哪怕是只值一苏钱他就不得再舍弃这个领主了(1990)。但是，在秃头查理时代，封臣们可以按照自己的利益或自己的意志行动，而泰然无事。这位君主非常强调这点，所以他显得好像是很愿意劝诱人们来享受这种自由，而不愿加以限制似的(1991)。在查理曼时代，恩赏是“属人的”性质多于“属物的”性质；后来变为“属物的”性质多于“属人的”性质。

第二十六节 采地的变化

采地所发生的变化并不比自由土地的变化少。柏彬王时由刚比昂颁发的敕令(1992)使我们看到，由国王接受恩赏的人们，自己就把这恩赏的一部分又分给各个不同的封臣；但是这些分给的部分并不是和整个恩赏区别开的。所以当国王剥夺整个恩赏时，就连这些分给的部分也剥夺了；而且，当一个“忠臣”死亡的时候，在他下面的封臣也随着丧失了他们的“附属采地”；一个新的恩赏受领者就来了，他就重又设立新的“附属封臣”。因此，附属采地并不附属于采地；附属的是人。在另一方面，附属封臣终究要回到国王那里去，因为他并不是永远附属于封臣的；附属采地也同样回到国王那里去，因为它是采地本身，而不是采地的附属。

这就是采地可以撤销的时期的附属封臣的制度。在采地只可以终生占有的时期，也仍旧是这样。当采地可以世袭的时候，这个制度就改变了，附属采地也同样成为世袭的了。原来直接地属于国王的東西，这时只是间接地属于他了；国王的权力仿佛就像后退了一步似的；它有时退了两步，而且常常是后退了更多步。

在《采地论》里，我们看到，虽然国王的封臣可以把采地分给别人作为属于国王的附属采地，但是这些附属封臣或“小封臣”*就不得同样把采地分给人了；这样，国王的封臣对他们所分出的采地什么时候要收回就可以收回(1993)。此外，这种让与地不能同采地一样传给儿子，因为人们不认为它是根据采地的法律而设立的。

如果我们把那两位米兰元老院议员写这本《采地论》时附属封臣制度的情况和柏彬王时代的情况作一比较，我们即将发现附属采地保存自己的原始性质的时期比采地还要长久(1994)。

但是在这两位元老院议员写书的时代，人们对上述原则作了一些带有一般性的例外，以致这些例外几乎把原则取消了。因为，如果一个从小封臣接受采地的人随小封臣出征至罗马的话，他就取得封臣的一切权利；同样，如果这人给小封臣钱，才取得采地的话，小封臣在把钱返还之前就不得剥夺他的采地，也不得阻止他把采地传给儿子 (1995)。末了，上述原则也不再为米兰元老院所遵守 (1996)。

第二十七节 采地的另一种变化

在查理曼时代，人们必须参加不论为什么战争而召集的会议，违者处以重刑；并且绝不容许借口任何理由不参加 (1997)。如果伯爵宽免任何人的话，伯爵本身就要受到惩罚。但是三兄弟的条约对这条法规加上了一种限制 (1998)；这就仿佛把贵族从国王的手中救了出来；他们除了防卫性质的战争之外，就不必跟随国王上阵作战了 (1999)。在其他性质的战争的场合，他们可以自由选择，或是跟随领主上阵作战，或是专心料理自己的事情。这个条约和五年前秃头查理同日耳曼王路易——这两位兄弟之间所缔结的另一个条约有关系。依后一条约，如果这二位兄弟互相攻打的话，他们的封臣们就可以不必跟随他们上阵作战。这两位君主曾对这项约定立誓，并使双方的军队都立誓 (2000)。

丰德聂的战役使十万个法兰西人死亡，这使残留着的贵族们 (2001) 看到，国王们为自己国土的争吵，终将使贵族们绝灭，看到国王们的野心和嫉妒将要使一切还有血可流的人们流血。因此，才制定这条法律，规定贵族除了防卫国家反抗外国侵略的场合外，就没有义务随从君主们上阵作战。这条法律曾有效地存在了好几个世纪 (2002)。

第二十八节 重要官职和采地所发生的变化

当时看来，好像什么都患了一种特殊的病症，同时又都腐化了*。我说过，在初期，有几个采地是永远赐与的；但那是一些特殊的情况，一般的采地仍然保有它们原有的性质；如果国王失掉了一些采地，他就用一些其他的采地来代替。我还说过，君主没有把重要的官职永远地赐给人 (2003)。

但是秃头查理制定一条一般性的法规；它影响了重要官职和采地。他在他的敕令里规定，公爵领地应给予公爵的儿子们；他又要这条法规同样也适用于采地 (2004)。

我们即刻就要看到，这条法规的范围被扩大了，以致重要官职和采地甚至被传给疏远的亲属。结果，大多数原来直接属于国王的领主，这时只是间接地属于他了。那些过去在国王的裁判会议里审案的伯爵们，那些率领自由人上阵作战的伯爵们，这时就居于国王与自由人之间了；国王的权力更后退一步了。

不仅如此，从敕令里可以看到，伯爵们也有附属于伯爵领地的恩

赏，而且在他们下面也有封臣 (2005)。当伯爵领地成为世袭的时候，伯爵的这些封臣就不再是国王的直接封臣了；附属于伯爵领地的恩赏已不再是国王的恩赏了；伯爵们的权力更大了，因为他们既有的封臣使他們有可能再得到其他封臣。

如果要很好地了解这就是第二时期（第二朝代）末期积弱的根源，我们只要一看第三时期（第三朝代）初期所发生的情况就够了；第三时期（第三朝代）初期附属采地的大量增加把重要封臣推进了绝望的境地。

当时的王国有一种习惯，就是在哥哥把土地分给弟弟的时候，弟弟就向哥哥行臣服礼 (2006)，所以最高领主只能把这些土地作为附属采地看待。菲利普-奥古斯都、勃艮第的公爵、涅瓦、布龙、圣保罗、唐比埃等地的伯爵，以及其他领主宣布，从那时起一个领地即使是因继承或其他原因而被分割，整个领地应该仍然属于同一领主，不得有中间领主 (2007)。这项法规并没有得到普遍的遵守，因为我在别的地方已经说过，当时是不可能制定普遍性的法规的；但是我们有好些习惯是这类法规所规定的。

第二十九节 秃头查理朝以后采地的性质

我已经说过，秃头查理规定，据有重要官职或采地的人死亡而留有儿子时，应把该官职或采地给予他的儿子。这条法律所产生的流弊如何滋长蔓延，它的适用范围如何在各地延展扩大，是不容易追踪寻迹的。我在《采地论》里发现，当皇帝康拉德二世朝代的初期，在他统治的地区里的采地是不得传给孙子的 (2008)；只能传到最新近的采地领有者的儿子；领主由这些儿子中选出一人来承受 (2009)，所以采地是通过领主对儿子们所作的一种选择（选举）而授与的。

在本章第17节里，我曾经说明，在第二时期（第二朝代），王位从某些方面来说是选举的，从某些方面来说是世袭的。它是世袭的，因为人们总是从同一个家族选出君王；它更是世袭的，因为儿子们承袭大统；它是选举的，因为人民从这些儿子中拣选国王。由于事物总是一步一步地前进的；由于一条政治法规总是和另一条政治法规有关系的；所以人们在采地的继承上的想法和过去人们在王位的继承上的想法，前后如出一辙 (2010)。因此，采地就依据继承的权利和选举的权利而传给了儿子；采地就如同王位一样，是选举的又是世袭的了。

这种对领主的人选进行选举的权利，在《采地论》的著者 (2011) 的时代，也就是说，在皇帝佛烈德利克一世¹⁶²统治的时代，是不存在的 (2012)。

第三十节 续前

据《采地论》记载，康拉德皇帝动身要到罗马去的时候，为他服务

的封臣们要求他制定一条法律，规定传给儿子的采地也可以传给孙子；又规定，死后而无合法嗣子时由同父兄弟继承曾经属于他们的父亲的采地 (2013)。皇帝照准了。

我们应当记得，《采地论》的著者们是生在皇帝佛烈德利克一世的时代的 (2014)。该书又说：“古代的法学家们一向认为旁系亲属的采地继承没有超过同父母的兄弟，虽然在近代，这种继承曾经扩展到第七亲等，而且按照新法，直系的继承，则代代相承至于无穷。” (2015) 康拉德的法律的适用范围就这样逐渐扩大了。

假定所有情况就是如此，那么略为一读法国的历史便将看到，采地永远世袭的制度在法兰西的建立是早于阿尔曼的。当皇帝康拉德二世在1024年开始执政的时候，阿尔曼的情况才和法国秃头查理时代已经达到的程度一样。秃头查理是877年死去的。不过，自秃头查理朝以后*，法国发生了极大变化，以致愚钝查理无法同一个外族王室争夺他对帝国无可争辩的权利；而且未了，到雨格·卡佩的时候，被剥夺了一切庄园产业的王室甚至保不住国王的宝座了。

秃头查理精神的软弱也给法兰西这个国家带来同样的软弱*。但是他的兄弟日耳曼王路易和该王的几个继承者具有比较伟大的品质，所以他们的国家的力量便维持得较为久长。

我的意见是什么呢？我认为，这也许是因为阿尔曼民族的冷淡无情的性格和——如果我可以这样说的话——固定不移的精神，比法兰西民族的精神，更能抗拒一种事物发展的趋势，这种趋势就是要使采地按照一种自然倾向，永远为家族所有。

我又认为，另一个原因是，法兰西曾受到了诺曼人和萨拉森人那种特别类型的战争的蹂躏，几乎等于灭亡；而阿尔曼王国就没有受到这种战争的摧残。阿尔曼拥有较好的财富，较少的城市可以劫掠，较少的海岸可以游行，又有较多的沼泽要越过，有较多的丛林要凿通。那里的君主们并不感到自己的国家随时就要倾覆，所以比较不需要封臣，也就是说，比较不依赖他们。显然，要不是因为阿尔曼的皇帝们不得不到罗马去接受加冕礼，又不得不无间断地远征意大利的话，则阿尔曼的采地就会在更长久的时期内保持它们的原始性质。

第三十一节 帝国怎样脱离了查理曼帝室的统治

帝国首先落入日耳曼王路易这一家系的私生子们 (2016) 手中，秃头查理的家系就这样失去了帝国；912年，法兰可尼的公爵康拉德被选为皇帝，帝国就落入一个外族的帝室手中。这时，统治着法兰西的王室要争夺一些村庄已经很勉强了，要争夺帝国，那更是没有能力了。我们看到了愚钝查理和继承康拉德的皇帝亨利一世之间缔结的一个协议，人们称为波恩条约 (2017)，这两位君主到莱茵河中的一只船上去，在那里立誓将永远和好。他们使用了一种相当好的折中性的名词：查理用的是西法兰

西王的尊号，亨利用的是东法兰西王的尊号；查理缔约的对手是日耳曼王，而不是皇帝。

第三十二节 雨格·卡佩家族怎样取得法兰西王冠

采地的世袭和附属采地的普遍建立，就消灭了“政法性的政府”，而形成了“封建性的政府”。这时，国王们不像过去那样有无数的封臣，而只有几个封臣了，其他封臣则依附于这几个封臣。国王们几乎不再有直接的权威了。他们的权力要通过许许多多的其他权力，通过许许多多强大的权力来贯彻，所以它在没有达到目的之先就已经停止作用或已经消失了。那些强大的封臣们不再服从了；他们甚至利用他们的附属封臣来达到不再服从的目的。国王们的辖地庄园被剥夺净尽，只剩兰斯和拉旺两城市，所以他们只好任凭封臣们去摆布了。树枝伸得太远，树头干枯了。王国没有辖地庄园，就像今天的帝国¹⁶³一样。因此，最有势力的封臣之一就攫得王冠了。

诺曼人劫掠了王国；他们乘坐各种木筏或小船，进入各河口，溯河而上，蹂躏两岸地区。奥尔良和巴黎两个城市阻住了这些强盗；使他们既不能上森河，也不能上罗亚尔河了(2018)。这时雨格·卡佩就领有这两个城市；他手里就握着王国所剩余的不幸地区的两个钥匙；人们就把王冠授与他了，因为他是惟能够捍卫它的人。这就同后来人们把帝国交给那个阻住了土耳其人使他们在边境不能动弹的王室¹⁶⁴的情况是一样的。

帝国脱离了查理曼帝室的统辖的时候，采地的世袭制度的建立仅仅是王室谦躬礼下的一种表示而已。这种采地世袭制度在阿尔曼的实行*甚至比在法兰西还要晚一些(2019)。就由于这个缘故，帝位是选举的，因为人们用当时采地的观念去看待帝国。当法兰西的王冠和查理曼的帝室分离的时候，情况正相反；采地在这个王国里实实在在是世袭的，所以王冠也和一个大采地一样，是世袭的了。

此外，人们把这次革命以前和以后所发生的一切变化都说成是这次革命当时的事，那是很大的错误。所有的一切就被缩减为两件事：王室更易；王冠和一个大采地结连在一起。

第三十三节 从采地永远给予所产生的几种后果

采地的永远给予导致长子的特殊权利或称嫡长权的建立。在黎明时期（第一朝代），人们是不懂得这种权利的(2020)；王国就由兄弟分割；自由土地也同样地分割；当时采地是可以撤销的或只是给予一生的，并不是继承的对象，所以也不可能作为分割的对象。

在第二时期（第二朝代），柔儒路易享有皇帝的称号，又把这个光荣称号赏给他的长子罗达利乌斯。这个皇帝称号使柔儒路易想到他应给予这位君主一种高于弟弟们的优越权利。因此，两位当国王的弟弟就要

年年带礼物访问当皇帝的哥哥去，并从他那里接受更好的礼物；他们又必须和他磋商共同的事情 (2021)。这就使罗达利乌斯提出一些虚夸的主张，这些主张并没有很好地成功。当阿果巴尔为这位君主 [罗达利乌斯] 写信 [给皇帝柔儒路易] 的时候，他坚持了皇帝本身的原有的安排，因为皇帝决定使罗达利乌斯继承帝业是由于皇帝曾经三天禁食，举行神圣的献祭典礼，进行祷告和布施，这样向上帝请示了之后才这样做的；是由于人民已向皇帝立誓忠诚，人民不得背誓；并由于皇帝曾经遣送罗达利乌斯到罗马去，以便由教皇认可 (2022)。所有这一切是阿果巴尔所强调的；他并不强调嫡长权。他确实说过，皇帝曾经计划分割帝国给幼弟们，而又偏爱了长兄；但是他既然说皇帝偏爱了长兄，这就同时意味着皇帝也是可以偏爱幼弟们的。

但是当采地成为世袭的时候，采地继承上的嫡长权就被建立了起来。王冠既属于大采地，王冠的继承也因同一理由而建立了嫡长权。古代规定分割国土的法律已不再存在了；采地负有服役的义务，所以采地占有者就要能够履行这种义务。一种嫡长权既已建立；那么封建法律的道理就居于政治法规或民事法规的道理之上了。

采地既已传给占有者的儿子们，领主就丧失了处分采地的自由；为补偿这种损失，他们就设立了一种叫做补偿税的税（我们的习惯曾规定过这种税额）。补偿税首先是由直系继承者们缴纳的，后来，习惯上则只有旁系继承者们缴纳。

不久以后，采地就可以作为一种世袭家产转让给没有亲戚关系的人。这就产生了领地遗产出售税（由领主征收）；它几乎在王国各地都设立了起来。这些税的数额首先是武断征收的；但是后来在这种税的征收普遍得到许可时，各地区就对税额进行规定。

补偿税在每次继承者变动时都要缴纳，起初甚至直系继承者也要缴纳 (2023)。最普遍的习惯把税额规定为一年的收入。这对封臣来说负担太重，又手续繁琐不便，并且多少给采地以有害的影响。因此，封臣常常在行臣服礼的时候，征得领主同意，缴纳一定金额，此后就不再缴纳补偿税 (2024)。由于货币的改变，这种金额后来变得微不足道；因此，到了今天，补偿税几乎已等于零了，但领地遗产出售税则仍旧十足地存在着。这种税对封臣和继承者都没有关系，而是一种偶然的東西，既不能预料，也不能等待；所以人们没有制定这类规章，而一贯是使人缴纳售金的一部分而已。

当采地只给予一生的时期，人们不得把采地的一部分给人作为永远的附属采地；因为如果一个对一件东西只享有收益权的人竟可以处分这件东西的所有权的话，将是荒谬的。但当采地成为永远财产的时候，这样做是可以的 (2025)，只是遵从习惯上的某些限制就成 (2026)。这就是人们的所谓“分割自己的采地”。

采地的永远给予产生了补偿税的制度，因此，在没有男子的场合，

女子也可以继承采地了。因为领主把采地给予女子，就可以增加补偿税的份额；这是由于丈夫要和妻子一样缴纳补偿税 (2027)。这个条规不能适用于王冠，因为它不属于任何人，所以不能征收补偿税。

都鲁兹伯爵威廉五世的女儿没有继承伯爵领地。后来，阿莉爱娜继承了阿规丹，马蒂尔德继承了诺曼底；在这时期，女子的继承权似乎已经确立；所以少年路易在解除他和阿莉爱娜的婚姻关系之后，就毫无困难地把基燕还给了她。后面这两个事例是紧接着第一个事例之后发生的，可见准许妇女继承采地的这条一般性的法律在都鲁兹伯爵领地被采用的时期一定是晚于王国的其他省份的 (2028)。

欧洲好些王国的政制都是和王国建立时采地的实际情况相适应的。妇女不能继承法国的王位和帝国的帝位，因为在这两种君主国家建立的时期，妇女们是不能继承采地的。但是在采地永远给予的制度建立后才成立的那些王国里，她们就可以继承王位。这些王国有：由诺曼人的征服战争而建立的那些王国；由征服牟尔人而建立 * 的那些王国；以及那些¹⁶⁵ 位于阿尔曼边境之外，在相当近代的时期，由于基督教的建立而仿佛得到了新生的王国。

在采地可以撤销的时期，采地是给予那些有能力担负采地义务的人，所以不存在未成年人继承采地的问题。但是到了采地成为永远给予的时期，领主们管理采地到幼年的继承者成年为止，这也许是为着增加自己的收益，也许是为着给未成年继承人以武艺的锻炼 (2029)。这在我们的习惯，称为“幼年贵族保护权” *。这种权利是建立在和普通对未成年人的监护权完全不同的原则上的，所以和后者是截然有别的。

在采地只是给予一生的时期，人们可以申请采地；采地的真正移交是要持王笏进行移交的；这就肯定了采地的地位；它和今天用臣服礼加以肯定是一样的。我们没看过伯爵们，甚或国王的钦差们，在省里接受臣服礼；在敕令所保存的这些官吏的委任状里，也是看不到他们曾经负有这种任务的。他们确有时候让一切臣民立忠诚的誓言 (2030)；但是这种誓言极少具有后来建立的臣服礼的性质；因此，在后来举行臣服礼的时候，忠诚的誓言是和臣服礼相联系的一种行动，有时是在臣服礼之前，有时是在臣服礼之后举行，而且并不是所有的臣服礼都举行这种誓言；它没有臣服礼那样庄严，是和后者截然不同的 (2031)。

伯爵们和国王的钦差们又在偶然的场合要求在忠诚上有疑问的封臣们提出一种保证，叫做“坚定不移”的保证 *；但是这种保证不可能是一种臣服礼，因为国王们彼此之间也作这种保证 (2032)。

许哲神父谈到达果柏有一只交椅；按照古代记录，法兰西的国王们有一种习惯，就是坐在这只交椅上接受领主们所行的臣服礼 (2033)；显然，许哲在这里所运用的就是他的时代的思想与语言。

当采地可以传给继承人的时候，在起初封臣的谢恩只不过是偶然的

事情，但后来就成为一种规矩；谢恩典礼要赫赫堂堂，充满庄严的仪式，因为它要能够使人世世代代都记住领主和封臣彼此之间的义务。

我有理由相信，臣服礼是在柏彬王的时代开始建立的。这就是我所说的有几种恩赏都是永远给予的时代。但是我这样看是存着戒心的，而且只是根据一个假定，就是古代《法兰克人史记》的著作者们并不是愚昧无知的人，当他们在描写巴威利亚的公爵塔西庸向柏彬行忠诚典礼的时候 (2034)，是按照他们看到的人们遵行的习惯而记载的 (2035)。

第三十四节 续前

当采地可以撤销或是仅仅给予一生的时期，采地几乎和政治法规没有什么关系；所以当时的民法很少提到采地的法规。但是当采地变成世袭的时候，它们就可以给予、出卖、传留给人，所以它们就属于政治法规和民事法规的范围了。采地，作为负有军事义务的东西来考虑，就属于政治法规的范围。采地，作为贸易上的一种财产来考虑，就属于民事法规的范围。这就产生了有关采地的民事法规。

当采地成为世袭的时候，关于继承顺序的法律就必须和采地永远给予的制度相适应。因此，不顾罗马法和《撒利克法》 (2036) 的规定，法兰西法律便建立了这条规则：“遗产不上传” (2037)。采地必须有人负义务；但是一个祖父或是一个祖伯父是不可能给领主当好封臣的*。所以，就如布地利埃所告诉我们的一样，这条规则起初仅仅是为采地而设立的 (2038)。

在采地成为世袭的时候，领主们总要注意谁担负采地义务的问题，所以他们要求将继承采地的女子——我想有时候也要求男子——没有得着他们的同意不得结婚；因此，婚姻的契约对贵族们来说是一种封建性的安排，又是一种民事性的安排 (2039)。当这么一种行为* 在领主的监督下成立的时候，人们就在里面为将来的继承规定一些条款，使继承者能对采地担负义务。因此，最初只有贵族们有通过婚姻契约处分遗产的自由；这是波野 (2040) 和奥佛烈利乌斯 (2041) 所指出的。

同族的人的财产收复权是建立在古代亲族权利之上的；它是我们法兰西古代法学的一个谜；我没有时间详加阐述。然而不用说，关于采地的这种权利只有在采地成为永远给予的时代才有可能产生。

“意大利！意大利！ (2042) *”我写完了关于采地的论文；我的论文结束的时期正是大多数著者的论文开始的时期¹⁶⁶。

原 编 者 注

1.本书1749年日内瓦版第2册就是从第20章开始的，上面并且有拉丁文题词：“描述伟大的亚特拉斯*到哪里去”（Docuit quae maximus Atlas）。这可以意译为：“研究大自然和它的伟大的规律所给我的启导”。它是维奇利乌斯名诗《伊尼德》第1卷第741节里的句子：“……长发的约巴斯弹着饰金的竖琴，描述伟大的亚特拉斯到哪里去。”

2.“向缪斯女诗神们祈祷”这段序引对这节的主题来说，实是不伦不类。是不是因为孟德斯鸠受到他所引茹维纳尔的两首诗的感动才写出这段呢？孟德斯鸠声称，他是为“使读者心绪轻松”才加上这段的；他又曾同意把它取消（参看拉布莱编：《孟德斯鸠全集》第4卷第359页注）。

3.在另一方面，这种国家的贵族使贸易得以繁盛，但却把贸易看做一种轻贱的职业。

4.“黑彩”即赌赢的彩票。

5.“关税协定”，指的是商务条约。

6.“某些国家”，指的都是法国。

7.孟德斯鸠脑子里想的是荷兰的银行。

8.通过股份或证券。

9.法国当时也适用同样的法律。

10.“为着国家的利益”，指的是给国家带来利润，虽然个人也获利。

11.即十三世纪初英王“无地约翰”的宪章*。

12.对负债的禁锢可以是终身的，如果债务人不能清偿债务的话。

13.民事法官较少，因为普通裁判能够处理民事案件。

14.“有些人”实际上是指圣彼得僧院长，他著有《一个善人的幻想》。

15.原文“Suffisance”（充足），在这里应作“才能”解。

16.这是指以获取军事上或其他的职位。

17.这和《外国人遗产充公法》*有关。

18.原文“meubles”，即“les biens meubles”（动产），“la richesse mobilière”（动产式的财富）之意。

19.原文“qui ne sont plus encore”应作“也不复存在了”解。

20.波沙尔是法国的东方学者（1599—1664）。

21.那篇“世界上最美丽的诗歌”指的是史诗《奥德赛》；“众诗中第一篇作品”指的是史诗《伊利亚特》。

22.原文“fabrique”（制造厂）应作“fabrication”（制造、制造法）解。

23.原文“naviguent”（行驶）。孟德斯鸠按其习惯拼法，写作“navige”和“naviger”。

24.原文“Le sein persicus”来自拉丁文“Sinus persicus”（“波斯的心怀”），指的是“波斯湾”。

25.克列维埃指出，其他权威如狄奥都露斯·西库露斯、亚里士多德和希罗多德“曾经正确地谈到这个海，说它不和其他的海接连”（参看拉布莱编《孟德斯鸠全集》第4卷第423页注4）。

26.人们推断是两只大猩猩。

27甲、克列维埃对孟德斯鸠著作的检查处处都很严格；他指出北极星显然只有一颗，而孟氏原文“一颗北极星”则含有多数北极星之意。

27乙、“从普利因的记载去看……”这段注，只见于初期各版。

28.所谓“有些人”，孟德斯鸠脑子里想的又是圣彼得僧院长。

29.“建立银铜币”，即通过合金变更货币。

30.即抢劫搁浅、触礁船只的法律——如果这也可以叫做法律的话。

31.这里孟德斯鸠所指的似乎只是犹太人受到诋毁怨恨的情况。

32.“他们的财产”，指的是“可让渡的证券”。

33.教皇亚历山大六世（波尔治亚家族）用这条有名的“分界线”把新世界划分给西班牙人和葡萄牙人。

34.“商人的公司”，即荷、英、法所建立的“印度公司”。

35.原文“monopole”（直译为“专利”），孟德斯鸠所用的是这字在古代法律里的含义，即一切未经法律许可的营业。

36.据瓦尔克纳尔说，孟德斯鸠在附注中所说的小论文“至少曾经排印付校过”（关于此点，参看拉布莱编《孟德斯鸠全集》第4卷第467页注1）。

37.人们曾经指出，这次破产主要是由于军费的增长。

38.“银钱”，指的是银钱的数量。

39.哥伦布死于1506年，佛兰西斯一世则于1515年登极，所以不可能接受什么哥伦布的建议。

40.愚蠢的国王，即迈得斯王*。

41.印度，指的是美洲的西印度，下节亦同。

42.原文conviennent（适合等等），这里应作“同意”解。

43.原文en obligeant（使负义务），应作“抵押”解。

44.指1215年的大宪章。

45.这就是著名的“偿金法”；它建立了各种罪行应付若干赔偿金的例子。

46.“想象的货币”在某一意义上指的是“约定货币”*、“拟制货币”*。

47.原文usure（重利盘剥），在这里完全没有恶劣的含义，仅仅指利息而已。

48.这里提的是规定物价和那个“最高额”法。该法失败了，未曾发生效验。

49.只以一半偿付债权人，这简直是破产。

50.即俄国女皇伊丽莎白，彼得大帝的女儿（1710—1762）。

51.所谓“动产”，指的是证券之类。

52.“换钱”，指的是“贴现扣息”。

53.这三种券是银行的钞票、公司的股票和公债票。

54.“削减了资本”，指的是削减应偿还的本钱，这就是说，准许“违反契约”。

55.这句话原文“.....ne tendait □ lui prêter.....”的含义和句法

是混乱不清的；它的意思应该是：“只能想法子用高额利息去借钱了。”

56.原文“de nouvelles tables”（新表法），指的是关于债务的新法律。

57.原文malice（拉丁文malitia）（恶念）在拉丁文原文中应作“心机的精巧”解。拉丁文原句是：Malitia supplet aetatem（心机的精巧补偿年龄的不足）。

58.这也是圣会法的法规。

59.所谓“艺术”，正确地说，就是求乞之术。

60.所谓“工艺”，指的是一般的工业。

61.这种机械的制作与使用已经发展到那种程度，孟德斯鸠还有什么话可说呢？

62.这是亚里士多德的一种见解；他认为胎儿需要经过一定期间之后才获得生命。

63.在孟德斯鸠所引证的那段话里，亚里士多德暗讽了同性恋爱；他认为这是立法者规定的。

64.这个法典是438年修订的。

65.哥特民族，在孟德斯鸠的用语里指的是日耳曼民族。

66.这个说法至少是大胆了一些，因为在这问题上我们没有任何精确的记录。

67.原文travaillent（使工作，使痛苦等）应作fatiguent（使劳累，使困疲）解。

68.所指的可能又是西班牙和意大利。

69.在这里和在下面，我们看到，孟德斯鸠在谈论到一个他当作正式的宗教而特别加以尊重的宗教时，是如何彬彬有礼，如何小心谨慎。

70.拉布莱说：“这是不是暗指驱逐西班牙的犹太人和摩尔人的事件？”

71.原文police（警察、公安等），这里又应作施政、行政、政府、政体等解。

72.在神学的术语里，“劝说”和“戒律”是有区别的；前者仅仅是规劝，后者则是命令。

73.“某一种人”，指的是神父和修士。

74.拉布莱说，根据1874年11月14日《政治杂志》里戴步瓦的一篇文章，“这节可能是从孟德斯鸠幼年时的著作《泛论义务》一书中摘出的”。

75.孟德斯鸠在这个脚注里所说的“佛”和“老君”就是“佛陀”和“老子”。

76.这书责难君士坦丁，说他皈依基督教只是为着要“为他的儿子的死忏悔赎罪”；实际上，他的儿子已经死十四年了。

77.原文“nécessité”（必要），应按照它“较强的”意义，作“命数”解。

78.“美阿果”就是京都、东京。

79.领主们承认圣路易所制定的“神命的休战”。

80.原文“expier”（赎罪、忏悔），应作“使洁净”、“涤除罪污”解。

81.“住所变更”，只是地点改变而已。以埃及人为例，他们似乎认为，灵魂和躯体分开后，它的需要仍然和躯体相同。

82.“寒冷地方”，指的是北美洲。

83.“枯耳河”，即古时的居鲁士河，流入里海。

84.主教会议决定必须这样称呼。

85.孟德斯鸠避免说出这是天主教纪律的一项。

86.孟德斯鸠这里想到的也许是1747年马寿总管的《永远管业法》。该法规定，僧侣取得不动产必须在法律上经过批准。

87.原文“vie”（终身），应作“终身年金”、“养老费”解。

88.“一个斯巴达人”，即莱喀古士。见普卢塔克著作。

89.见孟德斯鸠：《波斯人信札》第19封信。

90.“加利固特”，在印度；前属英领地首邑玛德拉斯管区。

91.这里指的是当时在中国耶稣会士和多明我会士之间的竞争。

92.二者并不老是那么容易区别的；这两种体系尤其是不易协调，这从安梯贡和克列恩的辩论可以看到。

93.以便赔偿被盗窃人所受的损失。

94.这里谈的是拉辛所著的《非德耳》一剧。

95.原文“caractère”(性格),应作“名誉”“荣誉”解。

96.“得尔萨斯”即“奥尔萨斯”。

97.原文“au chef”(给首长),应作“给军事当局”解。

98.甲、当时,按照这种说法,“绝对的独立”和“财产的共有”就好像是“天然的”东西了。现在人们已经放弃这些简单的思想了。

98.乙、这种因征用而赔偿损害的惯例是大革命时代才开始的。

99.“十二世纪”,误,应作“十三世纪”。

100.这里所谓“国有土地财产”是由公共财产及其收入的总数所构成的。

101.孟德斯鸠这里指的是路易十四依据“女子继承权”向西班牙要求佛兰德兹和阿尔杜哇这些省份。

102.实际上,卡托和他的妻子离婚;在荷填西乌斯死后又再娶她。说他把妻出借,显然是不恰当的。

103.这里暗指的又是上述的“女子继承权”(参看上面第101号注)。

104.原文“权威”,指的是官吏的权威。

105.人们曾经指出,罗马的一切立法,尤其是关于继承财产的立法,都和祖先的崇拜有关系。在这里,孟德斯鸠似乎不重视这个看法。人们知道,从罗马法的agnation(男系亲属)这个字可以看到,亲族关系是用foyer(灶火)、feu(火、炉灶)(亦即agni)表示出来的。

106.罗马人并没有要求重新“分配”一切土地。他们仅仅要求享用公共祖业和征服土地的公平分配。

107.本注意思和汉译完全相同,故略。——译者

108.即从前主教们所制定并用来反对西哥特人的法律。

109.拉布莱指出,孟德斯鸠说:“西哥特的法律是严厉的。”他又说:“这些法律被译成西班牙文,题名《法苑》;它经过了整个中世纪,到了今天仍然是西班牙法律的基础;岂不奇妙?”

110.亚德里安·德·瓦罗哇（1607—1697），著有《法兰克人的业绩》（1646—1658）；哲罗姆·比格侬（1589—1656），著有《法兰西君王们的美德》。

111.参看上面第109号注。

112.孟德斯鸠在本书第三十章第十四节谈及“安全税金”。

113.这是“道学家”的货色*。

114.孟德斯鸠在所有关于决斗裁判的谈论中，竟把最主要的一点忘掉。这就是：决斗裁判的基础是人们信仰上帝将进行干预，使代表正当权利的一方获胜。

115.“预审”，指的是在对诉讼主要争议之点进行裁定之前，先对所将采取的某些步骤进行裁决的审判。

116.“按照条例或习惯”，指的是“按照成文法或习惯法”。

117.就是卡龙达斯·勒伽隆。

118.这是佛兰西斯一世的《维勒柯德烈法令》。

119.这里指的是，教堂代理人拒绝交出依避难权避入教堂的贼。

120.不过，这正是大革命时期所进行的改革的一项。

121.在圣路易的时代，“法制”（原文établissements）这个词的含义是“法律和命令”。

122.原文“suffisance”（充足）应作“才能”解。

123.这是查理九世朝1566年颁发的《幕林法令》。

124.原文“antiquaire”（研究古物者、古董商）；这字在当时的意思，是对古代的东西有好奇心；嗜好古物。

125.这里人们看到“道学家”可以用何等的聪明智慧去参与纯粹的政治*。

126.我们知道，古希腊“城市或民族的同盟”就叫做“安菲克忒尼”（amphictyonie）；这个名词来自传说人物“安菲克忒”（Amphictyon）；他是希腊洪水传说中的大船上幸存者杜卡利安的儿子。

127.“体制”指的是拉斯的“体制”。

128.由于这个缘故，“贝壳放逐”就被称为“树叶放逐”了。按照普卢塔克和狄奥多罗斯的记载，人们用的是橄榄树叶。

129.“多一个手段”，指的是“施酷刑”，也就是上面说的“拷问”。

130.和第十六章第三节 * 有关系。

131.原文“如果没有他们”指的是“如果没有窝赃者”。

132.近代渊博的学术造诣已经不能承认这样确定的见解。

133.人们认为这个恶劣的戏言是来自巴黎大主教德·阿尔莱；他认为“王权法和王冠周围的圆形是联系着的”。

134.有人认为，这里暗指的是关于第二次婚姻的不名誉观念。

135.康斯坦的《宪法读本》在论《征服的精神》（第2卷第13章第170页等）时也谈到这点，可资参照。

136.原文“阿林顿”（Arrington）就是“哈林顿”（Harrington）；见他所著的《大洋国》。

137.孟德斯鸠用轻快而简练的笔法，写出不偏不倚的公正论断，来欣赏一种已经消逝了的立法；这是值得人们细察的。

138.原文“attendre l'année”（等候岁时），意思是“等候岁时的收成”。

139.“有些人”，德·布兰维利埃就是一个例子，在下面第10节就讨论他的问题。

140.这个罗利更是哪一个无名的修道士；罗利更肯定是化名而已。

141.拉布莱指出：“有这点不同，就是勃艮第人的这种好客是一种强制的好客，是对家庭主人的掠夺。”

142.我们认为这样往好里去想的见解，是否正确，不无疑问；我们也不晓得，到底孟德斯鸠从哪儿知道勃艮第人是一个畜牧的民族。

143.德·布兰维利埃伯爵在所著《法国古代政府的历史》说了对自己有利的話。他说，法国贵族是法兰克人的后裔，其余的人是高卢-罗马人的后裔。孟德斯鸠似乎同意这个意见。

144.这里所引的是奥维得：《变形记》第2卷第134等节的诗句。

145.原文“...qui cultivaient les arts”（熟习工艺的人），应简单地解作“从事各种手艺人”。

146.拉布莱说，耶稣会士阿尔顿神父是1646—1729年时人；曾辑有“一部先贤普利因的好集子”和主教会议记录会纂十二卷……“但是他主张说，希腊和罗马所遗传给我们的著作，大多数是十三世纪的僧侣们的著作”，而且“他特别想象出[罗马诗人维奇利乌斯所著]《伊尼德》诗是一个本笃会的修士的作品，因为这个修士要祝贺基督教会对犹太教會的胜利”。

147.原文“un financier”（财政家），应作“总税务司”解。

148.这是柏拉图在《对话》里说的。

149.原文“le sort”（命运），应作[遗产的]“份额”（La part）解[指所有人死后，应归属军队]。

150.拉布莱说：“《采地论》（Le Liber Feudorum），作为法国封建法律史的著作，并不是很可靠的；它是在意大利根据伦巴底人的习惯写出的；它的两位著者与其说是普通的史家，毋宁说是法学家。”

151.原文“Adalingue”，是“贵族”的意思。

152.德文Friede也是同样意思。

153.参看上面第143号注。

154.决定了杜波神父的成功的著作是《诗画评论》。它的体裁优雅，意见高妙，但是看不出他的雄伟气魄。

155.原文“Tandis que”应作“当……的时候”解；这个用法今天仍通行。

156.这是布兰维利埃：《法国古代政府的历史》（第1册第28页）所说的。

157.“如果他们是十分信实的人的话”，意思是说，“如果十分严格地认真地遵从立遗嘱者的意思的话”。

158.宰相职位（mairie）原文作“mairerie”。这个发音今天仍然留存，尤其是在巴黎郊外。

159.勒冠特神父曾著有《法兰克教会年录，417—485》8卷（巴黎1665—1683）。

160.胖子查理，原文“Charles le Gros”；拉丁原名为“Carolus Crassus”。

161.参看苏埃多尼乌斯：《奥古斯都》第18章和狄欧：《罗马史》第51卷第16章。

162.“巴柏路斯”*（Barberousse）（1122—1190）。

163.“帝国”，指的是阿尔曼（即日耳曼）。

164.这指的是奥地利王室。

165.指斯堪的纳维亚各国和俄罗斯（莫斯科公国）。

166.“当孟德斯鸠高喊‘我们应当用法律去阐明历史，用历史去阐明法律’* 这句训言——现在已成为公认的原则——的时候，他为科学打开了一个新的视野。他在完成他的著作时说：‘我写完了关于采地的论文；我的论文结束的时期正是大多数著者的论文开始的时期’；这部著作是他的原则的应用和适时性的第一次示范。当孟德斯鸠说这句话的时候，他并不自限于年代的问题。他知道，这些内容材料还没有任何法学家用历史方法加以研究过。这种方法是他刚刚采用的。他有意思为这个愉快的新发明确定一个日期。将没有人敢和他争夺这个权利。”（拉布莱版引斯克罗比的注）

本书引证书籍目录

(包括本书上、下册《原编者注》中所引及的书籍)

一 画

《一个善人的幻想》——圣彼得僧院长 (Saint-Pierre : Rêverie d'un homme de bien)

二 画

《十二铜表法》(Les douze Tables)

《593年柴尔德柏和格罗大利乌斯间维持和平的公约》(Pactus pro tenove pacis inter Childeberium et Clotarium)

《几内亚旅行记》——斯密士 (Smith : Voyage de Guinée)

三 画

《万国史》——普芬道尔夫 (Puffendorf : Histoire universelle)

《万国史论》——博雪 (Bossuet : Discours sur l'histoire universelle)

《大西洋》——路得贝克 (Rudbeck : Atlantica)

《大洋国》——哈林顿 (Harrington : Océana)

《大俄罗斯的现状》——裴里 (Perry : État présent de la grande Russie)

《习惯法》——罗埃西尔 (Loisel : Institutes Coutumières)

《乡村司法权论》——罗哇梭 (Loyseau : Traité des justices de village)

《乡间事务大全》——布地利埃 (Boutillier : Somme rurale)

《马奴哀尔·孔尼奴斯传》——尼塞达斯 (Nicéas : Vie de Manuel Comnène)

四 画

《六月列圣传》(Vies des Saints du mois de juin)

《为该基那辩护》——西塞罗（Cicéron : Pro Coecina）

《为格路恩西欧辩护》——西塞罗（Cicéron : Pro Cluentio）

《为〈论法的精神〉辩护与解释》——孟德斯鸠（Montesquieu : La Défense de l'Esprit des Lois et éclaircissements）

《夫里乌斯·卡米路斯传》——普卢塔克（Plutarque : Vie de Furius Camillus）

《历史》——色诺芬（Xénophon : Histoire）

《历史》——多比聂（D'Aubigne : Histoire）

《历史》——佐济穆斯（Zozime : Histoire）

《历史》——波利比乌斯（Polybe : Histoire）

《历史》（希腊波斯战争史）——希罗多德（Hérodote : Historiae [A history of Greco-Persian war]）

《历史文献》——狄奥都露斯·西库露斯（Diodorus Siculus : Bibliothéke Historike）

《历史概要》——佛洛露斯（Florus : Épitome）

《尤古尔塔战役》——撒路斯特（Salluste : Guerre de Jugurtha）

《尤利乌斯·凯撒》——苏埃多尼乌斯（Suetonius : Julio César）

《劝言》——戴方丹（Défontaines : Le Conseil）

《劝言篇：关于技艺》——伽利耶诺司（Gallienus : Exhortatione , ad Art）

《书翰》——柏拉图（Platon : Epistolai）

《书翰》——圣席里尔（Saint Cyrille : Lettre）

《巴内基利库斯》——普利因（Pline : Panegyricus）

《巴比恩法》（Loi Papienne）

《巴比恩·博白恩法》（Loi Papiâ Popoeâ）

《巴威利亚法》（Loi des Bavarois）

《日本史》——康波弗尔 (Kempfer : The history of Japan)

《日耳曼人的风俗》——塔西佗 (Tacite : De Moribus Germanorum)

《中华帝国志》——杜亚尔德 (Du Halde : Description géographique , historique , Chronologique , politique et physique de l'Empire de la Chine etc.)

《中末期拉丁语解》——杜刚支 (Du Cange : Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis)

《内战》——阿庇安 (Appien : De la Guerre Civile)

《丹麦古代史》——多马·巴多林 (Thomas Bartholin : Antiquités Danoises)

《反对借高利贷》——普卢塔克 (Plutarque : Qu'il ne faut point emprunter □ usure)

《反第马尔库斯》——德谟斯提尼斯 (Demosthène : Contre Timarque)

《反维烈斯演说》——西塞罗 (Cicéron : Oraisons Contre Verrès)

《反米地亚姆演说》——德谟斯提尼斯 (Demosthène : Oraison Contre Midiam)

《反米特里达特战争》——阿庇安 (Appien : De la Guerre Contre Mithridate)

《反亚果拉特的演说》——黎西亚斯 (Lysias : Oraison Contre Argorat)

《瓦烈利法》 (Loi Valérienne)

《瓦姆巴王的历史》 (Histoire de Vamba)

《长老》——费尔马 (Filmer : Patriarcha)

《贝利的古代风俗》——德·拉·多玛榭尔 (De la Thaumassière : Anciennes Coustumes de Berry)

《乌托邦》——托马斯·莫尔 (Thomas More : Upopie)

《卡托传》——普卢塔克 (Plutarque : Vie de Caton)

《卡蒂林战役》——撒路斯特 (Salluste : Bellum Catilinae)

《汇选》——杜深 (Duchesne : Recueil)

《汇选》——德·巴尔贝拉克 (De Barbeyrac : Recueil)

《汇纂》——威廉·兰巴德 (Guillaume Lambard : Recueil)

《汉诺沿海航行记研究》——多维尔 (Dodwel : Dissertation sur le Périple d'Hannon)

《可兰经》(Alcoran)

《世界史纲》——查士丁 (Justin : Epitomé)

《世界史简篇》——维烈优斯·巴特尔库露斯 (Velleius Paterculus : de l'Histoire universelle de Trajane-Pompée)

《古史选读》——卡尼西乌斯 (Canisius : Lectionis antiquae)

《古代条约史》——德·巴尔贝拉克 (De Barbeyrac : Histoire des anciens traités)

《古代法式书》——西尔蒙都斯 (Sirmond : Formules anciennes)

《古议政院日录》——约翰·德·蒙录克 (Jean de Monluc : Registres Olim)

《古代高卢的主教会议》——雅各·西蒙都斯 (Jacob Sirmond : Conciliorum antiquorum Galliae)

《布路多》——西塞罗 (Cicéron : Bruto)

《布不利哥拉传》——普卢塔克 (Plutarque : Vie de Publicola)

《布里塔尼的习惯》(La Coutume de Bretagne)

《东哥特史》——加西奥都露斯 (Cassiodorus : Histoire des ostrogoths)

《对话》——柏拉图 (Platon : Timée)

《圣雷米传》(Vie de saint Rémy)

《圣雷哲传》(Vie de saint Léger)

《圣谟耳传》（Vie de saint Maur）

《圣戴衣高尔传》（Vie de saint Déicole）

《圣阿里底乌斯传》（Vie de saint Aridius）

《圣梅腊尼乌斯传》（Vie de saint Melanious）

《圣色治·唐哲寺院史记》（在杜深：《汇选》内）（Chronique du monastère de S.—Serge d'Angers）

《民数记》（Nombre，《旧约圣经》中的一卷）

《尼录》——苏埃多尼乌斯（Suetonius：Néron）

《尼德的神殿》——孟德斯鸠（Montesquieu：Temple de Gnide）

《尼古拉斯·大马塞奴斯断篇》——斯托抱斯（Stobée：Fragment de Nicolas de Damas）

《占卜术》——西塞罗（Cicéron：De divination）

《北方旅行记》（Voyages du Nord）

《北方旅行辑览》——珍肯荪（Genkinson：Recueil des Voyages du Nord）

《申命记》（Deutéronome《旧约圣经》中的一卷）

《史记》——塔西佗（Tacite：Annales）

《史记》——罗立沙姆（罗尔矢）（Laurisham [Loersch]：Annales）

《史记》——伊西多露斯（Isidore：Chronique）

《史略》——狄特·李维（Tite Live：Épitomé）

《史诗女神克丽欧》——希罗多德（Hérodote：Clio）

《旧约圣经》（Ancien Testament）

《出使阿提拉王廷记事》——普利斯库斯（Priscus：Ma Mission près d'Attila）

《出埃及记》（Exode，《旧约圣经》中的一卷）

《生动描述》——塞克司图斯·荫比利库斯 (Sextus Empiricus : Pyrrhoniae hypotyposes)

《失乐园》——密尔顿 (Milton : Paradise Lost)

《外交团》——杜蒙 (Dumont : Corps diplomatique)

《印度货物》——尼阿库斯 (Néarque : Rerum Indicarum)

《印度旅行辑览》 (Recueil des voyages des Indes)

《犯罪与处罚》——贝加利亚 (Beccaria : Dei delitti e delle pene)

《台湾岛的现状》 (Relation de l'état de l'île de Formose)

《艾满著作集》 (Opera Aimoin)

六 画

《安格尔法》 (Loi des Angles)

《关于十诫的特殊法律》——菲洛 (Philon : De specialibus legibus quae pertinent ad proecepta decalogi)

《关于公共权利的裁判》——宾卡舒克 (Bynkershoeck : Quaestiones juris publici)

《地志》——斯特拉波 (Strabon : Geographia)

《地志》——旁波尼乌斯·梅腊 (Pomponius Mela : De situ orbis)

《地论》——托勒密 (Ptolémée : Géographie)

《寺院法》 (Le droit canonique Capitulaires)

《西蒙传》——普卢塔克 (Plutarque : Vie de Cimon)

《西哥特法》 (Loi des Wisigoths)

《西塞罗传》——普卢塔克 (Plutarque : Vie de Cicéron)

《西班牙的痕迹》 (Marca Hispanica)

《西瓦楠布人的历史》——卫拉斯·达莱 (Vairasse d'Allais : Histoire des Sévanambes)

《西尔蒙都斯神父著作集》（Œuvres du P. Sirmond）

《西印度群岛新近踏查记》——多马·盖支（Thomas Gage：A New Survey of the West Indies），法文本名《多马·盖支游记》（Relation de Thomas Gage）

《西印度群岛西班牙人内战史》——加尔基拉梭·德·拉·维加（Garcilasso de la Vega：Histoire des guerres civiles des Espagnols dans les Indes）

《亚里斯多基敦》——德漠斯提尼斯（Démosthène：Aristogiton）

《亚历山大的远征》——阿利恩（Arrien：De Expedition Alexandri）

《亚美利加诸岛旅行记》——拉巴（Labat：Nouveau Voyage aux îles de l'Amérique）

《共和国》——柏拉图（Platon：République）

《共和国》——西塞罗（Cicéron：De Republica）

《列圣传》（Vies des Saints）

《有关罗马的问题》——普卢塔克（Plutarque：Des demandes des choses romaines）

《有关希腊的问题》——普卢塔克（Plutarque：Des demandes des choses grecques）

《回忆录》——雷兹（Retz：Mémoires）

《回忆录》——浮尔宾（Forbin：Mémoires）

《回忆录》——孟特烈佐尔（Montrésor：Mémoires）

《毕荪》——西塞罗（Cicéron：Pison）

《名辞集》——波留克斯（Pollux：Onomastikon）

《多米先》——苏埃多尼乌斯（Suetonius：Domitien）

《杂史》——普罗哥比乌斯（Procopius：Historia Misella）

《伊尼德》——维吉利乌斯（Vergilius：Æneid）

《伊利亚德》——荷马 (Homère : Iliade)

《伊那王法典》 (Leges Inae regis)

《伊苏格拉的赞词》——狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯 (Denys d' Halicarnasse : Eloge d'Isocrate)

《自然史》——普利因 (Pline : Historia Naturalis)

《自由土地论》——伽兰 (Galland : Traité du franc-aleu)

《如何从敌人得到益处》——普卢塔克 (Plutarque : Comment on pourroit recevoir de l'utilité de ses ennemis)

《达果柏传》 (Vie de Dagobert)

《伦巴底法》 (Loi des Lombards)

《伦敦一瞥》——斯洛 (Slowe : Survey of London)

《论文体》——毕丰 (Buffon : Discours sur le style)

《论王冠》——德漠斯提尼斯 (Démosthène : La Couronne)

《论内战》——凯撒 (César : De la Guerre Civile)

《论公民》——霍布斯 (Hobbes : De Cive)

《论奇事》——安多其代 (Antocide : De mysteriis)

《论政府》——阿尔哲农·悉尼 (Algernon Sidney : Discourses Concerning Government)

《论恩惠》——塞内加 (Sénèque : De Beneficium)

《论凯撒》——奥列利乌斯·维克多 (Aurelius Victor : De Caesaribus)

《论共和国》——布丹 (Bodin : De la république)

《论伪使节》——伊斯奇因斯 (Eschine : De Falsa Legatione)

《论伪钦差》——德漠斯提尼斯 (Démosthène : De Falsa Legatione)

《论自己的政治》——许哲 (Suger : De Administratione sua)

《论西塞罗〈占卜术〉》——阿斯康尼乌斯 (Asconius : Sur

Cicéron , de Divinatione)

《论君主必须博学》——普卢塔克 (Plutarque : Qu'il est requis qu'un prince soit savant)

《论修辞学的发明》——西塞罗 (Cicéron : De Inventione)

《论王位和临时继承人》——约南德斯 (Jornandes : De regno et temporalis successor)

《论狄特·李维〈罗马编年史〉的第一代史》——马基雅弗利 (Machiavelli : Discours sur la première décade de Tite-Live)

《创世记》 (Genèse , 《旧约圣经》中的一卷)

《创建东印度公司历次航行辑览》 (Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la compagnie des Indes)

《传道准备》——尤塞比乌斯 (Eusèbe : Préparation évangile)

《讽刺》——贺拉西 (Horace : Satires)

《讽刺诗》——茹维纳尔 (Juvénal : Satire)

七 画

《汪达尔人战役》——普罗哥比乌斯 (Procopius : Guerre des Vandales)

《沙窝特》 (Savot)

《泛论义务》——孟德斯鸠 (Montesquieu : Traité général des Devoirs)

《补编》——佛兰舍谬斯 (Freinshemius : Supplément)

《判决》——保罗 (Paul : Sentences)

《判例》——卡贝尔·多尔 (Capel Thol : Décision)

《两个马克西米努斯》——尤利乌斯·加必多利奴斯 (Jules Capitolin : Maximini duo)

《麦次史记》 (Annales de Metz)

《克里西亚斯》——柏拉图 (Platon : Critia)

《杜西狄德斯 (一译修昔底德) 著作集》 (Thucydide)

《君主论》——马基雅弗利（Machiavelli：Il principe）

《君士坦丁颂》——那萨利乌斯（Nozaire：Panegyrico Constantini）

《君士坦丁·保尔菲罗折尼都斯文集》（Recueil de Constantine Porphyrogénète）

《君士坦丁堡的长老尼塞浮露斯的历史》——裴里（Perry：Histoire de Ncephore， patriarche de Constantinople）

《那不勒斯宪法》（Constitutions de Naples）

《吠陀经》（Védas）

《希埃罗》——色诺芬（Xénophon：Hiéron）

《希费林》——狄欧（Dion：Xiphilin）

《利未记》（Levitique，《旧约圣经》中的一卷）

《利基尼安法》（Loi Licinienne）

《利奥皇帝法典》（Le corpo du droit de Léon）

《利利乌斯·基拉尔都斯》（Lilius Giraldus）

《伽比尼法》（Loi Gabinienne）

《佛里兹法》（Loi des Frisons）

《佛烈德利克的伟业》——奥登·德·佛里兴（Othon de Frissingne：Des Gestes de Frédéric）

《佛烈德加利乌斯〈编年史〉续篇》——无名氏（Le Continuateur anonyme，La chronique de Frédégaire）

《犹太人的历史》——普利因（Pline：Histoire des Juifs）

《犹太人的历史》——普利多（Prideaux：Histoire des Juifs）

《狄欧断篇》（Fragment de Dion）

《狄欧尼西乌斯传》——普卢塔克（Plutarque：Vie de Denys）

《狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯全集》（Œuvres de Denys d'Halicarnasse）

《努玛的生平》——普卢塔克 (Plutarque : Vie de Numa)

《阿吉利安法》 (Loi Aquilienne)

《阿的喀夜话》——奥露斯·格利乌斯 (Aulu—Gelle : Noctes Atticae)

《阿基利阿法》 (Loi Acilia)

《阿利斯底德传》——普卢塔克 (Plutarque : Vie d'Aristide)

《阿格里科拉传》——塔西佗 (Tacite : Agricola)

《阿尔曼 (日耳曼) 法》—— (Loi des Allemands)

《阿尔及耳王国的历史》——塔西 (Tassis : Histoire du royaume d'Alger)

《阿拉贡1228和1231年宪法》 (Les Constitutions d'Aragon des années 1228 et 1231)

《观察》——古耶斯 (Cujas : Observatione)

《评喀尔文教史》——贝耳 (Bayle : Critique de l'histoire du Calvinisme)

《玛乌列斯帝传》——梯奥非拉克都斯 (Théophylacte : Histoire de l'empereur Maurice)

八 画

《法苑》 (Fuer juzgo [Forum judicum])

《法律》——柏拉图 (Platon : Des Lois)

《法律》——西塞罗 (Cicéron : Des Lois)

《法律的起源》——旁波尼乌斯 (Pomponius : Origine Juridique)

《法律和拜星教》——乌尔边 (Ulpian : Ad edictum ; Ad Sabinum)

《法制》——圣路易 (Saint Louis : Établissements)

《法制》 (罗马法教科书) ——查士丁尼敕编 (Justinien : Institutes)

《法制》（查士丁尼敕编法制辑览）——梯欧非露斯
（Théophile : Institutes [De Justinien] ）

《法令会纂》——罗里埃尔（Laurière : Recueil des
Ordonnances ）

《法规汇编》——穆拉托利（Muratori : Recueil de Formules ）

《法典》（罗马历朝法律）——529年查士丁尼敕编（Cordex
Justinienus [529] ）

《法式书》——马尔库尔富斯（Marculfe : Formules de droit ）

《法尼安法》（Loi Fannia ）

《法尔西迪法》（Loi Falcidie ）

《法兰克史》——格利高里·德·都尔（Grégoire de Tours :
Histoire Francorum ）

《法兰克法》——（Loi des Francs ）

《法兰克王传》（Gesta regum Francorum ）

《法兰克人史记》（Annales des Francs ）

《法兰克人的起源》——莱布尼兹（Leibnitz : Origine des
Francs ）

《法兰克人的业绩》——亚德里安·德·瓦罗哇（Adrien de
Valois : Gesta Francorum ）

《法兰克教会年录，417—485》——勒冠特神父（Le Cointe :
Annales ecclesiastici Francorum ）

《法兰克人的撒利克法和莱茵河畔地区的法律》——爱卡尔
（Ecchard : Leges francorum Salicae et Ripuariorum ）

《法兰西内战》——大维拉（Davila : Della guerra Civile di
Francia ）

《法兰西简史新编》——爱诺（Hénault : Nouvel abrégé
Chronologique de l'Histoire de France ）

《法兰西列王纪略》——杜蒂叶（Dutillet : Une Chronique des
rois de France ）

《法兰西的议院》——德拉洛石佛拉文（De la Roche-Flavin : Des parlements de France）

《法兰西的史家们》——本笃会神父（Bénédictins PP. : Historiens de France）

《法兰西法律语解》——拉果（Ragueau : Le Glossaire du droit Français）

《法兰西君王们的美德》——哲罗姆·比格侬（Jérôme Bignon : Excellence des rois du Royaume de France）

《法兰西君主国在高卢的建立》——杜波（Dubos : Etablissement de la Monarchie Française dans les Gaules）

《法国古代政府的历史》——德·布兰维利埃（De Boulainvillier Mémoires historiques sur l'ancien gouvernement de la France）

《法语辞典》——李特烈（Littré : Dictionnaire de la langue française）

《波斯战役》——普罗哥比乌斯（Procopius : Guerre des Perses）

《波斯人信札》——孟德斯鸠（Montesquieu : Lettres Persanes）

《波斯的宗教》——海德（Hyde : Religion des Perses [原拉丁书名 : De religionibus veterum Persarum in Saddeum——《撒德耳地方古代波斯人的宗教》]）

《波斯旅行记》——沙尔旦（Chardin : Voyage en Perse）

《波瓦西斯的古代风俗》——波马诺亚（Beaumanoir : Ancienne Coutume de Beauvoisis）

《宗教改革史纲要》——贝尔内（Burnet : Abrégé de l'histoire de la reformation）

《官职》——西塞罗（Cicéron : Offices）

《学者新闻》（Journal des Savants）

《拉栖代孟佳言》——普卢塔克（Plutarque : Dits notables des Lacédémoniens）

《拉栖代孟共和国》——色诺芬（Xénophon : De la république

Lacédémonienne)

《拉栖代孟的今昔》——拉基利第埃尔 (La Guilletière :
Lacédémone ancienne etnouvelle)

《欧比安法》 (Loi Oppienne)

《奇事》——亚里士多德 (Aristote : Des choses merveilleuses)

《孟德斯鸠全集》——拉布莱编 (Laboulaye : Œuvres de
Montesquieu)

《非德耳》——拉辛 (Racine : La Phèdre)

《罗马史》——狄欧 (Dion : Romaik historia)

《罗马史》——希罗狄恩 (Herodien : History of Rome)

《罗马古代史》——狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯 (Denys
d'Halicarnasse : Antiquités romaines)

《罗马财政论》 (Le Traité des finances des Romains)

《罗马编年史》——狄特·李维 (Tite Live : The Annales of the
Roman People)

《罗马盛衰原因论》——孟德斯鸠 (Montesquieu : Les
Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de
leur décadence)

《罗马法汇编》 (法家意见汇览)——533年查士丁尼帝敕编
(Digestes或Pandets)

《罗塔利法》 (Loi Rotharis)

《罗慕露斯传》——普卢塔克 (Plutarque : Vie de Romulus)

《罗慕露斯的渣滓》——西塞罗 (Cicéron : Fece Romulus)

《采地论》——哲拉尔都斯·奈遮和奥柏秃斯·德·欧尔托 (Gerardus
Niger et Aubertus de Orto : Des Fiefs或Feudorum)

《朋僚函札》——西塞罗 (Cicéron : Épîtres familières)

《周游世界记》——唐比埃 (Dampier : Voyages autour du
Monde)

《佳言》——色诺芬 (Xénophon : Dits mémorables)

《远东的宣道事业》 (Mission du levant)

《变形记》——奥维得 (Ovid : Metamorphoses)

《英国纪事》 (L'Angleterre)

《英国图书》——罗贝斯·德·哥马 (Lopès de Gomara :
Bibliothèque Angleterre)

《英格兰札记》 (Notes sur l'Angleterre)

《英国旁观者报》 (Spectateur Anglais)

《英国宗教改革史》——贝尔内 (Burnet : L'histoire de la
réformation d'Angleterre)

《英国法律古语辞典》 (De priscis Anglorum Legibus)

《耶稣会士书简集》 (Lettres édifiantes et curieuses etc.)

《耶路撒冷的刑事法庭》 (Assises de Jérusalem)

《迦南乐土》——波沙尔 (Bochard : Chanaan)

《货币学》——茹珀 (Joubert : Science des Medailles)

《细拉安元老院法令》 (Sénatus Consulte Silanien)

《诗画评论》——杜波 (Dubos : Réflexions critiques sur la
poésie et la peinture)

《诡辩家传：伊斯奇因斯传》——腓罗斯特拉都斯
(Philostratus : Vies des Sophistes : Vie d'Æschines)

九 画

《宣誓和臣服礼》——李特尔顿 (Littleton : Foi et Hommage)

《宪法读本》——卞雅敏·康斯坦 (Benjamin Constant : Cours
de droit Constitutionnelle)

《帝皇纪》——第尔蒙 (Tillemont : Histoire des Empereurs)

《帝国律令辑览》——高尔达斯特 (Goldast : Constitutions
impériales)

《神的国》——圣奥古斯丁 (Saint Augustin : De Civitate Dei)

《珀里克利斯》——普卢塔克 (Piutarque : Périclès)

《珀罗必达斯传》——普卢塔克 (Plutarque : Vie de Pélopidas)

《勃艮第法》 (Loi des Bourguignons)

《勃兰狄亚地方多罗山主教圣日尔梅传》 (Vita sancti Germerii , episcopi Tolosani , apud Bollandianos)

《查理曼传》——艾真哈 (Eginhard : Vie de Charlemagne)

《查士丁尼的生活与行动》——阿加提亚斯 (Agathias : De la Vie et des actions de Justinien)

《柔儒路易传》——作者未详 (Auteur incertain : Vie de Louis le Débonnaire) (在杜深 : 《汇选》内)

《屋大维》——苏埃多尼乌斯 (Suetonius : Octavio)

《战争与和平法》——格罗修斯 (Grotius : De jure belli ac pacis)

《品德与邪恶》——君士坦丁·保尔菲罗折尼都斯 (Constantine Porphyrogenitus : Extrait des vertus et des vices)

《食事大全》——雅蒂乃乌斯 (Athénée : Banquet des sophistes)

《威尼斯政府》——阿末洛·德·拉·乌西 (Amelot de la Houssaye : Du Gouvernement de Venise)

《胖子路易的条例》 (Chartre de Louis le Gros)

《政约》——李索留 (Richelieu : Testament politique)

《政治学》——亚里士多德 (Aristote : Politique)

《政府论》——洛克 (Locke : Treatises upon Civil Government)

《政治杂志》—— (Revue politique)

《迷信》——普卢塔克 (Plutarque : de la Superstition)

《家务的处理》——亚里士多德 (Aristote : Du soin des affaires domestiques)

《茹利安法》 (Loi Julienne)

《选辑》——林登布洛 (Lindembroch : Recueil)

《修辞学》——古利乌斯, 佛都纳都斯 (Curius Fortunatus : Rhetorica)

《贺莫珍》——徐利安 (Syrian : Hermog)

十 画

《旅行》——杜恩福 (Tournefort : Voyages)

《旅行记》——肖 (Schaw : Voyages)

《旅行记》——佛兰西斯·比拉尔 (Francois Pirard : Voyage)

《旅行记、莫卧儿的部分》——贝尔尼埃 (Bernier : Voyages sur le Mogol)

《高卢战争》——凯撒 (César : Guerre des Gaules)

《朗格笃的历史》——卡特尔 (Catel : Histoire du Languedoc)

《朗哥巴尔多人事迹》——保罗·狄阿可尔 (Paul Diacre : De gestis Langobardorum)

《埃塞俄比亚记游》——庞斯 (Ponce : Relation d'Éthiopie)

《埃利特烈海沿岸航行记》——阿利恩 (Arrien : Périple de la mer Érythrée)

《哲人的增加》——威烈玛利 (Wilemari : Additio sapientium)

《哥尼利法》 (Loi Cornélienne)

《哥特人战役》——普罗哥比乌斯 (Proeopius : Guerre des Goths)

《格利佛游记》——詹内森·斯威夫特 (Jonathan Swift ; Voyages de Gulliver)

《格老狄乌斯》——希费林 (Xiphil : Claudio)

《格老狄乌斯》——苏埃多尼乌斯 (Suetonius : Claudio)

《格老狄乌斯法》（Loi Claudia）

《格老狄乌斯的死》——塞内加（Sénèque：De Morte Claudii）

《格罗大利乌斯的宪法》（Constitution de Clotaire）

《致柔儒路易书》——阿果巴尔（Agohard：Lettre □ Louis le Débonnaire）

《致口吃路易第一信》——印克马（Hincmar：Lettre I □ Louis le Bègue）

《致阿蒂库斯书简》——西塞罗（Cicéron：Lettres □ Atticus）

《致斯丹维尔先生信》——孟德斯鸠（Montesquieu：Lettre □ M. de Stainville）

《桑都伦西史记》（Chronico Centulensi）

《虔诚路易的生平》——戴甘（Tégan：De gestis Ludovici Pii）

《恩赏法》——欧柏，勒米尔（Le Mire Aubert：Codex donationum piarum）

《秘史》——普罗哥比乌斯（Procopius：Histoire secrète）

《秘鲁征服史》——加尔基拉梭·德拉·维加（Garcilasso de la Vega：Histoire de la Conquête du Perou）

《航行记》——西拉克斯（Scylax：Periplus）

《通史手册》——佐那拉斯（Zonarc：A compendium of general history）

《莱喀古士传》——普卢塔克（Plutarque：Vie de Lycurgue）

《莱喀古士和努玛的比较》——普卢塔克（Plutarque：Comparaison de Lycuryue et de Numa）

《诸凯撒传》——茹利安（Julien：Césars）

十 一 画

《断篇》——随达斯（Suidas：Fragments）

《断篇》——乌尔边（Ulpian：Fragment）

《断篇》——狄奥都露斯·西库露斯（Diodorus Siculus：

Fragment)

《教会史》——苏格拉底 (Socrate : Histoire de l'Eglise)

《敕令》——查理曼 (Charlemagne : Des Capitulaires)

《敕令会纂》——安兹吉 (Anzegise : Recueil des Capitulaires)

《敕令会纂》——巴路兹 (Baluze : Recueil des Capitulaires)

《梭伦传》——普卢塔克 (Plutarque : Vie de Solon)

《梭佐末奴斯著作集》 (Sozomène)

《盛筵记》——色诺芬 (Xénophon : Symposium)

《第二菲利毕克》——西塞罗 (Cicéron : Seconde Philippique)

《第二次反维烈斯演说》——西塞罗 (Cicéron : Deuxième harangue contre Verrès)

《第六世纪僧教著述汇览》——杜彬 (Dupin : Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du sixième siècle)

《著作集》——阿果巴尔 (Agobard : Opera)

《著名作家言行录》——瓦列利乌斯·马克西穆斯 (Valère Maxime : Factorum ac dictorum memorabilium)

《菲利普二世》——西塞罗 (Cicéron : Philip II)

《维都利亚的演说》——科利奥兰奴斯 (Coriolanus : Discours de Véturie)

《维勒阿德烈法令》——佛兰西斯一世 (Francois I : Ordonnance de Villers Cotterets)

十 二 画

《富尔德史记》 (Annales de Fulde)

《善与恶的界线》——西塞罗 (Cicéron : De finibus honorum et malorum)

《提贝留斯》——苏埃多尼乌斯 (Suetonius : Tiberio)

《提摩龙与狄欧传》——普卢塔克 (Plutarque : Vies de Timoléon et de Dion)

《提奥多西乌斯法典》（Code Théodosien）

《联省之国》——杰尼逊（Janisson : Etat des Provinces-Unies）

《联省的历史》——勒克列尔（Leclerc : Histoire des Provinces-Unies）

《雅典共和国》——色诺芬（Xénophon : De la republique athénienne）

《雄辩论原理》——昆蒂莲（Quintilien : Institutio oratoria）

《悲剧女神美尔波美尼》——希罗多德（Hérodote : Melpomene）

《短诗集》——马尔西阿尔（Martial : Epigrammata）

《腓罗贝门传》——普卢塔克（Plutarque : Vie de Philopœmen）

《逸史会纂》——马天（Martenne : Anecdotes）

《游记》——爱维拉尔德·伊斯伯兰兹伊德斯（Everard Isbrands-Ides : Relation）

《塔西佗皇帝传》——弗拉维乌斯·窝比库斯（Flavius Vopiscus : Vie de l'empereur Tacite）

《蒂塞乌斯传》——普卢塔克（Plutarque : Vie de Thésée）

《蒂塞乌斯和罗慕露斯的比较》——普卢塔克（Plutarque : Comparaison de Thésée et de Romulus）

《奥德赛》——荷马（Homère : Odyssey）

《奥古斯都》——希费林（Xiphil : August）

《奥古斯都》——苏埃多尼乌斯（Suetonius : Augusto）

《奥托曼帝国》——李果（Ricaut : De l'Empire Ottoman）

《奥狄柏王在科隆诺》——索福克勒斯（Sophocles : Œdipe □ Colone）

《鲁克列传》——德莱顿（Dryden : Lucrèce）

《编年史》——尼达尔 (Nitard : Annales)

《编年史》——马利乌斯 (Marius : Chronique)

《编年史》——尤塞比乌斯 (Eusèbe : Chronique)

《编年史》——佛烈德加利乌斯 (Frédégaire : Chronique)

十 三 画

《塞尔维法》 (Loi Servilienne)

《塞克司图斯五世传》——列地 (Leti : Vie de Sixte-Quint)

《新法》 (查士丁尼本朝法律) ——565年查士丁尼帝敕编
(Novellae [565 , Justinien])

《意大利旅行》——阿迪孙 (Addisson : Voyages d'Italie)

《意大利的史家》 (Historiens d'Italie)

《道德著述》——普卢塔克 (Plutarque : Œuvres morales)

《道德与邪恶选录》——狄奥都露斯 (Diodore : L'extrait des
vertus et des vices)

《雷米安法》 (Loi Remnia)

《暗杀与杀人》——乌尔边 (Ulpien : De scicariis et
homicidits)

《鲍尔西法》 (Loi Porcia)

十 四 画

《演说》——李巴尼乌斯 (Libanius : Declarmations)

《演说家》——西塞罗 (Cicéron : Orateur)

《演讲录》——西塞罗 (Cicéron : Oraisons)

《漫话彗星.....思想续录.....》——贝尔 (Bayle : Pensées sur
la comète , etc. Continuation des pensées , etc.)

《蜜蜂的故事》——曼德维尔 (Mandeville : La fable des
Abeilles)

《窝可尼安法》 (Loi Voconienne)

《赫利巴诺》（“Heribannum”）

《静态医学》——桑克托利乌斯（Sanctorius：Médecine statique）

十 五 画

《摩西律例与罗马法校勘录》（Collation des lois Mosaiques et Romaines）

《增篇》——吴勒马尔（Walemar：Addition）

《撒克逊法》（Loi des Saxons）

《撒利克法》（Loi salique）

《撒利克古条例》（Pactus legis salicae）

《墨西哥征服史》——梭里（Solis：Histoire de la conquête du Mexique）

《德洛衣妇女》——塞内加（Sénèque：Les Troyennes）

《暹罗记事》——拉卢卑尔（La Loubère：Relation du Siam）

《鞑靼史》——刘应（Visdelou：Histoire des Tartares）

十 六 画

《穆罕默德传》——普利多（Prideaux：Vie de Mahomet）

《穆罕默德传》——德·布兰维利埃（De Boulainvilliers：Vie de Mahomet）

《辩诉》——德笃利安（Tertullien：Apologet）

十 九 画

《警告新教徒》——博雪（Bossuet：Avertissements aux protestants）

译名对照表

(本表次序是按汉字画数和起笔、一丨丿排列的，先画数，后起笔。又本书上、下册《原编者注》中的译名也收录在这个对照表内。)

二 画

卜斯杜谬斯 Posthumius

几内亚 Guinée

三 画

下日耳曼 Basse Allemagne

土耳其皇帝 Grand Seigneur

土耳其斯坦 Turkestan

大流士 Darius

大维拉 Davila

大鞑靼 Grande Tartarie

大北渊悬岩 Tarpéienne (roche)

也门 Yemen

卫拉斯·达莱 Vairasse d'Allais

小提奥多西乌斯 Théodose le Jeune

口吃路易 Louis le Bègue

乃尔 (种姓) Naïres

马天 Martenne

马寿 Machault

马赛 Marseille

马尔斯 Marses

马来人 Malais

马黎角 Malée , promontoire

马其顿 Macédoine

马其顿人 Macédoniens

马吉安那 Margiane

马利奴斯 Marin

马利乌斯 Marius

马拉巴尔 Malabar

马蒂尔德 Mathilde

马嘉萨尔 Macassar

马嘉萨尔人 Macassars

马尔西亚斯 Marsyas

马尔西阿尔 Martial

马尔底维人 Maldives

马列阿米人 Malleami

马克利奴斯 Macrin

马祖立巴丹 Mazulipatan

马基雅弗利 Machiavel (Machiavelli)

马尔代夫 (群岛) Maldives

马尔库尔富斯 Marculfe

马拉坎巴可汗 Malacamber

马宪·赫拉克黎 Marcien d'Héraclée

马太神父) (即圣德尼 Martenne

马奴哀尔·孔尼奴斯 Manuel Comnène

马尔库斯·奥列利乌斯 Marc·Aurèle

四 画

卡雅敏·康斯坦 Benjamin Constant

火诺利乌斯 Honorius

天使以撒 Issac l' Ange

夫里乌斯·卡米路斯 Furius Camillus

无地约翰（英王） Jean sans Terre

比格侏，哲罗姆 Bignon , Jérôme

比鹿斯 Pyrrhus

比蒂斯河 Bétis , le

尤古尔塔 Jugurtha

尤塞比乌斯 Eusèbe

巴丹 Patane

巴西 Brésil

巴巴利 Barbarie

巴比伦 Babylone

巴比伦人 Babylonien

巴尔比 Balbi

巴吉尔 Basile

巴吉尔（利奥帝父） Basile

巴拉圭 Paraguay

巴其诺 Barcino

巴其诺人 Barcinonensis

巴雍纳 Baïonne

巴路兹 Baluze

巴塔拉 Patale

巴维尔 Bâville

巴达维亚 Batavia

巴威利亚 Bavière

巴威利亚人 Bavarois

巴勒斯坦 Palestine

巴塔尔西 Bathalsi

巴塔伦岛 Patalène

巴比利乌斯 Papirius

巴尔美尼欧 Parménion

巴多林，多马 Bartholin， Thomas

巴多明神父 Parennin， P.

巴拿马纳克 Panamanack

巴内基利库斯 Panagyricus

巴洛巴米苏斯 Paropamisades

巴特洛克露斯 Patrocle

巴克特利亚（大夏） Bactriane

巴克特利亚人（大夏人） Bactriens

巴布厄尔曼得海峡 Babel•Mandel

巴柏露斯（即佛烈德利克一世） Barberousse

巴比亚（即马尔库斯·巴比乌斯·穆蒂露斯） Papia（即Marcus Papius Mutilus）

少年路易 Louis le Jeune

日内瓦 Genève

日耳曼王路易 Louis le Germanique

内尔 Nesle

内尔伯爵（即西门·德·克莱蒙） Comte de Nesle

以东 Edom

以东人 Eduméen

以弗所 Éphèse

丰德聂 Fontenay

爪哈特斯河 Jaxarte

瓦龙人 Wallons

瓦利拉 Varilla

瓦露斯 Varus

瓦姆巴王 Vamba

瓦连图斯 Valens

瓦尔克纳尔 Walcknaer

瓦拉几亚人 Valaques

瓦罗，马库斯 Varron， Marc

瓦纳卡利乌斯 Warnachaire

瓦尔非利阿库斯 Valfiliacus

瓦连提尼耶诺斯 Valentinien

瓦连提诺伊斯公爵 Valentinois， duc de

瓦列利乌斯·马克西穆斯 Valère Maxime

瓦列利乌斯·布不利哥拉 Valerius Publicola

卡托 Caton

卡佩朝 Capétiens

卡特尔 Catel

卡蒂林 Catilina

卡比多尔 Capitole

卡瓦德斯 Cavade

卡龙达斯 Charondas

卡尔西敦 Chalcédoine

卡尔罗曼 Carloman

卡里古拉 Caligula

卡底斯雅 Cadhisja

卡拉卡拉 Caracalla

卡佩，雨格 Capet， Hugues

卡笛（法官） Cadis

卡斯托尔 Castor

卡维洛诺 Cavidono

卡尼西乌斯 Canisius

卡尔马尼亚 Caramanie

卡尔拿塔卡 Carnataka

卡贝尔·多尔 Capel Thol

卡帕多细亚人 Cappadociens

卡锡梯利德岛 Cassitérides

卡尔马克人（准噶尔人） Calmoucks，Kalmacks

卡西乌斯（即狄欧·卡西乌斯） Cassius

贝耳 Bayle

贝利 Berry

贝恩 Penn

贝蒂 Petty

贝尔内 Burnet

贝加利亚 Beccaria

贝尔尼埃 Bernier

贝欧尼乌斯 Peonius

乌尔边 Ulpian

乌利塞斯 Ulyse

五 画

汉诺 Hannon

汉诺威 Hanover

汉尼拔 Annibal

冰岛 Islande

兰斯 Reims

兰晶岩 Scyanées (roches)

兰佛洛哇 Rainfroy

兰第立克 Landéric

兰巴德，威廉 Lambard , Guillaume

兰柏·达德尔 Lamberd d'Ardres

甘斯 Canes

古尼柏 Cunibert

古利瓦 Gulliver

古耶斯 Cujas

古札拉特 Guzarat

古利乌斯 Curius

古利乌斯·佛都纳都斯 Curius Fortunatus

古犹太成行派教徒 Esséens

古希腊近邻同盟会议 Amphictyons

古因提乌斯·金金纳都斯 Quintius Cincinnatus

本达 Bender

本笃会 Bénédictins

本笃会神父 Bénédictins , pp.

本尼狄克都斯·列维达 Benoît Lévite

布丹 Bodin

布龙 Boulogne

布加利 Boucharies

布尔治 Bourges

布尔塞 Bourseis

布勒门 Brême

布喀刺 Bucharā (即Bokhara)

布路多 Bruto

布纶荷 Brunehault

布地利埃 Boutillier

布里塔尼 Bretagne

布利亚逊 Briasson

布匿战争 Puniques , Guerres

布结烈尔 Bougerel

布鲁图斯 Brutus

布鲁塞尔 Brussel

布劳蒂乌斯 Plautius

布狄利奴斯 Butilinus

布兰维利埃 , 德 Boulainvilliers , De

布罗大利乌斯 Protaire

东哥特人 Ostrogoths

圣山 Mont•Sacré

圣亚威 Saint Avit

圣刚廷

圣乔治 Saint•George

圣保罗 Saint•Paul

圣彼得 Saint Pierre

圣路易 Saint Louis

圣雷米 Saint Remi

圣雷哲 Saint Léger

圣德尼 Saint•Denis

圣谟耳 Saint Maur

圣日尔梅 Saneti Germerii

圣加尔邦 Saint•Gall

圣西塞尔 Saint Césaire

圣非多尔 Saint Fidole

圣彼得堡 Saint Petersbourg

圣席里尔 Saint Cyrille

圣马尔塔 Saint•Marthe

圣埃比反 Saint Épiphané

圣茹利安 Saint Julien

圣鲍尔先 Saint Porcien

圣西普里因 Saint•Cyprien

圣乔治银行 Banque de Saint•George

圣色治•唐哲 Saint Serge d'Angers

圣欧彬唐珠 Saint•Aubin d'Anjou

圣奥古斯丁 Saint Augustin

圣赫里拿岛 Sainte-Hélène

圣戴衣高尔 Saint Déicole

圣巴多罗买节 Saint•Barthélemi

圣欧西基乌斯 Saint Eusichius

圣欧奢利乌斯 Saint Eucher

圣阿里庭乌斯 Saint Aridius

圣梅腊尼乌斯 Saint Melanias

圣爱柏达第乌斯 Saint Eptadiua

圣特烈维利乌斯 Saint Trévérius

弗拉维乌斯•窝比库斯 Flavius Vopiscus

尼可 Nécho

尼禄 Néron

尼德 Gnide

尼达尔 Nitard

尼罗河 Nil

尼阿库斯 Néarque

尼塞达斯 Nicétas

尼布甲尼撒 Nabuchodonosor (Nebuchad-nezzar)

尼塞浮露斯 Nicéphore

尼波斯，哥尼利乌斯 Nepos , Cornelius

尼古拉斯·大马塞奴斯 Nicolas de Damas

加布亚 Capoue

加利逊 Charisme

加的斯 Cadix

加斯提 Castille

加斯提人 Castellans

加斯康人 Gascons

加利固特 Calicut

加那列（群岛）Canaries

加西奥都露斯 Cassiodore (Cassio dorus)

加路斯，爱留斯 Gallua , Elius

加尔基拉梭·德·拉·维加 Garcilasso de la Vega

加必多利奴斯，尤利乌斯 Capitolin , Jules

加路斯，昆图斯·法比乌斯 Gallus , Quintus Fabius

卢卡 Lucques

卢昂 Rouen

申达逊突斯 Chaindasuinde

央格鲁维利诺人 Angliorum Werinorum

丘列特斯 Curètes

白拉 Bera

印加人 Ynca

印克马 Hincmar

印度斯坦 Indoustan

印第安人 Indiens

幼维那 Juveigneur

幼里披底 Euripides

幼琉士河 Euléus

幼发拉的河 Euphrate

发比人 Fabiens

发西斯河 Phase

发纳高黎人 Phanagoréens

发窝利奴斯 Favorinus

艾满 Aimoin

艾真哈 Eginhard

六 画

安如 Anjou

安逊 Anson

安梯 Anté

安东尼 Antoine

安兹吉 Anzegise

安哥那 Angona

安梯贡 Antigone

安得丽 Arndely

安提阿 Antioche

安尼恩拿 Anniena

安多其代 Andocide

安格尔人 Angles

安菲克仲 Amphictyon

安托尼努斯 Antonin

安提阿库斯 Antiochus (Antiochus)

安提帕特尔 Antipater

安·伊凡诺夫娜 Anne Ivanovna

安提阿基德海 Antiochide , mer

安库斯·马尔蒂乌斯 Ancua Martius

安托尼努斯·比乌斯 Antonin Pie

安托尼努斯，马尔库斯 Antonin , Marc

安第诸岛（西印度群岛） Antilles

刘应 Vissdelou

亥达斯比斯河 Hydaspes

米兰 Milan

米太人 Mèdes

米诺斯 Minos

米内由斯 Miniars (Minyeios)

米地亚姆 Midiam

米利维斯 Mirivéis

米开兰基罗 Michel-Ange (Michael Angelo)

米特里达特 Mithridate

吉尔奢 Kircher

西兰 Zéland

西蒙 Cimon

西西里 Sicile

西吉孟 Sigismond

西塞罗 Cicéron

西诺柏 Sinope (又作Synope)

西诺柏人 Synopiens

西内特人 Cynète

西拉尼亚..... Sillanien.....

西拉奴斯 Silanus

西拉克斯 Scylax

西拉库赛 Syracuse

西罗尼亚..... Cilonienne.....

西哥特人 Wisigoths

西徐亚人 Scythes

西瓦楠布人 Sévarabes

西留基德海 Séleucide , mer

西门·德·克莱蒙 Simon de Clermont

西门 (即孟福尔伯爵) Simon

西米拉米斯 (王后) Sémiramis

西留库斯·尼卡佗 Seleucus Nicator

西奥弗腊斯塔斯 Théophraste (Theophrastus)

亚波 Abo

亚金 Achim

亚述 Assyrie

亚述人 Assyriens

亚眠 Amiens

亚历山大 Alexandre

亚加底人 Arcades

亚伯拉罕 Abraham

亚果拉特 Agorat

亚休爱露斯 Assuérus

亚里士多德 Aristote

亚特兰底德 Atlantide

亚特拉斯（神） Atlas

亚历山大里亚 Alexandrie

亚里斯多基敦 Aristogiton

亚利斯德斯（神） Aristée

亚罗马蒂亚（角） Aromates

亚里斯托布露斯 Aristobule

亚里斯托德穆斯 Aristodème (Aristodemus)

亚历山大六世，教皇 Alexandre VI , pape

亚历山大·塞维路斯（即严厉亚历山大） Alexandre Severus

亚得里安一世，教皇 Adrien I , pape

亚得里安·德·瓦罗哇 Adrien de Valois

托斯卡耶 Toscane

托鲁斯（山） Tarus

托根堡（即托堪堡） Toggenburg

托堪堡（即托根堡） Tockembourg

托勒密（埃及王） Ptolémée

托勒密（地理学家） Ptolémée

托勒密·拉蒂路斯 Ptolémée·Lature

托勒密·赛老奴斯 Ptolémée Ceranus

托尔夸都斯，曼利乌斯 Torquatus , Manlius

列地 Leti

列基姆 Rhège

列赛逊突斯 Recessuinde

百泄波里 Persepolis

刚比昂 Compiègne

毕丰 Buffon

毕荪 Pison

毕都 Pithou

毕斯特 Pistes

毕达库斯 Pittacus

毕达哥拉斯 Pythagore

成吉思汗 Gengiskan

朱匹忒（神） Jupiter

朱匹忒·阿蒙 Jupiter Ammon

朱拉山外勃艮第 Bourgogne trans jurane

乔治一世 George I

乔治二世 George II

多比聂 D'Aubigne

多米先 Domitien

多罗山 Tolosan

多瑙河 Danube

多碓尔 Dodwel

多德立克 Theuderic

多铎阿尔 Theudoaldus

多尔古露奇 D'Olgourouki (亦作Dolgourouki)

多尔德 (伯爵) D'Orte (亦作Dorte)

多明我会会士 Dominicains

杂卡利亚 (教皇) Zachariae

色诺芬 Xénophon

伏尔泰 Voltaire

伏尔加河 Volga

优笃苏斯 Eudoxe

伊罗 Eros

伊那 Ina

伊洛斯 Eloth

伊索斯 Issus

伊甸格柏 Asiongaber

伊沙古尔 Izagour

伊利亚特 Iliade

伊丽莎白 Elisabeth

伊洛底人 Ilotes (亦作Elotes)

伊斯巴汉 Ispahan

伊壁鸠鲁 Epicure

伊壁鸠鲁派 Epicuriens

伊内利乌斯 Irnerius

伊卡露斯河 Icarus

伊尔吉兹河 Irtis

伊西都露斯 Isidore

伊庇鲁斯王 Epire

伊里利安人 Illyriens

伊苏格拉底 Isocrate

伊柏利亚人 Ibères

伊特鲁立亚 Etrurie

伊斯奇因斯 Eschine

伊田·德·拜占庭 Etienne de Byzance

伊契欧巴基人 Ichthyophage

伊凡·多尔古路奇 Ivan Dolgorouki

伊拉托斯特尼斯 Eratosthène

伊西都露斯·墨尔伽佗 Isidore Mercator

伊斯伯兰兹伊德 Isbrands•Ides ,

斯 , 爱维拉尔德 Everard

华伦斯 Valence

华烈德，德·拉 Valette , De la

华属鞑靼（即新疆） Tartarie Chinoise

牟尔人 Maures

迈得斯王 Midas , roi

芝诺 Zénon

达奈河 Tanaïs

达果柏 Dagobert

达蒂苏斯 Tartèse

那第尔 Nadir

那不勒斯 Naples

那萨利乌斯 Nozaire

廷巴克图 Tombouctou

红海 Rouge , mer

约克公 York

约巴斯 Iopas

约翰（英王） Jean

约翰（棚斗伯爵） Jean

约南德斯 Jornandès

约瑟夫斯 Josèphe

约翰十二（教皇） Jean XII , pape

约翰·唐第奥克 Jean D'Antioche

约翰·德·蒙录克 Jean de Monluc

伦巴底 Lombardie

伦巴底人 Lombards

许哲 Suger

七 画

汪达尔人 Vandales

沙尔旦 Chardin

沙窝特 Savot

沙榄密 Salamine (Salamis)

沙塔斯佩斯 Sataspe

沙隆达·勒伽隆 Charondas le Caron

亨利一世 Henri I

亨利二世 Henri II

亨利三世 Henri III

亨利八世 Henri VIII

庇里尼斯山 Pyrénées

麦加 Mecque

麦次 Metz

坎奈 Cannes

坎拜栖兹 Cambyse

严厉亚历山大 (即亚历山大·塞维路斯) Alexandre-Sévère

克列恩 Créon

克拉姆 Cramne

克里杨 Crillon (又作Grillon)

克里特 Crète

克里特人 Crétois

克节西芬 Ctésiphon

克列维埃 Crévier

克里米亚 Crimée

克里图斯 Clitus

克罗维斯 Clovis

克伦威尔 Cromwell

克莱蒙郡 Clermont

克里西亚斯 Critia

克丽欧女神 Clio

克哈密兰（河源） Kavamhuran

克雷母蒂乌斯·柯尔都斯 Crémutius Cordus

杜深 Duchesne

杜彬 Dupin

杜蒙 Dumont

杜布哇 Duboia

杜刚支 Du Cange

杜留姆 Thurium

杜恩福 Tournefort

杜蒂叶 Dutillet

杜卡利安 Deucalion

杜亚尔德 Du Halde

杜波神父 Dubos , l'abbé

杜鲁苏斯 Drusus

杜爱利乌斯 Duellius

杜塞尔梭神父 Ducerceau , P.

杜布哇（红衣主教） Dubois

杜露斯·霍斯蒂利乌斯 Tullus Hostilius

杜西狄德斯（一译修昔底德） Thucydide

李果 Ricault

李索留 Richelieu

李特烈 Littré

李特尔顿 Littleton

李巴尼乌斯 Libanius

杉松 Samson

君士坦丁 Constantin

君士坦丁堡 Constantinople

君士坦蒂乌斯 Constance

君士坦丁·杜甲斯 Constantine Ducas

君士坦丁·保尔菲 Constantin Porph-

罗折尼都斯 yrosénète

肖 Schaw

步逮乌斯 Budée

吴勒马尔 Wulemar

吕西亚 Lycie

吕西亚人 Lyciens

吕底亚 Lydie

吕底亚人 Lydiens

吕萨克 Luzac

别黎山 Piérie

里海 Caspienne , mer

里山大 Lysandre

里斯本 Lisbonne

里窝尼亚 Livonie

里欧维季尔德 Leuvigilde

希腊 Grèce

希埃罗 Hiéron

希费林 Xiphilin

希尔瓦克 Sylvaco

希米尔柯 Himilcon

希列斯本 Hellespont

希里希亚 Cilicie

希罗多德 Hérodote

希罗狄恩 Herodien

希尔卡尼亚 Hyrcanie

希班尼斯河 Hypanis

利比亚 Libye

利奥（皇帝）Léon

利欧基尔都斯 Lenvigilde (Leogildus)

利利乌斯·基拉尔都斯 Lilius Giraldus

秃头查理 Charles de Chauve

条麟吉亚人 Thuringiens

佐那拉斯 Zonare

佐济穆斯 Zozime

佐罗亚斯特（祆教） Zoroastre

佛兰德 Flandre

佛洛里 Fleury

弗兰克福 Francfort

弗兰格里 Franchelli

佛兰德兹 Flandres

佛里兹人 Frisons

佛罗伦萨 Florence

佛洛露斯 Florus

佛烈其埃 Frézier

佛兰舍谬斯 Freinshemius

佛罗卡都斯 Floachatus

佛烈德利克 Frédéric

佛烈德利克一世（即巴柏路斯） Frédéric I

佛烈德贡德 Frédégonde

佛兰西斯一世 Francois I

佛兰西斯·比拉尔 Francois Pirard

佛烈德加利乌斯 Frédégaire

佛拉库斯，瓦列利乌斯 Flaccus Valerius

伽兰 Galland

伽拉 Géla

伽罗曼 Galloman

伽比尼乌斯 Gabinius

伽里西阿果 Carieiaco

伽利耶诺斯 Gallienus (亦作 Gallien)

加拉曼特人 Garamentes

但泽市 Dantzig

伯尔纳 Bernard

伯罗奔尼撒 Peloponèse

狄拉 Dira

狄特·李维 Tite-Live

狄欧范梯斯 Diophantes

狄奥都露斯 Diodore

狄奥都露斯·西库露斯 Diodore de Sicile

狄波 (商邦伯爵) Thibaut

狄欧 (即狄欧·卡西乌斯) Dion

狄欧尼西乌斯 Denys

狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯 Denys d'Halicarnasse

狄米特里乌斯·法列累乌斯 Démétrius de Phalère

犹太人 Juifs

努玛 Numa

努米底亚 Numidie

努米狄库斯 , 梅蒂露斯 Numidicus , Metellus

苏拉 Sylla

苏萨 Suse (亦作 Suze)

苏尼拉 Sunila

苏维士 Suez

苏尼特人 Sunites

苏利乌斯 Surlus

苏格拉底 Socrate

苏内吉西尔 Sunégisile

苏尔尼阿马 Sourniama

苏埃多尼乌斯 Suétone (亦作Suetonius)

苏尔皮琪·亚历山大 Sulpicius Alexander

阿占 Ajan

阿尔 Arles

阿伦 Aaron

阿比庵 Appion

阿兰人 Alain

阿尼安 Anien

阿尔巴 Albe

阿庇安 Appien

阿迪孙 Addisson

阿利恩 Arrien

阿拉贡 Aragon

阿拉伯 Arabie

阿拉伯人 Arabes

阿奇亚 Achaïe

阿的喀 Attique

阿耶沙 Ayesha

阿规丹 Aquitaine

阿勒波 Alep

阿提拉 Attila

阿斯德 Aster

阿诺尔 Arnoul

阿诺河 Arno

阿尔曼（即日耳曼）Allemagne（即Ger•manie）

阿尔曼人 Allemands（亦作Alemans）

阿尔及耳 Alger

阿尔布诺 Arbuthnot

阿尔杜哇 Artois

阿尔贝拉 Arbelles

阿尔果斯 d' Argos（亦作 Argiens）

阿米苏斯 Amise

阿米苏斯人 Amisiens

阿庇乌斯 Appius

阿利巴斯 Arribas

阿利安那 Ariane

阿拉（星座）Ara

阿波罗神 Apollon

阿果巴尔 Agobard

阿莉爱娜 Aliénor

阿基利阿 Acilia

阿基默德 Achmet

阿富汗人 Aguans（即Afghans）

阿蒂库斯 Atticus

阿摩里克 Armorique

阿德拉尔 Adelhard

阿比西尼亚 Abyssinie

阿比西尼亚人 Abyssins

阿加托克利 Agathocle

阿加底乌斯 Arcadius

阿加提亚斯 Agathias

阿尔巴尼亚 Albanie

阿尔顿神父 Aardouin , Père

阿吉西老斯 Agésilas

阿吉洛峰人 Agilolfingues

阿杜阿尔巴 Athualpa

阿达尔济兹 Adalgise

阿迪曼蒂斯 Adymante

阿利斯底德 Aristide

阿狄尼亚果 Attiniacom

阿拉立克（王） Alaric

阿姆斯特丹 Amsterdam

阿姆马拉逊塔 Amalasunthe

阿根托拉都 Argentoratu

阿格里科拉 Agricola

阿达拉立库斯 Athalaric

阿里乌斯教派 Ariens

阿利斯底普斯 Aristippe

阿波伽斯特斯 Arbogaste

阿波罗都露斯 Apollodore

阿拉海（即咸海） Aral

阿马拉佛烈达 Amalafrède

阿提密佗露斯 Artémidor

阿斯康尼乌斯 Asconius

阿果诺的英雄们 Argonautes

阿斯特拉巴特河 Astrabat

阿末洛·德·Amelot de la

拉·乌西 Houssaye

阿尔基比阿地斯 Alcibiade

阿那斯塔西乌斯 Anastase

阿尔布塞·爱尔·哈森 Albuzéir-el-hassen

阿利奥巴珊尼斯王 Ariobarsane , roi

阿塞露斯，阿尼乌斯 Asellus , Anius

阿尔达克塞尔克塞斯 Artaxerxès

阿庇乌斯·格老狄乌斯 Appius Claudius

阿基利乌斯·格拉布利欧 Acilius Glabrio

阿塞露斯，森布罗尼乌斯 Asellus , Sempronius

阿米阿奴斯·马尔塞利奴斯 Ammian Marcellin

阿波罗尼乌斯·阿德露马蒂奴斯 Apollonius Adramittin

邱麦 Cumes

迎春殿 Vernis Palatium

库西（勋爵） Coucy

贡特兰 Gontran

贡德鲍 Gondebaud

贡多瓦尔德 Gondovalde

贡多瓦尔德（公爵）Gondovald

纳哲 Natchés

纳瓦尔 Navarre

纳尔波那 Narbona

纳尔波内兹 Narbonnaise

纳尔波内兹高卢 Gaule Narbonnaise

纳尔塞斯 Narsès

玛康 Mâcon

玛尔斯纳 Marsna

玛西尼萨 Massinisse

玛乌列斯 Maurice

玛德拉斯 Madras

马克西米努斯 Maximin

玛丽亚·蒂烈萨 Marie-Thérèse

八 画

法烈因 Falerne

法荻雅 Fadia

法兰可尼 Franconie

法兰克人 Francs

法尔西迪 Falcidie

法列阿斯 Phaléas

法老（古埃及王） Pharaon

波兰 Pologne

波威 Beauvais

波恩 Bonn

波斯 Perse

波士顿 Boston

波多西 Potosi

波沙尔 Bochard

波瓦西斯 Beauvoisis

波尔多瓦 Pultava（亦作Pultova）

波希米亚 Bohême

波留克斯 Pollux

波罗的海 Baltique , mer

波马诺亚 Beaumanoir

波诺依路 Bonoilu

波利比乌斯 Polybe

波尔治亚家族 Borgia

波野（即波爱利乌斯） Boyer

波爱利乌斯（即波野） Boerius

庞培 Pompée

庞斯 Ponce

底格里斯河 Tigre

“幸福阿拉伯”（即也门） Arabie heureuse

拉辛 Racine

拉果 Ragueau

拉旺 Laon

拉锡 Rachis

拉古斯 Lagus

拉布莱 Laboulaye

拉合尔 Lahor

拉济人 Laziens

拉乌尔 Raoul

拉温那 Ravenne

拉普兰 Laponie (Lapland)

拉斐尔 Raphaël

拉巴神父 Labat , P.

拉可蒂斯 Racotis (亦作 Rhacotis)

拉卢卑尔 La Loubère

拉科尼亚 Laconie

拉达曼土斯 Rhadamanthe

拉宾·多拉斯 Rapin Thoyras

拉基利第埃尔 La Guilletière

拉栖代孟 (即斯巴达) Lacédémone (即 Sparte)

拉栖代孟人 Lacédémoniens

拉斯 (一译罗约翰) Law John

欧札 Ozza

欧里克 Euric

欧都阿塞 Odoacer

欧绫柴柏 Aureng-Zeb

欧内西克里士斯 Onésicrite

奥尔托，奥柏秃斯·德 Orto , Aubertus de

直布罗陀 Gibraltar

杰尼逊 Janisson

林登布洛 Lindembroch

枇丽得斯 Pierides

奈遮，哲拉尔都斯 Niger , Gerardus

奔布洛克 Pembroke

居鲁士 Cyrus

孟加拉 Bengale

孟加拉湾 Golfe de Bengale

孟台苏马 Montésuma

孟德斯鸠 Montesquieu

孟特烈佐尔 Montrésor

孟德烈都尔 Montel-les-tours

孟德斯蒂奴斯 Mondestinus

孟本西埃（公爵夫人） Montpensier

孟福尔伯爵（即西门） Montfort

非德耳 Phèdre

肯特郡 Kent

味罗那 Vérone

昆蒂莲 Quintilien

昆蒂乌斯·库尔蒂乌斯 Quinte-Curce

易洛魁人 Iroquois

果阿 Goa

图列多 Tolède

图拉真 Trajan

帕拉斯 Pallas

帕提亚人 Parthes

帕提尼乌斯 Parthénius

帕夏（土耳其都督） Bacha

帖撒利亚人 Thessaliens

罗加 Roger

罗马 Rome

罗马人 Romains

罗利更 Roricon

罗柏尔 Robert

罗哇棱 Loyseau

罗得人 Rhodiens

罗得曼 Rhodoman

罗塔利 Rotharis

罗汉公国 Duché de Rohan

罗亚尔河 Loire

罗里埃尔 Laurière

罗利安诺 Rogliano

罗阿西尔 Loisel

罗得（侯爵） Rhodes

罗慕露斯 Romulus

罗贝斯·德·哥马 Lopès de Gomara

罗约翰（即拉斯）Law , John

罗立沙姆（罗尔矢）Laurisham（Loersch）

罗达利乌斯一世 Lothaire I

朋狄格南 Pontigonen

依塞尔河 Yssel

佳雅别墅 Chiaya

佩尔提纳克司 Pertinax

所罗门 Salomon

彼拉德 Pylade

彼得砦 Pierre , Tour de

彼得一世 Pierre I

郎治 Lange

郎都维利人 Lamtuveri

英诺森四世（一译依诺僧爵，教皇）Innocent IV

耶和沙发 Jozaphat

耶稣会士 Jesuites

凯撒 César

凯烈亚 Chéréa

凯龙尼亚 Chéronée

该基那 Coecina

九 画

洛克 Locke

洛文果 Lovengo

突尼斯 Tunis

恒河 Gange

美丽查理 Charles le bel

美丽菲利普 Philippe le bel

美伽巴佐斯 Mégabyse

美阿果（京都） Méaco（ミヤコ）

美尔波美妮女神 Melpomene

珍肯荪 Genkinson

玻利维亚 Bolivie

珊马尔，德 Cing-Mars， De

珀里埃人 Périéciens

珀内斯特人 Pénestes

珀里克利斯 Périclès

珀罗必达斯 Pélopidas

勃艮第 Bourgogne

勃艮第人 Bourguignons

勃兰狄亚 Bollandia

勃郎嘉宾 Duplan Carpin

南怀仁 Verbiest

柯龙 Cologne

柯尔吉斯 Colchide

柯尔比神父 Corbie， abbé

柯罗曼德尔 Coromandel

枯耳河 Kur

柏彬 Pépin

柏户潜 Péluze

柏狄加 Bétique

柏拉图 Platon

柏纳尔 Bénard

柏西乌斯 Persée

柏达利安人 Pédaliens

柏特罗尼乌斯·杜 Petronius

尔比利亚奴斯 Turpilianus

柳克特拉 Leuctres

查士丁 Justin

查理曼 Charlemagne

查士丁尼 Justinien

查士丁尼二世 Justinien II

查米德斯 Charmides

查理一世 Charles I

查理二世 Charles II

查理五世 Charles V

查理七世 Charles VII

查理九世 Charles IX

查理十二 Charles XII

查理柏 Charibert

查尔第立克 Childéric

查尔第立克二世 Childéric II

查理柏立克 Chilpéric

查理柏立克二世 Chilpéric II

查理马特尔 Charles•Martel

奎尔济 Quierzy

奎维稚 Quévaise

柔懦路易 Louis le Débonnaire

屋大维 Octavie

迦南 Chanaan (亦作 Canaan)

迦南人 Cananeens

迦太基 Carthage

迦太基人 Carthaginois

背教者茹利安 Julien l'Apostat

哈尔兹 Hartz

哈里发 Califes

哈林顿 Harrington

哈比林瓜 Habilingua

哈麦诺普露斯 Harmenopule

叙利亚 Syrie

叙利亚人 Syriens

威尼斯 Venise

威尼斯人 Venitiens

威烈玛利 Wilemari

威廉五世 (即都露兹伯爵) Guillaume V

拜占庭 Byzance

克隆诺 Clone

科西加人 Corses'

科雷久，达 Le Corrège (da Correggio)

科利奥兰奴斯 Coriolan

胖子查理 Charles le Gros

胖子路易 Louis le Gros

保尔菲列 Porphyre

保罗·狄阿可尔 Paul Diacre

保罗·爱米利乌斯 Paul Emile

俄罗斯（莫斯科公国）Moscovie

挪威 Norwège

茵根达 Ingunde

茹珀 Joubert

茹利安 Julien

茹利安（伯爵）Julien , le Comte

茹利安，狄狄乌斯 Julien , Didius

茹迪斯 Judith

茹维纳尔 Juvénal

茹利乌斯·卡西安奴斯 Julius Cassianus

费顿 Phaéthon

费尔马 Filmer

费拉德尔非亚 Philadelphie

费斯图斯·阿维奴斯 Festus Avienus

贺拉西 Horace

贺莫珍 Hermogène

贻佳 Æga

钮斯特利亚 Neustrie

飒拔哥 Sabbacon

十 画

涅瓦 Nevers

涅尔瓦 Nerva

浮蒂乌斯 Photius

浮士蒂尼安 Faustinien

海德 Hyde

海柏鲍路斯 Hyperbolus

海里欧伽巴露斯 Héliogabale

宾卡舒克 Bynkersheock

宾夕法尼亚 Pennsylvanie

旁都斯 Pont

旁波尼乌斯 Pomponius

高卢 Gaule

高卢人 Gaulois

高士洛斯 Cosroës

高加索山 Caucase , mont

高尔迪姆 Gordium

高尔达斯特 Goldast

高身菲利普 Philippe le Long

席利诸岛 Silley

唐比埃 Dampier , Guillaume

唐别尔 Dampierre

唐别尔，基·德（公爵） Dampierre , Guyde

唐纳吉尔 Tanaquil

朗格笃 Languedoc

泰姆士瓦 Témeswar

班谭 Bantam

索发拉 Sofala

索福克勒斯 Sophocle

埃田 Étienne

埃魁人 Éques

埃利亚人 Éléens

埃及大皇帝 Grand Sésostris

埃利特烈海 Erythrée , mer

埃塞俄比亚 Éthiopie

热那亚 Gênes

哲隆 Gêlon

哲特人 Gètes (亦作 Gétiques)

哲欧佛罗哇 Geoffroi

哲尔维·德·蒂尔布里 Gervais de Tilburi

哥塔 Gotta

哥特人 Goths

哥尼利 Gornel

哥林多 Corinthe

哥伦布 Colomb

哥尔蒂斯 Curtis

哥罗尼亚 Colonia

哥摩林角 Comorin

哥尼利乌斯 Cornelius

哥林多腓罗老斯 Philolaüs de Corinthe

根脱人 Gantois

格罗理 Grosley

格拉蒂安 Gratien

格拉维那 Gravina

格柏尔人 Guèbres

格黎墨尔 Grimoald

格奴西乌斯 Genucius , M.

格奴梯乌斯 Genutius

格老狄乌斯 Claude

格罗多米尔 Clodomir

格罗底尔德 Clotilde

格拉古兄弟 Gracques

格拉古，提贝留斯 Gracchus , Tiberius

格路恩西欧 Cluentio

格拉奈卡斯（河） Granique

格罗大利乌斯 Clotaire

格罗大利乌斯二世 Clotaire II

格列高里·德·都尔 Gregoire de Tours

格利高里三世（教皇）Gregoire III

格罗修斯（一译格劳修斯）Grotius

烈诺多 Renaudot

桑斯 Sens

桑都伦西 Centulensi

桑克托利乌斯 Sanctorius

柴尔德柏 Childebert

柴尔德柏二世 Childebert II

爱奔 Hébon

爱诺 Hesnaut（亦作 Hénaut或 Hénault）

爱卡尔 Ecchard

爱斯卡 Esca

爱布罗恩 Ebroïn

爱吉伽斯 Egiga

爱西斯女神 Isis

爱斯杜尔夫 Aistulphe

爱比淡尼安人 Epidamnians

爱巴米农达斯 Épaminondas

爱克斯拉沙柏尔 Aix-la-Chapelle

爱勿乐主教菲利普 Évêque d'Evreux（即Philippe）

特雷比亚 Trébie

特里巴利人 Triballiens

特拉西末奴斯 Trasimène

特兰西尔瓦尼亚人 Transilvans

特洛古斯·庞培忧斯 Trogue-Pompée

秘古 Pégu

秘鲁 Pérou

徐利安 Syrian

都鲁兹 Toulouse

都铎（王朝） Tudor

莫巴山 Morbacensis

莫卧儿 Mogol

莫卧儿人 Mogols

莫札姆比克 Mozambique

莫尔，托马斯 More， Thomas（Morus）

荷马 Homère

荷门嘉德 Hirmengarde

荷济德拉 Hozidra

荷填西乌斯 Hortensius

荷尔米司达斯 Hormisdas

莱顿 Leyde

莱茵河 Rhin

莱布尼兹 Leibnitz

莱布第因 Leptines

莱喀古士 Lycurgue

铁木儿 Thimur

诺曼人 Normands

诺曼底 Normandie

诺夫戈罗德 Novgorod

诺瓦珍布拉 Nouvelle-Zemble (Nova-Zembla)

十 一 画

密尔顿 Milton

商邦 Champagne

商邦伯爵 (即狄波) Champagne , Comte de (即Thibaut)

商邦伯爵夫人 Champagne , la Co-mtesse de

麻婭 Mayenne

麻瑶嘉 Majorque

康拉德 Conrad

康弗伦狄 Confluenti

康波弗尔 Kempfer

康莫都斯 Commode

鹿塞优斯 Luccéius

鹿克里蒂亚 Lucrèce

鹿克列蒂乌斯 Lucretius

盖狄斯 Caius

盖支 , 多马 Gage , Thomas

浮尔宾 Forbin

捻特季尔德 Nentechilde

推罗 Tyr

推罗人 Tyriens

基司 Guise

基燕 Guienne

基多皇帝 Guy , empereur

基那莫米费拉姆 Cinnamomiferam

勒克列尔 Le Clerc

勒米尔，欧柏 Le Mire , Aubert

勒冠特神父 Le Cointe

黄金海岸 Côte d'Or

梯柏 Thèbes

梯柏人 Thébains

梯欧多拉 Théodora

梯欧达特 Théodat

梯欧德柏 Théodebert

梯欧多立克 Théodoric

梯欧非露斯 Théophile

梯奥非拉克都斯 Théophylacte

梯欧多露斯·拉斯加露斯 Théodore Lazcaris

梅茵 Maine

梅涅尼乌斯 Menenius

梅都萨女怪 Méduce

梅腊，旁波尼乌斯 Méla , Pomponius

梅蒂乌斯·苏腓蒂乌斯 Métius Suffetius

梭里 Solis

梭桑 Soissons

梭伦 Solon

梭佐末奴斯 Sozomène

奢利多尼安岛 Chélidoniennes

曼德维尔 Mandeville

曼利乌斯 Manlius

曼利乌斯·加必多利奴斯 Manlius Capitolinus

第尔蒙 Tillemont

第马尔库斯 Timarque

悉尼，阿尔哲农 Sidney , Algernon

得尔萨斯 Delsace

菲利普 Philippe

菲利普二世 Philippe II

菲利普-奥古斯都 Philippe-Auguste

菲利普·德·瓦罗哇 Philippe de Valois

菲利毕克 Philippique

遂安人 Suions

随达司 Suidas

愚钝查理 Charles le Simple

路易 Louis

路易二世 Louis II

路易四世 Louis IV

路易八世 Louis VIII

路易十三 Louis XIII

路易十四 Louis XIV

路得 Luther

路德福 Rodolphe

路古路斯 Lucullus

路非奴斯 Ruffin

路得贝克 Rudbeck

路德利斯 Leutheris

路易斯安纳 Louisiane

路西乌斯·斯基比欧 Lucius Scipion

路蒂利乌斯，马尔蒂乌斯 Rutilius , Martius

维尼龙 Venilon

维利思 Villis

维珍妮 Virginie

维埃人 Véiens

维埃城 Véies

维烈斯 Verrès

维尼狄人 Vinidi

维都利亚 Véturie

维司巴西安 Vespasian

维尔曼多哇 Vermandois

维苏威火山 Vésuve

维奇尼乌斯 Virginius

维奇利乌斯 Virgile (Vergilius)

维勒柯德烈 Villers-Cotterets

维丝塔贞女 Vestales

维都利乌斯 Veturius

维蒂利乌斯 Vitellius

维克多·阿麻德乌斯 Victor Amédée

维烈优斯，巴特尔库露斯 Vellelus Paterculus

萨拉 Sala

萨克森 Saxe

萨尔马第 Sarmatie

萨拉森人 Sarrasins

萨德恩农神 Saturne

萨比奴斯，博白乌斯 Sabinus , Poppoeus

十 二 画

温多姆 Vendôme

温得克斯 Vindex

富尔德 Fulde

富尔维乌斯，奥露斯 Fulvius , Aulus

普利因 Pline

普利多 Prideaux

普卢塔克 Plutarque

普罗布斯 Probus

普洛温斯 Provence

普拉萨姆 Prassum

普利斯库斯 Priscus

普芬道尔夫 Puffendorf

普罗本蒂斯 Propontide

普布利利乌斯 Publilius

普罗哥比乌斯 Procope

普布里乌斯·菲洛 Philon (Publius Philo)

普布利乌斯 (应作普布利利乌斯) Publius (应作 Publilius)

琼茵 Jeanne

博雪 Boseuet

博逊 Bocon

博白亚 (即博白乌斯·萨比奴斯) Pappaoa (即Q.Pap·paeus Sabinus)

彭蒂乌斯 Pontius

提摩龙 Timoleon

提贝留斯 Tibère

提奥多西乌斯 Théodose

斯洛 Slowe

斯巴达 Sparte

斯密士 Smith

斯托抱斯 Stobée

斯多葛派 Stoïque , secte

斯克罗比 Sclopis

斯宾诺莎 Spinoza , Benedict

斯特拉波 Strabon

斯基比欧 Scipion

斯克拉旺人 Sclavons

斯特雷利兹 Strelitz

斯德哥尔摩 Stockholm

斯巴纳哥（别墅） Sparnaco

斯堪的纳维亚 Scandinavie

斯开沃拉，穆蒂乌斯 Scévola , Mutius

棚斗 Ponthieu

森河 Seine

森布罗尼乌斯，马尔库斯 Sempronius , Marcus

雅典 Athènes

雅蒂乃乌斯 Athénée

雅各·西尔蒙都斯 Jacob Sirmond

黑海 Pont•Euxin

黑路里人 Hérules

喀尔文 Calvin

喀什米尔 Cachemire

喀尔维先 Calvisien

喀罗林朝 Carlovingiens（亦作Corolingiens）

喀摩恩斯 Camoëns

喀拉布里亚 Calabre

腊古札 Raguse

腊不塔姆 Raptum

腓尼基 Phénicie

腓尼基人 Phéniciens

腓迪南 Ferdinand

腓罗贝门 Philopœmen

腓罗克列斯 Philoclès

腓罗斯特拉都斯 Philostrate

塔西 Tassis

塔西庸 Tassillon (亦作 Tassilon)

塔西佗 Tacite

塔西佗 (皇帝) Tacite (empereur)

塔普罗班 Taprobane

塔维尼埃 Tavernier

塔尔克维纽斯 Tarquin

塔尔克维纽斯·普利斯库斯 Tarquin Priscus

塔尔克维纽斯·塞克司图斯 Tarquin Sextus

蒂蒂乌斯 Titius

蒂塞乌斯 Thésée

蒂哲利奴斯 Tige llinus

奥托 Othon

奥托一世 Othon I

奥托二世 Othon II

奥尔良 Orléans

奥托曼 Ottoman

奥济尔 Ozel

奥伦治 Orange

奥维得 Ovid

奥德赛 Odysée

奥古斯都 Auguste

奥尔飞甸 Orphitien

奥里台人 Orittes

奥塞利斯 Océlis

奥维尔茵 Auvergne

奥赛尔城 Auxerre

奥克苏斯（河）Oxus

奥科米奴斯 Orchomène

奥古斯杜路斯 Augustule

奥佛烈利乌斯 Aufrérius

奥斯特利柯奴 Austricornu

奥斯特拉西亚 Austrasie

奥登·德·弗里兴 Othon de Frissingne

奥露斯·格里乌斯 Aulu-Gelle

奥列利乌斯·维克多 Aurelius Victor

奥尔萨斯（即得尔萨斯）Œlsace

窝姆斯 Worms

窝尔西人 Volsques

窝尔西年人 Volsiniens

窝尔古斯基人 Wolgusky

窝可尼乌斯（即窝露姆尼乌斯）Voconius , Quintus

窝露姆尼乌斯（即窝可尼乌斯）Volumnius

蒙旦 Montaigne , Michel

鲁宾根河 Rubicon

塞拉 Séra

塞内加 Sénèque

塞纳尔 Sennar

塞西利乌斯 Sécilius

塞浦路斯岛 Shypre

塞克司图斯 Sextus

塞克司图斯五世 Sixte-Quint

塞克司图斯·柏杜库斯 Sextus Peduceus

塞克司图斯·荫比利库斯 Sextus Empiricus

塞尔维利乌斯 Servilius , Q.

塞尔维乌斯·图里乌斯 Servius Tullius

塞梭斯特利斯 Sésostris

塞克斯蒂利乌斯·卢夫斯·柏 Sextilius Rufus , P.

雷兹 Retz

雷蒙 Raymond

雷伯兰 Luitprand

雷比达斯 Lépidus

瑞达 Juida

瑞士同盟 Liges suisses

瑞得尔海 Zuider Zee

塘比山谷 Tempé

矮子狄欧尼西乌斯 Denys le Petit

詹森会士 Jonsénistes

詹姆斯一世 Jacques I

詹姆斯二世 Jacques II

詹内森·斯威夫特 Jonathan Swift

幕林 Moulins

十 四 画

赫露姆 Heroum

赫克塞斯 Xerxès

赫库利斯武神 Hercule

歌德弗雷，詹姆斯 Godefroi , Jacques

榛树殿 Palais de Vernes

裴里，约翰 Perry , Jean

慕济利斯 Muziris

缪斯女神 Muses

十 五 画

摩西 Moïse

摩尔人 Morisques

摩洛哥 Maroc

摩洛西人 Molosses

摩尔达维亚人 Moldaves

撒拉 Sarah

撒利安..... Salien.....

撒利克 Saliques

撒伽拿 Sagana

撒德耳 Sadder

撒克逊人 Saxons

撒路斯特 Salluste

撒地尼亚 Sardaigne

撒地尼亚人 Sardes

撒克逊尼亚 Saxonia

撒波纳利亚 Saponaria

撒拉色诺人 Saracenos

撒姆尼特人 Samnites

播都 Poitou

墨西哥 Mexique

墨林达 Mélinde

墨罗温朝 Mérovingiens

黎西亚斯 Lysias

德·都 De Thou

德兰多 Terendor

德多尼 Teudonis

德麦兰 De Maira

德狄王 Teudi

德洛伊 Troyes

德莱顿 Dryden

德·阿尔莱 De Harlay

德洛斯岛 Délos

德摩逖迦 Démotica

德笃利安 Tertullien

德·贝列夫尔 De Bellièvre

德洛伊妇女 Troyennes

德·斯丹维尔 De Stainville

德·巴尔贝拉克 De Barbeyrac

德·漠斯提尼斯 Démosthène

德·拉·多玛榭尔 De la Thaumassière

德拉洛石佛拉文 De la Roche-Flavin

鞑靼 Tartarie

鞑靼人 Tartares

十 六 画

燃尼丘林 Janicule

霍布斯 Hobbes

霍屯督人 Hottentots

锡哲 Siger

锡治柏 Sigebert

锡亚格尔 Siagre

锡亚格里乌斯 Syagrius

锡奴斯·马格奴斯 Sinus Magnus

穆罕默德 Mahomet

穆拉托利 Muratori

穆莫路斯 Mummolus

穆蒂露斯，马尔库 Mutilus， Marcus

斯·巴比乌斯 Popius

鲍尔西 Porcie

鲍禄斯 Paulus

鲍利奴斯 Paulin

十 七 画

赛内 Cerné

赛提曼尼 Septimanie

赛利斯女神 Cérès

璐西庸 Roussillon

戴甘 Tégan

戴步瓦 Despois

戴方丹，彼得 Desfontaines , Pierre

戴克里先分子 Dioclétiens

薄固利斯 Bocchoris

嚇利巴诺 Heribanno

十 八 画

魏弗尔 Vaifre

魏涉利乌斯 Wecheliüs

二 十 一 画

露白库斯神 Lupercus

露加，卡尔维利 Ruga , Carvilius 乌斯

(1) 这和美洲原有殖民地政府的形式也有关系。

* 孟德斯鸠的后代对他的遗稿的发表采取过于谨慎的态度，所以许多材料到一个半世纪以后才刊印，而且印数很少。这两册遗稿就是迟至二十世纪才印行的。——译者

* 这类号码是原编者注，注文附列书末。——译者

(2) 拉丁文所谓*Ludibria ventis*（这里孟德斯鸠借用维奇利乌斯的话；拉丁原句是：“船被风玩弄着”。——译者）。

(3) 就如拉丁文所说：“生父的双手垂落下去了。”

* 1748年版本（以下简称甲本）无“英格兰”三字。（星号注除附有“译者”二字者外，均为原编者关于不同版本的异文注。又1749年版本以下均简称乙本。——译者）

(4) 意大利文原文是：“Ed io anche son pittore”（“而我也是他的画家”）³。

(5) 普卢塔克说：法是一切人和神的主宰。见普卢塔克：《论君主必须博学》。

(6) 乔治一世时在汉诺威森林中发现被送往英格兰的那个野蛮人，可资证明。

(7) 《演说》17、18。

(8) 见孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第9章。

(9) 《历史》，1596年魏涉利乌斯版，第691—692页。

(10) 《罗马编年史》，第1卷。

(11) 狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第4卷，第15条及以下各条。

(12) 关于塞尔维乌斯·图里乌斯的这种精神如何保存在共和国里，见孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第9章。

(13) 狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《伊苏格拉底赞词》，魏涉利乌斯版，第2卷，第92页。波留克斯：《名辞集》，第8卷，第10章，第130条。

(14) 见德漠斯提尼斯的演讲《论伪钦差》及反第马尔库斯的演讲。

(15) 人们对每一职位投两票，一为正票，一为候补票，当第一被选人被拒绝时，即由候补人填补。

(16) 《法律》，第1、3卷。

(17) 这些法律叫做“表法”，就是发给每个公民两张表或单子，甲表写着：“我反对”，乙表写着：“如你所欲”。

(18) 雅典用举手方式。

(19) 例如在威尼斯。

(20) 雅典的三十个暴君规定，最高裁判所成员的选举要公开，以便随意操纵。黎西亚斯：《反亚果拉特的演说》，第8卷。

(21) 见狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第4、9卷。

(22) 见阿迪孙：《意大利旅行》，第16页。

(23) 最初是由执政官任命的。

(24) 罗马共和国就是这样被推翻的。见孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，第14、16章。

(25) 见杜恩福：《旅行》。

(26) 卢卡的官吏任期只有两个月。

(27) 见狄奥都路斯：《历史文献》，罗得曼版，第18卷，第601页。

(28) 阿拉贡的王腓迪南极巧妙地掌握了品级门族的事，仅仅这点就改变了政制。

(29) 沙尔旦先生说，东方的君王们是经常有宰相的。

(30) 这个区别是极重要的。我将从此做出许多推论来。这些区别是无数法律的钥匙。

(31) 指克伦威尔。

(32) 普卢塔克：《珀里克利斯》；柏拉图：《克里西亚斯》。

(33) 计公民两万一千人，异邦人一万人，奴隶四十万人。见推蒂乃乌斯：《食事大全》，第6卷。

(34) 这时希腊公民是两万人。见德漠斯提尼斯：《亚里斯多基敦》。

(35) 他们以前曾通过一条法律，规定凡打算把戏剧费用挪作战费的，处死刑。

(36) 这个战争打了三年。

(37) 在那里，公罪可能受到惩治，因为与众人有关；私罪则不加惩治，因为与众人无关，无须加以惩治。

(38) 我这里所指的是“政治品德”。——“政治品德”，在它以公共福利为目的这一意义上，是道德上的品德。我所指的，绝少是私人道德上的品德，而且绝不是那种同宗教上“天启的真理”有关系的品德。这在本书第五章第二节可以清楚地看到。

(39) 这个名词，要用上面的注的意义去了解它。

(40) 李索留在书里说，不要使用出身卑贱的人；他们太酸涩，太难对付。见《政约》，第4章。

(41) 这里所谓“善人”，只意味着政治的善人。

(42) 见第五节第1注。

(43) 见裴里：《大俄罗斯的现状》，第447页。

(44) 这在军事性的贵族政治下是时常发生的。

(45) 李果：《奥托曼帝国》，第1卷，第2章。

(46) 见杜塞尔梭神父所著关于这一革命的历史。

(47) 苏埃多尼乌斯：《多米先》，第8章。多米先的政府是军事性的，是属于专制政体的类型。

(48) 见沙尔旦：《波斯旅行记》。

(49) 同上。

* 甲本无“不是好坏而是美丑”句。

* 原文Crillon，甲乙本作Grillon。

(50) 见多比聂：《历史》。

(51) 这里说的是事实如此，而不是应该如此，因为所谓荣誉不过

是一种成见，宗教有时企图消灭它，有时企图限制它。

(52) 《政治学》，第1卷，第3章。

* 甲乙两本无“政治的”字样。

(53) 腓罗贝门强制拉栖代孟人放弃养育子女的方法。他很知道如果不这样做，他们将老是有雄伟的志气和高傲的心思的。普卢塔克：《腓罗贝门传》。见狄特·李维：《罗马编年史》，第38卷。

(54) 克里特保卫它的法律与自由达三年之久。见佛洛露斯：《历史概要》，狄特·李维：《罗马编年史》第98、99、100卷。它比那些伟大帝王们进行了更多的抵抗。

(55) 佛洛露斯：《历史概要》，第1卷，第16章。

(56) 西塞罗：《致阿蒂库斯书简》1，《罗慕露斯的渣滓》。

(57) 巴拉圭的印第安人不依靠个别的绅贵，只纳五分之一的贡税，并且有火器自卫。

(58) 普卢塔克：《有关希腊的问题》，第29章。

* 甲乙两本均无“政治的”字样。

(59) 犹如从前希腊的城市。

(60) 《珀罗必达斯传》。

(61) 《地志》，第1卷。

(62) 《佳言》，第5卷（《经济论》，第4章）。

(63) 《政治学》，第3卷，第4章。

(64) 亚里士多德《政治学》第2卷第7章说，狄欧范梯斯曾经在雅典制定一条法律，规定手工艺人为共和国的奴隶。

(65) 柏拉图和亚里士多德也要奴隶耕种土地，见《法律》第7卷及《政治学》第7卷第10章。当时并不是一切地方都由奴隶从事农业，这是真的。反之，据亚里士多德说（《政治学》，第6卷，第4章），当时最好的共和国是那些公民从事农业的共和国；不过这是在古代政府腐化为民主政府之后才有的事，因为最初的希腊城市是贵族政体。

(66) 第2卷。

(67) 亚里士多德：《政治学》，第10卷。

(68) 亚里士多德《政治学》第8卷第3章指出，希腊有锻炼身体的艺术，即体育，以及德兰多的各种格斗。

(69) 亚里士多德说，拉栖代孟人极幼年的时候就开始这些锻炼，因而养成了过于凶悍的性格。见《政治学》，第8卷，第4章。

(70) 《珀罗必达斯传》，第10章。

(71) 普卢塔克：《梭伦传》。

(72) 同上。

(73) 哥林多腓罗老斯在雅典〔应为：梯柏〕制定了一条法律，规定土地份额和遗产的数目应该永远相同。亚里士多德：《政治学》，第2卷，第12章。

(74) 柏拉图：《共和国》，第8卷。

(75) 哥尼利乌斯，尼波斯在《序言》里说：“雅典名人西蒙娶他的亲妹为妻，不算乱伦无耻，因为当地居民有这个习惯，但是按照我们的风俗是不许可的。”这个习惯是很古的。亚伯拉罕在提到撒拉时说：“她是我的妹子；她与我是同父异母”（《创世记》，第20章）。过去各不同民族制定同样的法律时，也是根据同样的理由。

(76) 菲洛：《关于十戒的特殊法律》。

(77) 《地志》，第10卷。

(78) 塞内加《格老狄乌斯的死》中载有“雅典许可一半，亚历山大里亚则完全许可”。

(79) 柏拉图也拟定一项类似的法律，见《法律》，第3卷。

(80) 亚里士多德：《政治学》，第2卷，第7章。

(81) 梭伦把人口分四级：五谷或水果的收入达五百米那的人为第一级；收入达三百米那又有能力养一匹马的人为第二级；收入达二百米那的人为第三级；一切靠体力劳动生活的人为第四级。见普卢塔克：《梭伦传》。

(82) 梭伦不使第四级人任公职。

(83) 对征服的土地，士兵们要求更大的份额。普卢塔克：《道德著述：古代君王将相传略》。

(84) 这些法规对妇女的嫁资应多加限制。

(85) 罗马官吏任期一年，元老任期终身。

(86) 色诺芬在所著《拉栖代孟共和国》第10章第1、2节内说，莱喀古士规定“元老院的成员应由老年人中选出；这样，老年人虽然到了晚年，也不会玩忽自己的职责；他让老年人充任青年人智勇的裁判；这样，他就使老年人的高龄显得比青年人的精力充沛，更为尊崇”。

(87) 最高裁判所本身也要受监察。

(88) 《拉栖代孟共和国》，第8章。

(89) 从罗马的历史，我们可以看到，这个权力的行使对共和国是如何有利。我下面说的仅仅是它最腐化的时期。奥露斯·富尔维乌斯已启程去找卡蒂林，他的父亲把他召回处死。见撒路斯特：《卡蒂林战役》，第39章。还有其他一些公民也有同样的行为。见狄欧：《罗马史》，第37卷，第36章。

(90) 今天的威尼斯人，从许多方面来看，他们的行为都是很有智慧的。曾经有一个威尼斯贵族同一个“陆地”的公民为了争教堂中的位次而发生了纠纷。他们的裁判指出，一个威尼斯的贵族在威尼斯境外不比其他公民的地位优越。

(91) 罗马的十大官们把这项法律放在最后的两个铜表法内。见狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第10卷。

(92) 今天一些贵族国家就是这样。这是最足以使国家衰弱的。

(93) 见斯特拉波：《地志》，第14卷，这里叙述了罗得人在这方面是怎样做法的。

(94) 阿末洛·德·拉·乌西：《威尼斯政府》，第3卷。格老狄乌斯法禁止元老院的元老们在海上拥有任何四十梅衣以上的船只。狄特·李维：《罗马编年史》，第21卷，第63章。

(95) 告密人投书嘴内。

(96) 参看狄特·李维：《罗马编年史》，第69卷。一个监察官甚至不得搅扰另一个监察官。每一个监察官做自己的记录，不必管他的同事的意见如何，否则监察工作就等于被推翻了。

(97) 雅典的计政官让所有的官吏都要汇报工作，但自己则对谁也不做报告。

(98) 威尼斯就是如此。阿末洛·德·拉·乌西：《威尼斯政府》，第30—31页。

(99) 一些贵族国家立法的目的，与其说是为了维持他们的国家，

毋宁说是为了维持所谓“贵族性”。

(100) 只准许平民经营商业，参看《商业与商人法》第3条，该法的规定是非常明智的。

(101) 李索留：《政约》。

(102) 塔西佗在《史记》第5卷第32章里说：“从化外人看来，如果当奴隶的人慢吞吞地干活的话，似乎就应立即实行专政。”

(103) 西塞罗：《法律》，第3卷，第10章。他说：“护民官的权力是太大么？谁能说不太大呢？但是人民的力量更残暴、更强烈得多，就因为为首领才有时显得温和，好像什么力量也没有似的。因为首领慎思熟虑才进行冒险；人民因感情冲动则不知自己所冒的危险。”

(104) 见上面第二章第四节第1个注。

(105) 红衣主教雷兹《回忆录》及其他历史著作。

(106) 李索留：《政约》。

(107) 《耶稣会士书简集》，第2辑，第315页。

(108) 普芬道尔夫：《万国史》续篇，瑞典版，第10章。

(109) 据沙尔旦说，波斯没有参议院。

(110) 见李果：《奥托曼帝国》，1678年版，第196页。

(111) 见《拉栖代孟的今昔》论土耳其人的财产继承；又李果：《奥托曼帝国》。

(112) 《创建东印度公司历次航行辑览》，第1卷。秘古的法律比较不那么残忍；如果有子女时，国王只承继其三分之二。见同书，第3卷，第1页。

(113) 参看俄罗斯的各种不同宪法，尤其是1722年的宪法。

(114) 见查士丁尼：《世界史纲》。

(115) 参照本书第十四章，论“法律和气候的性质的关系”。

(116) 拉基列第埃尔：《拉栖代孟的古今》，第463页。

(117) 信用破产的和解金也是如此。

(118) 这个制度到了茹利安法（“财产的让与”项下）才建立。人们

因此可以免除坐监；财产的让与也因此不是可耻的事了。见《法典》，第2卷，第12章。

(119) 在我看来，雅典共和国似乎太爱没收财产了。

(120) 关于确定了“犯人的财产”。见《法典，关于充公的财产，即犯人的财产》。

(121) 布丹：《论共和国》，第5卷，第3章。

(122) 这样经过节制的权力就“犹如太阳神的光辉正在下落时，总是柔和的”⁵⁸。

(123) 《创建东印度公司历次航行辑览》，第1卷，第80页。

(124) 柏拉图：《法律》，第12卷。

(125) 《法典》，第6卷，第2节，茹利安法“惩办勒索”项。

(126) 拉丁文作munuscula，即微不足道的赠品之意。

(127) 柏拉图在所著《共和国》第8卷里，把公民拒绝担任公职列为共和国腐化的标志之一。在所著《法律》第6卷里，主张对拒绝公职者应处以罚金。在威尼斯，则处以流放。

(128) 维克多·阿麻德乌斯。

(129) 有一些百人长向人民呼吁，要求他们担任从前曾经担任过的职位。一个百人长说：“伙伴们！你们应该把防卫共和国的一切岗位都看做是光荣的才对。”狄特·李维：《罗马编年史》，第42卷，第34章。

(130) “伽利耶诺司以武力禁止元老院把军权交给贵族中最显贵的人，也不许他们到军队的地方去”。见奥列利乌斯·维克多：《论恺撒》。

(131) 奥古斯都剥夺元老、总督和省长们携带武器的权利。狄欧：《罗马史》，第33卷。

(132) 君士坦丁。见《佐济穆斯》，第2卷。

(133) 阿米阿努斯·马尔塞利努斯在《罗马帝国史》第26卷中指出，这是“按照古人的习惯来调解内战”。

(134) 《共和国》，第8卷。

(135) 西班牙存在着懒惰，因为那里所有的公职都是给予的。

(136) 在马祖立巴丹，人们未能发现成文的法律。见《创建东印度公司历次航行辑览》，第4卷，第1篇，第391页。印度人的判决，只受一些习惯的约束。《吠担经》〔应为《吠陀经》〕及其他类似书籍内没有民法，而只有宗教的训条。见《耶稣会士书简集》，第14辑⁶⁵。

(137) 恺撒、克伦威尔和其他许多人。

(138) 拉丁文原文作Non liquet。

(139) “他们要使诉讼确定而有常规，不让人民随意确定。”见《罗马法汇编，法律的起源》，第2卷，第6节。

(140) 在这些定式上人们写着ex bona fide（“照实”）字样。

(141) 在法国，如果一个人对所负债务没有自动提存他所欠的债款，即使起诉人要求他偿还的债务多于他实际所欠债务的话，他也要被判负担诉讼费用。

(142) 《论狄特·李维〈罗马编年史〉的第一代史》，第1卷，第7章。

(143) 这是雅典的法律，由德谟斯提尼斯可以知道，苏格拉底曾拒绝利用这条法律。

(144) 这在西塞罗《为该基那辩护》（末尾第c章）的演说里有详尽的说明。

(145) 德谟斯提尼斯：《论王冠》，1604年佛兰克福版，第494页。

(146) 腓罗斯特拉都斯：《诡辩家传》，第1卷，“伊斯奇因斯传”。

(147) 柏拉图〔书翰8〕说，君王就是神的祭司；所以认为君王不应参加处人以死刑、流放或监禁的审判。

(148) 见审判德·拉·华烈德公爵的记载；载孟特烈佐尔：《回忆录》，第2卷，第62页。

(149) 后来改判，见审判德·拉·华烈德公爵的记载；载孟特烈佐尔：《回忆录》，第2卷第236页。

(150) 塔西佗：《史记》，第11卷，第5章。

(151) 同上，第13卷，第4章。

(152) 《历史》，第5卷。

(153) 这种混乱在少提奥多西乌斯朝也同样地存在。

(154) 《秘史》。

(155) 参看《罗马法汇编——法律的起源》，第2卷，第24节。

(156) “女孩的父亲既然没有在场，情况正好可以使她受到羞辱，这是可以意料到的。”见狄特·李维：《罗马编年史》，第一代史，第3卷，第44章。

(157) 而且在许多其他城市。

(158) 参看塔西佗所述这些告密者所得的报酬。见《史记》，第4卷，第30章。

(159) 第9卷。

(160) 我在后面要说明，中国在这点上的情况是等于共和国或君主国。

(161) “如果破坏法令，平民罚款四十铜钱，贵族罚款六十镑。”见《乡间事务大全》，第2卷，第198页，1512年哥特版；波马诺亚：《波伏西斯习惯法》，第61章，第309页。

(162) 见彼得·戴方丹：《劝言》，第13章，尤其是第22条。

(163) 该法是瓦烈利乌斯·布不利哥拉在驱逐诸王后不久制定的。它曾经过两次修订；两次的修订工作都由同一家族的官吏们担任。见狄特·李维：《罗马编年史》，第10卷，第9章。修订的目的并不是要加强法律的力量，而是使条文更加完善。狄特·李维所说的“更加完善”，拉丁文作“Diligentius Sanctum”。

(164) 即所谓“背着公民而制定的鲍尔西法”。该法于罗马建立454年时制定。

(165) 过去人们或是在鼻子上划开一道裂缝，或是割掉双耳。

(166) 色诺芬：《历史》，第2卷，第2章，第20—22节。

(167) 普卢塔克：《道德著述》第14章“论执掌国政的人们”。

(168) 见康波弗尔：《日本史》。

(169) 《创建东印度公司历次航行辑览》，第3卷，第2篇，第428页。

(170) 我们应当注意：在人民的精神受到过度严峻刑罚的破坏的场

合，这是一条适于实践的准则。

(171) 《创建东印度公司历次航行辑览》，第5卷，第2页。

(172) 《创建东印度公司历次航行辑览》，第5卷，第2页。

(173) 犯者处罚金；不得再当元老，也不得再担任任何公职。狄欧：《罗马史》，第36卷，第21章。

(174) 同上。

(175) 狄特·李维：《罗马编年史》，第1卷，第28章。

(176) 其中有火刑，凡是刑罚几乎总是死刑，偷窃也处死刑等等。

(177) 苏拉受到十大官们同样的精神的激励，同他们一样增加了对讽刺作家们的刑罚。

(178) 狄特·李维：《罗马编年史》，第1卷，第28章。

* 准死，刑名，即褫夺公民权及民事上的权利之刑；今废。——译者

(179) “因为富贵的人易于犯罪而倾家荡产，所以加重对他们的犯罪的惩罚。”见苏埃多尼乌斯：《尤利乌斯·恺撒》，第62章。

(180) 见哥尼利法“暗杀罪”第3条，以及《罗马法汇编》和《法典》内的极多其他规条。

(181) 拉丁文：Sublimiores.

(182) 拉丁文：Medios.

(183) 拉丁文：Infimos.见哥尼利法“暗杀罪”第3条。

(184) 加必多利奴斯：《两个马克西米努斯》，第8章。

(185) 第17章。

(186) 《君士坦丁堡的长老尼塞浮露斯的历史》⁷⁰。

(187) 《君士坦丁堡的长老尼塞浮露斯的历史》。

(188) 杜亚尔德：《中华帝国志》，第1卷，第6页。

(189) 裴里：《大俄罗斯的现状》。

(190) 英国。

(191) 雅典的公民，除犯叛国罪外，不得拷问（黎西亚斯：《反亚果拉特的演说》）。拷问要在定罪后三十天之内进行（古利乌斯·佛都纳都斯：《修辞学》，第2卷）。不得在定罪前作预备性的拷问。至于罗马人，从《茹利安法，婚姻法》第3、4条可以看出，除了叛国罪之外，门第、名位和军职都可使人们免受拷问。请看西哥特人的法律对拷问所加的明智的限制。

* 这句话的含意是：如果对希腊、罗马的奴隶施用拷问，政局也许会安定些，但是人道主义不许孟德斯鸠这样说。——译者

(192) 见康波弗尔：《日本史》。

* 即同态复仇，例如：“以目还目，以牙还牙”。——译者

(193) 这是《可兰经》所创立的。见“论牝牛”章。

(194) “谁如果打断人们的手足而调解又不能成立时，则应以手足抵偿。”见奥露斯·格利乌斯：《阿的喀夜话》，第20卷，第1章。

(195) “谁如果打断人们的手足而调解又不能成立时，则应以手足抵偿。”见奥露斯·格利乌斯：《阿的喀夜话》，第20卷，第1章。

(196) 参照《西哥特人的法律》，第6卷，第4章，第3、5节。

(197) 见加尔基拉梭：《西印度群岛西班牙人内战史》。

(198) 柏拉图说，不要刑及子女，而应该夸奖他们不像父亲那样（《法律》，第9卷）。

* 意思是：争议是不凶猛的，即使君主失掉王冠也没有生命的危险。——译者

(199) “随达斯断篇”，在《君士坦丁·保尔菲罗折尼都斯文集》内⁷¹。

(200) 第一种财产是世袭的土地；柏拉图不许他们的其他东西超过这个世袭份额三倍。参看《法律》，第4卷。

(201) 《蜜蜂的故事》的作者曼德维尔（第1卷，第133页）说，在一个大城里人们穿着比自己的品级还高的服装，要使群众给他们比自己实际应得的还要多的尊敬。这对一个精神软弱的人，是一种快乐，可以和一切欲望都得到满足的快乐相比拟。

(202) 第三、四节。

(203) 君士坦丁·保尔菲罗折尼都斯《品德与邪恶》所引狄奥都露斯《历史文献》第36卷断篇。

(204) “一切冲动以淫欲为最大。”同上书。

(205) 《日耳曼人的风俗》，第44章。

(206) 狄欧·卡西乌斯：《罗马史》，第54卷，第16章。

(207) 塔西佗：《史记》，第3卷，第34章。

(208) “古人许多严厉的规定已经轻松了许多。”见塔西佗：《史记》，第3卷，第34章。

(209) “富贵不久即产生贫穷。”见佛洛露斯：《历史概要》，第3卷，第12章。

(210) 1234年詹姆斯一世宪法第6条，见《西班牙的痕迹》，第1429页。

(211) 瑞典禁止美酒及其他珍贵的商品。

(212) 参看《波斯人信札》，第106页。又见本书第20章，第20节。

(213) 在中国，奢侈经常被取缔。

* 唐高祖。——译者

(214) 谕旨，载杜亚尔德：《中华帝国志》，第2卷，第497页。

* 明永乐帝。——译者

(215) 《中国史，第二十一朝代》，载杜亚尔德的著作第1卷。

(216) 《谈话》，载杜亚尔德的著作第2卷第418页。

(217) 普卢塔克⁷⁴说：“至于真正的爱情，女人是没有份的。”见他的《道德著述》的“论爱情篇”第600页。他是用他的时代的体裁叙述的。参阅色诺芬所著以《希埃罗》为题目的对话。

(218) 雅典专设一职官，监视妇女们的行为。

(219) 罗慕露斯曾建立这种裁判所。见狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第2卷，第96页。

(220) 在狄特·李维《罗马编年史》第39卷里，可以看见对酒神祭日图谋不轨案就使用过这种裁判所。人们把那些“败坏妇女和青年风俗的聚会”叫作“图谋不轨危害共和国”。

(221) 从狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯《罗马古代史》第2卷，可以看见，按照罗慕露斯的法制，普通案件由丈夫单独一人当妻子的亲族面前进行裁判。但是重罪的案子，丈夫要和妻子的亲族五人会审。因此，乌尔边《法律和拜星教》第6篇第9、12、13各节，关于风俗的裁判，把重案和轻案，即所谓*mores graviores*和*mores leviores*分开。

(222) “关于风俗的审判，是旧时法律规定的，因为不常用，就完全废弛了。”《法典，休妻》，第2卷，第2节。

(223) 当时叫作“特殊审判”。

(224) 君士坦丁把这类控诉完全取消了。他说：“使安静的家庭受到胆大妄为的外人的搅扰，是不妥当的。”

(225) 塞克司图斯五世谕令，凡不将自己妻子的放荡行为向他控告的处死刑。见列地：《塞克司图斯五世传》。

(226) 这句话的拉丁原文是：“除非她们置身于男子的保护管束之下。”

(227) 这句拉丁俚语是：“我求你不要当我的叔父！”

(228) 奥古斯都在位的时候，巴比恩法规定，有了三个儿女的妇女则免除这种监护。

(229) 这种监护，日耳曼人叫作*Mundeburdium*。

(230) 有一次人们把一个青年带到奥古斯都面前。这个青年曾和一个同他有不正当来往的女人结了婚。奥古斯都犹豫了好久，对这种事情既不敢赞同，也不愿加以惩罚。最后，镇定下来说：“反乱是这些大坏事的根源。让我们忘掉这些事吧！”（狄欧：《罗马史》，第59卷，第16章）元老院要求他定些整饬妇女风纪的法规，他巧妙地避开了这个要求；他告诉元老们说，他们应惩戒他们的妻子如同他惩戒自己的妻子一样。元老们请求他说明他怎样对待他的妻子（我想提这个问题是很不明智的）。

(231) “对一种已成为男女间很普遍的过错加它以亵渎罪和大逆罪这种严重的罪名，这就越出了我们的祖先们仁慈的界限和该帝自己所定的法律。”^{75甲} 塔西佗：《史记》，第3卷，第24章。

(232) 该法在《罗马法汇编》内有引述，但是没有谈到刑罚。据推断，只是“放逐”而已，因为血族相奸的刑罚仅仅是“终身流刑”。参看该法“诉讼”“谁娶寡妇”等篇。

(233) “提贝留斯的一个特色就是用古代的术语，去伪装新的罪行”。^{75乙} 塔西佗：《史记》，第4卷，第19章。

(234) 同上书，第2卷，第50章⁷⁶。

(235) 《罗马编年史，第四代史》，第4卷。

(236) 斯特拉波在他的著作《地志》第4卷中说，当时最明智的共和国是马赛。它规定，妆奁不得超过银元一百、衣裳五件。

(237) 《君士坦丁·保尔菲罗折尼都斯文集》所辑斯托抱斯的“尼古拉斯·大马塞奴斯断篇”。

(238) 他甚至准许男女青年时常会面。

(239) 《耶稣会士书简集》，第14辑。

(240) 《几内亚旅行记》第2篇“论黄金海岸上的安哥拉王国”。

(241) 见普卢塔克：《提摩龙与狄欧传》。

(242) 这就是狄奥都露斯《历史文献》第19卷第5章所说的“六百人的元老院”。

(243) 在驱逐了暴君们之后，他们让外国人和雇佣兵当公民，因而引起了内战。见亚里士多德：《政治学》，第5卷，第3章。由于人民的力量使得抗御雅典的战争获得了胜利之后，共和国的体制改变了。见同书，第4章。一个青年的官吏甲把青年官吏乙的小孩拐走，乙则诱奸甲的妻子，甲乙二人纵情之日也就是共和国的体制完结的时候。见同书，第7卷，第4章。

(244) 亚里士多德：《政治学》，第5卷，第4章。

(245) 亚里士多德：《政治学》，第5卷，第4章。

(246) 贵族政治变成寡头政治。

(247) 威尼斯用法律去纠正世袭的贵族政治所产生的不便，它是在这方面做得最好的共和国之一。

(248) 查士丁尼认为雅典人品德沦丧是由于爱巴米农达斯的死。他们既不再有好胜之心，便把收入都用在宴会和庆祝等事上，“常常只顾晚饭而不顾营堡”。于是马其顿人就从无声无息之中挺身而出了。见《世界史纲》，第6卷，第9章。

(249) 杜亚尔德：《中华帝国志》，第2卷，第648页，引自明代著述。

(250) 提贝留斯在位时为告密者雕像，并颁给他们胜利奖饰，而大大贬低了这些荣赏的价值，以致那些真正应得荣赏的人不愿接受荣赏。

《狄欧断篇》，第58卷，第14章，辑自君士坦丁·保尔菲罗折尼都斯《品德与邪恶》。塔西佗《史记》第15卷第72章里曾记述尼禄在发现并惩罚一个捏造的反叛阴谋的时候，如何把胜利奖饰颁给柏特罗尼乌斯·杜尔比利亚奴斯、涅尔瓦和蒂哲利奴斯。又在第13卷第53章记述了罗马将军们如何因为轻视“世传的胜利勋章”这种荣誉而不愿作战。

(251) 这个国家的君主很知道他的政府的原则。

(252) 见希罗狄恩：《罗马史》。

(253) 他们总是首先联合起来反抗外来的敌人，这叫作“联合主义”。见普卢塔克：《道德著述》，第88页。

(254) 《共和国》，第9卷。

(255) 普卢塔克《道德著述》中“论老人是否应该参与国政”。

(256) 《共和国》，第5卷。

(257) 体育分成两部门：跳舞和角斗。在克里特，人们可以看到丘列特斯的武装跳舞；在拉栖代孟，可以看到卡斯托尔和波留克斯的武装跳舞；在雅典，可以看到帕拉斯的武装跳舞，这对还没有达到服兵役年龄的青年是很合适的。柏拉图在《法律》第7卷中说，角斗是战争的形象。他颂扬古代只创立两种跳舞：和平舞和剑舞。柏拉图在同书内论述剑舞如何应用到军事技术上去。

(258) “拉栖代孟体育场的竞技，毋宁说是淫秽的。”马尔西阿尔：《短诗集》，第4卷，讽刺诗第55首。

(259) 《道德著述》中“有关罗马的问题”第15题。

(260) 普卢塔克：《道德著述》。

(261) 普卢塔克：《道德著述》中的“杂谈”第2卷第5题。

* 古代盛酒的器皿常常用能够腐坏的材料如皮革之类制成。——译者

(262) 《罗马编年史》，第1卷，“绪论”。

(263) 同上书，第3卷，第20章。

(264) 《罗马编年史》，第2卷，第32章。

(265) 约一百年后。

* 甲乙本无“仿佛是”三字，在开头各版又附有这个脚注：护民官们

阻止他们进行人口调查分级，并且反对他们的选举，见西塞罗：《致阿蒂库斯书简》，第4卷，第10、15信。

(266) 例如一个小国的元首介于两大国之间，依靠着两大国相互间的嫉妒而生存。不过他的生存是不稳固的。

(267) 见勒克列尔：《联省的历史》。

(268) 杜亚尔德在其《中华帝国志》（第2卷，第134页）中说，统治中国的就是棍子。

(269) 见郎治及他人的记述。

* 甲乙本无此句。

(270) 属苏尔尼阿马〔译音〕家族，《耶稣会士书简集》，第18辑。

(271) 在杜亚尔德的著作里，我们可以看到教士们如何利用康熙的权力去塞住官吏们的嘴巴。——官吏们老是说，按照中国法律，外国人不得在帝国内设教。

(272) 见本书，第二十三章，第十四节。

(273) 见一总督主张开荒的奏议，载《耶稣会士书简集》，第21辑。

(274) 它是由五十个彼此完全不同的共和国组成的。见杰尼逊：《联省之国》。

(275) 人类所特有的东西即公民自由、财产、妻室、子女、庙宇，甚至于墓地。

(276) 斯特拉波：《地志》，第14卷。

(277) 同上。

(278) 同上。

* “自然理智”在哲学上亦有译作“本然理智”或“直觉理智”的，指人性自然的认识能力。——译者

(279) 参看蛮族的法典及本书第28章。

(280) 见《柔儒路易传》（作者未详），载杜深：《汇选》，第2卷，第296页。

* 甲乙本无末后一段。

(281) 见德·巴尔贝拉克：《汇选》（《古代条约史》，阿姆斯特丹，1739年版），第112条。

* 甲乙本没有这一段。

(282) 指的是托堪堡。

(283) 他是一个派系的首领。

* 古时法国的里。——译者

(284) 汉诺想把汉尼拔交给罗马人，就像卡托想把恺撒交给高卢人一样。

(285) 1738年10月18日热那亚的佛兰格里版第6条：“让我们谕令我们驻该岛的总督，将来不得仅仅依据私下获得的情报科处任何国民以体刑。总督虽然可以把他所嫌疑的人逮捕、投狱，但是在此之后要迅速把案情向我们报告。”又见1738年12月23日《阿姆斯特丹日报》。

(286) 参看普芬道尔夫：《万国史》。

(287) 狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第7卷。

* 原文Pultava。甲乙本作Pultova。

* 甲乙本都没有这一句。

** 甲乙本作：“亚历山大征服了极大的地区。让我们看看他的作风吧！关于他的武勇，人们已经谈得很多了，让我们谈谈他的谨慎吧！“他所采取的措施都是正确的。他是在压服了希腊人之后才离开的；他仅仅利用压服希腊人来实现他的雄略；他不遗留任何反对他的东西在后头；他攻击沿海的省份……”

* 甲乙本没有这一段和以下两段。

(288) 阿利恩：《亚历山大的远征》，第1卷。

(289) 同上。

(290) 同上。

(291) 阿利恩：《亚历山大的远征》，第3卷。

(292) 这是亚里士多德的谏言。参看普卢塔克《道德著述》中“论亚历山大的命运”。

* 这里甲乙本多了一句：“他使波斯人深深悼念他，原因就在于此。”

(293) 参看阿利恩：《亚历山大的远征》，第7卷。

(294) 参看《勃艮第人的法律》，第12编，第5条。

(295) 参看《西哥特的法律》，第3卷，第1编，第1节。这个法律废止了旧法。据该法称，旧法重视民族的区别，比较不重视社会地位的区别。

(296) 参看《伦巴底人的法律》，第2卷，第7编，第1、2节。

(297) 叙利亚的一些国王放弃了帝国缔造者们的计划，强使犹太人仿效希腊人的风俗；这件事强烈地震撼了他们的国家*。

* 甲乙本把这个注放在正文中。

* 本章末尾各段，甲乙本全都没有。

(298) 见阿利恩：《亚历山大的远征》，第3卷等。

(299) 见阿利恩：《亚历山大的远征》，第3卷。

(300) 同上书，第7卷。

(301) 塔西佗在《阿格里科拉传》第14章中说：“罗马人民，按照奉行已久的古老习惯，有奴隶，而且还有国王做他们的工具。”

(302) 西塞罗说：“我效法了斯开沃拉的法令；这种法令允许希腊人依照他们自己的法律解决他们之间的争端；这使他们把自己看作是自由的人民。”

(303) 俄罗斯人对沙皇彼得让他们剪掉长胡子，感到不能容忍。

(304) 卡帕多细亚人拒绝了罗马人提出的共和政体。

(305) 这是一个没有外来敌人或自信边界已阻住了敌人的国家自然地具有的目的。

(306) 即由“我否决自由”所产生的弊害。

(307) 在英国要是一个人的敌人就像他的头发那么多的话，也不会发生什么事故；这就是不得了的事，因为情神健康与身体健康是同样必要的（《英格兰札记》）。

(308) 在威尼斯。

* 甲本作“议会”。

(309) 例如在雅典。

* 甲乙本都为“几乎总是”。

(310) 这是人民每年选出的民政官，见伊田·德·拜占庭的著作。

(311) 在罗马，官吏任期届满后，是可以被控告的，见狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯《罗马古代史》第9卷中的护民官格奴梯乌斯案。

* 甲乙本没有这一段及下一段。

(312) 塔西佗在《日耳曼人的风俗》第11章中说：“小事问首长，大事问群众；因此平民作主，首长实行。”

* 在甲乙本，这一句是附注。

(313) 《政治学》，第3卷，第14章。

(314) 见查士丁尼：《世界史纲》，第17卷，第3章。“他是第一个制定法律，设立元老院，每年委任官吏，组织共和国形式的人。”

(315) 亚里士多德：《政治学》，第5卷，第9章。

(316) 亚里士多德：《政治学》，第3卷，第14章。

(317) 同上。

(318) 见普卢塔克：《蒂塞乌斯传》，第8章。又见《杜西狄德斯著作集》，第1卷。

(319) 参看亚里士多德：《政治学》，第4卷，第8章。

(320) 狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第2卷，第120页；第4卷，第242—243页。

(321) 参看狄特·李维《罗马编年史》第1卷所载唐纳吉尔的演讲文和狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》第4卷第229页所载塞尔维乌斯·图里乌斯的条例。

(322) 参看狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第2卷，第118页；第3卷，第171页。

(323) 杜露斯·霍斯蒂利乌斯令人毁灭阿尔巴，就是根据了元老院的决议。见狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第3卷，第167、172页。

(324) 同上，第4卷，第276页。

(325) 同上，第2卷。但是人民不能任命一切职官，因为瓦烈利乌斯·布不利哥拉曾制定一项著名的法律，禁止一切未经人民选举的公民担任任何职务。

(326) 狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第3卷，第159页。

(327) 狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第4卷。

(328) 狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯说，他把自己的王权取消了一半。同上，第4卷，第229页。

(329) 人们认为，如果他没有被塔尔克维纽斯所阻，他可能已经建立起平民政治。同上，第4卷，第243页。

(330) 狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第4卷。

(331) 同上。

(332) 狄特·李维：《罗马编年史》，第一代史，第6卷。

(333) 拉丁文原名作Quaestores parricidii（弑亲罪检察官），见旁波尼乌斯：《法律的起源》，第2卷，第23节等。

(334) 普卢塔克：《布不利哥拉传》，第6章。

(335) 拉丁文原名作Comitiis centuriatis（百人团人民会议）。

(336) 参看狄特·李维：《罗马编年史》，第1卷，第43章；狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第4、7卷。

(337) 狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第9卷，第598页。

(338) 狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第7卷。

(339) 这是违背以前习惯的，见狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第5卷，第320页。

(340) 同上书，第6卷，第410—411页。

(341) 同上书，第9卷，第605页。

(342) 狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第11卷，第725页。

(343) 依照“神圣的法律”，平民可以不要贵族参加他们的会议而单独制定“平民制定法”。见狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第6卷，第410页；第7卷，第430页。

(344) 根据驱逐十大官后制定的法律，贵族须服从“平民制定法”，虽然他们不能参加投票。见狄特·李维：《罗马编年史》，第3卷，第55章及狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第11卷，第725页。这项法律又为独裁官普布里乌斯·菲洛在罗马416年制定的法律所认可。见狄特·李维：《罗马编年史》，第8卷，第12章。

(345) 罗马312年，执政官们仍然作人口分级调查，一如狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯《罗马古代史》第11卷所说。

(346) 例如那些准许将一切官吏的命令提请人民公断的法律。

(347) 《历史》，第6卷。

(348) 罗马444年事，见狄特·李维：《罗马编年史》，第一代史，第9卷，第30章。因为对波斯战争已有危险迹象，所以元老院决议停止这项法律的行使，并得到人民的认可。见狄特·李维：《罗马编年史》，第五代史，第2卷（第42卷，第31章）。

(349) 佛兰舍谬斯说，人民从元老院夺得了宣战权。见狄特·李维：《罗马编年史》，第二代史，第6卷。

(350) 毫无疑义，在还没有设立“裁判官”之前，执政官们曾经审理民事案件。见狄特·李维：《罗马编年史》，第一代史，第2卷，第1章；狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第10卷，第627、645页。

(351) 护民官们常常单独进行审判，使他们受人嫌恶的莫过于此。参看狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第11卷，第709页。

(352) 拉丁文作*Judicia extraordinaria*。见《法制》第4卷。

(353) 第6卷，第360页。

(354) 拉丁文作*Album Judicium*。

(355) 西塞罗《为格路恩西欧辩护》第43章说：“我们的祖先不但愿意未经当事人同意的人担任法官审理有关公民名誉的案件，而且就是最微小的金钱案件也是如此。”

(356) 参看塞尔维法、哥尼利法及其他法律的断篇内所载这些法律对它们所规定应该惩罚的犯罪，如何委派法官。这些法官通常是用选择

方法委派的，有时用抽签方法，或用抽签和选择相混合的方法。

(357) 塞内加：《论恩惠》，第3卷，第7章结尾。

(358) 见昆蒂莲：《雄辩论原理》，第4卷，第54页，1541年巴黎版。

(359) 旁波尼乌斯：《法律的起源》，第2卷，第24节。审判由叫做十人裁判所的法官们主持；但一切由大裁判官一人指挥。

(360) “因为关于罗马公民的死刑，没有罗马人民的同意，执政官们不得宣布任何法令。”见旁波尼乌斯《法律的起源》，第2卷，第6节等。

(361) 狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第5卷，第322页。

(362) 即按照百人团的划分而召开的人民会。曼利乌斯·加比多利奴斯也是在这些人会里受审的。见狄特·李维：《罗马编年史》，第一代史，第6卷，第20章。

* 原文parricide，指的是杀父、杀亲人、杀所谓有“神圣”身份的人，以及叛国等重大罪行。——译者

(363) 旁波尼乌斯在《法律的起源》汇编第2卷里说的。

(364) 见乌尔边断篇；里头又提到哥尼利法的另一个断篇。乌尔边断篇载《摩西律例与罗马法校勘录》第1项“暗杀与杀人”。

(365) 尤其是对意大利发生的犯罪案采用这种做法；意大利主要受元老院的监督。见狄特·李维：《罗马编年史》，第一代史，第9卷，第26章“加布亚的阴谋”。

(366) 罗马340年，卜斯杜谟斯死亡案追诉时就是这样做的。见狄特·李维：《罗马编年史》，第4卷，第1章。

(367) 同上书，第8卷。

(368) 这案是在罗马567年判决的。

(369) 西塞罗：《布路多》。

(370) 狄特·李维《罗马编年史》第33卷证明了这点。他说，汉尼拔把他们的任期改为一年。

(371) 元老院法案就是不经人民批准，仍旧有一年间的效力。见狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第9卷，第595页；第

(372) 在630年。

(373) “无田宅的贫民”。见撒路斯特：《尤古尔塔战役》，第84章。

(374) 断篇第36卷，载君士坦丁·保尔菲罗折尼都斯《品德与邪恶》内。

(375) 狄欧所著历史的断篇，载《道德与邪恶选录》内。

(376) 断篇第34卷，载《道德与邪恶选录》内。

(377) “行政长官和副执政官的案件，在罗马举行审判，用拈阄的方法从骑士级内抽选审判官，而且是在他们任领地总督期满以后才向他们宣布开审日期的。”

(378) 他们到达各领地时就颁布自己的法令。

(379) 第五章，第十九节，并参看第二、三、四、五各章。

(380) 征服了马其顿后，罗马便停止纳税了。

(381) 这段演说引自特洛古斯·庞培忧斯《世界史》，查士丁尼《世界史纲》第37卷第4章中也谈及。

(382) 见《反维烈斯演说》。

* 原文les exactions（勒索），甲乙本作les exécutions（执行、债务的强制执行）。

(383) 人们知道瓦露斯法庭是怎样的一个法庭，它激起了日耳曼人的叛乱。

(384) 《政治学》，第2卷，第8章。

(385) 塔尔克维纽斯·普利斯库斯。见狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第4卷。

(386) 560年。

(387) 亚里士多德：《政治学》，第2卷，第12章。卡龙达斯在第84个“奥林匹斯年纪”期内在杜留姆提出他的法律。

(388) 狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第7卷，关于科利奥兰奴斯的审判。

(389) 拉丁原文：“智慧女神的主意。”

(390) 圣路易制定了极严峻的法律，惩治立誓的人。所以教皇认为有必要加以劝阻。这位国君便不那样过火了，他的法律也宽和了。见该君敕令。

* 甲本无“弱点”二字。

(391) 布结烈尔神父。

* 甲本无“感官使用”等字。

(392) 尼塞达斯：《马奴哀尔·孔尼奴斯传》，第4卷。

(393) 同上。

(394) 梯奥非拉克都斯：《玛乌列斯帝传》，第11章。

(395) 普罗哥比乌斯：《秘史》。

(396) 杜亚尔德：《中华帝国志》，第1卷，第43页。

(397) 巴多明神父信，载《耶稣会士书简集》。

(398) 格拉蒂安、瓦连提尼耶诺斯和提奥多西乌斯三帝。这是“褻渎神圣罪”法典的第三条法律。

(399) “怀疑皇帝所选择的人是否称职，是褻渎神圣罪。”这条法律曾成为罗加法律（《那不勒斯宪法》第4篇）的典范。

(400) 《茹利安法典》，第9卷，第8篇，第5条。

(401) 阿加底乌斯和火诺利乌斯。

(402) 孟特烈佐尔：《回忆录》，1723年柯龙版，第1卷，第238页。

(403) “因为属于我们身体的一部分。”《茹利安法典》内同一条法律。

(404) 《提奥多西乌斯法典》第9条“关于伪造货币”。

(405) “现今在我的时代已经不能从其他的原因产生大逆罪了。”《茹利安法典》，第9卷，第8篇，第1条。

(406) “你不懂我的原则而作杞人之忧。”《茹利安法典》，第3卷，第4篇，第2条。

(407) 见《茹利安法典》，第48卷，第4篇，第4条，第1段等。

* 即“严厉亚历山大”。——译者

(408) 见《茹利安法典》，第5条，第2段等。

(409) 同上，第1段。

(410) “人们认为有些相似的行为”。《茹利安法典》第6条等。

(411) 《茹利安法典》末一条法律“通奸”。

(412) 贝尔内：《宗教改革史》。

(413) 普卢塔克：《狄欧尼西乌斯传》。

(414) 思想应该和某种行动连结起来。

(415) 在《茹利安法典》第3段第7条法律里，孟德斯蒂奴斯说：“如果罪过不是这样（罪名查不清），就应当参考法律原文或按律例来治罪。”

* “罪体”原文le corps de délit，亦有译作“证罪物”或“证罪物件”的。——译者

(416) 在1740年。

(417) “不确定的言词不要用在刑罚上，”孟德斯蒂奴斯语，见《茹利安法典》第3段第7条法律。

(418) “假若出于轻率，当轻视之，假若出于疯痴，当怜悯之，假若为咒詈，当恕之。”《法典，单一律》中“假若谁詈人”条。

(419) 塔西佗：《史记》，第1卷，第72章。其后诸朝仍如是。见《法典》第1条“关于詈人的匿名帖”。

(420) 塔西佗：《史记》，第4卷，第34章。

(421) 十二铜表法。

(422) 苏埃多尼乌斯：《提贝留斯》，第61章。

(423) 《创建东印度公司历次航行辑览》，第5卷，第2篇。

(424) 同上书，第496页。

(425) 狄欧：《希费林》，第55卷，第5章。

(426) 弗拉维乌斯·窝比库斯：《塔西佗皇帝传》，第9章。

(427) 苏拉制定了一项庄严的法律。西塞罗在《演讲录》里《为格路恩西欧辩护》第3条；《毕荪》第21条；《第二次反维列斯》第5条；《朋僚函札》第3卷第2信，均谈及此法。恺撒和奥古斯都把这法律放进茹利安法中，别的人又作了增添。

(428) “原告的地位愈高，便愈追求荣誉，就好像神圣不可侵犯一样”。塔西佗《史记》第4卷第36章。

* 甲乙本无“首先打击……的手”句。

* 甲乙本误作《利未记》。

(429) 参阅《申命记》第13章，第6、7、8、9节。

(430) 《创建东印度公司历次航行辑览》，第5卷，第2篇，第423页。

(431) 狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第8卷。

(432) “暴君被杀后，官吏连他的五个亲族也给杀了。”见西塞罗：《论修辞学的发明》，第2卷，第29章。

(433) 《罗马古代史》，第8卷，第547页。

* 本段与下段，除了“阿比安的著作……文例”这句而外，其余都是末后各版增添的。

(434) 《内战》第4卷。

* 甲乙本作：“他们如何愿意安抚士兵；从这可怖的例子，我们看到重刑如何接近暴政。”

(435) “幸福者必顺利。”

(436) “规定一天举行宴会和祭祀，谁不这样做，则予以放逐。”

* 甲乙本注：《拉赛·多拉斯的延期》的作者给《议会论处罪人死刑法案》下了定义：它是一种判决，经两院批准，并经国王签署成为议会的法案；它宣布被告犯了叛国罪，不再需要其他手续，也无法上诉。第2册，第266页（孟德斯鸠）。后来各版即改为下注：在该王国的法庭，仅仅为法官相信的证据是不足为凭的，证据还必须是公式的，也就是说，法定的。法律规定，控告要有两个证人。他种证明是不够的。那么，假定一个人犯了叛国罪，而找到了排除证人的手段，使法律无法定他的罪，这时议会就可以通过一个特殊的论处死刑法案；也就是说，专为这犯人通过一条特别的法律。这么一条法律成立的过程也和其他的一

切法案一样，要在两院通过，又要国王同意；如果不这样，就不成为法案，也就是说，不成为判决了。被告可以请律师发言反对这条法案，而别人也可以在议会里为这条法案辩护（孟德斯鸠）。

(437) “不要专为一个私人制定法律，除非有六千人认可。”见安多其代：《论奇事》。这就是所谓“贝壳放逐法”（处流刑时，由众人记名贝壳投票决定——译者）。

(438) “专为人公布的法律。”见西塞罗：《法律》，第3卷，第19章。

(439) “法规是对每一个人的命令。”见西塞罗同上书。

(440) 见腓罗斯特拉都斯《诡辩家传》第1卷“伊斯奇因斯传”，又见普卢塔克和浮蒂乌斯的著作。

(441) 依照雷米安法。

(442) 普卢塔克论文《如何从敌人得到益处》。

(443) 有些人售卖自己的子女来还债，见普卢塔克：《梭伦传》。

(444) 从历史上看，罗马人的这个惯例似乎在十二铜表法之前就已经形成。狄特·李维：《罗马编年史》，第一代史，第2卷，第23、24章。

(445) 狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第6卷。

(446) 普卢塔克：《夫里乌斯·卡米路斯传》，第18章。

(447) 见本书以下第22章第22节。

(448) 十二铜表法后120年。“这年对罗马平民来说，好像是新的自由的开始，这也是被害的人所希望的。”见狄特·李维：《罗马编年史》，第8卷，第28章。

(449) “负债人的财产，不害其身。”见同上书。

(450) 罗马465年。

(451) 即布劳蒂乌斯的犯罪事件。他企图污辱维都利乌斯。瓦列利乌斯·马克西穆斯：《著名作家言行录》，第6卷，第1章，第9条。我们不当把这两件事混淆起来。二者的人物不同，时间也不同。

(452) 参阅狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯的一个残篇，在《道德与邪恶选录》内；狄特·李维：《史略》，第11卷；佛兰舍谬斯：《补篇》，第11卷。

(453) 普卢塔克：《道德著述：一些罗马、希腊故事的比较》，第2卷，第487页。

(454) 《提奥多法典》第6条“关于冒人的匿名帖”。

(455) 塔西佗说：“涅尔瓦增加了帝国的轻松气氛”^{*}。

^{*} 有人指出，塔西佗的最好版本写的不是“帝国的轻松气氛 *facilitatem imperii*”，而是“帝国的幸福 *felicitatem imperii*”。——译者

(456) 《大俄罗斯的现状》，1717年巴黎版，第173页。

^{*} 甲乙本作：“……请求人则处死刑。”

(457) 即“哈里发”。

(458) 《鞑靼史》，第3篇，第277页附注。

(459) 见佛兰西斯·比拉尔：《旅行记》。

(460) 从沙尔旦的记述来看，就像在现在的波斯一样，这个习惯是十分古老的。普罗哥比乌斯说：“人们把卡瓦德斯关进了遗忘的城寨。法律禁止人们谈到那些被囚禁的人，甚至不许说出他们的名字。”

(461) 本章第八节。

(462) 《茹利安法典》，第5条。

(463) 佛烈德利克抄袭这项法律，把它放进那不勒斯的宪法第一篇里去。

(464) 在君主国，通常有法律禁止任公职的人员出国，如果他未得君主许可的话。共和国也应该制定这种法律。但是在有特殊法制的共和国里，这种禁令应该对一般人全都实施，这样外国的风俗习惯才不会传播到国内来。

(465) 普卢塔克：《拉栖代孟佳言》。

(466) 查理曼就是因为这个理由在这问题上建立起他那些美好的法制。见他的《敕令》，第5卷，第303条。

(467) 德意志的惯例就是如此。

(468) 波留克斯：《名辞集》，第8卷，第10章，第130条。

^{*} 如牛奶、酒精之类。——译者

* 甲乙本这里多一个注：“或六十米那。”

(469) “买卖奴隶的二十五分之一税，表面上似乎未用武力而被免除了，但是当卖主被命令纳税时，则已把这个价钱加给买主了。”见塔西佗：《史记》，第13卷，第31章。

* 甲乙本作：“十七或十八倍。”

(470) 杜亚尔德：《中华帝国志》，第2卷，第37页。

(471) 《鞑靼史》，第3篇，第290页。

(472) 日本愿意和外国通商，但又不愿和它们交往，因此便选择了两个国家：荷兰和中国，经由前者在欧洲通商，经由后者在亚洲通商。让外国的经纪商人和水手们居留在类似监狱的地方，把他们束缚得好不耐烦。

(473) 在俄罗斯，赋税不轻不重，但是当专制主义宽和了的时候，赋税便增加了。见《鞑靼史》，第2篇。

(474) 法国建立了三民会议的省份。

(475) 这是中国皇帝的习惯。

(476) 历史记载，这些赋税不但沉重，而且荒诞，甚至是愚蠢的。阿那斯塔西乌斯竟发明征呼吸税：“每人按呼吸的空气纳税。”

(477) 国际局势的均衡主要是由于这种“状态”而得到维持，这是真的，因为这种“状态”使大国精疲力尽。

(478) 这种情况就只差一点点了。只要利用新近发明并在几乎欧洲各地都建立起来的民兵，并把它和正规军一样无节制地大肆发展一下，我们就和鞑靼人一样了。

(479) 见《罗马财政论》，1740年巴黎布利亚逊版，第2章。

* 甲乙本没有这一段。

(480) 恺撒不得不撤销亚洲领地的税吏，而设立另一种管理制度。这是狄欧（《罗马史》，第42卷，第6章）告诉我们的。塔西佗《史记》第1卷第76章记载，马其顿和阿奇亚是奥古斯都传给罗马人民的两块领地，所以沿袭古老的治理方式，后来经过若干困难与努力，才成为直接设官治理的地区。

(481) 见沙尔旦：《波斯旅行记》，第6卷。

(482) 塔西佗：《史记》，第13卷，第1册。

(483) 这甚至一望就看得出来：气候寒冷，人就显得瘦些。

(484) 我们知道寒冷的空气使铁缩短。

(485) 西班牙王位继承战争。

(486) 例如在西班牙。

(487) 塔维尼埃说：“一百个欧洲兵便可很容易地战胜一千个印度兵。”

(488) 甚至在印度定居的波斯人，到了第三代也就染上了印度人的懒惰和怯懦。贝尔尼埃：《旅行记：莫卧儿的部分》，第1卷，第282页。

(489) 在君士坦丁·保尔菲罗折尼都斯所辑《尼古拉斯·大马塞奴斯的断篇》里，我们看到在东方国家派人把讨厌的总督绞死的习惯是很古老的。这个习惯在米太人的时代就有了。

* 原文标题颇费解。兹参考其他版本，酌译为这样的字句。——译者

(490) “巴拿马纳克”。见吉尔奢的著作。

(491) 拉卢卑尔：《暹罗记事》，第446页。

(492) 佛要把心降伏至纯空的状态：“我们有眼睛和耳朵；但是完善的境界不在于看也不在于听；我们有嘴、手等，但是完善的状态要求四肢五官都不动。”引自一个中国哲学家的谈话，杜亚尔德：《中华帝国志》，第3卷。

(493) 杜亚尔德：《中华帝国志》，第2卷，第72页。

(494) 印度也有几个国王举行亲耕的仪式。拉卢卑尔：《暹罗记事》，第69页。

(495) 中国汉朝的第三个皇帝文帝亲自耕种土地，又让皇后和嫔妃们在皇宫里从事蚕织。见《中华帝国志》。

(496) 海德：《波斯宗教》。

* 甲乙本作：“极重荣誉。”

* 甲乙本无“它甚至……成功”句。

* 甲乙本作“这个做法今天已在爱尔兰获得了成功。它在那里建立起……”。

(497) 贝尔尼埃从拉合尔旅行到喀什米尔时写道：“我的身体就像一个筛子：我刚一吞进一品脱的水，我马上看见它就像露珠一样从我的四肢渗出，甚至渗到我的指尖。我一天喝十品脱，对我毫无损害。”贝尔尼埃：《旅行记》，第2卷，第261页。

(498) 血中有红血球、纤维部分、白血球和水分；全部都在水分中游动。

(499) 柏拉图：《法律》，第2卷。亚里士多德：《家务的处理》，第1卷，第5章。尤塞比乌斯：《传道准备》，第12卷，第17章。

(500) 在霍屯督人和智利最南边的民族中可以看到这种情况。

(501) 例如亚里士多德《政治学》第2卷第3章所说的毕达库斯的法律。毕达库斯住的地方，由于气候的缘故，并不是全民族都有爱好饮酒的恶习。

(502) 《历史（希腊波斯战争史）》，第2卷。

(503) 《伦巴底法》，第2卷，第1项，第3节；第18项，第1节。

* 甲乙本没有这一段。

(504) 李果：《奥托曼帝国》（1678年版）第284页。

(505) 自杀的行为违反自然法和天启的宗教。

(506) 这种疾病可以因为坏血症而更加复杂化。坏血症，尤其是在某些国家，能够让一个人性情乖僻，不能自容。弗兰西斯·比拉尔：《旅行记》，第2篇第21章。

* 甲本作“某一种气候的影响”。

(507) 我说“暴政”指的是图谋推翻已经建立的政权，尤其是推翻民主政治。希腊人和罗马人所给这个名词的涵义就是如此。

(508) 《日耳曼法》，第58章，第1、2节。

(509) 《西哥特法》，第3卷，第4项，第9节。

(510) 同上书，第3卷，第4项，第6节。

(511) 同上书，第3卷，第4项，第13节。

(512) 见贝尔尼埃：《旅行记》，第2卷，第140页。

(513) 见《耶稣会士书简集》第14辑第403页关于印度半岛恒河方

面各族人民的主要法律与风俗的记载。

(514) 《耶稣会士书简集》，第9辑，第378页。

(515) 我曾想，由于印度奴隶制度温和的缘故，所以狄奥都露斯说这个国家没有主人也没有奴隶。但是狄奥都露斯把斯特拉波在《地志》第15卷中认为是一个特殊民族的情况当做是整个印度的情况。

(516) 查士丁尼：《法制》，第1卷。

(517) 除了那些吃俘虏的民族而外。

(518) 我说的奴隶制是严格意义的，如罗马人的奴隶制和今天我们的殖民地所建立的奴隶制。

(519) 《英国图书》，第13卷，第2篇，第3条。

(520) 见梭里：《墨西哥征服史》；加尔基拉梭·德拉·维加：“秘鲁征服史”。

(521) 拉巴神父：《亚美利加诸岛旅行记》（1722年版，12开），第4卷，第114页。

* 甲乙本作：“是一个智慧的存在物。”

(522) 约翰·裴里：《大俄罗斯的现状》。

(523) 唐比埃：《周游世界记》，第3卷。

(524) 《政治学》，第1卷，第1章。

(525) 关于这点，我们看看北德意志哈尔兹的矿山和匈牙利的矿山情况，就知道了。

* 甲乙本没有这节。这节摘自1750年致格罗理的信。

(526) 《日耳曼人的风俗》，第25章。

* 原文为Ilotes与Ilotie二词，甲本各处作Elotes与Elotie。

(527) 塔西佗在《日耳曼人的风俗》第20章里说，从生活的快乐去看，你将分不出谁是主人，谁是奴隶。

(528) 见沙尔旦：《波斯旅行记》。

(529) 同上书，第2卷“伊沙古尔的市场”。

(530) 《伦巴底法》，第1卷，第32项，第5节。

(531) 原来由奴隶组织的埃及“麦姆鲁克”骑兵的叛乱是一个特殊的事件；篡夺帝国的就是这个民兵的团体。

(532) 《西哥特法》，第3卷，第1项，第1节。

(533) 同上书，第5卷，第7项，第20节。

(534) 《西哥特法》，第9卷，第2项，第9节。

(535) 《日耳曼人的法律》，第5章，第3节。

(536) 拉丁文原文作“per virtutem”（用强力、胆敢）*，同上书，第5章，第5节。

* 拉丁文强力，勇敢、美德等是同一个词。——译者

(537) 佛洛露斯说：“奴隶战争曾使西西里受到比布匿战争更残酷的破坏。”

(538) 见《细拉尼安元老院法令》全文等。

(539) 法律文告第12节等，见《细拉尼安元老院法令》。

(540) 当安东尼命令伊罗杀他的时候，这就等于命令伊罗自杀，因为如果伊罗服从他的命令的话，伊罗便要被当做杀主人的凶手而受刑罚。

(541) 法律I第22节等，见《细拉尼安元老院法令》。

(542) 法律I第31节等，见同上书，第29卷，第5项。

(543) 希费林：《格老狄乌斯》。

(544) 见亚历山大大帝（指罗马的“严厉亚历山大”塞维路斯）的法典《父权》中的法律第3条。

* 汉译文见圣经《旧约全节》中的《出埃及记》，第21章，第20节。——译者

(545) 普卢塔克：《迷信》。

(546) 见安托尼努斯·比乌斯的宪法《法制》，第1卷，第7项。

(547) 《法律》，第9卷。

(548) 日耳曼各族人民的法律的精神也常常是如此。这在他们的法典里可以看见。

(549) 塔西佗：《史记》，第13卷，第27章。

(550) 佛兰舍谬斯：《补篇》，第2时期，第5卷。

(551) 《旧约全书》中《出埃及记》，第21章。

(552) 塔西佗：《史记》，第13卷，第27章。

(553) 奥古斯都的演说，载狄欧：《罗马史》，第56卷。

(554) 《周游世界记》，第3卷，第91页。

* 指越南上圻。——译者

(555) 过去在中国也是一样，九世纪时两个阿拉伯伊斯兰教徒曾到那里去游历；当他们说到一个城市的长官的时候，他们就是用“太监”这个名词。

(556) 《周游世界记》，第3卷，第94页。

(557) 穆罕默德五岁时娶卡底斯雅，八岁时和她同房。在阿拉伯和印度等炎热的国家，女子八岁就可以结婚，九岁就能生育。见普利多：《穆罕默德传》。在阿尔及尔王国，我们看到女子九、十、十一岁就可以生养。见罗及埃·德·塔西：《阿尔及尔王国的历史》，第61页¹⁷⁷。

* 甲本作：“如果没有什么法律加以禁止的话。”

* 甲本无“并且规定……随之而尽”句。

* 甲乙本无“比较”二字。

* 甲乙本作“因为这个缘故，伊斯兰教徒……基督徒这样少”，把气候作为惟一的原因，而非“原因之一”。

(558) 见约南德斯《论王位和临时继任人》以及其他僧教史家的著作。

(559) 见法典《犹太人与神明》，法7，又《新法》法18，第5章。

(560) 在锡兰，一个人每月十个苏就够维持生活了。那里的人只吃米和鱼。见《创建东印度公司历次航行辑览》，第2卷，第1篇。

* 甲乙本的标题是：“多妻制的法律就是统计数字的问题。”

(561) 阿尔布诺发现，在英国男孩数目多于女孩。但人们却由此得出结论说各种气候都是如此，这是错误的。

(562) 参阅康波弗尔的著作。他告诉我们，在美阿果某一次的统计中，人们看到男子是182,072人，女子是223,573人。

* 甲乙本没有提非洲，也没有同非洲有关的脚注。

* 只有1758年版有“非洲”一词。

(563) 杜尔亚德：《中华帝国志》，第4卷，第4页。

(564) 阿尔布塞·爱尔·哈森是九世纪到印度和中国旅行的两个阿拉伯伊斯兰教徒之一。他竟把一妻多夫的习惯看成是卖淫。的确，没有比这种习惯更违背伊斯兰教思想的了。

(565) 《创建东印度公司历次航行辑览》，第1卷。

(566) 佛兰西斯·比拉尔：《旅行记》，第27章。《耶稣会士书简集》第3辑和第10辑，关于马拉巴尔海岸的马列阿米人。人们认为这是军人职业的流弊。据比拉尔说，婆罗门种姓的女子从来不嫁几个丈夫。

* 甲乙本没有这一段。

* 指他宠男色。——译者

(567) 就是因为这个缘故，东方人尽量把妇女隐藏起来。

(568) 阿加提亚斯：《查士丁尼的生活与行动》，第403页。

* 指男色。——译者

* 甲乙本作“我记得：在君士……”。

(569) 罗及埃·德·塔西：《阿尔及尔王国的历史》。

* 甲乙本上面三段的次序不同。

(570) 佛兰西斯·比拉尔：《旅行记》，第12章。

(571) 《旧约全书》中《出埃及记》，第21章，第10、11节。

(572) “在没人的地方，发现一件可以据为己有的宝物；在一个偏僻的房屋内遇到一个美女；听到自己的敌人求救的呼声，如果不去救他，他就死了：这些情况就是考验一个人道德的最好的试金石。”译自中国的一部论道德的书，见杜亚尔德：《中华帝国志》第3卷，第151页。

(573) 《创建东印度公司历次航行辑览》，第2卷，第2篇，第196页。

(574) 在马尔代夫群岛，女儿在十、十一岁时，父亲便把她们嫁出去，因为他说，让她们忍耐对男性的需求，是很大的罪过。佛兰西斯·比拉尔：《旅行记》，第12章。在班谭，女孩子到了十三四岁就应该把她嫁出去，如果不愿意她过放荡的生活的话。《创建东印度公司历次航行辑览》，第348页*。

* 甲乙本无此注。

* 甲乙本无“据斯密士说”。

(575) 《几内亚旅行记》第2篇说：“当女人们碰到一个男人的时候，便把他抓住，并恐吓他，如果他不依从的话，要向她们的丈夫告发。她们偷偷地上男人的床，把他叫醒，如果他不依从她们的愿望，她们便恐吓要让人当场来抓他和她们。”

(576) 穆罕默德吩咐他的信徒要监视他们的妻子。某一个伊斯兰教的导师在临死时也说这样的话。孔子也宣传同样的教义。

(577) 这并不是说，基督教应该准许因不生育而休婚*。

* 甲乙本没有这个注。

(578) 佛兰西斯·比拉尔《旅行记》载：“丈夫不要别人，而重娶旧妻，是因为这样比较省钱”。

(579) 梭里：《墨西哥征服史》，第499页。

(580) 《罗慕露斯传》，第11章。

(581) 这是梭伦的一项法律。

(582) 《菲利普二世》第69章：“他命令女伶为她自己提出[休婚的]诉讼；[休婚的]理由是依据十二铜表法而增加的。”

(583) 查士丁尼更改了这条。《新法》法117，第10章。

(584) 《罗马古代史》，第2卷。

(585) 《著名作家言行录》，第2卷，第4章。

(586) 《阿的喀夜话》，第4卷，第3章。

(587) 这是依据以上三人中前两人的说法。奥露斯·格利乌斯则说是五百二十三年。因此，他们所说的有关的执政官们也不一样。

(588) 见《维都利亚的演说》，载狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》，第8卷。

(589) 普卢塔克：《罗慕露斯传》。

(590) 同上。

(591) 诚然，不生育并不是罗慕露斯法律所规定的理由中的一种。看来露加并没有受没收的处分，因为他是遵从监察官们的命令而休妻的。

(592) 《蒂塞乌斯和罗慕露斯的比较》。

(593) 第二十三章，第二十一节。

* 甲乙本作“……是厌恶的，我们应该用法律去解释法律，用历史去解释历史”。

* 甲乙本没有末后这两句：“但是这些著者……奇闻轶事。”

(594) 杜亚尔德：《中华帝国志》，第1卷，第112页。

(595) 中国的书上这样说。见同上书第4卷，第448页。

(596) 见《北方旅行记》第8卷、《鞑靼史》和杜亚尔德《中华帝国志》第4卷。

* 应该是四十度。——译者

* 步尺亦称步幅；几何步尺，亦称大步尺；一个几何步尺，等于50至60英寸。——译者

(597) 鞑靼就像一种平顶的山。

* 指的是波兰。——译者

(598) 例如汉文帝。

(599) 西徐亚人三次征略亚洲，三次被驱逐掉。查士丁尼：《世界史纲》，第2卷，第3章。

(600) 这和我在下面第23章第20节关于日耳曼各民族对棍子的想法里所叙述的毫不矛盾。不管用什么工具打人，他们一向认为打人的权力或打人的专制行为是一种侮辱。

(601) 拉丁原文为Humani generis officinam。

* 甲乙本作“山岳和海洋”。

(602) 河川在汇集前或汇集后就流失或蒸发。

(603) 美洲有一些野蛮的小民族，西班牙人把他们叫做“勇敢的印第安人”，使这些民族屈服要比墨西哥和秘鲁这种大帝国困难得多。

* 甲乙本没有这节。

(604) 《致阿蒂库斯书简》，第7卷，第7信。

(605) 《梭伦传》，第8章。

(606) 《奇事》一书的作者。

(607) 日本地大，且有奴隶制，所以不在此例。

* 江南是旧省名，清初置，康熙后，改置江苏、安徽二省。——译者

* 甲乙本多一句：“又像今天的土耳其帝国一样。”

(608) 波利比乌斯：《历史》，第10卷，第25章。

* 甲乙本没有末后一句。

* 甲乙本作：“同时也从事技艺的场合，野蛮人的数目对这个民族人口的数目，和野蛮人的数目对农民的数目，以及农民的数目对从事技艺的人的数目，成复比例。”

(609) 狄奥多罗斯《历史文献》第5卷第35章中告诉我们，牧人们就是这样在比利牛斯山里发现了金子的。

(610) 《耶稣会士书简集》，第20辑。

(611) 立可汗时，全民喊道：“他的话将是他的剑。”

(612) 第十七章，第五节。

(613) 因此，米利维斯征服了伊斯巴汉后，把所有同一血统关系的王公都杀死，这是没有什么可以奇怪的。

* 甲乙本没有这一句。

(614) 狄特·李维：《罗马编年史》，第62卷。

(615) “所谓居住的城市，日耳曼人是谁也不知道的。他们居住的地方，并不连在一起，都是分散着的。哪里有泉水、平原、树林，就在哪里设置村庄。也不像我们的风俗把建筑物都联在一起。他们的住宅的四周有很大的空地。”见《日耳曼人的风俗》，第16章。

(616) 《日耳曼人的法律》第10章和《巴威利亚法》第10项第1、2节。

(617) 在土地执照里，这个围障叫做“哥尔蒂斯”。

(618) 见马尔库尔富斯《法式书》第2卷10、12；同书附录，法式书49；西尔蒙都斯《古代法式书》22。

(619) 法式书55，在林登布洛的《选辑》内。

(620) “对撒利克土地，女子没有任何继承权，只有男性、只有儿子，才有继承遗产的权利。”狄特·李维：《罗马编年史》，第67卷，第6节。

(621) 《日耳曼人的风俗》，第20章*。

* 原注拉丁文，和正文中所引法文意思基本相同，所以略而不译。
——译者

(622) 见格列高里·德·都尔：《法兰克史》，第8卷，第18、20章；第9卷，第16、20章。贡特兰因里欧维季尔德虐待他的外甥女茵根达，异常愤怒，她的兄弟柴尔德柏曾出兵为她报仇。

(623) 《撒利克法》，第47项。

(624) 同上书，第61项，第1节。

(625) “在五亲等以内的男性亲属是下一顺序的遗产继承人。”见狄特·李维：《罗马编年史》，第56卷，第6节。

* 甲本作：“……莱茵河畔居民的法律，即法兰克诸民族称为撒利克法的法律，……”

(626) 第56项。

(627) 第7项第1节规定：“父亲或母亲死后，由儿子而不是由女儿继承遗产。”第4节规定：（但只有女儿时）“死后则由女儿而不是由儿子继承；她们取得一切遗产。”

(628) 马尔库尔富斯：《法式书》，第2卷，法式书12；又同书附录，法式书49。

(629) 林登布洛的《选辑》内法式书55。

* 见本章第31节注。——译者

(630) 杜刚支、毕都等。

** 甲乙本作：“……而撒利克诸法律，显然在法兰克人离开德意志以前

就已经汇编成篇了。”1751年版修改。

(631) 第62项。

(632) 第1项，第3节；第16项，第1节；第51项。

(633) 第4卷，第2项，第1节。

(634) 塔西佗《日耳曼人的风俗》第22章说，日耳曼民族有共同的习惯，但也有各别的习惯。

(635) 东哥特人的王冠曾有两次由女性传给了男性。一次由阿马拉逊塔传给阿达拉立库斯，一次由阿马拉佛烈达传给梯欧达特。这不是因为女子就不得治国。在阿达拉立库斯死后，阿马拉佛烈达执掌国政，甚至在梯欧达特当选之后，她仍然执掌国政，并且和他一道治国。见加西奥都露斯：《东哥特史》，第10卷，阿马拉佛烈达及梯欧达特的书信 *。

* 甲乙本没有这个注。

* 甲乙本标题为“君王的头发”。

(636) “只有这些半野蛮人才喜欢一妻制。”见《日耳曼人的风俗》，第18章。

(637) “有少数例外的人不是为了淫欲，而是为了尊荣而多婚。”见《日耳曼人的风俗》。

(638) 见佛烈德加利乌斯：《编年史》，628年条下。

(639) “婚姻严肃……那里没有人讥笑缺点。没有人为时代所败坏，也不败坏时代。”见《日耳曼人的风俗》，第19章。

(640) “人口这样多，但很少有通奸的事情。”见同上书。

* 甲乙本没有“几乎”一词。

(641) “他们不论做公事或私事，常常携带着武器。”见《日耳曼人的风俗》，第13章。

(642) “如果不同意，则表示轻蔑。如果同意，便一齐敲击长枪。”见同上书，第11章。

(643) “要公民团体认为已经长大，不应再推延的时候，才能取得武器。”见同上书，第13章。

(644) “在这个议会上，某一首长或父亲或亲属把盾牌和长枪授予

青年人。”

(645) “在那里，这种长枪象征着青年人所得到的第一次的光荣。在此以前，他是家庭的一分子，不久他将是国家的成员了。”

(646) 梯欧多立克，见加西奥都露斯：《东哥特史》，第1卷，第38页。

* 甲乙本没有这一段。

(647) 格列高里·德·都尔《法兰克史》第7卷第33章载：“贡特兰宣布他的侄子柴尔德柏二世成年时，柴尔德柏二世已经是国王了。贡特兰又立柴尔德柏二世为嗣子。”见后面第28节*。

* 甲乙本多这一段：贡特兰告诉他，“我把这支长枪交给你，作为我把我的整个王国交给你的表征。”又转向议会说，“你们看见我的儿子已经成人了；你们要服从他。”

(648) 格列高里·德·都尔《法兰克史》第5卷第1章说，柴尔德柏二世在575年继承父位时，年方五岁。这就是说，已经五岁。585年贡特兰宣布他成年，所以是十五岁。

(649) 第81项。

(650) 第87项。

(651) 平民的成年年龄则没有改变。

(652) 圣路易二十一岁才算成年；这是1374年由查理五世颁谕更改的。

(653) 从格列高里·德·都尔《法兰克史》第3卷的记载去看，似乎是：格罗底尔德选择了两个勃艮第人，要擢升他们到都尔教座。勃艮第是格罗多米尔的一个征服地；都尔也属于他的王国。

(654) 格列高里·德·都尔《法兰克史》第5卷第1章说：“罗马五年一次的清洁礼日刚过去，就在生日那天登基。”

* 甲乙本没有这一节。

* 本章第26节异文注作：“我的整个王国……。”——译者

(655) 加西奥都露斯：《东哥特史》，第4卷，第2信。

(656) 格列高里·德·都尔：《法兰克史》，第2卷。

(657) 同上。

(658) “国王没有自由，也没有无限的权力。他不得刑罚、捆绑、拷打等等。”见《日耳曼人的风俗》，第22章。

(659) “在和平的时候，没有一般的官吏；君王们到各地区或村庄去审理争讼。”见恺撒：《高卢战争》，第6卷，第22章。

(660) 见《法兰克史》，第2卷。

(661) “小事问君主，大事问群众；由平民作主，君主执行。”见《日耳曼人的风俗》，第11章。

(662) “法律依人民公意制定，由国王公布。”见《秃头查理敕令》，864年，第6条。

(663) “准许到议会控诉，可以推迟死罪的危险。”见《日耳曼人的风俗》，第12章。

* 指的是初期法兰克君王们统治的时代。——译者

(664) “僧侣有控制权，可以制止人们发言。”见《日耳曼人的风俗》，第11章。

(665) “国王没有自由，也没有无限的权力；如果没有僧侣们的同意，他不得刑罚、捆绑或拷打。他不是为了刑罚，也不是作为一个首领而发布命令，而是好像奉了神的命令似的。他们相信神帮助这些好战者。”见《日耳曼人的风俗》，第12章。

(666) 见560年《格罗大利乌斯宪法》第6条。

(667) 他们打断辩护士的话，对他们说：“毒蛇，停止叫唤吧！”见塔西佗：《日耳曼人的风俗》。

(668) 阿加提亚斯：《查士丁尼的生活与行动》，第4卷。

(669) 查士丁尼：《世界史纲》，第38卷。

(670) 拉丁原文称“诉讼的把戏”。见同上书。

(671) 巴尔比在1596年描述秘古的情况，见《创建东印度公司历次航行辑览》，第3卷，第1篇，第33页¹⁹⁸。

(672) 狄欧：《罗马史》，第54卷，第17章，第532页。

(673) 见《蜜蜂的故事》²⁰¹。

(674) 那些跟随马拉坎巴可汗的人民，即卡尔拿塔卡和柯罗曼德尔的人民，是又骄傲又懒惰的。他们消费很少，因为他们穷得可怜。但是

莫卧儿人和印度斯坦的人民是勤劳的，因而享受像欧洲人一样舒适的生活。见《创建东印度公司历次航行辑览》，第1卷，第54页。

(675) 见唐比埃：《周游世界记》，第3卷。

(676) 《耶稣会士书简集》，第12辑，第80页。

* 甲乙本没有这一句。这是孟德斯鸠为了回答格罗理对本书的批评才添进去的。

(677) 《世界史纲》，第44卷，第2章。

(678) 由于气候和土壤的性质的关系。

(679) 杜亚尔德：《中华帝国志》，第2卷。

(680) 见杜亚尔德：《中华帝国志》。

* 甲本作：“法律和风俗有一个区别，就是法律主要规定‘人’的行为。”

(681) 摩西对法律和宗教只制定一个法典。初期的罗马人把古代的习惯和法律相混淆。

(682) 杜亚尔德：《中华帝国志》，第2卷。

* 甲乙本作“价值比礼貌高得多”，1751年版做了这样的修正。

(683) 见杜亚尔德神父为我们从中国的经典所摘录下来的那些极优美的片段。

* 甲乙本作“第一是书法的困难”。

(684) 因而产生好胜心、揆斥怠惰和尊重知识。

(685) 参看中国禁止基督教的政令中，官吏们所列举的各种理由，见《耶稣会士书简集》，第17辑。

(686) 见本书第4章，第3节；第19章，第13节。

(687) 见后面第24章，第3节。

* 甲乙本没有这一段。

(688) 郎治1721和1722年的《日记》，见《北方旅行记》，第8卷，第363页。

(689) 《法律》，第12卷。

(690) 同上。

(691) “单只照数归还而已。”

(692) 狄特李维：《罗马编年史》，第38卷，第3章。

(693) 《法制》，第2卷，第6项，第2节，1658年奥济尔辑，莱顿版。

(694) 《法制》，第2卷，“未成年期的代替继承”第3节。

(695) “一般的代替继承”法律格式是：“继承人不继承时，由我替他继承等等。”“未成年期的代替继承”法律格式是：“继承人在成年以前死亡，我代替他继承等等。”

(696) 第3卷，第1项，第5节。

(697) 《法典》，第8项“休婚”。

(698) 还有十二铜表法，见西塞罗：《第二菲利毕克》，第69章。

(699) “如果用不适宜于自由妇女的身份的体刑来对待妻子的话。”

(700) 见《新法》，117，第14章。

(701) 第六节。

* 指贵族。——译者

* 指君主。——译者

(702) “英国人对你礼貌少，但绝不会对你没有礼貌。”见《英国记事》。

* 指李特烈所著《法语辞典》。下同。——译者

* 欧洲古代习惯，特别是在布里塔尼，人们往往在这两种权利名义下，把长子所享受的一些利益给予了最年幼的儿子。——译者

* 指掌管文艺、美术、音乐等的九女诗神缪斯。——译者

* 孟德斯鸠指的是他自己的著作。——译者

(703) 凯撒说，高卢人与马赛为邻并与马赛有贸易，所以变坏了。过去高卢人总是战胜日耳曼人，而现在已变得不如日耳曼人了。参看《高卢战争》第6卷第23章。

(704) 指荷兰。

(705) “在那里客人就要受到同样的殷勤款待。”见《日耳曼人的风俗》第21章。又参看凯撒《高卢战争》第6卷第21章。

(706) 塔西佗：《日耳曼人的风俗》第38章。

* 甲乙本无“通常”二字也无“虽然那里的贸易也以实际的需要为基础”句。

* 甲乙本作“惟一的目的”。

(707) 西塞罗：《论共和国》第4卷*。

* 此注所引拉丁原文，因意思和正文同，故略。——译者

* 甲本作“也就同样愿意多赚了”。

* 甲乙本无“通常”二字。

* 甲乙本作“在自由的国家里”。

* 甲乙本作“而适合于共和政体的国家”。

* 甲乙本作“既是完全的”。

* 指资本等等。——译者

* 甲乙本无此段。

* 甲乙本无此句。

(708) 查士丁：《世界史纲》第43卷第3章。

* 甲乙本无此节。

(709) 葡萄牙人开此先例。参看比拉尔：《旅行记》第15章II。

* 甲乙本无“用这些东西”句。

* 甲乙本作“是不适宜的”。

(710) 1660年的《航行法案》。只有在战争时候，波士顿和费拉德尔非亚的商人曾派遣船只装载货物直接驶至地中海。

* 这里指的是取得包税的权利。——译者

(711) 1740年3月在卡迪斯公布。

(712) 普卢塔克论文：《反对借高利贷》第4章。

(713) 狄奥都露斯：《历史文献》第1卷第2篇第79章。

(714) 希腊的立法者应该受到谴责。他们禁止拿债务者的武器和耕犁作质，但却准许拘禁他的人身。参看狄奥都露斯：《历史文献》第1卷第2篇第79章。

* 甲乙本无此节。

(715) 《生动描述》第1卷第14章。

* 这里甲乙本多一句：“罗马人在帝国的沿海地区曾为水手们设有这类裁判。”

(716) 见柏拉图：《法律》第8章。

(717) 参看佐那拉斯*的著作。

* 十二世纪时拜占庭编年史家，著有《通史手册》。——译者

* 甲乙本标题作《君主国的贸易》。

(718) 《贵族法、商事法典和最新销售禁例》。

* 甲乙本作“或是搞得繁盛兴隆”。

(719) 实际上在专制国家里常常是如此。

* 指教僧、法官、律师、教授等人；长袍是他们的“法服”。——译者

(720) 普利因：《自然史》第4卷第6、23章等。

* 甲乙本作“不能毁灭的宗教”。

(721) 参看普利因：《自然史》第6卷第19章；和斯特拉波：《地志》第15卷。

* 甲乙本把下节末“但是北方的民族则需要自由……”一段放在这里。

* 甲乙本把此节放在下节之后。

* 甲乙本把以上两段放在第三节末尾。

(722) 《自然史》第6卷第4、5章。

(723) 《地志》第11卷。

(724) 狄奥都露斯：《历史文献》第2卷。

(725) 同上书第7—9章。

(726) 参看普利因：《自然史》第6卷第16章；斯特拉波：《地志》第11卷。

(727) 斯特拉波：《地志》第11卷。

(728) 同上。

(729) 据斯特拉波：《地志》第2卷的一段记述，巴特洛克露斯的话是颇有权威的。

(730) 普利因：《自然史》第6卷第17章。又参看斯特拉波：《地志》第11卷关于商品由发西斯河至居鲁士河的路程。

(731) 据托勒密描述，有许多河流入里海东边。自托勒密而后，这地区一定已发生极大变迁。在沙皇的地图里，里海东边只有一条阿斯特拉巴特河；在巴塔尔西先生的地图里，连一条河也没有*。

* 甲乙本的附注是这样说的：“因此，自鞑靼人来了以后，那些向我们描述这些地区的人们，所言全失真相。从今天奉沙皇彼得一世勒令而编纂的地图看来，我们发现关于里海面貌的近代地图存在着严重的错误。彼得的地图和古人所说的是相符合的。”参看普利因：《自然史》第6卷第12章。

(732) 参看《北方航行辑览》内珍肯荪的叙述。

(733) 我想阿拉湖（咸海）就是因为这条河改道而形成的。

(734) 格老狄乌斯·凯撒，载普利因：《自然史》第6卷第11章。

(735) 为托勒密·赛老奴斯所杀。

(736) 参看斯特拉波：《地志》第11卷。

* 指直布罗陀海峡两岸的岩石，古人认为由赫库利斯武神劈裂而成的石柱，标志着“世界的尽头”。——译者

(737) 他们建立了达蒂苏斯，并在卡迪斯侨居。

* 甲乙本作“并不艳羨贸易”。

(738) 《旧约圣经：列王纪略》下卷第9章第26节；《历代纪略》下卷第8章第17节。

(739) 《反阿比庵》。

* 甲乙本作“亚历山大以前，邻近红海各国……”。

* 甲乙本作“在这个征服者时……”。

(740) 见本章第一节。

* 甲乙本作“我已经说过”。

(741) 有时候，由于欧洲所定的金银比价的关系，带金到印度比带银获利要多些。但这种利润究竟是微不足道的*。

* 甲乙本无此注。

(742) 参看普利因：《自然史》第6卷第22章；和斯特拉波：《地志》第15卷。

(743) 意大利几乎只有一些避风处；西西里有很好的港口。

(744) 我说荷兰省；因为西兰省* 的港口是相当深的。

* 荷兰也是个省名；西兰是荷兰国的另一省。——译者

* “在航业这样完善的今天”句最先见于乙本。

(745) 这就是说，在比较两种同类型的体积时，水对船所产生的作用或压力和同船的对抗力二者之间的比率，就是如此。

* 甲乙本把本版第十节的前三段放在这里。

* 本版的第七、第十两节，甲乙本合成一节，标题为《希腊的贸易和亚历山大征战后埃及的贸易》。

* 甲乙本没有“伟大的”三字。

(746) 指波斯王。

(747) 《雅典共和国》第2章。

* 甲本作“因此，我说，未能……”。

* 甲乙本作“它经营庞大贸易”。

(748) 参看斯特拉波：《地志》第8卷。

* 自下段起至本节末，甲乙本省略。

* 古罗马的主神。——译者

(749) 史诗《伊利亚德》第2卷第668首。

(750) 同上书第2卷第570首。

(751) 同上书第1卷第381首。参看斯特拉波：《地志》第9卷第414页（1620年版）。

* 神话中降生在该地的仙人的名字。——译者

(752) 斯特拉波：《地志》第9卷第414页。

* 神话中乘船去取金羊毛的希腊英雄约五十人。——译者

* 甲乙本作“引起了贸易面貌的改变”。

* 甲乙本多下面几句：“埃及的希腊人发现所处情况，可以经营极庞大的贸易。他们是红海各港口的主人；作为许多贸易国的竞争者的推罗已经不存在了；希腊人不再为埃及古时的迷信所烦扰*；埃及成为世界的中心了。”

* 这些迷信对外国人是可怕的（甲乙本孟德斯鸠原注）。

(753) 斯特拉波：《地志》第15卷。

(754) 希罗多德：《悲剧女神美尔波美妮》。

* 甲乙本作“甚至是冲洗着他们的帝国的海洋。”

(755) 斯特拉波：《地志》第15卷。

(756) 同上。

(757) 普利因：《自然史》第6卷第29章；斯特拉波：《地志》第15卷。

(758) 为避免玷污各种本质，波斯人不在河川上航行。参看海德：《波斯的宗教》。今天他们仍然不经营海上贸易，并且一切航海的人为无神论者。

(759) 希罗多德在《悲剧女神美尔波美妮》第44章中说大流士征服了波斯。这只能解作征服阿利安那，而且只是一种思想上的征服而已。

(760) 斯特拉波：《地志》第15卷。

* 甲乙本无“他在巴塔拉离开……各邦的海岸行走”等句。

* 甲乙本无“他让人凿井……”句。

(761) 这不能理解为对一切伊契欧巴基人都如此。这些人沿着一万斯塔德* 长的海岸居住。亚历山大将如何供给他们生活呢？他将怎样使他们服从呢？所以这里只是几个特殊的民族的问题而已。尼阿库斯在《印度货物》一书中说，在这条海岸的终点，在波斯方面有一些比较不吃鱼的民族。我想，亚历山大的命令所牵涉的是这个地区或是和波斯更接近的某个地区*。

* 古希腊长度名，每一斯塔德合184.97米。——译者

* 甲乙本无此注。

(762) 普利因：《自然史》第6卷第22章。

* 这里甲乙本多一句：“他曾在巴塔拉* 离开他的舰队，走了陆路。”

* 这是印度河口巴塔伦岛的一个城市（孟德斯鸠甲乙本原注）。

(763) 亚历山大里亚建筑在一个称为拉可蒂斯的平坦的海岸上。古代的君王们在那里设置戍兵，以防止外国人尤其是希腊人侵入。据人们所知，当时的希腊人是大海贼。参看普利因：《自然史》第6卷第10章；斯特拉波：《地志》第18卷。

* 从这里起到节末，甲乙本省略。

(764) 阿利思：《亚历山大的远征》第7卷。

(765) 同上。

(766) 斯特拉波：《地志》第6卷。

(767) 他看到巴比伦被洪水所淹没，竟以为邻近的阿拉伯是一个海岛。关于亚里斯托布露斯王，载斯特拉波：《地志》第16卷。

(768) 参看尼阿库斯：《印度货物》。

(769) 斯特拉波：《地志》第16卷。

(770) 同上。

(771) 这些迷信使他们憎恶外国人。

* 以上半节，甲乙本缺。

(772) 普利因：《自然史》第2卷第67章，又第6卷第9、13章；斯

特拉波：《地志》第11卷第507页；阿利恩：《亚历山大的远征》第3卷第74页，又第5卷第104页。

* 甲乙本无此句。

(773) 阿利恩：《亚历山大的远征》第7卷。

(774) 普利因：《自然史》第2卷第67章。

* 甲乙本多一句“希望通过高卢和日耳曼从背后到达欧洲，而忽略……”。

* 甲乙本多一句：“或者是因为那边的民族已普遍屈服，没有再行征服的余地了。”

* 自此至段末，甲乙本缺。

* 甲乙本作“我承认我不了解古人为什么那样固执……”。

* 甲乙本多一句：“但是他们关于里海的描述，其精确程度殊可惊叹。”

* 甲乙本多一句：“他们没有想象到可能是个大湖，而相信……。”

* 这段甲乙本是这样写的：“当他们认识了北岸，差不多完成他们的旅程时，他们的眼睛张开了；但是又闭上了；他们把伏尔加河口当做一个海峡或是大洋的延长。”

(775) 参看沙皇的地图。

* 甲乙本作“亚历山大的陆军”。

(776) 普利因：《自然史》第6卷第17章。

(777) 《地志》第15卷。

(778) 大夏（巴克特里亚）、印度和阿利安那的马其顿人同叙利亚王国分开，自成一个大国。

* 甲乙本作：“我十分相信他们在东方并没走得更远，绝对没有渡过恒河；但是他们在南方的确曾经走得更远……”

(779) 阿波罗尼乌斯·阿德露马蒂亚斯，载斯特拉波：《地志》第11卷。

* 甲本作：“古札拉特和马拉巴尔的那些港口。”

(780) 普利因：《自然史》第6卷第23章。

(781) 普利因：《自然史》第6卷第29章。

(782) 斯特拉波：《地志》第11卷《锡哲王国》。

* 这句和下段第一次见于乙本。

* 即“也门”。——译者

* 乙本作：“……利用贸易风至东岸去。这些风固定的路线是从这一带海域的航行发现的。古人只在能够利用这些风的时候才离开海岸。”

(783) 季节风在一年的某一季节里从这一边吹，在另一季节里从另一边吹；贸易风则整年从同一边吹。

(784) 《自然史》第6卷第23章。

* 甲乙本作“出海的季节”。

* 甲乙本作：“当然漫长”。

(785) 希罗多德：《悲剧女神美尔波美妮》第4卷第44章。

(786) 普利因：《自然史》第6卷第23章。

(787) 同上。

(788) 《地志》第15卷。

* 甲乙本作“……利用贸易风……”。

(789) 普利因：《自然史》第6卷第23章。

(790) 《地志》第15卷。

* 甲乙本这节的煞尾是底下两段；该两段第一次在1753年版出现；其中一部分见于本版的下节：

“我提出一个意见来结束本节。地理学家托勒密* 记述人们所知道的东非达到了普拉萨姆角，阿利恩* 的东非，则以腊不塔姆角为限界。我们最好的地图把普拉萨姆角放在莫札姆比克，在南纬线第14.5度处，把腊不塔姆角放在近南纬线第10度处。但是从自己不出产任何商品的阿占王国的沿岸起，越往南就越富庶，一直到“富裕的泉源”索发拉。不过人们却不向南前进，而向北方退却；乍一看来，这真是咄咄怪事。

“人们对印度海岸的知识、航务和贸易越扩大，对非洲海岸的知识，航务和贸易就越后退。因为一个有厚利可图而又易于经营的贸易使人们忽略了一个获利较薄而充满困难的贸易。人们对非洲东岸的了解已经不如所罗门的时代了；虽然托勒密和我们说到普拉萨姆角，但是这个角应该说是过去人们所知道的地方，而不是当时人们仍然知道的地方。阿利恩把人们所知道的陆地以腊不塔姆角为限界，因为当时人们仅仅走到那个地方。虽然马宪，赫拉克黎又提到普拉萨姆角，但他的主张并没有什么重要性；他自己也承认，他是阿提密侬露斯的仿效者，而阿提密侬露斯是托勒密的仿效者”。

* 孟德斯鸠原注：托勒密：《地论》第4卷第7章和第8卷，非洲，表4。

* 孟德斯鸠原注：参看阿利恩：《埃利特烈海沿岸航行记》。

* 这节第一次见于1758年版，甲乙本前节结尾的那些意见，这里已加修改。

(791) 希罗多德：《悲剧女神美尔波美妮》第4卷第42章，他是为着征服它。

(792) 普利因：《自然史》第2卷第69章。旁波尼乌斯·梅腊：《地志》第3卷第9章。

(793) 希罗多德：《悲剧女神美尔波美妮》第4卷第43章。

(794) 关于这点，请参照我在本章第11节关于汉诺航海的叙述。

(795) 在大西洋，10、11、12、1等月吹的是东北风。因此船只越过赤道，以避免通常所有的东风，向南行驶；或是进入热带，那些地方风由西向东吹。

(796) 这个海湾，我们今天称为红海，古人却称为阿拉伯湾，因为古人称为红海的，是邻近这个海湾的那部分大洋。

(797) 斯特拉波：《地志》第16卷。

(798) 斯特拉波：《地志》第16卷，阿提密侬露斯所记人们知道的海岸，以一个称奥斯特利柯奴的地方为尽头；伊拉托斯特尼斯则以一个称基那莫米费拉姆的地方为尽头。

(799) 斯特拉波：《地志》第1卷第7章；第4卷第9章；非洲，表4。

(800) 人们认为《航行记》是阿利恩所著的。

(801) 托勒密：《地论》第4卷第9章。

(802) 同上书第4卷第7、8章。

(803) 请看斯特拉波和托勒密关于非洲许多地方的记述是如何精确。这些知识来自当时世界上最强的两个国家，迦太基和罗马，同非洲诸民族所发生的战争；来自它们所缔结的各种同盟；来自它们在大陆上所进行的贸易。

* 拉丁原文Sinus Magnus，即“巨大的海湾”的意思。——译者

* 甲乙本没有本节的开头这几句。

(804) 参看他的《航行记》，迦太基条。

(805) 参看希罗多德：《悲剧女神美尔波美妮》第4卷第43章，关于沙塔斯佩斯所遇到的障碍。

(806) 参看《创建东印度公司历次航行辑览》第1卷第1篇第201页的地图和记事。这些海草把海面都盖住，海水几乎看不见；船要有强力的风才能通行。

* 甲乙本作“和一种普通行为的情况”。

(807) 普利因在《自然史》第5卷第1章中关于亚特拉斯山的记述亦同：“没有人在白天打仗，他们都在夜间点火照亮，吹笛打鼓，喧闹异常。”

(808) 多碓尔先生。参看他所著《汉诺沿海航行记之研究》。

* 甲乙本作“完全没有别的了。”

(809) 《奇事》。

* 原文Tartèse；甲乙本作Tartesse。

(810) 《历史文献》第6卷。

(811) 拉丁原文：Mons argentarius。

* 玻利维亚有名的银矿地区。——译者

(812) 他参加这些医院一部分的管理工作。

(813) 参看《费斯图斯·阿维奴斯》。从普利因的记载去看，这个希米尔柯似乎和汉诺是同时被派遣出去的；又因为在阿加托克利时代，有一个汉诺又有一个希米尔柯，两人都是迦太基人的领袖，所以多碓尔先生推测，他们是同一个人；而且当时是共和国鼎盛的时代，从这一事实去看，更可能是如此，参看多碓尔《汉诺沿海航行记之研究》^{27乙}。

(814) 斯特拉波：《地志》第3卷末尾。

(815) 因此，他受到迦太基元老院的奖赏。

(816) 狄特李维：《罗马编年史》第6卷《佛兰舍缪斯补篇第2代史》。

(817) 波利比乌斯：《历史》第3卷。

(818) 在迦太基人统辖的地方。

(819) 查士丁在《世界史纲》第43卷第5章中说：“由于抢夺渔夫们的船只而引起了战争，迦太基军队屡次取得胜利，也给战败者以和平。”

* 甲乙本没有这节。

(820) 斯特拉波：《地志》第10卷。

(821) 亚历山大肯定了雅典殖民地阿米苏斯城的自由。该城享有平民政治，甚至在波斯君王们统治时也如此。路古路斯攻取西诺柏和阿米苏斯，又恢复它们的自由，并把逃往船上去的居民招回。

(822) 参看阿庇安：《反米特里达特战争》中有关发纳高黎人、阿米苏斯人、西诺柏人的记述。

(823) 参看阿庇安所记关于米特里达特使用于战争的巨额财宝、他所隐藏的财宝、他常常因亲戚党徒的出卖而丢失的财宝，和人们在他死后所发现的财宝。

(824) 他有一次损失兵员十七万人，立即就用新兵递补。

(825) 参看阿庇安：《反米特里达特战争》。

(826) 同上。

(827) 在《罗马盛衰原因论》内。

(828) 像柏拉图在《法律》第4卷中所指出的。

(829) 波利比乌斯：《历史》第5卷。

(830) 参看《罗马盛衰原因论》第4章。

(831) 同上。

(832) 《法律》5，第2节等《俘虏》。

(833) “向一般人提供商品。”《法律》1《关于自由民的法典》。

(834) 《法律》2，《关于野蛮人：有关不许运出的货物的法典》。

(835) 《法律》2，《关于交易和商人的法典》。

(836) 《法律》2，《关于不许运出的货物的法典》。

(837) 普罗哥比乌斯：《波斯战役》第1卷。

(838) 参看《罗马盛衰原因论》。

* 甲乙本作：“阿拉伯人过去和今天一样，专事贸易与劫掠。他们的沿海是些大沙漠，但又要寻求财富，因此就产生这两种后果。他们在他们的森林和他们的大海中找到了这些财富。又由于他们卖得多而买得少，他们吸收了罗马人的金和银。今天人们仍然这样地同他们通商。阿勒波的商队和苏维士的王船带了巨额款项到那里去。”

(839) 普利因：《自然史》第6卷第28章；斯特拉波：《地志》第16卷。

(840) 同上。

(841) 阿勒波和苏维士的商队带去* 货币二百万*，秘密带去的也一样多；苏维士王船带去的也是二百万。

* 指“每年”。——译者

* 指“镑”。——译者

* 甲乙本无此段。

(842) 《地志》第2卷第181页，1587年版。

* 本节以下各段，除最末段外，甲乙本均缺。

(843) 他在《地志》第2卷说，罗马人在这种贸易上使用了一百二十只船；在第17卷说，希腊各君王遣派去的船差不多仅仅二十只。

(844) 《地论》第1卷第2章。

(845) 《地论》第6卷第13章。

(846) 我们最好的地图所标彼得砦的位置是经线100度和纬线约40度。

* 甲本作“我们”。

(847) 苏埃多尼乌斯：《格老狄乌斯》第18章。《法律》7，《提奥多西乌斯法典：关于航海家》。

* 甲乙本作：“在罗马帝国被侵略之后，贸易更被贱视。起初，野蛮人……”

(848) 《西哥特法》第8卷第4篇第9节。

* 甲乙本作“在这些野蛮人所征服的各国内”。

(849) 《法律》，《总题》等，《关于火灾及船难》；《关于船难的法典》；《法律》1、3等，《哥尼利法：关于暗杀》。

(850) 《法律》1，《关于船难的法典》。

* 甲乙本作：“烦琐哲学家们迷恋着它，并从这位哲学家借到他们关于利息贷款的教义；他们把利息放贷和重利盘剥混为一谈，从而加以非难，因此，贸易……”

(851) 参看《西班牙的痕迹》内阿拉贡1228和1231年宪法；和布鲁塞尔所辑《1206年国王、商邦伯爵夫人和基·德·唐别尔间成立的协定》。

(852) 斯洛：《伦敦一瞥》第3卷第54页。

(853) 1392年4月4日在巴维尔发布的上谕。

(854) 在法兰西，犹太人是“不可让与的”农奴，贵族是他们的继承者。布鲁塞尔先生说，1206年，国王和狄波，即商邦公爵之间成立了一个协议，同意一方的犹太人绝对不得在另一方的领地内贷款。

(855) 人们知道，在菲利普-奥古斯都和高身菲利普朝代，被驱逐出法国的犹太人逃难到伦巴底，他们把秘密的票据给外国商人和旅客；用这种票据，可以在法国向他们的财产委托人取款。后者凭票付清了款项。

(856) 参看《利奥皇帝法典》第83项新法，该法废除了他的父亲巴吉尔的法律。巴吉尔的法律载《哈麦诺普露斯》第3卷第7篇第27节利奥条下。

* 即讲权谋术数之意。——译者

* 指君主们的劝说告诫。——译者

(857) 参看佛兰司斯·比拉尔：《旅行记》第2编第15章的记述。

(858) 母国，在古人的语言里，指的是建立殖民地的国家。

(859) 迦太基人是例外。这一点，人们可以从那结束第一次布匿战争的条约中看到。

(860) 波利比乌斯：《历史》第3卷。

(861) 依据条约，波斯王承担义务，不乘坐任何战舰航行到蓝晶岩和奢利多尼安乌以外。普卢塔克：《西蒙传》。

(862) 亚里士多德：《奇事》。狄特·李维：《罗马编年史》第7卷《第二代史》。

(863) 《中华帝国志》第2卷第170页。

(864) 这点，我在二十余年前所写的一本小论文的稿本里就已经提及。这篇论文几乎全部并入本书里。

(865) 参看佛烈其埃的著作。

* 甲乙本作“一些极丰富的金矿”。

* 甲乙本作“不得不要求神明们结束他的苦难”。

* 甲乙本作“不再起这种作用”。

* 甲乙本作“最近的一些法令”。

* 这句话的意思是：荷兰香料多，所以如果真有这类禁令，那将是荒谬、可笑的。——译者

* 指“镑”（法国古时银币）。——译者

(866) 阿比西尼亚使用食盐便有这个缺点，就是它不断地自己消失掉。

(867) 希罗多德在《史诗女神克丽欧》里告诉我们，吕底亚人发现了铸钱的技术；雅典人从他们学到这个技术；雅典钱币上的标识就是他们古代的牛。我在奔布洛克伯爵的陈列室里看到了一枚这样的钱。

* 原文仅作“纸”，而甲本作“某种纸”。

(868) 阿尔及耳古时有一个习惯，就是每一个家庭当父亲的都有一个埋在地下的宝库。参看塔西：《阿尔及耳王国的历史》第1卷第8章。

(869) 参看凯撒：《论内战》第3卷。

(870) 塔西佗：《史记》第6卷第17章。

(871) 《撒克逊法》第18章。

(872) 参看本章第12节。

(873) 假定银每马尔克重值四十九镑，铜每磅重值二十苏。

(874) 《西印度群岛西班牙人内战史》。

* 参看本书第二十九章第六节译者注。——译者

* “商品”指的是金银。——译者

(875) 苏格拉底：《教会史》第2卷第17章。

(876) 荷兰人依据他们彼此间的一种决议几乎给整个欧洲规定了最适合于他们自己利益的兑换率。

(877) 一个地方，银比纸币多，就是银多；纸币比银多，就是银少。

(878) 扣除寄送和保险的费用。

(879) 即1744年。

(880) 参看第二十章第二十三节。

* 甲乙本作“艺术与特殊的技巧”。

* 指为虚币实用所作的努力。——译者

(881) 普利因：《自然史》第33卷第13条。

(882) 同上。

(883) 他们名义上接受二十盎司的铜，而实际上只接受十盎司。

(884) 他们名义上接受二十盎司的铜，而实际上接受十六盎司。

* 甲乙本无“人们将看到”句。

(885) 普利因：《自然史》第33卷第5条。

(886) 佛兰舍谬斯：《补篇》第二时期第5卷。

(887) 同上。佛兰舍谬斯说，罗马人又铸“规那利”（等于半个逮那利）和塞斯德斯（等于四分之一一个逮那利）。

(888) 步逮乌斯说是八分之一；其他著者说是七分之一。

(889) 普利因：《自然史》第33卷第13条。

(890) 同上。

* 甲乙本没有末了这段。

(891) 参看茹珀神父著《货币学》，1799年巴黎版，第59页。

(892) 在《道德与邪恶选录》内。

(893) 见《沙窝特》第2篇第12章；和1681年7月28日《学者新闻》关于发现五万罗马古币的记述。

(894) 同上。

(895) 同上。

(896) 第二十一节。

* 指工商业者。——译者

* 指吃利息的人。——译者

(897) 英格兰。

(898) 这里谈的不是金银作为商品的场合。

* 甲乙本作“则再看见它”。

* 这里，甲乙本多了一句：“西塞罗告诉我们，在他的时候，罗马贷款的利息是百分之三十四，各领地贷款的利息是百分之四十八（孟德斯鸠原注：见《致阿蒂库斯书简》第21卷）。虽用法律加以严禁，但这个邪恶仍然存在……”

(899) 塔西佗：《史记》第6卷第16章。

(900) 罗马人的所谓重利盘剥和有息贷款二者的意义是相同的。

(901) 参看狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯的著作；它里面有极好的记述。

(902) “半利”“三分之一利”“四分之一利”。参看《罗马法汇编》和《法典，关于重利盘剥》内各项法律，尤其是《关于重利盘剥》的第17项法律及其附注等等。

(903) 参看阿庇乌斯关于这个问题的演说，载狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯《罗马古代史》第5卷。

* 甲乙本没有“的权利”三字，所以仅仅指追究债务的行为。

(904) 《史记》第6卷第16章。

(905) 罗马388年。见狄特·李维：《罗马编年史》第6卷第25章。

(906) 拉丁原文作Unciaria Usura。见狄特·李维：《罗马编年史》第7卷第16章。

(907) 塔西佗：《史记》第6卷第16章。

(908) 据狄特·李维在《罗马编年史》第7卷第27章中说，是在曼利乌斯·托尔夸都斯和布劳蒂乌斯执政的时代。塔西佗在《史记》第6卷第16章中所说的就是这项法律。

(909) 拉丁文原文作Semiunciaria usura。

(910) 据塔西佗在《史记》第6卷中所说。

(911) 这项法律是由护民官格奴西乌斯提议通过的。狄特·李维：《罗马编年史》第7卷末。

* 甲本作“……无数逃避法律的方法”。

(912) “从古代习惯上看，已经有利息制度。”阿比安：《反米特里达特战争》第1卷。

(913) “允许他们遵照法律办理”。阿比安：《反米特里达特战争》第1卷；和狄特·李维：《补篇》第64卷。

(914) 罗马663年。

* 甲乙本多下面两段，作为本节的结尾，而且不谈各领地的重利盘剥。

“在苏拉时候，瓦列利乌斯·佛拉库斯制定了一项法律，许可百分之三的年利。这项法律是罗马人关于利息的法律中最公平、最适中温和的，但巴特尔库露斯*却不赞成它。然而，如果这项法律对共和国是必需的话，如果它对一切私人是有益的话，如果它构成债务人与债主之间愉快的桥梁的话，那么这项法律就绝不是非正义的了。

“乌尔边说，债务人还得越晚，便还得越少。这就解决了利息是否合法的问题；也就是说，债权人是否可以出卖时间，债务人是否可以购买时间的问题。”

* “可耻的法律的创始者明令规定偿付债权人四分之一（quadrantem）。”见巴特尔库露斯：《世界史简篇》第7卷。有些著者把这段话解释得好像是佛拉库斯的法律曾经规定只偿付本钱四分之一。

但是从我看来，恐怕并非如此。（1）拉丁著者们的语言的用法不是这样的。当他们论削减债务时，他们用quadrans（四分之一）、triens（三分之一）这些字来谈利息，用tertia pars（三分之一）、quarta pars（四分之一）这些字来谈本钱；（2）这样，就等于认定执政官瓦列利乌斯制定了一项法律，这项法律就是一个叛乱的护民官也几乎是不会制定的；（3）当时正在进行着火热的内战；所以问题是维持公共信用，而不是破坏公共信用；况且这次内战并不是以废除债务为目的。（孟德斯鸠原注）

* 1758年本增加了本段及下面各段。

(915) 本书第十一章第十九节。

(916) 《致阿蒂库斯书简》第5卷第21信。

(917) 狄特·李维：《罗马编年史》第35卷第7章。

(918) 同上。

(919) 罗马561年。参看狄特·李维：《罗马编年史》第25卷第7章。

(920) 《史记》第6卷第16章。

(921) 罗马615年。

(922) 参看西塞罗：《致阿蒂库斯书简》第4卷第15、16信。

(923) 西塞罗：《致阿蒂库斯书简》第6卷第1信。

(924) 庞培借给阿利奥巴珊尼斯王六百达伦特，并让后者每三十天付给他三十希腊达伦特。西塞罗：《致阿蒂库斯书简》第5卷第21信和第6卷第1信。

* 在小亚细亚；有人说“西西里”是错误的。——译者

(925) “因为对沙榄密人不要进行欺骗。”西塞罗：《致阿蒂库斯书简》第5卷第21信和第6卷第1信。

(926) 西塞罗的法令规定：利率为月利百分之一，并且利上生利，直到年底。至于共和国的农人，他要求他们给予债务人一个宽缓的期限，如果债务人过期不能偿债，则按借贷契约规定的重利付息。西塞罗：《致阿蒂库斯书简》第6卷第1信。

(927) 参看西塞罗：《致阿蒂库斯书简》第5卷第21信内鹿塞优斯所说的话。当时甚至有一项一般性的元老院法案，规定利率为月利百分之一。见同信。

* 甲乙本多一句：“这就解决了利息是否合法的问题；也就是说，债权人是否可以出卖时间，债务人是否可以购买时间的问题。”

* 甲乙本没有这句话。

* 一般版本作：“美所握有对一切……的统治啊！”

* 爱诺译《鲁克列斯》诗的前段。

这诗是英国十七世纪诗人德莱顿所作；法文译文和英文原文大意差不多，但词句颇有出入。——译者

(928) 梅腊：《地志》第1章第8节。

(929) 即伽拉曼特人。

(930) “婚姻所要证明的就是父亲。”

(931) 因为这个缘故，有奴隶的国家，子女几乎总是承袭母亲的身份。

(932) 杜亚尔德：《中华帝国志》第1卷第156页。

* 甲乙本没有本节末尾两段。

(933) 杜亚尔德：《中华帝国志》第2卷第121页。

* “假定”（fiction），法学上较专门的术语为“拟制”。——译者

* 甲乙本的标题是：“关于私生子的法律”。

* 甲乙本没有这段。

* 甲乙本作“更受耻辱了”。

(934) 参看亚里士多德：《政治学》第6卷第4章。

(935) 同上书第3卷第3章。

(936) 多马·盖支：《西印度群岛新近踏查记》第171页。

* 这句话的意思是：印第安人结婚年龄规定得虽低，但是他们成熟早，知识也早开，所以可以补偿年龄的不足。这里所引盖支的话，因摘译法过于简略，致意义不甚明了。现在将其他版本所引较详明的英文及拉丁原文译于下以资参照。“当子女已经可以结婚的时候，就按照他们的人数提高并增多父亲的赋税，一直到父亲给他们成婚为止。但是子女一旦结婚，他们就要立即缴纳赋税。为着增加赋税，十五岁以上的

人就不许不结婚而生活了。不仅如此，他们给印第安人规定的结婚年龄是男十四岁、女十三岁；他们硬说印第安人在结婚生育方面、在智识和心机的精巧方面、在工作与服役的力量方面，都比其他民族成熟得早。不仅如此，他们有时候甚至强迫刚刚十二三岁的人结婚，如果他们看见这些人四肢发达，身体强壮的话；他们并且拿一条教规来做解释，说教规准许十四五岁的人结婚，没有其他理由，只是因为心机的精巧补偿年龄的不足。”（多马·盖支：《西印度群岛新近踏查记》第3版第345页）——译者

(937) 多马·盖支：《西印度群岛新近踏查记》第58页。

(938) 见同上书第16章第4节。

(939) 参看康波弗尔：《日本史》中关于美阿果（京都）户口调查的记述。

(940) 《创建东印度公司历次航行辑览》第1卷第347页。

* 班谭11人，女10男1；1男娶10女，得户数1，欧洲11人，男6女5，1男娶1女，得户数 $5\frac{1}{2}$ 。——译者

* 指班谭一夫十妻再加上子女。——译者

(941) 日本是由岛屿所形成的；不是海岸就是河边；那里的海又满都是鱼。

(942) 中国的河川溪涧，到处都是。

(943) 杜亚尔德：《中华帝国志》第2卷第130，142等页。

(944) 贝尔内说，大多数的土地所有人发现出售羊毛比出售麦谷的利润高，所以把他们的田地封闭了。老百姓就要饿死了；他们揭竿起义，要求制定土地均分法；年青的国王甚至写出他关于这个问题的意见。他们发表宣言，反对曾经封闭田地的那些人。见《宗教改革史纲要》第44、83页。

* 甲本没有“古代的”三字。

* 甲乙本作“分配是十分不均的”。

* 指越南上圻。——译者

(945) 唐比埃：《周游世界记》第2卷第41页。

(946) 同上书第169页。

(947) 参看《创建东印度公司历次航行辑览》第5卷第1篇第182、188页。

(948) 在勇敢、纪律和军事训练方面。

(949) 高卢人情况相同，做法也相同。

(950) 《法律》第5卷。

(951) 《共和国》第5卷。

(952) 《政治学》第7卷第16章。

(953) 同上书。

* 甲本作“有些地方的法律规定私生子为公民；但是……”。

(954) 《政治学》第3卷第5章。

(955) 六十英镑。

(956) 《罗马编年史》第6卷第12章。

(957) 《道德著述。关于神谕的停止》。

(958) 《地志》第7卷第496页。

(959) 这点我*已在《罗马盛衰原因论》里加以论述。

* 甲乙本作“一个近代著者”，不用“我”字。

* 甲乙本没有“缺损”二字。

(960) 《罗马史》第56卷。

(961) 《罗马古代史》第2卷。

(962) 罗马277年。

(963) 关于监察官在这问题上的做法，参看狄特·李维：《罗马编年史》第45卷；狄特·李维：《补篇》第59卷；奥露斯·格利乌斯：《阿的喀夜话》第1卷第6章；瓦列利乌斯·马克西穆斯：《著名作家言行录》第2卷第9章。

(964) 演说载奥露斯·格利乌斯：《阿的喀夜话》第1卷第6章。

(965) 参看我在本书第5章第19节所说的。

* 即宣告某人为公敌，处以死刑，并没收其财产。——译者

(966) 凯撒在内战之后作了人口调查，发现只有户主十五万人。佛罗露斯：《历史概要》论狄特·李维的《罗马编年史：第十二代史》。

(967) 参看狄欧：《罗马史》第43卷和希费林：《奥古斯都》。

(968) 狄欧：《罗马史》第43卷第25章；苏埃多尼乌斯：《尤利乌斯·凯撒》第20章；阿庇安：《内战》第2卷。

(969) 尤塞比乌斯：《编年史》。

(970) 狄欧：《罗马史》第54卷第16章。

(971) 罗马736年。

* “茹利安”是凯撒、奥古斯都等的一个家族所用名字“茹利亚”的转音。——译者

(972) 罗马762年。狄欧：《罗马史》第56卷第1章。

* 罗马神话里祭维丝塔女灶神时看守祭坛上不灭圣火的处女。——译者

(973) 这个演讲本来是很冗长的，载狄欧：《罗马史》第56卷。这里，我把它缩短了。

(974) 也就是马尔库斯·巴比乌斯·穆蒂露斯和博白乌斯·萨比奴斯。见狄欧：《罗马史》第56卷。

(975) 狄欧：《罗马史》第56卷。

(976) 乌尔边的《断篇》第14篇把《茹利安法》和《巴比恩法》极严格地分开。

(977) 詹姆斯·歌德弗雷曾辑有专篇。

(978) 《法律》19等《关于婚姻的仪式》内引第35项法。

(979) 《阿的喀夜话》第2卷第15章。

(980) 狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯的著作。

(981) 奉派去寻觅希腊法律的罗马代表们曾到过雅典和意大利各城市。

(982) 奥露斯·格列乌斯：《阿的喀夜话》第2卷第15章。

(983) 苏埃多尼乌斯：《奥古斯都》第44章。

(984) 塔西佗：《史记》第2卷第151章中有：“以便使子女的增补数目超过法律所要求的数目。”

* “棒斧”是用棒捆扎成束，一端露出斧头，在古罗马是权力的象征；或译作“权标”“仪仗钺”。——译者

(985) 塔西佗：《史记》第15卷第19章。

(986) 参看《法律》6第5节等《关于十人队长》。

(987) 参看《法律》2等《关于少年》。

(988) 《法律》1第3节和《法律》2等《关于义务的豁免和解除》。

(989) 乌尔边：《断篇》第29篇第3节。

(990) 普卢塔克：《努玛的生平》。

(991) 参看乌尔边：《断篇》第14—18篇。这是罗马古法中最美丽的一些片断。

(992) 《梭佐末奴斯著作集》第1卷第9章。有亲属关系时就可接受；乌尔边：《断篇》第16篇第1节。

(993) 《梭佐末奴斯著作集》第1卷第9章和《单一法》，载《提奥多西乌斯法典》内《关于软弱的人和对独身及鳏寡的惩罚》。

(994) 《道德著述：论父爱》。

(995) 参看乌尔边：《断篇》第15—16篇关于这点更详尽的记述。

* 例如异母的子。——译者

(996) 乌尔边：《断篇》第16篇第1节。

(997) 乌尔边：《断篇》第14篇。初期的《茹利安法》似乎给了三年的期限。奥古斯都的演讲，载狄欧：《罗马史》第56卷；苏埃多尼乌斯：《奥古斯都》第34章。其他的《茹利安法》只给予一年期限；末了，《巴比恩法》给予两年期限。乌尔边：《断篇》第14篇。这些法律并不是人民所欣然赞同的；所以奥古斯都就依照人民愿否顺从的程度，作了或宽或猛的调节。

(998) 这是《巴比恩法》第35项，载《法律》19等《关于婚姻的

仪式》。

(999) 参看狄欧：《罗马史》第54卷，736年；苏埃多尼乌斯：《屋大维》第34章。

(1000) 参看狄欧：《罗马史》第54卷；和奥古斯都的演讲，载同书第56卷。

(1001) 乌尔边：《断篇》第16篇；和《法律》27《关于婚姻的法典》。

(1002) 乌尔边：《断篇》第16篇第3节。

(1003) 参看苏埃多尼乌斯：《格老狄乌斯》第2章。

(1004) 参看苏埃多尼乌斯：《格老狄乌斯》第23章；和乌尔边：《断篇》第16篇第3节。

(1005) 狄欧：《罗马史》第54卷；乌尔边：《断篇》第13篇。

(1006) 奥古斯都的演讲，载狄欧：《罗马史》第56卷。

(1007) 乌尔边：《断篇》第13篇；又《法律》44等《关于婚姻的仪式》结尾。

(1008) 参看乌尔边：《断篇》第13—14篇。

(1009) 参看《法律》1《关于自由民的法典》。

(1010) 《新法》117。

(1011) 《法律》37第7节等《关于自由的工作》；乌尔边：《断篇》第16篇第2节。

(1012) 《断篇》同上。

(1013) 参看本书第26章第13节。

(1014) 除了某些例外。参看乌尔边：《断篇》第18篇；《单一法》的《关于取消未入籍外国人遗产充公法》。

(1015) “关于《巴比恩-博白恩法》的变更。”见塔西佗：《史记》第3卷第25章。

(1016) 减少为四分之一。苏埃多尼乌斯：《尼禄》第10章。

(1017) 参看普利因：《巴内基利库斯》。

(1018) 塞维路斯推迟了《巴比恩法》所规定的结婚年龄，规定为男二十五岁，女二十岁。这点，只要把乌尔边：《断篇》第16篇和德笃利安：《辩诉》第4章做了个比较，就可看出。

* 指限制婚姻的法律。——译者

(1019) 监察官贝斯基比欧在向人民作关于风俗的演说时，抱怨已经有弊端发生，说养子竟和私生子享受同样的特权。奥露斯·格利乌斯：《阿的喀夜话》第5卷第19章。

(1020) 见《法律》31等《关于婚姻的仪式》。

(1021) 在《巴比恩法》里，奥古斯都把母亲的特权给予这些童贞女。参看狄欧：《罗马史》第56卷。努玛曾把旧时有三个子女的母亲的特权给予她们，即：不受监护。普卢塔克：《努玛的生平》。

(1022) 这是格老狄乌斯给予他们的。狄欧：《罗马史》第60卷。

(1023) 《法律》《在家庭》等，《关于释放奴隶》第1节。

(1024) 狄欧：《罗马史》第56卷。

(1025) 参看西塞罗：《官职》第1卷对于“思辨风气”的意见。

(1026) 那萨利乌斯：《君士坦丁颂》，321年。

(1027) 参看《法律》1、2和3，载《提奥多西乌斯法典》《关于母产和母亲亲属的产业》；和《单一法》，载同法典《关于未成年的儿子所应获得的财产》。

* 指对父亲的依赖性。——译者

(1028) 《单一法》，载《提奥多西乌斯法典》《关于软弱的人和对独身及鳏寡的惩罚》。

(1029) 《梭佐末奴斯著作集》第1卷第9章。

(1030) 《法律》2、3，载《提奥多西乌斯法典》《关于子女的权利》。

(1031) 《圣法》，载《关于婚姻的法典》。

(1032) 《新法》127第3章；《新法》118第5章。

(1033) 《法律》54等《婚姻契约和说明》。

(1034) 《法律》5第4节《关于旧奴隶主的权力》。

(1035) 保罗：《判决》第3卷第4篇第15节。

* 指神父、修士等必须独身。

* 甲乙本没有“相当”二字。

(1036) 《罗马古代史》第2卷。

(1037) 同上。

(1038) 同上。

(1039) 《法律》第3卷第19章。

(1040) 《日耳曼人的风俗》第19章。

(1041) 《罗马法汇编》里没有遗弃子女的项目；《法典》的项目里也没有提到它；《新法》里亦付缺如。

* 伏尔泰说，这个数字显然是错误的，因为据1751年也就是法国人口繁盛时的户口调查，法国并没有两千万人。——译者

(1042) 差不多各方面都有伊斯兰教的国家围绕着它。

(1043) 1666年鼓励婚姻的上谕。

(1044) 参看沙尔旦：《波斯旅行记》第8卷。

(1045) 参看贝尔内：《英国宗教改革史》。

* 甲本没有“那些发展工艺的人”句。

* 甲乙本的标题是《从宗教的信条和宗教本身考察宗教和法律的关系》。

* “更崇高的真理”指的是“神”等等。——译者

* 甲乙本没有“关于我们的真教”句。

* 原文作“它的利益”；甲乙本作“这种宗教的利益”；二者的意思是一样的。

(1046) 《漫话彗星……思想续录……》第2卷。

* 这句话是用个人去比宗教，即坏人不如无人，坏宗教不如无宗教。孟德斯鸠认为是诡辩，因为二者不能相比，个人不存在没有关系，宗教不存在就有关系。——译者

(1047) 庞斯医生：《埃塞俄比亚记游》，载《耶稣会士书简集》第4辑第290页。

(1048) 参看狄奥都露斯：《历史文献》第1卷第18章。

* 指教皇。——译者

* 这意思是说，路得的教会需要有威仪堂皇的外表，这些君主才能欣赏。——译者

* 甲乙本这段话的次序略异：“竟然会被人……宗教的精神”句是放在“竟然不懂……本身的区别”句之后；同时又没有“不懂得《福音书》……的区别”句。乙本的勘误表做了本文的修正。

(1049) 参看杜彬：《第六世纪僧教著述汇览》第5卷。

(1050) 《创建东印度公司历次航行辑览》第3卷第1篇第63页。

(1051) 普利多：《犹太人的历史》。

* 甲乙本作“就是一些宗教”。

(1052) 佛和老君的教义的弊害就在这里。

* 袄教。——译者

(1053) 《法律》第2卷第22章。

(1054) “犯了渎圣罪是不能赦免的；能够赦免的罪，司祭要公开赎罪。”

* 指基督教。——译者

* “中保”指耶稣基督。——译者

* 指上帝。——译者

* 甲乙本没有“不断”二字。

* “慈父”，指上帝。——译者

* 本节“法律”及本书某些地方原文都用“民法”二字，指的是同宗教相对立的一般凡俗的法律，而不是仅仅指同刑法相对立的民法。——译者

(1055) 参看勃郎嘉宾的记述。1246年，教皇英诺森四世派遣该修士到鞑靼*去。

* 到蒙古的和林。——译者

(1056) 《创建东印度公司历次航行辑览》第5卷第1篇第192页。

* “认为”原文用现在式；甲本用过去式。

(1057) 《耶稣会士书简集》第15辑。

* 甲本没有“恰恰”二字。

(1058) 《政治学》第7卷第17章。

(1059) 苏埃多尼乌斯：《奥古斯都》第31章。

(1060) 同上。

(1061) 《创建东印度公司历次航行辑览》第4卷第1篇第127页。

(1062) 参看普利多：《穆罕默德传》第64页。

(1063) 即放弃按照报复刑的法律行事。

* 指死后。——译者

(1064) 《可兰经》第1卷《论牝牛》章。

(1065) 《日耳曼人的风俗》第21章。

(1066) 《创建东印度公司历次航行辑览》第7卷第303页。又参看浮尔宾伯爵的《回忆录》及其关于马嘉萨尔人的记述。

(1067) 柏拉图：《法律》第9卷。

(1068) 参看索福克勒斯的悲剧《奥狄柏王在科隆诺》。

(1069) 柏拉图：《法律》第9卷。

(1070) 一位中国哲学家是以这样的论据来反对佛教的：“在佛教的一本书里说，身体是我们的住宅，灵魂——永生的客人——就居住在里面；但如果我们的父母的身体也不过是一所住宅的话，那当然就要鄙视它像一堆泥土一样。这不就是要从我们心中剥夺掉我们爱父母的美德么？同样，这将使人们忽略对身体的照顾，拒绝给予身体以保养上所需要的同情和爱惜。因此，佛教徒自杀的数以千计。”一个中国哲学家的著作，载杜亚尔德：《中华帝国志》第3卷第52页。

(1071) 参看多马·巴多林：《丹麦古代史》。

(1072) 《创建东印度公司历次航行辑览》关于日本的记述。

(1073) 浮尔宾：《回忆录》。

(1074) 海德：《波斯宗教》*。

* 这是法文译名；原拉丁书名为《撒德耳地方古代波斯人的宗教》。——译者

* 甲乙本作“爱和诚敬”。

(1075) 色诺芬：《雅典共和国》第3章第8节。

(1076) 《法律》3《关于安息日的法典》。这项法律无疑是仅仅为拜偶像的人们制定的。

(1077) 天主教国家比较靠近南方，新教国家比较靠近北方。

(1078) 《周游世界记》第2卷。

(1079) 贝尔尼埃：《旅行记》第2卷第137页。

(1080) 《耶稣会士书简集》第12辑第95页。

(1081) 贝尔尼埃：《旅行记》第2卷第137页。

(1082) 幼里披底的话，载雅蒂乃乌斯：《食事大全》第2卷第40页。

(1083) 这里说的不是基督教，因为我们在本章第一节末尾已经指出，基督教是人类最高的福泽*。

* 甲乙本没有这个注。

(1084) 《穆罕默德传》。

* 甲乙本没有“禁吃猪”三字。

(1085) 例如中国。

(1086) 《静态医学》第3节，格言22。

(1087) 同上书第3节，格言23。

(1088) 《波斯旅行记》第2卷。

(1089) 贝尔尼埃：《旅行记》第2卷。

* 甲乙本的标题没有“各国”二字。

* 甲乙本没有“多少”二字。

* 甲乙本把“更热心……”句放在脚注里。

* “圣贞女”是耶稣的母亲马利亚，一般已经译为“圣母”了。——译者

(1090) 圣席里尔：《书翰》。

(1091) 这和我在上章末节所说的并没有冲突。我这里谈的是热心宗教的动机；而上章末节所说的是如何使宗教更带有普遍性。

(1092) 这在全世界各处都可以看到。参阅《近东的宣道事业》关于土耳其人、《创建东印度公司历次航行辑览》第3卷第1篇第201页关于巴达维亚的牟尔人和拉巴神父所著《亚美利加诸岛旅行记》关于信伊斯兰教的黑人的记载等等。

(1093) 基督教和印度的宗教。它们都有天堂地狱，而神道教*就没有这些东西。

* 日本的宗教。——译者

(1094) 他进入布喀刺的清真寺，拿出《可兰经》，扔给他的马踩踏。《鞑靼史》第3篇第273页。

(1095) 同上书第342页。

(1096) 日本人渊源自鞑靼人，这点是容易证明的。所以这种精神倾向，也传到日本去。

(1097) 《史记》第3卷第60章。

(1098) 《旧约全书：民数记》第35章第14节。

(1099) 同上书第16节等。

(1100) 《利利乌斯·基拉尔都斯》第726页。

(1101) 西伯利亚的一个民族。参看《北方航行辑览》第3卷内爱维拉尔德·伊斯伯兰兹伊德斯的《游记》。

(1102) 参看海德：《波斯宗教》。

* 指归法人所有后不得变卖的财产，例如宗教团体的土地等财产。——译者

* 宗教团体既是永远存在的，这类“终身”的民事关系将成为永无尽

期的关系，没有消灭的日子，所以是不妥当的。——译者

(1103) 《法律》第10卷。

* 注释见本书上册第10章第3节译者注。——译者

(1104) “不要在火葬的木堆上洒酒。”《十二铜表法》。

(1105) 《法律》第4卷。

(1106) 我在这节里谈的不是基督教，因为我在别的地方已经指出，基督教是人类最高的福泽。参看前章第一节末尾和《为〈论法的精神〉一书辩护》第2篇*。

* 这个注是1758年的版本加上的。

* 指为宗教牺牲性命的时刻。——译者

* 指为宗教殉难。——译者

* 指对耶稣教所进行的迫害。——译者

(1107) 参看《创建东印度公司历次航行辑览》第5卷第1篇第192页。

(1108) 犹太人的盲目昏聩的根源就在这里：他们看不见，福音的道理*是属于上帝计划的体系，所以就是上帝的不可变性本身的延续。

* 指耶稣所传的道理；犹太人不相信耶稣是“基督”（救世主）。——译者

* 这意思是说，得到了上帝特殊恩惠因而能够认识到基督教的真理的人是没有理由憎恨没有得到这种恩惠的人的。——译者

(1109) 本书第六章第十三节。

* 1758年版作“畏惧”。

(1110) 康波弗尔：《日本史》。

(1111) 浮尔宾：《回忆录》。

* 蒙古族的一个“部”，中国称“准噶尔”。——译者

(1112) 《鞑靼史》第5篇。

(1113) 比拉尔：《旅行记》第27章。

* 指中国。——译者

* 这段谈的主要是明末清初基督教传入中国的情形；末了几句指的是清初宣教士们对天主教适用于中国时所发生的一些宗教问题的争论。——译者

* 本章所谓民法常指一般的人为法，不是今天专指同刑法对立的民事法规。——译者

* 甲乙本没有“主要”二字。

(1114) 《法律》第9卷。

* “民法”的意义见本书本章第一节译者注。——译者

* 甲乙本没有这段；它是为回答格罗理的评论插入的。

(1115) 贝耳：《评喀尔文教史》第293页谈到这项法律。

(1116) 参看《法律》5，载《法典：关于婚姻的解除和取消有关风纪的裁判》。

(1117) 《勃艮第法》第47篇。

* 甲乙本把这段放在第三节。段末用语稍异，但意思相同。

(1118) 《西哥特法》第3卷第4篇第13节。

(1119) 违者丧失公权；另一法，违者下狱。

(1120) 普卢塔克：《梭伦传》。

(1121) 普卢塔克：《梭伦传》；伽利耶诺司：《劝言篇：关于技艺》第8章。

* 甲本作：“……生活贫苦，没法维持。法律停止了子女的天然义务，因为父亲曾经违背他的天然义务。法律已经把父子……”

* 甲本没有末了这一句；它是乙本的勘误表内加入的。

(1122) 《神的国》第3卷。

(1123) 《法式书》第2卷第12章。

(1124) 《新法》第21篇。

(1125) 《伦巴底法》第2卷第14篇第6—8节。

(1126) 杜亚尔德：《中华帝国志》论第二个朝代。

(1127) 狄特李维：《罗马编年史》第29卷第29章。

* 甲乙本没有“甚至到了今天”句。

* 甲乙本多一段：“阿拉伯有一个民族，在国王登基那天，所有怀孕的妇女都由人加以护卫，她们所生的第一个孩子就是王位的继承者”*。

* 斯特拉波：《地志》第16卷（孟德斯鸠原注）。

(1128) 例如非洲的洛文果。参看《创建东印度公司历次航行辑览》第4卷第1篇第114页，和斯密士：《几内亚旅行记》第2篇第150页关于瑞达王国的记述。

(1129) 参看《耶稣会士书简集》第14辑；《创建东印度公司历次航行辑览》第3卷第2篇第644页。

(1130) 《创建东印度公司历次航行辑览》第4卷第1篇第35和109页。

(1131) 当庞培围困他们的圣殿的时候，他们就是这样。参看狄欧：《罗马史》第37卷第16章。

(1132) 《法律》5等《茹利安法：关于偷窃公共财物》。

(1133) 《寺院法》第17章《不论谁》，问题4；古耶斯：《观察》第3册第13卷第19章。

(1134) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第18章第6节。

(1135) 《法律》1，《法典：茹利安法，关于通奸》。

(1136) 《法律》11末节等《茹利安法：关于通奸》。

(1137) 《新法》134，第10章。

(1138) 《法律》7《法典：关于婚姻的解除和取消有关风纪的裁判》。

(1139) 《实例》，《今天不拘大小如何》篇；《法典：关于婚姻的解除……》。

(1140) 《实例》《今天的事》篇；《法典：关于婚姻的解除……》。

(1141) 参看我在本书第二十三章（“法律和人口的关系”）第二十一节所说的话。

(1142) 参看《法律》16等《关于婚姻的仪式》；又《法律》3，第1节，也载《罗马法汇篇：关于夫妻间的赠与》。

(1143) 鞑靼人的这项法律是十分古老的。普利斯库斯说，阿提拉在某一个地方停下来，和自己的女儿爱斯卡结婚。他说，“这是西徐亚人的法律所许可的”。普利斯库斯：《出使阿提拉王廷记事》第22页。

(1144) 《鞑靼史》第3篇第256页。

(1145) 初期的罗马人就是如此。

(1146) 实际上，在罗马，他们用同一个姓，堂表兄弟也都叫做兄弟。

(1147) 在古代罗马，堂表兄弟姊妹是不得结婚的；到了后来，人民为着要庇护一位极得人心的人物，通过了一条法律，准许堂表兄弟姊妹结婚。这位人物娶了他的堂姊妹（或表姊妹）。普卢塔克：《有关罗马的问题》。

(1148) 《印度旅行辑览》第5卷第1篇；《台湾岛的现状》。

(1149) 《可兰经》论妇女章。

(1150) 参看比拉尔：《旅行记》。

(1151) 人们认为这类婚姻要光荣一些。参看菲洛：《关于十诫的特殊法律》，巴黎1640年版第778页。

* 例如前夫的女儿。——译者

* 指假定的父母子女兄弟姊妹，例如女婿、岳母、公公、儿媳妇等，在效果上也同真正的父母子女兄弟姊妹一样，彼此不能结婚。——译者

* 指二者都是住在同一个家里。——译者

* 甲乙本作“我们”。

* 原文作“在这些民族，……在另一些民族”；甲乙本作：“在前一类民族，……在另一类民族。”

* 甲乙本作“风俗或习惯”。

(1152) 参看《法律》8，载《法典：关于乱伦的婚姻和有害的婚

姻》。

(1153) 《耶稣会士书简集》第14辑第403页。

(1154) 领主指派税吏向农民征收通行税；伯爵强制绅士们出款，主教强制僧侣们出款。波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第25节第13和17节。

* 不是一般的所谓“领土疆域”。——译者

* 指制定、执行民法的君主们。——译者

(1155) 《法律》第1卷。

* 注释见本书上册第十二章第十九节注①内的译者附注。——译者

(1156) 《政治学》第3卷第3节。

(1157) 即海柏鲍路斯。参看普卢塔克：《阿利斯底德传》。

(1158) 因为同立法精神相违背。参看本书第二十九章第七节。

(1159) 普卢塔克：《莱喀古士和努玛的比较》。

(1160) 普卢塔克：《卡托传》。斯特拉波：《地志》第11卷说：“这事就发生在我们的时代。”

(1161) 《法律》11末节等《茹利安法：关于通奸》。

(1162) 《西哥特法》第3卷第4篇第6节。

(1163) 参看维加：《秘鲁征服史》第108页。

(1164) 参看本书第五章第十四节；第八章第十六—二十节；第九章第四—七节；第十章第九—十节。

(1165) 威尼斯。

* 即用长棍刺入肛门使人死亡的刑罚。——译者

(1166) 《旅行记》第14章第12节。

(1167) 狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯：《罗马古代史》第2卷第3章；普卢塔克：《莱喀古士和努玛的比较》。

(1168) “然而如果未写遗嘱而死，其继承人又不在跟前，则由父族的最近亲属继承。”《十二铜表法断篇》，载乌尔边：《断篇》末篇。

(1169) 乌尔边的《断篇》第26篇第8节；《法制》第3篇《德笃利安元老院法案：特权》。

(1170) 保罗：《判决》第4卷第8篇第3节。

(1171) 《法制》第3卷第1篇第15节。

(1172) 《罗马古代史》第4卷第276页。

(1173) 狄欧尼西乌斯·哈利卡尔拿苏斯根据努玛的一条法律，证明准许父亲三次出卖儿子的法律是罗慕露斯的法律，而不是十大宦的法律。见他所著《罗马古代史》第2卷。

(1174) 参看普卢塔克：《梭伦传》。

* 甲乙本作“也是他们的奢侈更使人惊异的时代”。

(1175) 这种遗嘱叫做“出征遗嘱”，同所谓“军人遗嘱”是不同的，后者是根据皇帝时代的律令才建立的。见《法律》1等《关于军人遗嘱》。这是皇帝们对军人的一种阿谀。

(1176) 这种遗嘱不是书面的，也没有任何形式；就好像西塞罗的《演说家》第1卷所说：“没有任何法定手续和形式。”*

* 这句拉丁文如果直译是：“没有秤称，也没有记录。”——译者

(1177) 《法制》第2卷第10篇第1节；奥露斯·格利乌斯：《阿的喀夜话》第15卷第27章。人们把这种遗嘱叫做“正式遗嘱”。

(1178) 乌尔边：《断篇》第10篇第2节。

(1179) 梯欧非露斯：《法制》第2卷第10篇。

(1180) 他们到比鹿斯战争时才有货币。狄特·李维在《罗马编年史》第4卷记围困维埃城时说：“还没有打印的银子。”

(1181) 乌尔边：《断篇》第22篇第13节。

(1182) 《法制》第2卷第10篇第1节。

(1183) 例如：“蒂蒂乌斯，你要当我的继承人。”

(1184) 有普通的代替继承、未成年的代替继承（代替幼年人继承）、惩戒性的代替继承*。

* 例如代替浪荡人继承。——译者

(1185) 由于一些特殊的理由，奥古斯都开始许可“委托继承”。
《法制》第2卷第23篇第1节。

* “代替继承”，例如继承人年纪太小，遗嘱规定，先由某老人代替他继承，老人死后，再把遗产移转给他。“委托继承”是可以用来规避法律的，例如依法律妻子不得继承丈夫的遗产，因此丈夫嘱托友人作继承人，并在获得遗产后，把遗产交还给妻子。——译者

(1186) “按照《十二铜表法》，没有立遗嘱的母亲，她的子女不得继承她的遗产，因为妇女没有自己的继承人。”乌尔比安：《断篇》第26篇第7节。

(1187) 该法是在罗马585年，也就是在公元前169年由护民官昆都斯·窝可尼乌斯提出的。参看西塞罗：《第二次反维烈斯的演说》。又狄特·李维：《史略》第41卷内的“窝露姆尼乌斯”，应作“窝可尼乌斯”。

(1188) “谕旨规定，……任何人不得立处女或妇人为继承人。”西塞罗：《第二次反维烈斯的演说》第57章。

(1189) “法律宣布，任何人不得立妇人为继承人。”狄特·李维的《史略》第41卷。

(1190) 《第二次反维烈斯的演说》。

(1191) 《神的国》第3卷。

(1192) 狄特·李维：《史略》第41卷。

(1193) 《阿的喀夜话》第17卷第6章。

(1194) 《法制》第2卷第22篇。

(1195) 同上。

* 这里甲乙本多一句：“因此我们在西塞罗的著作里看到，妇女仅仅不得继承那些经户口登记的人们的遗产。”（这段完）

(1196) “除了按照《窝可尼安法》的规定所可得到的份额以外，没有人认为应多给法荻雅*。”西塞罗：《善与恶的界线》第2卷第55章。

* 法荻雅是个妇女。——译者

* 甲乙本从“所以该法规定，应该要有一笔钱……”起到“……十万塞斯德斯”为止另成一段。又下面九段甲乙本都没有。

(1197) “因为《窝可尼安法》禁止给予妇女多于十万帛穆斯*的遗产。”狄欧：《罗马史》第56卷。

* “帑穆斯”就是塞斯德斯，古罗马的小银币。——译者

(1198) “那些经户口登记的人。”西塞罗：《第二次反维烈斯的演说》。

(1199) “他没有经户口登记。”同上。

(1200) 《罗马古代史》第4卷。

(1201) 《为该基那辩护》。

(1202) 头五个阶级人数极多，所以有时候著作家们就只说五个阶级。

* 这种人纳人头税，但不能选举或担任官职。——译者

* 这级公民不能投票；他们的公民资格是不完全的；监察官可以把公民降为这级人。——译者

(1203) “列入‘公民资格不全者’的名册内；成为‘按人头纳税者’。”

(1204) 西塞罗：《恶与善的界线》第2卷第58章。

(1205) 同上。

* 因为诚实的人不多。——译者

(1206) 塞克斯蒂利乌斯说他曾经立过誓要遵守法律。西塞罗：《善与恶的界线》第2卷第55章。

* 甲乙本已中断的本文又从这里开始。

(1207) 参看本书第二十三章第二十一节。

(1208) 参看乌尔边：《断篇》第15篇第16节关于这点的记载。

(1209) 《巴比恩法》的其他几项规定，也有同样的区别。参看乌尔边：《断篇》末篇第4—6节。

(1210) “因为我给你生了子女……

你有了做父亲的权利；

因为我的缘故，你被立为继承人。”

——茹维纳尔：《讽刺诗》第9章第83、87节。

(1211) 参看《法律》9《提奥多西乌斯法典：关于被宣告为公敌的人的财产》；狄欧：《罗马史》第55卷；乌尔边：《断篇》末篇第6节和第29篇第3节。

(1212) 乌尔边：《断篇》第16篇第1节；《梭佐末奴斯著作集》第1卷第19章。

(1213) 《阿的喀夜话》第20卷第1章。

(1214) 第4卷第8章第3节。

(1215) 第26篇第6节。

* 甲乙本作：“我们从维烈斯的诉讼中可以看到，裁判官们根据自己的幻想对《窝可尼安法》随便加以扩张或限制。罗马的古法……”

* 这里，甲乙本又多一句：“裁判官们所以把这一切古法都削弱了，是因为这些法律常常使大善隐晦，小恶昭著。”

(1216) 就是安托尼努斯·比乌斯皇帝。他因为人继，改用了“亚得里亚”这个名字。

(1217) 《法制》，《法律》2，《法典：关于子女的权利》；又同书第3卷第3篇《德笃利安元老院法案》。

(1218) 《法律》9《法典：关于亲生和合法的子女》。

(1219) 《法律》12，同法典；又《新法》118和127。

(1220) 参看《撒利克法》的《绪言》。莱布尼兹先生在他所著的论文《法兰克人的起源》中说，该法是在克罗维斯朝以前制定的，但是它不可能在法兰克人离开日耳曼以前制定的，因为那时法兰克人还不懂拉丁语。

* 即“撒利法兰克”；“撒利”是“海”的意思，因为这个部落居住在注入荷兰瑞得尔海的依塞尔河两岸。——译者

(1221) 参看格列高里·德·都尔：《法兰克史》。

(1222) 参看《巴威利亚法》的《绪言》和《撒利克法》的《绪言》。

(1223) 同上。

(1224) “央格鲁维利诺人的法律就是条麟吉亚人的法律。”

(1225) 那时佛里兹人没有文字。

(1226) 欧里克制定这些法律，利维基尔都斯加以修订。参看伊西多露斯：《史记》。申达逊突斯和列赛逊突斯加以改革。爱吉伽斯叫人制定的法典今天仍然存在着；他又委任主教们进行这一工作；但是申达

逊突斯和列赛逊突斯的法律被保存了下来，这从图列多第十六次的主教会议可以看到。

* 即第一朝代；注释见本书本章第二节译者注。——译者

(1227) 参看《巴威利亚法》的《绪言》。

(1228) 人们只在柴尔德柏的敕令里看到一些体刑。

(1229) 参看《勃艮第法》的《绪言》和该法典本身，尤其是第12篇第5节和第38篇；格列高里·德·都尔：《法兰克史》第2卷第33章；和《西哥特法》。

(1230) 参看本章第三节。

(1231) 参看《撒克逊法》第2章第8—9节；第4章第2和7节。

(1232) 《高卢战争》第6卷。

(1233) 第1卷法式8。

(1234) 《莱茵河畔法兰克部族法》第31章。

* 黎明时期即第一时期，指的是法国开国的墨罗温朝（428—751），亦即第一朝代；

(1235) 560年格罗大利乌斯敕令，载巴路兹辑《敕令会纂》第1卷第4条；又同书末。

* 第二时期，指的是在此以后的喀罗林朝（751—986），亦即第二朝代。——译者

(1236) 《伦巴底法：附加敕令》第1卷第25篇第71章；第2卷第41篇第7章；第56篇第1—2章。

(1237) 《伦巴底法：附加敕令》第2卷第5篇。

(1238) 同上书第2卷第7篇第1章。

(1239) 同上书第2章。

(1240) 同上书第2卷第35篇第2章。

(1241) 载《伦巴底法》第2卷第37篇。

(1242) 见本章第一节。

(1243) 《撒利克法》第44篇第1节。

(1244) “凡是在村庄居住的人就有自己的产业。”《撒利克法》第44篇第15节；又参看第7节。

(1245) “国王的宠信”。同上书第44篇第4节。

(1246) 这种幕宾就是附随朝廷的重要罗马人；这从一些在朝廷里成长的主教的生活可以看到。当时会写字的几乎只是罗马人。

(1247) “如果这个罗马人是国王的幕宾的话”。《撒利克法》第44篇第6节。

(1248) 《撒利克法》第45篇。

(1249) 这种人拉丁文作*lidus*；他们的地位比农奴好一些。《阿尔曼法》第95章。

(1250) 《撒利克法》第35篇第3—4节。

(1251) 即杜波神父。

(1252) 阿波伽斯特斯战役就是明证。载格列高里·德·都尔：《法兰克史》第2卷。

* 甲乙本无“但是”二字，又在“神父”后有“先生”二字。

* 甲乙本作“对历史来说”。

(1253) 即法兰克人、西哥特人和勃艮第人。

(1254) 这部法典在438年完成。

(1255) 据该法典的序言说，阿拉立克王在本朝20年颁发命令，法典在两年后由阿尼安公布。

(1256) 这是西班牙纪504年。见伊西都露斯：《史记》。

(1257) “法兰克人或野蛮人，或生活在《撒利克法》之下的人。”见《撒利克法》第45篇第1节。

(1258) “按照罗马法，教会生活在罗马法之下。”见《莱茵河畔法兰克部族法》第58篇第1节。又参看杜刚支：《中末期拉丁语解》“罗马法”条下所举极多的有关权威著作。

(1259) 参看林登布洛版的《撒利克法》末尾所增加的《法令》，以及野蛮人的各种法典在这方面所给予僧侣们的特权。又参看807年查理曼给他的儿子意大利王柏彬的信，载巴路兹辑《敕令会纂》第1册第462页；信里说，僧侣们应得到三倍的赔偿金。又巴路兹辑《敕令会

纂》第1册第5卷第302条。

(1260) 参看该法。

(1261) 我将在本书第三十章第六—九节谈及。

(1262) 阿果巴尔：《著作集》。

(1263) 参看杜深：《汇选》第3册第366页哲尔维·德·蒂尔布里所说：“和法兰克人结盟以后，哥特人在那里按照祖宗的法律和习惯生活。就这样，纳尔波内兹省隶属于柏彬的统治下。”又卡特尔《朗格笃的历史》所引759年的一篇《史记》*。又《柔儒路易传》的不知名著者论伽里西阿果会议赛提曼尼人民的要求，载杜深：《汇选》第2册第316页。

* 甲乙本附注引该《史记》的一段：“法兰克人包围了纳尔波那，给哥特人施行宗教礼，为的是把该城市划入柏彬的地区，又允许他们有自己的法律；后来哥特人消灭了撒拉色诺人，并把该城市归还给柏彬的地区。”

(1264) 该《敕令》第16款：“如果一个地区是按照罗马法决案的话，那么在该地区就按照自己的法律审判；如果一个地区……。”又参看第20款。

(1265) 参看《毕斯特敕令》第12和16款《在卡维洛诺》《在纳尔波那》等等。

(1266) 参看本章第九—十一节。

(1267) 参阅马基雅弗利关于佛罗伦萨古贵族的消灭的记述。

* 通过决斗来正式解决纷争。——译者

(1268) 他在642年登基。

(1269) “我们不愿再受外国法和罗马法的烦恼。”《西哥特法》第2卷第1篇第9—10节。

(1270) “许可哥特人和罗马人互通婚姻。”《西哥特法》第3卷第1篇第1章。

(1271) 参看加西奥都露斯：《东哥特史》第4卷第19和第26信，关于东哥特王梯欧多立克——当代最为人们信仰的君主——对这些领地如何谦虚、宽大的记述。

(1272) 从《瓦姆巴王的历史》后部的判决去看，可以知道南部高卢这些省份的叛乱是具有一般性的。鲍禄斯和他的追随者们是罗马人；

他们甚至受到主教们的支持。瓦姆巴不敢把他所打败的叛乱者们处死。
《瓦姆巴王的历史》的著者称纳尔波内兹高卢为叛乱的温床。

(1273) “经过一场杀戮剩下的哥特人带着妻子儿女从高卢出走，
投奔到西班牙众所周知的暴君德狄那里。”《哥特战役》第1卷第13章。

(1274) 巴路兹辑《敕令会纂》第6卷第343章第981页。

* “附属采地”的意义，后面有说明。——译者

(1275) 德拉·多玛榭尔先生在所著《贝利的古代风俗》里曾收集了一些这类条例。参看该书第61、66等章所载各例。

(1276) 拉丁文作Missi dominici（钦差、主人的使者）。

* 注释见本章第二节译者注。——译者

* 即卡佩朝（987—大革命），也就是第三朝代。——译者

* 因为用国王名义发布，所以人们译为“敕令”。——译者

(1277) 秃头查理在844年《敕令》第8款里说：“不要让主教们借口他们有权制定教规，而反对或忽视本律令。”他似乎已经预见到这个律令将被废弃。

(1278) 在《教规汇篇》里，人们插入无数教皇的谕旨；在古本的《汇篇》里，这种教令是很少的。矮子狄奥尼西乌斯（狄奥尼西乌斯·爱克斯古斯）在他的《汇篇》里就加进许多教皇谕旨；伊西多罗斯，墨尔伽佗的《汇篇》则充满了真的和假的教皇谕旨。在查理曼以前，法国使用的是古本的《汇篇》。查理曼从教皇亚得里安一世的手里得到矮子狄奥尼西乌斯的本子，并命令人们使用它。伊西多罗斯，墨尔伽佗的本子差不多就在查理曼朝的时候问世；人们热爱它；随之而来的便是我们的所谓《寺院法》了。

* 因为野蛮民族的属人法和罗马法不是同一个体系。——译者

(1279) 这点在这些法典的某些绪言里是说得明白的。我们在撒克逊人和佛里兹人的法典里甚至看到不同的地区有不同的法规。人们在这些习惯之外，又按照情况的要求增加了一些特殊的条款；为压制撒克逊人而制定的严峻法律就属于这类。

(1280) 关于安全税金，我将在后面（第三十章第十四节。——译者）谈及。

(1281) 马尔库尔富斯：《法式书》的序言。“我是按照我们祖先的遗训，按照我们居住的地方的习惯学习的，或更确切地说，是考虑过了的”。

(1282) 《伦巴底法》第2卷第58篇第3节。

(1283) 《伦巴底法》第2卷第41篇第6节。

(1284) 《圣雷哲传》。

(1285) 《伦巴底法》第2卷第41篇第6节。

(1286) 参看本章第五节。

* 指单凭誓言否认。——译者

(1287) 这同塔西佗的说法是相符合的。塔西佗在所著《日耳曼人的风俗》第28章里说，日耳曼人有一般的和特殊的习惯。

(1288) 《莱茵河畔法兰克部族法》第6—8等篇。

(1289) 同上书第11、12、17篇。

(1290) 就是当人们控告法兰克王的侍从的时候。他是国王的家臣，享有较大的自由。参看《撒利克古条例》第76篇。

(1291) 参看《撒利克古条例》第76篇。

(1292) 犹如今天英国仍然存在的做法。

(1293) 《莱茵河畔法兰克部族法》第32篇；第57篇第2节；第59篇第4节*。

* 此注原文有误；这是参照其他版本译出的。——译者

(1294) 见下注。

(1295) 这种精神在《莱茵河畔法兰克部族法》（第59篇第4节和第67篇第5节）和附加在该法的《803年柔儒路易敕令》（第22款）里，表现得十分突出。

(1296) 参看该法。

(1297) 佛里兹人、伦巴底人、巴威利亚人、撒克逊人、条麟吉亚人和勃艮第人的法律。

(1298) 《勃艮第法》第8篇第1和第2节关于刑事的法规。第45篇又扩张到民事方面。又参看《条麟吉亚法》第1篇第31节；第7篇第6节；和第8节；《阿尔曼法》第89篇；《巴威利亚法》第8篇第2章第6节，第3章第1节；第9篇第4章第4节；《佛里兹法》第2篇第3节；第14篇第4节；《伦巴底法》第1卷第32篇第3节，第35篇第1节；第2卷第35

篇第2节。

(1299) 参看本章第十八节末。

* 用手插入开水，不受伤，就证明无罪。——译者

(1300) 还有几种野蛮人的法律也是如此。

(1301) 《撒利克法》第56篇，“手要用钱赎回”。

(1302) 《撒利克法》第56篇。

(1303) 这从塔西佗所说的这句话可以看到：“身份对于一切人都是同样的。”见《日耳曼人的风俗》第4章。

(1304) 维烈优斯·巴特尔库露斯的《世界史简篇》第2卷第118章说，日耳曼人的一切事情，都用决斗来解决。

(1305) 参看野蛮人的各种法典。关于较近时代，可参阅波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》。

(1306) 《勃艮第法》第45章。

(1307) 参看阿果巴尔的著作。

(1308) 参看波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第61章。又《安格尔夫》第14章；按照该法，开水立证只是辅助的东西而已。

(1309) 《条麟吉亚法》第14篇。

(1310) 《莱茵河畔法兰克部族法》第31章第5节。

(1311) “如果我们的主人〔国王柔儒路易〕同意的话，就让他们〔勃艮第人〕按照法兰克人的法律审判。”

(1312) 参看《莱茵河畔法兰克部族法》第59篇第4节；第67篇第5节。

(1313) 《伦巴底法》第2卷第4篇第34章。

(1314) 962年。

(1315) “意大利的贵绅们喧嚷，要至圣的皇帝变更法律，消灭这种丑恶的罪行。”《伦巴底法》第2卷第55篇第34章。

(1316) 这个会议在967年召开；教皇约翰十三和皇帝奥托一世均出席。

(1317) 奥托二世的舅父，路德福的儿子，朱拉山外勃艮第的王。

(1318) 988年。

(1319) “对这件事，所有的人都向皇帝进谏。”《伦巴底法》第2卷第4篇第34章。

(1320) 在《伦巴底法》第2卷第33篇内。穆拉托利先生所用的本子却说它是基多皇帝所制定的。

(1321) 《伦巴底法》第2卷第55篇第23节。

(1322) 加西奥都露斯：《东哥特史》第3卷第23和第24信。

(1323) “宫廷侍卫白拉是巴其诺人；当他被一个名叫苏尼拉的人控告不忠的罪，又被后者追捕时，因为他们二人都是哥特族人，所以必须按照自己的法律举行一场马战；最后白拉被战胜了。”《柔儒路易传》（著者不明）*。

* 甲乙本没注明出处，只说：“我已经不记得这段话是从什么地方引来的了。”（孟德斯鸠原注）

* 末了两句，甲乙本是这样写的：“在东哥特人之间，申达逊突斯和列赛逊突斯的法律根除了个人决斗，使不留任何痕迹。僧侣们反对这个习惯。后来，这些人停止了人们过去在这方面对他们所施的暴行。”

* 甲乙本作：“伦巴底初期诸君王抑制决斗的习惯，查理曼……”。

(1324) 参看《伦巴底法》第1卷第4篇和第9篇第23节；第2卷第35篇第4—5节；第55篇第1—3节。《罗塔利条例》；和《雷伯兰条例》第15节。

(1325) 《伦巴底法》第2卷第55篇第23节。

(1326) 当时立誓裁判是在教堂里进行的；在黎明时期（第一朝代），王宫里设有一所礼拜堂，专供裁判争讼使用。参看马尔库尔夫斯：《法式书》第1卷第38章；《莱茵河畔法兰克部族法》第59篇第4节；第65篇第5节；格列高里·德·都尔：《法兰克史》；《撒利克法》增附《803年敕令》。

(1327) 《波瓦西斯的古代风俗》第39章第212页：“僧侣们认为消极证言不足为凭，因为它是无从证明的。”

(1328) 这些《律令》被插入在《伦巴底法》里和附加在《撒利克法》的末尾。

(1329) 参看他的《律令》，载《伦巴底法》第2卷第55篇第31节。

(1330) 1200年。

(1331) 《波瓦西斯的古代风俗》第39章。

* 甲乙本作：“并根据决斗裁判所可能遇到的各种案情建立一种优良的决斗裁判的法学。”

* 注释见本书末原编者注115。——译者

(1332) 《波瓦西斯的古代风俗》第61章第309—310页。

(1333) 1145年胖子路易的《条例》，载《法令会纂》。

(1334) 同上。

(1335) 1168年少年路易的《条例》，载《法令会纂》。

(1336) 参看波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第63章第325页。

(1337) 同上书第28章第203页。

(1338) 威烈玛利：《哲人的增加》第5篇。

(1339) 《伦巴底法》第1卷第6篇第3节。

(1340) 同上书第2卷第5篇第23节。

(1341) 819年，附加在《撒利克法》内。

(1342) 参看波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第64章第328页。

(1343) 参看波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第329页。

(1344) 同上书第3章第25页和第329页。

(1345) 同上书第61章第308页和第64章第328页论决斗武器。

(1346) 参看同上书第64章第328页，和伽兰：《自由土地论》第263页所引圣欧彬唐珠的条例。

(1347) 罗马人就不认为棍打是特殊的羞辱。但是野蛮人的《关于棍打的法律》却说，“受棍打就是受到羞辱”。

(1348) 他们只拿着盾牌和棍子。波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第64章第328页。

(1349) 《伦巴底法》第1卷第6篇第1节。

(1350) 同上书第2节。

(1351) 《日耳曼人的风俗》第6章。

(1352) 《撒利克古条例》第6章。

(1353) 我们有《撒利克古法》和经查理曼修改的《撒利克法》。

(1354) 《伦巴底法》第2卷第55篇第11节。

(1355) 可以看中世纪希腊的小说。

(1356) 在1283年。

(1357) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第6章第40—41页。

(1358) 同上书第64章第328页。

(1359) 同上书第330页。

(1360) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第6章第330页。

(1361) 同上。

* 如帽子、手套之类。——译者

(1362) 重要的家臣拥有特别的权利。

(1363) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第64章第330页说：“他将丧失他的管辖权。”从当时各家的著述来看，这种说法指的并不是他所有的一般管辖权全都丧失了，而仅仅是丧失了对本案的管辖权。戴方丹：《劝言》第21章第29条。

(1364) 这个习惯可以在《敕令》里看到；它在波马诺亚的时代仍然存在。参看他所著《波瓦西斯的古代风俗》第61章第315页。

(1365) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第64章第330页。

(1366) 同上书，第61章第309页。

(1367) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第63章第330页。

(1368) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第61章第314页。又

参看戴方丹：《劝言》第22章第24条。

(1369) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第69章第322页。

(1370) 同上。

(1371) 同上书第63章第332页。

(1372) 同上书第323页。

(1373) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第63章第324页。

(1374) 同上书第63章第325页。

(1375) 同上。

(1376) 同上书第323页。又参看本书第十八章第二十六节。

(1377) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第63章第327页。

(1378) 戴方丹：《劝言》第22章第7条。

(1379) “他们可以决斗，也可以作证。”1118年《胖子路易的条例》。

* 指的是给教会做农奴，身份因之提高的意思。——译者

(1380) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第61章第315页。

(1381) “在他们还没有发誓之先，应当问他们要为谁作证；因为出现了伪证时，审问证人就停止了。”同上书第39章第218页。

(1382) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第61章第316页。

(1383) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第6章第40页。

(1384) 但如果是由决斗者代为决斗并且打败了的话，决斗人的手就要被砍掉。

(1385) 《巴威利亚法》第16篇第2节。

(1386) 《勃艮第法》第45篇。

(1387) 《致柔儒路易书》。

(1388) 《圣亚威传》。

(1389) “因为人们到法庭去，履行约战的义务，决斗完了时，讼争

也就结束，如果没有其他未决问题的话。”波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第2章第22页。

(1390) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第61章第312页，第67章第338页。

(1391) 《法制》第2卷第15章。

(1392) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第61章第310—311页，第67章第337页。

(1393) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第61章第313页。

(1394) 同上书第314页。

(1395) 即那些同意判决的裁判官们。

(1396) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第61章第314页。

(1397) 史料原文 *fausser*（假拟、伪造）应作“控告裁判不公”解。

(1398) 戴方丹：《劝言》第22章第1、10、11条。他只说他们每人可得少许赔偿金。

(1399) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第61章第314页。

(1400) 同上。又戴方丹：《劝言》第22章第9条。

(1401) 戴方丹：《劝言》第22章第9条。

(1402) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第61章第316页；戴方丹：《劝言》第22章第21条。

(1403) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第61章第314页。

(1404) 戴方丹：《劝言》第22章第7条。

(1405) 参看戴方丹：《劝言》第21章第11，12等条；这里对（1）上诉人应当处死、（2）主审败诉，或是（3）仅仅预审败诉等不同案情，是加以区别的。

(1406) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第62章第322页。戴方丹：《劝言》第22章第3条。

(1407) 伯爵并不是非将家臣出借不可。波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第67章第337页。

(1408) 就是波马诺亚（同上书第67章第336—337页）所说“没有人能够在他的法庭里审判”的场合。

(1409) 同上书第67章第322页。

(1410) 戴方丹：《劝言》第21章第27—28条。

(1411) 同上书第28条。

(1412) 同上书第21章第37条。

(1413) 至少要有四人。参看同上书第21章第36条。

(1414) 参看波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》。

(1415) “裁判是不公又不正的。”同上书第67章第337页。

(1416) “或者是由于金钱，或者是由于预许的礼物，你做出了不公正的、恶劣的判决，就像你一样地恶劣！”波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第67章第337页。

(1417) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第67章第337—338页。

(1418) 戴方丹：《劝言》第22章第14条。

(1419) 同上。

* “裁判会议”原文plaid，来自拉丁文placilum；“刑事法庭”原文assise，拉丁文为pacitum（见底下孟德斯鸠注），所以这句话原文直译是：“裁判会议，即刑事法庭或placitum”。——译者

(1420) 812年《敕令III》第3款，载巴路兹辑《敕令会纂》第497页；又秃头查理《敕令》（附加于《伦巴底法》第2卷）第3款。

(1421) 812年《敕令III》第2款，载巴路兹辑《敕令会纂》第497页。

(1422) 拉丁文所谓“会同亲信”。柔儒路易《敕令》，载巴路兹辑《敕令会纂》第667页。

* 拉丁文作missus dominicus。

(1423) 参看秃头查理《敕令》（附加于《伦巴底法》第2卷）第3款。

(1424) 812年《敕令III》第8款。

(1425) 拉丁文作placitum。

(1426) 《敕令》（附加于《伦巴底法》第2卷第59篇）。

(1427) 这在《则例》、《条例》、《敕令》里可以看到。

(1428) 757年《敕令》第9—10款，载巴路兹辑《敕令会纂》第180页。和755年味罗那会议颁发的《敕令》第29款，载同书第175页。这两个敕令都是在柏彬王时制定的。

(1429) 即宗主伯爵手下的官吏，拉丁文称scabini。

(1430) 805年查理曼《敕令XI》，载巴路兹辑《敕令会纂》第423页；又罗达利乌斯的法律，见《伦巴底法》第2卷第3篇第23条。

(1431) 参看《伦巴底法》第2卷第52篇第22条。

(1432) 早在菲利普-奥古斯都的时候就有了怠忽裁判职务的上诉。

(1433) 《波瓦西斯的古代风俗》第61章第315页。

(1434) 同上。

(1435) 戴方丹：《劝言》第21章第24条。

(1436) 戴方丹：《劝言》第21章第32条。

(1437) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第61章第312页。

(1438) 戴方丹：《劝言》第21章第29条。

(1439) 路易八世的时候，领主内尔控告佛兰德公爵夫人琼茵。他要她在四十天内将讼案交付审判。后来他又向国王的法庭控告她怠忽裁判职务。她回答说，她要把该案交付她在佛兰德的家臣们审判。国王的法庭宣称，该案不能被发回佛兰德，公爵夫人将被传唤*。

* 甲乙本作“路易八世时领主内尔和佛兰德公爵夫人的著名争讼就是这样……”

(1440) 戴方丹：《劝言》第21章第34条。

(1441) 同上书第9条。

(1442) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第61章第311页。

(1443) 同上书第312页。但如果控告人不是领主的臣属或佃户的话，则只付罚金六十里佛尔。见同书。

(1444) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第318页。

(1445) 《劝言》第21章第33条。

(1446) 1260年颁布。

(1447) 《法制》第1卷第2和7章；第2卷第10—11章。

(1448) 这在他的《法制》里处处可以看到；又波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第61章第309页。

(1449) 原文*fausser la cour*指的是控告裁判不公的意思。

(1450) 圣路易：《法制》第1卷第6章；第2卷第15章。

(1451) 同上书第2卷第15章。

(1452) 同上书第1卷第78章；第2卷第15章。

(1453) 同上书第1卷第78章。

* 请注意国王辖地法庭和男爵法庭的区别。——译者

(1454) 圣路易：《法制》第2卷第15章。

(1455) 同上书第1卷第78章。

(1456) 同上书第2卷第15章。

(1457) 但是如果不提出裁判不公之诉，而仅仅要求上诉的话，那是不许可的。圣路易：《法制》第2卷第15章中说：“这种案情仍将由领主法庭的家臣依法执行。”

(1458) 同上书第1卷第6和67章；第2卷第15章；又波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第11章第58页。

(1459) 圣路易：《法制》第1卷第1—3章。

(1460) 戴方丹：《劝言》第22章第16—17条。

* 指圣路易的新审判制度；但戴方丹为什么称它为“古代”的东西，下面第37节有解释。——译者

(1461) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第61章第309页。

(1462) 同上。

(1463) 参看上引波马诺亚、戴方丹的著作和圣路易的《法制》第2

卷第10、11、16等章。

(1464) 参看第三时期（第三朝代）初年的法令，尤其是菲利普-奥古斯都有关教会司法管辖权的法令和路易八世有关犹太人的法令，载罗里埃尔：《法令会纂》；布鲁塞尔先生所述的《条例》，尤其是圣路易关于土地的出租和赎回以及有关采地女子成年期的《条例》，第2册第3卷第35页；又菲利普-奥古斯都的法令，同书第7页。

(1465) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第63章第327页：第61章第312页。

* 甲乙本作“在决斗裁判受到各种限制之后”。

(1466) 参看圣路易的《法制》第2卷第15章；1453年查理七世的《法令》。

(1467) 《劝言》第21章第21、22条。

(1468) 圣路易的《法制》第1卷第136章。

(1469) 《劝言》第2章第8条。

(1470) 戴方丹：《劝言》第22章第7条。人们对这条和同书第22章第21条一向做了十分错误的解释。戴方丹并不把领主的裁判和士绅的裁判对立起来，因为它们是一样的东西；但是他却把普通的贱民和有特权决斗的人区别开来。

(1471) 士绅们老是可以当裁判官的。戴方丹：《劝言》第21章第48节。

(1472) 《劝言》第22章第14节。

* 甲乙本作“是不公道的”。

* 原文作“他”；甲乙本作“领主”，文意较为清楚，兹照译。——译者

(1473) 戴方丹：《劝言》第21章第33条。

(1474) 在1332年。

(1475) 请看布地利埃时代的情况。他在1402年还活着。布地利埃：《乡间事务大全》第1卷第19—20页。

(1476) 第三十节。

(1477) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第61章第312和318

页。

(1478) 同上。

(1479) 戴方丹：《劝言》第21章第14条。

* 甲乙本作：“德拉洛石佛拉文先生的话可资证明；他说……”。

(1480) 《法兰西的议院》第1卷第16章。

* 原告的控告和被告的答辩。——译者

(1481) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第61章第315页。

* 指《乡间事务大全》，十四世纪的著作。——译者

(1482) 犹如波马诺亚在《波瓦西斯的古代风俗》第39章第209页所叙述的。

(1483) 即通过证人证明法庭里曾经发生的事情、人们所说的话和所作的规定。

(1484) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第39章第218页。

(1485) 戴方丹：《劝言》第22章第3和8条；波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第33章；圣路易：《法制》第1卷第90章。

* 原文“不”误作“仅”。——译者

(1486) 《劝言》第22章第8条。

(1487) “现在人们这样喜欢上诉”，见布地利埃：《乡间事务大全》1621年巴黎版第1卷第3篇第16页。

(1488) 在1324年。

(1489) 原拉丁文作*Advocatus de parte publica*。

(1490) 参看这项律令和这条法规，载《意大利的史家》第2册第175页。

(1491) 查理曼的第88项法律第1卷第26篇第78节，载穆拉托里：《法规汇编》第104页。

(1492) 另一条法规，载同书第87页。

(1493) 《法规汇编》第109页。

(1494) 同上书第95页。

(1495) 同上书第88页。

(1496) 同上书第98页。

(1497) 同上书第132页。

(1498) 又一条法规，载同上书第132页。

(1499) 同上书第137页。

(1500) 同上书第147页。

(1501) 同上。

(1502) 同上书第168页。

(1503) 同上书第134页。

(1504) 同上书第107页。

* 甲乙本没有这段。

(1505) 圣路易：《法制》第1卷第1章；第2卷第11和13章。

(1506) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第1和61章。

* 甲乙本没有“可参看……”句。

(1507) 参看这些法律，载《六月列圣传》第3册第26页。

(1508) “他必须长期在我们神圣的法庭服务，应在本法庭进行检举、追诉和辩论。”

(1509) 《法制》序。

* 甲乙本从这句到段末都放在脚注里。

(1510) 参看上面第二十九节。

(1511) 记载这个事实的是戴方丹。

(1512) 参看本章第二十九节。

(1513) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第61章第309页。

* 甲乙本作“在某些领主们”。

(1514) 他自己在《劝言》的序言里说：“这种东西在我以前的人是没有弄过的；我有关于它的稿本。”

* 甲乙本作“哪一些法官”。

(1515) 没有比这些《法制》的书名和序言更含糊不清的了。它们肯定是后来加上去的*。书首先谈的是巴黎、奥尔良和男爵领主法庭的习惯；其次是王国内一切世俗法庭和领主及法国国王特别裁判所的习惯；再次是整个王国、安如和男爵领主法庭的习惯。

* “这些《法制》”、“它们肯定是后来加上去的”这些字见于甲乙本。

* 甲乙本作：“我认为，这本著作是圣路易使人开始撰写，而由他的继承者完成的。他，或是他的继承者，或是他们两人，使人把他们的辖地的某些习惯用文字写出来；又因为里面混杂着圣路易刚刚制定的法律，所以就把书名写作圣路易的《法制》。诚然，这么大的一个名字应当给这本著作带来很大的好处。这本书给予所有这些习惯和法律以一般性的形式；这样的整个做法是智虑明达的极大表现。把习惯、法律写成文字，就扩大人们对它们的认识；给它们以一般性的形式，就扩大它们的适用范围。当时王国的法律只是一些遗留在老人们记忆中的各地的习惯而已。在这种普遍缺乏法制的情况下，每一个人就可以从这部新的法典找到他所缺少的法律。它是人人都可以汲取的源泉。这部书和戴方丹及波马诺亚的著作不同的地方……。”

* 甲乙本作“……法律的杂纂”。又甲乙本的第三十八节在这里结束；第三十九节由下二段开始。

* 甲乙本多一句：“从两种相反的法学要制造出一种好的法学；是不可能的。”

(1516) 圣路易：《法制》第2卷第15章。

* 甲乙本作“他们没有适用”。

* 甲乙本又说：“我已经说过，圣路易曾使人翻译查士丁尼的著作，以增加罗马法的声誉。当学校里讲授罗马法的时候，人们立即比较喜欢形式自然的罗马法，而比较不喜欢那个在新法典里形式似乎已被歪曲了的罗马法。

“此外，这个编辑本所规定的那些东西，不久即行消逝。例如，家臣的裁判、决斗裁判、私战、犹太人的奴役、十字军从征者、农奴。此后的世纪就是变化的世纪，所以越改变、就越要改变；因此，这个法典和当前的情况总是不相适宜的；它所包含的地方性法规也一样发生了变化，那就更不能适应情况了。”

“不仅如此，圣路易所采用的裁判形式已不再通行了……。”

* 甲乙本作：“因此，《法制》所产生的效果……。”

* 原文le parlement。这和现在的“议会”名同而实异；它是当时的最高法院又是枢密院；圣路易时分为两部，一部掌理司法，一部审议行政事务。——译者

(1517) 参看杜蒂叶：《法兰西列王纪略》关于家臣法庭的记述。又参阅德拉洛石佛拉文：《法兰西的议院》第1卷第3章；又步速乌斯和保罗爱米利乌斯的著作。

(1518) 其他案件则由普通法庭裁决。

* 甲乙本作：“常设机关；过去它一年仅仅集议几次。末了……。”

(1519) 参看巴黎议院院长爱诺的优秀著作《法兰西简史新篇》关于1313年的记述。

* 甲乙本作：“但是在放弃《法制》的时候，人们喜欢寺院法的裁判形式胜于罗马法的裁判形式，这究竟是为为什么呢？”

(1520) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第11章第58页。

(1521) 寡妇、十字军从征者，以及持有教会财产的人（因为这些财产的缘故）。同上书。

(1522) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第11章全章。

(1523) 教会法庭甚至以誓言为借口攫夺这类案件；这在菲利普-奥古斯都、教僧和男爵领主们之间所缔结的著名协约里，可以看到。《协约》载罗里埃尔：《法令会纂》。

(1524) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第11章第60页。

(1525) 参看布地利埃：《乡间事务大全》第9篇“谁不得在世俗法庭控告”；波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第11章第56页；菲利普-奥古斯都的有关法规；教僧、国王和男爵领主间议定的《菲利普-奥古斯都章则》。

(1526) 在“遗嘱执行者”条下。

(1527) 1409年3月19日。

(1528) 意大利奉行《查士丁尼法典》。因此，教皇约翰八世在德洛伊宗教会议后颁布的《律令》里谈到这个法典；还不是因为法国已经知道它，而是因为他自己知道它；而且他的《律令》是普遍性的。

(1529) 这个皇帝的法典大约是在530年公布的。

(1530) 《教皇诏谕》第5卷《论特恩篇》第28章《在瞭望塔上》。

(1531) 据杜蒂叶：《法兰西列王纪略》所引1312年的一项条例，是委任奥尔良大学讲授的。

(1532) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第1章《论法官的职务》。

(1533) 在市邑，市民由其他市民审判；好像采地的佃户由佃户审判一样。参看德·拉多玛榭尔：《贝利的古代风俗》第19章。

(1534) 因此，一切诉状开头都是这样说：“裁判老爷，按照您的管辖区域的习惯……”这在布地利埃：《乡间事务大全》第1卷第21篇所引文例中可以看到。

* 甲乙本没有“及其他法学的著作”句。

(1535) 这个变化是在不知不觉间产生的。我们看到，在布地利埃的时候，还有使用家臣的。1402年，布地利埃还活着；这是他立遗嘱的一年。他在《乡间事务大全》第1卷第21篇引了这个文例：“判官老爷，我在这样一个地方将有高、中、低各级人员为我做正义的裁判；这里有法庭、裁判会议、法官、封建家臣和执达吏。”但是只是有关封建事件才由家臣审理。同书第1卷第1篇第16页。

* 甲乙本作“习惯的适用增多了”。

(1536) 这从领主颁发给他们的书状的文例可以看到。布地利埃：《乡间事务大全》第1卷第14篇载有这种文例。这从波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第1章《论法官的职务》也可以得到证明。法官们只掌理审判程序。“法官必须在家臣的面前，听取诉讼的辩论。他应该问当事人是否愿意法庭按照他们所陈述的理由作出法律上的决定。如果当事人回答说，‘老爷，是的’；他就应当命令家臣们做出判决。”又参看圣路易的《法制》第1卷第105章；第2卷第15章。“法官，不应作判决。”

(1537) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》第67章第336页；第61章第315—316页；圣路易：《法制》第2卷第15章。

(1538) 就是1287年的法令。

* 指的是：法令没有这样说，毋须多加臆测。——译者

(1539) “这样，当他们在哪里渎职的时候，上司就能够惩办他们。”

(1540) 参看圣路易：《法制》第1卷第71—72章所载人们如何证明年龄和亲戚关系。

(1541) 波马诺亚：《波瓦西斯的古代风俗》序言。

(1542) 第十二节。

(1543) 参看罗里埃尔：《法令会纂》。

* 前面有“狄波，商邦伯爵”，不是错误；因为商邦伯爵有几个名叫狄波；其中最著名的一个，是纳瓦尔国的君王，就是狄波王。——译者

(1544) 在编纂贝利和巴黎的习惯时，就是这样做的。参看德·拉·多玛榭尔：《贝利的古代风俗》第3章。

(1545) 见《英国旁观者报》。

* 这段甲乙本作：“我已经谈了关于我们的民事法规的形成，这一切似乎都要求我也谈一谈我们的政治法规的理论。但是这将是一本大书。所以，我就像那位好古之士……”。

(1546) 《阿的喀夜话》第22卷第1章。

(1547) 塞西利乌斯说他没有看过也没有读到人们曾用过这个刑罚。但是看来，人们就没有设立过这个刑罚。有一些法学家的意见是，《十二铜表法》所说的仅仅是分割被出售的债务人的代价而已。这个意见很近似真实。

* 又可译为“有俸禄的僧职”或“僧俸”；但我想，这项法律是比较一般性的规定，不一定专指僧教的事情。——译者

* 这是古希腊各国会盟，考虑共同利益等问题，各国都派使节出席；会上所立盟誓，具有一种国际法规的性质。——译者

(1548) 《论伪使节》。

(1549) 狄欧：《罗马史》第41卷。

* 拉斯（1671—1729）原是苏格兰人，名罗全翰（John Law）；“罗”法国古音读“拉斯”；曾任法国财政总管，建立东印度公司和一种银行体制，所以人们把他的“体制”施行的时代简称“体制”时代。这个“体制”的结果是大破产。本书上册已经谈到这个人和他的“体制”。——译者

* 指拉斯。——译者

* 注释见前。——译者

(1550) 亚里士多德：《政治学》第5卷第3章。

* 即投票时把被放逐的人的名字写在叶子上。——译者

(1551) 普卢塔克：《狄欧尼西乌斯传》第1章。

(1552) 当遗产所负献纳义务过重的时候，人们可以出售一部分遗产来规避教会的法律。这就是拉丁文“免教税的遗产”这个名词的由来。

(1553) 《法律》第9卷。

(1554) “对自杀的人，则把他的尸体埋葬，所立遗嘱，应予尊重，尽快执行。”见塔西佗：《史记》第6卷第29章。

* 甲乙本作“这是因为没有法律反对……”。

* 甲乙本作“变得又贪婪又残酷的时候”。

(1555) 比乌斯皇帝诏谕，载《法律》3第1—2节等《关于判罪前自杀者的财产》。

(1556) 《法律》18等《关于传审》。

(1557) 参看《十二铜表法》。

(1558) “强迫投案”，贺拉西：《讽刺》9。因为这个缘故，对应该予以一定尊敬的人，是不能传审的。

(1559) 参看《法律》18等《关于传审》。

* 甲乙本作“应该怎样观察法律的差异”。

* 即由被告提出有利于自己的情况。——译者

(1560) 按照法国古时的法学，是要听取双方的证据的。因此，我们在圣路易：《法制》第1卷第7章里看到，人们对审判上的伪证处以罚金。

(1561) 《法律》1等《关于窝赃者》。

(1562) 《法律》1等《关于窝赃者》。

(1563) 参看奥露斯·格利乌斯：《阿的喀夜话》第20卷第1章发窝利奴斯所说的话。

(1564) 比较普卢塔克的《莱喀古士传》所述和《罗马法汇篇》的《盗窃》项下的法规；又《法制》第4卷第1篇第1—3节。

* 罗马朱匹忒神庙所在的山峰附近的高岩；人们处罚罪犯、卖国贼等时，把他们从岩上扔下。——译者

(1565) 《法律》第1卷。

(1566) “无用的人，被屠杀了。”见徐利安：《贺莫珍》。

(1567) 《哥尼利法》的《关于杀人》；又《法制》第4卷第3篇《论阿吉利安法》第7节。

(1568) 参看《法律》4等《关于阿吉利安法》。

(1569) 同上。参看附加于《巴威利亚法》后的塔西庸诏谕《论联合法》第4条。

(1570) “必要的诗歌。”见西塞罗：《法律》第2卷第23章。

(1571) 这是伊内利乌斯的著作。

(1572) 《政约》。

(1573) “……他有意使被释放的奴隶忧虑不安。”《提奥多西乌斯法典》附录，载《西尔蒙都斯神父著作集》第1卷第737页。

(1574) 奥露斯·格利乌斯：《阿的喀夜话》第20卷第1章。

(1575) 1670年法令。在法令前面有《记录》，说明制定该法的动机。

(1576) 见他1453年发布的《孟德烈都尔法令》。

(1577) 惩办检察官未必就扰乱公共秩序。

(1578) 关于这种情况，1667年的法令又定出一些则例。

(1579) 《伦巴底法》第2卷第37篇。

(1580) 《提奥多西乌斯法典》的《附录》，载《西尔蒙都斯神父著作集》第1卷。

(1581) 《法律》1《法典：婚姻的解除》。

(1582) 参看实例《但是今天》篇，载《法典：婚姻的解除》。

(1583) 《法律》1等《控告》。

(1584) 保罗：《判决》第4卷第9篇。

(1585) 《法兰西内战》第96页。

(1586) 保育院大臣条。大维拉：《法兰西内战》。

* 甲乙本作“人们 * 所主张的理由不是正确的”。

* 保育院大臣条。大维拉：《法兰西内战》——孟德斯鸠原注。

* 法律上的所谓“推定”的事例是很多的，例如曾把信寄出，则推定一定到达收信人那里之类。——译者

* 甲乙本作“某些商人”。

(1587) 这是1702年11月8日的法律。

* 甲本没有“当法官……武断”句。

(1588) 《法律》第9卷。

* 如“例外”“但书”之类等等。——译者

(1589) 这就是实例《但是在立遗嘱人的场合》。

(1590) 《西哥特法》第12卷第2篇第16节。

(1591) 参看尤利乌斯·加必多利奴斯：《马克里奴斯》第13章。

(1592) 尤利乌斯·加必多利奴斯：《马克里奴斯》第13章。“他对法律并不笨拙，因此他决定把古代皇帝们的敕答一律作废，一切都按法律办事，而不是按敕答行事。他不许把法律看成是康莫都斯、卡拉卡拉或是无知的人们的意志；而且图拉真从来不 * 回答状帖，恐怕对案子真相不清，因而产生偏私。”

* 孟德斯鸠法文原文说图拉真“常常”（souvent）拒绝作敕答。但是他在注里所引加必多利奴斯这一大段拉丁原文却说图拉真“从来不”（Nunquam）回答敕答。Nunquam在拉丁文是加强语气的否定词，有“从不”“决不”“绝不”之意，和“常常拒绝”的意义是有出入的。——译者

* 指改变以求同的害处不一定比容忍而存异的害处小。——译者

(1593) 见他所著的《乌托邦》。

(1594) 古树蔽日参天，它的景象仿佛就像这首诗所描写的：“……从头顶到太空有多高，从脚跟到地狱就有多深。”*

* 这里所引的诗句是出自公元前一世纪拉丁诗人维奇利乌斯的作

品。——译者

(1595) 凯撒：《高卢战争》第4卷。

(1596) 例如他从阿尔曼（即从日耳曼）撤出。同上书。

(1597) 《高卢战争》第4卷第21章。塔西佗又说：“他们没有定居、田园或任何方式的栽种；就像都受到爱和美的女神维纳斯的抚育似的。”见《日耳曼人的风俗》第31章。

(1598) 《日耳曼人的风俗》第13章。

(1599) 拉丁原文作comites。

* 这句，甲本作“他们单凭武力和战争来保持许多朋友”。

(1600) 《日耳曼人的风俗》第13—14章。

(1601) 《高卢战争》第6卷第22章。

(1602) 参看《达果柏传》。

(1603) 参看格列高里·德·都尔：《法兰克史》第6卷关于查尔柏立克的女儿结婚的记述。柴尔德柏派遣一些钦差去告诉他，不要把他父亲的王国的城市、宝物、农奴、马、马夫、牛车等等，给他的女儿。

* 这里甲本的注说“一些条约强制罗马人这样做（孟德斯鸠）”。

(1604) “勃艮第人占据了高卢的一部分地区，又和高卢的元老们分割土地。”见马利乌斯：《编年史》456年条下。

(1605) 《西哥特法》第10卷第1篇第8、9、16节。

(1606) 《勃艮第法》第54章第1—2节；这种分割在柔佛路易时代仍然存在。这在他829年的敕令里可以看到；这项敕令被放进《勃艮第法》第79篇第1节里。

(1607) 普罗哥比乌斯：《哥特战役》。

(1608) 普罗哥比乌斯：《汪达尔人战役》。

(1609) “当时许可我们居留地内的人民接受三分之二的土地……”见《勃艮第法》第54篇第1节。

(1610) “后来的勃艮第人，按现在的需要，不得取得一半以上的土地。”见同上书补篇第2号第2条。

(1611) 《日耳曼人的风俗》第21章。

(1612) 西哥特人的法典也是如此。

(1613) 《勃艮第法》第54篇。

(1614) 这从这个法典的整个标题《农人——经户口登记的财户和屯垦者*》去看，也可以证明。

* “屯垦者”主要是农奴。——译者

(1615) 《勃艮第法》第26篇第1节有“如果打掉勃艮第贵族或罗马贵族的牙齿……”句。又同书第2节有“如果是平常的自由民，不论他是勃艮第人或罗马人……”句。

(1616) 《勃艮第法》第57篇。

* 即“阿拉”(Ara)星座。——译者

(1617) 当罗马人统治高卢的时候，他们组织了特殊的团体；这些人通常都是脱离奴籍的人或是他们的后裔。

* 甲乙本没有“有一个元老院和一些法院”句。

(1618) 格列高里·德·都尔：《法兰克史》第2卷第27章；《艾满著作集》第1卷第12章。

* 指奴役。——译者

(1619) 参看后面所引的《列圣传》。

(1620) 格列高里·德·都尔：《法兰克史》第3卷第11章。

* 贡特兰Gontran，最初一版作Gontram。

(1621) 格列高里·德·都尔：《法兰克史》第6卷第31章。

* 甲乙本没有这段和下段。

(1622) 加西奥都露斯：《东哥特史》第3卷第43封信。

(1623) 763年条下。“全军回到了法兰西，他们由于无数的劫掠物和农奴而致富。”

* 甲本注：“参看佛烈德加利乌斯：《编年史》600年条及其续篇741年条；《富尔德史记》739年条；保罗·狄阿可尔：《朗哥巴尔多人事迹》第3卷第30章，第4卷第1章；及下注所引《列圣传》。”

(1624) 参看圣埃比反、圣爱柏达第乌斯、圣西塞尔、圣非多尔、圣鲍尔先、圣特烈维利乌斯、圣欧西基乌斯、圣雷哲等人的传记；和圣茹利安的奇迹。

(1625) 好像奥维得的《变形记》第1卷第293节诗所述：“……烟波茫茫，没有靠岸之地。”

* 甲乙本没有“全都要读”句。

(1626) 甚至“屯垦者”也不全都是农奴。参看《法典》《农人——户口登记财户和屯垦者》篇内第18和23两项法律和同篇第90项法律。

* 这句话指的是，奴役又再给技艺和农耕创造发展的条件。——译者

(1627) 参看格列高里·德·都尔：《法兰克史》第2卷。

(1628) 同上书第5卷第28章。

(1629) 这在格列高里·德·都尔的整本《法兰克史》中都可以看见。这位格列高里问一个名叫瓦尔非利阿库斯的人，到底他怎样成了僧侣，因为他是伦巴底血统。同书第8卷第36章。

(1630) “这个条例适用于高卢最先建立的一切城市。”《圣阿里底乌斯传》。

(1631) 《法兰克史》第7卷。

(1632) 杜波：《法兰西君主国在高卢的建立》* 第3册第14章第515页。

* 孟德斯鸠所引杜波著作的题名，前后很不一致。这里根据下面本文所引书名，一律译为：杜波：《法兰西君主国在高卢的建立》。——译者

(1633) 《法兰克史》第3卷第514页。

* 甲乙本没有这段和下段。

* 我认为，原文“出卖”（vendre）一词肯定是错误的，因为注里引证的《西哥特法》拉丁原文说的是“归还”（restituant）——这也较为合理。法文“出卖”（vendre）和“归还”（rendre）只差一个字母，所以无可怀疑，孟德斯鸠法文原文是把“归还”错印为“出卖”了。

我查了1949年纽约重印的多马·努根特（Thomas Nugent）的孟德斯鸠著作的英译本，即美国资产阶级学界所宣传的所谓“标准译本”（“the standard translation”）；它在第2册第182页也照法文原文

译为“出卖”(sell)；可见该书译者在翻译时并没有注意他在注里照抄的拉丁文说的是什么。

努根特的译本存在不少问题。严重的是把意思译得和原文正相反。例如第2册第70页把原文所说智灵存在物并不老是遵从自然法，译成老是遵从自然法之类。其次如在同册第110页把“勃艮第法”译成“勃艮第王”，因为二者在法文只差一个字母；第1册第401页把希里希亚(Cilicie)（在小亚细亚）译成西西里(Sicily)（在意大利）；第2册第152页把“非成文习惯”译成“成文习惯”；这类马马虎虎或“鲁鱼亥豕”的错误是很多的。我又粗略地检查一下该译本第2册里一百多页的译文，发现了长长短短的句子被漏掉没有译的将近二十处。岂不惊人？可见这个“标准译本”是相当粗枝大叶的。——译者

(1634) “法官和行政长官就把罗马人的土地从占有者的手中夺回来，一分不差地、毫不拖延地，归还给罗马人，使国家税收不受任何损失。”《西哥特法》第10卷第1篇第14章。

(1635) 汪达尔人在非洲也不缴纳土地税。普罗哥比乌斯：《汪达尔人战役》第1—2卷；《杂史》第16卷第106页。应该注意，非洲的征服者是汪达尔人、阿兰人和法兰克人混合起来的。《杂史》第14卷第94页。

(1636) 《法兰西君主国在高卢的建立》第3卷第14章第510页。

(1637) 他以另一条西哥特人的法律为根据（《西哥特法》第10卷第1篇第11条），但是它绝对不能证明任何东西。它只说凡是以缴纳贡金为条件从领主接受土地时，就应缴纳该贡金。

* 最后一版增添了这段和下面两段。

《法兰西君主国在高卢的建立》第3册第511页。

(1638) 第11卷第74篇《法律》3。

* 甲乙本作“滥用史家们的著作”。

(1639) 《法兰西君主国在高卢的建立》第3册第14章第513页；这里引《毕斯特敕令》第28条。参看本书本章第18节。

(1640) 《法兰西君主国在高卢的建立》第3册第4章第298页。

(1641) 815年《敕令》第1章。这和秃头查理844年的《敕令》第1—2款相符合。

(1642) “即定居在阿规丹、赛提曼尼和普洛温斯的西班牙人”。上引柔儒路易《敕令》。

(1643) “他们把守卫和巡逻的兵叫做‘瓦克达’(wactas)。”同《敕令》。

(1644) 他们对伯爵没有这种义务。815年《敕令》第5款。

(1645) “……以便使有了马驮子的法兰克骑士带着自己的卫队向敌人进攻。”又禁止伯爵们剥夺自由人的马匹；“以便使他们(自由人)能够战胜敌人，并能够按照古代习惯贡纳所应贡纳的驿马。”《毕斯特敕令》，载巴路兹辑《敕令会纂》第186页。

(1646) 812年《查理曼敕令》第1章；864年《毕斯特敕令》第27款。

(1647) “四所田宅”拉丁原文作Quatuor mansos。我想象，所谓mansus*是和农场结连在一起的一块土地，里面有奴隶。853年反对驱逐奴隶出mansus这一敕令(该年由希尔瓦克颁发的《敕令》第14篇)，可资证明。

* 拉丁文，mansus是mansos的单数式。——译者

(1648) 参看本章第二十节。

(1649) 载杜深：《汇选》第2卷第287页。

(1650) 同上书第89页

* 甲乙本没有这段。

(1651) 参看858年《敕令》第14款。

(1652) 他们对河流也征收某些税，如果有座桥或航渡的话。

(1653) 这里所谓“贡赋”是极具概括性的一个名词，所以人们也用它来指河流上座桥或渡船的通行税。参看803年《敕令III》第1款，载巴路兹辑《敕令会纂》第395页；和819年《敕令V》，载同书第616页。人们对865年《秃头查理敕令》第8款所说的自由人向国王或他的钦差提供的运送车子，也用这个名称。

(1654) 杜波神父和他的追随者们。

(1655) 参看杜波神父：《法兰西君主国在高卢的建立》第3册第6卷第14章所提出的软弱的理由；尤其是他从格列高里·德·都尔关于他的教堂和查理柏王的纠纷的一段记载所归纳出的结论。

(1656) 例如由于奴隶的释放。

(1657) 在《阿尔曼法》第22章和《巴威利亚法》第1篇第4章里

面，人们可以看到僧侣们为他们的团体所制定的规则。

(1658) 《敕令》第5卷第303章。

(1659) “如果他是自由人又在贡赋名册内没有记名的话。”马尔库尔富斯：《法式书》第1卷第19条。

(1660) 789年《敕令》，载巴路兹辑《敕令会纂》第1册第250页。

(1661) “为了使这张自由的证书巩固而耐久。”同《敕令》。

(1662) “恢复他们从前的自由，并免除所应缴纳给我们的一切贡赋。”789年《敕令》。

(1663) 812年《处理西班牙人条例》，载巴路兹辑《敕令会纂》第1册第500页。

(1664) 844年《敕令》第1—2款，载巴路兹辑《敕令会纂》第2册第27页。

* 注释见本章第十节第一个译者注。——译者

(1665) 805年《敕令III》第20和22款，载安兹吉士：《敕令会纂》第3卷第15条下。这和854年秃头查理由阿狄尼亚果颁发的《敕令》第6款是相符合的。

(1666) “过去合法征收……的一切地区。”同《敕令》。

(1667) 812年《敕令III》第10—11款，载巴路兹辑《敕令会纂》第1册第498页。

(1668) “古时属于国王辖地的。”812年《敕令》第10—11款。

(1669) 813年《敕令III》第6款，载巴路兹辑《敕令会纂》第1册第508页。

(1670) “那些被征收贡赋的人们所缴纳的。”813年《敕令》第6款。

(1671) 《敕令》第4卷第37款，编入《伦巴底法》内。

(1672) 〔这里所引拉丁原文意思和正文相同，故略。——译者〕《敕令》第4卷第37款。

(1673) 805年《敕令》第8款。

(1674) 〔这里所引拉丁原文意思和正文相同，故略。——译者〕805年《敕令》第8款。

(1675) “法兰克人都应该向国王缴纳贡赋，或是更准确地说，缴纳驿马。”

(1676) 864年《敕令》第34款，载巴路兹辑《敕令会纂》第192页。

(1677) 〔这里所引敕令的拉丁原文和正文所述意思相同，故略。——译者〕同《敕令》。

(1678) 这一切，同《敕令》第28款很清楚地说明。它甚至对脱离奴籍的罗马人和脱离奴籍的法兰克人加以区分；由此可见，“贡赋”并不是一般性的。它值得一读。

(1679) 这从上面所引813年查理曼的一道敕令可以看到。

(1680) 拉丁原文作comites。《日耳曼人的风俗》第13章。

(1681) 拉丁原文作Qiu sunt in truste regis。《撒利克法》第44篇第4条。

(1682) 第1卷第18条。

(1683) 拉丁原文作treu，阿尔曼语是“忠信”的意思；英语是true，“忠实”的意思。

(1684) “忠臣”，拉丁原文作leudes；“义士”作fideles。

(1685) “封臣”，拉丁原文作vassali；“领主”作seniotes。

(1686) 拉丁原文作Fiscalia。参看马尔库尔夫斯：《法式书》第1卷第14条。《圣谟耳传》说：“赐给国库金。”《麦次史记》747年条下说：“赐给他侍从和许多国库金。”为维持王室生活用的财产拉丁原文叫做regala。

(1687) 参看《采地论》第1卷第1篇，以及古耶斯关于该书的论述。

(1688) 《法兰克史》第9卷第38章。

(1689) “应当把封赏给谁，应当剥夺谁的封赏。”同上书第7卷。

(1690) “人人都知道，无论是他（国王）的或是我们的财库，都有剩余的恩赏。”马尔库尔夫斯《法式书》第1卷第30条。

(1691) 《伦巴底法》第3卷第8篇第3节。

(1692) 第1卷第1篇。

(1693) 古耶斯指出，这种恩赏是不确定的，因为领主在一年期满后可以续给一年，也可停止给予。

(1694) 812年查理曼《敕令》第3—4款，载巴路兹辑《敕令会纂》第1册第491页；又864年《毕斯特敕令》第26款，载同书第2册第186页。

(1695) “每一个伯爵手下都有侍从官员——监督和百总。”同敕令第28款，载同书第2册。

(1696) 这些战士当时就叫做compagenses。

(1697) 约在595年颁发的《诏谕》第1款。参看巴路兹辑《敕令会纂》第20页所载各敕令。这些法规无疑是协商拟定的。

(1698) 拉丁原文作Advocati。

(1699) 查理曼812年《敕令》第1和5款，载巴路兹辑《敕令会纂》第1册第490页。

(1700) 参看803年由窝姆斯颁发的《敕令》，载巴路兹辑《敕令会纂》第408和410页。

(1701) 803年由窝姆斯颁发的《敕令》，载巴路兹辑《敕令会纂》第409页；秃头查理朝845年迎春殿主教会议时颁发的《诏谕》第8款，载同书第2册第17页。

(1702) 819年《敕令V》第27款，载巴路兹辑《敕令会纂》第618页。

(1703) “关于〔国王的〕家臣们，如果他们还在〔他〕家里服务，人们而且知道他们仍然受有恩赏的话，则按规定，其中任何人都必须留在国王家中；无事的家臣就不留他们；可以准许他们率领侍从走。”812年《敕令XI》第7款，载巴路兹辑《敕令会纂》第1册第494页。

(1704) “关于受有恩赏或据有类似私有财产的我们的封臣和主教们或僧院长们的封臣……。”812年《敕令I》第5款，载巴路兹辑《敕令会纂》第1册第490页。

(1705) “每一个自由人，如果有四所田宅，不论是自己的产业或是从谁得到的恩赏，就应该有准备，亲身与敌人作战或是随从自己的领主。”812年《敕令》第1章，载巴路兹辑《敕令会纂》第490页。

(1706) 《法兰西君主国在高卢的建立》第3册第6卷第4章第299页。

* 原文de même（也同样）；甲乙本作même（甚至）。

(1707) 882年由迎春殿颁发的《敕令》第11款，载巴路兹辑《敕令会纂》第2册第17页。

(1708) 第1—2款；又845年迎春殿主教会议时颁发的《敕令》第8款，载巴路兹辑《敕令会纂》第2册第17页。

(1709) 即“裁判会议”或“刑事法庭”。

(1710) 《敕令》第57款，载安兹吉士辑《敕令会纂》第4卷；819年柔儒路易《敕令V》第14款，载巴路兹辑《敕令会纂》第1册第615页。

(1711) 参看上面第457页第5注；和第458页第1注*。

* 此注有错误，因原书没有这些页数；有的版本作“参看本章第十七节第7段第2个注”，较为正确。——译者

(1712) 在威廉·兰巴德的《汇纂》内：《英国法律古字解》。

(1713) 在satrapia字下。

(1714) 关于这点，《耶路撒冷的刑事法庭》第221—222章有很好的解释。

(1715) 教会的“代理人”同时是教会的法庭和军队的首长。

(1716) 参看马尔库尔富斯：《法式书》第1卷第8条；里面有颁给公爵、地方长官或伯爵的敕书，授与他们司法管辖权和财政管理权。

(1717) 《编年史》第78章，636年条下。

(1718) 参看格列高里·德·都尔：《法兰克史》第5卷，《到580年》。

(1719) 这种集会审判，拉丁原文称mallum。

(1720) 请把我在本书第28章第28节和第31章第8节所说的和这里联系在一起。

(1721) 关于这一切，请参看附加在《撒利克法》第2条的柔儒路易诸敕令；和杜刚支：《中末期拉丁语解》《名士、善人》（boni homines）条下所载审判则例。

(1722) “由名士”，拉丁原文作Per bonos homines。有时候十二人全都是“名士”。参看马尔库尔富斯：《法式书》《附录》第51章。

(1723) 还有我已说过的某些有关河流的捐税。

(1724) 参看《莱茵河畔法兰克部族法》第89篇；和《伦巴底法》第2卷第52篇第9节。

(1725) “必然激起父亲或亲族的仇恨，而不是友情。但是仇恨并不是不可解消的；因为杀人罪也可以用一定数目的牲畜来赎免，[死者]全家可以得到赔偿。”塔西佗：《日耳曼人的风俗》第21章。

(1726) 参看《佛里兹法》第2篇关于《凶杀》；和吴勒马尔的《增篇》关于《盗劫》。

(1727) 威烈玛利：《哲人的增加》第1篇第1节。

(1728) 《撒利克法》第58篇第1节；第17篇第3节。

* 这句，甲乙本作“在这问题上，《撒利克法》是妙不可言的”。

(1729) 特别要参看《撒利克法》第3—7篇关于盗窃牲畜的规定。

(1730) 《伦巴底法》第1卷第7篇第15节。

(1731) 参看《安格尔法》第1篇第1、2、4节和第5篇第6节；《巴威利亚法》第1篇第8—9章；和《佛里兹法》第15篇。

(1732) 第2篇第20章。

(1733) 计有荷济德拉、欧札、撒伽拿、哈比林瓜、安尼恩拿。同上。

(1734) 所以伊那的法律规定一条人命等于多少钱或多少土地。《伊那王法典》《关于国王的家臣》篇。《英国法律古语辞典》（1644年剑桥版）。

(1735) 参看《撒克逊法》第18章；它甚至为几种人民作这种规定。又参看《莱茵河畔法兰克部族法》第36篇第11节；《巴威利亚法》第1篇第10—11节。“如果他没有金钱，可以给别的财产、奴隶、土地等等。”

(1736) 参看《伦巴底法》第1卷第25篇第21节；第1卷第9篇第8、34、38节；802年《查理曼敕令》第32章，里面有一道颁给他派遣到各行省去的人员的训令。

(1737) 参看格列高里·德·都尔：《法兰克史》第7卷第47章所记一

个讼案的详情。案内有一方当事人失掉了一半所判给他的和解金，因为他不接受赔偿而自己进行报复，不管他报复后受到了什么伤害。

(1738) 参看《撒克逊法》第3章第4节；《伦巴底法》第1卷第37篇第1—2节；和《阿尔曼法》第45篇第1—2节。《阿尔曼法》准许人们[在受侵犯时]即时用第一次行动为自己进行报复。又参看779年《查理曼敕令》第22章；802年《敕令》第32章；805年《敕令》第5章。

(1739) 莱茵河畔法兰克部族的法律的编纂者们似乎已经把这点改变了。参看《莱茵河畔法兰克部族法》第85篇。

(1740) 参看《塔西庸诏谕》（《论人民的法律》）第3、4、10、16、19款；《安格尔法》第7篇第4节。

(1741) 《伦巴底法》第1卷第9篇第4节。

(1742) 《593年柴尔德柏和格罗大利乌斯间的维持和平公约》；和约载595年颁布的《国王格罗大利乌斯二世诏谕》第11章。

(1743) 在法律没有规定安全税金额数的场合，它通常是和解金的三分之一。这从《莱茵河畔法兰克部族法》第89章可以知道；又813年《敕令III》（载巴路兹辑《敕令会纂》第1册第512页）对这项法律有所解释。

* 甲乙本作：“在我们近代的语言中，我们是找不到同义的名词的，但是我要详加论述。”

* 甲乙本没有末后这一句。

(1744) 《伦巴底法》（林登布洛版）第1卷第9篇第17节。

(1745) 《莱茵河畔法兰克部族法》第70篇。

(1746) 同法第46篇。又参看《伦巴底法》（林登布洛版）第1卷第21章第3节。“如马用脚等等。”

(1747) 《撒利克法》第27篇第6节。

(1748) 这在595年《格罗大利乌斯二世诏谕》里可以看见。“然而审判官所在区域的安全税金则保留给他。”

(1749) 塔西佗：《日耳曼人的风俗》第89篇。

(1750) 《日期未能确定的敕令》第57章，载巴路兹辑《敕令会纂》第1册第515页。应当指出，安全税金在黎明时期（第一朝代）的著作里称fredum或faida，在第二时期（第二朝代）的著作里称bannum。这从789年由撒克逊尼亚地区颁发的《敕令》，可以看到。

(1751) 参看查理曼自维利思颁发的《敕令》。它把安全税金列入国王辖地（即所谓villae）重要税收之内。

(1752) 马尔库尔富斯《法式书》第1卷第3、4、17条。

(1753) 同上书第1卷第2、3、4条。

(1754) 参看这些条例的各种集子，尤其是本笃会神父们所著《法兰西的史家们》第5卷末所辑的条例。

(1755) 参看马尔库尔富斯：《法式书》第1卷第3、4、14条；771年查理曼的《条例》，载马天：《逸史会纂》第1册第11集内。“我们下命令，使任何一个国家的审判官……各种人，不拘是教会的人，还是莫巴山修院的人，也不管是自由人，还是奴隶，还是在他们的地区居住的人”等等*。

* 孟德斯鸠引查理曼条例的这段拉丁原文不是完整的句子，目的只是要证明，司法权并不是渊源自奴隶的解放。——译者

(1756) 《乡村司法权论》。

(1757) 参看杜刚支：《中末期拉丁语解》hominium这个字下的说明。

(1758) 参看马尔库尔富斯《法式书》第1卷第3—4条。

* 即不受国王司法管辖的意思。——译者

(1759) 拉丁原文作Tabulariis（有户口登记的人）。

(1760) 即所谓Mallum。

(1761) “不能到别的地方，只能到教会，被释放的人就在那里，可以进行集会审判。”《莱茵河畔法兰克部族法》（林登布洛版）第58篇第1节；又参看第19节。

(1762) 《勃兰狄亚地方*多罗山主教圣日尔梅传》。

* 这里拉丁原文还有“5月16”字样，疑有脱漏。——译者

(1763) 又参看《圣梅腊尼乌斯传》和《圣戴衣高尔传》。

(1764) 615年巴黎会议时颁发的《诏谕》第19款：“领有其他地区的主教或有势力的人，不得从其他省份设立审判官或检查官来审判，而是要从当地选择官吏掌理司法，并承受其他报酬。”此外，并参看第12款。

(1765) 615年巴黎会议时颁发的《诏谕》第5款。

(1766) 《伦巴底法》（林登布洛版）第2卷第44篇第2章。

(1767) “奴隶——或旧时名册里登记的或新来的。”同上书。

* 甲乙本没有这一句。

(1768) 858年《敕令》第7款，载《查理曼敕令》第108页。“好像僧侣们的其他权力一样，他们还有一些豁免权[即免受国王权力的干涉的权利]；他们的封臣们的兵役，也属于僧侣们这种权力的支配范围。”

(1769) 该敕令第7款，附加在《巴威利亚法》内；又参看第3款；载该法（林登布洛版）第444页。“最初应下命令，使教会对居住教会土地内的人，首先在他们的生活方面，而后在金钱和物品方面，握有司法的权利。”

(1770) 857年伽里西阿果宗教会议时颁布的《诏谕》第4款，载巴路兹辑《敕令会纂》第96页。

(1771) 《巴威利亚法》（林登布洛版）第3篇第13章。

(1772) 《阿尔曼法》第85篇。

(1773) 595年《诏谕》第11—12款，载巴路兹辑《敕令会纂》第19页。“也可能遇到这种情况，就是：如果一个百总在另外一个百人团的地方搜寻并且发现强盗，或是在我们忠实的臣子们的地界内派人搜捕强盗，而不能把强盗驱逐出去的话，那么他就应该将强盗交出，或是……。”*

* 这段拉丁文直译和正文的译法有些微出入，但主要意思是一样的。这类情况在本书一些其他地方也可看到。——译者

(1774) 545年格罗大利乌斯：《律令》第2—3款：“如果证实强盗在什么地方，但是已投案自首的，则不科以罚金；如果在追捕时把强盗抓住，则接受全部和解金。如果是在封土内找到强盗，则从封土分得一半和解金，又应向强盗索取人头税。”

(1775) 参看杜刚支：《中末期拉丁语解》trustis这个字下的说明。

* 这里甲乙本多一段：“但是，简捷了当地说，在查理曼时候，第二时期（第二朝代）并不纷乱，也并不将近完结；在他统治的时代，并没有篡夺的事情。如果在他的时代世袭的司法权就已经建立起来的话，则人们建议的这个十分适宜的制度也是要自己倒塌的。”

(1776) 柏彬：《律令》，附加在《伦巴底法》第2卷第52篇第14

节内。这就是793年《敕令》第10款，载巴路兹辑《敕令会纂》第544页。

(1777) “如果一个法兰克人或伦巴底人领有恩赏〔即采地〕，可是不愿意审理讼案的话，则他所隶属的主管法官应停止其恩赏〔采地〕权利的行使；在这期间，由他〔该法官〕或他的代理人掌理司法。”又参看《伦巴底法》第2卷第3篇第2节；这和779年《查理曼敕令》第21款有关。

(1778) 812年《敕令III》第10款。

* 甲乙本多一段：“该君主还有另一道敕令，恢复了《撒利克法》《勃艮第法》和罗马法的许多条文，为的是使忠臣们的司法工作取得一致。”

(1779) 813年《敕令II》第14、20款，载巴路兹辑《敕令会纂》第509页。

* “人们”，指的是国王派出去的“钦差”，见上注所译拉丁文敕令原文。——译者

(1780) 819年《敕令V》第23款，载巴路兹辑《敕令会纂》第617页。“无论在什么地方，如果钦差们发现主教或僧院长或其他任何领有荣誉〔采地〕的人不欲审理讼案或是禁阻审理讼案的话，这些钦差就应当住在他家里，由他负担生活费用，直到讼案得到审理为止。”

(1781) 由伽里西阿果颁发的《诏谕》，载巴路兹辑《敕令会纂》第2册第152页。“任何一个司法人员都应当为大家尽自己的职务……如果发现某些官员反对我们的安全税金，则应按照司法人员的职责，……加以惩戒。”

(1782) 《毕斯特敕令》第18款，载巴路兹辑《敕令会纂》第2册第181页。“如果有人逃避到我们〔国王〕的封土或某种豁免权的保护下，或是逃避到某些有势力人物的权力下或土地所有权的保护下……。”

(1783) 第1卷。“如果我们把适宜的恩赏〔采地〕让与各地教会——或者你们要说，这是一种亲切的考虑——，我们认为，这对我们伟大的王道政府，将增加一件可纪念的事。”

* 甲乙本没有末了这句。

* 高卢的一个地方，就是现在的布列塔尼。——译者

(1784) 《历史》第6卷。

(1785) “整个阿摩里克区和高卢的其他省份。”同上。

(1786) 《历史》第2册第3卷第18章第270页。

* 原文直译：“它们是建立在权利上的权利。”——译者

(1787) 参看杜波神父的绪言。

* 原文误；应作“查尔第立克”，因为查尔柏立克比查尔第立克晚一百多年，不是黎明时期开头的君王。——译者

(1788) 参看《法兰西君主国在高卢的建立》第3册第6卷第4章第304页。

(1789) 他引证该法第44篇和《莱茵河畔法兰克部族法》第7和36篇。

* 如农奴、脱离奴籍的人之类。——译者

(1790) “元首亲信的人”；《撒利克法》第44篇第4节；这和马尔库尔富斯《法式书》第13条的“国王的臣宰”有关系。又参看《撒利克法》第66篇第3、4节和第74篇；《莱茵河畔法兰克部族法》第11篇；877年由伽里西阿果颁发的《秃头查理敕令》第20章。

(1791) 《撒利克法》第44篇第6节。

(1792) 同上书第44篇第4节。

(1793) 同上书第44篇第1节。

(1794) 同上书第44篇第15节。

(1795) 《撒利克法》第44篇第7节。

(1796) “不论在什么情况下，如果谁打掉了一个勃艮第贵族或罗马贵族的牙齿，要付罚金二十五苏；如果打掉勃艮第或罗马的普通自由人的牙齿，则罚金十苏；如果打掉下等人的牙齿，则罚金五苏。”《勃艮第法》第26篇第1、2、3条。

(1797) 《法兰西君主国在高卢的建立》第3册第6卷第4、5章。

(1798) 同上书第5章第319—320页。

* 因为农奴没有民族；见后。——译者

(1799) 《法兰西君主国在高卢的建立》第3册第6卷第4章第307—308页。

(1800) 同上书第3册第4章第309页；第5章第319—320页。

(1801) 参看本书第二十八章第二十八节和第三十一章第八节。

(1802) “因此哥罗尼亚开会决定，我们发出通告：每一个法官一听说有罪恶严重的强盗，就应当到他家去捉拿。如果他是一个法兰库斯，就必须押解到我们〔王廷〕这里；如果他是一个较软弱的人，就把他在原地吊死。”《柴尔德柏诏谕》，载巴路兹辑《敕令会纂》第1册第19页。

* 例如：软弱、较软弱、最软弱。——译者

(1803) 参看本书第二十八章第二十八节和第三十一章第八节。

(1804) 《虔诚路易*的生平》第43—44章。

* “虔诚路易”就是“柔儒路易”，都是路易一世的绰号。——译者

(1805) “啊！你给他什么报酬呢！他使你得到自由，但没有使你成为贵族——这是给你自由后不可能做到的事。”同上书。

(1806) 《法兰西君主国在高卢的建立》第3册第6卷第4章第316页。

* 原文nobles hommes；甲乙本作noble-hommes。

(1807) 《法兰西君主国在高卢的建立》第3册第6卷第4章第316页。

(1808) 同上。

(1809) “所有的主教都讨厌路易，特别是那些被他从奴隶中解放出来的主教，和那些出自野蛮民族而被提拔到高位的主教。”戴甘：《虔诚路易的生平》第43—44章。

(1810) 第二十三节。

(1811) 《法兰西君主国在高卢的建立》第3册第6卷第4章第302页。

* 甲乙本作“一个大人物”。

* 这里甲乙本多“和宰相”三个字。

(1812) 格列高里·德·都尔：《法兰克史》第4卷第42章。

(1813) 第七节。

(1814) 就是查尔柏立克的儿子、达果柏的父亲格罗大利乌斯二

世。

(1815) 佛烈德加利乌斯：《编年史》第42章。

(1816) 同上。

(1817) 格列高里·德·都尔：《法兰克史》第8卷第31章。

(1818) “用私人的财物来补偿过分消耗了的国库，这种罪恶是凶暴的。……没有一个人能够再保持自己曾经抢到手的位置。”佛烈德加利乌斯：《编年史》第27章605年条下。

(1819) 同上书第28章607年条下。

(1820) 同上书第41章613年条下。“勃艮第有地位的人——有主教们和其他领主们、害怕布纶荷的人和怀恨她的人，都阴谋要……。”

(1821) 佛烈德加利乌斯：《编年史》第42章613年条下。“格罗大利乌斯接受誓言，在他〔瓦纳卡利乌斯〕的一生里不按时剥夺他的职权。”

(1822) 在615年布纶荷服刑后不久召开的。参看巴路兹辑《敕令会纂》第21页。

(1823) “一切违反理性的行为或命令是违背神意的。——这就是在过去也从未发生过。我们依大司祭基督之名，准备通过这道诏谕来加以纠正。”同《律令》第16条。

(1824) 同《律令》第16条。

(1825) 同《律令》第17条。

(1826) “暂时被疏忽的〔僧侣特权〕现在——或是更正确地说，从今以后——将永久被遵守。”

(1827) “因此主教逝世后，应在本省主教提升的地区，同省的人一起，由神职人员和人民来选举；如果是不称职的话，就由国王来安排；如果必须从宫廷里来选拔的话，就应按照功勋和学问来选拔。”同《律令》第1条。

(1828) “不拘在什么地方，如果增加新的贡赋，就应加以纠正……。”同《律令》第8条。

(1829) 同《律令》第9条。

(1830) 同《律令》第21条。

(1831) 这是一种国王发给法官的命令，要后者执行或容忍某些违反法律的事情。

* 见本书第二十九章第十七节。——译者

(1832) 参看格列高里·德·都尔：《法兰克史》第4卷第227页。历史记载和条例里充满这类事情；这些流弊的范围在615年格罗大利乌斯为改革这些弊端而发布的诏谕里特别可以看到。参看巴路兹辑《敕令会纂》第1册第22页。

* 甲乙本作“律令”。

(1833) 上引诏谕第22条。

(1834) 同诏谕第6条。

(1835) 同诏谕第18条。

(1836) 在巴路兹辑《敕令会纂》第1册第7页的一道诏谕内。

* 甲乙本作“命令”。

(1837) 我在上章第二十一节已经谈到这些豁免权；它是司法权的让与，包括禁止国王的法官在采地内行使任何职权；这种权利就等于采地已经建立或已被继承。

* 原文误；应作“查尔第立克二世”。——译者

(1838) 参看《圣雷哲传》。

* Théodoric；原文误作Théodéric。——译者

(1839) “由于布纶荷的建议怂恿，而由梯欧多立克加以任命。”佛烈德加利乌斯：《编年史》第27章605年条下。

(1840) 《法兰克王传》第36章。

(1841) 参看佛烈德加利乌斯：《编年史》第54章626年条下；又无名氏所著该书《续篇》第101章695年条下；第105章715年条下。《艾满著作集》第4卷第15章。艾真哈：《查理曼传》第48章。《法兰克王传》第45章。

(1842) 参看《勃艮第法》的《绪言》和同法附录二第13篇。

(1843) 参看格列高里·德·都尔：《法兰克史》第9卷第36章。

(1844) “这年，格罗大利乌斯同勃艮第的大臣们和领主们在德洛伊

开会。他们问他们，在瓦纳卡利乌斯死后，愿意选谁接替他的职位；但是大家一致反对进行选举，并竭力恳求国王赐恩，由国王决定。”佛烈德加利乌斯：《编年史》第54章626年条下。

(1845) “反抗法兰克人得到胜利，维尼狄人是有功的。这个胜利不仅是由于斯科拉旺人的英勇刚毅，也是由于奥斯特拉西亚人的精神涣散；那时他们背离达果柏，心怀仇恨，而接连不断地被抢劫。”佛烈德加利乌斯：《编年史》第68章630年条下。

(1846) “其次，众所周知，奥斯特拉西亚人，由于他们的努力，反抗维尼狄人，而有利地保卫了法兰克人的边界和国土。”佛烈德加利乌斯：《编年史》第75章。

(1847) 佛烈德加利乌斯：《编年史》第79章638年条下。

(1848) 同上。

(1849) 同上书第80章639年条下。

(1850) 同上书第89章641年条下。

(1851) 同上。“佛罗卡都斯写信给勃艮第王国的主要人物和主教们，并且立誓，约定要永远保存他们每一个人的荣赏、官职和友谊。”

(1852) “其次，从克罗维斯时起，法兰克王国一致同意，开始由宰相治国；克罗维斯是著名国王达果柏的儿子，梯欧多立克的父亲。”见《王室的宰相》。

* 甲乙本作“我们将要谈到的革命”。

(1853) “国王出于贵族，首领出于品德。”塔西佗：《日耳曼人的风俗》第7章。

* 甲乙本只作：“进行远征，指挥军队。”

(1854) 参看《苏尔皮琪·亚历山大》，载格列高里·德·都尔：《法兰克史》第2卷。

* 指几个名叫“柏彬”的宰相。——译者

* 原文作“法兰西人”。——译者

(1855) 552年。

(1856) “虽然国王完全不同意，路德利斯和布狄利奴斯仍然同他们结连在一起，进行战争。”阿加提亚斯：《查士丁尼的生活与行动》第1卷。格列高里·德·都尔：《法兰克史》第4卷第9章。

(1857) 贡特兰甚至不征讨贡多瓦尔德。后者自称为格罗大利乌斯的儿子，并要求分有王国。

(1858) 他们的数目有时候到二十人之多。参看格列高里·德·都尔：《法兰克史》第5卷第27章；第8卷第18和30章；第10卷第3章。达果柏在勃艮第是没有宰相的；他采取同样的政策，派遣了十个公爵和几个伯爵去同加斯康人作战；这些伯爵是不受公爵节制的。佛烈德加利乌斯：《编年史》第78章636年条下。

(1859) 格列高里·德·都尔：《法兰克史》第8卷第30章和第10卷第3章。

(1860) 同上书第8卷第30章。

* “宰相”，法文原文本来就是“宫内长官”、“宫宰”的意思。——译者

(1861) 参看《勃艮第法》附录二第13篇，和格列高里·德·都尔：《法兰克史》第9卷第36章。

* 甲乙本作“反对梯欧多立克”。

(1862) 参看《麦次史记》687和688年条下。

(1863) “给予他们国王的名义，而他自己则享有全国的特权……。”同上书695年条下。

(1864) 同上书719年条下。

* 原文mairie；甲乙本作mairerie。

(1865) “准许他们在自己的权力下当国王。”《麦次史记》719年条下。

(1866) 《桑都伦西史记》第2卷。“他〔国王〕好像以自己的权力来回答；这回答有教训的意思，或是更正确地说，含着命令的意思。”

(1867) 《麦次史记》691年条下。“柏彬监管梯欧多立克那年……。”《富尔德史记》或《罗立沙姆（罗尔矢）史记》。“法兰克人的首领柏彬，统治了法兰克王国二十七年；国王就屈服在他手下。”

(1868) “此后，格黎墨尔的小儿多铎阿尔当了宰相；他就在当地和前述国王达果柏在一起。”无名氏：《佛烈德加利乌斯编年史续篇》第104章714年条下。

(1869) 格列高里·德·都尔：《法兰克史》第9卷引证了这个条约。又参看615年格罗大利乌斯二世《诏谕》第16条。

(1870) “如果有得自国库的土地或荣赏和援助，她们可以为所欲为，或用遗嘱加以处理，永远保留不变。”

(1871) 参看《法式书》第1卷第24和34条。

(1872) 参看同书第1卷第14条。该法式适用于一开始就是永久性赏赐的国库财产，也适用于开始是恩赏，后来才改为永久性赏赐的国库财产；依照该法式，赏赐“就好像是从那里，或更正确地说，从我们的国库取得的。”又参看同书第17条。

(1873) 《法式书》第1卷第13条。

* “方法”原文为单数式；甲本作多数式。

(1874) 《撒利克法》第44篇。又参看第46篇第3、4节和第74篇。

(1875) 《莱茵河畔法兰克部族法》第11篇。

(1876) 参看同上书第7篇；《撒利克法》第44篇第1、4条。

(1877) 《撒利克法》第59、76篇。

(1878) “在国王说话的范围之外。”《撒利克法》第59、76篇。

(1879) 同上书第59篇第1节。

(1880) 同上书第76篇第1节。

(1881) 同上书第56、59篇。

(1882) 同上书第76篇第1节。

(1883) 同上书第76篇第2节。

(1884) 883年由迎春殿发布的《敕令》第4和11条。

(1885) 812年查理曼《敕令II》第1、3条。

(1886) 《赫利巴诺》。

(1887) 兰柏·达德尔说：“不给病弱的继承人留遗产。”见杜刚支：《中末期拉丁语解》alodis字下。

(1888) 参看杜刚支：《中末期拉丁语解》alodis字下所引的条例；和伽兰：《自由土地论》第14页等所录各条例。

(1889) 802年《敕令II》第10条；803年《敕令VII》第3条；日期未详的《敕令I》第49条；和806年《敕令》第7条。

(1890) 806年《敕令V》第8条。

(1891) 格列高里·德·都尔：《法兰克史》第6卷第46章。

(1892) 就是因为这个缘故，他撤销有利于教会的遗嘱，甚至取消他父亲所捐施的东西。但是贡特兰又恢复这些捐施，甚至又新作一些捐施。格列高里·德·都尔：《法兰克史》第7卷第7章。

(1893) 参看《麦次史记》687年条下。“我首先被司祭和神仆的怨言所激动，因为他们经常到我这里来，为的是教堂的财产被非正义地抢夺了去……。”

(1894) 参看《麦次史记》。

(1895) 在格列高里·德·都尔：《法兰克史》内。

(1896) “查理夺取许多教会的田产，把它们与国库合并，然后分散给军人。”《桑都伦西史记》第2卷。

* 甲乙本没有“因为他们把他们的偶像……不能使他们就忘记”这些句子。

* 原文Dans cet état de choses；甲乙本没有de choses二字。

* 抢劫了教堂。——译者

(1897) 参看《麦次史记》。

(1898) “前述的大司祭格列高里，以罗马的国王们的意旨写信，因为罗马人民背弃了皇帝的统治，愿意归顺到自己的保护和不可战胜的宽仁慈悲之下。”《麦次史记》741年条下。“……缔约以后，好从皇帝的地区撤出。”佛烈德加利乌斯：《编年史》。

* 甲乙本作“牢固地结合”。

* 甲乙本作：“……和希腊人；法兰克人需要教皇给他们当屏障，以抵御希腊人，以为难伦巴底人；查理马特尔的计划是不能失败的。”

(1899) 在当时的著作里，我们可以看到，许多教皇们的权威在法兰西人的精神上所留下的印象。虽然国王柏彬曾经由麻烟的大主教加冕，但是他把教皇埃田对他所施的抹油礼看做是肯定他的一切权利的行动。

* 幻梦之类，基督教认为是神的启示。——译者

(1900) 858年由伽里西阿果发的信，载巴路兹辑《敕令会纂》第2册第101页。

* 按《新约圣经》，从天上是可以看到地狱的。——译者

* 基督教认为无论谁都是有罪的。——译者

(1901) 古耶斯在他对《采地论》第1卷所作的注释里说：“权利未定的执照，是授与权利不肯定的占有者的。”我在柏彬王柏彬朝3年的一张执照里发现，柏彬不是最先创设这种“权利未定的执照”的人；他引了爱布罗恩宰相开发的一张这种执照；后来人们又继续开发这种执照。参看本笃会神父：《法兰西的史家们》第5册内该国王执照第6款。

* 给予未能收回的教会财产的占有者。——译者

(1902) 巴路兹辑《敕令会纂》第2册第109页第7条。

(1903) 743年。参看巴路兹辑《敕令会纂》第5卷第825页第3条。

(1904) 756年由麦次颁发的《敕令》第4条。

(1905) 参看803年查理曼由窝姆斯颁发的《敕令》，载巴路兹辑《敕令会纂》第411页；它对这种权利未定的书契作了规定。又参看794年由佛兰克福颁发的有关修理房屋的《敕令》第24条，载同书第267页；和800年《敕令》，载同书第330页。

(1906) 这从上注和意大利王柏彬的敕令可以看到。这道敕令说，该君主将把寺院作为采地给予申请采地的人们。这道敕令被附加于《伦巴底法》第3卷第1篇第30节内和《撒利克法》第26篇第4条内（《柏彬法律会纂》在爱卡尔：《法兰克人的撒利克法及莱茵河畔地区的法律》内第195页）。

(1907) 参看罗达利乌斯一世的《条例》，在《伦巴底法》第3卷法1第43节内。

(1908) 同上书第44节。

(1909) 同上。

(1910) 秃头查理朝28年也就是868年颁发的，载巴路兹辑《敕令会纂》第203页。

(1911) “和占有该地方的人商量，并取得他们的同意。”

(1912) 秃头查理朝16年也就是856年波诺依路会议，见巴路兹辑《敕令会纂》第78页。

(1913) 查理马特时发生内战，兰斯教会的财产被分给了俗人。人们不管僧侣们，让他们能怎样生活就怎样生活。这是《圣雷米传》（苏利乌斯版第1册第279页）所说的。

(1914) 《伦巴底法》第3卷第3篇第1—2节。

(1915) 这就是我在上面第4节里谈得很多的那项《律令》，载巴路兹辑《敕令会纂》第1册第9页第11条。

(1916) “我们放弃教会的田产、牧畜，或是更正确地说，什一的猪；这样，官吏和收什一税的税吏就不干扰教会了。”800年查理曼的《敕令》（巴路兹辑《敕令会纂》第336页）很好地说明，格罗大利乌斯所宽免教会缴纳的是什么样的一种什一税。这就是人们放进国王的森林里饲养的猪的什一税。查理曼要他的法官们同他人一样缴纳这种什一税，作为榜样。我们看到，这是一种采地税或经济税。

(1917) 《圣典V》，载雅各·西蒙都斯：《古代高卢的主教会议》第1册。

(1918) 《敕令》第6条，载巴路兹辑《敕令会纂》第332页。它是800年颁布的。

(1919) 794年，查理曼时候召开的。

(1920) “依证据，我们确切地知道，魔鬼们愤怒地把全年的粮食都吃光了，又听到他们责难的声音……。”《敕令》第23条，载巴路兹辑《敕令会纂》第267页。

(1921) 除其他敕令之外，参看829年柔儒路易的《敕令》，载巴路兹辑《敕令会纂》第663页。这道敕令是反对那些为不纳什一税而不耕种土地的人的；又第5条：“我们的父亲和我们经常在各处劝说九一税或什一税。”

(1922) 除其他法律之外，参看罗达利乌斯的法律，载《伦巴底法》第3卷第3篇第6章。

(1923) 829年《律令》第7条，载巴路兹辑《敕令会纂》第1册第663页。

(1924) 《伦巴底法》第3卷第3篇第8节。

(1925) 《伦巴底法》第3卷第3篇第4节。

(1926) 这是艾真哈所录的一种遗嘱的补正书，同高尔达斯特和巴路兹书里所看到的遗嘱本文不一样。

(1927) 参看803年查理曼：《敕令》第2条，载巴路兹辑《敕令会纂》第379页；和834年柔儒路易：《诏谕》，载高尔达斯特辑《帝国律令辑览》第1卷。

(1928) 这是著名的圣典《朕路易》里所说的；这部圣典显然是伪

造的；载巴路兹辑《敕令会纂》第591页817年条下。

(1929) 从801年查理曼：《敕令》第17条（载巴路兹辑《敕令会纂》第1册第360页），可以看见。

(1930) 参看罗达利乌斯一世《律令》，载《伦巴底法》第3卷第1篇第44节内。

(1931) 参看上注《律令》和846年秃头查理由斯巴纳哥别墅颁发的《敕令》第20章，载巴路兹辑《敕令会纂》第2册第31页，和853年梭桑宗教会议时颁发的《敕令》第3和5章，载同书第2册第54页；和854年在阿狄尼亚果颁发的《敕令》第10章，载同书第2册第70页。又参看日期未详的查理曼：《敕令I》第49和56条，载同书第1册第519页。

(1932) 从《敕令》第5卷第44条和866年毕斯特敕令第8—9条；可以看到这些敕令建立了领主们像今天一样的体面上的权利。

* 甲乙本没有“又因为这些权利……同时建立了”句。

* 这节谈的是法国史的黎明时期（第一朝代，即墨罗温朝），王室式微，宰相专权，宰相查理马特儿子柏彬终于篡夺了王位，把国王的虚位和宰相的实权结合在一人身上，建立了喀罗林朝，即法国史的第二时期，也就是第二朝代。——译者

(1933) 参看查理曼的遗嘱；和柔儒路易在奎尔济召开的全国会议时把国土分给儿子们的经过；高尔达斯特这样记述着：“人民同意选举他，以继承父亲的王位。”

(1934) 无名氏：《史记》752年条下；和《桑都伦西史记》754年条下。

(1935) “在柏彬死后所编造的荒唐故事是违反教皇杂卡利亚的圣德和公正的。……”勒冠特：《法兰克教会年录417—485》第2册第319页。

(1936) 本笃会神父：《法兰西的史家们》第5册第9页。

(1937) “使他们永远不从其他家族选举国王，而是从他的家族选出。”同上书第10页。

(1938) 在768年。

(1939) 巴路兹辑《敕令会纂》第1册第188页。

(1940) 卡尼西乌斯：《古史选读》第2卷。

(1941) 806年《敕令I》第5条，载巴路兹辑《敕令会纂》第439页。

(1942) 高尔达斯特辑《帝国律令辑览》第2册第19页。

(1943) 巴路兹辑《敕令会纂》第574页第14条。“如果其中一人死去，留下几个合法的儿子的话，权力不能由他们平分；而是由人民同样地集会决定，从其中选择一个皇帝所愿意的人；长兄要代表兄弟们和儿子们接受他。”

(1944) 877年《敕令》，载巴路兹辑《敕令会纂》第272页。

(1945) 会议决议第36条，载杜蒙：《外交团》第1册。

(1946) 依母系关系。

* 原文Charlemagne；开头各版作Charle-Magne。

(1947) 参看811年《敕令III》第1—8条，载巴路兹辑《敕令会纂》第486页；812年《敕令I》第1条，载同书第490页；和同年《敕令》第9和11条，载同书第494页；等等。

(1948) 参看800年由维利思颁发的《敕令》；813年《敕令II》第6和19条；和《敕令》第5卷第303条。

(1949) 由维利思颁布的《敕令》第39条。参看这道敕令的全部；它是谨慎、良政和节俭的杰作。

* 甲乙本没有“和他初期的那些继任者们”这些字。所以下面几句的主词是单数式的“他”（指查理曼一个人）而不是多数式的“他们”。

* 即日耳曼。——译者

(1950) 参看789年设立布勒门地区的大主教的《敕令》，载巴路兹辑《敕令会纂》第245页；等等。

(1951) 例如禁止国王的法官进入采地征收安全税金和其他捐税。关于这些，我在前章第20—22等节已经谈得很多了。

* 甲乙本谈的只是查理曼，所以这些句子里的“他们”都用“他”字。

* 甲乙本的标题是《查理曼的继承者们》。

* 甲本作“我们不断探寻”。

* 指柔儒路易。——译者

(1952) 无名氏：《柔儒路易传》，载杜深：《汇选》第2册第295页。

* 甲乙本没有这段和下段。

* 指他后来受到审判的时候。——译者

* 指控告他的人。——译者

(1953) 他的父亲命令他对他的姊妹们、兄弟们和侄子们要有“无限的仁慈”。——拉丁原文作*inde i ientem misericordiam*。戴甘：《虔诚路易的生平》，载杜深：《汇选》第2册第276页。

* 甲乙本原文组织略有不同，没有“不久”二字，“殷勤”前多“一切”二字，“他把一个……”作“柔儒路易把一个……”。

* 这里甲乙本多一句“又使他们的尊号不固定”。

* 指的是使僧侣方面赞成并保证他们背叛皇帝柔儒路易的事得到成功。——译者

* 里昂的主教，参加这次儿子们反对父亲的叛乱。——译者

* 柔儒路易的儿子。——译者

(1954) 参看他的书信。

* 甲乙本没有“又”字。

(1955) 参看他被审判和废位的记录，载杜深：《汇选》第2册第331页。又参看戴甘：《虔诚路易的生平》；又无名氏：《柔儒路易传》（杜深：《汇选》第2册第307页）说：“他受到这样大的仇恨，所以他们都厌恶他活着。”

* 甲乙本没有末了这段。

* 甲乙本作：“查理曼、他的父亲和他的祖父先后治理……。”

* 甲乙本作：“……僧侣的贪婪；柔儒路易的儿子们激起了这两种人的野心。”

* 甲乙本作：“但是柔儒路易的儿子们使国王和这两个集团都分开，以致国王的权力过于软弱。”这节就在这里结束。其余的部分只在最末版看到。

* 指宗教上的清规戒律。——译者

(1956) “当时，主教们和教士们开始舍弃金的腰带和剑带，上面悬挂着用宝石装饰的刀子、华丽的衣服、装饰沉重地压着脚踵的靴刺*，但是人类的敌人不能容忍这种献身宗教的虔诚。它激起了一切修道会的僧侣们来反对它，向它进攻。”无名氏：《柔儒路易传》，载杜深：《汇选》第2册第298页。

(1957) 戴甘说，查理曼时代极少见的事在路易时代却是常见的。

(1958) 为着钳制贵族，他用一个叫做柏纳尔的人当侍从，这使贵族们极为愤怒。

* 甲乙本没有这一节。

(1959) “他把自己的、祖宗的王室庄园交给自己的亲信永久占有；他很久以来就这样做。”戴甘：《虔诚路易的生平》。

(1960) “他劝说〔皇帝〕把自由的和公家的财产分散给私人使用。”尼达尔：《编年史》第4卷末尾。

(1961) “他把共和国完全毁坏了。”同上。

* “共和国”（拉丁原文rempublicam；法文原文la république），这里用的是古义，即“国家”的意思。——译者

* 亦称“刺马距”，系于踵上用以催马前进的。——译者

(1962) 参看本书第三十章第十三节。

(1963) 印克马：《致口吃路易第一信》。

(1964) 参看《圣色治·唐哲寺院史记》残篇，载杜深：《汇选》第2册第401页。

(1965) 参看845年宗教会议时主教们所说的话，在由德多尼别墅颁发的《敕令》第4条内。

(1966) 参看845年宗教会议时由德多尼别墅颁发的《敕令》第3—4条；它对当时情况的描述至为详尽；又同年宗教会议时由榛树殿颁发的《敕令》第12条；同年波威宗教会议时颁发的《敕令》第3、4、6条；846年由斯巴纳哥别墅颁发的《敕令》第20条；和858年在兰斯集会的主教们写给日耳曼王路易的信第8条。

(1967) 参看846年由斯巴纳哥别墅颁发的《敕令》。贵族们激怒国王来反对主教们，以致国王把主教们赶出会议；他们选择了各宗教会议制定的一些规则，并宣布他们为人们所应遵守的惟一规则；他们只给主教们一些实在无法拒绝给予的东西。参看该《敕令》第20—22条。又参看858年在兰斯集会的主教们写给日耳曼王路易的信第8条；和864年

由毕斯特颁发的《敕令》第5条。

(1968) 参看846年由斯巴纳哥别墅颁发的同一《敕令》。又参看847年玛尔斯纳会议时颁发的《敕令》第4条；依该敕令，僧侣抑制自己，只要求返还他们在柔儒路易时所占有的财产。又参看851年由玛尔斯纳颁发的《敕令》第6—7条；该敕令支持贵族和僧侣占有他们的财产；和856年由波诺依路颁发的《敕令》，里面可看到主教们向国王进谏，说制定多少次法律，而弊端仍未得到纠正。末了，参照858年在兰斯集会的主教们写给日耳曼王路易的信第8条。

(1969) 该信第8条。

* 甲乙本作“最多几乎只能是对教会……”。

(1970) 参看851年《敕令》第6—7条。

(1971) 秃头查理在梭桑宗教会议里说，他曾经答应主教们不再颁发训谕把教会的财产分给人。853年《敕令》第11条，载巴路兹辑《敕令会纂》第2册第56页。

* 这意思是说，僧侣把国王们削弱了，国王们既已软弱，僧侣们也就无法强大了。——译者

(1972) 参看尼达尔：《编年史》第4卷；那里记载，在罗达利乌斯逃跑以后，路易和查理二王如何和主教们磋商，问他们，二王是否可以占有并分割他所舍去的王国。实际上，主教们是比封臣们更为团结的一个集团，所以由主教们作出决议来保证这两位君主的权利，对这两位君主是便利的，因为主教们能够使其他领主们遵从这个决议。*

* 这是最末版才有的脚注。

(1973) 参看859年秃头查理由撒波纳利亚颁发的《敕令》第3条。“我曾使维尼龙当桑斯的大主教；他给我行了圣礼，所以我不应当被任何人逐出王国；至少，没有主教们的审问和判决，是不能这样做的，因为我在王国内的职位是由他们供献给神，奉为神圣的；而他们被称为上帝的宝座，上帝就坐在他们的上面；上帝通过他们作出自己的判决；在裁判上，我准备向他们慈父般的谴责和惩罚屈服；而目前我已经屈服了。”

(1974) 参看857年秃头查理由伽里西阿果颁发的《敕令》第1、2、3、4和7条，载巴路兹辑《敕令会纂》第2册第88页。

(1975) 参看862年毕斯特宗教会议时颁发的《敕令》第4条；883年由迎春殿颁发的卡尔罗曼和路易二世的《敕令》第4—5条。

(1976) 876年秃头查理朝朋狄格南宗教会议时颁发的《敕令》第

12条，载巴路兹辑《敕令会纂》。

(1977) 参看我在上面第三十章末节末尾所说的。

(1978) 587年缔结，载格列高里·德·都尔：《法兰克史》第9卷。

(1979) 参看下节；关于这些分割文件，我将谈得多些；又参看引证这些文件的脚注。

(1980) 806年把国土分给查理、柏彬、路易的文件，载高尔达斯特辑《帝国律令辑览》和巴路兹辑《敕令会纂》第1册第439页。

(1981) 第9条，载巴路兹辑《敕令会纂》第1卷第443页。这和安得丽条约（载格列高里·德·都尔：《法兰克史》第9卷）的规定是相符合的。

(1982) 第10条。安得丽条约没有规定这点。

(1983) 文件载巴路兹辑《敕令会纂》第1册第174页。“任何一个没有领主的自由人，可以自由选择三个兄弟〔三个国王〕中的任何一人，来做保护人〔向他申请采地〕。”（文件第9条）又参看837年同一皇帝分割国土的文件第6条，载巴路兹辑《敕令会纂》第686页。

* 指放弃亲身和敌人作战的责任。——译者

(1984) 811年《律令》第7—8条，载巴路兹辑《敕令会纂》第1册第486页；和812年《律令》第1条，载同书第490页。“一个有属于自己的四所田宅的自由人，如果自己还有恩赏〔采地〕的话，就应该自作准备，并亲自和敌人作战，或是协同自己的领主……。”参看807年《敕令》，载巴路兹辑《敕令会纂》第1册第458页。

(1985) 793年《律令》，附加在《伦巴底法》第3卷第9篇第9章内。

(1986) 847年条约，载欧柏勒米尔：《恩赏法》和巴路兹辑《敕令会纂》第2册第42页“玛尔斯纳条约”。

(1987) 拉丁原文作Adnunciatio。

(1988) “在我们的王国内，每一个自由人都可以随意选择我们〔指国王〕或我们的封臣〔领主们〕做自己的领主。”查理的《谕告》第2条。

(1989) 877年由伽里西阿果颁发的《敕令》第53篇第9—10条“同样也讨论我们的封臣问题……”。这道敕令和同年同地颁发的另一道敕令第3条有关系。

(1990) 813年由爱克斯拉沙柏尔发布的《敕令》第16条。“任何人在接受了领主值一苏的东西以后，就不得舍弃领主……。”又783年柏彬的《敕令》第5条。

(1991) 参看856年由伽里西阿果颁发的《敕令》第10，13条，载巴路兹辑《敕令会纂》第2册第83页。在该敕令里，国王和僧俗领主们同意以下这点：“如果你们当中有人不喜欢自己的领主，表示愿意要找另外一个更好的领主，他可以安心地辞去……上帝既然同意他找别的领主，他就可以安心地去找。”

(1992) 757年《敕令》第6条，载巴路兹辑《敕令会纂》第181页。

* 原文Petits vavasseurs；甲本作valvasseurs。

(1993) 《采地论》第1卷第1章。

(1994) 最少在意大利和阿尔曼是如此。

(1995) 《采地论》第1卷第1章。

(1996) 同上。

(1997) 802年《敕令》第7条，载巴路兹辑《敕令会纂》第365页。

(1998) 847年由玛尔斯纳颁发的《敕令》，载巴路兹辑《敕令会纂》第42页。

(1999) “我们希望我们所有的人，不论在哪个王国，都和自己的领主或自己的其他可以利用的人同敌人作战；除非遇到郎都维利人所说的那种国土的侵犯而外，我们当然不希望全国人民都总动员一齐同敌人作战。”同上《敕令》第5条，载同书第44页。

(2000) 由阿根托拉都颁发的《敕令》，载巴路兹辑《敕令会纂》第2册第39页。

(2001) 实际上订定这个条约的就是贵族们。参看尼达尔：《编年史》第4卷。

(2002) 参看罗马王基多的法律，和其他附加于《撒利克法》和《伦巴底法》第6篇第2节的法律，载爱卡尔：《法兰克人的撒利克法及莱茵河畔地区的法律》内。

* 这句话的意思是说：采地在特殊场合发生了变化，这种“特殊的病症”的广泛影响，引起了整个时代的变迁动荡。——译者

(2003) 有些著者说，都鲁兹的伯爵领地是查理马特赐与的，它就被一代代继承下去，直到最后的雷蒙；但如果真是这样的话，那一定是因为当时某些环境的影响使人们不能不总是从领有该辖地的伯爵的儿子中选择都鲁兹的伯爵。

(2004) 参看877年由伽里西阿果颁发的《敕令》第53项第9—10条。这道敕令和同年同地颁发的另一道敕令（第3条）有关。

(2005) 812年《敕令III》第7条；815年《敕令》第6条关于西班牙人；《敕令会纂》第5册第288条；869年《敕令》第2条；877年《敕令》第13条（巴路兹版）。

(2006) 从奥登·德·佛里兴：《佛烈德利克的伟业》第2卷第29章的记述可以看到。

(2007) 参看1209年菲利普-奥古斯都的《法令》，载罗里埃尔：《法令会纂》（新辑本）。

(2008) 《采地论》第1卷第1篇。

(2009) “就这样进行：如果领主愿意确定恩赏〔采地〕，他就来到儿子的地方。”同上。

(2010) 最少在意大利和阿尔曼是这样。

(2011) 这书的著者是哲拉尔都斯·奈遮和奥柏秃斯·德·欧尔托。

(2012) “今天就这样决定：对待所有的人都一律平等。”《采地论》第1卷第1篇。

(2013) 《采地论》第1卷第1篇。

(2014) 古耶斯在给《采地论》所作的注释里已经充分地证明了这一点。

(2015) 《采地论》第1卷第1篇。

* 甲乙本作“当秃头查理朝的时候”。

* 这句甲本文字次序略异，但意思大致一样。

(2016) 阿诺尔和他的儿子路易四世。

(2017) 926年缔结，载欧柏·勒米尔：《恩赏法》第27章。

(2018) 参看877年秃头查理从伽里西阿果颁发的《敕令》，论当时巴黎、圣德尼和罗亚尔河两岸各城寨的重要性。

* 甲乙本作“.....在阿尔曼的建立似乎比在法兰西.....”。

(2019) 参看上面第三十节。

(2020) 参看《撒利克法》和《莱茵河畔法兰克部族法》自由土地篇。

(2021) 参看817年柔儒路易第一次把国土分割给他的儿子们的《敕令》。

(2022) 参看他关于这问题的两封信；其中一封的题目是《论帝国的分割》。

(2023) 参看1209年菲利普-奥古斯都关于采地的《法令》。

(2024) 我们在条例里看到了一些这类的协定，例如伽兰：《自由土地论》第55页所引由温多姆颁发的《敕令》和由播都的圣西普里因修道院颁发的《敕令》。

(2025) 但人们不得削减采地，这就是说，不得取消它的一部分。

(2026) 习惯对人们可以“分割”的部分的大小，是有规定的。

(2027) 因为这个缘故，领主强制寡妇再结婚。

(2028) 大多数大家族的继承都有自己的特殊法律。参看德·拉·多玛榭尔：《贝利的古代风俗》关于贝利各家族的记载。

* 这句甲乙本用字稍异，而意义相同。

(2029) 在877年由伽里西阿果颁发的《敕令》里（第3条，载巴路兹辑《敕令会纂》第2册第269页），可以看到国王们使人给未成年的继承人保管采地。领主们就学了这个榜样。这就是“幼年贵族保护权”的起源。

* 实际上就是领主对未成年贵族（他的封臣）的财产的收益权利。
——译者

(2030) 在802年《敕令II》里可以看见这种誓言的一个例子。又参看854年《敕令》第13条等。

(2031) 从杜刚支：《中末期拉丁语解》第1163页Hominium字下和第474页Fidelitas字下引证的古代臣服礼的一些条例中，可以看出这些差异，又他引证了很多文献，可资查阅。行臣服礼的时候，封臣把手放在领主手中而立誓；忠诚的誓言是手按《福音书》进行的。行臣服礼时要跪着；立忠诚的誓言时则站着。只有领主可以接受臣服礼。但是他的官吏们就可以接受忠诚的誓言。参看李特尔顿：《宣誓和臣服礼》第91

—92节。所谓“宣誓和臣服礼”，就是“忠诚的誓言和臣服礼”的意思。

* 拉丁原文作firmitas。——译者

(2032) 上述860年秃头查理的《敕令》第1条。

(2033) 许哲：《论自己的政府》。

(2034) 757年，见《法兰克人史记》第17章。

(2035) “塔西庸来申请做封臣受保护；他把手放在圣贤遗物上，发了无数神圣的誓愿，并向柏彬许下了忠诚。”这似乎是行封臣礼又立忠诚誓言。参看本节倒数第5段第2个注“从杜刚支……”。

(2036) 自由土地篇。

(2037) 《法兰西法》第4卷《庄园》第59篇。

* 指年纪太老，不能负采地的义务。——译者

(2038) 布地利埃：《乡间事务大全》第1卷第76篇第447页。

(2039) 按照1246年圣路易为肯定安如和梅茵的习惯而颁布的一道诏谕，看护一个采地的女继承人的人们必须向领主提出保证，该女继承人不会没有取得他的同意而结婚。

* 指婚姻契约这种法律行为。——译者

(2040) （波野或称波爱利乌斯是十六世纪的法国法学家）《判例》155第8号和204第38号。

(2041) （奥佛烈利乌斯在评论都鲁兹议政院的作风）卡贝尔·多尔：《判例》453。

(2042) 维奇利乌斯《伊尼德》第3卷第523节。

* 维奇利乌斯名诗《伊尼德》叙述德洛伊英雄反抗希腊侵略失败后逃离故国，经历艰辛，终于抵达快乐的意大利。孟德斯鸠用新方法辛苦地完成了对法国封建史最暧昧时期的研究；他借用诗中“意大利！意大利！”这几个字来表达他这时的愉快心情。——译者

* 罗马神话中肩负大地的神。——译者

* 指约翰一世（1167—1216），当他在位时，因和法国交战，丧失所有在法国的领地，因有“无地约翰”之称。1215年，封建领主曾起草这个大宪章强迫他签了字，这是英国最早的宪法。——译者

* 依据此法，未归化的外国人的财产由元首继承；该法于1819年废除。

* 即希腊神话中获得点金术而受苦的国王。——译者

* 指两国以上协约而发行的同本位货币。——译者

* 即纸币。——译者

* 此注误。美阿果（“都”；シャコ）在日文原为首都的意思，虽然可以说是京都或东京，但在当时只可能是京都。——译者

* “道学家”（les moraïstes）是法国的一派学者，以批评世风为主。其中最著名的有蒙旦（1533—1592）；他的道学甚至主张仅仅理性是不能达到形而上学的真理的。这和孟德斯鸠的理性论是背道而驰的。这个注是在奚落孟德斯鸠。——译者

* 孟德斯鸠是由实际事物出发的思想家，和“道学家”（说明见前面脚注）恰恰相反。所以这个注也是在奚落孟德斯鸠。——译者

* 这里的章数节数似有错误。——译者

* 即“巴巴罗萨”（Barbarossa），意大利文是“红胡子”的意思。这是佛烈德利克一世的绰号。——译者

* 见本书第三十一章第二节末尾。——译者

THE FABLE
OF
THE BEES



Bernard Mandeville

[荷兰] B. 曼德维尔 著

肖聿 译

私恶即公德。

B. 曼德维尔

商务印书馆
The Commercial Press

目录

译者序言

曼德维尔及《蜜蜂的寓言》

曼德维尔悖论

关于本中译本

蜜蜂的寓言

第一卷

前言

抱怨的蜂巢，或骗子变作老实人

寓意

导言

道德美德探源

《抱怨的蜂巢》评论（A—Y）

论慈善与慈善学校

社会本质之探究

为本书辩护注

因米德尔塞克斯郡大陪审团报告书书中的诽谤暨致C爵士的一封辱骂信

大陪审团的报告书有如下言论

我要抗议的那封信如下

蜜蜂的寓言

第二卷

前言

一 霍拉修、克列奥门尼斯与芙尔薇娅的第一篇对话

二 霍拉修与克列奥门尼斯的第二篇对话

三 霍拉修与克列奥门尼斯的第三篇对话

四 霍拉修与克列奥门尼斯的第四篇对话

五 霍拉修与克列奥门尼斯的第五篇对话

六 霍拉修与克列奥门尼斯的第六篇对话

英国名家论曼德维尔及其《蜜蜂的寓言》

返回总目录

译者序言

《蜜蜂的寓言，或私人的恶德，公众的利益》最早的版本可追溯至1714年底。目前这个中文版本依据牛津大学1924年版译出。若从1714年算起，此书问世迄今已整整三百年了。

曼德维尔及《蜜蜂的寓言》

伯纳德·曼德维尔（Bernard Mandeville，1670—1733）1670年11月15日生于荷兰的鹿特丹，是18世纪初英国最有影响、最具争议的哲学家、政治经济学家和讽刺作家。他出身于名医世家，就读于鹿特丹伊拉斯谟学校，1685年进莱顿大学学医，次年曾就读哲学系，获得哲学学士学位。他在荷兰行医，主治神经科疾病和胃病。英国1688年光荣革命后，他去了英国，其初衷是“去学习英语”，后来发现英国很适合他的志向和事业，遂定居于斯，娶妻鲁思（Ruth Elizabeth Laurence），与她生了儿子迈克尔（Michael）和女儿佩内洛普（Penelope）。他一直以医养家和养文，并积极参与英国的社会政治活动。他于1691年3月回到荷兰取得医学博士学位。1733年1月21日，他因患流感卒于伦敦哈克尼（Hackney）自治市。

曼德维尔精通英语，竟使英国人以为他不是外国人。他于1703年匿名发表了第一部英语作品《小册子作者们》（*The Pamphleteers*），初绽讽刺之才。使他遐邇闻名的（美名或恶名），是他的寓言诗《抱怨的蜂巢，或骗子变做老实人》（*The Grumbling Hive, or Knaves Turn'd Honest*）和论著《蜜蜂的寓言，或私人的恶德，公众的利益》。在历史上，用非母语的英语写作，其作品堪与以英语为母语的作家媲美名家，不乏其人，例如波兰小说家J.康拉德（Joseph Conrad，1857—1924）和黎巴嫩诗哲K.纪伯伦（Khalil Gibran，1883—1931）。

曼德维尔在英国和欧洲大陆很有名，在荷兰却并不如此，因为其代表作《蜜蜂的寓言》是以英文写成出版的。近些年来，曼德维尔的英文著作被译成了荷兰文，荷兰人才将他视为大思想家，与荷兰人文主义者伊拉斯谟（Desiderius Erasmus，1466—1536）、“国际法之父”格劳秀斯（Hugo Grotius，1583—1645）、大哲学家斯宾诺莎（Benedictus Spinoza，1632—1677）齐名。

长诗《抱怨的蜂巢，或骗子变做老实人》发表于1705年，共433行，是《蜜蜂的寓言》的契机，或曰思想酵母。此诗乃一寓言，说蜂巢虽然充满了恶德，却十分繁荣兴旺（“每个部分虽被恶德充满，整个蜂国却是一个乐园”），而蜂群一旦变得诚实，便不再互相欺骗和竞争，蜂国因此而经济萧条，衰微破败，卫国作战后幸存的蜜蜂为防止骄奢淫逸，飞进了一个树洞。曼德维尔若就此打住，此诗倒也不会惹出多大麻烦，但他在此诗的“寓意”中说：伟大诚实的蜂国只是傻瓜的空想，“纯粹的美德无法将各国变得繁荣昌盛”，“只要经过了正义的修剪约束，恶德亦可带来益处；一个国家必定不可缺少恶德，如同饥渴定会使人去吃去喝。”这一思想遂成为围绕《蜜蜂的寓言》展开论战的导火索。

《抱怨的蜂巢》并非曼德维尔的第一部寓言诗作品。1704年，他还

发表了《经过修饰的伊索，或寓言通俗诗集》（*Aesop Dress'd, or A Collection of Fables, Writ in Familiar Verse*）。该书包含39首寓言诗，其中37首译自17世纪法国寓言作家拉封丹（Jean de La Fontaine, 1621—1695）的12卷《寓言诗》（*Les Fables*, 1668），并有所改动和生发，另两首为曼德维尔所作。这些寓言诗被看作《抱怨的蜂巢》的先声。他自创的两首诗都嘲讽了“骄傲”：《鲤鱼》（*The Carp*）说的是一条英国小鲤鱼游到外国的水域中，想学习“礼节和技艺”，一条鲑鱼告诫它先要学好本国的东西，却被它婉拒了，因此，它回国时仍像以前一样虚荣和无知。《猫头鹰和夜莺》（*The Owl and the Nightingale*）一则，说的是老鹰欲从鸟类中选拔会歌唱的守夜者，夜莺认为自己最有资格当选，便在老鹰面前巧言自贬，故作清高，却在与猫头鹰的竞争中败北，被踢出了王宫，因为后者唱得虽不好听，却愚笨而忠实。在《蜜蜂的寓言》中，曼德维尔更深入而全面地论述了骄傲：“骄傲之心与人的本性便如此密不可分（无论有些人如何巧妙地学习隐藏与掩饰骄傲），乃至没有骄傲，构成人的复合物中便会缺少一种最主要的成分。”（《道德美德探源》）“我们最有益于社会的品质，莫过于骄傲。要使社会富裕繁荣，最不可或缺的品质还是骄傲。”（见本书第一卷对《抱怨的蜂巢》的评论[M]）其中，“曼德维尔悖论”已十分昭然。

《抱怨的蜂巢》一诗没有引起多大关注，1714年出版的《蜜蜂的寓言》收入了它，并增添了对它的评论以及《道德美德探源》一文。该书1723年版又增添了《论慈善与慈善学校》和《社会本质之探究》两篇，其最后一版是1729年版。此书在社会上引起了轩然大波，遭到误读，被视为不道德之作，因为此书不但说私人的恶德能使社会繁荣，而且反对当时十分时兴的慈善学校。此书的1723年版被米德尔塞克斯郡大陪审团判为社会公害，说它蔑视宗教、危害社会。一个化名“斐罗-布利塔努斯”的人在《伦敦杂志》上撰文（即致C爵士的信），猛烈谴责此书。曼德维尔愈挫愈奋，于1729年发表了《蜜蜂的寓言》第二卷，以六篇精彩的对话，进一步阐发了他的思想，也做了自辩，构成了完整的“曼德维尔悖论”系列。

不过，曼德维尔也承认：“私人的恶德，公众的利益”这个提法“至少还应加上一个动词，其意思方能完整”，“我使用这个标题的真正理由……意在唤起注意……这就是我的全部用意。我认为任何其他用意均属愚蠢。”（见他1732年写的《致狄翁信》，*Letter to Dion*）而其完整的含义是：“私人的恶德若经过老练政治家的妥善管理，可能被转变为公众的利益。”（见本书第一卷《社会本质之探究》）

所谓“唤起注意”，其实就是为了“抓眼球”而措辞极端，出语惊人。曼德维尔说：“我写此书意在消遣”（见本书第二卷《序言》），“《蜜蜂的寓言》旨在娱乐有知识、有教养者，用于解决他们闲暇时不知如何打发时间”（见本书第一卷《为本书辩护》）。这是这个荷兰人典型的英国式轻描淡写（understatement），因为此书看似消遣解闷之作，实为举重若轻，即以轻松的讽刺文字，表述严肃的主题。其同代文人斯威夫特（Jonathan Swift, 1667—1745）的《格列佛游记》（*Gulliver's Travels*）

，1726），也是如此。与之相反的手法，亦可构成讽刺，与曼德维尔同期的英国讽刺诗人蒲柏（Alexander Pope，1688—1744）的讽刺诗《卷发遇劫记》（*The Rape of the Lock*，1712）便是如此：明明写的是一个纨绔剪掉了美女贝琳达的一束头发，却采用了英雄双行体（heroic-couplet）的古典史诗形式。

《蜜蜂的寓言》引来的道德裁判，使人想到了马基雅维里（Niccolò Machiavelli，1469—1527）、格拉西安（Balthasar Gracián，1601 - 1658）、魏宁格（Otto Weininger，1880—1903）、尼采和弗洛伊德。他们惊世骇俗的著作都引来了猛烈的批判，都在人类思想史上留下了不可磨灭的印记。马基雅维里的《君主论》（*The Prince*，1532）使他身败名裂，以致他的名字被用作为达目的、不择手段的阴谋家的代称；格拉西安是西班牙修士，1647年因写了三百条《世俗生活智慧》（*Oráculo manual y arte de prudentia*），得罪了教会，被革除教职，遭到软禁，郁郁而终；奥地利哲学天才魏宁格写了《性与性格》（*Geschlecht und Charakter*，1903）之后，在维也纳贝多芬故居开枪自杀，该书更遭到了口诛笔伐，被视为大毒草；尼采和弗洛伊德也是因言得咎，恶名昭彰：尼采的超人思想被德国纳粹利用，弗洛伊德的精神分析学也被看作伪科学。其实，这些思想家（包括曼德维尔）引得人神共愤，其离经叛道的著作引起一百余年乃至数百年毁誉参半的争论，无不因为他们将人类社会的诸多“潜规则”写在了纸上，公诸于众。文艺复兴人文主义早已将人升格为神，因此，自私、骄傲、虚荣、奢侈、淫欲等人性弱点，一向被道德家引以为耻，讳莫如深，而曼德维尔却公开说没有这些恶德便没有社会繁荣，虽说这完全是基于社会现实的大实话，却大大有悖于上流社会的“得体”（Decency）规则，也算咎由自取，因为常识告诉我们：一些事情可为而不可言，一些事情可言而不可为。

曼德维尔悖论

曼德维尔及其悖论对西方经济学、伦理学、政治学、社会心理学和文学产生了巨大的影响。曼德维尔是睿智的思想家，尤其对人性具有深刻的洞察力。《蜜蜂的寓言》一书的副标题“私人的恶德，公众的利益”，就是所谓“曼德维尔悖论”（Mandeville's Paradox）。“私人的恶德”基于他对人性的基本判断，基于他对所谓“美德”（virtue）的解剖。

曼德维尔是“性恶论”者，对人性的认识与马基雅维里和霍布斯（Thomas Hobbes, 1588—1679）一脉相承。马基雅维里在《君主论》中指出：人们都是“不知感恩、薄情寡义的伪君子 and 骗子，都逃避危险，贪婪地追求私利”。霍布斯在《利维坦》中认为：人类本性自私，受制于怕死心理，受制于对个人利益的渴求，并全都渴望主宰别人；唯有强大的国家权力和法律才能控制个人的私欲，维持社会最起码的平安，否则，社会将解体为分散的人群，而为了生存，人人随时都会把别人撕成碎片。我国古哲荀况也认为：“人之生，固小人，无师、无法，则唯利之见耳……又以遇乱世、得乱俗，是以小重小也，以乱得乱也。”（“人生下来就是小人，若无老师教导，无法度约束，便只会看到财利……又因遭逢乱世、染上恶习，便因是小人而更重小利，因乱世而更胡作非为。”见《荀子·荣辱第四》）可见人性自古相通，无分中外。

曼德维尔认为：“美德”是一切克服了天然私欲的行为，“恶德”则是一切不顾公众利益、只顾满足种种私欲的行为，其中最主要的是骄傲、虚荣和奢侈（参见本书第一卷《道德美德探源》）。他还指出，人们的行为并无善恶之别，而符合道德的行为（例如慈善）只是经过伪装的自私之举。

曼德维尔提出，恰当地利用个人恶德，能使社会发展，能繁荣经济。例如，若无骄傲的恶德，许多公司便会破产，很多人便会失业，使英国经济衰退，军力大减；而若厉行节俭美德，人们便不会去买昂贵的新衣以满足虚荣，时装业便会破产；若无小偷，便无锁匠；若无财产官司，便无律师。他说：“在一切文明社会里，人们都从摇篮里就不知不觉地学会了虚伪，没有任何一个人敢承认自己从公众的灾难中获取了利益，甚至不敢承认自己从其他个人的损失中获取了利益。教堂司事若公开表示希望教区会众死掉，人们便会用石块砸他，尽管人人都知道他以为会众办葬礼为生，别无谋生手段。”（见本书第一卷《社会本质之探究》）这使人想到古人韩非，他说：“故與人成輿，則欲人之富貴；匠人成棺，則欲人之夭死也。非與人仁而匠人賊也，人不貴則輿不售，人不死則棺不買。”（“造车人造了车，便希望别人富贵；木匠做了棺材，便希望有人死。这并不意味着造车人仁爱而木匠心坏，而是因为人不富贵车便卖不出去，人不死就无人买棺材。”见《韩非子·备内第十七》）这是一种结果主义（consequentialism）或功利主义的道德观。

在《论慈善与慈善学校》一文中，曼德维尔将他的理论用于社会批判，认为建立慈善学校并非出于慈善的美德，而是出于同情。他说：同情常被误解为慈善，但同情可以溯及人的自恋（self-love）心理，即因看到自己的处境好于别人而沾沾自喜，而慈善之举能缓解和释放人们见别人受苦时心中感到的不安。他认为建立慈善学校不是善举，因为任何为了亲友或者为博取名和众人尊重的行为，都不符合美德。他还认为慈善学校对社会有害，因为它们给了穷人子女不必要的知识，使他们产生了超越了其社会等级的欲望，破坏了英国社会既有的等级制度。

曼德维尔承认人人皆有恶德，由此提出应对它们进行“正义的修剪约束”，利用它们造福社会。可见他是个清醒的现实主义者，其主张与鼓吹和提倡骄奢淫逸等恶德判然有别。苏格兰大哲学家休谟说：“行政长官只能去做可能做到的事情。他无法用美德取代恶德，以此来医治一切恶德。最常见的情况是，他只能用一种恶德去医治另一种恶德，而在这种情况下，他应当选择对社会危害最小的恶德。”（《论奢侈》）两害相权取其轻，乃是一种明智的政治策略。理想主义的人性观当然无比美好，人皆无私的大同社会当然很值得向往，但毕竟远离了数千年以来的社会现实。正义社会的理想与现实人性的矛盾，迄今犹存。人人具备美德的社会，固然应当赞美，却不是曼德维尔眼中的现实。

他从一个独特的视点，精辟地论述了人性的弱点何以能为社会造福。他说：“各种卑劣的成分聚合起来，便会构成一个健康的混合体，即一个秩序井然的社会，因此，政治智慧的惊人力量殊堪嘉许……这个寓言的主要意图乃是要表明：既享受一个勤勉、富裕和强大的民族所拥有的一切最优雅舒适的生活，同时又具备一个黄金时代所能希望的一切美德与无辜，此二者不可兼得。”（见本书第一卷《序言》）他将国家政体喻为一只盛着潘趣酒的碗，“贪婪就是这碗酒里的酸味剂，挥霍则会使碗中的酒变甜。而大众的无知、愚蠢和轻信，则是这碗酒中的水，漂浮其上、索然无味。智慧、荣誉、坚毅乃至人类的其他高尚品德，则被从人性的糟粕中人为分离出来，成为光荣的火焰，并被提炼升华，凝结为一种高尚的烈性要素，而应当被喻为白兰地……若不熟悉这碗有益健康的混合饮料，若分别啜饮其中的几种成分，必定会以为它们绝不可能混合成任何可以下咽的饮料……然而，经验却告诉我们：合理地混合我所说的这些成分，却能够制做出一种无比美妙的饮料，会得到口味高雅人士的喜爱和赞赏。”（见本书第一卷对《抱怨的蜂巢》的评论[K]）可见，说他的言论提倡了恶德，乃是肤浅者的片面认识。

《蜜蜂的寓言》第二卷1729年伦敦版的标题页上，有一段古罗马哲学家西塞罗的话：“时间摧毁了人们毫无根据的妄念，确证了基于现实的判断。”[原文：Opinionum enim Commenta delet dies; Natura Judicia confirmat. 引自《论神性》（*De Natura Deorum*）]《蜜蜂的寓言》出版后的三百年时间，证明了唯有基于现实的判断（Natura Judicia）才能变革现实，使人类社会走向文明。而所谓“基于现实”，就是我们常说的“实事求是”。康德视为“绝对命令”（Categorical Imperatives）的“行为准则”（maxims）固然高尚，但它忽视了人性的

现实，所以只能是曼德维尔所说的“白兰地”。曼德维尔认为：“大多数作者都在教导读者应当做怎样的人，却几乎很少想到去告诉读者他们实际上是什么样的人”，而他所说的人，就是“处于自然状态、并不具备真正神性的人”（《抱怨的蜂巢》评论序言）。这个判断虽说会使常人赧然，使英雄气短，却完全“基于现实”。

但是，承认不良人性的现实，绝不等于无所作为、放弃改造不良人性，而这也是“基于现实的判断”。商业社会追求扩大商品市场，使利润最大化；为了达此目的，首先就必须制造需求。除了人们对生活必需品的刚性需求，制造需求大多都要借助于刺激和撩拨人们的物欲和虚荣心（或曰奢侈的恶德），利用人们贪生怕死的心理，并将它们合理化、绝对化。在这个意义上，说物欲和怕死乃市场繁荣之母，亦不为过。但是，真理离谬误只有一步之遥，过分姑息和滥用恶德不但具有马基雅维里的“不择手段”的影子，而且很可能演变为功利主义、实用主义，甚至演变成对德国哲学家霍克海默（Max Horkheimer, 1895—1973）和阿多诺（Theodor Adorno, 1903—1969）所说的“工具理性”（instrumental rationality，即强调手段的合适性和有效性、不顾目的正当与否的理性）的极度崇拜。

曼德维尔被誉为“一个盛行讽刺的时代中最伟大的讽刺家之一”（见《曼德维尔艺术和思想新探》^{注1}），其文章的讽刺风格堪与斯威夫特及蒲柏媲美。曼德维尔的散文是英语文学的精品，他不但是哲学家、经济学家、社会心理学家和医生，亦是一位不可模仿的散文大师。本书第一卷中对长诗《抱怨的蜂巢》的22则评论，每一则都是美文，足以独立成篇，有理且有趣，其风格胜于培根的论说文，因为培根散文素以枯燥简古著称。另外，本书第二卷的六篇对话，亦颇具柏拉图对话录之神韵。

关于本中译本

除了1705年出版过一个盗版的《抱怨的蜂巢》外，《蜜蜂的寓言》第一卷曾有过1714、1723、1724、1725、1728、1729，和1732不同版本。《蜜蜂的寓言》第二卷则曾有1729、1730和1733三个版本。

牛津克莱伦登1924年版的《蜜蜂的寓言》，其第一卷的采用的是1732年版本，即作者在世时该卷的最后一版；其第二卷采用的则是1729年版本。因为根据牛津克莱伦登1924年版本评注者凯依（F. B. Kaye）考证，1729年版本的第二卷比1732年版本更接近曼德维尔本人的文本。目前这个中文译本即依据牛津克莱伦登1924年版译出，边码也依据各卷版本分别标出，即第一卷为1732年版本页码，第二卷为1729年版本页码。每卷中的拉丁页码分别为该卷本身“序言”的页码。《蜜蜂的寓言》一书于1733年首次出版了两卷本，1795年曾合为一册出版。1740年它被译成四卷本法文版，1761年后又陆续有了四种德文版。

这个中译本取自中国社会科学出版社《蜜蜂的寓言》中文版（2002年5月第一版，2003年9月第二版），是我十几年前的译作。当年那个版本将原书（即牛津大学1924年版）两卷本合为了一册。今年，商务印书馆拟将此书收入“汉译世界学术名著丛书”，并保持原来的两卷本。因此，我补译了原书第一卷中的《论慈善与慈善学校》、《为本书辩护》、第二卷《序言》及两卷的《索引》，计有10余万字。值此书扩充再版之际，我对原译稿的文字和注释做了一些修改。

此书的牛津大学版包括了该书的编辑、美国伊利诺伊州西北大学学者凯依（F.B. Kaye）的评注，举凡作者的生平、著作、思想、影响、版本考据等内容，均较为详实，但篇幅过长，有时竟占去原书页面的五分之四（且用的是小号字），颇显繁琐，似有喧宾之虞，除了专事研究曼德维尔者，或许不会使其他人感兴趣。因此，这个中译本略去了凯依的评注，以突出曼德维尔的原作。

肖聿

2014年6月识于北京

蜜蜂的寓言¹

或
私人的恶德，公众的利益
及《论慈善与慈善学校》《社会本质之探究》

B.曼德维尔 著

第六版

附
为本书辩护
因米德尔塞克斯郡大陪审团报告书上的诽谤
暨致C爵士的一封辱骂信

伦敦·1732

¹ 本页为1732年版《蜜蜂的寓言》扉页文字。《蜜蜂的寓言》共分两卷，1732年版是曼德维尔生前出版的最后版本。牛津克莱伦登1924年版第一卷即依据1732年版本刊行。另据1924年版本编选者凯依（F. B. Kaye）考证，1729年版本的第二卷更接近曼德维尔本人的文本。因此，牛津克莱伦登1924年版第二卷依据1729年版本刊行。相应地，中文版第一卷边码为1732年版本页码，中文版第二卷边码为1729年版本页码。——译者

第一卷

前言iii

法律与政府之于公民社会的政治团体，有如生命精神及生命本身之于有生命造物的自然群体。对尸体的解剖研究发现：更直接用于维持人体机器运动的主要机构与最精妙的弹簧，既非坚硬的骨骼、强壮的肌肉及神经，亦非如此美丽地覆盖其上的、光滑的白皮肤，而是那些微不足道的薄膜与导管，它们被普通人忽略，或被视为无关紧要。将人的天性从艺术与教育中抽象出来加以考察时，情况亦如此。这种考察会发现：使人变为社会性动物的，并不在于人的追求合作、善良天性、怜悯及友善，并不在于人追求造就令人愉悦外表的其他优点；相反，人的那些最卑劣、最可憎的品质，才恰恰是最不可或缺的造诣，使人适合于最庞大、（按照世人的标准衡量）最幸福与最繁荣的社会。iv

以下的寓言已经充分表达了我要说的意思。八年多以前，它以一本价值六便士的小册子的形式发表，标题为《抱怨的蜂巢，或骗子变作老实人》。这本小册子出版后很快便被盗版，被印在仅值半个便士的纸张上，沿街叫卖。小册子的第一版出版之后，我便遇到了一些人，他们既非存心，亦非无知，却误解了那本书的意图（倘若能说它有什么意图的话），以为其目的在于嘲讽美德与道德，通篇皆是为了鼓吹恶德。这种误解使我下定决心：每当那本书再版时，我都想方设法地让读者知道我写这首诗的真正目的。我并不以诗歌之名去抬高这几行松散文字的身价，并不仅仅由于它们押韵而期望读者从它们当中看到什么诗意，所以，对给它们取什么名称，我委实为难，因为它们既非史诗，亦非田园诗，既非讽刺诗，亦非滑稽诗或英雄喜剧诗。若作为故事，它们缺少故事所需的现实可能性；若作为寓言，它们又嫌过长。对于它们，我只能说：它们是一个以打油诗形式讲述的故事，其中绝无卖弄机智的企图。我已竭力使它的叙述风格平易浅近：随便读者将它称作什么，我都欢迎。据说，蒙田^{注3}精通人类的种种缺点，却不熟悉人类天性的种种卓越；只要人们对我的评价并不差于对蒙田的，我便应认为对我的评价很公道了。v- vi

这个寓言里的蜂巢所代表的，无论被理解为宇宙间的哪个国家，对这个国家的法律和体制的描述，对其居民的荣誉、财富、权力及勤勉的描述，都会表明：那必定是个庞大、富有而又好战的国家，并幸福地作为一种有限度的君主政体所统治。因此，这个寓言的讽寓将涉及以下几行文字所描述的不多几种专业及职业，并且几乎涉及各个等级和各种身份的人，其目的并不是去伤害、去针对特定的人，而仅仅是去表明：各种

卑劣的成分聚合起来，便会构成一个健康的混合体，即一个秩序井然的社会，因此，政治智慧的惊人力量殊堪嘉许，这种力量得益于一种帮助，它来自一部美妙无比的机器，而这机器却是由最微不足道的部件构成的。这是因为，这个寓言的主要意图（像这个寓言的“寓意”部分简要解释的那样）乃是要表明：既享受一个勤勉、富裕和强大的民族所拥有的一切最优雅舒适的生活，同时又具备一个黄金时代所能希望的一切美德与无辜，此二者不可兼得。由此，我将揭露一些人的荒谬和愚蠢，他们渴望成为富裕发达者，并且出奇地贪婪，追求一切能够获得的收益，却总是或低声抱怨，或高声反对那些恶德及不便。自世界肇始直至今日，那些恶德及不便始终与一些王国及国家不可分离，而那些王国及国家则无一不同时以强大、富裕和文雅而闻名。vii

为达到这个目的，我首先大略描述了一些专业及职业通常造成的某些舛错及腐败。然后我再证明：娴熟地管理每一个人的恶德，将有助于造就全体的伟大及世间的幸福。最后，我要陈述普遍的诚实、美德及全民的节制、无邪和满足所造成的必然结果，并以此表明：倘若人类能够医治其出于天生邪恶所犯下的错误，那么，人类便不再能够生存于如此庞大、有效而文雅的社会中，因为他们已经处于一些自创世以来就繁荣起来的联邦政体及君主政体的统治之下了。viii

你若问我做这一切的目的何在，Cui bono？^{注4} 这些见解会带来哪些好处？的确，除了给读者提供一些不同的思考，我认为它们不会带来任何好处。但若有人问我：从这些见解当中应当自然而然地得出什么结论？我便会回答说：首先，人人都在不断地挑剔旁人的错误，而通过阅读我这些见解，人们将学会反躬自问，审视自己的良心，将会为自己总是抱怨多少属于他们自身的罪过而感到脸红。其次，一些人对安逸和舒适极感兴趣，他们收获着一切利益，而这些利益皆为一个伟大、繁荣民族的成果。这些人将学会更有耐心地顺从那些不便之处，地球上的任何一个政府都无法医治它们，而这些人应当看到：不可能既享受安逸舒适，同时又不面对那些不便之处。ix

倘若人们愿意听从对他们的点滴忠告，愿意变得更好些，我便可以认为，我发表这些见解，自然就该收到以上结果。然而，许许多多多个世纪以来，人类却一直依然故我，尽管产生了不少富于教益的雄辩著作，那些著作竭力改善了人类。我的虚荣，尚未使我奢望以这本微不足道的东西去获取改善人类的更大成功。x

拥有了这小小的奇想可能产生的这点小小的长处，我想我就不得不去证明：这本书不应当对任何人抱有偏见，因为一本书若是毫无益处，它至少不应有任何害处：为了做到这一点，我做了一些解释性的评论，在那些看上去最容易产生例外的段落里，读者自会发现这些评论的标记。

从未见过《抱怨的蜂巢》的挑剔者会告诉我说：无论我对这个寓言说些什么（它们占据的篇幅连这本书的十分之一都不到），我所说的也

全是旨在引入那些评论；我非但没有廓清那些值得怀疑的或者晦涩的地方，反而强调了我打算详细阐述的东西；我非但没有尽力减轻以前所犯的错误的错误，反而变本加厉，犯下了更糟的错误。他们想由此证明：在漫谈那些题外话时，我对恶德的鼓吹比我在寓言里做得还要厚颜无耻，还要登峰造极。xi

对这些责难，我根本不花时间作答。对心存偏见者，最佳的道歉亦毫不奏效。我知道有些人认为：任何情况下都必然存在恶德，这种假设是有罪的；这些人将永远不会悟出个中真谛。不过，倘若深究这个假设所能造成的一切冒犯，那就必定会根据错误的推导得出一个也许是错误的结论，而我不愿任何人犯这样的错误。我说恶德与伟大而有效的社会不可分离，我说那些社会的财富和庄严不可能不依赖恶德存在，并不意味着这些社会里有罪的具体成员不该受到持续不断的谴责，或者当他们成为罪犯时不该受到惩处。

我相信，在伦敦，只有很少的人才不得不随时步行，然而人们却会希望伦敦的街道比通常更洁净一些；他们除了自己的衣服和私人便利之外，对其他一概毫不关心。不过，一旦考虑到：那些使他们恼火的东西来自这个大城市熙熙攘攘的交通和它的富裕，一旦开始关心这个大城市的福利，人们便几乎不会希望看到这个大城市的街道变得干净一些了。这是因为，我们若是想到：我们必须按照惯例，将一切材料用于数不胜数的商业和手工业，我们若想到这个城市每天消费的大量食物、饮料和燃料，想到必定由它们产生的垃圾和废物，想到无数马匹及其他牲畜总是在街道上来来往往，想到运货马车、四轮马车以及更为沉重的客运马车在无休止地磨损着这些街道的铺路石，最重要的是想到不计其数的人群不断损坏和践踏这些街道的各个部分；倘若考虑到这一切，我们便会发现：每个瞬间都在产生着污物。想想那些大街与河边距离何其遥远，那些污物刚一产生便即刻将它们清除，这需要付出多大的代价，这需要何等的殚精竭虑，因此，伦敦若要变得更洁净，其繁荣便必定会有所减少。现在我要问：一位良好公民若考虑了方才所说的一切，他是否会认为肮脏的街道乃是伦敦幸福生活的一种不可分离的必要罪恶呢？那些街道并不妨碍对鞋子的清洁及对街道的清扫，因而对擦鞋者和清道夫毫无偏见。xii- xiii

然而，倘若不考虑这个城市的利益或福祉，而问我：何处才是散步时最愉快的地方？那么，谁都不会怀疑，我会认为那应当是个馥郁芬芳的花园，抑或乡村里的一个浓荫蓊郁的小树林，而不是臭气熏天的伦敦街道。同样，倘若不考虑世间一切伟大及虚幻的荣耀，而问我：人在何处才最有可能享受到幸福？我便会认为那应当是个和平的小型社会，那个社会中的人既不为邻人所嫉妒，亦不为邻人所尊崇，而满足于依靠他们居住地的天然物产生活，形成一个富于财富和实力的浩大民族，并且总是准备对外出兵，以征服其他民族，在国内纵情享受来自国外的种种奢华。注5 xiv

的前言里，我并未增添任何东西。但是，自那时起便掀起了一片反对这本书的强烈呐喊，这完全符合我对好心人的正义、智慧、慈善以及公平品质的估计。我对此辈失望已极。这本书曾被大陪审团提起公诉 [注7](#)，并且遭到数千人的谴责，而他们连这本书的一个字都没看过。这本书曾被拿到伦敦市长面前批判宣讲。一位牧师每天都在对它进行彻底批驳，此人在广告上辱骂我，并威胁说他会两个月，或至多五个月后反驳我这本书。 [注8](#) 在本卷末尾的《为本书辩护》当中，读者自会看到我不得不为自己说的话。读者还会在其中看到那个大陪审团的裁定，以及一封致尊敬的C爵士 [注9](#) 的信。此信首先是措辞考究，其次是雄辩而连贯。作者表现出了诟骂的良好才具，表现出了一种伟大的睿智，即在其他人绝不可能发现舛错的地方发现谬误。作者激烈反对邪恶的书籍，矛头直指《蜜蜂的寓言》，并对其作者怒不可遏。此人给该书作者的滔天大罪冠以四个有力的骂名，并给大众冠以一些优雅的讽刺诨号，说此类作者正生活在危险当中，而上天的复仇将降临到整个国家。因此，他悲天悯人，提醒众人当心这个作者。 xv- xvi

考虑到此信的长度，考虑到它并不单单是针对我一个人，我原打算首先仅将其中与我有关的部分摘录下来。然而，我更仔细地研究了这封信之后，却发现那些与我有关的部分竟然和那些与我无关的部分如此紧密地交织在一起，因此，我便不得不以该信的全文去叨扰读者了。我也希望，该信尽管十分冗长，其夸夸其谈仍能使屈尊阅读它所谴责的那篇论文的读者感到兴味盎然。

抱怨的蜂巢，或骗子变作老实人1

宽敞的蜂巢有众多蜜蜂聚居，[注10](#)

他们的生活实在是奢华安逸；

这蜂国素以法律和军队驰名，

它繁育着庞大而勤劳的蜂群；

这蜜蜂之国的确可以被列入

科学与勤勉的一方伟大苗圃。

没有哪群蜂有过更好的政府，

或者更无瑕疵，或者更不知足：

他们既不是残暴君主的奴隶，

亦未蒙受狂热民主制的治理；

有一点却不会错：他们有国王，

然而法律却高于君主的权杖。2

这些昆虫生活于斯，宛如人类，

微缩地表演人类的一切行为；

他们做着城市里做的诸事，

也做属于长剑及法衣的事：

他们完成的精微工作，是由

人眼难辨的纤肢轻敏造就；

我们虽然见不到引擎和劳工、

见不到船只、城堡、军队和技工，

见不到工艺、科学、商店、工具，

但蜂国却有与之相当的东西：

蜜蜂讲的语言我们虽说不懂，

但那些名称必与我们的对应。

应当承认：除需要其他事物外，

他们也需要钱，他们仍有国王；

他们也有卫兵；因此我们可以

得出公正结论：他们亦有戏剧；

除非军团的士兵列队游行，

否则军团的存在别无他用。

大群的蜜蜂涌进兴旺的蜂巢；3

那众多的蜜蜂更使他们繁茂；

数百万蜜蜂无不在纷纷尽力

满足着彼此间的虚荣与贪欲；

而另外数百万蜜蜂则被雇来，

目睹他们的手工在横遭破坏；

他们已然构成了半数的蜂国；

但他们的工作却比工蜂更多。

有些拥有丰沛股本，痛苦很少，

他们全力投入生意，收益丰饶；

有些则注定使用斧头和铁铲，

肩负着一切艰苦辛劳的重担；

那不幸者，则情愿日日地挥汗，

气力用完、四肢疲惫才能吃饭：

另一些则从事那些神秘技艺，[A]

惟少数蜜蜂才能成为其徒弟；

它不要什么股本，而只要黄铜，

即使一文不名，也能发财兴隆；

他们是骗子、寄生虫、皮条客和优伶，

是小偷、造假币的、庸医和算命先生。

面对正直的劳作，他们全都是

心怀敌意，因此纷纷绞尽脑汁，4

将敦厚又大意的邻居的劳动，

统统变成了为他们自己所用。

此辈被称作骗子，却否认此名，[B]

严肃勤勉者也无不徒有其名：

一切行业里面都存在着欺骗，

没有一种行业里不包含谎言。

律师，这个行业的诀窍之根本

乃是均分办案所得，聚敛资金，

与一切登记作对，而这些骗子

会为抵押的财产做更多丑事；

他们像不法者，虽未成为被告，

但对自己的罪，他们想必知晓。

他们总是故意拖延出席听证，

却掰着手指计算聘请的费用；

为了给一项邪恶的理由辩护，

他们便去检索浏览法律全书。

如同窃贼商店和客栈之所为，
寻找着最能乘虚而入的机会。

医生们将自己的财富及名声
看得比垂危患者的健康还重，
也重于其医术：他们最下工夫
研究的，并非医术的规则法度；
而是凝思的外表和无味行为，
以便获取药剂师的青睐赞美；
以便获取接生婆、神甫和来自
一切为生与死服务者的赞誉。
以与那些永远饶舌的人相处，
去聆听我太太的姑妈的吩咐；
带着定了型的笑容，问声日安，
去讨好家庭当中的所有成员；
并且，最该遭诅咒的事情是去
忍受护士们的种种刁蛮无礼。

那些为主神服务的众多神甫，
他们被雇来从上界获取赐福，
其中的少数具有口才和学识，
大多数却统统是暴躁和无知：
但全都通过了考核，并全能将

其怠惰、淫欲、贪财和傲慢掩藏；

以这些嗜好闻名，就像缝衣匠⁶

喜欢白菜、水手爱白兰地一样。

有些神甫相貌粗俗，衣着寒酸，

往往神秘兮兮地为面包祷告；

本打算以此获得充裕的存货，

然而他们其实并未获得更多；

当这些神职苦役挨饿的时刻，

他们为之服务的那班懒惰者

却正在安享舒适，他们的脸上

焕发着健康富裕的熠熠容光。

有些士兵不得不去投身战役，[C]

若能幸存，他们便会获得荣誉；

有一些虽然躲过了血腥死亡，

却是四肢残缺地逃离了战场：

一些骁勇的将军与顽敌战斗，

另一些却接受贿赂，放走敌手：

有些总是敢于投入激烈拼搏，

这次失掉腿，下次又失掉胳膊；

直到完全丧失能力，而被抛弃，

仅靠着他们的半份薪水生活；

而另一些人从未参加过战斗，⁷

留在家中，却享受着双份薪酬。

其国王们虽受侍奉，却在受骗，
被自己的内阁大臣蒙哄欺瞒；
许多大臣是自己福祉的奴隶，
紧攥着他们节省的每枚钱币：
虽年金微薄，却过着奢华生活，
他们总是以自己的诚实自得。
每当他们在滥用自己的权力，
便将狡猾骗术称作权宜之计；
百姓若是看破了他们的伪善，
他们往往会用津贴充作交换；
只要是一切有关获取的事务，
他们便不肯朴素，亦不知餍足；
这是因为没有一只蜜蜂不想，[D]
（我不说，）获得比他应得的更多；
这个念头却不敢让别人知道，
他为此付出，像你们赌徒所做，[E]
尽管机会公平，但在输家赢得
他们所赢之前，赢家从未赢过。

但谁能将他们频频称为骗子？8

他们将大街上被废弃的东西
统统卖作垃圾，却可肥沃土壤，
买主们时常会发现：自己往往

在与一大群百无一用的无赖
和齷齪的渣滓互相混杂起来；
但连枷 [注11](#) 却很少有抱怨的理由，
他出售另一种盐去换取黄油。

正义女神 [注12](#) 素以公平正大闻名，
她虽蔽目，却依然不失其感情；
她的左手，本应持着天平衡器，
却为黄金收买，屡将天平丢弃；
还有，尽管她看上去不偏不倚，
其惩罚其实仅出于个别私利，
审判谋杀及一切暴力犯罪时，
却佯装经过了正常法律程序；
但有一些虽因欺骗初遭嘲笑，
最终仍因为其失败而被处绞；
有些人认为：这位女神的利剑
只用来对付绝望者与贫穷汉；
那利剑被迫出于纯粹的必然，
悬挂在那株罪恶的病树上面，
那些罪人实在不该遭此命运，
受到护佑的乃是显赫的富人。

因此，每个部分虽被恶德充满，
然而，整个蜂国却是一个乐园；

蜂群爱好和平，同时惧怕战争，
异邦蜂群尊重这蜂国的蜂群，
羡慕他们挥霍财富、享受生活，
羡慕其他诸蜂巢的太平祥和。
而这已成了这个蜂国的福分，
其共有的罪恶使其壮大昌盛。
而美德则已经从政客们那里[F]
学得了上千狡猾多端的诡计，
在政客们那些美妙影响之下，
美德与恶德结为朋友，从此后，
众多蜜蜂当中的那些最劣者[G]
对公众的共同福祉贡献良多。

此乃这蜂国的诡计，每个分支10
都在抱怨，其整体却得以维持：
这就如同那音乐里面的和声，
总体和谐中亦存在不谐和音；
那直接对立的党派实为互助，[H]
虽然表面上似有敌意与怨怒；
而节制饮酒的约束更会导致
众蜂的酩酊大醉与狂饮暴食。

贪婪，这个衍生出邪恶的根基，[I]
这该诅咒的劣根的天生恶德，

乃是那些挥霍者的仆从奴隶，
挥霍是一种高贵罪孽[k]；而奢侈[L]
亦在支配着上百万穷苦之士，
可恶的骄傲则主宰着更多人：[M]
皆因为嫉妒心与虚荣心本身[N]
均为激励勤勉奋斗的传道人；
他们那种可爱的愚蠢与无常
见诸其饮食、家具以及服装，
那恶德虽说是格外荒唐万分，
却在推动着贸易的车轮前进。
他们的法律以及他们的服装，11
亦统统都是同样地变幻无常；
因为此时被看作正当的行为
仅半年之后便会被视为犯罪；
而当他们照此修改其法律之时，
却仍希图寻找并匡正微小过失，
他们被屡错屡犯的失误所改善，
任何精明都无法预见那些错舛。

恶德就这样养育了机智精明，
它随着时代及勤勉一同前行，
并且给生活带来了种种方便，
它是真正的快乐、舒适与安然，[O]
其威力无比，竟使那些赤贫者 [P]

生活得比往日阔人还要快乐，
因此他们的所求已没有再多。

一旦众生了解了福乐的界限，
便会懂得其幸福是何等虚幻！
下界凡胎所拥有的那种完美，
已非上界众神所能一一具备；
这些满腹牢骚的畜生从来都12
对传道士们和政府心满意足。
但他们虽每每取得邪恶成功，
却喜爱那班无可救药的生灵，
即那些该死政客、军队及舰只；
人人都在喊叫着骗子手该死，
尽管意识到自己亦是个骗子，
却强烈盼望着别人心地诚实。

有人因欺骗主人、国王和穷汉，
获得了王侯贵族一般的财产，
他竟敢大喊：这国土必会因为
其全部欺诈而沉落；你认为谁
该被这个说教的恶棍所谴责？
是那售羔羊以换孩子的商者。

最不该做的错事已全被做完，

最妨害公众生意之事亦做全；
但所有恶棍却都无耻地高叫：
好心的神，吾辈若诚实该多好！
他们对无耻做出宽宥的笑容，
而被另一些人称为事理不明，
他们对其所爱之德总是抱怨，¹³
但愤怒的主神 却被抱怨感染，
主神 终于愤怒地将誓言立下：
使那个抱怨的蜂巢全无欺诈。
神实现了誓言。欺诈刚离片刻，
诚实便充满了蜜蜂们的心窝。
像那知善恶树 [注13](#)，让蜜蜂们看清
他们的那些羞于目睹的罪行；
他们在默默忏悔自己的罪行，
脸儿被自身的丑恶羞得通红：
宛如儿童，常常掩盖其过错，
他们的脸红便表明了其思索：
他们还相信：当旁人看到他们，
会知道他们做过的那些事情。

众神啊！蜜蜂是何等惴惴不安，
其变化又是何其广泛而突然！
半点钟之后，在整个蜂国里面
一镑的价值跌至仅值一文钱。

伪善面具统统被丢在了地下，14

从大政治家直到粗俗的傻瓜：

一些借得假面者似乎很出名，

其实本人却看上去十分陌生。

酒馆从那天开始便人迹清静，

因为现在欠债者都情愿还清

哪怕是已被债主遗忘的欠账；

债主将其勾销，并不念念不忘。

那些曾做过错事者默然而立，

脱却了打着补丁的难堪外衣：

在一个诚实的蜂巢中，众律师

已经没有可用来发财的东西，

惟有那些终日奔波、吃苦受累

的律师，才能挣到足够的薪水。

正义绞死一些罪犯，释放其余，

在她自己目标已经完成之际，

她的存在便不再被视为必备，

其全部仪仗及辉煌就此隐退。

最先是铁匠连同枷锁和铁栏、

脚镣和装着铁片的监狱门板；

然后是看守、狱吏以及助理，15

正义女神前面不远，站立着

她那最重要最忠实的弘扬者——

凯奇老爷 [注14](#)，这位伟大的执法者，
手中已没有那柄无形的利剑，
紧握自己的工具：斧头及绞索。
蒙眼的正义女神站立在云端，
她本人也已被众蜂弃诸一边：
她身旁是她的车辇，在她后面
是各种各样的警察和执行官、
法警、送达吏以及法院的官吏，
他们全都从泪水中榨取生计。

当众蜂生病时，虽然医术犹存，
却惟有熟练的蜂医开药问诊，
蜂医往返的蜂巢皆相距甚远，
他们没有必要去对患者行骗，
亦不做空洞的争论，而是竭力
帮助患者去挣脱病痛的藩篱。
任欺诈的国家生产那些药品，
众蜂仅使用本国出产的药品；
他们知道：众神若将疾病带到16
那个蜂国，必会同样带去良药。

蜂国的教士们从怠惰中奋起，
已不再向副牧师们收费取利；
而是自食其力并且弃绝恶行。

由祈祷者和牺牲供奉的神明、
一切不合时宜的神，以及那些
知道供奉自己实属多余的神，
都纷纷隐退；因此圣事的数量
便大为减少，（若众蜂需要敬神）
少数圣事由专职大主教主持，
众蜂全都听从他的谆谆教导。
他本人履行关怀的高尚圣职，
绝不干预过问其他任何国事。
他不会将饥饿者从门前赶走，
亦不会勒索穷困者们的薪酬。
饥饿者能够在他的家中吃饱，
雇工在那里能找到大量面包，
贫困旅人亦能得到食宿照料。

在国王的众位显要大臣当中，¹⁷
在国家的所有下属官员当中，
变化是如此巨大，因他们此刻
已经厉行节俭，仅靠薪俸生活。[Q]
穷蜜蜂会十倍繁复地来索取
本来应当得到的薪水，一笔小数；
教士的职业统统是分文不取，
给一些在职的教士一个金币，
现在这会被称为地道的骗术，

尽管从前这被叫做额外贴补，
一切事务皆由三巨头来掌管，
他们必须彼此监视诡诈不端。
以前他们常有种同样的感觉，
它促使他们从事各自的盗窃；
如今他们却怀有同一种感情，
那种感情与数千蜜蜂的相同。

现在没有任何荣誉令人满意，[R]
惟愿拥有应有的生活和器具。
掮客将制服闲挂在其商号里，
他们愉快地与四轮马车分离；
为了还债，他们卖掉乡间别墅，
还卖掉堂皇华美的全套马匹。18

众蜂规避虚假的价值与骗术，
他们在国外已没有一兵一卒；
众蜂嘲笑异国蜜蜂妄自尊重，
嘲笑由战争获取的空洞光荣。
在正义、自由遭到威胁的时刻，
他们也去作战，却是为了祖国。

现在我们看看这光荣的蜂巢，
看看诚实与商业的相合相交。

虚饰已不复存在，正迅速消失，
而另一种面貌已经取而代之。
因现在已经不仅是个别蜜蜂
每年都在市场花去大笔开支；
而是以劳作为生的众多蜜蜂
每天都不得不做同样的劳动。
他们即使改行亦都于事无补，
因为各自只有做本行的天赋。

土地和房屋的价格急剧下降，19
贬值的还有奇丽的殿宇宫墙；
犹如底比斯宫殿被当作赌注，
等待出租；而安坐殿堂的众神
虽一度欢欣，现在却宁愿被焚，
亦不愿看到门上的简陋镌铭
嘲笑那为众神所厌恶的虚荣。
建筑业亦几乎全被弃诸一旁，
没有任何人想雇用建筑工匠。
没有哪个测绘师能声名大振，[S]
石匠和雕刻匠亦皆默默无闻。
节制欲望的众蜂在努力学习，
不学如何花钱，而学怎样生活。
尽管他们挥霍过自己的酒钱，
今后却不许他们再走进酒馆。

整个蜂国没有一个葡萄酒商

穿得起金色衣装或发达兴旺。

托凯 酒 [注15](#) 亦无法赚得大量利润，

勃艮第 [注16](#)、奥特朗 酒亦同样命运。

众廷臣已经引退，与自己妻子20

在家同吃圣诞晚餐的豌豆粒。

他们每日都花整整两个钟点，

去照料自己养的一大群马匹。

高傲的克洛亚 [注17](#) 为了过得豪华，

曾经迫使她丈夫去抢劫国家。[T]

而现在她卖掉了自己的家具，

酒鬼们一直拼命将它们寻觅。

她正以干活挣钱为谋生之路，

一年到头都穿着耐磨的衣服。

轻佻和浮躁的时代已经过去，

而服装与时尚却永远地持续。

结合美丽丝绸与金箔的织工，

及从属于这行当的职业种种。

尽数消失。安宁与丰饶已蔚成

风气，一切器用既朴素且便宜。

仁慈自然已经不受园丁强迫，

听任一切自然地生长和结果。

众蜂皆不准许拥有珍奇之物，

因为获取它们实在乐不敌苦。

骄傲与奢侈已经日益减少，21

众蜂便不再到大海上飘摇。

不单是商号，而且所有公司，

现已将工场作坊全部关闭。

各行与各业无不弃绝扯谎，

而那种毁灭了勤勉的满足[V]

则使众蜂赞美简朴的器具，

不寻觅亦不贪图更多东西。

如此，广大蜂国存留下的很少，

蜜蜂数量只有敌国百分之一，

虽然难抵那万千仇敌的侵扰，

仍依然英勇地抵抗蜂国劲敌。

直到最后，他们开始稳守退防，

或战死沙场，或屹立在国土上。

其军队的士兵绝非来自雇佣，

而是为自己去奋勇作战冲锋。

不过他们的勇敢和团结奋战

最终使其赢得了胜利的冠冕。

他们凯旋的代价无比的高昂，

因为数千蜜蜂已经捐躯疆场。

苦难和磨砺使他们变得坚定，22

使他们将贪图安逸视为恶行。

这大大增强了他们的自制力，

以致为了防止那些骄奢淫逸，

他们纷纷飞进一个空树洞里。

以便去安享满足与诚实无欺。

寓意

因此不必抱怨：傻瓜只会竭力[X]23

去使一个伟大而诚实的蜂国

享有世上最多的便利[Y]，既赢得

战争的荣誉，且要生活得安逸，

不存在重大的恶德；但这不过

是他们头脑里的一个理想国。

每当我们享受各种益处便利，

亦必定见到欺诈、奢侈和骄傲；

饥饿无疑是一种可怕的瘟疫，

但是有谁在一生中不曾感到？

我们难道不该将酒业的繁荣

归于干枯、丑陋、扭曲的葡萄藤？

葡萄枝藤的蔓延虽无人注目，

却窒息了其他植物，终于成树；

而它一旦变得枯干而被切断，

便为我们提供果实，好美好甜。

我们发现：只要经过了正义的24

修剪约束，恶德亦可带来益处；

一个国家必定不可缺少恶德，

如同饥渴定会使人去吃去喝。

纯粹的美德无法将各国变得

繁荣昌盛；各国若是希望复活

黄金时代，就必须同样地悦纳

正直诚实和坚硬苦涩的橡果。

导 言25

自知者如此之少，其最重要的原因之一是：大多数作者都在教导读者应当做怎样的人，却几乎很少想到去告诉读者他们实际上是什么样的人。至于我，则既不想恭维谦逊的读者，亦不想恭维自己。我相信：人（除了眼睛所能见到的皮肤、肌肉、骨骼等等之外）乃是各种激情的复合体；由于所有这些激情皆可以被唤起并首先出现，它们就轮流支配着人，无论人是否愿意，都是如此。我们都装作对这些资秉感到羞耻，而表明这些资秉乃是一个繁荣社会的伟大支柱，便是前面那首诗的主题。然而，那首诗的一些段落似乎显得自相矛盾。我在前言里答应过要对此做些解释性的评论，这些评论会更有助于阐明（我亦想到它们适于去探究）：人虽不具备更佳的品质，却依然有可能凭借自身的缺憾，学会区别美德与恶德。在这里，我必须最后一次要求读者留意一点：我所说的人，既非犹太人，亦非基督徒，而仅仅是人，处于自然状态、并不具备真正神性的人。26

道德美德探源27

蒙昧的动物皆仅仅热衷愉悦自己，因而自然会遵从其自身的天然性向，并不考虑其愉悦势必带给他人的利与害。因此，处于自然野生状态下的生灵，最适于大量聚集在一起，平静地生活，最不需要知解力，其必须满足的欲望则更少。所以，倘无政府的辖制，没有一个动物物种比人类更缺少长期达成群体一致的能力。然而，这恰恰就是人的性质。至于这种性质究竟是优是劣，我不打算做出判断，因为除人类外，没有任何生灵能被赋予社会性；不过，人既是一种精明的动物，亦是一种格外自私而顽固的动物。无论人如何为更高的力量所压制，都不可能单单依靠强力使人变得易于管教，并且获得切实的改进。28

因此，立法者及其他智者为建设社会而殚精竭虑、奋力以求的一件最主要的事情，一向就是让被他们治理的人们相信：克服私欲，这比放纵私欲给每个人带来的益处更多；而照顾公众利益亦比照顾私人利益要好得多。这一直是一项非常艰巨的任务，因此，为完成这项任务的一切机智与雄辩均被尝试过了，而一切时代的伦理学家和哲学家皆使出浑身解数，去证明这个如此有用的命题乃千真万确。然而，无论人类是否曾经相信过这一命题，任何人若不同时向人们提供一种能为他们享用的替代品，作为对冒犯他们天然性向的奖励，那么，他依然不大可能说服人们对抗自己的天然性向，或将他人利益置于自身利益之上，因为人们若这样做，势必会悖逆自己的天性。以使人类文明化为己任者并非不晓得这一点，尽管如此，他们却无法为每一种个人行为提供如此众多的切实奖励，以满足所有的个人，因此，他们便不得不发明一种想象的奖励，作为一种通用的替代品，用于奖励一切场合下的克己所造成的麻烦。这种替代品不必使他们自己或者其他人付出丝毫代价，却仍可作为一种最能被接受者认可的补偿。29

他们彻底勘验了人类天性中所有的力量及弱点，于是发现：再野蛮的人亦会为赞扬所陶醉；再卑劣的人亦绝不会容忍轻蔑。他们由此做出了正确结论，即恭维必是一种最有力的理由，能够用诸人类。于是，他们便利用这部令人着迷的引擎，高赞人类天性的卓越，说它高于其他一切动物，并用无边际的赞美，讲述人类传奇般历史上的奇迹，阐明人类知解力的广阔无垠，将千种赞誉加在人类心灵的理性上，说人类依靠它们的帮助，才取得了那些最高尚的成就。他们以这种精心构造出来的恭维，使自己悄然溜入了人心。继而，他们开始向人们灌输关于荣辱的观念，说其中一种乃是万恶之首，而另外一种则是人类能指望达到的至善。做了这一切之后，他们便向人们展示：以如此崇高的生灵之尊贵，去追求满足他们那些与禽兽共有的欲望，却不看重那些更高级的品质，而这些品质使他们比一切可见的生物都要卓越，这样的情况与人类的这种地位又是何其不相称。诚然，他们亦承认：人类天性的那些冲动乃是非常迫切的；抵抗那些冲动会引出许多麻烦，而彻底扑灭它们亦极为困

难。不过，他们仅仅将这一点当作一个论据，以证明战胜这些冲动是何等光荣，而不试图削弱它们又是何等令人反感。30

不仅如此，为给人类树立榜样，他们还将整个人类划分成彼此大相径庭的两类：一类由卑劣的、思想鄙俗者组成。此类人总是追逐即刻的享受，全无自我克制，亦全不考虑他人的利益，除了其私利之外，没有任何更高目标。此类人乃是各种肉欲的奴隶，对各种粗俗欲望都毫不抵抗地屈从，根本不去利用其理性机能，却推崇自己的感官快乐。他们说：此类卑鄙粗俗、俯伏于地的坏蛋乃是人类中的渣滓，仅仅具有人形，除外表之外与野兽无异。然而，另外一类人则由高尚的、情志高洁者组成。此类人摆脱了龌龊的自私自利，推崇获致改进的头脑，将它看作自己最为正大的财产。此类人对自己具有真实的估价，除砥砺那些使自己卓越的品质外，别无快乐。此类人鄙视自己与无理性的动物所共有的一切，并依靠理性的帮助，对抗自己最强烈的天然性向，不断与自己做斗争，以维护他人的太平。此类人的目标除公众福祉及战胜自身激情外，别无他求。31

Fortior est qui se quàm qui fortissima Vincit

Moenia.....

（治服己心的，强如取城.....）注18

他们将此类人称作人类这一最高物种的真正代表，其价值不但大大高于前面提到的那一类人，而且大大超过那类人高于野兽的程度。

我们发现：在所有尚未完美到不产生骄傲的动物当中，最完善，因而亦最美丽、最有价值的动物，通常皆为最骄傲的动物。因此，在人这种最完美的动物中，骄傲之心与人的本性便如此密不可分（无论有些人如何巧妙地学习隐藏与掩饰骄傲），乃至没有骄傲，构成人的复合物中便会缺少一种最主要的成分。我们若悉心考察，便会发现：几乎无须怀疑，这种成分只是些教训及责备而已。它们如此巧妙地适应着人的自我嘉许（我在前面已经提到过那些好评了），乃至若将它们散布到众人中，它们不仅必定会获得敏于思辨者及大多数人的赞同，而且很可能会劝导一些人，尤其是人群中最激进、最果断，亦最优秀的人，去忍受上千种不便，去克服上千种困难，乃至使他们可能乐于将自己归为上述第二类人，由此认为自己具备了那类人的一切卓越之处。32

因此我们说：首先，由于英雄们承受了不同寻常的痛苦，以控制自己的天然欲望，将他人的幸福置于自己一切可见的幸福之上，我们便应当希望：他们绝不放弃他们获得的有关理性动物尊严的良好观念，希望政府的权威永远站在他们一边，希望他们拥有全部可以想象出来的活力，用以张扬正确加诸那第二类人身上的尊崇，张扬他们高于其余人的优越之处。其次，由于一些人缺乏足够的骄傲或果敢，无法通过克制自己最珍爱的欲望去提高自己，而屈从于天性种种耽于感官的强令，我们

还应当希望：他们毕竟会羞于承认自己属于那个低等类别的卑鄙坏蛋之流，并且通常被人看作与畜生相差无几。希望他们会像其他人那样，在自我辩解时竭力隐藏自己的缺陷，极力赞美自我克制和心向公众的高尚情操。希望他们会说：他们当中的一些人，极可能被自己目睹的毅力与自胜的真实证据所说服，极可能去赞美他人身上那些自己所不具备的品德。由于另有些人惧怕第二类人的果敢与英勇，我们希望他们全为其统治者的力量所慑服。因此，我们有理由相信：他们当中没有一个人（无论他们如何看待自己）胆敢为被其他一切人视为犯罪嫌疑的行为进行公开辩解。33

这就是击溃野蛮人所采取的方式，至少可能是已经采取的方式。因此，道德的最初基础，显然是由老练的政客们策划出来的，旨在将人们变得互为有用，变得易于管理。这个基础的主要意图是：使富于雄心者从中获得更多收益，即能够更从容、更安全地治理大量的人群。一旦奠定了这样的政治基础，人类便不可能长期处于不文明状态。这是因为：仅仅追求满足个人欲望者，尽管不断受到其他具有同样追求者的阻挠，但即使是他们也完全会看到：每当他们遏制了自己的天然性向，或以更为曲折迂回的方式去顺从这些性向时，他们便不会招致数不清的麻烦，并常能避免许多灾难，灾难通常发生在过分急于寻欢作乐者身上。34

首先，他们也像其他人一样，得到了由社会公益行为带来的实惠，因此，对做出这种行为的、属于更高类别的人，他们便会不由自主地产生良好的愿望。其次，他们愈致力于寻求自身利益，不顾他人利益，他们就愈会时时刻刻地相信：挡住他们道路的，并不是任何其他人，而最可能正是他们自己。

所以说，正是他们当中的最恶劣者对提倡为公众精神的兴趣，比其他任何东西都更能使他既获得来自他人的劳动与他人的克己的成果，又在放纵自己种种欲望时更少受到干扰。因此，他也像其他人一样，将一切不顾及公众的、用来满足种种私欲的东西称为恶德。倘若他能从这种做法中看到一丁点前景，那便可能或是对任何一个社会成员有害，或是使自己更少服务于他人。若要将人对抗自身天然冲动的表现都称作美德，那就应当极力造福他人，或者出于为善的理性抱负去战胜自己的激情。

有人会反驳我说：无论哪个社会，只要大多数人尚未一致崇拜一种统治力量，它便无论如何都不是个文明化的社会；因此，善与恶的概念以及美德与恶德的区别，便绝不是政客们的诡计，而完全是宗教的纯粹影响。在回答这个反驳之前，我不得不重复我已经说过的那句话，即在这篇《道德美德探源》中，我所谈的既非犹太人，亦非基督徒，而是处于自然状态、并不具备真正神性的人。然后我要强调：所有其他民族的种种偶像崇拜的迷信，以及他们对最高存在的那些可怜概念，皆不足以激励人去追求美德。这些东西毫无用处，只能去恐吓或者愉悦粗鄙而没有头脑的大众。历史证明：在一切值得重视的社会里，无论其民众接受的观念有何等愚蠢、何等荒谬（例如他们关于自己崇拜的神明的观

念)，人类天性永远会尽力伸展出自己的全部分支；并不存在关于财富及权力的、多少能够引起注意的世俗智慧或道德美德，只是有些时候，在一切君主政体及联邦政体中，也会涌现出一些在这方面较他人突出的人。35

古埃及人并不满足于将他们能想象出的所有丑陋妖魔统统奉为神明，愚蠢地去崇拜他们自己播种的洋葱头，而与此同时，他们的国家却是世上艺术与科学最著名的苗圃，而埃及人本身，亦比其他任何民族的人都更精通自然的种种最深邃的神秘现象。36

在产生道德美德的模式方面，天下没有任何国家或王国能比古希腊和古罗马帝国产生的更多、更伟大，尤其无法与古罗马帝国相比。然而，古罗马人对于神圣事物的感情却何等自由随便，何等荒谬可笑！这是因为，若不考虑古罗马人的那些神明被夸大了的数字，而仅仅考虑他们给这些神明编造的那些可耻故事，我们便无法否认：他们的宗教远远不是教导人们去战胜个人激情，远远不是为人们指明通向美德之路，而似乎相反，即极力为人欲辩护，并鼓励人的恶德。不过，若想知道究竟是什么东西使古罗马人的坚毅、勇气和宽宏胜过他人，我们就必须将目光投向他们壮观的凯旋仪式，投向他们雄伟的纪念碑和拱门，投向他们那些战利品、雕像及碑刻铭文。我们还要看到他们对军功的各种奖赏、赋予死者的荣誉，公众对生者的赞美，以及他们给予有功者的其他能想到的奖励。于是我们便会发现：使古罗马人做出最高程度的自我克制的，不是别的，正是他们的一种政策，即充分利用能最有效地迎合人类骄傲之心的手段。

所以，最先使人类克制私欲、扑灭自己最珍爱的天然性向的，显然不是什么野蛮人的宗教或其他什么偶像崇拜的迷信，而是精明政客的老练管理。愈仔细探究人的本性，我们就愈加深信：道德美德皆为逢迎骄傲的政治产物。37

没有一个人能够完全抵御阿谀逢迎的妖法，无论他如何能力过人，如何洞察秋毫，只要这种妖法施行得技巧高妙，适于他接受即可。儿童与傻瓜往往会囫囵吞下对他们个人的赞美，而对更为精明者，则必须使用更加隐晦曲折的赞美。阿谀愈带概括性，被阿谀者便愈少起疑。你对全城人的嘉许，会被全体居民愉快地接受。你对普遍意义上的文人的嘉许，每一位饱学者都认为他自己尤其要感激你。你可以毫无风险地赞扬一个人的职业，或是夸奖一个人出生的国家，因为你给了此人一个机会，使他能用自己对他人的尊重，掩盖他对自己产生的快乐。

精明者普遍懂得阿谀作用于骄傲的力量，生怕自己受骗上当，对夸大（尽管这往往十分违逆他们的良心）荣誉，公平交易，家族、社会、有时是他职业的清正廉洁心存疑虑；因为他们知道：人经常会改变自己的决心，做出违逆天然性向的行为；虽然他们可能继续让自己的行为与某种观念相契，却意识到其实自己并非志在于此。这样一来，贤明的伦理家便将人拉向了天使，至少是希望某些人的骄傲会促使他们去仿效其

无与伦比的理查德·斯蒂尔爵士^{注19}以其惯有的优雅文风，滔滔赞美人这一最高物种，并以华美辞藻阐述人类天性之卓越时，人们不可能不陶醉于他的乐观思想及文雅词句。然而，尽管我时常为他的雄辩力量所打动，并随时准备愉快地接受他狡黠的诡辩，但我却绝不会如此当真，而要反思他的巧妙赞誉，并想到了那些圈套，女人们利用那些圈套去教导孩子们要彬彬有礼。一个刚刚度过童稚期的小姑娘尚未学会如何得体地说话和走路，在百般恳求之下，第一次开始笨手笨脚地尝试着行了个屈膝礼，而保姆却立即狂喜地赞美她道：这个屈膝礼行得太优雅啦！哦，文雅的小姐哟！活脱就是位窈窕淑女嘛！妈妈，小姐行的屈膝礼比她姐姐莫莉的强多啦！众使女也随声附和，而那位妈妈则紧搂着那孩子，几乎要把她挤成碎片。惟有莫莉小姐，她比妹妹大四岁，知道如何行个非常优美的屈膝礼，因此弄不明白那些人的判断何以如此不合情理，遂满腔愤怒，几乎要为加诸自己的不公而大哭一场，直到有人在她耳边悄声地告诉她：那只不过是哄那婴儿高兴罢了，而她已经是女了，她才会因为大人允许她参与这个秘密而渐渐骄傲起来，并为了自己居高临下的善解人意而格外开心，还添油加醋，一遍又一遍地重复着大人告诉她的话，对妹妹的弱点大加羞辱。在这段时间里，她妹妹却正在幻想着自己是众人当中唯一的宠物。任何人，只要其能力在那幼儿之上，皆会将这些言过其实的赞美称为过分的阿谀奉承。你若愿意，亦可以将它们称为令人厌恶的谎言。然而，经验却告诉我们：正是依靠这种不折不扣的溢美之词，才使年轻小姐们学会了漂亮的屈膝礼，而在养成淑女风度方面，她们比不被滥捧的小姐要快得多。男孩子在这方面也一模一样。大人们极力去说服男孩子：所有良好绅士都很听话，只有乞丐的孩子才粗俗无礼，才弄脏自己的衣服。不，只要那个没有教养的野小子开始笨拙地抚弄自己的帽子，他的母亲为了让他把帽子摘掉，便会立即告诉这个不到两岁的孩子说，他已经是个男子汉了。倘若她想让这孩子反复做这个动作，便会说他是海军军官，是个大城市市长，是个国王，或者是某个更高级一些的人物，只要她想得出就行。结果，那个小淘气便会受到赞美力量的怂恿，竭尽全力，使出浑身解数，使自己显得像其浅薄头脑以为大人认为他是的那种人物。39-40

最卑鄙的坏蛋也会认为自己价值无比；而富于雄心者的最高愿望，乃是让整个世界赞同自己的观点，如同前者的一样。所以说，永远激励着每一位英雄的最难满足的渴望，乃是对声誉的渴望；这种渴望，完全是一种无法驾驭的贪婪，即希图享有未来时代里的其他人对他的尊崇与赞美，就像享有其同代人的那样。并且（无论一位亚历山大或一位恺撒事后会对这个真理如何痛心疾首），巨大的报偿就在眼前，为得到它，连心地最高尚的人也如此乐于牺牲他们的安宁、健康、感官快乐以及自己的一切。这巨大报偿从来都不是别的什么东西，而只能是人类的气息，即赞誉的空幻钱币。一切伟人都曾如此郑重地看待那位马其顿狂人^{注20}的目标，看待他宽宏的灵魂以及他那颗强有力的心脏。按照罗伦佐·格拉提安的说法，这个世界坐落在那伟人心脏的一角，而那心脏仍显得十分宽敞，以致还能够放下六个世界。^{注21}想到这些，有谁能不笑呢？

我是说，想到那位作者将对亚历山大的赞誉之辞，与亚历山大为自己的远征制定的目标相比时，有谁能不笑呢？亚历山大自己的话便说明了他远征的目标。他千辛万苦地通过海达斯佩斯 ^{注22} 时，曾痛苦地大喊：啊，雅典人，你们可曾想到：为了获得你们的赞美，我将自己暴露在什么样的危险前啊！ ^{注23} 因此，若要界定作为奖赏的、表现得最充分的光荣，要廓清对光荣最多见的说法，那便应当说：光荣乃是一种至高无上的快乐，一个人意识到自己做出了高尚的行为，便会在自恋（Self-Love） ^{注24} 当中享受这种至乐，而他亦同时期待来自他人的喝彩。41

然而，在此会有人告诉我：除了雄心勃勃者的显赫战功及公开喧闹之外，尚有些默默做出的高尚慷慨之举；美德即其回报，真正善良者仅让自己意识到这一点便满足了。这便是他们希望从其最有价值的表现当中获得的报偿。众多野蛮人当中尚有另一些人，他们对别人做好事，却绝不希图感激与喝彩，竭力不使受惠者知道他们；因此，骄傲根本不能激励人达到最高程度的自我克制。42

对此，我的回答是：若不彻底了解一个人的行为所依据的原则及动机，我们便不可能对其表现做出判断。怜悯乃是我们所有激情中最温和、最无害的感情，尽管如此，它依然是我们本性的一个弱点，如同恼怒、骄傲及恐惧一样。最弱者通常最具怜悯心，因此，没有人比女人和儿童更富于同情心了。必须承认：在我们的所有弱点当中，怜悯乃是最令人亲近的弱点，乃是与美德最为相似的弱点。不，一个社会中若没有混以相当数量的怜悯，便几乎无法存在。不过，怜悯是一种天性冲动，它既不顾及公众利益，亦不顾及我们自身的理性，因此，怜悯既能导致善，亦可造成恶。怜悯促使毁处女的名誉，亦促使败坏法律的公正。无论何人，若依据怜悯原则行事，那么，无论他会给社会带来什么样的好处，都绝不值得夸奖，因为他仅仅是沉溺激情而已，而那种激情碰巧于公众有益。救一个将要掉入火中的无辜婴儿，这绝非什么功绩，因为此举既不好亦不坏，无论那婴儿得到多大恩惠，我们亦只不过是身不由己地做出了那个行为。这是因为，看见那婴儿掉落下去而不奋力阻止，这将造成一种痛苦，而我们的自卫意识却迫使我们避免这种痛苦。同样，一个富有的挥霍者若碰巧具有恻隐之心，喜欢满足自己的这种激情，用被自己视为鸡毛蒜皮的东西去救助一个同情对象，这也绝不算值得夸耀的美德。43

然而，有些人却由于不屈从自己的任何弱点，所以能出于对自己的评价，并仅仅出于热爱善举的动机，默默地做出值得称道的举动。我承认，此类人比我曾提到的那类人更通晓一种更高级的美德概念。然而，即使如此（世上这种情况尚属少见），我们仍会从中发现骄傲的明显表现。连最谦逊的活人也必定会承认：对善举的报偿，即因善举引起的满足，就是某种快乐，即他想到自己的价值时对自己产生的快乐。这种快乐，连同造成这种快乐的机会，均为骄傲的确切标记，这就如同面对任何迫近的危险时脸色苍白、浑身战栗，乃是恐惧的表现一样。

过分仔细的读者最初若会谴责这些有关美德起源的见解，也许会将

它们视为对基督教的冒犯，我希望他在考虑到一点时克制自己对这些观点的责难，那就是：在表现深不可测的神圣智慧方面，任何东西都不及人类那样出色。上帝为社会所设计的人，不仅会被其自身的弱点及缺憾引向短暂幸福之路，而且同样会出于种种似乎是自然原因的必然性，多少了解自身的弱点及缺憾，而凭借这种知识，人将在以后为那种真正的宗教所完善，被引向他的永恒幸福。44

《抱怨的蜂巢》评论（A—Y）45

[A]另一些则从事那些神秘技艺，

惟少数蜜蜂才能成为其徒弟。（第3页第15行）

在青年的教育方面，为了使他们成年时获得一种生计，大多数人都为他们寻找那些确有保障的行业，在每个大型的人类社会当中，这些行业形成了完整的实体或联盟。这些行业，既指各种贸易和手艺，亦包括一切艺术及科学，而凡被认为有用的行业，均能在社会共同体中永远存在。年轻人每天都被带入这些行业，源源不断地替补着其中的老人和死去的人。然而，其中一些行业的声誉却远远胜于其他行业，这个差别，乃是由于学会从事某个行业时所需的费用大为不同。为青年择业时，所有精明的父母所参照的，主要是自身的财力及境况。一个人若为了儿子而付给一位大商人三四百镑，却省不出两三千镑以备不时之需，那么，在为儿子打开通往世界之路方面，他便是没有选对时机。他的做法实在应当受到责备，因为他并未让自己的孩子从事那些可以花较少的钱去学习的行业。46

许许多多受过上等教育的人，其年收入却非常微薄，因而只得依靠他们令人尊敬的职业，来维持自己高于常人的地位，而常人的收入却是他们的两倍。这样的人若有孩子（往往如此），他们的穷困便会使他们无力让孩子去从事确有保障的行业。因此，他们的骄傲便使他们不愿让孩子去从事任何卑鄙而劳累的贸易。于是，他们或者希望改变自己的财运，或者希望借助于某些朋友或有利的机会。而朋友或良机却一次次推迟对他们的帮助，直到他们不知不觉地上了年纪，到头来一无所获。我不知道这种疏忽怠慢是对儿童更为野蛮，还是对社会更为有害。在古代的雅典，所有儿童都必须在必要时帮助自己的父母。不过，梭伦^{注25}却制定过一条法律：不得强迫任何做儿子的去救济没有使他学会任何职业的父亲。

一些家长让自己的儿子从事非常适合他们现有财力的良好贸易，然而，不等他们的孩子出徒或成为适合那行生意的人，他们便或是死去，或是破产，因此，许多年轻人便再度失去了足够的经济支持，而只得自食其力。有些年轻人或缺少勤勉，或缺乏对自己那个行业的知识；另外一些人则沉溺于享乐；还有为数更少的人是命乖运舛，他们均沦为贫困，根本无法以他们将学会的生意去维持生计。我所说的这些疏忽、管理不善以及厄运，不可能不必然频频发生于人口稠密的地方，因而每天都向这个广阔的世界里投入大量失去生计的人，无论一个国家如何富足，如何有效，无论一个政府如何尽力防止产生这些现象，情形都会如此。究竟应当如何处置这些人呢？我知道，海洋以及军队会接纳其中一些人，而这个世界绝不缺少海洋与军队。诚心从事艰苦劳作者天性耐

劳，将成为他们那个行业的熟练工人，或者转入其他的行业：其中那些有知识并被送入大学的人，将成为小学校长、家庭教师，一些为数不多的人则进入办公室等地。然而，懒汉却根本不愿工作，浮躁者则极端厌恶忍受一切约束，这些人又必定变成什么呢？47-48

一些人能够从戏剧和浪漫传奇里获得乐趣，并带有几分温和情趣，他们很有可能将目光投向舞台。倘若口才不错，外表还过得去，他们便会去当演员。有些人热爱自己的肚囊甚于热爱一切，倘若具备良好的味觉，并粗通烹调之术，他们便会奋力加入饕餮者及美食者的行列，学会奉承，学会忍受一切规矩，而成为寄生的食客，永远对主人阿谀逢迎，永远成为家庭中其他人的祸害。另外一些人，他们及其同伴的淫荡都使他们认为人人都是放荡者，自然会沉溺于私通，并且竭力依靠拉皮条为生，还以没有闲暇或者没有技巧为自己开脱。至于最不在乎道德原则者，倘若他们狡诈机灵，则变成了骗子和扒手，而倘若他们的技能和智力都够用，他们便会成为伪币制造者。还有一些人看到头脑简单的女人以及其他一些蠢人都易于轻信别人，倘若他们厚颜无耻，并且具备几分精明，便或者会当起医生，或者装作能够预言吉凶。你看：每个人都将他人的恶德和缺点变作了有利于自己的东西，竭力找到一种谋生方式，它是其天赋及能力所允许的最轻巧、最便当的谋生方式。

这些人当然是文明社会的祸根。但他们也是些蠢人，因为他们并不顾及我们已经说过的那些话，却朝着使他们生活吃苦的法律疏漏大声吼叫。而聪明人则满足于极力小心不让自己被那些疏漏所害，而并不去抱怨任何人类精明审慎都无法防止的东西。49

[B]他们被称作骗子，但拒绝这名，

严肃的勤劳者也是同样情形。（第4页第5行）

我承认，这只是在不偏不倚地恭维一切从业者。然而，倘若我们能够充分理解骗子这个字的全部含义，并且懂得：每个人的诚实都不是发自内心的，每个人都在将己所不欲施予他人，那我便不会对这个指控提出质疑，而只能说它成立了。买主与卖主无不依靠无数诡计行事，用它们互相斗智；纵使在最光明正大的交易者当中，每天亦都在允许并实行这种做法。这使我看到：商人总是能够发现自己货物的缺点，那些缺点降低了货物的价值；不，任何时候都不向买主拼命掩盖货物的缺点，你能找到一个这样的商人么？昧着良心，对自己的货物大吹大擂，将货物夸耀得超过其实际价值，以更快地将它们销售出去，你可曾见到过这样做的商人？50

德西奥（Decio）是个极有钱的商人，向海外一些地方大量订购白糖。他正与阿尔桑德（Alcander）进行一大宗白糖买卖的谈判，此人是西印度群岛一位出名的商人。虽然两个人都对市场了如指掌，却无法达成协议，因为德西奥是个殷实的商人，认为自己应当出比任何人都低的价钱买进白糖；而阿尔桑德亦与他相同，他并不缺钱，所以坚持自己的

出价。两人在交易所附近一家小酒馆里谈交易时，阿尔桑德手下的一个人给主人送来了西印度群岛来的一封信，信中告诉他：正有大量白糖运出到英国，其数量比预计的要多得多。此刻，阿尔桑德的最大希望是：在这个消息公布之前，按照德西奥的买价卖掉白糖。可是，他是只精明的狐狸，认为自己既不能显得急不可待，又不能坐失买主。于是，他便中断了正在进行的谈判，显出一副愉快的心情，聊起了宜人的天气，并由此谈到他从自己花园中得到的乐趣，还请德西奥到自己的乡间别墅去，那里离伦敦至多只有十二英里。时值五月，实际上，那是个星期六的下午：德西奥是个单身汉，在下个星期二之前，他不用在城里做生意。于是，德西奥便接受了对方的盛情邀请，两人坐上阿尔桑德的马车出发了。当晚及次日，德西奥受到了热情款待。星期一上午，德西奥到阿尔桑德的别墅外面享受散步的乐趣，满足了自己的愿望。他散步回来时，恰好遇到一位熟人，此人告诉他：昨夜有消息说，巴巴多斯船队毁于一场暴风雨，还说，在他出来之前，劳埃德咖啡馆 [注26](#) 已经证实了那个消息，那里的人都认为，到交易时，白糖价格将上涨百分之二十五。德西奥回到阿尔桑德那里，立即恢复了在那个小小酒馆中断的谈判。阿尔桑德对自己手下人的消息确信不疑，并不开始继续谈判，一直拖到晚餐的时候。他看到自己拖延成功而喜不自胜。不过，阿尔桑德其实万分急于卖掉自己的白糖，而对方却更是急于买进白糖。然而，两人都惧怕对方，因此在绝大部分时间里，他们都装出全然无动于衷的模样。最后，德西奥被自己听到的消息弄得心急火燎，认为再拖延下去可能有风险，便下定决心，同意按照阿尔桑德的出价做成这笔生意。翌日，两人回到伦敦，那个消息被证明是真的，德西奥在这桩白糖交易中省了五百镑。阿尔桑德虽然曾想竭力战胜对方，却自食其果，损失了钱。然而，所有这一切交易却全都是公平合理的。但我敢断定：这两个人谁都不愿对方用自己施于对方的手段来对付自己。51-52

[C]有些士兵不得不去投身战役，

若能幸存，他们便会获得荣誉。（第6页第11行）

人人都想获得他人的好评，这个欲望实在是永无止境，以致尽管人们被迫违反自己的意愿而被拖入战争，有些人因为自己的罪行而被迫去打仗，因而不得不在种种胁迫之下作战，并且常常是在鞭笞之下作战，他们仍会因为他们本来打算避免的作为而受到尊重，只要那是他们力所能及的即可。然而，一个人理性的分量若与他的骄傲相同，他便不会对赞扬感到欣喜，因为他意识到自己并不配得到那赞扬。

所谓荣誉，就其真切的含义而言，不是别的，而只是来自他人的好评而已。荣誉被看作是一种多少具备实在性的东西；而展示荣誉时则多少总是喧嚣或热闹的。我们说君主是荣誉的源泉，意思就是说君主拥有一种权力，即通过头衔或者仪式（或两者兼有）为他喜欢的人加上印记。那记号将如同君主发行的货币一样流通，为其拥有者赢得每个人的好评，无论他配不配得到。53

荣誉的反面是恶名，或叫耻辱。恶名是来自他人的恶评或者轻蔑。荣誉被视为对良好行为的嘉奖；耻辱则被看作对恶劣行为的惩罚。这种来自他人的轻蔑表现得愈公开、愈极端，遭受轻蔑者的名声便愈低下。从这种耻辱产生的效果看，它亦往往被称为羞耻。这是因为：荣誉之善与耻辱之恶虽是虚的，但羞耻却是一种实实在在的感受。羞耻意味着一种激情，一种能够产生种种相应症状的激情。羞耻支配我们的理性；要消弭羞耻，就必须像消弭其他激情那样付出巨大努力，进行自我克制。生活中最为重要的行为往往都受制于这种激情对我们的影响，因此，透彻理解羞耻这种激情，必定有助于说明世人对荣誉和耻辱的看法。所以，我下面将要详细地描述这种激情。

首先，我要给羞耻这种激情下个定义。我认为，我们不妨将羞耻称作对我们自身不值得尊敬之处的一种悲哀的反思，它来自对一种事实的领悟，即其他人若知道了我们这些不值得尊敬之处，必定会对我们心生轻蔑，无论他们是当真知道还是可能知道，均会如此。唯一具备足够分量、能用来反驳这个定义的说法是：其一，天真无邪的处女常常会感到羞耻，她们即使无辜，亦会脸红，并且根本无法对这个弱点做出合理的解释；其二，男人亦时常为别人感到羞耻，而它们与那些人既无交情，亦非亲戚；所以说，羞耻可以产生上千种表现，而上述定义却不能涵盖那些表现。对此，我的回答是：我们首先要考虑到，女人的羞怯乃是习俗及教育的结果。羞怯使她们对一切不合时宜的袒露身体和污言秽语感到恐惧，心生憎恶。不仅如此，所有最贞洁的年轻女子（尽管年轻）还往往都富于幻想，将想象中的事情的种种意念混淆起来，却绝不会将那些意念告诉给任何人。因此我认为：对一位未经世事的处女当面说下流话，这会使她担心：有人会认为她懂得那些话，因此便以为她懂得那类勾当，以为她并不希望被认为对那类勾当一无所知。她想到了这一点，想到人们那些想法会对自己不利，便产生了那种被我们称作羞耻的激情。无论是什么（尽管都与淫荡相去不远）使她产生了我方才暗示的那套想法（她将那些想法视为有罪），其效果全都相同，尤其是在男人面前，只要她的羞怯还起作用。54-55

若想证明这一点是正确的，那就让那些男人在同一位贞洁的年轻女子隔壁的房间里，随心所欲地大放淫秽之辞。在隔壁房间里，那女子料定自己不会被发现，便会毫不脸红地听着那些话（倘若不是谛听的话），因为此时她认为自己与任何人都毫不相干。倘若隔壁的那场谈话竟使这女子面颊飞红，那么，无论其无邪的想象想到了什么，我们都能断定：在这种情况下，其脸红完全是因为一种像羞耻一样的激情在使她苦恼。不过，倘若在同一个地方，她听见有人在议论她的某些必定使她丢脸的事情，或者提到任何一件她私下感到内疚的事情，那她十有八九都会感到羞耻并会脸红，尽管谁都没看见她，因为她有理由感到恐惧，即害怕人们知道了这一切会瞧她不起。

上述反驳的第二个论据是，我们时常会为别人感到羞耻和脸红。这种情况并不因为别的，而完全是因为：我们将他人的境况过于拉近我们自己的境况了。所以，看见旁人面临危险时，人们才会发出尖叫。我们

以过分急切的心情去思索一种应当责备的行为（倘若是我们自己的）对我们的影响。我们的精神，继而是我们的血液，亦随之不知不觉地产生同样的运动，仿佛那个行为就是我们自己做出的，于是必然会产生种种相同的症状。56

在强于自己的人面前，不成熟、无知以及无教养者会感到羞耻，尽管这似乎毫无理由，但这种羞耻却总是伴随着（并且往往是来自）一种意识，即意识到自身的弱点及无能。最谦逊的人，无论他何等心地善良、聪颖博学 and 富于修养，都绝不会没有出于某种内疚和不自信而感到过羞愧。有些人由于生性质朴和缺乏教育，毫无理由地屈从于羞耻这种激情，或每每被这种激情所征服，我们称之为腼腆。有些人由于不尊重他人，错误地估计自己的能力，却并未学会在必要时不受这种错误估价的影响，我们称之为厚颜无耻或不要脸。人身上包含着何等奇特的矛盾！羞耻的反面乃是骄傲（参见评论M），然而任何人若从未感到过哪怕半点骄傲，便绝不会产生羞耻之情。这是因为：我们全都格外在意旁人对我们的想法，我们的一切行为都完全出于我们对自己的无比尊重，别无其他。

这两种激情当中包含着大多数美德的种子，是我们身上实实在在的东西，而不是什么虚幻的品质。种种明白无误、各不相同的影响便能够展示这一点，尽管我们刚一受到其中任何一种激情的影响便立即产生理性。

一个为羞耻所压倒的人往往会萎靡不振。他的心脏感到冰凉和紧缩，血液从心脏飞向身体四周；脸在发烧，脖子和胸部的一部分亦如火燎。他的心情沉重如铅。他低垂着头，目光惶惑，紧盯着地面。此刻没有任何东西能够打动他。他对自己的存在感到厌倦，衷心希望自己能够消失得无影无踪。反之，当他满足了自己的虚荣、因骄傲而喜不自胜时，他便产生了种种截然相反的症状。他的精力使动脉的血液激增搏动，一种非同寻常的温暖使他心脏力量倍增，扩张膨胀；他的四肢却很凉爽。他感到自己轻飘飘的，以为自己能够踏在空气上。他昂首四顾，目光活泼。他为自己的存在而愉悦，往往喜欢发发火，并常为世人能够注意到他而感到高兴。57

羞耻这种成分在使我们能够互相交往方面是何等不可或缺，简直令人难以置信。羞耻乃是我们本性中固有的。每当受到羞耻之情的影响，人人都会以懊悔的心情屈从于它，并尽可能地防止它产生。然而，交谈的巨大快乐却依然建立在羞耻的基础之上。倘若人类的总体并不受羞耻之心的支配，那便没有一个社会能够得到改良。所以，羞耻感造成了诸多麻烦，人人全都竭力自卫，因此，奋力防止这种不舒适感的人，便有可能依靠自己的成长在很大程度上克服其羞耻感。然而，这种做法于社会却是有害的，因此，自一个人的幼年时期直至其全部受教育时期，我们便竭力增强，而不是削弱或压抑其羞耻感，而我们对此提出的唯一补救措施，乃是要求他恪守某些规则，以防止这种麻烦百出的羞耻感可能使他做出的那些事情。不过，若要使他彻底摆脱羞耻感，或者治愈他这

我所说的规则，就在于巧妙地节制我们自身，压抑我们的欲望，以及在他人的面前隐瞒我们心中的真实感觉。有些人在幼年时代并未学会遵守这些规则，在以后的成长过程中，他们便极少获得进步。要获得我所提到的那种造就并且加以完善，最有效的东西就是骄傲之心与常识。我们极度渴望他人的尊重，我们想到自己为他人所喜爱、甚至可能为他人所赞美而飘飘欲仙，这些都相当于对克服最强烈激情的超值报偿，因此，它们便使我们远离一切能给我们造成耻辱的言行。为社会的幸福与完善，我们主要应当隐瞒起来的激情是：贪欲、骄傲以及自私。因此，“羞怯”这个字便具有三层含义，因其掩饰的激情不同而各不相同。59

第一层含义乃是羞怯的一个分支，通常使其对象以贞洁而感到自负。它是一种真挚而痛苦的努力，即在他人面前全力扑灭和隐瞒我们那种天然性向，而大自然赋予我们这种性向，目的是繁衍人类这个物种。有关这种做法的课程，在我们有机会学习或理解这些课程的有效性之前很久便开始教给我们，如同教给我们语法那样。因此，在我所暗示的那种自然冲动尚未给儿童造成任何印象之前，他们便常会出于羞怯而感到羞耻并脸红。一个自幼便被施以羞怯教育的女孩，在她不到两岁的时候，便可能开始观察到（与她交谈的）那些女人如何小心翼翼地在男人面前掩饰自己。大人亦通过教训及实例向她灌输同样的谨慎守则。因此，这女孩很可能在六岁上便羞于露出自己的腿，却既不知道究竟为什么露腿是可耻的，亦不晓得她的羞涩究竟意味着什么。

要做到羞怯，我们首先便应当避免一切不合时宜的身体袒露：倘若一个国家的风尚允许，袒露脖颈上街的女人便没有什么错处。若时尚要求女人胸衣的领口开得极低，一位鲜花盛开的处女便可以毫不惧怕任何来自理性的责难，而向世人显示：

她耸起的双乳多么坚实，似白雪一样，

在丰满的胸膛上相距好远，各自生长。60

与此同时，她却会因为被人看到脚踝而痛苦，因为时尚要求女人藏起双足，而露出脚踝则打破了羞怯。若一个国家的礼法要求女人遮起脸庞，那么，露出半个脸的女人便是厚颜无耻的。羞怯的第二层含义，用我们的语言来说必是贞洁。它不仅要求自己不讲下流话，而且要远离污言秽语。换句话说，不可提及属于我们这个物种的繁殖行为，至少，那些与我们的繁殖行动之间存在着遥远联系的词句，是绝不该宣之于口的。羞怯的第三层含义是：一切每每能够玷污想象的姿势及行动，即一切能够使我们想到我所说的淫秽事物的姿势及行动，全都应当以极大的谨慎加以杜绝。

不仅如此，年轻女子若要被视为教养良好，还应当在男子面前使自

己的一切行为显得稳重，从不接受男子的恩惠，更不给予男子恩惠。除非这男子年事很高，或为直系亲属，或者施受恩惠的任何一方的地位大大高于对方，她的做法才有开脱的理由。教养良好的年轻女士不但严格警惕自己的行动，亦严格警惕自己的外表。从她眼里，我们可能看到一种极为自重的意识，它虽非出于惧怕堕落，却使她决心在任何条件下都不放弃这种自重。对假装正经的女人，人们已经给予了上千种讽刺；同样，对贞洁美女无忧无虑的优雅举止及漫不经心的风度，人们亦给予了同样多的赞誉。然而，更聪明的人都会肯定：与具有令人望而却步的目光、时刻警惕的美女相比，微微含笑的美女那种自由开放的面容更带诱惑性，更能使诱引者想入非非。61

一切年轻女子都应当谨遵这种严格的节制，尤其是处女，只要她们十分看重文雅精明人士的尊重，便应当如此。男人的行动自由要大得多，因为男人的欲望更为强烈，更难控制。若将同样严苛的戒律加在男女两性身上，那么，无论男人还是女人便都不会首先做出行动，一切上流社会人士当中的繁衍则必定停滞下来，而这种结果远远不是政治家们所期望达到的目标。因此，较为恰当的办法是：让那个最因严格戒律而吃苦的性别得到松弛，放纵其性欲，制定一些规则，以减弱其严格的自我约束，因为其激情最为强烈，而严苛限制的重负将会是最难忍受的。

因此，男人便被允许公开表露自己对女人的崇拜和无比尊重，并在与女人相伴时表现出比以往更大的满足、更多的欢愉和兴奋。男人不仅可能在一切场合里都对女人彬彬有礼，更殷勤周到，而且可能承认自己肩负着保护她们的义务。男人可能赞美女人的良好品质，想方设法地以夸大之辞颂扬女人的优点，并使自己的言谈举止符合良好的常识。谈论爱情时，他或许会为美女的严格自律而喟叹和抱怨。男人有权以自己的目光说出绝不允许他宣之于口的意思，他用眼睛的语言随心所欲地表达自己的想法。他以分寸得体的方式、以突如其来的短暂瞥视来完成这种行动。然而，追求一个女人时与她距离过近，或将目光紧盯在那女人身上，这些做法却全然有失风度，其理由十分明显：这会使女人感到不安，并且，倘若这女人尚未被艺术和自我掩饰所充分加固，这些做法便会使她陷入无形的慌乱之中。眼睛乃是心灵的窗口，因此，这种无耻的凝视会使一个没有经验的成熟女人惊慌失措，生怕被男人看穿心迹，生怕那男人会发现（或者生怕自己已经泄露了）自己的想法。这使她如同在经受一场没完没了的拷问，迫使她透露自己那些隐秘的欲望，并且似乎旨在从她嘴里强索出重大实情，而羞怯却吩咐她要竭尽全力地否认这个实情。62

众人几乎无法相信教育具有何等巨大的力量，因而将男女羞怯的差别归因于自然天性，而这种差别却完全来自早期教育：一位小姐尚不到三岁，大人便日复一日地告诉她要藏起自己的腿，她若露出了自己的腿，便会遭到大人最严厉的申斥；而一位同样年岁的男性小主人则被吩咐穿好外套，并要像男人那样小解。包含着全部文雅礼貌的种子的，不是别的，而正是羞耻与教育。既无羞耻感，又没受过教育的人往往明白讲出心中的实情，往往直接说出自己内心的感觉，尽管他们没有其他错

处，他们仍然是地球上最令人鄙视的动物。倘若一个男人竟然告诉一个女人：他认为她最适于用来繁殖他的后代，她亦如此认为；在那一刻，他产生了一种围着她转的强烈欲望，于是便为了那个目的而抓住了她，那么，其结果必定是：这个男人会被称为畜生，而那女人会逃之夭夭，而任何文明的人群都永远不会接纳这个男人。任何人，只要具有一丁点羞耻感，都会宁愿压抑性欲这种最强烈的激情，也不愿被如此对待。不过，男人却无须扑灭其种种激情，而只要将它们隐瞒起来即可。美德吩咐我们克制激情，而良好教育却仅仅要求我们隐瞒自己的欲望。对于女人，一位时髦绅士的强烈欲望并不亚于那个畜生般的家伙，但这绅士却以另外一种方式去行动。他先说服那女士的父亲，并表明自己具备养活其女儿的杰出能力。这样一来，这绅士便被允许与那女士交往。然后，他通过阿谀奉承、屈从逢迎、种种礼物以及殷勤周到，竭力获得那女士的好感。他若能获得这种好感，那女士立刻便会在众人面前以最庄重的方式向他投降。到了晚上，这两人同床共枕时，那最克制的处女非常驯服，听任这男人随心所欲，其结果就是：男人甚至不曾提出要求，便如愿以偿了。63-64

翌日，这两人开始接待宾客，而谁都不会耻笑他们，谁都不会对他们的所作所为说上半句。至于这对年轻夫妇本身，两人对对方的注意并不比前日更多（我这里指的是教养良好者）。他们像平时一样吃喝娱乐，没有什么使他们感到羞耻的事情。他们被看作世上最羞怯的人，实际上他们可能就是这样的人。我这番话意在表明：只要具备了良好的教养，我们便绝不会苦于缩减感官快乐，而只会为男女间的相互幸福而劳作，并且会互相帮助，共享一切奢华的世俗舒适。我所说的那种良好绅士不必比野蛮人还强烈地进行自我克制，而后者行事，则比前者更多依赖自然法则与真诚。一个男人若按照自己国家习俗的方式去满足自己的欲望，他便不必害怕任何责难，倘若他的性欲比公羊、公牛还要强烈，结婚仪式一旦完结，他尽可以全力沉浸在快乐狂喜与欢乐之中，使自己精疲力尽；只要其体力和男子气许可，他可以放纵地反复激起并沉溺自己的种种欲望；他可以放心地嘲笑竟然斥责他的智者，因为所有的女人以及十分之九的男人全都站在他一边。不，这男人可以根据对自己放纵激情的狂怒，自由自在地评价自己，而他愈是耽迷淫欲，愈是竭力放纵色情享乐，他便愈能更迅速地获得祝福以及女人的好感，不仅是年轻、虚荣和淫荡女人的好感，而且包括谨慎、庄重和最清醒的主妇的好感。65

无耻乃是一种恶德，但我们却不可以因此说：羞怯乃是一种美德。羞怯建立在羞耻心之上，是我们天性中的一种激情，其好与坏取决于以它为动机的行为如何。羞耻心可能阻止一个妓女当众向一个男人让步，同样的羞耻心也许会使一个腼腆善良的女人（由于被其脆弱所征服）杀死自己的婴儿。各种激情偶尔也能够造成好结果，然而，惟有在克服激情中才有益处可言。

羞怯中若包含着美德，它便应当是一种黑暗中的力量，与光明中的力量相同，但它却并不如此。追求享乐的男人们深知这一点，他们从不

顾及女人的美德，因而能够战胜女人的羞怯。所以，诱引者并不在正午向女人进攻，而是在夜间偷掘战壕，去侵犯女人。66

Ille verecundis lux est præbenda puellis, Qua timidus latebras sperat habere pudor.

（逡巡的白天过后是跃跃欲试的少男少女，

订婚新郎为羞耻找到了何等怯懦的口实。注27）

殷实者因其偷情的快乐而犯下罪孽，却有可能并不暴露于人；但女仆以及更为贫穷的女人却几乎无法掩藏自己身怀六甲的大腹，至少无法掩藏她们生下的婴儿。一个出身良好的不幸姑娘很可能被弃于贫困，除了做保姆或女仆，别无生计。她也许勤勉，忠实，有礼貌，并且格外羞怯，倘若你愿意，还可以说她十分虔诚。她可能会抵御种种诱惑，并长期保持贞洁。然而，在一个不幸的时刻，她将自己的名誉交给了一个有权有势的骗子，而此人后来却抛弃了她。倘若她怀了孕，她的愁苦便更加无法言表。她陷入了这种悲惨境况，不能自拔。羞耻的恐惧时时袭击她，每想到此她都几乎魂不守舍。她所在的那个家庭的全体成员都对她的品德给予嘉许，她的上一位女主人甚至将她看作了圣女。嫉妒她美德的敌人是何等欢欣！亲戚对她又是何等蔑视！现在，她愈是羞怯，陷入耻辱的恐惧愈使她张皇失措，她想到的解决办法便会愈加邪恶、愈加残忍，那个办法既对不起她自己，亦对不起她腹中的胎儿。67

人们通常以为：一个毁掉自己婴儿的女人，一个毁掉自己亲骨肉的女人，心中必定包含着大量的残忍，是个野蛮的妖魔，与其他女人殊然迥异。然而，这种看法却往往是错误的。由于对种种激情的性质及力量缺乏了解，我们才会产生这种误解。这个女子以最该诅咒的方式杀死了自己的私生子，同是这个女人，若后来结了婚，亦会悉心照料自己的婴儿，珍爱自己的婴儿，对婴儿产生最慈爱的母亲所能感到的全部温情。所有的母亲都爱自己的孩子；但这种爱乃是一种激情，一切激情又全都以自恋为核心，因此，这种激情便可能被任何更高的激情所压倒，以满足那同一种自恋，若没有其他干扰，这种自恋将使她溺爱自己的后代。尽人皆知，一般的妓女几乎很少杀死自己的孩子；不，就连抢劫犯和杀人犯亦极少犯下这种罪行。这并不是因为此辈不那么残忍或者更具美德，而是因为他们已经丧失了大部分羞耻心，而对耻辱的惧怕已经几乎不能影响他们了。68

对一切无法被我们感觉到的事物，我们的爱都是可怜而微不足道的。所以说，女人对自己所怀的胎儿绝不怀有天然的爱，女人的温情乃始自婴儿诞生之后，而她们在婴儿降生之前所体验的那种感情，乃是理性、教育以及顾及责任的结果。纵使头一个孩子降生之后，母爱亦相当微弱；随着对孩子的感觉的加深，母爱才渐渐增强，并达到惊人的高度，而此时的孩子已经开始通过种种动作来表达自己的悲欢，使人知道自己的需要，对新奇的事物表现出爱，并且能够表现出多种多样的欲

望。为了养育和救助自己的孩子，妇女们要承担何等的劳作，要经历何等的艰险！为了孩子，妇女们要表现出何等超出其性别的力量与坚韧！然而，连最卑劣的女人亦曾拼命尽力而为之。人人都出于天性和自然性向的激励而如此行事，全不考虑这种做法给社会带来的害与利。我们享受欢娱，其中绝无益处可言，其产生的后代往往被父母的溺爱所毁灭，并且无可挽回。这是因为：尽管两三岁的幼儿若被沉浸在母亲的呵护中会生活得更好，但以后若不适度节制这种呵护，它便会将孩子完全惯坏，竟至将许多孩子送上绞架。

读者若是认为我对羞怯的这一分支的叙述过于冗长（我们借助它去极力使自己显得贞洁），那么，我将使读者改变这个看法，因为我对其余部分的论述将十分简要。通过这部分论述，我们将使人相信：我们对他人的尊重超过了我们对自己的估价；我们最不顾及的，乃是我们自己的利益。这种值得赞赏的品质，通常被称为风度与良好教养，表现为一种时髦的习惯，人们通过教训和实例养成了这种习惯，那就是：迎合他人的骄傲和自私，并以判断及机敏去掩饰我们自己的骄傲与自私。这种做法只能用于和地位与我们相等或比我们更高者打交道，我们与这种人相处感到平和亲善。这是因为：我们的温文有礼绝不可违背荣誉的规则，亦不应影响仆人以及其他靠我们为生者对我们应有的尊重。69

我相信：做了上述提醒之后，这个定义便能够通用于所有能被称作良好教养或恶劣举止的实例上了。从人类生活的全部事件和讨论当中，从所有国家及一切时代找出一个完全不包含羞怯或无耻的实例，找出一个无法以羞怯或无耻去解释的实例，这将是极为困难的。向一个陌生人索取大量的恩惠，却无所顾忌，这样的人被称作厚颜无耻，因为此人公开表现了其自私，却没有顾及他人的自私之心。我们也许从中看到一个男人何以要尽量少提及其妻子、孩子以及一切为他所珍爱的东西，并且难得提及他自己，尤其是很少以此夸耀。教养良好者也会渴望、甚至是贪求他人的赞美和尊重，但当面赞美却有悖他的羞怯，其理由是：在尚未得到砥砺提高时，所有的人听到对自己的赞美都会格外愉快；我们全都能够意识到这一点，因此，看到一个人在公开享受这种快乐、而其中没有我们的份，我们心中便会油然产生自私的念头，并立即会嫉妒这个人，甚至憎恨他。所以，教养良好者会隐藏起自己的欢乐，并且矢口否认自己的欢乐，以这种手段去安慰和平息我们的自私，从而躲避了我们的嫉妒和憎恨，否则，他很有理由对它们心怀恐惧。我们自童年时代起便看到：泰然聆听对自己的赞美者每每都要受到嘲笑，因此，我们很可能竭力躲避那种欢乐，久而久之，每当他人要当面称赞我们时，我们都会感到不安。然而，这并不等于说我们因此要接受天性的指使，而是说我们要将天性包裹在教育 and 习俗之中，因为倘若绝大多数人都不会因为被人赞美而感到快乐，那么，拒绝这种赞美便绝非出于羞怯了。70-71

从一道菜肴当中，有风度者并不取其最佳，相反，他取其最劣；除非迫不得已，他总是从一切东西当中取最无所谓的一份。他依靠这种礼貌，将最佳的东西留给他人，而那些东西则是对全体在场者的一种恭维，人人都会因此而感到愉快。众人愈是自恋，便愈是不得不赞同他这

种举止，于是对他渐渐心生感激，因而无论是否情愿，都会对他产生良好的印象。依靠这种风度，教养良好者逐渐暗自赢得了与之交往的所有人群的尊重。若说他从中一无所获，那么，一个自傲者想到人们心中对他的喝彩时的快乐，已经远远超出了人们赞美他以前的自我克制带给他的快乐，而众人对他的好评，则对他的自恋做出了超值的回报，弥补了他在对他人的殷勤有礼中所蒙受的损失。

在六位文雅有礼的人士面前，有七个或者八个苹果或桃子，其大小几乎一致，那有权最先挑选者所挑选的水果（倘若这些水果具备任何明显差别），将是连孩子都知道是最差的那只。此人这样做，目的是做出一种讨好的暗示，即他认为和他在一起的人都具备比他更高的优点，他愿意让所有人得到的水果都比他得到的更好。这种习俗和普遍的行为方式，虽说使我们对这种时髦的欺骗十分熟悉，却没有使我们对其荒谬感到震惊。这是因为：倘若人们直到二十三岁以前都习惯于诚实吐露心中所想，并依据自己内心的天然感觉行事，那么，人们便不可能不在做出这种滑稽举止时或者放声大笑，或者怒火满腔。不过，有一点却是确定无疑的，即这样的行为能使我们更容易彼此容忍。72

了解我们自己，并能明确的区分良好品质与美德，这是极为有益的。社会的纽带强迫每个社会成员都对他人怀有一定程度的尊重；社会地位最高的人，即使是当着一个帝国中最为低贱的人，也不应失去这种尊重。然而我们独处时，我们远离了众人，处在众人可以感知的范围之外，诸如“羞怯”和“无耻”这样的词语便失去了意义。一个人可能是邪恶的，但他独处时却不会是不知羞耻的，而从不传达给他人的思想亦绝不会是厚颜无耻的。一个高傲的人或许会极力隐瞒自傲，以致谁都无法发现其骄傲，不过，此人却从这种激情中获得了比另一个人更大的满足，而后者则放纵自己，向所有的人展示自己的骄傲。良好的风度与美德或宗教毫无关系，它并非压抑种种激情，相反，它煽动种种激情。有理智、有教养者以最为娴熟的技巧掩藏自傲之时，亦是他最能取悦于自傲之心的时刻。他断定一切判断力良好者都会对他的行为给予赞扬，他享受这种赞扬，其乐融融，而短视而傲慢的市府议员则与这种快乐无缘，他的脸上带着明目张胆的高傲，对任何人都不脱帽施礼，极难得屑于和比自己身份低的人说上一句话。73

一个人无须克制自己，并且根本无须战胜自己的激情，便可以谨慎地避免做出任何被世人看作出于骄傲的行为。他牺牲掉的，可能仅仅是自傲的那个乏味的外露部分，而只有愚蠢无知者才会从那个部分中得到快乐。他换取的是内心的那部分自傲，而最高尚的人以及最受推崇的天才，则怀着极乐之情，默默以这种自傲为生。在有关仪礼及社会声望的辩论中，显赫的上流人士的骄傲最引人瞩目，在这些地方，他们有机会给自己的恶德披上美德的外衣，使世人相信：世人的挂虑，世人对其职责尊严或者其主人荣誉的关切，乃是他们个人自身的骄傲及虚荣使然。所有使节及全权大使进行谈判时，这一点表现得最为明显，并且，一切能够看到公共契约中的交易的人，亦能够看到这一点。趣味最高雅者，只要任何人能够发现他们是自尊自重的，他们便根本不喜欢自己的骄

傲，这永远是千真万确的。74

[D]这是因为没有一只蜜蜂不想，

（我不说，）获得比他应得的更多；

但这个念头却不敢让人知道。（第7页第15行）

我们对自己无比尊重，对他人评价很低，这使我们在一切关乎自己的事情上做出极不公正的判断。很少有人能够被这样的理由说服：与他们售出的东西相比，他们获得的已经太多。无论他们的收获何等非同寻常，他们都不会承认这一点。同时，他们却为了一丁点蝇头小利而抱怨卖主。因此，卖主的利润之微，便成了最能打动买主的理由。商人通常为了自身利益而不得不扯谎，编造出上千个不着边际的故事，却不愿透露他们从自己的商品中真正获得了多少利润。诚然，一些老商贩也会装作比其邻居更为诚实（更常见的情况是装作更高傲），对顾客往往不多说说话，并拒绝按照低于最初标价的价格出售自己的货物。然而，此类商人却全是最狡猾的狐狸，他们知道：有钱人若粗暴无礼，其收获往往比殷勤有礼者更多。粗俗者以为：从一个神情严肃、表情愠怒的老手那里，他们能发现的诚意比从一个恭顺的、自鸣得意的年轻新手那里更多。然而，这是个莫大的错误。倘若他们是绸缎商、布料商之类，他们的同一类商品便会有许多品种，于是，你很快会得到满足。仔细观察他们的货物，你便会发现：每一种货物上都标着商人自己才能看懂的记号，而那正是一个确凿的标志，说明在隐瞒自己货物的真实价值方面，这两类商人同样小心仔细。75

[E]他为此付出，像你们赌徒所做，

尽管机会公平，但在输家赢得

他们所赢之前，他们从未赢过。（第7页第18行）76

这是一种普遍的做法，只要目睹过赌博，任何人都不会不知道这种做法。所以说，人的天性中必定存在导致这种做法的某种原因。不过，许多人都认为寻觅这个原因乃是一件殊不可取的事情，因此，我情愿读者跳过这一条评论不看，除非他具备十足的好脾气，并且根本无事可做。

在输家面前，赌博的赢家通常都竭力隐瞒自己的收益。在我看来，此种做法乃出于一种感激、怜悯以及自我保护交加的心思。获得利益的时候，任何人都都会自然而然地心怀感激。只要受到这种感激之情的影响，只要它使人们感到温暖，那么，人们的言行便全然都是真实的，发自内心的。然而，一俟这些言行完毕，我们做出的反应便通常全都出于对美德、良好风度、理性，以及对义务的考虑，而无一出于感激了，因为感激乃是一种产生于天然性向的动机。我们对自己过分的爱驾驭着我们，有如暴君，77迫使我们根据是否能做出有利于我们的行动去评价每

一个人；对一些没有生命的东西，我们还往往心怀好感，因为我们认为那些东西能为我们带来眼前的利益。我们若考虑到这一切，便不难发现：我们之所以对输给我们钱的人感到愉悦，乃是出于一条感激的原理。其第二个动机则是怜悯，因为我们意识到了输家的懊恼。我们渴望每个人的尊重，因此，我们害怕由于自己造成了输家的损失而失去他们对我们的尊重。最后一个动机是：我们意识到了输家对我们的嫉妒，因此，自我保护意识便使我们极力减轻使我们心生怜悯的义务及理由，并且希望输家对我们不那么心怀恶意，不那么妒火中烧。当激情得到最有力的表现时，它们便尽人皆知了。一个掌权者给予一个人很高的官位，因为掌权者年轻时曾受过此人一点小小的恩惠，我们将这掌权者的行为称为感激。一个失去孩子的女人嚎啕大哭，绞扭双手，主宰她的激情乃是悲恸。我们见到巨大不幸（例如一个人摔断了腿或者脑浆迸裂）时感到的不安，每每被叫做怜悯。然而，种种激情的温和表现及轻微征候，却往往被忽略或误解。77

要证实我这个论断，只需看看赢家与输家之间通常产生的那些激情即可。赢家产生的激情每每是感激，而只要输家不发火，前者还往往会产生歉疚之情。赢家始终在准备讨好输家，情愿万分谨慎，表现出极佳的风度，以纠正自己的错误。输家则很不自在，吹毛求疵，闷闷不乐，或许还会诅咒咆哮。不过，只要输家的言谈举动并非故意与赢家作对，赢家便会占尽便宜而又不会得罪输家，不会使输家心烦意乱，不会与输家结怨。有句格言说：必须允许输家抱怨。^{注28} 这一切都说明：人人都认为输家有权抱怨，有权因为自己的损失而得到怜悯。我们之所以害怕输家对我们心存恶意，这分明是由于我们意识到我们已经使输家不开心，心生恐惧，想到自己比别人更幸福时，我们总会惧怕他人的嫉妒。因此，赢家极力隐藏自己的收获，其意图便是防止出现他意识到的那些灾祸，故而是一种自我保护。只要产生这些担忧的动机还在，这些担忧便一直会影响我们。78

然而，一个月之后，一星期之后，或者更短的时间之后，有关义务的想法、随后是赢家的感激之情便会消退殆尽，而输家亦恢复了平素的脾气，能对自己的损失付之一粲，这时，赢家的怜悯便不复存在了。赢家知道自己已经不会招致输家的恶意及嫉妒，换句话说，这些激情一旦消失，出于自我保护的担心一旦不再主宰赢家的思想，赢家便立即会对自己赢得的收获心安理得，而倘若他萌生了虚荣心，他还很可能会怀着愉悦去吹嘘自己的收获，倘若不是夸大它们的话。79

相互怀有敌意，或蓄意挑起争吵的人们一起赌博，或者参与赌博者仅仅是为了获得炫耀赌技高超这种微不足道的满足，其主要目的在于获得胜者的光荣，在这些情况之下，亦可能根本不发生我提到的那些情况。各种不同的激情迫使我们采取不同的尺度。我所说的情况通常产生于一般的金钱赌博中，其参与者冒着丧失其视为有价值的东西的风险，拼命去赢。但我知道：即使是指这种赌博，许多人亦都会反对一种见解，即尽管隐瞒自己的收获使人们感到负疚，但他们绝不会将我所说的那些激情视为那种弱点的起因。这毫不奇怪，因为只有少数人能够有

空去检视自己，而能够以正确的方式去检视自己的人则更少。种种激情之于人类，犹如种种颜色之于布料。在许多块不同的布料上，很容易分辨出红、绿、蓝、黄、黑等等颜色；但是，从一块染着混合完美的复合色的布料上找出所有颜色及其比例，却只有画家才能做到。同样，当激情甚为明显、只有一种单一的激情主宰一个人的时候，人人都能发现它；但是，一些行动若来自多种混合的激情，那便很难追溯行动的每个单一动机了。80

[F]而美德则已经从政客们那里

学得了上千狡猾多端的诡计，

在政客们那些美妙影响之下，

美德与恶德结为朋友……（第9页第13行）

勤勉的好人养活一家，慷慨地抚育自己的子女，交纳税金，并总是以不同方式成为有用的社会成员。他们依靠某种行业为生，这些行业则主要依赖于他人的恶德，或者主要受到他人恶德的影响。这些人自己既不去犯罪，亦不去协助犯罪，而仅仅是从事自己的行业，如同药剂师并不必定去下毒、铸剑者并不必定去杀人一样。对于这种情况，我们便可以说：美德与恶德结为了朋友。

商人便是如此。他们将谷物和布匹出口到外邦，购回葡萄酒和白兰地，促进了自己国家的种植业或制造业。商人使航运业受益，增加了关税收入，为公众带来了多方面的益处。然而，不可否认的却是：商人最大的依靠乃是奢侈和酗酒。这是因为：倘若除非必要便无人去喝酒，倘若除非因健康需要便无人去喝酒，那么，众多的酒商、葡萄酒商、制造酒桶的工人等等，这些使这个繁荣的城市分外兴旺的人，便会陷入悲惨的境地。同样，倘若国家现在就取缔骄傲与奢侈，那么，用不了半年时间，不仅是纸牌和骰子制造商（他们直接服务于恶德人群），而且还有绸缎商、室内装潢商、裁缝以及其他许多人便会饿毙。81

[G]众多蜜蜂当中的那些最劣者

对公众的共同福祉贡献良多。（第9页第17行）82

我知道，在许多人看来，这个说法或许会显得极为自相矛盾。这些人会向我提出这样的问题：从盗贼及破门抢劫者那里，公众究竟能获得什么益处呢？我承认，这些罪犯的确是人类社会的祸害，每个政府都应当极端重视，将他们肃清。然而，倘若所有的人都极度诚实，倘若人人都安守自己的东西，而绝不觊觎他人的东西，那么，国内的半数铁匠便会失业。无论在城镇还是乡村，都可以看到众多的手艺人，他们现在既服务于保卫，亦服务于装饰；倘若没有窃贼和强盗，便无人会想到这些手艺人能使我们免受窃贼和强盗的侵害。

若认为以上结论过于间接，若认为我的论断依然显得自相矛盾，那么，我希望读者仔细思考一下各种物品是如何被消费的。读者会发现：最懒惰、最懈怠之辈，最能挥霍、最胡作非为之辈，全都必定要公众利益做些事情；只要他们的嘴尚未填满，他们就会不断地消耗乃至毁坏一些物品，而它们却是受雇用的勤勉者日日都要生产、制造和做成的东西。此辈的胃口必会使穷人的生计得以维持，必会使公众的消费得以维持。倘若没有数百万人像我在《寓言》中所说的那样，

……被雇来，

目睹他们的手工横遭破坏，[注29](#)

那么，数百万的劳动者很快便会死于饥馁。83

然而，我们不能根据其行为可能造成的结果去判断一个人，而要根据事实本身以及引发其行为的动机去判断。一个生性恶劣的守财奴，拥有大量的金钱，几乎有十万镑，然而，尽管他并无财产继承人，他每年仍然只肯花费五十镑。这个守财奴若被抢走了一百个或者一千个金币，那么，这笔钱便必定会进入流通，而国家便会因为这次抢劫而获益。这抢劫给国家带来的利益，与一位红衣主教向大众布施同样数量的钱给国家带来的利益，两者一样实实在在。不过，社会正义和社会安宁则要求绞死抢劫守财奴的那个人或那批人，尽管其中的五六个与抢劫无关。

小偷和盗贼或因没有生计而偷盗，或因其诚实劳动之所获不足以糊口而偷盗，或因天生厌恶恒定的工作而偷盗。他们需要满足自己的感官快乐，需要吃食，需要烈酒，需要放荡的女人，需要随心所欲的闲散。饭馆老板供给他们吃食，赚取他们的金钱，懂得他们的做事方式，因此，他便几乎是与他这班顾客一样的大恶棍。然而，倘若饭馆老板能够有效地诈取盗贼的金钱，能够照顾好他自己的生意，并且十分精明，那他便可能赚到钱，并与盗贼顾客关系融洽。信贷公司的外出雇员，其主要目的乃是为主顾赚取利润，让主顾能够随意进入任何一家啤酒酒店享受，并且要当心失去顾客。只要主顾有钱，这雇员便会认为：追问主顾的钱是从何人手里弄得的，这不是自己该管的事情。与此同时，那有钱的啤酒制造商却将一切都交与仆人管理，虽然根本不懂啤酒酿造，却能够拥有私人马车，能够款待朋友，能够轻轻松松、问心无愧地安享快乐。他买地皮，造房子，教自己的孩子如何享受富裕生活，却从未想到过那些倒霉蛋从事的劳作，从未想到过那些傻瓜如何度日，从未想到过那些骗子在商品上做的手脚。他大量销售自己的商品，聚敛巨大的财富。84

一个拦路抢劫的强盗获得大量战利品之后，给一个自己喜欢的妓女十镑钱，让她从头到脚地换上新装；而天下是否有品行尚算得端正的绸缎商，其良心使他知道这妓女的行当之后、却拒绝卖给她一丁点绸缎呢？这妓女必须要有鞋子、长袜、手套以及裙撑，而做女外套的裁缝、缝纫妇、布料商等等，则必定都会从她那里有所收获。另外，这妓女花出去钱还会养活上百个不同行业的商人，不到一个月，他们便会将这妓

女的一部分钱赚到自己手中。与此同时，那位慷慨绅士的钱几近告罄，他便再度铤而走险，来到公路上。然而次日，他却因在海盖特附近抢劫作案，与一个同伙一起被擒，随后两人都被判刑，受到了法律制裁。他们从犯罪中得来的钱落到了三个乡下人手中。那三个人实在需要这笔钱。其中一个诚实的农夫，生活简朴，吃苦耐劳，却因厄运而穷困；去年夏天，他养的十头母牛死掉了六头，现在，他因欠地主三十镑钱，剩下的牛亦被地主夺走了。另一个农夫是个日工，度日维艰，家中有个生病的妻子以及几个幼子需要养活。第三个农夫为一位绅士做园丁，养活着牢狱中的父亲，其父为了十二镑钱而欺骗邻居，已被拘押了将近一载有半。他这种出于孝顺义务的行动殊堪嘉许，因为他曾一度与一位年轻女子订婚，而那女子的父母虽然家境富裕，却非要我们这位园丁拿出五十个金币才肯允婚。这三人每人都至少得到了八十镑，这些钱将他们从为之劳苦的困境当中拯救了出来，使他们成了他们自己眼里世上最幸福的人。85- 86

无论对于穷人的健康及自戒心，还是对于穷人的勤勉，没有任何东西比那种声名狼藉的饮料更具破坏性了。此种饮料的名称来自荷兰语里的杜松子果（Juniper-berries）。现在，由于此字的频繁使用，由于这个国家崇尚简洁的精神，此字已从中等的长度缩减为一个单音节的、令人陶醉的字：“金酒”（Gin）。这酒吸引着那些怠惰、绝望、疯狂的男男女女，使濒临饿死的酒鬼或以愚蠢的目光冷眼旁观自己的鹑衣和裸露，或以麻木的大笑及更乏味的笑话自娱。这酒乃是热湖之水，使头脑燃起火焰，使人五脏俱焚，烧焦体内的一切。这酒还是忘川 ^{注30} 之水，倒运者将其最痛苦的烦愁连同其理性全都沉浸其中，因为其理性会使他因想到嗷嗷待哺的幼子、冬日凛冽的暴风雪和可怖的、空空如也的家而焦虑万分。

这酒性味辛辣，令人焦躁易激，因而极易使人与他人发生口角，将人们变为畜生和野兽，使人们毫无来由地打架斗殴，并且往往成为谋杀的起因。这酒破坏和摧毁了体格最强壮的人，使他们染上肺病，并且是中风、发狂和猝死致命的、直接的诱因。不过，由于这些后来的灾祸很少出现，它们便可能被视而不见，被佯作不知。然而，酒精时常引起的诸多病症却有目共睹，每日每时都在产生，例如胃病、高烧、黑疸症或黄疸症、痉挛、结石、水肿以及白液增多 ^{注31} 等等。87

在溺爱地赞美这种毒液者当中，许多人都属于最低贱人等，自地地道道的嗜酒者到酒商，都是如此。他们全都成了酒的经销人，并都以帮助他人实现自恋目的为乐，如同妓女认为老鸨是在从事一种有助于给他人带来欢娱的行业一般。然而，由于这些贫穷者在喝酒上的开销往往大于其收入，他们便很少能够通过销售去改善自己劳作的境遇，因为他们此时往往只是买酒者。在城镇的贫民区或者郊区，在所有最低贱恶劣的地区，几乎每个屋子里的什么地方都在卖酒，最经常是在地窖里，有时则在阁楼里。从事这种给人带来冥界的舒适的零售小贩，都从一些好歹算是更高级些的酒商那里进货，那些酒商为专门销售白兰地的商店供货，和零售小贩一样不值得引起多少钦羡，亦属于中介者。我不知道还

有哪种行业比以他们的行当谋生更不幸。无论何人，只要勉力从事这一行，首先都必须谨慎小心，处处设防，同时又必须亦大胆果决。他需时时提防上骗子的当，提防被低贱的马车夫及兵痞的赌咒发誓所欺负。其次，他还应当是讲粗俗笑话和放声大笑的高手，并谙熟引诱顾客、赚取其钱财的一切有效手段，谙熟低劣玩笑和挖苦，它们被暴民用以取笑谨慎节俭之辈。即使对最低贱之辈，他亦必须和颜悦色，恭顺逢迎。他必须随时准备帮助脚夫卸下挑子，随时准备与提篮贩妇握手寒暄，随时准备向卖牡蛎的乡下小妞脱帽致敬，随时准备对乞丐称兄道弟。他必须懂得忍耐，必须有个好脾气。惟有如此，他才能忍受下流妓女和头等淫棍最龌龊的行为和最污秽的语言，才能面对一切恶臭、肮脏、嘈杂和无礼而毫不蹙眉，而最穷困、最懒惰、最酩酊之辈，则最善于以最无耻、最放肆的粗俗方式，做出此类丑行。88

我所说的这些卖酒的店铺数目众多，遍及城镇及其郊区，它们都确凿地证明了一点：许多诱引者从事的职业虽属合法，却全都是同谋共犯之流，他们造就和增进了一切懒惰、酗酒、贫困和苦难的事物，而大肆销售烈酒，其收益则在中等以上，或许比一些经营同样酒类的批发商更高。而在零售商当中（尽管他们已经具备上述的素质），更多的人却破产倒闭，因为他们无法避免向他人捧出那只喀尔刻^{注32}酒杯；其中较为幸运的，则终生被迫忍受非同寻常的痛苦，经历种种磨难，强咽下我以上所说的一切残忍和打击，完全成为纯粹的谋生者，为每日的面包而奋斗。89

在这条因果链上，短视的俗人至多只能看到其中的一个环节。但其中一些人眼界则稍有扩展，能从目睹环环相扣的事件的繁荣当中获得快乐，因为他们能上百处地方看到同一种情形，即“善”正在从“恶”中萌发生长，犹如雏鸡从鸡蛋中破壳而出一样。麦芽酒税的收入占据着国家岁入的相当大部分，倘若绝不用这些麦芽酒去蒸馏烧酒，公共财富就必定会因此而蒙受巨大损失。不过，倘若我们愿意实事求是，认真地考虑从我所说的“恶”里自然产生的优点以及各种实实在在的益处，我们便会想到从麦芽酒中获得的税收，种麦所需的土地，为此而制造的工具，为此雇用的运输马车以及以此为生的众多穷人，他们从事着各种有关的劳作，例如种植麦子、发麦芽、运输麦芽和蒸馏麦芽。然后我们才会得到麦芽酒，我们称之为“低度酒”，而它们正是后来酿造各种烈酒的开端。

90

除此之外，目光锐利、天性善良者还会从“恶”的垃圾中（我始终在谴责这些垃圾）拾取出大量的“善”。他会告诉我说：狂饮麦芽烈酒，无论其后果多么令人懒惰，多么使人耽迷酗酒，适量的饮用却能够给穷人带来无法估量的好处。穷人买不起价格更高的兴奋剂，于是麦芽烈酒便成了他们普遍能够负担的安逸，不仅在他们感到寒冷和疲惫的时候，而且大多在他们备感苦恼、不得不听从命运摆布的时候。这些烈酒的最大需求，往往是在食品、饮料、衣服和住所最匮乏的地方。愚蠢麻木地忍受这些东西的综合性短缺造成的悲惨处境（我一直在抱怨这样的境况），则是对其他数千人的赐福，当然亦必定是对最幸福、最无痛苦的

人们的赐福。他会说：酗酒虽会使一些人患病，它也治愈了另一些人的病，若说过度饮酒使很少一些人猝死，但每日饮酒，却延长了许多曾有这种习惯者的生命；酒虽然在国内引起了微不足道的争论，但是，这些争论给我们造成的损失，却从酒在国外获得的利益中得到了超值回报，因为酒能鼓起士兵的勇气，使海军水手充满活力地投入战斗；没有酒，前两次战争便绝不会取得任何重大的胜利。91

对酒的零售商及其被迫服从的恶德，我已做了一番令人沮丧的评论，对此，善良者会作出这样的答复：以此种生意达到中等富裕者并不多，而我所指出的这种行业里那些令人厌恶和不可容忍之处，在习以为常者看来则是鸡毛蒜皮；被一些人视为令人厌恶和包藏祸端的东西，却往往被另一些人视为令人愉悦和引人入胜，因为人的环境及教育背景各不相同。他会提醒我：一种行业所带来的利润，会补偿它本身包含的辛苦和劳作。他会要我莫忘：*Dulcis odor lucri è re qualibet* 注33。他还会告诉我：即使对上夜班的劳作者来说，收获的气味亦无比芬芳。

我若提醒他注意：某地出了一个著名的大酿酒商，他为其他数千不幸者提供的必需品，并不能消弭他们的惨况、穷困和持续的苦难。对此，善良者会说根本无法对此作出判断，因为我并不知道他们后来将给国民整体带来何等巨大的益处。他会说：以此为生者或许会使自己去竭力担起和平或其他事业的使命，并万分警惕放纵挥霍及牢骚不满，控制自己躁动的脾气，像灌装自己的酒时那样勤勉，在整个居民众多的城镇里传播忠诚，并提倡民风礼仪的改良。最终，这酿酒商亦会强烈谴责妓女、流浪者及乞丐，强烈反对暴民及心怀不满的造反者，并强烈反对那些破坏安息日的屠夫。在此，我这位好心的反驳者会比我热烈地赞美和褒扬那些酿酒商，尤其当他能向我提出一个如此光明的实例时，便更是如此。他会高喊：此人对其国家是何等非凡的赐福啊！他的美德是何等灿烂，何等昭然啊！92

为了证明他的赞叹言之有理，他会让我看到：一个有恩于众人者，其自我克制的最充分证据，莫过于看到他牺牲自己的安宁，甘冒丧命的危险，始终忍受着折磨，甚至听凭那帮人等（他的财富正是从他们那里挣得的）的琐碎烦扰，其动机却仅仅是他天生厌恶闲散，仅仅是对宗教以及公众福利的热切关怀。

[H]那直接对立的党派实为互助，

虽然表面上似有敌意与怨怒。（第10页第5行）93

在推进宗教改革方面，没有比罗马僧侣的怠惰及愚蠢更有力的工具了。然而，同样的宗教改革亦使他们从其当时的懒惰与无知下有所提高，而可以说：路德 注34、加尔文 注35 等人的追随者不仅改进了那些为他们所深切关怀的人，而且同样改进了那些最反对他们的人。英格兰的僧侣对教会分立派十分严苛，责备他们没有学识，因此，英格兰僧侣便成了他们不易反驳的劲敌。同样，反对国教者则窥伺实际生活，严密监

视他们有力敌手的所有活动，使国教的活动变得尽可能小心谨慎，惟恐授人以柄，而倘若国教不必害怕这些心怀恶意的监督者，情形本不致如此。与其他罗马天主教国家相比，法兰西王国的僧侣以不那么挥霍而更有学识著称，这在很大程度上要归功于法国一直存在着大量的于格诺教徒^{注36}。在意大利，罗马天主教的僧侣比在任何其他国家都更至高无上，因而亦比任何其他国家的僧侣都越发堕落。西班牙的僧侣则比其他国家的更为无知，因为他们信奉的教义所受到的反抗比其他任何国家都少。94

谁能想到：贞洁女子无意中竟起到了使妓女获益的作用呢？还有，谁会想到（这种状况似乎更显得似非而是）放荡居然能为维护贞洁服务呢？然而，这却是千真万确的事实。一个品性不端的年轻人，在教堂、舞会或者其他众人汇聚的场所消磨了一两个钟点之后（那些地方有大量的漂亮女人，她们穿着最能展现自身丽质的衣服），其想象力被燃起的程度，要比他在市政厅参加国会的投票选举，或是在羊群中沿着乡间行走时更为炽烈。其结果便是：他会竭力去满足心中升腾的欲望。他若发现忠实的女人冥顽不灵，不谙风情，那我们便能很自然地想象到：他会急不可待地去找更懂得风情的女人。谁能由此做出结论说：这是贞洁女人的错误？这些可怜的灵魂，她们为自己穿衣时，对男人一无所知，而仅仅极力使自己洁净端庄，人人都根据自己的品质而极力做到如此。

我绝非鼓励恶德。一个国家若能杜绝那些不洁的罪孽，我亦不会不认为那是该国无与伦比的福分。然而我担心的是，这些罪孽是无法杜绝的。一些人的激情极为暴烈，任何法律或守则都难以遏制，而所有的政府都采取了一种明智的对策，即容忍轻微的不便，以防止重大的不便。倘若按照更严厉的法律对上等妓女及一般妓女判罪，如同某些蠢人所想象的那样，那么，有什么样的锁具与围栏，足以保护我们的妻子和女儿们的名誉呢？这是因为：不仅大多数女人将会遇到比现在更大得多的诱惑，而且即使在人类当中较为冷静者看来，俘获无邪处女的尝试亦比以往更容易获得谅解。不过，有些男人却会变得残暴无耻，而强奸便会成为一桩普通的犯罪。无论何处，若有六七千名水手到达一个地方（这种情况时常发生在阿姆斯特丹），而在许多个月里，这些人除了男性之外谁都见不到，在这种情况下，倘若该地没有收费合理的妓女，我们又如何能想象忠实女人走在街上而不受骚扰呢？由于这个原因，那个秩序井然的城市的明智统治者，便总会容忍存在一定数量的妓院，一些女人公开受雇于妓院，如同在马车出租所公开雇用的马匹一样。在这样的宽容当中，可以看到大量的精明与节俭，因此，对它做一番简要的叙述，这想必不会是令人厌倦的题外话。95- 96

首先，我所说的那些妓院，仅设在城中最杂乱、最粗鄙的地方，而大部分海员和声名狼藉的外乡人就住在那里，或到那里光顾。他们大多数人所站立的那条街道，则被视为充满丑闻，其恶名延伸到邻近的各个地方。其次，这些妓院仅仅是嫖客与妓女见面和讨价还价、约定时间的所在，目的是增进双方在更隐秘情况下会面的机会；其中绝无任何淫荡之举，条令已经严格禁止了它们，杜绝了此类交易当中频频发生的陋习

和嘈杂。那里的下流行为，并不比我们在剧场里见到的更多，那里的放浪之举通常亦少于剧场里。再次，来这些晚间交易所的女交易者，全是人中之糟粕。白天，她们通常用小推车运送水果和吃食。她们在晚间的行为举止，的确与她们平时殊然不同。不过，她们一般都是那样荒唐妖冶，乃至她们似乎更喜欢穿沿街招摇的罗马女戏子的服装，而不是淑女的服装。这种衣着再加上她们笨拙的举止、粗硬的双手以及刻意模仿的处女风范，那便没有任何重大理由去担心许多品性更佳者会受到她们的诱惑了。97

这些维纳斯神庙中的音乐由风琴演奏，但不是出于对其中供奉的那位神明的尊重，而是出于神庙老板的节俭，这些老板的本事，乃是花最少的钱制造出最多的声响，而政府的政策亦是最不提倡笛手及提琴手这些行当。所有离乡出海者，尤其是荷兰人，都喜欢自己所属的那种环境，往往习惯于大声吵闹，大吼大叫。他们说自己感到兴高采烈时，五六个人发出的喧叫声，已经足以淹没十来支长笛或小提琴的声音了。然而，只用两架风琴，其声音便能响彻整个屋子，其开销只需养活一个劣等风琴手便够了，别无其他。对老板来说，这点开销简直不值一提，况且完全符合这些做爱市场的完善规矩和严格约束。当地治安官及其下属官员们，总是向那些倒霉老板中最无怨言者发火并课以罚金。这种政策有两大用途：其一，它使大多数官员获得了机会。地方官极力利用多种机会，从最劣等行业所获得的丰厚收入里榨取一部分，以养活自己，这在他们是不可或缺的；与此同时，他们也会处罚鸨母和皮条客中一贯胆大妄为者。他们尽管痛恨这些人，却仍然不愿将此辈赶尽杀绝。其二，让众人知道一个秘密，即那些妓院以及淫业乃为地方官所默许，有时这是很危险的事情，因此，通过这种看似无可指责的手段，这些精明的地方官便能够使自己获得头脑昏昧者的嘉许，那些人会以为：政府始终在竭力取缔那种它实际默许的事情，只是无法做到而已。其实，地方官若打算消灭淫业，他们行使正义的力量是甚为强大、甚为广泛的。他们完全懂得如何根除淫业，只要一个星期，不，只要一夜之间，他们便能将这些妓院一扫而光。98

在意大利，对妓女的容忍更不加掩饰，妓女可以公开卖淫，这便是证明。在威尼斯和拿波里，淫业乃是一种商业，一种行业；罗马的高级妓女，西班牙的高级妓女，则构成了国家其中的一个群体，她们合法地交纳税金。众所周知，如此众多的良好政治家之所以容忍妓院，并不因为他们不信宗教，而是因为他们要防止一种更恶劣的罪恶，一种更应当受到谴责的齷齪行为，是因为他们要保护名声良好的女人的安全。圣·迪蒂尔 ^{注37} 先生曾说：大约两百五十年以前，威尼斯的高级妓女十分短缺，因此，公国不得不从外邦引进大批高级妓女。记述过威尼斯的重大事件的道格里昂尼 ^{注38}，曾经高度赞扬威尼斯公国处理这个问题的智慧，说它保卫了名声良好女人的贞洁，她们每天都面临着公开的暴力；它保卫了教堂和神圣场所，使它们不致成为足以危及她们贞洁的所在。

有ad expurgandos Renes（宽容期）：在这样的宽容期里，德国的修士和神甫被允许让情妇对他们履行某种一年一度的义务。培尔 注39（此处的最后一段即引自他的著作）说：人们普遍相信，贪婪是这种可耻放纵之源；但更可能出现的情况却是：容许这些放纵行为，意在防止这些人去引诱贞洁女人，平息丈夫们的不安，神职人员一直在竭力消弭丈夫们的怨恨。以上所说的明显地证明了一点：为了保护一部分女性，为了防止出现一种性质更龌龊的事情，就必须牺牲另一部分女性。我认为我大概有理由据此得出结论（我将证明其中那些看似荒谬之处）说：贞洁可以通过放荡而得到维护，最佳的美德亦离不开最劣的恶德的帮助。

[1]贪婪，这衍生出邪恶的根基，

这该诅咒的劣根的天生恶德，

乃是那些挥霍者的仆从奴隶。（第10页第9行）100

我已给“贪婪”这个词加上了如此多的恶名，这是为了迎合人类的时风，因为人类对贪婪的猛烈批评，大都比对其他所有恶德的批评更多，这实在并不算过分。这是因为：无论在此时还是在彼时，贪婪几乎都能成为某种祸害之源。然而，人人都猛烈抨击贪婪，其真正原因却是：几乎每个人都饱受贪婪的折磨，因为某些人储存的钱愈多，其他人手中的钱便愈少，所以，人们激烈责难守财奴时，心底所想的却通常只是自身的利益。

没有钱便无法生活，因此，自己没有钱、又无人给钱者，便不得不先为社会提供这样或那样的服务，然后才能得到钱。但是，人人却都将自己的劳动看成为了自己。缺钱者的劳动通常能获得相应报酬，但大多数缺钱者一旦挣到了钱，往往又马上将它花掉，因为他们认为自己付出的劳动已经大大超过了其价值。人们无论工作还是不工作，总是不由自主地将生活必需品看作自己理应得到的东西，因为他们发现：自然天性并不考虑人们有没有吃食，只要人们感到饥饿就吩咐他们去吃东西。所以，人人都竭力以最容易的方式去获取自己需要的东西。人们在获取钱财的过程当中总会遇到麻烦，而麻烦的大小，取决于人们应付麻烦的坚韧程度。人们往往对贪得无厌者感到愤怒，这是自然而然的，因为贪得无厌者迫使他们失去本来有机会得到的东西，或者迫使他们为获得那些东西而违心承受更大的痛苦。101

尽管贪婪可能导致众多的恶果，它却是社会极为需要的，因为它能够收集和聚敛那些被与之相反的恶德所丢弃和挥霍的东西。没有贪婪，奢侈很快便会缺少物质基础。倘若人人都不存钱，倘若人人都不是挣钱快于花钱，那便只有很少的人才能做到花钱快于挣钱了。我已说过贪婪是挥霍的奴隶，这可以从众多守财奴身上得到证明：我们看到，为了使挥霍无度的继承人活得阔绰，他们每日艰辛劳作，俭省克己，忍饥挨饿。贪婪与挥霍，这两种恶德虽然看似极为对立，却常常互相帮助。弗罗里奥是个极年轻的浮浪子弟，性情多变。他是独生子，父亲非常有

钱，因此，他需要过奢华生活，需要养马养狗，需要到处随意扔钱，他看到自己的一些伙伴就是如此。然而，他父亲这老家伙一毛不拔，连维持生活必需的钱几乎都很少满足他。因此，弗罗里奥很早便常常以自己的名义去借钱了。不过，他若死在他父亲之前，借给他的钱便会有去无还，因此，所有精明人便连一文钱都不借给他。最后，弗罗里奥认识了贪心的科那罗，此人以百分之三十的利息借钱给他。现在弗罗里奥觉得自己很幸福，每年要花掉一千镑。若没有弗罗里奥这等傻瓜，为了肆意挥霍钱财，情愿支付如此高昂的利息，科那罗又从何处去获得如此巨大的利益呢？弗罗里奥若不认识科那罗这等贪婪的高利贷者，又如何弄到钱去挥霍呢？科那罗的过度贪婪使他忽略了一个巨大风险，即他其实是在一个疯狂浪子的生命上用巨资做投机本钱。102

贪婪若意味着对金钱的卑鄙贪恋，它便不再是挥霍的反面了。心地狭隘，会使守财奴一毛不拔，使他们仅仅为了存钱而渴望金钱。然而，有一种贪婪却表现为以消耗财富为目的而贪心求财，而就在这些人身上，这种贪婪往往与挥霍共存，例如大多数廷臣及文武高官便是如此。在他们的居所、家具、车辇及娱乐上，他们的肆无忌惮与极度挥霍同时展现出来。与此同时，他们又为获取钱财而做出种种卑劣行为，而他们采用的诸多诡计与诈术，则表明了其贪婪已经登峰造极。这两种对立恶德的混合，完全表现在喀提林 [注40](#) 这个人的性格上。据说此人 *appetens alieni & sui profusus* [注41](#)，即觊觎他人的钱财，挥霍自己的钱财。103

[K]挥霍是一种高贵罪孽……（第10页第12行）

被我称作“高贵罪孽”的挥霍，并非伴随着贪婪，并非使人暴殄从他人那里非法诈取的财富，而是一种出于为人悦纳的良好天性的恶德，它能使烟囱冒烟，能使所有商人笑逐颜开。我指的是满不在乎、耽于逸乐者那种纯然的挥霍。这种挥霍者来自优越富裕的环境，格外憎恶钱财这种可鄙思想，而仅仅挥霍他人辛辛苦苦聚敛起来的钱财。这些人用自己的钱财去放纵自己的种种嗜好，不断用旧金钱去交换新快乐，以满足私欲。这种挥霍属于心灵大而无当的豁达者。他们的罪过，乃是过分蔑视了被大多数人过分重视的那些东西。104

对挥霍这种恶德，我做出了如此的赞誉，并宽宏大度地去看待它。与此同时，我心中又想到了一种因素，它使我对与这种恶德相对立的恶德（贪婪）做出种种猛烈批评。这个因素便是公众利益。这是因为：贪婪者对其自身毫无益处，除了其继承人之外，只会有害于其他一切人；而挥霍者却是对整个社会的赐福，除了挥霍者自己之外，不会伤害其他任何人。的确，绝大多数贪婪者都是无赖之徒，而所有挥霍者却统统是傻瓜。不过，要维持公众的生存，挥霍者便是珍贵的口粮。正如法国人将修士称为“女人们的鹌鹑”一样，挥霍者亦可被称为社会的鹌鹑野味。没有奢侈挥霍，我们便没有任何办法去匡正权势者的巧取豪夺。一个贪财的政客，毕生都在损害国民的利益，养肥自己，通过勒索和掠夺，聚敛大量财富。他死之后，社会的每一个善良成员目睹此人之子不同寻常的奢侈挥霍，都会感到由衷的快乐。此人之子的挥霍，是将从公众那里

夺取的财富归还给公众。剥夺某人已经占有的财富，这仅仅是剥夺的一种低级方式。当一个人如此热衷挥霍自己的财富时，要以比他自毁更快的方式去毁灭他，这种做法便算不得堂堂正正。此人虽然从不打猎，他养的狗却不计其数，品种齐全，大小大小，应有尽有；此人虽然从不骑马，他养的马却比国内任何一位贵族养的都多；对一个营养不良的妓女，此人虽然从不和她睡觉，但花在她身上的钱却能够养活一位公爵夫人；这难道不是实际的情况么？在他能够利用的事情上，此人难道不是更加穷奢极欲么？因此，让他这样去挥霍好了；要么，我们不妨去赞美他的挥霍，将他称为献身公益的爵爷，赞颂他慷慨高尚，无比大方。用不了几年，他本人就会以自己的方式将他的财富挥霍殆尽。只要国民能够收回自己被夺去的财富，我们就不该计较报复掠夺者的方式。105

我认识许多性情中庸者，他们非常憎恨挥霍与贪婪这两种极端的恶德。他们会告诉我：能够用节俭去有效地取代我所说的这两种恶德；若没有如此众多的途径去消耗财富，人们便不会受到诱惑，不会以如此多样的罪恶方式去聚敛财富；没有这些途径，同样多的人便会免除这两种极端的恶德，使自己更加幸福快乐，而没有这两种恶德，他们的品性亦不至于那么堕落了。无论是谁，持此种见解者都表明他本人比政客善良。节俭如同忠诚一样，乃是饿殍美德的手段，仅适用于一些由善良平和者组成的小型社会，此类人安于贫穷，因为贫穷可能使他们过得轻松。然而，在一个始终躁动不安的大国里，你很快便会厌腻贫穷。人人都无所事事，这是闲散者所梦想的一种美德，而在一个注重商业的国度中，这种美德却百无一用，因为在那样的国度里，大多数人都必须从事这样或那样的工作。挥霍自有千方百计，不使人们闲坐无事，而节俭者却绝然想不到这些妙计。由于挥霍必定要消耗大量财富，贪婪便同样要借助无数诡计去搜掠财富，而节俭者则不屑于利用这些诡计。106

作者们通常都被允许将小事比做大事，他们若事先征得了同意，便更是如此。*Si licet exemplis* 注42 即可。然而，将大事比做鄙俗琐碎的东西，却是不恰当的，除非这样的比喻出现在滑稽文章里。若不是如此，我本想将国家政体比做一只盛着潘趣酒 注43 的碗（我承认，这个比喻极为粗劣）。贪婪就是这碗酒里的酸味剂，挥霍则会使碗中的酒变甜。而大众的无知、愚蠢和轻信，则是这碗酒中的水，漂浮其上，索然无味。智慧、荣誉、坚毅乃至人类的其他高尚品德，则被从人性的糟粕中人为分离出来，成为光荣的火焰，并被提炼升华，凝结为一种高尚的烈性要素，而应当被喻为白兰地。我毫不怀疑：一个威斯特伐利亚 注44 人或者拉普兰 注45 人，抑或其他任何愚钝的外国人，若不熟悉这碗有益健康的混合饮料，若分别啜饮其中的几种成分，必定会以为它们绝不可能混合成任何可以下咽的饮料。其中的柠檬精太酸，而糖又过甜；他还会说：其中的白兰地实在太烈，哪怕连一小口都无法下咽；他还会将其中的水称作索然无味的液体，只配用来饮牛饮马。然而，经验却告诉我们：合理地混合我所说的这些成分，却能够制作出一种无比美妙的饮料，会得到口味高雅人士的喜爱和赞赏。107

具体而言，对我们现在提到的这两种恶德，亦可做出类似的比喻。

贪婪导致众多的祸害，除守财奴之外，所有人都在谴责它；我可以将贪婪喻为令人抱怨的酸，它使我们的牙齿作痛，除了放荡者之外，每个口味高雅者都对之感到不快。而一个挥霍无度的纨绔子弟，其令人目眩的精致服饰，其灿烂夺目的马车，则可以被喻为最纯净的方糖发出的晶莹闪光。这是因为：若降低前者的强烈程度，便能免除碗中饮料的剧烈酸味所造成的伤害；因此，后者便成了一种令人愉悦的香液，能够治愈和补偿前者造成的刺痛，而大众总是因为受到贪婪的控制而感到刺痛。这两种东西全都溶解之后，它们本身便有益于其所属的某些混合物，并且已经被消耗在其中了。我还可以更进一步地扩展这个比喻：这还涉及两种东西的正确比例，涉及必须使其比例恰到好处，这比例显示了在两种混合物当中每一种成分的含量究竟应当是多少。但我尚有其他的东西去取悦读者，那些事情的意义更加重大，因此，我不打算过分扩大一种可笑的比喻，使读者感到疲惫。为了总结我已经对此陈述过的观点，以便做出进一步的评论，我想补充一句：我将社会中的贪婪与挥霍看作医学中两种相克的毒药。对于它们，有一点是确定无疑的：倘若它们的相克矫正了它们各自的毒性，它们便能够互为帮助，并且常常可以混合成为良药。108

[L].....；而奢侈

亦在支配着上百万穷苦之士。（第10页第12行）

堪称（严格意义上的）奢侈的东西，若是指一切并不直接满足人的生存需要的东西，那么，世上便根本不存在奢侈，即使在赤裸的野蛮人当中，亦不存在。野蛮人生活中，对其先前的生活方式做些现时的改进，亦属奢侈。同样，无论是他们对食物的料理，还是对草舍位置的经营，抑或给先前已使其满足的东西再增添些什么，均为奢侈。人人都会说：对奢侈的这个定义过分严格。我亦赞成这个观点。然而，我们若从这个严格定义后退一分，恐怕我们就不知其止境何在了。人们若告诉我们说他们只想使自己舒适而干净，我们便根本无法知道他们究竟是指什么。他们若根据真正确切的字面意义使用这些词，又并不缺水，那么，他们的要求很快便会得到满足，不用多少花费，亦无多少困难。然而，这两个形容词虽小，其含义却无比复杂，在一些女士的语汇中尤其如此，谁都猜不出它们的范围究竟能伸展多远。生活的舒适亦与此相同，其含义多样，甚为宽泛，以致若不知说话者过着哪种生活，便无人能说清说话者究竟指的是什么。我发现：“庄重”和“便利”这些词，其含义同样模糊，除非我熟悉其使用者的品性，否则我便永远无法理解它们。人们可以一同去教堂，倘若愿意，他们或许可以抱有同一种思想，而我却往往相信：人们为每日的面包做祈祷时，主教的祷告里包含着教堂司事不曾想过的一些东西。109

我至此所说的话，只是想表明：一旦我们不再将并不直接满足生存需要的东西称为奢侈，那么，世上便根本没有奢侈。这是因为：若说人们的需要不计其数，那么，应当为人们提供的东西亦永无止境。被某个阶层的人称作多余的东西，会被更高阶层的人视为必需品，而无论自然

还是人的技能，都无法生产出如此珍奇、如此铺张的东西，但一些最高贵的君王等人，则将这些东西列为生活必需，因为它们或者能使他安逸，或者能使他愉悦。所谓生活必需，并不是指常人的生活，而仅指君王神圣的个人生活。110

奢侈能毁损整个国家的财富，同样，挥霍亦能毁损一切奢侈者的个人财富；而国家的节俭能使国家变富，犹如个人的节俭能使其家族财产相应增加一样。这个观点已经为众人所接受。我承认：我已发现有些人对这个观点的理解比我更透彻 ^{注46}，尽管如此，我还是不禁要提出异议。他们提出以下的论点：（他们说）譬如我们将羊毛制品以及其他一些本国产品出口到土耳其，其每年的价值为一百万英镑；我们以此购回了生丝、马海毛、药品等等产品，其价值为一百二十万英镑，而这些物品均在我们自己国内消费。他们说，我们这种做法使我们一无所获；不过，倘若我们大多数人满足于我国自己的商品，而仅仅消费这些外国商品的半数，那么，由于土耳其人依然需要同样数量的我国产品，他们就将不得不以现金去购买其余商品。这样一来，仅仅通过这项贸易的收支差额，国家每年便会得到六十万英镑的收益。111

为了检验这个论点是否有理，我们姑且（按照他们的说法）假定：英国目前进口的生丝等商品只有一半被国内消费。我们亦假定：尽管我们购买的土耳其人的商品只有以往的一半，土耳其人却不能不（或是不愿不）按照先前的数量购买我们的商品，因此，他们便以现金支付贸易差额。换句话说，他们将支付给我们相应数量的黄金或白银，因为他们购买我们商品的价值，超过了我们购买他们商品的价值。我们所假定的情况虽然可能维持一年，却不会继续下去：购买乃是物品的交换，任何国家，都不会购买非该国商品购买国的货物。西班牙和葡萄牙年年都从本国金银矿获得新的黄金及白银，只要它们的金银连年增加，它们便绝不会为了获得现金而去购买外国商品。但这样一来，金钱便成了该国的出产品，成了该国的商品。我们知道，倘若其他国家不愿我们以商品支付它们，我们便不可能长期购买它们的商品；因此，我们何以认为其他国家与我们的想法不同呢？上天恩赐给土耳其人的金钱倘若并不比给我们的多，那就让我们看看我们的假定的结果如何吧。第一年，他们手中所剩的那一半生丝、马海毛等商品的价值为六十万英镑，这必定会使那些商品的价格大跌。从这些商品中，荷兰和法国将会获取像我们一样多的利益。倘若我们继续拒绝土耳其人用自己的商品支付我们的商品，他们便不会继续和我们进行贸易，而必定会满足于从另外一些国家购买他们需要的商品，那些国家情愿购买他们那些被我们拒绝的商品，尽管那些商品比我们的低劣得多。这样一来，用不了几年，我国与土耳其的商贸贸易便注定会完全中断。112

不过，这些人或许会说：为了防止出现我所描述的情况，我们应当像先前一样购买土耳其的商品，只是减少对这些商品的消费，仅消费其中的一半，而将另一半出口，转卖给其他国家。我们不妨看看这个办法的结果如何，看看这六十万英镑的贸易差额是否能使国家变富。首先，我愿同意他们的见解，即我国人民使用了如此多的本国商品，而原先受

雇从事生丝及马海毛等行业者，亦能以从事毛纺产品的各种加工维持生计。其次，我不能同意说那些商品会像以往那样被销售出去；这是因为：假定将国内消费的那一半商品按照以前的价格销售，那么，准备再出口的另一半商品便自然会大大短缺，因为我们必须将这些商品投入已有供应的市场，此外，我们还必须扣除运费、保险金、预备金以及其他一些费用。这样一来，这一半再出口商品给大多数商人造成的损失，便必定会大于国内消费的一半所带来的收益。这是因为：尽管毛纺商品是我国自己的产品，它们却既维持着出口商的生计，亦维持着国内零售商的生计。因此，倘若出口商品的回报低于商人在国内销售以及其他一切开支的成本，不能使他从出口商品上获得金钱以及良好的现金利润，这商人便必定会破产，其结果就是：大多数出口土耳其商品的商人发现自己受了损失，于是不再出口我国商品以购回国内所需要的生丝、马海毛等商品。另一些国家会很快设法提供我们不再提供的商品，并在某个地方处理那些会被我们拒绝的货物。由此看来，我们这种缩减所得到的唯一结果就是：土耳其人将仅仅购买我们的半数商品，而我们却鼓励并消费了他们的商品，没有那些商品，他们便无法购买我们的商品。113-114

数年以来，我一直不幸遇到了许许多多反对这个观点的聪明人，他们总认为我的计算是错误的，后来，我终于高兴地看到我国的智者亦产生了同样的感觉：这在1721年的一项国会法案中表现得甚为明显。当时，立法机构违背了一家实力雄厚的公司的意愿，忽视了在国内造成的严重不便，去提高与土耳其贸易的利润，不仅鼓励生丝及马海毛的消费，而且强迫受处罚者使用这些商品，无论他们是否情愿。

此外，对奢侈的指控还有：奢侈激发了贪婪和掠夺：在奢侈所支配的地方，最大的信托公司的办事房亦被买卖；本来应为多多少少的公众服务的部长们行为腐败；而国家则时刻有被出卖给出价最高的买主之虞；最后，奢侈使民众孱弱，失去活力，因而国家便成了极易被入侵者捕食的头一个猎物。这些的确非常令人恐怖。然而，奢侈的真正起因乃是治理不善，应当归咎于那班恶劣的政治家。每个政府都应当透彻领会并一贯维护国家的利益。优秀政治家借助巧妙的管理，对某些货物课以重税，或者禁绝这些货物，并降低对其他货物的征税额，他们总是会按照自己的意愿，逆转或转移贸易进程。在收益相当的情况下，他们总愿与既能以货物，亦能以金钱支付的国家进行商业贸易，而不愿与仅能以其本国商品支付所购商品的国家做贸易。因此，优秀政治家总是谨慎避免与这样一些国家做生意：它们拒绝外国商品，而仅想为本国获取他国的金钱。但最重要的是：他们会密切监控贸易收支的总体平衡，绝不允许产生这样的情况：全部外国商品的年进口总价值超过当年出口本国物产或商品的总价值。请注意：我现在所说的那些国家本身并不出产金银，否则，便不一定要如此恪守这个准则。115

若能仔细遵守我上面提到的最后一点，永不允许进口大于出口，那么，任何国家便绝不会因进口外国奢侈品而变穷。只要它们能够按照合理的比例，增加对国产商品的投资，用以购入外国商品，它们便能按照

贸易固然重要，但并非增加国家财富的惟一必需，因为此外尚有其他一些方面需要注意。必须保证*Meum et Tuum* ^{注47}，必须惩治犯罪，必须明智地制定保证合法管理的其他有关法律，并严格施行。必须同样明智地处理外交事务，各国执政者都应当透彻了解外国国情，精通与一些国家的公共事务，那些国家或与该国相邻，或武力强大，或与该国利益攸关，因而或者可能使该国受损，或者可能使该国获益，采取相应的必要对策，本着政策平衡及力量平衡的方针，对抗其中一些国家，援助另一些国家。必须懂得敬畏大众；不允许任何人的良心遭到强制；在国家事务中，神职人员的权力不应超出我们的救主在其约规中所遗赠的范围。这些就是使国家在世间称雄的艺术。任何掌权者，只要担负着治理一定国民之职，尽管世上还存在其他一切力量，但只要善加利用这些艺术，无论是君主国，是共和政体，还是两者的混合政体，都必定能使国家繁荣昌盛，而无论是奢侈还是其他恶德，都不能动摇其国体。然而，很可能有人对此高声反驳道：什么！难道上帝不曾惩罚和毁灭过那些罪孽深重的伟大民族么？不错，但那惩罚自有其办法：那就是使其统治者冲昏头脑，使他们因全部或部分地背离我已提到的上述普遍准则而吃尽苦头。在世上迄今存在过的一切著名的国家与帝国当中，凡遭毁灭者，其主要祸根无一不是统治者的劣政、疏忽或治理不善。117

在一个节制而清醒的民族及其后代身上，健康与活力无疑要多于一个放纵而酩酊的民族及其后代。但我承认：说到奢侈使一个民族孱弱和丧失活力，我现在对此的恐惧已经比以前大为减弱了。我们听到或者读到自己完全不熟悉的事情时，它们一般都会使我们想到由见过的事情引起的意念，并且（按照我们的理解）是最接近那些陌生事物的意念。我记得，我读过一些记载，讲的是古波斯、古埃及以及其他国家奢侈成风，因而国民孱弱，失去活力。这有时使我想到他们城市盛宴上的那些脑满肠肥、饕餮暴饮的普通商人，想到他们常常狼吞虎咽的野兽般吃相。另一些时候，这会使我想到放荡水手的娱乐，我常见到他们由五六个淫荡女人作陪，大呼小叫，前面还有几个人在拉小提琴。倘若我被带入他们任何一座大城市，我想必会发现：三分之一的人因饮食过度而躺在床上，另外三分之一的人因痛风而卧病，或被一种更不光彩的恶疾弄成跛子，而剩下的三分之一则无须引导，穿着衬裙沿街卖笑。118

只要我们的理性尚未强大到能够节制我们的欲望，对于监管者的畏惧便是我们的一大幸事。我自认：我还是小学生时就格外畏惧“萎靡”这个词，格外畏惧由其词源引发的一些后续思想。这种畏惧使我在小学时代获益良多。但是，自我阅历世情之后，奢侈给一个民族造成的后果，在我看来倒似乎并不像以前那样可怖。只要人的胃口未改，上述恶德便会一直存在。一切大型社会中，总是有些人喜欢卖淫，有些人喜欢酗酒。淫荡好色之徒，绝不可能在正派纯洁的女人身上得手，而只好满足于肮脏的妓女。买不到正宗埃赫米塔日酒 ^{注48} 或蓬塔克酒 ^{注49} 者，只得满足于更普通的法国红酒。弄不到葡萄酒者，便喝一些更次等的饮料。一个步兵或乞丐喝陈啤酒或烧酒，照样可以酩酊大醉，其程度并不亚于

一位爵爷喝勃艮第酒^{注50}、香槟酒或是托凯酒^{注51}。放纵我们的激情，其最低廉、最省力的方式给人身体造成的危害，与最文雅、最昂贵的方式造成的危害毫无二致。119

奢侈的最大泛滥乃见于建筑、家具、车马及服装。洁净的亚麻布和法兰绒同样使人虚弱。锦缎墙围、精美油画或华丽墙板，并不比不加装饰的四壁更有益健康。华丽卧榻或镀金马车，与冰凉地板或乡村大车同样使人精疲力尽。人在感觉方面的考究快乐，很少能够伤及人的体格，而世界上许多著名的伊壁鸠鲁主义者^{注52}，亦都拒绝其头脑及胃纳允许之外的吃喝。追求感官享乐者亦像任何人一样悉心在意自己的身体：最堕落的奢侈者的错误，与其说在于他们频繁的反复放荡，在于大吃大喝（这是最伤身的事情），倒不如说在于他们享受苦心发明、丰富精妙的器用，在于他们花在宴饮及奸情上的大笔金钱。

不过，就让我们暂且假定：生活在每个伟大民族当中的贵族及富人，已使自己不适于忍受困苦、不适于承担战争的艰辛吧。我同意这样一种见解：大多数市议员只能做无关紧要的步兵。我亦诚心相信：你的骑兵团若由市议员们组成（他们大多数就是骑兵团成员），那么，只要放几个爆竹便足以击溃他们。然而，市议员及参事，索性说是一切有产者，他们除了纳税之外，与战争有何瓜葛？个人所经历的战争之艰苦疲惫，则落到了那些首当其冲者头上，落到了一个民族中那部分最低贱者头上，即落到了劳作为奴者头上。这是因为，无论一个国家何等富裕，何等奢侈，都必须有人做工，必须建造房屋及船只，必须经办商业，必须耕田种地。各个大国中，这些多种多样的劳动需要大量的民众，而其中总有些放荡、懒散、浪费之辈，其开销足够养活一支军队。有些人体力充沛，能够围筑城墙，挖沟开渠，播种打谷，有些人则尚未衰弱到不能从事铁匠、木匠、裁缝、染布匠、脚夫或者马车夫等工作。这些人体格强壮坚韧，足以成为一两场战役中的优秀士兵。倘若军纪严明，他们分得的物品及奢侈品便几乎对他们没有多少害处。120

因此，人们担心的作战军人的奢侈造成的危害，至多涉及军官。最伟大的军官或出身极为高贵，受过贵族教育，或来自非凡阶层，履历同样骄人。明智的政府无论将谁选作一支军队的总司令，此人均应精通军事，勇敢无畏，如此才能临危不惧，镇定自若，而他的其他许多资格，则必定是一个能迅速洞察局势者，一个杰出天才，在一个崇尚荣誉的世界里长期磨炼的结果。强壮的体格，灵活的关节，这仅仅是些可有可无的长处，与军事家的能力大小和伟大与否无关。大军事家可以一边用餐，一边将城池夷为平地，摧毁整个敌国。这些人大多年事已高，因此，以为他们体格强壮，四肢灵活，乃是个荒唐可笑的想法。所以说，这些军事家只有头脑在积极开动，并且装备精良，而其身体其余部分如何，则无关紧要。倘若承受不了鞍马劳顿，他们可以乘马车或坐担架。有些指挥者和睿智者虽是跛子，却仍不失为优秀的指挥者和睿智者。法兰西国王现在的最优秀将领^{注53}，几乎连匍匐前进都不会。军队司令官直接领导下的军官，亦必须具备与此极为相近的能力，他们通常都以其战功而被擢升到那些位置上。其他各个位置上的军官，则不得不从自己

的军饷当中拿出可观的金钱，购置华丽的军服及配备，满足当时被称为必需的奢侈所要求的一切开销。他们能花在放荡行为方面的钱很少。这是因为：他们得到提升后，薪水虽然随之增加，却不得不相应增加开销，增添马车等配备，那些东西如同其他一切一样，必须与他们的军阶等级相称。如此一来，其中大部分人的生活方式，便使他们无法进行可能有损其健康的放纵挥霍了。与此同时，他们的奢侈则转变成了另一种方式，它更能提高他们的自傲与虚荣，而自傲与虚荣正是使他们按照人们期望的样子行事的最强大动机（请参看“评论R”）。121- 122

最能将人类砥砺得文雅高尚者，莫过于爱情与荣誉。这两种激情与许多美德作用相当，因此，求爱与从军便是培育良好教养及风度的最佳学校。求爱能使女子臻于完美，而从军则能使男子逮及精良。文明国家大多数军官所推崇的，乃是对世界的透彻了解，对荣誉准则的透彻了解，乃是一种坦诚作风，一种尤其见于老练军人当中的人性精神，以及一种被誉为既彬彬有礼、又勇敢无畏的精神，它由谦逊与大无畏混合而成。凡佳良常识蔚成风气、文雅举止受到尊重的地方，暴食及酗酒便绝不可能成为流行的恶德。有品位的军官所追求的主要目标，并非野蛮低俗的生活方式，而是文雅舒适的生活方式。他们对其各个军阶等级所允许的最奢侈生活方式的希求是：外表体面大方，在华美服饰和高雅娱乐方面胜过他人，并以对所有这些事物抱有合理幻想而闻名。123

然而，虽说对军官奢侈挥霍的责备比从事其他职业者更多（这并不正确），但其中最挥霍者，只要他们还注重荣誉，却或许非常适于从军。正是这一点，掩盖并弥补了他们的大量过失。无论其热中的行为为何等放纵，却没有一个人敢于佯装不尚荣誉。然而，我们对此却并没有令人信服的确凿证据，因此，我们不妨回顾一下我们与法国的最近两次战争^{注54}中发生的情况。我们的军队里究竟有多少这样的孱弱青年，教育使其性格软弱，服饰考究，饮食挑剔，以大胆欺诈之心去履行其职责？

如此消极地认为奢侈会使人孱弱而娇气者，或许曾在法兰德斯^{注55}或西班牙见到过穿滚边服装的纨绔子弟，他们虽然身穿精美的花边衬衫，假发上还扑着粉，却在经受着许多磨难。他们被带到一尊大炮的炮口旁，对自己的头发毫不关心，如同最臭不可闻的懒汉一样，尽管他们的头发已经有一个月没有梳理。持此见解者想必还认识大量狂放无羁的浪荡子，他们其实已经损害了自己的健康，因为过度沉迷红酒和女人而自戕了身体，但在对敌作战上，他们却表现得理智而勇敢。体力充沛乃是对军官最无所谓的要求；若说强大的体力有时能派上用场，那么，在关键的时刻，坚定果决的头脑则随时能够作为对体力的补充，而这种坚定果决，乃是渴望完美、竞争以及热爱荣誉在他们心中激发出来的。

124

理解自己责任者，具有充分的荣誉感者，只要他们适应了危险，皆能成为能干的军官；而他们的奢侈，只要用的是自己的而非他人的钱财，亦绝不会引起国人的偏见。

据以上所述，我认为：我已证实了我在此条对奢侈的评论中打算说明的见解。首先，从某种意义上说，一切事物均可以被称作奢侈；而从另外一种意义上说，世上根本不存在奢侈。其次，通过明智的管理，所有民族均能够随意享用其本国产品所能购买到的外国奢侈品，而不会因此而变穷。最后，凡在军事得到应有重视、士兵得到良好报偿并严守纪律的国家，一个富裕的民族均能享有一切可以想到的、便利丰裕的生活；在该国的许多部分，人们会享有人类智慧所能设想的众多繁华精美的生活，同时，这样的国家亦使其邻国感到畏惧，而具备“寓言”中的蜜蜂所具备的那些特征，即：

蜂群爱好和平，同时惧怕战争，

异邦蜂群尊重这蜂国的蜂群，

羡慕他们挥霍财富、享受生活，

羡慕其他诸蜂巢的太平祥和。（原书第9页第7—10行）

（对奢侈的进一步评论，请参看“评论M”以及“评论Q”。）125

[M]可恶的骄傲则主宰着更多人。（第10页第14行）

骄傲乃是天赋的机能。具备起码头脑的凡人，无不出于骄傲而自视过高，以为自己比任何（对他全部品德及环境了如指掌的）公正法官对他的评判还要好。我们最有益于社会的品质，莫过于骄傲。要使社会富裕繁荣，最不可或缺的品质还是骄傲。然而，遭到最普遍厌恶的品质，亦正是骄傲。我们这种机能有个甚为明显的特征：最骄傲者，最不愿容忍他人的骄傲；反之，自身具有其他恶德者，却最能容忍那些恶德的可憎之处。节欲者最恨通奸；戒酒者最恨酗酒；然而，人人都最不能容忍的，却是邻人的骄傲，它被视为一切骄傲之首；倘若有谁肯容忍它，那便是最谦卑的表现。由此我想到：我们大概有理由做出一个推论：为全体世人所憎恶的骄傲乃是某种标志，表明世人无不为骄傲所困扰。凡有头脑者皆愿承认这一点；并且，谁都不否认自己通常都具有骄傲之心。然而，若观察具体的人，你便会发现：一切行为皆堪称出于那个原则者却为数寥寥。还有许多人承认：在各个时代的那些罪孽民族当中，骄傲与奢侈极大地促进了贸易，但他们却拒绝承认这些恶德是不可或缺的，拒绝承认在一个更崇尚美德的时代（这样的时代不应当存在骄傲），贸易将会大幅度衰落。126

他们说，全能的上帝赋予我们对海洋及陆地上出产和包含的一切物品的支配权；除了能够为人类利用的之外，海洋与陆地中已无可被发现的东西了。人类若被赋予支配其他动物的机能和勤勉，便能将动物以及人类智能所及的一切，统统转变为更便于人类利用的东西。根据这一点，他们认为：以为谦逊、节制以及其他美德会使人放弃享受生活的舒适（那些最邪恶的民族并不拒绝那些享受），这其实是一种没有信仰的想象。因此，他们得出结论说：即使没有骄傲或奢侈，人们依然会如此

吃穿，如此消费，依然会雇用同样多的手艺人及工匠，而一个民族亦完全能像那些恶德最盛行的民族一样繁荣昌盛。127

具体谈及服饰的穿着，他们会告诉你：骄傲比衣服更贴近我们的身体，它完全居于我们心中；隐藏在破衣烂衫下的骄傲，往往比隐藏在最浮华盛装下的更多；不可否认：世上总有一些善良的君王，心地谦逊，头戴灿烂辉煌的王冠，挥舞着令人钦羡的权杖，却毫不具备顾及他人利益的雄心大志。所以很可能出现这样的情况：许多人身穿金银锦缎的华服和最华美的刺绣衣袍（这丝毫不会使人联想到骄傲），这不过是其出身及运气使然。（他们说，）一个岁入丰厚的好人，每年都要添置更多种衣服，其数量超过他能穿旧的衣服，但其生活目的，难道不可以是除了使穷人有工可做、鼓励贸易，并雇用大量的人以增进其国家的福利之外，别无其他吗？况且，食品和衣服乃是生活必需，我们在尘世上的一切挂虑无不与这两种主要的物品相关，那么，难道全人类不可以将自己的相当一部分收入像用于食品那样地用于衣服上，而丝毫不是为了满足骄傲之心么？不，每个社会成员难道不都是根据其自身能力，不得不对维持全民都要依赖的这个贸易分支做出贡献么？况且，使自己的衣着大方文雅，这是一种礼貌；我们与交谈者打交道时，得体的服装往往还是一种义务，尽管它与我们自身没有任何关系。128

傲慢的道德家们利用的反对意见，通常就是这些。他们听不得有人非难他们心中人类的尊严。不过，倘若我们更深入地考察这些反对意见，便能很快地找到答案。

倘若我们身上毫无恶德，我便看不出人人何以总是购置多于其需要的衣服，尽管他从不抱有增进民族福祉的热望。这是因为：他认为一个人穿做工考究的丝绸服装而不穿廉价服装、选择稀少的高等衣料而不选择粗糙衣料，这是在为更多的人提供工作，因而是在增进公共福利，虽然如此，他对服装的看法，却可能依然如同爱国者现在对纳税的看法一样。他们虽然可以爽爽快快地纳税，但谁都不愿交纳应交之外的税金，在人人皆按照其能力公平地交纳不同等级的税金（在非常崇尚美德的时代，只能如此）的地方，尤其如此。此外，在那样的黄金时代当中，谁都不会使自己的衣着超出自己的社会地位，谁都不会硬使家庭开支拮据，谁都不会在购买华丽服饰方面欺骗邻居，或希望超过邻居，因此，全民的消费额便会不足现在的一半，而就业者的人数会不到现在就业者的三分之一。不过，为了更清晰地解释这一点，并证明在支持贸易方面，骄傲发挥着无与伦比的作用，我还要考察人们关于外在服装的几种观点，并阐明日常生活穿着方面给每个人的教益。129

衣服的最初目的有二，其一是遮蔽我们的裸体，其二是防护我们的身体，使之免受气候的伤害以及其他外来伤害。我们漫无止境的骄傲，又在这两个目的上添加了第三个目的，那便是为了装饰。这是因为：除了过分的愚蠢虚荣之外，还有什么能居于我们的理性之上，使我们对装饰品的幻想胜过其他一切被大自然穿上现成衣服的动物呢？而我们这些装饰品，则势必使我们不断地想到我们的短缺和苦境。人这样一种如此

富于理性的生灵，以为自己具备如此众多的良好品德，竟会纡尊降贵，根据从不能自卫的无辜动物身上夺得的东西（例如从绵羊身上，或从被人视为地球上最无足轻重的动物，即一只濒死的虫子身上夺得的东西）来评价自己。这实在是殊堪嘉许。然而，人们虽然因为如此不值一提的掠夺而骄傲，却愚蠢地嘲笑非洲最遥远海角的霍屯都人^{注56}，因为霍屯都人用死去敌人的内脏装饰自己；人们没有考虑到：死去敌人的内脏标志着野蛮人最擅长的勇猛，它们是真正的*Spolia opima*^{注57}；而若说野蛮人的骄傲比我们的更残忍，它却并不一定比我们的更荒唐，因为野蛮人穿戴的，乃是来自一种更高贵动物的战利品。130

不过，无论此人进行何种反思，世界早已对此事做出了决断。漂亮的外衣最被看重。美丽的羽毛造就了佳良鸟类，而在没有人认识自己的地方，人们往往都会因为衣服和其他随身用品而受到相应的尊敬。我们根据人们的外表华丽去判断其财富，根据人们订购的东西猜测其见识。正是这一点激励着每一个人。只要一个人还算有本事，他就会在意自己的小小长处，就要穿高于自己社会地位的衣服，在人口众多的大城市里尤其如此。在那里，无名之辈在一个小时中能遇上五十个陌生人，却只能遇见一个熟人，因此可以享受到被大多数人尊重的快乐，但得到尊重的并非他们本人，而是他们的外表。这是对大多数贪慕虚荣者一种更大的诱惑。131

无论是谁，只要愿从观察各种低等生活场景中取乐，都会在复活节、圣灵降临节以及其他节日里见到数十个来自近乎最底层的人，尤其是女人。这些人的衣服既讲究又时髦。你若过去与他们搭话，他们会认为你的态度比他们应得的更有礼貌，更带尊重。他们通常会对自己受到如此礼遇而感到羞耻。你若稍怀几分好奇，便常常能够发现：最让他们焦虑的是要隐瞒他们从事的行当，隐瞒他们居住的地方。个中理由十分清楚：他们接受的礼遇通常并不加在他们头上。他们认为：他们受到如此礼遇，完全是由于他们穿上了更好的衣服。他们心满意足地想象着：他们的外表就是将来的他们，而对于缺乏思考能力者来说，这乃是一桩乐事，乃是一种实实在在的快乐，他们的希冀所能梦想出来的，仅此而已。他们不愿自己这个金色的梦受到搅扰，并且认定：他们的恶劣处境若被你知道，你肯定会非常看不起他们。于是，他们便龟缩在自己的伪装里，万分小心，极力不露马脚，以防失去你对他们的尊敬，而他们洋洋自得地以为：那尊敬乃是他们的好衣服从你那里博得的。132

在衣着与生活方式上，我们应当使自己的行为符合我们的社会地位，应当效法与我们社会等级和经济地位相同的最理智、最谨慎者的范例。尽管人人皆赞成这一点，但既不苦心觊觎他人所有、亦不以拥有他人所无而自傲，堪称具备这种见地者又何其少！我们个个都在仰视社会等级高于我们的人，并竭力尽快去模仿在某个方面比我们优越的人。

教区里最贫穷劳工的妻子，虽然嘲笑烫着极益健康的卷发的女人，却与丈夫忍饥缩食，以便买上一件二手睡袍及衬裙。其实，那东西对她根本无用，只因它确实更显得属于上流社会。织工、鞋匠、裁缝、理发

匠以及每个低贱的劳作者，其收入虽然皆甚为有限，却都有胆量用其挣得的第一笔钱，让自己穿得像个殷实的商人。普通小贩在妻子的穿着上皆效法邻居的同行批发商，其理由是：十二年以前，那批发商的铺子并不比他自己的大。药品商、绸缎商、衣料商以及其他有信誉的店铺老板，都弄不清自己与贸易商的区别何在，因此便在衣着及生活方面效法他们。贸易商的妻子们无法忍受小商人对她们的信赖，于是逃到了城镇的另一头，并自此拒绝追赶一切时装，而仅仅穿自己喜欢的衣服。这种高傲吓坏了宫廷，有地位的女人目睹商人妻女的衣着竟然与自己一模一样，大吃一惊。她们大叫：市民的这种厚颜无耻简直无法容忍。于是她们叫来了裁缝师，并且，时装的种种新花样便成了她们研究的对象。只要那班漂亮市民开始模仿她们正在穿的服装，她们便总是能够换些更新颖的款式。同样的攀比竞争不断继续，从对服装质地某种程度的仿效到无法置信的昂贵开销。最后，君王宠爱的女人们以及最高等的女人，终于没有任何服装能胜过地位在其之下的女人，而不得不在华丽的马车、堂皇的家具、奢侈的花园及高贵的宫殿上展示她们的巨富。133

由于这种攀比，由于双方不断竭力超过对方，在服装样式经历了许许多多的交替变换、经历了反复伪造新款与更新旧款之后，仍为富于创造才能者剩下一种*plus ultra* ^{注58}。正是这一点，或至少是这一点造成的结果，驱使穷人去做工，刺激了勤勉，并激励熟练技师去寻求进一步的改善。

或许有人会反驳说：许多人穿精美时装乃是出于习惯，因而他们往往以满不在乎的态度去穿着华美的衣服；这些人虽然亦增进了贸易的利润，但这不能归因于攀比或者骄傲之心。我对此的回答是：衣料及时装天生就是为了满足他人的虚荣心，就是为使那些人从良好服饰上获得比不在意自己服装的人更大的快乐，若不是如此，对自己的服装如此漫不经心者便不会去穿华美服装了。何况，骄傲之心，人皆有之，并非如同表面上那样；而那种恶德的种种症状亦并非都能被轻易发现。那些症状多种多样，随着人们的年龄、性格、环境以及（往往是）体格的不同而变化多端。134

脾气暴躁的市长大人似乎急于付诸行动，往往会通过其坚定步伐表现自己的好战才具。因为没有敌手，他只能使手杖在他勇猛的手臂中颤动。他走过城市时，他的漂亮军服使他的头脑兴奋异常。他以此来竭力忘却他自己，亦竭力忘掉他的店铺。他怀着古代阿拉伯征服者的残暴仰望戏院包厢。而冷静的市府议员，现在却已因其年龄和权威而受到了尊敬，则满足于被看作大人物。他趾高气扬地端坐于大马车上，因为他不知道还有哪种更容易的方式去表现他的虚荣。人们可以从他身上的漂亮制服认出他。他闷闷不乐地接受着下等人对他的尊崇。135

嘴上无毛的少尉伪装出与其年龄不相称的庄重，怀着荒唐可笑的自负，拼命模仿他的上校那种严肃面容，始终自鸣得意地以为：他的大胆风度会使你以为他勇猛无畏。年轻的佳丽则时时担心自己不被注意，频频变换风姿，急于抓住每个人的目光，由此泄露了自己渴望受到注目的

强烈欲望。看到她的人都不由自主地对她投以赞赏的目光。与此相反，自以为是的纨绔子弟则表现出一副意满志得的神态，完全陶醉于自视的完美无缺，在公开场合显出目中无人的派头，而势必使无知者以为：他认为自己是在独往独来。

诸如此类的表现，尽管形式不一，却皆为骄傲的表征，世人一眼便能看破。然而，人的虚荣心并不总能被如此迅速地发现。我们有时会感受到一种人性氛围，其中的人似乎既不具有自我欣赏的本性，又并非完全不在意他人，便往往容易以为他们毫无虚荣心；然而，他们或许只是对满足虚荣感到疲惫，只是因为过度享乐而筋疲力尽罢了。在懒洋洋地斜倚在朴素马车上的伟人身上，人们常常能见到内心平静的外在表现，见到漫不经心而带倦意的镇定自若，但这些并不总像表面上那样是发自内心、毫无做作的。最令骄傲者意醉神迷的事情，莫过于被别人认为他自己很开心。136

有教养的绅士认为自己最值得骄傲之处，乃是掩饰骄傲的娴熟技巧，其中有些人在隐藏这个弱点方面堪称专家，乃至他们心中充满自傲时，俗人反而以为他们最不受骄傲的主宰。因此，巧妙伪装的廷臣出现在公众面前时，却显出一种谦逊和蔼的风度。他心中时时都充溢着虚荣，却显得全然不知自己的伟大。他深知可爱的品德势必令人们对他尊敬有加，并能给他的尊贵锦上添花。而他无比考究的马车马具，连同车上其他的装饰，则无须他的帮助，每每都能成功地展示他的尊贵。

这些人身上的骄傲往往被人忽视，因为它被刻意掩饰了起来。当他们以最公开的方式（至少是看上去以这种方式）表现骄傲时，旁人仍然以为这些人毫无傲气。富有的教区牧师以及其他神职人员，因与世俗欢乐隔绝，便将一件事情当作了自己的事业，那便是去寻觅一袭黑色长袍，寻觅金钱所能买到的最好布料，穿上毫无瑕疵的高贵外衣，使自己与众不同。他的假发亦非常时髦，样子如同他不得不去应付的那班俗人所赞美的假发。不过，由于他能使用的假发的种类不多，他便十分重视假发是否有益于头发，颜色是否漂亮，所以，只有很少几位贵族能在这方面与他媲美。他的身体永远干干净净，像他的衣服一样。他光滑的脸亦总是刮得干干净净。他总是精心修剪自己漂亮的指甲。他柔软的白手与一颗一流的宝石戒指相得益彰，使彼此美惠倍添。他发现，亚麻布简直太不像样；他认为，若人们看见他外出穿的海狸皮外套不如一个富有的银行家在婚礼上炫耀的那件考究，那便是件丢脸的事。在所有这些精美服饰之上，他还加上了一副庄重不凡的做派，在自己的马车里表现出一种居高临下的傲慢。不过，尽管有这么多同时呈现的证据，通常的礼貌还是不允许我们将他的任何行为看作骄傲使然。由于他职务的尊贵，在别人身上被视为虚荣的东西，在他身上却只被看作庄重。我们理应相信他的职业具有佳良风范，相信这位富有的先生（即使毫不考虑他令人起敬的人品）如此耗神与破费，乃完全出于他对自己从事的神职的尊重，完全来自一种宗教热忱，它使他的神圣职能免遭嘲笑者的蔑视。我诚心地认为：这一切都不应当被称为骄傲。请允许我只说一句：以我们人类的智力判断，他那些做派只不过酷似骄傲罢了。137- 138

然而，我若最终承认：有人的确既乐于享受华服及一切精美的马车与家具，又毫无骄傲之心，结果如何呢？可以肯定的是：倘若所有的人都是如此，我前面所说的那种攀比竞争便必定会停止，而各行的贸易亦势必停止，因为贸易在极大程度上依赖于那种攀比竞争。这是因为：说所有人都当真具备美德，说他们会毫不利己、一心去为邻人服务，去增进公众福利，其热忱如同他们现在出于自恋和攀比的热忱一样，这只是一种使人们痛苦不堪的转变，是悖情悖理的臆断而已。一切时代都有好人，因此，我们在这方面无疑不乏实例；但我们不妨去问问假发制造者和裁缝师：究竟能在哪些先生（甚至是最富有、最尊贵的先生）身上发现如此献身公益的精神？去问问卖花边的、卖绸缎的以及布料商：最有钱的（倘若你愿意，可以说最讲道德的）太太们是否用现金结账，是否打算如期付款，是否不愿仅仅为了每一码衣料省下四个或者六个便士在一家家商店奔走，不愿货比多家，不愿费尽唇舌地与他们还价，其做法不是与镇上最穷的女人毫无二致？倘若这些人在你催问下回答说：还有这样的男女，那么，实际上或许可能如此，但我要回答说：喂饱的猫有时亦不但不捉老鼠，反而在屋中四处寻找老鼠，还让幼鼠吃它的奶；一只鸱鸢有时亦可能像雄鸡那样请母鸡吃饭，并坐在那里哺育雏鸡，而不是将它们吞进肚子里。然而，倘若猫族及鸱鸢的确一贯如此，它们便不再是猫和鸱鸢了，因为这不符合它们的天性，而我们一旦承认猫和鸱鸢的天性如此，我们命名的猫及鸱鸢这些动物族类便马上不复存在了。

139

[N]皆因为嫉妒心与虚荣心本身

均为激励勤勉奋斗的传道人。（第10页第15行）

嫉妒乃是我们天性中的卑劣之物，它使我们对自己想象出来的他人的幸福感到痛苦和歆羡。我不相信有哪个理性成熟者不曾因这种激情而真正失去自控。不过，我从未见过一个有胆量承认自己心怀嫉妒的人，除非是在开玩笑的时候。我们之所以对这种恶德普遍感到羞耻，乃虚伪那种强大的习惯使然。借助虚伪，我们从摇篮中便学着甚至对自己隐匿这种广泛的自恋及其全部不同分支。人绝不可能希望他人的境况比自己好，除非他认为自己不可能实现那些良好愿望。由此，我们便可能很容易知道这种激情在我们身上唤起的是何种习惯了。为了弄清这一点，我们首先应当认识到：我们对自己的评价其实并不公正，而我们对邻人的看法亦往往是同等地不公。我们领悟到他人正在做着或享受着被我们认为他们不配做、不配享受的事情时，便会感到痛苦，并对使我们不自在的原因感到恼火。其次，我们惯于将美好的希望给予自己。人人都按照自己的判断和嗜好，对自己寄予美好希望。目睹自己喜欢的东西不属于我们，却被他人占有，这马上会使我们因无法拥有自己所喜欢的东西而悲哀。只要我们还看重自己所需之物，这悲哀便无法治愈。不过，自卫之心却永不安宁，从不使我们想尽方法去驱除自己心中的邪恶。经验告诉我们：要缓解这悲哀，天下没有任何一种手段比我们对那些人的愤怒更有效，他们拥有被我们看重、为我们所需要的东西。因此，我们便珍重并培养愤怒这种激情，以使自己摆脱由悲哀引起的不适，或使它有所

所以，嫉妒乃是悲哀与愤怒的混合。这种激情的强度，主要取决于对象与环境的距离是近是远。若有个不得不步行的人，嫉妒拥有一辆用六匹马拉的马车的大人物，这嫉妒绝不会像另一个人的嫉妒那样强烈，他不自在的程度亦绝不会像另一个人。另一个人虽然亦拥有一辆自己的马车，却只负担得起使用四匹马拉车。嫉妒的症状多种多样，难以尽述，如同瘟疫的种种症状一样。嫉妒有时表现为一种形式，而另一些时候则有完全不同的表现。嫉妒病在女子当中甚为普遍。女人彼此指责和责难时，无不呈现出嫉妒的鲜明标志。在美丽的年轻女人身上，你常常可以发现这种机能的高度表现。她们往往在看见对方第一眼之后便拼命地彼此痛恨，其根源除了嫉妒，别无其他。倘若她们尚不善掩饰，还拙于伪装，你一眼便能从她们的脸上看到那种轻蔑，看到那种毫无来由的反感。

在既粗鲁且无修养的群氓身上，嫉妒这种激情表现得极为露骨。他们嫉妒他人的好运时，尤其如此：这些人责骂比自己幸运的人，历数其过失，费尽心机地诋毁其最值得称道的行动。这些人时而向神明低语，时而公开高声抱怨，说世上的好事大多都落在了不配得到它们的人头上。这些人中的更粗劣之輩往往更是怒不可遏，若不是畏惧法律而有所约束，此輩便会直接去找被嫉妒者，将他们痛打一顿。使此輩震怒的，除了嫉妒暗示给他们的东西之外，别无其他。142

受这种异病煎熬的文人，其症状则大为不同。他们若是嫉妒某人的才能与渊博，则将心思主要用于拼命掩饰自己的弱点，这通常表现为否定和贬低被嫉妒者的良好品德。他们仔仔细细地审读被嫉妒者的作品，每读到一个精彩段落便满心不快。除了文中的错误之外，他们别无所寻。他们希望获得的最大享受，乃是发现其中一处大错。他们的责难无比严苛，吹毛求疵，小题大做，连半点错误的影子都不放过，而将最微不足道的疏漏夸大成天大的错误。

在野性的畜生身上亦可见到嫉妒的表现。马匹的表现，乃是跑路时彼此拼命超过对方，其中最具嫉妒心的马宁可奔跑而死，亦不愿容忍别的马跑在它们前面。嫉妒这种激情同样能在狗的身上看得一清二楚：习惯了被人爱抚的狗，绝不会驯服地忍受这种好运气落在别的狗身上。我曾见过一只哈巴狗，它宁可被食物噎死，亦不肯为同类的竞争者留下半点吃食。我们还常会注意到：在我们每天看到的一些幼儿身上亦有同样的习惯。他们很不听话，并因受到过分溺爱而爱发脾气。他们随时都可能突发奇想，拒绝吃自己本来要吃的东西，我们这时便只好骗他们说：现在正有另外一个人（不，甚至可以说正有一只猫或者一条狗）要拿走他们的吃食。于是，他们便会高高兴兴地吃光他们应得的那份食物，即使不合胃口，亦在所不计。143

人类天性中的嫉妒若非根深蒂固，它在儿童身上便不会如此普遍，而青年人亦不会如此普遍地受到竞争的驱策了。一些人往往将一切有益

于社会的事物归于一原则，将小学生身上表现出来的竞争性说成是一种思想的美德，因为竞争需要劳作和吃苦，那些小学生显然往往会否定自我，其行为便是出于竞争原则。然而，只要仔细观察，我们便会发现：牺牲安逸与快乐，这些做法不过是出于嫉妒、出于热爱荣誉而已。那种伪装出来的美德当中若没有混杂着某种非常近似这种激情（嫉妒）的成分，那么，采取相同于创造嫉妒的手段，便不可能提高和增进那种美德。一个因表现出众而得到奖励的男孩，会意识到得不到这个奖励将产生的苦恼。这个盘算使他竭尽全力，不让被他现在看作不如他的孩子超过他。他的骄傲愈是强烈，他保持领先地位的行动便愈带自我否定色彩。而另一个男孩，尽管亦竭力表现良好，却并未得到奖励，因此十分悲哀，而迁怒于那个势必被他视为自己痛苦之源的男孩。不过，公开表示这种愤怒既荒唐可笑，又于事无补。因此，他或者会自甘居于那个男孩下风，或者会重振精神，再度努力奋斗，成为表现更佳者。然而，十个男孩当中只会有一个对此无动于衷，天性和善，心平气和地选择第一种办法，因而变得怠惰消沉。而那些贪婪、倔强、好斗的小无赖却会忍受难以置信的痛苦，使自己在下一轮较量中获胜。144

画家当中的嫉妒亦极为普遍，因此，嫉妒对精进他们的艺术发挥着很大作用。这并不是说拙劣画家嫉妒绘画大师，而是说大多数拙劣画家都染有这个恶德的习气，他们嫉妒略强于他们的画家。一位著名艺术家的学生若是出类拔萃的天才，并且能力非凡，他虽然最初亦崇拜自己的师傅，但随着他技巧的增长，他会不知不觉地开始嫉妒自己以前崇拜的人。欲了解这种激情（即我所说的嫉妒）的本质，我们只要注意到一点即可：一位画家若是拼命努力，不但赶上了自己嫉妒的人，而且超过了那个人，这位画家的悲哀便会消失，他的全部怒火亦会熄灭。以前他虽然嫉恨那个人，现在却很乐于和他交朋友，只要那人肯纡尊屈就。145

染有此种恶德的已婚女人（例外者极为罕见），总是竭力在她们丈夫心中唤起这种激情。凡这种女人占上风的地方，嫉妒与竞争便会束缚男人的手脚，使表现不佳的丈夫改掉懒惰、酗酒及其他恶习，其效果比自使徒时代迄今的一切布道说教更佳。

人人都愿意生活幸福，享受快乐，并尽可能地避免痛苦，因此，自恋便会吩咐我们将每一个看上去幸福快乐的生灵看作竞争幸福的对手。我们目睹他人的幸福受阻，便会心满意足。这虽然并不给我们带来什么益处，但我们这种快乐中迸发出来的东西，却可以被叫做“幸灾乐祸”，而造成这个弱点的动机便是“怨恨”，它亦来自嫉妒这同一个源头，因为没有嫉妒便没有怨恨。这种激情蛰伏时，我们根本意识不到它的存在，人们往往以为自己的天性中绝无这样的弱点，因为在那个瞬间，人们尚未受到嫉妒的影响。146

一位穿着讲究的绅士碰巧被一辆马车或者大车溅上了一身泥水，比他社会地位低得多的人便会嘲笑他，其程度更甚于与他地位平等者的嘲笑，因为这些人更嫉妒他：他们知道他对自己遇到的倒霉事十分恼火，

以为他平素过得比他们快乐，因此看见他摊上了倒霉事便十分开心。然而，一位庄重的年轻女士却非但不会嘲笑这位绅士，反而会同情他，因为她乐于看到一个干干净净的男人，她并不心存嫉妒。对遇到灾祸者，我们究竟是嘲笑还是怜悯，取决于我们怀着恶意还是同情。若一个男人跌了一跤，或受了很轻的伤害，因而并未引起同情，我们便会笑，而此刻，我们的怜悯与恶意则会轮番地触动着我们：“先生，我对此实在非常抱歉，请您原谅我的笑吧，我是世上最愚蠢的生灵”，接着我们又会笑起来，然后还会笑上一番，“我实在是非常对不住”，如此继续。有些人心怀恶意，会因看到一个男人摔坏了腿而笑；另一些人则心怀同情，即使对一个男人衣服上最不起眼的污点，亦会感到由衷的遗憾。然而，任何人都不会野蛮到毫无同情之心的地步，同样，谁都不会善良到丝毫不会产生善意之乐的程度。主宰我们的激情是何等奇怪！对一个富人，我们先是嫉妒，然后会诚心实意地痛恨他。可是，一俟我们变得和他一样富有，我们便平静泰然了，只要他表现出一丁点谦虚，我们便会与他交上朋友。然而，我们若变得明显优越于他，便能对他的厄运心生怜悯。真正富于理智者不像其他人那样嫉妒，其理由是这些人对自己的赞赏不像傻瓜和蠢人那样心存犹豫，因为尽管他们并未使别人看出这种自我赞赏，他们却怀着坚定的信念，这使他们相信自己的真正价值，而弱智者心中永远不会产生这样的自信，尽管他们时常装作自信十足。147

古希腊人的贝壳放逐法 [注59](#)，乃是遵从当时流行的嫉妒、以有地位者做牺牲品的行为，常用作一种百试不爽的疗法，医治和防止普通人的怒火及敌意造成的祸害。牺牲一个公众人物，往往能够平息一个国家的民怨，而后人常常会惊异于这种天性的野蛮性质，其实在同样的环境中，后人自己亦会照此行事。牺牲这些人，乃是对心怀恶意群众的逢迎，因为群众看到一位伟人身败名裂，会感到莫大的宽慰。我们相信自己热爱正义，并且愿意看到奖励美德；但是，倘若人们始终仰慕最享盛誉者，那么，我们当中一半的人便会渐渐对他们感到厌烦，于是去寻觅他们的过错。若找不出任何过错，我们便会以为这些人将他们的过错隐瞒了起来，即使我们当中绝大多数并不希望这些人被抛弃，这已经足够了。对一切不是自己直接的朋友或熟人者，最明智者应当时刻领会这种不公，因为最使我们烦心的，莫过于那些我们根本无缘享有的反复赞誉。148

一种激情愈是与其他许多激情混合，它就愈是难以被区分出来。一种激情愈是使怀有它的人感到苦恼，它就愈能激起这些人针对他人的残忍之心。因此，嫉妒心乃是最反复无常、最能引起祸患的东西，它由爱、希望、恐惧以及大量嫉妒混合而成。对于嫉妒，我已经做了充分的论述；读者会在评论R中看到我对恐惧的看法。因此，为了更好地解释和说明嫉妒这种奇特的混合激情，在本条评论中我将进一步论述嫉妒中包含的成分。它们就是希望与爱情。

所谓希望，乃是怀着某种程度的信心去期盼被期望的东西出现。我们的希望究竟是切实还是愚蠢，这完全取决于我们信心的多寡，而一切希望中皆包含着怀疑。这是因为：我们的信心一旦达到排斥一切怀疑的

高度，它就变成了一种确信，我们便确信自己一定能获得以前希望获得的东西。说一只“银质的墨水壶”，这会为众人所理解，因为人人都知道这个词的意思，但说到某种“希望”，则无法使人人都理解：因为使用一个称谓的人，若破坏了该称谓指代的实体，这个称谓便毫无内容。倘若称谓与其指代的实体性质不同，我们对二者的理解愈清楚，就愈可能发现将二者一起使用是荒谬的。所以，听到某人说到某个“希望”时，我们并不像听他说一块“热冰”或者“液体的橡木”那么吃惊，这并非因为“希望”中包含的荒谬多于后两个字，而是因为大多数人虽然都能清晰地理解“冰”或“橡木”的含义，却无法同样清晰地理解“希望”这个词的含义（我指的是它的本质）。149

“爱”的第一层含义是好感，例如父母及保姆对儿童的那种爱，以及朋友之间的那种爱。爱由对被爱者的喜欢和良好愿望构成。我们很容易理解所爱者的言行，即使看到他有过失，亦很容易为他开脱并原谅他。我们将所爱者的利益视为自己的利益，这甚至会形成某种偏见。而同情所爱者的哀愁，我们亦会感到由衷的满足，如同分享他的快乐一样。分享所爱者的哀愁，这并非不可能，无论那哀愁是什么，因为我们若是诚心分担他人的不幸，自恋便会使我们相信：我们感到的痛苦将会减轻友人的痛苦。这种可人的思虑安慰着我们的痛苦时，我们对自己所爱者的悲悯当中便油然产生了一种隐秘的快乐。

“爱”的第二层含义是指一种强烈的欲望。从本质上说，这种欲望有别于其他一些好感（例如友谊、感激以及亲情）之处，在于它是相互悦纳的异性之间产生的感情。正是在这个意义上，爱情才被视为构成嫉妒心的成分之一。嫉妒既成了爱情的结果，又成了爱情的愉快伪装，而爱情促使我们为延续人类物种而劳作不已。无论男女，只要身体健全，性爱便如同饥渴一样，皆为与生俱来的天性，尽管这种天性在青春期以前很少表现出来。我们若能剥光自然女神，探询她最深处的隐秘，便能发现这种激情尚未发芽的种子，如同胚胎中齿龈尚未形成时的牙齿一样清晰可见。健全的两性在二十岁之前不曾感觉到这种激情者，为数寥寥。不过，文明社会的安定与幸福却要求隐秘性爱，要求绝不在公开场合谈论爱情。因此，教养良好者便将当众直言任何有关这一延续物种之秘密的做法，看作极大的罪恶。这样一来，这种强烈欲望虽然是人类繁衍最不可或缺的，但其名称却令人厌恶，而对“性欲”的特定形容，则往往是“龌龊不堪”和“令人恶心”。150

恪守道德者和极为腼腆者，他们的这种天性冲动往往先对身体产生相当长期的困扰，然后才会得到他们的理解和承认。值得注意的是：受过最完善的砥砺和教育者，通常最忽视这种事情，而我亦只好在这里比较处于自然野蛮状态的人与文明社会的人。首先，男人和女人若是完全未曾受到时尚风度方面的教育，他们很快便会找出困扰的原因，并且会像其他动物那样，因为找不到缓解困扰的现成疗法而不知所措。此外，他们既不需要更富于经验者制定的规则，亦不需要那些人的先例。然而其次，凡在要求遵守宗教、法律及礼法的规则、要求不遵从天性而恪守这些规矩的地方，皆要求青年男女警惕和防范这种冲动。因此，他们从

幼年起便被人地为恐吓，使他们远离这种冲动的哪怕是最轻微的表现。这种强烈欲望本身及其一切症状，尽管被清晰地感觉到，被清晰地理解，却注定要被谨慎而严格地遏止。女子一有机会便全然否认这种欲望，即使她们本身受到它的明显影响，亦是如此。这种欲望若使她们心情不佳，她们或者不得不借助体育锻炼去医治，或者默默地耐心忍受。正是为了维护法度和礼貌的社会利益，才要求女子延宕和空耗自己的欲望，让它死亡，而不应以不合法的方式去缓解它。人类中那部分热中时尚者，出身高贵和富有者，其婚姻无不计较门第、财产和名声。他们寻觅配偶时，天性的召唤乃是最不被重视的东西。151- 152

因此，将爱情与欲望混为一谈者，乃是将爱情的原因错当成了它的结果。然而，教育的力量以及我们从教育中获得的一种思维习惯，却使我们相信：男女两性有时确实互相爱恋，却丝毫不会产生肉欲，不会产生大自然繁衍人类的意愿，那种意愿乃是大自然提出的目的，没有它，男男女女便不会产生那种激情。世上确实存在这样一类人，但更多的人口称支持那些高雅的见解，却完全是出于狡计和伪饰。真正的精神恋爱者，通常皆为面色苍白的虚弱者，皆为两性中生性冷淡者。体格健壮、精力充沛的胆汁质的人，以及面色红润者，无论他们享受的爱情何等高洁，也不会将一切与肉体相关的思想和愿望统统排除。然而，最纯洁的恋人若知道了自己强烈欲望的来源，但愿他们能假定对方应当享受被爱者的肉体快乐。经过这种思考的折磨，他们很快便会发现自己激情的本质究竟是什么。相反，想到被自己寄予良好希望者品尝到了美满婚姻带来的愉悦和舒适，父母及友人则会感到心满意足。153

精于洞察人心的好奇者会提出一种看法：这种爱情愈是崇高，愈是排斥一切与感官享乐有关的念头，它便愈是虚伪，愈是从其真正来自本源的原始简单性退化。政治家将社会文明化时殚精竭虑，付出了全部力量和智慧，这些显然不是别的，而完全是操纵我们种种激情的巧计，目的在于使我们互相对立。迎合我们的骄傲，一面使我们对自己的良好评价更为增加，一面激励我们出于羞耻而对他人产生最高厌恶和极大反感，借此，那些工于心计的道德家们，已使我们顺顺当当地学会了如何面对自己，即使不能扑灭我们宝贵的激情和欲望，至少要将它们隐藏和伪装起来。我们自己胸中存在这些激情和欲望，却几乎不知它们为何物。呜呼！这便是我们期望得到的、对我们所有自我否定的重奖！我们将如此严重的欺骗和虚伪施于自己及他人，使我们这个物种显得离其他动物物种（比实际上）更高、更远；除了这种虚荣的满足之外，我们别无所获；其实我们在良心里知道人是什么。若有什么人想到这一点，他能否严肃得不笑呢？但这却是事实，我们从中清晰地看到了：我们何以必须将一切可能揭露我们内心欲望的言行染上令人厌恶的色彩，我们能感觉到这种欲望，它使人类生生不息。我们亦从中看到了：驯服地屈从于一种强烈欲望的暴力（抵抗这种暴力会令人极为痛苦），无邪地听命于大自然最紧迫的要求而毫无狡饰和虚伪，如同其他的动物那样，这何以会被烙上“兽性”这个可耻标记。154

因此，我们所说的“爱情”便不是一种真正的欲望，而是一种搀了假

的欲望，或者毋宁说是一种由数种矛盾的激情混合而成的东西。它是一种裹着习俗和教育外衣的天性产物，因此，正如我已经暗示过的那样：在有教养者身上，这种激情的真正本源和最初动机已被窒息，并且几乎无法被他们察觉。这一切皆说明了其影响何以因人的年龄、体力、意志、秉性、环境及礼貌教养的不同而异，以及它的影响何以如此迥异，如此无常，如此令人惊诧，如此无法解释。

正是这种激情，使嫉妒心造成了大量麻烦，其中的嫉妒常常是毁灭性的：有人以为可能存在一种并不包含爱情的嫉妒心，这些人根本不懂得那种激情。男人们可能对自己的妻子毫无好感，却仍然会因为她们的行为而发火，并且无论有无理由都怀疑她们。但在这种情况下，影响这些男人的乃是他们的骄傲，乃是对自己名誉的关切。他们毫无内疚地痛恨妻子；若是蛮横残暴之辈，他们会先将妻子痛打一顿，然后心满意足地去睡觉：这样的丈夫不但会监视自己的太太，而且会请旁人去监视她们；但他们的戒备心并不如此强烈。他们对妻子的盘查既不刨根问底，亦不费尽心机。他们心中没有混合着嫉妒的爱情，因此并不存在害怕发现妻子不忠的焦虑。155

能够证实我这个观点的是：我们从未见过一个男人和他的情人之间发生上述行为。这是因为，男人一旦爱情消失并怀疑情人作伪便会离开她，不再想她的事。然而，我们却极难想象哪个男人（即使是有头脑的男人）肯与其情人分手。只要他还爱她，无论她犯有多大的过错，他都不会与她分手。他若因为愤怒打了她，事后便会感到不安。他的爱情使他想到了自己对情人的伤害，因此想和情人言归于好。他虽然嘴上说恨她，并且常常从心里巴不得她被吊死，但是，他若不能彻底摆脱自己的弱点，便永远不会从情人那里解脱出来：尽管她代表着他能想象出的、最可怕的罪恶，尽管他曾痛下决心，一千次地发誓再也不去接近她，他却丝毫不能兑现誓言。即使他完全证实了情人的虚伪，只要他的爱情还在，他的绝望便绝不可能持久。他会在两次最绝望之间心存宽宥，并且每过一段时间便产生希望。他为情人的过失寻找借口，时时想着原谅她。他为此绞尽脑汁，极力寻找使她显得不那么有罪的一切可能理由。156

[O]它是真正的快乐、舒适与安然。（第11页第12行）

快乐中包含着至善，这是伊壁鸠鲁 [注60](#) 的学说。伊壁鸠鲁的生活是克制、清醒和其他一些美德的典范，这使后世的人们对快乐的意义争论不休。一些人以这位哲学家的节欲为根据，认为伊壁鸠鲁所说的“快乐”指的是做有道德者。伊拉斯谟 [注61](#) 在他的《谈话录》里告诉我们：最伟大的伊壁鸠鲁主义者莫过于虔诚的基督教徒。另外一些人想到了伊壁鸠鲁的绝大多数追随者放荡挥霍的作风，便往往认为：伊壁鸠鲁所说的种种快乐，除了感官快乐和我们种种激情的满足之外，不可能是其他。对这两种人的争论，我不想做出评判，而只赞成一种观点：无论人们是好是坏，使他们感到愉快的，皆为他们自己的快乐，而不是在精深的语言中物色什么术语。我相信：英国人会每一种使他愉快的事物恰

当地称为快乐。按照这个定义，我们不应再去辩论人的各种快乐，正如我们不应去辩论人的各种口味一样：*De gustibus non est disputandum* ^{注62}
。157

人虽然匮乏美德，却怀有世俗的欲念，奢侈逸乐，野心勃勃，贪图处处占先，渴望比那些胜过他的人更尊贵。他的奋斗目标是宽敞的宫殿和精美的花园。他的最大快乐是在轩昂的骏马、华丽的马车、众多的仆从以及昂贵的家具方面超过他人。为了满足淫欲，他觊觎上流社会年轻美貌的女人，她们魅力各异，相貌不同，皆能陪衬出他的伟大，并真心地爱着他本人。他喜欢在自己的地窖里储藏由各国花朵酿造的头等红酒。他渴望自己餐桌上菜肴丰盛，道道皆为精选的美味珍馐，很难购得，并能充分证明考究而明智的厨艺。进餐时，他要有和谐的音乐和委婉的恭维轮流愉悦他的听觉。即使做最平凡的琐事，他亦要雇用最能干、最具创造性的工人。即使在属于他的、最微末的小事上，他的判断力和幻想亦表现得十分昭然，犹如在更有价值的事情上表现其财富和地位时一样。他需要几班机智、幽默兼文雅者与他交谈；而他希望其中有几位以学识渊博、阅历丰富闻名：为了他的严肃事务，他希望找到富于才干及经验者，并希望他们兢兢业业，忠心耿耿。他要求服侍他的仆人随叫随到，彬彬有礼，小心谨慎，外表俊雅，还要风度翩翩；此外，他还要仆人恭敬地呵护每一件属于他的东西，要他们敏捷而不仓促，高效而不喧哗，对他惟命是从。使他心烦的，莫过于对仆人发号施令。他只愿让一类仆人侍候，即能察言观色、懂得如何从他最微小的举动判断出他的意愿的。他喜欢自己让周围的一切事物皆优雅而美妙。他渴望自己使用的东西无条件地保持一尘不染。他的大管家应当既出身好，重荣誉，有见地，又恭顺，精明，善于精打细算。尽管他渴望所有人的尊敬，喜欢得到普通人的敬重，但他认为：来自有身份者的尊重才会使他更加陶醉，更觉销魂。158- 159

这样的沉迷若伴以无穷的淫欲与虚荣，他便会一面完全听凭自己强烈欲望的冲动与放纵，一面渴望世人皆以为他全无骄傲与淫荡之心，并以动听的言辞开脱自己最昭彰的恶德。不，倘若他的权势容许，他会巴不得被众人看作智慧、勇敢、慷慨、善良，并具备他认为值得拥有的一切美德。他会使我们相信：在他眼里，他享有的煊赫与奢华乃是令他厌烦的瘟疫；他表面上的所有庄严伟大只不过是一种不值得感激的重负，而使他悲哀的是：这个重负与他进入的那个高级圈子不可分离；他的高尚思想比粗俗之辈的高超得多，其目标更为高远，因而无法享受那些毫无价值的娱乐；他最大的抱负乃是增进公众的福祉，他最大的快乐乃是看到自己的国家繁荣昌盛，人人幸福。这些皆被堕落的世俗之辈称为“真正的快乐”。无论何人，无论依靠的是技能还是好运，只要能按照这种考究方式获得它们，能立即享有这个世界，并获得世人好评，皆可被最时尚的人们列入极度幸福者之列。160

然而，在另一方面，大多数古代哲学家和严肃的道德家，尤其是斯多葛学派 ^{注63}，则认为：一切容易被他人拿走的东西皆非真正的善。他们明智地看到了好运及君王恩宠的飘忽，看到了荣誉与众人喝彩的虚

空，看到了财富以及一切尘世财产的不可靠，因而将真正的幸福看作知足者安详宁静的心灵，既无邪念，亦无野心。这样的人克服了一切感官欲望，无论好运对他微笑还是蹙眉，他都不放在眼里，除了沉思冥想别无乐趣，除了人人能给予自己的那些东西别无所求。这样的人坚韧果决，懂得如何承受最重大损失而毫无烦愁，如何忍受痛苦而毫无苦恼，如何经受伤害而毫无怨恚。这些品质在许多人身上达到了自我否定的高度，因此，我们若相信他们，他们便是高出了凡人，他们的力量已经大大超出了其天性的范围：他们能毫无畏惧地直面可怖暴君的雷霆，直面最迫近的危险；他们能在遭受折磨时保持平静；他们能勇敢无畏地面对死亡：他们离开这个世界时，如同他们诞生在这个世界上时一样欣然。

161

在古人中，这些人总是饱经磨难，而其他一些亦绝非傻瓜者，则已经破除了这些清规戒律，将它们视为不切实际，将这些人的理念称为浪漫的幻想，并极力证明：这些斯多葛主义者自诩超越了人类的一切力量与能力，因此，他们引以自豪的美德不是别的，而恰恰就是些傲慢自大的伪装，其中充满了狂妄与伪善。然而，尽管有这些责难，自古迄今，世上的正经人及绝大部分智者，还是赞同斯多葛主义者那些最切实的观点，即依赖于可逝去事物的东西绝非真正的幸福；内心的安宁才是最大的赐福；知识、克制、坚韧、谦虚及其他的心志修养，乃是最有价值的收获；惟有善者才能快乐；有道德者只享受真正的快乐。

或许有些读者会问我：我在《寓言》中说的那些“真正的快乐”，何以直接对立于是我认为一切时代的智者所享有，并推为最有价值的快乐？我的回答是：这是因为，我所说的乐事并非人们嘴上说的最好事物，而是人们心中最喜欢的事物。我若看见一个人一贯醉心并日日追求与心志修养相反的东西，又如何能相信他的最大快乐就是心志修养呢？虽然约翰亦算吃些布丁，但你只能说那与不吃略有不同。你可以看到：那一丁点布丁经过反复咬嚼咀嚼，像一堆切碎的干草那样被他强咽进肚；然后，他便狼吞虎咽地大吃牛肉，让食物一直填到他的喉咙。听到约翰天天大叫“我的全部快乐就是布丁，我根本不把牛肉放在眼里”，你难道不发火么？162

我能像塞内加 ^{注64} 本人那样自诩坚韧，自诩蔑视财富，我能写出比他多两倍的文章，像他赞颂贫困那样，去赞颂与他十分之一财产相当的贫困。我能为人们指点通向他所说的*Summun bonum* ^{注65} 之路，我对它犹如对自己回家的路一样了如指掌。我能告诉人们：要使自己脱离一切尘世羁绊，要纯洁心志，就必须弃绝一切激情，这就如同要彻底清扫屋子就必须将家具全搬出去一样。我完全理解一种见解，即对一个弃绝了一切恐惧、希望及嗜好的人，命运最恶毒、最沉重的打击造成的伤害，要甚于一匹瞎马在空马厩里受到的伤害。对这一切理论，我皆精通，但实践这些理论却困难重重。你若来偷我的东西，或在我饥饿时将吃食从我眼前拿走，或仅仅朝我做个最不起眼的动作，即朝我脸上吐唾沫，这时我可不敢保证自己的行为能符合这套哲理。你会说：我在这种情况下不得不屈从于我狂野本性的一切怪念，这根本不能说明其他人亦会像我

这样短于自控。因此，每当与美德相遇，我便情愿对它赞美备至，但条件是：在我看不到自我克制的地方，不要强迫我去承认它，在我目睹了人们真实行为的地方，不要强迫我根据他们的言辞去判断他们的真实感情。163

我考察过各种地位、各种身份的人。我承认：在一些宗教场所中，我发现了最简朴的作风，发现了对世俗快乐的最大蔑视。人们从俗世自由地隐退到那些地方，与自己搏斗，除了克制自己的欲望之外，不做别的。男男女女在其生命的黄金时代（此时他们的淫欲最为狂野），竟然能够切切实实地自愿彼此隔绝，并通过自愿的弃绝终生克制，不仅不去做不洁净的事情，而且甚至拒绝最合法的拥抱，还有什么比这更能证明完美的贞洁、更能证明对男女之间完美纯洁的最高热爱呢？你会以为：拒绝食肉，并常常拒绝一切形式的食品者，想必已经克服了一切肉体欲望。我几乎可以发誓：有个人每日用无情的鞭笞弄伤自己赤裸的脊背和双肩，午夜常从睡梦中醒来，离开床榻，去做祷告，他从不考虑自己的安逸。他甚至不用脚去碰金银，谁能比他更蔑视财富？谁能比他表现得更加清心寡欲呢 [注66](#)？有个人自愿选择贫困，满足于鹑衣百结，拒绝吃任何面包，只吃他人的慈善施舍给他的东西，谁能表现得比他更简朴，更谦卑呢？164

若没有那么多出类拔萃、学识渊博者的劝诫，此类自我克制的美好实例肯定会使我对美德深鞠一躬。他们异口同声地告诉我说：你看错了，你看到的一切皆为胡闹与伪善；无论他们装出何种六翼天使 [注67](#) 般的爱，他们当中除了截然相反的东西，别无其他；无论修女修士们在修道院里的忏悔苦修表现得如何虔诚，他们当中绝无一人会牺牲自己珍贵的淫欲；在女子，并非所有被看作处女的皆为处女，你若被带到她们的密室，去检验其中一些人最隐秘的私处，你很快便会被恐怖的场景所说服，即她们当中的一些人必定已经做过母亲了；在男子身上，你会发现诽谤、嫉妒和暴躁最淋漓尽致的表现，或者发现饕餮、酗酒以及比奸淫本身更可恶的可耻行径；言及他们的乞丐行为，他们与真正乞丐之间的区别仅仅在于行乞的习惯不同，乞丐用可怜兮兮的腔调和穷困的外表骗人，而一旦旁人已经看不见他们，他们便立即躺在角落里，放纵情欲，彼此享用起来。165

倘若信仰的严格戒律，神职人员虔诚心的众多外部标志，尚且经不起我们如此严格的检视，那我们便可能更不必指望在其他地方发现美德了。这是因为，这些教士虽然激烈反对和谴责信徒，但我们若审查他们自己的行为，便会发现其自我克制并不像表面看上去那么多。一切宗教所崇拜的神明，甚至各国改革最彻底的教会，无不首先满足库克罗斯·伊万格利弗鲁斯 [注68](#) 的需要。首先是各种美味，然后是同样可人的饮料。此外，他们还盼望你加上舒适的房屋、精美的家具、冬日暖和的炉火、夏天怡人的花园、洁净的衣服、足够养活他们儿女的金钱、在一切人当中居于上风、来自所有人的尊敬，然后随便你给他加上多少宗教虔诚。我所列举的那些事物，乃是舒适生活所不可或缺的。连最谦逊的神职人员亦不会羞于承认自己需要它们。没有它们，这些人会感到极不舒

适。诚然，这些神职人员与其他人出自同一种模具，其品性亦像其他人一样腐败。他们天生的弱点与其他人相同。他们受制于同样的激情，也容易受到同样的诱惑。因此，他们若是勤勉从事自己的神职，能够做到不杀人、不奸淫、不诅咒、不酗酒、不具备其他昭彰的恶德，其生活便堪称纯洁无瑕，其名声便无可指摘了。他们的职能为他们染上了神圣的色彩，因此，虽然满足了如此多的肉欲，享受了如此多的奢侈淫逸，他们依然可以认为自己具备了其骄傲和才具允许他们具备的全部价值。

166

我虽不反对上述的一切，却无法从中看到自我克制，而没有自我克制便没有美德。每个有理性者皆能获得理应感到满足的世俗幸福，但仅仅不渴望获得比这更多的世俗幸福，难道便是禁欲了么？不穷凶极恶，不干有悖良好风度的下流勾当（任何谨慎者，即使没有任何宗教信仰，亦不会去干那些勾当），这果真就算具备了什么伟大的美德了么？

我知道有人会告诉我说：神职人员凡遇到一丁点冒犯便怒不可遏，凡权力受到侵犯便表现得毫无耐心，这是因为他们精心维护自己的使命和职业，极力不使它们遭到轻蔑。这不是为了他们自己，而是为了更好地为他人服务。正是出于同样的原因，他们才热中生活的舒适与方便，因为他们若是容忍自己受到侮辱，若是满足于粗茶淡饭，若是身穿比旁人更平凡的衣服，一向以外表取人的大众便很可能以为：神职人员亦像其他凡人一样并没受到上天的直接关怀，因而不仅会低估他们本人，而且会藐视他们的一切责难与指导。这个辩解实在令人赞叹。有人时常提出这个辩解，因此我想分析一下它究竟有无道理。167

我不赞成渊博的伊查德博士 ^{注69} 的观点，即贫困乃是使教士遭到蔑视的原因之一。我亦不赞成他说贫困可能是使教士暴露缺点的原因。这是因为，人总是拼命从自己的贫困处境里挣扎出来，并且无法毫无怨恨地忍受贫困生活的重负。正是在那样的时刻，人们才表现出了其贫困使他们何等不适，表现出了他们改善了自己的环境后会何等开心，表现出了他们将何种真正的价值赋予尘世的美好事物。有的人身穿龌龊褴褛的外套，高声宣扬蔑视财富，蔑视尘世欢乐的虚荣，这是因为他没有其他外套可穿。倘若有人给他的帽子比他那顶更好，他便不会再戴自己那顶油渍斑斑的旧帽子了。他在家中沉着脸，喝着劣质啤酒，但若能在外面找到一瓶红酒，他立即便会跳起来。他可以用粗劣的食物去喂他那个粗鄙的皮囊，而一旦能在什么地方愉悦他的味觉，并对一顿丰盛晚餐的邀请感到格外高兴，他便会不知餍足。他遭人鄙视，并非由于他贫穷，而是由于他不懂如何以安贫乐道之心去对待贫穷（他向别人鼓吹的正是这种态度），因而暴露了他骨子里喜欢与他鼓吹的信条相反的东西。然而，一个人若出于其心灵的伟大（亦可出于顽固的虚荣心，因为产生的效果相同）而拒绝提供给他的一切可能的安逸奢侈，情愿恪守贫穷生活，摒弃所有愉悦感官的东西，并实实在在地牺牲自己的所有激情，以获得力行俭朴生活的骄傲，那么，粗俗之辈便不仅会尊敬他，而且会情愿将他奉若神明，对他五体投地。犬儒学派哲学家们不是仅仅通过拒绝伪饰、拒绝奢侈品，便让自己遐迩闻名了么？世界历史上那位最具雄心

的君主，屈尊造访住在木桶中的第欧根尼 ^{注70}，又返身回到这个有学问的野老那里，这难道不是对一个人的骄傲的最高赞许么？168- 169

看到环境印证了自己听到的话，人们便很愿意彼此相信对方所言；但我们若是言行不一，却渴望赢得信任，那便是厚颜无耻了。一个快乐而健壮的人，两颊发热，双手暖和，刚刚做完剧烈的锻炼，或是刚刚洗过冷水浴，他若在冷天告诉我们他对烤火毫无兴趣，我们便很容易相信他的话；他若确实不去烤火，我们便会更相信他。我们根据他的环境知道他既无须烤火，亦无须增添衣服。然而，倘若我们从一个贫穷饥饿的流浪汉口中听到同样的话，而他却双手冻肿，面色紫青，身穿破烂的薄衣，我们便连一个字都不会相信，尤其当我们看到他摇摇晃晃、浑身战栗地朝有阳光的地方溜去时，便更加不信了。我们会想：任他去信口胡说吧，他其实巴不得穿上暖和衣服去烤火呢！这个道理十分浅显易懂，因此，你若认为世上哪些教士不贪恋凡俗之事，视灵魂高于肉体，只要让他们素常对其肉欲之乐的关切，别再显得比他们对其心灵之乐的关切更强烈即可。他们理应心满意足，因为他们从不会因为贫困（他们坚韧地忍受着贫困）而遭人蔑视，无论他们生活得何等简陋。170

我们不妨假定：一位教区牧师非常关心那一小群信任他的教民：他热心而谨慎地向他们布道，拜访他们，劝诫他们，责备他们，行使自己权力之内的一切职能，去使他们幸福。毫无疑问，那些受他关怀的人会非常感激他。现在我们再假定：依靠一点点自我克制，这位好人认为仅靠一半收入生活就够了，于是每年只领二十镑薪俸，而不是四十镑（他本来可以拿到四十镑）；不仅如此，他还非常热爱自己教区的教民，以致宁愿放弃任何晋升也不离开他们，甚至拒绝到别的教区去担任主教。我认为，一个专事禁欲、鄙薄世俗快乐的人很容易做到这些。不过我敢断言：虽然这样一尊对世俗之乐无动于衷的神也有人类皆爱的那些堕落恶习，但他依然会受到每一个人的爱戴和敬重，获得众人的好评。我还可以断言：他若进一步自我克制，将其微薄薪俸的一多半给予穷人，而自己只吃燕麦，喝清水，睡稻草，穿最粗劣的衣服，他这种简陋的生活方式绝不会被看作对他本人或对他宗教的蔑视，实际上也绝不是如此。恰恰相反，只要人们还记得他，他的贫穷便永远是他的光荣。171

然而（一位善心的淑女会对我说），你虽然有一副铁石心肠让你这位教区牧师忍饥挨饿，可难道你就不同情他的妻子和孩子么？天哪，每年四十镑的薪俸经过他狠心地两次施舍，还能剩下多少？你是否也想让那可怜的女人和无辜的孩子们吃燕麦、喝清水、睡稻草？你这没良心的坏蛋，你这胡乱假定、满嘴自我克制的家伙！不，你设定的这个生活标准简直是在杀人，以这个标准，他们每年只有十镑，这难道能维持一个家庭么？——且莫激动，善良的阿比盖尔太太 ^{注71}，我十分敬重你们女性，还不至于给已婚男人开出如此低劣的食谱；但我承认自己忘了妻子们和孩子们；其主要原因就在于我以为贫穷的牧师们根本没有机会娶妻生子。那教区牧师不仅要用律条去教化他人，还必须以身作则，身体力行，谁会想象他不能克制那些被这个邪恶世界本身称为毫无理性的欲望呢？一个学徒若没有出师便结了婚，此举便会激怒他所有的亲戚，招来

众人的责备，除非他是因为遇到一大宗财产而结婚，其原因何在？没有别的，只因为他婚后手中没钱，被束缚在他师傅的行业里，因而既无闲暇，亦无多少能力去养家。一个年俸二十镑的牧师（你若愿意，还可以说他年俸四十镑），更受教区牧师全部职责的严格约束，因而几乎没有时间、通常比那学徒更没有能力去挣钱，对这样一个人，我们又不得不说什么呢？他若结婚，岂不是很不明智么？然而，为什么要禁止一个行为端正的年轻男人去享受那些合法的快乐呢？不错，结婚是合法的，授业的师傅也是合法的；但那些没钱养家、没钱从师者又该如何呢？倘若他一定要找个妻子，那就让他去找个有钱的妻子好了，或让他去等待更大恩赐之类的事情落到头上，使他能慷慨地养活妻子，并能承担一切额外开销。不过，任何哪怕只有一点点钱的女人都不会和他结婚，而他也过不下去：他胃纳极佳，健康毫无问题；没有女人，并非个个男人都能活下去；与其被焚毁，不如去结婚——这当中难道存在什么自我克制么？这个正派的年轻男人非常愿意具备美德，但你绝不能将他的天性一笔勾销。他答应绝不去偷鹿，条件是他必须有自己的鹿肉吃；没有人会怀疑他在关键时刻完全可能成为烈士，尽管他说自己没有足够的力量去耐心忍受手指的呵痒。172

如此众多的教士放纵自己的情欲（那是一种粗野的欲望），在其不可避免的贫困中依然放纵情欲，他们若不能以更大的毅力克制情欲，却像人们见到他们日常表现的那样，他们就必将使自己遭到全体世人的蔑视。他们若辩解说：他们虽然和俗世保持一致，却并不是为了从它的堕落、便利和虚饰中获取快乐，而是为了使自己的神职免遭轻蔑，使自己对他人更有用，看到他们的表现，我们还能相信他们么？我们会认为：他们这番话里充满了虚伪；他们想要满足的不仅是强烈的色欲；目空一切的傲慢、对伤害的敏感、服饰的绮丽考究、对美酒佳肴的嗜好，这些（在他们大多数人身上都可以观察到这些表现）皆为其心中的骄傲与奢侈的结果，正像其他人一样；神职人员并不比从事其他行业者具备更多天生的美德。我们的这些想法难道没有道理么？173

到目前为止，我已经用了如此多的篇幅去论述快乐的本质，这恐怕已经使不少读者感到不快了。但我还是情不自禁，不吐不快。我突然想到了一件事，它可以证明我提出的那些看法是正确的，因此我不能不提，那就是：一般地说，世上一切治理他人者至少都像其治下的人民一样聪明；若因此将地位高于我们者当作楷模，那么，我们只需将目光投向天下一切法庭及政府，便立即能从那些大人物的行为中窥见他们赞成哪些观点，窥见那些身居众人之上者似乎最热衷哪些快乐。这是因为：倘若可以根据人的生活方式去判断人的天然性向，那么，除了对最有条件做到随心所欲者的判断之外，对谁的判断都不能不打折扣。174

倘若任何国家担任神职的大人物也好，世俗的大人物也好，统统蔑视世俗快乐，并不竭力追求满足私欲，那么，为什么嫉妒及报复行为又会在他们当中如此盛行？为什么国君宫廷中那些经过巧妙掩饰的激情比其他任何地方都多？为什么他们的宴饮、消遣以及全部生活方式总是被同一国家中最追求感官快乐者赞许、觊觎和效法？他们若鄙视一切可见

的装饰，而只热爱头脑的精进，为什么又要去借取如此众多的器用，使用那些最可爱的奢侈玩具？一位财政大臣，或一位主教，或甚至一位“大王”（Grand Signior）^{注72} 或罗马教皇，本来应当为人正派，具备美德，尽力征服自己的种种激情，为什么他比不担任公职者表现得更具报复心、更需要华美的家具、更需要众多的仆人为他个人服务？人们看到：所有掌权者的行为皆需如此炫耀浮华与奢侈铺张，这些行为是何种美德呢？一个每顿饭只吃一道菜的人，与一个每顿饭都吃三道菜（各包括十几种菜肴）的人，两者力行节俭的机会是一样的。睡在只铺几层棉布、没有床帷及华盖的床上者，和睡在十六英尺高的天鹅绒卧榻上的人，同样能够磨炼忍耐并做到自我克制。具备美德的头脑既非代价亦非重负。一个人即使身居阁楼，亦能坚韧承受厄运，宽宥旁人对他的不断伤害，并洁身自好，尽管他连一件衬衫都没有。因此，我绝不相信平庸怠惰者会具备人能具备的所有学识和宗教信仰（倘若他能被如此信任的话），并把它们装在一个六桨驳船上，而当这条驳船仅仅需要从蓝贝思宫驶往西敏寺时，便更是如此。^{注73} 我也绝不相信谦逊竟会是一种如此沉重的美德，以致需要六匹马才能拖动。^{注74} 175

人们容易接受地位高于自己者的治理，却不容易接受和自己地位相当者的管理，因此必须使大众对治理者心怀敬畏；治理我们的人应当在外表上优越于我们，因此一切身居高位者都应该佩戴勋章和权徽，以区别于粗俗的百姓。这个说法只不过是一种肤浅皮相的反驳意见。首先，这个办法仅仅适用于那些虚弱的君主，仅仅适用于不稳定的虚弱政府：它们的确无力维护公众的安宁，而不得不以虚张声势的表演去弥补其真实权力中所欠缺的东西。因此，东印度群岛的巴达维亚^{注75} 总督便不得不努力维持其煊赫外表，过着超出其自身地位的豪华生活，以吓唬当地的爪哇人，而后者若具备了足够的能力与品行，其力量将会变强，足以推翻其数量为现在十倍的主人。然而，真正强大的君主和国家，却拥有庞大的海上舰队以及无数的陆军，因此没有时间去玩此类小计，因为那些使他（它）们在国外威震天下的东西，绝不会无力确保他们在国内的安全。其次，一切社会中，必能保护人民生命财产不受邪恶者侵犯的，乃是法律的严肃和公平正义的认真实施。能够防范窃贼、入室抢劫者和杀人犯的，并非参议员的红袍、司法官的金链、他们马匹的漂亮马饰或者任何花哨外表：那些盛装虚饰只能在别的地方带来好处；它们是未经世事者眼中雄辩的表征，而使用它们的目的是在给人鼓舞而不在令人生畏；而不法之徒惧怕的却是严厉的官员、坚固的牢狱、警惕的狱卒、绞刑行刑手及断头台。倘若伦敦一星期没有警察和巡夜人在夜间保护房屋住宅，便会有半数的银行家破产；倘若我们的伦敦市长除了佩剑、防护帽以及镀金权杖之外没有其他自卫之物，他那辆轩昂马车中的华丽装饰，便很快会在伦敦大街上被洗劫一空。176- 177

但我们还是要承认：华而不实的外表毕竟会使愚民眼花缭乱。若说大人物的主要快乐是美德，其奢侈为什么竟会延及那些无法为群氓所理解的事情、并要完全避开公众的眼睛呢？我这里指的是他们的私人消遣、餐厅及卧室的富丽奢华以及收藏柜中的那些古玩。没有几个粗人知道世上还有一个金币一瓶的红酒，一只比云雀还小的鸟要卖半个金币，

一幅油画的售价竟然是数千英镑；此外还可以想见：有些人将如此高昂的开销用在政治表演上，并渴望赢得另一些人的尊重（而他们蔑视那些人其他的一切），这若不是为了满足私欲，还能是为了什么呢？我们若将宫廷的华丽及其全部优雅装饰统统看作枯燥乏味的东西，只会使君王本人感到厌烦，其用途在于使王室的尊严免遭轻蔑，那我们是否可以说：用国民的钱去养育五六个非婚生王室子女（其中大多为同一位君主通奸所生），给他们教育，使他们成为王子和公主，这也是为了使王室尊严免遭轻蔑呢？因此很显然，豪华生活使众人产生的敬畏感，这只不过是一件外衣或伪装，大人物们将自己的虚荣藏在它下面，放纵情欲而不受谴责。178

阿姆斯特丹的市长身穿朴素的黑色制服，身后大概只跟着一名仆人，尽管如此，人们对他的尊敬和服从却超过了对伦敦市长，后者拥有富丽堂皇的马车和大队随从。在权力真正发挥效用的地方，认为掌权者的节俭朴素会使其权力遭到轻蔑，这是个很荒唐的想法，无论这掌权者是皇帝还是教区小吏，都是如此。加图 [注76](#) 掌管西班牙政府时期曾赢得许多荣誉，但他只有三个仆人；我们可曾听说过他的命令因此而被轻视呢（尽管加图喜欢喝酒）？那位伟人在利比亚的灼热沙漠上徒步行军时，焦渴难耐，却拒绝了递给他的水，等他的全体士兵都喝过水后才才喝。我们可曾看到哪本书中记载说：他这种英勇的克制削弱了他的权威，或减少了其军队对他的尊敬呢？然而，我们有必要扯这么远么？多少世代以来，没有一位国王比当今的 [注77](#) 瑞典国王更崇尚煊赫与奢华了。他迷恋“英雄”的头衔，不仅牺牲了臣民，牺牲了王国的安宁，而且牺牲了自己的安逸和全部舒适生活（这在众多君主中倒并不多见），去满足他那难以平息的复仇心。他顽固地进行战争，使人民深受苦难，并几乎完全毁掉了他的王国。 [注78](#) 179

至此我已证明：从人们的实际行为判断，所有人天生喜爱的真正快乐，乃是那些世俗的和感官的快乐。我这里说“所有人天生喜爱的”快乐，是因为虔诚的基督徒（惟有他们是例外）已被神恩再造并受到超自然的照拂，因此不能说他们天性如此。所有的基督徒皆异口同声地否认这一点，这实在奇怪！若不仅去问各国的神职人员及道德家，也去问那些富人及权势者：何为真正的快乐？他们会告诉你：斯多葛主义者认为世俗及可腐朽的事物中没有真正的幸福；但看看他们的生活，你便会发现：他们除了世俗快乐之外，别无他求。

我们该如何解释这个两难状况呢？我们是否应当毫不姑息，根据人们的实际行为说：全体世人皆心口不一，那不是他们的真心话，随他们去说好了？要么，我们是否应当万分愚蠢，听信世人所说的话，认为他们诚挚地表达了自己的真实感受，却不相信我们自己的眼睛？要么，我们是否应当竭力去相信我们自己，又相信世人，像蒙田 [注79](#) 那样说：他们以为并使他人完全相信：他们相信他们自己其实并不相信的东西？蒙田是这样说的：有些人欺骗世人，世人会以为这些人相信他们并不真信的东西；但更大量的人却欺骗自己，既根本不考虑，且并不彻底理解该去相信什么。不过，这个说法却将人类看作了或者全是傻瓜，或者全是

骗子（这是应当避免的）。我们别无选择，只能去重复培尔^{注80}先生在他的《对彗星的思考》里尽力详细阐明的那个说法：人是一种无法解释的动物，其行动通常违背其原则。其实这个说法不仅远不那么逆耳，反倒是对人类的恭维，因为我们或者必须这样说，或者不得不说出些更不中听的话。180

人性中的这个矛盾造成了一种现象，即美德的理论虽然为人们透彻理解，但美德的实践却难得与理论相符。你若问我：究竟哪里能见到首相大臣们那些美好闪光的品德？哪里能见到君王们最热爱的，在献辞、讲话、碑文、葬礼布道文和铭文中倍加赞颂那些品德？我的回答是：就在这些东西里，仅仅在这些东西里。除了在这些东西里，你还能在哪里见到如此出色的美德雕像呢？雕刻家炫耀的技巧与劳作，仅表现在雕像的精良外表上；而那些不为眼睛所见的东西，他绝不关心。难道你会打碎雕像的脑袋、切开雕像的胸膛，去寻找大脑和心脏么？你若这么做，只会暴露出你的无知，只会毁坏雕刻家的做工。这常常使我将大人物的美德比作你那些中国大瓷罐：它们外表精美，装饰着花纹，连灯罩上都是如此；有人会根据它们的巨大体积以及对它们的标价做出判断，以为它们大概非常有用；然而，你若朝它们里面看上一眼，你却会发现其中空空如也，惟有灰尘和蜘蛛网，无一例外。181

[P]竟使那些赤贫者

生活得比往日阔人还要快乐。（第11页第13行）

若溯及那些最繁荣国家的源头，我们便会发现：在每个社会最遥远的开始，其中最富有、最显要者虽然身份高贵，却无缘享受连今天最贫穷低贱者也能享受的那些生活舒适。因此，许多曾一度被推崇为奢侈发明的东西，现在就连穷困潦倒、沦为公共慈善救济对象者亦可获得，而那些东西绝不会被列为生活之必需，我们认为任何人都不该需要它们。182

毫无疑问，远古时的人靠吃地上的果实活命，无须任何事前加工，并像其他动物一样，枕在他们共同父母的腿上，裸身睡觉。任何能使生活更为舒适一点的东西，因必定皆为思考、经验和某种劳作的产物，故多少均可被称作奢侈品，多少均会带来些麻烦，因而已经脱离了原初的简单性。我们仅仅会赞赏那些被我们视为新奇的东西，而对那些已经习以为常的东西，我们却熟视无睹，因为它们已经不能使我们产生好奇。衣着朴素的穷汉若身穿厚厚的教区袍服、里面却只有一件普普通通的衬衫，他便会遭人耻笑；然而，造就一块最普通的约克郡亚麻布，却需要多少人、多少不同行业及不同的技术、使用多少不同的工具？人类在懂得如何种植、加工亚麻这种如此有用的产品之前，需要付出何等的深思与匠心、何等的艰辛与劳作、需要花费多少漫长的时光啊。183

亚麻布被织造出来之后，尚需经过漂白才能使用，而漂白则要求各个要素的互相配合，并要求极大的勤勉与耐心。一个社会若将这种值得

赞美的制品看作甚至不配被最穷困者所用，这个社会难道不必定是格外崇尚虚荣么？我的话尚未说完：亚麻布这种奢侈发明的代价，而且其白色（其美感就部分地存在于此）只能持续很短时间，至多六七天就必须加以清洗，而穿着者若想保持其洁白干净就必须不断花钱。想到这一切，我们难道不认为它是一种绝好的东西么？我们难道不认为：即使从教区领取救济者亦不仅应当去穿这种来自艰辛劳作的全套制品，而且一旦它们被弄脏、还应当马上去使其洁净如初么？他们应当利用化学引以自豪的那些最聪明、最复杂的配方，依靠火的帮助，将各种化学元素溶解在水中；他们应当利用人类迄今能创造出来的最具清洁力又最无害的碱汁，去维护亚麻衫的洁白与干净。难道不该如此么？

当然应该如此。我所说的某些事物以前曾被加上那些高贵的形容词，每个人亦曾以我所说的那种方式去思考它们；然而，在我们所生活的这个时代，你若看见一个穷女人将自己的粗亚麻工服穿了整整一个星期后，用一小块四便士一磅的、臭烘烘的肥皂去洗它，便将这说成是奢侈讲究，你就会被称为傻瓜。184

发酵及制作面包的技艺一直在缓慢地进步，现已臻于完美；然而，将这些技艺一下子发明出来，并且作为日后发展的前提，其所需的发酵工艺知识及洞察力，却比最伟大的哲学家们迄今所具备的还要多，还要深刻。但发酵及制作面包的成果今天却已经能为那些最穷困者所享用了；饥肠辘辘的流浪汉虽不懂如何更谦卑、更文雅地诉苦，却知道如何去乞讨一小块面包或一小口啤酒。

人们从经验中得知，没有比鸟的羽绒更柔软的东西了；人们还发现：将这些羽绒絮在一起，其弹性便能柔和地承受任何重量，而一旦重量消除，它们便立即恢复原状。睡在这些羽绒上，这无疑首先是为了满足富人及显贵的虚荣和安逸。不过，羽绒床垫却早已十分普通，几乎谁都可以睡在上面，而从屋中去除它们则被看作剥夺生活必需品的劣行。奢侈要达到何等的高度，才会将睡在动物的软毛上看作吃苦啊！185

人类最初住的是山洞、茅屋、帐篷和棚子，后来住进了暖和而精美的房子；而各个城市中见到的最寒酸的居所亦为常规建筑，其设计者无不精通比例及建筑。倘若古代的不列颠人和高卢人从坟墓中出来，他们会以何等惊羨的目光注视各处为穷人建造的雄伟大楼啊！看见切尔西学院 [注81](#) 的辉煌建筑，看见格林威治医院 [注82](#)，或者看见比这两者更辉煌的巴黎荣军院，看见那些一文不名的人在这些殿宇中享受的关怀、富足、奢侈及绚丽，这些昔日世界上最伟大、最富有者很有理由去羡慕当今我们人类中的最穷困者。

穷人享受的另一种奢侈是将动物的肉用作食物。在以往的黄金时代，这种做法并不被看作奢侈，而无疑惟有最富有者才忌绝肉食。在时尚和人类悠久的生活方式方面，人们从不审视事理的真正价值和长处，通常并不依照事理去判断事物，而是遵从习俗的指导。当初也曾有过对死者实行火葬的葬仪，即使那些最伟大帝王的遗体，也要被焚为灰烬。

将尸体埋进土里，那时只有对奴隶才采取这种做法，或将它作为对罪大恶极者的一种惩罚。但现在，土葬则与体面或名誉毫无瓜葛，而仅仅是埋葬，而焚尸倒被看作重罪之首。我们有时会怀着恐惧去看待琐碎小事，有时却丝毫不将极为重大的事情放在心上。若看见一个男人在教堂里戴着帽子，即使并不在做圣事的时间，我们亦会震惊；但是，我们星期天夜间若在大街上看见十几个醉鬼，这情景便不会给我们留下多少印象，或者根本不会给我们留下任何印象。一个女子在化装舞会上身穿男装，会被看作朋友当中的嬉戏。在舞台上，女演员露出小腿和大腿，这丝毫不会受到谴责，连最贞洁的淑女太太们都不会大惊小怪，尽管每位观众都将女演员的大腿小腿一览无余。然而，倘若同一个女子换上衬裙之后，竟然向一个男人展示膝盖以下的小腿，这便是一种极不正派的举动，人人都会将它称为厚颜无耻。186

我常常想：倘若没有习俗这个暴君对我们施行的强制统治，任何稍微具备一点善良天性者都绝不会赞成杀掉如此众多的动物、作为自己的日常食物。我知道，理性支配我们怜悯心的力量十分微弱，因此，我对人们对如此不完美的动物很少恻隐之心毫不奇怪，例如小龙虾、牡蛎、海贝乃至一切鱼类。它们都不会说话，其内部构造和外部形态与我们人类大相径庭，我们无法感知其自我表达，因此无怪它们的悲痛不会被我们感知，无法作用于我们的知解力。这是因为，受苦受难的表现惟有直接作用于我们的感官，才会有效地唤起我们的同情。我曾见过有人能被龙虾被切开时发出的声音所感动，而这些人却会心情愉快地杀死五六只家禽。然而，说到牛羊这类如此完美的动物，其心脏、大脑及神经均与人类相差无几；在它们身上，魂魄与血液及感觉器官的区分（因而也是与感情本身的区分）亦与人类毫无二致。我无法想象一个并非铁石心肠、并不嗜杀成性的人，何以能够目睹惨烈死亡和死前剧痛而无动于衷。187- 188

为了回答这个问题，许多人认为只要这样说便够了：万物皆是为人类服务的，使物尽其用，这根本谈不上残忍。不过我听说，这些人做如此回答时，却因为这种说法的虚假而感到内疚。在所有人当中，十个里不止有一个（只要不是在屠宰场里长大的）都会认为：除了屠夫，他能从事一切行业；我亦不禁要问：有谁在第一次杀鸡时会毫不勉强逡巡？一些人坚决不吃他们日常能看见并熟悉的一切动物，另一些人则仅仅不吃自养的禽畜，拒绝食用他们亲自喂养照料过的禽畜；但所有这些人却毫不愧疚、满心欢喜地食用从市场上买来的牛肉、羊肉和鸡肉。我认为，他们这种行为似乎表明他们怀着某种良心的愧疚，他们似乎在竭力不使自己犯下一种龌龊的罪行（他们知道其他地方有这种罪行），其办法就是使罪行的起因尽量远离他们自己。我看得出，他们这种行为中残存着强烈的怜悯心和无辜的天性，习俗的全部横暴力量和奢侈的暴力尚未能彻底泯灭它们。189

有人会告诉我，我以上所说的乃是聪明人根本不会去做的蠢事。我对此表示同意，但我这个说法却来自我们天生的真正激情，它足以说明我们生来反对杀戮，因而亦反对食用动物，因为我们天生的口胃绝不会

总愿我们去做（或是希望别人去做）那些己所不欲的事情，因为这样做是愚蠢的。

人尽皆知：医治严重创伤、骨折、做截肢和进行其他可怕手术的外科医生，往往不得不使患者蒙受极大的痛苦折磨；他们处理的危重病例愈多，他们对患者的呻吟及肉体痛苦便越是习以为常。因此，我们英国的法律出于对涉案人生命的最深切关怀，不允许外科医生做陪审员、对案犯作出生死裁决，因为认为外科医生的职业本身足以硬化乃至泯灭医生心中的温情，而没有温情，任何人都不能对人的生命作出真正的估价。现在，倘若我们应当毫不在意我们对那些可怜兽类的做法，屠杀他们时应当毫不顾及残忍与否，那么，英国的法律为什么要禁止屠夫做陪审员呢（同样被禁止做陪审员的，惟有外科医生）？190

对于食肉这种残忍行为，我不打算重提毕达哥拉斯 ^{注83} 和其他一些智者的有关言论。我现在已经离题太远，因此我应当请求读者（倘若他们想再读到更多）看完下面这个寓言。倘若读者已经感到疲倦，那就尽可能略去不读，因为我知道：无论读不读这则寓言，读者同样是在帮助我。

在迦太基人的一次战争中，有个罗马商人流落到了非洲的海岸：他本人和他的奴隶费尽了气力才平安地上了岸。他们本想找个安全之处，却遇到了一头大狮子。那狮子碰巧属于伊索时代的那一类，不仅能说些人言，而且似乎通晓人类的事务。奴隶爬上了一棵树，但他的主人却认为树上还不够安全，并由于听说狮子很宽宏大度，便俯伏在狮子面前，显出万分恐惧和屈服的模样。那狮子最近刚刚吃饱肚子，便吩咐商人站起来，要他暂且不必害怕，还对他许诺说：倘若他能合理地解释他为什么不该被吞掉，便不去碰他。商人服从了。他此刻看到了一线生机，便悲哀地诉说自己的船沉没了，想以此竭力唤起狮子的怜悯，并以雄辩的言辞，滔滔不绝地陈述自己不该被吃掉的理由。可是，他从狮子的表情上知道自己这番恭维和巧言收效甚微，便引述大量的确凿事实来证明自己的说法，以人的天性及能力的完美无缺作论据，去证明众神不大可能让他被野兽吃掉，而是让他被派上更好的用场。听见这番话，狮子变得更专心了，还不时插话作答。最后，狮子与商人之间便有了以下的对话。191

狮子：你们这些虚荣贪婪的动物啊，你们的骄傲和贪婪能使你们背井离乡，而你们的故乡本来已经能满足你们的天然需求了。你们到汹涌的大海和险峻的高山去赌运气，去寻找那些可有可无的东西。你们凭什么认为人比我们狮子更优越呢？（商人答道：我们人类的优越不在体力而在智力；众神赋予我们人类理性的灵魂，它虽无形，却是我们身上更为优秀的东西。）除了你们身上能吃的部分，我不想碰你们其他的东西；但你为什么如此重视你们身上那个无形的部分呢？（商人答道：因为灵魂是不朽的，并且，我们生前的行为会在死后得到报偿，而在天堂的乐土上，正义将永远和那些英雄及半人半神者享受永恒的赐福和安宁。）你过的是哪种生活？（商人答道：我崇拜众神，努力研习如何造

福人类。)既然你认为众神也像你一样公正,为什么你还怕死呢?(商人答道:我有妻子和五个幼小的孩子,他们若失去我便会陷入贫困。)我有两个幼崽,它们尚不能独立谋生,现在就需要吃东西;我若不能给它们任何吃的东西,它们必定会饿死。你的孩子们好歹总能得到食物;至少,无论你被我吃掉还是被淹死,他们都会得到食物。192

说到人和狮子的优越之处,你们衡量事物价值的时候总是以稀为贵,而纵使世上有一百万人,恐怕也不见得有一头狮子;何况,尽管人类佯装对自己的族类万分推崇,其实,你们真正在意的,惟有人人都有那份自傲而已。你们以慈爱地呵护自己的孩子为自豪,其实这是很愚蠢的。你们以能为教育孩子而应付种种不断的过分麻烦而自豪,这也很愚蠢。人天生就是需求最多且最无助的动物,父母为满足其低能后代的需求而奔波劳碌,这仅仅是一种自然本能,一切生灵皆有。然而,一万人,有时候甚至是十万人,常常竟会因为两个人的突发奇想在不几个小时之内统统丧命,人若真的看重自己的族类,又怎么可能出现这种情况呢?任何等级上的人都看不起比其更低等的人;你若能进入君王们的内心,便会发现:其中对其治下的绝大多数百姓的评价,要低于他们对其所属的君王种姓的评价,此外几乎别无其他。为什么如此多的君王会佯称自己的种族来自不朽的众神(尽管这是假的)?为什么他们要让别人跪在他们面前,并一旦被加上了神圣的荣誉便多少会感到开心,还暗示说自己天生就更尊贵、属于比其臣民更高的族类?193

我虽然是野兽,但任何生灵都不能被叫做残忍,除非是因恶意或冷酷而泯灭了天性的同情心。狮子生来就没有同情心;我们遵从自己天性的本能;众神已经指定我们靠吃其他动物的死尸为生,只要能找到死动物,我们绝不去猎取活的。惟有人,惟有居心险恶的人,才将死亡当作游戏。大自然本来要你们的胃只吃蔬菜,但你们却强烈地渴望换换口味,拼命追求新奇,这使你们毫无理由、毫无必要地杀害动物,败坏了你们的天性,扭曲了你们的欲望(无论你们的骄傲或奢侈将那些欲望称作什么)。狮子体内天生就有一种消化酶,既能消化所有动物的肉,亦能消化它们最粗糙的皮和最坚硬的骨,无一例外。而你们人类的胃却很娇气,其中用于消化的热量很小,几乎可以说没有,因而你们的胃往往被看作体内最柔弱的部分,除非事先点起火来,将一半以上的调料加入食物里,它才能消受那些食物。然而,你们人类满足自己嗜血欲望的心血来潮时,又究竟放过了哪种动物呢?我说你们“嗜血”,是因为和我们狮子感到的饥饿相比,人的饥饿又算什么呢?你们的饥饿至多只会使你们昏厥,而我们的饥饿却会使我们发疯:我常以树根野草充饥,以缓解剧烈的饥饿,却毫不奏效。惟有大量的肉才能平息我的饥饿。194

尽管我们的饥饿十分剧烈,我们还是常常对我们得到的恩惠作出回报;可是,人却丝毫不知感激,往往背信弃义,不但要穿羊皮,还要吃羊肉,连无辜的羔羊都不放过,将它们看管起来。你若告诉我说:众神让人作其他一切生灵的主人,那么,你们为了嬉戏而杀死它们,这又是何等残忍的暴政啊!不,你这脆弱而怯懦的动物啊,众神造出你们本来是为了让你们结群的,众神造出了数百万计的人,你们惟有紧密团结,

才会具备强大的力量。在这个世界上，仅一头狮子便可以发挥影响，但一个人又如何呢？他只不过是一头庞大野兽的一小部分、一个微不足道的组成部分罢了。大自然所设计的，她当然要去实行，因此，不能根据大自然的意图去做判断，而要根据她所显示的效果作出判断：倘若大自然的意图是将人类作为最优越的物种，那么，她便应当让人类去做其他一切动物的主人，不仅如此，老虎、鲸和鹰还统统应当服从人的命令。

195

但是，倘若你们人类的心智胜过我们，难道狮子就不该服从比我们更优越的物种、遵循人类的信条么？因为人身上最神圣的东西乃是最强大的理性，它永远处于主宰地位。众神指定一个人作为高于众人的人，你们众人尽管承认了这一点，却一道密谋毁掉他；一个人亦常常会毁灭并剥夺所有的人，而他却以同样的众神之名发誓要保卫和供养众人。人从不知道没有强权的优越地位，我又为什么要知道呢？我的这种优越地位是无形的，一切动物一见到狮子便浑身战栗，这并非出于惊慌恐惧。众神已经赋予我能追上其他动物的迅捷，已经赋予我征服我近旁一切动物的力量。哪种生灵具备我这样的利齿和坚爪？看看我这些巨大的胛骨有多厚，看看它们的宽度，摸摸我这强壮的脖子有多结实吧。最机灵的鹿、最凶猛的野猪、最强健的马，以及最壮硕的野牛，只要被我看见，统统都是我捕食的猎物。（狮子说了这一席话，商人便昏了过去。）

196

我认为狮子将它的见解发挥得太过分了。我们人类能够阉割雄性动物，以软化其肉，防止其肌腱变硬，而没有肌腱，每一根纤维便都会失效。我承认，当一个人回想起那些为宰杀而被喂肥的动物受到的虐待时，理应心生怜悯。一头温驯的大阉牛抵御了一连串的猛击（而那些击打的十分之一的力量就可以使宰杀者毙命）以后，终于昏倒在地，它长角的脑袋被用绳子紧绑在地上。它身上被切开一道宽宽的口子，它的颈动脉被割断了。听见这阉牛被血流阻断的痛苦低鸣，听见它因剧痛而发出的沉重喘息，听见它低沉的连声呻吟、伴以发自其剧烈搏动的肝脏深处的高声哀嚎，有谁不会心生同情呢？它四肢抽搐，剧烈痉挛；它体内涌出散发臭气的血块，它的眼睛渐渐变暗，最后失神；它挣扎、喘息、为生命做最后的努力，它的最后命运正在迫近，看到这一切，有谁不会心生怜悯呢？一个生灵表现出的恐惧以及剧烈痛苦如此令人信服，无可否认，是否还有笛卡儿 [注84](#) 的哪个信徒会如此嗜血，竟至不会出于恻隐之心而去反驳这位自负理论家的哲学呢？ [注85](#) 197

[Q].....他们此刻

已经历行节俭，仅靠薪俸生活。（第17页第3行）

收入微薄，又心地诚实，惟有到了这个时候而不是在此之前，大多数人才会开始节俭。在道德规范里，节俭被称为美德，其依据乃是一条原则，即人皆应弃绝奢侈，鄙视追求逸乐的苦心奇巧，满足于事物天然的简单性，而在享用它们时还要加意克制，防止其中带有不知餍足的色

彩。如此严加限定的节俭，或许比人们想象的还要稀少。不过，人们通常理解的节俭却是一种更常见的品德，其表现为位于挥霍与吝啬之正中，并且往往更接近吝啬。有些人将这种精打细算叫作“节约”；在私人家庭里，节约是增加财产的最可靠方式。因此，有些人便以为一个国家无论是贫是富，只要绝大多数国民厉行节约，便能使全民的财富增加。例如：他们以为英国人若像一些邻国的人们那样节俭，便会比现在更加富裕。我认为这个见解是错误的。为证明我的观点，我想请读者先回忆一下我在本书“评论L”中所说的话，然后再看以下的评论。198

经验告诉我们：由于人们对事物的看法及知觉不同，人们的爱好亦不相同。有人惯于吝啬，有人惯于挥霍，还有人则完全惯于节省。其次，人永远不会（或至少极难得会）舍弃自己所珍爱的激情，无论是本着理性还是守则，皆不会如此。若有哪件事情使人们背离了其天然性向，那必是因为其环境或命运发生了变化。若仔细思考这些意见，我们便会发现：若一国的大多数人都挥霍，该国产品的数量就必定超过该国人口的实际所需，因而有大量的廉价产品；相反，若一国的大多数人都节俭，其生活必需品就必定稀少，因而物价昂贵；因此，虽然最好的政治家竭尽了全力，绝大多数国民的挥霍与节俭，依然总是必定取决于该国产品的丰富与否、该国居民的数量以及国民承担税赋的多寡，尽管政治家反对这种说法。若有谁想反驳我这些见解，那就请他提出证据，说明历史上哪一国的全民节俭不是出于全民的物质匮乏吧。199

我们不妨仔细考察一下使一国地位提高、国民富裕的因素究竟是哪些。任何人类社会最渴望的天赐，乃是肥沃的土壤和适宜的气候、执政宽严适度的政府，以及超过其国民所需的土地。这些因素会使人平和温良，诚实坦荡。在这样的环境下，人们有可能具备尽可能多的美德，绝不妨害大众，因而自得其乐，安享生活。但这样的民众却不会拥有任何艺术与科学，其邻人亦不会让他们长此以往。这些国民必定贫困而无知，几乎完全无缘享受我们所说的生活之舒适，其全部的真正美德所追求的，只不过是一件能穿的衣服或者一只陶罐而已：因为在这种懒散安逸、愚昧无知的条件下，你既不必担心会看到那些重大的恶德，亦不必指望看到任何出众的美德。人若没有欲望的驱使，便绝不会去拼力奋斗：当人们躺在休眠状态中时，任何东西都不能使他们奋起，其卓越与才能亦永远不会被发现。人这部怠惰的机器若没有人的激情的影响，将被恰当地比作一台没有受到风力影响的巨大风磨。200

若想使一个人类社会强大有力，就必须去唤醒其种种激情。划分土地（尽管土地从来就不够划分）将能使人们心生贪欲。用赞扬将人们从懒散中唤醒（哪怕是以玩笑的方式去唤醒），骄傲之心便会促使他们认真劳作。教给他们贸易与手工，你便能在他们当中唤起妒忌与竞争。增加他们的财产，建立各种工厂，不荒废一寸土地。务必使财产受到保护，使人皆享有同等的权利。一切皆依法办事，使人人皆能自由地思想。人人有工可作、人人得以生存、并奉行以上其他信条的国家，每每总是众人聚集，从不缺乏人口（只要世上还有人存在）。若要使国民勇敢好战，服从军纪，就必须充分利用人们的畏惧，并要千方百计地迎合

人们的虚荣。然而，若还要使国民富裕、聪慧和文雅，那还必须使他们学会如何与外国进行商业贸易，若有可能，则要使他们去航海，因航海可以最充分地利用劳动与勤勉，并能使人学会如何克服一切困难。然后便要发展航海业，鼓励商人经商，促进各种商业贸易。这将会带来财富，而一旦有了财富，种种艺术和科学便会迅速产生，再依靠我所说的这种良好治理，政治家便能使国家富足强大、美名远扬、繁荣昌盛。

201

但是，你面对的若是个节俭而诚实的群体，你的最佳对策却应当是使人们保持其天然的质朴，切莫努力增加他们的财产。永远不可让他们知道陌生者及奢侈品，而要去除并使其远离一切能激起其欲望，或能增进其知识的东西。

巨大财富和奇珍异宝永远不能为其拥有者增色，除非你承认它们那些不可分割的伴随物，即贪婪和奢侈。贸易发达的地方，欺诈必会产生。既要发财致富，又要保持心地诚实，这其实是个矛盾。因此，一个人的见识增长时，其礼节便会随之考究起来，而我们亦必会同时看到：他的欲望扩大了，其口味讲究起来了，其恶德亦增多了。

荷兰人尽可将荷兰目前的繁荣归功于其祖先的美德与节俭，不过，荷兰那块环境恶劣的土地在欧洲主要列强中如此受人重视，其原因却是荷兰人的政治智慧（即使一切都让位于商业与航海业），以及他们不受束缚的自由常识，还有他们不倦的勤勉，他们一贯以此去充分利用各种最有效的方式，以鼓励和促进通常的贸易。

202

西班牙的菲利普二世 [注86](#) 对荷兰人大肆施行前所未闻的暴政以前，荷兰人一向不以节俭著称。荷兰人的法律遭到践踏，他们被剥夺了权利以及大部分豁免权，他们的宪法被撕成了碎片。荷兰的一些显赫贵族未经法律程序就被审判处决。人们的不满和抗议，遭到了像对待造反一样严厉的惩处。那些逃过了集体屠杀的幸存者，则被贪婪的士兵洗劫一空。对于习惯于一个最温和的政府，并曾享有比邻国人更大特权的荷兰人来说，这一切都是无法忍受的，因此，他们宁可武装反抗而死、也不愿被残忍的刽子手们赶尽杀绝。想想西班牙当时的强大军力，再想想那些苦难国家所处的恶劣环境，我们便会看到：历史上从未有过力量如此悬殊的较量。荷兰当时尽管只有七个省自动联合起来反对西班牙的统治 [注87](#)，荷兰人的坚毅果敢却还是抗击了当时欧洲最强大、最有纪律的国家，与西班牙进行了古今历史上最惨烈、最血腥的战争。

荷兰人不愿成为西班牙暴政的受害者，而宁可满足于依靠三分之一的岁入维持生活，将大部分收入用于自卫，用于反抗其残忍的敌人。荷兰人在战争中遇到的这些艰难，以及他们腹中的灾难，最初使他们分外注重节俭，继而使他们在同样的艰苦环境中生活了八十多年，这只能使他们养成俭省的生活习惯。不过，荷兰人若不是竭力发展渔业和航海业，以弥补其所处环境的天然不足及不利之处，他们的一切节约术以及精打细算的生活方式，亦绝不会使他们在反抗如此强大的敌人时占据上

荷兰的国土太小，其人口却又如此众多，其土地尚不够养活其居民的十分之一（尽管几乎每一寸土地皆已被开垦）。荷兰本土有许多大河，皆位于海平面以下，每次涨潮，海水便会漫过陆地，若不是用宽大的堤坝和巨大的围墙加以阻挡，只需一冬，海水便会将土地冲刷殆尽。维护这些堤坝围墙及其水闸、枢纽、磨坊以及为防止灭顶之灾而不得不建立的其他必备设施，这要占去荷兰人每年的大部分开支，通常的土地税远远入不敷出，而若按土地所有者岁入的净值推算，土地税相当于每一镑要拿出四个先令 [注88](#)。204

在这样的环境下，承担着比其他任何一国都要沉重的赋税，这些人便不得不节俭度日，这难道奇怪么？然而，其他国家的人却为什么非要以荷兰人为楷模不可呢？其他国家的人，其生存环境比荷兰人的优越得多，且比荷兰人富裕得多，同样数量的人口所拥有的土地为荷兰人的十倍以上。他们为什么要去效法荷兰人呢？荷兰人和我们英国人往往在同一个市场上买进卖出，因此可以说我们两国人的见解相同：否则，两国对私人节俭的益处及其政治理由的理解便会大为不同。生活简朴、很少开销，这符合荷兰人的利益，因为除了黄油、奶酪和鱼类之外，他们不得不从海外进口一切物品。因此，荷兰人黄油、奶酪和鱼类的消费量是英国人的三倍，尤其是鱼类。食用大量的牛羊肉以养活农夫，进一步改良我们的土地（我们的土地已经足够养活我们自己，若精耕细作，还可以养活与英国人口数量相同的人），这符合我们的利益。荷兰人的船只和现金或许比我国的多，但它们只能被看作其劳动工具而已。因此，一个车夫所拥有的马匹，或许比一个比他富有十倍者的马匹还多；一个银行家手中虽然至多只有一千五六百镑，其现金储备却往往多于一个岁入两千镑的绅士。相形之下，荷兰人犹如为了谋生而拥有三四辆马车的车夫，英国人则好像一位拥有一辆马车以自娱的绅士。荷兰人除了鱼类之外一无所有，因此他们在世人眼里只是运货者和船主，而我们英国贸易的基础则主要依靠我国自己的产品。205

使大多数人生活节俭的另一因素，乃是沉重的赋税、稀少的土地，以及那些能造成储备匮乏的事物，而我们从荷兰人那里便能观察到这个因素。荷兰省 [注89](#) 有各种贸易，还有难以想象的大量金钱。那里的土地十分肥沃，并且（像我已经说过的那样）没有一寸土地没有被开发利用。但格尔德兰省和上埃塞尔省 [注90](#) 却几乎没有任何贸易，金钱亦很少：那里的土地非常贫瘠，大量的土地被荒废。这两个省份的荷兰人虽说比荷兰省的贫穷，却不但没有后者那么小气，反倒比后者更殷勤好客，其原因何在呢？不为别的，只因他们交纳的各种赋税不像后者的那么过分，而是按人数交纳，并且他们拥有的土地亦多得多。荷兰省人所俭省的乃是他们的果腹之物；税赋最重的，乃是那些可吃的及可喝的东西以及肉食；不过，他们的衣服却比其他省份荷兰人的更好，他们的家具亦更讲究一些。206

以节俭为本的人，本当对一切东西皆俭省，但在荷兰，人们却仅仅

俭省日常必需品以及能被很快消耗的东西，而对于耐久的东西，其态度便大为不同：他们在购买油画和大理石雕像方面非常阔绰；他们在建筑及园林上的挥霍则近乎愚蠢。在其他国家，你或许会见到堂皇的宫廷及殿宇，占地广大，它们属于王族，共和政体国家的任何人，都不会指望能在其他地方见到堪与这些皇宫比肩的建筑；然而，在全欧洲，你却找不到一座私人建筑，其壮观华丽如同阿姆斯特丹及荷兰其他一些大城市许多商人及其他绅士的房屋。在那些地方建造住宅的商人及绅士，其用于房屋建筑的资金通常比住在地球上其他任何地方的人都多。

我所谈到的这个国家，由于是个共和国，其遭受的困境从未像在1761年及1762年初那样严重，同样，其商业亦从未像那段时期内那样低迷。我们对这个国家经济及国体的所有确切了解，主要归功于威廉·坦普尔爵士^{注91}，他对荷兰风俗及荷兰政府的见解就是在这段时期内写的，在他的《回忆录》中便可以找到几段。当时的荷兰人的确非常节俭，但那个时期之后，荷兰人的灾难便不再那么严重了（尽管普通人的境况如前，仍旧承担着税赋的全部重负），那些境况良好者的马车、娱乐乃至整个生活方式便发生了巨变。207

有些人认为：荷兰的节俭与其说是出于必需，不如说是因为其民众普遍憎恨恶德与奢侈。这些人会提醒我们想想荷兰人的公共管理和低廉工资，想想他们在讨价还价、购买货物及其他生活必需品时表现的审慎，想想他们加意提防、极力不受仆人的欺骗，再想想他们对违反合同者的严厉制裁。然而，被这些人视作官员们的美德及诚实的行为，却统统要归因于荷兰人的种种严格规章，它们涉及公共财富的管理，而其令人称赞的政府形式亦不会背离这些规章。实际上，倘若双方一致，一个好人可以相信另一个人的话，尽管如此，整个民族却绝不应信赖任何诚实，而应信赖那些建立于必需之上的东西；因为国民若不幸福，其宪法便总会变动不定，其福祉亦必定要取决于官员及政治家的美德与良心。208

荷兰人通常极力鼓励臣民尽量节俭，这并非因为节俭是一种美德，而是因为像我前面阐明的那样，他们大都收入微薄，因为当其收入改变之后，其行为准则便随之改变。以下实例便可以清晰地表明这一点。

东印度公司的船队一返抵英国，该公司便付清了其船员的薪水，不少船员挣到的薪水几乎等于他们在七八年中的收入，还有些船员的薪水几乎等于他们大约十五六年的收入。这些穷汉便会在怂恿之下，以能想到的最挥霍的方式把钱花掉。其中大多数人上船时都是痞子恶棍，受到严苛的管束，伙食恶劣，长期做着苦工，得不到报酬，且时时置身危险之中，因此，使他们一有了很多钱便马上去挥霍，这并不算困难。

他们将大量的钱挥霍在美酒、女人及音乐上面，其阔绰达到了此辈的趣味及教育所能达到的极限，他们的酗酒放荡（惟有如此他们才不会去作奸犯科）亦超出了惯例对其他人所容许的程度。在一些城市里，你或许会见到这些人带着三四个放荡女人，其中鲜有不喝醉的，在光天化

日之下，沿着大街边跑边喊，前面还有个拉小提琴的。他们若认为照这样钱还花得不够快，便会找出另外一些花钱方式，有时竟向人群中大把大把地扔钱。只要他们手中还有钱，这种疯狂便会继续下去，并愈演愈烈。但这种状况从不会持久，因此，有人便给他们取了个绰号，叫他们“六个星期的大爷”，而六个星期通常正是东印度公司的船队准备再次离港出发的时间。209

这个怂恿水手挥霍的计谋当中存在着两重对策。第一重对策是：这些水手已经习惯了炎热的气候、恶劣的空气和饮食，倘若他们行为节俭，并且留在各自的国家里，该公司便不得不不断地雇用新水手，而（除了不适应水手生活之外）其中住过东印度群岛者，几乎不足一半，这往往不但会使公司感到失望，而且还要支付更多的薪水。第二重对策是：那些水手常能获得如此大量的钱，而挥霍则能让这些钱在全国立即运转起来，这样一来，通过征收高额的消费税及其他税种，大部分的钱便很快会被重新纳入公共财富。

为说服一些提倡国民节俭者，使他们相信其主张不切实际，我们不妨假设我在评论L中所说的话都是错的。我在那条评论中为奢侈辩护，说奢侈乃是维持贸易之必需。然后，让我们仔细看看：若依靠巧计和管理，强使众人奉行全民节俭，而不管这么做是否符合时宜，那会给像我们这样的国家带来什么结果吧。我们假定：大不列颠的全体国民，其消费都将仅仅是其现在消费的五分之四，因而将其收入的五分之一储蓄起来。我且不说这会对各行各业，对农民、牧场主和地主产生什么影响，而只做个有利的假设（即假设那些目前尚不可能做到的事情）：同样的工作仍需完成，因而同样的手艺人也像现在这样有活可做。其结果就是：除非钱突然大幅贬值，而其他所有的东西都违反常理地变得非常昂贵，否则，到五年之末，全部劳动者和最贫困的劳工（因为我不想去管其余任何人的闲事）都会发财致富，其拥有的现金将等于现在他们在一整年里花掉的，不过，那些钱将比国家以往任何时候一下子拥有的钱都多。210

现在，让我们为这样的财富增加而欢喜，再看看劳动者的生活会是个什么状况，并且根据经验以及我们对他们的日常观察，作出推断，看看在如此状况下他们的行为表现吧。众所周知，有大量散工在从事织布、裁缝、布料加工以及二十种其他的手工业劳动，若一周劳动四天便能维持生计，那就很难说服这些人在第五天去干活；另外，有数千名劳工在从事各种劳动，虽说他们几乎难以糊口，却不惜自找五十种麻烦，令主人大失所望，勒紧肚子，四处借债，也要去过假日。人们就是如此拼命追求悠闲与快乐，在这种情况下，他们都为生存的直接需要所迫才去做工，除此之外，我们还能想出什么促使他们去工作的理由呢？若不到星期二，你便无法驱使一个手工劳动者去工作，因为星期一早上，他上星期的工钱还剩下两个先令呢。目睹这种情况，当他口袋里还有十五镑或者二十镑时，我们又为什么应当认为他会去工作呢？211

如此做工，我们的产品会是个什么样子呢？商人若打算将布匹送到

国外，他便不得不亲自去做这件事情，因为这布料商在十二个人当中找不出一个适于为他工作的。即使我所说的情况若仅仅发生在制鞋散工身上，并不涉及其他任何人，那么，要不了十二个月，我们当中的半数也只能赤着脚走路了。一国当中，金钱最主要、最紧迫的用途，便是向穷人支付劳动工资。当金钱真正匮乏时，雇有大量工人、需要向他们支付薪水的人们会最先感觉到，然而，即使这需要大量硬币，当不动产受到良好的保护时，过没有钱的日子也比过没有穷人的日子更容易，这是因为：没有穷人，谁去做工呢？出于这个理由，一国流通硬币的数量便应当总是适应该国就业者的数量，而劳动者的工资亦应当适应提供商品的价格。由此可以论证一点：无论所获是什么，劳动者的众多都会使劳动力低廉，而在这种情况下，便能对穷人进行良好的管理。应当使穷人免于饿毙，但穷人却不应得到值得去储存的东西。倘若在哪个地方，最低层阶级中的一个人凭借非凡的勤勉，加上勒紧肚子，使自己的生活会高出原先养育他的那种水平，谁都不该去妨碍他。不仅如此，还有一点无可否认：社会的每个成员乃至每个私人家庭最聪明的对策便是生活节俭；然而，一切富国所关心的却是：使大多数穷人几乎从不游手好闲，并要不断地花掉自己挣到的钱。212

正如威廉·坦普尔爵士清晰地指出的那样，只要不是出于骄傲或贪欲的激励而劳作，那么，人人皆乐于安逸与享乐，而不愿劳作。靠每日劳作为生者，则极难受到骄傲或贪欲的有力影响；因此，能够激励他们去为他人服务的，除了他们自身的种种需求以外，别无其他，而缓解那些需求乃是明智之举，但扑灭那些需求则是愚蠢之举。所以说，能使劳作者变为勤奋的，惟有数量适度的金钱：因为若金钱太少，按照劳作者的脾气，那便或者会使他自暴自弃，或者会使他铤而走险，而若金钱过多，则会使他变得傲慢而懒惰。213

一个人若认为“金钱过多会毁掉一个民族”，他便会遭到大多数人的嘲笑。然而，这正是西班牙的命运。堂·迪亚戈·萨维德拉^{注92}就将其国家的毁灭归咎于此。在以往的时代，土地的物产曾使西班牙极为富裕，乃至法国国王路易十一（Lewis XI）到托莱多^{注93}宫廷时，惊异于其富丽堂皇，说自己从未见过能与之媲美的王宫，无论在欧洲还是在亚洲，都没有见过。因此，他在去那块圣土的路上，曾游遍了它的各个省份。（倘若我们相信一些作者的描述，）仅在卡斯蒂尔王国^{注94}，便有为参加圣战而来自世界各地的十万步兵和一万马匹，还有六万辆载货马车，皆由阿尔丰索三世^{注95}亲自指挥调遣，每天都按照各自的等级和职位为士兵、军官及王公们开支。不仅如此，直到斐迪南和依莎贝拉（他们为航海家哥伦布提供了装备）在位以及其后的一段时期，西班牙也一直是富庶的国家，贸易和制造业十分繁荣，而西班牙人也一向以勤奋著称。然而，那些巨大的宝藏（它们是通过当时世上最危险、最残酷的手段获得的；据西班牙人自己说，为获得那些财富，杀戮了两千万印第安人），那些滚滚而来的财富刚刚落到西班牙人手中，便立刻使他们失去了理智，他们的勤勉也离他们而去了。农夫离弃了耕犁，工匠离弃了工具，商人离弃了账房，人人嘲笑劳作，个个寻求快活，做了绅士。他们认为自己有理由自视比所有邻人更有价值，而现在惟有征服世界才能使

其后果便是：其他民族用以满足自身的怠惰与骄傲的东西，却不能使西班牙人满足；当人人都看见虽然政府颁布的所有禁令都禁止金银出口，西班牙人却在挥霍金钱，冒着被绞死的危险，让你亲自将金银带上船，便纷纷竭力为西班牙工作。这样一来，所有与西班牙做生意的国家，便年复一年地分享到了西班牙的金银，并使一切物品的价格昂贵；大多数欧洲国家都勤勤恳恳，惟有它们的所有者们例外，后者自从攫取了巨额收获以后，便揣手而坐，每年都焦灼地等待着来自国外的收入，并为自己消费掉的东西向其他国家付钱。于是，由于金钱过多、开辟殖民地以及其他不良管理（其中出错的机会很多），西班牙便从一个富于成效、人丁兴旺的国家，一个饱享盛誉、拥有巨富的国家，变成了一条空旷的通衢，通过它，金银从美洲流向世界其他各个地方；而西班牙人则从一个富有、机敏、勤奋、艰苦劳作的民族，变成了一个怠惰、懒散、自大且赤贫的民族。关于西班牙，且说到这里。金钱可被称作物产的下一个国家是葡萄牙，但这个王国以其全部黄金在欧洲造就的形象，我想却并不值得艳羡。 215

可见，使一个民族获得幸福和我们所谓“繁荣”的伟大艺术，便在于给每个人以就业的机会。按照这样的方针，一个政府最应关心的事情，便是促进人智所能想到的各种制造业、艺术及手工艺的发展；其次是鼓励农业、渔业各个分支的发展，并迫使所有的土地也像人那样尽其所能。这是因为：前者是将大量的人吸引到一国去的、百试不爽的座右铭，而后者则是养活这些人的唯一方法。 216

正是在这个政策中，而不是在挥霍与节俭的琐碎规定中（人们的环境虽然各不相同，这些规定却总是会自行发挥作用），才能指望看到各个民族的昌盛与幸福。这是因为：尽管黄金和白银的价值时时涨落起伏，一切社会的享乐却总要依赖土地的物产和人们的劳作。这两项的总合乃是更可靠、更取之不竭，并且更真实的财富，它比巴西的黄金、波托西 [注96](#) 的白银更为可靠。

[R] 现在没有任何荣誉令人满意，……（第17页第17行）

在其比喻的意义上，荣誉是个子虚乌有的虚构怪物 [注97](#)，是道家、政治家们的捏造，它表示某种与宗教毫不相干的美德原则。在一些恪守职责的人们身上，可以发现它，无论那些职责是什么。例如，一个重视荣誉者卷入了别人的一个谋杀国王的阴谋，他不得不万分痛苦地参与阴谋活动，倘若他为懊悔或善良天性所征服，便会震惊地看清那个图谋乃是一桩滔天大罪，从而揭露那个阴谋，转而成为揭发同党的见证人。这样，他便捍卫了自己的荣誉，至少在他所属的那群人当中是如此。荣誉原则的最大优点，乃是粗鄙之辈根本就不具备它，只有在品德更高尚者身上才能看到。这就如同柑橘虽然外表相同，但有些有核，另一些却没有一样。在高贵的家族当中，荣誉犹如痛风症一样，通常总被看作世袭传统，名门的孩子们个个生来就拥有它。有些从未感觉到自己

拥有它的人，其荣誉则来自交谈与读书（尤其是浪漫传奇故事），而还有些人的荣誉则来自其高位。不过，若想刺激荣誉感的成长，最有效的却莫过于一柄长剑。有些人头一遭佩上长剑，二十四小时之后仍能感到它在熠熠闪光。217

重视荣誉者首先应当关心的头等大事是恪守荣誉原则，而不是违背这个原则；为了维护荣誉原则，他不惜舍弃自己的职业和财产，甚至不惜舍弃自己的生命。因此，无论他的良好教养使他表现得何等谦逊，人们也允许他无比重视自己的价值，允许他自认为拥有荣誉这种无形的饰品。维护荣誉原则的唯一方法，就是恪守荣誉准则，它们是他为人处世的律条。他本人必须时刻忠于自己的信念，视公众利益高于自己的利益，不撒谎，不欺骗或虐待任何人，不接受任何人的当面侮辱，因为那是他的一个尺度，用以判断每一种行为是否是在蓄意蔑视他。218

古代那些重视荣誉者（我将堂吉诃德看作其中有文字记载的最后一位），无不严格遵守这一切律条；此外，他们恪守的那些我没有列举出来的律条，其数目还要多得多。然而，现代的重视荣誉者却似乎比较疏于此道。他们虽然万分尊重古代最后一位重视荣誉者，却不像他那么恪守荣誉准则。无论是谁，只要打算严守我所列举的那些准则，其行为想必都会大大超出所有其他人所能容忍的程度，从而冒犯那些人。

重视荣誉者当然总会被看作公正而有智慧的人，因为谁都不曾听说哪个重视荣誉者是蠢材。因此，他绝不会触犯法律，人们总是容许他自己去评判自己的事。他、他的朋友、他的亲戚、他的仆人、他的狗，或者他乐意置于自己荣誉保护之下的任何东西，哪怕是受到了最微不足道的伤害，他也必定会立即要求赔偿。倘若那伤害被证明是蓄意冒犯，他也会像一个重视荣誉者那样做出反应，接下来必定会爆发一场战斗。从这一切看来，一个重视荣誉者显然必须具备勇气；没有勇气，他的其余原则只不过是一把没有尖的剑而已。因此，我们不妨看看勇气究竟是什么。无论勇气在别的什么地方，正如大多数所说，它都真正存在于勇士们的天性中，并且区别于其他一切或真或假的品质。219

一切生灵皆爱自己，任何动物皆能够如此；天下没有比这种爱更普遍、更诚挚的情感了。维护自己所爱的事物，除了意味着这种关怀的爱以外，世上并无其他的爱。因此，无论什么动物，其保存自己的意志、愿望和努力都最为真挚。这是大自然的规律。按照这个规律，世上并不存在靠任何欲望或激情而生存下来的生灵；那些得以生存的动物，都直接或间接地具备保存自身或其物种的天性。

大自然通过种种方法，迫使每一种动物不断奋力地保存自己。这些方法包括使该动物感到满足；而人类的种种所谓“欲望”则必须得到满足。欲望令动物渴望获得那些被其看作能维持其生命，或使其愉快的事物；欲望还命令动物躲避那些被其看作能使其不快、使其受伤、使其毁灭的事物。这些欲望或者激情有各种不同的征候。它们自动地出现在被它们搅扰者身上。按照它们在我们身上造成的不同不安，它们获得了不

同的名称，例如我们前面谈到过的“骄傲”和“羞耻”等等。

理解到灾祸迫近时，我们心中产生的那种情感叫作“恐惧”。它在我们心中引起的不安，其程度并不总与危险的程度成正比，却与我们对灾祸的惧怕程度成正比，无论那灾祸是真的还仅仅是出于想象。因此，我们恐惧的大小总与我们对危险的理解成正比。所以，倘若那种理解长期存在，人便无法摆脱恐惧了，这正如他无法丢弃自己的一条腿或者一只手臂那样。真正受到惊吓时，对危险的理解极为突然，这会使我们遭到的打击非常强烈（有时会使我们失去理智和感觉），乃至打击过后，我们往往不记得我们曾理解到了危险。但我们却以为恐惧来自那个事件本身，因为我们分明经历了那个事件。我们若没有理解到某种灾祸正在迫近我们，又何以会感到心惊胆战呢？220

大多数人都认为可以用理智战胜这种理解，尽管如此，我却要坦白承认：我自己并不如此。受过惊吓的人会告诉你：等他们能想到自己（即能够运用理智）的时候，他们的理解便被理智战胜了。然而，这根本不是什么战胜，因为在受到惊吓的时候，危险或者纯属想象，或者等他们能够运用理智时，危险已经过去了。因此，倘若他们根本没有发现危险，他们理解不到任何危险便不足为怪。然而，倘若危险持续存在，那就让他们去运用其理智吧。他们会发现：这样做可以使他们充分地理解危险之大及危险之真。他们会发现：他们若发现危险并不像想象的那么大，对危险之危害的理解便会相应降低。但是，倘若事实证明危险当真存在，种种情况皆与他们最初的想象相同，那么，他们的理智便不仅不会削弱他们对危险的理解，反而会使之增强。这种恐惧若长期存在，那就没有任何动物会去主动作战。我们仍然看到野兽们每天都在顽强战斗，个个担心自己会死，因此，想必另有一种激情能战胜这种恐惧，而与恐惧最为对立的激情乃是“愤怒”。为了追溯这种激情的根源，我不得不请读者原谅我在这里再度离题。221

没有食物，任何动物都无法存活。年轻一代不断出生，其速度必须与老一代死亡的速度相抵，若不是如此，任何物种（我这里指的是比较完善的动物）也都无法存活。所以说，大自然赋予动物的最强烈的欲望乃是饥饿，其次便是性欲。性欲促使动物繁衍，而饥饿则迫使动物吃食。我们看到，我们的欲望若受到阻碍或干扰，我们心中便会产生愤怒这种激情；一旦愤怒聚集了动物身上的全部力量，它便会使动物竭尽全力，更加猛烈地排除、克服或者摧毁其追求自身生存道路上的所有障碍。我们会发现：除非野兽本身（或其所爱者，或这二者）的自由受到威胁或攻击，否则，除了饥饿及性欲之外，没有任何值得它们注意的东西，能使它们发怒。使它们更凶暴的，正是这两种欲望，因为我们想必已经看到：若动物的需要（尽管或许不那么强烈）得不到满足，若它们能看见的欢娱受到了阻碍，动物的欲望便会受到切实的妨碍。我们若想到一个任何人都无法忽视的事实，我以上所说的便更加明显了。那事实就是：世上一切生灵或靠果实或果实的产物为生，或靠其他动物（即它们的同类）的肉为生。后一类动物被我们称作“野兽”或“捕食动物”。大自然相应地将它们武装起来，赋予它们武器和力量，以使它们能去征服

大自然为它们规定的食物，或者将那些食物撕成碎块；同样，大自然赋予它们的欲望，也比赋予食草动物的欲望更强烈。这是因为，首先，倘若一头母牛像只吃青草（这是它的天性）一样地只吃羊肉，却没有利爪，只有一排牙齿，并且其气力也一如以前，那么，即使它在羊群里也会饿毙。其次，看看凶猛动物是何种情况，即使经验尚未告诉我们，理智也会告诉我们：第一，饥饿极有可能使一种动物筋疲力尽，烦躁不安，使它为了得到每一小块可吃的东西将自己暴露在危险前；大自然规定另一种动物去吃站在它前面的东西，它只需一低头便能吃到。相形之下，前者的饥饿便比后者的更加剧烈。第二，还应当考虑到：捕食的野兽都具有一种本能，它们以这种本能去寻觅、追踪和发现那些能作为美食的动物；因此，其他动物也都具备一种本能，它告诉它们躲藏起来，将自己隐蔽起来，在被追捕时逃跑。由此，我们必定会得出一个结论：捕食动物虽然几乎每次都能捕得猎物，它们空腹的时候还是比其他动物要多，因为后者的食物既不会飞，也不会抵抗。这种情况必定会永远存在，必定会增强它们的饥饿，由此，饥饿便为它们的愤怒提供了源源不断的燃料。 222- 223

你若问我：公牛和公鸡拼死搏斗，但它们既不是捕食动物，又不是凶猛动物，它们的愤怒是因何而来的呢？我的回答是：它们的愤怒来自性欲。那些狂怒来自饥饿的动物（无论是雄是雌），往往会去攻击它们所能支配的所有东西，并且顽强地与一切搏斗。而那些狂怒来自交媾欲的动物则大多为雄性，其主要进攻对象是同类的其他雌性。虽然它们偶尔也会祸害其他动物，但它们憎恨的主要对象却是其情敌，而惟有在与情敌较量时，它们的英勇坚毅才会表现出来。我们也看到：在那些一只雄性就能与大量雌性交配的动物当中，大自然都赋予了雄性相当显著的优越性，其表现就是雄性不但更凶猛，其体格与外型也比其他类的雄性动物更优越，后者当中的雄性只与一两只雌性交配便满足了。狗虽然已经成了驯化的动物，却依然贪掠成性，其中那些好斗的依然是食肉动物，我们若不给它们肉吃，它们往往很快会变成捕食动物的野兽。我们或许会在它们身上看到大量证据，足以证实我以上的说法。真正好斗的乃是食肉动物，无论雄雌，都会迅速攻击任何目标，并且会冒死搏斗，然后才罢休。雌性动物其实比雄性更好色，因此，除了性别特征，雌雄的体格根本没有任何差异，实际上，雌性比雄性更加凶猛。一头被困的公牛固然非常可怕，然而，若让它置身于二十几头母牛当中，它很快就会变得像其中任何一头母牛一样温驯。十几只母鸡便能够毁掉英国最好的赌博斗鸡。兔子和鹿被列为猎物和胆小的动物。的确，它们几乎一年到头都是如此，惟有在其发情期例外。在发情期，它们会突然变得大胆无畏，令人惊叹，常常进攻它们的饲养者。 224

饥饿与性欲，这两种主要欲望对动物性情的影响，并非像有人想象的那样令人捉摸不定。从我们自身也可以观察到它们的部分表现。这是因为：我们的饥饿虽远远不如狼和其他食肉动物的那么剧烈，我们还是看到：比起其他时间来，若超过了通常的进食时间而吃不到饭，健康者及胃纳尚佳者更容易烦躁，更容易为小事发脾气。同样，男人的性欲虽不像公牛和其他食肉动物的那样狂野，但当男女倾心相爱时，阻碍两者

的私通却能最迅速、最猛烈地激起他们的愤怒；为了毁灭情敌，男女两性，无论是受过最严厉的教育，还是受过最温和的教育，全都会忽视那些最大的危险，一切都在所不计。225

至此，我已经尽力表明：只要心怀恐惧，没有任何动物能去主动作战；恐惧不能被其他激情所征服；而与恐惧最对立的激情，能最有效地战胜恐惧的激情，惟有愤怒；有两种主要欲望若得不到满足，便会激起愤怒的激情，它们是饥饿与性欲；对所有野兽而言，能否使它们动怒或顽强搏斗，通常取决于饥饿与性欲之一的剧烈程度，或是两者加在一起的剧烈程度。由此，我们必然会得出一个结论：动物身上被我们称作“勇猛”或“天生勇气”的东西，不是别的，而完全是愤怒使然 ^{注98}；一切凶猛动物都必定非常喜欢食肉和性欲极强，或两者必居其一。226

现在我们来考察一下：按照这条规则，我们应当如何判断我们自己这个物种。人类的皮肤很柔软，人需要经过多年的悉心照料才能长大，人下颌骨的构造，人齿的齐平，人手指甲的宽度，以及人齿及指甲的脆弱，从这一切来看，大自然本来并没有将人设计为劫掠者；因此，人的饥饿并不像食肉动物的那样剧烈贪婪，人的性欲也不像其他（被称作）好色动物的那么强烈。人能非常勤勉，以满足自己的种种需求，此外，没有任何主宰性的欲望能使人的愤怒历久不衰。所以说，人必定是一种胆小的动物。

我以上说的最后一句话，仅适用于处于野蛮状态的人，因为若将人看作一个社会的成员，看作一种文明化的动物，我们便会发现人完全是另外一种生灵：人一旦有机会展示自己的骄傲，嫉妒、贪婪和野心马上便会主宰他，他便会从其天生的天真和愚蠢中唤醒。随着人的知识的增长，人的欲望也被扩大了。于是，人的种种需求和欲念也成倍增加，其必然结果就是：在满足这些需求和欲念的过程中，人经常会遇到障碍，与以前的状态相比，他遇到的使他愤怒的失望更多了，所以用不了多久，他就会变成世界上最有害、最危险的动物；更不必说每当他能战胜对手时候了，因为他除了那个激怒他的人造成的祸害之外，不必惧怕其他一切灾祸。227

因此，一切政府首先考虑的事情是：当愤怒的确造成了伤害时，必须依靠严厉的惩罚去制止人的愤怒，通过增加人的恐惧，防止愤怒可能造成的祸患。严格实施各种法律，以约束人使用暴力，这时，人自我保命的本能必定会告诉他要保持冷静。尽量避免受到搅扰，这是每个人的共同愿望，因此，随着人的经验、知识和预见性的增长，他的恐惧将不断被加强和扩大。其结果必定就是：在文明国家里，使人发怒的诱因将是无穷无尽的，因此，人扑灭这些诱因的恐惧也是无穷无尽的，所以，他不久便能依靠这种恐惧，学会扑灭自己的愤怒，学会通过另外一种与愤怒相反的方式，那同样是一种自我保护，大自然以前已经将那种方式连同愤怒以及其他激情，一并赋予了他。

可见，人身上有益于社会和平安宁的激情，惟有他的恐惧。你愈能

唤起这种激情，他便愈遵纪守法，愈易于管理。这是因为：无论人作为单个动物独处时愤怒对他如何有用，社会也绝不会给他发泄愤怒的机会。然而，在造化动物时，大自然却始终如一，她创造的所有生灵均与她为养育生灵提供的环境相应，而各种各样的外界影响，便可能使各种生灵不尽完善。因此，人人便皆易受到愤怒的支配（无论他们生于宫廷还是森林）。愤怒的激情若压倒了人心中的全部恐惧（无论哪个等级的人，有时都会如此），他便会具备真正的勇气^{注99}，马上就会狮虎般地勇猛作战。我将极力说明：无论将人的勇气称作什么，人在不发怒时，勇气也总是虚假的、人为的。228

良好的政府虽然可能使一个社会始终保持自身的安宁，但谁都无法保证社会外部的永久和平。社会有机会进一步扩展其边界，扩大其版图，不然，他人便会侵入他们的社会，便会发生一些迫使人去作战的事情；因为无论人的文明程度有多高，他们也从未忘记一点，即暴力强于理性。因此，政治家必须改变措施，消除人们的一部分恐惧。他必须竭力使大众相信：一旦这些人成为公敌，以前对他们所说的有关人杀人野性的一切便立即失效；他们的敌人并不像他们自己那样善良和强壮。若能妥善处理此类事务，那么，在吸引那些最冷酷者、最好斗者、最顽劣者去作战方面，政治家便很少会失败。不过，这些人的品质必须更好，否则，我便无法保证他们在战场上的表现：你一旦使他们蔑视敌人，你便会很快地激起他们的愤怒之情；只要存在愤怒，他们作战便比任何纪律严明的部队都顽强。可是，若发生了某种意外的事情，例如突然产生了一个巨响，一场暴风雨，或者任何似乎能威胁他们的奇怪的、不同寻常的事件，恐惧便马上会主宰他们，征服他们的愤怒，使他们像常人一样逃跑。229

因此，只要人们的理智有所增长，此种自然的勇气便必定会原形毕露。首先，有些人会感觉到敌人攻势的凌厉，因而并不总是相信那些贬低敌人的言辞，所以往往不容易激起这些人的愤怒。其次，愤怒乃是激情的短暂爆发，不会持续太久（*ira furor brevis est* ^{注100}），而敌人若经得起这些愤怒者的第一次打击，通常会更容易对付后来的打击。再次，只要人们心怀愤怒，便不会理睬一切忠告和纪律，因此绝不会在战斗中运用计谋或者服从指挥。可见，虽说没有愤怒任何生灵都不会具备天然的勇气，愤怒在战争中还是毫无用处，既不能用于谋略，亦不能变成正规的技能。因此，政府必须找到一种与勇气相当的东西，才能促使人们去作战。230

将人文明化，将众人组成一个政治实体，无论谁想这样做，都必须透彻地了解人的各种激情与各种欲望，了解人的优势与弱点，都必须懂得如何将个人那些最大的弱点转变为服务于公众的长处。在考察道德美德起源的过程时，我已经表明：无论什么事情，只要用赞美的言辞说出，都非常容易使人相信。因此，立法者或政治家（他们都很受人尊重）便应当告诉人们：绝大多数人都怀有一个英勇的信念，它既与愤怒截然不同，也与其他任何使人以勇敢藐视危险、直面死亡的激情截然不同；而最能坚持那个信念者，则是最有价值的人。根据已经说过的那个

道理，他们当中的大多数虽然根本觉察不到那个信念，却很可能将这番话当作真理而轻易接受。那些最骄傲者觉得自己为这番恭维所打动，而并不善于区别各种激情。由于将骄傲误认为勇气，他们大概会以为那个信念正在自己胸中升腾。然而，哪怕能说服十人中的一人公开宣布自己怀有那个信念、并能以它去战胜一切敌人，那么，另外五六个人很快便会宣称自己也是如此。无论是谁，一旦拥有了这个信念，其各种表现便完全注定了。政治家已经没有其他事情可做，惟有万分小心，去加意地迎合自诩怀有并自愿坚守这个信念者的骄傲。要达到这个目的，自有上千种不同的办法：他最初迷恋骄傲，日后，同样的骄傲会迫使他去保卫自己这个说法，最后他会害怕自己的真实心地被揭穿。他的骄傲会无比膨胀，乃至会超过他对死亡本身的恐惧。只要去增加人的骄傲之心，人对羞耻的恐惧便会不断地相应增长，因为一个人自认的价值愈大，他愈是会煞费苦心地避免羞耻，并在避免羞耻时经历更多的困难。231

因此，使人勇敢的良策乃是：首先使他心中怀有这种英勇的信念，然后用尽可能多的恐怖，激励他去规避羞耻，正如大自然使他天生惧怕死亡那样。人对一些事情怀有（或者可能怀有）比对死亡更强烈的反感，而人对自杀的态度便是证明。选择了死亡的人，必定认为死亡没有他依靠死亡去躲避的事情那么可怕。这是因为：无论魔鬼是当真出现还是即将到来，无论魔鬼是真是假，谁都不会心甘情愿地自杀，除非是为了避免某种事情。鲁克丽丝 ^{注101} 勇敢地全力反抗强奸者的种种进攻，甚至当后者威胁要杀死她时，也是如此。这表明她视贞操重于死亡。但当强奸者用使她永远耻辱威胁到她的名声时，她便走投无路了，只好事后自尽。这清楚地表明：在名誉和自身美德当中，她更珍视名誉，而视自己的生命轻于这两者。对死亡的恐惧并未使她让步，因为她已决心宁死不受辱，所以我们势必只能将她的屈从看作一种对塔昆的收买，意在防止他败坏她的名誉。所以说，鲁克丽丝所珍重的东西，占第一位和第二位的皆非生命。因此，勇气仅仅对从政者才有用，一般所谓“真正的英勇”乃是人为的矫情，它将阿谀奉承注入极度骄傲者心中，使他们对羞耻产生一种被夸大的恐惧感。232

只要一个社会接受了荣辱的概念，那便不难激励人们去作战了。首先，要悉心说服人们相信自己的事业是正义的，因为若认为自己是错的，那就没有一个人会去尽心作战；其次，要向人们表明：他们的神坛、财产、妻子、儿女以及他们眼前所珍视的一切，皆与目前这场争端相关，或者至少日后可能受到影响；再次，要激发人们的勇气，说他们与其他人不同，说他们具有为公众献身的精神，说他们热爱祖国，说他们能英勇无畏地面对敌人，说他们不怕死，再说说荣誉之基础等诸如此类的动听字眼，说如果在白天，每个骄傲者都会自愿拿起武器保卫自己，誓死不做逃兵。在一支军队里，人人都会彼此监视。若有一百个人独处，又无人见证，那么，他们将个个都是懦夫，而他们能聚在一起英勇作战，则只是出于害怕引起彼此之间的轻蔑。要延续和加强这种人为的勇气，就应当用耻辱去惩罚所有的逃兵。对勇敢作战者，无论他们是胜是败，则必须给予赞扬，并给予郑重的评价。要奖励那些在战斗中失去四肢的人。对阵亡者，首先应当给予表彰，举行巧妙的哀悼，不要对

我说用于战争的勇气是人为的矫情时，并没设想用同样的巧计将一切都变得同样英勇。各人心中的骄傲多寡不同，体型及体质亦各自有别，因而不可能全都适于派做同样的用场。有些人永远学不会音乐，却能成为很好的数学家；另一些人虽能出色地演奏小提琴，但若让他们去和他们取悦的人交谈，他们便成了笨嘴拙舌的呆子。不过，为了表明我并不想回避问题，我将证明：若不考虑我已经说的有关人为勇气的话，最伟大的英雄与最名副其实的懦夫，这两者的区别完全是肉体上的，并且是人的内部构造所决定的。我这里指的是体格。考察体格，可以使理解人体体液的正常混合与非正常混合。助长勇气的体格是天生的力量、弹性，以及种种更细微精神的恰当混合，而我们所谓的镇定、果敢和坚韧则完全建立在这个基础上。自然的勇敢与人为的勇敢，其唯一的共同要素就是体格，这一点表现得极为明显。体格使人结为整体，使人得以存在。同样，对奇怪的事情和突然发生的事情，有些人怕得要命，有些人却不太在意，这种情况也完全由于精神状态的强弱。处在惊吓状态时，骄傲毫无用处，因为受惊吓时，我们无法思考。由于我们将恐惧看作一种耻辱，因此，惊诧一旦消失，人们才总是要对那些使他们害怕的事物发怒。当一个战场形势发生转变时，倘若胜利者毫不宽恕，非常残酷，这就表明：他们的敌人曾经很顽强地作战，最初曾使他们感到过极大的恐惧。234

果敢也建立在这种精神状态的基础之上，它似乎同样来自强壮体液的影响，即有关的激烈微粒积聚到了大脑里，强化了精神，其运作与愤怒的运作相仿，我已经说过，愤怒的运作乃是精神的短暂爆发。正因为这个理由，大多数人喝酒之后才会比平时更敏感、更容易动怒，有些人甚至会毫无来由地胡乱叫骂。我们还看到：在同样醉酒的情况下，白兰地比葡萄酒更容易使人喜欢吵架，因为烧酒当中混合着大量的激烈微粒，而葡萄酒则不然。有些人的精神组织十分虚弱，因此，他们虽然怀有足够的骄傲，却没有任何办法激励他们去战斗、去战胜自己的恐惧。不过，这只是液体原则的一个缺憾而已，正像其他的畸形皆为固体的舛错一样 [注102](#)。只要有危险，这些懦弱者便绝不会被彻底激怒。虽说饮酒可以使他们胆子更大些，却极难得使他们果敢到发起攻击，除非对方是女人、孩子或者此辈知道不敢抵抗的人。这种体格的人经常受健康和疾病的影响，并且产往往会因大量失血而身体孱弱。有时可以借助饮食来矫正这种体格。德拉·罗歇福科公爵曾说：虚荣，羞耻，而首先是体格，往往会构成男人的勇气和女人的贞洁 [注103](#)。他这里所说的，正是这一点。235- 236

我讨论了那种有用的作战之勇，并且表明了它是一种人为的勇气。要增进这种勇气，最有效的办法莫过于实际操练。这是因为：男人从军以后，便会逐渐认识所有的杀人器具和毁灭敌人的机器，会逐渐熟悉叫嚷、呐喊、烈火、硝烟、伤员的呻吟、濒死者的可怖模样，以及各种充满尸体和血淋淋的残肢断臂的场景。他们的恐惧会迅速减轻。这不是因

为他们此时已经不像以前那样怕死，而是因为已经习惯了经常看到同样的危险，并且领悟到它们其实并不像以前所想的那样。他们经历了每一次包围战和全部战役、并理所应当获得了重视之后，那就惟有让他们去参加几次战斗，才能有效地继续增强他们的骄傲之心，从而也使他们对耻辱的恐惧之心不断增长。我前面说过，对羞耻的恐惧总是与他们的骄傲成正比，它随着对危险的理解的减少而增加。无怪他们当中的大多数人已经学会了如何少暴露自己的恐惧，甚至根本不暴露。有些伟大的将领能做到将自己预见的前景保留在心里，在战争的一片嘈杂、惊恐和混乱中，表面装作内心平静，泰然自若。

其实，人是十分愚蠢的，因为他能陶醉在虚荣的浓雾里，能尽情享受对赞美的回忆，那些赞美日后将被存入他的记忆。他只要想象到年迈与死亡会增添他以前已经获得荣耀，年迈便会使他感到喜不自胜，他便不在乎自己现在的生命，甚至暗自觊觎死亡。一个骄傲并体格良好的人，能做出最大的自我否定，能牺牲最强烈的激情，去换取比那激情更高的东西。遭受迫害的圣徒们为了信仰而受难，表现得无比欢乐而豪爽。一些善良人听说了那种欢乐和豪爽时，便以为这样的不屈不挠必定超越了一切人力，除非它来自上天的某种奇迹般的帮助。我只能在这里赞美这些善良人的单纯了。大多数人皆不愿去彻底了解人类的弱点，因此，他们也不熟悉人类天性的力量，不知道有些体格强健者无须任何助力，仅凭其激情，便能达到狂热状态。不过，有一点却是毫无疑问的：世上确实有一些人仅仅依靠傲气和体格，便熬过了最恶劣的困境，并能像那些最伟大的人一样，愉快地承受死亡和折磨；那些伟人曾在虔诚与献身精神的支持下，为了真正的宗教信仰而忍受酷刑，从容赴死。237

要证实我这个说法，我能列举出许多事例，不过，这里仅举一两个便够了。一个是诺拉的乔尔丹诺·布鲁诺，他曾写出那本愚蠢的渎神论文，名叫《驱逐趾高气扬的野兽》[注104](#)。此外还有那个恶名昭著的瓦尼尼[注105](#)。这两个人皆因公开承认和宣讲无神论而被处死。瓦尼尼若放弃自己的学说，本来可以在临刑前得到赦免，但他宁可被烧成灰烬，也不放弃自己的学说。他走向火刑柱的时候，没有显露出丝毫的顾虑，还向他认识的一位医生伸出一只手，想让后者摸摸他的脉搏，以通过他有节律的脉搏表明他心中是何等平静。借此机会，瓦尼尼做了一个不敬神的比较，那句话太龌龊，这里不能提及[注106](#)。此外，我们还可以举出先师玛合麦特[注107](#)，据保罗·黎考特爵士说，此人在君士坦丁堡被处决，其罪名是宣扬怀疑上帝存在的说法。同样，玛合麦特本来只要认错并日后放弃自己的说法，便可以活命，但他宁可坚持其渎神论，说道：虽然他根本不指望得到奖赏，对真理的热爱却迫使他为捍卫真理而殉身[注108](#)。238

我这番离题话，是为了表明人类天性的力量有何等强大，表明人仅仅依靠傲气和体格究竟能做出何等表现。诚然，人亦会为自己的虚荣心所刺激，而变得极为狂暴，如同雄狮受到其愤怒的刺激时一样。不仅如此，当贪婪、报复、野心以及几乎每一种激情（怜悯亦不例外）格外高涨时，皆会因能压倒恐惧而甚至被本人误认为是英勇。日常生活的经验

肯定已经教会每一个人：应当去追究某些人行为的动机。然而，我们还可以更清楚地洞察这种伪装的信念究竟建立在什么基础之上。若仔细看看军队事务的辉煌到底是什么，我们便会发现：没有任何地方能像在军队事务上那样公开鼓励骄傲。以服装为例，即使级别极低的现役军官，其军服也多于收入高出其四五倍的其他人的服装，或者至少是比后者的服装更绚丽、更漂亮。其中大多数人皆几乎无法维持生计，尤其是有家室者，况且全欧洲的军人也都愿意穿不那么高贵的军服。但他们不曾想到：军服乃是一种能提高军人傲气的力量。239

然而，要增进人的傲气，要让骄傲去主宰人，其种种最煞费苦心的方式和手段，却莫过于普通士兵得到的待遇。要激发士兵的虚荣心（因为他们必定有强烈的虚荣心），自有各种几乎想象不到的、最廉价的办法。我们往往不在意那些已经习惯了的事情，否则，有哪个活人看见一个士兵装备了那么多琐碎、花哨、装模作样的服饰，能不嘲笑他呢？羊毛能做出来的最粗劣产品，被染上砖末的颜色，被从头到脚地穿在士兵身上，因为那军服乃要模仿大红的或者深红的军服，为的是使他以为自己只需花一点钱，或者根本不用花钱，外表也能与其长官相仿。士兵军帽上镶的不是银色或金色的流苏，而是砸着最难看的白线或黄线，而若别人戴上这样的帽子，便应当被送进疯人院。不过，这些地地道道的诱饵，以及在水牛皮上弄出来的响动，实际上却已将许多男人吸引上了毁灭之途，其效力超过了历来所有女人献媚时的致死秋波和迷人嗓音。今天，那个养猪的当了兵，穿上了红外套，深信人人都称他为“先生”。两天之后，基特侍卫 [注109](#) 却用藤条痛打了他一顿，因为他持步枪时比规定高了一英寸。我们再看看军人这一行的尊严究竟是什么吧。以前两次战争中缺少新兵时，允许军官们去招募被判有入室行窃以及其他重罪的人当兵。这说明：要么去当兵，否则此辈便必定会被绞死。骑兵比步兵更惨，因为当他无事可做的时候，却蒙受着充当马夫的羞辱，而马花的钱比他的还多。想到这一切，想到自己总是被长官派去做各种杂务，想到自己的报酬，想到不需要他们时长官对他们的态度，这士兵肯定会想：当兵的倒霉鬼简直太傻了，居然会为有人叫他们“士兵先生”而骄傲。难道不会如此么？然而，倘若士兵不是如此骄傲，那么，任何办法、纪律或金钱都无法将成百上千的士兵变得如此勇敢。240- 241

考察一下若没有其他任何条件使人变得可爱一些，人的勇气会在军队之外产生何种效果，我们会发现：这种影响对一个文明社会是非常有害的。这是因为：人若征服了自己的全部恐惧，你便听不到别的，只能听到强奸、谋杀以及各式各样的暴行；勇敢者将会像浪漫传奇里的巨怪那样。因此，政治家便在众人种发现了一种混合的勇气准则，它将正义、荣誉和一切道德美德与勇气混合在了一起，而符合这个准则的人，当然就是那些游侠。游侠在全世界做了大量的善举，他们降妖伏魔，解放穷人，杀死压迫者。不过，待到所有恶龙的翅膀皆被束缚起来、巨怪皆被消灭、各地处女皆获得自由（惟有西班牙和意大利的少数处女除外，她们仍被其妖怪囚禁着）以后，骑士精神的教义（它们完全符合古代的光荣标准）有时便被弃诸一旁了。那教义就像骑士们的盾牌那样厚重。许多有关那教义的美德经常使那教义引起麻烦；随着时代变得日益

机智，到上个世纪之初，荣誉的信念便再度松动，并产生了一个新标准。人们将勇气看得像荣誉一样重，认为勇气占荣誉的一半，而正义所占甚少，除此之外，其中不包含其他任何能使荣誉如此轻松便当的美德。然而，即使是这样的荣誉，一个大国没有它也不可能存在下去。它是社会的纽带，我们虽然看到其中包含的主要是人类的弱点，但在作为将人类文明化的工具方面，世界上却没有任何美德能发挥其一半的作用（至少我不知道存在这样一种美德）。在一些伟大的社会当中，倘若去除了人的荣誉观念，人们便会很快地堕落成残忍野蛮的恶棍和背信弃义的奴隶。242

言及属于荣誉的决斗，我虽然同情那些曾参与决斗者的不幸，但若说他们遵循了虚假的规则参与决斗便是有罪，或说他们误解了荣誉的概念，却是荒谬的；因为有些决斗根本不涉及荣誉，而有些决斗却可以教人们如何对伤害表示愤怒并接受挑战。你们尽可以否认你们看见人人日常所穿的东西乃是时尚，也可以说要求和给予满足违背了真正的荣誉法则。抱怨决斗的人们并未考虑到社会从决斗的时尚那里获得的益处。倘若允许每一个粗人都随心所欲地使用他们的语言，不必解释这样做的理由，那么，所有的谈话便皆会被破坏殆尽了。一些正经人告诉我们：古希腊人和古罗马人就是这样的勇士，虽然根本不知道决斗，却喜欢为国家的事情而争吵。这千真万确，但正是因为这个理由，荷马史诗里的国王贵胄们彼此使用的语言，才会比我们的脚夫和马夫所能容忍的语言还要恶劣。243

你若打算制止决斗之风，那就不要宽恕任何参与决斗者，要制定尽可能严苛的法律，反对决斗，但不要禁止决斗这种习俗。这样做不但能防止决斗频繁发生，还能将最果敢、最强壮者的行为变得谨慎小心，由此将整个社会变得更文雅、更光明。要使一个人文明化，没有任何东西能比他的恐惧更有效。当面对挑战时，倘若不是所有的人（如同尊敬的罗切斯特 [注110](#) 大人所说），至少是绝大多数人皆为懦夫 [注111](#)。对失败的极度恐惧使许许多多的人胆战心惊。欧洲有数千位具有男子气概并教养佳良的绅士，不过，他们心中若是没有那种恐惧，他们就会变成花花公子，傲慢无礼，令人无法容忍。何况，要求对法律不能涉及的伤害付出代价的做法倘若已经过时，那么，当今为非作歹的数量就会增长二十倍，或者警察和其他官员的数量必须是现在的二十倍，才能维持太平。我承认：尽管决斗鲜有发生，但倘若真的发生了决斗，那依然是人们的灾难，并且通常会降临到家族头上。不过，这个世界上没有尽善尽美的幸福，一切幸福皆伴随着缺憾。虽说决斗行为本身不讲仁慈，不过，一个国家一年当中只有三十多人因决斗而自毁，其中丧命的还不到一半，因此，我不能说该国国民爱自己胜过爱邻人。奇怪的是，一个国家竟不愿看到十二个月当中或许只有五六个人牺牲，而这些人目的，乃是去获取一些极有价值的赐福，例如举止的文雅、交谈的快乐，以及时时有人陪伴的幸福。人们往往情愿为这些赐福而舍命，有时一个小时就有数千人丧命，却不知道这样的牺牲是好是坏。244

我不愿任何人去探究荣誉的卑鄙出身，不愿任何人抱怨自己受了荣

誉的欺骗，不愿任何人抱怨说精明的政客利用荣誉发了大财。我非常希望所有的人都满意地看到：个个社会的执政官和身居高位者比其余任何人都更热中骄傲。若不是一些大人物骄傲之至，若不是凡人皆懂得享受生活，谁愿意当英国的掌玺大臣，谁愿意当法国的宰相，或者去担当一个别的职位，即荷兰的省长 [注112](#)；它虽然比前两者更劳累，但收入却不及他们的六分之一？人们互相提供的服务乃是社会的基础。大人物们为自己的高贵出身而感到高兴，这并非没有道理：因为出身会唤起他们的傲气，激励他们去做荣耀的事情。我们赞美他们的血统，无论它值得不值得赞美。有些人因自己家族的伟大而受人尊敬，为自己先辈的美德而感到骄傲。在整整一代人当中，你找不到一个溺爱妻子的傻瓜、愚蠢的自大狂、臭名昭著的懦夫或者放荡的妓院老板。已经享有贵族头衔的人们，必然自有其已经建立的骄傲。那种傲气往往会使他们努力奋斗，以使自己实至名归；这就像其他尚未享有头衔者对工作的抱负一样。贵族头衔使他们勤恳耐劳、以使自己配得上它。倘若一位绅士成了男爵或者伯爵，那便如同有了一位严厉的督察在监视他方方面面的表现，就像刚入教的年轻学生遇到了主教或者神甫一般。245

对现代荣誉唯一有分量的批评是：荣誉和宗教直接对立。有些人要求你以忍耐去应付伤害；有些人则告诉你：你若不去憎恨那些伤害你的人，你便不适合生存。宗教命令你将一切复仇留给上帝去做，而荣誉却吩咐你：切莫依靠任何人替你复仇，复仇全靠你自己；即使法律会替你复仇，你仍要依靠自己。宗教明确地禁止杀人；而荣誉则公开表明杀人是正当的。宗教要求你无论出于什么理由都不要以血复仇；而荣誉却要求你即使为了最微不足道的琐事也要洒血。宗教以谦恭为基础；而荣誉则以骄傲为基础。究竟如何使这两者协调一致，这个问题必须留给比我更聪明的人们去解决。246

世上真正具备美德者如此少，而享有真正荣誉者却如此多，其原因是：对人合乎美德行为的全部报偿是做出这些行为时的快乐，大多数人都盼望这种快乐，但所获的报偿却微乎其微。然而，看重荣誉者的自我克制却服从于一种愿望，即借助他人的赞许而获得直接回报；而他克制自己的贪婪或其他任何激情，其代价也要加倍地返还给他的骄傲。此外，荣誉能给人大量的特许权，而美德却不是如此。一个看重荣誉的人绝不可以欺骗或说谎。他若借用了别人的东西，即使对方没有显露要他归还的意思，他也必须准时归还；但他可以喝酒，可以骂人，可以拖欠镇上所有买卖人的钱，而不去理会他们的讨债信。一个看荣誉的人为自己的君主和国家服务时，必须忠于君主和国家；但他若认为自己没有得到重用，便可以辞职，并且对君主和国家做出他能想出来的种种坏事。一个看重荣誉的人绝不能为了贪图利益而改变自己的宗教信仰，但他却可以随心所欲地放荡堕落，但从不实施。他绝不可以打朋友的妻子、姐妹或女儿的主意，不可以打托付给他照料的其他人的主意；但他可以当着全体世人扯谎。247

[S]没有哪个测绘师能声名大振，

毫无疑问，一个国家若人人都诚实和节俭，那就没有一个人建造新房子，而只要旧的尚够用，亦不会有一人使用新材料。这样一来，四种建筑行业中的三种将缺少人手，它们是石匠、木匠和泥瓦匠。建筑业一旦消亡，测绘师、雕刻匠将会是什么状况呢？服务于奢侈的其他行当也被严加禁止，因为立法者们意在建成一个良好、诚实、伟大而富裕的社会，并且努力让自己的臣民具备美德，而不是将他们变得富有。通过颁布一部莱克格斯 [注113](#) 法，便能实施这些措施。斯巴达式房屋的天花板只应用斧子做好，大门和房门也只应用锯子锯平；而普鲁塔克 [注114](#) 说，这种政策并非皆能为人理解，因为埃帕米农达斯 [注115](#) 若能说流利的希腊语，并且邀请一些朋友到自己家中赴宴，便可能会对他们说：来吧，先生们，放心好了，叛国者绝不会来吃这顿如此简陋的晚餐。这位伟大的立法者何以不曾想到这些丑陋的房屋绝不能接待奢侈与浮华呢？

248

同一位作者还告诉我们：据报告说，列奥提契达斯 [注116](#) 国王很不习惯看到有雕刻装饰的东西。一次，他在科林斯 [注117](#) 一个堂皇的房间里做客，看到做工极其精美的木梁和天花板，非常惊讶，便问主人国内的什么地方有这种树林 [注118](#)

同样的人手短缺也会出现在其他无数行业里，（正如本书的《寓言》里所写）其中包括：

结合美丽丝绸与金箔的织工，

及从属于这行当的职业种种， [注119](#)

这些便是那些有理由最先发出抱怨者之一，因为大量蜜蜂离开了蜂国以后，地价和房价便会降得很低，另一方面，人人都厌恶其他一切赚钱方式，因为惟有如此才能做到对他人绝对诚实。在这种情况下，许多并无傲气者或奉行节俭者，亦不可能穿到金银线织的或带有精美刺绣的布。结果，不仅织布工，而且银线织工、熨布工、纺线工、线轴工和漂布工，也都将很快受到这种节俭之风的影响。249

[T]高傲的克洛亚为了过得豪华，

曾经迫使她丈夫去抢劫国家。（第20页第6行）

我们社会里那些普通的恶棍，当他们即将被绞死时，当他们的行当最终收场时，常会后悔自己以前忽视安息日，后悔曾与不良女人（妓女）为伴。我对此毫不怀疑。不过，那些罪过没有那么严重的无赖，也都曾放纵地满足其卑劣的情欲，也险些被绞索套上脖颈。然而，他们说的那些话却可以向我们暗示出一点：许多男人常常被妻子推进这种危险的计划，不得不去采取如此铤而走险的手段，连最狡猾的情妇都绝不可能说服他们去采取那种手段。我已经阐明：最坏的女人、最挥霍无度的

性别，的确既是消费生活必需品，亦是消费奢侈品，其结果是给许多老实的做工者带来了利益，后者努力做工，养家糊口，只想过一种诚实的生活。有位好人曾说：尽管如此，还是不要取缔做工者吧。应当取缔所有的妓女，让全国见不到一桩淫荡的恶行。全能的上帝随时可以将这样的赐福抛洒给该国，那赐福将大大超过当今妓女们带来的利益。尽管这话可能是对的，我却能表明：（享受婚姻之幸福的）女性若个个按照一个清醒而智慧的男人所希望的那样去做，那么，无论有没有妓女，都没有任何东西能弥补商业蒙受的损失。250

满足女人的心血来潮和奢侈的各种行业以及其中雇用的人手，其数量非常惊人。单是已婚女人，若能听从理性和正确的劝谏，想想自己在第一次被拒绝后便得到了足够的回答，因而绝不再次提出已经被拒绝的要求；换言之，已婚女人若愿意这样做，然后只花自己丈夫知道、并允许她们自由支配的那些钱，那么，她们现在用的上千种东西的消费量便至少能减少四分之一。我们不妨到各家去，只看看那些中等收入者、有信誉的店主们在过什么样的日子，其每年的开销是两百或三百镑。我们会看到：那些已经有了十几件衣服的女人（其中两三个的穿着并不算最差）会认为：这已经是个很充分的理由，因而她们可以去买新衣服了。她们会说自己从来没有过长袍或者衬裙，只有人们常见她们穿的那几件，人人都知道，尤其是没有去教堂穿的衣服。这里，我不想涉及那些过分铺张的女人，而只说此类女人，她们被看作生活节俭，欲望适度。251

按照这样的思路，我们应当对最上等的人们作出相应的判断。在那些人那里，与其他开销相比，在最华美的服装上的开销简直微不足道。我们不能忘记，他们还有各式各样的家具、马车、珠宝以及供上人享用的住宅建筑。我们会发现我前面提到的那第四个部分的商业；对我们这样的国家来说，这部分商业所受的损失，乃是比对其他任何国家都大的灾难，并且很可能引起万分严重的骚乱。这是因为：死掉五十万人在英国造成的动荡，也比不上五十万失业者必定要掀起的动荡更危险。倘若这些人加入了失业者的行列，那么，无论从什么角度说都是社会的一大负担。252

为数不多的男人溺爱自己的妻子，毫无保留地使妻子开心。另外一些男人并不在意女人，也很少有机会与女人打交道；然而，他们表现得却似乎很溺爱女人，并且出于虚荣去爱她们。他们因妻子长得漂亮而高兴，就像花花公子因自己的马长得漂亮而高兴那样，不是因为马的用途而爱，而仅仅因为那是他的。他之所以快乐，是由于意识到了一种无法抑制的占有感，因此，他还会想象出别人对他幸福的好评。以上两种男人都可能在妻子身上挥金如土，往往不等妻子提出关于新衣服和其他新服饰的要求，便去满足她们。不过，绝大多数男人却更聪明，并不沉溺于满足妻子的所有铺张要求，妻子随意想要的东西，也并不是件件立即就给。

女人购买和使用的首饰和衣服，其数量简直令人无法置信。她们没

有其他办法弄到这些东西，惟有向家族强索、到市场上购买，还有其他各种从丈夫那里骗取和偷窃的办法。另一些女人则另有办法：她们不停地向丈夫强求，丈夫感到厌烦，只得妥协。她们要起东西来坚持不懈，一丝不苟，连顽固不化的粗人也不得不向她们低头。第三种女人遭到拒绝便会暴跳发火，用直截了当的吵闹诟骂吓唬其温顺的傻瓜丈夫，从而得到所有想要的东西。还有成千上万的女人，懂得如何用甜言蜜语的力量去战胜理智，去克服最明确的反复拒绝。尤其是年轻貌美的女人，全然不将劝说和拒绝放在眼里，而其中为自己利用婚姻生活中那些最温情甜蜜的时刻谋取卑鄙实利而内疚的，却为数寥寥。若有时间，我本来还要高声痛骂那些低贱的女人、邪恶的女人，她们泰然地耍弄花招，装出诱惑的妩媚，与我们的力量和谨慎较量，以妓女的方式去对待她们的丈夫！不，这种女人比妓女更坏，因为她无耻地亵渎和滥用了爱情的神圣仪式，将它用于污秽卑鄙的目的；她先以表面的热情激起男人的情欲，引诱他们寻欢，继而拼命滥施温情，其唯一目的乃是索要礼物。她一面伪装激情迸发，一面却万分狡猾地抓住男人最无法拒绝的那个瞬间。

253

我想为了我这番离题而请求原谅，并希望有经验的读者正确地权衡我那番话与我主要目的的关系，然后记住一点：人们每日听到的那些转瞬即逝的祝福，不但使他们很受用，而且是他们所希望得到的，而众人却乐得将那些祝福仅仅挂在嘴上。然而，在教堂里，在其他宗教集会上，各种各样的神职人员同样庄重严肃地祈求那些祝福。一旦读者将这些事情放在一起，并根据从生活日常事务中见到的情况、不带偏见地予以思考，有一点便会使我对自己的以上说法感到满意，即读者将不得不承认：伦敦的繁荣，一般贸易的繁荣，从而国家的荣誉、实力、安全及其一切现世利益，其中相当大的部分皆要依赖女人那些欺诈的邪恶计谋；而对有理性的丈夫们的尊重、满足、温和及服从，以及节俭和其他一切美德（倘若他们具备这些美德并有最突出的表现），其对王国的富足、强大和我们所谓的繁荣的贡献，却不及那些最可憎品质的千分之一。254

许多读者想到从我这个见解中可能引出的结论时，无疑会感到心惊肉跳。他们会问我：一个人丁兴旺、富裕、广阔、版图广大的王国，其人民是否就不具备与一个贫穷而人口稀少的小国或者公国人民相同的美德？倘若大国人民不可能具备小国人民的那些美德，那么，减少国民的数量，使之与国家的财富及商品相适应，这是否就是一切君主的责任呢？我若同意他们这个说法，便要承认自己的见解是错的；我若肯定相反的意见，我的主张便会被称作亵渎，至少会被说成对一切大型社会是危险的。不仅在本书的这个地方，而且在其他许多地方，连最善意的读者也会提出这样的追问。因此，我想在此对我这个见解做些解释，并尽力解决本书一些段落可能使读者感到的那些困难，以表明我的观点是合理的，也与最严格的道德标准相符。255

我首先确定一条原则，即在一切实体（无论大小）当中，为善乃是每个成员的责任；美德应受鼓励，恶德应遭反对，法律当被遵守，违法

当受惩罚。然后我要说：考察古代和现代的历史，并看一看世上发生过的事情，我们便会看到，人的本性自亚当堕落以来始终如一，其优点和弱点在世界各地一直皆显而易见，且并不因年代、气候或信仰不同而有别。我从未说过亦从未幻想过一个富强王国的人民不可能具备可怜的国度人民的美德。但我也承认：我认为，没有人的恶德，任何社会都不会成为这种富强的王国，即使成了富强的国家，亦不可能维持长久。

我想，本书通篇已经证明了这一点。由于人性依然如故，由于人性数千年来一贯如此，我们便没有任何有力的理由去预料人性在未来会有所改变，只要世界还存在。因此，向一个人表明那些激情的本源及力量，我看不出这有什么不道德，那些激情经常（甚至是在不为他本人察觉的情况下）驱使他迅速离开理性。同样，使人提高警惕，防范自己，防范自恋的隐秘诡计，让他学会区分出于战胜激情的种种行为，与完全出于一种激情战胜另一种激情的种种行为，即让他了解真正美德与虚假美德的区别，我亦看不出这有什么亵渎可言。一位可敬的神明有句令人赞叹的格言：充满自恋的世界上虽有过许多发现，仍留有广大的未知疆域。^{注120} 我使人比以前更了解他自己，这何害之有？然而，我们人人都酷爱奉承，乃至从不去领会令人赧颜的真理。灵魂之不朽是基督教诞生以前很久就提出的真理，而倘若它不是令人愉悦、令人赞美，不是对人类全体（包括那些最卑贱、最倒霉者）的恭维，我便不相信它曾被人的理解力真正接受过。256- 257

人人都爱听人谈论受到赞美的、自己也有份的事物，连管家和牧羊人亦不例外。执行绞刑的刽子手本人亦想让你对其职业产生好感。不，连盗贼和入室抢劫者对其同行兄弟的尊重，也超过了对诚实者的尊重。我真心地相信：为这篇小小的论文（即本书此版以前的那本小书）赢得了那么多敌人的，主要是人的自恋。人人都将本书视为对自己的冒犯，因为它诋毁了尊严，贬低了那些美好观念，他曾以为人类怀有那些观念，而人类乃是 he 所属的、最值得尊重的同伴。我说：没有恶德，任何社会皆无法变得富强，皆无法获得现世最大的光荣，这并不是说我要人们去做恶妄为。同样，我说这样的财富与辉煌下、若没有足够的过分自私者和争讼者，便无法维持法律这个行当，这也不是说我要人们去动辄争吵、心地贪婪。

然而，若是大多数人都同意这些观点，则最能清楚地表明我这些见解是错的，因此，我并不指望得到大多数人的认可。我既不为多数人写作，亦不想寻求任何祝我好运者，而是为少数能抽象思考的人写作，意在将其思想提到高于俗众的水平。我面前若有通往现世伟大之路，我总是会毫不犹豫地选择通向美德之路。258

你若要禁绝欺诈和奢侈，若要防止亵渎信仰和非宗教，若要使绝大多数人心地仁慈、品行端正和具备美德，便应当去捣毁印刷机，熔化掉所有铅字，焚毁英国的一切书籍，除了大学里的那些书（因为它们在大学里安然无事），还不要让任何私人拥有书籍，《圣经》除外。你还应当取消一切对外贸易；禁止与所有的外国人通商；除渔船外不许任何船

只出海，尽管它们总要回来。你应当恢复神职人员、国王和贵族古老的特权、优先权及财产。你应当建造新教堂，并将你能弄到的全部硬币统统做成教堂的圣器。你应当建造大量的修道院和济贫所，使每个教区都拥有一所慈善小学。你应当实行严禁个人奢侈的法律，让你的青年人去适应困难：用一切有关荣辱、友谊、英雄主义最动听、最精妙的观念去激励他们，给他们各种虚幻的奖励。然后，你应当让神甫们祈祷他人的节欲和自我克制，而允许神甫们自己为所欲为。你应当让神甫们在国事管理上承担最重的担子，除了主教，谁都不能担任财务大臣。

依靠这种虔诚的努力与良好的管理，情况将迅速改观。绝大部分贪婪者、不满者，以及不安分的、野心勃勃的恶棍将纷纷离开这个国家；大群惯于欺诈的流氓无赖将会离开城市，分散到整个乡间；手艺人将学会扶犁耕作；商人将变成农夫；而有罪的、过分扩大的耶路撒冷 [注121](#)，由于没有饥馑、战争、瘟疫和强迫，将以最轻松的方式变得空空如也，此后永远不再是令其君主头痛的地方。经过此番快乐改革的王国，将没有任何人满为患的地方，每一种生存必需品都价廉而丰富。相反，数千种罪恶之源——金钱将会非常稀少，且没有多少人需要。每个人都将享用自己劳动的果实，爵爷和农夫有时也都会去穿我们工厂成批生产的舒适服装。环境的这番变化不可能不影响一国的习俗，并将国人变得节制、忠厚和诚恳。自下一代开始，我们很有理由希望看到比目前更健康、更有活力的子孙。那将是个无害的、无邪的、善良的民族，绝不会质疑被动服从的信条，绝不会质疑其他任何正统原则，而只是服从君主，并且具有统一的宗教信仰。259- 260

我想，此刻可能会有一位伊壁鸠鲁主义者打断我的话，即使必要，他也不实行有益健康的节食，并且从来离不开奥特朗酒（Ortelans）。他可能会告诉我：不必毁掉一个民族，不必摧毁生活的全部舒适，也能得到善良和诚实；没有邪恶与欺诈，也能维持自由与财产；人不做奴隶，也能成为良民；人不做神甫，也能具有虔诚的宗教信仰；俭省与节约仅仅是一种人不可推卸的责任，因为那种人的环境要求他们节俭；但是，一个拥有大量不动产的富人若量入为出地生活，却是为国服务的行为。说到这位伊壁鸠鲁主义者本人，他总是能驾驭自己的欲望，总能根据实际情况舍弃任何东西：若没有真正的埃赫米塔日红酒，他自可以满足于清淡的波尔多酒；好多个早晨，他并不喝圣洛朗酒 [注122](#)，而是更换口味，喝福隆泰尼酒 [注123](#)；晚饭后，若有许多同伴，他能不喝塞浦路斯红酒，甚至不喝玛德拉酒 [注124](#)，还会认为喝托凯葡萄酒乃是奢侈之举。然而，心甘情愿的自我克制却统统是表面文章，惟有盲目的狂热者和热衷者才会去身体力行。他会引用尊敬的沙夫茨伯里 [注125](#) 爵爷的话来反驳我，告诉我说：人们不自我克制，也能得到美德，也能和藹友善；使美德变得无法企及，乃是对美德的冒犯；我将美德说成了妖怪，使人们因以为它无法实行而退避三舍；不过，至于他，他能于赞美上帝的同时，怀着善心享用上帝创造的生灵；他亦绝不会忘记我在本书第127页所说的一切 [注126](#)。最后，他会问我：一国的立法者与智者极力遏止渎神与败德行为、为上帝争光的同时，是否公开承认自己心中毫不在意臣民所看重的安逸与快乐，毫不在意财富、权力、荣誉以及其他所有

被叫作国家的真正利益的东西；不仅如此，我们的神职人员中最虔诚、最渊博者最关心的，是否就是让我们皈依宗教？他们恳求神不但将我们的心，而且将他们自己的心摆脱现世欲望及一切肉欲，而在同一次高声祷告中，他们是否也恳求神将一切现世祝福与世俗幸福泼洒给他们所属的那个王国？261

提出以上借口、托辞及一般答辩的，不仅是臭名昭彰的恶棍，而且是人类的大多数。你若触及了人们那些与生俱来的性向，并深入考察他们对宗教真正价值的看法，便能将他们的心思全力倾注的东西看得一清二楚。所有的人皆羞于其心中感到的许多弱点，便竭力彼此掩藏他们自己，掩藏其丑陋的裸体，用和善及关心公众利益的华丽长袍，将自己的真正动机掩盖起来。他们想遮掩自己龌龊的欲求，遮掩自己畸形的欲望。同时，他们心中却很清楚：他们非常热衷那些为他们所珍爱的奢侈，他们没有能力公开踏上通向美德的艰辛崎岖之路。262

说到前面最后两个问题，我承认它们的确很令人困惑：对伊壁鸠鲁主义者的问题，我不得不做肯定的回答；除非我打算指责国王、主教及所有立法者的诚心（上帝禁止如此！），否则，伊壁鸠鲁主义者的见解便完全能反驳我的见解。我只能为自己辩护说：将全部现实联系在一起看，人类智力当中尚存在着某种神秘的性质；为使读者相信我并没有回避问题，我将用下面的寓言阐明这种神秘性质是无法理解的。

据说，在古老的异教时代有个古怪的国度，那里的人大谈宗教，绝大多数人表面上都显得十分虔诚。他们最大的道德罪恶乃是饕餮，它被当作一种该诅咒的罪孽来扑灭。然而，人们却一致赞成一点，即每个人天生就饕餮，或多或少。所有的人都被允许适度地喝少量淡啤酒。谁若假装没有淡啤酒也能活，便会被看作伪君子、恨世者和疯子。然而，公开承认喜欢喝啤酒、并过量饮之者，却被看作邪恶之徒。尽管如此，啤酒本身却一向被看成上天的赐福，而饮用啤酒亦被看作并无害处。错在滥饮，错在驱使人们喝啤酒的动机。有些人为了了解渴而饮用一丁点啤酒，便会被视为犯下了大罪；而另一些人大量饮酒却根本不算犯罪，因为他们以无所谓的态度看待啤酒，之所以饮用它，仅仅是为了恢复自己的面色。263

他们不但为自己酿造淡啤酒，而且为其他国家酿造。他们出口少量淡啤酒，能换回大量的货物，包括威斯特伐利亚火腿、牛舌、腊肉，以及博洛尼亚香肠、熏青鱼、腌鲟鱼、鲟鱼子酱、腌鲱鱼，还有其他一切能使他们愉快佐酒的食品。一些人酒量很小，却囤积了大量啤酒不用，通常会招来嫉妒，同时会在公众中声名狼藉。自己不拥有足够的啤酒，谁都不会自在。人们认为：最大的灾难就是存啤酒花而不用，而每年喝掉的啤酒越多，国家就越是会兴旺。

对出口啤酒换回的货物，政府制定了许多非常明智的制度，大力鼓励盐和胡椒的进口，对一切腌制不良的食品课以重税，并且想方设法，严禁出口本国的酒花和大麦。掌权者们在公众场合里表现得全不饕餮，

对啤酒毫无兴趣，制定了一些法律以防止酒欲增长，并且处罚敢于公开饮酒的坏蛋。然而，倘若你仔细考察他们每一个人，加意窥视他们的生活与谈话，他们却似乎更热衷啤酒，至少他们喝的啤酒比其他人更多。而他们却总是借口说：他们恢复面色所需的啤酒多于其治下其他人所需要的；他们心中考虑的主要问题根本不是他们自己，而是让全体臣民大量生产淡啤酒，是要臣民对啤酒花和大麦产生大量的需求。264

由于不禁止任何人饮用淡啤酒，神职人员便像俗人一样地喝它，其中有些人喝得极多。但所有神职人员却都渴望被别人认为：由于职务所系，他们的酒欲并不像别人那么强。他们总说自己饮酒仅仅是为了恢复面色，绝不为了其他。在宗教会议上，人们的表现更为真诚，因为一来到会场，无论是俗众还是神职，无论是身居最高位者还是最微贱者，皆会公开承认自己馋酒，而恢复面色乃是自己最不在乎的事情；他们的全部心思都在淡啤酒上，都在扑灭自己的酒欲上，无论他们装得多么与此截然相反。最值得一提的是：将那些真相透露给任何心怀偏见者，事后在神庙之外利用他们的坦白，还会被视为极不恰当的做法；人人都认为：说一位神职人员“馋酒”乃是对他的重大冒犯，尽管你曾看见他成桶地狂饮淡啤酒。他们布道时的一些主要话题是馋酒的罪恶，以及扑灭酒欲之愚蠢。他们规劝听众抵御酒欲的引诱，高声谴责淡啤酒，并常常告诉人们：倘若为寻快乐而喝，或者不是为恢复面色，而是为其他目的而喝，那么，淡啤酒便是毒药。265

这些神职人员与众神沟通时，为从众神那里得到了大量令人惬意的淡啤酒而感谢众神，尽管如此，他们仍说自己并不贪酒，并一向克制自己的酒欲。但同时，他们却全然沉醉在那酒中，而众神将酒赐予他们，本意是让他们用于更高尚的目的。他们为自己的冒犯行为祈求宽恕之后，便渴望众神减弱他们的酒欲，赋予他们抵御强烈酒欲的力量。然而，在他们产生最清醒的愧疚时，当他们吃着最简朴的日常吃食时，却从未忘记过淡啤酒，因而祈祷自己永远能喝到大量的淡啤酒。他们信誓旦旦地说：无论到此刻为止他们在克制酒欲方面的表现有多糟糕，今后他们除了为恢复面色之外，绝对滴酒不沾。266

以上就是全部有代表性的托辞。数百年来，他们一直丝毫不变地利用这些托辞。其中有些人认为：众神能知道未来，知道一月份听到的许诺与去年六月听到的毫无二致，因而并不相信誓言的内容。这就像我们不相信那些可笑的付货保证书一样，它们承诺给我们提供货物，今天是为了金钱，明天却一无所图。他们常常神秘莫测地开始祈祷，其中极为高尚地言及不少事情。但他们心底对那个高尚世界的迷恋，却从未让他们结束祈祷时忘记祈求众神保佑并繁荣酿酒业及其所有分支，并且为了全体大众的利益，保佑啤酒花和大麦的消费量与日俱增。

[V] 而那种毁灭了勤勉的满足。（第21页第6行）267

许多人都告诉我：勤勉的克星是懒惰而不是满足。因此，为了证明我这个论断（在有些人眼里，它似乎自相矛盾），我将分别地论述懒惰

和满足，然后再论述勤勉，以使读者做出判断：与勤勉最为对立的究竟是懒惰还是满足。

懒惰乃是一种对忙碌的反感，通常伴以一种毫无道理的欲望，即始终保持无所事事的状态。若没有任何有保障的雇佣的约束，所有的人皆懒惰，皆会拒绝为自己或他人而忙碌。除了对被我们看作地位不如我们者、对希望获得其服务者，我们很少说其他人懒惰。儿童不认为其父母懒惰；仆人亦不认为其主人懒惰。即使一位绅士极度耽迷安逸懒散，连自己的鞋子也不愿穿（尽管他年轻矫健），也没有任何人为此说他懒惰，只要他还养得起一个脚夫，或者养得起能为他做这件事的某个人。

德莱顿先生曾为我们详细叙述过一位奢侈的埃及国王表面上究竟如何懒散 [注127](#)。那位国王陛下将礼物赐予自己的一些宠臣，在场者包括一些重要大臣。国王准备签署一份羊皮纸证书，以确认他的馈赠。起初，他神情庄重而不安地徘徊了几次，接着，他像个疲乏者那样地坐了下来；最后，他很不情愿地做着要做的事情，拿起笔来，非常严肃地抱怨托勒密这个名字太长，并说非常关心此人，因为后者找不到一个单音节的字代替他原来的名字。国王认为那个新名字将会省掉国王的很多麻烦。268

我们常因自己的懒惰而责怪别人懒惰。几天以前，在一起织毛线的两名年轻女子彼此还说：那个门里吹来一股讨厌的冷风，妹妹，你离那扇门近，求你把它关上。那位更年轻的女子确实受累朝那扇门瞟了一眼，却坐着没动，一言不发。姐姐又说了两三遍，见另一位既不回答，又纹丝不动，终于愠怒地站了起来，自己关上了那扇门。她坐回原处，狠狠地瞪了那年轻些的一眼，说道：“天哪，贝蒂妹妹，我这辈子也不会像你这么懒。”她说这话时很认真，脸上甚至泛起了红色。我承认，妹妹本来应当起身去关门；不过，姐姐若不过分看重自己的劳动，当冷风使她烦恼时，她本来应当二话不说，马上自己去把门关上。她离那扇门只比妹妹远半步；至于年纪，她与妹妹相差不到十一个月，而且两人都不到二十岁。我认为，很难判断出这两人当中谁更懒惰。269

世上有上千的可怜虫，为了几近乌有的报酬而耗尽骨髓地干活，因为他们根本想不到或忽视了自己吃苦的价值；而另一些精明者则懂得自己工作的真正价值，拒绝受雇于低于标准工钱的工作，这并非由于他们生性消极，而是由于他们不想降低自己劳动的价格。一位乡绅在交易所后面看见一个杂役两手空空地溜达，便对他说：求你，朋友，请你替我将这封信送到弓街教堂去，我付你一个便士，好吗？那脚夫说：我真的很想去，可是，我要两个便士才会去，老爷。乡绅不给两个便士，杂役便转身告诉乡绅说：若挣不到什么钱，与其干活，不如闲荡。宁愿闲荡而分文不挣，也不愿去不费气力地挣上一个便士，乡绅将这看作那杂役的无比懒惰。几小时以后，乡绅碰巧在斯莱德尼德大街 [注128](#) 的一个小酒馆里见到了几位朋友，其中一位忽然想到自己忘了当夜要去邮局取一张汇票，因而正急得要命，急需有个人立刻雇一辆能够飞跑的出租马车，替他去一趟邮局。当时已是晚上十点多，又值深冬，那天夜里还下

着大雨，附近的杂役们全都上床睡觉了。那位先生非常焦急不安，说无论付多少钱也必须派个人去取支票。最后，有个跑堂的见他如此急切，便告诉他说自己认识一个杂役，倘若觉得这差使的工钱值得一挣，此人便会起床去跑一趟。那位先生非常急切地说：值得一挣，千万别担心钱，好小伙子，你若认识什么人，就让他尽全力去跑一趟吧。他若能在午夜十二点以前赶回来，我就付给他一个金币。听了这番话，那跑堂的便担起了使命，离开屋子，不到一刻钟便回来了。他带来好消息说，那差使将被以最快的速度完成。这时，小酒馆里的人们又像以前那样各自去消遣。可是，快到十二点的时候，人们却纷纷掏出了怀表，纷纷讨论起那杂役何时能回来。有些人说他能在钟敲午夜之前赶回来；另一些人却认为那不可能。离十二点只剩三分钟时，那快腿差人进了屋子，浑身冒着热气，衣服全被雨水淋透了，满头大汗。他身上除了钱夹里以外，没有一样东西是干的。他从钱夹里拿出刚刚取到的支票，朝那跑堂走去，将支票交给了那位先生。那位先生对他的效力感到非常高兴，便给了他事先应允一个金币。另一位先生为他倒了满满一大杯酒。所有的人都夸奖他勤劳肯干。那杂役走近灯光，去拿那杯红酒，我前面提到的那位乡绅大大吃了一惊，因为他认出此人就是那个曾拒绝他的一便士的杂役，而当时他认为此人是天底下最懒的人。 270- 271

这个故事告诉我们：世上有两种没有工作的人，一种是由于缺少能使其尽力挣得最大收益的机会，另一种则由于没有干劲而怠惰懒散，宁愿挨饿也不去奋起工作，我们不应将这两种人混为一谈。若不注意这一点，我们必定会根据人们对出卖自己劳动预期所获价值的估计，宣布说世人多少都有些懒惰，因而最勤勉者亦会被称为懒汉。 272

我将心意的平静和安宁称为“满足”。人们认为自己很幸福时，便会产生这种满足感，并且会安于这样的状态。这意味着我们目前的环境对我们很有利，意味着一种安宁平静，而只要人们还热衷改善自己的处境，便极少能产生这种安宁平静的感觉。满足是一种美德，而对这种美德的赞誉既没有多少依据，又极不可靠，因为人的处境各有不同，而一旦具备了这种美德，便会被臧否不一。

一个单身男人本来在一个辛苦的行业里艰苦劳作，一位亲戚留给他每年一百英镑的遗产。运气的这个转变很快就使他厌倦了工作。他没有足够的勤奋精神让自己继续向上而立身世界，便决定什么事情也不做，只靠那笔年金生活。只要他清醒地生活，为所获付费，不得罪任何人，人们就会将他称为一个诚实、安分的人。他住的那个客栈的店主、女房东、裁缝，以及其他人都来分享他拥有的东西，而社会亦因他的纳税而一年比一年更好。尽管如此，他若去经营自己的或其他的任何行当，还是势必会妨碍别人，一些人会由于他的所获而得到的更少。所以说，虽然他是世上最悠闲的人，一天二十四小时中，他要在床上躺十五个小时，其余时间无所事事，慢吞吞地打发时光。但是没有一个人对他不以为然，而他这种消极精神则被冠以“满足”的荣名。 273

然而，倘若这个人结了婚，有了三四个孩子，却依然保持同样的安

逸态度，心满意足地享受自己的财产，根本不奋力去挣一分钱，耽于其从前的怠惰中，又会如何呢？首先，他的亲戚们（或者至少是他的熟人们）会对他这种不尽责任感到惊恐，因为他们预见到他的收入并不足以使这么多孩子健康成长，因而担心其中某个孩子将来即使不会成为沉重负担，也会成为他们的一个耻辱。这些担忧一时在人们之间窃窃私语，口耳相传，同时，此人的叔叔格莱坡 [注129](#) 让他去工作，并受累用这样的套话来开导他：什么，侄儿，还没找个事儿做！真叫我失望透啦！我想不出你怎么打发你的时间。你总是不愿意做你的本行，还有五十种挣钱的法子呢。你每年有一百镑，这不假，可是你的开销也在年年增加呀，等你的孩子长大了，你还做什么呢？你比我强，我看重你胜过看重我自己，可你没看见我扔掉生意不管吧？不但不扔，我还把话说在明处：我就是拥有整个世界，也不会像你这样过日子。我承认，这事儿跟我半点关系也没有，可是人人都在哭。像你这样一个年轻男人，四肢不缺，身体没毛病，居然不动手去做点事情，这真丢人。倘若这些规劝暂时尚未使他改进，他又有半年多无所事事，所有邻里都会议论他。那些曾一度使他获得“诚实、安分者”名声的品质，现在却同样使他被称为“最糟糕的丈夫”和“世上最懒的家伙”。由此可见：我们谈到行为的善与恶时，考虑的只是这些行为对社会的损益，而并不考虑这些行为是由谁做出的。（参见第34页 [注130](#)）274

勤劳与勤勉常被混用，用以指同一种事物，但这两者之间却迥然有别。一个贫穷的倒霉鬼既不勤劳，亦不聪慧，虽能俭省与吃苦，却根本不去奋力改善自己的境况，安于现状。而“勤勉”则指许多种品质，其中之一是对收获的强烈渴望，还有一种是要改善我们处境的不懈欲望。人们或想到自己从事的行业的传统收益，或想到自己所占份额甚少的生意中的分红，往往通过两种方式去赢得勤勉的名声。他们或者必须依靠足够的勤劳，去发现那些不同寻常、尚未得到承认的办法，去扩展生意，增加收益；或者必须加倍地干活，以获得勤勉之名。一个生意人若悉心经营自己的店铺，恰当地照顾顾客，他便是他那个行业里的勤劳者。然而，若是除此之外，他还真正苦心致力于使自己出售的、同等价格的商品比其邻人的更好，或者依靠善待顾客或其他良好品质，结交了许多朋友，以此竭力招揽顾客，我们便可以称他为勤勉者。一个处于半失业状态的船夫，却从不玩忽自己的行当，一旦有活便去完成，他就是个勤劳的人。然而，他无活可做时若也做其他差事，甚至去擦皮鞋，或是去做守夜人，他就理当获得勤勉的称号。275

我们将会看到：若能正确理解本篇评论中的话，那么，懒惰也好，满足也罢，这两者其实是很接近的。若一定要说它们之间存在着什么巨大差异，那就是：满足与勤勉的对立，更甚于懒惰与勤勉的对立。

[X].....使一个伟大而诚实的蜂国

（享有世上最多的便利）。（第23页第2行）276

在人民满足于贫困艰苦的地方，大概能够实现这一点。然而，他们

若既要享受世上的安逸和舒适，又同时要像那些好战的国家一样富裕、强盛和繁荣，那是完全不可能的。我曾听人们谈到斯巴达人的强大军力超过了所有的希腊城邦，更不用说他们的非凡节俭和其他典范美德了。然而，世上肯定从未有一个民族的伟大比斯巴达人的更空洞。他们生活其中的辉煌还不及一个剧场的辉煌。他们唯一能引以自豪的事情，乃是他们什么都不去享受。其实，他们既害怕外邦，又看重外邦。斯巴达人素以军事上的勇猛无畏与高超的作战技能著称，乃至其邻国人不仅在战争时为他们提供友谊和援助，而且哪怕能让一位斯巴达将领去统率他们的军队，也会感到心满意足，并认为那必定能赢得战争。不过，当时斯巴达人的纪律极为严苛，其生活方式亦极为简朴，禁绝一切舒适，乃至我们当中许多最有节制的人，都绝不会服从那些令人如此不适的严苛律条。斯巴达人使用一种完美的货币：金币和银币均遭到贬抑。他们使用的货币是铁做的，堪称外表虽好却不值钱。要换二三十镑，需要一只相当大的箱子去装那种钱币。挪动那只箱子，则实在不亚于去牵动一头约克郡公牛。斯巴达人反对奢侈的另一个药方，乃是他们全都必须在一起共吃同样的饭食，而极少允许任何人在自己家中独自吃喝，乃至一位斯巴达国王阿吉斯打败雅典人凯旋回家后曾想将属下打发走（因为他想与王后单独进餐），却遭到了军事首领们的非议。 [注131](#) 277

普鲁塔克说，在训练青年方面，斯巴达人最关心的是使青年成为良好的臣民，能够忍耐长途单调行军的疲劳，并具备不获胜绝不离开战场的决心。他们一到十二岁，便分小批住在一起，睡蒲草床，蒲草生长在欧罗塔斯河畔。蒲草叶尖很锋利，但他们不用刀子、而只用手将它们撕下来。在严冬，他们在蒲草中掺入些蓟草冠绒，用以取暖（见普鲁塔克著《列古戈斯传》）。很显然，在这样的环境中成长，世上没有一个民族会不具备阳刚之气。不过，由于斯巴达人弃绝了一切生活舒适，他们要慰藉痛苦，除了一种荣耀以外，便一无所有了，那就是他们骁勇善战，能适应艰难困苦。这种荣耀乃是一种幸福，世上极少有哪个民族愿意将它看作幸福。虽然斯巴达人曾一度成为世界的主人，可是一旦他们不再如此，英国人还是几乎很难艳羡斯巴达人的那种荣耀。当今人们所需要的，我已经在“评论O”中阐明了，那段评论讨论的是真正的快乐。

278

[Y]享有世上最多的便利。（第23页第3行）

“恰如其分” [注132](#) 与“便利”这两个字，其含义非常模糊，若不知道使用这两个字者的身份及其环境，我们便无法理解它们。在“评论L”中，我已经大略探讨了这两个字的意义。金匠、绸布商，或者任何一位信誉最佳的店铺老板，若积累了三四千英镑的财产，每日必定都要吃两道肉菜，在星期日，还要吃些更不同寻常的菜肴。他的妻子必定会在自己的卧房里铺上锦缎被，并在两三个房间里摆放上好的家具。来年夏天，她必定会在乡间盖上一座房子，至少会造一处非常不错的寓所。在城外有房子的人，必须有一匹马。他的仆人亦必须有马。倘若生意还算过得去，他便会期望八年或十年后养一辆马车。尽管如此，他仍然希望自己“为奴”（这是他自己说的）二十二三年之后，每年至少能有一千英镑

让长子去继承，其他孩子还各有两三千英镑作为安身立命的资本。处在这种环境中的人为每日的面包而祈祷（并且仅仅为每日的面包而祈祷）时，人们便会认为他们十分谦逊。无论你将这称为骄傲，奢侈，浮华，或者随便什么，皆无所谓；不过，在一个繁荣国家的首都，就应当如此生活。境况不及此辈者必定会满足于不那么破费的便利，而境况优于此辈者则必定会使其便利更为昂贵。有些人将用盘子上菜称作“恰如其分”，而将马车列为舒适生活的必需品。倘若一位贵族每年没有至少三四千英镑的开销，这爵爷便会被视为贫穷。注133 279

本书第一版问世后，有几个人曾反驳我，其方法是证明过度的奢侈必将导致一切民族的毁灭。我马上做出了回答，向他们说明了我论述这个问题时所加的限定。因此，为使未来的任何读者都不会在这个问题上误解我的意思，我还要指出本版及前一版中的那些提醒与附加条件。倘若它们未被忽视，便必定能够通过一切合理的检查，并排除一些可能针对我的责难。我已提出过一条永远不可违背的座右铭，即应始终让穷人去工作；缓解他们的需求乃是明智之举，但满足其需求却是愚蠢之举；应当全面鼓励农业和渔业的发展，以保证食品供给，进而使劳动力成为廉价。我将无知称作社会结构的必要成分。从以上这一切看来，我显然绝不会以为一国应当普遍提倡奢侈。同样，我也提出：财产应当得到保障；公正的法律应当得到实施；一切事务均应顾及国家利益。不过，我最坚持并反复强调的一点却是：要重视贸易的收支平衡，立法者应当特别注意勿使每年的进口超过出口。即使做到了这些方面，并且没有忽视我提到过的其他事情，我还是要强调一点：任何外来的奢侈品都不能毁灭一个国家。惟有在人口众多的国家才能见到高度的奢侈，并且惟有在其上层才能见到。一国人口愈多，其最底层者的人数亦愈多，他们是养活一切人的基础，是广大的贫穷劳动者。280- 281

一些人过分热衷仿效命运胜于他们的人，此辈的毁灭乃是咎由自取。这根本不能反驳奢侈，因为无论是谁，只要其生活入不敷出，便是个傻瓜。一些有钱人养着三四辆马车，同时还有财产让子女继承；而一个年轻店主却会只因为养了一辆破马车而破产。一个富国里不可能没有挥霍者，但我却从不知道世上有哪个城市里全都是挥霍者，只知道世上有垂涎挥霍者的人，其数量足以满足挥霍者们的需求。一位老练的商人会因过度挥霍或不加小心而破产，一位从事同样行业的年轻新手，也能在四十岁以前依靠节俭或更为勤勉而致富。何况，人类的弱点往往会产生相反的作用：有些人谨小慎微，却从未发达过，因为他们过于吝啬；而大手大脚者尽管随意花钱，似乎并不看重钱财，却积聚了大量财富。不过，命运必会变幻无常。那些最可怜者无论是死是活，一样不利于社会。洗礼乃是葬礼的恰当平衡。因他人的厄运而受到直接损失的人会感到非常倒霉，纷纷抱怨，大吵大闹；但是，因他人的厄运而获益的人（历来总有这样的人）却会一言不发，因为他们绝不愿让别人以为他们的好运来自我们邻人的遭灾及损失。命运的浮沉构成了一个转动不已的轮子，推动着整个机器的运转。哲学家敢于将其思想延伸到他们眼前狭窄方向之外的所在，将文明社会的兴衰仅仅看作呼吸的起伏；而社会气息的下沉也像最完美动物气息的下沉一样，皆为呼吸作用的组成部分。

因此，永不静止的命运的无常气息之于政治实体，便犹如漂浮不定的空气之于有生命的动物。282- 283

所以，贪婪与挥霍对于社会都同样不可或缺。一些国家的人会普遍比另一些国家的人更浪费，因为造成两者恶德的环境有所不同，各自的社会体制及自然环境亦不相同。我这里要请留心的读者原谅，因为我担心你们会忘记一些我反复强调过的事情，其具体内容可见于读者已经看过的“评论Q”。金钱多于土地、沉重的税赋、生活必需品的稀少、勤勉、劳累、不断进取的积极精神、恶劣脾气与阴郁性格；年迈、智慧、贸易，以及我们通过自己的劳动所获得的富裕，还有得到确保的自由和财产，这一切皆能使人趋向贪婪。与此相反，懒散、满足、好脾气、乐天态度、青春、愚蠢、专断的权力、容易到手的金钱、丰富的生活必需品，以及财产的变动不定，这样的环境则容易使人趋向挥霍。在最盛行的恶德是贪婪的地方，挥霍便会相应减少。但是，世上既从未有过一国的全民节俭，并且，全民若不需要，亦不会产生全民的节俭。

禁止奢侈浪费的法律可能对穷国有用，那个国家或许刚刚经历了战争、瘟疫或饥馑的大灾难，百废待兴，穷人失业。然而，为使穷人生活在一个富裕的王国而去照顾穷人的利益，却是一个错误。我应当用以下的话来结束对《抱怨的蜂巢》的评论：我可以对提倡全民节俭的人们保证，我们若是让我们英国的女子少穿些亚洲丝绸，便绝不可能让波斯人和其他东方国家购买大量的英国优质棉布去消费。284

论慈善与慈善学校 285

慈善（Charity）是一种美德，通过它，我们对自己的一部分真心之爱转化成了纯洁的、毫无疑义的对他人之爱，那种爱不是友谊或血缘关系加给我们的，甚至不是完全陌生的人加给我们的，我们对那些人毫无义务，也不想从他们那里获得什么。以任何方式减少这个定义的严格性，都必会部分地失去这种美德。我们为朋友和亲属做的事情，也部分地为了我们自己。一个人为其侄子、侄女做事，说“他们是我哥哥的子女，我这么做是出于慈善”，这是在骗你：因为他有能力如此，人们也期望他如此；他这样做，部分地是为自己。他若看重世人的尊敬、荣誉和美名，他对这些东西的重视必会超过对陌生人的重视，否则他必会感到痛苦。286

这种美德的实施，或涉及观点，或涉及行为，表现为我们对他人的看法，表现为我们为他人做的事情。因此，欲行慈善，我们首先应当尽量善意地看待他人的一切言行。倘若一个人建造了华屋，却绝无谦卑之症，而是在屋中摆满了家具，摆上了大量的金银餐具和油画，我们便不该认为他此举出于虚荣，而应当鼓励画家及工匠们为国效力，并使穷人为国工作。一个人若在教堂里睡觉，却未打鼾，我们便应认为：他闭着眼睛是为了增强注意力。其理由是，我们也渴望自己的极度贪婪被别人误作节俭。我们知道，宗教也被误作伪善。其次，我们若付出时间和劳动，却一无所求，或我们若借钱给需要的人，却并不指望从亲朋那里获得如此帮助，我们的这种美德便十分昭然。慈善的最后一个分支，乃是（在我们有生之年）放弃自己所珍视的（例如我前文列举的那些）。满足于自己拥有和享受更少，去救济那些需要的人，应是我们选择的目标。287

这种美德常被我们的一种激情假冒，后者唤做怜悯（Pity）或同情（Compassion），其表现为对他人的不幸和灾难感同身受，悲之悯之。人人都有此种激情，或多或少，但最软弱者通常表现最甚。其他生灵的苦难和不幸，若给我们留下了强烈的印象，同情便会在我们心中升起，使我们不安。同情或来自目睹，或来自耳闻，或来自两者。同情的对象离我们越近，对我们的感官刺激越强，对我们的干扰就越大，并常使我们痛苦不堪，焦虑无比。

试想我们某个人被锁在平房里，院中一个孩子在玩耍，健康活泼，两三岁的模样。他离我们很近，我们几乎能把手伸出窗格摸到他。我们正对这种无害的消遣、对这个天真孩子的咿呀之语感到欣然，一头肮脏的、个头过大的母猪却向那个孩子跑去，尖声叫着，把孩子吓得半死。我们自然认为：此景使我们不安，我们应当大喊，应当弄出凶险的噪声，尽力撵走那头母猪。那若是一只饿得半死的动物，饿得发疯，正到处觅食，我们便应当关注那头贪婪的畜生，当心它伤害和吃掉那个无助

的幼儿，尽管我们的喊声、我们能想到的一切威胁手势都无济于事。那母猪大大张开无坚不摧的双腭，其贪婪很快击倒了可怜的幼儿。幼儿的柔软四肢不能自卫。他先被踩塌，又被撕碎。龌龊的猪嘴咬住还有生命的内脏，吮吮冒着热气的鲜血，间或传来骨头碎裂之声。那头残忍的动物正以野性的快乐，在这场可怕的宴席上发出呼噜之声。面对这一切，心灵受到的折磨实在难以言表！让我看看怜悯吧，道德家们不得不将它推崇为最光辉的美德，心怀怜悯者、目睹怜悯者行为的人们，都将它看得那么清楚；再让我看看勇气（Courage）或爱国（Love of one's Country）的美德吧，它们十分明显，无比纯粹，清晰分明，前者源于骄傲（Pride）和愤怒（Anger），后者源于对荣誉的爱和程度不同的私利，如此方可使怜悯之情与其他种种激情界限分明，不相混淆。根本无须美德或自我克制，便会被这类场景打动。在这种情况下，不仅道德良好、富于同情的善心人会深感焦虑，连拦路抢劫的强盗、擅闯私宅者、杀人犯也会如此。无论一个人的处境如何不幸，他都会暂时忘掉自己的不幸，连最扰人的激情都会让位于怜悯。目睹此景，任何人的心都不会冷酷到袖手旁观，因为那样的冷酷无法言表。288- 289

我说怜悯来自目睹耳闻，这会使很多人惊讶；但我们若想到一个事实，便可知此言不虚，那就是：被怜悯对象离我们越近，我们就越感到痛苦；它离我们越远，我们就越少被它搅扰。观看处死罪犯时，我们离得很远，因此只会稍有触动。相反，我们若近在咫尺，能看到罪犯眼中的心灵活动，看到他们的恐惧和极度痛苦，看到每个人面部的剧痛，我们的反应便会大不相同。若对象离我们感官很远，那么，无论是叙述灾难，还是阅读灾难故事，都不会唤起我们那种被称为“怜悯”的激情。我们或许关心坏消息，关心我们的朋友和同道者的损失与不幸，但这并非怜悯，而是悲痛（Grief）或哀伤（Sorrow）。对我们所爱之人的死，或对我们所珍重的事物的毁灭，我们也是如此。

若听说有三四千人（我们都不认识）被利剑砍死，或被强行驱入河中溺毙，我们便会说自己可怜他们，或许还会相信自己可怜他们。正是仁慈吩咐我们同情他人的痛苦，而理性告诉我们：无论一个事物离我们的视野是远是近，我们对它产生的情感都理应相同。某个事物需要我们同情，我们却无动于衷，我们会羞于承认这一点。毫无同情之心者是残忍之徒。这一切均为理性与仁慈使然，但大自然却不会无端施舍。对象若不刺激我们，身体便感觉不到它。人们谈论怜悯不在场的人们，其实就是怜悯地认为：其怜悯之言，就是将那些人看作了我们的谦卑仆人。并不每日相见的人，见面寒暄时常会悲喜交加，不到两分钟，便会发生五六次悲喜交替；双方离别时，其悲喜也毫不少于见面之时。怜悯也是如此：像恐惧和愤怒一样，怜悯的程度也因人而异。想象力强烈而活跃者，头脑中会形成事物表象（Representations），如同那些事物历历在目。他们自会产生类似“同情”的情感。但这是艺术完成的工作，往往还需借助几分狂热，而只是冒充“怜悯”的赝品，心灵几乎不会被它打动，其效果像悲剧一样薄弱。我们的判断力离开头脑所不知的事物，沉溺于导致错误的懒惰嬉戏时，一定会生出某种激情，而心灵懒散怠惰时，那种激情的轻微一击亦并非令人不快。290- 291

在我们自己身上，怜悯常被误为慈善，因此，怜悯便冒用了慈善的形式，仿佛具备了慈善的真正性质。一个乞丐要你看在耶稣基督的份上，对他实施慈善之美德，但他的巧妙心机却始终是唤起你的怜悯。在你看来，他代表了最可悲的精神不安和身体虚弱。他用花言巧语向你简述他遇到的种种灾难（其中有真有假）。他装作祷告上帝，意在打开你的心，其实是在影响你的耳朵。最放肆的乞丐还会求助于宗教，更以哀伤的语调、精心作出的凄惨手势，助他扯谎。但他并不仅仅求助于一种激情，他还以表示荣誉、地位的头衔和名称恭维你，满足你的自傲。他常常反复对你说，他的要求实在微不足道，并暗示将来一定偿还，其利息将大大超过《高利贷法》的规定，以此迎合你的贪婪之心。不习惯大城市生活的人，从四面八方遭到如此进攻时，通常都不得不作出让步，情不自禁地施舍一些东西，尽管连他们自己都很少使用那些东西。自恋对我们的支配是何等奇特！它永远都在提防我们的防卫之心。尽管如此，为平息一种支配性激情，它仍会迫使我们做出违背自己利益的行动。这是因为，当“怜悯”攫住我们，我们若只能把自己看作被同情者的救助人，看作减轻其忧伤的工具，那么，被同情者便往往会得到施舍，而他们本来并未指望如此。292

痛苦若是赤裸裸的，或显得格外令人受罪，乞丐便会忍受痛苦，以将痛苦暴露在寒风之中，而这会使一些人大为震动。他们叫道：此种惨状乃是耻辱。其主要原因是，此景触及了那些人的怜悯之情，同时也化解了怜悯之情，这或是由于那些人的贪婪，或是由于它不必破费，不必真的施舍，因真的施舍使他们更不自在。他们转眼不看，而若乞丐的喊声令人不快，一些人即使未觉羞耻，也情愿听而不闻。他们只能加快自己的步子，怒火填膺，因为大街上竟有乞丐。但“怜悯”也如同“恐惧”，我们越接近这两种激情的对象，我们就越少为它们所困扰。熟悉了这一切场景和声调的人们，几乎不会为之所动。为了征服硬心肠者，勤勉的乞丐唯一能做的事（只要他能走路，或借助拐杖，或不用拐杖），就是紧紧追着那些人，不停地高声强索施舍；只要可能，他便会迫使人们花钱买安宁。因此才有数千人把钱给了乞丐们，以安心地走开，其动机与他们向收割谷物的农工付钱时毫无二致。大量半便士的钱币，都被施给了厚颜无耻、故意捣乱的流氓，而此事若能做得体面，人们的满足感便会大大增长。不过，此举却被国家尊称为“慈善”。293

怜悯的反面是恶意（Malice）：我讨论嫉妒（Envy）时提到过它。懂得自省者立即会承认：极难溯及此种激情的根源。它是让我们最觉羞耻的激情之一；因此，明智的教育可以轻易地抑制和匡正此种激情的有害成分。我们身边的什么人绊了一下，我们甚至会不假思索地伸手扶他，或至少不让他摔倒。而这表明：我们心情平静时，往往趋于怜悯。不过，虽说恶意本身几乎并不可怕，但它若有了骄傲的帮助，便常会变得有害，若再为愤怒所怂恿和加强，则会变为最可怕的激情。此种混合的激情，能最轻易、最有效地扑灭怜悯，被唤作残忍（Cruelty）。我们由此可知，欲做出堪称嘉许之举，仅仅战胜一种激情尚且不够，除非这种行为基于某个堪称嘉许的原则，因而也取决于该原则对美德的定义，即我们的努力应来自行善的合理抱负。294

我曾在另一篇文章中说：我们的一切激情中，怜悯最为可亲；我们必须克服或抑制怜悯的场合，并不算多。外科医生只要愿意，随时都会心生同情，但这不会使他忽略或逃避应尽的职责。同理，陪审团亦会受到怜悯的影响，只是他们必须当心：不可让怜悯之情破坏和损害明晰的法律和正义本身。世间最有害的怜悯，莫过于父母的溺爱之心激起的怜悯，它会阻止父母们以理性之爱管教子女，而理性之爱既是必要的，亦为父母所欲。同理，怜悯之情对女人情感的影响，也大于通常的想象，竟使女人的日常过错皆被归咎于性欲（Lust），尽管其中很多是怜悯使然。

上述最后一种激情，即怜悯，并非唯一冒充慈善的激情。骄傲和虚荣建立的慈善组织，多于所有美德之合建立的慈善组织。对自己拥有之物，人们极为执著；我们天性中的自私，更是十分顽固，乃至无论何人，若能克服自私，都理应得到众人的嘉许，而他亦应注意：必须承认一切能想到的激励，只要它旨在隐匿他的弱点、平息其他一切欲望。捐出私产的人，为全体世人提供了本来需要以其他方式获取之物，遂使社会的每个成员受惠，全体世人便肯尊敬他，并认为自己有义务宣讲所有这些善行，并不检视或考查此人善举的动机。对美德或宗教本身破坏最甚的做法，乃是使人们相信：把钱施舍给穷人（虽说穷人直到死后方能脱贫），会使人们今世犯下的种种罪孽在来世得到完全的抵赎。残暴杀人的恶棍，或许借助伪证逃避了应得的惩罚。我们试想，他日后发达了，积累了大量财富，而他听从其忏悔神甫的忠告，将全部财产捐给了一个修道院，而他的孩子们却成了乞丐。这位优秀的基督徒为赎他的罪付出了何等巨大的代价！那位指导他良心的神甫又是何等正直！舍弃生前一切财产，无论此举出于什么原则，他都舍弃了自己拥有的东西。但是，富有的守财奴生前却不肯帮助其最近的亲属（尽管他们从未故意得罪过他），而是死后将其钱财用于我们所谓的“慈善事业”。他若愿意，尽可将自己视为善人，但他却抢劫了他的后代 ^{注134}。我这里说的是慈善的最近一例，那是一种惊人的才能，轰动了世界。我想对它作出恰当的评价，并恳请许可，让我暂且取悦那班学究，用考究的措辞将它描述一番。295- 296

一个几乎不懂医术、未经任何学习之辈，竟能依靠卑鄙的诡计行医，积累起大量财富，这根本不算奇迹。但是，他若深得世人好评，以致获得了国民的普遍尊敬，获得了超过所有同代人的美誉，却只有一种本事，即深谙人性、能最充分地利用人性，这才堪称非凡。他声望如此之高，也会为骄傲所扰，有时为一个仆人或任何下等人免费看病，同时忽视一位付给他高昂酬金的贵族。有些时候，他不肯放下自己的酒瓶，去尽医生的本分，全不顾那些召他去的人身份高贵，也不顾他们病情危急。他粗暴乖僻，又装作幽默家，像对待狗那样对待病人，哪怕那些人身份高贵。除了能神化自己的东西，他不看重什么人，从不怀疑其神谕（Oracles）的真实性。他侮辱全体世人，与头等贵族作对，甚至将其傲慢扩大到了王室。为了维护并增进其盛名，他在任何紧急情况下都轻视、侮辱他的长辈，蔑视其职业中最值得赞扬的东西，从不与其他任何医生商讨，只除了一类人：他们崇拜他的出众天才，迁就他的脾气，与

他交往时，永远都卑躬谄媚，如同阿谀的廷臣侍奉君主。一个人生前，一方面表现出了如此明显的极度骄傲，又表现出了对财富永不餍足的贪婪；另一方面，他又完全不敬宗教，根本不关爱亲属，毫不同情穷人，对人类同胞几无怜悯之心。他根本不能证明自己爱国，不能证明自己具备公益精神，不能证明自己热爱艺术、书籍和文学。我们若发现，此人死后仅留给那些穷亲戚少量的财产，却将大量钱财捐给了一所大学，而该大学并不需要那些钱，对他的动机，对他的行为准则，我们必会作出什么判断呢？297

且让一个人尽情地表现其仁慈吧，只要他尚未失去理智或常识。像在其他一切事情上一样，这位名医立遗嘱时，也放纵他心爱的激情，以立遗嘱之乐，去满足他的虚荣心。除此之外，他还能想出别的办法么？他想到了纪念碑和碑铭，上面都是敬献给他的赞颂之词，而最重要的是，人们年年缅怀他，向他献祭，言辞庄严，充满感激、尊重与崇敬。他想到，在这一切表演中，人们用尽了智慧与心思，以找出美好、雄辩之词，赞美这位恩人的公益精神、慷慨之心和高尚人品。他还想到了受助者们装出的感恩之情。不妨说，他想到这些事情时，其雄心勃勃的灵魂必会沉浸在巨大的欢乐中。尤其是他想到自己持久的荣耀，以及这种手段带给他的不朽英名，遂更加欢乐。慈善之念往往愚蠢而虚伪；人们去世后，我们评价其行为时，也应像评价书籍那样，既不可歪曲他们的思想，也不可歪曲我们的思想。不可否认，这位不列颠医神 [注135](#) 很有头脑，但他若受到了慈善、公益精神或好学精神的影响，致力于人类的总体福祉，或致力于其医业的总体福祉，遵循这些原则行事，他本来绝不会立下这样的遗嘱，因为很可能有更好的办法管理那么多的财富。能力大大不及他的人，也能找出些更好的办法，处置那笔钱财。不过，我们若认为他虽有头脑，但无疑又极为骄傲，我们便只能猜想：这种非凡才能很可能来自“骄傲”这个动机。我们不难发现他才能超群，深谙世道，因为倘若一个人宁肯放弃使自己不朽的打算，不想死后被赞美、被神化，不想世人回忆他时对他心怀感激、尊重和赞美（那些或许都是虚荣女神渴望得到的），我便会认为：在获取不朽方面，人类的头脑已发明不出比这更有效的方法了。他若从军，参加了25次围攻和25场战役，像亚历山大大帝（Alexander）那样勇敢，让自己的生命和肉体饱尝那50次作战的全部疲惫与危险；或者，他献身于缪斯女神（Muses），为了文学牺牲自己的快乐、睡眠和健康，终日艰辛研究，苦苦学习；或者，他放弃了一切俗世利益，在正直、节欲和节俭生活方面出类拔萃，永远走在最严格的美德之路上，他便不会如此尽心尽力，以使自己英名永存了。这是因为：豪华安逸的生活，以及对他那些激情的放纵满足，他现在已统统得到了，没有什么麻烦，全不必自我克制，而他不得不离开他的钱财时，只要将它们交与上帝选定的那些精英处置即可。 298-299

一个有钱的守财奴十分自私，甚至想得到其金钱在他死后取得的利益。他只能欺骗其亲属，将财产捐给某所知名大学 [注136](#)，因为大学是以很少的代价购得不朽的最佳市场。在大学里，知识、才智和悟性都是产品，几乎可以说，大学就是社会地位的制造厂。大学里的人精通人

性，知道其捐助者们需要什么，非凡的施舍总是得到非凡的回报，而衡量才能的标准，永远都是捐助者的赞美，无论捐助者是医生还是补锅匠，只要有可能嘲笑他们的那些活证人死绝，便可作数。我绝不会想到用每年的感恩节去纪念一位伟人，但我会想到：一百年后，人们仍会说起他多次奇迹般地治愈了病人，说起他另外一些奇事。我敢预言：不等本世纪结束，便会出现关于他的种种传说（因为花言巧语的作家们绝不会骂人），那些故事至少会像一切圣徒传说那样难以置信。300

对这一切，我们这位精明的捐助者并非一无所知。他了解大学，了解大学精英，了解大学政治，并由此预见到：当前一代人或后来数代人针对他的愤怒，绝不会停止。那愤怒不会仅仅持续寥寥三四百年，而会持续永远，无论政府和宗教经历多少变化和革命，只要国家尚在，只要英国尚存。301

可叹的是，这位骄傲之人因为受到一些诱惑，往往不公正地对待其合法的后嗣。这是因为，当一个人生活得安逸富足，心中充满了虚荣，一个文明国家中的大多数人又迎合了其骄傲之心，使其心中一直确信：人们以如此非凡的方式，向他表达了对他心灵的永久尊重与崇拜，他便往往会像战场上的英雄那样，靠着自己的想象生活，尝遍狂热精神的巨大欢乐。这能使他在病中得到鼓舞，能解除他的痛苦，或能守卫着他，使他不死死亡的一切恐怖，不想未来种种最悲惨的忧虑之事，或根本不看它们。

过于挑剔者认为，若考察事实，将善举与良心联系起来，便会妨碍人们以此种方式处置自己的钱财；而无论捐助者的钱财来自何处，其动机如何，受益的毕竟都是收到那些钱财的人。我并不否认这个告诫，但主张一点：阻止人们聚集过多财富，以免它们变成王国的呆滞存货（Dead Stock），这对公众丝毫无损。欲使社会繁荣，社会的主动部分和被动部分便应比例悬殊。忽视这一点，众多有才能、有天赋者便会很快过剩，贻害国家。慈善若惠及过广，便几乎一定会鼓励懒惰和闲散，而仅仅有益于少数国人，却养育了懒汉（Drones），毁掉了勤勉（Industry）。大学和济贫院建得越多，此况便越甚。第一批创建者和捐助者，其意图也许正当、良好，并也许是为了博得好名。他们似乎为了一些最值得嘉许的目标劳作。但他们去世后，其遗嘱执行人和管理者们的观点，却与他们大相径庭，因此，我们很难见到长期秉持了其初衷的慈善。我不愿说这是残忍的（Cruel），亦不愿说其中含有不人道（Inhumanity）的意味。为病人和伤者建立足够的医院，我将此举推为战时与和平时期不可或缺的责任。失怙的幼儿，无靠的老人，以及一切因工作而伤残者，都应得到体贴、及时的关怀。不过，虽然我一方面承认他们无助，其本人也的确穷困；但另一方面，我也不鼓励穷人的乞讨和懒惰。应使人人工作，各尽其力，即使对体弱人群也应作仔细审查。残疾人大多都能找到工作。不适于从事重体力劳动的人和盲人，也大多都能找到工作，只要其健康和体力允许。我现在考虑的问题，自然会让我想到另一个问题，一时以来，国家一直受到它的困扰，那就是对各种慈善学校（Charity-Schools）的狂热激情。302- 303

大众陶醉于慈善学校的益处与优点，乃至无论何人，只要公开对反它们，乌合之众便会对他投掷石块。儿童学会了宗教原则，能读上帝之言，因此更有可能增进其优点和良好道德，自然一定会比其他人更文明，而其他人往往随意行事，无人关心。儿童衣着体面，一个星期至少穿一回干净衣服，规规矩矩地随着老师上教堂。不愿见到此种情景，而宁可在每一个公开场所都见到一大群流氓，不穿衬衫，身无一件完整衣服，不知道其不幸在随着咒骂和诅咒加重，这种人的判断实在有悖情理！谁会怀疑，那些儿童就是滋生窃贼和小偷的主要温床？法院的每一次开庭，多少重罪犯和其他罪犯被审判并定讞！慈善学校能防止这种现象。穷人的孩子若受到了较好的教育，用不了几年，社会便会从中大大受益，而在英国，充斥于这个大城市以及全国的众多无赖，便会被扫除干净。304

这是普遍的呼声，若有人对它提出半点异议，即使不被看作缺德、渎神、主张无神论的坏蛋，也会被视为不讲仁慈、铁石心肠、毫无人性之辈。慈善学校悦人眼目，对此无人怀疑；但我却不愿让一个国家为了如此短暂的快乐付出过高的代价。我们若将此种通俗演说 [注137](#) 看作华丽的表演，不予理睬，那么，一切重要问题便有可能很快得到解答。

至于宗教，有知识、有教养的国人大都对它有起码的了解。技艺（Craft）比愚蠢（Stupidity）更能造就无赖；而大体地说，艺术和科学繁荣之地，恶德（Vice）最盛。有谚语说：无知乃宗教虔诚之母；而在最无文化、贫穷愚蠢的乡民中更普遍地存在单纯与诚实，这也是事实。其次要考察的，是慈善学校应向一国穷人传授的礼貌和斯文。我承认：在我看来，具备我所说的那些礼貌，即便不算有害，也是无关紧要，至少，艰苦劳作的穷人最应具备的不是礼貌。我们要求穷人的，不是致意，而是他们的工作与勤勉。但我诚心地放弃了这个观点。应当说：良好的礼貌对一切人都必不可少，但慈善学校是怎样向学生传授礼貌的？学校的男生学会了与他人见面时脱帽致敬，全不看对方是谁，除非对方是乞丐。但我想不出他们除了脱帽还学会了什么礼貌。305

老师不大合格，从其年薪便可知道这一点 [注138](#)。即使他能向学生传授礼貌，也无暇于此。学生在校不是学习，就是向老师背书，或写作文，或做算术。学校放假时，学生们便像其他穷孩子一样自由自在。影响孩子思想的，正是一些规则和范例，它们来自父母，来自与孩子一同吃喝、交谈的其他人。喜欢责难的父母教育无方，不管子女，因此培养不出文明有礼的后代，即使其子女一直在慈善学校上学，直到结婚。刻苦努力的老实人，虽说从未如此贫穷，但只要对善良（Goodness）和端庄（Decency）有起码的认识，也会使其子女保持敬畏之心，绝不会使子女到街上为非作歹、夜不归宿。自食其力者，只要对其子女有起码的约束，一旦子女能做到，便会使子女做些能够获益的工作，无论多么微不足道。但也有一些孩子无法管教，说教和殴打皆不奏效，什么慈善学校都无法改造他们。不仅如此，经验还告诉我们：慈善学校男生中有大量的坏孩子，到处骂人，袒胸露腹，就像伦敦塔丘 [注139](#) 或圣詹姆斯区 [注140](#) 造就的无赖。306

我现在要谈及那些重大的罪行和众多的犯罪分子，其起因可溯及缺乏这种优良的教育。不可否认，行窃和抢劫在伦敦城及其周边日日可见，因那些罪行而死者，每年甚多。但是，由于人们质疑慈善学校的益处时总是提到这个问题，仿佛根本毋庸争论，一致认为慈善学校是一剂良药，能及时防止那些混乱，我便想对那些危害（人们完全有理由抱怨它们）的真正原因作一番考察。我不想质疑一切，只想证明一点：慈善学校，以及鼓励懒惰、阻碍穷人务工的其他一切事物，都助长了恶行（Villany），其作用超过了不会读写，甚至超过了最粗鄙的无知和愚蠢。

我这里必须插一句话，以消除一些急躁者的喧叫。读了我以上最后那句话，他们会大喊：慈善学校绝非鼓励懒惰，而是培养了学生，使他们从事手工艺和各种行业，从事各种诚实的劳动。我向他们保证，我今后将注意这个问题，对它作答时，绝不扼杀一切为慈善学校辩护的言论。307

在人口稠密的城市中，一个少年流氓并不难做到：挤进人群，用一只小手和几根敏捷的手指，迅速地抢走一个人的手帕或鼻烟壶，后者正盘算生意，没注意自己的衣袋。小罪得逞，几乎一定会导致更大罪行。偷钱包的12岁少年若未受到惩罚，16岁时便会入宅行窃，远远不到20岁时便会犯下各种恶行。那班小心谨慎的大胆之徒，又非酒鬼，则会犯下大量罪行，直至暴露。窝藏流氓和歹徒，如同谷仓里藏着害虫，这是伦敦、巴黎这种过度发展的大城市最大的麻烦之一。此类大城市是品行最劣者的永久藏身之地，是数千罪犯的平安之乡，他们每日偷盗和入室行窃，靠经常变换住处，藏身多年，也许会永远逃脱法律之手，除非犯罪时碰巧当场被捉。他们若是被捕，其罪证也许不够清晰，或不够充分，证词不够有力，陪审团为同情心所动，原告虽然最初精力充沛，却往往不到开庭就变得宽厚了。宁要公众安全、不顾个人心安者，为数寥寥。天性善良者，不会轻易同意剥夺另一个人的生命，哪怕后者该上绞架。成为任何一个人的死因，虽说这是司法的要求，大多数人还是对此感到震惊，而有良心的正直之士若缺少判断力或决心，则更会如此。因此，数千本当斩首的罪犯才逃脱了惩罚。也正因此，罪犯才如此之多，他们大胆地冒险，希望被捕后交到同样的好运，脱罪获释。308

但是，人们若真的借助想象而完全确信：犯下了当被绞死的罪行，便一定会被绞死，死刑便会十分罕见，而最无顾忌的罪犯与其砸开一所屋子，还不如直接吊死自己。在窃贼身上，几乎见不到愚蠢和无知。拦路抢劫和其他大胆的犯罪，通常都是勇敢而有才能的流氓所为。各种坏人往往都是精明、狡猾之辈，精通审判程序，熟知能为其所用的各种法律用语，不放过起诉书中哪怕最小的瑕疵，懂得如何利用证据中最小的疏漏和其他一切，以开脱其罪。

放过五百个有罪者，胜于惩罚一个无辜者，这句格言很有影响。它仅仅属于来世，只与另一个世界有关；就当今社会的福祉而言，它却十分错误。一个人因自己没犯过的罪而被处死，乃是可恶之事。尽管如

此，多种多样的意外事件仍会造成十分奇特的环境，以至于陪审团虽然可能具备一切判断之智，恪守一切良知法则，但仍有可能放过罪犯。欲以人类的谨慎之心能做到的一切小心和警惕，尽量防止出现此种情况，使此种不幸情况在十年间只出现一两次，便要做到：在所有此种情况下都最严格地施行法律，不使一个有罪者逃脱惩处。这将大大有益于国家，因为这不但能保护每个人的财产和社会的总体安宁，而且能救数百个（若不是数千个）穷愁潦倒者的命，他们每日都因小过被绞死。他们被捕后，只要逃罪的希望不是他们决定犯罪的动机之一，他们便绝不再想干出什么违法之事，或至少不再想犯下死罪。因此，大体上说，凡法律严明之地，执法的一切疏忽，陪审团的慈悲，频频的宽恕，皆为对一个人口稠密的国家或王国的残忍，其程度超过了使用拷问台，超过了那些最剧烈的酷刑。309- 310

那些罪行的另一大原因，乃是失窃者缺少警惕，以及他们提供的许多诱惑。对自己的房屋，众多家庭都十分疏于关心，其中一些失窃是由于仆人们的疏忽，另一些则因为主人舍不得花钱加固栅栏和门窗。铜器和锡镚器皿随时都可以卖钱，却散放于屋中。金银餐具（或许还有金钱）虽会受到较好的保护，但流氓一旦进屋，很快就会打开一把普通的锁。

因此很显然：同时存在多种不同的原因，加上少数几乎不可避免的恶德，便造成了一种灾祸，即人们被小偷、窃贼和强盗滋扰。各国都曾出现这种情况，也将永远出现，或多或少，出现在很多城镇之内及其周边，尤其出现在过度发展的大城市里。正是机会造就了小偷。粗心大意，疏于加固门窗，陪审团和原告过分仁慈手软，过于容易获得缓刑，频频的宽恕，而最重要的是众多先例：明明有罪的人，既无朋友，亦无金钱，却通过欺骗陪审团、为难证人，或通过其他诡计和谋略，找到了逃脱绞架的办法，这一切都是对穷人的强大诱惑，他们不知法律，未受过教育。311

此外还有一些造成上述灾祸的辅助因素，例如懒惰闲散之习，以及对劳动和勤勉的强烈反感。年轻人若从未踏实地劳作，或至少从未将一星期或一天的大部分时间用于工作，都会染上好逸恶劳的恶习。儿童无不懒惰，连最好的男孩和女孩也是如此，无论何时见到他们，都令人不快。

因此，强大、富庶的国家中，滋生被抛弃的放荡者的永久温床，并非不会读写，而是一些更实在的恶德的同时存在与并发。无论是谁，若将无知、愚蠢和怯懦看作造就罪犯的首因，即医者所说的“先导原因”^{注141}，那就请他考察一下生活，仔细检查一下常见的流氓、普通重罪犯的言行吧。他会发现相反的事实：应受谴责的，通常倒是过分狡猾精明的人，以及学问过多的人，他们是一国中最恶劣的堕落者和渣滓。

人之天性，处处相同：天才、智力和天生能力总是因运用而增强，并且，无论是做出最卑鄙的恶行，还是厉行勤勉或最英勇的美德，均可

改善这些能力。生活中，骄傲、好胜和对荣誉的热爱无处不在。少年扒手嘲弄其愤怒的原告，巧妙地哄骗老法官，使后者相信其无辜，其同伙便会羡慕他，其扒手兄弟也无不钦佩他。流氓也像其他人一样，怀有种种有待满足的激情，也重视彼此的尊重和忠诚，重视其勇气、无畏和其他男子汉的优点，正像从事更好职业者一样。在大胆的冒险中，一个强盗也为其骄傲所持支持，正如为国作战的、最忠诚的士兵。312

因此，我们批评的那些恶德，便来自另一些颇为不同的原因，而非我们指出的那些原因使然。人的种种情感，想必即便不是自相矛盾，也十分摇摆不定，乃至此时将知识和学问看作促进宗教的最恰当手段，而彼时却认为无知乃宗教虔诚之母。

可是，倘若主张这种普通教育的种种理由都站不住脚，为什么无论一个王国是大是小，全都一致地热衷此种教育呢？人类根本没有发生奇迹般的转变，也并不全都热爱善良与道德，使它们突然之间遍布英伦。邪恶多如以往，慈善多如冷漠，真正美德多如缺德。1720年也像以往所有的世纪一样，重大恶行屡见不鲜，自私的罪行和预谋的危害比比皆是。那些罪行并非贫穷无知、既不能读亦不会写的流氓所为，而是财富更多、更有教养者所为，其中大多都擅长算术，名声很好，生活优越。当某种事物成为时尚，大众便会跟从这种普遍要求。人们的任意幻想使慈善学校成了时尚，正如它使带箍衬裙（Hoop'd Petticoats）成了时尚一样，前者毫无理由，后者也毫无理由。恐怕我这个说法无法满足那些爱挑剔的人；同时我也很怀疑我的众多读者会十分重视我的以下言论。313

时下这种蠢事 [注142](#) 的真正来源一定非常抽象，远离我们的视野；不过，为考察极为模糊之事提供了最起码线索的人，却为考察者们做了一件好事。我愿承认那些学校的初衷十分慈善，但欲弄清它们如此过多的原因，欲了解时下大力提倡它们的大多为哪些人，我们就必须以另一种方式去调查，努力研究那些强硬的党人（Party-men），他们为了自己的事业，狂热地拥护主教制度（Episcopacy）或长老会（Presbytery）。但由于长老会完全是对主教制度的拙劣模仿（尽管两者同样有害），我们便应将讨论仅限于英国国教（National Church），并将讨论转向一个没有慈善学校的教区。——但我此刻认为：本着良心，我有义务请求读者原谅我，因为我将带领他同跳一场无聊的舞蹈（只要他愿意跟随我）。我希望他或者扔掉这本书、离开我，或者用约伯的忍耐 [注143](#) 武装自己，忍耐底层生活的一切无礼之言，忍耐一些黑话和闲聊，不等他走完半条大街，便往往会遇到它们。314

首先，我们必须提到年轻店主，他们的生意根本谈不上兴隆，所以无暇慈善。这位新手的骄傲若稍多于常人，并喜欢交往，他很快便会在教区会议（Vestry）上感到羞辱，而与会者不是一帮精明的富人，就是你那帮爱管闲事、喜欢争吵、固执己见的咆哮者（Bawlers），他们获得了名人的头衔，通常都心思摇摆，二三其德。他的出身（或许还有声望）虽然不值一提，但他发现自己心中有一种支配他人的强烈爱好。具

有这种倾向的人认为：教区没有慈善学校乃天大的憾事。他先把自己的想法说给两三个熟人，后者也照此办理。不到一个月，教区里便只谈慈善学校、不谈其他了。人人发表演说、作出论证，以实现其力所能及的那个目标。——一个人说，目睹众多穷人无力教育其子女，而在有如此众多富人之地，却毫无供穷人使用的必需品，这使人颇觉羞耻。另一人答道，无论怎样议论富人，富人都最坏：富人一定都有那么多的仆人、四轮大马车和马匹；他们能花好几百英镑，有些人甚至能花好几千英镑，购买珠宝首饰和家具，却不肯给亟需帮助的穷人一个先令。说起时尚和时髦之事，他们能全神贯注地倾听，但对穷人的哭声，他们却故意装聋。第一个人又说：朋友，你所言极是，我认为，在英国没有比我们这个教区更差的教区了；愿意力所能及地做些善事的，正是你我这样的人；但力所能及且愿行善者，却为数寥寥。315

另一些观点更为激烈者，则攻击具体的个人，诽谤自己讨厌的每一个富人。他们收集了上千个倡导慈善的无聊故事，到处传播，诋毁富人。邻人们都在做这些事的时候，第一个提出这个伪善思想的人，却不肯听听这么多人对它的讨论，不肯承认自己正是这么多讨论和喧闹的最初起因。但是，无论他本人还是其密友们，都不曾料到自己会引起这场讨论，因此必须找出某个对此事更有兴趣的人。必须说服他，必须证明这个计划的必要性、优点、益处和基督教精神，再恭维他几句。——说实话，先生，您若赞成此事，那就没人比您本人更能影响教区了。我敢保证，您只消一句话，就能为此事担保。只要您将此事记在了心里，先生，我便认为此事已成了，先生。——他们若能用这种花言巧语使某个有钱的老傻瓜上当，或使某个自以为是、又爱管闲事的富人上当，此事就开始变得切实可行，并会引起富人们的议论。教区的牧师、副牧师以及教员，到处赞美这个伪善的计划。第一批提倡者都乐此不疲。哪怕他们有什么昭彰的恶德，也会牺牲它以博取好名，或至少会更加小心，学会做个伪君子，并深谙一理：做穷凶极恶之人或以罪大恶极闻名，与他们装出的对过分工作、过分虔诚的那份热情，两相抵牾。316

这些小爱国者越来越多，自动形成了一个团体，定期开会，与会者无不隐匿自己的恶德，展示自己的才能。会议主题是宗教，或无神论和渎神言论在时下造成的不幸。与会者当中，很难见到养尊处优的富人以及生意兴隆、蒸蒸日上之士。同样，有见识、有教养者若无其他事情可做，也往往会去寻找更好的消遣。志存高远之人，想必很容易找到不去开会的借口，去做他们该做之事，或在教区里度过无聊乏味的时光。乐于参会的是两类人：一类是忠实的教会人员，他们心中很有理由参会；另一类是你们那些狡猾的罪人，他们认为会议堪称嘉许，希望以参会赎清其罪孽，而魔鬼撒旦若仅仅付出很小代价，则不适于参会。一些人参会是为了挽救其名誉，另一些人参会是为了恢复其名誉，取决于他们是丢失了名誉还是担心如此。还有些人参会则基于深谋远虑，旨在扩大其生意，结交各色人等。很多与会者会对你实言：即使他们敢于真心地说出实话，那些话也与他们的利益毫不相干，只是为了使他们在教区里更出名。有识者看出了这个计划的荒唐，不怕任何人。有人会劝他们，不可独立思考，不可与全体世人作对。即使那些最初决心否定该计划的

人，也很可能最终或被引诱，或被强求，赞同了它。该计划计算了大多数居民的捐款，赞成该计划的另一个流行论据是：那些善款根本就不算多。通过劝说，很多人都成了捐助者，若非如此，他们本来会挺身而出，拼命反对那个计划。317

地方长官属于中等阶级；其中亦有不少人，其地位不及中等阶级，但只要其进取的热情能使他们立志摆脱其卑微地位，他们便会被中等阶级利用。你若问这些可敬的长官，他们何以自找这么多麻烦，以致损害了私事、损失了时间（无论是一位官员的还是全体官员的），他们便会异口同声地回答：正是由于他们重视对宗教和教会，重视献身慈善带来的快乐，正是由于在这个产生了藐视宗教者和自由思想家的邪恶时代，众多贫穷无辜者的永久幸福随时都可能被毁灭。他们绝不想获取私利，即使与这些儿童打交道、为他们提供生活必需品的人，也从未打算卖掉那些物品以牟取私利，虽说在其他一切事情上，他们对钱财的贪婪和吝啬昭然若揭。在这件事情上，他们都放弃了私心，毫无世俗目的。其中大多数人至少都怀着一个最大的动机（他们会小心地把它隐藏起来）：发号施令、指挥众人能使他们心满意足。“长官”（Governor）一词声音优美，对地位卑微者颇具吸引力：人人都崇拜统治者和身居高位者，哪怕对野兽的绝对统治权^{注144}也自有其乐。无论统治什么，皆有其乐。使小学校长们在做校长这种乏味苦役中支撑下来的，正是这种治人之乐。但是，若说管理儿童至少有一种满足之乐，那么，管理小学校长便一定是引人入胜了。若以小学校长为管理对象，地方长官该会得到多好的赞美，该会收到多好的奖状啊！那些赞美多么可人！其奉承毫无阿谀之词，其措辞毫无呆板之语，其文风毫无卖弄学问之弊，令人好不喜欢！318- 319

善于洞察人性者总是发现：这些人假装最拥护的，正是他们最不拥护的；他们彻底否认的，正是他们最重要的目的。最容易养成的习惯或人品，就是伪善（Hypocrisy）；能最快习得的事情，就是否认我们心中的种种情感，否认我们的行事原则。但是，各种激情的种子却与生俱来，任何生于这个世界的人，都不会没有它们。只要留意幼童的娱乐和消遣，我们便会发现一种最普遍的现象：他们全都喜欢戏弄小猫小狗，从中取乐。他们总是拉着那些可怜的小动物，在屋中转来转去，其动机无他，只是能对猫狗随心所欲、任意摆布。这种做法也给了他们一种快乐，那快乐源自对支配权（Dominion）之爱，源自人皆生就的篡夺欲（usurping Temper）。

这桩伟业动工了，果真大功告成了。每位居民脸上都洒满了欢乐恬静。同样，这也使我要讲几句题外话。到处都是懒惰的可怜虫，他们往往全都破衣烂衫，龌龊不堪。我们通常将这些人看作倒霉鬼，几乎不会注意到他们，除非他们十分不同寻常。不过，就像在上等人里一样，这些人中还是有些英俊姣好者。但若其中有人当了兵，穿上了红色的军服，上等人在他身上见到的变化是何其巨大！看，他头戴近卫团军帽，腰挂长长的子弹袋，多么英武！认识他的人，无不对他的人品刮目相看。无论是男是女，心中对他的判断都和以前大不相同。见到慈善学校

的孩子，人们的反应亦与此相仿。统一性自有天然之美，很多人都为之欣然。男童和女童排得整整齐齐，两两前行，有条不紊，个个身穿同样的套服，戴着同样的佩饰，更加美观，此景十分悦目。而通常使此景更加有趣的，则是人人都以为自己也在其中有份，连仆人和教区中最穷贱的人都有份，因为他们不必为此花一文钱。教区教堂是咱们的，慈善学校的孩子是咱们的。所有这些事情中，都有一种使人心痒的所有权（Property）的影子，即有权利用《圣经》，尤其有权利用那些真正作出捐助、大力推进了这项虔诚之举的人。320- 321

几乎难以想象，人们对自己的心思所知甚少，对自己的内心十分无知，乃至误解了人性的弱点，误解了对善良、美德和慈善的激情与狂热。尽管如此，最真实的情况依然是：这些糟糕的评判者 [注145](#) 以为，人们因上述之事感到的满足、欢乐和狂喜，都体现了虔诚与宗教的原则。无论何人，只要读了我在以前两三页中的言论，并借助想象，从自己关于这个主题的已有见闻稍稍前行一步，都会找到充分的理由（它们来自对上帝的爱慕和真正的基督教精神），以证明慈善学校何以如此风靡一时，得到一致赞同，受到各色人等的赞美。人人皆可谈论并透彻理解慈善学校这个话题。闲聊的谈资，没有比这个话题更无穷尽的了。它还取代了大平底船（Hoy-boats）和驿马车（Stage-coaches）上的粗言秽语。支持慈善学校的地方官，若训话时格外尽力，并碰巧有众人在场，女人们便会对他赞不绝口，其热情和慈善天性更会被捧上九重天！一老姬说：真的，先生，我们全都非常感激您，我认为其他长官都不曾像您这样有兴趣派来一位主教；听说，那位主教大人正是您派来的，虽说他身体不是很好。对此，那官员非常庄重地回答说：那是他的职责，他不怕麻烦，不惧疲劳，因此很适于照管孩子们，那些可怜的羔羊。那主教说：的确，我决定弄到一副细麻布袖子 [注146](#)，虽说我曾因此失眠，但很高兴自己并没失望。322

很多人都在另一些场合说，他们见到一些教堂募集到了可观的善款。他们议论的话题，很容易地由此转到了神职人员的能力、不同才具和正统信仰。某某博士极有天分，极有学问，我相信他一定衷心支持教会，但我不喜欢他宣传慈善的布道。世上没有比某某先生更有本事的人了，他迫使人们慷慨解囊。他上次为了我们的儿童布道时，当场就有很多人捐出了善款，我敢说，他们走进教堂时，本来没打算捐那么多。他们面带喜色，衷心地感到了快乐。323

慈善学校如此迷惑大众的另一个魅力，乃是众人的一种普遍认识：慈善学校不但做了造福社会的实事，体现了现世幸福，而且符合基督教精神，满足了我们的要求；为了我们未来的福祉，我们应当多多建立它们。神职人员全都诚挚热情地赞美慈善学校，为之出力，为之声辩，其热情超过了履行一切基督教义务。提倡慈善学校的人，并非年轻的郊区牧师，并非可怜的无名学者，而是我们的高级教士中最有学问的，是东正教会中最有名望的，甚至是一些并不常在任何其他场合让自己受累之人。言及宗教，他们无疑知道什么是我们的主要要求，因此也知道欲得救赎最需要什么。言及世道，谁能比英国的智者更了解王国的利益所

在呢？英国上议院的主教们（Lords Spiritual）都无比看重英国的利益。这种认识的结果，首先是一些能以钱袋或权力增加或维持这些慈善学校的人，不禁更重视自己所做之事，而不太重视他们在其他场合支持过的应做之事。其次，其他一切人或者无力，或者不愿作出任何捐赠，却依然很有理由大讲慈善学校的好话。这是因为，在扰乱我们种种激情的事情上，我们虽然很难做出合理的行动，但希望做好事总是我们力所能及的，因为这几乎不必破费。迷信的俗众当中，几乎无人邪恶得不喜欢慈善学校。邪恶者以为自己见到了朦胧的希望，即能以慈善学校弥补其罪。他依据的原则，就是最邪恶者用其对教会的爱和尊敬安慰自己时的原则。连最放荡的人都能从支持慈善学校中找到机会，以表明其性格的正直，却不必付出什么代价。324

但是，倘若这一切仍不足以诱使人们挺身保卫我说的那个偶像 [注147](#)，那就还有一种东西，能屡试不爽地买通大多数人，使他们大力提倡它。我们天生都热爱成功，无论何人，只要致力于慈善事业，都一定会取胜，至少十个有九个会如此。慈善事业披着华丽的伪装，很多人又站在他一边，因此，让他与他选定的对手去争论吧。慈善事业是一座城堡，是他坚守的要塞，永远不会被攻破。若是哪个最清醒、最有道德的活人拿出全部论据，以证明慈善学校（至少是其中大多数）对社会的危害（我将在后文讨论这个问题），那么，比他更强大的人就会反对这个世上最大的流氓，而只须利用慈善和宗教的庸俗说教，便掀起了反对前者的风潮，使俗众以为前者毫无道理。325

因此，拥护慈善学校的喧嚣遍及英国，无不首先基于人类的弱点和激情，至少，一个国家也会有和我们一样的爱好与热情，只是尚未被任何美德或宗教原则唤醒。在这个想法的鼓舞下，我要更自由地批评这种粗俗的错误，并尽力证明：这种强制教育远远谈不上有益，而是有害于公众的；与它有关的福利，要求我们将它看作高于其他一切法律和道理。因此，我才只为一事道歉：我的看法不同于有学识的可敬神甫们目前的见解。我大胆否定的，就是我们的许多主教及其下属神职人员公开宣扬的观点。我们的教会声称，即使在宗教事务（那是教会的正当领地）上也绝对有可能犯错，因此，认为教会在世俗事务（教会并不怎么直接关心俗世）方面犯了错，也不算冒犯教会。——所以，我反对慈善学校也不应算错。

整个大地受了诅咒，没有面包，除非我们靠额头的汗水吃饭，必须艰辛劳作，人类才能为自己提供生存必需之物，勉强养活其作为单个造物的腐败的、有缺陷的身体 [注148](#)。但是，欲在文明社会中生活得安逸，人类所需之物却多得无穷。在文明社会，人类成了受了教育的动物，许许多多的人通过相互的契约，自动结成了政治实体。在文明国家，人的知识增长得越多，为获得安逸所需的劳动就越是多样。众多社会成员都懒惰闲散，享受着他们能创造的安逸和快乐，同时，这么多懒汉却情愿屈尊反其道而行，即凭借能力与耐心，使其身体习惯于除了为自己工作，还为他人工作，这样的社会不可能长存。326

生活必需品的丰富与廉价，在很大程度上依赖于获取那些物品的劳动的价格和价值。因此，一切社会的福利（即使在它们带上几分奢侈的异样色彩以前），便都首先要求从事这种劳动的社会头等成员身体强健，精力充沛，绝无闲散懒惰之习。其次，他们应当很容易满足于生活必需品，例如乐于身穿最粗劣的衣服；他们的胃若提醒他们吃饭，他们的饮食便只为了养活身体，几乎不在意食物的味道或风味，不拒绝人饿时能吞进嘴里的一切有益健康的食物，对于口渴，则是除了克制它，别无所求。327

这种苦工的绝大部分都在白天完成，因此，人们其实只按白天的时间计算劳动，根本不考虑工时的长短，也不考虑自己的疲劳。英国的雇员清晨非起床不可，但不是因为他休息够了，而是因为太阳快要升起。对30岁以下的成年人来说，以上最后一条是无法忍受的难事，他们未成年时已习惯了一件事，即只要能睡着，就躺在床上。但是，很多受过教育的人，却几乎不会选择上述三条 [注149](#) 造成的生活状态，哪怕他的奋斗目标或某个悍妇 [注150](#) 会迫使他作出如此选择。

这种人若是不可或缺——因为没有大量这样的人，任何大国都不会幸福——那么，明智的立法者若想防止社会供应的短缺，便会无比悉心培养这种人，养活他们，为他们提供必需品，难道不是如此么？只要还有办法，谁都不愿为了谋生而使自己贫穷疲惫。必须获得吃喝，在寒冷气候中必须获得衣服和住所，这些绝对的需求使人们屈服于一切尚可忍受的事情。倘若谁都没有需求，任何人都不会去工作。但只要能使人免于挨饿，那些最大的困难便会被看作实实在在的乐事。

以上所有的言论表明：自由国家不允许存在奴隶，因此，最可靠的财富便是众多艰苦劳作的穷人。这是因为，穷人除了是劳动力，又一向是造就海军和陆军的温床；没有他们便没有享乐活动，任何国家的产品都会失去价值。欲使社会幸福，欲使民众在最简陋的条件下生活安逸，大量民众就必须既贫穷又无知。知识会扩大和增加我们的种种欲望。一个人想得到的东西越少，为他提供生活必需品就越容易。328

因此，各个国家或王国的福利与幸福，便都要求将劳动阶级的知识限制在其职业范围以内，而绝不可（像那些可见的事物一样）延伸到其职业之外。一个牧羊人、农夫或其他任何农民，对世界、对其劳动或职业之外的事情知道得越多，就越不可能欣然而满足地忍受疲劳和困难。

一些人非常需要读写和算术的能力，其职业需要这样的素质；但是，人们的生计若根本不必依赖这些技能，它们对穷人便是有害的。穷人被迫日日劳作，以挣得每日的面包。能在学校就小有出息的孩童，为数寥寥，但同时，他们已能受雇从事某个职业，因此，穷人用来读书的每一个小时，往往都是社会的损失。较之工作，上学就是闲散。男童在这种闲散生活中的时间越长，长大后就越不适于从事体力劳动（downright Labour [注151](#)），无论其气力还是心性，都是如此。注定终生劳累、厌烦、痛苦的人，越早开始这种生活，以后就越有耐心忍受

它。艰苦的劳动和最粗劣的饮食，是对某些犯罪分子的正当惩罚；但是，若将它们强加给另一些人，他们不习惯如此，自幼不曾艰辛劳作，不曾吃过劣质饭食，你又根本不能指控他们有罪，那就是最大的残忍。

329

没有大脑的劳动和刻苦努力，便不会获得读写能力。粗通了这两者的人，都会认为自己无限地高于完全愚昧无知的人，后者几乎毫无正义感和分寸感，与野兽无异。一切凡人都天生讨厌麻烦和吃苦。因此，我们全都钟爱并往往过分高估一些能耐，我们一同付出了多年的安逸，才购得了那些能耐。将大部分年轻时光用于学习读写和翻译的人，很有理由期盼在能用到那些能耐的地方得到工作。这些人大多都最看不起体力劳动，即社会地位最低、全为他人服务、最不受尊敬的劳动。受过少许教育的人会选择务农，勤勉地从事最肮脏、最累人的劳动。他必须养活自己，而贪婪、挂虑家人或其他紧迫动机，也一定会迫使他去务农。但他却不会是个好雇工，不会为了可怜的报酬而去为别的农夫干活。至少，他并不那么适于做散工（Day-Labourer）。散工总是被雇来从事使用犁铧和家畜粪车的劳作，全不记得自己还有过别样的生活。330

一旦需要低三下四、奴颜婢膝的服务，我们总是会说：它们绝不会使人欢悦，也不会使人像下等人为上等人效劳那样诚心为之。我所说的“下等”，并不单指财富和人品，也包括知识与智力。一个仆人，一旦其理性使他发现自己在为一个笨蛋服务，他对主人的尊敬马上就会毫无真心。我们学习知识或服从命令时，心中应当懂得：我们越是尊重那些教师或发号施令者的学问与能力，就越是尊重他们制定的法律和指示。任何动物都不会欣然服从其同类。一匹马若像人那样有知识，我便不想骑它。331

这里，我不得不再说些题外话，但我要说，我从未像此刻这样重视它。但我看见了一千根泡了咸水的棍子 [注152](#)，看见了那班小学究都在反对我，因为我冒犯了识字板（Christ-cross-row [注153](#)），违逆了文学的每一种要素。

这绝非无端的恐惧，读者若想到我对付的是多么大的一群小暴君，便不会认为我这番忧惧毫无来由。那些人要么亲自用桦树条抽我，要么教唆别人如此。这是因为，若说我的对手唯有那些饿得要死的不幸男女——他们遍及大不列颠王国，天生厌恶劳作，十分讨厌其现在的工作；在他们心里，发号施令的嗜好大大强于服从他人命令的嗜好，甚于以往任何时候；他们都切望当上慈善学校的老师——那么，即使最保守的估计，我的敌人也至少有十万之众。

我仿佛听到他们大喊：有人提出了一种前所未有的、更危险的学说，它蔑视天主教会。他们问道：那个拔出丑陋的武器、毁灭教育的家伙，究竟是个什么样的萨拉逊 [注154](#) 畜生。他们很可能指控我，说我教唆魔鬼撒旦（Prince of Darkness），拼命地向英国引进一些王国，它们比哥特人和汪达尔人 [注155](#) 自世界初现福音之光后造就的任何国家都更

愚昧、更野蛮。无论何人，若在公众的厌恶中做事，即使他一向无辜，也总是会被指控为罪犯。有人怀疑我已插手消灭了《圣经》，也许还断言：1721年专项出版的小开本《圣经》乃是应我的要求，并主要利用了慈善学校；那些书的印刷和纸张极差，字迹模糊。但我断言：我像未出生的婴儿一样无辜。不过，我还是恐惧万分：我越考虑自己的处境，就越感到不妙。我最大的安慰是，我真心地相信几乎无人理睬我的言论。社会上很多人都认为我的文章还有起码的意义，我若怀疑这一点，便几乎没有勇气考虑我将冒犯的所有行当。种种难忍的磨难已为我备好，哪怕他们对我的各种惩罚都象征我有罪，我也只能付之一笑了。这是因为，即使我遭小刀突然刺击后还活着，一大帮文具商也一定会拉着我的手，或者将我活埋在他们的大厅里，大厅上是他们未能售出的一大堆初级读本和拼字课本；或者向我浇水，把我浸透，让我在一个造纸厂里被捣碎而死，那个厂子会因为我而不得不停工一星期。同时，油墨制造商们也会为了公众的利益，提出用收敛剂 [注156](#) 闷死我，或用他们手上沾的黑墨水淹死我。此辈只要联手，不到一个月即可干成此事。即使我逃过了这些联手团体的残酷迫害，一个私营专利者 [注157](#) 的愤恨也会把我置于死地。我很快就会发现我的脑袋遭到了猛击，而击打我的正是那些又小又厚的《圣经》，它们被用铜丝捆在一起，随时都可伤人。终止慈善学校教育，只会引起战斗，引起真正的争论。 [注158](#) 332- 333

我刚刚说过的离题之言并非愚蠢的小事，也不会结束于以上最后一段。严肃的批评家（他将一切欢笑视为不合时宜）会认为我这些话离题甚远，但我不禁要认真地道歉，以此表明：我根本没有反对艺术和科学的图谋，因为一些大学校长和人类知识的其他保护者，若看到愚昧被推崇为文明社会的必要成分，便很可能忧心忡忡。

首先，我认为：当今每一所大学中教授的数量应当增加几乎一倍。大学通常都提供良好的神学教育，但另外两门学科却很少得到重视，尤其是医学。医术的每一个分支都应当有两至三名教授，他们应尽力传授自己的技术和知识。公开授课时，虚荣者有大量机会显示其能，但更有益于学生的却是私人指导。药剂学和草药学，也像解剖学和病史学一样必不可少。医学生获得了学位，有了行医权，其职业使人们将患者的性命托付给他们，而他们竟不得不去伦敦，去研读药物学著作（*Materia Medica*），撰写医学论文，师从另一些从未受过大学教育的人，这是一种耻辱。在我所说的那座城市，一个人精进其解剖学、植物学、药剂学、临床医学的机会，一定至少十倍于那两所大学 [注159](#) 相加的机会。食油店（Oil-shop）与丝绸有什么关系？在绸布店，谁会去找火腿和腌菜汁？凡在管理良好之地，建立医院都是为了提高医学生的医术，因为他们日后要给穷人治病。334

良好的判断力应主宰商人，亦应主宰学生。任何人都不会为培养儿子做布料商、硬要他做金匠的学徒；既然如此，想当律师或医生的人，为什么要让牧师做他的师傅呢？语言、逻辑学、哲学固然应是一切学术行业的首要学科，但我们的大学虽然那么有钱，给予医学的帮助却太少了。大学里的很多闲人，拿着丰厚的报酬，大吃大喝，其住所豪华舒

适，只是其中绝无书籍，绝无所有这三门学科必需的读物。在牛津大学或剑桥大学，一个人既能获得做火鸡批发商的资格，亦能获得做医生的资格。以我拙见，这显然表明了一点：大学拥有的巨大财富的一部分，并未妥善地用于当用之处。335

教授拿着公众同意支付给他们的薪水，还有其每个学生使他们得到的满足，而私利、竞争和追求荣誉，则会激励他们勤勉劳动。一个人在任何一门学问或任何一部分学问上出类拔萃，有了做教授资格，而金钱若想买他，他便应当接受，不必计较出钱者是何党派，甚至不必计较出钱者是哪个国家、哪个民族的人、是黑人还是白人。大学应是各种学问的公共交易市场，像动物集市一样（德国莱比锡、法兰克福等地都有那种集市），其中有各色货品，绝无国产与进口之别，来自世界各地的人汇聚在那里，享有同等的自由、同等的权利。336

说罢学生们使教授获得的满足，我还要为所有打算做神职人员的学生辩解几句。对一国政府来说，没有任何学科像神学那样最不可或缺。应当有大量的神职人员为英国服务，因此，我不想劝阻穷人让他们的儿子从事神职。这是因为，有钱人若有很多儿子，有时也会让其中一个当牧师，因为我们甚至见过富人从事圣职。同样，具有良好判断力的人，尤其是牧师，一旦确信儿子有了足够的朋友或兴趣，争取到了可观的大学奖学金，或得到了受俸牧师的推荐（Advowson [注160](#)），或有了其他谋生手段，也会出于审慎原则，培养儿子从事圣职。但是，这些做法并不能产生每年任命的大量神职人员，而我们欠缺的大量牧师，则另有来源。

所有的中等人当中都有一些偏执者，对牧师的长袍和法衣怀着迷信般的敬畏，其中很多人都热切地希望让儿子升任神职，全不考虑他们后来会变成什么。英国许多善良的母亲，不考虑自己的环境和自己孩子的能力，都在为这个堪称嘉许的愿望而激动，靠享受这个令人愉悦的想法度日，往往在儿子还不到12岁时，就将母爱与宗教虔诚混合起来，想着自己看见儿子站在布道坛上，又亲耳听见他宣讲《圣经》，这种未来的快乐使她狂喜，使她流出满足的热泪。正是这种表现被误解为宗教热情，或至少被误解为代表了人的弱点，而这要归因于英国众多贫穷的学生。这是因为，鉴于收入的不平等，鉴于全英国牧师薪俸的微薄，穷人家的父母若没有这种乐天性格，我们便不可能从其他任何地方找出适合做牧师的人，让他们以微薄的收入，负责疗救众人的灵魂，除非他被真正的美德迷住了心窍，而那其实既愚蠢又有害。我们应当希望：从事圣职者的真正美德通常多于不信教者。337

我十分关心促进更能使社会直接获益的那部分学问，但这不应使我忽视更新奇高雅的学问。不过，我的希望若能实现，全英国便应比现在更鼓励全部文科和学问的各个分支。每个郡都应建立至少一所大型学校，教授拉丁语和希腊语，各校至少分成六个班级，每班配上专业教师。这些学校均应由一些有权威的文人监管，他们不但是有资格的主管，而且其实也要每年至少两次，监督每个班级由老师主持的全面考

试，而并不仅仅是评判学生们在作文或其他练习方面的进步（这些主管平时见不到那些进步）。338

同时，我也不主张增加次等的学校，其老师若不是极度贫穷，那些学校本来绝不可能存在。有个常见的错误说法：若是不会一点儿拉丁语，谁都不能拼出或写出英语。学究们为了自己的利益，支持这个说法；同样，一些拙劣的学生根据对它的不止一种理解，也顽固地支持它。同时，它也是令人憎恶的谎言。我已认识并仍在不断认识一些女子，她们从未学过拉丁语，却依然能严守拼写规则，写出极好的英语文章。反之，人人都见过自称的学者们的胡乱文章，他们至少上过几年文法学校 [注161](#)，但其文章却频现文法和拼法错误。对一切打算从事学术行业的人来说，精通拉丁语都极为必要。无学识便无绅士。即使立志学做律师、外科医生和药剂师的人，其拉丁语亦应大大高于其目前的普遍水平。一些青年日后若以并不每日需要拉丁语的职业为生计，对他们来说，拉丁语便是无用的东西，而学习拉丁语，显然是浪费了为之投入的大量时间和金钱。人们一有了职业，其在次等学校里学会的东西或是很快被忘掉，或只能被看作与生意毫不相干，并往往在公司中招致麻烦。根据曾一度习得的知识评价自己（即使后来已丢掉了那些知识），能不如此者为数寥寥，除非他们十分谦虚谨慎。这样的人往往还记得一些拉丁语文章，却并未消化它们，所以说到它们时，几乎都曾遭到识者的嘲笑。339

我愿将读书和写字视为奏乐和跳舞：我不会强使社会拒绝它们，亦不会强使社会接受它们。只要它们能使人有所收益，世上便会有足够的老师教授它们。但除了在教堂，一切教学都不是免费的，我甚至要从教学中排除那些立志从事圣职的人，因为其父母若极度贫穷，竟至负担不起孩子接受初级教育的费用，那么，其任何进一步的热望都是轻率的。340

同样，倘若穷人发现自己的孩子情愿去做懒惰的酒鬼或可怜的浪子，并且除了靠乞讨，从未给他们的小子买过一件破旧衣服，我们便应鼓励他们让其孩子接受初级教育。但是，若想雇用男孩或女孩从事工作，我们便应将首选慈善学校的孩子视为义务。教育那些孩子，似乎是对他们以前品行不端和懒散的奖励，但也往往是对其父母的施恩，那些父母理应受到惩罚，因为他们可耻地忽视了自己的家人。在某个地方，你会听见一个半醉的流氓一边咒骂自己，一边大喊再添一壶酒。他很有理由如此，因为他的男孩能免费得到衣服，免费上小学。在另一个地方，你又会见到一个极穷的女人，她让别人照顾她的孩子，因为她是个懒惰的荡妇，从未认真地干活儿以救其穷，而是常在廉价酒馆（Jinshop [注162](#)）里哭穷。

倘若人人都让子女接受良好的教育，并靠自己的勤勉，让子女在我们的大学受教育，英国便不会缺少有知识的人，而需要读写或计算能力的行业，也绝不会缺少这样的人，尽管除非父母负担得起上述教育，谁都不会去学习它们。学问不同于圣灵（Holy Ghost）的馈赠，无法以金

钱购得，但我们若相信那则谚语，那么，用钱买到的智力也绝非最差的。341

我认为我必须如此大谈学问，而这是为了预防真理和公平交易之敌的喧嚣（我在此不想向他们充分解释我的想法），因为他们很可能说我是切学问和有用知识的死敌，是个邪恶地提倡大众愚昧无知的家伙。我现在郑重承诺：我一定要回答那班据说支持慈善学校的好心人对我的驳斥，他们都说，慈善学校十分关怀其学生、使他们日后能够从事有保障的艰苦行业，而不是成为我暗示的那种懒汉。

我已充分表明：与工作相比，上学就是闲散。我也批驳了对穷人家子女的这种教育，因为它使穷孩子此后永远无法胜任体力劳动，而那是他们的本分。在每一个文明社会，只要体力劳动能造就判断力和人道精神，它们便都不该受到抱怨。最后，我还要谈谈不让穷孩子从事体力劳动的问题。我将尽力表明：这种做法将会破坏国家的和谐，是对少数地方长官略知一二的那种事务 [注163](#) 的粗暴干涉。342

为此，我们不妨研究一下各种社会的本质，并且考察一个问题：欲在现有条件下尽可能提高社会的力、美与完善，社会当由哪些成分构成。各种政府部门都必须为人们提供真正的生活必需品，也必须满足人们奢侈、放逸的欲望，提供一切有关的附属行业，在英国这样的国家，行业便是如此之多。但可以肯定一点：那些单独行业的数量虽多，但远远不是无限的：在其中增添一个非必需的行业，必为多余。一个家世很好的人，若在切普赛区 [注164](#) 开了一家最好的店铺，批发穆斯林头巾（Turbant），他便会破产。倘若底米丢或其他任何银匠除了阿耳忒弥斯银瓮什么都不做 [注165](#)，他便挣不到面包，对那位女神的崇拜现已过时了。设立非必需的行业，此乃蠢举；因此，仅次于它的蠢举便是：将任何一行的人数增加到多于我们所需。事情全由我们掌握，因此，让酿酒商的人数和面包师一样多，或让毛料商的人数和鞋匠一样多，都是荒谬可笑的。各行各业都会自行找出其人数比例，只要无人管闲事或干预，便会永远保持那个比例。

打算教育子女自己谋生的人们，总是先去请教和商议培养子女干哪一行，再拿定主意。数千人除了这件事，几乎不考虑其他任何事。他们首先为其境况所限。只能给儿子10英镑的人，一定不会找先交100英镑再做学徒的行业。他们考虑的下一个问题总是哪一行最有收益。倘若当时某个行业的从业者比其他任何行业都多，马上便会有十多位父亲愿将儿子送入那一行。因此，许多公司最操心的事，便是控制学徒人数。如今，各行各业都在抱怨人满为患（也许不无道理），你给某个行业添了一个人，超过了从社会自然流入该行的人数，这显然是损害了那一行。此外，慈善学校的主管们考虑的并不是哪一行最佳，而是能使哪些商人愿以一定价格录用那些男孩。为了充分利用那些孩子，少数殷实而老练的商人无所不为。他们害怕来自穷孩子父母的上百种麻烦。因此，孩子们的师傅便一定嗜酒如命、漫不经心（至少这最为常见），或是非常贫穷，只要拿到了钱，便全不管徒弟日后如何。至此，我们似乎只研究了

倘若各个行业、各种手艺都人满为患，那就表明社会管理出了错，因为国家若能养活那些人，各行各业便不会人满为患。生活用品难道不贵么？你有劳动能力、有一双手，却没有职业，这是谁的错？但有人会回答我说：欲使国家更富，全英国最终必须取消农民或减少纯利（Rents）。对此，我的回答是：农夫最常抱怨的，也正是我想纠正的：农夫、园丁等人（那些地方需要艰辛劳作、完成脏活）最不满的是，他们已不能用和以前一样的工资雇到帮手。日工抱怨其苦差只能挣到16个便士；而三十年前，他的祖父能挣到8个便士便很高兴了。至于纯利，人数的增加绝不会使纯利减少，但生活用品和一切劳动的价格只要有所变化，便一定是降价。每年能挣到150英镑的人，没有理由抱怨其收入减少到了100英镑，只要他能用那100英镑买到以前只用两英镑便可买到的东西。

金钱本无固有的价值，其价值随着时间而变，取决于1几尼（Guinea）是等于20英镑还是等于1先令 [注166](#)。（正如我前文暗示过的，）决定金银价格的正是穷人的劳动，而不是为金银规定的或高或低的价值，而生活的一切舒适都必定来自穷人的劳动。只要尽力发展农业和渔业，我们便有能力使社会比如今富裕得多；但在增加劳动力方面，我们却几乎毫无能力，以致几乎没有足够的穷人去做我们生存所必需的那些事情。社会的均衡比例被破坏了，许多国人本应在各地成为辛劳的穷人，除了其工作不熟悉其他一切。与其他部分相比，这些人太少了。无须体力劳动的行业，或过高支付体力劳动的行业，全都有大量的应征者。你需要一个商人，却来了10个记账人，至少是10个假冒的记账人。想雇帮工的农夫，在英国比比皆是。你本想雇一个在绅士府当过差的男仆，却来了12个人，个个都想当大管家。你能雇到20个家庭女仆，而不付出高薪便雇不到一个厨师。345

只要可能，任何人都不肯去干肮脏的、为奴般的工作。我并不反对那些工作，但所有这些情况都表明：连最穷的人都懂得太多，以至于不愿为我们服务。仆人们的要求往往超出男女主人的支付能力。穷人靠我们出钱，勤奋地增加了他们的知识 [注167](#)，而又确信我们将为那些知识再次花钱，究竟是什么样的疯狂在激励他们如此啊！使我们破费更多的，不但有用我们的钱上学的人，还有一些完全无知的村姑和愚民，他们一无所能，毫无价值，却也在强使我们出钱。用我们的钱上学的人造成了仆人的短缺，而这又为他们日后要求提薪找到了口实。他们要求的薪水，本来唯有身为内行、并具备与该行相关的诸多良好素质者才应得到。346

世界上任何地方，都没有比我们的一些男仆更聪明的家伙，都没有像他们那样对待差事的人。他们能干些什么呢？他们大多都是无赖，不可信任。即使他们诚实，其中一半也是酒鬼，一星期喝醉三四回。这些粗暴之辈常常喜欢吵架，将自己的男子气概看得高于一切。若有人怀疑他们的勇气，他们便全不顾撕破什么衣服，全不顾自己多么令人失望。

其中那些脾气好的通常都是坏透了的皮条客，总是追踪妓女，总是毁掉每一个来到他们身边的女仆。其中很多人犯下了所有这些罪恶，嫖娼、酗酒、吵架，但主人们却对这些仆人的过错一概视而不见，也不讨厌他们，因为他们风度翩翩，言辞恭顺，懂得怎样服侍绅士。但这种忽视却是主人的蠢举，不可原谅，往往以惯坏仆人告终。347

少数仆人并未染上以上任何一种缺点，而是知其本分。但这种人十分鲜见，因此，50个自视过高的仆人中，连一个这样的人都没有。这种人的薪水必会高得出格，你永远都填不满他的欲望，家中的一切都是他的额外津贴；你给他的赏钱若养活不了一个中等家庭，他便不愿留在你家。虽然你使他摆脱了卑贱地位，使他离开了收容所或监狱，但他若得不到某个地位，你就永远无法让他久留，而那个地位，是他因高估自己而认为理当得到的。不仅如此，从不莽撞无礼的最优秀、最有教养的仆人，也会离开最纵容他的主人。为了体面地离开，只要能自圆其说，他会编出50个借口，说出彻头彻尾的谎言。一个为顾客提供半克朗 [注168](#) 或12便士一份的套餐 [注169](#) 的饭馆老板，想从顾客那里得到的赏钱，与一个男仆想从和他主人共餐的客人那里得到的一样多。我很怀疑，那饭馆老板是否常会像那男仆一样，根据顾客的身份地位，认为顾客本应赏给他一先令或者半克朗。

招待不起很多客人、不常请人吃饭的主妇，雇不起值得信任的男仆，于是不得不雇用乡下傻瓜或其他笨蛋，而只要这种人以为自己适合别的职业，而其无赖同伴们又使他变得聪明了一些，他马上便会溜掉。很多绅士为了消遣或生意，常去一些著名餐馆或场所，特别是威斯敏斯特大厅 [注170](#) 一带的餐馆，而所有这些餐馆都是仆人的学校，连头号的傻瓜都能在其中改进其智力，摆脱其愚蠢和天真。这些餐馆是男仆的学院，日日都有公开讲座，他们那些教授经验丰富，讲述所有下流放荡之事，教给学生至少七百种粗鄙之技，例如怎样行骗、怎样强加于人、怎样找出主人不防备的一面。这些学生还常能用其所学，用不了几年，便成了为非作歹方面的毕业生。年轻绅士之辈并不深谙世道，一旦在其男仆职业中精进了对世道的认识，便往往会沉溺于上述做法。他们担心自己的无知被人发现，因此几乎不敢反对或拒绝任何事情，而这往往使他们通过获得某些不合理的特别待遇，最拼命地掩饰无知，但这反而暴露了他们的无知。348

一些人也许会将我批评的这些事归咎于奢侈（Luxury）。而我要说，奢侈不会损害富国，只要其进口少于出口。但我并不认为如此归咎是正确的，不应以奢侈与否衡量任何事物，因为那完全是愚蠢使然。一个人可以过分沉溺安逸快乐，只要负担得起，便尽可能最辛勤、最昂贵地享受现世之乐，同时又在周围一切事情上表现出良好的判断力。但他若尽力使其仆人不提供他需要的服务，便不能说他有头脑。惯坏英国仆人的，正是过多的金钱、过高的薪水和多得离谱的赏钱。一个人或许养了25匹马，只要这与他的其他环境相适，他便不是愚人；但他若只有一匹马，却给它喂得过多，以此炫富，他就是咎由自取的傻瓜。时髦的、喜欢炫富的贵族绅士，其仆人从他付给零售商的钱里扣下百分之三到百

分之五（钟表匠和其他出售玩具、多余小饰品等新鲜玩意儿的小贩常会遇到这种做法），交给主人，而容忍这种做法的主人，岂非愚蠢？有人送给仆人礼物，仆人收了，我们可以默许此事；但仆人若声称礼物是他们应得的，不给便索要，那就是厚颜无耻，不可原谅。生活必需品应有尽有的人，无缘像仆人那样为金钱而受罪，除非他们打算存钱防老、防病。这种做法在我们那些“跳出贫民区者”^{注171}当中不很常见，而他们即使为此存下了钱，也会变得粗鲁无礼，没有耐性。349- 350

有可靠消息说，一些男仆已傲慢到结成了团体，定下了规矩，责成自己不得到一定数目的钱便不提供服务；不搬运任何超过一定重量（二至三磅）的物品、包袱和包裹；还有其他一些规矩，都与其服务对象的利益针锋相对，彻底违背了其应尽职责。即使其中有人不严守这个体面团体制定的规矩，他也会受到照顾，直到找到下一份服务工作。任何时候都不会没钱启动和维持反对主人的官司，它往往根据那个团体的法令，伪称主人殴打或侮辱了其绅士般的男仆。主人们一直在侮辱男仆，以满足自己的安逸和便利，这消息若是真的（我有理由相信它是真的），那么，只要这种情况继续下去，我们不久便会看到很多家庭都认真上演法国喜剧《主子男仆》^{注172}。若不迅速纠正这种状况，等那些男仆扩大了其团体的人数，他们便会有能力在他们选定的任何时间演出悲剧，因为法不责众。351

但即使那些忧惧无关紧要、毫无根据，亦不可否认：仆人们大多每天都在冒犯男女主人，极力提高自己的身份。他们设法使法律废除他们的卑贱地位，并已使人们对他们的评价大大高于原先的卑微，而公众福祉要求他们始终留在原先的地位。我不是说这些事情全都归咎于慈善学校，这些事情还可能部分地源自另一些恶德。对英国来说，伦敦太大了；我们也在某些方面有所不足。但是，倘若同时出了一千个错误之后，我们才认真考虑解决它们造成的麻烦，那么，谁会怀疑我的观点呢？我认为，慈善学校是仆人们的同谋，至少它们更有可能引起和增加仆人的抱怨，而不是减少它们。

因此，能为慈善学校辩解的唯一重要理由是：慈善学校向数千名儿童传授了基督教信仰和英国国教原则。欲证明这一点，为慈善学校辩解尚嫌不够，我还必须请读者回想一下我已说过的话（因为我讨厌重复）。我还应补充几句：为使辛劳的穷人了解宗教（儿童在校学习宗教），无论为他们提供什么救助和必需品，均应充分，如同提供教堂布道或传授教义（Catechize ^{注173}）一样。我不想让那些能走进教堂等地的、教区最穷的人缺席主日礼拜。正是安息日 ^{注174}（它是一周中最有益的一天）被留给了圣事和履行宗教义务，也被留给了体力劳动者，让他们休息。一切地方长官的责任就是特别重视那一天。穷人及其子女更应在那天午前或午后去教堂，因为他们没有其他时间。根据规则和先例，应鼓励他们自幼习惯于此。随意疏忽此事，应被视为可耻。完全强迫他们做到如此，若显得过于苛刻或不切实际，便至少应当禁止一切娱乐，禁止穷人在教堂以外的一切娱乐活动，因为那些娱乐会引诱他们离开教堂。352

地方长官若以其职权解决了这个问题，教徒们便会逐步获得一些起码的能力，更加虔诚，并更深地理解美德原则和宗教。这种作用，超过了慈善学校历来起到的作用。而那些抱怨者则十分懒惰或十分无知，并低估自己，即使有机会，他们也无法不借助读写、向其教区居民传授基督徒所需的全部知识。353

最有学问者并不是最虔诚的人，而一项调查可以证明这个说法：我们若调查能力不同者的生活，即使在目前，也会发现去教堂并非穷人和文盲的强制义务。我们选定最先见到的100个穷人，其年龄均在40岁以上，自幼养成了艰苦劳作的习惯，所以从未上过学，一直远离知识和大城市。我们将这些人与同样数量的优秀学生做个比较，后者全都上过大学，而你若愿意，也会知道其中一半都是神甫，精通哲学和辩论术。然后，我们公平地检查一下这两种人的生活和言谈。前者虽不会读书写字，但我敢说：我们一定会在他们当中发现较多的和睦与关爱，较少的邪恶和对尘世的依恋，较多的心满意足，较多的天真、诚挚，以及其他一些有利于公众的和平和切实幸福的美德。相反，后者的上述优点少于前者，而我们一定会在他们当中发现极度的自负与傲慢、无止无休的争吵和意见纷争、无法和解的仇恨、竞争、嫉妒、诽谤，以及其他一些破坏社会和谐恶德；而不识字的辛穷人，则几乎从未明显地染上那些恶德。354

我完全相信：对我的大多数读者来说，以上最后一段所说的情况绝非新闻，但那些情况若是真的，为何要讳莫如深？我们对宗教的重视，为何永远都是一件掩盖我们的真正目的和世俗意图的长袍？倘若两党 ^{注175} 都同意摘掉假面具，我们很快便会发现：无论它们假装成什么，其目的都不是提倡慈善学校，而是加强各自的党；那些通过向儿童传授宗教原则、最顽固地支持教会的人，则意在鼓励儿童以最高的尊重对待英国国教神甫，并强烈憎恶和永远敌视一切不赞成英国国教的人。欲确定这一点，我们只需注意两个方面：一是神职人员在慈善学校布道 ^{注176} 时最赞美什么、最热衷鼓吹什么；二是我们近些年来是否在群氓中发现过任何骚乱或群体混战，而在骚乱中，最鲁莽的头目是否总是伦敦某个著名收容所的青年。

极力主张自由的人一直在自卫，一直在反对独裁权力（Arbitrary Power）。他们未受到独裁的威胁时，往往并不全都十分迷信，也似乎并不全都十分看重现代改革者的身份（Modern Apostleship）。尽管如此，其中一些人还是为慈善学校高声申辩，而他们希望从慈善学校得到的东西，却与宗教和道德毫不相干。他们只将自己看作恰当的工具，用以摧毁和挫败神职人员对不信教者的权力。读写能增长知识，人的知识越多，就越能作出独立判断。人们会想象：一旦普及了知识，民众便不受神甫的支配，而这是神甫们最怕的事情。355

我承认，前一种人 ^{注177} 很有可能达到目的。但可以肯定一点：聪明人既不狂热支持某个党，也不盲目信仰神甫；他们认为，仅仅为了满足神甫们的野心和权力欲，不值得忍受这么多麻烦（例如慈善学校可能

引来的那些麻烦)。对后一种人 [注178](#)，我的回答是：只要用父母或亲戚的钱上学的人都能独立思考，不肯接受神甫们灌输的道理，我们便不必关心神职人员对全未受过教育的无知者的影响。让他们充分地利用慈善学校吧：鉴于我们为付得起学费者建立的那些学校，认为取消慈善学校就是迈向愚昧（愚昧将损害英国）的第一步，乃是荒唐可笑的想法。

356

我不愿被看作心地残忍，也完全知道：若说我自己还有最起码的了解，我便会说：我对残忍深恶痛绝。但过分同情理性禁止同情之事，过分推崇社会总体利益所要求的思想和决断的坚定性，却是个不可原谅的缺点。我知道，同情心将永远与我作对。只要上帝让穷人子女像富人子女一样具备了天生禀赋和才能，他们却没有任何机会发挥才能，那就是残忍。但我不认为这比另一种情况更残忍，那就是：穷人子女虽具备和其他人一样的素质，却身无分文。我不否认，贫民收容所里也出过一些很有用的人，但也很可能出现另一种情况：那些人第一次被雇用时，收容所里很多像他们一样的人却被忽视了，后者若像前者一样走运，像前者一样得到了工作，也会像前者一样能干。

很多事例都证明女子的学习能力极强，即使在战时也是如此。但这绝不是说，我们应使女子全去学习拉丁语和希腊语，学习军纪，而不学缝纫和家务。我们当中根本不缺很有天赋的人，人类也没有哪种土壤和气候，能造就比英国通常造就的人身心更佳的人。我们缺少的不是智慧、天才或柔顺，而是勤勉、专注和刻苦。357

必须有人从事大量艰苦、肮脏的劳动，必须有人去过低劣的生活。除了穷人的子女，我们还能在哪里找到满足这些需要的更好温床？不用说，任何人都不会比穷人更接近、更适于那种生活。此外，穷人自幼习惯了艰难的生活，最了解它，因此对穷人来说，我所说的“艰难”（Hardships）便既不算艰难，也不是艰难。一些人最辛苦地劳作，最不熟悉世上的浮华与美味，我们当中，无人比他们更心满意足。

这些都是不可否认的事实，但我知道：愿意泄漏这些实情者，为数不多。使这些事实令人讨厌的，是一种不合理的情绪，即对穷人的狭隘尊重。这种情绪存在于大多数民众之中，尤其是在英国；它来自怜悯、愚蠢及迷信的混合物。正是这种混合物的活跃感觉，使人们不能忍受耳闻目睹一切反对穷人的言行，而不顾哪些言行有理，哪些言行傲慢。因此，哪怕一个乞丐先打了你，你也不应还手。大量满师裁缝状告厂主，态度顽固，不讲道理 [注179](#)，但我们必须怜悯他们。必须安慰抱怨的织工，做出50件蠢事，使他们开心，虽说他们因贫穷而侮辱了境况好于他们的人，并似乎在一切场合都更喜欢放假和聚众闹事，而不喜欢劳作与戒酒。358

这让我想到了我们的羊毛，它涉及我国现状和穷人的行为。我真心相信，无论出于何种理由，都不应出口羊毛。若弄清了出口羊毛何以有害，我们对出口羊毛的大量抱怨和悲叹，便很有道理。羊毛在离岸出

口、平安渡海到岸之前，一定会遇到大量的、多种多样的危险，因此，外国人显然必须先购买我们的羊毛，才能加工，其成本大大超过我们在国内加工羊毛。不过，尽管存在这种巨大的成本差异，外国人仍能以低于英国国内的价格在国外市场出售羊毛制品 [注180](#)。这是使我们破产的灾祸，是无法忍受的危害，而若免除了它，只要我们的劳工充分就业，只要我们仍有剩余羊毛，这种商品的出口对我们的危害，便如同锡或铅的出口了。

在制造羊毛织物方面，世界上尚无一国如英国这般完美，无论货物运输还是产品质量，至少是众多生产部门，如是如此，因此，我们所能抱怨的事情，完全在于我国与他国在管理穷人方面的差别。倘若甲国工人每日工作12小时，每周工作6天，乙国工人每日只工作8小时，每周至多工作4天，那么，乙国便必须用9人才能完成甲国4人完成的工作。此外，倘若勤勉的甲国工人的住房、食品、衣服等消费的成本，只是乙国等量工人所需成本的一半，其结果就必定是：若价格相同，甲国必能雇用18名工人，而乙国只能雇用4名工人。我既不想暗示，也不会认为：在勤勉或生活必需品方面，我国与任何邻国之间的差异如我所说的那么巨大。不过，我仍想让人们考虑一点：那些差异的一半、甚至更少的差异，已足以使工人劳动的不利条件与羊毛价格失去平衡。359

我认为有个最明显的事实：一些国家在很多方面都与邻国至多是相差无几，例如技术、货运、劳动便利，尤其是产品的成本是否过高（除非它们有库存），以及一切能降低生活成本的因素，或工人是否更加勤勉、是否愿意延长工作时间、是否比邻国工人更满足于较为穷苦的生活。在这种条件下，任何国家都无法向邻国倾销任何产品。可以确定一点：工人越多，完成同等数量工作所需的人手便越少；一国的生活必需品越丰富，该国出口的产品就越多、越便宜。360

因此不可否认：大量的工作尚待完成。我认为下一个问题同样不可否认：人们工作时越愉快，工作便完成得越好，这既包括完成工作的人，亦包括社会其他成员。愉快即满足，一个人对更好的生活方式知道得越少，就越是满足自己的生活方式。相反，一个人对世界知道和经历得越多，其趣味就越细腻高雅，对一般事物的判断就越全面，当然也就更难满足。我不想提倡任何粗俗野蛮之事。不过，一个人自得其乐、大笑、歌唱时，我在其姿势、举止中见到了心满意足的全部征象，于是便说他快乐，这与他的智慧或能力毫不相干。我绝不深究他的欢笑是否有理，至少我不应以自己的标准判断其理由，也不应根据令其欢笑之事造成的结果对我的影响，判断他是否该笑。因此，我喜欢蓝乳酪 [注181](#)，讨厌乳酪者必会将我唤作傻瓜。De gustibus non est disputandum [注182](#)，这句格言的喻意和字面意义，都是正确的。人们的环境、社会地位、生活方式相距越远，就越不能互相判断对方的烦恼或快乐 [注183](#)。361

一个最贫穷、最无文化的农民，若离开乡村，隐姓埋名，用两个星期观看至尊的国王的生活，他会发现自己喜欢的一些事情，但也会发现更多的事情，而他若与国王换位，马上就会改变或纠正它们，而他发现

国王一直在容忍它们，好不惊讶。同样，国王若以同样的方式考察农民的生活，也会认为农民的劳动无法忍受；农民肮脏、悲惨的生活，饮食和情爱，消遣和娱乐，都会令国王憎恶。既然如此，从农民内心的宁静和心灵的泰然当中，国王又发现了什么魅力呢？不必隐藏自己的任何家人，不必对其死敌故作亲善，没有同床异梦之妻，不必担心子女，没有必须揭露的阴谋，没有令人畏惧的毒药，国内没有民众拥戴的政客，国外没有必须对付的狡猾宫廷，没有必须贿赂的、表面上的爱国者，不必满足不知餍足的宠臣，不必听从自私自利的牧师，不必取悦分裂的民族，不必迎合感情无常的乌合之众，他们左右、干涉国王的享乐。362

若以公平的理性判断真正的善恶，列出一些快乐与烦恼（国王的喜忧与农民的大不相同），我便不知国王的处境是否都是农民想要的，尽管我认为后者应当无知和辛苦。很多人都愿做国王，不愿做农民，其理由首先是骄傲与野心，它们深深植根于人的天性，而我们若日日见到别人经受最大的危险和艰难，便既会轻视他们，又心满意足。第二个理由是：使我们产生好感的对象（无论是物质的还是精神的），其影响力有大有小。能直接激起我们外部感觉的事物对我们激情的影响，比思考的结果、最令人信服的理性的指示更强烈。较之后者，前者的偏见更能决定我们的好恶。

鉴于以上论证，我提倡的做法绝不会损害穷人的幸福（至少是损害最小）。我请明智的读者判断一个问题：我们是否更有可能以我所说的方式，增加我们的出口，而不是一动不动地坐着，咒骂我们的邻国，说它们用我们造的武器打了我们。其中一些国家向我国倾销高价购得的、我们自己制造的商品，另一些国家则不计路途遥远和重重麻烦，依靠被我们忽视的渔业，越来越富，尽管同一条鱼随时都会跳进我们口中。

363

你能依靠技巧和不懈努力阻止懒惰，同样，你也无须强力便能迫使穷人去劳作，因为若使穷人在愚昧中长大，你便能使他们习惯真正的艰苦生活、而不会意识到自己的处境。我早已说过，我说使穷人在愚昧中长大，别无他意，而只是说：穷人对世事的了解应仅限于其自身职业的范围，至少我们不应尽力扩大那个范围。我们一旦靠这两个引擎 [注184](#) 制造出了产品，进而获得了廉价劳动力，就必然能向邻国成功地倾销商品，同时增加我们的产量。这是高尚而果敢的方式，用以对抗我国的贸易对手，并依靠这种优越的方式，在国外市场上战胜它们。

为吸引穷人去工作，我们有时必须善用政策。穷人说不愿像其他国家的穷人那样生活，我们为何要忽视这个最重要的意愿？我们既然改变不了穷人的决心，为何要赞同穷人反对公益的情绪、将它们视为正当？我往往弄不懂：一个英国人，自诩心怀国家的福祉、荣耀和光荣，何以会在晚上乐于听一个懒惰的房客（他已拖欠了一年多的房租）嘲笑法国人穿木鞋，而在早上羞于听人将伟大的威廉国王 [注185](#) 誉为雄心勃勃的君主、雄才大略的政治家，同时又面带悲伤与愤怒，公开向世人抱怨法国的王权过于强大 [注186](#)。不过，我仍不会赞赏木鞋，亦不会极力主张

授予一个人独裁权力。我希望自由和财产继续受到保护，也希望穷人目前的就业状况有所改善，尽管穷人子女的衣服应被有益的劳动磨破，被乡间尘垢染黑，但劳有所得，而不是在游戏中被撕破、被泼上墨水，而不劳无获。364

英国至少尚有三四百年的工作，可提供给比这个岛国的穷人还多10万的穷人。欲使英国的每一个部分都变得有用，使英国各地都有人居住，很多河流便都有待于通航，数百处地方均应开凿运河；一些土地需要排水和防洪，以供未来之用；须使大量荒地变得肥沃，须使人们更易接近数千英亩土地，将它们改造得更加有益于国民。Dii Laboribus omnia vendunt [注187](#)。天下的困难，没有劳作与耐心克服不了的。最高的山峦，可被填入随时都能容纳它们的山谷；在我们从未想过架桥之地，如今亦可架起桥梁。不妨回顾一下昔日罗马人的惊人业绩，尤其是他们建造的公路和水渠 [注188](#)。一方面，想想其中一些公路是那么长、那么坚固，已被使用了那么长的时间；另一方面，想想一个穷旅人，每走10英里就被一条收费公路（Turnpike）挡住去路，被强索一便士，供夏天修路之用，而尽人皆知，那些路上全是烂泥，至冬始干。365

公众的生活便利，永远都应是公众关心的问题。任何城镇乃至整个国家的私利，都不应阻碍一个明显旨在改善全国的计划或发明。立法机关的每一个成员，只要知道其职责所在，并愿像聪明人那样行事，而不愿向邻人邀宠，至少都会利用全王国最少的资金，为其所辖之地谋求最明显的利益。

我们自有物料，建造任何设施都既不缺石头，亦不缺木材，而若将人们每年自愿施与乞丐的钱（那些乞丐本不配得到那些钱）、每个主妇每年被迫付给教区穷人（他们或失业，或业非所长）的钱加在一起，便足以雇用数千人去工作。我提出这个办法，并非因为我认为它切实可行，而是只想表明：我们有足够的钱雇用大量劳工；我们也不像可能想象的那样，如此缺少此类资金。若承认一个士兵（他至少应像其他任何人一样维持其气力和活力）能以6个便士活一天，我便想不出有何必要在一年的大部分时间里付给日工16或18便士。366

我知道，忧心忡忡的谨慎者一向珍视其自由，他们会大叫：我所说的大众若无稳定的收入、财产和权利，便会任人摆布。但我会回答他们：可以找到切实的手段，制定一些规章以约束劳工管理者；而国王或其他任何人也都不能虐待臣民。

我能预见：我在以上四五段所说的话，将招致我的许多读者的大量轻蔑与嘲笑，至少会被称作空中筑堡（Building Castles in the Air），但它究竟是我之错还是他人之错，却是另一个问题。一国若是缺了公益精神（Publick Spirit），那就不但失去了与公益精神相伴的耐心，失去了一切坚定的思想，而且会变得心胸狭隘，一想到格外宏大之事，或必须长期方可完成之事，便觉痛苦，而又将一切高尚或崇高之事视为空想。凡是击溃或彻底驱除了大众愚昧之地，全民中都会杂乱地分布着还

算有些知识的人，而自恋就会将知识（Knowledge）变为狡猾（Cunning），而一国越是狡猾盛行，其民众就越将其全部担忧、关注和勤奋固定于眼前，毫不考虑日后如何，或几乎不想下一代人会怎样。367

若按韦如兰爵士 注189 的说法，狡猾乃是一种扭曲的智慧 注190，那么，一出现这些征候，明智的立法者便应马上设法消除这种社会混乱，其最明显的表现如下：人们普遍蔑视有名无实的奖励；人人都想赚小钱、做速效的生意；怀疑一切，除了相信自己的眼睛、不相信一切，这样的人被看作最为谨慎；与他人打交道时，每每只遵循一个原则，即以魔鬼为后盾的邪恶原则；人们不肯种植橡树，因为橡树要生长150年才适合砍伐，而是愿意盖房，指望房子的寿命不超过12年或14年；人人都相信世事无定、人事多变；数学成了唯一值得学习的东西，人们在一切事情上都利用数学，不怕受到嘲笑；人们似乎在一件事情上最相信天意（Providence），那就是商人的破产。368

公众有责任弥补社会的种种缺陷，首先是弥补最常被个人忽略的缺陷。矛盾更宜以矛盾化解，因此，立法机关应当建立一些伟业，它们必须是时代的产物，也是巨大劳动的成果，并使世人相信：立法机关的每一项举措，都是对下一代人的热切关怀。这样的范例，比匡正全民缺点的法规更有效。这将使王国中那些不稳定的天才和性情多变者稳定下来（或至少对此有所帮助），并记住一点：我们并非天生只为自己，而是能作为一种工具，它能使人们不那么不堪信任，能向人们灌输真正的爱国精神，能使人们亲切地关心一国之本，因为欲使一国壮大，这些精神就比任何东西都更加必不可少。政府的形式会改变，宗教甚至语言亦会改变，但是，大不列颠或（倘若它同样可能失去这个名称）至少是英格兰却依然会存在，只要地球上还可能存在人类，英格兰便会存在下去。一切时代都因受惠于其先祖而尊重它们。一个基督徒，享用了只有圣彼得大教堂之城 注191 才有的众多泉水和丰富水道，若从未心怀感激地忆起异教的古罗马人（他们当年曾为建造它们而历尽千辛万苦），他便是个忘恩负义的卑鄙之徒。369

当这个岛国遍布耕地，每一英寸土地都适于居住，都能使人获益，英国成了地球上最便利、最可人的地方，那么，其付出的一切成本和劳动，便都得到了辉煌的报答：我们的后人受到了鼓舞，而心中燃烧着追求不朽的高尚热情和欲望、无比关心其国家进步的人们，也满意地安息，自此一两千年之后，他们仍会活在受益于其成就的数代人的记忆中，永享赞美。

我本应在此结束这首思想狂想曲（Rhapsody），但又突然想起一个问题，它涉及本文的范围与主旨，它将证明：秩序良好的社会，有必要存在一部分愚昧者。我不能忽略这个观点，因为我要将它变得有利于我，而我若不对它做一番解释，它便很容易成为对我的有力反驳。当今俄国沙皇 注192 最值得称赞的品质，就是不倦地努力提高其臣民、使他们摆脱天生的愚昧，使俄国文明化。这是很多人的观点，我也在其中。

但我们必须想想俄国人最缺的是什么，而不久前绝大部分俄国人还几乎是野兽。这位沙皇没有与俄国版图之广和百姓之众相适应的工匠和手艺人，俄国的真正进步需要他们，但他们既不够多，其行业也不够全，因此总地来说，他为了获得这些人而不遗余力。可是，这对我们这些为与之相反的疾病 [注193](#) 而苦恼的人有何教益呢？合理的政治之于社会，如同用药之术之于人类。任何医生，都不会以治疗失眠症的药方治疗嗜睡症（Lethargy），也不会用治疗糖尿病的药方治疗水肿病。总之，俄国的行家（Knowing Men）太少，而大不列颠的行家则太多了。370

社会本质之探究371

大多数道德家和哲学家迄今一直认为：没有自我克制便没有美德。然而，一位已故作家 [注194](#)（现在许多有识者都读过他的不少著作）却持相反的见解，认为：对自己宽容、能顺应自己天性者，自然就是具备了美德的人。他似乎在要求并期望人类的天性是美好的。这就像我们品尝葡萄或中国橘子的甜味时的态度一样。倘若其中任何一个酸的，我们便会大胆宣布：它们并未达到大自然赋予它们的完美，而那完美本来是可以达到的。这位高尚的作家（因为我这里指的是沙夫茨伯里阁下的人格）认为：人是为社会而创造出来的，因此，人应当天生具备对全体（他是其中的一部分）的美好热情，具备为全体谋福利的天然性向。为了论证这个说法，他将一切符合公共利益的行为称为符合美德的行为，而将一切自私自利的行为，即一切不顾公共利益的行为，称作恶德的行为。谈到我们人类，他将美德与恶德看作永远存在的现实，一切国家、一切时代，必定都是如此，并且认为：一个具有深刻理解力的人，遵照良好理性的规则，不仅会在道德剧、艺术作品和大自然里发现美丽（pulchrum）或道德美（honestum），而且会受更从容、更情愿地接受自己理性的支配，如同优秀的骑手用缰绳驾驭训练良好的马那样。

372

看过本书前面的部分之后，细心的读者很快便会看清一点：沙夫茨伯里阁下的说法与我说法，这两者实在是再对立不过了。我承认，沙夫茨伯里阁下提出的概念的确很慷慨，很精妙：它们是对人类的莫大恭维，只需借助于一点点热情，便能做到，那热情就是要用一种高尚的情操来唤起我们，它涉及我们被颂扬的天性的尊严。遗憾的是，它们皆不是真的。在本书的几乎每一页里，我已经证明：那些概念的实在性与我们的日常经验格格不入。若没有这样做，我此刻也不会说那些概念皆不是真的了。不过，为了不给一种反驳意见留下任何借口，不使它得不到回答，我打算详细地阐述一些事情（到目前为止，我仅仅略地提及过它们），以使读者坚信：人那些美好的、善良的品质，并不能使人比其他动物更具有社会性；不仅如此，没有我们所说的（天性中的与道德上的）“恶德”的帮助，要将任何群体提高为一个人口兴旺、富裕繁荣的民族，亦是完全不可能的；即使做到了，也绝不可能维持下去。373

为了更好地完成我给自己规定的这个任务，我首先要仔细考察“美丽”或“道德美”的真正本质。这里所说的“美丽”（pulchrum）或“道德美”（honestum），就是古人经常谈论的τὸ καλόν [注195](#)，其含义是：探讨事物是否包含着一种真正的价值和美德，是否包含着对另一事物的绝对优越性。在这个问题上，人人都同意最通晓那些事物者的见解。有时，人们也推崇一些为数不多的事物，而一切国家及一切时代皆对它们做出同样的判断。我们首先探究这种明显的价值，发现一种事物比另一种好，而第三种事物又比前一种更好，如此继续，于是我们开始抱有获

取成功的巨大希望。但是，我们却见到了另外几种事物，它们要么全都很好，要么全都坏，于是我们感到困惑，并不总与我们自己的见解相符，更少与他人的见解相契。美是多样的，舛误亦多种多样。世风与时而在不断变化，趣味与性情各不相同的人会受到褒贬臧否。374

评价一幅画的时候，意见总是不一的。有时，一幅佳作会被与出自新手的作品相提并论，可是，后者与杰出大师的作品之间有着何等明显的差别！古董鉴赏家当中有各种派系，在估计古董的年代和国别时，其中很少人会有一致的意见。最好的绘画并不皆能卖得最好的价钱。一幅有名的原作总要比一个无名之辈对它的任何出色临摹都更有价值，尽管那临摹可能更好。人们判断一幅画的价值，不仅根据绘画大师的名字及其作画的年代，在很大程度上，还根据其作品的稀少性，根据拥有那些作品者的身份，以及其家族声名显赫时间的长短（何以如此，至今尚无法解释）。倘若汉普顿宫 ^{注196} 里的那幅壁廊画不是拉斐尔所作，而是出自一位不那么有名的画家之手，或者它属于私人所有，而此人不得不卖掉它，那么，人们绝不会出十分之一现价的钱（人们现在犯了大错，竟认为它值那么多钱）去购买它。

尽管如此，我还是愿意承认：对绘画所作的评价有可能变成一种被普遍承认的确定价值，至少不会像对几乎一切其他事物的评价那样易于变动，那样因人、因地、因时而易。个中原因十分明显：评价绘画，有标准可循，这个标准始终如一。绘画乃是对自然的模仿，是对人们随处可见的事物的复制。倘若说，思考绘画这种壮丽发明已显得有几分过时，我希望通融的读者予以谅解，因为这思考对我的主旨很具引导性。这思考是：我所言及的事物虽然作为艺术很有价值，但是，在我们从这种快乐的欺骗中接受的全部快乐及令人陶醉的愉悦当中，我们还受制于我们种种主要感觉中的一种不完善。我将对此作出解释。空气和空间根本不是视觉的对象，不过，只要稍微注意观察，我们便会看到：我们看到的事物，离我们愈远，其体积便显得愈小。惟有来自这些观察的经验，才能告诉我们如何对事物的距离作出比较可靠的猜度。一个天生的盲人若到二十岁时突然获得好运，有了视觉，他便会对距离的不同而感到异常困惑，几乎不能马上单凭眼睛去确定哪个东西离他最近：究竟是他的手杖几乎可以碰到的那个邮筒，还是那座想必在半英里之外的尖塔。我们不妨尽量缩小视野，去观察墙上的一个洞，墙后面除了空气，别无他物。在其他情况下，我们或许不会看到：天空填满了那个洞的空白，离我们就像那些环绕着空洞的石头背面一样近。这个环绕出来的空洞（根据我们对“看见”的定义，我们不能将它称作虚空）便很容易使我们受骗。美术能将一切事物（运动除外）再现在一个平面上，呈现于我们眼前，其方式与我们在生活及大自然中看它们的方式毫无二致。倘若一个人从未见过如何实施这种艺术，那么，只需一面镜子，便能很快让他相信这种操作是有可能的。因此我不禁想到：构成我们视觉的是来自非常平滑光润的物体上的反射，而这反射，则必定是发明素描及油画的最初契机。375- 376

在大自然的作品当中，价值与长处却是不确定的。甚至在人类，被

一国看作美的东西，在另一国则未必如此。种花人的选择是何等变幻莫测啊！他所看重的，有时是郁金香，有时是报春花，有时则是康乃馨。每年，他都会认为一种新花胜过其他一切旧花，尽管那新花的颜色及花形其实比旧花要逊色得多。三百年前，男人刮脸与现在十分相近：因为他们留胡须，还将胡须剪成各种样式，当时，那些胡须样式皆被看得很漂亮；而当今，它们则被视为荒唐可笑。在人人都戴宽边帽的时代带窄檐帽（以前它也一度被认为很好看），那模样该有何等寒酸、何等可笑！同样，在小帽子极为流行的那段相当长的时期里，大帽子显得何等古怪离奇！经验告诉我们：这些时尚很难持续十至十二年以上；一个六十岁的男人一生中必定至少目睹过五六次时尚大变革，而这些变化的开始阶段（尽管我们亦目睹过它们）每每总会显得不合时宜，并且每当它们以新的面貌回潮时，都会令人厌恶。究竟什么样的高人能对时风作出归纳，确定哪种时尚最美？是衣服上的大扣子，还是小扣子？布置园林的合理办法几乎不计其数，而其中被称为美的方式，则因各个民族的趣味及其时代而异。草坪、树节和花坛皆有多种多样的形式，通常均令人愉悦；不过，圆形也如同方形一样悦目。对一个地方来说，椭圆形最合适不过；而在另一处，三角形则是最佳。在一处，八角形显得比六边形更美；而在一些情况下，阿拉伯数字“8”的图案有时会比数字“6”的更显好看。377

自从基督徒能够建造教堂开始，教堂的形状便一直与十字架的形状相仿，其尖端指向东方。一位建筑师若忽略了教堂中很容易建造房间的地方，便会被看作犯下了不可原谅的大错；但期望在土耳其风格的清真寺或异教神庙里建造房间，则是愚蠢的想法。在数百年来制定的许多有益法律当中，很难说出哪一条比那条对死者服装的规定更有用、更能免去诸多不便的了。制定那项法令时活着、又至今健在的老人必定还记得：当时的公众曾群起反对那项法令 [注197](#)。成千上万的人知道自己死后会被穿上羊毛尸衣，最初感到异常震惊。惟一使那条法令得到支持的事情是：其中还给一些追求时尚者留有几分余地，因为与葬礼上的其他开销相比，那种方式能让人们毫不铺张地放纵其弱点；在那些葬礼上，哀悼是给少数人看的，而场面则是给更多人看的。那项法令为国家带来的利益非常显著，因此无可指摘。没有几年，人们出于对它的恐惧而发出的责难便日渐减少了。当时我注意到：年轻人因很少考虑到自己未来的葬礼，故最先起而拥护那项新奇的法令；但制定该法令时，有些人已经埋葬过许多亲友，他们对这项法令的反感则最为持久。我还记得，不少人至死都没有心甘情愿地赞成那项法令。那个时候，让死者穿亚麻尸衣入葬的风俗已经几乎全被遗忘了，人们普遍认为：没有比羊毛衣更体面的东西了，而当时对死者的殓葬方式亦最合乎礼仪。这表明，我们对事物的好恶主要取决于时尚及风俗，取决于社会地位高于我们者、被我们看作优越于我们者的言论及先例。378- 379

在道德方面，评价标准的确定性亦是如此无常。基督教徒极度憎恶多妻制，为多妻制辩解的天才智者和学者，皆遭到过蔑视的反驳 [注198](#)。然而，在伊斯兰教徒眼里，多妻制却并不令人吃惊。主宰人们的，是人们自幼年起习得的东西，习俗的力量既扭曲了天性，同时又以一种方

式酷似天性，那种方式往往使我们很难弄清影响我们的究竟是习俗还是天性。在东方，昔日姐妹可以与兄弟结婚，而一个男人娶了自己的母亲，还会受到称赞。这样的婚配令人憎恶，但有一点确定无疑：无论我们想到这种情况时有何等惊恐，天性中都没有任何与之抵触的情感，而惟有以时尚与风俗为基础的情感才会憎恶那种婚配。虔诚的伊斯兰教徒从不喝烧酒，又时常见到醉汉，大概会憎恶酒类；而我们当中最缺乏道德和教养者亦极为憎恶和自己的姐妹睡觉。这两种人皆以为自己的憎恶来自天性。哪一种宗教是最好的？这个问题引发的灾祸超过了其他一切问题引起的祸患。你若在北京、君士坦丁堡和罗马提出这个问题，会得到三种截然不同的答案，但所有答案都是积极的和不容置疑的，无一例外。基督徒坚信异教迷信和伊斯兰教迷信是虚假的，在这一点上，基督教徒的见解完全一致。但是，你若问他们分出的各个教派：哪个教派是真正的基督教？他们全都会告诉你：他们自己那个教派才是真正的基督教，并且千方百计地强迫你信服。380

因此，探究“美丽”或“道德美”显然会徒劳无功，因为其依据十分有限。不过，这并不是我在其中发现的最大悖谬。人不自我克制也能具备美德，这个想象出来的观念乃是使虚伪乘虚而入的大缺口。虚伪一旦成为习惯，我们便不得不既欺骗别人，又完全不了解自己了。我马上就要举出一个例子，它将表明：由于不能正确地检视自己，一个出身高贵、学识渊博的人如何沦为在各个方面与本书作者的性格相似。

一个自幼养尊处优的人，若天性好静而懒散，养成了躲避一切麻烦事的习惯，并且自愿节制自己的种种激情，这是因为害怕由热心追求快乐、屈从我们天性好恶的全部要求引来的种种不便，而不是因为他厌恶感官享受。一个曾就教于一位大哲学家的人^{注199}，亦像其导师那样性情温顺，心地善良。处在这样的幸福环境当中，他对自己的内心状态的好评便超过了其实际应得的评价，并且以为自己具备了美德，这是因为他的种种激情皆处于休眠状态。他会制造出关于社会美德及蔑视死亡的完美观念，会在自己的书斋里大写这些观念，会对公众雄辩地阐释这些观念。然而，你却从未见过他为自己的国家而战斗，从未见过他辛苦劳作以挽回国家的任何损失。一个从事抽象哲学的人很容易使自己满腔热忱，并且真心相信当死亡尚不可见的时候，他并不惧怕死亡。不过，你若问他：既然有这样的勇敢无畏，无论它是天性使然还是来自哲学，他的国家卷入战争时，为什么他并没有从军？或者问他：目睹国家每日都被其掌权者掠夺，交易所的事务陷入困境，他为什么不去宫廷任职，凭借所有的朋友和势力，去当财政大臣？因为只有惟有如此，他才有可能依靠自己的正直廉洁和智慧的管理，恢复公众对国家的信心。他很可能回答说热爱隐退的生活，他惟一的抱负就是做个好人，从不希冀在政府里担当任何职务。他或者会回答说，他厌恶曲意逢迎、为奴般的官场，厌恶宫廷的虚与委蛇，厌恶俗世的喧嚣忙碌。我很愿意相信他的话，不过，一个天性懒散、精神怠惰的人，一方面说出这些话，且非常诚恳，但同时却不能克制自己的种种欲望（尽管其职责号召他这样做）而放纵它们，难道不会如此么？美德在于行动，无论何人，只要热爱社会，只要对其人类同胞怀有善良的热忱，只要能依靠其出身或地位获得

管理公众的任何职位，在他能为公众服务时，都不应当安坐不动，无所作为，而应当竭尽全力，为其百姓的利益而奋斗。这位高尚者若是善于作战的天才，或者天性粗犷暴烈，他便会生活的戏剧中担任另外一种角色，并且提倡截然相反的信条了。这是因为，我们总是按照激情所指的方向去运用理性，所有的人尽管见解不一，自恋却总能为他们的见解分别作出辩护，并为每个人提供依据，以证明他们的欲望是合理的。

381- 382

那种自诩中庸的方式，那些受到推崇的平静美德，除了养育游手好闲者以外，别无他用。它们或许能使人适应苦行生活的愚蠢享乐，至多只能使人适应农夫式安宁的愚蠢享乐；然而，它们却绝不能使人适应劳作与艰辛，绝不能激励人去争取伟大的成就，去完成艰险的使命。人类天生热爱安逸和闲散，天生喜欢沉溺感官快乐，而这些天性乃是法令所无法约束的。人的强大习惯和好恶，只能为种种更猛烈的激情所克服。向一个懦夫宣讲和证明他的恐惧毫无道理，你并不能将他变得勇敢无畏，这就如同你不能通过命令他长到十英尺而使他长得更高一样。恰恰相反，激励勇气的秘诀却几乎是屡试不爽的，我已经在本书的“评论R”里公布了这个秘诀。383

我们在精力勃发、欲望炽烈的年岁上，对死亡的恐惧最为强烈。在这个阶段，我们目光锐利，听觉灵敏，身体的每个部分都在各司其职。其理由很简单：生命在这一阶段最为美妙，而我们在这一阶段亦最有能力享受生命。既然如此，一个看重名誉的人又何以会如此轻易地接受挑战呢（尽管他才三十岁并且身体非常健康）？克服了恐惧的，不是别的，正是他的傲气。他的骄傲若并不在乎这种恐惧，便会表现得最为光彩照人。倘若他不习惯大海，那就让他去经历一场暴风雨吧；倘若他一向身体健康，从不得病，那就让他咽喉有点疼痛，或者发一次低烧吧，这样一来，他便会表现出千般的焦虑，其中包含着 he 赋予自己生命的无法估量的价值。倘若人类生性谦逊，天生不受阿谀奉承的影响，政治家们便永远无法达到其目的，永远不知道人究竟是什么了。没有种种恶德，人类的卓越之处便永远不会被发现，而每一位举世闻名的杰出人物，则都是反驳这种厚道制度的有力证据。

那位伟大的马其顿人 [注200](#) 曾单独与整整一队的敌人作战，若说他的勇气与他的焦虑相当，那么，当他将自己想象为神、至少当他怀疑自己是不是神的石斛时候，其疯狂亦并未减少。我们一想到这件事，便立即会发现：在危险即将来临的时候，激情以及对激情的夸张，都鼓舞了他的精神，使他战胜了一切困难和疲惫。384

要说明何有能力而实至名归的执政官，世上从未有过比西塞罗 [注201](#) 更光辉的例子了。我想到他的关切与警觉，想到他所藐视的真正危险，想到他为了罗马的安全所吃的苦，想到他在察觉和镇压那些最大胆、最精明的阴谋家们的狡计时的聪明与睿智；同时，我亦想到他对文学、艺术及科学的热爱，想到他在形而上学方面的杰出才能，想到他推理的严密、雄辩的力量、文风的优雅，以及贯穿他全部著作的高雅精

神。想到这一切，我不禁万分惊叹。关于西塞罗，我至少要说：他是一位令人惊诧的人物。然而，当我深入思考他如此众多的优秀品质时，便十分清晰地看到了另外一面，那就是：倘若他的虚荣心不及他最伟大的杰出品质，他关于世界的出色见识便绝不会使他自吹自擂，令人厌恶，而他的优点亦绝不会使他受害而不是受到颂扬，乃至写出那句甚至会遭小学生嘲笑的诗。O! Fortunatam... 注202

刚直的加图 注203 的道德观是何等周密，何等严峻！这位古罗马自由的伟大维护者，其美德是何等稳固，何等坚定！然而，尽管这位苦行主义者也有常人那些弱点，尽管他克己禁欲，长期不为人知，他不同常人的谦逊亦不为世人所知，或许亦不为他自己所知，尽管他心灵的弱点迫使他奉行英雄主义，但在他生命的最后一幕，世人才通过他的自杀得知：他显然被一种暴君式的力量主宰，那力量超过了他对国家的爱；对恺撒的荣耀、真正的伟大及个人优点，他怀着无法遏止的仇恨和最为强烈的嫉妒，曾长期以最堂皇的借口去影响恺撒的所有行动。倘若这种强烈动机没有战胜他的绝顶审慎，倘若他能屈尊去做罗马的第二人，那么，不仅他可以保住性命，而且他的大多数友人（他们因失去他而遭到毁灭）亦会保住性命。这完全是有可能的。但是，加图却深知那位获胜者的宽阔胸怀与无限慷慨：他害怕的正是恺撒的宽厚仁慈，因此选择了自杀。在骄傲的加图看来，最可怕的不是自杀，而是想到他若不死，便会给他的致命对手一个诱人机会去表现其宽阔胸襟，因为恺撒会发现：宽恕像加图这样的宿敌，给他友谊，会使自己显得宽厚大度。有识之士们认为：倘若加图敢于活下来，那位洞察一切、雄心勃勃的征服者日后便不会因疏忽而犯错误了。385- 386

还有一个论据，可以证明我们对人类的那种天然善意和真正热忱。那论据是：我们比任何动物都热爱结伴，都更反感那些我们所谓的离群独处者。在《性格论》 注204 里，这种见解得到了完美的注解，被用各种美好的语言加以阐述，并发挥到了极致。我读过那篇文章的第二天，便听到许多人在叫卖新鲜的鲱鱼。听到那叫卖声，又想到那些捕获鲱鱼的广阔浅滩，想到一同被捉的其他鱼儿，尽管当时我独自一人，我心中还是感到万分愉快。但是，当我正沉浸在这番思绪中时，突然来了一个傲慢无礼的闲人，我不幸碰巧认识此人。虽然我敢说自已像平素一样健康，一样不错，他还是问我身体可好。我忘记了自己当时的回答，只记得我花了好长时间才摆脱了他的纠缠，并且感到非常不自在。吾友贺拉斯曾抱怨一个与那人天性相似的人搅扰他，也感到过不自在 注205 。我的感觉想必与贺拉斯的毫无二致。

我并不想让博学的批评家根据以上的故事，宣布我憎恨人类。无论谁这样做，那都是大大的误会。我非常热爱结伴，倘若读者尚未完全厌倦与我结伴，那么，我就要证明一点：对我们人类的这则恭维其实是站不住脚的，是荒谬可笑的。下面我要向读者描述一下我愿意与什么样的人交谈，并且向读者保证：不等读完那些乍看上去游离了我的主旨的段落，读者便会发现那些话的用途。387

他应当依靠早期的精良教育，彻底领悟完整的荣辱观念。他应当养成一种习惯，即对一切稍微与傲慢、粗鲁及残忍沾边的行为极为反感。他应当会讲一口流利的拉丁语，而且通晓希腊语；不仅如此，除了他的母语之外，他还应当通晓一两种现代语言。他应当熟知古代的时尚与风俗，但要精通他自己国家的历史，以及他所生活的那个时代的风尚。除了文学之外，他还应当研究一些有用的科学或其他的学问，应当见识过外国的宫廷和大学，并能使旅行发挥真正的效用。他应当时常乐于跳舞、击剑和骑马，并且懂得一些打猎及其他乡间运动的事情，却不应沉溺于其中的任何一种。他应当讲这些活动看作为增进健康而从事的锻炼，或者看作消闲活动，它们不应妨碍任何商业活动，不应得到更大的重视。他应当粗通几何学、天文学、解剖学以及人体构造学。通晓上千首乐曲而会演奏它们，这是一种造诣。不过，尚有大量的话去反对这个说法。我愿意让他通晓绘画，其技能使他能画风景画，或者能解释我们想要描述的一切形体与模型，但绝不必去碰铅笔。他应当在很早便习惯于与稳重的淑女为伴，并且每过不到两个星期便与女人们交谈一次。

388

我不愿提及那些令人生厌的恶德，例如不信宗教、嫖妓、赌博、酗酒以及吵架。就连最没有受过什么教育的人，亦会提醒我们警惕这些恶德。我会一贯对他赞美力行美德，但绝不会忽视一位君子在宫廷或城市里所做的事情。人无完人，因此，倘若他身上尚有一些短处，我又无法回避，我便情愿视而不见。倘若他在十九岁到二十三岁之间，年轻人的热情有时会战胜他的操守，使他犯了些小小的风流过失；倘若他在某种不同寻常的情势下屈从了寻欢作乐的朋友们的引诱，喝了过量的酒（这种情形鲜有发生，并且不会损害他的健康和脾气）；倘若出于高尚的精神，倘若因受到一项正义事业的巨大刺激，他卷入了一场争执，而若具备真正的智慧，或者不恪守荣誉原则，那争执本来可能减轻或避免，因此他卷入争执乃是仅此一遭；我是说：他若偶尔有了以上过失，又从不谈论它们，更不因此而自吹自擂，那么，倘若他自此行事谨慎，那么，在我所说的那个年龄上，他这些过失便可以原谅，至少是可以忽略的。青年时期的那些灾祸有时已经使君子们感到恐惧，于是，他们尽量提防，做事更加稳妥谨慎，所以往往会平安无事。要使他避免堕落，不去做那些容易招致流言蜚语的事情，最好的办法莫过于努力使他能自由地出入一两个高贵的家庭；要让经常造访这些家庭成为他的一种义务。通过这些办法，你便维护了他的傲气，使他总是惧怕耻辱。389

拥有不错的财产，性格与行为近乎完美（像上面我要求的那样），并仍在不断改进自己，直到三十岁才去面对世界，与这样的人交谈，我不会感到不惬意，至少在他还健康富裕、没有任何事情破坏其好脾气时是如此。无论是凭借机会还是通过引见，这样一个人若结识了三四个和他一样的人，并且一致同意一起消磨几个钟点，那么，这些人便是我所说的“良伴”。他们的交谈当中，不是对有理性者的指导，就是使有理性者开心的话题。他们可能并不总是持一致的见解，但只要其中一人首先向持不同意见者让步，他们便不会争执不休。他们轮流发言，并不喧哗，话音能使离得最远的人听清即可。他们每个人的最大快乐乃是使他

人愉快；他们深知，只要注意聆听，面带赞许，像我们自己叙述极美妙的事情时那样，便能使他人愉快。390

无论趣味如何，大多数人皆乐于进行这样的交谈，并且，当不知道如何消磨时光时，他们自然会选择这样的交谈，而不愿独处。然而，倘若他们能够去做某件事情，并期望从中得到更实在、更持久的满足，他们便会自愿放弃交谈的快乐，去做他们认为更有成果的事情。可是，一个人虽然两星期都没有见过其他人，他是否会继续独处下去，而不去和喧闹者结伴呢？后者从与独处相反的事情中取乐，并且以挑起争吵为荣。一个拥有书籍的人，难道不是热爱读书，或者愿意静心写作某个话题，而不愿每天夜里去和党派人士为伍么？后者认为英国一无是处，而其对手们却不幸生活在这个岛上。一个人难道不宁愿独处一个月，每日晚七点以前上床睡觉，也不去和一帮猎狐者厮混么？后者成日里徒劳空忙，冒着摔断脖子的危险，晚上又聚在一起，准备以喝酒的方式再以性命冒险，并且为了表达其开心，在房子里发出毫无意义的喊叫，那声音比他们那些吠叫的伙伴更大，后者既不像他们那么爱惹麻烦，叫得也没有他们那么响。对一个连受累去散步都不愿意的人，我的评价可不高。他若宁可闭门在家，将别针丢在地上，为的是将它们再捡起来，也不愿和十来个刚刚领到薪水的普通水手共度六个小时，我对他也没有太好的评价。391

尽管如此，我还是要强调说：人类的绝大部分皆宁可去屈就参与我以上所说那些事情，也不愿独处太久。但我却弄不懂：这种对结伴的热爱，这种追求社会交往的强烈欲望，何以会被说成是我们的偏爱，并且被看作一种本能的标志，而那种本能乃为人类所独有，其他动物皆不具备？要以此证明：由于人是一种社会性的动物，所以我们天性善良，慷慨地热爱人类，不但能热爱自己，而且能将爱扩及同类，那么，这种寻求结伴、厌恶独处的急迫心理若处于最佳状态，便应当最明显而最强烈。最伟大的天才，最伟大的人物及最有成就者，便应当最少恶德。然而事实却恰恰相反。那些意志最薄弱者，无力控制自己的激情；那些良心有罪者，不堪回顾自己的罪孽；那些一无所能者，无力去做任何一件于自己有用的事情；这些人皆最憎恶孤独，宁可与任何人结伴为伍，也不愿独处。相反，有头脑的人，有知识的人，则皆能够思考和判断事物，因而很少为自己的激情所搅扰，能长期独处，无怨无悔。为了规避嘈杂、愚蠢及傲慢无礼，他们宁可躲开无数的同伴，也不愿去做不合自己志趣的事情。他们宁愿独处斗室或花园，甚至独处荒野或沙漠，也不愿去和某些人组成的社会圈子打交道。392

不过，我们若暂且假定：热爱结伴与人类密不可分，因而任何人皆不能忍受片刻的孤独，那么，由此会得出何种结论呢？人类热爱结伴，难道不是像做其他一切事情那样，完全是为了自己么？任何友谊和礼节若要持久，皆必须是双向的。在你每周及每日的消闲聚会中，在你每年的欢宴中，在最庄严的狂欢宴饮中，每位参与者皆有其自己的目的。有些人若不是一个俱乐部的翘楚，便绝不会经常参加俱乐部的活动。我认识一个人，他便是一群当中的圣人，因此经常和那些同伴在一起，每

当什么事情妨碍了他准时去会同伴，他便很不自在。一旦另一个人加入他们的社交团体，并且比他更优秀，他就立即退出。世上有些人没有与别人争论的本事，但其心中的恶意却仍旧能使他从听旁人吵架中取乐，不过，此辈却从不让自己卷入其中。倘若一个团体不能给他提供此类消遣，便会被他看作索然无味。漂亮的房子、华美的家具、美丽的花园、马匹、爱犬、祖先、亲戚、美丽、力量，以及所有出类拔萃的东西，美德也好，恶德也罢，总之，这一些皆可能属于使人渴望社交的附属品，因为人皆希望其自我评价在某个时刻会成为众人讨论的主题，而这会使他们心中感到满足。即使天下高雅的人（例如前面提到过的我愿意与之交谈的人），若不能使其自恋得到回报，若不能最终使自己成为社交圈的核心，使别人围着自己转，亦绝不会将快乐给予别人。然而，有一个现象却能够最清晰地表明人人皆最关心自己，那就是：在由可以与之交谈者组成的所有俱乐部及社交聚会中，袖手旁观者（他们宁可多出钱，也不肯与人发生口角）、天生好脾气者（他们从不动怒，对冒犯亦不敏感）和宽容的慢性子（他们厌恶争执，从不为了争胜而讲话），这些人皆为宠儿。相反，有智慧、有知识的人（他们办事、说话时从不失去理智），有才能、有志向的人（他们谈锋犀利，妙语连珠，但从不过分，而是适可而止），以及有声望的人（他们既不招惹是非，也不回敬挑衅），这些人尽管可能会受到尊重，而旁人却很少能将他们当作不那么完美、不那么强大的人去喜欢。393

在以上的例证中，喜欢交友的品质，无不出于人人永远竭力获取自我满足的心理。在其他场合，这些品质则来自人类天生的怯懦，来自人人对自己的热切关怀。两个伦敦人，若其生意迫使使他们彼此不做买卖，他们大概每日都会在交易所里见面，还可能擦肩而过，但彼此之间并不比卷商更多礼。不过，他们若在布里斯托尔 ^{注206} 相遇，却会彼此脱帽致意，而且至少能彼此交谈，并乐于结为伙伴。法国人、英国人及荷兰人若在中国或者其他异教国家里相遇，因为都是欧洲人，他们便会将彼此视为同乡。倘若他们之间没有什么冲突作梗，他们便会感到一种彼此相亲的自然趋势。不仅如此，两个冤家对头若被迫一道旅行，亦往往会暂且放弃敌意，友善相处，友好地交谈。若路途艰险，或二人在其目的地皆为异乡客时，尤其如此。从表面看，这些情况缘自人的社会性，缘自人喜欢交友、热爱结伴的天然性向；但是，只要更深入地考察人与事，无论谁都会发现：在以上一切场合中，人们只是在竭力维护自身的利益，其行为的动机皆为我们已经提到过的那些原因。394

至此我努力证明的是：事物的“美丽”或“道德美”、优越之处及其真正价值，在绝大多数情况下都是说不清楚的，并且会因时尚与风俗而异；所以，根据认为它们是确定不变的而引出的结论，自然是毫无意义的；说人类天性善良，这种宽宏的观念乃是有害的，因为它们会造成误解，而实际上，它们不过是荒诞的空想而已。我说它们是荒诞的空想，这可以援引历史上一些最明显的例子为证。我已经谈到过人类对结伴的热爱及对孤独的厌恶，并且彻底考察了它们的各种动机，证明它们皆是以自恋为中心。现在我打算考察一下社会的本质，追溯社会的起源，以表明两点：其一，人一旦失去了乐园，马上变得比其他动物更具社会

性，其首要原因并非人的天性善良且厚道，而是种种邪恶及可憎的品性。其二，倘若人始终处于那种原初的无邪状态，并且一直能够享有照料其无邪的种种赐福，那么，人便绝不可能变成现在这种具有社会性的生灵。395

本书通篇已经充分地证明：要使我们的一切贸易及手工业兴盛发展，人的种种欲望与激情绝对是不可或缺的；而谁都不会否认：那些欲望和激情不是别的，正是我们的恶劣品质，或者至少可以说是这些恶德的产物。因此，我便应当开始详细阐述各种阻碍和困扰，它们妨碍着人不断满足欲望的劳作，即追求自己所需的劳作。换言之，这种劳作可被称作自我维护的生意。同时，我还应当阐明人的社会性仅仅来自两件事情，其一是人的欲望不断增长；其二是在竭力满足欲望的道路上，人不断遇到障碍。396

我所说的障碍或与人类自身的结构相关，或与人类生活的地球（即人的环境条件）相关，因为环境也曾遭到人们的诅咒。我时常很想分别去思考我所说的这两方面情况，却从未能将两者截然分开。它们总是互相牵连，混在一起，而终于共同形成了万分混乱的恶德。自然界的四大元素都与人类作对：水和火皆能将笨拙生疏的接近者置于死地；在无数的地方，土都能长出对人有植物的和其他菜蔬，同时又能养育各种危害人类的动物，并且蕴涵着不计其数的毒素。但是，那种对人类最不仁慈的元素，我们却须臾不能离开它：这里不可能历数风与气候对人类的全部伤害。虽然大部分人都曾竭力奋斗，以使人类不受险恶空气之害，但是，迄今却没有一种技术或劳动能够安全抵御某些狂野凶恶的气象。

诚然，飓风很少发生，因地震而丧命者并不算多，葬身狮口者亦为数寥寥，然而，倘若说人们能躲过这些大灾大难，却逃不过那些较轻灾祸的迫害。折磨我们的昆虫，其种类何其繁多！厚颜无耻地侮辱和戏弄我们的昆虫，其数量是何其之大！最可恨的小虫子虽不像牲畜吃草那样践踏和咬啮我们，但只要稍微进攻我们，也常会使我们感到烦恼。不过，我们的宽厚仁慈在这里又成了一种恶德，那些小虫子借着我们的怜悯，残忍而轻蔑地侵犯我们，在我们头上驻足；而我们若不日日警惕、追踪和消灭它们，它们甚至会吞噬幼儿的生命。397

即使是最有心计的人，在利用万物时若由于错误或疏忽犯了一丁点过失，那么，整个宇宙间便没有一件是好事了。世上没有任何纯洁和正直能使人有效地抗御周围的无数灾祸。恰恰相反，一切事物皆是邪恶的，而技巧与经验并未教会我们如何将它们变为好事。所以说，在收获时节。农夫必须悉心收割庄稼，还必须将粮食盖好，以防雨淋，他们是何等兢兢业业！因为舍此便不能享用它们。季节随气候而变化，因此，经验告诉我们要因时制宜。在地球上的一个地方，我们会看到农夫在播种，而在另一个地方，我们却会看到农夫在收割。根据这一切，我们会懂得一点：自人类的第一对父母 [注207](#) 堕落以来，地球已经发生了无比巨大的变迁。这是因为，若溯及人类美丽而神圣的起源，我们便会知道：那时的人，并不以从傲慢的戒律或恼人的经验中获得智慧为荣，而

是仅仅具备他出生那一刻形成的完美知识。换句话说，当时的人处在一种天真无邪的状态，地上没有任何动物或植物，地下亦无任何矿藏能够危害到他。人本身不受空气以及其他有害元素的侵害，而完全满足于地球（无须他的协助）为他提供的那些生活必需品。当时的人尚不知道何为罪恶，因此发现自己在处处都是万物的无可匹敌的主宰，不受任何搅扰，万物皆听命于他，因为他专注于高尚的思考，沉思自己的创造者的无限性，而人的伟大之处亦因此得到升华。人的创造者日日都于冥冥之中对他说话，呵护他，而根本不会使他遇到灾祸。398

在这样的黄金时代中，没有任何理由或可能性能作为借口，用来说明人类为什么应当将自己组成世界上存在的庞大社会，只要我们还打算提出令人信服的理由。在那个黄金时代里，一个人拥有他想要的任何一种东西，没有任何东西会使他烦恼不安，他的快乐已经无以复加。在如此蒙受天恩的状态下，你不可能说出一种生意、艺术、科学、高位或职业不是多余的。若沿着这条思路想下去，我们便会很容易地看出：任何社会皆不可能萌生于种种厚道的美德以及人的可爱品质；恰恰相反，所有的社会都必定起源于人的各种需求、人的缺陷和欲望。同样，我们还会发现：人的骄傲及虚荣心愈是得到展现，人的所有欲望愈是扩大，人们就愈可能不得不组成数量繁多的大型社会。399

倘若空气并不总是在冒犯我们的裸体，而是像（我们所想象的）好天气中的小鸟感受的那样令人愉快；倘若人类没有骄傲，没有奢侈，没有虚伪，亦没有淫欲；那么，我便想不出究竟什么原因使人类发明了衣服与房屋。对于珠宝、金银餐具、绘画、雕刻、精美家具，以及被刻板道德家们称作“非必需品”和“非必要之物”的所有东西，我并不想说什么。然而，倘若我们不是很快便厌倦了步行，而是像某些动物那样步履轻捷，倘若人类天生就勤劳，并且在寻觅和享受安逸方面不那么毫无理性；倘若人类根本没有其他的恶德，地上又处处平坦、坚实、清洁，那么，谁还会想到去乘马车，或冒骑在马背上之险呢？鲸能说出发明船只的理由么？若要雄鹰去旅行，它该乘什么样的马车呢？

我希望读者知道：按照我的理解，社会指的是一个政治实体，其中，人或者被在上位者的力量所制服，或者被从其野蛮状态引出的劝诫力所制伏，因此，人就成了一种受约束的动物。他能通过为他人劳作来达到自己的目标，无论是在独裁政府还是在其他形式政府的治理下，每个社会成员都从属于全体。依靠精明的管理，所有社会成员都必须统一行动。这是因为：倘若我们所说的社会的意义仅仅是指一定数量的人，没有规则或政府，只是出于对自己族类的天然好感，或出于天生热爱结伴而居然能生活在一起，如同一群牛羊那样，那么，世界上便没有一种动物比人类更不适于组成社会了。一百个人，彼此完全平等，根本不服从压制，根本不害怕地球上的任何居高位者，他们若不吵架争执，便绝不可能醒着一起生活上两个小时。他们当中的有知识者、有力量者、聪明者、有胆量者、有决心者愈多，情形便愈糟。400

在自然野生状态下，父母可能保持自己高于其子女的地位，至少在

父母尚有力量时是如此。甚至当父母不再有力量之后，子女仍会想到其他人的经历，这会他们对父母产生某种介于爱与怕之间的感情，我们将这种感情称为“尊重”。同样，第二代人往往可能效法第一代的榜样。一个人只要还算精明，只要他还活着、还具备些常识，他便总有能力维持一种对其所有子孙后代的优越的支配作用，无论其子女会变得如何数不胜数。然而，老一代一旦去世，儿子们便会开始争吵，从此永无宁日，直至最终爆发战争。在兄弟们眼里，长子身份根本不算什么了不起的力量，而让长子占先，亦不过是为和平相处而想出的权宜之计而已。人虽是一种生来胆小的动物，却又生性贪婪。人喜欢和平安宁，若没有受到冒犯，绝不愿去打仗；可是，有时即使未受到冒犯，人也会去打仗。人天性胆小，人被冒犯会产生反感，这全是由各种构造和形式的政府造成的。毫无疑问，君主政治便是其中之首。贵族政治和民主政治乃是补救君主政治的不便之处的两种不同方式。将三者混合起来，则能够改善其余一切政治体制。401

但是，无论我们是野蛮人还是政治家，人（从乐园中堕落到地球上的人）在使用自己的器官时，其行为除自娱外均不可能有其他目的。无论是对爱情还是对绝望的最大夸张，除自娱外亦均不可能有其他核心。从某种意义上说，意愿与快乐之间没有区别，任何违背意愿和令人不快的行为，都必定是有悖本性的和迫不得已的。如此界定了“行为”之后。我们便总是不禁要去做那些喜欢做的事情，与此同时，我们的思想却是自由而不受拘束的。因此，若没有虚伪，人类便无法成为具有社会性的动物。其证据十分明显：由于我们无法防止自己心中不断产生欲念，所以，倘若我们依靠巧妙精明的虚伪，仍无法学会如何隐藏和扑灭这些欲念，那么，一切文明交往便会消失殆尽。倘若我们将自己所想的一切，按照对我们自己的方式去对旁人公开，那么，尽管我们被赋予了说话能力，但仍然无法彼此容忍。我相信，每一位读者都会感到我这些说法是千真万确的。我想告诉我的对手：他的良心仅仅表现在脸上，其实他的舌头却正准备反驳我。在一切文明社会里，人们都从摇篮里就不知不觉地学会了虚伪，没有任何一个人敢承认自己从公众的灾难中获取了利益，甚至不敢承认自己从其他个人的损失中获取了利益。教堂司事若公开表示希望教区会众死掉，人们便会用石块砸他，尽管人人都知道他以为会众办葬礼为生，别无谋生手段。402

看到人们在日常生活中的种种表现，看到希冀获取和贪财之念，按照人们的不同行业、不同地位，将人们塑造成了五花八门，并常常是判然对立的形态，我实在是其乐融融。在食品供应丰美的舞会上，人们的表情是何等兴高采烈！而在葬礼的假面舞会上，人们的表情又是何等肃穆悲哀！不过，丧事主持人也像舞会主持人一样，对自己的收益感到高兴。两者皆已厌倦了自己的行当，而后者的高兴亦如前者的肃穆一样，全是装装样子罢了。有些人从未见过一位衣着整洁的绸缎商与一位到绸缎店来的年轻女顾客之间的谈话，这就错过了一个非常有意思的生活场景。因此，我请求严肃的读者暂且放下自己的庄重，受累与我一起分别仔细地考察一下这两个人，检视他们的内心以及各自行动的不同动机。

那绸缎商的买卖是：根据这一行的传统利润，以他认为合理的价格，卖出尽可能多的丝绸。至于那位女士，她关心的是愉悦自己的幻想，以每码比平时便宜四到六个便士的价钱买到丝绸。根据我们男性的殷勤给她的印象，倘若她的模样并不算太丑，她便会以为自己很有风采，举止泰然，嗓音甜美。她会认为自己很漂亮，倘若算不上美丽，至少也比她认识的大多数年轻女人更令人愉快。她打算用比其他人更少的钱去买相同的东西，却除了自己的好品性之外找不到其他借口。因此，她便开始挖空心思，绞尽脑汁。此刻，爱情之类的思想根本派不上用场，所以，一方面她没有机会扮演暴君，装出嗔怒，而另一方面，她却有更多机会和气地说话，装出一副比平时任何场合都更容易亲近的模样。她知道有许许多多出身高贵的顾客光顾这个绸缎店，便拼命表现得和蔼可亲，美惠贤淑，一切举止皆合乎高雅礼节。她打定主意如此行事，因此，任何事情都不能使她发火。404

她坐的马车尚未停稳，一位绅士模样的男士就朝她走了过来。他衣着整洁而入时，非常谦恭地向那女子致意，刚一知道她有进店的念头，便立即从她身边走开，穿过一个过道，身影一闪，风度翩翩地走到了柜台后面。他面对着那女子，恭恭敬敬，用时髦的话问是否有幸知道她要什么。随她说什么，随她不喜欢什么，她都绝不会受到直接的反驳：与她打交道的人，其无与伦比的耐心乃是他那行的神秘之处之一。无论她制造什么麻烦，除了最抱歉的话之外，她肯定都什么也听不到。她面对的始终是一张愉快的脸，那上面，愉快、尊敬仿佛与好脾气混在了一起，造就了一种人为的诚挚模样，它比未经雕琢的本性所能表现的诚挚更使人感到受用。

这样的两位如此相见，交谈起来势必非常令人愉快，并且会极有风度，尽管谈的皆为鸡毛蒜皮。虽然那女子一直似乎拿不定主意买什么，男士却始终向她提建议，并且十分注意指导那女子时的方式。然而，一旦她决定要买，那男士便马上主动起来。他说她选中的料子是同类中最好的，还夸奖她有眼光，说越看那料子，便越弄不懂自己以前为什么没发现店里居然有那么好的东西。凭着行规、先例和大量经验，他早已学会了如何不被察觉地溜入人心的最深处，如何测知顾客的判断力，如何找出连他们自己都不知道的盲点。运用他学会的五十种其他妙计，他使那女子不但过高估计了自己的判断力，而且过高估计了她要买的那件商品的价值。两人做交易时，绸缎商的最大优势乃是他深谙实际销售之道，他还价时，心中甚至连四分之一便士的得失都一清二楚；相反，那女子却一无所知。因此，他处处都在欺骗那女子的判断力。他此刻可以随心所欲地扯谎，例如关于成本价和他给的折扣等等，尽管如此，他还并不仅仅依靠这些谎言，而更是向那女子的虚荣心发起进攻，大谈自己的弱点和她的非凡眼光，使她对世上最不可思议的事情深信不疑。他说自己曾下过决心，绝不以低价出卖那件货物，但她却有本事说服他，使他以前所未有的低价出售了那货。他抱怨自己损失了丝绸料子，但见她很喜欢，便决心宁可仅此一遭，也不愿违背一位他评价如此不凡的女士的意愿。他将让那女士心满意足，只求下次她别再对他如此狠心。与此同时，买主知道自己不是傻瓜，知道自己有一副伶牙俐齿，因此很容易

以为自己的这番谈话占了上风，而商人想到这足以使那些有教养者否认她的优点，便一直机智地应答，反驳对方的恭维，使那女子满意地相信了他所说的一切。结果，那女子对每码节省了九个便士非常满足，其实，她买丝绸花的钱与其他任何顾客花的分毫不差；即使她每码再少给六便士，那绸缎商也肯卖。 405- 406

这位女子亦可能不进那家店铺，却惠顾了那绸缎商的其他同行，这或是因为她未得到足够的恭维，或是由于在此人的举止上看到了某种失当之处，或可能不喜欢此人打领带的方式，或发现了他的其他毛病。然而，若那些店铺集中在一处，那就并不总是容易决定去哪家店铺；而一些女子做出的选择，其理由常常难以判定，因而始终是个不解之谜。我们的偏好若是无法被描述出来，我们就绝对无法去更无拘束地理解它们，旁人对这些偏好的怀疑亦毫无道理。一位贞节女人喜欢去一家店铺去买东西，而不到其他店铺去，因为她看到那家店铺里有个英俊的年轻店员。当这位女子根本打算买东西、并准备去保罗教堂时，她就顺路去了一家店铺，它在各方面都毫不亚于她去的任何一家。这是因为：在这些时髦的绸缎商当中，受到惠顾的商人必定要站在店铺门外，胡乱招揽顾客进门，除了谄媚奉承的态度之外，并不借助其他特权或强拉硬扯。他会摆出百依百顺的姿态，甚至会朝每一位衣着华丽、并肯受累朝他店铺看上一眼的女性鞠躬致意。 407

上面所说的最后一句话，使我想到了招揽顾客的另一种方式。它与我所说的那种方式相距最远，那就是送水人使用的方式，尤其是那些从举止打扮上一看就是农夫的送水人。目睹下面的场景并非不开心：五六个人围着一个素昧平生的人，其中两个离他最近，都用胳膊搂住他的脖子，态度友好而亲热，仿佛他是刚从东印度群岛旅行归来的一个兄弟；第三个人抓住他的手，第四个揪着他的衣袖、他的外套、那上面的扣子，或者那上面能抓住的任何东西；而第五或第六个人已经围着那人跑了两圈，却无法靠近他，此刻也牢牢地站立在那送水人的对面，离后者的鼻子还不到三英寸，张嘴大喊，与对手们抗争，露出一排令人讨厌的大牙齿，上面还粘着面包和奶酪的残渣，因为那乡下人的到来，使它们尚未被咽下去。 408

这一切皆不是冒犯，因此，那农夫便猜中他们皆打算讨好他。于是，他绝不拒绝他们，而是耐心忍受，任他们推来搡去。他可没有那份细心去挑一个人出气味道的不是，此人刚刚抽完烟斗；他亦不去挑剔一个生着油腻腻的头发的脑袋，此刻它正在蹭他的两肋。这农夫从生下来起就习惯了龌龊和汗水。听五六个男人（其中几个离他的耳朵很近）冲他大喊大叫，仿佛他在一百码之外一般，这对他可根本算不上打扰。他知道，自己兴高采烈时发出的噪音与此相当，并且对人们的这番吵闹暗自开心。他不禁希望他们交好运，因为他们似乎很尊重他。他很喜欢受到重视，便赞美伦敦人，因为他们都急不可待地要他提供服务，因为他能挣到三个便士（或更少）；而在乡下，在他去的那个店铺里，他若不先告诉那些人自己要什么，便什么也得不到。尽管他每次都要花掉三四个先令，却几乎没有人搭理他，除非他先提问。因此，这些人此刻对他

作出的快速反应便勾起了他的感激之情，他打心底就不愿违背其中任何一个人的意思，所以不知道该选择谁。我看到有个送水人已经清楚地想到了这一切（或者某些与之相似的事情），就像我见他脸上长着鼻子一样清楚。他对做送水人感到非常十分满意，微笑地挑起比自己体重还重一百磅左右的水，送到码头上去。409

倘若说，我描述这个开心的小场面、我描绘这两幅低等生活图像并不适合我，我会感到遗憾，但我保证就此不再犯这样的错误，而此刻要抓紧时间，以不假修饰、沉闷简单的语言去证明一些人的大错。他们以为：社会的种种美德以及人类那些堪称嘉许的仁厚品质，既有益于公众，亦有益于具备了它们的个人；能够振兴或引导个体家族的福祉与真正快乐的东西，必定会对全社会产生同样的作用。我承认，我自己一直在做这方面的艰苦努力，并且因不无成绩而感到自得。然而，我却不希望任何人因看到能以不止一种方式去证实真理，便去避难就易。

诚然，一个人的欲望与希求愈少，就愈容易保持自我。在一个家庭中，一个人满足自己的需求愈主动，愈少等待旁人去满足自己的需求，他便愈加受到爱戴，愈少麻烦。他愈是热爱平和与和谐，对邻人愈是慈善，他的真正美德便表现得愈加光彩照人。毫无疑问，他不但会被上帝悦纳，亦会被凡人悦纳。然而，我们却应当出言公道：在增进各个国家的财富与荣耀、使其伟大遍及天下方面，这些品德究竟能带来什么利益、什么实际的好处呢？追求感官享乐的朝臣毫无限制地放纵奢侈；薄幸的妓女每星期都发明些新时装；高傲的公爵夫人侍从成群，寻欢作乐，其全部行为接近于一位公主；有钱的纨绔子弟和挥霍的继承人，毫无头脑、毫不思索地随意扔钱，见到什么就买什么，次日便弄坏或扔掉它；贪婪的、信誓旦旦的恶棍从孤儿寡妇的泪水中榨取了无数财富，留下钱给浪子们花。这些正是一个充分发育的强大国家的猎物和美食。换言之，这些正是人类事务所处的灾难性环境，而要战胜这种环境，我们惟有让种种瘟疫和我所说的那种国家去完成（人类技能所能发明的）各种艰苦劳作，才能使广大贫穷的劳动者过上诚实的生活，因为那是造就一个大型社会所要求的。以为强大、富裕的国家没有强力和礼数亦能存在下去，这是一种愚蠢的想法。410- 411

我亦像路德和加尔文（或伊丽莎白女王 ^{注208} 本人）一样反对教皇权力，但我从心底里相信：在使接受教皇权力的王国与国家比其他国家更加繁荣方面，宗教改革的贡献几乎并不比一种愚蠢而变化无常的发明更大。那发明就是带撑环、加软衬的女裙。然而，我的敌人若是用我这番话作口实，说我蔑视教廷权力，我至少还能肯定一点：除了挺身反对这种为俗众所钟爱的东西的勇敢者，教廷自问世那天至今所雇用的人手，即忠诚、勤劳的劳动者，还不如我说的这种女性奢侈品令人憎恶的发展在短短几年里雇用的多。宗教与商业是两回事。有人给数千邻居造成了最多的麻烦，发明了惟有通过最艰苦的劳动才能做出来的产品，无论这是对是错，他都是社会最伟大的朋友。

在世界的一些地方，需要多少忙碌、多少行业的能工巧匠才能做出

一块上好的大红或深红的布料！这需要羊毛梳理工、纺纱工、织布工、织机工、洗布工、染布工、安装工、制图工和包装工的大量劳动。不仅是这些显而易见的劳动，而且还有另外一些与此距离更远、可能被看作毫不相干的劳动，例如工厂设计师、金属工匠和化学家，这些人以及大量的手工工匠亦统统不可或缺，因为他们必须为毛纺业制造工具、器用和其他用品。然而，这些工作均能在家中完成，并且不会使人过于疲劳或遇到危险。最可怕的场面还未提及，因为我们想到了人们在海外经历的那些艰辛与危险，想到了我们将要面对的广阔海洋，想到了我们将要经历的各种气候，想到了我们必须求助的一些国家。诚然，仅西班牙一个国家就能为我们提供制造最上等布料的羊毛；不过，要给这些料子染上那些美丽的颜色，却需要何等高超的技艺、何等艰苦的劳作、何等丰富的经验及熟练技术！需要将多少种分散在宇宙中的药物及其他成分汇聚在一个染缸中！的确，明矾乃是我国的出产；我们还可以从莱茵^{注209}进口粗酒石，从匈牙利进口硫酸盐；这一切均来自欧洲。但是，要得到大量的硝石，我们便不得不远到东印度群岛去。古人不知道胭脂虫红（cochenille）这种染料，其产地同样远离英国，在远离东印度群岛的地方。我们的确是从西班牙人那里购买那种染料，不过，那并非西班牙的出产，而是西班牙人从新世界最偏远的角落，即西印度群岛，为我们弄来的。在我们的东方和西方，如此众多的水手曝晒在烈日下面，热得大汗淋漓，而另外一群水手则在我们的北方被冻得浑身僵硬，因为他们 在俄罗斯为我们获取草碱。412- 413

要做出一块上等衣料，必须经历种种艰难困苦，那些航行要冒极大危险，极少会不付出代价，不仅会牺牲许多人的健康安乐，而且甚至会牺牲许多人的性命。若想到并恰如其分地考虑这一切，我们就很难想象世上哪个暴君会如此没有人性，如此毫无廉耻，竟会以与我们相同的眼光去看待事物，竟会让其无辜的奴隶提供如此可怖的服务，同时又胆敢承认：他这样做不为别的，只是为了使一个弄到了一件大红或深红衣料的人感到满足。然而，一个国家的奢侈之风要达到多高程度，才会不仅使国王的官吏，而且使国王的护兵，甚至私人护卫产生如此厚颜无耻的欲望啊！

但若换个角度去看，将这一切劳作统统看作自愿的行为，并认为它们属于人类谋生的各种不同行业，每个人在其中劳作皆是为了自己，无论他看上去是如何在为他人劳作；我们若想到：即使是那些经历过最大困难的水手，只要航行一结束，甚至只要一从遇难航船上脱身，也奥妙上马上会去寻找和恳求另一个船主给他一份船上的工作；若从另一个角度去看待这些事情，那么，我们便会发现：穷人的劳作远非一种重负，远非对他们的压榨；有份工作乃是他们的福气，乃是他们向上天祷告祈求的事情；并且，为大多数穷人提供工作，乃是每一个立法者最关心的事情。414

儿童乃至婴儿皆善于模仿别人，因此，所有的年轻人都怀有做成年男女的热切愿望，并且急不可耐地拼命奋斗，而其表现却往往使众人认为他们尚不成熟，因而往往显得荒唐可笑。一切大型社会各种现有商业

的永久繁荣，或至少是它们的长期存在，全都大大受惠于年轻人的这种蠢行。为了获得那些毫无意义、并时常是应受责备的资格，青年们要吃多少苦，要对自己何等残忍啊！由于缺少判断力和经验，他们非常钦佩他人（他们比自己年长）所具备的那些资格。这种热衷模仿的倾向，使年轻人逐渐习惯了利用那些令人厌倦的事物。倘若年轻人最初尚能忍受那些事物，日后便会不知如何摆脱它们，因此往往会感到悲哀，因为他们已经未经考虑、毫无必要地增加了对生活的需求。茶叶和咖啡生意带来了何等丰厚的财富！若维持数千个家庭的两种习惯（它们即使不是令人厌恶的，也是愚蠢的），要在世界上进行多少交易、设置多少种不同的劳动！那两种习惯就是嗅鼻烟和抽烟叶。对于上瘾的人们，这两种习惯肯定是害大于利。我还要进一步证明：个人的损失与不幸对于公众是有用的；我们装作最聪明、最严肃时的愚蠢愿望，对公众亦是有用的。伦敦大火 [注210](#) 是一场大灾难，但是，倘若让木匠、瓦匠、铁匠以及其他一切人（不仅是建筑业的，而且包括制造被大火烧毁的器物 and 商品的工匠，以及由此而有活可做的其他行业者）同在大火中受到损失的人一起投票表决，那么，为起火而高兴的人即使不比抱怨大火者更多，至少也会数目相等。正是因为要重新制造在火灾、风暴、海战、围困及战斗中损失和破坏的东西，相当一部分行业才得以维持。我下面所说的事情，便非常清晰地说明了这一点是正确的，说明了我对社会本质的见解也是正确的。415

——列举海运和航海带给一个国家的所有好处和种种利益，这很困难，但只要想想那些航船，想想用于海运的各种大小船只，从最不起眼的平底货船到头等的战舰，想想建造它们所用的木材和劳工，想想造船所用的树脂、柏油、松香和油脂，想想船桅、帆桁、帆蓬和索具，想想船上的各种铁器、锚链、船桨和其他各种设施，我们便会发现：仅仅为我们这样一个国家提供所有这些必需品，就维持了欧洲的大部分贸易。这还不包括各国的商店和被消耗的各种军火，更不用说那些以此为生的水手、海员、其他人及其家庭了。416

另一方面，我们若看一看航海业的繁荣以及与外国通商给一国带来的种种灾祸与罪恶（无论是人为的还是自然的），其前景便会使我们不寒而栗。试想，在一个人口众多的岛国，人们全然不知船只与海事，但仍聪明而守法；而其中有位天使或天才在众人面前展开一幅造船设计图或草图。人们一方面看到：航海在一千年之后才会带来众多真正的益处；另一方面，人们也看到了航海不可避免地会造成的财富和生命损失，造成其他一切灾难。我敢说：这些岛民肯定会以恐惧和厌恶的态度去看待船只，而他们的谨慎法规亦肯定会严禁制造和发明各种用于航海的建筑或机器，无论它们是什么形状、叫什么名字，并且严禁发明一切诸如此类的、令人憎恶的装置，其办法若不是死刑，至少也是重刑。

417

然而，即使不说对外通商造成的必然结果，不说民风的腐败，不说航运给我们带来的瘟疫、天花及其他疾患，难道我们不该想到风和天气、大海的背叛、北方的寒冰、南方的害虫、黑暗的夜晚和不利的氣候

所造成的后果么？不该想到因货物供应匮乏、水手的错误、一些船员的技术生疏、另一些船员的玩忽职守和酗酒所造成的后果么？难道我们不应当考虑到航海带来的人员损失、被深海吞没的财富、大海造成的孤儿寡妇的眼泪及其需求、商人的破产及其后果、父母对其子女、妻子对丈夫的安全的牵挂么？在一个提倡商贸的国家里，海上每刮起一场狂风，全国的老板和保险业主们都会辗转不宁，心痛欲裂，难道我们不该永远记住这一点么？换言之，我们难道不该考虑到这些事情，并且予以正当的关注和恰如其分的重视么？在一个由有思想的人构成的国家里，人们谈到船只和航海业时，居然会将它们说成是上天对自己的格外恩许，并因拥有分散在世界各地的无数船只、总有开往世界各个角落的船只、总有来自世界各地的船只到达本国而其乐无比，这难道不令人惊诧么？

418

不过，我们还是仅仅考虑一下船只（即那些航船本身及其索具和装备）造成的苦难，而暂不去想那些航船负载的重量、船上所需的人手吧。我们会发现：仅由船只本身造成的伤害便非常可观，每年的损失总数皆达到新高：葬身大海（有些完全毁于猛烈的暴风雨，有些则由于遇到风暴时船上缺少有经验和了解沿岸情况的水手而沉没）、触礁、被流沙吞没的航船，被狂风吹断或不得不被砍断投入海里的船桅，被风暴摧毁的各种尺寸的帆桁和绳索，还有损失的锚链；除此之外，还必需修补船上因狂风巨浪造成的裂缝以及其他破损；许多船只因船员的疏忽大意和狂饮烈酒（酗酒的恶习以水手为最）而被火焚毁；有时是恶劣的天气，有时是装备不良，酿成了致命的瘟热，使绝大部分水手丧命，因此，因缺少水手而毁掉的船只亦不在少数。

以上这些就是与航海业不可分割的全部灾难，并似乎是妨碍对外通商车轮运转的巨大障碍。一个商人的船若总是能遇到好天气，海风总是朝他希望的方向吹，他雇用的每一个水手，从最高级的到最低等的，个个都经验丰富，小心谨慎，不酗酒，品行端正，他该会多么高兴！这难道不是人们所祈祷的赐福么？在欧洲，不，甚至在全世界，有哪个船主、哪个商人不是整日在祈求上天给自己这样的赐福，而不考虑这会给别人带来什么损害呢？这样的祈求当然完全可能是下意识的，尽管如此，世上有哪个人不认为自己有权做如此的祈求呢？所以说，既然人人都自称同样有权得到那些上天的恩许，我们便暂且不去追问那种权利是否属实，而假定人们的祈祷都得到了满足，人们的希望都得到了回答，然后再考察一下这样的幸福会带来什么结果吧。419

只要船上的木材不烂，船只便会永远不坏，因为它们建造得十分结实；木材易受狂风暴雨的损害，而根据我们的假设，船只永远是永远不会坏的。因此，等不到有制造新船的机会，当今的一流造船师们及其手下的每一个人，若不是饿毙或英年猝死，也都已经寿终而亡了。个中缘由，其一是所有的船只都能遇上所愿的强风，永远不必等待顺风，因而无论是出海还是回港皆非常快捷；其二是任何商品皆不会因大海而受损，不会因船只遭遇恶劣天气而受损，船只总是能够平安到港；因此自然会有其三：目前四行商人当中的三行便可有可无了，而现存的船只将能使用

许多许多年。船桅和船帆亦像船只本身那样经久不坏，我们亦不必为大量购置它们去麻烦挪威人了。少量船只上使用的帆篷和索具的确会日益磨损，但其磨损速度绝不及今天的四分之一，因为在一个小时的暴风雨里，其磨损比在十天好天气里受到的磨损更大。420

锚和锚链很少会损坏，一套锚链便可供一条船永远使用。单单是锚链，就能给大灶锚链铁匠铺和缆绳作坊提供许许多多可憎的休息日。锚链的消耗通常很少，这种情况会影响到船的肋材商，以及进口铁器、帆布、大麻、柏油、焦油等货物的商人，因而将使我前面提到的与航海相关的五种行业（它们在欧洲的商贸中占了相当可观的份额）里的四种完全消失。

至此，我谈到的尚仅仅是这种赐福给航海运输业造成的后果，不过，它亦会损伤其他贸易的各个分支，并会毁掉各出口物产或产品的国家里的穷人。在每年的海运货物和商品中，被海水、高热、虫害毁掉的，被火灾烧毁的，以及其他事故给商人们造成的损失，皆为海上的暴风雨或艰险的航线所致，或为水手的疏忽或贪欲所致。换言之，此类货物和商品，乃是每年运往世界各地的货物中一个相当大的部分，而大量的穷人必须先将它们生产出来，它们才能被装上货船。在地中海上，一百包棉布若被烧毁或被淹没，这对英国的穷人将是件有益的事情，与那些布匹被安全运到士麦拿 [注211](#) 或者阿勒颇 [注212](#) 一样，在这些大公自治领里，其中每一码布都被售罄。421

运输商会破产，而这又可能危及布商、染布商、打包商、其他相关商人以及中间商。不过，受雇制造那些布匹的穷人却绝不会受损。打零工者通常每星期领一次薪水，而在货物装船之前，这个行业雇用的所有工人均能领到薪水，无论是布匹制造业本身的各种分支的工人，还是使该行业臻于完善所需的陆地及水上运输业的工人，无论是染布的工人，还是装运布匹的工人，皆能领到薪水，至少其中的大部分人是如此。我的哪位读者若根据我这番话得出 *in infinitum* [注213](#) 的结论说：货物被大海吞没或被火烧毁，与货物被销售一空、得到妥善使用，这两者同样有益于穷人，我便认为他是在故意找碴而不屑于回答他。倘若天上总是下雨，永远不出太阳，地上的水果很快便会烂掉，尽管如此，我们仍然要说：要收获青草或谷物，雨水像阳光一样不可或缺。这个说法亦绝不是自相矛盾。422

这种好风及好天气的赐福如何影响水手本身，如何影响船员的品质，从以上所说的话中很容易推断出来。四条船里几乎难得有一条被使用，因此，那些航船总是不会遇上风暴，船上的人手便会更少。结果，当今六个海员里便可能有五个失业。在英国，穷人的数量大大多于为其提供的工作位置，因此，那些失业的海员便成了不祥的因素。一旦那些多余的海员死光，我们便无法装备起像目前这样的庞大舰队了。然而，我却并不将这看作一种损伤，至少我不视其为不便，因为全世界海员的数量都在普遍减少，其全部后果是：若发生战争，海军便不得不以较少的军舰投入战斗，而这并非是罪恶，而是幸福。你若将这种幸福推到极

致，使之臻于完美，那就只能再给它加一种为众人所愿的赐福，而没有任何国家参战了。我这里提到的赐福，亦为所有善良的基督徒必定会祈求的那种赐福，那就是：所有君王及政治家都忠于自己的誓言和承诺，不仅遵守彼此之间的誓言和承诺，而且遵守对各自臣民的誓言和承诺；所有君王及政治家都更加尊重良心与宗教的指令，而不再听命于国家政治与世俗常识；他们更重视他人心灵的幸福，而不再那么重视自己的肉欲；更重视各自治理的国家的诚实、安全、和平与宁静，而不再热衷满足自己对荣誉的追求，不再热衷复仇，不再热衷满足各自的贪婪和野心。423

不少读者大概会将以上最后一段话看作离题之论，与我的论题并无多少关联。但是，我这段话的本意却是要证明：各国君主及执政者的善良、正直以及爱好和平的意向，这些品质并不能使他们伟大而显赫，并不能增加其财富。这就像一个人即使有幸能取得一系列不间断的成功，亦不能使自己伟大显赫、财富增加一样。我已经表明：大型社会若将举世闻名、为邻国羡慕看作幸福，若根据自己的名声及军力来评价自己，那将是有利的和毁灭性的。424

任何人都不会提醒自己当心种种赐福，然而，灾难却要求人们去加意避免。人的温厚性格不能使任何人奋起：人的诚实，人对结伴的热爱，人的善良、满足和节俭，乃是一个怠惰社会中十分可人的东西；它们愈是真实，愈是发自内心，它们就愈会使一切都停滞而平静，愈是能在处处避免麻烦，避免变动。上天的礼物与慷慨厚赠，大自然的一切丰富物产及有益馈赠，几乎也莫不如此。有一点是确定无疑的：我们拥有的这些馈赠，其范围愈广阔，数量愈丰富，我们就愈能省去自己的劳动。然而，人的种种需要，人的恶德及缺点，加上空气及其他基本元素的严酷，它们当中却孕育着全部艺术和技能、工业及劳动的种子。正是极冷与极热的天气、无常与恶劣的季节、猛烈与方向无定的风、具有危及性命的巨大力量的水、狂野和无法驾驭的火，以及顽劣贫瘠的土地，正是这一切，才激励我们去发明创造。我们依靠自己的发明创造，或避免了这些基本元素可能造成的灾害，或匡正了它们的有害力量，通过上千种不同方式，将其中几种力量变成我们自己的力量。我们从事的各种行业，皆是为了满足我们种类无限的需要，而这些需要会随着我们知识的增长和欲望的增加而倍增。饥、渴和赤裸乃是迫使我们奋起的主要暴君。然后是我们的骄傲、懒惰、好色及变幻无常。它们是刺激一切艺术、科学、贸易、手工业和各行各业发展的主顾。而需要、贪婪、嫉妒、野心，以及人的其他类似特质，则无一不是造就伟业的大师，它们能使社会成员去从事各自的劳动，能使所有社会成员都屈从于各自行业的苦役，甚至使其中多数人乐此不疲。惟国王与君主们不在此例。425

贸易和制造业的种类愈多，从业者愈是勤勉，各个行业的分支愈多，社会中包含的人口愈多，人们的谋生之道愈是千差万别，该社会就愈容易成为一个富裕、强盛和繁荣的国家。具备美德者人数不多，又很少雇用人手，因此，他们虽然可能使一个小国受益，却绝不能使一个大国获益。在困难中坚强、耐劳和忍耐，在一切生意中兢兢业业，具备这

些品德者皆堪称嘉许。不过，由于此类人只做各自的工作，那些褒奖本身便是对他们的回报，既无任何艺术，亦无任何行业赞美过他们。反之，人类思想和发明才能的卓越成就，却在工人及工匠们的各种工具和器用上，在五花八门的机器上，表现得最为卓著。发明这些工具和器用，无不是为了补救人的弱点，纠正人的许多缺憾，满足人的懒惰的需要，或是为了消除人的急躁。426

在人类社会中也如在大自然里一样，没有任何一种造物会完美到不会对某个社会造成伤害；同样，亦没有任何一种事物是彻头彻尾的邪恶，而事实会证明：恶德亦可能对造物的某一部分有益。由此可见：惟有以其他事物为参照，惟有根据评判时的角度和立场，我们才能判断出事物的善恶好坏。以此种办法判断出来的好事，便会使我们感到愉快。根据这个原则，人人都尽力对自己抱有最好的愿望，而很少顾及邻人。在极干旱的季节里，尽管人们都在祈求降雨，那祈祷却从未应验过，而另有些打算出国者则希望惟有自己动身那天是个好天气。春天谷物青苗茂盛时，绝大多数国人都会为此而欢欣。不过，储存着去年谷物、等着卖个更好的价钱的富裕农夫，却会感到绝望悲哀，心中暗自为遇上了丰收之年而苦恼。不仅如此，我们常常还会听到你们这些闲散者公开表示希望拥有他人的财产，但其必要前提却是：他们这样做时，既要确保自己不受损害，又不损害那些财产的所有者。不过，我想他们这样做的时候，心中可能并没有这些限制。

大多数人的祈祷和希望都无足轻重，徒劳无益，这反倒是好事。否则，能使人类始终适于组成社会、使世界免于陷入混乱的东西，便只剩一件了，那就是：人们向上天的一切祈求皆不会得到满足。一位有责任心的、年轻英俊的绅士，不久前刚刚旅行归来，躺在布里埃尔^{注214}，耐心等待着东风将他吹送到英国；同时，他身边却有一位垂死的老爹正在呻吟，因为他想在咽气以前得到拥抱与祝福，然后在人们的悲伤和关切中告别人世。与此同时，一位即将奔赴德国去维护清教徒利益的英国教士，正待在去哈维奇的驿站上，急于在国会休会之前赶到拉蒂斯本^{注215}。与此同时，一支满载的船队正准备开往地中海，还有一支装备精良的分遣舰队正准备前往波罗的海。这一切事情都可能同时发生，至少不难设想它们会同时发生。倘若这些人不是无神论者，不是极大的恶棍，那么，他们上床睡觉前便都会怀着某种善良思想，因而势必要在就寝前分别为遇到顺风、为航行成功而祷告。这既不是说祷告是他们的义务，亦不是说他们的祷告皆能被上天听见，但我可以肯定：他们的愿望不可能同时全都得到满足。427

至此，我已经可以满意地对自己说，我已经阐明了几点：人类天生追求友谊的品性和仁爱的热情也好，人依靠理性与自我克制所能获得的真正美德也罢，这些皆非社会的基础；相反，被我们称作现世罪恶的东西，无论是人类的恶德还是大自然中的罪恶，才是使人类成为社会性动物的重大根源，才是一切贸易及各行各业的坚实基础、生命与依托，概莫能外；因此，我们必须将它们视为一切艺术与科学的真正起源；一旦恶德不复存在，社会即使不马上解体，亦必定会变得一团糟。428

我还可以怀着万分愉快的心情，补充上千个例证，以强调和生发这条真理，只是担心如此会使读者厌烦，故就此搁笔，尽管我承认：对得到旁人的赞许，我还不至于如此热衷，因为我已经学会了以此自娱。虽说如此，若听说我这篇消遣文字使哪位有见识的读者有所收获，那将总是会增添我从这番表演中已经得到的满足。为不使读者对我这篇文章的浮华形式感到遗憾，我将重复那个看似矛盾的命题作为结束语，其要义已经在标题页出现过了：私人的恶德若经过老练政治家的妥善管理，可能被转变为公众的利益。

因米德尔塞克斯郡大陪审团报告书书中的诽谤暨致C爵士 的一封信

欲全面了解我那些论敌与我之间争论的性质，读者阅读我的《辩护》前，必须了解事情的全部，并详细了解对我的全部指控。

大陪审团的报告书有如下言论

我们米德尔塞克斯郡大陪审团以最大的悲伤与关注，见到几乎每星期都出版许多反对我们神圣宗教之神圣信条、反对教会一切律条和规则的书和小册子。我们认为，其风格带有宣扬不信教思想的鲜明倾向，遂败坏了全部道德。444

我们刚刚得知，全能上帝的仁慈，使我们免于那场造访了我们邻国的大疫 注217。为了这一浩浩天恩，国王陛下在公告中欣然颁令：国人应以感激回报上天。然而，上帝对我国的怜悯和解救以及我们奉命的感恩活动，竟遭到了如此不能容忍的亵渎，这会使全能的上帝震怒。

我们不知道，还有什么比镇压亵渎言论和渎神行为（它们具有瓦解国王陛下政府根基的鲜明倾向），能更为有效地为国王陛下及新教继承人（甚幸，他已在我们当中确立以捍卫基督教）效劳。

这些不信教的狂热者，以其魔鬼式的努力无休地反对宗教，其表现如下：

第一，公开亵渎和否认永享祝福的三位一体之信条，以一些似是而非的借口，极力复活阿里乌斯教异端 注218，该教派从未被引进任何国家，而是受到了上天复仇的追击。445

第二，他们肯定绝对的命运，否认上帝及这位全能者对这个世界的主宰。

第三，他们极力颠覆教会的一切规则和律条，通过对神职人员卑鄙的、不公正的指责，极力蔑视一切宗教；他们以其自由思想（Libertinism），鼓励并吸引他人加入其不道德行径。

第四，更切实地确立普遍的自由思想，他们谴责各个大学，用最恶毒和虚假的语言抨击一切基于基督教原则的青年教育。

第五，更切实地进行这些秘密工作，研究种种技巧和发明出来的歪曲手段，诋毁宗教和美德，说它们危害社会、危害国家。他们宣扬奢

侈、贪婪、骄傲及各种恶德，说它们是公众幸福之不可或缺，而不会摧毁宪法：不仅如此，他们自己还出于忧虑，发表了一些做作的辩护词和强词夺理的赞颂辞，我们认为，此举旨在败坏英国。

这些原则均具一种鲜明倾向，即瓦解一切宗教和国家政府，瓦解我们对上帝的义务、对国家的爱、对我们誓言的尊重。这迫使我们控告一本书的出版者 [注219](#)，其书名为《蜜蜂的寓言，或私人的恶德，公众的利益》（1723年第二版）。446

亦控告《不列颠杂志》周刊（*British Journal*）之26、35、36、39期 [注220](#)之出版者。

我要抗议的那封信如下

大人，

国王陛下之堂皇政府，似正受到化名“加图”（Cato）的喀提林（*Catiline*）的威胁 [注221](#)，正受到《蜜蜂的寓言》一书作者的威胁，正受到他们其他同伙的威胁，那些人无疑都是那个觊觎王位者 [注222](#) 的有用朋友，为了他，他们都在以保卫我国宪法的堂皇借口，不倦地忙于推翻和毁灭宪法。欣闻阁下正极力采取有效措施，使我们脱离此险，对国王的全体忠实臣民，对现政府，对光辉的汉诺威王室（*House of Hanover*）之延续，这都是个好消息。阁下的英明决定，即彻底查禁这些不敬上帝的书报文章，并指示大陪审团的某位成员立即将它们提交法庭，都有效地使国民相信：我国绝不容忍任何反基督教之企图。此举将迅速消除国民的不安，那种不安，乃是那些恶徒般的作者极力在国民心中激起的。因此，此举将成为清教（*Protestant Religion*）的坚固堡垒，将有效地击败那个觊觎王位者的诡计和希冀，最有效地保护我们，使我们不受政府的任何变更的影响。人们若是认为一位神职人员玩忽神职，或越来越嫉妒（*Jealous*），以致做出的事情并非为了保卫其宗教，使之免受正在迫近的、最微小的威胁，那么，任何信教的英国人便都不能漠然视之。何况，大人，若不采取措施、粉碎这种公开提倡反宗教的人，便很可能激起这种嫉妒心。嫉妒一旦进入人心，将它逐出便绝非易事。嫉妒，大人！它也像一切魔鬼一样狂暴。我见过一个女子，虽瘦小羸弱，却受到一阵嫉妒的激励，乃至五个掷弹兵都无法将她制服。大人，继续实施您那些正当措施、扫清人们这种邪恶的嫉妒吧：因为在涉及宗教的种种激情和契机当中，嫉妒最恶名昭著，最为疯狂；所以它才会在前朝造成各种危害，而大人您已遵循宗教，决意防止那些危害，并忠实地履行您对国王陛下的责任，而这与国王陛下的范例相契，他已欣然作出指示（大人您完全了解它们），以保卫教会之团结，保卫基督教信仰之纯洁。认为英国人民曾放弃其宗教，或十分拥护任何不支持宗教的政府，乃是愚蠢，因本届英明政府已在反击那些三流作者（*Scriblers*）对宗教的放胆进攻。大人知道，“三流作者”是对一些作者的确当称谓，他们披着一切看似真实的外表，装作判断力很强的模样，试图破坏宗教，进而通过狡猾、虚妄的论证和暗示，破坏其英国同胞的满足与安宁、和

平与幸福。愿上天阻止罗马教会带给我们的那些无法忍受的灾祸吧！暴政是人类社会之害，而最严重的暴政，莫过于罗马教皇的三重冠 [注223](#)。因此，自由、快乐的英国人民便有理由相信：教皇制度（Popery）以及似乎鼓励它、支持它的一切事物，都十分令人痛恨，十分可怖。但是，国人也憎恶和畏惧我们英国的喀提林们对基督教本身的猛烈攻击，那些人以善意尊重我们受到上帝祝福的清教的虚假色彩，掩饰其背叛基督教的图谋，同时又十分明确地宣布：“清教徒”这个称号不属于他们，除非它能属于真正反对一切宗教的人。447- 449

诚然，不能过分责怪人们有几分不愿离开其宗教，因为他们告诉你：存在上帝，上帝主宰着世界，上帝常会赐福或毁灭一个王国，取决于主宰该国的宗教或反宗教（*Irreligion*）之消长。大人藏书颇丰，更堪钦佩的是，您自然深谙您的藏书，能在一瞬间之间找到关于任何大事的记述。因此我想知道：大人能否找出任何一位作者，让他像那些三流作者所希望的那样渎神，再向他证明：任何一个帝国、王国、国家或大教区，或大或小，虽不能一心为宗教提供支持，却并未衰落沉沦。

三流作者大谈罗马人的政府、自由以及古罗马精神。但不可否认，即使他们对这些事物最看似有理的言论，也全都是伪装、歪曲和计谋，其旨在反宗教，因而使人们不安，使王国毁灭。这是因为，他们若真的尊重、并向其国人真心推荐智慧、繁荣的罗马人的观点与原则，推荐其主要目标和实际做法，他们便会首先想起一点：在保护和促进自然的宗教 [注224](#) 方面，古罗马人做得十分出色，而新罗马则在摧毁和揭露自然的宗教方面做得同样出色 [注225](#)。的确，通过忠诚地重视宗教，古罗马人分明将自己托付给了上天的恩惠，因此他们深信一点并将它付诸实践：他们一致认为，他们对宗教的重视是上帝的一种重要手段，上帝以它保护罗马帝国，使帝国能征服外邦，能取得种种成功，能获得繁荣和荣耀 [注226](#)。因此，他们的演说家尽其所能、在一切场合感动和说服人们时，只要能以辩论中的观点影响听众，便总是提醒人们牢记宗教。毫无疑问，只要能让人们相信：宗教的安全依赖于他们事业的成功，人们便会支持他们的这个做法。诚然，无论是罗马人还是地球上其他民族，其既定的宗教都曾遭到公开的嘲笑、批判和反对。我深信：为了全体世人，大人一定不愿让这样的事发生在我们当中而不受惩罚，世界上从未容忍过这样的事。自《圣经》的神圣启示问世以来，可曾有人像近来某些男人、甚至少数女人那么放肆地对待基督教？这个魔鬼是否一定如此猖獗，竟使我们无法对他提出抗诉（*Coram Nobis* [注227](#)）？他为何不该满足于以通常的方式对付人们，即像以前那样，做出诅咒、谩骂、破坏安息日和欺骗、贿赂、伪善、酗酒、卖淫等恶行？绝不可让他像现在这样，用众多大谎和亵渎之词（它们足以将国王的臣民吓得灵魂出窍）压制人们的言论和文章。我们现在要提出一个简短的问题：上帝还是魔鬼？我们必须提出这个问题，而时间将表明谁和谁是一方 [注228](#)。目前我们要说：有些人十分清楚地表明了其反对神圣事物的精神，不但痛骂国教及其实施，而且竭力以最刻毒的熟练技巧，将宗教骂为可憎、可鄙，但他们也切望阻止在英国大众心中有效地播下宗教的真正种子。

一些最激烈的观点反对慈善学校对穷孩子的教育，但其中连一个反对资助慈善学校的正当理由都没有。那些人所说的反面事例都是假的。严肃的、有头脑的人绝不该将它们看作大事，而倘若那是假的，则更不该被看作证据。喀提林放胆谈论众人的全部捐款：“其实，这种假装的慈善已毁掉了其他一切慈善，而那些善款以前是救济老人、病人和残疾人的。”^{注229} 既出此言，他怎么还敢面对天下人？452

似乎相当清楚：不给慈善学校捐款的人，若都对任何慈善对象比以前更慈善，那么，他们对慈善学校缺乏慈善，便不是因为他们给其他人捐了款。给慈善学校捐了款的人，则绝非对解救其他对象比以前更吝啬；贫穷的寡妇、老年人和残疾人，从他们那里得到的救助分明多于以前（与其人数和能力相应），也多于同样人数的另一种人的捐款，后者也很有钱，却毫不关心慈善学校的一切，而只顾谴责它们。我想在本周任何一天到希腊咖啡馆^{注230} 见见喀提林，为他找出一些具体的人士，人数由他指定，以证明我说的是真话。但我并未怎么指望他愿见我，因为他一向害怕揭露真相，一贯掩盖真相。否则，他绝不会允许自己说过慈善学校旨在“培养儿童读写能力，养成冷静的习惯，使自己日后能胜任仆人”之后，马上又说“某种懒惰、放荡的歹徒几乎没吞没了王国，成了各地的公害”等等^{注231}。什么？正是由于慈善学校，仆人们才变得那么懒惰，变成了那么放荡的歹徒、那样的公害，女仆才变成了妓女，男仆才变成了强盗、入室抢劫者和骗子？（据他所言，他们大多如此。）这要怪慈善学校么？若不是，他为何让自己胡说八道，说这些学校就是助长这些危害的工具（而事实上，公众分明在蒙受那些危害）？深入人们心中的美德原则，通常都不会被视为奔向恶德的主因。少年时代认识真理，认识我们对真理的责任，若说这就是离开真理的最有效手段，那就无人怀疑：喀提林很小就被十分精心灌输了关于真理的知识。他展开一份报告，信誓旦旦地说：“为使这些贫穷的男女孩童穿戴上仆人的衣帽，一天当中，各教堂大门前募集的善款，比一年中为所有穷人募集的还多。”^{注232} 举世罕见的喀提林啊！你最顺利地说出了这一点，未遇到任何障碍，因为既没有反驳你的证人，也没有任何活人反对你，除了那些招募和监管穷人的人，除了英国一切有慈善学校的教区的所有其他重要居民。453- 454

大人，可笑的是：这些三流作者依然被看作道德君子。但是，靠误导、欺骗邻人吃饭，在重大的事情上，靠歪曲事实、掩盖真相、曲解和谎言过日子，倘若这种人装成道德君子都不算欺世盗名，那么，只要法律无法因此制裁他，任何不道德行为便都不是错误的、欺诈的，而道德也与真实和公正毫无关系了。然而，我若没有碰巧带着几把手枪，便很不愿在豪士罗荒地^{注233} 见到这些道德君子之一，因为我知道：在一个问题上根本没有道德的人，在另一个问题上也绝对没有道德。大人阁下，您既能精确地判断书籍，亦能精确地判断人，您若不了解慈善学校，我可以告诉您：那些学校一定具有某种非常优秀之处，因为上述那些人如此激烈地反对它们。455

他们说这些学校阻碍了农业和制造业。其实，在农业方面，孩子们

在校学习的年限，仅到其年龄和气力能从事主要农活，或能承受持续的农活之前；而大人阁下一定要相信：即使在他们上学期间，也从不曾阻止他们从事农田劳动，也不曾阻止他们在有能力时，在一年中的任何一段时间内受雇为农工，因为他们能以此养活家人和他们自己。在这种情况下，一些郡的父母们会正确地判断其家境，同时，他们更喜欢子女能挣一点钱，而不太喜欢子女学会一点知识。每当他们的这种做法为他们挣到了一个便士，他们就会为子女再找工作，而不会让子女去上学。制造业的情况也是如此。只要给慈善学校设置障碍的先生们肯募集资金，将制造业雇工和在慈善学校学习读写的生意结合起来，以此消除障碍，慈善学校的校董们、慈善学校学生的父母们便都会感激他们。这将是一项高尚的工作。一些慈善学校的支持者已开始了这项工作，其他支持者也无不正在为此认真努力。但罗马不是一天建成的。但这桩伟业依然可以实现，但愿英国一些地方的工厂的厂主和经理十分慈善，能雇用一些穷孩子，在他们各自的工厂里每日做工几个小时，而由校董们负责，让孩子们在一天余下的时间中，完成慈善学校的常规学习。杜撰似是而非的虚妄观点，披着评理的伪装，制造障碍，反对世上这件最好的事，党人（Party-Men）和狡诈的恶人都很容易做到这些事。但毫无疑问，一切公正之士，只要认真地看待善良，怀着真正的爱国之心，都不会认为：对慈善学校的这种正确、公正的认识很容易遭到种种正义的、严肃的驳斥，都不会拒绝为了改进慈善学校、使它们达到预期的完美状态作出贡献。同时，但愿任何人都不会如此意志薄弱，或如此邪恶，以至于竟会否认一点：穷孩子若无法用其他任何诚实方式找到工作，便只能将其少年时光用于闲散，或用于学习撒谎、咒骂和盗窃之术；而使他们学习宗教和美德的原则，直到其年龄和气力能使他们或做家仆，或务农，或做手艺人，或做某一行的技工，或从事艰苦职业，这才是对他们的真正慈善，才是国家为他们提供的良好服务。因为，即使不说慈善学校学生总会去从事艰苦职业，他们也常常会如此，只要他们具备了这种能力。因此，喀提林或许会欣然收回其对店主或杂货商的反驳，他在其中断言：“他们的职业，一定是慈善学校的管理者最期盼、最重视的”，（他还说）“这些职业应当开始提供给与之等级相当的儿童”^{注234}。他一定会因我通知了大人阁下而为自己辩解，说这种断言其实是假的，因为这么做颇为麻烦，很容易和他以前的一些断言相悖。我想在这里提一下他的一个断言。他无耻而圆滑地断言：“平民本性在我们的慈善学校中堕落了，儿童从刚会说话就学习呻吟说出‘高教会派’^{注235}和‘奥蒙德’^{注236}。因此，儿童尚未懂得何为‘叛国’，便被培养成了叛国者。”^{注237}尊敬的大人以及其他正直之士，你们的言辞都能忠实地表达了自己的意思，而倘若我未给你们剖析喀提林之言，你们便不会认为：他深信慈善学校的儿童都将被培养成叛国者。456-458

尊敬的大人，倘若校董们要求任何一位校长停办慈善学校，并拿出反对他的证据，说他反叛政府，或未在问答教学（Catechism）中尽职尽责地教给学生服从和效忠国王等义务，我便要使喀提林满意，授予他按照他的意愿摧毁慈善学校、吊死校长的特许证。

那些作者以讥讽的、几近不实的方式强调此类事情，而前文提及的

那本书，即《蜜蜂的寓言，或私人的恶德，公众的利益》，也是如此。喀提林抨击宗教信仰的基本信条，将神圣的三位一体亵渎地比作吓唬孩子的东西（*Fee-fa-fum* [注238](#)）。《寓言》的这个放肆作者不但是喀提林反对宗教信仰的帮手，而且大胆地拆除了道德美德的真正根基，建立了恶德的地位。世上最好的医生，其工作总是清除肉体的那些毛病，而不会像这只大黄蜂那样，去清除政治肌体的毛病。他本人即可证明对他的这个指控是正确的：因为，当他写到那本书的结论部分，对自己和自己的表现作了如下评论：

至此，我已经可以满意地对自己说，我已经阐明了几点：人类天生追求友谊的品性和仁爱的热情也好，人依靠理性与自我克制所能获得的真正美德也罢，这些皆非社会的基础；相反，被我们称作现世罪恶的东西，无论是人类的恶德还是大自然中的罪恶，才是使人类成为社会性动物的重大根源，才是一切贸易及各行各业的坚实基础、生命与依托，概莫能外；因此，我们必须将它们视为一切艺术与科学的真正起源；一旦恶德不复存在，社会即使不马上解体，亦必定会变得一团糟。 [注239](#) 459

大人，现在您已知道了这个大阴谋，了解了喀提林及其同谋的主要观点。现在开场了，秘密暴露了，这帮歹人跳出来说话了，而其实从未有任何一伙人胆敢如此放肆。现在您看清了他们对慈善学校全部敌意的真正原因。它针对的是宗教；宗教，尊敬的大人，建立那些学校正是为了提倡宗教而这个私党却决心毁坏宗教。因为学校当然是宗教和美德的最有效工具，是反对教皇制度的最坚固堡垒之一，是让英国人民蒙受神恩的最佳荐书之一，因此，它也是我们进行光荣的宗教改革 [注240](#)、摆脱罗马的偶像崇拜和暴政以来对我国的最大赐福。即使如此卓越的工作真的带来了什么微不足道的麻烦（因为人类的一切制度和事务都会带来小小的麻烦），这项工作的卓越之处也依然表明它是一桩乐事。它鼓舞了一切有智慧的、心地善良之人，他们鄙视这些无足轻重的反对意见，并像其他人一样，不会为挺身捍卫这个事业而感到羞耻。460

大人，您现在也了解了喀提林及其同伙一直讥讽神职人员的真正原因。大人，您现在也了解了喀提林及其同盟一直讥讽神职人员的真正原因。就反对宗教而言，为什么对霍尔（*Mr. Hall*）的定罪和判决 [注241](#)，重于雷耶尔 [注242](#)（*Mr. Loyer*）背叛律师（*Gentlemen of the Long Robe*）道德的罪行？不用说，那是因为法律业与宗教并无直接关系。因此，喀提林便应承认：即使法律业中的某一个人是叛国者或另外什么歹人，法律业的其他人员，也依然都像国王治下的其他任何臣民一样，忠于国王，道德良好（尽管其中一个兄弟是歹人）。但由于宗教事务乃是神职人员关心之事，也是他们的职业，那么，喀提林的逻辑便会极其昭然地证明一点：其中任何人若背叛了政府，其他一切人也都背叛了政府；其中任何人若可被指控为邪恶，其结论也十分清楚：其余所有的人（或绝大多数人）也全都多邪恶有多邪恶。我不想用某个神职人员的具体辩护打扰大人，也毫无理由如此，因为辩护书已呈给了大人。他们自己便可说明何处需要这种辩护，因为像任何欧洲人一样，他们也是有道德、

有学问之人。尽管如此，他们还是迟迟未发表为自己庄严辩护的观点，因为他们既不期盼，亦不渴望渎神的、为上帝所抛弃者的批准和尊敬。同时，他们也不会怀疑：所有的人，不但见地深刻者，而且具备一般常识的人，现在都看清了一点：射向神职人员的箭，就是企图损坏、摧毁宗教事业的神圣机构，消灭宗教，而保护和促进宗教乃是神职人员之本分。每个诚实的、公正的人都一直在思考这个问题，但正是现在，一些人说明了这个问题，他们以前曾多次想到这个问题，而现在公开宣布：宗教信仰的基本信条，不但毫无必要，而且荒唐可笑；若是奖励美德，人类社会的福祉一定会恶化和消失，而不道德（Immorality）乃是人类幸福得以建立和维持的坚实基础。公开提出消灭基督教信仰和全部美德，将恶德作为政府的基础，公开发表这类信条，这令人瞠目震惊，极为可怕，罪大恶极，而它若成了我们犯下的一种全民的罪行（*National Guilt*），上帝的复仇便一定会不可避免地落在我们身上。一种全民罪行若被人们忽视，若未受到惩罚，那么，就是不如您那么熟练和有眼光的诡辩家（*Casuist*），也会轻易猜到这种亵渎上帝的大罪将变成何等严重的全民罪行。毫无疑问，对如此清晰、如此重大的问题，大人的良好判断力已使您像智者和忠诚的爱国者那样，决心在阁下的高位之上，以您最大的努力，捍卫宗教，使之免受粗暴的攻击。 461- 462

待我见到《保卫大不列颠宗教平安，以更有效保障国王陛下及其堂皇政府之平安法案》^{注243}，大人正义的政治计划，大人对国家之爱，及大人对国家的伟大贡献，将为众人所共知。

大人，

我是您最忠实的贱仆

斐罗-布利塔努斯^{注244}（*Philo-Britannus*）

慈善学校的长官、校长及其他拥护者都反对这本书，其严厉谴责和巨大喧嚣，外加我的朋友们的忠告，比比皆是。我本人对它们的应有反应，来自以下的答复。愿公正的读者阅读它时，不会因为某些段落的重复而感到不快，其中一段他可能已读过两次，而他仍会认为，为以该段向公众自辩，我有责任重复上信中引用过的话，因为那张报纸会不可避免地落入很多人手中，而他们从未见过《蜜蜂的寓言》，亦未见过这封反对它的辱骂信。我的答复发表于1723年8月10日的《伦敦杂志》（*London-Journal*），其文如下。463

7月11日周二的《晚邮报》（*Evening-Post*）上，一份陈述被附在了米德尔塞斯大陪审团（报告）后面，批判一本题为《蜜蜂的寓言，或私人的恶德，公众的利益》的书的作者。此后，7月27日周六的《伦敦杂志》发表了批判该书及其作者的一封措辞激烈的辱骂信。我认为自己绝对有责任为上述那本书辩护，回击那些恶意中伤的污水，它本不该泼在那本书上，因为我意识到，我写该书绝无不良企图。一些大众的报纸公开发表了对那本书的谴责，而我为该书的辩护若以较私密的方式出现，

便有失公平。我要向一切有见地的诚实人公布我为自己的辩护，而只求他们付出耐心和关心。我不提那封信涉及的其他，不提一切不相干的、莫须有的说法，而要从引自该书的一段话开始：464

至此，我已经可以满意地对自己说，我已经阐明了几点：人类天生追求友谊的品性和仁爱的热情也好，人依靠理性与自我克制所能获得的真正美德也罢，这些皆非社会的基础；相反，被我们称作现世罪恶的东西，无论是人类的恶德还是大自然中的罪恶，才是使人类成为社会性动物的重大根源，才是一切贸易及各行各业的基础、生命与依托，概莫能外；因此，我们必须将它们视为一切艺术与科学的真正起源；一旦恶德不复存在，社会即使不马上解体，亦必定会变得一团糟。 [注245](#)

这段话就在《蜜蜂的寓言》一书中，它无辜而真实，并很可能被保留在未来的版本中。但我也会非常坦率地承认：我写此书若意在使最无能的人理解，便不会选择此书的这个论题；即便我选择了这个论题，我也会详细地解释每一句话，像教师那样谈论和解释每一个问题，且会始终手持教鞭。例如，为使读者理解书中的段落，我会用一两页篇幅解释“恶德”（*Evil*）一词，再告诉读者：每一种不足（*Defect*）、每一种需求（*Want*），皆为一种恶德；那些多样的需求，来自社会个体成员之间的全部互相服务；需求的种类越多，个人在为他人服务的劳动中发现的私利便越多，因此人们联合了起来，组成一个实体。除了能为我们提供所需物品的行业或手艺，还有其他行业么？这种需求得到满足之前，当然就是一种恶德，而行业或手艺必须医治它，而没有那些行业，便绝不会有人想到那种恶德。世上的技艺或科学，可有不是为了补足某个不足而发明的？若不存在不足，技艺和科学便根本无由补足它。我在该书第425页说：465

人类思想和发明才能的卓越成就，却在工人及工匠们的各种工具和器用上，在五花八门的机器上，表现得最为卓著。发明这些工具和器用，无不是为了补救人的弱点，纠正人的许多缺憾，满足人的懒惰的需要，或是为了消除人的急躁。 [注246](#)

它前面的几页也表达了相同的思想。但所有这些话，与有无宗教信仰有何瓜葛？正像它与航海、北方和平 [注247](#) 有何瓜葛？466

受雇满足我们天然需要的众多劳动者，其实就是如此，因为，与能纯洁地满足我们腐败天性之堕落的众多事物相比，饥渴和赤裸简直不值一提。换言之，勤勉者以其诚实劳动为生，而虚荣、奢侈者则必会感激他们得到的、能使他们安逸和奢侈的器用。“在这条因果链上，短视的俗人至多只能看到其中的一个环节。但其中一些人眼界则稍有扩展，能从目睹环环相扣的事件的繁荣当中获得快乐，因为他们能上百处地方看到同一种情形，即‘善’正在从‘恶’中萌发生长，犹如雏鸡从鸡蛋中破壳而出一样。” [注248](#) 此话见于本书第89页，评论了蜂巢的一种看似矛盾的状况：

对公众的共同福祉贡献良多。 注249

而在很多地方都能发现大量的事实，说明神秘的天意每天都在吩咐要使劳动者获得舒适，甚至吩咐解放被压迫者；这些舒适和解放不知不觉地到来，不仅来自奢侈的恶德，亦来自极恶、极堕落之人的罪行。467

公正有识之士一眼便可看出：这段受到谴责的话，只是完整地表达了以下这句话言而未尽的意思：出于无数的理由，人是有需求的动物（a necessitous Creature），而一切行业和工作正是来自那些需求，而非来自其他任何事物。人们乱动自己看不懂的书，实在荒唐。

《蜜蜂的寓言》旨在娱乐有知识、有教养者，用于解决他们闲暇时不知如何打发时间。此书谈论的是严格、高尚的道德，包含了对美德的严格检视，包含了鉴别真假美德的屡试不爽的标准，表明了很多错误行为都被世人当成了正确的。本书描述了人类种种激情的性质及其表现，探究了它们的力量和伪装，追踪了人们心中最隐秘的自恋。撇开其他一切道德体系，我还有理由补充说：全书乃是一首狂想曲（Rhapsody），其中虽然毫无次序与步骤，但任何一部分都绝无酸腐或学究之气。我承认此书风格很不统一，时而十分高雅雄辩，时而颇为低俗琐屑；尽管如此，我仍对它满意，因为此书愉悦了具备正直与美德、并无疑具备良好常识的人们。只要这些人阅读此书，我便不会担心它不能使他们愉悦。无论何人，只要见到对此书的强烈指控，都会原谅我赞美了此书，因为任何一个不得不为自己的著作辩护的人，在其他任何场合皆会如此。

468

此书中绝无报告书中指控的对妓院的赞美 注250。授那份报告书以柄的，想必是一段政治议论，讲的是保护女子的名誉和贞洁，使之不受放荡男人的侮辱（那种男人往往无法控制情欲）。我在其中谈到了在两种恶德 注251 之间的作出选择，要规避那种选择是不切实际的。因此，我最谨慎小心地作了论述，其开头是：“我绝非鼓励恶德。一个国家若能杜绝那些不洁的罪孽，我亦不会不认为那是该国无与伦比的福分。然而我担心的是，这些罪孽是无法杜绝的。” 注252 我说明了我这个看法的理由，并偶然提到了阿姆斯特丹的那些音乐厅 注253，做了简短的叙述，没有比那段叙述更无害的了。我请求一切公正的法官做个判断：我那番叙述，究竟是会使人们对它们感到厌恶和反感，还是会燃起人们任何犯罪欲望。很遗憾，大陪审团竟然认为，我发表此书意在使国民堕落，却未看到：首先，此书中没有一句话、一个音节冒犯了贞洁的耳朵，或玷污了最邪恶者的想象；其次，我在书中抱怨的事情，分明是讲给地方官员和政治家的，至少是讲给更严肃、更有思想者的。然而，由于文明礼貌的普遍堕落，人们通过阅读便可能堕入淫荡，而这只能归咎于人们很容易买到淫荡，归咎于众多不检点的青年男女与其趣味和能力相应的种种生活方式；但那些遭到愤然反对的表现，却绝非起因于这些阶层的人

们，每个事例都自行证明了这一点。此书开头的论述完全是哲学式的，几乎没有一句话不被用来进行哲学思考，本书扉页的书名也远非华丽动人，不读此书本文，任何人都既不会知其内容，亦不知其售价为5先令。上述一切可以表明：即使此书包含任何危险的原则，我也绝未打算在人们当中散布它们。我未说过一个意在取悦或吸引人们的词。我对人们的最高致意是：*Apaga vulgus* 注254。（我在本书第257页说：）“若是大多数人都同意这些观点，则最能清楚地表明我这些见解是错的，因此，我并不指望得到大多数人的认可。我既不为多数人写作，亦不想寻求任何祝我好运者，而是为少数能抽象思考的人写作，意在将其思想提到高于俗众的水平。” 注255 我从未滥用这个方式，我总是对公众保持这种亲切的尊重，以至于我提出任何不常见的观点时都万分小心，以免他们受到偶尔渗入本书的、无说服力的观点的伤害。当我承认（见本书第255页）“我认为，没有人的恶德，任何社会都不会成为这种富强的王国，即使成了富强的国家，亦不可能维持长久” 注256，我其实已提出了前提，“我从未说过、亦从未幻想过一个富强王国的人民不可能具备可怜的国度人民的美德。” 注257 这个提醒，连比我更粗心的人都会认为多余，因为我已在同一段的开头解释了我的意思：“我首先确定一条原则，即在一切社会（无论大小）当中，为善乃是每个成员的责任；美德应受鼓励，恶德应遭反对，法律当被遵守，违法当受惩罚。” 注258 此书中没有一行文字与这条原则相悖，我抗议我的论敌反对我在本书第258页所言：“我面前若有通往现世伟大之路，我总是会毫不犹豫地选择通向美德之路。” 注259 任何人都不会比我更苦心地防范被曲解。请看本书第257页：“我说：没有恶德，任何社会皆无法变得富强，皆无法获得现世最大的光荣，这并不是说我要人们去做恶妄为。同样，我说这样的财富与辉煌下、若没有足够的过分自私者和争讼者，便无法维持法律这个行当，这也不是说我要人们去动辄争吵、心地贪婪。” 注260 在本书《序言》末尾，我也做了同样的提醒，而那是因为一桩与伦敦密不可分的明显恶行 注261。欲探究事物的真正原因，绝不应怀有任何恶意，亦不应怀有任何伤害他人的倾向。一个人可以写关于毒药的论文，但仍是一流的医生。我在本书第424页说：“任何人都不会提醒自己当心种种赐福，然而，灾难却要求人们去加意避免。……正是极冷与极热的天气、无常与恶劣的季节、猛烈与方向无定的风、具有危及性命的巨大力量的水、狂野和无法驾驭的火，以及顽劣贫瘠的土地，正是这一切，才激励我们去发明创造。我们依靠自己的发明创造，或避免了这些基本元素可能造成的灾害，或匡正了它们的有害力量，通过上千种不同方式，将其中几种力量变成我们自己的力量。” 注262 若有人探询广大人群的活动，我不知他为何说出所有这些话以及更多的话，却不会被斥为贬低、轻视这些才能和上天的慷慨。他同时也证明：若无雨水和阳光，这个地球便不适于我们这样的动物居住。这个题目不同寻常，若有人对我说最好莫提它，我绝不与他争执；但我总是想：这个题目会使一切趣味尚好、不会轻易沉溺其中的人感到愉悦。 469- 472

我永远不能像我希望的那样成功地克服我的虚荣心。我太骄傲了，不会去犯罪。至于本书主旨，即本书的意图，亦即本书所阐明的观点，

我要声明：我在本书《前言》中宣布的，就是我最真诚的思想。你会在本书第6页末见到以下词句：“你若问我做这一切的目的何在，*Cui bono*？这些见解会带来哪些好处？的确，除了给读者提供一些不同的思考，我认为它们不会带来任何好处。但若有人问我：从这些见解当中应当自然而然地得出什么结论？我便会回答说：首先，人人都在不断地挑剔旁人的错误，而通过阅读我这些见解，人们将学会反躬自问，审视自己的良心，将会为自己总是抱怨多少属于他们自身的罪过而感到脸红。其次，一些人对安逸和舒适极感兴趣，他们收获着一切利益，而这些利益皆为一个伟大、繁荣民族的成果。这些人将学会更有耐心地顺从那些不便之处，地球上的任何一个政府都无法医治它们，而这些人应当看到：不可能既享受安逸舒适，同时又不面对那些不便之处。”[注263](#) 473

《蜜蜂的寓言》1714年第一版从未遭到吹毛求疵，亦不曾被公众注意。此书第二版之所以遭到如此无情的对待，我能想到全部原因就是：虽然它包含了第一版中没有的许多预先提醒，却包含了一篇论慈善与慈善学校的文章，第一版中没有该文。我承认，我的观点是：在治理良好的国家里，一切艰苦、肮脏的工作均为穷人的分内之事；474穷人使其子女在14岁以前不从事有用的劳动，乃是错误的做法，因为这使其子女成年后无法具备从事那些劳动的素质。对我在那篇文章里的观点，我提出了几个理由，我将它们交给一切公正的有识之士，并向他们保证：他们不会见到报道提到的那种大不敬神之言。读者也许会从我苦心写出的以上七页文字中，看到我怎样鼓吹了放荡和败德，看到我如何敌视对青年的一切基督教信仰教育：其后，我在本书第352页（谈穷人子女可以在教堂接受教育）说：

我不想让那些能走进教堂等地的、教区最穷的人缺席主日礼拜。正是安息日（它是一周中最有益的一天）被留给了圣事和履行宗教义务，也被留给了体力劳动者，让他们休息。一切地方长官的责任就是特别重视那一天。穷人及其子女更应在那天午前或午后去教堂，因为他们没有其他时间。根据规则和先例，应鼓励他们自幼习惯于此。随意疏忽此事，应被视为可耻。完全强迫他们做到如此，若显得过于苛刻或不切实际，便至少应当禁止一切娱乐，禁止穷人在教堂以外的一切娱乐活动，因为那些娱乐会引诱他们离开教堂。[注264](#) 475

我利用的那些论据若不能说服读者，我希望有人反驳它们。任何人只要不口出恶言，使我相信我错了，并指出我错在何处，都将被我视为恩惠。但人们若被触及了敏感部分，诽谤中伤便似乎是驳斥论敌的最捷之径。已为这些慈善学校募集了大量善款。我知道人性过于善良，以至不能想象那笔资金的分配者竟会有任何耐心听取反对慈善学校的言论。因此，我预见到了自己将发挥的作用，并重复了关于慈善学校的常见伪善之言。我在本书第304页告诉读者：“这是普遍的呼声，若有人对它提出半点异议，即使不被看作缺德、渎神、主张无神论的坏蛋，也会被视为不讲仁慈、铁石心肠、毫无人性之辈。”[注265](#) 因此，在那封写给C爵士的非凡信件中，我见到自己被称作“放肆作者”，见到“公开提出根除基

督教信仰和全部美德，将恶德作为政府的基础，公开发表这类信条极为令人瞠目震惊，极为可怕，罪大恶极，乃至它若成了我们犯下的一种全民的罪行，上帝的复仇便必会不可避免地落在我们身上”的言论，并不感到十分意外。这只不过是一直我预料之中的、来自真理和公平交易之敌的说法。对该信作者，我不反驳一句话，他拼命地揭露我，以激起公众的暴怒。我可怜他，并善良地认为他受了骗，因为他一直相信传闻和别人散布的谣言，遂揭露了他自己。这是因为，任何像他那么有头脑的人，都能想到他本应先阅读我那本书四分之一的内容，再去写信 注266。476

“私人的恶德，公众的利益”这句话若冒犯了哪位好心人，我会感到遗憾。只要正确地理解，它的奥秘便会显示出来。但任何诚挚之人，只要读了此书最后一段，都不会怀疑这个说法的无辜；我在那段话里向读者告别，并重复了那个看似悖论（其主旨已见于本书标题页）：私人的恶德若经过老练政治家的妥善管理，可能被转变为公众的利益 注267。这些是该书最后一句话，其字体与该书其他部分的字体大小相同。但我却抛开了我在《为本书辩护》中所说的一切。若在那一整本被称为《蜜蜂的寓言》、由米德尔塞克斯郡大陪审团呈给国王法官的书里，找出了半点亵渎或渎神的言论，或找出了任何带有不道德或败坏礼貌的倾向，我便渴望将它公诸于众。只要发表它们时未加任何谩骂和个人攻击，未使群氓因我绝不打算答复的事情袭击我，我不但会放弃争论，而且会最庄重地恳求被冒犯的公众宽恕，并且（倘若官方认为将我绞死太便宜了我）在我的论敌愿意指定的任何合理的时间和地点，亲自烧毁该书。477

《蜜蜂的寓言》的作者

第一 卷终

第一卷

注1 Irwin Primer (ed.), *New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville*, Kluwer Academic Publishers, 1975.

注2 H.C.罗宾森 (Henry Crabb Robinson, 1775—1867), 英国律师、日记作家, 著有《日记, 回忆及书信》(1869)。——译者

注3 蒙田 (Michael de Montaigne, 1533—1592), 法国散文家。——译者

注4 *Cui bono*, (拉丁语) 何益之有? ——译者

注5 本书1714年版序言到此结束。——译者

注6 除了第一版序言, 我还对读者说了一些话, 以下便是。

注7 此事发生在1723年。1728年11月28日, 米迪尔塞克斯 (Middlesex) 的大陪审团再度裁定此书为“可耻的、不名誉的作品”, 并批准将原书及该陪审团1723年的裁定一同发表。——译者

注8 1723年8月12日, 《真正不列颠人报》登载了一则新书广告, 称那本新书在为慈善学派辩护时, 将充分而明确地驳斥曼德维尔等人的许多“错误的、可耻的、恶毒的”见解。该报于8月16日、26日和9月2日反复刊登了这则广告。但广告中的新书直到1724年8月才出版。因此, 曼德维尔此处说的五个月并非夸大其辞。——译者

注9 尊敬的C爵士 (Right Honorable Lord C.), 指汉诺威的卡特莱特男爵 (Baron Cateret)。——译者

注10 为便于和后面的《评论》部分互相参照, 方括号中的英文字母为标出“评论”的地方, 与后面的《评论》部分一一对应。——译者

注11 连枷 (flail), 一种打谷用具, 这里转喻那些尽量利用机会发财的人; 而所谓“另一种盐”, 即指此段中说的城市垃圾。——译者

注12 正义女神, 即古罗马神话中的朱斯提克 (Justice), 古希腊神话中的狄刻 (Dike), 被描绘为以布带蒙眼, 一手持剑, 一手持天平的女子。——译者

注13 知善恶树 (Instructive Tree), 《圣经》中上帝种在乐园中的树, 吃了树上的果子可分辨善恶, 亦称“智慧树” (Tree of Knowledge)。典出《旧约·创世记》第2章第17节。——译者

注14 凯奇老爷, 原文为 “Squire CATCH”。在曼德维尔时代, “杰

克·凯奇”(Jack Ketch) 这个名字已经成为刽子手的代称。——译者

注15 托凯酒 (Tockay) , 产于匈牙利东北部托凯镇的红葡萄酒。
——译者

注16 勃艮第酒 (Burgundy) , 法国东南部勃艮第产的红葡萄酒。
——译者

注17 克洛亚 (Chloe) , 古希腊田园传奇中的牧羊女, 其恋人为牧羊少年达夫尼 (Daphnis) ; 她的名字后来泛指淳朴的村女。——译者

注18 这是《圣经》中的箴言, 全句为“不轻易发怒的, 胜过勇士; 治服己心的, 强如取城”。作者引用的拉丁语是其后半句, 可译为“自胜如破城”。见《旧约·箴言》第16章第32节。——译者

注19 理查德·斯蒂尔 (Sir Richard Steele , 1672—1729) , 英国著名散文家。——译者

注20 马其顿狂人, 指马其顿国王亚历山大大帝 (Alexander the Great , 前356—前323) 。法国哲学家彼埃尔·培尔 (Pierre Bayle , 1647—1706) 在其编纂的《词典》及其《杂忆》中将亚历山大大帝称为“狂人”。——译者

注21 作者从彼埃尔·培尔《词典》的“马其顿”词条下的文章中引用了这个说法。该文说一个西班牙作者在他1757年写的一本书中, 将亚历山大的心脏称作“慈善的大殿”, 这个世界居其一角, 仍显宽敞, 尚有再装六个世界的余地。据该文注释, 该作者名叫罗伦佐·格拉提安。——译者

注22 海达斯佩斯 (Hydaspes) , 公元前326年, 亚历山大大帝率军在此与印度人激战, 被历史学家认为是他经历的最惨烈战斗。海达斯佩斯是一条河, 又名杰赫勒河 (Jhelum River) , 位于今天的巴基斯坦境内。——译者

注23 这段话引自古希腊传记作家普鲁塔克 (Plutarch , 46—120) 的《亚历山大传》。——译者

注24 自恋 (Self-Love) , 即弗洛伊德精神分析学所说的“自恋情结” (Narcissus complex) 。曼德维尔时代尚无此词。——译者

注25 梭伦 (Solon , 公元前638?—前558?) , 古雅典政治家, 立法者。——译者

注26 劳埃德咖啡馆 (Lloyd's) , 初建于1688年, 以后渐渐成为商人及水手聚会的地方。到曼德维尔时代, 这个地方几乎成了一个小型的

注27 参看古罗马诗人奥维德（Ovid，前43—17）《爱经》（*Amores*）第1章第5节。——译者

注28 见英国戏剧家、剧场经理、桂冠诗人科雷·西博（Colley Cibber，1671—1757）的戏剧《蠢货相争》（*The Rival Fools*，1709）（《戏剧作品集》1777年版，卷二，第102页）。——译者

注29 见本卷《抱怨的蜂巢》第三段第5—6行。——译者

注30 忘川（Lethe），古希腊神话中冥府的一条河，饮其水者能忘却生前的一切事情。——译者

注31 白液增多（Leuco-phlegmacies），即多痰症。西方古代医学认为人有四种体液，即红色的血液、黄色的愤怒胆汁、黑色的忧郁体液以及白色的痰液。——译者

注32 喀尔刻（Circe），古希腊神话中的女仙，精通巫术，能将受她蛊惑的旅人变成牲畜。——译者

注33 *Dulcis odor lucri è re qualibet*，（拉丁语）美妙香气终必怡人。引自古罗马讽刺诗人朱文纳尔（Juvenal，60？—127？）的《讽刺诗第14首》（第204—205行）。——译者

注34 路德（Martin Luther，1483—1546），德国宗教改革家。——译者

注35 加尔文（John Calvin，1509—1564），生于法国的神学家。——译者

注36 于格诺教（Hugonots），即“Huguenots”，16—17世纪的法国新教。一作“胡格诺教”。——译者

注37 圣·迪蒂尔（Alexandre Toussiant de Limojon Saint Didier，1630？—1689），意大利外交家，历史学家。此处引用的话出自他的《威尼斯城及威尼斯公国》（1680年阿姆斯特丹版）。——译者

注38 乔万尼·尼科洛·道格里昂尼（Giovanni Niccolò Doglioni），16世纪初去世的意大利历史学家。——译者

注39 培尔（Pierre Bayle，1647—1706），法国哲学家，评论家。此处的引文来自他1708年写的《由彗星引起的杂忆》。——译者

注40 喀提林（Lucius Sergius Catilina，公元前108—前62），古罗马贵族，曾密谋推翻罗马共和国。——译者

注41 *appetens alieni & sui profusus* , (拉丁语)渴望他人的,挥霍自己的。作者此处引用的说法,出自古罗马历史学家萨鲁斯特(Caius S. Crispus Sallust, 公元前87—前35)著《喀提林传》卷四。——译者

注42 *Si licet exemplis* , (拉丁语)只要有先例可循。——译者

注43 潘趣酒(Punch),一种由葡萄酒、烈酒、柠檬汁和水混合而成的饮料。——译者

注44 威斯特伐利亚(Westphalia),旧时德国北部的一个公国。——译者

注45 拉普兰(Lapland),泛指挪威、瑞典、芬兰等拉普兰人居住的北欧地区。——译者

注46 这种观点见于洛克(John Locke)、克莱门特(Simon Clement)以及柴尔德(Sir Josiah Child)等人的著作。——译者

注47 *Meum et Tuum* , (拉丁语)我的(东西)和你的(东西),此处意为尊重各自的财产。——译者

注48 埃赫米塔日酒(Hermitage),产于法国里昂城南部的上等葡萄酒。——译者

注49 蓬塔克酒(Pontack),法国波尔多城产的一等葡萄酒,其法文名称为Château Haut-Brion。——译者

注50 勃艮第酒(Burgundy),法国东南部勃艮第产的红葡萄酒。——译者

注51 托凯葡萄酒(Tockay),产于匈牙利东北部托凯镇的红葡萄酒。——译者

注52 伊壁鸠鲁主义者(Epicures),即耽乐主义者,饕餮者。——译者

注53 指维拉尔公爵(Duc de Villars, 1653—1734),法国将军,他身患重疾,一腿瘫痪,年过六旬,在西班牙王位继承战争中,率部击溃奥地利统帅欧仁亲王(Prince Eugène of Savoy, 1663—1736)的军队。——译者

注54 指英国参加的“伟大同盟战争”(1689—1697年)和“西班牙王位继承战争”(1701—1713年)。——译者

注55 法兰德斯(Flanders),昔日欧洲的一伯爵领地,位于今天的比利时东部和法国北部的一部分。——译者

——译者
注56 霍屯都人（the Hottentots），居住在西南非洲的土著人。

注57 *Spolia opima*，（拉丁语）想象的战利品。——译者

注58 *plus ultra*，（拉丁语）多余部分。——译者

注59 贝壳放逐法（Ostracism），古希腊人放逐扰乱治安者时采取的一种方法，即由公民投票决定，将意愿写在贝壳上。——译者

注60 伊壁鸠鲁（Epicurus，公元前342？—前270），古希腊哲学家，认为“快乐”是自然的目的和最高的善，人生的最高幸福是避免痛苦，身心安宁。他的学说后被误解为耽乐主义。——译者

注61 伊拉斯谟（Desiderius Erasmus，1466？—1536），荷兰人文主义学者，神学家。——译者

注62 *De gustibus non est disputandum*，（拉丁语）言及趣味无争辩。——译者

注63 斯多葛学派（Stoic），古希腊的一种哲学学派，认为善的最高形式是美德，人不应为生活中的苦乐所动，又称苦行主义学派。——译者

注64 塞内加（Lucius Annaeus Seneca，公元前4？—65），古罗马政治家，哲学家，悲剧作家。又译作“塞涅卡”。——译者

注65 *Summun bonum*，（拉丁语）最高的善，至善。——译者

注66 此指圣芳济派修士（Franciscans）安守贫困的誓言，他们甚至不允许金钱碰到他们的身体。——译者

注67 “六翼天使”（Seraph），典出《旧约·以赛亚书》第6章第1—3节，为9位唱诗天使中最高的一位，在中文《圣经》（神版）中被译为“撒拉弗”。这里指纯洁的极乐境界。——译者

注68 库克罗普斯·伊万格利弗鲁斯（Cyclops Evangeliphorus），在伊拉斯谟《谈话录》（*Colloquies*）中有两个人物坎尼乌斯（Cannus）和波利腓姆斯（Polyphemus）。坎尼乌斯见到波利腓姆斯时，后者正手持一本福音书。坎尼乌斯知道后者的生活方式并不符合福音书的守则，便嘲讽他说：“你不该再叫波利腓姆斯，而应叫伊万格利弗鲁斯（Evangeliphorus，传播福音书者）。”波利腓姆斯恰巧又是一位独眼巨人（Cyclops）的名字。伊拉斯谟《谈话录》又名《独眼巨人，或传播福音书者》。曼德维尔将这两个名字合在一起，称他为库克罗普斯·伊万格利弗鲁斯（Cyclops Evangeliphorus，意为传播福音书的独眼巨人），但他漏掉了一个字母，将伊拉斯谟的Evangeliphorus写成了

Evangeliphorus。这里用这个名字泛指“不守教规的神职人员”。——译者

注69 伊查德博士 (Dr. John Eachard, 1636?—1697), 英国牧师、讽刺作家, 著有《蔑视神职人员与宗教之基础及原因》(*The Ground and Occasions of the Contempt of the Clergy*, 1670)。——译者

注70 第欧根尼 (Diogenes, 公元前412?—前323?), 古希腊犬儒派哲学家。传说亚历山大大帝去看他, 他请这位君主不要挡住他晒太阳。——译者

注71 阿比盖尔太太 (Mrs. Abigail), 这是当时一本书的主人公。阿比盖尔太太原为女仆, 嫁给了一位教区牧师后, 做出许多荒唐可笑之举, 企图超过以前的女主人。该书作者通过这个人物形象嘲笑了“神职人员假装出来的尊贵”。该书发表于1700年8月20日, 书名是《阿比盖尔太太; 或乡村牧师之妻与神学博士之妻间的女性冲突实录》。——译者

注72 Grand Signior, 又作Grand Seignior, 对土耳其苏丹的旧称。——译者

注73 蓝贝思 (Lambeth), 指蓝贝思宫 (Lambeth Palace), 在伦敦, 为坎特伯雷红衣主教公邸, 从那里到西敏寺 (Westminster Abbey) 很近。此处的“六桨驳船”影射坎特伯雷红衣主教乘坐的马车。——译者

注74 这是在嘲讽坎特伯雷红衣主教乘坐的马车。——译者

注75 巴达维亚 (Batavia), 印度尼西亚首都雅加达的旧称。——译者

注76 加图 (Marcus Porcius Cato, 公元前234—前149), 古罗马贵族、政治家, 即“老加图”。——译者

注77 本书写于1714年。——译者

注78 这位瑞典国王是查尔斯十二世 (Charles XII), 1697—1718年在位。为了向波兰国王奥古斯塔斯复仇, 他发动战争, 屡次拒绝很有利于他的和平条件, 其军队在1709年被彼得大帝击溃。此后直到本书写作的1714年, 查尔斯十二世一直在土耳其, 而瑞典军队却在继续作战。——译者

注79 蒙田 (Michel de Montaigne, 1533—1592), 法国哲学家, 作家, 著有《散文集》。——译者

注80 培尔 (Pierre Bayle, 1647—1706), 法国哲学家。——译者

注81 切尔西学院全名为“詹姆斯国王学院”，在英国伦敦的切尔西区，建于1610年，原为修道院，后因财政困难被放弃。原址上又建起了切尔西医院，为英国建筑家克里斯托弗·雷恩爵士（Sir Christopher Wren, 1632—1723）的成功作品之一。作者这里指的是后者。——译者

注82 英国著名文人萨缪尔·约翰逊（Samuel Johnson, 1709—1784）提起这座昔日的王宫时曾说：“格林威治医院结构过于宏伟，不宜作为慈善场所……”（见鲍斯维尔著《约翰逊传》，1887年版，第460页）。——译者

注83 毕达哥拉斯（Pythagoras，公元前582？—前507？），古希腊哲学家，数学家。——译者

注84 笛卡儿（René Descartes, 1596—1650），法国哲学家，数学家，物理学家。——译者

注85 曼德维尔最初赞同笛卡儿的假说，即认为动物是没有感觉的自动体，但在本书中他却采用了法国哲学家伽桑狄（Pierre Gassendi, 1592—1655）的观点，即认为动物是有感觉的。持相同观点的还有法国作家拉封丹、荷兰哲学家斯宾诺莎和法国哲学家培尔。——译者

注86 菲利普二世（Phillip II, 1527—1598），西班牙国王，1556年即位，对荷兰施行残暴的政治及宗教统治，最终激起荷兰人的激烈反抗，导致荷兰共和国的建立。——译者

注87 直到1579年荷兰人才结成反西班牙的乌列契特政治联盟，此前荷兰的17个省内均有反抗西班牙统治的活动。——译者

注88 旧制1英镑等于20先令。——译者

注89 霍兰省（Holland），荷兰的一个省，分南霍兰省和北霍兰省。——译者

注90 格尔德兰省（Gelderland）和上埃塞尔省（Overijssel）均为荷兰东部的省份。——译者

注91 威廉·坦普尔（Sir William Temple, 1628—1699），英国散文作家，外交家。在《尼德兰观察》一书中，他以荷兰为例，说明“财富来自节俭”的观点（见1814年版《坦普尔全集》卷一，第175—178页）。——译者

注92 堂·迪亚戈·萨维德拉（Don Diego Saavedra Fajardo, 1584—1648），西班牙学者，著有《原则理想》。——译者

注93 托莱多 (Toledo) , 西班牙中部濒塔霍河的城市。——译者

注94 卡斯蒂尔王国 (Castile) , 旧日西班牙中部的王国, 1469年因依莎贝拉女王 (Isabella, 1451—1504) 与阿拉贡国王斐迪南五世 (Ferdinand V, 1452—1516) 结婚而合并为西班牙王国。——译者

注95 阿尔丰索三世 (Alonso III, 1158—1214在位) , 通常称为“阿尔丰索八世”, 曾组织反摩尔人同盟, 教皇英诺森三世 (Innocent III) 为此特许他组织十字军。——译者

注96 波托西 (Potosi) , 南美玻利维亚共和国的一个城市。——译者

注97 原文为“Chimera”, 为希腊神话中一种狮头、羊身、蛇尾的怪兽。——译者

注98 动物的勇猛来自愤怒, 这是亚里士多德的观点, 见于其《尼各马可伦理学》卷三第8节。——译者

注99 英国哲学家霍布斯曾把愤怒定义为“突然的勇气”, 故作者说无畏是真正的勇气。——译者

注100 *ira furor brevis est* , (拉丁语) 愤怒是瞬间的疯狂。语出古罗马诗人贺拉斯《诗简》卷一。——译者

注101 鲁克丽丝 (Lucretia) , 古罗马传说中的人物, 她被罗马王政时代末代国王塔昆 (Tarquin) 之子塞克斯特斯·塔昆强奸后以匕首自杀, 导致了塔昆王朝的覆灭。莎士比亚的长诗《鲁克丽丝受辱记》即以这个故事为题材。——译者

注102 这是当时生理学的一种见解, 它将神经的、生命的力量称作“液体”, 认为它们在大脑和身体各部分之间循环, 并由此将生命活力的强弱归因于“精神”活力的多寡。1730年, 曼德维尔在一篇论文中承认: 他所说的“固体”只是由这个理论生发出来的一种方便的假设。——译者

注103 德拉·罗歇福科公爵 (Duc de La Rochefoucauld, 1613—1680) , 法国道德哲学家、作家, 著有700条格言。这句话出自他的《格言集》第220条。——译者

注104 《驱逐趾高气扬的野兽》 (*Spaccio della Bestia Trionfante*) , 意大利科学家布鲁诺写的一本书, 包括三篇反基督教的对话体论文, 发表于1584年。——译者

注105 鲁西里奥·瓦尼尼 (Lucilio Vanini, 1585—1619) , 意大利自由思想家, 因不断宣传反基督教思想、批判中世纪经院哲学, 于

1618年11月被捕，被判死刑，被割去舌头，在火刑柱上绞死。——译者

注106 据刑场目击者记载，瓦尼尼的这句话是“*Illi in extremis prae timore imbellis sudor, ego imperterritus morior*”，（拉丁语）大意为：“他（指基督）最后比我胆怯，浑身出汗，而我却勇敢赴死。”见法国历史学家格拉芒（Gabriel Barthélemy, seigneur de Gramond, 1590—1654）著《著名的亨利四世之后的高卢史》（*Historiarum Galliae ab excessu Henrici IV*, 1643），第211页。——译者

注107 先师玛合麦特（Mahomet Effendi），17世纪奥斯曼土耳其帝国时期著名的无神论者，1665年被公审处决。——译者

注108 参见英国外交家、历史学家保罗·黎考特（Paul Rycaut, 1629—1700）著《奥斯曼帝国之现状》（*The Present State of the Ottoman Empire*, 1665），1687年版，第64页。——译者

注109 基特侍卫（Serjeant Kite），爱尔兰戏剧家乔治·法库哈尔（George Farquhar, 1677—1707）的喜剧《新军官》（*The Recruiting Officer*, 1706）中军官普吕姆（Plume）的侍卫。它在此泛指军队中的侍卫。——译者

注110 罗切斯特（Rochester），即罗切斯特二世伯爵约翰·威尔莫特（John Wilmot, 2nd Earl of Rochester, 1647—1680），英国诗人，朝臣。——译者

注111 见罗切斯特的讽刺诗《讽刺人类》（*A Satyr against Mankind*，作于1674年以前），其中有“他们的渴求声誉，全为保平安；因人人皆为懦夫，若面对挑战”（*Meerly for safety, after fame they thirst, / For all men would be Cowards if they durst.*）的诗句。——译者

注112 荷兰共和国时代，荷兰省的省长（Raadpensionaris）还要担任其他公务，包括荷兰地产主席（即荷兰地产总监会首脑）、首相以及共和国外交部长。——译者

注113 莱克格斯（Lycurgus，公元前820？—前730？），古斯巴达政治家，斯巴达的立法者。——译者

注114 普鲁塔克（Plutarch，公元前46？—公元120），希腊历史学家，作家。——译者

注115 埃帕米农达斯（Epaminondas，公元前428？—前362），底比亚（忒拜）将军、政治家，在公元前371年击败斯巴达人，推翻了后者在伯罗奔尼撒半岛的统治。——译者

注116 列奥提契达斯 (Leotichidas, 公元前545?—前469), 古斯巴达国王。——译者

注117 科林斯 (Corinth), 古希腊港口城市, 位于伯罗奔尼撒半岛东北部。——译者

注118 以上有关普鲁塔克的言论, 由作者转引自英国诗人德莱顿 (John Dryden, 1631—1700) 的著作《普鲁塔克传》(1683年版, 卷二, 第158—159页)。

注119 见本卷《抱怨的蜂巢》(原页码)第20页第13—14行。——译者

注120 语见法国拉·罗歇福科 (La Rochefoucauld, 1613—1680) 《格言集》第三条。——译者

注121 此处泛指大城市。——译者

注122 圣洛朗酒 (St. Lawrence), 法国的干红葡萄酒, 产于波尔多地区的圣洛朗乡 (St-Lawrent)。——译者

注123 福隆泰尼酒 (Fronteniac), 一种麝香白葡萄酒。——译者

注124 玛德拉酒 (Madera), 产于葡属玛德拉岛的红葡萄酒。——译者

注125 沙夫茨伯里 (Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury, 1671—1713), 英国哲学家。他认为美德在于顺从自然, 在于领悟到公共利益与个人利益是一致的和密不可分的。这里“自然”是指宇宙格局赋予每个人的位置。他虽然认为有时不必抑制个人欲望也能得到美德, 但并不赞成纵欲, 而认为最符合美德的行为来自最大自我克制 (见他的《性格论》)。——译者

注126 此指原书页码, 见本卷“评论”部分M条, 第二段及第三段。——译者

注127 见德莱顿著《克莱奥门涅斯》(Cleomenes) 第二部第二章。——译者

注128 斯莱德尼德大街 (Threadneedle Street), 伦敦的一条大街, 英格兰银行所在地。——译者

注129 格莱坡, 原文为“Gripe”, 有“牢骚不满”之意。——译者

注130 见本卷对《抱怨的蜂巢》评论的序言《美德之起源》论善恶观念之别的部分。——译者

注131 这件逸事发生在公元前5世纪的斯巴达国王阿吉斯（Agis）一世及二世身上。英国作家德莱顿著的《普鲁塔克传》（1683年版，卷一，第155页）中有记载。古斯巴达的军事首领（Polemarchi）不但是军事首长，而且是仅次于国王的行政要员。——译者

注132 原文为“Decency”，此字源于拉丁语的“Decorum”，指适度得体，妥帖自然。朱光潜先生在《西方美学史》（上卷，第105页）中将此字译为“合式”。——译者

注133 第一版正文到此结束，以下为第二版所加。——译者

注134 此段及其后几段所批评的，是英国医生约翰·拉德克利夫（John Radcliffe, 1650—1714）。他1684年到伦敦，成为名医和巨富，行医第一年就至少日进20几尼（guinea，值1镑1先令），并做了宫廷医师。他得罪了安妮女王（Queen Anne, 1665—1714），并引起很多人的反感，树敌很多。他死于中风。曼德维尔说拉德克利夫未给其家庭成员留下任何财产，虽有几分夸张，但也有一定事实依据。参见拉德克利夫的亲戚威廉·皮提斯（William Pittis）著《对拉德克利夫医生的一些回忆》（*Some Memoirs of the Life of Dr. Radcliffe*, 1715）和《拉德克利夫医生的人生及书信》（*Dr. Radcliffe's Life and Letters*, 1736）。——译者

注135 不列颠医神（British Aesculapius），这是约翰·拉德克利夫的传记作者对他的称呼。英国文人斯蒂尔（Sir Richard Steel, 1672—1729）也曾在其主编的《闲话报》（*The Tatler*, 1709—1711）上以此语讽刺他。——译者

注136 拉德克利夫去世时将8万多英镑捐给了牛津大学，并用遗产建立了医院、天文台、图书馆，援建了伦敦医学院、韦克菲尔德市（Wakefield）的圣·约翰教堂，以及牛津的精神病院。——译者

注137 通俗演说（popular Oration），指慈善学校的布道演说。1719年，伦敦有130所慈善学校，其中男生3,210人，女生1,953人，大部分男女学生都被送到校外做学徒。慈善学校每年收到的捐款为5,281英镑，征收款为4,391英镑。全英国共有慈善学校1,442所，其中男生23,658人，女生5,895人。从1718年到1719年，英国慈善学校的数量增加了30%。这些数字来自《慈善学校现状》（*The Present State of the Charity-Schools*）一文，该文为英国神甫托马斯·夏洛克（Thomas Sherlock, 1678—1761）《1719年5月21日在圣墓教堂的布道词》（*Sermon Preach'd ... St. Sepulchre, May the 21st, 1719*）的附录。——译者

注138 当时慈善学校教师的年薪为20英镑，一些教师甚至只有5英镑。见《大不列颠及爱尔兰近期建立的慈善学校报告》（*Account of Charity-Schools Lately Erected in Great Briton and Ireland*, 1709）第14

注139 伦敦塔丘 (Tower-hill)，伦敦塔西北方的一片高地，自14世纪后为处决要犯的场所。——译者

注140 圣詹姆斯区 (St. James)，伦敦威斯敏斯特城的中心区，为传统的贵族居住地。——译者

注141 先导原因 (Procatartic Cause)，出自希腊名医盖伦 (Galen，约130—约200) 的病因学著作《论先导原因》(De Causis Procatartics)。——译者

注142 时下这种蠢事，指开办慈善学校。——译者

注143 约伯的忍耐 (Patience of Job)，典出《旧约·约伯记》，讲魔鬼撒旦挑衅上帝，以种种苦难考验约伯；约伯忍受了磨难，终于蒙恩获救，重获成倍财富。“约伯的忍耐”指“极度的忍耐”。——译者

注144 对野兽的绝对统治权 (拉丁语: Imperium in Belluas)，语出古罗马剧作家泰伦斯 (Terence，公元前185?—前159?) 的五幕喜剧《阉奴》(Eunuch) 第三幕第一场中有钱士兵色拉索 (Thraso) 的台词。——译者

注145 糟糕的评判者 (miserable Judges)，根据前句，此指“对自己的内心十分无知”的人们。——译者

注146 细麻布袖子 (Lawn Sleeves)，英国国教主教 (Anglican bishop) 长袍的一部分，指主教的职位。——译者

注147 那个偶像 (the Idol)，指慈善学校。——译者

注148 典出《圣经》。亚当和夏娃偷吃了禁果，耶和华对亚当说：“你既听从妻子的话，吃了我所吩咐你不可吃的那树上的果子，地必为你的缘故受诅咒，你必终身劳苦，才能从地里得吃的……你必汗流满面才得糊口。”见《旧约·创世记》第4章第17—19节。——译者

注149 上述三条，即本段所说的不计时间、不怕疲劳和每日早起。——译者

注150 某个悍妇，泛指雇员的泼辣妻子。——译者

注151 体力劳动，原文是downright Labour，指彻底（意义上）的劳动，根据全文语境，它在此意为体力劳动。——译者

注152 泡了咸水的棍子，原文为Rods in Piss（直译：泡了尿的棍子），又作rods in pickle，意为“即将到来的现成责骂或惩罚”。——译者

注153 Christ-cross-row：又作Christcross-row，即hornbook（入门书），为儿童启蒙用的字母板，也泛指启蒙读物。英国在1450年以前就有这种教育工具。——译者

注154 萨拉逊（*Saracen*）：阿拉伯人的古称。——译者

注155 哥特人（*Goths*）：古代日耳曼人的一支，在公元初几个世纪曾侵入罗马。汪达尔人（*Vandals*）：日耳曼人的一支，公元4世纪和5世纪进入高卢、西班牙和北非，并于455年占领罗马。这两个词都泛指破坏文化艺术的野蛮人。——译者

注156 收敛剂（*Astringents*）：制造油墨的明胶（*glutin*）。——译者

注157 私营专利者，根据语境，此指拥有小开本《圣经》专卖权的书商。——译者

注158 以上是说，曼德维尔反对慈善学校，遂挡了文具商、课本印刷商等人的财路，因此他们企图将曼德维尔置于死地。海因里希·阿格里帕（*Heinrich Cornelius Agrippa*, 1485—1535）在其讽刺著作《论科学和艺术的不确定性与无用》（*De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio invectiva*, 1526）的序言中也有与此类似的诙谐段落。此书在曼德维尔时代很有影响。阿格里帕是文艺复兴时期的德国魔法师、神学家、占星家、炼金术士、医生，他认为自己的观点冒犯了当时的一切艺术和科学，会遭到艺术家和科学家的报复。——译者

注159 那两所大学，指牛津大学和剑桥大学。曼德维尔在其专著《论忧郁症和歇斯底里症》（*A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions*, 1711）中说：“在伦敦，一个人提高自己的机会是在牛津大学或剑桥大学的三倍。”（见该书第289页）——译者

注160 Advowson，英国教会法规定的推荐担任空缺圣职的权力。——译者

注161 文法学校（*Grammar School*），昔日英语国家教拉丁语的小学，后来也教古希腊语、英语、欧洲其他语言、自然科学、数学、历史和地理。在16世纪和17世纪，建立文法学校是贵族、富商和行业协会做慈善事业的常见做法。——译者

注162 Jinshop，直译为“金酒酒馆”。金酒（*Jin*）又名杜松子酒（*Geneva*），最早由荷兰生产，后因在英国畅销而闻名世界，是著名烈酒之一。18世纪初，英国的安妮女王（*Anne of Great Britain*, 1665—1714；1702—1714年在位）对进口法国葡萄酒和白兰地课以重税，并降低了对英国产金酒的税收，使它成了英国平民的廉价蒸馏酒。——译者

注163 少数地方长官略知一二的那种事务，似指穷人的就业问题。——译者

注164 切普赛区（Cheapside），伦敦市街区，为中世纪伦敦的贸易中心。——译者

注165 典出《新约·使徒行传》第19章第23—41节。底米丢（Demetrius）是制造亚底米（Artemis）银龛的银匠。亚底米（此为中文神版《圣经》的译法）是古希腊神话中的月神与狩猎女神阿耳忒弥斯，即古罗马神话中的黛安娜（Diana）。——译者

注166 先令（shilling），旧时英国货币单位，1英镑的1/20，等于12便士（penny）。——译者

注167 此指慈善学校用捐助者的钱为穷人子女提供免费教育。——译者

注168 克朗（Crown），旧时英国的5先令银币，等于60便士。——译者

注169 套餐（Ordinary），以固定价格提供的全套膳食，其法语为Table d'hôte。——译者

注170 威斯敏斯特大厅（Westminster-hall），英国伦敦威斯敏斯特宫（Westminster Palace）的一部分，建于1097年。——译者

注171 跳出贫民区者，原文是Skip-kennels。Kennel原意为阴沟（gutter），也比喻贫民区。这是对男仆的蔑称。——译者

注172 《主子男仆》（*Le Maître le Valet*），法国诗人、戏剧家、小说家保罗·斯卡隆（Paul Scarron，1610—1660）的五幕诗剧，全名《裘德莱，或主子男仆》（*Jodelet, ou le Maître Vale, 1645*）。该剧主角裘德莱（Jodelet）是法国喜剧中第一个反仆为主的仆人。后来，莫里哀在其单幕讽刺喜剧《可笑的女才子》（*Les Précieuses Ridicules*，1659）中，也将一个才女的求婚者称为“裘德莱子爵”（*Vicomte de Jodelet*），而此人其实是个男仆。此句意为：不久即可见到许多家庭的男仆自视为主人。——译者

注173 Catechize，以问答法传授基督教义。——译者

注174 安息日（Sabbath），基督教大多将一周第一天（星期日）作为休息和做礼拜的日子，即安息日。——译者

注175 两党，指18世纪英国的托利党（Tory）和辉格党（Whig）。——译者

注176 慈善学校布道，一些代表性的布道词，见于文件汇编《在伦敦大区暨威斯敏斯特区慈善学校儿童教育年会上的25篇布道词，1704—1728年，布道人为大主教等高级教士，1729年》（*Twenty-Five Sermons Preached at the Anniversary Meetings of the Children Educated in the Charity-Schools in and about the Cities of London and Westminster . . . from the Year 1704, to 1728 Inclusive, by Several of the Right Reverend the Bishops, and Other Dignitaries* , 1729）。英国国教神甫、托利党人托马斯·夏洛克（Thomas Sherlock, 1678—1761）曾多次在布道中提倡慈善学校。——译者

注177 前一种人，指前段开头所说的极力主张自由的人。——译者

注178 后一种人，指前段所说的赞成慈善学校的人。——译者

注179 1720年，英国七千名满师的裁缝组成工会，其活动使英国国会通过一项全国法令，规定“一旦大量满师裁缝联合为一体，争取将其工资提高到不合理的价格，缩短常规劳动时间”，制衣业的一切雇佣合同便均为无效，进入该行业将受到惩罚。——译者

注180 参见戴夫南特（Davenant）《政治及商业著作集》（*Political and Commercial Works* , 1771年版）卷一第100页：“在欧洲任何国家，所有产品的价格都不像英国这么昂贵。就在今天，荷兰人买了我们的衣服，带回国内，以低廉成本修整加工，再以低于英国市场的价格卖回英国。”“若能实现这一措施[使受捐助者去工作]，羊毛加工业将得到发展，而无需任何不自然的驱力或强制，因为英国缺少人手，不缺少工厂，缺少强制穷人工作的法律，不缺少雇佣穷人所需的资金。”“欲使英国从羊毛制品真正获益，我们应使产品价格非常低廉，使之能以低于一切外国市场的价格抛售出去。”查尔斯·戴夫南特（Charles Davenant, 1656—1714）是英国商业经济学家、政治家、托利党人。——译者

注181 蓝乳酪（blue Mold），亦作blue cheese，以青霉菌发酵而成的乳酪，表面有蓝斑，又名蓝纹乳酪。——译者

注182 *De gustibus non est disputandum* ,（拉丁语）言及趣味无争辩。——译者

注183 参见本卷曼德维尔对其长诗《抱怨的蜂巢》的评论[O]，关于判断美丑善恶的不同标准的议论。英国哲学家洛克（John Locke, 1632—1704）在其《人类知性研究》（*Essay concerning Human Understanding*）中说：“头脑的爱好也各不相同，正如人们爱好不同的味道；欲尽力以财富和荣誉取悦一切人……亦如欲尽力以奶酪或龙虾取悦一切人，均会劳而无功。我认为，古代哲学家探究至善（*summum bonum*）是否由财富、肉体快乐、美德、沉思构成，乃是徒劳。他们亦

可能有理由争论能否在苹果、李子或胡桃中发现最佳美味。”——译者

注184 这两个引擎，指“阻止懒惰”和“使穷人在愚昧中长大”。——译者

注185 威廉国王 (King William)，指英国国王威廉一世 (William I, 1027—1087)，即“征服者威廉” (William the Conqueror)，诺曼底大公 (1035—1087)。——译者

注186 指法国国王路易十四 (Louis XIV, 1638—1715) 的绝对王权。——译者

注187 *Dii Laboribus omnia vendunt*，(拉丁语) 天道酬勤，可直译为“辛劳能从众神购得一切”。此句见于古希腊历史学家、军人、苏格拉底的弟子色诺芬 (Xenophon, 公元前430?—前355?) 著《苏格拉底谈话录》(*Memorabilia*) 卷二第一章第20节的埃庇卡摩斯之言。该书原文为希腊语，共分四卷39章，写于公元前371年以后；埃庇卡摩斯 (Epicharmus, 公元前540?—前450?) 为古希腊戏剧家、哲学家。——译者

注188 罗马人于公元43年侵占了不列颠，统治英格兰四百年，其间修建了许多城镇以及公路、水渠、澡堂、庙宇等设施，并将基督教带到了不列颠。——译者

注189 韦如兰爵士 (Lord Verulam)，指英国哲学家弗朗西斯·培根 (Francis Bacon, 1561—1626)，他在1621年受封为韦如兰男爵 (Lord Verulam of Verulam)。——译者

注190 扭曲的智慧，原文是“Left-handed Wisdom”。培根在《论狡猾》(*Of Cunning*) 一文中说：“我们将狡猾视为一种阴险或扭曲的智慧。” (We take cunning for a sinister or crooked wisdom.) ——译者

注191 圣彼得大教堂之城 (City of St. Peter)，指古代的罗马城。圣彼得大教堂 (St. Peter's Basilica) 位于罗马的梵蒂冈城内，1626年完工。——译者

注192 当今俄国沙皇 (present Czar of Muscovy)，指俄国的彼得大帝 (Peter I, 1672—1725; 1682—1725年在位)。——译者

注193 与之相反的疾病，指 (英国) 各行各业的工匠过多。——译者

注194 此指沙夫茨伯里三世 (Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury, 1671—1713)，英国哲学家，他认为美德在于顺从自然，在于领悟到公共利益与个人利益是一致的和密不可分的。这里“自

然”是指宇宙格局赋予每个人的位置。——译者

注195 τὸ κάλουν, 亚里士多德解释为“值得称颂的”, 柏拉图解释为“快乐的”或“能获利的, 有用的”。英国哲学家贝克莱说, 古人将这个字解释为honestum, 即道德美, 众说不一。——译者

注196 汉普顿宫 (Hampton-Court Palace), 英国伦敦的皇宫, 由英国建筑家沃斯莱 (Wosley) 建于1515年, 1525年献给英王亨利八世, 宫中有大量的绘画和装饰, 还有花园和当时著名弄臣们的私人卧房。——译者

注197 这是因为英王查尔斯二世 (Charles II, 1630—1685) 颁布的《普通法》第18条规定葬礼上“只能使用羊毛尸衣”。——译者

注198 这些智者和学者包括柏拉图、托马斯·摩尔和伊拉斯谟等。——译者

注199 这个例子中嘲讽的是沙夫茨伯里, 他的导师是哲学家约翰·洛克。——译者

注200 此指亚历山大大帝。——译者

注201 西塞罗 (Cicero, 公元前106—前43), 古罗马政治家, 雄辩家, 曾担任共和国执政官, 揭露并镇压了喀提林 (Catilina) 的武装政变阴谋, 恺撒死后担任元老院首领, 后被流放, 在战争中被杀。——译者

注202 全句为: “*O fortunatam natam me consule Romam*” (啊, 我生为罗马执政官是何等快乐)。——译者

注203 加图 (Cato, 公元前234—前149), 古罗马贵族政治家, 曾任共和国检察官, 因反对恺撒的阴谋败露而自杀。史称“老加图”。——译者

注204 《性格论》 (*Characteristicks*) 为沙夫茨伯里所著, 其中思想就是人是群居动物, 并对此作了大量论述。——译者

注205 见古罗马诗人贺拉斯 (Horace, 公元前65—前8) 的《讽刺诗集》第一卷第九首。——译者

注206 布里斯托尔 (Bristol), 这里当指位于美国康涅狄格州中部的布里斯托尔市。英国西南部还有一同名港市。——译者

注207 此指《圣经》中的亚当和夏娃。——译者

注208 伊丽莎白女王 (Queen Elizabeth, 1535—1603), 英国女王, 英王亨利八世之女。——译者

注209 此指当时普鲁士的莱茵省（Rhine）。——译者

注210 这场大火发生于1666年9月2日凌晨，烧毁了圣保罗大教堂和其他89座教堂及13,200所房屋，并借狂风在5天内蔓延到伦敦市内外387英亩的区域。——译者

注211 士麦拿（Smyrna），土耳其西部港市伊兹密尔（Izmir）的旧称。——译者

注212 阿勒颇（Aleppo），叙利亚西北部城市。——译者

注213 *in infinitum*，拉丁语，不加限定的。——译者

注214 布里埃尔（Briel），荷兰路特丹附近一海港。——译者

注215 拉蒂斯本（Ratisbone），德国巴伐利亚州城市雷根斯堡（Regensburg）的旧称，1663年至1806年间一直是帝国国会的召开地。——译者

注216 《为本书辩护》一文在原版本中放在《索引》后，故此处的边码与全书正文边码有中断。——译者

注217 1720年，一艘法国商船将淋巴结鼠疫（黑死病）从中东带到了法国港口城市马赛，在其后两年内，使该城及周边一些城市的10万人死亡。——译者

注218 阿里乌斯教异端（Arian Heresy），阿里乌斯教派（Arianism）赞成埃及基督教长老阿里乌斯（Arius, 250—336）的教义，否认三位一体论，即否认神性，认为耶稣不是神，但比凡人高超。阿里乌斯曾于325年被罗马皇帝君士坦丁流放到南欧。——译者

注219 原报告书中，此处写有伦敦两位出版商的名字：爱德蒙·帕克（Edmund Parker）和T.沃纳（T. Warner）。——译者

注220 这几期刊登了署名“加图”（Cato）的一组信件，讨论信仰的性质，谴责迷信式的宗教信仰，尤其是对三位一体和一神论的信仰。第35、36期嘲笑了宗教冲突和劝人皈依宗教，并强烈谴责了神职人员。第39期谴责了慈善学校，将它斥为滋生教皇制度、反叛者、扰乱经济秩序者的温床。该杂志的出版人皮尔（Peele）和撰文者戈登（Gordon）都因此被法院传唤，前者潜逃，后者藏了起来。参见科拜特（Cobbett）编《国会史》（*Parliamentary History*）1811年版，卷七，第810页。——译者

注221 此信作者提到“加图”和“喀提林”，或许是想到了1722年一本批判“加图信件”（见前注）小册子的书名《审查者被审查：或加图变为喀提林》（*The Censor Censur'd: or, Cato Turn'd Catiline*）。喀提林

(Catiline, 公元前108—前62)是古罗马元老院议员,两次阴谋推翻罗马共和国,其第二次阴谋被西塞罗揭露,逃出罗马,最后在战争中被杀。他作战英勇,极具口才。他在历史上被视为叛国者和阴谋家,但近年来也有历史学家认为他是失败的改革家。——译者

注222 那个觊觎王位者(Pretender),指英王詹姆斯二世(James II, 1633—1701)之子詹姆斯·斯图亚特(James Francis Edward Stuart, 1688—1766),人称“老僭王”(The Old Pretender)。詹姆斯二世去世后,他自称英格兰和爱尔兰的詹姆斯三世和苏格兰的詹姆斯八世,一生觊觎英格兰、苏格兰、爱尔兰王位。他出生后即有流言说他是用长柄暖床器(warming pan)偷带进宫的冒名者,真婴为死胎。曼德维尔认为,对此人是否真是詹姆斯二世之子的争论无法解决,见他的《关于宗教、教会及国民幸福的自由思考》(*Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness*)一书1729年版,第361—367页。——译者

注223 罗马教皇的三重冠(Triple Crown, 又名Papal tiara, Tirieregnum, Triple tiara),公元8—20世纪罗马天主教教皇的皇冠,为罗马教廷权力的象征。——译者

注224 自然的宗教(Natural Religion),此指不依靠神启(divine Revelation)而能为一切公正的、正常的思维所理解的宗教。——译者

注225 新罗马则在摧毁和揭露自然的宗教方面做得同样出色,指当时的罗马天主教会将古罗马宗教视为异教。——译者

注226 参见西塞罗之言:“其实,谁会愚蠢到虽知众神存在,却不理解正是众神的神圣权威,缔造、加强、保护了这个庞大的帝国?”(Quis est tam Vecors qui non Intelligat, Numine hoc tantum Imperium esse Natum, Auctum, et Retentum?)见西塞罗演说词《论肠卜僧之回答》(*De Haruspicum Responsis*, 公元前57年)第19节。肠卜僧(Haruspex)是古罗马以动物内脏占卜的僧侣。——译者

注227 *Coram Nobis*, (拉丁语)要求纠正错判的申诉书,即抗诉书。——译者

注228 此句意为,我们究竟站在上帝一方还是魔鬼一方?时间将表明谁属于哪一方。——译者

注229 见《不列颠杂志》1723年6月15日,第2页,“加图”论慈善学校的信件。——译者

注230 希腊咖啡馆(*Grecian Coffee-House*),当时的一些王族常在该咖啡馆聚会,因此它也被称为“博学者俱乐部”(the Learned Club)。——译者

注231 见《不列颠杂志》1723年6月15日，第2页，“加图”论慈善学校的信件。——译者

注232 见《不列颠杂志》1723年6月15日，第2页，“加图”论慈善学校的信件。——译者

注233 豪士罗荒地（Hounslow-Heath），伦敦豪士罗镇（Hounslow）的一片公共空地，位于伦敦以西12英里，占地约200英亩，1647年曾被克伦威尔（Oliver Cromwell，1599—1658）和詹姆斯二世（James II，1633—1701）用作军营区，在17世纪和18世纪曾是拦路强盗出没之地。——译者

注234 见《不列颠杂志》1723年6月15日，第2页，“加图”论慈善学校的信件。——译者

注235 高教会派（High Church），英国国教及英国新教中强调尊重天主教传统（圣餐、洗礼等宗教仪式和严格遵从圣命等）的教派。——译者

注236 奥蒙德公爵（James Butler, 2nd Duke of Ormonde，1665—1745），爱尔兰政治家、军人，于1715年被控阴谋叛乱，逃到法国。他当时很出名，其名字被英王詹姆斯二世的拥护者（Jacobites）和同情高教会派的人用作一种口号。“奥蒙德和高教会派”成了二世党人（Jacobite）每一次动乱中的呼声。参见利达姆（Isaac Saunders Leadam）编：《英国史，从安妮继位到乔治二世崩，1702—1760年》（*The History of England from the Accession of Anne to the death of George II, 1702—1760*），1909年版，第236页。——译者

注237 见《不列颠杂志》1723年6月15日，第2页，“加图”论慈善学校的信件。——译者

注238 Fee-fa-fum，童话中的巨人发出的呼呼声，表示要吃人。——译者

注239 引自本卷《社会本质之探究》一文倒数第二段。——译者

注240 宗教改革（Reformation），指16世纪英国都铎王朝时期由亨利八世发动的宗教改革运动。——译者

注241 当时并无一个名叫霍尔的神甫被绞死。1716年，一个名叫约翰·霍尔（John Hall）的人和—一个名叫威廉·保罗的神甫（Rev. William Paul）一同被处以绞刑。此事在当时很有名。此信作者斐罗·布利塔努斯（Philo-Britannus）或许是将霍尔错误地记作了神甫。——译者

注242 克里斯托弗·雷耶尔（Christopher Layer，1683—1723），英国律师，詹姆斯二世党（Jacobite）成员，阴谋制定计划招募伤兵、

占领伦敦塔和英格兰银行、逮捕王室成员、谋杀政府官员。由于他的两个情妇泄露了该计划，他在伦敦行刑场（Tyburn）以叛国罪被斩首。

——译者

注243 没有通过这项法案的记录，英国国会当时只通过了另一项法案，谴责不肯宣誓遵守一项旨在保卫国王人身及政府安全的法案者。因此，此信作者所说的法案或许只是C爵士的打算。——译者

注244 这是个笔名，大概来自当时《伦敦周刊》上几篇主要文章的署名，即布利塔努斯（Britannus）。——译者

注245 见本卷《社会本质之探究》一文倒数第二段。——译者

注246 布利塔努斯信中引用的《蜜蜂的寓言》，见本卷《社会本质之探究》一文倒数第五段段末。——译者

注247 北方和平，指1719—1721年间瑞典、英国、丹麦、挪威、普鲁士、汉诺威、波兰、萨克森和俄国之间的和平。又：此句提到的“航海”与“北方和平”，均与C爵士有关，他参与了英国至波罗的海的通航，也曾致力于北方和平。C爵士即布利塔努斯信中所称的“大人”，他是汉诺威的卡特莱特男爵（Right Honorable Lord C. 即Baron Cateret）。——译者

注248 见本卷对长诗《抱怨的蜂巢》的评论 [G]。——译者

注249 见本卷对长诗《抱怨的蜂巢》的评论 [G]。——译者

注250 参见本卷对长诗《抱怨的蜂巢》的评论 [H]。——译者

注251 两种恶德，即本卷对长诗《抱怨的蜂巢》的评论 [H] 第三段提到的卖淫和强奸。——译者

注252 见本卷对长诗《抱怨的蜂巢》的评论 [H] 第三段。——译者

注253 音乐厅（Musick-Houses），即本卷对长诗《抱怨的蜂巢》的评论 [H] 第四段所说的“晚间交易所”。——译者

注254 Apage vulgu，（拉丁语）俗众滚开。作者套用了谚语Apage Satanas（魔鬼滚开）。此句意为曼德维尔绝未指望大众能理解他的观点。——译者

注255 见本卷对长诗《抱怨的蜂巢》的评论 [T]。——译者

注256 见本卷对长诗《抱怨的蜂巢》的评论 [T]。——译者

注257 见本卷对长诗《抱怨的蜂巢》的评论 [T]。——译者

注258 见本卷对长诗《抱怨的蜂巢》的评论 [T]。——译者

注259 见本卷对长诗《抱怨的蜂巢》的评论 [T]。——译者

注260 见本卷对长诗《抱怨的蜂巢》的评论 [T]。——译者

注261 与伦敦密不可分的明显恶行，指本卷《序言》提到的《伦敦晚邮报》等报纸刊登的假消息，即说曼德维尔在伦敦圣·詹姆斯教堂大门前焚毁《蜜蜂的寓言》。——译者

注262 见本卷《社会本质之探究》一文。——译者

注263 见本卷作者《前言》第五段。——译者

注264 见本卷《论慈善与慈善学校》一文。——译者

注265 见本卷《论慈善与慈善学校》一文。——译者

注266 曼德维尔在1732年写的《致狄翁信》(*Letter to Dion*) 中，也为《蜜蜂的寓言》作了辩护，其中也说：“先生 [指英国哲学家乔治·贝克莱主教 (George Berkeley , 1685—1753)] ，在五百人中，您并非第一个对《蜜蜂的寓言》十分严厉、却不曾读过它的人。我在教堂亲眼见过，一位令人尊敬的神甫强烈谴责《蜜蜂的寓言》，而他却从未读过它。”(见该信第5页) ——译者

注267 见本卷《社会本质之探究》一文最后一句。又，在《致狄翁信》中，曼德维尔进一步解释了本书副标题“私人的恶德，公众的利益”：“我使用这个标题的真正理由……意在唤起注意……这就是我的全部用意。我认为任何其他用意均属愚蠢。”(第38页) 他还说：“[该标题中] 至少还应加上一个动词，其意思方能完整。”(第36页) 这个副标题的意思，不是一切恶德皆为公众的利益，而是某些经过谨慎管理的恶德，可被用来造就社会福祉。——译者

蜜蜂的寓言¹

第二卷

本书第一卷作者著

Opinionum enim Commenta delet dies; Natura Judicia confirmat .
Cicero de Nat. Deor. Lib. 2

时间摧毁了人们毫无根据的妄念，确证了基于现实的判断。

——西塞罗：《论神性》（*De Natura Deorum*）卷二

¹ 本页为1729年版《蜜蜂的寓言》扉页文字。《蜜蜂的寓言》共分两卷，1732年版是曼德维尔生前出版的最后版本。牛津克莱伦登1924年版第一卷即依据1732年版本刊行。另据1924年版本编选者凯依（F. B. Kaye）考证，1729年版本的第二卷更接近曼德维尔本人的文本。因此，牛津克莱伦登1924年版第二卷依据1729年版本刊行。——译者

第二卷

前言i

对《蜜蜂的寓言》的不以为然，掀起了各式各样的喧嚣，即使我发表了为该书的《辩护》^{注1}之后，也是如此。因此，见我未进一步理会对此书第一卷的批判，便发表了此书第二卷，我的很多读者会感到惊讶。无论发表了什么，都被交给了全体读者的判断力，我认为这理所当然；但认为作者不会遭到他们出于同样理由的批判，却也毫无道理。我受到的对待和一些先生对我的冒犯，已众所周知，因此公众一定在此前便深信：在礼貌方面，我并不欠我那些对手什么。若说那些擅自到学校里申斥我的人享有不容置疑的权利，谴责他们认为该谴责之事，而无须征得我的同意，随意对我说三道四，那么，我也应当享有同样的权利，检查他们的谴责，并轮到我来做出判断，而不征询他们，无论他们是否作答。公众一定是我们双方的仲裁。此书第一卷第三版之后的“附录”可以表明：我从未拼命阻止那些反对我的意见或谩骂，也未对读者隐瞒它们。我本想利用出版此书第二卷之机，为读者提供一份名单，写上那些撰文反对我的人，但由于此辈除了人多便不值一提，我便担心此举会被视为卖弄，除非我回答他们每一个人，而我从未打算如此。我一直保持沉默，因为我迄今未遭到任何说我有罪或不道德的控告。每个能力中常之人，都无法圆满地回答根据此书某一部分（无论是其《辩护》还是正文）罗织的指控。ii

但我还是用了将近两年时间，为《蜜蜂的寓言》写了一篇辩护。我在其中公布了对此书的或许有理的全部异议，并尽量回答了它们，例如此书提出的学说，以及该学说可能对其他人造成的伤害。这是因为我只关心此事。我知道，我写此书绝无歹意，因此，我应对此书遭到非难感到遗憾。但无论此书写得是好是坏，其思想都不值得我关心。因此我要说：我欢迎批评者畅所欲言，他们从我的不良论证中挑错，说此书写得很差、毫无新意、其材料前后不一、其语言粗野、其幽默粗俗、其文风低劣得可怜。我认为他们大体上是对的，但即使他们错了，我也绝不会费心去反驳他们，因为我认为：作者为自己的能力辩护，乃是最大的蠢举。我写此书意在消遣，因此我达到了目的。读者若未从此书获得快乐，我深感遗憾，尽管我认为自己不该对读者的失望负责。此书并非应约之作，我也从未在任何地方担保此书有用或有益；相反，在此书的序言里，我已将它称作“微不足道的东西”，此后我也公开承认它是一首狂想曲（Rhapsody）。人们购书却不浏览其内容，或不知它们讲什么，若那些书与其期望不符，那么，我便不知除了购书者自己还该怪谁。再说，人们购书后不喜欢它们，也绝非鲜见：这种情况时有发生，哪怕大

我的几位朋友看到了我提到的那篇辩护的绝大部分。一段时间以来，他们一直盼着我发表它。我迄今未出版它，既非因为铅字排版，亦非因为纸张，而是另有原因。请允许我实话实说：那些原因与任何人的钱毫无关系，也绝不会与赚钱有关。无论那篇辩护何时出版，我的很多对手都会认为它出版得够快，除了我，谁都不会因其拖延出版而受损。

自从此书第一次遭到批评，有个问题长期以来一直使我感到惊愕和困惑：人们认为我写此书意在使英国堕落、提倡一切恶德，这究竟是因为什么？很久之后，我才弄清了自己罪名的由来，那就是欲加之罪和恶意蓄谋。人们能从《乞丐的歌剧》^{注2}的频繁演出中，认识到流氓和强盗增多的问题十分严重^{注3}。从我知道了这一现象，便相信了一点：世上果真有这样的固执己见者，一见到揭露恶德，便以为是在助长它们。对此书的批判，还起因于一种同样的误解：我的一些敌人对我非常恼火，因为我在《辩护》一文中承认，我迄今仍不能像我希望的那样，克服自己的虚荣心（Vanity）。他们的谴责表明：他们一定以为控诉某种人性弱点就等于宣扬它。但若这些恼火的先生不是如此为激情所蒙蔽，或是眼睛更亮一些，便很容易看到（除非他们过于以骄傲为荣）：他们只要真诚，便会承认自己也有虚荣心。以自己的虚荣心为荣且傲慢自大者，全都不可原谅。但是，当我们听见一个人抱怨某个缺点，并说自己无力克服它，却丝毫没有表现出那种缺点（我们本来有理由为那种缺点责备他），我们却绝不会认为自己被冒犯，反而会喜欢此人的聪明，为他的坦率喝彩。这样一位作者对读者的冒犯若除了通常的写作方式，别无他过，并承认其作品来自虚荣心（而其他人都在这点上撒一千个谎），那么，他的自白便堪称嘉许，其坦诚只应被看作对公众的尊重，被看作他的谦逊，而他并不是非如此不可。错误并不在于产生种种激情，并不在于具备人性的种种弱点，而在于沉溺并服从那些激情和弱点的命令，却对抗理性的指示。十分尊重其读者的人，无不谦恭地将自己交给读者的判断力，同时又告诉读者他全无骄傲之心。但我要说：这样做的人全都不会受到称赞，因为这无异于自吹自擂，且不必付出任何代价。经验丰富者和最敏锐者，即使几乎未见到一个人的谦逊，也会坚信此人心中绝无骄傲。见不到谦逊，会使人以为骄傲已不存在。谦逊之美德，起码并不比阉人（Eunuch）的贞洁（Chastity）更伟大，并不比乞丐的谦卑（Humility）更伟大。老加图拒绝了递给他的水，若人们不认为他当时正焦渴难耐^{注4}，此事还会被后人铭记么？v-vi

读者会发现，我在本书第二卷中尽力说明和解释了一些事情，它们在第一卷中说得比较模糊，只是做了暗示。

我构思此卷时发现：对我而言，最便利的表达方式乃是对话（Dialogue），但是，讨论观点和设置争论，却被视为最不公平的写作方式。心怀偏见者都很想以很少的代价摧毁对手，战而胜之。用对话打击对手，乃是长期频用之法。在这样的对话中，自双方交战之初，主角（他终将败北）就似乎是受害者，或者说，他会被作为牺牲品

（sacrificed），比圣灰节 注5 的公鸡几乎强不了多少，屡遭打击，根本无力还手，分明是为了被打败而故意设置的。以此反对写作对话，当然很正确 注6，但同样正确的是：舍此没有其他任何写作样式能为作者赢得更大声誉。纵观古代，在对话写作方面，有两位出类拔萃的著名作家——柏拉图（Plato）和西塞罗（Cicero）：前者的哲学著作几乎全是对话；后者除了对话未给我们留下任何东西。因此，写不好对话的人，显然错在对话使用不当，而不在写作样式，而对话使用不当，则最能败坏对话的名声。柏拉图说，他在一切写作样式中首选了对话，是因为在对话中，事物仿佛正在发生，而不是正被讲述。其后的西塞罗也以自己的语言，表达了同样的意思 注7。其实，反对使用对话的最有力意见是：写好对话很难。柏拉图《对话录》中的主角始终是其导师苏格拉底（Socrates）。苏格拉底处处都保持着其人格的高度尊严；但柏拉图若不像苏格拉底一样伟大，便不可能让一位如此非凡的人物像柏拉图那样，就那么多关键问题发表意见。vii-viii

西塞罗除了模仿柏拉图，不事任何研究。在其对话中，他引进了当时罗马的一些最有名的人物（他们各持己见），让他们表达各自的观点并为之辩护，尽力使语言生动活泼，如同他们本人在说话。阅读他的对话，你很容易想象出他本人：他与各种饱学之士相伴，那些人趣味不同，学问各异。但若欲如此，你就必须具备西塞罗的才能。同样，琉善 注8 和另一些古代作家，也都选出了其对话中各自的代言人和性格鲜明的对话者。不可否认，这比一些陌生的姓名使读者更感兴趣、更加关注。但有一点也很明显：若找不到想要的对话者，作者便亲自出马，去完成他本来无力完成的任务。为避免这种麻烦，对话的写作者大多利用化名的同代人，那些人物或是作者本人的杜撰，或借自他处。一般地说，那些人物均为巧妙的合成体，取自希腊，旨在弥补对话所需人物的短缺。作者指定他们代表与作者相同的一派，或代表为作者所爱或所恨的一方。不过，所有这些适用的合成人物中，没有一个像斐拉列忒斯 注9 那样，其魅力能与众多不同观点、不同才具的作者相当 注10。这清楚地表明：人类通常都万分尊重真实。两百年来，尚无一场重要的纸上大战 注11，其中两派没有在不同场合利用过这位常胜的战士。迄今，无论他为哪一方作战，都像德莱顿 注12 戏剧中的阿曼佐尔 注13 一样，都是胜利者，所向披靡，战无不胜。但是，此法要求进攻前公布那些战士的名字和战事，因此，由于并非每个人都能使自己保持平静，很多读者便抱怨道：他们花了钱，却得不到足够的娱乐，而事先知道如此，更破坏了他们的全部娱乐。这种情绪曾流行一时，作者们越来越不那么认真为其对话中的人物取名。我认为，这种粗略之举也像我采取过的其他做法一样合理。我给我《对话》中的交谈者取的名字，别无他意，只是为了区分他们，丝毫不曾考虑那些名字的出处，不曾想过其任何涉及辞源学的东西。我知道，对那些名字，我唯一关心的是：其发音不应刺耳，听上去不应令人厌恶。ix

虽然我给《对话》中的人物取的名字是虚构的，其环境也是虚构的，但那些人物本身却是真实的；我尽量忠实地复制了现实人物。我知道，一些批评家挑剔作家的毛病，说他们给剧中人的名字附加了简短的

性格提示，断言此举妨碍了他们的快乐，而无论演员扮演谁，观众都绝不需要提示者（Monitor），都认为自己聪明得足以懂得角色性格。但我绝不赞成这种责难。我认为，知道一个人与何种人为伍，乃是一种满足。我与人们交谈了一段时间后，便很希望深入地了解他们，越早越好。正因如此，我认为应向读者介绍我的几篇《对话》中的人物，他们将使读者愉悦。他们都被设定为上流人士（People of Quality），因此在具体讲述之前，我要请读者原谅，因为我将谈及一些与一般上流社会（Beau Monde）有关的事情，虽说很多人都可能知道它们，但并非人人都注意它们。各个基督教国家的上流社会里都有这样的人：他们虽然正义地痛恨无神论，痛恨公然地反对宗教，但其宗教信仰却依然很少，而若考察他们的生活与观点，便会发现他们都是罕见的半信徒（Half-Believers）。优良教育的首要目的，是尽可能多地获得人世间的安逸和快乐。因此，人们首先学会了各种技巧，以使自己的行为既为他人所悦纳，同时又最少扰乱自己。其次，人们深入了解一切文雅的生活舒适，了解人类智慧提供的避免痛苦和麻烦的教训，以尽量在人世间享受，尽量将障碍减到最少。同时，这种人也研究各自感兴趣的事情，互相帮助，促进或增加一般的生活之乐。经验告诉他们：欲达到那些目的，应绝口不谈使他人不自在的事情（哪怕稍微带有此种倾向的话题，也不可谈）。无论是谁，都不应责备他人的过错、缺点或疏忽，或提醒他人想到自己的责任，尤其不该当众批评，除非你是父母、学校教师或家庭教师。责备他人、声言教训他人，均属恶劣之举，因为我们根本无权如此，哪怕走下布道坛的神甫，也无权如此。神甫若想被看作有教养的传教者，便绝不该盛气凌人地说话，绝不该提到令人沮丧消沉之事。但我们无论在教堂听到什么言论，当我们走出教堂，进入了上流社会，无论出于什么理由，都不可提及它们，无论是未来状态之必然，还是悔过之必要，抑或一切涉及基督教本质之事，均不可提及。xii这个话题并不有趣。何况，想必人人都知道那些事情，因此也都当心它们；不仅如此，除此之外的想法还被视为粗鲁无礼。上流社会流行的“恰如其分”（Decency）^{注14}的规则，即便不是一切上流社会人士必须遵守的唯一规则，起码也是首要规则。遵照这个规则，不少上流社会人士都去教堂领圣餐（Sacrament）。这个规则还迫使他们彼此拜访，经常组织娱乐。上流社会最重视的，乃是受人欢迎和表现出良好教养，因此，其中大多数人都格外重视一件事（其中很多人并未意识到这一点）：不可表现出时尚允许之外的宗教虔诚，因为他们担心被看作伪君子或盲目信教者。x-xii

但“美德”（Virtue）一词却十分时髦，一些最奢侈的人极喜欢它悦耳的声音，尽管他们口中的“美德”毫无意义，只表示对一切有尊严的崇高事物的极度尊重。他们对一切粗俗的、不得体的事物深恶痛绝。他们似乎以为，“美德”首先是恪守礼节规则，恪守一切荣誉法则，只要它们涉及他们理当得到的尊重。如此众多的华丽辞藻宣扬的，正是必须实践这种美德；而众多的战士也随时准备拿起武器，以使美德永存。笃信美德者，并不放弃自己的任何快乐。他们能公开地或秘密地享受时尚。他们做不到为热爱真正的美德而牺牲心爱之事，而只能退而求其次，满足

于弃绝外在的、畸形的恶德，使自己显得教养良好。虐待自己，或大谈“美德要求克己（Self-denial）”，都是荒唐可笑的。宫廷哲学家（Court-Philosophers）无不认为：一切使人禁欲或令人不自在之事都不可爱，都不是人们想要的。女子的文雅风度和不令人讨厌的言行，皆为贞洁（Chastity），也是上流社会对男人的要求。无论一个男人私下让自己如何自由，其名誉都不会受损。他隐瞒对某些事物的热爱，不会粗野地探求它们，尽力不让自己蒙上任何恶名。*Si non castè saltem cautè* 注15，这条规则足以表明人人之所愿。无节制（Incontinence）虽被视为罪过，却从不曾有人因此得咎，而30岁以下的男人大多都不愿节制自己，即使现代女子也是如此。xiii

世人无不为了恭维自己，而渴望被看作具备真正的美德；因此，赤裸裸的恶行，以及一切能被他人看见的违法逾规之举，都是可憎的、不可宽恕的。白天在大街上或任何严肃集会上见到醉醺醺的人，都会令人震惊，因为这种醉鬼违反了正派规则（Laws of Decency），分明是缺少尊重和不负责任，而人人都理应尊重公众、对公众负责。同样，穷人也会受到责难，说他们将时间或金钱用于喝酒，而他们本来承担不起那种开销。但即使没有这些责难和一切世俗顾忌，酗酒本身作为一种罪恶，一种对上天的冒犯，也很少遭到责难。任何富人都会毫不犹豫地承认：他在某个时候正与酒友为伴，一起痛饮。只要酒后不犯任何罪过，既无残忍行为，亦无奢侈挥霍，为喝酒而聚在一起的人便乐于将喝酒视为清白无辜地打发时间，尽管一年当中的大部分时间里，他们都将24小时中的五六个小时用于喝酒。一切从不过量饮酒者，都不曾获得良俦之美名。倘若一个人体格足够强壮或足够谨慎，以致虽然彻夜饮酒，次日却毫不失态，那么，人们便至多会说“嗜酒有度”，尽管他夜夜以喝酒为消遣，几乎从未完全清醒地上床睡觉。xiv

诚然，贪婪（Avarice）通常都遭人憎恶，但人们的贪婪既表现为艰辛弄钱，亦表现为存钱聚财，因此，获取财富的一切卑鄙、肮脏、荒唐的手段，都应被谴责、被戳穿。也应谴责和戳穿积攒钱财的各种卑劣、可鄙、吝啬的方式。但世人更宽容贪婪。一个人在上流社会如鱼得水，过着十分光鲜体面的生活，尽管他总是提高其房产的租金，而在他的统治下，房客几乎无法生活；尽管他依靠高利贷致富，依靠利用一切野蛮的优势、盘剥别人的生活亟需致富；尽管他本人经常拖欠薪水，也是那些不幸者的无情债主，这种人全都不会因贪婪而受谴责。同样，自己尽情享乐，并允许家人在他能负担的条件下都生活得时髦，这种人也全都不会被视为贪婪。家产非常丰厚者，却无端地热望更多财富，这种人是何等常见！一些人要求增加其职务津贴时，是何等贪心！那些能获利之处，造成了多少不光彩的卑躬屈膝！没有养老金（Pension）便无法生活的人，为获得养老金，对幸运儿们的照料是那么奴颜婢膝、俯首低眉，其阿谀奉承是那么全无男子气概！不过，人们根本不会谴责这些事情，除了敌人，除了嫉妒者，或许还要除了心怀不满者和穷人，谁都不会责难这些表现。相反，很多家境良好者虽然养尊处优，却大夸自己的勤奋和进取，说自己抓住了重大的机会，说自己为了家人勤勤恳恳，说自己懂得如何活在世上、适于活在世上。xv-xvi

但是，他们这些解释对基督教实践的危害，并不亚于人类的自大对基督教信仰的危害。巧妙的教育教会了人们无比看重人类自己，而若不能正确地利用这种观念，它便会危害基督教信仰。众所周知，人类自认为比其他所有动物都优越得多，其理由就是人类具备理性机能，这完全是事实；但我们越是惯于崇拜自己，我们便越是骄傲，越是看重我们的理性能力，这也是事实。这是因为，经验告诉我们，人对其自身价值的尊重越多、越不寻常，受到伤害时往往就越会心生怨愤。同理，我们也看到：人对自身优点看得越高，就越远离其推理机能，越不愿赞成一切似乎侮辱了理性机能，或与之作对的观点。若让一个人承认他不理解任何事物，这位高傲的推理者便会将这唤作对人类理解力的公然侮辱。安逸和快乐是上流社会的重要目标，礼貌与上流社会的行为密不可分，因此，上流社会人士无论信教与否，都绝不会反对宗教，因为他们就在宗教中长大。他们随时准备循规蹈矩，参加每一个敬拜上帝的仪式，他们一直习惯如此，从不和你争论，无论是争论《旧约》还是《新约》。若轮到你做决定，你便不会重视宗教信仰和宗教真理，而允许人们将创世的历史和一切无法理解，或无法以自然的理由解释的事物，看作寓言或隐喻。 xvii

我绝不相信，所有基督教国家的上流社会人士中，都不存在比我这里描述的更恪守美德、更虔信宗教的人；但我要请每一位有见地的、公正的读者相信：相当多的人都酷似我描绘的那幅图画。我在本卷《对话》中引进的交谈者名叫霍拉修（Horatio）、克列奥门尼斯（Cleomenes）和芙尔薇娅（Fulvia）。霍拉修代表我一直谈论的上流人士，更准确地说，代表其中道德较好的人士，尽管在一切从业者当中，他似乎最不相信神甫们的诚实，并且赞成那句格言，即一切宗教的教士全都一样；那是老生常谈，似是而非，错误而有害。至于他的学问，我让他还算精通古典，比一般的上流社会人士读书更多，生于巨富之家。他恪守荣誉、正义和人道，慷慨而不贪婪，毫不循规蹈矩。他曾出国，见过世面，我还让他造诣良多，那些造诣通常能使一个人获得良好绅士的美誉。 xviii

克列奥门尼斯也是上流社会人士，只是更有修养。他曾完全出于消遣，对解剖学和一部分自然哲学 ^{注16} 稍有涉猎。因此，他游历归来时已刻苦地研究过人性，并深知了自己。按照我的设置，他用大部分闲暇时间研究这些时，认识了《蜜蜂的寓言》的作者，并正确地运用读到的东西，以其内心感觉和世间见闻，对照那本书阐明的观点，于是发现：人们的不真诚（Insincerity）确如书中描述的那么普遍。他绝不相信一些借口和托辞，它们常被用来掩饰人们心中的真正欲望。他总是怀疑人的真诚（Sincerity），认为人们都热衷于俗世，热衷于攫取财富和权力，同时又谎称其辛劳的伟大目的是争取机会、为地球上的其他人造福，以使自己愈加感激上苍；尤其是，他们与上流社会和谐相处时， xix 似乎仍以上流社会的生活方式为乐。克列奥门尼斯也怀疑一切有理性者，他们阅读、思考了《圣经》之后，便往往认为：人们有可能既全力追求世间的荣耀，同时又做优秀的基督徒。克列奥门尼斯本人毫无保留地相信：《圣经》乃上帝之言，并笃信《圣经》所说的宗教真理和历史事

实。但是，当有人劝他相信：不但基督教是正确的，而且其诫命也是严肃的，他便拼命克制自己的种种激情，却毫不犹豫地承认自己没有克服激情的力量，要么就将对那些激情的强烈反感埋在心中，常常抱怨说：他遇到的那些来自血肉的障碍是无法克服的。他深知《圣经》要求完成的这项任务之难，便总是反对那些毫不费力的诡辩家（Casuists），他们竭力减轻和掩饰那种困难，以达到自己的目的。他们高声宣布：人对上天的感激之情是一种无法接受的奉献，同时继续过着安逸、奢侈的生活，并显然渴望得到自己那份尘世的煊赫与虚荣。克列奥门尼斯认为：在极为文雅的交谈当中，在上流社会人士一直用来彼此抚慰缺点的自满当中，在绅士行为的几乎每个部分当中，都存在着外在表现和内心感觉之间的矛盾，而这个矛盾与正直和真诚互不相容。他赞成一个观点：一切宗教美德中，基督徒的谦卑（Humility）最为神圣，最难获得；而欲破坏获得那种美德的机会，最有效的手段就是所谓“绅士教育”（Gentleman's Education）；换言之，在掩饰骄傲的外部标记和各种表现方面，人们做得越巧妙，其内心就越会彻底地为骄傲所奴役。他仔细考察来自他人赞美的快乐，考察有理性、有合理抱负的人们从其劳动获得的无形报酬，考察一种深刻的认识，它鄙视那些虚幻的奖励，而它们强烈地吸引着凡人。他常常仔细观察人们因任何事情受到赞美时的表情与行为，那些事情包括（例如）家具之考究，娱乐之高雅，马车、服装、消遣之优雅，或住宅表现出的良好趣味。xix-xx

克列奥门尼斯似乎很慈善，严守道德，却经常抱怨自己不具备基督徒的某种美德，并给自己的行为挑错，而那些行为似乎皆为善举。他说，这是因为他觉得那些行为所依据的原则是错误的。教育对他的影响，以及他对耻辱的厌恶，总是强大得使他不做好恶之事；但他将这归因于虚荣心。他抱怨说，虚荣心占满了他的心，以致使他知道：他虽能排除自己的任何一种欲望，但从未因此感到满意。他的行为一直无可指责，因此，他的真诚信念丝毫没有明显地改变他的外部行为。但私下里，他从未停止检查自己。谁都不像他那么不受宗教狂热

（Enthusiasm）的影响，因此，他的生活十分统一。他从不自称笃信宗教，所以从未犯过严重的错误。对一切严格主义者 [注17](#)，他都极为反感。人们为了信条的形式而争吵，为了解释（经文的）晦涩之处而争吵，并在有争议的问题上，要求他人绝对赞同自己的观点，他对此十分生气，因为他认为那些人全都缺少慈善之心，其中许多人还可耻地玩忽职守，不去履行那些最明显、最必需的职责。他以非凡的努力探究人性，不遗余力地考察人类的骄傲和虚伪。他揭露一个密友的计谋，揭露另一个密友的过度权力。他深知，俗世享乐带来的满足不同于感激之情，更与宗教毫无关系，他清楚地感到，由于那种满足来自内心，它就在他心中。他说，生活的真正乐趣是与崇高思想相伴，而他的存在似乎离不开崇高思想。无论什么原则使他产生了这个想法，他心中都坚信：牺牲感情（这是《圣经》的要求）就是根除那个原则。他还承认：他在自己心中发现的这种满足，这种崇高思想，给了他最大的快乐；而在生活的一切舒适中，这种崇高思想也是享受的绝大部分。xxi-xxii

克列奥门尼斯忧伤地承认：他担心自己在有生之年放不下对人世的

执着。其理由是：其一，他一向十分重视老于世故者的观点；其二，他那颗难以驯服的心十分顽强，无法用它改变他引以为傲的对象、拒绝以自幼学得的、被看作光荣的事情为耻；其三，他还发现自己无法屈从轻蔑，耐心忍受遭人嘲笑和蔑视，无论因何原因，无论因何考虑。他说，这些都是障碍，使他不能断绝与上流社会的一切交往，彻底改变自己的生活方式。他认为，不克服这些障碍，却谈论与世界断绝关系，告别世间一切煊赫与虚荣，便很可笑。xxiii

本卷《对话》中，芙尔薇娅（她是我引进对话的第三个人物）的部分十分无关紧要：她只出现在第一篇对话里，因此，用这样一个物打搅读者，当属鲁莽之举。我想对绘画和歌剧发些议论，我认为：引进这样一个物，我的议论会比没有这个物时更自然，更少麻烦。我希望，女士们不会从芙尔薇娅的寥寥数语中找出任何理由，怀疑她或缺少美德，或缺少判断力。

至于那篇《寓言》，或曰引发第一篇（霍拉修与克列奥门尼斯）对话的契机，其情况如下：在沙夫茨伯里大人的高雅文章中，在其精妙的玩笑中，在其将美德与良好风度的混合中，霍拉修找到了极大的快乐。在社会制度问题上，霍拉修十分固执己见，弄不懂克列奥门尼斯何以会鼓吹《蜜蜂的寓言》那样一本书。他听几本季刊说那本书很坏。克列奥门尼斯喜欢霍拉修，与他有深厚的友谊，便想使他醒悟。但厌恶讽刺的霍拉修却怀着先入之见，又听有人说：那本书讽刺了作战勇气，讽刺了荣耀本身，便对其作者及其整个阴谋十分气愤。有两三次，他听见克列奥门尼斯和别人讨论这个话题，但自己从未参与讨论，并发现克列奥门尼斯常常强迫他加入讨论，便开始冷静地观察此人，决定避开一切与此人独处的机会。终于有一天，霍拉修到克列奥门尼斯的住处看望他，正欲告辞，克列奥门尼斯利用一个计策（读者将会看到那是何计），将他拉进了讨论。xxiv

公正之士和有识之士，皆不赞成我向世人公布这些思想的那种方式，我不该对此感到意外。我承认：那本书里当然有些观点，我不知道怎样证明其有理，方能让自己满意。克列奥门尼斯这样的人，读到了一本符合自己观点的书，便想了解其作者，别无他图，此举绝非无法置信，亦毫无不当之处。但有人会反驳说，无论书中的对话者是谁，《对话》的作者都是我本人；而一个人为自己的作品辩解，则有悖于一切得体准则。这番话或许会使他的一位朋友说其言不谬。但我认为最好的回答是：克列奥门尼斯所代表的这样一位公正之人，一位热爱真理之士，谈论朋友的优点时，也应像谈论自己的优点那样谨慎。还应强调一点：一个人若承认自己是该书作者之友，与作者思想相契，那么，他自然会使得每一位读者去保护那位作者，而将此入视为可疑和不可相信，无异于将作者本人视为可疑和不可相信。不过，无论这些为这种写作样式辩护的理由如何有力，我若不是在著名的伽桑狄^{注18}的著作里见过它们，便绝不敢提出它们。伽桑狄借助几篇对话和一位朋友（此入是对话中的主要人物），不但阐明了自己的思想体系，而且反驳了论敌。遵循他的先例，我希望读者会发现：我借对话形式提供的机会，直言了我的思想，

而无论那些机会是什么，我都绝未企图制造机会，也绝未企图滥用机会。xxv

有人认为，克列奥门尼斯是我的朋友，是我的代言人，因此，他说的一切自然都理当被看作我的观点；但任何清醒者都不会认为，我也该对克列奥门尼斯的论敌霍拉修所说的一切负责。霍拉修若说出了带有自由思想^{注19}色彩的见解，或说出了其他理应反驳之言，而克列奥门尼斯却并未以最佳的、最严肃的方式予以反驳，或并未尽力作出最令人满意的回答，我便要对此负责；若非如此，我便无过。鉴于本书第一卷的命运，我期望不久即可见到有人转引和引用本卷的一些观点，只引用我的观点，而不引用对它们的回答，以向世人表明我的言论和见解。在本书第二卷，这么做的机会多于在本书第一卷。我若一直有机会参加公平比赛（fair play），若一直未遭到攻击，而我那些论敌若能原原本本地引用我的话语，以寻常的诚实态度对待我的言论，那便大大有助于将我驳倒，我也会开始怀疑我的一些观点是否正确，而我迄今一直相信它们是正确的。xxvi

读者有时会在本卷的对话中见到破折号（——），这是个标记，或表示中断，即对话者言犹未尽；或表示停顿，其间会插入一些与讨论无关的话。

在本卷中，我并未改变第一卷（其书名为《蜜蜂的寓言》）的论述主题，并沿用了第一卷的公正方法，即探究真理，探究人和社会的本性，在此基础上建立我的观点。我认为没有必要为本卷另寻书名。我酷爱简单，我的创造之才亦并非全都最富成果，因此，我希望读者原谅本书单调、笨拙的一面，原谅本书标题页那种并不常见的空旷。xxvii

我这篇序言即告结束，我深知它已过长。但世人被非常粗暴地强加了一条假消息。数月之前，它非常庄重地公诸于众，并不畏辛苦地登在了很多报纸上，登了很长时间。我认为：我真的对公众说话时，若仍容忍公众被误导，却没有任何人能向公众揭露真相，那就是我不可宽恕的错误。在《伦敦晚邮报》（1727—28年，3月9日星期六）国内版的报尾，以小号斜体字印出了以下一段文字：

周五晚头条：一衣着考究的绅士立于圣·詹姆斯教堂大门营火^{注20}前，自称《蜜蜂的寓言》一书作者。他后悔写了该书，忆起自己以前的承诺^{注21}，说：我将此书投入火焰，从此抛弃它。

其后的周一，同样的消息又刊登在了《日报》（Daily Journal）上，而正如我所说，此后很长一段时间，很多报纸都刊登了它。但上述那个周六之后（唯有该报只刊登了那条消息），那条消息每每总会附有一小段文字，并附上了以下的广告：xxviii

ΑΡΕΤΗ-ΑΟΓΙΑ（《美德之源探究》）

在本书里，作者考察并驳斥了《蜜蜂的寓言》作者辑录并阐释

的一些错误观点，它们来自马基雅维里、霍布斯、斯宾诺莎和培尔注22。作者还阐述和证明了永恒的、不可改变的自然法则，以及美德的责任。本书卷前附有一封致《蜜蜂的寓言》作者的信。本书作者为：威斯敏斯特区圣·玛格丽特教堂副牧师亚历山大·因涅斯（Alexander Innes）注23。

我提到的那一小段文字，附在了那条引人关注的消息后面，后来又附在了这则广告后面。它只有五个词：“upon reading the above Book”，位于“sorry for writing the same”那句话后面注24。报上频频重复这个故事，从未遭到公开质疑。看来很多人都太轻信了，尽管那是一条假消息。但只要读读这句附言，再次发表那一整条消息时，连最粗心的人都会怀疑它，因为若要它被理解（它附在那则广告后面）便不能撒谎、说那位悔过的先生说出了那些话。他若说过那些话，便一定会提到那本书的书名，并说自己的悔意来自阅读了*ΑΡΕΤΗ-ΛΟΓΙΑ*，即因涅斯神甫的新作。那条消息似乎仔细而精确地记录了那位“衣着考究的绅士”的言行，但首次发表时，为何删掉了如此重要的部分呢？何况，我们那些新闻记者的无比勤奋和广泛知识，也尽人皆知。某个受雇者说出了消息中提到的那句话，并将一本书投入了营火注25，若说真的发生过那种闹剧，我便常会认为它是假的。一个事件那么不同寻常，又发生在众目睽睽之下，当着3月1日的众多目击者，而直到3月9日之前，它都不曾引起任何一家报纸的注意；那条消息仅登了一次，此后再未重登，而只是在因涅斯博士那本书的广告中作为附录，这难道可信么？xxix

可是，这个故事却被很多人议论，并使我的熟人们十分开心，其中几个还不只一次地诚恳敦促我将它的虚假公之于众。我绝不会这么做，因为担心受到嘲笑，正像数年前那个倒霉的帕特里奇那样，他庄严地声明自己并没死注26。但我们此刻都被蒙在鼓里，谁都说不出那条消息是怎样杜撰出来的，也说不出它是怎样被借题发挥的。一天晚上，我的一位朋友借到了因涅斯博士的那本书（我那时才见到它），给我看了书中以下几行字：xxx

顺带说一句，先生，我清楚地记得天才的劳先生注27评论您的《蜜蜂的寓言》时提醒过您，说您做过承诺。根据那个承诺，若发现该书有不道德或败坏礼节的倾向，您便在论敌指定的时间和地点烧毁该书。我很尊敬那位先生，尽管我并不认识他，却只能埋怨他过分轻信和天性善良，因为他竟相信您这种人会信守诺言。至于我，我想我太了解您了，不会上您的当。您毕竟应该真的坚持您那个决心，将该书扔进火里，我指定的时间和地点是：3月1日，圣·詹姆斯教堂大门，因为那天是地球上最好、最光荣的王后的生日注28。烧掉您的那本书，这是您能做出的最起码的悔罪之举，因为您极力败坏国王陛下的臣民们遵循的那些基本原则。现在，先生，若您同意我这个提议，但愿您不会那么缺少朋友，而您会找到某位善心的邻居或其他人，愿助您一臂之力，焚烧该书时顺便将该书作者扔进火中。我认为，此举会让那个庄严之日完满。我不是您的患者注29，而是xxxxi

因涅斯博士如此结束了他的 *A P E T H - A O Γ I A*，并在给《蜜蜂的寓言》作者的信中将它称为“序言”（*Prefatory Introduction*）。该信的署名是 A. I. [注30](#)，其日期是1727—28年1月20日，威斯敏斯特区，陶特希尔原 [注31](#)。

现在，我们的一切惊诧都结束了。读了这么多之后，我已很不愿再说些什么了，明理的读者很容易允许我如此。因此除了此书，我再无他言。至于那本书的那位尊敬的作者，他似乎认为自己十分熟悉我阐述的那些原则。我没有认识他或他的精神的那份荣幸，只能根据我以上引述的那些文字了解他。 *Ex pede Herculem* [注32](#)。

伦敦，1728年10月20日

一 霍拉修、克列奥门尼斯与芙尔薇娅的第一篇对话1

克列奥门尼斯：霍拉修，你总是这么来去匆匆么？

霍拉修：我不得不请你原谅，我非走不可了。

克列奥门尼斯：究竟是你的事情比以前多，还是你的脾气变了，我说不清，但我知道：有什么事情已经改变了你，我也不知是出于什么原因。世上我最看重的，是你的友谊；世上我最愿结交的朋友也是你。尽管如此，我还是从未如愿。我承认，有时候我想你是有意回避我。

霍拉修：抱歉，克列奥门尼斯，我大概对你失礼了。每个星期，我不断地到你这里来，即使来不了，我也会派人来问候你的健康。2

克列奥门尼斯：没有任何人比霍拉修更注重礼节了，但我有时想：你我交往日久，友情日深，因此除了问候和礼节之外，你我间本来还应当有些其他的东西。说到礼节，我从未对你苛求过，但你不是出国就是有事缠身。而我有幸在这里见到你时，你也只是逗留片刻。这次请原谅我的冒昧，请告诉我：究竟是什么事情使你不能与我一起待上一两个钟点呢？我表妹说她要出去走走，所以我始终会独自在家。

霍拉修：我深知，最好别去剥夺你独自思索的好机会。

克列奥门尼斯：思索！天哪，思索什么呢？

霍拉修：以你近来如此感兴趣的那种精妙方式，思索我们人类的卑劣呀。我把它叫作“畸形理论”。持这种理论的人，首先就是想使我们天性中的一切都尽可能显得丑陋可鄙。他们还不避千辛万苦地去说服人们，让人们相信人都是魔鬼。

克列奥门尼斯：等你说完了，我马上就让你信服这一点。

霍拉修：求你，别来说服我吧。我已经下了决心，已经被彻底说服了。我相信：世界上既有恶，也必定有善；守信、诚实、仁爱以及人道，甚至包括慈善，皆非空洞的声音，而是真实的存在，尽管《蜜蜂的寓言》里说并非如此。我坚决相信一点：尽管人类堕落，世道邪恶，当今仍有确实具备那些美德的活人。3

克列奥门尼斯：可你并不知道我要说什么，我想说的是……

霍拉修：我可能不知道，不过，你说的我连一个字也不会听信。你能说的一切都对我毫不奏效。你若不给我说话的机会，我现在就走。那

本该死的书让你着了魔，使你否认那些为你赢得了你朋友们尊重的美德。你知道，我平素并不这样说话。我讨厌出语伤人。不过，把每一个人都看作自傲又卑鄙，嘲笑美德和荣誉，称亚历山大大帝为疯子，对国王和君主也像对最下等的人一样毫不留情，对这样一个作者，你又该如何表示尊敬呢？他那套理论的意图与纹章局 [注33](#) 的截然相反。那套理论总是为下等人竭力寻找高贵不凡的族谱，同样，你这位作者也一直在探究高尚而光荣的行为，凭空罗织它们卑劣可鄙的起源。我愿意聆听你的见解。4

克列奥门尼斯：且慢。我同意你的见解。我原想说服你相信：我已经完全摆脱了你说的那种愚蠢，你对它的揭露非常正确。我已经脱离了那个错误。

霍拉修：你这是认真的吗？

克列奥门尼斯：没有人比我更认真了。谁都没有我这样坚信社会的种种美德。我想知道是否有沙夫茨伯里爵爷 [注34](#) 的哪个崇拜者会比我走得更远！

霍拉修：你能耐下心来听我说话，我该对此感到高兴。克列奥门尼斯，看到你那种恣纵的辩论方式为你树了多少敌，你想象不出这使我多么悲伤。但凡你是严肃的，就该告诉我你这番变化从何而来。

克列奥门尼斯：首先，我越来越厌倦让人人都和我作对；其次，在另外那种社会理论当中，创造的余地更多。赞成那种社会理论的诗人和演说家，有许多许多施展其才能的机会。

霍拉修：对你自诩的复原，我非常怀疑。你是否真的相信另一种理论是错的？你大概很容易知道它是错的，因为你看到人人都在反对你。

克列奥门尼斯：肯定是错的。不过，你提到的那些却根本不是什么佐证，因为倘若人类的大多数都不反对那种“畸形理论”（你的叫法很正确），不真诚便不会如此普遍了，而那个理论就认为大多数人都并不真诚。但是，由于我的眼睛已经能看得更清楚，我就发现了一点：真实与可能性乃是世界上愚蠢的东西。它们毫无用处，在趣味高雅者（*de bon gout* [注35](#)）当中，尤其如此。5

霍拉修：我原以为你已经彻底改变了主张，可是现在看来，一种什么样的新疯狂在支配着你啊？

克列奥门尼斯：根本不是疯狂。我现在对世人说，并且以后还要坚持说：最纯粹的真实乃是非常不合理的；在适于趣味高雅者考察的艺术和科学当中，大师所犯的最不可原宥的错误，莫过于拘泥真实或为真实所累。而人们所说的真实，也只不过是令人愉快的东西罢了。

霍拉修：这实在是至理名言……

克列奥门尼斯：看看荷兰人画的那幅《耶稣降生图》吧。画面上的颜色有多么迷人！线条有多么漂亮！画上那些精心描绘的轮廓线有多么准确！可是，把干草垛、稻草、牛，以及马槽和架子也画了上去，那作画的家伙又是多么愚蠢啊！他居然没有把婴儿基督画上去，这实在是个奇迹。

芙尔薇娅：婴儿基督？我想就是圣婴吧。他为什么应该在马槽里，难道不该么？历史不是告诉我们圣婴被放在了马槽里么 [注36](#)？我对绘画一窍不通，但我能看出画上画的像不像真的。那里面要是画上一只牛头，就再合适不过了。所以，一幅画上的艺术若能骗过我的眼睛，使我毫无保留地以为自己看见了画家极力再现的真实事物，它就能使我感到愉快。我一向认为它是一幅值得赞许的作品。的确，世界上没有任何东西比它更近似自然了。6

克列奥门尼斯：近似自然！那就更糟。表妹，我的确很容易看出你对绘画一窍不通。画上应当表现的并不是自然，而是令人愉快的自然，是 *La belle Nature*（美的自然）。一切卑鄙、粗俗、令人惋惜和低劣的事物，都应当小心地加以避免，不使它们为人所见；因为在真正具备趣味的人看来，这些事物非常令人厌恶，就像那些令人恶心、污秽不堪的事物一样。

芙尔薇娅：按照这个标准，圣母玛利亚怀孕和我们救世主的降生，就绝对不该被画出来了。

克列奥门尼斯：你错了。这个主题本身是高尚的，我们到下一个房间去吧，我会向你们表明两者的区别何在。请看那幅画，它画的是同一段历史。那上面画了漂亮的建筑，画了一个柱廊。什么事物能比这更宏伟呢？画家巧妙地把那头驴子画得多远！把那头牛画得多不起眼！请注意它们都被放在了画面的暗部。那幅画被挂在了强光下，不然的话，你对它的评价可能还要高十倍，并且察觉不到驴子和牛。请看这些按照柯林斯风格建造的廊柱，它们高高耸起，效果多么强烈，空间多么华美，场景多么开阔！每一种东西都显得无比崇高，都与表现这个崇高题材的恢弘相符，震撼心灵，使人顿生敬畏与赞美之情！7

芙尔薇娅：请告诉我，表兄，你所说的具备真正趣味的人评价绘画的时候，是否也表现出良好的常识？

霍拉修：夫人！

芙尔薇娅：先生，如果我的话过于唐突，还要请你原谅。不过，在我看来，说这位画家把乡下客栈的马厩描绘成了富丽堂皇的宫殿，这样称赞一位画家，听起来似乎很奇怪。这比斯威夫特 [注37](#) 对菲力门和巴乌希斯的变形更糟糕 [注38](#)。

霍拉修：夫人，乡下的马厩里除了不适于观看的龌龊、令人作呕、污秽不堪的东西以外，什么都没有。那些东西至少无法使上等人感到愉

快。

芙尔薇娅：下一个房间里的那幅荷兰绘画丝毫没有令人不快的地方；不过，即使是未经赫拉克勒斯打扫的奥吉亚司牛圈 ^{注39}，也并不比那些带凹槽的廊柱更让我恶心，因为只要与我的判断力相拗，任何人的作品都无法取悦我的眼睛。我想让一个人画出一段重要的历史故事，而人人都知道：那段故事就发生在一个乡下客栈里，而那个画家却因为懂得建筑，竟然给我画出一个可被用作任何一位罗马皇帝的大厅或宴会厅的房间，这不是对我的肆意欺骗么？何况，我们的救主来到这个世界时，选择了这个贫穷凄苦的地方，而这就是最真切的历史环境。这里包含着反对浮华的绝佳寓意，是对谦逊的最有力教诲，而在意大利，谦逊的品德已经几乎荡然无存了。8

霍拉修：夫人，经验的确和你的看法不一致。有一点千真万确：即使在粗俗者当中，描绘卑污粗劣的事物也毫不奏效，尽管这些人都很熟悉那些事物，因为它们或者会酿成轻蔑，或者毫无意义。相反，宏伟的廊柱、轩昂的建筑、非凡的高屋顶、令人叹为观止的装饰，以及一切趣味高雅的建筑物，却最适于用崇敬和宗教的敬畏，激励人对拥有这般恢弘建筑之地的虔敬。在这方面，世上哪个会议厅或者马厩堪与一座华丽宏伟的大教堂媲美呢？

芙尔薇娅：我相信，在愚蠢而迷信的人们当中，存在着一种人为唤起虔诚的方法；不过，你只要深入思考上帝的工作，我就敢肯定……9

克列奥门尼斯：表妹，求你别再为你的趣味不高辩解了吧。那位画家与历史的真实毫不相干，他的任务是表现这个题材的高尚，取悦其观众，并且绝不该忘记我们人类的卓越。他的艺术和良好感觉都必须用来将人类提升到最高境界。伟大的画家并不为普通人作画，而是为具备完美理解力的人们作画。你所抱怨的，乃是这画家的良好风度和迎合观众对画面的影响。他画圣婴和圣母的时候，想的是只要稍微描绘一下那头牛和那头驴子，就已经足以使人想起那段历史了。至于那些还需要更多教导和解释之辈，那画家根本没打算让他们去看这幅画。对于其余的人，他只用那些高尚的、值得引起关注的东西去取悦。你看，那画家精通建筑，精通绘画透视学，让你看他在描绘廊柱的明暗上是何等纯熟，让你看如何在平面画布上描绘出空间的深度和高度。此外，他描绘光影奥秘的技巧简直难以想象，他凭借这些技巧向你一一展示了光影的奇迹。

芙尔薇娅：既然如此，为什么又谎称绘画是对自然的模仿呢？10

克列奥门尼斯：初学者才从描摹所见事物的样子入手。可是，大师在独自创作时，我们却可以指望：他虽然通晓自然的完美之处，却并不按照自然本来的样子去画它，而是按照我们希望自然应有的样子去画。宙克西斯 ^{注40} 画女神，选择了五位美女作模特，萃取她们各自最美之处，合为一体。

芙尔薇娅：他画出的所有美丽之处，依然都取自自然。

克利奥门尼斯：不错，但他舍弃了自然里的垃圾，只取其中最好的东西，而这种做法使他综合起来的那位女神高于自然中的一切。德米特利乌斯因为过分忠于自然而受到过批评；而狄奥尼索斯也因为把人画成像我们一样而受到过责难。更晚近一些的米开朗琪罗^{注41} 被视为过于模仿自然，而当年列西普斯^{注42} 因为把人雕塑成了自然中所见的样子，也遭到过那种老套的责难，即被说成是平凡的雕刻家。

芙尔薇娅：这些都是真的么？

克利奥门尼斯：你可以自己去读读戈莱汉姆《绘画艺术》那本书的前言^{注43}。那本书就在楼上的书房里。

霍拉修：夫人，或许你很不熟悉这些事情，但它们对公众却大有用处。我们把人类的卓越看得愈高，那些美丽的形象便愈会让高尚者想到自己的尊贵，这些理念价值无比，经久不衰。因此，那些美丽的形象几乎总是能够激励高尚者去陶冶美德，做出英雄的行动。事物中包含的壮丽应当被表现出来，那种壮丽远远超过了简单的自然中的各种美。夫人，你能从观赏歌剧中获得愉快，对此我毫不怀疑。你肯定注意到了歌剧超越自然的高尚风格与庄严宏伟，其中的一切都无不如此。即使表现最喧闹的场面，其风格也非常柔和，其动作也非常轻盈而庄重。歌剧的题材往往是高尚的，因此，演员所做的姿势都既严肃深沉，又赏心悦目，令人愉快。倘若歌剧里的动作与普通生活中毫无二致，它们就会破坏歌剧的崇高感，同时又剥夺了你的愉悦。11

芙尔薇娅：我从不指望在歌剧院里看到自然里的任何事物。不过，有地位的人也去歌剧院，并且人人都身穿盛装去那里，所以，观看歌剧就成了一种义务。我很少错过一场歌剧，因为去歌剧院看歌剧是一种风尚。何况，皇族以及君王本人也常常光临歌剧院，使歌剧平添荣耀，因此观看歌剧几乎已经成了他们的一种责任，就像去皇宫一样^{注44}。使我开心的是歌剧的观众、灯光、音乐、场景以及其他各种装饰。不过，我只能听懂几个意大利语单词，所以无法欣赏宣叙调^{注45}里那些最值得赞美的歌词，这使歌剧的动作部分在我眼中显得相当滑稽……12

霍拉修：滑稽？夫人！看在老天的份上……

芙尔薇娅：请原谅我这个说法，先生。我平生从不嘲笑歌剧，不过我要承认：说到娱乐本身，一出好戏带给我的愉悦更多得无法形容。我喜欢一切诉诸我理解力的娱乐，胜于喜欢我的眼睛和耳朵所能享受的所有消遣。

霍拉修：听到您这样一位具备常识的太太做这样的选择，我很遗憾。夫人，您对音乐就毫无鉴赏力么？

芙尔薇娅：我把音乐看作我消遣的一部分。

克列奥门尼斯：我表妹的羽管键琴弹得很好。

芙尔薇娅：我喜欢听美妙的音乐，但它不能使我达到那种陶醉的境界。我听别人说起过那种境界。

霍拉修：当然，没有任何东西比一个美好的和声更能提高人的心灵境界了。它就像使灵魂脱离了肉体，把灵魂送入了天堂。正是在这种情况下，我们才最能接受不同寻常的印象。乐器停止演奏时，我们的情绪就缓和下来，美妙的动作与娴熟的声音结合，在我们面前凝成一片超凡脱俗的光明，展示出我们所赞美的英雄业绩，展示出歌剧这个字所包含的意义^{注46}。富于魅力的声音与富于表现力的姿势有力融合，和谐一致，占据了我们的的心灵，有力地唤起我们的高尚情操，而即使最富于表达力的语言，也几乎无法使我们相信那些情操。只有很少的喜剧能为人容忍，其中最好的，即使表情的轻浮没有使世风堕落，主题的卑劣也必定会败坏世风，至少会败坏那些高尚者的品质。相形之下，悲剧的风格更崇高，其主题通常很伟大；然而，一切激烈的感情，甚至对这些激情的表现，都会惊扰头脑，使人不安；此外，演员竭力强烈地表达事物时，其表演往往非常接近真实生活，于是，祸根便往往是那些形象；而演员动作的失败，也往往由于它们过于接近自然。经验告诉我们：那些悲怆的表演，常能在毫无戒备的头脑里燃起火焰，使人对美德产生偏见。剧场本身没有魅力可言，观众本身就更没有魅力，至少大部分常去剧场看戏的观众是如此，其中有些简直就是最下等的人。即使是最欠优雅的人士，也能够感到这些人身上许多令人厌恶的东西：除了恶劣的气味和不体面的外表，你还会见到满不在乎的浪子和厚颜无耻的荡妇，他们花钱买了票，便自以为眼光高于一切人。你往往不得不去听诅咒、脏话和恶意嘲笑，却不能对它们动怒。上等人 and 下等人古怪地混杂在一起，都参与相同的消遣，而并不顾及衣着和地位。这一切都使人非常厌恶。与形形色色的人等混在一道，其中一些人的地位还在中等以下，并且互不尊重，这使上流人士很不自在。在歌剧院里，每一种事物都富于魅力，一同营造完美的快乐。首先是甜美的声音，其次是动作的庄重镇定，都有助于缓解和平息各种激情。正是柔和的声音与动作，正是头脑的平和宁静，才使我们和蔼友善，才把我们带到最接近天使般完美的境界。相反，激烈的感情中却包含着许多败坏心灵的成分，它们会废黜我们的理性，使我们更接近野蛮人。我们极喜欢模仿，这简直无法置信！我们不知不觉，按照摆在面前的模型和范例被塑造出来，被改造成型，这实在奇怪！在歌剧中，你看不到使表情扭曲的愤怒，也看不到妒忌；你看不到有害的激情火焰，而它们代表的爱情，则无一不是纯洁而仅次于撒拉弗^{注47}的；在它们当中，你不可能找到任何能够玷污想象的东西。还有另外一类观众。剧场本身成了和平安宁和每个观众荣誉的庇护所。你不可能给这样的剧场冠以其他的名称。在这里，风华正茂的天真与无法抗拒的美丽几乎无须护卫。在这里，我们可以相信：你绝对见不到暴躁言行和粗俗举止，绝对听不到露骨的下流话、放肆的俏皮话以及讨人厌的讽刺。相反，你若注意的话，却能看到剧场灯火通明，装饰得富丽堂皇，观众的服装绚丽华美，身穿这些服装者气度不凡，宽敞的剧场里五彩缤纷，流光溢彩。另一方面，剧场里的观众举止端庄，人人脸上都流

露出彼此尊重的意愿。你不得不承认：世界上没有任何一种娱乐比歌剧更令人愉快了。夫人，请相信我，世上没有任何一个地方能像歌剧院那样，男女在其中能有这么多机会尽情吸收高尚的情操，使自己脱离粗俗。世上也没有其他任何消遣或聚会能像观赏歌剧那样，使有教养的年轻人有望培养自己的风度，有望受到强烈持久的美德习惯的熏陶。 13-15

芙尔薇娅：霍拉修，你对歌剧的赞美，比我以前听到和想到过的还要多。我想，每个热爱这种消遣的人都会万分感激你。我相信，这种高雅趣味尤其有助于你这番颂词，其中，粗野的话已经被严格地过滤掉了，而且你还特别令人惊奇地深入考察了事实。16

克列奥门尼斯：芙尔薇娅，你现在对自然和常识有何见解？它们不是还没有被抛弃么？

芙尔薇娅：我还没有听到什么能以常识使我改变原先看法的事情。你暗示说自然似乎并不是绘画模仿的对象。这是一种观点。可我必须承认，到现在为止，与其说我赞成这个观点，不如说我很钦佩它。

霍拉修：夫人，我从来不愿赞美不符合常识的任何事情，但是，克列奥门尼斯扮演他假装已经选定的角色时过分积极，这必定有他自己的意图。他关于绘画的那些说法千真万确，无论他是开玩笑还是认真的。不过，他的话和他最近维护的那个观点截然相反，而人人都知道他所坚持的那个观点。因此，我便不知道该怎么去看他了。

芙尔薇娅：你们已经让我相信我的头脑很狭窄了。我现在要去拜访几个人，我和那些人的见识更接近一些。

霍拉修：夫人，请允许我送您上马车吧……克列奥门尼斯，请告诉我：你脑子里在想什么？

克列奥门尼斯：什么也没想。我方才告诉你：我已经彻底抛弃了我的愚蠢想法，很少有人能像我做的这么彻底。我不知道你对我如何嫉妒，但我发现自己更适应这个社会体制了。原先我以为：国家重臣以及一切手握权柄者的行为原则都是贪婪和野心；他们殚精竭虑地为自己牟利，即使在承担为公众谋利的苦役时，也无不怀有个人的目的；他们心底的快乐补偿了他们的疲惫，而他们都不愿意承认那种快乐。就是在不到一个月前我还想：所有大人物内心都对自己怀着关切和真正的热忱；要发财，要获得荣誉头衔，要使自己的家族声名赫赫，还要有机会展示自己对全部优雅舒适生活的明智设想，并且丝毫不必自我克制，便确立自己的名声，被众人看作智慧、人道和宽厚，这些就是除了身居高位的满足和治理众人之乐以外，高官重臣们所要求的東西。当时我的头脑是那样狭隘，无法想象一个人如何竟会不为自己打算，而情愿屈身为奴。可是，我现在已经放弃了那种偏狭的判断方式。在政治家的所有施政策略中，我清晰地看到了公众的利益；在他们的每一步行动中，我看

到了社会的美德在闪光。我还发现，国民的利益乃是一切政治家行动的指针。17- 18

霍拉修：我虽然不能完全同意你这些看法，但世界上的确有过这样的人，有过爱国者，他们丝毫不考虑自己，为造福自己的国家，吃尽了千辛万苦。不仅如此，即使现在也还有愿意这样做的人，倘若他们得到任用的话。我们已经看到：一些君王放弃了自己的安逸和快乐，牺牲了自己的安宁，去促进王国的繁荣，增加王国的财富和荣耀。除了自己臣民的幸福，他们不考虑其他一切。

克列奥门尼斯：求你别表示不满了。或许你比我更清楚过去和当今的区别，在位者与不在位者的区别。但你知道，正是多年以前，你我曾互相约定：永不参与党派之争。我想让你注意的，是我的自新和我心中产生的巨变，你好像在怀疑我这种改变。以前，我对大多数国王和其他高级当权者的宗教信仰的评价不高，但现在，我却根据他们对自己臣民谈宗教时所说的话，来衡量他们的虔诚。

霍拉修：这再好不过了。

克列奥门尼斯：过去，我总把事情往坏处想，对于对外战争，我曾有过愚蠢透顶的见解。我当时认为：许多战争的起因都是些微不足道的事情，而政治家为达到自己的目的，故意夸大了那些起因；国家之间最具毁灭性的误解，大概产生于一个人隐藏的敌意和愚蠢，或者产生于一个人的突发奇想；许多战争都起因于参战各国重臣之间的个人争执、恼怒、憎恶和高傲；各国君王之间的所谓“个人仇恨”，最初极少会不是两国君王之间或公开或秘密的仇恨。可是，现在我已学会找出对外战争的更重要的起因了。同样，我也和奢侈和淫荡和解了，以前它们很让我恼火，因为现在我坚信：大多数富有者的金钱被他们挥霍出去，这完全符合社会促进艺术和科学的意图，而富人们最昂贵的开销，其主要目的乃是为了使穷人有工作可做。19

霍拉修：你的确走得够远了。

克列奥门尼斯：我非常讨厌讽刺，并且像你一样对它憎恶之极。我认为：在理解世界、洞察人心方面，最富于启发性的作品是讲话、碑文和献词，而先于一切的是专利证书的导言，我大量收藏了这类东西。

霍拉修：一项大有用处的事业！

克列奥门尼斯：请你务必放弃对我这番转化的一切疑虑，我要告诉你几条简单易行的规则，那是我为年轻的初学者们制定的。20

霍拉修：该怎样做？

克列奥门尼斯：用沙夫茨伯里大人的美妙理论去判断人们的行为，就是用和《蜜蜂的寓言》截然相反的理论去判断。

霍拉修：我不懂你的意思。

克列奥门尼斯：你马上就会懂了。我虽然把它们称为“规则”，但严格地说，它们只是些能够从中引出规则的事例而已。举例来说，设想我们看见一个勤劳的贫穷女人，她长期勒紧裤带，衣衫褴褛，为的是省出四十个先令，用这些钱去让她儿子在六岁上就当上烟囱清扫工。按照社会美德理论、以宽宥的态度去判断这女人的做法，我们就必须想象到：尽管她一生中从来没有为清扫烟囱而付钱，经验却告诉她：倘若缺少这种必不可少的清洁，肉汤就会常常会被煮坏，许多烟囱就会起火。因此，为了尽己所能，造福同代人，她舍弃了自己的一切，既舍弃了后代，又舍弃了钱财，以帮助别人避免一些灾祸，大量被人忽视的煤烟往往会酿成那些灾祸。此外，她还毫无自私之念，牺牲了自己的独生儿子，让他去干那个最悲惨不幸的行当，以为公众造福。

霍拉修：我看，你并不怎么赞同沙夫茨伯里大人关于臣民高尚美德的理论。21

克列奥门尼斯：在一个星光闪烁的夜晚，我们怀着赞美之情，仰望天穹的光芒。没有任何事物比夜空更能清晰地说明一点：整个的宇宙，美丽的大千，都必定是一位力量无比强大、睿智无比惊人的伟大建筑师的杰作。很显然，宇宙万物都是一个完整结构的组成部分 [注48](#)。

霍拉修：你也打算拿这个开玩笑么？

克列奥门尼斯：绝非玩笑。它们始终千真万确，我对它们坚信不疑，就像我坚信自己的存在一样。不过，我却要列举沙夫茨伯里大人从中引出的一些结论，以向你证明：我皈依了这位大人的教导，并且恪守它们；而在我对那个贫穷女人的行为做出的判断里，丝毫没有完全背离那种宽宏的思维方式的東西，那种思维方式是《性格论》提出并推荐的。

霍拉修：一个人读过了这样一本书，却没有把它派上更好的用场，这可能么！请你列举一下你所说的那些结论吧。

克列奥门尼斯：无数闪亮的星体，无论其亮度、速度以及各自的轨迹有多么不同，统统都是宇宙的组成部分。因此，我们居住的这个地球，同样是空气、水、火、无机物、植物和动物的综合体。尽管这些事物在自然本性上彼此差异极大，它们还是共同构成了这个水陆形成的星球。22

霍拉修：对极了。我们全体人类是由许多不同宗教信仰、不同政府形式、不同利益和风俗的民族构成的。这些民族分别居住在地球的各个地方。同理，每个民族的文明社会也是由无数男女构成的，虽然在年龄、体质、体力、性格、智力和天赋方面，他们彼此间的差异极大，但他们还是共同构成了一个政治实体。

克列奥门尼斯：我原想说的，恰恰是这些话。先生，现在请告诉我：人们让自己结成这样的社会，其伟大目的难道不是为了共同的幸福么？换句话说，如此结合在一起的个人，难道不都是为了使比自己过另一种生活更舒适么？那种生活像其他动物那样，没有维系和依靠，是一种自由的野蛮状态下的生活。

霍拉修：这当然不但是人们结成社会的目的，而且是各个政府和社会在不同程度上所想达到的目的。

克列奥门尼斯：所以，接下来的结论必定就是：人们用显然是危害文明社会的手段去追求私利和快乐，便永远是错误的；如此行事的，必定是思想狭隘的人，目光短浅的人，自私自利的人。相反，聪明人若不考虑到全体，则从不把自己看作个体。在数量上，他们只是全体当中一些微不足道的组成部分。他们无法从妨害公众福祉的事情中得到任何满足。倘若这个道理是无可置疑的，那么，一切个人私利难道不应当服从这种整体利益么？每个人的努力难道不该都是为了增进全体公众的共同幸福么？此外，为了达到这个目的，个人难道不该竭尽全力，使自己成为自己所属的那个整体的、能为公众服务的有用成员么？23

霍拉修：这究竟是什么意思？

克列奥门尼斯：我那位贫穷女子在我所说的那种境况下，其行为难道不是与这种社会理论完全相符么？

霍拉修：一个贫困的、没有思想的倒霉鬼，没有理智，没受过教育，居然能本着这些如此慷慨的原则行事，哪个有理智的人能想得出来呢？

克列奥门尼斯：我已经告诉过你，那女人很穷，我也不能说她受过什么教育；不过，要说她没有思想或没有理智，那就请原谅我对你说：这只是你的诽谤，你根本无法证明你的说法。根据我对她的叙述，你只能说她是一位善解人意、具备美德和智慧的贫女，此外得不出任何结论。24

霍拉修：我想，你必须让我相信你是认真的。

克列奥门尼斯：我正求之不得。我再说一遍：在我举的这个例子中，我亦步亦趋地踩着沙夫茨伯里大人的脚印，严格地遵循着他的社会理论。我若是在哪里出了错，请给我指出来好了。

霍拉修：那位作者提到过这么低贱可鄙的事情么？

克列奥门尼斯：高尚之举里不可能存在任何卑鄙的事情，无论这高尚之举是何人所为。然而，倘若粗俗者个个都不认同社会美德，那么，《性格论》嘲讽上帝启示的所有宗教信仰，尤其是基督教时，占人口大多数的劳苦穷人又该去遵守什么规则或教诲呢？但你若蔑视那些贫穷和

不识字的人，我也能用同样的方法去判断那些身居高位的人。请反对那种社会理论的人注意看看那位令人尊敬的评议员吧：他最近已经因其财富而出了名。他虽然年岁已高，却还是不断地忙于出庭，审理疑难案件。为了竭力确保他人财产不受损失，他顾不上改变自己那种会缩短他的寿命饮食方式。还有，那位敬业的医师的善心是多么引人注目！他从早到晚都去出诊；他备有好几套马车，以此使自己能为更多的人服务；甚至在他完成自己生存必需的那些活动^{注49}时，也在抱怨浪费了时间！同样，那位不知疲倦的教士已经掌管了一个非常大的教区的事务，却还是满腔热忱，兢兢业业，竭力争取去再掌管一个教区，尽管其五十位失业同行也在做着同样的努力。25

霍拉修：我知道你要说什么了。你不畏辛苦，说出了这段变了味道的颂词，其实是想从中提出一些反证。你的揶揄的确非常精妙，倘若说得恰逢其时，就可能使人发笑。可是，这样一来，你就必须承认：那些惨淡经营的赞颂却经不起严肃的检验。我们若认为穷人的最终追求和永恒挂虑就是满足其生存必需，不使自己被饿死；我们若认为穷人的子女是他们的沉重负担，他们都在这样的重负下抱怨，并且想尽一切办法摆脱这个重负，而这又和自然赋予他们对子女的那种低级的、下意识的关爱并不冲突；当我们考虑到这一切的时候，你那位勤勉女人的美德就很容易得到解释了。同样，为公众服务的精神，那些慷慨仁慈的原则，也显得可望而不可即了。你的睿智已经在你方才列举的三种行业里发现了它们，人们靠它们来谋生。众所周知，名声、财富和伟大乃所有律师和医生追求的目标，这无疑都是很重要的事情。其中许多人以难以置信的耐心及一丝不苟的精神，竭尽全力地从事自己的行业，每个时代都有这样的人。但是，无论他们付出了多少劳动，忍受了多少疲惫，其动机依然像其职业一样明显。26

克列奥门尼斯：他们不是对人类有益、对公共有用么？

霍拉修：我不否认这一点。我们常能从他们那里得到不可估量的益处，这两种行业里的佼佼者则不仅对社会有用，而且是社会不可或缺的。不过，虽然有些人为了自己的职业牺牲了全部个人生活和一切舒适，但倘若不能获得与现在相同的金钱、声誉和其他好处，那么，便不会有一个人去吃哪怕现在四分之一的苦。那些金钱、声誉和其他好处是其服务对象出于尊重和感激而回报给他们的。我不相信，若向他们提出这个问题，他们当中会有哪个佼佼者不承认这一点。所以说，倘若野心和爱财是已被公开承认的人类行事原则，那么，认为人类具备美德就是愚蠢的，而人们都假装不敢说自己具备美德。不过，你对那位教区牧师的赞颂倒是最令人发笑的。我听说过为那些贪婪神甫开脱的不少借口，其中一些非常琐屑无聊。但是，你在他们的赞美词里分辨出来的，却是我所见到的最不寻常的东西。在你面前，即使是最偏袒、最崇拜教士圣职的人，从那些追求扩大会众的教士身上也绝不会看到任何美德；因为那些教士已经生活得安逸舒适，而另外一些教士却正要被饿死。27

克列奥门尼斯：不过，若说那种社会理论里还有点儿符合现实的东

西，那就是：倘若各行各业的人都遵照那些慷慨仁慈的原则行事，那将更有益于公众。倘若这三种行业的大多数人都比现在更多关心别人，更少关心自己，你就会同意说：这样一来，受益的是社会。

霍拉修：我对此一无所知。考虑到一些律师和医生们所承担的苦役，我倒很想知道；倘若大量钱财的不断贿赂和刺激不能持续地激励敬业的可贵激情，而无助于满足人的天性，那么，即使他们愿意，他们是否还能以同样的方式去兢兢业业。

克列奥门尼斯：的确如此，霍拉修。用这个论证去反驳那种社会理论，比用你猛烈抨击的那个作者所说的任何话都更有力量，更容易驳倒它。28

霍拉修：我可不那么看。有些人自私自利，但我不能以此便做出结论说别的人身上就不具备美德。

克列奥门尼斯：那位作者也不这么看。你若是认为他这么看，你就大大地误解了他。

霍拉修：对那些不值得称赞的人，我拒绝评论。可是，人类或许很坏，但他们身上仍然是既有恶德，也有美德，只是美德更罕见罢了。

克列奥门尼斯：谁都不反对你方才最后一句话，但我不知道你究竟是什么意思：沙夫茨伯里大人不是竭力为善，倡导社会美德么？我做的事情不是和他做的一模一样么？即便我提出的那些关于思考的有益指导是错的，至少我还是希望人们更重视公共福祉，少热衷个人私利，并且对邻人要比现在更宽厚一些。

霍拉修：这只是希望而已，但实际上可能如此么？

克列奥门尼斯：倘若这是不可能的，那么，讨论这个问题，证明美德的卓越之处，便是世上最无用的事情了。人们若不能去热爱美德，赞颂美德之美又有什么意义呢？29

霍拉修：美德若从未受到过赞颂，人们或许会比现在还糟糕。

克列奥门尼斯：根据同样的道理，倘若更多地赞颂美德，人们便可能比现在更好。不过，我完全明白你为什么利用这些托词和借口反驳你自己的观点了：你发现自己不得不同意我那番颂词是正确的（你把它们叫做“颂词”）；或者，你大概在沙夫茨伯里大人的大多数言论里也发现了同样的错误。只要你还有其他办法，你就既不愿赞成我的颂词，也不愿去挑沙夫茨伯里大人的错。这位大人以人们喜欢结伴、不愿独处为由，去证明人热爱同类，对同类怀有天生的友爱之心。你审视我对那三种行业所说的一切时很严格，但是，你若用同样严格的眼光去审视沙夫茨伯里大人的结论，我相信你也会得出完全相同的可靠结果。但我还是要坚持我原来的话，并且要站出来为社会美德理论说几句公道话：提出

那种社会理论的高尚作者怀着对人类最仁厚的见解，以出色的方式讴歌了人的尊贵；然而，我模仿他的做法，却被叫做开玩笑，我认为这毫无道理。他出于善意而写作，并且极力用精妙的观念和从宗教里提取的为公精神去激励读者。世人虽然享用了他的劳动果实，但是，在他赞美的为公精神没有被最卑鄙的商人接受之前，他的著作理应带来的益处却绝不会被众人感觉到。当然，你会竭力说那些最卑鄙的商人既不具备慷慨仁厚的情操，也不崇尚那些已经体现在许多人身上的高尚原则。我现在想到了两类人，他们彼此非常需要对方，却几乎不曾见面。这种不幸势必会在社会肌体上造成一个巨大的裂痕，倘若对公共利益的最深切重视和高尚的仁爱之心不能影响并迫使后一类人（在前一类人眼里，后一类人完全是陌生人）以及那些没受过多少教育的普通人，去协助前一类人完成其善良的职能，制止那裂缝的进一步扩大，那么，任何深邃的思想，任何发明带来的幸福，都不能填补那道裂缝。许多有才能的工匠蜗居偏僻的陋室，尽管勤劳，也会被饿死，而这完全由于若没有前一类人的消费，他们便不知道该把自己的劳动产品卖给谁。同样，那些富有而挥霍的人每天都用多余的小饰物和精致的小玩意儿来装饰自己，五花八门，不计其数。发明那些小东西，无一不是为了满足不必要的好奇心，或者为了满足声色之欲及蠢念。倘若那些人从来没有见过那些小东西，或不知道哪里能买到它们，便永远不会想到它们，更不会需要它们了。所以说，社会的玩具商用一生的大部分时光，满足了社会上这两个不同等级的人的欲望，这给公众的利益带来多少福分啊！这些商人给了亟待救助的穷人饭碗和衣裳，还去勤勉地搜寻技艺最佳的工匠，谁都不能生产出比那些一流工匠更好的工艺品。他还以自己老练的殷勤和稳重的面容，去愉悦那些最不熟悉的人，常常是先和这些人寒暄，然后善意地提出些问题，以揣摩他们需要什么。这些商人不但在营业时间内工作，而且在那些人休闲时也开着铺子，整日都在耐心等待着顾客上门。无论是炎热的夏日，还是严寒的冬天，这些商人会都心情愉快地去耐受。这是一幅多么美好的景象！它说明了人类天生相亲相爱！这是因为：倘若玩具商们按照另外一种原则行事，只为我们提供生活必需品，他们当然表现了对人类更高的爱与宽容，但人们却连一刻都不会受累想到那些最异想天开爱与宽容，而要人们不去幻想，甚至不去幻想那些最不必要的东西，恐怕连一个小时都不行。 30- 31

霍拉修：你的确把你的幻想发挥到了极致，可是，你就不对自己这些蠢话感到厌烦么？

克列奥门尼斯：你究竟在我这些善意的指导里发现了什么错的地方？难道它们背离了我们人类的尊严了么？

霍拉修：我赞赏你的独出心裁。我还承认，你过分使用了你那种言过其实的方式，你已经把那种社会理论放在了一种不利的角度下，我以前从来没有从那个角度去考虑过它。但你知道，即使最好的事情也会遭到嘲笑。 32

克列奥门尼斯：无论我是否知道这一点，沙夫茨伯里大人已经断然

否定了它，并认为玩笑和揶揄是证明事物价值的最好、最有效的试金石^{注50}。在他看来，任何玩笑都无法束缚真正伟大和美好的东西。这位爵爷大人利用这块试金石去检验福音书和基督教信仰，并且由于它们似乎经不起玩笑而揭露它们。

霍拉修：他揭露了教给粗俗之辈的有关上帝的迷信和错误观念，可是，没有一个人对最高存在和宇宙的信念比他的更崇高。

克列奥门尼斯：你已经相信我对他的指责是正确的。

霍拉修：我并不自称要捍卫那位高贵爵爷写下的每一个字。他的文风很可爱，他的语言很文雅，他的推理也很有力。他的许多思想都表达得很完美，而他使用的绝大部分形象也非常独特而完美。我会很欣赏一位作者，而不会迫使自己去回答对他的所有吹毛求疵。说到你所说的你对他的模仿，我对嘲讽式的模仿根本没有兴趣。不过，你可能引起的笑声大概会使你少给自己找些麻烦。请告诉我：你那些艰苦而肮脏的劳动，补充了乌合之众暴饮烈啤酒之外的消遣；你想到这一点的时候，难道没发现板车车夫也具备社会美德么？³³

克列奥门尼斯：是的，我发现了。我在一匹拉板车的马身上也发现了社会美德，至少像我在一些大人物身上发现的一样。他们最自私的行为，只要社会能从中获得一丁点好处，大多来自他们遵循美德的种种原则，来自他们对公众的仁厚关爱，我们若不相信这一点，大人物们就会非常恼火。选择教皇的时候，红衣主教们最信赖和最依靠的乃是圣灵的影响，你相信么？

霍拉修：和我相信基督变体^{注51}差不多。

克列奥门尼斯：不过，你若是自幼接受的是罗马天主教的信仰，你就会两个都信了。

霍拉修：我不知道是否会是这样。

克列奥门尼斯：你若像成千上万的信徒那样虔诚地相信那个宗教，你就会相信，而那个信仰并不缺乏理性和常识，就像你我一样。

霍拉修：我对此没有什么要说。世上有许多事物虽然无法理解，但仍然是真的，而它们恰恰就是信仰的对象。所以，当事情超出了我的能力，并且确实超过了我的理解力，我便沉默不语，万分谦卑地屈从它。但是，我若已经清楚地意识到某个事物与我的理性相左，并和我的判断力相冲突，我就绝不轻易接受任何事情。³⁴

克列奥门尼斯：你若相信上帝，你又有什么实际证据去表明：在一件对所有基督教世界比对其他世界都更重要的事务上^{注52}，上帝并没有对人做出指导呢？

霍拉修：你这个问题是个圈套，并且很不公平。上帝监督和主宰着一切，无一例外。要说明我对教皇选举的否定是对的，要说明对我不相信它的理由，我只要证明一点就够了，那就是：教皇选举里使用的器物 and 方式分明是人为的，全都属于世俗世界，其中许多是不正当的和邪恶的。

克列奥门尼斯：并非所有的方法都是如此，因为他们每天都在祈祷，都在郑重地恳祈上帝的帮助。

霍拉修：但是，从他们的其他行为当中，你却很容易判断出他们祈祷的重点是什么。罗马教廷无疑是个最大的高级政治学府，是研习如何策划阴谋的最好学校，在那里，那些惯用的狡诈和众所周知的计谋都显得平淡无奇，并且穷尽人类心智，精心策划着种种密谋。在那里，才干必须服从谋略之道，就像力量必须服从摔跤术一样。一些人运用某种技巧来掩饰自己的能力，不使旁人了解他们。那种技巧对这些人的用处，比真知和深刻的理解力的用处不知要大多少。在这所神圣的学院里，一切都是 *auro venale* ^{注53}，而真理和正义的价值最低。红衣主教帕拉维奇尼 ^{注54} 和其他坚决拥护教皇权威的耶稣会派教士，已经虚伪地承认了 *Politia Religiosa della chiesa* ^{注55}，并且并不向我们隐瞒那些惟有在 *Purpurati* ^{注56} 眼里才有价值的美德和成就。他认为：无论以什么手段，使教皇权力得以向世俗权力的延伸，乃是无上的光荣，而被敌手智胜，即使是被最卑劣的诡计战胜，则是奇耻大辱。尤其在红衣主教们（Conclaves）的会议上，不玩弄阴谋诡计就一事无成。人心是个深渊，奇深莫测，黑暗异常，以至最巧妙的掩饰有时也会被揭穿，人人都满脸伪善，尔虞我诈。这个团体的每一个成员，心中想的除了满足私欲，就是维护自己一党的利益，无论它是对是错，以及粉碎一切与之作对的派别。在这样一个团体的种种计谋、策划、派系倾轧和阴谋手段当中，你会相信存在着神圣、虔诚，或者对宗教精神的半点畏惧么？35

克列奥门尼斯：你这些感慨，印证了我时常听到的那个说法，那就是：叛教者是最不留情的劲敌。36

霍拉修：难道我曾是罗马天主教徒么？

克列奥门尼斯：我是说，你叛离了那种社会美德论。你曾经最激烈地支持过它。现在，任何人都不能像你这样严格地以观其行来断其人，并且对待那位可怜的红衣主教也的确都不如你这么不吝言辞。我几乎没想到：一旦我放弃了那个“畸形理论”，竟会发现你这样一位魔鬼。不过，在我看来，你我原先的见解似乎都改变了一些。

霍拉修：我想，是你我更相像了。

克列奥门尼斯：不仅如此。谁会想到：在听我对事物做出天下最仁厚的阐释的同时，又会听到你对它们的最激烈抨击呢？

霍拉修：人们实在是太无知了，对你我都毫无了解。我不知道他们

会做什么。不过，从你我的辩论里却可以非常清楚地看到一点：你极力揭露了与你见解对立的见解的荒谬之处，从而维护了你的见解；而我维护自己见解的办法是：让你看到我们并不像你所说的那么蠢。我曾经下决心永远不和你辩论这个话题。但是你看，我已经违背了这个决定。我讨厌被人看作不讲礼节。我完全是出于礼节才和你辩论的。不过，我对你我这番长谈并不后悔，因为我发现你的见解并不像我原想的那样危险。你已经承认：世上存在着美德，世上也有以美德为行为准则的人。我原以为你会否认这两点。但是，我可不想让你自以为用五颜六色的幌子欺骗了我而沾沾自得。37

克列奥门尼斯：我的伪装并没有厚到让你看不破，我也不会和任何其他容易上当的人讨论这个话题。我知道你具有良好的头脑和深刻的判断力。也正是因为这个缘故，我才万分诚恳地希望你听我对自己做一番解释，听我对你说明你我之间的差别有多少。你本来大概以为我我有云泥之别。世人当中，惟有你最不愿把我看作坏人，但我非常害怕得罪你，因此我不得到你的许可便绝不和你讨论这些问题。看在你我的交情上，请你为了我暂且屈尊去读一读《蜜蜂的寓言》吧。那本书做得很漂亮。你喜欢书籍。我有一本《蜜蜂的寓言》，装帧极为精美。请你务必让我把它作为礼物送给你。

霍拉修：克列奥门尼斯，我虽然不是个固执己见的人，但很看重荣誉，你知道什么是严格意义上的荣誉。那本书备受嘲笑，我讨厌听人提到它的名字；谁想让我接受其中哪怕一丁点观点，我马上就会火冒三丈。迄今为止，荣誉是一个社会最坚固、最高贵的纽带。因此请相信我：绝对不能平白无故地拿荣誉开玩笑。荣誉是实实在在的，是令人敬畏的，同时也是严肃的，无论什么时候都不能作为消遣取笑的对象。任何别出心裁的诙谐，任何机智俏皮的玩笑，只要是针对荣誉，都使我无法忍受。或许世界上只有我才如此；你若愿意，可以说我这种态度是错的。随它去吧，我只能说：*Je n'entens pas Raillerie la dessus* [注57](#)。所以，你若还当我是朋友，就千万别送我《蜜蜂的寓言》。对那本书，我听够多了。38

克列奥门尼斯：请告诉我，霍拉修，世上可有不讲正义的荣誉？

霍拉修：谁说有不讲正义的荣誉？

克列奥门尼斯：难道你没承认：尽管你现在发现我在骗你、但你原先把我想得更坏么？不经过深入考察，任何人或任何人的著作都不应当被指责为异端或纯粹的臆断，更不该被看作敌人或充满敌意的指控。

霍拉修：你说的完全正确。我诚恳地请你原谅我对你的误解。请畅所欲言，我会耐心地听下去，只要你的话不像方才那么骇人听闻就行。不过，求你千万要正经一点儿。

克列奥门尼斯：对你，我没有什么不中听的话要说，更没有什么骇

人听闻的话要说。我只想让你相信：我对人类的看法并不像你认为的那样，其实它们并不那么充满歹意，也不那么吹毛求疵；你只要仔细考察就会发现：我对事物价值的看法，其实也和你的差不了太多。请想想我方才做的事情吧：我一直竭力从我能想到的、最宽厚的角度去看待一切事物，以揭露那种社会理论的荒谬之处。我承认的确如此。现在，再请你回想一下你自己是怎么做的：你一直在揭露我惨淡经营出来的那番“颂词”的愚蠢，把事物还原到正常的视角下，你做得很对，因为你知道人们当然会以从正常的角度去看这些事物。你做得很好，只是你的做法和你自称要维护的那种理论恰恰背道而驰。你若用同样的方式去评判所有的行为，那种社会理论便彻底完了，至少有一点会十分明显：那种理论无法付诸实施。你说大多数人都具备那些美德，可是，我们谈到具体的个人时，你却连一个也找不出来。我曾经到处去验证你这种的观点，但我不但在最底层的人们那里所获寥寥，而且在最高层人士那里也是如此，而你又认为把中层人士想得更好是很荒唐的。你赞成一种美好的意图，难道同时又承认它并不美好或者永远无法付诸实施么？按照那些美德原则行事的人究竟是哪种人？我们究竟要到哪里才能找到他们呢？39

霍拉修：各国都有一些出身高贵、家境富裕的人。他们并没有接受提供给他们的那些利益优厚的位置。他们只关心那些伟大和高尚的事情，别无其他。难道不是么？40

克列奥门尼斯：不错。但仔细检验他们的行为，仔细观察他们的生活，并且用你看待那些红衣主教、那些律师和医生时那种不那么宽容的眼光，去查看他们的行动，看其美德使其行为比那个贫穷女人的到底高多少。一般地说，颂词里包含的真实要少于讽刺里包含的真实。当我们的感官都镇定下来、身心没有受到任何搅扰、没有遇到任何使我们不快的事情时，我们便会对自己的处境感到愉快。而正是在这种情况下，我们最容易把外在的表现误认为真实，我们对事物的评判也更宽容一些。霍拉修，请记住，半小时以前你赞美歌剧时是多么满腔热情。你想到自己看到了歌剧的许多迷人之处时，你的心灵仿佛得到了升华。我不打算说些什么话来反驳你对歌剧、对歌剧观众文雅风度的赞美，但是，你想到这些可爱的意念，并指出歌剧院是陶冶强烈持久的美德习惯的最佳工具时，恐怕已经迷失了自己。你是否相信在同样数量的人里，去歌剧院者的真正美德，要多于去动物园者的美德？

霍拉修：好一个恰当的比较！41

克列奥门尼斯：我是非常严肃的。

霍拉修：狗吠、牛鸣和熊吼，那声音有多么和谐无比呀！

克列奥门尼斯：千万别误解我的意思。你很清楚，我所比较的，并非这两种地方给人们带来的不同快乐。你提到的那些事是最不该抱怨的。在精雅的耳朵听来，那些持续不断的诅咒声和咒语声、频繁重复的虚假歌词和其他更龌龊的词句、声嘶力竭、跑了调的人声的众多低沉噪

音，乃是最残酷的折磨。那个地方的霉臭味以及各种恶劣气味永远令人作呕。不过，在下等人聚会的一切场所里……

霍拉修：*L'odorat souffre beaucoup* 注58。

克列奥门尼斯：总的来说，这种娱乐方式很令人厌恶，它让你所有的感官受罪。我承认这一切。油腻腻的脑袋，其中还有些是血红色的，不协调的衣裳，令人生畏、粗野、可怖的相貌，你在那些永无休止的聚会上见到的这些情景，一定会使你非常震惊。因此，你在一群衣衫褴褛、浑身龌龊的粗人当中能见到的其他一切，也无不使你震惊。那帮人的种种消遣里，没有一种行为不令人作呕。然而，粗野和没有举止风度，却不该和恶德及罪恶的东西混为一谈，这就像讲究礼节、举止文雅不能和美德及虔诚混为一谈一样。为了恶作剧而揭露预谋的谎言，其罪过比教人去说假话更大。暗中敌人低声窃语的诽谤对一个人的伤害乃至毁损，会比其最吵闹敌手全部可怕的诅咒谩骂给他的打击更大。在所有基督教国家，高级人士也像粗俗之辈一样有淫荡与通奸的行为。但是，若说粗俗者比有教养者更容易染上某些恶德，那么，后者则比前者更容易染上另外一些恶德。在宫廷里，嫉妒、诽谤以及报复心比在草舍中更肆虐、更容易酿成灾祸。穷人当中不存在过分的虚荣和有害的野心；穷人很难染上贪婪的恶德，更不会去反对宗教信仰。穷人掠夺公众的机会比富有者小得多。你熟悉那些聚会上的大部分卓越人士，但我希望你先严肃地回想一下其他人的生活，尽可能想到更多的人，然后再去想歌剧院观众的种种美德。42

霍拉修：你让我发笑。你所说那些人身上，美德实在是多极了。你已经说服我相信：闪光的东西不一定是金子。你还有什么话要说么？43

克列奥门尼斯：由于你让我说了话，并且如此耐心地听，我便想抓住这个机会，对你讲些关系重大的事情，或许你从未从这个角度考虑过它们。而你会承认：应当从这个角度去看那些事情。

霍拉修：对不起，我真的要走了。我今晚真的有件事情非办不可。它关系到我的一场官司。我在你这里的时间已经超过了原先的打算。不过，倘若你明天能到我家来吃点儿羊肉，到时候只有我一个人，你愿意谈多久都行。

克列奥门尼斯：这再好不过了。届时我会等你。

二 霍拉修与克列奥门尼斯的第二篇对话44

霍拉修：你我昨天的讨论给我留下了非常深刻的印象。你谈到的一些事情非常令人愉快，其中的一些我是不会轻易忘记的。我不记得自己以前可曾像昨晚离开你以后那样审视过自己。

克列奥门尼斯：诚实无欺地审视自己，这个任务比通常想象的还要困难，还要艰巨。昨天我曾问你：我们在哪里、在什么人当中才能找到你所说的那种人，即所谓依照美德原则行事的人。你回答说，有一个等级的人就是如此。我已经在那些人身上找到了人的一些非常讨人喜欢的特征，但那些人也都有缺点。若能抛开这些不谈，而能从在一些人身上见到的不同美德中挑选出一些最好的，那么，这番集美德于一体的情景就会成为一幅非常美好的图画。45

霍拉修：把这幅画完成得十全十美，那将是个杰作。

克列奥门尼斯：我可不敢去做这个尝试。但我想，为它画一幅小小的速写并不算太难。它依然应当高于自然，并且是个可供效法的范本，比任何一个活人的榜样都好。我想画画看，一想到这个，我就浑身是劲儿。一位美德俱全的君子的肖像该多么迷人！一个出身高贵而富有的人，自然创造他时绝不吝啬，他懂得这个世界，他一直养尊处优，他的形象该多么令人销魂！

霍拉修：我可以向你保证，我也这么看，不管你这话是开玩笑还是正经的。

克列奥门尼斯：他那些最大的缺点被掩盖得多么彻底！虽说金钱是他的偶像，虽说他心中觊觎着钱财，他内心的贪婪还是要被迫服从他外在的全不计较，他的行为无不闪耀着慷慨仁厚的光辉。

霍拉修：你错就错在这里。这也是你让我受不了的地方。

克列奥门尼斯：有什么不妥么？

霍拉修：我知道你在说什么，你给我画的，将会是一位君子的漫画像，而你却谎称你在给他画肖像。46

克列奥门尼斯：你误解我了。我根本没这个意思。

霍拉修：可是，人的天性为什么就不可能是善良的呢？你不但不隐去人的缺点，反而给他添上了不少缺点，它们都毫无根据，毫无色彩。对外在表现无懈可击的事物，你根据什么断定败絮其中呢？你怎么知道那个人的缺点全被掩盖起来了呢？你既然承认那君子从未显露过爱财之

心，并说他的行为无不闪耀着慷慨仁厚的光辉，为什么你还会设想他内心贪婪、以金钱为偶像呢？这实在是荒谬透顶。

克列奥门尼斯：我对任何人都没有做出过这样的假设。我要和你分辩几句：我所说的话除了作为评论，没有其他的意思；无论一个人如何清楚地意识到自己内心的弱点和天生的缺憾，他都具备获得常识及良好风度的能力，并且即使没有其他任何帮助，他也足以能让自己的弱点和缺憾不为人所知。不过，你这些问题提得很及时。既然你提到了这些问题，我就要对你开诚布公。首先我想对你讲讲我马上要做的那番描述的用意，讲讲那番描述的用途。一句话，我要向你证明：最美丽的上层建筑也可能建立在腐朽恶劣的基础上。你马上就会进一步了解我的意思了。47

霍拉修：但是，你既然全然见不到，又怎么知道支撑大楼的基础即将腐朽呢？

克列奥门尼斯：别急。我向你保证：不经你本人认可，我绝不把任何事物说成是绝对的。

霍拉修：我不要求别的，但愿你严守这个承诺。好吧，请你把想说的告诉我。

克列奥门尼斯：骄傲与虚荣心真正关心的，乃是他人的观点。一个人最大的愿望，能占据整个人心的愿望，乃是自己被全体世人看作很好，乃是获得全体世人的喝彩和赞美，不仅在当前，而且直到后世永久。这种激情通常会破灭，但令人难以置信的是：尽管人们的环境和志趣各不相同，这种激情的力量却造就了，并且可能继续造就多少非凡而彼此迥异的奇迹！首先，依靠骄傲之情，一个人便不把任何巨大的危险放在眼里，便不惧怕任何形式的死亡。同样，有了自傲之心，一个人会追求危险和死亡，而倘若他的体格坚韧强健，他还敢于欣然承当危险与死亡。其次，世上没有西塞罗曾提到的任何良好职能或义务，无论是对他人还是对我们自己，也没有沙夫茨伯里爵爷提到的任何仁爱、人道或其他社会美德的先例；但是，具有常识和知识的人，其虚荣心若强大得足以压倒其他一切激情（那些激情妨碍和干扰着他的打算），那么，哪怕仅仅出于虚荣心，他们也能把常识和知识付诸实施。48

霍拉修：你说，我会相信你说的这一切么？

克列奥门尼斯：会的。

霍拉修：什么时候？

克列奥门尼斯：在你我分手之前。

霍拉修：好极了。

克利奥门尼斯：具备一定才能的人，若生活环境优越，受过良好的教育，性格又并非与众不同，其行为举止就很少不是彬彬有礼的。这种人愈是自傲，愈是看重他人的尊重，便愈是会去钻研他人的尊重，以使自己为所有与之交谈者所悦纳。他们会不辞辛苦，千方百计地掩藏和扑灭心中常识告诉他们不应被别人见到或了解的一切。

霍拉修：我不得不打断你的话，因为我不能让你照此说下去了。你说这些，不就是重弹那个老调么？它说人人都有骄傲之心，我们所看到的无不是伪善。这些说法毫无根据。世界上再没有比你说的这些更荒谬的话了。因为按照你这些话，最高尚、最英勇、处境最好的人便都是最骄傲的。这和我们的日常经验极为冲突，因为日常生活中的情况恰恰相反。暴发户、白手起家的无家世者，以及没受过什么教育、因发财而趾高气扬的最平凡之辈，一旦超出中等水平，从低贱的位置跃升到荣耀的位置上，其骄矜和傲慢便表现得再普遍不过了。相反，一般地说，地球上没有任何人比那些出身高贵者更有礼、更人道、更斯文了，他们都拥有大量的财产和祖先的著名房产。因世袭血统而显赫者，自幼就习惯了辉煌的场面和荣耀的头衔，受的是与其身份相应的教育。我不知道世上哪个民族，只要不是野蛮人，其年轻男女没有受到特别的教育，要他们力戒骄傲或自高自大。你是否知道哪个学校、老师或父母不是一直谆谆教导其教育对象要懂礼貌和听话的？不仅如此，“有礼貌”（Mannerly）这个词本身不也恰恰包含着这个意思么？49

克利奥门尼斯：求你了，咱们还是平心静气，用准确的语言说话吧。良好礼貌的准则给我们灌输了上千条训诫，要我们避免骄傲的种种外在表现，但是，没有一条规矩是反对骄傲这种激情本身的。

霍拉修：怎么会是这样？

克利奥门尼斯：的确没有，没有一条规矩是反对这种激情本身的。绅士教育从来不提要克服骄傲，而是不断激励他们的荣誉感，要他们始终保持强烈的荣誉感，要他们在紧要关头内心务必重视自己的价值。50

霍拉修：这一点很值得深思，并且值得花时间去仔细考察一下。可是，你要画的那位完美君子到底在哪儿呢？

克利奥门尼斯：我已经准备好了。我想从他的住处说起：虽说他在好几个国家都拥有漂亮的房产，我却只说说他那座主要的家族府邸，那上面镌刻着他家族的名号，是家族的光荣。这座府邸宏大壮观，令人赞美不已。他的花园十分宽广，里面有无数种令人心旷神怡的事物：它们被划分成许多区域，用于不同目的；虽然对自然的精心改进随处可见，但每个部分都井井有条，独具匠心；虽然所有的局部都被营造得堂皇悦目，但整体布局却能发挥最大的优势。室内的一切器物都能显示出主人的高贵与品位。一切花费都用在营造美和居处之便上，因此你见不到任何不恰当的挥霍浪费。他的所有餐具和家具都极其考究，你只能见到那些最高级的器用。室内的绘画全都出自最出色的画家之手，的确都是精

品杰作。他根本不收藏没有价值的琐屑之物，也绝不会让你看到他家中有什么令人憎恶的摆设。他的几套收藏品无不既令人愉悦，又超凡脱俗，重在价值而不在大小。不过，他的古董和财宝并不仅仅局限在他的收藏柜里，室内上上下下地展示的大理石和雕刻本身就是个宝藏。在室内的许多地方，你都能看见大量令人叹为观止的镏金装饰和精美无比的雕工。大厅和走廊里的陈设想必更是价值不菲，其客厅和过道也毫不逊色。这些厅堂都十分宽敞而华美，全是品位最高的建筑师的杰作，其装修布置无不令人惊叹。整个府邸都呈现出融为一体的精雅，栩栩如生的装饰千姿百态，处处气度恢弘，又一尘不染，连最漫不经心、最不善观察的人也会对它们十分嘉许。同时，其中最平凡的器物的每个部分也都呈现出精确的做工，给人一种更实在的满足感，连最好奇的人也会为之陶醉。然而，这个完美样板最大的优点却是：即使在最普通的房间里也没有一件无用的东西，连最短的过道都装修得十分美观。而在最辉煌的厅室里，同样丝毫没有铺张的陈设，没有任何充斥着烦冗装饰的部分。

51- 52

霍拉修：这真是一幅苦心绘制的图画，糟糕的是我并不喜欢它。请说下去。

克列奥门尼斯：我承认，我原先也不喜欢它。他的马车和侍从数量众多，都经过了精挑细选。他的一切用品都以理性为向导，无不将技艺和支出的效用发挥得淋漓尽致。他本人总是显得心情愉快，其心胸也仿佛像他的表情一样开朗。在府里，他最乐于照顾别人，从不给别人添麻烦。他的全部快乐似乎就在于使朋友们感到愉快。即使在最兴高采烈的时候，他也从不对任何人失礼，从不用简称去称呼人。即使对地位最低的客人，他也从不用不讲礼节的亲昵态度去对待他们。对每一个和他说话的人，他都注意地倾听，除了对他款待客人的饮食的赞美之外，他不忽略任何谈话。除了对他的赞美之外，他从不打断任何谈话。对属于他的东西的所有赞美，他很少去随声附和，即使那些东西最当之无愧，也是如此。在国外，他从不打听那些失误和舛错；遇到不称心的事情，他或者缄口不语，或者尽力把事情引向最好的结局，以消除旁人的抱怨和不满。然而，他离开一个住处之前，却每每总要衷心地赞美那里的长处，他的谈吐虽然一贯活泼幽默，但又永远是既慎重又有趣的。即使是只包含一丁点污秽下流意味的话，他也从来不说。他更不开伤人的玩笑。53

霍拉修：好极了！

克列奥门尼斯：他不盲从，不迷信，避免一切有关宗教的争论。但他经常去教堂，并且很少缺席家族的祈祷仪式。

霍拉修：该君子已然几近神明了！

克列奥门尼斯：我原知道你我会有一点上有分歧。

霍拉修：我不是在挑错。请说下去吧。

克列奥门尼斯：由于他本人非常博学，他就积极促进艺术和科学的发展。他亲近有功者，奖励勤勉者，又一贯坚决反对败德者和压迫者。他的饮食虽说比任何人的都要佳良丰美，酒窖也比任何人的都好，他却能节制饮食，从不过量饮酒。虽说他的口味非常考究，但他总是选择有益健康的食品，而不喜欢仅仅是好吃的东西；对一切可能损害健康的東西，他从不暴饮暴食。

霍拉修：这实在堪称嘉许！54

克列奥门尼斯：像在其他所有事情上一样，他也非常讲究服饰，常添新装。在自己的衣着上，他视整洁重于华丽，但他的仆从却都有漂亮的服装。除了在十分重大的场合，并为了表示对他人的尊重以外，他本人很少佩戴金银饰品。为了表明这些豪华的习惯除此之外别无他用，他每次穿的衣服都不同。一套服装穿过一天以后，第二天他就不再穿了。他的衣物全是最上乘的，其装束也堪称奇特，但他却让别人去照管它们。世上再没有比他穿着更好而像他那样不在乎衣着的人。

霍拉修：一点儿不错，对有身份的人来说，衣着得体乃是必需，但过分热衷，却有失身份。

克列奥门尼斯：因此，他雇用了一位品位高雅、很有眼光的管家，此人使他免除了衣着上的麻烦。同样，他的饰带和亚麻内衣则由一位巧手的女人负责。他的语言温文尔雅，亲切自然，且易于理解，既不轻描淡写，又不夸夸其谈，既不卖弄学识，又不粗俗土气。他的举止无不彬彬有礼，毫不造作。他的风度稳重泰然，而不轻率浮躁。他举止高贵，因为虽然他一向平易近人，谦和纾就，没有人比他更少妄自尊大，其举止中却依然流露出某种尊贵典雅的东西。他谦逊但不卑微，高贵却不傲慢。55

霍拉修：这真令人叫绝！

克列奥门尼斯：他对穷人宽厚仁慈，他的房子从不对陌生人关门，他把邻人都看作朋友。他待佃户如慈父，认为他们的安康与自己的利益密不可分。对小小的冒犯，没有人比他更处之泰然；对无心的侵害，没有人比他更容易原宥。他能把被其他地主视为侵害的事情变为有益的事情。无论损失大小，他都记在自己的账上，无论是由于他自己的疏忽还是其他原因，他都加倍补偿。他力求尽早知道这些损失，往往不等它们引起抱怨，便予以补救。

霍拉修：哦，珍贵的人类啊，提防上当！

克列奥门尼斯：他虽然从不责怪自己的仆从，却能得到他们最好的侍奉。虽然他的家用开支一应俱全，家庭成员也很是众多，但家中却秩序井然，这像其家族的富有一样闻名遐迩。他的吩咐必须严格照办，但

其命令却一贯合情合理。哪怕是对最穷困低贱的脚夫，他也从不颐指气使，不加体恤。仆人的格外勤勉以及一切值得称道的行为，他全看在眼里，并时常予以当面夸奖；对他不喜欢的仆人，则留给管家去责备或是除名。56

霍拉修：他很有头脑。

克列奥门尼斯：无论哪个仆人侍奉他，他都悉心照顾，无论是患病还是健康。他给下人的工钱是其他主人的两倍以上。对那些格外殷勤周到、尽力为他服务的仆人，他还时常馈赠礼物。不过，他却严令下人不得接受来访客人的哪怕一文赏钱，无论出于什么原因。仆人的许多错误，只要是初犯，他都会视而不见或予以原谅；但再犯同样错误的仆人，一经发现，便立即会丢掉饭碗。此外，他还奖励揭发错误的人。

霍拉修：我想，这是我听到的唯一会招人非议之举。

克列奥门尼斯：我倒不这么认为。请告诉我，你为什么这样看？

霍拉修：首先，这样一条命令很难强制人去服从；其次，即使它能被执行，也没有多大用处，除非大家都这样去做，而那是不可能的。因此我想；贯彻这个家规的尝试是绝无仅有、很不现实的。它只会使吝啬之辈感到高兴，他们家中绝不会效法此例。但它却会使慷慨者失去显示其慷慨仁厚品德的机会。何况，它显然还会使你的家向各色人等过分开放。57

克列奥门尼斯：或许能找出防止这些弊病的办法。但对那些有才能、受过教育的人来说，执行这个家规却是件好事，因为这能使他们获益匪浅。这些人没有多少钱，而对其中的不少人来说，赏给下人的这点儿钱乃是个非常沉重的负担。

霍拉修：我承认，惟有你说的这一点才堪称重要。但我还是要请你原谅我打断了你的话。

克列奥门尼斯：他的一切商业来往都精确而公正。他的不动产很多，因此他雇用了几位能干的经理去照料它们。不过，尽管他的账目全都记得清楚整洁，他还是把亲自监督账目视为己任。他从不滥付任何商人送来的未经查实的账单，虽然不愿亲自干预现金的支出，付起账来却既及时而欣然，又精确而守信。唯一的例外是：他从不愿在新年那天欠账不还。

霍拉修：我很欣赏这一点。

克列奥门尼斯：他和蔼友善，周到体贴，平易近人，从不大吵大闹。总之，世上没有任何人能像他那样显得不因处境而沾沾自喜。他虽然成就斐然，财产甚丰，但他的谦逊也和他的其他骄人之处一样多。他虽然地位显赫，超群出众，但从不得以自己的伟大为乐，而仿佛对自

霍拉修：这个人物实在值得赞叹，他使我格外愉快。但我还是想冒昧地告诉你：若事先不知道你的意图，不知道你的用意，我本来会对你这番描述更觉愉快万分。我想，你的意图其实很不厚道，那就是：建起这座如此完美而优雅的大厦，却完全是为了推倒它。这是在煞费苦心地显露你恶作剧的本事。我已经注意到：你这番话里留着几处余地，其作用是使你得以借题发挥，得以削弱你为这座大厦建造的基础，它们就是：其心胸也仿佛像他的表情一样开朗、从不显得以自己的伟大为乐。我深知你使用“仿佛”、“显得”之类的字眼儿时，总是有其用意的。你把它们当作许多后门，以便溜出来。你若是没有事先让我知道你的意图，我本来绝不会注意到这些东西。

克列奥门尼斯：我的确利用了你提到的这些伏笔，但我这么做只是为了逃避正义的检查，为了不使你说我的话是错的，不使你怀着过多成见去作出判断，倘若事后证明这位君子是在遵照一种恶劣的准则行事的话。我承认，我打算让你相信他其实就是如此。不过，考虑到这会让你很不开心，我想仅仅在描述中为你提供一些小小的娱乐，我便满足了。至于其他，我并不计较，任你去误解好了。59

霍拉修：何必如此呢？我想，你创造这个人物的本意就是为了开导我。

克列奥门尼斯：我可没有自诩要开导你。我本想只给你列举一些事实，请你自己去判断，但我错了，现在我已经把自己这个错误看得一清二楚。昨晚和今天你我开始讨论的时候，我都以为你是按照另外一种思路去思考问题，和我所见的有所不同。你提到过人们对你的一种印象，提到过审视自己，此外还有其他一些暗示，而我却太大意，竟然把它们误解成了对我有利的东西。不过，我也因此而发现：对我承认自己怀有的那种情绪，你仍然像以前一样激烈反对。因此，我会打消自己的这个误解。我并没指望从什么胜利中取乐，也不知道有什么会比想到得罪你更使我痛苦。求你，你我还是用对待另一个重大问题的那种办法去对待这个问题吧，那就是永远不再提它。有远见的朋友之间，本该回避他们已经知道存在着根本分歧的一切话题。请相信我，霍拉修，我有能力使你感到开心，有能力给你任何快乐，为此我绝不会有任何怨言。但使你感到不自在，却绝不是我有意所为。对于昨天和今天我说了这么多的话，我请你加倍地原谅。你听说有关直布罗陀市的消息了么 [注59](#)？60

霍拉修：看到我的缺点和你的谦恭，我深感惭愧。你并没有误解你提到的那些暗示，你所说的话当然给我留下了深刻的印象，我也曾极力地审视过自己。然而，正如你所说：诚实无欺地审视自己，这是项艰巨的工作。我衷心希望你说话时不抱任何目的，这样一来，你我便可以讨论这些事情了。得罪你的是我，我该为自己的失礼请你原谅。但你知道我一向坚持的那些准则是什么，我不可能一下子就放弃它们。我虽然知道这非常困难，但我却能时时瞥见真理，这使我开始改变观点。有时

候，我也觉得自己心中在斗争，但我已经太习惯把一切真正美好的行为都看作出于值得称颂的动机，因此，一旦我按照原先的思维方式去看问题，它便会使我得出以前的那些结论。请原谅我的动摇不定吧。我十分喜欢你描述的这位完美君子，我承认：我不知道如此完美无缺、毫无自私之心的完人，若不是依照美德与虔诚的准则行事，何以能在各个方面都表现得如此超群出众。世界上可有这样一位地主么？我若错了，我很愿意你给我释惑解疑，指点迷津。请告诉我吧，请你畅所欲言。我保证会耐心倾听。请你开诚布公，尽情表达你的思想吧。61

克列奥门尼斯：以前你也曾要我畅所欲言，可一旦我这么做了，你却显得不高兴。不过，既然你又要我这么做，我就再试一次吧……世界上是否存在或有过我所描述的那个人，这并不十分重要。大多数人都会认为，一道如此洁净的水流，其源头却可能龌龊不堪，满是污泥；而设想出这样一条水流，这要比把它想象为对赞美的过分渴望、对最老练评判者的普遍喝彩的过度希冀更容易。尽管我很容易赞成这种看法，有一点还是确定无疑的，那就是：才能出众、家财丰厚的人可能将这些美德集于一身，其身体与常人无异，并受过良好的教育；世上还有许多人，其天性并不比众人更好，但依靠我提到的那些帮助，却有可能获得那些优秀品德并取得成就，条件是他们必须下定决心，使自己的全部欲望和才能都服从于那种最强烈的激情。那种激情若能得到持续不断的满足，便总是会主宰人的其他一切激情，必要时甚至会征服它们，概莫能外，即使在最困难的情况下，也是如此。

霍拉修：探讨你所说的这种情况是否可能存在，这大概会引起长时间的争论。但我认为：这种可能性显然是微乎其微。即使真有一个完人，那么，说他的行为出于他的优秀本性，因为其中包含着众多的美德和罕见的天赋，这个说法要比说他的一切美好品德都来自种种不道德的动机更可信。若说骄傲可能是这一切美好行为的起因，那么，其他人身上有时也能表现出骄傲的影响。按照你的理论，世人骄傲的表现绝不罕见。全欧洲都有才能出众、家财丰厚的人，其中却找不到几个你为我们描绘的这种典范供人效法，这是为什么呢？为什么我们很难见到集众多美德和优秀品质于一身的人呢？62

克列奥门尼斯：世上虽然有许多许多家财丰厚的富人，但其中鲜有行为如此完美者，这种情况存在着几个非常明显的原因。首先，人的气质各不相同，有人生性活跃，忙忙碌碌，有人生性懒散，温和好静；有人大胆无畏，有人则怯懦腼腆。其次，还应当考虑到：气质的养成多少是有意而为之的，因为一类气质会被教育所抑制，另一类则受到鼓励。最后，这两类气质分别建立在人们不同的幸福观上，根据这些观念，人们对荣耀的热爱便决定了人们的不同行为方式。有些人认为主宰和统治他人是最大的幸福；有些人则把临危不惧视为最珍贵的品德；还有些人认为学识渊博、成为名作家是最大的幸福。因此，尽管人们都热爱荣耀，但获取荣耀的方式却各不相同。然而，一个人若是讨厌喧嚣忙碌，天生好静，喜欢悠然安逸，而教育也鼓励了他的这种气质，他便很有可能认为：具备良好的绅士风度乃是最值得向往的。我敢说，他若有了这

样的想法，其行为便一定会十分接近我所描绘的那个人。我说“十分接近”，是因为我可能看错某些事情，并不是个万事通。有些人会说我没有提到几种不可或缺的品质。但我相信：一般地说，在我们生活的这个国家和这个时代，我列举的那些品质一定能使人获得我认为他所渴望的声誉。63

霍拉修：毫无疑问。对你最后说的那句话，我根本不会怀疑。我以前也告诉过你：你描绘的那个完人堪称嘉许，使我格外愉快。我之所以注意到你极力把这位君子描述得如此近乎神明，是因为这种人太罕见了。不过，我并没有把它看作现实的反映。我在一个问题上曾与你看法不同，但那只是由于你我的思路不同而已。我考虑了你的回答，因此不知道自己是否想错了，因为这样的人若真的并不罕见，我便肯定会相信自己错了。我会特别敬重这样一位天才，并且随时准备承认他能力过人。不过，骄傲普遍存在，但其影响却并不更为普遍，我认为，你用来解释这种现象的理由还不够充分。说人们因天性不同而被鼓励去追求不同的目标，我完全赞成这一点。但是，世上也有大量的富人，其天性同样是喜欢安静和悠闲，并且非常渴望被看作谦谦君子。基督教国家里有那么多人出身高贵，财产丰厚，受过最好的教育，他们学习、旅行、历尽辛苦，以使自己达及完美，但若不加奉承，你却只能说：其中没有任何人具备所有的优秀品德和你列举的全部美德。何以会如此呢？64

克列奥门尼斯：成千上万的人都向着这个目标努力，其中不止一个达到了那个高度，这非常可能。在一些人身上，主宰的激情可能不够强烈，不足以彻底抑制其他的激情：爱欲和贪婪可能使其他激情产生变化，例如酗酒和赌博就能拉走不少人，战胜他们的决心。这些人或可能不具备坚持不懈地实现自己意图的力量，无法始终如一地追求同一个目标，或可能对有识者推崇的东西缺乏真正的趣味与了解，或可能其天赋并不足以使他们在所有紧要关头都能把自己掩饰起来。这是因为：空谈作伪很容易，但实际作伪却难上加难。任何一个这样的障碍都足以毁掉一切，使这幅假像无法画成。65

霍拉修：我不想和你争论这个问题。不过，到现在为止，你既没有证明任何问题，也没有提出一丁点理由，说明你为什么认为一个有品行的人，其外在表现如此灿烂美好，而其行为却出于卑劣的动机。不说出你为什么怀疑他，你就不能去谴责他。

克列奥门尼斯：那当然；同样，我不会说出任何心怀恶意或有失宽宏的话。因为我并没有说过：我若发现了一位具备我提到的一切好品质的君子，便会像你那样认为他得天独厚，并认为他的完美无缺全都来自对荣誉的格外热爱，别无其他。我想证明并始终坚持的是：一个人表现出的这些行为，有可能全都来自我所列举的那些原因，此外没有其他考虑，没有其他的帮助。不仅如此，我还相信：一位如此完美的君子，尽管知识丰富，才能超群，但仍然可能觉察不到自己行为的动机，至少是对此没有十分把握。66

霍拉修：这是你所说的最无法让我理解的话。为什么你设置了一个又一个难题，却一个也不解决？请你先澄清一下你最后那个自相矛盾的说法，然后再往下说吧。

克列奥门尼斯：要满足你这个要求，我就不得不让你先回想一下我们的早期教育，即幼儿所接受的最初教育、服从别人吩咐的行为选择，以及对他们好恶的规定。简单地说，就是要听话，别无其他。要达到这个目的，便不能没有赏罚，还必须利用其他许多不同方式。不过，有一点是确定无疑的：事实证明，要实现这个目的，更常使用并行之有效、能对儿童产生更大影响的东西，莫过于用羞耻心做成的把柄。羞耻心虽然是一种自然的激情，但我们若不在儿童能说话或行走之前就刻意地唤起他们的羞耻心，他们便不会如此迅速地感觉到它。儿童的判断力很弱，唤醒了他们的羞耻心，我们便有可能教会他们对我们感到愉快的事情感到羞耻，只要我们发现他们多少有了几分羞耻心即可。然而，只要存在哪怕一丁点骄傲，对羞耻的畏惧便不值一提了，因此，羞耻心增长，骄傲之心必会相应增长。

霍拉修：我本该想到，骄傲之心的增长会使儿童变得更任性，更不听话。67

克列奥门尼斯：你的判断不错，的确会如此，这必定会成为养成良好礼貌的巨大障碍，直到经验告诉人们：骄傲之心是无法用强力克服的，人们可以利用计谋来控制它；控制骄傲的最佳办法就是让这种激情自己制服自己。因此，精明的教育便允许我们在巧妙掩饰骄傲的同时，又随意保持尽可能多的骄傲。我们对这种自我掩饰感到自豪，尽管如此，我还是认为：做这种自我掩饰时，我们不可能感觉不到明显的困难，并且，它最初会使我们感到很不自在；但随着我们的成长，这种不自在会逐渐减少。当一个人的行为已经变得和我所描述的一样谨慎，长期遵照最严格的良好教养准则生活，因而获得了所有相识者的尊重，当高尚与文明已经成了他的习惯（这是有可能的）时，他便会忘掉自己那些行为准则，而不会想到那个隐藏的源头，它赋予他的所有行为以生命和动力。至少他不会觉察到那个源头。

霍拉修：经你一说，我愿意承认骄傲之心非常有用，倘若你愿意这么说的话。但我还不满足，我想知道：一个人既然具备了如此的理智、知识和洞察力，对自己的了解又如此透彻，为什么看不到自己的心灵，觉察不到自己的行为动机？除了他可能健忘之外，究竟是什么理由使你相信这一点呢？68

克列奥门尼斯：我有两个理由，我打算严肃地加以考虑。第一个理由是，在和我们有关的问题上，尤其是在有关我们自己的价值和长处的问题上，骄傲之心既能蒙蔽其他人，也能蒙蔽那些有理智、有才能的人；我们对自己的合理评价愈高，我们就愈容易囫圇吞下对我们最大的阿谀奉承，尽管我们在其他事情上都很有知识，很有能力。亚历山大大帝就是如此。尽管他具有巨大的天才，他还是真心地怀疑自己究竟是不

是神。我的第二个理由将使我们相信：这里说的这个人若能检视自己（而他极不可能这样去做），因为我们必须确认一点：要审视我们自己，我们就必须愿意并且有能力这样做。而我们有世上的全部理由认为：一个如此完美、又非常骄傲的人最加意避免的事情，莫过于做这样的自我审视。其原因是：他的其他自我克制的行为，都能从他所珍视的那种激情里得到补偿，惟独自我审视才能真正使他苦恼，惟独这种行为才会毁掉他的平静，他无法弥补这种损失。倘若最优秀、最诚挚的人都是腐败和欺诈的，他们的处境必定不堪设想，只因他们要在连续不断的伪善中度过一生！所以说，自我审视、大胆探究自己的内心，这是一个人能想到的最使他心惊胆寒的任务，因为他最大的快乐乃是在心中暗自赞美自己。进行自我审视，这实在有失风度，但这项任务的艰巨性……

69

霍拉修：别再说了，我同意你的说法，尽管我承认：我不知道你会从中获得什么益处，因为这非但不能消除你正要论证的巨大难题，反而会使它难上加难。那难题就是：你所描述的这位完人，其行为何以会出于卑劣的动机？倘若这不是你的本意，我便看不出你究竟想说什么了。

克列奥门尼斯：我已经告诉过你：那正是我的本意。

霍拉修：你探究深奥事物的非凡睿智，肯定在其他人之上。

克列奥门尼斯：我知道，你想弄清我是根据什么冒称自己具有这种最深刻的洞察力、自称我比一个足智多谋的精明人本人更了解他自己；你还想知道我为什么敢于自称能深入并探究人心，而我又已经承认那颗心被彻底隐藏了起来，不为世人所知。严格地说，我不可能具备这般手段，因此惟有纨绔子弟才会自吹有此本事。

霍拉修：你如何看待自己，悉听尊便，我可没有说过这些话。不过我承认；我渴望看到你能证明这一点，证明你具备这种能力。对你描述的那个完人，我依然记得一清二楚，尽管如此，你还是事先在他身上埋下了许多伏笔。我曾对你说过：只要事物的外在表现无懈可击，你就没有任何正当理由去怀疑它们。我还是坚持这个看法。你描述的完人是个整体，你不应当改变他身上的任何东西，无论是给你赋予他的优秀品质打折扣，还是给他增添一些其他的品质，它们或者与你已经赋予他的品质互相冲突，或者与之不相适应。70

克列奥门尼斯：这两种事情我都不想做，我也没有做那种决定性的考验。通过那种考验，一个人的行为究竟是出于内心良善和宗教原则，还是仅仅出于一种爱慕虚荣的动机，自会一清二楚。倘若是后者，那便有一种百试不爽的方法，能把这个潜藏的恶魔从他最幽暗的洞穴里揪到光天化日底下，在那个地方，全体世人都会认识他。

霍拉修：我想，我在辩论方面不是你的对手，但我很愿意做你那位君子的辩护人，与你那屡战屡胜的辩术较量一番。我一生中还从来没有

像这样喜欢一项事业。来吧，我就做他的辩护人，来反驳你能提出的所有假定，只要这些假定是合理的，并与你以前说的话一致。

克列奥门尼斯：太好了。我们先设想一下这个最文雅、最谨慎、最有教养的人可能遇到的情况。设想这位完美君子当众与另一个人争论，此人的出身和品质和他相同，只是不像他那么能控制自己的外在表现，也不那么注意约束自己的行为。倘若在争论中，那对手心怀恶意（*mal a propos*），言辞越来越激烈，似乎不再顾及对那君子应有的尊重，开始一语双关地诽谤那君子的名誉。你说，那君子这时该怎么做呢？71

霍拉修：马上要求对方对自己的话做出解释。

克列奥门尼斯：对这个要求，那个情绪激动的对手冷笑着表示不屑一顾，或者干脆拒绝做出解释。那君子势必会要求对方决斗，两人的争吵更在所难免。

霍拉修：你太草率了，因为这场争论碰巧是当众进行的，在这种情况下，在场的朋友或者任何一位绅士都会进行干预。他们会密切关注争论的进展，威胁性言辞一出现，便会被有礼貌地加以制止。不等发生语言上的冲突，两人就会得到友善的劝解；可能的话，他们还会被众人分开。然后，人们可能会用最动听的辞藻去赞美荣誉，以促成双方和解。

克列奥门尼斯：我不需要如何避免争吵的指导。你说的这些，人们或者会去做，或者不会去做。朋友的好心干预或许能成功，或许不能。我的意图是在最大可能性的范围内提出种种假设，因此，那些假设都是合理的，并且与我描述的那位君子的性格相符。这两人所处的情境，使你亲自建议那位君子向对手提出决斗，难道我们不可以这样假定么？72

霍拉修：不用说，有可能出现这种情。

克列奥门尼斯：这就足够了。因此，势必发生一场决斗。在决斗中，即使提其他必定发生的情况，我们也可以说：那位完美的君子肯定会表现出最大的英勇无畏。

霍拉修：倘若我们期望或设想他不会如此，那就太不合情理了。

克列奥门尼斯：因此，你便看到了我是多么公平。不过，请你告诉我：一个温文尔雅、脾气和善的君子，为了这么一丁点冒犯，何以会如此突然地决定用一种最剧烈的暴力行为来寻求补偿呢？而最重要的是：使他奋起、支持他去战胜对死亡的恐惧的，到底又是什么呢？你知道，战胜对死的恐惧，乃是最困难的事情。

霍拉修：那就是他天生的勇气和大胆，它们以他的纯洁生命和正直做派为基础。

克列奥门尼斯：但是，一个如此正义而且谨慎的人，心怀为社会造

福的诸多愿望，为什么又会明知故犯、违抗自己国家的法律呢？

霍拉修：他严格遵从的是荣誉所规定的律条，那些律条高于其他一切法律。

克列奥门尼斯：看重荣誉的人若想言行一致，便全都应当是罗马天主教徒。

霍拉修：请告诉我这是为什么？73

克列奥门尼斯：因为他们认为：口头传说比用文字记载的一切法律都更重要。因为没有任何人能告诉我们：有关荣誉的律条是什么时候、在哪位国王或皇帝在位时期、在哪个国家、由哪个权威机构最先颁布的。那些律条居然有这么强大的力量，这实在是非常奇怪。

霍拉修：它们书写或铭刻在每一个看重荣誉者的心上。这是毫无疑问的。你自己就能够意识到它们。每个人心中都能感觉到它们。

克列奥门尼斯：让它们书写或者铭刻在什么地方，随你的便好了。但它们都与上帝制定的法律截然对立，互不相容。我描述的那位君子的信仰若像他表面看上去一样真诚，他的观点必定会与你的相反；因为各个教派的基督徒都会一致赞成一点：上帝的法律远远高于其他一切法律；其他一切考虑都应当服从上帝的法律。一个有理性的基督徒，究竟会用什么借口，才能服从或赞同那些允许报复、鼓励杀人的律条呢？他信奉的宗教法规早已明确规定：禁止报复和杀人。

霍拉修：我可不是诡辩家。但你知道，我说的是真话。在看重荣誉者当中，一个人若有这样的顾虑便会受到嘲笑。尽管如此，我还是认为：在可以避免时却杀死一个人，这是重罪；一切谨慎的人都应当尽力防止这种情况发生。最该谴责的是先冒犯和公开侮辱别人者。出于轻率而率先犯入者，或出于放肆而故意寻衅者，全都应当被吊死。除了蠢人，谁都不会那样去做。尽管如此，倘若侮辱被强加在你头上，那么，世上的一切道理也都无法教你如何置之不理。你知道，我就遇到过这种情况。我永远不会忘记，当时我向对方提出决斗时心中是多么不情愿。可是，必定要发生的事情是不承认任何法律的。74

克列奥门尼斯：就在那天上午，我看见过你。你显得很平静，丝毫没显出气恼的样子。你本来可以不顾及什么。

霍拉修：那个时候显示气恼，这非常愚蠢。不过，我最清楚自己当时的感受。我心里的激烈斗争简直难以言喻。那太可怕了，当时，我宁肯放弃自己的一大部分财产，也不想让强加在我头上的那件事情发生。不过，倘若次日我又遇到不那么严重的挑衅，我仍然会做出同样的事情。

克列奥门尼斯：你可记得当时你考虑最多的是什么？

霍拉修：这还用问？我考虑的，是我一生中发生的最重要的事情。我当时绝不是个孩子。那时，我们刚从意大利回来，我当时已经二十九岁了，结交了不少好友，他们待我也不算不好。一个那样年龄的人，身体健康，精力充沛，有七千英镑年金，将来还会成为英国贵族，没有任何理由去和世上什么人吵嘴，也没有任何理由希望自己离开这个世界。对男人来说，提出决斗是巨大的冒险，何况，倘若不幸杀死了对手，你还会终生懊悔不安。你不可能在思索这些事情的同时（尽管还有其他更重要的考虑），又毫无顾虑地决定去冒决斗之险。75

克列奥门尼斯：你对那桩罪恶只字未提。

霍拉修：毫无疑问，对那桩罪恶，我当然想的很多；不过，其他的事情本身也非常重要，因此，一个处在那种时刻的人若不慎重思索，便会进退两难。

克列奥门尼斯：你现在有个极好的机会，霍拉修，可以让你审视自己的内心，并且通过我的一点儿帮助，去检查你自己。倘若你肯纤尊如此，我保证你一定会有重大的发现，并且会相信那些你现在不愿承认相信的真理。你热爱正义，心地诚实，你这样的人不应当总抱着那种思路不放，因为它总是强迫你闪烁其辞，使你不敢面对光明或理性。你愿意我向你提几个问题、并且平心静气、直言不讳地做出回答么？76

霍拉修：愿意，我毫无保留地愿意。

克列奥门尼斯：你还记得热那亚 [注60](#) 沿海一带的那场风暴么？

霍拉修：就是那场吹向那不勒斯 [注61](#) 的风暴么？我记得很清楚。我一想到它就浑身发冷。

克列奥门尼斯：你当时害怕么？

霍拉修：一生中从未那样怕过。我讨厌变幻无常的天气，我也受不了大海。

克列奥门尼斯：你当时害怕什么呢？

霍拉修：这还用问么？难道你想不到：当时我二十六岁，在那场风暴来临的时候，我最怕的就是被淹死？当时，船长自己都说我们很危险。

克列奥门尼斯：可是，无论是那船长还是其他的水手，在你那个年龄上都没有当时你一半的恐惧和焦虑。

霍拉修：正像你说的那样。当时，船上的水手们没有一个像我那样惊慌失措，何况他们早就习惯了大海，风暴对他们来说是家常便饭。而那以前我从未到过海上，偏偏那个倒霉的下午我们从多佛尔 [注62](#) 坐船去

克列奥门尼斯：缺乏知识和经验，这会使人毫无危险的地方想象出危险。然而，那些真正的危险，当人们已经知道了它们的危害时，却是对所有人的天然勇气的考验，无论人们是否习惯了它们。水手也像其他人一样不愿意送命。

霍拉修：我承认自己在海上是个大懦夫，对此我并不感到羞耻。若是在Terra Firma 注64 上，我就会.....77

克列奥门尼斯：你参加那场决斗的六七个月之后，我记得你患了天花。当时你很害怕自己死掉。

霍拉修：那并非毫无道理。

克列奥门尼斯：我听你的医生说，当时，你对死的恐惧使你坐卧不安，夜不能寐，高热增加。它对你的祸害毫不亚于那热病本身。

霍拉修：那段时间实在是万分可怕。我很高兴它终于过去了。我的一个姐妹就死于天花。我没染上它的时候，总在害怕它。有好几次，我只要一听到它的名字就浑身不自在。

克列奥门尼斯：天生的勇气就是一副对抗死之恐惧的铠甲，无论那勇气表现为何种形式，*Si fractus illabatur orbis* 注65，都是如此。它会在风暴肆虐的海洋上支持你，也会在高热中支持你。它会使你保持冷静，无论是在攻取城池的时候，还是在与对手的决斗中。

霍拉修：怎么！你想让我相信自己没有勇气么？

克列奥门尼斯：绝非如此。怀疑一个男人的勇敢是毫无道理的，而你已不止一次、非常出色地显示过你的勇敢了。我想知道的是你的勇敢是否属于天生的那种。你知道，天生的勇敢与人为的勇敢，两者有极大的差别。78

霍拉修：我可不想钻进你设下的这个圈套。不过我并不赞成你的观点，你以前说过：人们并不要求一位君子显示自己的勇敢，除非事关他的荣誉。倘若他敢于为了他的国王、朋友、情人以及与他名声有关的一切去战斗，那么，他的其他行为就随你去想好了。另外，在患病和遇到其他危险时，在困苦中，你都能够清晰地看见上帝的援助之手，因此勇敢与无畏都是不虔诚、不恰当的。惩戒他人时的无所畏惧乃是一种反叛行为：这是在与上天作战，而惟有无神论者和自由思想家才会犯这样的罪。惟有那些人，才会因为不肯悔改而扬名，才会谈到死亡而不忏悔。其他一切人，只要稍微具备宗教的意识，在离开这个世界之前，都会渴望做最后的忏悔，我们当中最好的人也不能像我们希望的那样永生不死。

克列奥门尼斯：听到你的信仰如此虔诚，我非常高兴。不过，你难道还没有看出你的话前后不一么？一个诚心要忏悔的人，却情愿把自己投入一桩重罪中，其行为对他性命的威胁比几乎其他一切行为都更大、更直接，而谁都没有强迫他做出那种行为；他也并非必须那么做。这怎么可能呢？

霍拉修：我已经一次又一次地向你承认过决斗是一桩罪了。我还相信，除非一个人出于不得已而参与决斗，否则，决斗便更是一桩重罪。但我的情形并非如此。所以，我希望上帝会宽恕我。让人们把决斗当作娱乐好了。然而，倘若一个人做出某个行为是极不情愿的，那么，他所做的便是无法避免的。我认为，我们可以公正地说：他是不得已而为之，是出于必须。你可以指责有关荣誉的严苛律条，指责强大的习俗力量，但你若要在这个世界上生存，就必须服从它们。难道你自己不想这么做么？79

克列奥门尼斯：别问我想做什么。问题在于每个人应当怎么做。一个人信奉《圣经》，同时却又信奉一个暴君，它比魔鬼还要狡诈，还要恶毒，还要残忍，还要没有人性；或者相信一个比地狱还要坏的祸首；或者相信那些痛苦，它们或者比那些无法言状、却永不止息的酷刑还要剧烈而持久。这可能么？你没有回答这个问题。请想一想其罪何在，然后告诉我你信奉的到底是什么阴暗的东西。你若不在乎那些律条，藐视那个暴君，又有什么大灾难会降临到你头上？请让我知道那些最值得我害怕的东西吧。

霍拉修：你想被别人看作懦夫么？

克列奥门尼斯：为了什么？就因为我不敢违背那些讲人道的、无比神圣的法律么？

霍拉修：严格地说，你的说法是正确的，那个问题确实无法回答，可是，谁会那样看问题呢？80

克列奥门尼斯：所有好基督徒都会如此。

霍拉修：那么，他们到底在哪里呢？你知道，全人类都会蔑视和嘲笑提出那些顾虑的人。我听说过、也见到过那些神职人员自己当众表示对懦夫的轻蔑，无论他们布道时谈到什么，赞美什么。彻底离弃这个世界，同时断绝与世上一切有价值者之间的交谈，做出这个决定是一件万分可怕的事情。你想变成人们街谈巷议的对象么？你愿意屈尊成为小酒馆、公共马车和菜市场的众人嘲笑讥讽的对象么？难道一个人就注定应当面对挑衅而拒绝战斗，或毫无怨恚地默默忍受么？克列奥门尼斯，请你千万要公正：难道应当避免回击挑衅么？难道一个人非要成为众人的笑料、被人在街上指指点点、甚至成为孩子们取笑的对象、成为杂役和出租马车夫们取笑的对象不可么？想到这些，你还能平心静气么？

克列奥门尼斯：你现在认真考虑的这些东西，大概都是俗众的看

法，而在其他情况下你是很瞧不起他们的。你到底是怎么了？

霍拉修：这些话都是推理论证。你也知道你的说法经不起论证。你说话怎么会如此伤人呢？

克列奥门尼斯：在揭露和承认那种激情的时候，你为什么如此怯懦呢？那种激情分明是所有这一切的起因，是我们一想到自己被蔑视就感到不自在的原因，它实实在在，绝无仅有。81

霍拉修：我可丝毫没有这样的感觉。我可以告诉你：我说番话时，心中感觉到的只有理性和荣誉准则，别无其他。

克列奥门尼斯：你是否认为：最低贱的群氓以及人类的渣滓也会按照荣誉准则行事？

霍拉修：不，当然不是。

克列奥门尼斯：你是否认为：出身最高贵的婴儿在两岁以前就受到了荣誉准则的影响？

霍拉修：那太荒唐了。

克列奥门尼斯：倘若这两种人都不会受到荣誉准则的影响，那么，荣誉观念便或者是非继承性的，是从文化中获得；或者，即使那些出身高贵者的血液中包含着荣誉观念，那也要直到他们具备辨别力的时候才能被觉察到。这两种荣誉观念都不能被看作我所说的那种荣誉准则，即那种明显的原因。这是因为，我们看得十分清楚：一方面，连最穷困潦倒的倒霉鬼也不会容忍讥讽和嘲笑，世上没有一个乞丐会卑贱到从不对轻蔑动怒；另一方面，人类很早便受到羞耻观念的影响，儿童若遭到嘲笑或者戏弄，即使他们还不会说话，他们也会哭闹喊叫。所以说，无论这条重大的准则是什么，它都是与生俱来的，属于我们的天性。难道你不知道那个准则恰切的、纯正的、尽人皆知的名字么？82

霍拉修：我知道你把它叫做“骄傲”。我不想和你辩论万物起源和种种原理，但是，看重荣誉者对自身的高度重视（它正是来自我们天性的尊严），当得到良好的培养以后，就成了他们个性的基础，能支撑他们去经受一切艰难困苦，因此对社会大有用途。同样，人人都渴望获得他人的好评，渴望得到赞扬，甚至渴望获得荣誉，这种渴望也有利于公众。这个观点的正确性，也能从其反面被揭示出来。没有羞耻心的人无不是寡廉鲜耻，根本不在乎别人对他们的说法和看法。我们看到，谁都不会信任这些人。他们没有原则，只要能够避免死亡、痛苦和刑罚，便随时都能作奸犯科，无所不为。他们的私自之心和任何一种禽兽般的欲望，都会激励他们去如此行事，毫不顾忌他人的评价。这种人是名副其实的“没有行为准则者”，因为他们心中没有任何力量能激励他们做出勇敢的、符合美德的行为，没有任何力量能约束他们，使他们不去做邪恶卑鄙的事情。

克列奥门尼斯：只要那种高度重视、那些渴望被保持在理性的范围内，你这番话的前半部分便非常正确。不过，你这番话的后半部分却错了。那些人，我们称之为“没有羞耻心的人”，他们的骄傲并不少于那些比他们好的人。请想想我议论教育及其力量的那番话吧。你还可以加上天然性向、知识和环境；因为在这些方面，人人都各不相同，所以他们会受到各种不同激情的影响和熏陶。人能学会对世上任何一种事物感到羞耻。同是骄傲，既能使有教养者和谨慎官员为自己展示出来的荣誉和福分暗自赞美自己，也能使浪子和恶棍去吹嘘自己的恶行，炫耀自己的无耻行径。83

霍拉修：我弄不懂，看重荣誉的人与毫不在乎荣誉的人，这两种人为什么会按照同一个准则去行事。

克列奥门尼斯：这毫不奇怪，正如自恋（Self-love）也能使人自毁一样，都是再真切不过的事实。同样，一些人做出无耻行为，恰恰是在放纵自己的骄傲，这也是毫无疑问的。要了解人的本性，就必须研究和实际分析人心，必须具备洞察力和睿智。一般地说，一切动物被赋予的激情和本能，全都服务于某种明智的目的，往往趋向于其自身或其物种的生存繁衍和幸福。我们的任务，就是防止那些激情和本能危害社会，防止它们损害社会的任何部分。但是，我们为什么要对具备这些激情和本能感到羞愧呢？每个人都高度评价自己，这种本能乃是一种非常有用的激情。不过，尽管它是一种激情，尽管我可以证明：没有它，我们人类将是一种不幸而粗鄙的生灵，但倘若它太过分，还是常常能成为无数灾祸的起因。84

霍拉修：不过，在有教养的人身上，这种激情从不过分。

克列奥门尼斯：你的意思是说，在那些人身上，过分的骄傲从不公开表现出来。然而，我们绝不可根据我们所见到的那种激情本身去判断其程度和力量，而要根据它所产生的影响去判断。它被掩藏得最多的地方，往往就是它最强烈的地方，而若要使骄傲增长，对它产生影响，天下没有任何事情能超过所谓“精良的教育”，以及与*Beau monde* 注66 之间的不断交往了。惟一能够克服或多少遏制骄傲的办法，乃是恪守基督徒的信仰。

霍拉修：你如此坚定地认为这条原则、人对自己的这种评价是一种激情，这是为什么呢？你为什么把它叫做“骄傲”，而不称为“荣誉”呢？

克列奥门尼斯：我有非常充分的理由这样做。首先，说人类本性中存在着这个原则，这就排除了所有的歧义。谁是看重荣誉者？谁又不是？这个问题往往引起争论。在可以被称为“看重荣誉者”的人当中，每个人遵守荣誉规则的严格程度又各有不同，这就使荣誉原则本身产生了极大的差异。但一种与生俱来的激情却是不可改变的，它是我们精神的一个组成部分，无论它是否张扬自己，都是如此。问题的本质依然是：我们教人们把它引向何处。荣誉无疑是骄傲的子孙，但同一个原因并不

总是会导致同样的结果。粗俗之辈、儿童、野蛮人以及其他许多毫不具备荣誉感的人，无不怀有骄傲之心，这一点表现得十分明显。其次，说人类本性中存在着这个原则，还可以帮助我们解释出现在争吵和对抗中的一些现象，解释在这些场合下那些看重荣誉者的行为，因为不可能用任何其他方式去解释它们。不过，我那种说法的最主要原因却是：一旦人们渴望满足自我尊重，一旦人们被鼓励自我尊重，这条自我尊重的原则便具有异常惊人的力量，便能发挥非同寻常的作用。你还记得当年你参与决斗时的那些考虑么？还记得你是不情愿地参与决斗的么？你本来知道决斗是罪恶，也对它极为反感。既然如此，究竟又是什么隐秘的力量征服了你的意志，战胜了你决斗的那种极端的不以为然呢？你把它叫做“荣誉”，说你参与决斗是出于无法避免的过分恪守荣誉准则。但是，人们除了与种种激情斗争之外，从不会对自己施加如此的暴力，那些激情是固有的，是与生俱来的。荣誉观念则是后天获得的，荣誉规则也是后天习得的。在我们心中，没有任何外来的东西（有些人具备它们，而有些人不具备）能掀起如此激烈的战争和极度的骚动。因此，无论其原因是什么，能使我们如此激烈地与自己斗争、并已经把人类本性一分为二的东西，必定是人类精神的一个组成部分。直言不讳地说，当时你胸中的斗争，就是对羞耻的恐惧与对死亡的恐惧之间的斗争。倘若你当时对死的恐惧不那么强烈，你的内心斗争就不会那么剧烈。不过，即使如此，你对羞耻的恐惧依然主宰着你，因为它最为强烈。但是，你对羞耻的恐惧若不及对死的恐惧，你便会做出另外一种推论，并且找出某种方式去避免决斗了。85- 86

霍拉修：这实在是对人性的一种奇怪的剖析。

克列奥门尼斯：不错。由于人们没有使用这种剖析方法，不少人都不能正确地理解我们正在讨论的这个题目，而人们关于决斗行为的讨论也往往自相矛盾，前后不一。有位牧师写过一篇抨击决斗之风的对话，其中说道：参与决斗者误解了荣誉的概念，是依照错误的荣誉准则行事。对此，吾友正确地嘲讽道：你认为提出决斗和接受挑战违反了真正的荣誉原则，这等于说，你否认自己看到人人都在穿的衣服就是时尚 [注 67](#)。此人若了解人的本性，便不会犯下这个大错了。不过，他一旦确信荣誉是一条正义而完善的原则，又不去探究它来自哪种激情，他便无法说明一个基督徒为什么自称依照这个原则去参与决斗。因此，在另外一处，基于同样的正义感，他又说：接受决斗挑战者没有立遗嘱的资格，因为他并不是处于 *compos Mentis* [注68](#) 的状态 [注69](#)。他若说接受决斗挑战的人中了邪，他的话可能会显得更有道理。87

霍拉修：为什么这么说呢？

克列奥门尼斯：因为失去理智的人会胡思乱想，其行为和语言也支离破碎，这十分常见。但是，一个清醒的人，一个丝毫没有表现出精神不稳的人，其言行便无不出于理性，与平日毫无二致；何况，即使依靠最巧妙、最苛刻的推论，我们也不可能把他说成一个傻子或疯子。但是，这样一个人面对一桩最为重大的事件时，其行为却恰恰与其自身利

益截然对立（这连小孩也看得出来），他有意自寻毁灭。看到这些，相信他被邪恶精灵的力量驱使者便会以为他一定是中了邪，一定是受制于人类之敌，而不会想到他言行的明显荒谬。然而，没有那种奇特剖析的帮助而单凭这样的假设，也不足以解决那个难题。这是因为：无论其行为了哪种符咒和魔法，一个有理性、有头脑的人，居然会把一种子虚乌有的义务误当作不可推卸、必须履行的责任，即使为此放弃一切真正的责任，也在所不辞，究竟是什么符咒或巫术的迷惑了他呢？然而，我们且抛掉一切宗教信仰及人类法律的束缚，并假定我们所说的那个人是坚定的伊壁鸠鲁 ^{注70} 主义者，根本不考虑来世，这样一个人与世无争，祥和安静，既不习惯与困难周旋，天生又并不勇敢，但他却放弃了自己珍爱的自在与平安，并似乎情愿不顾性命，去投身冷血的决斗，还悠然地想到：惟有彻底击败对手，自己的生命才能得到最可靠的保障。迫使他这样做的，究竟是哪种强大的邪恶力量呢？88

霍拉修：有地位的人几乎不必害怕有关的法律和惩罚。

克列奥门尼斯：法国的情形并非如此，七省联盟也并非如此 ^{注71}。不过，在看重荣誉者当中，属于最高等级者也属于低得多的等级者一样热衷决斗。即使在英国，我们也能看到许多大胆者因参与决斗或被流放，或被绞死的实例。看重荣誉者必定是无所畏惧的，你一定要想想这条自我尊重的原则分别克服的一个个障碍，然后告诉我：这条原则是否必定不仅是魔法，只要被它迷惑，一个具有良好趣味和判断力、身体健康、充满活力，又正值盛年的人也会受到诱惑，毅然舍弃爱妻的拥抱及充满希望的孩子们的爱戴，舍弃文雅的交谈和富于魅力的友人，舍弃最骄人的财产和一切现世幸福的快乐享受，去投入一场不合法的决斗，而人们终会看到：其中的获胜者或者会可耻地死去，或者会被永久放逐。

89

霍拉修：我承认，若从这个角度看事情，它们便的确是无法解释的。不过，你的理论能对它们做出解释么？你能澄清自己的意思么？

克列奥门尼斯：这再便当不过了，就像太阳一样鲜明。你只要注意两个情况就行了。它们必定会随后出现，并在我已经说过的话里有所反映。第一个情况就是：对羞耻的恐惧，其表现往往是多种多样的，它会随着时风和习俗而变化，并可能被固定在不同的对象上，这取决于我们接受的不同教导，取决于熏陶我们的不同戒律。正因为如此，这种对羞耻的恐惧，无论其多寡好坏，有时会造成非常好的结果，有时会导致最严重的罪恶。第二个情况是：虽说羞耻是一种真正的激情，但对羞耻的恐惧却完全是想象的产物，除了基于我们自己对他人的评价的顾虑之外，没有其他任何根据。90

霍拉修：但是，一个人若在荣誉问题上行为不当，便的确会给自己招来许多真正的、实实在在的灾祸。这会毁掉他的好运和一切晋升本望。若是官员，则会因为容许对他的公开侮辱而垮台。没人愿与懦夫共事。谁会任用懦夫呢？

克列奥门尼斯：你强调的这些全都不着边际，至少在你自己那件事情里是如此。当时你不害怕别的，只顾虑别人会对你怎么看。另外，对羞耻的恐惧一旦超过了对死的恐惧，它便能压倒其他一切考虑，这已经得到了充分的证明。可是，倘若对羞耻的恐惧尚未强烈到足以遏制对死的恐惧，那么，其他一切便都无法压倒对死的恐惧了。对死的恐惧若超过了对羞耻的恐惧，那么，每当生命受到威胁时，便没有任何考虑能使一个人投入殊死战斗，或者遵照任何一条荣誉准则行事了。所以说，无论是谁，只要是因为害怕羞耻而提出或接受决斗的挑战，他都必定会意识到：第一，他若不服从那个暴君，他所担心的灾祸只能是他自己思想的产物；第二，若有人设法说服他减少对自己的那份高度尊重和评价，他对羞耻的恐惧也会明显减弱。从这一切看来，我们正在追寻的这种巨大焦虑的根本起因，这个魔法无边的巫师，不是别的，而分明就是骄傲，是过分的骄傲，是极度的自尊（有些人可能就是因为自幼接受某种精明的教育，而养成了这种极度的自尊），以及对人类、对我们卓越本性的那些永恒的恭维。这就是那位巫师，他能转移其他一切激情的自然对象，能使一个有理性的生灵对最受其天性欢迎的东西感到羞耻，也对其职责感到羞耻。参与决斗者都承认自己对它们感到羞耻，承认自己是知其不可为而为之。91

霍拉修：人是一种多么奇妙的机器！人是一种多么错综复杂的综合体！你几乎把我说服了。

克列奥门尼斯：我并不想取得什么胜利，而只希望你效劳，使你醒悟。

霍拉修：在同一个人身上，对死的恐惧在患病或遇到风暴时表现得如此鲜明昭彰，而在决斗或所有军事活动中却被掩饰得如此彻底，这是什么原因呢？请解答一下吧。

克列奥门尼斯：我尽力而为吧。在所有事关名誉的危急关头，看重荣誉者心中都会被有效地唤起对羞耻的恐惧，而他们也都会顿生骄傲之心并以它为帮手，集中全力地掩饰对死的恐惧。依靠这种非凡的努力，对死的恐惧便完全被扑灭，至少是不会为人所见和不为人知了。但是，在其他一切被看作并不涉及名誉的险境中，看重荣誉者的骄傲之心便会处于蛰伏状态。于是，对死的恐惧便不受任何约束，毫不掩饰地表现了出来。因此我们便能看到：看重荣誉者显然是根据不同的处境做出不同的行为，这取决于他们自命信奉基督教还是受到了非宗教思想的玷污，因为这两类人都存在。你将看到，在同样的危险下，你所说的*Esprits forts* [注72](#)，以及那些往往被看作不相信来世的人（我指的都是看重荣誉者），至少是大多数都会表现得最镇定自若，最无所畏惧，而其中谎称笃信基督教的人，却表现得最惊慌失措，最胆小如鼠。92

霍拉修：但你为什么要说他们是“谎称笃信基督教的人”呢？果真那样的话，看重荣誉者当中便没有一个基督教徒了。

克列奥门尼斯：我不知道那些人何以是真正的信教者。

霍拉修：你为什么会这么看呢？

克列奥门尼斯：在清教国家里，或者更准确地说，在其他任何国家里，罗马天主教徒不会成为永远可靠的良好臣民。惟有在罗马天主教国家中，他们才有可能如此。倘若一个人承认自己还崇拜地球上另外一种至高的权力，那么，任何君主都不会放心地信任这个人对他表示的忠诚。我肯定这一点，你明白我是什么意思。93

霍拉修：我太明白了。

克列奥门尼斯：你可以使一位荣誉受禄牧师去和一位骑士结伴，并把他们放进同一间小屋里去，但荣誉和基督教信仰却根本水火不容，*nec in unâ sede morantur* ^{注73}，这就像尊严与爱情互不相容一样。请回顾一下你自己的行为，你会发现：你关于“上帝的援助之手”那番话只不过是托词，是个借口，其用途乃是服务于你当时的目的。而在另外一个场合，昨天你还说过：“上帝监督和主宰着一切，无一例外。” ^{注74} 因此，想必你已经知道：在生活的平常事件和灾祸中，也像在另一件并不更非同寻常的事情中一样，都可以看到上帝的援助之手。一场严重的疾病，或许还不如两个敌对党派之间的轻微冲突那么致命。在看重荣誉者当中，常会发生一些毫无价值的争吵，其危险程度并不亚于最猛烈的暴风雨造成的危险。所以，一个有理性的人若恪守一种实实在在的原则，便不可能在面临一种危险时把不表现畏惧看作不敬神，而在面临另一种危险时却因为被认为心存恐惧便感到羞耻。请你想想自己的前后不一吧。在一种场合下，为了证明你在没有骄傲之心的情况下怕死是合理的，你突然变得十分虔信宗教；当时，你的良心是那么战战兢兢，谨小慎微，担心会受到全能上帝的惩罚，而你把这看作无异于与上天作战。但在另一种场合下，当荣誉攸关的时候，你却不仅敢于故意而情愿地破坏上帝那条最绝对的戒命，而且敢于承认：在你看来，能降临在你头上的最大灾难，乃是世人都以为（或至少是怀疑）你对那条戒命不敢稍有违抗。我谴责那些聪明人蔑视神圣的上帝。否认上帝的存在，与承认上帝存在后再蔑视他，前者的勇敢还不及后者的一半。任何无神论……94

霍拉修：请打住，克列奥门尼斯。我已经无法继续拒绝真理的力量了。我决心今后更深入地了解自己。请允许我做你的学生吧！

克列奥门尼斯：千万别取笑我，霍拉修。我并未自称去开导一个具备你这般知识的人。不过，你若能听从我的建议，就请你仔细而大胆地对自己检视一番。你若有空，就去读读我推荐给你的那本书吧。

霍拉修：我可以向你保证，我会去读的。我还会非常乐于接受你那件漂亮的礼物，昨天我拒绝过它。请你派仆人明天上午把它送到我那里去吧。

克列奥门尼斯：那礼物不足挂齿。你最好现在就让一个仆人跟我去

取。我马上就坐车回家。

霍拉修：我知道你在担心什么。也好，就按照你的意思去做吧。

三 霍拉修与克列奥门尼斯的第三篇对话95

霍拉修：谢谢你送书给我。

克列奥门尼斯：你喜欢那本书，这真是太好了。

霍拉修：我承认，我曾以为谁都无法说服我去读那本书，但你却非常巧妙地说服了我，而没有任何东西能像那个有关决斗的实例那样使我信服。不用你提起，你提出的论据已经使我非常震动了。一种能够压倒对死的恐惧的激情，不但会蒙蔽一个人的判断力，而且会造成各种其他后果。

克列奥门尼斯：我们能被一种激情塑造成何等古怪、多样、无法解释又互相矛盾的形式，这简直难以置信。那激情若不能被隐藏起来，便不能得到满足。我们被说服而相信那激情已被彻底隐藏起来时，我们会感到最大的狂喜。因此，世上没有任何善心或良好天性，没有任何仁慈厚道的品质或社会美德不能被它伪装出来。总之，那激情能够模仿出人类的体力心智所创造的一切成就，无论好坏。那激情能极大地蒙蔽和迷惑受它支配的人们，这是毫无疑问的。试想，最伟大的天才若承认自己惧怕无端的忧虑、惧怕虚荣的无能之辈（他从未伤害过他们）给他罗织罪名，却并未心存应有的畏惧，即畏惧来自全知全能的上帝的真正惩罚（因为他极大地冒犯了上帝），然后又自称信奉什么宗教，并以此为荣，他还有什么理性力量、判断力和洞察力可言呢？96

霍拉修：可是，你那位朋友 [注75](#) 根本没有做这番宗教反思，实际上，他还为决斗辩护呢。

克列奥门尼斯：怎么，难道就因为他认为法律应当尽可能严厉地惩处参与决斗者，绝不赦免任何犯下那种罪的人么？

霍拉修：他提出的这一点看似能减少决斗犯罪，但他却表明了保持决斗传统的必要性，说它能把大多数社会变得更文雅、更光明。

克列奥门尼斯：你就没看出其中的嘲讽么？

霍拉修：真的没有。他完全是在论证决斗的用途，并提出尽可能完美的例证，以表明若取缔决斗将引起多大的议论。97

克列奥门尼斯：一个人本来在很严肃地讨论一个题目，却忽然半途而废了，你会相信么？

霍拉修：我不记得他是这样做的。

克列奥门尼斯：我这里有这本书，我要找找那段话……请你念念这

一段吧。

霍拉修：奇怪的是，一个国家竟不愿看到十二个月当中或许只有五六个人牺牲，而这些人目的，乃是去获取一些极有价值的赐福，例如举止的文雅、交谈的快乐，以及时时有人陪伴的幸福。人们往往情愿为这些赐福而舍命，有时一个小时就有数千人丧命，却不知道这样的牺牲是好是坏 [注76](#)。不错，这段话似乎是用一种讥讽的语气说出来的，不过，这段话以前的那些话却非常严肃。

克列奥门尼斯：你说得对，他说决斗（即保留决斗的风尚）有助于使人文雅有礼、使交谈更加愉快。这话千真万确。但是，他那本书却从头至尾地嘲笑和揭露了礼节本身以及那种快乐。

霍拉修：一个人在前一页还一本正经地赞美一件事，下一页他马上就对同一件事大加嘲讽，谁知道他为什么会这么做？

克列奥门尼斯：他认为，除了基督教信仰，没有任何应当遵循的坚实原则；而真心恪守基督教信仰原则的人为数不多。你若始终从这个角度看这位作者，就绝不会发现他的话前后不一。每当你看见他的话似乎前后矛盾的时候，就请你再仔细地看看。经过更深入探究，你会发现：他只是在根据别人自称恪守的那些原则，去指出或揭露他们的前后矛盾罢了。98

霍拉修：他心中好像并不缺少宗教。

克列奥门尼斯：不错，他若不是如此，他想写给的那些读者、现代自然神论者 [注77](#) 以及一切上流社会人士，便绝不会阅读他的书。他给那本书确定的读者，就是那些人。对第一种读者，他论证了美德的起源极不充分，指出了他们实践那些美德时的不一致性。对其余的读者，他表明了恶德、快乐、尘世伟大的虚荣，以及牧师们的伪善（他们假装宣扬福音，却随意迁就那些不符合福音律条，甚至与之十分矛盾的东西）都是愚蠢的。

霍拉修：可这并不是世人对这本书的看法。人们普遍认为那本书的目的是鼓励恶德，使国民堕落 [注78](#)。

克列奥门尼斯：你是否发现其中有这种东西？

霍拉修：凭良心讲，我必须承认我并未发现。那本书揭露了恶德，嘲讽了恶德；只是它又嘲讽了战争和作战的勇气，也嘲讽了荣誉以及其他一切。99

克列奥门尼斯：请原谅，其中并无任何嘲讽宗教的内容。

霍拉修：可是，它若是一本好书，为什么会遭到这么多神职人员的激烈反对呢？

克列奥门尼斯：其理由我已经对你讲过了。那本书的作者的确揭露了这些人的生活，但没有人会说他采取的方式是错的，没有人会说他教士们太不留情面。人们被某件事情冒犯，却又绝不能抱怨它的时候，会表现得最为恼火。教士们给那本书冠上恶名，是因为他们气急败坏，但他们绝不肯如实地告诉你使他们发怒的真正理由。你若有耐心听，我就给你举个非常相似的例子，它可以说明这种情况。只是我几乎不指望你会有这份耐心，因为我知道你非常赞赏歌剧。

霍拉修：你可以畅所欲言，不必顾虑。

克列奥门尼斯：我一向极为厌恶阉人，这种人的歌唱和表演再完美，也不能消除我这种厌恶。我听到一个女性的声音，自然以为应当看到女人，但一见到那些没有性别的动物，我就会产生莫大的厌恶之情。设想有个人也和我一样厌恶阉人，且富于机智，打算鞭挞那种可恶的奢侈享乐，因为它使人们学会了心地残忍，为了娱乐消遣而去糟蹋男人，仅仅为了嬉戏就把一部分同胞变成废物。可以说，为了抨击这种享乐，他抓住了那种行为本身的一个把柄，他用最不伤人的方式去描述它，讨论它；然后，他又指出人类的知识范围是何等狭窄，我们所能得到的帮助是何等有限，或者具体剖析，或者阐明哲理，或者运用某种数学方法，以便追溯和探究一种a priori [注79](#) 原因，来说明这种对男人的摧残何以能对其嗓音产生如此惊人的影响。接着，他又证明我们人类的的确确是一种a posteriori [注80](#) 动物，那种摧残男人的办法不仅显著地影响了咽部的腺体和肌肉，而且影响了气管和肺脏，总之，它彻底影响了血液的性质，从而影响了全身体液和每一根神经纤维。他还会说：世上任何蜂蜜、蜜糖、葡萄干或Sperma Ceti [注81](#)，任何乳液、锭剂或其他含清凉芳香剂的药物，任何放血术，任何饮食禁忌，任何对女人、辛辣食品及酒类的禁忌，都不能像那种方法那样有效地保持、润色和加强嗓音。他可能反复强调说：没有任何方法能像阉割那样效果显著。为了掩饰他这个主旨，为了取悦读者，提到阉割术时他大概会说它另有目的，说它是对同性恋罪犯的严惩，还说有些男人为了保健和长寿而自愿接受去势术。他会说：据恺撒的记载，古罗马人认为阉割比死刑还要残酷，*morte gravior* [注82](#)。他会提到阉割有时会被当作一种报复手段，再对那个可怜的阿贝拉 [注83](#) 说上几句同情之词。他还会说去势术有时还会被用作一种预防措施，然后讲讲康巴布与斯特拉托妮丝的故事 [注84](#)，引述马提亚尔 [注85](#)、朱文纳尔 [注86](#) 等诗人的诗歌片段。从他讲的关于去势术的上千件赏心乐事中，他会挑拣出最有趣的东西来美化全部内容。他意在讽刺；他要谴责我们对这些阉人歌手（castrati [注87](#)）的迷恋；他要嘲讽那样一个时代，其中，一位冒着生命危险、为国效忠的勇敢的英国贵族和将军，其整整十二个月的薪俸，还不如一个无赖出身的意大利流氓平平安安、断断续续地唱一冬的歌所挣的钱多 [注88](#)。他还会嘲笑上等人对阉人歌手的宠爱和热衷，因为他们对这些最使人恶心的小人滥施亲昵，把仅适于给予上等人的荣誉和礼节，错误地给予了这些生灵，它们根本不是自然的造物，而完全是外科手术的产物；这些再可鄙不过的动物并非不知感恩图报，却用诅咒来报答其制造者。倘若他把这些写成一本名叫《阉人也是人》的书，我即使没看到这本书，而只听到了这个书名，也

能知道阉人现在受到了尊重、很时髦、成了大众的宠儿。但想到阉人其实并非男人，我还会把这本书看作对阉人的戏弄，或是对过分重视阉人者的讽刺。不过，皇家歌剧院 [注89](#) 的先生们若对这作者对他们的不恭不敬不满，便会认为；一个无名作者竟胆敢像他们一样去干涉他们的娱乐，这实在是大逆不道。他们若怒不可遏，打算找作者的麻烦，便既不必替阉人歌手辩护，也不必提到作者反对他们那种娱乐的任何言论，只要对世人说此人提倡去势术，并且引用此人的有关语录，让公众注意到他的恶毒言辞就行了。这很容易激起公众对那作者的义愤，很容易使那本书被大陪审团裁决取缔。 100- 102

霍拉修：这个比喻适用于那个不公的裁决，也适用于那种虚伪的谴责。但是，奢侈确实会使一国繁荣起来，私人的恶德也确实是公众的福分，而去势术保持和加强了人声，这不同样都是事实么？

克列奥门尼斯：在我这位朋友限定的条件下，我相信的确如此，这些情况都一模一样。要保持、修复和加强男青年的美好嗓音，最有效的办法便是去势术了。问题不在于这办法是否可行，而在于它是否合法，在于为使嗓音美妙是否值得蒙受那种损失，在于一个男人宁肯舍弃舒适的婚姻，也要在歌唱上获得满足，也要获得随之而来的种种长处，而他的选择会使他失去享受子女天伦之乐的机会，这样做是否值得？同样，我这位作者朋友也证明：首先，民众向往并企盼的国家之福，乃是财富、国力、荣耀和举世闻名的伟大，乃是国内生活安逸，物质丰富，百业兴旺，以及使外国对该国畏惧、恭敬和尊重。其次，没有贪婪、挥霍、骄傲、嫉妒、野心和其他恶德，便不可能获得上述福气。第二点已经得到了无可置疑的证明。问题不在于这是否正确，而在于为获得这种福气是否值得付出这些必需的代价，在于一国大多数国民若不都邪恶堕落，该国是否能指望享有什么福分。他让基督徒们去思考这个问题，让那些自称弃绝了俗世一切煊赫与虚荣的人去思考这个问题。 103

霍拉修：可是，你又如何知道这位作者是在对那些人说呢？

克列奥门尼斯：因为他那本书是用英文写的，是在伦敦出版的。不过，你通读过它了么？ 104

霍拉修：通读了两遍。其中的许多地方我非常喜欢，但我对全书却并不喜欢。

克列奥门尼斯：你反对其中的哪些观点呢？

霍拉修：它减弱了我阅读另一本书获得的快乐，那本书要好得多。沙夫茨伯里大人是我最喜欢的作者，我对他那本书起初满怀热情，非常喜欢，可是，一听到你告诉我说我欣赏的究竟是什么，那本书的魅力便马上消失了。既然我们都这么与众不同，我们何不尽量地利用它一番呢？

克列奥门尼斯：我以为你已经下决心更深入地认识自己，并准备细

心而大胆地探究你的心灵了呢。

霍拉修：那是件异常艰难的事情。上次见你之后，我已经试过三次了，一直试到我浑身出汗，我才被迫放弃了那种做法。

克列奥门尼斯：你应当再试一次，并且要逐步习惯于抽象地思考，那样一来，这本书便会对你大有帮助了。

霍拉修：它会使我不知所措，因为它嘲讽了所有的礼节规矩和良好举止。

克列奥门尼斯：请原谅，先生，这本书只是告诉我们它们究竟是什么罢了。

霍拉修：它告诉我们：良好的举止全都是为了满足他人的骄傲、掩盖我们的自傲。这难道不耸人听闻么？

克列奥门尼斯：但这难道不是事实么？

霍拉修：我一读到那段话就非常震惊，连忙放下这本书，想用至少五十个事例去验证它是否正确，其中既有讲求礼节的例子，也有举止恶劣的例子。我必须承认，每个事例都证明了那段话是对的。105

克列奥门尼斯：你就是验证到世界末日，那段话也永远是对的。

霍拉修：可是，这难道不令人恼火么？我宁肯心甘情愿地付出一百个金币，也不愿意知道这个。看到我自己被如此赤裸裸地揭露，这真让我无法忍受。

克列奥门尼斯：在看重荣誉者当中，我以前还从未见过一个像你这样公开与真理为敌的。

霍拉修：随你怎么刻薄地说我吧。我说的是实话。不过，既然我已经卷入其中，我现在就必须走到底了。我有五十个事例想请教你。

克列奥门尼斯：请列举出来吧。只要我能为你略效微薄之力，我便把它看作我的荣幸。我完全熟悉这位作者的心情。

霍拉修：关于骄傲，我有二十个问题要请教，但我不知从何说起。还有一点我弄不明白，那就是：为什么说没有自我克制便没有美德？

克列奥门尼斯：古人全都这样认为。沙夫茨伯里爵士是头一个唱反调者。

霍拉修：可是，世界上就挑不出些好人了么？106

克列奥门尼斯：可以挑出一些好人，不过，那种挑选却是以理性和经验为依据，而并非以天性为依据的，换句话说，它并非以未受过教育砥砺的天性为依据。但是，我往往要极力避免“好”这个字的模糊含义，所以，我们还是把它限制在“具备美德”的意义上吧。这样我便能确认：世上没有一种美德行为不是旨在征服未经雕琢的天性，或获取对这种天性的或大或小的胜利。否则，“美德”这个称谓便名实不符了。

霍拉修：但是，倘若我们年轻时依靠精心的教育而获得了这个胜利，难道我们后来不是自然而然、心甘情愿做出符合美德的行为么？

克列奥门尼斯：不错，倘若我们真的获得了那个胜利的话，那就的确如此。然而，我们究竟是否知道自己取得了那个胜利呢？我们根据什么理由相信那是个胜利呢？从婴儿时期开始，我们并没有极力克制自己的欲望，而是一直在学习如何费尽心机地掩藏它们。我们心里很清楚：无论我们的举止和环境发生什么样的变化，那些激情本身总是存在。这个事实难道不明显么？正如我这位作者朋友所言，“美德不要求任何自我克制”的理论为虚伪敞开了大门。它给人假装热爱社会、假装顾及公众的口实，比那个与之相反的信条所给的借口更明目张胆，使人作伪的机会也更多。那个信条就是：不战胜种种激情，便谈不上任何优点；没有显著的自我克制，也就没有任何美德。我们不妨去问问那些精通世故、深谙人心者：是否发现大多数人对自我的判断都如此公正，乃至从不认为自己比实际更有价值？是否发现大多数人知道自己暗中的缺点错误时（你永远无法让他们相信他们有缺点错误）都如此坦诚无欺，乃至从不压抑或否认自己对它们的恐惧？任何时候都不隐瞒自己的失误，任何时候都不用虚假的外表掩盖自己，心中知道自己最关心的是自己时，绝不装作遵照社会美德和关心他人的原则行事。这样的人，究竟在哪里呢？我们当中最好的人有时也会得到被他们蒙骗者的喝彩，尽管我们同时意识到：我们那些被看作美好的行为，乃是我们天性中一种强大的弱点所造成的结果。那种弱点往往对我们有害，我们也曾上千次地希望自己能够克服它，却屡屡落空。由于人的秉性气质与环境各不相同，相同的动机便可能导致极为不同的行为。家道富裕者可能表现出美德，而同是这些人，若身处贫困，则往往会表现出其自身的弱点。若想了解世界，我们就必须深入地考察它。你十分厌恶底层的生活，但我们若总是停留在地位高贵者中间，不扩大我们的探究范围，那么，这个范围内的事情便不足以使我们获得关于人类天性的全部知识。在环境不佳的中等阶层中，也有些人受过还算过得去的教育，他们最初也具备和上等人一样的美德与恶德，并且和上等人一样有能力，但他们取得的成绩却截然不同。这显然是他们各自的气质秉性不同使然。我们不妨看看两个人的情况，他们都适于从事同一种生意，都赤手空拳，面对世界，最初都曾得到过同样的帮助，也都曾遇到过同样的不利条件。假定这两人除了秉性气质之外，其他一切都完全相同：一个天性进取，另一个则天性懒散。后者尽管其行业能够赚钱，又精通本行，却绝不会靠勤勉而致富。机运或者某个不同寻常的偶然事件，可能成为造成他生活巨变的契机，不然，他便几乎无法使自己跃升到中等阶层。若不是他的骄傲对他产生了非凡的影响，他必定永远受穷，除了一丁点虚荣心以外，什么都不能阻

止他沦为贫困。他若有头脑，便会极为诚实，而他心中那点贪婪之念也绝不足以使他放弃诚实。而那个活跃进取者，则很容易融入这个喧嚣忙碌的世界。我们会发现：尽管环境相同，他的表现却大相径庭。一丁点贪念便足以怂恿他去兢兢业业、不辞辛苦地追求其目标。诚挚若不能奏效，他便使用狡计，而此时，微弱的良心不安根本不能阻碍他。为达到目的，即使他的利益迫使他去撒谎欺骗，他也会拼运用自己的常识，尽可能装出一副诚实的外表。为了让艺术和科学给他带来财富，甚至仅仅为了以它们谋生，仅仅懂得艺术和科学是远远不够的。在合乎礼仪的范围内使自己获得成功，扬名天下，又不自吹自擂，不损害他人，这是一切寻求谋生之道者义不容辞的责任。在这方面，那个懒散者虽然做得很差，力不从心，却很少承认自己的错处，反而责怪公众不利用他、看不到他的优点（虽然旁人看不见那优点，他自己却会以把它隐藏起来为乐）。你极力说服他相信自己犯了错，他甚至不曾理会那些最可靠的求知方式，尽管如此，他还是用表面的美德行为拼命粉饰自己的缺点。说到他过分贪图安逸的气质给他造成的种种缺点，以及对心灵平静的过分热衷，他都一律归因于自己的谦逊节制，说自己痛恨厚颜无耻和自吹自擂。那个和他气质相反的人，则不仅相信自己的长处，不仅利用它去获取最大的利益，而且费尽苦心，尽力让旁人把他的长处了解得清清楚楚，尽力使他的种种能力显得比自己所知道的更伟大。公开说自己比别人卓越，吹嘘自己如何了得，这会被视为蠢举，因此，他最喜欢做的事情便是寻找些熟人和朋友，让他们替他吹嘘。为实现自己的抱负，他牺牲掉了自己的其他所有激情。他嘲笑灰心沮丧，对旁人的拒绝习以为常，任何冷淡和反感都无法使他感到难堪。这些总能使此人做到为自身利益而能屈能伸。他能欺骗自己的身体，使之放弃那些必需之欲。他不允许自己的头脑享受片刻安宁。只要能达到目的，他便能伪装出禁欲、贞洁、怜悯和虔诚，而其中又不包含半点儿美德或宗教信仰。Per fas & nefas 注90，他拼命增加自己的财富，永不休止，不知餍足，惟有当着大庭广众行动或有理由惧怕遭到世人谴责时，他才不会如此。在我谈到的这两个不同的人身上，天生气质都会扭曲激情，并把它们塑造成各自偏爱的样式。看到这种情况，实在让人感到有趣。例如，骄傲对这两人的影响就截然不同，几乎可以说是相反。那个进取躁动者的骄傲表现为酷爱精美器物、服饰、家具、马车、华厦，以及比他社会地位高的人们享用的一切事物。但在另一个人身上，骄傲则表现为阴鸷乖戾，甚至表现为孤僻不群。他若很机智，便往往会热衷冷嘲热讽，尽管他本来天性敦厚。每个人的自恋之心总在不断躁动，满足和逢迎着各自珍爱的偏好，并且始终使我们看不到前景中己所不欲的一面。在这种环境下，那个天性懒散者无法从外界找到使自己开心的事情，于是把目光转向了自己内心。在那里，他以恣纵和赞赏的态度看待一切，欣赏自己的长处，无论它们是天生的还是后天获得的。因此，他很容易看不起其他一切不具备他那些美好品质的人，尤其是有钱有势的人，但他从不激烈地痛恨或嫉妒这些人，因为那会使他心绪不宁。他认为难以实现的事情都不可能实现，这使他对改善自己的处境感到绝望。他没有什么财产，其收入仅能让他维持一种低等的生活，因此，他若真像他看上去那么幸福，他的常识势必会使他具备两种品质：其一是节俭，其二是自称根本不把财富放

在眼里，因为若不这样做，他便势必垮台，他的弱点也会不可避免地被暴露出来。107- 111

霍拉修：听了你这番议论，看到你对人类的这些了解，我很高兴。不过，你自己不也承认过节俭是一种美德么？112

克列奥门尼斯：我并没有这样认为。

霍拉修：一个人若收入很少，他就有理由节俭。在这种情况下，他显然必须自我克制，否则的话，天性懒散、不在乎金钱者便做不到节俭了。我们时常见到不看重金钱的懒散者沦为乞丐，其最普遍的原因就是他们不具备节俭的美德。

克列奥门尼斯：我方才对你说过：那个天性懒散者最初也是一无所有，除了一丁点虚荣心以外，什么都不能阻止他沦为贫困。对羞耻的强烈恐惧，会极大地影响一个天性懒散但有头脑的人，使他产生足够的自我激励，以逃避他人的鄙视，但也仅此而已，这不会使他有其他的作为，因此他才热衷节俭，以节俭为手段，让节俭做帮手，以实现他的 *summum bonum* ^{注91}，即他所珍视的安逸心灵的平静。相反，那个进取躁动者只要一丁点虚荣心，便会无所不为，而不会节俭度日，除非其贪婪迫使他如此。任何源自激情的节俭都绝非美德，而敝屣财富也极少是真心的。我认识一些家财丰厚的人，因顾及子孙后代，或出于正当使用金钱的其他考虑而生活节俭，并且他们更有钱时更小气。但我却从没见过一个不贪婪或不穷困的节俭者。同时，世上还有无数的挥霍者，他们毫无节制，奢侈铺张，只要还有可以挥霍的东西，便似乎根本不把金钱放在眼里。不过，这些坏蛋却最缺少忍受贫困的能力，他们的钱一旦告罄，你便随时能看到：没有钱，他们是何等不自在，何等不耐烦，何等痛苦万状。古往今来，自称蔑视财富的人，其数量其实比一般想象的还要稀少。一个非常富有的人，身体健康，体力和脑力都十分强健，没有抱怨世界和命运的任何理由，却极为鄙视财富和好运，为了一种值得赞美的目标而情愿去过清贫生活，这样的人简直是凤毛麟角。我知道，古代只有一个人的确做到了这一点。113

霍拉修：快告诉我：此人是谁？

克列奥门尼斯：是阿那克萨哥拉 ^{注92}，在爱奥尼亚。他非常富有，出身高贵，才能出众，受人赞美。他放弃了财产，把它们分给了亲戚，拒绝了为他提供的管理公众事务的职务，而这只是为了有更多闲暇去思索自然的运作，去研究哲学。114

霍拉修：在我看来，没有钱比有钱更难奉行美德。可以不受穷的人却贫困度日，他便是没有理智。能够依法致富的人却有意选择贫穷，我会认为他是精神失常。

克列奥门尼斯：可是，你若看见他卖掉自己的房产，把钱给了穷人，便不会这样看他了。你知道他那么做需要怎样的胸怀。

霍拉修：我们可没有那样的胸怀。

克列奥门尼斯：也许没有吧。不过，对于弃绝世界、放弃我们对它的庄严承诺，你又怎么看呢？

霍拉修：从字面意义上说，这是不可能的，除非我们离开这个世界。因此我认为：弃绝世界仅仅表示不与世上的堕落邪恶者为伍而已。

克列奥门尼斯：对一切基督教美德，财富和权力乃是巨大的陷阱和强大的障碍，这是确定无疑的。尽管如此，我以前并没有想到你的解释会如此严格。不过，大多数人只要还有可以失去的东西，便都会赞同你的观点。若不提圣人和疯子，我们便会随处发现：自称鄙薄财富、总在滔滔不绝地大谈反对财富的人，通常都很穷困，很懒散。可是，谁会去责怪这些人呢？他们那样做是为了保卫自己。若非不得已，谁愿遭人耻笑呢？因为我们必须承认：在贫困造成的种种困难当中，最无法忍受的便是旁人的嘲笑。115

Nil habet infelix Paupertas durius in se ,

Quam quod ridiculos homines faciat. 注93

富甲一方，或拥有珍贵物品者，其满足本身就蕴含着一种意味，即对没有这些东西的人们的轻蔑；而除了半是怜悯、半是客气的言行之外，没有任何东西能掩饰那种轻蔑。谁若否认这一点，就请他扪心自问，看看自己心中那种快乐是否与塞内加 注94 的相反议论相合吧，因为他说过：*nemo est miser nisi comparatus* 注95。我这里说的轻蔑和嘲笑，无疑是一切有头脑、有教养者都竭力避免或坚决反抗的事情。现在，我们看看面前这两个性格截然相反者的行为，注意他们如何用不同的方式解决这个任务，因为他们会分别按照自己的好恶行事。你看，那个注重行动者会想尽一切办法，以获得*quod oportet habere* 注96；但那天性懒散者却绝不会如此行事：他不能激励自己行动，因为其偶像束缚了他的手脚，所以，他最容易做的事情便是与世人争吵，找出一些理由，去贬低别人以为值得赞美的东西。其实，他也只能如此。

霍拉修：我现在已经懂得：骄傲与常识必会使一个天性懒散的穷人节俭度日。我还明白了它们何以会使他装出一副安贫乐道的模样，那是因为：他若不节俭，便会立即陷入匮乏与穷困；倘若他对财富表现出半点热衷，倘若他生活得更宽裕，他便失去了为他所珍爱的那个弱点辩解的惟一借口，而马上就会有人问他为什么不尽量使自己过得更好些。人们还会不断地提醒他，说他错过了许多致富机会。116

克列奥门尼斯：因此，人们虽然嘴上反对一些事情，但其真正原因显然并不总能宣之于口。

霍拉修：可是，无论怎么说，这种十分懒散的气质，即你所说的这种贪图安逸的性格，难道不是我们所直言的“懒惰”么？

克列奥门尼斯：绝对不是。我所说的“懒散”中根本不包含怠惰或好逸恶劳。懒散者尽管并不勤劳，但可能非常勤勉。他会弯腰拾起来到他脚下的东西；他会在阁楼里或其他任何地方工作，远离公众的视线，既耐心，又一丝不苟，可是，他却不知道如何乞求和诱使别人来雇用他，也不知道如何向一个推脱搪塞、诡计多端的主人索取应得的报酬，后者或是难以接近，或是紧攥着自己的钱不放。他若是文人，则会为谋生而努力学习，但通常会以廉价出卖自己的劳动成果，并宁肯把作品卖给一个无名之辈，因为后者肯出钱，也不愿忍受傲慢书商的侮辱，不愿忍受污秽的商业语言的折磨。生性懒散者虽然也会偶然认识对他感兴趣的有身份者，但永远不能以自己的本领去赢得一个保护人。即使有了保护人，这懒散的文人至多也只能得到恩人的主动资助和直截了当的慷慨馈赠。他很不愿意为自己去恳求别人，总是害怕向人求助，因此，对自己得到的收益，他只是表达其心灵要他表达的那些自然情绪，而并无其他感激。那个不断奋斗进取者则研究一切取胜之道，以满足自己的需要。他足智多谋，苦心追寻保护人。得到保护人的恩惠后，他便装出终生感恩戴德的模样。不过，他却把自己以往得到的恩惠统统变成了恳求新恩惠的借口。他彬彬有礼的举止可能很讨人喜欢，其阿谀奉承也可能十分巧妙，但他的心却从未被触动过。他既没有闲情、也没有力量去爱他的那些恩人。为赢得新的恩人，他总是会牺牲掉那个最老的恩人。若不能让恩人们为增加或维护他自己的财富、地位和名声出力，他便不会尊重任何恩人的财富、地位和名声。综合以上这一切，再稍微留意一下人间世事，我们便很容易看破几个现象了：首先，那个注重行动、积极进取的人若遵从其天性行事，必定会比那生性懒散者遇到更多坎坷和无穷障碍。他还会遇到各式各样的强大诱惑，它们会使他背离美德的严格准则，而那生性懒散者却几乎碰不到它们。在许多环境里，他都会被迫做出背离美德准则的行为，为此，尽管他处事圆滑，深谋远虑，他还是当然会被人家看作坏人。经过漫长的一生，他必须依靠大量的好运和万分的精明，才会最终使自己的名声还过得去。其次，那生性懒散者会沉溺于自己的天然好恶，在其环境许可的范围内尽量追求感官享乐，而很少冒犯或搅扰邻人。他过分看重自己心灵的安宁，极不愿意舍弃它，而这势必会有力地遏制其他各种最重要的激情。因此，任何激情都无法强烈地影响他，结果，他的心灵便会腐烂下去。他无须多少心计、也无须经历多少麻烦，便能获得许多讨人喜欢的品德，而那都将表现为社会美德，其实他一如从前。至于鄙视世界，那生性懒散者或许不屑于追索和乞求傲慢的恩惠。最初，那种恩惠会让他心惊，但他也能欣然奔向一位富有的贵族，因为他知道对方会仁慈宽厚地接纳他。他很乐意与这位贵族分享一切优雅舒适的生活，包括这贵族为他提供的最昂贵的享受。你若想进一步试探他，那就给他大量的荣誉和财富吧。倘若他命运的这番变化并未诱发潜藏在他身上的恶德，并未使他变得贪婪或奢侈，他很快便能在上流社会里站稳脚跟。他或许能成为仁慈的主人，溺爱子女的父亲，慷慨大方的邻居并具备使他愉悦的优点，美德的保护人，以及对自己的国家满怀良好期望的人。但在其他方面，他却会去尽情享受一切快乐。他并不压抑自己的任何激情，而是平静地满足它。过上奢华富裕的生活时，他便真诚地嘲笑节俭，而身处贫困时，他又公开蔑视富贵，并

愉快地承认：那些炫耀与虚饰乃是徒劳无益的东西。 117- 119

霍拉修：你已经让我相信：“美德要求自我克制”这个观点更合理，更坚实，而虚伪在其中的余地，则比在那个与之对立的理论中更少。

克列奥门尼斯：任何遵从自己天性好恶的人，即使从不会表现得如此仁慈，如此慷慨，如此宽厚，也从不与任何恶德争执，而仅仅与自己性格气质相冲突的事情争执。相反，依照美德原则行事的人，则始终以理性为指导，始终在与妨碍他们履行职责的每一种激情作战！那生性懒散者从不否认自己当还的债；不过，倘若那笔债很大，尽管他很穷，他也不会自找偿还债务可能遇到并理应承担的麻烦，至少不会费心去讨好债主，除非债主频频催讨，或威胁说要诉诸官司。他不是个喜欢争执的邻居，也不会为在熟人当中挑起不和；但他却绝不会牺牲自己的安逸而为朋友或国家出力。他对穷人并不巧取豪夺、压榨逼迫，也不会为了钱财而做出卑鄙勾当；但他却绝不会去拼命奋斗，吃苦受罪（而那躁动进取者则会抓住一切机会，以养活一个大家族，照管子女，并惠及亲属，使他们也过上好日子）。他所珍爱的那个弱点，不会使他去为造福社会而做上千件事情。而倘若他的气质相反，他本来也有能力、有机会去完成那些事情。 120

霍拉修：你的这些见解非常少见，并且，根据我对自己的判断，它们都很正确，很合乎道理。

克列奥门尼斯：众所周知：最经常被伪装出来的美德乃是慈善，而大多数人却很少去思索究竟何为慈善，因此，无论慈善伪装中的欺骗多么显而易见、多么厚颜无耻，世人却每每总是对勘破伪善、揭露骗局者感到气恼和厌恶。由于盲目的命运之神的照拂，依靠经营一种对国家有害的行业，利用一切机会压榨穷人，即使一个卑贱的鞋匠也可能积累起巨额财富。随着时间的流逝，依靠不断的积攒和利欲熏心的节省，这笔财富可能成为一个商人太过分的、前所未闻的财产。我深知这种商人的脾气和行为，他若在自己老朽之年把自己的巨额钱财大部分用于建造大楼，或用于捐助建造一个医院，我是不会称赞他的美德的，尽管他在有生之年舍弃了自己的钱财。若弄清此人在最后的遗嘱里极不公正，不但回报那些曾给他极大恩惠的人，而且欺骗了另外一些人，而他的良心明明知道自己死时还亏欠着他们，我就更不会称赞他的美德了。我很想请你告诉我：你若知道我所说的一切都是真的，你会给他这份非同寻常的礼物、即这笔巨额捐款起个什么名目呢？ 121

霍拉修：我赞成一种看法，那就是：我们邻人的一种举动若可能包含不同的意义，而我们的责任就是支持并相信其中最有益的意义。

克列奥门尼斯：我也衷心希望能找出其中最有益的意义，可是，倘若世上所有的人都不认为它有益，那它还有什么用呢？我指的并不是捐款行动本身，而是它所依据的原则，是促使他捐款的内心动机，因为我只把出于自然起因的行为称作行动。因此，随你叫它什么，请你尽量宽

霍拉修：他大概有好几种动机，而我并不自称能把它们辨认出来。不过，那捐款毕竟是一种值得称道的方式，因为它对本国的所有后代都极为有益；它是一种高尚的预先关怀，因为它永远都会减轻众多穷人的苦难，给他们无法言喻的安慰；它不仅数额巨大，而且恰逢其时，适得其用，社会正好需要它；在以后的世代里，所有其他人或许已经把这位捐款者遗忘了，但成千上万穷苦不幸的人们却有理由把他永远铭记在心里。

克列奥门尼斯：这一切我都不反对，即使你再说些赞美之词，只要它们所赞美的仅限于捐款行动本身，以及公众乐于从中得到的好处，我也没有异议。但是，你若说那个行为源自此人造福公众的精神，源自他对人类的仁爱慈善的慷慨观念，源自他的慷慨胸怀，或源自任何其他美德或优秀品质（捐款者分明与那些东西毫无瓜葛），那就是一个聪明人的莫大错误了。这些见解只能是由于执意误用自己的判断力，或是由于无知和愚蠢。123

霍拉修：我被说服了。我承认：许多行动都被误认为美德的表现，其实它们并非如此；人们天生气质不同，思想方法不同，因此，同样的激情也对人们产生不同的影响。我也相信：这些激情是我们与生俱来的，属于我们的本性，在我们尚未觉察到的时候，其中一些就已经存在于我们心中，至少是它们的种子已经存在于我们心中了。然而，既然人人都有这些激情，为什么一些人的骄傲会比另一些人的更显著呢？你已经表明的情况势必引出这样一个结论，即一个人比另一个更容易受骄傲的影响；换句话说，一个人身上的骄傲确实会比另一个多得多，无论在工于心计、能巧妙掩饰骄傲者当中，还是在在不谄巧饰之道、公开显露骄傲者当中，都是如此。

克列奥门尼斯：我们完全可以说，每个人出生时就或实际，或潜在地具备了属于我们天性的那些东西。但是，那些不是与生俱来的东西，无论是其本身，还是其后来造成的结果，却不能说是属于我们的天性。不过，每个人的相貌和身材不同，同样，人们在其他方面也各不相同，那些方面更远离人们的视线。这一切都取决于不同的体质，即或是固体、或是液体的体内构造。面容上的种种具体缺陷，有些起因于苍白的黏液质，有些则起因于血红的胆汁质。有些人比一般人更好色，而另一些人天生就较一般人更胆小。但总的来说，我赞同一点：像我这位作者朋友对其他动物所做的评论那样，最好的人（我指的是自身构造最佳者，例如那些具备了最完善的天赋才能者）生来便带有最强烈的自傲倾向。但我也相信，人与人之间骄傲程度的差别，却更多取决于环境与教育，而不是身体构造的差异。激情若得到最大满足，若最少受到控制，这放纵便会使它们愈加强烈。相反，有些人克制激情，除了生存基本需要之外，从不胡思乱想，例如无法或没有机会去满足骄傲这种激情，他们通常最少骄傲。然而，无论一个人心中感到的骄傲有多少，他思维愈敏捷，判断力愈强，愈有阅历经验，他就愈容易清楚地看到：所有的人

都很讨厌那些显示自己骄傲的人。人们愈早受到礼貌风范的熏陶，便能愈早学会在掩饰骄傲方面做得无懈可击。出身低微、未受教育者会受到极大的制约，因而没有多少机会去放纵自己的骄傲；若有机会对别人发号施令，他们便会产生一种夹杂着自傲的报复心理，而这极容易使骄傲的激情酿成祸患，当这种人身边没有地位更高或身份相同者时，便更是如此，因为当着地位更高者或侪辈，他们不得不把那种可憎的激情掩饰起来。 124- 125

霍拉修：你是否认为女人天生就比男人更骄傲？

克列奥门尼斯：我并不这么看。不过，女人得自教育的骄傲却比男人多得多。

霍拉修：我不知道你为什么这样说，因为富人家中做儿子的，尤其是做长子的，也能像做女儿的那样，自幼便得到许多可以激起骄傲之情的饰物和精美物品。

克列奥门尼斯：但是，在受过同等教育的人们当中，女士得到恭维却会比男士得到的更多，更早。

霍拉修：可是，为什么更鼓励女人的骄傲、而不是男人的骄傲呢？

克列奥门尼斯：我们更鼓励士兵的骄傲，甚于鼓励其他人的骄傲。这两者同出一理，都是为了增加对羞耻的恐惧，而这会使两者都随时留心自己的荣誉。

霍拉修：不过，这两者若要履行各自的本分，女士为什么必须比男子更骄傲呢？

克列奥门尼斯：因为女人最易遇到惑于骄傲之险。女人有骄傲之心，这激情会在她十二三岁时就开始影响她，或许更早；何况，女人还要时刻抵御男人的种种诱惑。女人不得不对我们男性的各种猛攻感到畏惧。口才非凡、魅力无法抗拒的引诱者，会使女人在其本性的怂恿和引诱下无所不为。此外，那引诱者还会信誓旦旦，还会用实实在在的钱物收买女人。这诱惑可能在暗中进行，因为那时没有人在女人身边劝阻她。正派绅士在十六七岁之前很少有机会展示自己的勇气，也很少能如此迅速地展示其勇气。他们并未受到考验，直到他们开始与那些看重荣誉者交往，因为届时其骄傲便会得到肯定。若与别人发生口角，他们会去请教朋友，而世上有那么多关于绅士行为的睿智言论，使他们敬畏，使他们去履行本分，其方法是迫使他们服从荣誉的律条。这一切都共同作用，增加了他们对羞耻的恐惧。只要能使对羞耻的恐惧超过对死的恐惧，他们便算是修成正果了。他们绝不会期望从破坏荣誉准则中获得快乐，再狡猾的引诱者也都无法诱使他们去做懦夫。那骄傲乃是男人崇尚荣誉的起因，它仅仅尊重男人的勇气。只要男人能表现出勇敢，只要他们能依照流行的男子汉荣誉准则行事，他们便可以不受谴责地放纵其他所有欲望，夸耀自己的淫荡了。同样，那骄傲也会激起女人的荣誉感，

其对象也惟有女人的贞洁。只要女人珍贵的贞洁完好无损，她们便不会懂得任何羞耻了。温柔和娇嫩乃是对她们的褒扬，只要她们不故意炫耀自己的温柔娇嫩，便不必惧怕任何荒唐的危险。然而，尽管女人体格柔弱，尽管对女子的教育通常是要她们温柔，女人若偶然失足，私自犯下了不贞的罪孽，那么，为了对世人隐瞒这个弱点（教育要她们对这个弱点最感羞耻），什么真正的危险她们不能去冒，什么痛苦她们不能压抑，什么罪行她们不能去犯啊！126-127

霍拉修：的确如此。我们很少听说无耻的妓女杀死自己的婴儿，尽管她们在其他方面是最不要脸的坏女人。我注意到《蜜蜂的寓言》里提到了这一点，那段议论非常出色 [注97](#)。

克列奥门尼斯：那段话清楚地表明：在同一个人身上，同一种激情既可能造成显著的善行，也可能造成昭彰的恶行，这取决于一个女人的自恋及现实处境的指向；同是对耻辱的恐惧，既会使男人有时表现得极具美德，也会使他们在另一些时候犯下最可怕的罪行。所以说，无论是谁，只要稍微在意自己是哪类人，想必都会十分清楚一点：荣誉并非建立在任何真正美德或真正宗教的原则之上。这些人都是荣誉那个偶像的最热心信徒。荣誉为男女两性规定了不同的义务。首先，崇拜荣誉者都贪恋虚荣，放纵欲望，都恪守世风及时尚，都以煊赫奢华为乐，都尽量享受现世的生活。其次，“荣誉”这个字本身的含义极其变幻无常，根据应用对象的不同特点，根据其对象是男是女，其意义便有惊人的差别，乃至无论是男是女都不能容忍丧失自己的荣誉，尽管两性都有罪，并且都公开吹嘘自己的荣誉，而那些荣誉却是对方最大的耻辱。128

霍拉修：很遗憾我不能说你这些说法有失公正，但它们的确非常古怪，因为你的意思是：以一种完美的教育去鼓励并勤奋地增进人的骄傲之心，会成为使人拼命掩饰骄傲的外在表现的最恰当手段。

克列奥门尼斯：我的这个说法虽然古怪，却是再真切不过的事实。不过，只要如此放纵骄傲，并且如此加意地避免它为一切世人所见，就像看重荣誉的男女所做的那样，若不学会让这种激情自己反对自己，若不允许用毫不相干的人为表现去替代骄傲的天然表征，那么，无论什么人为力量都无法使人们忍受那种约束。129

霍拉修：我知道，你所说的“让这种激情自己反对自己”，意思就是用隐秘的骄傲去掩盖骄傲的赤裸裸的外在表现。可是，我还不能正确地领会你所说的“替代骄傲的天然表征”的意思。

克列奥门尼斯：一个人溺爱自己的骄傲、并放纵这种激情时，他的面容、举止、步态和行为都会带上骄傲的标记，状若昂首阔步的马或趾高气扬的雄火鸡。这些表现都非常令人作呕。人人都依照心中的同一个原则行事，而那原则便是那些表征的起因。此外，人学会了说话，因此，骄傲之情使人想到的所有公开的词句，都势必由于同样的原因而同样令人不快。所以说，只要萌生了一点点礼仪规范的社会，都一致严禁

公开表露骄傲；而人们在自己家中便要学会用其他表征去代替赤裸裸的骄态，虽然其他表征与骄态同样明显，却既不那么令人讨厌，也较有益于他人。

霍拉修：它们是什么呢？

克列奥门尼斯：精美的衣服以及其他饰物，一尘不染的外表，要求仆人对他们惟命是从，昂贵的马车、家具、房屋，荣誉头衔，以及人所能获得的、既能使自己受到他人尊敬、又不暴露那些被禁止的表征的一切。他们若是已经满足了这些东西，也允许他们想入非非，反复无常，尽管他们在其他方面都以健康及富于见地而闻名。130

霍拉修：可是，他人的骄傲无论以何种形式出现，都会使我们不快，何况你也说过：那些作为替代的表征与骄态一样明显，既然如此，这番变化又有什么收获呢？

克列奥门尼斯：收获实在是太大了。无论是没有受过教育的人还是有教养者，若故意用表情和姿势来表现骄傲，目睹者便都会知道他的骄傲。同样，若用语言发泄骄傲之情，任何懂得那种语言的人也都会知道他的骄傲。这些表情、姿势和语言都是标记和象征，在全世界都相同。无论谁做出这些表现，它们都会为人们所看见并理解。少数做出这些表现的人虽然出于无意，却因此而得罪了他人，每每如此。相反，另一类表征却可以否认其真正的含义，并且，许多引自其他种种动机的借口也能为它们辩护，而同样的礼貌规范则要求我们绝不否认那些表现，也不轻易怀疑那些表现。为这些表征提供的那个最重要口实当中，包含着一种纤尊俯就的态度，而这会使我们感到满足和快乐。有些人完全没有机会在被允许的范围内展示骄傲的表征，那么，即使一丁点骄傲之情，也会给他们带来麻烦，尽管他们往往并不自知。因为在这些人身上，骄傲之情很容易转变为嫉妒和恶意，只要受到半点刺激，便会借着这些伪装而迸发出来，因而往往造成残忍刻毒的言行。乌合之众或芸芸众生造成的祸患，没有一种没有这种激情作祟。相反，人们以可靠方式去宣泄和满足骄傲的余地愈多，人们便愈容易隐匿这种激情那些令人厌恶的表现，并愈容易显得完全不受骄傲的支配。131

霍拉修：我很清楚：真正的美德要求战胜未经教化的天性；基督教信仰则要求更严格的自我克制；此外，为了使我们为一种超越一切的力量所接纳，最不可或缺的显然就是真诚；我们还应当做到心灵洁净。不过，若不谈今世的神圣信仰与来生，你不认为人与人之间的这种谦恭有礼和相安共处会给世间带来极大的益处么？你难道不相信：良好风度和文雅礼节，比没有这些礼貌的其他任何方式都更能使人们快乐、使人们的现世生活更舒适么？

克列奥门尼斯：你若不谈我们理应最先考虑、理应最重视的那些事情，人们就会认为那种福分以及心灵的安宁毫无价值，而它们只能来自一种有意为善的意识。的确，在一个伟大的国家里，在财富殷实的民众

（其最大的希望似乎是安逸与奢华）当中，没有那些技巧，上层社会的人们便无法享受所能承担的、如此丰富的现世生活。而最需要那些技巧的人，莫过于那些欲壑难填的有才干者，因为他们会把世故的审慎与声色享受结合起来，而把研究最完美的快乐作为主要课题。132

霍拉修：那天你我在我家谈话时，你曾说：没有任何人知道，有关荣誉的律条是什么时候、在哪位国王或皇帝在位时期、在哪个国家、由哪个权威机构最先颁布的。请你告诉我：我们所说的良好礼貌或文雅风度，究竟是在什么时候，或以什么方式问世的呢？究竟是什么道德家或政治家能教导人们以隐藏自己的骄傲为自豪呢？

克列奥门尼斯：人不断奋力满足自己的需要，不断奋力改善自己的现实生活条件，这就使许多有用的艺术和科学得到了完善，而它们的起源时代不得而知，我们只能说：艺术和科学是人类先贤的发明，是许多世代的人们共同劳动的成果，在劳动中，人们一直在竭尽全力地研究和发明各种方法和工具，以满足自己的各种欲求，并尽量弥补自身的弱点缺憾。我们最初的建筑雏形是何时出现的？雕刻与绘画是如何经历了这数百年发展的？是谁教会了各个民族使用现在各自所说的语言？若想追溯一般社会使用的格言或政治发明的起源，我不会费心去寻找最先听到它们的时间或国家，也不去搜集其他人的有关言论；但我却会直奔它们的源头，即人性本身，在其中寻找那发明所匡正或弥补的弱点或缺憾。若情况非常模糊不清，我有时还会利用推测找到出路。133

霍拉修：你曾根据那些推测去证明自己的观点么？

克列奥门尼斯：没有，我只根据人人皆可在人身上清楚看到的东西，即呈现于这个小小世界中的现象，来做推理。

霍拉修：不用说，你早就想到了这个题目。你愿意把自己的一些猜测告诉我么？

克列奥门尼斯：万分乐意。

霍拉修：请允许我在弄不清楚时向你提问。

克列奥门尼斯：我非常想让你这么做，因为这是在帮我的忙。一切动物，至少是那些最完善的动物，都被赋予了用于自我保护的自恋，这是无可争辩的。但是，任何动物都不会去爱自己不喜欢的东西，因此每个动物的自赏（Self-liking）都必然胜过对其他一切的喜爱。我认为，这种自赏若不是永远存在，一切动物的自恋便不会像我们所见的那样不可改变了。请你原谅，我这个说法或许很新奇。134

霍拉修：既然动物的自赏已经包含了自恋，你又认为动物的自赏不同于自恋，这有何根据呢？

克列奥门尼斯：我要尽力把我的意思解释得更清楚些。我认为：为

了增强动物对自我保护的关注，大自然便赋予它们一种本能，而出于这个本能，每个动物的自我评价都高于其实际价值。在我们身上，我是说，在人类身上，这个本能似乎还伴随着一种不自信，它来自一种意识（或至少可说来自一种领悟），即意识到我们确实过高评价了自己。正是这一点，才使我们如此热衷得到他人的赞许、喜爱和认可，因为它们能巩固和印证我们对自己的好评。这种自赏（请允许我这样称谓它），虽然并不总能在完善程度相同的每个动物身上清晰地观察到，但依然普遍存在。有些动物需要自我美化，因而也需要表现自赏的手段。另一些动物则太愚蠢，太倦怠。同样，我们还应当考虑到一点：始终处在同一个环境中、生活方式变化很小的动物，既没有机会、也没有诱因使它们表现出自赏；动物的活力与生命力愈强，这种自赏的表现就愈明显；在同一类动物当中，动物愈有活力、愈在自己那个物种中出类拔萃，就愈热衷表现自赏。在大多数鸟类中，尤其是在那些能展示格外华丽的羽毛的鸟类中，这一点表现得非常明显。马的自赏表现，比其他任何没有理性的动物都更显而易见，而其中表现最显豁的，要属那些奔跑最快、体格最壮、最健康和最有活力的马。额外的装饰也会使马更喜欢表现出自赏。此外，若马认识的那个人（他为她清洁，照顾她，喜欢她）在场，它也会如此。动物的这种自赏，并非不可能成为动物热爱自己物种的基本原则。牛羊过于愚钝而缺少生机，因而丝毫不能表现出这种自赏。不过，倘若把牛或羊集中起来放牧喂养，因为它们个个彼此最为相像，它们就仿佛都知道它们具有共同的利益和同样的敌人了。我们常能看到结群的牛共同抵御狼群的进攻，常能看到同类羽毛的小鸟一起成群飞翔。我敢说，叫声刺耳的鸱鸒对自己叫声的喜爱，也必定胜过喜爱夜莺的啼啭。135- 136

霍拉修：蒙田 [注98](#) 的观点好像与你大致相同，因为他曾设想：若让野兽去描绘它们的神，它们便都会把神画成自己那个族类的模样 [注99](#)。不过，你所说的“自赏”，显然就是“骄傲”。

克列奥门尼斯：我想它的确就是骄傲，至少它是骄傲的起因。[我也清楚地知道：这自赏若太过分，并且公开表现出来而冒犯了他人，那便会被视为一种恶德，并被称为骄傲了。但是，倘若这自赏并不为人所见……我们对它就无以名之，尽管人们以它为原则行事，而并不以其他任何东西为原则行事。

霍拉修：你所说的“自赏”乃是人们正当的、天生的自重；只要它适度，因而能够激励人们做出良好行为，它便非常值得赞赏，便可以被叫作“对赞美的酷爱”或者“对他人赞誉的渴望”。你何不采用这些名称之一呢？

克列奥门尼斯：因为我不想把结果与原因混为一谈。] [注100](#) 不仅如此，我还相信：许多动物都表现出了这种自赏，而我们往往视而不见，其原因是我们对那些表现缺乏深入的理解。猫洗脸，狗把自己舔得干干净净，这都是在其所能范围内的自我打扮。野蛮人以坚果橡实充饥，没有任何外表的装饰，其表现自赏的诱因和机会便比文明人少不知

多少。尽管如此，倘若上百个男性野蛮人都无拘无束地聚在一起，那么，为使自已超群出众，他们用不了半个钟点，便还是会表现出我们这里所说的自赏，尽管他们都吃饱了肚子。其中最具活力者（无论在力量上、头脑上还是两者兼具）将最先表现出自赏。倘若这些人像我们假设的那样，都没有受过教化，那些自赏表现便会酿成竞争，他们势必要经过激烈的争斗才可能达成一致，除非其中某个人具备大大超过侪辈的明显长处。我之所以说男性和都吃饱了肚子，是因为这些人中若有女人，或他们没有吃饱肚子，他们之间的争执便可能是因其他原因而起了。

137

霍拉修：这的确是一种纯理论的思考。不过，若有两三百名单个野蛮人，从未受过任何治理，有男有女，年龄在二十岁以上，互不相识，只是偶然相遇，你认为他们能够建立一个社会、结成一个实体么？

克列奥门尼斯：我想，那情形当与许多马聚在一起相仿。然而，社会可不是以那种方式构成的。几个野蛮人的家族不可能联合起来，各个家族的首领也不可能为了共同的利益而一致赞同建立什么政府。但有一点是确定无疑的，那就是：在他们当中，尽管已经有了尊卑高下之分，每个男人也都拥有了足够的女人，但在这种蒙昧状态下，人们对力量与胆量的重视不知要比对头脑高出多少。我这里指的是在男人当中，因为女人自我赞赏的依据，总是她们身上那些为男人赞赏的东西。由此，我们便可以说：女人往往会自我欣赏，并且彼此嫉妒对方的俊美；丑陋女人，畸形的女人，以及一切最少受惠于自然造化的女人，全都会最迫切地求助于艺术与附加装饰。一旦知道这会使男人更容易悦纳她们，其他女人很快便会去效法；用不了多久，只要环境许可，她们便会拼命彼此竞争；一个长着非常漂亮的鼻子的女子，依然会嫉妒那个鼻子很丑的邻女，因为后者鼻子上穿了一个环。138

霍拉修：关于野蛮人的行为习惯，你说了这么多话，看来这使你非常开心。不过，这与文雅礼貌究竟有什么瓜葛呢？

克列奥门尼斯：它的种子就存在于我已经说过的那种自恋及自赏中。只要想想它们在自我保护中起的作用，想想它们在一种被赋予了头脑和语言、并且会笑的动物身上造成的结果，我们马上便能明白这一点。自恋首先会使这种动物去奋力搜集维持生命的一切所需，使他们穿暖衣服，以抵御空气的伤害，并想尽一切办法确保自身及其幼儿的安全。自赏会使这种动物去寻找机会，通过姿势、外表和声音表现自我尊重，它超过了对其他所有人的尊重。未受教育的人渴望近旁的每一个人都赞同他对自己的最高评价，而只要其胆量允许，他也会对所有不承认其自我评价者发怒。他若认为哪些人对他有好评，便非常愿意与之相处，对当面夸赞、提出好评者，尤其如此。每当见到他人身上有不如自己的地方，他便会笑；只要他自己的憾事能给他借口，他还会笑别人的不幸；他也会侮辱任何一个招惹他的人。139

霍拉修：你说这种自赏被赋予动物，是为了自我保护，而我却认为

它会造成伤害，因为它必定会使人们彼此厌恶。我看不出人们从自赏里能得到什么益处，无论野蛮人还是文明人。你说举个例子，说明自赏带来的好处么？

克列奥门尼斯：听你这样问，我很惊奇。难道你忘了：我阐明的许多美德，或许是为了博得赞誉而假装出来的；而一些非常有运气的有头脑者，其好品德完全依靠他骄傲的帮助和怂恿？

霍拉修：请原谅，但你说的都是社会里的人，都是经过了完善教育的人。作为个体的动物，自赏对他有什么益处呢？我很清楚，自恋能驱使他为了自己的生存与安全而劳动，使他喜爱被他认为是有利于其生存的一切；可是，自赏对他到底有什么用处呢？

克列奥门尼斯：我若告诉你，一个人满足了自赏的激情，他内心的快乐与满足乃是能促进他健康的强心剂，你便会笑话我，认为这个说法是牵强附会。140

霍拉修：我或许不会笑话你，不过，我会列举那种激情使人产生的许多刻骨铭心的烦恼和心痛欲裂的哀愁，它们来自羞耻、沮丧和其他不幸，而我相信，它们已经把数百万人送进了坟墓，其速度比人们较少受到骄傲的影响时快得多。

克列奥门尼斯：我并不反对你的说法，可是，说这激情本身对人的自我保护毫无作用，这可不算是证据，而只是告诉我们尘世幸福是何等靠不住，凡人的生存环境是何等凄惨。世间万物，没有一种会永远给人带来福气。雨水和阳光给我们带来了现实的一切舒适生活，但也造成了无数灾难。所有捕食动物及上千种其他动物，都冒着生命危险去追觅食物，其中大部分动物都在猎捕食物中丧生。食物丰饶给一些动物造成的致命危害，并不亚于食物短缺给另一些动物造成的致命危害。说到我们人类，每个富庶的国家都人口众多，人们完全不受其他危险的威胁，却往往自毁于过度的吃喝。尽管如此，饥饿和焦渴会驱使动物去追寻并渴望生存必需之物，因为它们没有那些东西便无法生存。这依然是千真万确的事实。141

霍拉修：我还是看不出这种自赏能给作为个体的人带来什么好处，而那好处应当使我相信：大自然把这种自赏赋予人类，是为了人类的自我保护。你所说的话有些晦涩。你是否能说出个体的人从心中那条原则获得的一种好处，它既要十分显著，又要清晰易懂？

克列奥门尼斯：由于人人都对这种激情感到耻辱，由于人人都不承认自己怀有这种激情，我们便很难见到这种激情的本色，因为它披上了上千种不同形式的伪装。我们往往受它的影响，自己却还一无所知。不过，这种激情却似乎在不断地为我们提供生活的调味品，即使在得不偿失的情况下，也是如此。人们愉悦时，为了获得所要享受的满足，心中时刻都存在着大量的自赏，但自己并不知道。习惯沉溺于那种满足的人

若要幸福快乐，这种自赏是必不可少的。没有它，他们便品尝不到丝毫快乐。这就是他们对那种激情的遵从和恭敬，而这能使他们对自然最响亮的召唤也毫不理睬，能使他们去谴责最强烈的欲望，只要听说要满足那欲望，必须以牺牲那种激情为代价。我们兴旺发达时，它会使我们的幸福倍增；而我们身处逆境时，它又会激励我们去战胜沮丧。它是希望之母，是我们最好祝愿的起点和终点。它是抵御绝望的最坚硬的盾牌，只要我们还能喜欢自己的处境，无论是当前的环境还是日后的前景，我们就会照料我们自己。只要自赏尚存，任何人都不会下决心自杀。不过，自赏一旦消失，我们的一切希望也会立即随之消失，这时我们除了希望自己死掉之外，什么希望也不会产生，直到最后我们变得对自己无法容忍，于是，我们的自恋便怂恿我们了结这种状况，到死亡中去寻求庇护。142

霍拉修：你这里说的是“自憎”（Self-hatred），因为你自己就说：动物不会爱它不喜欢的东西。

克列奥门尼斯：若反过来看，你便说对了。但这只向我们证明了我时常暗示的那一点，即人是个矛盾体。不然的话，有一种情况就会显得再真切不过了，那就是：无论谁选择了自杀，必定都是为了逃避某种东西，他对那种东西恐惧，已经超过了对他选择的死亡的恐惧。因此，无论自杀者提出何等荒谬的理由，所有自杀行为中还是都包含着一种善待自己的明显意图。

霍拉修：我不得不承认，你这些见解使我感到很有意思。我很喜欢你这番论述，我看到它始终闪烁着现实可能性的宜人之光。但是，你若认真考虑自己那个推测，你还没有说出任何可以作证的话。143

克列奥门尼斯：我曾对你说过，我不会根据那个推测去强调任何观点，不会根据它做出任何结论。然而，无论大自然把这种自赏赋予动物是什么用意，无论除了我们人类其他动物是否也被赋予了自赏，有一点都是确定无疑的，即在我们人类这个物种当中，每一个体无不爱自己超过爱其他任何人。

霍拉修：一般地说，可能如此。但我可以向你保证：根据我自己的经验，这并不是普遍的真实。我时常希望自己能成为泰奥达提伯爵（Count Theodati），你在罗马认识他。

克列奥门尼斯：他这个人的确非常好，极有教养，所以你才希望自己能成为另一个他，你只能是这个意思。塞丽娅（Celia）的脸、眼睛和牙齿都很漂亮，但她的头发却是红的，发质也很差，因此，她希望自己有克洛亚（Chloe）的头发和贝琳达（Bellinda）的身材，不过，她依然是塞丽娅。

霍拉修：可是，我的确希望自己就是那个人，就是那个泰奥达提。

克列奥门尼斯：那不可能。

克列奥门尼斯：不错，连希望如此都不可能，除非你希望同时化为乌有。我们的美好希望是针对自我的，因此，我们的对自己的任何改变都附带着一个条件，那就是：这个自我本身（τὸ），即我们的一个部分，希望依然保留我们自己。这是因为，在你希望时，若去掉你对自己的意识，那就请你告诉我：经过你希望的那番改变之后，究竟是你的哪个部分会变得更符合你的希望呢？

霍拉修：我相信你说的是正确的。不喜爱某种事物，谁都不会希望得到它，而倘若完全是另外一个人，那事物的任何一部分便都成了他无法企及的东西。

克列奥门尼斯：不等那番变化完成，他本人，我是说那个希望者，就肯定已经毁灭了。

霍拉修：可是，我们何时才开始讨论文雅礼节的起源呢？

克列奥门尼斯：马上就开始，而我们不必在这种自赏以外去寻找那个起源，我已经证明人人都具有这种自赏。你只要考虑以下两件事就可以了：其一，那种激情的性质必然使我们得出一个结论，即在既不涉及利害、又不涉及尊卑的交谈当中，所有未受教育者总是彼此憎恨，因为倘若双方一切相等，只要其中一个对自己的评价比对另一个稍高半点，尽管后者依然认为前者与自己平等，两人若都知道了对方的想法，他们便都不会满意。不过，倘若这两人的自我评价都稍高于对对方的评价，他们之间的差异就更大；而他们若把自己的感觉宣之于口，那就会使他们彼此无法忍受。在未文明化的人群里，随时都会出现这种情况，因为没有一种既讲究技巧，又很麻烦的混合物，便无法抑制那种激情的外在表现。我请你考虑的第二件事就是：这种自赏可能造成的不便对那种动物会产生什么样的影响，那种动物具备相当高级的智能，酷爱自己最大的安逸，并且奋力追求它。我认为，只要恰如其分地斟酌这两件事情，你便会发现：自赏必然激起的烦恼与不安，无论以何种艰辛而无效的努力来补救，最终都势必造就出我们所说的良好风度和文雅礼貌。145

霍拉修：我想我明白了你的意思。在这种不受束缚的状态下，每个人都受到自我评价的影响，都展示出你所描述的种种最自然的表征。他们都会感到邻人赤裸裸的骄傲是冒犯。在有理性的动物中，这种状况不会持续太久，但从这种行为中反复体验到的不自在，却会使一些人去思考这种行为的起因，时间一长，他们便会发现：他们自己赤裸裸的骄傲表现也像别人的一样令人厌恶，反之亦然。146

克列奥门尼斯：你所说的，当然是“制定礼节”这种解决措施的哲学理由，它的目的就是约束人类的行为，其对象是文明化了的人。做这一切不必经过深思熟虑，而在一个很长的时期之内，人们其实已经自然而然地渐渐做到了这些事情。

霍拉修：在人们的自我约束中可以见到显著的自我克制，因而必定会给人们造成麻烦，既然如此，人们为什么还能自我约束呢？

克列奥门尼斯：人在追求自我保护的过程中，为了使自己感觉轻松一些，便发现了一种不懈努力，它于无形中教会了人们在危急关头如何避害。人类一旦被置于政府的管理之下，并且习惯于在法律的约束下生活，依靠经验与模仿，他们在交谈中能学会多少精明、手段和计谋，简直无法置信，而他们却丝毫没有意识到那个迫使他们去行动的天然原因，那就是人们内心的种种激情，它们支配着人们的意志，指导着人们的行为，却不为人们所知。

霍拉修：笛卡儿曾把野兽看作纯粹的机器，你也把人看作了纯粹的机器。

克列奥门尼斯：我并没有这个打算 [注101](#)。不过，我赞成一种见解：人依靠本能发现了自己四肢的用途，这正像野兽依靠本能发现了其四肢的用途一样；即使根本不懂几何学或数学，连儿童也能学会完成一些堪称高难技巧的动作，也能进行具有一定深度的思考，也能做出一些精巧的发明。147

霍拉修：你看这些行为是从何而来的呢？

克列奥门尼斯：来自那些有益的姿势，即在抵御重力、推拉移动重物时所选择的有利姿势；还来自他们扔石头时轻巧娴熟的姿势，也来自其他投掷姿势，来自他们跳跃时所利用的那种惊人的熟巧。

霍拉修：请你解释一下，什么是跳跃的惊人熟巧？

克列奥门尼斯：你知道，人们做远距离跳跃时，往往会先助跑，然后起跳。可以肯定，这个办法可以使人跳得更远，只是比不助跑的跳跃更费力。其原理也十分明显。身体做出了两种运动，并被这两种运动移动。此刻，跳跃赋予身体的速度必定加上了助跑的速度。而跳跃者原地站立时，其身体除了跳跃所要求的肌肉力量运动以外，并无其他运动。你会看到：成千的男人和男孩跳跃时都采用这个计策，但没有一个是因为懂得个中理由才去这样做的。我所说的这个跳跃时利用的计策，我希望你能把它用在解释良好礼貌守则上，数百万人都学会了遵循礼貌守则，却从未思考过礼貌的起源，也没有想过礼貌给社会带来的真正益处是什么。最精明老练、最有心计者无论在什么地方都会为了自己的利益，最先学会如何掩饰骄傲这种激情。用不了多久，便没有一个人显出半点骄傲表征了，无论是邀人赞同，还是向人求助，都是如此。148

霍拉修：可以想见，有理性动物不用思索、不用知道自己行为的理由，也都能做到这一点。身体运动是一回事，而运用理智却是另外一回事。因此，悦目的姿势，美妙的举止，泰然自若的风度，总之，一切温文尔雅的外在行为，都是可以学会的，并且或许不假多少思索就能做出来。但是，良好礼貌却要求人们处处遵守，在说话、写作以及吩咐别人

去做的行动中，都要遵守。

克列奥门尼斯：有些人从未从那个角度去思考这个问题，对他们来说，礼貌肯定是无法想象的最大不便。依靠心智与实践，依靠不断的努力劳作，再加上多少代人的共同经验，人们可能并且已经创造出了一些礼貌技巧。不过，那些技巧却只能为能力平平者所运用。航行在大海上的第一流战舰，装备齐全，水手满员，是一台何等美丽、壮观而辉煌的机器啊！它的体积和重量都大大超过了人类创造的其他任何运动体，因此，世上再没有任何其他发明能引起如此广泛多样的惊叹与赞美了。英国有许多造船能手的作业队，若有了合适的材料，用不了半年时间，便能够制造装配出一艘头等战舰并使之出海。但有一点却无可置疑，那就是：倘若不把造船作业一步步地划分成更多种不同的劳动作业，那就无法完成造船的任务；同样，那些劳动作业只需要能力平常的工人去完成，这也是确定无疑的。149

霍拉修：你想据此引出什么结论呢？

克列奥门尼斯：有些成就常被我们归因于人的卓越才能与深刻洞察力，其实它们却来自漫长的时间和许多代人的经验。那些成就的其性质与它们包含的睿智，其间差别也很小。制造不同用途船只的技艺，当今已发展得相当完美，为了解其发展必须付出多少代价，我们只要去考虑两点即可：其一，许多显著的技术改进是在近五十年或更少的时间之内完成的；其二，英国人确实在一千八百年以前就制造和使用船只了，从那时至今，他们从未离开过船只。150

霍拉修：这一切都有力地证明当今的造船技艺经历了一个缓慢的发展过程。

克列奥门尼斯：勒瑙勋爵写过一本书 [注102](#)，其中讲述了舰船航行原理，从数学角度讲述了船只运作及驾驶的方方面面。这本书让我相信：舰船和航海的最初发明者们也好，后来对舰船任何部分做出改进的人们也好，全都没有想到过是什么使他们做出了发明或改进，就像当今最粗鄙无知的文盲做水手一样，尽管不情愿，时间与亲历还是能造就他们。数千这样的人最初被硬拖上船，很不情愿地留在船上，但用不了三年，他们便熟悉了船上的每一根缆绳，每一个扳手，根本无须费力去研习数学，便学会了数学及其使用，其知识比一位从未到过海上的最伟大数学家的毕生所获完备得多。我提到的这本书谈到了不少令人惊奇的事情，其中讲解了船舵与船身必须保持什么角度才能最有效地控制船只。这一点固然有理，不过，一个十五岁少年当年若在平底船上干一年，也能通晓这方面的全部切实有用的知识。他会看到船尾总是随着船舵运动，于是只去注意舵柄，而根本不去思索船舵。一两年后，他的航海知识和驾船能力便会成为一种习惯，使他能够像驾驭自己身体一样，凭直觉去驾船。他驾船时可以半睡，或者思考与驾船毫不相干的事情。151

霍拉修：我相信你说的这一切。倘若像你所说的那样，最初发明、

后来改进舰船及航海技术的那些人从未想到过依照勒璁勋爵提出的那些理由去行动，他们便不可能依照那些理由去行动，不会有意识、有计划地把它当作先验的动机，去引导他们把发明和改进付诸实际。我想，你想论证的就是这一点。

克列奥门尼斯：不错。我还十分相信：最先在艺术、礼貌或者航海方面做出尝试的开拓者们，其实并不知道那些艺术在自然中真正的原因与基础；同样，即使现在这两门艺术已经相当完善，在那些最精通它们、每日都在改进它们的人当中，绝大多数依然像其前人最初一样对其原理知之甚微。但我同时也相信勒璁先生所讲的道理完全正确，你的见解也像他的一样正确。换句话说，我相信：你对礼貌起源的叙述非常真切确凿，如同勒璁先生对舰船运作原理的叙述一样。发明和改进各种艺术的人，探究事物来由的人，这两者极少是同一类型的人。探究事物来由的人，大多安逸文静，热衷退隐，憎恶实际生意，以沉思冥想为乐事。相反，在发明及改进各种艺术的人中，最经常成功的是那些积极活跃、躁动进取、辛勤劳作的人，例如那些亲身耕作、亲自试验、全神贯注在所做之事上的人。152

霍拉修：人们通常认为，擅长沉思冥想者最善于做出各种发明创造。

克列奥门尼斯：但这是个误解。制造肥皂、织物染色以及其他行业和奇妙技艺，全都经历过从粗糙低劣的开端到无比完善的发展过程，但是，在对它们的许多改进中，至今仍能被记住的，一般地说都要归功于一些人，他们或自幼研习一行，或长期从事并精通一行，而并不精通化学或其他学问，而人们本会想当然地以为他们精通那些学问。其中一些技艺的操作过程，尤其是给织物染色的操作过程，都极为令人惊叹。依靠火和发酵把各种成分混合起来，便完成了几种操作，而即使最有智慧的自然学家，也无法用任何已知理论去说清那些操作的原理。这就确定无误地表明：那些技艺并不是依照先验的推理发明出来的。一旦大多数人都开始掩藏对自己的高度评价，人们就变得更加容易相互容忍了。于是，每天都必须做出新改进，直到其中一些人变得足够厚颜无耻，不但能矢口否认对自己的高度评价，而且能佯称自己对他人的评价高于对自己的评价。这会使人显得谦恭有礼，而阿谀奉承便洪流般地朝他们奔去。他们的不真诚一达到这个高度，便会发现它带给自己的好处，于是自然要把虚伪教给子女。在一切人身上，羞耻这种激情都十分普遍，又早早产生，因此任何民族都不会愚蠢到长期无视它，长期不利用它。可以说，人们也同样地利用了幼者的轻信；即使是为了实现许多善良目的，人们也往往会情不自禁地利用幼者的轻信。父辈的知识，每个人的生活经验，加上自己年轻时学得的东西，都要传授给子孙后代。每一代人由此学会的东西，都必定比前代人学到的既多且精。依靠这样的办法，经过两三个世纪，礼貌规范便必定会达到臻于完美的地步了。153-154

霍拉修：倘若那些人都走到了这个地步，其余的人便容易想见了。

我认为，这是由于礼貌规范不断有所改进，如同其他一切艺术与科学也不断有所改进一样。但是，若从野蛮人算起，人类在礼节方面最初三百年间的进步却微乎其微。古罗马人的开端要理想得多，其国家先有六百年的历史，并且几乎统治了世界，而其后才堪称一个文雅民族。最让我惊异、而现在我已经确信的是：这一切成果的基础竟然是骄傲。使我惊异的另一件事情是：你居然会说：一个民族在根本不知道美德或宗教时也能讲究文雅礼貌。我相信，世上从来就没有过这样的民族。

克列奥门尼斯：请原谅，霍拉修，我根本没有暗示过哪个民族会根本不知道美德或宗教，但我没有理由提到它们。首先，你问我如何看待这个世界对文雅礼貌的运用，却抽掉了对未来状态的思考；其次，礼节技巧与美德或宗教毫无瓜葛，尽管它很少与后两者相悖。礼节技巧是一门学问，它始终建立在我们天性中同一条稳固原则的基础上，无论实施于什么时代和什么地方，都是如此。155

霍拉修：既然与美德和宗教毫无瓜葛，又不承认它们，它又怎么称得上与美德和宗教不悖呢？

克列奥门尼斯：我承认，这听起来似乎自相矛盾，但这个说法却千真万确。礼节信条教导人们对一切美德说好话，但在任何时代和任何国家，对美德的要求却都仅仅是流行美德的外在表现而已。在神圣的宗教事务上，人们也无不不仅仅满足于符合奉神的外在规矩，因为世间一切宗教都同样赞成文雅礼貌，只要全民都遵守它。请你告诉我：倘若所有人对一位老师的评价都明显相似，我们又根据什么去判断他呢？全世界文雅礼节的规则都具有同一个趋向，即它们全都不过是以各种不同方式使我们自己为他人接受，并尽量把他人对我们的偏见减到最少而已。依靠这种诡计，我们互相协助，享受生活，追求快乐，在享受能得到的一切美好事物时，每一个人借助这种行为所获得的欢乐，会多于不依靠它时的所得。我这里所说的欢乐，其含义是欲望满足的欢乐。回顾古希腊，回顾古罗马帝国，回顾那些在它们之前就繁荣起来的伟大的东方国家，我们会发现：第一，奢侈与礼节总是在共同发展，从未互相分离；第二，地球上文明人士所希求的，始终都是舒适与快乐；第三，他们研究的首要课题，他们最关心的事情，乃是外在的表现，而其目标总是指向获取现世的幸福。因此，用凡人的肉眼看，他们最不关心的，仿佛总是自己来世会变成什么。156

霍拉修：感谢你的这番讲话，我很满意你阐述了我本想提出的许多问题。不过，对你说的其他一些话，我必须先花些时间去思考，然后我才会决定等待你的再次来访，因为我现在已开始相信：大多数关于我们人类自己的知识的书籍，要么就充满缺陷，要么就假话连篇。

克列奥门尼斯：对愿意勤奋研读的人来说，任何书籍都没有人类本性这部书更丰富，更忠实。我真诚地相信：你若事先仔细思考过，你自己本来就能发现我向你揭示的每一件事情。不过，若能为你提供一点儿你认为有趣的消遣，我感到非常快乐。

四 霍拉修与克列奥门尼斯的第四篇对话

157

克列奥门尼斯：请进，您的仆人在恭候您。

霍拉修：克列奥门尼斯，现在你该怎么说，你这话难道不是虚礼么？

克列奥门尼斯：这是因为你很讲礼节。

霍拉修：那天人们告诉我你在哪里时，我真想亲自去告诉你谁正在找你，并要你随我到寒舍来。

克列奥门尼斯：这实在是太不敢当了。

霍拉修：你知道我是多么从善如流，用不了多一会儿，你准能教会我把礼貌规矩统统扔到一边去。

克列奥门尼斯：你才是我的好老师。

霍拉修：我知道，你会原谅我。你这间书房很漂亮。

克列奥门尼斯：我喜欢它，因为阳光永远照不进它里面。158

霍拉修：这房间真不错！

克列奥门尼斯：你我到里面坐吧，宅中的房间里，数它最凉爽了。

霍拉修：正遂我愿。

克列奥门尼斯：我本希望在这之前便能见到你。你思考得太久了。

霍拉修：只有八天嘛。

克列奥门尼斯：你考虑过我那天对你所说的那些新见解了么？

霍拉修：考虑过了。我还认为它并非不可能，因为我相信：人来到这个世界上时既没有思想意念，也没有任何知识。所以我已经很清楚一点：一切艺术与科学都必定开始于某个人的脑子里，无论现在其起源已经如何为人们遗忘，都是如此。上次离开你之后，我已对礼貌的起源思考过二十次了。一个尚属通达世事的人，若在未开化民族当中发现了彼此掩饰自傲的最初尝试，那该是一幅多么美妙的场景啊！

克列奥门尼斯：这能使我们知道：使我们惊异的，主要是事物的新

颖之处，它们既可能引起我们的反感，也可能获得我们的赞同；而面对熟悉的事物，我们却往往无动于衷，尽管它们最初作为新事物出现时也曾使我们惊异。你现在正转而相信一个真理，而八天以前你却宁可出一百个金币，也不愿去了解它。159

霍拉修：我已经开始相信，我们若在很年轻的时候就看惯了一种事物，日后它便不会在我们眼中显得那么荒唐。

克列奥门尼斯：从最幼小的时候起，我们便受到了一种还算不错的教育，它孜孜不倦、不苟不懈地教给我们各种礼节，例如鞠躬、脱帽致意以及其他行为规范。因此，我们甚至在成年时便很少会把有礼貌的举止看作后天习得的东西，很少会把文雅谈吐看作一门学问。在姿势和动作方面，在言谈与写作方面，有上千种东西被叫作天性使然、轻而易举，而它们却给他人和我们自己造成了无限的痛苦。我们知道，那些东西乃是人为技巧的产物。我知道，舞蹈大师的四肢被弄出了何等难看的肿块啊！

霍拉修：昨天上午我静坐沉思，忽然想起你说的一句话，它让我笑了，而我最初听见时并未仔细思索过它。谈到处于幼稚期的民族一旦开始掩饰其骄傲、便有了初步礼节时，你说：每天都必须做出新改进，直到其中一些人变得足够厚颜无耻，不但能矢口否认对自己的高度评价，而且能佯称自己对他人的评价高于对自己的评价。注103 160

克列奥门尼斯：可以肯定，那必定是各个地方阿谀之举的先驱。

霍拉修：谈到阿谀谄媚和厚颜无耻时，对世上第一个有脸对与自己身份相同的人说“我是您谦卑的仆人”者，你是怎么想的？

克列奥门尼斯：倘若那句话是个新鲜的奉承之辞，我会更想知道轻信它的骄傲者何以如此头脑简单，尽管我也想知道说那话的小人何以如此厚颜无耻。

霍拉修：那句话当然曾是新的。求你告诉我，你认为究竟是脱帽致意更古老，还是“您谦卑的仆人”这个说法更古老？

克列奥门尼斯：两者都既古老又摩登。

霍拉修：我想脱帽致意更古老一些，因为它是自由的象征。

克列奥门尼斯：我不这样认为，因为说“您的仆人”若尚未实行，第一个脱帽致意的人便不能为人理解。说“您的仆人”若尚未成为一种既定而众所周知的恭维方式，那么，一个人完全可能用脱鞋来表示尊敬，像用脱帽一样。

霍拉修：因此，如你所言，他很可能成为第一个以脱帽表示敬意的人，而不是第一个说“您的仆人”的人。

克列奥门尼斯：到今天为止，脱帽一直是一种众所周知的礼貌之辞的无声表现。请注意习俗以及那些既定观念的力量吧。你我都嘲笑这种古老的荒谬之举，都非常肯定一点，即这种做法必定来自最拙劣的阿谀奉承。可是，我们遇到不太亲密的熟人时，却都不会不脱帽致意，都不会不做出这点礼节。不仅如此，我们若不这么做，甚至还会感到很痛苦。但我们却没有理由相信：说您的仆人这句恭维之辞的做法始于身份相等者之间。其实，它最初是阿谀者对君王说的，后来才渐渐被普遍使用。这是因为，身体、四肢的一切谄媚姿势和卑躬屈节，极可能来自对征服者和暴君的奉承。征服者和暴君使人人都害怕他们，一丁点对抗的影子也会使他们惊恐，而使他们最开心的东西，乃是那些俯首帖耳、毫无反抗的姿势。你知道，那些姿势无不具有这种倾向。它们给人安全感，是无声的努力，意在平息和消除征服者和暴君的恐惧与疑虑，即怀疑自己会受到伤害。面带恭顺，磕头，下跪，深深鞠躬，双手贴在胸前，双手背在身后，两臂相抱，以及一切能表示“我们既不放肆、又不设防”的恭顺姿态，这些都是显示给在高位者的明显标志和令人信服的证据，仿佛在说：与对他的尊重相比，我们认为自己非常卑微；我们任凭他的摆布，绝无抵抗之念，更谈不上向他进攻。所以，说“您的仆人”和脱帽致意，最初都是对有权得到服从者表示的服从。161- 162

霍拉修：经过漫长的时间，它就渐渐变得更为常见，成了一种双方互相致意的礼节。

克列奥门尼斯：我想就是如此，因为我们看到：礼节增加时，致意的最高级形式便成了寻常，于是，向居上位者表示敬意的新形式便被发明出来，取代了旧的。

霍拉修：因此，“阁下”（Grace）这个称呼不久前还惟有对我们的国王和王后才能使用，而现在已经容许用它称呼红衣主教和公爵了。

克列奥门尼斯：“殿下”（Highness）这个字也是如此。现在不仅对国王的儿子，甚至对国王的孙子都可以使用。

霍拉修：“大人”（Lord）这个字的含义中附加的尊贵，在我们英国比在其他任何国家都保留得更好。在西班牙、意大利、高地与低地荷兰，几乎对每个人都可以滥用这个字。

克列奥门尼斯：它在法国的命运要好些，因为在那里，“Sire”（大人）这个字里包含的尊严毫无损失，惟有对君主才能使用。而在我们这里，它已经成了一个敬称，即可以对国王使用，也可以对鞋匠使用。

163

霍拉修：无论时光使这个字的意义产生了什么样的变化，由于它变得日益完美，恭维还是变得愈来愈不那么直截了当了，而它利用人之骄傲的意图，也比从前掩饰得更巧妙了。当面称赞一个人，在古人当中是很普遍的做法。谦逊是尤其要求基督徒具备的一种美德，我想到这一

点，便常常捉摸：教会的神甫们何以能受得了布道时会众对他们的喝彩鼓掌，尽管有些神甫反对这样做，但许多神甫却似乎都非常喜欢听到喝彩鼓掌。

克列奥门尼斯：人性总是相同的。喝彩能使那些竭尽全力、吃遍苦头、耗神费力的人重振精神，效果极佳。反对这样做的神甫们，其实是反对滥用它们。

霍拉修：我们时常能听见绝大部分听布道的人大叫：真有智慧啊，妙极啦，再对不过啦，简直是奇迹，太尖锐啦，简直是天才啊！他们也告诉布道者自己是东正教徒，有时还称他们是最棒的福音传播者。那场景实在很是古怪。

克列奥门尼斯：当一句话结束时，使用这些词句或许还算过得去；但大多数人却一再地高声重复它们。他们拍手跺脚，其声嘈杂，无论布道讲到什么地方，随时都会被这噪音搅扰，因此，他们听到的布道内容，连四分之一都不到。尽管如此，一些神甫还是承认：这些喝彩声的确使他们非常受用，并且能够安抚人类的弱点。164

霍拉修：现在，人们在教堂的行为要规矩多了。

克列奥门尼斯：旧西方世界的异教信仰几乎消失之后，基督教徒的宗教热忱便比以前大为减少了，因为以前有很多反基督教的异教徒。在废止那种时尚方面，宗教热情的匮乏发挥了很大作用。

霍拉修：可是，无论那是不是一种时尚，它想必总是很令人厌恶。

克列奥门尼斯：当今，我们在一些剧场里也能看到观众的反复赞叹、鼓掌、跺脚，以及喝彩的最夸张表现。你想到过么：受人喜爱的演员是否会讨厌这些东西？最高级的精英人士是否讨厌俗众对他们的欢呼声和士兵们刺耳的喊叫声？

霍拉修：我认识一些王公贵族，他们非常讨厌这些东西。

克列奥门尼斯：那是因为他们得到的这些东西太多了；不过，他们最初可绝不会讨厌它们。操纵一台机器的时候，我们应当考虑其结构的承受力。有限的动物不能领受无限的快乐，因此我们才懂得：快乐若超出其恰当界限便会变为痛苦。不过，只要不违反一国的风俗习惯，那么，任何喝彩的喧哗，其持续只要不超过合理时限，便都不会使人不快。我们时常以喝彩表示赞赏；而听到喝彩时，我们也认为十分得体。然而，若是滥饮，再甘甜的美酒也会令人反胃。165

霍拉修：美酒愈甘甜香醇，便愈容易令人感到厌腻，愈不宜恣意滥饮。

克列奥门尼斯：你这个比喻没有错，欢呼喝彩最初会令人陶醉，或

许还会继续给人八九分钟无法言喻的快乐。然而，同样的欢呼喝彩若总在持续，全无间断，那么，用不了三个钟头，它便会使人渐次感到中度愉快，无动于衷，大倒胃口，心烦气躁，甚至因厌恶而痛苦。

霍拉修：声音当中必定包含着巨大的魔力，因而能对我们产生如此不同的影响。我们时常会看到这些影响。

克列奥门尼斯：我们从欢呼喝彩中获得的快乐并非来自听觉，而是来自我们对喝彩起因的看法，即对这些声音的起因、即对他人的赞许的看法。在意大利所有的剧院里，你都可以听到：当全体观众都要求安静和集中注意力时，那就是在用约定俗成的方式表示善意与赞许，而他们此时发出的声音很接近我们的嘘声，与我们的嘘声几乎毫无区别，而嘘声却是我们表示厌恶和轻蔑的最鲜明标志。毫无疑问，对库佐尼来说，更悦耳的是对福斯蒂娜喝倒彩的尖叫声，而不是她听到的这个得意洋洋的对手技艺最高超的声音 [注104](#)。166

霍拉修：那实在太令人厌恶了！

克列奥门尼斯：土耳其人用绝对的肃静表示对他们君主的尊敬。土耳其后宫严格执行这种礼仪，而愈接近土耳其苏丹的寝宫，这个礼仪就执行得愈严。

霍拉修：这种肃静，当然是满足骄傲之心的一种更文雅的方式。

克列奥门尼斯：这一切都取决于时尚和风俗。

霍拉修：可是，为满足一个人的骄傲而提供的无声礼物，即使没有丧失听觉，也照样可以为他享用；而欢呼喝彩却做不到这点。

克列奥门尼斯：在满足骄傲之情上，这太微不足道了。我们从放纵欲望中获得的快乐，要超过其他任何快乐。

霍拉修：可是，肃静所表达的尊崇与敬重，却比喧哗更强烈，更深刻。

克列奥门尼斯：它对平息怠惰者的骄傲很有效，但活跃进取者却喜欢唤起骄傲之情，即使它得到了满足，也依然让它保持活跃，并且无疑会比前者更赞成喝彩喧哗。然而，对这两种方式，我并打算做出臧否，而宁可全都予以赞同。为了激励人们行为高尚，古希腊人和古罗马人习惯于喝彩喧哗，并且都获得了巨大的成绩。奥斯曼帝国的人则素以肃静去满足骄傲，这使他们成了惟命是从、忠实恭顺的奴仆，而这正符合其君主的要求。在一人大权独揽的情况下，沉默或许更有效果；而在臣民享有一定自由的情况下，喝彩喧哗或许更有效果。只要善加理解，善加利用，这两种方式都是迎合骄傲的有效手段。我认识一个非常勇敢的人，他习惯于战场上的呐喊，响亮的喝彩鼓掌能使他快乐万分；但他有一次却对自己的男管家大发雷霆，因为后者收拾餐具时弄出了一点点

霍拉修：那天，我的一位老姑妈解雇了一个极聪明的下人，因为他没有踮起脚尖走路。我也必须承认：男仆的沉重脚步声，仆人们一切不合礼仪的大呼小叫，都会使我感到极为厌恶，尽管此前我从未思考过那是因为什么。你我上次交谈时，你描述了自赏的种种表征，讲到了未开化者的自赏会有哪些表现，其中你提到了笑。我知道，笑是我们人类独具的特点。求你告诉我：你是否认为笑也来自骄傲呢？

克列奥门尼斯：霍布斯就赞同那个观点 [注105](#)，并且，笑大多来自骄傲。不过，这个假说仍旧无法解释一些现象。所以我宁可说：笑是一种无意识的动作，当我们不明原因地感到快乐时，自然就会笑。我们若感到自己的骄傲得到了满足，若听见或看见自己欣赏或赞同的事物，若放纵了其他任何激情或欲望，而使我们高兴的原因又显得正当而有价值，我们便不仅仅会发笑了。但是，倘若事物或行为非常古怪，越出了常轨，又碰巧使我们高兴，而我们又说不出其原因何在，它们通常也会使我们发笑。168

霍拉修：我宁可相信你的见解就是霍布斯的观点，因为使我们发笑的事物，大多都会使他人感到多少有几分羞愧，使他人感到不自在，或是会伤及他人。

克列奥门尼斯：可是，你又怎么看待呵痒呢？连又聋又瞎的婴儿也会因被呵痒而笑。

霍拉修：你能用你的理论来说明产生这种现象的原因么？

克列奥门尼斯：我对自己的解释并不满意，但我会尽量向你解释。经验告诉我们：一般地说，皮肤愈光滑，愈柔软，愈敏感，人就愈容易被搔痒。我们也知道：用粗糙、尖利和坚硬的东西去接触皮肤，我们甚至在感到疼痛以前就会感到不快；相反，若用柔软光滑的东西去接触皮肤，则不但不会惹人厌恶，反而会使人愉快。轻柔的接触会同时影响到几根神经，其中每一根都会产生舒适感，因此便可能造成一种混合快感，而那便是笑的契机。169

霍拉修：但是，你何以认为自发的快感中存在着无意识的动作呢？

克列奥门尼斯：无论我们自称自己形成意念时的行动多么自由，那些意念对身体的影响却不受人的意志的支配。与笑最直接对立的，莫过于不悦了。不悦使额头产生皱纹，使双眉紧蹙，使嘴唇紧闭。而笑则截然相反，你知道，*exporrigere frontem* [注106](#) 就是拉丁语里表示“愉快”的短语。人们呼气时，胸腹部肌肉会向内牵拉，横膈膜则被拉到高于平时的位置。而用力吸气时，我们仿佛在努力挤压心脏（尽管不会奏效），用那种挤压的姿势吸入尽可能多的空气。我们呼气时也像吸气时一样用力，吸气时使用的所有肌肉突然同时放松。大自然的这种设计，当然是为了服务于人类自我保护的劳作，那劳作乃是大自然强加给我们的。一

切能叫出声音、能因苦恼、疼痛以及危险迫近而抱怨的动物，其动作是何等下意识啊！在巨大的痛苦中，大自然所做的种种努力非常剧烈，乃至能使挫败天性，她吩咐我们用声音将真实感觉隐藏起来，我们被迫撅起嘴巴，或者深深地吸气，咬着嘴唇，或让双唇紧闭，用最有效的办法阻止气息呼出。我们因悲痛而叹，因欢乐而笑。笑时给呼吸稍加压力，而在其他任何时候，这种情况并不经常出现。所有外部肌肉和体内的一切都很松弛，似乎除了笑的痉挛性振动传达给它们的运动之外，全无其他任何运动。170

霍拉修：我见过有些人会笑得耗尽气力。

克列奥门尼斯：我们看到：叹气时这一切情况是何等截然相反！疼痛或深重的悲哀使我们放声痛哭时，我们的嘴巴就咧成了圆形，或至少是椭圆形，双唇突出，互不相碰，舌头缩进。因此，各个民族的人在惊叫或叫喊时才都发出“啊”（oh）的声音！171

霍拉修：为什么呢？求你解释一下吧。

克列奥门尼斯：因为当嘴巴、嘴唇及舌头保持这种姿势的时候，它们既发不出其他元音，也根本发不出任何辅音。笑的时候，嘴唇回收，嘴巴咧得最宽。

霍拉修：我认为你不该过分强调这一点，因为哭泣的时候情形也是如此，而哭泣无疑是悲哀的标志。

克列奥门尼斯：人在极度痛苦时，心脏承受着极大压力；人们往往极力抗拒焦虑，少数人会因焦虑而哭泣。不过，人们哭泣却可以减轻压力，并能使压力显著缓解，因为人在哭泣时会解除抵抗。悲痛的哭泣并不算是悲哀的标志，因为它是在告诉我们：我们再也无法继续克制自己的悲哀了。因此，哭泣才不被看作男子汉的行为，因为它似乎表明我们已经丧失了所有力量，是对悲哀的屈服。然而，在成年人，哭泣这个动作本身却并非悲痛所独有，人们高兴时也会哭泣。有些人虽然在巨大的悲痛中表现得极为坚强，在最大的不幸中也绝不哭泣，却会在观看一出动人戏剧的场景时由衷地哭泣。有些人很容易对一种事物激动不已，另一些人则更容易受另一种事物的感动。不过，无论使我们大受感动的是何事物，它都会征服我们的头脑，促使我们哭泣，因而成为哭泣的无意识起因。所以说，除了悲痛、欢乐和怜悯，其他一些与我们毫不相关的事物也会影响我们，例如：讲述惊人的事件，上天对美德的突然照拂，英雄事迹，慈善之举，恋爱，友谊，面对巨大危难，或者听到、读到人类的高尚思想与情操。这些事物若是突然传达给我们，而传达的方式为我们所悦纳，又在我们的意料之外，并被表达得栩栩如生，就更容易对我们产生影响。我们还看到：最容易因这些毫不相关的起因而洒泪的，是那些富于心智、心有灵犀的人，而其中那些最仁厚、最慷慨和最率真者，则最容易洒泪。相反，愚钝者、残忍者、自私者及工于心计者，则极少被那些事物所打动。因此，真正的哭泣向来都是一种真切而

无意识的标志，它表明某种事物打动并征服了心智，无论那是什么事物。我们也发现：外界的暴力，例如疾风、浓烟、洋葱的臭味，以及其他挥发性的刺激气味，等等，都会影响人体泪腺导管及腺体暴露的外围神经，于是，突然肿胀与精神压迫便会作用于内部组织。在种类无限、构造不同的有生命动物身上，上帝的智慧体现得最为显著。这些动物身体的每一个部分都出于独具匠心的设计，都能最精确地适用于不同的既定目的。人体首先是一件最令人惊叹的艺术杰作。解剖学家大概完全通晓所有的骨骼、韧带、肌肉和肌腱，并且能非常准确地分解每一根神经，每一块隔膜。同样，博物学家也可能非常深入地研究人体的内部运作，研究健康与疾病的不同表征。他们都会赞叹人体这台奇妙地机器。但是，若不精通几何学和力学，任何人都不会领悟到那工艺本身有何等精巧，何等高妙，何等美丽；即使对那些他能见到的人体器官，也是如此。172- 173

霍拉修：数学被引入医学到底有多久了？我听说，医学这门技艺正是借助数学才具备了高度的确定性。

克列奥门尼斯：你所说的完全是另外一件事情。你若指的是治病的技艺，那我便要说：数学与医术从未有过任何牵连，也不可能有任何牵连。人体结构与人体运动大概能从力学的角度加以说明，而一切体液都服从于流体静力学规律（Laws of Hydrostaticks）。然而，我们若想发现无限远离视线的、全然不知其形状及大小的事物，数学的任何部分都毫无帮助。医生也和其他人一样，对不同疗效及性状的物质的药理及成分一无所知，对用做草药的物质的汁液、因而连同用它们做成的一切药物，也都一无所知。再没有比医术更缺乏确定性的技艺了。在医术中，即使最有价值的知识也无不来自观察，并只能来自观察。有才能、注重实用的人若研究医术，惟有经过长期而审慎的体验，才可能具备那些知识。但是，说数学帮助了医术，或者说数学在治病方面有用，这却是个欺骗，如同教友派的文章、卖艺人的帮手一样使人误入歧途。174

霍拉修：可是，骨骼、肌肉以及人体一些更显眼的部分都具备了非常高超的技能，因此，难道我们没有理由认为：人体中那些我们无法感知的部分也生就了同样高超的技能么？

克列奥门尼斯：我毫不怀疑这一点。显微镜已经为我们打开了一个新世界，而我几乎不会认为：大自然竟然会在我们无法跟踪到她的地方停止运作。我相信：我们思想和心思的好恶对人体某些部分的影响，要比我们迄今所发现的更实在，更下意识。在它们对眼睛和面部肌肉的显著影响当中，有意识成分必定显现得最少，因此我才提出以上那个见解。与男人们在一起时，我们处于警戒状态，而往往保持着自己的尊严。我们嘴唇闭合，下腭合拢，嘴部肌肉略微绷紧，脸的其余部分始终保持在原位。你若带着这副模样走进另一个房间，见到一位温存亲切、举止从容的年轻美女，那么，不等你想到，你的表情就立即会不可思议地产生变化。你还未意识到自己脸上有了变化，你的表情就早已是另一副模样了。此刻看到你的人都会发现：与方才相比，你表情中的温柔成

分更多，严厉的成分更少了。我们让下颚下垂的时候，嘴巴便会略微张开。这时，我们若茫然地望着前方，并不特别注意观看什么目标，换言之，我们若是让面部松弛，不给面部肌肉施加任何压力，那么，我们的面容便可能非常接近自然状态。婴儿尚未学会吞咽唾液时，嘴巴通常都是张开的，并总是淌口水。婴儿尚未具备智力、头脑尚处于混沌状态时，其面部肌肉其实是松弛的，其下颚是下垂的，其嘴唇也是放松的。至少，在这个时期，我们在婴儿脸上观察到的这些现象比后来要多。人到耄耋之年，智力衰退，这些现象便会再度出现。此外，在绝大多数痴呆者脸上，只要他们活着，便始终都能观察到这些现象。因此，一个人的行为若非常愚蠢，或说起话来如同天生的傻瓜，我们会说他“wants a Slabbering-Bibb”（关不住口水）^{注107}。想到这一切，再想到世上最易动怒的是呆子，最不受骄傲支配的也是呆子，我便要问：我们面部那种体面表情里，是否包含着某种程度的自赏呢？这种自赏下意识地影响着我们，并且仿佛在帮助我们。175- 176

霍拉修：我无法解答你。我十分清楚的只是，关于人类下意识机制的这些推测，使我发现自己的有关知识甚为贫乏，我实在不明白，你我何以会谈到了这个话题。

克列奥门尼斯：你要探究人类爱笑的根源，而谁都无法说明爱笑的原因；即使稍带确凿成分的原因，也无法说明。在这种情况下，每个人都可以随意猜度，所以，人们除了从中得到早已形成的种种偏见之外，得不出任何结论。然而，我为你提供这些不成熟的思想，却意在使你领悟大自然的作品是何等神秘莫测。换句话说，大自然的作品随处可见，无不蕴含着显而易见的力量，而人类的智能却无法领会。不倦的观察、审慎的体验和以归纳的事实为依据的论证，以此获得的有用知识，要比依靠直接谈论终极原因、根据先验前提进行推理的傲慢尝试获得的更多。即使对大自然的时钟机构一无所知，并从未深入其内部，也能依靠洞察力发现其运动的原因，我不相信世上哪个人具备这样的睿智。但任何能力中常者，却肯定都能仅仅依靠外部的观察而看出：大自然的时钟机构万分准确，与时间同步，而这来自某种无形的奇妙工艺的精确性；其指针的运动，无论停留在与之相应的哪个数字上，其最初起因都是时钟内部某种东西的首先运动。同样，我们还可以断肯定：思想对身体的影响非常显著，因此，它便能通过联系而产生一些动作，因而那些动作是下意识的。不过，这种操作所使用的那部分身体器官和手段，却是我们的感官远远无法感知的。这些动作具有异常惊人的迅速性，我们的能力永远无法察觉它们。177

霍拉修：可是，灵魂的作用不正是思考么？它与下意识机制有什么关系呢？178

克列奥门尼斯：不能说人体内的灵魂的作用就是思考；这就像不能说建筑师的作用就是建造房屋一样，因为造房子的是木工和泥瓦匠等人，而建筑师则用粉笔画线并监督施工。

霍拉修：你认为，灵魂更直接地寄寓在大脑的哪个部分？换言之，你是否认为灵魂分散在整个大脑中？

克列奥门尼斯：我对此所知道的，已经全对你说了。

霍拉修：我清晰地感到：思考的运作乃是一种劳作，但它至少是我头脑里的某种运作，而不在我的小腿或胳膊里。请告诉我：我们从大脑的解剖学那里得到了哪些真知灼见呢？

克列奥门尼斯：在有关大脑的知识里，没有任何先验的东西。最高明的解剖学家的知识，并不比屠夫学徒的更多。我们可能赞叹大脑硬膜和脑脊软膜奇妙地一致，赞叹包围着大脑的血管及动脉的交织密网，可是，一旦把它们切开，我们便只能看到数对神经及神经根，只能观察到一些形状各异、大小不同的腺体，而它们与大脑质地不同，这一眼便能看得清清楚楚。最好的博物学家若注意到了这些，并且用不同名称把它们区分开来，其中一些名称并不十分恰当，更谈不上精确，他就必定会意识到：即使在这些较大的可见部分当中，除了神经及血管之外，能用以大致解释大脑运作原因的东西也很少。不过，对于大脑本身的神秘结构以及大脑更为深奥的运作机制，他却一无所知。但是，整个大脑却似乎是一种髓状物质，其中致密地储藏着无数无法看见的细胞，它们按照一种无法想象的次序分布在大脑里，簇集在一起，其种类繁多的曲折盘绕，令人困惑。博物学家或许还会补充说：有理由认为，这就是人类知识的庞大储库，人类忠实的感官不断获取无比丰富的意象，并把这些宝藏储存在其中。正是在这个器官中，精力被从血液中分离出来，然后升华为几乎没有实体的微粒；其中最微小的粒子不是一直在寻找那些保留下来的意象，就是以各种不同方式保存那些意象，穿过那种奇特物质的无数褶皱，不停地完成着那种无法解释的运作，而这种运作的深思熟虑，连最杰出的天才也会为之惊叹叫绝。179

霍拉修：这些推测固然都非常美妙，但什么也证明不了。你说过，大脑物质实在太微小，因此我们对其运作一无所知。可是，光学镜片若有了更大的改进，若能发明一些显微镜，能把对象放大到目前的三四百万倍，那些微粒显然便可以被观察到了，只要那些完成大脑运作的东西哪怕具备一丁点实体即可。而目前，这些微粒还远远不能被你所说的那些感官察觉到。180

克列奥门尼斯：这样的改进是不可能的，这一点可以得到证明。但即使能做到这些改进，我们从解剖学那里得到的帮助依然会很少。动物活着的时候，我们无法见到其大脑，也无法深入到其大脑中进行研究。你就是把一只钟表的主发条拆下来，掏出表芯，只剩钟表外壳，也不可能发现究竟是什么使它运作、指示时间的。我们可以检查钟表的所有齿轮，检查其他每一个属于钟表运动或动作的部分，并或许能找出它们在转动指针方面的用途；但是，这种运作的终极原因却将永远是个体。

霍拉修：我们体内的主发条就是灵魂，它是非物质的，是不朽的。

可是，那些有着与我们类似的大脑、却没有非物质的不朽灵魂的动物，其主发条又是什么呢？你不认为狗和马也会思考么？181

克列奥门尼斯：我相信狗和马会思考，尽管其思考的完善程度远逊于我们人类。

霍拉修：它们体内主管思考的到底是什么呢？我们到哪里才能找到它呢？它们的主发条究竟是什么呢？

克列奥门尼斯：我只能回答你说：那就是生命。

霍拉修：什么是生命？

克列奥门尼斯：人人都懂得这个字的含义，尽管或许谁都不知道生命的本源是什么，而它使人体所有其他部分运动。

霍拉修：对一切已经知道无法了解其究竟的事物，人们的见解一向都是莫衷一是，并且，人人都竭力把自己的观点强加给别人。

克列奥门尼斯：若有傻子或者无赖，他们确实会如此。但是，我可没有把自己的观点强加给你。我已经告诉你；我关于大脑运作的议论只是一种推测。你若认为它不合情理，我也只好作罢了。一种事物的本质若没有任何外在表现，你就不要指望能去证明它。动物呼吸停止、血液不再循环时，其体内情况便与其肺脏还在活动、血液及体液还在周身充分运动时大为不同。你见过蒸汽机，你知道，驱动引擎的就是水蒸气注108。动物死后，我们无法看见那些承担大脑运作的飞逝微粒；而当引擎熄火，水也冷却时，我们却依然可以看见引擎里的蒸汽，它们承担着全部运作。尽管如此，若让一个人去看并未工作的引擎，并向他解释引擎的工作原理，他心中又完全理解水经加热能化为蒸汽，却仍不相信那种解释，这还是格外无法令人置信。182

霍拉修：可是，你不认为灵魂是各不相同的么？它们难道都是同样地好或同样地坏么？

克列奥门尼斯：对于物质和运动，至少对于我们使用这两个词时所指的东西，我们有一些尚能为人接受的见解。因此，我们能够形成对有形事物的见解，尽管我们的感官无法把握它们。我们能想象出只有我们肉眼（甚至借助最好的显微镜）能看见的一千分之一大的物质部分；可是，灵魂却完全无法为感官把握；对它未向我们揭示的东西，我们的确切了解实在是少而又少。我相信：人与人之间的能力差别基于人们之间的差异，并且完全归因于这种差异，它或者是构造上的差异（即人体稳定结构精确程度的大小），或者是在利用这种构造上的差异。新生儿的大脑是个*Charte Blanche* 注109，何况，你也曾正确地提到过：我们的意念无不来自我们的感官。我对此毫不怀疑。但我认为：在灵魂的支配下，精力以无法想象的飞快速度，追踪、连接、分离、改变及合成着各种意念，而思维活动就存在于精力在大脑中的这种查找当中。因此，婴

儿满月后，我们所能做的最好的事情，除了喂养和使其不受伤害之外，便是从训练两种最有用的感觉（即视觉与听觉）入手，使他们吸取种种意念，让他们的大脑开始进行这种运作，并通过我们的示范，鼓励他们在思维上模仿我们，而婴儿的思维活动最初是很差的。由此可见，对健康婴儿说话愈多，在他们面前的活动愈纷繁，对他们便愈有益处，至少在婴儿两岁以前是如此。为照料婴儿、使之接受这种早期教育，我宁愿选择一个活泼的年轻村姑，也不选择世上最聪明的年长保姆，因为前者的舌头永远没有休息的时刻，她总是围着婴儿转；婴儿醒着的时候，她从不停止逗他开心，从不停止和他玩耍。若负担得起，雇用两至三名这样的村姑会要比只雇一个更好，因为这样一来，她们便可以轮流休息。

183

霍拉修：这么说，你是认为儿童从保姆们那些愚蠢的闲聊里获益匪浅了？184

克列奥门尼斯：那闲聊对儿童的益处简直无法估量，既能教会他们思考，也能教会他们说话，其收效比她们虽有闲聊之才却不闲聊更快、更好。她们的任务就是尽量运用那些机能，使婴儿不断忙于和她们周旋，因为这个时期所丧失的良机，永远也无法追回。

霍拉修：尽管如此，我们还是很少记得自己两岁以前的所见所闻。那么，倘若儿童们从未听到过那些闲聊，其损失是什么呢？

克列奥门尼斯：打铁要趁其热且柔软之时，同样，教育儿童要从幼年开始，因为那时他们的全身肌肉、每一根血管、所有的肌体组织都是柔软的，比日后更容易接受轻微印象的影响。在幼儿身上，骨骼大多还是软骨，而大脑本身也比日后柔软得多，呈流体状态。正由于这一点，幼儿才不能像日后那样较好地保留所获意象，他们的大脑物质后来将变得比较坚硬。然而，由于先前获得的意象已经丧失，新印象便会不断接替它们。大脑最初被用作各种口令的记录板，或是一个供操作的采样器。婴儿应当学会的，首先就是自我表现的行为，即练习说话，并养成一个习惯，即储存各种意象，迅速而灵巧地支配已保留意象，以达到既定目的。养成这个习惯的最佳时期，莫过于大脑物质柔顺、各个器官也最灵活而柔顺的时期。因此，只要婴儿全力练习思考和说话，无论他们想什么和说什么，全都毫无害处。在活泼的婴儿身上，我们很早就能从他们的眼睛中发现：即使还做不到，他们也已经努力地模仿我们；他们的大脑在从事这样的练习，他们尽量尝试着思考，并竭力说出一些单词。从婴儿不连贯的动作上，从他们说出的那些格外荒谬的话语中，我们便可以得知这一点。不过，良好思考中包含的努力，要比清晰讲话中包含的更多一些，因此，良好的思考便成了最重要的事情。185

霍拉修：真怪，你居然谈到了幼儿教育，并且如此重视一种我们极为自然地具备了的事情，它就是思考。对一切人来说，思考都是一件再轻松不过的事情。“疾如思想”就是一句成语。不用片刻工夫，一个愚蠢的农夫便能让自己的思想从伦敦转到东京，就像最伟大的智者一样轻而

易举，毫不费力。

克列奥门尼斯：尽管如此，还是没有任何事情能像进行思考时一样，使人们之间呈现出如此巨大的差别。与我所说的这种差别相比，人们在身高、体型、气力及美貌上的差异简直微不足道。世上再没有任何东西能比思考的娴熟自如更有价值，更能清晰地表现于人们身上了。两个人可能具备同等的知识，但其中一个所做的即兴发言，另一个则需要精心准备两个钟头才行。186

霍拉修：我可以肯定，只要知道如何用更少的时间做准备，谁都不会为了一次发言而精心准备上两个钟头。因此，我不知道你根据什么假定这样两个人具备同等的知识。

克列奥门尼斯：知道这个字有两层含义，而你似乎没有注意到这一点。你见到一把小提琴时知道它是小提琴，这与你如何演奏它可大不相同。我所说的知识属于前一种。你若从那个意义上去看这个问题，就必定会赞成我的观点，因为无论怎样的钻研，都无法从大脑中取出里面本来没有的东西。假定你用了三分钟想好了一封短信，而另一个人虽然也会写信，并且写得和你一样快，却用了大约一个钟头才想好同样的短信，那么，我便能清楚地看出：那个思维缓慢者的知识和你一样多，至少他没有显示出知识比你少；他获取的那些意象虽然与你相同，他却不能找到它们，或至少是不能像你那么迅速地按照短信的次序把它们配置在一起。两篇同等美妙的习作，无论是散文还是韵文，倘若我们肯定其中一篇是即兴之作，而另一篇是两天劳作的成果，那么，那即兴之作的作者的天赋才能便超过了另一个，尽管我们必定知道这两人的知识一样多。因此你看：作为大脑获得的丰富意象的知识，与作为需要时找出那些意象、使之随时为我们的目的服务的知识（或称技能），两者是不同的。187

霍拉修：我们知道一个事物，却不能随时想起它，我曾以为这是记忆的过错。

克列奥门尼斯：记忆的过错要对此负一部分责任。不过，有些人博览群书，记忆力也非常好，但对事物的判断力却很差，或很少能准确恰当地谈论事物，或说出来时已经为时太晚。在 *Helluones librorum* 注110 当中有些可怜的书虫，读起书来胃口无边，却食而不化。在大型图书馆里，我们时常可以遇到许多饱学的傻瓜，从这些人的著作看来，他们把知识储存在头脑里，其方式想必十分近似把家具放置在架子上。对他们来说，大脑中储存的珍贵知识犹如重负，而不是一种能带来荣耀的东西！这一切都源自思考机能的一个缺点，一种笨拙，源于缺乏一种才能，即运用既得概念、以争取最佳收益之才。相反，我们也看到另外一些人，他们的头脑虽然很好，却根本不读书。若接受了同等的教育，大多数女人都比男人更快接受创新，更具应答的急智。我们看到其中一些女人在交谈方面遐邇闻名，若想到她们又很少有机会去获得知识，这种情况实在令人惊异。188

霍拉修：但是，这些人却极少具备明智的判断力。

克列奥门尼斯：那只是由于她们缺少练习，缺少实际应用，且不够刻苦而已。思考深奥的事物，这不属于女人的生活领域。女人通常被放置的那些位置，已经为女人找到了其他的工作。然而，没有一种脑力劳动是女人不能从事的；至少，在获得同等帮助的条件下，女人也能像男人一样从事脑力劳动，只要她们着手去做并坚持到底即可。明智的判断力不过是这种脑力劳动的结果罢了。一个人若尽力仔细分析事物，将事物放在一起做比较，以抽象概括、不偏不倚的方法去思考事物，换言之，他考察两个命题时，若仿佛并不在乎哪个命题是真，而不带偏见，把全部脑力贯注于命题的每一个部分，全面地考察同一个事物；他若时常这样去做，我会认为：*caeteris paribus* ^{注111}，此人便很可能获得我们所说的“明智的判断力”。与造就男人的工艺相比，造就女人的工艺似乎更优雅，更完美；女人的容貌更精巧，声音更甜美，其整个外表也更精致。男女皮肤的差别，则犹如细布与粗布的差别。因此，我们没有理由认为，大自然只造就了女人这些我们能看到的优点，而在造就女人大脑时，却并没有像造就其外表时那样精心；大自然赋予女人美妙的身体结构和高度精确的组织构造，这在她们身体的其余部分都展示得非常明显。189

霍拉修：“美”是女人的属性，而“力”则是男人的属性。

克列奥门尼斯：大脑的那些微粒无论怎样细小，都包含着一些意象，都在协助思考的运作。在身体构造的契合性、对称性和精确性上，人与人之间必定存在着差别；这正像人们较大的肢体之间也存在差别一样。因此，女人胜过我们男人之处乃是其器官的精良，无论是器官的协调性还是柔韧性，都超过了男人，而这在思考艺术中都至关重要，并且是惟一堪称天赋才能的东西，因为我所说的这种依靠实践的才能，乃是与恶名一起获得的。

霍拉修：造就女人大脑的工艺，比造就男人大脑的更为精巧，因此我猜：造就牛羊犬马大脑的工艺大概是无比粗糙。190

克列奥门尼斯：我们没有理由不这么想。

霍拉修：无论怎样，那个自我，即发出意志及愿望、对事物作出选择的那个部分，都必定不具备什么实体，因为若具备实体，它就必定要么就是单一的微粒（而我几乎可以肯定它不是），要么就是许多微粒的复合体，而这简直使人无法想象。

克列奥门尼斯：我不否认你的话。况且我已提到过：在一切动物身上，思考与行动的本源都是无法解释的。但是，即使说这本源不具有实体也无济于事，并不能解决解释或设想它时的困难。我们肯定的一个 *a posteriori* ^{注112} 命题是：无论这个本源是什么，它与身体之间必定存在一种双向的接触。而非物质实体与物质之间的相互作用，正如说思想可能

是物质与运动的结果一样，都是人类的能力所无法领悟的。

霍拉修：虽然其他许多动物都似乎被赋予了思想，但除了人以外，在我们熟悉的动物当中，我们不知道有哪一种表现出了（或看上去能够）意识到自己在思考。

克列奥门尼斯：若无法观察到动物的各种性质，我们便很难确定动物究竟是否具备某些本能、特征和能力。不过，动物身体机器那些主要的、最必需的部分，却很可能不如人体机器的那样精巧复杂，因为在动物身上，那些部分在三年、四年、五年，至多在六年之内便能发育到最完善的程度；而在人身上，它们在这么短的时间里几乎还没有成熟；要经过二十五年，人体的这些部分才能发育成熟并具备充分的力量。一个五十岁的人能想起自己二十岁时做过的事，想起自己曾是个男孩、曾有过哪几位老师，这种意识完全要依赖记忆，并永远无法追溯到底。换言之，倘若尚不善于思考，大脑尚未处于恰当的协调状态，尚不能长久地保存所获意象，那么，任何人都不会记得两岁以前的自己，不会记得两岁以前遇到的任何事情。然而，这种回忆无论溯及多么遥远的以往，它使我们产生的自我了解，其确切程度都不及另一个人对我们的了解，他自幼与我们一起长大，而我们见不到他的时间，从不会超过一星期或一个月。儿子三十岁时，母亲比儿子更有理由知道：儿子就是被她带到这个世界上来的那个人。这样的母亲每日都记挂着儿子，时时记得儿子面容的种种变化，她对儿子的了解更肯定，因为她知道儿子从出生到现在并没有变；而她却不能确定自己是否有了变化。因此，我们只知道：这种意识就是各种精力穿行于大脑全部迷宫的奔跑搜寻（搜寻与我们有关的事实），或者就是这种运作产生的结果。失去记忆者尽管其他方面或许完全健康，但思考起来却至多像个傻瓜，不再能够意识到自己与一年前一样，而只觉得刚刚认识自己两个星期。记忆丧失有程度上的不同，但完全丧失记忆者，*ipso facto* [注113](#) 已经是白痴了。191- 192

霍拉修：我知道，我已经使你我的这番闲谈离题太远了，但我并不为此后悔。你关于大脑运作机制以及思想对较大肢体的下意识影响的话，是个可供冥思的高尚主题，它涉及那种无限的、不可言喻的智慧，依靠它，所有动物显然都被赋予了各种本能，以使它们适应实现其各自的造化意图的要求。所有欲望都被无比巧妙地融进了各种动物的身体构造当中。你对我解释了文明礼节的起源，我认为你的解释再合理不过了。而你在论述自赏时，指出了我们人类比其他任何动物都要优越，在最高意义的顺时应变和不屈不挠的勤奋方面，人类也超过了其他任何动物。依靠这种优越性，众多的人从一种最顽固而无法克服的激情当中，得到了不计其数的益处，既得到了个人的安逸与舒适，又维护了群体的福祉、安全和团结。而那种激情，其本质似乎是破坏人的合群性、破坏社会的，并且永远会促使未经教化的人们彼此伤害。193

克列奥门尼斯：依靠同样的论证方式，即以摆在我们面前的事实为根据进行归纳推论，自赏的性质及用途以及其他各种激情便很容易得到解释，并变得能够为我们理解了。生存必需之物并没有现成地摆在各种

动物眼前，随它们取用，这是显而易见的，因此，动物便具备了各种本能，而本能则促使动物去寻觅这些生存必需之物，教动物如何获取它们。满足欲望的热忱和意愿，总是与动物自身的力量和本能作用于动物的驱力相应。但是，这些生存必需之物分散在各个地方，动物又无比众多，形形色色，并都有自己想要满足的需求，因此，有一点便一定十分明显，那就是：动物获取生存必需之物、以满足不同天性之需的尝试，必定经常是障碍重重，徒劳无功。另外，倘若每个动物都未被赋予一种激情，它唤起他的全部力量，以超越一切的紧迫感，激励他去克服他维系生存的伟大工作之路上的各种障碍，那么，许多动物便极少能获得成功。我所描述的这种激情，就叫作“愤怒”。怀有愤怒的激情和自赏心理的动物，看到其他动物享用着他需要的东西如何会心生嫉妒，这很容易解释。艰辛劳动之后，连最狂野、最勤勉的动物也要寻求休息。由此我们知道：所有的动物都或多或少地热爱安逸。动物竭力使用其力量，这会使它们疲惫；而经验告诉我们：要补偿精力的损失，最好的办法就是进食和睡眠。我们看到，那些必须克服最大障碍才能维持生存的动物，其愤怒之情最为强烈，并且都生就了最具伤害性的前肢。这种愤怒若总是在主宰一只动物，那动物便总是会不顾面临的危险，因而很快遭到毁灭。正因为这一点，动物才全都被赋予了恐惧之心：遇到带枪的猎人，即使雄狮也会掉头而逃，其他许多动物也无不如此。根据我们对野兽的观察，我们有理由认为：在最完善的动物当中，同一物种的动物大多都具备一种能力，即彼此使对方知道自己的需求。我们还可以肯定，一些动物不但能够互相理解，而且可能已经学会了理解我们人类。若用人类与其他动物作比较，考虑到人的身体构造，人的各种显著素质，人高于其他动物的思考及回忆机能，人学会说话的能力，以及人手及手指的有用性，我们便没有理由怀疑：人比我们知道的其他任何动物都更适宜于社会。194- 195

霍拉修：由于你彻底否定了沙夫茨伯里大人的理论，我希望你给我讲讲你对社会、对人的合群性的总体看法。我会万分注意地聆听你的见解。

克列奥门尼斯：人的合群性，即人对社会的适应性，其起因并不深奥难懂。能力中常者只要具备一定阅历，对人性有一定了解，并真心渴望了解真相，而不带先入之见地去探究，便能很快找到那个起因。但是，大多数研究过这个问题的人，却都是为了某种目的，都为了证明某种理由是正确的。一位哲学家若像霍布斯那样说人天生就不适于社会，而又把其原因仅仅归于婴儿降生时不具备任何能力，那是毫无意义的。不过，倘若这哲学家的论敌认为：人能够获得的一切都应当被看作人的社会适应性的起因，那也同样没有说中问题的要害。

霍拉修：可是，人的头脑中难道不存在一种天然属性，它促使人去热爱同类，而这种属性超过了其他动物的同类之爱么？换句话说，我们不是天生就具备仇恨与憎恶之情，它们使人彼此待如豺狼熊罴么？196

克列奥门尼斯：我不相信你这些说法。根据我们见到的人类事务和

大自然的种种作品，我们更有理由想象：人喜欢联合的欲望和性向，并非来自对他人的爱，这正如我们不得不相信：行星间的吸引力大于遥远的恒星对它们的吸引力，这并不是行星在同一个太阳系里始终一同运行的真正原因。

霍拉修：我可以断定，你并不相信恒星之间有什么爱。所以，还是请你列举出更多的理由来吧。

克列奥门尼斯：因为没有任何一种现象与行星之间的这种爱明显抵触。我们每天都能看见数千件事情，它们能使我们相信：人把世间一切都放进了自己心中，而这既不出于爱，也不出于恨，而仅仅是为了人自己。每一个人自己都是个小世界；而只要智力与能力允许，一切动物都会竭力使自己快乐。在所有动物身上，这都是一项持续不断的艰苦劳作，并且仿佛就是生命的意图。由此我们便可以说：人对事物的选择必定取决于人们对快乐的看法；任何人都不會做出当时对他似乎并不最为有益的行动。

霍拉修：那么，对*video meliora proboque, deteriora sequor* [注114](#) 这句话，你又做何解释呢？197

克列奥门尼斯：它只是说明了我们天性的堕落。然而，人们尽可以畅所欲言。人所不赞成的任何自发动作，不是痉挛性的，便是不由自主的，我这里指的是那些受意志支配的动作。例如，一个人在两种事物中作出取舍的时候，他会认为自己的选择最为恰当，无论其理由有多么自相矛盾、多么不着边际，多么有害。没有这种情况，世上便不会有人去心甘情愿地自杀，而惩罚罪犯也就成了不公正的事情了。

霍拉修：我承认人人都极力使自己快乐，但是，同一物种的动物之间居然存在这么大的差别，例如人们对快乐的看法就大不相同；另外，其中一些动物还把其他动物最憎恶的事情当作自己的快乐。这些情况实在使人难以想象。都在追求快乐，但问题在于：哪里才能找到它。

克列奥门尼斯：快乐存在于现世的完美幸福当中，犹如存在于哲人石 [注115](#) 当中一样。智者贤人也好，傻瓜蠢材也罢，都曾以各种办法去寻觅这两者，但迄今都没能如愿以偿。不过，在寻找这两者的过程中，勤奋的探寻者们却时常碰巧发现一些有用的东西，而他们本来并不是在寻找那些东西，人类睿智的劳作和即时意图也绝不会发现它们。在地球上任何适于居住的地方，绝大多数人都能互相帮助，共同御敌，并能组成政治实体。在这个实体中，人们能在数百年内舒适地生活在一起，不知道上千种事情，而他们若知道了那些事情，每人都会有助于使公众的幸福（此指人们对幸福的共同认识）臻于完美。我们已经发现：在世界的一部分地方，一些伟大繁荣的民族对舰船一无所知；而在另外一些地方，海上交通却已经有了两千年以上的历史，在人们懂得如何使用罗盘航海之前，航海术已经有了无数的改进。硬说这部分知识就是人们选择航海的理由，或者用它来证明人类天生就具备从事海事的能力，全都是

荒谬的。要经营一个菜园，我们就必须具备适当的土壤和气候条件。有了这些条件，我们除了耐性、菜种和正确培植之外，便不需要其他了。精良的甬道、沟渠、雕像、凉亭、喷泉以及小瀑布，虽是对自然美景的重大改进，却并非菜园所不可或缺。一切民族必定都经历过简陋的初始，而在那些初民身上，人的社会适应性也如同后来一样显著。人被称为社会性的动物，有两个主要原因：其一，因为人们普遍认为，人天生就比其他任何动物都更喜欢社会，更需要社会；其二，因为人联合起来所获的益处，显然比其他动物联合起来（倘若它们打算联合的话）所获的更大。198-199

霍拉修：你为什么说“人们普遍认为”人天生就比其他任何动物都更喜欢社会，更需要社会呢？难道那不是实际情况么？

克列奥门尼斯：我这么小心措辞，实在是很有理由的。一切生于社会的人，当然都比其他任何动物都更需要社会。不过，人是否天生就是如此，这却是个问题。但是，即使人的天性就是如此，那也谈不上什么卓越，也不值得夸耀。人热爱自身的安逸和平安，永远渴望改善自己的处境，这些必定已经足以促使人去热衷社会了，因为人在自然处境中穷困匮乏，孤立无助。

霍拉修：你说人在自然处境中穷困匮乏，孤立无助，这不是犯了与霍布斯一样的错误么？

克列奥门尼斯：根本不是，我指的是成年男女。他们的知识愈广，他们的素质就愈高；他们拥有的东西愈多，他们在其自然处境中就愈显得穷困匮乏，孤立无助。一个年金两万五千到三万英镑的贵族，拥有三四辆六轮马车和五十多名仆人，而若不计他的财产，单看他本人，他要比一个没有身份的人更穷困匮乏，因为后者每年只有五十英镑收入，已经习惯了步行。因此，一位从不亲手给自己别别针的太太，从头到脚，无论穿衣还是脱衣都如同一个玩具娃娃，非要女仆以及另外两三名使女服侍不可，她要比那个挤奶女工朵尔更孤立无助，因为后者整整一个冬天都摸黑自己穿上补丁衣服，而且速度比做其他事情还要快。200

霍拉修：可是，你所说的改善自己处境的欲望，难道不是非常普遍、不是任何人都有的么？

克列奥门尼斯：任何堪称具有社会性的动物都是如此。我相信：这是我们人类当中任何一个可以叫出名字的人的特性。因为世上任何一个人，只要在社会中受过教育，并且能够根据自己的意愿去规划自己的生活，都会在自己的个性、财产、环境，或社会中他所属的那个部分里增添、减少、改变一些东西。在所有的动物当中，惟有在人身上才能见到这种情况。倘若人的欲望不这么过分，不这么繁多，我们便永远不会知道人在满足自己所谓需求时会如此勤勉。以上一切都表明：我说人是社会性动物的第二个理由是：人联合起来所获的益处，显然比其他动物联合起来（倘若它们打算联合的话）所获的更大。要知道为什么这样说，

我们就必须到人的本性中寻找人胜过其他一切动物的品质，那些绝大多数人都具备的品质，无论是先天的还是后天习得的。但这么做时，我们却不应当忽略人们身上所有能被观察到的东西，从人们的最年幼时期直到极为年迈的时期。201

霍拉修：我真弄不懂，你为什么要事先提醒要观察人的一生。仅仅观察一个人最成熟、最年富力强时所具有的品质，这还不够么？

克列奥门尼斯：所谓动物的驯服性，其中相当大的一部分就是指肢体的柔韧性，以及它们对灵活运动的适应性。动物发育完全时，这些性质或者完全丧失，或者大为削弱。在获得思考和说话机能的能力方面，我们人类迄今超过了其他一切动物。这种能力是属于我们人类天性的一个特殊属性，这是确定无疑的。尽管如此，有一点还是十分明显：人发育成熟后，倘若这种能力还是一直被忽略，它便会消失。同样，我们人类通常能享受的寿命比大多数其他动物的要长，因此，我们便拥有了一种其他动物没有的特权，即支配时间。与寿命只有人类一半、而能力与人相当的动物相比，人有更多的机会去发展智慧（尽管它完全得自自身经历）。*Caeteris paribus* ^{注116}，六十岁的人比三十岁的人更懂得在生活中应当抓住什么、避免什么。在《两兄弟》里，弥克昂在为青年做的蠢事辩护时，曾对他的兄弟德梅亚说：*ad omnia alia Aetate sapimus rectius* ^{注117}。这句话既适用于野蛮人，也同样适用于哲学家。正是这些能力的合力加上其他的特性，共同构成了人的社会适应性。202

霍拉修：可是，你列举的这些特性当中，并没有提到对我们这个族类的爱，这又是为什么呢？

克列奥门尼斯：首先是因为，我已经说过，对同类的爱似乎并不是我们人类独有的，其他动物也具备这种爱；其次是因为，这与我们探讨的问题毫无关系，因为我们只要仔细考察一切政治实体的本质，便会发现：对同类之爱之类的情感，历史上都没有过任何信赖，没有过任何重视，无论是为了建立政治实体，还是为了维持政治实体，都是如此。

霍拉修：但是，这个称谓本身与这个字的含义，却彼此从对方引进了“爱”这个字义，并通过反面的性质显现出来。喜欢独处者厌恶结伴；性情孤独、沉默、抑郁者，则与喜欢交际者截然对立。203

克列奥门尼斯：我承认，我们把一些人比作另一些人的时候，往往在那个意义上使用这个字。但是，当我们谈到一种人类独具的品性、说“人是一种社会性动物”时，这个字就仅仅具有这样的意义：我们天性中存在着某种适应性，绝大多数人依靠它来协力合作，并有可能联合成一个实体；这种实体赋予并利用每个人的力量、技能与智慧，它能控制自身，在紧要关头发挥作用，仿佛被同一个人的心灵激活，被同一个人的意志驱动。虽然我愿意赞成一种见解，即在促使人们进入社会的各种动机当中，存在着一种强烈愿望，那就是天生追求结伴，但是，人这种强烈愿望却完全是为了自己，并且无不希望成为同伴中的佼佼者；除了

希望得到一些好处或他想得到的其他东西，人从不会希求其他任何东西，无论是结伴还是其他什么，都不希求。我不赞同这样的见解：人天生就具有这种强烈愿望，而它来自人对同类的爱心，那爱心超过了其他任何动物的同类之爱。这种见解是我们对人类自身通常的恭维，但其现实依据也仅限于我们彼此都是“恭顺的仆人”而已。我坚决主张一点：这种所谓的“人对同类的爱”，以及据说我们怀有的、超出其他动物的那种彼此之间的天然好感，既不有助于建立种种社会，人们审慎交往时，也不依赖它；即使它不存在，人们也会照样联络交往。一切社会的确凿基础乃是政府。我们即将深入考察的这条真理，将为我们提供用以说明人的优越性及社会性的全部理由。这条真理显然表明了一点：即将结成一个共同体的动物，首先必须是可以被治理的动物。这种素质要求动物怀有畏惧感，并具备一定的理解力，因为没有畏惧心的动物是永远无法被治理的；若没有这种有用激情的影响，动物的智能与勇气愈多，它就愈不驯良、愈难治理。同样，没有理解力的畏惧只会使动物逃避它所惧怕的危险，而并不顾及自己脱险后的处境。例如，野鸟为了飞出鸟笼去进食，会在鸟笼上撞出自己的脑浆。驯服的动物与可治理的动物，两者有极大的不同，因为一只动物若只是顺从另外一只，它仅仅是在做一件自己不喜欢的事，以此来避免另一件自己更不喜欢的事。我们或许会非常顺从，但对我们顺从的人却毫无用途。然而，做一个可被治理的人，则意味着极力使治理者满意，情愿为了治理者而竭尽全力。但是，爱则无不产生于家庭，因此，若把自我完全排除在外，任何动物都不可能为其他动物劳作，都无法长期与其他动物相安无事。可见，安于顺从，并学会了把自己受到的奴役理解为对自己有益的事情，并因此而情愿为其他动物劳作，一只动物惟有如此，它才是真正的“可治理的动物”。把几种动物变为这种可治理的动物，并不会太困难。但是，除了人以外，世上却没有任何一种动物会如此驯服，以至能被改造成为自己族类服务的动物。尽管如此，若没有这种驯服性，人就永远无法具备社会性。 204-205

霍拉修：人不天生就是为了社会而设计的么？

克列奥门尼斯：我们从天启中知道：人就是为了社会而创造出来的。

霍拉修：但是若没有天启，或者你若是中国人或墨西哥人，你作为哲学家又该如何回答我这个问题呢？

克列奥门尼斯：大自然为社会设计了人；同样，大自然为酿葡萄酒而造化了葡萄。

霍拉修：酿葡萄酒是人的发明，正像从橄榄和其他蔬菜中榨油、用大麻做绳子一样。

克列奥门尼斯：用独立的个人构成社会也是如此，并且，没有任何其他事情比这更要求技巧了。

霍拉修：人的社会性难道不是自然之作么？或者说，它难道不是自然的创造者、即神圣上帝的作品么？206

克列奥门尼斯：毫无疑问。不过，一切事物的内在长处及其特性也无不如此。所以说，葡萄适于酿造红酒，大麦和水适于酿造其他酒类，这些都是上帝的作品；但是，发现它们的用途并加以利用的，却正是人的聪明才智。同样，人的所有其他能力及其社会性，显然也都来自人的创造者——上帝。因此，我们的勤勉所能制造及获取的一切，其最初全都来自我们的创造者。但我们谈到自然之作，以区别于技艺之作，却仿佛无须我们的认可，便可以成立。因此我们才认为，一到恰当的季节，大自然便会产出豌豆。但在英格兰，若没有技艺和非凡的勤劳，你便无法在一月份得到嫩豌豆。大自然所设计的东西，她势必要亲自创育造化。有些动物能清晰地看到：大自然设计它们就是为了构成社会，蜜蜂就是其中最明显的例子，因为从实际效果看，大自然为此而赋予了蜜蜂种种本能。我们把自己及其他一切的存在都归功于宇宙万物的伟大创造者，不过，没有上帝的维系力量，各个社会便无法存在下去，同样，没有人类智慧的支持，各个社会也无法存在下去。因此，所有社会都必定都具有依赖性，或依赖于互相的契约，或依赖于强者加诸弱者忍耐之上的力量。技艺之作与自然之作之间的区别极大，因此我们不能不去分别了解这两者。先验的知解只属于上帝，上帝的智慧本身就包含着原初的确定性，而我们所说的“证明”，其实不过是从中借取的、不完善的副本而已。所以，在自然之作当中，我们既看不到苦心孤诣的努力，也看不到屡经尝试的痕迹。它们都很完整，并无不与自然的最初设计完全一致。自然之作若没有受到干扰破坏，它们必定都高度完美，为人的智能与感觉所无法领会。与此相反，可怜的人类除了根据归纳的事实作出的推理之外，却什么都无法确证，包含人类自身的存在。结果，人的技艺与发明之作便无不残缺不全，其中大多数在最初很是简陋低劣。人类的知识发展得十分缓慢，一些技艺和科学经历了许许多多世代的发展，才达到还算完善的程度。我们是否有理由想象：第一个派出蜂群的那个蜜蜂社会，其蜂蜡与蜂蜜的质量会远逊于其所有后代所生产的呢？何况，自然规律是固定的，是不可改变的。自然的一切秩序和规则都是恒定的，人的才能与认可对它们根本不起作用。207-208

Quid placet aut odio est, quod non mutabile credas? 注118

在蜜蜂当中，难道不可能曾经有过形式不同于现在各个蜂群都服从的政府么？在政府这个问题上，人们做出过多少各式各样的思考！什么荒唐的设想没有被提出来过啊！在这个问题上，人们观点的分歧是何等巨大！什么生死攸关的争论不曾有过！然而，究竟什么是政府的最佳形式，这个问题却至今都没有定论。人们提出过不计其数的规划，无论好坏，都说是为了造福社会，使社会更加美好。可是，我们的智能却又何等短视，人的判断力又多么容易犯错误！我们往往发现，在一个时代似乎极有益于人类的事情，在其后世却分明是于人类有害；甚至在同一时代当中，为一国所崇敬的东西，在另一国却令人憎恶。蜜蜂在其器用和建筑上做过哪些改变呢？它们建造过非六角形的蜂巢么？它们曾用工具

补足过自己的天赋能力么？世界上各个伟大的国家建造了何等雄伟的建筑，做出了何等惊人的伟绩啊！而大自然对这一切成就的贡献，却仅仅是提供了各种材料。大理石出自矿场，但用它做出雕像的却是雕刻家。人类拥有发明出来的铁质工具，种类无数，而大自然除给了我们她藏在地心的岩浆之外，什么都没给我们。209

霍拉修：但是，工匠、发明技艺者、改进技艺者，其大部分能力却都来自使劳动臻于完善的过程中，而他们的天才则来自大自然。

克列奥门尼斯：其才能要依赖他们的身体构造，即人体机器的精确性，从这个意义上说，他们的确如你所说，并且仅仅如此。不过，我已经承认过这一点了。你若还记得我关于人脑的那番话，便会发现：在每一个人完成那些工作所需要的技能与耐心方面，大自然所做的贡献是非常微不足道的。

霍拉修：我若没有误解你的意思，你是想说清两件事情：第一，人超过其他一切动物的社会适应性虽然确实存在，但在大量的人聚合在一起、并得到妥善管理以前，它在个体的人身上却几乎无法被察觉到；第二，这种确实存在的性质，即人的社会适应性，乃是一种复合体，它由几方面的事物共同构成，而并非由人所独具、野兽所不具备的任何显著品性构成。210

克列奥门尼斯：你说的完全正确。每一粒葡萄都包含着一点儿汁液，而把大量的葡萄放在一起压榨，它们便会产出一种液体，依靠熟练的操作便可能被做成葡萄酒。不过，若考虑到要把那液体变成葡萄酒必须经过发酵，换言之，若考虑到发酵是酿造葡萄酒的必不可少的因素，我们便会十分清楚一点：若不是用语极为不当，我们就不能说“每一粒葡萄里都有葡萄酒”。

霍拉修：葡萄酒性，只要是发酵产生的结果，它就是一种外来因素；每粒葡萄只要单独存在，任何一粒都不能获得这种性质。因此，你若把人的社会性比作红酒的葡萄酒性，你就必须让我相信：社会当中存在着一种相当于发酵作用的东西。换句话说，单独的个人并不真正具有这种东西，众人聚合起来时，它也分明是一种外来因素。要构成社会，那种发酵过程就必不可少，如同使葡萄汁液产生葡萄酒性也离不开发酵一样。

克列奥门尼斯：这种相当于发酵作用的东西，可以从人们的交往中得到证明，因为若检验据以判断并宣布“人是最富于社会性的动物”的每一种机能及素质，我们便会发现：众人这些素质的相当一部分（若不是绝大部分的话）都来自人们之间的互相交往。*Fabricando fabri finis* ^{注119}。人是通过在社会中共同生活才具备了社会性的。天生的温情促使所有的母亲去呵护照料自己的后代，在后代尚不具备自我照顾的能力时，母亲们养育他们，并使他们不受到伤害。不过，在穷人当中，女人没有闲暇让自己用无穷无尽的方式来表达对婴儿的疼爱，而她们对孩子

的溺爱与日俱增，她们往往不能照料孩子，不能和孩子一起玩耍。这样的孩子愈健康，愈安静，他们就愈容易被忽视，缺少与婴儿的闲聊，不时唤起婴儿的精神，这往往是造成儿童日后无可挽回的愚蠢与无知的主要原因。我们常把完全是由于忽视早期教育造成的结果看作天生的能力欠缺。我们很少会见到从不与自己的同类交往的人，因而我们很难猜出完全没有经过教化的人是什么样子。不过，我们却完全有理由相信：这种人的思考机能一定非常不完善；一个人若既没有任何东西可资模仿，又没有人去教他，那么，即使他再能接受调教，也毫无用途。 211-212

霍拉修：因此，哲学家论述自然规律时说他们知道自然状态中的人想些什么，在没有指导的条件下，那些人如何解释自己和上帝创造的万物。这实在是聪明过人。

克列奥门尼斯：洛克正确地指出：正确地思考和推理要求时间与实践 ^{注120}。不善思考，只关心眼前需要的人，很难超越其现有水平。在地球上那些偏远的地方，在人烟最稀少之地，我们会发现：比起在大城市及相当规模的村镇里及其附近来，我们人类更接近自然状态。即使在最文明的国家里，情况也是如此。在这些入里中的最无知者身上，你大概可以知道我这个说法是正确的。你若与他们随便谈些需要抽象思考的事情，那么，在五十人当中，连一个能听懂你的话的人都没有。不过，他们当中不少人却是有用的劳工，并且狡猾得足以撒谎骗人。人是有理性的动物，但人的理智却并不是与生俱来的，并且，即使后来他愿意具备理智，也不能像穿一件衣服那样，马上就能如愿。说话也是我们这个物种的特征，但没有人生来就会说话。即使两个野蛮人生下的第十几辈后代，也不具备任何稍微像样的语言。倘若一个人在二十五岁以前从未听到过别人说话，我们也没有理由相信他在二十五岁以后能学会说话。 213

霍拉修：你说过，当动物的器官尚属柔顺灵活、容易接受种种印象时，教育乃是不可或缺的。我认为，无论是说话还是思考，这种教育的意义都万分重大。可是，人们能教会狗或者猴子说话么？

克列奥门尼斯：我认为不能。但我想：其他动物没有吃过一些孩子吃的那种苦，因为后者必须吃那么多苦，才能学会说出一个字。另一件值得考虑的事情是：虽然有些动物的寿命或许比人类长，但没有任何物种像人这样有如此长的年轻期。另外，我们的成长要感谢被我们归因于人类超出其他动物的学习资秉（它来自人体结构及内部构造的高度精确性）的那些素质，除此之外，我们几乎没有从我们的顺应性上获得什么帮助，因为人必须经历长期缓慢的逐步变化，才能得到充分的成长。在我们的器官刚刚达到半成熟时，其他动物的器官已经硬化了。

霍拉修：这么说，在我们对人类被赋予的说话能力及社会性的恭维当中，惟有一点是真实的，那就是：人若在很年幼的时候就接受教育，便能够依靠耐心和勤奋学会说话，并使自己具备社会性。 214

克列奥门尼斯：否则便不行。一千个二十五岁以上的成年人，若都在野蛮的环境里长大，并且互不相识，你便永远无法使他们具备社会性。

霍拉修：我想，他们的教育若开始得这么晚，他们便不可能被文明化。

克列奥门尼斯：但我说的仅仅是社会性，因为它是对人的特定描述。换言之，我们不可能依靠技巧去治理这些人，如同不能以此去治理一千匹野马一样，除非你用两三千人去监视他们，并使他们一直怀着畏惧之心。因此，大多数社会，以及各个国家在最初的时候，很可能都是按照威廉·坦普尔爵士 [注121](#) 设想的方式形成的，但其过程却绝不像他说的那么迅速。我实在想知道：一个如他所说无疑具备了精明头脑的人，如何在一只未经教化的动物身上看到正义、精明和智慧；或如何在根本不存在文明社会时，甚至在人们尚未开始交往时去设想文明人。

霍拉修：我想，我以前肯定听说过坦普尔爵士的有关见解，但我忘了你指的是他哪个观点了。

克列奥门尼斯：他那本书就在你身后，在从下面数第三个架子上。第一卷。请你把它递给我。他的观点值得一听……这是他论述政府的一篇文章 [注122](#)。在这儿：因为倘若我们考虑到，人通过生育众多子女来增加自己这个物种的数量；父母关怀子女，甚至为他们提供必需的食物，直到子女能够独立谋生。在一代代人身，子女能独立谋生，这都大大晚于我们在其他动物那里观察到的情况；人类依靠父母的时间也大大长于其他动物；倘若我们不但考虑到人对子女的关怀，而且考虑到人为养活自己无助的子女而不得不付出的勤勉（无论是采集天生的水果时的，还是获取那些经过艰辛劳作才能得到的食物时的）；倘若人不得不养活子女，不得不去捕捉那些比较驯服的动物、猎取那些比较野蛮的动物，有时还不得不鼓起全部勇气去保卫自己的小家族，与强大凶残的野兽搏斗（那些野兽会以人为猎物，正如人会以弱小温驯的动物为猎物一样）；倘若我们设想人能够按照子女饥饿的程度或需要，慎重而有条理地分配食物（无论这些食物是什么），并且有时能把当天余下的食物留到次日，有时宁可自己饿肚子，也不让需要食物的子女挨饿…… 215

霍拉修：这根本不是个野蛮人，也绝不是个未经教化的人。他倒适合做个治安法官。

克列奥门尼斯：求你别打断我，让我念下去。我只念这一段：当儿子长大、能够参与维持家庭生计时，他便通过教训和实例让儿子懂得：家中作儿子的成年后应当去做什么，而日后作为另一个家庭里的父亲，又应当去做什么；告诉所有的子女：若要健康平安，什么品质是善的，什么是恶的；告诉他们：一般的社会（它们当然既包含着人们普遍推崇的美德，也包含着恶德）都爱护并鼓励人们去向善，都憎恶并惩罚向善的人。最后还要告诉他们：遇到生活的各种事件时，若现世不能给他慰

藉，就仰望上苍；每当发现了自己的脆弱之处时，就去求助于一种更高的、更伟大的自然。考虑到以上一切，我们一定会做出结论说：此人的孩子长大后，人们一定会称赞他的智慧、善良、英勇和虔诚。人们若看到他的家庭经常是丰衣足食，还会认为他非常幸运。 216

霍拉修：我真想知道：这个人难道跳出了地球么？他是从天上掉下来的么？

克列奥门尼斯：最荒唐的设想就是……

霍拉修：这番讨论已经占了你我太多的时间。我可以肯定，我这些不着边际的问题已经使你厌倦了。

克列奥门尼斯：不，你使我万分快乐。你提的问题全都非常切中肯綮。有头脑的人若从未思考过这些事情，都会提出这些问题。我是有意向你读那这段文章的，因为我想它大概对你有用。不过，倘若你厌倦了这个题目，我不会使你不耐烦的。

霍拉修：你误会我了。我已经开始觉得这个题目很有意思了。只是在你我深入讨论它之前，我打算再把那篇文章通读一遍。这要花很长时间。读完它之后，我会很乐意继续与你讨论这个题目，愈早愈好。我知道你很喜欢美味的水果，明天你若和我一起吃饭，我会给你一个菠萝。
217

克列奥门尼斯：我非常愿意和你在一起，因此根本无法拒绝任何这样的机会。

霍拉修：那么，再见啦。

克列奥门尼斯：再见。您的仆人时刻恭候您。

五 霍拉修与克列奥门尼斯的第五篇对话

218

克列奥门尼斯：它简直超过了其他所有水果。其味厚而不腻。我不知道该把它的味道比作什么。在我看来，那仿佛是汇集了各种不同的美妙滋味，使我想到了好几种美味水果，却又胜过了所有那些水果。

霍拉修：真高兴你喜欢它。

克列奥门尼斯：它的香气也令人回味无穷。我想，你昨天削过它的皮，因为那芳香现在还留在这房间里，沁人心脾。

霍拉修：它的果肉很滑腻，其气味十分怡人。你若拿过它，那香气便会长时间地留在你的手指上，因为尽管现在我已经洗过并擦干了手，那芳香还是要到明天早上才会完全消失。219

克列奥门尼斯：这是我吃到的第三个我们英国自产的菠萝。在北方的气候里生产菠萝绝对是个重要的例证，它表明了人类的勤勉和我们园艺技术的改进。享受温带地区的有益空气，同时又能种植出最成熟的水果，而那种水果天生就需要炙热的阳光，这实在是妙不可言。

霍拉修：取得热气很容易，但技艺的高超，却在于找到并控制好适合菠萝生长的温度。做不到这一点，菠萝便不可能在英国成熟。而借助温度计精确地控制温度，当然是一项了不起的发明……

克列奥门尼斯：我还想喝一点菠萝汁。

霍拉修：请随意；方才我本想提议为一个人的健康干杯，而那并不算不合时宜。

克列奥门尼斯：求你告诉我，那是谁呢？

霍拉修：英国能够种植和生产菠萝这种外邦水果，在很大程度上要归功于我想到的那个人。他就是马太·戴克尔爵士 [注123](#)。英国第一只成熟的菠萝，或叫凤梨，就是他在里士满 [注124](#) 的果园里种出来的。

克列奥门尼斯：我完全赞成为他的健康用菠萝汁干杯。他是位好心人；我还相信：他也一定非常真诚。220

霍拉修：世上很难找出另一个人能像他那样阅历丰富，能具备他那样的赚钱能力，同时又像他那样处事公道，不伤害任何人……

克列奥门尼斯：你考虑过我们昨天讨论的那些事情了么？

霍拉修：我离开你以后一直在思考那些事情，没考虑过别的。今天早晨，我又把那篇文章看了一遍，并且比读前一遍时更加仔细。我非常喜欢它，但我认为：你昨天读的那一段，以及其他几个类似的段落，其中的话与《圣经》对人类起源的叙述不一致，因为《圣经》上说，人类都是亚当的后裔，因而也都是诺亚及其后代的后裔。既然如此，世界上怎么还会有野蛮人呢？

克列奥门尼斯：我们关于世界远古历史的知识很不完备。我们尚不知道：战争、瘟疫和饥荒曾造成过哪些大破坏，人们曾遇到过什么样的不幸；我们也不知道：大洪水之后，人类究竟是如何分散到世界各地的。

霍拉修：不过，人却始终无师自通、能成功地教育自己的孩子们。我们没有理由认为，作为诺亚之子的文明人会忽视自己的后代。不过，虽然所有的人都是他们的后裔，但一代代人的经验和智慧却不仅没有增加，反而在倒退，人们愈来愈不顾自己的女子，乃至最终退化到了你说的那种自然状态，这实在令人无法置信。221

克列奥门尼斯：我不知道你这番话是不是讥讽，但你的话根本算不上什么出难题，并不能使人怀疑《圣经》叙述的人类起源史的真实性。《圣经》已经使我们知道了人类奇迹般的起源，知道了大洪水以后有一小部分人类幸存。但它并未告诉我们自那以后人类发生的全部巨变。《旧约》里几乎没有提到任何与犹太人无关的详情。摩西也没有自称能对发生的一切（或人类第一对父母的活动）做出充分解释。摩西既没有提到亚当的女儿们，也没有提到世界之初必定发生过的那些事情。从《圣经》提到的该隐建造一座城 [注125](#) 和其他情况，我们便能清楚地看出这一点。由此可知：摩西从世上第一个人叙述到那些族长的后裔时，除了那些符合他意图的实在情况之外，并没有提到其他的事情。不过，当时世上肯定还存在着野蛮人。欧洲大多数国家的人都曾在世界的几处地方见到过野蛮人的男女。那些人根本不知道文字；在他们当中也完全看不到秩序或者政府。222

霍拉修：我并不怀疑那些人是野蛮人。何况英国每年都从非洲捕到大量的奴隶 [注126](#)，这表明：世界的一些地方必定存在大量尚未具备多少社会性的人群。但我承认，说明他们都是诺亚儿子们的后裔，这是我力所不逮之事。

克列奥门尼斯：你还会发现，说明古代确实存在过的许多技艺和有发明何以失传，这也万分困难。不过，我在威廉·坦普尔爵士那篇文章里发现的错误，却在于他对自己笔下野蛮人的特点的描述。他让野蛮人做出那种正确的推理，并且按照那种恰当的方式行事，但这并不符合野蛮人的天性。在野蛮人身上，各种激情必定都非常暴烈，它们不断地竞相争占上风。未开化的人既不能进行有序的思考，也不能始终如一地去努力完成任何一个计划。

霍拉修：你对我们人类的见解非常与众不同。可是，一个人到了成熟时，难道不会天然地具备些是非观念么？

克列奥门尼斯：回答你这个问题以前，我想先请你考虑一个问题：野蛮人之间必定始终存在着巨大的差别，有些野性十足，有些则比较温驯。一切动物天生都热爱自己尚不能独立生活的后代。人类也是如此。但在养育后代方面，野蛮人比处于社会中的人更容易遭到偶然事故和不幸命运的打击。因此，野蛮人的孩子必定会被极频繁地转给他人抚养，因而在成年时，他们几乎不会记得自己曾有过父母。倘若孩子很年幼时（在四五岁之前）就被遗弃或丢失，他们便会死掉。若没有其他动物照顾，他们便或者会死于饥饿，或者会被野兽吞掉。幸存下来的孤儿很早便独立谋生，因此，他们成熟后，必定要比多年在父母养育下生活的人更加野蛮。223

霍拉修：可是，你能想象出的最野蛮的人，难道不会天生就具备某些是非观念么？

克列奥门尼斯：我相信，这样的人会不考虑实际情况，把他能弄到的一切都自然而然地据为己有。

霍拉修：若有两三个这样的人碰到一起，他们很快就会醒悟到并非一切全都属于自己了。

克列奥门尼斯：他们极有可能马上就意见不合，并且争执起来。只是我并不相信他们会醒悟。

霍拉修：照这样说，人便永远不能汇聚成一个实体了。既然如此，社会又是怎样产生的呢？

克列奥门尼斯：我已经对你说过，社会产生于私人家庭，但这个过程的确经历了重重巨大的困难，并且需要许多良机的协助。要经过许多代人，才可能出现形成社会的可能性。224

霍拉修：我们知道人能够形成社会；但是，倘若人人生来就怀着那种错误观念，即认为一切都属于自己，并且永远都不能醒悟，你又如何解释社会的产生呢？

克列奥门尼斯：对这个问题，我是这样看的：要维持生存，所有动物就必须去满足自己的种种欲望，而繁衍物种则永远是健康男人的欲望，甚至在他尚未充分发育成熟以前，就是如此。倘若一对野蛮人男女在很年轻时便相识，并且不受干扰地一起生活了五十年，生存环境气候温和，有益健康，食物又充足，那么，他们便很可能繁育出大量的后代。这是因为，在自然的野蛮状态下，人繁殖后代的速度要比任何有序社会所能允许的快得多。只要条件许可，任何一个十四岁男性很快都会与一个女性一起生活。只要有男性求偶，没有任何一个十二岁女性会拒绝。同样，只要还有男性，任何十二岁女性都不会长期无人求偶。

霍拉修：在这些人里想必不会禁止血亲结婚，因此，一对野蛮人男女的后代大概很快便能达到数百个。我可以肯定这种情况必会发生。然而，他们却是不合格的父母，能教给子女的东西很少，因此，这些子女长大后若都不具备是非观念，又远远没有形成社会，那么，父母便无法管理他们了。你所说的人人都天生具备的那种错误观念，乃是个永远无法克服的障碍。225

克列奥门尼斯：根据你所说的那个错误观念，即认为自己有权占有的一切，人们自然会认为自己能得到的一切都属于自己，由此，父母也必然会把子女视为自己的财产，并且以此来利用子女，使子女的行为尽量符合父母的利益。

霍拉修：既然野蛮人并不始终如一地追求什么目标，其利益又何在呢？

克列奥门尼斯：在于当一种激情压倒一切时，就去满足它的要求。

霍拉修：压倒一切的激情时刻都在变化，这样的孩子恐怕很难管教。

克列奥门尼斯：一点不假，但他们还是可以被管理的。换言之，可以控制住他们，迫使他们听从吩咐，至少在他们尚未强大到足以拒绝听话时是如此。天然的关爱会促使一个野蛮人男子去爱护自己的儿子，会使他尽力为儿子提供食物和其他必需品，直到儿子长到十二岁或更大一些为止。但是，这种关爱却不是他必须满足的惟一激情。倘若儿子很不听话，或者做了不允许他做的事，父亲便会感到不快，而那关爱也就暂时停止了。倘若父亲的不快强大到了使他愤怒的地步，他便极可能会把儿子痛打一顿。倘若他把儿子打伤得很重，或者儿子的处境使他动了恻隐之心，他的愤怒就会停息，而那种天然的关爱便会恢复，他会再度宠爱儿子，并对自己做过的事情感到歉疚。可见，若考虑到一切动物都厌恶并竭力避免痛苦，而所有得到爱的动物都能从中获益，我们便会发现这种管理结果是：野蛮人的孩子学会了爱他的父亲，怕他的父亲。这两种激情加上尊敬（对一切远远超过我们的事物，我们自然都会产生尊敬），便极可能造就那种复合的激情，我们把它称为“敬畏”。226

霍拉修：现在我明白了。你打开了我的眼睛。我知道社会的起源了，知道得一清二楚。

克列奥门尼斯：情况恐怕并不像你想象的那么清楚。

霍拉修：为什么？那些巨大障碍已经被排除了。未开化的人成年之后便永远无法被治理，这千真万确。在政府的优越性并不十分明显的地方，我们的臣服便绝不可能是真心实意的。不过，这两种障碍都已经被排除了。我们年轻时对一个的敬畏，很容易持续我们的一生；凡在承认权威的地方，凡在人们对权威心怀敬畏的地方，治理众人便不是什么难事。倘若这样的人能对自己的儿子们行使权威，那么，他对自己的孙

子们行使起权威来就更容易。这是因为，一个很不尊敬父母的孩子，却很少拒绝去尊重自己父亲所尊重的那个人。何况，人的骄傲之心已经足以激励他去维护自己既得的权威，倘若子女不听话，他会想尽一切办法，借助其他人的帮助，来消除这种忤逆。家中的老人死后，权威便会从他那里转移到其长子，如此代代相传。227

克列奥门尼斯：我看你的结论过于仓促了。那野蛮人若理解事物的本性，天生就具备常识，并像亚当借助奇迹那样，天生就会使用一种现成语言，那么，你所说的一切便很容易实现。可是，一只无知的动物，除了其自身经历教给他的东西之外一无所知，他根本不适合去治理他人，这就如同他根本不适合去教数学一样。

霍拉修：最初他要治理的至多是一两个孩子，他的经验会随着其家族的增长而逐渐增长。这根本不需要那么高深的知识。

克列奥门尼斯：我没有说那需要高深的知识。受过尚属不错的教育、能力中常的人，已足以进行那种初步的治理了。但是，一个从未学会如何控制自己的任何一种激情的人，却极不适合担负这个任务。子女一旦有了能力，他马上便会让子女们帮助他寻找食物，并且告诉他们如何觅食、到何处觅食。野蛮人的孩子一旦有了力量，便会竭力模仿其眼见的父辈的每一种行为，模仿其耳闻的父辈的每一种声音。但是，他们受到的全部指导，仍然仅限于那些如何获取那些能直接满足生存必需的东西。野蛮人的父母往往会对长大了的子女发无名火；这种情况逐年增多，而那种天然的关爱则逐年减少。结果，子女们往往会无辜而受罚。野蛮人常会发现过去的行为中的错误，却不能给日后的行为制定守则、并在一定时期内自觉地遵守它们。没有预见，这使他们无尽无休地改变决定。野蛮人的妻子也像丈夫一样，看到自己的女儿们怀孕和生产时会非常高兴。孙子女辈会使他们欢乐万分。228

霍拉修：我认为，在一切动物当中，父母的那种天然关爱都仅限于自己的子女。229

克列奥门尼斯：除了人类之外，其他动物都是如此。在所有物种当中，惟有我们人类才如此自欺，以为万物皆属于人类自己。这种自傲人尽有之，它永远使人怀着对万物的占有欲，而无论是野蛮人的孩子，还是帝王之子，无不天生就怀有这种欲望。我们人类对自己的这种好评不仅使人宣布自己享有管理子女的权力，而且以为自己享有管理孙子女的权力。其他动物的幼仔一旦能自立，便马上获得了自由，但是，人类中做父母自称享有的子女管理权却永无终止。从法律里我们可以看到，人心中自然产生的这种永久性权威是何等普遍，何等毫无道理。为了防止滥用父权，为了使子女免受父权侵害，每个文明社会都不得不制定这些法律，把父权限制在一定年限以内。在野蛮人当中，做父母的对其孙子女享有双重所有权，因为他们无疑既拥有孙子女的父母，又拥有孙子女，而所有后代都出自他们自己的儿女，没有混进外人的血统，他们会把整个家族的人都视为自己的奴仆。我还相信：这第一对父母的知识愈

多，能力愈强，他们便愈会以为自己对所有后代的统治权是天经地义、无可置疑的，尽管他们至多能活着见到第五六代后代。230

霍拉修：大自然把我们送到这个世界上来的时候，尽管我们无不怀着一种追求政府的明显欲望，我们却天生不具备任何适应政府管理的能力，这难道不奇怪么？

克列奥门尼斯：你所说的这种奇怪之处，乃是上帝智慧的一个不可否认的实例。倘若人人生来都不具备这种欲望，每个人也必定终生都不会具备它；倘若一些人不具备这种对治理的渴望，众多的人便永远不能形成社会。动物可能被迫服从暴力，可能学会扭曲自己的天然欲望，使它们从其正当对象上转移到别处去；尽管如此，属于整个物种的那种特殊本能，却永远不能依靠技巧或训导而获得。天生不具备那些本能的动物，必定终生都不具备它们。雏鸭一被孵出便会向水奔去，但你却永远无法使鸡去游水，就像你永远不能使它去吸吮一样。

霍拉修：我很清楚你的意思，倘若骄傲不是所有人天生就具有的，那就没有任何一个人会具有野心。至于治理的能力，经验告诉我们：它是后天习得的。不过，对于世界上如何产生社会，我知道的却并不比那个野蛮人更多。你告诉我：在自我治理方面，那野蛮人毫无办法，毫无力量，这使我那些希望差不多完全破灭了，因为我本来以为，从那野蛮人的家庭中会逐渐产生社会。难道宗教信仰对他们毫无影响么？求你告诉我：宗教是如何来到世界上的呢？231

克列奥门尼斯：宗教来自上帝，是借助奇迹来到世界上的。

霍拉修：这实在是 *Obscurum per obscurius* 注127。奇迹突然产生，打破了自然的秩序，我实在不懂它们。我更不知道什么 *en sepi de bon sans* 注128 的事情将要发生，或者已经发生。根据清醒理智和已知经验判断，所有聪明人都会确信一点，即永远不可能发生那些奇迹。

克列奥门尼斯：可以确定，“奇迹”这个字指的是：上帝力量的介入使事物脱离了一般的自然进程。

霍拉修：那些本来易燃的，在烈火中却完好无损，而强健的狮子竭力克制饥饿，不去吃它最渴望吃到的东西 注129，这些奇迹全都令人感到太不可思议了。

克列奥门尼斯：否则它们就不会被称为奇迹了。“奇迹”这个词源就包含着这层意思 注130。可是，人们自称相信宗教，却居然不相信奇迹，这实在无法解释，因为宗教完全建立在种种奇迹上。

霍拉修：可是，我向你提出那个普遍的问题时，你为什么说你的见解仅限于那些受到天启的宗教呢？232

克列奥门尼斯：因为在我看来，任何没有受到天启的信仰，都不配

被称为宗教。最早的国教是犹太人的宗教，然后才是基督教。

霍拉修：然而，亚伯拉罕、诺亚和亚当本人虽然都不是犹太人，却都有宗教信仰。

克列奥门尼斯：惟有他们才受到了天启。上帝在我们人类第一对父母面前显现，刚把他们创造出来便给了他们诫命。在至高的存在同犹太人的酋长们之间，也一直在继续着同样的活动。不过，亚伯拉罕的父亲却是个偶像崇拜者。

霍拉修：可是，埃及人、希腊人和罗马人也有宗教，像犹太人一样。

克列奥门尼斯：他们那些粗俗的偶像崇拜和令人厌恶的信仰，我称之为迷信。

霍拉修：你尽可以随意心怀偏见，但他们全都把自己的崇拜称作宗教，正像我们做的一样。你说，人天生除了种种激情一无所有，而我问你宗教如何产生，其实是问：人的本性中究竟有哪些东西并非后天习得、并能使人倾向宗教？使宗教产生的究竟是什么呢？

克列奥门尼斯：恐惧。

霍拉修：怎么！*Primus in orbe Deos fecit Timor* [注131](#)，你赞成那个观点么？233

克列奥门尼斯：世上再没有比我更赞成的了。不过，那则著名的伊壁鸠鲁主义格言却漏洞百出，尽管不信宗教的人非常喜欢它。“恐惧制造了上帝”，这个说法既愚蠢又亵渎神明。你还可以有理由说：恐惧制造了青草，或者恐惧制造了日月。但我若谈的是野蛮人，说他们对真正的神明一无所知，其思考及推理技能也极不健全，因而恐惧这种激情首先使他们有机会窥见一种无形力量的几缕微光，这个说法便既不与常识相左，又不与基督教相悖。后来，依靠实践和经验，野蛮人的思考推理技能逐步熟练，其大脑的运作也日益完善起来；而这种最高机能的锻炼，则必定会使他们获得有关一种无限而永恒的存在的一些知识。野蛮人的知识与洞察力愈提高，那个存在的力量与智慧便显得愈伟大，愈威力无边，尽管其知识与洞察力的精进程度，本应比人类有限的天性可能达到的更高。

霍拉修：请你原谅我对你的疑虑，但我还是乐于给你一个自我解释的机会。恐惧这个字若不加任何修饰，听上去甚为刺耳。即使现在，我也无法设想一种无形的原因竟会成为一个人恐惧的对象，而那个人正如你所说的那样，乃是最初的野蛮人，全未开化。无形的东西不能作用于感官，却居然能对一个野人产生强烈影响，这究竟是怎么回事呢？234

克列奥门尼斯：所有起因并不十分清楚明显的不幸和灾祸，酷热严

寒，造成灾害的暴雨洪水，雷霆闪电（即使它们根本没有造成显著的伤害），黑暗中的声音，晦暗朦胧，以及所有可怖而未知的事物，这些全都能使人心中产生这种恐惧。我们能设想出的最不开化的野人一旦成年，其智力都会使他们知道：水果及其他可吃的东西并不是随时随地便可获得的。这往往会很自然地使他把多余的食物储存起来。他的食物可能被雨水弄坏。他时常看到森林毁坏枯萎，因而并不总能为他提供丰富的食物。他的身体可能并不总是健康，而他的子女也可能生病，且看不到任何伤口或外部力量。此类事故最初并未引起他的注意，或者仅仅使他能力很差的头脑受到了惊吓，而在一定时期内并没有引起他的思索。然而，由于这些事故屡屡发生，他必定会开始怀疑到某种无形的起因。随着经验的增长，他的怀疑便逐渐得到了证实。同样很可能发生的情况还有：各式各样的苦难会使他悟出一些起因。最终还会使他相信：他不得不惧怕的那些起因数量甚多。加剧这种轻信倾向，并使他自然地形成一种信念的，乃是一种谬见。我们自很小的时候便被灌输了那种谬见。婴儿一旦开始依靠眼神、姿势和各种标记使自己能为我们了解，我们便马上会从他们身上看出这一点。235

霍拉修：请告诉我那谬见是什么吧。

克列奥门尼斯：小孩子都仿佛以为，万物都以他们那种方式思考和感觉。并且，他们通常还用这种错误观点去看待无生命事物。每当他们遇到任何不幸，我们便可以在他们的一般表现中明显地见到这一点，而那些不幸其实源于他们自己的野性和鲁莽不慎。在所有此类情况里，你都见到他们对桌子、椅子、地板和其他东西发火，并且打它们。因为似乎是那些东西使他们弄伤了自己，他们还迁怒于自己造成的其他大错造成的结果。我们看到，保姆为迁就小孩子这个弱点，似乎也怀着同样荒唐的情绪，并装出与孩子相同的感情，以平息气急败坏的小淘气们的怒火。因此，你常会见到保姆们非常认真地斥责和敲打一件东西，它或者是使那婴儿愤怒的真正对象，或者是某种其他的东西，它应为发生的事情而受到责罚，只要可能，它甚至还会被扔掉。我们不能以为：一个缺乏任何指导，并且从不与他人交流的孩子，他这种天生的愚蠢会像在社会中成长起来的孩子那样容易治愈；而后者时时都在与比自己聪明的人交流。我相信：野蛮人终生都怀有那种谬见。236

霍拉修：我看人类的智力并不如此低劣。

克列奥门尼斯：既然如此，森林女神 [注132](#) 又从何而来呢？而砍伐甚至仅仅弄伤受人敬畏的巨大橡树或其他高贵的树木，又为什么会被看作亵渎神明呢？古代未开化的异教俗众，都认为河流及泉水具有神性，那神性又来自何处？

霍拉修：来自那些别有预谋的祭司和其他骗子的欺骗。他们编造出了那些谎言，利用神话为自己谋利。

克列奥门尼斯：尽管如此，那也是由于那些人普遍缺少理解力。在

小孩子身上可以见到一种特征，它多少会使人想到那个谬见，而它可能（或必定）使人相信那些神话。傻瓜若不确实具有种种弱点，骗子就无法利用那些弱点。237

霍拉修：他们有时会具有那些弱点，但即使如此，你也曾承认：人天生就会感激那些有恩于己者。因此，人在找到了一切可以享受的好东西、又不知道它们的来由时，其感激之心使他产生的又何以最先是畏惧，而不是虔诚呢？

克列奥门尼斯：这有几个重要原因。人视来自大自然的万物为己有。他认为：播种与收割自然应当得到收成；无论他收获的有多少，他都一律视为己有。每一种艺术，每一种发明，只要为我们所知，马上都会成为我们的权利和财产。由于人类对自己的好评，我们借助那些艺术和发明所做的一切，也统统被看作属于我们自己。我们利用发酵和大自然的所有化学物质，却除了想到那归功于我们的知识，想不到还应当感谢其他任何事物。搅拌牛奶的女人做出了奶油，却不追问究竟是什么力量使稀薄的淋巴微粒被迫分离，从更为油腻的微粒中渗透出来。酿酒、做面包、烹调和我们能做出的其他成就中，艰苦劳作的都是大自然，她想尽了种种办法，完成了最主要的工作。尽管如此，这些成就却依然属于我们自己。从这一切，我们便可以清楚地看到：人天生就把万物视为己有；野蛮状态下的人具有一种强烈倾向，很容易把享用的一切事物看作理所当然，很容易把他参与的每一件事情都看作自己独立取得的成绩。一个处处只能想到自己、没有受过任何教育的人，若要他意识到自己应当感谢上帝，这需要他具备知识，需要他进行沉思，并且必须十分精通正确的思考术。一个人的知识愈少，其理解力便愈肤浅，其扩展观察事物眼界的能力，以及根据少量已知得出结论的能力，都会愈少。处于自然状态、没有知识、未开化的人，其目光只能看到眼前的事物，极少能看到（用俗话说）鼻尖以外的东西。野人若被感激之情驱动，往往会对他采到果子的那棵树表示尊敬，却不会想到感谢那植树者。文明人对自己财产所有权的怀疑，则甚于野人对自己呼吸自主权的疑问。说产生宗教的动机最先是恐惧而不是感激，这还有一个理由，那就是：未开化的人从不怀疑那个使他受益的原因也会给他带来伤害，而最先引起他注意的，无疑总是那些坏事。238- 239

霍拉修：的确，对自己遇到的一件坏事，人似乎比对自己遇到的十件好事记得更牢。对一年患病的记忆，也仿佛强于对十年健康的记忆。

克列奥门尼斯：在维持生存的所有劳动中，人时时都在避害；而在享受自己喜欢的事物时，人却放松了警惕，甚至会满不在乎。他能一个接一个地吞下一千种快乐，并且丝毫不去追问来由。然而，只要遇到一丁点坏事，他便会刨根问底，以避免之。因此，了解坏事的起因，乃是切合实际的考虑。然而，了解好事（好事总是受人欢迎）的来由，却没有多少实际用处。换言之，了解好事因何而来，这似乎并不能给他的快乐增添什么。一个人一旦意识到存在这样一个无形的敌人，我们便认为：若能找出这个敌人，此人便会乐于姑息他，与他做朋友。同

样，为了达到这个目的，他还很可能到处去研究、调查和寻找那个敌人；而若找遍世界各地，其探询都无法得到回答，他便往往会举目仰望天空。

霍拉修：于是，野人便可能经过足够长时期的上下求索之后变得聪明一些。我很容易想象出，一只动物若确实惧怕什么事物，却既不知道它是什么，又不知道它在何处，这动物必会感到万分困惑，进退维谷。我还能想到：一个人虽有充分的理由认为那可怕之物是无形的，他对不可见的之物的惧怕，往往还是甚于对可见之物的惧怕。240

克列奥门尼斯：你所说的这种情况，仅仅表现于不具备完善思考能力的人，表现于那些以最简单的方式、完全致力于继续维持生存的人。在那个过程中，他会排除遇到的各种直接障碍，而那种恐惧可能对他们没有多少影响。不过，若这个人的推理能力还算尚可，并且有闲暇进行思考，那种恐惧便会造就许多奇形怪状的妖魔和臆想。一对野人夫妇若不竭力向对方表达自己对这件事情的想法，便不可能长时间交谈下去。到一定的时候，他们便会发现并一致认同几种东西发出的某些独特的声音，而他们的恐惧感最常因它们而生。所以我认为：这种无形的原因往往是他们最初能为之命名的事物之一。野蛮男女对自己无助后代的关心并不亚于其他动物，而我们无法想象：他们养育的孩子，尽管没受过教育，在十岁之前竟没有在其父母身上看到过对一种无形原因的恐惧。同样，由于人与人之间在特征、相貌和脾气上如此不同，我们也无法相信所有的人对这种原因都怀着同样的看法。由此我们还可以说：一定数量的人一旦能够互相交谈，互相理解，他们对于那种无形原因的见解便会呈现出差异。对那种原因的恐惧和认同极为普遍，人又总是把自己的激情归因于自己能想象到的一切事物，因此，人人都会小心翼翼地避免那种仇恨和恶意，倘若可能，还会极力去获得这样一种力量的友谊。若考虑到这些事情，考虑到我们所了解的人性，我们就几乎不可能以为：在任何一定数量的人群里，若没有人故意说些关于这种力量的谎言，若没有人自称曾耳闻目睹过它，我们就几乎无法想象这些人能够长期共同交往。无论是以和平方式还是以其他方式交往，都不可能。对无形力量的不同见解，如何能通过骗子们的阴谋和欺骗，引起众人间的致命不合，这很容易解释。倘若我们非常渴望下雨，而有人又使我相信：我们这里没有雨完全归咎于你，那么，仅此一点便足以引起争执了。世上发生的任何事情，只要起因于宗教信仰，无论是神职者的权谋，还是残忍的暴行，无论是蠢事还是令人憎恶之事，都可以用这些理由和这个恐惧原理加以解决或作出解释。241- 242

霍拉修：我想我不得不赞成你的见解，即在野蛮人当中，宗教的首要起因乃是恐惧。但你也该赞成我的一个见解，那就是：各个民族为了非凡的恩惠与成就，总是对其神明表示感激（像胜利之后举行的大献祭，以及各种竞赛与节日的习俗）；可见，一旦人变得更聪明，更文明，他们的大部分宗教信仰便建立在了感激的基础上。

克列奥门尼斯：我知道，你在尽力证明我们人类的荣耀，但人类却

根本没有值得如此自夸的理由。我要向你表明：对人性做一番仔细的勘验，透彻地理解人的本性，这会使我们更没有理由为人类的骄傲而感到欢欣，相反，这倒应当使我们更有理由为人类的谦卑而感到高兴。首先，野蛮人与文明人的天性根本没有区别，两者都天生就具备恐惧之情。倘若他们能感觉到这种恐惧，便都不能活上许多年，除非或早或迟，一种无形的力量渐渐成了他们恐惧的对象。这种情况会发生在每个人身上，无论是单个的野人，还是社会中最有教养的人，都不例外。经验告诉我们：各个帝国、国家和王国可能在技艺、科学、文雅礼节以及所有现世学问方面出类拔萃，同时又奉行最繁冗恶劣的偶像崇拜，信奉一种虚妄宗教的种种自相矛盾的信条。在供奉神明方面，最文明的民族也会像任何野蛮民族一样愚蠢荒唐。文明人常常做出处心积虑的残忍行为，而野蛮人却从未想到过它们。迦太基人曾是个无比繁荣的民族，曾有一个富饶而强盛的国家，汉尼拔 [注133](#) 曾占领过半个罗马帝国；但同时，迦太基人却还是把其显要贵族的孩子作为献祭的牺牲，奉献给他们崇拜的偶像。个人的情况也是如此，有无数实例表明：在一些最文雅的时代里，许多富于理性和美德的人却都对最高的存在怀着最粗劣、最无价值和最放肆的观念。一些人做出的那些行为，必定会使我想到他们对上帝的理解是何等混乱、何等莫名其妙！亚历山大·塞维鲁斯 [注134](#) 继承了亥力奥伽巴鲁斯 [注135](#) 的王位，是革除陋习的伟大改革家，被人们公认为一位好国君，而其前任则被公认为一个坏国君。研究塞维鲁斯的历史学家说：他的宫廷里有个小祈祷室，专门用于他的私人供奉，其中供着阿波隆纽斯 [注136](#)、奥菲欧 [注137](#)、亚伯拉罕、耶稣基督等神明的像。你为什么笑？243-244

霍拉修：因为我想到了：那些神职者了为了让你相信一个人是好人，便会煞费苦心地隐瞒他的错误。你说的有关塞维鲁斯的那些事情，我以前也听说过。有一天，我在摩莱利编的《历史大辞典》 [注138](#) 里找些材料，偶然看见了有关那位皇帝的一个词条，而其中根本没提到什么奥菲欧或者阿波隆纽斯。我想起拉普里迪乌斯那本书 [注139](#) 里的那段话，便对此感到很惊讶，并想自己大概是弄错了。于是，我又读了一遍那位作者的书，还是读到了那些记载。它们与你讲述的一样，我对此毫不怀疑。可是，摩里埃利却故意对它们只字不提，其目的就在于回报这位皇帝对基督徒的宽怀。他告诉我们，塞维鲁斯曾非常善待基督徒。

克列奥门尼斯：在罗马天主教的国家里，那并非不可能。但另一方面，我想说的却是你提到的那些节日，胜利之后的大献祭，以及各民族对其神明的普遍感激。希望你务必考虑到一点：像在人类一切事务里一样，圣事里也存在着各种祭礼和仪式，也可以看到许多敬奉的实例。从表面看，它们全都来自感激之情；但只要仔细检验一下，你便会发现它们其实都是恐惧造成的结果。我们虽然不知道花神竞技节 [注140](#) 始于何时，但知道它最初绝非每年举行一次，直到某年春天，时令极差，这使罗马元老院颁布了政令，使花神竞技节成了每年一度的节日。要汇聚成真正的敬畏或尊崇，爱和敬也像恐惧一样，都是不可或缺的成分。但仅仅恐惧一项，就已能使人假装出爱和敬了。这就如同对君王表面上毕恭毕敬、内心却诅咒和痛恨他们一样明显。偶像崇拜者对自己崇拜的一切

无形原因的态度，就像人们对一种无法无天的专断权力的态度那样，既承认它们蛮不讲理，傲慢自负，不可理喻，同时又认为它们主宰一切，权力无边，又不可抗拒。每当有人怀疑有什么最琐碎的圣事被忽略了的时候，人们便会一次次地重复那些庄重的仪式，其动机何在？你知道同样的闹剧会多么频繁地反复演出，因为每次表演之后，人们总担心有什么疏漏。请你务必查阅一下自己读过的东西，并把它们记在心上。请注意人类对自己抱有的无数种见解，注意人们对那种无形原因（人人都以为它影响着人类事务）的无数种不同看法。请你纵览古往今来的历史，详细地了解每个重要的民族，既要了解它们的胜利与成就，也要了解它们的苦难与灾祸。请你了解一下历史上的伟大将领和其他著名人物们，既要了解他们的成功兴旺，也要了解他们的厄运逆旅。请注意他们的虔诚心何时最为炽烈，神谕何时被最频繁地请教，他们最频繁地提到神明时是出于什么原因。请你务必冷静地思考你能记住的每一件有关迷信的事情，看它是庄重严肃的，是荒谬可笑的，还是应当诅咒的。这样一来，你便可以发现：首先，不信教者以及所有对自己的神明一无所知的人，尽管其中许多人在其他问题上知识渊博，智力过人，其诚实刚正也久经考验，但他们谈论起自己的神明来，却并不说众神是智慧、仁慈、公正和怜悯的，相反，他们说众神性情暴烈，睚眦必报，喜怒无常，无情无义。此外，俗众也早已学会了说：神明也犯过种种极大的恶行，也做过许多重大的败德之事。这自不必再提。其次，人们出于感激而提到一种无形原因的时候，每一种虚假宗教里都会有上千个事例使你相信：对神的崇拜，以及人对上天的顺从，无不来自人们的恐惧。“宗教”这个字本身与对上帝的恐惧，这两者意义相同。人承认上帝若最初建立在爱的基础之上，如同建立在恐惧的基础上一样，那么，那些骗子的计谋便根本无法利用这种激情了。人若真是出于感激才去崇拜那些不朽的力量（他们如此称谓自己崇拜的偶像），那么，骗子们自吹的与男女众神相熟云云，便毫无用处了。 245- 247

霍拉修：立法者和民众领袖无不受益于（并且熟知）他们期望从那些借口中获得的东西，那就是敬畏。何况你也承认：要产生敬畏，爱与敬也如同恐惧一样不可或缺。

克列奥门尼斯：不过，根据立法者和领袖对人们实行的种种法律，根据他们对违法者的惩处，我们倒很容易看出他们最倚重的是哪一种要素。

霍拉修：我们很难说出：在遥远的古代，哪一位国王或其他伟人既打算治理一个幼稚的民族，又不曾自称能与一种无形力量沟通，那种力量或者由他掌握，或者由其祖先掌握。这些国王或伟人与摩西并无区别，只不过摩西本人就是一位真正的先知，并且的确曾得到了上帝的支持，而其他则都是骗子。

克列奥门尼斯：你想以此来说明什么呢？

霍拉修：我们不知道我们对那种原因的认识是否正确，而古往今来

怀有各种信仰的人们，也都不知道自己对它的见解是否正确。换言之，他们全都认为自己的见解千真万确，而一切不同见解都是错的。

克列奥门尼斯：我们做了最严格的检验，发现没有任何其他原因能经得起检验，或者能经得起最起码的探究，这时我们才诚实而公正地说：我们自己也是如此。这还不够么？一个人能够讲述从未奏效过的奇迹，能够说明从未发生过的事情的起因，但此后一千年，一切认识之士都将一致认为：若不是位伟大的数学家，谁都不能写出伊萨克·牛顿爵士的那部《自然哲学的数学原理》（Pricipia）。摩西向以色列人讲述上帝对他揭示的道理时，他给他们讲了一个真理，当时，世界上除了摩西没有任何人知道那个真理。248

霍拉修：你是说，那真理就是：只有一个上帝，上帝创造了宇宙万物。

克列奥门尼斯：的确如此。

霍拉修：可是，任何一个有头脑的人，难道不能依靠自己的理性来知道这个真理么？

克列奥门尼斯：能做到，但前提是：推理思维的艺术必须达到这数百年之后的完善程度，而他自己又掌握了正确的思维方法。发现了天然磁石的用途并发明了航海罗盘之后，任何一个普通水手都能在海上驾船航行。但在那以前，一想到航海冒险，连最有经验的水手也要不寒而栗。当年，摩西对雅各 [注141](#) 的后代们讲述这个最高的重大真理时，后者已经沦为奴隶，被束缚在其被掳之国的迷信之中。埃及人是他们的主人。那时的埃及人精通许多技艺和科学，并且比其他任何民族都更精通大自然的种种奥秘，尽管如此，他们对神明的观念却最贫乏、最恶劣。在对那种主宰世界的无形力量，即最高存在的认识上，任何野蛮民族都不如埃及人那样无知而愚蠢。摩西教导当时的以色列人，而后的孩子们不到九岁或十岁时，便懂得了最伟大的哲学家们许多世代之后才凭着天性所领悟的东西。249

霍拉修：推崇古人者绝不会赞成说任何现代哲学家的思维或推理能力比古人更强。

克列奥门尼斯：还是让他们去相信自己的眼睛吧。你说每个有头脑者都能靠自己的理性领会到的那个真理，在基督教诞生初期曾引起过激烈辩论，而罗马最伟大的人们也曾狂热地否定过它。塞尔苏斯、叙马库斯、波菲利、希罗克勒斯 [注142](#) 和其他著名雄辩家，以及一些无疑具备良好头脑的人，都纷纷撰写著作，为异教偶像崇拜辩护，竭力维护他们的多神崇拜信仰。摩西生活在奥古斯都王朝 [注143](#) 的一千五百多年以前。倘若有人非常确定地告诉我：某个地方的人们根本不懂用色和描绘，那里若有人居然告诉我：他依靠灵感而通晓了绘画艺术，我很可能会嘲笑他，而不会相信他的话。但是，我若看见他当着我的面画出了

几幅很好的肖像画，我的怀疑便会烟消云散。我还会认为：再怀疑此人的诚实是非常可笑的。其他立法者及开国者对其神明的描述（他们或其先辈与那些神明沟通），其中包含的思想都无法与那个神圣的存在相提并论。只需依靠天性的引导，便能很容易地证明那些思想必定都是虚假的。然而，摩西向犹太人描述的那个最高存在的形象（即他是惟一的神，他创造了天和地），则能经受一切检验，是一个将比世界还要长久的真理。因此，我想我已经充分阐明了两点：第一，一切真正的宗教都必定是上帝揭示的；没有奇迹，宗教就不可能产生于世；第二，在尚未得到任何指导时，每个人倾向于宗教的那种天生激情乃是恐惧。250

霍拉修：你已经设法使我相信：我们天生都是可怜的动物。不过，我最初听到那些令人羞愧的真理时，还是禁不住要竭力反驳它们。我很想听你谈论社会起源问题，而我却一直在提出些新问题，因而使你迟迟没能谈到这个问题。

克列奥门尼斯：你还记得方才我们说到哪里了么？251

霍拉修：我看我们还没有议论过什么，因为到现在为止，我们只谈到了一对野蛮人男女，还有他们的一些子女和孙子女，而这对野人既不会教育他们，也不会管理他们。

克列奥门尼斯：我认为，那最野性的儿子若与其最野性的父亲一起生活，则必定会对父亲产生敬畏，这一是非常值得重视的一步。

霍拉修：我本来也这样认为，可后来你的那些话，却使我对它的那些希望破灭了，因为你向我证明：野蛮人父母没有能力去利用那种敬畏之情。我看，你我现在像以前一样，离社会起源问题仍很遥远，因此，我希望你谈论那个主要话题之前，先回答一个你还没有回答的问题，即我提出的那个有关是非观念的问题。不听到你对这个问题的见解，我可不会罢休。

克列奥门尼斯：你这个要求非常合理，我要尽量满足你。有头脑、有知识、有阅历的人，只要受过良好教育，总能发现截然相反的事情的是非区别；一些事情总会遭到他的谴责，另外一些事情则总会得到他的赞同。杀死或者抢劫同一个社会中一个并未伤害我们的成员，这总是错的；而治病救人、造福公众的人，则总是会被他看作良好的行为。以己之所欲去待人，会被人们看作一条处世原则。不仅智慧超群者，例如那些通晓如何进行抽象思考者，而且所有在社会中成长起来的能力中常者，全都赞同这一点，在一切国家和一切世代，概莫能外。同样，一切哪怕稍微能运用自己思考机能的社会人（无论那社会是否借助契约作出了劳动分工），似乎都比社会之外的人更确信一点：世上一切人都享有平等的权利。可是，我们所说的那个野蛮人男子若除了那个野蛮人配偶和子女后代之外，没见过其他任何人，你是否认为他也具有与社会人相同的是非观念呢？252

霍拉修：几乎不会如此，他的推理能力很差，这会使他无法进行正确的推理，而他发现自己对子女具有支配力量，这会使他变得极为专断。

克列奥门尼斯：但是，他若不是那样无能，又假设他在六十岁上依靠奇迹而获得了良好的判断力和思考机能，因而也能像最有智慧的人那样做出完美的推理，你是否认为他会改变那个观念（即他能支配的一切都属于他）呢？当他的行为仿佛几乎完全出自本能时，你认为除了那些既有观念之外，他还会对自己和子女抱有其他观念么？253

霍拉修：毫无疑问，因为倘若赋予他判断力和理智，究竟什么会阻碍他像其他人一样地去运用那些机能呢？

克列奥门尼斯：你好像没有考虑到一点：不归纳事实，任何人都无法进行推理；人只能根据已知的或被看作真实的事实作出推理。惟有记得自己曾受过的教育、并生活在社会里的人，才懂得我所说的是非之别；至少可以说：一些人清晰地看到过社会里其他受过教育的人，后者地位与他们相等，或地位高于他们，都与他们毫无瓜葛，惟有这样的人才懂得我所说的是非之别。

霍拉修：我开始相信你的话是对的。但我又想到，一个怀有正义感的人，若知道一个地方除了自己的妻子和后代没有其他人，为什么就不可能认为自己是那个地方的首脑呢？

克列奥门尼斯：他完全可能那样认为。可是，世界上有上百个这样的拥有大家族的野蛮人，而那些家族从未谋面，也从未彼此听说过，难道不会存在这种情况么？

霍拉修：你若愿意，还可以说这样的野蛮人家族有上千个，因此，世上便存在着众多天然的家族首脑。

克列奥门尼斯：好极了。我想让你注意的是：对一些被大多数人尊为永恒真理的事情，成百上千个具有良好头脑和判断力的人可能一无所知。倘若每个人当真天生就具备这种占有一切的精神，而除了依靠人际交往和事实体验（它使我们相信自己并没有这种权力），人人都无法摆脱它的控制，那该是个什么结果呢？我们不妨察看一个男人的一生，从他的婴儿时期到他的坟墓，看看他两种欲望中的哪一种看上去最为自然，即究竟是那种居于一切之上、将一切攫为己有的欲望，还是那种依照合理的是非观念行事的倾向。我们将会发现：在他幼年时，前一种欲望表现得最为显著；在他接受了某些教育之前，后一种倾向毫无表现；而他保持未开化状态愈久，后一种倾向对他行为的影响便愈少。由此我推断：是非观念是后天获得的，因为它若是与生俱来的，或者它若像那个认识（或确切地说，那种将一切据为己有的天生本能，）一样，在我们很幼小时便能影响我们，那么，世上任何一个孩子也就都不会为得到哥哥的玩具而哭闹了。254

霍拉修：我想，世上最自然、最合理的权利，要算是人对自己子女的权利了。我们永远还不清父母的恩情。255

克列奥门尼斯：对良好父母给我们的抚养和教育，我们当然万分感激。

霍拉修：这是最起码的，是父母给了我们生命。我们可能从上百个其他人那里接受过教育，但没有父母，我们却根本不可能来到这个世界上。

克列奥门尼斯：同样，没有生长大麦的土地，便没有麦芽酒。我不知道世上哪种报恩不是预期的。一个人若看见一包美味的樱桃，便禁不住把它们吃掉，并会因此而感到心满意足。他很可能吞进了几粒果核，而经验告诉我们果核不能被消化。倘若十二月或者十四个月之后，他碰巧看到一块地上生出了一株樱桃幼枝，而谁都没有料到那里会长出它；他若回想起自己以前到过那里，就不见得猜不出那幼枝的真正来由。同样，此人很可能出于好奇而移走并去培育那株樱桃。我完全能肯定：无论那株樱桃后来如何，此人因那个善举而获得的对它的所有权，都与一个野蛮人对其子女的所有权相同。

霍拉修：我认为，这两者之间有很大的不同。樱桃核绝不是他的一部分，也绝不会与他的血液混合在一起。256

克列奥门尼斯：且住，全部差别，无论你认为它有何等巨大，只能是在这一点上，即樱桃核既非吞下它的那个人的一部分，在被吞下后，其数量也没有像那野蛮人吞进的其他一些东西那样，发生那么巨大的变化。

霍拉修：可是，那吞进樱桃核的人并未对它做任何事情，即使它不曾被吞下去，也完全可能像植物那样长出植株。

克列奥门尼斯：此话不假。我也承认，那樱桃幼枝的存在要归因于樱桃核，这一点你说的不错。可是，我也很清楚地谈到了那行为的价值，无论是那吞樱桃核的人，还是那野蛮人，两者的行动都只能来各自其下意识的意图。那野蛮人做出行动时，完全可能并没有打算要个孩子，这正像那个吃樱桃者并未打算种樱桃树一样。人们通常都说：我们的孩子乃是我们自己的血肉，不过这种表达方式却带着强烈的比喻色彩。然而，即使我们承认这说法是对的，尽管修辞学家不曾给它命名，它究竟又能证明什么呢？它能证明我们意图是善良的么？能证明我们对他人的仁爱么？

霍拉修：随你去说好了，但我想：最能使父母对孩子产生亲情的，莫过于父母想到孩子就是他们自己的血肉。257

克列奥门尼斯：我同意你这个观点。它清楚地表明了我们对自己、对一切出自我们自己的值得夸耀之物的最高评价。相反，另外一些事物

虽说也是我们自己的，却令人讨厌，因此，为了取悦我们自己，我们会拼命地把它们掩饰起来。一旦那些事物被众人一致看作有失体面，甚至成了我们的耻辱，那么，提到或使人联想到它们便成了不合礼貌的冒犯之举。我们胃里有各种各样的东西，但我们根本无法控制它们，无论它们进入血液还是其他地方，我们依靠知识而对它们做出的自愿行为，惟有把它们吞下去。此后，动物身体机能如何运作它们，人便无法自行支配了，正像人无法支配自己手表的运作一样。这又是一个例证，它表明：我们错误地把一切结果良好的运作都归功于我们自己，而实际上，完成全部工作的乃是大自然，而我们的参与却最少。但是，无论谁赞美自己那些能带来利益的机能，当他患了结石症或者发烧的时候，同样也应当责怪自己身体的某些机能。没有这种与生俱来的极端蠢念，任何有理性的动物都不会既根据自己的下意识行评价自己，同时又接受对分明不是出于自己意志的行为的赞美。生命在一切动物身上都是一种复合的行动，但动物本身在其中的行动却完全是被动的。我们知道呼吸之前，已经不得不呼吸；我们持续存在的触觉感知力，则来自大自然赋予我们的自警本能和她对我们的永久监护。对我们来说，自然之作的每一个部分（我们人类也不例外）都是深不可测的秘密，都无法加以探究 注144。大自然亲自为我们提供食物，她也并不信任我们的智慧能使我们产生食欲和咀嚼欲，因此她赋予了我们本能，并且用快感诱使我们进食。这似乎是一种选择行为，我们自己也能意识到这种运作，或许还可以说我们参与了这种运作。但片刻之后，大自然便恢复了她的关怀，再一次不依靠我们的知识，而以一种神秘的方式维持我们的生存，无须我们任何能被感觉到的协助或参与。从此，对我们吃喝之物的管理便一直完全处在大自然的指导之下。而我们从吃喝的排泄物中应当得到什么荣誉呢？它是服务于繁衍的间接手段，还是向植物提供的一种更可靠的帮助呢？正是大自然促使我们去繁衍后代，就像促使我们去吃那样。像其他动物一样，野蛮人依靠本能繁殖族类，并未更多想到或有计划地繁衍其族类，如同新生儿吸吮乳汁而并未想到那是为了维持生命一样。 258- 259

霍拉修：尽管如此，为了那些原因，大自然还是赋予了野蛮人和动物不同的本能。

克列奥门尼斯：这自不待言。但我的意思却是：各种行为动机都包含着同样的万物之理，我也十分相信：野蛮人女子即使从未见到或想到过任何幼年动物的繁殖，在尚未猜到孩子的真正来由时，也能生下几个孩子；而她若腹痛，则会以为那是她吃了某种美味水果所致，当她腹痛数月、又根本不知道自己怀了孕时，便更是如此。在全世界，孩子的出生都多少伴随着疼痛，因而生育似乎与快乐毫不相干。况且，未受过教化的动物无论怎样善学而专心，都需要几番真切经历，才会相信一个动物能够生育出另一个。

霍拉修：大多数人结婚都是为了要孩子。

克列奥门尼斯：我看并不如此。我相信，许多人并不想要孩子，至少不想那么快就有子女；即使结了婚，不想要孩子的人也与想要孩子的

人一样多。但在婚姻以外，在众多陶醉于快乐的偷情中，孩子却被看作最大的灾难。不顾后果的罪恶情爱生出的孩子，还常会被罪恶的骄傲残忍地故意毁灭掉。但这些都是社会中的人做出的事情，他们通晓事物的自然结果。我要强调的是，我这里说的是野蛮人。260

霍拉修：一切动物的两性之爱，其目的都是为了繁衍其物种。

克列奥门尼斯：我已经对这一点表示过赞同了。但我还要重复一遍：野蛮人并非出于繁衍物种的考虑才去爱。野蛮人在并不知道后果时便去交媾，而我也十分怀疑：最文明夫妇最纯洁的拥抱是否出于繁衍物种的真正信念。一个富人会以极大的耐心希望有个儿子来继承他的姓氏和财产。他结婚也许只出于这个动机，并不为别的目的。可是，他憧憬自己有个幸福的后代，并似乎从中得了满足感，那种感觉却只能出自对他的自我欣赏，因为他想到那些后代都来自他本人。无论此人后代的降生如何归功于他，有一点都是确定无疑的，即此人的行为动机都是为了他自己。这里依然存在着想要后代的希望，存在着生育孩子的打算和意图，而任何野蛮人夫妇都绝不会怀着这种意图。尽管如此，野蛮人夫妇的虚荣心还是足以使他们感到自满，因为他们会想到自己的所有子女及后代全都来自他们，只是他们会活着看到自己的第五或第六代后人。

261

霍拉修：我从中找不到任何虚荣心。我也认为我自己没有这种虚荣心。

克列奥门尼斯：不错，因为你意识不到它。很显然，他们对其后代的生存毫无贡献。

霍拉修：现在你能保证你的论述并不过分么？

克列奥门尼斯：不，绝不过分；你能看到，即使对他们自己的孩子也不过分。你若同意，我便要说：人的欲望来自大自然。宇宙间只有一个真正的原因，它产生了无穷无尽的惊人结果，造成了自然的全部巨大运作，其中有些能被我们感觉到，有些则是我们无法感觉到的。“父母生育子女”，这个说法既真实又得体，如同说“工匠自己发明和制造的工具是他作品的最具体原因”。把水抽入铜桶的无感觉的引擎，掺和水与麦芽的无生命的搅拌桶，这些都是酿酒工艺的重要组成部分；同样，在繁殖动物的过程中，最具活力的雌雄动物也发挥着相同的重要作用。

霍拉修：你把人看作了牲畜和石头。做与不做，难道我们就不能做出选择么？262

克列奥门尼斯：能；是否用我的头去撞墙，这便是我此刻的选择。但我希望你不必费力去猜，也能知道我会不会选择以头撞墙。

霍拉修：可是，我们不是按照自己的意愿才挪动我们的身体么？一切动作不都是出于意志么？

克列奥门尼斯：一种激情若明显地发挥着支配作用，并严格控制着意志时，那又意味着什么呢？

霍拉修：我们的行动毕竟是有意识的，人毕竟是智能动物。

克列奥门尼斯：在我谈到的那件事情上，人并非如此。在那件事情上，无论我们愿不愿意，我们都会感到内心的强烈驱动，都会情不自禁地协力完成一种运作，并且还渴望参与它。尽管我们反对，我们还是非常乐于从事那种运作，它无限地压倒了我们的理性。我方才做的那个比喻完全正确，合情合理，因为即使你能设想出的最相爱的夫妇（你若愿意，还可以说最具远见的夫妇）对生殖的奥秘也一无所知。不仅如此，即使他们有了二十个子女，对大自然的运作以及他们之间发生的事情，他们也会照样懵懂无知，意识甚少，如同被用于最神秘、最巧妙工作的无生命工具一样。

霍拉修：我不知道有谁能比你更精通追溯人类的骄傲，能比你更苛刻地贬低它。不过，你一谈起个话题便不知道如何打住。我希望你马上就开谈社会的起源，因为说明社会如何从方才我们谈到的那个野蛮人家庭产生或出现，这是我力所不逮的。那些孩子成年之后，不可能不为了无数的理由而发生争执。人若有三种最明显的欲望需要满足，没有政府，他们便永远无法和平地生活在一起。这是因为，他们虽说还都尊敬父亲，但那做父亲的若毫无远虑，不能为他们的生活制定任何良好的规矩，我便会相信他们始终会生活在不合状态中。后代的人数愈多，那上年纪的野蛮男人便愈会困惑不已，因为他想管理后代，却没有这种能力。后代的人数增加了，他们便不得不扩大自己的活动范围，而不能长久地居住在其出生地。谁都不愿离开自己的家园，那家园若能使他们获得丰饶的收获，便更是如此。我愈是想到这一点，愈是深入考察这样一群人，就愈是无法设想他们如何能形成一个社会了。263

克列奥门尼斯：能使人们具备社会性的，首先是人们共同面临的危险，它能使最敌对的人们联合起来。他们势必要面临这些危险，它们来自野兽（因为凡有人居住的地方都有野兽）和人类天生本没有自卫能力。这个残酷的因素往往会妨碍我们人类数量的增长。264

霍拉修：这么说，这个野蛮男人及其后代并不太可能一起生活上五十年。我很容易设想：我们这个野蛮人家族会因后代过多而困难重重。

克列奥门尼斯：你说的不错。一个没有武装的男人及其后代，根本不可能如此长久地避开那些饥饿的捕食动物，它们靠所有捕到的动物为生；为了觅食，它们会搜遍各个地方，吃尽千辛万苦，尽管这要冒生命危险。我提出这个野蛮男人及其后代可能一起生活五十年，是因为我想向你表明：第一，一个未受任何教化的野蛮人不可能具备威廉·坦普尔爵士赋予他的那些知识与头脑 [注145](#)；第二，那些与自己的族类交往的子女尽管由野蛮人养大，却还是会变得能被治理；结果，这些子女长大成人之后便能够适应社会，无论其父母可能何等无知，何等不善管理。

霍拉修：真要感谢你这么说，因为它使我明白了：最近于野兽的第一代野蛮人，已经足以造就出适于社会的后代了。不过，造就出适于从事治理的人，却要具备更多的条件。

克列奥门尼斯：我要回到我方才提出的那个推断上了，那就是使野蛮人具备社会性的首要动机。我们不可能确切知道初民的任何情况，因为他们没有任何文字。但我想，按照常理，那个动机极可能是他们共同面对捕食野兽的危险。像这些随时都准备为自己的幼仔捕食的狡猾野兽一样，人也会去捕食那些毫无自卫能力的动物。一些更大胆的野兽则公开进攻成年男女。使我更确信这个观点的，是我们的一种普遍一致的看法，它可以追溯到最古老的年代，并且产生于不同的国家。在一切民族幼年时期的历史里，充满了有关人兽冲突的叙述。它是最遥远古代的英雄们的主要业绩，他们最英勇无畏的业绩表现在屠龙降怪上。

霍拉修：你相信世上存在过人面狮身怪、怪蛇、飞龙和口中喷火的公牛么？266

克列奥门尼斯：像我不相信现代的女巫一样。但我相信，这些虚构的怪物无不来自那些凶恶残暴的野兽，来自它们造成的种种祸患，来自其他一些使人恐怖的现实。我还相信：倘若任何人都不曾见过马背，我们就永远不会听说肯陶洛斯 [注146](#)。我们也能断定，其他动物身上也隐藏着一些野蛮动物表现出来的那种巨大力量和暴怒，也隐含着各种有毒动物毒液的那种惊人力量。毒蛇出人意料的突然袭击，毒蛇的种类繁多，鳄鱼的庞大躯体，某些鱼类的奇形怪状，另一些鱼类的翅膀，这些都能激起人的恐惧。说单单是恐惧这种激情使被吓坏的人想象出了喀迈拉 [注147](#)，这是难以置信的。白天经历的危险往往会在夜里困扰人，这又增添了人的恐惧；而人们记住的梦境则很容易被混同于现实。此外，人天生就是无知的，但又渴求知识，这往往会增加他们的轻信，而轻信则是希望与恐惧所造成的主要后果；另外，绝大多数人都强烈渴望获得喝彩赞美，都极为重视Merveilleux [注148](#)，极为重视它的见证人和叙述者。我是说，你若考虑到了这一切，便很容易发现：虽然许多生灵都被谈论，被描述，被正式地描绘出来，而实际上它们却纯属子虚乌有。

267

霍拉修：对于妖怪的来源，对于任何神话传说的来源，我并不感到奇怪。但我承认：在你用来说明使人为了共同利益联合起来的那个首要动机的理由当中，我却发现了某种非常令人困惑不解的东西，而我从未想到过它。我想到了你描述的人的生存处境：人赤手空拳，毫无自卫能力，面对着大量动物，它们饥饿、贪婪、嗜血，力量比人大，并且天生具备进攻的武器，因此，我简直无法想象我们人类如何竟会生存下来。

克列奥门尼斯：你这个见解很值得注意。

霍拉修：这实在令人惊诧。狮子和猛虎是何等卑鄙恶劣的野兽啊！

克列奥门尼斯：我倒认为它们是非常完美的动物。最令我赞美不已的，就是狮子。

霍拉修：我们说狮子宽宏大量，知恩图报，这实在是非常奇怪。你相信它们会如此么？

克列奥门尼斯：我并不费心去琢磨狮子，我所赞美的是狮子的筋骨、身体构造以及它的强烈欲望，因为它们都恰当地彼此相应。在大自然的一切作品上，你都能看到秩序、对称和高于一切的智慧。但是，大自然里却没有一台机器能像狮子那样，其各个部分都符合各自在整体中所要达到的目的。268

霍拉修：那个目的就是毁灭其他动物。

克列奥门尼斯：这不假；但这个目的又是何等显著，它毫不神秘，确确实实！葡萄是用来酿酒的，人是用来构成社会的，这些真理在每一个体身上尚不能体现出来；而每一头单个的狮子身上却都带着真正威严的印记。只要一见到狮子，连最强壮的动物也会俯首帖耳，浑身战栗。仔细观察狮子那沉重的利爪，狮爪的巨大尺寸，那上面坚实的肌肉，仔细观察它可怕的牙齿，强壮的颞部，以及同样令人战栗的宽大狮口，我们便会十分清楚其用途何在了。不仅如此，狮子四肢的构造，狮子肌肉筋腱的强悍坚韧，狮子骨骼的坚实，也全都超过了其他动物，而狮子的全身构造及其永不休止的怒气、行动的迅速与灵活，这些无不使它成为野兽之王。若考虑到这一切，而看不到大自然的意图，看不到大自然为狮子这种美丽的动物设计了何等令人赞叹的技能，使之能去进攻和征服其他动物，那便是愚蠢。

霍拉修：你是位出色的画家。但是，你判断一种动物时，何以要以它那些被误解的特性为根据，而不以它的起源、即最初产生它的状况为根据呢？天堂乐园里的狮子本是性情温和而忠实的动物。听听弥尔顿是如何描述狮子在亚当和夏娃面前的行为的吧。269

他们躺在那柔软的、绒毛般的河岸旁，那里铺满了鲜花：

.....他们周围，地上的各种野兽在玩耍，

它们来自树林或荒野，森林或洞穴；

狮子在跳来跳去，用爪逗弄着幼仔；

狗熊，老虎，山猫和豹子

全都在他们面前跳跃嬉戏..... 注149

在乐园里，狮子靠吃什么为生？这些食肉野兽又靠吃什么为生呢？

克列奥门尼斯：我不知道。相信《圣经》的人，谁都不会怀疑：天堂乐园的状况以及上帝与第一个人之间的交流，都是超自然的，如同太初创世一样。因此，我们不能设想能用人的理性去解释它们。倘若能用人的理性去解释它们，那么，摩西就不必去回答那些他无法回答的问题了。他为我们讲述的那些时光的历史极为简明，无可指责，都被包含在其他人对那些讲述的阐释和注解里。270

霍拉修：除了能从摩西的话里得到证实的东西，弥尔顿并未提到乐园里的其他情况。

克列奥门尼斯：从摩西的话里，根本不可能得到证明说那种纯真无邪的状况持续了很久，乃至持续到了山羊或其他任何胎生动物能生养哺育幼仔的时候。

霍拉修：你的意思是，天堂乐园里不可能有动物幼仔。我绝不会对一首那么好的诗如此吹毛求疵。我丝毫没有这个打算。我念这些诗句，意在向你表明：在天堂乐园里，狮子必定是可有可无，无关紧要的；此外，那些自称发现了自然之作的缺点的人，大概会对大自然提出公正的责难，因为她毫无目的地赋予了一种伟大的动物如此众多的卓越特性，而这是挥霍浪费。他们会说，大自然赋予了一种动物何等多样的毁灭性武器！赋予了它何等惊人的四肢及肌腱力量！它们是做什么用的呢？只是为了安抚和逗弄幼仔罢了。我承认：在我看来，这种领域，这种派给狮子的任务，仿佛很不恰当，并且很欠深思熟虑，如同你让亚历山大大帝去当看护一样。

克列奥门尼斯：你若看见狮子在熟睡，你尽可以在它身边走来走去，走多少次都可以。若除了见过公牛在母牛群里安静地吃草，而没有见过其他情况下的公牛，谁都不会认为公牛有机会使用它的犄角。但是，你若见过一头公牛受到狗群、狼群或任何一群天敌的进攻，便会很快发现：犄角对公牛是非常有用的。狮子天生并不是永远生活在天堂乐园里的。271

霍拉修：我同意你这个说法。倘若创造狮子是为了实现天堂乐园以外的那些目的，那么，有一点便十分明显：人的堕落自从创世之初便注定了。

克列奥门尼斯：这是预先就知道的。任何事情都不能瞒过全能的上帝，这是确定无疑的。但我绝不承认它损害或影响了亚当的自由意志也是前定的（predestinated）。“前定的”这个字引起了世人的诸多争论，这个字本身一直是众多重大争论的起因。由于极难对它作出确切解释，我曾下决心绝不参与有关它的一切辩论。

霍拉修：我不能强迫你这么做。但是，你如此赞美的那种事情，却必定要牺牲我们人类的数千条性命。数量很少的人在尚无火器，或至少

在尚无弓箭的条件下，居然能够保卫自己，在我看来这简直是个奇迹。要有多少个赤手空拳的男女，才能在与一对狮子的较量中取胜呢？

克列奥门尼斯：尽管如此，我们人类还是生存下来了。在所有文明国家里，人们全都不再会沦为野人了。我们人类超于一切其他动物之上的智力，已经使那些动物感到害怕了。272

霍拉修：我的理智告诉我，一定是如此。不过，我不得不指出：当人类的判断力按照你的意图为你解决什么事情的时候，它总是有准备和充分发展的；而在另外一些情况下，知识与推理论证则是时间的工作，直到许多代之后人才能进行正确的思考。请告诉我，人在拥有武器以前，他的判断力在抵抗狮子方面能派什么用场？究竟是什么没有使人刚一出生就被野兽吞掉呢？

克列奥门尼斯：上帝。

霍拉修：的确，但以理就是被奇迹拯救的 [注150](#)；可是，又该如何解释其他人的情况呢？我们知道，在不同时代，都曾有大量的人被野兽撕成碎片。我想知道的是：当人类既没有自卫武器，又没有强大的防御工事去躲避残忍狂怒的野兽的时候，人们何以幸存下来，整个人类何以并未被野兽毁灭。

克列奥门尼斯：我已经对你说过了。那是上帝。

霍拉修：你如何证明那是靠了奇迹的帮助呢？

克列奥门尼斯：你说的还是奇迹，但我说的是上帝，或者说是上帝主宰一切的智慧。273

霍拉修：在世界之初，那种智慧也正如现在这样，不依靠奇迹，介入了我们人类与狮子之间，你若能向我证明这一点：那么，*Eris mibi magnus Apollo* [注151](#)。至于现在，我敢肯定：一头凶猛的狮子至少会像扑向一头牛或一匹马那样，迅速地扑向一个赤手空拳的人。

克列奥门尼斯：一切特征、本能，以及被我们称作（有生命的和无生命的）事物性质的东西，都是那种智慧的产物或结果，你不赞成这个说法么？

霍拉修：我从来没有不这样想。

克列奥门尼斯：如此我便不难向你证明这一点了。除了在非常炎热的国度里，狮子从不会在野外生活，这就像熊是寒冷气候的产物一样。然而，人类的绝大多数都喜欢适度温暖的气候，因而最愿生活在温带地区。人可能会不情愿地去适应寒冷的气候，或者以能力和耐力去适应炎热的气候；不过，使人体最感舒适的，还是温和的空气以及介于寒冷与炎热之间的气候。因此，大部分人类都自然地居住在温带气候里。同样

的便利条件也使其他一切动物只选择温和的气候生存。这会大大减少人类遇到的困难，它们来自那些最凶残、最不可抵御的野兽。274

霍拉修：可是，热带国家里的狮子和老虎，以及寒冷国家里的熊，究竟会不会仅仅生活在它们各自的边界里，而从不越界、从不四处游荡呢？

克列奥门尼斯：我想它们不会不越界。在远离出生地的地方，人和家畜也常常会被狮子吃掉。任何野兽对我们人类的致命威胁，都不及人类彼此之间的致命威胁频繁。被敌人追击的人们会逃到那些他们绝不愿去的气候或国家里生存。同样，贪婪与好奇也往往会使人情愿去面对不必要的危险。而人们若满足于天性的需求，仅仅为了维持生存而以和其他动物相同的简单方式去劳作，本来是可以避免那些危险的。其他动物没有人那么多的虚荣心，并对自己的处境格外满足。我并不怀疑，在所有这些情况下，人类的大多数都受到过野兽和其他有害动物的危害。我也完全相信：单单由于这一点，在发明弓箭或更好的武器之前，任何数量的人群要定居或生活在炎热或严寒的国度里，那是完全不可能的。不过，这一切都无法推翻我这个看法，我想证明的是：第一，所有动物都依靠本能选择了使其感到最自然的冷热气候，因此，世界上便没有足够的余地，使人类既能在那里进行许多世代的繁殖，又几乎不必去冒任何被狮子或狗熊吃掉的危险。第二，最纯粹的野蛮人即使不依靠其理性的帮助，也会发现这一点。这便叫作“上帝的工作”，即在对宇宙的和谐配置中，那个最高的存在显示出来的永恒不变的智慧，即那条无法理解的因果链之源，毫无疑问，在那个链条上，一切事件都相生相克，相互依存。275

霍拉修：你对这个问题的表述，比我想象的要好。不过，你所说的那个使社会产生的首要动机，恐怕与它毫无瓜葛。

克列奥门尼斯：不必担心，世上还有一些野兽，而人类若没有武器、若不结成群体，若不互相帮助，便无法抵御它们。在温和的气候下，大多数未开化的国家都必定会存在狼群的危害。

霍拉修：我在德国见过狼。狼的个头和獒 ^{注152} 一样，不过，我当时以为狼的主要猎物是羊。

克列奥门尼斯：任何能被狼捕到的动物都会被它吃掉。狼非常凶残，若是饿急了，不但会捕食羊，而且也会捕食人和牛马。狼长着獒一样的牙齿，但除此之外它还长着用以撕扯的利爪，而那是犬类所没有的。最强壮的人的气力也很难敌过狼。而最糟糕的是，狼经常是成群出动，进攻整个的村庄。狼一窝产仔五六只或更多，人们若不联合起来共同抵御，并把消灭狼群当作大事，狼便会很快遍及全国。同样，野猪也是可怕的动物，而在温带气候下，没有野猪出没的大森林和没有野猪生活的地方是很少见的。276

霍拉修：野猪的獠牙是它们的可怕武器。

克列奥门尼斯：何况，野猪的身躯和力气也比狼大得多。历史中充满了对古代狼患的记载，也充满了关于英勇的人因战胜狼而赢得声誉的记载。

霍拉修：那都是真的。但此前那些与怪物搏斗的英雄却都有武器，至少其中大多数都有。可是，一些身体赤裸、没有任何武器的人，究竟靠什么去和残暴狼群的坚齿利爪搏斗呢？一个人朝野猪长满棕毛的厚皮上打一下，又能给它造成什么伤害呢？

克列奥门尼斯：一方面，我已经列举了人不得不害怕野兽的种种理由，因此，另一方面，我们也不应当忘记那些对人有利的因素。首先，在需要气力、机智和活力的技艺方面，习惯了困难的野蛮人大大超过了文明人。其次，在野蛮状态下，人的怒氣能使人比在社会里更迅速地奋起，能更有效地帮助人投入战斗。生活在社会里的人，自幼便要通过各种途径学会自卫。他不得不如此。他必须学会用自己的恐惧，去克制和压抑大自然赋予他的宝贵才能。我们看到：大多数野生动物在其生命（或其幼仔的生命）受到威胁的时候，都会顽强地搏斗到死。只要一息尚存，它们就会拼命争斗，既不顾及对手的数量大大超过了自己，也不考虑自己的处境凶险。我们还看到：动物愈是未经教化，愈是不懂得瞻前顾后，便愈是会受那种最高激情的左右。父母对孩子的那种天生的关爱之情，会使男人和女人为了自己的孩子牺牲自己的性命，为自己的孩子去死。但他们往往因搏斗而死亡。一对警惕的父母尽管赤手空拳，但只要他们下了决心，那么，一只狼便很难叼走他们的孩子。至于说人生来就不具备自卫能力，一个知道自己胳膊的力量的人，竟会长期不熟悉自己的手指关节，至少不知道手指关节的作用，不知道手能抓紧东西的机能，这是无法想象的事情。即使最没有教化的野蛮人，在他成熟以前也已经会使用棍棒和长竿了。人最经常面临的危险来自野兽，因此，人必须最小心、最努力地防范这些危险。为了挫败这些敌人，为了消灭它们的幼仔，人会挖陷阱，还会想出其他一些计策。人发现了火以后，马上就把这种自然要素用于保卫自己，困扰这些敌人。有了火的帮助，人很快就学会了把木头削尖，这使当时的人制造出了长矛和其他砍杀武器。人对来犯、逃窜或飞走之敌产生了足够的愤怒时，往往会把随手抓到的东西投向它们。人有了长矛，自然会马上发明飞镖和投枪。到此，人或许会稍事停留。不过，到了适当的时候，人便会按照同样的思路造出弓箭。木棍和树条的弹性甚为明显，而我也敢说：用兽皮做绳比用亚麻制绳更加古老。经验告诉我们：在任何形式的政府（父母治理其子女政府除外）产生之前，人类就可能有了以上这一切武器，还可能有了更多的武器，并且已经非常精通它们的使用了。同样，我们还清楚地知道：当野蛮人的数量很多、力量很强大时，即使没有更好的武器，他们也会冒险去进攻，甚至去追击那些最凶猛的野兽，其中包括狮子和老虎。还有一件事情值得考虑，它对人类有利，并涉及动物的本性，而生活在温和气候中的人有理由对它恐惧万分。 277- 279

霍拉修：是狼和野猪么？

克列奥门尼斯：正是。狼吃掉过大量的人，这是无可争辩的事实；但狼最自然的本性却是捕食羊和家禽；而只要狼能弄到死尸或者任何能充饥果腹的东西，它便很少去追击人或其他大型动物。正因为这一点，单个的人在夏季才不必过于担心受到狼的袭击。同样确定的一点是：野猪会追击人，许多野猪的胃囊中都塞满了人肉，但野猪天生却是以橡实、板栗、榲桲和其他蔬菜为食物的。只是当偶尔找不到别的食物时，例如在气候极为寒冷、田野一片荒芜、大雪覆盖了一切的时候，野猪才不得不去找肉吃。所以说：除了在严寒的冬季里，这两种野兽对人的威胁显然既不算太大，也不算太直接。何况在温带也很少出现严寒的冬季。然而，它们终归是人类永久的敌人，它们会糟蹋和吞食一切能被人作为食物的东西。因此，我们不仅完全有必要对它们保持高度的警惕，而且必须不断地携手合作，以追踪和消灭它们。280

霍拉修：我已十分清楚：人类若不曾相互帮助，共同对付野兽，便不能生存下来并繁衍众多，并且战胜其他一切有害于人类的动物。人们必须联合成起来，结成群体，这可能就是走向社会的第一步。到现在为止，我已经完全可以说：你已经证明了你那个主要观点。不过，把这一切都归因于上帝，并认为若没有上帝的许可便一事无成，这似乎不符合我们对这位最高存在的认识，因为我们认为他完美无缺，仁慈宽厚。一切有害的动物身上都可能有一部分对人类有益的东西。在卢坎 ^{注153} 提到过的那些最有害的毒蛇体内，是否并不含有某种尚未被发现的解毒剂或是其他良药，我不想与你争论这个问题。不过，种类繁多的食肉嗜血的动物，它们不仅在气力上超过我们人类，而且显然都具备天生的武器，实际上那些武器就是用来毁灭人类的。当我看到这一切时，便会想到：这些动物除了被用来惩罚我们人类，不知还有什么其他用途。我不知道上帝为什么创造了它们。但我更无法设想，上帝的智慧竟会把它们用作使人类达到文明的工具。在与这些动物的冲突中，肯定已经有数千人被它们吃掉了！281

克列奥门尼斯：在一个漫长的冬季里，十群野狼，每群五十只，会给上百万毫不抵抗的人造成大劫难；但是，其中一半的人都知道：一场瘟疫杀死的人要多于这么多野狼同时吃掉的人，尽管人们用有效的药物和能干的医生顽强地抗击瘟疫，结果仍是如此。正是出于我们与生俱来的骄傲之心，出于人类对自己的高度好评，人类才以为宇宙万物首先都是为了人类使用才创造出来的。这个误解使人类做出了上千种放肆的行径，并对上帝及其工作产生了种种可鄙的、最无价值的看法。狼吃人肉，这并不比人吃羊肉或鸡肉更残忍，更不合情理。野兽被创造出来是为了达到什么目的，为了达到多少目的，这不是我们人类去裁定的事情。但我们知道：它们是被创造出来的，其中一些势必要给任何年幼的民族以及人类安身世界带来灾祸，这一点几乎是确定无疑的。你已经完全同意了这一点。不仅如此，你还进一步想到它们严重地妨碍了我们人类的生存，是人类生存不可逾越的障碍。为了回答你提出的这个难题，我曾对你阐明了按照动物的不同本能与特定性向，大自然提供了数量可

观的人类，因此，尽管那些最凶猛的野兽性情暴烈，力大无比，人又赤手空拳、毫无自卫能力，但人还是依靠自己的众多躲避了猛兽，因而能够生存下来，不断繁衍，终于能依靠得自勤劳苦干的才能和武器，进攻和消灭一切野兽，无论人想到世界上哪个地方去开垦定居，都不例外。我们从太阳得到的那种不可或缺的恩惠，连孩子都一清二楚。没有阳光，地球上现有的任何有生命动物都不能生存，这也是显而易见的。然而，太阳若除此之外别无他用，那么，太阳的大小是地球的八十多万倍注154，千分之一的太阳便能给地球提供足够的阳光了，只要它按比例再靠近地球一点。我认为：单从这一点考虑，创造太阳还为了照亮和温暖地球以外的其他行星。283创造火和水有无数目的，其用途也大相径庭。不过，我们接受这些恩惠而仅仅想到自己的时候，在广袤的宇宙体系中，很有可能还有数千种其他事物，其中可能还包括我们人类自己这部机器，正在为某种非常聪明的目的服务，而我们对此一无所知。根据为地球制定的这个计划（即对政府的设计，它涉及居住在地球上的有生命动物），动物的毁灭和繁衍，同样都是必不可少的。282

霍拉修：我已经在《蜜蜂的寓言》里读到过这个观点了。我相信自己读到的那些话非常正确，那就是：倘若任何一个物种永远不死，到了一定的时候，它便会把其他一切物种统统压成碎片，尽管最先被它毁灭的是羊，稍后才是所有的狮子。但我无法想象：最高的存在要造就社会，何以会以那么多人的生命为代价，而若以较为温和的方式去造就社会，本来可以做得更好一些。

克列奥门尼斯：我们现在谈论的是那些可能已经做过的事情，而不是那些本来能做却未做的事情。毫无疑问，创造鲸的同一种力量，本来可能把人创造成身高七十英尺，并且赋予他相应的力量。然而，那个为地球制定的计划却要求每个物种中的死亡与出生大致相抵，你也承认这是必要的。既然如此，你为什么又要取消造成死亡的种种工具呢？284

霍拉修：难道疾病、医生和药剂师们还不够么？难道海陆战争还不够么？它们夺去的人类生命，早已不单是多余人口的了。

克列奥门尼斯：不错，它们的确可能如此。但实际上，疾病和战争并不总是足以造成这样的后果。我们看到，在人满为患的国家，战争、野兽、绞刑、溺水，加上成百种偶然事故，再加上疾病及其全部后果，几乎全都敌不过人类的一种无形机能，那就是人类延续自己物种的本能。对上帝来说，一切事情都很容易办到；但从人的角度说，造就这个地球及世上万物时，为毁灭动物而发明各种方法及工具，以及为使动物生存繁衍而发明各种方法及工具，两者所需的智慧和思虑显然一样多。同样显而易见的是：根据对人的身体的设计，人的寿命只有这么长；实际上，按照对某些种类的马的设计，它们的寿命还不及人类的长久。然而，我们对死亡的天生反感却人皆有之。说到死法，人们的观点很不一致。我从未听说过人们普遍愿意采用哪一种死法。

霍拉修：可是，谁也不会选择残酷的死法。被残忍的野兽撕成碎片

或者活活吃掉，那种折磨是多么无法形容，多么痛苦万分啊！285

克列奥门尼斯：我可以向你保证，那并不比日日饱受胃痛或者膀胱结石的折磨更糟。

霍拉修：你如何能给我这个保证？你怎么证明这一点呢？

克列奥门尼斯：我的证据就是我们的肌体，即人体本身，因为人体不能忍受任何无比痛苦的折磨。人生中痛苦与快乐的程度都是有限的，并且分别与每个人的体力相适应。凡超出这个范围的痛苦与快乐，都会使人丧失知觉。无论谁只要曾经因遭受极度折磨而昏厥过，若还记得当时的感觉，他便会知道自己究竟能忍受多大的痛苦。凶猛的野兽对人的真正祸害，它们给人类造成的灾祸，还不及人与人之间的残酷虐待和无数致命伤害更烈。试想，你眼前有一个士兵，他在战斗中失去了肢体，又被二十匹马践踏。请你告诉我：无可奈何地躺在地上，大多数肋骨折断，头骨破裂，在死亡的极度痛苦中熬上几个小时，与被一只狮子一口吞掉，这两者哪个痛苦要少些？

霍拉修：两者都糟透了。286

克列奥门尼斯：我们对事物做出选择时，更多是受时风走向和时代习俗的左右，而较少受坚实理性和自身判断力的指导。死于水肿、被虫子吃掉，这并不比掉入海中、葬身鱼腹更舒服。不过，我们狭隘的思维方式里的确存在着某种败坏判断力的东西。不然，一些以趣味高雅著称的人，又何以宁愿躺在讨厌的棺材里腐烂发臭，而不肯在露天被火化为无害的灰烬呢？

霍拉修：我可以坦言，我非常厌恶一切骇人听闻的。违反自然的事情。

克列奥门尼斯：我不知道你说的骇人听闻的事情是什么，但对于大自然来说，动物彼此相食是再平常不过的事情，也最符合自然的正常进程。地球上一切有生命动物的全部系统似乎都建立在这个基础上。在我们知道的动物中，没有一种不以其他动物（无论是死是活）为食。大多数鱼类都不得不以其他鱼类为食，而这并非大自然的遗漏疏忽，因为大自然提供了大量的鱼类，其数量明显多于任何其他动物。

霍拉修：你指的是鱼产卵的数量多得惊人。287

克列奥门尼斯：正是；鱼卵在鱼的体内没有繁殖能力，直到被排出后才有。因此，雌鱼腹中便可能充满尽可能多的卵，而鱼卵本身也会比受精后更紧密地挤在一起。不然，一条鱼便不可能每年产下那么一大群鱼。

霍拉修：雄鱼精液能进入整团鱼卵、使每个鱼卵受精，又不像家禽或其他卵生动物那样占据什么地方么？

克列奥门尼斯：首先，鸵鸟便不在此例；其次，其他任何卵生动物的卵子都不如鱼卵挤得紧密。但是，假定每个鱼卵都能受精，倘若所有鱼卵（有些雌鱼体内充满了鱼卵）都在雌鱼体内受精（这是不可能的），那么，尽管雄鱼精液并不占据什么地方，它还是会像在其他一切动物体内那样膨胀，并也会使每个卵子产生程度不同的膨胀。即使如此众多的个体仅仅膨胀一丁点，也会使整团鱼卵变成一大块，其占据的地方势必会比现在鱼腹的容量大得多。这里不是存在着一种无法想象的精心设计么？它服务于一个物种的延续，尽管那物种的每一个体生来就具备毁灭该物种的本能！288

霍拉修：你所说的情况仅仅适用于海里，至少在欧洲大部分的海里是如此。在淡水中，许多种鱼类并不同类相食，却依然按照同样的方式产卵，其数量也像其他鱼类一样多得惊人。在它们当中，惟一给人类造成巨大危害的就是狗鱼。

克列奥门尼斯：狗鱼非常喜欢吃肉。我们看到：水塘里凡有狗鱼的地方，其他鱼类的数量都不会增加。但在河流及一切靠近陆地的水中却有种类繁多的水禽，它们大多都以鱼类为食。在许多地方，此类水禽的数量都很惊人。除此之外，吃鱼的动物还有水獭、河狸等等。在溪水和浅塘里，吃鱼的水禽则有塘鹅与鸬鹚。这些水禽吃掉的鱼，其数量大概并不多。不过，一对天鹅一年吃掉的鱼苗和鱼卵若都活着，却完全能够长成充满一条河的鱼。因此，鱼总是被吃掉，无论是同类相食还是被其他动物吃掉，结果都一样。我想要证明的是：自然造化的任何动物，其数量再多也并不奇怪，但她却创造了足以毁灭它们的工具。在世界的一些地区，昆虫种类繁多，任何不曾仔细考虑过这一点的人，都会对其种类之多感到无法置信。它们的美丽也是种类无穷。但是，它们的美丽和多样，却都不如大自然精心发明的毁灭它们的工具之繁多更令人惊诧。倘若其他一切动物不再注意昆虫，不再毁灭它们，那么，两年之后，地球上人类现在居住的绝大部分地方就会成为昆虫的天下，而在许多国家里，安身下来的也将只有昆虫。289

霍拉修：我听说鲸除了鱼类什么都不吃。被鲸吃掉的鱼必定是不计其数。

克列奥门尼斯：我想这是普遍的看法，因为人们从未在鲸体内找到过任何鱼类，还因为海洋里有大量昆虫，它们漂浮在海面上。鲸这种动物也有助于具体说明我那个看法，即在每个物种数量的产生上，最重要的问题在于必须把它们消耗掉。鲸这种庞大的动物身体太大，无法被吞掉，于是，大自然便大大改变了鲸的机能，使之不同于其他鱼类。这是因为：鲸是胎生动物，像其他胎生动物那样出生，每胎至多生两三条。地球上种类无尽的动物，为了使每一个物种都得到延续，各个物种被毁灭的数量便绝不能大于其出生的数量。因此，大自然对使动物死亡、使之被消耗的关注，明显地超过了对养育和保存动物的关怀。290

霍拉修：请你证明这个说法。

克列奥门尼斯：每年，大自然的数百万动物都会挨饿，并注定会因没有食物而死掉。但是，每当有动物死去后，总是有大量其他动物来把它们吞掉。然后，大自然便再次提供全数的动物。没有比大自然勉强为动物提供食物更巧妙、更精心的事情了，而大自然的慷慨也最广泛，最不偏不倚。她绝不为其最低贱的动物提供太好的食物，而一切动物对自己能找到的食物都同样欢迎。普通苍蝇身体构造的做工是何等奇妙！其翅膀的敏捷是多么无法模仿！它在热天的一切动作是何等迅速啊！倘若一位毕达哥拉斯派哲学家也精通力学，借助于显微镜，仔细观察苍蝇这种闪亮昆虫的每一个细微动作，并且恰如其分地考虑它优雅的机能，他便会认为：数十亿个活生生的苍蝇，其做工如此精妙而完美，竟然日日都被那些对人类并无大用的小鸟和蜘蛛吞掉，这实在太令人惋惜了。难道他不会这么认为么？不仅如此，你自己难道不认为：即使苍蝇的数量比现在少，即使世上根本没有蜘蛛，世界照样会秩序井然么？291

霍拉修：那个关于橡实与南瓜的寓言 [注155](#)，我记得太清楚了，因此我无法回答你。我可不愿费心去捉摸这个问题。

克列奥门尼斯：可是，你却在挑那种工具的毛病，而我认为上帝借助它使人类联合起来。所谓工具，指的就是人类共同面对的来自野兽的危险，尽管你也承认它可能曾是使人类联合在一起的首要动机。

霍拉修：我实在无法相信：上帝对我们人类的重视竟然不及对苍蝇和鱼卵的重视。我也无法相信：大自然居然会像对待昆虫的生命那样，拿人类的命运开玩笑，居然会像对待昆虫那样，随意挥霍人类的生命。我不知道你如何把这与宗教统一起来，你对基督教的细节问题一向都很较真。

克列奥门尼斯：这与宗教毫不搭界。不过，我们头脑中对我们人类、对人类卓越之处的思想实在是太多了，因此没有闲暇去严肃地思考对地球上万物的安排。我指的是地球上生命动物运作所依据的那个计划。

霍拉修：我谈的不是我们人类这个方面，而是神那个方面。你认为上帝是如此众多的残忍恶毒事物的作者，这难道与宗教毫不搭界么？
292

克列奥门尼斯：你使用这些说法，除了指人类不可能指其他，因为我们认为这些说法的意思只能是做事的意图，或者是人类对事情的好恶之情。做事者那里没有任何可被称为残忍恶毒的成分，除非他的思想和计划中有这种成分。从理论上说，大自然里的一切行为全都没有好坏善恶之分；无论一种行为对作为个体的动物如何，在这个地球上，或者在整个宇宙间，死亡与出生都不是罪恶。

霍拉修：这会使人以为：那位万物的终极原因不是个有理智的存在。

克列奥门尼斯：何有此说呢？你就不能设想一位有智慧的甚至是最睿智的存在，他不仅丝毫没有残忍恶毒之心，而且连想都想不到它们么？

霍拉修：这样的一位存在既不可能去做任何恶毒残忍的事情，也不会下这样的命令。

克列奥门尼斯：上帝也不会这样做。不过，这个话题将把我们引进一场有关罪恶起源的争论。这场争论势必要涉及自由意志与前定性的问题，而我已经告诉过你，这个问题是个不解之谜，我永远不想去与它周旋。但我从未说过、也从未想过任何不敬神明的话。相反，我对那位最高存在的看法却重于一切，并且已经尽我所能，是一种无法言喻的观念。因此我宁可相信：他若造成了任何真正的罪恶，他便不复存在了。但是，我很愿意听你讲讲那种你认为可能更完善地产生社会的方式。请告诉我你所说的那种温和方式吧。 293

霍拉修：你已经让我彻底相信：我们自称对人类怀有的那种天然的爱，与其他动物对其族类的爱毫无二致。但是，大自然若是真的赋予了我们彼此之间的关爱，那关爱又像父母对无助子女的关爱一样真挚，人类便会选择结合在一起，任何东西都不能阻碍人们联合起来，无论人们的数量多寡，无论人们有无知识，都会如此。

克列奥门尼斯：*O mentes hominum caecas ! O Pectora caeca !* 注156

霍拉修：随你怎样惊呼吧；我相信：那种关爱使人们结成的友爱联盟，比他们因共同面对来自猛兽的危险而结成的群体更牢固。你究竟能找出它什么错误呢？互相关爱到底又会给我们带来什么害处呢？

克列奥门尼斯：它不符合那个计划，而上帝显然一直很乐于按照那个计划创造并安排宇宙万物。倘若这种关爱在人身上都成了本能，那么，人与人之间便绝不会发生争执，也绝不会存在殊死的仇恨；人们永远不会彼此残忍相待，一句话，世上便永远不会发生持续的战争，为数众多的人也就不会死于人类彼此的敌意了。 294

霍拉修：为了文明社会的福祉和延续，你居然会开出战争、暴力和敌意的药方。你会成为一位罕见的国医。

克列奥门尼斯：请别误解我的意思。我可根本没有这样做。不过，只要你还相信上帝主宰世界，你也就必须相信上帝会利用各种工具去实现、展示和执行他的意愿和快乐。举例来说，若要煽动战争，不同国家之间首先要有误解和争端，双方君主、统治者或执政者要意见不合；凡发明此类手段的地方，显然都必定会利用人心。由此我可以得出结论说：倘若上帝真的按照那种被你视为最佳的温和方式安排各种事物，那么，人类即使要流血，也一定会很少。

霍拉修：这又有何不好呢？ 295

克列奥门尼斯：这样一来，有生命动物便不会像现在这么多种多样了。不仅如此，世界上还不会有人类及其必需之物的安身之地。倘若没有战争，倘若上帝安排的一般进程不像现在这样频繁地被打断，那么，单单我们人类就会充斥地球，出现过剩。因此我认为：这种情况是与上帝的计划截然对立的，它完全破坏了那个计划，而地球显然就是按照那个计划被创造出来的。我这样说难道不对么？你永远不会恰如其分地考虑这一点。我曾对你谈起过这个见解，也曾使你认为动物的毁灭也像其繁殖一样不可或缺。在减少和毁灭一些有生命动物、为那些不断接续它们的动物留下发展余地的精心设计当中，也能看到上帝的智慧，它与使所有动物延续物种的精心设计里的智慧一样多。我们人类只能依靠一种方式来到这个世界上，你认为其理由何在呢？

霍拉修：因为那种方式已经足够了。

克列奥门尼斯：那么，按照相同的理由，我们便应当想：离开这个世界有好几种方式，这是因为仅仅一种方式还不够。所以说，“为了维持地球上各种动物的生存繁衍，动物应当死亡”，这个基本命题其实也像“动物应当出生”的基本命题一样必不可少。你取消了或阻碍了造成死亡的手段，实际上就是关闭了生死两扇大门中的死亡之门，我们看到众多的动物要通过那扇大门进入死亡。难道这比你阻碍动物繁殖更符合那个计划么？难道这对那个计划的破坏更轻些么？倘若世界上永远没有战争，而除了正常的死亡方式之外，也没有达到死亡的其他手段，这个星球就连现在十分之一的人也不会产生，至少是维持不了这些人的生存。我这里说的战争，不仅指国与国之间的战争，而且指国内外的争端、集体屠杀、个人谋杀、毒药、长剑和一切敌对的力量。人们尽管自称热爱同类，但还是依靠这些手段，在全世界彼此杀戮，从该隐杀死亚伯^{注157}的时代至今，一直如此。296

霍拉修：我看，这些灾祸中有记载的，恐怕连四分之一都不到；但根据我们已经了解的历史，因这些灾祸而死的人，其数量是非常惊人的。我敢说，这个人数要比地球上同时存在的人多得多。但你想据此做出什么推论呢？那些人不会永生，即使没有死于战争，战后也必定很快死于疾病。一个六旬老翁在野外被流弹打死，那是命运夺走了他（若待在家里）再活上四年的机会。297

克列奥门尼斯：各国军队里大概都有六旬老兵，但参战的男人通常都很年轻。倘若有四五千人在战斗中丧命，你会发现其中三十五岁以下的人最多。现在请你考虑一个情况：许多男人直到过了有能力生养十到十二个孩子的年龄之后才结婚。

霍拉修：倘若所有被别人杀死的男人都活着，并生养十二个孩子.....

克列奥门尼斯：根本不可能如此。我从不假设那些耸人听闻的和未必可能发生的事情。退一步说，即使所有这些被同类故意夺去了性命的

人都像其余的人一样活着，其境遇也将与其他没被杀死的人一模一样，他们的后代也是如此。他们都会遇到能夺走性命或缩短寿命的各种意外、疾患、医生、药剂师以及其他事故，只是没有遇到战争和人与人之间的暴力而已。

霍拉修：可是，当地球人满为患时，上帝就不会更经常地派来瘟疫和疾病么？这样一来，幼童便可能死得更多，不孕的女人也可能更多。

克列奥门尼斯：我不知道你说的那种温和方式是否会获得更普遍的欢迎，但你对上帝的看法却与上帝不相称。人们当然可能天生就具备你说的那种本能，但是，这若是能使造物主高兴的事情，其中就必定包含着另外的运作原理。地球上的万物从一开始也可能按照与现在大不相同的方式加以安排。然而，先做个计划，等事实证明它有缺陷时再修改它，这却是有限智慧所为。改正错误、匡正和补救以前的过失、改变那些被经验证明很不恰当的措施，这只属于人的思谋。但是，上帝的智慧却是来自永恒的最高智慧。无限智慧不会有失误，不会犯错误。因此，上帝的一切工作都完美无缺，一切都做得恰如其意。上帝法律及诫命的坚实稳固是永恒的，因此，他的决定也像他的法令一样不可更改，永恒不变。就在不到一刻钟以前，你还把战争列为消除过剩人口的必要手段，为什么现在你又认为这些手段无用了呢？我可以向你证明：大自然造就人类时提供了相应数量的男性，以弥补因战争损失的男性，使男性得到了明显的补充，其方式非常显而易见，就像她提供了足够的鱼类，以补偿鱼类因同类相食而遭到的大破坏一样。298- 299

霍拉修：请告诉我，大自然是用什么方式做到这一点的？

克列奥门尼斯：通过向世界上输送多于女性的男性。你很容易赞成我的看法，即男性承受着海洋和陆地上一切困苦和危险的巨大打击，而这意味着男性死亡的数量要多于女性。倘若我们看到（我们也一定会看到）每年出生的婴儿中男婴总是显著多于女婴，难道不会认为大自然已经提供了大量的后备人口，而倘若他们没有被毁灭，则不但是多余的，而且会给各个大国造成有害的后果么？

霍拉修：出生男性的数量明显地超过了女性，这的确非常惊人。我还记得发表过的有关报道，它来自伦敦城市和郊区出生及死亡报表 [注158](#)

。

克列奥门尼斯：那是八十年间的统计 [注159](#)，其中女性出生的数量始终少于男性，有时甚至会少数百名。为弥补战争和航海造成的男性大量死亡，大自然提供了更多的男性。若想到两个情况，我们很快便会明白：两性数量的差距，比人们仅仅根据那个出生率差别所想象的还要大。首先，女性最容易感染各种疾病，而那些疾病对于男性只是小事。其次，女性往往会因其性别而受到许多失常及苦难的影响，并会因此而大量死亡，而男性则完全不会遇到那些灾难。300

霍拉修：这完全不可能是机会的偶然影响，但倘若没有战争，它就会破坏你从我那个温和计划中获得的结果，因为你不愿想到：人类数量的无限增长完全建立在一个假定上，这些死于战争的男人即使活着也不应当需要女人。从男性多于女性的情况看来，他们显然应当并且必须需要女人。

克列奥门尼斯：你说的很对，不过，我的主要目的却是想让你知道：你要求的那个解决办法与那个计划的其余部分极为格格不入，而事物目前分明是按照那个计划被管理的。这是因为，倘若男多女少的情况恰恰相反，倘若大自然造就人类的时候曾一直悉心弥补在与男人无关的灾难中损失的女性，那么，那些死于同类相残的所有男人若是活着，当然都会有自己的女人。我也说过，若没有战争，地球上便会人满为患。倘若大自然一直像现在这样，换言之，出生的男性一直多于女性，死于疾病的女性也一直多于男性，那么，倘若从未发生过任何战争，世界上男人的数量便始终会大大超过女人。男女人数的比例失调将会造成无数的灾祸，而现在没有任何其他自然因素能够防止那些灾祸，惟有人们对物种的轻视，以及人们之间的不和才能做到这一点。301

霍拉修：这种情况造成的灾祸，我看没有比现在更大的了，因为现在没有结婚便死掉的男性数量最多。这是否是一桩真正的罪恶，很值得争论。

克列奥门尼斯：女人永远短缺，男人总是过剩，这会给一切社会造成巨大的不安定，无论人们可能如何彼此相爱，都是如此。女人的价值和价格将会因此而大大提高，乃至惟有家境富裕的男人才买得起她们。你不这样想么？单单这一点就会给我们造成另一个世界。人类永远不可能知道那个最必需、现在又取之不尽的源泉。所有允许使用奴隶的国家，都情愿用一切艰苦而肮脏的劳动从那个源泉不断得到补充。我这里说的那个源泉，指的是穷人的孩子。他们是得自社会的一切短暂幸福中最广大、最重要的成分，文明国家的一切舒适生活都要不可避免地依靠他们。还有许多其他事情能使我们清楚地看到：人对自己物种的这种真爱完全不符合目前的这个计划。世人也必定会失去因嫉妒和竞争造成的全部勤勉。不以牺牲邻国为代价，不被看作可怕的民族，任何社会都不能安享繁荣。所有的人都将去追求平等，政府将成为多余，世界上也不会发生任何大骚乱。仔细考察那些最伟大的古代名人、最著名的古代成就，以及历代上流人士称颂推崇的一切，倘若重复同样的劳动，你认为人的什么素质、大自然的什么帮助才是最恰当的工具？是你要求的那种真正关爱的本能，既不伴随野心，也没有对荣誉的爱慕，还是一种骄傲与自私的顽固信念，它以那种关爱为借口，并被误认为那种关爱呢？我请你考虑一点：任何受这种本能支配的人都会要求他人为他服务，自己却不愿为他人提供同样的服务，于是你便很容易明白，倘若这种现象普遍存在，社会的面貌将会与现在大不相同。这样一种本能可能适合另一个世界，其规划与我们的不同。在那个世界上，你见不到易变的东西，见不到对变化与新奇的不息渴望，而只能看见那里的动物都以满足的宁静精神不断维持着普遍的稳定。那里的动物都怀着与我们不同的欲望，

节俭而不贪婪，宽厚而不自傲。它们对未来幸福的强烈渴望在其生活中活跃而鲜明地表现出来，正如我们追求现世的种种享受一样。不过，说到我们居住的这个世界，你若仔细考察各种追求成就与辉煌的方式，以及一切被用来获取凡人幸福的种种动力，便会发现：你说的那种本能必定已经破坏了那些成就和光荣，妨碍了它们的存在，那些成就和光荣是各个人类社会以现世的智慧取得的。302- 303

霍拉修：我放弃我那个温和的计划了，因为你已使我相信：倘若所有的人天生都谦逊、善良和富于美德，那么，世上既不会像现在这样躁动不安，五花八门，也不会像现在这样美丽了。我相信，各种各样的战争以及疾病乃是防止人类增加过快的天然工具，但我无法想象野兽居然也是为了减少人口而设计的工具，因为若人类数量尚少，因而不是应当减少而是应当增加时，野兽只能作为减少人口的工具；而到了后来，当人类已经很强大时，野兽若仍是为了减少人口而设计的，它们已经无法起到那个作用了。304

克列奥门尼斯：我从未说过野兽是为了减少人口而设计的。我已经表明：许多事物都是为了各种不同的目的而创造的；在对这个地球的计划里，也必定考虑到了许多与人类无关的事物；“宇宙是为人类创造的”，这个想法是荒谬的。我还说过：我们的一切知识都来自对经验事实的归纳，因此，根据事实以外的东西推理乃是轻率之举。世上存在着野兽，也存在着野蛮人，这是事实。凡野蛮人数量很少的地方，野兽便总是必会成为大患，并往往威胁人们的生命，这也确定无疑。想到人类与生俱来的种种激情，想到未开化的人的无能，我找不到任何原因或动机，能像来自野兽的危险那样易于使人们结合在一起，去维护共同的利益。在未开化的国度里，人们必定共同面对那种普遍的危险。他们生活在本身就时常变动的小家庭里，既没有政府，也不互相依靠。我相信，这走向社会的第一步乃是一种结果，而其原因也完全相同，即我们频频提到的那种共同面临的危险。那种危险永远会给生活在这种环境下的人类造成这样的结果。除了我已对你讲到的这个目的之外，我既不自称能断定创造野兽的其他目的是什么，也不能断定创造野兽究竟要达到多少目的。305

霍拉修：但是，无论创造野兽的其他目的是什么，它都与你的观点一致，那就是：使野蛮人联合起来共同自卫，必定是创造野兽的目的之一。在我看来，这似乎与我们对上帝之仁慈的看法相矛盾。

克列奥门尼斯：你若把人的激情归因于上帝，若用人类最浅薄的能力去衡量无限的智慧，那么，一切被我们称为“自然之罪”的事物都似乎与我们对上帝之仁慈的看法相对立。你已经这样做过两次了。我认为我已经对此作出了回答。我也像你一样，不愿把上帝说成罪恶的作者。但我也同样相信：在那位最高存在那里，一切都不是偶然的；因此，只要你认为世界由上帝主宰，你就必须相信：战争以及人类遭受的来自野兽的全部灾祸，连同瘟疫和其他所有疾病，全都处在一种智慧的指导下，而那种指导则深不可测。有果必有因，所以，任何事情都不能被说

成是偶然发生的，只是人们不知道某些结果的原因罢了。我可以举个明显而熟悉的例子，以向你证明这一点。对一个根本不了解网球场的人来说，网球的跳跃和弹回好像纯属偶然，因为他猜不到网球落地以前会朝哪几个方向飞。所以，当网球最终落在分明是预想的那个地方时，他便会认为网球是偶然落在那里的。相反，有经验的网球手却熟知网球的飞行线路，因而会直接跑到必然能接到网球的地方去。没有什么比掷骰子更显得是偶然造成的结果了，但骰子却也像其他任何东西一样服从重力和运动的普遍规律。从骰子给人的印象判断，它们不可能按照别的方式下落。不过，掷一整轮骰子时，人们根本不知道骰子会哪面朝上，我们缓慢的理解力又无法跟上它们呈现的点数的迅速变化，因此，公平竞争中骰子落下后的点数便成了人类的不解之谜。然而，若投掷两个边长十英尺的立方体，其运动方向若与一对骰子、掷匣、接骰子的桌子、掷者手指运动经过的方向相同，两个立方体自被拿起到落定的运动轨迹若也相同，那么，其结果也必定完全一样。倘若确切地知道了运动量（即撞击掷匣和骰子的力），而运动本身又被大大放慢，本来三四秒钟的运动要用一个小时才能完成，人们便很容易找出每次投掷的原因，因而就可能学会确切地预见那立方体的哪面会朝上了。所以说，“偶然”、“碰巧”这些字眼显然没有其他含义，而仅仅表示由于我们缺乏知识、预见性和洞察力而无法把握的现象。我们若仔细思索这一点，便会懂得：人类的能力实在是无限地匮乏，乃至根本不具备最高存在用来一眼洞见一切的普遍直觉。而无论是人类可见的还是不可见的事物，无论是过去、现在还是未来的事物，最高存在都能凭那种直觉洞察得清清楚楚。306-307

霍拉修：我对你心悦诚服了。你解决了我能提出的所有难题。我必须承认：你对使野蛮人联合起来的首要动机的看法，既不与常识冲突，也不于我们对神性的全部认识矛盾，而是相反，在回答我的反驳时，你证明了你推断的可能性，而你对上帝力量和智慧的表述，也比我以前听过和读过的所有东西都更出色、更明了。上帝的力量和智慧体现在对地球的计划中，既包含在对这个计划的设计里，又包含在对这个计划的实施里。308

克列奥门尼斯：看到你很满意，我很高兴，但绝非因你的谦和赋予了我这么多优点而自喜。

霍拉修：现在我已很清楚：因所有的人都注定要死，故必须有达到这个目的的手段；从那些手段或死因的数量看，我们不可能把人的恶意、野兽的凶暴以及一切有害动物排除在外；倘若那些手段的确是大自然设计出来、并为那个目的服务的，我们便应当没有什么正当理由去挑剔死亡本身的过错，去挑剔众多可怖疾病的过错，显然，它们每日每时都是造成死亡的原因。

克列奥门尼斯：它们都被包括在那个诅咒里，人类堕落之后，上帝理所应当地把那个诅咒降给了整个地球。它们若都是真正的罪恶，我们便应当将其视为那桩罪孽的后果，视为人类应得的惩罚，它是我们的第

一对父母给所有后裔招来的惩罚 [注160](#)。我完全相信：世界上所有的民族，人类的每一个人，无论文明还是野蛮，全都是闪、含和雅弗 [注161](#) 的后裔。经验已经告诉我们：最伟大的帝国也各有寿数，治理最佳的国家和王国也会毁灭，因此，最文雅的民族也会因溃散和困苦而迅速衰落，其中一些民族还因为厄运，从文明开化的祖先最终沦落成了最低等的野蛮人。309

霍拉修：你说自己已经完全相信了这些，倘若这是真的，那么，另一个来自现在依然存在的野蛮人的问题便不证自明了。

克列奥门尼斯：你的意思似乎是，一旦野蛮人被文明化，并生活在各种秩序井然的大型社会里，人类面临的来自野兽的危险便统统不复存在了。但这样一来，你便会看到：我们人类将永远不会彻底摆脱危险，因为人类总是很容易退化成为野蛮人，其理由是：这样的灾难以前的确曾落在了众人头上，而他们无疑都是诺亚的后裔。因此，说同样的灾难永远不会落在地球上最伟大君主的后代头上，这就错了。野兽或许会在一些高度文明的国家绝迹，但它们会在其他不开化国家大量繁衍。现在，大量野兽已经在许多地方成了主人，而那些地方曾一度驱除过它们。我始终相信：地球上一切有生命物种，都会像最初那样继续受到那被认为创造了它们的同一位上帝的关怀，无一例外。你已经十分耐心地与我作了这番讨论，但我还是乐此不疲。你我已经说清了走向社会的第一步，因此也该歇息一下了。今天就到此为止吧。310

霍拉修：我欣然从命。我已使你说话太多，但只要你有空，我依然愿闻其余。

克列奥门尼斯：明天我必须去温莎 [注162](#) 吃饭，你若未约定其他事情，我可以带你一起去，而你的光临将受到高度重视。明晨九点，我的马车会备好。你知道我会路过你家。

霍拉修：那将是一次良机，可以让你我闲谈三四个小时。

克列奥门尼斯：没有你，我会很寂寞。

霍拉修：我将和你在一起。我明天等你。

克列奥门尼斯：告辞。

六 霍拉修与克列奥门尼斯的第六篇对话

311

霍拉修：我们现在已经离开了石板路 ^{注163}。我们不要浪费时间，我想，你的进一步阐述会使我获得很大的快乐。

克列奥门尼斯：走向社会的第二步，乃是人们彼此造成的危险。为此，我们需要仔细考察一下人人与生俱来的骄傲及野心的顽固信念。不同的家族可能会竭力生活在一起，并随时准备应付共同的危险。但是，若没有需要共同对付的敌人，这些家族彼此便没有多少用处了。在这种情况下，力量、机敏和勇气是一个人最有价值的品质，而许多家族又不可能长期生活在一起，我们若考虑到这些，便可以知道：有些人会出于我所说的那种信念而争占上风，而这势必酿成争执。在争执中，最弱小、最胆怯者会为了自身安全，去附和那个最受他们尊重者的意见。

312

霍拉修：这自然会使众多的人分成各种团伙和群体，它们都有各自的领袖，而其中最强壮、最英勇的群体总是会吞并那些最弱小、最胆怯的群体。

克列奥门尼斯：你所说的，完全符合我们对那些未开化民族的描述，它们现在依然生存在这个世界上。这样一来，人类便可能在苦难中生活许多世代。

霍拉修：最初的一代人成长在父母的管教下，因而能被治理。后来的每一代人难道不会比前人更聪明么？

克列奥门尼斯：他们的知识和精明无疑会不断增加。时间和经验对他们的影响也如同对其他人一样。对他们经常接触的一些事物，他们的知识和经验尤其会增长。他们往往会像最文明的民族那样精通那些事物。然而，他们不加约束的激情及其引发的混乱，却永远不会使他们感到快乐，他们之间的争执会不断地败坏他们的改进，破坏他们的发明，使他们的种种计划落空。

霍拉修：可是，到了一定的时候，他们吃的这些苦头，难道不会使他们了解那些不和的起因么？他们的知识难道不会使他们去缔结契约、以消除彼此的伤害么？313

克列奥门尼斯：太有可能了。不过，在这些没有教养、没有文化的人里，若无利害强使其屈服，谁都不会长期信守契约。

霍拉修：难道他们不可能利用宗教（即对一种无形原因的恐惧）来

维护其契约么？

克列奥门尼斯：可能如此，这无须争辩，并且在很古老的时代就可能已经开始这样做了。不过，在他们中间，宗教的作用至多只是与在文明国家当中相同。在文明国家中，人们很少相信神明的报复，誓言本身也被看作没有多少用处，没有任何人力能确保契约的履行并惩罚背信弃义。

霍拉修：使一个人争做领袖的野心，同样会使他渴望自己领导的众人在内政方面都服从他，你不这样认为么？

克列奥门尼斯：我就是这样看的。不仅如此，各个人群在这种不安定的、危机四伏的状态下生活上三四代，人们就会开始探究人性，理解人性。领袖们会发现：他们领导的民众当中的冲突不和愈多，那些民众就愈是派不上什么用场。这会使领导人想出各种管束民众的办法来。他们会严禁杀人和斗殴；他们会制定刑法，严惩以暴力抢夺同一群体中他人妻儿者。他们很早就发现：在涉及自己利害的事情上，谁都不应做自己的法官；而老年人则通常比年轻人懂得更多。314

霍拉修：他们一旦制定了禁令和刑法，我便应当认为一切难题会迎刃而解了。不知你为何会说他们“可能在苦难中生活许多世代”？

克列奥门尼斯：我还没有提到一件至关重要的事情。没有那件事情，任何一定数量的人群都不可能得到快乐。若没有任何证明契约重要性的依据，最有力的契约又有什么意义呢？在要求确切性的事务方面，口头规定又有什么可靠性可言呢（尤其是当口头语言尚不完善的时候）？口头报告很容易招来成千的无端指责和争执，而书面记录则可以避免这个弊病。众所周知，书面记录是可靠的证据。许多人都试图歪曲法律条文的意义，由此可知：在那些全无法律的社会里，几乎没有任何切实措施去伸张正义。因此，走向社会的第三步，也是最后一步，便是文字的发明。没有政府，任何民众都无法和睦相处；没有法律，任何政府都无法存在；没有书写下来的法律条文，任何法律都无法长久施行。单单考虑这一点，便足以使我们洞察人的本性了。315

霍拉修：我不这么认为。政府没有法律便不能存在，其原因是每个人群中都有坏人。然而，我们判断人性时若以那些坏人为样本，而不以遵从其理性的指令行事的好人为样本，那就太不公平了。即使是判断畜生，我们也不能如此以偏概全。我们若是因为几匹害群劣马便认为所有的马都是如此，并加以谴责，而看不到大多数马都是品性优良的生灵，看不到其天性大多都驯良温驯，那就大错特错了。

克列奥门尼斯：你若这样说，我便非重复昨天和前天我说过的一切不可了。我本以为你已经被我说服、并相信你已经心服口服。我认为：人获得思想和语言的天赋能力虽然高于其他动物，但是，当人尚处在未开化状态、从未与同类交往时，这些特性却依然对他没有多少用处。未

受过教育的人独处时，都会按照其天然冲动办事，而不考虑他人。因此，他们全都是坏人，并且不可能学好。同样，没有调教好的马也都无法驾驭，因为我们所说的“劣性”，是指它们往往会连踢带咬、拼命挣脱缰绳，甩掉骑手，竭尽全力地摆脱羁绊，以恢复自然促使它们去珍视和渴望的自由自在。被你叫作“天性”的东西，其实分明是人为的，它来自调教。不加管束，任何品性优良的马都不会驯良温驯。一些马或许直到四岁才上鞍，而此前很久，人们便开始调教它们，对它们说话，为它们梳理鬃毛了。它们由看马人饲养，受到约束，有时被照顾，有时受到机警敏捷方面的训练。它们年幼时，教它们敬畏我们人类的一切训练都应有尽有。人们不但使马服从人类，而且使它以服从人的卓越才能为骄傲。但是，你若想判断马的普遍天性，看它是否适于接受管理，那就不妨选一百头最好的良种牝马和最好的种马所生的幼仔，让它们在大森林里自由活动，让小雌马和小公马同在一起，直到它们长到七岁，然后再看看它们会如何驯良吧。316

霍拉修：它们绝不会驯良。

克列奥门尼斯：这是谁的过错呢？那些小马并没有要求离开牝马，而它们都完全是因受到管理才变得温驯驯良的。人的恶德也有与劣马相同的来源。渴望无拘无束、自由自在，不能忍受约束，这些不但见于马，而且也见于人。所以，一个人若肆意遵从其未受教养或恶劣天性的放纵欲望，违背了法令和禁令，他便会被称为“品性恶劣”。所有的人都会谴责这种天性。这种人喜欢拥有自己喜欢的一切，并不考虑自己是否有权如此。他会随心所欲地做事，不考虑其行为给他人带来的结果如何。同时，他却厌恶所有按照同样的原则行事、根本不特别顾及他的人。317

霍拉修：总之，这就是说：人天生就是“己之所欲，不施于人”了。

克列奥门尼斯：一点不错。由于这一点，人的天性里还存在着另一番道理。用自己和他人比较时，任何人都不会作出公正的判断。两个同等的人之间，给予对方的评价永远不会高过对自己的评价。若一切人都享有同等的裁断权，那么，只要送给他们一件礼物，上面刻上 *detur digiori* 注164 的字样，便一定能使他们争吵不休。发怒的人，其行为有如其他发怒的动物。在追求生存繁衍的过程中，他们都会扰乱那些使自己发怒的对象：他们都出于自己程度不同的愤怒，或竭力去毁灭对手，或竭力去给对手造成痛苦和不快。这些阻碍社会形成的障碍都是人的缺陷，或更准确地说，都是人的天然属性。由此可见：为人类的种种现实幸福而设计的规矩和禁令，其实无不是为了迎合人类，为了避免我所说的人人对人类恶劣天性的谴责。一切国家的基本法律都有同样的倾向，没有一条不是针对人所生就的某些不利于社会的弱点、缺陷或不足。但是，所有法律的意图却显然都是提供种种疗法，以医治和减弱人那种惟我独尊的天然本能，它教人产生“万物皆备于我”的妄念，怂恿人自称有权拥有能染指的一切。这种倾向和意图是为了社会的现实利益去改善人类天性，它在上帝亲自制定的那部简明而完整的法律里，体现得最为鲜

明。当年，以色列人在埃及为奴时，受其主人法律的管束。以色列人虽然早已不是最低等的野蛮人，但还远远不是个文明民族。因此，我们有理由设想：第一，以色列人在得到上帝的法律之前，已经建立了一些规矩和协定，而《十诫》也并未取消它们；第二，以色列人必定具备是非观念，他们当中必定存在反对暴力、反对侵犯财产的契约，这是显而易见的。318- 319

霍拉修：为什么说是显而易见的呢？

克列奥门尼斯：根据就是《十诫》本身。明智的法律无不与其服从者相适合。例如，根据第九条诫命 [注165](#)，我们显然可以看出：一个人自己提出的证据并不足以证实他自己的事务，也不允许任何人做自己案件的法官。

霍拉修：那条诫命只是禁止我们作伪证去陷害邻人。

克列奥门尼斯：不错，因此这条诫命的完整主旨和意图，才事先假设并且必定暗示了我方才说的那种情况。然而，禁止偷盗、通奸和觊觎邻人的一切，却更明显地与此相仿，并好像是些附加和修正，意在补充以前已被接受的规定或契约之不足。我们若从这个角度去考察方才提到的那三条诫命，便会发现它们都是强有力的证据，不仅能证明人类心中存在惟我独尊的本能（在其他场合，我把这种本能称为“跋扈精神”），存在自私自利的强烈信念，而且能证明：摧毁它们，消除它们，把它们从人心中扫除干净，这是非常困难的。这是因为，从第八条诫命 [注166](#) 我们可以看出：我们虽然禁止了自己抢夺邻人的东西，但依然存在一种危险，即这种本能怂恿我们暗中盗窃邻人的东西，并暗示 *oportet habere* [注167](#) 以欺骗我们。同样，第七条诫命 [注168](#) 也使我们清楚地知道：尽管我们赞成不抢走属于一个男人的女人，但我们仍旧担心：我们若是喜欢这个女人，那种与生俱来的、吩咐我们满足自己一切欲望的强烈信念，便会劝我们去把她当作自己的女人那样使用。尽管负责养活她和她全部孩子的是我们的邻人，那信念也依然劝我们如此行事。《十诫》的最后一条 [注169](#) 格外符合我的论断。它直接针对罪恶的根源，并且公开指出了第七条和第八条诫命提到的那些祸害的真正来源。这是因为，倘若无人首先违反第十条诫命，谁都不会有破坏第七条和第八条诫命的危险。何况，第十条诫命还非常清晰地使我们想到了两点：第一，我们这种本能的力量十分强大，是一种几乎不可治愈的弱点；第二，我们会渴望得到邻人拥有的一切，而不会考虑这么做是否正当，是否合法；正是由于这个原因，第十条诫命才绝对禁止我们贪恋邻人的任何东西。这表明，上帝的智慧深知人类这种自私欲念的力量，私欲不断强迫我们把一切都视为己有。一个人一旦真心贪恋一件东西，这种本能，这种欲念，便会主宰他，并怂恿他千方百计地满足自己的欲望。320- 321

霍拉修：你这样阐述《十诫》，使它们契合人性的种种弱点，所以，按照你的方式，根据第九条诫命，我们便应当认为：一切人天生都怀着作伪证的强烈欲望。这可前所未闻。

克列奥门尼斯：我也从未听说过。我承认，你这次的反驳听起来很有道理。但是，这个责难无论显得何等有理，它都不公道。你若因为严格区分了天然欲望本身与它们使我们犯下的各种罪过（我们并非不服从它们）而高兴，你便不会找到你暗示的那个结果。其原因在于：我们虽然并未生就作伪证的欲望，却生就了不止一种其他的欲望，若不加以检束，到了适当的时候，倘若可能，它们便会迫使我们作伪证或者更糟，因为不这样做便不能满足那些欲望。你提到的那条诫命清晰地暗示出了几点：第一，在一切紧要关头，我们的天性都会使我们不由分说地想到私利；第二，一个被私利左右的人，不但可能明显地损害他人，如同第七条和第八条诫命所表明的那样，甚至会做出违背良心的勾当。这是因为，任何人都不会故意作伪证去陷害邻人，所以作伪证是另有目的，无论那个目的是什么，我都称之为作伪证者的私利。禁止杀人的法律已经向我们表明：一切事物若与我们自己相比，都会被我们大大贬值。其原因是，虽然我们极度惧怕毁灭，虽然我们不知道什么灾难能比我们自己的死更严重，但是，惟我独尊的本能使我们作出的这种不公平判断，还是能使我们违背自己的意志（我们的意志就是追求幸福），而选择把死亡的灾难加在他人头上；若认为谁妨碍了我们满足私欲，我们便让他彻底毁灭。人这样做，不仅由于目前的障碍，或者由于感到即将来临的障碍，也由于那些未得到赔偿的往日伤害与往事。322

霍拉修：我想，你最后这句话指的是复仇。

克列奥门尼斯：的确如此。我所说的人类天性中惟我独尊的本能，在复仇这种激情中表现得最为显著。任何人都天生具备这种激情。即使最文明、最有学识的人也极少能战胜它。这是因为：无论谁自称要为自己复仇，都自认为享有一种执法权，即认为自己有权惩罚他人。复仇破坏了一切人群中的和平共处，因此，每个文明社会从每个人手中夺走的第一个权利，便是复仇权（因为它是一种危险的工具），而只把这种权力交给政府，即最高的权威。323

霍拉修：你对复仇的这番议论，比你说过的一切都更使我相信：我们天性中的确存在着惟我独尊的欲念；但我依然无法想象个别人的恶德为什么会被看作全人类的恶德。

克列奥门尼斯：因为每个人都很容易产生这些人类特有的恶德，它们与人类同在，如同不同种类的动物与不同的疫病同在一起。马会感染许多牛不会感染的疾病。任何染有恶德者，在他为此而犯罪以前，身上都必定早已存在那种恶德的趋向，而那就是使他染上那种恶德的潜因。所以说，一切立法者都必须考虑两个主要问题：第一，在他们能支配的事物中，能造福社会的究竟是什么？第二，人类天性中的哪些激情或属性能促进社会的福祉，哪些会妨碍社会的福祉？监视你鱼塘里的狗鱼和鸬鹚，严防它们进攻其他鱼群，这是明智之举。但是，若对火鸡、孔雀或其他既不喜欢鱼、又不能捉鱼的动物同样严加防范，那便是荒唐可笑的了。324

霍拉修：《十诫》的头两条针对的是人性的哪个弱点或缺陷呢？或者按照你的说法，那两条与人性中的哪个弱点或缺陷契合呢？

克列奥门尼斯：它们针对的是：人类天生就对那位真正的神明一无所知。这是因为，虽然人人都生就了趋向宗教的本能，这种本能在我们成熟之前也有所表现，但是，人皆生就的对一种或数种不可见原因的恐惧，却并不像野蛮人对一种或数种原因的性质的疑惑那样普遍。而最能证明这一点的是……

霍拉修：我可不想听你列举证据。古往今来的历史已经足以为证了。

克列奥门尼斯：请听我解释。我要说的是，最能证明这一点的是第二条诫命 [注170](#)，它针对的很可能是人们已经做出，并会继续做出的那些荒唐的、令人憎恶的行为，它们来自对一种无形原因的错误恐惧。在这方面，我看任何东西都不能像上帝的智慧那样，仅以那条诫命的寥寥数语便概括了如此广阔的范围，总结了人类的全部放肆妄为。那些行为使一些人去崇拜空中任何高远的东西，崇拜地上任何低贱卑污的东西，或用各种方式把它作为他们迷信的对象。325

霍拉修：

——*Crocodilon adorat*

Pars hoc: illa pavet saturam serpentibus Ibin.

Effigies sacri nitet aurea Cercopithec.

（一些人崇拜的神明正是鳄鱼，

另一些对着吃蛇的朱鹭战栗，

就在门农庄严的半截残雕上，

长尾猴的金像闪着灿烂神光。 [注171](#)）

好一尊猴神！我承认这些诗句是对我们人类的谴责，它谴责了人类中竟有人把这样的动物当作上帝来崇拜。不过，那是迷信造成的绝顶蠢举。

克列奥门尼斯：我不这么看。猴子依然是有生命的动物，因此毕竟比那些无生命物更优越。

霍拉修：我本来应当想到：与人们崇拜如此卑鄙荒唐的动物相比，人们对太阳和月亮的崇拜可绝对算不上荒唐。

克列奥门尼斯：崇拜太阳和月亮的人从不提问，但他们却都聪明而

高尚，不过，我说“无生命物”时，却想到了你方才引用的那位诗人说过的话，即人把韭菜和洋葱当作神来崇拜，它们是人们在自家菜园里培植出来的神。326

Porrum & cepe nefas violare, & frangere morsu:

O sanctas Genteis, quibus haec nascuntur in hortis

Numina!

（人们是如此地亵渎神明，

竟然嚼碎了韭菜与洋葱，

神圣的民族啊，这些神皆在你的菜园中长成！[注172](#)）

不过，朱文纳尔去世一千四百年后，美洲的情形便截然不同了。朱文纳尔生前若知道墨西哥人那种令人震惊的信仰，他便不会认为埃及人的信仰值得他注意了。可怜的墨西哥人，为了表达对维兹立普兹利神 [注173](#) 压倒一切的恶毒和可怖的残忍本性的认识，必定忍受过非凡的痛苦。我常会为此而赞叹。他们认为那位神既令人心惊胆寒，又稀奇古怪，无法言喻。他们剖出活人的心脏，向那个神献祭。那个令人憎恶的偶像身躯庞大，畸形可怖，活生生地代表了可怜的墨西哥人的悲惨看法，一种主宰一切的无形力量迫使他们产生了那些看法。它也使清楚地看到：墨西哥人虽然认为那神明异常可怖可憎，但同时又对它无比崇拜。他们心怀畏惧地战栗着，以人血为代价向它献祭，这即使不是为了平息它的暴怒，至少也是为了以某种方式去避免种种灾祸，他们认为那些灾祸都来自它。327

霍拉修：我不得不承认，最能使人马上想到强烈谴责偶像崇拜的，莫过于对第二条诫命的回顾。不过，我并没有十分注意你方才所说的话，因为我一直在想另一件事情。想到第三条诫命的含义，我产生了一个想法，它能有力地反驳你对一切法律以及《十诫》的看法。你知道，我认为以偏概全、把坏人的缺点说成整个人类的缺点，这是错误的。

克列奥门尼斯：我也这样看。我想我已经回答过你了。

霍拉修：我只想再试一次。请告诉我：虚伪的赌咒发誓究竟是来自人性的弱点，还是来自因结交坏人而养成的恶习？

克列奥门尼斯：当然是来自后者。

霍拉修：如此我便弄清了一点：这条法律仅仅是针对坏人，即具有这种恶德者的。它并不针对一般人类的任何弱点。

克列奥门尼斯：我想你误解了这条法律的意图。我认为，它的目的

比你想象的要高得多。你记得我说过：要使人类能被治理，对权威的敬畏是必不可少的。328

霍拉修：我记得很清楚。你还说，敬畏是畏惧、爱和尊重的混合。

克列奥门尼斯：现在我们先不妨看看《十诫》里说了什么。它的简短序文清清楚楚地说：以色列人应当知道谁在对他们说话，上帝在他的选民面前显身。他用自己的伟大力量做出了一个最令人赞叹的奇迹，选择了以色列人。实际上，没有一个以色列人能够忽视他们从上帝那里得到的恩惠。这句序文语义清晰，语调庄严，其真正的崇高与威严无以复加。我可以向学界挑战，因为我认为他们根本不能告诉我：哪句话能像这句一样全面、有力和富于尊严，能用同样简明的词句如此充分地达到目的，并完全体现意图。第二条诫命讲到了人为什么应当服从上帝的法律，并以最为严肃庄重语气，谈到了上帝对仇恨他的人及其后代的恼怒；还谈到了上帝对热爱他、遵守其诫命者的宏恩。我们若恰如其分地思考这些段落，便会发现：其中清晰地教导以色列人要对上帝心怀畏惧，要热爱上帝，要无比尊重上帝。这里使用了最有效的方式，以唤起人们的用这三种成分构成的深刻意识，而这三种激情共同合成了敬畏之情。这样做的理由很明显：要人们服从那些法律的管理，要迫使人们遵守法律，最为必要的莫过于使人们对上帝万分重视，无比敬畏，因为他们必须服从上帝的命令，必须为违反他的命令而受到惩罚。329

霍拉修：你这番话如何作为对我反驳的回答呢？

克列奥门尼斯：不要着急，我马上就回答你的反驳。人天性无常，喜欢变化，喜欢多样。人们极少能长久保持对事物最初的新鲜印象，当新鲜印象变得平凡以后，人们即使不蔑视它们，也往往会低估它们。我认为，第三条诫命 [注174](#) 就是针对这个弱点的，即针对人类天性的不稳定。我们履行对造物主的义务时，惟有恪守这条诫命，并除非在必要时、在最重大的事情中以最庄严的方式使用上帝之名外，永不利用上帝之名，才能最有效地避免这种弱点造成的恶劣后果。出于最强有力的原因，《十诫》前面的经文已经悉心地唤起了人们的敬畏，因此，要巩固这种敬畏之情，并使之保持永久，最明智的做法便是这条法律的内容了。过分熟悉会酿成轻视，因此，我们若过分熟悉最神圣事物，那么，我们对其应有的最高敬意便不可能维持永久。330

霍拉修：你回答了我的问题。

克列奥门尼斯：我们能从另一条诫命中了解到：要造成服从，敬畏该得到何等的重视。儿童除了从父母或代父母行使权威者那里，没有其他机会去了解自已的责任，因此，人们不仅必须恪守上帝的法律，而且必须万分敬畏那些最先传达上帝的法律、并让人们知道这就是上帝的法律的人们。

霍拉修：但你曾说，孩子对父母的敬畏乃是孩子模仿父母行为的自

然结果。

克列奥门尼斯：你认为，人们若已经自愿按照第三条诫命去做，那就不会有这条诫命了。但我希望你务必考虑一点：子女对父母的敬畏虽说是自然的结果，其中一部分来自子女从父母那里得到的恩威，一部分是因为子女尊重父母高于他们的能力。经验告诉我们：这种敬畏可能被一些更强烈的激情所压倒；因此，这便成了一切政府所面临的最重大问题。而上帝认为，应当亲自发布一道特定的命令，以巩固和加强人的社会适应性。不仅如此，为了鼓励人的社会适应性，上帝还向人许诺：人若能保持社会适应性便会得到奖赏。正是我们的父母最先纠正了我们天生的野性，最先唤醒了我们生就的独立精神。我们正是从他们那里学会了初步的顺从，一切社会都认为：人的服从心理来自子女对父母的孝敬顺从。我们天性中惟我独尊的本能，以及婴儿出于这种本能的倔强任性，在人的理性刚刚萌芽时（甚至在这之前）便有所表现了。例如，最受漠视、最少教育的儿童总是最任性、最不听孩子的孩子；而最缺乏自控能力的孩子最难管教、最喜欢率性胡为。331

霍拉修：所以你就认为，人成年以后不一定能遵守这条诫命。

克列奥门尼斯：远远不止如此，因为，在我们未成年、尚处在父母监护下时，我们得到的这条诫命所希望获得的政治益处最多。但正因为如此，那条诫命所指定的义务才永远不应终止。我们自摇篮起便热衷模仿那些超过我们的人；父母在子女成年后继续得到子女的尊重和敬畏，这个先例会对所有未成人格格外有用，因为它能使未成人知道自己的义务，并且要他们不拒绝其他聪明的成年人选择担当的义务。依靠这种方式，随着成年人理解力的增长，这种义务便会逐步成为一种风尚，而他们的骄傲最终也不会使他们忽视那种风尚。332

霍拉修：你最后这句话肯定能说明：为什么在上流社会中，即使心地最恶毒、最邪恶的人也会在表面上尊敬父母，至少要在世人面前装装样子，即使他们的行动与此相反，即使他们心中憎恨父母，依然是如此。

克列奥门尼斯：还有一个例子会使我们相信：彬彬有礼与心地邪恶并非互不相容；人可以恪守礼节，拼命使自己显得有教养，而同时又根本不把上帝的法律放在眼里，过着蔑视宗教的生活。因此，看到一个男人身体强壮、精力勃发，又文雅有礼、衣着考究，在与衰老父亲的争吵中他作出让步、俯首顺从，在使上流社会的人表面上遵守第五条诫命^{注175}方面，没有任何训导比这更有力，也没有任何说教比这更能教育青年的了。

霍拉修：你是否以为，上帝的一切法律（即使是那些似乎仅仅涉及上帝本身、上帝的力量与荣耀，以及要我们不去考虑邻人、而服从上帝意志的法律）也顾及了社会的利益以及上帝子民的现世幸福呢？333

克列奥门尼斯：这是毋庸置疑的，只要看看安息日 [注176](#) 的传统便能知道这一点。

霍拉修：在一期《旁观者》杂志 [注177](#) 上，我们读到了有关安息日的丰富证据。

克列奥门尼斯：但是，安息日在人类事务中的作用却至关重要，比那篇文章的作者最重视的还要重大。人类在艰辛地组成社会的过程中遇到了重重困难，而一切困难中，最令人困惑、最令人一筹莫展的要属划分时间。我们的地球每年绕着太阳运行，其周期并不与任何完整天数或小时数完全一致，这个现象使人们进行了众多的研究，付出了大量的劳动。校正一年的时间以免季节混乱，没有比这更令人绞尽脑汁的工作了。但是，即使根据月亮的盈亏把一年分成若干个月，想必普通人也不知道如何计算对时间。记住二十九天或三十天的月份，其中的节日又没有规则，其他日期也是如此，这必定是记忆的重负，并且在那些不谙此道者中造成了不断的混乱。相反，一个很短的周期却很容易被人记住，固定的七天周而复始，这肯定会刷新那些最无记性者的记忆。与其余的计时方式大不相同。334

霍拉修：我相信，安息日对计算时间大有帮助，它在人类事务中的用途，比那些从不知道没有安息日是什么样子的人所轻易设想的，还要大得多。

克列奥门尼斯：不过，第四条诫命 [注178](#) 中最值得注意的却是：上帝在人面前显身，使一个幼稚的民族知道了真理，而当时世界上的其他人在许多时代之后才懂得那些真理。人很快就能感觉到太阳的力量，看到了天空中的各种陨星，并且开始怀疑月亮及其他星星的影响。可是，在自然的理性能将凡人的思想提高到对一种无限存在（即宇宙万物的缔造者）的沉思之前，人类却经历了漫长的时间，才在对最高存在的认识方面有了长足的进步。

霍拉修：方才你谈到摩西的时候，已经对这一点作了充分的阐述。我们还是进一步谈谈社会的建立吧。我已经满意地知道；走向社会的第三步是文字的发明；没有文字，任何法律都不能得到长久的贯彻；还有，一切社会的基本法律都是医治人类弱点的处方。换言之，那些法律都意在提供某种匡正措施，以防止人性的某些固有弱点造成恶果。那些弱点本身不受任何管束，都是社会的障碍和对社会的威胁。你还使我相信：《十诫》里明确地指出了这些弱点；《十诫》出自伟大的智慧；其中没有一条诫命没有顾及社会的现实利益和那些更为重大的事务。335

克列奥门尼斯：我想竭力证明的，的确就是这些。现在，能妨碍众人构成一个政治实体的重大困难和主要障碍，全被排除了。人们一旦处于成文法律的管理之下，其他问题便很快迎刃而解了。在这种情况下，财产、生命及后代的安全便可能有了保障，而这自然会使众人热爱和平，并使和平广为扩散。一旦人们享受到了安宁，任何数量的人群和任

何个人都不必惧怕自己的邻人，即使他们不学习也会渴望自己的劳动成果被分享和再分享。

霍拉修：我不懂你的意思。

克列奥门尼斯：我方才提到过，人天生喜欢模仿别人的行为，而这就是野蛮民族都做事雷同的原因。这妨碍了他们改善自己的生存条件，尽管他们一直想改善它。可是，倘若一个人专门制作弓箭，另一个人专门提供食物，第三个人专门建造草舍，第四个人专做衣服，第五个人则专事制作器皿，那么，不仅他们会变得彼此有用，而且，在同样长的年代里，他们从事的那些行业和手艺本身的改进，也会比没有专人从事它们所取得的更大。336

霍拉修：你这番话完全对，其正确性在钟表制造业里体现得再明显不过了，这个行业已经达到了很高的完善程度，而钟表的全部制作若一直都由一个人来完成，钟表工艺就不会发展得如此完善。你已经使我相信：钟表的丰富产量、准确性及美观，主要都应归功于钟表工艺的众多劳动分工。

克列奥门尼斯：同样，文字的使用也必定极大地改进了口头语言本身，而没有文字的时候，口头语言必定非常简陋贫乏，没有成型的表达方式。

霍拉修：我很高兴你又提到了口头语言。你若是方才就提到它，我本来是不会打断你的话的。请告诉我：你所说的那对野蛮人夫妇第一次见面时，使用的是什么语言？

克列奥门尼斯：根据我已经说过的那些情况，他们初次见面时显然根本没有使用语言。至少我这样认为。

霍拉修：这么说，野蛮人必定具有一种彼此理解的直觉，而他们开化之后，那种直觉便丧失了。337

克列奥门尼斯：我相信，大自然造化动物的时候，已经使同类动物互相沟通时能够彼此理解了，沟通的范围限于维持动物本身及其物种生存繁衍必须涉及的内容。至于我所说的那对野蛮人夫妇，我相信他们在互相交换更多声音以前，已经能很好地互相理解了。生于社会的人要想象出这样的野蛮人及其生存环境，这并不容易。若不习惯抽象思考，就几乎无法设想出那种简单的生存状态。生活在那种状态里的人，其欲望可能很少，其愿望至多是未开化天性的直接欲求。我看，有一点是非常清楚的：这样的野蛮人夫妇不但没有任何语言，而且从不会想到自己需要什么东西，即使想到了，也不会认为没有那东西会多么不便。

霍拉修：你何以这样想呢？

克列奥门尼斯：因为任何动物都不可能知道自己缺少它根本不知道

的东西。不仅如此，我还相信：成年野蛮人男女会听到对方说话，会懂得说话的用处，因而会感觉到自己不会说话。随着他们能力的增长，学说话的愿望也会显著增强。倘若他们尝试说话，便会发现那是一种极为困难的劳作，是一件永远做不到的事情，因为成年人的说话器官已经丧失了儿童那种天生的灵活性，儿童在尚未精通说话时，已经可能学会熟练地演奏小提琴或其他任何最复杂的乐器了。338

霍拉修：畜生也能发出几种清晰的声音以表达不同的强烈情绪。例如，在感到极度疼痛或遇到巨大危险的时候，各种狗都会发出与平时发怒不同的叫声，而各种狗都以嗥叫表示悲痛。

克列奥门尼斯：这并不能使我们相信大自然让人类天生就会说话。一些野兽还具备无数的其他特有属性和本能，而人并不具备它们。雏鸡一出壳便能到处跑，而大多数四足动物刚一出生就能自己走路，无须帮助。倘若语言来自本能，那么，每个使用语言的人都必定生来就懂得语言里的每一个单词。但是，生活在自然的野蛮状态下的人，要学会一种能叫出名字的最简陋的语言，却连千分之一的机会都没有。一个人的知识若被局限在狭窄的范围内，他就只能服从天性的简单指令，而没有口头语言，这个缺陷则很容易被用无声的姿势所弥补。未开化的人用手势表达自己，这比用声音更自然。然而，我们都具备一种天赋能力，它能使我们不必说话便被他人理解。在一切动物中，人的这种能力最强。某些表达悲伤、喜悦、爱慕、惊奇和恐惧的象征，是全人类所共有的。儿童的啼哭乃是大自然赋予的，其用途是召唤帮助，唤起怜悯，而后来，哭声就莫名其妙地变成了唤起怜悯的办法，比其他任何声音都有效。谁会怀疑这些呢？339

霍拉修：你指的是唤起母亲和保姆的怜悯。

克列奥门尼斯：我指的是唤起绝大多数人的怜悯。激励斗志的音乐通常都能唤起并加强士兵的激情，使之永不衰落。你赞成我这个说法么？

霍拉修：我想我必须赞成。

克列奥门尼斯：如此我便要强调：婴儿无助的啼哭（我指的是 Vagitus [注179](#)）会唤起大多数人的同情；听到那哭声的人大多会心生怜悯，这比用鼓声和号角声驱散听者的恐惧更加屡试不爽。我们以前已经谈到过哭泣、大笑、微笑、蹙眉、叹息和惊叫了。眼睛的语言是多么普遍，多么丰富！在有关人类的一些最重大问题上，依靠眼睛语言的帮助，相距最遥远的民族一见面便能互相理解，无论他们有没有文化。我们所说的那对野蛮人夫妇初次见面便能借助眼睛的语言，毫不掩饰地彼此表明心思，而任何一对文明人夫妇若敢说出他们表达的意思，却没有不脸红的。340

霍拉修：不用说，男人肯定能用眼睛表达无耻的意思，像他用舌头

表达的一样。

克列奥门尼斯：因此，上流人士之间才避免交换所有此类目光和眼睛的某些自然动作。个中原因无他，只是因为它们的含义太显豁了。出于同样的理由，当着别人伸懒腰，打哈欠，这也绝对是失礼的表现，在两性同在的场合，尤其如此。流露任何此类表征都是粗鲁无礼，因此，注意到这些表征或是显出懂得它们，也会令人难堪。这些失礼的表征无论何时出现，无论是出于疏忽还是故意表现粗鲁，其中大多数都不会被上流社会人士理睬和真正领会，其原因就是他们既不使用，也不知道它们。野蛮人没有语言，除了姿势和动作之外，没有其他任何用来沟通的工具，因此，这些目光和眼睛动作的含义想必非常清晰。

霍拉修：不过，那对野蛮人夫妇若是永远不愿或者不能说话，他们便不能教会自己的孩子们说话。若是如此，语言又怎样从两个野蛮人那里产生呢？341

克列奥门尼斯：像其他艺术和科学的产生一样，语言的产生也要经历缓慢的发展，经过漫长的时间。农业、医学、天文学、建筑学、绘画等等的产生，无不如此。语言能力发展迟缓的儿童，其表现使我们有理由认为：野蛮人夫妇即使不必尝试说话，也能借助表情和姿势互相理解。然而，他们一起生活了许多年之后，在他们交流最频繁的事情上，他们完全可能发现一些声音，它们可以使对方想到此类不在眼前的事情。它们会把这些声音教给自己的孩子们。他们共同生活得愈久，他们发明的此类声音便愈多样，那些声音代表的动作和事物也愈多样。他们会发现自己的孩子们更善说话，声音更灵活，比自己幼年时强得多。有些孩子并非不可能偶尔利用自己发音器官的优越性，无论那是有意还是无意。而每代人的发音器官都比前代人有所改善。这必定就是语言产生的来源；而说话本身也并非来自上帝的启迪。不仅如此，我还相信：语言（我指的是人发明的语言）发展到相当完善的程度时，甚至即使到了人们能用确切的单词表示生活中的每一种动作和接触到的每一种事物时，表情和姿势仍然会和语言长期并存，因为它们和语言全都服务于同一个目的。342

霍拉修：讲话的作用是能让别人了解我们的思想。

克列奥门尼斯：我不这样认为。

霍拉修：怎么！难道说话不是为了让别人理解么？

克列奥门尼斯：从某种意义上说是如此。不过，这句话却包含着双重意思，我想你不想让它存在歧义。你所说的“说话是为了让别人理解”，倘若它指的是人们说话时都希望别人懂得自己发出的声音的含义，我便赞成你这个说法。但是，倘若你这句话的意思是：人说话是为了让别人了解自己的思想，为了使别人明白自己的情绪（这也可以表达为“说话是为了让别人理解”），我便不同意你这句话。女人所生的每一个人做

出的第一个姿势、发出的第一个声音，都诉诸制造那些姿势和声音的人。我同意一种观点，它认为：说话的首要意图就是说服别人，说话意在使听者信任说话者、按照说话者的意愿行动，或产生与说话者相同的感受。343

霍拉修：人们也依靠说话去教导别人，向别人提出忠告，为别人提供有益于他们的消息，也为我们自己的利益去劝说别人。

克列奥门尼斯：所以，依靠语言的帮助，人们能够谴责自己，能够承认自己的罪行；但任何人都不会为了那些目的去发明语言。我谈论的是使人说话的意图、动机和诱因。我们从儿童身上看到：他们竭力用词句表达的第一批事物乃是自己的需要和愿望；他们所说的话只是在用既有的表达形式，确认自己是否需要或是否不同意。

霍拉修：你为什么会设想，人们已经能用词句充分表达自己的意思以后，还会继续使用手势呢？

克列奥门尼斯：因为手势能明确表达词句，就像词句能明确表达手势一样。我们看到，即使文明人，在紧急时也几乎都会两者并用。一个幼儿用不完整的、没有意义的声音要蛋糕或玩具，同时还用手指它们，伸手去拿，这种双重努力会给我们留下强烈的印象。倘若那孩子用词句清楚地说出自己的需要，而不打任何手势，或者仅仅一言不发，看着他需要的东西，伸手去拿，便不会给我们留下如此强烈的印象。话语和动作相辅相成，而经验也告诉我们：两者并用，比单用其一留给我们的印象要深刻得多，并更容易说服我们；*vis unita fortior* 注180。幼儿若两者并用，其行为原则便与演说家的完全一样，因为演说家也会给其精心的雄辩辅以恰当的手势。344

霍拉修：根据你这番话，我似乎应当认为：行动不但比话语更自然，而且更古老，而我以前本来会认为这是个自相矛盾的说法。

克列奥门尼斯：但这千真万确。你始终会发现，性格最外向、最活泼、最热烈的人说话时，会比更有耐性、更沉稳的人更喜欢利用手势。

霍拉修：看法国人如何滥用这一点，实在很令人开心。葡萄牙人在这一点上更有过之。其中一些人日常交谈时，脸部和身躯都会大大扭曲变形，手足的姿势也非常古怪，看到这些情景，我时常感到很有趣。可是，我在国外时，最让我受不了的，却是大多数外国人之间那种高声而有力的争辩声，连有身份的人也是如此。在我尚未习惯它的时候，它总是使我担心自己的安全，因为我毫不怀疑那些人在发火。我常会回想自己说过的话，看其中是否包含着理当使他们对我发火的含义。345

克列奥门尼斯：这一切的起因就是人天生的野心、争占上风的强烈欲望，以及说服他人的强烈愿望。在恰当时刻提高或压低嗓音，这是一种绝好的办法，它能征服头脑简单的人。响亮的声音也像动作一样有助于讲话。不正确的思想、语法的错误乃至废话，统统都会被巧妙地淹没

在噪音和喧嚣中。许多见解之所以令人信服，其说服力全都在于说话者的话里充满激情。演说术的力量也有可能暂时补救无力的语言。

霍拉修：幸亏英国有教养者的时尚是轻声说话，因为我受不了大声咆哮和激动躁狂。

克列奥门尼斯：但大声说话却更符合人的天性。你喜欢的那种时尚里若既没有规定高声说话，也没有这样的先例，那么，任何人都不会那样去做。人若年轻时就不习惯高声说话，日后便很难那样去说话。但在奉承术当中，高声说话却是一条最讨人喜欢、最合理的礼貌规矩，是人类引以自豪的一大发明。这是因为：倘若有人平心静气地对我说话，不打手势，头部和身体也没有任何动作，倘若他的话音始终节制有度，平稳安详，没有大起大落，我便会认为：首先，他用一种讨人喜欢的方式表现了自己的温良谦逊；其次，他好像在以此表达对我的尊重，对我表示极大的敬意，因为他认为如此会使我高兴，由此可见：他认为我并不受我激情的影响，而完全受我理性的左右。看来，他重视的是我的判断力，因此很希望我能不受任何干扰地考虑他的话。若不相信我的见地，不相信我有清醒的判断力，任何人都不会像他那样去做。346

霍拉修：我一向很赞赏这种毫不装腔作势的说话方式，但我从未如此深入地考察过它的意义。

克列奥门尼斯：我不禁想到，除了英国人的语言简明和雄劲气魄之外，我们还能在英国人的交谈里经常见到这种平和语言的力量与美好。多年以来，这种平和语言在英国已经成了一种习惯，它比其他任何国家都更明显。在各国的上流社会中尤其如此，而上流社会能使语言更优雅完美。

霍拉修：我原以为使语言臻于完美的是传教士、剧作家、演说家和优秀作家。347

克列奥门尼斯：这些人可能是运用现成语言的能手，但词汇和短语真正的唯一产地却是宫廷。各国的上流社会掌握着 *Jus & norma loquendi* [注181](#)。诚然，技术词汇和艺术用语都分别来自相应的艺术家和从业者，他们在自己的业务中首先使用了这些词汇的本义。不过，无论从这些词汇或其他（现行的或死去的）语言中借用什么来用于比喻，它都必须首先得到宫廷和上流社会的认可，才能成为日常用语。宫廷和上流社会不使用的说法，或者没有得到批准便流传出来的说法，无论它是什么，要么就是粗俗迂腐，要么就是过时的。所以说，演说家、历史学家和一切词语批发者使用的语言，全都仅限于现成词语。他们都从现成词语的宝库中挑选出最合用的为自己服务。但不允许他们制造自己的新词语，正如不允许银行家自己制造钱币一样。

霍拉修：到现在为止，我还是不明白：高声说话或轻声说话，这对语言本身究竟有什么利弊影响呢？倘若把我现在说的话写下来，那么，

半年之后，仅仅根据文字记录去判断我这些话究竟是喊出来的还是悄声说的，那肯定会使人颇费猜详。348

克列奥门尼斯：我赞成一种观点，它认为：有能力与教养的人们若习惯了前面提到的那种说话方式，到了一定的时候，那种方式便必定会影响语言，使语言更具表现力。

霍拉修：其理由何在呢？

克列奥门尼斯：若惟有亲自向听众朗读才能奏效，那么，要想使别人相信自己的话，人们就必定不但会去研究思想如何会有力、表达如何会清晰，而且会去研究那些有力的词句，研究如何使词义准确，如何使风格统一，如何充分而优雅地表达思想。

霍拉修：这似乎太牵强了。我还是看不出个中奥妙。

克列奥门尼斯：一切讲话者无论其声音高低、打不打手势，全都渴望说服听者，也都会竭力说服听者，并都希望得到听者的反响。

霍拉修：你说过，说话是为了说服别人而发明的。恐怕你过分地重视这种作用了。说话肯定还为了其他许多目的。

克列奥门尼斯：我不否认这一点。

霍拉修：人们用粗话互相斥责，诟骂和攻击，在这种情况下，说话的用意又何在呢？使听者相信他们比自己想象的还要坏，倘若说话的是这个目的，那么，我相信它极少能取得成功。349

克列奥门尼斯：诟骂就是故意虚张声势，向别人表明我们对他们的极度憎恶。用粗话骂人者往往会拼命使听者相信：他们对听者的看法比实际还要坏。

霍拉修：比实际的看法还要坏！这从何说起呢？

克列奥门尼斯：其根据就是讥讽者和骂人者的行为和普遍做法。他们不但揭露和夸大敌手的缺陷和不足，而且还去揭露和夸大亲戚朋友可笑的、令人轻蔑的一切。他们往往会对与自己几乎毫不相干的事情做出迅速反应，只要那些事情稍有招致谴责的成分，例如对手的职业、对手支持的党派或对手的国家等等，都在此例。他们幸灾乐祸地反复提起对手或其家庭遇到的灾祸和不幸。他们把对手的不幸看作公道的天意使然。他们确信那是对手应得的报应。无论对手是否真的有罪，他们都会像有了真凭实据那样指控他犯了罪。他们搜集一切材料作为自己的帮手，例如凭空的猜测、含混的报告以及众所周知的诽谤。他们还常常斥骂对手做的一些事情，而若在其他场合，连他们自己都不相信那些事情是真的。350

霍拉修：可是，全世界绝大多数的粗人都喜欢骂人，这是为什么呢？其中必定存在着某种快乐，只是我想不出而已。请你告诉我，人们希望从骂人中得到哪些满足或好处呢？骂人者究竟是怎么想的呢？

克列奥门尼斯：人们情急时说出恶言恶语，或用粗话骂人，其真正原因和内在动机首先是为了发泄怒火，因为压抑和掩饰怒气会使人烦恼难耐；其次是为了激怒敌手、使敌手痛苦，自己又更有希望不会受到惩罚，因为若给敌手更多的实际伤害，法律便会为敌手报复。然而，在语言尚未发展到相当完善的时候，在社会尚未具达到一定文雅程度的时候，骂人永远不会成为习俗，也永远不会被看作习俗。

霍拉修：断言脏话是文雅礼貌造成的结果，这真令人开心。

克列奥门尼斯：随你怎么去说吧。从骂人的本质上说，它显然是一种避免打架及其恶果的临时办法。其原因在于，只要有权打人，又不必害怕什么事情，谁都不会仅仅动口骂别人是流氓恶棍。所以，凡在人们仅仅是骂人、而并不进一步伤害别人的地方，都表明那里有禁止武力和暴力的完备法律。而人们也都服从并敬畏那些法律。倘若一个人发火时会以骂人这种不值一提的方式去代替打架，并以此为满足，那么，他已经算是个说得过去的臣民，并且已经近于半个文明人了。没有起初强烈的自我克制，便永远做不到这一点。这是因为，倘若不是如此，人便会选择另外那种更明显、更现成、更不讲究的方式去发泄怒火，那就是打架，因为打架乃天性使然，人类与其他动物都会。在两三个月大、从未见过任何人发火的婴儿那里，我们也能见到这种现象。当什么东西使婴儿生气时，即使在这么小的年龄上，他们也会去抓、去扔、去打那个东西。婴儿很容易生气，并且大多毫无理由。使他们生气的往往是饥饿、疼痛以及其他病恙。我完全相信：在婴儿尚未显示出任何智能和理性的迹象时，他们这么做乃是出于本能，即其体质，即身体固有的运作机能。我也完全相信：大自然尤其教会了人与人去打架；而孩子们用双臂打架，这就如同马儿会踢、狗儿会咬、公牛会抵角一样自然。我把人与畜生相提并论，这还要请你原谅。351- 352

霍拉修：这当然再自然不过了。但是，倘若情况不是如此明显，你是不会错过这个抨击人性的机会的，你从来没有宽恕过人性。

克列奥门尼斯：我们最危险的敌人就是我们与生俱来的骄傲。只要我还能做到，我永远会批评它并不遗余力地揭露它。这是因为，我们愈是相信优秀之人的最大长处得自后天教育，我们愈会重视教育，愈会对教育产生真正的渴望。良好的早期教育是绝对必要的，要清晰地认识这一点，最有效的办法就是去揭露人类未经教化的畸形天性。

霍拉修：你我还是回头谈谈说话吧。倘若说话的首要目的是说服，那么，法国人就已经在这方面大大领先于我们了。他们的语言实在是魅力无穷。

克列奥门尼斯：因此，法国人无疑也很有魅力。

霍拉修：我还应当认为，每个懂法语、会欣赏法语的人也是如此。你不认为法语很迷人么？353

克列奥门尼斯：是的，对善待自己胃口者来说，法语确实很迷人，因为其中包含了丰富的烹调术用语，还有一切属于吃喝的用语。

霍拉修：除了取笑，你不认为法语比英语更适合用于说服么？

克列奥门尼斯：我认为，法语大概比英语更适合用于哄骗劝诱和花言巧语。

霍拉修：我无法想象你指出这个区别是什么用意。

克列奥门尼斯：你说的区别里根本不包括谴责和贬损。具有最杰出能力的人（这里丝毫没有贬损他们的意思）也会像最无能者一样被说服。然而，能被甜言蜜语征服的，却通常都被认为是那些智力欠佳、头脑不灵的人。

霍拉修：请你说说关键问题吧。法语和英语，你认为究竟哪个更完善？

克列奥门尼斯：这很难确定。天下最困难的事情就是比较两种语言孰美，因为这种语言里备受推崇的东西，往往是另一种语言里索然无味的东西。在这一点上，“美丽”（pulchrum）或“道德美”（honestum）^{注182}是多种多样的，并因各民族人们的天赋不同而异。我并不想自诩为裁判，而只想说：关于这两种语言，我通常看到的情况是，法语中令人喜欢的用语都最适于安抚和逗笑；而英语里最令人赞叹的用语都最适于揭露和抨击。

霍拉修：你这番话丝毫不带偏见么？

克列奥门尼斯：我想是如此。不过，倘若其中有什么偏见，我可不知道如何表示歉意。对有些事情，人们应当优先考虑其中包含的社会利益，但是，人们热爱自己的祖国并不是错误，依照同样的原则，我也不认为人们偏爱自己的语言是个错误。法国人把我们称作异类，而我们却说法国人擅长讨好。我不相信法国人对我们的看法，随他们去相信什么吧。你记得《熙德》里的那六行诗么？据说，高乃依^{注183}为此还得到了六千个银币的礼物呢。354

霍拉修：我记得一清二楚：

Mon Pere est mort, Elvire, & la premiere Espée

Dont s'est armé Rodrigue a sa trame coupée.

Pleurez, pleurez mes yeux, & fondez vous en eau,

La moitié de ma vie a mis l'autre au tombeau;

Et m'oblige à venger, apres ce coup funeste,

Celle que je n'ay plus sur celle qui me reste.

（埃利维尔，我父亲和那最大的期望全已死去，
死于他的朋友罗德里克的突然一击；
哭吧，哭吧，我的双眼，让泪水融化你们，
我生命的一半已把另一半送入了冢坟，
迫使我复仇；经过这不幸的打击，
我已经不再是从前的那个自己。 [注184](#)）

克列奥门尼斯：若用英语表达同样的思想，它在法语里的最大长处却只能遭到英国观众的一片嘘声。

霍拉修：对英国观众的趣味而言，你这话可绝不算是恭维。

克列奥门尼斯：我不知道他们的趣味。人们的趣味可能并不差，但依然不能轻易地猜出一个人的一半何以能把另一半送进坟墓。至于我，我承认自己猜不透这句话的意思；而若把它看作英雄双行诗，其中的谜语味道就太浓了。355

霍拉修：你就看不到那个思想的纤丽之处么？

克列奥门尼斯：看到了，但是它编织得太纤丽了，纤丽得有如蛛网，其中毫无力量可言。

霍拉修：我一直都很赞赏这些诗行，但现在你使我不再上它们的当了。我想，我还发现了其中一个更严重得多的毛病。

克列奥门尼斯：是什么呢？

霍拉修：作者让他的女主角说到一件事情，但那件事情其实是假的，那就是：施曼娜说“我生命的一半已把另一半送入了冢坟，迫使我复仇”。请告诉我，“迫使”这个动词的主语是什么？

克列奥门尼斯：是“我生命的一半”。

霍拉修：毛病就在这里。我认为错就错在这里，因为这里所说的

她“生命的一半”，显然是指那剩下的一半，而那正是她的情人罗德里克。罗德里克怎么能迫使她去复仇呢？

克列奥门尼斯：罗德里克已经做出的那件事情，迫使施曼娜去复仇，因为他杀死了施曼娜的父亲。

霍拉修：不对，克列奥门尼斯，这个借口并不充分。施曼娜的灾难来自她的两难处境：她必须在爱情和责任之间作出选择。这是因为：她必须履行责任，而责任迫使她去恳求国王惩罚杀父凶手，要她竭力发挥全部能力和雄辩口才，请求国王处死罗德里克，而爱情却已经使她把罗德里克看得比自己的生命还要珍贵。所以说，迫使她去寻求正义裁决的是那已经死去的一半，即她已被葬入坟墓的亡父，而不是罗德里克。倘若那个迫使她服从的命令来自后者，那么，它可能很快就会被撤销，而施曼娜也会就此作罢，而不会痛哭流泪了。356

克列奥门尼斯：请原谅我和你的看法不同，但我相信作者是对的。

霍拉修：请考虑一下，使施曼娜指控罗德里克有罪的，究竟是爱情还是责任？

克列奥门尼斯：我已经考虑过了，但我还是不禁会想：施曼娜的情人杀死了她的父亲，从而迫使施曼娜去追究他。这就如同一个欠债不还者会迫使债主们去要求逮捕他一样。同样，倘若一个公子哥儿用言语冒犯了我们，我们也会对他说：“先生，要是你继续这样做，你就迫使我们对你不客气了”，尽管在这种情况下，那个欠债者根本不愿被逮捕，那个公子哥儿也根本不愿被我们揍上一顿，正如罗德里克根本不愿受到惩罚一样。

霍拉修：我想你是对的。我要请高乃依原谅了。此刻，我非常希望你告诉我你对社会还有哪些进一步的论述。文字的发明改进了人们的法律和语言，除此以外，人们从文字的发明中还获得了什么益处呢？357

克列奥门尼斯：文字的发明还普遍激励了其他发明，因为它使一切关于有益改进的知识得以保留。当法律开始被众所周知、执行法律开始得到众人赞许的帮助时，大多数人便可能在其内部保持一定程度的和谐。惟有到了那个时候而不是在那以前，人类智能比其他动物的优越之处才能显现出来。这种优越性使人具备了社会性，而在野蛮状态下，人的社会性却受到了阻碍。

霍拉修：请告诉我何以如此。我不明白你的意思。

克列奥门尼斯：首先，智能的优越使人能感受到悲伤和喜悦，使人的悲喜感受比其他动物的种类更多，范围更广。其次，智能的优越能使人更精心地愉悦自己，换言之，它为人的自恋之心提供了更多样的手段，使之在关键时刻发挥最大的作用，而能力不如人类的动物利用其自恋之心的手段却少得多。同样，智能的优越还赋予我们远见，并用希望

鼓舞我们，而其他动物则很少怀有什么远见和希望，因为它们只能看到眼前的事物。这一切都是自恋用来说服我们去感到满足的工具和理由，能使我们坚韧面对众多的苦恼，以满足自己最迫切的需求。生在一个政治实体里人，会发现这对他非常有用，而这必然会使他热衷社会。相反，在那之前，在自然状态下，同样的禀赋和同样的智能优越，却只能使人不可救药地憎恶社会，使人比其他任何同样处境中的动物都更顽固地维护那种野蛮的自由。358

霍拉修：我不知道该如何反驳你。你的这番话里有一种合理思想。我不得不对它表示赞成。但它依然显得很寻常。你究竟是如何洞透人心的？你又是如何获得阐明人性的技能的呢？

克利奥门尼斯：通过鉴别有教养者的卓越品质当中哪些是真正习得的东西。当不带偏见地完成了这种观察之后，我们便能断定其余的东西便是天性了。正因为没有正确地区分这两类品质，人们才对这个问题有那么多荒谬说法。这些品质往往被说成是使人产生社会适应性的原因。没有在社会中受过教育的人，都不会天生具备这些品质。它们是数百年才形成的文明修养。但是，那些奉承人类的人却一直故意对我们隐瞒这一点。他们不是把后天获得的品质与天生品质分开，指出两者的区别，而是竭力混淆两者。359

霍拉修：他们为什么要这么做呢？我看不出其中有对人类的恭维，因为后天获得的品质也好，与生俱来的品质也好，全都属于同一个人，两者都与他密不可分。

克利奥门尼斯：来自天性的东西与人的关系最为密切，最真正彻底地属于人自己。为了自己珍爱的自我，人们才珍视或蔑视、热爱或憎恨其他一切事物。若去掉了这个自我中全部外来的东西，人性的得分便非常可怜了。它呈现出赤裸裸的原貌，或者至少是露出了被剥掉一切之后的真相，而任何人都不愿看到它。我们会竭力把一切有价值的品质变为装饰自己的东西，几乎把它们看作我们的附属品；连财富、权力以及命运赐予的一切礼物，也是如此（但它们显然不属于我们本身，与我们相距甚远）。一旦这些东西成了我们的权力和财产，我们便会希望人们把它们和我们看作一体。我们还知道：人是从一个可鄙的开端逐渐发展为称雄世界的，因此，人并不喜欢听说自己的起源。

霍拉修：并非所有的人都如此。360

克利奥门尼斯：但我认为绝大多数人都是如此，尽管可能有些例外。我以上的说法也并非毫无道理。一个人因其才能而自豪，并且渴望别人高度评价他的智慧、眼力、敏锐和刻苦，他便可能作出真心表白，甚至会透露自己父母的情况。为了充分展示自己的诸多优点，他甚至会谈到自己的低微出身。不过，这种办法通常都是对付那些地位低于他的人的，因为这能减轻那些人对他的嫉妒，还会使他们因他承认了自己的瑕疵而赞扬他坦诚谦逊。然而，在比他强的人们面前，他却对此只字不

提，因为那些人以自己的出身为荣。当着出身比自己强，却与自己地位相等的人，这种人也会真心希望自己父母的情况丝毫不为他们所知，因为这种人知道：自己地位的晋升会引起那些人的憎恨，自己的低微出身也会遭到那些人的蔑视。不过，我还有一种更简便的方式去证明我的见解。请告诉我：若告诉一个人说他出身低微，或者明知他出身卑贱却暗示他这一点，这算不算有礼貌呢？

霍拉修：不，这有失礼貌。

克列奥门尼斯：这就是了，我的见解只是大多数人对此的看法而已。高贵的祖先，以及一切被视为荣耀、受到尊重的东西，只要能与我们有些瓜葛，全都是我们个人的长处。我们全都渴望别人把这些东西看成我们自己的长处。361

霍拉修：奥维德可并不这样想，因为他说过：*Nam genus & proavos & quae non fecimus ipsi, vix ea nostra voco.* 注185

克列奥门尼斯：那实在是一段人类谦逊之辞的妙文，其中，一个人费尽心机地证明朱庇特 注186 是他的曾祖父 注187。一个被人的实际行为所毁坏的理论，其意义何在呢？你可曾认识哪位地位高贵者情愿被称为杂种，尽管他承认自己（以及自己的伟大）主要来自他母亲的下流行为？

霍拉修：我本来以为，你所说的“后天获得的东西”指的是学问与美德。你怎么又谈到了出身和血统呢？

克列奥门尼斯：因为我想让你知道，人们都不愿意让任何能带来荣耀的东西与自己无关，尽管那些东西和他们相距迢迢、毫无瓜葛，他们依然会如此。我想使你相信：把与我们真正属于我们的东西、与被最有品行和智慧者看作惟一能获得别人尊重的种种资格分开看待，我们极少会喜欢让别人这样做。人们具备了良好的教养时，便会对自己迈出的第一步感到羞耻，而他们正是从那第一步开始才逐步臻于完善的。人愈文明，就愈是会把被人看破未经改善的本性视为伤害。编选自己作品的时候，最无可挑剔的作家们也会对那些被他们删去的作品感到脸红，而那些作品当然也是他们当年的手笔。因此，作家便可以恰当地比喻为建筑师：因为后者先要拆掉脚手架，然后才会向人展示自己建造的大楼。一切装饰物都体现着我们对被装饰物的评价。人脸上的第一层胭脂或白粉，头上的第一个假发，都完全是背着他人涂上和戴上的，其用意都在欺骗，你不这样看么？362

霍拉修：在法国，人们现在已经把绘画看作女装的一部分了。法国人对此毫不大惊小怪。

克列奥门尼斯：人们也对所有此类性质的欺骗手法习以为常，因为它们已经多得无法掩盖了，就像全欧洲男人的假发那样。不过，倘若这些东西能被掩盖起来，能不被人所知，那么，黄褐色皮肤的风骚女子便

会衷心希望：她为自己抹上的那层可笑的脂粉会被人家看作真正的面色；而秃头公子也会乐于让别人把他的全套假发看作真发。戴假牙的人，没有一个不是为了掩盖自己牙齿脱落。

霍拉修：可是，一个人的知识难道不是他的一个真实部分么？

克列奥门尼斯：不错，一个人的礼貌风度也是他的一部分。然而，知识和礼貌却都不属于他的天性。这就像他的金表和钻戒不属于他的天性一样。但他甚至竭力想让人们根据这些东西去评价和尊敬他的天性。上流社会的佼佼者享受着表面的虚荣，懂得如何使自己衣着得体，而他们的服饰及其穿戴技巧若没有被看作他们自己的一部分，他们便很不开心。不仅如此，他们还认为：对不认识他们的人，惟有这个部分才能使他们得以接近地位最高者，即国王与贵族。在那个圈子里，男人和女人是否能被接纳，完全取决于其服饰为他们造就的形象，而根本不在于他们是否品行高尚，是否具备头脑。363

霍拉修：我想我明白了你的意思。我们虽然几乎不知道自我是由什么构成的，但正是为了满足那个自我，我们才首先会想到美化我们的本性。我们费尽心机地矫正、润饰和美化天性时，同一种自恋便会使我们不愿别人把装饰品与被装饰物分开看待。

克列奥门尼斯：个中原因十分明显。指出我们的赤裸本相，斥责我们的种种天然需求（应当说，斥责我们天性的卑劣与缺憾）的，似乎正是我们珍爱的那个自我（无论它是否经过了装饰美化）。不可否认，战争中最有用的勇敢是人为的。尽管如此，经过两三场勇敢战斗，士兵却显然还是要上巧计和纪律的当，被哄骗得鼓起勇气、勇敢战斗。这样的士兵绝对受不了别人说他天性其实并不英勇，尽管所有认识他的人以及他自己都记得他曾是个彻头彻尾的懦夫，他依然会如此。364

霍拉修：然而，人类对自己族类天生的爱、关怀与善心，并不比其他动物对其族类的更多，既然如此，人又为什么会利用上千种机会来展示这种爱，而且比其他动物展示得更多呢？

克列奥门尼斯：因为其他任何动物都不像人那样有能力或机会去展示它。不过，你或许还会问人展示的恨何以也比其他动物更多。一个人知识愈丰富，拥有的财富或权力愈多，他便愈有能力使别人感觉到影响他的那种激情，包括他的恨与爱。一个人在不开化状态中生活得愈久，他就愈是接近自然状态，他的爱也愈不笃定。

霍拉修：在淳朴的、未受教育的人们当中，真诚比在更有心计的人们中更多，而欺诈较少。因此，我本应当到生活在自然的简单状态下的人们当中，去寻找真正的爱和毫无伪饰的关怀，而不该到其他地方去找。365

克列奥门尼斯：你提到了真诚，但在未受教育的人当中，我所说的爱比在文明人中更不可靠，我们暂且假定两者的爱都是真诚的。有心计

者或许会佯装出爱，会装作心怀友谊，即使心中根本没有，他们也能这样做。但他们也像野蛮人一样受种种激情和天然欲望的支配，只是满足激情和欲望的方式不同于野蛮人而已。在选择饮食和就餐方式方面，教养良好的人与野蛮人之间判然有别。两者的性爱方式也大不相同。尽管如此，两者的食欲和性欲却依然相同。工于心计的人，不，应当说最虚伪的人，无论其外在表现如何，都可能在心中爱着自己的妻子儿女，而最真诚的人能做到的也不过如此。我的任务就是向你表明：人们过誉了人性的及全人类的良好品质，而它们全是人为培养教育的结果。未开化者心中的爱之所以极不可靠，是因为他们的种种激情都更游移，更善变。在野蛮人身上，那些激情比在有教养者身上更经常地互相冲突，争占上风。有教养者受过良好的教育，已经学会了如何获得个人安逸和生活舒适，如何为了自身利益而遵守规矩和法令，常能屈从较小的不便，以避免较大的不便。在最底层的粗人中，在教育程度最差的人中，你极难见到长久的和睦。你会看到：一对真正相爱的夫妻在这个小时里还充满爱意，但过后却会为了琐事而翻脸。不少家庭的生活之所以变得悲惨不幸，其原因除了夫妻彼此间不讲礼节、缺少谨慎之外，并无其他过错。他们往往无意地说出冒犯对方的话，而终于导致彼此动怒。双方都无法平息怒气，女人骂男人，男人则打老婆。女人号啕大哭，这感动了男人，使他感到歉疚，两人遂言归于好，并且都最真诚地下决心一辈子再不争吵。两人之间的这一切会在不到半天时间内过去，但可能每个月就重演一次，或许更频繁，这取决于是否出现了争吵的起因，取决于其中之一是否更易于发怒。没有人为的技巧，两个人之间绝不会有牢不可破的长久好感。最好的朋友若总在一起也必定会发生口角，除非双方都以极大的谨慎相处。366

霍拉修：我一向赞成你的一个观点，那就是：人愈文明就愈快乐。但是，各个民族惟有经过漫长时间才能变得文雅有礼，而人在没有成文法律以前又必定是处境悲惨，既然如此，诗人和其他作家为什么又会用那么多的赞美去描述黄金时代 [注188](#) 呢？为什么他们会说那个时代充满了和平、爱和真诚呢？367

克列奥门尼斯：为了同样原因，纹章局的信使也会说那些本来出身低微的无名之辈血统高贵。出身高贵者无不以自己的家族为荣，因此都极力赞美自己祖先的美德与福运，而这总是会使每个社会成员都感到愉悦。不过，你说到了诗人们的虚构，这究竟是想强调什么呢？

霍拉修：你反驳一切异教迷信的论证都非常清楚，非常自如，从未让自己跌入迷信的骗局。不过，你面对属于犹太教和基督教信仰的事情时，却仍像所有俗众一样轻信。

克列奥门尼斯：你这样认为，我感到很遗憾。

霍拉修：我说的是事实。一个人若能欣然相信诺亚及其方舟的故事，便不应当嘲笑丢卡利翁和皮拉的传说 [注189](#)。

克列奥门尼斯：由于一个老头和妻子从肩头朝身后扔了石头，我们便该相信人是从石头中迸出的，像相信一个男人及其家人、加上大量的鸟兽被一只为拯救他们而造的大船所救那样么？

霍拉修：这是由于你有偏见。用石头做人和用泥土做人，这两者之间究竟有多大区别？我很容易想象出一块石头如何变作一个男人或女人，也很容易想象出一个男人或女人如何变成石头。我还认为，一个女人像达佛涅 [注190](#) 那样变成一棵树，或者像尼俄柏 [注191](#) 那样变作大理石，这并不比她像罗得之妻 [注192](#) 那样变为一根盐柱更离奇。现在，请你与我稍作一番我问你答式的探讨吧。368

克列奥门尼斯：我希望，你在此之后能听听我的看法。

霍拉修：当然。当然。请回答我：你相信赫希俄德 [注193](#) 么？

克列奥门尼斯：不。

霍拉修：奥维德的《变形记》 [注194](#) 呢？

克列奥门尼斯：不。

霍拉修：但你却相信关于亚当、夏娃和天堂乐园的传说。

克列奥门尼斯：不错。

霍拉修：你相信他们是在一瞬间被造出来的么？换句话说，你相信他们一下子就变成了成年人么？你相信亚当是用一抔泥土造的，夏娃是用亚当的肋骨造的么？

克列奥门尼斯：相信。

霍拉修：你相信他们一被做出来就能说话、能思考并具备知识么？

克列奥门尼斯：相信。

霍拉修：总之，你相信天堂乐园的纯洁、快乐及其一切奇迹，而它们都是由一个人讲述出来的 [注195](#)。而与此同时，你却不相信许多人告诉我们的那些事情，那就是黄金时代的正直、和谐与幸福。369

克列奥门尼斯：你说的完全对。

霍拉修：现在，请允许我向你证明你在这个问题上是多么不讲道理，多么心存偏见。首先，你相信大自然中那些不可能发生的事情，这有悖于你自己的信条，有悖于你提出的那个观点，而我认为那个观点是正确的，因为你已经证明：第一，倘若不经过学习，任何人都不会说话；第二，人的推理和思考能力的形成要经历漫长的逐步发展过程；第三，任何事物若不被传递给大脑，并通过感官与我们沟通，我们就对它

一无所知。其次，在被你看作难以置信而加以排斥的传说中，根本不存在什么不可能性。我们从历史中知道，日常经验也告诉我们：引起人类骚乱的一切战争和私人纷争，无不起因于争占优势和对 *meum & tuum* 注196 的不同认识。因此，在狡诈、贪婪和欺骗偷偷溜入这个世界以前，在人们懂得荣誉头衔、懂得主仆之别以前，一定数量的人群为什么就不可能安宁和睦地共同生活呢？他们为什么不可能共享一切，满足于肥沃土壤和温和气候中的大地物产呢？你为什么就不能相信这些呢？

克列奥门尼斯：因为任何数量的人群没有法律和政府也能和睦相处，这不符合人类的天性，无论那些与最奢侈想象一致的土壤、气候和物产多么令人愉快，都是如此。然而，亚当却完全是上帝的作品，是一件自然之外的产物。他的说话能力和知识，他的善良天真，也像他身体的每个部分那样，都是奇迹。370

霍拉修：克列奥门尼斯，你这番话简直让我无法接受，因为我们谈哲学的时候，你却偷偷把奇迹混入其中。我为什么不可以也像你这样，说“奇迹也使黄金时代的人类非常幸福呢”？

克列奥门尼斯：在一个指定的时间，一个奇迹创造出了一个男人和一个女人，而其他所有的人自然都是他们的后裔。这种情况的可能性要大于另一种情况，即依靠一连串的奇迹，好几代人都被赋予了生命，并且其行为都与其天性相悖。其理由是，后一种情况必定出自我们对黄金时代和白银时代的那番叙述 注197。《摩西五书》 注198 里说，第一个生于自然中的人、女人所生的第一人杀死了自己的弟弟 注199，这已经充分说明了我曾强调指出的人性里的那种主宰精神和惟我独尊的强烈欲念。

霍拉修：你并不算轻信之人，但你还是相信所有那些传说，而甚至我们的一些牧师都认为：若从字面上解它们，那是荒唐可笑的。不过，你若不再相信天堂乐园，我也就不再相信黄金时代。一个有理性的人，一位哲学家，对这两者都不应相信。371

克列奥门尼斯：但你曾告诉我你相信《旧约》和《新约》。

霍拉修：我从未说过我相信其中的每一个字面意义。可是，你何以会相信奇迹呢？

克列奥门尼斯：因为我不得不相信它们。你若能向我证明：没有奇迹，人也可能生到这个世界上，哪怕只有一丁点可能也行，我就绝不再提“奇迹”这个字。你相信曾有一人自己造出了自己么？

霍拉修：不相信，那分明是个矛盾。

克列奥门尼斯：由此，我们便可以清楚地知道：世界上的第一个人必定是被某种事物创造出来的。我对人之来历的看法，也适用于说明一切物质和运动的来历。万物来自原子的汇聚和偶然的混合，伊壁鸠鲁 注

200 的这个学说，比其他一切蠢念还要荒谬，还要放肆。

霍拉修：但是，你却不能以数学方式去反驳它。

克列奥门尼斯：倘若有人想证明太阳对月亮没有引力，他也没有任何方法去证明。但我还是认为，相信这两种看法，要比相信大多数童话故事里讲的仙女和怪物还要亵渎人类的理解力。372

霍拉修：不过，有一条稍逊于数学论证的公理，它与无中生有的创造论直接对立，截然相反。那就是 *ex nihilo nihil fit* 注201。你能解释无中生有么？

克列奥门尼斯：我承认，我不能，这就如同我不能解释永恒或上帝本身一样。但是，我的理性让我确信某个事物必定存在，而我却无法领悟时，我最清楚的公理和证明便是：错在我缺乏能力，错在我理解力肤浅。根据我们对太阳和星星的大小、距离和运动很有限的了解，根据我们对动物的较显著躯体及其运作的较深入了解，我们可以证明：它们全都是由一种智能原因造成的结果，全都是一位具有无限智慧和力量的存在的精心杰作。

霍拉修：可是，虽说那智慧可能超越了一切，那力量可能无所不及，我还是无法想象它们若没有作用对象如何产生效力。

克列奥门尼斯：我们无法想象的真切事实还不止这一件。世界上第一个人是怎么来的？我们不知道。但人类还是来到了这个世界上。热气和潮湿显然是种种明显原因造成的结果，尽管它们千变万化，在动物界、植物界和矿物界无不如此。若无种子，还是长不出一棵嫩草来。373

霍拉修：同样，我们自己以及我们看到的每一种事物，也无疑都是某个整体的组成部分。有些人认为：这个整体，即这个宇宙全部来自永恒。

克列奥门尼斯：这种观点，其实并不比伊壁鸠鲁的那个学说更令人满意，也并不比它更好理解。伊壁鸠鲁认为万物起源于偶然，起源于无感觉的原子的那种无目的的相互作用。我们看到一些事物，而理性告诉我们：没有一种超出人类理解范围的智慧和力量，那些事物便不会产生，这个时候，有什么能比那些事物更与人的理性相矛盾、相冲突呢？那些事物都明显地体现着创造它们的那种高级智慧和伟大力量。尽管如此，那个被简称为斯宾诺莎 注202 主义的学说，在被忽视多年之后，现在还是重新占据了上风，而原子论则失去了根基，因为无神论和迷信是多种多样的，而它们被推翻之后，也都各有周期，都会再度抬头。

霍拉修：使你把这两种截然对立的東西相提并论的，到底是什么呢？374

克列奥门尼斯：这两者的相似之处比你想象的还要多。它们出自同一个根源。

霍拉修：什么！无神论和迷信么？

克列奥门尼斯：对，正是如此。它们都产生于同一个原因，产生于人类思维的同一种缺陷，即我们没有辨识真理的能力，我们天生就不理解上帝的本质。人类在其最年轻的时代并没有得到真正宗教信念的灌输，后来也并未继续接受真正宗教信念的严格教育，因此，人类全都面临着一种巨大的危险，那就是或者陷入无神论，或者陷入迷信；这取决于不同的气质和体质、不同的环境和不同交流者的影响。智力不佳者和在无知的、恶劣的环境里长大的人，往往都会迷信命运；而那些盲从者、贪婪者和吝啬者，也都容易自然而然地接受并热衷迷信。与一种现象相比，这并不显得更荒谬、更自相矛盾。那种现象就是：人类当中的糟粕、大多数赌棍、二十个女人中的十九个都不可能学会相信那些无形的原因。所以说，大多数人都从未沾染反宗教的污点；国民的文明程度愈差，其轻信的范围就愈广。同时，有才能者、精神活跃者、有头脑和深思者、崇尚自由者（例如研究数学和自然哲学的人），以及生活安逸富足的最具好奇心者和淡泊利益者，倘若这些人年轻时没有接受宗教的教育，并未打下真正宗教信念的基础，则往往会不相信宗教，其中那些比常人更骄傲、更富有的人，尤其如此。此类人若是落到不信神者手中，便有成为无神论者或怀疑论者的极大危险。375

霍拉修：你所推荐的那种使人笃信一种观点的教育方法，可能在造就盲目信徒方面非常有效，并且会造就一大批教士。但要造就良好的臣民，造就有道德的人，最佳的方式却是用热爱美德去激励青年，不断向他们灌输正义观和正直观，以及真正的荣誉观和礼节观。这些都是真正的特效药，可以医治人性的弊病，可以摧毁人心中惟我独尊和自私自利的强烈欲念，因为它们占据着人心，对人极为有害。至于宗教的教育，强迫青年人去接受一种信仰，这种做法比让青年保持无信仰状态、直到他们成熟后再做出判断和选择更偏颇，更不公正。

克列奥门尼斯：正是你推崇的这种不偏不倚的美好方式，才会不断地促进和增加无信仰。在英国，最能促进自然神论增长的因素，就是宗教信仰教育上的宽容性，在上流社会中，它有时甚至会蔚然成风。376

霍拉修：我们最关心的应当是公众的福祉。我完全相信，社会最需要的不是对一种教派或教义的盲目信仰，而是大多数人在一切行为中的诚实和正直，以及人们之间的博爱。

克列奥门尼斯：我并没有为盲目信仰者辩护。凡真正受到了基督教信仰的完整教育的人，都不可能忘记诚实、正直和博爱，而这些美德若不是出于那个宗教动机，则其任何表现都绝不值得信任。一个人若不相信来世，便没有任何东西能迫使他在现世里心怀真诚，因为在这种情况下，连他自己的誓言都根本无法约束他。

霍拉修：对一个敢于发假誓的伪君子，誓言又有什么约束力呢？

克列奥门尼斯：倘若知道一个人曾发过假誓，那么，谁都不会去相信他的誓言。同样，一个人若向我承认自己是个伪君子，我便永远也不会上他的当。无神论者若不亲口承认自己不信上帝，我也绝不相信他是这样的人。

霍拉修：我不相信世界上存在真正的无神论者。377

克列奥门尼斯：我不想就词句与你争论，但我们现代的自然神论也像无神论那样不可信。其理由是：一个人若否认上帝和来世，那么，他对上帝的认识、甚至是对一种有智慧的第一原因的认识，就毫无用处了，无论对他自己还是对别人，都是如此。

霍拉修：但我还是认为，美德与轻信之间没有必然联系，正如它与无信仰之间没有必然联系一样。

克列奥门尼斯：若要使我们的观点首尾一致，那么，美德就往往应当与轻信有联系。倘若人们的行为被自己信奉的原则所左右，被自己亲口承认的观点所左右，那么，一切无神论者便都是魔鬼，而一切迷信者则都是圣徒了。但这不是事实。世上既有道德高尚的无神论者，也有为非作歹的迷信者。不仅如此，我还相信：最坏的无神论者的邪恶之处，迷信者应有尽有，而无信仰者也应有尽有。其理由是：在行为放荡者和赌徒当中，最为常见的就是亵渎神明的行为，那些人相信的是鬼魂，惧怕的是魔鬼。我对迷信的评价并不比对无神论高。我的目的是防止和警惕无神论和迷信。我相信：要消除这两种毒素，我提到的那种办法就是人类所能获得的最有效、最可靠的解毒药。我虽然相信人类都是亚当的后裔，但我依然是有理性的动物。对这个问题，我只能这样说。我们都相信：人类的理解力是有限的；只要略加思索，我们便会得出一个定论，即人类理解范围的狭窄和有限，乃是一个绝无仅有的因素，它显著地阻碍了我们凭借洞察力去深入认识人类的起源。其结果就是：要弄清这个起源的真相（这对我们至关重要），我们就不得不去相信一些事情。但问题是该相信什么事情？该相信谁？我若不能向你证明摩西曾受到了上帝的启示，你就会不得不承认：在一个最迷信的时代里，一个在不计其数的偶像崇拜者（他们对神性怀着最刻毒、最恶劣的认识）当中长大的人，居然不依靠我们所知道的那些帮助，而仅仅依靠其天生的能力就发现了最隐秘、最重大的真理，世上没有比这更离奇的事情了。这是因为，除了具备对人性的深刻洞察力（像《十诫》对人性的洞察那样），他显然还懂得什么是无中生有的创造，知道那种创造了宇宙的无形力量绝无仅有，无比宏大。他还把这些教给了以色列人，而一千五百年之后，地球上其他所有民族才领悟了它们。不仅如此，我们还不能否认：《摩西五书》里有关世界和人类之初历史的记载，是一切现存历史中最古老、最少或然性的。摩西之后，其他一些人也写过同一个题目，但其中大多数显然都是摩西的不良抄袭者。而那些似乎不是借自摩西的叙述，例如我们读到的索摩纳科多姆 [注203](#) 和孔子 [注204](#) 等人的描述，则

比《摩西五书》的叙述更不合理，并且要夸张五十倍，因而也五十倍地不可信。说到信仰和宗教所揭示的意义，说到它们体现的上帝的计划本身，我们若仔细权衡前面所说的各种理论，便能发现：由于我们必须要有个开始，所以，把人类的起源归于一种无法参悟的创造力量，把它视为万物的第一动力和创造者，没有什么事情比这更合理、更符合常识的了。378- 379

霍拉修：我曾在不同时间听你表述过你的这些见解。我从未听说过任何人能像你这样，对上帝怀着如此崇高的认识和如此高尚的情操。请告诉我：你阅读《摩西五书》，当读到对天堂乐园运作情况的描述以及上帝与亚当的对话时，难道就不曾发现某些鄙俗的、无价值的并与你对那位最高的存在一向怀有的崇高观念完全冲突的话么？

克列奥门尼斯：我可以坦言相告，我不但思考过你这个问题，而且还长期受着它的困扰。一方面，人类的知识愈是增长，上帝的智慧便愈是显得完美无缺，它体现在我们能够洞察的每一种事物中；另一方面，我们迄今所探知的事物，无论是偶然探知的还是通过勤奋钻研探知的，与我们不知道的、更重大的事物的广阔疆域相比，其数量与价值都很微不足道。一考虑到这些，我便不禁想到：我们所发现的《摩西五书》里的那些错误，或许自有其非常聪明的理由，而只要世界存在一天，我们就对那些理由一无所知，并且会永远如此。380

霍拉修：可是，即使我们不赞成伯乃特博士和其他几个人的见解 注 205（它们认为那些话都是隐喻，应当从象征的意义上理解），也能很容易地解决那些难题，既然如此，我们为什么还应当去苦心研究它们呢？

克列奥门尼斯：我并不反对这样的研究。我一向赞美人类的聪明才智和良好机能。人们一直极力把宗教奥义与人类的理性及现实性统一起来。但我坚持认为：任何人都无法证明《摩西五书》里任何一个最明显的字面意义。宗教之敌在以假乱真上的自由是众所周知的：他们先任意曲解《圣经》然后提出一个论据，去否定《圣经》的真实性。倘若允许我有他们那样的自由，我便会蔑视人们编造故事的机智，因为人们杜撰不出一个最无懈可击的神话，以说明人是如何来到这个世界上的，并能使我无法从中挑出宗教之敌挑出的那么多纰漏，而能有力地反驳《摩西五书》的有关叙述。381

霍拉修：可能如此。但是，引起这番长时间离题讨论的是我，因为是我先提到了黄金时代。所以，现在我很想回到我们原来讨论的那个问题上。从你所说的那对野蛮人夫妇发展为一个非常文明的民族，你认为这需要多长时间、多少个世代？

克列奥门尼斯：这很难确定。我相信，我们对这个问题不可能有确定的认识。根据我们已经说过的情况，由这样的夫妇发展出来的家族，显然会发生几次分崩离析，然后重新联合，然后再度解体，最后，整个

家族或它的一部分才会被提高到某种程度的文明状态。种种最佳形式的政府都要经历革命，并且，为了维持一个人们共处的社会，还需要许许多多的因素同时发挥作用，然后人们才能成为一个文明的民族。

霍拉修：这种情况大多是因为：在造就一个民族的过程中，人们的精神与才能各有差异，难道不是么？

克列奥门尼斯：除了那些与气候相关的差异之外，并无其他，而老练政府的作用会很快地超过气候差异的作用。民众是否勇敢，完全取决于执政者如何使用权利和贯彻纪律。艺术与科学很少会先于富足出现，其发展的快慢，取决于执政者的能力大小、民众的状况，以及人们是否有机会改进艺术与科学。但执政者的能力是首要的因素。在众多见解不一的人当中维持和平安定，使他们全都为了一个利益去劳作，这是个艰巨的任务。人类事物中，没有什么比执政务更需要丰富知识的了。382

霍拉修：按照你的理论，妥善执政比提防人的本性所需要的知识，还应当更多一点。

克列奥门尼斯：不过，正确地认识人性却需要相当长的时间；而认清各种激情的用处，造就一位政治家，他能使社会成员的每一种缺点都变成有利于全社会的合力，能凭借熟巧的管理，将私人恶德转变为公众利益，这些也要经过许多世代的努力。

霍拉修：一个时代若诞生了许多杰出人物，那一定是那个时代的最大优势。

克列奥门尼斯：帮助人们制定出良好法律的，与其说是天才，不如说是经验。梭伦 ^{注206}、莱克尔加斯 ^{注207}、苏格拉底和柏拉图，其知识都来自旅行。在旅行中，他们还向别人传播了知识。人类之所以制定出了最完备的法律，大多是由于坏人逃避法律，由于坏人的狡猾往往能躲过先前制定不严的法规。383

霍拉修：我想，铁的发明，铁器的制造，这肯定对社会的完善起了非常巨大的作用，因为没有铁，人们就既没有工具，也没有农业。

克列奥门尼斯：铁当然十分有用，不过，贝壳、燧石以及经火变硬的木头，也能使人借以制造出些简单的工具，只要人们能享有安宁，能平静地生活，能享用自己的劳动成果即可。你可曾相信：一个没有手的人也能通过磨炼，使自己写出非常漂亮的字母、用脚穿针引线？但这是我们目睹的事实。据一些可信的人说，墨西哥和秘鲁的美洲人带有世界幼年的一切特征，因为欧洲人首次来到他们当中的时候，他们连大量似乎很容易发明的东西都没有。但是，他们既没有任何可资借鉴的先例，也根本没有铁，考虑到这一点，他们何以会达到我们所知的完善程度，这实在令人兴味盎然。首先，我们无法知道，在他们发明文字、制定出成文法律之前，那么多人在纠纷不断的状态下生活过多少世代。其次，由于史籍里存在大量空白，我们根据经验知道：文字产生的过程和时间

已经完全无法确知。战争与人间纷争只要造成众人的分散，便可能使一些最文明的民族毁灭了。大浩劫对艺术与科学也像对城池和王宫一样，毫不留情。人皆具有种种天生激情，而全无管理能力，这就造成了无尽的善恶之争。入侵与迫害使人类相混相离，已经使世界发生了巨变。有时候，庞大的帝国被划分成了几个部分，由此产生了新的王国和公国。还有些时候，强大的征服者在几年之内就统一了许多不同的国家。单从罗马帝国的衰亡，我们便可以知道：艺术与科学比建筑物或碑文更容易消失，其毁灭也更快得多；愚昧无知的大洪水可能在各国泛滥，而各国却依然能够存在。384

霍拉修：那么，使各国从最弱小的开端发展为富裕城邦和强大国家的，到底是什么呢？

克列奥门尼斯：上帝的意志。

霍拉修：可是，上帝的意志却利用了有形的工具，我想知道这是如何运作的。

克列奥门尼斯：在《蜜蜂的寓言》里，你已经读到了使各个国家伟大富强所需的一切基础工作。合理的政治以及全部统治术，无不完全建立在对人性的了解之上。政治家的要务，通常都是尽可能促进并奖励一切善良有益的行为，惩罚（或至少是削弱）一切破坏或危害社会的行为。愤怒、淫欲和骄傲可能导致无数的祸患，对它们都应当加倍提防。但抛开这些不谈，单说为了消除和防止贪婪与嫉妒使人想出的损害邻人的种种阴谋诡计，就几乎需要制定数不清的法规。你若相信这些真理，那就花上一两个月的时间，仔细地浏览考察每一种艺术和科学，考察伦敦这样的城市中的每一种买卖、手工业和行业，考察所有的法律、禁令、法令和法规（为防止立场迥异的个人及团体妨害公共安宁与利益、防止他们公开或隐蔽地互相伤害，人们认为它们是绝对必需的）。倘若你不避麻烦，肯这样去做，你便能发现妥善治理一个大城市必须具备的条件和前提，不过，它们无不是为了达到同一个目的，即遏制、约束和削弱人的种种放纵的激情和有害的弱点。不仅如此，你还会发现更值得赞美的一点：正确地理解这些浩繁法规，你便可以知道其中的许多条款都是最高智慧的结果。385- 386

霍拉修：世上若没有智慧出众、才能非凡的人，这些东西又如何存在呢？

克列奥门尼斯：在我提到那些事情里，仅仅由一个人或一代人做出的成果很少。其中绝大多数都是几个世代共同努力的产物。请记住我们第三次对话时我的有关造船工艺和文明礼貌的议论。我所说的智慧并非来自良好的理解力或缜密的思考，而是来自深刻而精到的判断力，它来自长期经验和大量观察。依靠这种智慧和长期磨炼，人们便可能懂得：管理一个大城市，其实并不比编织长袜更困难（请原谅我这个拙劣的比喻）。

霍拉修：这个比喻的确很不得体。

克列奥门尼斯：尽管如此，除了把它比作编织框，我还是不知道如何更恰切地比喻一个秩序井然的城市的法律及其运作。初看起来，这台机器极为复杂，很难了解，但其效用却非常切实完美，其产品也惊人地严谨有序。不过，这些产品的美好与精确却来自机器发明者的精巧匠心，即使不是全部，也是其中的大部分。这是因为，最伟大的艺术家用这部机器为我们制造出的东西，也可能与几乎任何一个经过半年练习的恶棍做出来的相差无几。387

霍拉修：我必须承认，你这个比喻虽说很不得体，却非常清楚地表达了你的意思。

克列奥门尼斯：你说话的时候，我已经想出了一个比较合适的比喻。人们做出了能非常精确地演奏乐曲的钟表，现在它们已经很常见了。制造这种精巧机器，必定始终都充满着研究和劳动、失望的折磨和反复的拆装，一想到这些，人们就会赞叹不已。这与繁华大城市持续存在了数个世代的政府的运作有几分相似。这些城市的良好法规，即使是最琐碎的法规，没有一个部分不是经过长期艰苦劳动和慎重考虑才产生的。你若考察任何一个此类城市的历史及古代风俗，便会发现：这些管理城市的法律和法规，全都经历过数不清的变更、废除、补充和修正。然而，一旦它们达到了人的技艺和智慧所能达到的完善程度，整部机器便可能自动地运转，而管理它的技术或许并不比给钟表上发条更难。一个大城市的政府一旦井然有序，行政官员只要尽力而为，它便能在一段很长的时间内准确地持续运转，即使其中没有聪明人，也会如此。除此之外，上帝的关怀还会一如既往，监督全局的运作。388

霍拉修：即使一个大城市的政府一旦建立起来便很容易正常运作，整个国家和王国却并不会如此。人人心中都充满荣誉感和信任感，人人都诚实廉洁、道德高尚，这不是一个国家的莫大福分么？

克列奥门尼斯：是，还要让每个人都博学多识、节制有度、勤俭朴素、公平正直、和蔼可亲，只要你能想出的好品质，他们都应有尽有。然而，与此同时，这样的地方却无法进行有效管理，而职能机构也只能由你所说的这种人去任职。

霍拉修：你似乎在暗示英国的好人犹如凤毛麟角。

克列奥门尼斯：我并未特指我们英国，而是指广义的国家和王国，我想表明的是：使每一个能力及名望中常者，都适于担任地方政府以及各个行政分支机构（它们都是明智地设计出来的）中的一切最高职务，这完全符合各国的利益。389

霍拉修：这绝对不可能，至少在我们这样的国家里做不到，因为这样一来，你又让什么人去当法官和上议院大法官呢？

克列奥门尼斯：研究法律虽然很恼人，很枯燥，但这个职业却收入颇丰，且能获得巨大的荣誉。其结果就是，其中除了才能出众、勤恳苦干者外，只有少数人能业绩非凡。任何一个好律师，只要他还算诚实、年岁够老、认真严肃，都能担任法官。做上议院大法官，这的确要求一个人具备更大的才能。他不但应当是个好律师，不但应当为人诚实，而且应当具备更丰富的知识和更深刻的洞察力。但上议院大法官毕竟只是一个人。考虑到我关于法律所说的那些话，考虑到野心和贪得对人类的影响力，按照常理，大法官法庭的律师当中，其实不可能在任何时候都只有这个或那个人才适合担任大法官。

霍拉修：每个国家都必定有适于公共谈判的人才，必定有很有才干的人去做公使、大使和全权大使，难道不是么？各国国内不是都必定有能和外交部长们去谈判的人才么？390

克列奥门尼斯：每个国家都有这样的人才，这是一定的；但我却想知道：你在国内外交往的人们是否已经让你相信，你所说的那些事务根本无须那么素质非凡的人去处理。在君王宫廷中长大的地位高贵者，其中那些具有谈判之才的，都必须具备高雅的风度和恰当的胆略，因为在一切会议和谈判中，这是两种最有用的才能。

霍拉修：一个国家若像我国这样负债累累，背负着沉重的税赋，那么，要通晓各种资金及其调拨使用，没有良好的天赋之才，不最充分地发挥这种天才，便无法掌握就这门学问。因此，国库主管的职位必须由最值得信任的人去担任，同时，这个职务又会遇到数不清的困难。

克列奥门尼斯：我不这么看。其实，在公共管理机构内部的人眼中，公共管理机构的大多数分支并不像局外人看上去那么困难。一个有头脑的人若从未看到过烤肉架，若不知道它的分量，也完全不懂烤肉的方式，那么，若让他解释两三个穿满肉串的烤叉如何会同时转动几个小时，他就会感到非常困惑，而十个人里有九个都会对厨师或烤肉师做出过高的赞赏。在财政部处理的一切事务中，规章制度本身会完成九成的工作，并且有效地监督着一切运作；而国王欣然任命的财政大臣则很幸运，因为他从不会过分劳累，从不会对自己的职责感到一筹莫展，而必定寄予他的那份信任势必也很像他遇到的麻烦，既不会太多，又不会太少。把一个庞大机构的全部事务先分成几个部分，然后把那些部分再划分成更小的部分，这样一来，其中每一个人的工作便可能变得十分清楚而确定，乃至只要稍微习惯了那种工作，他就几乎不可能出错。同样，仔细地限制每一个人的权力，谨慎地考察每个人是否值得信任，依靠这种办法，便能对每个官员是否忠诚一目了然，谁伪装忠诚，马上就会被识破。正是因为有了这些技巧，人们才会把最重大事务中的绝大部分工作放心地交给能力平平者去完成（那些人最重视的只是身体健康、生活快乐）。也正是因为有了这些技巧，大型办公机构及其各个部门的工作秩序才会有条不紊。但同时，这个机构的整体结构却显得无比错综复杂、扑朔迷离，不仅在局外人看来是如此，在绝大多数受雇在其中工作的人看来，也是如此。391- 392

霍拉修：我承认，我们财政部的结构实在是一套值得赞许的发明，旨在防范各种诈骗和侵吞行为。但在使财政部运转的财政厅内部，诈骗和侵吞行为却更有活动余地。

克列奥门尼斯：何以如此呢？皇家司库或者（倘若财政委员会代行其职能）财政大臣，也像手下最低微的职员一样没有侵吞钱财的特权。

霍拉修：他们拨款不是国王批准的么？

克列奥门尼斯：不错，在国王有权批准的金额之内，或者是国会指示以金钱支付的那些开支，别无其他。即使一向正确的国王受骗，批准了胡乱的开支，而不问其恰当与否，而与立法院的直接命令相抵触，皇家司库也会冒险服从国王。

霍拉修：不过，还有另一些职位，至少还有另一个更重要的职位，要求其担当者具备比以上所说的任何一种职位都更大、更全面的才干。

克列奥门尼斯：请原谅，皇家司库已经是最高的职位了，担当这个职务的人的确必须具备比所有其他人更大、更非凡的能力。

霍拉修：你对首相怎么看？首相掌管一切，受国王直接领导。393

克列奥门尼斯：在我们英国的政体中并没有首相这个职位 ^{注208}；而正因为如此，便完全有理由把整个行政机制划分给几个分支部门。

霍拉修：但是，究竟应当由谁去向海军元帅、陆军元帅、行政官员以及驻外使节下达命令和指示呢？究竟应当由谁去维护国王在整个王国里的利益和安全呢？

克列奥门尼斯：应当由国王和他的枢密院（没有枢密院，便无法行使王室的权威）监管一切事务，而凡是君主无暇直接处理的事情，都应由相应的管理部门去处理，在那些部门中，人人都有清晰的法律可循。至于维护国王的利益，则与维护国家的利益相同。由国王的卫队负责国王的人身安全。而国家的一切事务，无论其性质如何，无不在国王任命的某个高官的监管之下。这些高官全都因其令人尊敬的头衔而闻名，享有尊严，与众不同。我可以向你保证：那些头衔中并没有首相这个名号。

霍拉修：你为什么要这样对我撒谎？你自己和世人都知道并见到有这样的首相；而我也很容易证明一向就有这样的首相。考虑到我们英国的国情，我不相信国王没有首相也行。王国内有许多无能之辈，要遴选国会议员，要万分仔细地搞好历次选举，要完成上千件必须做的事情，以挫败不满者的种种罪恶图谋，提防阴谋篡夺王位者。处理这些事务需要深刻的洞察力、非凡的才干、守口如瓶和迅速果决。394

克列奥门尼斯：霍拉修，无论你看上去多么诚心地为这些事情声

辯，我都可以肯定：从你提出那些原则看，你并没有认真地考虑这个问题。我不能对我们讨论的这些事务的紧迫性做出判断，但我并不想窥探君主们及其大臣们的品行和活动，因此，我只能证明我对这个国体的见解是正确的，除此之外，我并不认为自己能证明其他任何见解是正确的。

霍拉修：我并没有希望你这样做。你只要回答我一个问题即可，那就是：肩负如此的重担，把全欧洲的事务装在自己心中，这样的人必须具有惊人才干、广泛知识和其他一些巨大的能力，你想到过这一点么？

克列奥门尼斯：一个人若被赋予了如此多的实权，被赋予了如此广阔的权威（大臣们通常就是如此），那他就必定会成为大人物，其地位也必定会远远高出其他臣民。这是千真万确的事实。但我认为：英国始终都会有五十个人，一旦得到任用，他们便能胜任大臣的职务，而只要经过短期锻炼，其中的佼佼者便能获得担任大不列颠王国皇家司库的同样资格。身为首相者具有难以言喻的极大优势，这完全是由于他是首相，由于人人都知道他是首相并把他待如首相。有权支配整个行政机构的每一个部门和分支的人，必定有权力和自由要求会见他想见的任何人。他的权力能使他了解到更多的知识，能使他更准确地谈论一切事情，比其他任何精通各自负责的事务、能力又比他强十倍的人做得还好。一个受过尚佳教育、天性进取、又不乏魄力和功名心的人，几乎不可能不表现出聪慧、机警和专门的能力，而只要他认为时机适宜，他便会利用每个行政官员的精明、经验、勤奋与劳动。若有足够的金钱，能雇人去为他与王国的各个地方保持严格的联系，他也能通晓一切情况。无论民事军事、外交内政，只要他想插手，那就几乎任何事务或交易都会受到他的巨大影响，无论他打算促进它还是阻碍它，都会如此。395-396

霍拉修：我不得不承认，你这番话好像另有所指。不过，我现在开始怀疑：使我常常赞同你的观点的，正是你那种精湛的技巧，它使我按照你所愿意的方式去看待事物，还有你那种了不起的绝技，它使你能把有价值的东西说得一文不值，使它们全无处。

克列奥门尼斯：我抗议。我的话全是发自内心的。

霍拉修：一想起自己以前亲眼目睹、现在每天还在见到的政治家之间的交易，我便会有把握地认为你错了。我考察了为排挤或免除首相而使用的一切计谋、势力和手腕；考察了为曲解首相的行为而利用的机智和精明、苦心和技巧；考察了广为散布的诽谤和有关首相的谣言，以及出版的歌谣和讽刺诗文；考察了为反对首相而炮制的煽动性讲话和刻意的谩骂；我考虑到这些事情以及其他一切嘲弄或辱骂首相的言行时，便深深地相信：要战胜如此众多的计谋和势力，要消除通常针对首相的那么多敌意和妒意，这肯定需要具备非凡才能。仅仅具有一般的审慎和坚韧，任何人都无法使自己做上十二个月的首相，更不用说做上许多年

了。即使他通达世事、美德俱全，并一贯相信美德，也是如此。所以说，你那个断言里必定存在着某种谬见。397

克列奥门尼斯：或者是我对自己观点的解释有缺陷，或者是我不幸被你误解了，我说没有非凡天赋的人也能当首相，是指这个职务的作用，没有这个职务，国王和枢密院在管理国务时便会遇到麻烦。

霍拉修：要指导和管理整个政府机器，首相首先必须是杰出的政治家。

克列奥门尼斯：你把那个职位看得太高了。做个杰出的政治家，这是人类天性所能具备的最高品质。要配得上那个名号，一个人就必须精通古代史和现代史，彻底了解欧洲的各个王室。他不但要了解各国公众的利益所在，而且要知道各国君主及其臣属的私人观点、个人好恶、优点和缺点。对于各个基督教国家及其周边地区，他应当知道其物产、地理、主要城市及要塞，知道这些地方的贸易和产品，知道这些地方的地势、自然优势以及当地居民的实力和数量。他必须具备洞察人心的能力，必须博览群书，必须彻底了解人性以及人类激情的用途。不仅如此，他还必须极善掩饰自己心中的各种情绪，自如地控制自己的表情和姿势，并极为擅长使用各种骗术和诡计，以探知别人的秘密。一个人若要具备所有这些能力，或具备其中的绝大部分，这大概很难做到，即使他具备了处理公共事务的大量经验，也不能被称为杰出的政治家。不过，他却可能适于去做首相，即使他连那些素质的百分之一都不具备，也是如此。创造首相这个职位并使它享有最大的权力和利益，这完全是国王的恩宠，因此，做首相的人也不得不仅仅依靠国王的恩宠。其结果就是，所有君主国家最富于野心的人一向都把获得首相之职看作最高的奖赏，因此都乐于去克服在谋取和保住这个职位的过程中遇到的种种困难。因此，我们还看到：我所说的那些造就政治家的良好素质都被他们忽视了，而对另一些更有用、更容易获得的能力，他们却趋之若鹜，苦心研习。你在首相们身上看到的那些能力，都属于这后一种性质，其作用在于使人成为合格的廷臣，精通以翩翩风度取悦和哄骗君主之术。一旦知道君王想要什么，便立即投其所好，应其所需；尽心为君王提供他喜欢的一切，使君王开心；这些都是首相们日常的服务。请求并不比抱怨更佳，因此，不得不提出请求，这就是自招抱怨。目睹君王屈尊成为抱怨的奴隶，这只能表明其臣子蛮横无比。殷勤的首相能看透其主人的希求，无需主人宣之于口，便能满足主人的一切心愿。每个普通的谄媚者都能对每一种言行漫无目的地赞不绝口，都能从最拙劣的行为中看到智慧和精明。然而，老练的首相却能粉饰君王显然并不完美的行为，能使君王的每个过失、每个弱点都酷似美德（或者更准确地说，使它们尽量不与美德对立）。依靠恪尽这些必不可少的职责，他们既能获得君王的恩宠，也能留住君王的恩宠。凡能使自己在宫廷里受到欢迎者，几乎都会被看作不可或缺的人物。他一旦走运而获得了君王的好感，便很容易使自己的家族获得君王的重视，自此除了他自己的人之外，不让君王接触到任何其他入。时间一长，他也不难排挤掉行政机构里每一个不是自己带进去的人，不难使试图凭借其他长处或业绩获得晋升者永远无法

如愿以偿。由于职位，一个首相会大大优越于所有与他对立的人。那些人当中的一个尚不知名的人会去填补首相之位，但无论他是盗贼还是爱国者，总会有许多敌人，这毫无例外。一旦知道了这些内情，首相掌管的事情即使是真的，连不存偏见、看法慎重的人也不会相信了。说到战胜和消弭对他们普遍的嫉妒和敌意，那受宠者若亲自去做一切，那就的确如你所言，他不但必须具备非凡的才干和巨大的能力，而且要时刻警觉，谨慎从事。但是，消除敌意却是其亲信们的任务，它被划分成了许多个部分，任何哪怕稍微与他有关的人，或者任何想从他那里得到什么好处的人，都把它当作自己的任务和钻研对象，因为第一，为自己的保护人大声疾呼，夸大他的长处与才能，为他的行为辩护，这完全符合这种人的利益；第二，强烈谴责保护人的仇敌，污损那些人的名誉，用他们排挤这位首相的办法和计策去对付他们，这也完全符合这种人的利益。 398- 401

霍拉修：如此说，每个老练的廷臣，即使不去掌握政治的学问和语言、不具备其他任何有关素质，也都适于担任首相了。

克列奥门尼斯：除了我们时常很容易见到的那些素质，别的都不需要。不过，此人至少应当具备清醒的常识，并且没有任何重大的缺点不足，而任何国家都绝不缺乏这样的人。他的健康与体格应当还算不错；他应当热衷虚荣，因而能够品味并承受名誉加在他这种人身上的那些俗丽应酬，例如永远文雅的举止风度、鞠躬施礼、有求者的卑躬屈膝，以及人们永远对他表示的尊重。他最需要获得的完善素质就是大胆和果断，这样他才不容易被吓倒，不容易惊慌失措。倘若他具备了这些素质，又有良好的记忆力，更能参与大量的事务，即使做不到时时清醒，至少能始终给人泰然自若、毫不慌张的表面印象，那么，他的才能便必定会被捧上云霄。

霍拉修：对他的美德和诚实，你只字未提，而人们对首相却非常信任。他若生性贪婪，绝无诚实，又不热爱自己的国家，那就可能成为窃取公众财富的大盗。 402

克列奥门尼斯：只要略具骄傲之心，任何人多少都会看重自己的名誉。只要偷窃有被抓住的危险，只要无法确保偷窃不受惩罚，一般的谨慎已足以使品行很差者不去偷窃了。

霍拉修：但是，在不会被捉到的地方，君王却赋予首相极大的信任。例如，首相能支配间谍活动的经费，而为了国家的完全，即使提到那笔资金也往往是不恰当的，更不用说详细追查具体款项了。在与其他宫廷的谈判中，首相只要为私心所左右、为私利所动摇，而不顾及美德或大众的利益，他不是有能力去背叛自己的国家、出卖民族、并做尽坏事么？

克列奥门尼斯：在我们英国，首相不能如此，因为国会每年都要举行听证会。外交上的任何重大交易，世人都必定会知道。若做出或企图

做任何明显有损于王国、被本国人和外国人视为严重侵害了我们利益的事情，那就会引起普遍的抗议，使首相陷入危险境地，因此，任何稍具头脑的人只要还打算留在宫廷，都不会这样去做。说到首相们能相当自由地支配间谍活动经费（或许还包括其他资金），我毫不怀疑他们的确有机会去侵吞国库。但要侵吞国库而不被发现，每次侵吞的钱就绝不可过多，还要万分小心。一些心怀敌意者时刻都在监视首相们的行动，觊觎着首相的职位，最令首相们畏惧。这些对手之间的敌意和各个派系之间的争斗，在很大程度上维护了国家的安全。403

霍拉修：可是，选择看重名誉、有理智和知识、经验丰富、勤俭朴素的人去担任公职，这个办法不是更加安全么？

克列奥门尼斯：这是毫无疑问的。

霍拉修：一方面，人们在一切场合都表现出贪财和渴望富有；另一方面，从人们的生活方式也能明显地知道：任何财富和财产都无法满足人们的开销和种种欲望；既然如此，我们又应当如何相信他们的正义感和诚实廉洁呢？另外，从那些能带来荣誉和利益的职位上，排除掉那些无能之辈或害群之马，排除掉所有自私自利、野心勃勃、贪慕虚名和贪酒好色之徒，这难道不是更能鼓励美德与优点么？

克列奥门尼斯：谁都不会反对你这个见解。倘若绝大多数人都用追求感官快乐、礼貌客套和现世荣耀的热情，去追求美德、宗教和来世的幸福，那就再好没有了。这样一来，政府机构的一切职务便惟有品行端正、才干出名的人们才能担任。然而，在一个广大、富足而繁荣的王国内，盼望出现这样的情况，或完全怀着这样的希望去生活，则暴露了对人间世事的无知。在我看来，无论是谁，若说全民的节制、俭朴和公正无私就是国家的福分，都是几乎不懂得自己在说什么。若因找不到最好的办法而退而求其次，我们便会发现：要确保各国的现有成就及看重的事物，并使之永远存在，最好的办法就是制定明智的法律，以保卫并充实各自的国体，创造一些管理形式，以避免因为不知道事实会证明哪位首相的能力和诚实不负众望，而使公共财富蒙受重大的损失。公共管理机构必须不断向前，它是一条永不抛锚的航船。最有知识、最具美德、最少私心的首相们当然是最好的，但即使没有这样的君子，世上还是一直不能没有首相。在海员身上，诅咒和酗酒是极大的罪过，而若能使那些品行恶劣的水手改邪归正，我就应当认为那是被人人渴望的国之福分。但是，即使存在品行恶劣之徒，我们始终还是不能没有海员。一生中诅咒过上千次、酗酒至少十次，倘若这样的人都不能成为国王陛下舰队的水兵，我就会断定：这条善意的规定必会使海军深受其害。404-405

霍拉修：你为什么不更直截了当，说世上根本没有美德和诚实呢？你所有的话都好像意在证明这一点。

克列奥门尼斯：在前一次交谈时，我已经非常充分地讲述了我对这

个问题的看法。我真不明白你何以又说 I 坚持那个被我绝对否定的观点。我从未想过人们没有美德和宗教情怀。我和那班恭维人类者的不同之处是：我认为世上此类的好人数量并不像他们声称的那么多。我认为，其实你自己也不相信世上具备美德的人真有你想象的那么多。

霍拉修：你如何会比我自已还更了解我的想法？

克列奥门尼斯：你知道，我已经试探过你对人性的看法了：我方才很可笑地赞美过社会中的某些行业和职业（从最低的到最高的）的优点，把它们说得十分美好。就是在那一刻，我清楚地看到了一点：你对人类总体的评价虽然很高，但我们一谈到具体的人，你却也像我一样严厉苛刻，一样喜欢批评。我必须向你提一个值得考虑的问题。大多数人（倘若不是一切人）都渴望被看作公正不倚，但我们在自己好恶的影响下作出公正的判断，却难上加难。无论人们如何公正，我们都会看到：他们的朋友都很少像他们喜欢这个朋友时说的那样好，或生那个朋友的气时说的那样坏。至于我，一般地说，我并不认为首相们比他们的对手更坏，那些对手为了自己的利益毁损首相们的名声，同时又拼命想取而代之。我们不妨看看欧洲任何一个宫廷的两位显要，二人的美德与恶德相当，但属于不同的派系。每当我们遇到这样两个人，其中一个得势，而另一个失势，我们便总能发现：无论是谁占了上风，得到重用，他都会得到自己一党的热烈赞颂；若一切尚属正常，他的朋友们便会把一切佳绩归功于他的行为，说他的所有行动都出于值得称颂的动机，而对立的一方却认为他一无是处，并认为他的一切行为都受他的激情支配。反之，倘若哪件事情出了毛病，对立的党派便一定会说：他们那位保护人若坐在那个位置上，那肯定不会犯这样的错误。这便是世事之道。在同一个王国中，人们对自己的首脑和军队统帅的评价往往会大不相同，即使那些人做出了令人赞叹的业绩，也是如此。我们曾亲眼目睹：一部分民众把胜利完全归功于一位统帅，说他无比精通军事，具有非凡的指挥能力，说若没有真正的英雄精神和对祖国最无私热爱的支持与鼓舞，一个人就不可能像他那样欣然承受所有那些困苦与劳顿，不可能像他那样去情愿面对那些危险。你知道，这些只是一部分民众的情绪，而另一部分民众却把他的战绩全都归功于他部队的勇敢，归功于后方对他军队无比的巨大关怀和支援。但其实并非如此，从这位统帅一生的行为来看，鼓舞他、激励他的强烈信念，显然只有恣纵的野心和对财富永不满足的贪欲。406- 408

霍拉修：我不知道自己会不会也这样说。不过，马尔博罗公爵 [注209](#) 毕竟是一位非常伟大的人，是一个非凡的天才。

克列奥门尼斯：他的确如此。听到你终于承认了这一点，我很高兴。

Virtutem incolumem odimus,

Sublatam ex oculis quærimus invidi.

（活着依然值得我们羡慕，故当它被从视野中攫去，

我们便瞪大双眼，将它寻觅。注210）

霍拉修：顺便说一句。我希望你叫他们把车停两三分钟，有几匹马可以利用这点时间便遛。

克列奥门尼斯：请不必征得我的同意，这里是你做主。何况我们还有时间……你想下车么？

霍拉修：不，但我现在想把那段听你说过好几次的话写下来。我常想向你索那段话，可总是又忘了。那段话就是这位公爵去世后你那位朋友为他写的墓志铭。

克列奥门尼斯：给马尔博罗公爵 注211 写的？我从心底里乐于从命。你有纸么？

霍拉修：我想把它写在这封信的背面。其实，我今天早上已经削好了铅笔。那段话是怎么开头的？

克列奥门尼斯：*Qui Belli , aut , Pacis virtutibus astra petebant .*

霍拉修：好。409

克列奥门尼斯：*Finxerunt homines Saecula prisca Deos .*

霍拉修：我写下来了。请你一次念完一联，这样，句子的意思会更清楚一些。

克列奥门尼斯：*Quae Martem sine patre tulit , sine matre Minervam*

Illustres Mendax Graecia jactet Avos .

霍拉修：这实在非常恰如其分。勇气和品行，公爵正是在这两个方面出类拔萃。下面一联是什么？

克列奥门尼斯：*Anglia quem genuit jacet hac , conditus Urna ,*

Antiqui qualem non habuere Deum.

霍拉修：……谢谢你。我们的马车现在可以继续前进了。自从从我那里听到了这段墓志铭之后，我曾经看到过几段显然是借自它的文字。这段铭文发表过么？

克列奥门尼斯：我想没有。我第一次见到它是在公爵葬礼那天，此后它一直在被传抄，但我从未见过印出来的。

霍拉修：我认为，这段铭文抵得上他一整部《蜜蜂的寓言》。

克列奥门尼斯：你若如此喜欢它，我可以给你看看它的一种译文，那是牛津的一位先生最近译出的，但愿我没有把它弄丢。那段译文的第一联和最后一联译得很好，的确表达了主要的意思。第二联译得并不好，可以说，离原文的意思相当远。410

霍拉修：不过，第二联却非常令人信服地证明了第一联的真实性。倘若一个人打算证明我们对玛斯 注212 和密涅瓦 注213 的说法不可置信，那么，玛斯没有父亲、密涅瓦没有母亲 注214，这就是他求之不得的事情了。

克列奥门尼斯：啊，找到了。我不知道你是否能把它读下来，因为我抄的时候很仓促。

霍拉修：我完全能把它读下来。

以往的年代充满感激，若韬略英明，
或作战英勇，便被人们宣布为神明，
因此，希腊才把她的玛斯和帕拉斯奉为战神，
使他成为英雄们的向导，使爱国者将她紧跟。
古人啊，此墓中安卧着一位凡人；
请让我看到他跻身你们的众神。

写得太好了。

克列奥门尼斯：非常生动。拉丁语铭文要表达的意思，用英语表达得更加清晰了。

霍拉修：你知道，除了弥尔顿 注215 的诗作，我对其他人的英语韵文都不感兴趣。可是，千万别因此而妨碍我们的交谈。

克列奥门尼斯：方才，我说到了人们大都做不到不偏不倚，并且想让你记住：人们根据自己对行为者的好恶去判断其行为，得出的结论会大不相同。

霍拉修：但在那之前，你还反驳过我的一个说法，那就是：管理公共事务必定需要出色的才干和非凡的品质。当时你还说了其他的话么？411

克列奥门尼斯：没有。至少我不记得曾补充过什么。

霍拉修：我想你提出这些见解绝非出于恶意，不过，即使假定它们都是正确的，但揭穿它们，除了能使人更加懒惰和无知，我依然想不出还能有什么其他效用。这是因为：倘若没有学问、能力、才干或知识的人也能担任政府的最高职务，那么，一切脑力劳动和苦心钻研便都可以休矣了。

克列奥门尼斯：我并没有作出这样的普遍断言，但有一点是确定无疑的：有心计者即使没有非凡才干，也能在行政机构的最高职位和其他重要职位上干得十分出色。至于那些最完美的政治家，我不相信世上曾同时存在过三个配得上这个名称的人。人们谈到并互相恭维的智慧、坚实知识或内在价值，实际上却不足四分之一，而人们装在表面上的美德或宗教虔诚，实际上连百分之一都没有。

霍拉修：有些人的行为动机至多不外乎贪婪和野心，其行动目的也惟有追求财富与名誉，而只要能得到这些，他们便会心满意足。我同意这个看法。可是，还有些人却以美德和造福大众的精神为行为原则，欣然地吃尽千辛万苦以完善自身，从而使自己具备了为国服务的才能。倘若美德是如此稀少，为什么还会有精通专业的人呢？我想，一定存在有学问、有才能的人。412

克列奥门尼斯：一切完善的品质都必定源于人的年轻时期，在那个时期，还不允许我们自己去选择或判断哪条是顺应我们时代的最有效途径。我们所看到的人的进步，其绝大部分都要归因于父母和导师的良好约束及审慎关怀。只有为数不多的父母才会恶劣到不希望自己的子女品德完善。人们千方百计地要为子女留下财富，同样的天然关爱也使人去关心孩子的教育。何况，忽视子女教育既不合潮流，因而也是一种耻辱。父母培养孩子学会一种行当或专业，其首要意图就是为使孩子能独立谋生。能促进和鼓励艺术与科学的，乃是金钱或荣誉的奖励。倘若人不是如此骄傲，或不是如此贪婪，那么，人们做出的数千种完美成就，恐怕根本就不会存在了。野心、贪婪以及经常产生的必需，乃是使人去兢兢业业、拼命奋斗的刺马针，往往会使一些人在成年后从怠惰懒散中奋起，父母或导师在他们年轻时的说教惩戒没有给他们留下任何印象。若专门职业有钱可赚并十分令人尊敬，那就总会有人在其中出类拔萃。因此，文明的大国肯定提倡研习各种学问，其国民也十分兴旺。富有的父母，以及具备负担能力的父母，很少不会使其子女去学文。从文学这个取之不尽的源泉，我们总是能获得多于我们所需要的援助，去满足所有要求有关高深语言知识的行当和专业的要求。在识字的人里，有些人一旦可以自主便无视知识，扔掉书本，另一些人则随着年龄的增长而逐渐热衷学问，但大多数人都始终很重视他们辛苦学得的那些知识。富人里总是有些热爱知识的人，也始终有些闲适者。每一门学问都有其崇拜者，这取决于人们的不同趣味和爱好。学术的任何一个部分都会有人去钻研，而钻研者的动机也和一些人喜欢猎狐、另一些人以垂钓为乐一样。看看古物研究者、植物学家、蝴蝶或贝壳收藏家以及收集自然界其他古怪产物的人所付出的巨大劳动，想想他们分别在自己那个领域使用的精妙术语，以及他们经常给研究对象取的名字（那些东西不会引起不

感兴趣者的任何注意)吧。富人常受珍玩的媚惑,有如穷人常受钱财的媚惑。兴趣能使一些人入迷,有如虚荣能使另一些人入迷,而伟大的奇迹则往往是这两者的恰当混合造就的。一个花钱节制有度的人居然每年要花上四五千英镑(或者几乎与此相当,即情愿牺牲至少十万英镑的利润),去赢得一个声誉,即他拥有数量极多的稀世珍玩和小摆设,而同时他又爱财,老年后仍在为了赚钱而辛苦劳作,这种情况难道不令人惊讶么?正是对收益、名声、丰厚收入和出人头地的期望促使了人们去学习。我们说艺术或科学的任何一个行业没有得到鼓励,其实只是在说:从事那一行的大师或专家的辛苦劳动没有得到足够回报,无论是荣誉还是实利,都是如此。这种情况也包括那些最神圣的职业。神职人员中只有少数人淡泊名利,不那么看重自己应得的荣誉和薪俸,而更重视为他人服务、为他人谋利益。有些神职人员努力学习,吃尽千辛万苦,但我们很难证明其中大多数人的这种非凡劳作来自造福公众精神的激励,或出于使俗众的灵魂获得安乐的热忱。相反,他们当中的绝大多数显然都是由于渴慕荣誉和希冀晋升,才如此干劲十足的。同样并不罕见的是:学问中大多数有用的东西都被忽视,而最不值一提的东西却受到重视,因为人们有理由指望依靠后者而不是前者去显示自己的才能。卖弄和嫉妒造就的作家,要多于美德与博爱造就的作家。才能出众、学识渊博的名人常会为了彼此抵消和毁损声誉而艰苦劳作。两个互相作对的人具备同样无可争辩的见识和广博知识,而他们精通的全部技能和审慎,却无法使他们用考究的外在表现向世人掩盖各自心中的仇恨,已经无法使他们隐藏其互相攻讦的文章里的恶毒与敌意,对于这两个人的行为原则,我们又该说些什么呢? 413- 415

霍拉修:我认为这样的行为并不出于美德的信念。416

克列奥门尼斯:但你仍旧知道这样的一个实例:那是两位严肃的神学家,名声很大,品德超群。倘若提到他们各自的美德,他们都会认为自己的美德受到了严重伤害。 [注216](#)

霍拉修:一旦有机会以宗教热忱或公众福祉为借口去宣泄激情,人们便获得了极大的自由。那场争执是为了什么呢?

克列奥门尼斯: *De Lana caprina* 。 [注217](#)

霍拉修:原来是为了琐碎小事。我简直无法相信。

克列奥门尼斯:他们争论的是古代喜剧诗人的诗歌格律。

霍拉修:现在我明白你指的是什么了:你指的是那些诗文嬉笑怒骂的风格。

克列奥门尼斯:在属于文学的东西里,你还能想出比这更不值一提、更没用的事情么?

霍拉修:很不容易想出来。

克列奥门尼斯：尽管如此，你知道，这两人还是掀起了那场激烈的争论，而其焦点就是谁最理解那些格律，谁研究它最久。我想，这个实例使我们悟出了一点：即使人们仅仅出于嫉妒、贪婪和野心的强烈欲念去行事，但学问一旦被建立，其中的任何部分（甚至是最无利可图的部分）在像我们这样机会众多的国家也极不可能被学者们忽略，而这样的国家已经为学者们提供了许多荣誉位置，已经给了他们丰厚的回报。

417

霍拉修：然而，正如你所说的那样，人即使没有多少才能也可以胜任大多数职位，既然如此，人们何以又要自找不必要的麻烦，去刻苦学习，以获得那些多于实际需要的学问呢？

克列奥门尼斯：我想我已经回答过这个问题了。人们这样做，绝大多数都是因为能从学习钻研和知识中得到快乐。

霍拉修：但有些人却因为刻苦学习而损害了自己的健康，实际上无异于因学习劳累而自戕了性命。

克列奥门尼斯：但这样的人可不如因酗酒而自损健康、自戕性命的人多。钻研学问和酗酒狂饮这两样乐事，后者最无道理，也比前者更令人疲惫得多。但是，我并不否认有的人是为了使自己获得为国服务的资格才刻苦学习的。我要指出的是：仅仅为了自己才刻苦学习而很少考虑国家者，其人数要无限地多。哈钦森先生写过一本书，名叫《对美与美德观念起源的调查》^{注218}。他似乎十分精通权衡和度量关怀和博爱之类的多寡。我希望那位奇特的玄学家能不避麻烦，利用余暇，分别测量一下两种东西，其一是人们并非出于自私之心的、对自己国家真正的爱，其二是人们想要被人看作具有那种爱（尽管他们自己丝毫感觉不到）的愿望。换言之，我希望这位聪明的先生分别测量一下这两种品质，不带任何偏见地测量出它们在英国或其他任何国家的多寡，然后用他那种能使人一目了然的方法，向我们显示这两种品质之间的比例，就像塞内加所说的那样：*Quisque sibi commissus est*。^{注219}何况，大自然赋予动物的当然不是对他者的关怀，而正是对其自身的关怀。人们拼力奋斗通常都是为了改善自己的处境，而为了获得赞美，为了出人头地，为了比别人更早获得提拔，也同样都是为了追求私利。418

霍拉修：你是否认为应当提拔的是那些有才干、有学识的人，而不是那些能力欠佳的人呢？

克列奥门尼斯：*Caeteris paribus* ^{注220}，我认为是如此。

霍拉修：那你就必须承认，至少那些被提拔者具备美德。

克列奥门尼斯：我并未说他们不具备美德。同样，那些举荐具备美德者的人也被视为高尚，并能获得真正的荣誉。一个凭借自己的才干而生活富裕的人，若使另一个很有能力的人过上同样富裕的生活，便会得到每个人的赞扬，每个教民也都会格外感激他。谁都不愿自己举荐的人

遭到否定，因此，虚荣者也会像具备美德的举荐者一样，大声地向世人作出抗辩。仅仅是对获得赞扬的天然渴望，便足以使绝大多数人从数位候选人当中选出最有价值者（即使是心怀最大恶意的人，其中绝大多数也会如此选择），只要他们知道候选者的真实情况，只要出于亲情、友情、利益或其他因素的动机与我所说的那个欲念（即渴望获得赞扬）并不冲突即可。419

霍拉修：但我认为，按照你的理论，那些最能哄骗谄媚的人应当晋升得最快。

克列奥门尼斯：有些有学识的人也很有技巧，很有办法，他们潜心研究学问，同时又通晓世事。他们懂得如何赢得地位高贵者的好感，并为此发挥了全部才能与勤勉，使之给自己带来最大的收益。只要看看我们提到过的那些杰出人物的生活与举止，你很快就会看出他们苦心攻读、日夜劳作究竟是为了什么。没有得到职位的神甫们徘徊在君主们的宫廷里，还不断向熟人游说，恳求帮忙谋职。他们高声谴责时代的奢华、抱怨自己不得不顺应它，而与此同时，他们却倾心于，不，应当说是急于获得并拼命追求生活的满足，竭尽全力地模仿上流社会的生活方式。他们刚得到晋升，便马上准备，并已经觊觎着另一个更能获利、更受人尊敬的职位，在一切紧要关头，他们紧抓不放并引为乐事的，惟有财富、权力、荣誉和地位。你若目睹了这些状况，看到了这些相互契合的证据，猜出这些人的行为原则和奋斗目标，这还有何难呢？换句话说，他们的行为原则和奋斗目标还用怀疑么？420

霍拉修：对神甫们我没有多少话可讲。我也不会在这些人身上寻找美德。

克列奥门尼斯：尽管如此，你还是能在神职人员身上找到美德，与你在其他任何等级的人当中发现的一样多。但在各地，那些美德却无不是外在表现多，而真实成分少。谁都不愿被看作不真诚或善于说谎，不过，的确还有为数不多的人很诚实，公开承认自己想要什么，因而能使我们知道他为什么需要它。所以，当我们根据人们的言行，了解到人们有关事物真正价值的见解时，便可以最清楚地看到人们的言行不一。毫无疑问，美德是人能拥有的最有价值的财富，人人都赞扬美德；但是，人人都诚心信奉美德，信奉那种*praemia si tollas* ^{注221}，这样的理想国又在何处？另一方面，金钱理应被叫作罪恶之源。著名的道德家和讽刺家都曾鄙夷金钱，但在用金钱去做好事的种种借口下，为了获得金钱，人们什么苦没有吃过、什么危险没有冒过！我深信：金钱作为一种附带原因，它在这个世界上已经造成的祸患，比其他任何原因造成的都多。尽管如此，我们还是无法说出另一种原因，它是文明社会的秩序、运作乃至存在所必不可少的。这是因为：这种原因完全建立在人的各种需求之上，所以，这个基础上的整个建筑都是由人们彼此提供的服务构成的。需要别人的服务时，如何去获得它们？这是每一个人在生活中最关心的问题，也是几乎时时都在考虑的问题。期望别人会白白为我们服务，这是没有道理的。因此，人们之间的一切交易都必定是连续不断的物物交

换。卖主转让一件东西的所有权时，也像购买那个所有权的买主一样，心中想的是自己的利益。你若需要或喜欢一件东西，无论其所有者储存了多少件同样的东西，无论你多么急需它，其所有者都会首先考虑他更喜欢的回报，而不会考虑满足你的需要，然后才会把它提供给你。倘若对方不需要或不喜欢我能回报给他的服务，我又如何说服他为我提供服务呢？一切处之泰然、与社会里的任何人都毫无争执的人，都不会对律师有什么用处。一个人若全家都身体健康，医生便无法向他出售任何服务。不过，在人们能够彼此提供的所有服务中，金钱是一种能被接受的回报，因此，它能缓解或消除这一切困难。421- 422

霍拉修：但是，从你的理论里难道不能得出这样的观点么：人人对自己的评价都高于实际价值，人人都过高评价自己的劳动？

克列奥门尼斯：当然能，并且的确得出了这样的观点。但令人惊奇的是：社会人口的数量愈多，人们的需求愈是种类繁多，人们愈习惯以金钱去满足这些需求，使用金钱的罪恶所造成的有害后果就愈少。反之，没有金钱，一个社会的人口愈少，其成员满足自身需求的方式愈受限制，而仅能满足生存必需，他们就愈容易达成我所说的那种相互服务。然而，没有语言，没有金钱或它的替代物，一个文明大国要获得生活的全部舒适，要获得我所说的那种现世幸福，却是根本办不到的。在并不缺乏金钱，而立法机关又对金钱加以妥善管理的地方，金钱总是会成为衡量一切事物价值的一种标准。人们的天然需求带来了许多有益的结果。每个人都必须吃喝，而这就是文明社会的纽带。随人们如何去高度估价自己，大多数人所能从事的劳动都永远是最廉价的。一切数量丰富的东西，无论它对人如何有益，都不可能是昂贵的。稀少往往比有用更能提高东西的价值。我们由此可以懂得艺术与科学何以总能带来最丰厚的利益，因为惟有经过长期的艰巨努力和专心劳作，或者需要具备罕见的特殊天赋，才能掌握它们。我们还可以明白，在一切社会中，幸运何以总是降临在某些人头上，因为他们能从事那些谁都不愿去做的艰苦肮脏的工作。但我所说的这些，你已经在《蜜蜂的寓言》里读得够多了。423

霍拉修：的确如此。我在其中读到了有关这个题目的一句话，我永远也不会忘记它。那位作者说：能够激励穷人去劳动的，除了他们自身的种种需求以外，别无其他，而缓解那些需求乃是明智之举，但扑灭那些需求则是愚蠢之举。 注222 424

克列奥门尼斯：我相信这条箴言是对的。它不仅能使穷人真正获益，也似乎能使富人真正获益。其原因是：一些劳动者虽出身低微贫贱，却乐天知命，仅满足于让自己的子女继承同样恶劣的生存条件，并使子女从幼年起便习惯于劳动和顺从，习惯于最廉价的饮食和器用，而这样的劳动者往往是最能善待自己、对公众最有用的人。反之，有些劳动者不满自己的工作，总是抱怨自己恶劣的生存环境，总是借口非常担忧子女的安康、把对他们的教育寄托在别人的慈善上，这样的人为别人提供的服务总是最少，自己也最不快乐。你总是会发现：在后一种穷人

当中，大多数都游手好闲，酗酒狂饮，生活放纵，并且不顾家庭，一心只想竭力摆脱供养子女的重担。425

霍拉修：我虽然不拥护慈善学派，但我还是认为：穷困的劳动者把自己及其全部子女永远固定在那种奴隶般的环境里，这未免太残忍了；出身贫寒的人，无论可能具备什么才能或天赋，在提高自己社会地位的过程中都会遇到障碍和排斥。

克列奥门尼斯：倘若你所说的这种情况非常普遍，或有人提议这样做，我也会认为那是残忍的。但是，在基督教国家里，任何等级的人本身及其子女都不会被永远固定在低下的奴隶地位上。在地位最低下的人们当中，各国都有些幸运者。我们每天都可以见到一些人，他们既没受过教育，也没有朋友，而完全依靠自己的勤奋苦干，使自己从一无所有提升到了中等阶层，而一旦能适度地热爱金钱并以节俭为乐，他们有时甚至会使自己高于中等阶层。这种情况更经常发生在那些能力平平者或缺乏能力者身上，而在那些能力较强的人身上发生较少。然而，阻碍穷人子女不断提高社会地位，与成千上万的穷人子女需要从事更有用的工作时，盲目拒绝强迫他们接受教育，这两者之间却存在着显著的区别。按照常理，有些富人后来会沦为穷人，有些穷人日后也会变成富人。博爱的善举处处都勉力使勤奋的劳动者摆脱其贫苦环境，但这种普遍的仁慈给整个王国带来的危害，却并不亚于一个暴君毫无理由地取消富人们的安逸和富足。我们不妨假设：全国艰苦肮脏的劳动需要三百万人去做，其中每个分支都由穷人的子女去完成，那些人是文盲，因而没有或很少受过教育。很显然，倘若以权力或计谋，使这些孩子当中的十分之一免除那些最低贱的苦役，那就势必有需要三十万人去完成的大量工作无人去做，或者由于削减了这些劳工，他们的工作就不得不由其他更有教养者的孩子去完成。426

霍拉修：因此，当初出于对部分人的慈善而采取的措施，最终会被证明是对其他人的残忍之举。

克列奥门尼斯：并且肯定会如此。在一切国家的复合体当中，各阶层人的数量应当彼此维持一定的比例，这样才能使整个社会成为一个比例恰当的混合体。这个恰当比例，是不同素质者之间的差异的自然结果，是这些人之间的兴衰交替的自然后果，因此，不干预这种自然比例，便是获得并维持它的最好办法。由此我们可以知道：那些或许本意善良的人，其短视的智慧却有可能夺去我们的一种福分，而只要没有人试图改变或阻碍那种福分的潮流，它就会从每个大型社会本身自然地涌流出来。427

霍拉修：我可不喜欢讨论这些抽象的事物。你对金钱还有什么赞美之辞？

克列奥门尼斯：我既不想赞美金钱，也不想否定金钱。不过，无论金钱是好是坏，它的力量和支配范围都非常广大，而在一切帝国、国家

或王国中，它对人类的影响，从来没有像在最聪明、最文雅的时代那样强烈和普遍。在那样的时代里，国家最富足兴旺，艺术与科学也最繁荣。因此我认为：与人类的任何其他发明相比，钱的发明乃是一件最能巧妙地迎合人的全部天然性向的事情。要医治懒惰或顽劣，金钱是最好的药物。我曾惊讶地看到：为了钱，最高傲的人也情愿向那些地位不如他们的人欣然表示敬意。钱能买到一切服务，能消除一切债务。不仅如此，钱还能做更多的事情，因为当一个人受雇于一个职业时，只要使他去工作的那个人是一位能付给他丰厚薪水的主人，那么，无论那服务如何劳累、如何困难、如何令人厌烦，他都会把它当作自己应尽的职责。

428

霍拉修：你不认为，许多从事需要高深学养的专业的杰出人士会不赞成你这个说法么？

克列奥门尼斯：我很清楚，这些人若是热衷做生意或是谋职，那就谁都不会如此。

霍拉修：你所说的一切，对于热衷金钱者来说全都是事实；但对于鄙视钱财的高尚者来说，荣誉的作用远比金钱要大得多。

克列奥门尼斯：最高贵的头衔和最显赫的出身，也绝不能防止人们心怀贪欲。品德最高尚的人尽管真能做到慷慨仁厚，但只要值得，他们也常会贪图利益，如同最利欲熏心的技工计较小钱一样。二十年代已经让我们知道：当出现了能赚大钱的前景时，要找到鄙视金钱的高尚者是多么不容易。另外，没有什么比金钱更能让绝大多数人入迷的了。钱能讨各种身份者的喜欢，上等人、下等人、富人、穷人，概莫能外。相反，荣誉对低贱的受奴役者影响甚微，对粗俗者几乎毫无影响。但即使荣誉能对这些产生些许影响，金钱也几乎处处都能买到荣誉。不仅如此，对知道如何用钱去迎合潮流的人来说，有钱本身就是一种荣誉。从另一方面说，荣誉也需要财富的支持，若没有财富，荣誉对其拥有者便是个无比沉重的负担。拥有荣誉头衔却缺少金钱，这种负担比仅仅忍受同样程度的贫困还要沉重，因为人的地位愈高，对生活的需求就愈多，但金钱愈多，就愈能满足最奢侈的需求。金钱是世界上最好的、货真价实的补药，它能自动地作用于人的精神，因为金钱不但能刺激人们去劳作，并使人们热爱它，而且能使缓解人们的厌倦，并能帮助人们克服一切疲劳和困难。从事任何一种工作的工人，只要能得到与其勤勉相应的薪水，便会比领取日工资或周工资、薪水固定的工人干得更多。

429

霍拉修：在工作劳累的办公室里，也有些人虽然领取固定薪水，但仍然兢兢业业，拼命工作。你不这样认为么？

克列奥门尼斯：不错，这样的人的确很多。可是，世上绝没有那样一种工作，它需要人们专注地持续工作（有些人情愿以此来自寻烦恼、自我惩罚），而每当出现新的麻烦，他们便会受到惩罚。在那些职位的年收入固定不变的职位或岗位上，你也绝对见不到以认真、敏捷和坚

韧、全力以赴地恪尽职守的人；而在另外一些行业里，人们却能如此尽职，因为那些行业的报酬总是与劳动成果相伴，而酬金也或是先于服务支付（例如律师），或是服务后立即支付（例如医生）。我可以肯定：你我第一次对话时已经大略涉及了这一点。430

霍拉修：我们前面便是城堡 [注223](#) 了。

克列奥门尼斯：我想你不会对它感到遗憾。

霍拉修：的确如此。你谈论首相及其嫉妒的对手时非常坦率，我很高兴地听到了你用同样的坦率谈论国王及其他君主。每当我见到一个完全不怀偏见的人，总是会对公道地看待他，会认为即使他的话说得不对，至少他意在追寻真理。愈是用我在这个世界上目睹的现象去验证你这些见解，我就愈是不得不赞成它们。今天一上午我都没有说过反驳你的话，而只想更多地听听你的见解，给你机会，让你更充分地解释你的观点。你改变了我的看法。从今以后，我会用和以前完全不同的观点去看待《蜜蜂的寓言》。这是因为，虽说《性格论》的遣词用句胜于《蜜蜂的寓言》，其中关于人的社会性的理论更宜人、更看似有理，其论述也更富于技巧和学识，但《蜜蜂的寓言》当然更真实，几乎通篇都充满了对人类天性的更忠实的描述。431

克列奥门尼斯：希望你把这两本书都再读一遍。读完之后，你便会说，你从未见过哪两位作家写出的作品里包含的不同观点比它们还多。《寓言》的作者，即我的那位朋友，为了唤起和保持读者的好心情，似乎写得非常轻松欢快，而当他探究我们天性的腐败时，却显得十分严肃。他使人从各个角度看清了自己，然后马上指出了一种必要性：人们的生活中显然不但需要启迪和信仰，而且需要实践基督教的教义。

霍拉修：我并没有发现这一点。他是通过什么方式指出这一点的呢？

克列奥门尼斯：一方面，他揭露了这个世界及其最文雅享乐的虚荣；另一方面，他指出了人类理性和异教美德并不足以使人获得真正的幸福，因为我不知道在一个基督教国家里，置身于全都自称追寻快乐的人群中，一个人获得真正的幸福还有什么其他意义。

霍拉修：你如何评价沙夫茨伯里大人？432

克列奥门尼斯：首先，我同意你的看法，他是一位学识渊博、风格优雅的作家。他以典雅的语言和有力的词句，展示了丰富的想象力和良好的思考能力。另一方面，我也不得不承认：他对自由和人性的见解非常崇高壮丽，《性格论》里也丝毫没有平庸粗俗的东西。其次，因此我也不能否认：他认为人类天性是善良而卓越的，这些思想虽然美好而仁厚，却不切实际，纯属空想。他千方百计，想把两种永远无法统一的对立事物结合在一起，那就是保持行为的纯洁高尚与追求现世的伟大显赫。为了达到这个目的，他赞成自然神论，借口批判神职者弄权和迷

信，去攻击《圣经》本身。最后，他还嘲讽了《圣经》里的许多段落，似乎在竭力吸干一切神启宗教的源头，其目的就是要在基督教的废墟上确立异教的美德。

第二卷终

第二卷

注1 《辩护》（Vindication），全名《为本书辩护》（The Vindication of The Book）。见本书第一卷。——译者

注2 《乞丐的歌剧》（*Beggar's Opera*），英国的三幕通俗歌剧，1728年1月29日首演，剧本为英国诗人、戏剧家约翰·盖伊（John Gay，1685—1732）所作，音乐为德裔英国作曲家约翰·佩普施（Johann Christoph Pepusch，1667—1752）所作。此剧讽刺了政治、贫困、法律不公、社会各阶层的腐败，剧中人包括警长、巡官、狱卒、强盗头、小偷、戏子、妓女、荡妇等平民角色，音乐十分通俗，大受欢迎，连演了62场。——译者

注3 英国伦敦的治安官约翰·菲尔丁（Sir John Fielding，1721—1780）曾说：“该剧首演并连演多场之后，有相当多的拦路强盗被捕……”见威廉·库克（William Cook）著《查尔斯·麦克林回忆录》（*Memoirs of Charles Macklin*）1804年版，第64页。查尔斯·麦克林（Charles Macklin，1699—1797）是爱尔兰演员、戏剧家。——译者

注4 参见本书第一卷对长诗《抱怨的蜂巢》的评论 [O]：“那位伟人在利比亚的灼热沙漠上徒步行军时，焦渴难耐，却拒绝了递给他的水，等他的全体士兵都喝过水后他才喝。”加图（Cato，公元前234—前149），古罗马贵族政治家，曾任共和国检察官，因反对恺撒的阴谋败露而自杀，史称“老加图”。——译者

注5 圣灰节（Shrove-Tuesday，又名Pancake Day），基督教四旬斋（Lent）开始的前一日，通常在一年中的二月或三月，人们吃烤薄饼和丰富的食物，以准备度过其后的40个斋戒日，直到复活节（Easter）。英国的圣灰节还举行传统的“砸雄鸡”（Cock throwing）活动，直到18世纪末期：将一只雄鸡绑在柱子上，人们轮流向它投掷木棍，直到将鸡砸死。它曾是英国所有阶层的一项娱乐，但由于人们价值观的转变（即逐渐关心动物的福利），此项活动慢慢减少，终于于19世纪初消失。——译者

注6 英国哲学家沙夫茨伯里（Anthony Ashley Cooper，3rd Earl of Shaftesbury，1671—1713）说：“他[哲学家]若借对话中的任何人物阐述其哲学，在辩论中取胜，将全部智慧用于战胜世人的智慧，便会显得是在开玩笑。”见他的《性格论》（*Characteristics*，1711）卷二第7章。——译者

注7 柏拉图和西塞罗都不曾说过此话。有人认为，曼德维尔或许想到了柏拉图在其对话录《提阿底忒斯》（*Theaetetus*）里说过类似的话，其中的尤克利德斯（Euclides）说：“我写对话的方法是：我笔下的苏格拉底并不与我交谈，而是正如他所说，在与（他告诉我的）其他人对话。他告诉我，他们是几何学家提奥多罗斯（Theodorus）和提阿

底忒斯（Theaetetus）。”（见该篇第143节之a和b）；西塞罗在其论著《论友谊》（*De Amicitia*，写于公元前44年）里重复了它。——译者

注8 琉善（Lucian of Samosata，约125—约192），希腊讽刺作家，其《众神的对话》（*Dialogi Deorum*）和《死者的对话》（*Dialogi Mortuorum*）讽刺了希腊的哲学和神话。——译者

注9 斐拉列忒斯（Philalethes），全名Eirenaeus Philalethes（意为“平静地热爱真理的人”），17世纪英国炼金术士，著有多种有影响的著作，其读者包括牛顿、洛克和莱布尼茨。这是一个笔名（*nom de plume*），其真实身份一直无人知晓。2002年和2003年，美国芝加哥大学出版的两本传记证明此人是英国的炼金术士乔治·斯达奇（George Starkey），他1628年生于百慕大群岛，1665年死于伦敦大鼠疫。——译者

注10 在曼德维尔时代，斐拉列忒斯尚被视为虚构人物，作者们将他用作自己观点的代言人，以战胜论敌。——译者

注11 纸上大战（Paper-War），指文字论争。——译者

注12 德莱顿（John Dryden，1631—1700），英国作家、桂冠诗人。——译者

注13 阿曼佐尔（Almanzor），德莱顿的悲剧《攻占格拉纳达》（*The Conquest of Granada*）中的英雄。该剧首演于1670年，讲述了摩尔人击败西班牙人、攻陷格拉纳达城的故事。阿曼佐尔为摩尔人作战，最终发现自己竟是西班牙阿尔考斯大公（Duke of Arcos）之子，却仍为摩尔人作战。——译者

注14 恰如其分（Decency），此字源于拉丁语的“Decorum”，指适度得体，妥帖自然。朱光潜先生在《西方美学史》（上卷，第105页）中将此字译为“合式”。又见本书第一卷对长诗《抱怨的蜂巢》的评论[Y]。——译者

注15 *Si non castè saltem cautè*，（拉丁语）谨慎无大错，可直译为“至少不应惩罚谨慎”。——译者

注16 自然哲学（natural Philosophy），旧时指自然科学，尤指物理学。——译者

注17 严格主义者（Rigorist）。严格主义（rigorism）源自拉丁语rigere（僵硬），泛指在生活方式、道德标准和艺术风格上恪守严肃的要求，即“伦理严格主义”（拉丁语：rigorismus）。这个词在此处亦指恪守宗教信条者。——译者

注18 伽桑狄（Pierre Gassendi，1592—1655；原文为

Gassendus)，法国哲学家、天主教神甫、科学家、数学家，其哲学著作具有文艺复兴时期人文主义者的对话体风格，即通过与古代思想家对话，建立自己的哲学。——译者

注19 自由思想 (Libertinism)，指对宗教事物的自由思想。——译者

注20 营火，原文为Bonfire，在此指为庆祝英国卡罗琳王后 (Queen Caroline，即Caroline of Ansbach，1683—1737) 生日点燃的营火。卡罗琳王后的丈夫是英王乔治二世 (George II，1683—1760，1727年继位)。——译者

注21 以前的承诺，见本书卷一曼德维尔的《为本书辩护》(The Vindication of The Book)。他在该文末尾说：若该书确有错误之言，他将亲手焚毁它。——译者

注22 彼埃尔·培尔 (Pierre Bayle，1647—1706)，法国哲学家、评论家，被认为是18世纪理性主义的先驱。——译者

注23 1728年，苏格兰神甫因涅斯强烈地谴责《蜜蜂的寓言》一书不道德。他曾就职于英国驻荷兰斯鲁伊斯市 (Sluys，在今天的比利时境内) 的苏格兰军团。军中有个台湾籍少年兵乔治·帕萨马纳扎 (George Psalmanazar)。因涅斯明知他是个惯骗，还是说服他皈依了基督教，送他到伦敦上学。此举使因涅斯获得了伦敦大主教的赏识，就任驻葡萄牙英军的总牧师 (chaplain-general)，同时成为苏格兰大学的神学博士。1726年，因涅斯认识了道德哲学家、苏格兰国教神甫坎贝尔 (Archibald Campbell，1691—1756)。坎贝尔交给他一本书稿，请他帮忙出版。他将该书稿交给出版商，却说是他写的，给该书取名《APETH-ΛΟΓΙΑ》，加上了攻击曼德维尔的序言。该书使他在埃塞克斯郡 (Essex) 过上了优越的生活。1730年，因涅斯的表亲、御医斯图亚特 (Stuart) 劝坎贝尔公开宣布自己是该书真正作者，但坎贝尔迟迟未办 (该书1733年才重新出版)。这使因涅斯有机会从圣·玛格丽特教堂全身而退，因当时已发现了他在该教堂的贪污罪行。资料来源：《乔治·帕萨马纳扎回忆录》(Memoirs of ****. Commonly Known by the Name of George Psalmanazar，1765)，第148页以后；帕萨马纳扎：《福摩萨概述》(Description of Formosa，1705)，第288页以后；《英国传记词典》中关于阿齐巴尔德·坎贝尔的文章。——译者

注24 全句意为：“抱歉照录。写于读罢此书后。”——译者

注25 1733年第9期《喜剧家，或哲学探索》杂志 (The Comedian, or Philosophic Enquirer) 第30—31页说：“出版商们雇了一个家伙，穿成绅士模样，手拿一本《蜜蜂的寓言》，走到营火旁，对众人说自己就是该书作者。”斯威夫特 (Jonathan Swift) 也写道：“曼德维尔医生 (有毫无根据的报道说他曾有此举) 此刻正在圣·詹姆斯教堂大门做着此

事。”[坦普尔·司各特（Temple Scott）编《乔纳森·斯威夫特散文集》（*Prose Works of Jonathan Swift*），卷四，第283页。]——译者

注26 约翰·帕特里奇（John Partridge, 1644—1714?）是英国星象术士、《历书》编写者，被英国朝野很多人看作江湖骗子。1708年1月，斯威夫特化名埃萨克·贝克斯塔夫（Isaac Bickerstaff），发表了一封愚弄帕特里奇的信，仿照其《历书》预言名人死期的做法，预言帕特里奇将死于1708年3月9日。那天，斯威夫特以“一位神职人员”为名发表了另一封信，其中有一首《帕特里奇先生挽歌》（*Elegy on Mr. Patridge*）。帕特里奇发表公开信，声明自己未死，斯威夫特则在一封公开信中说：“人们确信，任何一个活人都不会写出这种该死的东西。”（they were sure no man alive ever to writ such damned stuff as this）此事影响了帕特里奇的余生。——译者

注27 劳先生（Mr. Law），指威廉·劳（William Law, 1686—1761），英国国教牧师，因不肯宣誓效忠英王乔治一世，失去教职，从事私人教学和著述，其著作影响了福音教派运动和约翰逊（Samuel Johnson）、吉本（Edward Gibbon）等启蒙思想作家。——译者

注28 前文注释中说的英国卡罗琳王后（Queen Caroline）的生日是1683年3月1日。——译者

注29 曼德维尔21岁（1691年）获得医学博士学位，是出色的医生，写有《论忧郁症和歇斯底里症》（*A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions*，1711）。——译者

注30 A. I.，亚历山大·因涅斯（Alexander Innes）的缩写。——译者

注31 陶特希尔原（Tot-hill-fields），位于伦敦威斯敏斯特区圣玛格丽特教堂（St. Margaret's）附近，因涅斯为该教堂的副牧师。——译者

注32 *Ex pede Herculem*，（拉丁语）从局部可推知整体，其直译为“看赫拉克勒斯之足（可知其全身）”。赫拉克勒斯（Hercules）是古希腊、罗马神话中的大力神。此句这里的意思是：知其言，便可知其人。——译者

注33 纹章局（Herald's Office），英国负责追溯并认证家族徽章和历史的机构。——译者

注34 沙夫茨伯里三世（Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury, 1671—1713），英国哲学家，他认为美德在于顺从自然，在于领悟到公共利益与个人利益是一致的和密不可分的。——译者

注35 *de bon gout*，（法语）高雅趣味，但原文gout（趣味）的正

确写法应是gout。——译者

注36 《圣经新约》记载耶稣基督降生在犹太伯利恒的马厩里。
——译者

注37 斯威夫特 (Jonathan Swift, 1667—1745), 英国小说家、政治家、诗人, 著有《格列佛游记》等作品。——译者

注38 菲力门 (Philemon) 和巴乌希斯 (Baucis), 古希腊神话中弗里及亚的农民夫妇, 因款待过微服私访的主神宙斯而受到神的恩赐。他们的小屋被变成了宫殿。斯威夫特在一首以此为题材的诗中说, 这二人的小屋被变成了教堂, 他们的木床架被变成了教堂用椅。——译者

注39 古希腊神话英雄赫拉克勒斯 (Hercules) 曾完成提任斯国王交给他的十项艰巨任务, 其中之一是在一天内扫净厄利斯国王奥吉亚司的牛圈 (Augean Stable), 那里养了三千头牛, 三十年未打扫过, 极为肮脏。——译者

注40 宙克西斯 (Zeuxis, 公元前420—前380), 古希腊画家, 据说首先发明了明暗画法, 传说他画的葡萄曾引来真鸟啄食。——译者

注41 米开朗琪罗 (Michaelangelo Buonarotti, 1475—1564), 意大利雕刻家、画家、建筑家、诗人。——译者

注42 列西普斯 (Lysippus, 约公元前336—约前270), 古希腊雕刻家, 作品今已无存, 只有其大理石复制品, 包括《系鞋带的运动员》、《亚历山大胸像》等。——译者

注43 理查德·戈莱汉姆 (Richard graham) 在此书中写的不是前言, 而是后记。该书前言是杜·弗莱斯诺依 (Du Fresnoy) 的一首拉丁文诗, 英国作家德莱顿 (Dryden) 于1695年将它译成英文, 并冠以《诗歌与绘画的相似之处》的标题。曼德维尔在克列奥门尼斯这段话里表达的见解, 与该前言相同。见《德莱顿全集》第17卷第293—294页。
——译者

注44 当时, 英王乔治二世 (George II, 1683—1760) 非常喜欢德国音乐家亨德尔 (Handel, 1685—1759) 的音乐, 并像其父乔治一世 (George I, 1660—1727) 那样为亨德尔颁发年俸。——译者

注45 曼德维尔时代的歌剧里有两种宣叙调, 一种为干宣叙调 (recitativo secco), 用羽管键琴伴奏, 另一种为大宣叙调 (recitativo stromentato), 用管弦乐队伴奏。宣叙调近似朗诵, 故又称朗诵调。
——译者

注46 歌剧 (opera) 这个字的拉丁字源中包含着“表演” (opera) 和“作品” (opus) 的意义。——译者

注47 撒拉弗（Zeraph），即seraph，源于拉丁字seraphim，是上帝面前九位唱诗天使中最高的六翼天使。典出《圣经旧约·以赛亚书》第6章第1—3节。——译者

注48 作者在这里嘲讽地转述了沙夫茨伯里所著的《性格论》里的一段话，它以夸张的言辞赞美自然、造物主、神明创造万物的伟大。——译者

注49 此暗指进食和排泄。——译者

注50 沙夫茨伯里在他的《性格论》里说：“扮鬼脸和拿腔做调对欺诈的帮助极大……经不起玩笑的对象是令人起疑的……”（《性格论·巧智与幽默的自由》）——译者

注51 基督变体，原文为Transubstantiation，特指罗马天主教教义中圣餐的面包和红酒变为耶稣的血和肉。——译者

注52 这里指选举教皇。——译者

注53 *auro venale*，（拉丁语）可以用黄金买到的。——译者

注54 根据法国哲学家培尔（Pierre Bayle，1647—1706）的记载，帕拉维奇尼主教（Palavicini）曾说罗马天主教会正在筹划掌握世俗的权力。见培尔《杂忆》（*Miscellaneous Reflections*）1708年版，卷一，第227页。——译者

注55 *Politia Religiosa della chiésa*，（拉丁语）教会的政治权力。——译者

注56 *Purpurati*，（拉丁语）红衣主教。——译者

注57 *Je n'entens pas Raillerie la dessus*，（法语）我不想听开它（荣誉）的玩笑。语出法国戏剧家莫里哀1668年写的喜剧《乔治·唐丹》（*George Dandin*）第一幕第四场，原句是“Nous n'entendons point raillerie sur les mati ère de L'honneur”（我们不想听别人拿荣誉开庸俗的玩笑）。——译者

注58 *L'odorat souffre beaucoup*，（法语）嗅觉得到了极大的满足。——译者

注59 从1727年2月到1728年3月，西班牙人一直围攻位于西班牙南端的英国直辖殖民地直布罗陀市（Gibraltar），未果。因此，曼德维尔的这篇对话很可能写于这段时间或稍后。——译者

注60 热那亚（Genoa），意大利西北部港市。——译者

注61 那不勒斯（Naples），意大利西南部港市。——译者

注62 多佛尔 (Dover) , 英国东南部港市。——译者

注63 加莱 (Calais) , 法国北部港市。——译者

注64 Terra Firma , (拉丁语) 陆地。——译者

注65 *Si fractus illabatur orbis* , (拉丁语) 无论在这个坚固的世界上它是何等微弱。语出古罗马诗人贺拉斯 (Horace , 公元前65—前8) 《歌集》 (*Carmina*) 卷三第三首。——译者

注66 *Beau monde* , (法语) 上流社会。——译者

注67 见英国戏剧评论家、神学家杰列米·柯利尔 (Jeremy Collier , 1650—1726) 著《道德散论》 (*Essays upon Several Moral Subjects*) 1703年版。——译者

注68 *compos Mentis* , (拉丁语) 精神稳定。——译者

注69 柯利尔在《论决斗》中说:“你不具备立遗嘱的资格, 因为无论出于什么目的, 立遗嘱者均须心智与记忆健全, 而你并非如此, 你正打算做的这件事 (决斗) 便足以说明你的精神不稳定。” (《道德散论》, 1703年第114页) ——译者

注70 伊壁鸠鲁 (Epicurus , 公元前341—前270) , 古希腊哲学家, 认为“快乐”是自然的目的和最高的善, 人生的最高幸福是避免痛苦, 身心安宁, 其学说后被误解为耽乐主义。——译者

注71 法王亨利四世 (Henry IV) 和路易十四 (Louis XIV) 都曾颁布并有效地实施禁止决斗的法律, “七省联盟”指荷兰。——译者

注72 *Esprits forts* , (法语) 不信神者。——译者

注73 *nec in unâ sede morantur* , (拉丁语) 二者互不见容。语出古罗马诗人奥维德《变形记》第2卷第846行。——译者

注74 见本书《霍拉修、克列奥门尼斯与芙尔薇娅的第一篇对话》。——译者

注75 此指《蜜蜂的寓言》的作者, 即曼德维尔本人。——译者

注76 这段话见《抱怨的蜂巢》“评论R”。——译者

注77 关于自然神论者 (Deist) , 作者曾说:“被普遍接受的想法是: 相信存在着上帝, 世界由上帝主宰, 却根本不相信上帝会向我们揭示任何事情, 这种人就是自然神论者。” (见《论自由思想》, 1729年版第3页) 自然神论相信上帝是万物的终极起因, 却否认上帝与人及宇宙之间存在任何现实联系。持这种理论的有英国哲学家约翰·洛克 (John

Locke)、法国哲学家伏尔泰 (Voltaire) 和本书一再提到的英国哲学家沙夫茨伯里 (Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury, 1671—1713)。——译者

注78 这个说法见大陪审团对《蜜蜂的寓言》一书的控状。——译者

注79 *a priori* , (拉丁语) 先验的。——译者

注80 *a posteriori* , (拉丁语) 后验的。——译者

注81 *sperma Ceti* , (拉丁语) 鲸蜡, 鲸脑油, 又作 *spermaceti*。
——译者

注82 *morte gravius* , (拉丁语) (此处) 重于死刑。——译者

注83 阿贝拉 (Peter Abelard, 1079—1142), 法国学者、哲学家、神学家, 因与其女学生爱洛依丝秘密恋爱生子而被阉割。——译者

注84 康巴布 (Combabus) 与斯特拉托妮丝 (Stratonice) 的故事, 这是作者从一部伪托古代叙利亚神学家“安提克的卢西恩” (Lucian of Antioch, 约240—312) 的作品《关于叙利亚女神》 (*De Syra Dea*) 中引述的恋情传奇。——译者

注85 马提亚尔 (Marcus Valerius Martial, 约40—约104), 古罗马讽刺诗人。——译者

注86 朱文纳尔 (Juvenal, 64—140), 古罗马讽刺诗人。——译者

注87 *Castrati* , (意大利语) 经去势后用假嗓模仿女声的男歌手。
——译者

注88 据记载, 当时一个名叫法利奈里 (Farinalli) 的意大利阉人歌手在英国每年能挣到五千英镑, 他回国后用积蓄建造了一个别墅, 并命名为“英国人的愚蠢”。——译者

注89 皇家歌剧院 (Royal Academy of Music) 创立于1720年, 由英王资助, 其宗旨为维护意大利歌剧传统, 曾组织过亨德尔 (Handel) 和斯卡拉蒂 (Scarlatti) 等著名音乐家作品的演出, 因成员间的个人恩怨和经营不善于1728年6月解散。见伯尔奈 (C. Burney) 著《音乐通史》, 1776—1789年版, 卷四, 第337页。——译者

注90 *Per fas & nefas* , (拉丁语) 借助合法和非法的 (手段)。
——译者

注91 *summum bonum* , (拉丁语) 最高美德。——译者

注92 阿那克萨哥拉（Anaxagoras of Clazomene，约公元前500—约前428），古希腊哲学家，生于小亚细亚的克拉佐莫尼（Clazomene）。第一个将哲学从爱奥尼亚（Ionia，古希腊小亚细亚西海岸及爱琴海一带地区）带到了雅典，并力图科学地解释日食、流星、彩虹等天象。——译者

注93 *Nil habet infelix Paupertas durius in se, Quam quod ridiculos homines faciat*（拉丁语），任何不幸的贫困，均不及他人的当面嘲笑更难堪。语出古罗马诗人朱文纳尔《讽刺诗集》卷三，第152首。——译者

注94 塞内加（Lucius Annaeus Seneca，公元前4—公元65），古罗马哲学家，悲剧作家，曾因担任罗马帝国执政官而获得巨富，后被暴君尼禄下令自杀。他提倡斯多葛主义哲学，主张节制欲望，忍受命运。——译者

注95 *nemo est miser nisi comparatus*，（拉丁语）无比较便无痛苦。语出塞内加悲剧《特洛亚妇女》（*Troades*）第1033行。此处所谓“与塞内加的相反议论相合”，即是说“有比较才会感到快乐”。——译者

注96 *quod oportet habere*，（拉丁语）能使他满足的结果。——译者

注97 见《抱怨的蜂巢》“评论C”。——译者

注98 蒙田（Micheal de Montaigne，1533—1592），法国哲学家，散文作家。——译者

注99 见蒙田《散文集》卷二，第269—270页。——译者

注100 方括号内的文字为曼德维尔在他的《荣誉之起源》（1732年）中对此段的扩充。——译者

注101 法国哲学家笛卡儿的假说认为：动物是没有感觉的自动体（*automaton*），或称自动机器。曼德维尔这里采用了法国哲学家伽桑狄（Pierre Gassendi，1592—1655）的观点，认为动物既有感觉、会思考，又是自动体。他认为：自动体有感觉，而人和动物都是机器。他并不认为“野兽与人一样，因此它们不是自动体”，而认为“野兽与人一样，因而这些动物都像自动体那样感觉”。换言之，他认为人与野兽身上都有自动机制。他后来还在《自由思想》（1729年）一文中更详细地论述了人类自动力。因此，克列奥门尼斯这句回答是言不由衷的。——译者

注102 勒瑙勋爵（Bernard Renau d'Elicagaray，1652—1719），法国造船设计师，船队司令。这本书名叫《舰船制造理论》，于1689年在巴黎出版。——译者

注103 见第三篇对话。——译者

注104 弗朗西斯卡·库佐尼 (Francesca Cuzzoni) 和福斯蒂娜·波多尼 (Faustina Bordoni) 是德国音乐家亨德尔 (Handel) 在英国皇家歌剧院先后聘用的女歌唱家，但二人互不服气。1726年5月，二人曾同台演出亨德尔的歌剧《阿莱桑德罗》(Alessandro)。在歌剧院，观众分成两派，分别为自己支持的演员喝彩，并向另一个喝倒彩，引起骚乱。二人在台上大打出手，彼此撕扯头发。(见斯特莱菲尔德著《亨德尔传》，1909年版，第98—104页。)——译者

注105 英国哲学家霍布斯 (Thomas Hobbes, 1588—1679) 在其著作《人的本性》中指出：“笑的激情不是别的，而只是一种突然产生的优越感。通过与他人弱点做比较，或通过与以前的自己做比较，我们心中突然意识到了自己的某种长处，这种优越感便被激发……因此，无怪我们非常厌恶他人的嘲笑，换言之，我们非常厌恶他人胜过我们。”(见摩莱斯沃思编《霍布斯文集》卷四，第45—47页) 霍布斯说的“笑的激情”显然是指审美范畴的喜剧感，与作者后面说的因呵痒而笑无关。——译者

注106 *exporrigere frontem*，(拉丁语)舒展的额头。——译者

注107 直译为“缺少截水龙头”，这是一句形容傻子流涎的俗语。——译者

注108 在作者写作本书的时代，蒸汽引擎刚刚在英国投入实际使用。——译者

注109 *Charte Blanche*，(法语)空白登记册，指心理学所说的“心灵白板”。英国哲学家洛克 (John Locke) 认为，人出生时不具备任何知识，人类的头脑是一个空白登记册 (拉丁语: *tabula rasa*)，而知识是后天习得的。——译者

注110 *Helluones librorum*，(拉丁语)读书过量者。——译者

注111 *caeteris paribus*，(拉丁语)(若)其余条件相等。——译者

注112 *a posteriori*，(拉丁语)后天的，依据事实而归纳的。——译者

注113 *ipso facto*，(拉丁语)就事实本身而言；其实。——译者

注114 *video meliora proboque, deteriora sequor*，(拉丁语)，我知道并渴望更好的办法，却采取了更坏的办法。语出古罗马诗人奥维德《变形记》第7卷第20行。——译者

注115 哲人石 (Philosopher's Stone) , 传说中能点石成金的神石。——译者

注116 *caeteris paribus* , (拉丁语) (若) 其余条件相等。——译者

注117 *ad omnia alia Aetate sapimus rectius* , (拉丁语) , “在另外一种年龄上, 我们能慎重地处理一切事情。”这是古罗马喜剧家泰伦斯 (Publius Terentius Afer, 公元前190?—前159) 的喜剧《两兄弟》 (*Adelphi* , 公元前160年) 中的台词。弥克昂 (Mitio) 和德梅亚 (Demea) 是两兄弟, 他们在子女教育上有歧见。——译者

注118 *Quid placet aut odio est, quod non mutabile credas* , (拉丁语) “爱永不变, 或恨永不变, 可有如此之人?”语出古罗马作家贺拉斯 (Horace) 《书简》 (*Epistles*)。——译者

注119 *Fabricando fabri fimus* , (拉丁语) 工作造就了工匠。——译者

注120 参见英国哲学家约翰·洛克 (John Locke, 1632—1704) 著《论知解活动》 (*Of the Conduct of the Understanding* , 1706年出版) : “头脑亦如身体, 是实践才使它成了现在的样子……”。(《洛克文集》1823年版, 卷三, 第214页。)——译者

注121 威廉·坦普尔 (Sir William Temple, 1628—1699) , 英国散文作家, 外交家。——译者

注122 以下引自坦普尔《论政府之本质》, 见《威廉·坦普尔文集》1814年版, 卷一, 第11—12页。——译者

注123 马太·戴克尔 (Matthew Decker) , 荷兰人, 1702年在伦敦以经商出名, 1716年成为从男爵。——译者

注124 里士满 (Richmond) , 英国东南部苏雷郡的一个自治镇。——译者

注125 《旧约》中说, 亚当和夏娃的长子该隐 (Cain) 因杀了兄弟亚伯 (Abel) , 被耶和华驱逐到挪得之地 (Wandering) , 生子以诺 (Enoch) , 并造了一座城, 命名以诺, 而以诺又有了自己后代 (见《创世记》第4章第9—24节)。故作者认为这与“亚当是人类惟一开始”的说法不一致。——译者

注126 根据1713年在乌列契特签定的一项条约, 英国有权为美洲的西班牙殖民地提供奴隶, 因而英国当时盛行贩奴贸易。——译者

注127 *Obscurum per obscurius* , (拉丁语) 以晦涩解释晦涩。

注128 *en sepi de bon sans* , (法语) 糟糕透顶 (的) 。——译者

注129 《旧约·但以理书》中说, 尼布甲尼撒王把三个人扔进烈火, 但他们由于神助而毫发无损 (第三章第19—27节) ; 又说: 大利乌王下令将但以理投入狮坑, 后者也因神助而毫无伤损 (第六章16—23节) 。——译者

注130 英语词“奇迹” (miracle) 源于拉丁语动词miraculum , 意为“惊异于……”。——译者

注131 (拉丁语) , “世上最易产生的是恐惧”。语出古罗马诗人斯塔修斯 (Statius , 45—96) 《忒拜叙事诗》 (*Thebaid*) 卷三第661行, 又见古罗马讽刺作家彼特隆纽斯 (Petronius , ?—66) 《残篇》 (*Fragmenta*) 27—1。——译者

注132 原文为Dryades and Hama-Dryades。德律阿得斯 (Dryades) 是古希腊神话中的森林与树的女仙。哈玛-德律阿得斯 (Hama-Dryades) 是古希腊神话中的八位森林女神, 各掌管一种树木。——译者

注133 汉尼拔 (Hannibal , 公元前246—前182) , 迦太基大将, 曾打败罗马人 (前216年) 。——译者

注134 亚历山大·塞维鲁斯 (Alexander Severus) , 罗马皇帝, 亥力奥伽巴鲁斯皇帝的养子; 222年即位, 235年死于宫廷卫队哗变。——译者

注135 亥力奥伽巴鲁斯 (Heliogabalus) , 罗马皇帝, 以荒淫著称, 205年即位, 222年死于宫廷卫队哗变。——译者

注136 阿波隆纽斯 (Apollonius Thyanaeus) , 古希腊毕达哥拉斯派哲学家, 作家, 在公元3世纪被奉为神。——译者

注137 奥菲欧 (Orpheus) , 希腊神话里的诗人, 音乐家。又译作“俄耳甫斯”。——译者

注138 见摩莱利 (Moréris) 编《历史大辞典》 (*Grand Dictionnaire Historique*) 1702年版, 卷一, 第109页。——译者

注139 此指拉普里迪乌斯 (Lampridius) 写的《历代帝王记》里的《塞维鲁斯传》。——译者

注140 花神竞技节 (Floral Games) 相传始于公元前238年, 源自对古希腊神谕书的信仰, 为向花神 (Flora) 献祭而设。古罗马人在每年

的4月28日到5月3日举行，其活动内容极具纵欲色彩。——译者

注141 雅各（Jacob），《旧约》中犹太人的祖先之一，其后代成为以色列的十二个部族。——译者

注142 塞尔苏斯（Celsus），公元2世纪希腊哲学家，曾发表论文《真话》（*Alēthēs logos*）（今已不存），以三种方式批评了基督教。叙马库斯（Quintus Aurelius Symmachus，345？—402）：古罗马政治家、演说家、文学家，因为异教信仰辩护而被格拉提安皇帝（Gratian，359—383）放逐。波菲利（Porphyry，233？—304？）：公元3世纪时的希腊学者、历史学家，据说曾写过15本批评基督教的书，今存残篇。希罗克勒斯（Hierocles）：据说他曾在公元303年煽动对基督教徒的迫害运动，并出版过抨击基督教的书，今已不传。——译者

注143 奥古斯都（Augustus，公元前27—前14），罗马帝国的开国皇帝。——译者

注144 参看法国哲学家培尔（Pierre Bayle，1647—1706）语：“大自然是一个无法理解的深渊。”见他的《历史与批判词典》（*Dictionnaire Historique et Critique*，1697）“艺术”词条关于“庇罗”（Pyrrho）的注释2。——译者

注145 参见本书第四篇对话。——译者

注146 肯陶洛斯（Centaurs），古希腊神话中半人半马的怪物。——译者

注147 喀迈拉（Chimera），古希腊神话中的喷火怪物，前半身像狮子，后半身像蛇，身体中部像山羊。——译者

注148 *Merveilleux*，（法语）奇迹。——译者

注149 见英国诗人弥尔顿（John Milton，1608—1674）1667年的长诗《失乐园》（*Paradise Lost*）第四节。——译者

注150 《旧约·但以理书》中说：大利乌王下令将但以理投入狮坑，但以理因神助而毫无伤损（第6章第16—23节）。——译者

注151 *Eris mihi magnus Apollo*，（拉丁语）“你将是我的阿波罗神”。语出古罗马诗人维吉尔《牧歌》（*Eclogues*）第三篇第104行。此处的意思是“你将被我看作一个奇迹”。——译者

注152 獒（mastiff），一种大型猛犬，两耳下垂，性情凶猛。——译者

注153 卢坎（Marcus Annaeus Lucanus，39—65），一译卢卡努

斯，古罗马诗人，哲学家塞内加（Seneca，公元前54—公元39）的孙子，曾写史诗《内战记》（*Pharsalia*，写恺撒与庞培之战，未完成），后因参加反对暴君尼禄的密谋败露，被迫自杀。——译者

注154 这个数字有误，太阳的体积为地球的130万倍。——译者

注155 这是法国作家拉·封丹（La Fontaine，1621—1695）的寓言《橡实与南瓜》（*La Gland et la Citrouille*），内容是：一个蠢人嘲笑宇宙的安排，因为它让南瓜长在柔软的瓜秧上，却让橡实结在高大的橡树上。后来他坐在一棵橡树下，一颗橡实从树上掉下来，砸在了他头上。他方始相信天意不让南瓜结在树上并非蠢举。——译者

注156 *O mentes hominum caecas! O Pectora caeca!*（拉丁语）“受骗的盲人们啊！盲目的理性啊！”见古罗马哲学家卢克莱修（Lucretius，公元前97—前55）著《物性论》（*De Natura Rerum*）卷二第14节。——译者

注157 《旧约·创世记》中说，亚当和夏娃的长子该隐（Cain）因嫉妒而杀死了兄弟亚伯（Abel）。——译者

注158 此指威廉·配第和约翰·格朗特合著的《对死亡报表的自然及政治评论》（*Natural and Political Observations upon the Bills of Mortality*，1662）。其第八章说，尽管男性死亡率高于女性，但男婴出生率比女性高1/13，因此仍维持了两性人数的大致平衡。又，威廉·配第（Sir William Petty，1623—1687）是英国政治经济学家、哲学家、科学家，著有《赋税论》（*Treatises of Taxes and Contributions*，1662—1685）；约翰·格朗特（John Graunt，1620—1674）是英国人口统计学家、流行病学家。——译者

注159 该文只包括从1628年到1662年的统计。——译者

注160 据《旧约·创世记》第三章，人类始祖亚当和夏娃因偷吃了伊甸园中的知善恶树的果实，被上帝逐出伊甸园，并受到上帝的诅咒。——译者

注161 闪（Shem），诺亚的长子；含（Ham），诺亚的次子；雅弗（Japhet），诺亚的三子。（见《旧约·创世记》第五章第32节）。——译者

注162 温莎（Windsor），英国王城，位于伦敦以西23英里的伯克郡东部泰晤士河右岸。——译者

注163 根据第五篇对话结尾的内容，这是指从伦敦到温莎的乡间石板路。——译者

注164 *detur digiori*，（拉丁语）送给最配得上它的人。——译者

注165 《十诫》的第九条是“不可作假见证陷害人”。见《旧约·出埃及记》第20章第16节。——译者

注166 《十诫》的第八条是“不可偷盗”。见《旧约·出埃及记》第20章第15节。——译者

注167 *oportet habere*（拉丁语）他该当如此。——译者

注168 《十诫》的第七条是“不可奸淫”。见《旧约·出埃及记》第20章第14节。——译者

注169 《十诫》的第十条是“不可贪恋人的房屋；也不可贪恋邻人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切所有的”。见《旧约·出埃及记》第20章第17节。——译者

注170 《十诫》的第二条是不可雕刻和跪拜偶像，详见《旧约·出埃及记》第20章第4节。——译者

注171 见古罗马作家朱文纳尔（Juvenal，60？—140？）的《讽刺诗集》第15首第2—4行。句中“门农”原指古希腊神话中的埃塞俄比亚王门农，被阿喀琉斯所杀。此处指埃及卡纳克神庙的阿蒙诺菲司三世的巨型雕像。——译者

注172 见朱文纳尔《讽刺诗集》第15首第9—11行。据后面的文字，此处“神圣的民族”指古埃及人。——译者

注173 维兹立普兹利（Vitzliputzli，又作Huitzlopochtli）：墨西哥阿兹特克人（Aztecs）信仰的战神和主神。——译者

注174 《十诫》的第三条是：“不可妄称耶和华你神的名；因为妄称耶和华名的，耶和华必不以他为无罪。”见《旧约·出埃及记》第20章第7节。——译者

注175 《十诫》的第五条是：“当孝敬父母，使你的日子在耶和华你神所赐你的地上得以长久。”见《旧约·出埃及记》第20章第12节。——译者

注176 安息日（Sabbath）即主日，休息日。犹太教的安息日为星期六，基督教为星期日。——译者

注177 此指英国作家艾迪生（Joseph Addison，1672—1719）主编的《旁观者》（Spectator）杂志第112期，出版于1711年7月9日星期一。——译者

注178 《十诫》的第四条是当记安息日为圣日，详见《旧约·出埃及记》第20章第8节。——译者

注179 *Vagitus* , (拉丁语) 啼哭声。——译者

注180 *vis unita fortior* , (拉丁语) 合力更强。——译者

注181 *Jus & norma loquendi* , (拉丁语) 语言的真理与规范。语出古罗马诗人贺拉斯 (Horace, 公元前65—前8) 《诗艺》 (*Ars Poetica*) 第72节。——译者

注182 这两个字的含义, 可参见本书《社会本质之研究》第三段的有关注释。——译者

注183 高乃依 (Pierre Corneille, 1606—1684), 法国古典主义戏剧家, 其最著名的戏剧《熙德》 (*Cid*) 写于1636年, 剧情为: 西班牙一伯爵之女施曼娜 (Chimene) 与贵族青年罗德里克 (Rodrigue) 相爱。罗德里克在与施曼娜父亲的决斗中杀死了施曼娜之父。施曼娜出于维护荣誉, 要求国王处死罗德里克, 为父报仇。罗德里克抗击摩尔人侵略凯旋后, 施曼娜仍要求处死他。后经国王说服, 施曼娜与罗德里克成婚。——译者

注184 见高乃依《熙德》第3幕第3场第797—802行。——译者

注185 *Nam genus & proavos & quae non fecimus ipsi, vix ea nostra voco*, (拉丁语) “至于血统和祖先, 以及我们未获得的一切, 我很少将那些东西称作我们的。”这是希腊英雄尤利西斯 (Ulysses) 的话。见奥维德《变形记》第13卷第140—141行。——译者

注186 朱庇特 (Jupiter), 古罗马神话里的主神, 即古希腊神话中的宙斯 (Zeus)。——译者

注187 尤利西斯说自己的父亲拉厄耳忒斯 (Laertes) 是朱庇特的孙子, 故自己就是朱庇特的曾孙。(见《变形记》第13卷第141—144行) 故此处的“一个人”指的是尤利西斯。——译者

注188 古希腊诗人赫希俄德 (Hesiod) 将人类历史划分为五个时代, 即黄金时代、白银时代、青铜时代、英雄时代和生铁时代, 其中, 黄金时代又被称为酋长时代, 由土星主宰。古罗马诗人奥维德的把人类历史划分为四个时代, 为黄金、白银、青铜和生铁时代 (见《变形记》第1卷第89—150行)。这种说法后为西方神话学、地质学、人类学和历史学所沿用。——译者

注189 据古希腊神话, 宙斯制造的大洪水过后, 惟有普罗米修斯之子丢卡利翁 (Deucalion) 及其妻子皮拉 (Pyrrha) 幸存。二人按照神谕分别向身后扔石头, 石头遂变为男人和女人, 重新创造了人类。事见奥维德《变形记》第一卷。——译者

注190 达佛涅 (Daphne), 古希腊神话中的女神, 因逃避阿波罗

的追求而变为月桂树。事见奥维德《变形记》第一卷第452—567行。
——译者

注191 尼俄柏 (Niobe)，古希腊神话中的底比斯王后，因子女全被阿波罗射杀而整日哭泣，后被宙斯变作大理石雕像。事见奥维德《变形记》第6卷第146—312行。——译者

注192 《圣经》中说：亚伯拉罕的侄子罗得 (Lot) 之妻逃离即被上帝毁灭的所多玛城时，不听上帝的话而回头观看，结果变成了一根盐柱。见《旧约·创世记》第19章第26节。——译者

注193 赫希俄德 (Hesiod)，公元前8世纪时的古希腊诗人，其作品《神谱》中记载了许多古希腊神话和传说。另写有长诗《农作与日子》——译者

注194 奥维德的长诗《变形记》共15卷，包括252个神话故事，其中有关于人变为动物、植物和石头的描写。——译者

注195 此指有关亚当、夏娃及天堂乐园的故事为《旧约·创世记》所载，而该卷经文相传为摩西所写，故此处说由一人讲述。——译者

注196 *meum & tuum*，(拉丁语) 我的 (东西) 和你的 (东西)。——译者

注197 参见奥维德《变形记》第一卷第89—124行有关黄金时代和白银时代的叙述。——译者

注198 《摩西五书》，指《圣经·旧约》中的《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》五卷书，相传为摩西所写。——译者

注199 此指亚当和夏娃长子该隐 (Cain) 因嫉妒杀死弟弟亚伯 (Abel)。事见《旧约·创世记》第4章第8节。——译者

注200 伊壁鸠鲁 (Epicurus，公元前341—前270)，古希腊哲学家，继承发展了德谟克利特的原子论。——译者

注201 *ex nihilo nihil fit*，(拉丁语) 无中不能生有。——译者

注202 斯宾诺莎 (Spinoza，1632—1677)，荷兰哲学家，其学说否认超自然上帝的存在，肯定“实体”即自然界，但亦把“实体”称为上帝。其著作有《伦理学》、《知性改进论》等。——译者

注203 据法国哲学家培尔 (Pierre Bayle，1647—1706) 编《辞典》，索摩纳科多姆 (Sommonacodom) 是古代闪米特人的半人半神的英雄，曾向族人讲述创世故事。——译者

注204 本书牛津大学1924年版的编者凯依 (F.B. Kaye) 指出, 孔子编定的中国上古历史文献《尚书》中并无关于人类起源的记载, 但中国古代仍有创世神话。《尚书·虞书·尧典》首句从我国原始社会后期的部落首领尧舜讲起: “昔在帝尧, 聪明文思, 光宅天下。将逊于位, 让于虞舜。”——译者

注205 英国神学家、宇宙论作家托玛斯·伯乃特 (Thomas Burnet, 1635—1715) 的《地球理论; 包含对地球起源的叙述》一书, 为1684年拉丁文的《地球理论》译本。此书试图对地球起源作出地质学的科学解释, 又不与《圣经》冲突。后来, 他为自己的理论辩护时, 曾用理解隐喻的方式去解释《创世记》第1章 (见他著的《考古学》, 卷二, 第7章, 1692年版)。这里所说的“其他几个人”包括英国哲学家、自然神论者柯林斯 (Anthony Collins, 1676—1729)、斯宾诺莎 (Spinoza)、布伦特 (Charles Brout) 和英国神学家伍尔斯顿 (Thomas Woolston, 1668—1733) 等, 因为他们都如此解释过《圣经》, 有的甚至因此被监禁。——译者

注206 梭伦 (Solon, 公元前638?—前558?), 雅典政治家, 立法者。——译者

注207 莱克尔加斯 (Lycurgus), 公元前9世纪斯巴达立法者。——译者

注208 英国虽在18世纪初就有了行使首相职能的大臣, 其中最早的一位是罗伯特·沃尔波尔爵士 (Sir Robert Walpole, 1676—1745)。但是, 直到1905年12月2日英国法律才承认了首相职务。作者在此称赞皇家司库而贬抑首相, 其潜在原因是作者的朋友和保护人麦克科莱斯菲德爵士 (Sir Macclesfield) 曾任皇家司库; 而罗伯特·沃尔波尔在1721—1742年任首相期间, 于1725年5月发动了对麦克科莱斯菲德的调查, 并以腐败罪使他被解职, 并交罚金三万英镑。英王乔治一世 (George I, 1660—1727。1714—1727年在位) 生前曾答应向麦克科莱斯菲德返还罚金, 并已经返还了一千英镑, 但乔治一世死后, 担任财政大臣的沃尔波尔拒绝继续返还罚金。——译者

注209 马尔博罗 (John Churchill Marlborough, 1650—1722), 英国贵族, 在西班牙王位继承战争中任联军统帅, 作战获胜。——译者

注210 语出贺拉斯《颂歌》第三卷第24首第31—32行。——译者

注211 马尔博罗公爵死于1722年6月16日。——译者

注212 玛斯 (Mars), 古罗马神话中的战神, 即古希腊神话里的阿瑞斯 (Ares)。

注213 密涅瓦 (Minerva), 古罗马神话中的智慧女神和女战神,

即古希腊神话里的雅典娜（Athena），又称帕拉斯（Pallas）。——译者

注214 这是霍拉修对此联原文的理解。原文可直译为：“（不然）没有父亲的玛斯和没有母亲的密涅瓦何以被著名的希腊人误当成先祖？”——译者

注215 弥尔顿（John Milton, 1608—1674），英国诗人，政治家，著有长诗《失乐园》、《力士参孙》、《复乐园》等。——译者

注216 此指理查德·本特莱（Richard Bentley）和约翰·勒克莱克（John Le Clerc）。勒克莱克1709年编辑出版了古罗马戏剧家米南德（Menander）和腓力门（Philemon）作品片断，但他并不精通希腊语和希腊诗韵学。本特莱写书批评此书，并寄给勒克莱克在荷兰的宿敌彼得·波曼（Peter Burman）。该书于1710年以作者化名出版，引起轰动。为了反击，勒克莱克也搜集材料，写书谩骂本特莱。——译者

注217 *De Lana caprina*，（拉丁语）山羊毛。此处比喻微不足道的小事。语出贺拉斯《书简》卷一。——译者

注218 弗朗西斯·哈钦森（Francis Hutcheson）是曼德维尔的宿敌，最先在《伦敦日报》上批评《蜜蜂的寓言》（1724年11月14日和24日）。他的《对美与美德观念起源的调查》出版于1725年。他赞成沙夫茨伯里的社会学说，也是英国功利主义运动的先驱。他认为人天生的“道德感”能使人作出正确的道德判断，并提出一个公式去计算这种道德感的多少。——译者

注219 *Quisque sibi commissus est*，（拉丁语）在任何人身上各占多少。语出古罗马作家塞内加（Seneca）《书信集》。——译者

注220 *Caeteris paribus*，（拉丁语）（若）其他条件相同。——译者

注221 *praemia si tollas*，（拉丁语）备受推崇的优点。语出朱文纳尔《讽刺诗集》第10首第142行。——译者

注222 参见《抱怨的蜂巢》的“评论Q”和“评论Y”。——译者

注223 此指温莎城堡。——译者

英国名家论曼德维尔及其《蜜蜂的寓言》

我想，我读曼德维尔是在四十或五十年以前……他极大地开阔了我观察真实生活的眼界。

——S.约翰逊（引自鲍斯维尔著《约翰逊传》，1887年版，第292页）

这是用英语写出的最邪恶、最聪明的著作。

——H.C.罗宾森 注2（《日记》，1869年版，第392页）

就算是莎士比亚来写一本谈论人类行为动机的著作，……那也极有可能不及在《蜜蜂的寓言》里所看到的如此有力的论证的一半。

——T.麦考莱（《麦考莱全集》卷五，1866年版，第5页）

我喜欢曼德维尔（胜于喜欢拉·罗歇福科）。他对自己论题的论证更为深入。

——W.赫兹利特（《作品集》卷六，第387页）

好吧，就在这个午夜，就在我这张椅子旁，

我来重温你的忠告，并自问：你是否依然

恪守它们的教导？——其要义并非蠢材所想。

我悟出：精妙的技巧能穿过混乱，

穿过充满逻辑之光的文字行行，

其声音愈益深沉，一直到它渐渐

达及静寂，来到一个神圣的地方，

辨析善恶，将它们结合得和谐顺畅，

将你揭示的真理之伟绩高声颂扬，

伯纳德·曼德维尔，久已作古的先贤！

——R.勃朗宁（《与某君晤谈》，1887年，第31页）

DER WILLE
ZUR MACHT

Friedrich Nietzsche

权力意志

〔德〕尼采 著

孙周兴 译

并不是你把偶像推翻了，而是你在心中把
偶像崇拜者推翻了，这才是你的勇气。

尼采



商务印书馆
The Commercial Press

目录

中文版凡例

- [1.1885年秋至1886年春]
- [2.1885年秋至1886年秋]
- [3.1886年初至1886年春]
- [4.1886年初至1886年春]
- [5.1886年夏至1887年秋]
- [6.1886年夏至1887年春]
- [7.1886年底至1887年春]
- [8.1887年夏]
- [9.1887年秋]
- [10.1887年秋]

尼采手稿和笔记简写表

- [11.1887年11月至 1888年3月]
- [12.1888年初]
- [13.1888年初至1888年春]
- [14.1888年春]
- [15.1888年春]
- [16.1888年春至1888年夏]
- [17.1888年5月至6月]
- [18.1888年7月至8月]
- [19.1888年9月]
- [20.1888年夏]
- [21.1888年秋]
- [22.1888年9月至10月]
- [23.1888年10月]
- [24.1888年10月至11月]
- [25.1888年12月至1889年1月初]

尼采手稿和笔记简写表

中文版凡例

一、本书根据科利 / 蒙提那里编辑的十五卷本考订研究版《尼采全集》（Sämtliche Werke, kritische Studienausgabe in 15 Bänden, 简称“科利版”）第12卷和第13卷译出，这两卷严格按照时间顺序收录了尼采作于1885年秋至1889年初之间的全部残篇遗稿（尼采精神错乱之前最后两年的全部笔记），其中包含了后人编辑的尼采《权力意志》（或译《强力意志》）诸版本的内容。

二、本书德文全集版（科利版第12卷和第13卷）已经合乎实情地取消了《权力意志》（*Der Wille zur Macht*）这个流行的书名，中文版仍保留该书名，主要出于图书流通的考虑。

三、中文版力求在内容（文字）和形式（版式）上严格对应于原著，尽量保持原版的笔记和残篇格式。凡正文中出现的各式符号亦予以原样保留，其中需要特别说明的有：

1. 〈 〉：表示编者对笔记文字遗缺部分的补全。
2. [—]：表示笔记手稿中一个不可读的词。
3. [— —]：表示笔记手稿中二个不可读的词。
4. [— — —]：表示笔记手稿中三个或三个以上不可读的词。
5. — — —：表示笔记手稿中不完整的句子。
6. [+]：表示笔记手稿中的空白。

四、原版黑体字在中文版中仍以黑体标出；原版斜体字在中文版中以重点号标示。

五、文中出现的诸如半个括号、句尾或段尾标点缺失等现象，并非中译者的疏忽或失误，而是原作本来样子，读者不可形成误解。

六、文中注释分为“编注”、“译注”两种。“编注”是译者根据科利版《尼采全集》第14卷（该卷为第1—13卷之编者注解）第731—774页译出的，移置入正文相应文字中，以方便读者阅读和研究。由于“编注”的植入，中文版自然亦具备了考订性质。

七、由于中文版把原版单独成卷的“编注”改为当页脚注，故已没有

必要标出原版为方便注释而作的行号。相应地，“编注”中行号说明也予以放弃，而改为如下形式：起始词语……结束词语。

八、注释（编注和译注）中出现的对科利版《尼采全集》诸卷的文献指引，均以学界普遍采纳的缩写形式“KSA”标示。

九、原著中出现的两门欧洲古典语言（古希腊文、拉丁文）词句，中文版中先列出原文，再以方括号 [] 标出相应的译文。需要特别标出的德文词语，中文版以括号（ ）表示。原著中出现的除德文外的现代欧洲语言（法文、英文、意大利文等）词句，中文版中一般并不标出原文，而多加注说明，特别需要标出原文的，亦以括号（ ）表示。

1 [1]

真正说来，我周围或许得有一个圈子，由那些深邃而温柔的人们组成，他们会保护我，使我免受自己的伤害，而且也懂得逗我开心：因为，对一个思考此类事物的人来说——正如我必须思考它们的那样——，把自己毁掉的危险总是近在眼前。

1 [2]

但愿没有人相信，人们有朝一日会突然双脚跳进这样一种热烈的心灵状态之中，后者的标志或比喻可能是一支刚刚唱完的舞曲。在学习这样一种舞蹈之前，人们必须已经完全学会了行走和跑步；而且，在我看来，始终只有少数人是命定能够做到自立的。在人们首先敢于靠自己的四肢走出去，没有襁带和扶手，在自己春天的充满最初青春力量和形形色色诱惑的时期里，人们已经受到了最恶劣的危害，经常颤抖不已，灰心丧气，犹如一个逃亡者，犹如一个被流放者，带着一颗战栗的良心，以及对自己道路的奇特怀疑：——如果朝气蓬勃的精神自由就像一瓶葡萄酒

1 [3]

镜子。

缺乏一种支配性的思想方式。

演员。

Gleba [土地]。

新的无耻（平庸者的无耻，例如英格兰人的无耻，也包括写作的女人们的无耻）

求偏见的意志（国家、党派等等

潜在的佛教徒。

缺乏孤独（而且因此缺乏好的 社会）

酒、书、音乐以及其他兴奋剂。

未来之哲学家。

统治阶层和无政府主义。

非常人物的奇特困难，其卑贱的谦逊妨碍了他。

缺乏一种性格教育。缺乏更高级的僧侣

对人民权利的逐步限制。

1 [4]

——关于对立面的学说（善的、恶的等等）作为教育 准则是有价值的，因为它使人有所袒护。

——人极容易因之而毁灭的最强大和最危险的激情，是如此彻底地受到了排斥，以至于这样一来，最强大的人本身已经变得不可能了，或者一定会感到自己是恶的，是“有害的和非法的”。这种损失是巨大的，但一直以来都是必然的：现在，大量相反的势力得到了培育，已经成长起来了，通过对那些激情（统治欲的激情，乐于变化和欺瞒的激情）的暂时压制，又有可能把它们释放出来了：它们将不再具有以前的野性。我们允许自己有这种驯服的野蛮：看一看我们的艺术家和政治家就是了

——各种对立面和对立欲望的综合乃是一个人的总体力量的标志：它能驯服多少呢？

——一个关于神圣性的新概念：柏拉图的天真幼稚——不再是显突出来的受诋毁的欲望的对立面

——要说明何以希腊宗教比犹太—基督宗教更为高级。后者胜利了，因为希腊宗教自己蜕化了（落后了）。

目标：对最强大、最可怕和最臭名昭著的势力的神圣化，用古老的比喻来说：对魔鬼的神化

1 [5]

——我的衡量尺度是，一个人、一个民族在何种程度上能够激发起自己身上最可怕的欲望，并且转向自己的福乐，又没有因之而毁灭掉：而倒是转向了自己卓有成果的行为和功业

——把所有不幸事件解释为那些未和解的心灵的作用，这乃是迄今为止促使大众走向宗教迷信的做法。即便更高的道德生活，圣徒的生活，也只不过是满足未和解的心灵而被虚构出来的手段之一。

——把我们的体验 解释为一种善良的、具有教育作用的神性的天意暗示，也包括我们的不幸事件：——父系的 上帝概念的发展，从父权家庭出发。

——人类的绝对堕落，向善的不自由状态，因而用坏良心来解释我们的所有行动：最后是恩典。奇迹行为。突发的悔改。保罗、奥古斯丁、路德

——日耳曼人对基督教的野蛮化：中介性的神祇，以及众多赎罪迷信，简言之，重又出现了前基督教的立场。作曲体系亦然。

——路德复述了基督教的基本逻辑，道德的不可能性 因而也包括自我满足的不可能性，恩典的必然性因而也包括奇迹以及命定的必然性。根本上，是一种抑制状态的告白以及一种自我蔑视的发作。

——“要偿还自己的罪责 是不可能的”，救恩欲望以及迷信和神秘的发作。“要摆脱自己的罪恶是不可能的”，保罗、奥古斯丁、路德的基督教的发作。从前，外在的不幸乃是宗教虔诚的推动力：后来则是内心的不幸感、未得救状态、畏惧、不安全感。看起来使基督和佛陀出人头地的东西：似乎正是内心的幸福使他们变得虔诚

1 [6]

——属于更高等级制的感觉在道德感中占着主导地位：它是更高级的社会阶层的自身证明，这个社会阶层的行动和状态后来又被视为一种信念的标志，而正是以此信念，人们才归属于 那个社会阶层，或者说应当 归属于那个社会阶层——

1 [7]

——道德感首先是与人（尤其是等级）相关而发展起来的，到后来才转移到行动和性格上。间距的激情 处于那种道德感的最内在根基中。

1 [8]

——人的无知无识和无所用心，使得个体的归属要到后来才得以确定下来。人们感到自己太不自由，毫无修养，为突然的推动力所撕扯，以至于人们不能对自己作出不同于对自然的思考：在我们身上也有魔鬼在发挥作用。

1 [9]

——人性的、太人性的。要是没有自觉地表现出道德活动和道德认识，人们就不能对道德作出思索。因此，我当时就致力于那种对道德的

精致化工作，它已经把“赏”与“罚”感受为“非道德的”，并且知道不再把“公正”概念把握为“可爱的理解”，根本上就是“赞成”。这其中也许有虚弱，也许有放纵，也许也有——

1 [10]

——“罚”是在极其狭隘的空间里发展起来的，它是强权者、家长的反应，是强权者、家长因为自己的命令和禁令遭到蔑视而表达出来的愤怒。——在习俗的德行（其准则要求“一切传统习惯都应当受到尊重”）之前，还有统治者的德行（其准则要求“唯有命令者才受到尊重”）。间距的激情、等级差异感，包含在所有道德的最终基础之中。

1 [11]

——“心灵”终于成了“主体概念”

1 [12]

——如果事物是未知的，那么人亦然。这里有什么可赞扬和指责的嘛！

1 [13]

——我理解不了，人们如何能够成为神学家。对这种人我想都不愿想，他们其实不仅仅是认识机器而已

1 [14]

——凡一个人不能完成的行动都会被他误解。以其行动而总是受到误解，这是出类拔萃的。那么，这也就是必然的，没有任何怨恨的动因。

1 [15]

——如果我宁愿去思考因果性而不是去捉摸对我的出版者的诉讼，那并不是无私的；我的益处和我的享受在我的认识方面，我的紧张、不安、激情恰恰在那里表现得长久。

1 [16]

思想就是行动

1 [17]

——我们是怎样在50年里改变了想法 啊！整个浪漫派及其对于“大众”的信仰都被驳倒了！决没有作为大众诗歌的荷马诗歌！决没有对伟大的自然力量的神化！决没有从语言同源性向种族同源性的推论！决没有对超感性之物的“理智直观”！决没有蒙着宗教面纱的真理！

1 [18]

真诚性问题是全新的。我感到奇怪的是：我们把俾斯麦这样的人物视为因疏忽大意而欠缺真诚性，而理查德·瓦格纳这样的人物是因为缺乏谦逊而没有真诚性，我们或许会用柏拉图的pia fraud [善良的欺骗] 来谴责他，会因为康德对绝对命令的推导来谴责他，而实际上，信仰对他来说肯定不是通过这个途径达到的

1 [19]

——怀疑最终也反对自身：对怀疑的怀疑。而且关于真实性的合法性 及其范围的问题就在这里 ——

1 [20]

——我们所有有意识的动机都是表面现象：背后隐藏着我们的本能和状态的斗争、争夺强力的斗争。

1 [21]

——这个曲调美妙动人，这并不是 由权威或者课堂告诉给孩子们 的：看到一个令人尊敬的人时产生的舒适感亦然。估价是天生的，不管洛克怎么说！是先天的；当然，如果那些保护和热爱我们的人们也与我们一道作出相同的估价，那么，估价就会发育得更强壮和更美好。对一个孩子来说，总是要在与自己母亲的对立中把自己的善和恶设定起来，而且就在他受到尊敬、讥讽和鄙弃的地方，那是何种折磨啊！

1 [22]

——被我们当作“道德感”来感受的东西是何其多样：其中有尊重、畏惧、感动，诸如为某种神圣的和隐秘的东西所感动，其中有某个命令者在说话，某个把自己看得比我们更为重要的东西；某个使人振奋、激动或者使人安静和深沉的东西。我们的道德感乃是曾经在我们祖先的历史中起过支配作用的所有华丽的和恭顺的情感的一个综合、一种同时鸣响

1 [23]

——有利于当代。健康得到促进，禁欲的和否定世界的思想方式

（连同它们追求病态的意志）几乎得不到理解。一切可能之物都将被允许和承认，每一种植物赖以生长的潮湿而温暖的空气。那就是一切细小的茂盛植物的天堂

1 [24]

——心灵、气息和此在（*Dasein*）被设定为相同的存在。生命就是存在（*Sein*）：此外没有什么存在。

1 [25]

——“好人统统是软弱的：他们之所以是好人，是因为他们没有强大到变恶的地步”，拉图卡部族首领科莫罗对贝克 [2] 说

1 [26]

gin是阿拉伯文，意为spiritus [精神] (=g'inn)

1 [27]

“对脆弱的心灵来说不存在任何不幸”，俄罗斯人如是说

1 [28]

——所有运动都要被把握为表情，被把握为一种语言，各种力量借以理解自己的语言。在无机世界中是没有误解的，信息传达似乎是完美的。在有机世界中则出现了谬误。“事物”、“实体”、特性、活“动”（*Thätig-“keit”*）——所有这一切都不能搬到无机世界中！有机物赖以生活的正是这些特殊的谬误。关于“谬误”的可能性的问题？对立面并不是“假”和“真”，而是与符号本身对立的“符号的缩略”。本质性的东西是：那些代表着大量运动的形式构成，那个表示所有符号种类的符号的发明。

——所有运动都是一个内在事件的符号；而且每一个内在事件都在这样一些形式变化中表达出来。思想还不是内在事件本身，而同样只是一种表示各种情绪的力量平衡的符号语言。

1 [29]

——对自然的人化——根据我们人来解释自然。

1 [30]

A.心理学的起点：

——我们的思维和评价只是对在背后起支配作用的欲求的一个表达。

——这些欲求越来越特殊化：它们的统一性乃是权力意志（为了取得所有欲望中最强大欲望的表达，后者至今一直统领着一切有机体的发展）

——把一切有机体的基本功能还原为权力意志

——问题，它是否同样也是无机世界的动力（mobile）？因为在机械论的世界解释中，始终还是需要有一个动力。

——“自然规律”：作为对权力联系和权力等级的无条件确立的公式。

——机械运动 只不过是一种内在事件的表现手段。

——“原因与结果”

1 [31]

——斗争作为均衡手段

1 [32]

——关于原子的假定，只不过 是主体和实体概念的一个结果：在某个地方必定有“一物”，活动是由此出发的。原子乃是灵魂概念的最后后裔。

1 [33]

——人类最可怕的和最彻底的要求，人类追求权力的欲望，——人们称这种欲望为“自由”——必须最长久地被限制起来。因此，伦理学以其无意识的教育本能和驯化本能，一直以来都旨在限制权力欲望：它诋毁专横的个体，并且以其对集体忧心和祖国之爱的颂扬来强调群盲的权力本能。

1 [34]

——合乎自然地，人类的力量必须依次发育起来，即：无危险的 力量会优先得到发展（赞扬、赞成），相反，最强大的力量最长久地被诽谤和中伤。

1 [35]

权力意志。

重新解释一切事件的尝试。

弗里德里希·尼采著。

1 [36]

思想世界只不过是现象世界的第二等级——

1 [37]

——运动不是由某个“原因”“导致”的：这或许又是老旧的灵魂概念了！——运动就是意志本身，但并非全部！

1 [38]

请注意！对因果性的信仰要归结于那种信仰，即相信：我就是作用者，要归结于对“灵魂”与其活动的分离。可见是一种古老的迷信啊！

1 [39]

把结果归结于原因：归结于一个主体。一切变化都被视为由主体带来的。

1 [40]

——时下的道德阶段要求：

- | | |
|-----------|---------|
| 1) 没有惩罚！ | } 没有报复！ |
| 2) 没有报偿—— | |
| 3) 没有奴性 | |

4) 没有 pia fraud [善良的欺骗]！

1 [41]

——我们再也不忍看此番景象，因而 我们取消了奴隶制

1 [42]

此乃软弱无力者和丧尽天良者最宠爱的说辞，所谓“理解一切即宽恕

一切”：这也是一种愚蠢。呵，倘若人们首先总是想着等待这种“理解”（comprendre）：在我看来，人们在此就极少能获得宽恕！而且说到底，为什么人们恰恰要在理解时宽恕呢？假如我完全理解了为什么我写错了这个句子，难道我因此就不能把它划掉吗？——存在着这样的情况：人们把一个人划掉了，因为人们理解了他。

1 [43]

“变化”概念已经是主体为前提的，即以作为实体的心灵为前提

1 [44]

——人们对于“意志不自由”学说的反感在于：表面看来，仿佛它主张“你并非自愿地做你的事，而是不自愿的，也就是不得不做你的事”。现在人人都知道，当一个人不自愿地做某事时他要有多大的勇气。似乎那个学说也就是要教导我们：你所做的一切是你不自愿地做的，就是不乐意地、“违背自己的意志”做的——而且这一点是人们不承认的，因为人们乐意做诸多事体，恰恰也包括许多“道德的事”。可见，人们是把“不自由的意志”理解为“为一种陌生的意志所强迫”：仿佛就是主张：“你所做的一切是你受一种陌生的意志的强迫而做的。”服从自己的意志，人们是不会称之为强迫的：因为那是一种乐趣。你能对自己下命令，这就是“意志自由”

1 [45]

Sapientia victrix [常胜的智慧]。

一种未来哲学的序曲。

1 [46]

宗教存活了极长时间，而未曾与道德结合起来：道德中立。人们要考量一下，每一种宗教到底想要什么——的确，人们在今天还能轻松地理解：人们通过宗教所要求的，不光是摆脱困厄，而且首先是摆脱对于困厄的惧怕。一切困厄都被视为恶的、仇恨的神灵运作的结果：人们遭受的一切困厄虽然不是“应得的”，但它们会唤起一个思想，由之可能激起一个神灵对我们发怒；人在未知的四处游荡的魔鬼面前战栗不已，想使它们变得可亲可爱。人在此要来检验自己的行为：而如果竟有某种手段，使他认识的某些精灵变得对自己友好，那他就要问自己，他是否真的已经做了自己能够为此做的一切。当一位朝臣在王侯身上感觉到一种不耐烦的情绪时，他是怎样来检验自己对王侯的态度的：——他会寻求一种放弃或搁置（Unterlassung），等等。“罪”原本就是这样东西，无论哪个神灵都可能因之受到大大的冒犯，无论哪一种放弃，哪一种——

——：在这里，人们必须重新使某物变好。——只要一个神灵、一个神祇明确地也把某些道德戒律说成是令他喜欢和为他效力的手段，那么，也就有道德的评价进入“罪”之中了：或者毋宁说，这时候，人们才能把一种对道德戒律的违背当作“罪”来感受，也就是某种与上帝相分离的东西，它冒犯上帝，而且也从上帝这边引起危险和困厄之后果。

1 [47]

聪明、谨慎和预先操心（与冷淡、与当下生活相对照）——现在，当人们举出这个动机时，人们差不多是指一种侮辱行为。不过，把这些特性培育起来，使之发展壮大，那是付出了何种代价啊！视聪明为德性——这还是希腊式的看法呢！

那时候，清醒和“审慎”同样如此，它们与出于暴力冲动的行为相对立，与行为的“幼稚”相对立。

1 [48]

绝对无条件的献身（在宗教中），作为奴隶般的献身或者女人般的献身的反映（——永恒女性乃是被理想化了的奴隶官能）

1 [49]

根据意图来衡量行动的道德价值：其前提是，意图真的是行动的原因——可是，把作为一种完满认识的意图视为“一个自在之物”，这意味着什么呢？说到底，它其实只不过是关于某种状态（不快、欲求等等）的解释的意识

1 [50]

——状态和欲求是要用语言来标识的：也就是说，概念是重新认识的标志。其中并不含有谋求逻辑的意图；逻辑思维乃是一种解决或消解（Auflösen）。但我们“把握”的每一个事物，每一种状态，都是一种综合（Synthesis），后者是人们不能“把握”，但也许能够标识的；而且，即便这一点也只是由于人们承认有某种与曾经在此的东西的相似性。事实上，每一种内在的精神行为都是“非科学的”，每一种思想亦然。

1 [51]

生性谦逊或者欺诈的思想家错误地理解了统治欲，同样也就错误地理解了追求卓越的欲望：他们把两者归于虚荣心，仿佛在此事关宏旨的是要置身于他人的意见当中而受尊重、敬畏或膜拜。

1 [52]

按照科学的尺度来衡量，人对人所做的每一种道德价值判断，其价值是微不足道的：那是一种试探和摸索，每个词语都饱含幻想和不确定性。

1 [53]

下面是几项分开来的任务：

1) 要把握和确定当前（以及在一个限定的文化领域里）占上风的关于人和行为的道德评估方式

2) 一个时代的总体道德习俗（Moral-Codex）乃是一个征兆，例如作为自我赞赏，或者不满，或者伪善的手段：也就是说，除了确定当前的道德特征之外，其次还必须对这种特征作出解说和解释。因为道德本身乃是多义的。

3) 要说明这种恰恰现在占上风的判断方式的形成过程，

4) 要对这种判断方式作出批判，或者说，要追问：它有多么强大？它会对什么产生作用？处于它的魔力之下的人类（或者欧洲）会变成什么样子？它会促进哪些力量，又会压制哪些力量？它是不是使人变得更健康、更病态、更大胆、更精细、更需要艺术？如此等等

这里已经假定了，不存在永恒的道德：这一点可以被认为是已经得到证明的。同样也不存在一种永恒的关于营养的判断方式。但有一种批判、一个问题是全新的：“好的”真的是“好的”吗？^[3] 还有，兴许现在被歧视和被辱骂的东西也有何种好处？我们得把时代间距考虑在内。

1 [54]

无条件的权力意志的特征在整个生命领域里现成存在着。如果我们有一种否定意识的权利，那么，这种权利倒是很难否定那些驱动性情绪的，例如在原始森林里。

（意识始终包含着一种双重的反映——并没有什么直接的东西。）

1 [55]

基本问题：德行有多深刻？它只属于经过训练的人们吗？它是一种表达方式吗？

所有比较深刻的人都一致认为——这是路德、奥古斯丁和保罗意识到了的——，我们的道德及其事件并不与我们有意识的意志相符合——质言之，根据目的——意图所做的说明是不够的。

在贯彻一个想法时，要保持客观、坚定、牢靠、严格——在这一点上，艺术家做得最好；但当有人必须要用人来达到这一点时（诸如教师、政治家之类），平静、冷酷、坚定很快就逃之夭夭了。在诸如凯撒和拿破仑之类的人物那里，人们就可能对一种致力于塑造自身不朽形象的“漠然无趣的”艰辛劳作有所猜度，尽管在这方面他们也许会被人类所牺牲，哪怕只是一种可能性。最高等的人的未来就处于这一轨道上：他们承担着极大的责任，而并不为此心碎。——迄今为止，为了本身不失去对自己权利和权限的信仰，几乎总是必须有灵感之欺瞒（*Inspirations-Täuschungen*）。

权力意志的种种变化，它的组织，它的专门化——与形态学的发展平行地表现出来！

从我们每一种基本欲望出发，都存在着一种对所有事件和体验的不同的、透视性的估价。这些欲望中的每一种都感到自己受到了其他所有欲望的阻碍，或者是受到了促进、宠爱，每一种欲望都有自己的发展规律（它的升与降、它的速度，等等）——还有，如若此种欲望上升起来，彼种欲望就枯萎下去。

人作为大量之“权力意志”：每个人都有大量的表达手段和形式。个别的所谓“激情”（例如人是残暴的）只不过是虚构的单元，因为从不同的基本欲望而来作为同类进入意识之中的东西，被一道构造而综合为一种“本质”（*Wesen*）或者“能力”（*Vermögen*），一种激情。也就是说，情形就如同“心灵”本身乃是一切意识现象的一个表达：然而我们却把这种表达解释为此类现象的原因（“自身意识”乃是虚构的！）

一切物质都是一种表示某个未知事件的运动征兆：一切被意识和被感受的东西又是未知的——— [4] 征兆。世界，使我们从这两个方面来理解自己的世界，或许还有大量其他的征兆。在精神与物质之间是没有任何必然关系的，就仿佛这两者已经以某种方式穷尽了，并且完全体现了表现形式似的。

运动乃是征兆，思想同样也是征兆：对我们来说，欲求乃是两者背后可证明的，而基本欲求就是权力意志。——“自在的精神”是子虚乌有的，正如“自在的运动”是子虚乌有的

可真滑稽了，我们的哲学家们提出要求，说哲学必须以一种认识能力的批判为开端：如果人们已经对以往的认识结果产生了怀疑，那么，总不至于说认识器官能够自己“批判”自己吧？把哲学还原为“追求认识理论的意志”，这是滑稽可笑的。仿佛这样就能找到可靠性似的！——

进入意识的一切东西不外乎是一个链条的最后环节，是一个结束。一个思想或许径直是另一个思想的原因，这一点完全是表面上的。真正结合起来的事件在我们的意识下面（自行）发生：情感、思想等等前后相继的出现秩序乃是真正的事件的征兆！——在每一个思想下面都隐藏着一种情绪。每一个思想、每一种情感、每一种意志都不是从某种特定的欲望中产生的，而毋宁说都是一个总体状态，是全部意识的整个表层，是从对所有对于我们具有构建作用的欲望的瞬间权力固定中产生出来的——也就是说，都是从正好占着上风的欲望以及服从于它或者与它相抵触的欲望的瞬间权力固定中产生出来的。下一个思想则是一个标志，标明总体的权力形势在此间如何发生了变化。

“意志”——一种错误的物化。

——歌德以后将会显出何种样子啊！多么不牢靠，多么漂浮不定！还有他的《浮士德》——那是何种偶然的和一时的，并非必然和持久的问题啊！认识者的一种蜕化，一个病人，再没有什么了！决不是认识者本身的悲剧！甚至也不是“自由精神”的悲剧。

博爱。

正义。

残暴。

赏与罚。

自我满足。

理性

等级制。

奴隶制(献身)

一切都已然有了自己的赞成与反对

一切赞扬和责难都透视性地从一种权力意志出发。

“天赋理念”

灵魂、事物——虚假的。“精神”亦然。

1 [65]

章节：关于解释

关于物化

关于没落理想的长存

(例如，奥古斯丁那里的奴隶官能)

1 [66]

不作任何区别的基督徒的博爱，唯当有了持续不断的上帝观时才是可能的，而与上帝相比较，人与人之间的等级就变得微不足道了，而且这个人本身竟变得如此无关紧要，以至于大小关系再也不能引起任何兴趣：就像从一座高山出发，大与小变得蚂蚁一般相似。——人们根本上不该忽视这样一种对于人的藐视，它包含在基督教的博爱情感当中：“你是我的兄弟呀，我已经知道了你的心情怎样，不管你是什么——不管你有多坏！”等等之类。事实上，这样一位基督徒乃是一个极其缠人和非分的种类。

相反，如果人们放弃上帝，我们就少了一个比人更高级的本质类型：而且，对于这个“至高本质”(höchstes Wesen) [5] 的种种差异，我

们的眼睛将变得敏锐犀利。

1 [67]

——我怀疑哲学家当中那些沉思冥想者、安于自身者、自得其乐者：——他们身上缺失那种把缺陷当作力量来承认的正派作风的构成性力量和精致品质

1 [68]

道德败坏者转变为在道德上受敬仰者——反之亦然。

1 [69]

——有些人在内心中搜寻一种无条件的约束性，也许还把它编造出来，另一些人则想证明之，同时就这样来栽培之——

1 [70]

——以自己的宗教，人表现得多么过于苛求呵，即便他还在上帝面前辗转反侧，类似于圣奥古斯丁！那是何种纠缠不休啊！这个父辈的或者祖辈的原则隐而不露！

1 [71]

——在世人中间，道德一直以来都被视为世上现存的最严肃的东西：这一点已经使道德论者得益匪浅了，在诸神中间——而且也许也在人类中间——等着道德论者的并不是一场小小的哄笑：人们决不能不受惩罚地长时间忍受一位师傅的威严。“教训”人类、“改良”人类——这样一个意图的僭妄

1 [72]

人这只猫总是一再归咎于它自己的四条腿，我愿说，总是一再归咎于它的一条腿，即“自我”（Ich），这一事实只不过是它生理上的“统一性”——更正确地讲，“统一过程”——的一个征兆：并不是信仰一种“心灵统一性”的根据。

1 [73]

道德乃是情绪学说的一部分：情绪达到此在（Dasein）之心脏有多深远呢？

1 [74]

倘若竟有一种“自在”，那么，什么是一种思想的“自在”呢？

1 [75]

思想乃是情绪游戏和斗争的标志：它们始终与情绪的隐蔽根源联系在一起

1 [76]

对于一个行动，谁若根据它赖以发生的意图来衡量它的价值，那就是指有意识的意图了；但在所有行动中，存在着往往无意识的意图；而且，作为“意志”和“目的”显突出来的东西，是可以作多重解释的，本身只是一个征兆而已。“一个未曾表达的、不可表达的意图”乃是一种解释，一种可能错误的阐释；此外就是任意的简化和伪造，等等

1 [77]

对快乐的预计，作为某个行动的可能后果的快乐，以及与一项活动本身相联系的快乐，作为一种被束缚和被积压的力量的释放：把这两种快乐区分开来，这已经花了何等工夫啊！这真是可笑！恰如人们把生活的安逸——与福乐（*Seligkeit*）当作道德上的醉态和自我崇拜而混为一谈。

1 [78]

与人类认识一道，道德也已经精细化了

a) 取代罪恶（作为对上帝的违犯）——

“对我自身的不公”

b) 取代对神奇帮助的祈祷和要求——

c) 取代对作为赏与罚的体验的解释——

d) 取代对形形色色的困厄、不安和冲突的敌意——

e) 取代基督徒的强求的、等量齐观的博爱——

1 [79]

关于自己作品的价值的极大坦诚和信念起不了什么影响：同样地，对自己作品的价值的怀疑和低估也触动不了什么。所有行动的情形亦然：无论我觉得自己怀着某个意图是多少道德，本身都〈没有〉因此解决

这个意图的价值问题，更没有解决行动的价值问题。一个行动的整个来历必须是已知的，而且不光是其中得到意识的小片断（所谓的意图）。但这样一来，恰恰就要求绝对的认识了——

1 [80]

一种对道德的人的克服何以是可能的：

我们不再根据一种行动的结果来衡量它的价值

我们不再根据一种行动的意图来衡量它的价值

1 [81]

我们愈少祈祷，愈少把双手伸向上方，我们有朝一日将愈加没有必要诽谤和诋毁，把我们身上的某些欲望当作敌人来对待；还有，我们的权力，那种逼使我们去摧毁人类和制度的权力，同样也可能这样做，而我们本身并没有就此陷入愤怒和厌恶的情绪之中：以神性的眼睛，不受干扰地进行消灭！消灭那些自我感觉良好的人，干吧！此乃 experimentum crucis [决定性的实验]。

1 [82]

善恶的彼岸

一种克服道德的尝试。

弗里德里希·尼采著。

1 [83]

宗教的解释 被克服了。

道德属于情绪学说（只不过是驯服情绪的一个手段，而其他东西应当得到培育而壮大。

1 [84]

对道德的克服。

迄今为止人类一直忧心忡忡地保存自己，其做法就是恶意地对待、诋毁对他来说最危险的欲望，并且同样地在对他有保存作用的servil [奴性] 面前竭尽奉承之能事。

赢得新的权力和区域

- a) 求非真理的意志
- b) 求残暴的意志
- c) 求快感的意志
- d) 求权力的意志 [6]

1 [85]

既然已经准备了对外部世界的理解 和传达，理智和感官就必定是表层的。

逻辑的完全空洞性——

1 [86]

分工、记忆、操练、习惯、本能、遗传、能力、力量——所有这些词语，我们靠它们是说明不了什么的，但也许可以用来标记和暗示。

1 [87]

“自我”（Ich）（它与对我们的本质的统一管理并不是一体的！）其实只不过是一种抽象的综合——也就是说，根本就没有什么基于“利己主义”的行动

1 [88]

——人们说，某种对快乐的 有意识或者无意识的预计，也即对人们通过某个行为而获得的快乐的预计（或者是在行为中，或者是在行为之后），其实就是行为的原因。这种说法乃是一种假设！！

1 [89]

我们属于世界的特性，这是毫无疑问的！除了通过我们自己，我们没有达到世界的通道：我们身上的一切高级和低级之物，都必须被理解为必然地归属于世界的本质！

1 [90]

请注意！我们要诚实地承认我们的爱好和反感，并且要阻止自己根据道德的色彩盆来给它们涂脂抹粉。多么确定地，我们将不再把我们的困境解释为我们“与上帝和魔鬼的斗争”！让我们采取自然主义的态度，甚至也给我们必须与之斗争的东西以一种正当的权利，在我们身上或者在我们之外！

1 [91]

通过分工，感官知觉与思维和判断差不多已经分离开来了：而在早先，思维和判断是包含在 感官知觉之中的，不是分离的。更早先的时候，欲望与感官知觉必定是一体的。

1 [92]

一切斗争——一切发生事件皆是斗争——都需要 延续。我们所谓的“原因”和“结果”放过了斗争，因而并不与事件相符合。一贯的做法是，否定原因和结果中的时间。

1 [93]

抛弃我们身上的某些迷信吧，就以往哲学家来说一直通行的那些迷信

1 [94]

新启蒙

一种未来哲学的序曲。

弗里德里希·尼采著。

1 [95]

自由的精神与其他哲学家。

善与恶的彼岸。

1 [96]

道德论者的道德。

1 [97]

关于原因与征兆的混淆

快乐与不快乃是一切价值判断 的最古老征兆：而不是 价值判断的原因！

也就是说：与道德判断和审美判断一样，快乐与不快也归属于同一个范畴。

1 [98]

话依然是：人们要相信，也包括由此得到描述的概念！

1 [99]

我们缺乏许多概念来表达关系：多么迅速地，我们与“主与仆”、“父与子”等等断绝了关系！

1 [100]

基本误解：一个人根据自身来解释每一个他者；因而造成对某种更高行为所独具的德性和情绪的误解。即使同一个人在某个低微之际回顾自己的节日高潮时期，他也会错误地理解自己。“自我贬抑”、“屈从”

1 [101]

呵，你们可认识到那种无声的温柔，凶恶和可怕之人就是凭着这种温柔沉湎于那些时刻，他一度——或者依然——“不一样”的那些时刻！没有人能看到德性是如此诱人，就像女人和孩子。

1 [102]

在最纯粹的源泉中，一滴脏水足矣——

1 [103]

想要朝着一种祈祷伸展的手，准备叹息的嘴——在这里，自由精神有其克制，但也有其积聚。终有一天，这个堤坝会被洪水冲垮——

1 [104]

许多更高贵者想要面对自己情绪的宁静、平和——他们追求客观性、中立性，他们只能满足于成为旁观者，——而且是作为挑剔的旁观者，带有一种好奇的和故意的优越感。

其他人想要的是对外界的宁静、生活的毫无危险，——他们想不受妒忌、不受攻击——而且宁愿给予“每个人以自己的权利”——美其名曰“公正”和博爱，等等。

关于章节：“德性之为伪装。”

1 [105]

一切专门化过程中出现的损失：综合的人物乃是更高级的。现在，一切有机生命都已然是一种专门化；隐藏的无机世界是力量的最大综

合，因此是最高级的和最值得尊重的东西。——谬误、透视的狭隘性在此是没有的。

1 [106]

艺术家：激情的、感性的、幼稚的，一方面过于怀疑，一方面又过于轻信

1 [107]

——你是不是这样一个人：作为思想家 忠实于自己的定律，不像一个诡辩者，而像一个战士忠于命令？不光是有对人格的不忠。

1 [108]

——对一个人的同情，这个人有足够的幸福和勇气，能够越位和旁观，犹如伊壁鸠鲁派的神。

1 [109]

镜子。

受禁知识的哲学。

弗里德里希·尼采著。

1 [110]

上帝被驳倒了，魔鬼没有被驳倒。敏锐和怀疑的眼睛善于深入隐秘深处；对这种眼睛来说，发生之事的景观既不是真诚性的标志，也不是慈父般的关照或者优越理性的标志；既不是某种高贵的东西，也不是某种纯粹的和天真的东西。

1 [111]

北方的非自然性：一切都蒙上银色的雾之后，人们必定只有通过艺术的方式才能获得快感，艺术在那里成了一种对自身的逃避。啊，这种苍白的快乐，这种投在一切快乐之上的十月之光！

北方的艺术性 [7]

1 [112]

诱惑者。

弗里德里希·尼采著。

我们的批判哲学家们的和善，他们没有发觉，怀疑——：他们以为，如果人们应用工具之前首先要检查工具，亦即认识能力——。这比人们想使用火柴之前先要检查火柴的做法还更糟糕。就是说火柴想检查自己是否点得着

一切发生事件的无条件的必然性并不含有任何强制性：此种强制性高居于那种已经彻底觉悟和领会的认识中。从其信仰中是得不出任何宽恕和原谅的——我会划掉一个被我写坏了的句子，尽我对那种必然性的认识，而我正是藉着这种必然性写坏了这个句子，因为有一辆破车的噪音扰乱了我——同样地，我也会划掉行动，也许会把人划掉，因为他们被弄坏了。“把握一切”——这意思就是扬弃一切透视性关系，这意思就是无所把握，错认了认识者的本质。

一切发生事件（Geschehen）的解释性特征。

并没有自在的事件（Ereigniß an sich）。发生的东西，就是由某个解释者所挑选和概括的一组现象。

恐惧已经被进一步培养为荣誉感了，妒忌成了合理公道（“公平待人”，乃至“权利平等”），孤独者和受危害者的纠缠不休成了忠诚，——

精神的笨拙（在它一度陷入其中的地方得以自我确定），不思改变的舒适懒散，对某种权力和服务乐趣的甘心屈服，对思想、愿望的湿热孵化——这一切都是德国式的——忠诚和虔信的起源。

当权力再也不足以掌握已经据为己有的占有物时，细胞原生质就会一分为二：生育乃是一种昏聩无力的结果。

男人的精子出于饥饿寻找女人的卵子并且溶入其中，这时生育就是一种饥饿的结果。

1 [119]

完全平等的过程却是对此过程的更高解释！！机械论上的力的千篇一律状态，却竟是权力感的提高！“第二次”——但其实并没有什么“第二次”。

内在权力感的绝对无作用性 之为因果性，—— —

1 [120]

同一个文本可以有无数种解释：没有什么“正确的”解释。

1 [121]

快乐的科学（Gai saber）。

一种未来哲学的序曲。

- 1.自由精神与其他哲学家。
- 2.世界解释，而不是世界说明。 [8]
- 3.善恶的彼岸。
- 4.镜子。欧洲人自我反映的时机。
- 5.未来哲学家。

1 [122]

克服情绪？——不，如果这应当意味着削弱和消灭情绪的话。相反，是要利用情绪：这可能也包括，长期压制情绪（不只是作为个体，而是作为团体、种族等等）。最后，人们要重新给予情绪一种充满信心的自由：情绪热爱我们犹如好使的仆人，并且自愿走向我们的精华之所至。

1 [123]

意大利那不勒斯流浪汉的幸福和自足，或者“美好心灵”的“福乐”，或者基督教黑恩胡特派 [9] 虔信教徒的肺结核病人式的爱，就人类的等级制来说它们都证明不了什么。作为伟大的教育家，人们必须无情地把这种“福乐之人”的种类打入不幸的深渊：缩小、松懈的危险立即就出现了：反对斯宾诺莎主义的或者伊壁鸠鲁主义的幸福，反对沉思状态方面的一切松懈。而现在，如果德性是达到这样一种幸福的手段，那么，人们就必须也成为德性的主宰

1 [124]

透视性的领域和谬误是如何形成的呢？那是因为——借助于某个有机体——并非某个生物，而是斗争本身意愿保存自己，意愿增长并且意愿意识到自身。

我们称之为“意识”和“精神”的东西，只不过是一个手段和工具，借助于〈后者〉，并非某个主体，而是一种斗争意愿保存自己。

人是一个标志，表明何种巨大的力量能够被发动起来，通过某个渺小的生物而具有多样的内容（或者，通过一种长期的斗争而集中到许多渺小的生物上）

与星辰游戏的生物

1 [125]

——“它是这样那样的”这样一种信仰，必须转变为这样一种意志，即“它应当成为这样〈那样〉的”。

1 [126]

——通向神圣者的道路。“权力意志”的推论。

1 [127]

——必定有这样一些人，他们把一切日常事务都神圣化，不光是吃喝：而且也不光是在对它们的记忆中，或者在与它们的一体化过程中，而总是重新以全新的方式使这个世界美化。

1 [128]

——有机体的本质要素乃是一种关于发生事件的新解释，是透视性的内在多样性，后者本身就是一个发生事件。

1 [129]

——圣徒乃最强大的人（通过自我克制和自由、忠诚等等

1 [130]

——否认 功劳，而去做超越一切赞扬、实即超越一切理解的事情

1 [131]

1 [132]

——一个伟人，他感到有权利牺牲人类，犹如一个统帅牺牲人类；并不是为某个“理念”效力，而是因为他要统治。

1 [133]

——越来越不需要体力了：凭着聪明，人们让机器劳动，人类变得更强大和更有才智了。

1 [134]

——为什么我们今天必须时而粗鲁地讲话、粗鲁地行动。某种精细而静默的东西不再被人们所理解了，甚至不再为与我们亲近的人们所理解。凡人们没有高谈和叫喊的，就是并不在此存在的东西：痛苦、匮乏、使命、长久的责任和伟大的克制力——没有人能对此有所觉察。喜悦被视为缺乏深度的标志：它可能是太过严厉的紧张之后的极乐，有谁知道这个呢？——人们与戏子们打交道，竭力强制自己，为的是在这种时候也有所尊重。可是没有人懂得，与戏子打交道对我来说是多么艰难和痛苦。抑或是与一种冷漠的享乐主义者打交道，后者有充足的精神去

1 [135]

——我把它看作德国人的市侩气和懒散气：不过，这样一种放任自己（Sich-gehen-lassen）乃是欧洲的和“当今的”，不光是在道德和艺术上。

1 [136]

——不可以从探究的好奇和热心中搞出一种德性，一种“求真理的意识”。波尔 - 罗雅尔 [10] 的学问们知道这一点，并且更拘泥于此。但我们却已经让我们的所有癖好疯长，然后也想为此找到一个美好的德性名称。然而，德性属于更强壮和更恶劣的时代的产物：它是贵族们的特权。

1 [137]

我对最无可争辩的道德事物感到惊异——而其他哲学家，如叔本华，只是在道德“奇迹”面前停滞不前了。

1 [138]

1 [139]

当艺术家不再对自身有敬畏之心时，他们就开始赏识和高估自己的作品了。他们对荣誉的强烈要求常常掩盖了一个可悲的奥秘。

作品并不属于他们的规则，他们把作品感受为自己的特权。 [11]

也许他们也想要让他们的作品为自己说情，也许是其他人使他们弄错了自己。最后：也许他们想要自身之中的噪声，为的是不再“听到”自身。

1 [140]

“当上帝赐予我苦难时，他要的是我的精华”。——把它解释为你的精华，这全然取决于你：即便在虔信的人那里，它也并不意味着更多的东西。

1 [141]

肯定与否定的彼岸。

对可疑者而言的

问题和问号。

1 [142]

我们与其说知道，倒不如说是承认：瓦〈格纳〉是可怜巴巴的，他难得产生一个想法，他本身多半对一个想法的出现感到害怕、着迷、震惊，而且过于长久地、不厌其烦地抚摩和打扮这种思想奇观。他太受欢迎了，不晓得富人们那种冰冷的平易近人，更不晓得富人们那种温柔的厌恶，那些一味赠予的人们的困倦——类似于莫扎特，类似于罗西尼 [12]：唯有大量的泉水在喷涌和欢舞。

1 [143]

“我们这些幸福的蜥蜴”。

一个感恩者的思想。

1 [144]

最后的德性。

1 [145]

——这最后的德性，我们的 德性，就是：正派。在其他所有部件中，我们只不过是继承人，也许是挥霍者，即并非由我们收集和堆积起来的德性的继承人和挥霍者

1 [146]

一个道德论者：我把它理解为我们的问题和反驳：是不是向来已经有这样一种真正的道〈德论者〉呢？——也许没有，也许有；无论如何，从现在起，还只不过可以有此种道〈德论者〉了。

1 [147]

我的朋友啊，避开无聊之物吧，避开阴天吧，避开蹒跚的蠢妇吧，避开品行端正的女人吧，避开那些写字和“摆弄”书本的老处女吧——难道生命不是过于短促，又怎能闷闷不乐？

1 [148]

“世界作为意志和表象”^[13]——回译成紧凑和个人化的表达，回译成叔本华的表达，就是：“世界作为性欲和沉思。”

1 [149]

德意志帝国远离于我，而且对我来说没有任何理由，让我对一个如此远离的东西采取友好或者敌意的态度。

1 [150]

迄今为止，我们一直都是那么殷勤地对待女人的。哎呀，可现在到了这样一个时代，人们为了能与一个女人交往，必须首先揍她一巴掌。

1 [151]

通向神圣者的道路。

什么是强大的精神？

关于群盲之道德

1 [152]

新危险与新安全

1 [153]

请注意！反对雅利安血统和闪米特血统。 [14]

种族混杂之处，乃伟大文化的源泉。

1 [154]

什么是高贵的？
关于等级的思考。

1 [155]

我们倒是指望什么呢？不就是指望宣谕者的巨大噪声和喇叭的巨大噪声吗？喧闹的鸣响中包含着何种幸福啊！有一种令人窒息的寂静：我们已经谛听得太久。

1 [156]

谁要发送至大的礼品，就得寻求那些懂得领受的人们——也许他是徒劳地寻求？他终将抛弃自己的礼品吗？诸如此类的东西属于隐秘的历史和最丰富心灵的绝望：这也许是世间一切不幸事件中最不可理解和最令人伤感的。

1 [157]

道德判断，只要它用概念来表达自己，就会显得狭隘、笨拙、可怜、几近可笑，与之相比的是这种判断的精致，只要它是在行动、选择、拒绝、颤栗、爱情、犹豫、怀疑中表达自己，在人与人的各种接触中表达自己。

1 [158]

在今天，德国老实巴交的平庸之辈听到他们的勃拉姆斯音乐时感到多么愉快，也就是感到多么亲切——：就像那些具有巴黎气息的机敏而不安的轻浮之徒，在今天用一种肉麻的溜须拍马功夫围着他们的勒南

[15] 东嗅西闻——

1 [159]

上升中的君主 价值！

1 [160]

所有党派都是多么背信弃义啊！——它们要揭露自己的领袖，而它们所揭露的东西，兴许正是它们原先用高超的技巧掩盖起来的

1 [161]

对于被自己视为“肤浅”的东西，也许人人都有自己的尺度：好吧，我就有自己的尺度——那是一种供我自己使用的粗糙而幼稚的尺度，它让我感到多么称手——尽管其他人有权拥有更为敏感、更为精细的工具！

在我看来，谁若把痛苦当作反对生命的论据来感受，那就是浅薄的，我们的悲观主义者就是这样；在幸福中见出一种目标的人亦然。

1 [162]

放荡的心灵。——

我看到了他：至少是他的眼睛——时而深邃又沉静、时而碧绿又淫荡的蜂蜜般的眼睛

他那安静的微笑，

天空血腥而残酷地注视

放荡的女人心灵

我看到了他，他那平静的微笑，他那蜂蜜般的眼睛，时而深邃而含蓄，时而碧绿而淫荡，一个战栗的表面，

淫荡的、困倦的、战栗的、迟疑的，

波浪涌入他的眼睛

1 [163]

1. 海盗中间的凯撒

2. 在桥边

3. 婚礼。——而且突然间，天空阴沉下来

4. 阿里阿德涅 [16]。

1 [164]

这种音乐——倒是狄奥尼索斯的？

舞蹈？

喜悦？诱惑者？

宗教的洪流？

在柏拉图枕头下的阿里〈斯托芬〉[\[17\]](#)？

1 [165]

我们的吟游诗人以及欺诈葬礼上的人〈们〉——他们是女巫的近亲，他们有自己的山头

1 [166]

神秘的自然，被恶习玷污了的，冒着泡沫

1 [167]

善良而纯洁的源泉，它再也对付不了落入其中的一丁点儿垃圾，直到它最后彻底发黄流毒：——堕落的天使

1 [168]

“我们非道德论者”。

1 [169]

“如果你得救了，你就会知道你之所为；但如果你不知道，你就得服从律法，服从律法的惩罚”。

拿撒勒的耶稣。

1 [170]

勤劳，作为一个不高贵的人之种类的标志（所以不言而喻地，该种类还是一种值得珍视的和必不可少的人——蠢驴的注脚），在我们这个时代里或许会——

1 [171]

与拉伯雷 [18] 相比，与那种放纵的感官力量相比，后者的标志就是，———

1 [172]

没有手的拉斐尔

文化的寺庵和隐居之所

这种音乐是不真诚的

“尽可能不要国家”——那些反国家的势力

对已经以“客观冷静”、“沉思冥想”为最高状态的人来说，比如对叔本华来说——他知道得还不够

寻找一种不折不扣的质朴的利己主义时的幸福

德国人的伪善啊！把老妇描写为他们的责任感的分泌物——我亲耳听到过这个说法。

丑陋少女的叫喊和涂鸦——女人不断衰退的影响。

新式梅留辛茸毛毡呢

尽可能多的军事书籍，被射伤的国王们——野营的匮乏，没有门窗、上膛的左轮手枪

“任何行动的原因都是一种意识行为”，一种知识！因此恶劣的行动只不过是谬误，等等。

著名的话“宽恕他们吧”，一般化的说法是“理解一切吧”——肤浅的说辞

“伟大的模棱两可者和诱惑者”

1 [173]

一个冰冷的可恶的湖，其中泛不起任何欣喜的涟漪

1 [174]

在我的同类中间还没有一个时刻，在每一种行为和事务上，都使“你必须要做点别的”这条隐秘的蠕虫构成内心的压抑，那是一条折磨小孩、蠢妇、侏儒的蠕虫

——在它周围只有这样一些人，即它既不能报复，也不能劝导的那些人——

1 [175]

娇生惯养的良知

1 [176]

小小的痛苦 (Wehsal)

1 [177]

关于一个伟人。

后人说他：“从此以后爬得越来越高了。”——但他们丝毫理解不了这种上升的苦难：一个伟人受伤害、受打压、受排挤、受折磨而升到他的 高位。

1 [178]

正如我所理解的，这乃是种族问题：因为在关于雅利安人的粗俗废话中——

1 [179]

平庸的耶稣教会，力求折断或者削弱异乎寻常的和紧张好奇的人，犹如折断一张对它构成危险的弓，其手段就是同情和舒适的帮忙，差不多就是通过对其必然之孤独的毒化以及对其信仰的隐蔽玷污——：当耶稣教会能够说“他 终于成了我们中的一员”时，它就胜利了；这个嗜权的耶稣教会，它就是整个民主运动的推动力，往往远离于政治和营养问题——

1 [180]

莫扎特，德国巴洛克之花——

1 [181]

灵感。——

1 [182]

这是难以得到理解的。对于力求某种精细 解释的善良意志，人们要打心眼里表示感谢：在称心的好日子里，人们甚至不再要求解释了。人

们应当给予自己的朋友们一个充裕的误解空间。在我看来，被人误解要胜过得不到理解：某种具有伤害作用的东西就在于被人理解。要被人理解吗？你们知道这意味着什么吗？——理解即是救平。 [19]

被人误解胜于得不到理解：对于得不到理解，人们总是漠然处之，而漠然之冷是伤人的。

1 [183]

呵，这就是大海：而这只鸟应当在此筑窝吗？

在那些日子里，大海变得风平浪静而且——

1 [184]

论精神的贪婪：在那里，犹如在吝啬鬼那里，手段成了目的。贪得无厌

人们今天 喜爱一切宿命论的非凡惊人：对精神亦然。

1 [185]

精神的培育。

关于精神良知的想法。

精神的贪得无厌：——精神的非凡惊人、宿命、夜游、冷酷无情、野性和狡诈。

1 [186]

学者。

什么是真理。

论精神的放纵。

我们艺术中的蛊惑因素。

主人道德与奴隶道德。

道德与生理学。

虔敬。

论自由精神的历史。

我们非道德论者。

高贵的心灵。

面具。

1 [187]

1.什么是真理？

2.论学者的自然史。

3.面具。

4.论高贵的心灵。

5.我们非道德论者。

6.群盲道德。

7.论艺术中的蛊惑因素。

8.虔敬。

9.善良的欧洲人。

10.未来哲学。怀疑论者。自由精神。强大精神。诱惑者。狄奥尼索斯。

1 [188]

第一个主要章节：

我们的勇气

第二个主要章节：

我们的同情

第三个主要章节：

我们的见识

第四个主要章节：

我们的孤独。

1 [189]

- 1.道德与认识。
- 2.道德与宗教。
- 3.道德与艺术。
- 4.“我们欧洲人”。
- 5.什么是高贵的？

灵感

1 [190]

在已经摆脱了宗教的人们中间，我发现有多种多样的人。其中有毫无节制者，他们已经为自己的感官所说服（因为他们的感官再也受不了宗教理想的强制和谴责了）——而且他们习惯于把理性、趣味当作自己的代言人来加以利用，就仿佛他们知道自己再也受不了宗教的非理性和乏味似的：——这种人所特有的是反宗教的仇恨、狠毒之心以及阴险的讪笑，但同样地在好好隐瞒起来的时刻——还有一种渴慕的羞愧，一种内心对被否定了的理想的卑躬屈膝。通过感性生活疏远于教会之后，他们在重新回到教会时就崇拜非感性化的理想，把它当作这种唯一的宗教上的“自在理想”（Ideal an sich）：——大量严重谬误的一个源泉。

其中也有更富于才智的、更缺乏感受力的、更枯燥乏味的，也更认真的人们，他们从骨子里根本就无能于信仰一种理想，更善于在精细的否定和挑剔的解决中找到他们最大的力量和自尊：他们已经解脱了，因为他们身上没有能够牢牢维系的东西；他们之所以能解脱，是因为——

阶段——

丧失、荒凉，包括一种不忠、忘恩负义、解脱的感受，一切都被一种不容改变的、严厉的确信压倒了

充满敬畏的宽容感和一种美好的严肃感（怀着对人〈性〉宗教的伟大宽容）

对于一切宗教的优越而善意的喜悦之感，伴以一种对精神良知的肮脏的轻率蔑视，后者总是还允许许多人去笃信宗教，或者允许一种难以隐瞒的惊奇，即：“信仰”是可能的

1 [191]

请注意！说到底，一个希腊城邦的整体 倒是比某个个体更有价值！它只是没有被保存下来！——多么确定地，身体比无论哪个器官都更有价值。学会服从，在身体上千锤百炼，完成至高事业！

1 [192]

洗得更干净，穿得更整洁之后，卓越的体操运动员封住了不牢靠的嘴，使自己养成沉默的习惯，也养成在性欲（Venere）方面的几分自控（而不是像人们司空见惯的那样从小就乱搞一气）：我们会看到他们立即就在这个方面“被欧洲化”了

1 [193]

我喜欢年少的食肉动物那漂亮的顽皮劲儿，它优美地玩耍，并且通过玩耍而把东西撕个粉碎

1 [194]

现代悲观主义乃是现代 世界——而不是世界和此在——的徒劳无用状态的一个表达。

1 [195]

我越来越觉得，我们并不浅薄，并没有足够的好心肠，不足以为这个边陲的容克祖国助一臂之力，并且赞同它那恶狠狠的愚昧口号：“德国，德国，高于一切。”

1 [196]

——我们必须已然下降到最后的瓦格纳及其拜罗伊特报刊的水平，才能应付一个类似的由骄横、暧昧和德意志狂构成的泥潭，正如那些对德〈意志〉民〈族〉的讲话表现出来的那样。

1 [197]

有一天，不知道怎么回事，老浪漫主义者倒下了，展开四肢躺在十字架前：这也是理查德·瓦格纳碰到的事情。一道来观看这样一个人的蜕化变质，这是我所经历过的最痛苦的事情之一：——人们在德〈国〉并没有 对此感到痛苦，这对我来说构成一个强大的推动力，使我愈加怀疑那种如今在德〈国〉占上风的精神。

1 [198]

扑埃叽莱哩，巴叽哩（Buatschleli batscheli）

当，当，当（ bim bim bim ）

扑埃叽莱哩，巴叽哩（ Buatscheli batschleli ）

当（ bim ）！ [20]

1 [199]

用自己的拥抱抓住幸福，把它勒死、扼杀、消灭掉：——此类体验的忧伤——不然它会逃遁和溜走吗？

1 [200]

人们能坚持多少真理？

人们能承担多少责任？

人们能担当多少照料和保护？

简朴性——还有，艺术家五彩缤纷的趣味透露了什么呢？

1 [201]

中产阶级的道德

1 [202]

存在着某种根本不可教的东西：一块由fatum [命运]、由尺度方面以及在与我们的关系方面预先确定了的决定所构成的花岗岩，同样地还有一种对于特定问题的权利，一种深深的烙印，即把特定问题烙印到我们的名字上面。

适应的努力、孤寂的痛苦、对某个集体的要求：在一位思想家那里，这些东西可能如此这般表现出来，即他在自己的个案中恰恰减掉了最个人性的和最富有价值的东西，而且通过一般化也把这种东西公共化了。如此一来，一位引人注目的人物的完全表达出来的哲学，就可能并不真的是他自己的哲学，恰恰倒是他的环境，他作为人悖离于这个环境，是反典型的。在何种意义上谦逊、无畏“我在”（ Ich bin ）的缺失，对一位思想家来说会变成灾难性的。“典型比个案和特例更为有趣”：就此而言，趣味的科学性就可能使某人不能独立具有必要的关注和谨慎。而最后：风格、文学、话语的抛掷——这一切对最个人性的东西造成何种歪曲和腐败呵！书写中的猜疑、好手笔的虚荣暴行：后者肯定是一件社会制服，并且同样也把我们掩盖起来了。这种趣味与独创性为敌！一个老旧的故事。

有所传达的风格：以及仅仅作为标志的风格，“in memoriam”[作为纪念]。僵死的风格是一场化装舞会；在别处则是活生生的风格。非个人化。

1 [203]

对一个敌人，最好的对付手段就是第二个敌人：因为一个敌人——

1 [204]

在我身上太多了，从何时起？差不多从儿时起。我的语文学只不过是一种贪婪地一把抓住的疵点（Echappade）而已：我不能错误地以为莱比锡的日记讲得太清楚了。——而且没有同伴！——信赖方面的轻浮吗？不过，一位隐居者总是已经积累了太多信赖方面的储备，当然同样也储备了太多怀疑。

1 [205]

对宗教的最深误解，“恶人无宗教”。

1 [206]

俄罗斯 音乐：何以会到此地步——

1 [207]

我把他置入其中的那个环境的极端纯洁性，而且我获准把事物——

1 [208]

对于身〈体〉的痛苦，我变得更无抵抗能力了：而且，如果现在日子随着老病发作一起到来，这种痛苦就立即转变为一种无可比拟的心灵折磨

1 [209]

有人说他的作品也失去了其天性的崇高和善意：背后是贫瘠或者烂泥一堆。——

1 [210]

问心无愧和健康幸福如何脱离了那些深重的难题！

1 [211]

善与恶的彼岸：诸如此类的东西令人费心。我就像在把它翻译成 一门外语，我并非总是有把握找到意义。一切都有点过于粗笨，不能让我中意。

1 [212]

想到棕色、黄色、绿色相间的朱地毯

1 [213]

我们早起者，我们根据—— —

1 [214]

对立面，存在着令人作呕的真理，*materia peccans* [病态材料]，那是人们绝对要摆脱的：人们通过传达它来摆脱它。

1 [215]

带着讽刺的悲哀来注意群众的困厄：他们想要的就是某种我们 能够做到的东西——啊！

1 [216]

我从未亵渎爱这个神圣名称。

1 [217]

睡醒了的力量

1 [218]

真正就其冷静客观来说，就其明快的整体主义来说，他是错误的，情绪上做作的，个体把握方面不自然的和狡诈的，甚至在感官上也是如此

1 [219]

请注意！在生命力的衰退中，人们如何下降到沉思冥想和客观冷静的地步：一位诗人能感受这一点（圣伯夫 [\[21\]](#)）。

1 [220]

在路〈易〉十四 [22] 时代里的人和社会所获得的惊人享受，使得自然中的人感到无聊和萎靡。最痛苦的乃是荒芜的自然，崇山峻岭。

矫揉造作者 想把精神、至少是把法国人讲的精神（esprit）带入爱之中。精神 方面的巨大享受的标志（敏锐的、与众不同的精神，就像波斯战争时代）

最不自然的形式（龙沙 [23]，甚至斯堪的纳维亚人）在十分生猛有力的感性人物那里造成了极大的快乐：那就是他们的自我克制。包括最不自然的道德。

我们的人们想要坚定而宿命地成为幻想的摧毁者——虚弱而温柔的人们的欲望，他们喜欢无定形、野蛮、摧毁形式的东西（例如“无限的”曲调——德国音乐家的狡诈）。悲观主义和野蛮粗暴乃是我们的矫揉造作者的兴奋剂。

1 [221]

喀提林 [24] ——一个堪与凯撒比肩的浪漫主义者，modo celer modo lentus ingressus [有时来得快，有时来得慢]

1 [222]

凭良心行动的权利只有在大规模的专制政体中才是有益的和可能的——毁灭之征兆

1 [223]

请注意！最后的德性。

我们是德性的挥霍者，这些德性是我们的祖先们积累起来的，而且——多亏了他们——就他们长久的严格和节约来看（尽管这是很久以前的事了），我们却〈装出〉富有而傲慢的后代的样子。

1 [224]

阴沉地或者放纵地，一种精神在它想出来的一切东西中，把复仇看作它已经做过的某件事（或者看作它没有做过的某件事）——它不无残暴地理解幸福

1 [225]

这里是半岛汇入大海的地方

1 [226]

谁若不以观看蠢货跳舞为乐，他就不能读德文书。我刚刚在看一个德国蠢货跳舞：欧根·杜林 [25]，他遵循的是无政府主义者的座右铭：“ni dieu ni maître” [既没有神也没有主人]。

1 [227]

就多数人 来说，他们的聪明 就是他们所拥有的最纯真的东西，到今天也总还如此：只有那些稀罕的人，他们知道，他们感受到，他们是如何在一个正在衰老的文化的苍茫暮色中成长起来的—— —

1 [228]

我不懂门外汉们在理〈查德〉·瓦〈格纳〉那里得到了什么：也许是他激发了他们的浪漫主义情怀，以及所有对于无限之物和浪漫主义神秘玄想的敬畏和欲望——我们音乐家们受到了引诱，已经心醉神迷

1 [229]

安静地讲话。 海盗中间的凯撒。

太阳沉落的时辰——

为上帝之故爱人类——

为了那些纯真地微笑的人们。

为被误解而感恩——

在金色的栅栏旁。

我们这些幸福的蜥蜴——

在小孩和侏儒中间。

在桥旁。

在古要塞上。

沐浴。

最大的事件——

永远被伪装

otium [空闲、安逸]

贫困、疾病——以及高贵的人

迟缓的眼睛

“它的相似物”——反对亲密

能够沉默

难于和解的、极其气愤的

把一切拘泥迂腐的东西保护起来。

女人。——舞蹈、愚蠢、小首饰匣

诱惑者。

关于血统。

面具。

1 [230]

安静的歌曲。

1 [231]

阿里阿德涅。

1 [232]

等级问题。

暂时的思想和破折号

弗里德里希·尼采著。

1 [233]

请注意！俗人说：吃一堑，长一智。^[26]——只要吃亏令人聪明，那么它也使人变坏。可是吃亏多么经常地令人愚蠢啊！

1 [234]

一件手艺何以在身心两方面变得畸形了：科学本身亦然，谋生行当亦然，任何一种艺术亦然：——专家 是必要的，但属于工具一类。

1 [235]

没有管束和界限地来考察一下人，那将是十分有趣的：几乎所有比较高等的人（诸如艺术家）都重新陷入某种屈服之中，或者是屈服于基督教，或者是屈服于祖国。

1 [236]

如果这不是一个沉沦和生命力随着大量抑郁日益衰落的时代，那么至少也是一个鲁莽轻率和任意妄为的试验的时代：——而且，大概由于它有大量的失败实验，就形成了一个犹如沉沦的总体印象：也许事情本身就是这样一种沉沦。

1 [237]

等级问题。

培育和培植问题。

请注意！

意志的培育。
服从的培育。
命令的培育。
区分的精细。
排除特性的教化。

1 [238]

那种支配着每个人所有可能的命运的使命，有着深刻的必然性，而在每个人身上，一种使命变得具体而真实，并且“得以诞生出来”——人生过半，我理解了等级制问题在准备阶段需要什么，方能最后在我心中升起：——正如我不得不经验我〈的〉心灵和我的身体的极其多样的幸福状态和困厄状态，丝毫没有丧失什么，尽情享受一切，从根子上考验一切，把偶然从一切事物中涤除和过滤出去。

1 [239]

任何一种曾以某种方式占统治地位的道德，始终都是对人的某个特

定类型的培育和培养，前提条件是，这个类型是特别重要的，其实就是唯一重要的，质言之，始终以某个类型为前提。任何一种道德都相信，人们用意图和强制力能够对人作许多改变（“改良”）：——它总是把对标准类型的接近视为“改良”（对于这件事，它根本就没有别的概念了——）。

1 [240]

关于幼稚性。反思还可能成为幼（稚性）的一个标志。

“幼稚的利己主义”。

1 [241]

“邻人”的幸福本身是更值得追求的，条件是：1）如果幸福是值得追求的；2）如果哪一种幸福是确定的，因为存在着这样的幸福种类，它们作为目标是自相矛盾的和自我阻碍的；3）如果已经有一种人格价值得到了确定，而且“邻人”显然比我拥有更高的价值。——适意而热情的献身之感情（sentiments）等等，必须受到毫不留情的批评；由于其中只有微量的安逸和热情，它们本身并不包含赞成的理由，而只包含一种导致这个后果的诱惑。

1 [242]

知人之明：关键是要看某人已经把什么东西把握、感受为“体验”了；多数人需要笨拙而详尽地知道一个事件，无数次地重复，而少数人只需要当头一棒，就能深入事件背后，专心于此，获得一种体验了

1 [243]

德国人对基督教的野蛮化

1 [244]

科学作为教育手段。靠自身发动，更多地是一种野蛮，一种野蛮化的手艺

1 [245]

Iti vuttakam [27]

（（神圣者）如是说

1 [246]

不欺骗

不妥协

蔑视此种模糊性，就像俾斯麦和瓦〈格纳〉一样。

1 [247]

人类如何患了上帝病，与这个人疏远了。

[1] 相应的手稿编号为：N VII 2b。——译注

[2] 塞缪尔·怀特·贝克（Samuel White Baker，1821—1893）：英国殖民探险家。著有《阿伯特湖》、《阿比西尼亚的尼罗河支流》等。——译注

[3] 此句中“好的”（gut）也可译为“善的”。——译注

[4] 表示笔记手稿中不完整的句子。——译注

[5] 指上帝或神性者。——译注

[6] 或径直译为“权力意志”。——译注

[7] 此处“艺术性”（Künstlichkeit）或可译“人工性”。——译注

[8] 此处有“解释”（Auslegung）与“说明”（Erklärung）之区分。此题后为解释学哲学家们进一步深化。——译注

[9] 黑恩胡特派（Herrnhuter）：基督教胡斯派之派别摩拉维亚兄弟会的支派，因摩拉维亚的黑恩胡特村而得名。——译注

[10] 波尔 - 罗雅尔（Port-Royal）：法国凡尔赛寺院名，始建于1204年，原为女修道院，后为天主教耶稣派学者的学术中心，以研究古典著名，这些学者被称为波尔 - 罗雅尔派。——译注

[11] 尼采此说极高明，道出了后尼采的现代艺术之要义。——译注

[12] 罗西尼（Gioacchino Antonio Rossini，1792—1868）：意大利歌剧作曲家。主要作品有喜歌剧《塞维利亚的理发师》、大歌剧《威廉·退尔》、合唱曲《庄严弥撒》等。——译注

[13] 叔本华代表作之书名。——译注

[14] 原文为：Gegen Arisch und Semitisch，其中Arisch和Semitisch为形容词化的名词，即“雅利安人的”和“闪米特人的”。——译注

[15] 勒南（Ernest Renan，1823—1892）：法国哲学家、历史学家。主要著作有《基督教起源史》，其中第一卷《耶稣生平》最著名。——译注

[16] 阿里阿德涅（Ariadne）：希腊神话中克里特王米诺斯的女儿，据说她用小线团帮助情人忒修斯逃出迷宫。——译注

[17] 阿里斯托芬（Aristophanes，约前446—前385）：古希腊喜剧作家。被称为“喜剧之父”。现存作品《阿卡奈人》、《骑士》等11部。——译注

[18] 拉伯雷（Francois Rabelais，约1494—1553）：法国作家，人文主义者。著有长篇小说《巨人传》等。——译注

[19] 此句原文为法文：Comprendre c'est évaluer。——译注

[20] 此段文字为拟音词，未知作者在此玩何种游戏。参照前编注，疑为尼采“酒后胡言”。——译注

[21] 圣伯夫（Charles Augustin Sainte - Beuve，1804—1869）：一译“圣佩韦”，法国作家、评论家。著有《维克多·雨果的〈短歌和歌谣集〉》、《波尔 - 罗雅尔修道院史》等。——译注

[22] 路易十四（Ludwig XIV，法文名作Louis XIV，1638—1715）：路易十三之子，法国国王，1643—1715年在位。——译注

[23] 龙沙（Pierre de Ronsard，1524—1585）：法国诗人，七星诗社主要代表。著有《短歌行》、《赞歌集》等。——译注

[24] 喀提林（Lucius Sergius Catilina，前108—前62）：古罗马“喀提林事件”的首领。曾任大法官和非洲行省总督等。公元前63年喀提林谋反夺权，执政官西塞罗发表反“喀提林阴谋”演说并施以镇压，喀提林在激战中被杀。——译注

[25] 欧根·杜林（Karl Eugen Dühring，1833—1921）：德国哲学家、经济学家。著有《哲学教程》、《国民经济学及社会经济学教程》等。——译注

[26] 直译为：吃亏令人聪明。——译注

[27] Iti vuttakam：佛教经书《如是语经》，即“本事经”，为十二部

经之一。尼采在此采巴利文iti vuttakam之字面含义，解为：“（神圣者）如是说。”——译注

2 [1]

有一种高贵而危险的漫不经心，它提供了一种深刻的推论和洞见：那就是极其丰富的心灵的漫不经心，这种心灵从不刻意谋求朋友，而只知道热情好客，始终只是热情待客，而且精于此道——心和家向每个愿意登门的人敞开，不管你是乞丐还是残疾，抑或皇帝。这是真正的平易近人：谁有了这种品质，就会“朋友”遍地，但也很可能一个朋友都没有。

2 [2]

这种壮丽的精神，现在足以很好地防御和拒绝各种侵袭了：——它们因为精神的堡垒和隐秘而对精神发怒，但却好奇地透过精神用于为自己的领地围起篱笆的金色栅栏来进行观看——是这样吗？好奇而又受到诱惑：因为一种不熟悉的暧昧芳香恶毒地向我们吹来，告诉我们关于隐蔽花园和极乐的一些消息。

2 [3]

我们置身于民族性癫狂症的危险狂欢节之中，所有比较精细敏锐的理性都悄悄躲到一边去了，最粗野的刁民们的虚荣心叫嚷着要特殊生存和专断的权利——在今天，人们如何〈可能〉使波兰人，斯拉夫世界最高贵的天性，维持那些恶化的希望，并且——

有人对我说，德〈国〉在这方面可以说说大话。

2 [4]

安静的插话。

为了从《查拉图斯特拉如是说》中恢复过来

献给他的朋友

弗里德里希·尼采著

2 [5]

今天在德国人们对于权力问题、对于商业交通状态以及——说到底——对于“好生活”的唯一兴趣，正在兴起的议会胡闹，人人都可以通过阅读报纸以及通过文字写作参与讨论任何事情，人们对一位政治家的赞

赏，后者对哲学的了解和看法无异于一个农民和学生联谊会成员，还有，他大胆而肆无忌惮的短命政治相信可以通过一种古代君主主义和基督教的点缀使德国趣味（或者良知——）变得“可以接受”——：凡此种，皆在阴森可怕而富于魅力的1815年有其根源。那时候，德意志精神的黑夜突然降临，而在此之前，德意志精神有过一个长长的快乐白昼：祖国、国界、乡土、祖先——形形色色的褊狭性都突然开始发挥作用了。当时在高层，突现出来的是反动和惊恐，是对德意志精神的恐惧，而在低层，则是自由主义和革命主义以及全部政治狂热，——人们理解它是理所当然的。从此以后——自从它政治化以后——德国丧失了欧洲精神领袖的地位：而现在又成功地把平庸的英〈格兰人〉、德〈意志人〉——

2[6]

前几个世纪。——

德国只是到17、18世纪才把它最具特性的艺术即音乐带向了高峰：如果说一个间或忧伤的观察者所能做的，只是把19世纪的德国音乐也认作一种绚丽多彩而高深莫测的沉沦形式，那大家就原谅他吧。在这同一个备受诋毁的世纪里，同样在造型艺术中也显示出一种挥霍的欲望和力量：教堂和宫殿里的德意志巴洛克风格，作为直系亲属而属于我们的音乐——它在视觉领域里构成同一个种类的魔力和诱惑，那是我们的音乐对另一个感官所具有的魔力和诱惑。在莱布尼茨与叔本华（生于1788年）之间，德国臆想出了整个奇特观念的领域，在那几个世纪里也都是同样的情况：——而且，包括这种哲学，连同它的陈腐观点和概念蜘蛛网、它的随机应变、它的抑郁、它隐秘的无限性和神秘性，都属于我们的音乐，都是哲学领域里的一种巴洛克。

2[7]

我们所理解的精神——，我们并不与之相类：我们胜过这种精神！

2[8]

尚未成熟而靠不住的东西，总是发出最响亮的叫喊声：因为它还太过经常地跌倒。例如，今天欧洲的“爱国主义”、“祖国之爱”，就还只是一个孩子：——人们可不能对爱吵吵闹闹的小孩太过当真了！

2[9]

致我的朋友们。

这本书，它已经意识到要在一个广大的国家和民众范围里找到自己的读者，并且必须懂得某一种甚至能引诱脆弱而又不倔的耳朵的艺术：正是这本书留给了我亲密的朋友们：对他们来说，它看起来是一种恐怖和一个问号，并且在他们与我之间插入了一种长久的疏远。事实上，它所源出的那个状态本身就具有足够的谜团和矛盾：我当时既是十分幸福的，又是十分痛苦的——由于一种伟大的胜利，我通过自身而赢得的胜利，那些常常使人毁灭的致命的胜利。有一天——那是在1876年——我产生了一种突如其来的蔑视和洞见：而且从那时候起，对所有这些美好的愿望，我都无情地不予理会，那原是我青年时代所钟情的愿望

2 [10]

对我来说，民族性癫狂和祖国蠢笨气是毫无魅力的：“德国，德国，高于一切”，这话在我的耳朵听来是令人痛苦的，根本上是因为我对于德国人有更多的要求和愿望，多于——。在他们第一个政治家的头脑里，古代君主主义和基督教的正派根基是与一种肆无忌惮的短命政治相协调的；这位政治家对哲学的反应并不比一个农民或者学生联谊会成员更多些。这种政治家激发了我嘲弄式的好奇心。在我看来甚至大有裨益的是，存在着某些德国人，他们对德〈意志〉帝〈国〉是漠不关心的：甚至并非作为旁观者，而是作为无视者。那么，他们到底是在朝何方观看？有一些更重要的事物，与之相比这些问题只不过是表面的问题而已：例如，民主主义者的出现和增长，以及由此造成的欧洲的愚昧化，以及欧洲人的缩小。

2 [11]

理智的良知。

对更具才智之人的批判尝试。

哲学家。自由精神。艺术家。宗教家。学者。高贵的人。狄奥尼索斯。

2 [12]

Inter pares [同类中间]：一个令人陶醉的词语，——对于终生孤单的人来说，它包含着那么多的幸福和不幸；他对付不了隶属于他的任何人，尽管他已经通过多样途径来寻求这一点；在交际中，他必定始终是带有善意而明快的伪装、带有那种被寻求并且经常被找到的同化的人，并且由于太过久长的经验而认得那种逆来顺受的表情，后者被叫做“随和”，——间或当然也包括所有被隐瞒的厄运、所有未被窒息的欲望、所有积聚起来而变得野蛮的爱之洪流所具有的那种危险的令人心碎的爆发，——那个时刻的突然癫狂，其时，孤独者拥抱随便哪个人，把他当

作朋友和从天而降的最可贵的礼物来对待，为的是在以后某个时刻用厌恶来驱赶他，——从现在起则带着对自身的厌恶，犹如被玷污了，犹如被贬低了，犹如自我异化了，犹如因他自己的社会而得了病——。

2 [13]

这是我心中一再重现出来的怀疑，是我心中永不平息的忧虑，是我的无人听懂或者无人能听懂的问题，是我的不只濒临一个深渊的斯芬克司 [2]：——我认为，我们今天错估了我们欧洲人最爱的事物，而且有一个残酷无情的（或者甚至不是残酷无情的，而只是漠然而幼稚的）精灵玩弄我们的心灵和激情，正如它也许已经玩弄过通常存活过和热爱过的一切——：我认为，我们今天在欧洲习惯于当作“人道”、“道德”、“人性”、“同情”、公正来尊重的一切东西，虽然作为对某些危险而强大的基本本能的弱化和缓和，可能具有某种显突的价值，但长远看却无异于对“人”这整个类型的缩小——如果人们愿意宽恕我在一个绝望的事情上说一番绝望的话，那就是对这整个类型的最终的平庸化了；我相信，对于一个伊壁鸠鲁派的旁观之神（Zuschauer-Gott）来说，这种 *commedia umana* [人间戏剧] 必定在于：人借助于他们不断增长的道德，以全部的清白和纯真，误以为自己从动物层面上升到了“诸神”档次和超凡的规定性层面，但实际上却是下降了，也就是说，通过所有美德的培养（而群盲正是借助于这些美德而成长起来的），并且通过对其他不同的和对立的种类的压制（而正是这些种类使一个全新的更高更强的支配性种类得以起源），恰恰只是发展了人类中的群盲动物，而且也许借此把“人”这种动物固定起来了——因为迄今为止，人都是“未固定的动物”——；我认为，声势浩大的不断推进的，并且不可抑制的欧洲民主运动——它被称为“进步”——以及同样地，这种运动的准备及其道德征兆，即基督教——根本上仅仅意味着群盲巨大的本能上的总谋反，即针对牧人、食肉动物、隐居者和凯撒式的领袖人物的总谋反，为的是保存和提升所有弱者、被压迫者、失势者、平庸者、半拉子的坏种，那是一种被拖延了的，首先只是隐秘的，进而越来越自信的奴隶起义，反抗任何主人种类，说到底还反抗“主人”概念的奴隶起义，是一场生死之战，反对任何道德，后者起源于一种更高更强的、如前面所讲的支配性的人之种类的怀抱和意识，——这样一个人之种类需要以某种形式，并且以某个名称的奴隶制作为自己的基础和条件；最后，我认为，迄今为止，任何一种对人之类型的提高都是某个贵族社会的事业，贵族社会相信人与人之间的等级制和价值差异的一个长长阶梯，并且需要奴隶制：确实，要是没有间距的激情，正如它从深入骨髓的等级差别中，从具有支配作用的特权阶层对臣民和工具的持续展望和俯视中，以及从其同样持续不断的在命令、遏制和排斥方面的训练过程中成长起来的那样，那么，也就根本不可能形成那另一种更为神秘的激情，不可能形成那种对心灵本身范围内的常新的间距扩展的要求，不可能形成总是越来越高

级、越来越稀罕、越来越疏远、越来越广大、越来越大规模的状态，质言之，不可能形成“人的自我克服”，^[3]从而得以采取一种超道德意义上的道德公式。有一个问题一再在我心中出现，也许是一个诱惑性的和糟糕的问题：假如把它告诉那些有权关心此类值得追问的问题的人们，当今最强大的那些心灵，也是最好地驾驭了自身的人们，那么，难道这不会是一个好机会，在“群居动物”类型现在在欧洲越来越发达的时候，试一试一种对相反类型及其美德的基本的、人为的、有意识的培育吗？而且，倘若出现了某个人，他利用了民主运动，——由于那个更高级的凯撒式的统治人物的种类，最终会加入到民主运动对奴隶制的全新的和高雅的扩展过程中（欧洲民主的完成终将成为这样一种奴隶制），而这个更高级的种类现在也必需这种新的奴隶制，那么，对民主运动来说，这本身不就是一种目标、解救和辩护吗？不就达到了新的、迄今为止都不可能的阶段，达到了民主运动的远景？达到了它的使命吗？

2 [14]

我们的四种基本美德：勇敢、同情、明智和孤独——倘若它们不与一种欢快喜悦而又极端卑鄙的恶习结义，即所谓的“礼貌”，那么它们本身就会成为不可忍受的。——

2 [15]

残暴有可能成为对紧张而骄傲的心灵的缓解，这种心灵已经习惯于不断地严于律己；终于有一次感到痛苦，看到自己受苦受难，这已经成了它们的节日——所有好战的种族都是残暴的；反过来，残暴也可能成为受压迫者和意志软弱者的一种纵情狂欢（Sat-urnalien），奴隶们、苏丹宫殿女人们的纵情狂欢，作为一种小小的权力欲望，——有一种凶恶的心灵的残暴，也有一种糟糕而渺小的心灵的残暴。

2 [16]

什么是高贵的？

对等级的信仰。

劳动（关于艺术家、学者等）。

喜悦（发育良好的标志）。

主人道德与群盲道德。

2 [17]

所举出的著作，作了小心而持久的追问，意在充当一种手段，也许

可以开拓出一条道路，以理解一种比它本身所是的〈那个〉自由精神类型更高级，也更复杂的类型：——没有其他任何道路能使我们去理解——

* * *

同一位作者青年时期的著作。

《悲剧的诞生》，第一版，1872年，第二版——

《不合时宜的考察》，1873—1876年。

2 [18]

一个爱的上帝，既然已经由于自己的德性而深感厌烦了，或许有朝一日会说：“让我们试一试凶恶行径吧！”——而且看哪，那是恶的一个新起源呢！起源于厌烦和德性！——

2 [19]

“天堂笼罩着刀光剑影”——也是一个象征和符木 [4] 上的词语，出身高贵而好战的心灵会在上面暴露自己、猜出自己。——

2 [20]

“山雕直冲云霄”。心灵的高贵决不能从它借以进攻——“径直地”——的华丽而骄傲的愚蠢行径中得到认识。

2 [21]

也存在着一种对我们的激情和欲望的挥霍，亦即在我们用来满足自己的激情和欲望的简朴而小资的方式方面：——这就是败坏趣味的东西，但更多的是对我们自身的畏惧和恐惧。短时的禁欲主义乃是堵住这种东西的手段，——是赋予这种东西以危险性和伟大风格的手段——

2 [22]

鉴于最高位和最低位的可怕人物为了免于忍受其良心谴责而必需的东西——也即“下蛋、咯咯叫、孵蛋”等等，无论优雅地抑或不优雅地——他们完全有理由像司汤达和巴尔扎克所做的那样，——把贞洁规定为自己的特种食品。而且至少，人们不能怀疑，恰恰对“天才”来说，婚床可能比姘居（concubinage）和放荡（libertinage）更危险。——即便从其他许多方面来看——例如有关“子孙后代”——人们也必须时而来斟酌一下并且决定：aut liberi aut libri [要么子女，要么书籍]。

2 [23]

长久地思索了宗教天赋，因而也包括“形而上学需要”的那个发源地，即“宗教的神经官能症”；——不情愿地铭记那个在法国著名的，而且本身尽人皆知的说法（它让人对法国精神的“健康”有了很大程度的理解）：“天才就是神经病。”——

2 [24]

——再说一遍：我们心中的猛兽愿意受骗上当，——道德乃是必需的谎言（Nothlüge）。

2 [25]

“你在我看来心怀叵测”，我有一次对狄奥尼索斯神说，“就是要把人毁灭掉么？”——“也许吧”，这个神答道，“但却是要让我能摆脱掉什么”。——“是什么呢？”我好奇地问。——“你应该问是谁呢？”狄奥尼索斯如是说，然后就沉默了，以他特有的方式，也就是引诱性地。——你们或许要就此来观察他！那是春天时节，万木生气勃勃。

2 [26]

善恶的彼岸。
一种未来哲学的序曲。
弗里德里希·尼采著。

2 [27]

善恶的彼岸。
对于安静人物而言的各种沉思。
弗里德里希·尼采著。

2 [28]

就新近一切刑法立法来说，我的一个还算彻底的问题是：假如刑罚应该按照罪行大小的比例而使人受到痛苦——而你们所要求的根本上就是这个嘛！——，那就必须按痛感的比例把刑罚分配给每一个罪犯：——这就是说，根本不可有对一个犯法行为的刑罚的预先规定，根本不可有一种刑事法典！然而，鉴于我们不容易确定一个罪犯的快乐与不快的程度表，我们实际上就不得不放弃刑罚吗？那是何种损失呵！不是吗？因此——

2 [29]

音乐并不 就像叔本华所断言的那样，能启示出世界的本质及其“意志”（叔本华为音乐所欺骗犹如为同情所欺骗，而且是出于相同的原因——因为对于这两者，他都经验得太少了——）：音乐只能启示音乐家先生们！而且他们本身并不知道这一点！——他们不知道这一点，这也许是多好的事情呢！——

2 [30]

我们的德性。

对于更精细的良知而言的
各种问题和值得追问的东西。

弗里德里希·尼采著。

2 [31]

我们的德性。

对一种未来道德的指导。

弗里德里希·尼采著。

论心灵的强壮。

论真诚。

论喜悦。

论追求孤独的意志。

“什么是高贵的？”

2 [32]

未来哲学家。

一次谈话。

1.

这样一种伟大在今天可能的吗？——

2.

但也许明天，也许后天。——我将看到新的哲〈学家〉出现，如此

等等。

2 [33]

有一种无以复加的对于喜悦的误解：而谁若有了这种误解，最终恰恰会对此心满意足。——我们，幸运地逃之夭夭的我们——：我们，需要各色风格的南国和极丰富的阳光，并且使自己流落街头，在那里生活犹如一支醉态的假面节日队伍——作为某种由感官带来的东西——滚动过去，我们，恰恰要求幸福是“由感官”带来的这样一事情：看起来难道不是我们具有一种我们所害怕的知识吗？我们不想单独拥有这种知识吗？一种知识，我们在它的压力面前颤栗，在它的窃窃私语面前大惊失色？这种对可悲戏剧的固执背弃，这种对一切苦难的充耳不闻，这种大胆的、讥讽的浅薄，这种任意的心灵伊壁鸠鲁主义，它不想热情而充实地拥有什么，而且把假面当作其最后的神性和救世主来膜拜：这种对趣味忧郁者的嘲讽，在他们那里我们总是能猜测到深度之缺失——这难道不全是一种激情吗？看起来，我们把自己了解得太过脆弱了，也许已经把自己了解为破碎的和不可救药的；看起来，我们害怕生命的这一面，即它必定使我们心碎的一面，而且遁入它的假象、虚假、浅薄以及多样欺骗之中；看起来，我们是快乐的，因为我们极其悲哀。我们是严肃的，我们知道深渊：因此我们抗拒一切严肃之物。

——就我们来说，我们要嘲笑那些趣味方面的忧郁者——呵，我们讥讽他们，由此还妒忌他们！——因为我们并不十分幸福，不足以让自己拥有他们那种温柔的悲哀。我们还必须躲避悲哀的阴影：我们的地狱和黑暗对我们来说总是太切近了。我们拥有一种我们害怕的知识，那是我们并不想单独拥有的知识；我们拥有一种信仰，我们在它的威力面前颤栗，在它的窃窃私语面前大惊失色——在我们看来，无信仰者是有福了。我们抛弃悲哀的戏剧，我们对苦难充耳不闻；倘若我们不懂得〈把〉自己变得冷酷无情，那么，同情立即会使我们破碎。使我们变得更勇敢吧，讥讽的轻率：让我们冷静下来吧，从冰川吹来的风：我们也不想牵挂什么，我们要向假面祷告。

这就是我们身上容易破碎的东西：我们害怕令人心碎的幼稚之手吗？我们逃避偶然，挽救自己——

2 [34]

对理查德·瓦格纳，我曾有过高度的热爱和尊重，胜过其他任何人；而且，倘若他最终并不具有糟糕的趣味——或者一种可悲的强制性——，与一种对我来说不可能的“精神”品质同流合污，与他的追随者即瓦格纳信徒们同流合污，那么，我就毫无理由在他有生之年就向他告别了：他是当今所有难以认识的人物中最深刻和最冷静的，也是最受误解

的，与之相遇比其他任何一种遭遇更有益于我的见识。我得把话说在前面，我不愿把他的事情与我的事情混为一谈，在我学会以恰如其分的步骤如此这般把“他的”与“我的”分离开来之前，需要有一份良好的自制。我已经获得了对戏子这个特殊问题的沉思——也许，基于一个难以表达的理由，这个问题比其他任何问题都远离于我——我从每个艺术家的骨子里都发现和重新认出了戏子，典型的艺术家性质，为此就需要与那个〈人〉接触——而且我觉得，就两者来说，我比以前的哲学家们想得更高——也更糟糕。——戏剧的改良与我并不相干，戏剧的“教会化”更与我不搭界了；真正的瓦格纳音乐是不够我受用的——为了我的幸福和我的健康，我并不是非要这种音乐的（*quod erat demonstrandum et demonstratum* [有待证明和已证明清楚者]）。瓦格纳身上与我最格格不入的东西，乃是他在最后岁月里所具有的德意志狂和半拉子教会气——

2 [35]

一种新的思想方式，它始终是一种新的测量方式，是以一种新尺度、一种新感觉刻度的现成存在为前提的；它感到自己处于与所有思想方式的矛盾之中，而且由于它与所有思想相违背，总是说“这是错误的”。更细致地来看，此所谓“这是错误的”根本上仅仅意味着：“我中对自己毫无感受”、“我对此毫不介意”、“我不懂你们何以不能与我一起来感受”。

2 [36]

论解脱。

论硬化。

论面具。

论等级。

欧洲的与超欧洲的。

2 [37]

人们总得干些比结婚更迫切的事：天哪，我一直就是这样想的啊！

2 [38]

善恶的彼岸。

对一种最强大者的道德的指导。

2 [39]

面具与传达。

2 [40]

未来哲学家。

论自由精神的自然史。

我们的德性。

民众与祖国。

非女性化。

homo religiosus [宗教徒] 。

2 [41]

论高等人的自然史 。

一个教育者的思想。1.从前的哲学家。

2.艺术家与诗人。

3.宗教天才。

4.我们有德性者。

5.女性。

6.学者。

7.“诱惑者”。

8.民众与祖国。

9.面具的智慧。

10.道德心理学。

箴言与破折号。

什么是高贵的？

附录。放荡公子之歌。

2 [42]

善恶的彼岸。一种未来哲学的序曲。

附录：放荡公子之歌和箭。

弗里德里希·尼采著。

2 [43]

论高等人的自然史。

一个心理学家的破折号。

1. 哲学家。

2. 自由精神。

3. 宗教天才。

4. 论道德心理学。

5. 什么是高贵的？

6. 民众与祖国。

7. 女性本身。

8. 学者。

9. 我们有德性者。

10. 智慧与面具。

11. 到来者。

12. 一个沉默寡言者的箴言。

附录。放荡公子之歌和箭。

2 [44]

序言。

1. 哲学家曾经是什么？

2.论自由精神的自然史。

3.一个心理学家的独白。

4.女性本身。

5.宗教天才。

6.我们学者。

7.我们有德性者。

8.什么是高贵的？

9.民众与祖国。

10.面具。

11.诱惑者。狄奥尼索斯

附录：——

内容索引。

2 [45]

律师的虚无：不是党员，对人们所谓的“信念”采取不信任态度；不相信无信仰；——

2 [46]

论高等人的自然史。

一个游手好闲者的想法。

弗里德里希·尼采著。

2 [47]

善恶的彼岸。

一个心理学家的独白。

附录：放荡公子之歌和箭。

弗里德里希·尼采著。

附录：

放荡公子之歌和箭。

1.致密斯脱拉风 [5] 。

2.致歌德。

3.致某些阿谀奉承者。

4.塞尔斯—马利亚。

5.隐居者的正午。

6.驶向大海。

7.“圣马可 [6] 的鸽子”。

8.论家畜。

9.可鄙的德国人。

10.帕西法尔音乐。

11.致斯宾诺莎。

12.Rimus remedium [寻求良药] 。

13.绝望中的傻瓜。

14.终曲。

2 [48]

女人极少独来独往，以至于她更喜欢挨打，甚于——

2 [49]

在大多数爱情中，总有一方是玩弄者，另一方是受玩弄者：

Amor [爱神、爱情] 主要是一个小小的戏剧导演。

2 [50]

内容：

序言：

1.论哲学家们的偏见。

- 2.自由精神。
 - 3.宗教天才。宗教本质。
 - 4.女性本身。箴言与插曲。
 - 5.论道德的自然史。
 - 6.我们学者。“卡尔卡斯，你发抖了？
 - 7.我们有德性者。要是你知道我把你带到何方，
 - 8.民众与祖国。你就愈加要发抖了” [7]。
 - 9.面具。蒂雷纳 [8]。
 - 10.什么是高贵的？
- 附录。放荡公子之歌和箭。

2 [51]

一个心理学家的独白
弗里德里希·尼采著。

论高等人的自然史。

什么是高贵的？

2 [52]

箴言与独白。
附一个压韵的补充。
弗里德里希·尼采著。

2 [53]

善恶的彼岸
一种未来哲学的序曲。

导论。

第一卷：论哲学家的偏见。

第二卷：对一种道德心理学的指导。

第三卷：我们欧洲人。一个自我反映的时机。

2 [54]

善恶的彼岸。

弗里德里希·尼采著。

2 [55]

倒数第二章

盎格鲁-撒克逊人的阿尔琴 [9]，他对哲学家的王者使命作了如下规定：

prava corrigere, et recta corroborare, et sancta sublimare [弯的要调直，直的要加固，圣洁的要高举]。

2 [56]

充满活力的原始人在文明化城市强制下的堕落（——沦为患麻风病的成分，在那里学会坏良心）。

2 [57]

从现在起，对于更广大的支配性构成物，将出现一些前所未有的有利条件。而这还不是最重要的；国际种族联合体的形成已经变得有可能了，它们为自己设定的任务是把一个主人种族培育起来，那就是未来的“地球主人”；——一个全新的、巨大的、在最严厉的自我立法基础上建造起来的贵族政体，在其中，哲学暴徒和艺术家暴君的意志将获得超过几百年的延续：——那是人的一个更高种类，他们由于自己的意志、知识、财富和影响方面的优势，把民主欧洲当作他们最顺从和最灵活的工具来加以利用，目的是为了掌握地球的命运，是为了依照“人”的形象把自身塑造为艺术家。

够了，人们要重新学习政治的时代到来了。

2 [58]

我认为，我们缺乏政治激情：我们会光荣地忍受一个民〈主的〉天堂，犹如忍受一个专〈制的〉天堂。

2 [59]

而最后：人们何必如此高声地，并且带着这样一种愤怒来言说将来之物呢！如果我们更冷静地、更疏远地、更聪明地、更高地来审视之，那么，我们就能像我们私下里可以说的那样，十分隐秘地来言说它，以至于人人都听不到它，人人都听不到我们……让我们把它称为一种延续（Fortsetzung）。

2 [60]

怎么？戏剧是目的，音乐始终只是手段吗？瓦〈格纳〉的理论可能就是这样，他的实践则与之相反：（戏剧性的）姿态是目的，而音乐只是达到一种姿态的手段（达到它的说明、强化、内化——）

2 [61]

在今天，机械论和原子论的思想方式的发展始终尚未意识到自己的必然目标；——这是我在充分长久地仔细观察了它的信徒们之后得出的印象。它将随着一个符号体系的建立而告终：它将放弃说明，它将放弃“原因与结果”概念。

2 [62]

不要欺骗——也不要让自己受欺骗：这是某种与理智和意志根本不同的东西，但前一种倾向与后一种倾向一样，都经常要动用“哲学”的话语，无论是为了装饰还是为了藏匿，抑或出于误解。

2 [63]

生理学家们应当想一想，要把“保存欲”设定为一个有机体的基本欲望：首要地，某个生命体意愿把自己的力量释放出来，而“保存”只不过是其中的后果之一。——小心提防多余的 目的论原则！而其中也包括“保存欲”这个概念。

2 [64]

每个菲罗克忒忒斯 [10] 的人都知道，没有他的弓和箭，特洛伊是占领不了的。

2 [65]

In media vita [在生命中]。

一个心理学家的独白。

2 [66]

——关于前言。——也许是一种继续：艺术家—哲学家（以往人们提及的是科学性，对宗教和政治的态度）：关于艺术的更高概念。人是否能够远离他人，以便按照他人的样子来塑造？（预备性练习：1.自我塑造者、隐居者；2.以往的艺术家的完成者，在一种材料上——不！——）

——这也包括必须被描绘的更高级的人的级别顺序。

——音乐一章。——关于“陶醉”学说（枚举，例如对于卑微行为 [11] 的崇拜）

——德国、法国和意大利的音乐。

（我们政治上最低劣的时代乃是最可怕的：——）

斯拉夫人？

——文化史的芭蕾：——已经战胜了歌剧。

——认为瓦〈格纳〉所创造的东西只是一种形式，这是错误的，——它是一种无形式状态。一种戏剧性结构的可能性始终还有待寻找。戏子的音乐和音乐家的音乐。

——节奏。不惜一切代价的表达。

——向“卡门”致敬。

——向H·许茨 [12] 致敬（以及“李斯特 [13] 协会”——）

——娼妓般的配器法。

——向门德尔松致敬：其中有一种歌德因素，别处却不然！恰如歌德的另一个因素在拉赫尔 [14] 那里得到了完成！第三个因素则在海因里希·海涅那里。

关于“自由精神”一章：1) 我并不要对它进行“赞扬”：一个为了约束的精神的词语。

2) 理智的恶习：来自快乐的证据（“它使我幸福，所以它是真实的”）。在此要强调指出这个“我”身上的虚荣。

关于“我们的德性”一章：3) 道德的新形式：联合起来，对人们意愿做和不意愿做的事情进行忠诚宣誓，完全确定地放弃大量事物。检验一下在这方面是否已经成熟。——

关于“宗教天才”一章：1) 神秘，一个心灵的典范历史。（“戏剧”——意味着？）

2) 发生事件的可解释性；对“意义”的信仰由于宗教而得到固定——

3) 何以较高级的心灵为支付较低级的心灵而生长发育？

4) 受到驳斥的东西乃是基督教的道德，作为世界—心灵命运中的本质性要素：——这个东西尚未把那种意志排除掉，那种要把这种道德带进来，并且使之占据支配地位的意志。——后者说到底或许只能是一种堂吉诃德式的行径（Don-Quixoterie）：——但这一点或许并不是对它少加思虑的理由！

5) 何以宗教天才乃是艺术天才的一个变种：——造型力量。

6) 何以只有艺术家良心才给出那种超出“真”与“不真”的自由。无条件的信仰要转变成无条件的意志——

7) 宗教文学，“圣书”概念。

关于“我们的德性”。使我们得以放过我们的科学性的东西，我们不再把它看得多么严重和严肃：一种非道德性。

关于“道德的自然历史？”一章，堕落，这是什么呢？例如，自然而有力的人进入城市中了。例如，法国的贵族，在法国大革命之前。

关于“男人与女人”一章。

男人对于女人的胜利，在文化兴起处皆然。

请注意！magister liberalium artium et hilaritatum [自由而快乐的艺术的大师]。

请注意！我已经抓住了兽角的某个部位——只不过我怀疑，

是否恰好是一头公牛。 [15]

2 [67]

“自我”、“主体”作为视线。透视目光的颠倒。

2 [68]

以身体为引线。自行分裂的原生质细胞 $1/2 + 1/2 \neq 1$ ，而是 $=2$ 。
〈这样一来〉，对于灵魂单子的信仰就失效了。

自身保存只不过是自身扩张的后果之一。那么，“自身”（Selbst）呢？

2 [69]

力学上的力仅仅作为一种阻力感 而为我们所熟知：而且，这种阻力感通过压力 和碰撞 只是明白易解地得到了解释，而没有得到说明。

一个较强壮心灵施加给一个较虚弱心灵的强制力是何种强制力呢？——还有，或许有可能，表面上对更高级心灵的“不顺从”是以对其意志的不理解为基础的，例如，一块岩石是不能被命令的。然而——这里恰恰就需要一种迟钝的等级差异和阶层差异：唯有 那些最亲近者才能相互理解，因而才可能在此出现顺从。

是不是可能把一切运动都把握为某个心灵事件的标志呢？自然科学作为一门症状学——

这也许是错误的，因为生命构成物是十分微不足道的（例如细胞），现在还要去寻找更微小的单元，“力之点”等等吗？

支配性构成物的早期阶段。

对个体（父亲、祖先、王侯、教士、上帝）的倾心投入 乃是道德的缓解过程。

2 [70]

善恶的彼岸

——立法者问题。

以身体为引线。机械论与生命。

权力意志。

——解释，而非认识。论方法学说。

永恒轮回。

——艺术家。文化及其基础。

——我们不信神者。

——音乐与文化。

——论大政治与小政治。

“神秘”。

——善良和正义者。

发誓者。

——论悲观主义的历史。

——教育。

2 [71]

关于《查拉图斯特拉》。

温存的（Calina）：棕红色的，附近一切都太浓烈了。至高的太阳。幽灵一般的。

非洲桃花心木尅牌 [16]。

而谁说我们不想要这个呢？何种音乐和诱惑！这里没有什么东西有毒化、引诱、啃咬、推翻、重估的作用！

I.决定性的 环节：

等级制。1) 粉碎善良和正义者！

2)

永恒轮回。

正午与永恒。

预言者之书。

2 [72]

正午与永恒。

弗里德里希·尼采著

一、万灵节。查拉图斯特拉发现一个非凡的节日：

二、新等级制。

三、论大地上的主人。

四、论轮回之圆环。

2 [73]

十本新书的标题：（1886年春）

关于古希腊人的思索。

弗里德里希·尼采著。

何以在生成中一切都蜕化了，变得不自然了。文艺复兴时期的蜕化——语文学的蜕化。

有关一种更高级文化、一种对人的提升的非道德的基本条件的例子。

权力意志。

一种新的世界解释的尝试。

艺术家。

一个心理学家的内心想法。

弗里德里希·尼采著。

我们不信神者

弗里德里希·尼采著

正午与永恒。

弗里德里希·尼采著

善恶的彼岸。

一种未来哲学的序曲。

弗里德里希·尼采著。

Gai saber [快乐的科学]。

放荡公子之歌。

弗里德里希·尼采著。

音乐。

弗里德里希·尼采著。

一个犹太教学者的经验之谈。

弗里德里希·尼采著。

论现代阴暗化的历史。

弗里德里希·尼采著。

2 [74]

权力意志。

1．等级制的生理学。

2．伟大的正午。

3．风纪与培育。

4．永恒轮回。

2 [75]

永恒轮回。新节日与预言之书。

永恒轮回

神圣的舞蹈与誓愿。

正午与永恒。

轮回之物的神圣舞蹈。

2 [76]

(28)

论等级制：

第1部分：关于权力生理学。

身体上的贵族制，统治者的多数（组织的斗争？

奴隶制与分工：较高类型只有通过把较低类型降低为一个功能才是可能的

快乐与痛苦不是对立面。权力感。

营养只是贪得无厌的占有、权力意志的一个结果。

生育，在支配性的细胞无能于组织所占有的东西时出现的衰变。

构成性的力量就是要储备常新的“材料”（更多“力量”）的力量。从卵细胞中构造一个有机体的杰作。

“机械论的观点”：除了量不求别的，但力隐藏在质中，可见机械论只能描写事件，而不能说明事件。

“目的”。从植物的“灵性”（Sagacität）出发。

“完善”概念：不只是更大的复杂性，而是更大的权力（——不只是需要成为更大的量——）。

推论出人类的发展：完善在于最强大个体的产生，最大的量成为后者的工具（而且作为最聪明和最灵敏的工具）

艺术家作为小小的塑造者。“教育者”的迂腐则与之相反

惩罚：维护一个较高级的类型。

孤立化。

历史中的虚假学说。因为某个高级的东西失败了，或者被滥用了（就像贵族制），这是驳不倒的！

2 [77]

空虚与充实、紧固与松弛、静与动、像与不像的假象。

（绝对空间 这个最古老的假象

（实体）被弄成形而上学了

——：这些就是其中的人类—动物的安全 价值尺度。

我们的概念 是受我们的需要 激发的。

对立面的树立符合于惰性（一种满足 营养、安全等等的区分被视为“真实的”）

simplex veritas [真理的简单性] ！ ——惰性思想。

我们的价值已经通过解释被置入 到事物之中了。

竟有一种自在（An-sich）的意义吗？

难道意义就必然不是关系意义和透视角度吗？

一切意义都是权力意志（一切关系意义都可以化为权力意志）。

一个事物=它的特性：而这对该事物身上与我们相关涉的一切来说都是相同的：一个统一体，一个我们赖以概括在我们考虑范围内的种种联系的统一体。根本上就是在我们身上被感知的变化（——忽略了我们没有感知到的变化，例如它的导电性）。总而言之：客体乃是被经验的已经为我们所意识的阻碍之总和。也就是说，一个特性总是表现出某种对我们而言的“有益”或者“有害”。例如颜色——每一种颜色都合乎某种快或不快程度，每一种快和不快程度都是关于“有益”或“无益”的评价的结果。——厌恶。

2 [78]

主题。

解释，而非说明。

把逻辑的价值判断还原为道德的和政治的价值判断（安全、安宁、懒惰（“最小力”）的价值）等等。

艺术家问题，他的道德性（谎言、无耻、对他所缺失的东西的发明天赋）。

对非道德欲望的诽谤：就结果来看，是一种对生命的否定。

无条件者，人们赋予它的理想特征从何而来。

惩罚作为培育手段。

万有引力可以作多重解释：如同一切所谓的“事实”。

谓词表达出一种已经向我们发出（或者可能向我们发出）的结果，而不是作用本身；谓词的总数被概括为一个词。认为主体是causa [原因]，这是错误的。——主体概念的神话。（“闪电”闪光——加倍——把结果物化。

因果性概念的神话。“作用”与“作用者”的分离是根本错误的。不变持存者的假象，一如既往——

我们的欧洲文化——与亚洲佛教的解决办法相对立，它要求什么呢？

宗教，本质上是等级制学说，甚至是一种宇宙论的等级制和权力制的尝试。

软弱

谎言、伪装

愚蠢

统治欲

好奇

占有欲

残暴

在何种意义上起理想化作用？

2 [79]

我的著作已经得到了很好的辩护：谁若拿起这些著作，而且作为一个根本没有权利读此类书的人在这里出了错——他立即就变得滑稽可笑了——，一场小小的愤怒爆发就会促使他把自己最内心的东西和最可笑的东西倾诉出来：而谁不知道在这里总会冒出来的东西呢！文学小女子们，正如她们习惯于用病态的生殖器和手指上的墨水渍——

无能于看到新鲜的和原创的东西：不善于掌握细微差别的粗笨手指，在一个字上卡住和摔倒的僵硬的严肃态度：目光短浅，后者面对遥远风景的巨大丰富性而上升为盲目性。

我一向抱怨过自己的命运，怨人们太少读我的书，对我理解得太糟糕吗？而某种不寻常的杰出的东西究竟是为多少人创造出来的呢！——难道你们以为上帝是为人类之故才创造了世界吗？

2 [80]

关于导论。

Campagna Romana [罗马竞技场] 的阴暗孤独和寂寞。不确定的忍耐。

每一本书都是一种征服、把握——tempolento [慢板] ——直到最后戏剧性地引向高潮，终于引起灾难和突发的解救。

这仅仅是力的事情：具有这个世纪一切病态的特征，但却以一种极其丰富的、富有弹性的、具有恢复作用的力量来平衡。强壮之人：描绘

善恶的彼岸。

第二卷和末卷

前言。

解释，而非说明。没有什么事实，一切都是流动的、不可把握的、退缩性的；最持久的东西还是我们的意见。意义投放——在大多数情形下是一种重新解释，即对一种变得不可理解的、现在本身只是符号的旧解释的重新解释。

关于权力生理学。一种考察，在其中，人感到最强大的欲望与他的理想（以及他的好良心）是同一的。

我们不信神者。

艺术家是什么？

权利和立法。

关于现代阴暗化的历史。

演戏。

论善良和正义者。

等级和等级制。

致密斯脱拉风。一支舞曲。

善恶的彼岸，对少数人来说是澄清，对多数人来说是最深的阴暗化。

关于现代阴暗化的历史。

艺术家的心理学。

论演戏。

立法者问题。

音乐中的危险。

解释，而非 认识。

善良和正义者。

论伟大的政治与渺小的政治——

我们不信神者。

致密斯脱拉风。一支舞曲。

共三十页。

两个印张。

（前言：本人著作的共同点）

解释，而非 说明。

关于权力生理学。

论演戏。

关于现代阴暗化的历史。

我们不信神者。

善良和正义者。

论等级制。

权利与立法。

艺术家。

2 [83]

（7）

人自以为是原因，是行动者——

一切发生之事都与无论哪个主体相对待，构成一种谓语句性关系

每一个判断中都隐藏着整个完全而深刻的对主语与谓语或者原因与结果的信仰；而后一种信仰（即断言每一种结果都是行动，每一种行动都是以行动者为前提的）甚至是前一种信仰的个案，以至于前一种信仰就作为基本信仰剩了下来，那就是：有主语 [17]

我发现某个东西，并且为之寻找一个原因：这原本就意味着，我在其中寻找一个意图，而且首先是寻找带有意图的某个人，即某个主体，某个行动者：——从前，人们在所有发生事件中都见出了意图，所有发生事件都是行动。这乃是我们最古老的习惯。动物也有意图吗？作为生命体，动物不也信赖于那种根据自身的解释吗？——“为什么？”的问题始终就是关于 *causa finalis* [目的因、终极因] 的问题，关于某个“何为？”的问题。对于某个“*causa efficiens* [效果因] 的意义”，我们一无所知：在这里，休谟是对的，习惯（但不只是个体的习惯！）使我们指望一个经常被观察到的过程跟随着另一个过程，此外一无所有！异常坚固的因果性信仰给予我们的，并不是有关各个过程前后相继的伟大习惯，而是我们的无能，除了根据意图来解释某个发生之事，我们不能对之作不同的解释。这乃是对作为唯一作用者的生命体和思维者的信仰——对意志、意图的信仰——，即相信：一切发生事件都是一种行动，一切行动都是以一个行动者为前提的。这就是对“主语”的信仰。难道这样一种对主语和谓语概念的信仰不是一种愚（蠢）吗？

问题：意图是一个发生事件的原因吗？或者也是幻想吗？意图不是这个发生事件本身吗？

纯粹机械论意义上的“吸引”和“排斥”乃是完全的虚构：只是一个词语而已。若没有意图，我们不能设想一种“吸引”。——夺取某个事物或者抵御和击退其权力的意志——这是“我们懂得的”：这或许是我们所需要的一种解释。

质言之：对因果性信仰的心理学上的强制是由于一个无意图的发生事件的不可表象性（*Unvorstellbarkeit*）。自然啰，这个说法并没有说出什么真理或者非真理（这样一种信仰的合法性）。对 *causae* [原因] 的信仰与对 *τέλη* [目的] 的信仰是一起发生的（驳斯宾诺莎及其因果论）。

2 [84]

(30)

判断乃是我们最古老的信仰，我们最习以为常的持以为真或者持以为不真。

在判断中包含着我们最古老的信仰，在一切判断中都有一种持以为真或者持以为不真，一种断定或者否定，一种对某物如此存在而非别样存在的确信，一种信仰，相信在这里真的已经“认识”了——在一切判断中什么被信以为真的呢？

什么是谓词？——我们并没有把我们身上的变化看作这样一种东西本身，而是把它们看作一种与我们疏异的、我们只能加以“感知”的“自在”：我们并没有把它们设定为一种事件，而是把它们设定为一种存在、“特性”——而是此外虚构了一个本质，它们附着于其上的一个本质，也就是说，我们把作用 [18] 设定为作用者，把作用者设定为存在者。然而，即便在这种表述中，“作用”概念也还是任意的：因为从在我们身上发生的变化出发，我们一定会认为根本不存在什么原因，我们只是由此推断，它们必然是作用——依据这种推论：“每个变化都有其起因。”——但这个推论已经成了神话：它把作用者与作用分离开来了。当我说“雷电闪光”时，我已经一方面把闪光设定为活动，另一方面又把闪光设定为主体：也就是说，我就为事件假定了一个存在，后者与事件并不是一致的，毋宁说是持存着、存在着，而不是“生成着”。——把事件设定为作用，并且把作用设定为存在：这是双重的谬误，或者说解释，错在我们自己。所以，举例说来，“雷电闪光”——：“闪光”是我们这里的一个状态；但我们并不把它看作对我们的作用，并且说“某种闪光的东西”乃是一种“自在”，并且为此寻求一个起因，即“闪电”。

2 [85]

(32)

一个事物的特性乃是对其他“事物”的作用：如果人们撇开其他的“事物”，则一个事物就没有特性，也就是说，没有他物就没有一物，此即说，没有“自在之物”。

2 [86]

(30)

认识 唯一的可能是什？——是“解释”，而非“说明”。

2 [87]

(32)

一切统一单元唯有作为组织和相互作用才是统一单元：无非犹如人类共同体是一个统一单元：也就是原子论上的无序状态的对立面；因此是一个支配性构成物，它意味着统一（das Eins），但其实并不是

统一的。

人们必须知道 存在是什么，才能裁定 这个那个东西是否实在（例如“意识事实”）；同样也才能裁定什么是确信，什么是认识 以及诸如此类。——但由于我们并不知道存在是什么，所以，一种对认识能力的批判就是荒唐的了：如果工具恰恰只能使用自身 来进行批判，它该当如何来批判自己呢？它甚至不能界定自身嘛！

如果一切统一单元唯有作为组织才是统一单元，那又如何呢？但我们所相信的“事物”仅仅被附加地构想 为不同谓词的酵素（Ferment）。如果这个事物“起作用”，那就意味着：我们把所有其余 特性（通常还在此现存而暂时潜伏的特性）把握为原因，即现在一个个别特性出现的原因：这就是说，我们把这个事物的特性的总和 X 看作特性 X 的原因，这其实完全 是愚蠢和发疯之举！

“主体”或者“事物”

2 [88]

(33)

一种我们不能设想 [19] 的力（正如所谓的纯粹机械的吸引力和排斥力）乃是一个空洞的词语，不可能在科学 中拥有公民权：科学意在使世界能为我们所设想，此外无他！

一切基于意图的事件都可以还原到权力之增殖的意图。

2 [89]

当我们以一个数学公式来表示事件之际，某物被认识 了——此乃幻想：它只是被标示、被描述 了，此外无他！

2 [90]

(31)

相同性与相似性：1) 较粗糙的器官看见许多表面的相同性

2) 精神意愿把相同性，也即一种感官印象，

纳入一个现成的系列中：恰如无机物体自我同化。

关于对逻辑学 的理解：：： [20] 求相同性的意志乃是求权力的意志

——关于某物如此这般存在的信仰，即判断的本质，乃是一种意志的结果，这应当尽可能是相同的。

2 [91]

(30)

如果对我们来说，我们的“自我”就是唯一的存在，我们要根据这种存在来使一切存在或者来理解一切存在：很好啊！这样一来，人们就蛮可以怀疑这里是不是有一个透视性的幻想——虚假的统一体，就像在地平线中，在这个统一体中一切都联合在一起了。以身体为引线，一种惊人的多样性显示出来；在方法上就不妨把这个可以更好地研究的、更丰富的现象，用作理解较为贫乏的现象的引线。最后：假定一切都是生成，那么，认识就只有在对存在的信仰的基础上才是可能的。

2 [92]

把感官知觉向“外”投射：“内”与“外”——是身体在此发号施令吗——？

——这同一种在细胞胚质中起支配作用的同化和规整力量，也在对外部世界的吞食中起着支配作用：我们的感官知觉已经是有关我们身上的一切过去的这样一种类似化和同化过程的结果了；它们并不与“印象”形影相随——

2 [93]

(34)

何以辩证法和对理性的信仰仍然是以道德偏见为基础的。在柏拉图那里，我们作为一个可知解的善的世界的昔日居民，仍然占有那个时代的遗赠：神性的辩证法作为来自善的辩证法通向一切善（——也可以说“回到”——）。甚至笛卡尔也有一个概念，即认为在一种相信善的上帝是造物主的基督教道德的基本思想方式中，唯上帝的真实性才能保证我们的感觉判断。离开宗教对我们的感觉和理性的认可和保证——我们该从哪里获得对此在的信念的权利呢！说思想就是现实的尺度，——说不能被思想的就不存在——，这是一种道德主义的轻信

（Vertrauensseligkeit）的一个无耻non plus ultra [极点、绝顶]（对于事物根基中含有一个本质性真理原则的信念），本身就是一个与我们任何时候的经验相矛盾的糟糕主张。我们简直不能设想，它在何种意义上存在……

2 [94]

我们很难观察一种质的判断的形成

把质还原为价值判断。

2 [95]

我们的感知，正如我们所理解的那样：也就是所有那些感知的总和，它们之被意识，对我们和我们面前的整个有机过程来说是有益的和本质性的：可见并不是所有一般感知（例如并不是电的感知）。这就意味着：我们具有仅仅为了选择感知的感官——依靠这些感知，我们必定适合于保存自身。意识存在之程度即意识的有益性。毫无疑问，一切感官感知完全是靠价值判断来实施的（有益的或有害的——因而就是愉快的或不快的）。个别的颜色同时也表达出某种对我们而言的价值（尽管我们很少承认这一点，或者只是在同一种颜色长期而单一地产生影响之后才承认这一点，例如监狱里的犯人或疯子）。因此，昆虫会对不同的颜色作出不同的反应：有的喜欢不同的颜色，譬如蚂蚁。

2 [96]

嘲讽那些相信基督教已经被现代自然科学战胜了的人。基督教的价值判断绝对没有因此被克服。“十字架上的基督”乃是最庄严的象征——始终依然。——

2 [97]

健康与病态：人们可要小心！标准依然是身体的盛开、跳跃之力、精神的勇气和快乐——不过，当然也要看他能够从疾病中承担和克服多少东西，能够使多少东西康复。会使比较柔弱的人毁灭的东西，属于伟大的健康的兴奋剂。

2 [98]

(35)

赤贫、谦卑和贞洁——危险性的和诽谤性的理想，但就像毒药，在某些病例中倒是有用的药物，例如在罗马皇帝时代。

一切理想都是危险的，因为它们贬低和谴责事实，一切理想都是毒品，但作为暂时的药物又是少不了的。

2 [99]

整个有机过程是如何对待其他种类的？——在此显露出它的基本意志。

权力意志。

重估一切价值的尝试。

分四章。

第一章：危险中的危险（对虚无主义的描述）（作为以往价值评估的必然后果）

第二章：价值（逻辑等）的批判。

第三章：立法者的问题（其中的孤独之历史）。进行颠倒估价的人必须具有怎样的性质呢？是具有现代心灵的全部特性的人，但强大得足以把现代心灵转变到纯真的健康状态中。

第四章：锤子

完成他们的使命的手段

塞尔斯—马里亚，1886年夏

巨大的暴力已经被发动起来；但自相矛盾

迸发出来的力相互消灭

迸发出来的力重新结合，使它们不至于相互消灭

睁开眼睛看力的现实增殖！

到处展示出不和谐，在理想与它个别条件之间（例如基督徒们的诚实，他们不断地被迫说谎）。

关于第二章。

在人人都是专家的民主社会里，缺的是“何为？”、“为谁？”，缺的是所有个体全部多种多样的萎缩（萎缩为功能）在其中获得意义的那个状态。

感性的发展
残暴的发展
仇恨的发展
愚蠢的发展
占有欲的发展
统治欲的发展
等等

成为文化的总和。

关于

所有以往理想中的危险

对印度和中国思想方式的批判，同样地对基督教思想方式的批判
(作为一种虚无主义 批判的准备——)

危险中的危险：一切都没有意义。

(2)

锤子：一种学说，它通过对最渴求死亡的悲观主义的激发 而导致一种对最具生命能力者的筛选

2 [101]

从作品反推出造物主：可怕的问题，是充盈抑或匮乏、匮乏之疯狂要求着创造：突然看到，任何一种浪漫主义理想都是虚构理想者的一种自我逃遁，一种自我蔑视和自我谴责。

这说到底是一个力量问题：这整个浪漫主义艺术都可能从一种呈献 (Überreichen) 和意志强大的艺术家，完全被歪曲为反浪漫主义特性，或者——用我的公式来讲——被歪曲为狄奥尼索斯特性，恰如最强大者手上的任何种类的悲观主义和虚无主义更多地只能成为一把锤子和工具，人们用它来为自己添加一对新翅膀。

我一眼就看出，瓦格纳虽然达到了自己的目标，但只是像拿破仑达

到他的莫斯科一样——在每一个阶段都丧失了如此之多，不可替代地丧失掉了，以至于恰恰在整个列队结束时，而且似乎在胜利的一刹那间，命运就已然得到了裁定。布伦希ilde [21] 的诗句是灾难性的。拿破仑就这样到了莫斯科（瓦格纳到了拜罗伊特——）

不与任何病弱的和自始就被战胜了的势力结盟——

倘若我更多地信赖自己：瓦格纳〈的〉无能于行走（更不消说舞蹈了——而对我来说，没有舞蹈就没有休养和福乐）总是给我造成了困苦。

对于完整热情的要求乃是叛逆性的：谁能胜任此种热情，他就要求反面（即怀疑）的魔力。骨子里虔信的人们在怀疑中获得自己偶尔的适意和休养。

瓦格纳谈论欣喜着迷，就是他懂得从基督圣餐中赢得的欣喜着迷：在我，这是确定了的，在我看来他是被战胜了的。——此外，在我心中唤起了一种怀疑，即他是否认为，为了他重新进入德国就有可能稍稍扮演一下基督徒和新皈依者：在我心里，这种怀疑对他的损害更甚于那种恼怒，即寄希望于一种正在衰老的浪漫主义者，后者的双膝已经太累了，不能在十字架面前下跪了。

2 [102]

对身体的信仰比对心灵的信仰更为基本：后者乃起源于那种对身体的非科学考察的窘迫疑难（是某种离弃身体的东西。对梦之真理的信仰——）

2 [103]

对内省的怀疑。一种思想是另一种思想的原因，这一点是不可确定的。在我们的意识的桌面上，表现出思想的一个连续序列，就仿佛一个思想是下一个思想的原因。事实上，我们看不到在桌子下面发生的斗争——

2 [104]

在柏拉图那里，在一个具有过度兴奋的感性和狂热的人那里，概念的魔力是如此之大，以至于他不由自主地把概念当作一种理想形式来供奉和神化。辩证法的醉态，作为一种意识，借此来行使一种对自身的主宰权——作为权力意志的工具。

2 [105]

压力和碰撞乃是某种非常晚的东西、衍生的东西、非原始的东西。其实，它已经是与某个黏着在一起的、能够压迫和碰撞的东西为前提的！但它何以黏着在一起呢？

2 [106]

德国哲学的意义（黑格尔）：臆想出一种泛神论，而在其中，恶、谬误和痛苦并没有被认作反对神性的论据。这种了不起的首创性已经被各种现存权力（国家等等）滥用了，就仿佛这样一来当下统治者的合理性就得到了认可。

与之相反，叔本华却表现为一个顽固的道德家，为了坚持自己的道（德）估价，他最后变成了世界之否定者。最后成了“神秘主义者”。

我自己尝试了一种美学的辩护：世界之丑陋是如何可能的？——我把求美的意志、求相同形式的意志视为一种暂时的保存手段和医疗手段：在我看来，作为必然要永远进行毁灭的东西，永恒创造者根本上是与痛苦联系在一起的。丑陋性乃是有关事物的观察形式，服从于要把一种意义、一种全新意义投放于变得无意义的东西之中的意志：是积蓄起来的力量迫使创造者把以往的事物感受为不牢靠的、失败的、值得否定的、丑陋的吗？——

阿波罗的欺瞒：美好形式的永恒性；贵族式的立法“应当永远如此！”

狄奥尼索斯：感性和残暴。易逝性或许可以被解释为生产性的和毁灭性的力量的享受，被解释为持久的创造。

2 [107]

请注意！宗教毁灭于那种对道德的信仰：基督教道德的上帝是靠不住的：因此有了“无神论”——就仿佛不可能有任何其他种类的神似的。

同样地，文化也将毁灭于对道德的信仰：因为如果文化得以形成的那些必要条件已经被发现，人们就再也不想要文化了：佛教。

2 [108]

世界的价值就包含在我们的解释中（——也许除了人的解释，在什么地方还可能有其他不同的解释——）；以往的解释都是透视性的评估，正是借助于此类评估，我们得以在生命中保存自己，也就是在权力意志、在求权力之增长的意志中保存自己；任何人类的提高都会导致对比较狭隘的解释的克服；任何已经取得的增强和权力扩张都会开启全

新的视角，并且令人去相信新的视野——这些都是贯穿在我的书里的思想。与我们有某种关涉的世界是虚假的，亦即并不是一个事实，而是一种在少量观察之上的虚构和圆通说法；世界是“流动的”，作为某种生成之物，作为一种常新地推移的虚假性，它决不能接近于真理：因为——并没有什么“真理”。

2 [109]

“发生事件的无意义状态”：这样一种信仰乃是一个对于以往种种解释之虚假性的认识的结果，一种对无勇气状态和虚弱状态的概括——并不是必然的信仰。

人的非分要求——：在他看不到意义的地方，就否定之！

2 [110]

关于《悲剧的诞生》。

“存在”乃是受生成之苦者的虚构。

基于那些关于审美快感和不快状态的纯粹体验而构造起来的一本书，背景里带有一种艺术家形而上学。同时也是一个浪漫主义者的自白，最后还是一本充满年轻人的勇气和抑郁感的少年之作。这位最痛苦者最深刻地要求美——他产生美。

心理学的基本经验：用“阿波罗的”这个名称来表示在一个虚构和梦想世界面前、在美的假象（作为对生成的解脱）世界面前欣喜若狂的坚持；另一方面，把生成主动地把握——主观同感——为同样也知道摧毁者之愤怒的创造者的暴躁狂喜。这两种经验以及以之为基础的欲望的对抗：前一种欲望永远意求现象，在它面前人变得寂静，心满意足，大海般平滑，得到了康复，得以与自身和万物相契合；第二种欲望力求生成，力求使之生成的快感，亦即创造和毁灭的快感。从内部来感受和解释，生成或许是一种不满足者、极其丰富者、无限紧张和奋争者的不断创造，是一个上帝的不断创造，这个上帝唯通过持续转变和变化来克服存在之苦恼（Qual des Seins）：——假象乃是它暂时的、在每个瞬间都已经达到的解救；世界则是假象中的神性幻象和解救的序列。——这种艺术家形而上学是与叔本华的片面考察相对抗的，后者不知道从艺术家出发，而只知道从接受者出发来评价艺术：因为它导致在非现实之物的享受方面的解放和解救，与现实性相对立（一个受自身及其现实性之苦并且对之失望的人的经验）——形式及其永恒性方面的解救（尽管柏拉图可能已经体验到了这一点：只不过，柏拉图也已经在概念中享受到了对他过于容易受刺激和有所忍受的敏感性）。与此相对立的是第二个事实，即从艺术家的体验出发的艺术，尤其是音乐家的体验：创造之必要

性的折磨，作为狄奥尼索斯的欲望。

悲剧艺术，富于上述两种经验，被描写为阿波罗与狄奥尼索斯的和解：现象被赋予最深的意蕴，通过狄奥尼索斯：而这种现象其实被否定了，并且是因为快乐而被否定掉的。这一点就已经背弃了作为悲剧世界观的叔本华关于听天由命（Resignation）的学说。

反对瓦格纳的理论，后者主张音乐是手段而戏剧是目标。

一种对于悲剧性神话的要求（对于“宗教”，而且是悲观主义宗教）（作为一口封闭的钟，其中有生长者在成长）

对科学的怀疑：尽管它当下正在缓解的乐观主义已经被强烈地感受到了。理论人的喜悦。

对基督教的深度憎恶：为什么呢？德意志本质的蜕化被归咎于基督教。

唯在审美上才有一种对世界的辩护。对道德的彻底怀疑（道德一道归于现象世界）。

此在之幸福唯作为假象（Schein）之幸福才是可能的

唯在对“此在”之现实、美的假象的消灭中，在对幻想的悲观主义式摧毁中，生成之幸福才是可能的。

即便在对最美之假象的消灭中，狄奥尼索斯的幸福也能达到其顶峰。

2 [111]

艺术的意义问题：艺术何为？

最具生命力的和发育最佳的希腊人是如何对待艺术的？

事实：悲剧属于希腊人最丰富的力量时代

——为什么呢？

第二个事实：对美的需要，以及同样地对世界逻辑化的需要，属于希腊人的颓废

对这两个事实的解说：——

错误地应用到当代：我曾把悲观主义解释为那种使悲剧的豪华成为

可能的更高力量和生命丰富性的后果。同样地，我曾把德国音乐解释为一种狄奥尼索斯式的充裕和原始性的表达。

也即：

1) 我当时高估了德意志本质

2) 我当时没有理解现代阴暗化过程的源头

3) 对于现代音乐的起源及其本质上的浪漫主义，我缺乏文化史的理解。

撇开这种错误的应用不谈，难题依然存在：一种不具有浪漫主义的起源、而具有狄奥尼索斯式的起源的音乐，会是什么样子？

2 [112]

一个浪漫主义者是这样一个艺术家，对自身的大不满使他具有创造性——他从自身及其周围世界那里调转目光，回观自己

2 [113]

我从一个关于音乐之意义的形而上学假设开始：但作为基础的是一种心理学的经验，对于这种经验，我还不知道如何强加给它一种充分的历史学说明。把音乐转变为形而上学，这乃是一种敬仰和谢恩行为；根本说来，迄今为止的所有宗教徒都以自己的体验做了这等事。——现在出现了反面：正是这种受敬仰的音乐对我产生了不可否认的伤害和摧毁作用——而且因此也包括它的宗教性敬仰的终结。这样一来，我也恍然大悟了对于音乐的现代需要（后者同时在历史上随着不断增加的对于麻醉药的需要而表现出来）。甚至“未来艺术作品”在我看来也是兴奋和麻醉需要的精炼，在其中所有意义想要同时得到清算，包括理想主义的、宗教的、超道德的荒谬——作为整个神经机构的一种总体刺激（Gesamt-Excitation）。我恍然大悟了浪漫主义的本质：一个可怕的人的种类的缺乏在此已经变得具有证明力量了。同时，手段的装模作样，所有个别元素的非纯真性（Unächtheit）和借用性（Entlehnheit），艺术构成的试验性的缺失，这种最时髦的艺术的彻底虚假性：后者本质上是想成为戏剧艺术。此种所谓的英雄灵魂和诸神灵魂在心理上是不可能的，它们同时也是神经质的、残暴的以及精巧的，类似于巴黎画家和抒情诗人中间最时髦者。——够了，我把他们一并置入现代“野蛮”中了。——因此，对于狄奥尼索斯精神，我是无话可说了。悲剧出现在具有最大丰富性和健康状态的时代里，不过也出现在神经衰竭和神经过度兴奋的时代里。相反的解说。——在瓦格纳那里是标志性的，正如他已经为《尼伯龙族的指环》给出了一个虚无主义的（有安静癖和终结癖的）结尾。

艺术作品，在没有 艺术家的情况下出现的艺术作品，譬如作为肉体、作为组织（普鲁士军官团、耶稣教团）等。何以艺术家只是一个初步阶段。这个“主体”意味着什么——？

世界乃是一件自我生殖的艺术作品——

艺术是那种对现实的不满的结果吗？抑或是对已享受到的幸福的感恩的一个表达吗？前一种情况是浪漫主义，后一种情况则是光环和赞歌（简而言之，就是神化之艺术）：连拉斐尔也属此列，只不过他犯了把基督教的世界解释之假象神化的错误。在此在（Dasein）并没有以特别基督教的方式显示自身的不地方，他对此在心怀感恩。

随着各种道（德的）解释，世界变得不堪忍受了。基督教乃是这样一种尝试，它借此来克服世界，也就是否定世界。实际上，这样一种癫狂之谋杀——人面对世界的一种癫狂的自戕——结果（就是）对人的阴暗化、渺小化、贫困化：最平庸和最无害的人的种类，即群盲种类，唯在这里才获得满足，找到支持，如果人们愿意……

荷马乃是神化之艺术家；还有鲁本斯。音乐还没有这样一个艺术家。

把伟大的亵渎神灵者理想化（对亵渎神灵者之伟大性的感受），这是希腊式的；而对罪人的侮辱、诽谤、蔑视，这是犹太—基督教式的。

“上帝死了”。根据犹太—基督教模式的上帝崇拜之危险。

那种自我认识（也即谦逊）——因为我们并不是我们自己的作品——而同样也是感恩——因为我们“长得很好”——

关于知识需要的心理学。

起于感恩或者起于不满的艺术。

道德的世界解释终结于世界否定（基督教批判）。

对人之类型的“改良”与增强之间的对抗。

世界的无限可解释性：任何一种解释都是增长或者衰落的征兆。

迄今为止克服道德之上帝的尝试（泛神论、黑格尔等等）。

统一性（一元论）是inertia [惰性] 之需要；解释之多样乃是力量的标志。不要把世界令人不安的和谜一般的特征一笔勾销啊！

2 [118]

1. { I . 虚无主义以其全部征兆站在门口了。
II . 如果人们理解不了它的前提,那是不可避免的。它的前提

就是价值评估（而不是那些社会事实：它们统统只有通过某种解释才时而起悲观主义的作用，时而起乐观主义的作用）

2 . III.价值评估的起源，作为对价值评估的批判。

3 . IV.颠倒者。他们的心理学。

4 . V.锤子：作为引发决断的学说。

1.危险中的危险。

2.道德批判。

3.我们颠倒者。

4.锤子。

2 [119]

“艺术进入世界内部有多深多远？撇开‘艺术家’，还有艺术的威力吗？”如人所知，这个问题乃是我的出发点：而且，对于第二个问题，我作过肯定回答；对于第一个问题，我说过“世界本身无非是艺术”。求知识、求真理和求智慧的无条件意志就在这样一个假象世界中向我显现出来，显现为对形而上学基本意志的亵渎，显现为反自然（Wider-Natur）：而且公正的，智慧的〈这个〉顶峰是反对智者的。智慧的反自然性表现在它对艺术的敌视态度之中：意愿去认识，在假象就是解救的地方——那是何种颠倒，何种求虚无的本能啊！

2 [120]

一切狂热崇拜都把一种无与伦比的 体验与一个神的相遇，即某种意义上的拯救行为固定下来，并且总是重又把它展示出来。地方传说（Ortslegende）乃是一部戏剧的起源：在那里，诗歌表演上帝。

2 [121]

(38)

演戏

现代人的五花八门及其魅力。本质上是躲藏和厌烦。

文学匠。

政治家（在“国家的骗局”中）

艺术中的演戏

缺乏预备训练和技能学习方面的考验（弗罗芒坦）[\[22\]](#)

浪漫派们（缺乏哲学和科学，以及文学上的过剩）

小说家们（沃尔特·司各特，[\[23\]](#) 但也是配有最神经质音乐的尼伯龙根怪物）

抒情诗人

“科学性”

技艺名家（犹太人）

大众化的理想，被克服了，但尚未摆在 民众面前：

圣徒、智者、预言家

2 [122]

(37)

关于现代阴暗化过程的历史。

国家的游牧民（官员等等）：没有“家园”——

家庭的没落。

“善人”作为衰竭的象征。

公正作为权力意志（培育）

淫荡和神经病。

黑色音乐：——令人振奋的音乐往何处去？

无政府主义者。

对人的蔑视，厌恶。

最深刻的区分：饥饿或者过剩是否会成为创造性的？前者生产了浪漫主义理想

北方的非自然性。

对酒类的需求与工人的“贫困”

哲学虚无主义。

2 [123]

基督徒必须信仰上帝的真实性：遗憾的是，他们在那里得忍受对《圣经》及其“自然科学”的信仰；他们完全不允许承认任何相对的真理（或者更清晰地说——）。基督教毁于它的道德的无条件特征。——科学唤起了对基督教上帝的真实性的怀疑：基督教死于这种怀疑（帕斯卡尔的deus absconditus [隐藏的上帝] ）。

2 [124]

1.悲剧的诞生。艺术家的形而上学。

2.不合时宜的考察。教化庸人。厌恶。

生命与历史——基本问题。

哲学的遁世者。“教育”

艺术家遁世者。

应当向瓦格纳学些什么？

3.人性的、太人性的。自由精神。

4.观点与箴言录。理智的悲观主义者。

因果性。为什么我 如此这般存在？这个荒谬的想法对我的此在、也对我的如此这般存在本身来说是自由地选择去思考自己的。背景：要求必定 有一个东西，它会阻碍 一个像我一样存在的、自我轻蔑的造物的产生。感到 自己是反对上帝的论据——

5.漫游者与阴影。孤独作为问题。

6.曙光。道德作为偏见的总和

7.快乐的科学。对欧洲道德主义的嘲讽。

展望一种对道德的克服。

一个生活于彼岸的人得有

什么样的性质？

〈查拉图斯特拉〉———

七个前言。

对七本书的一个补遗。

2 [125]

论悲观主义的历史。

现代阴暗化。

演戏。

2 [126]

关于2) 最高价值批判。

关于诽谤 的历史。

人们如何制造理想。

文化（以及“人化”：对抗性的）

道德作为羞耻本能，作为伪装、面具，根本上善意的解释

把关于悲观主义者的判断混合起来！

印度人

悲观主义（作为本能）与力求 悲观主义的意志：主要对照

理智的悲观主义者

感性的悲观主义者 前者探究非逻辑，

后者探究痛苦。

——所有 这些标准都仅仅起于道德的 原因。

——或者就像柏拉图，也把ἡδουή [快乐、乐趣] 当作价值重估者和诱惑者来害怕。

A.什么是真理？

B.公正。

C.关于同情感的历史。

D.“善人”。

E.“高等人”。

F.艺术家。

(36)

什么是真理？（inertia [惰性]，使满足感得以出现的假设，精神力量的最小消耗，等等）

2 [127]

(2)

虚无主义站在门口了：我们这位所有客人中最阴森可怕的客人来自何方呢？——

I. 1. 起点：指出“社会困境”或者“生理蜕化”甚或腐化堕落是虚无主义的原因，这是一种谬误。对于这种种现象，始终还可以有各种完全不同的解释。虚无主义倒是隐藏在一种完全确定的解释之中，在基督教—道（德的）解释之中。这是一个极其正直、极富同情的时代。困

厄，心灵上的、肉体上的和精神上的困厄，本身是完全不能带来虚无主义的，即对价值、意义和愿望的彻底拒绝。

2. 基督教的没落——缘于其道德（它是不可取代的——）。这种道德反对基督教的上帝（基督教高度发展了真诚感，这种真诚感对一切基督教的世界解释和历史解释的虚假性和欺骗性深表厌恶。“上帝就是真理”倒退为“一切皆虚假”的狂热信仰。行动的佛教……

3. 对道德的怀疑是决定性的。道（德的）世界解释在尝试遁入彼岸之后再也得不到认可了，于是就没落了：它终结于“一切皆无意义”的虚无主义（人们为这种世界解释奉献了巨大的精力，但它却是不可贯彻的——这就唤起了一种怀疑，是不是所有世界解释都是虚假的——）。佛教的特征，对虚无的渴望（印度佛教没有经历过一种基本道德的发展，因此表现在它那里，虚无主义中只有未被克服的道德：把此在（Dasein）作为惩罚、作为谬误来推理，也就是把谬误作为惩罚来推理——一种道德的价值评估）。试图克服“道德上帝”的哲学尝试（黑格尔、泛神论）。对大众理想的克服：智者。圣徒。诗人。“真”、“善”、“美”的对抗——

4. 一方面反对“无意义状态”，另一方面反对道德的价值判断：何以迄今为止一切科学和哲学都屈从于道德判断呢？还有，人们是否一道忍受着科学的敌视呢？抑或是反科学？斯宾诺莎主义批判。基督教的价值判断往往残留于社会主义和实证主义体系中。一种对基督教道德的批判付诸阙如。

5. 当今自然科学的虚无主义后果（连同它企图溜入彼岸的尝试）。最后，从其忙碌运作中产生出一种自我瓦解、一种自我反对、一种反科学性。——自哥白尼以后，人就从中心滚到未知的X中了

6. 政治学和国民经济学思维方式的虚无主义后果，在那里，简直一切“原则”都是演戏：平庸、卑鄙、不老实等等的气味。民族主义、无政府主义等等。惩罚。具有拯救作用的阶层和人物，即辩护士付诸阙如

7. 历史学和“实践历史学家”即浪漫主义者的虚无主义后果。艺术的地位：它在现代世界中的绝对非原创性。它的阴暗化。歌德所谓的奥林匹亚状态（Olympier-thum）。

8. 艺术和虚无主义的准备。浪漫主义（瓦格纳的《尼伯龙族的指环》结尾）

I.文明和人类提高方面的基本矛盾。这是伟大的正午 时分，是最可怕的 澄清 的时候：我的悲观主义种类 ：——伟大的起点。

II.道德〈的〉价值评估乃是为一种权力意志（群盲 的意志）效力的谎言和诽谤术的历史，这种权力意志反对更强大的人

III.每一种文化提高（使一种以人群为代价的筛选 成为可能）的条件乃是一切增长的条件。

IV.世界的多义性 作为力 的问题，后者以事物的增长为视角 来观察一切事物。道德的基督教 价值判断作为奴隶起义和奴隶谎言（反对古代世界的贵族价值）

艺术 深入到力 之本质有多远？

2 [129]

永恒轮回。

查拉图斯特拉的舞蹈和游行。

第一部：上帝的万灵节。

弗里德里希·尼采著。

1.上帝的万灵节。

2.在伟大的正午。

3.“适合于这把锤子的手在哪里？”

4.我们誓愿者。

I.

瘟疫之城。他受到警告，他没有害怕，走进去，掩盖起来。各种各样的悲观主义从旁边经过。预言者解说 每一个列队。对异样的欲望，对否定的欲望，说到底是对虚无的欲望，接踵而来。

最后查拉图斯特拉作出说明：上帝死了，此乃最大的危险的原因：怎么样？它可能也是最大的勇气的原因！

II.

朋友们的露面。

没落者对完满之物的享受：撤离者。

朋友们的辩解。

节日游行。关键时候，伟大的正午。

对死去的上帝的伟大感恩和献祭。

III.

新的任务。上帝之死，对预言者来说最可怕

完成该任务的手段。的事件，对查拉图斯特拉来说则

朋友们离弃他。是最幸福和最有望的事件。

查拉图斯特拉濒于死亡。

IV.我们誓愿者

2 [130]

“艺术家”现象还是最易透视的：——我们由此出发来眺望权力、自然等等的根本本能！包括宗教与道德！

“游戏”，无用之物，作为精力过于充沛者的理想，作为“儿童般天真的”。上帝的“孩子气”，*παις παίζων* [游戏着的儿童]

2 [131]

第一本书的提纲。

我们所敬重的世界与我们所经历、我们所是的世界之间的对立渐渐明朗起来。剩下的事情是，要么取消我们的尊重，要么取消我们本身。而后者就是虚无主义。

1.正在临近的虚无主义，理论的和实践的。对它的错误推导。

（悲观主义，它的种类：虚无主义的前奏，尽管不是必然的。）

北方对南方的优势。

2.基督教正毁灭于它自己的道德。“上帝就是真理”，“上帝就是爱”，“公正的上帝”——最大的事件“上帝死了”——已经模糊地被感受到了。把基（督教）转变为一种神秘直觉（Gnosis），这种德国式的尝试

的结果是最深刻的怀疑：在其中“非真实的东西”最强烈地被感觉到了（例如针对谢林）。

3.道德，现在没有了约束力，它知道再也守不住自己了。人们终于抛弃了道德解释——（情感中处处还充满着基督教价值判断的余音——）

4.但以往的价值，特别是哲学的价值，都是以道德判断为依据的！（“求真意志”的价值——）

“智者”、“先知”、“圣徒”之类的大众理想跌落了

5.自然科学中的虚无主义特征。（“无意义状态”——）因果论、机械论。“规律性”是一种过渡行为，一种残余！

6.在政治中亦然：缺乏对自己的权利、清白的信仰，充斥着谎言、一时的卑躬屈膝。

7.在国民经济中亦然：对奴隶制的废除，缺乏一个具有解救作用的等级，一个辩护者，——无政府主义的临近。“教育”？

8.在历史中亦然：宿命论，达尔文主义，对理性与神性作穿凿附会的解释的最后尝试失败了。对过去多愁善感；人们受不了任何传记！——（在此也有现象主义：性格作为面具，没有什么事实）

9.在艺术中亦然：浪漫主义及其反击（对浪漫主义理想和谎言的反感），纯粹的艺术家（对内容漠不关心），后者是道德的，作为更大的真诚性的官能，但却是悲观主义的。

（告解神父的心理学与清教徒的心理学的心理学浪漫主义两种形式：但也还有它们的反击，纯粹艺术地对待“人”的尝试，——甚至在这里，也还没有大胆冒险，作出颠倒的价值评估！）

10.整个欧洲的人类事业体系感到自己有时是无意义的，有时已经是“非道德的”。一种新佛教的极大可能性。最高的危险。“真诚性、爱、公正与现实世界的关系如何？”根本没有！——

标志

欧洲虚无主义。

它的原因：以往价值的贬黜。

“悲观主义”这个模糊词语：感觉不妙的人们和感觉太好的人们——

两者都曾是悲（观主义）。

虚无主义、浪漫主义与实证主义的关系（后者乃是对浪漫主义的一个反击，失望的浪漫主义者的作品）

“回归自然”，1.它的发展阶段：背景是基督教的轻信（差不多就是斯宾诺莎的“*deus sive natura*”[神或者自然]！）

卢梭，浪漫主义唯心论之后的科学。

斯宾诺莎主义极富影响：1）试图满足于如其所是的世界。

2）幸福与认识被幼稚地置于依赖关系中（是一种力求乐观主义的意志的表达，从这种乐观主义中暴露出一个深刻的受难者——）

3）摆脱道德的世界秩序的尝试，旨在把“上帝”、一个在理性面前持存的世界保留下来……

“如果人不再认为自己是恶的，那他就会停止存在——”善与恶只不过是解释，根本不是事实情况，不是一种自在。人们能够探明这种解释的起源；人们能够作出尝试，以便慢慢地摆脱那种根深蒂固的强制性，即要求进行道德解释的强制性。

关于第二本书。

道德价值评估的形成和批判。两者并不像人们轻信的那样是相合的。（这种信仰已经是一种道德评估“某个如此这般形成的东西以其非道德的起源而没有什么价值”的一个结果）

道德评价的价值据以得到规定的那个尺度：“改良、完善、提高”之类话语的批判。

被忽略的基本事实：人这个类型“变得更道德”与这个类型的提高和强化之间的矛盾

自然人（*Homo natura*）。“权力意志”。

关于第三本书。

权力意志。

实施这种重估本身的人必得具有何种性质。

等级制作为权力制：战争与危险乃是前提，即：一个等级要抓住它

的条件。伟大的典范：自然中的人，最软弱最聪明的生物把自己变成主人，较愚蠢的力量征服自己

关于第四本书。

最伟大的斗争：为此需要有一种新武器。

锤子：唤起一种可怕的决定，使欧洲面对这样一个后果，即：它的意志是否“意愿”没落

防止中等化。更愿意没落！

2 [132]

(36)

在事物根基处彻底道德化了，以至于人类理性总是凿凿有据——这个前提乃是一种天真，是老实人的前提，是对于神性真实之信仰的后果——上帝被看作万物的创造者。——这些概念是来自彼岸预先实存的一个遗产——

一件工具不能批判它自己的适合性：理智不能规定它自己的界限，也不能规定它自己的成功或者失败。——

“认识”乃是一种回溯：本质上是一种*regressus in infinitum* [无限回归]。起中止作用的（在一个所谓的*causa prima* [第一因] 那里，在一个无条件之物那里，等等）是懒惰、困倦——

所以，不论人们总是已经多么好地理解了某个事物据以形成的条件，人们都还不能理解这些条件本身：——这一点已经悄悄地告诉历史学先生们了。

2 [133]

反对和解意愿以及和气态度。其中也包括任何一种一元论试验。

2 [134]

(39)

艺术家方面的民众效应和大众效应：巴尔扎克、V. 雨果、R. 瓦格纳

2 [135]

——Error veritate simplicior [谬误比真理更简单] ——

2 [136]

——那些令人信服的 证据之一，击中了使用它的人——

2 [137]

思想指南。

为严肃研究我的著作而准备的
辅助手段。

原则。关于权力感学说。

关于心理学的观点。

关于宗教批判

关于disciplina intellectus [精神学说] 。

德性中可疑问者。

向恶致敬。

艺术家问题。

政治。

致逻辑学家。

反对唯心论者。

反对现实性之虔信者。

论音乐。

关于天才的说明。

从孤独之奥秘而来。

什么是希腊的？

关于生活艺术。现代的阴暗化。女人与爱情。书本与人类。民众与“民族”。

善恶的彼岸。
一种未来哲学的序曲。
弗里德里希·尼采著
更易懂的新版本。
第二卷。
附录：思想指南。

为严肃研究我的著作而准备的辅助手段。

(7)

关于“因果论”。

显而易见，无论是在自在之物之间，还是在现象之间，都不可能有什么因果关系：这就表明，在一种相信自在之物和现象的哲学范围内，“原因与结果”概念是不可用的。康德的错误——：事实上，从心理学上来推算，“原因与结果”概念无非起源于一种思想方式，后者时时处处都相信意志对意志的作用，——它只相信生命体，从根本上讲只相信“灵魂”（而不相信事物）。在机械论世界观（它就是逻辑学及其在空间和时间上的应用）范围内，前面那个概念就被还原为数学公式——用这种公式，正如人们总是再三强调的那样，是决不能把握什么的，但兴许可以标示什么，记录什么。

某些现象不变的相继次序并不证明什么“规律”，而只能证明两种或者多种力量之间的权力关系。你会说：“但正是这种关系保持相同嘛！”这话无非是说：“同一种力量不可能同时也成为另一种力量。”——这里重要的并不是一种前后相继，——而是一种相互交织，是一个过程，在其中，个别的相继而来的环节并不是作为原因与结果而相互制约的……

“行动”与“行动者”的分离，事件与某个导致事件发生的〈东西〉的分离，过程与某个东西（它并非过程，而是延续着的实体、事物、物体、灵魂等等）的分离，——试图把事件把握为一种对“存在者”、“持留者”的推移和位置变换：这个古老的神话既然已经在语〈言的〉、语〈法的〉功能中找到了一个固定的形式，也就把对“原因与结果”的信仰确定下来了。——

“相同者只能从相同者角度来认识”和“相同者只能从不相同者角度来认识”——在古代就已经开始了一场围绕这两个断言的斗争——在今天，从一个严格而谨慎的认识概念而来，我们就可以提出反对这两个断言的意见了：它根本就不能被认识——而且恰恰是因为相同者不能认识相同者，并且因为相同者同样也不能从不相同者角度来认识。——

这种对行动与行动者、行动与遭受、存在与生成、原因与结果的分离

对变化的信仰已然是以对某种“自行变化”的东西的信仰为前提的。

理性乃是表面现象的哲学

相继序列的“规律性”只不过是一个比喻的表达，就仿佛在这里有一个规则可以遵守似的：其实并没有什么事实。同样也没有“规律性”。为了表达一种一再重现的序列，我们找到一个公式：借此我们并没有发现任何一种“规律”，更没有发现一种作为导致重现的原因的力量。事物总是如此〈这般〉发生，这一点在这里得到了解释，就仿佛一个人由于服从某种规律或者某个立法者而总是如此这般地行动：而撇开“规律”，他或许就没有别样行动的自由了。然而，或许正是那种“如此而非别样”起源于这个人本身，这个人首先不是着眼于规律而如此这般地行为，而是作为具有如此这般特性的人。而这仅仅意味着：某物不可能同时也是另一个东西，不可能一会儿这样做一会儿别样做，既不是自由的也不是不自由的，相反地它就是如此这般的。此种错误隐藏于对一个主体的穿凿附会的编造中

假如世界占有一定的力，那么显而易见，在某个位置上任何一种权力的推移都制约着整个体系——也就是说，除了前后相继的因果性，或许还有一种并列和共存的依赖性。

即便假定不能举出对基督教信仰的反证，着眼于一种可怕的可能性（即这种信仰有可能是真实的），帕斯卡尔也把成为基督徒看作最聪明的做法。在今天，作为表示基督教已经丧失了恐惧特性的一个标志，人们找到了另一种为这种信仰辩护的尝试，即：即使它是一种谬误，人们在有生之年都会得到这个谬误的大好处和大乐趣：也就是说，看起来恰恰为了这种信仰的抚慰作用之故，也该把这种信仰维持下去，——也就是说，并非出于对一种咄咄逼人的可能性的恐惧，而毋宁说是出于对一种缺乏刺激的生命的恐惧。这样一种享乐主义的说法，即来自快乐的证据，乃是一种衰落的征兆：它取代了来自力量的证据，即来自那种基督教理念中震动性的东西的证据，来自恐惧的证据。事实上，在这种重新解释中，基督教近乎衰竭了：人们满足于一种鸦片般的基督教，因为人们既没有力量去寻求、抗争、冒险、特立独行，也没有力量走向帕斯卡尔主义，走向这种苦思冥想的自我轻蔑，走向对人类的无体面状态（Unwürdigkeit）的信仰，走向“可能受谴责者”的畏惧。然而，一种基督教，一种主要要抚慰病态神经的基督教，根本就不需要一个“十字架上的上帝”那种可怕的解决办法：因此，在寂然无声中，佛教正在欧洲各处取得进展。

2 [145]

把一个事件要么解释为行为要么解释为遭受——也就是说每个行为都是一种遭受。这种解释说的是：每一种变化、每一种变异都是以一个发动者、一个导致“变化”的东西为前提的。

2 [146]

把无数经验简化和压缩为总定律，与那些本身通过缩减而包含着整个过去的精子的生成，在这两者之间，我们可以作一种完全的类比：而同样地，在艺术从具有生育力的基本思想中形成“体系”，与有机体的生成之间，我们也可以作这样种类比——有机体的生成乃是一种想象和设想（Aus-und Fortdenken），一种对以往整个生命的回忆（*Rück Erinnerung*）、回想（*Rück-Vergegenwärtigung*）、亲身呈现（*Verleiblichung*）。

质言之：可见的有机生命与不可见的创造性心灵运作和思想，包含着一种平行关系：在“艺术作品”上，人们可以最清晰地把这两个方面说明为平行的两面。——何以思想、推论以及所有逻辑的东西可以被看作外部方面（*Außenseite*）：作为内在得多和彻底得多的发生事件的征兆呢？

“目的与手段”	作为解释	} (并非作为事实) 一切都是在一种权力意志 意义上
“原因与结果”	作为解释	
“主体与客体”	作为解释	
“行为与遭受”		

“行为与遭受”

(“自在之物与现象”) 作为解释

以及在何种意义上也许是必然的 解释? (作为“有所保存的”)

2 [148]

权力意志进行阐释：一个器官的形成过程中，关键就在于一种阐释 (Interpretation)；权力意志界定、规定了各种等级、权力差异。单纯的权力差异或许还不能把自身感受为这样一个东西：必定有一个意愿增长的某物在此，它根据自己的价值来阐释其他每一个意愿增长的某物。其中类似地——实际上，阐释乃是用来主宰某物的手段本身。(有机过程是以持续的阐释活动为前提的。)

2 [149]

一个“自在之物”的运行就如同一种“自在的意义”，一种“自在的含意”。并不存在什么“自在的事实”，而不如说，为了能够有一个事实，一种意义必须首先被置入其中了

从某个他物出发来看，“这是什么？”的问题就是一种意义设定。“本质”(*Essenz*)、“本质状态”(*Wesenheit*)乃是某种透视性的东西，已然是以一种多样性为前提的。根本性的问题始终是“对我而言这是什么？”(对我们，对一切活着的东西而言等等。)

倘若所有人都首先以他们的“这是什么？”问题对某个事物作了问和答，那么，这个事物就得到了标识。假如缺乏一个唯一的人，具有自己与所有事物的联系和视角：而且事物始终还没有“得到界定”。

2 [150]

质言之，一个事物的本质也只不过是关于“事物”的意见。或者毋宁说：“有效”（*es gilt*）乃是真正的“存在事实”（*das ist*），唯一的“存在事实”。

2 [151]

人们不可问：“究竟谁在阐释？”而不如说，阐释本身，作为权力意志的一个形式，以此在（但并非作为一种“存在”，[\[24\]](#)而是作为一个过程，一种生成）为情绪。

2 [152]

“事物”的形成完完全全是表象者、思想者、意愿者、感觉者的作品。“事物”这个概念本身恰如一切特性。——甚至“主体”也是这样一个被创造之物，一个“事物”，与其他一切东西无异：那是一种简化，为的是把这个具有设定、构想、思维作用的力本身标示出来，以区别于所有个别的设定、构想、思维本身。也就是把不同于所有个体的能力标示出来：根本上就是着眼于一切尚须期待的行为（行为和类似行为的可能性）来概括这种行为

2 [153]

请注意！根据我们所熟悉的世界是证明不了仁慈的上帝的：人们今天只能强制和驱使你们到这个程度：——但你们从中能得出什么结论呢？对我们来说，上帝是不可证明的：认识的怀疑论。而你们所有人都害怕这个结论：“根据我们所熟悉的世界或许可证明一个完全不同的上帝，一个至少并不仁慈的上帝”——而且，长话短说，你们抓住你们的上帝不放，并且为他虚构了一个我们所不熟悉的世界。

2 [154]

(36)

反对科学偏见。

——最大的谎言乃是关于认识的谎言。人们想知道自在之物具有何种性质：可是看啊，根本就没有什么自在之物！甚至，假如有一种自在、一个无条件之物，那么，它恰恰因此不可能被认识！某个无条件之物是不能被认识的：要不然，它就不是无条件的了！然而，认识始终是“以某种方式为某个目的而受条件限制”——；这样一个“认识者”想要的是，他想认识的东西与他毫不相干；还有，这同一个东西根本就不是与任何人毫不相干：这里首先出现了一个矛盾，在认识之意愿与那种主张某物与他毫不相干的要求之间（但这样一来认识何为啊！）；其次，

因为与任何人都毫不相干的东西根本就不存在，所以也就根本不能被认识。——认识意味着“为某个东西而受条件限制”：感到自己受条件限制，并且在我们之间——也就是说，认识无论如何都是一种对条件的确定、标示和意识（而不是一种对本质、事物、“自在”的探究）

2 [155]

深深的厌恶一劳永逸地在某种对世界的总体考察中养尊处优；相反的思维方式的魔力；不能失去谜一般特征的魅力。

2 [156]

关于“艺术家”一章（作为雕塑者、价值添置者、财产夺取者）

我们的语言是对事物的最古老夺取过程的余音，对于统治者和思想者都一样——：每一个被铸造的词语旁都跑动着这样一条命令：“现在就应当这样来命名事物！”

2 [157]

难道一切量不就是一切质的征兆吗？这种更大的权力符合另一种意识、情感、欲求，另一种透视目光；增长本身就是一种力求更多地存在的要求；从一种quale [痛苦] 中会产生对一种更多的量的要求；在一个纯粹量的世界里，一切都是僵死的、呆板的、不动的。——把一切质都还原为量，这是胡闹：这种做法的结果是，一方与另一方放在一起，一种类比——

2 [158]

“主体”概念的心理学历史。身体，这个事物，这个由眼睛构造起来的“整体”，唤起那种关于某个行为与某个行为者的区分；行为者，越来越精细地被把握的行为的原因，最后就剩下了“主体”。

2 [159]

可曾有一种力被确定下来了？没有，而倒是作用和结果，被翻译成一种完全陌生的语言了。可是，连续序列方面的规则却把我们宠坏了，以至于我们对奇异之物生不出惊讶了

2 [160]

本书虽然未写完但要求有一个解决。在今天，要紧的是为开头写一个序言，首当其冲的是要说明，为什么我当时害怕写一个序言。

关于序言。

对认识论教条的深刻怀疑，〈我〉曾喜欢一会儿从这个窗口、一会儿从那个窗口进行观望，防止使〈我自己〉身陷囹圄。我把这些教条看作有害的——而且说到底，一件工具有可能批判它自己的适用性吗？——我所留心的毋宁说是，从来没有一种认识论上的怀疑论或者独断论是在没有隐含思想的情况下出现的，——只消人们考量一下根本上逼使这种立场出现的东西，那么，这种怀疑论或教义学就只有等而次之的价值了：即便是求确信的意志，如果它不是“我首先要活下来”的意志——基本观点：无论是康德，还是黑格尔，还是叔本华——无论是怀疑——悬搁的态度，还是历史学化的态度，还是悲观主义的态度，都具有道德的起源。我未见过什么人敢于批判道德价值感；还有，对于那些可怜的深入这种价值感之形成史的尝试（譬如在英国和德国的达尔文主义者那里），我是立即要转过身去的。——怎么来解释斯宾诺莎的立场，他对道德价值判断的否定和拒绝呢？（那是一种神义论的一个后果吗？）

2 [162]

在本人的早期著作中，人们看出一种力求非封闭视野的善良意志，某种在信念面前聪明的谨慎，一种对任何强大的信仰都会导致的妖魔化和良心谋骗的怀疑；尽管人们可能在其中部分地看到这个被烧伤的孩子、受欺骗的唯心论者的小心谨慎——在我看来，更为本质性的的是一个秘密朋友的伊壁鸠鲁式的本能，这个秘密朋友愿意让自己不无代价地获得事物谜一般的特征，最后，最为本质性的是一种审美的憎恶感，即对伟大的、德性的、无条件的话语的憎恶，一种趣味，它抵抗所有四边形的对立面，想望事物中相当部分的不可靠性，并且要消除对立面，作为中间色调、阴影、午后阳光和无穷海洋的朋友。

2 [163]

道德历史学家的常见错误：

1.他们说，不同的民族有不同的道德估价，从中可以推断出不同民族的一般无约束性。——或者，他们断言，对于某些道德事物，各个民族（至少是基督教民族）有某一种consensus [一致、赞同]，由此可以推断出它对于我们的约束性：——两者是同样幼稚的。

2.他们批判一个民族对于自己的道德（对于起源、认可、合理性等等）的意见，以及自以为 [25] 已经批判了道德本身，已经长满了这种非

理性杂草的道德本身。

3.他们自己服从一种道德的统治，而又没有自知之明，他们的做法从根本上讲无非是促使他们那种道德信仰取得胜利：——他们的理由仅仅证明他们自己的意志，即：这个那个会被信仰，这个那个应当是完全真实的。

以往的道德历史学家是无关紧要的：他们通常自己服从一种道德的命令，他们所做的勾当说到底无非是进行道德宣传。他们常见的错误就是：他们批判一个民族对于自己的道德的愚蠢意见（也就是关于道德的起源、认可、合理性），并且恰恰因此自以为已经批判了道德本身，已经长满了这种非理性杂草的道德本身。然而，“你应当”这样一个准则的价值，是不依赖于关于这个准则的意见的，尽管一种药品的价值无疑依赖于我是以科学的方式看待医学，还是像一个老女人那样看待医学。

又或者，他们断言，各个民族（至少是已驯化了的民族）对于某些道德事物有某种consensus [一致、赞同]，并且由此可推断出它们的无条件的约束性，也是对你对我的约束性：两者同样是大大的幼稚——

2 [164]

一种通过战争和胜利而变得强健的精神，对它来说，征服、冒险、危险、痛苦甚至已经成了需要；一种对高空凛冽气流、对冬天漫游、对任何意义上的冰冻和丛山的适应；一种高雅的凶恶和最后的复仇恶意，因为如果一个苦难深重的人把生命纳入自己的庇护中，那么，复仇就在于对生命本身的复仇。本书可能不光需要一个序言而已。由于诸多原因，本书是难以理解的，并非由于它的作者的笨拙，更不是由于它的作者的糟糕意志，而是（由于）一个苦难深重的人的最后恶意，这个人不断地取笑民众所相信的某个理想，而他自己也许已经在这些状态中实现了这个理想。

——还有，也许我有权一起来谈论这些状态，因为我不只是旁观了这些状态。

我并不怀疑：这曾是智者的状态，正如民众所设想的那样，我当时曾以一种讥讽的自我优越感撇开了这种状态：智者温柔的徒劳无益和自我满足，正如民众所设想的那样，“纯粹认识者”的越位和超脱，一种精神的整个高雅手淫方式，这种精神已经丢失了任何意义上的求行动、求生殖、求创造的善良意志。本书产生时那个时代的奇异幸福，谁能与我同感呵！一个心灵高雅的凶恶，它——

合乎我今天的趣味的是某种别的东西：这个具有伟大爱情和伟大蔑视精神的人，他过剩的精力把他从所有“越位”和“超脱”逐入世界当中，

孤独逼使他为自己创造与他相类的生命体——一个人，具有要求某种可怕的责任感的意志，已离不开自己的问题了

在这本不光需要一个序言、最难理解的书中，也许最难以把握的就是它的主题与它的语气之间的矛盾所构成的讽刺——它的主题是一种对道德价值的消解和分析；它的语气则是至高的、极其柔和的、极其智慧的镇静（Gelassenheit）的语气，一个苦难深重的人、一个回避生活的人对这种语气感到赏心悦目，犹如对自己最终的恶意一样。

2 [165]

(41)

关于《曙光》序言。

试图思考道德，而不受道德魔法的摆布，怀疑道德那美好的举止和目光的施计谋骗。

我们能尊重的一个世界，一个合乎我们的膜拜欲望的世界——它不断地证明着自身——通过个别与一般的引导——：这是基督教的观点，而我们全都起源于此。

通过敏锐性、怀疑、科学性方面的一种增长（也通过一种有更高取向的真实性之本能，亦即重新受基督教的影响），已经越来越不允许我们作这样一种解释了。

最漂亮的出路：康德的批判哲学。理智既否认自己有权做那种意义上的阐释，也否认自己有权拒绝那种意义上的阐释。人们满足于用一种更多的依赖和信仰，用一种对自己的信仰的所有可证明性的放弃，用一种不可理解的和优越的“理想”（上帝）去填补空白。

黑格尔的出路，以柏拉图为依据，属浪漫主义和反动势力的一部分，同时也是历史感的征兆，一种新力量的征兆：“精神”本身乃是揭示自身和实现自身的理想，在“进程”中，在“生成”中，启示出我们所信仰的这种理想的越来越大的丰富性，——也就是说，理想实现自身，信仰指向未来，而在未来，信仰能够按自己的高尚需要来膜拜。简而言之，

1) 上帝对我们来说是不可知的和不可证明的——认识论运动的隐含意义

2) 上帝是可证明的，但却作为某种生成的东西——，而我们就属于这种东西，恰恰以我们对理想的渴望——历史化运动的隐含意义

然而，这同一种历史感，越界进入自然之中，却具有——

人们看到：这种批判从未触及理想本身，而仅仅触及这样一个问题：与理想的矛盾从何而来，为什么理想还没有达到，或者，为什么理想在所有人那里都是不可证明的。

迄今为止智者 的理想在何种意义上是合乎基本道德的？——

这构成最大的区别：人们是否从激情出发，从某种要求出发，把这种危急状态感受为危急状态，抑或，人们是否借助于思想的高度以及历史想象的某种力量，恰恰还把这种危急状态当作一个问题来获得……

远离了宗教—哲学的考察，我们就能发现这同一种现象：功利主义（社会主义、民主主义）对道德估价的起源作出批判，但它却与基督徒一样相信道德估价。（幼稚性，就仿佛没有了实施制裁的上帝 还会剩下道德似的。如果要维护对道德的信仰，“彼岸”是绝对必要的。）

基本问题：信仰 的这种万能从何而来？这种对道德的信仰？

（——这种信仰同样也显露于以下事实：甚至生命的基本条件也为庇护道德的缘故而得到了错误的解释：尽管有了对动物界和植物界的知识。

“自我保存”：着眼于调解利他主义原则与利己主义原则的达尔文主义观点。

（对利己主义的批判，例如拉罗斯福哥 [26]）

我的尝试，把道德判断理解为征兆和手势语，其中透露出生理上的兴盛或者衰败的过程，同样也透露出有关保存和增长之条件的意识：一种关于占星术价值的阐释方式。本能所提示的偏见（关于种族、教区，关于不同阶层，诸如青年或衰老等等。）

应用到基督教欧洲特有的道德上：我们的道德判断乃是衰亡的标志，对于生命 毫无信仰的标志，是悲观主义的一个准备。

说我们穿凿附会地通过阐释把一种矛盾 置入生命之中，这是什么意思呢？——决定性的重大事件：在所有其他估价背后，都隐藏着那种发号施令的道德估价。假如这种道德估价消亡了，那么，这时我们根据什么来衡量呢？还有，认识等等之类还有什么价值？？？ [27]

我的基本原理：不存在什么道德现象，而只有一种对这些现象的道德〈的〉阐释。这种阐释本身具有非道德的起源。

面对一种伟大事业的乐趣，人们现在终于感到自己有力量回到这种伟大事业上了：就像佛祖在找到自己的基本原理时，有十天时间沉湎于世俗（的）娱乐。

对今天一切道德化的普遍嘲讽。准备采取对一切神圣事物的查拉图斯特拉式的幼稚——讽刺的态度（优越性的幼稚形式：拿神圣者当儿戏）

（42）

关于对“喜悦”的误解。对长期张力的暂时解脱，一种精神的狂妄，这种精神献身于那些长久而可怕的决定，并为之作准备。以“科学”为形式的“傻瓜”。

本书也许不光是需要一个序言：对于他的“快乐的科学”，人们根本就无所领会。即便关于这个书名——

关于这种“快乐的科学”，人们根本就无所领会：连这个书名也无所领会，关于它的普罗旺斯式的意义，许多学者遗忘了——

本书赖以产生的那种充满胜利喜悦的状态是难以理解的——而我自己却来自某种状态。

对一切藏在我背后的东西的憎恶意识，与一种力求对这种“我背后”表示感谢的高雅意志相结合，后者与坚持一种长久的复仇的权利感并不太远了

一段灰暗而冰冷的老迈状态，在生命最不合理的地方打开了，痛苦的暴行骄傲的暴行所超过，这种骄傲拒绝痛苦的结论，孤独被当作对一种病态的、目光尖锐的人类之蔑视的正当防卫，因而还被当作解救而得到热爱和享受，另一方面则是一种对认识的最严酷、最辛辣、最痛苦方面的要求

我不能忘怀的事情中有一件就是，人们对任何一本书都没有像对这本书那样表示过衷心的祝贺，人们使我自己明白了，这样一种思想方式是多么健康

最深的侮辱莫过于：让人看出自己对于自身的要求的高度和严格性。

最深的侮辱、最彻底的隔绝莫过于：让人看出自己对待自己的那种严格性的某种真相：呵，一旦我们像所有人那样行事，像所有人那样“放

任”自己，则人人都会对我们表现得多么热情和亲切啊！

我不能忘怀的事情中有一件就是，人们为着这本书《快乐的科学》（gai saber）向我表示了许多祝贺，胜过对其他所有书之和：人们突然间和解了，人们重新表现出热情和亲切，人人都在其中看到了一种痊愈、回归、重返故里、投宿——也就是回归到“所有人的世界”。

撇开某些因为自己的虚荣而反感于“科学”一词的学者（——他们使我理解了，这兴许是“快乐的”，但肯定不是“科学”——），人人都把这本书看作一种向“所有人”的回归，并且为这本书的缘故而对我表现出热情和亲切：事后我猜测，对我们最深和最彻底的侮辱莫过于——

请注意！也许人们到最后也会倾听几首纵情的歌曲，在其中有一位诗人取笑诗人及其美好的抒情诗般的感情。

请注意！！查拉图斯特拉，他以一种神圣的方式用勇气和嘲讽来反对所有神圣的事物，清白无邪地走自己的路，通向极度受禁、极度凶险的东西——

2 [167]

否定因果性。目的是为了不对所有的一切负责，并且缩短某物所系的线索。“偶然”（Zufall）现实地实存。

2 [168]

道德发展的趋势。每个人都希望，除了对他自己有利的学说和评估，没有其他关于事物的学说和评估发挥作用了。因此，所有时代里弱者和平庸者的基本倾向就是使强者变弱，把强者扯下来：主要手段就是道德判断。强者对弱者的攻击行为受到严厉谴责；强者的高级状态往往臭名昭著。

多数人对少数人的斗争，平常者对稀罕者的斗争，弱者对强者的斗争

——这种斗争也有中断的时候，最精巧的一种中断就是：出类拔萃者、高贵者、高品位者以弱者样子出现，并且排除更为粗暴的权力手段

2 [169]

看起来，仿佛我回避了关于确信的问题。其实恰恰相反：但由于我

追问的是确信的标准，以此来检验，迄今为止究竟是根据哪个重点来衡量的——而且关于确信的问题本身已然是一个从属的问题，一个第二档次的问题了。

2 [170]

(44)

缺乏对以下问题的认识和意识，即：究竟道德判断已经经历了哪些翻转，以及“恶”如何真正地已经多次在最彻底意义上被改名为“善”了。根据此类推延中的一种，我已经用“道德的道德性”这个矛盾以及——

连良心也混淆了自己的领域：有一种群盲的良心谴责

在何种意义上连我们的良心，藉着其表面的个体责任，其实依然是群盲的良心。

2 [171]

(43)

良心的谴责 如同一切怨恨，在具有一种力的伟大丰富性时便付诸阙如（米拉波、切利尼、卡尔达诺）[28]。

2 [172]

“存在”——除“生命”外，我们没有其他关于“存在”的观念。——某种死亡的东西又如何能够“存在”呢？

2 [173]

关于为艺术而艺术，参看杜当《思想录》第10页，色彩崇拜如何蜕化

谢雷第8章，第292页。

2 [174]

除了自己安插进去的东西外，人们在事物中再也找不到别的什么了：对于这种儿戏，我想得不算少了。它可以被称为科学吗？相反，让我们继续随两类人进行下去，要有充分的勇气成为这两类人——有一些人去重新发现，另一些人——我们这些人——则从事安插！

——最后，除了人自己安插进去的东西外，人在事物中再也找不到什么了：这种再发现被称为科学，安插——艺术、宗教、爱、骄傲。在

两者中，即便是儿戏罢，——

2 [175]

(45)

请注意！反对 关于环境影响和外因的学说：内在的力量无比优越；许多看起来像是外部影响的东西，只不过是来自内部的适应。正是此类环境适应可以作相反的解释和利用：并没有什么事实。——天才并不是 根据此类形成条件来说明的——

2 [176]

什么构成二十世纪强大的人：——

2 [177]

(46)

大众化的理想，例如阿西西的方济各 [29]：否定灵魂等级，在上帝面前人人平等。

2 [178]

在一种确定的、狭隘的、市民的意义上来看待“正义”、“非正义”等等，这是对头的，犹如所谓“行事公正，无所畏惧”：亦即说，依照某个特定的粗略模式（一个共同体就在其中存在）来履行自身的职责。

2 [179]

序言

从一种生命观出发（生命不是一种自我保存的意愿，而是一种增长的意愿），我已经对我们欧洲的政治、精神、社会运动的基本本能作了一番考察。

对此我兴许已经形成了一个概念？

1) 在各种哲学的最根本性差异背后，隐含着某种信仰平等：受道德隐秘意图的无意识引导，更清晰地讲，受大众化理想的引导；——因而道德问题比认识论问题更为彻底

2) 为了把道德偏见 和所有大众化理想的偏见 揭露出来，一种目光的倒转一度是必要的：为此就用得着形形色色的“自由精神”——亦即非道德的精神。

3) 基督教，作为卑贱平民的理想，以其道德而导致对比较强大的、更高级地形成的人的类型的伤害，并且庇护一种群盲式的人：此乃民主思维方式的一个准备

4) 与平等运动结盟的科学向前进，民主就是，学者的所有德性都拒绝等级制

5) 民主的欧洲只不过是导致了一种对奴隶制的高雅培育，而奴隶制必须由一种强大的种族来指挥，方能忍受自己

6) 一种贵族统治唯有在严厉而长久的压力下才能产生（对尘世的统治地位）

2 [180]

在欧洲，包括德国，也许有若干个人，他们是够得着本书的问题的，而且不光是以他们的好奇心，不光是以一种爱挑剔的理智的触角，他们猜测性的想象力和模仿力的触角，尤其是他们的“历史感”的触角，而是以匮乏者的激情：他们的心灵拥有足够的高度，足以把我关于“自由精神”的概念理解为一种表达手段，理解为一种高雅，——如果人们愿意——，也理解为一种谦逊：这些人将不会抱怨我的晦涩。

有许多事物，对于它们我觉得大可不必说：显而易见，我讨厌“文学匠”，我讨厌今天的所有政治派别，我不光是怀着同情来对待社会主义者的。我亲身碰到过的人的两个最高贵形式，（乃是）完全的基督徒和拥有浪漫主义理想的完全的艺术家的。我感到荣耀的是，我出身于一个在任何意义上讲都严肃对待其基督教的种族；至于完全的艺术家的，我感到他们是严重低于基督徒水平的。显然，如果人们由于不满而不理睬这些形式了，那么，人们就不容易对今天其他的人的种类感到满意了，——就此而言我注定是要孤独的，尽管我蛮可以设想一种人，这种人是能让我找到乐趣的。对于我们以教养装扮起来的大城市居民、我们的学者们的自满自足，我怀着忍耐而宽容的厌恶——

2 [181]

(42)

柏拉图的讽刺，借助于此，情感和感觉的一种太大的温柔、心灵的一种脆弱性知道保护自己，至少是隐藏自己；歌德那种奥林匹克本质，他创作了关于自己的苦难的诗作，为的是解脱苦难。司汤达、梅里美

[30] 亦然——

2 [182]

为了使某个东西能持存，使某个比个体更长久的东西能持存，也就是说，为了使一个作品、一个也许由某个个体创造出来的作品 持存下来，为此就必须强加给这个个体一切可能的限制、片面性等等。用何种手段呢？对创造了这个作品的人物的热爱、尊敬和感恩乃是一种缓解：或者我们的祖先为之奋斗过，或者我的后人只有在我保证了那种作品（例如πολις [城邦] ）时才得到了保证。道德 本质上是一种手段，是超越个体或者毋宁说通过一种对个体的奴役 而使某物持存下来的手段。显而易见，自下而上的透视角度会给出与自上而下的透视角度完全不同的表达。

一个权力复合体：它将如何被保存 下来呢？通过许多种族为之奉献自己，也就是说——

2 [183]

关于导论。

对于每一个与一个大问号（犹如与自己的命运）共同生活、并且日日夜夜为全然孤独的对话和决断所折磨的人来说，关于同一个问题的异己的意见就是一种噪声，他要抵御之，对之捂住了耳朵：此外，从那些——正如他所认为的那样——没有权利提出这样一个问题的人们的角度来看，可以说就是某种纠缠不休、未经许可、毫无廉耻的东西：因为他们没有发现这个问题。这就是怀疑自身的时刻，怀疑自己的权利和优先权的时刻，这时候，这个遁世的热爱者——因为那就是一个哲学家——要求听到人们关于他的问题所说和没有说的一切；也许他在这当儿猜到，世界充满着此等嫉妒的热爱者，与他不相上下，所有声音、噪声、公共舆论，政治、日常、集市、“时代”的整个场面，都只是看起来已经被构造好了，为的是今天对我们而言的遁世者和哲学家的一切能够藏身于背后——犹如藏身于他们 最本己的孤独之中；所有人都忙碌于一件事，都迷恋于一件事，都嫉妒于一件事，那恰恰就是他的 问题。“今天真正进行思想时，根本就没有想别的什么”——他自言自语道：“一切恰恰都围着这个问号打转；看起来是为我自己保留的东西，其实是整个时代所谋求的：说到底根本就没有发生别的什么事；我自己——但与我何干啊！”

2 [184]

(47)

后来我意识到，道德怀疑论走得有多远了：我从哪里重新认识自己呢？

决定论：我们并不对我们自己的本质负责

现象主义：我们对“自在之物”一无所知

我的难题：从道德以及从道德的道德性中，人类迄今为止得到了何种伤害呢？精神伤害等等

我对作为一个旁观者的智者的厌恶

我的更高概念“艺术家”

2 [185]

(47)

“我们非道德论者”

对道德理想的真正批判

——批判善人、圣徒、智者

——关于所谓恶的 性格的诽谤

——不同的道德阐释具有何种意义？

——如今在欧洲流行的阐释的危险是什么？

——人们能够据以测量的尺度是什么？（“权力意志”）

2 [186]

你们可不要以为我会要求你们冒同样的险！或者哪怕只是相同的孤独。因为谁若走自己的路，就碰不到任何人：这就将导致“自己的路”。这方面没有人能“帮助”他，而且他自己必须对付得了他遇到的一切危险、意外、恶毒和坏天气。他正好有自己的自为（*für sich*）的路，而且也有自己对这种冷酷无情的“自为”的偶尔恼怒：举例说来，这也包括如下情况，即：即便他的好朋友们也并不总是能看到和知道，他究竟行走于何方，他究竟想去何方——而且间或不免问自己：怎么？他是不是行走？他有自己的路吗？……

——由于我借此作出尝试，要为迄今为止——不管怎么样——依然友善地对待我的那些人提供一个关于我已经走过的道路的暗示，所以首先就可以说一说：人们有时是在哪些道路上寻找我的，并且自以为是在寻找我的。人们经常会把我弄错：我承认这一点；同样地，倘若另外有人来为我辩护，划清我与这种混淆的界限，那对我来说就是帮了大忙。然而，正如前面所讲的，我必须自己帮自己的忙：人们为何要“走自己的

路”呢？

反形而上学的，反浪漫主义的，艺术的，悲观主义的，怀疑论的，历史学的

一种艺术的世界观，一种反形而上学的世界观——是的，

但一种艺术的——

一种悲观主义——佛教的——

一种怀疑论的——

一种科学的——

并非 实证〈主义的〉

2 [187]

——*placatumque nitet diffuso lumine coelum* [而宁静的天宇也为你发出灿烂的光彩] ——

2 [188]

全〈部〉道德现〈象〉的历史，都可以简化到叔本华所相信的那个程度——也即到这样一个程度：同情作为以往一切道〈德〉倾向的根源必须被重新发现出来——而能够达到这样一种荒唐和幼稚程度的，唯有一个思想家，他已经解脱了一切历史本能，而且甚至以最奇异的方式逃脱了那种强大的历史教育，就像从赫尔德尔到黑格尔时代的德国人所受的历史教育。

2 [189]

关于我们的估价和财富表的来源的问题，根本不像通常所认为的那样，是与对它们的批判同时发生的：甚至对无论哪一种 *pudenda origo* [可耻的起源] 的认识，对于情感来说无疑也会导致一种对如此这般形成的事物的价值减弱，并且备下一种针对这同一事物的批判情调和态度。

2 [190]

(47)

我们的价值评估和道德价目表本身又有什么价值呢？在它们的支配地位中能得出什么结果呢？为谁呢？与何相关？——答曰：为生命。但

什么是生命呢？在这里就必须对“生命”概念作一种新的更确定的把握。对此，我的公式是：生命就是权力意志。

价值评估本身意味着什么呢？它会返回或者下降到另一个形而上学世界吗？就像康德还相信的那样（他站在伟大的历史运动面前）。质言之：它是在哪里“形成”的？或者它并没有“形成”？答曰：道德的价值评估乃是一种解释，一种阐释方式。这种解释本身乃是特定生理状态的征兆，同样也是流行判断的某个特定精神水准的征兆。谁来解释呢？——我们的情绪。

2 [191]

我的主张：人们必须使道德的价值评估本身经受一种批判。人们必须用“为何之故？”的问题来制止道德的感情冲动。这种对于一个“为何之故？”的要求，对于一种道德批判的要求，正是我们今天的道德心本身的形式，乃是一种高贵的正直感。我们的正直，我们的意志，必须证明自己并不欺骗我们：“为什么不？”——向哪个法庭来证明呢？——不让自己（去）欺骗的意志乃有另一种起源，是一种对征服、剥削的小心提防，生命的一种正当自卫的本能。

这些就是我对你们的要求——它们可能使你们不堪听闻——：你们应当使道德的价值评估本身经受一种批判。你们应当用“为何之故屈服？”的问题来制止道德的感情冲动，那种在这里要求屈服而不要求批判的感情冲动。你们恰恰应当把这种对于“为何之故”的要求，对于一种道德批判的要求，视为你们今天的道德心本身的形式，一种极其高贵的正直性，它将为你们和你们的时代带来荣光。

2 [192]

情感：你应当！违逆行为中的不安——问题：“谁在此下命令？我们在此害怕谁的嫌弃？”

2 [193]

(7)

我们的坏习气，就是把一种记忆符号、一种简化的公式看作本质，最后看作原因，例如关于闪电，我们说：“它发光。”或者甚至是“我”（ich）这个小词。又把一种观看视角设定为观看本身的原因：这就是“主体”、“自我”发明过程中的绝招！

2 [194]

司汤达：“要想理解唐璜 [31] 或秘密婚姻 (Matrimonio segreto) ，有多少地方我不会驻足，有多少牢狱时光我不甘愿忍受；我不知道自己还能为了别的什么东西付出这一努力。” [32] 当时他56岁。

2 [195]

(41)

黑格尔：他的通俗方面是关于战争和伟人的学说。正义归于胜利者：胜利者就是人类进步。

根据历史来证明道德的统治地位的尝试

康德：躲避我们，不可见地，现实地，一个道德价值的王国

黑格尔：道德王国的一种可证明的发展、明朗化

我们既不愿意以康德的方式受骗上当，也不愿意以黑格尔的方式受骗上当：——我们不再像他们那样相信道德了，因而也不需要为任何哲学奠定基础，以便使道德保持权利。对我们来说，无论是批判主义还是历史主义，其魅力都不在此：——现在，它们到底具有何种魅力？——

2 [196]

我们无家可归者 ——是的！但我们是要充分利用我们的处境的优势，而不是毁灭于此；我们要使自己能获得自由的空气和强大的丰富光亮。

2 [197]

不虔信者和不信神者，是的！——但没有从无信仰中编造出一种信仰、一个目的、经常是一种殉道的挣脱者的那种苦难和激情：我们已经熬干了，已经漠然处之了，因为我们看到，世界上的事情根本不是神性地发生的，更不是按照理性的、慈悲的、人性的尺度发生的；我们知道，我们所生活的世界是非道德的、非神性的、非人性的——我们已经太久地本着敬仰对它作了阐释。这个世界并不值得我们信仰；而且，最后由叔本华编织起来的安慰蜘蛛网，也已经被我们撕破了。整个历史的意义恰恰在于：它识破自己的无意义状态，并且对自身感到厌倦了。这种对此在的厌烦 (Am-Dasein-Müde-werden) ，这种求不再意愿的意志，对本己意志、本己福利、主体〈的〉粉碎 (作为这种颠倒了了的意志的表达) ——正是这一点，而不是别的，是叔本华要以至高的崇敬来加以尊重的：他称之为道德，他扬言，一切无私行为——他相信自己

保障了艺术的价值，因为他想在艺术创造出来的冷漠状态中认出为那些完全的解脱和厌恶的满足所作的准备。

——可是，着眼于一个非道德的世界景象，我们真的是悲观主义者吗？不是的，因为我们并不相信道德——我们相信，慈悲、正义、同情、合法性大大地被高估了，它们的反面受到了诽谤，在两者当中，在夸张与诽谤中，在道德〈的〉理想和尺度的铺设过程中，隐含着一种对人类的巨大危害。我们也不要忘记好收成：有关解释、道〈德〉解剖、良心谴责方面的完美无缺已经把人类的虚假性提高到了极致，使人变得有修养了。

一种宗教本来是与道德毫不相干的：不过，犹太〈宗教〉的两个后裔却是两个本质上具有道德性的宗教，它们制定人们应当如何生活的规章，并且用赏与罚使人们服从它们的要求。

2 [198]

俾斯麦的aera [时代] (德国愚昧化的aera [时代])

在这样一种沼泽地里生长，多么陈腐，真正的沼泽植物亦然，例如那些反〈犹太主义者〉

2 [199]

——在我看来，所谓要爱国，在今天公共意见所要求的意义和程度上，在我们更有才智的人身上，或许不仅是一种无聊老套：而倒是一种不诚实，一种对我们更佳的知识 and 良知的任意麻醉。

2 [200]

同样，我们不再是基督徒：我们已经长大，不再需要基督教了，原因并不在于我们离它太远，而是因为我们住得离他太近，更因为我们是 从它那里生长出来的——这是我们更严格也更高要求的虔诚，它在今天禁止 我们继续做基督徒——

2 [201]

当我过去把“不合时宜”一词写在我的书上时，在这个词上传达出多少青春、无经验、冷僻啊！现在我明白，带着这样一种哀叹、热情和不满足，我恰恰因此属于现代人中最现代的。

2 [202]

康德：关于一种可能科学的纯粹理念，人们试图通过几个途径接近

这门科学，直到摆脱掉那条独一无二的、通过感性很难通行的小路“——

2 [203]

即便在今天，也还有一些哲学家不自觉地给出极其强硬的证据，要证明这种道德权威的势力范围有多大。用的是他们所有求独立的意志，他们的怀疑习惯或原理，甚至用他们的矛盾恶习、不惜一切代价的创新恶习、傲视任何高度的自大恶习——一旦他们思索“你应当”和“你不应当”，会有什么结果呢？世上很快就不会有什么更简朴的东西了：道德这个妖精对他们吹了妖气，施了魔法！所有这些骄傲者和独步者啊！——现在，他们一下子成了无辜的羔羊，现在，他们意愿成为群盲。首先，他们全都意愿与每个人共享他们的“你应当”和“你不应当”，——这是放弃了独立性的第一个标志。还有，他们的一种道德规章的标准是什么？所有人在这一点上都是一致的：它的普遍有效性，它对个体的无视。这就是我所谓的“群盲”。当然在这方面他们是有分歧的：因为人人都意愿以自己最佳的力量为道（德）效劳。他们中的大多数人想到“对道德的证明”，正如人们所讲的，就是把道德与理性联姻，把两者统一起来，尽可能使两者成为一个统一体；精细一些的人反过来在道德的不可证明性中发现了道德地位的征兆和优先性，道德优越于理性的地位的征兆和优先性；其他人则意愿以历史学方式对道德进行推导（诸如与达尔文主义者一道，后者已经为糟糕的历史学家们发明了家庭常备药品，“首先是有用和强制，然后是习惯，最后是本能，甚至娱乐”），还有另一些人驳斥这种推导，并且完全否定道德的任何历史学上的可推导性，而且这同样是为了尊重道德的地位，道德的更高级样式以及规定性：然而，所有这些人基本上都一致同意“道德是存在的，道德是被给定的！”，他们全体都真诚地、无意识地、不屈不挠地相信他们所谓的道德的价值，这也就意味着，他们都服从道德的权威。是啊！道德的价值！难道人们会允许某人在这发言直接怀疑这种价值吗？——哪怕后者仅仅从这个方面去关心道德的推导、可推导性、心理学上的可能性和不可能性。

2 [204]

第五卷：我们被颠倒者。

我们的新“自由”

反对大众化的理想人

艺术与虚妄深入存在之本质有多远？

为什么我们不再是基督徒。

为什么我们是反民族的。

悲观主义与狄奥尼索斯。

我们对逻辑的怀疑

为艺术而艺术。 [33]

一切目的论的局限性。

反对因果性宿命论。

反对环境学说：面具与性格。论“现象主义”概念。

反对浪漫主义。

奴隶制概念，即工具化概念

对喜悦的误解。

等级制干什么。

对于新近哲学的批判：错误的出发点，仿佛真的存在着“意识事实”似的——而且没有自我审视方面的现象主义

2 [205]

根本就没有什么利己主义，守住自己不敢越雷池一步的利己主义——因而也根本没有你们讲的那种“被允许的”、“道德上不计较的”利己主义。

“人们总是要以他人为代价来推进自己的自我”；“生活总是以他人的生活为代价的”。——谁不理解这一点，就还没有开始诚实地对待自己。

2 [206]

(48)

就像我们解放了的精神一样去感受，感受到我们并没有被夹入一个“目的”体系之中——这种做法含有何种自由感呵！同样地，此在（Dasein）的本质中也没有了“赏”与“罚”等概念的位置！同样地，善的和恶的行为也不能自在地被称为善的和恶的，而只有在某些人类共同体种类的保存倾向的透视角度下才能被称为善的和恶的！同样地，我们对快乐和痛苦的清算决不具有宇宙学的意义，更遑论形而上学的意义了！——那种悲观主义，那种自告奋勇去衡量此在本身之快乐与不快的悲观主义，那种任意地把自己禁锢于前哥白尼的图圈和视野中的悲观主义，如果它不只是柏林人的蹩脚笑料的话（爱〈德华〉·冯·哈特曼 [34] 的悲

〈观主义〉），就会〈成为〉某种落后之物和旧病复发

2 [207]

开端

结尾。

何以道德的这种自我毁灭依然是它自身的力量的一部分。我们欧洲人身上流淌着那些为自己的信仰而死的人们的血液；我们曾把道德看作可怕的，我们曾严肃对待过道德，而这决不是说我们不曾以某种方式为道德作过牺牲。另一方面：我们精神上的精致文雅，本质上是通过良心解剖而获得的。在我们如此这般摆脱我们古老的根基之后，我们受到驱动而走向某个目标，而我们还不知道这个目标何在。然而，这个根基本身为我们培育了力量，这种力量现在驱使我们奔向远方，使我们进入冒险，〈通过这种冒险，我们〉被推入无边无岸、未曾试验、未被发现之地，——既然我们再也没有我们所亲熟的、我们想“保存”的土地，我们就别无选择了，我们必定成为征服者。不，我的朋友们呵，你们会更好地知道这一点！你们心中隐而不显的肯定，比你们与自己的时代一起沾染上的所有否定和犹豫更为强大；还有，如果你们必须驶向大海，你们这些流亡者，那么，迫使你们启程的是一种信仰……

2 [208]

对付不了基督教

2 [209]

我的朋友义不容辞的事情是，要为我的名声、荣誉和人世安全而活动，并且要为我营造一个堡垒，使我免受粗暴的错误认识：我本身再也不愿为此动一个手指儿了

2 [210]

规整性本能的功能可靠性

[1] 相应的手稿编号为：WI 8。——译注

[2] 斯芬克司（Sphinx）：希腊神话中带翼狮身女怪，凡是过路行人猜不出她的谜语的就要被杀死。——译注

[3] 原文为Selbst-Überwindung des Menschen，或可译为“人的自制”。——译注

[4] 中世纪刻痕计数的木签，分作两半，双方各执一半为凭。——译注

[5] 密斯脱拉风（Mistral）：地中海北岸一种干冷的西北风或北风。——译注

[6] 圣马可（San Marco）：位于意大利威尼斯市中心的著名广场，多鸽子。——译注

[7] 此处三行引文为法文。尼采原著即采小字体。——译注

[8] 蒂雷纳（Heinrich de Turenne，1611—1675）：法国将领，1643年获法国元帅衔。曾在三十年战争后期任驻德法军司令。在路易十四对外战争中任法军统帅，在战场上被击毙。曾被拿破仑尊为历史上最伟大的军事天才。——译注

[9] 阿尔琴（Alcuin，约735—804）：英国神学家、学者。在文法、修辞学、逻辑学和神学诸方面均有研究，为加洛林王朝“文艺复兴”的重要人物。——译注

[10] 菲罗克忒忒斯（Philoctetes）：特洛伊故事中人物，波阿斯的儿子，赫拉克勒斯的朋友，赫拉克勒斯临死前把自己的弓和箭送给了他。——译注

[11] 原文为法文：petits faits。——译注

[12] 许茨（Heinrich Schütz，1585—1672）：德国作曲家，其宗教乐曲具有戏剧性因素。主要作品有《神圣合唱曲》、《神圣交响曲》、《受难曲》等。——译注

[13] 李斯特（Franz Liszt，1811—1886）：匈牙利作曲家、钢琴家、指挥家。主要作品有交响诗《塔索》、《匈牙利》等，交响曲《但丁神曲》、《浮士德》等，钢琴曲《匈牙利狂想曲》等。——译注

[14] 拉赫尔·瓦恩哈根（Rahel Varnhagen，1771—1833）：德国犹太籍女作家，浪漫派成员。由她主持的家庭沙龙为当时柏林文化名人聚会之所。身后留下大量书信，尤以《纪念集》三卷为著名。——译注

[15] 德语中有一个与此相关的常用短语：den Stier bei den Hörnern packen，意为“大胆地着手干一件困难的事”，按字面直译为“我抓住了牛角”。——译注

[16] 非洲桃花心木尅牌（Sipo Matador）：此处意思不明，其中“尅牌”（Matador）为纸牌游戏中的主要王牌。——译注

[17] 此处“主语”（Subjekt）自然也可译为“主体”。——译注

[18] 此处“作用”（Wirkung），或译为“结果”。——译注

[19] 此处“设想”原文为vorstellen，或可更严格地译为“表象”。——译注

[20] 原文如此。——译注

[21] 布伦希尔德（Brünnhild）：瓦格纳著名歌剧《尼伯龙族的指环》中的人物，女武神。——译注

[22] 欧仁·弗罗芒坦（Eugène Fromentin，1820—1876）：法国画家、批评家。——译注

[23] 沃尔特·司各特（Walter Scott，1771—1832）：英国诗人、历史小说家。主要作品有《玛米恩》、《湖上夫人》、《撒克逊劫后英雄略》等。——译注

[24] 此处“此在”原文为Dasein，“存在”原文为Sein。——译注

[25] 此处原文Glauben为动名词，疑为误植。从上下文看，此处应为动词glauben。——译注

[26] 拉罗斯福哥（Larochefoucauld，1613—1680）：法国作家。著有《箴言集》、《随笔集》等。——译注

[27] 原文即有三个问号。——译注

[28] 米拉波（Mirabeau，1749—1791）：十八世纪法国资产阶级革命时期立宪派领袖之一，著有《论专制》；切利尼（B. Cellini，1500—1571）：意大利雕塑家，著有《自传》、《论雕塑》等；卡尔达诺（Cardanus，1501—1576）：意大利数学家、医师，著有《事物的微妙之处》、《我的生活》等。——译注

[29] 阿西西的方济各（Franz von Assisi，1181—1226）：原名吉奥瓦尼·贝尔南多纳，又名弗兰西斯卡，生于意大利阿西西，天主教方济各托钵修会创始人。此派修士自称“小兄弟”，麻衣赤足，步行各地宣传“清贫福音”。——译注

[30] 梅里美（Prosper Mérimée，1803—1870）：法国作家。著有长篇小说《查理第九时代轶事》，中篇小说《卡门》等。——译注

[31] 唐璜（Don Juan）：西班牙传奇人物，荒唐淫乱的贵族。唐璜

形象常见于欧洲诗歌和戏剧作品中。——译注

[32] 原文为法文。——译注

[33] 此句原文为法文。——译注

[34] 爱德华·冯·哈特曼（Eduard von Hartmann，1842—1906）：德国哲学家。试图融黑格尔、谢林、叔本华诸家为一体。著有《无意识的哲学》、《哲学体系概论》等。——译注

3 [1]

自由精神的自然史。

3 [2]

论自由精神的自然史。

思想和破折号

弗里德里希·尼采著。

3 [3]

献词与终曲。

“致那个使所有天空明朗、
所有大海汹涌的东西——”

3 [4]

权力意志。

一种未来哲学的预兆。

弗里德里希·尼采著。

3 [5]

对统治欲的误解。

喜悦作为解救。

舞蹈。

对“神性之物”的嘲讽——痊愈的征兆。

对“坚固事物”的要求——其中含有认识论以及大量悲观主义！

把〈查拉图斯特拉〉当作自己的对手 塑造出来

3 [6]

在欧洲，祖国之爱乃是某种新鲜的东西，还是站不住脚的：它很容易倒掉！人们切不可被它造成的鼓噪所欺骗：小孩子们叫得最响。

3 [7]

“愚蠢到虔诚”——俄罗斯人如是说。

3 [8]

驶向新大海。

各色问题和可疑问者。

对善良的欧洲人而言。

弗里德里希·尼采著。

3 [9]

善恶的彼岸。

一种未来哲学序曲。

第一卷：道德与认识。

第二卷：道德与宗教。

第三卷：道德与艺术。

第四卷：我们的德性。

第五卷：论等级制。

3 [10]

我们的德性。

对可疑问者而言的各色问题。

弗里德里希·尼采著。

3 [11]

人性的，太人性的。

一本为自由精神的书。

新的结论。

而如果本书是一面镜子，因此是一个自我反映的时机：那么，你们善良的欧洲人啊，你们怎么看我们的虚荣心呢？莫非它乐意看自己

——“在镜子里”？——

3 [12]

从自由精神的自然史而来。

未来之哲学。

科学工作者。

艺术家。

关于高等人的哲学。

关于欧洲的阴暗化。

3 [13]

如果我们要为人类的宗教组织讲话，那么，这样一种孤独就是我们
要守护的：——而且，也许没有什么东西能如此确定地把我们与所谓的
群畜和平等信徒胡乱滥用的“自由精神”区分开来：——他们或许统统不
可能承受孤独。宗教被看作对那种政治基本学说的推进和深化，后者始
终是关于不平等权利、关于一个由高级和低级、由统治者和服从者组成
的社会的学说：对我们来说，宗教意味着关于心灵的等级差异、关于以
牺牲低级心灵为代价的对高级心灵的培育和造就的学说。

3 [14]

世界并不是值得我们相信的东西：这一点人们已经搞清楚了。悲观
主义者甚至使我们明白了，世界为我们保留下来的价值的残余恰恰就在
于这样一回事，即：我们能够弄清楚这一点——而且世界并不是值得我
们相信的东西。世界或许因此是一种手段，一种使世界变得索然无味、
使世界本身尽可能地“非世界化”的手段。一种荒唐，一种终于开始按照
不〈幸〉的拐弯抹角来理解自身的荒唐；一出编造得有点臃长的、自感
羞愧而沦于虚无的谬误滑稽戏

3 [15]

还有足够的理由来反对一种长年重病；至少我很想对基督教道德论
者承认，这是能改善〈人〉的，也就是当人遭受到旷日持久的痛苦，而
人们以冷静的从容审慎来〈注视〉此种痛苦——既不是那种东方式的暗
哑麻木的自我消灭、屈从，也不是那种对意志力和勇敢精神的过度刺
激，后者对诸如痛苦之类的敌人报以骄傲、嘲讽，——

在漫长的折磨中，可以说是被刚采伐下来的木柴烧毁了，没有善行，能把狂热、昏聩——

3 [16]

孟佐尼 [2]

斯蒂夫特 [3]

（G．凯勒）[4]

3 [17]

“可恶的——

是那令一个不朽灵魂悲伤的人”[5]

孟佐尼（《卡马尼奥拉伯爵》第二幕）

3 [18]

gangasrotogati，“犹如行进之河滔滔流逝”=急板（presto）

kurmagati，“以龟类步态”=慢板（lento）

mandeikagati，“以蛙类步态”=断奏（staccato）[6]

3 [19]

我们这些彼岸之哲学家——如果你允许的话，那就是善与恶的彼岸！我们其实就是圆滑世故的阐释者和讲解员——我们，那种天命依然为我们所贮备，也即作为欧洲事务的旁观者被投放到一个神秘而未解读的文本面前：这个文本越来越多地向我们泄露出来——我们有何种必要沉默，紧闭我们的双唇，而越来越多又越来越稀罕的事物却在我们心中涌动、聚集起来，要求光明、空气、自由、话语！

然而，这话语——

[1] 相应的手稿编号为：WI 7b．WI 3b．Mp XVI 2b．Mp XVI 1b。
——译注

[2] 孟佐尼（Alessandro Manzoni，1785—1873）：意大利作家，意大利浪漫主义文学的代表人物。主要代表作有《约婚夫妇》、《卡马尼奥拉伯爵》、《自由的胜利》、《论浪漫主义》等。——译注

[3] 阿达尔贝特·斯蒂夫特（Adalbert Stifter，1805—1868）：奥地利小说家。著有长篇小说《晚来的夏天》、《维第科》等。——译注

[4] 凯勒（Gottfried Keller，1819—1890）：瑞士作家。著有长篇小说《绿衣亨利》等。——译注

[5] 原文为意大利文：

“Maledetto colui—

che contrista un spirto immortal！”——译注

[6] 此句中外文为意大利文，左列外文词语已在文中释义。——译注

4 [1]

一个哲学家：如果他真的忠实于自己的名头的话，那是一个多么谦逊的造物啊！——被称为哲学家的并不是一个“智慧之友”，宽恕一个古代语文学家吧！而不如说，哲学家只不过是“一个乐于拥有智慧之人的人”。所以，如若你们想要有哲学家出现，想要有在希腊的意义和词语理解上的哲学家出现，那么，首先与你们的“智慧之人”一道来吧！——可是，我的朋友们呵，在我看来，我们最终爱无智慧之人胜于有智慧之人，即使假定有智者存在——？而且，也许在这一点上、恰恰就在这一点上隐藏着更多的智慧呢？那又怎样？难道智者本身——从近处看来，也许——不该成为一个“哲学家”吗？而倒是“爱智者”吗？[2] 是愚拙之友，对吟游诗人和愚民而言的好伙伴？而不是对——自身而言？——

4 [2]

关于面具问题。“我心中一种近乎本能般的信念是，人说话时必定会撒谎，而在他写作时更是如此”。[3] 司汤达：《拿破仑传》，前言，第XV页。

4 [3]

“我晓得人的力量是什么样的”，拿破仑在圣赫勒拿岛[4]上说道，“最伟大者不能要求受到爱戴”。[5]——让我们立即来补充可以根据太好不过的理由猜度出来的东西：他们甚至也不能要求自身，——而且他们也不爱自己！

4 [4]

“你好像对我居心叵测嘛，人们会认为，你是要把人类毁灭掉吗？”——有一次我曾对狄奥尼索斯神说。这个神答道，“也许吧，但这样做，却是要让人类从中得到什么”。——“得到什么呢？”我好奇地问。——“你应该问，究竟是谁呢？”狄奥尼索斯如是说，然后就以他特有的方式沉默了，也就是以诱惑的方式沉默了。你们应当见到过他的！——那是春天季节，万木生机盎然。

4 [5]

对于黑夜的一部分，一个遁世隐居者会说：“听啊，现在时间停止了！”而在所有黑夜警醒者那里，尤其是当人们处于非同寻常的夜游中

时，人们对黑夜的这个部分（我指的是从一点到三点的几个小时）会有一种奇怪而惊讶的感觉，一种“太短了！”或“太长了！”的感觉，简言之就是一种时间反常的印象。我们通常在那个时辰里处于梦乡世界的混沌当中——难道作为例外的警醒者，我们在那几个小时里必须为这件事赎罪吗？够了，夜里一点到三点，我们“脑子里没有钟点”。我认为，这一点也正是古人们以“intempestiva nocte”[不合时宜的夜、深夜]以及“ἐν ᾧ πονυκτί”[在午夜]（埃斯库罗斯）所表达的意思，也就是“在没有时间的黑夜里”；也是根据这个想法，我在词源上设想荷马用来描述黑夜最深沉、最寂静的一部分的一个隐晦词语，尽管译者们总是以为把它译为“夜里挤奶的时间”——：那时候人们竟如此愚蠢，以至于他们要在黑夜一点到三点之间给牛挤奶！——但你向谁去述说你在黑夜里的想法呢？——

4 [6]

在“婚姻”一词最值得赞扬的意义上正确地来理解，〈就〉按民法登记的词面意义上的婚姻来说，关键根本不在于爱情，同样也不在于金钱——从爱情中是弄不出任何制度的——：而毋宁说，在于颁发给两个人的社会许可证，允许两人从对方获得性欲满足，但不言而喻，前提是他们心目中要想到社会利益。当事人的某些满足以及十分丰富的善良意志——力求忍耐、平和、相互体恤的意志——乃属于这样一种契约的条件，这是显而易见的事；可我们不能把爱情这个字眼滥用在这上面！对两个完全而坚定的词义上的恋人来说，性欲的满足恰恰不是本质性的东西，真正说来只是一个征兆，如前所述，对一方来讲是无条件服从的象征，而对另一方来说则是对这种服从表示赞同的象征，是占有的标志。——就贵族的、旧贵族的词义上的婚姻来说，要义在于一个种族的培育（今天还有贵族么？Quaeritur [有人问道]），——也就是说，关键在于维护一个牢固的、确定的统治者类型：男男女女都为这个观点作出了牺牲。显然，在这里爱情决不是第一要求，恰恰相反！而且甚至也不是那种互为的善良意志的尺度，后者决定了好的民法婚姻。首先决定了一个种族的利益的，而且高于一个种族的——乃是等级。这样一个高贵的婚姻概念在任何健康的贵族制度中流行，在古代雅典，也在十八世纪的欧洲。面对它的冷酷、严厉和精打细算，我们会有些许颤栗，我们这些带有敏感心灵的温血动物，我们这些“现代人”呵！正因为这样，根据这个字眼的伟大理解力来看，作为热情（Passion）的爱情是为贵族圈子发明的，而且就在贵族圈子里，——在那里，强制、匮乏恰恰是最大的……

4 [7]

——“疾病使人变善”：这个著名的断言，是人们在任何时代都可以见到的，而且既出于智者之口，同样也出于民众之口，令人深思。我们

不妨就此断言的有效性来追问一下：道德与疾病之间可能存在着一条因果纽带吗？大而观之，“人的改善”，例如上个世纪发生的对欧洲人的不可否认的温和化、人性化、好心肠化——难道竟是一种长期的隐蔽或者不隐蔽的苦难、失败、匮乏、萎靡的结果吗？是“疾病”使欧洲人“变善”了？或者换种问法：我们的道德心——我们现代欧洲温柔的道德性，人们可以拿它与中国人的道德心作一比较——是一种生理衰退的表现吗？……因为人们不能否认，历史上的每个点，当“人”以特别华美和强大的类型表现出来时，立即就会具有一种突发的、危险的、火爆的特征，有了这种特征，人性就会恶化；但也许，在那些可能表面看来不同的情形下，恰恰只缺乏勇气或者精细，去把心理学推向深处，并且即便在那里也还抽取出一个普遍的定律：“一个人感觉自己愈健康、愈强壮、愈充沛、愈有成就、愈有进取心，〈他〉也就愈是变得‘不道德’”。一个令人难堪的想法！我们完全不该沉湎于这个想法！然而，假如我们怀着这个想法向前再走一小步，我们就会多么惊讶地看到未来！我们竭尽全力要求推进的事情——人性化、“改善”、不断增长的人类“文明”——难道世上还会有比这更为昂贵的代价吗？没有比德性更为昂贵的了：因为有了德性，人们最后就会把大地当作医院：而所谓“人人都是大家的护士”，或许就是智慧的最后结论。当然啰，这样的话，人们或许就有了那种孜孜以求的“世界和平”！但同样也就少有“相互欢喜”了！少有美、纵情、冒险、危险了！少有使人们还值得在大地上生活的“功业”了！呵！根本就不再有“作为”了！一切伟大的功业和作为，一切依然持存、没有为时间的波涛所冲走的伟大功业和作为——难道它们不都是最深意义上的伟大的非道德性吗？……

4[8]

一种信仰的单纯力量，根本还不能在其真理性方面保证什么，甚至可能从最理智的东西中慢慢地、慢慢地制作出一种极度的愚蠢：这就是我们关于欧洲人的真正洞见，——有了这种洞见，无论在哪个地方，似乎吃了许多亏之后，我们变得富有经验、备受煎熬、已经学乖了、变得智慧了……“信仰带来福乐”：好吧！至少偶尔如此罢！但无论如何，信仰都使人愚蠢，尽管在比较少见的情形下，它不是愚蠢，它自始就是一种聪明的信仰。每一种长久的信仰最终都会变得愚蠢，这意思是说，以我们现代心理学家的清晰性来表达，它的根基沉入“无意识”之中，消失于其中了，——此后它不再有自己的根基，而是依据于情绪了（也就是说，在急需帮助的情况下，它让情绪为自己而斗争，而不再让根基为自己而斗争）。假定人们可以弄清楚何者是人间存在的最受人相信的、最长久的、最无争议的信仰，那么，人们就很有可能猜测，它同时也是最深刻的、最愚蠢的、“最无意识的”、最好地抵御了根基的、最长久地离弃了根基的信仰。——

姑且承认这一点罢；但这种信仰是何种信仰呢？——哦，你们这些好奇的人啊！不过，一旦我投身于对谜语的破解，我就要做得合乎人情，就要快快给出谜底，——人们是不会如此轻易地预先把它告诉我的。

人首先是一种有判断能力的动物；而在判断中，隐藏着我們最古老和最持久的信仰，在一切判断中都有一种根本性的持以为真和断言，一种确信，确信某物如此而非别样，确信人在这里真的已经“认识到”：在每个判断中被无意识地信以为真的东西是什么？——我们有权在主语与谓语、原因与结果之间作出区分——这是我们最强大的信仰；其实从根本上讲，甚至对原因与结果、*conditio* [制约] 与 *conditionatum* [被制约] 的信仰，也只不过是前一种普遍信仰的一个个案，即我们对主语与谓语的原始信仰的一个个案（也就是作为这样一个断言：每一个结果都是一种活动，每一个有条件制约的东西都以一个起制约作用的条件为前提，每一种活动都是以一个行动者、简言之即一个主体为前提的）。难道这样一种对于主语和谓语概念的信仰不是〈一大愚蠢吗？〉

4 [9]

尾声。

——但在这里，你们却打断了我，你们自由的精神。“够了！够了！我听到你们的叫喊和笑声，我们再也不能忍受了！呵，对于这个可怕的引诱者和良心的扰乱者！莫非你是要公然败坏我们的声誉么？给我们的好名声抹黑？给我们不只刺入皮肤的绰号吗？——还有，为什么在青天白日之下会有这些阴森森的幽灵，这些道德上的汨汨声响，这整个悲惨兮兮的漆黑音乐！你就说出真理吧：没有脚能按此类真理跳舞，也就是说，它们对我们来说还远不是真理！*Ecce nostrum veritatis sigillum*！

[看哪，我们的真理的标志！] 这里是草坪和柔软的土地：快点抛掉你的怪诞想法，并且在你的黑夜之后为我们带来一个美好的白昼，莫非还有比这更妙的事情吗？或许终于是时候了，彩虹可以再度横跨大地，有人会让我们听温柔曼妙的歌，并且让我们喝上牛奶：——我们所有人重又渴望一种虔诚的、骨子里愚蠢的和混乱不清的思想方式。“——我的朋友们啊，我看出来了，你们失去了我的耐心，——是谁告诉你们我早已不再等待这一点？但我顺从你们的意志；而且我也有你们所需要的东西。难道你们在那里没有看到我的群盲跳起来，我所有那些温柔的、快活的、安静的思想羔羊和思想绵羊？还有，这里也已经为你们备好了一整桶牛奶；而如果你们先已喝了——因为你们全都渴望德性，我已经看到了这一点——那就不该缺少你们想要的歌曲！要从一首适合最活跃的腿脚和心脏的舞曲开始：的确，谁唱这个曲子，他就会使一个享有尊严的人获得尊严，这个人是自由精神中最自由者，他使整个天空重又明亮，使全部海洋汹涌澎湃。——

[1] 相应的手稿编号为：D 18 . Mp XV 2c . Mp XVII 3a . Mp XVI 1b。——译注

[2] 此句中的“哲学家”（ Philosophen ）与“爱智者”（ Philasophen ）仅一个字母之差，后者为尼采生造。——译注

[3] 原文为法文。——译注

[4] 圣赫勒拿岛（ Sankt Helena ）：大西洋一岛屿，属英国。1815年拿破仑被流放到该岛上，1821年死于此地。——译注

[5] 原文为法文。——译注

5 [1]

齐格勒 [2] 的书

《伦理学史》

5 [2]

《曙光》

与

《快乐的科学》

5 [3]

在我们的无知开始之处，——在我们再也看不到什么的地方，我们就投放一个词语，例如“我”这个词、“行为”这个词、“遭受”这个词：这些也许就是我们的认识的地平线，但决不是“真理”。

5 [4]

康德批判哲学的可疑污点也渐渐为粗笨之人看见了：康德再也无权区分“现象”与“自在之物”——他自己剥夺了自己的这种权利，再也不能以这种常见的旧方式来区分两者了，因为他拒斥了那种从现象推出现象之原因的推论，认为这是不允许的——按照他对因果性概念及其在纯粹现象内的有效性的理解：而另一方面，这种理解又已经预示着那种区分，就仿佛“自在之物”不只是被推导出来的，而是被给予的。

5 [5]

保罗·瑞 [3] 博士的《道德感的起源》：一本聪明从容的小书，没有狂热态度和德性姿态，一般而言，它以一种适意的方式不具有青年的特性。在这里我力图把它年轻的置身事外的作者逐入科学领域里；我为此讲的一些话——强烈的措辞，人们甚至用这些话来指责我——也许真的属于我自己的愚拙；至少，以前通常是不讲这些话的……（正如人们注意到的那样，我懊恼地想起一种已成泡影的希望，关于那种希望，正如它多次径直激起了我的犹太人天赋，——后者作为一种人，在今天的欧洲大大地单独继承了第一位的教养，但同时也获得了一种极快地推向成熟的发展速度（并且令人遗憾地，也超越了这种成熟……））

5 [6]

而你们真的想摆脱“这个 彼岸”吗：我担心，没有任何其他手段，你们必须首先对我的“此岸”作出决定。

5 [7]

为谦逊者所信的幸福，它在人间的恰当名字是“好吧！好吧！”

谁若是某种易碎的东西，他就会害怕儿童的双手，以及一切不能热爱的东西，又不会摧毁之。

谁在荆棘丛中抓取，他就比操剑之人更不能保护自己的手指。

长角的瓦格纳信徒

5 [8]

这年头的心理学绝招是，越过一个可怕的深渊，而没有向下深入观察；相反地，是轻松地一步一步做来，仿佛关键问题在于跨越一片多彩的草坪，而在这片草坪的土地上也许有一大危险等着我们：简言之，就是怀着要直面一个危险的信仰，大胆地越过一个危险。

5 [9]

非秘传的 —— 秘传的

1.——一切都是违背意志的意志

2.根本就没有什么意志

1.因果论

2.没有诸如原因—结果之类的东西。

1.

一切因果性在心理上都归于对意图 的信仰：

恰恰某种 意图的作用是不可证明的。

（Causa efficiens [效果因] 与causa finalis [目的因] 是同义反复）
从心理学上看——

5 [10]

什么是“认识”？把某种陌生的东西归结为某种已知的、熟悉的东西。第一原理：我们已经习惯的东西就不再被我们视为谜团、问题。对新鲜、令人诧异之物的感受的麻木化：一切依照规律发生的事情在我们看来就不再是可疑的了。因此，寻找规则乃是认识者的第一本能：而自然地，借助于对规则的确定根本就没有什么得到“认识”！——于是就有了物理学家的迷信：凡在他们能坚持的地方，也就是说，凡在现象的规则性允许应用简约的公式之处，他们就以为，那就是得到了认识。他们感受到“可靠性”：但在这种理智的可靠性背后，却隐藏着对一种恐惧的安抚：他们想要规则，因为他们解除了世界的恐惧性。对不可计算之物的恐惧乃是科学的隐含本能。

规则性对疑问性的（亦即恐惧性的）本能具有麻痹作用：“说明”，也就是指明一个发生事件的规则。对“规律”的信仰乃是对任意之物的危害性的信仰。信仰规律的善良意志促使科学取得胜利（特别是在民主时代里）

5 [11]

理智不能批判自身，恰恰是因为它不能与别种理智相比较，是因为它的认识能力只有面对“真实的现实”时才显露出来，也就是说，是因为我们为了批判理智，就必须是一种具有“绝对认识”的更高级的生物。而这一点的前提就是：撇开一切透视性的考察方式和感性的——精神的获得方式，有某物存在，有一种“自在”（Ansich）——然而，对事物之信仰的心理学推导使我们不能谈论“自在之物”。

5 [12]

基本问题：透视是否属于本质？而且不光是一种观察方式，不同本质之间的一种联系？是不是不同的力处于联系中，以至于这种联系维系于感知之透镜？倘若一切存在本质上都是某种感知之物，那么这就是可能的。

5 [13]

形式相似性指示着亲缘关系，起源于共同的形式，——词语的语音相似性指示着词语的亲缘关系，这乃是一种推断方式，inertia [惰性] 就是以这种方式提示出来的：仿佛更有可能的是，一种形式是一次形成的，而非几次形成的……

现象的演替，更准确地来描述，是不能给出过程的本质的——但至少，具有伪造作用的媒介（我们的“自我”——）的恒定性是在此存在的。这就仿佛诗韵在一种语言向另一种语言的翻译过程中消失了：但却引发了一种信仰，即在原始语言（Ursprache）中一首诗原是有韵律

的。因此演替序列就唤起一种信仰，即对一种超越我们所见的变化的“联系”的信仰。

5 [14]

科学的发展越来越把“已知之物”消解于某个未知之物中：但它所意愿的恰恰是相反的东西，而且是从那种要把未知之物归结于已知之物的本能出发的。

总而言之，科学准备了一种自主的无知，一种感觉，即：“认识”根本不会发生，梦想“认识”发生乃是一种傲慢自大，更有甚者，我们丝毫没有留下什么概念，哪怕只是把“认识”当作一种可能性来承认——“认识”本身是一个充满矛盾的观念。我们把人类古老的神话和虚荣转渡为一个冷酷的事实：自在之物是没有的，“自在的认识”同样也不允许成为概念。“数字和逻辑”（Zahl und Logik）造成的诱惑

“规律”造成的——

“智慧”作为摆脱透视性估价（亦即“权力意志”）的尝试，乃是一个敌视生命的和消解性的原则、征兆，就像在印度人那里，等等。占有力量之弱化。

5 [15]

人们越是做出努力，把一切都转渡为我们感官中僵死而无生命的东西（例如把一切都消解于运动等等之中），〈那〉就越是可以把我们的感官所提供的一切所见所闻都消解于我们生命的机能中，也就是作为欲求、感知、情感等等。

5 [16]

在最表面的现象中，也就是在能够计数、计算、触摸、观看的地方，能够查明数量的地方，是最早能获得科学的准确性的。于是，最贫乏可怜的此在（Dasein）领域首先得到了扩建，硕果累累。一切都必须得到机械论上的说明，这个要求乃是一种本能，仿佛最富有价值和最基本的认识恰恰是在那里最早得以成就的：这是一种幼稚。事实上，对我们来说，能够计数和把握的一切东西是鲜有价值的：人们用“把握”（Begreifen）对付不了的地方，才被我们视为“更高的”。逻辑学和机械学只能应用于最表面的东西：真正说来，只是一种图式化技巧和缩略化技巧，一种通过表达技巧对杂多的掌握，——不是“理解”（Verstehen），而是一种以告知（Verständigung）为目的的标示。把世界还原到表面来进行思考，这意思就是首先使世界变成“可以把握的”。

5 [17]

忍受 不可靠性之苦的怀疑时代怎样转向一种一成不变的信仰：另一方面，随着一种对昔日教条和束缚的憎恶，人类只能迟缓地迫使 自己接受一种总体信仰（因为他们并没有忍受 不可靠性之苦，倒是乐此不疲）。后面这种被迫的总体信仰和总体化具有决定性的价值：虽然有相反倾向，它们还是成长起来了。关于系统构想的 起源：a) 来自图式化的木瓜脑袋；b) 来自对不确定性的忍受；c) 比较稀罕的情形，是在那些不喜欢千篇一律的图式化并且〈是〉*incerti amici* [喜欢不确定性] 的人们那里。

5 [18]

“凡可证明的东西就是真实的”。这是一种对“真实”概念的任意规定，这种规定是不可证明的！这是一种简单的“这应当 被视为真实的，应当被叫做‘真实的’”！背地里隐含着对“真实”概念的这样一种效用的利用：因为可证明的东西诉诸头脑里最普遍的东西（诉诸逻辑）：为什么它当然地不再作为大多数人在利益方面的一个有用性标尺。“真实的”、“被证明了的”，亦即根据推理得出的，前提是，被用作推理的判断已经是“真实的”（也就是得到普遍承认的）。因此，根据一种得到普遍承认的推理方式而被归结于普遍得到承认的真理的东西，就是“真实的”。这意思也就是：所谓“凡可证明的东西就是真实的”已经预先 设定了给定的真理——

5 [19]

与我们有某种相关性的世界只是虚假的，是不现实的。——而所谓“现实的、真正现存的”这个概念，只是我们从“与我们相关”中抽取出来的；我们在我们的兴趣方面越多地受到触动，我们就越多地相信一个事物或者本质的“实在性”。所谓“它实存”（*es existirt*）意味着：我感到自己在它那里是实存的。——自相矛盾。

生命越是来自那种感觉，我们就越是把意义 置入被我们当作这种激发的原因来相信的东西之中。所以，“存在者”就被我们把握为对我们起作用的东西、通过其作用证明自己的东西。——所谓“不现实的”、“假象的”，或许是那种不能产生作用，但表面看起来产生作用的东西。——

不过，假如我们把某些价值置入事物之中，那么，这些价值就会在我们忘了我们是施与者之后，反过来 对我们产生作用。

假如我把某人看作我的父亲，那么，对于他针对我的每一个表示，

都会得出多种多样的结论：他的表示会得到不同的阐释。——可见，我们对事物的理解和解说，我们所作的对事物的阐释，是这样进行的，即：这些事物对我们的所有“现实”影响因此是不同地显现出来的，经过了重新阐释，简言之就是不同地发挥作用的。

现在，如果对事物的所有理解都是错误的，那就可以得出，事物对我们的所有影响都是根据一种错误的因果关系 而被感觉和解释的：质言之，我们是根据谬误来测量价值与非价值、利与害的，与我们有某种相关性 的世界是虚假的。

5 [20]

微风清冷而纯粹地吹拂

——我想要

白昼泛着悲伤

傍晚，你勇敢的心疑惑而疲惫地观望。

火焰带着苍白的肚皮，它的脖子贪婪地伸向纯净的高空

5 [21]

在我看来，我所面临的难题具有极其根本的重要性，以至于我竟然差不多每年都有几次想象，设想那些有才智的人——我把这些个难题对他们作了说明——必须把自己的工作放到一边，才能在这当儿完全投身于我的 事务中。这时候每次发生的相反的事情，如此滑稽而可怕地成了我所期待的东西的反面，以至于我这个识人老手也学会了为自己感到害臊，（而且）总是不得不重新改学新手指南——人们把自己的习惯看得比自己重要千百倍——他们的优势……

5 [22]

基本答案：

我们相信理性：但理性乃是苍白概念 的哲学，语言乃是根据最幼稚的偏见构造起来的

现在我们把不和谐和问题穿凿附会地加入事物之中，因为我们唯 以语言形式进行思维 ——因此相信“理性”的“永恒真理”（例如主词、谓词等等。

如果我们不愿意在语言的强制下进行思维 ，那我们就会停止思维

，我们恰恰还会达到那种怀疑，即在这里把一种界限看作界限。

理性思维乃是一种根据我们不能摆脱的模式进行的阐释。

5 [23]

自愿离弃、沉着冷静、对事物与偶然事件亲切随和，对细微至极的健康阳光感恩不尽，承受痛苦如同承受一个规则、一种条件，如同承受某种自我意愿之物，并且随着狡诈的强制性、为了我们的目的而加以利用、进行探问——

5 [24]

在人的身体里，内在的牲畜不断地嘟哝和咕噜

5 [25]

不仅经历着作为偏见的道德，而且要超越受到高度尊敬的以往的道德性类型

以一种嘲讽式的无所不知，高蹈于以往整个vita contemplativa [沉思的生活] 之上

以一种十分恶劣的意志，待在以往某一个世界观角度，尽管好奇心已经一度把我卷入任何一个世界观角度之中：以一种越来越严厉的意志，亲自去体验一下那种状态，即所有这些个别的被人们称为哲学或者“宗教”的世界透视角度赖以〈形成〉的那种状态

5 [26]

关于某种听由我们去征服的无限之物的有所体验的暗示

5 [27]

为了理解这本书，人们必须同意我的一些前提

5 [28]

每个人本身都能够把道德看作偏见，然后甚至还能在这种怀疑论的胜利中享受到一种霞光般的幸福——

5 [29]

人们一定要以身体和心灵去体验 那些伟大的问题

5 [30]

关于离自己最远的状态、关于智慧，民众合理地具有极其错误的概念

5 [31]

每个伟大的问题都是一种征兆：一个人凭着一定的力量、精细、棘手之感，以这样一种危险，以这样一种预感，把它从自身中驱赶出来了

5 [32]

民众需要那些给他们做出好榜样的人：而且又根据自身以及他们必须靠自己来克服的一切（它被解释为有关一个胜利的克服者的理想），他们为自己的最高级的人的种类赢得了一种标准。这其中隐藏着一大危险。人们确实要真诚，要承认何以基督（举例说来）只不过是“普通人”的一个理想。

5 [33]

民众往往带着有失天真的严肃性问一位哲学家，他是不是真的就像他所传授的学说那样生活：民众在心里作出判断说，道德说教是轻松的，是少有意义的，而有点意思的是过道德生活，过无论哪一种道德生活。这乃是一种幼稚病：因为，如果某人没有在他谈论的土地上生活过，他又怎能知道个中原委！

假如一位哲学家——

民众要求一位哲学家不撒谎：因为民众相信，唯有真诚者才能认识真理。同样地，哲学家得毫无肉欲地生活，断了俗念

5 [34]

才智卓越的人能感觉到感性事物的魅力和魔力，这是其他人，那些具有“肉制心肠”的人，根本不能设想的——也是不可以设想的：——他们乃是最真诚的感觉论者，因为他们承认感官具有一种更为基本的价值，胜于那种细密的筛子，那种细薄化的装置，或者就可以说，胜过人们用大众语言所讲的“精神”。感官的力量和强力——这是一个发育良好的、完整的人身上最本质性的东西：首先必须有杰出的“动物”——要不然，一切“人化”有何意思呢！

5 [35]

请注意！欧〈洲〉的整个道德有利于群盲，原因是：所有较高级

的、稀罕的人们，他们的悲伤就在于，使他们别具一格的一切东西都是伴随着缩减和诋毁的感觉而为他们所意识的。今人的强壮 乃是悲观主义的阴暗化过程的原因：平庸者就像群盲一样是喜悦的，没有多少问题和良知。关于强者的阴暗化：叔本华、帕斯卡尔

请注意！群盲的某个特性表现得越危险，就越彻底地受到排斥。

5 [36]

我们的“认识”局限于对量的确定，也就是说

但我们不可能用什么来阻止把这种量的差异当作质来感觉。质 是一种对我们 而言的透视性 真理；并不是一种“自在”。

我们的感官是以某个特定的份额为中心的，它们就在其中发挥作用，也即说，我们感觉到与我们的生存条件相关的大和小。倘若我们使我们的感官的敏锐性增加或者减小十倍，那我们就会完蛋。这就是说，我们也把与我们的生存可能性相关涉的大小关系 当作质 来感觉。

5 [37]

描写一下认识论思维是如何影响人们的，在生理学上。原始的，——如何？

5 [38]

我的生存的自相矛盾之处在于：我作为彻底的哲学家更彻底地必需的一切自由——摆脱职业、女人、小孩、朋友、社会、祖国、家乡、信仰，差不多也要摆脱爱和恨——，我把它感受为同样多的匮乏，因为我总算还是一个活物，而不是一个单纯的抽象机械。我必须补充说，在任何情况下我都没有坚实的健康状态——而且，我只有在健康的时机才能更容易地感受 那些匮乏的重负。我始终也还不懂得把那五个条件归结在一起，我动摇不定的健康状态的一种差强人意的中等状态正是以这五个条件为基础的。尽管如此，倘若为了给自己创造这五个条件，我就剥夺了自己那八种自由 [4]，那就会是一个后果严重的错误：这是对我自己的处境的一个客观 看法。——

这件事复杂化了，因为我此外还是一位诗人呢，尽管是多么蹩脚，不过还是带有所有诗人的种种需要：其中包括同情感、出色的家务、荣耀以及诸如此类（有鉴于这些需要，除了“狗窝活法”，我没有其他名称来表示我自己的生活了）。再有，这件事更趋于复杂化了，因为我此外还是一位音乐家呢：以至于真正说来，在我的生活中没有任何——

——我讲的是民众道德家们和“圣人们”的语言，而且毫无拘束地，原本地，既兴奋又快乐地讲着这种语言，但同时在这方面也有一种杂耍演员的享受，后者离嘲讽不太远了——也就是关于下面这一点，即：现代思想最精巧的形式在这里不断被回译成这种幼稚的语言——也就是说，伴随着一种隐秘的胜利，对于被克服的困难以及这样一种冒险行为的表面不可能性的胜利

论道德的谱系。

第一篇论文

弗里德里希·尼采著。

2. 禁欲理想

3. 责任。

4. “我”与“他”。

帕〈西法尔〉[5] 序幕，对我而言久已得到了证明的最大善行。情感的权力和严厉，无法形容，我不知道基督教如此深邃地取得、并且如此鲜明地带向同感的任何东西。完全提升了并且把捉住了——没有一个画家像瓦格纳这样画出如此 无比伤感和温柔的目光

在把握一种可怕的确信方面的伟大，诸如同情之类的东西就是从这种确信中涌出来的：

我所知道的崇高感的最伟大杰作，在把握一种可怕的确信方面的权力和严厉，在 有关这方面的同情中 的一种无法形容的伟大性之表达；没有一个画家像瓦格纳在序幕最后一部分中那样，画出这样一种幽暗的、伤感的目光。但丁也没有，列奥那多 [6] 也没有。

仿佛多年以来，终于有人跟我讲了一下这些我关心的问题，当然并没有我正好在为此准备的答案，而是以基督教的答案——那说到底就是比我们前二个世纪产生出来的心灵更为强大的心灵的答案。不过，在倾听这种音乐时，人们把新教教徒如同一种误解一般撇在一边：情形就像瓦格纳在蒙特卡罗 [7] 的音乐促使我——正如我不想否认的那样——也把通常听到的十分优秀的 音乐（海顿、柏辽兹、勃拉姆斯、赖尔的《西古德序曲》[8]）同样地撇在一边，如同一种对音乐的误解。真是怪了！稚

气未脱时我曾赋予自己一个使命，把这种神秘搬上舞台；——

5 [42]

基督教理想 批判

贫困，

贞洁，

恭顺。

欧洲人的苦行（*Fakirthum*）志气。

5 [43]

“这个年轻的犹太人，既温柔又可怕，既敏感又专横，既幼稚又深刻，充满了一种崇高道德的无私热忱和一种高尚人格的炽烈”。^[9]

（《福音书》）勒南。

产生九月恐怖大屠杀的自私、贪婪、暴力和凶残，是来自封建制度而非其失败。^[10]

冯·济贝尔^[11]！！

5 [44]

让我们就这样向盲者、信任者、简单者、平和者、驴子表示敬意，让我们保护和捍卫所有这些毫无恶意的、毫无疑问的、刚挤出的牛奶一般温暖的热心肠，使它们免受我们自身的伤害，除了生活最棘手的标志，即我们不认识自己，它们在生活中一无所有……让我们用这种迅速地对我们自己的坏日子默不作声的技巧来挽救它们——因为连我们有时也需要一片绿洲，一片人的绿洲，在那里人们会遗忘，会信赖，会安然入睡，会重新梦想，会重新热爱，会重新成就“人性”……

5 [45]

在此期间，一位十分怪异的先生，名叫泰奥多·弗里契，莱比锡人，他和我有通信往来：因为他纠缠不休，我不得不踢了他几脚。今天这种“德国人”总是越来越令我恶心。

5 [46]

我们北极乐土居民^[12]。

既不能通过水面，也不能通过地面

发现通往北极乐土的道路

——品达

超越北方、冰冻、冷酷、死亡——我们的生命！我们的幸福！

5 [47]

这些道德论者，他们如何能充当我们合适的auditorium [听众] 呢，他们有一种无耻的纠缠劲，只会听对他们来说 有结果的东西，以及一般地，某物是否 对他们有结果。关于前言。

“我 对此具有什么？

我在此显出什么样子？

“我在此擅自做什么？”

——非法的精神。

5 [48]

请注意！“德国青年”和其他狂热的长角牲畜——刚挤出的牛奶一样的热心肠

5 [49]

道德作为人类的最大危险

德性，例如作为诚实，作为我们的 高贵而危险的奢侈；我们未必要拒绝它带来的害处。

5 [50]

1) 那种典型的变化，法国人中的G·福〈楼拜〉和德国人中的R·瓦〈格纳〉为之给出了最清楚的例子：在1830至1850年之间，对爱情和未来的浪漫主义信仰转变为对虚无的要求。

2) 欧洲的悲剧时代：受对虚无主义的斗争制约。

也许可为第十条的标题。

3) 法国人对色彩 的感觉意味着什么，德国人对音调（特别是“和谐”）的感觉意味着什么？部分地是为一种比较粗糙的人而备的兴奋剂，部分地是为一种比较骄傲自大的人而备的兴奋剂。

4) 悲观主义与美〈学〉理论

5) 苏格拉底以降的希腊哲学，作为病态的征兆，因而也是基督教的准备。

6) 无政府主义

7) 反对因果论。一个原因的诸条件。

8) 教育的谎言。柏拉图。也包括所有“理想”。但教育何为呢？把经久不变的产物创造出来，使某种长久之物能够在其中生长。

9) 一种道德品质的荣誉 是如何形成的？

10) 道德通向平庸化、水准的降低。何以在这里有一种保存 本能在说话。

10) 在伟人 身上，生命的特殊性质、不公、谎言、剥削也最大。但只要他们发挥了巨大的作用，他们的本质就被最佳地误解了，就被阐释为善了。典型如卡莱尔就是阐释者。

11) 强化与改善之间的对抗。

12) 反对原子论。

13) 对自我的信仰。

14) 设想出一种新的完满性，使得我们人的全部急迫困境和非确信念感不至于造反。

15) 强大的人 是如何形成的？参看—— —

16) 陶醉的种类？

17) 对于高山、荒漠、campagna Romana [罗马竞技场]、民族主义，我们的感官意味着什么呢？

18) 哥白尼以来人类的缩小。

19) 价值评估作为原因和作为结果

20) 连续性也只不过是描写。

21) 不可知论者

22) 论精神的放荡——

什么是理智的堕落？

23) 音乐的支配地位意味着 什么？

24) 热衷于人物，作为道德的缓和。

(父亲、祖宗、王侯、教士、上帝)

25) 秘密的宗教仪式 (“戏剧”) 。

26) 惩罚：对一种高等类型的维护。

27) 科学的“假象”。关于演戏。

28) 论权力生理学

29) 我们的欧洲文化——与亚洲佛教的解救方案相对立，它要求 什么呢？

30) 解释，而非 说明。

31) 论逻辑：求相同性的意志之为强力意志。

32) “自在之物”

33) 反对机械学

34) 对辩证法的信仰中的道 〈德〉 偏见

35) 理想的诽谤性质。

36) 关于科学需要的心理学。

37) 现代的阴暗化过程

38) 演戏

39) 艺术中的蛊惑因素

40) 今日基督教中的享乐主义。

41) 无论是康德还是黑格尔还是叔本华，都是受道 〈德的〉 基本判断规定的。柏拉图、斯宾诺 〈莎〉 亦然。

42) 对喜悦、反讽的误解。

43) “良心的谴责”

44) 道〈德〉判断的翻转

45) 环境学说

46) 大众化理想，阿西西的方济各。

47) “我们非道德论者”。

48) 自由感。

49) 什么是高贵的？（红色大理石花纹的书）

50) 所有伟人皆恶人

51) 科学性之伪善

52) 正如笛卡尔根据上帝的本性来论证感官知觉的真理性一样，人们也可以拒绝康德关于创造出幻想的理性的学说。就此而言，甚至认识理论也取决于一种对此在之道德特征的先行决定。

英国人以为，人们将仅仅听从一位道德的上帝。——无神论者恰恰在道德问题上最具偏见。

53) 快感乃是在轻微的阻力上引发的权力感：因为在全部有机体中都持续地存在着对无数阻碍的克服——这种胜利感作为总体感而得到意识，作为快乐、“自由”

相反：如果有严重的阻碍，权力感也就发动不起来了。

请注意！可见不快感根本不同于快感，后者乃是权力感，这种权力感必须以小小的阻碍和不快感为自己的前提，才能被激发出来。

5 [51]

等级

报复。

真理与真实性。

正义、惩罚等。

同情

5 [52]

座右铭：决不与参加虚伪的种族欺骗的人打交道。

（为了在今天的大杂烩欧〈洲〉挑起种族问题，需要多少谎言和泥坑啊！）

5 [53]

这个世纪之为上个世纪的遗产

1) 感觉主义的，享乐主义的

（或者悲观主义的）

2) 狂热的——道德的

自由、认识、幸福

联合起来

3) —— —

5 [54]

能量守恒定律要求永恒轮回。

5 [55]

心理学家的主要谬误：他们把模糊的表象视为一个低级的观念种类，与清晰的表象相对立：但疏离于我们的意识、并且因而变得模糊的东西，可能因此本身是完全清晰的。变得模糊乃是意识之透视角度的事情。

“模糊性”乃是意识观点的一个结果，未必是某种为“模糊之物”所固有的东西。

5 [56]

作为“统一性”进入意识之中的一切东西，都已经是无比复杂的了：我们始终只具有一种统一性的假象。

爱的现象乃是更丰富、更清晰、更可理解的现象：在方法上置于前

面，而不对它的最终意义作出某种决定。

请注意！即使“意识”中心并不与生理中心相合，生理中心仍有可能是心理中心。

情感（快乐与痛苦）的理智性，亦即说，它是受那个中心控制的。

5 [57]

虚无主义问题（反对悲观主义等等）

针对它的斗争使它变得强壮。

这个世纪的一切积极力量似乎都只是为它作准备的。

例如自然科学

说明：一种对事物的估价的没落，这种估价给人一个印象，仿佛任何其他估价都是不可能的。

5 [58]

道德作为种属的幻想，为的是驱使个体为未来牺牲自己：表面上承认他本身具有一种无限的价值，使得他以这种自身意识去压制、遏制自己的天性的其他方面，难以对自身感到满足。

对道德迄今为止所完成的东西的深深感恩：然而现在只还有一种压力，或许会变成灾难！这种感恩本身作为诚实性迫使人们去否定道德。

5 [59]

科学工作的前提：一种对科学工作的联合和持续的信仰，以至于个体只能从事每一个还是那么渺小的部分，又相信自己的工作不是徒然的。这种——

存在着一种巨大的麻痹：徒劳地工作，徒劳地奋斗。——

积累性时期，这时候力量、权力手段已经找到，可供将来使用：科学作为中间站，那些平庸的、更多样、更复杂的人们就在那里获得他们极其自然的发泄和满足：对所有这些人来说，行为（That）都是不可取的。

康德的教条精神

一个时刻，人有充裕的力量 为自己效劳的时刻：科学旨在引发这种自然奴隶制。

于是人就能获得闲情逸致：造就自身，成为某种新的更高级的东西。新的贵族统治

于是就有大量德性 存活下来，它们现在成了生存条件。

不再需要特性，因而 就失去它们。

我们不再 需要德性：因而 我们就失去它们。无论是关于“统一必不可少”的道德，关于灵魂得救的道德，还是关于不朽的道德：都是一种手段，一种使人有可能 达到巨大的自我抑制 的手段（通过一种巨大的恐惧 情绪：：：[13]

形形色色的困厄，人是通过它们的培育而成形的：困厄教人劳动、思考、克制自己

生理 净化和强化

新的贵族统治 需要一个对立面，需要斗争对手：它必须具有一种可怕的紧迫性，自我保存的紧迫性。

人类的两种未来：

- 1) 平庸化的结果
- 2) 有意识的突出、自我塑造

一种制造鸿沟的学说：它保存最高等的 和最低等的 种类（它摧毁中等种类）

以往的贵族统治，宗教的和世俗的，都丝毫没有 表现出对一种新贵族统治的必然性的反对。

关于支配性构成物的理论，代替：社会学

人们可以一直把真理给予自己，直到人们已经充分地提高，不再需要谬误的强制教育了。

如果人们对此在（Dasein）进行道德审判，那它就令人厌恶了。

5 [63]

人们不应该虚构虚假的人物，例如，不该说“自然是残酷无情的”。要径直认识到：并不存在这样一种负有责任的中心人物，放轻松些吧！

人性的发展。A. 赢获凌驾于自然的权力，而且为此也要赢获凌驾于自身的某种权力。为了在与自然和“野兽”的斗争中使人得以实现，道德是必需的。

B. 如果已经争得了凌驾于自然的权力，那么人们就能利用这种权力，以便自由地进一步培养自己：强力意志作为自我提高和强化。

5 [64]

什么是“被动的”？抵抗和反应。在前进运动中受到阻碍：也就是一种抵抗和反应行动

什么是“主动的”？向权力伸展

“营养”只是衍生的，原始的东西乃是：意愿把一切包括于自身中

“生育”只是衍生的：原始地，在一种意志不足以把整个被占有之物组织起来的地方，就有一种反意志开始生效，后者开始着手一种释放，一个新的组织中心，在一种与原始意志的斗争之后

快乐作为权力感（以不快为前提）

5 [65]

一切思想、判断、感知作为比较，都是以一种“设为相同”为前提的，更早地，还以一种“搞成相同”为前提。搞成相同就等于把所占有的材料吞食到阿米巴（Amoeba）中。

后来就是记忆了，因为在这里，搞成相同的欲望已经表现为受抑制的了：差异被保存下来。记忆乃是一种分类和装箱，是主动活跃的——谁？

5 [66]

非理性倾向 的价值

例如：母爱、对“作品”的爱，等等

并不是“利他主义的”！

5 [67]

必需的并不是对人类的“道德教育”，而是关于谬误的强制训练，因为“真理”令人厌恶，生命令人扫兴，假如人还没有无可逃地被推入自己的轨道之中，并且以一种悲剧性的骄傲承担起他诚实可靠的见识。

5 [68]

生理学家就如同哲学家一样相信，意识，随着它在明晰性方面的增加，在价值上也一道增长了：最明晰的意识、最逻辑、最冷静的思想是属于第一等级的。不过——这种价值取决于什么呢？从意志的发动来看，最肤浅、最简化的思想乃是最有用的（因为它只剩下少数动因了）——事情因此可能就是如此，等等。请注意！

行动的准确性 就在于与那种有远见的、并且常常不确定地下判断的预防心理 的对抗：后者是受更深的本能引导的。

请注意！价值 是根据有用性的广度 来测量 的。

5 [69]

我们的激情和爱好意愿获得自己的 满足，此外 也意愿达到对理智的主宰

5 [70]

1.历史哲学。

2.心理学。

3.希腊文化。

4.道德哲学。

5.希腊哲学史。

虚无主义：一种总体估价的没落

（即道德的总体估价）新的阐释力量付诸阙如。

论价值史。

权力意志及其变形。

（以往的道德意志是什么：一座学校）

作为锤子的永恒轮回。

5 [71]

欧洲虚无主义。

伦策海德 [14]

1887年6月10日

—

基督教的道德假设提供了何种优势？

1) 它赋予人一种绝对的价值，与他在生成和消逝之流中的渺小和偶然相对立

2) 它效力于上帝的律师，因为它留给这个世界（尽管有痛苦和祸害）完满性的特征，——包括那种“自由”——祸害显现为完全的意义。

3) 它确定一种关于人身上的绝对价值的知识，并且因此赋予他恰恰对最重要之物来说适当的认识

它防止人把自己当作人来鄙弃，防止人袒护生命，防止人怀疑认识：它是一种保存手段；——总而言之：道德乃是反对实践的和理论的虚无主义的一大手段。

二

可是，在把道德培养起来的各种力量中，有一种叫真诚性：这种真诚性最终会反对道德，揭示道德的目的论，道德的利害观——人们对这种长期的根深蒂固的欺骗感到绝望，怀疑自己能否摆脱之；而现在，对这种欺骗的认识正在起着兴奋剂的作用。有关虚无主义。眼下我们要查明我们身上的需求，它们是由长期的道德解释培植起来的，现在作为对非真实性的需求向我们表现出来。而另一方面，它们似乎正是维系价值的东西，我们就是为了它们而经受生活的。这样一种对抗性，即对我们认识的东西不能估价和重视，而对我们想要欺骗自己的东西再也不允许估价和重视：——得出一个消解过程。

三

事实上，我们不再多么需要反对第一种 虚无主义的手段了：在欧洲，生命不再是那样不确定、偶然、荒唐。这样一种对人的价值、对祸害的价值 等等的巨大增扩，现在不是多么需要了，我们忍受着对这种价值的巨大减低，我们可以承认大量荒唐和偶然：人已经取得的权力现在允许一种对培育手段的削减，而这其中，道德的阐释曾是最强大的培育手段。“上帝”是一个太过极端的假说。

四

不过，极端的立场并没有被缓和的立场所取代，而倒是又被极端的、但颠倒了 的立场取而代之了。而且这样一来，如果我们不再能坚持对上帝的以及一种本质上道德性的秩序的信仰，那么，对自然的绝对非道德性的信仰、对无目的状态和无意义状态的信仰，就成了心理学上必然的情绪。虚无主义现在表现出来，并不是 因为此在的痛苦比以前更大了，而是因为人们根本上对包含在祸端中、实即在此在中的一种“意义”采取了不信任的态度。一种 阐释崩溃了；但因为它被视为这样一种阐释，所以看起来，仿佛此在中根本就没有什么意义，仿佛一切都是徒劳的。

五

说这种“徒劳！”乃是我们当代虚无主义的特征，这一点还有待证明。对我们早先的价值评估的怀疑一直上升到这样一个问题：“难道所有‘价值’不是一个诱饵，一个使喜剧得以拖延下去、而又根本接近不了答案的诱饵吗？”这种延续，带有一种“徒劳”、没有目标和目的的延续，乃是最令人麻痹的 想法，尤其是当人们理解下面这一点，即：人们受到愚弄，但又没有力量不让自己受愚弄。

六

让我们来思量一下这个想法的最可怕形式：此在，如其所是的此在，没有意义和目标，但无可避免地轮回着，没有一个直抵虚无的结局：“永恒轮回。”

此乃虚无主义的最极端形式：虚无（“无意义”）永恒！

佛教的欧洲形式：知识和力量的能量迫使 人们达到这样一种信仰。这是一切可能假设中最科学的 假设。我们否定最终目标：倘若此在有一个最终目标，则它必定是已经达到了的。

七

于是人们就理解了，这里所追求的是一个泛神论的对立面：因为说“一切都是完美的、神性的、永恒的”，这同样也会迫使人们达到一种对“永恒轮回”的信仰。问题是：随着道德的出现，连这样一种对万物的泛神论的肯定态度是不是也变得不可能了？从根本上讲，确实只有道德的上帝被克服了。设想一个“超越善恶的”上帝，这有意义吗？这种意义上的泛神论是可能的吗？莫非我们取消了过程中的目的观念，而仍然对这个过程作了肯定？——倘若在那个过程的每个因素中都取得了某个东西，而且始终是相同的东西，那么就会是这样的情形。

斯宾诺莎赢获了这样一种肯定态度，因为每个因素都具有一种逻辑的必然性：而且，他以自己的逻辑基本本能战胜了这样一种世界性质。

八

但他的情况只是一个个案。每一种基本特征，作为一切事件之基础、在任何事件中表现出来的每一种基本特征，倘若它被某个个体当作自己的基本特征来接受，那就一定会促使这个个体欢欣鼓舞地去赞同普遍此在（Dasein）的每一个瞬间。关键或许就在于：人们要带着欢悦把自身的这种基本特征当作好的、富有价值的。

九

现在，道德保护了生命，使之免于在这些被人强制和压迫的人们和阶层那里陷入绝望，跃入虚无：因为对人的昏聩无能——而不是对自然的昏聩无能——会产生出对生命的最绝望的愤世嫉俗。道德把掌权者、残暴者、一般而言的“主人”当作敌人来对待，普通人〈人〉必须得到保护而免受这些敌人的侵犯，也就是说，普通人必须首先得到激励和强化。因此，道德已经教人最深刻地仇恨和蔑视统治者的基本特征，即：他们的权力意志。要废除、否定、瓦解这种道德：这或许就是给最令人痛恨的本能配备了一种相反的感觉和估价。倘若受苦受难者、受压迫者失去了信仰，即相信自己具有一种蔑视权力意志的权利，那么，他们就会进入毫无希望的绝望阶段。倘若这个特征对生命来说是本质性的，倘若即便在那种“求道德的意志”中也只有这种“权力意志”伪装起来了，甚至那种仇恨和蔑视也还是一种权力意志，那就会是上面所讲的情形了。受压迫者或许已经看到，他们与压迫者是站在同一个地面上的，压迫者在受压迫者面前并没有任何特权，并没有任何更高的地位。

十

倒是相反！生命中没有什么东西是有价值的，除了权力等级——假定生命本身就是权力意志的话。道德保护了失败者，使之免于虚无主

义，因为道德赋予每个人一种无限的价值，一种形而上学的价值，并且把它列入一种与世俗权力和等级制度不相配的秩序之中：道德教人顺从、谦恭等等。假如对于这种道德的信仰趋于毁灭了，那么，失败者就再也不会会有自己的慰藉了——而且就会归于毁灭。

十一

这种归于毁灭表现为一种自取灭亡，一种对必须摧毁的东西的本能选择。失败者的这样一种自我摧毁的征兆就是：自我解剖、中毒、迷醉、浪漫主义，尤其是本能性的强制行动，人们正是以这种行动把强大者变成死敌（——仿佛要把自己培育为自己的刽子手），求摧毁的意志，后者乃是一种更深刻的本能的意志，自我摧毁的本能的意志，力求进入虚无之中的意志。

十二

虚无主义，乃是失败者不再有任何慰藉的征兆：他们为了被摧毁而去摧毁，他们在解除道德之后，就不再有什么理由“屈从听命”了——他们把自身置于对立原则的地基上，并且也在自己的角度意愿取得权力，因为他们迫使强大者成为自己的刽子手。既然一切此在都已经丧失了“意义”，那么，这就是佛教的欧洲形式了，即无为。

十三

这种“困厄”决没有变得更大些：相反！“上帝、道德、屈从”成了救药，处于可怕的、深度的困苦层面上：积极的虚无主义出现在相对来讲十分有利地构成的情况中。感到道德已经被克服了，这一点已然是以一种相当程度的精神文化为前提的；而这种精神文化又是一种相当的富足生活。通过哲学见解的长期争执，直到对哲学的无望怀疑，造成了某种精神上的困乏，而这同样也表明那些虚无主义者在等级上决不是更为低下的。人们可以想想佛陀出世时的处境。永恒轮回的学说或许有着高深莫测的前提（正如佛陀的）学说具有此类前提，例如因果概念等等）。

十四

现在，什么叫“失败”呢？主要在生理上，而不再在政治上。在欧洲（在所有阶层中），最不健康的人的种类就是这种虚无主义的基础：他们会把对永恒轮回的信仰感受为一种诅咒，受了这种诅咒，人们就不再对什么行为畏畏缩缩了：不是被动地消除，而是要把在此程度上无意义和无目标的一切东西都消除掉，尽管这只是一次痉挛，一种盲目的暴怒，因为人们已经认识到，一切都永恒地存在了——也包括这种虚无主义和摧毁欲的要素。——这样一种危机的价值就在于，它能净化，它

能把相近的元素集中在一起，并且使它们相互腐败，它能把共同的使命分派给思维方式相互对立的人们——也把这些人中间比较虚弱、比较不可靠的人们揭露出来，因而从健康的观点出发，发起一种力量等级制：把命令者认作命令者，把服从者认作服从者。当然啰，撇开了一切现存的社会制度。

十五

谁将证明自己是其中的最强大者？是最平凡的人，是这样一些人，他们不需要任何极端的信条，他们不仅承认、而且也热爱相当一部分偶然、荒唐，他们可能大大降低人类的价值，以此来设想人类，而并没有因此变得渺小和虚弱：健康方面的最富有者，足以对付大多数倒霉事，因此并不怎么怕倒霉——这些人，他们确信自己的权力，并且以有意识的骄傲来表现人类已经获得的力量。

十六

这样一种人怎么会想到永恒轮回呢？——

5 [72]

道德的自身扬弃

正直

公正、惩罚、同情等等。

5 [73]

善与恶的彼岸

17个印张，后半部分

5 [74]

论道德的谱系

一部论战之作

弗里德里希·尼采著。

冷漠、嘲讽、残暴——

智慧就是这样要求我们的：

它是一位女性，永远只爱武士。

莱比锡，
C. G. 瑙曼出版社。

5 [75]

强力意志。
重估一切价值的尝试。
1.论真理的价值。
2.由此得出的结论。
3.论欧洲虚无主义的历史。
4.永恒轮回。

5 [76]

作为意志的道德

5 [77]

箴言与飞矢。
弗里德里希·尼采著。
由作者根据本人著作汇编而成

5 [78]

一个非道德论者的箴言。

5 [79]

这个褊狭平庸的时代，现在我不得不以某种方式勉强忍受之。真正说来，对这个时代做出一种检验，试试具有伟大风格的心理学是什么，那是毫无意义的；——为了能够理解人们是怎样获得对此种陌生的关键事物的认识的，或许有谁哪怕仅仅以千分之一的热情和痛苦对待我呢？……

还有，为了能以25岁的年纪构想出《悲剧的诞生》，一个人必须已经对自身中的一切作多少体验啊！

我从未抱怨我无法形容的匮乏：决不听一种类似的声音，决不受相同的痛苦和意愿。

我自己知道，在任何文献中都没有具有此种丰富心灵经验的图书，而且从最伟大的直到最细微和最精巧的东西都是如此。除了我，没有人能认识和弄懂这一点，原因在于以下事实，即：我注定要在一个蠢材发达的时代里生活，而且还是在在一个民族中间，这个民族在一般心理事物方面还缺乏任何预备性训练（那是席勒和费希特严肃对待过的一个民族！！）。要是我来想一想，像罗〈德〉 [15] 这种〈人〉根本上如同蠢牛一样对待我：到底应当——

5 [80]

八

最后，我至少要用一句话来指明一个巨大的还完全没有被揭示出来的事实，它只是慢慢地、慢慢地被确定下来的，那就是：迄今为止，没有比道德问题更为根本性的问题了。在迄今为止的价值序列中，所有伟大的构想正是从它们的 [16] 推动力中获得其起源的（——例如，通常被称为“哲学”的一切东西；而且，这甚至上升到最终的认识论前提上了）。但还有比道德问题更为根本的问题：只有当人们抛弃了道德〈的〉偏见时，人们才能看到这些问题……

5 [81]

a) 伟大的风格

赤裸之物：对趣味的心理学净化。

b) 综合之人不可能从“蚂蚁”中生长出来。

我们的社会仅代表教化

“被教化者”缺失。

c) 日本的切腹自杀

d) 为认识者重新赢获对情绪的权利

5 [82]

唯在有契约处才会有法律；但为了能让契约存在，必须有某种权力平衡状态。如果没有这种权力平衡，如果两个太过不同的权力量相互冲突起来，那么，强者就会侵犯弱者，使后者不断弱化，直到最后出现屈服、适应、顺从、吞并：也就是说，到最后，两者合而为一了。为了使两者保持为两者，如前所述，就必须有一种平衡状态：而且因此所有的法律都要归结于一种先行的权衡。所以，如果人们用手上一把称来表示

公正（正确的比喻或许是，把公正放在一把秤上面，从而公正就使两个秤盘保持着平衡状态），那就不是什么好想法了——因为这会让人误入歧途的。可是，人们却错误地表达了公（正）：人们也对公正说了错话。公正并不表示：“各得其所”，而始终只是说“你怎样对我，我亦怎样对你”。两个相互发生关系的权力为毫无顾忌的权力意志配上一副笼头，不仅相互成为相同的，而且也意愿成为相同的，这就是世间一切“善良意志”的开端。因为一个契约不仅包含着对于一个持存的权力力量的单纯肯定，而且同时也包含着一种意志，要把这样一种两个方面的量作为某种持续的东西肯定下来，因而也在某个程度上维护自身：——如前所述，这其中就隐含着所有“善良意志”的萌芽。

5 [83]

在这里，我们暂时还没有从艺术家出发来看审视审美状态的问题，而是从观众的角度来看的。这时候，首先必须说明的是，这并不是“沉思状态是什么以及它如何可能？”的问题。迄今为止，从哲学（家）方面，人们都把沉思状态与审美状态混为一谈了，并且都把两者看作一体的；但实际上，前者只是后者的一个前提而已，而不是后者本身：只不过，正如我们必须立即补充的，所谓后者的条件也不是在下面这种意义上来讲的，就仿佛前者是后者的真正原因和生成基础似的。或许这是完全错误的断言了：这种唯一的“必要性”（Muß），这种使人们变得“具有审美感”的“必要性”，根本不同于那种以沉思状态为结果的“必要性”，尽管如前所述，后者是前者的一个前提，而且为了使审美状态能够出现，这个前提是必须满足的。然而，一旦地面得到了廓清，同样就可以——

5 [84]

尽可能多的国际权力——为的是熟练世界透视。

5 [85]

每年五章。

5 [86]

而正如贝都英人 [17] 所言：“连烟雾也对某物有好处”——因为烟雾告知行人，接近一个好客的人家了。

5 [87]

为了让一个人超越于人类之上，对于所有其他人而言则代价太大了。 [18]

5 [88]

犹太人的历史对于“理想主义者”的形成来说是典型的。“上帝与以色列”结盟。首先是精致化：公正的上帝始终只与公正的以色列结盟。其次，最终上帝却是爱以色列的，哪怕它受苦受难，甚至为它的罪责之故受苦受难，如此等等。

古老的以色列与塔西佗 [19] 笔下的德国人相类：贝都英的阿拉伯人与科西嘉人亦然。德布罗斯院长 [20] 访问时的热那亚人与今天的热那亚人。

5 [89]

反对那个大错误，仿佛我们的时代（欧洲）表现出人类的最高类型似的。而毋宁说：文艺复兴时期的人类是更高级的，希腊人亦然；确实，也许我们处于相当深的部位：“理解”（Verstehen）并不是最高力量的标志，而是一种极度疲乏的标志；道德化本身乃是一种“颓废”。

5 [90]

拿破仑的一句话（1809年2月2日对勒德雷尔 [21] 讲的话）：

“我爱权力；不过我爱的是艺术家身上的权力……我爱它，犹如一个音乐家爱他的小提琴；我爱它，为的是从中拉出声音、和弦、乐声”。 [22]

5 [91]

（《两个世界杂志》 [23]，1887年2月15日。泰纳）

“主人能力突然发挥出来：被包括在政治家当中的艺术家 剑已出鞘（de sa gaine）；他在理想之物与不可能之物中进行创造。 [24] 人们重又把他认作他本身所是：但丁和米开朗琪罗的死后弟兄，而且实际上，就他的幻想的坚实轮廓，他的梦想的强度、连贯性和内在逻辑，他的沉思的深邃，他的构想的超人般伟大来看，他就可以与他们相提并论：其天才具有同样的标准和同样的结构；他是意大利文艺复兴时期三大思想家之一”。 [25]

请注意——

但丁、米开朗琪罗、拿破仑——

5 [92]

论更高级的人。

或者：

查拉图斯特拉的诱惑。

弗里德里希·尼采著。

5 [93]

狄奥尼索斯哲学。

一种梅尼普讽刺文体 [\[26\]](#)。

弗里德里希·尼采著。

5 [94]

对抗 问题，它们的解决最终取决于意志（取决于力量——）

1.在人〈类〉的强大 与种族的延续 之间

2.在创造力 与“人性 ”之间

3.—— —

5 [95]

在这样一种发自最内在心灵的呼唤之后听不到回答的声音，这是一种可怕的 体验，最坚强的人都可能毁于这种体验：它把我从所有与活生生的人的联系中提了出来。

5 [96]

关于希腊人的思考。

附一篇致雅各布·布克哈特的前言。

弗里德里希·尼采著。

5 [97]

1.欧洲虚无主义。

2.迄今为止敌视生命的道德。

3.迄今为止的道德本身是“非道德的”

如何才能把人类提升到最伟大、最壮丽和强大境界呢？思考这个问题的人首先要理解，他必须置身于道德之外——因为道德本质上是与此背道而驰的，凡在那种壮丽的发展出现之处，道德就要阻碍或者毁灭之。原因在于，这样一种发展实际上要利用和消耗数量巨大的人群，以至于一种相反的运动实在是太过自然了：相对虚弱、柔嫩、平庸的人们不得不结成同党，反对那种生命和力量的光辉，而且，他们为此就必须对自身取得一种新的估价，藉着这样一种估价，他们便能谴责这种极为丰盈的生命，甚至可能摧毁这种生命。因此，就道德意在征服生命类型而言，它具有与生命为敌的倾向。

5 [99]

请注意！

1) 通过消除非利己主义伦理学的“自我”来接近美学的尝试（作为这种伦理学的准备）

2) 使认识接近美学的尝试（纯粹主体，“客体的纯粹镜子”）

——相反：在美学考察中，客体完完全全被伪造了

“纯粹的、无意志的、无痛苦的、无时间的认识主体”

——根本不是“认识”！

——意志，它强调所有这一切（并且消除其余的），就是在某个客体身上有助于意志达到自我满足和和谐的一切

虚构和臆想一个世界，我们寓于这个世界而以我们最内在的需要来肯定自己

颜色、声音、形态、运动——无意识的回忆在活动，其中还保存着这些性质（或者组合）的有用特性

一种极其有趣的和过度有趣的对事物的臆想

一种根本的伪造，一种对一味起确定和认识作用的客观意义的径直排除

对典型的简化、强调——享受那种通过插入一种意义而造成的征服

在思想上去除 被直观者（例如一片风景、一场暴风雨）身上一切危害性的和怀有敌意的因素

审美观众允许一种征服，并且做与他通常对外来之物所做的相反的事情——他公布自己的怀疑，没有丝毫防御——一种特殊状态：信赖的、敬畏的、可爱的接受

意志

？对原因和典型（主导者）感兴趣

5 [100]

关于对理想的批判：这种批判是这样开始的，即人们干脆取消了“理想”一词：对愿望（Wünschbarkeiten）的批判。

5 [101]

倾听一个可怜的无政府主义者尖叫鬼，他用自己仇恨的毒汁溅污了整个历史，想以此说服我们，去做一个历史学家。

5 [102]

蠢牛堆中的一种生命！

5 [103]

为了能够在26岁时写出《悲剧的诞生》^[27]，人们必须已经体验到什么啊！

5 [104]

但不能冲着—位教授喝倒彩：这太不礼貌

5 [105]

良知所肯定的行动就是善的！仿佛一件作品之所以是美的，仅仅是因为它完全使艺术家感到满意！“价值”信赖于行为者的伴随性快感！（——在这里谁能算清楚传统要素中的虚荣、宁静等等！）

另一方面，所有决定性的和富有价值的行动，都是在没有那种可靠性的情况下完成的……

人们必须注意按照客观价值进行判断。共同体的“好处”是这样一种好处吗？是的：只不过它通常又与共同体的“快感”混为一谈了。—

种“糟糕的行动”对共同体起兴奋剂的作用，并且首先会激起十分不舒服的感觉，就此而言，它或许是一种富有价值的行动。

5 [106]

反对群盲道德。一次宣战。

5 [107]

批判“正义”和“法律面前人人平等”：到底由此要取缔什么呢？紧张关系、敌对关系、仇恨之心，——但一种错误看法在于：如此一来“幸福”就增加了：科西嘉人比大陆人享有更多的幸福

5 [108]

基本错误：把目标投向群盲而不是投向个体！群盲是手段，仅此而已！然而现在，人们试图把群盲当作个体来理解，而且赋予他们一种比个人更高的地位，——其深无比的误解啊！！！把造就群盲的同情刻画为我们本性中更有价值的方面，也是如此！

5 [109]

今天这些巴黎诗人和小说家，灵敏猎奇的狗仔，它们以兴奋的双目跟踪着“女人”，直抵其奇臭无比的隐秘部位

5 [110]

居里 [28]：《雨〈堡〉的道德神学概论》，1862年

施泰因 [29]：《静修士 [30] 研究》，1874年

布雷德 [31]：《催眠术》，普赖尔德文翻译，1882年

克雷默 [32]：《东方文化史》

克雷默：《伊斯兰主流观念史》，1868年

克雷默：《伊斯兰地区历史概述》，1873年

[1] 相应的手稿编号为：NVII 3。——译注

[2] 齐格勒（Th. Ziegler，1846—1918）：德国哲学家。受朗格影响，主张社会问题本质上就是伦理问题。主要著作有《十九世纪的精神、社会思潮》、《伦理学史》等。——译注

[3] 保罗·瑞（Paul Rée，1849—1901）：德国哲学家、心理学家，出身于西普鲁士，是尼采最亲密的朋友之一，对尼采思想产生了极大的影响。在尼采、瑞与莎乐美三者之间，曾构成一段著名的“三角关系”。——译注

[4] 指前文“摆脱职业、女人……”的“自由”。——译注

[5] 瓦格纳的作品，首演于1882年，三幕舞台节日祭祀剧。——译注

[6] 列奥那多（Lionardo）：指达·芬奇。——译注

[7] 蒙特卡罗（Montecarlo）：摩洛哥地名。——译注

[8] 赖尔（Ernest Reyer，1823—1909）：一译“雷耶”，法国歌剧作曲家和音乐评论家。作于1884年的《西古德序曲》（Sigurd-Quvertüre）是其代表作。——译注

[9] 原文为法文。——译注

[10] 原文为法文。——译注

[11] 冯·济贝尔（Heinrich von Sybel，1817—1895）：德国历史学家，曾被选为普鲁士议会议员，1875年起任普鲁士档案馆馆长，支持俾斯麦的铁血政策。著有《德意志国王》、《1789—1795年大革命时代历史》等。——译注

[12] 北极乐土居民（Hyperboreer），又音译为许佩博雷人，希腊神话和传说中的一个居住在雪地、长生永福的民族。——译注

[13] 原文即有三个冒号。——译注

[14] 伦策海德（Lenzer Heide）：瑞土地名。——译注

[15] 罗德（Erwin Rohde）：德国古典学者，尼采友人，两人之间多有书信交流。——译注

[16] 指道德问题。——译注

[17] 贝都英人（Beduine）：阿拉伯半岛和北非的游牧和半游牧的阿拉伯人。——译注

[18] 原文为法文。语见孟德斯鸠：《苏拉与欧克拉底的谈话》，1722年。——译注

[19] 塔西佗 (Publius Cornelius Tacitus, 约55—约120) : 古罗马历史学家、政治家、文学家。主要著作有《编年史》、《历史》、《日耳曼尼亚志》等。——译注

[20] 德布罗斯 (de Brosse, 1709—1777) : 法国法官和作家。第戎法院第一院长。——译注

[21] 勒德雷尔 (Pierre-Louis Röderer, 1754—1835) : 法国政治家和经济学家, 拿破仑执政时期的亲密同伴。著有《革命精神》等。——译注

[22] 原文为法文。——译注

[23] 原文为法文。——译注

[24] 此句原文为德、法文混用。——译注

[25] 末句原文为法文。——译注

[26] 梅尼普讽刺文体 (Satira Menippeia) : 一种源自希腊犬儒派哲学家梅尼普 (Menippos) 的文类 (文体)。——译注

[27] 尼采《悲剧的诞生》撰于1870—1871年, 时26岁 (尼采生于1844年)。——译注

[28] 居里 (Jean Pierre Gury, 1801—1866) : 法国道德神学家。——译注

[29] 施泰因 (Heinrich von Stein, 1857—1887) : 英年早逝的德国哲学家, 尼采友人。——译注

[30] 静修士 (Hesychasten) : 十四世纪时希腊正教神秘主义者, 主张通过静坐、冥想、祈祷、禁欲、苦行可形成超感官能力而与神对话。——译注

[31] 布雷德 (James Braid, 1795—1860) : 英国外科医生, 对催眠的生理机制多有研究。——译注

[32] 克雷默 (Cremer) : 指东方学者、维也纳大学教授阿尔弗雷德·克雷默 (Alfred Kremer, 1828—1889)。——译注

6 [1]

如果人们身上有一颗坚强而发育良好的心灵，人们就能让自己享受这种优美的非道德性奢侈了。

尾声和终曲

6 [2]

善与坏 [2] 的彼岸？

一部哲学论战著作。

（对新近出版的《善恶的彼岸》一书的补充和解说）

弗里德里希·尼采著。

6 [3]

七个序言

附录：放浪公子之歌。

“我住在自己的房子里，

“从来没有模仿什么人，

“而且还嘲笑任何大师，

“任何不会自嘲的大师”

弗里德里希·尼采著。

莱比锡，E. W. 弗里茨施出版社。

6 [4]

序言与后记。

我的著作只讲我自己的体验——好在我已体验多多——：我在其中存在，全身全意——为何要隐瞒之呢？那是ego ipsissimus [最本己的我]，而且甚至可以说是ego ipsissimum [这个最本己的我]。 [3] 然而，我始终只需要几年时间的间距，就能感受到那种专横的欲望和力量，后者就是要表现出所有此类体验、所有此类陈旧的状态。我的全部著作都回溯到这一步，只有一个唯一的，但十分重要的例外。有些著作

甚至就像前面几个不合时宜的考察，甚至在一本早先出版的书《悲剧的诞生》的成书时期和体验时期之后：一个相当精细的观察者和比较者怎么会看不到这一点。那种针对大卫·斯特劳斯^[4]的德意志狂、臃肿迟钝和孤芳自赏而作的愤怒爆发，把那些情绪发泄出来了，当年身为学生，我就是带着这些情绪而置身于德国教养和教养上的市侩习气中间；而我针对“历史病”所讲的话，我是作为这样一个人来讲的，这个人学会了从这种毛病中复元，根本就无意于在未来放弃“历史”（Quod demonstratum est [此即要证明的]——）。当我向我的第一个，也是唯一的一个教育者，即叔本华，表达我的感激之情时——我现在仍对他怀着更强烈的感激——，就我个人来说，我置身于道德论的怀疑和消解之中，已经相信“根本不再有什么”了，正如人们所讲的，也不相信叔本华了。正是在那个时期，我完成了“论非道德意义上的真理和谎言”这篇秘而不宣的著作，——但看起来，早在《悲剧的诞生》及其关于狄奥尼索斯精神的学说中，叔本华的悲观主义就已经被克服掉了。在瓦格纳的拜罗伊特胜利庆典上（拜罗伊特意味着一位艺术家取得了最伟大的胜利），我敬献给他一个祝词；这个祝词同时也是一种宣布与之脱离和疏远的行为。瓦格纳本人并没有低估这一点：只要人们热爱，就不会画出这样的“肖像”，并且根本不会欣赏这样的“肖像”——“每一个准确地检验自己的人都知道，欣赏本身包含着一种神秘的敌对态度，对立观看的敌对态度”，我在上述著作的第46页上如是说。为了能够谈论最内在的孤独和匮乏的漫长岁月，只是凭着《人性的，太人性的》一书，我才有了那种应有的冷静自若。这本书表现出一位心理学家的喜悦而好奇的冷酷，他为自己查明自己过去的大量痛苦事物、纯粹的事实、正确的事实，并且可以说牢牢地用针刺穿了这些事实：——在这样一种工作中，众所周知，人们总会在指尖上流点血的……为了最后说出我觉得有必要以上面给出的暗示为这本书的读者准备什么：这本书的情况（它的最后一部分由此得到了澄清）与我以往的著作并无二致，——那是我身后的一部分。这本书的基础、想法、最初的笔记和方案，属于我的过去，也就是那个莫名其妙的时期，我写作《查拉图斯特拉如是说》的时期：因为这种同时性的缘故，或许就可以为领会上述这本难以理解的著作提供有用的指示了，尤其也有助于领会该书的形成：这并非无关紧要。当时此类想法有助于我，无论是为了休养生息，还是作为在一种无限冒险而有责任的大胆行为中的自我审问和自我辩护：但愿人们能为一个类似的目的来利用这本从中产生的书！或者也作为一条曲折缠绕的人行道，它一再不知不觉地引向那个充满危险的火山底部，而上面刚刚提到的查拉图斯特拉的福音就是从中产生出来的。无论这个“未来哲学的序曲”多么确定地没有、也不应对查拉图斯特拉的讲话作出注解，它也许倒是一个暂时的疑难词语释义汇编，那本书（一个在所有文献中都找不到蓝本、范例、比喻的成果）中最重要的概念创新和意义更新，一度在某处出现并且得到了命名。最后，我的读者先生们，假如恰恰这些名目不讨你们喜欢，不能引诱你们，甚至假如 *vestigia terrent* [足迹吓了我]……，那么，是谁

对你们说，我另有所愿？对于我的儿子查拉图斯特拉，我要求的是敬畏；而且只有极少数人才得到许可，得以去倾听查拉图斯特拉。与之相反，对于我，他的“父亲”，人们蛮可以嘲笑，就像我自己所做的那样：这两者甚至都是我的幸福呢。或者，套用〈那句〉悬挂在我们门上的习语，上面讲的一切还可以简单说成：

我住在自己的房子里，
从来没有模仿什么人，
而且还嘲笑任何大师，
任何不会自嘲的大师。

* *

*

6 [5]

《诗人与旋律家。希腊教会圣歌中重音节奏的起源》[\[5\]](#)。爱德蒙·布维[\[6\]](#)作

第16卷，第384页。

尼姆，圣母升天出版社，1886年。

W.梅耶尔：《拉丁和希腊韵律诗歌的开端和起源》，巴伐利亚皇家科学院论文1884年。

巴尔贝·德奥勒维利[\[7\]](#)

《作品与人类》。

对历史的感知。

6 [6]

原则性的东西。

致逻辑学家。

论关于权力感的学说。

反对唯心论者。

反对现实虔信者。

关于天才的启蒙

有德性者身上的可疑之物。

论对恶的尊敬。

艺术家问题。

政治。

女性与爱情。

民众与“民族”。

音乐与音乐家

论宗教批判。

有才智的人

孤独。

6 [7]

论哲学家的心理学。人们如何取得勇气长久地逗留于抽象；柏拉图感受到的冷却效果；也许为印度人所感受和寻求过的催眠效果。对唵（Om）^[8]的要求根本上是不是印度教苦行僧的要求，即通过所有可能的手段而使人变得毫无情感的要求；在斯多亚派那里也是同样情况吗？——最粗野的感官欢娱与思辨梦幻的并存。

6 [8]

倘若我们把自己的感官强化或者钝化十倍，那我们就会毁灭。感官的特性与某个保存可能性的中间人相关。被我们感受为大、小、近、远的东西亦然。我们的“形式”——对此，不同于人的其他生物可能根本感知不到什么——：我们的生存条件规定着那些最普遍的规律，我们在其中才看到、才可以看到形式、形态、规律……

6 [9]

如果在人类命运的整个历史上并没有什么目标，那我们就必须插入一个：假如我们必需有一个目标，而另一方面，一个内在目标和目的对我们来说已经是显而易见的了。而且，我们之所以必须有一个目标，是因为我们必须有一种意志——后者乃是我们的命脉。“意志”作为“信

仰”的赔偿，也即如下观念的赔偿：存在着一种神性的意志，一种对我们有所安排的意志……

6 [10]

如果我们不想让哲学的名声蒙受耻辱，那就让我们抛弃掉某些陈词滥调吧，例如“世界进程”这个概念：对于所谓“世界进程”，我们是一无所知的。“世界”概念就已经是一个限界概念了：以此词语，我们把握到一个领域，我们把全部必然的无知都打发到这个领域里。

6 [11]

把范畴虚构出来的创造力效力于需要，即可靠性的需要，根据符号和声音达到快速理解的需要，缩略手段的需要：——在“实体”、“主体”、“客体”、“存在”、“生成”那里，重要的并不是形而上学的真理。——强大者乃是那些已经把事物的名称变成了规律的人们：而在强大者中间，最伟大的抽象艺术家创造了范畴。

6 [12]

群盲越是危险地表现出一种特性，就必定越彻底地受到排斥。此乃诽谤史上的一个基本定律。也许，在今天，十分可怕的权力还必须受到禁锢。（参看我的《人性的，太人性的》第2卷结尾）

6 [13]

我们最终将摆脱最古老的形而上学贮存，假如我们能够摆脱它的话——也就是那种贮存，它已经被归并于语言和语法范畴中，并且变得如此不可或缺，以至于看起来，倘若我们放弃了这种形而上学，我们就会停止思维。恰恰哲学家们知道自己最难摆脱那种信仰，即理性的基本概念和范畴就立即归于形而上学确定性的领域了：自古以来他们就相信理性是形而上学世界本身的一部分，——在他们心中，这种最古老的信仰就如同一种极强大的反击一再爆发出来。

6 [14]

质是我们不可超越的范限；我们不可能受任何妨碍，把单纯的量的差异感受为某种与量根本不同的东西，亦即感受为不再能相互还原的质。然而，只有“认识”一词才能表示其意义的一切东西，是与能够被计算、被衡量、被测度的那个领域，亦即量相联系的——；而反过来，我们的所有价值感觉（也就是我们的感觉）恰恰是附着于质的，也就是附着于我们的、唯为我们所有的透视性的“真理”的，后者是完全不能被“认识”的。明摆着，每一个与我们不同的生物感受的是不同的质，因而生活

在一个不同的世界里，不同于我们所生活的世界。质是我们人真正的特异反应性：要求我们人的此类解释和价值成为普遍的、也许决定性的价值，这一点乃是那种始终还在宗教中有其最坚固地盘的人类骄傲的遗传癡狂症之一。难道我还必须反过来补充说，量“本身”并没有出现在经验中，我们的经验世界只不过是一个质的世界，因此逻辑学和应用逻辑（诸如数学）属于具有规整、征服、简化、缩略作用的权力的手段？这种权力就是生命，也就是某种实际而有用的东西，即保存生命的力量，但恰恰因此也丝毫不〈是〉某种“真实之物”。

6 [15]

不要在事物中寻找意义：而是把意义插入 事物中！

6 [16]

如果人们有了理想，理念还有何用！有美好的情感足矣。

6 [17]

我说愿望，而说不说理想。

6 [18]

人们不再从道德中进食；因此人们也不再根据道德“做好事”了。

6 [19]

现象癖（Phaenomeno-Manie）。

6 [20]

没有鼻子或者带有伤风鼻塞的精灵，这整个精神种类，我称之为公牛（Thierochs）

6 [21]

拥有一个理想，这几乎是从拥有理念中分娩出来的。在某个适当的场合，有一双美目，有美好的情感，而且首要地，有时有一种不可宽恕的愚蠢行为，这就够了

如果人们有了理想，理念还有何用！这时，有一双美目，有丰满的胸脯，有时有一种不受任何理性伤害的特等的愚蠢行为，这就够了。

6 [22]

在未来艺术家中间。——我在此看到一位音乐家，他讲起罗西尼和莫扎特的语言犹如讲自己的母语，那种温柔的、纵情的、时而柔和时而喧嚷的音乐民族语言，带着它那对一切，甚至也对“粗鄙之物”的戏谑式宽恕，——不过在这里，他并没有错过一种取笑，一种对娇惯者、诡诈者、迟产儿的取笑，同时他也从内心深处不断地取笑美好的古时代及其十分美好、十分古老、古色古香的音乐：不过却是一种本身充满爱意、充满感动的取笑……那又怎样呢？难道这不是我们今天可能具有的对待过去的最佳态度吗？——以此方式感恩地回顾，并且就此仿效“古人”，带着丰富的乐趣和爱意去面对祖辈的全部荣耀和耻辱（那是我们的源头），同样也带着那种极其精细的混合起来的轻蔑，如若没有后者，一切爱都会过于迅速地败坏和腐烂，变得“愚不可及”……或许人们也可以指望和设想有某个类似的东西来表示词语的世界，也就是：有朝一日有一个大胆的诗人哲学家（Dichter-Philosoph），他过度诡诈而“迟产”，但却能够讲从前的民众道德论者和神圣人物的语言，而且讲得如此毫无拘束、如此原本地道、如此激动人心、如此诙谐直率，仿佛他本身就是“原始人”中的一员似的；不过，为这个十分狡猾的人提供一种无与伦比的享受，也就是去倾听和认识在此真正发生的事情——正如在这里，现代思想最不信神和最不神圣的形式，被不断地回置入清白无辜和太古时代的情感语言之中，并且在这种认识中一道体验那个自负骑士的隐秘胜利，这个骑士面前困难成堆，乱成一团，而且已经跳越了不可能性本身。

6 [23]

在我看来无所谓的是，今天是否有人以哲学怀疑论的谦逊态度或者以宗教的顺从态度说：“事物的本质是我不知道的”，或者另一个人，一个还没有充分学会批判和怀疑的更无畏者说：“事物的本质很大部分是我不知道的。”针对这两种说法，我坚持认为，它们无论如何都得预先确定、想象还有太多太多的东西有待认知，仿佛作为这两者的前提的那个区分，也就是关于“事物的本质”与一个现象世界的区分，是正当的。为了能够作出这样一种区分，人们必须设想我们的理智带有一种充满矛盾的性格：一方面，它为透视性的观看作好了准备，恰恰为了使我们的种类的本质能够保持在此在（Dasein）中，这是必需的；而另一方面，它同时又具有一种能力，就是把握这种透视性的观看本身、把握现象之为现象的能力。这就是说，它配备了一种对“实在性”的信仰，就仿佛这是唯一的“实在性”，而且又配备了关于这种信仰的洞见，即：从一种真实的实在性来看，这种信仰只不过是一种透视性的限制。然而，以此洞见来观照，一种信仰却不再是信仰，它作为信仰消解掉了。质言之，我们不可如此矛盾地来设想我们的理智，即：它是一种信仰同时又是一种关于这种信仰本身的知识。让我们取缔“自在之物”吧，而且与之相随，取缔“现象”这个最模糊不清的概念！这整个对立，就如同那个“物质与精

神”的更古老对立一样，已经被证明为毫无用处的了

6 [24]

这种命运如今笼罩着欧洲，那就是：恰恰它最强大的子孙迟迟难以达到繁荣——，他们多半已经少年招厌、暮气沉沉、归于毁灭了，原因就在于，他们以自己全部强大的激情痛饮了失望的酒杯——在今天就是认识的酒杯：——而倘若他们不曾同时是最失望者，那他们就不会是最强大者了！因为这就是对他们的力量的考验：只有从整个时代病态出发，他们才能获得他们的健康。迟到的春天乃是他们的标志；补充一句，还有迟到的愚拙、迟到的愚蠢、迟到的放肆！我们的青春是在它不再被猜想时到来的，我们把生命的季节推延了。但愿我们能从中理解：谁与我们相类似，最多地惊奇于自己。因为今天的情形是多么危险：我们少年时光曾经爱恋过的一切都把我们欺骗了；我们注视着我们最后的爱——那使我们承认这一点的爱——我们对于真理的爱——让我们来看看，连这种爱也还在欺骗我们！——

6 [25]

对迄今为止悲观主义的批判

向以下问题的最终还原：它有何种意义？以此来防御幸福论的观点。对阴暗化的还原。——我们的悲观主义：世界并不是值得我们相信的东西，——我们的信仰本身已经把我们对于认识的欲望提高到了这样的程度，以至于我们今天必须说出这一点。首先，它因此被视为更少价值的：它就是这样首先被感受到的——只不过在这种意义上，我们是悲观主义者，亦即具有那种想要毫无保留地承认这种重估，并且不以旧的方式在我们面前扯淡、说谎的意志……正是这样一来，我们找到了也许能推动我们去寻求新价值的激情。总而言之，世界或许比我们所以为的有价值得多——我们必须探出我们的理想的幼稚性，而且，也许在对此类理想作出最高解释的意识中，我们甚至也没有给予我们的人类此在一种适当而合理的价值。

是什么东西被神化了？团体内部的价值本能（使团体的延续成为可能的东西）；

是什么东西受到了诽谤？把高级的人与低级的、制造鸿沟的欲望隔离开来的东西。

因果论批判。

因果论甚至还 不是一种解释，而只是一种表述，

描述；“先后相继”始终还有待 解释。

“认识”概念批判。

针对“现象”。

我们伟大的谦逊：不把未知之物神化；我们刚刚开始知之甚少。虚假而挥霍的努力。

我们的“新世界”：我们必须认识，到何种程度上我们就是我们的价值感的创造者，——也就是能够把“意义”投置到历史之中……

这种对真理的信仰在我们心中走向其最后结果——你们知道它的内容如何：——如果竟有某个东西需要膜拜，那么，这就是一个必须膜拜的假象，即：谎言——而非真理——才是神性的……？

6 [26]

论欧洲虚无主义的历史。

关于永恒轮回的学说。

论等级。

最高价值感批判

它的起源1) 来自病者和失败者的领域。

2) 来自群盲及其本能——喜悦而阴郁的宗教。

对立 价值的开端：——

为什么处于劣势？

对“善人”的批判（上帝 批判）。

对以往情绪评判（等级制）的批判。

对以往哲学家的批判（作为部分病态的、部分群盲式的愿望的后果）。

求真理的意志

恐惧、懒惰、感性、支配欲、占有欲——及其变形。

疾病、年纪、疲乏——

情绪形态学：把情绪还原为权力意志。

有机的功能，被视为权力意志的组织。

关于支配性构成物的理论：

有机体的发育。

群盲：一个过渡形式，一个用于保存更多样的、更强壮的类型的手段。

“完满化”：还原为类型的更强大化。

——在何种意义上讲连衰落和解体也是一种“权力意志”？

条件：奴隶制、等级。

在人类机体中最高的本质种类表现为超凡脱俗的情绪、命令性的、占上风的。

什么是“精神智慧”？

宇宙学的透视。

支配性的类型及其心理学

男人（一种胜利的后果）

立法者

征服者

教士

与“牧人”与“主人”相对立（前者是保存群盲的手段，后者是群盲何以存在的目的。

贵族

什么是美？胜利者和成为主人者的表达。

提纲草案：

权力意志。

重估一切价值的尝试。

——塞尔斯马里亚

1888年8月最后一个星期天

我们北极乐土居民。——对问题的奠基。

第一章：“什么是真理？”

第一节：谬误心理学。

第二节：真理和谬误的价值。

第三节：求真理的意志（唯在生命的肯定价值中得到辩护。

第二章：价值的起源。

第一节：形而上学家。

第二节：homines religiosi [宗教徒] 。

第三节：善人与改善者。

第三章：价值冲突。

第一节：关于基督教的思索。

第二节：论艺术生理学。

第三节：论欧洲虚无主义的历史。

心理学家的消遣。

第四章：伟大的正午。

第一节：生命原则“等级制”。

第二节：两条道路。

第三节：永恒轮回。

[1] 相应的手稿编号为：Mp XIV 1，S．416—420．Mp XVII 3a．
Mp XV 2d，P II 12b，S．37。——译注

[2] 此处尼采未用他通常用的“恶”（Böse），而是用

了“坏”（Schlecht）。——译注

[3] 此处拉丁文ipsissimus为形容词ipse（自己的、自身的）阳性最高级；ipsissimum，则为该形容词的中性最高级。——译注

[4] 大卫·斯特劳斯（David Strauß，1808—1874）：德国哲学家，青年黑格尔派代表人物，著有《耶稣传》、《基督教教义》等。——译注

[5] 原文为法文。——译注

[6] 爱德蒙·布维（Edmond Bouvy，1847—1940）：法国学者。——译注

[7] 朱尔·巴尔贝·德奥勒维利（Barbey d'Aurevilly，1808—1889）：又译“道里维利”、“道勒维”，法国浪漫派小说家。——译注

[8] 唵（Om）：印度教诵经用语，佛教六字真言之一。印度教把“唵”看作神圣的音节，梵的标志。“唵”音节被说成是已有、现有和将有一切。参看《薄伽梵歌》，中译本，张保胜译，北京，1989年，第96—97页。——译注

〈第一章：“什么是真理？”〉

〈第一节：谬误心理学。〉

7 [1]

谬误心理学

自古以来，我们都把某种行动、性格、此在的价值置于意图之中，置入目的之中，而人们都是为这种目的之故而作为、行动和生活的：趣味的这样一种古老的特异反应性，最终会发生一种危险的转折，——假如事件的无意图性和无目的性越来越多地进入意识的前台。于是，似乎就酝酿了一种普遍的贬值：“一切都没有意义”——这句忧伤的名言意思是说：“一切意义皆在意图中，而且假如根本没有意图，也就根本没有意义了”。按照这种估量，人们就不得不把生命的价值置入“死后的生命”之中；抑或把生命的价值置入观念或人性或民族的持续进化过程中，或者是超越人类之外的持续进化过程中；不过，这样一来，人们就进入无限的目的进程（Zweck-progressus in infinitum）中了，最后，人们就不得不在“世界进程”中确定自己的位置（也许是以那种反鬼神论的观点，即认为这就是进入虚无的进程）。

与此相反，对“目的”需要作一种更严厉的批判：人们必须认识到，一个行动决不是由一个目的引起的；目的和手段是解释，在解释中，一个事件的某些要点会得到强调和遴选，代价是牺牲其他要点，而且是大多数要点；每当人们奔着一个目的去做某事时，都会出现某种根本不同的和不一样的东西；关系到每一种有目的的行动，情形就如同所谓的太阳放射的热量的合目的性：太大的热量浪费掉了；几乎微不足道的一部分是有“目的”、有“意义”的——；一个带有“手段”的“目的”是一个十分不确定的描写，这种描写作为规定、作为“意志”固然可以发号施令，但却是以一个由服从者和驯化工具组成的系统为前提的，后者以完全牢靠的伟大之物取代了不确定之物（也就是说，我们想象一个由设定目的和手段的、更聪明但也更狭隘的理智组成的系统，为的是能够赋予我们唯一熟悉的“目的”以“一个行动的原因”的作用：而真正说来，我们是没有这个权利的（这意思就是，为了解决一个问题而把问题的答案放进我们的观察所达不到的世界中了——）最后：在引发合目的行动的那些作用力的变化序列中，为什么“一个目的”就不可能是一个伴随现象呢？——一个先行被抛入意识中、有助于我们确定事件之方向的苍白图像，作为

事件本身的征兆，而不是作为事件的原因？——但这样一来，我们就批判了意志本身：把在作为意志行为的意识中出现的東西当作原因，这难道不是一种幻想吗？难道所有意识现象不都只是最终现象（End-Erscheinungen），一个链条的最后环节，但表面上就它们在一个意识平面内的先后秩序来说是自行制约的？这或许是一种幻想吧。——

反对所谓的“意识事实”。观察是千难万难的，谬误也许是一般观察的条件

我有意地伸展我的胳膊；假定作为民族的一员，我对人类身体的生理学以及人类身体运动的机械规律所知甚少，那么，真正说来，与随后所发生的事情相比较，还有比这种意图更暧昧、更苍白、更不确定的东西吗？还有，假定我是一个最敏感的机械师，而且特别精通这里所应用的公式，那么，我伸展自己的胳膊就不见得会好些或者会坏些。在此情形中，我们的“知识”和我们的“行为”是截然分离的：就仿佛是在两个不同领域里。——另一方面：拿破仑实施一项远征计划——这是什么意思呢？在这里，计划实施过程所包含的一切东西都是有意识的，因为一切都必须得到指令；但即便在这里，也已经是把下属当作前提了，他们要解释一般指令，适应当下困境、势力范围等等之类。

世界并非如此这般存在的：而且生命体乃是以世界向它们显现出来的样子来看世界的。倒不如说：世界是由这些生命体组成的，而且对每个生命体来说都有一个细小的视角，生命体正是由此来衡量、觉察、观看或者不观看的。“本质”付诸阙如：“生成之物”、“现象”乃是唯一的存在种类。|？ [2]

“变化”，没有一种变化是无根据的——总是已经以某个隐藏在变化背后的东西为前提的。

“原因”与“结果”：从心理学上来推算，这是在动词中表达出来的信仰，主动与被动，行为与遭受。这就是说：发生事件被分离为一种行为与遭受，对一个行为者的假定是先行的。这背后隐藏着对行为者的信仰：仿佛哪怕去掉了“行为者”身上的一切行为，行为者本身也还剩下下来。这里的潜台词始终是这样一种“自我观”：一切发生事件都被解释为行为，带着一种神话，一个与“自我”相应的本质——

〈第二节：真理和谬误的价值。〉

7 [2]

真理 和 谬误 的价值

我们的估价的起源：源于我们的需要

我们的表面上的“认识”是不是也只能在更老旧的估价 中去寻找，后者已经如此牢牢地被吞食了，以至于它们已经成了我们的基本组成部分？以至于真正说来，只有较新鲜的需要与最老旧的需要的结果 动手打架了？

世界如此这般地被看待、被感觉、被解释，使得有机生命在这种解释的透视角度中得到保存。人不 只是一个个体，而是在某一条确定路线上繁衍下去的总体有机物。人 持存着，这已经表明，一个阐释种类（尽管是不断扩展的阐释）也持续下来了，阐释系统并没有发生变化。“适应”。

我们的“不满”、我们的“理想”等等，也许就是这种被吞食的阐释、我们的透视性观点的结果；也许有机生命终将毁灭于此——正如机体的分工同时也造成各个部分的萎靡和弱化，终于导致整体的死亡。有机生命的灭亡 就像个体的灭亡一样，目的必定都是为了它的最高形式。

真理和谬误的价值

(19)

价值评估 A) 作为结果 (生命，或者没落

B) 作为原因

容易误解的解释

假面舞会

作为诽谤术、自我夸耀

受等级制约

受种族制约

星期日价值与日常价值

在危机中、在战争和危险 中，或者在和平中

在一种理想的荣誉 中、在对其对立面的谴责中的形成过程。

对抗：在强化与“改善”之间、在个体的强化 与一个种族的强化 之间、在一个种族的强化与“人类”的强化之间。

请注意！“创造性的东西”有多深入？

为什么一切活动，包括一个感官的活动，都与快乐感相联系？是因为事先有一种阻碍、一种压力存在吗？或者倒是因为一切行为都是一种克服、一种主宰，都造成权力感的增长？——思想的快乐。——说到底它不只是权力感，而是对创造和对被创造者的快乐感：因为一切活动都是作为关于一个“作品”的意识而为我们所意识的

真理和谬误的价值

一个艺术家经受不住现实，他旁顾左右又频频回顾。他严肃认真的看法是：一个事物的价值就是那种阴影般的残余，人们从颜色、形态、声音、想法中获得的残余；他相信，一个事物、一个人越是变得细微、稀薄、稍纵即逝，其价值就越是增长起来：愈少实在，就愈有价值。这就是柏拉图主义：不过后者还更拥有一种勇敢，在倒转方面：——它根据价值程度来衡量实在程度，并且说：“理念”愈多，存在愈多。它把“现实性”概念倒转过来了，并且说：“凡是你们认为现实的，都是一种谬误，而我们愈接近‘理念’，〈就愈接近〉真理”。——明白这意思吗？这曾是最大的信仰改宗：而且因为它被基督教所采纳了，所以我们就看不到这件令人奇怪的事情了。柏拉图曾是一位艺术家，他从根本上讲是偏爱假象（*Schein*）胜于存在（*Sein*）的：也就是说，他偏爱谎言和真理的虚构，偏爱非现实之物胜于现成之物，——而他是多么坚信假象的价值，以至于他把“存在”、“原因”和“善”、真理之类的属性——简言之，被人们赋予价值的其他一切东西——都赋予假象了。

价值概念本身，被看作原因：第一个看法。

值得授予荣誉的一切属性，都被馈赠给理想了：第二个看法

〈第三节：求真理的意志。〉

7[3]

求真理的意志

“不可知论者”，自在的未知之物和神秘之物的敬仰者，他们是从哪里获得权利，把一个问号当作上帝来崇拜呢？一个上帝，如此这般保持于遮蔽之中的上帝，也许值得害怕，但肯定不值得崇拜啊！还有，为什么未知之物就不可能成为魔鬼呢？而“它是必须被崇拜的”——那么，在此起统率作用的就是一种体面本能了：这乃是英国式的。

先验论者，他们发现，所有人类知识都满足不了人类心灵的愿望，而倒是与之相矛盾的，使之颤栗的——他们天真地在某个地方设定了一个世界，这个世界却能与人类的愿望相合，而且同样显示〈自身〉为我们的认识所达不到的：他们以为，这个世界就是真实的世界，与之相

比，我们可认识的世界只不过是错觉。康德就是这样看的，吠檀多哲学（Vedanta-Philosophie）早就是这样了，某些美国人也是这样看的。——“真实的”，这对他们来说意思就是：符合我们心灵的愿望。从前，“真实的”意味着：符合理性。

现代最普遍的标志：人类在自己的心目中已经不可思议地丧失了尊严。长期地作为一般此在（Dasein）的中心和悲剧英雄；然后至少在努力证明自己〈是〉与此在的决定性的和本身富价值的方面有着亲缘关系——就像所有形而上学家所做的那样，他们意欲坚守人类的尊严，并且相信道德价值乃是基本价值。谁若放弃上帝，就会愈加严格地恪守道德信仰。

求真理的意志

情绪的削弱。

A. a.意志、意图、激烈的欲望进入一个方向中

b.目的，更少激烈的，因为此间出现了关于手段和途径的观念

c.“根据”，没有欲望：根据律的心理学上的可靠性在于对意图（作为任何事件的原因）的信仰

B.区分性思维乃是占有意志中恐惧和谨慎的后果。

对于一个客体的正确表象原本只不过是达到把捉、把握、夺取之目的的手段。

后来，这种正确的表象本身就被感觉为一种把捉，一个使满足得以出现的目标。

最后，思维成为权力的征服和运用：一种拼合，把新事物置入旧序列中的排列，等等。

C.新事物带来恐惧：另一方面，为了把新事物把握为新事物，恐惧必须已经在此存在

惊奇乃是削弱了的恐惧。

已知之物激发信赖感。

“真实的”乃是某种唤起可靠感的东西

inertia [惰性] 首先试图在每一种印象中引发一种等量齐观：这就

是把新的印象与旧的记忆等同起来；它要的是重复。

恐惧 教人去区分、比较

在判断 中有一种意志 剩余（应当如此这般存在），一种快感 剩余（肯定之快感：）^[3]

请注意：比较 不是一种原始的 活动，而是等量齐观！判断原始地不是一种关于某物如此这般存在的信仰，而是关于某物 应当如此这般存在的意志。

请注意：痛苦 乃是一种具有最粗糙形式的判断（否定性的）。

快感 乃一种肯定

关于“原因与结果”的心理起源。

求真理的意志

阐释

何以世界解释乃是一种支配性欲望的征兆。

艺术 世界观：直面生命。但在这里没有对审美直观的分析，把审美直观还原为残暴、安全感、裁决感、局外感等等。人们必须对付艺术家本身及其心理学（对游戏欲望的批判，作为力的释放、有关变化的乐趣、有关对自己的灵魂的挤压的乐趣，艺术家的绝对利己主义等等）。他把哪些欲望纯化了？

科学 世界观：批判那种对于 科学的心理需要。意愿使事物变得可理解；意愿使事物变得实际、有用、可利用——：在何种意义上是反美学的。唯有价值能够得到计算。在何种意义上一个平均种类的人想要在此取得优势。如果历史 竟以这种方式被占有，那是可怕的——优越者、裁决者的王国。他把哪些欲望纯化了？

宗教世界观：对宗教人的批判。未必 是道德的人，而是获得强大提升和深度萎靡的人，他用感恩或者怀疑来阐释前者，而不是从自身 来推导前者（——后者也没有——）。本质上是感到自己“不自由”的人，他把自己的状态、屈从本能纯化了。

道德 世界观。社会等级感被置入宇宙之中：不可动摇、规律、有序和同等，此类东西因为受到最高评价而在最高位置上被寻求，在宇宙大全之上，或者在大全背后，同样地——

什么是共同的：支配性的欲望可以被视为最高的价值审判机关，其实可以被视为创造性的和统治性的力量。不言自明，此类欲望要么相互敌对，要么相互制服（综合地讲也可能结合起来），要么在统治中变化。但它们的深度对抗是如此之大，以至于在它们要得到全部满足时，就必须设想一个深度平庸的人。

对艺术家来说，“美”之所以是处于一切等级制以外的东西，是因为在美中对立面受到了压制，权力的最高标志，亦即超越对立的東西；此外没有张力：——不再需要什么力量，一切都如此容易跟随、服从，并且为了服从而装出最可爱的表情——这一点使艺术家的权力意志感到轻松愉快。

世界解释

及其共同点。

〈第二章：价值的起源。〉

〈第一节：形而上学家。〉

7 [4]

形而上学家

蠢货：拉梅内 [4]、米什莱 [5]、维克多·雨果

出于对无条件权威的习惯，最后就形成了一种对无条件权威的深刻需要：——这种需要是如此强烈，以至于在一个批判时代里，诸如康德时代里，它本身就表明自己比对批判的需要更优越，而且在某种意义上，它善于征服和利用批判性理智的全部工作。——在下一代人身上（他们通过自己的历史本能必然被引向每一种权威的相对性上了），这种需要再度表明了自己的优越性，这时它也利用了黑格尔的进化哲学、被改名为哲学的历史学本身，并且把历史说成是道德理念的不断自我启示、自我赶超。自柏拉图以降，哲学都处于道德的统治之下：甚至在柏拉图的先行者那里，道德的阐释也起着决定作用（在阿那克西曼德那里，万物的毁灭乃是因为它们摆脱纯粹存在而受到惩罚，在赫拉克利特那里，现象的规律性乃是整个生成的道德合法性特征的证据）

什么是道德行为的标准呢？1）它的无私性；2）它的普遍有效性，等等。但这是军营的道德观念（Stuben-Moralistik）。人们必须研究一下民众，来看看每一次都是什么标准，其中表达出什么。一种信仰：“这样一种行为属于我们第一性的生存条件”。所谓非道德的，意思就是“带来灭亡的”。现在，所有这些群体（在其中已经发现了上述诸定律）都已经毁灭了。此类定律中个别总是重新得到强调，因为每一个新构成的群体

都需要它们，诸如“不可偷盗”之类的定律。在社会共通感（例如 imperium romanum [罗马帝国]）未能被要求的时代里，欲望就投身于“灵魂得救”（在宗教上讲）：或者“最大的幸福”（在哲学上讲）。因为甚至希腊的道德哲学家们也不再对自己的πολις [城邦] 有感觉了。

斯宾诺莎的心理学背景。可怜啊！

1) 处于显突地位的是享乐主义 观点：持久的欢乐 何在，或者说，欢乐的情绪怎样才能被永恒化？

只要欢乐关联于某个个别事物，那它就是受限制的和短暂易逝的；当欢乐不再随事物发生变化，而是居于不变的联系中时，它就变成完满的；当我把宇宙大全转变为我的所有，即omnia in mea [我身上的一切]，并且在每个瞬间里都能就这种omnia mea [我的一切] 说“mecum porto” [我带着自己的一切]，这时候，欢乐才是永恒的

在《理智改进论》（tract. de intell. Emendatione）（《文集》，第二卷）第413页上：“我已经做出决定，要探究是否能找到某个东西，拥有了它，我就可以永远获得一种持久而至高的欢乐的享受”。“对于一种永恒和无限的本质的热爱，乃以一种排除所有悲哀的欢乐来充实心情”。“至高的善乃是对于我们的精神与宇宙的统一性的认识”。

2) 自然的——利己主义的观点：德性与权力是同一的。它并不断念，它满怀渴望；它并不与自然斗争，而是为自然而斗争；它并不消灭最强大的情绪，而是满足最强大的情绪。我们的权力所要求的东西就是善的；反之则是恶的。德性来自追求和自我保存。“我们所做的，是为了保存和增扩我们的权力”。“我理解的德性和权力是同一个东西”。

Finis=appetitus [目的=欲望]。Virtus=potentia [德性=力量]。
《伦理学》，第四部分，定义七、八。[6]

3) 这个特殊的“思想家”露出了马脚。认识成为所有其他情绪的主宰；认识是更强大的。“我们真正的活动在于思维本性，在于理性沉思。对活动的欲求=要合乎理性地生活的欲求。

“我没有十分重视柏拉图、亚里士多德和苏格拉底的权威”；对于那种有关“实体形式”的学说（经院哲学表达方式中的目的概念），他称之为“无数蠢事当中的一种”。

费尔巴哈的“健康而新鲜的感性”

《未来哲学的原理》，1843年。

反对“抽象哲学”

古代哲学把人视为自然的目的

基督教神学把人的拯救看作神性天命的目的。

奇怪的斯宾诺莎：“所谓conscientiae morsus [痛苦的情绪]，我理解为由一个与所有期望相反的过去事物的表象所伴随的悲伤。”《伦理学》，第三部分，命题十八，附释一、二，第147—148页。情绪定义之十七，第188页。[7]

如果所期望的结果没有出现，恐惧突然中止了，那么，对立面就是gaudium [喜悦、愉快]。尽管有K·费舍尔[8]的说法，但在这里，斯宾诺莎或许还是有可能选择a potiori [占有] 这个名称的：还有，他是把所指对象视为任何“良心谴责”的客观核心。确实，就自身而言，他必定要否定罪责：那么对他来说，剩下来的“conscientiae morsus”[痛苦的情绪] 这个事实是什么呢？

如果究其根本，万物都借助于神性力量而发生，那么，万物以自己的方式就是完满的，事物本性中就没有什么恶事；如果人完全不自由，那么人类意志的本性中就没有恶；如此说来，恶事和恶就不在事物中，而只是在人的想象中。

上帝身上没有意志、理智、人格和目的。

斯宾诺莎反对那些说上帝sub ratione boni [以善的理智方式] 创造万物的人们。这些人似乎是假定了上帝之外的某个不依赖于上帝的东西，上帝在自己的行动中指向这个东西犹如指向一个典范，或者，上帝追求这个东西犹如追求一个目标。这真是使上帝臣服于天命：此乃最大的无稽之谈。《伦理学》，第一部分，命题三十三，附释二。[9]

任何事件的终极根据都是“上帝意愿它们”，ignorantiae [无知的] 安瑟伦。不过，上帝的意志却是人类达不到的。在这种思想方式中，真理就会对人类永远遮蔽起来，倘若不是数学（数学并不关心目的，而只是关心量的本性和特性）为人提供了真理的另一个准绳的话。

笛卡尔说“我曾把许多东西视为真实的，而这些东西的谬误我现在已经认识到了”。斯宾诺莎说“我把许多东西视为善的，而对于这些东西，我现在已经认识到了它们是空洞的和无价值的”。“如果存在着一种纯真的和永恒的善，那么，这方面的满足同样也是持久的和不可摧毁的，我的快乐也就是永恒的了”。

心理学上的错误结论：仿佛一个事物的持久性担保了我对于该事物

所具有的情绪的持久性！

（“艺术家”的完全不在场）一个把自己的欲望神化 的逻辑学家的至高而滑稽的迂腐

斯宾诺莎以为自己已经绝对地认识了一切。

这方面他拥有最大的 权力感。这种欲望压服和消灭了所有其他欲望。

关于这种“认识”的意识在他那里持续着：由此产生一种“对上帝的爱”，一种对此在（Dasein）的欢乐，而在通常情况下也就是，对所有此在的欢乐。

一切恶劣情绪，悲伤、恐惧、仇恨、嫉妒，从何而来呢？它们来自同一个源泉：我们对过去 事物的热爱。有了这种热爱，连那些欲求的整个种类也都将消失

“尽管我清楚地洞察到了世界之善的虚无性，但我却不能完全摆脱贪婪、感官之乐和虚荣心。不过这一点我是体会到了：只要我的精神在那种沉思中生活，它就避开了这些欲求——而且这一点给我带来了大安慰。因为我从中看到，那些恶事并非不可救药。一开始，新生命就是奇怪的、短促的瞬间——”

与清晰推断的价值 相比较，没有什么东西 是有价值的。所有其他价值都只不过是 不清晰思维的结果。对生命中所有善的轻蔑拒绝；对一切事物的不断诽谤，为的是把统一性带向至高境地，这种清晰的思维。“所有怀疑 皆起因于人们无序地探究事物”。！！！！

正如在叔本华那里：在审美静观的支配下，各种欲求都默然终止了。

一种心理学的经验，得到了错误而普遍的解释。

莱布尼茨：“人们必须与我一起ab effectu [依据效果] 来下判断：因为上帝选择了这个如其所是的世界，所以，这个世界便是最好的世界。”《神正论》，第506页。

康德的神学偏见，他的不自觉的独断论，他的道德主义视角是支配性的、操纵性的、命令性的

Πρὶ τὸν Ψευδός [第一谎言]：认识之事实是如何可能的？

认识竟是一个事实吗？

什么是认识？如果我们不知道什么是认识，那么，我们就不可能解答是否有认识的问题。太好了！然而，如果我并不知道是否有认识，是否可能有认识，那么，我就根本不能以理性的方式提出“什么是认识”的问题。康德相信认识之事实：这就是他想要的幼稚性：关于认识的认识！

“认识就是判断！”但判断是一种信仰，相信某物如此这般存在的信仰！而不是认识！

“一切认识都在于综合判断”——不同表象的一种必然而普遍有效的联结——

带有普遍性特征（事情在所有情形下都如此表现而非别样）

带有必然性特征（不能做出相反的断言）

那种关于认识的信仰的合法性总是被预设为前提：正如关于良心判断的情感的合法性被预设为前提一样。在这里，道德存在学乃是支配性的偏见。

可见推论就是：1）有一些断言，我们把它们视为普遍有效的和必然的

2）必然性和普（遍）有效性之特征不可能来自经验

3）因此，这种特征必定不在经验中，而是从别处得到论证，必定具有另一个认识源泉！

康德的推论：1）有一些断言，它们唯在某些条件下才是有效的

2）这个条件就是，它并非来自经验，而是来自纯粹理性

所以：问题就在于，我们对此类断言的真理性的信仰是从哪里获得根据的呢？不，我们这种信仰是从哪里获得判断的！然而，一种信仰的形成、一个强大信念的形成，乃是一个心理学问题：而且，一种十分有限和狭隘的经验往往会完成这样一种信仰！

这种信仰已经有前提的，那就是：不仅有“data a poteriori”[“后天的材料”]，而且也有data a priori [先天的材料]、“先于经验”的材料。必然性和普遍性决不能通过经验而得出：那么，说它们在此是在没有一般经验的情况下出现的，这话何以是清楚明白的呢？

没有个别的判断！

一个个别的判断决不是“真实的”，决不是认识，唯在诸多判断的联系、关系中，才能产生出一个保证。

是什么把真实的信仰与虚假的信仰区分开来？

什么是认识呢？他“知道”这个，这简直是妙不可言啊！

必然性与普遍性决不能由经验得出。也就是说，是不依赖于经验的、先于一切经验的！

那种先天地发生的、也即不依赖于一切经验而来自纯粹理性的认识，乃是“一种纯粹的认识”。

逻辑原理，同一律和矛盾律，是纯粹的认识，因为它们先于一切经验。——然而，这根本不是什么认识嘛！而是一些规整性的信条！

为了论证数学判断的先天性（纯粹的合理性），空间必须被理解为纯粹理性的一个形式。

休谟曾声称：“根本就没有什么先天综合判断。”康德说：有的！数学的判断就是嘛！而如果有这样一种判断，那么，也许也就有了形而上学，一种通过纯粹理性对事物的认识吧！Quaeritur [有人会问]。

数学之可能性条件决不是形而上学的可能性条件。

一切人类认识要么是经验要么是数学。

一个判断是综合的：也就是说，它把不同的表象联结起来

一个判断是先天的：也就是说，那种联结是一种普遍的和必然的联结，决不能通过感性知觉，而只能通过纯粹理性得出来。

如果真的有先天综合判断，那么，理性就必须能够联结：这种联结乃是一种形式。理性必须拥有给出形式的能力。

空间和时间作为经验的条件

康德把法国大革命称为从机械（的）国家向有机的国家的过渡！

康德断言，科学中具有独创性和开创性的人物，即所谓的“大头人物”，是与天才特别不一样的：他们所发现和发明的东西，也是可以让别人学习的，是完全被理解和习得了的。在牛顿的著作中，没有什么东西是不可学的；荷马却不像牛顿这样可理解了！“可见在科学中，伟大的发明者与极其辛苦的摹仿者和学徒之间，只有程度上的差异而已”。心

理学上的习语！！

“音乐是与某种文雅教养的缺失相联系的”，“它仿佛是强行产生的”，“它使自由中断了”

音乐与色彩艺术构成以“美的感觉游戏”为名的一种特种类

绘画与园林艺术结伴。

人性是否有一种向善的倾向，该问题是通过下述问题而得到准备的，即：是不是有一种事情，它除了通过人类的那种道德素质就不可能得到别的说明。这就是革命。“人类历史上这样一种现象再也不能被遗忘，因为它揭示了人类天性中一种力求更好的素质和能力，诸如此类的东西，或许还不曾有一个政治家经过苦苦思索而从迄今为止的事物发展过程中得出来过”。

如果人性不断变坏变恶，那么，人性的目标就是绝对的坏和恶了：这种恐怖主义的想法是与幸福主义的想法或者“千年至福说”（Chiliasmus）相对立的。如果说历史是在进步与倒退之间摇摆不定的，那么，它的整个活动就是无目的的和无目标的，无非是一种忙碌的蠢事，以至于善与恶互为抵消，而这个整体则表现为一出滑稽闹剧：康德把这叫作市侩的（abderitisch）想法。

〈康德〉在历史中看到的无非是一种道德运动。

“一个认真的异端法官就是一种contradictio in adjecto [有矛盾的形容法、术语矛盾]”

心理学上的习语

在康德看来，如若没有再生，所有人类的美德就都是一些耀眼的蹩脚货。这种改善只有借助于理智性格才是可能的；要是没有后者，就不会有自由，既不会有世界中的自由，也不会有人类意志中的自由，也不会有达到恶之解脱的自由。如果这种解脱并不在于改善，那它就只可能在于毁灭。经验性格的起源、向善的习气、再生，在康德那里乃是理智性格的行为；经验性格必须在其根源处经历一种改过自新。

整个叔本华。

同情是一种情感挥霍，一条危害道德健康的寄生虫，“增加世上的祸害，这不可能成为义务”。如果人们只是出于同情而行善，那么人们就不会对自己有益，也不会对他人有益。同〈情〉并不基于准则，而是基于情绪；它是病态的；别人的苦难感染了我们，同情是一种传染。

全部卑躬屈膝的神情和话语：“在人间所有民族中间，德意志人以何种迂腐把〈这一点〉发挥到了极致”，“这难道不是关于一种蔓延开来的在人间阿谀奉承的习气的证明吗？”“但谁若把自己弄成蠕虫，他此后就不能抱怨自己受到了践踏”。

“有两件东西，我们愈经常、愈持久地加以思索，它们就愈使心灵充满永远新鲜、不断增长的赞赏和敬畏，那就是：我们头上的星空和我们心中的道德法则”。

康德接着说：“第一个有关无数世界的景象，可以说消灭了我作为一个动物性造物的重要性，这个造物在一段短促的时间里（人们不知道怎么回事）被赋予了生命活力后，必须把它所由以生成的物质再交还给行星（宇宙中的一颗微粒）。与此相反，第二个景象则无限地提升我作为一个理智存在者的价值 [10]

自由的可想象性基于先验感性论。如果事物本身具有时间和空间，那么现象就类似于自在之物了，那么在两者之间就不可能有现象了，那么就不会有什么东西独立于时间了，那么自由就是绝对不可能的了。自由只能被看作某个本质的特性，这个本质不受时间条件的限制，也就是说，它不是现象，不是表象，而是自在之物。

为什么现象不是自在之物呢？因为现象在空间和时间中存在，而空间和时间乃是纯粹直观。

针对所谓的心理学上的自由，康德说：“倘若我们的自由在于我们作为一个 *automaton spirituale* [精神自动机] 是受表象驱动的”，那么，“这种自由根本上就并不比一把煎肉锅铲的自由更好些，一把锅铲一旦被上紧了发条，也会自动完成自己的运动”。

在现象界，自由是不可思议的，无论是外部的还是内部的

〈第二节：homines religiosi [宗教徒]。〉

7 [5]

homines religiosi [宗教徒]

宗教改革：庸俗本能的最具欺骗性的爆发之一种

一些强大的、变得不可遏制的、彻底庸俗的欲望想要爆发出来：所急需的无非是一些托词，尤其是要虚构一些大话，有了此类大话，这些野蛮动物就可以得到释放了。

路德 这个心理类型：一个粗野的、不地道的农民，他用“新教的自

由”把所有积累起来的粗暴需要都发泄出来了。

人们再度想成为主人，再度掠夺、压服、咒骂，还考虑到感官想要获得清算：首要地，人们看到了对巨大的教会财富的渴望。

教士有时就是上帝本身，至少是上帝的代表

就本身来说，禁欲的习惯和训练还远不能透露出一种反自然的和敌视此在的信念：蜕化和病态亦然

自我克制，带着严厉而可怕的捏造：一种拥有和要求对自身的敬畏的手段：禁欲之为权力 的手段

教士乃是一种超人的权力感的代表，本身作为某个上帝的好演员，他的天职 就是要表现这个上帝；教士本能地抓住这样一些手段，借助于这些手段，他在对自身的强力控制中获得了某种令人恐惧的特性

教士乃是超人权力的代表，着眼点在于对伤害能力和利用能力的认识、预知，也在于对超人的喜爱和幸福种类：——

——在健康人、有福之人、希望之人、强者面前的“诸神”之演员

——“救世主”的演员，根本上求助于病患者和匮乏者，求助于怨恨（ressentiment）之人，求助于受压迫者以及——

——教士乃是某种具有超人性质的东西的演员，他们必须使这种东西变得显而易见，不论是关于理想，还是关于诸神或者关于救世主：他们在其中看到了自己的天职，他们拥有这方面的本能；为了使这一点尽可能地变得可信，他们必须在类似化过程（Anähnlichung）中走得尽可能地远；首要地，他们作为演员的聪明才智必须获得好良心，只有好良心才能真正说服人们。

〈第三节：善人与改善者。〉

7 [6]

善人

毫无顾忌的诚实。

(9)

一种道德理想的胜利 就像任何胜利一样，是通过同一种“非道德的手段”而取得的：暴力、谎言、诽谤、不公

“你不应该撒谎”：人们要求诚实性。然而，对事实的承认（不受骗上当）恰恰在骗子那里表现得最出色，他们也完全认识到了这种通俗的“诚实性”的非事实性。人们常常讲得太多或者太少：要求用人们讲的每一句话来袒露自己，这是一种幼稚。

人们要说出他所想的，人们要成为“诚实的”，必得满足以下条件：也就是在被理解的条件下（inter pares [同类中间]），而且是在善意地被理解的条件下（再说一遍：inter pares [同类中间]）。人们对异己之物隐藏自身：而且，谁想要获得什么，就得说出他曾经要对自己有什么想法，而不是说出他正在想什么。（“强者永远撒谎”）

一种想要贯彻自己或者维护自己的理想，力求通过以下途径找到支持：a) 通过一种被放置在下边的来源；b) 通过一种所谓的与已经现存的大力理想的亲缘关系；c) 通过对神秘的敬畏，仿佛在这里有一种不可讨论的强力在讲话似的；d) 通过对其敌对理想的诽谤；e) 通过一种关于它能带来的优势的骗人学说，诸如幸福、灵魂安宁、和平，或者甚至也包括一个强大上帝的助力，等等。

关于理想主义者的心理学：卡莱尔、席勒、米什莱

如果人们已经揭露了一种理想借以保持自己的整个防御措施，那么它因此就已经被驳倒了吗？理想使用的是使一切生命体得以生存和成长的手段——它们统统是“非道德的”。

我的意见：生命和增长赖以出现的一切力量和欲望，都是借助于道德的魅力而得到证明的：道德作为否定生命的本能。为了解放生命，就必须消灭道德。

善人

关于群盲道德批判。

inertia [惰性] 的活动场地：

1) 在信任中，因为怀疑必须有张力、观察、思索

2) 在尊重中，在其中权力的间距大，屈服是必然的：为了不害怕，就得试着去爱，去高度评价，把权力差异解释为价值差异：使得这种关系不再反叛。

3) 在真理感中。什么是真实的？在做出一种说明的地方，一种使我们的精神努力降到低限的说明。除此之外，谎言是很费力的。

4) 在同情中。等量齐观、试图相同地感受、试图采纳一种现成的感觉，这乃是一种轻松快活：这是某种应对activum [主动] 的被动态度，而这个主动的东西维护和不断确证着那种价值判断的最本己权利。这种价值判断永不安宁。

5) 在判断的不偏不倚和冷静中：人们害怕情绪的劳顿，宁可袖手旁观，保持“客观”

(18)

6) 在诚实中：人们宁愿服从一种现成的法律，也不想创造 一种法律，也不想命令自己和他人。害怕发布命令——宁可屈服也不愿统治。

7) 在宽容中：害怕行使权利、进行判决

权力意志的 隐蔽种类

1) 对自由、独立性的要求，也是对均衡、和平、协调的要求；隐居者亦然，“精神自由”；在最低等的形式中：意求此在（dasein）的一般意志，“自我保存欲望”

2) 适应，为的是在更大整体上使其权力意志得到满足：屈服，使自己在掌权者那里显得不可或缺、有用场；爱，作为一条通向更强大者之心脏部位的秘密路径，——为了统治更强大者

3) 责任感、良心、想象的慰藉，属于一个比事实上的掌权者更高的等级；对一种等级制的赞赏，它允许判决，包括对更强大者的判决；自我谴责。发明新的价值表（犹太人是经典的例子）

道德作为非道德性的作品。

A.为了使道德价值取得统治地位，必须有纯粹非道德的力量和情绪相助。

B.道德价值的形成 本身乃是非道德的情绪和顾虑的作品。

道德作为谬误的作品。

道德渐渐趋于自相矛盾。

报复。

诚实性、怀疑、时代、判决。

道德信仰 的“非道德性”。

步骤：

1) 道德的绝对统治

一切生物学现象都是根据道德来衡量和判决的

2) 把生命与道德等同起来的尝试（一种觉醒的怀疑论的征兆：道德不再被感受为对立面），更多手段，本身是一条超验的道路

3) 生命与道德的对峙：道德从生命角度受到判决和审判。

在何种程度上道德曾对生命构成危害

a) 危害对生命的享受、对生命的感恩等等

b) 危害对生命的美化、高贵化

c) 危害对生命的认识

d) 危害对生命的发挥，因为生命力求把自己的最高现象与自身分裂开来

复核：道德对生命的用处。

道德作为更大整体的保存原则，作为对成员的限制：“工具”

与激情对人的内在危害相比，道德作为保存原则：“平庸者”

反对深重困厄和萎缩的毁灭生命的作用，道德作为保存原则：“受苦者”

道德作为反对强权者的可怕爆发的原则：“低等者”

个别哲学家的狭隘高傲作为纯粹理性更为相称

反对道德中的一般情感（康德）

反对同情

反对情绪

善人

谦逊的危险。一在无论是我们的力量还是我们的目标都没有决定性
地进入我们的意识的时候，就过早地去适应一个环境，适应由偶然性把

我们置入其中的任务、社会、日常秩序和劳动秩序；由此争得的过早的良心安全感、舒适感、共同感，这种过早的谦逊，作为对内外骚动的摆脱，它讨好、纵容情感，并且以最危险的方式压制情感；按照“与自己同类”的方式学会尊重，就仿佛我们自己心中没有了设定价值的尺度和公理似的，对趣味（它也是一种良心）的内在声音做出同样估价的努力，成为一种可怕的、精致的羁束：如果爱和道德的一切纽带的突然崩裂最终并没有引发大爆炸，那么，这样一种精神也就会萎靡、缩减，变得阴阳怪气、精打细算。——对立的東西已经够糟的了，但始终还好些：苦于它的周遭环境，苦于这种环境的赞扬以及拒斥，从中受到伤害，开始溃烂，而又没有透露出来；以无意的怀疑态度来抵御这种环境的爱，学会沉默，也许人们是通过讲话来隐藏这种沉默，为了一时的喘息、流泪、高雅的慰藉而创造一个隐匿之所和猜测不到的孤独——直到人们终于变得足够强壮，能够说：“我与你们又有何干系啊？”并且走他自己的路。

德性作为恶习是如此危险，因为人们从外部让它们作为权威和法律横行于世，并且并没有从自身而来把它们生产出来，就像权利那样，后者作为极其个人的正当防卫和急需品，作为恰恰属于我们自己的此在和善行的条件，是我们所认识和承认的，至于其他人是否与我们一道在相同的或者不同的条件下成长，那是无关紧要的了。这样一个关于非个人地被理解的、客观的德性的危险性的条例，也适合于谦逊：许多出类拔萃的人物就毁于谦逊。

有一些心灵在变得强硬的时候才有意义。对于此类心灵来说，谦逊的道德性乃是最恶劣的软化。

善人。

极少数人成功地在我们生活于其中、我们自古〈以来〉就习惯了的东西中看出一个问题，而人们的目光恰恰不能适应于此：关于我们的道德，在我看来直到现在都还没有发生这种情况。

“每个人都作为他人的对象”，这个问题乃是至高的荣誉授予的动因；为了自身——不！

“你应当”这个问题：一种不懂得论证自己的癖好，类似于性欲，不应当受到欲望的谴责；相反地，它应当成为欲望的价值计量器和法官！

平等问题，而我们人人都渴望表彰和出众：正是在这里，我们应当反过来向自己提出要求，恰如向他人提出要求。

这是多么乏味、明显是发疯：可是——人们还觉得这是神圣的，属于更高等级，而与理性的矛盾几乎没有被注意到。

牺牲精神和忘我精神是别具一格的，对道德的无条件服从，还有那种信仰，即在道德面前人人平等的信仰。

对幸福和生命的忽视和放弃是别具一格的，完全放弃自己的价值设定、严格要求人人都放弃价值设定。“行动的价值是确定的：每个个人都屈从于这种估价”。

我们看到：一个权威在讲话——谁在讲话呢？——人们可以宽恕人类的骄傲，如果他尽可能往高处寻找这种权威，以便在后者的统治下尽可能少地感到屈辱。那么——是上帝在讲话！

人们需要上帝，作为一种无条件的制裁，上帝没有高于自己的法官，作为一种“绝对命令”——或者说，只要人们相信理性的权威，人们就需要一种使这种信仰合乎逻辑的统一性形而上学（Einheits-Metaphysik）

现在，假如上帝信仰已经完蛋了：那么就得重提一个问题：“谁在讲话？”——我的回答并非出于形而上学，而是出于动物生理学：是群盲本能在讲话。群盲本能意欲成为主人：所以才有它的“你应当！”它意愿使个人仅仅在整体意义上、为整体的利益而发挥作用，他仇恨解脱者——他把对一切个人的仇恨都转向这个解脱者

让我们来考量一下，为这样一种道德规范（一种“理想”）付出了多么昂贵的代价。现在，它的敌人就是——利己主义者

在欧洲，自身缩小化过程的伤感的机敏（帕斯卡尔、拉罗斯福哥）

非群居动物的内在弱化、沮丧、自身消耗

把平庸特性不断地强调为最有价值的特性（谦逊、按部就班、工具本性）

坏良心混入一切自负骄横、原初之物中：

于是就有痛苦：——于是就有强大成功者的世界的阴暗化

群盲意识被转嫁到哲学和宗教之中：包括它的恐惧，它的——

别管一种纯粹忘我的行动的心理上的不可能性

我的哲学以等级制为定向：而不以个人主义道德为定向。群盲的意义应当在群盲中占上风，——但不能越出群盲之外：群盲的领导者需要对自身行动作一种根本不同的评价，独立不羁者，或者“食肉动物”等等亦然。

远离两种运动，即个人主义道德和集体主义道德，因为连前者也不知道等级制，并且想给予一个人与所有人相同的自由。我的想法并不围绕自由的程度，即给一个或者另一个或者所有人的自由的程度，而是围绕着权力的程度，即一个人或者另一个人应当对其他人或者所有人行使的权力的程度，或者更确切地说，在何种意义上一种自由之牺牲、一种奴役化本身，为一个更高级类型的产生奠定了基础。以极其粗糙的形式来想：为了促成一种比现在的人更高的种类的此在，人们怎么能牺牲掉人类的发展呢？——

人们可不能弄错了自己！如果有人自身中像利他主义所理解的那样来倾听道德命令，那他就属于群盲。如果有人拥有相反的情感，如果有人在自己的非自私的和忘我的行动中感受到自己的危险、自己的误入歧途，那他就不是群盲中的一员。

一个人证明给他人看的行动应当比他证明自己的行动更高级，而他人也同样如此，如此等等；〈人们〉之所以能把行动称为善的，只是因为一个人在行动时心里没有自己，而只想着〈他者〉的幸福——这个看起来疯狂的想法自有其意义，因为作为集体精神的本能，它的依据是那种估价，即：个人根本上没什么要紧的，但所有人集合起来就十分重要了，前提是，他们要构成一个共同体，具有共同的感受和共同的良心。也就是一种练习，熟练某个确定的目光方向，是力求一个透镜（Optik）的意志，一个想使人不可能看到自己的透镜。

我的想法：目标缺失，而且目标必须是个人！

我们看到普遍的繁忙喧闹：每个个人都被牺牲掉了，都充当了工具。人们穿过大街，是不是满地“奴隶”呢。何去何从？

道德现象一直谜一般让我操心。今天我或许知道给出一个答案了。对我来说，邻人的幸福应当比我自己的幸福更有价值，这意味着什么呢？但邻人自己应当以与我不同的方式估价他自己的幸福，也就是应当把我的幸福置于他的幸福之上，这又意味着什么呢？

是否一个人从孩提时代起就习惯于——

一种与自己时代的偏离的优势。

把整个道德化作为现象收入眼帘。同样作为谜团。

这个甚至被一种哲〈学〉视为“既定的”的“你应当”，意味着什么呢？

因为说到底，为了以这种精巧的方式成为非道德的，人们就需要很

多道德性：我愿用一个比喻。

一个生理学家对某种疾病感兴趣，而一个病人想治好自己的这种病，两者的兴趣是不相同的。假定那种疾病是道德——因为道德其实就是一种疾病——，而我们欧洲人就是患这种病的病人：如果说我们欧洲人同时也是对这种病充满好奇心的观察者和心理学家，那会出现一种什么样的烦恼和困难啊！难道我们也将一味认真地希望摆脱道德吗？我们愿意这样做吗？且不管我们是否能够做到？我们是否能够被“治好”？

谦逊，例如对悲观主义问题来说，是快乐占上风还是痛苦占上风

对我们的认识的价值问题亦然

——什么东西迄今一直受到了阻碍呢？我们的试验欲望，这个危险太大了，“灵魂得救”

战胜旧上帝就是战胜一个诽谤世界的原则——异教的胜利——但世界在全新的恐惧中显示自己

——“亟需统一”和“追求上帝的国度吧：你就将获得别的一切东西！”（所谓“别的东西”，例如也包括爱邻人、现在意义上的道德）

（8）

请注意！把好良心还给恶人——这曾是我不由自主的努力吗？

而且之所以要还给恶人，是因为他是强壮的人吗？（在此要援引陀思妥耶夫斯基对囚犯的审判。）

善人

良心的谴责：标志着性格不能胜任行为。善行之后也会有良心的谴责：善行的非同寻常特性，从旧环境中突显出来——

一个行动的最近来历联系于这个行动：但继续回溯，还有一个继续朝前指示的来历：个别的行动同时也是一个广大得多的后起事实的一个环节。较短的过程与较长的过程是分不开的——

〈第三章：价值冲突。〉

〈第二节：论艺术生理学。〉

致艺术家。

区分：意欲乞灵于自己的艺术的艺术家与其他艺术家，诸如但丁、歌德

基于何种需要？从“作品”反推到艺术家。

“成就”证明什么：无论如何都是一种对艺术家的误解，多半也是对作品的误解。

苛求的感觉——这意味着什么呢？

逻辑之缺失——精神（esprit），主体（sujet）。

教化之可检验性的缺失

“自然主义”——它意味着什么？首要地是一种兴奋剂——丑陋和阴森之物造成激动。

“浪漫主义”——它意味着什么？

民族国家对于“欧洲心灵”发展的态度。

艺术与教会的关系。

美学理论中的悲观主义（巴那斯派^[11]的“无利害的直观”）。

——对于这整个浪漫〈主义〉音乐（包括贝多芬在内），我无福消受，我也不够健康。我所急需的，乃是能使人们忘记痛苦的音乐；是使动物般的生活感到被神化、战胜自己的音乐；是使人们想要舞蹈的音乐；在这种音乐中，人们也许会以犬儒哲学的方式问：消化好吗？通过轻快的、果敢的、自信的、放纵的节奏使生命变得轻松，通过纯真的、温柔的、善意的和谐使生命容光焕发——这就是我从全部音乐中取得的东西。根本上，对我来说节拍适可而止就行了。

自始至终都是瓦格纳，这在我已经是不可能的了，因为他连走步都不能，更不消说舞蹈了。

但这些是生理学上的判断，而不是美学的判断：只不过——我再也没有美学了！

他能走步吗？

他能舞蹈吗？

——借得的形式，例如勃拉姆斯，作为典型的“摹仿者”，门德尔松的有教养的新教亦然（模仿一个更早的“灵魂”……）

——瓦〈格纳〉身上道德的和诗意的替代物，这一种艺术作为弥补其他艺术的缺陷的权宜之计。

——“历史感”，通过创作、言说而得的灵感，那些典型的变化，这方面最清晰的例子在法国人当中是G．福楼拜，在德〈国人〉中间是R．瓦〈格纳〉

就像对爱情和未来的浪漫主义信仰转变为对虚无的要求，1830年至1850年

如果已经获得了某个东西，那么，这就是一种对感官更无害的行为，一种对感性更快乐、更善意、更歌德式的态度

同样也是一种关于认识的更高傲感觉：以至于“不谙世故者”很少得到信任

艺术生理学

贝多芬——一个可怜的伟人，聋子、爱恋者、怀才不遇者和哲学家，其音乐充满了宏大或痛苦的梦想。 [12]

莫扎特——表达出完全德国的情感，质朴的纯真，忧郁、沉思的温柔，朦胧的笑意，爱的羞涩。 [13]

热烈而又精细的（exalte et raffine）钢琴。门德尔松 [14] 用热烈、精致和多愁善感的梦想装饰着它们。 [15]

酸涩的苦恼欲望、破碎而不平的叫喊、现代人的激情，出自梅耶贝尔 [16] 的全部和弦。 [17]

就画家而言。

所有这些现代（音乐家）都是诗人，他们原本想做画家。有的想要在历史中寻求戏剧素材，有的想要寻求风俗画卷；有的翻译了宗教，有的翻译了一种哲学。 [18] 那个模仿拉斐尔，另一个则模仿最初的意〈大利〉大师；风景画师们利用树木和云朵来创作颂歌和哀歌。没有一个是单纯的画家；全体都是考古学家、心理学家、某种回忆或理论的导演。他们喜欢我们的博学（Erudition），我们的哲学。他们像我们一样，充斥着普遍观念。他们热爱一种形式，并不是为了形式本身之故，

而是为了形式所表达的东西。他们是博学的、受过折磨的、沉思的一代人的子嗣——与古老的大师相距甚远，后者不读书，而只是想着为自己的眼睛提供一种享受。

我们的状态：富裕使敏感性增长；人们忍受极小的痛苦；我们的躯体得到了更好的保护，我们的心灵愈加病态了。平等、舒适的生活、思想自由，——但同时还有怀恨的嫉妒、达到的盛怒、现在的焦躁、对奢侈的需求、各国政府的频繁更替、怀疑和探寻的折磨。 [19]

——人们所失与所得一样多——

与1750年的市民相比较，1850年的市民更幸福些吗？他们不那么受压制，更加有教养，生活更为富裕， [20] 但并没有更快乐 ——

在17世纪，没有比一座山脉更丑陋的了；人们对此有千百个倒霉念头。人们厌倦于野蛮了，正如我们今天厌倦于文明。今天的街道多么干净，警察绰绰有余，风气如此平和，大事化小，皆在预见中，以至于人们热爱伟大和出乎意料之事。 [21] 风光变幻犹如文艺；那时候，文艺提供甜蜜的长篇小说和风流美文：今天的文艺则提供暴烈的诗歌和生理学家的戏剧。 [22]

这片荒野，处处裸岩密布，不可调和，生命的敌人——丢弃了我们的人行道、我们的写字间和我们的店铺。 [23] 唯因此，我们才热爱之

关于德拉克罗瓦 [24]

用色彩歌唱 [25]

“维克多·雨果声音的回响

在战争期间已经潜入法国心灵之中，那英国的诗意忧伤，德国的哲学抒情 [26]

维克多·雨果的互补性灵魂 [27]

在1830年和1840年的浪漫主义者身上，音乐 占上风。

德拉克罗瓦

安格尔 [28]，一个激情音乐家，对格鲁克 [29]、海顿、贝多芬、莫扎特的崇拜。

安格尔对他的罗马学生们说：“如果我能够把你们都变成音乐家，你们就会像画家一样获胜”——) [30]

同样，荷拉斯·韦尔内 [31]，对唐璜怀有一种特殊的激情（正如门德尔松1831年所证实的那样）

司汤达亦然，他说自己：——

德布罗斯院长说到campagna Romana [罗马竞技场]：“罗慕洛斯准是醉了，竟梦想着在这么丑陋的一个地方筑城” [32]

费奈隆 [33] 比较了哥特式风格与一种恶劣的说教。

夏多布里昂 [34] 1803年在致丰塔纳 [35] 的信中给出了对compagna Romana [罗马竞技场] 的最初印象。

拉马丁 [36] 为索伦托和波西利普 [37] 找到了语言——

维克多·雨果醉心于西班牙，因为它是“汲取古代文化最少的国度，因为它根本就不必接受任何古典文化的影响” [38]

连德拉克罗瓦也不喜欢罗马，罗马使他感到恐惧。他醉心于威尼斯，就像莎士比亚、拜伦、乔治·桑 [39] 一样。在戈蒂埃 [40] 那里也有对罗马的反感——在理查德·瓦格纳那里亦然。

我们的民主制 中可笑的东西：黑色长袍……

嫉妒、忧愁、缺乏分寸和礼貌，乔治·桑、维克多·雨果和巴尔扎克作品的主角们 [41]

（以及瓦格纳的）

文艺复兴的趣味 [42]

其中含有一种室内陈设（Ameublement），闪亮又阴郁，一种既雕琢又优美的风格 [43]

这是一个力量和刻苦、敢于创造、过度的快乐和可怕的劳作、耽于声色和英雄主义的时代 [44]

让娜·达尔布雷，亨利四世之母，根据奥比涅 [45] 的判断：

“王妃唯在性别上是女人，实则其灵魂充满阳刚之气，有着干大事业的强有力精神，所向无敌的心灵。” [46]

行动、果敢、享受，挥霍自己的力量和辛劳，沉醉于当下的感觉中，始终忙碌于永远鲜活的激情，承受并寻求一切过度的反差，这就是16世纪的生活。 [47]

在这些暴力和享乐之中，虔信很是炽烈。[48] 宗教在当时并不是一种德性，而是一种激情。人们上教堂就如同上战场或者赴幽会。

十字军东征时代的骑士——强壮的小孩（*enfants robustes*）。处在杀戮和号叫中的一只食肉动物。如果盛怒消失了，他们就会回过头来泪流满面，兴奋地相互拥抱，温柔地。

“适意”、“不适意”的判断，例如音乐——根据我们感到“合法的”、理性的、有意义的、意味深长的东西而变化 and 排列。

艺术生理学

意义和对细微差别的乐趣（真正的现代性），对并非普遍的东西的乐趣，是与欲望背道而驰的，后者在把握典型方面有其乐趣和力量，类似于鼎盛时期的希腊趣味。一种对生命体的丰富性的压制就蕴含于其中，尺度成为主人，强大心灵的那种安宁成为基础，这些心灵缓慢地运动，厌恶过于有生命力的东西。一般的案例、规律受到尊重和强调；相反地，特例则被撇在一边，细微差别被抹煞了。坚固的、强大的、结实的东西，广泛而有力地休养生息，并且积蓄自己的力量的生命——它“令人喜欢”：也就是说，它与人们对自身的看法相一致。

〈第三节：论欧洲虚无主义的历史。〉

7[8]

虚无主义

关于前言。

迄今为止，我一直忍受着一种折磨：在我看来，生命据以发育的所有规律，似乎都是与像我们这样的人赖以承受生活的那些价值相对立的。看起来，似乎这并不是许多人有意识地遭受的状态：尽管如此，我却愿意把一些标志编排起来，根据这些标志，我假定这就是我们这个现代世界的基本特征、现代世界真正悲剧性的难题，作为隐秘的困境，也是现代世界所有困境的原因，或者对现代世界所有困境的解释。这个难题是我已经意识到了的。

虚无主义

A

要从一种对我们今天的人（类）十分热烈的尊重出发：

不能为表面现象所欺骗（这个人类少有“显著效果”，但它给出完全

不同的延续 保证，它的发展速度是缓慢的，但节奏本身是十分丰富的

健康 在增加，强壮生命的现实条件得到认识，并且渐渐被创造出来，“禁欲主义”之反讽（ironice）——

对极端的畏惧，某种对“正确道路”的信赖，没有什么狂热；一种对狭隘价值的暂时适应（诸如“祖国”），诸如“科学”等等。

可是，这整个画面始终还是模棱两可的：

——它可能是生命的一种上升 运动

——或者却可能是生命的一种下降 运动。

B

对“进步”的信仰——在理智的低级领域里，它表现为上升的生命：但这是一种自欺；

在理智的高级领域里，它表现为下降的 生命

对征兆的描绘。

观点的统一：关于价值标准的不可靠性。

对一种普遍“徒劳”的恐惧

虚无主义。

C

一切 价值标准对道德价值标准的依赖关系

宗教的、审美的、经济的、政治的、科学的

D

道德信仰没落的标志。

虚无主义

没有比一种与生命 之本质相冲突的愿望更危险的了。

虚无主义的后果（对无价值状态的信仰）作为道德〈的〉估价的结果

利己主义已经使我们感到索然无味了（即使在认识到非利己主义的不可能性之后）

必然性已经使我们感到索然无味了（即使在认识到一种liberum arbitrium [选择自由、随心所欲] 和一种“精神自由”的不可能性之后）

我们看到，我们是达不到我们的价值所寄托的那个领域的——因此，我们生活于其中的那个领域还绝没有 获得价值：相反，我们已经疲惫不堪，因为我们已经失去了主要动力。“过去全是徒然”！

道德对认识的阻碍。

例如，试图把生命 与道德统一起来（等同起来），并且在道德面前为生命辩护

最初的利他主义

无私的思想方式可能也是没有义务（sans obligation）和认可（sanction）的

道德在何种意义上阻碍了科学。

个体的价值，“永恒的心灵”，心理学的伪造

反抗因果性：物理学的伪造

反对一般发生史：历史学的伪造。

认识论的伪造

〈第四章：伟大的正午。〉

〈第一节：生命原则“等级制”。〉

7 [9]

方法论上的：内在的与外在的现象学的价值。

A.意识 后来发育不全，为了外在的目的，遭受了最大的谬误，甚至本质上 是某种具有伪造、粗糙化、概括作用的东西

B.与之相反，对感性 世界的现象的观察要复杂、精细和准确百倍。外在的现象学赋予我们绝对最丰富的材料，并且允许我们获得更大的观察严格性；而内在的现象则不好把握，与谬误更亲近（内在的过程本质上是生产谬误的，因为生命只有在这样一些狭隘化的、提供视角度的

力量的引导下才是有可能的)

请注意：所有运动都是一个内在事件的标志（Zeichen）：——也就是说，所有内在事件巨大的占优势的部分，仅仅是作为标志而被赋予我们的。

生命原则

以往生物学家的基本错误：事关宏旨的不是种类，而是要发挥更强大作用的个体（多数人只是手段而已）

生命并不是内部条件对外部条件的适应，而是权力意志，后者从内部而来越来越多地征服和同化“外部”

这些生物学家继续进行道德（的）价值评估（利他主义的本身更高级的价值，对于统治欲、战争、非功利性、等级制和阶级制的敌视态度）。

反对如下理论，即认为具体个体心里想的是种类、他的后代的优势，付出的代价是自身的利益：这只是假象而已

个体极其看重性本能，这并不是个体重视种类的结果：倒不如说，生育是个体的真正成就，因而也是他最高的利益，他最高的权力表现（当然，这不是从意识出发来判断的，而是从整个个体化的中心出发来判断的）

生命原则

意识，完全从外部开始，作为“印象”的协调和意识化——原初地最远离于个体的生物学中心；但这是一个不断接近那个中心的深化和内化过程。

关于逻辑学的形成。设为相同、视为相同 这样一种基本癖好要得到修正，要通过利与害、通过成果来加以约束：形成一种适应，一种能够使这种癖好得到满足的比较温和的度，而不能立即否定生命，使生命陷入危险之中。这个过程完全吻合于那种外部的机械过程（后者是前者的象征），即：细胞原生质不断同化自身占有的东西，并把它纳入自己的形式和序列之中。

个体化，从物种起源理论的观点来判断，显示出一分为二的不断蜕变，以及各个个体的同样不断的消逝，为的是使进化继续下去的少数个体的利益：每一次都有太大的量消亡（“肉体”）。基本现象：无数个体为了少数个体的缘故而牺牲掉了，成为少数个体的可能性条件。——人

们一定不能受骗上当：各民族 和种族 的情形也是完全如此：他们形成“肉体”，以生育个别的有价值的个体，使伟大的进程得以继续下去。

生命原则

历史中的诸种权力 也许是可以认识的，既然已经摆脱了一切道德的和宗教的目的论。一定是这些权力，同样也在有机此在的整个现象中起着作用。最清晰的表达在植物领域 里。

对动物 的伟大胜利：动物之为奴隶，

或者作为敌人。

——男人对女人 的伟大胜利：女人

除了——例如——在健康人与病人之间的大波动。

人的尊严 被置于何方了：

驾驭了人身上的动物性 } 希腊理想
驾驭了人身上的女人性 }

与此相反，基督教的 尊严：

驾驭了人身上的骄傲

驾驭了——

生命原则

——更大的复杂性，清晰的离析，发展起来的器官和功能的相互并存，伴随着中间环节的消失——如果这就是完美性，那么就会有一种权力意志在有机过程中产生，借助于后者，那些支配性的、塑造性的、命令性的力量 总是扩大自己的权力领域，并且总是一再在其中简化自己的权力领域：命令不断增长着。

——与进化速度的加速过程相关的有用性，乃是另一种“有用性”，不同于那种与对进化者最大可能的固定和延续相关的有用性。

精神只不过是一个为更高的生命、为生命之提高效力的手段和工

具：而至于善，就像柏拉图（以及他之后的基督教）所理解的，在我看来甚至是一个危害生命、诽谤生命、否定生命的原则。

7 [10]

人们知道这样一种人，他们沉湎于“理解一切即宽恕一切”这句名言。他们是一些弱者，首要地是一些失望者：如果说在一切当中都有某种东西要宽恕，那么，其中是不是也有某种东西要蔑视呢？此乃失望之哲学，它在这里多么人道地用同情把自己包裹起来，并且发出一道甜蜜的目光。

他们是一些浪漫主义者，在他们那里信仰成了泡影：现在，他们至少还愿意来看看，一切是如何运行和如何流失的。他们称之为艺术而艺术、“客观性”等等。

7 [11]

难道不是起于有关空与实、紧与松、静与动、像与不像的假象吗——难道不是这种最古老的假象被弄成了形而上学吗？

前几个世纪的欧洲哲思，带有某种威严和正直

——什么是认识呢？我能认识吗？

7 [12]

大众的理想，善人、无私者、圣徒、智者、公正者。呵，马可·奥勒留 [49] ！

7 [13]

人们必须睁开眼睛：如果有某个从一开始就衰老的年轻人，总是把自己的成（年）当作悲观（主义）智慧和美化来加以炫耀。

如果有一个困倦的、失败的、从一开始就衰老的年轻人，总是把自己的成年当作一种深刻的、奋争的、受苦受难的内心生活和啤酒生活（Bierleben）的结果——

或者有一个多管闲事的、不安分的叽叽喳喳的蠢女子，把自己的虚荣心散发到印刷纸上

什么是我从哲学伪币铸造业角度已经体验到的一切：这头困倦的从一开始就衰老的蠢驴，它把自己的成年——

哲学被康德界定为“关于理性之限界的科学”！

说有一种“真理”，是人们能够以某种方式接近的——

如果我把一个有规则的事件纳入一个公式中，那我就简化、缩略了对于整个现象的描画，等等。可是我并没有确定什么“规律”，而倒是提出了如下问题：某物在此重复出现，这是由何而来的？有一种猜测认为，符合这个公式的是一个由首先未知的力和力的发动组成的复合体：在这里，认为力服从于一个规律，以至于由于这种服从，我们总是看到相同的现象——这种想法属于神话。

伦理学或者“关于愿望的哲学”。“这本应是别样的”，这应当成为别样的：也即说，不满乃是伦理学的萌芽。

人们或许可以自救，首先是在人们没有情感的地方进行挑选；其次是理解狂妄和胡闹：因为要求某物与原样不同，意思就是要求一切都不同，——这包含着一种对整体的拒斥性批判——就此而言是……但生命本身就是这样一种要求啊！

确定什么存在、如何存在，看起来比任何一种“本应如此存在”都要高尚、严肃得多：因为后者作为人类的批判和狂妄，似乎从一开始就注定了是可笑的。这其中表达出一种需要，要求世界的设置与我们人的幸福相吻合；也表达出那种要尽可能多地根据这项任务来行动的意志。另一方面，只有“本应如此存在”这样一种〈要〉求才引发了另一种对什么存在的要求：因为关于什么存在的〈知〉识，已经是诸如“如何？这是可能的吗？为什么恰恰如此？”之类的问题的结果。关于我们的愿望与世事不符的惊奇，结果导致了对世事的认识。也许事情还是别个样子的：也许就是那种“本应如此存在”，我们征服世界的愿望，——

我们的标志，例如，对基督教的批判态度，《人性的，太人性的》第2节，第182页。

划界表

例如，与理想主义者和浪漫主义者划界

作为戏子和自欺者

与沉思冥想者划界

与民族主义划界。

论孤独心理学。

向谬误致敬。

人化与人的放大之间的对抗。

与寻求者、渴求者对立的丰富者和馈赠者。

审美状态是双重的。

书与人。

健康问题。

现代音乐。

古典教育。

大都市。

理智的恶习

7 [17]

迄今为止，精神的寄生虫们已经引起了极大的厌恶：在我们这个病态的欧洲，人们到处都可以看到他们稳坐泰山，而且怀着对于世界的最好良心。兴许有一点点沮丧，有一点点悲观主义气息，但本质上却是贪婪的、肮脏的、玷污的、潜入的、阿谀的、小偷般的、龌龊的，——而且就像所有渺小的罪人和微生物一样地无辜。他们乞灵于其他人拥有精神以及对精神的慷慨施舍：他们知道，丰富的精神本质上一定是无忧无虑、落落大方、终日地甚至挥霍性地发挥出来——因为精神是一个糟糕的管家，不会注意到一切都是靠他过活的。

7 [18]

“任何活动 本身都是带来快乐的”——生理学家说。何以这么说呢？是因为积聚起来的力量带有一种冲动 和压力，一种使人把行为感受为解放 的状态吗？或者，何以每一种活动都是一种对困难和阻力的克服呢？还有，许多小小的阻力，一再被克服之后，轻松地并且就像在某种有节奏的舞蹈中，都带有某种权力感的刺激？

快乐作为权力感的刺激：总是预设了某种起抵抗作用和要被克服的东西。

所有快乐与不快现象都是理智性的，对某些阻碍现象的总体判断，对此类阻碍现象的解释

7 [19]

在意志相对薄弱和相对丰富多样的时代里，一种高度的蜕化和古怪并非径直就是危险的，并没有决定任何一种把人从社会团体中淘汰出去的过程；另一方面，人们并不会立即趋于毁灭，因为所有力量的平均量本身在十分任意和自私的本质中向外阻碍着攻击性的和有权势欲的倾向。

此种时代的危险就是浓缩了的意志强大者；而在强大的时代里，危险则在于那些不可靠者。

7 [20]

自苏格拉底以降的哲学家道德，乃是一种堂吉诃德行径（Don-Quixoterie）

一出好戏

一种自我误解

它究竟是什么呢？

特异反应的：对辩证法的热情，乐观主义的——过度刺激的感性以及由此带来的恐惧

所有欺诈和自欺中最大的一种就是，在善、真、美之间设定某种同一性并且把这种统一性表现出来

反对智者的斗争在心理学上是难以把握的：为了不至于与他们混淆起来，一种分离是必需的（把一切都引向这里，因为他们感到自己是相似的）。围绕青少年而展开的竞争——

苏格拉底的德性、反讽和机敏——在柏拉图那里就是恋人（鸡奸者）、艺术家（？）、寡头政治家——

独立声明、逃出城邦的流亡、脱离来源——

以“道德”和辩证法为立场的文化批判！！！——

“历史意义”的绝对缺乏——

颓废之征兆——

——是不是迄今为止所有 特殊的道德 运动都是颓废的征兆？

7 [21]

关于（理想 的）愿望的透视主义（Perspektivismus）

7 [22]

有人指责：他的脾气对此表示肯定

精神的缺席往往使我们愉快

7 [23]

请注意！从心理学角度看，我有两种感觉：

其一，对 裸体的感觉

其二，追求 伟大风格的意志（少数几个主要命题，它们处于最严格的联系中；没有精神，没有修辞）。

7 [24]

道德所赞扬的 全部欲望和权力对我来说是本质性的，就如同 道德所诽谤和拒斥的东西，例如作为权力意志的公正，作为权力意志的求真意志

7 [25]

反对达尔文主义。

——器官的用处并不 说明它的形成，恰恰相反！

——一个特性得以形成的年代是极其漫长的，这种特性并不保存个体，对个体是没有好处的，至少在与外部环境和敌人的斗争中是这样

——到底什么是“有用的”呢？人们必须问：“是对于什么 有用的？”例如，有利于个体延续 的东西，或许对个体的强壮和丰盛是不利的；能保存个体的东西，或许同时也会使个体固定下来，使个体停滞不前。另一方面，一种缺失、一种蜕化，也可能是极有用的，因为它能对其他器官发挥刺激作用。同样地，一种困境 也可能成为生存条件，因

为它会使某个个体降低到集约 而不至于挥霍的程度。

——个体本身作为各个部分的斗争（围绕食物、空间等等的斗争）：它的发展系于个别部分的胜利、优势地位，系于其他部分的萎缩、“器官形成”

——在达〈尔文〉那里，“外部环境”的影响被荒唐地高估了；生命过程的本质要素恰恰是巨大的塑造力量、自内而外创造形式的力量，这种力量消耗、榨取“外部环境”……

——自内而外构成的新形式并不是为了某个目的而形成的，但在各个部分的斗争中，一种新形式如果与某个局部益处没有联系就不会长期存在下去，进而根据使用 越来越完满地组织起来

——倘若只有持久地 证明自己有用的东西才保存下来，那么，首当其冲的就是那些危害性的、摧毁性的、分解性的能力、无意义之物、偶然之物，——

7 [26]

说我们对campagna Romana [罗马竞技场] 抱有同感，这意味着什么呢？还有高山？我们的民族主义意味着什么呢？

理想主义或者自欺。

文明批判。

十字架的变形。

畏惧的精致化

肉欲的精致化。

轻蔑的精致化

7 [27]

更丰满的生命概念

陶醉种类

现代的演戏（例如“祖国”：在何种意义上我们昧着良心去做爱国主义者）

整个欧洲的虚妄。

鸿沟——

7 [28]

强壮的人，在一种强壮的健康本能方面强大的人，他消化自己的行为就像消化一日三餐；他甚至对付得了不易消化的食物：不过在大事上，有一种完好而严格的本能引导着他，使他不做任何违心之事，正如他不吃不对自己胃口的东西。

7 [29]

论现代恶习的历史。

无政府主义。

7 [30]

——哲学上的古代的质朴性，心理学上的无辜；它的“方式”是无聊的。

对照一下古代，信仰理性（理性的神性起源）、信仰德性（作为精神的最高理性状态和独立状态）的古代，基督教教导人们的则是这样一种怀疑：一切东西根本上都是恶的和不可救药的，精神的骄傲乃是它最大的危险，等等。

7 [31]

欧洲的悲剧时代：是由那种与虚无主义的斗争决定的。

7 [32]

绝对缺乏对于接受真理的准备；没有教育层次；盲目信赖精神；现代的“好心肠”。

7 [33]

反对“环境”理论。物种非常重要。环境仅仅得出“适应”；在其中起作用的是积聚起来的全部力量。

7 [34]

因果论。这种“相互关系”始终还需要解释：“自然规律”就是一种解释，等等。

“原因与结果”要回溯到“行为和行为者”的概念上。这种区分从何

而来呢？

运动是一种非机械的事件的特征。停留在机械论的世界观上——这就好比一个聋子把一件作品的总谱当作目标。

逻辑——它的本质没有得到揭示。是清晰描述的艺术吗？

7 [35]

对人类目标的批判。古代哲学意欲何为？基督教想干什么？还有吠檀多哲学？佛陀？——而这种意志背后隐藏着什么？

以往理想的心理学起源：它们究竟意味着什么呢？

7 [36]

假定我们通常的世界理解是一种误解：难道我们就可能设想一种连这样一种误解都得到认可的完满性了吗？

对一种新完满性的设想：与我们的逻辑、我们的“美”、我们的“善”、我们的“真”不相符合的东西，可能倒是具有某种更高意义上的完满性，比我们的理想本身更高。

7 [37]

vis est vita , vides , quae nos facere omnia cogit

[看哪，力量就是生命，正是它迫使我们作出一切]

卢齐利乌斯 [50]

Βίος καλεῖται δ' ὅς βία πορίζεται

[生命就是获得暴力]。 [51]

7 [38]

第一性的问题压根儿不是我们是否对自己满意，而是我们究竟是否对无论某个什么东西满意。假定我们要在某个独一无二的瞬间表示肯定，那么，我们借此就不只是对我们自己，而是对所有此在（Dasein）都表示了肯定。因为没有什么东西是自为独立的，无论是在我们自己身上，还是在事物中，都没有这样的东西：而且，如果只有绝无仅有的一次，我们的心灵犹如一根弦因幸福而颤动，发出鸣响，那么，为了限定这个唯一的事件，就必须要有所有的永恒性——而且在我们进行肯定的

这样一个唯一的瞬间里，所有的永恒性都已经得到赞成、解救、辩护和肯定了。

7 [39]

一颗丰盈而强大的心灵不光能对付痛苦的，甚至可怕的损失，匮乏、剥夺、轻蔑：它是从此类地狱中走出来的，带有更伟大的丰富性和强大性：而且极而言之，具有一种在爱之福乐当中的全新生长。我认为，那个已经对每一种在爱中生长的最低条件有所猜度的但丁，当他就他的地狱之门写道：“连我也是永恒之爱创造的”，这时候，他是〈理解了的。〉

7 [40]

世界已经长成庞然大物了，而且还在持续不断地生长：我们的智慧终于学会了把自己想成渺小的；我们学者们甚至刚刚开始节制知识……

7 [41]

逻辑学 是从欲望的土壤中生长出来的：以群盲本能为背景，对相同情形的假定是以“相同的心灵”为前提的。以理解和统治为目的。

7 [42]

悲观主义所揭示的“真实世界”与一个生命可能世界之间的对抗：——为此人们必须检验真理 的权利，有必要以生命 来衡量所有这些“理想欲望”的意义，为的是把握上面这种对抗的本色：那是病态而绝望的、死死抓住彼岸不放的生命 与更健康、更愚蠢、更虚妄、更丰富、更无危害的生命的斗争。也就是说，并不是与生命斗争的“真理”，而是与另一种生命斗争的生命。——可是，生命意愿成为更高的种类！——这里必须证明：一种等级制是必要的，——第一性的问题乃是生命种类的等级制 问题。

7 [43]

虚无主义作为对世界的道德解释的结果。

等级制。

永恒轮回。

7 [44]

达尔文生物学意义上的“有用”，也就是在与他者的斗争中表明自己

是有利的。但在我看来，丰富感、变得更强大的感觉，完全撇开斗争中的用场，就是真正的进步：唯从这种感觉中才产生出斗争意志，——

7 [45]

一、

以生命为尺度的价值批判。

二、

价值的起源

三、

作为权力意志的生命

四、

被颠倒者

他们的锤子“轮回学说”。

7 [46]

我就是这种人的喉舌：

不是为未实现的理想所苦，而是为已实现的理想所害！也就是说，所苦的是：对于我们所描绘的 并且大肆宣扬的理想，我们以一种轻率的鄙视来加以对待——

一种危险的怀乡，怀念从前心灵的“荒野”，怀念成就伟大的条件，差不多是暴虐行径的条件——

我们享受着 我们更混乱、更野蛮、更疯狂的瞬间，我们或许能够犯一种罪行，只是为了看看一种良心谴责到底是什么意思——

我们自命不凡，反感于“善人”的日常诱惑、善的社〈会〉制度的日常诱惑、正派的博学多才的日常诱惑——

我们并没有患“腐败”病，我们完全不同于卢梭，并不渴求“善的自然人”——

我们对善感到厌烦，而不是对苦难感到厌烦：我们再也不会十分严肃地对待疾病、不幸、衰老、死亡了，至少是以佛教徒的严肃态度，仿佛是要作出对生命的种种抗辩似的。

7 [47]

爱国精神批判：谁如果超出自身感觉到那些价值，那些在他看来比“祖国”、社会、血缘和种族亲缘的福利高出百倍的价值，——那些超越祖国和种族的价值，也就是国际的价值——那么，倘若他想要扮演“爱国主义者”的话，他就会成为一个伪善者。这乃是坚持（甚或赞赏和颂扬）民族仇恨的人和心灵的一片低洼地：世袭王朝的家族充分利用这种人，——而且又存在着足够的商业阶层和社会阶层（自然也包括可收买的小丑、艺术家），当这些民族的硝酸重又拥有权力时，他们就达到了自己的要求。事实上，是一个较低等的种类获得了优势地位——

7 [48]

痛苦的理智性：它本身并不标示眼前什么受到了危害，而是标示这种危害对于一般个体来说具有何种价值。

有没有一类痛苦，是由“种类”承受的，而不是由个体来承受的——

主动和被动意味着什么呢？难道不是意味着做主人和被征服吗

还有主体和客体呢？

7 [49]

价值问题比确信（Gewißheit）问题更为基本：后者唯有在价值问题得到解答的条件下才能有其严肃性。

存在与假象，从心理学上来考虑，得不出任何一种“自在存在”，任何一个“实在性”标准，而只能得出虚假性程度的标准——用我们赋予某个假象的份额的强度来衡量。

7 [50]

关于真理、真实、确信的问题。

关于善的问题

关于公正的问题。

关于尺度的问题。

关于等级制的问题。

7 [51]

侵犯要么挑起反应，要么诱发臣服

基督教的解释者们，如卡莱尔，在今天乃是不诚实性的形式：对信仰时代的赞赏亦然。

观念与感知之间进行的不是一种生存斗争，而是争夺统治地位的斗争：——被克服的观〈念〉并没有被消灭，而只是被遏制或者被驯服了。在精神领域不存在什么消灭……

给生成打上存在之特征的烙印——这是最高的强力意志。

双重的伪造，一方面是基于感官的伪造，另一方面是基于精神的伪造，旨在保存一个存在者世界，一个持久之物、等价之物等等的世界。

一切皆轮回，这是一个生成世界向存在世界的极度接近——此乃观察的顶峰。

从附加给存在者的价值中，产生出对生成者的谴责和不满：既然这样一个存在世界（Welt des Seins）只是被虚构出来的。

存在者的变形（物体、上帝、理念、自然法则、公式等等。）

“存在者”作为假象；价值的颠倒：假象曾经是价值赋予者——

认识本身在生成中是不可能的；那么，认识是如何可能的呢？作为关于自身的谬误，作为权力意志，作为欺骗意志。

生成作为虚构、意愿、自我否定、自我克服：不是什么主体，而是一种行为、设定，创造性的，没有“原因与结果”。

艺术作为要求克服生成的意志，作为“不朽化”，不过目光短浅，各按照透视角度：仿佛在细微处重复着整体之趋向

一切生命所显示的东西，必须被视为总趋向的缩小公式：因此是一种对“生命”概念的重新确定，作为权力意志

替代“原因和结果”，是生成者的相互斗争，经常带有敌人的啜饮声；生成者没有一个常数。

既然人们已经认识到了旧理想的动物性起源和功利性，那么，这些

旧理想就不能用来阐释整个发生事件了；此外，一切 [52] 都是与生命相违背的。

机械论理论的无用性——给出无意义状态之印象。

以往人类的全部理想主义正在转变为虚无主义——转变为对绝对无价值状态即无意义状态的信仰……

理想的毁灭，新的荒芜，新的艺术，旨在坚守，我们这些两栖动物。

前提：勇敢、耐心、义无“反顾”，没有任何向前的冲动

请注意！查拉图斯特拉经常对所有从前的价值采取讽刺态度，那是由于他的丰富性。

7 [55]

如果“只有一种存在即自我”，其他所有“存在者”都是根据自我的形象被制作出来的，——如果对自我的信仰最终取决于对逻辑的信仰，亦即对理性范畴的形而上学真理的信仰：而另一方面，如果自我表明自己是某种生成着的东西：那么——

7 [56]

反对物理学上的原子。为了把握世界，我们必须能够对世界作出计算；为了能够对世界作出计算，我们必须拥有恒常不变的原因；因为我们在现实中找不到此种恒常不变的原因，所以我们就把它们虚构出来——那就是原子。此即原子论的起源。

世界的可计算性、一切事件都可以用公式来表达——这真的是一种“把握”吗？倘若在一种音乐中可计算的和能够约缩为公式的一切东西都是被计算好了的，那么，在这种音乐中到底有什么东西得到了把握呢？——之后就有了“恒常不变的原因”、事物、实体，也即某种“无条件的东西”；虚构——人们获得了什么呢？

7 [57]

有一个忧郁的下午，斯宾诺莎对自己大为不满：有一件小事他怎么也忘不了——他在这件小事上责备自己。突然，他自言自语道：这就是 morsus conscientiae [痛苦] 啊！可是何以这种 morsus conscientiae [痛苦] 还可能出现在我身上呢？

7 [58]

对基督教理想的批判：它的前提乃是心灵的实存条件——事关永恒的生命，也关乎罚入地狱或者永恒福乐

7 [59]

决定论只会损害那种道德，后者相信liberum arbitrium [选择自由、随心所欲]（作为道德性的前提），相信“责任”

7 [60]

反对实证主义，它总是停留在现象上，认为“只有事实”；而我会说：不对，恰恰没有事实，而只有阐释。我们不能确定任何“自在的”事实（Factum）：有此类意愿，也许是一种胡闹罢。你们说“一切都是主观的”：但这已经是解释了，“主体”不是任何给定的东西，而是某种虚构的东西、隐蔽的东西。——最后，把阐释者置于阐释后面，这是必要的吗？这已经是杜撰、假设了。

只要“认识”一词竟是有意义的，则世界就是可认识的：但世界是可以不同地解说的，它没有什么隐含的意义，而是具有无数的意义，此即“透视主义”。

我们的需要就是解释世界的需要：我们的欲望及其赞成和反对。每一种欲望都是一种支配欲，都有自己的透视角度，都想把自己的透视角度当作规范强加给其他欲望。

7 [61]

暂时的章节标题。

人的“改善”与“扩大”（或者是驯化与强化）的对抗

基督教理想批判（恭顺、贞洁、贫困、天真）

斯多亚派理想批判（包括“苦行僧”）

伊壁鸠鲁派理想批判（包括“奥林匹亚的”——还有“沉思冥想者”）

奴隶制的变形

艺术家与征服者。美想要什么？

公正、罪责、惩罚、责任——立法者。

浪漫主义理想批判，同样也要批判那种赋予悲观主义者以仇恨和蔑

生命的阐释特征（虚无主义意味着什么？）“无目标性”

下个世纪及其先行者。

行动批判（原因与结果、行为、目的）

等级制

7 [62]

只有极少数人弄得清楚，那种关乎愿望的立场，即任何一种“应当如此而其实没有”甚或“本来就应当如此”，包含着什么：一种对事物整个进程的判决。因为在其中没有什么孤立的东西：最细微的东西承载着整体，在你渺小的过失上矗立起未来的整个大厦，在每一次针对最细微的东西的批判中，整体一道受到判决。现在，假如道德规范（连康德也这样认为）从来没有得到完全实现，而且作为一种彼岸之物悬于现实之上，而在任何时候都没有落入现实之中：那么，道德或许就包含着一种对整体的判断。不过对于这个整体，还不访问一问：道德是从哪里取得这种权利的？这个部分何以在这里充当了对于整体的法官呢？——而且，倘若这实际上是一种无法根除的本能，是这样一种道德〈的〉判断和对现实的不满（正如人们所断言的那样），那么，这种本能也许就并没有一同归属于那些无法根除的愚蠢，包括我们的种类的不满足状态？——然而，我们说了这番话，我们就做了我们所谴责的事情；愿望的立场、未被授权的法官游戏的立场，也属于事物之进程的特征，任何不公正和不完美状态亦然，——这就是我们实现不了的关于“完美性”的概念。任何想要得到满足的欲望都表现出它对事物现状的不满：如何呢？也许是由完全不满足的、满脑子都是愿望的各个部分组成了整体？难道“事物之进程”就是“离开这里！离开现实！”，就是永远的不满足本身吗？莫非愿望就是驱动力本身？就是——deus [上帝] 吗？

在我看来重要的是摆脱大全（das All）、统一性，某一种力、某个无条件之物；人们或许只好把它视为最高的机关，把它命名为上帝。人们必〈须〉把大全粉碎掉；忘掉对大全的尊重；为着最切近的东西、属于我们的东西，取回我们已经赋予未知之物〈和〉整体的东西。例如康德说：“有两个事物永远值得敬仰”——今天或许我们更愿意说：“消化更值得尊重。”大全总是带来老问题：“祸害何以可能？”等等。也就是说：没〈有〉大全，没有伟大的感知能力或者发明能力或者力量仓库：在其中 [+++]

7 [63]

所有哲学最终要揭示的难道不是理性运动的前提条件吗？我们对自我的信仰，作为对一个实体的信仰，作为对唯一实在性的信仰，我们竟能根据这种实在性宣判事物的实在性？最古老的“实在论”最后才出现：那是在整个人类宗教史重新被认作心灵迷信史的同时期里。这里有一个限制：我们的思想本身就蕴含着那种信仰（以其对实体—属性、行为、行为者等等的区分），而放弃这种信仰意味着不再可以思想。

可是，一种对于本质之保存来说极为必要的信仰，是与真理毫不相干的，对于这一点，举例讲来，人们甚至可以从以下事实中见出：我们必须相信时空和运动，而并没有感到不得不在这里把绝对的[+++]

7 [64]

[+++] 一切价值

第一章。

欧洲虚无主义。

第二章。

最高价值批判。

第三章。

一种新的价值设定的原则。

第四章。

风纪与培育。

草于1887年3月17日尼斯。

I. 任何一种纯粹道德上的价值设定（譬如佛教的价值设定）都以虚无主义而告终：这对欧洲来说是可以预期的！人们以为有一种无宗教背景的道德主义就足够了：可这样一来，通向虚无主义的道路就是势所必然的了。在宗教中缺的是那种强制性，即把我们视为价值设定者的强制性。

7 [65]

人们每每多么愚蠢地把成就与它可怜的起点当作一个东西了！即便在艺术家那里亦然：人们怎能从作品反推艺术家呢！荷马——难道你们没有感到那个悲观主义者和过度兴奋者，他因为自己痛苦的缘故而虚构出那种威严崇高之人的尽善尽美的丰富性！哲学家的理论要么是对自己的敏感性经验的粗暴普遍化，要么就是他借以主宰这种敏感性的手段，——智慧等等。

——由之遁入精神冷酷、刻板固执。

四

利己主义及其问题！拉罗斯福哥 [53] 身上基督教的阴暗化，此人到处搬弄利己主义，并且以为利己主义降低了事物和德性的价值！与他相反，我首先试图证明的是，除了利己主义根本就不可能有其他什么东西了，——对于ego [自我] 变得虚弱微薄的那些人来说，伟大之爱的力量也将是虚弱的，——最有爱心者主要是由于他们的自我的强壮，——爱乃是一种利己主义的表达，如此等等。实际上，错误的估价针对的是利益：1) 那些得到好处和帮助的人们的利益，即群盲的利益；2) 〈它〉包含着一种对生命之基础的悲观主义怀疑；3) 〈它〉想否定那些最出类拔萃的和发育最好的人们；恐惧；4) 〈它〉要帮助失败者获得权利以对抗胜利者；5) 〈它〉导致一种普遍的欺诈，而且恰恰就在最富有价值的人们那里。

五

音乐及其危险性，——它的纵情享乐，它为基督教状态而准备的复活术，尤其是为那种被移植的感性与祈祷之发淫状态的混合而准备的复活术（阿西西的方济各）——与头脑的肮脏以及心灵的迷狂密切相关；使意志破碎，使敏感性过于紧张，这些音乐家是淫荡的。

请注意！艺术得以成长的诸原因（内在状态）：而且，十分不同于〈各种〉作用。

7 [66]

哪种人在读我的著作时可能会产生坏感觉？撇开——多么陈腐的做法——那些根本“不理解”我的著作的人们（诸如受过教养的下流坯和大城市的蠢妇人，或者教士，或者“德国小鬼”，或者所有喝啤酒和散发出政治气味的人们）。例如就有一些文学家，他们用精神做肮脏的交易，愿意靠他们的意见为“生”——因为他们已经发现，在一个意见中（至少在某些意见中）有某种东西是值钱的，——针对他们，从我的著作中吹来一种冰冷的蔑视的持久气息。同样地，我也难以令文学女人们开心，正如她们所习惯的那样，用的是病态的性具和手指上的墨水渍；也许是因为我把女人看得太高了，以至于我想把她们降到墨鱼的水平上？同样地，我也明白，为什么所有夸张的鼓吹者都对我心生怨恨：因为他们恰恰需要那些德性原则的大话和噪音，对于后者，我——还有那些一旦感到一种刺痛就会暴跳如雷的人们——

所有这些对手都不曾在我眼里：但有另一个对手，其痛苦却也使我自己悲痛：——那就是那些正在从乌合之众中艰难地提升自己的人们，

具有道德渴望、斗争张力的人们，热烈地要求高贵的人们。在他们看来，情形似乎一定是，从我的著作中他们仿佛看到了一只嘲讽的眼睛，后者摆脱不了他们细小的英雄气概——不断呈现在这只眼睛面前的，是他们整个轻微的困苦，以及他们的疲乏，所有厌烦者的空虚所必需的东西，他们蚂蚁般的攀登和栽跟头。

7 [67]

最近，莱比锡的一位叫泰奥多·弗里契的先生给我写了信。在德国，决没有比这些反犹太主义者更无羞耻和更为愚笨的团伙了。为了答谢，我回信时狠狠踢了他一脚。这个恶棍，还竟敢使用查〈拉图斯特拉〉这个名字！可恶！可恶！可恶啊！

7 [68]

请注意！！

竟至于相对于在无神论者中间，人们在虔信者和信神者中间更难以发现道德事物方面的自由思想（例如，帕斯卡尔在道德问题上比叔本华更为自由，更解放思想）

7 [69]

在爱比克泰德^[54]和蒙田这两个人物身上，帕斯卡尔看到了自己真正的引诱者，针对他们，他必需一再为自己的基督教辩护，确保自己的基督教。

7 [70]

在人类底层的乌烟瘴气之上，存在着一种更高级的、更光明的人类，后者在数量上看是十分微小的——因为按其本质来讲，一切出类拔萃者都是稀罕的——：有人属于这种人类，并不是因为他比底层的人们更有天赋，或者更有美德，或者更有英雄气概，或者更可爱些，而是因为他更冷酷、更光明、更有远见、更孤独，是因为他忍受着孤寂，偏爱孤寂，要求孤寂，把孤寂当作幸福、特权，其实就是把它当作此在（Dasein）之条件，是因为他生活在乌云雷电以及暴雨狂风之中，但同样也生活在阳光、雨露、雪花以及必然地来自高空以及——如果它是运动的——永远只在自上而下的方向上运动的一切之中。向着高空的野心并不是我们的野心。——对我们来说，英雄、殉道者、天才和狂热者还不够平静、忍耐、精细、冷静、从容。

[1] 相应的手稿编号为：Mp XVII 3b。——译注

[2] 原文如此。——译注

[3] 原文如此。——译注

[4] 拉梅内（Robert de Lamennais，1782—1854）：法国神甫、哲学家、政论家。主张宗教应与政治和教育分离。著有《宗教实质流变论》、《论革命进程与反对教会的战争》等。——译注

[5] 米什莱（Jules Michelet，1798—1874）：法国历史学家，主张民主主义和反教权主义。著有《法兰西史》、《法国革命史》、《十九世纪史》等。——译注

[6] 参看斯宾诺莎：《伦理学》，中译本，贺麟译，北京，1991年，第171页。——译注

[7] 参看斯宾诺莎：《伦理学》，中译本，贺麟译，北京，1991年，第113页以下，第156页。——译注

[8] 费舍尔（Ernst Kuno Berthold Fischer，1824—1907）：德国哲学史家，新康德主义早期代表人物之一。主要著作有《近代哲学史》（六卷本）、《康德生平及其学说的基础》、《美的概念》等。——译注

[9] 参看斯宾诺莎：《伦理学》，中译本，贺麟译，北京1991年，第32页以下。——译注

[10] 原文到此中断。参看康德：《实践理性批判》，结论；此处译文参看中译本，韩水法译，北京，1999年，第177页。——译注

[11] 巴那斯派（les Parnassiens）：又译“高蹈派”。1866年在法国巴黎成立的诗人团体，因所出诗选《当代巴那斯》而得名（巴那斯为古希腊神话中阿波罗和缪斯诸神居住的山）。该派倡导“为艺术而艺术”，是法国象征主义文学的前驱。——译注

[12] 原文为法文。——译注

[13] “质朴的……”之后原文为法文。——译注

[14] 门德尔松（Mendelssohn，1809—1847）：德国指挥家、作曲家、钢琴家。——译注

[15] 原文为法文。——译注

[16] 梅耶贝尔（Giacomo Meyerbeer，1791—1864）：德国作曲家。1826年起寓居巴黎，发展了当时盛行于法国的大歌剧体裁。所作歌剧场

面宏大、布景华丽、偏重外在效果。主要代表作有《恶魔罗勃》、《法国清教徒》等。——译注

[17] 原文为法文。——译注

[18] 原文为法文。——译注

[19] 后半句原文为法文。——译注

[20] 原文为法文。——译注

[21] 后半句原文为法文。——译注

[22] 后半句原文为法文。——译注

[23] 后半句原文为法文。——译注

[24] 德拉克罗瓦 (Eugène Delacroix, 1798—1863) : 法国画家。代表作有《自由领导人民》、《阿尔及尔妇女》等。——译注

[25] 原文为法文。——译注

[26] 后半句原文为法文。——译注

[27] 原文为法文。——译注

[28] 安格尔 (Jean Auguste Dominique Ingres, 1780—1867) : 法国画家, 古典主义画派的最后代表。主要作品有《爱蒙夫人像》、《泉》、《土耳其浴》等。——译注

[29] 格鲁克 (Christoph Willibald Gluck, 1714—1787) : 德国歌剧作曲家。主要作品有《奥菲欧》、《阿尔旦斯特》、《巴吕德与爱莱娜》等。——译注

[30] 原文为法文。——译注

[31] 荷拉斯·韦尔内 (Horace Vernet, 1789—1863) : 法国画家。——译注

[32] 原文为法文。——译注

[33] 费奈隆 (Francois de Salignac de la Mothe Fénelon, 1651—1715) : 法国作家、教育家。主要作品有《泰雷马克历险记》、《死者对话录》、《论女子教育》等。——译注

[34] 夏多布里昂 (Francois René de Chateaubriand, 1768—1848) : 法国作家。主要著作有《基督教真谛》, 中篇小说《阿达拉》、《勒内》等。——译注

[35] 丰塔纳 (M. de Fontanes, 1757—1821) : 法国诗人、政治家。——译注

[36] 拉马丁 (Alphonse Marie Louis Prat de Lamartine, 1790—1869) : 法国诗人、历史学家。主要著作有诗集《沉思集》、《新沉思集》, 长诗《约瑟兰》, 小说《葛莱齐拉》等。——译注

[37] 索伦托 (Sorrent) 和波西利普 (Posilipp) : 意大利地名。——译注

[38] 原文为法文。——译注

[39] 乔治·桑 (George Sand, 1804—1876) : 法国女作家。主要作品有小说《印第安娜》、《瓦朗蒂娜》等。——译注

[40] 戈蒂埃 (Théophile Gautier, 1811—1872) : 法国诗人、小说家、文学评论家。首倡“为艺术而艺术”, 成为巴那斯派的美学纲领。主要作品有诗集《死的喜剧》、《珉琅与玉雕》等, 小说《莫班小姐》等, 文学评论《论怪诞》、《浪漫主义史》等。——译注

[41] 原文为法文。——译注

[42] 原文为法文。——译注

[43] 原文为法文。——译注

[44] 原文为法文。——译注

[45] 奥比涅 (Théodore Agrippa d'Aubigné, 1552—1630) : 又译“多比涅”, 法国作家。著有诗集《悲歌集》、散文集《写给孩子们的自传》, 小说《弗奈斯特男爵的奇遇》等。——译注

[46] 原文为法文。——译注

[47] 原文为法文。——译注

[48] 原文为法文。——译注

[49] 马可·奥勒留 (Marc Aurel, 121—180) : 全名为 Marcus Aurelius Antoninus, 古罗马皇帝, 新斯多亚派哲学代表人物之一。——

[50] 卢齐利乌斯 (Gaius Lucilius, 约前180—前102) : 古罗马讽刺诗人。著有诗作30卷, 名为《闲谈集》, 仅存残篇。——译注

[51] 如上编注所示, 此希腊文诗句引自梅南窦 (Menander, 约六世纪), 后者为东罗马帝国历史学家。著有关于东罗马帝国的历史著作, 原著已佚, 仅存残卷。上列编注中的斯卡里格可能指人文主义学者、哲学家斯卡里格 (J. Caesar Scaliger, 1485—1558), 也可能指古典学者、语言学家斯卡里格 (J. Justus Scaliger, 1540—1609)。——译注

[52] 应指“一切旧理想”。——译注

[53] 拉罗斯福哥 (Larochefoucauld, 全名为Francois de La Rochefoucauld, 1613—1680) : 法国作家。著有《箴言集》、《随笔集》等。——译注

[54] 爱比克泰德 (Epictet, 约66—约130) : 古罗马斯多亚派哲学家。——译注

〈第一章：“什么是真理？”〉

〈第三节：求真理的意志。〉

8 [1]

真理问题

对信仰的需要乃是真实性的最大障碍。

求真理的意志

虚假性。无意识的虚假性。

每一种自主的本能都以其他本能为自己的工具、侍从、奉承者：它决不让人称呼自己的丑名，而且它绝不容忍其他任何赞词，他没有间接地分享的赞词。

在每一种自主的本能周围，所有赞扬和责难都凝结为一种固定的秩序和礼节。

此乃虚假性的一个原因。

每一种追求统治权，但受到某种束缚的本能，自为地，为了支持自己的自我感觉，为了强化，都需要所有美好的名目以及得到赞赏的价值：结果，它就敢于多半借着它所反对、它想摆脱的“主人”的名义招摇过市。（例如在基督教价值的统治下的肉欲或者权力欲）

此乃虚假性的另一个原因。

在这两种情形下，完全的幼稚性都占了上风：虚假性没有进入意识之中。如果人看到驱动者与它的“表现”（“面具”）是分离的，那么，这就是破碎了的本能的标志——一个自相矛盾的标志，而且是极少获胜的。表情、话语、情绪当中的绝对清白无辜，虚假性当中的“好良心”、人们借以取得最伟大和最壮丽的话语和姿态的可靠性——所有这一切都是为获胜所必需的。

在另一种情形下：在极端的明见性中，为了获胜，就需要演员的天才以及在自制方面的非凡修养。因此，教士们就是最灵巧的、自觉的伪善者；其次是王侯们，他们的地位和出身使他们养成了一种演戏本

事。第三是社会名流、外交人物。第四是女人们。

基本思想：虚假性表现得如此深刻，如此全面，意志如此这般地指向直接的自我认识和直呼其名的行为，以至于下面这种猜测具有很大的可能性：真理、求真理的意志真正说来乃是某种完全不同的东西，而且也只不过是一种伪装。

在种种伪装中的感性

作为理想主义（“柏拉图”），是青年人特有的，创造出一种凹面镜图像，犹如情人在特殊亲密的情形下表现出来的那样，在每个事物周围铺设一种表面装饰、放大、美化、无限性

在爱的宗教中：“一个美少年、一个美女”，具有某种神性，一个新郎，一个心灵的新娘

在艺术中，作为“装饰性的”力量：就像男人看女人，恨不得把自己的一切优点都当作礼物送给她，艺术家也是如此，他把自己的感性投放在一个他通常所尊重的客体上面——这样一来，他就完成了一个客体（把它“理想化”了）

在男人关于女人所感受的那种意识影响下，女人迎合男人的理想化努力，往往梳妆打扮、步态优美、婀娜多姿，表现得温柔多情而善解人意。同时，她又故作羞怯、矜持、不可侵犯——以那种本能的直觉，即这种做法可增强男人的理想化能力。（——在这种女人本能的非凡精巧性中，羞怯决非始终都是故意的虚伪：女人猜想，正是天真确实的羞怯感多半能引诱男人，迫使他作出高估。因此之故，女人是天真的——基于那种本能的精巧，这种本能劝她去发挥清白无邪的用处。一种有意的对自己视而不见……

凡在伪装更强烈地发挥作用的地方，当它未被意识时，它就会成为无意识的。

关于艺术的起源。那种做得完美、看得完美的行为，乃是载满了种种性力的大脑系统所特有的（与情人幽会的夜晚，最细微的偶然事件也会得到美化，生命成为高雅事物的序列，所谓“失恋者的不幸比任何其他东西都更有价值”）；而另一方面，每一个完美和美好之物都起着一种无意识的回忆作用，即对那种爱恋状态及其观看方式的回忆——事物的每一种完美性、事物的全部美，都通过邻接、接近（contiguity）重又唤起爱神的极乐。在生理学上讲：艺术家的创造本能和精液（semen）在血液中的分布……对艺术和美的要求乃是一种对于传送给大脑的性欲的狂喜快感的间接要求。变得完美的世界，通过“爱”……

伪装中的“群盲欲望”

艺术家身上的欺骗 和伪装 欲望突然出现

伪装中的冥想 欲望。

伪装中的残暴

伪装中的疾病 和蜕化。

伪装中的老年

（作为虚无主义

（作为年轻的和遗传的 价值的回归——理智和性格的张力已经破碎了，例如理〈查德〉·瓦〈格纳〉

vis inertiae [惯性力] 的伪装

〈第二章：价值的起源。〉

〈第一节：形而上学家。〉

8 [2]

论形而上学的心理学

这个世界是虚假的——因此 有一个真实的世界。

这个世界是有条件的——因此 有一个无条件的世界。

这个世界是充满矛盾的——因此 有一个无矛盾的世界。

这个世界是生成着的——因此 有一个存在着的世界。

纯属谬误推论（对理性的盲目信赖：如果A存在，则它的对立概念B也一定存在）

此类推论是由痛苦激发出来的：根本上乃是一些愿望，想要有这样一个世界；同样地，对一个令人痛苦的世界的仇恨，也表达在对另一个世界、一个有价值的世界的想象中：在这里，形而上学家对现实的怨恨乃是创造性的。

第二类问题：痛苦为何？……在此得出了一种推论，即对真实世界与我们这个虚假的、变化的、令人痛苦的和充满矛盾的世界之间的关系的推论。

1) 作为谬误之结果的痛苦：谬误是如何可能的？

2) 作为罪责之结果的痛苦：罪责是如何可能的？

（——把来自自然领域或者社会的纯粹经验普遍化，并且把它投射到“自在”之中）

可是，如果从因果角度看，有条件的世界是由无条件的世界来限定的，那么，导致谬误和罪责的自由也一定是由这个无条件的世界一道来限定的，而且人们又会问：为何？……所以，虚假、生成、矛盾、痛苦的世界是被意愿的：为何？

这些推论的错误：构成了两个对立的概念，——因为如果有一种实在性与其中一个概念相应，那么“必定”也有一种实在性与另一概念相应。“要不然，人们能从哪里获得它的对立概念呢？”——因此，理性乃是一种关于自在存在者的启示的源泉。

然而，那些对立面的起源未必需要归结于一个超自然的理性源泉：相反，只要端出这些概念的真正发生过程就足矣——这种发生过程起于实践领域，起于功利领域，而且恰恰因此而有其强大的信仰（如果人们没有按照这种理性来进行推论，人们就会毁灭于此：但因此并没有“证明”理性所断定的东西）

在形而上学家那里由痛苦引起的偏见：那是十分幼稚的。“永恒极乐”：心理上的荒谬。勇敢而富有创造性的人决不会把快乐和痛苦理解为终极的价值问题，——那是一些伴随状态，如果人们要达到某个东西，人们就必须意愿两者。——形而上学家和宗教徒看到快乐和痛苦问题的突现，这一点表现了他们身上某种疲惫和病态。甚至道德对他们来说也具有这样一种重要性，只是因为道德被视为消除痛苦的重要条件。

由假象和谬误引起的偏见亦然：痛苦的原因乃这样一种迷信，即相信幸福与真理是联系在一起的（混淆：幸福在于“确信”、在于“信仰”）

〈第二节：homines religiosi [宗教徒]。〉

8 [3]

关于“homines religiosi” [“宗教徒”]

禁欲理想意味着什么？

依然新鲜的沉思默想的生活方式的预备形式，极端地，为的是获得尊敬并且取得对自身的尊敬（反对非活动性的“坏良心”）这种非活动性的条件是有待寻求的

一种对心灵之干净 的感觉，用巴洛克方式来表达

一种囚徒状态（为自己准备大量精美食品），作为对一种超级野蛮的贪欲状态的补救（这种贪欲要避免各种“引诱”）——作为对感官的仇恨，生命表达自己。

一种生命的赤贫化，一种对冷漠、安宁的需要。苦行僧的窍门。“老年”

一种病态的脆弱性，敏感性，某种老处女般的东西，回避生活：间或有一种错误地被引导的性爱和“爱情”的歇斯底里

对谦恭（“绝对服从”）的批判，间或是对权力本能的批判，即寻求绝对“工具”或者作为工具而获得最多的权力本能。这方面的聪明，懒惰（恰如在贫困和贞洁中）

对贫困 的批判（虚假的弃权和竞争，作为达到统治地位的聪明手段。

对贞洁 的批判。有用性：它给予时间、独立性——理智〈的〉娇生惯养，这在女人们中间是不堪经受的——家庭是一个喋喋不休的大窝。〈它〉蕴含着力量，防止某些疾病。女人和小孩的自由避开大量诱惑（奢侈、对权力的奴性、编排

一个人，在他身上自然的神秘多样性和丰富性在发生作用，可怕之物与令人陶醉之物的一个综合，某种允诺，某种更丰富的知识，某种更丰富的能力。禁欲理想始终表达出一种失败，一种匮乏，一种生理冲突。令人深思的是，真正说来，只有教士这个禁欲主义者种类才依然为当代人所熟悉：此乃人类蜕化和失败的表达。——而且正如我们关于浪漫主义艺术家所讲的那样，人们也可以说，真正说来，只有浪漫主义的教士才为我们所熟悉——古典主义的教士本来是可能的，他很可能也在此存在过。以一个古（典主义）〈教士〉的这样一种可能性，人们来设想一下museo Borbonico Neapels [那不勒斯波旁博物馆] 中的柏拉图：这是不是一个有胡子的狄奥尼索斯，考古学家们没有把握。这对我们来说应该是无关紧要的：而确定无疑的是，人们在这里假定了一个教士类型，——并不是一个禁欲类型……

基督教的教士代表着反自然，代表着智慧和善的权力，但却是反自然的权力和反自然的智慧，反自然的善：敌视权力、认识以及——

权力作为奇迹权力

智慧作为反理性

爱情作为反性欲

对于尘世间强大者的仇恨，以及一种隐藏的根本性的竞赛和竞争——人们想要的是心灵，人们把身体让给心灵——

对精神、骄傲、勇气、自由、精神之放纵的仇恨

对感官、感官之乐、一般快乐的仇恨，以及一种对感性和性欲的不共戴天的仇恨

基督教教士做错了这件事——诽谤的和可耻的导致误解的意志，对起源处出现的狂热崇拜和神秘仪式中的性意志的误解……

基督教教士自始就是感性的死敌：人们不能设想一种比纯洁地充满预感而又庄严的态度更大的对立了。例如，在雅典最值得尊敬的女性崇拜中，性象征的当前呈现就是以这样一种态度（而被感受到的）。生育行为乃是一切非禁欲宗教中固有的奥秘：一种关于完善和神秘意图的象征，关于未来的象征（再生、不朽

〈第三节：善人与改善者。〉

8 [4]

善人与改善者。

对身体上的和心灵上的特权者的仇恨：丑陋而失败的心灵反对美好、高傲、欢快的心灵的暴动。

它们的手段：对美、高傲、快乐的怀疑

反自然的东西作为
更高级的东西

“毫无功绩”

“危险是巨大的：人们应当颤抖
并且感到不妙”

“自然性是恶的；违背自然乃是
正当的事情。违背“理性”也
是正当的。

又是这些教士们，他们充分利用这种状态，为自己赢得“民众”。“罪人”喜欢上帝甚于喜欢“公正者”。

这就是反对“异教”的斗争（良心的谴责乃是摧毁心灵和谐的手段）。

平庸者对特立独行者的仇恨，群盲对独立不羁者的仇恨

习俗作为真正的“德行” { 反对“利己主义”：价值只是对“他者”而言
“我们人人平等”
反对统治欲，一般地反对“统治”

三个断言：

不高贵者是更高级者（抗议“俗人”）

反自然者是更高级者（抗议失意者）

平庸者是更高级者（抗议群盲、“中等者”）

在道德史上也就表现出一种权力意志，通过

时而是奴隶和被压迫者 } 做出试验，实施
时而是失败者和自苦者 } 对他们最有利的
时而是平庸者 } 价值判断。

就此而言，道德现象从生物学的观点出发是极其可疑的。道德迄今为止的发展有以下代价：

{ 统治者及其特殊本能
成功者以及美的人物
无论哪种意义上的独立不羁者和特权者

可见，道德是一种反运动，反对自然那种谋求达到一个更高级类型的努力。它的效果是：

对一般生命的怀疑（因为生命的各种趋向被感受为“不道德的”

无意义状态，因为最高价值被感受为与最高本能相对立的——荒谬。

“更高人物”的蜕化和自我毁灭，因为恰恰在他们身上，那种冲突被意识到了。

道德中的奴隶起义：怨恨是创造性的。被压碎者、被践踏者，对他们来说，真正的反应已经不起作用了。

因此：首先是一种否定性价值（在高贵的道德中则相反，这种道德起源于一种对自身的得意洋洋的肯定）。

“恶人”（真正说来乃强者）

对贵族价值的诽谤方法：（骄傲、美、幸福、喜悦、感性、富有借助于1）不愿观看，2）愿虚伪地观看，3）愿向里观看。

颠倒：把怨恨本身解释为德性（公正感）的尝试

事实上的、畏惧的卑贱状态乃是“谦恭”

非攻击性、“胆怯”、等待作为“忍耐”

作为“善”、作为“对敌人的爱”、作为“博爱”，也作为“对上帝的服从”，上帝命人们听从“当权者”

复仇愿望乃是“上帝对其敌人的胜利”，同样地，看见失败时表现出来的残暴乃是“对上帝之公正的胜利”

它的不幸乃是对“被选中者”的检验、准备，是表彰，本身就是聪明（“为的是将来获得更丰厚的报偿”）

生活在“希望”中，在“爱”中，在“信仰”中

（对贫困者和受压迫者的上帝的信仰）

贫困之尊严作为“礼拜”

总而言之，试图自我满足并且说服自己，“人们不仅会更好”，而且也“会更好地拥有”。“善人”，真正讲来即是弱者。

——其中有最深的欺诈和谎言。——

人的内化过程（作为疾病）

这种内〈化〉的形成，是〈因为〉强大的欲望随着和平和社会的建立无法向外发泄，就与幻想结盟，试图向内取得补偿。对敌意、残暴、仇恨和暴力的需求后退了，“倒退了”；在认识意愿中包含着占有欲和征服；在艺术家身上出现了倒退了的伪装力量和欺骗力量；欲望被改造为人们与之斗争的恶魔，如此等等。

意识 作为疾病

人一再把自身置入他还不具备任何本能来加以直觉的那些境地之中：也就是短暂地进行实验和根据“推理”进行行动，而不是根据本能。“理性主义的”事件，例如，法国大革命。

新鲜事物脱不了坏良心

例如婚姻

和善的、同情的、宽恕的情感（久已与自我毁灭联系在一起了）

要求探究的意志（作为反对权威的意志）

伟大的自然之征服（作为不信神状态）

和平

商人、税吏

在那些高贵的种属那里，它们放弃复仇，与至高的暴力相对抗。

也就是说，“法律意识”与坏良心关系密切

8 [5]

每一种不公都是某种非自愿的东西：因而是一种συμφορά [命运、偶然]：柏拉图在《法律篇》第九和第十〈卷〉中在谈到盗窃神庙圣物和谋害父母的恶行时如是说。

8 [6]

个人责任感的发育受到了遏制：通过绷得紧紧的性别组织（后果并不涉及行为者，而且每个行为者都承担了所有人的后果——最为奇异的也许是首脑的“良知”情况，他不得不为相关的一切赎罪）

大事件：

男人对女人的胜利（好战的、男权

和平对战争的胜利

8 [7]

说谎的乐趣乃是艺术之母，恐惧和淫荡乃是宗教之母，Nitimur in vetitum [竭力禁止] 和好奇乃是科学之母，残暴乃是非利己主义道德之母，悔恨乃是社会平等运动的源头，权力意志乃是公正的源头，战争乃是真诚（善的良知和喜悦）之父，男权乃是家庭的源头；怀疑乃是公正和沉思的根源

8 [8]

《查拉图斯特拉》

这部著作中的每一个词语都一定既使人痛苦，使人受到伤害，又使人深深地心醉神迷：——凡没有如此这般被理解的，就是人们根本没有理解的。

[1] 相应的手稿编号为：Mp XVII 3c。——译注

第一卷

9 [1]

原则与预先考量。

1.论欧洲虚无主义 的历史。

作为以往理想的必然结论：绝对的价值状态。

2.关于永恒轮回 的学说：作为虚无主义的完成，作为危机。

(1) 3.哲学的整个发展乃是求真理的意志的发展史。这种意志的自身置疑。社会价值感发酵成为绝对的价值原则。

(2) 4.生命问题：作为权力意志。(社会价值感暂时占优势是可以理解的，而且是有用的：这关系到一个基础的建立，在此基础上，一个更强大的种类终于成为可能的了。)强者的尺度：能够在颠倒了的价值评估下生活，并且永远重新意愿这种价值评估。国家和社会作为基地：世界经济观点，作为培育的教育。

9 [2]

(3)

对善人的批判。(并非对伪善的批判：——这充其量有助于我开心和保养)以往与可怕的情绪及其弱化、抑制的斗争——：道德作为渺小化。

9 [3]

(4)

康德：使英国人的认识论怀疑主义对德国人来说成为可能的

1) 因为他使德国人的道德需要和宗教需要对怀疑主义发生兴趣(正如出于同样的原因，现代学者们把怀疑论当作奥古斯丁的柏拉图主义的准备来利用；正如帕斯卡尔甚至利用道德主义的怀疑论来激发信仰需要(为信仰需要“辩护”))

2) 因为他用经院哲学的方式装扮和扭曲了怀疑主义，因此使之能够为德国人科学上的形式趣味所接受（因为洛克和休谟本身过于明朗和清晰，按照德国人的价值本能来讲，就是“过于肤浅”了——）

康德：一个渺小的心理学家和善于识人者；在伟大的历史价值方面，他的看法粗糙而失策（法国大革命）；卢梭式的道德偏执狂，具有隐秘的基督教价值观；完全的教条主义者，但带有一种笨拙的对于这一癖好的厌恶情绪，乃至希望对其施以压制，但也因为怀疑论而立即感到厌倦了；尚未受任何世界主义审美趣味和古代美的气息的熏陶……是一个拖延者和中介者，而不是什么原创的东西

（——就像处于机械论与唯灵论之间的莱布尼茨

就像处于十八世纪的趣味与“历史感”（——它本质上是一种异国情调感）的趣味之间的歌德

就像处于法国音乐与意大利音乐之间的德国音乐

就像处于罗马帝国与民族主义之间的卡尔大帝 [2]。

起中介、桥梁作用，——卓越的拖延者。

9 [4]

结论：“曾经是他的一位老师”

人类如何使自己成为不朽…… [3]

（《地狱篇》，第15歌，第85行）

9 [5]

（5）

关于民族天才的特性，着眼于外来之物和移植之物。

英国天才把他接受的一切都粗糙化和自然化

法国天才把一切都冲淡、简化，对一切都想当然，把一切都装扮得漂漂亮亮；

德国天才把一切都混合、调和、搅拌起来，加以道德化。

意大利天才大大地对移植之物作了最自由和最精细的应用，并且插入远甚于抽离：作为最丰富的天才，他作了最多的馈赠。

9 [6]

(6) 关于美学

感性 } 提高了的、常胜的生命的形象及其美化力量：
陶醉 } 以至于有某种完满性被置入事物之中

反过来说：完满性之美 在哪里显示出来，感性和陶醉的世界就在哪里一道被激发出来，从古老的共生状态（Verwachsenheit）当中。因此，宗教的幸福 包含着感性和陶醉。

而艺术家的感觉论上的敏感性同样是本质性的。

“美的”对快乐有点燃作用；人们可以想一想“爱情”的美化力量。难道不会是相反地，倒是被美化者和完满者温柔地激发起感性，使得生命作为舒适感而起作用么？——

9 [7]

(7)

精神性 当中的过剩 力量，为自身设立新的目标；完全不只是作为对低级世界或者有机体、“个体”的保存起命令和引导作用的东西。我们比个体更丰富，我们是整个链条，还带有这个链条的全部未来的使命。

9 [8]

关于计划。

以完全自然主义的 价值取代道德价值。对道德的自然化。

以关于支配性构成物的学说 取代“社会学”

以情绪的透视学说（其中包含着一种情绪等级制）取代“认识论”。

变形了的 情绪：它们的更高级秩序，它们的“精神性”。

以永恒轮回学说（此乃培育和选择的手段）取代“形而上学”和宗教

(8) “上帝”作为至高要素：此在（Dasein）乃一种永恒的神化与非神化。但 其中并没有价值的顶点，而只有权力的顶点

对机械论 和材料 的绝对排除：两者只不过是低贱等级的表达形

式，情绪（“权力意志”）的最非精神化的形式

世界之愚昧化 作为目标，与权力意志一致，后者使诸因素尽可能相互独立：美作为获胜者的习惯 和娇惯 的标志：丑恶之物乃诸多失败的表达（在有机体本身中），没有什么遗传！这个链条作为整体而增长

从生成之顶点（在最奴性的基础上对权力的至高精神化）倒退，这乃是此种至高的力量的后果，这种力量反对自身，既然它再也不需要组织什么，它就把自己的力量用于解体……

a) 对群体生活的越来越大的战胜，并且使之臣服于一个较小，但较强的数量。

b) 对特权者和强者的越来越大的战胜，因而出现了民主制度，最后出现了成员们的无政府状态。

9 [9]

当代音乐。

一部论战著作

弗里德里希·尼采著。

9 [10]

第二部论战著作

作为道德的群盲透镜（Heerden-Optik）。

在道德家和道德哲学家中间。

一种与道德的决裂。

对于道德，等级差异贡献了什么？

禁欲理想贡献了什么？

群盲贡献了什么？

哲学家们贡献了什么？

食肉动物的情绪贡献了什么？

9 [11]

在道德家中间。——伟大的道德哲学家。道德作为以往哲学家的厄

卢梭。康德。黑格尔。叔本华。利希腾贝格 [4]。歌德。

格拉西安 [5]。马基雅弗里。加利亚尼 [6]。蒙田。帕斯卡尔。

卡莱尔。G. 爱略特 [7]。H. 斯宾塞。

圣伯夫。勒南。龚古尔 [8]。司汤达。拿破仑。

柏拉图。爱比克泰德。伊壁鸠鲁。塞涅卡。马可·奥勒留。

9 [12]

(9)

奥芬巴赫 [9]：法国音乐，具有伏尔泰精神，自由而放纵，带有一丝讥讽的冷笑，但却明快、风趣到了平淡无奇的地步（——他没有涂脂抹粉——），而且并没有娇滴滴的、病恹恹的或者金色维也纳式的感性。

9 [13]

价值。

“生命的价值”：——但生命乃是一个个案，人们必须为一切此在（Dasein）辩护，而不仅仅是为生命辩护，——这个辩护原则乃是生命据以说明自己的东西……

生命本身不是达到某物的手段；它是权力之增长形式的表达。

——我们不再把我们的“愿望”弄成审判存在的法官！

——我们不会重又把我们的发展的最终形式（例如精神）安置为这种发展背后的某种“自在”

9 [14]

末章：最终愿望。

书的结尾（智慧本身如同生命：）深刻而有诱惑力。

9 [15]

(10)

德尔图良 [10] 关于那些恶的天使所讲的话，人们也可以对禁欲的教士们来说。

关于那些恶的天使，德尔图良说（《护教篇》，第22节）：“在疾病治疗方面，它们是真正的巫师。因为它们首先进行折磨；然后它们就不断开出新的有害的药方，直到奇迹出现：——可是人们仍然相信，它们是有帮助的，因为它停止了折磨”。

9 [16]

(11)

“己所不欲，勿施于人”。这个“于”是可鄙的。不高尚的

1) 如果人们有权去施，人们绝没有因此就承认他人也有权施于我们

2) 对一个特别适合于某项任务的人来说，此类难堪的结果并没有作为反对这项任务的理由而得到考虑：也许它们可以成为刺激物。

愚昧无知莫过于端出一种道德上的夸张（例如：要爱你们的敌人！）。人们由此就把理性从道德中驱逐出去了.....道德中的自然

绝对的信念：高与低的价值感是不同的；低等者缺乏大量的经验，自低等向高等，误解是必然的。

9 [17]

(12)

对人的缩小必须长久地被视作唯一目标：因为首先得建立一个广大的基础，以便一个更强大的人的种类能够站立在上面。何以迄今为止每一个得到强化的人的种类都站在低等种类的水平上呢——

9 [18]

(13)

反对基督教理想的斗争，反对关于“极乐”和作为生命目标的拯救的学说的斗争，反对天真者、纯洁心灵、受难者和落难者等等的至高地位的斗争（——上帝、上帝信仰还与我们何干！时至今日，“上帝”只不过是一个褪了色的词语，甚至再也不是一个概念了！）可是，正如伏尔泰临终前所讲的：“别跟我谈那个人！” [11]

究竟何时何地有一个人，可以算作是以类似于 那种基督教理想的方式进行观看的呢？至少对于一个心理学家和肾脏检查者必须具有的眼睛来说！——人们浏览了普鲁塔克 [12] 的所有主角。

9 [19]

(14)

阿西西的方济各：受爱戴的、大众化的，诗人，为了最低等的人们而反对贵族统治 和灵魂等级制。

9 [20]

(15)

苏格拉底：反对高贵的本能，十分粗俗（反对 艺术，但以典型的科学方式。嘲笑勒南的失策本能，后者把高贵（noblesse）与科学搅和在一起。）

科学与民主 是紧密联系在一起的（尽管连勒南先生也这样说），确凿如艺术与“好的社会”。

9 [21]

(16)

向恶习 致敬：

希腊文化 与鸡奸

德国音乐 与嗜酒

科学 与

复仇欲

9 [22]

(17)

历史中的大谎言：

仿佛曾经有异教的堕落，它为基督教开辟了道路！而实际上那是古代人的衰落和道德化！把自然本能重新解释为恶习，这是早就发生的事啊！

——仿佛教会的堕落 乃是宗教改革的原因；那只不过是借口，是

宗教改革的煽动者的自我欺骗——其实当时有的是种种强烈的需求，它们的残酷性急需一种精神上的掩饰

9 [23]

(18)

对垂死者 的言语、举止和状态的欺骗性解释：例如，把对死亡的恐惧与对“死后”的恐惧彻底混为一谈……

9 [24]

作为诱惑 之书的imitatio [摹仿] (在孔德那里)

9 [25]

四位伟大的民主主义者：苏格拉底、基督、路德、卢梭

9 [26]

(19)

与永恒不变之物的价值（斯宾诺莎 的幼稚性，笛卡尔 亦然）相对立，乃是最短促而易逝之物的价值，是生命这条长蛇肚皮上闪烁着的诱人的金色光芒——

9 [27]

(20)

用力求达到我们目标的意志、因而 也就是力求达到其手段 的意志来替代道德。

用自然命令 替代绝对命令

不想得到任何赞扬：人们所作所为乃是对他有用的、或者使他愉快的、或者他必须 做的事。

9 [28]

(21)

心理学家的大伪造：

1) 人类追求幸福

2) 道德 是通向幸福生活 的唯一道路

无聊而空洞的基督教的“极乐”概念

9 [29]

〈 (22) 〉

勒南先生的绝对的本能匮乏，他把科学与高贵（noblesse）混为一谈。科学根本上是民主的和反寡头政治的。

9 [30]

(23)

概念 之纠正

利己主义。如果人们理解了何以“individuum”[个体、个人]是一个错误，每个个体毋宁说恰恰是直线进行的整个过程（不只是“遗传的”，而是它本身……），那么，这个个体就具有一种无比巨大的重要性。在这一点上，本能说得完全正确；凡这种本能减退处（——凡个人只为他人效力而为自己寻求一种价值的地方），人们肯定能推断出疲乏和蜕化。观念上的利他主义，彻底地和没有伪善地，乃是这样一种本能，它至少可以为效力于其他利己主义而创造出第二种价值。可是，它多半只是虚假的：一条为保存本己的生命感、价值感而走的弯路

9 [31]

(24)

在哲学中就像在战场上，关键在于

——内在线索——

9 [32]

谁不曾参与拜罗伊特的可恶的蒙昧主义

9 [33]

(25)

风纪之缺失：将来需要大量禁欲苦行来强化意志，自愿的自身弃绝

(26)

工人应当像战士 那样学会感受。有一份酬金，一份工资，但得不到支付！付清与业绩 之间没有任何关系！相反，要按其特性 来为个人定位，使之能够作出他职责范围内的最佳业绩。

(27)

1. 虚无主义乃是一种常态。

虚无主义：没有目标；没有对“为何之故？”的回答。虚无主义意味着什么呢？——最高价值的自行贬黜。

它是两义的：

A)) 虚无主义作为提高了的精神权力的象征：作为积极的虚无主义。

它可以是强者 的标志：精神力量可能如此这般地增长，以至于以往的目标（“信念”、信条）已经与之不相适应了

——因为一种信仰一般而言表达的是生存条件的强制性，一种对某个人物借以发育、生长、获得权力的各种关系的权威的屈服……

另一方面，它也可能是不充分的 强者的标志，目的是创造性地重又设定一个目标、一个为何之故、一种信仰。

作为强暴性的破坏力量，它达到它的相对力量的极大值：作为积极的虚无主义。它的对立面或许是疲乏的虚无主义，后者不再进攻，其最著名的形式就是佛教：作为消极的 虚无主义。

虚无主义表现为一种病态的中间状态（巨大惊人的概括、对根本无意义的推论就是病态的）：要么生产性的力量还不够强大；要么颓废还在犹豫不决，还没有找到它的辅助手段。

B)) 虚无主义作为精神权力的下降和没落：消极的虚无主义。

作为一种弱者的象征：精神力量可能已经困倦、已经衰竭，以至于以往的目标和价值不适合了，再也找不到信仰——

价值和目标的综合（每一种强大的文化都以此为基础）自行消解，结果是各种价值相互冲突：导致瓦解

一切令人振作、有疗救作用、提供慰藉、令人麻醉的东西纷纷出笼了，披着形形色色的伪装，宗教的、或者道德的、或者政治的、或者美学的，等等

2.上述假设的前提

没有真理；没有事物的绝对性质，没有“自在之物”

——这本身就是一种虚无主义，而且是极端的虚无主义。它径直把事物的价值 设入其中，而没有、也不曾有一种实在与此价值相适应，相反，只有一种价值设定者 方面的力量的标志，一种对于生命目的的简化

9 [36]

求真理的意志作为权力意志

9 [37]

判断的本质（肯定 之设定）。

9 [38]

（ 28 ）

“我相信事情是这样这样的”，这一价值评估 乃是“真理”的本质

在价值评估 中表达出保存和增长的条件

我们一切认识器官和感官 只是着眼于保存条件和增长的条件而发展起来的

对理性及其范畴的信赖，对辩证法的信赖，也就是逻辑学的价值评估，只是证明由经验证明的这些东西对于生命的有用性，而并没有证明它们的“真理性”。

必须有大量信仰 存在，人们可以作出判断，没有 对所有本质性价值的怀疑：——

这乃是一切生命体及其生命的前提条件。因此，必须 把某物看作真实的，这一点是必然的，而不是：某物是真实的。

“真实的世界与虚假的世界”——我把这个对立归结于价值关系

我们已经把我们的保存条件投射为一般存在之谓词

为了繁荣发达起来，我们必须固守于我们的信仰——由此我们已经得出：“真实的”世界并不是可变的和生成的世界，而是一个存在着的 世界。

9 [39]

(29)

价值及其变化 与价值设定者的权力增长 相关

得到容许的“精神自由”的非信仰 之尺度，乃是权力增长的表达

“虚无主义”乃是精神的至高权力 的理想，最充沛的生命的理想：既是破坏性的又是嘲讽性的

9 [40]

(30)

所谓事物具有某种自在的性质，完全撇开解释和主体性，这乃是一个根本无益的假说：它预先假定了，解释活动和主体存在并不是本质性的，一个事物脱离了一切联系仍然是一个事物。相反地，事物表面的客观特征：难道它不只是会导致主体范围内的一种程度差异吗？——兴许慢慢变换的东西向我们表明为“客观”延续的、存在着的、“自在的”

——客体只是主体内部 的一个虚假的种类概念和对立面吗？

9 [41]

(31)

一种信仰 是什么？它是如何形成的？一切信仰都是一种持以为真 (Für-wahr-halten)。

虚无主义的极端形式或许是：一切信仰，一切持以为真，都必然是错误的：因为压根儿就没有一个 真实的世界。也就是说：这是一个透视主义的假象，其起源就在我们心中（因为我们不断地迫切需要 一个狭隘的、压缩的、简化的世界）

——力量的尺度就在于：为了不致毁灭，我们就只好承认虚假性、

谎言的必要性。

就此而言，作为对一个真实世界的否定，对一种存在的否定，虚无主义可能是一种神性的思想方式：——

9 [42]

(32)

快到 1876 年时，我理解了通过瓦格纳能谋求什么，我于是害怕看到我以往的整个意愿都烟消云散：而且通过需要方面的深刻统一性的全部纽带，通过一种感激之情，通过浮现在我眼前的无可替代性和完全的相互惦记，我当时受到瓦格纳的牢牢束缚。

差不多与此同时，我觉得自己难分难解地被禁囿于我的语文学和教学活动中了——被禁囿于我生命的一个偶然事件和权宜之计中了：我再也不知道该如何脱身，我已经精疲力竭，被耗尽了。

在这个时候我理解了，我的本能所谋求的东西乃是与叔本华相反的，那就是要为生命辩护，即使在生命最可怕、最模糊、最具欺骗性的现象中：——对于后者，我已掌握了“狄奥尼索斯”公式。

（有人认为“物之自在”必然是善的、福乐的、真实的、统一的；与之相反，叔本华对作为意志的“自在”的解释则是一个本质性的步骤：只不过他并不理解这种力求神性化的意志，因为他耽于道德基督教理想中

叔本华依然如此深远地受制于基督教价值，以至于现在，在自在之物在他看来不再是“上帝”之后，它就不得不成为恶劣的、愚蠢的、卑下的了。他理解不了，可能有不同存在之可能性的无限多种方式，甚至是上帝存在之可能性的无限多种方式。

诅咒那种目光短浅的二分 [13]：善与恶。

9 [43]

(33)

虚无主义“何为？”的问题是以过去的习惯为出发点的，借助于这个习惯，目标似乎是从外部被提出来、被赋予、被要求的——也即是通过某种超人的权威。在人们已经荒疏了对这种权威的信仰之后，人们却还是按老习惯去寻求另一种权威，后者懂得无条件地说话，能够规定目标和使命。现在，首先出现的是良知的权威（道德越是从神学中解放出来，就越是具有强制性）；作为对一种人格权威的补偿。或者是理性的

权威。或者是社会本能（群盲）。或者是具有某种内在精神的历史学，后者于自身中有自己的目标，人们可以沉湎于其中。人们想躲避意志，躲避对某个目标的意愿，躲避为自己赋予一个目标的风险；人们想推卸责任（——人们或许会接受宿命论）。最后就是：幸福，以及——带着几分伪善——大多数人的幸福

个体的目标以及它们的冲突

集体的目标与个体目标相冲突

每个人都参与其中，哲学家亦然。

人们以为：1）一个特定的目标根本没有必要

2）也根本不可能预见

恰恰就在现在，当意志在至高的力量中或许成为必需时，它却是最虚弱和最怯懦的。

绝对地怀疑意志对于整体的组织力量。

一切“直观性的价值评估”鱼贯而出的时代，仿佛人们从中能够获得别处再也得不到的指示。

——对“何为？”的回答受到下述各项的要求

1）良知

2）追求幸福的欲望

3）“社会本能”（群盲）

4）理性（“精神”）

——只是为了不必意愿，必须为自己设定这个“何为”。

5）最后：宿命论，“没有答案”，但是“去任何什么地方”，“意愿一个何为是不可能的”，带着顺从……或者反抗……目标方面的不可知论

6）最后，否定作为生命之何为；生命作为某个把自己理解为无价值的并且最终扬弃自己的东西。

9 [44]

（关于第三篇文章）

主要观点：人们并没有认为高等种类的使命 在于对低等种类的引导（诸如孔德所做的那样——），而是把低等种类视为一个更高的种类赖以实现它自己的使命的基础，——它只有在这个基础上才能够立身。

强大而高尚的种类赖以保存自身（在精神培育方面）的条件，是与斯宾塞之类小贩们的“工业大众”的条件相反的。

凡一味听任最强大的和最丰硕的人物，而使此类人物的生存成为可能的东西——悠闲、冒险、无信仰、放荡不羁本身——，倘若它听任中等人物的支配，那就必然会毁掉后者——而且它实际上也这样做了。在这里相合适的是勤劳、规矩、适度、固定的“信念”，——质言之就是群盲道德：有了这种道德，这个中等种类将趋于完满。

虚无主义的原因：

1) 高等种类的缺乏，也就是缺乏这样的种类，它们取之不尽的成果和权力维护着那种对人类的信仰。（人们想到拿破仑的功劳：几乎本世纪所有的高级希望）

2) 低等种类“群盲”、“大众”、“社会”荒疏了谦恭的态度，并且夸张了它们对宇宙价值和形而上学价值的需求。这样就把整个此在（Dasein）庸俗化了：因为只要大众占了上风，他们就会对特立独行者实行暴政，使之丧失自信而成为虚无主义者

构想高级类型的一切尝试都是失败的（“浪漫派”、艺术家、哲学家、反对卡莱尔把最高道德强加给他们的企图）。

反抗高等类型，此乃结果。

一切高等类型的没落和不稳固；反对天才的斗争（“大众诗歌”等等）。把对低等者和受苦者的同情当作心灵之崇高的标准

缺乏哲学家，行为的阐明者，不光是改写者

9 [45]

大体上，每个事物的价值量就等于人们为它所付出的。不过，如果人们说的是孤立的个体，那么这个说法就不对了；个人的伟大能力完全超出了他自己为之所做的、所牺牲的、所遭受的。但如果人们来考察一

下自己的种类前史，那么，人们也会在那里发现那种历史，即各色各样的舍弃、争斗、劳作、实施而大大地节约和积蓄了力量的历史。伟人之所以成为伟人，是因为他付出了如此之多，而不是因为他犹如一个奇迹，作为天意和“偶然”的馈赠而现身。“遗传”是一个错误概念。为了一个人的成就，他的祖先们已经付出了代价。

9 [46]

(36)

求真理的意志

1) 作为征服和与自然的斗争

笛卡尔对学者的判断

2) 作为对支配性的 权威的抵抗

3) 作为对危害我们 的东西的批判

9 [47]

科学方法的历史，A．孔德差不多把它理解为哲学本身

9 [48]

(37)

在“真”和“不真”之间下断定，一般地就是对事实真相的断定，根本不同于那种创造性的设定，即那种包含在哲学之本质中的构成、塑造、征服、意愿。把一种意义投放进去——这项任务绝对地始终还是多余的，假如其中并没有任何意义的话。音调的情形就是这样，而民族的命运亦然：它们能够胜任对不同目标作极为不同的解释和定向。更高级的阶段是一种目标设定，进而赋予事实以形式，也就是对行为的解释，而不只是概念的改写。

9 [49]

(38)

人与其说是他的父母的孩子，还不如说是他的四个祖父母的孩子：原因在于，在我们生下来的时候，我们的父母多半还没有确定自己；祖父母类型的胚胎在我们身上成熟起来；而在我们的孩子们身上，我们的父母的胚胎才成熟起来。

(39)

《新约全书》决非无辜。人们知道它的成长基础。这个民族，这个带着某种对自身的无情意志的民族，在它失去了任何自然依靠并且久已丧失了它的生存权利之后，却懂得了实现自己，为此亟需把自身完完全全建立在非自然的、纯粹想象的前提之上（作为特选民族、作为圣徒团体、作为希望民族、作为“教会”）：这个民族完美无缺地、带着某种程度的“良知”实施欺骗（pia fraud [善良的欺骗]），〈以为〉当人们进行道德说教时，就不可能十分小心谨慎了。如果犹太人作为无辜本身出现，这种危险就变大了：当人们读《新约全书》时，应当始终掌握着自己的那一丁点儿理智，那种怀疑和恶意。

出身最卑微的人，部分地是无赖，良好而可敬的上流社会的渣滓，本身是远离文化气味而成长起来的，没有教育，没有知识，全然不知道在精神事物中可能有良知这种东西（“精神”一词始终只是作为误解而出现的：人人都在讲的“精神”对这些民众来说始终还是“肉体”而已）但是——犹太人：本能上就是聪明的，从一切迷信的前提出发，因其无知本身而具有制造某种诱惑的优势

(40)

在何种意义上权力意志 作为唯一的和绝对的非道德之物 剩余下来了：参看斯〈图亚特〉·穆勒（关于孔德）

“我们认为生命并非多么富于乐趣，以至于它可能照料不了所有那些具有利己倾向的人们。相反地，我们认为，一种对利己倾向的足够满足——不是过度地，但也许到令人最完全地获得享受的那个程度——几乎总是对善意的欲望产生有利的影响。在我们看来，对个人乐趣的道德化的要义并不在于，人们把个人乐趣限制到尽可能小的程度上，而倒是在于要培养那种愿望，即与他人（甚至与全体他人）分享个人乐趣的愿望，在于人们鄙弃所有那些不能以此方式与他人分享的乐趣。只有一种倾向，或者说爱好，经常与这个条件不相容，那就是统治的欲望——这种追求包含着相应的对他人的贬抑，并且以此为前提条件。”

(41)

我们当中最勇猛者都没有足够的勇气面对自己真正知道的事情……

某人留在何处或者尚未出现，某人在何处能下判断说“这就是真理”，这是由他的勇敢程度和强度来决定的；至少胜于无论何种眼与心的敏锐或迟钝。

9 [53]

(42)

犹太人在艺术领域略具天才，他们有海因里希·海涅和奥芬巴赫，这位才智卓绝、纵情恣意的萨蒂尔 [14]。作为音乐家，奥芬巴赫忠于伟大的传统，对于不光长着耳朵的人来说，他是对那些伤感和彻底蜕化了的德国浪漫派音乐家的真正解脱

9 [54]

——女人意愿在她所爱者那里受苦……

9 [55]

(43)

根据一个人对人有什么用处，或者有什么价值，或者有什么害处来评估他的价值：这不多不少就等于根据所产生的效果来评估一件艺术作品。不过，一件艺术作品是可以与其他艺术作品相比较的；而这与其他人相比较的人的价值是根本不搭界的。

“道德的评价”，只要它是一种社会的评价，就完全是根据人的作用来衡量人的。

一个心直口快的有着独特趣味的人，为自己的孤独所包围和掩藏，变得不善言辞、沉默寡言——一个落落大方的人，也就是一个属于更高级的、至少不一样的种类的人。你们如何能因为无法认识他、无法加以比较而贬低他呢？

在那个典型的庸人、英国佬J. St. 穆勒那里，我发现了对于这样一种价值的典型迟钝。例如，穆勒说到A. 孔德：“他在早些时候带着一种愤怒来看待拿破仑的名声和纪念，这种愤怒为他带来了至高的荣誉；后来，他却宣布拿破仑是一个比路易·菲利普 [15] 更值得尊重的独裁者；——那是这样一个东西，它使人们衡量出他的道德标准已经下降到了何种程度上了”。

道德（上的）贬值带来的后果是最大的判断迟钝：一个人本身的价值被低估、几乎被忽略和被否定了。

质朴目的论 的残余：只从人的角度 看人的价值

9 [56]

历史学家和其他掘墓人，是一些在棺材与棺材碎片之间生活的人

9 [57]

(44)

哲学乃是发现真理的艺术：在亚里士多德看来就是这样。与之相反，伊壁鸠鲁派则利用亚里士多德的感觉主义认识论，对真理之追求采取了完全嘲弄性的和拒斥性的态度；“哲学是一种生活 艺术”。

9 [58]

三大幼稚：

认识是谋求幸福的手段（仿佛……）

是谋求德性的手段（仿佛……）

是谋求“对生活的否定”的手段，

——因为它是导致失望的手段——（仿佛……）

9 [59]

(45)

——它们就这样矗立在那里，来自远古时代的价值：谁人能推翻它们，这些重重的、毫不动摇的起重机？

——它们的意义是一种荒谬，它们的要害是一种癫狂

——急躁而激昂的人物，唯凭着人们所猜出的真理，我们才相信他们：一切证明意愿都使我们变得难以驾驭，——看见学者及其轻手轻脚的步态，我们就立即逃之夭夭。

——顽固的人物，精细而吝啬

——住在你们周围的，马上会住惯的。

——干涸的沙质心灵，干旱的河床

——有着持久的意志，充满深深的猜疑，从寂寞的苔藓中滋长

——暗地里烧毁，不是为了自己的信仰，而是为了使自己不再有勇气去信仰

——在细小的圆满事实面前卑躬屈膝

——在该做的时候不愿做的事，人们就要事后来补做；人们得“好好地做”自己没有好好地干过的事。

9 [60]

(46)

巨大的自我沉思：并不是作为个体，而是作为人类意识到自身。让我们沉思自身，让我们回想：让我们踏上大大小小的道路

A.人寻求“真理”：一个并不自相矛盾的世界，一个不欺骗、不变化的世界，一个真实的世界——一个没有痛苦的世界：矛盾、欺骗、变化——乃是痛苦的原因！他并不怀疑有一个如其应当存在那样的世界；他想为自己寻找通向这个世界的途径。（印度式的批判：甚至“自我”也是虚假的、不实在的）

在这里，人是从哪里取得实在性 概念的呢？——

为什么他恰恰从变化、欺骗、矛盾中派生出痛苦 呢？还有，为什么倒不是他的幸福呢？……——

对一切消逝、变化、转变之物的轻蔑、仇恨：——这种对持存者的估价从何而来？

显然，在这里，求真意志只不过是对于一个持存者世界的要求而已。

感官会欺瞒，理性来纠正谬误：因此，人们作出推论，以为理性是通向持存者的道路；最非感性的理念必定最接近于“真实的世界”。——大多数不幸起于感官——感官是骗子、迷惑者、毁灭者：

幸福 只有在存在者中才可能是确实可靠的：变化与幸福是相互排斥的。照此看来，最高的愿望是要与存在者化为一体。这就是通向最高幸福的独特道路。

总而言之：如其应当 存在那样的世界是实存着的；我们生活于其中的这个世界，只是一个谬误而已，——我们这个世界不应当实存（existiren）。

对存在者的信仰 仅仅表明自己〈为〉一个后果：真正的primum mobile [第一推动力] 乃是对生成者的无信仰，对生成者的怀疑，对一切生成的蔑视……

哪一种人进行这样的反思呢？是一个非创造性的、受苦受难的种类；一个厌倦生活的种类。倘若我们设想出一种相反种类的人，那么，这种人就不必有对存在者的信仰：更有甚者，他们会蔑视存在者，把存在者视为僵死的、无聊的、冷漠的……

相信应当存在的世界存在着（ist），真正地实存着，这乃是那些非创造性的人们的信仰；他们不想创造一个 如其应当存在那样的世界。他们把这样一个世界设定为现成的，他们寻求通达这个世界的手段和道路。——“求真理的意志”——乃是求创造的意志的昏聩无能

要认识：某物如此这般存在	自然的力度方面
要行动：某物如此这般生成	的对抗。

虚构一个世界，一个合乎我们愿望的世界，这是心理学上的诡计和阐释，为的是把我们尊重、我们感到适意的一切与这个真实世界 联系起来。

这个层次上的“求真理的意志”本质上是阐释的艺术；其中始终还包含着阐释的力量。

这同一种人，变得更加贫困 一等了，不再拥有阐释的力量、创造各种虚构之物的力量，成就了虚无主义者。虚无主义者是这样一种人，对于如其所是地存在的世界，他断定它不 应当存在；对于如其应当是地存在的世界，他断定它并不实存。[16] 据此看来，此在（dasein）（行动、受苦、意愿、感受）就没有什么意义了：“徒然”的激情乃是虚无主义者的激情——同时作为激情，还是虚无主义者的前后不一致

不能把自己的意志置入事物之中的人，丧失信义和力量的人，至少还会把一种意义 放置进去，亦即会置入一种信仰：相信已经有一种意志在那里，这种意志意愿、或者应当意愿进入事物之中。

这就是意志力 的尺度：人们能在多大程度上缺少事物的意义，人们能在多大程度上坚持生活于一个无意义世界中：因为人们自身组织了这个世界的一小部分。

因此，哲学的客观眼光 就可能成为意志贫乏和力量匮乏的标志。因为力把比较切近和最切近之物组织起来；那些只愿意确定什么存在的“认

识者”，乃是一些不能如其应当存在的那样 来确定什么的人们。

艺术家 是一个中间种类：他们至少能确定应当存在之物的一个譬喻——他们是创造性的，因为他们其实是在改变 和改造；他们不像认识者，后者听任万物如其所是地保持原样。

哲学家与悲观主义宗教的联系：这同一种人（——他们赋予受最高评价的事物 以最高级的实在性。

哲学家与道德家 及其价值标准的联系。（道德的世界解释作为意义：在宗教意义没落之后——

对哲学家的克服，通过对存在者世界的毁灭：虚无主义的中间阶段：在那种颠覆价值、把生成之物这个虚假世界当作唯一之物 来神化和赞成的力量出现之前。

B．作为正常现象的虚无主义，可能是不断增长的强壮 或者不断增长的虚弱 的征兆

一方面，创造、意愿 的力量增长到了如此地步，以至于它不再需要这样一种总体阐明和意义 设置（“进一步的任务”、国家等等）

另一方面，甚至创造出意义 的创造性力量也减退了，而且〈成为〉对支配性状态的失望。无能于信仰 某种“意义”，“无信仰”

着眼于这两种可能性，科学意味着什么呢？

1) 作为强壮和自我控制的标志，作为疗救性的、带来慰藉的幻想世界的可能 缺失

2) 作为销蚀性的、折磨性的、失望的、削弱性的

C．对真理的信仰，得到某个被信以为真的东西的支持的需要：撇开以往一切价值感的心理学上的还原。畏惧、懒惰

——无信仰 亦然：还原。要是根本就没有一个真实的世界，无信仰何以获得一种更新的价值 呢（由此，以往被浪费 在存在世界上的价值感又会释放出来）

9 [61]

伟大的方法论家：亚里士多德、培根、笛卡尔、A．孔德。

9 [62]

各个认识论基本立场（唯物主义、感觉主义、唯心主义）何以是估价的结果：最高快感（“价值感”）的源泉对于实在性问题也是决定性的。

——实证知识的尺度是完全无关紧要的，或者是次要的：人们不妨看看印度的发展史。

佛教对一般实在性的否定（虚假性=苦难）乃是一个完满的结果：不可证明、无法达到、缺乏范畴，不光对于一个“自在世界”来说是这样，而不如说是对人们赖以获得这整个概念的错误程序的认识。“绝对实在性”、“自在存在”（*Sein an sich*）是一个矛盾。在一个生成着的世界里，“实在性”始终只不过是一种以实践为目的的简化，或者是一种基于粗糙器官的欺骗，或者是一种生成速度上的差异性。

逻辑上的世界否定和虚无化起于以下情形：我们必须把存在与非存在对立起来，而且要否定“生成”概念（“某物生成”），如果存在——

9 [63]

存在与生成

“理性”在感觉主义基础上展开，在感觉之偏见基础上展开，亦即是在对感觉判断之真理的信仰基础上展开的。

“存在”是“生命”概念的普遍化，而“生命”（呼吸）即“富有生机”、“意愿、作用”、“生成”

与之对立的是：“了无生机”、“不生成”；“不意愿”。也就是说：与存在者对立的并不是非存在者，并不是虚假之物，也不是死亡之物（因为唯有某种能够生的东西才能死）

“灵魂”、“自我”被设定为原事实（*Urthatsache*）；凡有生成处，都被置入了“灵魂”。

9 [64]

(48)

散布谣言的哲学家，他们不是从自己的生活出发，而是根据关于某些论题的证据的收集来构造一种哲学

决不想为了 观看而观看！作为心理学家，人们必须生活和期待——直到自身中大量体验经过筛选的结果已经结束了。人们决不能知道自己是从何而来知道某物的

否则就会有一种恶劣的表面和做作。

——对个案的无意遗忘 是哲学的，不是愿意 遗忘，蓄意的抽离：后者毋宁说标志着那种非 —哲学的本性。

9 [65]

瓦〈格纳〉身上我〈曾经赏识〉的东西，乃是他以自己的艺术和风格所支持的反基督的美好部分（多么聪明啊！——

我是全体瓦格纳信徒当中最失望者；因为在前所未有地适合于成为异教徒的时候，他却成了基督徒……假如我们德意志人在严肃的事情上向来是严肃认真的，那我们其实统统是德国的无神论者和嘲讽者：瓦〈格纳〉亦然。

9 [66]

（49）

价值重估——这是什么意思呢？必须是那些自发的 运动全都在场，新的未来的、更强大的运动：只不过它们还带着错误的名称，受到错误的估价，而且还没有意识 到自身

一种对已经达到 的东西的勇敢意识和肯定

一种对陈旧估价的老套惯例的摆脱，这些陈旧估价在我们已经达到的最美好和最强大的东西中使我们蒙受耻辱。

9 [67]

（50）

拉罗斯福哥的不情愿的幼稚性，他蛮以为自己说出了某种凶恶的、精细的和悖谬的东西——当时，心理事物当中的“真理”曾是某种令人惊讶的东西——例如：“伟大的灵魂，并不比寻常的灵魂更少激情更多德性，而只是一些有着更多伟大计划的灵魂”。^[17] 可是，约翰·斯图亚特·穆勒^[18]（他把尚福特^[19]称为十八世纪更高贵 和更哲学的拉罗斯福哥——）在拉罗斯福哥身上只看到了一个最敏锐的观察者，即人类心情中起源于“习惯性的自私自利”的一切东西的观察家。他还补充道：“一个高贵的 精神将不会下决心去把一种对卑鄙 和低级之物 的持久考察的必然

性加给自己。这或许是为了表明，性格的高尚和高贵能够战胜哪些腐败有害的影响。”

9 [68]

亨利四世的复杂性格：帝王般威严而肃然，又带有一个丑角的无常脾气，忘恩负义又忠诚可靠，慷慨大度又狡猾奸诈，充满才智、英雄气概和荒唐之举。

“在弗里德里希大帝 [20] 的著作中，人们看到从马可·奥勒留那里传下来的啤酒和香烟污渍”

海军将军科利尼 [21] 和大康迪 [22]，是由于他们的母亲而成为蒙莫朗西 [23] 人的。男性的蒙莫朗西人乃是优异而刚毅的战士，但不是天才。

同样地，元帅拿骚的莫里茨 [24] 和拿骚的海因里希 [25] 又在蒂雷纳 [26] 身上复活了，他们的外甥，他们的姐姐伊丽莎白的儿子

大康迪的母亲，夏洛特·德·蒙莫朗西，全身心地爱上了亨利四世。亨利四世说她（是）一个独一无二的女人，不光是在美貌方面，而且也在胆略上。

当老侯爵米拉波 [27] 看到他的儿子如何倾向于“走向好耍笔杆子又粗制滥造的流氓” [28] 时，他发出了哀叹

“一个自负、多产的天才” [29] ——米拉波说他的家族。

拿破仑：“我有着强健执拗的神经；要是我的心脏不以一种持续的慢速跳动，我简直就会发疯。” [30]

笛卡尔把一个学者的发现与人们对自然的战役的后果相提并论。

伏尔泰讲，他在八天时间里完全做好了《喀提林》， [31] “这一壮举让我吃惊，还让我恐惧”。 [32]

9 [69]

布丰有言：“天才无非是长久的忍耐”。 [33] 这话多半是对的，如果人们想到天才的前史，想到家族借以积聚力量资本的忍耐力——

9 [70]

贝多芬在行走中作曲。所有天才的瞬间都伴随着一种肌肉力量的过

这在任何意义上都意味着服从理性。如果每一种天才的兴奋首先都要〈求〉大量肌肉能量，——它普遍提高了力量感。反过来，一种强大的行进增强了精神能量，直至陶醉

9 [71]

(51)

请注意：什么叫“功利的”，这完完全全取决于意图、目的；而意图又完完全全取决于权力的等级：因此，功利主义不可能〈是〉一个基础，而只可能〈是〉一种后果学说，〈是〉不能绝对地造成一种对于所有人的约束性的。

9 [72]

(52)

知识之为达到权力的手段、达到“似神性”（Gottgleichheit）的手段

古圣经的传说相信，人拥有知识；人之所以被逐出天堂，只是因为上帝现在害怕人，把他从有生命树、不朽树的地方赶了出去；倘若人现在也吃生命树上的果子，那么，上帝的权力就要完了：除此之外，整个文化都是人类不断增长的恐惧，以巴别塔为象征，带着“不着边际的”目的。上帝把人类分隔开来，使人类四分五裂；语言多样性是上帝的一个应急措施，他将更好地对付个别的民族，因为他们现在忙着相互残杀。

在《旧约全书》的开头，有一个著名的关于上帝之畏惧的故事。人被说成是上帝的一个失策，动物亦然；人被认作上帝的手，上帝的最高危险；劳作、困厄、死亡，乃是上帝为了遏制对手的紧急自卫手段：

对上帝的畏惧：人是上帝的一个失策；

动物亦然

道德：

上帝之所以要禁止知识，是因为知识要达到权力，达到似神性。假如人永远保持极其愚蠢的样子，上帝本来是乐于看到人获得不朽性的

上帝为人创造了动物，然后又创造了女人，以便人有伴侣，——以使人有消遣娱乐（以便人不至于生出坏念头，不去思考，不去探讨知识

然而，魔鬼（蛇）却向人透露了知识是什么意思。

上帝的危险是巨大的：现在他必须把人从生命树那里赶出去，并且通过困厄、死亡和劳作来遏制人。真正的生命被说成是上帝的一种紧急防卫，一种非自然的状态……尽管如此，文化，也即知识功业，却追求神似性：它高高地堆积起来，直冲云霄。现在，战争被认为是必需的（语言乃是“民族”的起因），人们应当自相残杀。最后注定要没落。

人们信仰的是这样一个上帝啊！……

9 [73]

（ 53 ）

对一个形而上学世界的需要乃是由于，人们知道从现成的世界里得不到任何意义、任何目标。“因此，人们推断说，这个世界只可能是虚假的。”

“虚假性”与“无意义状态”、“无目的状态”的关系：从心理学上来解释，这意味着什么呢？

非现实性、梦幻 等等。

（现实与梦幻通过什么区分开来呢？通过意义联系，通过非偶然之物、非任意之物、原因。可是，笼统地看一看此在整体，都会让人觉得是无意义的、任意的、无目的的，现成的目的只不过是欺诈，等等）。

机械论的因果性本身或许尚能胜任一种朝向虚假性的完全解释：确实，它挑起这种虚假性。

9 [74]

启蒙运动 时期

接着是感伤主义 时期

在何种意义上叔本华属于“感伤主义”

（黑格尔属于精神性）

9 [75]

（ 54 ）

有这样一个时期，当时，陈旧的假面和对情绪的道德装饰引起了反感：赤裸裸的本性，在那里，权力的量被直接理解为决定性的（决定等级的），在那里，伟大的风格重又出现，表现为伟大的激情的结果。

9 [76]

（ 55 ）

遗腹子（——对他们的理解的困难；在某种意义上从来没有被理解过）

伊壁鸠鲁？

叔本华

司汤达

拿破仑

歌德？

莎士比亚？

贝多芬？

马基雅弗里：

这些遗腹子们将更糟糕地被误解，但更好地被了解为趋时之人。或者，更严格地说：他们决不会被理解：而且〈因而〉就有了他们的权威。（理解即是救平）[\[34\]](#)

9 [77]

（ 56 ）

所有学说都是多余的，对它们来说，并非一切都已然取决于积蓄起来的力量和爆炸材料。唯当那些为旧价值所折磨而又没有意识到的新需要、新需求的张力已经出现时，才能达到一种对价值的重估，——

9 [78]

（ 57 ）

谁若知道一切荣耀是如何产生的，也就会对德性所享有的荣耀产生

怀疑。

9 [79]

(58)

什么是赞扬？——

在五谷丰登、风调雨顺、胜利、婚礼、和平时赞扬和感谢——凡节日都需要一个作为情感发泄对象的主体。人们意愿把一切好事都归于某人，人们意愿行为者。在一件艺术作品面前的情形亦然：人们并不满足于艺术作品；人们赞扬创作者。——那么，什么是赞扬呢？那是一种关于所接受的善行的平衡，一种归还，一种对我们的权力的证明——因为赞扬者作出肯定、判断、估量、校正：他给予自己能够肯定的权利，能够分配荣誉的权利……提高了的幸福和生命感也是一种提高了的权力感：由此出发人们进行赞扬（——人们由此出发去发现和寻求一个行为者，一个“主体”——）

感谢作为善意的报复：平等和骄傲应当同时得到维持的地方，报复得到最佳实施的地方，感激就最严格地得到要求和实施。

9 [80]

“我的恼怒的冬天”。

“这就是最新之人中的一员

他变得无限度地放肆”

“嘲讽与火焰中的齷齪诞生”

9 [81]

柏辽兹的序曲《罗马狂欢》作于1844年

(奥芬巴赫)

9 [82]

第二个佛教。

对尘世的文化作了一个了结的虚无主义灾难。

其征兆是：

同情的剧增

精神过劳

把问题还原为快乐与不快的问题

引发一种反击的战争荣光

招来一种反运动、引发最衷心的“义气”的国家界限亦然，宗教的不可能性，不能用教义和寓言来延续宗教

9 [83]

论道德的谱系。

第二篇论战文章

弗里德里希·尼采著。

第四 篇：道德中的群盲本能。

第五 篇：论道德非自然化的历史。

第六 篇：在道德家和道德哲学家中间。

后记。一种与道德（作为哲学家们的妖精 [35] ）的决裂。迄今为止，道德——我曾经说过这一点——都是哲学家们的妖精。它是悲观主义和虚无主义的原因……

其最高公式 的表达。

任务。

进入欧洲悲剧时代

9 [84]

（ 59 ）

伟大的虚无主义的伪币铸造，通过对道德价值的聪明滥用：

a) 爱之为非人格化；同情亦然。

b) 唯有非人格化了的理智（“哲学家”）才认识真理，“事物的真实存在和本质”

c) 天才、伟人之所以伟大，是因为他们不去寻求自身和自己的事情：人的价值增长与他对自己的否定成正比。叔本华，第2卷440 ss。

d) 艺术乃是“纯粹的、摆脱意志的主体”的功业，对“客观性”的误解。

e) 幸福 之为生命的目的；德性 之为达到目的的手段

叔本华对生命的悲观主义判决，乃是一种道德上的转移，即把群盲标准转移到形而上学中去。

“个体”是无意义的；因此赋予个体一种在“自在”中的起源（而且“个体”此在的意义乃是迷误）；双亲只是“偶然原因”而已。

造成的恶果是，科学理解不了个体：这是迄今为止都在一条线上的整个生命，而不是生命的结果。

9 [85]

(60)

受到赞扬 的状态和欲望：

温和、公道、适度、谦逊、敬畏、体贴、勇敢、贞洁、正派、忠诚、笃信、正直、可信、献身、同情、热心、认真、质朴、和善、公正、慷慨、宽容、顺从、无私、无妒忌心、善良、勤劳

请注意！要区别：上述品质 何以被限定为达到某个特定意志和目的（往往是一个“恶的”目的）的手段

——要么作为一种占统治地位的情绪（例如：精神性）的自然后果

——要么是一种困境的表达，可以说，作为生存条件（例如：市民、奴隶、女人，等等）

总之：上述品质一概不是因为它们自身的缘故而被认为善的，都不是自在自为地“善的”，相反，它们已经服从“团体”、“群盲”的标准，被认为是达到“团体”、“群盲”之目的的手段，对维护和促进来说是必需的，具体说来也是一种真正的群盲本能的结果，因而是效力于一种与上述德性状态根本不同的本能的：因为群盲对外是有敌意的、自私自利的、无情的、充满着统治欲、怀疑等等。

在“牧人”身上出现了一种对抗：他必须具有与群盲相反的品质

群盲与等级制 不共戴天：群盲的本能有利于平均主义者（基督）；对于强大的个人（统治者们（les souverains）），群盲是有敌意的、不公的、过分的、苛求的、放肆的、冷酷的、怯懦的、欺骗的、虚假的、无情的、阴险的、妒忌的、报复的。

9 [86]

（ 61 ）

道德主义的自然论：把表面上不受束缚的、超自然的道德价值归结为它的“自然”：也即归结为自然的非道德性，归结为自然的“功利性”等等。

我可以把此类考察的倾向称为道德〈主义的〉自〈然论〉：我的任务在于，把表面上不受束缚的和变得非自然的道德价值置回到它们的“自然”之中——亦即置回到它们的自然的“非道德性”之中

请注意！与犹太教的“神圣性”及其自然基础的比较：与专制地被制定出来的道德法则一样，脱离了自己的自然（——直至与自然的对立——）。

“道德的非自然化过程”（所谓“理想化”）的步骤

作为通向个体幸福的道路

作为认识的后果，

作为绝〈对〉命令，摆脱了——

作为通向神圣化的道路

作为对生命意志的否定

道德对生命的逐步敌视。

9 [87]

（ 62 ）

在道德中受压制 和受排斥 的异端邪说

概念：异教的

：主人道德

：德性（virtù）

9 [88]

（63）

从《新约全书》中，特别是在新约福音书中，我完全没有听出什么“神性”来：而毋宁说，我听到了极度的诽谤癖和毁灭癖的一种间接形式——最不诚实的仇恨形式中的一种：

——缺乏对一个更高种类的全部认识

——对各种市侩气的大胆滥用；整部箴言宝典被充分利用、被张扬了；上帝的到来是为了对那些罗马税吏说话，这有必要吗？如此等等。

没有比这样一种反对法利赛人 [36] 的斗争更寻常的了，他们凭借的是一种荒谬而不切实际的道德虚假性——这个民族总是对这样一种力气活儿 [37] 持有乐趣

对“伪善”的谴责！出于这样一张嘴！

没有比这种对敌人的处理办法更寻常的了——高贵的最棘手种类的一个indicium [标志、证明]，或者并不是

倘若有人仅仅说出第一百个部分，那么，〈他〉作为无政府主义者就活该没落了。

彼拉多 [38]，唯一的正派人物，他对于这种犹太人的“真理”废话的蔑视（dédain），仿佛这样一个民族在事关真理时是可以发表意见的；他ἡ γεγραφα [所写的]，他的善意努力，意在摆脱这个荒唐的谋杀犯。在这种努力中，他除了一个傻瓜，几乎看不到其他什么东西了.....

对于那句从未得到充分责难的话“我就是真理”，他感到恶心

9 [89]

（64）

为了能思考和推理，对存在者的假设 是必要的：逻辑学只运用表示始终不变之物的公式

因此，这种假设或许尚不具有对实在性的证明力量：所谓“存在者”归属于我们的透镜系统。

“自我”之为存在者（——不受生成和发展的影响）

由主体、实体、“理性”等等之类组成的虚构世界是必需的——：在我们身上有一种规整、简化、伪造、人为分割的权力。“真理”——主宰感觉多样性的意志。

——根据确定的范畴把现象排列起来

——在此我们是从对事物的“自在”的信仰出发的（我们把现象视为现实的）

生成世界的特征是不可表述的、“虚假的”、“自相矛盾的”认识与生成是相互排斥的。

因此，“认识”必定是别的某种东西：必须先有一种力求认识的意志，一种生成本身必须创造出存在者的幻觉。

9 [90]

在这些论战著作中，我继续进行我的战役，反对非哲学的、同样后果严重的对道德的总体高估——

9 [91]

（65）

克服决定论。

某物有规则地出现并且可预见地出现，由此并不能得出结论：它必然地出现。一定量的力在任何确定情形中都以一种唯一的方式确定和表现出来，这并没有使它成为“不自由的意志”。“机械论的必然性”并不是事实情况：是我们穿凿附会的阐释才把它置入事件之中的。我们把事件的可表述性解释为一种支配事件的必然性的后果。然而，根据我做某件确定之事，决不能得出结论：我不得不做此事。这种强制性在事物当中是根本不可证明的：这个规则仅仅证明，这同一事件并不是另一个事件。只是因为我们的解释把“行为者”置入事物之中，才出现了一个假象，仿佛一切事件都是一种施加给主体的强制性的结果——由谁来施加呢？又是一个“行为者”。原因与结果——这是一对危险的概念，只要人们想的是某个起引发作用的东西和某个受作用的东西。

A) 必然性不是一个事实情况，而是一种阐释。

B) 如果人们认识到“主体”不是什么起作用的东西，而只是一种虚构，那就会得出各种各样的后果。

我们只是根据主体的模式把物性 构想出来，并且在阐释中把它置入感觉的杂乱无章之中。如果我们不再相信起作用的 主体，那么，对起作用的 事物的信仰，对那些现象（我们称之为事物）之间的相互作用、因果关系的信仰，就作废了。

这样，起作用的原子 的世界当然也就作废了。作出关于这个世界的假设始终是有前提的，那就是：人们需要主体。

最后，“自在之物”也就作废了：因为这根本上乃是一个关于“自在主体”的设想。但我们明白了，主体是虚构出来的。“自在之物”与“现象”的对立是站不住脚的；而这样一来，“现象”概念也就失效了。

C) 如果我们放弃了起作用的主体，也就放弃了受作用的客体。持续性、自身相同性、存在，既不寓于被称为主体的东西之中，也不寓于被称为客体的东西之中：它们是一些事件复合体，从其他复合体来看，它们表面上是持续存在的——举例说来，通过事件速度上的差异性，（静止与运动、坚实与松弛：所有这些对立本身并不实存，它们事实上仅仅表达了程度差异，后者对某种透镜尺度来说显出对立的样子。

其实并没有对立：只是从逻辑学的对立而来，我们才有了对立概念——而且是从逻辑学的对立出发错误地转嫁到事物中的。

D) 如果我们放弃了“主体”和“客体”概念，也就放弃了“实体”（*Substanz*）概念——因而也就放弃了“实体”概念的各种变式，譬如“物质”、“精神”以及其他假定性的本质，“质料的永恒性和不变性”，诸如此类。我们摆脱了质料性。

从道德上讲来：世界是虚假的。但只要道德本身是这个世界的一部分，那么，道德也是虚假的

求真理的意志乃是一种使固定，一种使真实而持续，是对那个虚假 特性的消除，通过重新解释把这个虚假特性置入存在者之中。

因此，真理并不是某个或许在此存在、可以找到和发现的东西，——而是某个必须创造出来的东西，是为一个过程，尤其是为一个本身没有尽头的征服意志给出名称的东西：把真理放进去，这是一个 *processus in infinitum* [通向无限的过程]，一种积极的规定，而不是一种对某个或许“自在地”固定的和确定的东西的意识。这是一个表示“权力意志”的词语

生命是建立在一种对持续地和规则地轮回之物的信仰的基础上的；生命越是强大，这个可推测的、仿佛已经变成存在的 世界必定越广大。

逻辑化、理性化、系统化乃是生命的辅助手段。

人把他追求真理的欲望、他在某种意义上外在的“目标”投射为存在的世界、形而上学的世界、“自在之物”、已经现成的世界。

人作为创造者的需要已然臆造了他所加工的世界，对它作了预言：这种预言（对真理的“这样一种信仰”）乃是人的依靠所在。

一切事件、一切运动、一切生成，都是一种对强度和力量关系的确定，都是一种斗争……

“个体幸福”与“种类幸福”同样都是虚构的：前者不能为后者而牺牲，远远地看，种类恰如个体一样，也是某种流动的东西。“种类的保存”只不过是种类增长的结果，也即借助于一个更强大的品种对种类的克服的结果

一旦我们设想有某个人，他对我们这样那样的存在等等负责（上帝、自然），也就是说，一旦我们把自己的实存、幸福和贫苦作为意图加给他，我们也就败坏了自己的生成之清白无辜。于是我们就有了某个人，他意愿通过我们并且与我们一道达到某种东西。

表面的“合目的性”（“无比优越于所有人类艺术的合目的性”）仅仅是那种在一切事件中运作的权力意志的结果

变得更强大的生成过程带来与一个合目的性方案相类似的秩序

表面的目的并不是蓄意的，可是，一旦达到了对一种微弱权力的优势，而且这种微弱权力作为较大权力的功能、一种等级秩序而运作，则这种组织一定给人有一种手段与目的的秩序的假象。

反对表面的“必然性”

——它只是一种表达，表示一种力量并非也是某种不同的东西。

反对表面的“合目的性”

——它只是一个表达，表示权力领域及其相互作用的秩序。

逻辑的确定性、透彻性乃是真理的标准（“omne illud verum est, quod clare et distincte percipitur” [“凡是我十分清楚、极其分明地理解的，都是真实的”] [39]，笛卡尔语）：于是，机械的世界假设就是合乎期望的和可信的了。

然而，这是一种粗糙的混淆：如同simplex sigillum veri [简单性乃

真理之标志] [40]。人们从何处得知事物的真实性质就在于这样一种 与我们理智的关系中呢？——难道不会是别种情形么？难道不会是那种最多地赋予理智以权力感和可靠感的假设最多地受到理智的偏爱、重视，而且因此 被标识为真实吗？——理智把自己最自由和最强大的能力设定为最有价值的，因而是真实的东西 的标准.....

“真实的”：从情感方面来看——：就是最强烈地激发情感的东西（“自我”）

从思维方面来看——：就是赋予思维以最大力量感的东西

从触觉、视觉、听觉方面来看——：就是在此引起最强烈抵抗的东西

所以，对于客体 来说，成效方面的最高程度 唤起那种对客体之“真理”，即现实性 的信仰。力量感、斗争感、抵抗感劝说我们：有 某种在此受到抵抗的东西。

9 [92]

李普〈曼〉，第11页。

动力，“实在的活动趋势”，还受到阻碍，它试图实现自己

——“权力意志”“张力”

“贮存和积聚起来的运动趋势”

9 [93]

（66）

我也想把禁欲主义 重新自然化 ；用强化 之意图来取代否定之意图；一种意志体操；各色匮乏和附加的斋期，甚至在最有才智的人身上（马尼饭店的晚餐：[41] 纯粹精神性的美食者带着吃坏了的胃）；与我们凭自己的力量获得的意见相关的一种行为病案；一种带有冒险和随意性危险的尝试。——人们或许也应当虚构出检验方法，来检查守信能力的强度。

9 [94]

恐怖也属于伟大：人们不能受骗上当。

9 [95]

迄今为止人们是从哪里把“真实的世界”制作出来的？

道德的非自然化也是良知的非自然化（包括禁欲主义）（包括理性、烦琐哲学、国家

合目的性。

必然性。

道德中的群盲本能。

哲学家的妖精。

未来的强者。

悲剧时代：永恒轮回学说。

心理学的伪币铸造。

价值判断支配下的逻辑。

美。作为艺术 的虚无主义。

有一种形而上学 吗？……

9 [96]

三种虚假性：

因果性

合目的性

必然性

价值的非自然化

各种对立 代替 等级秩序

被摈弃的世界

9 [97]

（ 67 ）

我们不能同时肯定和否定同一件事情：这是一个主观的经验定理，这里面没有表达出什么‘必然性’，而只表达出一种无能。

如果照亚里士多德看来，矛盾律是一切基本定律中最确定的，如果它就是最后的、最基本的定律，构成一切证明的基础，如果其他所有公理的原则都包含在这个定律中，那么，人们就应该更为严格地考量一下，它根本上已经预先假定了何种断言。要么，它是对现实之物、对存在者作了某种断言，好像人们早就已经从别的什么地方知道了这种东西，好像相反的谓词是不能够被加在这种东西上的。要么，这个定律想要说的是：相反的谓词不应当被加在这种东西上。这样的话，逻辑学或许就成了一种命令，不是为了认识真实之物，而是为了设定和设想一个对我们来说应当称之为真实的世界。

简言之，悬而未决的问题是：逻辑学的公理适合现实吗？或者，它们是为了首先给我们创造现实、‘现实性’这个概念而使用的标准和手段吗？……不过，为了能够肯定前一个问题，如前所述，人们或许一定已经认识了存在者；而实际情况根本不是这样。因此，这个定律并不包含真理的标准，而是包含着对于应当被视为真实的东西的一个命令。

假如根本就没有这样一种自身同一的A，就像所有逻辑学（也是数学）的定律以这个A为前提一样，而这个A或许已经是一种虚假性，那么，逻辑学就不会以一个纯粹虚假的世界为前提了。实际上，我们相信这个定律，是受那种似乎使它不断得到证实的无限经验认识之印象的影响。“物”——这是A的真正基础：我们对物的信仰是对逻辑的信仰的前提。逻辑学的A如同原子一样，是对“物”的一种重构……由于我们并没有理解这一点，而且我们从逻辑学中取得了真实存在的标准，我们就已经上了路，要把所有那些本质，实体、谓词、客体、主体、行动等等，都设定为实在性：也就是构想出一个形而上学的世界，亦即“真实的世界”（——但这个“真实的世界”再度成为虚假的世界……）

最本源的思维行为，即肯定和否定，持以为真和不持以为真，由于它们不仅以一种习惯，而且也以一种正当性（Recht）为前提，所以，它们从根本上必须被持以为真或者不真。它们已然受制于一种信仰，即相信我们是有知识的，相信判断能够真正切中真理：——质言之，逻辑并不怀疑自己能够对自在的真实有所陈述（也就是说，相反的谓词不可能与这种真实相适合）

这里起支配作用的是一种感觉主义的粗糙偏见：感觉会教给我们关于事物的真理，——我不可能在同一时间言说同一个事物，说它是硬的又是软的（“我不可能同时拥有两种对立的感觉”，这个本能的证据——十分粗糙而错误）。抽象的不矛盾律起于下述信仰：我们能够构成概念，一个概念不仅标示某个事物的真实，而且把捉住了这种真实……事

实上，逻辑（如同几何和算术）只适合于我们已经创造出来的虚构的真理。逻辑乃是一种尝试，它企图按照一个由我们所设定的存在模式去把握现实世界，更正确地讲，企图使现实世界能为我们所表述、计算……

9 [98]

（68）

我们的理性信仰的心理起源。

“实在性”、“存在”之类的概念来自我们的“主体”情感。

“主体”：是从我们出发得到阐释的，以至于自我被视为主体，被视为一切行为的原因，被视为行为者。

逻辑——形而上学的假设，对实体、偶性、属性等等的信仰，其说服力在于那种习惯：我们习惯于把我们的所有行为都视为我们的意志的结果，以至于作为实体的自我没有进入变化的多样性之中。——然而，并没有什么意志。——

我们根本就没有什么范畴，可以用来把一个“自在世界”与一个“现象世界”区分开来。我们所有的理性范畴都具有感觉主义的起源，都是从经验世界中解读出来的。“心灵”、“自我”——这个概念的历史表明：甚至在这里也有最古老的区分（“气息”、“生命”）——

如果并没有什么物质，也就没有什么非物质性。这个概念再也没有什么内涵……

没有什么主体“原子”。一个主体的范围总是在不断增大或者不断缩减——系统的中心不断地推移——；假如系统不能把合适的团体组织起来，它就会一分为二。另一方面，对于较软弱的主体，系统也不至于消灭它，而是可能把它变成自己的活动机能，直至在某种程度上与之一道构成一个新的单元。没有什么“实体”，而毋宁说有某个本身追求强化的东西；而且它只是间接地“保存”自己（它欲赶超自身——）

9 [99]

请注意！不要做聪明人，作为心理学家；我们甚至不可以聪明一时……谁若想从自己的知识、自己的识人本事中谋取蝇头小利（——或者是大利益，犹如政治家那样——），他就要从普遍性回到最个别的情况；不过，这种透镜与那种不同的、只有我们才可能需要的透镜是对立的：我们是从最个别性的东西向外观看的——

9 [100]

〈 (69) 〉

“种类”—— —

向更高权力发展：种类只不过是速度的相对降低，标志着达到快速强化的先决条件的可能性开始缺失（种类并不是目标：对于“自然”来说至关重要的最终目标，或许是种类之保存！！）

9 [101]

请注意！这个人使人们相互结识，——他就想如此这般通过他们谋取蝇头小利（或者是大利益，犹如政治家那样）。那个人使人们相互结识，——他意求一种更大的利益，感到自己比他们优越，他要求蔑视。

9 [102]

(70)

美学。

我们把一种美化和充盈 投置入事物之中，并且在事物身上进行虚构，直到它们反映出我们自身的充盈和人生乐趣——这样的状态有：

性欲

陶醉

膳食

春天

战胜敌人、嘲讽

精彩表演；残暴；宗教情感的狂喜。

尤其是其中三个要素：

性欲、陶醉、残暴：所有这些都是人类最古老的节庆快乐，所有这些同样在原初的“艺术家”身上占上风。

相反地：如果我们遇到显示出上述美化和充盈的事物，那么，兽性此在（das animalische Dasein）就会以一种对那些领域（上述所有快乐状态都在其中各得其所）的激发来作出应答：——兽性快感和欲望的这

些非常细腻的差别的一种混合，就是审美状态。只有在那些根本上能够胜任肉体vigor [生命力、精力] 的有所给〈出〉和溢流的充盈性的人物身上，才会出现这样一种审美状态；在vigor [生命力、精力] 中始终包含着primum mobile [第一推动力]。清醒者、疲乏者、衰竭者、形容枯槁者（例如一位学者），是绝对不可能对艺术有什么感受的，因为他不具有艺术家的原始力量，对丰富性的迫切要求：不能予者，也不能受。

“完满性”——上述状态（特别是性爱等情形）质朴地表明：最深的本能究竟把什么认作更高级的、更值得想望的、更有价值的，那就是其类型的上升运动；同时，本能真正追求的是何种状态。完满性：这是它自己的权力感的极大扩展，是丰富性，是超越所有边缘的必然溢出……

艺术令我们回忆兽性vigor [生命力、精力] 的状态；一方面，艺术是旺盛的肉身性向形象和愿望世界的溢出和涌流；另一方面，艺术也通过提高了的生命的形象和愿望激发了兽性功能；——一种生命感的提升，一种生命感的兴奋剂。

丑陋之物何以也能具有这样一种力量呢？只要丑陋之物还对艺术家的获胜能量有所传达，艺术家就主宰了这个丑陋和可怕之物；或者说，只要丑陋之物稍稍激发了我们身上的残暴欲（也许是使我们痛苦的欲望，是自虐：而且由此就有了对于我们自身的权力感。）

9 [103]

请注意！人如果病了，就该躲起来，躲到某个“洞”里去：越是有独立理性，就越是只具有兽性。

9 [104]

“我要某个东西”；“我想某个东西或许是这样的”；“我知道某个东西是这样的”。——力度：意志之人、渴求之人、信仰之人

9 [105]

(71)

关于计划。

请注意！1) 关于所有重要的时代、民族、人类和问题，一句话。

2) 无数美好的轶事，可能是历史学上的。

3) 好斗的、冒险的、棘手的——

4) 充满抑郁的喜悦的若干个地方——

5) 被低估和被诽谤者的代言人 (——声名狼藉者的代言人.....)

6) 迟缓的、迷惑性的、紊乱

7) 米诺陶洛斯 [42] , 灾难 (人们必须用人祭来供奉这个想法——多多益善!)

9 [106]

(71)

我们的心理学观点取决于以下想法

1) 传达是必要的, 而且为了传达, 必须有某个东西是确定的、被简化了的、可准确表达的 (首先在同一情形中.....)。但为了使某个东西能够成为可传达的, 它必须让人感到是安排好了的, 是“可以重新认识的”。感官材料是由理智安排的, 被还原为大致的主线条, 被弄成类似的, 被归并成同类。也就是说: 感觉印象的模糊性和混沌性可以说被逻辑化了。

2) “现象”世界是被安排好的世界, 被我们感觉为实在的。“实在性”就在于相同的、熟知的、相近的事物的不断重复出现, 在于这些事物的被逻辑化的特征, 在于相信我们在此是能够计算、预计的。

3) 这个现象世界的对立面并非“真实的世界”, 而是无形式的、不可表述的感觉混沌之世界, ——也就是现象世界的另一个种类, 一个对我们来说“不可知的”世界。

4) 如果完全撇开我们的感官的感受性和知性的主动性来追问“自在之物”可能是怎样的, 那么, 人们就不得不用一个问题来加以拒绝: 我们何以知道有事物呢? “物性”只是我们创造出来的。问题在于, 是不是还可能有许多种创造这样一个虚假世界的方式——还有, 是否这种创造、逻辑化、安排、伪造就是得到最佳保证的实在性: 质言之, 是不是只有“设定事物”者才是实在的; 还有, 是否“外部世界对我们的影响”也只不过是这样一个意愿主体的结果.....

“原因与结果”, 对一种战争和一种相对胜利的错了解释

其他的“生物”是根据我们来行动的; 我们的安排好的虚假世界 (Scheinwelt), 乃是对它们的行动的安排和征服; 一种防御措施。

唯有主体是可证明的: 只有主体, 这是一个假设——“客体”只不过是主体对主体的一种作用.....一种主体模式

9 [107]

悲观主义向虚无主义 的发展。

价值 的非自然化。价值的经院哲学。价值，孤立地、理想主义地，没有去控制和引导行为，而是谴责和反对 行为。

设置各种对立，以取代自然的强度和等级。对等级制的仇视。各种对立是合乎一个卑俗时代的，因为它们更容易理解

这个堕落的 世界，鉴于一个人工建成的、“真实的、有价值的世界”

最后：人们发现人们是用什么材料把“真实世界”建造起来的：而现在，人们只剩下了那个堕落的世界，并且把那种最高的失望一道算入它的卑鄙无耻的账户里

于是，虚无主义 出现了：人们只保留了指向性的价值 ——而且此外无它！

在此形成了强者和弱者的问题：

- 1) 弱者粉碎于此
- 2) 较强者摧毁没有粉碎的东西
- 3) 最强者克服指向性价值。

——这些加在一起，构成 悲剧时代

关于悲观主义批判。

“痛苦压倒快乐”，或者倒过来（快乐主义）：这两种学说本身就是上述第（3）点的路标，虚无主义的……

因为在这里，除了快乐或者痛苦现象，两种情形中都没有设定别的最终意义。

但这种说法出于一种人，这种人再也不敢设定一种意志、一种意图、一种意义：——对任何一种健康人来说，生命的价值绝对不是以此类次要事物为尺度的。而且，一种痛苦的优势 或许是可能的，但尽管如此，它却是一种强大的意志，一种对生命的肯定，一种对这种优势的急需

“生命不值得”；“听天由命”；“为什么流泪呢？……”——这是一种

软弱而伤感的思维方式。“一个快乐的怪物也胜于一个令人厌烦的感伤者”。

刚强有力者的悲观主义：在一场可怕的搏斗，甚至战胜之后的“目的”问题。比起我们的感觉是好还是坏的问题来——因而也就是他人的感觉是好还是坏的问题，某个东西要重要百倍，那就是：一切强大天性的基本本能。简言之，我们有一个目标，为此之故我们毫不迟疑，不怕牺牲，不怕危险，不怕担当任何灾难厄运：伟大的激情。

9 [108]

“主体”其实只是一种虚构；当人们谴责利己主义时所讲的我，
[43] 根本上是不存在的。

9 [109]

(73)

请注意！既然犹太人已经转入新的此在条件中了，就要使他们有勇气获得新的品质：恰如这一点只合乎我的本能，而且以此为途径，我也没有通过一场现在正占据上风的带毒的反运动把自己搞糊涂。

9 [110]

(74)

写生、风景画，作为虚无主义的征兆（在艺术和心理学中）

决不从事散布谣言的心理学！决不为观察而观察！这将给出一个错误的透镜，一种斜视，某个被强制和被夸张的东西。体验之为体验意愿；如果人们在此向自身眺望，那是不会成功的；天生的心理学家就像天生的画家，谨防为了观看而观看；他决不会“按照自然”工作——他把对体验之物、“案例”、“自然本性”的筛选和表达托付给自己的本能，——他意识到普遍之物本身，而不是对确定案例的任意抽象。谁会有不同做法呢，就像巴黎那些贪得无厌的小说家们（romanciers），他们可以说在暗中伏击现实，天天把一堆稀奇古怪的东西带回家去：最后会有什么结果呢？充其量是一堆马赛克，某种拼凑添加、色彩醒目、骚动不安的东西（就像在龚古尔兄弟那里）。——从艺术家意义上讲，“自然”从来不是“真实的”；它夸张、变形、留下空白。“向自然学习”是屈服、软弱的标志，是一种有失艺术家身份的宿命论。观看存在之物（*Sehen, was ist*）——这要求一种特别不同的精神类型，要求事实，要求定位者：如果人们把这种意义的全部强度发挥出来，那么，他本身就是反艺术的。

描写性音乐；听任现实发挥作用

所有这些艺术种类都更轻松、更可摹仿；天赋不足者要的就是这些艺术种类。对本能的呼吁；感应性的艺术。

9 [111]

瓦格纳，有生之年就有过一段迷信，此间已经深深卷入难以置信的云雾中了，以至于有关这个人，唯有荒唐悖谬还能得到信任

9 [112]

(75)

在那个古典与浪漫的对立背后，是不是隐藏着作用与反作用的对立呢？.....

9 [113]

请注意！对于有些命运，人们不能审视，而必须强咽下去：就像在喝马黛茶 [44] 时一样，这样做会改善它们的味道。

9 [114]

请注意！那个利己主义种类，正是它驱使我们为了他人的缘故去做什么和不做什么

9 [115]

(76)

要考量一下：

这本完满的书。——

1) 形式、风格

一种理想的独白。吸取一切学究气的东西，成其深度深度激情、忧烦的全部重点，甚至软弱、缓和、太阳方位的全部重点，——短暂的幸福、高雅的喜悦——

对示范的克服；绝对个人的。没有“自我”.....

一种记忆 (mémoires) ；最抽象的事物最有血肉、血迹斑斑

整个历史如同亲身经历和遭受（——唯有这样它才成为真实的）

仿佛一种精神对话；一个预先要求、挑战、死亡咒语

尽可能大量的可见之物、确定之物、典范之物，谨防当前之物。

一切趋时之物

避免“高尚”说辞，一般而言，要避免可能包含一种出风头意味的话语。

不是“描写”；把所有的问题都转变为情感，直至热情——

2) 收集明确的话语。对话〈语〉的偏爱。

哲学术语的替代词：尽可能用德语，表达为公式。

描述最有才智的人的全部状态；使得整部著作包含了它们的次序。

（——立法者的状态

诱惑者的状态

被迫牺牲者、动摇者的状态——

伟大责任的状态

患不可知病的状态

患不得不装假病的状态

患不得不伤心病的状态，

有摧毁快感的状态

3) 根据一种灾难来构造作品

取得从意志向悲观主义的引子。不是作为受难者、失望者来讲
话。“我们并不相信德性和美好的肿块”。

羊人剧 [45]

结尾

插话：忒修斯 [46]、狄奥尼索斯与阿里阿涅德之间的短小对话。

——忒修斯变得荒唐可笑了，阿里阿德涅说道，忒修斯变得规矩了

忒修斯对阿里阿德涅之梦的妒忌。

这位主人公自我赞赏，变得荒唐可笑了。阿里阿德涅的悲哀

狄奥尼索斯没有妒忌：“我对于你的爱，如何可能是对忒修斯的爱呢？”……

最后情节。狄奥尼索斯与阿里阿德涅的婚礼

“如果人成了神，就不会妒忌了，狄奥尼索斯说，除非是对诸神的妒忌”。

“阿里阿德涅啊，狄奥尼索斯说，你是一座迷宫：忒修斯在你这里迷路了；他再也没有小线团了；现在什么对他管用，使他不至于为米诺陶洛斯吃掉？把他吃掉的，要比米诺陶洛斯更坏”。你恭维我，阿里阿德涅答道，但我已经对我的同情感到厌烦了，所有英雄都应当在我身上毁灭。这就是我对忒修斯最后的爱：“我要把他毁灭”

9 [116]

(77)

卢梭，这个典型的“现代人”，理想主义者与流氓无赖集于一身，而且是因为后者之故而成为前者的，这个人物必须有“道德尊严”及其姿态才能经得住自己，同时由于无节制的虚荣和无节制的自我蔑视而忧伤：这样一个怪胎，已经在我们新时代的门槛旁安营扎寨，劝告人们要“回归自然”——他究竟要回何方？

我也讲“回归自然”：尽管这根本不是一种“回归”，而是一种“上升”——上升到人类强大的、阳光般纯粹的、可怕的自然和质朴中，后者可以轻松地对伟大的使命，因为它或许已经厌倦和厌恶渺小。——in rebus tacticis [在策略上]，特别是在战略上，拿破仑就是“回归自然”的。

十八世纪，人们把我们十九世纪所展开和所承受的一切都归功于十八世纪：道德狂热、情感的娇弱化（以利于弱者、被压迫者和受难者）、对形形色色的特权者的仇恨（Rancune）、对“进步”的信仰、对“人性”偶像的信仰、荒唐的平民骄傲以及对丰富激情的渴求——两者都是浪漫主义的——

我们对革命（révolution）的敌视并不针对沾满血污的闹剧

（farce），革命赖以进行的“非道德性”；毋宁说，我们的敌视针对的是革命的群盲道德性，是它始终还在赖以发挥作用的“真理”，是它赖以迷住一切平庸心灵的关于“正义、自由”的传染性观念，是它对更高阶层的权威性的打击。在它周围发生了如此可怕和血腥的事情，给这种平庸性的放纵以一种伟大的假象，以至于它作为戏剧也诱惑了最骄傲的精神。

9 [117]

在顺从成为一种宽恕的地方，人们就得顺从：也就是说，当人们丰富到不必取得什么时，就得顺从。

9 [118]

他爱这一点，只要他有权保持，直至一种偶然助他一臂，——而且直至他拥有权利

9 [119]

（78）

“对趣味的净化”只可能是一种对类型的强化的后果。我们今天的社会只体现了教养；缺乏有教养者。缺乏伟大的综合的人：在这种人身上，各种不同力量毫无疑问地为某个目标而受到束缚。我们所拥有的是多重的人，也许是迄今为止出现过的最有趣的混沌；但并不是创世之前的混沌，而是之后的混沌，多重的人——歌德乃是这个类型的最完美体现（——根本就不是什么威严崇高之人！）

对伟大情绪的权利——对认识者来说必须重获伟大情绪！既然非自身化和“客观性”迷信甚至在这个领域里也创造了一种虚假的等级制。叔本华教导我们说：恰恰只有摆脱情绪，摆脱意志，才能达到“真实”，达到认识；而没有意志的心智除了事物真实的、真正的本质之外，根本就看不到别的了。当他这样说时，上面讲的谬误就登峰造极了。

艺术中的同一种谬误：仿佛只要一切都是在没有意志的情况下被直观到的，则一切都是美的。

反对艺术中的“目的”的斗争，始终就是反对艺术中的道德化倾向、反对使艺术隶属于道德的做法的斗争。为艺术而艺术（l'art pour l'art）意味着：“让道德见鬼去吧！”——不过，即使这样一种敌视也表明了偏见的压倒优势；如果人们把道德说教者和“人类改善者”的情绪排除在艺术之外，那就再也不会从中得出结论：没有“情绪”，没有“目的”，没有一种审美之外的需要，艺术竟是可能的。“反映”啦，“摹仿”啦，很好，但究竟如何呢？一切艺术都有所称赞、有所颂扬、有所提取、有所美化

——它们以某种方式强化着 某种价值评估：难道人们仅仅应当把这一点视为一个附带现象，一个偶然作用吗？抑或，这就是以艺术家的“能力”为基础的？艺术家的情绪关涉到艺术本身吗？或者倒是关乎生命？关乎一种生命愿望？

还有，大量的丑陋、拙劣、恐怖，是艺术要描绘的么？艺术是想以此来为生命解除痛苦 吗？就像叔本华所以为的那样，艺术是要配合一种断念、一种听天由命吗？——然而，艺术家首先要把自己在生命的这种可怕性方面的状态 传达出来：这种状态本身就是一种愿望，谁体验了它，就给它最高程度的尊敬，并且把它传达出来，假如他是一个善于传达的动物，也即是一位艺术家。面对一个强大的敌人、一种巨大的不幸、一个可怕的难题而表现出来的勇敢——它本身就是生命的更高状态，是所有崇高艺术所颂扬的。好战的心灵在悲剧中欢庆它们的农神节；[47] 战争和胜利的幸福、对于受苦受难和奋力抗争之人的难以忍受的残酷，就像惯于受苦和寻找 痛苦的人所特有的一切。

9 [120]

(79)

在我们这个文明化了的世界里，我们差不多只能见到那种萎靡不振的罪犯，后者为社会的诅咒和蔑视所压倒，不相信自身，常常贬低和诽谤自己的行为，构成一个失败的罪犯类型；而且，我们反对如下看法，即认为：所有伟人皆罪犯，只不过他们具有伟大的风格，而不是可怜的风格；犯罪是一种伟大（——因为这个说法起于肾脏检查者的意识，以及所有潜入 伟大心灵深处的人们的意识。出身、良心、义务方面的“放荡”——每一个伟人都明白自己的这种危险。不过，他也意求 这种危险：他意求 伟大的目标，而且因此之故，也意求 达到伟大目标的手段。

9 [121]

(80)

要把追求自己的自然欲望的勇气 还给人

要控制人的自我低估（不是 作为个体的人的自我低估，而是作为自然 的人的自我低估……）

既然知道各种对立 是我们投置到事物中去的，那就要把它们从事物中抽离出来。

要从一般此在（Dasein）中把社会特异反应性 抽离掉（罪责、惩

罚、正义、真诚、自由、爱等等)

端出文明 难题。

向“自然性”的进步：在所有政治问题上，也包括在政党关系上，甚至商人团伙或者工人、企业家团伙的关系上，事关宏旨的都是权力问题——首先是“人们能够做什么？”的问题，然后才是“人们应当做什么？”的问题。

在这里，在伟大政治的构造中间，依然吹奏着基督教的号角（例如在每日战报或者国王对民众的讲话中）。而这越来越变得不可能了，因为它有悖于趣味和风化。“王子的喉咙”不是上帝的事情。

十九世纪相对十八世纪的进步。

——根本上，我们是要使 善良的欧洲人发动一场反对十八世纪的战争。——

1.在相反的意义，“回归自然”越来越确定地被理解了，超过了卢梭的理解。抛弃田园和歌剧！

2.越来越确定的反理想主义，更客观、更无畏、更勤勉、更有节制、更怀疑突变，反革命的

3.越来越确定地把身体健康 问题置于“心灵”问题之前：后者被理解为前者导致的一个状态，至少是前者的前提条件——

9 [122]

(80^a)

论基督教的系谱学

——胆怯者的狂热，他们一旦离开自己的国度之后就不敢返回去了，直到他们由于恐惧和恐惧的折磨，到了要毁灭自己的国度的地步。

——更大的勇气和性格的强壮 意味着：停住或者甚至于回头，以此作为继续行进。毫不胆怯的回头比毫不胆怯的继续行进更艰难。

9 [123]

(81)

关于虚无主义者的起源。

人们有了直面自己真正知道的东西的勇气，只是为时晚矣。从根本上讲，我一直是一个虚无主义者，不久前我才承认了这一点：我作为虚无主义者赖以前进的活力、冷漠，在这个基本事实上欺骗了我。如果人们迎向一个目标，那似乎就不可能说：“无目标性本身”是我们的信仰准则。

9 [124]

(82)

作为诱惑手段的道德。

“自然是善的，因为一个智慧而善良的上帝乃是自然的原因。那么，应该由谁来对‘人的堕落’负责呢？就是其暴君和诱惑者们，统治阶层——人们必须把他们消灭掉”。

： [48] 卢梭 的逻辑（试比较帕斯卡尔 的逻辑，后者对原罪作了推论）

人们不妨比较一下路德 的类似逻辑

：两者都在寻找一个借口，以采取一种作为道德 — 宗教义务 的贪得无厌的复仇需求。对统治阶层的仇恨企图把自己神圣化

（“以色列的罪孽”：教士权力地位的基础）

人们不妨比较一下保罗 的类似逻辑

：上帝这个主题始终是此类反应出现的前提，诸如正义、人性等等主题。

（在基督 那里，民众的欢呼似乎是他被处死的原因；自始就是一场反教士的运动）

（——即使在反犹太主义者 那里，也总是相同的招数：用道德上的拒绝判决来打击对手，并且为自己保留了法律惩处 的作用。）

请注意！道德审判作为权力手段。

A．“坏 良心的激发”，旨在使救星、教士以及诸如此类成为必需的，或者：

B．好 良心的激发：目的是为了能够把它的对手当作坏人来处理 and 战胜

(83)

反对卢梭：自然状态是可怕的，人是猛兽，我们的文明是一次空前的战胜这种猛兽本性的胜利：——这是伏尔泰得出的结论。他感觉到了文明状态的减弱、精美、精神快乐；他蔑视头脑狭隘，哪怕是以德性为形式表现出来的；他也蔑视禁欲主义者和僧侣的不够精致。

人在道德上的无耻 似乎预先占据了卢梭；人们可以用“不公”、“残暴”之类的说法最大地煽动被压迫者的本能，这种本能通常处于 *vetitum* [禁止] 和失宠之魔力中：以至于被压迫者的良心会劝阻他们的叛乱欲望。这些解放者特别要寻求一点：赋予他们的同党以高等人物的宏大腔调和姿态。

(84)

悲观主义的主要症状。

马尼饭店的晚餐。

俄国的悲观主义。托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基

美学的悲观主义，为艺术而艺术，“描述”，浪漫的和反浪漫的悲观主义

认识论的悲观主义。

叔本华。“现象主义”。

无政府主义的悲观主义。

“同情之宗教”，佛教的预备运动。

文化悲观主义（异国情调。世界主义）

道德论的悲观主义：我本身

牵引法（*Distraktionen*），对悲观主义的暂时解脱。

伟大的战争，强大的军事组织，民族主义

工业竞争

科学

消遣

在此让我们来分离一下：

作为强大的悲观主义——在哪里？在它的逻辑的能量中，作为无政府主义和虚无主义，作为分析论。

作为没落的悲观主义——在哪里？作为娇弱化，作为世界主义的感觉，作为“理解一切”（tout comprendre）和历史主义。

9 [127]

虚无主义的起源。

虚无主义的逻辑

虚无主义的自我克服。

克服者与被克服者。

9 [128]

（ 85 ）

临界张力：极端者露出面目，取得优势。

9 [129]

新教的没落：在理论上和历史上被理解为半吊子的。天主教在事实上的优势；新〈教〉的情感已经幻灭，以至于最强大的反新教运动不再作为本身被感受了（例如瓦格纳的《帕西法尔》）。法国的整个高级智慧在本能上是天主教的；俾斯麦已经明白，根本上再也没有什么新教了。

9 [130]

〈（ 86 ）〉

批判现代人

（及其道德主义欺骗）

“善人”，只是被坏机制（暴君和教士）腐化和引诱了

理性作为权威；历史作为对谬误的克服；未来作为进步。

基督教的国家、“军队之神”

基督教的性活动或者婚姻

“正义”王国、“人性”崇拜

“自由”

现代人的浪漫 姿态：

高贵的人（拜伦、维克多·雨果、乔治·桑

高贵的愤怒

通过激情的神圣化（作为真实的“自然”

支持被压迫者和失败者：历史学家和小说家的座右铭。

义务的斯多亚主义者

“自我牺牲”作为艺术和认识

利他主义（作为最虚假的利己主义形式

（功利主义）最富感情的利己主义。

9 [131]

（ 87 ）

这一切就是十八世纪。与之相反，没有从十八世纪遗传下来的东西有：漫不经心、喜悦开朗、优美雅致、精神圣洁；精神的速度已经改变了；精神细腻和明晰方面的享受已经让位给色彩、和谐、大众、实在性等等方面的享受。精神现象上的感觉主义。质言之，这就是卢梭的十八世纪。

9 [132]

精湛技艺 与德性

9 [133]

科学无良知乃是灵魂的毁灭。拉伯雷。良知无科学则是得救——

9 [134]

(88)

1814年，奥古斯丁·蒂埃里 [50] 读了德·蒙洛西埃 [51] 在其《论法兰西君主制》一书中讲的一段话：他用一声愤怒的叫喊来回答，并且开始写自己的著作。这个流亡者说：“获得解放的种族、从我们手中夺走的奴隶种族、称臣纳贡的民族、新的民族，释放令让你们自由，而不是让你们变得高贵；对于我们，一切都是权利；对于你们，一切都是恩典，我们与你们绝非同一个共同体；我们由我们自身构成一个整体。” [52]

9 [135]

(90)

“新教的自由”、“鉴于本己良心的责任”，路德 的这些美好的伪善：根本上是“权力意志”的最胆怯形式。因为这就是他的三个等级：a) 自由、b) 正义、c) 爱

9 [136]

信仰乃是一种“神圣的疾病”，ἱερὰ νόσος [神圣的疾病]：赫拉克利特早就意识到了这一点。信仰，一种令人疯狂的内在强制性，即：某物应当是真实的

9 [137]

(91)

反对伟大人物的斗争，根据经济学的理由来辩护。这些伟人们是有危险的，是偶然事件、特殊者、狂风暴雨，是十分强大的，足以去置疑缓慢地被构造和被奠基的东西。对于这种爆炸性的东西，我们不仅要毫无危害地把它拆卸掉，而且要尽可能地预防 它的形成.....文明社会的基本本能。

9 [138]

(92)

请注意！要个别地、逐步地、试探性地使用 一切可怕之物：文化的使命就是要做到这一点；然而，在文化壮大到足以 担当此使命之前，它还必须控制一切可怕之物，调节之，掩盖之，甚至于诅咒之.....

——凡在一种文化开始作恶 的地方，它都会借此表现出一种恐惧

姿态，也就是一种虚弱

论题：一切善都是被利用的从前的恶。

准则：一个时代、一个民族、一个个人所允许的激情越是可怕、越是巨大（因为它能够把激情当作手段来使用），则它的文化的地位就越高级。（——恶的王国变得越来越小

——一个人越是平庸、软弱、屈从、怯懦，他就越多地作为恶人 来作恶：在他那里，恶的王国是最广大的，最低级的人将处处都看到恶的王国（即禁止他、对他有敌意的王国）。

9 [139]

（ 89 ）

总而言之：要驾驭激情，而不是 削弱或者根除激情！

意志的主人力量越大，激情就会获得越多的自由，多得多的自由。

“伟人”之伟大，是由于他的欲望的自由空间，是由于更大的权力，后者善于使用这些宏伟的猛兽。

——文明的每个阶段上的“善人”都是既无危险，又大有用场的人：一种中心；一种共同意识的表达，就是关于人们用不着害怕，但尽管如此却不可蔑视的人的意识.....

教育：本质上是为了维护规则而用一种转移、引诱、病变而毁掉特殊者的手段。

这是冷酷的：但从经济角度看，却是完全合理的。至少在那个漫长时代里，——

教化：本质上是维护平庸者而建立反对特殊者的趣味的手段。

一种具有特例、试验、危险、差别的文化，乃是一种伟大的力量财富的结果：任何 贵族文化皆倾向于此。

唯当一种文化必须控制住一种力量的过剩时，在它的土地上才可能有一座奢侈文化的温室——

9 [140]

（ 93 ）

我的尝试，试图把握社会判断和价值评估的绝对合理性：当然摆脱了那种要在此计算出道德结果的意志。

：心理学的谬误和模糊的程度，目的是要为那些对保存和权力提高来说本质性的情绪辩护（为情绪创造好良心）

：愚蠢的程度，为的是使一种共同的调节和估价保持可能（为此就有教育、对教育环节的监督、管教）

：审讯、怀疑和不宽容的程度，目的是要把特立独行者当作罪犯来处理 and 压制，——为的是赋予他们本身以坏良心，使得他们内在地也患上特立独行的病。

道德本质上作为防御，作为防御手段：就此而言乃是未充分发育的人的一个标志，第123页

（无动于衷；斯多亚的；

充分发育的人首先拥有武器，他是进攻性的

战争工具转变为和平工具了（由鳞皮和平板、羽毛和毛发做成的工具）

总而言之：道德恰恰是如此“不道德”，如同世上的任何其他事物一样；道德性本身乃是是非道德的一种形式。

上述见解带来的大解放，对立远离了事物，一切事件的一致性得到了挽救——

9 [141]

（94）

劳累过度、好奇和同情——我们现代的恶习

9 [142]

（95）

文化与文明的顶峰是彼此分离的，对于这两个概念的对抗，人们可不能弄糊涂了。

从道德上讲，文化的重大契机乃是堕落时代；人类所意求和强制的驯化（“文明”）的时期乃是不宽容时代，对最有才智和最勇敢的人物

及其最深刻的敌手来说不宽容的时代。

9 [143]

(96)

对象方面的原因是多么微不足道啊！精神就是激发生机者！在所有关于“拯救”、爱、“福乐”、信仰、真理、“永恒生命”的激动闲谈当中，充斥着何种病态而顽冥的空气呵！与之相反，人们有一天会拿起一本真正异教的书，例如佩特罗尼乌斯 [53] 的书，其中根本就没有言说、意愿和评价按照一种基督教伪君子的价值标准来看并非罪恶、更非死罪的东西。而且尽管如此，对于更纯净的空气，对于更快速的步履的优越智慧，对于那种变得自由而过剩的、确信未来的力量，人们会有何种快感啊！在整本《新约全书》中，连一则笑话都没有出现：而这一点就已经驳倒了一本书……与之相比较，《新约全书》始终是没落文化和堕落的一个征兆——而且它就发挥了这样的作用，作为腐败的酵素

9 [144]

(97)

关于“逻辑虚假性”。

“个体”和“种类”概念同样地错误，而且完全显而易见。“种类”仅仅表达以下事实，即：大量相似的东西同时出现，其发展和变化速度延缓了一长段时间，以至于事实上细微的进展和增长可以忽略不计（——一个发育阶段，这时候，自我发育并不明显，以至于仿佛获得了一种平衡，并且有可能出现这样一种错误观念，即：这里已经达到目标了——而且发育过程中有过一个目标……）

形式被视为某种延续的，因此更有价值的东西；不过，形式只是我们虚构出来的；而即使事物经常“获得这同一种形式”，那也并不意味着：这就是同一种形式，——相反地，始终有某种新东西显现出来——而且唯有我们，唯有进行比较活动的我们，才把这个与旧事物相似的新东西一道计入“形式”的统一性之中。仿佛应当有一个类型被达到了，似乎它就呈现在成形过程之前，寓于成形过程之中。

形式、种类、规律、理念、目的——这里处处都犯着同样的错误，都是把一种虚假的实在性强加给一种虚构，仿佛发生的事件都蕴含着某种服从，——在此人们对事件作了一种人为的分离，把行为者是什么与这种行为的方向分离开来了（然而，这个什么与这个方向只是我们设定起来的，依据是对我们的形而上学——逻辑教条的服从：决不是一个“事实”）

对于这种强制性，使人们去构成概念、种类、形式、目的、规律（一个由同一性事态组成的世界）的强制性，人们不应当这样来理解，仿佛我们因此就能够把真实的世界固定下来了；而是应当把它理解为这样一种强制性，即要为我们预备一个使我们的实存成为可能的世界的强制性——我们要借此创造一个世界，对我们来说可计算的、简化了的、可理解的等等的世界。

这同一种强制性在于由理智支持的感官的主动性，——这种简单化、粗糙化、强化和浓缩，乃是一切“重新认识”、一切把事情弄清楚的能力的基础。我们的需要已经使我们的感官精确化了，使得“相同的现象世界”总是一再复返，因此而获得了现实性的假象。

我们这种不得不相信逻辑的主观强制性仅仅表达出：早在逻辑学本身被我们意识之前，我们所做的也无非是把逻辑学的假设置放入事件之中：现在我们就在事件中寻找它们——我们再也不能做别的了——而且我们误以为，这种强制性会保证某物的“真理性”。在我们极其长久地推动了相同化、粗糙化和简单化之后，我们就创造了“事物”、“相同事物”、主体、谓项、行为、客体、实体、形式。

世界逻辑地向我们显现出来，是因为我们已经首先把它逻辑化了

9 [145]

(98)

论权力的“马基雅弗里主义”

(无意识的马基雅弗里主义)

权力意志 的显现

a) 在各色被压迫者、奴隶那里，显现为求“自由”的意志：似乎唯有摆脱才是目标（道德的和宗教的：“对自己的良心负责”；“新教自由”等等）

b) 在某个比较强大、正在向权力发展的种类那里，显现为要求强势的意志；如果起先毫无成效，那就限制为要求“公正”的意志，亦即要求与其他支配性种类所拥有的同等的权利（权利斗争……）

c) 在最强大者、最富有者、最独立者那里，显现为“人类之爱”，对“民众”、福音、真理、上帝的“爱”；显现为同情；“自我牺牲”等等，作为征服、吸引、使用；显现为本能性的一体预期，即对人们能够赋予其方向的一种巨大权力的预期：英雄、预言家、凯撒、救世主、牧人（——也包括性爱：性爱意愿征服、占有，并且显现为献身……），说

到底只不过是对自己的“工具”、对自己的“马儿”的爱……，其信念就是：某某属于自己，自己是能够利用某某的人。

“自由”、“正义”和“爱”！！

对权力的无能：这种无能的虚伪 和聪明：

作为服从（顺从、责任之骄傲、德行……）

作为屈服、献身、爱（对命令者的理想化、神化，作为赔偿和间接的自我美化）

作为宿命论、听天由命

作为“客观性”

作为自我压制（斯多亚主义、禁欲苦行、“非自身化”、“神圣化”）

（——处处表现出一种需要，就是还要以某种方式行使一种权力，或者有时为自己创造一种权力的假象（作为陶醉）

作为批判、悲观主义、愤怒、纠缠不休

作为“美好的心灵”、“德性”、“自我神化”、“越位”、“世界的纯洁”等等（——洞见到那种对权〈力〉的无能，后者乃是对仇恨的伪装）

有一些人为了那种允诺权力的幸福优势的缘故而意愿权力（政治党派）

另一些人意愿那种本身带有幸福和快感方面的可见劣势 和牺牲：
野心家

另一些人意愿权力，只是因为他们不然的话就会落入自己不愿依赖的他人手中。

关于难题：是否“权力意志”中的权力只是手段。细胞原生质侵占某物，并且把它无机化，也就是强化自己，行使权力以强化自己。

在何种意义上细胞原生质在侵占和无机化时的行为是了解那些材料相互间的化学行为的关键（斗争和确定权力）

9 [146]

（99）

反对卢梭：遗憾的是，人再也不是十分恶了；卢梭的对手们说：“人是猛兽”，很遗憾他们讲得不对。该诅咒的并不是人的堕落，而是人的柔弱化和道德化；卢梭最强烈地反对的领域，恰恰包含着相对来讲还强大的和有良好教养的一类人（——这类人还没有削弱伟大的情绪，即权力意志、享受意志、发号施令的意志和能力）。人们必须比较一下十八世纪的人与文艺复兴时期的人（也包括十七世纪的法国人），才能体会到关键之所在：卢梭乃是自我蔑视和狂热虚荣的一个征兆——这是两个标志，表明他缺乏主导性意志：他进行道德说教，并且作为怨恨者在统治阶层中寻找自己的可怜处境的原因。

9 [147]

（ 100 ）

德性以何种手段获得权力？

恰恰就是用政治党派的手段：对已经占有权力的对立德性的诽谤、怀疑、暗中损害，把它们的名字改掉，对它们进行系统的迫害和盘问：也就是说，通过纯粹的“非道德性”。

一种欲望 要拿自己怎么办，才能成为德性呢？——改名换姓；对自身意图的原则性否定；练习自我误解；与现行公认的德性结盟；公开敌视自己的对手。尽可能换取奉若神明的权力的庇护；陶醉、激动、理想主义的伪善；赢得一个党派，要么与之一同发达，要么趋于毁灭……，成为无意识的、天真质朴的……

9 [148]

〈 (101) 〉

变形学说：

性的变形

残暴的变形

怯懦的变形

复仇欲、愤怒的变形

懒惰的变形

统治欲的变形

勇猛的变形

谎言、妒忌的变形

诽谤的变形

占有欲的变形

仇恨的变形

这是为一个时代所蔑视和仇视的东西，被当作退化的 德性，一个更早时代的理想的残余，但却是以萎缩的形式（“罪犯”……）

9 [149]

（ 102 ）

人们如何动作，才能使与生命敌对的 趋势获得成功呢？

例如：贞洁

贫困和乞讨

愚蠢和粗野

自我轻蔑

对此在的蔑视

9 [150]

（ 103 ）

关于价值评估的透镜：

目的 的量（大、小）的影响。

手段上的才智 的影响。

行动 上的手法 的影响。

成功 或者失败的影响

敌对 力量及其价值的影响

被许可者 和被禁止者 的影响

对价值评估的观点产生影响的目标 方面的量：大 罪犯和小 罪犯。即使在意愿者本身那里，被愿望者的目标 方面的量也决定着，意愿者在此是尊重自己，还是感到怯懦和可怜。——

进而就是对价值评估的观点产生影响的手段方面的才智 程度。哲学上的革新者、尝试者和残暴者显得与强盗、野蛮人和冒险者多么不同！——“无私者”的假象。

最后是高贵的风度、姿态、勇敢、自信——它们怎样改变着对以此方式获得的东西的估价呵！

禁令 的作用：任何有所禁止的权力都懂得在被禁止者那里激起一种恐惧，产生出“坏良心”（亦即对某物的欲望，又意识到这种欲望得到满足的危险性，不得不采取秘密行动、偷偷摸摸、小心谨慎；每一种禁令都会对那些不愿屈从，而只是被逼服从的人那里导致性格变坏）

9 [151]

（ 104 ）

权力意志只能在对抗中 表现出来；它要搜寻与自己对抗的东西，——当细胞原生质伸出它的伪足四处摸索时，那是它的原始倾向。占有和同化首要地是一种征服意愿，一种造型、构成和改造，直至最后使被征服者完全过渡到进攻者的权力范围之内，并且使进攻者得到增扩。——如果这种同化没有成功，那么，这个产物可能就会蜕变分裂；而且，这种二重性 表现为权力意志的结果：为了不放弃被占有者，权力意志会分化为两个意志（可能不会完全放弃彼此之间的联系）

既然追求权力的基本本能已经赢得了更具才智的形态，那么，“饥饿”就只不过是一种狭隘的适应了。

9 [152]

道德偏见 把一种精神深深地置入等级制中，由此精神就失去了特权、a parte [分离] 的本能，创造性人物的自由感，“上帝之子”（或者魔鬼之子——）的自由感。至于这种精神是否宣讲现行道德，或者用自己的理想来批判 现行道德，那是无关紧要的：他因此就是群盲中的一员——哪怕他是作为群盲至高的必需品，作为“牧人”……

9 [153]

（ 105 ）

未来之强者。

有时部分必需、部分偶然所达到的东西，乃是产生一个更强大的种类的条件：现在我们能够理解，也有意识地愿意理解这一点了。我们能够创造使这样一种提高成为可能的条件。

直到现在，“教育”才想到了社会功用：并不是未来的可能功用，而是对恰好现存的社会功用。人们想要的是为现存社会服务的“工具”。假如力量的丰富性越来越大，那就要想到一种力量的排放，后者的目标或许并不涉及社会功用，而涉及一种未来的功用，——

人们越多地理解了何以当代社会形式处于一种激烈的变化之中，以至于有朝一日再也不能为它自身之故而存在，而只还作为手段落在某个更强大的种族手里，那么，或许就得提出上面这样一项任务了。

人的日益缩小恰恰是一种推动力，促使人们想到一个更强大种族的培育：后者的过剩或许恰好在于，被缩小的种类（species）虚弱化了（意志、责任、自信、为自己设定目标的能力）

手段或许就是历史所传授的手段：相反的保存兴趣所造成的孤立化在今天乃是通常的情况；练熟相反的价值评估；作为激情的间距；自由的良知在今天最受低估、最受禁止。

欧洲人的均衡乃是一个不可阻挡的伟大进程：人们本应进一步加速这个进程。

一种撕裂、间距、等级制的必然性因此已经出现了：而不是延缓上述进程的必然性

这个取得均衡的种类一旦获得就需要一种辩护：它效力于一个更高的、自主的种类，后者高踞于前者之上，并且只有高踞于前者之上才能够得着自己的任务。

唯以统治执政为己任的不光是一个主人种族；而是一个具有自己的生命领域、具有一种力之过剩（对于美、勇敢、文化、风度乃至于最精神性的东西而言的力）的种族；一个肯定性种族，它可以给予自己任何大奢侈……，强大得足以不需要德性命令之暴行，富有得足以不需要节俭和拘泥，处于善恶的彼岸；一座适合于挑选出来的特殊植物的温室。

9 [154]

（ 106 ）

人是非动物 [54] 和超动物；较高级的人是非人和超人：这就联系在一起了。随着人的每一次向伟大和高度的增长，他也就长到深度和可怕

之物中了：没有另一方，人们也就不应要求这一方——或者毋宁说：人们愈彻底地要求一方，也就愈彻底地达到另一方。

9 [155]

(107)

在今天，德性再也得不到信仰了，它的吸引力消失了；想必会有人，比如作为一种非同寻常的冒险和放纵形式，懂得重新把这种德性投到市场上去。它要求自己的信徒有太多的放肆和偏颇，以至于它现在没有了直面自身的良心。不过，对无良心者和完全无所用心者来说，这也许正是它的新魔力——它现在成了它以往从来不曾充当过的东西，即一种恶习。

9 [156]

(108)

心理学的伪造

心理学 的重大罪行：

1) 一切不快、一切不幸，都是因为不公（罪责）而被伪造出来的（人们使痛苦失去了无辜）

2) 一切强大的快感（纵情、肉欲、胜利、骄傲、放肆、认识、自信和自在幸福）都被打上了有罪、诱惑、可疑的烙印。

3) 虚弱感、最内在的怯懦、缺乏直面自身的勇气，都被戴上了神圣化的名称，被当作最值得想望的东西来传授。

4) 人身上的一切伟大特性，都被曲解为非自身化了，被曲解为为了某个他者、他人而牺牲自己；即使在认识者那里，即使在艺术家身上，非人格化（Entpersönlichung）也被假装为他们最高的认识和能力的原因。

5) 爱情被伪装为献身（以及利他主义），而实际上，爱情是一种额外取得（Hinzunehmen），或者说是一种由于人格的充盈而作出的交付（Abgeben）。唯有最完全人格的人才能爱；非人格化者、“客观化的人”是最恶劣的情人（——人们不妨去问一问女人们！）。对上帝的爱、对祖国的爱，也是同样的情形：人们必须牢牢地守住自己。

利己主义作为自我化，利他主义作为他者化。

6) 生命作为惩罚，幸福作为诱惑；激情是恶魔般的，对自身的信赖是邪恶的

请注意！这整个心理学是一种 阻碍心理学，一种出自恐惧的围城（*Vermauerung*）；一方面，乌合之众（失败者和平庸者）想以此来抵御强者（——并且摧毁 发展中的强者……），另一方面，所有人都把他们自己借以最佳地成长的那些欲望神圣化，并且懂得只对他们保持尊重。试比较犹太教士。

9 [157]

(109)

I . 对历史的 原则性伪造，为的是让历史交出道德估价的证据。

a) 一个民族的没落与堕落

b) 一个民族的繁荣与德性

c) 一个民族的顶峰（“它的文化”）作为道德高度的结果

II . 对伟大的人物、伟大的创造者、伟大的时代 的原则性伪造

a) 人们希望，信仰 是伟人的标志：然而，无所用心、怀疑、允许放弃一种信仰、“非道德”也归于伟大（凯撒、弗里德里希大帝、拿破仑，而荷马、阿里斯托芬、达·芬奇、歌德亦然——人们总是避而不谈重要的事情，即他们的“意志自由”——）

9 [158]

我所反对的东西：一个特殊种类向常规宣战，而不明白常规的持续存在乃是特殊者价值的前提。例如，闺中女人们没有感受到她们的异常需要的显突出格，却想要完全移动一下女人的地位……

9 [159]

(110)

谁的权力意志构成道德呢？

自苏格拉底以降的欧洲历史有一个共同点：试图把道德的价值抬高到超越其他所有价值的统治地位上，使得它们不仅应当是生命的领袖和法官，而且也是

1. 认识

2. 艺术

3. 国家和社会奋斗事业的领袖和法官。

“变得更善”就是唯一的任务，其余一切都是达到这一任务的手段（或者是干扰、阻碍、危险：因而要抗争，直至毁灭……）

中国 也有一场类似的运动

印度 也有一场类似的运动。

道德权力方面的这样一种权力意志 在迄今为止的地球上出现过巨大的发展。这种权力意志意味着什么呢？

答曰：——在它背后隐藏着三种权力：1) 群盲 反对强者和独立不羁者的本能；2) 受苦者 和失败者反对成功者的本能；3) 平庸者 反对特殊者的本能。——这场运动的巨大优势，正如其中也有大量暴行、虚妄和偏见一道出了力：（因为道德与生命基本本能的斗争史，本身就是迄今为止地球上存在过的最大的非道德性……）

9 [160]

(111)

认识论本身的道德价值

对理性的信赖——为什么不是怀疑呢？

“真实的世界”应当是善的世界——为什么呢？

虚假、变化、矛盾、斗争被贬为不道德的：要求进入一个没有 所有这一切东西的世界。

虚构出一个超验的世界，以便 为“道德自由”留地盘（在康德那里）

辩证法作为通向德性的道路（在柏拉图和苏格拉底那里：显而易见，因为诡辩术被视为通向非道德的途径

时间和空间是理想的：因而就有了事物本质的“统一性”，因而就没有了“罪恶”，没有了恶事，没有了不完美性——一种对上帝的辩护。

伊壁鸠鲁否定 认识的可能性：为的是把道德的（或者说享乐主义的）价值当作最高价值来维护。奥古斯丁也干同一件事；后来帕斯卡尔

（“腐败的理性”）为了基督教价值也有此举。

笛卡尔对一切变化之物的蔑视；斯宾诺莎亦然。

9 [161]

（ 112 ）

道（德）价值对于审美价值的支配地位（或者说，相对于后者的优先地位，或与后者的对立关系和死敌关系）

9 [162]

（ 113 ）

悲观主义升起的原因

1) 迄今为止，最强大的和最有前途的生命欲望都遭受了诽谤，以至于生命开始诅咒自身

2) 人不断增长的勇敢、正直和大胆的怀疑，把握住上述生命本能的不可替代性，并且直面生命

3) 唯有对那种冲突毫无感觉的极平庸者才兴旺发达，比较高级的种类却归于失败，并且作为蜕变的产物而反感自己，——而另一方面，平庸者却以目标和意义自诩，显得咄咄逼人（——再也没有人能回答一个“为何何往？”的问题了：——）

4) 缩小、痛苦、不安、急促和拥挤持续地增长，——对这个整个繁忙活动以及所谓的“文明”的当前化变得越来越轻松了，个体面对这种硕大无朋的机构会变得沮丧和屈从。

9 [163]

（ 114 ）

受道德价值统治的大伪造。

1) 在历史中（包括政治）

2) 在认识论中

3) 在关于艺术和艺术家的评判中

4) 在关于人和行动（关于民族和种族）的估价中

5) 在心理学中

6) 在哲学的构造中 (“道德的世界秩序”以及诸如此类)

7) 在生理学、进化论中 (“完善化”、“社会化”、“物种选择”)

9 [164]

权力意志。

重估一切价值的尝试。

第一章：

虚无主义 作为以往最高价值之结论。

第二章：

以往最高价值之批判，

对通过它们道出肯定和否定的东西的洞见。

第三章：

虚无主义的自我克服，

对以往被否定的一切东西的肯定尝试。

第四章：

克服者与被克服者。

一个预言。

9 [165]

(115)

现代精神的放荡

由于形形色色的道〈德〉装饰：

华丽话语有：

宽容 (对于“肯定和否定之无能”)

同情的宽度 [55] = 三分之一冷漠，三分之一好奇，三分之一病态的激动性

客观性=没有人格，没有意志，无能于“爱”

反对常规的“自由” (浪漫主义)

反对伪造和谎言的“真理”（自然主义）

“科学性”[“人性证明”（document humain）]，用德语来讲，就是廉价小说和加法取代了结构和布局

“激情”取代了无序和无度

“深度”取代了混乱、符号纷乱

关于“现代性”

a) 精神的放荡

b) 演戏

c) 病态的烦躁（作为“事实”的环境）

d) 五光十色

e) 劳累过度

对“现代性”的最好抑制和补救办法

1. 普遍服役义务，要有停止一切娱乐的真正战争

2. 民族狭隘性（简化、集中，但在这当中也由于过度劳累受到挤压和耗竭）

3. 改善了的营养（肉类）

4. 住所不断提高的洁净和健康程度

5. 生理学对于神学、道德学、经济学和政治学的优势地位

6. 在其“职责”的要求和履行方面的军事严格性（人们不再夸奖……）

9 [166]

（ 116 ）

美学。

为了成为经典作家，人们

必须具备所有强大的、表面看来充满矛盾的天赋和欲望：但这样一

来，这些天赋和欲望就会在同一枷锁下结伴而行

必须来得正是时候，才能把某个文学或艺术或政治的属类推到其高峰和极顶（而不是在这件事已经发生之后……）

必须反映一种总体状况（无论是民众还是一种文化）的最深刻和最内在的核心，时间要凑在它还存在着，还没有因为对外来之物的摹仿而变了本色的时候（或者说还是依赖性的……）

不是一种反作用的精神，而是一种推论性的和向前指引的精神，在任何情形下都表示肯定，即使带着它的仇恨

“这难道不是就包含着最高的人格价值吗？”……也许我们必须考量一下，这里是不是有道德（的）偏见在起作用，还有，伟大的道德高度是不是兴许本身就构成一种与经典的矛盾呢？……

把音乐“地中海化”：这就是我的口号……

道德怪胎是不是在言行上都势必成为浪漫主义者呢？……一个特性压倒其他特性（就像在道（德）怪胎那里），这样一种优势正好与经典权力处于敌对之中，旗鼓相当：假如人们拥有这种高度，而依然成为经典作家，那么，甚至就可以大胆地得出结论：人们也拥有同样高度的非道德性。这也许就是莎士比亚的情形（假如他真的是培根勋爵的话：——

9 [167]

（ 117 ）

商人和掮客的优势，甚至在最精神性的领域里

文学家

“代言人”

历史学家（作为过去与当代的撮合者）

非秘传者与世界主义者

自然科学与哲学之间的掮客

半拉子神学家。

9 [168]

关于“现代性”之特征。

中间产物的过多发展

类型的萎缩

传统、学派的中断，

本能的至高统治地位（在意志力、要求目的和手段的意愿出现衰弱之后……）（哲学上的准备：无意识更有价值）

9 [169]

(119)

叔本华作为后颤音：革命之前的状况。

……同情、感性、艺术、意志薄弱、最具精神性的欲望的天主教——根本上，这就是美好的十八世纪了。叔本华对意志的基本误解（仿佛渴求、本能、欲望就是意志的本质要素）是典型的：把意志贬值到萎缩地步。对意愿的仇恨亦然；试图在“不再意愿”、“毫无目标和意图的主体存在”（“纯粹的无意志的主体”）中，见出某种更高级的东西，实即这个更高级的东西、富有价值的东西。意志疲乏或者薄弱的大征兆：因为意志根本上完全是把渴求当作主人来对待、为渴求指明道路和尺度的东西……

9 [170]

(120)

美学。

艺术当中的现代伪造业：被理解为必需的，也即是合乎现代心灵最根本的需要的

人们要填补天赋的缺陷，更要填补教育、传统、训练的缺陷

第一：人们为自己寻找少有艺术细胞的观众，他们在自己的热爱方面是无条件的（——而且立即就会拜倒在人物脚下……）。我们这个世纪的迷信、对天才的迷信，就是为此效力的……

第二：人们喋喋不休地谈论一个民主时代的失望者、虚荣者、自我

遮掩者的晦暗本能：姿态 的重要性

第三：人们把这一种艺术的程式纳入另一种艺术中，把艺术的意图与认识的意图、或者教会的意图、或者种族利益（民族主义）的意图、或者哲学的意图混淆起来——人们一下子敲响所有的钟，激起一种模糊的怀疑：人是一个“上帝”

第四：人们对女人、受苦者、被激怒者阿谀奉承；甚至在艺术上，人们也让narcotica [麻醉剂] 和opiatia [鸦片制剂] 占据优势。人们使“有教养者”、诗人和古老故事的读者们心里发痒

9 [171]

(121)

请注意！对“公众”（Publikum）与“讲台”（Coenakel）的区分：在前者，人们今天必须成为江湖骗子，在后者，人们意愿成为技艺名家，此外无他！我们这个世纪里特殊的“天才们”超越了这样一种区分，在两方面都是了不起的；维克多·雨果和理查德·瓦格纳的伟大骗术，但却伴随着如此之多真正的名家气派（Virtuosenthum），以至于他们也竭尽艺术本身的意义最精巧的诡计

因此缺乏伟大气象：1）他们具有一个变幻不定的透镜，时而着眼于最粗俗的需要，时而着眼于最巧妙的需要

9 [172]

(122)

向着贡扎加 [56] 堡垒，在墨西哥 [57] 之外。

关于序言。最深刻的沉思状态。为了疏远自己而做了一切事体；无论是通过爱还是通过恨，都不再结合在一起。犹如在一座古老的堡垒旁。战争的痕迹：也有地震的痕迹。遗忘

9 [173]

(123)

种族和等级估价上的道德。

鉴于在任何种族和任何等级那里，情绪和基本欲望都对它们的生存条件有所表达（——至少是它们得以最长期地实现自己的那些条件：）

：这就要求它们是“有德性的”：它们得改变自己的性格，发起怒来，抹掉自己的过去

：这就意味着，它们应当不再相互区别开来

：这就意味着，它们应当在需要和要求方面相互接近——更清晰地讲：它们应当归于毁灭……

因此，追求一种道德的意志就证明自己是那个种类对其他种类的专制统治，这一种道德就是为这个种类特制的：此乃有利于统治种类的消灭或者划一（或者是为了不再对统治种类感到恐怖，或者是为了自己为统治种类充分利用）

“消除奴隶制”——所谓对“人的尊严”的赞许，实际上是消灭一个根本不同的种类（——埋葬后者的价值和幸福——）

一个敌对种族或者一个敌对等级的强大力量的根基，被解释为它最凶恶、最恶劣的东西：因为它会借此伤害我们（——它的“德性”受到诽谤，改掉了名目）

如果它伤害我们，那就被视为一种对人类和民众的反动：但从它的观点出发，我们就是它所欢迎的，因为我们是一些使他人能够从我们身上得益的人。

“人化”的要求（它十分天真地以为自己拥有了“什么是人性的？”这个公式）乃是一种伪善，借着这种伪善，一种完全确定的人的种类力求取得统治地位：更准确地讲，一种完全确定的本能，即群盲本能。

“人人平等”：这一点隐蔽于那种越来越多地把人与人等量齐观的倾向中。

着眼于通俗道德的“兴趣”（窍门：把伟大的渴望、统治欲和占有欲变成德性的保护者）

何以对一切必须赊欠和要求借贷的东西，各色商人和贪婪者都必须坚持要求相同的品质和相同的价值观念：所有世界贸易和交换可以说都在强求和收买德性。

国家亦然，官员和士兵的一切统治欲也是如此；科学亦然，为了以信赖和节约力气的态度来工作

教士亦然。

——也就是说，在这里就在强求一种通俗道德，因为借此能争得一

种优势；而且为了使这种道德取得胜利，就要对非道德性实施战争和暴力——根据何种“权利”呢？根本不是根据什么权利：而是依照自我保存的本能。相同的阶级在非道德性 对它们有用场的地方就利用非道德性。

9 [174]

(124)

力的增殖，尽管有个体的暂时衰落

——对一种新水平 的证明

——一种积聚力量的方法论，保存小成绩，与不经济的浪费相对立

——破坏性的本性暂时得到征服，成为这种未来经济制度的工具

——保存弱者，因为巨量的细微 劳动是必须有人做的

——保存一种信念，使弱者和受苦者还有可能 生存

——培植作为本能的团结，反对恐惧本能和奴性本能

——与偶然性作斗争，也与“伟人”的偶然性作斗争

9 [175]

(125)

德性的庇护。

德性的庇护。

占有欲

统治欲

懒惰

幼稚

害怕

所有人都对德性这件事感兴趣：
因此它稳如泰山

9 [176]

〈 (126) 〉

对于斯宾诺莎，歌德说：“我感到自己与他很近，尽管他的精神世界要比我的深刻得多，纯粹得多”，——歌德有时把斯宾诺莎称为他的圣徒。

9 [177]

(127)

周游于现代心灵的整个圆周，遍历它的每个角落——此乃我的野心、我的折磨，也是我的幸福

真正地克服 悲观主义——；一道歌德式的目光，充满作为结果的爱意和善意。

请注意！我的著作应当包含一种对我们这个世纪的综观，对整个现代性、对既有“文明”的综观。

9 [178]

(128)

三个世纪。

它们各各不同的敏感性的最佳表现：

贵族主义：笛卡尔，理性的统治地位，意志自主性的证明

女权主义：卢梭，情感的统治地位，感觉自主性的证明（虚伪的）

兽性主义：叔本华，欲望的统治地位，兽性自主性的证明（更诚实，但也更阴暗）

十七世纪是贵族主义的，规矩有序，高傲地反对兽性，严格地对待心灵，“不温和”，甚至毫无情感，“非德国的”，厌恶滑稽戏和自然之物，概括化，对过去很有把握：因为它相信自己。大量骨子里的食肉动物，大量禁欲习惯，为的是保持主人地位。意志刚强的世纪；也是有强烈激情的世纪。

十八世纪是由女人统治的，热情奔放，卖弄风趣，平淡乏味，但带

有一种为愿望、心灵效力的精神，在享受精神极致方面显得放荡，暗中销蚀一切权威；醉态的、喜悦的、明亮的、人道的、对自己作假、大量骨子里的流氓、社会性的……

十九世纪是更兽性的、更隐秘、更丑陋、更实在、更粗俗，而且恰恰因此“更好”、“更诚实”、对任何“现实”更卑躬屈膝、更真实，毫无疑问：更自然；然而意志薄弱，哀伤，模糊而贪欲，又是宿命论的。无论对于“理性”还是“心灵”，都是既不害怕又不崇尚；深深地相信渴望的统治地位（叔本华说“意志”；但他的哲学的最大特征却是：其中没有意志，对真正的意愿的绝对否定）。甚至道德也被还原为一种本能（“同情”）

孔德是十八世纪的延续（心灵统治头脑，认识理论上的感觉论，利他主义的梦幻）

科学在此程度上已经独立自主了，这证明十九世纪已经摆脱了理想的支配地位。某种愿望上的“无需要状态”才使我们有可能实现我们的科学好奇心和严格性——这是我们的一种德性……

浪漫主义是十八世纪的后颤音；一种堆积起来的渴望，要求十八世纪对伟大风格的狂热（——事实上是演戏和自欺：人们曾想表现强大的本性、伟大的激情）

十九世纪本能地寻求那些理论，借助于这些理论，这个世纪感到它对事实的宿命式的屈服是完全合理的。黑格尔反对“感伤”和浪漫理想主义的成就已经见于他的思想方式的宿命论特性，表现在他对胜利者方面的更伟大理性的信仰，以及他对现实“国家”（取代“人类”等等）的辩护。叔本华：我们是某种蠢货，充其量也就是某种扬弃自身的东西。决定论的成就，对从前被视为绝对的“约束性”的系谱学划分，关于环境和适应的学说，把意志还原为反射动作，对作为“作用因”的意志的否定；最后——是一种真正的改名换姓：人们极少看到意志，以至于这个词语变得毫无约束，不足以标识某个他物了。

其他理论：关于客观的、“无意志的”考察的学说，作为通向真理的唯一道路；也是通向美的唯一道路；机械论，机械过程的可计算的呆板性；所谓“自然主义”。对作为原则的选择性的、定向性的、阐释性的主体的消除——也包括对“天才”的信仰，为的是拥有一种屈服权

康德，以其“实践理性”，以其道德狂热，成就了整个十八世纪；还完全外在于历史运动；根本没有看到他那个时代的现实，譬如革命；丝毫未受希腊哲学的影响；义务概念的幻想家；感觉论者，带着独断论纵容的隐秘癖好——我们这个世纪里回到康德的运动，是一场回到十八世

纪的运动：人们意欲为自己重新谋求一种对旧理想和旧幻想的权利，——因此就是一种“设定界限”的认识论，也就是一种允许任意地设定理性之彼岸的认识论……

黑格尔的思想方式与歌德的思想方式没有多少差别：听听歌德关于斯宾诺莎的谈论。要把万物和生命神化的意志，以便在自己的直观和论证中获得安宁和幸福；黑格尔处处见出理性，——在理性面前，人们不能屈从，不能满足。在歌德身上有一种近乎欢乐的和令人信服的宿命论，这种宿命论不事反抗，不知疲乏，力求从自身中构成一种总体性，那是一种信仰：相信唯有在总体性中一切才能得救，才能显出善良和合理。

歌德于自身中发掘和克服他的十八世纪：革命者的多愁善感、自然热情、非历史性、理想主义、非务实和不实在；他求助于历史学、自然科学、古典文化，斯宾诺莎也是这样（作为至高的现实主义者）；首要地，带有完全固定的视野的实践活动；他没有与生活隔离；他并没有畏缩，尽可能多地承担，超越自身，实现自身，——他要的是总体性，他反对理性、感性、感情、意志的分离，他严于律己，自我教化……他肯定一切伟大的现实主义者（拿破仑——歌德的至高体验）

9 [179]

(129)

歌德：一种克服十八世纪的卓越尝试（回到一个文艺复兴时期的人的种类），来自这个世纪的一种自制：他在自身中激发了这个世纪最强大的欲望，并且把它推向结束。但他为其个人所达到的东西，并不是我们的十九世纪……

——他构想了一个有高度教养的、控制住自身的、敬畏自身的人，后者不敢让自己获得心灵和自然状态的全部丰富性（直到闹剧和滑稽戏），因为他是十分强大的，足以做到这一点；这种宽容大度之人并非来自虚弱，而是来自强大，因为他懂得把通常人物毁灭的原因利用为对他的推进；这是一种极其广博的，但并不因此而混乱的人。他的补充是拿破仑（稍为逊色的是弗里德里希大帝），拿破仑同样接过了反对十八世纪的斗争。

请注意！在某种意义上讲，十九世纪也追求歌德为自己所做的一切：一种理解、赞成、坐视的普遍性是他所特有的；一种放肆的实在论，一种对事实的敬畏——何以总结果不是歌德，而是一种混沌，一种虚无主义，一种毫无成效，后者又可以不断追溯到十八世纪（例如作为浪漫主义，作为利他主义，作为女权主义，作为自然主义）

9 [180]

(130)

亨德尔 [58]、莱布尼茨、歌德、俾斯麦——德意志强大种类的典型代表。毫无疑问地生活在种种对立之中，充满了那种提防信念和教条的灵活力量，其做法是：利用一方反对另一方，又为自己保留了自由。

9 [181]

(131)

一个体系学者，一个哲学家，他再也不愿对自己的精神承认：他活着，他犹如一棵树枝茂叶盛，贪婪地蔓延，绝对不知道休止，直到他从自己身上切掉了某种无生命的东西，某种木质的东西，一个方方正正的枯枝，一个“体系”。——

9 [182]

(132)

“没有基督教信仰，帕斯卡尔认为，你们就会成为自己，恰如自然和历史，一个庞然大物和一个混沌世界” [59]。我们已经实现了这个预言：在虚弱而乐观的十八世纪把人类美化 和理性化 之后

叔本华 与帕斯卡尔。在一种本质性意义上，叔本华 是重新接纳帕斯卡尔 运动的第一人：一个庞然大物和一个混沌世界， [60] 因此是某种必须否定 的东西……历史、自然和人本身！

我们无能于认识真理，这种无能乃是我们的堕落、我们的道德沉沦的结果：帕斯卡尔如是说。而这根本上也是叔本华的主张。“理性之堕落越深重，救世学说就越有必要”——或者，以叔本华的说法，越有必要否定

9 [183]

(133)

十七世纪为人所苦恼，同样也为一大堆矛盾所苦恼，我们是“一堆矛盾” [61]；这个世纪力求发现人、整理人、发掘人：而十八世纪却力求把人们对人的本性的知识遗忘掉，旨在使人适应自己的乌托邦。“浅薄、温和、人道”——追求“这种人”——

十七世纪力求抹掉个体的痕迹，以便使作品尽可能地类似于生活。

十八世纪则力求通过作品而对作者感兴趣。

十七世纪在艺术中寻求艺术，即文化的一个片段；十八世纪用艺术来为对社会本性和政治本性的改革作宣传。

“乌托邦”、“理想人”、自然神性化、出风头的虚荣、对社会目标宣传的屈从、江湖骗术——这就是我们从十八世纪得到的东西。

十七世纪的风格：确切、精确和自由（*propre, exact et libre*）

强大的个体，自满自足或者在上帝面前热心出力——与那些现代作者的纠缠不休和急色匆忙，——这是一些对立面。“自我生产”——这可以与波尔—罗雅尔的学者们相比较。

阿尔菲爱里 [62] 对伟大的风格 有感觉

对滑稽戏（有失体面者）的仇恨，自然意义的缺失，这是十七世纪的要素之一。

9 [184]

（ 134 ）

卢梭：规则建基于情感

自然作为公正之源泉

人完善自身的尺度就是人对自然的接近

（在伏尔泰看来，就是人对自然的疏远

相同的时代，对一方来说是进步、人道 的时代，而对另一方来说就是不公和不平等的恶化时代

伏尔泰还是在文艺复兴意义上理解人性（*humanità*）的，他对于德性（*virtù*）（作为“高等文化”）的理解亦然。他为诚实的人（*honnêtes gens*）和有教养的人（*de la bonne compagnie*）的事业而战斗，为趣味、科学、艺术事业而战斗，为进步本身和文明事业而战斗。

1760年前后战斗打响了：这位日内瓦公民和图尔那主人（*le seigneur de Tourney*） [63]。只是从那时起，伏尔泰才成为他那个世纪的伟人，成为哲学家、宽容的代言人和无信仰的鼓吹者（在此之前，他只不过是一个才子（*un bel esprit*））。对卢梭的成就的妒忌和仇恨推动他前进，使他“登上高峰”——

——对于“庸众”，有一个赏罚分明的上帝 [64] ——伏尔泰。

批判两种有关文明价值 的观点。

社会的虚构，在伏尔泰看来最美好的虚构，除了维持和完善它，没有更高的目标了；恰恰这就是尊重社会风俗的正派人（honnêteté）；德性是一种服从，一种为了维护“社会”而对某些必要的“偏见”的服从。

文化传教士、贵族、常胜的统治阶层及其估价的代表。但卢梭始终是粗俗之人，即便身为文人 [65]，这是闻所未闻的；他对他自身之外的一切事物的无耻蔑视。

卢梭的病态 多半为人们所赞赏和模仿。（拜伦勋爵与他意气相投：也拧足了劲谋求崇高的仪态，谋求充满仇恨的愤怒；“卑劣行径”的标志；后来，通过威尼斯 获得了平衡，他明白了什么更轻松更愉快 无忧无虑（l'insouciance））

尽管出身不好，他却为他自己的身份感到骄傲；不过，如果有人向他指出他的出身，他就会失去自制.....

卢梭无疑患了精神病，伏尔泰却是异乎寻常地健康而轻松。病人的怨恨；他精神错乱的时期也就是他蔑视人类的时期，以及他怀疑的时期。

卢梭对天意（Providenz）的辩护（反对伏尔泰的悲观主义）：他需要上帝，才能诅咒社会和文明；万物必定本身就是善的，因为是上帝创造了万物；唯有人才使人堕落了。作为自然人的“善人”是一种纯粹的幻想；然而，凭着关于上帝这个作者的教义，就是某种可能的和有根据的东西了。

卢梭的影响：

把愚蠢视为伟大，浪漫主义（不是最强大者 的第一例）

“不受限制的受难权”

“自我的畸形扩展”

“自然情感”

“一百年以来，人们在政治上都把一位病人当作领袖”

卢梭的浪漫主义 [66]

激情，

“自然性”

疯狂的魅力

庸众的怨恨作为法官

弱者荒唐的虚荣

9 [185]

(135)

我重新提出这些尚未了结的问题：

文明问题，1760年前后卢梭与伏尔泰之间的斗争

人会变得更深刻、更多疑、“更不道德”、更强大、更自信——而且因此“更自然”——这就是“进步”

（与此同时，通过一种劳动分工，变坏的阶层与变得温顺听话的阶层就会相互分化：结果是，总体事实不能直接引人注意了。）……强大的力量、强大力量的自制和魅力意味着：这些强大的阶层拥有使人们把他们的变坏当作某种高级的东西来接受的艺术。每一种“进步”都包含着一种重新解释，即把强化了的因素重新解释为“善”（也就是说——

9 [186]

(136)

十九世纪的难题。它强大的方面与虚弱的方面是不是相互联系在一起的？它是不是由同一块木头雕刻而成的？它的种种理想及其矛盾的差异性，作为某种更高级的东西，是不是由一个更高的目的决定的呢？——因为，那种成就伟大的先行规定或许就在于，在此范围内、在激烈的张力关系中生长。不满足状态、虚无主义，可能成为一个良好的标志。

9 [187]

贝勒 [67] 生于1783年1月23日

9 [188]

一本为了思想的书，此外无他：它属于那些以思想为乐趣的人们，

此外无他……

它是用德语写成的，这一点至少是不合时宜的：我但愿它是用法语写的，以便它不至于表现为对德意志国内无论哪一种语音的提倡。

关于思想的书，——它们属于那些以思想为乐趣的人们，此外无他……今天的德国人再也不是什么思想者了：他们别有乐趣和疑虑。作为原则的权力意志或许是他们难〈以〉理解的……正因此，我曾希望我的查〈拉图斯特拉〉不是用德语写成的

我怀疑一切体系和体系学者，对所有这些人退避三舍：也许人们还会在这本书背后发现我躲避过的体系……

追求体系的意志：在一个哲学家那里，用道德的说法，是一种更精致的堕落，一种性格毛病，用非道德的说法，是他想要装出比人们更愚拙的样子的意志——更愚拙，这意思就是：更强大、更简单、更有控制力、更没有教养、更能发号施令、更专横……

我不再重视读者：我如何能够为读者写作呢？……而我记录自己，为的是自己。

9 [189]

在今天，恰恰在德国人中间最少有思索。但有谁知道呢！即便在两性中，人们也将不再需要民族权力挥霍的牺牲品，也即不再需要愚昧化了。

9 [190]

我讲授查拉图斯特拉：但我何以能这样对德国人明珠暗投呢！

[1] 相应的手稿编号为：W II 1。——译注

[2] 卡尔大帝（Karl der Große，768—814在位）：又译“查理大帝”，法兰克王国加洛林王朝的第二位国王，在位时使法兰克王国发展到了顶峰。——译注

[3] 但丁诗句，原文为意大利文：come l'uom s'eterna . . . 。——译注

[4] 利希腾贝格（Georg Christoph Lichtenberg，1742—1799）：德国哲学家、物理学家。著有《物理学和数学论文》、《箴言集》等。——译注

[5] 格拉西安 (B. Grazian, 1601—1658) : 西班牙哲学家。——译注

[6] 费迪南多·加利亚尼 (Neapolitaner Ferdinando Galiani, 1728—1787) : 意大利十八世纪著名的修道院院长、经济学家, 那不勒斯启蒙运动领导者之一。其著名口号是: “没有货币即没有自由”。著有《货币论》等。——译注

[7] 乔治·爱略特 (George Eliot, 1819—1880) , 原名玛丽·安·艾文思 (Mary Ann Evans) , 英国女作家, 主要作品有小说《亚当·比德》、《弗洛斯河上的磨坊》等。——译注

[8] 龚古尔兄弟 (Goncourts) : 指爱德蒙·于奥·德·龚古尔 (Edmond Huot de Goncourt, 1822—1896) 和于勒·于奥·德·龚古尔 (Jules Huot de Goncourt, 1830—1870) , 兄弟俩同为自然主义代表作家。主要合著有《大革命时代法国社会史》, 长篇小说《列莱·莫伯兰》以及《龚古尔日志》等。——译注

[9] 奥芬巴赫 (Jaques Offenbach, 1819—1880) : 法国作曲家、大提琴家。原籍德国。代表作有轻歌剧《地狱中的奥菲欧》、《美丽的海伦》和浪漫歌剧《霍夫曼的故事》等。——译注

[10] 德尔图良 (Quintus Septimius Florens Tertullian, 约160—约230) : 古代基督教神学家, 被称为“第一个拉丁教父”。著有《护教篇》、《论异端无权成立》、《论灵魂》等。——译注

[11] 参看KSA, 第13卷, 11 [95]。——译注

[12] 普鲁塔克 (Plutarch, 约46—约120) : 古希腊传记作家、散文家。代表作为《列传》, 其中希腊名人传和罗马名人传各23篇。——译注

[13] 二分 (Zweiheit)] 《权力意志》第二版第1005条中误为自由 (Freiheit) 。——编注

[14] 萨蒂尔 (Satyr) : 希腊神话中耽于淫欲的森林之神。——译注

[15] 路易·菲利普 (Louis Philipp, 1773—1850) : 法国国王 (1830—1848) , 史称奥尔良公爵。1830年七月革命后取得王位, 1848年二月革命后逃亡英国。——译注

[16] 尼采此处用词极为严格: 前句指向“如其所是地存在的”本质世界, 故用了动词“存在” (sein) , 后句指向“如其应当是地存在的”理想世界

界（道德世界、神性世界），故用了动词“实存”（existiren）。可见出尼采的虚无主义直指形而上学的本质——实存、存在学——神学双重结构。
——译注

[17] 原文为法文。——译注

[18] 约翰·斯图亚特·穆勒（J. Stuart Mill, 1806—1873）：英国哲学家、经济学家、逻辑学家。哲学上持功利主义观点。著有《逻辑体系》、《论自由》、《功利主义》等。——译注

[19] 尚福特（Chamfort, 1741—1794）：原名尼古拉·塞巴斯蒂安·罗克，法国作家、社会评论家和法国大革命的先驱者。——译注

[20] 弗里德里希大帝（Friedrich des Grossen, 1712—1786）：即弗里德里希二世，又译腓特烈大帝（腓特烈二世），普鲁士国王（1740—1786）。——译注

[21] 科利尼（Garpard de Châtillon de Coligny, 1519—1572）：法国海军上将。曾支持新教改革，为胡格诺派。——译注

[22] 大康迪（Le Grand Condé, 1621—1686）：原名为路易二世·波旁·康迪（Louis II de Bourbon Condé），法国亲王和将军。三十年战争后期任法军统帅。——译注

[23] 蒙莫朗西（Montmorency）：法国最有名的豪门望族之一。
——译注

[24] 拿骚的莫里茨：应指尼德兰元帅和军事家莫里茨亲王（Johann Moritz, von Nassau, 1604—1679），一译摩利士，是蒂雷纳元帅的舅舅。——译注

[25] 拿骚的海因里希（Hein rich von Nassau, 1611—1652）：莫里茨亲王的弟弟。——译注

[26] 蒂雷纳（Henri de Turenne, 1611—1675）：一译“杜伦尼”，法国名将，路易十四时期元帅。——译注

[27] 米拉波（Honoré Gabriel Riqueti de Mirabeau, 1749—1791）：18世纪法国资产阶级革命时期立宪派领袖之一。著有《论专制》。——译注

[28] 原文为法文。——译注

[29] 原文为法文。——译注

[30] 原文为法文。——译注

[31] 喀提林（Lucius Sergius Catilina，前108—前62）：古罗马“喀提林事件”的首领。伏尔泰著有戏剧《喀提林》。——译注

[32] 原文为法文。——译注

[33] 原文为法文。——译注

[34] 括号中原文为法文。参看1 [182]。——译注

[35] 此处“妖精”原文为Circe，又译喀耳刻，为荷马史诗《奥德赛》中的女巫。——译注

[36] 法利赛人（Pharisäer）：古犹太教一个派别的成员，该派标榜恪守教规，基督教圣经中称他们是言行不一的伪善者。——译注

[37] 此处“力气活儿”原文为法文：tour de force，或引申为“了不起的成功、功力之作、壮举”。——译注

[38] 彼拉多（Pontius Pilatus，？—约36）：全名本丢·彼拉多。罗马帝国驻犹太、萨玛利亚、以土米亚总督（26—36年在任），任内镇压犹太人反抗运动。《新约全书》称耶稣是由他判决钉死于十字架的。——译注

[39] 原文为拉丁文。参看笛卡尔：《谈谈方法》，中译本，王太庆译，北京，2001年，第28页。——译注

[40] 叔本华的警句，可参看上文2 [77]。——译注

[41] 马尼饭店的晚餐（Dîners chez Magny）：原文为法文。——译注

[42] 米诺陶洛斯（Minotauros）：希腊神话中半神半牛的怪物，食人肉，饲养于克里特岛的迷宫中。——译注

[43] “利己主义”原文为Egoism，“自我”原文为Ego。——译注

[44] 马黛茶：一种用巴拉圭冬青叶煎制的饮料。——译注

[45] 羊人剧（Satyrspiel）：希腊戏剧中由森林之神担任合唱的滑稽剧，作为悲剧的三部曲后的附加剧。——译注

[46] 忒修斯（Theseus）：又译“提修斯”，传说中的雅典王，希腊神

话中著名的大英雄之一，据传是他解开了米洛斯的迷宫，杀死了米诺陶洛斯。——译注

[47] 农神节（Saturnalien）：古罗马庆祝农神萨杜恩（Saturn）的节日。——译注

[48] 此处句前冒号，原文如此。以下不再作说明。——译注

[49] 原文为法文。——译注

[50] 奥古斯丁·蒂埃里（Jacques Nicolas Augustin Thierry，1795—1856）：法国历史学家。主要著作有《诺曼人征服英国史》、《关于法国史的通信》、《历史研究十年》等。——译注

[51] 德·蒙洛西埃（de Montlosier，1755—1838）：原名为费朗西斯·戴雷诺。法国政论家、政治家。——译注

[52] 原文为法文。——译注

[53] 佩特罗尼乌斯（Petronius，？—66）：古罗马作家，为暴君尼禄的宠臣。著有欧洲第一部传奇小说《萨蒂利孔》，仅存残篇。——译注

[54] 非动物（Unthier）：或译“怪物”、“猛兽”。——译注

[55] 原文为法文：la largeur de sympathie。——译注

[56] 贡扎加（Gonzaga）：意大利地名。——译注

[57] 墨西拿（Messina）：意大利地名。尼采著有《墨西拿牧歌》，收入KSA，第3卷。——译注

[58] 应指格奥尔格·弗里德里希·亨德尔（Georg Friedrich Händel，1685—1759）：德国作曲家。重要作品有清唱剧《以色列人在埃及》、《弥赛亚》、《参孙》等，管弦乐曲《水上音乐》等。——译注

[59] 后半句原文为法文。——译注

[60] 原文为法文。——译注

[61] 原文为法文。——译注

[62] 维克多·阿尔菲爱里（Vittorio Alfieri，1700—1767）：意大利剧作家、诗人。剧作有《克娄巴特拉》、《索尔》、《安提戈涅》等，另著有《自传》、《文学原理》等。——译注

[63] 图尔那（Tourney）：瑞土地名，位于法国与瑞士交界处。伏尔泰晚年曾在图尔那附近的凡尔那（Ferney）小镇修建别墅居住。——译注

[64] 此句原文为法文。——译注

[65] 原文为法文。——译注

[66] 原文为法文。——译注

[67] 贝勒（Henri Beyle）为法国作家司汤达（Stendhal）的笔名。
——译注

10 [1]

Halkyonia [安静的日子]。

一个幸运儿的午后。

弗里德里希·尼采著。

10 [2]

(137)

我的五个“否定”。

1．我反对罪责感 以及把惩罚 概念搅拌到物理世界和形而上学世界中去、同样也搅拌到心理学、历史解释中去的做法。洞见到以往所有哲学和价值评估中的道德化。

2．我对传统 理想、基督教理想的重新认识和抽取，即便是在人们因对基督教的教条形式经营不善而致破产的地方。基督教理想的危险性隐藏在它的价值感中，隐藏在那个可能缺乏抽象表达的东西中：我反对潜伏的基督教（例如在音乐中，在社会主义中）

3．我反对卢梭 的十八世纪，反对他的“自然”，反对他的“善人”，反对他对情感的统治地位的信仰——反对人的娇弱化、虚弱化、道德化：一种理想，它产生于那种对贵族文化的仇恨，实际上就是那种放纵无度的怨恨感的支配地位，被虚构为斗争的标准。

——基督教徒的罪感道德

怨恨道德（一种贱民态度）

4．我反对浪漫主义，其中既有基督教理想又有卢梭的理想，而同时又带有一种对教士—贵族文化的古时代的思慕，〈对〉德性（virtù）、对“强大的人”的思慕——某种极度杂交的东西；一种虚假的和仿效的更强大的人类，它看重的是极端状态，并且在其中看到了强大的标志（“激情崇拜”）

——对更强大的人、极端状态的要求

对最具表现力的形式、具有表现力的狂乱（furore espressivo）[2] 的

摹仿并非 来自丰富性，而是来自匮乏。

（在诗人中间，例如斯蒂夫特和凯勒，[3] 是更强大、内心健康的标志，作为——）

5. 我反对群盲本能的优势地位，在科学与群盲本能串通一气之后；反对人们对一切等级制和间距的内心仇恨。

——在十九世纪，相对地从丰富性中产生出来的东西，惬意地

技巧、喜悦的音乐等等	} 十九世纪的强大、 自信的相对产物
伟大的技巧与创造性	
自然科学	
历史学(?)	

10 [3]

(138)

我通向“肯定”的新道路。

我对悲观主义的新理解，把它视为对此在（Dasein）可怕和可疑方面的一种自愿探寻：借此我就弄清楚了类似的过去现象。“一种精神能忍受和冒险一试多少‘真理’”？关于它是不是强大的问题。这样一种悲观主义可能会通向那种狄奥尼索斯式的对世界的肯定形式，如其本身所是的那样：直到对其绝对轮回和永恒性的愿望：这或许就给出了一种关于哲学和感受性的全新理想。

此在迄今为止一味被否定的各个方面不仅要被理解为必然的，而且要被理解为值得想望的；而且不光从迄今为止一直被肯定的方面来看是值得想望的（比如作为后者的补充和条件），而且是因为它们自身之故，作为此在更强大、更富成果、更真实的方面，其中更清晰地表达了此在的意志。

必须对此在迄今为止一味被肯定的各个方面作出评估；必须把在此真正表示肯定的东西抽取出来（一方面是受苦者的本能，另一方面是群盲的本能，以及那第三种本能：大多数人反对特立独行者的本能）

关于一个更高级的 种类的构想，按以往的概念来看，这是一个“非

道德的”的种类：它在历史中的征兆（异教的诸神、文艺复兴的理想）

10 [4]

(139)

人们如何驾驭了文艺复兴时期的理想？十七世纪的人、十八世纪的人、十九世纪的人。基督教的复发（=宗教改革），耶稣会教（*Jesuitismus*）与君主制度 结盟

10 [5]

(140)

十九世纪所发现的不是卢梭的“自然人”，而是一个关于“人”的更真实形象，——它有勇气 去发现……总的来看，这对基督教的“人”概念来说部分地就成了一种修复。人们没有 勇气去做的事，就是对这种“自在之人”的径直赞同，以及在这种人身上确实地看到人类未来。同样地，人们也不敢把人之恐惧感的增长 理解为每一种文化增长的伴生现象；在这一点上，人们始终还屈服于基督教的理念，并且站在这种理想 一边去对抗异教，同样也对抗文艺复兴时期的德性（*virtù*）概念。但人们并没有因此获得解决文化问题的钥匙：而且实际上仍然停留在有利于“善人”的历史的伪币制造上（仿佛只有“善人”才是人类的进步），停留在社会主义理想 上（亦即在摆脱了基督教的世界里基督教和卢梭的残留物）

反对十八世纪的斗争：歌德 和拿破仑 对这个世纪的彻底克服。叔本华 也与这个世纪斗争过；但他无意间回到了十七世纪，——他是一个现代的帕斯卡尔，具有帕斯卡尔的价值判断，而没有 基督教……叔本华不够强大，不足以达到一种全新的肯定。

拿破仑：更高的和可怕的人的必然一体性得到了把握。“男人”得到了恢复；而女人重又从蔑视和恐惧中赢得了应有的赞许。“总体性”作为健康和最高的积极性；行动中的直线、伟大风格被重新发现了；最强大的本能，生命本身的本能，即统治欲，得到了肯定。

10 [6]

(141)

请注意！只要有人好意思以某种方式在自身那里抓住情感的一种多〈余的〉基督性，那他就不是我们中的一员：在我们这里，旧理想问心无愧……

想一想：何以对神性天命 的危险信仰还一直延续下来——它是历史上存在过的对人和理性来说最有麻痹作用的信仰了；何以在“自然”、“进步”、“完美化”、“达尔文主义”的公式的影响下，在关于幸福与道德、不幸与罪责的某种一体性关系的迷信的影响下，基督教的预设和阐释还一直香火不断。那种对事物运动、“生命”、“生命本能”的荒谬信赖，那种庸人的听天由命，也就是相信人人都只需履行自己的义务，一切就能良好运作——诸如此类的东西要有某种意义，就只有假定事物是sub specie boni [由善的方式] 引导的。即便是宿命论，我们今天的哲学感受性形式，也是那种关于神性命定的最长久信仰的一个结果，一个不自觉的结果：就仿佛万物如何运作恰恰与我们无关（——仿佛我们可以听任万物运行：每个个体本身都只是绝对实在性的一种模式——）

人们把下述各项归诸基督教：

把罪责和惩罚概念搅拌到一切概念中

对道德的胆怯

对事物运动（向“更好”运动）的愚蠢 信赖

对自身的心理欺诈。

社会内部的一种情绪 分工：结果是个体和阶层都去培养那种不完整的，但恰恰因此更有用的 心灵种类。何以在社会内部的每一个类型那里，某些情绪几乎退化 了（根据另一种情绪的更强大发展来看）。

关于对道德的辩护：

经济学的辩护（目的是尽可能利用个体之力量，反对对一切特殊例外的东西的浪费）

美学的辩护（提高坚固的类型连同对本己类型的快感）

政治的辩护（作为经受住不同权力等级之间的沉重张力关系的艺术

生理学的辩护（为了支持失败者和平庸者而作的那种估价的虚构优势——旨在保存弱者

10 [9]

(144)

每一种理想都是以爱与恨、尊重与蔑视为前提的。primum mobile [第一推动力] 要么是积极的情感，要么是消极的情感。譬如，在所有怨恨理想中，仇恨和蔑视都是primum mobile [第一推动力]。

10 [10]

(145)

对以往理想的经济学估价

立法者（或者社会本能）挑选一部分状态和情绪，通过它们的活动，一种调节功能得到了保证（一种机械论，作为那些情绪和状态的有规则的需要的结果）

假如这些状态和情绪带有令人痛苦的成分，那么，就必须找到一个手段，通过一种价值观来克服这种痛苦，使人感受到痛苦是有价值的，也就是在更高意义上快乐的。用公式来表述：“某种不快如何变成愉快？”例如，当它能够充当力量、权力、自制的证据时，或者当我们对法律的服从、适应得到尊重的时候。同样也作为集体精神、同胞意识、祖国意识的证据，我们的“人道化”、“利他主义”、“英雄主义”的证据

人们乐于做不快之事——理想的意图所在。

10 [11]

(146)

我尝试一种对德性的经济学辩护。——这项任务就是要尽可能地〈去〉利用人，并且尽可能地使得人接近于准确无误的机器：为此目的，人就必须用机器之德性装备起来（——人必须学会把他机器般有用地劳作的状态感受为最高价值的状态：为此就亟需尽可能地使他对其他人失去兴趣，尽可能使他变得危险和臭名昭著……）

在这里，第一块绊脚石就是所有机械活动所造成的无聊、单调。学会忍受这种无聊、单调，而且不光是忍受，也要学会看到这种无聊为某种更高的刺激所围绕：这就是迄今为止所有高等教育事业的任务。学会某种与我们毫不相干的东西；而且就在其中，在这种“客观的”活动中

感受到自己的“义务”；学会把欲望与义务相互区分开来加以估价——这就是高等教育事业不可估量的使命和成就。因此，迄今为止的语文学家自在地都是教育家，因为他的活动本身就是一种迈向卓越的单调活动的典范：以他为旗帜，青少年学会了“死记硬背”，这乃是他们将来机械地、优异地完成义务的第一个先决条件（作为国家官员、丈夫、办公文秘、报纸读者和战士）。这样一种生存也许比任何其他类型更需要一种哲学上的辩护和美化：从某个可靠的主管机关出发，适意的 情感根本上必须被贬降为低贱的等级；“自在的义务”，也许甚至就是着眼于一切不适意之物的敬畏的激情——以及这样一种超越所有功利性、愉悦性、目的性的要求，乃是雄辩的、命令式的……机械的生存形式乃是最高的、最值得尊敬的生存形式，是自我崇拜的。（——类型：康德乃是“你应当”这个形式概念的狂热信仰者）

10 [12]

哲学家以及其他更高级的保姆，青年人就在他们的胸脯上吮吸智慧之奶

10 [13]

（ 147 ）

对生物学家虚假的“利他主义”的嘲笑：变形虫的繁殖表现为掷掉包袱，表现为纯粹的优势。排泄无用的材料

10 [14]

人们如何使德性取得了支配地位。

一篇tractatus politicus [政治探讨]。

弗里德里希·尼采著。

10 [15]

（ 148 ）

连续体（continuum）：“婚姻、财产、语言、传统、家族、家庭、民族、国家”，这些构成高低秩序的连续性。有关这个连续性的经济学就在于不断劳动的优势的过剩，也在于劣势的激增：它的部件更替和持续化的更大代价。（起作用的部件的增多，它们其实经常空闲着，于是就有更大的置办代价，用于保存的代价也颇可观。）优势在于，避免中断，节省由于中断产生的损失。没有比新的开端更昂贵的了。

“生命此在的优势越大，保存和创造的代价也就越大（食物和繁

殖)；由于已经达到的生命高度而导致毁灭的危险和可能性也就越大”。

10 [16]

(149)

“低等生存与高等生存之间的区分在技术上是站不住脚的，因为任何一个动物、任何一种植物，都以尽可能完美的方式去实现自己的使命；迟钝甲虫的飞行并不比蝴蝶为自己使命所作的翩翩起舞更不完美。这个区分是一个经济学的区分；因为复杂的有机体能够成就更多又更完美的的工作，而且从这些成就中得到的好处是如此之大，以至于借此超过了已经显著地提高了的保存成本和创造成本”。

10 [17]

(150)

必须证明的必然性：一种对人和人类的越来越经济的消耗、一种关于利益和功效的越来越坚固的相互缠绕在一起的“机构”，包含着一种对立运动。我把这种对立运动称为对人类的一种奢侈和过剩的离析 (Ausscheidung)：在其中应当出现一个更强大的种类，一个更高级的类型，后者具有不同于普通人的形成条件和保持条件。众所周知，对于这个类型，我的概念、我的比喻就是“超人”(Übermensch)一词。

在上述第一条道路上(它现在完全可以一览无余了)，会出现适应、平坦化、更高的中国特性(Chinesenthum) [4]、本能的谦逊、对人之缩小过程的满足——人之水准的一种停滞状态。如果我们首先具有那种必然即将来临的全球经济总体管理，那么，人类作为机器就可能为之效力过程中找到自己的最佳意义：作为一个由总是越来越细小、越来越精微地“适应”的齿轮组成的巨大齿轮体系；作为一个越来越使所有居支配地位的和发号施令的元素成为多余的过程；作为由巨大的力组成的整体，其个别的要素就是最小力、最小价值。与这样一种使人缩小并且使人适应一种专门化功用的过程相对立，需要有相反的运动——即生产综合性的、累积性的、辩护性的人，对这种人来说，那种人类的机械化就是此在(Dasein)的一个先决条件，作为他赖以为自己发现更高存在形式的一个基座……

他同样也需要人群、“平庸者”的敌对态度，与后者相比的距离感；他特别喜欢他们，以他们为生。这种更高形式的贵族制度就是未来的形式。——从道德上来说，上面讲的那个总体机械，即所有齿轮的团结合作，乃是对人类的剥削的极致；但它是以使这样一种剥削具有意义的人们为前提的。要不然，它事实上就只是对人这个类型的总体缩减，价值缩减，——这是一种最大的衰退现象。

——人们看到，我所反抗的乃是一种经济学 乐观主义：仿佛随着所有人 不断增长的开支，所有人的利益也必然会增长。然而在我看来情形恰恰相反，所有人的开支将累积成一种总体损失：人将变得更渺小：——结果是人们再也不知道这个巨大的进程到底是为何服务的。一个为何？一个新的“目的”吗？——这正是人类所必需的.....

10 [18]

(151)

以营养和消化为比喻来说明“现代性”。

感受性，非常地敏感（——在道德主义的盛装下作为同情 的增强——），互相矛盾的印象前所未有地丰富：——膳食、文学、报纸、形式、趣味，甚至风景等等的世界主义。

这种涌入的速度 是一种最急板的 速度；印象被抹掉了；人们本能地拒绝接纳、深化 某个东西，拒绝“消化”某个东西

——其结果是消化能力的削弱。于是就会出现一种适应，对这样一种印象堆积的适应：人荒疏了动作；他只还从外部对刺激作出反应。他分发自己的力量，部分用在占有上，部分用在防御上，部分用在反击上。

自发性的深度削弱：——历史学家、批评家、分析者、阐释者、观察者、搜集者、读者——全体都是反应的天才：全体 皆科学！

把自己的本性人为地装扮为“镜子”；有趣，但可以说只是表皮的有趣；一种根本的冷漠，一种均衡，靠近薄薄的表层下面的一种固定的低温，而在这个表层上面有温暖、运动、“风暴”、波浪的嬉戏

外部的 灵活性与某种深深的沉重和疲乏 的对立。

10 [19]

(152)

实体 概念是主体 概念的一个结果：并不是 反过来！如果我们放弃心灵、“主体”，那就在根本上失去了“实体”的前提条件。人们会获得存在者的等级，人们会丧失这个 存在者。

对“现实性”的批判：“现实性的多或者少”，也就是我们所相信的存在等级，将通向何方？

我们的生命感和权力感的程度（被体验者的逻辑和联系）给予我们“存在”、“实在性”、非假象的尺度。

主体：这是表示我们对一种统一性的信仰的术语，即在最高的实在感的所有不同要素中间的统一性：我们把这种信仰理解为一种原因的结果，——我们相信我们的信仰到了这样的地步，以至于为了这种信仰的缘故，我们竟虚构了“真理”、“现实性”、“实体性”。

“主体”乃是虚构，仿佛我们身上许多相同的状态是由一个基体（Substrat）导致的结果。然而，是我们首先创造了这些状态的“相同性”；把这些状态设为相同并且对它们作出安排，这是事实，而不是相同性（——后者毋宁说是必须否定的——）

10 [20]

(153)

存在着这样一些情形，在其中，有一种为我们作证的同情令人愤怒：例如，径直在一种异乎寻常的本身具有自在价值的行动之后。可有人却祝贺我们，说“我们了结了这个行动”，等等。

在我的批评者身上，我常得出一种无赖的印象：并不是人们说了些什么，而是我说了些什么这一事实以及何以恰恰是我能够这样说——这似乎就是他们唯一的兴趣了，一种犹太人的纠缠劲头，对于后者，大家实际上是以拳打脚踢作答的。人们对我作出评判，为的是〈要〉与我的作品脱尽干系：人们宣布它的起源问题——这被认为足够了——已经解决了。

10 [21]

(154)

宗教

在原始人内在的心灵家当（Seelen-Haushalt）中，对恶的恐惧占着优势。什么是恶呢？概有三件：偶然、不确定、突发。原始人是怎样与恶作斗争的呢？——他把恶设想为理性、权力、人格。由此他就赢得了与上述三者达成一种合约，并且先行对它们施加影响的可能性，——先发制人。

——另一种解救办法就是，断言这些恶事和害处只是表面的、虚假的：人们把偶然、不确定、突发事件的结果解释为善意的、有意义的……

——首要地，人们把坏事阐释为“应得的”：人们把恶当作惩罚来辩护……

——总而言之：人们屈服于恶：整个道德的和宗教的阐释都只是一种对恶的屈服形式。

——相信恶中有善意，这种信仰就意味着放弃与恶作斗争。

现在，整个文化史都表现为那种对偶然、不确定、突发事件的恐惧心理的减退。所谓文化就是让人学会算计，学会因果思维，学会先发制人，学会对必然性的信仰。随着文化的增长，那种原始的对祸恶的屈服形式（被称为宗教或者道德）、那种“对祸恶的辩护”，对人类来说就变得多余了。如今，人类发动了对“祸恶”的战争——他要取消之。是的，一种充满安全感、对于规律和可预见性的信仰的状态是有可能的，在其中它就作为厌倦进入意识之中，——对偶然、对不确定和突发事件的乐趣作为痒痒的刺激突现出来……

让我们在这个最高文化的征兆那里停留片刻——我称之为强者的悲观主义。

人类现在再也不需要一种“对祸恶的辩护”了，他径直反对这种“辩护”：他要完全彻底地（pur, cru）享受祸恶，他发现毫无意义的祸恶是最有趣的东西。如果说人类从前不得不有一个上帝，那么，现在令他欣喜的则是一个没有上帝的无序世界，一个偶然世界，其中充斥着恐怖、模糊、诱惑的世界……

在这样一个状态中，需要一种“辩护”的恰恰是善，也就是说，善必须有一个凶恶的和危险的根基，或者说，必定在自身中包含着一种大愚蠢：于是就还讨人喜欢。

现在，动物性不再激起残暴了；一种富有才智的和幸运的傲慢自负有利于人中禽兽，在这样的时代就是精神的最得意洋洋的形式。

现在，人类变得十分强大，足以对一种上帝信仰感到羞愧了：——现在人类可以重新扮演advocatus diaboli [魔鬼律师]的角色了。

如果人类实际上是赞成对德性的维护的，那么，他之所以这样做，就是为了那样一些原因，也即在德性中让人看出一种精巧、狡诈、利欲形式和权力欲形式的那些原因。

甚至连这样一种强者的悲观主义，最后也不免终结于一种神义论（Theodicee），亦即一种对世界的绝对肯定，但为的是人们从前借以否定世界的那些原因：而且就如此这般地构想了这个世界，即事实上已经

达到的最大可能的理想

10 [22]

(155)

总体认识。

事实上，任何一种伟大的增长也都会带来一种巨大的分裂和消亡：
：

痛苦、没落的征兆属于 大步前进的时代。

人类每一种可怕而强大的运动一道创造了一种虚无主义运动。

有时候，一种影响深远的、极其重要的增长的标志，向新的此在条件过渡的标志或许就在于：悲观主义的极端形式，即本真的虚无主义，诞生了。

这一点我已经理解了。

10 [23]

(156)

总体认识：我们现代世界的模棱两可的特征，——正是这类征兆可能指向没落和强大。而且强大、努力争得的成熟状态的标志，可能由于传承下来的（落后的）情感贬值而被误解为虚弱。质言之，情感作为价值感并不处于时代巅峰

推而广之：价值感始终是落后的，它表达的是一个很早时代的保存—增长条件：它与新的此在条件作斗争，它并不是从这些条件中成长起来的，并且必然误解了这些条件，教人们要怀疑地看待这些条件，等等：它阻碍新事物，唤起对新事物的怀疑.....

例子：———

10 [24]

(157)

艺术的道德化。艺术乃是摆脱了道德〈的〉狭隘化和褊狭观点的自由；或者，是对道德的狭隘化和褊狭观点的嘲讽。向自然逃遁，在那里，自然的美与恐怖配成一对。伟人的构想。

——脆弱的、无用的奢侈灵魂，吹一口气就能使它们变得暗淡无光，“美丽的灵魂”

——唤醒那些已经苍白不堪的理想，它们带有无情的严厉和野性，成了它们所是的最壮丽的怪物

——一种幸灾乐祸的享受，享受那种心理学的观点，即认识到所有道德化的艺术家那里违心的弯弯曲曲和装模作样。

——艺术的虚假性，——把它的非道德性揭露出来

——把“理想化的基本权力”（感性、陶醉、极丰富的动物性）揭露出来

10 [25]

(158)

错误的“强化”

在浪漫主义中：这种持续的表现力（*espressivo*）并不是强大的标志，而是一种匮乏感的标志

诗情画意的音乐，即所谓的戏剧音乐，首要地是更为轻松的（就像自然主义小说中对行为（*faits*）和特征（*traits*）的粗暴兜售和罗列）

“激情”，神经和疲乏心灵方面的一件事；就像人们对高山、荒漠、暴风雨、放荡和丑陋的享受，——对大量之物和坚固之物的享受（譬如在历史学家那里

事实上确有一种对情感放纵的崇拜。何以强大的时代具有一种相反的艺术需要——需要一种对激（情）的超越（？）

乐队音乐的色彩、和谐、神经质粗暴；小说中刺目的色调

对于令人激动的材料的偏爱（性爱或者社会主义或者病理学：这一切都是标志，表明今天人们是为谁而工作的，为劳累过度者和精神涣散者或者被削弱者。

——人们必须施暴，才能从根本上发挥作用。

10 [26]

(159)

结论。——我们终于敢为规则 辩护了！

10 [27]

(160)

科学，它的两个方面：

着眼于个体

着眼于文化复合体（所谓“水平”）

——根据前一个方面和后一个方面，作出的是对立的估价。

10 [28]

(161)

取代“社会”，文化复合体 乃是我的 主要兴趣（可以说作为整体，相关于它的组成部分）

10 [29]

(162)

人们必须用什么样的手段来对待粗野的民众，而且，手段的“野蛮”决不是肆意和任意的东西。当人们以其所有欧洲式的娇惯一度被置于那种必然性之中，不得不在刚果或者无论什么地方去主宰野蛮人，这时候，人们实际上就能一清二楚地理解上面这一点了。

10 [30]

(163)

对总体权力之增长 的认识：清算一下，何以这样一种增长也包括了个人的、阶层的、时代的、民族的评价在内。

一种文化的重心 的推移。

每一种大增长的代价：谁来承担啊！何以这种代价现在必定是庞大无比了。

10 [31]

大革命使拿破仑成为可能：这就是对大革命的合法性辩护。以一个

类似的代价，人们一定会期望我们整个文明的无政府主义式的倒塌。拿破仑使民族主义成为可能：这就是对民族主义的限制。

多么陈腐呵，撇开道德性和非道德性不谈：因为凭此类概念，我们甚至还不能触及到一个人的价值。

人们开始——

一个人的价值并不在于他的有用性：因为即使他对任何人都没有用处，他也会存在下去。还有，为什么恰恰这个散发出极其有害作用的人就不可能成为整个人类的顶峰：如此崇高，如此优越，以至于万物由于嫉妒而毁灭在他身上

10 [32]

(164)

A . 通向权力之路 : 以一种旧 德性之名来推行新德性

: 为之激发出“兴趣”(“幸福”作为其结果，而且是相反的)

: 针对其阻力的诽谤技巧

: 充分利用优势和偶然事件去美化它

: 通过牺牲和孤立而把它的追随者变成狂热分子

: 伟大的象征手法

B . 已经达到的权力

1) 德性的强制手段

2) 德性的诱惑手段

3) 德性的礼仪 (宫廷侍从)

10 [33]

(165)

——艺术家并不是具有伟大激情的人，尽管他们老是向我们、也向自己唠叨这一点。而且这有两个理由：他们缺乏对于自身的羞耻感（他们盯着自己，因为他们活着；他们埋伏起来，他们过于好奇了……），而且也缺乏对于伟大激情的羞耻感（他们剥削作为艺术家的

自身，他们的天赋贪得无厌……）

而其次：1）他们的吸血鬼，他们的天赋，经常会嫉妒他们这样一种对力量（也叫激情）的挥霍；2）他们的艺术家的贪婪 保护他们，使他们免于激情之苦。

有了一种天赋，人们也会成为一种天赋的牺牲品：人们生活在自己的天赋的吸血鬼的控制下，——人们生活——

人们不能通过表现激情来对付自己的激情：而毋宁说，如果 人们把激情表现出来，那么他就与激情断绝了关系。（歌德则有另一番教诲：在这里他想要 误解自己：一个像歌（德）这样的人感受到了不精致 [5]

10 [34]

——两种虚无（Nichtsen）之间的一道裂口——

10 [35]

（166）

——恶习与某种确然令人难堪的东西紧紧联系在一起，以至于说到底，为了摆脱这个与自己联系在一起的东西，人们就得避开恶习。著名的唐豪舍 [6] 事件就是这样。在瓦格纳的音乐中，唐豪舍丧失了耐心，在女人维纳斯（Venus）那里再也按捺不住自己了：突然间，德性战胜了诱惑；有一位图林根 [7] 少女大受赞扬；而且，用最强烈的讲法，他甚至喜欢沃尔夫拉姆·冯·埃申巴赫 [8] 的曲子……

10 [36]

（167）

——今天我们这些宿命论者，最终会更多地为摩尔人舞蹈所具有的淫荡伤感所触动，而不是为德国华尔兹舞的维也纳式的性感所感动——后者乃是一种过于妖艳、过于单调的性感。

10 [37]

（168）

现代艺术乃是一种制造残暴 的艺术。——粗糙的和鲜明的线条逻辑（Logik des Lineaments）；动机被简化为公式，——公式乃是折磨人的东西。在线条范围内出现了一种野蛮的杂多性，一种巨大的量，令感官迷乱；色彩、质料、欲望的凶残性。例如：左拉、瓦格纳；在更精神性

的秩序上是泰纳。总的说来就是逻辑、巨量 和凶残

10 [38]

(169)

人类是按照自己为之作出的消耗量来估价一个事物的。为了使一种德性能为人类所珍视，人们必须迫使——或者引诱——人类为之作出大量消耗

我们如何能使人类对一种舒适的恶习失去兴趣呢？只有一种做法：使他们对这种恶习感到难受。我们如何能劝服酒鬼，使他讨厌酒精呢？我们就要使酒精变得令人作呕，我们就要调制出龙胆苦酒。我们必须对恶习作一种混合——：此乃道德家的第一诀窍。

10 [39]

(170)

群盲的本能把中间 和中等 估价为至高无上的和最有价值的：这是多数人所处的地方；这是他们在那里处身的方式和方法；由此，这种本能就成为所有等级制的敌人，它同时也把一种自下而上的上升视为一种从大多数到极少数的下降。群盲感觉到特立独行者——无论是低于他们的还是高于他们的——都是与他们为敌、伤害他们的东西。对于高高在上的特立独行者，即更强壮者、更强有力者、更有智慧者、更有成就者，群盲的手段是说服这些人去充当看护人、牧人、警卫的角色——做他们的头等仆人：于是乎，群盲就把一种危险转变为一大好处了。处于中间层，恐惧就终止了；在这里，人们决不会孤独；在这里少有误解空间；在这里有的是平等；在这里独自的存在并不被认为是一种指责，而是被认为是真正的存在；在这里充斥的是满足感。怀疑针对的是特立独行者；特立独行的存在被视为罪责。

10 [40]

(171)

在艺术和科学的整个链条中，倘若缺了女人，缺了女人的功业，难道就会少掉某一环吗？且让我们承认有特例——特例证明常规——在所有并不构成功业的事体中，在书信、回〈忆录〉乃至世上存在的最细腻的手工活方面，质言之，在所有并不构成行业的事体中，女人都做得很圆满，而这恰恰是因为女人从中得以完成自身，因为女人由此得以听从她所拥有的唯一的艺术动力，——她想卖弄

然而，女人与真正艺术家的热烈的冷漠态度又有什么关系呢？——真正的艺术家承认一种音

调、一丝气息、一记蹦跳要比他自身更有分量；他竭力要抓住自己最隐秘和最内在的东西；他不承认一个事物有某种价值。除非女人善于变成形式（——女人出卖自己，使自己成为公共人物——）。艺术，艺术家所从事的艺术——你们根本就不理解它是什么：一种对所有羞耻心（pudeurs）的谋杀？……只是从本世纪开始，女人才胆敢一试那种向文学的转向（——走向好耍笔杆子又粗制滥造的流氓，[\[9\]](#)用老米拉波的话来说）：女人做作家，做艺术家，丧失了本能。但何苦来着呢？人们不妨有此一问。

10 [41]

现代抒情诗的顶峰，已经为两个天才兄弟所登上，那就是海因里希·海涅和阿尔弗雷德·德·缪塞 [\[10\]](#)

我们的不朽人物——我们并没有太多：阿尔弗雷德·德·缪塞，海因里希·海涅，第267页。

席勒是一个戏剧大师：但戏剧与我们有何相干！

10 [42]

(172)

主要命题。在何种意义上完全的虚无主义是以往理想的必然后果。

——不完全的 虚无主义，它的形式：我们就生活于其中

——逃避虚〈无主义〉的种种尝试，而没有去重估那些价值：会产生相反的效果，使问题尖锐化。

10 [43]

(173)

完全的虚无主义者——虚〈无主义者〉的眼睛，它把事物理想化而使之丑陋不堪，对自己的记忆背信弃义（——它使自己的记忆失落、凋零；它无法防止记忆褪色，变得死尸般苍白无力，犹如记忆把虚弱泼在遥远和过去之物上；而且，虚无主义者也不会把没有对自己干的事加诸于人〈类〉的整个过去，——他使记忆失落

10 [44]

(174)

那种不再有任何理由自卫和进攻的人会变成什么呢？假如一个人失去了他借以防御和进攻的情绪，他还剩下什么情绪呢？

10 [45]

(175)

人们应当逐步地缩小和界定道德王国；既然本能极长时期里都被冠以虚伪的德性美名，人们就应当澄清真正的在此运作的本能，并且对本能表示敬意；人们应当出于对自己越来越专横地宣扬的“正派性”的羞耻心而忘却那种想否认和毁损自然本能的羞耻。这乃是力量的尺度，可以衡量人们能够在何种程度上放弃德性；而且，或许要设想一个高度，在此高度上，对“德性”概念的感受会完全改变，以至于它听起来就像德性（virtù），文艺复兴时期的德性，摆脱伪善的德性。可是暂时地——我们离这个理想还多么遥远啊！

道德领域的缩小：此乃道德进步的一个标志。凡在人们还不能进行因果思考的地方，人们就以道德方式进行思考。

10 [46]

(176)

关于道德的非自然化。人们把行为与人分离开来；人们用仇恨或者蔑视来反对“罪恶”；人们相信，有一些行为本身就是善良的或者恶劣的。

10 [47]

(177)

“自然”的修复：一种行为本身在价值上是完全空洞的，一切都取决于谁做出这种行为。同一个“罪行”可能在一种情形下是最高的特权，而在另一种情形下可能是耻辱的标记。事实上，裁判者的自私自利就在于，他们着眼于自己的利害关系（——抑或着眼于与自己的相似或者不相似关系），来解释一种行为或者它的行为者。

10 [48]

哪一个时代，人们要求雨有神性，人们相信通过对神性的祈祷就能有利尿剂一般的作用！

10 [49]

关于自我轻蔑者的唯心主义。

“信仰”抑或“功业”？——但说一种特定的估价（说到底就是信念）是为着“功业”（Werke）、为着某些功业的习惯而额外产生出来的，这与说“功业”是从一种单纯的估价中产生出来的一样自然，也一样不自然。人们必须练习，不是练习价值感的强化，而是练习行动；人们必须首先能够做些什么……路德那种基督教的半吊子（Dilettantismus）。信仰是一种备忘记号（Eselsbrücke）。背景是一种深刻的信念，同样也是路德及其同类关于他们对基督教功业之无能状态的本能意识，是一种个人性的事实，被蒙上了一层极端的怀疑，怀疑是不是每个行为都是罪恶，都归于撒旦：结果，实存（Existenz）的价值就落到个别的高度紧张的无所作为状态上（祈祷、感情抒发等等）。——最后，他或许是对的：在宗教改革家的全部行为中表现出来的本能，乃是最残酷的本能。对他们来说，唯有在对自身的绝对回避中，在堕入对立面过程当中，仅仅作为幻象（“信仰”），此在（Dasein）才是可忍受的。

10 [50]

(179)

犯罪归于以下概念：“反抗社会制度的起义。”人们并不“惩罚”一个起义者：人们压迫他。一个起义者可能是一个可怜可鄙的人：就本身而言，一种起义是无可蔑视的——而且，就我们的社会种类来说，起义本来还不至于贬低一个人的价值。在某些情形下，人们或者得尊重这样一个起义者，因为他感受到我们社会中某种必须用战争来对付的东西：这时候，他把我们从瞌睡中唤醒。

罪犯对某个个体干了某件个别的事，这一点并不能反驳以下事实，即他的整个本能在战争状态下都是反对整个制度的：作为单纯征兆的行为

人们应当把惩罚概念归结为如下概念：对起义的镇压、针对被镇压者的安全措施（完全监禁或者半监禁）。但是，人们不应当用惩罚来表示轻蔑：无论如何，罪犯也是一个人，一个拿自己的生命、荣誉、自由冒险的人——是一个有勇气的人。同样地，人们也不应当把惩罚看作赎罪；或者把它看作一种清算，就仿佛在罪与罚之间存在着某种交换关系似的，——惩罚并不净化什么，因为犯罪并没有弄脏什么。

人们不应当封死罪犯与社会和解的可能性：假如他并不隶属于罪犯种族。如果他隶属于罪犯种族，那么，人们就应当在他有敌对行为之前就对他作战（一旦把他制服，就先行手术：把他阉割拉倒）。

人们不应当把罪犯的恶劣举止算作他的缺陷，更不应把他低下的智力状态算作他的缺陷。罪犯误解自己，此乃最寻常不过的事情了：尤其是他的反叛本能、失势的积恨（*rancune des déclassé*），往往是他不能自觉意识到的，往往要导致误读（*faute de lecture*）；他受恐惧、失败的压力而诽谤和蔑视自己的行为：还完全不考虑那些个情形，其时——从心理学上来看——，罪犯屈服于一种未被理解的欲望，并且通过一个次要情节把某个虚假动机强加在自己的行为之上（诸如通过一种抢劫，结果沾了血腥……）

人们可要小心，不能根据个别行为来看待一个人的价值。拿破仑就对此提出过警告。那些浮皮潦草的行为尤其是完全无关紧要的。如果我们当中有人对于任何犯罪（比如谋杀）全不在意——那又是何故呢？原因在于：我们缺乏一些相应的有利环境。倘若我们干了这种勾当，那么，这说明了我们的价值中的什么呢？倘若我们干了一些犯罪勾当，我们的价值会缩减吗？相反：并不是人人都能干一些犯罪勾当的。倘若人们不相信我们有力量，有时会杀死一个人，那么，人们本身就是在蔑视我们。几乎在所有犯罪中，同时都表现出一个男子汉不可或缺的特质。陀思妥耶夫斯基说到那些在西伯利亚教养所里的囚犯，说他们构成了俄罗斯民族中最坚强和最可宝贵的部分，这不是没有道理的。如果说在我们这里罪犯是一种营养不良、枯萎不堪的植物，那么，这就使我们的社会关系蒙受了耻辱；在文艺复兴时期，罪犯发迹了，而且获得了其独特的德性，——诚然是文艺复兴时期的德性，是 *virtù*，即摆脱了道德的德性。

人们只能把这样一些无法蔑视的人往高处（去）提升；道德的蔑视乃是一种比任何犯罪都更伟大的侮辱和危害。

10 [51]

（ 180 ）

那种理想的大色情作家，那种变形了的和被误解了的性感的圣徒，那些典型的“爱”之使徒（诸如拿撒勒的耶稣、圣阿西西的方济各、圣弗朗索瓦·德·波勒^[11]）：在他们那里，错失的性欲由于无知而仿佛误入歧途了，直到最后还不得不在鬼怪身上得到满足：在“上帝”那里，在“人类”那里，在“自然”那里。（这种满足本身不只是一种虚假的满足：它是在“*unio mystica*”[“神秘结合”]的心醉神迷者那里实现的，尽管总是超出他们的意愿和“理解”，但并非就没有最性感和最自然的性满足的生理伴生现象。）

10 [52]

艺术家们的虚无主义

自然因其明朗亮丽而残暴；以其旭日东升而愤世嫉俗

我们对各种感动 怀有敌意

我们要遁入某个地方，在那里自然能够激发我们的感官和想象力；在那里我们一无所爱；在那里我们不会想起这个北国自然的道德上的虚假性和细腻性；——而且在艺术中亦然。我们偏爱不再令我们想起“善和恶”的东西。我们的道德论者的敏感性和痛苦能力，犹如在一种可怕而幸运的自然中、在感官和力量的宿命论中得到了解救。毫无善意的生命

善行在于自然对善与恶的巨大冷漠（*Indifferenz*）景象中

历史中无公正，自然中无善事：因此，悲观主义者若是一个艺术家，就会走向历史深处，在那里，公正本身的缺席依然以卓越的幼稚质朴显现出来，在那里恰恰有一种完美性表现出来……

同样也走向自然深处，在那里恶和冷漠的特征不能隐瞒自己，在那里自然表现出完美性的特征……

虚无主义艺术家在对犬儒主义的历史、犬儒主义的自然的意愿和偏爱中露出真相。

10 [53]

十九世纪人类的自然化过程

（——十八世纪是优雅、精致、宽宏（*généreux sentiments*）的世纪）

不是“回归自然”：因为当时还根本没有一种自然的人性。具有非自然和反自然价值的经院哲学乃是常规，是开端；人在长期斗争后走向自然——人决不会“回归”……自然：也即敢于成为像自然一样非道德的。

我们对宽宏感采取了粗暴的、直接的、完全的讥讽态度，尽管我们屈从于这种宽宏感。

更为自然的乃是我们的上流社会，富人、有闲者的社会：人们相互捕猎，性爱是一种使婚姻在其中充当一种障碍和一种刺激的运动；人们

消遣，为享乐之故而生活；人们首先重视的是身体的优先性，人们好奇而大胆。

更为自然的乃是我们对认识的态度：我们具有最纯洁无邪的精神放荡（libertinage），我们仇视庄严而肃穆的样式，我们对最受禁止的东西感到赏心悦目，倘若我们在通向认识的道路上感到无聊，那么，我们就几乎不晓得认识的兴趣了。

更为自然的乃是我们对道德的态度。原则成为可笑的；毫无讽刺地，再也没有人敢于谈论自己的“义务”了。不过，人们却重视一个有益的、善意的信念（——人们在本能中看到了道德，贬斥其余——）。此外还有几个荣誉概念。

更为自然的乃是我们的政治态度：我们看到权力问题，一定量的权力反对另一个一定量的权力的问题。我们不相信一种不以权力为基础的权力能够得到实现：我们认为所有的权利都是征服。

更为自然的乃是我们对伟大的人和事的重视：我们把激情看作一种特权，凡没有包含大犯罪的地方，我们根本不会感到什么伟大；我们把一切伟大存在都设想为一种置身于道德关联之外的行为。

更为自然的乃是我们对自然的态度：我们再也不是为了“清白”、“理性”、“美”的缘故而热爱自然，我们巧妙地把自然“妖魔化”和“愚蠢化”。可是，我们并没有因此而蔑视自然，倒是感到自己从此以后在自然中更为亲切和熟稔了。自然并不谋求德性：我们因此敬重自然。

更为自然的乃是我们对艺术的态度：我们并不要求艺术制造美丽的虚假谎言等等；时下占上风的是粗暴的不动声色地下断言的实证主义。

总而言之：有迹象表明，十九世纪的欧洲人较少对自己的本能感到羞愧；他们已经迈出了一大步，有望有朝一日承认自己无条件的自然性，即自己的非道德性，毫无怨恨：相反地，他们强壮到足以独自经受这一景象。

在某些人听来，这就仿佛是腐化的推进：而且确实地，人类并没有接近卢梭所讲的“自然”，而是在他断然拒斥的文明方面〈迈进了〉一大步。我们强化了自身：我们又接近于十七世纪了，尤其是十七世纪末的趣味（当古、勒萨热、勒尼亚尔）。[12]

新教，那种精神上不纯的和无聊的颓废形式，迄今为止，基督教就是以这种形式在平庸的北方懂得了保存自己：作为某种半拉子的和复合的东西，它对于认识来说是富有价值的，因为它把关于不同制度和起源的经验集于那些相同的脑袋中

复合构成物的价值、心灵马赛克的价值，甚至无序而荒废的理智预算的价值

采用顺势疗法的基督教，新教乡村牧师的基督教

不谦逊的新教，宫廷教士和反犹太主义投机者的新教。

10 [55]

(184)

——当一个哲学家沉默时，可能是心灵的顶峰；当一个哲学家自相矛盾时，可能是爱的表现；认识者的一种骗人的神性是可能的……

有人不无文雅地说：“伟大的心灵不配流露自己所感受的烦恼。”

[13] 只不过人们必须补充一点：不怕丢人现眼、毫无体面，这同样可能是心灵的伟大……一个恋爱中的女人牺牲她的名誉……；一个“爱着”的认识者牺牲他的诚实；一个爱着的上帝变成犹太人……

10 [56]

在德国知识分子中有多少闷闷不乐的沉重、麻木、湿气、晨服，有多少“啤酒泡沫”啊！德国的博学青年嗜酒成癖，从精神角度看几乎是一种褻渎，无论如何是一种彻底的疑问；啤酒带来的温柔蜕化：在一个已经变得臭名昭著的案子中，我曾指出过这一点（斯特劳斯蜕化为“旧信仰和新信仰”的作者）。在任何时候，人们都不难想象那些有“精神”的德国学者（——而且，光有精神是不够的，人们首先还必须剥夺自己的精神，从自身那里切除精神……）：幸好其他学者是有头脑的，其中有一些学者还有那种著名的“天真烂漫”，总是预感着什么……我们的特权就在于：凭这种“预感”，德国科学发现了人们难以抓住的、也许根本就不存在的事物。人们差不多必须成为犹太人，才能够身为德国人而不去预感。

10 [57]

(185)

道德化与非道德化的历史。

定理一：根本就没有什么道德行为：它们完全是被想象出来的。

不光是因为它们是不可证明的（譬如，康德就承认了这一点，基督教亦然）——而是因为它们根本就是不可能的。通过一种心理学的误解，人们发明了一种与驱动力的对立，而且相信已经表明了这些驱动力中的另一个种类；人们虚构了根本就不存在的*primum mobile* [第一推动力]。有一种估计端出了“道德”与“非道德”的对立；而根据这种估计，人们就必须说：

只存在着非道德的意图和行为。

定理二：“道德”与“非道德”这整个区分的出发点在于，无论道德的行为还是非道德的行为，都是自由自发的行为，——质言之，存在着这样一种行为，或者换言之：道德判断根本上只与某个种类的意图和行为相关，那就是自由的意图和行为。

然而，这整个种类的意图和行为是纯粹虚构的；道德尺度唯一可依据的世界根本就不存在

既没有道德的行为，也没有非道德的行为。

“道德”与“非道德”这对对立概念由以产生的心理学谬误。

“无私的”、“不利己的”、“否定自身的”——这一切都是不实在的、虚构的。

关于“自我”（ego）的错误的教条主义：“自我”本身被看作原子论的，处于与“非我”（Nicht-ich）的虚假对立中；同样摆脱了生成，成为某种存在者。自我的虚假实体化：这种实体化（相信个体不朽）尤其受宗教—道德风纪的压力而变成了信条。根据这种对自我的人为分离和自在自为的说明，人们看到了一种似乎无可反驳的价值对立：个别自我（Einzel-ego）与巨大惊人的非我（Nicht-ich）。看来显而易见的是，个别自我的价值只可能在于：与巨大惊人的“非我”相联系，或者隶属于后者并且为后者之故而实存。——在这里，群盲本能是决定性的：没有什么比个人自主性更与这种本能相悖了。但假如自我被理解为一种自在自为（An-und-für-sich），那么，它的价值必定在于自身否定。

也就是说：1）虚假地把“个体”独立化为原子

2）群盲之评价，它断然拒绝保持为原子的意愿，并且把这种意愿感受为敌意的

3）作为结论：通过改变个体目标来克服个体

4) 于是似乎就有否定自身的行为：围绕这些行为，人们曾幻想整个充满对立面的领域。

5) 人们曾经设问：在哪些行为当中人最强烈地肯定自己？围绕这些（性欲、占有欲、统治欲、残暴等），积聚了魅力、仇恨、轻蔑：人们相信存在着无私的欲望，人们摒弃所有自私的欲望，要求无私的欲望

6) 从中获得的结果：人们干了什么？人们摈斥了最强烈、最自然的欲望，甚至还是唯一实在的欲望——为了找到一种今后值得赞扬的行为，人们不得不否定行为中有此种欲望在场

psychologism [心理学] 中的巨大伪造。甚至任何一种“自满”都只有通过下列途径才重又成为可能的，即人们 *sub specie boni* [以善的方式] 误解和安排了这种“自满”。

相反：那个从对人的自满的剥夺中获得好处的种类（群盲本能的代表，例如教士和哲学家们），则成为精细的和心理上敏锐的，得以表明自私自利其实是处处占着上风的。基督教的结论：“一切皆罪恶；我们的德性也是罪恶。人的绝对卑鄙。无私的行为是不可能的。”原罪。质言之：既然人把自己的本能与纯粹虚构的善的世界对立起来了，那么，他也就终结于自我轻蔑，也即无能于“善的”行动了。

请注意！基督教以此标示在心理学的目光尖锐化方面的一个进步：拉罗斯福哥和帕斯卡尔。基督教在要点上把握了人类行为的本质相似性及其价值相似性（——一切都是非道德的）

人们于是就当真了，要培育那些消灭了自私之心的人们——教士、圣徒。而且，如果说人们怀疑那种成就“完美性”的可能性，那么，人们并没有怀疑对完美之物的认识。

当然，圣徒、教士、“善人”的心理学必定会纯粹幻术般地告吹。人们宣布现实的行动动机是恶劣的：为了仍然能够行动，仍然能够规定行动，人们不得不把根本不可能的行动描写为可能的，并且可以说把这些行动奉若神明。人们曾以虚妄诽谤它们，现在又以同一种虚妄崇拜它们，把它们理想化。

针对生命本能的暴怒 乃是“神圣的”、值得崇敬的。

绝对的贞洁、绝对的顺从、绝对的贫乏：教士的理想。

施舍、同情；牺牲、骑士阶层；对美、理性、感性的否定；对于人们拥有的一切强大品质的郁闷目光：普通教徒的理想。

人们在前行：受诽谤的本能 也力求获得某种权利（譬如路德的宗教改革：在“福音自由”名义下的道〈德〉欺骗的最粗糙形式）——人们用神圣的名字来为它改名。

：受诽谤的本能 力求证明自己是必然的，以便有德性的人 根本上成为可能的：人们必须生活，为他人而生活（pour vivre pour autrui）。利己主义作为达到目的的手段

：人们继续前进，无论是利己主义的冲动还是利他主义的冲动，人们都力求给予一种生存权利：对一方的权利平等，如同对另一方的生存权利（从有用的观点看）

：人们继续前进，人们寻求更高的有用性，因为与那种利他主义的、就多数人的幸福和促进人性等等方面来看无用的观点〈相〉比较，人们偏爱利己主义的观点。也就是说：自我权利方面的一种优势，但却是在某个极端利他主义视角下（“人类的总体效用”）

：人们力求使利他主义的 行动方式与自然性 达成和解，人们寻求生命基础上的利他主义；人们寻求利己主义以及利他主义，它们同样植根于生命和自然之本质中。

：人们梦想这种对立会在某个将来消失掉，那时候，通过持续不断的适应，利己主义同时也就是利他主义.....

：最后，人们明白，利他主义的行动只不过是利己主义行动的一个种类，——还有，人们热爱、自行挥霍的程度就是对于个体权力和人格的程度的一个证明。质言之，由于人们使人变得更加恶，人们也就使人变得更加善了，——还有，人们不是一个没有他者的人.....由此拉开了帷幕，可以明见迄今为止的道〈德〉心理学的巨大伪造。

结论：只 存在着非道德的意图和行为

于是，所谓道德的意图和行为必须被证明为非道德性。

（——此乃Tractatus politicus [政治探讨] 的任务）

（——所有欲望都从这一种权力意志中派生出来：本质上相同的

（——生命概念——它在本能的权力等级 的表面对立（“善与恶”）中表现出来，暂时的等级制，某些本能在这种制度下受到抑制或者被利用

（——对道德的辩护：经济学上的，等等。

反对第二个定理。决定论：挽救 道德世界的尝试，因为人们把它易位了——变成未知之物。既然我们的价值估价在这个以机械论观点设想的世界里没有任何位置，那么，决定论就仅仅可以拿我们的估价耍把戏。因此，人们必须抨击 和削弱 决定论：同样也要驳斥 我们区分自在世界与现象世界的权利。

10 [58]

(186)

在第一章 中：虚无主义 作为理想价值的后果

文明 问题

十九世纪，它的两义性：

迄今为止都没有摆脱 道德。悲观主义者乃是道德激情的 造反者

道德作为悲观主义的原因

悲观主义作为虚无主义的预备形式

在第二章 中：道德化的历史

人们如何使德性占上风

道德作为哲学家的女妖

在第三章 中：真理问题

在第四章 中：更高级类型 的历史，在我们把世界非神化之后拉开一个鸿沟的手段：等级制

关于最肯定世界的学说的理想

悲剧时代。

上帝 理想中的心理学幼稚性

10 [59]

(187)

人的价值的等级制。

a) 人们不应根据个别的事功来评价一个人。表皮的行为。没有比一种有格的行为更稀罕的了。某个等级、某种地位、某个种族、某种环境、某种偶然——一切都更容易在一种事功或者行为中表现出来，基于一个“位格”(Person)。

b) 人们根本不应假设许多人是“有位格的人”。而且，有的人是有多重位格的人，大多数人则不是有位格的人。某个类型的延续取决于平庸的性格；凡在这种平庸的性格占上风的地方，位格之存在(Person-Sein)或许就是一种浪费，一种奢侈了，这时候盼望一个“位格”就根本没有什么意义了。那是载体、传动工具。

c) “位格”乃是一个相对孤立的事实；因此，着眼于连续流动和平庸性的远为重大的分量来看，位格就几乎是某种反自然的东西了。位格的形成包含着一种时间上的孤立、一种对于防御实存和武装实存(Wehr-und Waffen-Existenz)的要求，就像把某物嵌砌到墙壁里去，是一种更大的隔绝力量；还有，首要地，是一种微小的印象性(Impressionabilität)，比中等之人(其人性是传染性的)所具备的印象性要小得多。

关于等级制的第一个问题：某人如何是非群居的，或者如何是群盲性的

(在后面这种情形中，这个人的价值在于那些特性，那些保障其群盲、类型之持存的特性；而在前一种情形中，这个人的价值则在于那种使之显突出来、使之孤立、使之得到保卫，并且使之有可能群居的东西中。

结论：人们不应根据群盲类型来评价非群居类型，也不应根据非群居类型来评价群盲类型

从高处来看：两者都是必然的；同样地，它们的对抗也是必然的，——而且，没有东西比那种“想望”更得排除掉，或许从两者中会发展出某个第三者(作为雌雄同体的“德性”)。这并不像性的接近和和解那样“值得想望”。典型继续发展，鸿沟越来越深……

两种情形下的蜕化概念：如果群盲接近于非群居者的特性，而非群居者接近于群盲的特性，——简言之，如果两者相互接近。这个蜕化概念离开了道德(的)判断。

与音乐相比，所有通过话语的传达都具有无耻的特性；词语使人浅薄而愚蠢；词语使人失却人格：词语使非同寻常者变得平庸不堪。

10 [61]

(189)

人们要在哪里寻求 更强大的天性。

非群居 种类的毁灭和蜕化要大得多、可怕得多：他们具有群盲的本能，具有反对自身的价值传统；他们的防御工具、他们的防护本能自始就不够强大，不够可靠，——他们能兴旺起来，得归于大量偶然性恩赐（——他们最频繁地在最低等和最背弃社会的因素中繁荣昌盛：如果人们要寻求有格之人，准能在那里找到，甚至要比在中等阶级那里保险得多！）。

以“权利平等”为目标的等级斗争和阶级斗争。如果说这种斗争差不多完成了，那就开始了反对非群居人格的斗争。在某种意义上讲，这种人格最容易在民主社会里得到保存和发展：在不再需要更野蛮的防御手段，而且某种对于秩序、诚实、公正、信赖的习惯属于常态之时。

最强者 必定受到最严厉的束缚、看管，被锁上镣铐监视起来：群盲本能意愿如此。对他们来说，这是一种制度，一种关乎自我征服、禁欲主义越位或者损耗劳动（在其中人们再也得不到自身了）方面的“义务”的制度。

10 [62]

把自己对犹太人的商业智慧的嫉妒之心隐藏在道德性公式之中，这是反犹太主义的，是卑鄙的，是无耻的流氓之举

10 [63]

主要观点：拉开距离，但并不制造任何对立。

把中等产物 替换下来，并在影响方面加以缩小：这是保持距离的主要手段。

10 [64]

(190)

荒谬而可鄙的理想主义种类，它不愿平庸地拥有平庸性，而且不是在某种特殊存在那里感受一种胜利，而是对怯懦、虚假、渺小和悲惨感

到愤怒。人们不该对这一点有别样要求！而且要把鸿沟撕得更大些！——人们应当迫使更高种类通过一种牺牲把自己分离出来，这种牺牲是该种类必须为自己的存在带来的

10 [65]

(191)

请注意！何以带有悲观主义的基督教世纪比十八世纪还强大些

——相应地，希腊悲剧时代——

更虚弱、更科学，以及——

——十九世纪反对十八世纪——

遗产何在

反对十八世纪的逆行何在，更无“精神”、更无趣味

超越十八世纪的进步何在

(更黑暗、更实在、更强大 ——)

10 [66]

(192)

你们的亨利克·易卜生是我十分清楚的。以他所有的“求真理的意志”，他未敢放弃道德的物质世界幻觉说（Moral-Illusionismus），后者说的是“自由”，而不愿承认什么是自由：“权力意志”在那些缺失权力意志的人们那里发生的变形的第二个阶段。在第一个阶段，人要求来自那些权力拥有者方面的“公正”。在第二个阶段，人们说的是“自由”，也就是想要摆脱那些拥有权力的人。在第三阶段，人们说“权利平等”，也就是说，只要人们还不具有优势，人们也就想要阻碍竞争者的权力增长。

10 [67]

对于新教及其神学家和教士们那种丑态百出的平庸性，我从未看过眼。

10 [68]

(193)

不要使人变得“更善”，不要根据某种道德跟人讲话，好像真的有“自在的道德性”或者一种理想的人似的：而是要创造必须有强壮的人的状态，这种人本身将需要、因而将拥有一种使人变得强壮的道德（更清晰地讲：一种身体—精神的纪律）！

不能为蓝蓝的眼睛或者丰满的胸脯所诱惑：灵魂的伟大性质丝毫不具有任何浪漫主义的东西。而且很遗憾，甚至也毫无可爱之处！

10 [69]

（ 194 ）

让我们来看看，“名副其实的基督徒”是怎样着手做所有这些违背自己本能的事情的：对美者、辉煌者、富有者、高傲者、自信者、有见识者、强大者的玷污和怀疑——总而言之，是对整个文化的玷污和怀疑：其意图在于剥夺文化的好良心……

人们倒是可以读一读《新约圣经》之后不久出现的佩特罗尼乌斯：人们是怎样呼吸的，人们是怎样拍出讨厌的臭马屁的！

10 [70]

（ 195 ）

一种信念，它自称为“理想主义”^[14]，不愿让平庸状态保持平庸，不愿让女人成为女人。不要千篇一律啊！我们要清楚，得为一种德性付出多大的代价：而且，德性绝不是通常值得想望的东西，而是一种高贵的癫狂，一个美好的特例，具有获得强大心情的优先权……

10 [71]

（ 196 ）

这些女人们，她们殷切期待着教士或者市长大人给她们许可，允许她们去满足自己的性欲，同时放弃总是只在一个男人身上满足自己的性欲的诺言

性欲的满足与后代繁殖问题是两件根本不同的东西，两种根本不同的兴趣，“婚姻”就如同一切制度一样，是某种根本性的欺骗……

10 [72]

（ 197 ）

人们一定不能受到误导：“不要审判”，他们说，但他们却把不属于他们的信仰的一切东西统统打发入地狱里了。由于他们让上帝来审判，他们就审判了自己；由于他们颂扬上帝，他们就颂扬了自己；由于他们要求自己能胜任的德性，——更有甚者，是要求他们为了忍受而必需的德性——他们就给出一大假象，即为了善而战斗和斗争的假象：而实际上他们只是为自己的种类保存而奋斗。由于他们相互间是和气的、温良的、宽厚的、友好的、快乐的，他们就听从自己最内在的群盲需要：但他们的聪明想要的情形是，他们对于自己也还要求这一点。于是，甚至最不可避免的东西也依然表现为服从、功劳，——这就扩张了自尊心

.....

——不断地颂扬自己，但决不向自己供认这一点。绝对的派系伪善，它为自己保留了德性以及围绕德性的竞争：也包括认识、“真理”；也包括从前的统治以及对所有敌人的复仇

——呵，这种谦恭的、贞洁的、宽厚的欺骗！谁受得了它啊！.....“我们的德性、我们的幸福、我们的简朴应该为我们作证！”

——在世界范围里使自身成为可能的，实现自己：人们发觉，他们身上具有犹太人的气质和聪明。首先，人们必须分离开来；其次，明显地，人们必须把自己当作“特选民族”；再有，隐秘地，人们不必把某种价值秩序设定起来，而是要设定以下对立面：“我们”与“世界”

10 [73]

(198)

读一读作为诱惑之书的《新约》吧：

德性被占有了，在本能中，人们借助于德性来吸引公众意见

而且是极其微薄的德性，它为理想的羊群所赞赏，此外再无别的（包括牧人在内——）：一种渺小的、温顺的、善意的、乐于助人的和热情快乐的德性，对于外界绝对毫无要求，——它划清了“世界”与自身的界限

最荒谬的黑暗，仿佛人类的命运就是这样围着它打转的：教区一方是正义，世俗一方则是谬误，是永远卑鄙和邪恶的东西。

最荒谬的仇恨，对一切权势的仇恨，但不敢动一毫发！一种内在的超脱，它在表面上使一切从旧（臣属与奴役；擅于把一切都弄成为上

帝和德性效力的手段)

10 [74]

女人：大量烟雾与谎言之间的一个小小火炉。

10 [75]

基督教乃是群居动物的驯化；渺小的群居动物的德性乃是这种唯一的德性（——人最渺小的种类自我保存的状态和手段被改称为德性；《新约全书》乃是最佳诱惑书）

10 [76]

婚姻的价值恰恰与缔结婚约者的价值一样多：也就是说，婚姻通常是少有价值的——；“婚姻本身”甚至根本没有什么价值，——恰如其他所有的制度。

10 [77]

(199)

基督教作为群畜道德的一种非自然化：受到绝对误解和自我蒙蔽

民主化乃是这种道德的更自然的形态，一个更少虚伪的形态

事实：被压迫者、低贱者、大量奴隶和半奴隶意愿获得权力

第一阶段：他们解放自己，——他们启动自身，首先是想象中的，他们相互结识，他们实现自己

第二阶段：他们进入斗争，他们意愿得到承认、平等权、“公正”

第三阶段：他们意愿特权（——他们把权力的代表拉到自己一边）

第四阶段：他们意愿独享权力，而且他们也确实拥有权力.....

在基督教中要区分以下三个因素：

a) 形形色色的被压迫者

b) 形形色色的平庸者

c) 形形色色的失意者和患病者

基督教与第一个因素一起反对政治权贵及其理想

与第二个因素一起反对形形色色的特殊者和特权者（精神的、感性的——）

与第三个因素一起反对健康者和幸福者的自然本能。

如果是基督教获得胜利，那么第二个因素就会受到重视；因为这时候，基督教就会说服健康者和幸福者服从自己（作为基督教事业的战士），对于强大者亦然（由于征服大众而令人感兴趣），——而现在，基督教就是群盲本能，在任何角度来看都是富于价值的平庸本性，后者通过基督教获得了它的最高认可。最后，这种平庸本性如此深刻地意识到自己（——赢得对自身的勇气——），以至于它也在政治上给予自己权力……

——民主制乃是自然化了的基督教：一种“回归自然”，既然只有通过一种极端的反自然性才能克服相反的估价。——结果：贵族制理想就从现在起非自然化了（“高等人”、“高贵”、“艺术家”、“激情”、“认识”等等）。浪漫主义作为对特殊者、天才等等的崇拜。

10 [78]

“要当心最初的念头；它总是慷慨的”。[15] 塔列朗 [16] 对那些年轻的公使馆秘书说。

10 [79]

（ 200 ）

犹太教教士们懂得把他们要求的一切都当作上帝的规章、当作针对上帝戒律的后续效果而端出来……同样地，还有那种东西，它有利于保存以色列，把以色列的生存可能性（例如，一批作业：作为民族意识之核心的割礼、牺牲崇拜）不是当作自然来采纳，而是当作“上帝”来采纳。——这个过程不断继续；在犹太教内部，此类“作业”的必要性未曾被感受到（即未曾被感受为与外界的分离），可能有一种教士般的人被设想出来了，这种人犹如“高贵人物”一般对待贵族们；灵魂的一种毫无等级偏见的和可以说自发的教士性质，现在，为了把自己的对立面鲜明地与自己区别开来，灵魂不是注重“作业”，而是注重“信念”了……

根本上，这里的关键问题又在于贯彻某种特定的灵魂，仿佛是在一个教士般的民族内部的一场民族起义，——一场来自下层（罪人、税吏、女人、病夫）的虔信运动。拿撒勒的耶稣乃是他们借以认识自己的标志。还有，为了能够相信自己，他们又需要一种神学的变容：为了给

自己创造信仰，他们所亟需的无非是“上帝之子”……而且，恰如教士们歪曲了以色列的整个历史，人们也再次作了试验，竟要在此篡改人类历史，以使基督教表现为以色列的最基本事件。这一运动唯有在犹太教的土壤里才可能形成：犹太教的主要勾当就是把罪责与不幸（*Schuld und Unglück*）纠缠在一起，并且把一切罪责都归结为对于上帝的罪责：就此而言，基督教乃是第二股力量。

10 [80]

（ 201 ）

这些渺小的群盲德性根本就不能通向“永恒的生命”：它们如此这般地登上舞台，而且靠此类德性大出风头，尽管十分聪明，但对于在此还睁着双眼的人来说，这却是所有戏剧中最可笑的一出了。如果人们把这出戏弄到了一种可爱的小绵羊般温顺的完美性程度，那么，人们就根本得不到一种在人间和在天上的优先权了；这样一来，人们充其量始终不过是一只可爱而荒唐的长着角的小绵羊而已——假如人们没有以宫廷布道者的样子满怀虚荣心，并且由于摆出法官般的姿态而丑态百出。

在这里用来装扮渺小德性的美轮美奂的缤纷样子——犹如神性品质的反照

每一种德性的自然意图和用处原则上都是隐秘不宣的；唯着眼于一个神性的戒律、一个神性的典范，它们才是富于价值的，唯着眼于彼岸的神性财富（宏伟壮丽的：仿佛关乎“灵魂之拯救”：但实际上只是一种手段，为的是在此以尽可能十分优美的情感来“经受”之。）

关于道德的非自然化。

10 [81]

在新德国明显缺乏羞耻感；即便在皇宫里，到现在为止也都显示出一种恶劣的意志，就是要防止沾上那种最可轻蔑和最丢人现眼的基督教卑躬屈膝态度的怪物：然则一切可以要求什么呢——礼节、好趣味、聪明。

（还有什么比宫廷教士更伤害宫廷的呢？）

10 [82]

（ 202 ）

个人主义 乃是“权力意志”的一个简朴的和尚未自觉的种类；在这里，个人觉得已经足以摆脱一种社会优势力量（无论是国家的还是教会

的.....)。个人并非与作为有格之人 (*Person*) 的自身对立起来，而只是作为个别的人；他代表所有个人与总体性相对立。这就是说：他本能地把自身等同于每个个别的人；他并非作为有格之人，而是作为与总体性对立的个别人而去夺取他要取得的东西。

社会主义只不过是个人主义者的一种宣传手段：它懂得人们为了获得什么就必须组织起来，形成一种总体行动，形成一种“权力”。但它所意愿的，并不是作为个别人之目的集体，而是作为使许多个别人成为可能的手段之集体：——此乃社会主义者的本能，关于后者，他们经常自欺欺人（——撇开他们为了实现自己而不得不经常自欺不谈）。利他主义的道德说教是为个人利己主义服务的：十九世纪最常见的虚妄之一。

无政府主义又只不过是社会主义的一种宣传手段；社会主义以之来激发恐惧感，而以这种恐惧感，社会主义就开始了法西斯恐怖统治：首要地——它把胆大妄为者、亡命之徒争取到自己一边，即便还是在精神层面上。

尽管如此：个人〈主义〉仍然是权〈力〉意〈志〉的最简朴的阶段。

如果人们已经获得了一定程度的独立性，那么，人们就会意愿更多：这时就凸现出那种根据力量程度的分类：个别人不再立即把自己看成一样，而是寻求他的相似者，——他把他者与自己区分开来。与个人主义相继而来的是肢体形成〈和〉机构形成：相近的倾向排在一起，并且作为权力进行活动，在这些权力中心之间有摩擦、战争，双方力量的认识、均衡、接近，对功效替换的确定。最后：一种等级秩序。

请注意！1. 个人解放自己

2. 他们进入斗争，他们对“权利平等”达成一致（——“公正”）作为目标

3. 如果达到了这个目标，则事实上的力的不对等就进入一种放大的作用之中（因为总体上和平占着上风，而且十分微小的力之量（*Kraft-Quanta*）已然构成种种差异，这些差异在过去几乎等于零）。现在，个别的人把自己组织成团体；这些团体谋求特权和优势地位。斗争以较为缓和的形式重新开张。

请注意！只要人们尚未拥有权力，人们就意愿自由。如果人们拥有了权力，人们就意愿优势；如果人们争不到优势（若人们还过于虚弱而达不到优势），人们就意愿“公正”即平等的权力。

(203)

首先，有德性的先生们啊，你们在我们面前没有任何优越性可言，我们想要你们把谦逊 牢牢记在心上：劝导你们德性的乃是一种可怜的自利和聪明。而且，倘若你们身上有更多的力量和勇气，或许你们就不会如此这般地把自己贬降到德性的零度了。你们尽自己所能：一方面是你们不得不做的——你们的情况迫使你们去做——，另一方面这事使你们愉快，又一方面这事看起来对你们有利。但是，如果你们所做的仅仅是合乎你们爱好的事，或者是你们的必需品对你们的要求，或者是对你们有益的事情，那么在这方面，你们就既不可夸奖自己，也不应受到别人的夸奖！……如果人们仅仅是有德性的，那他就是一个彻底渺小的人：这一点可是骗不了人的呵！在无论哪个方面得到注意的人，都还决不是此类德性蠢驴：他们最内在的本能，即他们的权力量的本能，在此并没有得到清算：而你们最低限度的权力丝毫都没有表现出比德性更智慧的东西。然而，你们有你们的数量：而且只要你们施暴，我们就要跟你们 战斗……

(204)

虚伪的假象，它粉饰了所有的市民秩序，就仿佛后者是道德的畸形怪胎似的……例如婚姻；劳动；职业；祖国；家庭；秩序；权利。然而，由于它们全都是为着最平庸的 人的种类建立起来的，为的是预防特立独行者和特立独行的需求，所以，如果在此出现了许多谎言，人们也必定感到是合理的。

(205)

一个有德性的人之所以属于一个较低贱的 种类，乃是因为他并非“有格之人”（Person），而倒是依照一个一劳永逸地确立的人的模式存在的，由此获得自己的价值。他并没有自己独立的价值：他能够得到比较，他有自己的同类，他不应该是单个的……

如果来算算善 人的特性，它们为什么使我们感到舒适呢？因为我们不需要战争，因为善人并没有把怀疑、谨慎、专心和严厉强加给我们：我们的惰性、好心肠、轻率过上了好日子。这就是我们的舒适感了，我们从自身而来把它投射 出来的，并且把它当作特性、价值 而归于善人。

(206)

我根本就不喜欢那个拿撒勒的耶稣或者他的使徒保罗，他们给小人物们灌输了如此之多的东西，仿佛他们那可怜的德性真有什么意思似的。人们不得不为此付出了太高的代价：因为他们使德性和人身上更可宝贵的品质声名狼藉了，他们把坏良心与高贵心灵的自我感觉相互对立起来了，他们误导了坚强心灵勇敢的、慷慨的、大胆的、无节制的倾向，直到它自我毁灭……

感人的、天真的、无私的、女子般热恋的和胆怯的；年轻女子般狂热的前性感（*Vorsinnlichkeit*）的魅力——因为贞洁只不过是性感的〈一种〉形式（——性感的先在形式）

(207)

纯属力的问题：在多大程度上得以反对社会保存条件以及社会偏见呢？——在多大程度上得以激起它的使大多数人毁灭的可怕特性呢？——在多大程度上能迎向真理，并且把真理的最可疑方面牢记心间？——在多大程度上能以“人们能主宰它们吗？”这样一个问号，去直面痛苦、自我轻蔑、同情、疾病、恶习？……（——凡不能杀害我们的，就将使我们变得更强壮……）——最后：在多大程度上能承认平庸人物的规矩、普遍、渺小、善意、正派、本分，而又没有因此让自己庸俗化呢？……最强大的性格试金石：不让自己因善的诱惑而毁掉。善作为奢侈，作为狡诈，作为恶习……

(208)

婚姻乃是一种姘居形式，市民社会赋予这种形式以许可证，不言而喻，此乃出于自私自利，而非出于道德性……婚姻乃是市民社会所喜欢的姘居方式，因为在这里，本能不是毫不前瞻后顾地行动的，而只是申请许可证……对于这种勇气和自信心的缺失，社会是感激的，社会尊重婚姻，因为婚姻是一种对于社会的屈服形式……婚姻乃是一种原则上允诺很多的姘居形式：在其中人们不能允诺的东西得到了允诺，那就是“永远之爱”，——在其中，性的作用被设定为人们能要求的“义务”……但此乃“现代婚姻”

迄今为止，道德价值都是最高价值：谁能怀疑这一点呢？……如果把道德价值的那个地位去除掉，我们就改变了全部价值：于是，迄今为止道德价值等级制 的原则也就被推翻了……

10 [90]

(210)

让我们把至高的善从上帝概念中排除出去吧：善是配不上上帝的。同样地，也让我们排除最高的智慧吧：——那是哲学家们的虚荣，它酿成了一个智慧怪物关于上帝的这样一种癫狂：上帝应当尽可能对他们一视同仁。不！上帝乃至高的权力——这就够了！一切都来自这个至高权力，从中产生了——“世界”！为了有一个识别标志，可以用符号来标示

D . O . [万能的上帝] [17] omnipotens [万能的]

10 [91]

(211)

基督教作为解放了的犹太教（其方式犹如一种受地域和种族限制的高贵性，最终要从这些条件中解放出来，并且开始寻求 那些有亲缘关系的因素……）

1) 作为以国家为基础的教会（教区），作为非政治产物

2) 作为生命、培育、实践、生活艺术

3) 作为罪之宗教（罪是对上帝 的违犯，作为唯一的违犯方式，作为一切苦难的唯一原因），具有赎罪的万能工具。唯在上帝那里有罪孽；至于什么对人类犯了过错，人不应该妄下断语，也不应该要求对它作出说明，除非是以上帝的名义。一切戒律（爱）也是这样，一切都系于上帝，而且人的所作所为都是为上帝的缘故。这当中隐藏着一种高超的聪明才智（——十分艰难的生活，就像在爱斯基摩人那里，唯拥有极温和、极宽厚的信念时才是可忍受的：犹太—基督教教义为了“罪人”的利益而反对罪——）

10 [92]

(212)

基督教的生活，正如它作为理想浮现在保罗眼前，并且为保罗所宣讲的那样，其实就是犹太教的生活，也许不是统治家族的生活，而是小人物的生活，也即在少数派教徒聚居区里生活的犹太人的生活。那是从最受尊重和爱戴者的角度被体验、被看待的——这种理想：它被认作其他种族的人们的典范，假定这些人们是在类似的条件下生活的。此乃保罗干的勾当：他认识到可以把犹太人的私生活应用到普天之下小人物的私生活上。从犹太教角度，他意识到，一种人如何实现自己，同时又不占有权力，甚至不允许有对权力的意图。对于一种绝对特权的信仰，特选者的幸福（后者使任何一种可怜和匮乏都显得高贵）——也即作为反馈和鼓舞，家族、小型宗教团体的德性，无条件的严肃性，都集中在一点上，在于他们的生活不能为他们置身于其中的那些敌手们所损害——还有，一切镇静作用、缓和作用、恢复作用、祈祷、音乐、共进餐和心灵剖白、忍耐、宽恕、相互帮助和相互效劳，首要地是那种灵魂的静守，为的是不使愤怒、猜疑、仇恨、嫉妒、复仇等情绪抬起来……禁欲主义并不是这种生活的本质；罪只是在下述意义上才处于意识的前台，即在它意味着它的救赎状态和回赎状态不断临近之际（——如此，罪就已是犹太教的了：不过，一个犹太教徒是完全对付得了这种罪的，恰恰对此他有了自己的信仰；那是人们独自完全对付得了的东西；而且假定一切不幸都与罪相关（或者说都与罪孽相关），那么就会有一种医治一切不幸本身的药物——而且此外，这种不幸也就得到了辩护，而不是毫无意义的……

10 [93]

(213)

根据《新约全书》来掌握诸如佩特罗尼乌斯之类的人物，这令人何等神清气爽啊！人们是如何立即又得到了恢复！人们是怎样来感受那健康的、放纵的、自信的和恶意的智慧的啊！——而最后，人们依然面临着如下问题：“比起这整个微不足道的骄横基督徒的机智和虚伪，难道古代的肮脏不是还有更多的价值吗？”

10 [94]

(214)

欧洲的王公们真应该好生想一想，他们是否能够没有我们的支持。我们非道德论者——在今天，我们是为了取胜而不需要任何盟友的唯一力量：因此，我们乃是强者中的强者。我们根本就无须说谎：有不说谎的势力吗？！一种强大的诱惑为我们而战，这也许是世间最强大的诱惑了——真理的诱惑……真理吗？是谁把这个词塞进了我的喉咙里？但我又把它吐了出来；不过，我算是羞辱了这高傲的字眼：不，我们也不需

要它，没有真理，我们照样会获得权力，走向胜利。为我们而战的魔术师，会使我们的敌人晕头转向的维纳斯的媚眼，这乃是最高的魔法了，是无所不用其极的诱惑：我们非道德论者——我们是极端的人……”。

10 [95]

“噢，阿里阿德涅，你本身就是迷宫：人们再也摆脱不了你”……

“狄奥尼索斯，你是在奉承我，你才是神性的呢”……

10 [96]

(215)

基督教 — 犹太教的生活：在这里，怨恨并不占上风。唯有大肆的迫害才能煽起此类激情——尽管爱的火焰也即仇恨的火焰。

当人们看到为自己的信仰而牺牲了自己的最爱时，人们就会成为攻击性的；人们把基督教的胜利归于它的迫害。

请注意！基督教的禁欲主义并不是特有的：叔本华误解了这一点。只不过，禁欲主义长到基督教里去了：所到之处，在没有基督教的地方也都有了禁欲主义。

请注意！忧郁症的基督教，良知的动物式折磨和拷问，同样仅仅归属于某一片土壤，即基督教价值赖以植根的土壤：它并非基督教本身。基督教容纳了这片腐朽土壤的全部病态：人们或许唯一地可以谴责基督教的是，它不善于抵抗任何传染病。不过，恰恰这一点是它的本质：基督教乃是一个颓废类型。

在有高贵遗风的古代世界里，人们曾以深深的蔑视来对待基督徒。这种深深的蔑视与人们今天对于犹太人的本能反感同出一辙：那是自由和自觉的等级对于那些人的仇恨，即那些压制自己、并且把胆怯的笨拙姿态与一种荒唐的自我感觉联系在一起的人们。

《新约全书》乃是一个完全非高贵的人的种类的福音；他们对于更多价值的诉求，实即对于所有价值的诉求，实际上具有某种令人气愤的性质，——至今依然。

10 [97]

(216)

如果说人们尽管完全适应了市民的安分守己，却又为自己的非道德

性的需要腾出了空间：

那么，何以我们今天作为认识者使用了我们所有的恶的欲望，并且永远不能在德性与认识之间订立一种结盟愿望呢

所有恶的欲望 都成了明智的、好奇的和科学的

谁对德性感到轻松，他也就还会取笑德性。德性的严肃性是得不到维护的：他达到了德性又跳过了德性——跳往何处呢？进入险恶用心（Teufelei）之中。

——由于他达到了德性，他就超越了德性，——而且同时从德性中想出一个小小的险恶用心，尊敬自己的上帝无异于上帝的丑角

在此期间，我们所有的恶劣癖好和冲动已经变得多么明智啊！有多少科学的好奇心折磨着它们啊！纯属认识的鱼钩！

10 [98]

（ 217 ）

我抗议什么呢？抗议人们没有把这种渺小而友善的平庸性、心灵的这样一种安宁平静（这种心灵不知道伟大的力量积聚的伟大动力）看作某种高级的东西，甚至于人的尺度。

请注意！培根 [18] 有言：“infimarum virtutum apud vulgus laus est，mediarum admiratio，supremarum sensus nullus.” [“庸众对最低级的德性也加以赞扬，对中等的德性深表仰慕，对最高级的德性则无动于衷。”] 但基督教作为宗教却属于vulgus [庸众] ；它对于最高的virtus [德性] 种类是毫无感觉的。

10 [99]

〈（ 218 ）〉

叔本华对天才 的非自然化：“一个不忠于自己使命的知识分子”

10 [100]

在与罪犯和疾病（诸如就所有梅毒患者来说）的斗争中，人们或许可以采用阉割法：可是何为此呢！人们可要想得更经济些 啊！

10 [101]

(219)

此在 (Dasein) 作为惩罚与忏悔：“关于原罪 的神话乃是唯一能使
我与旧约和解的东西。”——叔本华

10 [102]

(220)

请注意！我的肯定性 主题 —— 它们是什么呢？

——还有，我最主要的否定 —— 它们是什么呢？

——还有，我的新 问题 和问号 的领域——它们是什么呢？

10 [103]

(221)

对于这些与我有某种关系 的人们，我愿他们受难、孤独、病痛、受
虐、受辱，——我希望他们全然不知深重的自我轻蔑、自我怀疑的折
磨、压抑者的苦难：我对他们毫无同情，因为我对他们的唯一希望是今
天能够证明的，无论某人是不是有价值，——那就是：他坚定不移，
巍然矗立

我还没有结识任何一个理想主义者，倒是结识了许多说谎者——

10 [104]

(222)

叔本华希望人们把流氓们 阉割掉，把蠢女人 关进修道院：从何种
观点出发这是可想望的呢？流氓有一点优于平庸者，那就是：他是不平
庸的；而蠢人有一点优于我们，那就是：他不能忍受平庸样子.....更可
想望的事情或许是，其间的鸿沟越来越大了，——也就是说，流氓习气
和愚蠢行径增多了.....如此这般地，人的本性得以扩展但最后，恰
恰这也是必然之事；它出现了，并不指望我们是不是想望它。愚蠢行径
和流氓习气不断滋长：这属于“进步”。

10 [105]

(223)

关于十九世纪的强大。

我们比十八世纪更中世纪；不只是对异己之物和稀罕之物更好奇或者更敏感。我们造了革命的反……

我们已经从对理性（*raison*）的畏惧 这个十八世纪的幽灵中解放出来了：我们又敢于抒情、荒谬和天真地生活了……一句话：“我们是音乐家”

——我们不怕荒谬，同样也不怕可笑

——魔鬼 得到上帝的宽容和恩宠：更有甚者，魔鬼有一种兴趣，作为自古以来被误认、被诽谤者，——我们是魔鬼的名誉救星

——我们不再把伟大与恐怖分离开来

——我们把美好的事物与最恶劣的事物合在一起考虑：我们已经克服了 从前的荒谬无稽的“愿望”（它只求善的增长，而不要恶的增长）——

——对文艺复兴理想的怯懦 已经松弛了——我们敢于为达到文艺复兴的风俗 本身而努力——

——对教士和教会的不宽容 同时也告终结：“信仰上帝是非道德的，”但在我们看来，恰恰这一点就是这种信仰的最佳辩护形式。

尽管如此，我们赋予自身一种权利。我们不怕“美好事物”的反面（——我们正在寻求这一面……我们对此有足够的勇气和好奇心），例如在希腊文化中，在道德上，在理性那里，在好趣味那里（——我们推算人们用所有这些宝贝搞出来的损害：有了这样一种宝贝，人们把自己弄得几乎赤贫了——）同样地，我们也不隐瞒恶劣事物的反面……

10 [106]

“意见是人性之半”，拿破仑如是说

10 [107]

（224）

我是不是以此伤害了德性呢？……没有，恰如无政府主义者并没有伤害王公贵族们：只是他们被击中以后，他们重又稳坐钓鱼台了……因为过去始终如此，将来也将如此：人们对一件事物的最好利用莫过于对它穷追不舍……这件事——我已经做了。

10 [108]

反对懊悔。我不喜欢这种对自己行为的胆怯；在不期而至的耻辱和窘困的冲击之下，人们不应该自暴自弃。在此，一种极端的骄傲是更加合适的。说到底，自暴自弃又有何益！决没有一个行为是因为将来要懊悔而被取消掉的；同样地，也不会因为它将被“宽恕”或者“将获得抵偿”而取消掉。为了信仰一种偿还罪责的权力，人们不得不成为神学家：我们这些非道德论者是宁愿不相信“罪责”的。我们认为，所有行动从根子上讲都是价值同一的，——同样地，那些反对我们的行动，从经济学上来看，恰恰因此也总还可能是有益的、普遍可想望的行动。——在个别情形下我会承认，一种行为对我们来讲或许是可以不去干的，——只不过事态促使我们去干了。——莫非我们当中有谁不曾受事态促动，干过一系列犯罪的勾当吗？……因此，人们决不能说：“你本不应该做这事那事的，”而始终只能说：“这事我不曾做过上百次，多么稀奇啊！”——最后，唯绝少数的行动是典型的行动，而且真正是某个有格之人的缩略；而鉴于大多数人不是有格之人，也就少有人是可以通过某个个别行为来刻画其特性的。受制于事态的行为，作为随某种刺激而产生的触发，纯然是表皮的，纯然是反映性的：在我们存在的深度受之触动、得到追问之前。一种愤怒、一个动作、刺上一刀：这与有格之人又有何干系啊！——行为经常引起一种目光呆滞和不自由状态：以至于行为者通过自己的记忆就像着了魔似的，而且感到自己只不过是这种回忆的附属物。这样一种精神干扰，一种催眠形式，是人们首先要与之斗争的：某个个别行为，不论它是何种行为，其实与人们所做的一切相比都等于零，是可以忽略不计的，并不会使计算变得错误。社会可能具有某种低劣的兴趣，也即仅仅从某一个方向上来推算我们整个生存情况，就仿佛我们生存的意义就在于引发某个个别行为似的；这种兴趣不该传染给行为者本身：遗憾的是，这种事几乎是不断发生着的。原因系于以下事实：任何具有非常后果的行为都伴随某种精神干扰，甚至这种后果是好是坏都是无关紧要的。我们不妨来看看一个分享某种诺言的恋人；也不妨来看看一位在剧场里获得满堂喝彩的诗人；至于 *torpor intellectualis* [理智的麻木]，他们与突然被人们抄了家的无政府主义者没有什么分别。——有失我们体面的行动是存在的：那些被视为典型的行动或许会把我们贬入某个低等种类。在这里，人们只得避免这种错误，即要避免把它们视为典型的。不配我们去做的相反的行动种类也是存在的：从某种特别充沛的幸福和健康中诞生的高人，由一阵狂飙、一种偶然一度掀起的我们至高的心潮：此种行动和“作品”（——）并不是典型的。人们决不能以其作品为尺度来衡量一个艺术家。

人们应当反对德性说教者来捍卫德性：德性说教者乃是德性最坏的敌人。因为他们把德性当作所有人的理想来教导；如此一来，他们就剥夺了德性所具有的那种稀罕、独特、特例、超凡的魅力，——德性的高贵魔力。同样地，人们也应当反对那些顽冥不化的理想主义者，他们热心地敲打所有的锅盆，听到空洞的声音时才感到满意：要求伟大的和稀罕的东西，并以愤怒和轻蔑来断定这种东西不在场，这是何种幼稚啊！——譬如，显而易见，一种婚姻的价值限于缔约双方，这就是说，一种婚姻总的来说会成为某种可鄙而失礼的东西：任何一位牧师、任何一位市长都不可能从中弄出别的花样来。

德性具有平庸之人反对自己的全部本能：它是无益的、不明智的，它具有隔绝作用，它与激情相近而难于为理性所通达；它败坏性格、头脑、感官——总是以不好不坏的中等人为尺度来衡量的；它发起对秩序的敌视，对隐藏在每一种秩序、制度、现实之中的谎言的敌视，——假如人们根据它对他者的作用的危害性来评判它，那它就是最糟糕的恶习了。

——我从下述几点上看出了德性：1) 它并不要求为人们所认识；2) 它并非处处都以德性为前提，而恰恰是以某个其他东西为前提；3) 它并不苦于德性之缺席，而是相反地，把这一点视为间距关系，根据这种关系，某物才能因德性而受尊重：它并不公布自己；4) 它不做宣传煽动……5) 它不允许任何人充当法官，因为它始终是一种自为的德性；6) 它恰恰要做所有通常受禁止的事：以我的理解，德性就是所有群盲立法范围内的真正 *vetitum* [禁条、被禁之物]；7) 质言之，它是文艺复兴式的德性，即 *virtù*，非伪善的德性……

10 [110]

(227)

最后，我得到了什么呢？我们不可对自己隐瞒这个最奇特的结果：我赋予德性一种新的魅力，——它发挥出某种禁令的作用。德性具有我们对自己的最精致的正直，它已经被放到科学的良心谴责的“*cum grano salis*” [相应的限制、话中有话] 之中腌了起来；它具有旧式的气息，是仿古典风格的，以至于它现在终于能招引那些狡诈者，使之生出好奇心；——简言之，德性起着恶习作用。唯在我们已经把一切都认作谎言、假象之后，我们才重又获得了许可，得以接近这种最美好的虚妄，即德性的虚妄。再也没有什么机关能禁止我们这样做了：唯因为我们已经表明德性乃是非道德性的一种形式，所以德性又得到了辩护，——着眼于其基本含义，德性得到了编排和归类，它分担了一切此在 (*Dasein*) 的基本非道德性，——作为第一流的奢侈形式，最目空一切的、最昂贵和最稀罕的恶习形式。我们解除了德性的袈裟，我们把德性

从大众的胡搅蛮缠中解救了出来，我们剥夺了德性那种愚蠢的呆板、空茫的眼睛、僵硬的发型、僧侣般的肌肉。

10 [111]

(228)

论等级制

在典型的人身上什么是平庸的呢？他并不把事物的反面了解为必然的：他与弊端作斗争，就仿佛人们可以放弃这些弊端似的；他不愿以一方来忍受另一方，——他想要消抹和磨灭一个事物、一种状态、一个时代、一个人物的典型性格，因为他仅仅承认它们的特性的一部分，而要取消其他的特性。平庸者的“愿望”就是我们其他人所要与之斗争的东西：把理想把握为某种东西，在它身上不应该留下什么危害、凶恶、危险、可疑、毁灭性的东西了。我们的看法正好相反：随着人的每一种增长，其反面也必定一起增长，最高的人——假如可以有这样一个概念的话——或许是这样一个人，他把此在（Dasein）的对立特征最强烈地表现出来，作为此在的灵光和唯一辩护……普通人只可能表现出这样一种自然特征的一个很小的角落：当元素的多样性和对立面的紧张性增加时，也就是说，当人的伟大性的前提条件增加时，他们就会归于毁灭。人必须变得更善和更恶，此乃我用来表示上述不可避免性的公式……

大多数人把人表现为断片和部件：只有当人们把它们合计在一起时，一个人才会冒出来。在这个意义上，所有时代、所有民族就都有某种碎片性质；人是一件一件地发育起来的，这也许属于有关人类发育的经济学。因此，人们完全应该承认，这里的关键仍然只是综合的人的实现，而低等的人，巨大的多数，只不过是前奏和训练而已，通过这些前奏和训练的相互配合，就会在某处形成完整的人，里程碑式的人，后者标明人类迄今为止已经前进了多远。人类并没有在某条唯一的路线上行；这个已经达到的类型经常又会消失掉……

——例如，我们以三个世纪的所有紧张努力，还没有重新达到文艺复兴时期人类的水平；而文〈艺复兴时期〉的人〈类〉又是落后于古代人的……

——人们必须拥有一个尺度：我要区分伟大的风格；我要区分主动性与反应性；我要区分过剩的挥霍者与受苦难的狂热者（——“理想主义者”）

10 [112]

(229)

任何一个社会都有此倾向，即把它的敌人贬为漫画，而且可以说绝其食粮逼其投降，——至少是在其观念上。例如，我们的“罪犯”就是这样一幅漫画。在罗马—贵族政体的价值制度中间，犹太人 被还原为漫画。在艺术家中间，“庸人和市民”成为漫画；在虔信者中间，不信神者成为漫画；在贵族中间，民众成为漫画。在非道德论者中间，道德家成为漫画：例如，在我这里，柏拉图就成了漫画。

10 [113]

(230)

做宣传是下流的：但多么聪明！多么聪明啊！

无论人们遵循着何种奇异古怪的理想（例如，作为“基督徒”，或者作为“自由精神”，或者作为“非道德论者”，或者作为德意志帝国人——），人们都不应该要求理想是这样的：因为这样一来，人们就剥夺了理想的特权、优先权特征。人们应当有理想，为的是使自己出类拔萃，而不是为了把自己等量齐观

然而，大多数理想主义者立即为自己的理想做宣传，仿佛要不是所有人都认可之，他们就不能拥有对理想的权利似的，这到底是怎么回事呢？……例如，所有那些胆大妄为的小女人们不允许自己学拉丁文和数学，她们就会干出这种事。是什么迫使她们做这种事的？我担心，是群盲本能，是对群盲的畏惧：她们为“女人解放”而战斗，因为她们以一种慷慨行径的形式、打着“为了他人”的旗号，极其聪明地贯彻自己渺小的私人分裂主义……

只成为某个理想的传教士和代表者，此乃理想主义者的聪明：在那些相信无私和英雄主义的人们眼里，他们就是以此来“美化”自己的。可是：真正的英雄主义却在于，人们并不在牺牲、献身、无私的大旗下战斗，而是根本就不战斗……“我就是这样；我就愿意这样：——你们见鬼去吧！”

10 [114]

(231)

针对女性的“高贵”观的战争——多一点野蛮是不可免的；根本就与犯罪不相干。甚至其中也没有什么“自满”；人们必须同样冒险地对待自身，诱惑地、败坏地——这与“美好心灵”之类的虚假空谈毫不相干——我要为一种更强壮粗暴的理想制造空间。

10 [115]

偶然：关于希腊人

关于异教

10 [116]

(232)

美学。

关于我们的现代音乐：旋律萎靡不振了，这与“理念”、辩证法的萎靡不振，与最富才智的精神运动的自由的萎靡不振，是同一回事，——一种笨拙和滞胀，它发展为新的冒险，甚至发展为原则——到最后，人们就只有自己的天赋、自己的天赋狭隘性的原则了

就一个天才的基本条件来说，奥〈芬巴赫〉比瓦格纳更天才……

“戏剧音乐”，胡说八道嘛！那简直就是糟糕的音乐，如此确凿无疑地作为——

替代手段乃是嘲弄，带着欢舞和讥笑的精神

如果人们再也不知道如何达到崇高的精神性以及这同一种精神性的幸福（例如伏尔泰的幸福），那么，“情感”、“激情”就成为代用品。从技术上讲，“情感”、“激情”是更为轻松的——它以贫乏得多的艺术家为前提。向戏剧的转向表明，一个艺术家善于驾驭虚假手段（*Scheinmittel*）更甚于驾驭真正的手段。我们有戏剧油画、戏剧抒情诗等。

10 [117]

(233)

我已经向贫血的基督徒理想宣战了（连同那些与之亲近的东西），意图不在于消灭它，而只是为了对它的专制统治作一了结，为新的理想、为更健壮的理想留下地盘……基督教理想的延续乃属于世上存在的最值得想望的事物：而且就是为那些理想之故，那些想要在基督教理想之外，并且也许超出基督教理想而起作用理想——为了成为强大的，它们必须有对手，强大的对手。——所以我们非道德论者就需要道德之权力：我们自我保存的欲望要求的是，我们的对手们保持着力量，——只要求成为支配他们的主宰。——

10 [118]

(234)

叔本华把高等的理智解释为对意志的解脱；他不愿意看到对道德偏见的摆脱（这种摆脱就在于激发伟大的精神），不愿意看到天才的典型的非道德性；他人为地把只有自己尊重的东西，即“非自身化”（Entselbstung）的道德价值，也设定为最具精神性的活动的条件，即“客观”观察的条件。意志抽离之后，“真理”就显露出来，甚至也在艺术中……

纵观一切道德〈的〉特异反应性，我看到一种根本不同的估价：这样一种在“天才”与道德和非道德的意志世界之间的荒谬分离，是我所不晓得的。道德的人乃是一个比不道德的人更低等的种类，一个更虚弱的种类；的确——按照道〈德〉来讲，他是一个类型，只不过并非他自己的类型；一个复制品，无论如何是一个好的复制品，——其价值的尺度在他自身之外。我是根据其意志的权力和丰富性的量来估价人的：而不是根据其意志的削弱和消解；我把那种传授意志之否定的哲学视为一种毁坏和诽谤的学说……

——我根据意志对于抵抗、痛苦和折磨的忍受程度以及善于把自己转变为优势的程度来估价一种意志的权力；根据这种尺度，我必定不会把此在（Dasein）的凶恶和痛苦特性当作对此在的谴责，相反地，〈我〉把握住一种希望，即希望生命有朝一日变得比过去更凶恶和更痛苦……

叔本华所设想的精神的极点，就是要达到如下认识：一切都没有意义；简言之，就是要认识：善人本能地就要做什么……他否认可能有更高级的理智种类——他把自己的洞见视为一个non plus ultra [极点、绝顶]……在这里，精神性被远远地排列在善之下；精神性的最高价值（例如作为艺术）或许就是劝告、准备道德皈依：道德价值的绝对统治。——

除了叔本华，我还要刻画一下康德的特征（歌德关于彻底之恶的段落）：毫无希腊性，彻底反历史的（关于法国大革命的段落）以及道德狂热分子。在他那里也隐含着神圣性……

我需要一种对圣徒的批判……

黑格尔的价值“激情”

斯宾塞先生的小商贩哲学：除了庸人理想，完全没有什么理想。

一切哲学家、历史学家和心理学家本能原理：必须证明人身上富有一切，艺术、历史、科学、宗教、技术等，在目标、手段和结果上，都是道德上富有一切的、受道德制约的。要着眼于最高价值来理解一切：例如，卢梭关于文明的问题“文明使人变得更善吗？”——一

个滑稽的问题，因为其对立面是显而易见的，恰恰就是有利于 文明所讲的话

10 [119]

(235)

我们“客观者”。——

为我们 开启通向那些最遥远和最生疏的存在和文化种类之大门的，并不是“同情”；而倒是我们的平易近人和毫无偏见，后者恰恰并不“同情”，相反地，是对人们从前忍受的无数事物 [19]（发怒或者感动，或者充满敌意地冷眼相看——）感到赏心悦目。现在，具有种种细微差别的痛苦对我们来说是有趣的：这样一来，我们诚然不是更具同情心者，尽管痛苦的景象彻底使我们震动，使我们泪流满面：——我们绝对不是因此有了更乐于助人的心情。

在这样一种自愿的 直面种种困苦和消逝的意愿中，我们变得更强大和更有力量了，胜过18世纪；此乃一个证据，证明我们在力量方面的增长（——我们已经接近于 17世纪和16世纪了……）。然而，把我们的“浪漫主义”理解为我们“美化了的心灵”的证据，这乃是一种深刻的误解……

我们意愿强大的 感觉（sensations），就像所有较野蛮的 时代和民众阶层所意愿的那样……也许人们必须把这一点与神经衰弱者和颓废者的需要区分开来：后者需要胡椒粉，甚至需要残暴……

我们所有人 都在寻找一些状态，在其中，市民道德不再有 发言权，更不用说教士道德了（——读每一本散发着某种牧师和神学家气息的书，我们都会有一种值得同情的痴呆和贫困的印象……）“善的社会”乃是这样一个社会，根本上，人们在其中感兴趣的无非是市民社会中受禁的和名声不好的东西：书籍、音乐、政治、女人品评的情形亦然

10 [120]

要就他们的价值 进行追问：

柏拉图。爱比克泰德。马可·奥勒留。伊壁鸠鲁。

奥古斯丁。帕斯卡尔。

边沁 [20]、孔德。黑格尔。

图书：

罗伊特的《奥古斯丁与中世纪宗教启蒙》

圣伯夫的《波尔-罗雅尔》[21]

泰希穆勒：《希腊哲学》[22]。

10 [121]

(236)

有人恰恰仅只尊重道德的价值，他把其他所有的东西与善、恶、改善、灵魂得救等相比较，把它们都置于隶属地位，把它们都看得微乎其微——这是如何可能的呢？例如，阿米埃尔[23]就是这样。道德特异反应性意味着什么呢？——我是在心理学上发问的，也是在生理学上发问的，例如帕斯卡尔。也就是在其他伟大的性质并没有缺失的情形中；也包括叔本华的情形，后者明显地重视自己并不拥有和不能够拥有的东西……——这难道不是一种对于实际的痛苦状态和不快状态所作的完全合乎习惯的道德阐释的后果吗？这难道不就是一种特定种类的敏感性吗？——这种敏感性并不理解它的诸多不快感觉的原因，却相信可以用道德（的）假说来说明自己。结果，甚至一种偶尔的舒适和力量感，也总是立刻又在“善的良知”、上帝临近、拯救意识的透镜照耀下显现出来……可见，道德特异反应者具有如下可能性：

1) 要么，他确实由于接近于社会中的德性类型而具有他自己的价值：“老实人”、“正派人”，——那是一个极可尊敬的中等状态：就全部能力来讲是平庸的，但就全部意愿来讲则是正直的、认真的、坚定的、受敬重的、可靠的

2) 要么，他相信自己具有自己的价值，因为他以为根本就不能对自己的所有状态作另外的理解……，他对自身一无所知，他如此这般地解释自己。

道德乃是人借以忍受自己的唯一的阐释模式……一种骄傲吗？……

10 [122]

(237)

人们怎能使平庸者失去对自己的平庸性的兴趣呢！正如人们所见，我所做的是相反的事体：因为离开这种平庸性的每一个步骤——以我的说法——都通向非道德性……

10 [123]

(238)

经院哲学最持久的延续——善、恶、良心、德性，纯属起源于想象的实体

10 [124]

(239)

关于最普遍之物的思索总不免是落后的：例如，有关人类的终极“愿望”，哲学家们从来就没有真正地把它当作问题来对待过。他们全体天真地着手对人的“改善”，就仿佛我们通过某种直觉就会超脱这样的问题：为何之故 就要“改善”呢？人变得更有德性，或者更聪明，或者更幸福，这何以是可想望的呢？假如人们根本就不知道 人的“为何之故？”（Warum？），那么，任何这样的意图就都是毫无意义的；而如果有人想要这一个，天晓得，也许他就不可以要另一个了？……德性的增长与聪明和见识的增长是同步一致的吗？Dubito [我怀疑]：我自会有太多的机会来作出相反的证明。难道严格意义上作为目标的德性事实上不是一直就与幸福处于矛盾之中吗？而另一方面，难道德性就不需要不幸、匮乏和自虐，以之为必要的手段吗？而且，倘若至高的见识 就是目标所在，那么，莫非人们恰恰因此不必拒绝幸福之提升吗？并且因此不必选择危险、冒险、怀疑、诱惑，以之作为通向见识的道路？……

还有，如果人们想要幸福，那么，人们也许就不得不与“精神的贫者”为伍了。

10 [125]

(240)

好意的、乐于助人的、善良的信念，绝对不是 为了从这些信念出发的利益的缘故而获得成功的：而是因为它们乃是丰富心灵 的状态，这些心灵能发送，能承荷自身的作为生命丰富感的价值。看看行善者的眼睛吧！这是自我否定的反面，对自我（moi）的仇恨的反面，“帕斯卡尔主义”的反面。——

10 [126]

(241)

从虚弱中产生的一切，从心灵的自我怀疑和虚弱多病中产生的一切，是毫无用处的：而且是当它在对全部家当的最大浪费中表现出来之际。因为举个例子 来说，它毒化了生命……一位教士的目光，他的苍白

越位对生命造成的伤害甚于他全部的奉献所带来的益处：此种越位中伤生命……

10 [127]

(242)

专注于自身及其“永恒福乐” [24]，并非一种丰富而自信的人物的表现：因为，这种人物会向魔鬼探问自己是不是会成就极乐，——这种人物对于无论何种形态的幸福毫无兴趣，他是力量、作为、欲望，——它把事物烙印在自己身上，他对事物施暴……基督教乃是那些根基不稳者的一种浪漫主义疑心病。——凡在享乐主义观点占上风的地方，人们不可能推断出痛苦以及某种败坏。

10 [128]

(243)

何以在禁欲主义的非自身化道德的压力下，恰恰是爱、善、同情，甚至于公正、慷慨、英雄气概之类的情绪，必定会受到误解：主要篇章。

正是人格的富有、自身丰富性、充溢和分发、本能的安康以及对自身的肯定，它们构成伟大的牺牲和伟大的爱：这些情绪是从强大的和神性的自身性（Selbstigkeit）中生长出来的，就如同成为主人的意愿、僭越、内在可靠性、要求拥有一切的权利一样地确凿。那些在通常的理解看来相互对抗的信念毋宁说只是一种信念；而且，如果人们没有坚定而勇敢地守住自身，那他就不能分发任何东西，就不能援臂相助，就不能成为庇护和支撑……

人们怎么能够这样来曲解此类本能，认为人是把与其自身相接近的东西感受为有价值的？要是人把他的自身委诸另一个自身呢！

呵，关于心理学上的卑鄙和谎言，它们迄今为止都在教会和患了教会病的哲学中说着大话！

如果人是有罪的，彻头彻尾地，那他就只好恨自己。根本上，他或许也不会以另一种感觉去对待他的同类，有别于对待他自己；人类之爱需要一种辩护，——其要义在于：上帝对之下了命令。——由此得出的结论是，人的所有自然本能（爱的本能等等）在人看来似乎本身都是不允许的，而且唯有在否定了它们之后，依据一种对上帝的顺从，才能得到应有的重视……帕斯卡尔，这位值得赞赏的基督教逻辑学家，他走得多么远啊！人们不妨来考量一下他与自己妹妹的关系，第162页：“不 让

自己爱”，这在他看来就是基督教的。

10 [129]

请注意！对假设的证明与根据假设所作的说明——不能混为一谈！

10 [130]

“在伊斯兰教中，屠宰团体依然是神圣团体：谁若参加我们的礼拜仪式，吃我们宰杀的肉类，他就是一位穆斯林”。

10 [131]

(244)

“一种狂热崇拜的戒律转变为一种文化 戒律”。穆罕默德禁止人们食血（异教徒给牲畜放血，为的是在饥饿困境中制作一种带血的香肠）

主要仪式：让血白白流掉

葡萄酒和油是非阿拉伯的（在献祭时）

10 [132]

—— —因为我们以往的价值乃是虚〈无主义〉赖以从中得出结论的东西

10 [133]

(245)

情绪统统是有用的，有的是直接有用，有的则是间接有用；从有用角度来看，要固定无论何种价值序列都是绝对不可能的，——从经济学上来衡量，自然界的力确实统统是好的，也即是有用的，而同样地，从这些力中也散发出如此之多的令人恐怖而无可抗拒的灾祸。人们顶多可以说，最强烈的情绪乃是最有价值的：因为并没有更伟大的力量源泉了

10 [134]

(246)

有关道德贬值及其“利”与“弊”的市侩褊狭和乡俚看法亦有其好的意义；那是社会的必然视角，它所能综览的只不过是着眼于结果来看切近的和最切近的东西。——国家和政治家就必须有一种更多地超道德的思想方式：因为国家和政治家必须算计宏大得多的效应综合体。同样地，

一种世界经济或许是可能的，它具有如此长远的视角，以至于一时间，它所有个别的要求都会显得是非正义的和任意专横的。

10 [135]

(247)

基督教作为最私人的 此在形式是有可能的；它以一种狭隘的、抽象的、完全非政治的社会为前提，——它属于秘密结社。与此相反，一个“基督教国家”，一种“基督教政治”，——它们只不过是那些有理由作出感恩和祈祷之辞的人们嘴里的感恩和祈祷之辞而已。这些人也把一个“乌合之众的上帝”当作总参谋长来谈论：他们并没有以此欺骗什么人。实际上，连基督教大主教也在从事马基雅弗里的政治：前提是他并没有从事恶劣的政治。

10 [136]

(248)

与对自我 (ego) 的道德〈上的〉贬低亦步亦趋地，甚至在自然科学中也出现了一种对类 (Gattung) 的高估。然而，类与自我一样，也是某种虚幻的东西：人们作出了一种错误的区别。比起多环节链条上的单元，自我要多出千百倍；自我就是链条本身，完完全全；而且，类乃是对这一链条的多样性及其局部相似性的一种单纯抽象。正如人们经常断言的那样，个体要为类而牺牲，这种说法根本就不是事实：而毋宁说，它只不过是一种错误解释的样本。

10 [137]

(249)

一种客观的价值设定 的必然性。

鉴于相互作用的巨大性和多样性，正如每个有机体的整个生命所表现出来的那样，其由情感、意图和估价所组成的有意识的 世界乃是一个小小的片断。这个意识片断就是目的、缘故吗？我们没有任何权利为那个生命总现象设定目的：显然，意识只不过是一个手段而已，更多地 在生命的展开和权力扩张过程中的手段。所以，把快乐或者精神性，或者德性，或者无论何种个别意识领域，设定为最高价值，而且也许就根据这些个别领域来为“世界”作出辩护，这种做法乃是一种幼稚病。——这是我的基本抗辩，对于所有哲学的——道德〈的〉宇宙论和神义论 (Kosmo-und Theodiceen)、对于以往哲学和宗教哲学中所有缘故 (Warum) 和最高价值 的基本抗辩。一种手段被误解为目的了：而生

命及其权力提高反而 被贬抑为手段了。

倘若我们想要把某个生命目的设定得足够广大深远，那么，这个目的或许就不可能与任何有意识生命的范畴相合；而毋宁说，它甚至不得不把任何范畴都解释 为达到自身的手段……

“生命之否定”作为生命的目标、进化的目标，此在（Dasein）作为大蠢事：这样一种错乱的阐释 只不过是一种用意识 要素（快乐与痛苦、善与恶）来衡量 生命的做法的畸形产物而已。在这里，手段是针对目的而提出来的；“非神圣的”、荒谬的、首要地令人厌恶的 手段——使用这样一种手段的目的能有什么用处啊！可是，错误就在于，我们没有去寻求 能说明这种手段的必然性 的目的，而是自始就预设了一个恰恰排除 这种手段的目的：这就是说，我们把一种关于某种手段（即适意的、合理的、有德性的手段）的愿望当成了规范，我们据此才设定何种总目的 是值得想望的……

基本错误 始终在于，我们不是把意识设定为总体生命的工具和个别性，而是把它设定为标准、生命的最高价值状态：质言之，是关于 a parte ad totum [从部分到整体] 的错误视角。何以所有哲学（家）都本能地致力于设想一种总体意识，一种关于一切发生事件的有意识的共同经历和共同意愿，一种“精神”、“上帝”。可是我们必须对他们说：恰恰这样一来，此在（Dasein）就成为怪物了；一个“上帝”和总感觉（Gesamtsensorium）或许确实是某种必定使此在遭受谴责的东西……我们要说的正是：我们已经消除了设定目的和设定手段的总意识：这是我们的一大宽解，——这样，我们就不必 成为悲观主义者了……我们对此在的最大谴责 就是上帝之实存（Existenz Gottes）……

10 [138]

（250）

维护“上帝”概念的某种意义的唯一可能性，或许就是：上帝，不是作为推动力，而是作为至高状态，作为一个时代（Epoche）……权力意志 发展过程中的一个点，根据这个点，同样也可以把进一步的发展解说为从前（das Vorher）、到此为止（das Bis-zu-ihm）……

——从力学角度来看，总体生成的能量始终是恒定的；从经济学角度来看，能量上升到某个顶点，就又会下降到一个永远的循环之中；这种“权力意志”就表现在解释（Ausdeutung）中，表现在力之消耗方式中——能量向生命和生命最高潜能的转变因此显现为目标。在发展的不同阶段上，同一个量的能量具有不同的意义：

——构成生命之增长的东西，乃是越来越节约和广泛地进行计算的

经济学，它以越来越少的力量获得越来越多的东西……作为理想，最小消耗原则……

——世界并不谋求一种持续状态，这是已经得到了证明的唯一事情。所以，我们必须这样来设想世界的最高状态，即：它不是一种均衡状态……

——某个世事的相同事件的绝对必然性，就如同其他所有永恒世事的相同事件一样，并不是 一种凌驾于事件之上的决定论，而是仅仅表达了一点，即：不可能的东西就是不可能的……某种特定的力就只能是这种特定的力；它只能依照自己的强度向某个量的抵抗力发泄自己——事件与必然事件乃是一种同义反复。

10 [139]

宁作罗马最末一个，不作外省第一个：即便是罗马最末一个，也还沾点皇家气嘛。

10 [140]

具有最平凡细微形式的生命可能最先达到完美：例如，歌德就说……可是在最细微中存在着最先的东西——

10 [141]

(251)

我爱那些有羞愧感的不幸者；他们不会满怀苦闷地把他们的夜壶倒到胡同里；他们的心灵和口舌还留下了如此之多的好趣味，还能对自己说：“人们必须尊重自己的不幸，人们必须隐藏自己的不幸”……

10 [142]

——比起今天那些悲观主义者先生们，人们一定已经体验过更为糟糕、更为深层的东西了，这些瘦猴子们，为了能对自己的悲观主义持有敬意，他们不会去碰触糟糕和深层的东西。

10 [143]

(252)

使我们感到轻松的莫过于智慧地、忍耐地、从容地满怀宽容、耐心和同情了；我们以一种荒谬的方式对万事万物都采取不人道和不公正的态度，我们宽宥一切。宽宥，这恰恰就是我们的要素。正因此，我们要

对自己更严格些，至少偶尔要在自己身上培育一种细微的情绪，一种细微的情绪恶习。这可能会使我们恼怒——而且私下里，我们会嘲笑我们在此给出的方面——：但这有何用啊！我们再也没有其他自制方式了.....

10 [144]

(253)

〈人们〉已经把残暴精致化，使之变成悲剧性的同情，以至于把残暴本身给否定了。以爱之激情（amour-passion）为形式的性爱亦然；作为基督教顺从的奴隶想法；作为恭顺的悲悯之情；例如，作为悲观主义、帕斯卡尔主义或者卡莱尔主义等等的nervus sympathicus [同情神经] 的病态。

10 [145]

(254)

我的 价值观点：要看是出于充盈还是出于要求.....要看人们是观望还是助一臂之力.....或者视而不见，袖手旁观.....要看是出于积聚的力而“自发地”，还是单纯反应性地 受激发、受刺激.....要看直接地 出于少量因素，还是 出于对于大量因素的强制统治，以至于当这种统治需要时就可利用这些因素.....要看人们是问题 还是答案要看是在任务轻微时显得完美，还是在目标特殊时显得不完美要看人们是真实的，还是仅仅是戏子，人们作为戏子是真实的，还是只不过是一个摹仿的戏子，人们是“代表”，还是被代表者本身——要看是“人格”，还是仅仅是各种人格的一个聚合（Rendez-vous）.....要看是因疾病而病态，还是由于过于 健康而病态.....要看人们是作为牧人而前进，还是作为“特立独行者”（第三种类：作为逃遁者）而前进.....要看人们是需要尊严——还是需要“小丑”？要看人们是寻求抵抗，还是回避抵抗？要看人们是由于“太早”而不完美，还是由于“太迟”而不完美.....要看人们是出于天性而肯定或否定，还是一把五彩缤纷的孔雀羽毛做的拂尘？要看人们是否足够自豪，不为自己的虚荣而害羞？要看人们是否还能应对良心的谴责（这种种类将日趋稀罕：从前良心咬人过多 [25]：现在看起来它再也没有足够坚实的牙齿了）？要看人们是否还能胜任一种“义务”？（——有这样一种人，倘若他们被剥夺了“义务”，他们就会剥夺自己其余的生命快乐.....尤其是女人们、天生恭顺者.....）

10 [146]

(255)

请注意！我要把在这个地方继续前行的任务托付给一个不同于我自己的精神种类。我的头脑不够狭隘，不足以应付一个体系——而且更应付不了我的体系……

10 [147]

“思维必然性就是 道德必然性”。“一个命题的真理性的最后试金石乃是它的否定式的不可理解性”（赫尔伯特·斯宾塞）这个说法是荒唐的。

“把一个精神产物搞成客观真理性的试金石；一个信仰命题的抽象表达成了它的真理性的证明，成了辩护”

10 [148]

存在着天生温柔而病态的人物，即所谓的“理想主义者”，他们除了犯罪再也干不了更高级点的事了，粗俗（cru），生硬（vert）：这就是对他们渺小而苍白的此在生命（Dasein）的大辩护，一种对长期的怯懦和欺骗的清偿，至少是强壮的一个瞬间：然后，他们就会因之而毁灭。

10 [149]

（从前良心咬人过多：现在看起来它再也没有足够坚实的牙齿了）

10 [150]

道德作为最高的贬值

要么，我们的世界是上帝的作品和表现（样态）：那么，这世界就必定是极其完美的（莱布尼茨的推论……）——而且，人们不会怀疑自己能够认识完美性的内涵——那么，恶、祸就只可能是虚假的（更彻底地，是在斯宾诺莎那里的善恶概念）或者，恶、祸必定是从上帝的至高目的中推演出来的（——比如作为一种特殊的上帝恩惠的结果，上帝许可在善与恶之间作出选择：不至于成为一个自动机械的特权；冒着弄错、选错之危险的“自由”……例如，在辛普里丘对爱比克泰德的注解中）

要么，我们的世界是不完美的，祸和罪是实在的，是决定了的，绝对是世界本质中固有的；那么，我们的世界就不可能是真实的世界：那么，认识就只不过是肯定世界的途径，那么，认识就是一种迷途，是可以被认作迷途的。此乃叔本华在康德的前提基础上提出的意见。幼稚啊！或许确实这只是另一种miraculum [奇迹]！更为绝望的是帕斯卡尔：以他的理解，如若这样，那么甚至认识也必定是堕落的、被歪曲了

的——哪怕只是为了把世界理解为值得否定的，也必须有启示

(256)

何以叔本华〈的〉虚无主义始终还是那创造了 基督教有神论的相同 理想的结果

关于最高愿望、最高价值、最高完美性的可靠性程度是如此之大，以至于哲学家们以此为出发点，就如同以一种先天的绝对确定性 为出发点：处于最高峰的“上帝”乃是被给定的 真理。“与上帝同在”、“献身于上帝”——此乃几千年之久最幼稚而最令人信服的愿望（——然则一件令人信服的事物之所以还不是真实的，是因为它只是令人信服的。为蠢驴做的注脚）

人们已经忘了承认，那种对于理想的设定同样也具有人格的实在性（Personen-Realität）：人们成了无神论者。然而，人们真的放弃了理想吗？——从根本上讲，那些最后的形而上学家们始终还是在理想中寻求真正的“实在性”、“自在之物”，与后者相比，其他一切东西都只是虚假的。他们的教义是：因为我们的现象世界如此显然地不是 那个理想的表现，所以它就不是“真实的”，——而且根本上，它甚至不能归结于那个作为原因的形而上学世界。无条件的绝对之物，只要它是那种最高的完美性，它就不可能充当一切有条件之物的基础。另有所图的叔本华不得不把那个形而上学的基础设想为理想的对立面，设想为“恶的盲目的意志”：如此这般地，它就能成为在现象世界中启示自身的“显现者”了。然而，即便这样，他也没有放弃那种理想的绝对性——他是暗度陈仓.....（在康德看来，要为ens perfectum [完美存在者]解除对于这个世界的如此这般之存在（das So-und-So-sein）的责任，简言之，要说明恶和祸，就必需有关于“理智自由”的假设：一位哲学家的一种骇人听闻的逻辑.....）

10 [151]

(257)

以上帝之辩护 为目的的道德假说：在辛普里丘对于爱比克泰德的注解中得到了很好的表达，这就是说：恶一定是自愿的（只有这样，善的自愿性 才能为人们所相信），而另一方面，在一切祸事和痛苦中都包含着一种疗救目的

罪责（Schuld）概念是不能归结为此在的终极基础的，而惩罚（Strafe）概念乃是教育方面的善行，因此也是一个善的 上帝的行为。

道德评价对于 其他所有评价的绝对统治地位：人们并不怀疑上帝不

可能是恶的，而且不可能干什么害人之事，也就是说，说到完美性，人们想到的只是一种道德的完美性

10 [152]

(258)

假如竟要设立一个神性的和彼岸的更高领域，唯它才能认可人类的制度，那么，人们就要来考虑一下所有人类制度所造成的损害。由于人们习惯于进而在这种认可中见出价值（例如在婚姻中），人们就降低了它的自然尊严，有时甚至否定了这种尊严……由于人们尊奉上帝的反自然性，自然就受到了猜忌的评判。“自然”差不多成了“可鄙的”、“恶劣的”……

一种信仰的厄运，一种对于作为上帝的至高道德性质的实在性的信仰的厄运：以这种信仰，一切真正的价值都被否定了，从根本上被理解为非价值了。于是，反自然性登上了王位。以一种无情的逻辑，人们达到了否定自然的绝对要求。

10 [153]

(259)

道德超越性（Moral-Transscendenz [26]）造成的自然贬值过程的残余：

非自身化的价值，利他主义崇拜

对一种在结果游戏范围内的复仇的信仰

对“善”的信仰，对“天才”本身的信仰，就仿佛前者与后者一样都是非自身化的结果

对市民生活的教会认可（Sanktion）的延续

对于历史（作为以道德化为目标的教育事业）的彻底的误解意愿，或者历史观点上的悲观主义（——后者乃自然贬值过程的一个结果，恰如那种伪辩护，那种不想看见悲观主义者所见之物的意愿……

10 [154]

(260)

我的意图，是要表明一切事件的绝对同质性，并且要表明对道德

〈上的〉区分的应用只是有限的，是受视角限定的；是要表明，在道德上受到赞扬的一切，与所有非道德之物本质上是相同的，并且就如同任何道德的发展，只有以非道德性的手段以及为了非道德的目的才是有可能的……；反过来讲，从经济学角度来看，一切因为非道德而声名狼藉的东西，乃是更高级的和更原则性的东西，而且一种向生命的更大丰富性的发展必然地决定着非道德性的进步……“真理性”程度，乃是我们允许自己洞见这种事实的程度……

10 [155]

(261)

在今天，即便在非音乐家中间，也存在着一种音乐家悲观主义。谁不曾体验过这种悲观主义呢？谁不曾诅咒过它呢？——这个不祥的小鬼，它折磨着自己的钢琴，直到后者发出绝望的叫喊声，它亲手把最阴暗、最灰色的和声烂泥推向自身。于是，人们就被认作悲观主义者了。——但人们是否因此也被认作有音乐才能的呢？我是不会相信这一点的。纯种的瓦格纳信徒是没有音乐细胞的；他几乎屈从于音乐的自然力，大抵就像女人屈从于她的催眠师的意志——而且，为了能够做到这一点，他就不可通过一种严肃而精细的良知对于rebus musicis et musicantibus [音乐和音乐家的谜] 产生怀疑。上面我说过“大抵就像”——：但也许这里的关键问题还不只是一个比喻。我们得考量一下瓦格纳所偏爱的那种获得效应的手段（——这种手段的相当一部分是他不得不首先为自己发明出来的）：——动作的选择、其乐团音色的选择、对逻辑和韵律求积法的令人恶心的回避、偷偷摸摸、走马观花、其“无限曲调”的歇斯底里：——它们令人诧异地类似于催眠师借以发挥效应的手段。——还有，难道这样一种状态，譬如，《罗恩格林》^[27]序曲把男听众，尤其是女听众置于其中的那种状态，本质上不同于梦游般的狂喜吗？——我听到过一位意大利女士在听完上述序曲后的说法，她以瓦格纳女信徒所擅长的那种美丽迷人的眼神说道：“犹如伴着这音乐入眠！”^[28]——

10 [156]

〈 (262) 〉

“自由婚姻”乃是一种荒谬；离婚方面的宽松化向前推进了〈一〉段路：从根本上讲，只不过是下面这回事的危险后果，即人们在建立婚姻制度时过多地为个体准备了空间，〈而且〉让社会放弃了它对于婚姻之实现的责任。

婚姻：构想了一种优异的、无偏见的强制性设置，具有大量见识

（bon sens）而又毫无感伤性，粗劣、四四方方、旨在满足那些平庸天性和自然需要，而后者正是所有主要制度所要考虑的。不过我认为，没有任何理由使我们带着一种迷信的惊恐来看待通奸。相反地，人们应当感激的是，在婚姻制度最大可能的延续方面，好歹有了一个自然阀门，使得这种制度不至于破裂。此外，一桩美满的婚姻受得了小小的例外；它本身就可能成为自身美满性的考验。原则上说来，在通奸与离婚之间，前者就是如此——

婚姻乃是这样一个自然片断，它受到社会最高价值的表彰：因为它本身就是从受社会保护和保障的制度中生长出来的。在〈婚姻〉中，没有什么比一种荒唐的理想主义〈更〉不合适了：已经被当作原则的“恋爱婚姻”就是这样一种理想主义。

对于婚姻，亲人们应当有更多的话要说，而不只是众所周知的“两厢情愿”。

从爱情中是弄不出任何制度的：人们从性欲和其他自然欲望中搞出制度，而婚姻正是用来满足这种欲望的。

人们恰恰因此也应当撇开教士：如果人们授权给这位死心塌地的反自然主义者，使他能为婚姻幸福出一份力——或者竟至于能投入到婚姻幸福中去，那么，人们就在婚姻中使自然 [29] 蒙受耻辱了。

10 [157]

（ 263 ）

道德阉割术。——阉人理想。

—

律法，关于一个团体的某些保存条件的彻底现实主义的表述，它禁止某个特定方向上的某些行为，尤其是当这些行为反对这个团体时：这个团体并不禁止引发这些行为的信念，——因为它在另一个方向上是需要这同一些行为的——也即为了反对这个共同体的敌人。现在，道德理想主义者登场了，说“上帝看的是心灵：行为本身还不算什么；人们必须根除引发行为的敌对信念……”。在通常情况下，人们对此一笑了之；唯在那些特殊情形下，当一个共同体绝对地不必为自己的生存而进行战争的时候，人们才会来理会这些说法。人们放弃了一种再也看不出功利性的信念。

例如，佛陀现世时就是这种情形，那是在一个十分和平的，甚至精神上过度劳累的社会里。

同样地，第一个基督教团体（包括犹太教团）也是这样的情形。它出现的前提条件是绝对非政治的犹太社会。基督教只可能在犹太教的土壤里成长起来，也就是说，只可能在一个已经放弃政治，并且在罗马事物秩序范围内过着一种寄生生活的民族内部成长起来。基督教向前迈进了一步：人们可以更变本加厉地“阉割”自己，——环境允许人们这样做。

请注意！如果人们说“爱你们的敌人吧”，那么，人们就把自然天性从道德中赶了出去：因为现在，“应当爱你的邻人，恨你的敌人！”^[30]这样一种自然天性，在律法中（在本能中）已经变得毫无意义了；现在，连对邻人的爱也必须首先得到重新论证（作为一种对上帝的爱）。到处都安插了上帝，而抽掉了“功利”：处处都否定所有道德的真正来历：对自然的尊重恰恰在于对一种自然道德的承认，而现在这种对自然的尊重被彻底地消灭掉了……

这样一种被阉割了的人类理想的诱惑力从何而来呢？为什么这种理想并不令人厌恶，就像诸如阉人的观念使我们厌恶一样？……答案恰恰也在这里：尽管惨无人道的残害是阉人声音变得甜蜜的条件，但阉人的声音也并不使我们厌恶……恰恰由于德性切除了“男性的肢体”，所以，一种前所未有的女性化音调被带入德性中了。

另一方面，如果我们来想想一种具有男性德性的生活所带来的可怕的冷酷、危险和不可揣度——科西嘉人的生活今天依然如此，或者异教阿拉伯人的生活（后者在细节上都与科西嘉人相类：连歌曲可能都是科西嘉人创作的）——那么，我们就能理解，恰恰最强大的一种人如何为“善”、“纯洁”这样一种淫声荡气所吸引和震撼……一支牧人曲子……一首田园诗……“善人”：诸如此类的东西在〈有〉骇人听闻的敌意的时代里起了最强烈的作用（——罗马人发明了田园诗般的牧人乐曲——所谓发明，也就是必需）

二

但就此我们也认识到，“理想主义者”（——理想之阉人）何以也能从一种完全确定的现实中走出来，而不只是一个幻想者……他恰恰已经意识到，对于他那种实在性来说，这样一种有关特定行为的粗暴的禁止规章令（以律法这种粗暴的通俗方式）是毫无意义的（因为本能恰恰就被削弱为这种行为了，由于长期缺乏训练，缺乏对训练的强制）。阉割主义者表述了一系列全新的适合于某个完全确定的种类的人的保存条件：在这方面，他是一个实在论者。他的立法手段与旧立法者一模一样：求诸于形形色色的权威，求诸于“上帝”，利用“罪与罚”之类的概念，也就是说，他利用了旧理想的全部附属物：只不过是作为一种新的解释，例如把惩罚弄得更内在化了（比如作为良心的谴责）。

实际上，一旦人这个种类的生存的特殊条件终止了，他们也就趋于毁灭了——一种塔希提岛 [31] 上的岛国幸福，就像当时罗马行省渺小的犹太人的生活。他们唯一的自然敌人是他们自己的生长之地：他们必须与这片土地斗争，面对这片土地，他们必须重新唤起进攻和防御的情绪：他们的对手就是旧理想的信徒（——相对于犹太教理想，保罗乃是这种敌对的卓越代表，而相对于教士禁欲理想，路德乃是这种敌对的卓越代表）。佛教之所以是道德阉割术的最温和形式，是因为它没有任何敌人，因而可以把自己的全部力量都用（在）根除仇恨情绪上。反对怨恨的斗争几乎表现为佛教徒的首要任务：唯其如此，心灵的安宁才得到了保证。自我解脱，但毫无憎恨之心：这诚然是以一种变得非常温和而甜美的人性为前提的——圣徒……

三

道德阉割主义的聪明。人们如何来进行一场针对男性情绪和估价
战争呢？人们没有肉身上的暴力工具，人们只能进行一场狡计、魔法、欺骗的战争，简言之，一场“精神的”战争。

处方一：人们为自己的理想竟要利用德性，人们要否定旧理想，直至与一切理想对立起来。这也包括诽谤术。

处方二：人们要把自己的类型设定为一般价值尺度；人们要把自己的类型投射到事物中去，到事物背后，到事物的命运背后——作为上帝

处方三：人们要把自己的理想的敌人设定为上帝的敌人，人们要为自己发明获得伟大激情、获得权力的权利，诅咒和祝福的权利，——

处方四：人们要从那种针对自己理想的敌对态度中引出此在的一切痛苦、一切恐惧、可怕和灾难：——一切痛苦都伴随着惩罚：即便在信徒那里亦然（——除非那是一种考验，等等）

处方五：人们要走得如此之远，以至于把自然当作自己理想的对立面来加以非神性化：人们把它视为对忍耐力的一大考验，视为一种长期坚持于自然性的殉道，人们要熟练于蔑视那种面对所有“自然之物”的神色和态度

处方六：反自然的胜利，理想的阉割主义的胜利，纯粹、善、无罪、福乐之世界的胜利，被投射到未来之中，作为终结、结局、大希望，作为“上帝之国的来临”

——难道我希望，人们还能嘲笑一个渺小种类的这样一种向万物之绝对价值尺度的提高吗？……

(264)

“思想着：故有思想者” [32]：此乃笛卡尔之论证的结果。然而，这就意味着已经把我们的信仰设定为“先天真实的”（wahr a priori）了：——如果思想着，那就必定有“进行思考”的某个东西，但这简直就是我们为某个行为设定一个行为者的语法习惯的一个表达。质言之，这里已经作出了一个逻辑——形而上学的假设——而且不光是断言……借助于笛卡尔，人们并没有达到某个绝对确定之物，而只是达到了某种十分强大的信仰的事实

如果人们把这个原理归结为“思想着，故有思想”，那么，人们所作的只是一种单纯的同义反复：而且恰恰是成问题的“思想的实在性”没有被触及到——也就是说，以这种形式，是不可能拒斥思想的“虚假性”的。而笛卡尔原来想要的东西是：思想不仅具有一种虚假的实在性，而且具有一种自在的实在性。

(265)

与不断上升的生物等级制相应的“伪装”的增长。在无机界似乎没有这种伪装，在有机界才开始有了狡计：植物就已经精于此道。最最高级的人，诸如凯撒、拿破仑（司汤达对他有精辟之论），高级的种族（意大利人）、希腊人（奥德赛）亦然；诡计多端属于人类提高过程的本质……戏子问题。我的狄奥尼索斯理想……有关所有有机体作用、所有最强大的生命本能的透镜：一切生命当中意愿 错误的力量；错误作为思维的前提本身。在有所“思想”之前，必须已经有所“虚构”（dichten）了；正确地构想成同一的情形、构造成相同者的虚假性，这比相同者的认识更为原本。

妖魔鬼怪、道德的喉音、悲惨的插科打诨

让人跟着翩翩起舞的真理，——适合于我们双脚的真理……

今天有乌云：但这是我们的不让自由、通气、快乐的精神舒舒服服享受一天的理由吗？

(266)

请注意！——他们摆脱了基督教的上帝——现在，难道他们因此必须越来越抓紧基督教的道德理想不放吗？这是一个英国式的合乎逻辑的想法；我们想把这一点转让给爱略特 [33] 那里的道德女人（——在英国，为了每一种摆脱神学的小小解放，人们都必须以一种可怕的方式作为道德狂热者 为自己恢复名誉……）这在那里是人们要偿还的惩罚……

如果人们放弃了基督教信仰，那么，人们就剥夺了自己对于基督教的道德价值判断的权利。这一点绝对不是不言而喻的：在今天，不管英国的自由思想者多么平庸乏味，人们都必须把这一点揭露出来。基督教乃是一种构想完好而整全的 关于万物的观点。如果人们从中拆出对基督教上帝的信仰，那么，人们就将使它的整个评价体系分崩离析：人们手上就再也没有什么牢靠的东西了！基督教预先假定，人不知道也不可能知道，对他来说什么是善什么是恶：他信仰上帝，唯有上帝才知道善恶；基督教道德乃是一种来自彼岸的命令，而且作为这样一种东西超越于人类的评判。——英国人现在相信自己自然地知道什么是善的什么是恶的，因而就不再需要基督教了，这本身就是基督教价值判断占据支配作用的后果——直到最后遗忘了他们的来源，他们极其局限的 对于此在生活的权利。

(267)

请注意！存在着十分天真幼稚的民族和人类，他们相信，持续的好天气 乃是某种值得想望的事：即便在今天的rebus moralibus [道德事务] 中，他们也还相信，只有“善人”才是值得想望的东西，此外无他——而且人类的发展进程正是朝此方向进行的，最后只剩下了这个善人（人们的一切意图都必须 朝向这个唯一目标——）。这种想法是极度不经济的，而且如前所述，此乃幼稚之极点。人们所想到的乃是“善人”搞出来的安逸（——善人并没有引发任何恐惧，他允许人们休养生息，人们能取得的，他都能给予；———

〈 (268) 〉

教会的滥用败坏了 什么：

1) 禁欲：人们几乎还没有勇气，去揭露为意志教育 效力的禁欲的

自然功利性，它的不可或缺性。我们荒唐的教育界（呈现在它眼前的乃是作为规整模式的“可用的国家公仆”）相信有了“课程”、有了脑力训练就足够了；他们甚至理解不了，首先 必须有另一种东西——意志力的教育；人们要通过所有的考试，唯独不要这门主课：人们是否能够意愿，人们是否可以许诺：年轻人甚至连对自己的本性这样一个最高价值难题的疑问和好奇都没有产生，就要完成学业了

2) 斋戒：在任何意义上，甚至作为手段，用来维持对一切美好事物的精细享受能力（例如，暂时〈地〉不读书；再也不听音乐；不再和蔼可亲；人们也必须为自己的德性拥有斋戒日）

3) “僧侣”，暂时离群索居，例如严拒通信；一种最深刻的自我沉思和自我重新发现，它并不想避开“诱惑”，而是想避开“义务”：摆脱环境的循环舞蹈（Cirkeltanz），摆脱那些容易腐败的细小习惯和法则的专横统治；一场针对在单纯反应中浪费我们力量的做法的斗争；一种给予我们的力量以时间的尝试，使之积聚起来，重新成为自发的。仔细看看我们的学者们吧：他们只还消极地思考，也就是说，他们必须通过读书才能思考

4) 节日。为了不至于把基督教徒和基督教价值的现时在场感受为一种压力（在此压力下，任何真正的节日气氛都见鬼去了），人们就必须是十分粗鄙的。在节日里包含着：自豪、忘情、放纵；对各色各样的严肃性和市侩气的嘲弄；一种出于动物般的充沛和完美而达到的对自身的神性肯定——纯然是一些耶稣基督不能坦白地表示肯定的状态。

节日乃是地道的异教。

5) 面对自己的天性毫无勇气：装扮成“道德性”——

为了赞成自己身上的某种情绪，人们无需任何道德公式

衡量人们能够在何种程度上肯定自己的天性的尺度，——人们必须在多大或者多小程度上求助于道德……

6) 死亡

10 [166]

(269)

道德主义的诽谤术问题。

迄今为止，道德乃是生命的最大诽谤者和掺毒者

人们得思索一下，道德对人的败坏必须到何种程度，才能写下下面的句子：

“任何一种大痛苦，无论是身体上的还是精神上的，都表明我们理应得到什么；因为倘若我们并不是理应得到它，它就不会来到我们身上”。叔本华，第II卷，第666页。

10 [167]

(270)

美学。

关于美和丑的产生。在美学上，凡本能地与我们相抵触的东西，就是根据最悠久的历史，业已证明对人有害的、危险的、理应怀疑的东西：突然发言的审美本能（譬如在厌恶时）包含着一种判断。就此而言，美就处于功利、善行、生命提高之类的生物学价值的一般范畴之内；但却是这样，即十分遥远地让我们回忆和联想到有用事物和状态的大量刺激，都会给予我们美感，也就是给予我们权力感增加的感受（——也就是说，不只是事物，而且也包括这些事物的伴生感受或者它们的象征）

这样，美与丑就被认为是有条件的了；亦即着眼于我们最底层的保存价值。想要撇开这一点来设定美与丑，那是毫无意义的。这种美与这种善、这种真一样并不实存（existirt）。具体说来，关键又在于某个种类的人的保存条件：所以，群盲就与特立独行之人、超一人（Übermensch）不同，会在不同事物身上获得美的价值感。

正是这种表层之透镜（Vordergrunds-Optik）仅仅考虑到美的价值（也包括善和真的价值）得以产生的切近结果。

着眼于结果链条来看，所有本能判断都是近视的：它们劝告人们首先要做什么。本质上，理智乃是一个阻碍装置，它阻止人们对本能判断作出快速反应：它有所阻拦，深谋远虑，对结果链条看得更长远。

美和丑的判断是近视的——它们总是具有针对自身的理智——：但却是极有说服力的；在它们最快地作出决定、作出肯定和肯定的地方，还是在理智发言之前，它们就向我们的本能发出呼吁了……

各种最习以为常的美的肯定相互激动和激发；一旦审美欲望发动起来，就会在“个别的美”周围结晶出整个丰富的具有不同来源的其他种种完美性。要保持客观性，或者说，要取消解释性的、附加性的、填充性的虚构力量（——后者乃是那种对各种美的肯定的联结），这是不可能

的。一位“美女”的样子……

可见：1) 美的判断是近视的，它只看到切近的结果

2) 它给予 激发自己的对象一种魔力，这种魔力是受各种不同的美的判断的联合所制约的，——但这种魔力是与那个对象的本质完全格格不入的。

感觉一个事物是美的，这意思就是说：必然错误地感觉这个事物……（——顺便说一说，为何恋爱结婚是社会上最不理性的结婚方式——）

10 [168]

（ 271 ）

美学。

是否以及在何处 着手进行“美”（这种）判断，这是（一个个体或者一个民族的）力的问题。充盈感、积聚起来的力的感觉（出于这种感觉，人们就可以勇敢而愉快地接受许多东西，而懦弱之人却对之不寒而栗）——权力感还会对事物和状态道出“美”的判断，而昏聩无能的本能只能把这些事物和状态评价为可憎的、“丑恶的”。对于我们差不多对付得了的东西的觉察，如若它是我们亲身遇见的东西，作为危险、难题和诱惑——这样一种觉察甚至还决定着我们的审美肯定：（“这是美的”乃是一种肯定）

从大处来看，由此即可得知，对于可疑事物和可怕事物的偏爱 乃是强者 的一个标志：而对于秀丽和妩媚之物的趣味则是弱者、谨小慎微者的事体。对于悲剧的快感 标志着强大的 时代和性格：它的non plus ultra [极点、绝顶] 也许是div 〈ina〉 com 〈media〉 [神〈性的〉喜〈剧〉]。这就是英雄 精神，它们置身于悲剧性的残酷中来肯定自身：以它们的坚强足以把痛苦当作快乐 来感受……与之相反，假如弱者们渴望享受一种并非为他们设计的艺术，那么，为了说服自己对悲剧感兴趣，他们会做些什么呢？他们会把他们自己的价值感 穿凿附会地灌注到对悲剧的解释之中：例如，“道德的世界秩序的胜利”，或是关于“此在生命毫无价值”的学说，或是听天由命的要求（——或者也包括亚里士多德那里的半医学、半道德的情绪宣泄）。最后：恐怖艺术，只要它能激动神经，就可能作为兴奋剂在弱者和衰竭者那里受到敬重：譬如说在今天，这就是瓦〈格纳〉艺术受到青睐 的原因了。

一个人在多大程度上能给予事物以恐怖、可疑的特征，这是幸福感和权力感 的一个标志；还有，他究竟是不是 最后需要“答案”，——

——这样一种艺术家悲观主义 正好是道德——宗教悲观主义的配对物，后者苦于人的“堕落”、此在之谜团。这就一定要一个答案，至少要一种对于答案的希望……受苦受难者、绝望者、怀疑自身者，一句话，就是病者，他们为了经受生活，在任何时候都需要迷人的幻象（“极乐”概念就具有此种起源）

——一个类似的情形：颓废艺术家，他们根本上是对生命采取虚无主义的态度，他们逃遁到形式美之中了……逃遁到那些特选的事物之中，在那里，自然变得完美无缺了，在那里，自然漠然无殊地伟大而美好……

——因此，“对美的爱”就可能是某种不同于看到一种美、创造一种美的能力的东西：它可能恰恰是无能于美的表现。

——那些了不起的艺术家，那些能让每一种冲突发出谐和和音的艺术家，他们还能使自己的强大有力和自我解救对事物有益：他们以每一件艺术作品的象征意义表达出自己最内在的经验，——他们的创作乃是对自己的存在的感恩。

悲剧艺术家的深邃之处 就在于，他的审美本能能综观更远的结果，他不会近视地滞留于切近之物，他们从总体上肯定那种为恐怖的、恶的、可疑的东西辩护的经济学，而且不光光是……辩护。

10 [169]

存在着大量诽谤文献（其中有《新约全书》；教父；仿效；帕斯卡尔；叔本华），也伴以一种诽谤艺术（后者包括诸如瓦格纳的《帕西法尔》）。

10 [170]

（ 272 ）

请注意！基督教道德理想的狂热崇拜的更隐蔽形式。——自然幻想家提出来的那个阴性的和怯懦的“自然”概念（——离开所有对于恐怖、无情和犬儒作风的本能，哪怕是“最美的”方面），一种努力从自然中读出那种道德基督教的“人性”的尝试，——卢梭的自然概念，仿佛“自然”就是自由、善良无辜、公道、公正、田园生活……根本上始终是基督教道德的狂热崇拜……

——让我们收集一下诗人们真正崇敬的东西，例如在崇山峻岭上，等等——歌德想要从自然身上获得什么，——为什么他要敬仰斯宾诺莎呢——对上面这种狂热崇拜的前提的完全无知……

——在孔德和斯图亚特·穆勒那里，阴性的和怯懦的“人”概念，甚至可能是崇拜对象……这始终又是基督教道德的狂热崇拜，换了个新名目而已……自由思想者，例如居约 [34]

——阴性的和怯懦的“艺术”概念，作为对一切受苦受难者、失败者的同情（甚至历史学，例如蒂埃里的历史学）：它又不外乎是基督教道德理想的狂热崇拜

——现在还有，甚至于整个社会主义理想：无非就是一种对基督教道德理想的愚蠢误解

10 [171]

谬误 之数量已经减少了：自由思想者的信仰幼稚性

进步作为生命的明显 改善

作为逻辑的凯旋

作为爱 的凯旋（居约）富耶 [35]

达到对自身和事物的完美认识，以及由之而来达到一种

对自身 的思想的更大坚定性

我发现绝〈对的〉君主政体、神（性的）权利、特权阶层、奴隶制被当作严重的谬误 来看待了

10 [172]

书本：imitatio [仿效、摹仿]、基督教道德

10 [173]

叔本华说奥义书的作者“作为人几乎不可设想”

10 [174]

欲望放大了人们想拥有的东西；欲望由于不满足而增长，——最伟大的理念就是那些创造了最激烈和最持久欲望的理念。我们对事物的欲望越是增长，我们就越是赋予事物更多的价值：如果“道德价值”已然成了最高的价值，那么这就表明，道德理想成了最得不到满足的理想。就此而言，它被视为一切痛苦的彼岸，福乐的手段。人类以不断增长的情欲去拥抱幻想的云朵：最后，人类就把自己的绝望、无能命名为“上

帝”了.....

10 [175]

对平庸的憎恨有失一个哲学家的身份：这几乎是对他的“哲学”权利的一个疑问。恰恰因为他是特殊者，他才必须为常规辩护，他才必须在所有平庸者面前保持充分的对自身的勇气。

10 [176]

(273)

如今，社会上蔓延着大量的顾忌，礼貌和照顾，在异己权利面前，甚至在异己要求面前的自愿的止步不前；更有甚者，通行着一般人类价值的某种善意本能，它表现在每一种认识方式的信赖和信誉中；对于人的尊重，而且根本上不只是对于有德性之人的尊重——也许是使我们得以最鲜明地与一种基督教估价区分开来的要素。如果我们竟还要聆听道德说教，我们就很有些反讽味道了；在我们眼里，如若人们要说教道德，人们就是在贬低自己，而且变得搞笑了。

这种道德论上的自由性 乃是我们时代的最佳标志之一。如果我们要寻找明确缺乏这种自由性的个案，那就会使我们感到身患疾病（英国的卡莱尔个案、挪威的易卜生个案、全欧洲的叔〈本华〉悲观主义个案）。如果有某个东西要与我们时代和解，那就是大量的非道德性，它允许自己而又没有因此看轻了自己。倒是相反！——相对于无文化的粗野，文化的优越性究竟构成什么？例如文艺复兴相对于中世纪？——始终只有一点：大量的受承认的 非道德性。由此得出的结果必然就是，人类进化的所有高度 必定呈现在道德狂热者眼前：作为腐败的non plus ultra [极点、绝顶] （——人们不妨想想柏拉图关于伯里克利 [36] 的雅典所作的评判，萨伏那洛拉 [37] 关于佛罗伦萨的评判，路德关于罗马的评判，卢梭关于伏尔泰的社会的评判，德国人针对 歌德的评判。）

10 [177]

(274)

人们必须来总算一下，作为最高道德理想性 之结果积聚起来的一切东西是什么：几乎所有其他的价值 如何围绕着理想而结晶下来了

这就证明，理想曾是最长久地、最强烈地 受到追求的，——它是不曾被达到过的：要不然，人们就会对它失望了（或者说，就会引起一种更平凡的估价了）

人身上最高的荣誉和权力：即便从最强大者方面来说。

唯一真实的幸福种类

一种对于上帝、不朽的特权，有时是对于unio [统一性] 的特权

对于自然的权力——“创造奇迹的人”（帕西法尔）

对于上帝的权力，对于灵魂的极乐和诅咒的权力，等等

圣徒 作为人的最强大种类 ——：这种 理念把道德完美性的价值提升得如此之高。

人们必须努力想象那种总体认识，去证明最道德的 人乃是最强大的、最神性的人

——对感官、欲望的控制——一切都激起了恐惧反自然性表现为超自然性、彼岸性 了.....

10 [178]

(275)

“基督教理想”：犹太式地、聪明地张扬开来。

心理学的基本欲望，基督教理想的“本性”：

：反抗支配性精神权力的起义

：尝试把那些使最低贱者的幸福 成为可能的德性搞成所有价值的评判理想，——把它称为上帝：赤贫生活阶层的保存本能

：根据理想来为彻底放弃 战争和暴动辩护，——同样地也为顺从辩护

：互爱，作为上帝之爱的结果

窍门：否定 所有自然的 mobilia [无常之物]，把它们颠倒为精神性彼岸之物.....完全为自己去充分利用德性 以及对德性的敬仰，逐步否认 所有非基督教因素具有德性。

10 [179]

(276)

关于神圣的厚颜无耻性的问题。

保罗《哥林多前书》第1章第20行：

上帝岂不是叫这世上的智慧变成愚拙吗？

第21行：世人凭自己的智慧，既不认识上帝，上帝就乐意用人所当作愚拙的布道拯救那些信的人。

第26行：按着肉体有智慧的不多，有能力的不多，有尊贵的也不多。

第27行：上帝却拣选了世上愚拙的，叫有智慧的惭愧；又拣选了世上软弱的，叫那强壮的羞愧。

第28行：上帝也拣选了世上卑贱的，被人厌恶的，以及那无有的，为要废掉那有的。

第29行：使一切有血气的，在上帝面前一个也不能自夸。

保罗《哥林多前书》第3章第16行：

岂不知你们是上帝的殿，上帝的灵住在你们里头吗？第17行：若有人毁坏上帝的殿，上帝必要毁坏那人，因为上帝的殿是神圣的，这殿就是你们。

《哥林多前书》第6章第2行：你们岂不知圣徒要审判世界吗？若世界为你们所审，难道你们不配审判这最小的事吗？

你们岂不知我们要审判天使吗？何况今生的事呢！ [38]

* * *

人类不得不为这些小人物们的自我神化 付出了相当昂贵的代价：再说一遍，那就是犹太教

“特选民族”；世界、针对自身的罪恶；神圣的上帝作为“固执的理念”；罪恶作为苦难的唯一因果关系；所有非罪恶之物只不过是虚假苦难。针对罪恶，有一种随时准备好的方便手段……

10 [180]

(277)

是不是这同一种对历史的狂妄而虔诚的阐释方式（例如：为了证明教士习俗的有效性而采取的绝对伪造），对耶稣历史的犹太-基督教的阐释者和叙述者也完全有效呢？——

保罗安排好的：a) 为我们的罪而死；b) 复活的意义

10 [181]

(278)

基督教赖以构造自己的那种实在性，乃是少数派教徒的小小犹太家族，带有其温暖和柔情，带有其在整个罗马帝国前所未闻的而且也许不曾被理解的乐于助人、相互担保，带有其隐蔽的和蒙上谦恭外衣的“特选民”的骄傲，带有其毫无嫉妒的对占上风的、拥有荣耀和权力的一切东西的最内在的否定。把这一点认作权力，把这种心灵〈的〉状态认作感染性的、诱惑性的、对于异教徒来说也有传染力的——此乃保罗的天才：充分利用潜在的能量宝藏，利用明智的幸福宝藏，用于一个“具有更自由的信仰的犹太教会”，充分利用处于外来统治之下的教区自我保存方面的全部犹太教经验和高超技巧，也包括犹太教的煽动手段——他猜想这就是自己的使命了。他所发现的恰恰是那个绝对非政治的、被撇在一旁的小人物种类：他们的自我维护和自我实现的艺术，在一部分德性中得到培育之后，表现了德性的唯一意义（“某个特定种类的人的保存和提高的手段”）

从小小的犹太教区里出现了爱的原则：那是一颗更加狂热的灵魂，它在这里，在谦恭和贫穷的灰烬中燃烧：所以它既不是希腊的，也不是印度的，更不是日耳曼的。保罗所创作的爱之赞歌不是什么基督教的东西，而是闪族式的永恒火焰的一种犹太式的熊熊燃烧。如果说基督教在心理学方面做了某种重要的事体，那就是在当时那些占上风的相当冷漠和相当高贵的种族那里提高了灵魂的温度；那就是发现了，通过一种温度的提高，最不幸的生命也能够变得丰富而异常珍贵……

显而易见，从统治阶层来说，是不可能发生这样一种转渡的：当时犹太教徒和基督教徒对自身采取了恶劣的态度，——而且，在恶劣态度下的灵魂的强壮和狂热，往往令人讨厌，几乎会激起厌恶之感。（——当我读《新约全书》时，就看到了这样一种恶劣态度。）为了感受到富有魅力的东西，人们就必须通过卑贱和窘困之态与这里所讲的低等民族类型相投合……这是一种考验，可检验人们体内是否具有某种古典趣味，人们是如何对待《新约全书》的（参看塔西佗 [39]）：谁若没有反抗，谁若没有诚实而透彻地从中感受到 *foeda superstitio* [卑鄙的迷信] 的某种真相，人们为了不至于弄脏自己而撒手抛弃的某种东西，那么，他就弄不明白什么是古典的。人们必须像歌德那样去感受“苦难”——

“救恩来自犹太人”——基督教的创立者如是说（《约翰福音》，第4章，第22行）。而人们竟信仰他了！！！！

（279）

如果人们承认自己对于《新约全书》的第一印象：某种趣味恶劣、令人厌恶和令人反感的東西，一种伪君子的多愁善感，全然令人厌恶的浅薄象征；还有，隐匿角落和秘密结社的腐败风气：——人们就不会表示同情了。彼拉多，伪善的法利赛人——

（280）

关键不在于某物是否真实，而在于某物如何起作用——绝对缺乏理智上（的）诚实性。一切都是善的，谎言、诽谤、极其厚颜无耻的装扮，只要有助于提高那种温度，——直到人们“相信”——

一种正规训练，使人获得达到某种信仰的诱惑手段：对那些可能产生矛盾的领域的原则性蔑视（——理性、哲学、智慧、怀疑、谨慎等领域）；一种对某个学说的厚颜无耻的赞扬和美化，这个学说不断引证的说法是：上帝就是这个学说的赋予者——使徒无足轻重——，在此没有什么可批评的，而只能信仰、采纳；接受这样一种救世学说，乃是极其特殊的恩典和恩惠；最深的感恩和谦恭就是人们得以接受这个学说的状态……

人们不断谋求的是那种怨恨，即这些低贱者感受到的对一切受尊重之物的怨恨：人们向这些低贱者描述这个学说，把它描述为反对世俗智慧、反对世俗权力的学说，这就诱使他们接受这个学说。它要说服形形色色的受排斥者和失败者，它对最不显眼和最谦恭屈从的人许诺了极乐、优越、特权；它煽动那些贫困、渺小、愚蠢的头脑走向一种荒唐的狂妄自大，就仿佛他们就是大地的意义和精华了——

再说一遍，对于这一切，人们不能给予足够深的蔑视：我们大可免了对这个学说的批判；只要看看它所动用的手段，就能知道人们该拿它怎么办了。在整个精神史上，没有比基督教更加无耻和更加露骨的谎言了，没有比基督教更加深思熟虑的卑劣行径了——然而——它与德性达成了协议，它毫无廉耻地一味为了自己利用全部德性的迷惑力……它与荒谬悖论的权力达成了协议，与古老文明对于胡椒和荒唐的需要达成了

协议；它令人困惑，它使人愤慨，它煽动人们进行迫害和虐待，——

正是以这同一种深思熟虑的卑劣行径，犹太教士确立〈了〉自己的权力，犹太教会得以创立起来……

人们应当区分：1）“爱”这种狂热激情的暖意（依据一种热烈的感性基础）；2）基督教的绝对非高贵性

——不断夸张，饶舌

——缺乏冷静的智慧和讽刺（——没有出现任何糟糕的诙谐，更不消说良好的诙谐了）

——所有本能中的非军事性

——针对男性骄傲、感性、科学、艺术的教士式偏见。

10 [185]

（ 281 ）

在这本书中，绝对没有什么精神性的东西：“精神”本身唯作为误解而出〈现〉。

这种对立十分重要：“精神与肉体。”^[40] 在这里，“精神”是在一种教士意义上被解释的

精神乃是激发生机者；肉体是无益的——《约翰福音》，第6章，第63行

10 [186]

连基督徒们也做了这件事，就像犹太人以及被他们当作生存条件和革新的那个东西，用他们的大师之口说出这件事，并且因此装饰了后者的生活。同样地，他们把全部格言至理都交还给这位大师——：简言之，他们的实际生活和活动都被描述成一种服从，并且因此为了他们的宣传而得到辩护。

一切的关键何在，在保罗那里已经得出：那是不足挂齿的。另一件事，就是从被他们视为神圣的东西中构造出一个圣徒类型。

整个“奇迹说”，也包括复活说，都是全体教徒自我美化的结果——教徒们相信，他们自己所具有的东西，也是他们的大师在更高程度上所具有的（或者说从大师身上派生出他们的力量……）

下列说辞的深度卑鄙：“为了淫乱之故，男子当各有自己的妻子，女子也当各有自己的丈夫：释放胜过忍受发淫之苦。”《哥林多前书》，第7章，第2行 [41]

(282)

基督徒们如何也可能成为“主人”。——

某个团体（氏族、宗族、群体、教团）的本能中包含着一点，即：它感觉到自己赖以保存的那些状态和渴望本身就是宝贵的，比如驯服、互惠、照顾、适度、同情，——因此，凡妨碍或者违背这些状态和渴望的一切东西，都得受到抑制。

同样地，在统治者（无论是个体还是阶层）的本能中也包含着一点，即：他们要庇护和表彰那些德性，那些使臣服者变得方便可用和恭顺听话的德性（——那些状态和情绪，它们尽可能地与自己的状态和情绪相疏远）

群盲本能与统治者本能 在赞扬一定量的特性和状态方面达到一致：但却出于不同的原因，前者出于直接的利己主义，而后者出于间接的利己主义）。

主人种族之臣服于基督教，根本上乃是下列认识的结果：基督教是一种群盲宗教，基督教教人顺从；简言之，基督徒比非基督徒更容易统治。时至今日，教皇还在用这样一种暗示建议中国皇帝接受基督教的宣传

此外，基督教理想的诱惑力也许能对那些热爱危险、冒险和冲突的人们发挥最强烈的影响；这些人无所不爱，在这一点上孤注一掷，但同时能够获得一种non plus ultra [极点、绝顶] 的权力感。人们不妨想想神圣的特利莎 [42]，处身于其兄弟们的英雄本能中间：——在那里，基督教表现为一种意志放纵、意志坚强的形式，表现为一种堂吉诃德的英雄主义行为……

(283)

保罗：一个鼓吹者放纵无羁的，甚至疯狂的虚荣心；带着一种精巧的聪明，后者决不承认他真正想要的是什么，以及这种自欺本能地运用

的是什么，作为迷惑手段。低声下气地，偷偷地给出被选中状态的诱人毒药……

10 [190]

(284)

在佛教中充斥着这样一个思想：“所有欲望，所有引发情绪和血气的东西，都会演变成行动”，——唯在这个意义上才告诫人们不行恶事。因为行动——它没有任何意义，行动附着于此在中：而所有此在（Dasein）都是毫无意义的。他们在恶中看到了力求达到某种非逻辑因素的动力：达到对那些手段的肯定，它们的目的是为人们所否定的。他们寻求一条通向非存在的道路，并且因此断然拒绝情绪方面的所有冲动。例如，不可报复！不可与人为敌！——在这里，厌世者的享乐主义提供了最高的价值尺度。对佛教徒最为疏远的，莫过于使徒保罗的犹太狂热：或许没有什么比虔信之人的这样一种紧张、热烈、不安更与佛教徒的本能相悖了，尤其是那种感性形式，即基督教以“爱”的名义把它神圣化了的感性形式。尽管如此，正是这些有教养的，甚至精神卓越的等级在佛（教）中找到了自己的如意算盘：一个由于几百年之久的哲学家斗争而疲惫不堪的种族，却并不在所有文化之下，犹如那些从中产生了基督教的阶层……从根本上说，在佛教的理想中也出现了对善与恶的摆脱：其中也虚构了一种精巧的道德彼岸性，后者与完善境界的本质相合，（其）前提条件是：人们也只是暂时需要善行，仅仅是作为手段，——目的就是为了摆脱所有行动。

10 [191]

(285)

我把基督教视为迄今为止存在过的最灾难性的诱惑欺骗，巨大的非神圣谎言：尽管有种种通常的伪装，我仍旧要从理想中提取基督教的后裔和萌芽，我要防止所有对基督教的半拉子的和似是而非的立场，——我不得不与基督教作战。

小人道德（Kleine-Leute-Moralität）成了事物的尺度：此乃文化迄今为止所具有的最令人恶心的蜕化。而这种作为“上帝”的理想岂能永远压在人类头上！！

10 [192]

(286)

关于计划。

激进的虚无主义，如果〈关乎〉人们赞赏的最高价值，那就是这样一种信念：此在（Dasein）是绝对无法忍受的；还要加上这样一种认识：我们丝毫无权来设定一个彼岸或者一种事物的自在，说后者是“神性的”，是真正的道德。

这种认识乃是已经培养起来的“真诚性”（Wahrhaftigkeit）的结果：因而本身就是道德信仰的结果。

此乃二律背反：只消我们相信道德，我们就要谴责此在。

悲观主义的逻辑臻于最后的虚无主义：在此是什么在推动？——关于无价值状态、无意义状态的概念：何以道德的评价隐藏在其他高级价值背后？

——结论：道德的价值判断就是判决、否定，道德乃是对于求此在的意志的背弃……

问题：但什么是道德呢？

10 [193]

（ 287 ）

异教的-基督教的

异教的，就是对自然的肯定，对于自然的清白无邪感，“自然性”

基督教的，就是对自然的否定，对于自然的无尊严感，反自然性

例如，彼得罗尼乌斯是“清白无邪的”；与这位幸运者相比，一个基督徒已经永远地失去了这种清白无邪。

可是，因为说到底，连基督教的地位也必定仅仅是一种自然状态，而又不能理解自己，所以，所谓“基督教的”，就意味着一种被提升为原则的心理〈学〉解释的伪币铸造……

10 [194]

（ 288 ）

“为道德而道德”——道德的非自然化过程的重要一步：道德本身表现为最终价值。在这个阶段上，道德本身弥漫了宗教：比如在犹太教中。同样也有这样一个阶段，这时候，道德又自行脱离宗教，而且对道德来说，任何一个上帝都是不够“道德的”：于是，道德就偏爱非人格的

理想……此即现在的情形。

“为艺术而艺术”——这是一个同样危险的原则：人们借此把一个虚假的对立面带入事物之中，——结果就是一种对实在的诽谤（“理想化”而至于丑恶）。如果人们把一种理想与现实分离开来，那人们就会排斥现实，使之贫困化，对之进行诋毁。“为美而美”，“为真而真”，“为善而善”——此乃对于现实事物的恶的看法的三种形式。

——艺术、认识、道德都是手段：人们并没有认识到其中含有提高生命的意图，而是把它们联系于一种生命的对立面，联系于“上帝”，——仿佛是一个更高级的世界的启示，这个世界间或为此类启示所洞穿……

——“美和丑”、“真和假”、“善与恶”——这些区分和对抗显露出此在之条件和提高之条件，并非一般人类的此在条件和提高条件，而是无论何种坚固而持久的、与自己的对手相排斥的复合体的此在条件和提高条件。由此引发的战争乃是根本所在：作为强化孤立状态的隔离手段……

10 [195]

(289)

斗争的结果：战斗者力求把对手改造成自己的对立面，——当然是在想象中

——他力求相信自己，直到他能够拥有对于“好东西”（guten Sache）的勇气（仿佛他就是好东西）：就好像理性、趣味、德性都会被他的对手所制服似的……

——他所必需的信仰，作为最强大的防御手段和进攻手段，乃是一种对自身的信仰，但这种信仰却会把自己误解为对上帝的信仰

——从来不去设想胜利的好处和用处，始终只是想着为胜利而胜利，也即“上帝的胜利”——

——每个处身于斗争中的小团体（甚至个体）都力求去说服自己：“我们具有好趣味、好判断以及为我们的德性”……斗争迫使他们有了这样一种自我估价 的夸张……

10 [196]

(290)

赞成悲观主义者的引论，——同时也是反对悲观主义者的引论……悲观主义者在今天并没有忍受我们此在的可疑性。对于这些人，我无话可说：他们能读报纸，能对恶劣的犹太人作出考虑。——关于绝对孤独的一句话：谁若没有用百分之一的激情和爱情来对待我，他就会对我充耳不闻……迄今为止，我一直都在艰难度日……

10 [197]

(291)

“要简单啊！”——错综复杂的、不可捉摸的肾脏检查机向我们提出的一个要求，它简直就是一种愚蠢……要自然啊！但如果人们恰恰是“非自然的”，那又如何呢……

10 [198]

(292)

“这样你们就不会作小孩状了”：我们离这种心理上的天真质朴有多远呵！

10 [199]

(293)

心理学的前提：无知和无文化，忘了任何羞耻的愚昧无知：大家设想一下雅典城中这样一些厚颜无耻的圣徒

：犹太人的“特选者本能”：他们毫无顾忌地以为自己拥有全部德性，并且把世界的剩余部分视为他们的对立面：心灵之卑鄙的深刻标志

：完全缺乏现实的目标，缺乏现实的使命，为此人们就需要其他一些不同于伪君子品性的德性，——国家替他们做了这项工作：但这个厚颜无耻的民族仍在做此事，仿佛他们就不需要国家似的。

骗人的对立面

“从肉身生的，就是肉身；从灵生的，就是灵”《约翰福音》，第5章，第6行

“尘世的”——“天国的”

真理、光明、黑暗、审判：谁若做恶事，他就会仇恨光明，不会走向光明，意在使他的所作所为不受惩罚。而谁若行真理，他就会走向光

明，使他的所作所为大白于天下……不过，所谓审判就是：光明进入世界之中了；而人热爱黑暗甚于光明。

对未来的可怕滥用：

审判 乃是一个基督教思想，而不是 一个犹太教思想：它乃是所有暴动者的基本怨恨念头。

极度的不体面，人们以此来评判基督徒生活以外的所有生活：他们不满足于卑鄙地设想自己的真正敌人，他们一点也不需要对他们之外的所有东西作一种总体诽谤……一个下流而狡诈的灵魂与神圣的狂妄自大最好地调和起来：最早的基督徒即是见证。

未来：他们就此狠狠地索取报酬……这是世间存在的最肮脏的精神种类：

基督的整个生活可以这样来描述：他帮助种种预言 得到权利，这就是说，他如此这般地行为，使得 预言获得了权利……

10 [200]

(294)

《马太福音》，第5章，第46行：因为你们若单爱那爱你们的人，你们有什么赏赐呢？就是税吏不也是这样做的吗？

你们若单请你们弟兄的安，你们又有什么特殊呢？税吏不也是这样做的吗？

两个动机：赏赐和隔离

《马太福音》整个第6章都在运用这样一种美好的道德：要是你们是聪明的，你们就要小心，不可将你们的善行暴露在众人面前。因为否则的话，你们就不能得天父的赏赐了。“——你父在暗中察看，必然报答你”。

第6章，第14行：因为你们不饶恕人的过犯，所以你们的天父也不会饶恕你们的过犯。

此处每一句话都道出对统治阶级的宗教实践的深刻敌意

这整个就是要归结为伪善、贪婪（第6章，第19行：“你们不要为自己积攒财宝在地上等等，你们不能又侍奉神，又侍奉玛门”^[43] 第6章，第24行）

“你们要先求神的国和神的义：这些东西都要加给你们了”^[44]（即食物、衣物、全部生活必需品、全部照顾）：简直就是胡说八道嘛！“无忧无虑过日子”——恰恰促成神的考验、信仰的考验（第30行：“神这样来装扮野地里的草，何妨你们呢？你们这些将信将疑的人哪！”）

《马太福音》，第7章，第1行：“你们不要论断人，免得你们被论断……你们用什么量器衡量人，人也必用什么量器衡量你们”

《路加福音》，第6章，第35行：你们倒要爱仇敌，也要善待他们，并要借给人不指望偿还：你们的赏赐就必大了，你们也必作至高者的儿子。

这个整个无私道德 乃是一种针对法利赛人的怨恨。而犹太人则表现在：这种道德说到底也还被描述为有利可图的……

穷人、饥饿者、痛哭者、受仇恨者、受排斥者、受恶意诽谤者的福音

——对门徒的勉励：当那日，你们要欢喜跳跃，因为你们在天上的赏赐是大的。他们的祖宗待先知也是这样。^[45]（这是何种毫无节制的狂妄啊，竟要向这些可怜的无赖门徒暗示，他们可以感到自己有与先知同样的地位，因为他们具有一样的命运！——）

于是就诅咒富足的人、饱足的人、喜悦的人、有学问的人、受尊敬的人！（这些始终就是法利赛人：“他们的祖宗待假先知也是这样”）

这是一种十足的市侩气，因为它的缘故，没有人需要从天而来进行道德说教，比如对税吏说“别再要求了，因为是已经定好的！”或者对武士说“不要对任何人施暴啊，也不要对任何人行不公”

这种僧侣式的不宽容

《马可福音》，第6章，第11行：“何处的人不接待你们，不听你们，你们离开那里的时候，就把脚上的尘土跺下去，对他们作见证。我对你们说：实在的，最后审判时，所多玛和蛾摩拉^[46]也比这样的城市更可忍受。”

于是人们设想这些可怜的无赖伪君子悄悄穿过乡村，口袋里揣着此类最终宣判的诅咒

要是不袒护其中受到攻击的一切，人们就读〈不〉了这本书：例如法利赛人和经师

还有，这些狂妄的诺言，例如《马可福音》，第9章，第1行：“我实在告诉你们：站在这里的，有人在没尝死味以前，必要看见，神的国大有能力临到。”

《新约全书》由于其“因为”（Denns）而名誉扫地……

在牺牲精神和自我否定背后总是隐含着神圣的犹太人的自私自利：例如《马可福音》，第8章，第34行：

“若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架，来跟从我。因为（——我们要注意《新约全书》中的那些“因为”——它们包含着它的反驳——）凡要救自己生命的，必丧掉生命；凡为我和福音丧掉生命的，必救了生命”。

一切都被伪造和败坏了：

作为惩罚的死亡；肉身；尘世；认识；作为赏赐的永恒生命

全部爱的行动、善行和心灵〈的〉细腻，作为特选者的狡诈，从异常丰富的酬劳方面来看的特选者

全部德性丧失了它们的“清白无邪”……

——对福音说教的反驳就在于它们的“因为”

“凡使这信我的一个小子跌倒的，倒不如把大磨石拴在这人的颈项上，扔在海里。”——耶稣说，《马可福音》，第5章，第42行。

倘若你的一只眼叫你跌倒，就去掉它。你只有一只眼进入神的国，因为你有两只眼，并且被抛入地狱之火里；在那里，虫是不死的，火是不灭的。《马可福音》，第5章，第47行

——一种对阉割术的要求；如何从相应的段落中得出来，《马太福音》，第5章，第28行：“凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她奸淫了。若是你的右眼叫你跌倒，就剜出来丢掉。宁可失去百体中的一体，不叫全身丢在地狱里。”（第31行，他始终还停留在性欲章节和关于通奸的诡诈观点上：因为离婚已然是通奸了……）[\[47\]](#)

如果基督教只不过是一种聪明的自私自利，那么，把它清理掉就是一种更聪明的自私自利——

此乃迄今为止世上存在过的最严重的自大狂种类：如果这些骗人的渺小的伪君子怪胎开始为自己主张“上帝”、“最后审判”、“真理”、“爱”、“智慧”、“神圣精神”之类的话语，并且借此使自己与“世俗”划清界限，如果这种人开始根据自身来颠倒价值，仿佛价值就是整个剩余部分的唯一意义、精华、尺度和分量，那么，人们就该为他们造好精神病院，而用不着做别的什么事了。说有人迫害了他们，这乃是具有伟大风格的古式愚蠢：人们因此是对他们小题大作了，从他们身上弄出了一种严肃。

这个灾难的可能性基础在于：世上早就有过一个类似的自大狂种类，即犹太自大狂：一方面，犹太人与基督教犹太人之间形成了鸿沟，而且基督教犹太人只有通过犹太人才能获得此在权利，自此以后，基督教犹太人就不必再次运用犹太人本能所发明出来的自我保存程序，而且把它用在一种向自我保存的最后提升过程中——；另一方面，为了给希腊人和罗马人提供一种道德狂热，并且予以美化，古希腊的道德哲学已经竭尽全力了……柏拉图，通向腐败的一大过渡，他首先误解了道德的本性，把道德视为意义、目的——，他已然用自己关于善的概念废黜了希腊诸神，他已然有了犹太式的虚伪了（——在埃及？）

10 [202]

（ 296 ）

“自在之物”（Ding an sich）乃是荒谬的。如果我撇开一个事物的所有关系、所有“特性”、所有“活动”，那也就不会有这个事物剩下来了：因为物性只是由我们虚构出来的，出于逻辑的需要，也就是说，目的是为了进行描述和互相理解，而不是——（为了把那些关〈系〉、特性、活动的多样性联结起来）

10 [203]

（ 297 ）

有鉴于某个上帝，近代人多半在一种不断增长的对这个上帝的道德化过程中施展自己的理想化力量——这意味着什么呢？没什么好事，而是人〈类〉力量的一种缩减——

因为就本身来说，反面情形或许是可能的：而且确实有这方面的征兆。上帝，被认为已经摆脱了道德的存在，把整个丰富的生命对立面逼入自身之中，并且在神性的痛苦中对它们进行解救、辩护：——上帝作为彼岸，“善与恶”这种可怜的二流子道德的顶头上司。

这同一种人，他只愿意有“好天气”，他也只希望做“善人”，根本上

就是想要有好性格，——至少是不断增长的善的统治地位。恰恰相反地，带着一双优越的眼睛，人们倒是希望那越来越大的恶的统治地位，人对于狭隘的和可怕的道德束缚的不断摆脱，力量的增长，目的是为了能够利用〈这种〉最伟大的自然威力、情绪冲动……

10 [204]

(298)

尽管人们对理〈智的〉清洁性的要求还是十分微薄的，但人们仍阻止不了在接触《新约全书》时感受到某种无法言传的厌恶：因为最无资格者要求参与决定大问题，他们这种肮脏而放纵的狂妄，其实就是他们对此类大事的裁决要求，超出了任何尺度。《新约全书》以无耻的轻佻态度来谈论那些难以达到问题，诸如生命、世界、上帝、生命的目的，仿佛它们并不是什么问题，而干脆就是这些小小的伪君子都知道的事情

10 [205]

(299)

主张和断言我们根本不知道的事物整体的此在（*Dasein*），准确地讲是因为这个主张含有一个优势，即可以对事物一无所知。这乃是康德的一种幼稚病，是满足需要——也即道德形而上学需要——的结果。

10 [206]

(300)

道德的非宽容性是人类软弱的一个表达：人害怕自己的“非道德性”，他必须否定自己最强大的欲望，因为他还不知道如何利用它们……大地上最富庶的地带就这样处于最长久的荒芜状态：——那种能够在这里作主人的力量付诸阙如……

[1] 相应的手稿编号为：W II 2。——译注

[2] 原文为意大利文。——译注

[3] 斯蒂夫特（Adalbert Stifter，1805—1868）：奥地利小说家。著有长篇小说《晚来的夏天》、《维第科》等；戈特弗里德·凯勒（Gottfried Keller，1819—1890）：瑞士德语作家。著有长篇小说《绿衣亨利》、《诗歌集》等。——译注

[4] 尼采在此似乎意指人类（作为管理机器中的一个齿轮）的一种适应服从的和千篇一律的存在方式。——译注

[5] 此句似未完。——译注

[6] 唐豪舍（Tannhäuser）：德国传说中的流浪骑士，瓦格纳同名歌剧的主角。——译注

[7] 德国地名。——译注

[8] 沃尔夫拉姆·冯·埃申巴赫（Wolfram von Eschenbach，约1170—1220）：德国诗人，著有三部骑士史诗《帕西法尔》、《维利哈尔姆》、《蒂图艾尔》。——译注

[9] 原文为法文。——译注

[10] 阿尔弗雷德·德·缪塞（Alfred de Musset，1810—1857）：法国作家。著有长篇自传小说《一个世纪儿的忏悔》，诗集《西班牙和意大利的故事》，长诗《罗拉》、《夜歌》等。——译注

[11] 圣弗朗索瓦·德·波勒（Francois de Paule，1416—1507）：意大利修士，天主教托钵修会之一小兄弟会的创始人。——译注

[12] 弗洛朗·嘉当·当古（Florent Carton Dancourt，1661—1725）：法国戏剧家。阿林·勒内·勒萨热（Alain René Lesage，1668—1747）：法国讽刺作家。让·弗朗西斯·勒尼亚尔（1655—1709）：法国喜剧大师。——译注

[13] 原文为法文。——译注

[14] Idealismus，也可译“唯心主义”。——译注

[15] 原文为法文。——译注

[16] 塔列朗（Charles Maurice de Talleyrand-Périgord，1754—1838）：法国外交大臣。著有《回忆录》等。——译注

[17] 此处D．O．即Deus omnipotens [万能的上帝]。——译注

[18] 此处用了英国哲学家弗兰西斯·培根（Francis Bacon，1561—1626）的别名Baco von Verulam。——译注

[19] 此处中译文未能显明德语动词“忍受”（leiden）与动词“同情”（mit leiden）和名词“同情”（Mitleid）之间的字面和意义联系。——

[20] 边沁 (Jeremy Bentham , 1748—1832) : 英国伦理学家、法学家, 功利主义主要代表。著有《道德与立法原则》、《义务论或道德科学》等。——译注

[21] 指法国作家、批评家圣伯夫的《波尔-罗雅尔修道院史》(1840—1859, 五卷本)。——译注

[22] 参看21 [1] 及编注。——译注

[23] 阿米埃尔 (Henri Amiel , 1821—1881) : 瑞士作家、哲学家。主要作品《私人日记》传达出怀疑主义、悲观主义情绪。——译注

[24] 德语原文为das ewige Heile, 或译“永恒的解脱”、“永生”。——译注

[25] 此处中译文未能充分显示动词“咬 (人) ” (beißen) 与“良心的谴责” (Gewissensbisse) 之间的字面联系。——译注

[26] 疑为Transcendenz的误植。——译注

[27] 瓦格纳作于1845年的浪漫歌剧。——译注

[28] 此句原文为意大利文 : come si dorme con questa musica ! 。——译注

[29] die Natur, 或译“天性”、“本性”, 我们有时在译文中处理为“自然天性”。——译注

[30] 《马太福音》, 第5章, 第43行。——译注

[31] 塔希提岛 (Tahiti) : 太平洋上一岛屿。——译注

[32] 显然指涉笛卡尔的原理 : “我思故我在” (ego cogito ergo sum) 。——译注

[33] 应指英国女作家乔治·爱略特 (George Eliot , 1819—1880) 。——译注

[34] 居约 (Jean Marie Guyau , 1854—1888) : 法国哲学家。著有《一个哲学家的诗》、《从社会学的观点看艺术》、《未来无宗教说》等。——译注

[35] 富耶（Alfred Fouillée，1838—1912）：法国哲学家、心理学家和社会学家。著有《观念力心理学》、《观念力伦理学》、《观念力进化论》等。——译注

[36] 伯里克利（Perikles，约前495—前429）：古雅典民主派领导人、政治家，曾积极推进雅典的民主政治。——译注

[37] 萨伏那洛拉（Girolamo Savonarola，1452—1498）：中世纪后期意大利宗教改革家，多明我会会士。以异端罪被判火刑处死。——译注

[38] 此节《圣经》中译文参看《新旧约全书》，中国基督教协会，南京，1994年，新约部分，第184页以下。译文略有改动。——译注

[39] 塔西佗（Publius Cornelius Tacitus，约55—约120）：古罗马历史学家、政治家、文学家。主要著作有《编年史》、《历史》、《日耳曼尼亚志》等。——译注

[40] 或译为“灵与肉”。——译注

[41] 此处据原文译出。现有中译本译作：“但要免淫乱的事，男子当各有自己的妻子，女子也当各有自己的丈夫。”参看《新旧约全书》，中国基督教协会，南京，1994年，新约部分，第188页。——译注

[42] 特利莎（Theresa），应指奥地利女皇玛丽亚·特利莎（Maria Theresa，1717—1780），即位时导致奥地利王位继承战争；后为夺回西里西亚，与法、俄结盟，导致奥、普、俄、瑞、法七年战争。——译注

[43] 玛门（Mammon）：意为“财利”。——译注

[44] 《马太福音》，第6章，第33行。——译注

[45] 《路加福音》，第6章，第23行。——译注

[46] 所多玛（Sodom）和蛾摩拉（Gomorrah）：亚伯拉罕时的两座城名。因其居民一味行淫，罪孽深重，上帝从天降火烧了两城。可参看《创世记》第18—19章。——译注

[47] 《马太福音》，第5章，第32行：“只是我告诉你们：凡休妻的，若不是为淫乱的缘故，就是叫她作淫妇了。人若娶这被休的妇人，也是犯奸淫了。”中译文参看《新旧约全书》，中国基督教协会，南京，1994年，新约部分，第5页。——译注

尼采手稿和笔记简写表 [1]

D 18：《善恶的彼岸》付印稿，作者亲笔。

P II 12b：四开本。残篇，60页。构思和残篇。1872/1873年冬，1874年末。科利版第7卷：25、37。此外，第60页有关《人性的，太人性的》（1878版）；第37页，1887年春：科利版第12卷：6。

W I 3：四开本。136页。计划、构思、残篇。有关《善恶的彼岸》的笔记。1885年5—7月。1886年初。科利版第11卷：35；科利版第12卷：3。

W I 7：四开本。80页。残篇。有关《善恶的彼岸》的笔记。1885年8—9月。1886年初。科利版第11卷：40；科利版第12卷：3。

W I 8：四开本。290页。计划、构思、残篇。有关《善恶的彼岸》以及1886/1887年序言的笔记。1885年秋至1886年秋。科利版第12卷：2。

W II 1：四开本。142页。计划、构思、残篇。后面极大部分残篇由尼采本人标上了1—136的序号。1887年秋。科利版第12卷：9。

W II 2：四开本。142页。计划、构思、残篇。后面极大部分残篇由尼采本人标上了137—300的序号。1887年秋。科利版第12卷：10。

W II 3：对开本。200页。计划、构思、残篇、摘录。前40页的极大部分残篇由尼采本人标上了301—372的序号。1887年11月至1888年3月。科利版第13卷：11。

N VII 2：八开本。194页。有关《善恶的彼岸》的计划、草案、残篇和笔记，即兴札记和书信草案。1885年8—9月。1885年秋至1886年春。科利版第11卷：39；科利版第12卷：1。

N VII 3：八开本。188页。有关《善恶的彼岸》和《论道德的谱系》的计划、草案、残篇和笔记，即兴札记和书信草案。科利版第12卷：5。

Mp XIV 1：散页文件夹。有关《人性的，太人性的》（1878年版）的笔记，“索伦托纸”。抄写者（部分）：阿尔伯特·布伦讷、海因里希·科塞利茨（彼得·加斯特）。后来又作有关《善恶的彼岸》的笔记，1876/1877年冬至1877年秋。科利版第8卷：20、23、25；科利版第12

卷：6。

Mp XV 2：散页文件夹。有关《快乐的科学》的笔记，主要关于该书第5卷（第2版）。1885年6—7月。1886年初至1886年春。1886年夏至1887年春。科利版第11卷：38；科利版第12卷：3、4、6。

Mp XVI 1：散页文件夹。有关《善恶的彼岸》的笔记。1885年6—7月，1886年初至1886年春。科利版第11卷：38；科利版第12卷：3、4。

Mp XVII 3：散页文件夹。计划、草案、残篇。1886年初至1887年夏。科利版第12卷：4、6、7、8。

[1] 据科利版《尼采著作全集》第14卷第21—35页的总简写表，此处仅列出本卷编注中出现的尼采手稿和笔记缩写。——译注

1887年11月24日于尼斯 [2]

11 [1]

(301)

凡人们得不到的东西，人们不应苛求自己。人们得问一问自己：是想走在前面呢？还是想为自己而行进？在前一种情形下，人们充其量只能成为一位牧人，这是庸众的迫切要求。在后一种情形下，人们必须能够另一番作为——能够自发地为自己而行进，必须能够另辟蹊径。在这两种情形中，人们都必须做到与众不同；而人们能够做到其中一件事，就不该想望另一件事了。

11 [2]

(302)

对人迁就凑合，热情好客：此乃大度的行为，但并不高贵。在许多遮掩的窗户和锁闭的店铺上，人们却能够认识一些高贵好客的心灵：因为他们起码空出了最佳的房间，他们期待着来客，不必迁就凑合的来客……

11 [3]

(303)

人们成为艺术家是有代价的：人们把所有非艺术家所谓的“形式”感受为“内容”、“事物本身”。这样一来，这些人当然就归入一个颠倒了的世界：因为现在，在这些人看来，内容成了某种纯粹形式的东西，——包括我们的生活。

11 [4]

有一封书信让我想起德国青年，那些头上长角的西格弗里德 [3] 和其他瓦格纳信徒。佩服啊，德国人的知足常乐！在北德有一些谦逊的知识分子，甚至《十字架报》（*Kreuzzeitung*）的才智也让他们心满意足了。一位局外人或许有时也会起疑心：这个年轻帝国充满对殖民地和拥有土地的丰富非洲的渴望，是不是在不知不觉中也已经吞并了那两个著名的棕黑色岛屿，合恩岛 [4] 和婆罗洲 [5] ……

11 [5]

如果人们是那种哲学家，与过去的哲学家毫无二致，那么人们就不能正确地洞察过去和将来之物：——人们只看到存在者。但是，因为并没有什么存在者，所以，留给这位哲学家的就只有想象了，以之作为他的“世界”。

11 [6]

如果人们总是寻根究底，人们就会毁灭。

11 [7]

两个春天之间的一条毛虫，已然长了小小的翅膀：——

11 [8]

“一种追求更佳的动力”——乃“下台”的公式。

11 [9]

(304)

圣伯夫：毫无男人味；充满一种对一切男子气的虚假仇恨：他到处闲荡、胆怯、好奇、无聊、造谣中伤，——压根儿就是一妇人，具有女人的报复欲和女人的感性（——后者把他扣留在寺院和神秘主义的其他温床附近，有时甚至接近于圣西门^[6]主义者了）。此外他还是一个真正的诽谤天才，手段极其丰富多样，举例说，能够以致命的方式吹捧某人；不无一种优雅的演奏高手的热心肠，总是想在某个合适的地方，也就是在有所畏惧的形形色色的听众面前，把他的技艺好好炫耀一番。当然啰，他也会在背后报复他的听众，偷偷地、狭隘地、肮脏地；一切注定高贵的人们一定会在特殊情况下为此而忏悔，因为他们具有对自身的敬畏，——而他却决没有这种敬畏感！光是男子气、高傲、整体性、自信之类的东西，就已经激怒了他，使他颤抖而躁动不安。——现在，按照法兰西精神的尺度和需要来看，他就是一位体面的（*comme il faut*）心理学家了；而法兰西精神是那么迟迈、病态、好奇，与他一样喜欢探听、贪得无厌；和他一样到处打听秘密；本能地力求从私底下结识他人，与狗类相互间的做法没有多少差别（的确，狗也以自己的方式成为心理学家）。他在根本上说是粗俗的，与卢梭的本能相类，因此是浪漫主义者——因为在一切浪漫主义中，群盲们都是嘟囔着要求“高贵”的；他是革命性的，但由于畏惧而一直勉强抑制着自己。在一切强大的事物面前（舆论、学院、宫廷，甚至波尔—罗雅尔修道院），他没有了自由。他彻头彻尾地厌倦了自己，有时甚至不相信自己有活着的权利；一

个从青年时代起就挥霍自己的家伙，他自己也感到 挥霍了自己，变得越来越瘦弱和衰老。只是出于怯懦，这个人 终于还活下来，日复一日地苟延着；这个人 对人和物的一切伟大之处都心生怨恨，痛恨一切相信自己者，因为遗憾的是，对诗人和半雌雄来说，这就已经足以把伟大感受为权力了；这个人就像那条著名的蠕虫一样不断地蜷缩起来，因为他感到自己总是受到了某个伟大的东西的践踏。作为没有标准、没有脊梁和支柱的批评家，他对于各色各样的事物总有一番世界主义的放荡者

（libertin）的鼓噪，但本身又没有勇气去承认 自己放荡（libertinage），因而屈从于某种不确定的古典主义。作为没有哲学和目光之强力 的历史学家，他本能地拒绝在一切大事情上下判断 的任务，并且端出一副客观性的面具（——与此一体的是最后一个法兰西帝国拥有过的最糟糕模式）；而在那些细小琐事上——这是多么蹙脚啊——，他却有着一种精致而充分发挥的鉴赏力，而且真的有直面自身的勇气、对于自身的兴趣（——在这方面，他与巴那斯派（Parnassiens）^[7] 诗人们相接近，他们与他一样都表现出一种现代的自我蔑视、自我抛弃的最精致和最纯粹的形式）。“圣伯夫有一次见到了头一个皇帝。那是在布劳涅森林里：他正在撒尿。是不是可以说，他一直就是以这个姿势来观察和判断伟人们的呢？”（《龚古尔日志》，第2卷，第239页）^[8]——他的恶毒敌人龚古尔兄弟^[9] 如是说。

11 [10]

颓废类型。

浪漫主义者

“自由精神”圣伯夫

演员。

虚无主义者。

艺术家。

野蛮者

敏感者。

11 [11]

在爱情中，唯一的胜利就是逃跑。^[10]——拿破仑

11 [12]

canis reversus ad vomitum suum [狗会转过身去吃自己的呕吐物]
[11]

11 [13]

哲学家们不是为了相互爱戴而生的。群鹰不在田野中飞翔。得把这地方留给松鸡、留给棕鸟……在高空翱翔，长着利爪，这就是伟大天才的命运。 [12] ——加利亚尼

11 [14]

偶然性乃命运之父，也常常是德性之继父。——加利亚尼 [13]

11 [15]

（既无爱情又无诸神；正是这双重的恶把我们杀戮。叙利·普吕多姆 [14]。） [15]

11 [16]

在乔治·爱略特这位乡村小女子的所有道德说教背后，我总是听到一切文坛女新手那种激动的声音：“我审视自己、我阅读自己，我对自己心醉神迷，并且说：我有这等才气，可能吗？……”

11 [17]

报纸的vomitum matutinum [早晨呕吐物]

11 [18]

si hortum cum bibliotheca habes, nihil deerit [若有一座花园和一室藏书，我就别无所求矣]。 [16] 西塞罗。

11 [19]

notum quid foemina furens [知道一个狂怒的女人]。 [17] 维吉尔 [18] 《伊尼特》，第6行

11 [20]

“一个快乐的怪物也胜于〈一个令人厌烦的感伤者〉” [19]

11 [21]

人类如何使自己成为不朽（《地狱篇》，第15歌，第85行） [20]

“我自己造就了自己”，[21]我就像洛卜·德·维加[22]戏剧里那个老头一样微笑着说。因为我实在再也不知道自己现在多大年纪，还将活多久……

——即使这样，人们也还有充分的理由感到满足和感恩，哪怕只是以那个年老的调情者的方式，那个*tamquam re bene gesta* [犹如大功告成后]与恋人幽会后回家的老调情者。他以一个圣徒的温良对自己说：*Ut desint vires, tamen est laudanda voluptas* [即便力有不逮，也要赞美快乐]。

(305)

乔治·桑。我读了《旅行者书信》的第一封：与卢梭所著的一切一样，根本上都是错误的，都是道德主义的欺骗，就如同她本身一样，这位“女艺术家”。我受不了这种花哨的裱糊布风格，同样受不了粗俗之人对“高贵的”激情、英雄气概和英雄思想的这样一种激动野心。在写这些书信时想必她是多么的冷酷，就如同维克多·雨果、巴尔扎克，如同一切真正的浪漫主义者。而她是多么沾沾自喜地在那里，这位多产的胖母牛，与卢梭本人一样，带有某种德国味，不过只是在一切法兰西趣味和精神结束后才可能有一点德国味……然后，埃纳斯特·勒南却对她爱慕有加……

(306)

那些成就命运的人们，那些通过承担自身而承荷命运的人们，所有那些英雄般的负重者：他们多么愿意让自己休息一下啊！他们多么渴望具有强壮的心脏和颈背，以便至少一时半刻能解脱压逼他们的重负！而他们的渴望是多么徒劳！他们期待着；他们看着一切与他们交臂而过。没有人投合他们，哪怕仅仅以千分之一的痛苦和激情，没有人猜得出他们何以要等待……最后，他们终于学会了第一条生活智慧：不再等待；然后很快也学会了第二条：要随和、要谦逊，从现在起容忍所有人、所有事物——质言之，要承担更多，比他们以往承担的更多一点……

——而且谁如果能毫无偏见地来推算人类在大地上以无论何种方式达到一种完满性的各种条件，他就会注意到，此类条件包含着多少奇异而令人痛苦的东西。看起来，似乎每一种伟大的增长都急需某种粪便和肥料。让我们举一个荒谬的例子，着眼于现代女性的完满化，一位在这个棘手的问题上也许不可低估的权威人士，德莫尔尼 [23]，法国近来最富经验而且“最有体会的”妇女问题专家，曾有如下主张：女性为了达到完满，可能要由一种恶习相助，那就是同性恋，“使女人变得精致、完美，得以实现”。——

1887年11月25日于尼斯

11 [27]

科西玛·瓦格纳女士 [24] 是我认识的唯一一位伟大女性；但按照我的看法，她也毁掉了瓦格纳。何以至此呢？瓦格纳“得不到”这样一位女性，他出于感恩而迷恋于她。——瓦〈格纳〉的歌剧《帕西法尔》自始就是瓦格纳审美趣味的下降，变成了他的女人（即李斯特的女儿）的天主教本能；那是一种感恩和谦卑，一位软弱、复杂和病态的家伙对一位懂得保护和激励他的女人的感恩和谦卑，也就是对一位更强大、心胸更狭隘的女人的感恩和谦卑——说到底就是那种男人对“永恒女性”永远的怯懦行为。——是不是以往所有艺术家都被他们爱慕的女人毁掉了呢？如果这些极其虚荣和好色的花花公子（因为几乎统统是这种货色）第一次最切身地经历那种偶像崇拜，也就是女人在此类情形下懂得以其全部最高尚的和最低级的欲望来推动的偶像崇拜，那么，他们很快就会完蛋：残留的最后一点批判意识、自我蔑视、谦逊和在伟大事物面前的羞怯之心，都会消失殆尽——从此以后，他们会干出任何堕落的勾当。——这些艺术家在他们最艰难和最强大的发展时期完全有理由蔑视他们的追随者；这些变得沉默寡言的艺术家必然地成了每一种有才智的初恋的牺牲品（——或者毋宁说，成了那些女性的牺牲品，这些女性具有足够的才智，在艺术家的最个人性的东西方面表现得十分聪明，“懂得”他的苦难，“爱着”他们……）

11 [28]

男人迷恋于他得不到的女人。

女人天生是偶像崇拜者，却会毁坏她的偶像——她的丈夫。

11 [29]

对于事物发展的根本原因，人们不能又通过对发展的探究来寻找；人们不能把它理解为“生成着的”，也不能把它理解为已经生成的……

“权力意志”不可能是已经生成好的

11 [30]

(309)

当人们理解了，万物如何如其应当发展那样真正地发展，每一种“不满足性”以及对“不满足性”的苦恼属于至高的愿望，这时候，人们就赢得了考察的高度，得以鸟瞰一切……

11 [31]

(310)

未来欧洲人的总面貌：绝顶聪明的奴隶，极其勤劳，根子上十分谦和，过度好奇，多重性格，娇生惯养，意志薄弱——那是一种世界主义的情绪混乱和心智混乱。从这种人身上怎么可能突现出一个更强大的种类呢？这样一个具有古典主义趣味的种类？古典主义趣味：那就是力求简化、强化的意志，力求幸福可见性的意志，力求恐怖的意志，敢于袒裸心理的勇气（——简化乃是力求强化的意志的结果；使幸福成为可见的和心理的袒裸，乃是力求恐怖的意志的结果……）。为了挣脱那种混乱状态而达到这样一种形态构成——为此就需要一种强制：人们必须作出选择，要么走向毁灭，要么获得成功。一个绚丽的种族只可能从可怕而强大的开端中产生。问题在于：二十世纪的野蛮人在哪里呢？显然，他们只有在巨大的社会主义危机之后才会形成和巩固起来，——他们将是能够做到对自己极其严酷，并且能够保障最长久的意志的分子。

11 [32]

(311)

论“牧人”的心理学。伟大的庸人。

人们不是不能够对自己隐瞒以下事实：为了留下深远而广大的大众效应，必须有一种平庸的精神和趣味，而且举例说来，当特吕布勒教士[25]极有道理地把伏尔泰称为“完美的庸人”[26]时，这还不能被理解为对伏尔泰的耻辱？（——倘若伏尔泰并不是这种庸人，倘若他是一个例外，就像那个那不勒斯的加利亚尼是一个例外，那个乐观的世纪所产生的最深沉和最深思的小丑，那么，他的力量是从何而来发挥作用的呢？他对他的时代的优势从何而来？）此外，着眼于一个更为大众化的例子，

人们或许还可以作出同样的断言：基督教的创始者也必定是某个“完美的庸人”。且让我们把著名的《马太福音》中耶稣在山上对门徒的教训的基本原理具体化为一个人格：——我们从此再也不会怀疑，何以恰恰是这样一位牧人和山上传道士对形形色色的群畜产生了诱惑力。

11 [33]

(312)

——“我心中有一种近乎本能的信念，那就是：一切权贵说话时都在撒谎，写作时更是如此”。——司汤达

11 [34]

(313)

福楼拜既受不了梅里美，也受不了司汤达；要是有人当面向他提起“贝尔先生”^[27]，人们就可能使他大为光火。个中差别在于：贝尔传自伏尔泰，而福楼拜则是维克多·雨果的嫡传。

“1830年的男人们”（——男人们？……）带着挚爱发动了一场荒唐的崇拜，对阿尔弗雷德·德·缪塞^[28]、理查德·瓦格纳；也带着放荡和恶习……

“我生于1830年！我是从《厄尔那尼》^[29]中学会阅读的，我还想成为拉腊呢！我厌恶当代的一切卑劣，厌恶生存的平庸和俗常幸福的可耻”。^[30] 福楼拜。

11 [35]

(314)

性欲、统治欲、对假象和欺骗的兴趣、对生命及其典型状态的大欢欣和大感恩——这在异教文化那里是本质性的，而且就它这方面来说是问心无愧的。——非自然（早在希腊古代）作为道德、辩证法，构成与异教的斗争。

1887年12月15日于尼斯

11 [36]

你的权力量决定你的等级；剩下的就是怯懦了。

11 [37]

谁的本能追求等级秩序，谁就憎恨中间事物和中间人物：一切中等之物都是他的敌人。

11 [38]

(315)

出于丰富充盈之压力，出于我们心中那些不断生长的、尚不知道如何发泄的力量造成的张力，产生出一种山雨欲来的状态：我们的天性变得阴沉了。这也是悲观主义……这是一种学说，一种结束了这样一个状态的学说，因为它对无论什么东西都发布命令，一种对价值的重估，借以为积聚起来的力量指明一条道路、一个方向，使之得以爆发出来，成为闪电和行动——它完全用不着成为幸福学说：它引发了那种已经压缩和积聚为痛苦的力量，从而带来了幸福。

11 [39]

——对这些人我少有同情。我把他们当作螃蟹。因为首先，如果有人碰一碰它们，它们就躲起来；然后——它们就后退了。

11 [40]

——刚挤出的牛奶一样的热心肠

11 [41]

一位疲惫的漫游者，受到狂吠的狗的接待。

11 [42]

——一个长期蹲在监狱里的逃犯害怕看守：现在他正惶恐地逃跑，一根棍棒的影子就使他直哆嗦。

11 [43]

——文艺复兴式的德性，virtù，毫不虚伪的德性

11 [44]

(316)

人们把自己的生命、健康和荣誉孤注一掷，这乃是高傲姿态和一种充溢泛滥的挥霍性意志的结果：并非出于博爱，而是因为每一种大危险都挑动着我们的好奇心，即关于我们的力量、勇气的大小的好奇心。

(317)

爱默生 [31]，一个非常开明、多重性格、诡计多端的幸运儿。这个人本能地以美食佳肴为生，而摒弃不易消化的食物。卡莱尔 [32] 虽然十分喜欢爱默生，但却说：“他不足以使我们 啃一啃。”尽管卡莱尔的话有道理，但绝没有毁损爱默生。

卡莱尔，一个能言善辩、举止怪异的人，一个起于困苦 的雄辩家，不断地渴望拥有一种强大的信仰，而又感觉无能于此（——正因为这样，他是一个典型的浪漫主义者——）。对一种强大信仰的渴望并不是对一种强大信仰的证明，而倒是相反地，如果人们拥有了强大的信仰，那就恰好表明：人们可以让自己享有 怀疑和轻率的无信仰，——而人在这方面恰恰是足够 富有的。对具有强大信仰的人，卡莱尔极表尊重，而对所有失去纯真的人，他极表愤怒。他以此来麻醉自己。这种为了道德说教而对自己的持续不断的狂热的不诚实 使我对卡莱尔深感厌恶。英国人偏偏欣赏卡莱尔的诚实，此乃典型的英国风格；鉴于英国人是完全伪善的民族，这就不仅可以理解，而且是合理的了。根本上，卡莱尔是一个无神论者，虽然他本人并不情愿。——

在这些好战的论著中，我继续进行了我的战役，反对以往价值判断中最严重者，反对我们对道德的高估 ——

我以这些战斗性的论著开始了我的战役，反对我们的一种最严重的道德判断，反对我们以往的估价和对道德的高估。可见，“和平”这样一个词放在这些论著的结尾是多么的蹩脚。

——潮湿的理想与其他带着露水的清风

(318)

立志成就大业，而且也寻求成就大业的手段的人物，势必是怀疑论者：这并不是说，他一定要装出怀疑论者的样子。他的强大之处包括在任何信念面前保持自由，有自由观察的能力。他的存在的伟大激情、基础和强力，比他本人更为开明、也更为专横，——这种伟大激情使用（不光是占有）了他的全部智力，使他变得毫不迟疑，赋予他追求非神

圣的手段（甚至神圣的手段）的勇气。它赐予他信念，它需要信念，也消耗信念，但并不屈服于信念。这就表明只有它知道自己是独立自主的。相反地，对信仰的需要，对某种无条件的肯定和否定的需要，乃是弱者的需要；所有弱者都是意志上的弱者；所有意志上的弱者都是由于没有激情、没有绝对命令去发号施令。拥有信仰的人，任何种类的“信徒”，必然是一种依附性的人，也就是说，必然是一种不能把自己设为目的，甚至根本就不能自发地设定目的的人，——他们必定作为手段而被消耗掉……这种入本能地给予一种非自身化（Entselbstung）的道德以最高的荣誉；他们的一切，聪明、经验、虚荣，都会说服他们接受这种非自身化的道德。而且，甚至连信仰也还是一种非自身化形式。——

11 [49]

（ 319 ）

有一个巨大的艺术领域，它现在是反德意志的，而且还将是反德意志的，德国青年，头上长角的西格弗里德和其他瓦格纳信徒，都被永远地排斥在该领域之外了。从这个艺术领域而来：——比才的绝招，后者促使一种全新的——也是多么古老的啊——敏感性获得了声望，迄今为止，这种敏感性在欧洲有教养的音乐中一直没有找到自己的语言。那是一种更南方的、更黝黑的、更焦灼的敏感性，它诚然不能为北方潮湿的理想主义所理解。非洲式的幸福，宿命般的喜悦，带着一双诱惑地、深沉而惊恐地扑闪的眼睛；摩尔人舞蹈的淫荡的抑郁感；闪烁着激情，犹如一把匕首般锋利而迅猛；还有，从午后苍茫大海上飘来的气息，令人们的心脏窒息，就仿佛令人回想起被遗忘的岛屿，人们曾在那里逗留，人们本该在那里永远地逗留……

反德意志的：歌剧丑角。摩尔人的舞蹈

审美〈的〉享受方面的其他反德意志的珍品

11 [50]

“真实的世界”，不论人们迄今为止如何构想之，——它始终不外乎是虚假的世界。

11 [51]

为了允许自己做一件坏事，人们必须具有勇气：对此，大多数人过于胆怯。

11 [52]

11 [53]

而且在这些诗人中，人们找到了以一种童真的方式嘶鸣的牡马

11 [54]

(320)

论道德的统治。

人们如何促使道德获得统治地位。

一篇政治论文。

弗里德里希·尼采著。

前 言

这篇政治论文并不是人人都愿意听的：它论述的是道德之政治，论述道德政治的手段以及它获得权力的途径。道德力求达到统治地位，谁会禁止它这样做呢？可是它是怎样做的啊——！人们不相信这一点……因此这篇政治论文就不是人人都愿意听的。我们指定该文为那些人所使用，他们关心的并不是人们如何变得有道德，而是人们如何使人有道德，——人们如何使道德获得统治地位。我甚至想证明两者是不可兼得的：人们想要道德的统治地位，原则上就休想成为有道德的人了；恰恰因此，人们会放弃成为有道德的人。这种牺牲是巨大的，但为这样一个目标牺牲也许是值得的。哪怕还有更大的牺牲！……而且伟大的道德家中就有一些人为此冒了许多险。也就是说，他们已经认识并且预言了我在这篇论文中首次要传授的真理，那就是：为了达到道德的统治地位，人们绝对只能通过同一种手段，与人们一般地获取统治地位的伎俩相同的手段，而无论如何都不是通过道德……

如上所述，这篇论文讨论道德中的政治：它为这种政治设定了一个理想，它描写出这种政治必然的完美样子，如果这世上可能有什么完美的东西的话。现在，没有一个哲学家会怀疑政治中的完美性是何种类型的完美性；此即马基雅弗里主义。可是，马基雅弗里主义，纯粹、无杂质、生涩、新鲜，包含其全部的力量，全部的尖利（*pur, sans mélange, cru, vert, dans toute sa force, dans toute son âpreté*），乃是超人的、神性的、超验的，它是人无法企及的，人充其量只能有所触及而已……即便在这样一种更加狭隘的政治种类中，在德性政治中，看来理想也从未实现过。连柏拉图也只不过附带触及了这种理想。假如人们具有洞察隐蔽事物的明眼，那么，即便在最无成见和最自觉的道德主义者那里（——而且这其实是表示这些道德政治家、表示任何种类的新道德

暴力的奠基者的名称)，人们也能发现一些蛛丝马迹，看到就连他们也对人类的软弱表示了赞许。他们所有人，至少在他们困乏时，也都要为了自己去谋求德性：一个道德主义者的第一个重大错误，——行为的非道德论者必须成为这种道德主义者。至于他恰恰不能表现出这一点，那是另一回事了。或者毋宁说，这并不是另一回事：这样一种基本的自我否定（用道德的讲法：伪装）也一同归属于道德主义者及其最独特义务学说的规范：要是没有这种自我否定，道德主义者就决不会达到自己的完美性种类。摆脱道德，也摆脱真理，为了那个抵偿任何牺牲的目标：道德的统治地位——那个规范听起来就是如此。道德主义者必需有德性的态度，也必须有真理的态度；唯当他们屈从于德性，唯当他们丧失对德性的掌控，唯当他们本身成为道德的、成为真实的，他们的错误才开始了。此外，一个大道德主义者必然也是一个大戏子；他的危险在于，他的伪装不知不觉地成了自然天性，就像他的理想是要以一种神性的方式把他的esse [存在] 与他的operari [活动、行动] 区分开来；对于他所做的一切，他必须sub specie boni [从善者的角度] 来做，——他那崇高的、遥远的、高品位的理想！那是一种神性的理想！……而且实际上，据说道德主义者因此并不仿效比上帝本身更为渺小的榜样：上帝，世上最大的行为非道德论者，但尽管如此，上帝却善于保持自己的本色所是，那善的上帝……

11 [55]

(321)

人们决不该原谅基督教，它毁灭了帕斯卡尔这样的人。人们决不该停止与基督教的斗争，因为它有意要摧毁的正是最强大和最高贵的心灵。只要这一点还没有彻底地消灭掉，即基督教发明的人的理想还没有彻底地消灭掉，人们就决不该讲和。基督教谎言、概念蛛网和神学的整个荒唐残余物，与我们毫不相干；它可能要荒唐千百倍，而我们或许不会对它动一根指头。然而，我们要与那种理想作斗争，它以其病态的美色和女性诱惑力、以其隐秘的诽谤者辞令来说服厌倦于所有怯懦和虚荣的心灵——最强大者也有厌倦的时候——，仿佛在此类状态下显得最有和最可想望的一切东西，信任、善意、简朴、忍耐、对同类的爱、忠诚、献身于上帝，一种对其整个自我的摈弃和解除，甚至本身就是最有和最可想望的东西；仿佛渺小微薄的心灵怪胎，规规矩矩的庸人和随大流的群盲，不仅优越于更强大的、更凶恶的、更贪婪的、更顽强的、更挥霍的，恰恰因此备受残害的人的种类，而且简直是为一般人类确立了理想、目标、尺度、最高愿望。迄今为止，这种理想的树立乃是人所遭受到的最阴森可怕的诱惑：因为随着这种理想，人类中发育得更强大的特立独行者和幸运儿就面临没落之险，而人这整个类型的求权力和求增长的意志，正是在这些特例身上获得进步的；以这种理想的价值，那

些更丰富之人的增长就会被连根葬送掉，这些人因为他们更高的要求和使命的缘故而情愿忍受一种甚至更为危险的生活（用经济学的讲法：企业成本的提高就等于不可能成功获利）。我们反对基督教什么？那就是：基督教想要摧毁强者，它想要使强者丧失勇气，想要充分利用强者的不幸和困乏，想要把强者自豪的可靠性颠倒为不安和内心矛盾；基督教善于毒化高贵的本能，使之变得病态，直到他们的力量、他们的权力意志转向后退，去反对自身，——直到强者毁灭于自我鄙视和自我虐待的过度放纵：那种骇人听闻的毁灭，其最著名的例子就是帕斯卡尔。

11 [56]

(322)

左拉：——有某种与泰纳 [33] 的竞争，学会了后者的手段，借以把一种怀疑的环境变成一种独裁。其中也包括对原则的蓄意粗糙化，以使那些原则作为命令而起作用。

11 [57]

把握——这是一种赞同吗？——

11 [58]

(323)

不去认识自身：此乃理想主义者的聪明之处。理想主义者：一种有理由不知道自己的人，而且他足够聪明，也能对这种理由一味保持模糊不清。

11 [59]

(324)

这个文学女人 [34]，内心失落、激动、空虚，带有每个时代痛苦的好奇心，偷偷聆听从时代组织深层中发出来的绝对命令，后者可以表述为她的 *aut liberi aut libri* [要么子女，要么书籍]：这个文学女人，教养十足，足以领会自然的声音，即便自然讲的是拉丁语；另一方面，她又是虚荣十足的，暗地里也还与自己讲一讲法语：“我审视自己，我阅读自己，我对自己心醉神迷，并且说：我有这等才气，可能吗？” [35]

这个完美的女人努力做文学试验，犹如犯着一桩小罪，倏忽而过，东张西望着，看看是否有人在注意她，以及人们是怎样注意她的：她知道，一小块瑕疵和暗斑对于一个完美女人来说是多么相配，——她尤其知道，一切文学制作是怎样对女人发挥作用的，那是关于所有通常的

11 [60]

(325)

现代的模糊。——

我看不出来，人们想拿欧洲工人做什么。欧洲工人的处境是太好了，以至于他们现在不再逐步地提出要求，不会提出更过分的要求了：他们终于独立自主了。希望这里能形成一种谦逊自足的人，最轻缓意义上的奴隶阶层，简言之，一个具有坚定不变性的阶层——这样一个希望已经完全破灭了。人们已经使工人变得擅长武力。人们赋予工人投票权、结社权。人们竭尽所能，败坏了工人的中国特性得以建筑于其上的本能，以至于今天的工人已经把他们的生存感受为一种危难状态（在道德上被表达为一种不公正），而且也可以让人感受为这样一种状态.....但再问一次：人们想要什么呢？如果人们想要一个目标，就必须要求手段。如果人们想要奴隶，——而且人们的确需要奴隶！——那就一定不能把他们培养成主人。

11 [61]

(326)

“痛苦的总量超过了快乐的总量，因此世界的非存在胜于世界的存在”：此类废话在今天自称是悲观主义

“世界不会是理性的智者，因为它为感觉主体带来的更多地是痛苦而非快乐”。

快乐和痛苦是次要的事情，并不是原因；[36] 它们是等而次之的价值判断，只是从某种占统治地位的价值中派生出来的；那就是一种以感受形式来讲的“有用”或“有害”的价值，因而绝对是短暂的和依赖性的。因为对于每一种“有用”或“有害”，我们总是还得问许多个不同的问题：对什么“有用”或“有害”？

我蔑视这种敏感的悲观主义：它本身就是生命深度贫乏的一个标志。我绝不会允许像哈特曼 [37] 这样一只瘦猴来谈论他的“哲学悲观主义”。

11 [62]

(327)

是啊，我们必须敏感，我们必须体验情感，但要通过研究和反思才能更好地模仿，才能更准确地抓住其特点。我们的艺术要求深度。在舞台上不可能有任何即兴表演，否则就会失败。一切都得经过计算，一切都要预见到，既包括好像突然迸发出来的情感，也包括显得不由自主的骚动。——表面上好像灵机一动的音调、姿势和眼神，其实都已经排练上百遍了。幻想诗人寻求美丽的诗句，音乐家寻求一支旋律，几何学家寻求一个证明：他们当中没有人比我们更热衷于去发现那种姿势和语调，后者可以使诗句中的一个停顿具有意义。所有热爱艺术的演员处处都会这样不断求索。——还需要对你们说什么吗？看哪，当我们热爱自己的艺术时，我们自己就成了观察对象。我曾有许多次极其悲惨的失败；我常感到深深的忧伤；这么说吧，经历了由尖叫和眼泪表现出来的痛苦的最初时刻之后，我觉得我情不自禁地回归到自己的痛苦中了，而且在我身上，不为我所知地，有个演员在研究着人类，认为自然高于人的作为。我们必须以这种方式来体验情感，为的是有朝一日能够使它产生出来；但并不是即兴的，并不是在舞台上当所有的眼睛都盯着我们的时候；再没有任何东西能够显露我们的处境了。最近，我与一位出色的女演员一起出演了《愤世与懊悔》[39]；她的表演是如此细腻，又如此自然而真实，把我深深地吸引住了。她也觉察到了。那是何等的胜利啊！可她却低声对我说：“当心呵，塔尔玛，您激动了！”事实上正是这种情感带来了麻烦；声音受了阻碍，记忆遗漏了，动作出错了，效果全毁了！啊！我们不是自然，我们只是艺术，艺术只能求助于模仿。

11 [63]

莱辛把莫里哀贬于德图什 [40] 之下

《明娜·冯·巴尔赫姆》[41]——“一出推理的马里佛体 [42] 喜剧”。

11 [64]

中国话：“因为我的爱人住在我心里，所以我要避免吃热的——心中的热度不能使他难受”

“哪怕你看见你母亲要饿死了，你也不能做有违道德的事”。

“要是你把五个感官都隐藏起来，宛若一只乌龟把头 and 四肢都缩回到壳中，这在你死后仍会让你受益：你将得到天国的极乐”

11 [65]

“对于蒙田所作的论证中的许多迟疑和犹豫，人们感到惊讶。但既然

已经被列在梵蒂冈的禁书目录上，所有派别都早已对之表示怀疑，他也许就自愿地在他危险的宽容、他受诽谤的无党派性上加上了一种问题的弱音器。认为人性就是进行怀疑的人性，这在他那个时代已经了不起了……”。

11 [66]

梅里美，像一个有缺陷的珠宝匠和畸形的银匠一样优秀，^[43]他属于1830年的运动，并不是因为激情（这是他所没有的），而是因为他老谋深算的新颖手法（procédé），以及他对素材的大胆选择。

11 [67]

我用瓦尔莫夫人^[44]的庄重口吻来表达：“内心的沐浴”^[45]

11 [68]

“没有什么东西比一个善的行为更能带来不幸了”

11 [69]

（ 328 ）

圣伯夫：“年轻人太热烈，养不成良好趣味。

要有良好趣味，光有品尝精神中美好而温柔事物的能力还是不够的，还必须闲有闲暇，一颗自由而闲适的心灵，重新变得像婴儿一般纯真，不为激情所役，不汲汲于俗务，不为苦涩的操心 and 实利的关怀所折磨；一颗无所动心的心灵，甚至没有写作欲望的烈焰，不做自身名利心的俘虏；需要休息，需要遗忘，需要沉默，需要有周遭空间。为了享受精致的事物，精神中得具备何等的条件啊！”——

11 [70]

《克里斯蒂娜》（大仲马^[46]作）演出时：若阿利持有女王签署的护照。在他要使用的一刹那，他突然有了另一番考虑，合上了护照，并且说：“我们事实上是为了更大的需要而克制自己。”^[47]

11 [71]

（ 329 ）

痛苦和快乐是可以设想的最愚蠢的判断表达方式。当然这并不是说，以此方式表现出来的判断一定是愚蠢的。摈弃一切论证和逻辑性，

在向一种热烈的占有欲或者排斥进行还原过程中的肯定或否定，一种命令性的、具有明显功利性的缩简：此乃快乐和痛苦。它们的起源在于理智的总领域；它们的前提乃是一种无限加速的感知、规整、概括、推算和推论：快乐和痛苦始终都是结局现象，而非“原因”……

快乐和痛苦能激起什么呢？关于这一点的裁定取决于权力的程度：就微弱量的权力来说，作为危险和要求迅速防御的强制力表现出来的同一个东西，在一种对于权力丰富性的更大意识中，可能产生一种肉欲的刺激，一种快感。

所有快感和不快感已然以一种根据总有益性、总有害性所作的衡量为前提了：也就是一个领域，在其中发生了对一个目标（状态）的意愿以及对相关手段的选择。快乐和痛苦决不是“原始的事实”

快感和不快感乃是意志的反应（情绪），在其中，理智〈的〉中心把某些已经出现了的变化的价值固定为总价值，同时也作为反作用的开始。

11 [72]

（ 330 ）

倘若世界运动有一个目标状态，那么它必定是已经达到了的。但唯一的基本事实却是，世界运动根本没有什么目标状态：而且，任何主张必然有这样一个目标状态的哲学或者科学上的假设（比如机械论），都已经被这个基本事实所反驳了……我在寻求一个能正确对待这个事实的世界方案：生成应当得到说明，而不能乞灵于此类最终意图：生成必须理由充足地显现于每个瞬间（或者说不可贬值地：结果是一个）；绝对不可因为某个未来之物的缘故而为当前之物辩护，或者因为当前之物的缘故而为过去之物辩护。“必然性”并不以一种统摄万物、支配万物的总体权力为形态，也不以一种第一推动力为形态；更不是为了限定某种有价值之物的必然性。为了不至于把发生事件置于一种同感、共知而又无所意愿的存在物的观点之下，就有必要否定一种关于生成的总意识、一个“上帝”：如果“上帝”并不意愿什么，那它就是无用的，而另一方面，由此也就设定了一种对快乐和非逻辑（*Unlogik*）的累积，后者或许会贬低“生成”的总价值：幸亏恰好没有出现这样一种累积性的权力（——一个受苦受难的和综观万物的上帝，一种“总意识”和“普遍精神”——或许是针对存在的最大异议）

更严格地：人们根本上就不能允许什么存在者，——因为要不然，生成就会丧失其价值，并且径直表现为无意义的和多余的。

因此我们要问：关于存在者的幻想是如何可能（必定）形成的？

同样地：所有以有存在者这样一个假设为依据的价值判断是如何被废掉的。

但这样一来，人们却认识到，这个关于存在者的假设 乃是一切谤世说的源泉

“更善的世界、真实的世界、‘彼岸的’世界、自在之物”

1) 生成没有目标状态，并不汇入一种“存在”中。

2) 生成不是假象状态；也许存在世界才是一种假象。

3) 生成在每个瞬间都是等值的：生成的价值总额保持相同：换言之：生成根本就没有价值，因为找不到某个东西，可以用来衡量生成的价值，并且使“价值”一词具〈有〉相关的意义。

世界的总价值是不可贬值的，因此哲学上的悲观主义不逮于宇宙万物

11 [73]

(331)

“价值”的观点就是鉴于生成范围内生命之相对延续的复合构成物的保存—提高之条件的观点：

——：没有什么经久不变的最终的统一体，没有原子，没有单子：即使在这里，“存在者”也只是我们置入其中的，（出于实际的、功利的透视主义原因）

——“支配性构成物”：支配者的范围持续地增大或者阶段性地增减；或者，在状态（营养）的有利和不利条件下

——“价值”本质上是此类支配性中心的增扩或缩减的观点（无论如何，此类支配性中心都是“杂多”，而“统一体”在生成之自然中是根本不存在的）

——一定量的权力，一种生成，只要其中丝毫没有“存在”之特征；只要

——语言的表达手段无法表达生成：不断地设定一个比较粗糙的持存〈者〉、“事物”等等的世界，这乃是我们不可替代的保存需要。相对地，我们可以谈论原子和单子；而确定无疑的是，最微小的世界从延续来说是最经久不变的世界……

没有什么意志：有的是不断地增加或者丧失掉自己权力的意志草案
(Willens-Punktationen)

11 [74]

(332)

——因为根本就没有一个总过程（它被看作体系——），所以在“整体过程”中并没有考虑到人类的劳动：

——没有什么“整体”，人类此在的所有贬值、人类目标的所有贬值，不可能着眼于某种根本就不实存的东西而发生.....

——必然性、因果性、合目的性乃是有用的虚假性

——意识的增强并非 目标所在，目标乃是权力的提高，其中包括意识的功利性，对于快乐与不快也同样如此

——人们不能把手段 当作最高价值尺度（也就是说，不能把意识的状态，诸如快乐和痛苦，当作最高价值尺度，如果意识本身是一种手段的话——）；

——世界根本不是一个有机体，而是一团混沌：“精神性”的发育乃是使机体组织得以相对延续的一个手段.....

——有关存在的总体特征，一切“愿望”都毫无意义。

11 [75]

(333)

意志的满足并不 是快乐的原因：我特别要与这种极端肤浅的理论作斗争。那是对最切近事物所做的荒谬的心理学上的伪币制造.....

相反，意志意愿前行，总是要一再制服阻挡它前进的障碍。快乐感恰恰在于意志的不满足，在于意志如果限制和抵抗就得不到充分满足.....

“幸福者”：群氓理想

11 [76]

(334)

我们的欲望（例如饥饿、性欲、运动欲）的常轨不满，本身根本就

不包含任何令人沮丧的东西；而毋宁说，这种不满会对生命感产生刺激作用，就像小小的痛苦刺激的每个节律都会强化生命感，尽管这也是悲〈观主义者〉向我们唠叨不已的：这种不满不是使生命索然无味，而是生命的伟大兴奋剂（*Stimulans*）。

——也许人们可以把一般快乐称为微小的痛苦刺激的节律……

11 [77]

(335)

一种力寻求抵抗的阻力，为的是要主宰阻力。由此引起的失败和厄运的程度每每根据阻力大小而变化：而且，就每一种力都只能对阻力释放自己而言，每一种行动中就必然有一种不快的成分。只不过，这种不快乃作为生命的刺激而发挥作用：而且只会强化权力意志！

11 [78]

(336)

最智慧的人，假定他们是最勇敢的，也最能体验最痛苦的悲剧。但他们之所以尊重生命，是因为生命构成他们最大的敌人……

11 [79]

(337)

尤利乌斯·凯撒 [48] 抵御虚弱和头痛的手段：长途行军、简朴的生活方式、经常露宿野外以及不辞辛劳。总的说来，这些就是一般天才的保存条件。

11 [80]

(338)

当心道德：它使我们自身贬值——

当心同情：它用他人的困苦加重我们的负担——

当心“精神智慧”：它败坏性格，因为它使我们极其孤独，而孤独就意味着无约束无义务……

11 [81]

——仅仅感受到生成，而没有感受到死亡吗（？）——

生成的意义必定在每个瞬间都是已经充实了的、达到了的、完成了的。

〈 (339) 〉

人们所谓善的行为，乃是一种纯然的误解；此种行为根本上是不可能的。

“自私自利”如同“忘我无私”一样，乃一种流行的虚构；个体、心灵亦然。

在一个有机体内无比多样的发生事件中，我们所意识到的那个部分只不过是一个角落而已：而且，从其余的总事件而来，“德性”、“无私”这点东西以及类似的虚构，以一种完全彻底的方式被证明是撒谎。好的做法是去研究我们机体的完全的非道德性……

确实，从原则上讲，动物性功能比一切美好状态和意识高度要重要百万倍：后者乃是一种过剩，只要它们不必成为那种动物性功能的工具。

整个有意识的生命，精神连同灵魂、心灵、善、德性：它究竟是为谁服务的呢？服务于动物性功能之手段（营养和提高手段）的最大可能的完美化：首要地是生命提高的手段。

这原因在极大程度上毋宁就在于人们所谓的“身体”和“肉体”：其余只是一个小小的附属物。使命是要继续编织整个生命线条，而且要使之变得越来越强大——这就是使命。但现在人们要来看看，心灵、灵魂、德性、精神如何正式密谋颠倒这一原则性使命：仿佛它们就是目标似的……生命的蜕化本质上是由意识的制造谬误的特殊能力决定的：至少意识是受本能控制的，而且因此最持久和最彻底地犯错。

根据这种意识的舒适感或者不舒适感来衡量此在（Dasein）是否有价值：人们还能设想一种更漂亮的对虚荣心的放纵吗？这确实只不过是一种手段：而且舒适感或者不舒适感其实也只是手段而已！——那么，价值客观地根据什么来衡量自身呢？唯根据提高了的和组织好的权力的量，根据在一切事件中发生的东西，即一种力求丰富的意志……

“精神”被设定为世界的本质；逻辑性被设定为本质性的。

11 [85]

(340)

通过酒精和大麻，人们把自己带回到人们已经克服（至少已经熬过）的文化阶段。所有食物都以某种方式给出一种启示，一种关于我们由之而生成 的过去的启示。

11 [86]

甚至智者行事也经常类似于那种蠢妇人，不把牛奶当食物，而把萝卜当食物：

11 [87]

(341)

我想要索回我们赋予现实事物和想象事物的所有美和崇高，把它们当作人类的财富和产品：作为人类最美的辩护词。人作为诗人，作为思想家，作为上帝，作为爱，作为权力——：呵，关于人的君王般的慷慨大方，人把它赠送给事物了，为的是使自己贫困，感到自己可怜！人赞赏和崇拜，而且善于对自己隐瞒他 就是那个创造了自己所赞赏的东西的人，这乃是迄今为止他最大的忘我无私。——

11 [88]

(342)

在德国音乐的情感大杂烩中，残留着多少未可袒露的和本身一无所知的对于古老宗教需要的满足啊！有多少祈祷、德性、涂圣油、处女般的贞洁、薰香、卑躬屈膝和“斗室悔过”还在这里掺杂发言啊！这种音乐本身撇开了话语、概念和形象：呵，它多么善于从中渔利，那狡诈的阴阳怪气的“永恒女性”！如果那种本能得到了满足，那么，哪怕最真诚的良知也无需感到惭愧的，——而它是尚未得到满足的。这种良知是健康的、聪明的，而且只要它表达了在一切宗教判决面前的羞愧，那就是一个好的标志……尽管有这一切，这仍然是一种伪善……

相反地，如果我们提出，瓦〈格纳〉在他的最后日子里以危险的虚假谎言行事，此外加上宗教象征，如在《帕西法尔》中他暗示了圣餐迷信的荒唐，而且不只是作了暗示而已：那么，这样一种音乐就会激起愤怒……

11 [89]

人类总是误解了爱情：人类相信，他们在爱情中是无私的，因为他们想要为另一个人带来好处，经常有违于自己的利益：但为此，他们就要占有那另一个人……在其他情形下，爱情乃是一种更精巧的寄生状态，是一个心灵危险而放肆地到另一个心灵里筑巢扎根——有时甚至是到肉体里筑巢扎根……而代价正是那个“主人”啊！

人牺牲了多少好处，人又是多么“无私”啊！人的一切情绪和激情都想要获得自己的权利——而且，情绪是多么远离于对自私自利的聪明利用啊！

人们不想要自己的“幸福”；为了能相信人总是寻求自己的利益的，人们就必须成为英国人；我们的欲望以一种持久的激情意欲侵占事物——其聚积起来的力量寻求抵抗的阻力

11 [90]

理〈查德〉·瓦〈格纳〉的价值何在？唯有最佳地利用了瓦格纳的人才能告诉我们。暂时人们试图相信瓦〈格纳〉具有某种价值，他本人也曾非常乐意相信自己有那种价值……

11 [91]

对卖淫的改良，而非 取缔……

婚姻早就问心有愧了：人们应当相信这一点吗？是的，人们应当相信——

向老妇人致敬——

11 [92]

现在我允许自己忘掉自己。后天我要恢复过来。

11 [93]

人类迄今为止对付不了的一切，还没有人消化得了的一切，“此在之粪”——至少对智慧而言一直是最佳的肥料……

(346)

那位皇帝 [49] 不断地责备万物的倏忽易逝性，为的是不把万物看得太重要，并且安然处身于其中。相反地，在我看来万物却是太有价值了，以至于不可能是如此倏忽而过的：我寻求每个事物的永恒性：难道人们可以把最宝贵的油膏和美酒倒进大海里吗？——而我的慰藉在于，曾在的一切都是永恒的：——大海把它重又冲刷出来了

(347)

众所周知，有人在伏尔泰临终时刻还对他进行纠缠：“您信神灵基督吗？”本堂神甫问他。而伏尔泰对神甫说明，他想要安宁。这神甫心生不满，又重复了他的问题。这时候，这位垂死者爆发出他最后的愤怒：他大为恼火，狠狠地把这位僭越的提问者顶了回去：“见鬼！”——他冲着神甫喊道——“别跟我谈那个人！”[50]——不朽的遗嘱，高度概括了这位极其勇敢的思想家所作的斗争。——

伏尔泰下了判决：“在这位拿撒勒的犹太人身上，是毫无神性可言的”：他身上的古典趣味 就是这样下判断的。

古典趣味与基督教趣味设定了根本不同的“神性”概念；谁身上有古典趣味，他就只能认〈为〉，基督教是foeda〈superstitio〉[卑鄙的〈迷信〉]，基督教的理想是一种对神性的讽刺和贬低。

(348)

在人们把行为者 抽象地从行为中抽离了出来，并且因此使行为变得空虚之后，人们现在就要重新把行为者纳入行为中；

在人们把做某事（Etwas-thun）、“目标”、“意图”、“目的”人为地从行为中抽离了出来之后，人们现在就要把它重又置回到行为中。

所有“目的”、“目标”、“意义”都只是某种寓于一切事件之中的意志即权力意志的表达方式和变形；对目的、目标、意图的拥有和意愿，根本上无异于要求变得强壮的意愿，要求增长的意愿，以及也包括要求与此相关的手段 的意愿；

所有行为和意愿中最普遍和最底层的本能之所以还是完全未知的和

最隐蔽的本能，恰恰是因为实际上，我们总是遵循它的律令，我们就是这种律令……一切评价都只不过是為这样一种意志效力的 各种结果和狭隘视角：评价本身就只是这种权力意志；从此类价值中的无论哪一种价值出发所作的存在批评（Kritik des Seins），乃是某种悖谬的和令人误解的东西；假如其中开始了一种没落过程，那么，这个过程仍旧是为这种意志服务的……

对存在本身的评价：但这种评价本身仍然是这种存在——：而且，由于我们说不，我们始终还是在做我们本身所是……人们必须看清这种以此在（Dasein）为指向的神性的荒谬性；然后还必须力求猜度，由此到底发生了什么事。这是症候性的。

11 [97]

（ 349 ）

哲学上的虚无主义者坚信：一切发生事件都是毫无意义的和徒然的；而且，本不该有什么毫无意义的和徒然的存在（Sein）。但何来这种“本不该有”呢？但人们是从哪里取得这种“意义”、这种尺度的呢？——虚无主义者从根本上认为：对这样一种空虚而无益的存在的审视会使哲学家感到不满、无聊、绝望；这样一种见识有违于我们哲学家的精细的敏感性。结果是一种荒唐的评价：此在（Dasein）的特征必定会使哲学家感到愉快，如果它有理由持存的话……

现在就不难理解，发生事件范围内的愉快和痛苦只可能具有手段的意义。剩下的问题是：我们究竟是否能够看见“意义”和“目的”，关于无意义性或者其反面的问题是不是我们不能解决的。——

11 [98]

（ 350 ）

短暂性的价值：没有持久性和自相矛盾的东西是鲜有价值的。可是，我们信以为持久的事物，其实是纯粹的虚构。如果一切皆流，那么，短暂性就是一种性质（即“真理”），持久性和不朽性就只不过是假象。

11 [99]

（ 351 ）

作为心理状态的虚无主义必将登场，首先，当我们在一切事件中寻找一种本来就不在其中的“意义”时，它就会登场——因为寻找者最终会失去勇气。于是，虚无主义就是对于长久的精力挥霍的意识，就是“徒劳”的痛苦，就是不安全感，就是缺乏以某种方式休养生息和借以自慰的机会——那是对自身的羞愧，仿佛人们过于长久地欺骗了自己……那种意义或许曾经是：在一切事件中一种最高的道德规范的“履行”，道德的世界秩序；或者，社会交往中爱与和谐的增长；或者，对一种普遍幸福状态的接近；或者，甚至走向一种普遍的虚无状态——一个目标总还是某种意义。所有这些观念种类的共性是：应当有某个东西通过过程本身而被达到。——而现在，人们理解了，通过生成根本就获得不了什么，达不到什么……因此，对于一个所谓生成目的（Zweck des Werdens）的失望便成为虚无主义的原因：无论是着眼于某个完全确定的目的，还是一般地讲来对以往一切关于整个“进化”的目的假设（Zweck-Hypothesen）的不充分性的洞察（——人不再 是合作者，更遑论生成的中心了）。

其次，作为心理状态的虚无主义就登场了——当人们假定了在一切事件中间有一个整体性、一种系统化，甚至一种组织化，以至于渴望赞赏和崇敬的心灵会沉迷于关于最高的支配和统治形式的总体观念中（——如果那是一位逻辑学家的心灵，那么，绝对的合逻辑性和实在辩证法就足以使之与一切和解……）。一种统一性，某种“一元论”形式：而且由于这样一种信念，人就处于对某个无限地优越于他的整体的深刻联系感和依赖感中，那就是神性的样式……‘普遍的幸福要求个体的投身’……但是看哪，根本就没有这样一种普遍！根本上，人已经失去了对他自身价值的信仰，如果没有一个无限宝贵的整体通过人而起作用的话；这就是说，人构想了这样一个整体，为的是能够相信他自身的价值。

作为心理状态的虚无主义还具备第三种，也是最后一种形式。有了上述两个洞见，也就是已经认识到：通过生成是得不到什么的，在一切生成中并没有一种伟大的统一性可供个体完全藏身，犹如藏身于最高价值的某个要素中——于是，也就只剩下一条出路了，那就是把这整个生成世界判为一种欺骗，并且构想出一个在此世之彼岸的世界，以之为真实的世界。然而，一旦人发现，臆造这个世界只是出于心理需要，人根本没有权利这样做，那就出现了虚无主义的最后形式，它本身包含着对一个形而上学世界的不信，——它不允许自己去相信一个真实的世界。站在这个立场上，人们就会承认生成的实在性就是唯一的实在性，就会摒弃任何一条通向隐秘世界和虚假神性的秘密路径——但人们不能忍受这个世界，虽然人们并不就要否定它。

——究竟发生了什么事情呢？当人们明白了，无论是用“目的”概

念，还是用“统一性”概念，或者“真理”概念，都不能解释此在的总体特征，[52]这时候，人们就获得了无价值状态的感觉。用上述概念得不到什么，达不到什么；事件的多样性中没有普全的统一性：此在的特征不是“真实”，而是“虚假”……，人们根本就没有理由相信一个真实的世界……质言之：我们借以把某种价值嵌入世界之中的那些范畴，诸如“目的”、“统一性”、“存在”等等，又被我们抽离掉了——现在，世界看起来是无价值的……

二

假如我们已经认识到，何以我们不再能根据上述三个范畴来解释世界，而且按照这种洞察，世界对我们来说开始变得毫无价值了，那么，我们就必须追问：我们对这三个范畴的信仰来自何处。——让我们来试试看，是不是可能解除对它们的信仰！如果我们贬黜了这三个范畴，那么，对于它们不能应用到宇宙大全上这一点的证明，就不再是对宇宙大全的价值贬黜的理由了。

* * *

结果：对理性范畴的信仰乃是虚无主义的原因——我们是根据与一个纯粹虚构的世界相联系的范畴来衡量世界的价值的。

* * *

——最后结果：一切价值，直到现在我们试图用来首先使世界变得能够为我们所估价，而且恰恰因此（在它们被证明为不适用之后）最后使世界贬值的所有这些价值，从心理学上来推算，都是旨在保存和提高人的支配性构成物的特定功利性视角的结果；而且，它们只是错误地被投射到事物的本质之中的。把自身〈设定〉为事物的意义和价值尺度，这始终还是人的夸张的幼稚性（hyperbolische Naivität）。

11 [100]

(352)

人的生活应当为之效力的那些最高价值，尤其是它们对人的支配十分艰难而昂贵时：为了强调这些社会价值，仿佛它们就是上帝的指令似的，人们已经把它们构造为凌驾于人类的“实在性”、“真实的”世界、希望和未来的世界了。现在，当这些价值的平庸来源得到澄清之际，在我们看来宇宙大全就因此被贬值了，成为“无意义的”了……但这只不过是一种过渡状态而已。

11 [101]

我根本就不希望参与那出可鄙的喜剧，在今天，尤其是在普鲁士，这出喜剧始终还被称为哲学悲观主义；我自己没有看到谈论这出喜剧的必要性。人们早就已经厌恶地避开这出戏了，〈它〉是由那只瘦猴冯·哈特曼先生作成的：每个把这个名字与叔本华的名字一起挂在嘴上的人，因此都在我眼里被抹掉了。

11 [102]

(353)

人们不应对自己的行为生出怯懦。人们不应背弃自己的行为……良心的谴责是下流的。

11 [103]

(354)

人们终于又会巧妙地把人类价值置回到某个角落里，一个唯它们才有权待着的角落：作为墙角站立者的价值（Eckensteher-Werthe）。已经有大量动物种类消失了；假如连人类也会消失掉，那么，世界也毫无损失。人们不得不充分地成为哲学家，方足以赞赏这种 虚无（——Nil admirari [无动于衷、万事不心惊] ——）

11 [104]

(355)

如果人们弄清楚了自己的生命的“为何之故”，那就会把生命的“方式”问题轻松打发掉。如果快乐和痛苦的价值受到了重视，而享乐主义——悲观主义的学说有了市场，那么，这本身就已经是一个标志，标明人们不相信缘故、目的和意义，标明一种意志匮乏。弃念断想、听天由命、德性、“客观性”，可能 至少已经标明：缺乏主题的时代开始了。

人们善于为自己设定目标—— —

11 [105]

请注意！一个卑贱之人，一个怨恨之人，一个冤魂……

11 [106]

不可混淆：一是根本无能于信仰 的无信仰，二是无能于再去 信仰 某个东西的无信仰：一般来说，后一种情况乃是一种新信仰的预兆——

无力拒斥 乃是这种作为无能的无信仰所特有的——无论是肯定还是否定，它都不知道反对……

11 [107]

懒惰乃一切哲学的开端。——那么——难道哲学是一种恶习吗？……

11 [108]

一个哲学家的休养方式和场所有所不同：例如，他在虚无主义中得到休养。相信根本就没有什么真理，此乃虚无主义者的信仰。对一个作为认识的斗士不懈地与完全丑陋的真理作斗争的人来说，这种信仰乃是一次大大的四肢舒展。因为真理是丑陋的

11 [109]

如果人们从音乐中扣除戏剧音乐，好音乐总还在焉

11 [110]

我们也相信德性：但那是文艺复兴式的德性，virtù，毫不虚伪的德性。

11 [111]

(356)

何以心理学的基本信条统统是极恶劣的扭曲和伪造呢？例如，“人类追求幸福”——其中有什么是真实的啊！为了理解什么是生命，生命是何种追求和张力，上列公式就必定要既适用于树木和植物，同样又适用于动物。“植物追求什么呢？”——但在这里，我们已经虚构了一个虚假的、并不存在的统一体：如果我们端出“植物”这样一个拙劣的统一体，就已经隐瞒和否定了一种随着自身的和半自身的主动性而实现的百万倍的生长这样一个事实。终极的最微小的“个体”显然不是在一个“形而上学的个体”和原子意义上来讲的，它们的权力范围是不断推移的——这是最最显而易见的。而它们当中的每一个，如果是如此这般变化的，都是在追求“幸福”吗？——可是，一切扩张、吞并、增长都是一种对抵抗力的反抗，运〈动〉本质上是某种与痛苦状态联系在一起的东西：如果这里的推动者就是这样地意愿和不断寻求痛苦，那么，它无论如何都必然意愿某个不同的东西。——为什么一片原始森林里的树木们要相互斗争呢？为了“幸福”吗？——是为了权力……

人类，已经成了自然力的主宰，他自己的野性和放纵的主宰：欲望

已经学会了服从，学会了功利

与一个猿人相比较，人类表现出一种巨大的权力量——并非一种“幸福”的增长：怎么能说人类是追求幸福的呢？.....

11 [112]

(357)

就无畏和挑战不幸来看，高等的人是区别于低等的人的：如果幸福论的价值标准开始作为最高价值标准而生效（——生理疲倦、意志衰退——），那就是衰退的一个标志了。基督教以其“极乐”观点成为一种受苦受难和赤贫化的人的典型思维方式。而一种充沛的力量想要创造、想要受苦受难、想要痛苦（地）毁灭：对它来说，基督教的虚伪救恩乃是一种糟糕的音乐，僧侣的神情则是一种懊恼

11 [113]

(358)

关于心理学和认识论。

我也抓住了内在世界的现象性：我们意识到的 一切，都完全是首先设想好的、简化了的、模式化了的、被解释过的——内在“感知”的现实过程，思想、情感、渴求之间的因果统一，如同主体与客体之间的因果统一，都是对我们绝对隐藏的——而且也许是一种纯粹的想象。对于这种“虚假的内在世界”，人们是以在处理“外在”世界时所用的完全相同的形式和程序来加以处理的。我们决不能偶然发现“事实”：快乐和痛苦乃是后起的和派生的精神现象.....

我们脱口说出“因果性”；就像逻辑学所做的那样，在各种观念之间采纳一种直接的因果联系——这乃是极其粗糙和极其笨拙的观察的结果。在两个观念之间，还有一切可能的情绪在发挥它们的作用：但运动太快了，我们因此会错认运动，否定运动.....

“思维”，认识论者所设定的“思维”，根本就不会出现：这乃是一种完全任意的虚构，其做法是强调过程中的某个要素而减去所有其他要素，一种为了明白理解的目的所做的人工设想.....

“精神”，某种思维着的东西：甚至可能是“绝对、纯粹、纯正的精神”——这种想法乃是那种错误的相信“思维”的自我观察的第二个派生结果：在这里，首先是想象出一种根本不会发生的行为，即“思维”；其次又想象了一个主体基础，这种思维（不然就没有别的了）的任何行为都

在这个主体基础中有其起源：也就是说，无论行为还是行为者，都是虚构出来的

11 [114]

“意愿”不是“渴望”、追求、要求：它通过命令情绪而与后者区分开来

没有什么“意愿”，而只有一种对某物的意愿（Etwas-wollen）：人们不必从状态中剔出目标：就像那些认识论者所做的那样。正如他们所理解的，“意愿”与“思维”一样并不出现：乃是一种纯粹的虚构。

某物被命令，这一点属于意愿（这当然不是说，意志“得到履行”……）

那种普遍的张力状态，一种力借此力求释放——并不是一种“意愿”

11 [115]

（ 359 ）

在一个本质上虚假的世界里，真实性或许就是一种反自然的倾向：这样一种真实性可能只有作为达到某种特殊的更高的虚假性潜能的手段才具有意义。为了能够虚构一个真实之物、存在之物的世界，首先必须有那个真实者已经被创造出来了（其中包括：这样一个真实者“真实地”相信自己）

简单、透明、不自相矛盾、持久、保持不变、没有褶皱、不玩手段、没有帷幕和形式：这种样子的人按照自己的形象设想出一个作为“上帝”的存在的世界。

为了使真实性成为可能的，整个人类领域必须是非常干净的、微小的和值得重视的：任何意义上的优势都必须落在这个真实者一边。——谎言、诡计、伪装必定激起惊异……

对于谎言和伪装的憎恨起于骄傲，起于一个过敏的荣誉概念；但也有这样一种憎恨起于怯懦：因为谎言受到了禁止。——在另一种人那里，“你不该撒谎”之类的所有道德劝诫都无助于反对那种不断需要谎言的本能：《新约全书》即是证明。

11 [116]

（ 360 ）

有这样一些人，他们要探求在哪里某物是非道德的：如果他们判断说：“这是不公的”，那么，他们是相信，人们必须把它废除和改变掉。相反地，只要我还没有弄清楚某个事情的非道德性，我就会不得安宁。如果我明白了这种非道德性，我就重又恢复了平衡。

11 [117]

对一个放纵的人物来说，舞蹈是最自然的运（动），他只喜欢用脚尖接触每一种实在，他痛恨沉湎于悲伤事物中

11 [118]

我们北极乐土居民

（ 361 ）

我的结论是：比起迄今为止具有无论何种理想的“愿望的”人，现实的人的价值具有高得多的价值；一切有关人的“愿望”都是荒唐而危险的放纵，某个个别种类的人正是想以此放纵把自己的保存和增长条件当作法则强加给人类；直到现在，任何一个具有此种起源、获得了统治地位的“愿望”，都贬低了人的价值、人的力量以及人对未来的确信；人的贫乏和隐秘理智得到了最大程度的暴露，即便在今天亦然，如果人还在意愿的话；迄今为止，人设定价值的能力发展得过于低下，不足以公正地对待事实的（而不只是“愿望的”）人的价值；直到现在，理想都是真正地诽谤世界和人类的力量，是笼罩在实在性上面的瘴气，是使人走向虚无的大诱惑……

11 [119]

（ 362 ）

序言。

我描述的是即将到来的东西：虚无主义的来临。我之所以能在此描述，是因为在这里发生的是某种必然的事情——有关征兆处处可见，只是还缺乏观察这些征兆的眼睛而已。对于虚无主义即将到来这一事实，我在这里不加褒贬。我相信将有一次极大的危机，将有一个人类进行最深刻的自我沉思的瞬间：人类是否能从中恢复过来，人类是否能制服这次危机，这是一个关乎人类的力量问题：这是可能的……

现代人试验性地一会儿相信这种价值，一会儿相信那种价值，然后又把它取消了：过时的和被取消的价值的范围变得越来越丰富；价值的空虚和贫困越来越明显可感；这场运动是不可遏制的——尽管有过

现代人终于敢于批判一般价值了；他认识到 价值的起源；他认识得够了，不再相信任何价值；激情 已在那里，新的颤栗.....

我叙述的是今后二个世纪的历史.....

11 [120]

(363)

在主体与客体之间发生着一种恰当的联系；客体乃是某种东西，它从内部来看 就是主体。这是一种好心肠的杜撰，我想它曾有过自己的时代。一般地〈为〉我们所意识到的事物的尺度，确实完全取决于意识的粗糙的功利性：意识的这种褊狭视角怎么会允许我们对“主体”和“客体”作出触及实在性的陈述呢！——

11 [121]

(364)

人们不能从一种力求自我保存的意志中推出细胞原生质最低层和最原始的活动：因为细胞原生质以一种不可思议的方式摄取了比保存所要求的更多的东西：而且首要地，它因此并不是 在保存自己，而是蜕变了.....在此起支配作用的欲望恰恰可以说明这种不 求保存自己的意愿：按复杂得多的有机体来看，“饥饿”就已经是一种解释（——饥饿乃是一种专门化了的和后起的欲望形式，是一种分工的表现，服务于一种支配着饥饿的更高的欲望）

11 [122]

(365)

——无论在历史中，还是在自然中，还是在自然背后，我们都没有重新找到 上帝，这一点并没有使我们 从中分离出来；使我们从中分离出来的是，我们没有把受到敬仰的上帝感受为“神性的”，而是把它看作神圣的假面、愚笨（Moutonnerie）、荒谬而可怜的蠢货（Niaiserie），看作诽谤世界和人类的原则：质言之，我们否定上帝之为上帝。人类的心理欺骗的顶峰就在于：〈按照〉他自己关于那种恰恰在他看来显得善良、智慧、强大、富有价值的东西的褊狭尺度，把自己视作一个作为开端和“自在”（An-sich）的动物——而同时撇开使无论何种善、无论何种智慧、无论何种权力得以持存和获得价值的整个因果性。简而言之，就是把那些具有最后和最受限制之起源的因素设定为并非形成的，而是“自

在的”，甚至竟是一切形成过程的原因……如果我们从经验出发，从一个人明显地超出了人类尺度这样一种情形出发，那么我们会看到，任何一种高度的权力本身都包含着摆脱善和恶的自由，同样也包含着摆脱“真”和“假”的自由，而且对于善所要求的东西，是不能给予考虑的：我们又一次把这同一个东西理解为一切实智慧——善与真实性、公正、德性以及其他的民众微弱估价一样，都在智慧中被扬弃了。最后是所有高度的善本身：善已然以一种精神上的近视和粗俗为前提，这难道不是显而易见的吗？难道善不是同样地也以一种无能为前提，即人类无能于着眼长远来区分真与假、利与弊吗？更不待说一种高度的权力为最高的善所控制就会带来最有害的后果（即“对祸害的废除”）？——实际上，人们只要来看看，“爱之上帝”对自己的信徒们灌输了什么样的倾向：他们要为“善”而毁灭人类。——事实上，鉴于世界的现实性质，这同一个上帝已经证明自己是极其近视的、邪恶的和昏聩无能的上帝：由此可见上帝的构想有多少价值。

确实，知识和智慧本身是没有任何价值的；善同样也是没有价值的：人们总是首先还必须有一个使此类特性获得价值或者非价值的目标——可能存在着一个目标，由之出发，一种极端的知识表现出一种高度的非价值（Unwerth）（诸如当极端的欺蒙成为生命提高的前提之一时；同样地，当善仿佛使伟大欲望的弹簧疲软而乏力时……

既然给定了我们人类生命的本相，基督教式的所有“真理”、所有“善”、所有“神圣”、所有“神性”，直到现在都表明自己一直是巨大的危险——时至今日，人类依然处于危险当中，大有可能因一种悖逆生命的理想性而招致毁灭

11 [123]

(366)

虚无主义的临近。

虚无主义不仅是一种关于“徒然！”（Umsonst！）的考察，而且也不仅是相信一切都值得毁灭掉：人们援手相助，人们要毁灭……如果人们愿意，就可以说这是不合逻辑的：可是虚无主义者并不相信合逻辑的强制（性）……此乃强大精神和意志的状态：而且对于强大精神和意志来说，是不可能滞留在“判断”之否定上的：——行为的否定（Nein der That）起于它们的天性。动手造成的虚无化协助了由判断造成的否定化。[53]

11 [124]

(367)

如果我们“失望者”，我们也不是生命方面的“失望者”：而不如说，我们已经看清了形形色色的“愿望”的真相。我们以一种嘲讽的愤怒冷对那个被叫做“理想”的东西：我们之所以蔑视自己，只是因为我们不能在任何时候都压制住那种被称为“理想主义”的荒唐冲动。纵容姑息 比失望者 的愤怒更强大。

11 [125]

(368)

道德论者的完全非成熟状态，他们竟然苛求我们多重而隐秘的自身（Selbst）要保持简单统一；他们说，“表现出你的本色吧”：仿佛人们为此不必首先是某种存在（ist）的东西……

11 [126]

(369)

四、请注意！同类选择、“精华”、孤立——

11 [127]

(370)

请注意！反对公正性……反对约翰·斯图亚特·穆勒：我坚决拒斥他的卑劣行径，竟然说“要一视同仁；己所不欲，勿施于人”；他想把整个人类的交往都建立在功效的互惠性基础上，以至于任何一种行动都表现为一种对我们所受之物的偿还。个中前提 乃是极其卑鄙的：在这里，我与你的行动的价值等值性 被设为前提；在这里，某个行动的最个人化的价值被简单地宣布为无效（它不可能通过什么东西来补偿和偿还——）。“互惠性”是一大卑鄙；我 所做的某事不允许，也不可能由某个他人来做，不允许有什么补偿——除非是在“我的同类”的特选领域里，inter pares [在同类中间]——；在一种更深层意义上，人们决不能交还什么，因为人们是 某种唯一的 东西，也只做唯一的事——恰恰这个基本信念包含着要把贵族与大众隔离开来的原因，因为大众相信“平等”，因而 也相信可补偿性和“互惠性”。

11 [128]

(371)

把一个民族的子孙们维系在一起的是亲缘感：在生理学上看，这种亲缘性要比人们通常所设想的强大千百倍。语言、风俗、利益和命运的共同性——所有这一切都很能说明相同祖先的人们为什么具有相互理解

的能力。

11 [129]

德意志精神的没落，它是与爱国精神和民族主义的兴起亦步亦趋的

11 [130]

我们不能对女人谈论诚实：“表现出你的本色吧”，这话对女人来说，就差不多意味着它对男人提出要求时的反面意思

11 [131]

——他被绿色木柴活活烧死，并不是因为他的信仰，而是因为他再也没有勇气信仰了。

11 [132]

——人应当怎样：这话在我们听来就像“一棵树应当怎样”一样乏味

11 [133]

请注意！人们承认古希腊人和文艺复兴时代的人的优越性——但人们不想知道这种人产生的原因和条件：关于希腊人，迄今为止仍缺乏较深刻的洞识

11 [134]

“事物自在地具有某种性质”——对于这种教条主义的观念，我们必须与之彻底决裂

11 [135]

对大话的批判。——对人们所谓的“理想”，我充满怀疑和恶意：这里含有我的悲观主义，我认识到，“高等的情感”何以是祸害的根源，也即是人类渺小化和价值贬降的根源。

——如果人们指望理想带来某种“进步”，那么，人们每每是在自欺：迄今为止，理想的胜利每每是一种倒行逆施的运动。

——基督教、革命、废除奴隶制、权利平等、博爱、热爱和平、公正、真理：所有这些大话唯在斗争中才有价值，可作为旗帜：不是作为实在性，而是作为表示某种完全不同之物（甚至对立之物！）的奢华大

话

11 [136]

对大话的批判。

权力意志 的“自由”

“公正”

“权利平等”

“博爱”

“真理”（在宗派主义者那里，等等

11 [137]

“个体不断增长的自主性”：诸如富耶这种巴黎哲学家谈论的就是这个：他们其实只该来看看他们本身所是的盲从种类（*race moutonnaire*）！……

你们这些未来社会学家啊，睁眼看看吧！

“个体”已经在相反的 条件下变得强壮了：你们却要描写人类极端的衰弱和萎靡，你们想要的是衰弱和萎靡本身，为此就需要旧理想的整套谎言！你们就是这种样子，真的把你们的群盲需要当作理想了！

完全缺乏心理上的诚实啊！

11 [138]

（372）

理想的来源。探究理想产生的土壤。

A．从“审美”状态出发，在那里世界被看得 更丰富、更圆满、更完美——

异教的理想：在其中，从歌剧丑角开始，自我肯定占了上风

——最高类型：古典的理想——作为一个具有所有 主要本能的成功者的表现。

——其中又有最高风格：伟大的风格 乃“权力意志”本身的表现（最

为人所恐惧的本能敢于自我坦白)

——人们要付出 ——

B . 从那些状态出发 , 在那里世界被看得 更空洞、更苍白、更稀薄 , 在那里“精神化”和非感性占据了完美者地位 ; 在那里残酷性、动物般的直接性、切近性在最大程度上被避免了 : “智者”、“天使” (教士的=贞洁的=无知的) 此种“理想主义者”的心理特性.....

贫血的理想 : 有时候可能是那些人物的理想 , 即那些表现了第一种理想即异教理想的人物的理想 (因此歌德在斯宾诺莎身上看到了自己的“圣徒”)

——人们要算计 , 人们要选择 ——

C . 从那些状态出发 , 在那里我们感到世界更荒唐、更恶劣、更贫乏、更虚假 , 甚于我们所能猜测或者希望的关于理想的理想 : 把理想投射到反自然性、反事实性、反逻辑性之中。作出此种判断的人的状态 (——世界的“贫困化”作为苦难的结果 : 人们要索取 , 人们不再给予 ——) ,

: 反自然的理想

——人们要否定 , 人们要毁灭 ——

(基督教理想 乃是介于第二种理想与第三种理想之间的一个过渡产物 , 时而偏于前者 , 时而偏于后者。)

三种理想

- A. 要么是强化
（异教的）
- B. 要么是稀释
（贫血的）
- C. 要么是否定
（反自然的）

“神化”的感觉或者在最高的充盈中

或者在最精细的选择中

或者在对生命的摧毁和蔑视中。

11 [139]

张力、阻力、危险、合法怀疑的程度；那就是造成人类生命之牺牲的程度，那就是失败的可能性的的大小程度，以及尽管如此人们仍勇于冒险的程度：——

11 [140]

群盲理想——现在正趋于顶峰，成为“群体”的最高价值设定：赋予群体以一种宇宙的、实即形而上学的价值的尝试

反对群盲理想，我捍卫贵族主义。

一个本身保存着那种关于自由的顾虑和谨慎的社会，必须感到自己是特例，必须有一种相对于自身的权力，它与这种权力相对而显突出自己，它仇视这种权力，俯视这种权力

——我越是放弃权利，越是力求平等，我就越是沦于最平庸者的统治之下，最终沦于最大多数人的统治之下

——一个贵族社会为了在其成员之间保持高度的自由，本身是要有前提的，这个前提就是极端的张力，而这种张力起源于所有成员的对立欲望的现成状态：力求统治的意志的现成状态……

如果你们想取消强大的对立和等级差异，那么，你们也就将废除热烈的爱情、崇高的信念、自为存在的情感。

论自由和平等社会的现实 心理学：

什么东西在衰退？力求自我责任 的意志——此乃自律性没落的标志

防御 和进攻能力，甚至在最精神性的东西中亦然——此乃发号施令的力量

敬畏 感、隶属感、沉默能力。

伟大的激情、伟大的使命、悲剧、乐观开朗

章节：

对大话的批判。

论理想的起源。

群盲理想 人们如何使道德达到统治地位。

哲学家的女妖（Circe）。

禁欲理想 宗教理想。

关于第I、II、III种理想的生理学。

主人理想 政治理想。

“科学”

精神性理想

III．群盲理想

III．主人理想

I．反自然之理想

II．精神性之理想

I．异教理想

III．隐士理想（斯多亚等）

II．感性化之理想

图表：
论理想的起源

A．群盲理想

主人理想

隐士理想

B．异教理想

反自然之理想

C．感性化之理想

精神化之理想

主导性情绪的理想

对大话的批判。

真理。

公正。

爱。

和平。

道德

自由。

善

诚实

天才

帕斯卡尔：最坏的恶乃出于善意所做的恶。 [54]

“意识”的作用

事关宏旨的是，人们不能弄错“意识”的作用：那就是我们与已经由意识发展起来的“外部世界”的联系。与之相反，身体诸功能的互相协调方面的领导 或者照料和预先操心，却是不会 进入我们的意识的；精神上的储存过程 亦然：毋庸置疑，为此要有一个最高的机构，一种起着领导作用的委员会（Comité），在其中不同的主要欲望 行使它们的表决权。“快乐”、“痛苦”就是来自这个领域的暗示：……意志行为 亦然。观念 亦然

总而言之：被意识之物处于那些完全对我们隐瞒起来的因果联系中，——意识中的思想、感情、观念的相继序列并不表明这个序列是一个因果序列；但表面上 却极像是一个因果序列。正是基于这种表面假象，我们建立了我们关于精神、理性、逻辑等等的整个观念（其实并没有所有这些东西：它们是虚构起来的综合和统一单元）……而且又把这些东西投射到事物之中，到事物背后！

通常人们把意识 本身当作感觉中枢和最高机构：但它实际上只不过一个传达手段：它是在交往中发展起来的，而且是以交往旨趣为着眼点的……在此所谓“交往”（Verkehr）也被理解为外部世界的影响和我们在这方面的必要反应；同样也包括我们对 外界的作用。它并不是指导，而是一个指导器官（Organ der Leitung）——

一个强大种类赖以自我保存的手段。

给予自己一种特殊行动的权利；作为自我克服和自由的尝试进入那些状态中，在那里自己不得不 成为野蛮人

通过每一种禁欲方式谋得一种意志强度方面的优势和确信。不说心里话；沉默；小心提防优雅。

学会服从，以此来检验自己的自我维护能力。把关于荣誉点的决疑论 [55] 推向精致之最。

决不出结论说“要一视同仁”——而是相反！

把报复、可以 回报当作特权来对待，当作表彰来承认——

不觊觎他人 的德性。

11 [147]

性欲 理论：“渴望进入此在生活的‘小精灵们’，把它们对于生命的要求统一为一种集体要求，后者为意识所发觉，意识用它来满足自己的 需要”——

勒南的话，哈特利 [56] ，富耶第217页。

11 [148]

我们做了两千年之久的基督徒，现在，我们必须为此付出代价 的时候到了：我们将失去我们赖以生活的重量，——有一段时间，我们会不知道何去何从。我们突兀冲入那些相反的 估价之中，用的是我们做基督徒时采用的相同的能量尺度——我们曾以此作了荒唐的夸张，对基督教的—— [57]

1) “灵魂不朽”；“位格”（Person）的永恒价值——

2) “彼岸”的答案、方向、估价——

3) 作为最高价值的道德价值，作为基本利益的“灵魂得救”——

4) “罪恶”、“尘世的”、“肉身”、“欲望”——作为“世俗”而受尽耻辱。

现在，一切都完完全全是虚假的，只是“话语”，混乱、虚弱或夸张

a) 人们尝试一种尘世的解决办法，但同样地也是在真理、爱、公正的最后胜利 意义上：社会主义：“人格平等”

b) 人们同样地试图抓住道德理想（以非利己主义、自我否定、意志否定的优先性）

c) 人们甚至试图抓住“彼岸”：尽管那只不过是一个反逻辑的未知 x：但人们立即加以铺垫，说可以从中引出一种老式的形而上学慰藉

d) 人们努力从发生事物中解读出老式的神性指导，具有酬报、惩罚、教育、引人向善 的作用的事物秩序

e) 人们像从前一样相信善和恶：以至于人们把善的胜利和恶的消灭当作自己的使命（——这是英国式的，典型案例是约翰·斯图亚特·穆勒这个庸人）

f) 对“自然性”、欲望、自我的蔑视：甚至试图把最高的精神和艺术理解为一种非个性化的结果和一种大公无私（*désintéressement*）

g) 人们允许教会 始终还对个人生活的所有重要体验和关键事务横加干预，为的是赋予它们庄严感、更高的意义：我们也拥有一个“基督教国家”、基督教“婚姻”——

11 [149]

完全的虚无主义

它的征兆：伟大的轻蔑

伟大的同情

伟大的毁灭

它的顶点：一种学说，它恰恰能激发生命、厌恶、同情和毁灭的快乐，作为绝对和永恒的学说来传授

11 [150]

欧洲虚无主义的历史。

暧昧时期，形形色色的试验者，把旧事物保存下来，又不放弃新事物。

明朗时期：人们理解了，旧事物与新事物是根本的对立面：旧的价值来自下降的生命，而新的价值来自上升的生命，——对自然和历史的认识再也不容许我们有这样的“希望”，——所有旧的理想都是敌视生命的理想（产生于颓废又规定着颓废，不论是穿着多么华丽的礼拜天道德盛装）——我们理解旧的，而长期以来又不够强壮，不足以达到一种新的。

三种伟大情绪的时期

蔑视

同情

毁灭

灾难的时期

一种学说的临近，它对人类进行筛选它促使弱者下定决心，同样也促使强者下定决心

11 [151]

“自由精神”所缺失的洞见：同一种纪律，它使强大的天性更加强壮，并且使之具有从事伟大事业的能力，同样也会打碎平庸者，使平庸者萎靡。

：怀疑

：〈心胸〉豁达 [58]

：试验

：独立自主。

11 [152]

我的“未来”

一种严密的综合技工教育

兵役：使得一般情况下每个上流社会的男子都成为军官，无论他通常是什么

11 [153]

有恶习的和放荡不羁的人们：他们对于欲望之价值的令人沮丧的影响。正是可怕的野蛮风俗，尤其是在中世纪，迫使人们形成一种真正的“德性联盟”——连同对构成人类价值的东西的种种可怕夸张。斗争着的“文明”（即驯化）需要形形色色的镣铐和刑罚，旨在反抗恐怖和野兽天性而维护自己。

这里有一种混淆是很自然的，尽管是有恶劣影响的：具有权力和意志的人类能够对自身提出的要求，也为他们可以给予自己的东西立了一个标准。此种人物乃是有恶习者和放荡不羁者的对立面：尽管他们有时候也会做一些事情，而一个微不足道的小人或许就是因为这些事情而被证明为有恶习的和毫无节制的。

在这里，“在上帝面前人人都有平等价值”这样一个概念是特别有害的：人们禁止了那些本身属于强者特权的行动和信念，——仿佛强者本身有失人的身份似的。人们把最虚弱者（甚至包括那些对自身最虚弱无

力者)的防护措施树立为价值规范,由此使强大之人的整个倾向声名狼藉。

这种混淆深入到这样一个地步,以至于人们径直为生命的高超大师(他们的专横与有恶习者和“放荡不羁者”恰成鲜明对照)烙上了极其耻辱的名声。即便现在,人们依然相信必须指责切扎雷·博尔吉亚 [59]:这简直是可笑啊!教会根据德国皇帝的恶习把他们革出教会:仿佛一个僧侣或者教士可以一起来议论腓特烈二世 [60]可能对自身提出来的要求。唐璜被发落到地狱中:这是十分幼稚的。难道人们没有注意到,天国里没有任何有趣的人吗?.....只有一个给女人的暗示,暗示她们在哪里最能找到自己的福乐.....如果人们稍作前后一贯的思索,此外还带着一种对于一个“伟大之人”是什么的最深刻洞察,那么,毫无疑问,教会是会把所有“伟大之人”都打入地狱的——,教会反对所有“人之伟大”.....

11 [154]

“荣誉概念”:依据于对于“好社会”的信仰,对于骑士般的主要品质的信仰,对于那种持续地表现自己的义务的信仰。本质上:人们并不看重自己的生命;人们无条件地重视毕恭毕敬的仪态,从人们为之感动的所有人方面(至少,就他们并不属于“我们”而言);人们既不是亲密的,也不是好心肠的,也不是快乐的,也不是谦逊的,除非inter pares [在同类中间];人们总是在表现自己.....

11 [155]

新〈约〉全〈书〉

针对高贵者和强大者的战争,正如在《新约全书》中进行的那种战争,乃是一场列那狐 [61]式的采用同样手段的战争:不过总是以教士涂圣油的方式,以坚决的拒绝方式,目的是要知道它自己的狡诈。

11 [156]

人们谈论社会契约的“深度不公”:仿佛此人出身好而那人出身不好这样一个事实就是一种不公正;或者,仿佛此人天生有这些性格而那人天生有那些性格这样一个事实就是一种不公正.....这是我们必须无条件反对的。“个人”这个错误的概念造成了这种胡说八道。把人与他在其中生长的环境隔离开来,并且把他当作一个“灵魂单子”,可以说单纯地把他置入其中,或者任其落入其中:此乃可耻的灵魂形而上学的一个结果。没有谁赋予人以特性,无论是上帝还是人的父母都不曾有此作为;人存在(ist),人如此这般地存在着,人在此种环境里存在,没有谁能对此负责.....人现在所表现出来的生命红线,是不能从他曾是和必须是的一切分离出来的:由于人并不是一种长期意图的结果,从根本上来

来讲并不是一种力求某个“人的理想”或者“幸福理想”或者“道德理想”的意志的结果，所以，说人要朝着某个方向“滚动”，那就是荒谬的：就仿佛某个地方有某种责任似的。

“苦难者”的反抗，针对

上帝

社会

自然

祖先

教育，等等

虚构了一些根本就不存在的责任 和意志形式。在根本就没有正义 和非正义的先决条件 的情况下，人们不应该谈论一种非正义。说一个心灵本来就与任何 心灵相同 [62] ——或者说应该 相同：这是一种极其糟糕的乐观主义幻想。值得想望的倒是反面的情形，最大可能的不一样 以及因此而来的摩擦、斗争和冲突：而幸好值得想望的就是现实！

11 [157]

对于平等权利 的意图，说到底对于平等需求 的意图，我们这种商业和政治选票等值性的文明类型的一个几乎不可避免的结果，导致一种更高等的、更危险的、更奇特的，总而言之更新的 人类的出局和缓慢消逝：试验 仿佛终止了，达到了某种停滞状态。

11 [158]

反抗者的悲观主义（而不是“愤怒的悲观主义”）

11 [159]

关于“大厌恶”：既是 患上的，又是 自己造成的

神经质的天主教色情文学

法国的文学悲观主义 | 福楼拜。左拉。龚古尔。波德莱尔。

马尼饭店的晚餐

关于“大同情”

托尔斯泰，陀思妥耶夫斯基

帕西法尔

11 [160]

在波德莱尔看来，真正的文明在于原罪的缩减。 [63] 波〈德莱尔〉

11 [161]

法国人是饲养场里如此温顺的动物，任何一个栅栏都不敢跨越。

[64] 波〈德莱尔〉

这是拉丁种的动物：在他的住处，污秽也不令他讨厌，在文学上，他是个恋粪者。他钟情于排泄物…… [65] 波〈德莱尔〉

11 [162]

《伪君子》 [66]。不是一则喜剧，而是一个诽谤性小册子。一个无神论者，如果他恰好是一个受过良好教育的人，看过这个本子后就会想，人们决不应该向这个流氓提出一些难题的。波〈德莱尔〉

11 [163]

关于佩特罗尼乌斯，波德莱尔谈到其惊人的淫荡，其令人心酸的诙谐 [67]

胡说：但有代表性……

11 [164]

genus irritabile vatum [易怒的先知一族]

11 [165]

就像特里马西翁 [68]，把他的双手放在奴隶的头发上擦干净……

11 [166]

真切的书，真切的诗。

11 [167]

拜伦：饶舌的。但反之，正是这些崇高的缺陷造就了伟大的诗人：总是与美感不可分离的忧郁，以及激烈的、魔鬼式的、火一般炽烈的个性。 [69]

11 [168]

“……人类中伟大者唯有诗人、教士和战士：歌唱者、赐福者以及牺牲和自我牺牲者。其余的人都只是为吃鞭子而生的……”

11 [169]

“唯有贵族政体才是明智而可靠的。以民主制为基础的君主制或共和制同样都是荒诞而虚弱的”。

11 [170]

“首先为了自己做一个伟人和圣徒”。

11 [171]

“上帝是唯一为了统治甚至不需要实存的存在者”。

11 [172]

关于“奉献”理论……

爱情乃是卖淫之瘾。它甚至不是一种高贵的快乐，高贵的快乐根本不会引向卖淫。卖淫之最的存在者，就是最卓越的存在者，就是上帝。在一场演出中，在一场每个人都享有所有人的舞会中。这是何种艺术呢？卖淫 [70]

爱情可以起于一种慷慨的情感：卖淫之瘾。但它很快就会被占有欲所侵蚀。 [71]

11 [173]

论教会的女人气作为其独揽大权的理由。

11 [174]

爱情犹如刑讯，或者犹如一次外科手术。情侣双方总有一方是刽子手或者手术师。

爱情的最大乐趣何在呢？有人当着波德莱尔的面问道。一人答曰：在于接受。另一人答曰：在于奉献。这个人说：是自豪的快感。那个人说：是谦卑的快感（volupté d'humilité）。所有这些淫棍（orduriers）的讲法仿佛都是基督的摹仿。最后出现了一个恬不知耻的乌托邦主义者，竟断言爱情的最大乐趣在于为祖国造就公民。

至于我，我要说：爱情的独一无二、至高无上的快感就在于作恶的确定性。而男男女女们生来就知道，一切快感都在恶中。 [72]

11 [175]

女人们越是与我们疏离，我们就越是爱女人。对才女之爱乃是一种强奸者的快感。

11 [176]

瘦削比肥胖更赤裸裸，也更粗野。

11 [177]

热情不用于抽象而用于其他事情上面，乃是虚弱和病态的表征。

11 [178]

祈祷。故而要懂得享受苦涩的人生，并且祈祷，不停地祈祷。祈祷是积聚力量的容器。

11 [179]

民众为了不想要伟人而无所不为。所以，伟人为了生存就必须具有一种攻击力，一种比千百万个体发展起来的抵抗力更大的攻击力。

11 [180]

关于瞌睡，每天晚上的不祥之遇 [73]，人们可以说：人凭着一种勇敢入睡了。倘若人们不知道这种勇敢起于对危险的无知，那它就是不可理解的。

11 [181]

这些漂亮的大船，轻轻漂荡在静静的水面上，这些强大的交通工具，神态闲散，诉说着乡愁，不正以一种无声的语言对我们说：“我们何时启程，驶向幸福的彼岸 [74]？”

11 [182]

在政治上，真正的圣徒是那些鞭笞和杀戮人民的人——为了人民的利益。

11 [183]

美，正如波德莱尔所理解的那样（以及 理查德·瓦格纳——），是某种炽热和悲哀，有一点不可靠，给人猜度的空间。

11 [184]

一颗既诱惑又美丽的头颅，一颗女性的头颅，这是一颗使人同时梦想着快乐与忧愁（但以一种含混的方式）的头颅；它带着一种忧郁、一种慵懒，甚至是一种履足的念头，——也可能是一种相反的念头，即一种炽烈，一种生命的欲望，又有一种酸楚涌上心头，犹如刚刚经历了失落或绝望。神秘、惋惜同样也是美的特性。

11 [185]

一个美男子不必（也许在一个女人眼里不然）怀有这样一种肉欲观念，后者在女人看来通常是一种忧郁的观念，更是一种诱人的挑逗。不过，连这种男子也会有某种炽热和悲伤，关于精神需要，关于暗藏不露的抱负，一种权力观念，它根本上（是）隆隆作响（gronde）而又没有应用的，偶尔也有一种出于报复心的冷漠观念，[75] 偶尔——在最有趣的情形下——是神秘，最后就是灾难（*le malheur*）。

11 [186]

自我崇拜（*Auto-idolâtrie*）。性格的诗意和谐。性格与能力的谐调。保存全部能力。使所有能力增长。一种狂热崇拜。

11 [187]

女人身上什么东西迷人，构成 她们的美。

麻木的神情，厌烦的神情，心不在焉的神情，恬不知耻的神情，冷漠的神情，藏而不露的神情，支配的神情，坚毅的神情，恶意的神情，病态的神情，猫一般的、混杂着稚气、懒散和狡黠的神情。[76]

11 [188]

在新教国家里，缺乏两件东西，它们对一个受过良好教育的男人的幸福来说是不可或缺的，那就是殷勤和崇拜（*la galanterie et la dévotion*）

11 [189]

坏趣味的迷人之处：贵族式的乐趣是要令人反感。

11 [190]

斯多亚主义只有一件圣事：自杀……

11 [191]

女人是自然的，也就是说低劣的。她也总是粗俗的，也就是说与花花公子正相反。

11 [192]

一切变化中同时既有可鄙也有可喜的东西，既包含了背叛也进行着清理。

11 [193]

有一些人唯在人群中才开心。真正的英雄则能自娱自乐。

11 [194]

人们必须劳动，若不是出于趣味，至少是出于绝望，因为认真考量一切之后，劳动是比消遣更少无聊的。

11 [195]

完全还是小孩时，我就感到自己心里有两种冲突的情感：生命的恐怖和生命的狂喜。这正是一个懒散的神经质者的情况。 [77]

11 [196]

波德莱尔说自己：“德·迈斯特尔 [78] 和埃德加·坡 [79] 教会了我发牢骚”

11 [197]

死刑，一种至今完全未被理解的神秘观念的结果。死刑的目标并不是要在物质上拯救社会：它是要在精神上拯救社会和罪犯。为使牺牲趋于完美，必须有牺牲品方面的赞成和快乐。用氯仿处死被判死刑者，或许是一种邪恶行径：因为这会使他意识不到自己牺牲者一般的伟大， [80] 并且使之丧失了升天堂的机会。

就死刑而言，它起于渴望获得快感的人类心灵中的可鄙部分。残忍与快乐， [81] 犹如酷暑与严寒，乃是同一的感觉。

11 [198]

任何一种职务都有卑鄙的成分。

一个花花公子无所事事。您想想看，一个花花公子会怎样向民众说话，除了嘲弄还能有什么呢？

只有三种可尊敬的人物：教士、战士和诗人。认识、杀戮和创造。

其他人听任剥削压榨，注定当牛作马，也就是从事人们说的各种职业。

11 [199]

乔治·桑这个女人是一个道德主义者。

——她有着著名的流畅文笔，为布尔乔亚们所喜爱。

——她很愚蠢，很沉闷，很饶舌。在道德事情上，同样的判断深度，同样的细腻情感，就像门房和下女们。

——一个不愿离开舞台的幼稚老女人

——她说服自己，相信自己的好心肠和好头脑，并且极其愚蠢地说服别人也这么做。

——我不能回想这只笨鹅（*stupide créature*），一想起来总不免生出一种厌恶的颤栗。

11 [200]

我在法国感到无聊，因为那里所有人都与伏尔泰相似。伏尔泰是一个毫无诗意的人（爱默生把他遗忘了），街头混混们的头，浅薄者的王子，反艺术者，看门人的传道者。[82]

11 [201]

伏尔泰对不朽灵魂的嘲讽，九个月间，灵魂居于屎与尿之间。波德莱尔从这种定位中猜到了“神意对爱情的戏弄和讽刺，在世代生成的模式上，则是一个原罪的表征。事实上，我们只能用排泄器官做爱”。[83]

11 [202]

教会对爱情的消毒：婚姻

11 [203]

时髦。什么是高等人？不是什么专门人物。高等人是有闲暇和受过良好教育的人。富有且热爱工作。[84]

11 [204]

爱情的无聊处就在于：它是一种犯罪勾当，人们在其中不得不有一个同谋。

11 [205]

但愿你是耶稣会士和革命党，就像所有真正的政治家命中注定是这样的，事实上也就是这样的……

11 [206]

独裁者只是人民的仆人而已，别无其他；而且，荣耀 乃是适应的结果——适应一种带有民族劣根性的精神——

11 [207]

什么是爱情呢？一种走出自我的需要。

人是一种会崇拜的动物。崇拜就是自我牺牲和卖淫。同样，一切爱情都是卖淫。

不可摧毁的、永恒的、普遍而有创造性的人类之残忍。对血腥的爱，沉醉于血，沉醉于民众。

11 [208]

请注意！要藐视民众，藐视常识，藐视心灵，藐视灵感和自明性。
[85]

人们怎么能让女人们进教堂呢？她们能与上帝进行什么样的谈话呢？

永恒的维纳斯（心血来潮、歇斯底里、奇思异想）是魔鬼的诱惑性形式之一。 [86]

11 [209]

在爱情中，情投意合（l'entente cordiale）是一种误解的结果。这种误解乃是乐事。 [87] 鸿沟依然没有消除。

11 [210]

“要保持平庸啊！” [88] 圣-马克·吉拉尔丹 [89] 高呼，怀着对高贵者的强烈仇恨。

人们不该把民众的功劳和恶习记到主宰他们的统治王侯们的账上。民众的功劳和恶习几乎总是要归于前一届 政府的氛围。

路易十四继承了路易十三的人：光荣（gloire）。

拿破仑继承了共和国的人：光荣。

拿破仑 [90] 继承了路易·菲力普的人：耻辱（déhonneur）。

人心中有不可根除的卖淫爱好：原来人有对孤独 的恐惧。——人喜欢两人在一起。

天才（即l'homme de génie）喜欢独处，所以孤独。

荣耀，就是保持孤独状态，并且以某种特别的方式自我出卖。

正是这种对于孤寂的恐惧，对于在外在肉身中遗忘自己的需要，人们美其名曰爱的需要。

论打女人的必要性。

就其本质来看，商业具有魔鬼般的凶恶。商业就是有借有还，借的时候还暗示着：得还给我更多的东西。 [91]

——任何一个商人的思想都是十分污浊的。

——商业是自然的，因此是卑劣的。 [92]

——所有商人当中最不可耻者是这样一种商人，他说：为了比那些品德不端的傻瓜们赚多得多的钱，我们要做有德性之人。对商人来说，诚实本身就是一种旨在赢利的投机。

——商业是邪恶的，因为它是自私的形式之一 [93] ——

唯有通过误解，才可能人人协调一致。倘若人们不幸理解了自己，人们就决不会互相了解了。

一个有头脑的人，也就是从来不能与他人好好相处的人，应该训练自己，学会喜欢与傻瓜聊天，学会喜欢阅读烂书。他将从中获得苦涩的享受，后者将充分补偿他的厌倦。

11 [217]

一位官员，一位大臣——他们可能是值得尊重的人：但他们绝不是神圣的。无个性的人，无独创性的人，是为职务而生的，也就是说，是为公仆身份而生的。

11 [218]

每一张报纸都表明最可怕的人性反常：一系列恐怖（un tissu d'horreurs）。这杯令人倒胃的开胃酒伴着文明人的早餐时光。这世上的一切都显露出罪行：报纸、城墙和人脸。^[94]——碰到一份报纸，一只干净的手如何可能不厌恶地痉挛呢？……

11 [219]

如果没有仁慈，我就只不过是一面响亮的铙钹。

11 [220]

我的谦卑曾是上帝的恩典。

11 [221]

我还不曾体验一个计划得到实现的快乐。

11 [222]

意志的一切退却都丧失了部分实质。

11 [223]

就像波〈德莱尔〉，有一天他感到愚蠢的翼风^[95]从自己身上掠过

11 [224]

要想治愈一切，苦难、疾病和忧郁，所缺的绝对只是工作成瘾。

11 [225]

“Ridentem ferient ruinae” [毁灭将打击嘲笑者] , [96] 这是题写在他肖像上的话。

11 [226]

—

人类必须完成一项总任务，人类作为整体要走向某一个目标，这种十分模糊而任意的想法还是十分年轻的。也许在它变成一个“固定观念”之前，人们又把它抛弃了……人类其实不是一个整体：它是一个由种种上升和下降的生命过程组成的无法分解的多样性——它并没有一个青年时代，也没有接着的壮年时代和最后的老年时代。也就是说，诸层次是混杂重叠在一起的——而且在几千年后，可能始终还有比我们今天能够证实的更为年轻的人的类型。而另一方面，颓废也属于人类的所有时代：到处都有渣滓和衰败材料，这就是生命过程本身，没落产物和残渣产物的排泄。

二

在基督教偏见的强力压迫之下，根本就不存在上述问题了：要旨在个体灵魂的拯救；人类延续方面的多或少则不在考察之列。最佳的基督徒们曾希望这事尽可能快地有一了断：——对于个体所急需的东西，没有任何怀疑……现在，已经为每个个体提出了任务，正如在无论哪个将来也将为某个未来者提出来一样：价值、意义、价值领域是固定的、无条件的、永恒的、与上帝一致的……与这个永恒类型相偏离的东西则是有罪的、邪恶的、受谴责的……

对于每个灵魂来说，价值的重点就在于自身：得救或者诅咒！永恒灵魂的得救！自身化（Verselbstung）的极端形式……对每个灵魂来说，都只有一种完美化；都只有一个理想；都只有一条通向拯救的道路……平等权利的极端形式，联系于一种对本己重要性的极度荒唐的视觉放大……灵魂的重要性纯属荒唐，它以一种可怕的畏惧围着自己打转……

三

现在，再也没有人相信这种荒唐的妄自尊大了：而且，我们已经用一把蔑视的筛子筛选了我们的智慧。尽管如此，那种通过接近一个理想的人来寻找人的价值的视觉习惯，依然未受动摇：根本上，人们既要维护自身化视角，又要维护在理想面前的平等权利。总而言之，人们以为知道：着眼于理想的人，什么是终极愿望……

但这种信仰只不过是一种由基督教理想造成的巨大娇惯纵容的后

果：在每一种对“理想类型”的慎重检验中，人们都会立即把这种基督教理想搬出来。人们相信，其一，知道向一个类型的接近是可想望的；其二，知道这个类型具有何种特性；其三，知道任何对这个类型的偏离都是一种倒退，一种阻碍，都是人类的一种力量和权力损失……梦想这种完美的人能为自己赢得绝对多数票：连我们的社会主义者，甚至功利主义者先生们，都不曾达到这种状态。——这样一来，似乎就有一个目标进入人类的发展过程之中了：无论如何，对于一种向着理想的进步的信仰，乃是今天用来设想人类历史上的一种目标的唯一形式。总而言之：人们已经把“上帝之国”的到达置入未来，置于尘世，置入人性之中，——但人们却从根本上坚持了对旧理想的信仰……

11 [227]

要理解：

所有种类的沉沦和病态都持续地参与了总体价值判断：在已经占了上风的价值判断当中，颓废甚至达到了优势地位：我们不仅必须反对当前所有由于蜕化引起的作为后果的贫困状态，而且也必须反对迄今为止所有残留的，也即依然存活的颓废。人类对其基本本能的这样一种总体偏离，价值判断的这样一种总体颓废，乃是一个地地道道的问题，是“人”这个动物交给哲学家的真正谜团——

11 [228]

悲观主义的主要种类，敏感的悲观主义（带有过重痛苦感的兴奋过度）

“非自由意志”的悲观主义（换种说法：缺乏对于刺激的抵抗力）

怀疑的悲观主义（害怕一切固定，害怕一切把握和触动）

与此相关的各种心理状态，人们统统可以在疯人院里看到，尽管有某些夸张。同样也可以看到“虚无主义”（穿透性的“虚无”感）

然而，帕斯卡尔的道德悲观主义属于哪个种类呢？

吠檀多派 [97] 哲学的形而上学悲观主义属于哪个种类呢？

无政府主义者的（或者雪莱的）社会悲观主义属于哪个种类呢？

同情的悲观主义（诸如列夫·托尔斯泰、阿尔弗雷德·德·维尼 [98]）又属于哪个种类呢？

——难道这些不都同样地是沉沦和病态现象吗？……过分看重道德

价值，或者过分看重“彼岸”之虚构，或者过分看重社会困境或一般苦难：对某个个别观点的任何此类夸张，本身就已经是一个病态的征兆。否定（Nein）胜过肯定（Ja）亦然！

在此不能混为一谈的是：对于言语和行为上的否定（Neinsagen und Neinthus）的乐趣来自肯定（Jasagen）的一种巨大力量和张力——那是所有富有而强大的人类和时代所特有的。可以说是一种奢侈；同样也是一种直面恐怖的勇敢形式；一种对于可怕和可疑之物的同情，因为此外人们也是可怕的和可疑的：意志、精神和趣味当中的狄奥尼索斯精神。

11 [229]

列奥巴尔迪 [99] 抱怨，而且也有理由抱怨：但他并不因此就属于完全的虚无主义类型。

11 [230]

我为十来个灵魂写作，我也许永远见不到他们，但仍然会爱慕他们。司汤达。

11 [231]

公元1844年，依赖于圣伯夫（约瑟夫·德洛尔姆）的波德莱尔说……圣伯夫对他说：“您说得对，我的诗与您的诗有关。我也品尝过同样的苦果，里面满是灰烬。” [100]

11 [232]

波德莱尔：（《快感》，阿莫里的故事）

而在镜子前，我已经完善了

残忍的艺术，那是出身时一个魔鬼赋予我的，

——痛苦的艺术，为产生一种真实的快感，——

使其沾上鲜血，刮去其伤口。

11 [233]

波德莱尔关于人类历史进展的观点。我们不会重又接近野蛮状态，比如按照南美共和国可笑的混乱（désordre bouffon），在那里，人们手持钢枪，在我们文明的废墟中间寻找着自己的食物。这或许还是以某种生命能量为前提的。机械学使我们美洲化，进步使我们心中的唯灵论部

分萎缩了，结果，社会主义者所梦想的一切疯狂的东西，都落后于实际现实。没有宗教，没有私有财产；甚至不再有革命。在政治制度中也不会显示出普遍的堕落（只有普遍的进步：不在乎名目）。难道我必须说，政治中剩下的少量东西，在普遍兽性的束缚中艰难挣扎，政治统治者们为了维护自己和创造一种秩序幻象，将不得不乞灵于那些手段，后者将使我们的现实人性瑟瑟发抖，可是却如此坚硬！（骇人听闻的！）这样一来，那个十二岁的儿子将逃离家庭，因其贪婪的早熟而得解放，为的是发横财，为的是与他无耻的父亲竞争，成为一家报纸的创办人和股东，如此等等。——于是，甚至那些娼妓也会有一种无情的智慧，谴责一切，钱之外的一切，甚至谴责感官的错误！于是，被我们叫做德性的一切东西，都被视为某种极其可笑的东西——对财富的强烈欲望。

[101] 公正将禁止那些不善于谋得自己的幸福的市民，等等。——堕落

我时而感到自己作为一个预言家的可笑。就我而言，我知道自己决不能从中找到一个神甫的仁慈。迷失在这个悲惨的世界里，与人群频繁接触，我犹如一个疲倦之人，回首往事，满目疮痍，唯有长年累月的醒悟和苦涩，面前则唯有一场风暴，其中毫无新鲜货色，既没有学说也没有痛苦。傍晚，这个男人度过了销魂的几小时——傍晚，这个人窃取了命运的一时欢娱——，晃着身子消化着晚餐，尽可能忘记过去，满足于现在，屈从于未来，沉醉于自己的冷血和纨绔做派，为自己没有与过去那些人一样低贱而自豪，凝视着雪茄的烟雾，他对自己说：“重要的是，良知安在？”——

11 [235]

来一点清新的空气吧！欧洲的这样一种荒唐状况再也不能持续下去了！在这种蠢牛般的民族主义背后隐含着某种思想吗？现在，当一切都指向更大的共同利益之时，激起这样一种粗野的自尊心又会有什么价值呢？……而且，这竟然被称为“基督教国家”！而且，宫廷教士之类的恶棍竟然就亲近于最上层！……而且，这个“新帝国”，又是建立在那个最陈腐和最可鄙的想法上的，那就是权利平等和选举平等……

而且这是在某种状态中，在那里，精神的非独立性和非民族化跃入眼帘，而今日文化的真正价值和意义就包含在一种相互的融合和促进中！

欧洲经济上的统一过程势在必行——而且同样地，作为反应，必将出现和平党派……

对某种毫无用处的状态中的优先地位的争夺：这种大都市文化、报刊文化、狂热文化、“无目的状态”的文化

一个和平党派，没有多愁善感的举动，它禁止自己和自己的子孙们进行战争；禁止动用法庭；它招致了斗争、冲突、对自己的迫害；至少在一个时期内，是一个受压迫者的党派；随即就是大党了。反对报复感和同情感。

一个战争党派，对自己同样讲原则，同样严厉，在相反的方向上前进——

佛教与基督教：与怨恨作斗争。

取缔“刑罚”。取代一切暴力手段的“平衡”。

原始基督教乃是对国家的废除：

它禁止誓言

兵役

法庭

自卫和对某个整体的保卫

本族与外族的区分；等级制亦然

基督榜样：他不反抗加害于他的人们（他禁止防卫）；他不自卫；更有甚者：“他要转过左脸让人打”^[102]（对于“你是基督吗？”这个问题，他答道：“从现在起你们就会看到了”，等等）

——他禁止自己的门徒们保卫他；他让人注意到，他可以得到帮助，但他不想要。

——基督教也是对社会的废除：它优待一切被社会排斥的东西，它发迹于那些臭名昭著者、受谴责者、种种麻风病、“罪人”、“税吏”和娼妓、最愚蠢的民众（“渔夫”）；它鄙弃富人、学者、高贵者、有德性者、“君子”……

动力依然不变：怨恨、民众起义、失败者反抗

（佛教的情形就不同了：佛教并非产生于一种怨恨运动。它反对怨恨，因为怨恨促发行动）

这个和平党派明白，在思想和行动上放弃敌意，乃是一种区分和保存的条件

：这里含有心理学的困难，它阻碍了人们对基督教的理解。

那种把基督教创造出来的欲望会强求一种反对它自身的原则性斗争

唯有作为和平和无辜之党派，这种起义运动才有一种获得成功的可能性：它必须通过极端的温和、甜蜜、温厚获胜，它的本能理解这一点

绝招：否定、谴责欲望（人就是欲望的表现），通过行为和言语不断地夸耀这种欲望的对立物——

11 [241]

生存权、劳动权、幸福权！！！！

11 [242]

一个“迷人博士”的美梦——勒南

11 [243]

基督徒们从未实行耶稣为他们规定好的行动：而且，关于“信仰”和“通过信仰的辩护”的无耻闲谈，以及关于信仰至高而唯一的意义的无耻闲谈，只不过是教会没有勇气、更没有意志去信奉耶稣所要求的事业这样一个事实的结果而已。

11 [244]

佛教徒的行为不同于非佛教徒；基督徒则与所有人一样行为，而且拥有一种充满仪式和情绪的基督教——

11 [245]

欧洲基督教的深刻而可鄙的欺骗性：我们真的理应受到阿拉伯人、

印度人、中国人的蔑视……人们且听听第一个德国政治家关于欧洲真正忙碌了四十年的事情的讲话吧……人们且听听宫廷布道者——伪君子的语言吧

11 [246]

——不要抵抗“恶”……

但如果人们并不相信善与恶，这又意味着什么呢？

11 [247]

——旧法律反抗邪恶并且以怨报怨，新法律不报复，不反抗

11 [248]

——只有当人们以德报怨，并且使人与人之间不再有差异时，事情才会好转

11 [249]

耶稣否定 教会、国家、社会、艺术、科学、文化、文明

所有 智者在自己的时代里都同样否定文化价值与国家组织。——

柏拉图，佛陀，

11 [250]

人们必须毁掉这座庙宇，三天后把它重建起来。

11 [251]

一生当中，我一刻都没有成为过基督徒：我把自己目睹的一切都视为基督教，视为一种可鄙的话语歧义性，一种对于所有通常起统治作用的权力的真正胆怯……

基督徒拥有普遍义务兵役制、议会选举权、报章文化，并且置身于所有谈论着“罪恶”、“拯救”、“彼岸”以及十字架上的死亡之类的 [103]——：人们如何可能受得了这样一种乱七八糟啊！

11 [252]

你们所有人没有勇气去杀死一个人，或者哪怕只是去鞭打一个人，或者哪怕只是去——但在国家中，巨大的疯狂征服了个体，以至于

个体竟拒绝 为自己所做的事负责（服从、誓言等）。

——一个人为效力于国家而做 的一切，皆有悖于自己的天性……

——同样地，他为了将来效力于国家而学习 的一切，也有悖于自己的天性

这是通过分工 达到的：以至于再也没有人来承担全部的责任。

：立法者与执法者

：纪律教员与那些受纪律约束而变得严厉无情的人们

国家作为组织化的暴力行 为……

11 [253]

耶稣讲了些话，那么暧昧和神秘；哪怕只是把这些话看作真实的，人们也需要信仰：

11 [254]

“凡在人中间崇高的，就是一种对上帝的恐怖”

11 [255]

欧洲的精神状态：我们的野蛮

关于一种个体人格延续性的可鄙而可怜的胡说八道：那是印度人、犹太人和中国人已经超越了的一个观点

对上帝的信仰

11 [256]

进入真实的 生命——

——人们过着普通的生活，由此把自己的个人生命从死亡中挽救出来——

11 [257]

——教会 正是耶稣布道所抨击的——而且他教导自己的门徒要反对教会，与之作斗争——

11 [258]

——互惠性，要求得到酬报的隐含意图：人类价值贬降的最棘手形式之一。它带来那种“平等”，后者把距离的鸿沟贬为非道德的……

11 [259]

——人们既没有生存权，也没有劳动权，更没有“幸福”权：个别的人与最低级的蠕虫并没有什么不同。

11 [260]

——“为了信仰，要做什么？”——一个荒唐的问题。

11 [261]

基督教缺乏的就是遵循基督下令要做的一切。

那是平庸的生活，但却是用蔑视的目光来解释的

11 [262]

上帝创造了人，幸福、闲散、无辜而不朽：我们的现实生活则是一种虚假、堕落、有罪的此在（Dasein），一种惩罚性的实存（Strafexistenz）……苦难、斗争、劳动、死亡被估价为针对生命的抗辩和质疑，被估价为某种不该持续下去的非自然的东西；人们需要——也拥有！——对付这种东西的药物……

11 [263]

从亚当开始，直到今天，人类一直都处于一种不正常的状态之中：为了结束这种不正常的状态，上帝亲自献出了自己的儿子来赎亚当的罪：生命的自然特性乃是一种诅咒和惩罚；基督把正常状态归还给信仰他的人：他使自己的信徒幸福、闲散和无辜。——可是，如若没有劳动，大地就不会开花结果；如若没有痛苦，女人们就养不出小孩，疾病就不会终止：在这里，最虔信者与最不虔信者一样地处境恶劣。说人已经摆脱了死亡和罪恶，唯此类不允许检查的主张，是教会益发确定地坚持的。“他免除了罪恶”——不是通过自己的行动，不是通过他自己的一种严酷斗争，而是通过拯救行动而得到赎罪的——因而是完美的、无辜的、天堂般的……

真实的生命只是一种信仰（也即一种自欺、一种癫狂）。整个争斗不止、充满光明和黑暗的现实此在（Dasein）只不过是一种恶劣的、虚假的生活：从中解脱出来，乃是一项使命。

11 [264]

宗教伪造了 关于生活的观点：科学和哲学始终仅仅制作了这种学说的ancilla [女婢]

人们是不是信仰上帝、基督和亚当：人们达成一致的是，生活只是一种欺骗，根本不是真实、现实的东西——

11 [265]

生活是恶劣的：而生活的改善并不取决于我们。这种改变是从我们之外的法则出来的。——科学上的决定论与对拯救行为的信仰，两者立身于相同的基础之上。

同样也在于：两者都赋予人类一种追求幸福的权利；两者都用这个尺度来谴责当下的生活——

11 [266]

人人都在问：“为什么生活不像我们所愿望的那样？生活何时 才像我们所愿望的那样呢？”

11 [267]

请注意！请注意啊！“人，无辜、闲散、不朽、幸福”——这种关于“最高愿望”的观点是尤其要批判的。

为什么罪责、劳动、死亡、苦难（还有 基督教所讲的认识）背悖于 最高的愿望？

“福乐”、“无辜”、“不朽”之类的腐败的基督教概念——

11 [268]

“人类相互间的和平”：作为可设想的至高的善：上帝之国

11 [269]

你们要与所有人和平相处，不要审视任何人，就好像他人是一种虚无或者多么荒唐似的！如果和平受到了伤害，你们就要尽全力把它恢复起来。对上帝的尊重完完全全在于消除人类之间的敌意上。为了不至于伤害到内在的和平（这种和平才是真实的生活），你们要以最少的讨论来达成和解。什么东西尤其会损害和平呢？首先是性的欲望：一夫一妻制就是来对付这个的，而且难解难分。第二种诱惑是誓约：它把人类引

入罪恶中：在任何情况下面，你们都不要向任何人宣誓，为的是只让上帝来做你们的主宰。第三种诱惑是那种叫做公正的复仇：你们要忍受烦恼，可不能以毒攻毒，以怨报怨啊！第四种诱惑是本族与外族的区分：你们不要因为你们的民族性和来源而破了与任何人的和平！

上述五条指令的践行能造成那种人心渴望的状态：四海之内皆兄弟，人人和平共处，人人都终生享有世上的财富……

《路加福音》，第4章，第18行

“主悦纳人的禧年”——从他口中吐出的迷人话语——

11 [270]

人无权要求什么，人有义务来回报他所领受的善事：他不该与任何人发生争执。即便他献出了自己的生命，他也回报不了他所获得的一切：因此他的主不可能对他不公的。但如果人提出自己对于生命的权利，如果人与万物的原理（他正是从中获得生命的）发生争执，那他就只证明了一点——他并不理解生命的意义。在领受了某种善事之后，人还会要求其他的。寓言中的劳动者感觉闲散、不幸：主赋予他们最高的生命幸福——劳动。他们接受这个善事，总还是不满意。他们有自己的关于劳动权利的错误理论，因而也要求一种对自己劳动的酬报。他们并不理解，他们已经白白得了最高的财富，他们是要对此表示感谢的——而不是索要酬报。《马太福音》，第20章，第一行，《路加福音》，第17、5、10章。

这番教导的要义在于对个人生活的放弃：而你们要求的却是个人荣誉，——一种个人的酬报……世上有荣誉和个人权力；你们，我的门徒们啊，应该知道生命的真正意义并不在于个人幸福，而倒是在于：人为人人，在人人面前都要谦卑……基督劝告你们不要轻信：他教导你们真正区分善与恶、主与次……

使徒彼得不解这番教导：所以他缺乏信仰。按劳取酬 唯从个人生活方面来看才有其意义。对于按劳取酬的信仰乃是关于个人生活的理论的一个结果……

11 [271]

信仰不可能来自对其话语的信赖：它只可能来自对我们处境的洞察。人们不可能通过奖赏与惩罚的许诺来创造信仰——要是我们不接受那种依然向我们开放的拯救，那么，有“移山”之力的信仰就只能建立在关于我们无可逃的沉船之灾的意识基础上……——生命合乎主的意志 ——

《马太福音》，第21章，第18行

——早晨回城的时候，他饿了。他看见路旁有一棵无花果树，就走到跟前，在树上找不着什么，不过有叶子，就对树说：从今以后，你永不结果子！那无花果树就立即枯干了。门徒看见了，便稀奇地说：无花果树怎么立刻枯干了？——

五条命令：不可动怒；不可通奸；不可宣誓；不可用暴力自卫；不可上战场。你们可能暂时违反这些戒律，正如现在你们违反民法典（code civil）与世俗法典（code mondain）的条款。然而，在安宁的时刻，你们将不会做你们现在做的事了：你们将不会把一种实存（Existenz）组织起来，这种实存使不可动怒、不可通奸、不可宣誓、不可用暴力自卫、不可上战场这五戒的任务变得十分困难了。倒不如为自己组织一种实存，它会使你们难以做到这五戒！

对于你们现在这种生活来说——托（尔斯泰）对不信神者、对我们这些哲学家说——你们其实没有任何规则，除了那些由你们所瞧不起的人所制定，并且由警察所实施的。耶稣的教诲给了你们这些规则，它们的的确确是与你们的法律相一致的，因为你们有关利他主义或者独特意愿的法律，无非是对耶稣这一教诲的一种蹩脚解释。 [104]

托尔斯泰：《论宗教》，莫斯科，1884年1月22日

根本没有上帝是为我们的罪而死的；根本没有什么因信得救；根本没有死后复活——这一切都是对本真基督教的伪造，而人们必须要那个不祥的古怪之人对这种伪造负责；

典范式的生命就在于爱和谦卑；在于那种甚至并不排除最低等者的心灵丰富性；在于正式放弃持有权利的愿望，放弃防卫，放弃个人胜利意义上的得胜；在于那种对尘世福乐的信仰（尽管有困苦、抵抗和死亡）；在于那种和解，在于那种没有愤怒、蔑视的状态；不想得到酬报；不与任何人结盟；最具宗教—精神性的无主状态（Herrenlosigkeit）；在要求贫困的臣服生活的意志支配之下，过着一种十分骄傲的生活。

既然教会已经采纳了整个基督教实践，并且完全真正地认可了国家生活，耶稣所反对和谴责过的那种生活，那么，教会就不得不在某些地方改变基督教的意义：把它变成对不可信之物的信仰，变成祈祷、礼拜、节日等等的仪式。“罪恶”、“宽恕”、“惩罚”、“奖赏”概念——所有这一切在原始基督教中完全微不足道，几乎被排除掉了，现在却占了上风。

希腊哲学与犹太教的一个可怕的大杂烩；禁欲主义；持久的审判和谴责；等级制；——

11 [276]

如果人们不明白教会不只是一幅关于基督教的讽刺画，而且是一场有组织的针对基督教的战争：——

11 [277]

托尔斯泰，第243页 [105]

“耶稣的教义无论如何都不能与我们这个世纪人们面对世界的方式相反；首先它与他们的形而上学相一致，但又给了他们所没有的东西，那是他们不可或缺的，也是他们所寻求的：它给他们指明生活的道路，不是一条未知的道路，而是人人都探索过并且都熟悉的道路”。 [106]

第236页

在教会的解释（它们被视为信仰）与我们这代人的真实信仰（它在于服从社会和国家的法律）之间的冲突，已进入了一个尖锐的阶段，而我们大多数文明人只是靠着对市政官吏和军警的信任来了解自己的生活的。如果情况完全如此，那倒是非常可怕的；但幸运的是，有那么一些人，我们时代中最优秀的人，他们并不满足于这种宗教，而是拥有完全不同的一种信仰，那是与人的生命应当如何度过这一点相关的。这些人被看作最恶劣的、最危险的，而且主要地，被看作对一切存在者最不相信的人：然而，他们才是我们时代最相信福音教义的人，如果说不是全部，也至少是一部分……他们甚至常常会恨耶稣……迫害他们、诽谤他们，将是徒劳的，唯有他们，才会抗议而不是服从广受欢迎的秩序；因此，在我们时代里，唯有他们在过着一种经过认真思考的生活，而不是动物式的生活；唯有他们，才有信仰。 [107]

11 [278]

请注意！一旦人们着眼于人如何善于排除困难、坚持不懈、利用环境克服对手来看待人，则人们就不可能对人有充分的尊重了；与之相

反，如果人们就人的愿望来看人，则人就是极其荒唐的猛兽……就仿佛为了恢复自己强大的男子汉德性，人就需要有一个怯懦、懒惰、虚弱、媚人、恭顺等性格的游戏场所：看看人类的愿望、“理想”吧！有所愿望的人从自己身上的永恒宝物、从自己的行为中恢复过来：在虚无、荒唐、无价值、幼稚可笑的东西中。在这样一个点子多、办法多的动物身上，精神的贫困和无力是令人吃惊的。“理想”可以说是人类要偿付的处罚，为的是人在完成所有现实而紧迫的任务时必须承担的巨大费用。如果实在性中止或者消失了，就会出现梦想、疲惫、虚弱：所谓“理想”正是梦想、疲惫、虚弱的一种形式……如果最强大的人物和最昏聩无力的人物遭受到这种状态，则两者将并无二致：他们会作一番神化，把劳动、斗争、激情、张力、对立的中止神化了，总之是把“实在性”的中止神化了……把认识争斗、认识努力的中止神化了。

无辜：这是他们对愚昧化的理想状态的叫法

福乐：懒惰的理想状态

爱：再也不想有任何敌人的群盲的理想状态

由此，人们就把一切贬低和损害人类的东西都吹捧为理想了。

11 [279]

耶稣把一种真正的生命、一种真实的生命与那种通常的生活加以对照：离他最远的莫过于一个“被永恒化了的彼得 [108]”、一个永恒的人格延续之类的愚蠢的胡说八道。他所反对的正是“人格”的妄自尊大：他怎么可能想要把“人格”永恒化呢？

同样地，他也反对教区内的等级制：他从未许诺过什么按功行赏：他又怎么可能认为彼岸有赏与罚呢！

11 [280]

我看不出来，耶稣发起的起义是针对什么的：要是它不是针对犹太教会的话，——教会正是在我们今天的字面意义上被理解的……那是一次针对“善人和正义者”、针对“以色列圣徒”、针对社会等级制的起义——不是针对腐败，而是针对社会阶层、风俗礼仪、程式、秩序、特权、宗教傲慢以及宗教领域极端拘谨作风的专横统治，——那是对“高人”的不信（Unglaube），此词是在宗教意义上来理解的，而这种不信在此导致了反抗，引发了一种对一切教士和神学家的谋杀。然而，受如此这般置疑的等级制却是犹太民族赖以继续存在下去的基础，是犹太民族千辛万苦争得的苟且偷生的最后机会，是犹太民族古老的政治特殊生存的遗物：一种对等级制的攻击就是对最深层的民族本能的攻击，对犹太

人的民族自我保存意志的攻击。这个神圣的无政府主义者号召低等民众、被驱除者和“罪人们”与“统治阶层”发生冲突——他所使用的是一种至今也依然会被运送到西伯利亚的语言——；只要在此类情形下还可能有一种政治犯的话，那么，这个无政府主义者就是一个政治犯了。这一点也把他送上了十字架：这方面的证据是十字架上的题词，即：“犹太人之王。”没有任何理由与保罗一起断言耶稣是“为他人的罪”而死的……实际上耶稣是为他自己的“罪”而死的。倘若把这种人置于其他境况中，例如把他置身于今日欧洲中，那他就会作为虚无主义者而生活、说教和讲话：而且即便在此情形中，人们也会在他的同党那里听说，他们的大师是为公正和人间之爱而死的——不是因为他自己的罪责的缘故，而是因为我们的罪责的缘故（——也即如今的统治阶级的罪责：因为统治本身在无政府主义者那里就已经被视为罪责了。）

11 [281]

保罗以一种对于非犹太人的需要的本能直觉，把早期基督教运动那种伟大的象征转化为明确的和非象征的东西：一方面，他从真实生活与虚假生活的对立中弄出这种尘世生活与那种以死亡为桥梁的、天国的彼岸生活的对立（——他把死亡这座桥梁置于时间运动中，无论是现在还是过去——）。为此目的，他动用了完全的异教，采纳了个体灵魂不朽观念，某种既反犹太教又反基督教的东西。然而，在整个世界上，凡有隐秘崇拜的地方，人们都相信这样一种延续，而且都是在一种赏与罚的视角之下。罪人必在彼岸还清罪责，这种观念的阴影造成了对异教的阴暗化；而举例说来，这样一种阴暗化就是伊壁鸠鲁所反对的……保罗的绝招是：把基督死后又为人所见这样一种信仰（亦即一种集体幻觉的事实）鼓吹成一种神学逻辑，就仿佛不朽与复活是主要事实，可以说是耶稣救恩秩序的最后一招（——为此，古代教徒们的整个学说和实践就必定被弄得乱七八糟了）

这正是事物的幽默所在，一种悲剧性的幽默：保罗恰恰大规模地重建了耶稣毕生宣布无效的东西。最后，当教会做好准备后，它甚至承认了国家的此在……

11 [282]

请注意！佛教和平运动的一个幼稚发端，来自满怀怨恨的真正群盲……但却通过保罗转变为一种异教的神秘学说了，后者终于学会了与整个国家组织协调一致……并且发动战争、审判、刑讯、发誓、仇恨。

保罗是从具有宗教热情的大众的神秘需要出发的：他寻求一个牺牲者，一种借助各种隐秘崇拜形象坚持斗争的血腥幻术：十字架上的上帝、饮血、与“牺牲者”的unio mystica [神秘合一]

他寻求把那种持续实存（Fortexistenz）（个体灵魂的福乐的、已经洗尽罪恶的持续实存）当作复活而与那个牺牲者发生因果关系（按照狄奥尼索斯、米特拉 [109]、奥西里斯 [110] 的类型）

他急需使罪责和罪恶概念突显出来，不是一种新的实践（就像耶稣本身所指明和教导的那样），而是一种全新的崇拜，一种全新的信仰，对一种类似于奇迹的转变的信仰（因信得“救”）

他理解了异教世界的伟大需要，并且从基督的生死事实中弄出一种完全任意的选择，重新强调一切，处处设置重点……他已经从原则上宣布了原始基督教的无效……

对教士和神学家的谋杀，由于保罗而归结于一种新的教士团体和神学——一个统治阶层，也是一个教会

对“人格”的过度妄自尊大的谋杀，归结于对“永恒人格”的信仰（即对“永恒救恩”的忧心……），归结于对个人利己主义的最悖谬的夸张。

人们看到，随着十字架上的死发生了什么。保罗显现为不祥的反福音 [111] 的恶魔……

11 [283]

一个人的有害性已然要成为一种对人的抗辩！……仿佛在生命的伟大推动者中间并没有大罪犯的位置似的！……

我们不以我们的愿望伤害动物们；也包括自然；但对于人类，我们却绝对有不同的意愿……

倘若必须要有一种意志、一种决定、一种表决才能形成那些异乎寻常的人，那么，这种人就决不会受到追求……

据我所知：倘若人们把伟大而稀罕的人的产生归结于众人的赞同（也包括：众人知道什么性格属于伟大，以及同样地，一切伟大是以谁为代价而发展起来的）——那么，这决不会阻碍一个重要人物……

事物的进程并不取决于绝大多数人的赞同：正因为这样，世上才出了一些令人惊讶的事……

11 [284]

在摩洛哥，人们可以认识中世纪；在科西嘉岛，人们可以了解犹太人和阿拉伯人鼎盛时期的历史；在阿拉伯，人们可以熟悉宗法制时代；

——

感觉更强大——或者换种说法，即快乐——总是以某种比较为前提的（但未 必是与他人相比较，而是与自身相比较，在某种增长状态中，而且人们首先并不知道 怎样进行比较——）

——人工 强化：无论是通过令人兴奋的化学药品，还是通过令人兴奋的谬误（“幻觉”）

例如，安全 感，正如基督徒所具有的那种安全感。基督徒由于自己具有的可信任感、忍耐感和镇定感而感觉到自己的强大：他把这种人工强化归功于那种妄想，即以为自己受到了上帝的庇护

例如，优越 感，比如当摩洛哥的哈里发 [112] 只看到地球仪上他的三大联合王国占了地球的五分之四面积时

例如，独一无二 感，比如当欧洲人想象文化进程发生在欧洲，它本身就似乎是一种缩短了的世界过程；或者，基督徒使一切此在根本上都围绕着“人类之救恩”打转——

关键乃在于人们在哪里感受到压力、不自由：按照不同的情况，产生出不同的强大 感。举例讲来，对于一位哲学家而言，置身于最冷酷、最严峻的抽象体操（Abstraktions-Gymnastik）当中，他就会获得如鱼得水之感：而色彩和音调则使他感到压抑，更谈不上那些阴郁的渴望了——其他人把它们称为“理想”。

关于自尊心的形态学：

第一个观点

A：在人格自尊心、价值设定的首创精神还根本不可能的时候，何以同情感和集体感 就是较低级的、准备性的阶段

B：何以集体自尊心的高度，对于部族间距的自豪感，非同寻常的自我感觉，对调解、平等、和解的反感，乃是一所培养个体自尊心的学校：这是因为它强制个人去体现 整体的骄傲……因为个人要在人格上表现出集体，他就必须以一种对自身的极端尊重来言语和行动……

同样地：如果个体感到自己是神性的工具和传声筒

C：何以这些非自身化（Entselbstung）形式事实上赋予人格一种巨大的重要性：因为更高的暴力利用了这些形式：对自身的宗教性畏惧本

身就是预言家、诗人的状态.....

D：何以对于整体的责任使个人养成，并且使个人有可能获得一道远大的眼光，一种严酷而可怕的手腕，一种仪态上的审慎、冷静和大方，后者或许不是他为自身的缘故而能承认的

总而言之：集体自尊心是一所培养人格独立性的大预科学校

高贵的阶层就是继承这种训练的阶层——

11 [287]

权力概念，无论是上帝的权力还是人的权力，总是同时包括了有益与有害两方面的能力。在阿拉伯人那里是这样；在希伯来人那里亦然。所有长得强壮的种族概莫例外。

如果人们以二元论方式把这两种力量分离开来，那就是一个灾难性的步骤.....道德因此就成为生命的掺毒者.....

11 [288]

我的朋友们啊，如今人们已经不得不用四肢在这个“国家”里爬行，并且像一头蠢驴那样叫唤：面对瘟疫，必须使用欺骗手段，称自己是一头蠢驴——这是为了不被这种疯狂所传染的唯一手段

11 [289]

爱娃 [113] 就是那条蛇：她位于圣〈经〉谱系的顶端（正如蛇通〈常〉也作为专名出现在希伯来人那里）

11 [290]

行割礼的意义是对第一流男子气概的一次检验（人们结婚前的一个成熟证据）：阿拉伯人把行割礼叫做“剥皮”。这场面是在露天进行的：父亲和亲友拥在男孩的四周。手术师（tonsor）拔出刀，在割掉包皮之后，剥去阴茎（即外生殖器）连同从肚脐直到髋骨部位的所有的皮。这当儿，男孩右手持刀在手术师背上方挥舞，叫喊着：“割吧，别怕！”要是手术师犹犹豫豫的，手发起抖来，那就倒霉了！而如果男孩因为疼痛而大叫起来，他父亲就会当场把他杀死。最后，男孩发出一声gloria Deo [谢天谢地！]，进入帐篷里，痛得倒在地上。有些男孩因为严重化脓而死掉，十人当中最多有八人能活下来：他们没了阴毛，肚皮上留下一片苍白的皮肤。（在阿西尔 [114] 省）

11 [291]

野蛮的=未行割礼的，无论犹太人还是阿拉伯人皆然

11 [292]

基督教并没有理解圣餐：肉和酒通过自然途径变成耶稣的肉和血，由此达到communio [共融] ——

所有集团都是血缘集团。血缘集团不仅是天生的，也可以后天获得；恰如血不只是天生的，也可以是后天获得的。凡共餐共饮者都从同一个源泉更新自己的血，都把同一种血带入自己的血管中。一个陌生人，甚至于一个仇人，若是与我们共餐（即便我们不乐意或者有违我们的意愿），那么，至少有一阵子，他因此会被纳入到我们的肉和血的集团中。

11 [293]

歃血为盟乃最古老的结盟手段。会宴社团是宗教集团。为结盟提供鲜血的牲畜就是牺牲品；结盟是通过各种牺牲品进行的。

11 [294]

“基督教”已经成了某种与其创建者的行为和意图根本不同的东西了

这就是古代伟大的反异教运动，利用了基督教创建者的生活、学说和“话语”来加以阐述，但却根据根本不同的需要模式，作了一种绝对任意的解释：被转渡为所有现有的隐秘宗教的语言了——

这就是悲观主义的临近，而耶稣是要为上帝的羔羊们带来和平和幸福

：而且是弱者、失败者、苦难者、受压迫者的悲观主义

它的死敌是：1) 性格、精神和趣味上的权力；“世俗性”。2) 古典的“幸福”，高贵的轻率和怀疑，坚定不移的自豪，智者古怪的放纵和冷漠的自足，在仪态、话语和形式方面的希腊式狡黠，——它的死敌就是罗马人，同样还有希腊人。

反异教（Antiheidenthum）要在哲学上论证自己并且使自己成为可能的努力：对于古代文化的双重形态的嗅觉，特别是对于柏拉图这个本能的反希腊者和闪米特人 [115] 的嗅觉……同样还有对于斯多亚主义的嗅觉，斯多亚主义本质上乃是闪米特人的作品（——作为威严的“尊严”、律法、作为伟大性的德性、自我责任、权威、作为最高的个人自主性——这都是闪米特式的：

斯多亚主义者是一个包裹在希腊尿布和概念里的阿拉伯酋长

11 [295]

基督教自始就把象征因素转化为粗鄙性了：

1) “真实的生命”与“虚假的生命”的对立：被误解为“此岸生命”与“彼岸生命”的对立

2) 与易逝的个体生命相对立的“永生”概念，作为“个体不朽性”

3) 按照希伯来—阿拉伯的习惯，通过共享饮食进行结拜，这种做法被当作“化体奇迹” [116]

4) “复活——”被当作是进入“真实的生命”，是“重生”——由此得出：死后某个时候会出现的一种历史可能性

5) 关于作为“上帝之子”的人子的学说，人与上帝之间的生命关系——由此得出：“神性的第二位格”——恰恰是要废除这一点：每个人与上帝的父子关系，也包括最低等的人

6) 因信得救，也就是说，除了基督教导的生命实践，没有通向上帝之子的其他道路了——被倒转为这样一种信仰，即：人们必须相信某种奇异的赎罪，后者并不是通过人，而是通过基督的行为来实现的

由此，所谓“十字架上的基督”就必须得到重新解释了。基督之死本身根本不是要义所在……它更多地只是一个标志，表明人们应当如何对待当权者和世界的律法——不自卫……榜样就在这里了。

基督教只是接过了那种已然针对古典理想、针对高贵宗教的斗争

事实上，这个整个改造过程就是一种向当时虔信大众的需要和理解水平的转化：就是那个大众，他们信仰伊西斯 [117]、米什拉、狄奥尼索斯、“伟大的母亲”，并且要求一种宗教具有如下要素：

1) 彼岸之希望；

2) 关于牺牲品的血腥幻觉，“神秘”

3) 拯救行为、神圣传说

4) 禁欲主义、厌世、迷信的“净身”

5) 一种等级制、一种教区构成形式

简而言之：基督教适应于当时已经存在的、处处扎根生长的反异教，适应于伊壁鸠鲁反对过的崇拜……更确切地讲，就是适应于妇女、奴隶、非高贵阶层等低等大众的宗教。

于是，我们就有了如下误解：

1) 位格不朽

2) 所谓另一个世界

3) 处于此在解释之核心部位的惩罚概念和罪责概念的荒唐性

4) 人的非神性化而不是人的神性化，撕开了一条最深的鸿沟，唯有奇迹、唯有极度自我蔑视的虚脱才能跨越这条鸿沟

5) 整个世界充斥着腐败的想象和病态的情绪，而没有可爱而单纯的实践，没有一种在尘世能达到的佛教式幸福……

6) 一种教会秩序，拥有教士、神学、崇拜、圣礼；简言之，就是拿撒勒的耶稣曾经反对过的一切东西

7) 万事万物中的奇迹，迷信；而犹太教和最古老基督教的突出标识恰恰在于它们对奇迹的厌恶，它们相对的理性

11 [296]

埃德蒙·龚古尔日志

“一个美国式的上帝，以一种完全人性的方式存在的上帝，戴着眼镜，小报上有关于他的各种证词”——一个照相中的上帝——

……她要求获得关于您的灵魂的新消息：“您有怜悯之心吗？”就仿佛她是在问：“您得感冒了？”

茹贝尔 [118]：其思想缺乏法国式的确定性。既不清晰又不坦率。闻起来有一点日内瓦学派的味道：诸如内克尔夫人、德特拉西、茹弗鲁瓦。[119] 糟糕的圣伯夫也出自该派。茹贝尔歪曲各种观念，犹如人们转动黄杨木（du buis）一般。

——人们偶尔有精神堕落（d'un encanaillement de l'esprit）的需要

——他的谈话缺乏恢弘气派；纯然纤细、微末、忸怩的东西（关于圣伯夫）

——古人谋求一种美好的实在吗？也许他们根本就不是什么“理想主义者”？

——他们寻找一个零，旨在使自己的价值增加十倍

——青春年少时，如果整个扩张活力由于大寂寞而倒退的话——

“人们感到在一个犹太教会堂里犹如在东方，在一种幸福的宗教中。一种与上帝的亲密关系，没有祈祷，犹如在基督教教会里，人们总是想宽恕了什么……

伦勃朗的《四个理事》[\[120\]](#)；丁托雷托[\[121\]](#)的《圣徒马可的殉难》——对龚古尔兄弟来说就是世上最美的图画了。

英国式的安逸乃是一种对于身体健康的奇异理解，但却归于一种幸福，正如盲人可能需要的那种幸福：眼睛在这方面是不会满意的。

请注意！没有什么比一篇优美的论文写得更糟糕的了。[\[122\]](#)

福楼拜在《萨朗波》[\[123\]](#)中表现出来，夸夸其谈，慷慨激昂，迷恋浓重的色彩

——有一种语言是人们用来谈论古代的，把这一种语言发掘出来的唯一之人：《半人半马怪》中的莫里斯·德·盖兰[\[124\]](#)

——民众既不喜欢真实，也不喜欢质朴：他们喜欢小说和江湖骗子。

十分奇怪的是，一切手工艺和一切工业主义中最纯粹者，最彻底地奉献给艺术的这四个人，恰恰走上了轻罪法庭被告席[\[125\]](#)：波德莱尔、福楼拜、埃德蒙·龚古尔和于勒·龚古尔。

我们已经把所有交通工具的速度提高了十倍：而同时，我们心中对速度的要求也翻了百倍……

我恨一切印刷在纸面上的心。[\[126\]](#)加瓦尔尼[\[127\]](#)。

诸古代文明的一种腐败在于：只还喜欢人类的作品而厌恶神的作品。[\[128\]](#)

我们这个世纪乃是不敬之杰作的世纪。[\[129\]](#)

阿尔及尔光照下的幸福，那是奉承式的光：人们如何呼吸喜悦……

当代法国的忧郁，那是一种非自杀式的忧郁，非湮神、非绝望的忧郁：一种忧愁，它也不乏甘甜，还有一丝反讽在露着笑意。[130] 哈姆雷特、莱拉、维特和勒内本身的忧郁，则是我们所谓的更北方民族的忧郁。

1830年的类型：充满活力的面貌，温和的表情，一种温柔的微笑拂面而来；习惯于战役、崇高的斗争、炽热的同情、年轻观众的高声喝彩；而在骨子里怀着悲哀和懊悔，无可抚慰，心碎欲裂；1848年的政治理念重又使这个类型瞬时狂热起来了。自此以后，就是百无聊赖，以及其思想和抱负的无所用心。一种卓越的精神，患了对一种政治、文学、艺术的理想的安宁乡思，细声细气地抱怨着自己，并且为了这下面事物的不完美性的幻影而一味地向自身报仇。

在现代法典中，荣誉就如同运气（la fortune）一样被遗忘了。决没有一个裁判荣誉的词语：决斗等等。今天的运气几乎只存在于交易所操作〈dans des opérations de bourse〉、经纪业、投机买卖、场外交易或者交易代理，就此而言，就没有任何计划去保护和保卫之：没有关于日常交易的规章；法庭无权干预所有交易所买卖业务；汇票代理人不给任何票据。[131]

拉布吕耶尔 [132]：“可以用流氓，但要用得谨慎。” [133]

人们如何才能有勇气向戏剧观众讲话呢？这出戏受到一群乌合之众、一帮蠢才的评估 [134]（人在孤独中才能注意书本——）

“若是好人，就会显得胆怯；人要被视为勇猛的，就必须是凶恶的”：拿破仑三世的一个主题

“面对一片美好的风景，我在平原上的感受胜于在原野和密林中的感受”。我们过于文明了，过于苍老了，过于热衷于人工的和人造的东西，使得我们对于大地之翠绿和天空之湛蓝毫无兴趣和感觉了。

福楼拜亦然：里吉 [135] 山上的恐怖。

二十世纪文学：疯狂而又数学般精确，分析的—想象的：事物更重要、更显突，而不再是本质；爱情被取消了（早在巴尔扎克那里，金钱就进入了显要位置）：更多地叙述头脑中的故事而不是心灵中的故事。

这些绝望，这些怀疑，不是对我们，也不是对我们的抱负，而是对时机和手段，非但没有使我们让步，反而在我们心中更加彻底、更加执拗、更加炽烈地产生了文学意识。而且，如果我们不是必须绝对地只为我们自己而思考和写作，把噪音留给别人，留给出版家、公众，那就让我们即刻行动起来吧。然而，正如加瓦尔尼所云：人不是完美的。[136]

咖啡馆乃是一种退化的状态：也许用一种气体（令人发笑的气体）就能获得四十生丁 [137] 的喜悦：半杯上天堂 [138]

加瓦尔尼：这是残酷的，但事情就是如此，我对人生没有丝毫的崇敬之感。 [139] （但肯定是神经质的——）

福楼拜：观念来自形式， [140] 该学派的最高公式，在泰奥菲尔·戈蒂埃看来

像我们这样的男人，就得有个女人，不那么高雅，没有多少教养，只是生性快乐，有着自然的精神，因为这样一个女人会让我们愉悦，让我们着迷，如同一只讨人喜欢的动物，我们能够喜欢这种动物。 [141]

在所有男人读书和所有女人弹钢琴的时代里，世界就会彻底解体；它忘掉了红衣主教黎塞留 [142] 遗嘱中的一句话：“正如一具浑身长满眼睛的躯体会是一个怪物，一个国家也同样如此，如果所有的臣民都是饱学之士，我们就看不到服从了，傲慢自负就会司空见惯。” [143]

再没有画家了。一群灵巧的思想探索者。来自精神，而不是来自触觉，却是在题材的选择中。笔法文学。 [144]

拉斐尔找到了古典〈的〉少女类型，通过把粗俗类型完美化——通过那种与美的绝对对立，就像达·芬奇在类型的精致与表情的稀罕中寻求这种美。一种十分人性的喜悦，一种圆满的美，一种近乎朱诺女神般的健康。它将永远受人喜爱。

伏尔泰乃旧法兰西的最后一个人物，狄德罗则是新法兰西的第一个人物。伏尔泰埋葬了史诗、寓言、短诗、悲剧。狄德罗则开创了现代小说、戏剧和艺术批评。

成为怀疑论者、宣布自己信奉怀疑主义——这是一条没有前途的糟糕道路！怀疑的手段是反讽，这种表达形式至少会被笨蛋、弱智、傻瓜、蠢货、大众所接受吧？ [145] 那么，这样一种否定，这样一种怀疑一切的做法，就会违背所有人的幻想，至少是违背那些刺激所有人的幻想：人类的自鸣得意，它是以对自己的满足为前提的，——人类良知的这样一种安宁，资产阶级装腔作势地把它冒充为他个人的良知的安宁。

在这种形而上学独白的根基上，我感受到那种偏见——“对死后之事的操心 and 恐惧，是宗教教育带给那些最自由的心灵的”。 [146]

男人向女人献上他所有的诗歌，由此做成了女人……加瓦尔尼

在小丑和走钢丝演员那里，他们的手艺即他们的义务：这些独一无二的演员，他们的天赋是无可争议的和绝对的，正像数学家的天赋，或者更有甚者，犹如空心筋斗的天赋。[147] 因为在此没有任何虚假的天赋假象：人们要么掉下来，要么没有掉下来。

再没有任何东西比外国人的法国心更迷人、更高雅的了，诸如加利亚尼的心灵、德利涅公爵 [148] 的心灵、海因里希·海涅的心灵。 [149]

福楼拜：“说到底，工作才是逃避生活的最佳手段。” [150]

维克多·雨果野心勃勃，想被人们看作一位思想家。令人惊讶的是：他身上所缺失的正是思想。他不是一位思想家，而是一个自然生物（Naturwesen）（福楼拜说是自然主义者）：在他的血管里流淌的是树汁——

从情人到时尚。 [151] 受《安东尼》 [152] 影响后，1830年是阴郁情人。 [153] 这个风行一时的戏子为爱情中的引诱定下了调子。1860年则是滑稽演员（farceur）（以格拉索 [154] 为榜样）

不再有农业劳动大军了。教育摧毁了劳动者种类，因而也摧毁了耕作农艺……

只要个人尚未加入一个完全文明化的社会里，就有真正的个人自由：在这种社会中，个人丧失了自己的全部所有，丧失了自己的财富，丧失了自己的良善。自1789年起，国家就魔鬼般地吸走了每个人的权利，而且我要来问一问：在国家的完美统治的名义下，未来是不是还为我们保留了一种完全不同的专制统治，在法国官僚专制主义的帮助下 [155] ——

11 [297]

半面的优异：或者善人。

有一种尝试，设想神性是没有任何“恶的”特性和意图的。与此相应的是另一种尝试，要把人缩减成由其善的特性构成的一半：人在任何情况下都不应当害人，不应当意愿害人……

途径是：剪除导致敌意的可能性，根除怨恨，把和平当作唯一的和唯一得到赞同的内在状态……

出发点完全是思想上的：人们把“善”与“恶”设定为矛盾，人们于是认为，善人彻底地放弃和反对“恶”，这是顺理成章的事；人们因此认

为，要回归整体，回归统一性，回归强壮，并且对他自己在相互对立的
价值动力之间的内在无序和自我解体作了一了结。

然而：人们把战争 视为恶的——但又在进行战争！……换句话说
说，人们现在更不能停止仇恨，停止说不并付诸行动：例如，基督徒仇
恨罪责（而并非仇恨罪人：正如虔诚的诡计把它们区分开来的那样）
——而且恰恰通过这种对“善”与“恶”的错误区分，可憎之物、永远要斗
争之物的世界得到了巨大增长。实际上，“善人”总是看到自己被恶所包
围，在所有行为中都能看到恶——最终他会把自然理解为恶的，把人类
理解为腐败的，把善良理解为恩宠。

——于是就形成了一个满怀仇恨和蔑视的类型，而它却断绝了 在行
动上用武力进行战争的手段：一个“特选者”、和平使者的腐朽种类

一、完全的“傻瓜”。

斯多亚 类型。或者说：完全的傻瓜。坚定、自我克制、无可动摇、
平静，作为一种长久的意志的坚强不屈性格——深刻的安宁、防卫状
态、山、好斗的怀疑——原则的坚定性；意志 与知识 的统一；对自身
的尊重。隐居者类型。

一贯的 类型：这里要弄清楚，人们也不允许仇恨恶，人们不允许反
对恶，人们也不允许进行针对自身的战争：人们不仅要忍受这样一种实
践带来的苦难；人们完全生活在积极的情感中；人们在话语和行为上偏
护敌人；通过对种种平静的、善意的、和睦的、有益而可爱的状态的一
种异期复孕 [156]，人们使其他状态的土壤变得贫瘠了……，人们必须有一
种持续不断的实践

在此达到了什么 呢？——佛教类型：或者完美的奶牛

只有当没有一种道德狂热占上风，也就是说，只有当恶并不因其本
身之故而受到仇恨，而只是因为它指出了通向各种令我们痛苦的状态
（不安、劳作、忧心、混乱、依附）的道路，这时候，上面讲的观点才
是可能的。

此乃佛教的 观点：这里罪责并没有受到仇恨，这里“罪恶”概念付诸
阙如。

二

不一贯的 类型：人们进行针对恶的战争——人们相信，为善之故
进行的战争并没有通常战争所带来的道德后果和性格后果（而且正因为
这样，人们才把战争当作恶 来憎恶）。事实上，比起任何一种人对人的

敌意，这样一种针对恶的战争所具有的腐败作用要彻底得多；通常，作为敌人的“个人”（Person）至少在想象上会重新登堂入室（魔鬼、恶的灵魂等等）。针对我们身上糟糕的和可能具有糟糕起源的一切东西的敌意行为、观察、刺探，都结束于那种最痛苦和最不安的状态：以至于现在，“奇迹”、奖赏、狂喜、彼岸之解决都成为值得愿望的了……

基督教类型：或者完全的伪君子。

11 [298]

关于他们内心世界的基本事实，人〈类〉的看法总是那么虚假、那么虚伪！他们在此总是视而不见，他们在此总是三缄其口，抑或信口雌黄——

11 [299]

大话

大人物

大时代。

11 [300]

哲学家的“客观性”：对自身的道德〈上的〉漠然，对好的和坏的后果的盲目：毫无疑问地使用危险的手段；把性格的反常和多样当作优势来猜测和充分利用——

我对自身的深刻冷漠：我不想从自己的认识中获得任何好处，也并不回避自己的认识带来的坏处——这里也包括人们可能会称之为性格之败坏的东西；这种视角位于外部：我运用我的性格，但我既没想到去理解它，也没想到去改变它——我一刻也没想过对德性的个人calcul [计算]。在我看来，一旦人们对自己的个人事务发生兴趣——或者甚至于对自己的灵魂“得救”发生兴趣，那么，人们就对自己关闭了认识的大门！……人们不能过于看重自己的道德性，也不能放弃一种对道德性之反面的微薄权利……

在这里，也许有一种道德性遗产被设为前提了：人们察觉到，人们可以大量挥霍和抛弃掉这种道德性遗产，而不会由此变得特别贫困。决不能想试着去赞赏“美好灵魂”。要善于始终保持对于美好灵魂的优越感。要带着一种内在的嘲讽去直面德性巨人；明智地对待德性 [157]——隐秘的愉快。

要围着自身转；没有变得“更善些”或者一般地只是变得“不同”的愿

望；过于关注，不能把任何一种道德性的触手和网络投向事物——

11 [301]

这个形象并非完美无缺。人们不光是用形形色色的智慧和箴言的伪君子外衣来装扮它，以至于它被庸俗化为“道德家”了：糟糕的是，人们并不是对这个类型本身毫无触动的。人们猜测，这个形象多么早地从一开始就不得不效力于种种不同的意图了：在短时期内，就只还存在着这个已经装扮好的形象的一种传统。看起来，古代典型的以色列预言家强烈地影响了这个形象的描绘：非福音的面貌、盛怒、诅咒、整个如此不可信的“审判”预言、整个沙漠类型、针对法利赛人 [158] 和犹太教学者的肆无忌惮的语言、逐出圣殿

——也包括耶稣对无花果树的诅咒——典型的情形，人们在哪里以及如何不 应该作出一个奇迹

你不该诅咒。你不该施魔。你不该报复。你不该撒谎（——因为说一件事只是由于它被视为真实的就具有了成为真理的悦目样子，那是一种谎言：人们一日三次都可以体会到这种demonstratio ad absurdum [荒谬之证明] ——

11 [302]

这里，每一句话都是象征；根本上再也没有什么实在性可言。弄错这些象征的危险是非同寻常的。几乎所有的教会概念和估价都令人迷惑：人们根本不可能比教会的误解更加彻底地误解《新约圣经》了。教会缺失一切达成理解的前提，即：历史学家的中立性，后者甚至着魔地关心“灵魂得救”是否取决于言辞。

教会从来没有过要去理解《新约圣经》的善良意志：它要的是利用《新约圣经》来证明自己。它曾经并且正在这同一本《新约圣经》背后寻找一个神学体系：它预设了这个神学体系，——它相信这唯一的真理。首先需要十九世纪——不虔敬的世纪——，才能重新获得若干个极其暂时的条件，才能把这本书当作书（而不是当作真理）来读解，才能把这种历史并非当作“神圣的历史”，而是当作一种充斥着寓言、虚构、伪造、羊皮纸、纷乱的暴行来加以重新认识，简言之就是把它当作实在性来加以重新认识……

人们没有充分说明，我们欧洲人依然生活在何种概念野蛮状态中。

请注意！人们可能曾相信，“灵魂得救”系于某一本书！……而且人们对我说，他们今天还信着这一点。

如果教会所维护的这样一种荒唐的《圣经》解释依然没有羞愧之色，那么，所有科学教育，所有批评和解释学又有何助益呢？

11 [303]

爱情

瞧瞧清楚啊：女人的这种爱情、这种同情——还有什么更利己自私的东西吗？……而且，如果女人们作出牺牲，牺牲自己的荣誉、名声，那么，她们是为谁牺牲的呢？是为男人吗？抑或毋宁是为了一种毫无节制的需要？

——这恰恰就是自私自利的欲望：她们现在是不是有益于他人并且培植了感恩之情？……

——一种估价的这样一种纵欲（Hyperfötation）怎能把所有其他的东西神圣化呢！！

11 [304]

我们或许有理由为此震惊：像狄克拉 [159] 所具有的这样一种狂热乃是人们原则上不可能赞同的东西。我们可能为诗人的天赋所吸引，去同情他所遭遇到的某一个个体；但他不能被用作一个普遍体系的基础，我们在法国只爱那些放之四海而皆准的东西。 [160]

比起德国的戏剧道德，法国的就要严格得多了。这是由于德国人把情感看作道德的基础，而对我们而言这个基础乃是理性。对他们来说，一种诚挚、彻底、无限制的情感不仅能为它所引起的东西作辩解，而且还能使它变得高贵，以及使之神圣化——如果我竟敢使用这一表达的话。 [161] 我们有严格得多的原则，我们从不在理论上背离它们。错认一种义务的感觉在我们看来更多地只是一个缺点而已；我们会轻松地宽恕这种兴趣，因为这种兴趣更多地向自己的种种逾越投入了灵活和得体。感觉向意见挑战，诚实的意见（brave l'opinion），而意见由此受到刺激；兴趣力求通过爱护意见来欺骗意见，而且即使意见发现了这种欺骗，它也懂得对这种敬意表示感谢。

11 [305]

我们只把爱情看作是人类的激情，也就是说，其作用是让我们丧失理性，其目的是给我们带来享受。 [162] B．贡斯当 [163]。

11 [306]

统一法则使作品布局变得十分困难：它们把各种悲剧——尤其是历

史悲剧——限定在某一空间之中。 [164] ——它经常迫使作家在事件和人物性格方面忽视真实的层次、细腻的差异；出现了空白、过于生硬的过渡。

法国人只描绘一个事实或者一种激情。他们具有一种对于统一性的需要。他们拒斥性格中一切不能突出他们想要描绘的激情的东西；他们隐匿自己的主人公先前生活中一切与他们所选择的事实没有必然联系的东西。 [165]

法国体系以一种完全的孤立性 来表现构成主题的事实，同样也这样来表现构成一切悲剧的动机的激情。兴趣、视角 的统一性。观众认识到，那不是个历史人物，而是一个人造的主人公，一个虚构的造物 [166] ——

11 [307]

爱情 需要不安和畏惧吗？难道爱情需要嫉妒作催化剂吗？爱情是不是轻柔地飘向纯洁而安宁的梦幻空间？——在别的情形中，一种灵活而冷漠的自私自利 或许就是第一位的德性，那是各种责任中最合理的 [167]

11 [308]

环境算不了什么，性格才是一切。 [168]

11 [309]

人能改变处境；人挪得了地方改不了自己。 [169]

11 [310]

关于激情 地位的整个观念：就仿佛受理性 指导就是正当的和正常的——而激情则是不正常的、危险的、半兽性的东西，此外，就其目标来看，激情无非是快乐欲望

激情受到了侮辱：1) 就仿佛它只是不 应有的方式，而且并非必然的和始终变动不居的；2) 因为激情预计需要某种没有崇高价值的东西，一种愉快.....

对激情和理性 的错误认识，就仿佛理性是一个自为的本质，而不是各种不同激情和愿望的关系状态；就仿佛并不是每一种激情都内含着一定量的理性成分.....

11 [311]

人们只描绘一种激情（而不是一种完整的个体性格），人们由此获得了悲剧效果，因为那些总是混杂的个体性格有损于印象的统一性。但真实性即失落于此。人们会问：倘若英雄们并不是受这种激情所激发和推动的，那他们还剩下什么呢？确实只有一点点了……性格是不计其数的。戏剧激情则是微量的。“暴君波吕丰忒斯 [170] 是一种类型：暴君理查三世 [171] 则是个体” [172]

11 [312]

未来。反对伟大“激情”的浪漫派。

要弄明白：何以任何一种“古典”趣味都包含着一定量的冷漠、清晰、严厉：首先是逻辑、精神方面的幸福、“三一律”、专心——对情感、心情、精神的仇恨，对多样性、不可靠性、漂浮、预感的仇恨，恰如对简明、犀利、美丽、善良的仇恨。

人们不该玩弄艺术表达形式：人们应当改造生命，使生命从此必须表达自身……

这是一出快乐的喜剧，我们到现在才学会嘲笑它，到现在才去观看它：赫尔德尔、温克尔曼、歌德和黑格尔的同时代人声称已经重新发现了古典理想……而且同时还有莎士比亚！

——而且，就是这同一类人，竟卑鄙地宣布与法国人的古典主义学派脱离了干系！

——仿佛在这儿不能像在那儿一样了解到本质真相似的！……

然而，人们却想要“自然”、“自然性”：呵，多么愚蠢啊！人们竟以为古典性就是一种自然性！

不带任何偏见，决不优柔寡断，彻底地去思考一下，一种古典趣味可能在何种土壤里成长起来。

对人的硬化、简化、强化、恶化：所有这些都属于一体的。逻辑和心理学的简化。轻视细节、复合性、不确定性——

德国浪漫派并没有抗拒古典主义，而是抗拒理性、启蒙、趣味、十八世纪。

浪漫的瓦格纳音乐的敏感性：对立、古典敏感性……

力求统一性的意志（因为统一性施行暴政：即对听众、观众施暴），但却无能于让它在大事上施暴：即着眼于作品本身（着眼于放

弃、缩减、澄清、简化。

以量取胜（瓦格纳、维克多·雨果、左拉、泰纳），而从未凭着伟大品质

11 [313]

“莫非你误以为，你当仇视生命，遁入荒漠，因为并非所有花一样的美梦都能实现？”——歌德笔下的普罗米修斯说。

11 [314]

瓦格纳艺术：三种最时髦的需要之间的一个妥协：对病态的需要、对残酷的需要以及对无辜（即痴呆）的需要……

11 [315]

为什么德国音乐在德国浪漫主义时代达到了顶峰呢？为什么德国音乐中没有歌德呢？而相反地，在贝多芬那里，又有多少席勒的成分，更确切地讲，又有多少“狄克拉”的成分啊！

——舒曼本身含有艾兴多夫、乌兰德、海涅、霍夫曼、蒂克 [173]

——理查德·瓦格纳身上则具有《魔弹射手》 [174]、霍夫曼、格林 [175]、浪漫主义传说、本能的神秘天主教、象征主义、“激情的自由思想”、卢梭的意图

《漂泊的荷兰人》 [176] 具有法国风味，在那里，1830年，阴郁情人乃为诱惑者类型。

——音乐崇拜：有关形式的革命浪漫主义

瓦格纳总结了 浪漫主义，德国的与法国的——

11 [316]

大话：

“灵魂的安宁”

“爱”

“古典趣味”

11 [317]

在法国，民族主义败坏了性格；在德国，民族主义则败坏了精神和趣味：为了经受住一次大溃败——而且是最后的大溃败——，人们必须比胜利者更年轻和更健康

11 [318]

瓦格纳的异国情调在“德意志狂”的信徒中间

11 [319]

欧洲文化的幽默：人们把这个视为真实的，但却做着那个，例如，如果教会的《圣经》阐释（新教的阐释与天主教的阐释并无二致）一如既往地得到维护，那么，所有阅读和批评的技艺又有何用啊！

11 [320]

瓦格纳信徒，草率地赞赏瓦格纳身上根本不美妙的一切，毋宁说是“瓦格纳式的”——

11 [321]

——这种荒唐的细节繁缛，这种对细小线条、马赛克式拼接效果的强调：保罗·布尔热

伟大风格的虚荣心——同时又不想放弃他曾经做得比较好的东西，不想放弃细小、最细微的东西；这样一种细节上的繁缛；这样一种精雕细琢的工作，在无人能够关注细微的时际；这样一种眼睛的不安，因为我们的双眼时而要适应马赛克式的拼接风格，时而要适应放肆地挥洒的湿壁画 [177] 风格

听瓦格纳〈的〉音乐会激起我的独特痛苦。我把这种痛苦归结于以下事实：这种音乐类似于一种绘画，一种不让我有容身之地的绘画……为了理解它，我的双眼必须不断地调节到不同位置：时而要近视，才不至于放过这种极精巧的马赛克式精雕细琢的作品，时而得适应那种非要从远处来观看的放肆而残酷的湿壁画。某种外观上的不能把握构成瓦格纳音乐的风格：在这里，所谓风格是在风格之无能意义上来使用的

11 [322]

瓦格纳：1) 不能被其德意志倾向所欺骗

——他的敏感性根本不是德意志的；相反，他的精神和心智（包括风格）种类却是德意志的

——他对中世纪 欧洲的伟大象征有着最深的同情，并且寻求此类象征的“载体”——

——他的主人公类型根本不是德意志的：唐豪瑟、漂泊的荷兰人、黎恩济、罗恩格林、艾尔莎、特里斯坦、西格弗里德、帕西法尔：[178] 人们倒是来试试这些

—— —：《工匠歌手》[179] 依然

——“激情”崇拜不是德意志的

——“戏剧”崇拜不是德意志的：借助于表情的冲击力和可怖性，他获得了一种巨大的说服力。

2) 什么是德意志的？

——不确定的象征手法，喜欢不准确的想法，虚假的“沉思”，肆意妄为，缺乏冲动、诙谐和优雅，无能于宏大线条、必然性—— —

3) 人们必须在大事上不被迷惑：瓦〈格纳〉的音乐剧是一种倒退，更糟糕地，是音乐的一种颓废形式——

——他牺牲了所有音乐元素，牺牲了音乐本身，为的是从音乐中弄出一种表达艺术，一种强化、暗示、心理上诗情画意的艺术

同样地，迄今为止，他那杰出的演员本能和戏剧本能也不是德意志的（——如果人们从这种本能中把握到瓦格纳的主宰能力、他的主导性本能，那就根本理解不了瓦格纳）

德意志的深刻、多样、任意、丰盈、不确定：伟大的象征和谜团，随着来自遥远天际的轻微雷声而变得越来越响亮：德意志式的朦胧而凶险的天空，只把幸福认作漫画和愿望——

11 [323]

他从何处得到追随者？从大量不懂音乐的、对音乐一知半解的、受过半拉子音乐修养的男男女女中，听懂瓦格纳正好迎合了他们的虚荣心

不懂音乐的、对音乐一知半解的教养狂热者的胜利，瓦格纳的宏大气概迎合了他们，就仿佛“听懂”瓦格纳就是优越性的一个标志似的

：瓦格纳唤起了美好的情感和高耸的胸脯

他尤其激发了一种狂热的——德意志的——自然感受—— —

——他对那些神秘的、色情的女人施行了催眠术，其做法就是使他的音乐能够为一个着迷者的精神所感觉，直到渗入其骨髓（——人们不妨看看《罗恩格林》序曲对内分泌的生理影响以及——

——同时，他每一次都达到了激情高潮，带着一种广度和血脉膨胀，后者把他置于与所有气短者和瞬时戏剧家的对立之中

11 [324]

教会的误解

圣餐

“上帝之子”

十字架上的耶稣之死作为

对“信仰”的

原罪史的偿还

11 [325]

对善人的批判

正派、尊严、义务感、公正、人性、诚实、正直、良心——以这些动听的字眼，各种品质真的已经为其自身之故而得到了肯定和赞赏吗？或者，在这里，本身价值中性的品质和状态已经被移置于它们借以获得价值的某一种观点之中了？——难道这些品质的价值就在自身中，或者就在它们所带来（表面看来由它们带来的，人们期望由它们带来的）的好处和优势中？

在此我当然并不是指评判中的自我（ego）与他人（alter）的对立：问题在于是否就是它们带来的结果，无论就这些品质的载体而言，还就这些品质赖以获得价值的环境、社会、“人类”而言：或者，是否它们本身就具有价值……

换种问法：这种功利性是不是就意味着对相反品质的谴责、反对、否定呢（——不可靠性、虚假性、怪僻、自身不确定性、非人性——）？受到谴责的是此类品质的本质呢，抑或只不过是此类品质的后果？

换种说法：具有上述第二类品质的人并不实存，这是值得想望的吗？——无论如何，这是人们所相信的——

但这里却隐含着狭隘利己主义的谬误、近视、偏见。

用另一种说法：创造出整个优势都集中到正派人一边的状态——从而使得相反的天性和本能消沉沮丧并且慢慢消亡，这是值得想望的吗？

——从根本上讲，这乃是有关趣味和美学（Aesthetik）的问题：让“最可尊敬的”也即最无聊的人的种类留存下来，这是值得想望的吗？剩下那些正人君子、有德性者、老实人、规矩人、正直者、“傻瓜笨蛋”？

——如果人们撇开大量的“异类”：那么，甚至正派人也根本不再有生存（Existenz）的权利了：再也不需要这种人了——而且在这里，人们明白了，唯有粗糙的功利性才使这样一种令人不堪忍受的德性 获得了好评。

值得想望的事体也许恰好在反面：创造出那样一些状态，在其中“正派人”被贬降到一种“有用工具”的卑微地位上——作为“理想的群畜”，顶多也只是群盲的牧人：简言之，在那里，正派人再也达不到上层级别——：后者要求的是别的品质——

11 [326]

栏目

1. 论对“善人”的批判。
2. 来自强者学校。
3. 大话。
4. 论对“基督性”的批判。
5. 人们如何使道德获得统治地位。
6. 审美价值；它的起源和未来。
7. 虚无主义的来临。
8. 论“现代性”

11 [327]

虚无主义者的日记

对所发现的“虚假性”感到毛骨悚然

空虚：再也没有想法；围绕那些毫无价值的事物的强烈情绪：

——这种赞成和反对的荒谬情绪冲动的旁观者

——优越而自负、恶意讥诮、冷对自身

——最强烈的情绪冲动显得像是一个说谎者：仿佛我们应当相信它们的对象，仿佛它们要诱骗我们——

——最强大的力量再也知道，何去何从？

——万物依然在此，但没有了目的——

无神论作为无理想状态

充满激情的否定和无为阶段：在其中爆发出所蕴藏的对于肯定、对于崇拜的欲望.....

蔑视阶段，甚至针对否定.....

甚至针对怀疑.....

甚至针对讽刺.....

甚至针对蔑视.....

灾难：谎言是不是某种神性的东西.....

万物的价值是不是在于它们是虚假的？.....

绝望是否只是一种对真理之神性的信仰的结果？.....

说谎和造假（伪造）是否恰恰就是意义嵌入，一种价值、一种意义、一个目的

人们是否不应该信仰上帝，并非因为上帝是真实的（而是因为上帝是虚假的——？

11 [328]

I .

虚无主义概念。

论虚无主义者的心理学。

论欧洲虚无主义的历史

“现代性”批判

大话。

来自强者学校。

善人。

基督性

理想的谱系

哲学家的女妖

审美价值：起源和批判

艺术和艺术家：新问号。

11 [329]

请注意！对爱国主义的批判（论“现代性”）。

11 [330]

温克尔曼和歌德笔下的希腊人，维克多·雨果笔下的东方人，瓦格纳采纳的《埃达》^[180]中的人物，司各脱笔下十三世纪的英国人——总有一天人们会发现这整个喜剧：所有这一切在历史上是极其虚假的，然而——在现代却是真实的！

11 [331]

纸牌游戏。^[181]

不要控诉任何人——

我的愿望没有足够的力量领导我——

甚至嫉妒这些否定者：嫉妒他们的希望——他们竟能如此严肃地看待一种仇恨！

“这种力量用于何方？”——

不是对可笑之事的害怕——我已经超越之——，而是那种引起我害

怕的仇恨和蔑视，阻止我与他们结盟。尽管如此，我还是一个有教养的人，[\[182\]](#)而且讨厌与他们交道。

“倘若我感到对他们有更多的仇恨和嫉妒，我也许就与他们取得了一致意见了”。

“我害怕自杀，因为我害怕显示灵魂的伟大……我看到，这或许依然会成为一种欺诈，——对于过去所有不计其数的谎言来说，它是最后一个谎言！——自欺欺人，唯一地赌一把卓越辉煌，这又有何好处呢？——因为我向来与愤怒和羞愧格格不入，所以我再也不会绝望……”

如果您也发觉，我对您毫无同情，没有招呼您；而且我并不尊重您，没有把您等待……然而我却是在招呼您、等待您——

正如我始终都会做的那样，我能够拥有做一件善行的需要，并且以此为乐；不过此外我也希望作恶，并且同样地对此感到满意。所有此类印象，如果它们竟能产生的话（那是十分罕见的），始终都是十分容易的……

“人们可以抱一根梁而不是一片碎木屑过河”[\[183\]](#)。我试〈验〉过放荡无度的生活，并且因此耗尽了自己的精力；然而我并不喜欢这种放荡，它并非我的目标。

如果人们不再跟随自己的祖国，那么，人们就不再有上帝，也就是说，生存（Existenz）中再也没有任何目标了……

人们可以无休止地阔谈一切，但我心中却只产生了一种没有意义和力量的否定。由于我是这样来说话的，我最后还是感到得意。万物始终脆弱而无力。

高尚的基里洛夫[\[184\]](#)为一个念头所战胜了：他于是开枪自杀了。我认为，此人心灵的伟大之处就在于：他已经失去了头脑。我永远也不可能如此行动的。我永远也不可能如此狂热地相信一个观念……更有甚者，在这样一个要点上关注观念，这在我是不可能的事……我决不会开枪自杀，永远不会……

我知道我该杀了自己，我该清洗掉身上的泥土，犹如一只可怜的昆虫。

11 [332]

论虚无主义者的心理学。

“在歌德看来，人类身上最值得敬仰的东西是：——逻辑一贯

性，而这是虚无主义者所具有的。

在这段时间前后，他说服自己要纵情欢乐。人们可不能低估其中的逻辑；人们必须〈成为〉哲学家才能领悟个中道理。观念乃是欺骗；感觉是终极实在……正是那种对“真理”的最终渴望劝告人们要纵情欢乐——而不可能是“爱”：所有的面纱和美化（即伪造）都必须〈被〉抛弃：因此必定就是纵情欢乐、痛苦以及两者的混合。

一种提高：痛苦比快乐更实在……快乐中的肯定性因素具有估价、欺骗和夸张的特征……

痛苦不易令人陶醉，它的清醒特性……

——要小心提防 那种令人陶醉的和令人恍惚的痛苦……

——人们施加的痛苦比人们忍受的痛苦更实在——

11 [333]

随着对上帝的否定一道出现的绝对变化——

我们绝对地再也没有主宰我们的主了；旧的价值世界乃是神学的——它已经被颠覆了——

更简明地讲：在我们头上没有更高的统治机关了：只消上帝可能存在，则现在我们本身就是上帝……

我们必须把曾经赋予上帝的属性赋予我们自己……

11 [334]

无神论的逻辑。

如果上帝实存（existirt），则万物都取决于上帝的意志，在上帝的意志之外我是一无所有的。如果上帝并不实存，则万物都取决于我自己，而且我就必须证明我的独立性——

自杀乃是证明自己的独立性的最圆满方式—— [185]

上帝是必然的，因此它必定实存

但上帝并不实存

所以人们再也不能生活下去了。

这个念头也折磨了斯塔夫罗金 [186]：“当他信时，他不信自己在信；当他不信时，他不信自己不信。”

陀思妥耶夫（斯基）笔下的基里洛夫有一番经典表述：

我有义务肯定自己的不信；在我眼里，没有比对上帝的否定更伟大的观念了。什么是人类历史？为了不至于自杀，人类发明了上帝，除此之外人类一无所为。我是第一人，拒斥了上帝之虚构……

杀死另一个人——这或许是最低形式的独立性：我想要达到的是独立性的至高点

早先的自杀者是有理由自杀的；而我却没有理由自杀，唯一的理由就是要证明自己的独立性——

11 [335]

虚无主义的开端

接替、与故土决裂

非本土地（*unheimisch*）开始

令人恐怖地 结束

11 [336]

如果自然本身不曾爱惜自己的杰作，如果自然曾让耶稣在谎言中间，并且为了谎言而生活（——而且，大地应把它赋予生命的一切归功于耶稣——），要是没有耶稣，这个星球以及星球上的一切就只是一桩蠢事，那么，这个星球就是建立在一种谎言、一种愚蠢的嘲笑上面的。因此，自然的法则本身也就成了一种欺诈（*Imposture*）和一出恶作剧（*diabolische farce*）。那么，如果你是一个人，你为何要活着呢？……

“但要是你失望了？要是你已经明白，全部谬误就在对旧上帝的信仰，那该怎么办？”

人类的救恩就取决于：向自己证明这种想法——

我弄不懂，迄今为止无神论者怎么可能知道没有上帝而又不立刻自杀……

“感觉到上帝不存在，而同时又没感觉到人们恰恰因此成了上帝，这是一件荒唐的事情：要不然人们就不会错过自杀的机会。如果你感觉到

这一点，你就是沙皇大帝了，而且根本不会自杀，而将生活在荣誉的巅峰.....

“我只是被迫成为上帝的，我是不幸的，因为我负有责任，要证明自己的自由。所有人都是不幸的，因为他们都害怕证明自己的自由。如果说人类直到今天还是如此不幸和如此可怜，那么，之所以会有这种事，是因为人类不敢在‘自由’一词的最高意义上自由地表现出自己，是因为人类满足于一种幼稚的拒绝服从.....因为我是非常不幸的，因为我非常恐惧。恐惧是人类之厄运——

这将挽救所有的人类，并且在身体上改造下一代：因为，据我来判断，以其当前的身体样子，人类还不能缺少这个旧上帝.....三年以来，我一直在寻求自己的神性标志：而我已经把它找到了——那就是独立性。为了证明我的拒绝服从，证明我那全新的和可怕的自由，我愿意自杀”——

11 [337]

五六秒钟而已，不会更多了：其间你们能突然感觉到永恒和谐的当前在场。人裹着短暂易逝的躯壳，不能忍受这一点；他不得不在身体上改造自己，或者不得不赴死。那是一种清晰而不值得讨论的情感。你们似乎觉得自己与整个自然相接通，你们说：“是的，这是真的啊！”当上帝创造世界后，他在每天结束时都说：“是的，这是真的啊，这很好啊！”这话不是感动，而是快乐。你们无所宽宥，因为没有什么要宽宥的。你们不再爱了——呵，这种情感比爱更崇高。最可怕的是它借以表达自己的令人毛骨悚然的确定性，以及它借以实现自己的快乐。如果这种情形更长久地持续下去，那么，心灵就不可能忍受了，它必定会消失掉——在这五秒钟内，我将经历整个人类生存，为了这种生存，我或许得献出自己的全部生命，这或许并不是太昂贵的代价了。为了更长久地承受这种情形，我们不得不在身体上改变自己。我相信，人类将停止生育。倘若已经达到了目标，那么子孙又有何用呢？——

对复活象征的理解：

“复活之后，人们将不再生育了，人们还将存在，犹如上帝的天使”。也就是说，目标已经达到了：子孙又有何用？.....孩子身上表达了女人的不〈满〉.....

11 [338]

倘若人身体里有前后一贯性，那么，人头脑里也就会有前后一贯性。但人的大杂烩.....

最令我恼怒的是什么？就是看到：再也无人有勇气进行彻底思考了.....

一场大叛乱的先兆：一种根据命令的犬儒主义，一种对于骇人听闻事件的渴望，刺激、恼怒、厌烦。[187] 公众神经麻木，在错误的道路上再也认识不了自己

在危机时刻，人们感觉到有大量个人从人口最低层浮出水面，他们毫无目标，没有任何种类的观念，唯有通过对紊乱无序的热爱而与他们区分开来。他们几乎总是屈服于一小撮“前哨”（avancés）的推动，后者对他们为所欲为.....

这些卑微之人（gens de rien）突然获得了显要地位，他们高声指责所有可尊重的事物，他们以往一直不敢吱声，而现在最有才华者也要默默地倾听他们讲话，甚至常常还带着赞许的微笑。

——是在寻求一种犯罪式的团结精神，并且赢得对自己的控制吗？

刺探活动。在这个系统中，每个成员都在注意他者，其义务就是告密。每个人都属于所有人，而所有人也都属于每个人。所有人都是奴隶，在奴隶身份方面是相同的。极端情况下的诽谤和谋杀，但往往处处可见“平等”。首先要降低科学文化和天赋才能的水准！唯有较高级的知识分子才能接近一种科学的水准；但不可能有任何较高级的知识分子。能力高强的人总是抓住了权力，始终是暴君。他们甚至于只能成为暴君，他们始终是作恶多于行善；人们要驱逐他们，或者就对他们施以酷刑（au supplice）。割掉西塞罗的舌头，挖掉哥白尼的眼睛，用石头砸死莎士比亚.....奴隶们可以是平等的：没有暴君，则无论是自由还是平等，都还决不会出现，但在群盲中可以有平等占据上风.....人们必定要把高山夷为平地；打倒教育和科学！人们千百年来受够了教育和科学；但人们不得不把服从组织起来，那是世上所缺乏的唯一东西。学习和研究的渴望乃是一种贵族的渴望。随着家庭或爱情的出现，对财产的渴望就会消失。我们将灭掉这种渴望：我们将包庇醉态、喧哗和告密。我们将宣传一种无与伦比的放纵不羁，我们将把天才扼杀在摇篮中。“把所有人都降到同一个水平上，完全的平等！”[188]

“我们学会了一门手艺，我们都是老实人；我们不需要别的什么了”——英国工人们新近如是说。唯有必要之物才是必然的，这话从现在

起应当成为全球座右铭。可是人们也需要痉挛，这一点由我们来操心，我们这些不同的领导者和指挥者……奴隶们是必须有主人的。完全的服从，完全的非个性化；但每隔三十年，人们都会发出痉挛的信号，所有人都会突然间开始相互撕咬，要吃掉对方，自然最后要达到某个点，为了唯一的目的，就是为了不至于无聊。无聊乃是一种贵族的情感；在社会主义里将没有任何欲望。我们为自己保留了痛苦和欲望，奴隶们将拥有社会主义……我们曾想到把世界交付给教皇。教皇可能会赤足走出他的宫殿，并且对民众说：“人们已经把我降到此地了！”——所有人都将拜倒在教皇脚下，包括军队。教皇高高在上，我们围着他，在我们中间产生了社会主义……国际性组织必定会与教皇取得一致：教皇很快会赞成，他别无出路……

您是多么美好啊！偶尔您竟忘了您身上的出色美妙之处！甚至于纯朴和天真！您无疑是在受苦，深深地受苦受难，基于这种纯朴。我是虚无主义者，但我爱美——*je suis nihiliste, mais j'aime la beauté.* [189] 虚无主义者就不爱美吗？虚无主义者所不爱的是偶像：我，我却爱偶像，而您就是我的偶像啊！

您并没有侮辱任何人，却普遍受人厌恶；您把所有人都视为自己的同类，而所有人都害怕您：此即公义。没有人胆敢上前拍您的肩膀。您是一位可怕的贵族，而且如果您这位贵族走向民主派，那就是一个诱惑者（*un charmeur*）。对您来说，牺牲自己的生命或者牺牲他人都是同样无关紧要的。您正是人们所必需的人……

我们闯入民众当中，我们现在已然无比强大了。我们的同类不光是那些扼杀、纵火和干出常规勾当（*coups*）的人们。这些人更多地阻碍我们……要是没有纪律，我就理解不了什么。我已经点了所有这些人的数：与儿童们一起嘲笑他们的上帝和摇篮的教师；为一位有良好教养的暗杀者辩护的律师，他证明了暗杀者比其牺牲品有更好的教养，暗杀者为了挣钱除了杀人没有别的办法；那些为了检验某种感觉而杀死一个农民的大学生们；系统地为所有罪犯开脱的陪审员们；惧怕法庭没有表现出充分宽宏大量的行政长官……在管理部门中间，在学者们中间——有多少人属于我们同类呵！（——而且他们并不知道这一点！）……另一方面，处处可见一种巨大的虚荣，一种兽性的欲望……您知道我们对那些著名的理论有多感激吗？当我离开俄国时，利特雷 [190] 的理论正令人狂热，此人使犯罪接近于蠢事；我回去时，犯罪已经不再是一桩蠢事，而是常识 [191] 本身，几乎成了一种义务，至少是一种崇高的抗议罢。“喂，一个开明的人如果急需钱用，怎么就不会去暗杀呢？”但这还没什么。俄罗斯人的上帝已经让位给了烈酒；所有人都是酒鬼，教堂里空无人影……如果我们是主人，我们就会治好他们……必要时我们就把他们流放到一片荒僻之地，让他们在那里待四十年。但有两代人必然要

过放荡的生活，必须过一种低贱、出奇、龌龊的放〈荡生活〉[192]！直到现在，俄罗斯民族尽管行为粗鲁下流，言语愤愤不平，但仍然不识得犬儒主义。您知道俄国农奴尊重自己胜于屠格涅夫对自己的尊重吗？……有人打了〈农奴〉，但他依然忠于自己的上帝——而屠〈格涅夫〉却离弃了自己的上帝……

民众不得不相信，我们所有人都知道目标。我们将鼓吹毁灭：这种观念十分具有诱惑力。我们将叫火灾来帮忙——还有枪击……它藏了起来[193]……这需要一种闻所未闻的力量……

11 [342]

装腔作势的戏剧狂（Theatromanie）

11 [343]

“这人杀死那人”[194]

11 [344]

十二月党人[195]（1825年的俄国起义）终其一生都在寻求那种危险：危险的感觉使之陶醉，成了其天性的一种需求……这些传奇勇士无疑很能理解恐惧：要不然，他们就会变得十分安静，而不至于把这种危险的感觉转变为他们的天性的一种需求了。不过，战胜自身的怯懦，带着这种胜利的意识设想自己会无所畏惧——这一点诱惑了他们！……包括所有形式的斗争；不仅在猎熊和决斗中，他们赏识自己身上的恬淡寡欢和坚强性格。

然而，现代人类神经过敏的素质却不再允许有这种自由而直接的感觉的需求了，这些感觉以这样一种炽热感情在美好的古代寻求若干个不安的人物。沙皇尼〈古拉〉或许在所有情形中都如同那些十二月党人一样勇敢：只不过，他或许在这种斗争中找不到任何乐子；他或许会以冷淡和无聊来接受这种斗争，就像人们承受一种令人不快的必然性。就愤怒来说，没有人能与他相提并论：他是冷静、沉着、理智的——所以他比其他任何一个人都更可怕。

11 [345]

罗马传布了一个为第三种诱惑所驱使的基督；它宣称基督不能缺少一个尘世之国，恰恰因此也宣告了敌基督者的诞生……

11 [346]

上帝作为民族性之标志

民族，那是上帝的肉身。只有当一个民族有自己的上帝，并且顽固地排斥所有其他的上帝；只有当一个民族坚信以自己的上帝能够获胜，并且把全世界的异己上帝驱逐出去，那么，它就是一个当之无愧的民族。

各民族受一种不知餍足的需求的力量驱动，走向自己的目标：那就是持续不懈的对自身生存的肯定和对死亡的否定。“生命的精神”、“活水之河流”、哲学家的美学和道德原则，都在于“寻找上帝”^[196]。在其每一个生存阶段上，每个民族的发展目标都在于寻找上帝，一个自为的上帝，一个被该民族当作唯一真实的上帝来信仰的上帝。自始至终，上帝都是整个民族的合成人物。如果崇拜开始普及化，那么，各种民族性的毁灭就近在眼前了。如果诸神丧失了自己的个体特性，那么，它们就会消亡，诸民族也会与它们一起消亡。一个民族愈强壮，它的上帝也就愈鲜明地区分于其他民族的上帝。人们从未发现过一个没有宗教的民族（亦即没有善恶概念的 民族）。每个民族都是以自己的方式理解这些话语的。如果这些观念在若干个民族那里得到了相同的理解，那么，它们就会消亡，善与恶的差异就会开始渐趋黯淡，直至消失。理性从来不可能对这些概念作出界定，甚至不可能哪怕大致不差地把它们区分开来：理性总是以一种可耻的方式把它们混为一谈：科学最终会站在暴力一边。^[197]这尤其是通过半吊子的科学（Halb-Wissenschaft）而发生的，那是最大的厄运，是一切都得对之俯首称臣的暴君，甚至包括科学

11 [347]

犹太人仅只为期待真实的上帝而活着；古希腊人把自然神化，并且给后世留下了他们的宗教，也即哲学和艺术。罗马则把国家中的民众神化了。

11 [348]

“如果一个伟大的民族不相信真理只在他们当中，如果他们不相信自己是唯一受到召唤、用其真理去唤醒并且拯救世界的民族，那么他们立刻就不再是一个伟大的民族了，而倒是成为人种志上的材料了”^[198]。

一个真正伟大的民族决不会满足于一个次要的角色，一个本身富有影响的角色也不能令它满足；它绝对需要头等角色。放弃此种信念的民族也就放弃了生存.....

11 [349]

就在这儿，有一种常识意义上的大胆藐视：^[199]这话诱惑了你们！.....

11 [350]

人生的后半场是由习惯构成的；而在前半场，人们曾与这些习惯决斗。

11 [351]

要想能抵抗常识，就得成为伟人：不做伟人就做蠢种。

11 [352]

马勒伯朗士有话：上帝，就因为它是上帝，所以只能以最简单的方式行动

“Dieu , parce qu’il était Dieu , ne pouvait agir que par les voies les plus simples” [200]

因此——没有什么上帝。

11 [353]

“跟着感觉走？”

人们为某种高尚情感所驱使，使自己的生命面临危险，并且处于一时冲动中：这是少有价值的……而且甚至并不表示什么……在这方面的能力上，人人都一样——而就这方面的决断来说，罪犯、强盗和科西嘉人肯定胜过我们这些正派人……

更高的阶段是：甚至要克服情绪激动，而且不因一时冲动做出英雄行为，——而是冷静地、理智地，没有暴风雨般的快感亢奋……

对于同情亦然：它首先通常必须经过理智的过滤，不然它就像任何一种情绪一样危险……

对一种情绪的盲目顺从，不论是一种高尚的和同情的情绪，还是一种敌意的情绪，都是最大祸端的原因所在……

性格的伟大不在于：人们并不拥有这些情绪——相反地，人们拥有这些情绪到了可怕的程度——而是在于：人们驾驭了这些情绪……而且甚至对这种驯服也还没有快感可言，而只是因为……

11 [354]

基督教的误解

跟基督一起钉在十字架上的罪犯：——当这位要忍受痛苦死刑的罪犯本身断言：“就像这位耶稣，毫不反抗、毫无敌意、善良而顺从地受难和赴死，只有这样方可称义”：那么这个罪犯就肯定了福音，并且因此升了天堂……

天国乃是一种心灵状态（——圣经里说到孩子们，“因为天国属于他们”）；而不是“超出尘世”的什么东西。

上帝之国不是按照编年史、不是根据日历“到来”的，不是有一天突然出现，而此前并不存在的某个东西：而不如说，它是一种“个人观念变化”，是某种随时都会到来，而在任何时候都尚未存在的东西……

道德：基督教的创建者不得不为此赎罪，即他乞灵于犹太社会和知识界的最低层……

——这个最低层按照自己理解的精神构想了基督教的创建者……

——根据一种否定所有人格因素和历史因素具有实在性的学说，编造出一种救恩史，一个人格的上帝，一个人格的救世主，一种人格的不朽，并且保留了“人格”和“历史”的整个狭隘心胸，这真是岂有此理啊……

救恩传说代替了象征性的现世和永世、此地和四处，奇迹代替了心理象征

11 [355]

如果说我对这位伟大的象征主义者有某种了解，那就是一点：他只看见和承认内心的实在性，而把其余事物（一切自然、历史、政治因素）仅仅理解为用作比喻的标志和时机——并不是把它们理解为实在性，不是把它们理解为“真实的世界”……

同样地，人子耶稣也不是历史上某个具体的个人，而是一个“永恒的事实”，一个没有囿禁于时间之内的心理象征……

最后，在最高程度上，上面这一点也适合于这位典型的象征主义者的上帝……适合于上帝之国，适合于“天国”……

“圣父”与“圣子”：后者所表达的是万物进入那种总体美化状态（Gesamtmverklärungs-zustand）的情况，而前者正是这种状态……

——而且，人们深深地误解了这种观念，以至于人们把安菲特律翁 [201] 的故事（一个伪装得很差劲的通奸故事）置于新信仰的顶峰（连同那种关于圣母玛利亚圣洁受孕的可恶观念：就仿佛怀孕本身是某种肮脏

勾当似的——)

深度的蜕化：1) 通过那种要历史地理解的意愿

2) 通过那种要目睹奇迹的意愿（——仿佛关键问题就在于被打破和被战胜了的自然规律！）。

3) ——

11 [356]

人们假定，起初有粗糙的奇迹创造者的故事 和拯救者的故事，精神的和象征的想象只是一种晚出的变形形式——除此之外，人们不可能对基督教有更多的误解了.....

相反：基督教的历史乃是关于一种精深的象征主义的逐步的、越来越粗糙的必然误解 的历史.....：随着基督教在越来越广泛和粗鄙的民众（他们远离于基督教的原始本能）中间的不断传布（——他们缺乏理解原始基督教的全部条件——），一种传说、一种神学、一种教会奠基（Kirchen-Gründung）得以显露出来了——：最低等阶层的需求，后来就是野蛮阶层的需求，带来了首先使基督教庸俗化、然后使之野蛮化的必然性.....

教会就是那种要把庸俗而野蛮的基督教语言当作“真理”来维护的意志——.....而且至今依然！

保罗的、奥古斯丁的柏拉图主义——：直到最后，这幅关于哲学和犹太教经师的无耻漫画得到了完成，即基督教神学.....

基督教中有失体面的成分：

奇迹

灵魂的等级制、等级秩序

救恩史以及对救恩史的信仰.....

“罪恶”概念

基督教的历史是这样一种必然性：一种信仰本身与那些应当借助于信仰得到满足的需求一样低级和庸俗——

.....人们不妨来想想路德 吧！这个充斥着如此粗俗之欲望的人物能够拿原始基督教做什么啊！

反自然过程（Entnatürlichung）的犹太阶段：“脱落、不幸、忏悔、和解”作为剩余的模式，——此外就是对“世界”的仇恨

耶稣径直向心灵的“天国”状态冲去，在犹太教会的教规中找不到办法——他甚至把犹太教的实在性（它自我保存的需要）视为一无所有；他是纯粹内在的——

同样地，耶稣也不喜欢在与上帝交往方面的全部粗糙公式：他反对整个忏悔学说与和解学说；他指明，人们必须如何生活才能感到自己是“神性化的”——以及人们何以不能借助于对自己罪恶的忏悔和悔恨而达到这种生活：“与罪恶无关”，这是他的主要断言。为了成为“神性的”，关键在于人们要厌恶自己：就此而言，甚至于罪人要比义人更善……

罪恶、忏悔、宽恕，——这一切不属于此……那是混合的犹太教，或者说，那是异教的

11 [357]

这种深刻的本能，想着人们必须如何生活，才能感觉自己“在天堂里”，而在其他情形下人们根本没有在天堂里的感觉……这就是基督教的心理实在

11 [358]

我们十九世纪终于有了理解的前提条件，得以理解那个根本上被误解了十九个世纪的东西——即基督教……

人们曾经极其远离于那种可爱而认真的中立性——那是充满同情和精神风纪的状态——在所有教会时代里，人们都以一种可耻的方式，自私而盲目，纠缠不休，厚颜无耻，总是摆出一副极其卑躬屈膝的膜拜面孔

11 [359]

基督教的象征主义依据于犹太教的象征主义，后者也已经把整个实在性（历史、自然）消解于一种神圣的非自然性和非实在性中了……它再也不愿看到真正的历史了——，它再也不对自然的成就感兴趣了——

11 [360]

对于恶毒地对待我们的人，无论在行动还是在内心里，人们都不应当加以反抗。

人们不应当承认任何休妻的理由。也许也包括：“人们应当阉割自己”。

人们不应当在外乡人与本地人、外国人与本族人〈之间〉作出任何区分。

人们不应当对任何人发怒，人们不应当蔑视任何人……要暗中施舍——人们不应当有发财的意愿——

人们不应当发誓——人们不应当审判——人们应当和解，人们应当宽恕——不要当众祈祷——

让人们看看你们的善良之作吧！让你们的光闪烁起来吧！谁将升入天堂？那个依照天国圣父的意志行事的……

“永恒福乐”（*Seligkeit*）并不是什么被预言的东西：当人们如此这般地生活和行为时，它就在那里了：

教会不就是：“假的先知，外面披着羊皮，里面却是残暴的狼”？……

“预言、行奇迹、驱魔——这一切皆虚无”……

以一种十分荒谬的方式把赏与罚的学说 掺和进来了：因此一切都被败坏了。

同样地，早期*ecclesia militans* [争战的教会] 实践、使徒的实践活
动及其行为，以一种完全歪曲的方式被描绘成必要的、预先 确定了
的……

对早期基督徒的事实生平 和学说 的事后美化：就仿佛一切都是这样规定好了的 ……他们只是奉行 而已……

整个先知的态度和奇迹创造者的态度，愤怒，对于审判的召唤，乃是一种可恶的腐败（例如，《马可福音》第六章第11行：“那些不接待你们的人……我告诉你们，真的，那结局就会成为所多玛和蛾摩拉”，等等。）

无花果树

“一个先知在家里、在自己人身边毫无作用”：胡说八道，这话的反面才是真理……

于是竟至于那些预言 的实现：在这里，一切都是伪造和编造出来

的！

11 [361]

请注意！从其虚无主义出发，叔本华有完全的理由只把同情当作德性来保留：实际上，他以此最有力地推进了对生命意志的否定。同情与 *caritas* [爱] 相交织，因为同情允许沮丧者和虚弱者苟延残喘，并且繁衍后裔，那是自然的进化规律：它加速衰退，毁灭这个物种，——它否定生命。为什么其他动物种类能够健康地保存自己呢？那是因为它们没有同情心。

11 [362]

请注意！反社会倾向、精神错乱、悲观主义：此乃颓废的三种典型形式。基督教，作为一种颓废宗教，是在蜂拥着所有这三类退化者的土地上生长起来的

11 [363]

我们又恢复了基督教的理想：剩下的就是要规定其价值。

1. 基督教理想否定了哪些价值：对立的理想包含了什么？

自豪感，间距的激情，伟大的责任，高傲，壮丽的兽性，好战和喜欢征服的本能，对激情、复仇、诡计、愤怒、肉欲、冒险、认识的神化.....

：高贵的理想受到否定：人这个类型的美、智慧、权力、宏伟和危险性：设定目标的、“未来的”人（——这里得出了作为犹太教之推论的基督教信仰——）

2. 基督教理想是可实现的吗？

是的，不过受到气候的制约.....类似于印度教的理想.....缺少劳作.....——它脱离了民族、国家、文化共同体、审判权，它拒绝教育、知识、良好的教养、行业、商业.....它取代了构成人类功用和价值的一切东西——它由于一种情感上的特异反应性而把人类隔绝起来——非政治的、反民族的，既非进攻性亦非防御性的，——唯在秩序井然的国家和社会生活范围内才是可能的，这种生活使这些神圣的寄生虫依靠公共的支出而得以繁衍开来.....

3. 基督教理想始终是求快乐意志的一个结果——再不求别的什么了！“永恒福乐”被视为某种自我证明、不再需要任何辩护的东西，——其余的一切（生活和对待他人生活的方式）只不过是达到目的的手

段.....

——但这是低级地被思考的：对痛苦、对污染、对腐败的恐惧本身乃是放弃一切的充分动机.....这是一种贫困的思想方式.....一个衰竭了的种类的标志.....人们不应该受蒙骗（“你们要变得像孩童一般”）——相近的天性：方济各（神经质的、癫痫的、幻影的，与耶稣一般）

11 [364]

关于基督教的历史。

环境的持续变化：基督教学说也随之不断地改变自己的重心

变得有利于低等者 和小人们

爱的发扬.....

“基督徒”类型逐步地重新接受了他们自己原本否定掉的一切（他们经受了这种否定 ——）

基督徒变成公民、士兵、法官、工人、商人、学者、神学家、教士、哲学家、农夫、艺术家、爱国者、政治家、“王侯”.....他们重新接受了他们曾发誓要抛弃的行为（——自卫、审判、惩罚、宣誓、区分不同民族、贬抑、愤怒.....）

最后，基督徒的整个生活恰恰就是基督宣扬要解脱的那种生活.....

教会差不多就属于反基督者的胜利，就像现代国家、现代民族主义一样.....

教会乃是基督教的野蛮化。

已经主宰了基督教：犹太教（保罗）、柏拉图主义（奥古斯丁）、神秘崇拜（救赎说、“十字架”的象征意义）、禁欲主义（——敌视“自然”、“理性”、“感官”，——东方.....）

11 [365]

没有“神圣性”这个古怪的概念——

“上帝”与“人”并非相互分离的

没有“奇迹”——根本就不存在那个领域.....

——唯一要考虑的是作为颓废的“宗教的”（也即象征——心理的）领

域：“伊壁鸠鲁主义”的配对物……按古希腊的概念，天堂 也是一个“伊壁鸠鲁花园”

这样一种生活缺乏使命

：它无所意愿 ……

：“伊壁鸠鲁的诸神”的一个形式——

：没有任何理由 去继续设定目标：生儿育女……一切都已经达到了……

基督教在任何时候都还是可能的……基督教与那些用它的名字来美化自己的无耻教义中的任何一条都是没有关系的：它既不需要关于位格上帝的学说，也不需要关于罪恶、不朽、拯救、信仰 的学说，它绝对不需要任何形而上学，更不需要禁欲主义，更不需要一种基督教的“自然科学”……

现在，如果有人说“我不愿当兵”，“我不关心审判”，“我不想当警察”——那他就是基督徒……“我不想做任何破坏我内心安宁的事情：而且，如果我不得不受此痛苦，那就没有比受苦受难更能保持这种安宁的了”……

关于人们应当 信仰什么的整个基督教学说，整个基督教的“真理”，纯属欺骗：而且恰恰就是使基督教运动得以发端的那个东西的反面……

恰恰教会 意义上的基督教因素自始就是反基督教的东西：纯属事务和人物而非象征，纯属历史而非永恒的事实，纯属套话、仪式、教条而非一种生命实践……对于教义、崇拜、教会、神学的完全冷漠态度才是基督教的。

基督教的实践不是什么幻想，佛（教）的实践也不是幻想：它是幸福生活的一个手段……

11 [366]

在某种意义上讲，我们这个时代成熟了（也即颓废了），就像佛陀时代一样……

因此，一种不带有荒谬教义的基督教信仰是可能的……

古代异种杂交说的最令人厌恶的怪胎

基督教信仰的野蛮化

Christianismi et buddhismi Essentia .

[基督教的本质与佛教的本质]。

(原始佛教 与原始基督教信仰 的比较)

佛教、基督教信仰都是推论宗教 (Schluß-Religionen) : 超越了文化、哲学、艺术、国家

A. 共性 : 都反对有敌意的情感 , ——把有敌意的情感认作万恶之源。“幸福” : 只被看作内心的 , ——漠然于幸福的外观和光辉。

佛教 : 意愿摆脱生命、哲学上的明晰性 ; 源自一种崇高的精神等级 , 出自较高的阶层中间.....

基督教信仰 : 根本上也意愿摆脱生命 (——“犹太教会”就已经是生命的一种颓废现象了) , 不过 , 由于一种深刻的无文化 , 对人们的意愿一无所知.....耽于作为目标的“极乐”.....

B. 那些最有力的生命本能不再被感受为快乐的 , 而倒是被感受为痛苦的原因

对于佛教徒 来说 : 只要这些本能促使人类行动 (而行动被视为痛苦.....)

对于基督徒 来说 : 只要这些本能诱发敌意和冲突 (而敌意、伤害被视为痛苦、对“内心安宁”的扰乱)

(相反 , 一位优异的战士却只有在一种激烈的战争和敌意中才拥有快乐。)

耶稣类型。

如果人们设想耶稣身上有一种狂热的 因素 , 那人们就弄错了.....“专横的”勒南

——在这种信仰中没有任何痛苦 , 那是一种美好的福音 , 以及一个“美好的福音使者”的状态.....

——这种信仰不是通过斗争获得的 , 它没有发展过程 , 没有任何灾难.....而毋宁说是儿童般天真的.....在此类人物那里 , 童年犹如一种疾

病一样退却了——

——这种信仰不愤怒、不责备、不惩罚、不自卫——

——这种信仰并不带来“刀剑”……它没有料到它能分离……

——这种信仰既 not 通过奇迹来证明自己，也不通过奖赏的允诺来证明自己……它本身在任何时候都是自己的证明、奖赏、奇迹——

——这种信仰并没有把自己表述出来，因为它活着——……它并不把此外任何东西视为实在的……“真实的”也即活生生的……

——预备性知识、阅读的偶然性（先知们）决定了它的概念语言：基督教中的犹太教因素首先是犹太人的概念世界。工具，犹太人的心理学；但人们在此要谨防混淆——：一个印度 的基督徒不会利用数论派 [202] 哲学的表达方式，一个中国 的基督徒也不会利用老子的表达方式——这根本就无关紧要——

基（督）作为“自由思想者”：他不喜欢一切固定的东西（言辞、套话、教会、律法、教义）。“一切固定的东西皆致命……”。他只相信生命和生命体——而且，生命和生命体并不“存在”（ist），生命生成（wird）……

：他立身于一切形而上学、宗教、历史、自然科学、心理学、伦理学之外——：他从来都不知道有此类东西……

：他只谈论内心、体验；其余的一切只具有一种符号和语言手段的意义——

11 [369]

关于耶稣类型。

——还能得出 什么呢？对基督的智慧、同样也包括他的生活行为的整个动机说明……基督的生活行为应当作为对预言的顺从来完成的；他来实现，他有一个关于弥赛亚必须做和必须忍受的一切东西的模式，一个计划……另一方面，耶稣嘴里的每一个“因为”（denn）都是非福音的……利益、狡诈、奖赏、惩罚……

——还能得出 什么呢：那种大肆的愤恨，从早期鼓吹煽动的激烈状态而来涌向他们的大师类型……他们按照自己的形象来制作这位大师，他们把他编造为一个行使审判的、怨天尤人的、愤怒而仇恨的先知……他们需要 这样一个“典范”——：同样地也需要那种关于“重降”的信仰，关于“审判”的信仰（——这是犹太教的，参看《约翰启示录》）

在耶稣反对犹太教会的教士和神学家的姿态中，包含着心理学上的疯狂和冲突……

同样也表现在他对那些并不采纳他的人摆出的法官派头上……

同样也表现在那个关于无花果树的典型故事中——

关于这样一种学说的导师的心理学问题 是准确无误的：“他如何对待其他学说和导师？”

他的学说本身并非从矛盾和对立中生长起来的：我怀疑这样一个人物能够了解与自己学说对立和矛盾的东西……其学说绝对没有自由的想象，即不能自由地想象有不同评价和不同意愿的可能性……它不能设想相反的判断……当它作出相反的判断之际，它也只能以最内在的同情为一种“盲目”而伤心，而不会反驳之……

没有辩证法，没有对学说的无论何种可证明性的信仰，除了通过“内心的效应”而得到证明（“果实”、“力量的证明”）

这样一位导师不能作出反驳……他根本不懂人们可以怎样来与谬误作斗争……他不自卫，也不进攻……

相反地，他的任务是对古旧事物的说明、继承、细化、变换……简化……

11 [370]

一种虚无主义的宗教，起源于一个老态龙钟而顽固不化、经历过所有强壮本能的民族，并且与之相适应——逐步传播到另一个环境中，最后进入那些年轻的、根本尚未有经历的民族中——

多么奇怪啊！向野蛮人、日耳曼人宣讲一种推论的、牧人的、夜晚的福乐！何以这一切必须首先被日耳曼化、野蛮化呢！这些人梦想的是一个阵亡英灵的殿堂……——：他们是在战争中得到全部幸福的！——向一片甚至还没有民族存在的混沌宣讲和传布一种超民族的宗教——

11 [371]

|：[203] 这种虚无主义宗教汇集了古代的颓废因素和同源的类似物，亦即：

a) 弱者和败者（古代世界的废物，那是最激烈地拒斥古代世界的东西……

b) 道德化了的 和反异教的人们

c) 政治上的困倦者 和冷漠者 (自命不凡的罗马人.....) , 空无所有的丧失民族特性者

d) 厌倦自身者 , ——那些乐于参与地下 阴谋的人——

11 [372]

基督教是古代大规模的虚无主义运动 , 它结束于它的胜利 : 而从此它就占了上风.....

11 [373]

两次大规模的虚无主义运动 : 一是佛教 , 二是基督教。后者到现在才大体达到了文化状态 , 在此文化状态中 , 它才能实现自己的原始使命——那是它应有的水准在其中它才能纯粹地 表现自己.....

11 [374]

我们的优先地位 : 我们生活在一个比较 时代 , 我们能够推算从未被推算的情况 : 我们就是一般历史的自我意识.....

我们不同地享受 , 我们不同地受苦 : 对一个十分多样的东西的比较是我们最本能的活动.....

我们理解一切 , 我们经历一切 , 我们再也没有敌对的情感了.....无论我们在这方面是否失意 , 我们热情的、几乎深情的欲望都会大胆奔向最危险的事物.....

“一切皆善”——要否定之 , 是颇费我们力气的.....

如果我们一度变得如此不明智 , 结党反对什么 , 那我们就会受苦受难.....

根本上 , 我们这些学者们今天正在最好地实现基督的学说——

11 [375]

对希腊哲学的批判

自苏格拉底以来希腊哲学〈家〉的出现 , 乃是颓废的征兆 ; 反希腊的本能流行起来.....

“智者”还是完全希腊的——包括阿那克萨哥拉、德谟克利特、伟大

的伊奥尼亚学派——

不过是作为过渡形式：希腊城邦丧失了它对自己的文化独（特）性的信仰，丧失了它对所有其他城邦的主宰权……

人们交流文化，亦即“诸神”，——人们同时就失去了对deus autochthonus [本地神祇] 的特权的信仰……

不同来源的善和恶混合在一起：善与恶之间的界限模糊 起来……

这就是“智者”——

与之相反，“哲学家”则是反动派：他要的是陈旧的 道德……

——他在制度的衰落中看到了〈衰落〉的原因，他要恢复旧制度

——他所见的衰落在于权威的衰落：他寻求新的权威（去国外漫游、接触外来文学和异国宗教……）

——在“城邦”（Polis）概念已经过时之后，他却想要理想的城邦（类似于犹太人，他们在沦为奴仆之后坚守为一个“民族”）

：犹太人对所有暴君都感兴趣：他们企图借助于威力（force majeure）来重建道德——

——渐渐地，一切反希腊的东西 就要对这种衰落 负责（恰如犹太先知们对大卫和扫罗 [204] 毫无感激之情，柏拉图对于荷马、古希腊悲剧、修辞学、伯里克利亦然。）

——古希腊的衰落 被理解为对古希腊文化基础的 反对：此乃哲学家们的根本错误 ——

结论：古希腊世界毁灭了。原因：荷马、神话、古代德行等等。

哲学家们的价值判断的反 希腊进程：

：埃及因素（“死后的生命”作为审判……）

：闪米特因素（“智者的尊严”、“酋长” [205] ）——

：毕达哥拉斯学派，阴间崇拜、缄默、彼岸之恐怖；数学：宗教的估价，一种与宇宙大全的交流

：教士式的、禁欲主义的、超验的因素——

：辩证法，——我想，那就是柏拉图那里已经出现的一种迂腐而可恶的死扣概念的咬文嚼字？

良好的精神趣味没落了：人们已经再也不能感受到一切直接辩证法的丑陋和饶舌了。

下列两种 颓废运动和两个 极端并行不悖：

a) 享乐的、可爱而恶毒的、喜欢奢华和热爱艺术的颓废，

b) 宗教和道德激情的阴暗化、斯多亚派的自虐、柏拉图对感官的否定，这些都为基督教的产生备好了土壤……

11 [376]

请注意！我们最神圣的信念，我们在最高价值方面始终不渝的东西，乃是我们的肌肉的判断。

11 [377]

根据J. 韦尔豪森 [206]

公正作为社会需要：

“只有当公民法制成为不言而喻时，才可能轮到耶稣登山训众时讲的公正”……

犹太人是以一种精神贵族的高傲为基础的，在此基础上他们的神权政治的人工产物才是可能的。犹太人蔑视国家……没有国家就不可能有“教会”……异族统治要维护间距的激情（*das Pathos der Distanz*）。

非自然化过程 的阶段：

通过王国的建立才有了一个民族，一个统一体，一种总体的自我意识：但这样一来，“沙漠之神”以及同样地（迦南人）所接受的主农业和畜牧业的自然神（巴力神 [207]——狄奥尼索斯）就—— [208] 这种节日崇拜虽然长期以来一直是半异教的，但它越来越多地关系于这个民族的命运，并且终于摆脱了自己的自然性质。雅赫维 [209] 与民族和王国处于必然联系之中：这种信仰甚至对于最恶劣的偶像崇拜者来说也是坚定不移的：胜利和救恩决不来自任何他者。公民国家乃是奇迹，是“上帝之助”（*die Hilfe Gottes*）：“当权者的天命”仍然是他们的一个理想（——显然是因为他们缺少这个……）

当王国陷入分裂和危险时，当人们在一种在无政府状态和外部毁灭

中继续生活下去，怀着对亚述人的恐惧，人们就益发强烈地梦想恢复完全的君主统治、完全独立的民族国家：这种幻想是先知式的。以赛亚 [210] 以其所谓的弥赛亚预言而成为最高的类型——先知们乃是一些批评家和冷嘲热讽者、无政府主义者；从根本上讲，他们无权作出决定，领导权在他人手中；他们是想要重建公民国家；他们根本就不希望什么“黄金时代”，而是希望一种严厉的统治，一位具有军事和宗教本能的王侯，他能重建人们对雅赫维的信赖。这就是“弥赛亚”：每一个现代统治者或许都满足了先知们的渴望，也许甚至是过分了：正如人们一定会感到害怕的那样……

不过这一点并没有实现。人们有了两种选择：要么放弃自己的旧上帝，要么使旧上帝变成某种别的东西。例如，先知以利亚和阿摩司 [211] 选择了后一种做法：他们剪断了维系的纽带，更确切地讲就是民族与上帝的统一体。他们不光是把两者分离开来，而是抬高一方，贬抑另一方：他们构想出了两方之间的一种新关系，即一种和解关系。过去，雅赫维一直都是以色列的上帝，因而是正义之神：而现在，雅赫维首先至高地成了正义之神，而此外才是以色列的上帝。雅赫维的教导（Thora）原本与他所有的行为一样是一种救助，一种立法、指导、复杂问题的解决，现在成了他的全部要求，而他与以色列的关系就取决于这些要求了。

由于一种法律所涉及的人们负有义务去遵守这种法律，它才成为有法律效力的。对法律而言的“契约”。这个民族的不同代表原本就已经负有义务去遵守“法律”，现在雅赫维与以色列应当成为缔约者……自从有了约西亚 [212] 提倡这种法律的庄严行为，关于以色列与雅赫维签约结盟的观念就进入到宗教反思的中心了。在巴比伦与亚述的流亡生活有助于人们去熟悉那种关于制约性的观念，关于可能发生的解决办法的观念。

王国的没落使狂热的幻想得以发泄出来：针对整个残余的对立情绪蔓延开来：流放以后，人们幻想的是所有民族的一种反对“新耶路撒冷”的普遍联合。早先，民族国家乃是最高的愿望，而现在，人们梦想的是一个无所不包的世界霸权，后者要超越异教王国的废墟而提升到耶路撒冷。

危险在于：犹太流亡者与从前的撒马利亚人 [213] 一样，也会被异教徒吸收和同化了。人们于是就把神圣的残余物组织起来，使之还能作为希望的载体留下来，并且经受住过渡时期的风暴……

缔约双方的平等并非本质性的：约（berith）一词也关乎投降，投降的条件是由比较强大的一方提出来的——

续：韦尔豪森。

人们能朝着什么目标进行组织呢？重建一个现实的国家是不可能的；异族统治不允许这样一种重建。这就表明了制度的重要性。

在复辟时期的人们看来，君王时代古老的国家集团已经声名狼藉了：它显然遭到了雅赫维的摒弃……人们回想起那些先知们，他们说：堡垒、骏马、武士、君王、王侯——这一切皆毫无助益……

耶路撒冷的犹太王国教堂——在王国的荫庇下，耶路撒冷的教士们壮大起来了。国家愈软弱，教堂的声望愈高，则教士阶层的权力就愈加独立。七世纪出现的崇拜热潮，采用昂贵的材料（例如熏香），偏爱沉重的偿付代价（婴儿祭品和赎罪祭品），做礼拜时采取血腥的严厉态度

当王国崩溃时，在教士阶层中就出现了一些成员，试图组织“堂区”。风俗和秩序基本还在那里：它们被系统化了，成为恢复一种残余组织的工具……

“犹太教的神圣宪法”：人工产物……以色列被归结为一个“由教士组成的王国和一个神圣的民族”。过去，自然的社会秩序的依据在于上帝之信仰；而现在，神权政体明显地表现在一个人工领域，无论如何都表现在通常的民众生活中。早先渗透自然的观念，现在则应当具有自己的神圣躯体了。神圣与世俗的外部对立形成了，人们进行划界和隔离，人们越来越严重地对自然领域加以遏制……（怨恨发作了——）神圣性，空洞的，作为反题的，成了占上风的概念：原始的=神性的，现在则近乎教士的、宗教的，——就仿佛可以通过外部特征把神性与世俗性、自然性对立起来——

僧侣统治……在不利条件下以永远令人惊奇的能量而获得的人工产物，是非政治的：犹太的神权政治，一个没落了的国家遗留下来的残骸——它是以异族统治为前提的。与古天主教会最相近，实际上就是古天主教会的母亲……

这种倒退何在。雅赫维的律法意味着与异教徒相对立的犹太人的特性。这个特性其实并不在于崇拜：在希腊的与希伯来的礼拜仪式之间，人们找不到什么本质性的差异。崇拜乃是以色列宗教中的异教因素：在教士法典中它却成了主题。这难道不是一种向异教的倒退吗？——这原是先知们最彻底地反对过的东西。——同样地：通过教士的立法，崇拜已经离弃了自己的本质，并且于自身中被克服了。节日庆典已经丧失了纪念收获和畜牧的意义，它们变成了历史纪念日；它们否定了自己的自然起源，它们欢庆的是一种超自然宗教和雅赫维的善行的创建。普遍的人性、自由生长的东西（das Freiwüchsige）消失了，它们变成雕像般静止不动的，变成典型以色列式的……它们不再把神性纳入尘世生活之中，使神性共享尘世生活的欢乐和痛苦；它们不再试图为神性做好事，

使神性具有仁慈之心。被雅赫维当作等级制度的圣礼的，无非是神性的仁慈工具。后者并非建立在事物的内在价值基础上，并非建立在新鲜活泼的理由上，而是建立在一种毫无动机的意志所下的严密而准确的命令基础上。崇拜与感性之间的纽带被剪断了。崇拜成了一种虔信训练；没有了自然的意义，而只有一种超验的、无可比拟的、不可说明的意义。它的主要效果是赎罪。流亡以后，罪恶意识成为永久的；亲睹上帝的以色列是堕落的和邪恶的

献祭的价值并不在于献祭本身，而在于对规章的服从；崇拜的重心被移置到一个它所陌生的领域即道德之中了。祭品和赠品让位给禁欲主义的偿付，后者与道德处于更为简单的联系中。那些原本绝大部分只看到把教士神圣化、使之具有礼拜职能的法规，现在已经扩展到了普通教徒身上；比起大规模的公开崇拜，对身体纯洁性戒律的遵守具有更伟大的根本意义，并且径直把人引向有关神圣性和普遍僧侣精神的理想那里。由于全部生活始终都要履行一种神性的戒律，所以这种生活就被限制在一个神圣的轨道上。这种戒律阻碍人们去清理自己的思想和心愿。这种细微的、不断要求着的个人崇拜，使个体保持着清醒而活跃的罪恶感。

这位伟大的犹太教病理学家 [214] 是对的：崇拜已经成了惩戒手段。它与心灵是格格不入的：它不再植根于纯朴的感官了：尽管非常重要，或者说恰恰因为非常严密而认真，它成了僵死的行为。古老的风俗被拼凑成一个体系了，这个体系被用作形式，被用作坚硬的外壳，用来挽救其中比较高贵的东西。异教在它自己的领域里、在崇拜中被克服掉了：既然崇拜中的自然性已经被扼杀了，崇拜就只不过是一种超自然的一神教的盔甲而已——结束

11 [378]

我关于耶稣类型的理论。

这个“救世主”类型 被败坏了，实即被摧毁了.....

原因：精神水准，以此水准不断地把一切粗糙化、伪装起来、推延下去，对于自身的绝对盲目（——在这里甚至还没有开始自我认识——），所有教派都毫无疑问，利用它们这位大师以及它们的辩护词.....罪犯基督之死作为谜团.....

这是在此类型中落后的：精神的粗暴：人们行走在渔夫中间，不会不受惩罚

：错误地一般化为平凡的奇人、先知和弥赛亚——

：早期教徒们事后追加的故事和心理学，他们把自己最强烈的情绪记入他们这位大师的形象中——

：病态的、放纵的感伤和娇惯，而没有任何理性：以至于本能立即又成了主宰——丝毫没有智慧的痕迹，没有精神方面的风纪和严格性，没有认真的性格。

多么遗憾呵，在这个社团中间竟没有出现一个陀思妥耶夫斯基：实际上，整个故事最好都归于一部俄国小说——病态、动人、高雅奇异的个别性格、混迹于粗野肮脏的群盲中间……（就像抹大拉的马利亚 [215]

唯有耶稣之死，这种突如其来的可耻之死，唯有十字架（一般说来它不是为下等人留着的），——唯有这种最骇人听闻的悖论现象才使他的门徒们面临真正的谜团：“这是谁？”“这是什么？”

这事令人震惊，并且也深深伤害了感情，就是那种疑心，或许这样一种死是对一件事情的反驳，可怕的问号“为何如此呢？”——因为在这里，一切都必定是必然的，都必定具有意义、理性、最高理性——：门徒的爱不知道任何偶然事件：

现在才出现了一条鸿沟：“是谁杀死了他？”“谁是那个天敌呢？”答案：占统治地位的犹太教，它的第一等级

——人们感到自己处于反对“秩序”的叛乱中

——人们后来把耶稣也理解为处于反对秩序的叛乱中

直到那时，耶稣身上都缺乏这种好战性格：更有甚者，他的思维方式使他不可能好战的。实际上，包括他在判决和赴死时的行径恰恰是完全相（反）的：他没有抵触，也没有自卫，他甚至为秩序说情。他对那个与他一起钉在十字架上的罪犯讲的话不外乎是：如果你觉得这就是公义，那就不要抵抗，不要愤怒，不要责怪，而是要忍受，要同情，要宽恕，要为迫害和杀死我们的人祈祷：那么你就有了唯一亟需的东西，即灵魂的安宁——于是你就升了天堂——

人们显然恰恰没有领悟个中要义：这种摆脱了一切怨恨的典范：

确实，耶稣之死的意义无非在于：成为最强大的典范以及对自己学说的最鲜明的检验……

他的门徒们根本就不能宽宥耶稣之被杀死：那种最非福音的情感，复仇的情感甚嚣尘上……

这事是不可能有个完结的：人们需要一种“报复”、一种“审判”（——而且没有什么比赏与罚更加不合福音的了！）

现在，大众对弥赛亚的期待才又占上风：期待一个历史性时刻，那时“审判者”将来审判他的敌人……

：现在，人们才把“上帝之国”的来临误解为关于历史的最后一幕的预言

：现在，人们才把对法利赛人和神学家的全部蔑视和愤恨都转嫁到这位大师类型上

：人们并没有理解个中要义：恰恰这种死本身就是对“世界”（对敌视、复仇等等情感）的最高胜利——对恶、这个恶人的最高胜利，而恶和恶人始终仅仅被理解为内在的心理实在了

：对这些完全失去了平衡的心灵的尊重受不了这一点，不再相信耶稣所教诲的那种在“上帝之子”面前人人拥有平等权的说法：他们的复仇就是以一种放荡不羁的方式抬高耶稣（——恰如犹太人吹捧以色列的角色，就仿佛世界上所有其他部分都是以色列的敌人。有关一个上帝及其一个儿子的荒谬神学的起源——

问题：“上帝如何可能准许这件事呢？”对此人们找到了荒谬的答案：“上帝宽宥他儿子的罪恶，以之为牺牲品。”一切都遭到了何等误解啊！！！最非福音的莫过于罪责牺牲品，甚至于为了有罪者的罪恶而牺牲无罪者；

：但耶稣确实废除了罪恶！——并不是通过“信仰”，而是通过关于神性、上帝相似性（Gottgleichheit）的感觉。

进入这个类型中的有：

a) 关于审判和重降的学说

b) 关于作为牺牲品的耶稣之死的学说

c) 关于复活的学说：由此，全部的“福乐”、福音的全部意义一下子变了戏法，从而有利于一种状态——“在死后”……

保罗，用犹太教经师般的狂妄把这种观点逻辑化：“如果基督没有从死人堆中复活，那么，我们的信仰就是虚妄的。”

：最后，甚至还有“位格的不朽”

而且这样以来，在耶稣之后第二代，人们已然把所有最深地违背福音本能的东西都当作基督教的了

牺牲品，甚至是流血牺牲品，作为初生牺牲品

惩罚、奖励、审判.....

一种对此岸与彼岸、时间与永恒的区分

一种神学而非一种实践，一种“信仰”而非一种生活方式

一种对一切非基督教因素的深刻而极端的仇视

传教士的 全部困境 被纳入耶稣的学说中了：所有这些严酷而凶恶的事物，针对那些没有接纳其传教士们的人们，现在应当已经由这位大师公布出来了

一旦在主要方面重新采纳了审判、惩罚、奖赏之类的概念，耶稣的全部学说和箴言智慧也就因此充斥了这些概念.....

11 [379]

虚无主义者。

福音：是这样一条消息，即通向幸福之门对低等人和穷人敞开着，——人们要做的无非是摆脱制度、传统、高等阶层的监护：就此而言，基督教的兴起无非是作为典型的社会主义者学说。

财产、行业、祖国、等级和地位、法庭、警察、国家、教会、教育、艺术、军事：这一切同样也是幸福的大障碍，也是福音所要审判的谬误、牵连、邪恶.....这一切都是典型的社会主义者学说。

以动乱为背景，一种积聚起来的对于“主人”的憎恶的爆发，本能地意识到：在经受如此长久的压力之后，自由感觉中还可能包含多少幸福.....

多半是一个征兆，预示着下层人民受到了过于友好的对待，他们已经尝到了本来对他们来说不可能的幸福.....引起革命的原因并非饥饿，而是因为民众的胃口越来越刁了.....

11 [380]

所谓的青春

如果人们在此梦想一种天真而年轻的民族此在（Volks-Dasein），有别于一种古老的文化，那么，人们就是在自欺欺人；风行着这样一种迷信，仿佛在基督教生长和扎根的这些最低等民族的阶层中，又有更深的生命之泉重新喷涌出来了：如果人们把基督教信仰视为一种新升起的民族青春和种族强盛的表现，那么，人们就根本没有理解基督教信仰的心理。而毋宁说：基督教乃是一种典型的颓废形式；那是一群已经变得困倦不堪而毫无目标的、病态的乌合之众的道德娇惯化和歇斯底里。这个奇怪的团体，在此麇集在这位蛊惑民众的大师周围，真正说来统统可以纳入一部俄国小说当中：所有神经病都在那里碰面了……使命缺失，本能地意识到一切根本上都已结束，什么都不值得做了，满足于一种无忧生活（dolce far niente）

：犹太教本能的权力和未来确信，其无比顽强的求此在和求权力的意志在于其统治阶级中；把原始基督教提升起来的阶层，唯有通过本能之困乏而得到更鲜明的描绘。人们厌倦于此：这是一方面——而人们又对自己心满意得——这是另一方面。

11 [381]

不能撇开宗教表达式来表达政〈治〉理想

11 [382]

勒南。

在东方，傻瓜是一种享有特权的人物；他来到各种最高委员会跟前，没有人敢拦他；人们得听他讲话，人们得向他询问。这是人们以为近乎上帝的人物，因为既然他个人的理性已经消失，那么，人们就可以假定他分享了上帝的理性。在亚洲没有那样一种精神，即通过一种精细的嘲讽来突显理性的错误。

人们更重视口头的传统，而并不重视这些经文：甚至在二世纪上半叶也还如此。所以这些经文的权威性就少了：人们对它们作了整理，对它们作了增补，根据一个文献来补充另一文献——

在《约翰福音》中没有寓言、驱魔咒语……

11 [383]

自我：

“我饿了，你们不给我吃——你们这些被诅咒的人，离开我……”。
《马太福音》，第二十五章，第41行以下。

这种令人反感的语言，“这些事你们既不作在我这弟兄中最小的一个身上，就是不作在我身上了”

“煽动的精神”，表现为基督的精神……

“未满足之复仇欲的精神”，它以言辞、诅咒和审判情景的预言发泄出来……

“禁欲主义精神”（“遵守戒律”作为风纪手段，作为达到彼岸奖赏的途径，犹如在犹太教里），而没有那种基督教式的冷漠态度，这种态度断然拒绝了所有这些财富，出于“永恒福乐”……艾塞尼派 [216]、使徒约翰，等等。

“罪恶感和拯救之必然性的精神”

随着基督之死，以及从中看不到结局这样一种心理强制，全部通俗倾向被恢复起来了：所有这些粗暴性质，把它们转变为精神乃是那种典型的唯灵论者的工作——

：弥赛亚主义、“上帝之国的降临”、敌视和复仇欲的精神、对“奖赏”和“惩罚”的期待、“特选者”的傲慢（他们审判、诅咒、谴责，犹太教的牺牲观念……有利于穷人、“不诚实者”、受蔑视者的社会主义倾向）

耶稣，他作为所有通俗期望的实现过程而生活，他所做的事情无非是跟大家说：“天国就是在这里”，他把这些期望的粗暴性质转变为精神了：

——然而，随着耶稣之死，一切都被遗忘了（用德语来讲就是：被驳斥了）。人们没有任何选择，要么是把耶稣这个类型重又转渡到有关“弥赛亚”、未来的“审判者”、战斗中的先知之类的通俗观念之中——

这帮毫无把握而又十分狂热的家伙受不了这个打击。作为这个打击的后果，立刻就出现了那种完全的蜕化：一切都成为徒劳无功的了……

一种对所有精神价值和表达方式的荒谬的粗糙化

那些反对统治阶级的无政府主义本能恬不知耻地登上了舞台。

：对富人、强权者、学者的仇恨——以“天国”、以“尘世的和平”而告终结：从一种心理学上的实在性变成一种信仰，变成对一种在某个时候到来的实在性、对“一种重降”的期待：一种在想象中的生活乃是“拯救”的永恒形式——耶稣的理解是多么不同啊！

11 [384]

基督教的首次蜕化乃是《犹太书》的影响，——那是一种向已经被克服的形式的退化……

11 [385]

“我的国不属于这个世界”

“我将摧毁神殿，然后在三日内把它重建”

反对这位怀疑宗教的“诱惑者”（mesith）的诉讼程序：律法规定是要用石头砸死他

——〈反对〉任何一个先知，任何一个奇迹创造者，后者使民众放弃了旧的信仰——

“这一反讽大师”^[217]

勒南认为，耶稣为了这种胜利而付出生命的代价是公道的。

11 [386]

“只有当耶稣反对法利赛人而进行辩论时，他才是好争论的：情形差不多总是，他的对手强迫他采纳他自己的调子”——

11 [387]

勒南《耶稣传》，第一卷，第346页

他那些和颜悦色的嘲弄、他那些挑衅，始终敲打着人心。它们是永恒的炮烙，一直凝固在伤口上。这件荒谬的涅索斯^[218]之衣，即法利赛人的后代犹太人在他死后十八个世纪仍然一片片带着的衣服，就是他耶稣用一种神圣的妙法织就的。这是极度嘲讽的杰作，其笔画是用火的线条写在伪善者和假虔敬者的肉体上的。无与伦比的笔画，真正配得上上帝之子的笔画！唯有一个神才能这样杀人。苏格拉底和莫里哀只不过轻轻擦了一下皮肤。而他则使火和怒气深入到骨髓。^[219]

而且，这就是《以赛亚书》第四十二章第2—3行关于自身所讲的话啊！！

11 [388]

他从来没有一个关于“个人”、“个体”的概念：如果人们相爱，如果

人们只靠他人生活，那么，人们就是一样的。他的门徒与他是一样的。

11 [389]

说耶稣是上帝，是与上帝相同的，这话表现为对耶稣的诽谤（参看《约翰福音》，第五章，第18行；第十章，第33行）。耶稣低于圣父：圣父并没有把一切都启示给耶稣。耶稣反对人们把他说成与上帝相同的。耶稣是上帝之子：人人皆能成为上帝之子（——这是犹太教的说法：《旧约》中有好几个人被分派了神子的地位，人们根本没有宣称他们是与上帝相同的）。在闪族语言中，“子”是一个极其模糊而开放的概念

11 [390]

十三世纪伟大的翁布里亚 [220] 运动与这个加利利 [221] 人的运动极其类似，是在贫困的名义下发生的。

阿西西的方济各：精美的善，其与普遍生命精致柔美的合一 [222]

11 [391]

这一时期的拉比 [223] 语言中，“天国”与“上帝”的意思相同：人们避讳“上帝”这个名字。

11 [392]

“上帝之国在 我们中间”。《路加福音》，第十七章，第20行。

11 [393]

“听上帝的话而遵行的人是有福的”。《路加福音》，第十一章，第27行以下。

11 [394]

根本就没有“自然”、“自然规律”之类的概念：一切都走向道德，“奇迹”并不是什么“反自然的东西”（因为根本就没有自然）

11 [395]

“律法被毁掉了：他就是那个将毁掉律法的人”：在他的首批门徒中间产生了分裂，当中有相当大一部分依然是信犹太教的……无疑他会受到控告……

11 [396]

犹太教意义上的“邻人”乃是教友

11 [397]

东正教会的学者们从公元四世纪开始就迫使基督教走上了一种荒谬的形而上学的道路，没有比这些学者们更加非福音的类型了；而拉丁化中世纪的经院哲学家亦然。

11 [398]

勒南《耶稣传》，第一卷，第461页

.....耶稣引入世界的情感恰恰就是我们的情感。其彻底的理想主义乃是超脱和勇敢之生命的最高法则。他创造了所有纯洁灵魂的天国，那里有着人们在尘世求之不得的东西，有上帝孩子们的完满高贵，有得到实现的圣洁，有对尘世污迹的彻底洗涤，最后还有自由，这些都是在现实世界被当作不可能的而加以排斥的，它们也只有在思想的畛域中才能获得其充沛性。那些逃至这一理想天堂中的人们，他们的老师仍然是耶稣。他第一个宣告了精神的王国：他第一个说——至少是通过他的行动——“我的国不属于这个世界”。真正宗教的奠立就是他的成就..... [224]

11 [399]

“基督教”已经成了“宗教”的同义词：人们在伟大而善良的基督教传统之外所做的一切，都是不会有结果的。

11 [400]

我们这个被细心严密的警察局所控制的文明社会根本就不能理解，在每个人的独创性都有了更为自由的的空间的时代里，人类能做什么事。

我们预防性的小麻烦，对于精神事物而言远比肉刑致命，在以前是并不存在的。 [225] 耶稣能够过一种生活达三年之久，这种生活在我们社会里或许会把他送上法庭二十次.....

这些完善的灵魂摆脱了我们彬彬有礼的习俗，去除了千篇一律的教育——这教育使我们变得文雅，却如此强烈地削弱了我们的个体性——，它们在行动中有一种令人惊异的能量.....上帝的气息在他们当中是自由的；而在我们当中，它则为一个促狭社会的铁链所捆绑，被迫成为一种无可疗救的平庸。 [226]

所以，让我们把耶稣的位格置于人性伟大的最高峰之上吧：[\[227\]](#) 勒南先生这样要求我们。

11 [401]

一门医学，它在某种道德敏感（*délicatesse*）中看见了极度消瘦（*d'étéisie*）的开端……（痼病的？）

11 [402]

对于大多数人来说，哲学是不够的。他们亟需的是神圣性。[\[228\]](#)
——勒南的一种优美的狠毒。

11 [403]

谁会像帕斯卡尔那样更爱生病，而不是像俗人那样身体健康呢？
[\[229\]](#) 勒南。

11 [404]

设想一下，耶稣直到六七十岁都一直背负着其神性的包袱，丧失了其天国的火焰，在一个前所未有的角色的逼迫下垂垂老矣！[\[230\]](#) 勒南

毫无保留地奉献给他的观念，他使一切都从属于自己，以致对他来说世界都不再存在了。正是因为这种英雄主义的意志，他才征服了天国。也许释迦牟尼（*çakia-Mouni*）除外，从没有人如此蔑视家庭、世上的欢乐、此世的关怀……对于我们，永恒的孩子，注定的无能者，我们就屈服于这些个半神吧！[\[231\]](#) 勒南

11 [405]

勒南《耶稣传》，第187页

人类记得的最狂热的民主运动长久以来就煽动着犹太民族。有关上帝是站在穷人弱者一边向富人强者复仇的思想，充斥着《旧约》的每一页。以色列的历史完全是这样一种历史：占主导地位的始终是民众的精神。先知——真正的，甚至可以说是最放肆的评议员——不断地对大人物发出咆哮，并且在“贫穷、温柔、谦卑、虔敬”这些词之间以及在“富有、不敬、暴力、凶恶”这些词之间形成了狭窄的联系。在塞琉西王朝（*les Séleucides*）统治下，贵族们几乎全都已经背教，已经希腊化了，上述那些观念之间的联系就进一步加强了。《以诺书》（*Le livre d'Hénoch*）包含了比福音书对世界、对富人、对强者更猛烈的诅咒。“穷人”（*ébion*）就变成了“圣徒”、“上帝之友”的同义词。[\[232\]](#)

皮埃尔·洛蒂 [233] , 《冰岛渔夫》。 [234]

国家 , 抑或组织化的非道德性

内部 : 作为警察、刑法、等级、商业、家庭

外部 : 作为权力意志、战争意志、征服意志、复仇意志

它何以能使大众 去做个人 或许决不会同意的事情呢 ?

——通过分散责任

——分开命令与执行

——通过置入 服从、义务、祖国之爱和王侯之爱等德性

维护自豪、严厉、强壮、仇恨、复仇 , 简言之 , 维护所有与群盲类型相冲突 的典型特性.....

各种窍门 , 为的是使行动、规则、情绪成为可能 , 从个体角度来衡量 , 它们不再是“允许的” , ——也不再是“美味可口的”——

——“使我们对它们发生兴趣的”艺术 , 它使我们进入此类“异化了的”世界里

——历史学家 表明它们的正当性和理性种类 ; 旅行 ; 异国情调 ; 心理学 ; 刑法 ; 疯人院 ; 罪犯 ; 社会学

——“非个人性” : 使得我们作为某个集体的工具 , 允许自己有此类情绪和行动 (法庭律师、陪审团、市民、士兵、部长、王侯、社团、“批评家”)使我们产生感觉 , 仿佛我们作出了一种牺牲

从人的最高类型、强壮类型的角度 , 无论是接受还是坚守伟大的传统 , 对军事国家的维护 都是最后的手段。而且 , 使各国家的敌意和地位差异变得持久的所有概念 , 正是在这个方面显得已经得到了认可.....

例如 , 民族主义、保护关税 , ——

强壮类型 作为决定价值的 类型而得到维护.....

人们不该美化和粉饰基督教（就像这位模棱两可的勒南先生所做的的那样）：它对人的强壮类型 发起了一场死战

它摈斥这个类型的所有基本本能

它从这些本能中搞出恶、恶人 的名堂来

：把强者当作典型地无耻 而堕落 的人

它袒护所有虚弱、低等、失败者

：它从那种与强大生命的保存本能的冲突 中弄出了一种理想.....

：它教导人们把最高的智慧本能感受为罪恶的、感受为令人迷惑的、感受为诱惑，由此就败坏了最具智慧的人的理性本身.....

最悲惨的例子——帕斯卡尔的堕落，后者相信原罪败坏了他的理性：而实际上他的理性只是通过基督教而被败坏了.....

那些至今依然让人满心欢喜的作者们，永远是丢人现眼的：卢梭、席勒、乔治·桑、米什莱、巴克尔 [235]、卡莱尔，他们都在imitatio [摹仿]

请注意！我怀疑所有体系建构者，避之犹恐不及。至少对于一位思想家而言，要求建构体系的意志乃是某种丢人的事，一种非道德性形式.....考察一下我这本书的内涵，人们也许就能猜出，它本身竭力回避的是哪一个体系建构者——那就是我自己.....

序言。

—

伟大的事物要求人们对它们保持沉默或者大加渲染：所谓大加渲染，意思就是以犬儒主义方式，并且清白无邪地。

二

我要叙述的是今后两个世纪的历史。我要描述的是将要到来的事情，是再也不可能以别的方式到来的事情，即：虚无主义的来临。现在已经可以叙述这个故事了：因为必然性本身在这里起着作用。这个未来已然在无数征兆中得到了透露，这种命运处处昭示出自身；对于这种未来的音乐，人人都已经竖起了耳朵。长期以来，我们整个欧洲文化的运动已然受着一种年复一年不断增长的张力的折磨，宛如奔向一种灾难：动荡不安、残暴凶险、仓皇不堪：犹如一条意欲奔向终点的河流，它不再沉思自己，也害怕沉思自己。

三

——相反，在此发言者迄今为止所做的事无非是沉思：作为一个基于本能的哲学家和隐士，他发现自己的优势就在于置身事外、远离尘嚣，就在于忍耐、彷徨、落伍；作为一个冒险家以及——试验者，他已然一度迷失于未来的迷宫中；作为一个预言家，如果他要叙述将要到来的事情，他就要回首往事；作为欧洲第一位完全的虚无主义者，他却已经在自身中彻底经历了虚无主义本身，——他已经在自身之后、在自身之下、在自身之外经历了虚无主义……

四

因为人们可不要弄错这个标题的意义，我是想用它来指称这种未来福音的。《权力意志——重估一切价值的尝试》——这个表达方式传达了一种反运动，关乎原则和使命：一种运动，它将在某个未来取代那种完全的虚无主义；但在逻辑上和心理上，它却是以完全的虚无主义为前提的，它绝对只能落到虚无主义上，只能来自虚无主义。究竟为什么虚无主义的来临现在是必然的呢？因为我们迄今为止的价值本身都是从虚无主义中得出了它们的最终结论的；因为虚无主义是我们伟大的价值和理想的已经得到彻底思考的逻辑，——因为我们必须首先体验到虚无主义，才能弄清这些“价值”的价值究竟是什么……在某个时候，我们必须有新的价值……

11 [412]

阅读可能由众多作者所撰写的书籍：它们会十分清晰地透露出某个时代的学者类型的心智习惯，它们是“非个人的”。

11 [413]

超人

：我的问题并不是：什么东西将取代人；而是：应当选择、意愿、培育何种具有更高的价值的人……

人类并没有呈现出一种向着更善、或者更强壮、或者更高的方向的发展；其意思就是人们今天所相信的：十九世纪的欧洲人在价值方面要远远低于文艺复兴时期的欧洲人；继续发展绝对并不带有提高、上升、强化方面的某种必然性……

在另一种意义上讲，地球上殊为不同的地点和殊为不同的文化里，出现过一些持续成功的个案，实际上就是在其中呈现出一个更高的类型：即相对于整个人类而言的一种“超人”。此类大获成功的巧事过去一直是可能的，也（许）将来也总是可能的。甚至整个部落、种族、民族有时候也可能碰到此类好运……

从我们可猜想的印度、埃及和中国文化的远古时代直至今日，人类的更高类型是十分相似的，其相似程度远远超出了人们的设想……

人们忘了，人类并不归属于一种唯一的运动，青春、年迈、衰落完全不是与人类作为整体相适宜的概念。

再举一个例子，人们也忘了，我们的欧洲文化到今天才又接近于那种哲学上的腐朽性和晚期文化的状态，唯基于这种状态，佛教的形成才成为可理解的。

一旦有可能画出一些贯穿历史的文化等时线，那么，现代的进步概念就会乖乖地颠倒过来：——还有它据以衡量进步的指数本身，过分的民主化

11 [414]

序言。

* * *

什么是好的？——所有能提高人类身上的权力感、权力意志、权力本身的东西。

什么是坏的？——所有来自虚弱的东西。

什么是幸福？——关于权力在增长的感觉，——关于一种阻力被克服了的感觉。

不是满意，而是更多权力；不是一般的和平，而是战争；不是德性，而是卓越才干（文艺复兴式的德性，virtù，非伪善的德性。）

弱者和失败者应当毁灭：社会的第一定律。而我们还应当促使他们毁灭。

什么比无论何种恶习更有害？——行动上对一切弱者和失败者的同情，——“基督教”……

* * *

我在此提出的问题并不是：什么应当在众生序列中取代人类；而是：人们应当培育、应当意愿人的何种类型，作为具有更高价值、更有生命尊严的、更确信未来的类型。

这个具有更高价值的类型曾经相当频繁地存在过：不过却是作为一件巧事，作为一个特例，——从未作为人们所意愿的类型。而毋宁说，这个类型恰恰是人们最害怕的，迄今为止，它差不多是可怕的东西：而且出于这种害怕，人们一直在意愿、培育、实现相反的类型：家畜、群盲、拥有“平等权利”的畜牲、虚弱的人，——“基督徒”……

* * *

权力意志。

重估一切价值的尝试。

11 [415]

人们在本书的背景中碰到的世界构想，是特别阴郁而令人不快的：在迄今为止为人所知的悲观主义类型当中，似乎还没有达到此等凶险恶毒的程度的。在这里没有真实的世界与虚假的世界的对立：只有一个世界，而且这个世界是虚假的、残暴的、矛盾的、诱惑的、毫无意义的……一个具有如此这般性质的世界乃是真实的世界……为了战胜这种实在性、这种“真理”，也就是说，为了生活，我们必须有谎言……为了生活，谎言是必需的，这一点本身依然也归属于这种可怕而可疑的此在（Dasein）特征。

形而上学、道德、宗教、科学——它们在本书中只是作为不同的谎言形式而得到考虑的：借助于它们，人们才会相信生活。“生活应当得到信赖”：这里所提出的任务是巨大的。为了完成这项任务，人必须天生就是一个说谎者，人必须更多地是一位艺术家，更甚于所有其他的……而且人确实也是一位艺术家：形而上学、宗教、道德、科学——这一切只不过是人力求艺术的意志、力求说谎的意志、力求逃避“真理”的意志、力求否定“真理”的意志的怪胎而已。人正是藉着这种能力，通过谎言来对实在性施暴的。这种能力本身，人的这种卓越的艺术能力——人还与一切存在之物一道共有这种能力。人本身其实就是现实、真理、自然的一部分——人本身也是一个说谎的天才……

此在之特征被错误地认识了——这是科学、虔诚、艺术最深刻和最

高的隐蔽意图。从来看不到许多东西，错看许多东西，添加许多东西……呵！在人们还远远不能自认为聪明的状态下，人们还是多么聪明啊！爱、热情、“上帝”——纯属精致的终极自欺，纯属生活之诱惑！当人成为受骗者之际，当人重新相信生活之际，当人施计谋骗之际：呵！这使他在哪里多么膨胀自大啊！何等欣喜若狂啊！有何等权力感啊！在权力感中有多少艺术家的胜利啊！……人又一次成了主宰“材料”的主人——主宰真理的主人！……而且，不论人何时感到快乐，他在快乐中始终还是同一个人：人作为艺术家而快乐，他享受作为权力的自身。谎言就是权力……

艺术，无非是艺术。它是生命的伟大可能性，是生命的伟大诱惑者，是生命的伟大兴奋剂……

11 [416]

对价值的重估。

第一章：敌基督者。

第二章：仇视智者。

第三章：非道德论者

第四章：狄奥尼索斯。

重估一切价值。

11 [417]

我为德〈国人〉写了一本对他们来说极其深刻的书，就是我的《查拉图斯特拉如是说》——今天我要献给他们一本最独立不羁的书。怎么搞的？我问心有愧，对自己说：何以你要对德国人明珠暗投！……

[1] 相应的手稿编号为：W II 3。——译注

[2] 尼斯（Nizza）：法国地名。——译注

[3] 西格弗里德（Siegfriede）：瓦格纳作品《尼伯龙族的神话》中的人物。——译注

[4] 合恩岛（Horneo）：南美洲最南端的岛屿，属智利。——译注

[5] 婆罗洲（Borneo）：印度尼西亚称加里曼丹岛，为世界第三大

岛。——译注

[6] 圣西门 (Claude Henri de Rouvroy de Saint-Simon , 1760—1825) : 法国空想社会主义者。著有《一个日内瓦居民给当代人的信》、《人类科学概论》、《论实业制度》等。——译注

[7] 参看前面7 [7] 及注释。——译注

[8] 原文为法文。——译注

[9] 龚古尔兄弟 (Goncourts) : 参看前面9 [11] 及注释。——译注

[10] 原文为法文。——译注

[11] 原文为拉丁文。——译注

[12] 原文为法文。——译注

[13] 原文为法文。——译注

[14] 叙利·普吕多姆 (Sully Prudhomme , 1839—1907) : 法国诗人 , 1901年诺贝尔文学奖获得者。主要作品有:《命运》、《诗之遗嘱》、《论美术》、《孤独与深思》等。——译注

[15] 原文为法文。——译注

[16] 原文为拉丁文。——译注

[17] 原文为拉丁文。《伊尼特》为维吉尔所著史诗。此处引文似有误,原文应为: notumque furens quid femina possit [也深知一个狂怒的女人会干出什么]。相关情节为:特洛伊城被希腊人攻陷后,特洛伊王子埃尼阿斯 (Aeneas) 率领部下出海逃亡,在迦太基为女王狄多 (Dido) 所收留。狄多爱上了埃尼阿斯,但埃尼阿斯仍然离开了。——译注

[18] 维吉尔 (Publius Vergilius Maro , 公元前70—前19) : 简称 Virgil , 古罗马诗人。著有《牧歌集》、《农事诗集》、史诗《伊尼特》等。——译注

[19] 原文为法文。参看9 [107]。——译注

[20] 原文为意大利文: come l'uom s'eterna。参看9 [4]。——译注

[21] 原文为西班牙文: Yo me sucedo a mi mismo。——译注

[22] 洛卜·德·维加 (Lope de Vega , 1562—1635) : 西班牙戏剧家、

作家，西班牙戏剧的开创者。主要作品有剧作《羊泉村》、《看守菜园的狗》等，史诗《被征服的耶路撒冷》，抒情诗集《神圣的诗》等。

——译注

[23] 德莫尔尼（Duc de Morny，1811—1865）：法国政治家、剧作家，拿破仑三世的同父异母兄弟。主要作品有《大道上》、《丈夫的谋略》等。——译注

[24] 科西玛·瓦格纳（Cosima Wagner，1837—1930）：音乐家李斯特之女，理查德·瓦格纳的知己和第二任妻子。——译注

[25] 特吕布勒教士（Abbé Trublet，生卒年不明），1761—1770年任法兰西院士。——译注

[26] 原文为法文。——译注

[27] 贝尔（Beyle）为司汤达的原名。——译注

[28] 阿尔弗雷德·德·缪塞（Alfred de Musset，1810—1857）：法国作家。著有自传性长篇小说《一个世纪儿的忏悔》、诗集《西班牙和意大利故事》等。——译注

[29] 《厄尔那尼》（Hernani）：法国作家雨果的剧作。——译注

[30] 引号中引文原文为法文。——译注

[31] 爱默生（Ralph Waldo Emerson，1803—1882）：美国散文作家、诗人。主要作品有《论文集》、《代表人物》、《诗选》等。——译注

[32] 卡莱尔（Thomas Carlyle，1795—1881）：英国作家、历史学家、哲学家。主要著作有《法国革命史》、《宪章运动》、《论英雄与英雄崇拜》等。——译注

[33] 泰纳（Hippolyte Adolphe Taine，1828—1893）：一译“丹纳”。法国文学批评家、史学家。主要著作有《英国文学史》、《艺术哲学》、《十九世纪法国哲学家研究》等。——译注

[34] 指乔治·爱略特。——译注

[35] 原文为法文。——译注

[36] 此处中译文未显“次要的事情”（Nebensachen）与“原因”（Ursachen，可字面直译为“原始的事情”）之间的字面联系。——译

[37] 哈特曼 (Karl Robert Eduard von Hartmann, 1842—1906) : 德国哲学家。著有《无意识哲学》、《哲学体系概论》等。——译注

[38] 塔尔玛 (Francois Joseph Talma, 1763—1826) : 法国演员。以扮演《查理九世》中的主角著称。——译注

[39] 《愤世与懊悔》 (*Misanthropie et repentir*) : 德国作家科策比 (Augustus von Kotzebue) 作于1790年的五幕戏剧。——译注

[40] 德图什 (Destouches, 1680—1754) : 法国剧作家。——译注

[41] 《明娜·冯·巴尔赫姆》 (*Mina von Barnhelm*) : 莱辛的喜剧作品。——译注

[42] 马里佛体 (marivaudage) : 18世纪法国喜剧作家马里佛 (Marivaux, 1688—1763) 的过分细致而矫揉造作的描写爱情心理的笔调。——译注

[43] 原文为法文。——译注

[44] 德博尔德·瓦尔莫夫人 (Madame Desbordes-Valmore, 1786—1859) : 法国女诗人。著有《诗歌集》、《哀歌与罗曼司》等。——译注

[45] 原文为法文。——译注

[46] 大仲马 (Alexandre Dumas, 1802—1870) : 法国作家。著有《基度山恩仇记》、《三个火枪手》等。——译注

[47] 括号中引文原文为法文。——译注

[48] 尤利乌斯·凯撒 (Gaius Julius Caesar, 约公元前100—前44) : 古罗马统帅、政治家和作家。任内征服高卢, 攻袭日耳曼, 侵入不列颠, 又转战小亚细亚。著有《高卢战记》、《内战记》等。“凯撒”后成为罗马及西方帝王习用的头衔。——译注

[49] 指罗马皇帝马可·奥勒留 (Marcus Aurelius, 121—180)。——译注

[50] 原文为法文。——译注

[51] 在施莱施塔版中, 标题为: 论宇宙学价值的沦丧。——译注

[52] 此处“此在”原文为Dasein。汉语学界对Dasein的译法较为混乱，有“存在、定在”等多种译法；在海德格尔那里还有“亲在、缘在”等译名。我们从陈嘉映教授统一按字面译为“此在”。——译注

[53] 此处“动手造成的虚无化”德语原文为：Ver-Nichtung durch die Hand，“由判断造成的否定化”原文为：Ver-Nichtung durch das Urtheil。其中“虚无化”（Ver-Nichtung）与“否定化”（Ver-Nichtung）均为尼采所生造，在德语字面上仅有一个字母之差，其含义也难以明确区分。——译注

[54] 原文为法文。——译注

[55] 决疑论（Casuistik）：又译“殊案决疑论”、“决疑法”，指道德和法律对个人特殊案例的处理。伦理学上的决疑论强调对案例个别的道德判断比一般道德原则更重要。——译注

[56] 应指戴维·哈特利（David Hartley，1705—1757）：英国哲学家、自然神论者，心理联想说创造人之一。著有《论人及其心情、义务和希望》等。——译注

[57] 原文为断句。——译注

[58] 原文为法文。——译注

[59] 切扎雷·博尔吉亚（Cesare Borgia，1475—1507）：教皇亚历山大六世的私生子，巴伦西亚大主教、枢机主教。有座右铭“要么做凯撒，要么一事无成”。一般认为马基雅弗里《君主论》即以切扎雷·博尔吉亚为“新时代君主”之楷模。——译注

[60] 腓特烈二世（Friedrich II，1194—1250）：又译“弗里德里希二世”，德意志国王，神圣罗马帝国皇帝。在位时曾率第六次十字军东侵，占领耶路撒冷。其见解高度独立而现代，遭教皇反对，数被废黜和开除教籍。——译注

[61] 列那狐（Reineke）：动物寓言中的狐狸，常与大动物勾心斗角，总能以其狡黠取胜。——译注

[62] 或译“人同此心”。——译注

[63] “在于原罪的缩减”原文为法文。——译注

[64] 原文为法文。——译注

[65] 原文为法文。——译注

[66] 《伪君子》（*Tartuffe*）：法国喜剧作家莫里哀（Molière）的作品。——译注

[67] 后半句原文为法文。——译注

[68] 特里马西翁（Trimalchion）：古罗马作家佩特罗尼乌斯（Petronius）小说《萨蒂利孔》中的暴发户。——译注

[69] 原文为法文。——译注

[70] 此段原文为法文。——译注

[71] 此段原文为法文。——译注

[72] 此段原文为法文。——译注

[73] 后半句原文为法文。——译注

[74] 后半句原文为法文。——译注

[75] 后半句原文为法文。——译注

[76] 原文为法文。——译注

[77] 冒号后的句子原文是法文。——译注

[78] 德·迈斯特（Joseph de Maistre，1753—1821）：法国政治哲学家，欧洲保皇主义宗师。主要著作有《论法国》、《论教皇》、《论宪政的生成原理》等。——译注

[79] 埃德加·爱伦·坡（Edgar Allan Poe，1809—1849）：美国作家、文艺批评家，被视为侦探小说的先驱。代表作有长篇小说《毕姆历险记》等。——译注

[80] 后半句原文为法文。——译注

[81] 原文是法文。——译注

[82] 此句原文是法文。——译注

[83] 引号中引文原文是法文。——译注

[84] 后两句原文为法文。——译注

[85] 此句原文为法文。——译注

[86] 此句原文为法文。——译注

[87] 此句原文为法文。——译注

[88] 此句原文为法文。——译注

[89] 圣-马克·吉拉尔丹 (Saint-Marc Girardin , 1801—1873) : 法国文学史家。著有《戏剧文学教程》等。——译注

[90] 后一拿破仑显然是指拿破仑三世 (Napoleon III , 1808—1873) , 即路易·波拿巴 , 拿破仑一世之侄 , 法兰西第二帝国皇帝。1848年二月革命后被选为共和国总统 , 1852年12月称帝 , 建立法兰西第二帝国。著有《政治沉思录》、《拿破仑观念》等。——译注

[91] 此句原文为法文。——译注

[92] 此句原文为法文。——译注

[93] 此句原文为法文。——译注

[94] 此句原文为法文。——译注

[95] 原文为法文。——译注

[96] 原文为拉丁文。——译注

[97] 吠檀多派 (Vedanta) : 形成于公元前四世纪至前二世纪的古印度教哲学派别 , 其经典《吠檀多经》宣扬梵我同一的理论。——译注

[98] 阿尔弗雷德·德·维尼 (Alfred de Vigny , 1779—1863) : 法国诗人、作家。主要诗作有《上古和近代诗集》、《命运集》等。——译注

[99] 列奥巴尔迪 (Giacomo Leopardi , 1798—1837) : 意大利诗人。受启蒙主义和烧炭党人思想影响 , 后思想趋于消极悲观。著有颂歌《致意大利》、《但丁纪念碑》以及散文集《对话》等。——译注

[100] 引号中引文原文为法文。——译注

[101] 此句原文为德、法文混用。——译注

[102] 《马太福音》第5章 , 原话为 : “有人打你的右脸 , 连左脸也转来由他打。”——译注

[103] 此句为断句。——译注

[104] 破折号之后原文为法文。——译注

[105] 应指托尔斯泰：《论宗教》，1799年。——译注

[106] 此段原文为法文。——译注

[107] 原文为法文。——译注

[108] 彼得（Petrus，？—约64）：一译伯多禄，耶稣十二门徒之首。相传“彼得”之名为耶稣所取，意为“磐石”。天主教会认为他是第一代教皇。据史料推断，彼得约于罗马皇帝尼禄统治时期被捕，被钉十字架而死。——译注

[109] 米什拉（Mithras）：古波斯琐罗亚斯教中的善神、光明之神。——译注

[110] 奥西里斯（Osiris）：古埃及神话中的太阳神，后为冥神。——译注

[111] 此处“反福音”（Dysangelium）为尼采的一个生造词语，与德文“福音”（Evangelium）一词相关。——译注

[112] 哈里发（Chalif）：穆罕默德的继承者，伊斯兰国家的领袖。——译注

[113] 原文为Heva，希伯来文，意为“生命”，是夏娃（Eva）的最早称法。——译注

[114] 阿西尔（‘Asîr）：沙特阿拉伯地名。——译注

[115] 闪米特人（Semiten）：一译闪族，古代包括巴比伦人、亚述人、希伯来人和腓尼基人等，近代主要指阿拉伯人和犹太人。——译注

[116] “化体”（Transsubstantiation）：又译“变体”，指圣餐中面包和酒变成成为耶稣的血和肉。——译注

[117] 伊西斯（Isis）：埃及神话中女神名，司丰产和繁殖。——译注

[118] 约瑟夫·茹贝尔（Joseph Joubert，1754—1824）：法国作家。著有《箴言集》等。——译注

[119] 内克尔夫人（Mad. Necker，生卒年不详）：法国女作家、社会活动家；德特拉西（de Tracy，1754—1836）：法国哲学家；茹弗鲁

瓦 (Jouffroy , 1796—1842) : 法国哲学家。——译注

[120] 《四个理事》 (4 *Syndics*) : 应指伦勃朗作于1662年的群像画《呢商同业公会理事》。——译注

[121] 丁托雷托 (Tintoretto , 1518—1594) : 意大利文艺复兴后期威尼斯画派重要画家之一。重要作品有《天国》、《最后晚餐》等。——译注

[122] 原文为法文。——译注

[123] 福楼拜的历史小说。——译注

[124] 莫里斯·德·盖兰 (Maurice de Guérin , 1810—1839) : 法国浪漫派诗人。——译注

[125] 此句原文为法、德文混用。——译注

[126] 原文为法文。——译注

[127] 应指加瓦尔尼 (Paul Gavarni , 1804—1866) : 法国版画家、油画家。——译注

[128] 后半句为法文。——译注

[129] 此句原文为法文。——译注

[130] 此句原文为法文。——译注

[131] 此段原文为法、德文混用。——译注

[132] 拉布吕耶尔 (Jean de La Bruyère , 1645—1696) : 法国作家。著有散文作品《品格论》等。——译注

[133] 原文为法文。——译注

[134] 此句原文为德、法文混用。——译注

[135] 里吉 (Rigi) : 山脉名, 位于瑞士境内。——译注

[136] 原文为法文。——译注

[137] 生丁: 法国、比利时等国的分币名称。——译注

[138] 此句原文为法文。——译注

[139] 后半句原文为德、法文混用。——译注

[140] 原文为法文。——译注

[141] 原文为法文。——译注

[142] 黎塞留（Duc de Richelieu，1585—1642）：1622年任红衣主教，1624年任路易十三的首相，成为法兰西王国的实际统治者。——译注

[143] 引号中原文为法文。——译注

[144] 此段原文为德、法文混用。——译注

[145] 此句原文为德、法文混用。——译注

[146] 引号中原文为法文。——译注

[147] 后半句原文为法文。——译注

[148] 德利涅公爵（prince de Ligne，1735—1814）：法国戏剧家、小说家、哲学家，与卢梭、伏尔泰等十八世纪法国文人过从甚密。——译注

[149] 原文为法文。——译注

[150] 原文为法文。——译注

[151] 原文为法文。——译注

[152] 《安东尼》（*Antony*）：法国作家大仲马的剧本。——译注

[153] 此句原文为德、法文混用。——译注

[154] 格拉索（Grassot，生卒年未查明）：19世纪法国演员。——译注

[155] 后半句原文为法文。——译注

[156] 异期复孕（Superfötation）：不同时期的卵子受精，以致同体怀有两个胎儿。——译注

[157] 原文为法文。——译注

[158] 法利赛人（Pharisär）：古犹太教一个派别的成员，标榜墨守

宗教法规，基督教圣经中称他们是言行不一的伪善者。法利赛人就成了“伪善者”的别名了。——译注

[159] 狄克拉（Thekla）：殉道者，基督教圣女，相传为《圣经》抄写者。——译注

[160] 后半句原文为法文。——译注

[161] 此处二句原文为法文。——译注

[162] 原文为法文。——译注

[163] 邦雅曼·贡斯当（Henri Benjamin Constant，1767—1830）：法国作家、政治家。著有《宪政论》以及长篇小说《阿道尔夫》等。——译注

[164] 此句原文为法文。——译注

[165] 此句原文为法文。——译注

[166] 此段原文为德、法文混用。——译注

[167] 后半句原文为法文。——译注

[168] 原文为法文。——译注

[169] 原文为法文。——译注

[170] 波吕丰忒斯（Polyphonte）希腊神话中赫拉克勒斯之子，他杀死其兄弟，墨塞尼亚国王克瑞斯丰忒斯，抢夺了王位，后被克瑞斯丰忒斯之子埃皮托斯杀死。——译注

[171] 理查三世（Richard III，1452—1485）：1483年篡夺王位的英格兰国王。——译注

[172] 引号中原文为法文。——译注

[173] 约瑟夫·艾兴多夫（Joseph Freiherr von Eichendorff，1788—1857）：德国诗人、作家。主要作品有长篇小说《预感与现实》，抒情诗《在清凉的土地上》以及《戏剧史》、《德国文学史》等。路德维希·乌兰德（Johann Ludwig Uhland，1787—1862）：德国诗人。诗作具有民歌风格。著有《歌手的诅咒》、《诗集》、《关于诗歌和传说的历史文集》等。恩斯特·泰奥多尔·霍夫曼（Ernst Theodor Amadeus Hoffmann，1776—1822）：德国小说家，属浪漫主义派。主要作品有《谢拉皮翁兄

弟》、《小查克斯》等。路德维希·蒂克（Johann Ludwig Tieck，1773—1853）：德国浪漫主义作家。著有小说《威廉·罗维尔》、《弗兰茨·斯坦恩巴尔德的漫游》等。——译注

[174] 指德国作曲家韦伯（Weber，1786—1826）创作的著名歌剧《魔弹射手》，被认为是第一部浪漫主义歌剧。“魔弹射手”（Freischütz）为德国传说中能用魔弹随心所欲击中目标的射手。——译注

[175] 应指“格林兄弟”，即雅各布·格林（Jacob Ludiwig Karl Grimm，1785—1863）和威廉姆·格林（Wilhelm Karl Grimm，1786—1859）。雅各布·格林为德国语言学家、历史比较语言学的奠基人之一。著有《德语语法》、《德语史》等。与其弟威廉姆·格林一起搜集德国民间故事、传说和童话，合编有《儿童与家庭童话集》、《德国传说》等，文学史上称为“格林兄弟”。——译注

[176] 瓦格纳的歌剧，首演于1843年。——译注

[177] 湿壁画（Wand-Fresken）：在古代欧洲使用较多的、最易保存因而被认为在技术上最少缺陷的壁画画种。——译注

[178] 均为瓦格纳歌剧中的人物。——译注

[179] 瓦格纳的歌剧作品《纽伦堡的工匠歌手》，1868年首演。——译注

[180] 《埃达》（Edda）：分为《诗体埃达》与《散文埃达》，是两部用古冰岛语写成的、记述古代北欧英雄事迹的文学作品，成于12—13世纪间。《埃达》为日耳曼英雄传说的主要来源，瓦格纳歌剧多取材于此。——译注

[181] 原文为法文：Bési，常作bésigue，为一种纸牌游戏。未知尼采为何用它作本节的标题。——译注

[182] 此句原文为德、法文混用。——译注

[183] 原文为法文。——译注

[184] 基里洛夫（Kiriloff）：陀思妥耶夫斯基小说《群魔》中的人物，因被上帝“折磨了一辈子”而终于自杀。——译注

[185] 此处显然是指基里洛夫的方式和结局。——译注

[186] 斯塔夫罗金（Stavrogin）：陀思妥耶夫斯基小说《群魔》中的

无政府主义者。——译注

[187] 此句原文为德、法文混用。——译注

[188] 引号中句子原文为德、法文混用。——译注

[189] 用法文重复前句。——译注

[190] 利特雷（Maximilien Paul Emile Littré，1801—1881）：法国辞书编纂家、哲学家。以编纂《法语词典》闻名于世。著有《法国语言史》、《保守、革命和实证主义》、《孔德和实证哲学》等。——译注

[191] 此处“常识”原文为法文bon sens，或译为“健全的理智”。——译注

[192] 此句原文为德、法文混用。——译注

[193] 此句原文为法文。——译注

[194] 原文为法文。——译注

[195] 十二月党人（Dekabrist）：俄国贵族军官，1825年12月14日在枢密院广场发动反对沙皇的武装起义，受镇压后多被处死或流放西伯利亚。——译注

[196] 原文为法文。——译注

[197] 此句原文为法文。——译注

[198] 此段原文为法文。——译注

[199] 原文为法文。——译注

[200] 此句法文重复上句意思。——译注

[201] 安菲特律翁（Amphitryon）：希腊神话人物，珀耳修斯的孙子，底比斯国王，相传宙斯与其妻阿尔克墨涅通奸，生下大力神赫拉克勒斯。——译注

[202] 数论派（Sankhya）：又称僧耶派，印度古代派别哲学之一，其基本学说为“因中有果论”。——译注

[203] 原文如此。——译注

[204] 大卫（David）：传说中公元前十世纪犹太国王；扫罗

(Saul) : 传说为以色列人的第一代君王。——译注

[205] 酋长 (sheikh) : 阿拉伯称呼, 又音译为“谢赫”, 意为长老、酋长、族长等。——译注

[206] 尤利乌斯·韦尔豪森 (Julius Wellhausen, 1844—1918) : 德国基督教新教考证家、东方学家。著有《以色列民族史总论》、《六经的结构和旧约历史书》等。——译注

[207] 巴力神 (Baal) : 古代迦南人和腓尼基人信奉的太阳神和农业神, 主司土地丰饶和暴风雨。——译注

[208] 此句为断句。——译注

[209] 雅赫维 (Javeh, 常作Yahveh) : 犹太教对唯一真神上帝的称呼之一; 后在基督教那里作“耶和华” (Jehovah)。——译注

[210] 以赛亚 (Jesaia) : 《圣经》故事人物。据《旧约·以赛亚书》记载, 以赛亚为古代以色列先知, 亚摩斯之子。他预言弥赛亚的来临, 为以色列人指出了希望。——译注

[211] 以利亚 (Elias) : 《圣经》故事人物, 以色列最伟大的先知, 见《旧约·列王记》; 阿摩司 (Amos) : 生于南方犹太国提哥亚村的先知, 《旧约·圣经》中有《阿摩司书》一卷记载阿摩司成为先知的经过和经历。——译注

[212] 约西亚 (Josia) : 《圣经》故事中以色列的犹大国国王。据《旧约·列王记》记载, 即位时犹大国正为亚述帝国的附庸国。约西亚在位时开始民族复兴运动, 进行大规模的宗教改革, 革除异教影响, 恢复犹太教的本来面目。——译注

[213] 撒马利亚人 (Samariter) : 初为撒马利亚城和迦南北部的以色列人, 后为上述地区以色列人和亚述移民的融合体。——译注

[214] 应指韦尔豪森。——译注

[215] 抹大拉的马利亚 (Maria von Magdala, 1世纪) : 耶稣著名门徒之一。抹大拉为地名。据《路加福音》和《马可福音》称, 耶稣曾为抹大拉的马利亚驱除身上七鬼。曾与其他妇女陪同耶稣到加利利, 助耶稣开展活动。“福音书”均记载她曾目睹耶稣受难和埋葬。——译注

[216] 艾塞尼派 (Essener) : 公元前2—1世纪流行于巴勒斯坦的犹太教派别之一, 提倡禁欲主义。——译注

[217] 此句原文为法文。——译注

[218] 涅索斯（Nessus）：希腊神话中的半人马，曾背负英雄赫拉克勒斯及其妻子得阿涅拉过河。在途中，涅索斯想把她抢走，被赫拉克勒斯用毒箭射中。临死前，他对得阿涅拉说，他的血是一种魔药，可用来恢复爱情。得阿涅拉唯恐赫拉克勒斯遗弃自己，便将一件浸透了涅索斯毒血的衣服送给了赫拉克勒斯，后者穿后即命归西天。——译注

[219] 此段原文为法文。——译注

[220] 翁布里亚（Umbria）：地名，位于意大利中部。是圣方济各的故乡。——译注

[221] 加利利（Galiläa）：地名，位于巴勒斯坦北部，东临加利利海。据说耶稣的童年是在加利利省的拿撒勒度过的。——译注

[222] 此句原文为法文。——译注

[223] 拉比（Rabbi）：犹太教经师、法师。——译注

[224] 此节原文为法文。——译注

[225] 此句原文为法文。——译注

[226] 此段原文为法文。——译注

[227] 此句原文为法文。——译注

[228] 此句原文为法文。——译注

[229] 此节原文为法文。——译注

[230] 此段原文为法文。——译注

[231] 此段原文为法文。——译注

[232] 此节原文为法文。——译注

[233] 皮埃尔·洛蒂（Pierre Loti，1850—1923）：法国作家，曾任海军军官。著有《洛蒂的婚姻》等。《冰岛渔夫》系洛蒂1886年出版的小说。——译注

[234] 原文为法文。——译注

[235] 应指亨利·巴克爾（Henry Thomas Buckle，1821—1862）：英

国历史学家。著有《英国文明史》等。——译注

12 [1]

第一章目录。

(1) 以往整个哲学发展史乃是求真理的意志的发展史。IV

(2) 为了建立一个基础，社会价值感暂时占上风是可以理解的。

IV

(3) 对善人的批判，不是 对善之虚伪的批判……II

(4) 康德的价值I

(5) 论民族天才 的特性。I

(6) 美学III

(7) “精神性”，不只是命令性的和领导性的III

(8) 关于上帝的表述作为顶点；它的衰落。III

(9) 奥芬巴赫的音乐IV

(10) 教士II

(11) 论《新约全书》的基督教道德的批判。II

(12) 每一种增强的人都处于一个较低级的人的水平上IV

(13) 对基督教理想 的斗争，不只是对基督教上帝的斗争II

(14) 阿西西的方济各 反抗等级制II

(15) 苏格拉底 反对高贵的本能，反对艺术II

(16) 恶习与文化 II

(17) 历史学的大谎言II

(18) 对死 的基督教解释II

(19) 永恒地保持不变者，价值问题III

(20) 意志对道德的替代，这种意志力求达到我们的目标，因而达到其手段IV

弃绝赞扬.....IV

(21) 心理学中的伪造。II

(22) 勒南把“科学”弄错了I

(23) 纠正“利己主义”概念IV

(24) 军事表达

(25) 禁欲之未来IV

(26) 劳动者的未来IV

(27) 虚无主义I

(28) “真理”，把我们的保存条件当作存在之谓词来投射。III

(29) 无信仰之尺度，被得到允许的“精神自由”当作权力之尺度。

IV

(30) 对“客观”概念的批判和拒绝。III

(31) 虚无主义的最极端形式：何以是一种神性的思想方式IV

(32) 狄奥尼索斯的：通向某个神性类型的新道路；我从一开始就区别于叔本华。IV

(33) “何为？”这个虚无主义问题，以及获得答案的努力I

(34) 缺乏等级，虚无主义的原因。构想更高类型的尝试.....I

(35) 伟人有多少价值呢。IV

(36) 求真理的意志III

(37) 确定与意义之置入III

(38) 祖父母多子多孙

(39) 《新约全书》：小心啊！II

(40) 对权力意志 的现代谴责IV

(41) 在“真实”得到承认处，勇气乃是界限……III

(42) 音乐——强大的传统。奥芬巴赫；反对德国音乐，那是一种蜕化的 音乐。

(43) 一个人的价值不能 根据其影响来衡量。“高贵的”IV

(44) 哲学是生活艺术，而不是 发现真理的艺术。

伊壁鸠鲁说。论哲学史。IV

(45) 好的表达……

(46) 求真理的意志：非凡的自我沉思。IV

(46) [2] 求真理的意志III

(47) 认识论的基本态度及其与最高价值的关系。III

(48) 兜售的哲学。论心理学家的理想。IV

(49) 对价值的重估 具有何种意义。IV

(50) 拉罗斯福哥与J．穆勒：前者幼稚，后者绝对浅薄……“自私自利”III

(51) “功利”取决于“目标”：功利主义。III

(52) 神对人的畏惧III

认识作为达到权力的手段，作为达到“神性相似性”的手段；价值，论哲学史——

(53) 虚假性、无意义状态、“现实”III

(54) 论“强者”之特征IV

(55) “遗著”——可理解性与权威性 问题II

(56) 一种价值重估的前提IV

(57) 美德之荣耀是如何形成的II

(58) 赞美、感恩——作为权力意志 III

- (59) 群盲本能主宰下的种种心理伪造II
- (60) 群盲本能：他赞扬何种状态和欲望。 II
- (61) 道德的非自然化 及其步骤II
- (62) 受压抑的 道德II
- (63) 《新约全书》II
- (64) 认识与生成III
- (65) 克服决定论的斗争III
- (66) 重建禁欲主义。 IV
- (67) 矛盾律III
- (68) 对我们的理性信仰的推导III
- (69) “种属”之迷信II
- (70) 美学III
- (71) 关于计划 I
- (71) [\[3\]](#) “主体”，自在之物III
- (72) 虚无主义I
- (73) 犹太人的未来
- (74) 描写性的东西，诗情画意——它的虚无主义 要素。 I
- (75) 美学III
- (76) 关于计划。
- (77) 十八世纪。 I
- (78) 艺术的未来IV
- (79) 伟人，罪犯III
- (80) 十九世纪在自然化方面的进步I

(81) 我的“虚无主义”I

(82) 道德作为诱惑手段，

作为权力意志II

(83) 伏尔泰与卢梭I

(84) 悲观主义的主要征兆I

(85) 关键性张力：极端性占优势。

十九世纪。I

(86) 对现代人的批判，他的心理虚假——他的

浪漫主义 姿态I

(87) 十八世纪I

(88) 蒂埃里，本身是科学中的民众起义。I

(89) 教育的未来：特权文化IV

(90) “对自己的良心负责”，路德的诡谲：他的权力意志II

(91) 文明人类的本能反对伟大的 人III

(92) 一切善都是从前被利用的恶III

(93) 论对道德的辩护。扼要重述。IV

(94) 现代恶习I

(95) “文化”与“文明”相对立 I

(96) 《新约全书》与佩特罗尼乌斯。II

(97) 论逻辑的虚假性。III

(98) 权力意志的形态学II

(99) 反对卢梭I

(100) 一种美德如何获得权力II

(101) 变形与升华 (残暴、谎言等等。 II

(102) 敌视生命的倾向是如何获得好评的。 II

(103) 价值评估的透镜 III

(104) 二元性，生理学上的，作为权力意志的结果 III

(105) 未来的强者 IV

(106) 向崇高增长与向恶劣增长是一体的 III

(107) 今日毫无估价的德性：一定会有人把它当作恶习而使之流通起来的 IV

(108) 心理学中的大伪造 II

(109) 历史 中的原则性伪造，以便它为道德提供证据 II

(110) 对道德的总清算：道德中什么东西力求取得权力？ III

(111) 认识论中的道〈德〉价值 III

(112) 道〈德〉价值对审美价值的主宰 II

(113) 悲观主义出现的原因 I

(114) 在道德宰治下的大伪造：模式 (Schema)。 II

(115) 现代性 I

(116) 古典的：论未来 美学 IV

(117) 现代商人和经纪人 I

(118) 现代性 I

(119) 十八世纪与叔本华 I

(120) 艺术家的现代伪币铸造。 I

(121) “公众”与“静修院” (Coenakel) 的现代分离 I

(122) 关于序言。最深刻的沉思。序

(123) 在对道德暴政的维护中，谁的私利得到了满足 II

(124) 对道德暴政的恶劣后果的辩护性 回顾IV

(125) 美德的庇护 (占有欲、支配欲等II

(126) 斯宾诺莎乃歌德的圣徒

(127) 结语：歌德式的目光充满爱意，对悲观主义的真正克服IV

(128) 三个世纪I

(129) 歌德尝试战胜十八世纪

为什么歌德未能表达十九世纪？IV

(130) 德意志的强大 种类IV

(131) 对体系家的嘲笑

(132) 叔本华重新接受了帕斯卡尔I

(133) 十七世纪和十八世纪。I

(134) 1760年的卢梭和伏尔泰；卢梭对浪漫派的影响。I

(135) “文明”问题I

(136) 现代 人的价值问题？

现代人的强项与弱项是否相互隶属。I

第二章。

(137) 我的五个否定：用作序言？IV

(138) 我通向肯定的 新道路IV

(139) 人们是怎样驾驭文艺复兴理想的？I

(140) 向十九世纪致敬。IV

(141) 羞于成为基督徒IV

(142) 基督教 天命观的效应

人们把什么东西归因于基督教……I

(143) 论对道德 的辩护IV

(144) “反作用的”唯心论 [4] 及其对手II

(145) 对以往理想的经济学评估IV

(146) 德性对人的利用：机械之德性IV

(147) 生物学中的利他主义！III

(148) continuum [连续性] 的优势IV

(149) “低级的”与“高级的”实存？IV

(150) 剔除人性的奢华过剩。

两种 运动IV

(151) “现代性”I

(152) 主体、实体III

(153) 同情之为无羞耻感

批评家的“客观性”亦然I

(154) 强者的悲观主义。I

(155) 关于虚无主义的总认识I

(156) 关于我们现代世界的模糊特征的总认识I

(157) 借助于艺术与道德化作斗争IV

(158) 浪漫主义：虚假的强化I

(159) 对规则 的辩护IV

(160) 科学，两种价值IV

(161) 文化复合体，而非 社会IV

(162) 野蛮并不是 喜好方面的事情IV

(163) 人的总体权力的增长 ：它如何决定着形形色色的衰落。IV

(164) 论德性政治：

它是如何获得权力的

获得权力后，它是如何 起主宰作用的？II

(165) 艺术家并不是具有伟大激情的人

(166) 使一种德性获胜的手段II

(167) 摩尔人舞蹈的淫荡的忧郁感：现代的 宿命论I

(168) 现代艺术，作为施暴艺术。I

(169) 使一种德性获胜的手段。II

(170) 群盲本能：重视平庸II

(171) 女人、文学、艺术（十九世纪，丑化）I

(172) 关于第一章：虚无主义。计划I

(173) 虚无主义者的完全性。I

(174) 情绪作为防御和武器：人若没有 拿起武器进行防御的必要
会有什么结果？IV

(175) 道德领域的缩小：进步IV

(176) 道德非自然化 的阶段II

(177) 道德中“自然”的重建II

(178) 信仰还是功业？路德。宗教改革。

“自我蔑视者”。II

(179) 罪犯 问题IV

(180) 感性的变形III

(181) 艺术家的虚无主义I

(182) 十九世纪人的自然化。IV

(183) 十九世纪的新教。I

(184) 论哲学家 理想。 结语IV

(185) 道德化与非自然化的历史III

(186) 对第一章“提纲”的计划I

(187) 人的等级IV

(188) 音乐反对词语I

(189) 人们要在何处寻找更强大的 天性IV

(190) 对唯心论的嘲讽， 它想不平庸地拥有平庸性：

对“唯心论者”的批判。 I

(191) 悲剧时代IV

(192) “唯心论者”（ 易卜生 ） I

(193) 不愿“更好”， 而要更强大IV

(194) 基督教的诽谤术II

(195) 不要一律化！“美德”并非什么中庸的东西，

而是某种非常的东西IV

(196) 婚姻， 性欲III

(197) 早期基督徒的犹太智慧II

(198) 《新约全书》 乃诱惑之书II

(199) 基督教三要素。 它向民主制的进步： 作为自然化的 基督教。 II

(200) 基督教乃犹太教的延续 II

(201) 对渺小的基督徒的嘲讽II

(202) 作为“权力意志”的个人主义

论权力意志的变形。 III

(203) 对有德性者的嘲讽

对“善人”的批判III

(204) 道德假设的范围III

(205) 对“善人”批判II

(206) 反对拿撒勒的耶稣这位诱惑者……II

(207) 力量的考验IV

(208) 婚姻之为姘居II

(209) 等级 原则……IV

(210) 上帝概念，在清算“善”之后IV

(211) 基督教之为解放了的犹太教II

(212) 作为“早期基督教会”基础的犹太人生活II

(213) 佩特罗尼乌斯II

(214) 王侯们是否少得了我们这些非道德论者呢？IV

(215) 基督徒：非高贵人种的理想。II

(216) 我们认识者——何等不道德！IV

(217) 抗议作为人之类型的基督徒：他只不过是一幅漫画……IV

(218) 在道德影响下对天才（叔本华）的非自然化。II

(219) 是什么使叔本华与《旧约全书》言归于好：原罪神话II

(220) 为我的肯定、我的否定、我的疑问做一个目录。IV

(221) 我的“门徒”类型IV

(222) 反对叔本华，他要阉割无赖和蠢女。关于“等级”。IV

(223) 关于十九世纪的强项。IV

(224) 我是否伤害了 德性？IV

(225) 反对懊悔 IV

(226) 把德性转变为高贵 IV

(227) 我对德性的辩护方式IV

(228) 论等级IV

(229) 任何社会评价 中的讽刺 力量：它的权力意志之手段II

(230) 论对唯心论者的批判：作为我的对立面IV

(231) 向软弱、女性、女人气意义上的“高贵”开战IV

(232) 我们的音乐，论“古典的”、“天才的”等概念IV

(233) 我何以不 想消灭我所反对的理想——我只是要主宰它们.....IV

(234) 我的立场与叔本华的立场构成一种分歧，与康德、黑格尔、孔德、达尔文亦然，与历史学家们等等也不同IV

(235) 我与这个世纪的强大方面相联系。 IV

(236) 在一个非同寻常的个体如帕斯卡尔那里，道德的特异反应性本身意味着什么呢？ II

(237) 我何以要促使中庸获得好评。 IV

(238) 道德烦琐哲学是极有持久性的。 III

(239) 在最终“愿望 ”方面的幼稚性，而人们并不知道人的“何故？”IV

(240) 重建关于“善良的、乐于助人的、好意的信念”的正确概念：并非 为功利之故而受崇敬，而是从那些接受它的人们出发的III

(241) 反对弱者 的利他主义III

(242) 反对专注于自身和“永恒救恩”III

(243) 在非自身化道德的压力下对爱、同情、公正的误解。 II

(244) 宗教崇拜的戒律转变成文化的戒律

(245) 一切情绪皆有用：这里没有价值尺度。 III

(246) 在“有用性”角度看，社会的这种近视的透视有何意义？II

(247) 今天“基督教教义”在哪里绝对地失去了权利.....

在政治中.....II

(248) 反对自然科学中对“种属”的高估和对“个体”的低估III

(249) “意识世界”不能被视为价值的出发点：一种“客观的价值设定”的必要性。IV

(250) “上帝”作为最高状态IV

(251) 对不幸的羞愧IV

(252) 我们认识者——我们自我克制的最后方式IV

(253) 升华，例如对消化不良的升华。II

(254) 我的 价值观点IV

(255) 为构成体系，头脑不够狭隘

(256) 即使在叔本华的虚无主义中，道德也是最高的贬值。I

(257) 道德对其他一切价值的绝对主宰：在上帝构想中

(258) 通过对所谓更高领域的设定，丧失了所有自然的事物——直至“反自然之物”的支配地位

(259) 道德超越性 (Moral-Transcendenz) 使自然贬值后的残骸。

(260) 我的意图是，一切发生事件的绝对同质性：道德上的区分只不过是一种透视主义的区分IV

(261) 音乐悲观主义I

(262) 婚姻，通奸IV

(263) 基督教和佛教的阉割术作为“理想”：其魅力从何而来？II

(264) 思想的“虚假性”.....III

(265) 伪装术日益增加，在生物等级中。关于“思想”.....III

(266) 在人们已经从宗教中解放出来之后，道德偏执狂坚持认

为：道德与 基督教的上帝一道 沦丧了……

(267) “善之统治地位”就像“好的天气”一样纯属反讽，是不经济的说法

(268) 通过基督教的理想，诸如禁欲、斋戒、修道院、节日、信仰本身、死亡，什么东西被败坏了呢？

(269) 对道德论的诽谤术的考验

(270) 关于美的形成：对其价值判断的批判III

(271) 悲剧艺术家IV

(272) 基督教理想的隐蔽形式，诸如在自然崇拜、社会主义、“爱的形而上学”等等中

(273) 我们对人的善意估价，与道德〈的〉基督教的估价相比较。I

道德论的自由性乃是文化增长的标志IV

(274) 最道德的 人乃是最强大的、最具神性的人：过去的全部认识都是要证明这一点。

这种与权力的关系把道德抬高到一切价值之上。II

(275) 基督教的理想具有犹太式的聪明II

(276) 小人物的自身神化 (80a) II

(277) 保罗：对历史的打扮，为的是证明II

(278) 基督〈教会〉背后的现实性：犹太人的小 家庭II

(279) 对《新约全书》的第一印象。人们袒护彼拉多，进而差不多是袒护犹太教学者和法利赛人.....II

(280) 关于《新约全书》的心理学II

(281) 《新约全书》的“精神”II

(282) 何以基督教能为统治 阶级所庇护。II

(283) 保罗II

(284) 佛教与基督教II

(285) 我决不与基督教妥协——IV

(286) 关于第一 章的计划I

(287) 异教的——基督教的

(288) “非自然化”之形式：为善而善，为美而美，为真而真——II

(289) 基于为理想而奋斗 的必然性而致心理伪造II

(290) 我的绝对孤独：关于导论。IV

(291) 要“自然”！I

(292) “别孩子气”：啊

(293) 基督教的心理前提II

(294) 批判耶稣在山上对门徒的教训的理想性II

(295) 反对基〈督教〉的古代愚拙II

(296) “自在之物”是荒谬的III

(297) 诸神构想，为什么道德化？II

(298) 《新约全书》的发言愿望是非分的II

(299) 康德的幼稚性：主张此在（Dasein）III

(300) 完全一般地对道德的不宽容性 进行评判——

此乃人的软弱性的表达IV

(301) 先行？不，为自己而行

(302) 对人迁就凑合

(303) 艺术家：形式：内容

(304) 圣伯夫

(305) 乔治·桑

III : 22

IV : 73

(306) 人就是命运

(307) “现代女人”德莫尔尼公爵

(308) 女人与艺术家

(309) 观察的极点

(310) 未来欧洲的更强大种类

(311) “牧人”：伟大的平均者

(312) 司汤达：“强者撒谎”

(313) 关于浪漫派的历史

(314) 异教的

(315) 我们的悲观主义（关于食谱）

(316) 人们拿某物冒险，这是为什么？（关于食谱）

(317) 爱默生、卡莱尔

(318) 怀疑，伟大的人（关于食谱）

(319) 比才 [5]：非洲人的敏感性（“摩尔人的”）

(320) 人们如何使德性获得支配地位

(321) 基督教：它如何毁了帕斯卡尔。

(322) 泰纳、左拉：专横暴政

(323) “唯心论者”

(324) 文学女人

(325) 现代“劳动者”

(326) 反对冯·哈特曼先生的悲观主义：以快乐为尺度

(327) 演员 (塔尔玛) ——

凡应当成为真实的 , 就不能是真实的

(328) “好的趣味” : 圣伯夫的判断。

(329) 快乐与不快是次要的。

(330) 没有目标——没有最后 状态 : 要正确对待这一 事实 !

(331) “价值” : 指向什么 ?

(332) 价值 : 不 指向什么 ?

(333) “意志”并不意愿满足, “快乐”并非这个

(334) 不 满足是快乐的

(335) 必然的 不快程度乃是力度 的标志

(336) 为什么我们 要体验悲剧 (食谱)

(337) 凯撒的保健术 (食谱)

(338) 食谱 : 要小心

(339) 价值以什么衡量自己 ? 不是 以意识

(340) 饮食规矩包含着关于“文化”的启示

(341) 人的帝王般的慷慨大度

(342) 把宗教需要当作音乐 来掩饰

(343) 爱、无私、优越——

(344) 卖淫、婚姻

(345) “肥料” : 人们对付不 了——

(346) “短暂性” : 价值——

(347) 伏尔泰最后的话 : 基督教的和古典的

(348) 一切贬值 的价值

- (349) 哲学虚无主义的深义
- (350) “短暂性”的价值
- (351) 虚无主义的原因！最后结论！
- (352) 虚无主义之为中间 状态
- (353) 反对懊悔（食谱）
- (354) “nil”admirari [无动于衷、万事不心惊] （食谱）
- (355) 无信仰 之种类：发端中的虚无主义的征兆
- (356) 人追求的不是 幸福！而是权力！
- (357) 向不幸挑战（食谱）
- (358) 关于认识学说：内在的 现象性
- (359) 真实性——它是什么？
- (360) 乐于到处重新发现非道德论者
- (361) 现实的人比愿望的 人更有价值！
- (362) 序言：虚〈无主义〉的到来
- (363) 主体、客体
- (364) 原生质中的“饥饿”
- (365) 上帝 概念的荒谬：我们否定神中之“神”
- (366) 实践的 虚无主义者
- (367) 我们——对“理想”感到失望
- (368) 嘲讽：“要单纯！”
- (369) 相同者之挑选、“提取”、孤立（食谱）
- (370) 反对“公正”（食谱）
- (371) 民族：亲缘本能

异教的；贫血的；反自然的

12 [2]

12 . 4 . 我们的生命食谱 。

1 . 1 . 完全彻底地被思考的虚无主义 。

2 . 1 . 文化 ，文明 ，“现代”的歧义性 。

3 . 2 . 理想的来源 。

4 . 2 . 对基督教理想的批判 。

5 . 2 . 德性如何获胜 。

6 . 2 . 群盲之本能 。

10 . 4 . “永恒轮回” 。

11 . 4 . 伟大的政治 。

7 . 3 . “求真理的意志” 。

8 . 3 . 道德作为哲学家的妖女

9 . 3 . “权力意志”的心理学（快乐、意志、概念等）。

[1] 相应的手稿编号为：W II 4。——译注

[2] 原文即有两个（46）序号。——译注

[3] 原文即有两个（71）序号。——译注

[4] 或译“理想主义”。——译注

[5] 比才（Georges Bizet，1838—1875）：法国作曲家。作品有歌剧《卡门》、管弦乐组曲《阿莱城姑娘》以及《C大调交响曲》等。——译注

13 [1]

生成与存在。

价值的观点。什么是价值？

快乐与痛苦何以不是最终的价值尺度。

人们如何使德性达到统治地位。

基督教的特征

希腊哲学的特征

作为误解的利己主义。

未来的欧洲人。

虚无主义的变形：

精神的解放，流浪

卢梭的后裔：

群盲本能

13 [2]

意义之匮乏；邻人的价值，意义不大；等级秩序。

伟大的正午（——两条道路）。论极少数人的特权。

心理学（情绪学说）作为权力意志之形态学。（并非以“幸福”为主题）

形而上学价值降低了。

权力意志的生理学。

论虚无主义的历史（——幸福论乃是关于整体之无意义状态的感觉的一种形式）。

道德论者和道德体系意味着什么？

关于支配性构成物的学说。利己主义。利他主义。“群盲”。

历史中的权力意志。

（对自然力的支配，经济生活）。

宇宙学视角。

艺术—价值的依赖性。什么是古典的？什么是“美的”？什么是“浪漫的”？等等。

永恒轮回。

13 [3]

I.论欧洲虚无主义的历史。（对悲观主义的误解。

其中缺失 什么？根本点：意义缺失）

其他一切价值的衰落。理想化的力量投身于其反面了。

I.求真理的意志。出发点：“真理”价值的衰落。

——以往的主宰类型。主宰类型的衰落。

IV.论永恒轮回学说。作为锤子。

——论等级秩序的历史

1.生理学：器官功能

2.情绪心理学

II.道德论者和道德体系意味着什么。

IV.我们未来者。论极少数人的特权与大多数人的特权

II.最高价值概念的起源（“形而上学”）

“群盲”；“善人”等等。支配性构成物。

II.审美 价值，本源，批判。

IV.价值等级。

A：论虚无主义的临近。

1.“真理”。论真理的价值。对真理的信仰。——这种最高价值的衰落。反这种最高价值的一切东西的累积。

2.各种信仰的衰落。

3.一切主宰类型的衰落

B：论虚无主义的必然性。

4.以往最高价值的起源。

5.道德论者和道德体系意味着什么？

6.论审美价值的批判。

C：论虚无主义的自身克服。

7.权力意志：心理学的考察。

8.权力意志：生理学的考察。

9.权力意志：历史学和社会学的考察。

D：克服者与被克服者。

10.论极少数人的特权。

11.锤子：永恒轮回学说。

12.论价值等级。

每章150页。

每节50页

你远离尘嚣：

无爱亦无恨。

犹如在一座古堡旁，

沉思吧，你！

[1] 相应的手稿编号为：Z II 3b。——译注

1888年3月25日于尼斯

14 [1]

艺术。前言

在我这里，谈论艺术是不能与牢骚满腹的神情相协调的：我之愿谈论艺术，犹如在放任而孤独的散步中与我自身交谈，这时候，我间或会捕捉到我生活中一种亵渎神灵的幸福和理想。在柔和与荒谬的事物之间度过自己的生命；与现实格格不入；半是艺术家，半是怪人和形而上学家；对于现实不作肯定和否定，除非人们偶尔以优秀舞者的样子用脚尖跳舞时才承认现实；总是被某种幸福阳光照得痒痒的；由于悲伤而使自己得到安静，受到激励——因为悲伤保养 幸运者——；甚至还为至圣者加上一个滑稽的小尾巴——不言而喻，这就是一个沉重、忧郁的人物的理想，一个重大人物 的理想……

14 [2]

顺势疗法

这种无限小剂量的效果特别适合于精神病患者：自我（ego）。

“人们很聪明，因此就更不幸了”

叔本华

14 [3]

难以觉察的阶段：兴奋阶段，很快就是耗竭阶段

所有种类的感官兴奋（诸如面部、听觉和嗅觉的兴奋）都可能导致催眠状态，只不过这些兴奋必须足够强烈和持久：第一个效果始终都是灵活性的一种普遍提高的效果。但最后却是大脑活力（de l'influx cerebral）的耗竭。兴奋使一种自行耗竭的力量发挥作用……

14 [4]

心理学

当人们以为自己十分强壮，足以获得客体时，欲望 就是适意的

作为对于使我们的权力感得到增强的东西的表象：愉快的第一开端

否则就是难受的；并且立即会引起自己反感。欲望就变成一种危急状态，就像在叔本华那里。

14 [5]

宗教。颓废

基督教的危险性

尽管基督教重视关于无私和爱的学说，但它真正的历史作用仍在于对利己主义的提高，即把个体利己主义提高到它的极致——这个极致就是对一种个体不朽的信仰。个人变得如此重要，以至于人们再也不能把它牺牲掉了：在上帝面前“灵魂”平等。而这就意味着要以最危险的方式来置疑种类的生活：受优待的生活是一种与种类利益相对立的实践。基督教的利他主义乃是一种致命的设想：把所有人都视为相同……

这样一来，自然的发〈展〉进程……以及一切自然价值就都被推翻了。如果病人应当具有健康人同样的价值（或者按帕斯卡尔的看法，甚至有更多的价值）

这种普遍的人类之爱 [2]，实际上是对一切受难者、失败者和病人的偏爱优待

事实上削弱了那种把人类牺牲掉的力量：它想把责任缩减到自我牺牲的地步——不过，从培育的立场出发，恰恰这种荒谬的个人的利他主义是毫无价值的。倘若我们指望许多人为了保存种类而牺牲自己，那我们就受骗上当了……

所有大规模的运动、战争等，都使人类自我牺牲：强者们正是以此方式不断地降低自己的数量……

与之相反，弱者们具有一种可怕的本能，能够保护自己、保存自己、相互支持……

这样一种“相互保存”居然可以成为德性，至少是成为人类之爱！……典型一例：他们要求得到国家的保护，他们以为这是“国家的至高义务！”

在对“利他主义”的普遍赞扬中，隐藏着这样一种本能：如果所有人都相互关心，个人就得到了最佳保护……此乃弱者的利己主义，它对利他主义作了独一无二的赞扬……

基督教的危险的反自然性：

——它取消了淘汰 ——

1) 它发明了一种幻想的人格价值，那么无稽而煞有介事，主张人人都有同样的价值

2) 它把弱者中间的保护——自我保存本能 视为最高的价值尺度，它所敌视的无非是自然对待弱者和失败者的方式：损害、利用、毁灭.....

3) 它否认人的最高类型是发育良好者和幸运者.....它是对一切自然评价的诽谤、毒害、粉碎

14 [6]

作为道德的权力意志

必须把握一切腐败形式的共属一体性；同时不要忘了基督教的腐败

帕斯卡尔作为典型

同样不能忘记社会主义——共产主义的腐败（那是基督教腐败的一个结果）

社会主义者的最高 社会构想乃是社会等级制中最低级的

“彼岸”的腐败：仿佛在现实的世界即生成的世界之外还有一个存在者世界似的

这里不允许有什么协议：在这里，人们必须彻底消灭、毁灭它们、对它们宣战——人们还必须在任何地方都把基督教虚无主义的价值尺度拉出来，并且与这种披着各种伪装的价值尺度作斗争.....例如来自今日社会学、来自今日音乐、今日悲观主义的伪装（——基督教价值理想的一切形式——）

要么一方是真实的，要么 另一方是真实的：所谓真实的，在这里也就是说，对人的类型具有提升作用的.....

教士、牧师，乃是下流的此在形式

以往全部教育都是无助的、站不住脚的、无重心的、带有矛盾价值的——

14 [7]

论现代性。

对后果的胆怯——现代恶习。

浪漫派：敌视

文艺复兴（夏多布里昂、瓦格纳）

古代的价值理想

主导性的智慧

古典趣味、简朴的、严格的、伟大的风格

“幸运者”

“好斗者”

14 [8]

价值

人能够获取的最高权力量

人：而不是 人类.....

人类与其说是一个目标，而不如说是一种工具。关键在于类型：人类只不过是试验材料，失败者的巨大过剩，一大片废墟.....

14 [9]

虚无主义

没有什么东西比一种一贯的行为虚无主义 更有用场和更需要推动了

：正如我所理解的基督教、悲观主义的一切现象，它们是这样来表达的：“我们已经有条件不存在了；对我们来说，不存在是合理性的”

在此情形中，这样一种“理性”的语言或许也就是淘汰性的自然（*selektive Natur*）的语言

关于与之相反的一切概念，我们要谴责的就是一种宗教的暧昧而胆怯的不彻底性，诸如基督教的不彻底性：更清晰地讲，是教会的不彻底性。教会并不是鼓励所有失败者和病人走向死亡和自我毁灭，而是保护他们，使他们自我繁殖——

问题是：要采取什么样的手段才能获得伟大的、传染性的虚无主义的一种严格形式呢？这样一种虚无主义形式以科学的认真劲头教导和实行自愿的死亡……（而不是 那种以虚假来世为着眼点的软弱的苟延残喘——）

人们不能充分地谴责基督教，因为通过关于不朽的个人人格的观念，同样地通过复活希望，简言之，总是通过一种对虚无主义行动 即自杀的阻碍，基督教就使这样一种具有净化作用 的伟大虚无主义运动的价值 贬了值。……它取代了慢性自杀；渐渐地出现了一种卑微可怜、但又持久的生活；一种十分寻常的平庸市民生活也逐渐出现了；如此等等。

14 [10]

作为颓废的宗教

基督教批判

需要经历巨大的淘汰和净化危机：无论如何是由虚无主义的 宗教和哲学引入的。

人们要明白：基督教是某种极其错误和失败的东西：它已经从一种选种的手段变成了选种的敌人、障碍和毒草

14 [11]

肯定性的 情绪

骄傲

快乐

健康

性爱

敌视和战争

敬畏

美好的神情、风度、对待

强大的意志

高度智慧的培养

权力意志

对大地和生命的感激之情

：一切丰富的、意愿奉献、赠予生命、使生命快乐、使生命永恒、把生命神化的情绪——那是具有美化作用的 德性的整体力量……一切具有赞成、肯定和建构作用的东西——

14 [12]

教士与其他墨水刷、墨鱼——

14 [13]

虚无主义宗教的生理学

一个典型的疾病过程

请注意！虚无主义的 宗教统是：在一个宗教道〈德〉术语表下的系统〈化了的〉疾病史。

——在异教崇拜中是巨大的岁月循环，对这种循环的解释是异教崇拜的轴心

——在基督教崇拜中则是一种瘫痪现象 的循环，瘫痪现象构成基督教崇拜的轴心……

“信仰”，一种精神病形式

懊悔

拯救

祈祷

} 一 概 是 精 神 衰 弱 的

罪恶，一种偏执的理念

对自然的仇恨、对理性的仇恨

基督教教义作为疾病

基督教作为生理颓废的征兆

14 [14]

III

艺术的这两种自然力量：尼采把它们当作狄奥尼索斯精神与阿波罗精神相互对立起来。他断言——“狄奥尼索斯的”（dionysisch）这个词表达的是：一种追求统一的欲望，一种对个人、日常、社会、现实的超越，作为遗忘的深渊，充满激情和痛苦的高涨而进入更晦暗、更丰富、更飘忽的状态之中；一种对生命总体特征的欣喜若狂的肯定，对千变万化中的相同者、相同权力、相同福乐的肯定；伟大的泛神论的同乐和同情，这种同乐和同情甚至赞成和崇敬生命中最可怕和最可疑的特性，其出发点是一种追求生育、丰产和永恒的永恒意志：作为创造与毁灭之必然性的统一感……而“阿波罗的”（apollinisch）一词表达的是：追求完美的自为存在的欲望，追求典型“个体”的欲望，追求简化、突显、强化、清晰化、明朗化和典型化之一切的欲望，即：受法则限制的自由。

艺术的发展必然是与上述两者的对抗相联系的，正如人类的发展与两性对抗联系在一起。权力的丰盈与节制，处于一种清冷、高贵、脆弱的美当中的自我肯定的最高形式：希腊意志的阿波罗主义

悲剧与喜剧的起源乃是对处于总体狂喜（Gesammt-Verzückung）状态中的神性类型的当下观看（Gegenwärtig-sehen），是对地方传奇、访问、奇迹、捐赠行为、“戏剧性事件”的共同体验（——

希腊心灵中狄奥尼索斯精神与阿波罗精神的这样一种对立，乃是尼采在探讨希腊本质时所着迷的大谜团之一。从根本上讲，尼采所做的努力无非是要猜解：为什么希腊的阿波罗主义恰恰一定是在狄奥尼索斯的土壤里成长起来的，为什么狄奥尼索斯式的希腊人必须成为阿波罗式的，也就是说，为什么希腊人必须打破他们追求巨大、繁复、不确定和恐怖的意志，而代之以一种追求尺度、简单、规则和概念序列的意志。无度、杂乱和亚洲因素构成希腊人的根基：希腊人的勇敢就在于与自己的亚洲气作斗争。对于希腊人来说，美不是上天送他们的，逻辑学亦然，风俗道德的自然性亦然——那是他们所征服的，是通过追求和抗争而得的——那是他们的胜利……

本书是反悲观主义的：它传授一种力量以反对一切否定和无为，传授一种医治巨大的困顿无力的办法

上帝类型依据的是创造性的精神类型，即“伟人”类型

《悲剧的诞生》。

2

该节的开头 见二页之后：II。

在这里，艺术被视为反对所有否定生命的意志的唯一优越的对抗力量，被视为反基督教的、反佛教的，尤其是反虚无主义的……

艺术是对认识者的拯救——那个看到，并且愿意看到生命的可怕和可疑特征的人，那个悲剧性的认识者。

艺术是对行动者的拯救——那个不仅看到，而且正在经历、愿意经历生命的可怕和可疑特征的人，那个悲剧性的人，那个英雄……

艺术是对受苦者的拯救——作为通往被意愿、被美化、被神圣化的痛苦状态的道路，在此状态中，痛苦成了巨大的狂喜陶醉的一种形式……

III

艺术本身作为人身上的一种自然力量，出现在下面两种状态当中：一是作为幻觉，二是作为狄奥尼索斯式的纵欲狂欢。在生理学上讲，这两者形成于梦与陶醉：前者被理解为那种达到幻觉的力量的施展，一种形象观看、形象塑造方面的快乐。

求假象、求幻想、求欺骗、求生成和变化的意志比求真理、求现实、求存在的意志更深刻、“更形而上学”：快乐比痛苦更原始；痛苦本身只不过是求快乐（——求创造、塑造、毁灭、摧毁）的意志的结果，而且就其最高形式来说，就是快乐的一个种类……

6

本书 [3] 是反现代的：它相信现代艺术，此外一无所信；根本上也不是相信现代艺术，而倒是相信现代音乐；根本上也不是相信现代音乐，

而只是相信瓦格纳而已……而且根本上，它也许连瓦格纳也不相信，除非没有更好的了（faute de mieux）。

第116页：“不然我们还知道指出什么呢，若是带着一种痛苦的神情

叔本华、丢勒。

相信将出现 一种音乐……相信有一种狄奥尼索斯 音乐……

14 [20]

7

本书 [4] 是属于德意志的、是忠于国家的——它本身仍然相信德意志精神！……它的精微之处在于它是德意志的和反基督教的，该书第142页上有言：“对我们来说，最令人痛苦的就是德意志精神所遭受的长久侮辱，它远离家园和故乡，效力于狡诈的侏儒。”这些狡诈的侏儒就是教士们。——书中另一处提出一个问题：德意志精神是否还足够强壮，有能力回归自身进行自我反思；它是不是能够认真地进行对外来因素的挑剔工作；或者，它是不是将继续像一棵久病不愈的、已经枯萎的植物一样在疾苦中受尽折磨。在本书中，那种移植过程，即把极度反德意志的神话、基督教的神话移植到德意志心灵之中的过程，被视为真正德意志的厄运。

14 [21]

4

如此看来，本书 [5] 甚至是反悲观主义的：因为它所传授的东西比悲观主义更强大，比“真理”更具神性，那就是：艺术。

似乎没有人会比本书作者更赞成一种对生命的彻底否定，尤其是一种作为生命之否定的真正无所作为。只有他才知道，——他对此有过体验，也许只对此有过体验——艺术比“真理”更有价值。

本书前言犹如一场与理查德·瓦格纳的对话。其中已经表现了作者的信仰自白、艺术家的福音书：“艺术 乃是生命的真正使命，艺术乃是形而上学活动”……

14 [22]

5

在此前提下，科学必定会成为什么呢？科学的情形如何？在一种重要意义上几乎成为真理的敌人：因为科学是乐观主义的，因为科学相信逻辑。在生理学上来推算，一个强大种族的没落时代就是科学人这个类型在其中成熟的时代。对苏格拉底的批判构成本书的重头：苏格拉底乃是悲剧的敌人，是那种魔力般的一预防性的艺术本能的消解者；苏格拉底主义乃是对生命和艺术的最大误解：道德、辩证法、理论人的知足常乐，乃是疲乏无力的一种形式；著名的希腊式的喜悦只不过是一道晚霞……只要强大的种族依然富有力量，它们就有勇气如其所如是地正视事物：悲剧的……对它们来说，艺术不只是娱乐和消遣；艺术是一种治疗……

本书 [6] “不顾民主主义趣味的所有现代理念和偏见”，主张：希腊人——前言第X页。

14 [23]

II

这个构想的要义在于艺术与生命的关系的理解。无论在心理学上还是在生理学上，艺术都被理解为伟大的兴奋剂（Stimulans），都被理解为永远力求 生命、力求 永恒生命的东西……

14 [24]

3

人们可以看到，本书 [7] 把悲观主义、更直白地讲就是虚无主义，视为“真理”，但并没有把真理视为一种最高价值，更没有把真理视为最高权力。

在这里，作者认为，求假象、求幻想、求欺骗、求生成和变化的意志要比求真理、求现实性、求存在的意志更深刻、更原始、“更形而上学”——后者本身只不过是求幻想的意志的一个形式。同样地，快乐被视为比痛苦更原始的，因为痛苦是有条件的，只不过是求快乐的意志（即求生成、增长、赋形的意志，因而也就是求征服、求抵抗、求战争、求毁灭的意志）的一个结果。作者构想了肯定此在（Dasein）的最高状态，这种状态甚至把痛苦、形形色色的痛苦，也永远当作提高手段包括在内了，那就是：悲剧的——狄奥尼索斯的状态。

14 [25]

关于《悲剧的诞生》。

VIII.

本书别具一格之处在于对希腊人的全新理解；我们已经指出本书的另外两个贡献——对艺术的全新理解，把艺术理解为生命的伟大兴奋剂；以及对悲观主义的理解，一种强者的悲观主义，一种古典的悲观主义：在这里，“古典的”一词并没有被用于历史学的划界，而是被用于心理学的划界。古典悲观主义的对立面乃是浪漫悲观主义；在浪漫的悲观主义中，虚弱、疲乏、种族颓废通过概念和评价表述出来：诸如叔本华的悲观主义，德·维尼、陀思妥耶夫斯基、列奥巴尔迪、帕斯卡尔的悲观主义亦然，以及一切大规模的虚无主义宗教的悲观主义（婆罗门教、佛教与基督教的悲观主义——它们可以被称为虚无主义的宗教，因为它们全都颂扬生命的对立概念、虚无，把后者美化为目标、最高的善、“神”）

尼采的出众之处在于：其心理幻觉的自发性，眼界极为开阔，体验、猜解、推理方面的能力令人眩目，意志坚定，不畏艰难险阻和凶险后果。

14 [26]

《悲剧的诞生》

但让我们言归正传吧，来谈谈本书要彰显的和要排除的东西，谈谈本书的独创性：本书含有三个全新的观点。第一个观点我们上面已经提到过了：艺术乃是生命的伟大兴奋剂，是刺激生命的兴奋剂。第二个观点在于：本书提出了一个新的悲观主义类型，即古典的悲观主义。第三个观点在于：本书重新提出了一个心理学问题，即希腊问题。

14 [27]

作为颓废的哲学

关于心理学家的心理学

心理学家们，从十九世纪〈开始〉才有可能的心理学家：现在不再是那样一些游手好闲者，后者只看得到眼前三四步远，差不多满足于挖掘自己的内心世界。我们这些未来的心理学家——我们少有追求自我观察的善良意志；因为我们几乎把它看作蜕化的一个标志，如果有一种工具力求“认识自身”的话：我们是认识的工具，想拥有一个工具的单纯性和精密性；——因此我们不可分析自身，“认识”自身。伟大心理学家的自我保存本能的首要标志是：他决不寻求自身，决不关注自身、对自身毫无兴趣和好奇心……我们主导性意志的伟大的利己主义要求我们：乖乖地对自身视而不见，——我们必须表现得“无个性”、“漠然”、“客观”……呵，我们恰恰是这种人的对立面！原因只在于，我们是古怪的心理学家。

心理学家。

1) 我们不是帕斯卡尔式的，对于“灵魂得救”、自己的幸福、自己的德性，我们并不特别有兴趣……——

2) 我们既没有足够的时间、也没有足够的好奇心如此这般围着自己打转。往深处看，情形甚至更不一样：我们怀疑一切盯着自己肚脐的人，因为在我们看来，内省乃是心理学天才的一种蜕化形式，是对心理学家本能的一种怀疑：正如画家之眼若在背后隐藏着那种为了观看而观看的意志，就一定已经蜕化了

道德价值的起源。

利己主义与利己主义者具有同样的生理学价值。

每个个人依然都是一条完整的发展线（并不像道德对个人的〈理解〉那样仅仅是某个与生俱来的东西）：如果他体现了人的路线的上升，那么他的价值实际上就是不寻常的；而且他对于如何保存和促进自身增长，可能有着极端的担忧。（这就是对在他身上得到预兆的未来的担忧，这种未来赋予成功的个体以一种十分超常的利己主义特权。）如果他表现为一条下降线，表现为没落、慢性病，那他就没有什么价值了；第一个公平合理性是：他尽可能不去夺取成功者的位置、力量和阳光。在此情形下，社会要以遏制利己主义为己任（——利己主义有时表现为荒谬的、病态的、叛乱性的——）：事关个体或者全部颓废萎靡的民众阶层。一种鼓吹“爱”、鼓吹遏制自我肯定的学说和宗教，一种鼓吹忍辱负重、助人为乐、言行上的互惠的学说和宗教，在这些民众阶层内部可能具有最高的价值，即使以统治者的目光来看也是如此，因为它遏制对抗感、复仇感、嫉妒感，那些失败者的过于自然的情感，——它以谦卑和驯服为理想，把失败者身上的奴性、受统治、贫困、疾病和低贱品质神化了。这就说明了为什么每个时代占统治地位的阶级或种族和个人都要维护舍己为人的崇拜、低等人的福音、“十字架上的上帝”。

一种利他主义的评价方式的优势地位乃是失败者本能的结果。最底层的价值判断在这里说的是：“我没有多少价值”。这只是一种生理学上的价值判断，更清晰地讲，就是昏聩无能感，缺乏伟大的肯定性的权力感（在肌肉、神经和运动中枢中）。这种价值判断每每按照这些阶层的文化而转化为一种道德的或者宗教的判断（——道德和宗教判断的统治地位始终是低等文化的标志）：它试图根据那个使“价值”概念得以为人所熟知的领域来论证自己。基督教罪人相信可以用来理解自己的那种解

释，乃是一种尝试，一种要为权力和自信的缺失寻找合法性的尝试：他宁愿自认有罪，而不愿徒然自感恶劣不妙。竟然需要此类解释，这本身就是沦落的征兆。在其他情况下，失败者并没有在“罪过”中（诸如基督徒）寻找个中理由，而是在社会中寻找理由。社会主义者、无政府主义者和虚无主义者，由于他们认为自己的此在应该由某人承担罪责，所以始终还是基督徒的近亲；基督徒也认为，如果他找到了对此承担责任的某人，那他就能更好地忍受失意和失败了。复仇和怨恨的本能在两种情形下都表现为承受失败的工具，表现为自我保存的本能：恰如对利己主义的理论和实践的偏爱。对利己主义的仇恨，无论对自己的利己主义的仇恨（像基督徒那样）还是对他人的利己主义的仇恨（像社会主义者那样），都如此这般地表现为复仇占统治地位时的价值判断；另一方面又表现为一种自我保存的聪明劲，即受苦受难者通过提高自己的互惠感和团结感来保存自己的聪明劲……最后，如前所述，即便是在对利己主义（自己的或者他人的）的审判、谴责和惩罚中发泄怨恨，也还是失败者的一种自我保存的本能。总之，利己主义崇拜乃是利己主义的一种特殊形式，后者在一定的生理学前提下是经常会出现的。

14 [30]

如果社会主义者以一种美好的愤怒要求“正义”、“权利”、“平等权”，那他只是受到他那不足的文化的压力，这种文化弄不懂他为何受苦受难；另一方面他却以此为乐。倘若他的境况改善了，他就会免去如此叫喊了，因为这时他在别的地方找到了乐子。基督徒亦然：他谴责、诽谤和诅咒“这个世界”——他自己也没有除外。但这并不是我们要严肃对待其叫喊的理由。在这两种情形下，我们总还置身于病人中间，对他们来说，叫喊带来乐趣，诽谤使他们如释重负。

14 [31]

价值

“无耻行为”这个概念使我们感到棘手：根本就不可能有自在地无耻的东西。一切发生之物当中，没有任何东西可能是自在地无耻的：因为人们不会想要摆脱一切发生之物。因为每个事物都是与大全相连在一起的，以至于排除某个东西也就意味着排除大全。一种无耻行为：根本上意味着一个堕落的世界……

即使这样也还有一点：在一个堕落的世界里，甚至摒弃或许也是可耻的 [8] ……而且，一种摒弃一切的思想方式的结果或许就是一种肯定一切的实践……如果生成是一个巨大的圆环，那么，每个事物就都是同样价值的、永恒的、必然的……

在肯定与否定、偏爱与拒斥、爱与恨的一切相互关系中，仅仅传达出特定生命类型的一个视角、一种兴趣：一切存在着的事物都自在地肯定。

14 [32]

价值

一种虚无主义的价值评估说：“我 不存在是值得的。”进一步又说：“你 不存在是值得的。”

14 [33]

说到悲剧的激情，尼采并没有接受亚里士多德的古老误解——

那是把肉欲和残酷变形为希腊精神：在恣意狂欢的节日中出现的成分——

狄奥尼索斯精神乃是多重的、部分地可怕的激动情绪的一种充溢和统一

14 [34]

戏剧

戏剧并不像那些半通不通的学者所以为的那样是情节。依照“戏剧”（Drama）一词的多立亚语 [\[9\]](#) 的起源，我们也必须对戏剧作多立亚僧侣式的理解：它是事情、“事件”、神圣故事、奠基传说、对僧侣使命的“沉思”和回忆。

14 [35]

艺术作为反运动。

希腊艺术中纵欲狂欢的因素一直以来都被低估了；但对希腊心灵本身来说，狂欢却意味着最深刻的运动和危机之一——

人们也许还记得洛贝克那种轻佻而冷漠的方式，他以此方式对整个仪式、神话和秘密的领域保持距离，第564页和第565页。

我们想说的是，温克尔曼和歌德所构成的“古典”概念不仅没有说明那种狄奥尼索斯因素，而且还把它排除在外了。还有——

有过一个时期，那时候人们在语文学家中间对洛贝克殊为感激——

阿波罗的，狄奥尼索斯的

III

艺术本身作为人身上的一种自然力量出现在两种状态中，不管人是否愿意，它都支配着人。一方面是幻觉强制力，另一方面是狂欢强制力。这两种状态也表现在日常生活中，只是更为虚弱些，诸如在梦与醉中，犹如在——

然而，同一种对立依然存在于梦与醉之间：两者都能把我们身上的艺术力量释放出来，但各不相同。梦释放出观看、联结、创作的力量；醉释放出神情、激情、歌唱、舞蹈的力量。

关于现代性。

是什么为我们带来荣光。

如果说有某个东西为我们带来荣光的话，那就是：我们已经把重点转移到别处去了，我们开始重视为所有时代所蔑视和所摒弃的低等事物——相反，我们认为“美好的情感”是廉价的……

还有比对肉体的蔑视更危险的迷误吗？就仿佛有了这种蔑视，整个精神不会注定变得病态，变成“理想主义”的屁气似的！

基督徒和理想主义者所臆想的一切都是毫无根据的：我们更加激进。我们已经发现，“最渺小的世界”乃是普遍决定性的东西：我们以一种危险的方式进入这个——

街上石子路、室内好空气、未毒化的住所、有营养价值的饮食，我们认真对待此在（Dasein）的所有必需品，蔑视一切“美好的灵魂”，视其为一种“轻率和轻佻”。

以往被蔑视的东西受到了高度重视。

我还要添上一种非道德性：道德性只不过是道德性的一种形式，后者着眼于某个特定种类所具有的优越性，——

耶稣是天才的对立面：他是一个白痴。人们来感受一下耶稣的无能，他无能于理解一种实在性：他围绕着五六个概念打转，那是他从前听来的、并且逐渐理解了、实即错误地理解了的几个概念——这其中含着他的经验、他的世界、他的真理，——其余的东西对他来说都是陌生的。他讲的是人人都需要的话语——但他并不像大家一样理解它们，他只理解自己那五六个模糊的概念。真正的男人本能——不仅是性本能，而且是斗争、自豪、英雄主义的本能——从未在他身上觉醒过，他是发育不全的，依然停留在青春少年的性成熟期上：这一切都属于某种癫痫神经官能症类型。

在其最深层的本能上，耶稣是毫无英雄气概的：他从不斗争：谁若从耶稣身上看到某种英雄之类的东西（诸如勒南），那就把耶稣这个类型庸俗化了，使之无法辨认了。

另一方面，人们也可以来感受一下耶稣在理解精神领域方面的无能：“精神”一词在他嘴里成了误解！连科学、趣味、精神风纪、逻辑的极其微弱的气息都不曾向这位神圣的白痴吹拂：同样地，生活也不曾感动过他。——自然呢？自然规律呢？——没有人向他透露过有一种自然。他只识得道德的效应：那是最低级和最荒谬的文化的标志。人们必须抓住一点：耶稣乃是一个十分聪明的民族当中的白痴只不过，他的门徒们并不是白痴——保罗就根本不是一个白痴！——基督教的历史取决于这一点。

14 [39]

基督教批判。

道德作为哲学家的女妖

围绕“自我”的斗争。

14 [40]

颓废对于科学理想的无意识作用

颓废本身对科学理想有一种深刻的和完全无意识的作用：我们的整个社会学就是这个命题的证据。还得对之加以指责的是：它根据经验仅仅知道社会的衰落产物（Verfalls-Gebilde），并且无可避免地把自己的衰落本能当作社会学判断的标准。

当今欧洲的没落 生活在衰落本能中表达出自己的社会理想：后者完全与过时的古老 种族的理想相类似，简直容易让人混为一谈.....

进而，群盲本能——一种现在已经变得独立自主的权力——乃是某种与一个贵族社会的本能根本不同的东西：而且，总和必定意味着什么，这取决于单元的价值……

除了群盲（即乌合之众）的本能之外，我们的整个社会学甚至根本不知道其他任何本能……在每个废物都有“平等权利”的地方，在做废物就是有德性的地方……

今天人们用某种估价方式来评判形形色色的社会形式。这种估价方式与那种赋予和平以比战争更高价值的估价方式是完全一致的：不过，这种判断乃是反生物学的，本身就是生命颓废的一个畸形产物……赫伯特·斯宾塞先生作为生物学家是一个颓废者，——多半也作为道德论者（——他在利他主义的胜利中看到了某种值得想望的东西！！！）。生命乃是战争的结果，社会本身就是一个战争工具。

14 [41]

勒南与女人的共同之处在于：只有当他恋爱时他才有致命的危险；当他拥抱一个旧的理想偶像时，他总是不无小小的害人企图，总是好奇，想知道他所拥抱的东西是不是岌岌可危了……

14 [42]

——德国的=

（4）音乐中的宗教。

在瓦格纳的音乐中，依然包含着多少对一切宗教需要的得不到承认的甚至得不到理解的满足啊！其中还讲了多少祈祷、德性、涂圣油、“贞洁”和“拯救”啊！……这种音乐据说可以撇开言语和概念——哦，它从中捞到了多少好处，这个奸诈的圣徒，它引导、诱使人们回到过去所信仰的一切！……我们理智的良知用不着自惭形秽，——它置身事外——当某一种古老的本能用颤抖的双唇啜饮禁酒时……这是聪明的、健康的，而且只要它表露出对于宗教需要之满足的羞耻之感，那就甚至是一个好征兆……阴险的基督教教义：此乃“最后的瓦格纳”的音乐类型。

14 [43]

酒精和音乐能使我们返回到我们的祖先已经克服的那些文化和野蛮阶段上：就此而言，没有什么东西比陶醉更富有教益、“更科学”了……连一些食物也含有关于我们的来源的启示。举例说来，在德国丸子与德国人的“天真烂漫”的相互关系当中，蕴藏着多少奥秘啊！……如果人们吃了德国丸子，就会立即流露出德国人的“天真烂漫”：人们就开始预感

了！……人们离“明智者的理智”是多么遥远啊！——

14 [44]

针对这种音乐的堕落，我会动用一切手段来加以反抗，犹如一个美丽的魔鬼——

14 [45]

德意志精神把基督教搞成什么了呀！——我在此谈的是新教，在新教教义中又有多少啤酒泡沫啊！难道还能设想一种精神上更愚钝、更懒惰、更舒适的基督教信仰形式么！——除了德国平庸新教的信仰形式？……我名之为一种谦逊的基督教！称之为一种基督教的顺势疗法！——有人提醒我，今日还有一种不谦逊的新教，即宫廷教士和反犹主义投机分子的新教。然而，再无人断言，有一个“神灵”“漂浮”在这个水面上……这只是一不正派的基督教教义形式，根本不是一种更明智的形式……

14 [46]

在狄奥尼索斯的陶醉中，包含着性欲和肉欲；在阿波罗的陶醉中也有性欲和肉欲。这两种状态之间一定还有速度上的差异……某些陶醉感的极度宁静（严格说来：时间感和空间感的减慢）往往反映在最宁静的神情和心灵行为的幻觉中。古典主义本质上表现了这样一种宁静、简化、缩略和集中——最高的权力感集中于古典类型中。反应迟钝：一种伟大的意识：毫无斗争感：

自然陶醉：

14 [47]

艺术的反运动。

艺术中的悲观主义？——

艺术家为他们自身的缘故渐渐爱上了那些用以认识陶醉状态的手段：色彩的极端细腻和绚丽、线条的清晰、色调的细微差别，即在通常缺乏一切区别性的地方出现的区别

——：所有有区别的事物、所有细微差别，只要它们令人想起陶醉所造成的极端的力量提高，就都能反过来唤起这种陶醉感。

——：艺术作品的作用就在于对艺术创作状态的激发、对陶醉的激发……

——：艺术的要义在于它能完成 此在、带来完美性与丰富性

艺术本质上是对此在的肯定、祝福、神化

——：一种悲观主义艺术 意味着什么呢？.....难道这不是一种矛盾吗？——是的。

当叔本华使某些艺术作品效力于悲观主义时，他搞错了。悲剧并不主张“听天由命”.....

——把可怕和可疑的事物描绘出来，这本身就是艺术家身上一种权力和壮丽的本能：艺术家不怕这类事物.....

根本就没有什么悲观主义艺术.....艺术作出肯定。约伯 [10] 作出肯定。

但左拉呢？但龚古尔呢？

——他们所彰显的事物都是丑陋的。但他们之所以彰显丑陋事物，是出于对丑陋的乐趣

——无济于事啊！如果你们别有主张，你们就是自欺欺人

陀思妥耶夫斯基是多么具有解救作用啊！

14 [48]

一家现代疯人院的招牌。

逻辑必然性就是道德必然性。

赫伯特·斯宾塞。

一条定律的真理性的最后试金石乃是：对此定律的否定是否不可思议。

赫伯特·斯宾塞。

14 [49]

现代性。

音乐的丑化。

抽象之物的统治地位：“这意味着”：

对感官根本不该予以肯定的“泥潭”漠不关心……

音乐完全应当意味着某种不是 音乐的东西：从中形成

节奏

旋律

音色

结构

虚假的深义作为思想的静默；狂怒、懊悔、痉挛、狂喜——所有这一切都是轻松的东西，小玩艺儿，人们总还是可以把它们混合在一起，使之臻于完成

14 [50]

5．演员得以走俏的手段

6．戏剧的危险乃在于成为一切艺术堕落之地。

7．瓦格纳本人在歌剧方面做的所有革新都是多余的

8．《卡门》，以及瓦格纳的令人抑郁的效果：从生理学角度抗议瓦格纳

9．瓦格纳悲剧倾向 的巨大歧义性：我的现实主义 美学……

10．对“悲剧”概念的重建

11．这种心理学—美学现象对于“现代心灵”史的意义。

12．：[\[11\]](#) 根本上是非 德意志的，——这就是他 [\[12\]](#) 的优异之处
……

13．：对“浪漫派”的批判。

14 [51]

作为问题的瓦格纳。

一个解释词。

弗里德里希·尼采著。

——他 [13] 以自己的聪明及时地与德国人的本质达成和解，他创作了《皇帝进行曲》，对乐队总指挥的位置垂涎三尺

他堕落而肮脏，这个德国英才，这个极其腐化的德国英才，沾满了齷齪污秽

他以自己的《帕西法尔》对现代心灵的所有胆怯进行劝告。

这是一个变得十分模棱两可的人物，尽管如此，慕尼黑瓦格纳协会还是在他的墓前献了一个花圈，上面的题词为：

拯救救世主！.....

人们看到，问题大了，误解是惊人的。

如果瓦格纳能做救世主，

那么，谁把我们从这种拯救中救出来？

谁把我们从这位救世主那里救出来？.....

有一些乐器可以影响内脏，另一些乐器的成效则在脊髓上.....有人曾向我透露，在卡尔斯巴德 [14] 疗养之后，瓦格纳音乐才能发挥最强烈的效果.....

然而瓦格纳不仅在这里是一个典范.....全世界人人都理解了瓦格纳.....自从有了瓦格纳，人们就开始弄一种新音乐，在俄国、在巴黎、在南美，都有人在弄这种新音乐，在德国当然也有人在弄.....本人就能授课，告诉你们如何弄这种新音乐。你们想不想听我讲一课呢？.....

在音乐家中间。

我们是晚出的音乐家。我们身上继承了巨大的过去传统。我们的记忆总是引经据典。在我们当中，我们可以影射一种近乎博学而深奥的方式：我们弄懂自己了。连我们的听众也喜欢我们这种暗示：它迎合观众，观众们感到自己也博学而深奥了。

一切戏剧观点的第一定律是：应当作为真实发挥作用的东西是不可能成为真实的。

演员不能对自己所表演的角色动情；倘若他动情了，那他就会迷失，忘乎所以

正如我希望的那样，人们是知道塔尔玛的著名论述的

信念

关于保罗 的心理学。

事实是耶稣之死。这依然有待解释

在此种解释中有一种真理和一种谬误，这是此类人物根本没有想到过的：有朝一日，他们脑海里会突然生出一种高雅的可能性，“耶稣之死可能意味着这个那个”

它立即就有了 这样那样的意义！一个假设通过一种高雅的热情 得到了证明，而这种热情是由这个假设赋予自己的发起者的.....

“力量的证明”：也就是说，一个想法通过自己的作用 而得证明，——（“靠自己的果实”，就像《圣经》里的天真说法）

凡激动人心者必定是真实的 ——

凡人们为之献出鲜血者，必定是真实的 ——

* *

这里普遍地有一种突发的权力感，它在其发起者身上激起一种想法，它本身被当作价值 归于这种思想：——而且，由于人们除了把它称为真实的，根本就不知道以别的方式尊重它了，所以这种思想获得尊重的第一个谓词就是：它是真实的它通常可能怎样发挥作用呢？它是由一种权力想象出来的：假如这种权力不是实在的，那么这种权力就不可能发挥作用.....它被理解为赋予灵感的：它所产生的作用具有某种魔力般影响的超常力量——

一种想法，这样一个颓废者所不能抵抗，而是完全沉迷于其中的一种想法，竟“被证明”为真实的 !!!

所有这些神圣的癫痫病患者和幻境先知们，丝毫不具有那种自我批评的诚实性，而在今天，一个语文学家正是以这种诚实性去解读文本，或者去审视一个历史事件的真实性……

与我们相比，他们乃是道德的白痴……

14 [58]

卡莱尔……

科学的起源：我们要注意。科学并不是在教士和哲学家那里形成的，他们是科学的天敌。科学是在形形色色的手艺人 and 商人的子孙们那里、在律师以及诸如此类的人们那里形成的：在这些人那里，手艺的卓越技能及其前提条件也传布到这样一些问题及其解答上面。

14 [59]

信念与谎言。

“改恶从善”。

人们如何使德性取得权力。

同情。

“利他主义”。

断念。

非感性化

14 [60]

一种信仰，它在使人患病之后声称自己能带来“极乐”。一种信仰，它依据的是书本；一种信仰，它本身要求一种启示；一种信仰，它把怀疑本身视为“罪恶”；一种信仰，它通过殉道者之死来证明自己——

神学家的另一个特征是他对于语文学的无能。在这里，我是在一种十分宽泛的意义上理解“语文学”这个词的：能够看出事实，而不是通过解释来歪曲事实，不是——

14 [61]

作为艺术的权力意志

“音乐”——以及伟大的风格

衡量一位艺术家是否伟大，并不是根据他所激起的“美好情感”：女人们可能相信此类情感。而是要根据艺术家接近于伟大风格的程度，他有能力创造伟大风格的程度。伟大的风格与伟大的激情有下述共同点，即：都鄙弃卖弄；都忘了劝服；都要发号施令；它们都意愿……控制人们那种混乱无序；迫使这种混乱无序成为形式；成就形式方面的必然性：逻辑的、简单的、明确的，变成数学；变成规律——：在这里，这就是伟大的抱负和野心。以此野心，人们就会令人反感；再也没有什么东西能激起对此类残酷无情之人的热爱——围绕他们的是一片荒野，一种沉默，一种恐惧，犹如面对一次重大的亵渎行为……

所有艺术都有此类追求伟大风格的野心家：为什么在音乐中就没有此类野心家呢？难道还从来没有一位音乐家像那个创造了皮蒂宫 [15] 的建筑师一样有所建树吗……这里蕴含着一道难题。莫非音乐属于那种文化，在其中所有残酷无情之人的王国已经趋于完蛋？最后，伟大的风格这个概念是不是与音乐的灵魂相矛盾，——是不是与我们音乐中的“女人”相冲突？……

在此我触及了一个根本问题：我们的整个音乐究竟何所归依？古典趣味的时代是无与伦比的：当文艺复兴的世界达到黄昏时，当“自由”来自风俗，甚至来自对于风俗的愿望时，这个时代已经繁荣起来了：难道它的特征之一就是要反文艺复兴吗？换种说法，就是成为一种颓废艺术，比如像巴洛克风格那样的一种颓废艺术？难道它就是巴洛克风格的姐妹，因为它无论如何都与后者属同一个时代？难道音乐、现代音乐不就是一种颓废吗？……

这种音乐是艺术中的反文艺复兴：它也是作为社会表现的颓废

我早就有一次指出过这样一个问题：我们的音乐是不是艺术中的一种反文艺复兴因素？它是不是巴洛克风格的近亲？它是不是在与一切古典趣味的冲突中成长起来的，以至于在其中任何一种古典性志向都自发地变得不可能了？……

对于这个头等重要的价值问题，答案或许是可以不成问题的，只要以下事实得到正确的评价，即：音乐作为浪漫主义艺术能达到其最高的成熟和丰盈——再度作为对古典性的反动……

莫扎特——一个温柔而热烈的心灵，但完全是十八世纪的，即便是以其严肃气质……贝多芬，第一个伟大的浪漫主义者，在浪漫主义的法国概念意义上，就像瓦格纳是最后一位伟大的浪漫主义者……两者都是古典趣味、严谨风格的本能仇敌，——在此为了不用“伟大的”，我们

说“严谨的”风格……两者——

14 [62]

现代性

德国浪漫派 音乐，它毫无艺术修养，它对“启蒙”和“理性”的仇恨

旋律的荒废是一样的，也就如同那种最具才智的运动的“理念”、辩证法、自由的荒废，——德国音乐中有多少对伏尔泰的抗争呵！……

多么粗俗，多么笨重，这种性质发展成了新的概念，甚至成了原则

关于自己的天赋，人们总是有自己的原则

反对更高级的悲剧，反对讽刺精神，反对滑稽演员

我看到了一些“懂得”瓦格纳的酒鬼和军医……

瓦格纳的虚荣，甚至要求白痴也能懂瓦格纳

14 [63]

瓦格纳所构想的主人公是多么时髦！多么勇敢！他把主人公想得多么聪明而复杂啊！瓦格纳多么善于用他的主人公来迎合现代心灵的三种基本需求——现代心灵想要的是残酷、病态和无辜……

这些绚丽的庞然大物，带着远古时代的躯体以及未来时代的神经；这些金发的圣徒，他们几乎不能预先存在的感性激发了女人们十分温柔的好奇心，并且允许她们作出如此之多的热情迎合……博马舍 [16] 把《天使基路伯》送给了这些美女们，瓦格纳则把《帕西法尔》送给了这些美女们：

而且，就瓦格纳当作女人来构想、神化的那些歇斯底里的女英雄人物来说，诸如森塔、艾尔莎、伊索尔德、布伦希ilde和昆德莉 [17] 等类型：她们在戏剧上是十分有趣的——但谁会想要她们呢？……

在德国，这种类型本身并未完全招人讨厌，这一事实的原因就在于（尽管还远远不是这一事实的合理性）：一位比瓦格纳要伟大无数倍的诗人，即高贵的海因里希·冯·克莱斯特，早已天才地为这个类型说了好话

14 [64]

问题：如果人们沉湎于某个思想，那就是由某种真理造成的非人格化（Entpersönlichung）吗？

.....赫尔岑 [18]（Herzen）坚持这一点：他以为，人们遗忘和放弃自我（moi），这是司空见惯的事情——

问题：是否这里也只不过是纯粹的假象；对一个问题感到有趣的
是否就是我们整个多重性的自我

14 [65]

颓（废）

会遗传的并不是疾病，而是病态，即：无力抵抗有害侵入之类的危险；破碎的抵抗力——用道德上的讲法，就是：在敌人面前的顺从和屈服。

我曾问自己：人们是否能够把以往的哲学、道德和宗教的所有这些最高的价值与羸弱者、精神病者和神经衰弱者的价值作一番比较：前者以一种更委婉的方式表达了与后者相同的祸端和病痛

一切患病状态的价值都在于，它们以一种放大镜显示出某些常规的、但通常难以看清的状态.....

健康与疾病并非两种根本不同的东西，正如古代的医学家和今天还有一些开业医生所相信的那样。人们不必从中弄出清楚的原理或者实体（Entitäten），后者围绕着活生生的有机体争吵不休，把有机体变成了自己的战场。这是不再有用的陈旧废话了。事实上，在这两种生命方式之间，只存在着程度的差异：正常现象的过度夸张、比例失调、不和谐构成病态。克洛德·贝尔纳。

正如人们满可以把恶视为过度夸张、不和谐、比例失调，善也完全可以成为防止过度夸张、不和谐和比例失调之危害的特种饮食

遗传性的虚弱，作为居支配地位的情感：最高价值的原因。

请注意！人们想要虚弱：为什么呢？.....多半是因为人们必然地是虚弱的.....

削弱作为使命：削弱欲望、快感和痛苦感、权力意志、力求自豪感的意志、力求占有和意愿更多地占有的意志；削弱作为谦卑；削弱作为信仰；削弱作为对一切自然事物的厌恶和羞耻，作为对生命的否定，作为疾病和习惯性虚弱.....

削弱 作为放弃复仇、放弃抵抗、放弃敌意和愤怒。

治疗上的失策：人们并不想通过一种强身体系（*système fortifiant*）来战胜虚弱，而倒是想通过一种辩护和道德化：也即想通过一种阐释
.....

对两种完全不同的状态的混淆：例如，强壮的宁静，这本质上就是放弃反应，毫无动静的诸神类型.....

以及衰竭的宁静，此乃僵硬，乃至麻醉状态。

：所有哲学的—禁欲主义的程序都追求第二种状态，但实际上都以为是在追求第一种状态.....因为它们授予所达到的状态一个不当的称号，就仿佛已经达到了一个神性的状态。

14 [66]

作为颓废的道德

为什么不与衰弱作斗争，而只是为它“辩护”

衰弱者的疗效 本能的减退：以至于他们渴望以加速他们衰亡的东西为药物。例如，大多数素食者为了使他们松弛的纤维组织恢复活力，就必须有强身补品，但他们却把他们对清淡柔和食物的嗜好视为大自然的一个暗示：——而且他们的衰弱还是 *ὕπ ἐρ μόρου* [由于命运]

14 [67]

女人的反应比男人慢，中国人的反应比欧洲人慢.....

14 [68]

作为颓废的宗教

最危险的误解。

有一个概念看起来不容混淆、毫无歧义：那就是衰竭。衰竭可能是后天获得的；它也可能是遗传的——无论如何，它改变了事物的面相、事物的价值

丰裕者由于他所描绘和感觉的丰盈，无意中把这种丰盈交付事物，从而把事物看得更丰富、更强大、更有前途——他肯定能够馈赠；与之相对立，衰竭者则缩小和丑化他所见的一切，——他使价值变得贫乏：他是有害的.....

对此似乎不可能有什么错误的做法：不过，历史却蕴含着一个可怕的事实，即：人们往往把衰竭者与最丰裕者混为一谈——并且把最丰裕者与最有害者混淆起来。

生命之贫者即弱者使生命变得更贫乏：生命之富者即强者则使生命变得更富有……

前者是后者的寄生虫；后者则是一个馈赠者……

一种混淆是如何可能的呢？……

如果衰竭者以一副至高活力和精力的神态出现：如果蜕化决定着一种精神或神经发泄的爆发，那么，人们就把衰竭者与富有者混为一谈了……衰竭者激起了恐惧……

愚人崇拜始终还是对生命之富者即强者的崇拜

狂热者、着魔者、宗教的癫痫患者、所有古怪者，都被认为是权力的最高类型

：被认为神性的

这种激起恐惧的强壮首先被视为神性的了：权威由此获得了起点，人们在此阐释、倾听、寻求智慧……

由之而来，几乎普遍地，发展出一种力求“神化”的意志，也就是力求精神、身体和神经的典型蜕化的意志：一种尝试，要找到通往这样一种更高存在的道路

使自己得病、使自己的发疯：激发错乱征兆——这意味着要变得更强壮的、更超人的、更可怕的、更智慧的：

——人们自以为因此就变得如此地富于权力，以至于自己能够有所奉献了：凡在有礼拜的地方，人们都在寻找一个能够奉献的人。

于是人们把愚人当作某种超人

于是人们相信神经病人和癫痫病患者身上都有可怕的权力

在这里，关于陶醉的经验是令人误入歧途的……

这种陶醉能极大地增强权力感

因此，幼稚地评判，这种权力——

处于最高权力层次上的，必定是最陶醉者、最狂热者

陶醉 有两个起点：生命的过度丰盈，大脑的病态营养状况

人们付出的高昂代价，莫过于生理学上的混淆。——

14 [69]

生理学的误解。

1、把疾病误解为更高的生命形式

2、陶醉

3、无动于衷。

14 [70]

有权力感处，就有快乐

在权力和胜利的意识洋溢时，就有幸福

进步：类型之强化，实现伟大意愿的能力：其他一切都是误解、危险，———

14 [71]

作为“自然规律”的权力意志

作为生命的权力意志

作为艺术的权力意志。

作为道德的权力意志。

作为政治的权力意志

作为科学的权力意志。

作为宗教的权力意志

14 [72]

权力意志。

形态学。

权力意志 作为“自然”

作为生命

作为社会

作为求真理的意志

作为宗教

作为艺术

作为道德

作为人性

反运动

求虚无的意志

被克服者。下降，蜕化者

14 [73]

颓废的后果。

恶习、品行不端

疾病、病态

犯罪、犯罪现象

独身、不育。

歇斯底里、意志脆弱、酒癖

悲观主义

无政府主义

14 [74]

退化：

第一原理：迄今为止被人们视为退化之原因者，实乃退化的结果

: 恶习：作为结果；

: 疾病 不育

: 犯罪

诽谤者	{	怀疑主义
消蚀者		禁欲主义
怀疑者		虚无主义
摧毁者		彼岸性

: 放纵（包括精神的放纵）——独身主义。

: 意志脆弱：悲观主义；无政府主义；——

可是，甚至连那种被人们视为医治蜕化的药物的东西，也只不过是应付蜕化的某些作用的治标药：“被治疗者”只不过是一个蜕化者类型。

14 [75]

“颓废”概念

垃圾、衰败、废品 并不是什么本身要受谴责的东西：它们乃是生命、生命增长的一个必然结果。颓废现象与生命的无论何种上升和前进一样，都是必然的：人们并不能废除 颓废现象。相反地，理性想要的是，公正地对待颓废现象

所有社会主义体系创立者都蒙受一种耻辱，因为他们认为，可能会出现一些状态、一些社会组合，在其中恶习、疾病、犯罪、卖淫、贫困都不再能生长了.....但这就意味着对生命的谴责.....一个社会不能决定自己永葆青春。甚至在其最佳力量状态下，它也必定会形成垃圾和废料。社会之行动越是有力、勇敢，则它的失败者、怪胎也就越多，它也

就越是接近于没落……人们不能通过制度来废除衰老。疾病亦然。恶习亦然。

14 [76]

曾经有人这样说过任何一种道德：“你们应当根据其各个结果来认识道德”；我对所有道德的说法则是：道德是一个结果，从这个结果中我认识到它的生长基础。

14 [77]

我们北极乐土居民。

一个序言。

权力意志。

第一卷。

颓废心理学。

关于颓废的理论。

第二卷。

时代精神批判。

第三卷。

伟大的正午。

第四卷。

强者。

弱者。

我们何所归属？

伟大的选择。

14 [78]

权力意志。

重估一切价值的尝试。

第一卷。

什么来自强者。

第二卷。

什么来自弱者。

第三卷。

而我们从何而来？——

第四卷。

伟大的选择。

14 [79]

权力意志

哲学

权力量。机械论批判

让我们在此抛弃“必然性”和“法则”这两个通俗概念吧：第一个概念传播了一种虚假的强制，第二个概念则传播了一种虚假的自由。“事物”（Dinge）不是合法则地、根据某个法则来活动的：根本就没有什么事物（——事物是我们的虚构），事物同样也不是在一种必然性强制下活动的。这里没有服从一说：因为某物如其所是地存在，某物如此强大，如此虚弱，这并不是一种服从一个法则或者服从一种强制性的结果……

抵抗的程度和优势的程度——〈此〉乃一切发生事件的关键所在：如果我们，为了我们自私自利的需要，懂得用“法则”形式把这一点表达出来，那对我们来说就更好了！但我们并没有通过把“道德性”虚构〈为〉服从来传播一种“道德性”——

根本就没有什么法则：任何一种权力在任何时刻都能承担自己最终的后果。可预计性恰恰就依据于毫无mezzo termine [折衷办法] 这个事实之上。

一种权力量是通过它所施加和抵抗的作用来表示的。没有中性的状态（Adiaphorie）：后者本身或许是可设想的。权力量本质上是一种要施暴和要反抗施暴的意志。并非自我保存：每个原子都力求向外影响到整个存在，——如果人们对权力意志（Macht-wille）的这种辐射视而不见，那么，人们也就无视了原子的作用。因此，我把它称为“权力意志”（Wille zur Macht）的一种量：由此表达了一个特征，如若不撇开机械论秩序本身，则我们也不可能根据这种机械论秩序而把这个特征撇开不论。

把这个作用世界转渡为一个可见的世界——即一个对眼睛而言的世界——，这样一种转渡就是“运动”概念。在这里人们总是设想，某物被推动了，——这时，无论是通过对一小簇原子的虚构还是通过对原子的

抽象，人们始终还是为动力学的原子设想了一个起作用的事物，——也就是说，我们并没有摆脱掉感官和语言诱使我们形成的习惯。主体、客体，一个行为者之于行为，行为与行为之所为，是分离开来的：我们不要忘了，这仅仅表示一种单纯的符号学，而并不表示任何实在。机械学作为一种运动学说，已然是一种向人类感官语言的转渡了。

为了能够计算，我们需要单位：因此我们不能假定本来就有此类单位。单位（Einheit）概念是我们从“自我”（Ich）概念那里借用过来的，——是从我们最古老的信条中借用过来的。倘若我们没有把自己视为单位，那我们就决不会形成“事物”概念。如今，已经相当迟了，我们才充分确信，我们对自我概念的构想并不能为一个实在的单位作出任何保证。也就是说，为了在理论上维护关于世界的机械论，我们始终必须提出一个附加条款，说明我们何以要以两种虚构来实行这个构想：运动概念（采自我们的感官语言）与原子=单子概念（来自我们的心理“经验”）：它是以一种感官偏见和一种心理偏见为前提的。

机械论世界是如此这般被想象出来的，就如同视觉和触觉唯一地把一个世界表象出来一样（作为“运动的”）

使得世界能够得到计算，——就虚构了单位，

使得构成原因的单位被虚构出来，也即其作用保持恒定的“事物”（即原子）（——把虚假的主体概念转移到原子概念上）

数字概念。

事物概念（主体概念

行动概念（原因与作用的分离）

运动（视觉和触觉）

：一切作用都是运动

：哪里有运动，就有某物被推动了

从现象上讲就是：数字概念、主体概念、运动概念的干预：我们的眼睛、我们的心理学始终还浸淫于其中。

如果我们除去这些附加品：那就不会剩下任何事物了，而只有一些动力学的量，它们与所有其他动力学的量处于一种张力关系中：它们的本质就在于它们与所有其他量的关系当中，就在于它们对所有其他量的“作用”当中——权力意志不是一种存在（Sein），不是一种生成（Werden），而是一种激情（Pathos），这是最基本的事实，由之而来

才能产生一种生成、一种作用.....

此外，机械学还以感官的和心理学的表达手段，以符号学的方式表述了相关的后果现象，它并没有触及构成原因的力.....

14 [80]

如果存在的最内在本质就是权力意志，如果快乐就是权力的全部增长，痛苦就是一切不能抵抗和不能做主人的情感，那么，我们是不是可以把快乐与痛苦设定为根本事实呢？没有这两种肯定与否定的振荡，意志还有可能吗？但谁感到快乐？.....但谁在意求权力？.....荒谬的问题：如果这个本质本身就是权力意志，因此就是快感与不快感。尽管如此，需要有矛盾、有抵抗，也就是说，相对地，需要有支配性的单子.....确定位置——

如果甲作用于乙，那么，甲的位置首先要与乙相分离开来才得以确定

14 [81]

“原因”概念批判

从心理学上考虑：“原因”概念就是我们所谓意志的权力感——我们的“结果或作用”概念则是一种迷信，即认为：权力感就是具有推动作用的权力本身.....

一个状态，一个伴随某个发生事件，并且本身就是发生事件之作用的状态，乃是作为该发生事件的“充足理由”而被投射出来的

我们的权力感的张力关系：快乐作为关于权力的感觉：即关于被克服了的阻力的感觉——这些难道都是幻想吗？

如果我们把“原因”概念重新置回到那个唯一为我们所熟悉的领域里（我们正是从中取得这个概念的）：那么，我们就不能设想任何一种变化，即一种在其中没有权力意志的变化。要是并没有发生一种权力对另一种权力的侵犯，那么，我们也就不知道如何推导出一种变化了。

机械学仅仅向我们显示了结果，而且还是用比喻（运动是一种比喻说法）

万有引力本身并没有一个机械上的原因，因为它只是各种机械结果的基础

力求积蓄力量的意志是生命现象所特有的，是营养、生育、遗传所

特有的，

是社会、国家、风俗、权威所特有的

难道我们不该同样也在化学中把这种意志假定为推动原因吗？

以及在宇宙秩序中？

不只是能量守恒，而是最经济的消耗：以至于从任何一种力量中心而来，要变得强大的意愿 就是唯一的实在性，——不是自我保存，而是侵占，是要成为主人、要变得更丰富、变得更强大的意愿。

科学是可能的，这一点就能为我们证明 一种因果原则吗？

“相同的原因得出相同的结果”：

“一个持久的事物规律”

“一种不变的秩序”

因为某物是可预计的，它因此就是必然的吗？

如果某物这样发生而不是别样发生，那么其中就没有什么“原则”、“规律”、“秩序”

力之量（Kraft-Quanta），其本质在于：对所有其他力之量施加强权力
在对原因与结果的信仰中，始终遗忘了主题所在，即：发生事件 本身。

人们设定了一个行为者，人们又假定了行为的结果

14 [82]

要是没有快乐与痛苦的感觉，也就是说，要是没有一种关于权力之提高和缩减的感觉，我们能采取一种对权力的追求 吗？

莫非机械论仅仅是一种符号语言，表示由斗争性的和征服性的意志量组成的内在的 事实世界？

机械论的所有前提，物质、原子、压力与碰撞、重力，都不是“自在的事实”，而是借助于心理 虚构所作的阐释。

作为我们最熟悉的存在形式，生命尤其是一种力求积蓄力量的意志

：所有生命过程在此都有其杠杆

：无物意愿保持自己，一切都应当得到增加和积累

生命，作为一个个案：由之出发把假设扩展到此在的总体特征。

：追求一种最大权力感

：本质上是一种对权力增殖的追求

：追求无非是对权力的追求

：最根本的和最内在的东西始终是这种意志：机械学只不过是一种关于结果的符号学（Semiotik）。

14 [83]

有关哲学家 和科学 家的问题。

上升之类型：

宁静中的强大。以相对冷漠以及反应困难。

伟大的情绪，所有的，以及不可思议地互助的.....

年龄的影响

抑郁的习惯（康德的蛰居）

劳累过度

大脑营养不良

读书

更重要的：是不是已经朝着此种普遍性 的方向出现了一种颓废征兆：
作为 意志之解体（Willens-Disgregation）的客观性（只要能够保持.....

这是以一种对强烈欲望的高度漠然态度（Adiaphorie）为前提的：

对正常欲望的 { 一种孤立 特殊态度 抵抗

类型：摆脱故乡，投身于越来越广阔的天地，不断增长的异国情调，古老命令变得喑哑无声——竟至于这种不断的“何往”（“幸福”）追问成了摆脱 组织形式、爆发的标志。

问题：科学家是否比哲学家更是一种颓废的征兆——

科学家作为一个整体 并没有解脱，只是把自己的一部分 绝对地奉献给知识了，为了某个角落和外观而受到训练——

——他在此需要一个强大种族的所有 德性以及健康

——高度的严格性、男子气概、聪明——

——在此人们或许可以谈论一种劳动分工和训练，后者对整体大有裨益，而且唯在一种高度发达的文化中才是有可能的。科学家更多地是高度的文化多样性的征兆，而不是文化疲倦乏力的征兆。

颓废的学者乃是一种糟糕的 学者。

而迄今为止，颓废哲学家至少被视为典型的哲学家。

14 [84]

与艺术家 相比较，科学 人物的出现实际上是一个标志，表明了某种对生命的限制和对生命水平的降低。

但也标志着一种强化、严格性、意志力。

：何以艺术家身上的虚假性、对真实 和功利 的漠然，可能标志着青春、“幼稚”呢……

：他们的习惯方式，他们的毫无理性，他们对自身的无知，他们对永恒价值的漠然态度，“游戏”中的严肃性……他们缺乏尊严；小丑与上帝相邻；圣徒与恶棍……

：摹仿 作为本能，命令性的

肯定性的 艺术家，下降的艺术家。

上升之艺术家 —— 下降之艺术家：他们是否并不属于所有阶段
.....是的。

14 [85]

皮浪 [19]，一个希腊佛教徒

柏拉图，兴许曾在犹太人那里上过学校

14 [86]

论“颓废”概念——

1. 怀疑论乃是颓废的后果：精神的放荡亦然。

2. 习俗的堕落是颓废的后果：意志薄弱、需要强烈的兴奋剂.....

3. 心理、道德疗法改变不了颓废的进程，它们抑制不了颓废，在生理上它们都是无效的

：洞察到此类僭越的“反应”的巨大无效性

：它们是对某些后果严重的伴生现象的麻醉形式，它们并不能根除病态要素

：它们经常只是消除颓废者、把颓废者的危害性 降至低限的英雄努力。

4、虚无主义并不是颓废的原因，而只是颓废的逻辑

5、“好人”与“坏人”只是颓废的两个类型：在所有基本现象中，它们都是相互支持的。

6、社会问题 是颓废的后果

7、各种疾病，特别是精神病和脑病，是一种标志，表明人们缺乏强者的抵抗力；烦躁症也恰恰说明了这一点，以至于快乐 与痛苦 成了显突的难题。

14 [87]

苏格拉底以〈降〉的古代哲〈学家〉有了颓废的烙印：道德主义和幸福。

顶峰是皮浪。达到了佛教境界

基督教 中的伊壁鸠鲁主义

通向幸福之路：标志着生命的所有主要力量都已经衰竭

14 [88]

积累性的 时代和个人

挥霍性的 时代和个人：天才的、胜利的、征服的、发现的、冒险的

后一类型之后必然出现颓废者

14 [89]

反运动：宗教

两个类型：

狄奥尼索斯与被钉十字架的耶稣。

须要确定：典型的宗教 人——是否一种颓废形式？

伟大的革新者无一例外地是病态的，患癫痫病的

：但我们在此能放过某个宗教人类型，即异教 类型吗？异教崇拜不是一种对生命的感恩和肯定形式吗？它的最高代表不就是一种对生命的辩护和神化吗？

一种发育完全和欣喜而充盈的精神类型……

是一种接纳此在（Dasein）的种种矛盾和疑惑、具有解救作用的类型吗？

——至此我提出希腊人的狄奥尼索斯：

对生命的宗教肯定，对完整的、未被否定、未被二分的生命的宗教肯定。

典型：性行为唤起深度、神秘、敬畏感

狄奥尼索斯反对“被钉十字架的耶稣”：在此你们有了对照。那并不

是一种在殉道方面的差异，——只不过同一个东西具有不同的意义。生命本身、它永远的丰硕成果和轮回，限定着痛苦、摧毁、求毁灭的意志……

在另一情形下则是苦难，是“无辜的被钉十字架的耶稣”，被视为对这种生命的抗辩，谴责生命的公式。

人们会猜度：问题在于苦难的意义，它是不是一种基督教的意义，是不是一种悲剧的意义……在前一种情形下应该是通向一种极乐存在的道路，而在后一种情形下存在被视为十分极乐的，不必为一种巨大的苦难辩护了

悲剧的人仍然肯定极难忍受的苦难：他强大、丰盈、具有神化能力，足以承受此种苦难

基督教的人甚至否定尘世间最有福的命运：他羸弱、赤贫、一无所有，不足以承受任何生命的苦难……

“十字架上的上帝”是对生命的诅咒，是一种暗示，要人们解脱生命

受到肢解的狄奥尼索斯则是生命的福兆：生命将永远再生，从毁灭中返乡

14 [90]

拉斐尔画上的生理学虚假性。

一个有正常分泌功能的妇女是没有救赎的需求的。所有这些发育良好的，而且有益的人物永远都关心那个贫血的拿撒勒的圣徒，这一点有悖于自然历史。那个拿撒勒的圣徒隶属于另一个种类：这样一个种类，正如陀思妥耶夫斯基所认识的那样，——动人的、堕落的、迷惘的怪胎，带着白痴的言行和狂热，带着爱心……

14 [91]

作为颓废的宗教

佛祖反对“被钉十字架的耶稣”

在虚无主义运动内部，人们始终还可以把基督教运动与佛教运动鲜明地区分开来

：佛教运动表达出一个美好的黄昏，一种完全的甜蜜和温柔，——这也包括了对过去一切的感恩，没有苦涩、失望、仇恨

：最终，它经历了崇高的精神之爱、生理冲突的精美，也从中得到休息：但从这种冲突中，它还获得了自己的精神光芒和余晖（——起源于最高的种姓。——

：基督教运动则是一种起于形形色色的渣滓和废物因素的退化运动：它并不表现某个种族的没落，它从一开始就是一种聚众滋事，是由挤在一起、寻寻觅觅的病态产物构成的……它因此不是民族性的，不是受种族制约的：它朝向处处被剥夺了继承权的人们

它从根子上仇恨一切发育良好者和支配者，它需要一种能表现对发育良好者和支配者的诅咒的象征……

它也与一切精神运动、一切哲学相对立：它袒护白痴，表达出一种对精神的诅咒。对富有天赋者、学者、精神独立者的仇恨：它从这些人身上猜出了发育良好者、支配者

14 [92]

苏格拉底问题。

两个对立：

悲剧的思想态度 } 以生命法则为标准
苏格拉底的思想态度 } 来衡量

：何以苏格拉底的思想态度是一种颓废现象。

：但何以在整个面貌中，在科学人的辩证法、精明能干和严密性中，依然显示出一种强大的健康和力量（——用智慧来抑制平民的健康、邪恶、好斗精神、洞察力和流氓习性：“丑陋的” [20]

丑陋化：

自嘲

辩证法的枯燥

智慧乃是反对“暴君”（本能）的暴君

在苏格拉底身上，一切都是夸张的、古怪的和可笑的，一个身上带有伏尔泰的本能的小丑；

——他发明了一种新的争论方式——

——他是雅典贵族圈里第一个剑术教师

——他所主张的无非是最高智慧：他把后者称为“德性”（——他猜出智慧乃是拯救（Rettung）：能不能成就智慧，并不取决于他，那是严格规定的（de rigueur）

——克制自己，为的是与理由（Gründen）作斗争，而不是与情绪作斗争——斯宾诺莎的狡计——排除情绪的干扰……发现人们如何捉住每一个感情用事者，〈发现〉情绪是非逻辑地行事的……练习自嘲，为的是根除怨恨感

我力求理解苏格拉底的问题是从哪些局部的和特异反应性的状态中派生出来的：他的等式是理性=德性=幸福。他用这种荒谬的同一性学说来蛊惑人心：古代哲学无以脱身了……

苏格拉底问题。智慧、清醒、冷酷和逻辑性作为武器来反对欲望的野性。欲望必定是危险的和岌岌可危的，否则的话，把智慧培养到这种专横统治地位也就毫无意义了。使智慧变成一个暴君：但为此，欲望也必须成为暴君。此即问题所在。——这在当时是十分合乎时代的。理性变成=德性=幸福。

绝对缺乏客观旨趣：对科学的仇视。特异反应性，感到自身作为难题

苏格拉底听觉上的幻觉：病态因素

从事道德研究，在精神丰富而独立时多半是令人厌恶的。何以苏格拉底成为道德偏执狂？

一切“实践”哲学在困境中立即就会显突出来。道德和宗教成为主要兴趣，这乃是困境的标志

答案：希腊哲学家们立身于他们内心体验的相同的基本事实之上，就像苏格拉底：毫无节制，混乱无序，放荡不羁，全是颓废之人。他们把苏格拉底当作医生：

答案：苏格拉底身上本能的野性和混乱乃是一个颓废征兆。逻辑和理性清晰性的异期复孕（Superfötation）亦然。两者都是病态，相互归属

逻辑作为求权力的意志，求专制、求“幸福”的意志

批判：颓废表露在这种关于“幸福”的偏见上（这种“幸福”也即所谓“灵魂得救”，也就是说把自己的状态 感受为危险）

其“幸福”兴趣的狂热表明其根基上的病态：此乃一种生命兴趣。理性地存在 或者走向毁灭，这是他们全体所面临的两难抉择

希腊哲学家们的道德主义向我们表明：他们已经感到自己处于危险之中了.....

14 [93]

作为认识的权力意志

“真实世界与虚假世界”概念之批判

两者当中，真实世界只是一种单纯的虚构，是从纯粹的虚构事物中形成的

“虚假性”本身属于实在：它是实在存在的一种形式，也就是说

在一个没有存在（Sein）的世界里，必须通过假象（*Schein*）才能创造出某个由同一性 事件组成的可计算的世界：一种使观察和比较成为可能的速度（tempo），如此等等。

“虚假性”乃是一个经过安排和简化的世界，我们的实践 本能曾致力于这个世界：它对我们 来说是完全合适的：因为我们生活 于其中，我们能够生活于其中：它对我们而言的真理性的证据

：撇开我们在其中生活的前提，世界，没有被我们还原为我们的存在、我们的逻辑以及心理学偏见的那个世界

并不 作为“自在的”世界而实存

它本质上是一种关系世界：从每一个点出发，它或许具有不同的面貌：它的存在本质上在每一个点上都是不同的：它压迫着每一个点，每个点又都与之相对抗——而且，在每种情形下，这种累积是完全不一致的。

权力程度 决定另一种权力程度具有何种本质，即：后者以何种形式、力量、强制性而起作用或者进行抵抗

我们的个案是十分有趣的：为了能够在一个世界中生活，为了恰好足以感觉到我们尚能承受 生活，我们作出了一个设想.....

作为颓废的哲学 对哲学家的批判

哲学家和道德家们反对 颓废，以此来摆脱颓废，这乃是他们的一种自欺。

这一点是不受他们的意志控制的。而且，尽管他们承认这一点，但人们后来发现，他们是颓废的最有力的推动者。

希腊哲学家们，例如柏拉图，这个善人，——他却把本能与城邦、竞技、武力、艺术和美、神秘仪式、对传统和先辈的信仰分离开了……

——他是高贵的蛊惑者：他亲自通过平民苏格拉底来蛊惑人们……

——他彻底否定了“高尚的希腊人”的所有前提，把辩证法纳入日常生活实践之中，与僭主密谋，推选未来政治，成为最彻底地脱离古代本能的典范。

在所有反 希腊方面，他都是深刻而狂热的……

这些大哲学家体现了下列典型的 颓废形式：

道德和宗教上的特异反应性

无政府主义

虚无主义 ἀδιάφορα [漠然无殊的]

犬儒主义

冷酷无情

享乐主义，

反动派

“幸福”、“德性”、“灵魂得救”的问题乃是上述没落人物生理上的矛盾的表达式：本能中缺失重点，没有方向。

：为什么没有人胆敢 否认意志自由呢？他们全都专注于自己的“灵魂得救”——怎么会对真理感兴趣呢？

两种相继出现的状态：一为原因，二为结果

：这是错误的。

第一种状态未必引发什么

第二种状态也不是由什么引发的。

：事关一种权力不等的因素之间的斗争：根据每一种状态的权力大小，会达到一种力量的新布局。

第二种状态与第一种是根本不同的（并不是 第一种状态的“结果”）：关键在于，处于斗争中的诸因素表现出不同的权力量。

[+++] 他们蔑视肉体：他们把肉体置之度外，更有甚者，他们对待肉体犹如对待敌人。他们以为衰弱无力的畸形怪胎可以带有一颗“美好的心灵”，这是他们的疯狂想法……为了使其他人也相信这一点，他们不得不对“美好心灵”这个概念作了另一番设定，对自然价值作了重估，到最后，一个苍白的、病态的、愚蠢而狂热的人物被当作完美的、“天使般的”、美轮美奂的，被当作更高级的人了。

“权力意志”

在民主时代里，“权力意志”受到仇视，它的整个心理学似乎都是以贬低和诋毁“权力意志”为定向的……

伟大的雄心大略者类型：拿破仑应该算一个！还有凯撒！还有亚历山大大帝 [21] ！……仿佛这些人物并不是最蔑视 荣耀的人似的！……

还有，爱尔维修 [22] 向我们阐明：人们是为了强者才能得到的享受而追求权力……他把这种对权力的追求理解为追求享受的意志、享乐主义……

斯图亚特·穆勒：——

原则性的权力意志

“原因”概念批判

我需要以“权力意志”这个起点 作为运动的本原。因此，运动不可能是受外部制约的——不是被引发的

我需要运动开端和运动中心，意志由之而来得以传布开来.....

我们绝对没有一种关于某种原因 的经验

：从心理学上来考虑，这整个概念来自那种主观的信念，即：我们就是原因，也即说，我们的胳膊在运动.....但这是一种谬误

：我们把自己（行为者）与行为区分开来，并且处处使用这个模式，——我们寻求每个发生事件的行为者.....

：我们做了些什么呢？我们具有一种力量感、张力感、抵抗感，一种肌肉感，这种感觉已然是行动的开始，但被误解 为原因

：或者说，我们有做这个那个的意志，因为行动跟着意志，所以被理解为原因——原因，也就是说——

“原因”根本不会出现：在某些情形下，原因似乎被给予我们了，我们由之出发把原因投射到对发生事件的理解上，此类情形证明了一种自欺。

我们“对于一个发生事件的理解”乃在于：我们虚构了一个主体，后者造成了某物发生以及它如何发生。

我们把自己的意志感、我们的“自由感”、我们的责任感以及我们的行为意图概括为“原因”概念：

：causa efficiens [作用因、动因] 与causa finalis [目的因] 在基本构想上是一体的。

我们以为，当一种已经包含结果或作用 [23] 的状态得到了显明，则一种结果或作用就得到了说明

事实上，我们是根据结果或作用的模式来虚构一切原因的：前者是我们所熟知的.....相反地，我们不能预言无论哪个“起作用”的事物。

事物、主体、意志、意图——这一切都寓于“原因”这个构想。

我们寻求事物，为了说明某物为什么变化。甚至原子也还是这样一个推测出来的“事物”和“原主体”（Ursubjekt）.....

终于我们明白了，事物（因而也包括原子）毫无作用：因为它们根本就并不在此存在……因果性概念毫无用处——从一种必然的事态秩序中并不能得出它们的因果关系（——也就是说，它们使一跳到二，再跳到三、四、五的作用能力）

因果性阐释乃一种错觉……

运（动）是一个词，运（动）不是一个原因——

一个“事物”乃是其作用的总和，是通过一个概念、图像综合地联系起来的……

既没有原因也没有结果。

在语言上，我们知道无法摆脱因果概念。但这一点无关紧要。如果我设想把肌肉与它的“作用或结果”分割开来，那么，我就否定了肌肉……

总而言之：一个发生事件既不是被引发的，也不会起引发作用

原因就是一种作用能力，被臆造出来加给发生事件……

根本就没有康德所意指的东西、没有因果感

人们感到惊奇，人们感到不安，人们意愿某种熟悉的、可以遵循的东西……

一旦在新事物中显明了某个旧事物，我们就心安了。

所谓的因果性本能只不过是对于不习惯之物的恐惧，以及要在其中揭示出某种熟悉之物的尝试

不是对原因的寻求，而是对熟悉之物的寻求……

当人为了一个新事物 [24] ——人立即就心安了。人并不会努力去理解火柴何以引起火焰

事实上，科学已经掏空了因果性概念的内涵，使之残留为一个比喻，而在此比喻中，何者为原因或者结果，根本上已经变得无关紧要了。人们断定，在两种复杂状态（力之状况）中，力之量保持为相同的。

一个发生事件的可预计性并不在于，它遵循了某个法则

或者服从了某种必然性

或者我们把因果规律投射到每个发生事件之中了：

而在于同一情形的轮回

14 [99]

作为颓废的哲学

智慧的 困倦。皮浪。佛教徒。与伊壁鸠鲁相比较。

皮浪。在低等人中间生活，低等的。毫无自豪感。以粗俗的方式生活；崇敬和相信大众所信仰的。留神提防科学和精神以及一切鼓吹起来的东西……质言之，非常有忍耐力，漠不关心，宽厚温和。

ἀπάθεια [无动于衷]，更是πραΰτης [温和、宽容]。

一个希腊佛教徒，在百家争鸣时代成长起来；一个迟到者；困倦乏力；困倦者对辩证家的热忱的抗议；困倦者不相信万物的重要性。他见过亚历山大大帝，也见过印度的忏悔者。对于此类迟到者和狡猾者，一切低等之物、贫穷之物、愚蠢之物本身都具有诱惑力。这一切使人麻木，令人松弛：帕斯卡尔。另一方面，他们混迹于人群之中，在其中感受到一点点温暖：他们需要温暖，这些困倦者……

克服矛盾；不事竞争；决无出风头的意志：否定希腊本能。——皮浪与做接生婆的姐姐生活在一起。——

把智慧伪装起来，使之不再出风头；给智慧套上一件贫困破败的大衣；干最低贱的活，诸如到市场上去卖母猪……

甜美；清醒；漠然；毫无需要表演的德性。甚至在德性上也等量齐观：最终的自制，最终的漠然。

皮浪，与伊壁鸠鲁相似，乃是希腊颓废的两种形式：在对辩证法和一切表演性美德的仇视方面是相似的——两者合在一起，就是当时的哲学了——；有意贬低他们热爱的事物；为之选择了那些普通的，甚至遭受蔑视的名称；描述这样一种状态，人们其中不病不康、不生不死……伊壁鸠鲁，更天真，更安逸，更有感恩心情；皮浪，更富阅历，更萎靡不振、更虚无主义……

皮浪一生，构成一种对伟大的同一性学说的反抗（幸福=德性=认识）。

人们不能通过科学找到正确的生活：智慧并不使人“智慧”……

正确的生活不求幸福，不计幸福……

14 [100]

真正的希腊哲学家 是前苏格拉底的哲学家，而随着苏格拉底的出现，就发生了某种变化

前苏格拉底的哲学家都是一些高贵的人，他们置自身于民众和风俗之外，漫游四方，神情严肃而阴沉，目光从容不迫，对国务和外交活动并不陌生。他们先于智者预言了一切关于事物的伟大构想：他们就是这些伟大构想本身，他们自成一统。

除了此类哲学家类型的这样一种突然繁荣昌盛，除了他们在树立哲学理想（之）伟大可能性时无意达成的这样一种完整性，再没有一个关于希腊精神的更高概念了。

在后来者当中我只还看到一个独特人物，一个迟生子，但必然是最后一个迟生子……那就是虚无主义者皮浪，……此人具有一种本能，反对一切在此期间占上风的东西，苏格拉底学派、柏拉图

皮浪通过普罗太哥拉追溯到德谟克利特……

赫拉克利特的艺术家乐观主义，——

14 [101]

颓废一般

如果快乐 和 不快 与 权力感 相关，那么，生命就必定表现为一种权力的增长，结果，“增长”的差异就会进入意识之中……一种权力水平被确定下来。莫非快乐必须仅仅以权力水平的降低、以不快状态为标准，——而不是 以快乐状态为标准吗？……求增长的意志包含于快乐的本质中：权力增长，差异进入意识之中……

从某个点开始，在颓废中，相反的差异 进入意识之中，那是一种减弱：对从前强大时刻的回忆压抑着当前的快乐感，——这种比较削弱了现在的快乐……

14 [102]

关于“弱者”的保健。——虚弱中所做的一切皆告失败。道德上的教训：无为。只不过，糟糕的事情是：受虚弱的影响，恰恰取消行为和

不予反应的力量是最为病态的：人们决不能比在根本不该反应时反应得更迅速、更盲目……

一种天性的强壮表现在对反应的等待和推延上：它占有某种 ἀδιαφορία [漠然无殊]，正如虚弱拥有反运动的不自由，“行动”的突发性、不可阻挡性……

这种意志是虚弱的：而且防止做蠢事的办法或许是拥有强壮的意志，并且无所作为……

Contradictio [矛盾] ……

一种自我毁灭，保存本能已经名誉扫地了……弱者戕害自己……此乃颓废类型……

事实上，我们看到有一种惊人的思索，也即关于诱发无动于衷境界（Impassibilität）的办法的思索。只要无为比有所作为更有益，则本能就处在正确的轨道上……

宗教修会、独居哲人、苦行僧的所有做法都是由下述正确的价值标准来促成的：某个种类的人如果尽其可能地阻止自己去行动，就对自己有最大益处——

宽慰手段：绝对服从

机械的活动

人类与事物的分离，这些事物会促进一种果断的决定和行动

14 [103]

—

我惊奇地看到，科学如今放弃了对虚假世界的依赖：一个真实的世界——它可能如其所愿，而我们确乎没有针对它的认识器官。

于是，人们在此就可以追问：哪怕只是设定这样一种对立，我们是借助于何种认识器官呢？……

一个世界能为我们的器官所通达的世界，也被理解为是信赖于我们的器官的；我们把一个世界〈理解〉为受主观制约的。此类说法并不表明：一个客观世界根本上〈是〉可能的。谁能禁止我们设想主观性是实在的、本质性的呢？

“自在”（An sich）甚至是一种荒唐的构想：一种“自在的性质”乃是胡说八道：我们始终仅仅具有作为关系概念的“存在”概念、“事物”概念……

糟糕的是——随着“虚假的”与“真实的”这一陈旧的对立，相关的价值判断也（已经）蔓延开来了，那就是：少有价值与绝对“有价值”

在我们看来，虚假世界并不是一个“有价值的”世界；假象应当是一个反对最高价值的机关。本身有价值的只可能是一个“真实的”世界……

首先：人们断定，真实世界是实存的

其次：人们具有一种关于真实世界的完全确定的价值观念

偏见中的偏见！首先，或许本来就有可能的是，事物的真实性质对于生命的前提是如此有害、如此悖逆，以至于为了能够生活，需要的恰恰是假象……的确，许多情境中都有这种情况：例如在婚姻中

出于自我保存的本能，我们的经验世界或许也是在其认识限度内受到制约的：我们把有益于种类之保存的事物视为真实的、善的、有价值的……

a. 我们并不具有一个范畴，可以用来区分一个真实世界与一个虚假世界。或许正好只有一个虚假世界，但并不仅仅是我们的 虚假世界……

b. 假定了真实的世界，那么对我们而言，它可能始终还是少有价值的：就其保存价值来说，恰恰这种虚幻量（das Quantum Illusion）对我们来说具有更高的地位。除非假象本身为一种谴责性判断提供了基础？

c. 认为在价值程度与实在程度之间存在着一种相互关系，以至于最高的价值也会具有最高的实在性：这种看法是一个形而上学的假设，其出发点是下述预设的前提：我们知道 价值等级制，也就是说，这种等级制乃是一种道德的 等级制……唯有在这种前提下，真理对于所有最高价值的界定来说才是必然的

“假象”或许就是一种对一般价值的抗辩

二

具有重大意义的是，人们要废除真实的世界。真实的世界是关于我们所是的世界的一大怀疑者，是对我们所是的世界的价值贬低：它是迄今为止我们对于生命的最危险的谋杀

向人们据以虚构出一个真实世界的所有前提宣战。此类前提也包括

如下主张：道德价值 就是最高的价值

倘若道德评价可以被证明为一种非道德的 评价的结果，那么，作为最高评价的道德评价也就被驳斥了

：作为实在的非道德性的一个特例

：它因此把自身还原为一种假相

而且作为假相，它或许自发地不再具有谴责假象的权利了。 [25]

三

于是，“求真理的意志”或许就要从心理学上加以探讨：它并不是一种道德的力量，而是权力意志的一种形式。这一点或许可以用下列事实来证明：求真理的意志动用了所有非道德的 手段：首先是形而上学——

：只有克服了一切道德偏见，才获得了研究的方法……这种方法表现为一种对道德的战胜……

请注意！我们今天面临着对如下主张的考验，即所谓：道德价值就是最高的价值。

14 [104]

道德价值作为虚假价值，与生理学 价值相比较

14 [105]

我们的认识越是能够应用数字和量度，就越是变得科学了……

或许得做一种试验，看看一种科学的价值秩序是否能够直接建立在一种力的数字和量度刻度盘 上……

——所有其他“价值”都是偏见、幼稚、误解……

——它们往往都可以还原 到那个力的数字和量度刻度盘上

——在这个刻度盘上，上升 意味着每一种价值的增加：

在这个刻度盘上，下降 意味着价值的减少

在这里，人们排斥假象和偏见。

一种道德，一种通过长期的经验和检验而得到考验、证明 的生活方

式，最终作为占支配地位的规律而得到了意识……

而且这样一来，所有类似的价值和状态就进入这种道德中了：道德成为令人崇敬的、不可侵犯的、神圣的、真实的

道德之发展过程也包括一点：它的起源被遗忘了……这是一个标志，表明它已经成为主宰了……

* * *

理性的范畴可能也发生了同样的事情：经过大量的摸索，这些范畴可能已经通过相对的功利性而经受了考验……终于出现了一个时刻，人们把理性诸范畴概括起来，把它们当作一个整体来意识，——而且这时候，人们命令它们……也就是说，它们这时起着命令的作用……

从现在起，理性范畴就被视为a priori [先天的] ……，超越经验的，不容拒绝的……

而实际上，理性诸范畴也许无非表达了一种确定的种和属的合目的性，——只不过它们的功利性乃是它们的“真理”——

关于理性的起源——

A

迄今为止最高的价值乃是道德价值。

B

道德价值批判。

C

— — —

14 [106]

青年神学家守则：

1.戒女人，完全戒酒；既不穿靴子，也不打阳伞；放弃任何感官刺激（唱歌、跳舞和音乐）

2.如果候选人打瞌睡时无意沾上了一片污渍，那他就应该在太阳升起时三次潜入圣坑里，口中念念有词：“违背我的意志而发生的事，回到我这里来吧！”

3.如果他的老师打断了他的话，那么，他在回答老师时，就既不应

该躺着、坐着、吃着、跑着，也不应该远远地，以一种斜视的目光：

4.相反，他应该走向老师，挺直、恭敬，正视着自己的老师，作出回答。

如果他在客车里，看见自己的老师，那他就应该马上下车，向老师致敬。

学生不能给老师的妻子洗澡，也不能给她洒香水，不能为她按摩，不能为她准备头饰，也不能为她涂脂抹粉

假如他到了年纪，已经有了关于善与恶的知识，他也不能拜倒在自己的老师的年轻妻子面前，恭敬地抚摸她的双脚。

女人要讨男人欢心，要引诱男人，这是女人的天性。但智者从来不至于屈服于这种吸引力，也即落到值得谴责的地步。

人们不应该在荒野之地与自己的母亲、姊妹、女儿以及其他女性亲戚独处：孤独引发的感官刺激是如此强烈，以至于它有时能战胜最大的智者。

这就是那个聪明的父亲（Vasta）的情形了。为了逃避高达城里的恶人，这位父亲与自己的两个女儿一起躲进了一个山洞：即便在那里，他也竟然使两个女儿都做了妈妈。 [26]

14 [107]

理论与实践 道德价值批判

“理论”与“实践”之间的危险区分，例如在康德那里，但也在古人那里

——他们这样做，仿佛纯粹精神向他们展示的是认识和形而上学的问题

——他们这样做，仿佛不管理论的答案如何，都要按照自己的价值标准来评判实践。

我把自己的哲学家心理学对准上面第一点：他们那种最疏远的盘算和“精神性”始终只不过是一种生理事实的最后的、最苍白的复制；其中绝对没有自愿性，一切皆本能，一切自始就被引入确定的轨道中了……

——对于第二点，我要问的是：为了良好地行动以及始终良好地思

想，我们是否知道另一种方法：思想也是一种行动，而行动是以思想为前提的。我们是不是有能力以另一种方式来评判某种生活方式的价值，不同于通过归纳、通过比较来评判一种理论的价值？……幼稚的人们以为，我们在这里会做得更好，我们在这里懂得什么是“好的”，——哲学家们则机械地重复这种说法。我们的结论是：这里只有一种信仰，此外无他……

“人们必须行动；因此就需要一种准则”——甚至古代的怀疑论者也如是说

以一种决定的迫切性为论据，把这里某个东西视为真实的！……

人们必须无为：——佛教徒如是说。他们是怀疑论者的兄弟，而比怀疑论者更为前后一贯。他们杜撰了一个让人摆脱行动的准则……

适应，像“普通人”一样生活，完全持有“普通人”的看法：这就是屈服于群盲本能。

人们必须充分激发自己的勇气和严谨，把这样一种屈服视为一种耻辱

不能按双重标准生活！……不能把理论与实践分割开来！——

14 [108]

作为道德的权力意志

道德价值的统治地位。

这种统治地位的后果，心理的败坏等等。

处处是由它带来的厄运

这种统治地位意味着什么？它指向什么呢？

——在此领域里作出明确的肯定和否定的某种更大的紧迫性

——人们在此动用了形形色色的命令，旨在使道德价值固定地表现出来：道德价值是持久地受到命令的：——它们显得本能地犹如内心的命令……

——社会的保存条件表现在：道德价值被认为是不可讨论的

——实践：这意思就是功利性，即关于最高价值达成一致意见，在

此获得了一种认可

——我们看到已经应用了所有手段，使得这个领域里的反思和批判趋于瘫痪：——康德依然采取了这样一种态度，更不消说那些把道德“研究”当作不道德行为加以拒绝的人们了——

人们怎样使道德获得了统治地位

14 [109]

科学与哲学

所有这些价值都是经验性的和有条件的。但是，相信和崇拜这些价值的人，恰恰不愿意承认这种特征.....

哲学家们一概相信这些价值，他们对这些价值的崇拜形式之一就是努力从中弄出先天真理

这种崇拜的伪造特征.....

这种崇拜乃是检验理智的诚实性的最高标准，但在整个哲学史上，根本就没有什么理智的诚实性

而只有“对善的热爱”.....

：绝对缺失方法，去检验这些价值的尺度

其次：一种厌恶，讨厌去检验这些价值，讨厌从根本上把它们看作有条件的

在道德价值中，一切反科学的本能也要考虑进去，为的是在此排除科学.....

道德乃是科学史上难以置信的丑闻。如何解释这一丑闻.....

14 [110]

一位研究大脑活动的著名生理学家的“进步”迷信公式。

“动物作为物种是不会进步的；而人类作为物种是有进步的”。[\[27\]](#)

非也：——

14 [111]

一切道德教育当中的伟大理性始终都在于，人们在此力求达到一种本能的安全感：从而使得无论是善的意图还是善的手段本身，都不能首先进入意识之中。正如士兵要操练，人也应当学会行动。实际上，这样一种无意识属于任何一种完美性：甚至数学家也是无意识地运用他的组合或推论的……

那么，苏格拉底的反动意味着什么呢？他把辩证法推举为通向德性之路；如果道德不能合逻辑地自我辩护，他就对之大加取笑……可是，道德恰恰属于辩证法的品质……没有道德，辩证法就毫无用场！……引起羞耻感乃是完人的一个必要标志！……

当人们把可证明性当作个人优异德性的前提而置于首要地位时，就完全意味着对希腊本能的消解。从事这样一种消解的类型，就是所有那些伟大的“美德家”和空谈家……

实际上，这就意味着：道德判断原是从其制约条件中生长起来的，唯在其制约条件中才有其意义，而现在，人们把道德判断从其制约条件中、从其希腊的和希腊政治的土壤根基中拔了出来，并且在高尚化的外衣下把它们非自然化了。“善”、“正义”之类的宏大概念脱离了它们所属的前提：并且作为已经变得自由的“理念”，成了辩证法的对象。人们试图在这些概念背后寻求一种真理，人们把它们视为实体或者实体的标志：人们虚构了一个世界，那是这些概念的家园，这些概念的发源地……

总而言之：这种胡闹在柏拉图那里已经登峰造极了……而这时，人们也就必需虚构出一个抽象的——完美的人

善、正义、智慧、辩证法家——简言之就是这位古代哲学家的稻草人，

一棵失去了任何根基的植物；一种毫无确定的、规整的本能的人性；一种用各种理由“证明”自己的德性。

完全荒谬的自在“个体”！最高的非自然（*Unnatur*）……

简言之，对道德价值的非自然化，结果是创造了一种蜕化的人之类型——“善人”、“有福者”、“智者”

苏格拉底是人类历史上最深刻的反常（*Perversität*）因素

听说一个人为了保持正派就必需有理由，我们就会对这个人产生怀疑：无疑地，我们要避免与他打交道。在某些情形下，“因为”这个小词会让人出丑；有时甚至通过一个唯一的“因为”，我们就驳倒了自己。如果现在我们又听说，这样一个有志于追求德性的人为了保持令人尊重的地位就必需有一些糟糕的理由，那么，这就没有任何理由提升我们对他的尊重。但他却还要继续，他向我们走来，当面对我们说道：“你们这些毫无信仰的先生们，你们以自己的无信仰干扰了我的道德；只要你们不相信我那些糟糕的理由，也就是说不相信上帝，不相信一个具有惩罚作用的彼岸，不相信一种意志自由，那么，你们就妨碍了我的德性……道德上的教训是：我们必须消除毫无信仰的人们，他们妨碍了大众的道德化。”

14 [113]

作为颓废的道德

今天，每一句“应当这样那样做人”都从我们口里说出了一种小小的讽刺，我们完全坚持认为，不管怎样，人们只能成为人们所是的东西（不管怎样，也就是说，不论经受何种教育、课堂、环境、偶然和变故）。在今天，在道德事务上，我们以一种奇怪的方式学会了对因果关系的倒转，——也许没有什么东西比这种倒转更彻底地把我们与古代的道德虔信者区分开来了。例如，我们再也不说“恶习是一个人在生理上趋于毁灭的原因”了；同样我们也不再说“德性使人茁壮成长，德性带来长寿和幸福”了。我们现在的看法毋宁是：恶习和德性不是原因，而只是结果。人们成为一个正派人，是因为人们本来就是一个正派人：这就是说，因为人们作为资本家生来就有良好的本能和有用的关系……如果人们出身贫寒，父母一味挥霍，无所积累，那么，人们就是“无可救药的”了，可以说具备了进监狱和疯人院的条件……今天我们再也不会把道德退化与生理蜕化分割开来思考了：道德退化只是生理蜕化的总体征兆；〈人们〉必然是恶的，正如人们必然是病态的……恶的（schlecht）：这个词在此表达了某种在生理上与退化类型相联系的无能：例如意志薄弱，“人格”的不可靠性和多样性，无力中断对某种刺激的反应以及无力“控制”自己，在某种外来意志的任何一种影响面前毫无自由。恶习不是原因；恶习是一个结果……恶习是一种相当任意的概念界定，用来概括生理蜕化的某些结果。倘若把退化者类型当作正常类型的看法是合理的，那么，基督教所教导的“人性恶”这个普遍定律就是合理的了。然而，这也许是一种夸张。无疑地，凡在基督教繁荣和占上风的地方，这个定律往往具有一种合法性：因为由此已经证明了一块腐朽的土壤，一个适合退化的区域。

14 [114]

增长还是衰竭
基督教价值批判。
古代哲学批判。
论欧洲虚无主义的历史。
基督教是虚无主义的
它的准备：古代哲学

14 [115]

科学与哲学

道德上的特异反应性在多大程度上败坏了心理学家们：

旧哲学家中没有人有勇气来主张“非自由意志”理论（亦即主张一种否定道德的理论）

没有人有勇气把快乐、任何一种快乐（“幸福”）的典型因素界定为权力感：因为权力欲被视为非道德的

没有人有勇气把德性理解为那种效力于种类（或者种族，或者城邦）的非道德性（一种权力意志）的一个结果（因为权力意志被视为非道德性，因为借此就认识到了真理是什么——德性只是非道德性的〈一种〉形式）

在道德的整个发展过程中没有出现过真理：人们借以研究道德的所有概念要素都是虚构，人们所依据的全部心理学都是伪造；被人们拖入谎言王国的所有逻辑形式都是诡辩。道德哲学家本身的出众之处就在于：完全缺乏纯洁性，完全没有理智的自律风纪：他们把“美好的情感”看作论据：在他们看来，他们“挺起的胸膛”就是神性的风箱……道德哲学乃是精神史上的一个下流部分。

第一个伟大的例子：在道德名义下，作为卫道士干了闻所未闻的勾当，事实上在任何角度看都是一种颓废。

14 [116]

作为颓废的哲学

人们不可能十分严格地坚持认为，伟大的希腊哲学家们体现了一切希腊优异品质的颓废，并且把这种颓废变成了传染病……这种完全抽象出来的“德性”乃是最大的诱惑，诱使人们对自身进行抽象：亦即自我

解脱

这个时机是十分奇怪的：智者几乎第一个批判了道德，第一个洞察了道德的真相.....

——他们把大多数道德价值判断（局部的制约条件）并列起来加以比较

——他们让人理解了，每一种道德都〈可以〉通过辩证方式为自己辩护，——这并不构成任何差异：也就是说，他们猜度，对一种道德的全部论证必然都是诡辩的——

——这是一条后来最大规模地为柏拉图以降（直至康德）的古代哲学家们所证明了的定律

——他们端出的第一真理是：“一种自在的道德”、一种“自在的善”并不实存，在这个领域里谈论“真理”就是欺詐

只不过，当时的理智诚实性 何在呢？

智者派的希腊文化是从所有希腊本能中成长起来的：它属于伯里克利时代的文化，同样必然地，柏拉图并不属于伯里克利时代的文化：智者派希腊文化的先行者是赫拉克利特、德谟克利特，古代哲学中的科学家类型；它在诸如修昔底德 [28] 的高度发展的文化中得到了自己的表达

——而且，智者派希腊文化最后获得了合法性：认识理论和道德认识的每一个进步都为他们恢复了名誉

我们今天的思想方式在很大程度上乃是赫拉克利特、德谟克利特和普罗太哥拉式的.....或许我们只消指出，我们今天的思想方式〈是〉普罗太哥拉式的，因为普罗太哥拉乃集赫拉克利特与德谟克利特之大成

柏拉图：一个大江湖骗子 [29]，——人们不妨想想伊壁鸠鲁是怎样评价他的；皮浪的友人蒂蒙 [30] 又是如何评价他的——

也许柏拉图的诚实性毋庸置疑？.....然而，起码我们知道，柏拉图想要当作绝对真理来教诲的，甚至不是在他那里有条件地被视为真理的东西：亦即“灵魂”的独特实存和独特不朽

14 [117]

反运动：艺术

陶醉感，事实上是与一种力的丰富 相应的：

在两性的交配期最为强烈：

新的器官、新的技巧、色彩、形式……

“美化”是提高了的力的一个结果

美化作为力之提高的必然结果

美化作为一种胜利意志的表达，所有强烈欲望的一种提升了的协调、和谐的表达，一种绝对垂直的重力的表达

逻辑的和几何的简化乃是力之提高的结果：反过来，对此类简化的感知又提高了力量感……

发展的顶峰：伟大的风格

丑则意味着某个类型的颓废，内心欲望的冲突和不协调

从生理学上讲，它意味着具有组织作用的力的衰退，“意志”的衰退……

人们称为陶醉的快乐状态，准确地讲，乃是一种高度的权力感……

空间感觉和时间感觉已经变化了：异常遥远之物被一览无余，几乎是可感知的了

视野的扩展，涵摄更大的数量和广度

器官的精细化，使之能够感知大量极其细微的和转瞬即逝的东西

预见、理解力，对于最轻微的帮助、对于一切暗示，此乃“聪明的”感性……

强壮作为肌肉的支配感，作为柔韧性和运动欲，作为舞蹈，作为轻快和急板

强壮作为对强壮之证明的欲望，作为精彩表演、冒险、无所畏惧、漠然处之的本色……

生命中所有这些高贵的因素相互激励；其中每一个因素的图像世界和表象世界都足以启发出其他的因素……如此这般地，各种状态最后就相互混杂融合在一起了，它们本来或许是有理由保持彼此疏离的。例如

宗教的陶醉感与性兴奋（两种深度的情感，终于几乎令人惊奇地协

调起来了。所有虔诚的女子，无论老少，她们喜欢什么呢？答曰：一个长着美腿的圣徒，依然年轻，依然低能……）

悲剧中的残暴与同情（——同样正常地相互协调了……

春天、舞蹈、音乐，一切都是性竞争——也包括那种浮士德式的“胸脯中的无限性”……

艺术家们，如果他们有点用处的话，就是具有强壮的气质（包括身体上的强壮）、精力过盛、力大如牛、感觉丰富。要是没有性系统的某种亢奋，那就无法设想拉斐尔了……音乐创作也还是一种生育；贞洁只是艺术家的节约：——而且无论如何，即便在艺术家那里，多产能力也是随生殖力而终止的……

艺术家们不应该如其所是地看待事物，而是应该更充实、更简单、更强壮地看待事物：为此，他们身上就必须有一种永恒的青春和春天，一种习惯的陶醉。

贝尔 [31] 和福楼拜，在此类问题上毫不迟疑的人，实际上已经力劝艺术家们在自己的手艺兴趣方面保持贞洁：或许我也得指出勒南，他给出了相同的忠告，勒南是教士……

14 [118]

传染病， [32] 幻觉，

，舞蹈与手势符号

，歌（舞蹈之残余）

，———

正常功能：：梦（一种陶醉状态使梦开始）

正在训练中：视觉形象

：听觉形象

：触觉形象

14 [119] [33]

反运动

艺术

一切艺术都对肌肉和感官发挥强烈影响，它们原本是在质朴的艺术家那里活动的：它们始终只对艺术家说话，——它们对这种具有精巧的身体激动性的人说话。“外行”概念是一种失策。聋子不属于耳聪者。

一切艺术都发挥滋补强身之功效，能够增强力量，激起快感（亦即力量感），引发一切更精细的陶醉记忆，——存在着一种独特的记忆，它能潜入此类状态之中：一个幽远而稍纵即逝的感觉世界这时又返回来了……

丑，即艺术的对立面，为艺术所排除的东西，艺术的否定——只要衰退、生命之赤贫、昏聩无能、解体、腐败远远地被引发，这时候，审美的人都会以其否定（Nein）来作出反应

丑发挥令人沮丧的作用，它是一种沮丧的表现。它消减力量，使人贫乏，令人压抑……

丑给人以丑的影响；人们可以根据自己的健康状况来检验一下，身体不适也多么不同地提高了人们对丑的想象能力。出于主题、兴趣、问题，选择也有所不同：甚至在逻辑中也有一种与丑十分接近的状态——严酷、沉闷……从机械学上讲，在此缺失重心：丑瘸着腿走路，丑跌跌撞撞地走路：——是舞者那种绝妙轻盈的对立面……

审美状态具有十分丰富的传达手段，同时带有一种对刺激和信号的极端敏感性。它是生命体之间的可传达性和可传染性的顶峰，——它是语言的源泉。

语言的发源地即在于此：声调语言，同样也包括体态语言和眼神语言。更为丰沛的现象往往在开端：我们文化人的能力是从更为丰沛的能力中削减而来的。然而，即便在今天，人们依然借助于肌肉来听，甚至依然借助于肌肉来阅读。

任何一种成熟的艺术都以丰富的约定（Convention）为基础：只要它是语言。约定乃是伟大艺术的条件，而不是伟大艺术的障碍……

任何一种生命之增强都会提高人的传达能力，同样也会提高人的理解能力。设身处地地体验其他心灵生活，这原〈本〉不是什么道德上的事情，而是一种对感应作用的生理敏感性：“同情”或者人们所谓的“利他主义”，只是对那种被归于智慧领域的精神运动学上的感应联系（Rapport）（查尔斯·弗雷 [34] 所说的精神运动感应 [35]）的扩大化。人们决不相互传达思想，人们传达的是动作，表情符号，而我们在解读时把它们归结为思想了……

在这里，我把一系列心理状态设定为一种丰沛而繁荣的生命的标志，而人们现在已经习惯于把这些状态评判为病态的。此间我们忘了谈论健康与病态的一种对立：关键问题在于程度，——在此情形下，我的主张是：今天所谓的“健康”乃是在有利条件下或许会出现的那种健康的一个较低水平……我们都是相对病态的……艺术家属于一个还比较强壮的种族。对我们来说或许已然有害的、病态的东西，在艺术家那里则是天性——

精力之充沛，就像生命之贫乏一样，同样也可能导致局部不自由、感官幻觉、感应诡诈之类的征兆……刺激条件不同，作用却保持相同……

首要地，后果不是同一个；所有病态人物在神经怪癖之后都会出现极端的疲乏，这与艺术家的状态毫无共同之处：艺术家是不必为自己的好时光赎罪的……

艺术家对此绰绰有余：他可以挥霍而不至于赤贫……

正如人们今天可以把“天才”评判为一种神经官能症，也许艺术家的感应力量也是如此——而且实际上，我们的演艺家与歇斯底里的女人实在太相似了！！！不过，这是针对“今天”来讲的，而不是针对“艺术家”来讲的…… [36]

但有人反驳我们说：正是机械的赤贫化使得那种对任何感应作用的非同寻常的理解力成为可能：我们的歇斯底里的女人、“我们的彼岸研究者”即是明证

* * *

灵感：描绘。

* * *

非艺术状态：客观性状态、反映状态、意志涣散的状态……

叔本华 骇人听闻的误解，他把艺术视为通向生命之否定的桥梁……

* * *

非艺术状态：赤贫者、撤离者、放弃者，在他们的目光之下受生命之苦……基督徒……

* * *

* * *

浪漫派：一个有歧义的问题，如同一切现代事物。

* * *

演员

14 [120]

爱

人们想要那种最惊人的证据，以表明陶醉的变形力量达到何种程度吗？“爱”就是这样一种证据，也就是在世上所有语言和喑哑无声中被叫做爱的东西。在这里，这种陶醉以某种方式对付得了实在性，即：在爱者的意识中原因消失了，似乎有某个他者取而代之了——那是妖精的全部魔镜的一种抖动和闪光……在这里，人与动物毫无区别；更不消说精神、善良、诚实了……如果人们是高雅的，他就会被高雅地愚弄；而如果人们是粗俗的，他就会被粗俗地愚弄；可是爱，甚至于对上帝之爱，“得救灵魂”的圣徒之爱，在根源上讲依然是一体的：作为一种〈有〉理由自我变形的狂热，一种善于自欺的陶醉……而且无论如何，如果人们爱着，人们就在自欺欺人：人们似乎自我变形了，变得更强壮、更丰富、更完美了，人们是更完美的了……在这里，我们发现了作为器官功能的艺术：我们发现艺术已经被嵌入最具天使性质的生命本能之中了：我们发现艺术是生命的最大兴奋剂，——因此，艺术即便在撒谎之际也还高雅的、合目的的……不过我们或许会迷路，滞留于艺术的撒谎力量中：艺术所作所为超出了单纯的想象，艺术甚至改变着价值。而且，艺术不只是改变着价值感……爱者是更有价值的、更强壮的。在动物那里，这种状态激发出新的物质、色素、颜色和形式：尤其是新的动作、新的节奏、新的引诱之声和诱惑力量。人的情形也并无不同。爱者的全部家当比任何时候都更为丰富，比不爱者更强大、更完整。爱者会成为挥霍者：其富有足供他挥霍了。他现在大胆冒险，成为冒险家，因为慷慨和天真而成为一头蠢驴；他重又相信上帝，相信德性，因为相信了爱情；而另一方面，这个幸运的白痴生出了翅膀和新的技能，甚至于通向艺术之门也向他开启出来。如果从由声调和词语组成的抒情诗中扣除那种肠内狂热产生的影响：抒情诗和音乐还剩下什么呢？……也许只有为艺术而艺术了：沼泽地里绝望的青蛙精湛的聒噪……这整个剩余物就是爱所创造的……

14 [121]

心理学的统一性构想。

我们习惯于把极其丰富的形式的扩大与一种来自统一性的起源协调起来。

权力意志乃是原始的情绪形式，所有其他情绪只不过是权力意志的扩大：

要作一种重要的说明，即要取代任何生命体都会追求的个体“幸福”而设定权力：“生命体追求权力，追求权力的增加”——快乐只是已获得的权力感的一个征兆，一种差异意识——

——生命体并不追求快乐，而是当生命体达到它所追求的东西时，快乐就出现了：快乐是伴随而来的，快乐并不推动……

一切推动力都是权力意志，此外没有任何身体的、动力的或者心灵的力量了……

——在我们的科学中，因果概念被还原为相似关系了。我们雄心勃勃要证明，每一方都有相同的力之量，没有推动力：我们只考察结果，我们着眼于力之内容把它们设为相似的，我们免去了关于一种变化的引发（Verursachung）问题……

说变化不息，这只是一种经验之谈：我们本来就毫无理由认为一种变（化）必定跟着另一种变化。相反地：某种已经达到的状态，如果其中并不存在一种不愿保存自己的能力，那么，它似乎就不得不保存自己了……

斯宾诺莎关于自我保存的命题想必本来是能为变化设定一个依靠的：但他这个命题却是错误的，其反面才是真实的。恰恰在所有生命体上可以最清楚地表明：生命体所做的一切并不是为了自我保存，而是为了变得更丰富……

“权力意志”是一种“意志”，或者是与“意志”概念相同一的吗？它的意思就是欲求吗？或者就是发号施令？

它就是叔本华所讲的“意志”，即他所谓的“物的自在”吗？

：我的命题是：以往心理学的意志乃是一种毫无根据的概括，根本就没有这样一种意志，人们没有把握到某种确定的意志向多样形式的扩大，而是通过剔除其内容即何去何从的方向（das Wohin？）而抹杀了意志的特征

：这种情形在叔本华那里最为显然：他所讲的“意志”只是一个空洞的词语而已。其意思更无关乎一种“求生命的意志”：因为生命只是权力意志的一个个别情形，——我们可以十分随意地断言：一切都力求投入权力意志的这种形式之中

14 [122]

关于认识论：纯然经验的：

既没有“精神”，也没有理性、思维、意识、灵魂、意志、真理：一切都是毫无用处的虚构。问题的关键不在于“主体与客体”，而在于某个特定的物种，后者唯在某种相对的正确性当中、特别是在其感知的合规律性（使得它能够积累经验）当中生长发育……

认识作为权力的工具起作用。因此显而易见，认识随着权力的增长而增长……

“认识”的意义：在这里，就像在“善”或者“美”那里，我们要从人类中心论和生物学的角度严格地看待“认识”这个概念。某个特定的物种为了保存自己——并且壮大自己的权力——，就必须在其实在性构想中把握住如此之多的可预计之物和始终相同之物，从而在此基础上得以构建自己的一个行为模式。保存的功利性，而不是某种不想受骗上当的抽象理论的需要，作为动机隐藏在认识器官的进化过程背后……认识器官就是这样进化的，结果对它们的观察就足以保存我们自己了。换言之：认识意愿的尺度取决于那个种类的权力意志之增长的尺度：一个种类为了主宰实在、利用实在，就要抓住如此大量的实在性。

机械论的运动概念已然是一种翻译，即把原初事件翻译为视觉和触觉的符号语言。

“原子”概念，即“推动力的位置与推动力本身”的区分，乃是一种从我们的逻辑—心理世界而来的符号语言。

我们的愿望并不是要改变我们的表达手段：要理解它何以是单纯的符号学，这是有可能的。

对于一种适当的表达方式的要求是无意义的：一种语言、一种表达手段的本质就在于表达一种单纯的联系……“真理”概念是荒谬的……整个“真”、“假”领域只涉及本质之间的联系，而不涉及“自在”（An sich）……那是一派胡言：根本就没有什么“自在的本质”，诸联系才构成本质，同样也不可能有一种“自在的认识”……

14 [123]

反达尔文。

综观人类的伟大命运，最让我吃惊的事情乃是，总是目睹与今天达尔文及其学派所看到的或者愿意看到的東西相反的情况：与有利于强者和成功者的选择、物种进步相反的情况。显而易见的恰恰是其反面：幸运者横遭剔除，高等类型毫无用处，中等的，甚至低等的类型无可避免地成了主人。假如人们没有向我们表明理由，说明为什么人类是所有造物中的特例，那么，我就倾向于如下先入之见：达尔文学派处处在自欺欺人。我从权力意志中复又认识到一切变化的终极原因和特征。这种权力意志为我们提供了手段，去说明为什么恰恰没有出现有利于特立独行者和幸运者的选择：当最强者和最幸运者面对被组织起来的群盲本能，面对大量弱者的可怕情状时，他们就是虚弱不堪的。我关于价值世界的总观点是要表明：在今天高悬于人类之上的最高价值中，幸运者、优选类型并不〈占〉上风：占上风的倒是颓废类型——也许在这个世界上，再没有比这出违人心愿的戏剧更有趣的东西了……

听来多么稀奇啊：人们总是要使强者对抗弱者，使幸运者对抗不幸者，使健康者对抗腐败者和遗传病患者。如果人们愿意对实在作道德的表述：那么，这种道德就是：平庸者比特立独行者更有价值，颓废产物比平庸者更有价值，求虚无的意志胜过求生命的意志——而且总目标就是

眼下用基督教、佛教、叔本华的说法：

不存在比存在更佳 [37]

对于这种把实在表述为道德的做法，我是反对的：因此我怀着一种刻骨仇恨断然拒绝基督教，因为基督教创造了一些高雅的话语和神态，旨在为一种可怕的现实披上合法、德性、神性的外衣……

我看到所有哲学家和科学都臣服于实在，而实在却是与达尔文学派所传授的生存竞争相颠倒的——因为所到之处，占上风的和留存下来的，往往是那些使生命、生命的价值大出洋相的人。——对我来说，达尔文学派的谬误成了如下难题：人们如何可能盲目地恰恰在此看错了？……认为物种表现出一种进化，这是最不明智的世界主张：物种只能暂时表现出一种水平，——

认为高级的有机体是从低级有机体进化而来的，这种观点迄今为止绝对没有得到过证实——

我认为低等有机体是通过数量、聪明、计谋而占据优势的——我没

有看到偶然的变异怎样产生出某种优势，至少是不会产生长期的优势的。这一点或〈许〉又是一个新的动因，促使我们去说明为〈什么〉一种偶然的变异变得如此强烈——

——我在另一个地方发现了人们常说的“自然的残酷无情”：自然对它的幸运儿是残酷无情的，自然爱护、保护、宠爱的是卑贱者——恰如

—— —

* * *

总而言之：某个物种的权力的增长，与其说是由其幸运儿、强者的优势来保证的，也许还不如说是由中等和低等类型的优势来保证的……后者肥沃多产，具有持久性；而与前者相伴生的却是危险、快速毁灭、数目锐减。

* * *

14 [124]

反运动

论宗教的起源

如今，无教养的人们依然相信，愤怒是生气的原因，精神是思维的原因，灵魂是情感的原因，简言之，就如同人们现在也还毫无疑问地设定了一大堆据说是原因的心理实体：以此方式，人们在一种还更幼稚的层次上，借助于心理上的人格实体来说明这些相同的现象。人们把那些在自己看来陌生的、有魅力的、动人心魄的状态编造为受某种人格权力影响的困扰和迷惑。于是，基督徒，今天最幼稚、最萎靡的一种人，就把希望、安宁、“拯救”感归结为上帝的一种心理启示：在这种本质上受苦受难而不得安生的类型那里，幸福感、崇高感、安宁感正当地表现为陌生的东西，需要解释的东西。在聪明、强壮、生气勃勃的种族中间，癫痫病人多半会产生如下信念：在这里有一种陌生的权力在运作；但甚至任何类似的不自由，例如兴奋者、诗人、大罪犯的不自由，诸如爱 and 恨之类的热情的不自由，也效力于对一些人之外的权力的虚构。人们把一种状态具体化为某种人格：并且断定，这种状态要是在我们身上出现，那就是那种人格的作用或结果了。换句话说：在心理学上的上帝形成过程中，某种状态——为了成为作用或结果——被当作原因而人格化了。

心理学的逻辑是这样一种逻辑：权力感，当它突然令人倾倒地把人笼罩时，——在所有伟大激情中都有这种情况——，它就唤起了人的一种对自己的人格怀疑：他不敢把自己设想为这种令人惊奇的情感的原

因——于是他就设定了一种更为强大的人格，在此情形下即一种神性。

总而言之：宗教的起源在于那些作为异己之物而令人惊异的极端权力感：而且就像一个病人，他感到肢体沉重而怪异，便得出结论说有另一个人躺在他上面；类似地，幼稚的homo religiosus [宗教徒] 也分裂成多重人格。宗教是“人格畸形”（altération de la personnalité）的一种情形。一种对自身的畏惧感和恐怖感

但同样也是一种非同寻常的幸福感 和崇高感

在病人当中，健康感 就足以使他相信上帝，相信上帝的临近了

14 [125]

宗教徒的退化心理

一切变化都是作用，

一切作用都是意志的作用。“自然”、“自然法则”概念付诸阙如。

一切作用都有一个行为者

退化的心理：只有在人们知道自己有所意愿的情形下，人们本身才是原因。

结果：权力的种种状态把没有 成为原因、对此不负责任 这样一种感觉归咎于人类

：此类状态不期而至：因此我们并不是发起者

：不自由的意志（亦即对一种在我们身上发生的、但并未为我们所意愿的变化的意识）需要一种异己的 意志

结论：人类不敢把自己所有那些强大而惊人的因素归因于自身，——人类把这些因素构想为“被动的”、“为人所遭受的”，把它们构想为制服

：宗教是一种对人格统一性的怀疑 的畸形产物，是一种人格变质

：只要人类一切伟大和强壮都被构想为超人的、异己的，那么，人类就变得渺小了，——人类把两个方面，即十分可怜而虚弱的一面与十分强壮而惊人的一面，分割为两个领域，把前者叫做“人”，把后者叫做“上帝”。

人类不断继续这种做法，在道（德）特异反应性时期里，人类并没有把他那些崇高而文雅的道德状态解释为“自己所意愿的”，解释为人格的“产物”。甚至基督徒也把自己的人格分割为一种平庸而虚弱的虚构（他称之为“人”）与另一种他称之为上帝（救世主、耶稣基督）的虚构

宗教贬低了“人”这个概念；它的极端结论就是：一切善、伟大、真实都是超人的，唯有通过一种恩典才被赐予的……

14 [126]

反运动：宗教

道德作为建立人类自豪感的尝试

关于“自由意志”的理论是反宗教的。这种理论想要赋予人一种权利，使人可以把自己设想他的高级状态和行动的原因；它是不断增长的自豪感的一种形式

人感觉到自己的权力、自己的“幸福”，正如人们所说的：“意志”必定在这种状态之前，——要不然，这种状态就不归意志所有了

德性是这样一种尝试，它试图把一个有关意愿和曾经意愿的事实当作必要的原因（Antecedens），置于任何一种崇高而强烈的幸福感之前

如果在意识中总是存在着要进行某些行动的意志，那就可以把一种权力感解释为这种意志的作用或结果

这是一种单纯的心理学透镜：总是依据于如下虚假的前提，即凡是我们在意识中不曾意愿的东西，都不属于我们

整个责任学说都系于这种幼稚的心理学，即认为，唯有意志才是原因，而且人们必须知道自己已经有所意愿了，为的是能够相信自身（即原因）

只要人是有德性的，人就可以尊重自己。

反运动来了：道德哲学家的反运动，始终还受制于那种相同的偏见，即人们只对人们已经有所意愿的事情负责。

人的价值被设定为道德价值：因此，人的道德必定是causa prima [第一原因]

因此，人身上必有一个原理，一种作为第一原因的“自由意志”

这里始终还有一种隐秘的想法：如果人作为意志并不是第一原因，那么，人就是没有责任的，——因此人根本就上不了道德法庭，——德性或者恶习或许就是自动的或机械的……

总而言之：为了使人能够尊重自己，人也必须有能力成为恶人

14 [127]

一种意在建立民族自豪感的宗教形式

高等而强壮的状态，以及异己的状态，它们的消失造成对人的贬抑。而把人从这种贬抑过程中抽离开来的另一条道路，就是亲缘理论

：此类高等而强壮的状态至少可以被解释为我们的祖先带来的影响，我们休戚相关，团结一致，我们亲眼目睹自己的成长，因为我们按照自己熟悉的准则行动。

高贵的家族试图用自己的自尊心来补偿宗教

变容、短暂的变形

——诗人和先知做的就是这种事，他们感到自豪，因为他们受到尊重并且被选中去从事这种交往，——他们所重视的，根本不是作为个体得到考虑，而是成为单纯的传声筒（荷马）

还有一种宗教形式。上帝作出选择，上帝成为人，或者，上帝与人共居，并且留下伟大的善行，那种永远被描绘成“戏剧性事件”的地方传奇

逐步地占有自己那些崇高而自豪的状态，占有自己那些行动和功业

——从前，当人们意识到自己不必对自己所做的最崇高的事情负责，而是——由上帝来负责——，人们就以为荣幸之至了

意志的不自由 被视为赋予一种行动以更高价值的东西：那时，上帝被弄成为行动的发起者了……

14 [128]

权力意志——道德

演戏 乃是“自由意志”的道德的后果

权力感 本身的发展过程 中的一个步骤乃是：自己引发了自己的高

级状态（自己的完满状态）——因此人们立即得出结论说，那是自己意愿的……

批判：一切完满的行为恰恰是无意识的，不再被意愿的，意识表达的是一种不完满的、经常是病态的个人状态。由意志限定的个人完满性，作为意识，作为以辩证法为方法的理性，乃是一幅讽刺漫画，一种自相矛盾……意识的等级确实使这种完满性变成不可能的了……演戏形式。

14 [129]

作为颓废的哲学

为什么一切的结果都是演戏。

退化的心理学，它只把人类有意识的因素视为原因，把“意识状态”当作灵魂的属性，寻求一种隐藏在全部行为背后的意志（即意图）

：它只需要回答：首先，人类想要什么？

答曰：幸福（——人们不能说“权力”：这样回答是不道德的）——因此，在人类所有行动中都有某种意图，即要以行动去获得幸福——

其次，如果事实上人类并没有获得幸福，那么，原因何在呢？是因为手段方面的失策。

达到幸福的无可置疑的手段是什么呢？答曰：德性。

为什么是德性？因为德性（是）至高的理性，因为理性使人不可能犯错，弄错了手段

作为理性，德性乃通向幸福之路……

辩证法是德性的持久手艺，因为它能排除理智的一切混浊不清，排除一切情绪

而事实上，人类是不想要“幸福”的……

快乐是一种权力感：如果人们排除了情绪，人们也就排除了那些能够给予至高权力感、因而也给予快乐的状态。

最高的理性状态乃是一种冷静、清晰的状态，它根本不能给予那种由各种陶醉带来的幸福感……

古代哲〈学家们〉反对一切令人陶醉的东西，——损害意识的绝对冷静和中立的东西……

他们是一贯的，根据他们的错误前提：意识乃高级的 状态、至高无上的 状态，是完满性的前提，

而实际上其反面才是真实的 ——

只要有所意愿，有所意识，则在任何种类的行为中都不会有一种完满性。古代哲学家们是实践上最大的外行，因为他们在理论上注定要成为外行……实际上一切的结果都是演戏：——而清楚个中真相的人，例如皮浪，也与普通人一样作出判断，即认为：在善良和诚实方面，“小人物”是远胜于哲学家的

古代所有比较深刻的人物都厌恶德性哲学家：

人们在德性哲学家身上看到了好辩者和戏子。

对柏拉图 的评判：从伊壁鸠鲁 方面

从皮浪 方面

结论：在生命实践上，在忍耐、善良和互助方面，小人物远胜于德性哲学家们：大致就像陀思妥耶夫斯基或者托尔斯泰为俄国农民所下的评判：他们在实践上更哲学，他们具有某种更果断的性格去应付必然性……

14 [130]

反运动：宗教

作为颓废的道德

小人物的反应：

爱产生最高的权力感

要理解，何以在这里并不是一般人类在说话，而是一种人在说话。这种人是有待进一步发掘的

“我们在爱中享有神性，我们成为‘上帝之子’，上帝爱我们，除了爱，上帝对我们一无所求”

这就是说：一切道德，一切顺从和行为，都不能产生像爱所带来的

那种权力感和自由感

——出于爱，人们不做任何坏事，人们可以更有作为，甚于人们出于顺从和德性所做的——

——在这里，群盲的幸福、大大小小的集体感、活生生的一体感，被当作生命感之总和了

——帮助、关心和利用不断地激发出权力感，赫然可见的成功、快乐的表现强调了权力感

——不乏自豪感，作为教区、作为上帝的住所，作为“选民”。——

事实上，人类再度经历了一种人格的改变：这一次人类把自己的爱的情感称为上帝

人们必须设想这样一种情感的觉醒，一种欣喜、一次陌生的话语、一种“福音”——

正是这种新鲜事物不允许人类把爱归因于自身——：他们认为，上帝在他们眼前徜徉，而且活在他们身上——

“上帝来到人间”，“邻人”被变形为一个上帝（只要在邻人身上引发了爱的情感）。耶稣就是这种邻人，正如这个邻人通过幻想被转化为神性，被转化为激发权力感的原因

14 [131]

科学与哲学

科学性：作为驯化 还是作为本能。

在希腊哲学家那里我看到了一种本能的衰退：要不然，他们就不可能如此失策，把有意识的状态设定为更有价值的状态

意识的强度是与大脑信息传达的轻易和快速成反比的。

在那里占上风的是关于本能的相反意见：这始终标志着本能已经被削弱了。

实际上，我们必须在生命至少较多地被意识的地方（也即它的逻辑、它的原因、它的手段和意图、它的功利性得以展示的地方）去寻找完美的生命

回归常识（bon sens）、好人（bon homme）的事实上，也就是各色“小人物”的事实上

世世代代储存起来的诚实和聪明，后者从未意识到自己的原则，本身就对原则有一丝畏惧

对一种合理性的德性的要求是不合理性的……有这样一种要求，哲学家就名誉扫地了。

14 [132]

如果通过训练在一个长长的世代链条中积累了足够的高雅、勇敢、谨慎和克制，那么，这种已经获得的德性的本能力量也还会扩散到最具精神性的东西中——而且那个罕见的现象就会昭然，那就是理智的诚实性。理智的诚实性是十分罕见的：哲学家们身上就没有。

人们可以考量一个思想家的科学性，或者用道德讲法，就是一个思想家理智上的诚实性，他的已经成为本能的高雅、勇敢、谨慎和克制（后者还可以转化为最具精神性的东西）：人们可以让他来做道德说教……

那些最著名的哲学家们进而表明：他们的科学性只不过是一个被意识到的事情，一个开端，一种“善良意志”，一种艰辛——还有，就在他们的本能开始发言的瞬间，就在他们进行道德说教之际，他们的良知的风纪和高雅也就完蛋了

科学性，是单纯的驯化和外表呢，还是一种长期培育和道德训练的最终结果：

在第一种情形下，如果本能（例如宗教的本能或者义务概念的本能）发言时，科学性就立即起替代作用

在第二种情形下，科学性取代了这些本能，并且再也不允许这些本能，把它们当作不洁和诱惑来感受……

14 [133]

反达尔文

人的驯化：它可能有何种确定的价值吗？或者一般说来，一种驯化有某种确定的价值吗？——人们有理由否定后者。

达尔文学派诚然竭力说服我们作出相反的判断：它想要的是，驯化的作用可能变成深刻的、其实即变成基本的。我们姑且坚持旧观点：迄

今为止已经得到证明的，无非是驯化造成的一种十分肤浅的作用——抑或就是退化。而且，逃脱人工培育的一切东西几乎立即就又返回到其自然状态之中了。这个类型保持不变：人们不能“改变自然的本性”（*dénaturer la nature*）。

人们寄望于生存竞争，弱者之死，以及最强壮者和最有天赋者之生；因此，人们为生物虚构了一种不断增长的完美性。相反，我们则确信，在生存竞争中，偶然性既青睐弱者又青睐强者，狡计往往以优势来补充力量，物种的繁盛与毁灭的机会处于一种奇怪的联系中……

人们同时赋予自然选择以缓慢而无限的变形：人们愿意相信，任何优点都会遗传，并且在后继世代中越来越强烈地表现出来（而实际上遗传性是如此任意……）；人们观察到某些生物能顺利适应十分特殊的生活条件，并且宣称这种适应是通过环境的影响而达到的。然而，人们无论在哪里都找不到（根本就找不到）无意识选择的例证。最不相类的个体取得一致，极端的个体混迹于群众之中。一切都要力争维护自己的类型；那些生物具有一些外部标志，使自己免受某些危险，当它们处于毫无危险的生活环境中时，也没有失去这些外部标志……如果它们居住在它们的外壳不再能掩护它们的地方时，它们就决不能适应环境了。

人们以某种方式夸大了最优选择，致使这种优选论远远超出了我们自身种族的美之欲望！事实上，最美的往往与十分猥琐的配对，最高大的往往与最矮小的交配。我们几乎总是看到，雌雄动物利用每一次偶遇，根本就没有表现出挑剔的态度。

气候和食物造成的变异。但实际上是无关紧要的。

不存在任何过渡形式……

把各不相同的物种归结为一个物种。经验告诉我们，统一化注定会导致枯萎不育，某一个类型又会成为主宰。

人们主张生物不断进化。这种主张是毫无根基的。任何类型都有自己的界限：越过这个界限，就没有任何进化了。止于界限，是绝对有规则和秩序的。

据说原始生物是现代生物的祖先。但只要看一看第三纪的动物界与植物界，我们就只可能联想到一片依然未经探究的土地，那里出现的是别处不存在的、彼此类似的类型以及别处也存在的类型。

我的结论

我的总观点：——定理一：人类作为物种并不处于进步中。较高

级的类型也许是能达到的，但它们维持不了自己。这个物种的水平并没有得到提升。

定理二：与其他无论何种动物相比较，人类作为物种并没有表现出任何进步。整个动物界和植物界并不是由低向高进化的……相反地，一切皆同时发生，彼此重叠、混杂、对立。

最丰富和复杂的形式——因为“较高级的类型”一词并不表示更多的东西——更容易趋于毁灭：唯有最低级的形式能守住一种表面上的永恒性。前者是难以达到的，而且难以保持自己的地位：后者则具有一种丑态百出的自身繁殖力。——同样在人类身上，由于不断变化的得宠与失宠，较高级的类型，也即进化的幸运儿，也是最容易走向毁灭的。

较高级的类型遭受了所有种类的颓废：它们是极端的，因此本身几乎就是颓废者……美景亦逝，天才早夭，凯撒短命，这是*sui generis* [自成一体的、无以类比的]：此类东西并不遗传。这个类型则是遗传的；一个类型并不是什么极端的東西，并不是“幸运儿”……

个中原因并不在于自然的某种特殊的厄运和“恶的意志”，而直接就在于“较高级的类型”这个概念：较高级的类型表现出一种无可比拟的巨大复杂性，——那是诸多协调因素的一大总和：因此，解体的可能性也极大。

“天才”是世上最高雅的机器，——所以也是最容易破碎的。

定理三：人类的驯化（“文化”）不可深化……凡在驯化深化处，它立即就成了退化（类型：基督徒）。“野蛮的”人（或用道德说法：恶人）是人类向自然的回归，——而且在某种意义上讲，——就是人类的复元，人类对“文化”的解脱……

14 [134]

作为颓废的哲学

为什么哲学家们是诽谤者？

哲学家们对于感官的险恶而盲目的仇视

感官决不欺骗！——

——据我所知，还从来没有一个哲学家恭敬地谈论过我们的鼻子。我们的鼻子却是此间存在的最灵敏的物理仪器：它甚至能察觉到连分光镜都无能为力的振动。

有多少俗人和庸人 处于在这种仇恨中啊！

民众总是把他们从中感觉到恶果的滥用视为对被滥用了的东西的反对：无论是在政治领域里还是在经济领域里，一切针对原则的反抗运动总是这样来论证的，其言下之意是要把一种滥用描述为原则所必需的和固有的。

这是一个悲惨 故事：人类在寻求一个使人类能够蔑视自己的原则，——人类虚构出一个世界， [38] 为的是能够诽谤和污辱这—个世界：事实上，他们每每求助于虚无，并且把虚无构造为“上帝”、“真理”，无论如何就是这种 存在（Sein） [39] 的法官和审判者……

如果人们想要有一个证据，说明人类原本野蛮的 需求即便在其驯服和“文明”阶段也还多么深刻而彻底地寻求满足：那么，人们就不妨来看看整个哲学发展史的“主题”。一种现实的报复，一种对人类赖以生活的估价的恶毒毁灭，一种不满足的 灵魂，后者把驯服状态视为折磨，并且对病态地挣脱束缚自己的全部枷锁深感快意。

哲学史就是一种隐秘的怒气，怒火指向生命之前提，指向生命的价值感，指向对生命的袒护。哲学家们从来不曾迟疑，坚决地肯定—个世界， [40] 预设的前提是：它与这—个世界相冲突，它提供诋毁这—个世界的把柄。那是迄今为止最大的诽谤学派：而且它一直十分令人赞叹，以至于到如今，我们的表现为生命之代言人的科学，也还采纳了这种诋毁的基本立场，并且把这—个世界当作虚假的东西，把此世的因果链条当作单纯现象性的东西来加以操纵。在此到底在仇恨什么 呢？……

我担心，道德始终是哲学家们的女妖，它总是捉弄哲学家们，使他们在任何时候都不得不成为诽谤者……哲学家们相信道德的“真理”，他们在此发现了最高的价值，——他们对此在生命理解得越多，就越是要否定此在生命，除此之外他们还剩下什么呢？……因为这种此在生命是非道德的……而且这种生命就基于非道德的前提：所有道德都否定 生命——

——让我们来废除真实的世界：而为了能够做到这一点，我们就必须废除迄今为止的最高价值，即道德……

我们只消证明连道德本身也是非道德的，正是在此意义上，非道德性直到现在一直是受到谴责的。如果我们已经以此方式粉碎了以往价值的专制暴政，如果我们已经废除了“真实的世界”，那么，一种新的价值秩序 必将会自动到来。

请注意！请注意！虚假的世界与捏造的世界是对立面：后者一直都被叫做“真实的世界”、“真理”、“上帝”。我们要废除的正是这个捏造的

世界。

14 [135]

我的构想的逻辑：

1.作为最高价值的道德（贯穿哲学——也包括怀疑论者哲学——所有阶段的主宰）：结论：这个世界毫无用处，它不是“真实的世界”

2.在此规定最高价值的是什么？究竟什么是道德？

颓废本能，正是耗尽精力者和被剥夺继承权者以这种方式进行报复

历史证据：哲学家始终是颓废者……效力于虚无主义的宗教。

3.作为权力意志而出现的颓废本能。

证据：整个道德史上手段的绝对非道德性。

II.我们在整个运（动）中只认识权力意志的一个特殊情形。

14 [136]

权力意志。

重估一切价值的尝试。

第一章

对以往价值的批判。

第二章

新的价值原则。

“权力意志”的形态学

第三章

我们现代世界的价值问题：

依据新的价值原则

第四章

伟大的战争。

14 [137]

第一章

以往何种价值占上风。

1．在哲学的所有阶段（甚至在怀疑论者那里），道德都是最高价值

结论：这个世界毫无用处，必定存在着一个“真实的世界”

2．在这里，什么真正规定了最高价值？根本上道德是什么？颓废之本能，正是那些精疲力竭者和失去继承权的人们以此方式进行报复，意欲做主人

历史学的证明：哲学家皆为颓废者，始终效力于虚无主义的宗教。

3．颓废之本能，它作为权力意志而出现。对其手段系统的展示：手段的绝对非道德性。

总观点：以往最高价值乃是权力意志的一个特例；道德本身乃是非道德的一个特例。

第二章

为什么敌对的价值总是处于劣势。

1．这究竟是如何可能的？问题：为什么往往是生命失败，生理上发育良好者往往处于劣势？为什么不曾有一种肯定的哲学，一种肯定的宗教？.....

此类运动的历史迹象：

异教。狄奥尼索斯反对“被钉十字架的耶稣”

文艺复兴。艺术——

2．强者与弱者：健康者与患病者；例外与常轨。谁更强大，这是毫无疑问的——

历史的综观。人因此是生命史上的一个例外吗？——对达尔文主义的异议。为了保持高位，弱者的手段是本能，它已经成了“人性”，是“机制”.....

3．在我们的政治本能中，在我们的社会价值判断中，在我们的艺术中，在我们的科学中，都有这种统治地位的证据。

我们已经看到了两种权力意志的斗争；在特殊情形下，我们拥有一条原则，赋予以往处于劣势的权力意志以一种合法性，而赋予以往胜利

的权力意志以非法性：我们已经把“真实的世界”认作一个“虚构的世界”，把道德认作一种非道德性形式。我们没有说：“强者非法”……

第三章

一切价值的原因是什么，各种价值的差异是什么

1. 虚无主义价值占据上风

2. 反运动总是失败，——即刻蜕化……

3. 以往的反运动只以半拉子的和蜕化的形式为人所知。

反运动类型的净化 和重建。

体系的准确表达：

心理学

历史学

艺术

政治

14 [138]

3. 对以往劣势价值的净化

我们已经理解，什么 规定了以往最高价值

以及为什么 它主宰了敌对的评价

：它是更强大的 ……

现在让我们来净化敌对的评价，使后者摆脱感染和半拉子，摆脱那种蜕化过程——正是在其中，敌对的评价为我们所有人所熟知。

关于敌对评价的非自然化 和自然本性之重建 的理论：摆脱伪善

认识论，求真理的意志

心理学理论

宗教的起源

艺术的起源

关于支配性构成物的理论

关于生命的理论

生命与自然

反运动 的历史：

文艺复兴

革命

科学的解放

14 [139]

腐败而混乱的价值状态吻合于现代人的心理状态：现代性 理论

14 [140]

衰落之本能 主宰了上升之本能

求虚无的意志 主宰了求生命的意志

——这是真的吗？难道不是在弱者和平庸之辈的这种胜利中，也许有生命、物种的一种更大保证吗？

——也许这只是生命总体运动的一个手段，一种减速？一种防止更恶劣事件发生的正当防卫？

——假如强者们成了一切的主宰，也成了价值评估的主宰，那么我们会得出这个结论吗？就像他们对疾病、痛苦、牺牲所思考的那样？结果就是弱者们的自我轻蔑；弱者会力求消失，消灭自己.....而这难道不是值得想望的么？.....

——难道我们根本上不是想要一个世界，在那里没有弱者的影响，弱者的精巧、顾忌、教养、顺从？.....

14 [141]

科学

哲学家们对科学的斗争

这是非同寻常的。我们从希腊哲学的开端起就看到一种反对科学的斗争，所用手段是一种认识论或者说怀疑论。目的何在呢？始终是为了道德

对物理学家和医生的仇恨

苏格拉底、亚里斯提卜 [41]、麦加拉学派 [42]、犬儒学派、伊壁鸠鲁、皮浪——为了道德 而发起对认识的总攻击.....

也有对辩证法的仇恨.....

问题依然：他们接近于诡辩法，是为了摆脱科学

另一方面，所有物理学家都被牢牢地套上了枷锁，要把真理、真实存在的模式纳入他们的基础之中：例如原子、四元素（对存在者的配置，旨在说明多样性和变化——）

主张要蔑视功利的客观性：回到实践功利上，回到一切认识的个人效用上。

反对科学的斗争针对的是：

- 1) 科学的激情（客观性），
- 2) 科学的手段（即反对科学的效用
- 3) 科学的结果（视之为幼稚的

后来教会 方面以宗教虔信的名义重新发起的斗争是同一场斗争：

：教会继承了全部古代的斗争工具。

认识论在此起着与在康德那里、在印度人那里一样的作用.....

人们不愿为此操心，因为人们要留一手，走自己的“路”

他们究竟要反对什么？反对约束力，反对合法性，反对那种要人们为共同目标而奋斗的强制性——

：我相信，人们会称之为自由

其中传达出颓废：团结本能蜕化了，以至于团结被当作专制暴行：

：他们不想要权威

不想要团结

不想要行列编排和慢速运动

他们仇恨循序渐进，讨厌科学的速度；他们仇恨不思进取，讨厌慢条斯理，对学者的个人冷漠表示愤懑——

14 [142]

理论与实践

这是一个后果严重的区分，就仿佛存在着一种特有的认识欲望，它不顾及利弊问题，盲目地追求真理；然后脱离真理，投身于整个实践 功利的世界……

与之相反，我则试图表明：在所有这些纯粹 理论家背后活动着那些本能，他们如何统统宿命地在他们的本能的驱使下去追逐某物，对他们来说是“真理”的某物——对他们来说，而且仅仅 对他们来说。体系之争，包括认识论上的疑虑，乃是一些完全确定的本能（活力、衰落、等级、种族等形式）的斗争。

所谓认识欲望 必须回溯到一种占有和征服欲望：循着这种欲望，感觉、记忆和本能等等才发展起来了……

尽可能快速地缩减现象，经济学，习得的认识宝藏的积聚（亦即已占有的和手头作成的世界的积聚

因此，道德是一门多么古怪的科学，因为道德具有最高程度的实践性：以至于纯粹的认识立场、科学的诚实，一旦道德要求它们来回答问题时，就立即被抛弃了。

道德说：我需要几个答案，——理由、论据。疑虑可能会相继出现，或者也可能并不——

“应当如何行动呢？”

如果人们想一想，人与一种完全发育的类型相关，而这个类型已经“行动”了无数个世纪，一切都成了本能、合目的性、自发性、宿命，那么，这个道德问题的紧迫性 甚至就会使人觉得是完全滑稽可笑的了。

“应当如何行动呢？”——道德始终是一种误解：事实上有一个种类，它身上拥有这样那样行动的天命，它想自我辩护，其方式就是想 把自己的准则宣布 为普遍准则……

“应当如何行动呢？”这不是原因，而是一个结果。道德相随而来，理想最后到来。

另一方面，道德疑虑的出现——换言之，人们的行动所依据的价值意识——显露出某种病态；强大的时代和民族并不反思自己的行动权利和原则，并不反思本能和理性——

这种意识 乃是一个标志，标明真正的道德性，即行动的本能确信破灭了……

道德家们在每次创造一个新的意识世界 时，都是一种损害、衰退、紊乱的标志——

深度本能性的人 具有一种对义务的逻辑化的畏惧：在他们中间，人们可以找到辩证法和一般可认识性的皮浪主义敌人……一种德性通过“翻转”（um）而被驳倒……

论题：道德家的出现乃是道德没落时代的现象

论题：道德家是道德本能的解除者，尽管他自以为是这种本能的重建者

论题：事实上引导道德家的并不是道德本能，而是颓废本能，后者被转渡到道德公式中：道德家认为，本能变得不可靠，乃是一种腐败，事实上——

论题：颓废本能 意欲通过道德家来主宰强大种族和时代的本能道德。这些颓废本能是：

1) 弱者和倒霉蛋的本能

2) 特立独行者、独居者、被剔除者、各种abortus [早产儿] 的本能

3) 习惯受苦者的本能，他们需要对自己的状态作出一种高尚的解释，因此难以成为生理学家

作为颓废的道德

14 [143]

一位哲学家如果是“不切实际的”，那他就是聪明的：他唤起人们对他在与思想打交道时的真诚、纯朴、无辜，——在他这里，所谓“不切实际的”意思就是“客观的”。当叔本华有一次穿着扣错了纽扣的马甲照相时，他便是聪明的：他的说法是：“我不属于这个世界：整整齐齐的缝

线和纽扣，这种习惯对一位哲学家有何干啊！……在这方面，我是太客观了！……”

这不足以证明人们是不切实际的：大多数哲学家因此相信已经做得够多了，足以把理性的客观性和纯粹性提升到无可非议的地步。

1. 所谓所有哲学家的纯粹认识欲望，是受他们的道德“真理”指挥的，——只是表面上独立的……

2. “应当这样行动”，此类“道德真理”乃是一种变得疲惫不堪的本能的单纯意识形式：“在我们这里就是如此这般行动的”。“理想”应当重建、强化一种本能：它迎合人们，在人们仅只是自动机械的地方显得乖乖的。

14 [144]

在存在某种组织化的统一性的地方，人们总是把精神设定为这种协调的原因——这是没有理由的。为什么关于一个复合事实的理念应当成为这个事实的条件之一呢？抑或，为什么关于复合事实的观念必定优先于这个事实呢？——

我们要小心，防止用精神来说明合目的性——我们没有任何理由把组织化和系统化的特性归于精神。

神经系统有一个广大得多的领域：意识世界是添加上去的。在协调和系统化的总体过程中，它不起任何作用。

从心理现象和生理现象中弄出两副面孔，对同一个实体的两种揭示，没有比这种做法更错误的了。借此人们没有说明什么，因为如果人们想有所说明，则“实体”概念是毫无用场的。

意识，第二位的、几乎漠然无殊的、多余的意识，也许注定要消失，让位给一种完全的自发性——

如果我们仅仅观察内在现象，我们就可以与聋哑人相比较了。聋哑人根据嘴形变化猜出他们听不见的话语。我们则根据内感官的现象来推断可见的现象以及其他现象——倘若我们的观察手段足够，我们或许会感知到它们；而人们把它们称为神经流。

14 [145]

这是一个世界，对于这个世界，我们缺少全部更精细的器官，以至于我们仍旧把一个千变万化的复合体看作统一体，以至于我们在还看不见运动和变化的各个原因的地方臆造出一种因果性（思想、情感的相继

序列确实只是在意识中才变成可见的；说这种顺序与一个因果链条有着某种关系，这是完全靠不住的想法，因为意识决不能为我们提供一个有关因果关系的例子）——

14 [146]

科学 反对哲学

巨大的失策：

1) 对意识的荒谬高估，从意识中弄出一种统一性，一个本质，“精神”、“心灵”，某种具有感受、思维、意愿作用的东西——

2) 精神作为原因，特别是在处处表现出合目的性、体系、协调的地方

3) 意识作为可达到的最高形式，作为至高的存在种类，作为“神”

4) 凡有作用处，都把意志记上一笔

5) “真实的世界”作为精神世界，作为通过意识事实可通达的世界

6) 凡有认识处，认识绝对地作为意识能力

结论：

第一种进步都在于意识的进步；每一种倒退都在于无意识。

人们通过辩证法接近实在性、“真实的存在”；人们通过本能、感官、机制而远离“真实的存在”……

使人融入精神，就意味着把人变成神：精神、意志、善——是一体的

一切好东西一定都来自精神性，一定是意识事实

向更好的东西 进步只可能是意识中的一种进步

无意识被视为欲望和感官的衰败——作为动物化……

反对苏格拉底、柏拉图和全部苏格拉底学派的斗争是从深刻的本能出发的，如果向人描述德性是可证明的和有根据的，那就不能使人变得更好了……

最后，有一个平常的事实：苦闷的本能迫使所有这些天生的辩证法

家，把他们的个人能力 美化为最高的品质，而把所有其他好东西都说成是受这种品质制约和决定的。这整个“哲学”的反科学 精神：它想要保持合法性。

14 [147]

科学斗争

智者们

智者们的无非就是实在论者：他们把一切通行的价值和做法都表述为价值等级，——他们拥有一切强壮心灵所具有的勇气，知道 自己的非道德性……

也许人们会以为，这些小小的希腊城邦，出于愤怒和嫉妒而喜欢相互吞并，是受友好而真诚的原则指导的？根据修昔底德在雅典使者与米洛斯人 [43] 就灭亡还是屈服进行谈判时对前者所讲的话，也许人们就会对他横加指责？

置身于这种可怕的张力中来谈论德性，这只有对那些十足的伪君子来说才是可能的——或者是那些回避实在的旁观者、隐居者、逃亡者和流亡者……所有这些人都是为了自己能够生活而进行否定的——

智者们的乃是希腊人：当苏格拉底和柏拉图袒护德性和正义时，他们就是犹太人 了，或者，我也不知道他们什么东西了——格罗特 为智者们的辩护的手法是错误的：他是想把智者们的抬高到正直之人和道德旗帜的高度——而智者们的荣耀则在于，并没有用大话和德性招摇撞骗……

14 [148]

巴门尼德说：“凡不存在的，就不能思考”——我们则处于另一端，说：“凡能够被思考的东西，必定是一种虚构。”思想抓不住实在，而只是抓住——

14 [149]

皮浪的信徒们也研究过犹太人，尤其是生活在埃及港的阿布德拉的赫卡泰奥斯 [44]，他写过关于埃及哲学的书。

14 [150]

“对实际生命来说，一种信仰是必要的”

14 [151]

作为颓废的道德

所谓道德改良领域里的普遍蒙蔽和欺骗。我们不相信一个人会变成另一个人，如果他本来就不是另一个人的话：这就是说，如果他并不是——像人们常见的那样——一种人格多样性，至少是人格征兆的多样性。在此情形下，人们就得以让另一个角色突现出来，把“旧人”推到后面……面貌变了，而本质不变……即便下面这一点也并非总是已经达到了的，即：人们会消除对某种行为的习惯，取消这种行为的最佳理由。凡〈基于〉*fatum* [命运] 和能力而成为罪犯者，就不会忘了什么，而总是会学些什么：而且一种长期的匮乏甚至会作为*tonicum* [力量滋补剂] 对其才能发挥作用……某人停止从事某些行动，这是一个单纯的*fatum brutum* [呆板事实]，对之可以有殊为不同的解说。诚然，对于社会来说，某人不再从事某些行动，这恰恰只是一种兴趣：为此目的，社会使他脱离了他能够从事某些行动的条件：这无论如何都要比那种不可能的做法更明智些，即要比试图打破自己如此这般存在的宿命的做法更为明智。

教会——它所做的无非是在这方面替代和继承古代哲学——，从另一种价值尺度出发，并且想要拯救“灵魂”，拯救灵魂的“福乐”，它一方面相信惩罚的赎罪力量，另一方面又相信宽恕的磨灭力量：两者都是宗教偏见的欺骗——惩罚并不能赎罪，宽恕也不能磨灭什么，覆水难收。某人遗忘了某事，这一点绝没有表明某事不再存在……一种行为会在人之内或人之外得出自己的结果，至于这种行为是否被视为受到了惩罚的、“赎罪了的”、“被宽恕了的”或者“被磨灭了的”，那是无关紧要的，至于教会是否在此期间把自己的案犯封为圣徒，那也是无关紧要的。教会信仰不存在之物，相信“灵魂”；教会相信不存在的作用，相信神性的作用；教会相信不存在的状态，相信罪恶、拯救、灵魂的福乐；教会往往停留在表面，停留在它给予任意解释的那些符号、表情、言辞、象征上：它具有有一种心理伪造的彻底手法。

14 [152]

作为认识的权力意志

不是“认识”，而是图式化（*schematisiren*）——强加给混沌以如此之多的规律性和形式，以满足我们的实践需要

在理性、逻辑、范畴的构成中，需要曾起过决定性的作用：不是“认识”的需要，而是归结和概括的需要，图式化的需要，目的是为了达到理解和计算……

理性的发展就是为了达到相似、相同之物的调整和构造——这同一个过程是每一种感官印象都要经历的！

在这里运作的并不是一个先在的“理念”，而是有用性，也就是说，只有当我们大致地和同等地看待事物时，它们对我们来说才变成可计算的和方便可用的……

理性中的目的性 是结果，而不是原因：在一切其他理性种类（不断出现此类理性种类的苗头）那里，生命将归于失败，——生命变得漫无头绪——太不一样了——

唯在范畴对我们的生命起限制作用这个意义上，它们才是“真理”：就像欧几里得空间是这样一种有条件的“真理”。（就本身来说，因为没有人坚持“恰好人存在”这样一事情的必然性，所以与欧几里得空间毫无二致，理性也就成了特定动物种类的一种单纯的特异反应性，众多此类性质中的一种……）

这里可不能矛盾——这样一种主观强制性乃是一种生物学的强制性。因为，就我们能做的推论来说，这种功用性本能隐藏在我们体内，我们差不多就是 这种本能……但要是从中得出一个证据，说我们因此就有了一种“自在的真理”，那是何种幼稚啊！……

所谓不能矛盾，这证明了一种无能，而没有证明一种“真理”。

* *

*

人们千万不能在错误的地方寻找现象主义：没有比这个内在的世界更具现象性质的了，（或者更清晰地讲）没有比我们用著名的“内感官”观察到的这个内在世界更大的欺骗了。

我们相信了意志即原因，以至于我们竟根据我们的个人经验把一个原因置入事件之中了（亦即把意图当作事件的原因了——）

我们相信，在我们心中接踵而至的想法处于某种因果关系链条中：离奇的逻辑学家事实上谈论的是在现实中决不会出现纯粹情形；他已经习惯于这样一个先入之见：想法是引发 想法的原因——他称之为思想……

我们相信——即便我们的生理学家也相信——，快乐和痛苦是反应的原因，快乐和痛苦的意义就在于诱发反应。千百年以来，人们一直都把得到快乐和避免不快确立为一切行动的动机。稍事思索，我们就会承认：倘若没有此类“快乐和痛苦”的状态，那么，一切就都会这样运行下

去，都遵循同一个因果链条；而主张快乐和痛苦是引发某物的原因，这简直是自欺。——它们是带有完全不同的目的性的伴随现象，其目的性完全不在于招致反应；它们是已经开始进行的反应过程范围内的结果。

总而言之，一切被意识到的东西都是现象，都是结局——不是引发什么东西的原因；意识中的一切相继序列完全是以原子论方式进行的。而且我们也尝试用相反的观点来理解世界——仿佛除了思想、情感和意志，就没有什么东西起作用，没有什么东西是实在的了……

14 [153]

科学

第一章

“真实世界”的起源

哲学迷误的依据在于，人们没有把逻辑和理性范畴视为手段，而是为了把世界布置得合乎功利性之目的（也就是“在原则上”，把世界布置为合乎一种功利的伪造），人们以为在逻辑和理性范畴中有了真理或者实在性的标准。实际上，“真理的标准”只不过是这样一个原则性伪造系统的生物学上的功利性：而且，由于一种动物知道没有比自我保存更重要的事情了，所以，人们实际上就可以在此谈论“真理”了。过去的幼稚性只在于，把人类中心主义的特质当作事物的尺度，当作衡量“实在”与“非实在”的准绳：质言之，就是把某种限制性条件绝对化了。看哪，现在世界就一下子分裂为一个真实的世界与一个“虚假的”世界：而且，恰恰是人已经在其中构造了理性、得以在其中居住和安排自己的这个世界，恰恰是这同一个世界，对人而言被诋毁了。哲学家们的疯狂洞察力没有把形式用作理解和计算世界的把柄，而是发现在这些范畴中已经包含了关于那个世界的概念，而人们生活于其中的世界并不符合于这个概念……手段被误解为价值尺度，甚至被误解为对那种意图的判决……

这种意图就是以某种有用的方式进行自欺：达到这种意图的手段，即发明一些公式和符号，使得人们能借助于它们把混乱的杂多还原为一种合目的的和方便可用的模式。

可是多么不幸啊！如今人们来玩弄一种道德范畴了：无人愿意自欺，无人可以欺骗，——因此，只有一种求真理的意志。什么是“真理”呢？

矛盾律给出了一个模式：人们力求通达的真实世界是不能自相矛盾的，是不能变换的，是不能生成的，也是无始无终的。

此乃迄今犯下的最大谬误，世上真正灾难性的谬误：人们相信在理性形式中含有实在性的标准，而人们拥有此种理性形式，目的乃在于主宰实在性，以某种聪明方式误解 实在性.....

看哪！现在世界变成虚伪的了，而且恰恰是因为那些构成其实在性的特性之故，也即变换、生成、杂多、对立、矛盾、战争

于是，整个厄运出现了：

1) 人们如何才能摆脱虚伪的、纯然虚假的世界呢？（——那曾是现实的、唯一的世界

2) 人们本身如何才能尽量成为虚假世界之特征的对立面？（关于完美生物的概念，也即关于一切实在生物的对立面的概念，更清晰地讲，即是关于生命之矛盾面 的概念.....

3) 价值的整个方向乃以对生命的诋毁 为目标

4) 人们把理想之教条主义与一般认识混淆起来了：以至于反对派现在也总是断然拒绝科学

——通向科学的道路就这样受到了双重 封锁：一是受到对真实世界的信仰的封锁，二是受到这种信仰的敌人的封锁。

自然科学、生理学1) 因其客体而受谴责2) 丧失了自身的清白无辜.....

在万物完全互相联结和制约的现实世界中，对无论何种东西的谴责和忽视 都意味着对万物的忽视和谴责。

“这不应该存在”、“这本不应该存在”之类的说法乃是一种玩笑（*farce*）.....倘若人们想要取缔在无论何种意义上都有害的、破坏性的东西，那么，只要人们设想出结果，也就毁掉了生命之源泉。生理学其实更好地 说明了这一点！

14 [154]

作为颓废的道德

我们看到，道德 如何

a) 毒化了 整个世界理解

b) 断绝了通向认识、科学 的道路

c) 解除和损害了一切真正的本能（通过教人把它们的根源感受为非道德的

我们看到有一个可怕的颓废工具在我们面前运转，它保持着最神圣的名字和神情

14 [155]

颓 〈 废 〉

作为颓废的宗教

反对懊悔及其纯粹心理学的 治疗

（我建议用米切尔疗法 治疗内疚 ——）

无力应付某种体验，这已经是颓废的征兆。这种把旧伤疤重新撕开来的做法，在自我轻蔑和悔恨中翻来覆去的做法，更多地是一种疾病，从中再也不可能形成“灵魂得救”，而永远只能产生同一种疾病的新形式……

基督徒身上这样一种“拯救状态”只是同一种病态的单纯变换而已，——用某种公式来解释癫痫症危机，这种公式并不是由科学给出的，而是由宗教妄想给予的。

当人们生病时，人们就以一种病态的方式成为善的……现在，我们把基督教借以工作的极大部分心理装置视为歇斯底里和癫痫症的形式。

必须把这一整套灵魂恢复实践置回到一个生理学的基础上：“内疚”本身就是康复的一个障碍，——人们必须力求通过新的行为、并且尽可能快速地通过自我折磨（Selbsttortur）的长年重病来抵偿一切……

人们应当把教会和教派的纯粹心理的手法当作危害健康的，使之声名狼藉……

人们不能通过祈祷，以及祛除恶魔的方法来治疗一种疾病：受此类影响而产生的“安宁”状态，远不是要在生理学意义上唤起信赖感……

如果人们取笑自己的严肃和勤奋（借助于后者，我们生命的某一个细部如此这般地使我们着魔），如果人们受良心谴责时感受到某种东西，犹如狗咬石头时的情形，——如果人们对自己的懊悔感到羞愧，那么人们就是健康的，——

迄今为止纯粹心理学的和宗教的实践都仅仅以一种对征兆的改变为

目标：当一个人在十字架面前卑躬屈膝，并且起誓要做一个善人时，这种实践就把他视为恢复好了的……可是，一个罪犯以某种阴郁的严肃态度抓住自己的命运，而且之后并不诋毁自己的行为，那他就更具有灵魂的健康……与陀（思妥耶夫斯基）一起在教养所里生活过的罪犯统统是百折不挠的人物，——难道他们的价值不比一个“病态沮丧的”基督徒高出百倍吗？

14 [156]

权力意志

重估一切价值的尝试。

第一章：

真实的世界与虚假的世界

第二章：

这样一种失策是如何可能的？生命的误解意愿意味着什么？

哲学家批判，作为颓废类型。

第三章。

道德作为颓废之表达。

对利他主义、同情、基督教、非感性化的批判

第四章。

难道就没有一种对立立场的发端吗？

1. 宗教中的异教

2. “艺术”

3. 国家

针对它的战争：什么东西总是密谋 与它作对……

第五章。

对当代的批判：当代归属何方？

它的虚无主义标志

它的肯定类型：人们必须理解这个惊人的事实，即存在着一种科学的良知……

第六章。

权力意志，作为生命

第七章。

完全绝对的立场，例如幸福！！例如巨大的享受和最后胜利的历史，完全清晰的肯定和否定……解除不确定性！

14 [157]

作为颓废的宗教

颓废

“感官”、“激情”

对感官的恐惧，对欲望的恐惧，对激情的恐惧，如果这种恐惧到了阻止恐惧对象的地步，那就已然是虚弱的征兆了：极端的手段总是标志着不正常的状态。这里缺失的或者说破碎了的东西，乃是阻碍冲动的力量：如果人们具有不得让步、也即必须反应的本能，那么，好的做法就是回避机会（“诱惑”）。

一种“感官刺激”之成为诱惑，唯因为它涉及这样一些人物，他们的系统过于轻易灵活而可确定：而在相反的情形下，当系统十分滞重而僵硬时，就必须有强烈的刺激才能发挥出作用……

对于我们来说，放纵只不过是一种对无权放纵的人的抗辩；而且，由于那些强壮程度不足以使激情为己所用的人们，几乎所有的激情都落了个坏名声——

人们必须懂得，凡可以对疾病提出的反对理由也可能对激情提出来：尽管如此——我们不能没有疾病，更少不了激情……

我们需要异常之物，通过此类大病，我们赋予生命一种巨大的休克（choc）……

* * *

具体说来必须区分：

1) 支配性的激情，它甚至能导致至高的健康形式：在这里，内部系统的协调及其在某个职位上的运作达到了最佳状态——而这差不多就是健康的定义了！

2) 各种激情的相互对立，“同一胸怀的心灵”的二元、三元和多元性：极不健康，内在的毁灭，具有消解作用，透露出某种内在的分裂和无序，并且不断增强——：除非其中有一种激情最后成了主宰。健康的

3) 并存，而不是 相互对立或相互支持：经常是周期性的，而且一旦发现了某种秩序，也就是健康的了……最有趣味的人即属此列，变化多端的变色龙；它们不会自相矛盾，它们是幸福的和安全的，但它们没有任何进化，——它们的各种状态是并存的，尽管有七重不同的变化。它们只是变换着，并不生成……

14 [158]

作为颓废 的宗教

作为暴君 的“善人”

人类总是一再重复同一种错误：人类把一种求生手段弄成了一种生命尺度

：人类并不是在生命本身的最高提高中、在增长和衰竭问题中寻找尺度，而是利用某种完全确定的生命的手段 去排除所有其他生命形式，简言之，就是利用这种手段去指责和淘汰生命

：也就是说，人最终为手段本身之故热爱手段，并且遗忘了 手段之为手段：结果，手段现在就作为目标进入人的意识之中，作为目的的标准……

：也就是说，某个特定的人的种类 把自己的生存条件当作要法定承担起来的条件来对待，当作“真理”、“善”、“完美”：这种人会施暴……

：这就是信仰的形式、本能的形式，即一种人看不到自己这个种类的局限性，他们与其他种类相比较而言的相对性：

：至少，看起来有一种人（民族、种族）要完蛋了，如果这种人变得宽容，承认平等权利，并且不再想着要做主人——

14 [159]

作为颓废的宗教

信仰批判

信念与谎言。

1. “在一种谎言与一种信念之间存在着一种对立”：没有更大的对立了……

2. 但人们有理由说，信念乃是比谎言更为危险的真理之敌人（《人性的，太人性的》）

3. 也许连前面讲的信念也不得不被列为真理的敌人？而且是最危险的真理之敌人？

每一个信念都有自己的历史，自己的预备形式，自己的试验性和失策：既然它长久地不是、而且更长久地几乎不是信念了，它就将成为信念……

在这些信念的胚胎状态中间，不也可能有谎言吗？……

信念往往需要一种人物转换（——唯在儿辈身上才成就在父辈身上尚属倾向的信念——）

什么使得一个说谎者把一种谬误当作真理贩卖给我们呢？是他的“实践理性”（——用通俗的讲法，就是他的优越性）

什么使得人们在不同的可能性之间作出决定呢？是他的实践理性，他的优越性……

什么使得人们在不同假设之间作出这样那样的选择呢？是这种优越性。

在一个深信不疑者与一个受骗者之间还有何种分别呢？如果他完全受骗了，那就没有任何分别。

什么决定了所有哲学家把他们的信念视为真理呢？是他们的优越性，他们的“实践理性”

虚构、功利性、猜测、可能性、确信、信念——内在激情的一种历史，在此内在激情的开端处是谎言、谎言的上帝……

“我要把某物视为真实的”：这是真理的本能呢，抑或并非恰恰是另一种本能，后者极少严肃对待真理、但却知道那种由信仰带来的优越性？……

假如人们在自我欺骗方面具有某种优越性，那么，自我欺骗的激情与信念的激情之区别何在呢？……

难道在信仰中（正如基督教对〈它〉的理解那样），聪明或者真理获得了统治地位？力量的证明（亦即一种信仰带来的优越性），或者那个——

还有，殉道者所做的，是真理的本能吗，抑或并非反过来，是一种内在组织的空缺，这样一种本能的缺失？我们把殉道者视为一个低等种类：证明一种信念，是毫无意义的；不如说，需要证明的是人们何以有权利如此这般地坚信不疑……信念是一种抗辩，一种疑问，一种挑战（défi），人们必须证明人们不光是坚信不疑的——人们不光是傻瓜……

十字架上的死并不能证明什么真理，而只能证明一种信念，只能证明一种特异反应性（——十分通俗的谬误：拥有对自身信念的勇气——？却是拥有攻击自身信念的勇气！！！

14 [160]

作为颓废的宗教——信念

对殉道的批判

今天我们或许会为了某些事情而死，而并不对这种牺牲采取十分郑重的态度，我们远非拿此类事情搞盲目崇拜的勾当，只是因为它们对人提出了要求……例如，著名的“祖国”，就是现在的欧洲要为之付出特别昂贵的代价的概念：还更为著名的“科学”，正如我所假定的，在某个时候甚至可能会比“祖国”概念的代价还更昂贵

一种死，为了一个——

为了维护权利，就必需拥有权利吗？恰恰相反！而且撇开这一点不谈，这也是过分的苛求。人们不必要求太多的荣耀……但所有这些伟大的智者们都都是谦逊的：——他们只是维护权利而已……

你们以为一件东西是由于你们为之付出的生命代价而变得光荣的吗？……一种变得光荣的谬误乃是一种更多地拥有诱骗技巧的谬误！你们以为我们会希望你们鼓足勇气为你们的“真理”而殉道吗？……恰恰这是世界史上所有迫害者的愚蠢：他们强迫他们的敌人去做英雄……他们把所有的愚蠢变成了人类的偶像……在今天，女人依然跪在一种学说面前，这种学说的导师死于十字架上……十字架是一个证据吗？

如今，对我们来说，某种信仰的程度足以充当对信仰内容的抗辩，更是可以充当对于信仰者的精神健康的疑问：“坚如磐石的信念”几乎始终属于疯人院。

14 [161]

我根本就看不出来，一个人若是耽误了及时上一座好学校，他如何

能弥补之。这种人不晓得自己；他一生都没有学会走路；每一步都露出松弛的肌肉。有时候，生活是那么的慈悲，要人补上这严厉的学校：也许是多年的不愈重病，会挑战极端的意志力和自我满足；或者，是一种突如其来的困境，甚至于对女人和儿童亦然，它会强求一种活动，为松弛乏力的纤维组织重新注入能量，为求生意志赢回坚韧性……无论如何，最值得想望的事情还是一种及时的严厉纪律，也就是在那个令人自豪的年龄阶段就要求自己有大量见识。因为这一点把好的严厉学校与任何其他学校区分开来：要求多多；严格要求；甚至把良好、优秀当作合格来要求；极少表扬，缺乏宽大；指责尖锐，实事求是，全然不顾才能和出身。在任何方面看，这样一所学校都是必需的：这适合于最肉身的，也适合于最精神的：想要在此作一区分，那会是灾难性的！同样的纪律使军人和学者们变得能干：而且细细看来，没有一个能干的学者身上不具有一个能干的军人的本能……服从严格的秩序，但任何时候都能走在前面；宁愿冒险而不要舒适；并不斤斤计较于允许的和不允许的；仇视褊狭、狡诈、阿谀奉承之辈甚于仇视恶人……

——人们在一所严厉的学校能学到什么呢？服从与命令，——

14 [162]

哲学家

皮浪，最和善和最有耐力的人，他向来生活在希腊人中间，一个佛教徒（虽然是希腊的），本身即一个佛陀，他唯一一次被迫失去了控制，那是因为谁呢？——是因为与他一起生活的姐姐：她是一位助产婆。从此以后，哲学家们多半害怕姐姐——姐姐啊！姐姐！这听起来是多么可怕啊！——还有，就是害怕助产婆！……（独身禁欲的起源）

14 [163]

（关于章节：作为颓废的宗教）

宗教道德

情绪，大渴望，权力、爱、复仇、占有的激情——：道德家们想要消除、摆脱这些东西，想要使心灵“涤除”这些东西

个中逻辑乃是：此等渴望往往会造成祸害，——因此，它们是恶的、卑鄙的。人必须摆脱此等渴望：要不然他就不可能成为一个善人……

同样的逻辑就是：“若是你一只手或一只脚叫你跌倒，那就砍下来丢掉”。在特殊情形下，比如那个危险的“单纯村姑”的情形，基督教的创建

者劝其门徒去实践的情形，在性错乱的情况下，那可就不仅仅是丢掉某个肢体了，而是人（类）的性格被阉割掉了……而且同样的情形也适合于道德家的疯狂，后者并不是要驯服，而是要求摘除激情。他们的推论始终是：唯被阉割之人才是善人。

伟大的力量源泉，心灵那股往往那么危险而动人心魄地喷涌的山涧激流，它并没有使用和节约自己的权力，而是要使这种极其短视而腐败的思维方式亦即道德的思维方式枯竭

14 [164]

基督教的道德庸医

同情与蔑视相随而来，快速交递，而我有时感到愤怒，犹如目睹一种可耻的罪行。在这里，谬误被弄成义务了——成了德性——错误的做法成了技巧，毁灭者的本能被系统化，成了“拯救”；在这里，每次手术都成为一种伤害，甚至就是一种对器官的切除，而器官的能量乃是任何康复的前提。而且在最佳情形下，都算不上治疗，而只不过是把病痛的一系列征兆换成另一系列征兆……而且这样一种危险的胡闹，亵渎和阉割生命的系统竟被视为神圣的、不可侵犯的；为这个系统效力，成为这种疗法的工具，成为教士，就能突显出来，变得令人崇敬，甚至变得神圣而不可侵犯。唯有神性才能成为这样一种至高疗法的发动者：唯作为启示，拯救才可理解，作为恩赐行为，作为造物主给予的最受之有愧的礼物。

第一定理：心灵的健康被视为疾病，可疑的……

第二定理：一种强壮而兴旺的生命的的前提，即强烈的欲望和激情，被视为对强壮而兴旺的生命的抗辩

第三定理：一切威胁到人的东西，一切能够主宰人并且使（之）毁灭的东西，都是恶的、卑鄙的，——必须从其灵魂深处连根拔除。

第四定理：对己对人没有危险，虚弱，因恭顺和谦逊而跪倒在地，并且意识到自己的虚弱，这种人乃是“罪人”——此乃最可想望的类型，人们做几次心灵外科手术也就能把它制造出来……

14 [165]

勇气。

—

我要区分对于人物的勇气、对于事物的勇气以及对于文字的勇气。

举例说来，后者就是大卫·施特劳斯的勇气。我还要区分有证人的勇气与无证人的勇气：一个基督徒的勇气，一般讲来即一个信神者的勇气，是决不可能成为无证人的勇气的——只是因为这样，这种勇气已经降级了。最后我要区分基于性格的勇气与由于害怕恐惧心理的勇气：后一种类型的个案就是道德的勇气。还要加上出于绝望的勇气。

瓦格纳作为诱惑者。

二

瓦格纳曾有过这种勇气。从根本上讲，他在音乐方面的处境是绝望的。他缺乏成就好音乐家的两大要素：天资与教养，[45] 音乐方面的先天素质与音乐方面的培育和训练。不过瓦格纳是有勇气的：他从这种缺陷中创造出一个原则，——他发明了一种音乐。正如他所杜撰的那样，即所谓“戏剧音乐”，是他能够做的音乐……瓦格纳的局限就是这种音乐的概念。

而且，人们误解了他——人们真的误解了他吗？……现代艺术家中有六分之五是他这样的。瓦格纳是他们的救星：此外，六分之五还是“最小的数字”。每当天资无情地显示出来，另一方面，教养依然是一种偶然、一种试验、一种半吊子工作，艺术家就带着本能——我都说什么啊？——满腔热情地求助于瓦格纳了：就像这位诗人所说的，“一边他在拉他，一边他沉了下去”。

二 [46]

瓦格纳的成就乃是一位伟大的诱惑者。我们来假定一下，这位诱惑者学会了讲话，他以一位聪明的朋友和良心顾问的形象，与那些在自我深处承担着某种小小厄运的年轻音乐家们打成一片——而且，我们已经听到他在讲话，亲切地，虚伪地，带着一种对所有“小小厄运”的天使般的宽容……

14 [166]

一个比喻的动机。一个马车夫。雪景。这个马车夫带着一种最轻蔑的犬儒表情把尿撒在自己的马上。这匹可怜的备受折磨的马为此东张西望着——感激啊，十分感激……

14 [167]

瓦格纳作为问题。

戏子瓦格纳。

这就是已变得通俗的东西

瓦格纳作为榜样。

瓦格纳作为诱骗。

音乐作为表情（Mimik）。每一种想法——

14 [168]

真实世界与虚假世界

第一章方案

A

以此概念为出发点的诱惑 盖有三种：

一个未知的世界：——我们是冒险家，好新惊奇，——已知之物似乎使我们厌倦了（——这个概念的危险就在于：它暗示我们“这个”世界[47]是已知的……）。

另一个世界，是另一番景象：——在我们身上推算出某个东西，我们悄悄的屈从、我们的沉默在此丧失了价值，——也许一切都会变好的，我们的希望并非徒劳……在这个不同的世界里，我们本身——谁知道呢？——也变得不同了……

一个真实的世界：——这是加给我们的最奇特的打击和攻击；在“真实”一词上枷锁着如此之多的东西，我们不由自主地也把它送给了“真实的世界”：“真实的世界”必定也是一个真诚的、一个不会欺骗我们、愚弄我们的世界。对它的信仰几乎就是不得不信仰（——出于礼节，就像在值得信赖的人们中间的情形——）

“未知的世界”这个概念暗示我们：这个世界是“已知的”（——是无聊的——）

“另一个世界”这个概念暗示我们：仿佛世界可能是另一番景象——扬弃必然性和事实（——屈从、适应是徒然的——）

“真实的世界”这个概念暗示我们：这个世界是不真实的、欺骗性的、虚而不实的、不真的、非本质性的——因此也不是为我们带来好处的世界（——去适应这个世界是不足取的，更好的做法是：反抗它）

所以，我们也有三种方式来摆脱这个世界：

用我们的好奇心，仿佛更有趣的部分还在别处

：用我们的屈从，仿佛屈从是没有必要的，——仿佛这个世界不是一种终极的必然性

：用我们的同情和重视，仿佛这个世界是不值得同情和重视的，是不地道的，对我们不诚实的……

总而言之，我们以三重方式造反了：我们已经把一个未知的X变成了对“已知世界”的批判。

〈B〉

审慎的第一步：要理解我们在何种意义上受到诱惑——

因为可能情形本来是恰恰相反的。

a) 未知的世界或许具有这样一种性质，为的是使我们对这个世界感到快乐，——作为一种也许单调呆板的和更为细微的此在形式

b) 另一个世界——更别提它对我们在此得不到实现的那些愿望的考虑了——或许是使得这个世界对我们成为可能的那团东西的一部分：认识这个世界，乃是使我们获得满足的一个手段

3) [48] 真实的世界：但到底是谁对我们说，虚假的世界一定比真实的世界更少价值？我们的本能不是与这种判断相矛盾吗？既然人想有一个比实在更好的世界，他不是可以永远地为自己谋得一个虚构的世界吗？……

首要地，我们如何会想到我们的世界并非真实的世界呢？……其实另一个世界首先也可能是“虚假的”世界……实际上，举例说来，希腊人就曾设想过，在真实的实存之外有一个阴影王国、一种虚假实存（Scheinexistenz）——而说到底，是什么东西给我们权利，犹如设定了实在性的程度？那是某个不同于未知世界的东西，它已经是想对未知世界有所知道的意愿了。

请注意！“另一个”世界、未知的世界——很好！但是说“真实的世界”也就是“对这个世界有所知道”——这是一个X世界（x-Welt）的假定的对立面……

总之，世界X，可能在任何意义上都比这个世界更无聊、更无人性、更不值得。

倘若有人断言有多个X世界，也就是说，在这个世界之外还有各种

可能的世界，那么情形就会不同了。不过，这种断言 从来没有过……

“真实的”世界=真诚的、没有欺骗我们、诚实的世界

=正当的世界，唯一重要的世界

=真正的世界，对立某种摹仿和伪造物

C

问题：为什么关于另一个世界的观念 结果总是对这个世界不利，或者说，总是导致对这个世界的批判？——这指示着什么呢？——

那就是：一个自豪的、生机勃勃的民族总是把不同存在 (*Anders sein*) 思考为低级的、无价值的存在；它把陌生的、未知的世界视为自己的敌人、对立面，它没有好奇心，完全排斥外来之物……

一个民族不会承认，另一个民族是“真实的民族”……

认为这样一种区分是可能的——人们把这个世界看作“虚假的”而把那个世界看作“真实的”，这种看法已经是典型的了

“另一个世界”这个观念的发源地：

哲学家虚构了一个理性世界，理性和逻辑 功能所适合的世界——由此得出“真实的”世界

宗教家〈虚构了〉一个“神性的”世界——由此得出“非自然化的、反自然的”世界

道学家虚构了一个“自由的世界”——由此得出“善的、完善的、正义的、神圣的”世界。

三个发源地的共性 ……

心理学的 错误……生理学的混淆

“另一个世界”，正如它事实上在历史中表现出来的那样，具有何种称号，——它借以彰显的是

哲学的
宗教的
道德的

} 偏见的烙印

另一个世界，正如它从上述事实中揭示出来的那样，乃是非存在（*Nicht-sein*）、非生命、非生命意愿的一个同义词……

总观点：是厌世本能，而不是生命本能，创造了另一个世界。

结论：哲学、宗教和道德

乃是颓废的征兆。

第二章

历史的证明：宗教、道德和哲学是人类的颓废形式。

第三章

1. “这个”世界之所以被称为虚假的，其原因毋宁说是对实在性之根据的说明：——另一种实在性是绝对不可证明的。

2. 人们加给事物之“真实存在”的那些标签，乃是非存在的标签，——人们根据与“现实世界”的矛盾建造了“真实的世界”：一个“虚假的世界”实际上是这样一个世界，它构成一种外表的和道德上的欺骗。

3. 总而言之：编造另一个世界之为另一个世界，这是毫无意义的，——假设没有一种本能能控制住我们身上对生命的诋毁、缩减、怀疑：在后一种情况下，我们就会以一种“更好的生命”的幻术向生命复仇……

4. 世界分为“真实的世界”与“虚假的世界”，这乃是一种颓废的强烈影响：——把假象评估得比实在性更高，就像艺术家所做的那样，这并不是对上述看法的反对。因为在这里，假象仅仅意味着这种实在性还在选择、强化、修正中……抑或存在着悲观主义艺术家吗？——悲剧艺术家是悲观主义者吗？……

14 [169]

1. 真实的世界与虚假的世界。

2. 哲学家作为颓废类型。

3. 宗教家作为颓废类型。

4. 善人作为颓废类型。

5. 反运动：艺术。

悲剧问题。

6. 宗教中的异教因素。

7. 科学反对哲学。

8. 政治。

9. 对当代的批判。

10. 虚无主义及其反面形象：复返之物。

11. 权力意志。

1) 假如它 [49] 更有价值，为什么它应当比这个世界更实在呢？……实在性是一种完满性性质吗？——而这其实是对上帝的存在学证明……

2) 但假如它是真实的，那么它或许就比我们的世界更少价值……

14 [170]

反运动：艺术。

正是特立独行的状态限定着艺术家：所有那些与病态现象有着深刻的亲缘关系并且与之连生的状态：以至于做艺术家而又不得病，似乎是不可能的。

那些生理状态，它们在艺术家身上仿佛已经被培育成“人格”了，本身在某种程度上是附着于一般人类身上的：

1. 陶醉：提高了的权力感；内在的强制性，要使事物成为一种对本己充盈和完满性的反映——

2. 某些感官的极度敏锐：以至于它们懂得——并且能创造——一种完全不同的手势语……——此种敏锐看来与某些神经疾病联系在一起——极度的灵活性，由之形成一种极度的健谈；就是想要谈论能用手势来表示的一切东西……一种想通过手势和表情来摆脱自身的需要；用无数种语言手段来谈论自己的能力……一种爆发性的状态——人们首先必

须把这种状态设想为强制和欲望，就是要通过全部肌肉活动和灵活性来摆脱洋溢的内在张力：然后作为这一运动 的非自愿协调 而成为内在的过程（形象、思想、渴望）——作为整个肌肉系统在内部强烈刺激冲动的影 响下产生的一种下意识动作——无能于阻止 反作用；就仿佛卸掉了制动装置似的。每一种内在的运动（情感、思想、情绪）都伴随着血管变化，而且因此伴有颜色、体温、分泌方面的变化；音乐的诱发力量，它的“精神感应作用”（*suggestion mentale*）；

3.摹仿之必要：一种极端的烦躁感，以此情绪，一个既有典范传染病一般传播开来，——一种状态已然可以根据手势来加以猜测和描绘……一幅内部出现的图景已然作为肢体运动而起作用……某种对意志的解脱……（叔本华！！！！）

一种对外部世界的麻木、盲目，——获得准许的 刺激领域得到了鲜明的划界——

* * *

这一点把艺术家与外行（艺术受众）区分开来了：外行在接受中达到其敏感性的顶点；而艺术家则在给予中有其顶点——如此一来，这两种才能的对抗就不仅是自然的，而且是值得想望的。这两种状态的任何一种都有一个颠倒的透镜，——要求艺术家熟练运用听众（批评家，——）的透镜，意思就是要求艺术家把自身和自身的特殊力量赤贫化……个中情形犹如性别差异：人们不应该要求给予的艺术家变成女人——要求他去“接受”……

迄今为止，我们的美学都是一种女性美学（*Weibs-Aesthetik*），因为其中只有艺术受众表达了他们关于“什么是美？”的经验。直到今天，整个哲学中都缺失了艺术家……正如我们前面提示的那样，这乃是一种必然的错误；因为兴许已经开始理解自身的艺术家会因此弄错自己——他不必回顾，根本不必观望，他要做的是给予——无能于批判，这是一位艺术家的光荣……要不然他就是半吊子的，是“现代的”……

14 [171]

作为颓废的宗教

睡眠乃是各种衰竭的后果，衰竭乃是各种过度刺激的后 果……

在所有悲观主义宗教和哲学中，都有对睡眠的需要，甚至对“睡眠”概念的神化和崇拜——

在此情形中，衰竭乃是一种种族衰竭；从生理学上看，睡眠只不过

是一种深刻得多、也长久得多的安息必然性的比喻而已……实际上，在此以其兄弟形象、即睡眠形象出现的死亡，发挥着巨大的诱惑作用……

14 [172]

宗教偏狂癖 通常以folie circulaire [循环性精神病] 的形式表现出来，带有两种矛盾的状态，一是萎靡状态，二是强壮状态。

弗雷书第123页。

14 [173]

作为生命的权力意志

权力意志的心理学。

快乐不快乐

痛苦是某种不同于快乐的东西，——我要说，痛苦并不是快乐的对立面。如果已经把快乐的本质恰如其分地描写为一种权力盈余感（因此也就是一种以比较为前提的差异感），那么，借此就还没有界定不快的本质。[50] 民众（因而也包括语言）所信仰的那些虚假的对立面，始终是束缚真理之运行的危险脚镣。甚至有这样的情形，在其中，一种快乐乃取决于某种有节奏的 小小的不快刺激的序列：借此达到了一种权力感、快乐感的急速增长。例如，发痒就是这种情况，交媾时性器发痒亦然：于是我们看到，不快乃是作为快乐的成分而活动的。看起来，一个小障碍被克服掉，立即又有一个小障碍出现，后者又被克服掉——这样一种抵抗与战胜的游戏，最强烈地激发了那种构成快乐之本质的关于过剩权力的总体感觉。——没有这样一种倒转，即通过插进来的小小快乐刺激而导致痛苦感的增加：快乐与痛苦恰恰不是什么相反的东西。——痛苦是一个理智过程，其中确定地透露出一种判断，——即关于“有害性”的判断，其中累积了长期的经验。就本身来说，并没有什么痛苦。令人痛楚的并不是伤害；正是经验告诉我们，一种伤害对于整个机体可能有哪些恶果，何种后果以那种被叫做不快的深刻震惊为形态来发挥作用（即便在产生以往人类一直闻所未闻的有害影响时，例如，来自新配制的有毒化学制剂的有害影响，也没有产生痛苦的证词，——而且我们已经迷失了……）。在痛苦中，真正特殊的东西始终是长期的震惊，一种在神经系统脑髓中枢发生的引发恐惧的休克（choc）的后继震颤（Nachzittern）：——人们真正遭受的并非痛苦之原因（例如无论哪一种伤害），而是那种休克之后出现的长期的平衡障碍。痛苦乃是一种脑髓神经中枢疾病——快乐则根本不是任何疾病……——说痛苦是导致反向运动的原因，这种说法虽然表面，乃至带有哲学家的偏见；但如果我们细细观察，那就显而易见，在突发情形中，反向运动比痛苦感来得

更早些。倘若我在一次失足时不得不等待着，直到事实来敲响意识之钟，发回来一个该怎么行动的指示，那我可就惨了……而毋宁说，我要尽可能区分清楚，首先为了防止跌倒要有脚的反向运动，然后在一段可测量的时间间隔里，突然在前脑感受到一种痛感波浪。也就是说，人们并没有对痛苦作出反应。痛苦是后来才被投射到受伤部位的：——但尽管如此，这样一种局部痛苦的本质并不是那种局部损伤的表达，它只是一种单纯的局部信号，而神经中枢接收到的信号强度和调子合乎损伤程度。经过那种休克之后机体的肌肉力量明显下降了，这一点根本还不足以让我们在权力感的下降当中寻找痛苦的本质……重复一遍，人们并没有对痛苦作出反应：不快决不是行动的“原因”，痛苦本身乃是一种反作用，反向运动则是另一种更早的反作用，——两者的起点是各不相同的。——

14 [174]

作为生命的权力意志

人并不寻求快乐（Lust），也不回避不快（Unlust）：大家明白我在此反对的是何种著名的偏见。快乐和不快只是结果，只是伴生现象，——人所愿意的东西，一个生命有机体所有最细微部分所意愿的东西，就是一种权力的增长。在对权力的追求中，既有快乐亦有不快；从那种意志而来，人要寻求阻力，人需要某种与自己对立的東西。所以，作为其权力意志的阻碍，不快乃是一个正常的事实，是任何有机现象的正常成分，人不能回避不快，而毋宁说，人倒是持续地需要不快：每一种胜利，每一种快乐感，每一个发生事件，都是以一种被克服了的阻力为前提的。

让我们举出一个最简单的例子，即原始营养的例子：细胞原生质伸出它的伪足，是要搜寻某种与它对抗的东西——并不是由于饥饿，而是由于权力意志。进而，它就要征服这种东西，占有之、同化之：——我们所谓的“营养”，只是一个后果，只是那个力求变得更强大的原始意志的一种实际应用。

不可能把饥饿当作 *primum mobile* [第一推动力]：同样也不能把它当作自我保存：把饥饿理解为营养不足的结果，意思就是：饥饿乃一种不再成为主宰的权力意志的结果

二重性（Zweiheit）乃是一个过于虚弱的统一体的结果

关键根本不在于一种对损失的恢复，——唯到后来，经过不断分工，在权力意志学会走上获得自身满足的完全不同的道路之后，有机体的占有需求才被归结为饥饿，对于损失的补偿需求。

所以，不快未必会引起一种对我们的权力感的削弱，以至于可以说，在通常情况下，它恰恰会作为对这种权力感的刺激而发挥作用，——阻碍乃是这种权力意志的兴奋剂。

人们把不快与一种衰竭的不快混为一谈了：实际上，后者乃是一种对权力意志的深度削弱和贬抑，一种力量方面的可测定的损失。这就是说：痛苦乃是增加权力的刺激手段，也是一种权力挥霍之后的结果；在前一种情形下，不快乃是一种兴奋剂，在后一种情形下，不快则是一种过度刺激的结果……无能于反抗是后一种不快所特有的：而对阻力的挑战则属于前一种不快的特性……唯在衰竭状态中才能得到感受的快乐就是入睡；而另一种情形下的快乐则是胜利……

心理学家们的一大混淆就在于：他们没有把这两种快乐种类 即入睡（Einschlafen）与胜利（Sieg）区分开来

衰竭者想要安宁、舒展四肢、和平、寂静——

此乃虚无主义宗教和哲学的幸福

富有而鲜活者想要的是胜利、战胜对手、让权力感溢向前所未有的宽广领域：

有机体的所有健康功能都具有这样一种需要，——而且整个有机体，直到青春期为止，就是这样一个为权力感之增长而争斗的综合系统

14 [175]

柏拉图：——

但摩奴 [51] 却说：心灵借以求得未知之物的行为，乃是一种对因陀罗住所 [52] 的回忆，它保留了因陀罗住所的一丝痕迹，正如我们经常在梦醒时分不确定地看到我们在梦中遇到的那些形象一样

14 [176]

酒精癖。

自我陶醉的婆罗门 [53]，遗忘了自己的人格藉以构成的神性实体，沦于不洁的首陀罗 [54] 的地步。

热衷于酒类的再生族 [55]，内心将被酒精的火焰灼烧。他喝母牛滚烫的尿，以此来净化自己

但愿他能挽救一头母牛：这种值得赞扬的行为能抵偿对一位婆罗门的谋杀。

教士

——婆罗门是这个世界和另一个世界的权威；婆罗门是诸神崇拜的一个对象。

一头母牛的谋杀者应有三个月时间披着这头牛的皮，然后为一位牛倌服务三个月。此后，他就得〈把〉十头母牛和一头公牛当作礼物送给婆罗门，或者更好地，把他所拥有的一切都送给婆罗门：这样他就为自己的过失赎了罪。

谁若杀死一位行过割礼的人，他就要通过一种简单的奉献来洗刷自己（而一般地，杀死一只动物就得在森林里悔罪六个月，长出一把胡子和头发才好）。

关于基督教实践。

纵观几千年历史的整个链条，人类都没有在生理上认识自己：即便在今天，人类也还没有认识自己。例如，了解人有神经系统（——而没有什么“灵魂”），这依然还是受过高等教育者的特权。可人类并不疑心自己在这方面无知；——为了说“我不知道这个”，为了承认自己愚昧无知，人们必须是十分宽厚的……假如他在受着苦或者有好心情，那么他就不会怀疑，只要他一味寻求，他就能找到个中原因。也就是说，他在寻找这个原因……实际上他不可能找到这个原因，因为他甚至对于他必须在何处寻找都不会产生疑心……这里会发生什么事呢？……他把自身状态的一个结果当作这种状态的原因了

举例说来，怀着好心情做的一件作品（也即彻底地做的一件作品，因为正是好心情赋予人们做作品的勇气）成功了，人们就说：看哪，这件作品就是好心情的原因嘛……

而事实上，决定这种成功的条件与决定好心情的条件是同一的，——都取决于生理上各种力量和系统的顺利协调

他处境恶劣：而且，他因而应付不了一种操心、一种疑虑、一种自我批判……实际上人类相信，自己的恶劣处境乃是自己的疑虑、自己

的“罪恶”、自己的“自我批判”的结果……

可是，往往在一种深度的衰竭和虚脱之后，那种恢复状态回来了。“我是那么自由、那么轻松，这是如何可能的呢？这是一个奇迹，只有上帝才能赋予我这些”。推论：“上帝宽恕了我的罪恶”……

从中产生出一种做法：为了激发罪恶感，为了准备悔悟，人们就得把身体带入一种病态的和神经质的状态之中。这方面的方法是众所周知的。多么陈腐啊，人们并不怀疑关于事实的因果逻辑——对于肉体苦行，人们自有一种宗教的解说，它表现为目的本身，而其实只是作为手段出现的，亦即为了使那种病态的懊悔消化障碍成为可能的手段（关于罪恶的“固定观念” [56]，通过“罪”一词的笔画使母鸡着魔）

对身体的虐待产生出一系列“罪责感”的土壤……亦即一种会被公开承认的 普遍痛苦……

另一方面，同样也产生出“拯救”方法：通过祈祷、运动、神情、誓言，向每一种感情放纵发起了挑战，——随之而来的是衰竭，往往突兀地，往往以癲病形式。而且，在深度昏沉状态之后，出现了康复假象——用宗教话语来讲，即：“拯救”

14 [180]

伊斯兰教，作为一种男人宗教，对于基督教的伤感性和欺骗性有一种深刻的蔑视……它会把基督教感受为一种女人宗教——

14 [181]

作为颓废类型的宗教徒

宗教状态处于与精神错乱、与神经衰弱的亲缘关系中

宗教危机侵袭一个民族之际——历史地——

宗教徒的幻想乃是神经衰弱者 和神经过度紧张者 的幻想

基督徒的“道德神经质”。

我们现在有一项困难的任务，不光是向自己描绘出基督教的歧义现象。

基督教的整个忏悔和拯救仪式都只能〈被〉理解为一种任意制造出来的folie circulaire [循环性精神病] ；只能在已经命定的（亦即先天不足的）个体中生产出来，这是多么廉价。

为什么是弱者获胜。

总而言之：病者和弱者是更多地怀有同情心的，是“更人性的”——

：病者和弱者更有精神，更变幻不定，更多样，更轻松，——更恶毒：正是病者发明了恶毒。

（在佝偻病患者、腺病患者和结核病患者身上，经常有一种病态的早熟。——）

精神（esprit）：财产，后来是种族（犹太人、法国人、中国人）反犹太主义者不能原谅犹太人竟拥有“精神”——以及金钱：反犹太主义，“失败者”的代名词）

：傻瓜和圣徒——两种极有趣的人……

与“天才”十分相近，大“冒险家和罪犯”

：病者和弱者本身独具魅力，他们比健康者更有趣

还有，所有人，尤其是最健康的人们，在他们生命的某些时期却是病态的：——大的情感波动、权力的激情、爱、复仇，伴随着深度的错乱……

还有，就颓废来说：在任何意义上，每个没有过早夭折的人几乎都有颓废表现：——也就是说，每个人都能根据经验认识到那些颓废本能

：几乎人生之半，人是颓废的。

最后还有：女人！人类的这一半是软弱乏力的、典型病态的、变化多端的、反复无常的——女人需要强力，为的是依附于强力，——还需要一种弱者的宗教，它能把软弱、爱、恭顺美化为神性的……

或者，更好地说，女人要使强者弱化，——如果成功征服了强者，女人就开始统治了……

女人总是与颓废类型、教士们一起密谋，反对“权势”、“强者”、男子汉——。

为了孝心、同情、爱的崇拜，女人竭力争取子女们——母亲令人信服地代表着利他主义……

最后：不断增长的文明同时也必然导致病态因素的增长，神经官能——精神病 和刑事犯罪 的增长……

一个中间种类 出现了，那就是艺术家，他们因意志薄弱和社会恐惧心理而与刑事犯罪区分开来，同时也尚未达到住精神病院的程度，但却以其触角好奇地探入这两个领域：这些个特殊的文化植物，现代艺术家、画家、音乐家，尤其是小说家（romancier），后者为了自己的存在方式而动用了十分非本色的“自然主义”（naturalisme）一词……

疯子、罪犯和“自然主义者”持续增长：一种不断增强的、突兀向前疾奔的文化的征兆——也就是说，废品、垃圾、渣滓赢得了权势，——下降趋势掌握了步伐……

最后：社会大杂烩，革命的后果，确立权利平等、迷信“人人平等”的后果。这当儿，那些没落本能（怨恨、不满、破坏欲、无政府主义和虚无主义）的载体，包括奴隶本能，那些长期困于下层的阶层的怯懦、狡诈、下流本能，就都混杂到所有等级的全部血液之中：两三代以后，这个种族就再也认不出来了——一切都被粗俗化了。个中结果是产生了一种反对筛选、反对任何特权的总体本能，具有某种权力和安全感、严厉性、实践残暴性的总体本能，以至于实际上连特权者本身也立即屈服了：

——还想要抓住权力的，就得向群氓谄媚，就不得不去拉拢群氓

尤其是“天才们”：他们变成了人们借以让人振奋的那些情感的宣告者——同情的音符，甚至那种对于一切受苦、低贱、受蔑视、受迫害者的崇敬之心的音符，压倒所有其他音符（典型：维克多·雨果和理查德·瓦格纳）。

——群氓的兴起再度表明旧价值的兴起……

* *

既然有这样一种关乎速度和手段方面的极端运动（正如我们的文明所表现出来的那样），一些人的重点就发生了迁移：要抵消这样一种病态运动的整个大危险，这些人乃最大关键，他们可以说是以此为任重的；——置身于这样一种诸因素巨变和混合过程之中，他们将成为彻头彻尾的延缓者、缓慢接受者、难以释放者和相对固定者。在此情况下，重心就必然落到了平庸者（Mediokren）身上：反对群氓和怪异者的统治地位（两者多半是结盟的），平庸性得到了加固，成为未来的保证和承担者。对于特立独行之人来说，由此生出一个新的敌人——或者却是一种新的诱惑。假如特立独行者未能适应群氓，不唱赞歌来取媚于“被剥

夺了继承权者”的本能，那么，他们将不得不成为“平常的”和“纯正的”。他们知道：mediocritas [平庸性] 也是aurea [闪光的]，——甚至唯有他们拥有金钱和金子（——拥有一切闪光的东西……）……而且，旧德性再度赢了，根本上，整个衰老憔悴的理想世界就是一个有才能的代言集体（Fürsprecherschaft）……结论：平庸性获得了精神、才智、天才，——它变得有趣，它进行诱惑……

* *

结论。我还要来说一说第三种力量。手工业、商业、农业、科学、大部分艺术——这一切都只能立足于一片广阔的大地之上，立足于一种坚强而健康地得到巩固的平庸性之上。科学为这种平庸性效力，其活动受到这种平庸性的操纵——而且甚至艺术亦然。科学不能有更好的要求了：科学本身就属于一种中等人，——它在特立独行者中间是不合适的，——在其本能当中，它毫无贵族气，更没有某种无政府主义气息了。——然后，这种中等权力就会通过商业，特别是金融业来维持：金融巨头的本能反对一切极端事物，——因此，在我们这个如此危险而动荡的欧洲，犹太人此间就成了最保守的势力。他们既不能利用革命，也不能利用社会主义，也不能利用军国主义：如果说他们想要拥有权力，也需要拥有控制革命党的权力，那么，这只不过是我们前面所述内容的一个结果，而并不与之矛盾。他们必需时而激起对其他极端流派的恐惧之心，——其做法是展示出他们手中都掌握着什么。然而，他们的本能本身却是永远保守的——而且是“平庸的”……凡有权力处，他们总是善于成为强有力的：但对自身权力的充分利用始终在同一个方向上。众所周知，表示“平庸”的光荣字眼是“自由”（liberal）……

某种并不滑稽，甚至也不真实的东西……

思索。——假定这整场价值之胜利都是反生物学的，那是荒唐的假设：人们必须力求根据某种生命利益来解释这场胜利

甚至通过这样一种让弱者和失败者占优势支配地位的方法来维护“人”这个类型——

：在别种情形下，人就不再实存了吗？

难题——

类型之提高对于种类之保存是灾难性的吗？

为何之故？

历史的经验：

诸强大种族相互消耗 而蒙受损失：战争、权力欲、冒险；它们的实存是昂贵的、短暂的，——它们相互间 消磨殆尽——

强大的情绪：挥霍 ——力量不再被化为资本

精神错乱，由于过分的紧张——就会出现深度缓解 和松弛的时期，所有伟大时代都要付出代价

然后，强者就比平庸而虚弱者更软弱、更意志薄弱、更荒唐

这是一些挥霍的 种族。——

确实，“持久性”（Dauer）本身或许毫无价值：也许人们更喜欢一种更短暂的、但更富有 价值的种类之实存。

剩下的事情是要证明：甚至这样一来，就会达到一种比相对短暂的实存情形下更为丰富的价值收成。

也就是说，人作为力量之累积，如果做得顺利的话，就能赢得一个高得多的份额，即有关事物之统治的份额.....

我们面临着一个经济学难题—— —

14 [183]

让我逐点给出我的论证的所有重要步骤。以某种切身的逻辑和一种与我相近的能量，以一种直面人们真正明白的东西的勇气.....即便人们或许已经可以从我更早的著作中得知这种论证了。人们却做了相反的事情，并且申诉说，这个人没有一贯性：如今这种大杂烩无赖居然还敢使用“一贯性”这个字眼！

14 [184]

“虚假性”=特殊的行为-反应-活动

虚假的世界也就是一个按照价值被看待的世界，按照价值被排列和被筛选的世界，在此情形下也就是着眼于某个特定动物种类的保存和权力提高、按照有用性观点被排列和被筛选的世界。

所以，透视性（*das Perspektivische*）给出“虚假性”特征！

仿佛当人们除去透视性时，还会剩下一个世界似的！人们借此其实就除去了相对性，——

对全部剩余物来说，每个力量中心都有自己的透视性，亦即自己十分确定的估价，自己的行为方式，自己的抵抗方式。

“虚假世界”于〈是〉就还原为某种特殊的对世界的行为方式，以某个中心为出发点。

现在根本就没有其他行为方式了：“世界”只不过是表示此类行为的总体运作的一个词语而已。

准确地讲，实在性就在于每个个体对于整体的这种个别作用和反应……

这里不再留下丝毫权利去谈论假象了……

这种特殊的反应方式乃是唯一的反应方式：我们不知道大全世界中有多少以及有什么样的方式。

但是，决没有“另外的”、“真实的”、本质性的存在——借此或许已经表达了一个没有行为和反应的世界……

虚假世界与真实世界的对立，还原为“世界”与“虚无”的对立——

14 [185]

道德

说一种行为的价值应当取决于在意识中先于该行为而发生的东西——这话是多么虚妄啊！——而人们就是据此来衡量道德性的，甚至于犯罪行为……

人们以为，自己必定是知道行为的后果的：而且，从前幼稚的心理〈学家〉说过——

一种行为的价值必须根据该行为的后果来衡量——功利主义者说：——要按该行为的来源来衡量，那就意味着一种不可能性，即不可能认识这种行为。

然而人们知道后果吗？也许是一知半解的。谁能说某种行为刺激、激发了什么，又对自己激起了什么呢？是作为兴奋剂吗？兴许是某种炸药的雷管？……功利主义者是幼稚的……而且，我们必定到最后才会知道什么是有用的：在这一点上，他们的目光也是十分短浅的……关于那种知道弊端不可或缺的伟大经济学，他们是全无概念的——。

人们不知道来源，也不知道后果：——那么，一种行为竟有某种价

值吗？.....

仍然是行为本身吧：这种行为在意识中的伴生现象，行为完成之后出现的肯定与否定：难道一种行为的价值就在主观伴生现象当中吗——？无疑地，一种行为伴随着价值感，一种权力感，一种约束感，一种无力感，例如自由、轻松，换种问法：我们能把一种行为的价值还原为生理学价值吗？一种行为是完美生命的表现呢，还是受阻碍的生命的表现？那是一种行为的生物学价值吗？

可以根据伴生现象，根据快乐与不快，根据情绪游戏，根据发泄感、爆发感、自由感来测量一种行为的价值吗.....

也许，行为的生物学 价值就在其中得到表现.....

这就是说，音乐的价值要根据它使我们愉快还是不愉快来衡量.....要根据它使其作曲者 愉快还是不愉快来衡量.....

于是可以说，如果行为既不能根据其来源来评价，也不能根据其后果来评价，同样也不能根据其伴生现象来评价，那么，它的价值就是X，就是未知的.....

可见：行为没有任何价值。

总而言之，以赞美诗的语言来说，就是：“一切飞禽走兽，各从其类，都在上帝的道上”

14 [186]

哲学

物理学家们相信有一个独具方式的“真实的世界”：处于必然运动中的一个坚固的、对所有生灵都相同的原子系统化，——以至于对他们来说，“虚假的世界”就被还原为每个生灵都能按照自己的方式来通达的那种普遍的和普遍必然的存在的面相（可通达的、也还是被构想好的——被弄成“主观的”）。不过，这样一来，他们却误入歧途了：他们设定的原子是根据那种意识透视主义的逻辑推导出来的，——因而也就是一种主观的虚构。他们筹谋的世界图景与主观的世界图景根本没有本质的区别：它只是用延伸的感官构造出来的，但无论如何还是用我们的 感官.....而且最后，他们在这种情况下放过了某个东西，而没有认识它：就是那种必然的透视主义，借助于这种透视主义，每个力之中心——而不仅仅是人——都从自身出发来构造其余整个世界，也就是按照自己的力来衡量、触摸、塑造.....他们忘了把这种设定 透视角度的力计入“真实的存在”之中.....用教学语言来讲就是：主观存在（Subjektsein）。他

们以为，这是“阐发出来的”，是添加的——

但化学家也还需要它：它确实是特殊存在，它各各规定着如何如何的行动和反应

透视主义只不过是总特性（*Spezifität*）的一个复合形式

我的看法是，每一个特殊的物体都力求主宰整个空间，力求扩展自己的力量（——它的权力意志：），并且排斥一切与它的扩展相违背的东西。但它会不断碰到其他物体的相同追求，并且最后会与那些与之十分相近的物体达成妥协（“达成一致”）：——然后它们就这样合谋权力。而且，这个过程将不断继续下去.....

14 [187]

哲学

在化学中根本没有什么不变的东西，不变之物只不过是假象，只是一种纯粹的书本偏见。我的物理学家先生们呵，我们已经把不变之物拖了进来，始终还是从形而上学中拖来的。断言钻石、石墨与炭是同一的，这是完全幼稚的肤浅之见而已。为什么呢？只是因为人们不可能用天平来断定任何实体（*Substanz*）的损失！那么，这样一来，它们还是具有某种共性的，而我们不可能看见和衡量的变换中的分子作用，恰恰就能从某一种物质中造出某种不同的东西，——后者具有完全不同的特性

14 [188]

新世界方案

1) 世界持存着；世界不是任何生成的东西，不是任何流逝的东西。或者毋宁说：世界生成，世界流逝，但它从未开始生成，也从未终止流逝——它保持在生成与流逝中.....世界靠自身为生：它的排泄物就是它的食粮.....

2) 关于一个受造的 世界的假设不该使我们有片刻操心。在今天，“创造”概念是完全不可定义的、不可实行的；只还有一个词语而已，是从迷信时代遗留下来的；我们用一个词语说明不了什么。设想一个世界之开端的最后尝试，最近是屡屡借助于一种逻辑程序来进行的——正如我们可以猜测的，那多半出于一种神学的隐秘意图

永恒轮回。哲学

3) 近来，人们屡屡想在关于世界后面的时间有限性概念中发现一

个矛盾：人们确实发现了这个矛盾，当然代价就是在此混淆了头与尾。没有什么能够阻止我从这一刻起通过回溯性计算，说“我将永远到不了尽头”：正如我在同一时刻也能进行前推性计算，直至无穷。只有当我想要犯错误的时候——我将小心提防，免于犯错——把这个关于regressus in infinitum [无限回溯] 的正确概念，与一个根本不可实行的关于一种直到现在的无限的progressus [前进] 的概念等同起来，只有当我把方向（向前或者向后）设定为逻辑上中性的，这时候，我才会把头当作尾来把握：这事还是留给您来做吧，我的杜林先生！……

4) 我是在早先的思想家们那里偶然碰到这个想法的：它每每受到不同的隐秘思想的规定（——多半是神学上的隐秘思想，有利于creator spiritus [造化精神、圣神]）。倘若世界竟可能僵化、干涸、枯萎、毫无生成，或者，倘若世界能达到一种均衡状态，或者，倘若世界竟会有某个目标，即某个本身包含了持久性、不变性、一劳永逸性的目标（质言之，用形而上学的话来讲：倘若生成可能汇入存在或者归入虚无之中），那么，这样一种状态必定是已经达到了的。但它并没有达到：其结果是……这是我们所掌握的唯一的确定性，为的是充当针对大量本身可能的世界假设的纠正措施。举例说来，如果机械论免不了汤普逊 [57] 为之得出的某种终结状态的结论，那么，这样一来就驳倒了机械论。

哲学

5) 假如我们可以把世界设想为特定大小的力和特定数量的力之中心——而且其他任何观念始终是不确定的，因而是不可用的——，那么，其结果是，世界必须在其此在（Dasein）的掷色子大游戏中经历一种数量上可计算的组合。在一种无限时间中，每一种可能的组合或许都在某个时候一度达到过了；更有甚者，它或许已经被达到过无限多次了。而且，因为在每一种“组合”与它的下一个“轮回”之间，或许已经发生了所有根本上有可能的组合，而这些组合中的每一个都决定着同一个系列中各种组合的整个序列，所以，这就已经证明了一个由绝对同一的诸系列组成的循环：世界作为循环，它往往已经无限地自行重演了，而且会把自己的游戏无限地玩下去。

这一方案并不就是一个机械论的方案：倘若它是后者，那它就不会引出一种由同一的诸情形组成的无限轮回，而倒是会引出一种终结状态。因为世界没有达到这种状态，所以在我们看来，机械论必定是一个不完美的、仅仅暂时的假设。

——身上具有后者的遗传

——即便作为竞争对手，也不得不像同时代的教士那样用同样的手段争夺同一个东西。

——他力求达到最高权威

如果我们手中没有有形的权力（没有军队、没有武器……），那么何来权威呢？

尤其是，我们如何来赢获对于那些拥有有形的暴力和权威的人们的权威呢？

他们与那种对王公贵族、常胜的征服者、智慧的政治家的敬畏相匹敌。

* *

只是由于他们唤起了信仰，相信自己手中有一种更高、更强大的力量，——上帝——

那是不够强大的：人们必需有教士来促成和帮忙。

他们表现为其间不可或缺的：——他们必须有以下生存条件，

1) 信仰自己的上帝的绝对优越性，信仰自己的上帝

2) 没有其他达到上帝的直接通道

光是第二个要求就提供了“异端邪说”概念；第一个要求则提供了“不信神者”概念（也就是不信仰另一个上帝的人——）

* *

究竟什么是哲学家身上落后的东西？

他为了达到“最高的善”，把他的品质当作必然的和唯一的品质来传授（例如柏拉图的辩证法

他让所有种类的人都逐步地上升到他自己的类型，即最高类型

他们藐视通常人们重视的东西，——他们在高高在上的教士价值与世俗价值之间撕开一道鸿沟

他知道什么是真实的、什么是上帝、什么是目标、什么是道路……

在这里，典型的哲学家绝对是独断论者；——如果说他必需 持有怀疑论，那也是为了可以独断地谈论他自己的主题

14 [190]

关于受压迫者 的问题

我没有看出来，闪米特人 [58] 是否在远古时代就受到了印度人的可怕奴役：作为旃陀罗 [59] 的印度人，以至于在当时，某些属于被奴役者和被蔑视者 类型的特性已经根深蒂固了（——就像在埃及人那里）。

后来，随着他们变得越来越好战，他们使自己高贵化 了……而且赢得了自己的国土、自己的诸神。历史地看，闪米特人的诸神构成过程与他们进入历史的过程相合……

“精神”、坚韧的耐力、受鄙视的行业

旃陀罗这个官方概念恰恰就是有关一种高贵等级的渣滓和排泄物 的概念……

14 [191]

柏拉图完全处于摩奴精神中：人们把他透露给埃及人了。特权阶层的道德、善人的上帝、“永恒的唯一灵魂”

——柏拉图是婆罗门教徒

——皮浪是佛教徒

复制：哲学家类型。

特权阶层

把学说分为秘传的 与非秘传的

“伟大的灵魂”

灵魂漫游作为颠倒了达尔文主义（——不是希腊的）

14 [192]

“利己主义”概念

生命体的概念意味着：生命体必定生长，——它要扩展自己的权力，因而必须把外来的力纳入自身之中。在道德麻醉的蒙蔽之下，人们

谈论一种个体自卫的权利：在同样意义上，人们也可以谈论自己的攻击权利：因为两者——而且后者还更甚于前者——对于任何生命体来说都是必要的——侵略性的利己主义与防卫性的利己主义并不是选择问题，甚或“自由意志”问题，而是生命本身的宿命。

在这里，不论人们看到的是一个个体还是一个活的团体，一个力求上进的“社会”，都是一样有效的。根本上，惩罚的权利（或者社会的自卫）只是通过一种滥用才形成了“权利”一词：一种权利是通过契约获得的，——但自我防御和自我防卫却不是建立在某个契约基础上的。至少，一个民族会以同样的褒义把自己的征服需要、权力欲称为权利，——诸如增长的权利，无论这种征服需要、权力欲是借助于武力，还是通过贸易、交往、殖民。一个社会，一个最终按其本能来看拒绝战争和征服的社会，也就处于没落中了：它已经具备了推行民主制度和市侩政权的条件……诚然，在大多数情形下，和平的保证只不过是麻醉剂

14 [193]

在古代刑法中，一个宗教的概念是强大的：也即关于惩罚的赎罪力量的概念。惩罚具有净化作用：在现代世界里，它则具有污染作用。惩罚乃是一种分期付款：人们确实能摆脱掉那个东西，即人们想要为之忍受如此之多痛苦的东西。假如人们相信这种惩罚力量，那么，随之而来的就是一种如释重负和一种畅快呼吸，后者其实接近于一种康复，一种恢复。人们不仅又与社会媾和了，人们由于自身也重新变得值得尊重的，——变得“纯粹”了……——在今天，惩罚比犯法还更具隔离作用；一种犯法行为之后的厄运如此这般地增长起来，以至于它变得无可救药了。人们作为社会的敌人摆脱了惩罚……从现在起，又多了一个敌人……

jus talionis [同等报复法] [60] 可能受到报复精神的支配（也即受到一种对复仇本能的克制的支配）；但举例说来，在摩奴那里，这乃是要拥有一种等价物的需要，为的是赎罪，为的是在宗教上重又成为“自由的”

14 [194]

哲学家反对对手，例如反对科学

：在此他就成为怀疑论者

：在此他就为自己保留一种认识形式，他否认科学家有这种认识形式

：在此他就与教士同流合污了，为的是〈不〉至于激起无神论、唯

物论的怀疑之心

：他把一种对自身的抨击视为对道德、德性、宗教、秩序的抨击——他善于把自己的敌人当作“诱惑者”和“破坏者”，使之声名狼藉

——在此他就与权力携手并进了

与其他哲学家斗争的哲学家：

：他力图迫使其他哲学家表现为无政府主义者、不虔信者、权威的敌人

总而言之：只要他在斗争，他就完全如同一位教士、如同神职人员那样进行斗争。

14 [195]

一种肯定的亚利安宗教，统治阶级的畸形产物，其外观如何：

摩奴法典。

一种肯定的 闪米特宗教，统治阶级的畸形产物，其外观如何：

穆罕默德法典。旧约圣经，其更古老的部分

一种否定的 闪米特宗教，作为被压迫阶级的畸形产物，其外观如何：

根据印度—亚利安的概念：新约——一种旃陀罗宗教

一种否定的 亚利安宗教，形成于统治阶层，其外观如何

：佛教。

我们没有一种受压迫的 亚利安种族的宗教，这是完全顺理成章的：因为这是一个矛盾：一个主人种族高高在上，或者趋于毁灭。

14 [196]

利己主义

原理：唯有个别人才感到自己有责任。多数人是虚构出来的，为的是去做个别人没有勇气做的事。

正因此，关于人的本质，一切群体、社团都远远比个体要正直和富

有教益，个体过于虚弱，没有勇气去实现自己的渴望.....

整个“利他主义”就是作为个人的聪明而出现的：各种社团相互间并不是“利他主义的”.....

博爱的戒律还从未扩展为一种邻人之爱的戒律。而摩奴的情形在此倒是依然有效的.....

“宽容”

社会研究之所以有如此不可估量的价值，是因为作为社会的人要比作为“单元”的人幼稚得多。

“社会”从来都只是把德性视为势力、权力和秩序的手段。

摩奴的话多么单纯和庄严：——

14 [197]

“赏与罚”.....它们是共生共灭的。在今天，人们不愿受到报赏，人们不愿赞赏任何进行惩罚的人.....

人们制造了不和：人们想要些什么，总有敌人在身边，如果人们能和解，——如果人们能制定一个条约，那么，人们也许就能最合乎情理地达到目标

一个现代社会，每个个人都制定了自己的“条约”：罪犯就是一个违反条约者.....这或许是一个清晰的概念。不过，这样一来，人们或许就不能容忍某种社会形式内部出现的反对这种社会形式的无政府主义者和原则性敌人了.....

14 [198]

“在上帝那里没有什么东西是不可能的”，基督徒认为。而印度人却说：有了《吠陀》^[61]的虔诚和知识，没有什么东西是不可能的：诸神是臣服和顺从于后者的。那个上帝何在呢，那个能够抵抗一个归隐山林的禁欲者^[62]那种严肃态度和虔诚祈祷的上帝？

就像一块抛入湖中的石头转眼就消失得无影无踪，各种罪恶也隐匿了，消失在《吠陀》的知识中。

14 [199]

教士想要贯彻的是，他被视为人类的最高类型

他占据统治地位，——甚至还是通过那些掌握权力 的人们

他不可侵犯，牢不可破……

他是教区中最强大的权力，绝对不可取代，不能低估

手段。

唯有他是有知识者。

唯有他是有德性者。

唯有他具有最高的自我控制

唯有他是某种意义上的上帝，并且能回归神性

唯有他是上帝与他者 之间的中间人

神性惩罚任何害处，任何违背一位教士的思想

手段

有真理 实存（existirt）。

只有一种获得真理的方式：成为教士

一切善的 东西，在秩序中、在自然中、在传统中，都归结为教士的
智慧。

教士们的作品就是神圣之书。整个自然只不过书中法令的实行而已

善 的源泉无非是教士

所有其他种类的卓越性都与教士的卓越性有等级 之别，譬如士兵的
卓越性

结论：

如果教士应当成为最高的 类型：那么，达到他们的德性层次，也
就构成人类的价值层次。

一味钻研、非感性化、不积极、无动于衷、了无情绪、郑重其事
。——对立面（最深沉的人种：———

引起害怕

表情，僧侣的举止

过度蔑视 肉体和感官

——作为超自然（Übernatur）之标志的反自然（Widernatur）

教士 传授了一种 道德：为的是让人们把他视为最高的 类型

教士构想了一个对立 类型：旃陀罗。动用一切手段诽谤这个类型，就是对等级制度的衬托

教士对感性的极度畏惧同时也是由如下认识决定的，即：在这里，等级制度（亦即一般制度）受到了最恶劣的威胁……在关键点上任何一种“自由倾向”都将使婚姻立法成为泡影 ——

14 [200]

在这个设想上，有几点 是值得赞赏的：譬如，把社会渣滓与要毁灭它们的倾向绝对地分离开来。它们明白一个活生生的躯体需要什么，——切除病态的肢体……

1) 这个设想以一种值得赞赏的方式远离于那种软弱无力的本能蜕化，后者现在被人们称为“博爱”……

然后有了从一个等级向另一个等级的退化……

然后有了对婚姻的表述：“恋爱婚姻”的地位（“天国乐师”的方式：
———

2) 反对酒精癖 的斗争……第332页。

3) 他们对于高龄人、女人的十足尊重，第127页

4) 他们的出发点是要使人变得值得崇敬 自身：他们不得不甚至去改变最自然的东西 的面貌，其做法就是把义务当作神圣的戒律引向情感

14 [201]

等级阶层被理解为一种劳动分工，而另一方面又被理解为本能地作出完美 业绩的唯一形式……

本质性的东西乃是劳动传统，是那种恰恰因此通过各个世代而变得完美的机械过程……

如果一个年轻男子与一个年轻女孩的结合是一种相互选择的成果，那么，这种结合就意味着：如其所是那样产生于爱情，并且是以爱情为目的的：

“天国乐师”的方式

四种晚近的婚姻方式只能产生出挥霍者、寻衅者、撒谎者，作为不识圣经以及它所规定的义务的孩子

由诚实正派和值得赞扬的婚姻生出诚实正派和值得赞扬的孩子；而恶劣的婚姻只看到一种可鄙的后代。

少女的赞扬：第225页

摩奴法典批判：

把自然 还原为道德：人类的一种惩罚状态：没有什么自然的作用——原因就是梵（das Brahman）。

把人类的推动力 还原为对惩罚的恐惧 和对奖赏的希望：也就是说，对掌握着两者 的律法的恐惧……

人们必须绝对遵守律法而生活：要做理性之事，因为 这是律法的命令；要满足最合乎本性的本能，因为这是律法所作的规定。

这是一座诽谤 学校：在这样一个神学家孵化场里（在那里，甚至连年轻的军官和农夫也不得上完九年神学课程，才能够成为“坚定不移的”——此即三个最高等级的九年制“兵役”），旃陀罗们必须具有才智和兴趣方面的优点。他们是唯一能理解知识的真正源泉即经验（Empirie）的人……加上诸等级的近亲婚配……

缺失的是自然、技术、历史、艺术、科学，——

人们今天大谈特谈《新约全书》的闪米特 精神：但人们这样的命名只是教士式的，——而且在最纯粹种族的亚利安法典中，在《摩奴法典》中，这种“闪米特主义”（Semitismus）即教士精神 比任何地方都要糟糕。

犹太教士国家的发展并不是原创的：他们结识了巴比伦模式：这个模式是亚利安的。如果说后来在日耳曼血统的优势地位之下，这个模式又在欧洲占据了统治地位，那么，这是与统治种族的精神相应的：一种大规模的返祖现象。日耳曼中世纪的目的就是要恢复亚利安等级制。

伊斯兰教又学习了基督教徒：利用“彼岸”作为惩罚机构。

一个不变集团的模式，以教士为最高层：在组织领域，此乃亚洲最古老的伟大文化产物——自然地在所有关系上都必定要求思索和仿效。

还有柏拉图：而首要地是埃及人。

14 [205]

有一点最难得到宽恕，即：人们要尊重自身。这样一个人物简直是可恶：他的确揭示出对于其他人和所有人的宽容这种唯一的德性是什么意思……

我曾愿望，人们因此开始尊重自身了：所有其他的东西都是由此得来的。可是，人们恰恰因此停止了对他人的尊重：因为他人最终是会原谅这一点的。怎么？是一个尊重自身的人吗？

这与爱自身的盲目欲望有所不同：在性爱中，如同在被称为“我”的二重性（Zweiheit）中，没有什么东西比对于人们所爱的东西的蔑视更寻常的了，爱情上的宿命论——

14 [206]

防止神经病的传染

地方、物事、书籍的选择，

酒精癖

以及音乐……

选择气候和气象上的最佳状态；同样还有饮食方面的

减少印象的数量：

保留一些时间，其时没有书籍和事物对我们说话，——更不用说人了……

恢复时期，热那亚食谱；在今天，最健康的人必须有这种时候：
——斋戒期——

反对素食主义：——

14 [207]

我们是旃陀罗：而我们的艺术家和演艺家尤其……

14 [208]

为什么一切都成了 演戏？

现代人缺乏：

稳靠的本能（一种人类长期千篇一律的活动方式的结果）

无能于完成某种完美，这只是个中结果：——人们作为个人是决不能补课的

14 [209]

那些用奖赏和惩罚操纵人类的时代，看到的是一种低等而粗野的人：这就如同在儿童那里……

在我们的后期文化当中，厄运和退化成了某种完全消除奖赏与惩罚之意义的东西……

——这是以年轻、强壮、有力量的种族为前提的，这种真正的通过奖赏和惩罚的展望对行为的规定……

在古老种族中，各种冲动是如此不可阻挡，以至于一个单纯的观念是完全昏聩无能的……

凡在出现一种刺激的地方，不能作出抵抗，而是必须服从这种刺激：颓废者的这种极端敏感性使得这样一种惩罚和改善系统完全失去了意义……

* *

“改善”（Besserung）这个概念（乃以）一种正常和强壮的人为前提，应当对这种人的个别行为作出重新平衡和协调，才不至于丧失掉

这种人，才不至于把他当作敌人

14 [210]

各种颓废道德之特性在于，它们力荐一种实践，一种制度，后者能加速 颓废.....

——既是生理上的又是心理上的：赔偿 和成形的本能再也不起作用了.....

——它们相信治疗、拯救，甚至是与虚无、最深的衰竭相近的治疗、拯救

——它们从所有事物、状态和时代里搜寻同类之物：例如龚古尔兄弟.....

14 [211]

在病人那里，健康的能量 表现在对那些引起疾病的 因素的粗暴抵抗 上.....

表现在一种本能的反应上，例如，我对音乐的反应——

14 [212]

女人的天职是通过生育传宗接代，男人的天职是养育孩子：男人和女人共同承担的这双重义务，通过圣经而被神圣化了。

何者应当被视为最清白无辜的呢？婆罗门的谋杀者，酗酒者，自己精神导师的女人的勾引者

根据赎罪规定，他应当判处这些人死刑或者其他体罚。他应当在自己导师的女人的勾引者额头上烙上女性生殖器的图画，在酗酒者身上烙上蒸馏器具的标志，在婆罗门的谋杀者身上烙上一具无头躯体的图画。

14 [213]

这样一部法典总结了长达几百年的经验、智慧和实验性道德：它封闭、结束了一个时代，它不再创造 什么——

用来为一种艰难而昂贵地赢得的真理提供权威性的手段，是根本不同于人们用来证明 这种真理的手段的。一部法典决不能证明某个规章的好处和坏处：它只能表明个体在不把律法当律法时可能出现的恶劣后果，——如果这个个体不听话。

一种践踏律法的行为所具有的全部自然的恶劣 后果，决不是着眼于这种自然性而得到考虑的：而不如说，对于不遵守规章的行为，恶劣的后果乃是一种超自然的 惩罚。

问题在于：在民族历史的某个环节上，民族中最聪明的阶层把人们可以或者不可以据以生活的经验宣布为隔绝的、自成一体的。其目标在于，从长期的实验和恶劣 经验当中获得尽可能丰富而完全的成果……

现在首先得防止的事情是，在考验和选择方面进行新实验，想要继续推进：与之相对抗的是一道双重的城墙：1) 启示，2) 传统。两者乃是神圣的谎言：把它们虚构出来的知识阶层能很好地理解它们，就如同柏拉图对它们的理解。

启示：这就是主张，那些并不具有人性起源的律法的理性并不是慢慢地和带有失误地被寻求和发现的，相反地，它是一下子由神性传达出来的……

传统：这就是主张，从远古时代起就是这个样子了。够了，对整个民族历史的一种原则性歪曲。（例如，流放之后的犹太人的曲解，——想要 误解自己的过去）

1) 对律法的批判是邪恶的

2) 是不虔诚的，——是一种对祖先的犯罪——人们煽动他们反对自己——

14 [214]

女人因为自己的丈夫有游戏或者饮酒的嗜好就把他赶出家门，而不是像对待一个病人那样照料他，这样的女人应当被关进密室禁闭三个月，不让她有花枝招展的打扮（对乔治·爱略特的忠告！）

14 [215]

一种行为的自然 后果的变形

不再有任何自然后果了：不如说，不顺从将受惩罚，而德性将受奖赏。

幸福、长寿、子孙后代——这一切都是德性的后果，是由永恒的事物秩序促成的——

例如，肮脏不洁受到禁止，并不是因为它的后果有害于健康：相反地，是因为它受到了禁止，它才有害于健康……

所以原则上：一种行为的自然后果，乃是某个东西被提供或者被禁止而被描述为奖赏或者惩罚的.....

为此就必然地，大量的惩罚恰恰并不是自然的，而是超自然的、彼岸的、纯属未来的.....

所以原则上：任何害处、任何不幸都是过失（Verschuldung）的证明：甚至任何低等的实存形式（例如动物）

世界是完美的：前提是，律法得到了满足。全部非完美性来自对律法的不服从。

最高的等级作为完美的等级也必须表现出幸福：因此，没有什么东西比悲观主义和愤怒更不恰当的了.....

处于劣境而不发怒，不反驳——

禁欲只不过是获得更高幸福、得以摆脱杂多事物的手段

最高的阶层必须维护一种幸福，其代价是表现出无条件的绝对服从，表现出全部对自身的冷酷、抑制和严厉——它希望被当作最值得尊重的一种人，——也希望被当作最值得赞赏的一种人：所以它不可能需要每一种幸福——

14 [216]

律法批判。

这样一种程序的更高理性就是，逐步地把意识从被认为正确的生活中排挤出去：以至于达到了本能的一种完美的下意识动作

——亦即任何一种高超技能的前提条件

——如此这般地行动，是虔诚的、是习以为常的、是正派而高尚者的标志：——剩下的是：

规章的来源、有用性、理性被排挤出意识。

达到这样一种排挤的最本质性的手段就是，其他两个概念以巨大的

强力突现出来：两者排除了对律法之来源的真正思索以及对律法的批判.....

1) 奖赏

2) 惩罚

“任何一个根据君王之令来接受一种对违法行为的惩罚的人，都会朝向毫无污点的天空，其纯洁恰如那个始终只行善的人”。

在此绝对地服从，将成为一件关乎最高的自我保存的事情，即成为“不可少的只有一件”的事情.....而在此不服从，将被改称为最高的不明智之举——

利己主义被发动起来，其情况是：服从与不服从就如同幸福与最深刻的自我歧视一样对立起来

为此目的，整个生命就将被置入一种彼岸视角之中，以至于它在极其可怕的意义上被理解为富于后果的.....

——相对的不朽乃是巨大的放大镜，为的是闻所未闻地提升惩罚.....奖赏概念。

这些智者们并不相信这一点：——要不然他们就不会把它发明出来了.....

14 [217]

一个等级，它拒不接受全部防御工作和进攻工作，——并且严格地对待“善的”(gut)这个概念.....

14 [218]

“善人”，作为一个颓废产物，他“听天由命”，他明白了一切敌对、一切发怒和报复意愿的害处，——他过于软弱，过于神经衰弱，不能胜任此事.....

“善人”，基于强壮、基于权力充裕，作为支配类型，他为自己选择了一种实存 (Existenz)，后者为他解除了拥有进攻和防卫情绪的强制性.....；他把此类情绪委托给自己的等级.....这样一个人现在也按照自己的形象为自己创造了一个“上帝”——

——对他来说，世界也是合理公平的：祸端具有一种教育目的，也即一种惩罚目的.....

意志软弱：这是一个可能令人误入歧途的比喻。因为并没有什么意志，因而既没有一种强大的意志，也没有一种软弱的意志可言。诸原动力的多样性和离散，其中体系的缺失，就产生出“软弱的意志”；在个别原动力的优势地位支配下诸原动力的协调，就产生出“强大的意志”；——在前一种情形下，出现的是动荡和重心缺失；在后一种情形下，出现的是方向准确和明晰

肯定性的宗教。

对生育行为和家庭的至高敬畏：

人们必须偿还〈他的〉祖先的罪责……

传统的本能，对传统所安置的一切东西的最深刻蔑视……

反对退化 的本能……

需要研究的是：所有被合计在一起的东西退化了

恶习

精神病。

晚期麻风病患者

婊子。

艺术家。

等级制 依据于如下观察：存在着三种或者四种人，他们被指定去从事另一种活动，并且得到了最佳发展，正如这种活动通过劳动分工而为他们全体所应得的那样……

一种存在作为特权，一种活动亦然

等级制 只不过是对于若干个生理类型 之间的自然距离（性格、脾气等等）的认可

——它只不过是对于经验的认可，它并不是在经验之前发生的，更没

有消除经验.....

a) 富有才智的人，（——学者、导师、裁判者、哲学家——）

老师和牧师阶层

b) 肌肉发达的人，武士阶层——军队阶层

c) 〈从事〉商业、农业和畜牧业者——供养阶层

d) 最后，一个低等的（臣服的）土著（种类），被认作奴仆种族。

在这里，预设的前提往往是一种现实的自然分离：等级概念只不过是对自然分离的认可。

家族的神圣性、世代与世代的团结一致是整个构造的前提：——因此，它恰恰必须完全被转渡到彼岸。

人们必须有子嗣，因为唯子嗣才能解救人们联姻结婚，“是要为祖先赎罪”

14 [222]

现代悲观主义者 之为颓废者：

叔本华

列奥巴尔迪、波德莱尔

迈伦德 [63]、龚古尔

陀思妥耶夫斯基

人们作过一种不体面的尝试，想把瓦格纳和叔本华归到精神病行列中：完全合乎真相的地方，在于人们鲜明地强调了他们这个类型的生理颓废.....

14 [223]

犹太人丧失了武士和农民这两个阶层，之后他们就努力使自己获得承认

在此意义上，他们是“阉人”

——他们有教士——然后立即有了旃陀罗……

多么合理地，在他们那里就出现了一种决裂，出现了一场旃陀罗起义：此乃基督教的起源。

由于他们只把武士认作自己的主人，他们就把对高贵者的敌意，对贵族、高傲者的敌意，对权势，对统治阶级的敌意带进了自己的宗教里——：他们是愤怒的悲观主义者……

由此他们就创造了一个重要的新职位：居于旃陀罗之顶层的教士

反对高贵等级……

基督教承担了这一运动的最终后果：即便在犹太教士职位上，基督教也还感受到阶层、特权者、高贵者——

基督教消除了教士——

耶稣基督就是拒绝教士的旃陀罗……这个旃陀罗拯救自己……

所以，法国大革命乃是基督教的女儿和继承者……基督教具有反对教会、反对高贵者、反对终极特权的本能——

14 [224]

人们一定不能弄错这一点：首陀罗，一个奴仆种族：很可能是在这些亚利安人扎根的土地上已经被发现的一个较低等的民族……

但旃陀罗这个概念却表达出所有等级的退化：持续不断的渣滓重又在自身当中繁殖

反对它们的是一个种族最深层的健康本能。在这里，强硬（hart）是“健康”的同义词：正是对蜕化的厌恶在此找到了大量道德的和宗教的表达式……

没有什么比这种渣滓的成分更富有教益的了：——古代高雅而深刻的智者知道人们不知道的东西——直至今日！！）

:恶习

疾病

精神错乱

某些精神素质的

过于神经过敏

乃是生理颓废的征兆。

他们把艺术家 归入颓废者行列.....

14 [225]

假如必须作出那些形而上学假设 的各种理由被废除了，假如人们再也不想统治、教育，再也不想把自己的类型当作最高的 和第一位的 类型来维护：

假如人们作为旃陀罗来思考事物，那么，人们也许就能重又找到经验和推论的整个链条，后者被那些古人用作他们作出假设的前提：我要说，人们发现了“真理”，——但正是在消解 一切权威、一切对全部传统的尊重、一切道德偏见的过程中——在这项工作中，我们耗尽了 我们继承的道德〈性〉的剩余.....

今日科学乃是衡量道德和宗教信仰之没落 的一个准确尺度：——如果我们处于我们的智慧的“尽头”，那么我们就解体了，——为了认识，我们已经耗尽了所有积极的力量.....知识本身确实是昏聩无能的：而且，就“利己主义”而言，我们在一个颓废时代里完全没有把握去要求我们的优势：原动力太过强大了，以至于效用不能成为主导性观点了——在此情形下，“利他主义”、对所有情感和状态的共同经历和感受，更多地是一种严重的疾病：这就是旃陀罗的良知，一种与快乐联系在一起的虚弱.....

14 [226]

创造出一种道德、一部法典的那个东西，那深层的本能，直觉到唯有下意识的动作（*Automatismus*）才使生命和创造中的完美性成为可能.....

但现在，我们已经达到了相反的点，是的，我们本来就意愿 达到这个点——那就是最极端的意识，人类和历史的自我洞察.....

——因此，我们实际上最远离于存在、行为和意愿方面的完美性：我们对于认识的欲求、我们求认识的意志本身，乃是一种巨大的颓废的征兆……我们追求的是强壮种族、强壮天性所意愿的东西的反面

——概念把握（Begrreifen）就是一个终结……

科学在这种意义上是可能的，正如人们今天所从事的科学，这就证明，所有基本的本能，生命的正当防卫本能和保护本能，不再起作用了——

我们不再聚敛，我们挥霍祖先的资产，同样也以我们的认识方式

14 [227]

人们滥用了一个任意的、在任何方面都偶然的词语，即“悲观主义”一词，后者就像一种传染病一样蔓延开来：人们在此忽略了真正的难题，即我们生活在我们本身之所是 中——

关键不在于谁有权利，——要追问的是，我们何所归属，我们是否属于被判刑者、衰败产物……在此情形下，我们是以虚无主义方式作了判断。

人们把两种思维方式相互对置起来了，就仿佛它们必须在真理问题上互相争吵似的：而实际上，两者只不过是各种状况的征兆，它们的斗争证明了一个基本的生命问题的现成存在——而不是一个哲学家问题的现成存在。我们何所归属？——我们是 [64] ——

[1] 相应的手稿编号为：W II 5。——译注

[2] 原文为Menschenliebe，或译“博爱”。——译注

[3] 指《悲剧的诞生》。——译注

[4] 指《悲剧的诞生》。——译注

[5] 指《悲剧的诞生》。——译注

[6] 指《悲剧的诞生》。——译注

[7] 指《悲剧的诞生》。——译注

[8] 此处译文未传达出德文“摒弃”（Verwerfen）、“无耻

的”(verwerflich)、“堕落的”(verworfen)之间的字面和意义联系。
——译注

[9] 多立亚语(das Dorische)：主要在希腊南部地区(伯罗奔尼撒半岛东南部、克里特岛等地)使用的古希腊语方言。——译注

[10] 约伯(Hiob)：旧约人物。可参看《圣经·旧约》中的《约伯记》的记述。——译注

[11] 原文如此。——译注

[12] 应指瓦格纳。——译注

[13] 指瓦格纳。——译注

[14] 卡尔斯巴德(Carlsbad)：地名，位于美国新墨西哥州，以洞窟闻名。——译注

[15] 皮蒂宫(Palazzo Pitti)：佛罗伦萨文艺复兴时期宫殿，由商人皮蒂完成该宫殿的建设，因此而得名。——译注

[16] 博马舍(Pierre Beaumarchais, 1732—1799)：法国喜剧作家、社会活动家。著有《欧仁妮》、《费加罗的婚礼》等。——译注

[17] 森塔(Senta)、艾尔莎(Elsa)、伊索尔德(Isolde)、布伦希尔德(Brünnhilde)和昆德莉(Kundry)：均为瓦格纳歌剧中的女英雄人物。可参看《瓦格纳戏剧全集》，中译本，高中甫等译，北京，1997年。——译注

[18] 亚历山大·赫尔岑(Alexander Herzen, 1812—1870)：俄罗斯文学家、哲学家。著有《科学上一知半解》、《自然研究通信》、《往事与随想》等。——译注

[19] 皮浪(Pyrrho, 约前365—约前275)：古希腊哲学家，怀疑论者。——译注

[20] 此句原文为德、法文混用。——译注

[21] 亚历山大大帝(Alexander, 前356—前323)：马其顿国王，腓力二世之子。少时受教于哲学家亚里士多德。建立亚历山大大帝国。——译注

[22] 爱尔维修(Helvétius, 1715—1771)：法国启蒙思想家、哲学家。强调人是环境和教育的产物，主张教育万能。主要著作有《精神

论》、《论人的理智能力和教育》等。——译注

[23] 此处“结果或作用”原文为一个德文词Wirkung，若仅以“因果关系”的“结果”译之，似不足以传达完全。不过在上下文中，我们按语境不同，也把Wirkung或者单译为“结果”，或者单译为“作用”。——译注

[24] 此句为断句，联系上文应为：人为了一个新事物找到一个旧事物。——译注

[25] 此句中的“假相”原文为Anschein，“假象”原文为Schein，两者难以有明晰的区分，但后者与所谓“虚假世界”（scheinbare Welt）相应。——译注

[26] 指《旧约·创世记》第19章记载的故事：亚伯拉罕之侄罗得（Lot）在所多玛城毁灭时幸免于难，带着两个女儿躲到山洞里，在自己酒醉不知情的情况下使两个女儿怀了孕。——译注

[27] 原文为法文。——译注

[28] 修昔底德（Thukydides，约公元前460—约前400）：古希腊历史学家。著有《伯罗奔尼撒战争史》八卷。——译注

[29] 此处“江湖骗子”原文为Cagliostro，又音译为“卡里奥斯特”，后者为十八世纪西西里的炼金术士，曾骗得欧洲皇室相信其有魔力。——译注

[30] 蒂蒙（Timon，公元前320—前230）：古希腊哲学家和文学家，怀疑论者，皮浪的弟子和朋友。著有《讽刺诗》。——译者

[31] 贝尔（Beyle）为司汤达的原名。——译注

[32] 原文如此。——译注

[33] 参看《偶像的黄昏》，概述，第19—20节。

[34] 查尔斯·弗雷（Ch. Féré，1852—1907）：法国心理学家。著有《精神系统病理本论》等。——译注

[35] 原文为法文：induction psycho-motrice。——译注

[36] 尼采在此区分使用了两个日常含义相近的词语：“演艺家”（Artisten）和“艺术家”（Künstler），以前者指称“今天”的艺术家，即重“演”和“技”的艺术家。——译注

[37] 此句德语原文为：besser *nicht* sein als sein。——译注

[38] 指“另一个世界”、“真实的世界”。——译注

[39] 指“此世”、“这—个世界”的存在，与“另一个世界”或“真实的世界”相对。——译注

[40] 指哲学家构造的“另一个世界”、“真实的世界”。——译注

[41] 亚里斯提卜（Aristipp，约公元前435—前360？）：古希腊哲学家，苏格拉底的弟子，昔勒尼学派的创始人，提倡享乐主义的伦理原则。——译注

[42] 麦加拉学派（Megariker）：古希腊哲学派别，小苏格拉底派之一，长于论辩，试图结合苏格拉底的伦理学说与爱利亚派的存在学说。——译注

[43] 米洛斯人（Meliern）：米洛斯岛（Melos）为希腊殖民地。修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》中有“米洛斯人的辨认”一章。——译注

[44] 阿布德拉的赫卡泰奥斯（Hekataïus von Abdera）：公元前三世纪人物，托密勒一世的顾问官。著有关于犹太人历史的著作。——译注

[45] 原文为Natur und Cultur，或按字面直译“自然与文化”。——译注

[46] 这则笔记原文即有两个“二”。——译注

[47] 指我们生活于其中的尘世、此世、现实世界。下文同。——译注

[48] 原文如此。按序列此处序号应为：c）。——译注

[49] 指所谓“真实的世界”、“另一个世界”。——译注

[50] 此处我们把德语Schmerz译为“痛苦”，把与“快乐”（Lust）相反的Unlust译为“不快”或“不快乐”。但尼采似乎没有明确区分Schmerz与Unlust，因此我们似也可以把Unlust同样译解为“痛苦”。——译注

[51] 摩奴（Manu）：印度神话传说中的人类始祖，制定了古老的《摩奴法典》。——译注

[52] 因陀罗住所（Swarga）：因陀罗（Indra）又译“天帝”、“天帝释”等，为印度神话中的天神之王。——译注

[53] 婆罗门 (der Brahmane) : 印度种姓制度的第一种姓, 称为人间之神。——译注

[54] 首陀罗 (Sudra) : 印度婆罗门教的第四种姓, 为低级的奴仆族。——译注

[55] 再生族: 原文为dwidja, 梵文为dvija (再生族、再生者), 指印度婆罗门教中有权拜神而得以获取第二次生命的各种姓, 即四大种姓中的前三个 (婆罗门、刹帝利、吠舍)。——译注

[56] 原文为法文: Idée fixe。——译注

[57] 汤普逊 (Benjamin Thompson, 1753—1814) : 近代物理学家, 英国皇家学院创建人之一。主要研究热学, 指出热是一种运动形式。著有《论摩擦激起的热源》等。——译注

[58] 闪米特人 (Semiten) : 古代包括巴比伦人、亚述人、希伯来人和腓尼基人等; 近代主要指阿拉伯人和犹太人。——译注

[59] 旃陀罗 (Tschandala) : 梵语candala之音译。印度种姓制度中最下等种族。据《摩奴法典》记载, 旃陀罗是以首陀罗为父、婆罗门为母的混血种。——译注

[60] jus talionis [同等报复法] : 通过“以牙还牙, 以眼还眼”来决定刑罚的质量对等, 以保证公正。——译注

[61] 吠陀 (Veda) : 梵文, 意为“明智”、“知识”。《吠陀》为印度最古的宗教文献和文学作品的总称。——译注

[62] 原文为梵文: Yati, 意为“禁欲者、苦行者”。——译注

[63] 迈伦德 (Philipp Mainländer, 1841—1876) : 德国哲学家、诗人。受叔本华哲学影响, 因极端悲观主义情绪而自杀。——译注

[64] 未写完的问句。——译注

15 [1]

现代价值批判。

自由的制〈度〉

道德利他主义。

社会学。

卖淫

婚姻

罪犯

15 [2]

“上升的”生命与下降的生命：两者表达出它们对价值表的最高需要。

何以人们相信的最高价值统统——

15 [3]

在连小孩都会犯罪的所有情形当中：对于慢性病人和三等神经衰弱患者——在那里一般地对性欲行使否决权，其结果只会产生不能实现的愿望（——这种欲望在此类失败者那里甚至往往具有一种令人作呕的兴奋性）——对这些人必须提出要求，就是要防止生育。社会并不知道如此迫切而根本的要求。在这里，不仅那种蔑视，那种社会的寡廉鲜耻声明，就足以充当抑制一种卑下的性格懦弱的手段了：人们可以不顾及阶层、等级和文化，动用最严厉的财产惩罚，有时甚至动用剥夺“自由”、禁闭隔离的办法，来对付此种犯罪行为。把一个小孩生到这个世界上（那样一个连人们自己都无权在其中存在的世界），那是比自尽更为恶劣的事。生小孩的梅毒病人对整个错误生活的链条给出了原因，他提供一种反对生命的抗辩，他是一位行为悲观主义者：实际上，他把生命的价值降低到不确定的水平上了。——

15 [4]

人们不能取缔卖淫；甚至有理由希望人们不要把卖淫制度废除掉。因此——人们应当使卖淫高尚化：——我希望人们能懂得这个“因此”？然则某物变得可鄙，这取决于什么呢？取决于它受到长期的鄙视。人们且停止鄙视妓女吧：这样一来，她们就不再有理由鄙视自己了。说到底，在这个问题上，所有别的地方都已经比我们这里做得更好：在世界上，卖淫都是某种清白而单纯的事情。在有的亚洲文化里，卖淫甚至享有高度的光荣。这事根本没有无耻一说，唯有通过基督教的反自然，才把无耻强加到卖淫上了，而这种宗教本身还玷污了性欲！……所谓下流女人（La fille canaille）乃是一种基督教特产：而欧洲是有益于它生长的土壤，欧洲的大城市就是其最高级兴旺发达的场所……——问题：哪些条件给予新德意志帝国的首都一种艺术上的优越性，致使姑娘们堕落呢？……一个合法的问题：可是人们羞于用德语来回答……

15 [5]

哲学批判。

哲学何以是一种颓废现象：苏格拉底、皮浪。

哲学家对于感官的特异反应性：

他们的“真实世界”

哲学家之为道德家：他们削弱了道德自然主义。

批判道德改良。

懊悔

同情的哲学

哲学家与信念。

真实世界如何成了谎言。

艺术批判。

宗教批判。

宗教。

它的起源。危险的误解

关于上帝概念的历史。

异教。基督教。

基督教理想

基督教的危害。

15 [6]

—

瓦格纳艺术的爆发：它始终是我们艺术中最后的伟大事件。从此以后到处都变得多么火山般热烈呵！首先是十分响亮：今天人们再也不像从前那样为了听懂它而拥有耳朵了！……人们拥有耳朵，差不多是为了不再能听懂什么！……瓦格纳本人首先就还是未被理解的。他始终还是一个terra incognita [未知的国度]。此间人们爱慕着瓦格纳。人们也想理解他吗？典型的瓦格纳崇拜者，一个在任何方面都有四个角的人物，是相信瓦格纳的：显然也相信一个四角的瓦格纳……不过，瓦格纳除了是四角的，可以是其他所有东西：瓦格纳是“瓦格纳式的”（Wagnerisch）。我曾问自己，是不是已经有过某人，十分现代、病态、复杂而扭曲，足以被看作是为瓦格纳问题作好了准备？充其量是在法国：例如波德莱尔，也许还包括龚古尔兄弟。《福斯丁》的作者们无疑会猜度到瓦格纳身上的若干东西……但他们身上没有音乐细胞。——人们已经明白了音乐家统统都不是心理学家吗？在他们那里，这种“在此不想知道”（das Hier-Nicht-wissen-wollen）属于手艺，也可以说属于他们的手艺的天才……倘若他们理解了自己，那他们就不会再信任自己了……人们并非徒然地向概念和词语道别：人们想要深入到无意识之中……由此得出某种令人忧伤的东西：要么某人是音乐家：而这时他就理解不了音乐家先生们（包括他自己）了——但也许能理解音乐。要么他却是心理学家：而这时他很有可能不能充分理解音乐，因而也就不能理解音乐家先生们了……这是自相矛盾。而且因此，关于贝多芬就如同关于瓦格纳这位音乐家，迄今为止就还只有一堆废话。——

二

幸亏瓦格纳只有极小部分是音乐家：整个瓦格纳乃是某种不同于音乐家的东西，甚至可以说还是音乐家的对立面。在他身上，德国人白捡了迄今为止存在过的最杰出的演戏和戏剧天才。如果人们不是从这个方面去理解瓦格纳，那就根本理解不了他。是不是瓦格纳恰恰就以这种本能才成为德国式的呢？……但情形显然相反。德国人得到的伟人们乃是他们自己的法则的特例，甚至是对立面：贝多芬、歌德、俾斯麦、瓦格纳——我们的最后四位伟人——：人们可以从他们身上推论出最严格的东西，后者根本就不是德国式的，是非德国的、反德国的……

瓦格纳根本谈不上什么音乐家，以至于可以说，他牺牲了所有音乐的定律，更明确地讲，就是牺牲了音乐的一般风格，目的是从中搞出一种修辞，一种表现手段，一种强化、感应、心理诗情画意的手段。瓦格纳音乐，并非从戏剧外观和戏剧实质出发来估价，而是作为音乐本身，它简直就是坏音乐、非音乐（Unmusik）：我还不知道有谁不明白这一点的。当天真幼稚的人们宣布说瓦格纳创造了音乐的戏剧风格时，他们还以为是对他表达了某种敬意呢。开门见山地说，这种“戏剧风格”把失去风格、违反风格、风格无力搞成了原则：如此看来，戏剧音乐就只不过是“所有可能音乐中最坏的音乐”的同义词了……如果人们想从瓦格纳身上弄出一位音乐家来，那么人们就冤枉他了。

四

瓦格纳的音乐本身是不堪忍受的：为了摆脱掉这种音乐，人们需要戏剧。而这样一来，人们就一下子理解了那种魔法，那种还能以一种仿佛支离破碎而又被弄成基本元素的技巧来加以实施的魔法！关于音乐效果方面的所有基本元素，瓦格纳具有一种几乎令人毛骨悚然的意识：人们可以毫不夸张地把他称为最伟大的催眠大师，即便对于我们这个母鸡和巫师的时代亦然。他活动，他寻觅，他徘徊，他做出手势：——他被理解了……女人们已然冷漠了……瓦格纳作为音乐家从未从无论何种音乐家良知出发进行盘算，他要的是一种效果，他是根据戏剧的透镜来考虑的……对他来说，最矛盾的莫过于贝多芬音乐的独白式的隐秘神性、寂寞的自我鸣响、甚至发音中的羞怯之心……瓦格纳乃是毫无疑问的，就像席勒是毫无疑问的，就像所有戏剧家是毫无疑问的：或许他需要听众相信恰恰是在听这样一种不同的音乐——他制作这种音乐。在我们看来，他就是在制作这种音乐：我们这些怪物本身受到了欺骗……然后我们就完全明白我们已经受了欺骗：但这个“然后”（Hinterdrein）与一位戏剧艺术家有何相干啊！……他具有自己的时刻：瓦格纳非得说服什么。“在瓦格纳那里，根本就没有真正的对位法”——这个“然后”如是说。但又是为何呢！我们在剧院里面，只要相信有这出戏也就够了……

五

瓦格纳艺术的效果是深刻的，尤其是沉重的：原因何在呢？正如上述，原因首先不在于音乐：倘若人们不是为某个他物所征服，而且可以说变成不自由的了，那么，人们甚至就受不了这种音乐。这里所谓的他物就是瓦格纳的激情（*Pathos*），他只是通过虚构把自己的音乐添加到这种激情上了。正是这种激情的巨大说服力，它的紧张屏息，它再也不想放过一种极端情感的意愿，正是这种激情的令人恐惧的长度，使瓦格纳得以战胜我们，而且将永远地战胜我们：——以至于他最终仍然会说

服我们去接受他的音乐……有了这样一种激情，人们是不是就成了一个天才呢？抑或也只不过是可能成为一个天才了？……有时候，所谓一位艺术家的天才，人们把它理解为艺术家在法则支配下的至高自由，艺术家神性般的举重若轻。难道人们可以说：“瓦格纳是沉重的、忧郁的：因而——就不是一个天才”？但也许人们轻佻地对待上帝类型是不公的。——另一个问题（对之显然有一个更确定的答案）就是：是否瓦格纳恰恰以这样一种激情而成为德意志的？是不是一个德意志人？决不是！而毋宁说，那是所有特例中的一个特例……！

六

瓦格纳的敏感性不是德国式的：更具德国性质的是他的精神和智慧特性。我完全知道，为什么德国青年们能够以一种无可比拟的方式在瓦格纳那里获得勇气，置身于瓦格纳精神方面的深度、多样性、丰富性、任意性、不确定性之中：这样一来，他们就完全获得了自身！他们欣喜地听到，伟大的象征和谜团从极远处而来与柔和的雷声一起鸣响。如果偶尔显得苍白、恐怖和冷酷，他们并不会感到愤怒：他们其实毫无例外都与坏天气、与德国的天气有着亲缘关系！……他们并不惦念我们其他人惦念的东西：诙谐、火气、优美；伟大的逻辑；放纵的智慧；安静的幸福；炽热的天空，连同它的星座和光的战栗……

七

瓦格纳的敏感性不归于德国：人们又在瓦格纳的近邻、法国浪漫主义者那里碰到了这种敏感性。无论如何，正如瓦格纳所理解的那样，激情都是“激情的自由思想”的对立面，用席勒的话来讲，就是德国浪漫派敏感性的对立面。席勒是德国式的，正如瓦格纳是法国人。瓦格纳的主人公，他的黎恩济、唐豪瑟、罗恩格林、特里斯坦、帕西法尔——毫无疑问都是有血有肉的——，而且肯定不是德国的血肉！而且如果他们恋爱起来，这些主人公们，——他们会爱上德国姑娘吗？……对此我是怀疑的：不过我更怀疑，他们径直会爱上瓦格纳的女主人公们：那是怎样一个可怜的民族，怎样一个为巴黎心理学家们形形色色的神经症—催眠—色情实验准备的标本啊！也许人们已经注意到，她们当中从来没有一个生儿育女的？——是她们不能生啊！……

八

人们今天依然极少愿意承认，瓦格纳是多么需要感谢法国，他本身是多么向往巴黎。一位艺术家身上伟大风格的雄心壮志——在瓦格纳那里，甚至这种雄心壮志也还是法国式的……还有伟大的歌剧！还有与梅耶贝尔的赛跑！甚至还有与梅耶贝尔手法的赛跑！这方面有什么是德国的呢？……最后倒是让我们来考量一下关键所在：瓦格纳艺术家气质的

特征是什么呢？是历史主义，是出风头，是卖弄的艺术，是追求为效〈果〉而效果的意志，是演奏、表演、模仿、扮演、示意、装假的天才：这难道是某种艺术样式中的德国式天赋吗？……在这个我们太过明白的地方，我们一直都是有自己的软肋的——而且，我们不愿意设想来自这种软肋的任何骄傲！……而这就是法国的天才啊！……

15 [7]

浪漫派
自然主义

15 [8]

进步。

VI

我们不要自欺！时光向前飞跑，——我们会认为，时间中的万物也在向前飞跑……发展就是一种向前发展……这是诱惑着最深思熟虑的人们的表面现象。然而，十九世纪相对于十六世纪并不就是一种进步；1888年的德国精神对于1788年的德国精神来说是一种倒退……“人性”并不进步，它甚至并不实存……总角度就是一个巨大的实验工场的角度，在那里有的成功了，消散于所有时代，而极大部分失败了，没有任何秩序、逻辑、联系和约束力……我们如何能否认，基督教的兴起是一场颓废运动？……德国的宗教改革是基督教暴行的一次复发？革命摧毁了追求伟大组织的本能、一个社会的可能性？……相对于动物，人并不构成一种进步：与阿拉伯人和科西嘉人相比较，这个文化中娇生惯养的人是一个怪胎；中国人是一个发育良好的类型，亦即比欧洲人更有持久能力……

15 [9]

耶稣：陀思妥耶夫斯基

我只知道一位心理学家，在他生活过的这个世界上，基督教是可能的，任何时候都可能出现一位基督……那就是陀思妥耶夫斯基。他猜到了基督：——而且本能地，他还尤其小心翼翼，提防用勒南的庸俗去设想这个基督类型……还有，在巴黎，人们还以为勒南忍受了太多的诡计！……然而，当人们把本身是一个白痴的基督评价为一个天才时，当人们谎称其实与一种英雄感对立的基督是一位英雄时，难道还能有比这种做法更恶劣的失误吗？

15 [10]

我再三指出过亚里士多德的大误解，他以为在两种沮丧的情绪即恐惧和同情中认识了悲剧情绪。倘若他是对的，那么，悲剧就会是一种危害生命的艺术了：人们就必得提防悲剧，犹如要提防某种损害公众和声名狼藉的东西。艺术通常是生命的伟大兴奋剂，是一种对生命的陶醉，是一种求生命的意志；而在这里，它效力于某种下降运动，仿佛是作为悲观主义的奴婢，成了危害健康的。（——因为说人们是通过激发这些情绪来“涤除”这些情绪，就像亚里士多德所相信的那样，那完全是不真实的。）某种通常激发恐惧或者同情的东西，是具有瓦解、弱化、使人沮丧的作用的：——而且，叔本华有权说，假如人们必须从悲剧中取得听天由命的断念（Resignation），也即温顺地放弃幸福，放弃希望，放弃求生命的意志，那么，人们由此就设想了一种艺术，一种使艺术自我否定的艺术。于是乎，悲剧就意味着一种消解过程（Auflösungs-prozeß），即在艺术本身的本能中自我摧毁的生命本能。基督教、虚无主义、悲剧艺术、生理颓废：它们携手并进，在同一时刻取得了优势，相互驱动着向前——实即向下！……悲剧就成了衰落的征兆。

对于这样一种理论，我们可以用极其冷酷的方式来加以驳斥：其做法就是，借助于测力计来测量一种悲剧情绪的效果。而且，我们得出的结论在心理学上最后只能否认一个体系学者的绝对谎言——我们的结论就是：悲剧是一种tonicum [力量滋补剂]。如果说当叔本华把总体沮丧（Gesamt-Depression）设定为悲剧状态时并不愿意理解，如果说叔本华是要使希腊人（——颇令他恼怒的是，这些希腊人并没有“听天由命地断念”……）明白，他们并没有处于世界观的高地上：那么，这就是一种偏见（parti pris）了，是体系逻辑，是体系学者的伪造了——它属于那些恶劣伪造中的一种，它一步一步败坏了叔（本华）的整个心理学（：正是这个叔本华，任意而粗暴地误解了天才、艺术本身、道德、异教、美、认识，差不多就误解了一切

亚里士多（德）

亚里士多德想要把悲剧视为涤除同情和恐惧的泻药，——视为两种过度积聚起来的病态情绪的一种有益发泄……

其他情绪也起滋补作用：但唯有两种沮丧的情绪——因而是特别有害和不健康的情绪——即同情和恐惧，在亚里士多德看来应当通过悲剧排除出去，犹如通过泻药把两者排出去：通过激发这些过度的危险状态，悲剧使人摆脱此种状态——使人变善。悲剧作为一种对付同情的治疗法（Cur）。

您是今天使音乐合我心意的唯一一位音乐家：您理当得到我心里对今天的音乐所想的一切么？

对瓦格纳音乐的兴趣会丢人现眼。我说这话，是因为我就是这样的，——我已经丢人现眼过了。

15 [12]

关于瓦格纳批判。

瓦格纳的音乐是反歌德的。

实际上在德国音乐中并没有歌德，正如在德国政治中缺失歌德一样。与之相反，在贝多芬身上有多少席勒气，更准确地讲，有多少狄克拉气呵！

大量的市侩气，大量的涂脂抹粉：

瓦格纳没有思想，恰如维克多·雨果。但他擅长用符号代替思想，以此来恐吓我们——

我寻找瓦格纳艺术带来的极端衰竭 的原因

变化多端的外观：

生理上的抵触：

呼吸

行走

不断的夸张：

专横的隐秘意图：

通过恐吓手段对病态神经和中枢的刺激：

他的时间感

15 [13]

一个序言

我感到幸运，甚至也感到光荣的是，在整整几个世纪的迷惘和混乱之后，我重又找到了通向一种肯定和否定的道路。

我教诲人们要〈对〉一切使人虚弱——令人衰竭的东西持否定态度。

我教诲人们要肯定一切使人强壮、积蓄力量、令人骄傲——

迄今为止，人们既没有教授过前者，也没有教授过后者：人们教授的是德性、非自我化、同情，人们教授的甚至是生命的否定……这一切都是衰竭者的价值。

一种对衰竭生理学的长期思索迫使我提出如下问题：衰竭者的判断在多大程度上深入到价值世界之中了。

即便对我这样一个已经对几分陌生的世界十分内行的人来说，我的结果也是最令人惊异的：我发现，所有最高的价值判断，所有已经主宰了人类、至少是主宰了已经变得温顺的人类的最高价值判断，都可以归结于衰竭者的判断。

我首先必须教授的是，犯罪、禁欲（Coelibat）、疾病乃是衰竭的结果……

我以最神圣的名义把那些毁灭性的倾向提取出来了；人们把令人虚弱、教人虚弱的人、传染虚弱的东西称为上帝……我发现，所谓“善人”乃是颓废的一种自我肯定形式。

关于那种德性，叔本华还教诲说，它是最高的德性，唯一的德性，是一切德性的基础：正是那种同情，〈我〉把它认作比任何一种恶习都更为危险的。从根本上把物种选择、使物种脱离残渣的净化过程交织在一起——迄今为止，这被叫做卓越的德性……

这个种族已经腐败了——不是由于自身的恶习，而是由于自己的愚昧无知：它之所以腐败了，是因为它没有把衰竭理解为衰竭：生理学上的种种混淆之所以是一切祸端的原因，〈是因为〉它的本能受到衰竭者的诱使，去把自己最佳〈的东西〉掩盖起来，并且丧失了重点……向下倒塌——否定生命——这也应当被看作上升、美化、神化

德性乃是我们最大的误解。

问题：衰竭者如何得以制定价值的律法？

换种问法：那些最后的人如何取得权力？……要认清历史啊！人这种动物的本能何以颠三倒四了？……

我希望把“进步”概念准确地表达出来，而且担心我为此就必需当面戳穿那些现代理念（——我的慰藉在于，它们根本就没有什么脸面，而

只有假面具

人们截去病肢：社会的第一道德。

本能的一种校正：使它们摆脱愚昧无知.....

我蔑视那些人，他们要求社会稳当地阻止自己的有害分子。这是远远不够的。社会是一个躯体，如果它根本上想要不遇到危险，那么它身上就不能有任何肢体得病：一个腐烂的病肢是必须截掉的：我会叫出社会中可切除的类型 的名字.....

人们应当对厄运 保持敬意：厄运对弱者说：毁灭吧.....

人们把下面这回事称为上帝，即：人们抵抗厄运，——人们败坏人类，使人类腐朽.....人们不应该徒然无益地动用上帝之名.....

我们已经宣布了，几乎所有心理学的概念都是无效的，而迄今为止心理学的历史——也即哲学的历史！——都系于这些概念

我们否认有意志（更不消说“自由意志”了）

我们否认意识，诸如作为统一体和能力的意识

我们否认思想活动（：因为我们没有进行思想的东西，同样也没有被思想的东西

我们否认在各种想法之间有一种实在的因果关系，就像逻辑学所相信的那样

本书反对所有自然的颓废类型：我极其广博地深思了虚无主义现象

亦即天生的毁灭者—— —

15 [14]

原谅我吧！这都是1830年的老游戏了。瓦格纳相信爱情，如同这个疯狂而放纵的年代的全体浪漫主义者一样。其中还留下什么呢？这种对爱情的荒唐神化，以及此外也包括对放荡行为，甚至犯罪的荒唐神化——这在我们今天看来是多么错误啊！首要地，是多么恶浊、多余啊！我们已经变得更严厉了，更冷酷、更不耐烦地对待此种庸俗心理学了，后者甚至还因此自以为是“理想主义的”呢，——我们甚至对这种“美好的情感”的谎言和浪漫主义采取了犬儒态度——

15 [15]

为了在今天还能相信瓦格纳的那些个问题，人们只须是已经落伍的（或者说倒退的）！根本就谈不上瓦格纳的女人们了！

这就是一切病态的民族，具有其全部自夸的肌肉系统……你们觉察到向来就没人生孩子吗？你们不能这样做……而且如果存在着一个特例，那么，为了使这个特例成为可信的，瓦格纳要采取什么呢？……你们是知道这一点的——唯在这个问题上，瓦格纳纠正了古老的传说……

抑或，你们受得了瓦格纳的英雄们？所有这些不可能的人物，就如同瓦格纳把他们搬上舞台并且为他们谱上曲子一般？他们具有来自远古时代的肌肉和来自未来的神经？英雄的，同时也是——神经质的！任何生理学对此都会说：这是错误的啊！

可是——他由此把年老和年轻的女人们撇在一边了：后者喜欢此类英雄，——后者也许也喜欢不可能的东西……

无论如何，她们都喜欢金发圣徒，帕西法尔类型，——一切包含着先在感性的东西……但这样一个个案却激发出多少敏感的好奇心啊！它允许有多少迎合迁就的态度啊！……简言之，博马舍把他的谢吕班 [2] 赠送给女人们，瓦格纳——他的帕西法尔 [3] ……更聪明者——

15 [16]

瓦格纳作为典范。

瓦格纳作为危险。

瓦格纳与犹太人

瓦格纳的“女人”：他只晓得歇斯底里的女人房间。为什么恰恰在这里，幻想总是成为不可能的呢？

瓦格纳与戏剧形式

瓦格纳与法国的关系——“欧洲的”

瓦格纳与基督教和文化的关系：

——浪漫主义者和虚无主义者——

典型的变化，与那种通常向基督教的最后回归一道。

15 [17]

基督教

绝对确定的否定

你们知道，就他的帕西法尔来说，我出于另一个原因是不会原谅瓦格纳的。这乃是一个有关正直性的问题——而且如果你们愿意的话，这就是一个有关等级秩序的问题。有人属于此，有人属于彼，视情况而定。

今天谁如果在对基督教的态度方面变得模棱两可，我就不只给他我双手的最后几个手指。在此只有一种诚实性：一种无条件的否定，一种有关意志和行为的否定（Nein）.....谁还能向我指明某种比基督教更受驳斥的东西，某种如此确定地受所有更高的价值感校正的东西呢？已经认识到了基督教的诱惑之为诱惑，认识到了基督教的大危险、通向虚无之路（后者善于表现为通向神性之路）——把这种永恒的价值认作诽谤者的价值——要不然，是什么构成我们两千年前的骄傲和荣耀呢？.....

15 [18]

哲学家

严肃态度。

* *

还有一切伟大的严肃态度——难道它本身不就是疾病吗？以及一种第一位的丑化？

对于丑恶之物的感觉在严肃态度出现之时也苏醒了；当人们严肃对待事物时，人们已经使事物变得畸形了.....

人们可以严肃地对待女人：而最美的女人立即会变得多么丑陋不堪啊！.....

* *

在此要保持严肃是困难的。置身于这些难题当中，人们不会成为报丧者.....独特的德性身上是有表情的，表明人们为了仍然守住自己的尊严而必定会消化不良。

* *

嘲笑——大致不差，如果说不是对此类问题的最聪明的回答，也是最明智的回答了.....

迄今为止，人们总是以一种错误的、不只是畏缩的方式攻击基督教。只要人们并不认为基督教的道德是对生命的重大犯罪，则生命的辩护者就有好戏了。关于基督教的“单纯真理”的问题，不论是着眼于基督教上帝之实存，还是从基督教的形成传奇的历史性来看——更不用说基督教的天文学和自然科学了——，只要没有触及基督教道德的伦理问题，那就还是一件十分次要的事情。基督教道德有什么用处吗？抑或尽管有着诱惑艺术的种种神圣光环，但这种道德却是一种亵渎和耻辱？对于真理问题来说，存在着各式各样的隐匿之所；而且，最虔信者最后可以动用最不虔信者的逻辑，以便为自己创造一种权利，得以把某些事物当作无可反驳的来加以肯定——也就是把它们当作超越一切反驳手段的东西（——在今天，这种窍门就叫“康德的批判哲学”——

有关计划。

1. 真实世界与虚假世界。

2. { 哲学家作为颓废类型
3. { 宗教作为颓废的表达
4. { 道德作为颓废的表达

5. 反运动：为什么它们总是败北。

6. 我们的现代世界归属何方，属于衰竭还是属于升起？——

它的多样性和骚动不安是受意识的最高形式限定的

7. 权力意志：对求生意志的意识

8. 未来的疗救术。

8:600

70 页

56

40

关于1) “真实世界与虚假世界”

1) 这样一种并置使“虚假世界”降级

2) 再考虑一下：借此或许未必会把虚假世界降级。

15 [21]

贞洁。

VII

在印度教士的情形当中，我们不仅要考虑全体教士所特有的那种对于感性的仇恨（——因为在这点上他们是一致的：他们因而就把感性视为个人的敌人）。本质性的东西是，在这个方面，唯有一种极端的严酷无情才能维护他们所缔造的全部秩序的基础，诸如等级概念、等级距离、等级纯洁性……

他们要求 婚姻，怀着极严厉的态度，他们类似于中国人，处于欧洲式松弛的相对一极：——他们把生个儿子视为一种宗教义务，他们使个人在彼岸的得救取决于生个儿子。人们没有充分重视这样一种信念，一种更有价值和更严肃的信念，其价值和严肃性比诸如基督教所具有的信念高出百倍。在后一种情形下，婚姻是作为coitus [性交] 而得到考虑的，此外无他——作为一种对人类虚弱状态的妥协以及作为淫乱的权宜之计。

15 [22]

对于这种所有可能的坏音乐中最坏的音乐，对于这种一拍一拍向前冒险推进的不安和畸形（它可能意味着激情，实际上却是最低层次的审美粗野化），我是毫无怜惜之心的：在这里，我们必须作一了断了。

文艺复兴与宗教改革

文艺复兴证明了什么呢？证明了“个体”的王国只可能是短暂的。浪费太大了；连积累、资本化的可能性都没有，接踵而来的是衰竭。那是这样一些时代，在那里，一切都被挥霍掉了，连人们借以积累、资本化、积聚财富的力量本身也被挥霍掉了……连此类运动的敌人也不得不无谓地浪费力量；他们即刻也就耗尽了精力，变得空虚无聊了。

在宗教改革中，我们找到了意大利文艺复兴运动的一个混乱而粗俗的对立面，起于类似的原动力，只不过宗教改革在落后、粗野的北方不得不披上宗教的外衣，——在那里，更高的生活这个概念尚未脱离宗教生活的概念。

个体也想借宗教改革求得自由；“人人皆为自己的教士”也只不过是放荡生活（Libertinage）的一个公式而已。实际上有一个说法就够了——即“福音自由”（evangelische Freiheit）——而且一切有理由隐而不显的本能就像野狗一样冲出来，极其粗暴的需要一下子获得了对于自身的勇气，一切似乎都是完全合理的……人们小心提防，不想知道人们根本上指的是何种自由，人们视而不见……然而，人们闭上双眼，用狂热的说辞来湿润双唇，这并没有阻止人们在能抓住某物的地方采取行动，并没有阻止人们把肚子变成“自由福音”的上帝，并没有阻止复仇欲和嫉妒欲在贪得无厌的愤怒中得到满足……这种情况持续了一阵子：然后就出现了衰竭，与在南欧出现的衰竭完全一样；而且在这里又出现了一种粗野的衰竭，一种普遍的ruere in servitium [甘受奴役]……有伤风化的德国世纪到了……

把印度教法典与基督教法典作一番比较，这是无可回避的事情了；为了把整个基督教试验中的不成熟和半吊子性质记在心上，没有更佳的手段了。

如果通过整个世代系列的操练，道德仿佛已经被储存起来了——也就是高雅、谨慎、勇敢、公正——，那么，这种被积累起来的德性本身的总体力量就会散发到那个极少有正直性的领域里，散发到精神领域里。

在所有意识中都表达出有机体的一种扞格不入：应当尝试某种新东西了，已经不足以应付了，出现了艰难、紧张、过度刺激——这一切恰恰就是意识……天才处于本能中；善也一样。只要人们本能地行动，就是完美地行动。即便从道德上看，一切有意识地发生的思想都是一种单纯的试验，多半是道德的对立面。当思想家开始推理时，科学的正直性总是被公布出来了：人们要做试验，人们要使最有智慧的人来谈论道德，以此来推敲他们……

可以证明，一切有意识地进行的思想也都将表现出一种更低的道德性程度，比那种由其本能引导的思想低得多。

在哲学家中间，最罕见的东西莫过于理智的正直性：也许他们讲的是反面，也许他们就相信反面。可是，他们整个手艺都带着一点，即他们只允许有某些真理；他们知道他们必须证明什么，他们作为哲学家几乎就靠着他们对这些“真理”的一致看法来认识自己的。举例说，其中就有道德的真理。然而，对道德的信仰还不是一种对道德性的证明：有时候，这样一种信仰简直就是一种非道德性——哲学家的情形即属此类。

15 [26]

今天，在德国精神的葡萄园里住着犀牛（Rhinoxera）

15 [27]

今天的博学青年在他们的胸脯上喝着科学之奶，那些教授们和其他更高等的乳母们

15 [28]

在任何时候，人们都把“美好的情感”视为论据，把“高耸的胸脯”视为神性的风箱，把信念视为“真理的标准”，把敌人的需要视为关于智慧的问号：这种虚妄、伪造贯穿了整个哲学史。除去那些可敬的、但却少得可怜的怀疑论者，无论哪里都没有表现出一种理智正直性的本能。到最后，康德依然毫无恶意地力求用“实践理性”概念把这种思想家的腐败科学化：他专门虚构了一种理性，用来说明在何种情形下人们无〈需〉为理性而忧虑了：也就是当心灵的需要发言之际，当道德、义务发言之际

15 [29]

颓废X

不能把道德的两个类型混为一谈：有一种道德，是依然健康的本能

借以抵御正在开始的颓废的道德——而另一种，恰恰是这种颓废借以表述自身、为自身辩护、并且使自身衰落的道德……前者通常是斯多亚式的、强硬的、专横的——斯多亚主义本身就是这样一种障碍道德——而后者则是狂热的、伤感的、充满神秘感的，它赢得了女人们和“美好的情感”。

15 [30]

颓废

“解脱一切罪责”。

人们在谈论社会契约的“深度不公”：就仿佛这人生于有利的环境、而那人生于不利的环境，这样一个事实自始就是一种不公正；或者甚至于，就仿佛这人生来有这样一些性格、而那人生来有那样一些性格，这个事实自始就是一种不公正了。在此类社会敌人当中的最正直者公然宣布：“我们本身就具有我们所承认的全部恶劣的、病态的、犯罪的性格，那只不过是强者对弱者的一种世俗压迫的必然结果”；他们把自己的性格推诿给统治阶级的良心了。而且，人们进行威胁、发怒、诅咒；人们由于愤怒而变成有德性的——，人们不愿徒然成了一个坏人、一个流氓（canaille）……这样一种姿态，我们最近几十年的一个发明，据我所知，也被叫做悲观主义，而且是愤懑的悲观主义。这里提出了一个要求，要求我们对历史进行审判，剥去历史的宿命外衣，发现历史背后的一种责任、历史当中的罪责者。因为此乃关键所在：人们需要承担责任的罪责者。形形色色的失败者、颓废者反叛自己，而且需要牺牲者，为的是不至于消除自己身上毁灭的渴望（这本身也许有自己的理由）。为此他们就必须有一种公正的假象，也就是必须有一种理论，根据这种理论，他们就可以把自己实存（Existenz）的事实、自己如此这般存在的事实，推卸给某个替罪羊了。这个替罪羊可能是上帝——在俄罗斯就不乏此类出于怨恨之心的无神论者——或者可能是社会制度，或者可能是教育和课堂，或者可能是犹太人，或者也可能是高贵者以及无论何种成功者。“在优越条件下出生乃是一种犯罪：因为这样就剥夺了其他人的继承权，把其他人撇在一边了，使他们注定形成恶习，甚至使他们注定要承担苦役”……“我有何过错，要过这种悲惨生活！但必定有谁是有过错的，要不然就受不了了！”……简而言之，愤懑的悲观主义要虚构责任，目的是要为自己创造一种舒适感——复仇……“比蜂蜜更甜蜜”，老荷马早就这样说了。——

二 [4]

这样一种理论再也得不到理解了，可以说受到了鄙弃，这一点弄出了基督教这出戏，后者依然隐藏在我们大家的血液中：以至于我们之所

以对事物采取宽恕态度，只是因为事物远远地散发出某种基督教气息……社会主义者向基督教本能发出呼吁，这还算是他们最精细的聪明吧……从基督教出发，我们已经习惯于“灵魂”这个迷信概念了，习惯于“不朽的灵魂”，习惯于灵魂单子（Seelen-Monade），后者本来完全是待在别处的，只是偶尔落到这些或者那些环境里，可以说是堕入“尘世”，变成了“肉身”：可是其本质并没有因此受到触动，更遑论受到限制了。对于灵魂来说，社会的、亲缘的、历史的关系都只是时机而已，也许还是窘境；无论如何，灵魂都不是此种关系的作品。藉着这种观念，个体就变成超验的了；根据这种观念，个体可以赋予自己一种荒唐的重要性。实际上，唯有基督教才挑起个体，使之以凌驾于一切的法官自居，自大狂差不多成了个体的义务：确实，它是要提出针对一切时间性的和有条件的东西的永恒权利！国家算什么嘛！社会算什么嘛！历史法则算什么嘛！生理学算什么嘛！在此发言的是一种生成之彼岸，所有历史学中的一种不变之物；在此发言的是某种不朽的东西，某种神性的东西，一种灵魂！另一个同样疯狂的基督教概念还更为深远地传入现代性的血肉之躯中了：此即上帝面前灵魂平等的概念。在此概念中，已然蕴含了有关平等权的所有理论的原型：人们已经教导人类首先以宗教的方式结结巴巴地说出平等定律，后来人们就从中为人类弄出一种道德来：而且并不奇怪，人类最后就要严肃对待平等定律，把它付诸实践了！可以说是用政治的、民主的、社会主义的、愤懑的悲观主义的方式……

凡是找到了责任承担者的地方，处处都有在那里寻找的复仇本能。几千年来，这种复仇本能一直如此这般地主宰了人类，以至于整个形而上学、心理学、历史观念、而尤其是道德，都是以这种复仇本能为标志的。哪怕只有人思考得那么深远，他也已经在同样程度上把复仇的病菌拖到事物中了。人甚至以此使上帝得了病，人使一般此在（Dasein）丧失了自身的清白：其做法是，人把任何一种如此这般的存在（So-und-So-sein）都归结为意志、意图、责任行为了。整个意志学说，迄今为止心理学中这样一种最严重的伪造，本质上是为了复仇的目的而被虚构出来的。正是惩罚的社会功利性保证了惩罚概念的尊严、权力、真理。更早的心理学——意志生理学——的创始人，人们要到那些掌握着惩罚权的阶级中去寻找，尤其是要到处于最古老集团之顶层的教士阶级当中去寻找：他们想要为自己谋求一种复仇的权利——或者是想为上帝谋求一种复仇的权利。为了这个目的，人被看作“自由的”；为了这个目的，任何行为都必定被看作所意求的，任何行为的起源都必定被看作处于意识之中。可是在这些句子中却保存着旧心理学。——如今，欧洲似乎已经踏入了相反的运动，同时我们这些安静之人重又竭尽全力企图从世界上取消、祛除、消灭罪责概念和惩罚概念，我们以极大的严肃性致力于为心理学、道德、历史、自然、社会制度和惩罚措施、上帝本身涤除这种污秽——这时候，我们必须从谁身上看出我们最天然的敌手呢？恰恰就在那些满怀复仇和怨恨的信徒们身上，尤其是那些彻头彻尾的愤懑悲

观主义者，他们借着“愤懑”之名把自己的污秽神圣化，由此弄出一种使命……我们其他人，希望为生成赢回清白的我们，想要成为一种更纯洁的思想的传教士；在这种思想看来，没有谁为人赋予了特性，无论是上帝还是社会，无论是父母和祖先还是人本身，都没有赋予人以特性，——没有谁对人负有罪责……没有一个东西能够对下面这样一事情承担责任，即：竟有某人存在，某人如此这般地存在，某人在这种境况中、在这种环境中出生。——没有这样一种东西，这真是一帖令人气爽的清凉剂……我们并不是某种永恒意图、某种意志、某种愿望的结果：不能拿我们做试验，借以去达到一种“完美性理想”，或者一种“幸福理想”，或者一种“德性理想”，——我们同样也不是上帝的失策，连上帝本身都一定会感到害怕的失策（——众所周知，《旧约全书》就是以这个想法开始的）。没有任何地点、任何目的、任何意义，可以把我们的存在、我们如此这般的存在推卸进去。首要地，没有谁能够做到这一点：人们不能够校准、衡量、比较或者哪怕是否定整体。为何不能呢？——盖有五个原因，统统是连智力平平者都能理解的：譬如，是因为在整体之外什么也没有了。——重复一遍，这是一帖清凉剂，其中含着一切此在的清白。

15 [31]

XI

对颓废之本质的基本认识：

迄今为止被人们视为颓废之原因的东西，乃是颓废之结果。

道德问题的整个视角因此就发生了变化。

恶习：

奢侈：

犯罪：

甚至疾病：

：反对恶习、奢侈等等的整个道德斗争就显得幼稚、多余了……

：没有什么“改良”——反对懊悔

颓废本身决不是必须克服的东西：它绝对是必要的，是任何时代和任何民族都具有的。必须全力加以克服的，乃是把传染病带入机体的健康部分。

人们是这样做的吗？人们做的是相反的事。

在人道 方面，人们谋求的正是这个相反的事。

以往最高价值 是如何对待这个生物学的 基本问题的呢？

1) 哲学

宗教

道德

艺术

等等

疗法：例如黥武主义，从拿破仑开始，他在文明中看到了自己的天然敌人.....

15 [32]

颓废问题：要理解哪些现象是相互归属的，而且在这里有它们共同的发源地

无政府主义

女性解放

防御力的减退

怨恨的优势地位

同情一切受苦者

缺乏抑制系统

丑化

“宽容”

虚弱感的优势地位

消解性的本能

表演更多人物的才能

“徒劳”、“无意义状态”

过度的敏感性、女性解放

对刺激物的需求

疾病、瘟疫等等

愤懑的悲观主义

同情

恶习、腐败(对感官、激情的批判)

丑的增加(美是被挣得的

怀疑、“客观性”

悲观主义者(生理颓废者

自由机制

伪善、演戏：人格的弱化

虚无主义。

过度易感性

“音乐”

“演艺家”

“小说家”

奢侈作为——

对麻醉剂的需要，放纵于音乐

和酒精(也包括书本)

环境的压制

15 [33]

哲学家。

宗教家。不结果、独身(仇视感官：

道德家。例如在叔本华那里。

15 [34]

悲观主义哲学：

生理上颓废者

例如波德莱尔

叔本华

列奥巴尔迪：初期的性别错乱，

后果是随时的无能

15 [35]

人们做过一种不值得一做的试验，要在瓦格纳和叔本华身上见出精神障碍病类型：人们或许已经获得了一种重要得多的认识，就是对两者所表现出来的颓废类型作科学上的仔细阐明。

15 [36]

当代德国，它鼓足了干劲，并且把一种负担过重和早衰视为自己的正常结果。它将在两代之内以一种深刻的退化现象来清偿自己……暂时，我们只能察觉到趣味方面的不断增长的非精神化和粗俗化——一种越来越庸俗的休养需求：后来的时代将重视病态的需求，刺激物的增强，酒精的和音乐的鸦片制剂。

15 [37]

弗雷第89页 XII

无能于持续劳动

在营养不良情况下过度劳动的结果，也即一种总是越来越深重而持久〈的〉衰竭的结果，这种衰竭将在下一代身上暴露出种种腐朽现象

我们也知道一种遗传性的劳累过度：一个种族退〈化〉的主要原因，——它因此总是越来越无能于创造性的努力

懒惰，也即无能于持续不断的努力，乃是退化所特有的。这样一些个体不仅需要营养，也需要特殊的刺激物，才能提升他们趋于没落的生命力；他们希望通过他人的劳动而得到自我保存。为此他们就要使用狡计或者暴行。（亦即那种一次性的努力）

退化者当中四分之三是出于贫困，一半是因为没有劳动。但贫困已然是退化者劳动无能、典型的游手好闲的一个结果……

——一次性的努力：征兆。

懒惰、贫困、犯罪、寄生生活，

课堂教学增加了需求和欲望，而没有增加满足这些需求和欲望的手段。

随着义务〈制〉课堂教学的推行，人们耗尽了一个种族的储存。

在衰竭 最大地也即最荒唐地起作用的地方，在商业和工业领域里，犯罪率也最大

劳累过度、衰竭、兴奋 需求（即恶习）、烦躁性和虚弱性 的提高（以至于他们成为暴躁易怒的）

任何种类的畸形者、退化者和无能者都具有一种互为本能：从中生长出反社会的人物

（因为他们的父辈无能于适应社会）

他们寻求，例如迷途

在神经病家族里有一种退化的选择（歌德《亲和力》）

从恶习和犯罪中诞生的种类是反社会的——甚至奴仆动物（一种轻松的劳动和相〈当的〉舒适）备下了反社会的因素（所有妓女、小偷、罪犯）

酗酒 和放荡 提高了退化

营养的降低导致疾病增加

神经官能症、精神变态以及犯罪行为的复发

无能于斗争：这就是退化

“人们必须取消斗争

首先是斗争者！”

谋杀和自杀 是一体的，视年龄和季节的情况而发生

悲观主义和自杀是一体的

对激动和刺激的需求：

奢侈——这是颓废的最初步骤之一。刺激造成虚弱……

退化者感到一种来自某个政权的吸引力，这个政权对他们是有利的，加速了退化进程（贫血者、歇斯底里者、糖尿病患者、营养障碍者）

15 [38]

还有，置身于这种颓废当中，为“祖国”而战，为这种可笑的爱国主义袍衣而战，出于经济的原因，后者早已在百年间变成了一场滑稽戏……

这是战争对发育最佳的男人们的灭绝 ——

15 [39]

XIII

本书献给那个发育良好者，他使我心感舒适，是由一块坚硬、精致、好闻的木头雕成的——连鼻子也喜欢上了他。

对他有益的东西使他中意

有益性的程度被超出时，他对某物的喜欢也停止了

他猜到了对付局部伤害的药物，他以疾病为自己生命的伟大兴奋剂

他善于利用自己的厄运

通过使他面临灭顶之灾的不幸事件，他变得更强大

为了自己的主题，他本能地收集自己所见、所闻、所经历的一切——他遵从从一个筛选原则，——他使许多东西落选

他以那种迟缓作出反应，这种迟缓是由一种长久的谨慎和一种被要求的骄傲培植起来的，——他对刺激作出检验，看它从何而来，有何要求，他自己并不屈服

他总是在自己的团体中，不论他是与书本、人打交道，还是与地方风光打交道：他尊重某物，通过选择、准许、信赖……

15 [40]

文明引起某个种族的生理衰退。

农民被大城市吞噬了：一种对于头脑和感官的非自然的过度刺激。对其神经系统的要求太大了：淋巴结核、肺结核、神经病，任何新的刺

激 物都只能加快虚弱者 的速朽：传染病将攫取虚弱者……

那些不能生产者

懒惰乃是神经衰弱者、歇斯底里者、忧郁者、癫痫患者、罪犯们所特有的

15 [41]

如果说自然没有对退化者的同情，那并不是因为自然是非道德的：相反，人类生理弊病和道德弊病的增长乃是一种病态的和非自然的道德的结果

多数人的善感性是病态的和非自然的

人类在道德和生理关系上是腐败的，原因何在呢？

如果一个器官改变了，身体就会毁灭……

人们不能把利他主义的正当性归结于生理学

同样也不能把这种正当性归结于援助，归结于命运的平等性：这些都是对退化者和失意者的奖赏。

如果一个社会中出现了一些毫无成效的、非生产性的和摧毁性的因素，这些因素此外还将有比它们本身更为蜕化的后代，那么，这个社会就不会有什么团结。

15 [42]

“改 善”

XIV

神圣谎言批判。

认为谎言只要为了虔诚的目的就是允许的，这属于一切神职人员的理论，——这一点在何种程度上也是神职人员们的实践，是我们这里要探讨的课题。

但哲学家们也是这样，一旦他们有意带着教士式的隐秘意图去掌握对人的领导，也就立即想好了一种撒谎的权利：柏拉图是先导。最了不起的是，典型亚利安的吠檀多（Vedanta）哲学家们阐发了双重谎言：两个体系，在所有要点上都是相互矛盾的，但出于教育的目的而相互交替、弥补、补充。一方的谎言是要创造一种使另一方的真理变得可传播

的状态.....

教士们和哲学家的虔诚谎言有多大的影响范围呢？——我们在此必须追问：他们具有何种教育前提？为了满足这些前提，他们必须发明何种教义？

第一，他们必须具有自己的权力、权威、无条件的可信性

第二，他们必须掌握整个自然进程，使得与个体相关的一切都表现为受他们的法则制约的

第三，他们也必须具有一个广泛的权力领域，对此领域的控制是他们的臣服者无法观察的：适合于彼岸、“死后”的惩罚尺度，——不论认识极乐之路的手段是多么蹩脚

他们必须远离自然进程这个概念：不过，因为他们是一些聪明的和沉思的人们，所以他们能够允诺大量的作用或结果，当然是受祈祷制约的，或者是取决于对他们的法则的严格遵循.....

他们同样能够规定绝对合理性的大量事物，——唯有一点：他们不允许把经验、经验认识称为这种智慧的源泉，而是要把一种启示或者“最严厉的忏悔课”的结果称为这种智慧的源泉

也就是说，神圣的谎言原则上关系到：行动的目的（——自然目的、理性被弄得看不见了，一种道德目的、一种法则履行、一种弥撒作为目的表现出来

：也关系到行动的结果（——自然的结果被解释为超自然的结果，而且为了可靠地发挥作用，就许诺了其他一些不可控制的超自然的结果。

以此方式，一个关于善与恶的概念被创造出来，它看起来完全摆脱了“有益的”、“有害的”、“推进生命的”、“降低生命的”等自然概念——因为编造了另一种生命，它甚至可能与关于善与恶的自然概念直接为敌

最后，以此方式，那种著名的“良心”被创造出来了：一种内心的声音，它在任何一种行动中都不是根据行动的结果来衡量行动的价值，而是着眼于意图及其与“法则”的符合来衡量的

所以，神圣谎言就

虚构了一个惩罚与报赏的上帝，他完全赞赏教士们的法典，并且完全把他们当作自己的吹鼓手和全权特使派到尘世上

虚构了一个生命的彼岸，在那里，巨大的惩罚机器才被设想为有效的，——为了这个目的，就虚构了“灵魂的不朽”

虚构了人身上的良心，作为关于如何确定善与恶的意识，——如果良心在劝告那种与教士规章的符合的话，那就是上帝本身在这里说话

虚构了作为对一切自然进程之否定的道德，后者把一切事件都还原为一种受道德限定的事件；虚构了道德作用（即惩罚和奖赏观念），作为贯穿世界的东西，作为唯一的暴力，作为一切变化的创造者

虚构了真理，作为既定的、被启示的、与教士学说合拍的：作为在这种和那种生命中一切救恩和幸福的条件

概而言之：道德的改善是以什么为代价的呢？

卸掉了理性，把一切动机都还原为恐惧和希望（惩罚与奖赏）

对一种教士式监护的依赖，对一种程式准确性的依赖，后者要求表达一种神性的意志

一种“良心”的栽培，这种良心以一种虚假的知识取代考验和试验

：就仿佛已经确定了什么可为、什么不可为——一种对求索和奋斗精神的阉割

：总而言之，是人们〈能够〉设想的对人类最凶恶的残害，所谓“善人”

实际上，全部理性，聪明、高雅、审慎的整个遗产（它是教士规范的前提条件），后来已经被任意地缩减为一种单纯的机械论了

与法则的符合已经被视为目标、最高目标，——生命再也没有问题了——

整个世界构想都被惩罚观念玷污了……

为了把教士生命描述为至高的完美性，生命本身已经被重新思考为一种对生命的诽谤和玷污……

“上帝”概念表现为一种对生命的背弃、一种批判，甚至一种对生命的蔑视……

真理被重新思考为教士的谎言，对真理的追求被当作经文研究，被当作成为神学家的手段……

裹着最神圣意图之外衣的人性诱惑

那种犯罪的利用，它迄今为止都是借着“真理”这种辞令而得到推行的

我必须叙述一个糟糕而后果严重的故事，有关最长久的犯罪、最不幸的诱惑、最审慎的投毒的故事，那是人类真正黑色的事件，受其魔力的影响，最深刻的生命本能受到了诋毁和怀疑……

教〈士们〉：他们把原因与结果混为一谈

教〈士们〉：他们把作为强壮的安静与作为昏聩无能的安静混为一谈

难道人们会相信，有可能通过原因与结果传布一种谬误，使得人们把结果当作原因吗？看起来似乎是不可能的：然而在道德的诱惑之下却做到了这一点……

任何时候，从教士方面来说，人们都把一个种类、一个民族的衰落说成是对其恶习、对其无信仰和无神论的惩罚，人们同样把疾病、瘟疫、精神错乱说成是背离信仰的后果，

相反，人们把长寿和幸福当作对虔诚和守法的奖赏许诺给家族和子孙后代

今天我们反过来说：一个人的卓越才干，他的“诚实正派”，乃是长期幸福婚姻的结果，是一种理性的伴侣选择的表现，——由此可以把力量积累起来……，是祖先之幸福的一个表现

恶习、犯罪、病态、精神错乱、放荡，包括精神上的放荡，乃是颓废的后果，颓废的征兆，——它们因此是不可救药的……

家族的虔诚并不能担保有健康而幸福的子孙后代，以至于恰恰就在当今欧洲最虔诚、最世袭虔诚的家族当中，精神错乱、抑郁症成了遗传性的……为了忍受生活而亟需虔诚，此乃一个受苦难和折磨的类型的表现：我们的虔信主义者并非打心眼里就是基督徒……

等级制的颠倒：

虔诚的伪币铸造者，即教士们，在我们中间成了旃陀罗：

——他们采取的是江湖骗子、江湖郎中、伪币铸造者、魔术师的姿态：我们把他们视为意志败坏者，视为生命的诽谤者和复仇者，视为失败者中间的叛逆者

* * *

与之相反，从前的旃陀罗却高高在上：尤其是那些渎神者、非道德论者、各色迁徙者、马戏演员、犹太人、吟游诗人——根本上就是所有臭名昭著的阶级——

——我们已经把自己提升到可敬的思想程度，更有甚者，我们规定着大地上的荣誉、“高贵”……

——在今天，我们所有人都是生命的代言人——

——在今天，我们非道德论者就是最强大的权力：其他伟大的权力都需要我们……我们根据自己的图像来构造世界——

我们已经把旃陀罗概念转用到教士、彼岸教导者以及与之融为一体的基督教团体身上了，加上具有同样起源的悲观主义者、虚无主义者、同情的浪漫主义者、罪犯、有恶习者，——这整个领域，在那里“上帝”概念被设想为救世主……

* * *

我们感到骄傲的是，再也不必去当骗子了，再也不必去当生命的诽谤者、怀疑者了……

请注意！即使人们向我们证明了上帝，我们也知道不能相信他了。

15 [45]

关于《摩奴法典》批判。——XV

整部法典完全基于神圣的谎言：

——是人类的幸福启示了这个体系吗？这种相信任何行动的兴趣（Interessirtheit）的人，他们是不是有兴趣去贯彻这个体系呢？

——改善人类——这个企图缘何而来？“改善”这个概念从何而来？

——我们发现一种人，教士式的一种人，他们感到自己就是人这个类型的标准、顶峰、最高表达：他们从自身而来取得了“改善”概念。

——他们相信自己的优越性，他们在行为中也意愿 这种优越性：神圣的谎言的原因乃是权力意志

* * *

建立统治地位：为此目的，就要建立那些概念的统治地位，它们在全体教士身上设定了一种non plus ultra [登峰造极的] 权力

通过谎言谋得的权力，洞见到：人们并没有在体格上、军事上拥有权力.....

作为权力之增补的谎言，——那是一个全新的“真理”概念

* *

如果人们在此预设了一种无意识的和幼稚的发展，一种自欺，那人们就误入歧途了.....狂热信仰者并不是此类经过深思熟虑的压制体系的发明者.....

这里起作用的是那种极其冷血的审慎和镇静，当年柏拉图在设想他的《理想国》时就具有这同一种审慎和镇静

“若要达到目的，就必得要手段”——关于这种政治家的洞识，所有立法者都是一清二楚的

* *

我们以特殊的亚利安式 为古典榜样：也就是说，我们可以让这种天赋极佳、并且极其深思熟虑的人对那些迄今为止最根本性的谎言负责.....人们几乎到处都在模仿这种做法：亚利安人的影响 已经败坏了所有人.....

15 [46]

说某个东西被相信 ——XIV

谬误和无知是灾难性的。

断言真理在此存在，无知和谬误已告终结，此乃世上存在的最大诱惑之一。

假如这个断言被人相信，那么，要求检验、探究、谨慎、试验的意志就因此瘫痪了：这种意志本身可以被视为褻渎的，亦即被视为对真理的怀疑

因此，“真理”比谬误和无知更富灾难性，因为它禁阻了人们赖以从事启蒙和认识的那些力量。

现在，懒惰情绪开始袒护“真理”；

——“思想是一种困厄，一种困苦！”

秩序、规则、占有之幸福、智慧之自豪亦然——总而言之就是虚荣

——听从比检验更舒适……设想“我拥有真理”，这要比在自身周围只见一团漆黑更为讨人喜欢……

——首要地：这样做能安慰生命，能给予生命以信赖，能缓解生命——这样做能“改善”性格，因为这种做法能减少猜疑……

“心灵的平和”，“良心的宁静”，这一切都是唯在真理在此存在的前提条件下才有可能的虚构……

“你们应当根据其结果来认识真理”……“真理”之为真理，因为它能使人变得更善……

……这个过程继续下去：把一切善、一切成就都算在“真理”的账上了……

此乃力的证明：现在，群体和个体的幸福、满足、富裕就被理解为信仰道德的结果……

——颠倒过来：这个糟糕的成果是要从信仰之缺失中推导出来的

15 [47]

教士的道德

主人的道德

旃陀罗的道德

中间阶层的道德（“群畜的道德”）

哲学家

学究职业

艺术家

政治家

15 [48]

什么是道德上的伪造？XVII

它假装知道些什么，亦即知道什么是善什么是恶。

这就是说，它假装想要知道：人生在世就是要认识自己的目标、自己的使命。

这就是说，它假装想要知道：人拥有一个目标、一种使命——

15 [49]

战胜“真理”。

什么是落后的：非道德价值对道德价值的优先地位。

这一点必须证明：1) 道德价值本身是不“道德的”

a) 无论是从起源看

b) 还是从它们借以实施的权力手段来看

15 [50]

康德，一台概念机器，完全是十八世纪的，以一种神学家的奸诈为底层，还有一个——

15 [51]

我们十九世纪的标识并不是科学的胜利，而是科学方法对于科学的胜利

15 [52]

求真理的意志。

XVIII

殉道者

为了克服一切基于敬畏感的东西，进攻者需要有某种大胆的、毫无顾忌的，甚至于无耻的信念……现在，如果我们来考量一下，人类几千

年来一味地只把谬误当作真理来神圣化，人类甚至把一切对谬误的批判都打上了恶劣信念的烙印，那么，我们就不得不遗憾地承认，必须有相当量的非道德论者，才能发起主动进攻，可以说，才能激发理性（*Vernunft*）的主动性……这些非道德论者本身始终以“真理的殉道者”自居，这原是可以原谅的：而真相在于，他们赖以否定的欲望并不是对真理的欲望，倒是消解，是亵渎神灵的怀疑论，是冒险的乐趣——在另一种情形下，则是个人的怨恨推动他们进入问题领域之中，——他们与问题作斗争，是为了坚持反个人的权利——而首要地，却是一种复仇心成为科学上有用的了，——那些被压迫者的复仇，他们受到了居支配地位的真理的排挤，甚至压制……

真理，即是说科学方法，是由那些人掌握和推动的，这些人在真理中猜测到一种斗争工具，——即一种毁灭武器……为了使自己的敌对立场获得好评，他们此外还需要一种与他们进攻对象一样的装置：——与他们的敌人一样，他们完全无条件地炫耀“真理”概念，——他们成了狂热之徒，至少在姿态上是这样，因为没有其他任何姿态是被严肃对待的了。然后，余下的事情就是迫害、被迫害者的狂热和不安了，——仇恨滋长了，并且因而取消了前提条件，为的是保持在科学的基础上。最后，他们统统想要拥有权利，其做法恰恰与他们的敌人同样荒谬……“信念”、“信仰”之类的字眼，殉道的骄傲——这一切对于认识来说都是殊为不利的状态。到最后，真理的敌人们又自发地接受了用来裁定真理的整个主观方式，亦即以各种姿态、牺牲品、英雄决定等，——也就是说，延长了反科学的方法的统治地位。

——作为殉道者，他们使自己的行为名誉扫地了——

15 [53]

十八世纪两个最丑恶的畸形产物

主体创造出与我们有些相干的世界——

理性创造出社会，在其中—— —

两个后果严重的闹剧，大革命与康德哲学，革命理性的实践与“实践”理性的革命

否定自然，康德的二元〈论〉道德

要以所谓〈的〉知识概念来取代自然，作为意愿塑造、建造的雕塑家

对生成的仇恨，对细心的生成观察的仇恨

对于一切道德 和大革命 来说是共同的：

15 [54]

求真理的意志。

哲学家之为问题。

教士：道德之虚构。

战胜“真理”（以往的“真理”都是颓废之征兆）

颓废概念及其范围。

15 [55]

为了公正地看待道德，我们必须代之以两个动物学 概念：驯服 野兽和培育特定种类。

教士们在任何时代都假装，他们是要“改善”……然而，倘若一位驯兽师想来谈谈他的“被改善了的”动物，我们别的人就会哄堂大笑。——在极大多数情形下，对野兽的驯服是通过一种对野兽的伤害来达到的：甚至道德化了的人也不是善人，而只是一个被弱化了的人，一个彻底被修剪和被弄坏了的人。但他是更少有害的……

15 [56]

反对野蛮 本能的斗争不同于反对病态 本能的斗争

：它本身就可能是为了驾驭野性、导致病态 的一个手段

：基督教的心理治疗结果往往是，使一头畜生变成一只病态的、因而 驯服的动物

反对生猛而粗野的本性的斗争必须是带着有效手段的斗争：迷信的手段是不可替代的和绝对必要的……

15 [57]

——本身就要求只说“真实之物”，这是以人们拥有真理为前提的；但如果这仅仅意味着人们说对自己真实的东西，那么，就会出现这样的情形，在那里，重要的是要这样说同一个东西，使得它对另一个人 也是真实的：它对后者起作用

一旦我们本身绝对地 来看待道德，例如宗教意义上不能说谎的戒律

，那么，整个道德史就会像政治史一样，成为一种无耻行径。我们乞灵于谎言和伪币铸造——统治阶级总难免欺骗……

15 [58]

章节：求真理的意志

心理学的混淆：

对信仰的要求——与“求真理的意志”混为一谈（例如在卡莱尔那里）

而同样地，对于非信仰的要求也被混淆于“求真理的意志”了（——一种要摆脱某种信仰的需要，有千百种理由去获得反对某些“虔信者”的权利）

什么东西激励了怀疑论者？对独断论者的仇恨——或者说是一种安宁需要，一种困倦，就像在皮浪那里

——人们指望从真理中得到的优势，乃是对真理的信仰的优势：——因为就本身来说，真理可能是完全难堪的、有害的、危险的——

当人们指望从胜利中获得优势时，人们也只是再次与“真理”作了斗争……例如摆脱了统治暴力

真理的方法并不是从真理的动机中找到的，而是从权力、占上风的意愿的动机中找到的

真理拿什么来证明自己呢？用关于提高了的权力的感觉（“一种确信之信仰”）——用有用性——用不可或缺性——简言之，就是用优势

也即前提是：真理该有何种性质，才能为我们所承认

但此乃一种偏见：一个标志，表明这里根本就无关乎真理……

例如在龚古尔那里，在自然主义者那里，“求真理的意志”意味着什么？对“客观性”的批判

为什么要认识呢？为什么不是宁可自欺？……

过去人们所愿的始终是信仰，——而不是真理……

信仰是通过与研究方法相反的手段创造出来的——：它甚至要排除研究方法——

“真实世界”或者“上帝”的理念是绝对非感官的、精神的、善良的，当那些对立本能依然万能时，它是这方面的一个应急措施……

节制以及已经达到的人性准确地表现在对诸神的人性化上：鼎盛时代的希腊人对自身毫不畏惧，而倒是有自在的幸福，他们的诸神接近于他们的全部情绪——……

因此，对上帝理念的精神〈化〉远非意味着一种进步：与歌德接触时，人们能由衷地感受到这一点——正如在这里，上帝向德性和精神的蒸发过程，可以明显感觉为一个比较粗野的阶段……

如果说有某个东西意味着我们的人性化，意味着一种真实的、事实上的进步，那就是这样一点：我们再也不需要过度的对立，压根儿不需要任何对立了……

我们无妨热爱感官，我们已经把感官彻底精神化和艺术化了

对于所有迄今为止最臭名昭著的事物，我们拥有一种权利

A.与今天基督教依然显得必要的程度相应，人也依然是荒芜的和灾难性的……

B.另一方面，基督教并非必需的，而是极端有害的，但却起着吸引和引诱的作用，因为它满足了今日人〈类〉所有阶层、所有类型的病态特性……今日所有阶层和类型都屈从于自己的嗜好，因为它们都以基督教的方式呼吸——形形色色的颓废者——

在这里，人们必须严格地区别A与B两种情形。在情形A中，基督教乃是一种疗救手段，至少是一种驯服手段（——它有时会使人生病：这可能有利于破除荒芜和粗糙）

在情形B中，基督教就是疾病本身的一个征兆，它会增加颓废现象；在这里，它反作用于一种使人强壮的治疗体系，在这里，它就是针对对它来说有益的东西的患者本能——

严肃者、庄严者、沉思者一派

：以及与之相对的粗野、肮脏、难以捉摸的野兽

：一个单纯的驯兽 问题：

——在这里，驯兽师对他的野兽必须是冷酷、可怕和可怖的

必须用一种毫无顾忌的清晰性、亦即夸张千倍的手法，提出所有的根本性要求

：对此种要求的满足 本身必须在一种粗野化过程中得到表现，即它要激发敬畏感

例如，婆罗门教徒的非感性化。

* * *

与群氓和畜生的斗争：要是已经达到了某种驯服和秩序的话，那么，这些净化者 和再生者 与剩余部分 之间的鸿沟，就一定会被开掘得极其厉害……

这道鸿沟会增强自尊心，增强对于那个由更高阶层描绘出来的东西的信仰

于是就有了旃陀罗 阶层。蔑视及其过度在心理学上是完全正确的，也就是为了获得同感而被无限夸张了

* * *

在与野兽的斗争中，使之患病 经常是使之虚弱 的唯一手段。而且恰恰就像婆罗门抗拒旃陀罗（通过使后者患病），他们也判处所有种类的罪犯和暴动者虚弱化（——此即赎罪等等的意义）

15 [63]

总的来讲，我们今天的人类已经取得了巨量的人性。这一点通常并没有被人们感觉到，而这本身就是一个证据，表明：我们对于细小的困境 已经变得如此敏感，以至于我们不适当地忽略了我们已经取得的东西。

：这里我们得清算一下：存在着许多颓废现象，而且以此眼光来看，我们的世界看起来 必定是糟糕的和悲惨的。不过，这种眼光在任何时候都看见相同的东西……

1) 某种对道德感觉的过度刺激

2) 悲观主义随自身带入判断之中的那种痛苦和阴暗的分量

：两者合在一起，就促使那种相反的想法取得了优势，这个想法就是：我们的道德情况不妙。

信贷、整个世界贸易、交通工具的事实，——其中表达出一种对人的巨大而宽厚的信赖为此作出贡献的也包括

3) 科学摆脱了道德和宗教的意图：一个很好的标志，但多半被误解了。

我试图以自己的方式为历史辩护

15 [64]

道德 是一种有用的谬误，更直白地，着眼于它最伟大的和最无偏见的支持者来讲，是一种被视为必不可少的谎言

15 [65]

我竭尽全力想弄清楚的是：

a) 没有比人们把驯化 与弱化 混为一谈更糟糕的混淆了

：那是人们做过的.....

按照我的理解，驯化乃是人类巨大的力量积蓄的一个手段，以至于种族世代能够在他们前人劳动的基础上继续建设——不只是外在地，而是内在地、有机地从中成长起来，成为更强大者

b) 倘若人们以为人类作为整体 会持续成长和壮大，而个体则会变得软弱、类似、平庸，那就有一种异常的危险了.....人类乃是一种抽象：甚至在极个别的情形下，驯化 的目标也只会是强大的人（——未驯化的人是虚弱的、挥霍的、非持久的.....

15 [66]

腐朽的巴黎小说家们现在散发出阵阵香味，这并没有使我的鼻子感到更芳香些：神秘主义的玄想和脸上出现的天主教的——神圣的皱纹，更多地只是一种感性形式

15 [67]

我的警告：不可把颓废本能与人性 混为一谈

：不可把文明的消解性的 和必然趋于颓废的手段 与文化 混为一谈

：不可把放荡，即“自由放任”（laissez aller）原则，与权力意志 混为一谈（——它是后者的对立 原则）

15 [68]

人们已经做出了两种 克服十八世纪的伟大试验：

拿破仑，他重新唤醒了男人、战士、伟大的权力斗争——把欧洲设想为政治统一单元

歌德，他想象了一种欧洲文化，这种文化继承了已经达到的 人性的丰富遗产。

15 [69]

本世纪的德国文化唤起了怀疑——

在音乐中缺失那种丰富的、解救性的和约束性的元素，即歌德元素

奥地利人唯有通过他们的音乐才还是德国式的

15 [70]

我们有点儿怀疑所有那些迷人的和极端的状态，即人们在其中以为“真理啮啮可握”的状态——

15 [71]

德性是怎样取得权力的

教士们——以及与他们一起的半拉子教士们、哲学家们——在任何时候都举出一种真理学说，其教育作用是慈善的，或者看起来是慈善的——“改善的”作用。因此，他们就类同于一个天真幼稚的草头郎中和江湖奇人，后者因为把某种毒药当作药物来做试验，所以就否认它是毒药了……“你们应当从它们结的果实来认识它们”——也即我们的“真理”：这至今依然是教士们的推理。他们甚至后果十分严重地滥用了自己的机敏，赋予“力量的证明”（或者“根据果实”）以优先地位，其实就是使之具有关于一切证明形式的决定权。“凡是行善的必是善的；凡是善的就不可能欺骗”——他们就这样强硬地进行推论——：“凡是结善果的因而必是真实的：没有任何别的真理标准了”……

不过，只要“变善”被当作论据，那么，“变坏”就一定被当作反驳

了。人们证明谬误之为谬误的做法是，检验那些代表谬误的人的生活：反驳一次失足，一种恶习……这样一种来自背后和低层的极不正派的敌对方式，即狗的方式，同样从来没有灭绝过：教士们，只要他们是心理学家，那么，他们除了嗅到敌人的隐秘勾当，决没有发现过什么更有趣些的东西。——仅此一点即构成他们的世界认识的透镜：——他们在“世界”身上寻找污秽，以此来证明自己的基督教。尤其是在世界一流人物身上，在“天才们”身上：人们不会忘记，在德国时时都有人与歌德作对（：克罗卜史托克 [5] 和赫尔德尔就在这方面作出了“好榜样”——有其父必有其子。 [6] ）

15 [72]

—

为了通过行动来制作道德，人们必须是十分非道德的……道德家的手段乃是人们一向运用过的最可怕的手段；谁若没有勇气去直面行为的非道德性，那他就适合于做所有其他事情，唯独不适合于当道德家。

二

道德乃是一个动物围栏；其前提是：铁棍可能比自由更有用，即使对囚徒来说也是如此；道德的另一个前提是：有一些驯兽师，他们对可怕的手段毫无惧色，——善于使用灼烧的烙铁。这个承担着与野兽的搏斗任务的可怕种类，就叫做“教士”。

15 [73]

这个人，这个被关入一个铁制的谬误笼子里的人，已经成了人类的一幅漫画，病态的，可怜的，对自身怀有敌意，对生命原动力充满仇恨，对生命中一切美好的和幸福的东西充满怀疑，一种变化不定的困苦。这个人为了、专横的、怀恨在心的怪胎，是教士们从自己的土壤里培育起来的，也就是“罪人”：我们如何能撇开所有这一切而为这种现象辩护呢？

15 [74]

反驳教士和宗教的手段始终只有一个：指出他们的种种谬误已经不再是善行，——他们伤害更多，质言之，他们自己的“力的证据”不再经得起检验了……

15 [75]

尼布尔 [7]：“与希腊人相比较，现代人在道德上非常值得尊重”。

“你的情况不也是这样吗？——除了一种伟大的精神被剥夺了自己的翅膀，通过放弃更高等的东西而去寻求一种在某个十分渺小的东西方面的精湛技艺，就没有什么东西能让人轻易地获得一种更为痛苦的印象了。”（关于威廉姆·迈斯特 [8]）

15 [76]

序言。

本书只面向少数人，——面向那些已经变得自由的人，对他们来说再也没什么事是受禁的：我们已经一步步重新赢得了对一切受禁事物的权利。

人们“忘掉了害怕”，由此给出对于已达到的权力和自我确信的证明；可以用对自己的本能的信赖来换取不信任和怀疑；人们在自己的意义上——更在自己的无意义（Unsinn）上——热爱和尊重自己，有一点点小丑味，也有一点点上帝味；没有抑郁者（Düsterling），没有猫头鹰；没有慢缺肢蜥 [9]

15 [77]

从前被视为真实的东西当中，没有任何东西是真实的：

从前被我们当作非神圣的、受禁的、可轻蔑的、灾难性的而加以阻止的东西——而到如今，所有这些花朵都盛开于可爱的真理小径旁了

这个整个陈旧的道德不再与我们相干了：其中根本没有一个还值得重视的概念。我们比它活得更长久，——我们不再那么粗鲁和幼稚，不必以此方式自欺了.....讲得更好听些：我们对此是太有德性了.....

还有，如果陈旧意义上的真理之所以是“真理”，仅仅是因为陈旧的道德对它作了肯定、可以对它进行肯定：那么，由此即可见，我们也就再也不需要过去的任何真理了.....我们的真理标准根本不是道德性：我们以此来驳斥一个断言，即认为我们能证明真理依赖于道德，是受高贵情感激发的。

15 [78]

“强者和弱者”概念可以还原为：强者继承了许多力量——他是一个总和；而弱者还少 有力量——

——不足的遗传，遗产的分散

虚弱可能是一个初始 现象：“还少”；或者可能是一个终端 现

象：“不再”

出发点，伟大力量存在的地方，力量发布之所：——群众，作为弱者的总和，反应迟钝……

，[10] 抗拒他们过于虚弱而不能承受的大量……他们从中得不到好处

，不创造，不前进……

这与那种否定强大个体的理论相对立，后者认为：“群众创造一切”

这种差异犹如隔代差异：在活动者与群众之间可能隔着四五代……一个年代学的差异……

15 [79]

请注意！请注意！弱者的价值占上风，是因为强者接纳了弱者，为的是借此引导他们……

15 [80]

后天获得的、而非遗传的衰竭

不良的营养，常常是由于对营养的无知；例如在学者那里

爱欲的早熟（*Präcocität*）：主要是对法国青年、巴黎人的咒骂，他们走出公立中学进入人世就已经被弄坏了，被玷污了，——而且又不能摆脱可鄙倾向的桎梏，对自身采取嘲讽和轻蔑的态度——中世纪在橹艚上做苦役的奴隶，带着全部的优雅以及

：此外在最常见的情形下，已经是种族颓废和家庭颓废的征兆了，就像所有过度敏感性一样；同样作为环境的接触传染——：可以受环境的规定，这也是一种颓废——

酗酒，不是本能，而是习惯，愚笨的摹仿，对一种风行的食谱的胆怯而空虚的适应：——一个犹太人在德国人中间是何种好事啊！多么愚笨，何等亚麻色的脑袋，多么碧蓝的眼睛；表情、言辞、态度缺乏精神（*esprit*）；懒懒的举止，德国式的休养需要，不是由于劳累过度，而是由于酒精有害的过度刺激……

15 [81]

愚蠢之处在于，悲观主义以为借此可以为自己奠定基础：而其实他

只是借此证明 自己.....

15 [82]

语文学的缺失：人们总是把说明与文本 混为一谈——而那是怎么样的一种“说明”呵！

15 [83]

长得强壮的女人们，诚实能干，具有一头母牛的脾气，她们本身不会遇到事故：但她们把这一点叫做她们的“相信上帝”。——她们丝毫没有发觉，她们的“相信上帝”只不过是她们强壮而牢靠的总体状态的表达——是一种说法，而非原因.....

15 [84]

事实 是“我多么悲伤啊”；问题是“我不知道这应当意味着什么”.....“来自古时候的童话”

“一个老罪人”，一个基督徒会说：在别种情形下，在海涅那里，那是“罗雷莱 [11] 干的”。

15 [85]

“内在世界”及其著名的“内感官”。

这种内感官把结果与原因混为一谈

在作用出现之后，“原因”被投射出来：“内在经验”的基本事实。

15 [86]

龚古尔兄弟觉得福楼拜鄙俚粗俗，对他们来说是过于健壮、过于粗鲁了——他们发觉，福楼拜的天才对他们来说变得粗糙不堪了.....

对他们来说，海涅的天才也必定变得粗糙了.....于是就有仇恨.....

差不多就是诺瓦利斯对歌德的仇恨——

15 [87]

人们注意到，谨小慎微的人物会因为自己的厌恶而变得粗糙 不堪，强壮的人物会因为自己的厌恶而变得细腻——例如，歌德对于克莱斯特 [12]、对于荷尔德林

典型的颓废者（*décadents*），他们感到自己必然地处于风格的败坏中，他们因此要求一种更高级的趣味，并且想把一种律法强加给其他人。诸如龚古尔兄弟、理查德·瓦格纳，必须把这种颓废者与具有坏良心的颓废者区分开来，那是难以驾驭的颓废者——

对生理学的无知——基督徒是没有神经系统的——；对肉体要求、肉体发现的蔑视和任意忽略；前提：这样是符合人的更高天性的，——这必定对心灵有好处——原则上把肉体的全部感受都还原为道德价值；设想疾病本身是受道德限制的，诸如把它设想为惩罚或者考验，甚至得救状态，在此状态中，人会变得更完善，胜于他在健康状态中可能的情况（——帕斯卡尔的想法），有时自愿把自己弄成病态。

关于“内部世界”的现象主义

时间顺序的倒转，以至于原因比结果 [13] 更晚进入意识。

我们已经学会，痛苦被投射到一个身体部位上，而又没有在那里获得其位置

我们已经学会，感官感觉，被人们天真地设定为受外部世界制约的感官感觉，倒是由内部世界决定的：外部世界一切真正的行动始终是无意识地进行的……为我们所意识的外部世界一部分，是在从外部对我们产生作用或结果之后晚生的，是在事后作为这种作用或结果的“原因”而被投射出来的……

在关于“内部世界”的现象主义中，我们颠倒了原因与结果的时间顺序。

“内在经验”的基本事实是，原因是在结果产生以后才被虚构出来的……

这一点也适合于思想的序列……在一种思想尚未为我们所意识之前，我们就在寻找它的原因了：而且这时候，首先进入意识的是原因，然后才是其结果……

我们的全部梦想都是要解释对可能原因的总体感觉：而且是这样，即只有当为此而被构想出来的因果链条已经进入意识时，一种状态才能被意识到……

整个“内在经验”的依据就在于：为了刺激神经中枢，要寻找和设想一个原因——而且首先是这个被找到的原因进入意识之中：这个原因绝对不与现实的原因相合，——这是一种根据从前的“内在经验”所做的摸索——亦即根据记忆所做的摸索。可是，记忆也包含着陈旧解释的习惯，亦即其错误的因果性……——以至于“内在经验”本身必定要承受从前所有虚假的因果虚构的后果

我们的“外部世界”，正如我们任何时候都要对之加以投射的那样，已经被移置了，与陈旧的根据之谬误紧密地捆绑在一起了：我们用“物”的公式化来解释这个“外部世界”

一个个别情形当中的痛苦极少只表现这个个别情形，而毋宁说是表现了一种对于某些伤痛的后果的长期经验，也包括在估计此种后果时出现的谬误

“内在经验”只有在它发现了一种能为个体所理解的语言之后才能进入我们的意识中……也就是一种翻译，一种使某个状态转变成个体更熟悉的状态的翻译——

“理解”只是单纯地意味着：能够用关于某个陈旧之物、熟悉之物的语言去表达某种新东西

举例说来，“我感觉不好”——这样一种判断是以观察者后来的伟大中立性为前提的——：幼稚的人总会说：这个那个使我感觉不好——只有当他看到自己感觉不好的原因时，他才能弄清楚自己的不妙处境……

我称之为语文学上的缺失：能够解读一个文本本身，而没有把某种解释掺和于其中，此乃“内在经验”的最新形式，——也许是一种几乎不可能的形式……

15 [91]

谬误的原因既在于人的善良意志，又在于人的恶劣意志——：人在无数情形下对实在性视而不见，人对实在性进行伪造，为的是不因自己的善良意志而受苦

例如，上帝作为人类天命的操纵者：或者是对其渺小命运的解释，就仿佛一切都是为了灵魂得救而被发送和构想出来的——这种“语文学”上的缺失，它必定为一种更为精细的理智视为不洁和伪造，在善良意志的灵感激发下变得平庸……

善良意志、“高贵情感”、“崇高状态”，就其手段而言，同样也是伪造者和欺骗者，无异于那些在道德上受拒斥的、并且被冠以利己主义之

帽子的情绪，诸如爱、恨、复仇。

* * *

谬误是人类必须为之付出最昂贵代价的东西；而且大体说来，正是“善良意志”的谬误最深刻地损害了人类。令人感到幸福的幻想比具有直接恶果的幻想更有害：后者使人敏锐，令人产生疑心，净化理性，——前者则使理性麻痹……

美好的情感、“崇高的激越之情”，在生理学上讲，应该归于麻醉剂：对此种麻醉剂的滥用具有与滥用另一种鸦片完全相同的后果，——那就是神经衰弱……

15 [92]

主观价值感 批判。

良心。从前人们作的推论是：良心谴责这种行为：因此这种行为是卑鄙无耻的。事实上，良心之所以谴责某种行为，是因为这种行为早就已经受到了谴责。良心只不过是鹦鹉学舌：它并不创造任何价值。

从前决定某些行为受到谴责的那个东西并不是良心：而是对这些行为的后果的明见（或者偏见）……

良心的赞同、“内心安宁”的快感，具有一位艺术家喜欢自己的作品一样的品位——它根本证明不了什么……自我满足并不是与它相关的东西的价值尺度，一如自我满足的缺失并非否定某个事物的价值的反论据。我们的认识远远不足以衡量我们的行为的价值：不管怎么样，我们没有客观地对待我们行为的可能性：即便我们谴责一种行为，我们也不是法官，而是当事人……

崇高的激越之情，作为行为的伴随者，并不能对行为的价值作出什么证明：一位艺术家可能以至高的激情状态产生出一件蹩脚之作。人们更应该说，这种激越之情是诱惑性的：它诱骗我们的目光、我们的力量，使之失去批判性，失去谨慎之心，失去怀疑之心，也就是说，我们干了一件蠢事……这种激越之情使我们变得愚蠢——

15 [93]

从前，那些生理上的衰竭是由于它们富于突发的、可怕的、无法解释和预计的因素；人们把此类衰竭的状态和后果看作更为重要的，比健康状态及其后果更为重要。人们担心：人们在此设定了一个更高级的世界。人们有睡眠和梦幻，人们认为阴影、黑夜、自然之恐惧是要对第二

个世界的形成负责任的：首要地，人们应当据此来考察生理衰竭的征兆。真正说来，旧宗教是要规训虔信者，使后者达到一种衰竭状态，在其中后者不得不体验此类事物……人们自认为已经进入一个更高级的秩序之中了，在那里一切都不再为人所知。——那是一种更高权力的假象……

15 [94]

参看 第一个棕色大笔记本

为某项事业牺牲生命——伟大的成果呵。但人们还要为诸多事物牺牲生命：全部情绪无一例外地都要求得到满足。使生命投身于其中——这是同情呢，还是愤怒，抑或报复，都丝毫不能改变价值。有多少人为美女牺牲了自己的生命——甚至更糟糕的是，牺牲了自己的健康。如果有脾气和性格，人就会本能地选择危险的事物：例如，哲学家就会选择思辨的冒险；或者，有德性的人就会选择非道德性。这一种人不想冒什么险，而另一种人却想冒险。难道我们对他人来说是生命的蔑视者吗？相反，我们本能地寻求一种增扩了的 生命，即处于危险中的生命……再说一遍，我们以此并不是想要比他人更有德性。譬如，帕斯卡尔就不想冒什么险，而且一直是基督徒：这兴许是更有德性的呢。——人们总是有所牺牲……

15 [95]

“伟大的想法发自内心”。——但这是人们不该相信沃韦纳格 [14] 的，等等，等等。

15 [96]

最好的现代歌剧是我的朋友海因里希·克泽利兹 [15] 的歌剧，那是唯一摆脱了瓦〈格纳〉德国的歌剧：一件新作《秘密婚姻》。其次的好歌剧是比才的《卡门》——它差不多摆脱了瓦〈格纳〉德国；再次的好歌剧是瓦格纳的《工匠歌手》：那是音乐中半吊子风格的一件杰作。一种重估价值的尝试。

15 [97]

人们先前不知道的东西，一种萎缩，是不可能的。但所有道德论者和教士却力求把人带回到一种早先的模式里，并且力求发展人身上的德性（从前曾经有过的德性）。即便政治家也不能幸免于此，——亦即那些保守分子。人们能阻碍一种发展，而且通过阻碍，甚至造成一种蜕化和毁灭——更多的事人们就做不来了。

整个有关理想的浪漫主义在下面这一点上是错误的，即：它把萎缩视为可能的。事实上，浪漫主义者意味着一种病态的颓废形式：他们十分超前，十分迟缓，根本不可怕……对于从前的要求本身就是一种深刻的反感和无将来状态的证据

也就是说，回归 倾向能证明反面情形，表明人们十分迟缓，来得太迟了，人们老了……

15 [98]

如果有人问一位能干的小伙子：“你想变成有德性的人吗？”他就会报以嘲讽的一瞥。但如果有人问他：“你想变得比你的同伴更强壮吗？”他就会睁大双眼

人们如何变得更强壮

慢慢下决心；顽强地坚守自己已经决定的东西。其他一切就顺理成章了。

突发者 与易变者：此乃两种弱者类型。可不能把自己与他们混为一谈，要有距离感——及时地！

小心提防好心肠的人！与他们的交道令人疲劳

若在交道时能运用人们本能中所具有的攻防手段，则任何交道都是好的。

全部创造才能都在于对自己意志力的考验……要在此 看到区分点，而不是在知识、机敏、诙谐中……

人们必须学会命令，及时地——，恰如人们必须学会服从。

人们必须学会谦逊、谦逊的礼貌：也就是要在人们表现出谦逊时加以表扬、崇敬……

同样要怀着信赖——去表扬、崇敬……

因为什么受罚是最糟糕的呢？因为自己的谦逊；没有倾听自己最独特的需要；自我混淆；贬低自己；丧失那种倾听自己本能的敏感性；——这样一种缺乏自我敬重 的情况，会受到每一种损害的报复，诸如健康、快感、骄傲、开朗、自由、坚定、勇气、友谊。以后，人们就决不会原谅自己缺乏真正的利己主义了：人们把这种利己主义看作抗辩，看作对一种现实自我的怀疑……

瓦格纳把纯属病态的故事谱成曲子，那些纯属有趣的个案，纯属完全现代的退化类型，它们恰恰因此是我们能理解的。现在的医生和生理学家研究得最好的，莫过于瓦格纳的歇斯底里——着魔的女主人公类型了：在这里，瓦格纳是行家里手，他在这方面自然到了令人作呕的地步——他的音乐首先是一种对病态的心理—生理分析——这种音乐本身还可以持有自身的价值，即便一种趣味完全[——]，而且它不再作为音乐响起来了。可爱的德〈意志人〉善于在此热情洋溢地谈论日耳曼式的卓越和力量的原始情感，这一点乃是德意志人的心理文化的有趣标志：——我们别的人就寓身于养老院的瓦〈格纳的〉音乐，而且——再说一次——十分感兴趣……在瓦格纳身上，病态并不是心之所愿，并不是偶然，并不是特例——它是瓦格纳艺术的精髓所在，是这种艺术的本能，这种艺术的“无意识”，它是这种艺术的清白无辜：敏感性，情绪的 tempo [节拍、速度]，一切都分有了这种艺术，[——] [16] 的王国具有惊人的广度。

森塔、艾尔莎、伊索尔德、布仑希尔德和昆德莉：[17] 一大串优美的病案——瓦格纳多么本能地把女人理解为病态的女人，这就使人可以根据工〈匠歌手〉来理解通常情形下长得更自然的爱娃 [18] 了：——瓦格纳不得不给她一个二十分钟长的姿势，而由于后者，我们或许就肯定会把这个优美的造物置于精神病医生的照料之下。针对瓦格纳的主人公们，我们首先要提出的反对意见是：他们统统具有一种病态的趣味——他们所爱的纯然是必定会使他们感到厌恶的女人……他们所爱的纯然是不会生育的女人——所有这些“女主人公”都不善于生儿育女——例外是十分有趣的：为了帮助〈西格琳德 [19] 〉得到一个小孩，瓦格纳歪曲了传说——而且也许不光是传说而已：根据瓦格纳的生理学，唯有乱伦才是孩子们的一个保障……布仑希尔德本人——

权力意志。

重估一切价值的尝试。

第一章。对大话的批判

衰退价值。丧失自身的人

第二章。“英雄的”

为什么只是衰退价值“同情”

占了上风。论“心灵的安宁”

第三章。殉道者。

现代性 谦逊（人们如何为之受罚……）

之为价值歧义性。

第四章。

未来之价值

（作为一种更强大的人类 的表达）

：这个种类首先必须此在 ……

15 [101]

颓废图景：颓废的征兆。

以此为征兆的更高价值的过度增长。

{ 哲学之为颓废
道德之为颓废。
宗教之为颓废。
艺术之为颓废。
政治之为颓废

15 [102]

I

衰退的价值

II

反运动及其命运。

III

现代性问题。

IV

伟大的正午。

15 [103]

沉思使人虚弱，就像过度排泄（蒂索：《论文人的健康》，第43页）1784年 [20]

在各种艰难计算的影响下，敏感性会减小，自愿的收缩性亦然；肢体的规模会变小。

15 [104]

把任何种类的贪欲精神化是什么意思呢：在这方面，一个经典的例子就是佩特罗尼乌斯的satura Menippea [梅尼普讽刺杂文] [21]。人们不妨来解读一下这同一种与某个教父的紧密联系，人们不妨问问自己，哪里有更干净的风在吹拂……在这里，所有东西无不通过不道德性和淫荡的纵情放肆而使一个老教士绝望

15 [105]

请注意！请注意！环境学说乃是一种颓废理论，但已经侵入并且在生理学中成了主宰

15 [106]

关于环境的理论，在今天是卓越的巴黎理论，本身就是关于一种严重的人格分裂（Disgregation）的证明：当环境开始形成，并且合乎实际情况的做法是，可以把那些显突的天才理解为自身环境的单纯凝结，这时，那个还能有所聚集、贮藏、收获的季节就已经过去了——将来消逝掉了……当下瞬间吞噬了它所产生的东西——而且，唉，它在此仍旧是饥渴的……

15 [107]

概而言之：英雄主义并不是自私自利——因为人们将毁灭于此……力量的使用往往受制于伟人陷于其中的那个时代的偶然性：而且这就会导致那种迷信，仿佛伟人就是这个时代的表现……然而，这同一种力量或许能以其他多种形式耗尽自己，而且在伟人与时代之间始终还有一种区分，那就是：“公众意见”习惯于崇拜群盲即弱者的本能，而伟人则是强者、是这种势力……

信徒们意识到要把无限之物归功于基督教，因而推论说，基督教的创始人乃是一个头等人物……这个推论是错误的，但却是崇拜者的典型推论。客观地看，可能有两种情形：其一，他们弄错了被他们归功于基督教的东西的价值：信念丝毫不能证明人们深信不疑的东西，倒不如说，在宗教那里，信念更能为一种对信念的怀疑作出论证……其二，被归功于基督教的东西，是不能记在它的创始人账上的，而恰恰要归于其中完成了的产物、整体、教会。“创始人”这个概念是如此多义，以至于它只能意味着一种运动的时机原因：人们随着教会的增长而放大了奠基者形象；然而，正是这种崇拜的透镜允许人们作出推论，说在某个时候，这位奠基者成了某种十分不牢靠和不确定的东西，——开始时……人们不妨想想，使徒保罗以何种自由来处理耶稣的位格问题，差不多是变了戏法——死了的某个人，人们在他死后重又看到了他，被犹太人置于死地的某个人……一个单纯的“动机”：他进而为此弹奏乐曲……开始时是一个微不足道的人——

主人的道德	}
教士的道德	
旃陀罗的道德	
(奴仆的道德)	
群畜的道德	
颓废的道德	
民众的道德	}

利他主义

由于基督教把关于无私和爱的学说推到了显要位置，它就完全还没有把种类利益设定为比个体利益具有更高价值的。相反地，基督教真正历史性的效果，这种效果的灾难，恰恰还是利己主义、个体利己主义的提升，使之臻于极端之境了（——直至个体不朽之极端）。基督教把个人看得如此重要，把个人设定得如此绝对，以至于人们再也不能把个人牺牲掉了：但种类只是通过人类的牺牲才得以持存的……在上帝面前，所有“灵魂”都是平等的：然而这恰恰是一切可能的估价中最危险的啊！如果人们把个体设为平等的，那么就使种类成问题了，那么就优待

了一种结果会导致种类毁灭的实践：基督教就是反对物种选择的原则了。如果说蜕化者和病者（“基督徒”）应当具有与健康者（“异教徒”）一样多的价值，或者甚至还更多的价值（照帕斯卡尔关于疾病和健康的判断），那么，自然的进化过程就被错失了，非自然（Unnatur）则被弄成规律了……实际上，这种普遍的人类之爱就是对一切受苦者、失败者、退化者的优待：它事实上已经降低和削弱了牺牲人类的力量、责任、崇高义务。根据基督教的价值尺度模式，剩下来的事情就只还有自我牺牲了：但人类牺牲的这样一种残余，基督教认可，甚至推荐的这种残余，从总体培育（Gesamt-Züchtung）的观点来看，却是根本没有意义的。对于种类的繁荣来说，哪些个人是否牺牲自己，这是无关紧要的（——无论是以僧侣和禁欲的方式，还是借助于十字架、火刑和断头台，还是作为谬误的“殉道者”）。种类需要失败者、虚弱者、退化者的没落：然而作为保守性力量，基督教恰恰是求助于这些人的，它提高了虚弱者那种本身就十分强大的本能，即自我保护、自我保存、相互保存的本能。要不是这种相互保存、这种虚弱者的团结一致、这种对物种选择的阻碍，那么，基督教中的“德性”又是什么呢？基督教中的“博爱”又是什么呢？要不是虚弱者的大众利己主义（Massen-Egoismus）（后者猜测：如果大家都相互关心，则每个个人都能得到最长久的保存），基督教的利他主义又是什么呢？……如果人们感到这样一种信念并不是一种极端的非道德性，并不是一种对生命的犯罪，人们就属于病态一帮了，而且本身就具有病态一帮的本能……名副其实的博爱要求为种类的利益作出牺牲——它是严酷的，充满自我克制，因为它需要人类的牺牲。而这种被叫做基督教的假人道，它想要实现的恰恰就是：无人被牺牲掉

……

15 [111]

论瓦格纳音乐的作用

一种不能使人们按节拍呼吸的音乐是不健康的。如果音乐带着一种明朗的神性和确信向我们走来，那么，就连我们的肌肉也要欢庆一种节日了：——我们将变得更强壮，甚至于可以测量出这种力量的增长。说真的，何以瓦格纳的音乐不能使我提高，它在我身上激起一种生理上的焦躁，最后使我出了一身轻汗呢？在看了瓦格纳的一幕戏、顶多两幕戏之后，我赶紧逃走了。——人们可以确认的是，生理学所讨厌的任何一种艺术都是一种受驳斥的艺术……对于瓦格纳的音乐，人们就可以用生理学的方式来加以驳斥……

15 [112]

现代心灵批判。

“善人”。或者：德性的半身瘫痪。——对每一种强大的、天性依然的人来说，爱与恨、感恩与复仇、善意与愤怒、有为与无为都是相互归属的。人们是善的，是因为人们也会作恶；人们是恶的，是因为人们要不然就不懂得为善。那么，那种拒斥这种双重性的疾病和非自然思想是从何而来的呢？——它要表明更高的东西只能有半边成为优异的。德性的半身瘫痪、善人的发明又从何而来呢？我们的要求在于：人类要与那些可能使人成为敌人、使人有害、使人发怒、使人力求复仇的本能脱尽干系……进而，与这种非自然相应的，是那种有关一个纯然善的东西与一个纯然恶的东西（上帝、神灵、人）的二元论构想，就前者来说，一切肯定的力量、意图、状态不断增长，而在后一情形中则是一切否定的力量、意图、状态了。——这样一种评价方式因此就自以为是“理想主义的”；它并不怀疑在“善”的构想中已经设定了一种至高的愿望。如果这个构想达到顶峰，那它就会臆想出一种状态，在其中所有的恶都已经被宣布为无效了，实际上只有善的东西剩了下来。所以，它甚至不会把下面这一点视为确定无疑的，即：那种善与恶的对立乃是一种相互制约；相反地，恶应当消失，而善应当留下来，前者有权存在，后者根本不当在此存在……这里到底希望什么呢？——

在任何时候，特别是在基督教时代，人们一直都费尽心计，要把人类降低到这种半边 优异性的水平，降低到“这种 善人”的水平：即便在今天，仍不乏被教会教坏和弱化了的人们，对他们来说，这种意图是恰好与“人性化”或者“上帝意志”或者“灵魂得救”相合的。在此提出来一个本质性的要求，即：人不能做任何恶事；人绝不能害人，也绝不能有害人的意愿……满足这个要求的途径是：剪除一切导致敌意的可能性，消除一切怨恨本能，提倡作为慢性病的“心灵安宁”。

这种思想方式要培育一种特定类型的人，它是以那种荒谬的前提为出发点的：它把善和恶当作两种相互矛盾的实在性（而不是 互补的价值概念，后者才是真相），它劝人向善，它要求善人彻底地放弃恶，反对恶，——事实上，它也就以此否定了生命，因为生命在其全部本能当中是既有肯定也有否定的。这种思想方式没有把握住这一点：相反地，它倒是梦想着回归生命的完整性、统一性和强壮性：到最后，当自己内在的无序、骚动在两种对立的动力之间得以终结时，它就设想那是一种拯救状态。——迄今为止，也许没有比这种求善的意志更危险的意识形态、更巨大的心理学胡闹了：人们把这个最令人作呕的类型、这种不自由的人拉扯大了，把这种伪君子抚养成人了；人们教训说，唯有作为伪君子，人才能踏上通向神性的正确道路，唯有一种向伪君子的转变才是一种神性的转变……

——而且，即便是在这里，生命也还是自有道理的——那是知道肯定与否定不可分离的生命——：竭力主张战争是恶的，不想加害于人，不想做出否定勾当，这又有何裨益呢！人们倒是要作战！人们根本不能有别样做法啊！对恶持否定态度的善人患上了那种德性半身瘫痪症——这在他看来似乎是值得想望的；但这种善人也根本没有停止作战、与人为敌、说否定之言、行否定之事。例如，基督徒是仇恨“罪”的……而对他来说，一切不都是“罪”嘛！恰恰由于那种对善与恶之道德对立的信仰，世界在基督徒看来才充斥了值得仇恨的东西、永远要我们去克服的东西。“善人”觉得自己被恶人团团包围了，受到恶人的不断冲击，他要使自己的眼睛变得更精细，他在自己所有的言语和追求（Tichten und Trachten）中还发现了恶：——因此顺理成章地，他终于把自然理解为恶的，把人类理解为腐败的，把善行理解为恩典（也即理解为非人类可为的）。——总而言之：他否定了生命，他理解了善作为最高价值是如何谴责生命的……这样一来，他关于善与恶的思想在他自己看来也应当是被驳斥的。但人们是不能驳斥一种疾病的……于是他就构想了另一种生活！……

15 [114]

典型的自我塑造。或者：八个主要问题

- 1) 人们想使自己更多样，还是更简单。
- 2) 人们想要更幸福，还是对幸福和不幸更漠然。
- 3) 人们想要更心满意得，还是更苛求、更无情。
- 4) 人们想变得更柔和、更顺从、更人性，还是“更不人性”。
- 5) 人们想要变得更聪明，还是更毫无顾忌。

6) 人们想要达到一个目标，还是逃避所有目标（——例如，就像哲学家的所作所为，他在任何目标里都嗅出一个边界、一个角度、一座牢房、一种愚蠢……）

- 7) 人们想要更受尊重，还是更为人所恐惧？抑或更受蔑视！
- 8) 人们想要成为暴君，还是诱惑者，还是牧人，还是群畜？

15 [115]

什么是高贵的？

人们必须不断表现自己。人们寻找需要不断作出表情的场合。人们

把幸福托付给大多数人：幸福作为心灵的安宁、德性、舒适（斯宾塞那里英国天使般的小摊贩）。人们本能地为自身寻求重大责任。人们善于处处树敌，最糟糕的情形下甚至与自身为敌。人们不断违背大多数人，不是通过言辞，而是通过行动。

15 [116]

好战者与和平者

你是一个身怀战争本能的人吗？而且在此情形下还有第二个问题：你是一个本能的进攻战士，还是一个本能的抵抗战士？

——其余的人，所有本能并不好战的人，都想要和平，想要和睦，想要“自由”，想要“平等权利”——：这些都只是表示同一个东西的名称和档次。

——到人们无需自卫的地方去吧。这样的人，当他们不得不反抗时，他们将不满足于自己

——创造一些状态，其中根本不再有战争。

——在最糟情形下就得屈服、服从、顺从。总是比发动战争更好些。例如，基督徒就是这样劝告自己的本能的。

在天生的战士那里，在性格、形势选择、全部素质培养方面，有某种诸如武装之类的东西：在第一个类型中“武器”得到了最佳发展，而在第二个类型中防御得到了最佳发展。

被解除武装的人、失去防御力的人：他们为了坚持下去——为了战胜自己——必需有何种辅助手段和德性。

15 [117]

论强者的禁欲主义。

这种禁欲主义的任务，它仅仅是一种通行训练，而不是任何目标：要放弃传统价值陈旧的情感冲动。要一步步学会走自己的路，通向“善与恶的彼岸”的道路。

第一阶段：忍受残暴

行残暴之事

第二阶段，更严重的阶段：忍受悲惨

行悲惨之事：

包括预习：成为可笑的，

惹人笑话。

——要挑起蔑视，并且仍然要通过一种（不可猜度的）高高在上的微笑而保持距离

——要贬低、承担一部分罪行，例如偷钱，目的是为了检验它的平衡

要有一阵子不去做、不去说、不去追求任何不能激起恐惧或者蔑视的东西，不能必然地把那些正派而有德性的人置于战争状态之中的东西，——不能有所排除的东西……

要把人们所是的东西的反面描绘出来（而且更好地：并非就是反面，而只是一种不同存在：后者是更困难的）

——要走每一根钢丝，冒任何可能性之险：彻底获得其天才

——有时要通过其手段否定其目标，——甚至于诽谤其目标

——要一劳永逸地把某个人物描绘出来，这个人物隐瞒了人们具有五六个他者的事实

——不要害怕五个糟糕的东西，诸如胆怯、坏名声、恶习、谎言、女人——

15 [118]

一个北极乐土居民的箴言。

我们北极乐土居民，我们充分明白我们生活得多偏远。“无论是经水路还是经陆路，你都找不到通向北极乐土居民的路”：在这一点上，品达早就了解我们了。

北方、冰、死亡之彼岸——我们的生活！我们的幸福！……

伟大事物要求人们对它们保持沉默或者大谈特谈：所谓大谈，意思就是以犬儒方式，并且毫无恶意地。

连我们当中最勇敢者，也只是难得具有对自己真正——知道的东西的勇气……

以其野性的本性，人们最能从自己的非自然（Unnatur）中恢复过来，——从其精神智慧中恢复过来.....

怎么？难道人只是上帝的一个失误？抑或上帝只是人的一个失误？

我们怀疑所有体系建构者，我们避之犹恐不及。至少对于我们思想家而言，要求建构体系的意志乃是某种丢人现眼的事，是一种非道德性形式。

女人，永恒女性：一种只有男人才相信的完全虚构的价值。

男人创造了女人——但由何创造出来的呢？由他的上帝、他的“理想”的肋骨.....

人们把女人视为深刻的——为什么呢？因为人们从不在女人那里寻根究底。但女人根本就没有什么根和底：女人是漏水的桶。

女人甚至还谈不上肤浅。

笑得最好的人笑到最后。

“为了能孤独地生活，人们必须成为动物或者上帝”——亚里士多德如是说。让我们来证明人们必须成为两者

懒散 [22] 乃一切哲学之开端。因此——哲学是一种恶习？

幸福的内涵是多么少啊！一种风笛的音调.....没有音乐，生活或许就是一种谬误。

人们不能对自己的行为生出胆怯之心！人们不能事后对它弃之不顾！——内疚是不正派的、下流的。

婚姻最长久地持有对于自身的坏良心。人们应该相信这一点吗？——是的，人们应当相信的。

人不善于对付的一切东西，没有人消化得了的一切东西，此在的粪便（*Koth des Daseins*）——迄今为止，它不就是我们的最佳肥料吗？.....

有时候就是一种愚蠢——呵，人们马上又感到自己的智慧味道怎样！

人们身上必须有勇气，才能允许自己为非作歹。“善人”在这方面就过于胆怯了。

男人在一切永恒女性面前是胆怯的：女人们知道这一点。

那不能杀害我们的东西——我们 就来把它杀害，这使我们变得更强壮。必须杀死瓦格纳主义。 [23]

“这些就是我的阶梯。我已经通过它们爬到上面了。为此我不得不越过它们。但它们却以为，我是要在它们上面休养了”。

“一切真理都是简单的”：这话是一种双重的谎言。

凡是简单的就只是想象的，而不是“真实的”。但凡是现实的、真实的，就既不是统一，也不能仅仅还原为统一。

一头驮驴可能是悲剧性的吗？——人们在一种重负的压力下毁灭，人们既不能承受也不能抛弃的重负？.....

在女人们中间。——“真理吗？呵，她们是不知道真理的！.....难道真理不就是一种对我们所有的羞耻心（pudeurs）的谋杀吗？”

“对相同者一视同仁，对不同者不同地对待——公正对我们如是说。而且由此得出一点：决不能使不同变成相同”。

谁若不能把自己的意志置入事物之中，他至少还能把一种意义 放进去：这就是说，他相信，事物中已经有一种意义了。

伟大的风格随着伟大的激情而出现。它鄙弃喜欢，它忘了说服。它发号施令。它有所意愿。

艺术家们，正如他们习惯成为的那样，如果他们是地道的，那么他们就少有需求：真正说来，他们只意愿两样东西，即他们的面包与他们的艺术——面包与妖精 [24]

比起趋时之人，迟生子更坏地被理解，而更好地被倾听。或者更严格地讲：他们是决不能被理解的——而且恰恰因此就有了他们的权威！

心理学中的好趣味：如果我们的自然性的所有道德化装与我们相抵触，即便在心灵上我们也只喜欢赤裸的自然。

人们不该过分苛求：如果人们选择德性和高耸的胸脯，那么，人们就不该同时也要求具有扒手的优势。

德性始终是最昂贵的恶习：它理当 保持这个！

人是一种平庸的利己主义者：甚至最聪明者也看重自己的习惯胜过

自己的优势。

疾病是一种强大的兴奋剂。只不过，为了消受这种兴奋剂，人得足够健康。

高贵的趣味也限制了认识。它并不想一劳永逸地知道许多东西。

什么是男人的贞洁呢？就是他的性趣依然是高雅的；他在性爱（eroticis）中既不喜欢野蛮，也不喜欢病态，也不喜欢明智。

如果人们有了自己生活的为何之故（Waraum？），人们就几乎受得了任何一种如何（Wie？）了。人类并不像英格兰人所相信的那样追求幸福。——

人们怎么能平庸者失去对他们的平庸性的兴趣呢！人们会看到，我的做法恰恰相反：按我的教导，每一步都会远离平庸，引向非道德性……

我们最神圣的信念，我们在最高价值方面始终不渝的东西，乃是我们身上肌肉的判断。

“你依然不知道人们必需什么，才能把自己的力量增加十倍吗？”——信徒吗？——那是微不足道的废物！！

——而且就像每一个具有太多权利的人，我并不喜欢坚持权利。
（序言的结尾）

15 [119]

生物学上的恒温线

15 [120]

什么是好的？——就是一切能增强人身上的权力感、权力意志、权力本身的东西。

什么是坏的？——就是一切起于虚弱的东西。

什么是幸福？——就是感到权力又增加了，——又有一种阻力被克服了。

不要满足，而要更多权力；不要一般和平，而要更多战争；不要德性，而要卓越（即文艺复兴式的德性，virtù，非伪善的德性）。

虚弱和失败之物应当毁灭：生命的最高命令。而且人们不应当使同情成为德性。

什么是比某一种恶习更危险的呢？——那就是对一切失败和虚弱之物的行为上的同情，——基督教……

* * *

人类有朝一日将要替换何种类型呢？但这纯然是达尔文主义的思想形态。仿佛物种向来就在更替中似的！就我而言，这乃是人这个物种内部的等级问题（我基本上并不相信人这个物种的进步），乃是总是〈曾经〉在此存在、而且总是还将在此存在的人类类型之间的等级问题。

我要把一个上升生命的类型与另一个衰落、瓦解、虚弱的类型区分开来。

人们是不是会以为，我们一般地还得把两个类型之间的等级问题提出来呢？……

这个更强壮的类型往往已经足够了：但却是作为一件碰巧之事，作为一种特例，——从来不是作为所意愿的。而毋宁说，他恰恰已经最好地受到了控制，受到了阻碍，——他始终都具有巨大之量，都具有任何一种中等平常性（Mittelmaß）的本能，更有甚者，他具有弱者对于自身的狡计、精细、心思，以及——因此——就有了“德性”……他几乎就是迄今为止这个唯一可怕的东西：而且从这种恐惧而来，人们意愿、培育、达到了相反的类型，那就是家畜、群畜、病畜、基督徒……

* * *

[1] 相应的手稿编号为：W II 6a。——译注

[2] 谢吕班（Cherubin）：博马舍剧作《费加罗的婚礼》中的人物，剧中阿尔玛维瓦伯爵的侍童。——译注

[3] 显然为断句，意思可推为：瓦格纳则把他的帕西法尔赠送给女人们。——译注

[4] 此节原文只有序号“二”。——译注

[5] 克罗卜史托克（Friedrich Gottlieb Klopstock，1724—1803）：德国诗人，狂飙突进运动先驱者之一。著有《春祭颂歌》、《救世主》等。——译注

[6] 德国谚语：Art läßt nicht von Art。——译注

[7] 尼布尔（Barthold Georg Niebuhr，1776—1831）：德国历史学家，运用批判方法研究史料。主要著作有《罗马史》三卷等。——译注

[8] 威廉姆·迈斯特（Wilhelm Meister）：应指歌德小说《威廉姆·迈斯特的学习年代和漫游年代》中的人物。——译注

[9] 慢缺肢蜥（Blindschleiche）：蜥蜴之一种，无四肢。——译注

[10] 句首逗号，原文如此。——译注

[11] 罗雷莱（Lorelei）：意为“妖岩”，莱茵河上一座高132米的巉岩。据传女妖经常化作美女在岩顶唱歌，引诱下面行舟者仰望，故而触礁沉没。——译注

[12] 克莱斯特（Heinrich von Kleist，1777—1811）：德国剧作家。著有剧本《破瓮记》、《赫尔曼战役》、《洪堡王子》等。——译注

[13] 此处“结果”（Wirkung）或可译为“作用”，在本节译文中我们也勉强以“作用或结果”译之。——译注

[14] 沃韦纳格（Vauvenargues，1715—1747）：法国道德学家和散文家。——译注

[15] 海因里希·克泽利兹（Heinrich Köselitz）：即尼采友人彼得·加斯特。——译注

[16] 此处缺一词。——译注

[17] 均为瓦格纳歌剧中的女英雄人物。——译注

[18] 爱娃（Eva）：瓦格纳歌剧《纽伦堡的工匠歌手》中的人物，金匠珀格纳之女。——译注

[19] 西格琳德（Sieglinde）：瓦格纳歌剧《尼伯龙族的指环》中的人物。——译注

[20] 原文为法文。蒂索（Samuel Auguste Tissot，1728—1797）：瑞士医学家，启蒙时代欧洲名医。——译注

[21] satura Menippea [梅尼普讽刺杂文]：梅尼普（Menippus）为公元前三世纪希腊犬儒派作家，擅长讽刺，其作品业已失传，其文体后为卢西安、塞内卡等作家继承和发展，故有此名。——译注

[22] 或译“闲适”。——译注

[23] 此句原文为法文。——译注

[24] 此处“面包与妖精”（*panem et Circen*）是对“面包与游戏”（*panem et circensis*）的反讽式改变。“妖精”（*Circen*）为荷马史诗《奥德赛》中的女巫。——译注

16 [1]

都灵，4月21日途中

“我的兄弟们啊，”最老的侏儒说，“我们处于危险当中。我懂这个巨人的态度。他正想对我们流泪呢。当一个巨人流泪时，就有一场大洪水了。当他流泪时，我们就有灭顶之灾了。我并不是在讲我们会在何种恐怖的自然力中淹死掉”。

“问题是——第二个侏儒说——我们怎样来阻止一个巨人流泪呢？”

“问题是——第三个侏儒说——我们怎样来阻止一个巨人，使他不能兴风作浪呢？”

“谢了，”最老的侏儒庄严地答道。“这样我们就把问题弄得更哲学化了，把它的利害关系加倍了，把它的答案准备好了。”

“我们得把它吓跑，”第四个侏儒说。

“我们得搔它的痒，”第五个侏儒说。

“我们得咬它的脚趾头，”第六个侏儒说。

“我们同时来做所有这些事吧，”最老的侏儒说，“我看我们对付得了这个局面。这个巨人将不会流泪了。”

16 [2]

实存（Existenz）中的风险和幽灵——

4月27日夜

16 [3]

虚构的原因

16 [4]

要个别地、试探性地、逐步地使用一切可怕之物——文化的使命就是要这样作为。然而，在文化壮大到足以担当此使命之前，它还必须控

制、调节、掩盖一切可怕之物，甚至可能诅咒和消灭一切可怕之物。凡在一种文化开始作恶的地方，它都会借此表现出一种恐惧姿态：透露出它的弱点。就本身来说，一切善都是被利用的从前的恶。

16 [5]

这就给出一个准则：一个时代、一个民族、一个个人所能允许自己的激情越大越可怕（因为他擅于把激情当作手段来使用），则其文化的地位就越高。相反：一个人越平庸、软弱、屈从、怯懦——越有德性——，他所动用的恶的王国就越广大。最低等的人必定处处都看到恶的王国（即禁止他、对他有敌意的王国）。——

16 [6]

教育：一个为了维护规则而毁掉特殊者的手段系统。教化：一个为了维护平庸者而建立反对特殊者的风气的手段系统。这是多么冷酷啊；但从经济角度看，却是完全合理的。至少在那个漫长时代里，那时候一种文化还费劲维护着自己，而每个特殊者都还是一种力量的挥霍（某种具有转移、引诱、病变、孤立作用的东西）。一种具有特例、试验、危险、差别的文化——唯当现成的力量足以使挥霍浪费也变得经济时，一种适合于异常生物的温室文化才拥有一种存在的权利。

16 [7]

要驾驭激情，而不是削弱或者根除激情！我们的意志的主人力量越大，激情就会获得多得多的自由。“伟人”之伟大，是由于他的欲望的自由空间：而他却强大得足以把这些猛兽变成他的家畜……

16 [8]

文明的每个阶段上的“善人”都是既无危险、又大有用场的人：是一种中心，是一种共同意识的表达，就是关于人们用不着害怕、但尽管如此却不可蔑视的人的意识……

16 [9]

在反对伟人们的斗争中包含着许多理性。这些伟人们是有危险的，是偶然事件、特殊者、狂风暴雨，是十分强大的，足以去置疑缓慢地被构造和被奠基的东西，是怀疑那种坚定地信仰的东西的人。对于此类爆炸物，我们不仅要毫无危害地把它们拆卸下来，而且要在以某种方式点着之前就已经预防它们的形成和聚积：每个文明社会的本能都有此劝告。

16 [10]

文化与文明的顶峰是彼此分离的：对于文化与文明的深刻对抗，人们可不能弄糊涂了。从道德上讲，文化的重大契机始终是腐败的时代；而另一方面，人类所意求和所强制的动物驯化（“文明”——）的时期，则是对最有才智和最勇敢的人物不宽容的时代。文明之要求不同于文化之要求：也许是某种截然相反的东西……

16 [11]

——坚决与次序：在歌德看来乃是人类身上最值得敬仰的东西——

16 [12]

生命本身不是达到某物的手段；它只是强力的增长形式。

16 [13]

谦逊、用功、好心肠、适度、充满和平友好：你们就这样来要求人吗？你们就这样来设想善人吗？但你们借此达到的东西，只不过是将来的中国人、“基督教的羔羊”、完全的社会主义者……

16 [14]

谁若不能把自己设为目的，还根本不能自发地设定目的，他就会崇奉非自身化的道德。他的聪明、他的经验、他的虚荣，这一切都会劝他这样做……

16 [15]

反对“旧信仰”的斗争，就像伊壁鸠鲁所从事的那种斗争，在严格意义上曾是反对先在的基督教的斗争，——反对已经阴暗化、道德化、浸透了酸腐的罪责感、变得陈旧和病态的旧世界的斗争。

不是古代的“道德腐败”，而恰恰是它的道德化，成了基督教得以主宰古代的前提。道德狂热（简言之：柏拉图）摧毁了异教，因为它重估异教的价值，并且让异教的无辜吃了毒药。——我们最终应当明白，与成为主宰的东西相比，在此被摧毁的东西乃是更高级的东西！——基督教是从生理腐败中成长起来的，只在腐败的土壤里扎根……

16 [16]

我们少数人或者多数人，敢于重又生活在一个非道德化了的 世界里的我们，按信仰来看，我们是异教徒：我们很可能也是最早理解异教信

仰是什么的人，必须设想为比人更高级的生物，但这种生物却在善与恶的彼岸；必须把一切高级存在也估价为非道德的存在。我们相信奥林匹斯——而不信仰“被钉十字架的耶稣”……

16 [17]

人们似乎觉得历史学毫无用处，除了始终把它用作一个相同的错误结论：“这种和那种形式崩溃了，因此它们已经被驳倒了。”仿佛崩溃是一种抗辩，甚或一种反驳！——最后一个贵族社会制度的崩溃证明了什么呢？也许是证明了我们不再需要这种制度了？……

16 [18]

在德国人中间还不足以拥有精神：人们还必须把它占为己有，取得精神。在法国人中间，人们必须有勇气成为德国人。

16 [19]

在你变得有智慧之后，也放聪明些吧！一种粗俗的情绪，一种恶习，一种愚拙——现在，这就是你的解救方式！

16 [20]

——而如果说我的哲学是地狱，我至少愿意用美好的格言来铺设通向地狱的道路。

16 [21]

倘若此在（Dasein）的特征是虚假的，倘若此在具有一个“坏的特征”——而且恰恰这是可能的——那么，什么是真理，我们全部的真理呢？更是一种虚假吗？

16 [22]

如果人们做了一件蠢事，人们就应该事后立即为它送上两份聪明：这样人们就重又把它取了回来。

16 [23]

为了以叔本华的方式把世界误解为“意志”，意志必定已经变得多么贫瘠呵！在这位哲学家身上缺失意志，哪怕他在大谈特谈意志（——正如在《新约全书》中缺失精神，尽管谈的是“神圣的精神”^[2]——）

16 [24]

倘若没有音乐，生命就会是一种谬误。

16 [25]

人，一个渺小的过于紧张的动物，他们——幸亏——有自己的时代；地球上的生命说到底是一个瞬间、一个意外事件、一个没有结果的特例，对地球总体特征来说无足轻重的某个东西；地球本身犹如任何星辰，是两种虚无之间的一个裂缝，是一个毫无规划、毫无理性、毫无意志、毫无自我意识的事件，是必然之物的最糟种类，是愚蠢的必然性……对于这种考察，我们心中生出某种愤怒；虚荣这条毒蛇对我们说：“一切必定都是虚假的：因为一切都令人愤怒……难道这一切不会都只是假象吗？而尽管如此，用康德的话来说，人，——

16 [26]

“祸害”据说是对此在的一个抗辩！但什么东西使我们最长久地厌恶呢？难道不就是“善”的角度，难道不就是那种不可能性，即无法回避“善”这样一种不可能性吗？难道不就是“上帝”这个想法吗？

16 [27]

人如果病了，就该躲起来：越是一味哲学的，就越是只具有兽性……

16 [28]

〈有〉上午的思想家，有下午的思想家，也有夜游神。可不要忘了最高贵的种类：正午的思想家，——伟大的潘神（Pan）总是在他们当中沉睡。其时，一切光都是垂直照射的……

16 [29]

在音乐中，我们缺乏一种美学，一种或许善于为音乐家们树立法则和创造某种良知的美学；作为后果之一，我们缺乏一种真正的为争取“原则”而作的斗争——因为作为音乐家，我们竭力嘲笑这个领域中赫尔巴特[3]式的单纯愿望（Velleitäten），就如同嘲笑叔本华的单纯愿望。事实上，由此产生出一个巨大的困难：我们再也不懂得如何论证“典范”、“大师技巧”、“完满性”等概念了——我们用古老的爱慕和赞赏的本能在价值王国里盲目地摸索，我们几乎相信“令我们称心满意者就是好的”……当人们到处十分天真地把贝多芬称为“古典作家”时，就会唤起我的怀疑：我会严格地坚持认为，人们在其他艺术中所理解的古典作家是与贝多芬相反的类型。然而，尽管人们把瓦格纳完满的和引人注目的风格之消解（即他所谓的戏剧性风格）当作“典范”、“大师技巧”、“进

步”来传授和仰慕，但我的不耐烦却到了极点。音乐中的戏剧性风格，正如瓦格纳所理解的那种风格，根本上就是在某种前提下对风格的摒弃，这个前提就是：有某个〈其他东西〉比音乐（即戏剧）重要千百倍。瓦格纳是能够描绘的，他不是把音乐用作音乐，他强化姿态，他是一个诗人；最后，他就像所有戏剧艺术家那样诉诸于“美好的情感”和“丰满的胸脯”——借助于所有这一切，他说服了女人们，甚至说服了缺乏教养者相信自己：可是，女人和缺乏教养者与音乐又有何相干啊！所有这一切都毫无艺术的良知；当一种艺术中全部最初的和最必要的德性为了一些附带的目的，也即作为 *ancilla dramaturgica* [戏剧的奴婢]，而惨遭践踏和讥讽时，所有这些人不会感到痛苦。——当其中所表达的东西即艺术本身对自身而言丧失了法则时，所有对表达手段的扩展又有何意义呢？声音的图画般的绚丽和力量，音调的象征性，节奏，和谐和不和谐的音色，音乐的暗示含义，着眼于其他艺术，整个随着瓦格纳而占上风的音乐的感性——所有这一切都是瓦格纳从音乐中认识、发掘和阐发出来的。维克多·雨果在语言方面做了某种类似的事情：但即便在今天，人们在法国谈到维克多·雨果时也会问问自己：他是不是败坏了语言……随着语言中感性的提高，是不是压制了语言中的理性、精神性和深刻的规律性？在法国，诗人们成了雕塑家；而在德国，音乐家们成了戏子和文化粉饰者——这不就是颓废的标志吗？

瓦格纳借助于音乐搞出一切可能的非音乐的东西：他让人理解了膨胀、德性、激情。

对他来说，音乐是手段

难道音乐不是丢失了所有更精神性的美，那种高度的纵情放肆的完满性（后者在冒险中依然簇拥着妩媚），那种具有迷人魅力的逻辑之跳跃和舞蹈——

16 [30]

对于一个总是与丑陋的真理进行斗争的认识战士来说，相信根本就没有什么真理，这样一种信仰乃是一次大沐浴和四肢舒展。——虚无主义乃是我们的 懒惰种类……

16 [31]

有时候，德性只是愚蠢的一个令人崇敬的形式：谁会因此对它心怀恶意呢？而且，这种德性甚至在今天也还存活下来了。一种诚实的农民般的纯朴性，但它在所有等级中都是有可能的，人们只能用敬仰和微笑来对待它；它到今天也还认为，万物都处在善人之手中，亦即在“上帝之手”中：而且如果善人之手以那种谦逊的可靠性来维护这个信条，就仿佛

说二乘二等于四，那么，我们其他人就要小心提防，避免造成矛盾。何以要把这种 纯粹的愚蠢变得混浊呢？何以要用我们对人类、民族、目标、将来的忧心而使这种愚蠢变得阴暗不堪呢？还有我们本来是想这样做，但或许做不到这一点。善人们把他们自己可敬的愚蠢和善良映照到事物之中（在他们那里的确还存活着旧的上帝，deus myops [近视的上帝] ！）；我们其他人——我们在事物之中看到某个别的东西：我们谜团般的天性，我们的矛盾，我们更深刻的、更令人痛苦的、更多疑的智慧。

16 [32]

我何以认出自己的同类。——哲学，我迄今为止所理解和经历的哲学，乃是一种自愿的寻找，包括对此在（Dasein）那被诅咒的和邪恶的一面的寻找。从这样一种穿越冰山荒漠的漫游赋予我的长期经验当中，我已经学会了用另一种方式去看迄今为止所有的哲学思考：——哲学的隐蔽 历史，有关哲学大名目的心理学对我来说已经昭然若揭了。“一种精神能承受 多少真理，敢于冒 多少真理之险？”——这对我来说成了真正的价值标准。这种谬误是一种怯懦……每一种认识成就都源于 勇气，源于对自身的严厉，源于对自身的规矩……这样一种实验哲学，正如我所经历的那样，本身就试验性地预先获得了原则性虚无主义的各种可能性：而这并不是说，这种哲学总是坚持了一种否认，坚持了一种否定，坚持了一种求否认的意志。相反，它意愿达到的倒是反面情形——就是要达到一种对如其所是的世界的狄奥尼索斯式的肯定，不打折扣，没有特例和选择——它意愿永恒的循环，——同一个事物，同一种关于节点的逻辑和非逻辑（Logik und Unlogik der Knoten）。一个哲学家所能达到的最高状态：对此在的狄奥尼索斯式态度——：对此，我的公式就是 amor fati [命运之爱] ……。

——这就要求我们不仅把以往被否定的此在（Dasein）方面理解为必然的，而且把它理解为值得想望的：而且不光是在以往被肯定方面（诸如作为这个方面的补充或者先决条件）值得想望的，而是为其自身之故，把它理解为此在更强大、更有成效、更真实的 方面，此在之意志在其中将获得更清晰的表达。同样地，这也要求我们对以往一直仅仅得到肯定的 此在方面作出估价；要理解这种评价从何而来，它对于一种狄奥尼索斯式的此在价值测量是多么少有约束力：我抽取和把握了在此真正表示肯定的东西（首先是受苦受难者的本能，其次是群盲的本能，第三是与特立独行者相矛盾的大多数人的本能——）。我由此猜到，人的另一个更强壮的种类何以必然地会朝着另一个方面来设想人的提高和提升，即：更高等的人，位于善与恶的彼岸，超越那些价值，后者不可能否认其来自苦难、群盲和大多数人（之）领域的本源——我孜孜以求的，就是历史中这种相反的理想构成的发端（“异教的”、“古典的”、“高

贵的”等概念被重新发现和设置起来——)

16 [33]

仅从他对德国和德国文化的价值来估价，理查德·瓦格纳依然是一个大问号，也许是德国的一个不幸，无论如何都是一种天命：但原因何在呢？难道他不是远远不止于一个单纯的德国事件吗？……我甚至觉得，他无论在哪里都很少属于德国；德国对他毫无准备，他整个类型在德国人中间都简直是格格不入、稀奇古怪、不可理喻的。然而，人们得小心，提防承认这一点，因为人们对此太好心肠、太方正、太德国了。“Credo quia absurdus est”[因为荒诞，故我信]：即便在眼下情形中，德国精神也是愿意这样的——而且就这样，德国精神在此期间也相信瓦格纳关于他自身所愿意相信的一切。在心理学上讲，德国精神在任何时候都是缺乏敏感和预见的。今天，德国精神处于爱国热情和孤芳自赏的高压下，他明显地正在变得粗糙而臃肿，这时候，他如何对付得了瓦格纳这道难题呢！

16 [34]

从根本上说，就连瓦格纳的音乐也还是文学，就像〈是〉整个法国浪漫主义；异国情调、陌生时代、风俗、激情的魔力，对善感的游手好闲者产生了影响；书本给整个地平线涂上新的色彩和新的可能性，让人们得以理解非同寻常的遥远的史前异国土地，踏入这种国度时的欣喜……对更遥远的未开化世界的预感；对通俗喜剧的蔑视……譬如，人们可不能受骗上当，其实民族主义也只不过是异国情调的一种形式……浪漫主义的音乐家告诉我们，异国情调的书本在他们身上做成了什么：人们喜欢体验异国风味，带有佛罗伦萨或者威尼斯趣味的激情。最后，人们就满足于在图像中寻找这种东西了……本质性的东西乃是那种全新的欲望，一种模仿意愿，仿效他人生活的意愿，心灵的粉饰、伪装……浪漫主义艺术只不过是一种匮乏的“实在性”的权宜之计……

拿破仑，心灵的全新可能性的激情……心灵的空间扩展……

创 新尝试：革命、拿破仑……

意志的疲乏；去感受、去表象、去梦想新事物的欲望越来越放纵了……

人们经受过的过度事物的后果：对过度感情的贪婪……外来文学提供了最强烈的调料……

16 [35]

关于婚姻的未来：

对于从某个年龄起以及正在成长的单身汉来说（在教区范围内），是遗产等等方面的一个税务负担的加重，也是兵役负担的加重

那些多子父亲的种种优势：可能获得多数票

任何婚姻之前都有一个由教区理事会签署的医疗报告：其中必须回答订婚者和医生方面的若干个特定问题（“家庭史”——

作为反对卖淫的对抗手段（或者作为卖淫的改良）：限期婚姻，合法化（限期几年、几月、几天），带有对子女的担保

每一个婚姻都要由某个教区的一定量的代理人来负责和支持：作为教区事务

16 [36]

这些浪漫主义者，就像他们的德国大师弗里德里希·施莱格尔一样，全都处于（用歌德的话来说）“在道德和宗教的荒唐行为的唠唠叨叨中窒息而死”的危险中

瓦格纳身上的席勒气质：他带来“热情的雄辩，绚丽的言辞，作为高贵信念的摆动”——与微量金属的熔合物

“倘若席勒活得更长久些，他就会成为同时代人的偶像，甚至也是那些在伊夫兰和科策比 [4]、在尼古拉 [5] 和默克尔 [6] 那里重又找到自己的感觉和思想的人们的偶像，而且连荣誉和财富也会完全归他所有”。维克多·海恩：《关于歌德的思索》，第109页。

“连贯的冷酷”，“英雄的卑劣或者微不足道”——人们想到尼布尔，他可以就威廉姆·迈斯特说：“他对驯服的牲口的围栏生气”

在贵族圈里，人们曾一致同意，——用雅可比 [7] 的话来说——“其中占上风的是一种不洁的精神”

歌德为何要感恩于席勒呢？威廉姆·迈斯特“使之着迷，令他深深地感动，其实是使他痛苦地充满了特有的不可接近感。所以说到底，正是出于敌对的阵营，他遇到了一种精神，一种能够追随他直至这样一个高度的精神”。

1796年致克尔纳 [8]：“与歌德相比，我是而且一直就是一个诗歌流浪汉。”

即便在席勒眼里，歌德的星座也随着自己声望的增长而相形见绌了。他成了竞争对手。

患病者对完满者的典型仇恨——例如诺瓦利斯对于讨厌书本的威廉姆·迈斯特。“诗歌的家园是用秸秆和小布片仿造的”。“个中理智犹如一个愚蠢的魔鬼”。“艺术家的无神论乃是书本精神”。——这是在那个时候，诺瓦利斯正在为蒂克 [9] 大发雷霆，后者当时似乎正在扮演雅各布·波墨 [10] 的学生

16 [37]

瓦格纳艺术的效果是深刻的，首要地它是沉重的令人忧郁的：原因何在呢？首先当然不是由于瓦格纳的音乐：甚至于只有当人们已经被某个他物所征服，并且仿佛成为不自由的了，人们才受得住这种音乐。这个他物就是瓦格纳的激情，他只是通过虚构把自己的艺术添加到这种激情上了，正是这种激情的巨大说服力，它的紧张屏息，它再也不想放过一种极端情感的意愿，正是这种激情的令人恐惧的长度，使瓦格纳得以获胜，而且将永远获胜，以至于他最终仍然会说服我们去接受他的音乐……有了这样一种激情，人们是不是就成了一个“天才”呢？抑或也只不过是可能成为一个天才了？如果人们理解的一个艺术家的天才就是受法则支配的至高自由，神性般的轻而易举，举重若轻的功夫，那么，奥芬巴赫（埃德蒙〈德〉·奥德朗 [11]）就比瓦格纳更有权要求享有“天才”之美名了。瓦格纳是沉重的、笨拙的：没有比放纵之极的完满性瞬间更与他格格不入的了，犹如这位小丑奥芬巴赫几乎在他的每一个滑稽动作（bouffonneries）中都要达到五六次的完满性瞬间。——然而，也许我们可以把天才理解为某种不同的东西。——我同样打算〈去〉回答的另一个问题：恰恰以这样一种激情，瓦格纳是不是德意志的？是不是一个德意志人呢？……或者毋宁说是特例中的特例？……

瓦格纳是沉重的、令人忧郁的，因而并不是一个天才？……

16 [38]

面对一切事物，瓦格纳熟练地一并予以勾销，结果有四分之三剩了下来：首先是他的宣叙调 [12]，它把最有耐心者带向绝望……瓦格纳的一个单纯野心，是要把自己的作品当作在细枝末节上都必然的东西来加以传授……相反的情形才是真实的，这对过剩者、任意者、多余者来说是太多太多了……他甚至没有应付必然性的能力：他如何能够把它赋予我们呢？

16 [39]

一个粗俗的大众鼓动者在何种程度上无能于弄清楚“更高天性”这个

概念？巴克尔给出了最佳的例子。他如此激烈地反对的那种见解——即“伟人”、个体、王侯、政治家、天才、将帅乃是一切伟大运动的杠杆和原因——被他本能地误解了，仿佛这种见解主张的是，这样一些“高等人”身上本质性的和富有价值的东西恰恰就在于发动大众的能力，简言之就在于他们的作用……然而，伟人的“更高天性”却在别处，在直接性中，在等级距离中——而不是在无论何种作用中，尽管他曾经惊天动地。——

16 [40]

美〈学〉

基本观点：什么是美的和丑的。

没有比我们关于美的情感更受限制，或者说更有偏见的了。谁倘若想要摆脱人对人的愉悦来思考美，他就会立即失去脚下的根基。在美 中，作为类型的人赞赏自己：在极端情形下，人崇拜自己。一个类型的本质包含着：它只对自己的样子感到高兴，——他肯定自己，而且仅仅肯定自己。人，尽管他看到世界堆满了那么多的美，但他始终还只是把他自己大量的“美”给予世界：这就是说，他把让他想起完满感的一切东西都视为美的，而他作为人正是以这种完满感置身于所有事物之间。是不是他真的借此把世界美化了呢？……而且说到底，在一位更高级的趣味审判官眼里，也许人根本就不可能是美的呢？……在此我不想说有失体面，但是不是有一点滑稽呢？……

* * *

二

——呵，狄奥尼索斯神，你为什么要拉我的耳朵呢？阿里亚德涅说：我在你的耳朵里发现了一种幽默，为什么它们不更长一些呢？……

* * *

〈三〉

“没有什么是美的：只有人才是美的”，我们全部的美学都依据于这样一种幼稚想法：它是美学的第一“真理”。

让我们马上添上补充性的“真理”，它并不比一些幼稚：没有什么比败落之人更丑的了。

凡在人受丑陋之苦的地方，他就受了其类型的流产之苦；而且，即便他将极其遥远地忆及这样一种流产，他也会设定“丑的”这个谓词。人

把大量的丑给予世界：这意思就是说，始终把他自己的丑给予世界……他真的由此把世界丑化了吗？……

* * *

〈四〉

所有丑都使人虚弱，使人悲伤：它使人想起衰落、危险和昏聩无能。人们可以用测力计来测量丑的印迹。凡在人受到压抑处，就有某种丑发挥作用。权力感，权力意志——它随着美而高扬，随着丑而跌落。

* * *

〈五〉

在本能和记忆中积聚着一种巨大的材料：我们有各种各样的标志，向我们透露出类型的退化。凡是哪怕仅仅暗示出衰竭、疲乏、沉重、衰老，或者不自由、痉挛、瓦解、腐朽的地方，立即就会出现我们的价值判断：在这里人憎恶丑……

人在此憎恶的始终是他的类型的衰落。在这种憎恶中有整个艺术哲学。

* * *

〈六〉

如果我的读者们充分地获悉，在生命伟大的总戏剧中，“善”也是一种衰竭形式，那么，他们就会尊敬基督教的结论，那种把善设想为丑的结论。基督教因此是有理的。——

在一位哲学家那里，要是他说善与美是同一个东西，那是一种卑劣行径：如果他再补上一句“还有真”，那人们就该揍他了。真理是丑的：我们拥有艺术，是为了我们不因真理而招致毁灭。

* * *

七

关于艺术与真理的关系，我老早就予以严肃对待了：而且直到今天，我依然带着一种神圣的惊骇去直面这种分裂。我的第一本书就〈已经〉致力于此了；《悲剧的诞生》是以另一种信仰为背景去信仰艺术，这另一种信仰就是：凭真理生活是不可能的；“求真理的意志”已经是一个蜕化的征兆……

在这里，我还想再次端出我在那本书里提出的一个特别阴郁和令人

不快的想法。这个想法具有相对于其他悲观主义想法而言的优先地位，即：艺术〈是〉非道德的：——艺术并不像真理那样，是由哲学家的妖精即德性激发出来的。——

《悲剧的诞生》中的艺术

— — —

16 [41]

瓦格纳是“现代心灵”之“欧洲精神”史上的一个重大事实：正像海因里希·海涅是这样一个事实。瓦格纳与海涅：德国赠送给欧洲的两大骗子。

16 [42]

当瓦格纳向德意志上帝、德意志教会和德意志帝国败退时，我已经远离了他：而他恰恰以此吸引了其他人。

16 [43]

请注意

序言开头

炼金术士乃是人类唯一真正的行善者。

人们重估价值，人们从少量中提取大量，从微量中提取金子：人类唯一的行善者种类。

这些是独一无二的富人

其他人只不过是交易人

让我们设想一个极端情形：有某个最受仇恨、谴责的东西——而且正是这个东西被转变成金子：此即我的情形……

16 [44]

有时我几乎好奇地想听听我是怎样存在的。这个问题以一种荒谬的方式远离于我自己的习惯

我独特的体验（——人们有类似的——）

在我的生命中真的有一些惊异：原因在于，〈我〉不愿操心或许可

能的事体，即：证明我是多么心不在焉地生活的……有一个偶然事件使我在几天前意识到了这一点：我心中缺乏“将来”概念，我向前看犹如通过一个平面：没有愿望，连小小心愿也没有，不做任何计划，不图改变。而毋宁只有那个神圣的伊壁鸠鲁派哲学家不允许我们做的事：忧心于后一天，忧心于明天……这是我唯一的诀窍：今天我知道明天会发生什么事。

Naufragium feci : bene navigavi [我让船沉没了：我航行得真好啊] ，———

16 [45]

大魔术师饶舌妇般的幸福，最清白无辜者能满足其欲望……

16 [46]

文化的克汀病患者，[\[13\]](#)“永恒女性”，———

16 [47]

在德国，理想的汽化作用（Vaporismus）并没有证明一种对艺术家的抗辩，而倒是几乎证明了对艺术家的辩护（——它会把席勒当作卓越者！……而且当人们说席勒与歌德时，人们的意思是，前者作为理想主义者是更高级的，是名副其实的：这个姿态上的英雄！

16 [48]

就瓦格纳发明的〈并且〉在音乐中树立起来的那种歇斯底里的和勇猛的女人来说，那是一种带有极其模棱两可的趣味的雌雄同体产物：

这种类型本身在德国也没有完全令人讨厌，这一事实的原因（尽管还根本不是它的正当性）就在于：早就有一位比瓦格纳伟大得多的诗人，高贵的海因里希·克莱斯特，已经在那里为这种类型作了天才的赞词。我决不会在这里撇开克莱斯特来思考瓦格纳本身：艾尔莎、森塔、伊索尔德、布伦希ilde和昆德莉之类，[\[14\]](#) 毋宁说都是法国浪漫派的子嗣，都具有一种———

16 [49]

一个音乐家的伟大并不是根据〈他〉所激起的美好情感来衡量的：女人们相信这一点——她们衡量一位音乐家的尺度乃是他的意志的张力；是那种可靠性，它使混沌服从其艺术家〈的〉命令、并且构成形式；是〈那种〉必然性，它把音乐家的双手置入某个形式序列之中。一个音乐家的伟大——一句话，是要根据他驾驭伟大风格的能力来衡量

的。

16 [50]

我为自己寻找一只动物，它会随我起舞，而且爱我——很少一点
点.....

16 [51]

草案。

1. 真实世界与虚假世界。

2. 作为颓废类型的哲学家。

3. 作为颓废类型的宗教徒。

4. 作为颓废类型的善人。

5. 反运动：艺术！

6. 宗教中的异教。

7. 科学反对哲学。

8. 政治家反对教士——反对从本能中解脱出来，非家乡化。（民族、祖国、妇女——所有集中的权力都反对“非家乡存在”）[\[15\]](#)

9. 对当代的批判：它归属何方？

10. 虚无主义及其对立面：“轮回”之信徒

11. 作为生命的权力意志：历史的自身意识的顶点（这种自身意识限定着现代世界的病态形式.....）

12. 权力意志：作为风纪。

16 [52]

颓废者（*décadents*）被视为社会的粪便

把此类粪便当作养料来使用，这是最有害于健康的——

16 [53]

关于衰竭的理论：

恶习

精神病患者（或者演艺家……

罪犯

无政府主义者

这些不是受压迫的 品种，而是以往全部阶级社会的渣滓……

我们看到，我们所有的等级都充满了这些因素；借此我们就理解了，现代社会 并不是“社会”，并不是“团体”，而是一个旃陀罗的病态混合物

——一个不再有力气排泄 的社会

通过千百年来的群居，这种病态 已经多么深入：

现代道德

现代智慧

我们的科学

} 作为疾病形式

16 [54]

谬误乃是人能允许自己的最昂贵的奢侈；而且，如果说谬误根本上是一种生理学上的谬误，它就会变成有生命危险的。那么，人类迄今为止到底是为什么付出了最大的代价、遭受了最恶劣的罪过呢？是为了他们的“真理”：因为“真理”统统是生理学上的谬误……

16 [55]

从生理学上来考虑，《纯粹理性批判》已然是克汀病 [16] 的先在形式了：而斯宾诺莎的体系则是一种肺结核现象学

16 [56]

我的定律，压缩为一个公式，有古代的味道，有基督教、经院哲学和其他麝香的气味：在“作为精神的上帝”概念中，上帝作为完满性被否定掉了 ……

16 [57]

这是没有子孙的；几乎没有意义。

16 [58]

对蜘蛛来说，蜘蛛就是最完满的动物；对于形而上学家来说，上帝就是一个形而上学家：这就是说，他在编造 [17]

16 [59]

民众相信伪经的“真理”——

16 [60]

女人、黄金、宝石、德性、纯洁、科学、一个好主意，质言之，有益和美好的一切，人们都是可以取得的，无论它们从何而来。

* *

为了表示对他母亲的敬意，这个青年人首先要摆脱他凡夫俗子的躯壳；为了表示对他父亲的敬意，他要摆脱那个在空气中包裹着他的更微妙的形体；为了表示对他老师的敬意，他要变得更轻盈、更纯粹，升高到梵天（Brahma）的住所。

* *

他从未在森林的沉默中，或者在清澈的泉水旁，或者在沉沉的、沉沉的午夜，疏忽那种祈祷，后者的无限内容就包括在单音节“唵”（Om）当中。

在他们结束了自己的神学学习之后，那些年轻的婆罗门，那些年轻的刹帝利和吠舍 [18]，就可以进入家长类型里了。“再生族” [19] 于是就应当取得权杖，开始在自己的种姓阶层里寻找一位女子，他的种姓阶层因为自身的品质而令人敬佩，而且是合规矩的。

他得小心提防，避免与那种家庭的女子结合，她或者是来自未实现宗教义务的家庭，或者是来自女儿数量超过儿子数量的家庭，或者是来自个别成员患有畸形、肺结核、消化不良、痔疮以及诸如此类毛病的家庭。

他要躲避这种家庭，无论后者的权力有多大，名声有多大，财富有多大。

他要样子美丽动人、名字好听的女人，有牡象般的步态，绸缎般柔软的头，温柔的声音，细密整齐的牙齿；这样一个女人的身子犹如盖上了一层轻柔的绒。

一个美女给一个家庭带来快乐，使夫妇的爱情变得坚不可摧，并且为家庭带来体态健美的孩子。

他得避免与一个没有兄弟或者不知其父亲是谁的少女结婚。

对一个与首陀罗（来自佣人种姓）结婚、并且与之生儿育女的婆罗门来说，世界上是没有赎罪一说的。

16 [61]

威廉姆·冯·洪堡，这个高贵的平庸者

16 [62]

“人人都在永恒的更新和消散中毁灭自己”。

歌德。 [20]

16 [63]

听说去年冬季，富有才智的丹麦人乔治·勃兰克斯在哥本哈根大学开设了一组相当长的讲座来讲授哲学家弗里德里希·尼采，这对这位哲学家的朋友们来说将是有重要价值的。这位演讲者在阐述艰难的思想复合体时表现出来的高超技能并不是要首先证明自己。他懂得激发超过三百人的听众，对这位德国思想家全新而大胆的思想方式产生出强烈的兴趣，以至于这些讲座受到了令人眩目的满堂喝彩，听众们以此来表达对这位演讲者及其话题的敬意。

16 [64]

我们非道德论者

在艺术家中间

自由精神批判

怀疑论者如是说。

16 [65]

工匠歌手们 [21] 赞扬什么也没有学会的德（国）天才：除了从小鸟

那里学到的东西——天才被理解为“高贵的 [—]”，此外就是“骑士”……

16 [66]

关于序言。

唯有什么能使我们复元？完满者的面貌：我让眼睛沉醉漂浮：莫非我们的境况不妙？

16 [67]

瓦格纳的风格也感染了他的弟子们：瓦格纳信徒的德意志乃是在谢林以后被写下来的最隐晦的胡闹。作为风格学家，瓦格纳本人还属于叔本华愤怒声讨的那场运动：——而且，当幽默以反对犹太人的“德意志语言的救星”自居时，这种幽默就登峰造极了。——为了勾画出这些弟子们的趣味，请允许我举一个唯一的例子。那个巴伐利亚国王曾是一个有名的好男色者，有一次他对瓦格纳说：那么您也不喜欢女人喽？她们是那么无聊啊……诺尔 [22]（被译成七种语言的《瓦格纳传》一书的作者）觉得这个想法“是拥抱青年人的”

16 [68]

现代心灵的批判者。

16 [69]

最后，何以帕西法尔有一个儿子，那著名的罗恩格林 [23]？难道这会是immacolata [圣灵感孕日] 的第一件事吗——

16 [70]

问题出在哪里？

宗教的误解。

道德的误解。

哲学的误解。

美学的误解。

16 [71]

	<I>	价值的起源 虚构的世界 作为颓废的哲学 关于基督教的思考
虚构的世界		
	II	道德背后的实在性 关于艺术生理学 真理为何之故
真实的世界		
	III	现代性批判 永恒轮回 从第七种孤独而来

16 [72]

1. 价值的对立：悲观主义、虚无主义、怀疑
2. 哲学批判
3. 宗教批判
4. 道德批判。
5. 虚构的世界
6. 真理为何之故？
7. 关于艺术生理学。
8. 现代性问题。
9. 永恒轮回。
10. 从第七种孤独而来。

16 [73]

关于艺术生理学
苏格拉底的问题

道德：驯服 或者培育 ——道德背后的实在性。

与热情及其精神化的斗争。

道德自然主义与非自然化。

时代与同时代人。

从第七种孤独而来。

“真理为何之故？”

求真理的意志。

哲学家的心理学

论求真理的意志

文明与文化：一种对抗。

16 [74]

X——令人痛苦地和引人深思地

1. 比才的音乐——哲学家 讽刺的

2. 南方、喜悦、摩尔〈人的〉舞蹈、爱情 陌生而有趣的

3. “拯救者”——叔〈本华〉讽刺的

4. “圆圈”，瓦格纳的拯救者叔本华 陌生而有趣的

5. 颓废者——辛辣的！辛辣的！

6. 诙谐地“预感”、“推翻”、“提升”讽刺的

7. “歇斯底里”、“风格”、小珍品 陌生而有趣的

8. “战胜作用”、“维克多·雨果的语言”、“塔尔玛”“热那亚风味 [24]”
赞扬的 和快速的

9. “情节”、“埃达 [25]”、“包法利夫人”、“无子女”“永恒的内容”、
讽刺的

10. “文学”、“理念”、“黑格尔”、“德国青年”——我们惦念什么？
讽刺的以及陌生而有趣的

11. 赞扬的、强大的、实际的，“戏子”强大而表示崇敬的

12. 三个公式 辛辣的

关于10，瓦格纳是模糊的、棘手的、有七层皮的

关于8，这一点即便在瓦格纳的“对位法”那里也还是严肃的

16 [75]

这里有两个公式，我正是根据它们来把握瓦格纳现象的。第一个公式是：

瓦格纳的原则和程式统统可以归结于生理困境：它们乃是心理困境的表达（作为音乐的“歇斯底里”）

另一个公式是：

瓦〈格纳〉艺术的有害作用证明了这种艺术深刻的有机的脆弱性，它的堕落。完美的东西带来健康；病态的东西害人得病。瓦格纳把他的听众置入心理困境之中（不规则呼吸、对血液循环的扰乱、伴随突然昏迷的极度烦躁），这些心理困境包含着一种对瓦格纳艺术的反驳。

这两个公式只不过是那个在我看来构成一切美学之基础的普遍定律的推断：审美价值依据于生物学价值，审美快感就是生物学上的快感。

16 [76]

有这样一些情形，在其中人们并没有听到激情，而是听到了鞭打，那是瓦格纳以侮辱性的残暴抽在他那可可怜的珀伽索斯 [26] 老马身上的鞭子

那是瓦格纳虐待可怜的珀伽索斯的鞭打（《特里斯坦》 [27] 第二幕

贫困：他在声部插入方面是多么节约——一种富于精神的 贫困：无聊的

缺乏思想，恰如在维克多·雨果那里：一切皆姿态，——

16 [77]

1. 演员

2. 音乐的堕落 ——

从外面在细带子上 演奏音乐

——“这意味着”——

极端的细节激活

观点的变化

“伟大的风格”——没落，组织力量 的贫困化

——缺乏调性

——缺乏和谐（“舞蹈”）

——无能于构造（“戏剧”）

——施暴 手段

“固定的理念”（或者主题）

3．音乐的有害性

奇迹

特异反应性

4．素材 的价值

其构成“风格”、“黑格尔气”

5．法国 ——德国

6．histrion [演员] 的逼迫

7．颓废者：极〈端的〉烦躁——

缺乏调性

缺乏和谐

无能于构造

细节的夸张

观点的骚动不安。

性格烦躁：人物变化

缺乏骄傲

放纵与衰竭

贫困，灵巧地否定

作为音乐

作为“神话的 解释”

8．“人们如何可能在这种颓废者那里丧失掉自己的趣味呢？”

演员

效应方式。效应史。

音乐作为。V．雨果

“剧作家”

9．有害者：

1. 生理上的	}	非理性的
2. 心智的(“少年”		奇迹
3. “同情”倾向		象征手法

10．虚无主义艺术：

叔本华的悲剧倾向

11．演员的逼迫

12．三个要求

16 [78]

特里斯坦和伊索尔德 [28]，真的一起来体验，差不多是一种放荡不羁。

实际上，我们不可能充分地使女人们面对这种两难抉择：aut Wagner aut liberi [要么瓦格纳，要么子女]。

16 [79]

瓦格纳从未学会走路。他跌跌撞撞、踉踉跄跄，他用鞭打来虐待可怜的珀伽索斯。瓦格纳全然虚假的激情、全然虚假的对位法是无能于任何风格的。——

人工的、骗人的、虚假的、拙劣之作、怪物、马粪纸。

16 [80]

瓦格纳事件。

一个乐师的问题

弗里德里希·尼采著

以这样一个标题出版的是一本反对瓦格纳的天才小册子，它在敌友双方都激起了极其激烈的讨论。尼采教授先生，人人都将承认之，他〈是〉拜〈罗伊特〉运动的最深刻的行家，他在这里抓住了这场运动所包含的价值问题的牛角；他证明这个问题是有牛角的。本书所作的对瓦〈格纳〉的反驳不只是一种美学的反驳：它首要地是一种生理学的反驳。尼采把瓦格纳视为一种病，视为一个公共的危险。

16 [81]

我为人们写了一本他们所拥有的最深刻的书，就是《查拉图斯特拉如是说》；这本书是如此出色，以至于当有人竟能说“我已经搞懂了、也就是体验了其中六个句子”时，他就属于一个更高的人类级别了……但何以人们一定要为此忏悔！一定要为此清偿！它差不多败坏了性格……鸿沟已经变得太大了……

16 [82]

现代理念是虚假的。

“自由”

“平等”

“人道”

“同情”

“天才”

民主主义的误解（作为环境、时代精神的后果）

悲观主义的误解（作为赤贫生活，作为对“意志”的解脱）

“民族”

“种族”

“国家”

“民主”

“宽容”

“环境”

“功利主义”

“文明”

“妇女解放”

“国民教养”

“进步”

“社会学”

16 [83]

虚假价值的必然性。

人们可以通过证明一个判断的局限性来反驳一个判断：由此并没有取消拥有这个判断的必要性。虚假的价值并不能通过理由来根除：恰如一个病人眼睛里的扭曲镜头。人们必须理解它们此在（*dasein*）的必然性：它们乃是那些与理由毫不相干的原因的一个结果

16 [84]

如果人们是要“与基〈督〉和摩西一道”，从世界中创造出自然的因果〈性〉，那么，人们就需要有一种反自然的因果性：伪君子气的全部残余现在就会接踵而来。

16 [85]

谬误心理学。

1) 把原因与结果混淆起来

2) 把真理与被信以为真的东西的结果混淆起来。

3) 把意识与因果性混淆起来。

作为谬误的道德。

作为谬误的宗教。

作为谬误的形而上学。

作为谬误的现代理念。

16 [86]

强力意志。重估一切价值的尝试。

I. 谬误心理学。

1) 把原因与结果混淆起来

2) 把真理与被信以为真的东西混淆起来

3) 把意识与因果性混淆起来

4) 把逻辑与现实之物的原则混淆起来

II. 虚假的价值。

1) 虚假的道德

2) 虚假的宗教

3) 虚假的形而上学

4) 虚假的现代理念

} 所有这些都是由四种谬误决定的。

III. 真理的标准。

1) 权力意志

2) 有关没落的症状学

3) 关于艺术生理学

4) 关于政治生理学

IV. 虚假价值与真实价值的斗争。

1) 一场双重运动的必然性

2) 一场双重运动的有用性

3) 弱者

4) 强者。

16节：每节37页。——16节：每节35页。

真理的标准。

权力意志，作为求生意志——上升的生命。

作为颓废之后果的大谬误。

关于艺术生理学。

有关没落的症状学。

价值冲突

一场双重运动的有用性。

这场运动的必然性。

弱者。

强者。

16 [87]

人们不该把基督教与它这个名称让我们回想起来的那一个根源混为一谈：基督教赖以从中成长起来的其他根源，要比它的核心强大得多、重要得多。如果此类可怕的衰亡产物和畸形物，也即所谓“基督教会”、“基督教信仰”、“基督教生活”，是与那个神圣的名称一道呈现出来的，那就是一种无与伦比的滥用了。耶稣基〈督〉否定了什么呢？——

今天被叫做基督教的一切。

16 [88]

最糟糕的事情是，一切都深深地触动着心灵：几乎每个年份都带给我三四件东西，它们本身微不足道，但我差不多就毁在这上面了。

我并不是要借此指责每个人。健〈康的〉人〈们〉简直根本就对此毫无概念，不知道在何种情形下他们会致命地伤害某人，什么东西会使某人病上几个月。

16 [89]

现代 艺术家，就其生理来说最接近于歇斯底里，也是以这种病态为其性格的。这个歇斯底里者是虚假的：他因为乐于撒谎而撒谎，他在所有伪装艺术上都是值得赞赏的——除非他病态的虚荣捉弄了他。这种虚荣心犹如一场急需麻醉剂的持续高烧，不怕任何自欺，不怕任何能提供瞬间缓解的嘲弄。无能 于骄傲，为了一种牢牢地盘踞的自我蔑视而总是急需报复——这几乎就是这种虚荣心的定义了。他的体系具有荒唐的敏感性，这种敏感性从所有体验中制造危机，并且把“戏剧性”带入微乎其微的生命偶然事件之中，从而取消了他的全部可测度性：他不再是什么人物，充其量是各色人物的一个会合，而在这各色人物中，时而这个、时而那个以无耻的确信向外射击。正因为这样，他作为演员是伟大的：所有这些可怜的无意志者（医生们要对他们作细致的研究才好）通过自己的表情、变容以及进入几乎每个所要求的角色的精湛技巧而使人惊讶。

[1] 相应的手稿编号为：W II 7a。——译注

[2] “神圣的精神”（der heilige Geist），或译为“圣灵”。——译注

[3] 赫尔巴特（Johann Friedrich Herbart，1776—1841）：德国哲学家、心理学家、教育家。主要著作有《普通教育学》、《作为科学心理学》、《普通形而上学》等。——译注

[4] 伊夫兰（Iffland，1759—1814）和科策比（Kotzebue，1761—1819）为德国通俗剧作家，当年反对歌德和席勒的古典主义。——译注

[5] 应指海因里希·冯·尼古拉（Heinrich von Nikolai，1737—1820）：生于斯特拉斯堡，诗人。——译注

[6] 应指加利布·默克尔（Garlieb Merkel，1769—1850）：德国作家、批评家。曾创办攻击歌德和施莱格尔兄弟的杂志《正直者》（*der*

Freimüthige)。——译注

[7] 应指弗里德里希·雅可比 (Friedrich Jakobi, 1743—1819) : 德国哲学家。著有《致门德尔松的书信》、《休谟论信仰》等。——译注

[8] 克尔纳 (Christian Gottfried Körner, 1756—1831) : 德国法学家、作家, 席勒的亲密友人, 与席勒多有书信交流。——译注

[9] 蒂克 (Johann Ludwig Tieck, 1773—1853) : 德国作家。著有书信体小说《威廉·罗维尔》、长篇小说《弗兰茨·斯坦恩巴尔德的漫游》等。——译注

[10] 雅各布·波墨 (Jakob Böhme, 1575—1624) : 一译“伯麦”, 文艺复兴时期德国哲学家, 神秘主义者。著有《黎明》、《伟大的奥秘》等。——译注

[11] 埃德蒙德·奥德朗 (Edmond Audran, 1842—1901) : 法国作曲家。——译注

[12] 宣叙调 (recitativo) : 歌剧音乐形式, 又称“朗诵调”, 节奏自由, 半说半唱, 用于情节叙述。——译注

[13] 克汀病患者 (Cretins) : 又译“呆小病患者”。——译注

[14] 均为瓦格纳歌剧中的女英雄人物。——译注

[15] 此处“非家乡化”原文为Unheimischwerden, 似也可译为“非本色化”; “非家乡存在”原文为Unheimisch-sein, 似也可译为“非本色存在”。——译注

[16] 克汀病 (Cretinismus) : 又译“呆小病”。——译注

[17] 尼采在此用了动词spinnen, 既有“结网”义, 也有“编造、想出”之转义。——译注

[18] 刹帝利 (Xchatria) 和吠舍 (Vaysia) : 梵文为Ksatriya和Vaisya, 古印度四大种姓中的两个, 另两个为婆罗门 (Brahmana) 和首陀罗 (Sudra)。——译注

[19] 再生族 (Zweimalgeborene) : 梵文为dvija, 指印度教中有权拜神而得以获取第二次生命的前三个种姓, 即婆罗门、刹帝利、吠舍。——译注

[20] 此处被书作Göthe, 通常作: Goethe。——译注

[21] 工匠歌手（Meistersinger）：德国14至16世纪行会的歌手或诗人。——译注

[22] 诺尔（Ludwig Nohl，1831—1885）：德国音乐学家。著有《普遍音乐史》、《瓦格纳传》等。——译注

[23] 罗恩格林（Lohengrin）：瓦格纳歌剧《罗恩格林》中的人物，为德国中世纪史诗《罗恩格林》中的圣杯骑士。——译注

[24] 原文为意大利文：alla genovese。——译注

[25] 埃达（Edda）：古代冰岛的神话诗集。——译注

[26] 珀伽索斯（Pegasus）：希腊神话中有双翼的飞马，被它踩过的地方有泉水涌出，诗人饮之可获灵感。——译注

[27] 《特里斯坦》（*Tristan*）：指瓦格纳三幕歌剧《特里斯坦与伊索尔德》。——译注

[28] 瓦格纳歌剧《特里斯坦与伊索尔德》中的男女主人公。——译注

17 [1]

第一章：作为颓废之表达的虚无主义运动 概念。

——无处不在的颓废

第二章：颓废的典型表达形式

1) 人们选择加速衰竭的东西

2) 人们不懂得抵抗

3) 人们把原因与结果混淆起来

4) 人们盼望无痛苦状态

(72)：在何种意义上连“享乐主义”也是一种退化类型

第三章：5) “真实的世界”：通过受苦者而造成的

实在性概念 (46) 第一 册

(72) 对立自然，狄奥尼索斯的价值：

(72) 悲剧 时代

6) 对一切好事物来说的虚无主义伪造

(59) (108) (109) 爱

“无意志的理智”

天才

“无意志的主体”的艺术

7) 无能于强力，昏聩无能：

它的阴险技艺 (98)

17 [2]

A . 论命令 〈 者 〉 的腐朽。

B. 以往最高价值意味着什么。

C . 以往最高价值来自何处。

D . 对立价值为什么败北

E . 作为价值之歧义性的道德性

F . ——

17 [3]

[+++] 本书只是作为谎言的不同形式而得到考虑的；借助于这些不同谎言，人们才相信 生命。“生命应当 引起信赖”：如此提出的任务巨大无比。为了解决这项任务，人必须天生就是说谎者，人必须超过所有其他艺术家。而且他也正是这样的：形而上学、宗教、道德、科学——这一切只不过是人力求艺术、力求谎言、力求逃避“真理”、力求否定“真理”的意志的畸形产物。人借助于自己的能力、通过谎言对实在施暴，这种能力本身，人的这样一种卓越的艺术能力——还是人与所有存在之物所共有的。人本身确实是现实、真理、自然的一部分：难道人不也是说谎天才的一部分吗！.....

此在的特征会受到否认——那是隐藏在德性、科学、虔诚、艺术家本性背后最深最高的隐秘意图。从来没有看见许多东西，看错了许多东西，另外看到许多东西：在人们根本不能自视为聪明的状况里，人们依然多么聪明啊！爱情、热情、“上帝”——那是最后的自欺的纯粹精细，对生命的纯粹诱惑，对生命的纯粹信仰！在人成了受骗者的时际，在人施计谋骗自己的时际，在人信仰生命的时际：呵！生命在人那里多么鼓涨！有着何种欣喜！何种权力感！艺术家在权力感方面的胜利有多丰富啊！.....人又一次成了“质料”的主人——真理的主人！.....而且，无论人何时快乐，他在自己的快乐中始终是相同的，他作为艺术家而快乐，他把自身当作权力来享受，他把谎言当作自己的权力来享受.....

二

艺术，而且无非就是艺术！它是使生命成为可能的伟大力量，是生命的伟大诱惑者，是生命的伟大兴奋剂。

艺术是反对所有否定生命的意志的唯一优越的对抗力量，反基督教的、反佛教的、尤其是反虚无主义的.....

艺术是对认识者的拯救，——那个看到、并且愿意看到生命此在的可怕和可疑特征的人，那个悲剧性的认识者。

艺术是对行动者的拯救，——那个不仅看到，而且正在经历、意愿经历生命此在的可怕和可疑特征的人，那个悲剧性的人，那个英雄……

艺术是对受苦者的拯救，——作为通往被意愿、被美化、被神圣化的痛苦状态的道路，在此状态中，痛苦成了巨大的狂喜陶醉的一种形式……

三

人们看到，在本书中，悲观主义——说得更清楚些，就是虚无主义——被视为“真理”。可是，真理并没有被视为至高的价值尺度，更没有被视为至高的权力。在这里，求假象、求幻想、求欺骗、求生成和变化（求客观欺骗）的意志，被认为是比求真理、求现实、求存在的意志更深刻、更原始、更形而上学的：——后一种意志本身只是求幻想的意志的一个形式。同样地，快乐被认为是比痛苦更原始的：痛苦首先被看作有条件的，是求快乐的意志（求生成、求增长、求构形的意志，也即求创造的意志：不过在创造中也包括了毁灭）的一个伴随现象。这就设想了此在之肯定的一个最高状态，从中也不可能排除最大的痛苦：悲剧性的——狄奥尼索斯的状态。

四

如此看来，本书 [2] 甚至就是反悲观主义的，因为它所传授的东西比悲观主义更强大，比真理“更具神性”。似乎没有人会比本书作者更赞成一种对生命的彻底否定，尤其是一种作为生命之否定的真正无所作为。只有他才知道，——他对此有过体验，也许只对此有过体验！——艺术比真理更有价值。

本书前言犹如一场与理查德·瓦格纳的对话。其中已经表现了作者的信仰自由、艺术家的福音书：“艺术乃是生命的真正使命，艺术乃是形而上学活动……”

五

—— [3]

17 [4]

关于上帝概念的历史。

一个依然信仰自己的民族也还会有自己的上帝。通过这个上帝，该民族就会尊敬那些使自己高高在上的条件，——它把自己的快乐本身，自己的权力感，投射到一个本质上，那是人们可能为此而感恩的一个本质。在这些前提范围内，宗教乃是一种感恩方式。这样一个上帝必须能够带来好处和害处，必须能够成为朋友和敌人：对一个上帝的违反自然的阉割，使之成为一个善的上帝，这并不是这些强大的实在论者想做的事。一个不能敬畏的民族能做些什么呢？要是上帝对于愤怒、复仇、妒忌、嘲讽一无所知，也许甚至对于危险的毁灭热情（ardeurs）一无所知，那么他能做些什么呢？——如果一个民族濒于毁灭；如果一个民族感到对未来的信仰、对自由和优势的信仰正在消失；如果一个民族意识到屈从是头等益处，屈从者的德性就是保存条件：那么，它的上帝当然也就改变了。它的上帝就成为胆小如鼠、畏畏缩缩、卑微不堪的，就会主张“灵魂和平”，主张放弃仇恨，主张宽宏大量，主张对于朋友和敌人的博爱。这个上帝会潜回到私人德性的洞穴里，成为小人们的上帝，——它不再是一个民族的攻击性的和渴望权力的灵魂，不再是一个民族的权力意志……

二

凡在这种意志即权力意志没落之处，每每都有颓废出现。颓废之神性，在割除了它最具雄性的肢体和德性之后，现在就成为善人们的一个上帝了。对它的膜拜被叫做“德性”（Tugend）；它的追随者就是“善人和义人”。——人们明白，唯在哪些个历史性瞬间里，一个善的上帝与一个恶的上帝之间的二元对立才会成为可能的。因为同一种本能既驱使屈服者把他们的上帝贬降为“自在之善”，而以这种本能，他们也把他们的征服者的上帝所具有的善良特性一笔勾销了。他们把征服者的上帝妖魔化，以此来报复他们的主宰。——

三

以富有才智的勒南的天真单纯，人们如何能把从以色列人的神到一切善的典范之上帝的上帝概念的发展称为一种进步！仿佛勒南是有点天真似的！……相反的情形其实是明摆着的。如果上帝概念消除了一种强壮的富有朝气的生命的条件，如果上帝概念一步一步地成为一切疲倦者、衰竭者、一味困苦者的救助的象征，如果上帝概念成为彻头彻尾（par excellence）罪人之上帝，病夫之上帝，成为救世主和拯救者：这一切能证明什么呢？——诚然，上帝的天国变得更为广大了（——难道他本身也一定因此已经变得更广大了吗？……）。从前他只是拥有他的民众，拥有他的“被选中者”：任何民众都根据自己的高度把自身看作被选中的。在此期间，他四处漫游，不再在任何地方驻留，——直到他最后成为世界主义者，并且获得了“多数人”的支持。但“多数人”的上帝仍然是一个隐蔽角落的上帝，所有病态角落的上帝，整个世界上所有不健康的

营地的上帝……他的世界王国乃是一个地狱王国，一个隐蔽困苦的地下室……而且他本身是多么虚弱，多么病态啊！……证据：即便弱者中最虚弱者，那些形而上学家和经院学者，也还能成为他的主宰，——他们绕着他吐丝结网，深入其中，直到他成为他们的摹本，成为一只蜘蛛。现在他从自己身上吐丝织网，织成世界，现在他成为永恒的形而上学，现在他成为“精神”、“纯粹的精神”……基督教的上帝概念——上帝作为病夫之上帝，上帝作为蜘蛛，上帝作为精神——乃是世上所获得过的最低劣的上帝概念：它是上帝理念的衰退过程中出现的颓废之顶峰。上帝蜕化为对生命的抗议，而不是意味着对生命的美化和永远肯定；上帝向生命、自然、求生命的意志宣示了敌意；上帝成了表示任何对生命的诽谤、任何关于“彼岸”谎言的公式；在上帝那里，虚无被神性化，求虚无的意志被宣判为神圣的！……我们已经做到了这等地步！……

难道人们不知道这一点吗？基督教是一种虚无主义的宗教——为其上帝的缘故……

四

北欧年轻强壮的种族没有驱逐基督教的上帝，这一点确实没有为他们的宗教天赋带来任何荣誉，更不消说趣味了。或许他们原本必定对付得了这样一种病态而孱弱的颓废怪物。但他们遭到了一种厄运，他们并没有解决掉这个怪物：——他们把疾病、冲突、衰老纳入他们所有的本能之中——从此以后，他们就再也没有创造过什么上帝！近两千年过去了：而没有一个独一无二的新上帝！相反，总还似乎有权存在着的，就像人身上造神的力量即creator spiritus [造化精神、圣神]的一种ultimatum [终极者]和maximum [至高者]，依然是欧洲一神论的这样一位可怜的上帝！这个杂交的堕落产物来自空虚、概念和祖传，所有颓废本能都在其中获得了核准！……

五

——还可能有多少个新的上帝啊！……就我自己来说，宗教的，也即造神的本能，时而要求重新在我心中活跃起来：神性的东西对我的每一次启示都是多么异样、多么不同啊！……如此之多稀罕的东西已然与我交臂而过，在那些永恒的瞬间，它们进入生活犹如从月亮上落下，在那里人们简直再也不知道自己已经有多苍老，以及自己还将有多年轻……或许我不会怀疑有许多种类的上帝……并不缺乏此类使人们不能忽略某种喜悦感（Halkyonismus）和轻率感的上帝……甚至，也许轻松的脚步就属于“上帝”概念……我们有必要去阐发某个上帝知道自己在任何时代都置身于所有理性和虚伪之外吗？附带说，也在善与恶的彼岸吗？上帝有自由的前景——用歌德的话来说。——而且，为了在此情形下诉诸未得充分重视的查拉图斯特拉的权威：查拉图斯特拉走得如此之

远，终于证明自己的说法，“我或许只会相信一个懂得舞蹈 的上帝”.....

再说一遍：还可能有多少个新的上帝啊！——诚然，查拉图斯特拉本人只是一个老无神论者。人们得真正理解他！查拉图斯特拉虽然说他或许会——；但其实，查拉图斯特拉将 不会..... [4]

17 [5]

陶醉都能做到什么啊，它被叫做爱，而且还是不同于爱的某个东西！——其实在这方面，人人都有自己的知识。只要一个男人走近一个姑娘，这个姑娘的肌肉力量就会增长；这方面是有测量仪器的。在一种更亲密的两性关系中，譬如跳舞以及其他社交惯例所造成的更亲密的两性关系，这种力量就会如此这般地增长起来，方得以胜任现实的力量动作：最后人们都不能相信自己的眼睛——以及自己的钟表了！当然，在这里我们也必须考虑到，跳舞本身就像任何快速运动一样，会导致整个内脏系统、神经系统和肌肉系统的一种陶醉。在此情形下，人们就必须考虑到一种双重陶醉感的组合作用。——而且，时而来点小小的失常，这是多么聪明啊！.....有一些实在的事情是人们决不可承认的；在这方面，人们就成了女人，人们就有了所有女人的羞耻心.....这些在那里跳舞的年轻女子显然超越了所有实在性：她们只与完全明确的理想跳舞，更有甚者，她们甚至看到还有理想簇拥在她们周围：妈妈啊！.....引用《浮士德》的机会.....当她们如此这般有点小小的失常时，她们看起来异常优秀，这些漂亮的造物，——她们也多么清楚地知道这一点啊！她们甚至会变得更可爱，就因为她们知道这一点！——最后，她们的装饰也给她们灵感；她们的装饰是她们第三个小小的陶醉：她们相信自己的裁缝，就像她们信仰上帝一样：——而且，谁会违背她们这种信仰呢！这种信仰带来极乐！而孤芳自赏是健康的！——孤芳自赏使人免于感冒。一个善于打扮的漂亮女人感冒过吗？决不！我甚至可以设想如下情形：她们几乎一丝不挂.....

17 [6]

关于虚无主义 的历史。

最普遍的颓废类型：

- 1)：[5] 在关于药物 选择的信仰中，人们选择了加速衰竭的东西——其中包括基督教——：为了举出失误本能的最大案例；——也包括“进步”——：
- 2)：人们丧失了对于刺激的抵抗 力量，——人们受到偶然性的制

约。人们把体验粗糙化，把它们放大至极致……一种“非人格化”，一种意志的蜕变——

——其中也包括整个道德种类，即利他主义道德，后者老是念叨着同情：其本质性的东西乃是人格上的虚弱，以至于它总是引起共鸣，就像一根过度紧张的琴弦颤动不已……一种极端的烦躁……

3) 人们把原因与结果混为一谈：人们没有把颓废理解为生理上的，并且在其后果中见出恶劣处境的真正原因

——这也包括整个宗教道德

4)：人们盼望一种不再受苦受难的状态：生命事实上被感受为祸害的原因，——人们评价，无意识的、无感觉的状态（睡眠、昏厥）比有意识的状态有价值得多：从中得出一种方法……

17 [7]

关键根本不在于最佳的世界或者最糟的世界：不或者是，才是这里的问题所在。虚无主义本能说不；它最温和的断言是：不存在比存在更佳，求虚无的意志比求生命的意志更有价值；它最严格的断言是：如果虚无是最高的愿望，那么这种生命，作为虚无的对立面，就是绝对毫无价值的——变成卑鄙无耻的……

受此类价值评估的激发，一位思想家就会不由自主地力图对他依然本能地赋予其价值的一切事物，都作一种带有虚无主义倾向的辩护。这就是叔本华所做的大规模的伪币铸造，此公对大量事物投以浓厚的兴趣：但虚无主义精神不允许他把这一点当作求生命的意志：而且这样一来，我们就看到一系列精细而果断的尝试，试图使艺术、智慧、自然美、宗教、道德、天才——因为它们表面上的对生命的敌意——作为进入虚无的要求而得到好评

17 [8]

最近，人们滥用了——一个偶然的、在任何方面来看都不合适的词语：人们到处都在谈论虚无主义，人们特别地——有时是在理性的人们中间——对一个据说必须给予解答的问题而争个不休，那就是：悲观主义或者乐观主义，谁是对的？人们已经不知道到底要用手抓住什么：悲观主义不是一个问题，而是一种征兆，——〈必须〉用“虚无主义”来取代“悲观主义”这个名称，——非存在是否比存在更佳，这个问题本身就是一种疾病，一种衰落，一种特异反应性……

悲观主义运动只不过是一种生理颓废的表现；它有两个中心，处于

那些地方，这些地方的天空现在露出了沉沦之征兆 [+++]

17 [9]

论艺术生理学。

1．作为前提的陶醉：陶醉的原因。

2．陶醉的典型征兆

3．陶醉中的力量感 和丰富感 ：它的理想化 作用

4．力 的实际增长 ：力的实际美化。考量一下：在何种程度上我们的“美”这种价值完全是人类中心论 的：根据那些关于增长和进步的生物学前提。譬如，性舞蹈 中力的增长。陶醉中的病态；艺术在生理学上的危害——

5．阿波罗精神、狄奥尼索斯精神……基本类型：与我们的特种艺术相比，更为广大

6．问题：建筑归属于何处

7．艺术家的能力对正常生活的参与，这种参与的强身效果：相反则是丑恶

8．流行病和传染病问题

9．“健康”和“歇斯底里”问题——天才=神经病

10．艺术作为感应作用、作为传达工具、作为精神运动学归纳方法的发明领域

11．非艺术家的状态：客观性、镜像癖、中立性。赤贫的意志 ；资本的丧失

12．非艺术家的状态：抽象性。赤贫的感官。

13．非艺术家的状态：衰弱、赤贫、淘空，——求虚无的意志。基督徒、佛教徒、虚无主义者。赤贫的身体。

14．非艺术家的状态：特异反应性 (Idiosynkrasie) (弱者、平庸者)。对于感官、权力、陶醉的惧怕 (生命失败者 的本能)

15．悲剧 艺术是如何可能的？

16. 浪漫主义者类型：模棱两可。它的结果是“自然主义”……

17. 演员 问题——“不诚实”，作为性格缺陷 的典型的转换力量……羞耻心的缺乏、丑角、色情狂、滑稽演员、吉尔·布拉斯 [6]、扮演艺术家的演员……

18. 作为陶醉 的艺术，医学上的：赦免。tonicum [力量滋补剂] 完全的和部分的无能 [7]

[1] 相应的手稿编号为：Mp XVII 4 . Mp XVI 4a . W II 8a . W II 9a。——译注

[2] 指《悲剧的诞生》。——译注

[3] 此节残缺。——译注

[4] 前句中的“或许会”（würde）与后句中的“将不会”（wird nicht）用的都是动词werden，但前句为第二虚拟式，后句为将来时形式。——译注

[5] 句首冒号，原文如此。——译注

[6] 吉尔·布拉斯（Gil Blas）：法国十八世纪小说家阿兰·瑞内·勒萨热（Alain René Lesage，1668—1747）的著名流浪汉小说《吉尔·布拉斯的故事》（*histoire de gil blas de santilane*）的主人公。该小说描写了奥维耶多城一个马夫的儿子吉尔·布拉斯的惊险遭遇以及他在贵族社会的沉浮。可参看中译本，杨绛译，北京，1956年。——译注

[7] 以前各个版本均未收入这则笔记的第18条。——译注

18 [1]

来自心灵的战争学校。

献给勇敢者、愉悦者、节制者。

我并不想低估可爱的德性；但心灵的伟大并不与这些德性相一致。甚至在艺术中，伟大的风格也是排除讨人喜欢的东西的。

在痛苦紧张和敏感的时代里，就选择战争吧：战争磨炼、造就肌肉。

这些深深受伤者具有奥林匹斯式的威严笑声；人们只具有人们必需的东西。

已经延续十年了：再也没有声音传到 我这里——一个无雨的国度。人们必须留下大量人性，才不至于受干旱的煎熬。

任何信仰 都具有欺骗本能：它们抗御任何真理，从真理而来，它们力求拥有真理的意志就受到了危险——它们视而不见，它们诽谤……

人们之所以要有一种信仰，是因为信仰“带来极乐”：凡不能为我们“带来极乐”者，人们就不把它视为真实的。一种pudendum [可耻行为]。

18 [2]

关于逻辑之滥用（作为一种实在性标准）的理论。——

18 [3]

旃陀罗们高高在上；首先是犹太人。在这个不安全的欧洲，犹太人是最为强壮的种族了：因为他们通过他们长久的发展史压倒了其他的种族。比起所有其他民族能够显示出来的，犹太人的组织是以一种更丰富的生成、更危险的轨道、更大量的阶段为前提的。然而，这差不多是一个表示优越感的公式。——一个种族，就像无论哪一个有机产物一样，可能一味地生长或者 走向毁灭；没有什么静止状态。一个没有归于毁灭的种族就是一个不断生长的种族。生长意味着成为完满的。一个种族的此在（Dasein）的延续，必然地决定着它的发育高度：最老的必定是最

高的。——犹太人是绝对聪颖的；碰到一个犹太人可能是一件快事。此外，人们的聪颖就难免打了折扣；人们因此容易受其他人的攻击。可大优势却还在聪颖者那里。——他们的聪颖阻碍着犹太人，使之免于以我们的方式变得愚蠢不堪：例如，变成民族性的。看起来，他们从前得到了太好的接种培养，甚至带着一点点血污，而且这是在所有民族中都发生的：他们不再轻易沦于我们的 rabies [狂犬病]，rabies nationalis [民族的狂犬病]。在今天，他们甚至是对付欧洲理性这一最后疾病的解毒药。——在现代欧洲，唯有犹太人接近于至高的精神性形式：此乃天才的滑稽动作（Buffonerie）。随着奥芬巴赫的出现，随着海因里希·海涅的出现，欧洲文化的潜能真正被超越了；其他种族都还不能以此方式拥有精神。这一点近于阿里斯托芬、佩特罗尼乌斯、哈菲兹 [1]。——现在，欧洲最老也最晚的文化无疑就是巴黎了；巴黎精神乃是这种文化的精髓所在。然而，最爱挑剔的巴黎人，诸如龚古尔之类的人们，已经毫不犹豫地在海涅身上认出了巴黎精神的三个顶峰之一：他与德利涅公爵和那不勒斯的加利亚尼一道分享了此项殊荣。——海涅有足够的鉴赏力，足以做到不把德国人当回事；德国人为此把他当真了，舒曼还把他投入音乐之中——投入舒曼的音乐中了！全体高层次的年轻女子都在唱着“你就像一朵花” [2]。——如今在德国，人们根据海涅曾经有过鉴赏力——曾经笑过——这一点，对海涅犯了罪：这就是说，德国人本身在今天对自己极为当真了。——

18 [4]

我怀疑一切建立体系者，对他们敬而远之。至少对我们思想家来说，追求体系的意志乃是某种丢人现眼的东西，我们的非道德性的一种形式。——瞧一眼这本书背后，也许人们就会猜到，我自己一味费劲躲开的是哪个体系建立者……

18 [5]

我为德国人写了一本他们所能拥有的最深刻的书，就是我的《查拉图斯特拉》，——我是要给他们一本最独立不羁的书。怎么搞的？我问心有愧，对自己说：何以你要——对德国人明珠暗投呢？……

18 [6]

人们成为艺术家是有代价的：人们把所有非艺术家所谓的“形式”感受为“内容”、“事物本身”。这样一来，这些人当然就归入一个颠倒了的世界。

18 [7]

凡人们得不到的东西，人们不应苛求自己。人们得问一问自己：是

想走在前面呢？还是想为自己而行进？在前一种情形下，人们充其量只能成为一位牧人，这是庸众的迫切要求。

18 [8]

——“如果我们从群体本能出发来作出规定，并且禁止某些行动，那么，就像理性该做的那样，我们并没有禁止一种‘存在’（sein）方式，并没有禁止一种‘信念’，而只是禁止了这种‘存在’（Sein）、这种‘信念’的某个方向和运用。但在这里就出现了德性理论家、道德家，他们并且会说‘上帝注视着心灵！何以你们要放弃某些行动呢？你们并没有因此变得更善良嘛！’——答曰：我们也根本不想变得更善良，我的长耳朵和德性先生啊，我们对自己十分满意了，——我们只是不想相互伤害，而且因此之故，我们才出于某种考虑而禁止某些行动，也就是考虑到我们自己才禁止某些行动，而同时，假定这些行动与我们的敌人——例如您吧——相关，我们是不会充分重视这些行动的。我们着眼于我们的孩子们来教育他们，我们把他们培养成人。倘若我们归属于您神圣的癫狂劝我们采取的那种‘令上帝惬意的’激进主义，倘若我们是十足的笨瓜，不光禁止行动，而且禁止行动的前提，即我们的‘信念’，那么，我们就会把自己限制于德性，限制于那种构成我们的尊严、我们的骄傲的东西上。而这是不够的。由于我们废除了我们的‘信念’，我们就根本不会变得‘更善良’，——我们根本上再也不会现成地存在，我们由此废除了我们自身……您纯然是一个虚无主义者……”

18 [9]

俄罗斯音乐以一种动人的单纯品质使乡下人 [3]、低等民众的心灵昭然若揭。除了它一概悲伤的明快旋律，再也没有什么动人心弦的东西了。我会用整个西方的幸福来换取俄罗斯人的悲伤方式。——然而，何以俄罗斯的统治阶级没有出现在它的音乐中呢？光说“恶人无歌”就够了吗？——

18 [10]

如今，欧洲文化的低潮、它的泥潭在哪里呢？——在救世军成员（Salutisten）那里，在反犹太主义者那里，在唯灵论者那里，在无政府主义者那里，在拜罗伊特人那里。这就是说，在欧洲伪善（cant）的五个特产那里。因为所有这些都扬言：现在只有他们才是“高等人”……

18 [11]

疾病乃是一种强大的兴奋剂。只不过，为了消受之，人得足够健康。

18 [12]

伟大的事物要求人们对它们保持沉默或者大谈特谈：所谓大谈，意思就是毫无恶意地，——以犬儒方式。

18 [13]

关于：求真理的意志

定律一。较轻松的思想方式战胜较艰难的思想方式——作为教条：simplex sigillum veri [简单性乃真理之标志]。——我要说：认为清晰性应当对真理有所证明，这乃是一种完全的幼稚之见……

定律二。与关于生成、发展的学说相比较，关于存在、事物、纯粹不变统一性的学说要轻松百倍

定律三。逻辑学曾被认为是一种减轻：作为表达手段，——而不是作为真理……到后来，它发挥了真理的作用……

18 [14]

形而上学家

我谈论新近哲学中最大的不幸——谈论康德……

黑格尔：来自斯瓦本上帝信赖、来自蠢妇式乐观主义的某个东西

康德：通向“古老游戏”的道路：这可是人人都明白了的

18 [15]

伟大的正午。

“查拉图斯特拉”为何？

道德的伟大的自我克制

18 [16]

关于：形而上学家。

论形而上学心理学。

恐惧的影响。

人们最惧怕的东西，最激烈的苦难的原因（统治欲、肉欲等等），

最受人敌视，并且被逐出了“真实的”世界。人就这样逐步除掉了情绪，——上帝作为恶的对立面，也就是说，实在性被置入对欲望和情绪的否定之中（也即径直置入虚无之中）。

同样地，非理性、任意性、偶然性也受到了人的仇视（作为无数生〈理〉痛苦的原因）。因此，他们否定自在存在者中的这一因素，把它把握为绝对的“合理性”和“合目的性”。

同样地，变化、易逝性也为人所恐惧：其中表现出一个受压抑的心灵，充满怀疑和恶劣经验的心灵（以斯宾诺莎为个案：一个相反种类的人或许会把这样一种变化视为魅力）

一种超载着力量、游戏性的人，或许恰恰会在幸福论意义上赞成情绪、非理性和变化，连同它们的后果、危险、反差、毁灭等等。

18 [17]

提纲草案：

权力意志。

重估一切价值的尝试。

——塞尔斯马里亚

1888年8月最后一个星期天

我们北极乐土居民。——对问题的奠基。

第一章：“什么是真理？”

第一节：谬误心理学。

第二节：真理和谬误的价值。

第三节：求真理的意志（唯在生命的肯定价值中得到辩护

第二章：价值的起源。

第一节：形而上学家。

第二节：homines religiosi [宗教徒]。

第三节：善人与改善者。

第三章：价值冲突

第一节：关于基督教的思索。

第二节：论艺术生理学。

第三节：论欧洲虚无主义的历史。

心理学家的消遣。

第四章：伟大的正午

第一节：生命原则“等级制”。

第二节：两条道路。

第三节：永恒轮回。

[1] 哈菲兹（Muhammad Hafis，1300—1389）：常作Hafiz，波斯抒情诗人，主要作品有《诗歌集》。——译注

[2] 海涅的一个诗句：Du bist wie eine Blume。——译注

[3] 乡下人（moujik）：指帝俄时代的农夫、庄稼汉。——译注

19 [1]

〈一〉

人们经常问我，〈到〉底为什么我要用德语 写我的书？对此，我的回答永远相同：我热爱德国人，——每个人都有自己小小的不明智。如果德国人不读我的书，我会怎么办呢？我就会更加努力，力求公正地 对待他们。——还有，谁知道呢？也许他们后天就会读我的书了。

二

新德国表现出大量遗传的和传授的本事：以至于它可以在片刻之间挥霍掉积聚起来的力量宝藏。它并不是一种随之而成为主宰的高级文化，更不是一种精致的趣味，一种高贵的本能之“美”；但却有着比通常一个欧洲国家所能表现出来的更雄性的 德性。有的是良好的勇气和对自身的尊重，有的是在交往、互尽义务方面的可靠性，有的是勤劳，有的是毅力——还有一种固有的自制力，后者所需要的与其说是制动器，而不如说是刺激。我还要补充说，这里还有服从，而这种服从没有令人感到屈辱……而且，没有人会尊重自己的敌人……

三

在我以此方式正确地评价了德国人之后——因为无论如何，我是热爱他们的——我就不再有理由对他们隐瞒我的抗辩了。他们曾经是“思想家的民族”：他们今天究竟是不是依然在思想呢？——他们再也没有时间思想了……德国“精神”——我担心，这是一个contradictio in adjecto [有矛盾的形容法、术语矛盾]。 [2] ——他们变得无聊，他们也许就是这样的，伟大的政治缠绕着一切真正伟大事物的严肃性——，“德国，德国高于一切”——一个昂贵的原则，但并不是一个哲学的原则。——“有德国哲学家吗？有德国诗人吗？有好的 德国书吗”——人们在国外这样问我。我面红耳赤，但凭着我甚至在绝望情况下还还具有的勇气，我答道：“有啊！俾斯麦！”……莫非我得承认人们现在在读哪些书吗？——达恩？埃贝斯？费迪南德·迈耶尔？ [3] ——我曾听说大学教授们为了贬抑戈特弗里德·凯勒 [4] 而称赞这位谦逊而忠厚的迈耶尔。该死的平庸本能啊！

四

我还想有一份开心。我要叙〈述〉一本小书向我叙述的事情，那是它从第一次德国之游回到我这里时对我叙述的。这本小书就叫：《善恶的彼岸》，——我们私下说过，这正是人们现在手头有的这部著作的前奏。这本小书对我说：“我完全知道我的缺点是什么，我太新鲜、太丰富、太热情了，——我打扰了人们的睡眠。我里面有一些话还使一个上帝心碎，我是人们唯在超出人类任何影响范围6000英尺的地方才能取得的经验的会合。——有足够的理由使德国人理解我……”但是，我回答说，我可怜的书啊，你如何也能——对德国人明珠暗投呢？这可是一种愚蠢啊！——而现在，这本书向我叙述了它的遭遇。

五

实际上，自1871年以来，人们在德国只是太过透彻地讲授了关于我的课程：实情证明了这一点。如果说人们没有理解我的查拉图斯特拉，我是不会奇怪的，我在这里看不到任何指责：一本书如此深刻，如此奇异，以至于只要理解了其中的六个句子，也就是说体验了其中的六个句子，凡人就会提升到一个更高的档次上了。然而，人们不能理解那本《彼岸》[5]——这差不多就使我惊奇了……《国家报》的一位负责人把这本书理解为时代的标志，理解为地地道道的容克哲学，对于这种哲学，《十字架报》只是缺乏勇气而已。在《评论》上，显然是考虑到他自己的醒悟，柏林大学的一位无名小辈宣布这本书是精神病学的，甚至为此引用了一些段落：不幸能证明些什么的一些段落。——汉堡的一份报纸在我身上认出了一个老黑格尔信徒。《文学总报》承认，已经中断了与我的“联系”（何曾有过啊？——），并且为证明起见，引用了几句关于“音乐中的南方”[6]的话：仿佛一种没有为莱比锡人记住的音乐就不是音乐了。我在那里原则上承认的东西却依然是真实的：音乐要地中海化。[7]——一种神学上的清白无辜使我领会了，我所关心的根本不是逻辑，而唯一地只是“美好的风格”：我自己不当真的东西，人们如何能当真呢？——所有这一切都还可能一扫而过：但我经历过一些事例，在其中“理解”超出了人性的限度，近乎动物了。瑞士《联邦报》的一位编辑从对上述著作的钻研中获取的东西，无非就是一点，即我以这部著作要求废除所有正派的情感：人们看，他在《善恶的彼岸》的字里行间确实是思考了某个东西的……不过，对于这样一个情况，我的人性还总是能对付得了的。我曾为此感谢他，我曾使他本人明白，没有人更好地理解我——他曾相信过这一点……一年以后这张报纸把我的《查拉图斯特拉》当作更高的风格练习，俏皮地暗示出我的风格的不完善——

——而我对这一切都感到愉快：为什么我要对此保持沉默呢？人们成为遁世隐居者并非没有道理。山脉是一位默然无语的邻居，岁月流逝，而人们得不〈到〉片言只语。但是，生命的景象令人神清气爽：人们终于使所有婴儿复归自身，人们还〈抚〉摩着任何一种动物，即便是

长着角的。（我总是用“我的小姑娘”来称呼一头母牛：这是讨她苍老之心的喜欢。）唯有遁世隐居者知道伟大的宽容。这种对动物的爱——在任何时代里，人们都据此识别遁世隐居者

19 [2]

重估一切价值。
弗里德里希·尼采著。

19 [3] [8]

为后天的思想。
我的哲学节录
为后天的智慧
我的哲学节录。

Magnum in parvo [微言大义] [9]。
一种哲学节录。

19 [4]

- 1．我们北极乐土居民。
- 2．苏格拉底的问题。
- 3．哲学中的理性。
- 4．真实世界如何终于〈成了〉谎言
- 5．作为反自然的道德。
- 6．四大谬误。
- 7．为我们——反我们。
- 8．一种颓废宗教的概念。
- 9．佛教与基督教。
- 10．从我的美学出发。
- 11．在艺术家和作家中间。

Multum in parvo [微言大义] [10]。

我的哲学节录。

弗里德里希·尼采著

一个心理学家的懒惰。

弗里德里希·尼采著。

[+++] 我里面有一些话还使一个上帝心碎，我是人们唯在超出人类任何影响范围6000英尺的地方才能取得的经验的会合：“有足够的理由使德国人理解我 ……”但是，我回答说，我可怜的书啊，你如何也能——对德国人明珠暗投呢？这可是一种愚蠢啊！——而现在，这本小书向我叙述了它的遭遇。

实际上，自1871年以来，人们在德国只是太过透彻地讲授了关于我的课程：实情证明了这一点。如果说人们没有理解我的查拉图斯特拉，我是不会奇怪的：一本书如此深远，如此美好，以至于人们要听到它的鸟鸣，血管里就必须流着诸神的血液。然而，不能理解那本《彼岸》——这差不多就使我惊奇了……人们到处都理解了它，在法兰西得到了最佳的理解。——《国家报》的一位负责人把这本书视为时代的标志，理解为地地道道的容克哲学，对于这种哲学，《十字架报》只是缺乏勇气而已。在《评论》上，显然是考虑到他自己的醒悟，柏林大学的一位无名小辈宣布这本书是精神病学的，甚至为此引用了一些段落：不幸能证明些什么的一些段落。——汉堡的一份报纸在我身上认出了一个老黑格尔信徒。《文学总报》承认，已经中断了与我的“联系”（何曾有过啊？——），并且为证明起见，引用了几句关于“音乐中的南方”的话：仿佛一种没有为莱比锡人记住的音乐就不是音乐了。我在那里原则上承认的东西却依然是真实的：音乐要地中海化。[12]——一种神学上的清白无辜使我领会了，我所关心的根本不是逻辑，而唯一地只是“美好的风格”：我自己不当真的东西，人们如何能当真呢？——所有这一切都还可能一扫而过；但我经历过一些事例，在其中“理解”超出了人性的限度，近乎动物了。瑞士《联邦报》的一位编辑对对上述著作的钻研中获取的东西，无非就是一点，即我以这部著作要求废除所有正派的情感：人们看，他在《善恶的彼岸》的字里行间确实思考了某个东西……不过，对

于这样一个情况，我的人性还总是能对付得了的。我曾为此感谢他，我曾使他本人明白，没有人更好地理解我，——他曾相信过这一点……一年以后这张报纸把我的《查拉图斯特拉》，人类最深刻的书，当作更高的风格练习，俏皮地暗示出我的风格的不满足……

——而我对这一切都感到愉快：何以我要对此保持沉默呢？人们成为遁世隐居者并非没有道理。山脉是一位默然无语的邻居，岁月流逝，而人们得不到片言只语。但是，生命的景象令人神清气爽：人们终于使所有“婴儿”复归自身，人们还抚摩着任何一种动物，即便是长着角的。唯有遁世隐居者知道伟大的宽容。这种对动物的爱——在任何时代里，人们都据此识别遁世隐居者……

塞尔斯-玛丽亚，上恩加丁，

1888年9月初。

19 [8]

重估一切价值。

第一卷。

敌基督者。一种对基督教的批判尝试。

第二卷。

自由精神。对作为虚无主义运动的哲学的批判。

第三卷。

非道德论者。对一种最危险的无知、道德的批判。

第四卷。

狄奥尼索斯。永恒轮回的哲学。

19 [9]

非道德论者

关于作为道德之基础的谬误 的心理学

- 1) 把原因与结果混淆起来
- 2) 生理上的普通情感的想象原因
- 3) 意志因果性作为本己的“自由意志”

4) 人类追求快乐而回避痛苦 (“一切恶都是强制性的”)

5) 利己主义与非利己主义 (虚假的对立)

关于“奉献”、“献身”、“爱”的虚假心理学

关于道德借以达到统治地位的手段 的心理学, *pia fraus* [善良的欺骗]。

19 [10]

在文化史上, “帝国”有时是一种不幸: 自从德意志精神最终放弃了“精神”, 欧洲就变得越来越贫困了。——在国外人们知道其中的一点情况: 德国人可不想在这方面自欺欺人! 人们问: 你们有一种独一无二的值得考虑的精神吗? 抑或也只是一种四分之三的精神?没有一个德国哲学家, 这乃是一个头等的结局。没有人会如此不合理地把这一点归咎于德国人, 当饶舌的小人 (就像那个无意识者, E. 冯·哈特曼先生) 或者一个嗜毒好恶的流氓 (就像柏林的反犹太主义者 E. 杜林先生) 滥用哲学家这个词时——后者在自己的追随者中间找不到一个正派人, 前者找不到一种正派的“理智”。

19 [11]

这个国家要求人们一起来议论文化问题, 并且自己做出决定: 仿佛国家并非只是一个手段, 一个十分无关紧要的文化手段似的!“一个德意志帝国”——人们把多少个“德意志帝国”归于一个歌德啊!所有伟大的文化时代都是政治上贫困的时代: ——

[1] 相应的手稿编号为: Mp XVII 6 . Mp XVI 4c . W II 9b . W II 6b。——译注

[2] 指“圆的方”、“木制的铁”之类的矛盾表达。——译注

[3] 此处三位作者应分别指: 费利克斯·达恩 (Felix Dahn, 1834—1912): 德国法学家, 著有《罗马之争》等; 格奥尔格·埃贝斯 (Georg Ebers, 1837—1898): 德国古埃及学者, 1873年发现古埃及医学的纸草抄本, 编为《埃贝斯古医籍》, 其中记载约700种药物和800种药方; 费迪南德·迈耶尔 (Ferdinand Meyer, 1825—1898): 瑞士德语作家, 著有长篇组诗《胡滕的末日》、长篇小说《于尔格·梅纳奇》等。——译注

[4] 戈特弗里德·凯勒 (Gottfried Keller, 1819—1890): 瑞士德语作家。——译注

[5] 指《善恶的彼岸》。——译注

[6] “音乐中的南方”] 参看《善恶的彼岸》，第254节。

[7] 原文为法文。——译注

[8] 参看第397页。——编注 [此处指KSA第14卷页码。——译注]

[9] 拉丁文，或直译为：以小识大、小中见大。——译注

[10] 拉丁文，意近上文19 [3] 的Magnum in parvo,也可直译为：以少见多、言简意赅。——译注

[11] 参看19 [1] 以及注释。——译注

[12] 原文为法文。——译注

20 [1]

不屈的沉默 ——

五只耳朵——其中没有一点声响！

世界喑哑了……

我以自己好奇 之耳倾听

我五次抛下我的钓竿，

五次徒然拉起空竿——

我问——没有答案进入我的耳膜——

我用自己爱 之耳倾听

20 [2]

你跑得太快了：

现在，当你疲倦之时，

你的幸福才赶上了你。

20 [3]

一颗大雪覆盖的心灵，

一股解冻的风在向它诉说

20 [4]

一条闪闪发光的欢腾小溪，

岩砾密布的曲折河床

把它捕捉：

在黝黑的石头之间

闪烁着它的急躁不安。

20 [5]

你要避免

去警告鲁莽者！

为了警告之故

他依然奔向每个深渊。

20 [6]

好好的追踪，

糟糕的捕获

20 [7]

伟人曲折而行，还有河流，

曲折地，却向着自己的目标：

这是它们最佳的勇气，

它们不怕曲折的道路。

20 [8]

山羊、笨鹅和其他

十字军东征者，还有通常

受神圣的精神

引导的东西

20 [9]

这就是高跷吗？

抑或是高傲的强大根基？

20 [10]

垂头丧气而奴颜婢膝，

开始腐烂的，声名狼藉的

20 [11]

在你们中间，我总是

犹如油在水中：

总是在最上面

20 [12]

每家商店旁的酒店

20 [13]

人们对他的死是确信的：

为什么人们不愿喜乐呢？

20 [14]

糟糕地与自身

结了婚，不得安宁，

他自己的悍妇

20 [15]

天空处于火焰中，大海

向我们喷发

20 [16]

大海对着我

龇牙咧嘴。

20 [17]

告诉我，你们的上帝

是爱的上帝吗？

良心的谴责

是上帝的谴责，

一种出于爱的谴责吗？

20 [18]

在我的顶峰

和我的冰块下面

依然系上了

爱情的所有腰带

20 [19]

美对谁相适宜呢？

对男人不宜：

美把男人隐藏起来，——

而一个隐藏的男人是没用的。

放开脚步走过来吧，———

20 [20]

你必须回到拥挤的人群中：

在人群中，人们会变得圆滑而强硬。

孤独令人腐朽……

孤独令人堕落……

20 [21]

不要认错他啊！

他愉快地欢笑

犹如一道闪电：

但之后

却愤然雷声大作。

20 [22]

他就在摹仿自己，

他已然疲惫不堪，

他就在寻找自己走过的道路——

而新近他还热爱着一切未做之事！

20 [23]

我的智慧好比太阳：

我本想成为它们的光，

但我却使它们目眩；

我的智慧的太阳

戳坏了这些蝙蝠的

眼睛……

20 [24]

他的同情是冷酷的，

他的爱的重负令人心碎：

不要拱手听命于一位巨人！

20 [25]

这就是我现在的意志：

就是我此后的意志，

一切都要随我所愿——

这曾是我最终的聪明：

我想要的是我必须有的：

因此我强迫自己接受每一种“必须”……

此后我再也没有什么“必须”了……

20 [26]

高傲地面对小小的

优势：当我看到市井小人

长长的手指时，

我立即就想，

要吃亏了：

我那脆弱的趣味要我这样。

20 [27]

小人物，

温良，胸襟坦荡，

但低矮的门：

唯有低级之物才能进入。

20 [28]

你只是想成为

你的上帝的猴子吗？

20 [29]

你的伟大思想，

源自于心灵，

而你所有渺小的思想

——都源自脑袋——

难道它们不是全被糟糕地 思考了吗？

20 [30]

小心提防，

不要成为你的命运的

击鼓手！

对所有名誉的咚咚声

你得退避三舍！

20 [31]

你想逮住它们吗？

劝告它们，

作为迷途的羊羔：

“你们的路，你们的路啊

你们已经迷失了它”

它们将追随每一个

这样奉承它们的人。

“怎么？我们本来有一条路吗？

它们悄悄地对自己说：

看起来是真的，我们是有一条路！”

20 [32]

别对我生气，我在睡觉：

我只是疲倦，并没有死掉。

我的声音听来凶恶；

但这只是鼾声和喘气声，

一位疲惫者的歌唱：

不是对死亡的欢迎，

不是墓穴的诱惑。

20 [33]

像僵尸一样无助，

活着就已经死了，被埋葬了

20 [34]

把手伸向细小的偶然事件吧，

亲切地对待不受欢迎的东西：

对于自己的命运，人们不能针锋相对，

除非人们是一只刺猬。

20 [35]

你们在攀登吗，

你们真的在攀登吗，

你们这些高等的人？

请原谅，难道你们没有像球一样

被推 向高空吗

——通过你们最低等的东西？……

你们没有逃避 自身吗，你们这些攀登者？……

20 [36]

怀着被扼杀的虚荣心：

我由此突然渴望

成为最末之人——

20 [37]

上帝的谋杀者

最纯洁者的诱惑者

恶的朋友？

20 [38]

他正派地站在那儿，

怀着丰富的正义感

在他最左边的脚趾上

就有比我整个脑袋更多的正义感：

一个德性怪物，

穿着白色大衣

20 [39]

这有何用啊！他的心灵

是狭隘的，他所有的思想

都被囚进这狭小的笼子

动弹不得

20 [40]

你们这些僵化的智者啊，

对我而言，一切皆为游戏

20 [41]

要我爱你们吗？……

骑者就这样爱他的马：

马把骑者带向自己的目标。

20 [42]

狭隘的心灵，

市井小人的心灵！

当钱币蹦入箱子里，

心灵总是一道跳进去！

20 [43]

你再也受不了，

你那专横的命运吗？

爱它吧，你别无选择！

20 [44]

意志有拯救之力。

无所事事者，

也无所烦恼。

20 [45]

孤独

不是培育起来的：它瓜熟蒂落……

你此外还必须以太阳为友

20 [46]

把你的重荷抛入深渊！

人啊，遗忘吧！遗忘吧！

遗忘的艺术是神性的！

你想飞翔吗？

你想以高空为家吗？

那把你最大的重荷抛入大海！

这里就是大海，把你自己抛入大海！

遗忘的艺术是神性的！

20 [47]

女巫。

我们曾相互鄙视吗？……

我们曾相距太远。

但现在，在这间极狭小的屋子里，被拴在一个命运上，

我们如何还能相互敌视？

如果人们不能逃脱，那就必须互爱

20 [48]

真理——

只不过是一个女人：

羞涩中藏着狡猾：

她不想知道，

她最想要的是什么，

她伸出手指……

谁能让她屈服？唯有暴力！——

因此需要暴力，

要强硬，你们最智慧者！

你们必须强迫她

那羞涩的真理……

为了她的福乐，
就需要强制力——
——它只不过是一个女人……

20 [49]

啊，你以为
在你一味放弃的地方，
就必须鄙视！……

20 [50]

夜晚时光
即便我的山峰
依然燃着冰雪！

20 [51]

水上航行 —— 荣誉。
是你们波浪吗？
是你们女人吗？是你们奇观吗？
是你们对我生气？
是你们大声怒吼？
我用我的船桨
敲打你们脑袋的愚昧。
这叶小舟——

你们还得亲自把它带向不朽！

20 [52]

这种人可能是不可反驳的：

这因此就是真的吗？

你们这些无辜者啊！

20 [53]

在高空，我有在家之感，

我并不渴望高空。

我并不抬起双眼；

我是一个俯瞰者，

一个必须赐福的人：

所有赐福者都得俯视……

20 [54]

他已然变得粗暴了，

他刷地

伸长胳膊肘；

他的声音变得酸溜溜，

他的眼神泛着铜绿。

20 [55]

一双高贵的眼睛，有着

丝绒般的垂帘：

少见的明亮，——它尊重

它公然向之显示者。

20 [56]

牛奶流淌在

他们心灵中；可是啊！

他们的精神是乳白色的

20 [57]

一种陌生的气息对着我噗噗出声：

我是一面由此变得模糊的镜子吗？

20 [58]

要爱护具有这种柔软肌肤的！

你想从这种东西的绒毛上

刮下什么呢？

20 [59]

还没有一种微笑

为真理镀金；

不成熟的、苦涩而不耐烦的真理

坐落在我周围。

20 [60]

你们所有这些炽热的冰块啊！

我最孤寂的幸福的顶峰骄阳！

20 [61]

迟钝的眼睛，

它们鲜有挚爱：

但一旦它们爱了，就会熠熠生辉

犹如来自黄金矿井，

在那里，一条巨龙因为爱的号角而苏醒……

20 [62]

“走你的路的人，要进地狱吗？”——

好吧！进我的地狱

我愿用美好的箴言为自己铺路

20 [63]

你想抓住荆棘吗？

你的手指将受重创。

去拿一把匕首吧

20 [64]

你是脆弱的？

那么请你提防儿童的手！

儿童不打破点东西，

就没法过日子……

20 [65]

甚至烟雾也有某种用处：

贝都英人如是说，而我也要：

烟啊，你不是要告诉

路途中人，

好客的人们就在近处吗？

20 [66]

谁今天笑得最好，

也就能笑到最后。

20 [67]

一位疲惫的漫游者，

一条狗用狂吠

来迎接他

20 [68]

牛奶心肠，温热的

20 [69]

对这些螃蟹，我毫无同情，

你一抓它们，它们就钳你；

你一放手，它们就往回爬。

20 [70]

他蹲在笼子里已经太久，

这个逃犯！

他对一个棍棒大师

已经害怕得太久：

现在他怯怯地走自己的路：

一切都会使他跌倒，

一根棍棒的影子就会使他直哆嗦

20 [71]

远离北方，远离冰雪，远离今天，

远离死亡，

离开——

我们的 生命，我们的 幸福！

你既不能经由陆路，

也不能经由水路

找到通往我们北极乐土居民的路：

一种智慧的声音如是对我们 预言。

20 [72]

这些诗人们呵！

他们中间有一些牡马，

以一种贞洁的方式嘶鸣

20 [73]

要往外看！别往后看！

如果一味刨根究底，

就将归于毁灭

20 [74]

平和地面对人和事，

一个太阳黑子

在冬天的斜坡上

20 [75]

一道闪电成了我的智慧；

它用金刚之剑为我劈开一切黑暗

20 [76]

猜一猜，谜语爱好者，

现在我的德性待在哪里了？

它逃离了我，

它害怕我那奸诈的

陷阱和圈套

20 [77]

我的幸福令他们痛苦：

我的幸福成了这些妒忌鬼的幽灵；

他们暗自颤抖：青着眼观望——

20 [78]

孤独的日子，

你们想踏着无畏的脚步前行！

20 [79]

只有当我都成为自己的重负时，

你们 才让我感到吃力！

20 [80]

令人厌烦

有如任何一种德性

20 [81]

一个囚犯，遭遇了最严酷的命运：

俯首劳动，

在昏暗发霉的小笼子里劳动：

一个学者……

20 [82]

他去了何方？有谁知道？

但他肯定是没有落了。

一颗星星消失在荒凉的太空：

太空变得荒凉 ……

20 [83]

乌云依然翻腾不止：

而查拉图斯特拉的财富

已然闪烁着，

悄然而沉重地

悬挂在了田野上。

20 [84]

只有这一点能让人解脱所有苦难——

现在请选择吧：

快速之死

还是长久之爱。

20 [85]

我们挖掘新的财宝，

我们这些隐秘新人：（“贪得无厌者”）

以往，在古人们看来，寻找财宝

惊扰地球的内脏，就是不信神；

现在重新出现了这样一种失神状态：

难道你们没有听到所有深深的辘辘腹痛声吗？

20 [86]

你成为荒谬的，

你成为有德性的

20 [87]

神圣的疾病，

信仰

20 [88]

你强壮吗？

驴一般强壮？上帝一般强壮？

你高傲吗？

高傲得足以让你不知道为自己的虚荣羞愧？

20 [89]

他们从虚无中创造了自己的上帝：

并不奇怪：现在他们又使上帝破灭了——

20 [90]

一位研究古旧 事物的学者

一种掘墓者的手工艺，

一种处于棺材与锯屑之间的生活

20 [91]

急促地

马上就要跳跃的蜘蛛猿

20 [92]

它们屹立在那儿，

重重的、毫不动摇的起重机，

来自远古时代的价值：

唉！你怎么会想把它们 推翻呢？

20 [93]

他们的意义是一种荒谬，

他们的要害是一种癫狂

20 [94]

辛勤地，舒适地：

我的每一天都一样

金灿灿地升起。

20 [95]

充满深深的猜疑，

从苔藓中滋长，

寂寞地，

有着持久的意志，

远离一切贪婪者，

一个沉默寡言者

20 [96]

他蹲着，期待着：

他已经再也不能笔挺地站立。

他与自己的坟墓融为一体了，

这个畸形的精灵：

他如何能在某个时候复活呢？

20 [97]

你是如此好奇吗？

你能看到拐角后面吗？

为了看到这个，脑后也得长眼

20 [98]

这些学究们，多么冷酷无情！

一道霹雳落入他们的菜肴中！

他们学会了吞食火焰！

20 [99]

挠人的猫，

被绑住了爪子，

坐在那儿，

望着毒药。

20 [100]

他从高空抛下了什么？

什么诱惑了他？

是对所有卑下之物的同情诱惑了他：

现在他躺在那儿，支离破碎、徒然、冰冷——

20 [101]

纸蝇

短暂的读者

20 [102]

一匹狼亲自为我作证

并且说：“你的嚎叫比我们狼更胜一筹”

20 [103]

你比某个先知看得更黑暗更糟糕：

还没有一位智者穿越了地狱的淫欲。

20 [104]

你用新的黑夜包裹自己，

你雄狮般的足迹创造了新的荒漠

20 [105]

在这种冷漠的美那里

我火热的心渐渐冷却

20 [106]

为一种全新的幸福

所折磨

20 [107]

远远地，越过头顶，我把钓竿

抛向未来的大海

20 [108]

挖吧，蠕虫！

20 [109]

我就是人们的宣誓对象：

为这一点向我发誓吧！

20 [110]

并不是你把偶像推翻了：

而是你在心中把偶像崇拜者推翻了，

这 才是你的勇气

20 [111]

我的彼岸幸福啊！

今天对我来说的幸福，

把阴影投向它的光明

20 [112]

罪孽深重，

——而一切德性还得

在我的罪孽面前屈膝下跪——

20 [113]

欺骗——

这是战争中的一切。

狐狸的皮毛：

那是我隐秘的铠甲

20 [114]

荣誉

没有过早地得到承认：

一个把自己的名声贮存起来 的人

20 [115]

对这等野心来说

这地球不是太小了吗？

20 [116]

狡诈比暴力更好吗？

20 [117]

我抛弃了一切

我的所有财富：

不再有什么东西留给我

除了你，伟大的希望！

20 [118]

“没有愤怒，就没有胜利”

20 [119]

哪儿有危险，

哪儿就有我，

我从大地里成长起来

20 [120]

每个统帅都如是说：

“既不能让胜利者安宁

也不能让失败者安宁！”

20 [121]

伟大的时辰到了，

那危险中的危险：

我的灵魂变得安静……

20 [122]

能够赋予你权利的人是谁呢？

那么，接受 你的权利吧！

20 [123]

当我最大程度上忍受一个人时

我忍受的不是他的罪恶和大愚昧：

而是他的完满性

20 [124]

星辰的碎片：

我用这些碎片造就了我的世界

20 [125]

我把全部将来

都与这个想法牵连起来

20 [126]

发生了什么事？是大海沉陷了吗？

不，是我的大地在生长！

一股新的火焰把它抬了起来！

20 [127]

一种思想，

现在依然炽热地流动，有如熔岩：

而每一块熔岩

都在自身周围筑起一座堡垒，

每一种思想

最终都随“规律”而窒息

20 [128]

再也发不出新的声音时，

你们用陈词滥调总结出

一条规律：

生命僵化处，就有规律堆积起来。

20 [129]

我由此开始：

我荒废了对自己的同情！

20 [130]

你们错误的爱情

已成过去，

一种掘墓人的爱——

它是对生命的劫掠，

它偷走了你们的将来——

20 [131]

最糟糕的抗辩

我对你们隐瞒了它——生活将变得无聊：

把它抛弃吧，为了使你们的生活重又变得美好！

20 [132]

这个明朗的深渊呵！

通常被叫做星星的，

已经成了斑点。

20 [133]

这种至高的障碍，

这种思想中的思想，

是谁创造了它！

生活本身为自己

创造了它至高的障碍：

从现在起，它将跳越它的思想本身

20 [134]

幻想者与抑郁者，
以及在黄昏与夜晚之间
爬行、飞翔和瘸腿站立的
一切。

20 [135]

他们嚼着砾石，
在细小的圆形事物面前
他们卑躬屈膝；
他们崇拜一切不会跌倒的东西——
这些最后的僧侣！
信徒！

20 [136]

人们没有的，
而又必需的东西，
人们应当自行取之：
我于是为自己取得了良知。

20 [137]

暗地里烧毁，
不是为了自己的信仰，
而是因为自己
再也找不到信仰的勇气

20 [138]

住在你们周围的，

马上会习惯你们：

在你长久坐落处，

有风俗生长。

20 [139]

干旱的河床，

干涸的沙质心灵

20 [140]

顽固的人物，

精细、吝啬

20 [141]

是它的冷酷

使我的记忆僵化吗？

我可曾感觉到，这颗心

在我身上燃烧和搏动？……

20 [142]

（夜晚，缀满星星的天空）

呵，这死寂的嘈杂声！

20 [143]

踏上通向自己的幸福的

宽阔而迟缓的阶梯

20 [144]

在尘世的光，异己幸福的反光

苍白地照耀下，

一只月色夜晚的蛇蜥

20 [145]

“爱敌人吧，

任强盗把你劫掠”：

女人听了这话，而且——做了

20 [146]

在我的德性的十二颗星中：它拥有全部季节

20 [147]

我们对真理的追求——

它是一种对幸福的追求吗？

20 [148]

如果人们能遗忘，那就永远好了。

对于惩罚和训斥记忆犹新的孩子们，

变得奸诈、阴暗——

20 [149]

曙光

以放肆的无辜

吐露又消失。

风暴随后到来。

20 [150]

马一般不安：

我们自己的影子不是在

上下摇晃？

人们应当把我们引向太阳，

迎着太阳——

20 [151]

适合于我们双脚的真理，

让人跟着翩翩起舞的真理

20 [152]

妖魔鬼怪，

悲惨的假面，

道德的喉音

20 [153]

乌云呵——你们能做什么？

对我们，就是自由、通气、快乐的精神

20 [154]

你们女人们，

是不是意愿，

在你们所爱者那里受苦？

20 [155]

悄悄地告诉懒汉：

“无所事事者，

也无所烦恼”

20 [156]

如果孤独者

突然生出巨大的恐惧，

如果他跑啊跑

而不知道自己何去何从？

如果风暴在他身后怒吼，

如果闪电径直对他袭来，

如果他的地狱充满鬼魂

使他恐惧——

20 [157]

我只是一个空谈家 [2]：

话语何所为！

我又能做什么！

20 [158]

已经太快了

我重又微笑：

一个敌人

在我身上捞不到好处

20 [159]

在乌云密布的天空，

当人们把箭矢

和致命的思想

射向自己的敌人

20 [160]

仿佛在树林里

迷失的钟声

20 [161]

对勇敢者，心情愉快者，

节制者

我唱这支歌。

20 [162]

心灵的战歌。

胜利者

来自第七种孤独。

20 [163]

通向伟大之路

查拉图斯特拉之歌

20 [164]

上帝之墓。

20 [165]

查拉图斯特拉之歌。

第一卷：

伟大的道路

弗里德里希·尼采著。

20 [166]

查拉图斯特拉之歌。

第一卷：

论最富有者的贫困

弗里德里希·尼采著。

20 [167]

永恒轮回。

查拉图斯特拉的
舞蹈和节日游行。
弗里德里希·尼采著

20 [168]

查拉图斯特拉之歌
第一卷：
通向伟大之路

[1] 相应的手稿编号为：W II 10a。——译注

[2] 原文为Worte-macher，按字面直译为“话语制作者”。——译注

21 [1]

泰希〈穆勒〉

希〈腊〉怀疑〈派〉

斯皮尔

奥〈古斯特〉·穆勒，伊斯兰教

21 [2]

晚上 去利福诺 咖啡馆

3—5点去弗罗里奥 咖啡馆 [2]

不 去罗马

不 去勒舍尔 [3]

不 要在街上戴眼镜！

不 买书！

不 到人群中去！

晚上穿过瓦〈仑提诺〉花园 到城堡，然后又到维多〈利亚·伊曼纽尔一世〉广场 [4] 的尽头，进了利福诺咖啡馆。

在有编〈号〉楼〈厅〉 [5] 的剧院里试一试！

21 [3]

章节：论信仰

章节：论保罗

致病的手段

致疯 的手段

21 [4]

不 写信！

不 读书！

带点东西去咖啡馆 读书！

笔记本！

21 [5]

喝水。

决不喝酒。

偶尔（大黄）

早晨一杯茶：让它变凉！

夜里来点热的！

在剧院，座位编了〈号〉的楼〈厅〉 [6]

不 要在街上戴眼镜

不 到人群中去！

不 去勒舍尔

不 去罗马！

不 写信！

晚上 穿暖和点！

21 [6]

一个犹太人在德国蠢牛中间是何种善举啊！……反犹太主义者低估了一点。是什么真正地把一个犹太人与一个反犹太主义者区别开来：犹太人在 说谎时 知道自己在说谎；而反犹太主义者不知道自己总是在说谎——

21 [7]

今天，我们不难见到那些出身高贵的青年男子消失在完全模棱两可

的运动中：他们长期不懂得为自己的生命赋予任何意义，——最后，在他们那里，某一种意义就成为一种几乎暴虐的需要。说到底，起决定作用的是这样一种偶然性：他们沦于某个具有某种“意义”的派别，而从根本上说，不仅他们的趣味反对这种“意义”，而且他们的嗅觉也对这种“意义”提出了抗议，——

对于这些人，基本上不只是趣味、而且连嗅觉都提出了抗议，例如那些反犹太主义者：只是因为反犹太主义者具有某个目标，而这个目标明摆着多么厚颜无耻，那就是犹太人的钱

不懂得为自己的生命赋予任何意义，最后沦于某个具有某种“意义”的派别，例如沦为反犹太主义者，后者的目标明摆着多么厚颜无耻，那就是：犹太人的钱

例如，他们之所以成为反犹太主义者，只是因为反犹太主义者具有某个目标，而这个目标明摆着多么厚颜无耻——那就是犹太人的钱

关于反犹太主义者的定义：妒忌、怨恨、昏聩无能的狂怒，以之为本能中的主导动机：“被选中者”的要求；完满的、道德主义的自我欺骗——后者总是把德性和所有大话挂在嘴上。这乃典型的标志：他们甚至没有发觉，他们看起来与谁相像而至于混淆起来？一个反犹太主义者是一个妒忌的、也即最愚笨的犹太人——

21 [8]

我依然敢于点出我生活的一个proprium [特性]，尤其是因为它几乎是这个唯一 proprium [特性]。我拥有某个东西，我把它称为我内在的鼻孔。在每一次与人们的接触中，向我显露出来的第一件东西就是内在洁净性的程度 [——]——我恰好闻到“美的心灵”是特别不纯洁的。某人如何对待自己，他是否对自〈身〉有所欺〈骗〉，他是否坚持毫不含糊地与自身打交道，——他是否受得了自己或者必需〈有〉一个“理想”……理想主义者气味难闻……

我想无妨冒险一试，指出一个犹太家庭出身的学者的的大名，通过一种已经成为本能的、在任何时候都具有的对于自身的高贵的冷静和清晰，这位学者给了我一种深刻的美感、即我所讲的纯洁感：他一刻都不会失去自制，他总是不会变样，无论有没有旁人，他都不会迷失。这不仅包括一种完全的适应，即适应于对自身的严厉和坦率态度；而且其中也包括一种伟大的抵抗力，使得人们在社会或者书本或者偶然事件的影响下不至于腐败堕落。这同样也是强壮的一个标志，就如同——

一般而言，几乎所有我认识的德国人都给我一种与上面所描述的纯洁类型相对立的感觉；特别是那些反犹太主义者先生们，我感到他们是

彻头彻尾 [—]。恶劣的本能，一种荒唐的野心，虚荣心， [— — —]，以及这方面“更高价值”的姿态，“理想主义” [7] 的姿态……

[1] 相应的手稿编号为：N VII 4。——译注

[2] 利福诺（Livorno）、佛罗里奥（Florio）：意大利罗马城咖啡馆名，无以详考。——译注

[3] 勒舍尔（Löschner）：意大利都灵的一家书店，尼采1888年常去该书店。——译注

[4] 维多利亚·伊曼纽尔一世广场（piazza Vittorio Emanuele I）：位于意大利罗马。——译注

[5] 原文为意大利文：Galleria numerata。——译注

[6] 原文为法文和意大利文混合。——译注

[7] “理想主义”（Idealismus）：通译为“唯心主义、唯心论”。——译注

22 [1]

对一种英国式愚蠢 [2] 的边注。——“己所不欲，勿施于人”。[3] 这被视为智慧；被视为聪明；被视为道德的基础——是“黄金律”。约翰·斯图亚特·穆勒相信这一点，而英国人当中有谁不相信这一点呢……可是，这个黄金律是经不起最轻微的攻击的。“不要做你不愿别人对你自己做的事”，这种计算会禁止行动，怕行动造成有害的后果：其中隐含的想法是，一种行动总是会得到报应的。现在，倘若一个手中握有“原则”的人说：“此类行动正是人们必须做的，使他人无法抢在我们之先——以便我们使他人无法危害我们”，那又如何呢？——另一方面，让我们想一想一个科西嘉人，他的荣誉感要求他进行族间仇杀 [4]。连他也不愿挨枪弹；但对这样一种挨枪弹的可能性的展望并不妨碍他去满足自己的荣誉……而且在一切正派的行动中，我们不是恰恰蓄意漠视了它们对我们的后果吗？避免一种或许对我们有害的行动——这或许是对一般正派行动的一道禁令。

与之相反，这个黄金律是富于价值的，因为它透露出一个类型的人：正是群盲本能借此黄金律来表述自己——人人平等，人要平等相待：我怎样待你，你也要怎样待我。——在这里，人们确实相信有一种行动等价性，而后者在现实关系中是根本不会发生的。并非每一种行动都能够得到报应：在现实“个体”之间，根本就没有一种相同的行动，因此也就没有什么“报应”可言了……当我做某事时，我完全不会想到某个他人也可能干同样的事：这是我自己 的事体……人们绝对不可能给我什么报偿，人们或许总是会以“另一种”行动跟我对峙着干——

22 [2]

关于保罗 一章

离散族群 [5] 的犹太家庭

“爱”

耶稣的“自由”装扮

完全犹太—教士式的

a) 为 我们的罪而死

b) 这个“救世主”是不朽的

对文化 和认识的深刻仇恨——已然是犹太教的（创世记 52

“不朽的”灵魂 关于“有死者”的心理学 18

作为“恶神”的教士 10

一切腐败 之物皆由教会

1) 禁欲

2) 斋戒66

3) “寺院”

4) 节日

5) 慈善

爱、善、英雄气概 243

关于首批基督徒的心理学 “没有定向” 11

197 63新教教徒 184

历史的大骗局 17

22 [3]

第二卷 要证明虚无主义的思想方式乃是那种对道德 和教士价值 的信仰的后果：如果人们错误地设定了价值，那么，在对这一错误的洞见中，世界就显现为贬值了的

第三卷 从起源、手段、意图的角度来看，道德乃是最不道德的历史事实.....道德的自我驳斥，因为它为了维护自身的价值，必须运用 相反价值.....

22 [4]

保罗：他寻求反对 占上风的犹太教的强力，——它的运动太虚弱了.....对“犹太人”概念的重估：“种族”被撇在一边——：而这就意味着对基础 的否定：“殉道者”、狂热分子，一切强大 信仰的价值.....

决不 承认，博爱的作用 代表着基督教.....

基督教乃是古代世界落入最深刻的昏聩无能之中的沉沦形式：以至于那些最病态的和最不健康的阶层和需要蒸蒸日上。

22 [5]

因此，为了创造一个统一体、一种自卫的权力，其他本能必定会受到重视——，质言之，一种困境是必需的，就像犹太人从中获得其自我保存本能的那种困境……

在这方面，基督徒所受的迫害是不可估量的：——共同陷于那种危险，即把群众皈依当作唯一手段来终止私人迫害（——人们因而尽可能轻松地用“皈依”概念来看待基督教）

22 [6]

偶像 — 锤子。

或者

一个心理学家的喜悦。

偶像 — 锤子。

或者：

一个心理学家如何提问。

弗里德里希·尼采著。

偶像 — 锤子。

一个心理学家的懒惰。

弗里德里希·尼采著

偶像 — 锤子。

或者：

一个心理学家如何提问。

弗里德里希·尼采著

莱比锡，

C . G . 瑙曼出版社

1889年。

，偶像 — 黄昏。

或者：

人们如何用锤子进行哲思。

22 [7]

我感〈到〉，按照基督教〈的〉方式进行的阐释活动乃是一种深度的轻率。就像施瓦本的基督徒所做的那样，如此这般来解释基督的生活，在我看来是完全不正派的，——这其中也包括缺乏伟大的正直态度，结果是无所发现，[———]对某物的阐释——这是一种可怜而蹩脚的 技巧——如果没有科学性来引导良知，那么，其中就始终只有一种精明本事的残渣，——为了不至于虚弱而胆怯地、毫无才智地、以一种基督教〈的〉方式捏造出他的生活，就像人们在落后地区（例如在施瓦本）可能做的那样，那里落后的东西就是正直态度而不是“精神”：因为其中并不包含任何为识破人们在此所从事的“骗局”所需要的洞察力

22 [8]

一种以神圣之书为依靠的信仰，而没有人承认这些神圣之书是书本，通过启示传达出来的书本——传达给那些人，他们把真理当作某种既定的、固定的东西来认〈识〉，而不是当作某种[———]并且具有不可名状的自我克制和自我管教的东西；一种信仰，它从来不具有理解自己的神圣之书的意志，它[———]通过“启示”而得到保障，它的典型状态——

22 [9]

我们决不该宽恕德国人扼杀〈了〉文〈艺复兴〉的目标及其胜利成果，——那种战胜了基督教的胜利。德国的宗教改革乃是对文艺复兴的阴暗 咒语.....而且在此期间，这个不幸种族还三度阻碍了文化的进程——德国哲学、解放战争 [6]、十九世纪末帝国的建立——纯属文化的大厄运啊！

22 [10]

第57章) 神圣的目的：处于谎言中的摩奴思想。

第58章) 人们决不能承认基督教的慈善 作用，基督教把一切都败坏掉了——所有有价值的事物都经受过的可怕损失，就是把严肃精神花费在幻想的事物、有害的事物上；唯到本世纪中叶，营养、居住、健康的问题才得到了严肃对待

第59章) 反价值的伟大尝试——德国人的使命

1、人们得避免与那些一如既往地做基督徒的人们打交道，——此乃出于爱干净的理由。

2、考虑到那些情形，在那里基督教明显地只〈是〉神经衰弱的结果和征兆，人们就会动用一切手段阻止传染病从此类病灶中蔓延开来。

3、《圣经》是一本危险的书，人们得学会小心对待它，——不许把不成熟的年龄层次径直交到它手上

4、人们把教士当作一种旃陀罗来看待和对待

5、对于一切场所、设置、教育，都要涤除教士的玷污

6、牢靠的和神圣的“拯救者”

7、时代的确定

22 [11]

我已经经历了一些情况：出身高贵的青年男人长期不懂得为自己的生命赋予任何目标，最后就消失在那些简直肮脏不堪的运动中了，——只是因为此类运动为他们设定了一个目标……例如，有些人甚至成了反犹太主义者……

22 [12]

58、我们把什么归功于基督教

可怕的损失，因为一切有价值的东西，头等重要的东西，都没有被严肃看待过……

——现在我们开始严肃看待健康、衣着、营养、居住了……精神的一切伟大激情、一切热忱、一切深邃和优雅的挥霍

22 [13]

论更高级的人。

或者：

查拉图斯特拉的诱惑。

查拉图斯特拉的诱惑。

或者：

对谁来说同情会是一种罪恶。

查拉图斯特拉的诱惑。

或者：

同情如何成为一种罪恶。

对谁来说同情会成为罪恶。

22 [14]

对一切价值的重估。

敌基督者。一种对基督教的批判尝试。

非道德论者。对最严重的无知类型、道德的批判。

我们肯定者。对作为一种虚无主义运动的哲学的批判。

狄奥尼索斯。关于永恒轮回的哲学。

查拉图斯特拉之歌

来自七种孤独。

22 [15]

查拉图斯特拉的诱惑。

或者：

在谁那里同情会成为罪恶。

弗里德里希·尼采著。

22 [16]

瓦格纳事件。音乐家问题。

偶像——黄昏。或者：人们如何用锤子进行哲思。

查拉图斯特拉的诱惑。或者：在谁那里同情会成为罪恶。

22 [17]

行动的原因

错误地设定了目的：

幸福，a) 自己的幸福 b) 他人的幸福

“利己主义的” “非利己主义的”

(——叔本华在自我沉思方面的深度缺陷，他也还把

c) 他人的痛苦 d) 自己的痛苦

补充进来：当然这只是“自己的幸福”概念的详细说明 (a)。

如果幸福是行动的目的，那么，不满就必定先于行动：对事实的悲观主义伪造。不快作为行动的动机。

我的理论：快乐、不快、“意志”、“目的”，完全只是伴生现象，——决不是原因。所有所谓的“精神”原因都是一种虚构

行动的原因

快乐与不快是动机

意志是行动的原因

假定：整个前史包含在意识领域里

真正的原因是一种精神性的原因……

“心灵”知道它意愿什么，意志行为的价值是受心灵的知识限制的……

心灵不受意志干扰，因而—— —

22 [18]

颓废者的恶劣行动恰恰是以它们缺乏“利己主义”这一点为标识的，——它们并不是以最后利益为定向的

关于所谓非利己主义行动的心理學

——实际上它们是极其严格地根据自身保存本能来调节的

在所谓利己主义的行动那里则是相反的情形：

在这里恰恰缺乏那种统领性的本能，——对于有用与有害之物的深刻意识

一切强大、健康、活力从增强了的张力 指向自身（Selbst）的命令
本能

一切松懈都是颓废

22 [19]

论题：根本就没有什么非利己主义的行动

：也没有什么利己主义的行动

：幸福决不是行动的目的，不快决不是原因

（——不快 可能依然如此巨大：倘若机制不是自由的，那就不会有什么行动。

快乐 与不快 不是什么原因，它们只是把某物发动起来，——它们伴随着某物.....

何以所有低等的、堕落的、野蛮的、奸诈狡猾的人们 都只是衰退的症候

群盲本能

对同情 的批判

对自尊 的批判

真理为何之故？

22 [20]

对“自我”（ego）的信仰的错误结论

人追求幸福：但在此意义上就不存在什么“有所追求”的单元.....

而且，所有单元所追求的东西根本就不是幸福——幸福乃是一种伴生现象——在引起自己的力量 时：促使行动的东西并不是需要，而是根据某种刺激发泄出来的丰富性

“不快”并非行为的前提，那种张力是一大刺激

反对悲观主义 理论，仿佛一切行动的结果都是要摆脱某种不满 的意愿似的，仿佛快乐本身是无论何种行动的目标似的.....

根本就没有什么“无私的”行动。

个体在其中背弃并且有害地选择自己的本能的那些行动，乃是颓废的标志

（——大量最著名的所谓“圣徒”，径直由于缺乏“利己主义”而被证明为有颓废之罪

爱情、“英雄气概”的行动根本不是“忘我的”，它们恰恰是一种十分强大而丰富的自身（Selbst）的证明

——交付能力并不为“贫者”所具有……英雄气概所包含的大胆行为与冒险乐趣亦然

不能把“自我牺牲”当作目标，而是要实施目标，至于目标的后果，出于自负和对自身的信赖，人们并不给予操心，而是漠不关心的……

a) 虚假的原因

快乐、不快、意志、目的、“精神”

b) 错误的统一单元：“心灵”、“自我”、“人格”

可能是“不朽的人格”

——借此给出一种虚假的利他主义

“自我”与“他人”

（利己主义——利他主义）

“主体”“客体”

c) 对身体的完全蔑视使人看不到个体，个体为了种类的自身保存和净化而进行的那种完全的、极其细致的组织游戏方式：——换言之，就是个体（Einzel-Person）作为生命过程的承担者的无限（的）价值，因而也包括它对于利己主义的最高权利，——正如它的全部不可能性，即不可能不成为这种东西……

事实上，一切“非利己主义”都是颓废现象。

与我 向颓废者提出的戒条“不可生育！”相比较，《圣经》里的戒条“不可杀人”实乃幼稚一种——那是更糟糕的东西，是与之矛盾的……用查拉图斯特拉的话来说，生命的最高法则要求人们毫不同情 生命的一切废品和垃圾，——要求人们毁灭 那些对正在上升的生命来说或许只是阻碍、毒药、阴谋、隐秘对手的东西，——一句话，就是基督教……说“不可杀人”，这在最深邃的头脑来看就是非道德的……

I、基督教 的解脱：敌基督者

II、道德 的解脱：非道德论者

III、“真理”的解脱：自由精神

IV、虚无主义 的解脱：

虚无主义乃是基督教、道德 以及哲学的真理概念 的必然后果。虚无主义的标志……

我把“精神自由”理解为某种十分确定的东西：由于严于律己，由于纯真和勇气，由于那种在否定（Nein）变得危险的地方进行否定的无条件的意志，它胜过哲学家以及其他的“真理”追随者们千百倍——我把以往的哲学家们都当成钻到“真理”这个女人裙子下面的可鄙的浪荡子（*libertins*）。

非道德论者。

按照来源来看，道德 就是：一个可怜的、部分地或者完全地失败的人的种类的保存条件 之总和。这个种类可能是“大多数”：——它的危险由此而来。

对“改善者”的批判

按其利用 来看，道德乃是教士寄生生活在与那些强者、肯定生命者的斗争中的主要手段——后者将赢得“大多数”（下等人、受苦者、在所有 等级中——形形色色的失败者——一种反对少数成功者的总起义……

对“善人”的批判

按照其后果来看，道德乃是那些特权阶层的彻底虚伪和腐败本身：最后，哪怕只是为了自己经受得住，那些特权阶层再也不能在哪个问题上真诚地对待自己了。与由此带来的后果相随的完全的心理堕落：

———

22 [26]

我生活的窍门在于谦逊，——在于屈身自卑的意志和力量……不是假装渺小：而是可以说要忘掉某种东西，解脱自身，在自身中创造一种间距——换种说法：在有关完满自由的意识中 [——] 使命，意志，它所限定的无情本能……

我的窍门是，求助于我生活中大量贫乏、虚弱、苦难的东西，以便我不至于毁于一项伟大的使命：——可以说把自己剖开——并且把另一半留给友谊、人道、忍耐、平易近人——可以为所有渺小和微乎其微者所接近。这也是我在享受之事物方面表现出来的精妙和聪明的一面，——一个好读者，一个好听众……在这里，我也喜欢那些事物，它们也许要求一种善良方面的宽宏大度更甚于一种比较精巧的理智；例如，佩特罗尼乌斯，也包括海因里希·海涅，以及有其不朽绝招的奥芬巴赫……

几乎每一次与人们的接触都以一种无意的幽默赋予我关于动物的概念。对于这一事实，在我心里产生的恰恰不是一种藐视：在所有情形下，当一种针对我的憎恨或者残忍（*Ferocität*）公然〈出现〉时，我都努力做某件事 [——]，才能把一种记忆抹掉。

22 [27]

我从未因为不受尊重而痛苦，——我在其中看到了某种优势。另一方面，我在自己的生命中就有如此之多的荣誉和尊严，从少年时代起就体验到了，以至于我把自己——

22 [28]

把自我分离开来的艺术，——分清自我、遗忘自我半年之久的艺术……

从我的疾病中谋取好处：减轻巨大的张力

为了弱小学会温柔的报复。

要说明我把什么东西视为我生命中最糟糕的偶然事件，这对我来说或许是不可能的，——这听起来不仅是荒谬的，而且是不可思议的、低级的。

我所经验过的善意种类在许多情形中给我造成了一种比无论哪种恶意和敌意更糟糕的印象。在能够行善的信仰中，有那么多纠缠不休，那么多距离感之缺乏：我经常用“野蛮”这个普遍概念来把握行善的意愿

为什么我从未因为“默默无闻”、没有读者而痛苦呢？

还在我四十五岁时，十分好心肠的巴塞尔大学的学究们就使我明白了，我的著作的文学形式乃是我没有读者的原因所在，我应当有所改变才是。

22 [29]

一种距离感，它最终会成为生理上的距离感，由于最近的切近 [—]，我从来就没有把它摆脱掉：我感觉到，那种在任何理智中都有区别的距离，与每一种阴郁的因素相比较，可以说是不可混合的和高高在上的

我对于一般人的优先权、我的超群之处 在于：我体验到了丰富的最高和最新状态，而关于这种状态，在精神与灵魂之间作出区分或许就是一种犬儒主义。毫无疑问，人们必须成为哲学家，必须深刻到 [—]，才能从这种富足光线中走出来：不过，感受的正确性、一种伟大使命的长期压制，乃是做到这一点的更不可或缺的先决条件。

[1] 相应的手稿编号为：W II 8b。——译注

[2] 原文为法文：niaserie anglaise。——译注

[3] 据字面直译为：“你不愿他人对你做的事，也不对他人做。”——译注

[4] 族间仇杀（vendetta）：法国科西嘉岛的古风俗。——译注

[5] 离散族群]：原文为diaspora，为希腊词语，也可译为“流散”，指《圣经》中讲的犹太人长期离散。——译注

[6] 指1813—1815年德国人民反抗拿破仑统治的解放战争。——译注

23 [1]

博爱的信条亦然。——在有些情况下，一个孩子或许就会成为一种犯罪：在慢性病人和三度神经衰弱患者那里。人们在此必须做些什么呢？——鼓励这些人守住贞节，比如借助于帕西法尔音乐，[2]可以一直试验下去：帕西法尔本身，这个典型的白痴，只是有太多的理由不进行自我繁殖。弊端在于，某种对于“自控”的无能（——对于刺激，哪怕是那么小小的性刺激，都不能作出反应），恰恰属于总体衰竭的最常规的结果。倘若人们把诸如列奥巴尔迪这样一个人设想为贞洁的，那么人们就弄错了。在这里，教士们、道德家们玩的是一场输掉的赌博；更好的办法是把他们打发到药房里去。最后，社会在这里必须履行一种义务：对他们有少数如此紧迫的和原则性的要求。社会，作为生命的大代表，要在生命本身面前对每一个虚度的生命负责，——它也必须为之赎罪：因此它应当阻止之。在众多情形下，社会应当防止生育：为此，它可以不考虑出身、等级和才智，备好最严厉的强制措施，剥夺生育自由，甚至可能采取阉割术。——与针对颓废者的生命戒律“不可生育！”的严肃性相比，《圣经》里的戒条“不可杀人！”实乃幼稚一种……生命本身并不承认一个有机体的健康部分与蜕化部分之间有任何一致性、任何“平等权利”：我们必须把蜕化部分切除掉——或者整个就归于毁灭。——对颓废者的同情，甚至给失败者的平等权利——这或许就是最深刻的非道德性，这或许就是作为道德的反自然性（*Widernatur*）本身！

23 [2]

关于生命的理性。——一种相对的贞洁，一种在思想中对色情本身的根本而明智的谨防之心，即便在那些内涵丰富而完整的人物那里，也可能属于生命的伟大理性。这个定律尤其适合于艺术家，它属于艺术家们最优秀的生命智慧。完全无可怀疑的声音已经在这个意义上传露出来了：我举出司汤达、戈蒂埃和福楼拜。按其本性来说，艺术家也许必然地是感性的人，说到底是敏感的，在任何意义上都是平易近人的，喜欢刺激，哪怕是远远而来的刺激感应。尽管如此，一般而言，在自身使命、自身要求精益求精的意志的强制下，艺术家事实上是一个适度的人，甚至常常是一个贞洁之人。他的主导本能就是这样来要求他的：这种本能不允许他以这种或者那种方式耗尽自身。这是同一种力量，就是人们在艺术构思和性行为中消耗的力量：只有一种力量。在这里屈服，在这里挥霍自身，对一个艺术家来说就是暴露性的：它透露了本能之缺

乏，一般意志之缺乏，它可能成为颓废的一个标志，——无论如何，它都会把他的艺术贬低到一个无法估量的地步。我举一个最棘手的个案，即瓦格纳的案例。——瓦格纳为那种难以置信地病态的性欲所迷惑（这种性欲对他的生活来说是一种灾难），他只是全然弄不清楚，一个艺术家如果在自身面前丧失自由、尊重的话将失去什么。他注定要成为演员。对他来说，他的艺术本身成了不断的逃跑企图，成了自我遗忘、自我麻醉的手段，——这改变、说到底是规定了他的艺术的特征。这样一个“不自由者”必需有一个大麻世界（Haschisch-Welt），陌生的、沉重的、笼罩着的云雾，理想的形形色色的异域色彩外来词（Exotismus）以及象征体系，只是为了有朝一日摆脱它的实在性，——它必需有瓦格纳音乐……首要地，理想的某种普遍性在一个艺术家那里几乎是自我轻蔑、“泥坑”的证据：法国的波德莱尔，美国的埃德加·爱伦·坡，德国的瓦格纳，都是这方面的例子。——难道我还得说，瓦格纳也要把他的成就归功于自己的感性吗？瓦格纳的音乐是要说服最底层的本能走向自己，走向瓦格纳吗？那个关于理想、关于八分之三拍教条的神圣的概念云雾，更多地是一种诱惑技巧吗？（——他一无所知地、毫无过失地允许这个“魔力”以基督教的方式对自己产生作用……）谁敢冒这个词语之险，这个表示特里斯坦音乐（Tristan-Musik）的热情（ardeurs）的真正词语呢？——当我读到《特里斯坦》[3]的总谱时，我是要戴上手套的……越来越热闹的瓦格纳热乃是一个更轻佻的感性流行病，它“对此毫不知情”；针对瓦格纳音乐，我把任何一种小心谨慎都视为必要的。——

23 [3]

我们北极乐土居民。

—

只要我们是哲学家，我们北极乐土居民，看来无论如何，我们都不同于从前的哲学家。我们根本不是道德论者……所有这些从前的哲学家，当我们听他们讲话时，我们都不能相信自己的耳朵了。“这就是通向幸福之路啊”——借此他们中的每一个人都向我们袭来，手里带着一帖药方以及僧侣嘴上的油膏。“但这种幸福与我们有什么关系呢？”——我们十分惊讶地问道。“这就是通向幸福之路啊——他们继续说，这些神圣的吵闹鬼：而且在这儿就是德性，那通向幸福之路！”……可是，我们求求你们了，我的先生们啊！你们的德性到底与我们有什么关系啊！像我们这样的人何以会越位，成为哲学家，成为蠢材，成为穴熊，成为幽灵呢？这不是要摆脱德性和幸福吗？——我们天生就有太多的幸福，太多的德性，以至于我们不会受到蛊惑，去当什么哲学家：也就是非道德论者和冒险家……对于这种迷宫般的乱象，我们自有一种好奇心，我们努力去结识米诺陶洛斯 [4] 先生，关于后者，人们叙述了一些危险之事：在你们向上的道路上，在你们那条绳索上，我们感兴趣的是什么？这条绳

索导致什么？它通向幸福和德性吗？通向你们吗，我担心这个……你们要用你们的绳索来拯救我们吗？——而我们，我们极其迫切地恳求你们，你们就在上面吊吧！……

二

最后：这能帮什么忙嘛！没有其他手段让人重新尊重哲学了：人们首先必须把道德论者吊死。只消这些人还在谈论幸福和德性，那么他们就只是要说服老女人们去从事哲学。你们倒是来看看几个世纪以来所有著名的智者：全然衰老的女人们，全然老气横秋的女人们，用浮士德的话来说，全是妈妈们。“妈妈啊！妈妈！——听起来是多么可怕啊！”——我们从中弄出一种危险，我们改变它的概念，我们把哲学当作危害于生命的概念来传授：我们如何能更好地助它一臂之力？——对人类来说，一个概念总是那么重要，如同它使人类付出的代价。如果没有人踌躇不决，为“上帝”、“祖国”、“自由”而作出大牺牲，如果历史是萦绕在这样一种牺牲周围的巨大烟雾——，那么，何以“哲学”概念对于诸如“上帝”、“祖国”、“自由”之类的大众化价值的优先地位能够得到证明，通过它更多的价值——更大的牺牲？……对所有价值的重估：这会变得昂贵，我答应——

三

这个开端够明朗的了：我事后立即为它送上我的严肃态度。以这本书，我向道德宣战，——而且实际上，道德论者将首先统统被我干掉。人们已经知道，为这场斗争我想好了哪个词语，那就是非道德论者一词；人们同样也知道我的公式“善与恶的彼岸”。我必须有这个强大的反概念，这个反概念的光度，才能向下照亮那个一直被叫做道德的深渊，由轻浮与谎言组成的深渊。这几千年，这些个民众，最初的和最后的，哲学家和老女人——在这个点上，他们全都是相互般配的。迄今为止，人都是这个道德的动物，一种无与伦比的珍品——而且作为道德的动物，人甚至比人类最大的蔑视者所梦想的更荒谬、更欺骗、更虚荣、更轻浮、更不利于自身。道德乃是求谎言的意志的最恶毒形式，是人类真正的妖精（Circe）：这就是它败坏了的东西。这个错误本身并不是在此景象中令我惊骇的东西，并不是千年之久的“善良意志”的缺失，风纪、礼节、精神勇气的缺失：那是自然本性的缺失，那是这样一个可怕的事实，即反自然本身作为道德以至高的敬意受到了尊重，并且作为法则凌驾于人类之上……弄错这样一个尺度，——并非作为个体，并非作为民族，而是作为人类！这指示着什么呢？——人们教人蔑视最底层的本能，人们在生命成长的最深刻必然性中、在自私自利中看到了恶的原则：在衰落、本能冲突的典型目标中，在“无私忘我”中，在“失去个性”和“博爱”的重点丧失中，人们根本上看到了一种更高的价值，这就是我要说的！看到了自在的价值！

那又如何呢？许是人类本身在颓废中？许是人类一直就是如此？可以肯定的是，已经教给人类的只是颓废的价值而已。令人丧失自我的道德完全是典型的衰落之道德。——在这里依然有一种可能性，即：并非人类本身处于颓废中，而是人类那些教师们处于颓废中！……而且实际上，这正是我的定律：人类的教师、领袖乃是颓废者：所以，对一切价值的重估就要进入虚无主义（“彼岸”……）

四

与之相反，一个非道德论者可以对自己要求什么呢？我以本书将面临什么样的任务？——也许也是要“改善”人类，只不过以不同方式，只不过相反地：也就是把人类从道德中解救出来，尤其是把人类从道德论者那里解救出来，——人类最危险的无知方式把人类推入意识，把人类推入良知之中……重建人类利己主义！——

23 [4]

非道德论者。

A、善人的心理学：一个颓废者

或者群畜

B、他的绝对有害性：

作为以真理和未来为代价的寄生虫形式

C、善人们的马基雅弗里主义

他们围绕权力的斗争

他们的诱惑手段

他们在屈从 方面的聪明

例如，屈从于教士

屈从于强者

D、善人中的“女性”

“善”作为最精致的奴隶式聪明，在给予、因而也在接受 时处处顾忌。

E、善人们的生理学

善人何时出现在家庭、民众中

在神经病出现的同一个时候

对立类型：真正的善、高贵、心灵的伟大，它们来自富有，来自那种——它们并不为了取得而给予，——它们并不想以自己的善抬高自己，——挥霍 作为真正的善的类型，人格上的富有作为前提

“责任”概念——一种屈从，虚弱 的后果，为了不必再进行追问和选择

群盲 的虚弱 产生了一种与颓废者的虚弱十分类似的道德：

——他们相互合拍，结成同盟……

伟大的颓废宗教总是依赖于群盲 的支持……

群盲身上本来没有任何毛病，它本身是不可估量的；但因为无能于引导自身，它就需要一个“牧人”——教士们是明白这一点的……

“国家”不够隐秘、隐藏，脱离了“良心的引导”

教士会在哪个方面使群畜害病？

善人身上的颓废本能：

1) 惰性：善人再也不想改变自己，再也不想学习，他作为“美好心灵”稳坐泰山……

2) 抵抗方面的无能：例如，在同情中，——他屈从（“宽恕的”、“宽容的”……“他理解一切”）

“平安归与他所喜悦的人”

3) 他被一切苦难和失意所引诱——他乐于“相助”

他本能地是一种对强者的谋反

4) 他需要伟大的麻醉剂（*Narcotica*），——诸如“理想”、“伟人”、“英雄”，他到处游荡……

5) 虚弱，表现在对情绪、强大意志的恐惧中，表现在对肯定和否定的恐惧中：为了不必怀有恶意，他是可爱的，——为了不必有所袒护

6) 虚弱，暴露在不想看的意愿中，在抵抗也许成为必需的所有地方（“人性”）

7) 为所有伟大的颓废者所诱骗：“十字架”、“爱”、“神圣者”、纯洁，根本上是全然危害生命的概念和人物

——也包括理想当中的大规模的伪币铸造

8) 理智的恶习

——对真理的仇恨，因为真理并不带来“任何美好的情感”

——对真诚者的仇恨，——

为人类未来而牺牲的善人的自身保存本能：从根本上讲他已经违背于

政治

所有其他一般视角

任何一种寻求、冒险、不满

他否定那些没有首先把他考虑进去的目标、使命

他作为“最高”类型是狂妄的、非分的，他不仅要参与对一切的讨论，而且要审判一切。

他感到自己比那些拥有“弱点”的人们优越：这些“弱点”乃是本能的强大

——这也包括那种为之感到羞愧的勇气

善人作为寄生虫。他乞灵于生命的开支：

作为实在性的道路说谎者（Weglügner）

作为生命伟大的本能欲望的敌人

作为追求渺小幸福的伊壁鸠鲁信徒，他把伟大的幸福形式当作非道德的东西来加以拒绝

——因为他没有助一臂之力，而且不断招致失策和欺瞒，所以他干扰了每一种现实生活，并且通过它要表现某个更高的东西的要求而毒化了现实生活

——在他自视很高的自负中，他并没有学习，并没有改变自己，而是袒护自己，尽管他还带来了那么大的灾祸（malheurs）。

23 [5]

非道德论者。

1. 善人类型（参见后第二页）[5]。

2. 善人从自身中搞出

一种形而上学

一种心理学

一条通向真理的道路

一种政治学

一种生活方式和教育方式

3. 结论：一种绝对有害的人的种类 // 按照真理、按照人（类）的未来 // 下面这件事情的原因：只有到二十岁以后重大事物才被看作重大的

4. 问题：善人到底是什么？

善人作 为本能	第一、 <u>虚弱者</u> ：他 <u>意愿</u> 所有人都虚弱不堪 第二、 <u>偏隘者</u> ：他 <u>意愿</u> 所有人都头脑狭隘 第三、 <u>群畜</u> ，没有自己权利的 <u>动物</u> ：他 <u>意愿</u> 所有 人都是群畜
------------	---

5. “善人”被滥用于其他目的

他与恶作 斗争……	为 <u>教士</u> 所利用，被用于反对强权者，反对强者 以及 <u>发育完好者</u>
--------------	--

作为工具

“自由”
“平等”
权利

为颠覆政治家、社会主义者、怨恨之〈人〉所利用，被
用于反对统治者

关于3：最有害的人的种类

A、他杜撰出根本不存在的 行动

非利己主义的、神圣的行动

根本不存在的 能力

“心灵”、“精神”、“自由意志”

根本不存在的 本质

“神圣者”、“上帝”、“天使”

根本不存在的 事物秩序

道德的 世界秩序，带有奖赏与惩罚

——一种对自然因果性的消灭

B、以上述虚构，他就使下述东西贬值了

1) 独一无二的行动，利己主义的

2) 身体

3) 真正有价值的 人的种类，有价值的 欲望

4) 事件中的整个理性，——他阻碍向事件学习，阻碍观察、科学，阻碍由知识带来的生命的每一种进步

23 [6]

I. 缺乏怀疑精神

虔敬

屈服于上帝意志、“虔诚”

“好心肠”、“助人为乐”——这就够了

转向较高级 事物的严肃性，——人们在此不可过于严肃地对待低级领域，诸如肉体及其舒适

义务：人们有自己的行为责任，——

此外人们应当把一切都托付给上帝——

我十分严肃地问：我借此不是描写了善人么？莫非人们并不以为这是一个值得想望的人？难道人们不想这样吗？难道人们希望自己的孩子们是另一个样子的？——

II. 让我们来看一看，善人们是怎样从自己身上搞出

1. 一种形而上学

2. 一种心理学

3. 一种政治学

4. 一种生活方式和教育方式

5. 一种真理 方法

23 [7]

我的定律：善人是最有害的 人的种类。人们答道：“但只有少量善人嘛！”——谢天谢地！人们也会说：“根本就没有完全的善人”——那就更好了！但我始终还会坚持一点：一个人的善不论到什么程度，他都是有害的。

何以人要到二十岁以后才能严肃对待生命的头等 问题？是因为人们在从前永远放任一切的地方看到一些难题吗？

：缺乏怀疑精神

：惰性、对沉思的畏惧

：主〈观的〉惬意，后者找不到要在事物中见出难题的任何理由

：相信一副好心肠、一双助人为乐的手 就是最富有价值的东西，——人们必须有此教养

：顺从，——相信一切都在好人手上.....

：解释方面的伪币铸造，这种解释往往是要找回上帝这种“善”

：相信“灵魂得救”，一般而言就是道德的事物，是与所有此类尘世肉身的问题相分离的：如此严肃地看待身体及其适意，这被视为卑劣低级的

：对传统的敬畏：否定传统，或者哪怕只是批评传承之物，这是不虔诚的

瞧！这个人的种类就是 最有害的种类

23 [8]

IV . 狄奥尼索斯

立法者类型

23 [9]

冒着踢那些反犹太主义者先生们“十分准确的”一脚的危险，我承认：对我来说，说谎的艺术，“无意识地”伸出长长的、过长的手指，吞食他人财产，在每一个反犹太主义者那里一直都比在任何一个犹太人那里表现得更为明显。一个反犹太主义者总是免不了偷窃，免不了欺骗——他根本不能干别的了.....因为他有 [— — —]人们应当控告反犹太主义者，人们应当为他们集中起来。“— — — [6]

23 [10]

与我 向颓废者 提出的戒条“不可生育！”相比较，《圣经》里的戒条“不可杀人！”实乃幼稚一种——那是更糟糕的东西，是与我矛盾的.....首先用查拉图斯特拉的话来说，生命的最高法则要求人们毫不同情生命的一切废品和垃圾，要求人们毁灭 那些对正在上升的生命或许只是阻碍、毒药、阴谋、隐秘对手的东西，——一句话就是基督教说“不可杀人！”，这在最深邃的头脑看来就是非道德的、违反自然的

与我 向颓废者 提出的戒条“不可生育！”相比较，《圣经》里的戒条“不可杀人！”实乃幼稚一种——那是更糟糕的东西.....针对生命的废品和垃圾，只有一个义务，就是毁灭；在这里想要富有同情，在这里想要维持，无论如何都会是非道德性的最高形式，真正的反自然性，生命本身的死敌。——

与我 向颓废者 提出的戒条“不可生育！”相比较，《圣经》里的戒条“不可杀人！”实乃幼稚一种——那是更糟糕的东西.....针对生命的废

品和垃圾，只有一个义务：不承认任何团结一致；在这里采取“人道”，在这里颁布平等权利，就会是反自然性的最高形式：反自然性，对生命本身的否定。——生命本身不承认一个有机体的健康环节与蜕化环节之间有任何一致性——生命必须把蜕化环节切除掉，或者整个就归于毁灭……

与我向颓废者提出的戒条“不可生育！”相比较，《圣经》里的戒条“不可杀人！”实乃幼稚一种——那是更糟糕的东西，是与我矛盾的……生命本身不承认一个有机体的健康部分与蜕化部分之间有任何一致性、“平等权利”：人们必须把蜕化部分切除掉，或者整个就归于毁灭。对颓废者的同情，这会成为最深刻的非道德性、作为道德的反自然性本身。——

23 [11]

远离于任何一种怀疑论的阵阵微风，远离于任何一种更为精细的问题提法，生长的、茁壮的、施瓦本地区的，睁圆了眼睛，圆圆的本身就像一只苹果，这种德性处于世上最为坚固的基地上：基于愚蠢，——基于“信仰”……

在今天，这种德性依然相信，一切都在善良之手，也就是在上帝手上，如果它以那种朴实的可靠性来看待这样一个定律，就仿佛说二乘二等于四

愚蠢自有其优先权：其中之一就是德性……愚蠢把自身投射到事物之中——它以施瓦本人的忠厚把这种对万物的出色简化称为“旧上帝”……我们其他人则在事物中看出某种不同的东西——我们使上帝变得有趣……

23 [12]

我们是非道德论者：我们是带着骄傲说这个话的，仿佛我们已经说过——我们否认人是要追求幸福的，我们否认德性是通向幸福之路，我们否认有人们一直以来所谓的道德行动，那些“无私的”行动、“非利己主义的”行动。在我们以一个斩钉截铁的否定来加以反对的所有这些断言中，表达出以往人类教育者的一个完全的、阴森可怕的 [—] [7]：

23 [13]

自由精神

批判作为虚无主义运动的哲学

23 [14]

在这个完美的日子里，一切都在走向成熟，不光是葡萄泛出了黄色，正好有一道阳光照射在我的生命上面，——我瞻前顾后，——我从未一下子看到过这么多、这么好的事物。我并没有徒然埋葬掉自己的第44个年头，虽然我可以这样做：其中的生命内容已经得到了挽救，——那是 不朽的。《重估价值》的第一卷书；[8]《查拉图斯特拉》的最初六首歌；《偶像的黄昏》，我用榔头进行哲思的尝试——这一年的所有赠礼，甚至是这一年第四季度的赠礼——我如何能不对我的整个生命心怀感恩呵！.....

所以我要来叙述我的生活。

谁如果对我稍有了解，他就会猜出，我比任何一个人都有更加丰富的体验。证据甚至已经在我的书中写下来了：那是基于一种求生命的意志而在字里行间都蕴含了体验的书，而且因此——作为创造——表现出对于生命本身的一种真正补充、一种丰富。一种十分经常地侵袭着我的情感：恰如一位德国学者以一种值得赞赏的天真无邪谈论他自己和他的事物：每一天都为他带来的东西超过一生为它们带来的！糟糕事物 之一——这是毫无疑问的啊！然而，生命的最高嘉奖就在于，它也以其至高的敌意来与我们对抗.....

[1] 相应的手稿编号为：Mp XVI 4d . Mp XVII 7 . W II 7b . Z II 1b . W II 6c。——译注

[2] 帕西法尔音乐（Parsifal-Musik）：指瓦格纳歌剧《帕西法尔》的音乐。——译注

[3] 指瓦格纳歌剧《特里斯坦与伊索尔德》。——译注

[4] 米诺陶洛斯（Minotaurus）：希腊神话中牛头人身的怪物，传说为神牛与克里特岛米诺斯皇后所生，食人肉，饲养于克里特岛的迷宫里。——译注

[5] 应指下文第4、5点。——译注

[6] 原文如此，为笔记手稿中不完整的句子。——译注

[7] 此处缺一词，之后为笔记手稿中不完整的句子。——译注

[8] 尼采此间也曾计划把他规划中的“主要著作”书名立为《重估一切价值》，并把其中第一卷设为“敌基督者”。参看19[2]、19[8]。
——译注

24 [1]

瞧，这个人

或者：

为什么我知道得更多一些。

弗里德里希·尼采著。

—

——现在我要来谈一个问题，至少在我看来，这个问题比“上帝此在” [2] 问题以及其他基督教义更有某种严肃性，——那就是营养问题。简言之，也就是这样一个问题：为了达到你的力量的最大值，以及文艺复兴的理性意义上的virtù、德性的最大值，你应该如何进食呢？——在这方面，我自己的经验糟糕至极：我感到诧异，这么迟了，到现在才变得“理智”了，在某种意义上是太迟了。而且唯有我们一文不值的德国教养才在某种程度上向我说明了，为什么我恰恰在这方面落伍到了“极点”。这种“教养”自始就教导我们彻底无视实在性，去追逐那些完全成问题的所谓“理想的”目标，例如一种所谓的“古典教养”！——仿佛把“古典的”和“德国的”一起挂在嘴上，就不会马上让人笑掉大牙似的。人们其实可以设想一个“有古典教养的”莱比锡人！——实际上，直到我最老成的年纪，我一直都吃得很差劲，——在道德上讲，就是“非个性的”、“非利己主义的”、“利他主义的”：例如通过莱比锡的烹调，我否定了我自己的“求生意志”。以营养不良为目的同时也败坏自己的肠胃——在我看来，上述烹调能够令人钦佩地解决这个问题。然而德国烹调——它对自古以来的一切负有什么责任呢！饭前汤（——还是在十六世纪的意大利烹调书上，它被叫做德意志风格 [3] ）；煮得烂熟的肉；做得又腻又浓的蔬菜；难以消化的各种面食。如果人们还算上德国庸人十分粗野的再斟需要，那么人们就能弄懂“德国精神”的来源了——源于一个败坏了的胃……与德国人的相比较，英格兰人的特种饮食是一种真正的回归“自然”，可以说是向烤牛肉的回归，也是向理性的回归——但即使这种饮食也深深地违背我自己的本能，——英格兰女人的脚……酒精对我有害，一天一杯葡萄酒或者啤酒就完全足以像叔本华那样把我的生活搞成“苦海”，这一点我也明白得稍稍迟了些，——其实我从儿童时代起就有所经历了。毛头小伙子时，我相信喝酒和抽烟一样一开始只是青年男子的vanitas [虚荣、吹嘘]，后来就成了一种恶习。也许这也要归咎于璆姆堡 [4] 的葡萄酒。——相信葡萄酒令人开心，为此我或许就必须成为基督徒，可以说、可以认为，这对我来说是一种荒谬。十分稀奇的

是，通过强烈稀释了的、哪怕那么小罐头的酒，会造成一种极端的情绪败坏，这时候，我几乎对烈酒麻木不仁。而在喝水手型的格罗格酒 [5] 时，人们至少会把我弄翻。通宵誊写一部长长的拉丁文著作，带着隐秘的野心在严格和简练方面赶上我的榜样萨鲁斯特 [6]，这在我还是令人敬畏的普弗尔塔中学 [7] 的学生时，就并没有与我的生理学发生矛盾，也并不与萨鲁斯特相矛盾——尽管总是与令人敬畏的普弗尔塔中学十分相悖！……可后来，人到中年，我决定越来越严格地反对一切“含酒精的”饮料了。我喜欢那些到处有机会汲取醴醴清泉的地方（——尼斯、都灵、塞尔斯）；不喝水，我夜间是不会醒来的。In vino veritas [酒后吐真言] [8]：看来，有关“真理”概念，在这里我又与尽人皆知的不一致了，——在我这里，神灵运行在水面上……

二

对于疾病的善举，可能我恰恰是最少低估它的。但或许我必须反对疾病，理由是它削弱了人类的自卫本能和武装本能。历经了漫长的岁月，我既不懂得充分抵御一种好意的、缠人的乐于助人，也不懂得充分抵御愚蠢的、单刀直入的“崇拜者”以及其他寄生虫；多么陈腐地，还扣除了那些没有人避免得了的情形，诸如当放荡的年轻学者们以“崇拜”为借口开门见山地向某人借钱的时候。一位病人费劲地努力摆脱人和物，也包括记忆：一种“躺在雪地里”的宿命论（以一个俄罗斯士兵的方式，战役对于他毕竟是太严酷了），一种没有反抗的宿命论，归属于他的自我保存本能。如果人们理解了这样一种自我保存本能，那么，人们就很可能懂得一个注定受苦受难、不自愿地采取宿命态度的女人。尽可能少地付出力气，——不以反应来耗费自己——更多地出于力之贫乏而采取某种节制态度：此乃宿命论中的伟大理性。用生理学方式来表达：一种对材料消耗的降低，对材料消耗的延缓，——能让人快速烧掉的莫过于情绪了。怨恨、恼火、复仇的快乐——这些对于病人来说是所有可能状态当中最有害的：一种宗教，就像佛陀的宗教，后者本质上是与精神狡诈者和生理困乏者相关的，因此就以其学说的重点来反对怨恨。“不能通过敌意来结束敌意：而是要通过友好来结束敌意”。佛教并不是一种道德，——根据此种基督教式的庸俗粗暴态度来侮辱佛教，这或者是一种深刻的误解：佛教乃是一种保健学（*Hygiene*）。——多年以来，我顽强地抓住了那些几乎不堪忍受的关系、地点、居所、团体，不是靠着意志，而是从那种本能出发的，——这无论如何要比改变、“试验”更聪明些。试验朝向受苦难者的本能：在某种高级意义上，人们或许可以径直把它称为力之证明。拿自己的生命本身做一次试验——这才是精神的自由，在我看来，这在后来就变成了哲学……

三

在我看来，无聊并不能直接归于受苦受难者的痛苦；至少我是没有

任何这方面的记忆的。相反，对我来说，我生命中恶的时代曾是富有的，通过某种全新的虚构（Erfindsamkeit）——色调变化（nuances）的艺术、在色调运用方面精细的指法熟巧。我会把一般的精致完美（raffinement）理解为一种使触觉上升到精神层面的娇惯化；甚至连病人特有的那种可爱的理解方面的顾忌和谨慎也归于此，——他们害怕太过亲近的触摸……在此类状态中，人们甚至听出了寻常之物的非同寻常，人们仿佛给它们变了频：日常偶然事件被一把高品质的筛子过滤掉了，再也不把自身看作相同的。最后，当理智、性格中无论何种自由之物和特选之物流落到我的近处，而某种对德国人和德国的不耐烦总是越来越成为我的本能，当时我是非常感恩的。与德国人一起，我失去了自己的好心情，自己的精神——同样地，自然还有我的时间……德国人把时间拉长了……如果这个德国人碰巧是犹太人或者犹太女人，情形就不同了。奇怪的事情是，我推算了一下，在1876—1886年间，几乎我所有的不期而遇的适意时光，都得归功于犹太人或者犹太女人。德国人低估了与犹太人的照面，那是何种善行呢，——人们再也没有理由羞愧了，人们甚至可以成为明智的……在法国，我没有看清楚那样一种必然性，即为什么那里的犹太人远远多于德国：梅哈克和阿列维，^[9]两位诗人，他们有望永远赢得我的趣味，他们达到了这等高度，乃是作为法国人而不是作为犹太人。——我也想对奥芬巴赫下同样的断言，这个毫不含糊的音乐家，他想要的无非就是他的过去——那是一个天才的歌剧丑角，从根本上说，是仍然在弄音〈乐〉、而不是弄和弦的最后一个音〈乐家〉！……

四

从根本上讲，我是那些不需要、也不具有任何教育原则的不自愿的教育家中的一员。在巴塞尔最高教育机构从事的七年教学活动当中，我不曾有任何理由去实行处罚，还有，正如后来已经向我证实了的那样，最懒惰的学生在我这里也还是勤奋的。这一事实在某种程度上证明了我的上述说法。来自那种实践的一个小聪明还留在我的记忆里：如果一个学生在复述我前一次课讲解过的内容时做得十分不充分，我总是自己承担责任，——例如我就说，要是我表达得过于简略，过于难解，那么人人都有权要求我作一番解说和重复。一个教师的任务就在于使自己为每一个有理智的人所理解……人们曾对我说，这种诀窍的效果强于任何一种指责。——无论是与中学生打交道，还是与大学生打交道，我向来都不曾感到过什么困难，尽管一开始，我24岁的年纪不光是使我接近于他们。同样地，博士学位考试也并未给我任何动因，让我又去学习无论何种技巧或者方法：我本能地运用的，不光是此类情形下最人道的做法，——一旦把博士学位申请者带到了良好的航道里，我就感觉自己十分惬意。在此种情形里，人人都有如此之多的机智和才气——或者如此之少——胜过可敬的主考官……如果我仔细听了，我就总是觉得，根本上是

那些主考官先生们在接受考试。——

五

即便在我看来达到这个目标是很值得的，我也从来不了解这种对付我的艺术。人们不妨来回地检查我的生活，人们在其中找不到标志，可以标明有人曾对我怀有恶意。有些人，人人都在他们身上取得了糟糕的经验；而我对他们的经验本身也毫无例外地博得了他们的好感：甚至在我看来也是适合于交往的，前提是，我没有生病，人人都还是一个乐器，是我为之赢获精美的最不寻常的音调的乐器。我多么经常地得以听到这一点，一种惊奇，我的会谈者方面对于自身的惊奇：“诸如此类的事情是我以往从来不想做的”……也许最美好的是关于那个不可宽恕地英年早逝的海因里希·冯·斯泰因，有一次，根据小心谨慎地取得的许可，他在塞尔斯待了三天，向每个人声明他不是 因为恩加丁而来的。这个优异的人物，他以其天性的整个勇敢的天真陷身于瓦格纳的泥潭中，直至淹及耳根——“我对音乐一窍不通”，他对我坦白说——在这三天之久的时间里，他犹如经历了一场自由风暴的改造，就像一个突然感到如鱼得水、如虎添翼的人。当时我再三对他讲，这是上面的好空气带来的，人人都会这样，但他却不愿相信我的话……尽管如此，如果说人们对我做了各种各样大大小小的坏事，那么个中原因并不是“意志”，至少不是恶的意志：而不如说，或许我必须抱怨的是只在我的生活里胡作非为的善的意志。我的经验赋予我一种权利，要求那种一般的怀疑，即对乐于助人、着手建议和行动的“博爱”的怀疑——，我要指责这种“博爱”，它容易丢失谨慎细致之心，它以其乐于助人的双手，可能径直毁灭性地去干预一种高贵的命运，一种创伤之下的孤独，一种对于伟大痛苦的优先权。——不无理由地，作为“查拉图斯特拉的诱惑”，我虚构了一种情形，在其中一种尖厉的呼救声传到他耳里，同情犹如一种最终的罪恶向他袭来：在这里 保持主人地位，在这里纯粹地保持自己的使命的崇高，而摆脱大量比较低等的和比较短视的推动力（它们是在所谓忘我无私的行动中活动的），这乃是一种检验，是查拉图斯特拉及其同类必须对自身做出的最后 检验。——

六

就像任何一个从未在其同类当中生活、并且从自己这种命运中最终弄出自己的技艺和善意的人一样，在有人对我做出了一件细小的或者很大的 蠢事之际，我要防止无论哪一种对策，除非是那种尽可能快速地事后为这种愚蠢送上一种聪明的对策：如此，人们也许还能有所弥补。人们只不过是把我身上的某个东西弄坏，我要报复之，而对此人们是有把握的：简言之，我是要找到一个时机，为了某个东西向作恶者表达我的感谢，或者向他祈求某个东西（——这是比有所给予更有约束力的……）。甚至在我看来，最粗糙的书信也比沉默更为善意。此类沉默

者缺乏心灵上的精细和谦恭。——如果人们在这方面足够丰富，那么，行不公之事就是一种幸福了；如果人们偶尔给我一个行不公之事的机会，那么，人们就与我达到了最佳的协调一致了。没有什么东西能如此彻底地改善我的友谊，没有任何东西能不断为我的友谊提供新鲜活力……在那些不无著名的情形当中（其时我承认一种断然的否定乃至兵刃相见），我或许会作出一种严重的错误结论，即：恰恰在此要把恶劣经验的一种隐而不显的丰富性预设起来。谁若对我有所了解，他就可以作出相反的结论。只消还有最小的人格分裂在——并起着作用，我就不能承认自己有对事物的敌意。如果说我要对基督教宣战，那么，我之所以有权这样做，唯一的原因是我从未从这个方面而来体验过阴郁或者悲伤的事体，——相反，我所认识的最值得尊重的人，乃是一些光明正大的基督徒；对于这些个人，我到最后都耿耿于怀的是：什么是千百年来的厄运。我的祖先本身就是新教教会的：倘若我没有从他们那里一道获得一种崇高而纯洁的意义，那么我就不会知道我同基督教作战的权利从何而来。我在这方面的公式是：敌基督者本身就是一个地道的基督徒发展过程中必然的逻辑，而在我心里，基督教本身已经烟消云散了。另一种情形：从自己与瓦格纳和瓦格纳夫人的关系中，我仅仅保留了那些最令人振奋和最崇高的记忆：恰恰这种情况给了我那种眼光的中立性，不偏不倚地把瓦格纳问题当作文化问题来加以考察，并且也许给予解决……即便对于反犹太主义者（正如人们知道的，我至少是喜欢他们的），根据我颇为可观的经验，我也必须提出若干有利的东西：这一点并不阻碍、而倒是决定了 我对反犹太主义发动一场毫不留情的战争，^[10]——反犹运动乃是那种如此荒谬、如此不合理的德意志国家疆界内的自我发呆（Selbst-Anglotzung）的最病态的畸形产物之一……

七

热爱大量和多样，这并非我的本色：甚至在我与书本的交道当中，总体上更多地具有一种敌视，以之作为一种宽容，一种在本能中的“等待态度”。根本上，只有少量的书在我的生活里是算数的，最著名的书都不在其中。我对风格、对作为风格的警句的感觉，是在与萨鲁斯特的首次接触中几乎一下子苏醒的：我忘不了我尊敬的老师科森的惊讶，当时他不得不给他最差的拉丁文学生最好的分数，——他邀请我去他家里……简练、严厉，骨子里有着尽可能丰富的实质内容，——对“华美辞藻”和“美好感情”怀着一种冷酷的恶意：在这方面我猜中了自己。人们将在我这里，直至我的《查拉图斯特拉如是说》，重新认识一种十分严格的对于罗马风格、对于“magnum in parvo”[微言大义]、对于“aere perennius”[永垂不朽]^[11]的野心。这与我第一次接触贺拉斯时的情形并无不同。直到今天，在其他任何一个诗人那里，我都没有重新找到过贺拉斯的一首颂歌让我产生的那种艺术上的喜悦。在某些语言当中，例如在德语里，这里所臻至的境界甚至是不能要求的。这种话语的镶嵌细

工（其中每一个词语作为音调、位置、概念都向着左右并且超越整体而迸发出自己的力量），这种符号规模的最小化，以及由此达到的符号表现力的最大化——所有这一切都是罗马式的，而且——如果人们愿意相信我的话——也是极其高贵的：与之相反，其他所有诗歌都是一种感情的饶舌而已。我最不愿意忘记与这种非常坚固的形式和极其妩媚的放纵构成对照的刺激：——我的耳朵陶醉于这种形式与意义的矛盾。我要归因于拉丁人的第三个无可比拟的〈的〉印象，乃是佩特罗尼乌斯。那种在词语、句子和思想跳跃方面纵情放肆的prestissimo [最急板]，那种在庸俗拉丁语与“高雅”拉丁语的混合方面的精美，那种不可遏制的好心情（它无惧怕，优雅地跳过了古代世界的任何一种兽性），那种在“道德”面前、在“美好心灵”的德性贫穷面前的独立自主的自由——我举不出任何一本书，哪怕它只是依稀地对我产生过一种类似的印象。我最为个人的本能轻声告诉我，这位诗人乃是一个普罗旺斯人：人们必须魔鬼附身，才能作出此类跳跃。当我必需摆脱一种低级的印象时（例如使徒保罗的说辞），也许有几页佩特罗尼乌斯的文字就足以使我完全恢复健康了。

八

我根本不能把任何类似的印象归因于希腊人；因为与柏拉图相比，我是一个彻底的怀疑论者，而且，我从未能赞同那种在学者中间常见的对柏拉图这位杂耍演员的赞赏。在我看来，柏拉图是把所有风格形式搅在一起了：他做错的事情，类似于那些发明了satura Menippea [梅尼普讽刺杂文]的犬儒派哲学家们所做的。^[12]柏拉图的对话，极其自鸣得意和天真幼稚的辩证法，可能发挥出魅人的效果，而人们一定是从未读过优秀法国作家的东西才会有此感觉。说到底，我对柏拉图的怀疑是深入骨髓的：我发现他是多么偏离希腊人的一切基本本能，其最终意图是多么犹太化，多么具有先在的基督教性质，以至于对于整个柏拉图现象，我更愿意使用“高级欺诈”这个严厉的词语，而不是其他任何一个词。这个雅典人是在埃及人那里上的学（——很可能是在埃及的犹太人那里……），为此人们付出了相当昂贵的代价。在基督教的巨大厄运中，柏拉图乃是那些后果严重的模棱两可性之一，它使得古代的高贵人物有可能踏上通向“十字架”的桥梁……在任何时候，我的休养、我的偏爱、我对一切柏拉图主义的治疗都是修昔底德。修昔底德，也许还有马基雅弗里的原理，是与我自已最有亲缘关系的，原因在于那种无条件的意志，就是那种要毫不自欺、要在实在性中观察理性的意志，——而不是在“理性”中，更不是在“道德”中……这个有古典修养的德国人获得了可怜的粉饰，以之作为他与古代交道时的“严肃态度”的报偿；没有谁能像修昔底德那样彻底地摆脱这种可怜的粉饰。人们必须一行一行地翻弄他的文字，清晰地解读他的未言之义，犹如解读他的话语：少有如此富于实质的思想家。在他身上，智者文化，也可以说实在论者文化

（*Realisten-Cultur*），得到了完满的表达：这是一场处于苏格拉底学派正在到处爆发的道德欺骗和理想欺骗当中的不可估价的运动。希〈腊〉哲学已然作为希〈腊〉本能的颓废：修昔底德乃是古希腊人本能中所包含的全部强壮的、严格的、坚实的求实态度的伟大总结。此种勇气把修昔底德和柏拉图这样的人物区分开来：柏拉图是一个懦夫——因此他遁入理想之中——修昔底德则控制了自己，因此他也控制了事物。

九

在希腊人那里重新认识“美的心灵”、“和谐的雕塑品”以及温克尔曼讲的“高贵的单纯”——我身上具有的心理学家气质保护我，使我免于此类德国式愚蠢。^[13]我看到了他们最强大的本能，即权力意志；我看到他们在这种欲望不可遏制的强力面前颤抖，——我看到他们所有的制度都起于一种防卫措施，以保护自己互相不至于遭受他们内部的炸药。这样，内部的巨大张力就得以在对一切外部事物的可怕敌意中发泄出来了：诸城邦互相残杀，使得城邦公民以此为代价而不至于相互厮杀了。人们必须成为强壮的，——希腊人卓越而灵活的身体性乃是一种必需，而不是一种“天性”。它是伴随而来的：——它根本不是从一开始就在那儿的。而通过节庆和艺术，人们也无非是想要感觉到自己越来越强壮、越来越美、越来越完满——：这些都是自我颂扬的手段，权力意志的提高手段。——根据希腊哲学家来评判希腊人！利用哲学学派的道德智慧来解释什么是希腊的！诸如此类的做法，在我看来始终只不过是那种标志着德国人性格的精细心理的证明……哲学家们的确是希腊文化的颓废者，是对古典趣味的反动，是对高贵趣味的反动！苏格拉底的德性得到传布，是因为希腊人开始失去德性了……我是第一人，为了理解更古老的希腊人而重又严肃地看待那种被命名为狄奥尼索斯的奇妙现象。我最可敬的朋友，巴塞尔的雅可比·布克哈特，他完全明白借此可以做点什么重要的事体：他在自己的希腊文化史著作中附上了专门一章来论述这个问题。如果人们想要一个反证，那么，就可以仔细看看他那个时代的著名语文学家洛贝克^[14]在处理这些事物时表现出来的可鄙的轻率态度。洛贝克以一条书堆里干枯的蠕虫的令人敬畏的可靠确信，爬进这个充满神秘状态的世界里，并且说服自己恰恰因此成为科学的，尽管他一味在此空洞而可怜到了令人厌恶的地步；洛贝克耗尽全部博学才弄明白，真正说来所有这些稀罕之物都是毫无意思的。实际上，祭司们是要向此类狂欢的参与者传达一些东西，例如，酒激发快感，人要靠果实生活，植物在春天繁荣，在冬天凋谢。至于那些具有狂欢起源的仪式和神话的丰富性，那将是具有更高一级的才智的。洛贝克说（《阿格劳芬^[15]》，第1卷，第672页），希腊人，要是他们没有别的事可做，他们就欢笑，就跳跃，就到处歇脚，或者，因为人有时也会有这方面的兴趣，他们就坐下来流泪，号啕大哭。另一些人随后参与进来，却力图为这些异乎寻常的人们找到某个理由，而这样一来，为了解释那些风俗，

就出现了无数的节日传说和神话……另一方面，人们相信，一度在节日中发生的那种滑稽活动 必然也属于节日庆典，而且把它当作敬神礼拜不可或缺的一部分而保持下来了。——然而，进一步撇开这种可鄙的胡话不谈，人们不妨提出，对我们来说，狄奥尼索斯因素是与整个“希腊的”概念互不相容的，更与温克尔曼和歌德所形成的“古典的”概念不相容：——我担心，歌德本人根本上是把这样一个因素从希腊心灵的种种可能性中排除出去了。而实际上，唯有在狄奥尼索斯的神秘

（Mysterien）中才表达出希腊本能的整个基础。因为，希腊人以这种神秘为自己担保了什么 呢？那就是永恒的生命，生命的永恒轮回，在生殖中得到预兆和奉献的将来，超越死亡和变化之外对生命的胜利肯定，那种作为在社群、城邦、种类联系中的总体永生（Gesamt-Fortleben）的真实生命；性的象征作为最可敬的一般象征，整个古代虔诚感真正的象征总体；在生殖、怀孕、诞生行为中对每个细节的最深感恩。在神秘学说中，痛苦被神圣地言说出来：“产妇的阵痛”把一般痛苦神圣化了，一切生成、成长，所有将来的担保，都会引起痛苦；为了获得永恒的创造快乐，就必须永远地有产妇的痛楚……我不知道有什么更高的象征表达力了。——唯有基督教把性变成了一种肮脏行为：关于imm²aculata conceptio〔圣母〈无原罪〉〕[16]的概念，乃是迄今为止世上达到过的最高的心灵无耻，例如——它把污水泼在生命之源头上……

在作为一种充溢的生命感的放纵（Orgasmus）中，甚至痛苦也只是作为兴奋剂而起作用的。有关这种放纵的心理学给了我理解悲剧感的钥匙，而无论是亚里士多德还是——特别是——悲观主义者，都误解了这种悲剧感。悲剧远不能为叔本华意义上的希腊人的悲观主义证明什么，以至于相反地，它恰恰是这种悲观主义的极端对立面。肯定生命本身，乃至那些最异己和最艰难的问题，在其最高类型之牺牲中的生命意志享有自己的不可穷尽性——我称之为狄奥尼索斯的，我把它理解为通向一种有关悲剧诗人的心理学的真正桥梁。不是为了摆脱恐惧和同情，也不是为了涤除一种危险的情绪，诸如通过一种强烈的宣泄——这是亚里士多德的路径：而倒是为了超越恐惧和同情去享受创造和生成的永恒欢乐，去控制和支配自己的恐惧、自己的同情……

十

我的此在生命的幸福及其独一无二性也许就在于它的厄运：用谜语形式来表达，作为我的父亲，我已经死了，作为我的母亲，我还活着。这种双重的来源，仿佛来自生命阶梯的最高一级和最低一级——既是没落又是开端——这一点，要是有什么意思的话，那就说明了那种使我卓然超群的（对于）伟大的生命总体问题的中立性和无偏袒性。我知道两者，我就是这两者。——我父亲36岁就去世了：他柔弱、可亲而病恹恹的，就像一个注定了一味匆匆消逝的人，——与其说他是生命本身，还

不如说是一种对生命的善意回忆。在我父亲生命衰落的那同一个年纪里，我的生命也开始衰落了：36岁时，我的生命力降到了最低点，——我还活着，但却看不到离我三步远的东西。1879年，我辞去了我在巴塞尔大学的教授职务，整个夏天就像一个幽灵一般生活，住在圣莫里兹 [17]，接着的冬天住在瑙姆堡，那是我生命中最暗无天日的时光。那是我的minimum [最低潮、最小值]：《漫游者及其影子》就是在此间写成的。无疑地，当时我认为自己就是幽灵了……下一个冬天，也就是我在热那亚的第一个冬天，差不多由一种肌肉和血液上的极度贫乏而引起的那种奇特的超凡脱俗，使我创作了《曙光》一书。在我身上，精神的完全明亮和喜悦不仅与最深刻的生理虚弱相一致，而且甚至与一种极端的痛苦感相一致。非常艰辛的吐痰导致一种不断的痛苦，在这种痛苦造成的那些巨大折磨中，我绝对地拥有了辩证的清晰性，并且深思了各种事物，而在比较健康的情况下，我对于这些事物就不是一个善于攀登者，就不够精巧了。（我的读者们知道，我何以把辩证法视为颓废的征兆，例如最著名的个案就是苏格拉底的案例。）所有对理智的病态干扰，甚至发烧引起的半昏迷状态，至今对我来说都是完全陌生的东西，对于它们的频率，我唯有通过博学的途径才能加以了解。我的血液流得缓慢，——在患病岁月里，我有了拿破仑的脉搏——从来没有人能够在我身上发现发烧现象。有一位（医生，他）在相当长一段时间里把我当作神经病患者来治疗，最后甚至说道：“不！您的神经没什么，我自己倒是神经质了。”某种局部的蜕化是完全不可证明的；没有任何器质性的胃病，尽管作为脑衰竭的结果，总是面临肠胃系统的深度虚弱。眼疾亦然，失明的危险正在接近，这是结果而不是原因：以至于随着生命力的每一种增长，视力作为[——]也增长了。漫长的、过于漫长的岁月对我就意味着康复，——遗憾的是，它也意味着复发、衰落以及一种颓废的周期。我需要说明我对颓废问题是有经验的吗？我前前后后地解读了这些问题。即便那种把握和理解的艺术，那种对于细微差别的感触，那整个“明察秋毫”的心理（它也许使我变得卓越超群），都是在当时学会的，是那个时代的真正馈赠——那是一切都在其中变得精细化的时代，无论是观察还是观察器官。从病人的透镜出发去看比较健康的概念和价值，又反过来根据丰富生命的充盈和自信来探视颓废本能的金丝编织品（Filigran-Arbeit）——这乃是我最伟大的训练，是我最长久的经验：如果说是某个方面的训练和经验，那么我在这里就是大师了。我已经牢牢地掌握，我有能力转换视角：何以唯有对我来说，一种价值的重估竟是可能的。

十一

因为除了我是一个颓废者不说，我也是它最完全意义上的对立面。我为此提出的证据是，即便针对那些恶劣的状态，我也本能地选择恰当的手段：而自在的颓废者却明显地选择了有害的手段。作为summa

summarum [顶峰之顶峰、至高无上者]，我是健康的：作为隐僻一隅，作为特性，我是颓废者。那种绝对的孤独和摆脱惯常情况和任务的力量，对我自身的强制力，不照料自身，不进餐，不就医——这些都透露出对于亟需之事的绝对的本能确信。我对自身负责，我使自己恢复健康：这方面的前提是——任何一个生理学家都会承认这一点——人们根本上是健康的。一个典型的病态人是不大会康复的：对一个典型的健康人来说，患病可能是一种有力的兴奋剂。说到底，那个漫长的疾病时期在我看来实际上就是这样：我仿佛重新发现了生命，我品尝了一切美好的、甚至微小的事物，那是别人不能轻易品尝到的，——我从自己求健康的意志、求生命的意志中做出我的哲学……因为人们要注意：我生命力最低下的年头也就是我停止成为悲观主义者的时候，——我的自我恢复的本能不允我有一种贫困和沮丧的哲学……人们到底要从哪里识别发育良好的状态呢？一个发育良好的人是由一块坚硬又柔润、芳香袭人的木头雕成的，他甚至还使我们的嗅觉感到适意。他中意的是有益于他健康的東西；一旦超出了这个有益性尺度，他的乐意，他的快乐就中止了。他猜到了对付损害的良药，他利用恶劣的偶然事件来增强自己。他本能地从自己所见、所闻、所体验的一切中搜集自己的全部：他就是一个选择原则，他淘汰了许多东西。无论是与书本、人打交道，还是与自然风光打交道，他始终都在自己的团伙中：他通过选择、许可、信赖而有所尊重。他对形形色色的刺激反应迟钝，带着那种由长期的谨慎和蓄意的骄傲养成的慢条斯理，——他考验正在临近的刺激，他远不能直面这种刺激。他既不相信“灾祸”，也不相信“罪责”：他十分强壮，足以使一切都必然为他带来最佳的东西。——好吧，那我就是颓废者的对立面：因为上面我描写的正是我自己。——

24 [2]

生理上的矛盾。

论罪犯。

我要感谢古人什么。

哲学。

音乐

对这些书的刻画。

In media vita [在生命中]。

一个感恩者的笔记。

弗里德里希·尼采著

24 [3]

瞧，这个人

一个多面手的笔记

1．心理学家如是说

2．哲学家如是说

3．诗人如是说

4．音乐家如是说

5．作家如是说

6．教育家如是说

24 [4]

弗里德里希·尼采

de vita sua [关于其生平]。

翻译成德文。

24 [5]

镜子

一种自我估价的尝试。

弗里德里希·尼采著

24 [6]

我的本能的聪明之处在于：能为我自己 感受真正的困境和危险。

同样也能猜出人们使用的那种手段，人们借此避开上述困境和危险，或者 为自己的优势而把它们编排起来，并且可以说围绕一个更高的意图而把它们组织起来。

与孤独的斗争

与疾病的斗争

与来源、教化、社会的偶然性的斗争……

与沉重的责任的斗争

与限定其使命的条件的多样性的斗争

(——这些条件需要隔离

24 [7]

最伟大的聪明：尽可能不让一个大规定渗透到意识之中，——保护对它的羞愧之心

通过趣味的微薄、恶意、诡诈，甚至通过疾病时期和虚弱时期，可以说对它隐藏起来……

人们必须一味地祈祷，而不必意愿知道，它是什么，它何时发布命令……

人们未必要有适合于它的言语、公式、姿态，——人们必须受苦受难，而用不着知道；人们必须做最好的事，而弄不懂个中道理……

24 [8]

Vademecum [手册]。

论我生命中的理性。

24 [9]

与古人打交道。

附录

瞧，这个人。

24 [10]

什么与歌德相关：第一印象，一个很早的印象，是完全决定性的：名流小说，我从他身上认识的最初的稀罕的东西，一劳永逸地赋予我一个“歌德”概念，我的“歌德”趣味。在享受和促成成熟方面的一种美化了的和纯粹的秋季，——在期待中，一个十月的太阳升到最具精神性的东西之中；某种金灿灿的和甜腻腻的东西，某种柔和的东西，而不是大理石——我把它称为歌德式的。后来，为了这个“歌德”概念的缘故，我以一种深度的友善接受了阿达尔贝特·斯蒂夫特的《残暑》：根本上，这是歌德之后使我着迷的第一本书。——歌德的《浮士德》——对于本能地认识德语的土地气息的人来说，对于查拉图斯特拉的诗人来说，此书是一种无与伦比的享受：它并不是对于作为艺术家片面地获得了《浮士

德》的来讲的，——它更不是对于反对完全任意和偶然之物——也就是在歌德著作的所有类型和问题中受文化偶然性制约的东西——的哲学家来讲的。当人们读《浮士德》时，人们研究的是18世纪，人们研究的是歌德：人们离类型和问题方面的必然性十万八千里。——

[1] 相应的手稿编号为：W II 9c . D 21。——译注

[2] 原文为：Dasein Gottes，通译为“上帝存在”。——译注

[3] 原文为意大利文：alla tedesca。——译注

[4] 瑙姆堡（Naumburg）：德国地名，属德国萨克森—安哈特州。
——译注

[5] 格罗格酒（Grog）：掺热水的朗姆烈酒。——译注

[6] 萨鲁斯特（Sallust），全名为萨鲁斯特·克里斯波（Gaius Sallustius Crispus，公元前86—前35）：古罗马历史学家。著有《喀提林战记》、《朱古达战记》、《历史》等。——译注

[7] 普弗尔塔（Pforta）中学：德国著名贵族学校。该校毕业生中有许多重要人物，如诺瓦利斯、施莱格尔、费希特等。尼采于1858—1864年在该校念书。——译注

[8] 拉丁文，直译为：真理在水中。——译注

[9] 梅哈克（Henri Meilhac，1797—1831）：法国剧作家，主要作品有喜剧《随员》等；阿列维（Jacques-Francois Halévy，1799—1862）：法国作曲家，主要作品有《犹太女》等。——译注

[10] 此句中的“决定”原文为动词bedingen，也可译为“引起、造成、规定”等。——译注

[11] 拉丁文，可直译为：比青铜更恒久。——译注

[12] satura Menippea [梅尼普讽刺杂文] 乃因公元前三世纪希腊犬儒派作家梅尼普（Menippus）而得名。——译注

[13] 原文为法文：niaiserie Allemande。——译注

[14] 洛贝克（Lobeck，1781—1860）：德国古典学者。著有《阿格劳芬》等。——译注

[15] 阿格劳芬（Aglaopham）：公元前四世纪古希腊修辞学家。
——译注

[16] 拉丁文，或译为：圣母无玷始胎。——译注

[17] 圣莫里兹（St . Moritz）：地名，位于瑞士东南部，为世界著名滑雪场。——译注

伟大的政治。

我带来战争。并非在民族与民族之间：我无以表达自己对欧洲诸王朝该诅咒的利益政治的蔑视，这种政治从煽动各民族相互间的自私自利和自高自大情绪的过程中搞出一个原则，差不多是一种义务。并非在等级之间。因为我们并没有较高的等级，从而也〈没有〉较低的等级：今天在社会中高高在上者，乃是在生理学上受到谴责的，此外——这方面的一个证据——就其本能来说已经变得如此贫乏，如此不可靠了，以至于它毫无顾忌地承认了〈人〉的一个较高种类的相反原则。

我发动的战争穿越所有荒谬的偶然性，民族、等级、种族、职业、教育、教养的种种偶然性：一场战争，犹如在上升与没落之间，在求生命的意志与对生命的复仇欲之间，在正派与奸诈的欺骗之间的战争……所有“较高的等级”都袒护谎言，这并不是听凭它们的——它们必须这样：人们并没有掌握住一点，就是与糟糕的本能保持距离。——除了在这种情形下，再也不会表明“自由意志”这个概念是多么贫乏：人们肯定人们是什么，人们否定人们不是什么……数字有利于“基督徒”：数字的卑劣……在人们两千年以来用生理学的荒谬对待了人类以后，衰退即本能的矛盾就必定已经达到了优势地位。难道这不是一种令人战栗的考量，即：唯在大约二十年以后，所有头等重要的问题，在营养、穿着、膳食、健康、生殖方面，才能以严格、认真和诚实的态度得到对待

第一定律：伟大的政治想把生理学变成所有其他问题的主宰；它想创造一种权力，强大得足以把人类培育为整体和更高级者，以毫不留情的冷酷面对生命的蜕化者和寄生虫，——面对腐败、毒化、诽谤、毁灭的东西……而且在生命的毁灭中看到一种更高心灵种类的标志。

第二定律：对恶习的殊死战争；任何一种反自然性都是堕落的恶习。基督教教士乃是最有恶习的堕落种类：因为他传授反自然性的学说。

第二定律：创造一种对生命的袒护，强大到足以胜任伟大的政治：这种伟大的政治使生理学变成所有其他问题的主宰，——它要把人〈类〉培育为整体，它对种族、民族、个体的衡量是根据他们的未来〔一〕，根据他们所蕴含的对于生命的保证进行的，——它无情地与所有蜕化者和寄生虫一刀两断。

第三定律。其余由此得出。

25 [2]

我极少原谅德国人的一点就是：他们不知道 自己做的事……欺骗。与一个德国人相比较，知道自己在行骗的骗子还算是有德性的……

25 [3]

吉尔·布拉斯，一片适意的国度，其中没有一个德国人出现；普罗斯珀·梅里美，一个更适意的国度，——人们在某个地方遇见一种德性。

25 [4]

真实的小东西 [2]

弗罗芒坦

德·沃居埃

25 [5]

克泽利兹先生 [3] 的确有一个关于我的概念：某个东西，它始终还使我惊奇，就如同其反面使我毫无兴趣。有时候，我盯着自己的手，看到我掌握着人类的命运——：我不可见地把它撕成两块，在我之前，在我之后……

25 [6]

—

我知道自己的命运。有朝一日，对于某个阴〈森惊人〉的东西的回忆将与我的名字联系在一起，——对于世上从未有过的危机的回忆，对于最深的良知冲〈突〉的回忆，对于一种引发反对 被信仰、被要求、被神圣化了的一切东西的裁决的回忆。——而且尽管如此，我身上丝毫没有有一个〈狂热信〉仰者的气味；认识我者，就会把我视为一个质朴的、也许有点狡黠的学者，〈他〉善于〈与〉每个人愉快地相处。正如我所希望的那样，这本书给出了一个完全不同的形象，〈不同于〉先知的形象，我写这本书，原是为了从根基上摧毁任何关于我的神话——，这就是依然在我的严肃态度中包含的某种自负，我热爱最渺小的也热爱〈最伟大的〉，我〈知道〉不能摆脱〈我的〉在可怕的决断瞬间的幸福，我具有人类所曾有过的最大的心灵广度。灾难性的〈以及—〉是上帝或者小丑——这是我身上不自愿的东西，这就是我。——而且依然如此，或者毋宁说并非 依然如此，因为迄今为止一切先知都是骗子——发自我内

心的是真理。——但我〈的〉真理是可怕的：因为人们一直都把谎言叫做真理……——重估一〈切价值〉，这就是我用来表示一种人类至高的反省行为的公式：我的命〈运所意愿〉的是，我必须更深刻、更勇敢、更诚实地洞察所有时代的问题，〈胜过〉以往一个人向来一定能发现的……我并不向现在存活的东西挑战，〈我挑战〉的是与我为敌的几千年。我矛盾，但尽管如此我却是一种否定精神的对立〈面〉。唯从我开始才又出现了希望，我知道具有某种高度的〈使命〉，迄今为止还没有这方面的概念，——我是卓越的快乐使者，尽管我始终必定会成为厄运之人。——因为，〈如果一座〉火山活跃起来，那么，我们就会有前所未有的大地痉挛。政治〈这个〉概念完全在一场精神战争中消散了，所有权力产物都〈已经〉被炸得粉碎，——将会出现战争，世上从未有过的战争。——

二

在此期间发生的事情对我来说实在是太可憎了，以至于我哪怕仅仅〈充〉当它的观众都不成。我丝毫也不知道，还有什么〈比〉这种该诅咒的对民族自私自利和种族自私自利的煽动更深刻地与我的使命的崇高感相抵〈触〉的；这种民族和种族自私自利现在要求享有“伟大的政治”的〈名义〉；我无以表达我对那种〈精神〉水准的蔑视，后者现在以德意志帝国首相的形象、并且以霍亨索伦家族的普鲁〈士〉军官姿态，相信自己已经被任〈命〉为人类历史的指挥者，这个最低等的人种，他甚至没有在那里学会追问，〈我在哪里〉必须有令人震惊的答案的闪电，借助于后者，几百年来〈精神诚〉实的全部工作都已经是徒然无益的了——这一点太深地隶属于我，以至于〈它〉甚至得不到我的对手的尊敬。但愿他们能〈建造〉自己的空中楼阁！对我来说，“帝国”和“三国联盟”就是空中楼阁……这依据的是我所掌握的前提条件……除了这些紫袍缠身的白痴们的梦想，〈天〉地之间存在着更多的甘油炸弹……

25 [7]

五

——最后一个观点，也许最高的观点：我为德国人辩护，只有我为德国人辩护。我们处于对立中，我们本身是不可相互接触的，——在我们之间没有桥梁，没有问题，没有目光。但这才是那种已经在我身上变成人的自身性（Selbstigkeit）、自身解救的极致程度：作为人，我就是这种孤独……我从未听到过一句话，这一点强制我去达到我自身……倘若没有一种种族敌对方式，没有德意志人，没有这些德意志人，没有俾斯麦，没有1848年，没有“解放战争”，没有康德，甚至没有路德，我就是不可能的……德国人巨大的文化罪行在一种更高级的经济学中得到了辩护……我并不要求别的什么，也不想倒退回去，——我不可以要求

别的什么……Amor fati [命运之爱] ……甚至基督教也变成必然的：生命之否定中的最高形式、最危险的形式、最有诱惑力的形式，要先对它最高的肯定提出挑战——那就是我 ……最后，这两千年到底是什么？我们最有教益的 实验，生命本身的一个活体解剖……只是两千〈年〉而已！……

25 [8]

司汤达来自欧洲最好的、严格的 哲学家学派的工作，即孔狄亚克 [4] 和德斯杜特·德特拉西 [5] 的学派的工作，——他蔑视康德……

25 [9]

佛罗芒坦、傅里叶、阿莱维、梅哈克、龚古尔兄弟、居普 [6]、皮埃尔·洛蒂——或者为了举出深刻的品种，还有保罗·布尔热 [7]，他绝对最大程度上自发地与我接近——

25 [10]

古意大利人具有情感上的深度和忧郁的甜蜜，高贵的 卓越音乐家，其中留下了作为音调的声音至高点

例如，尼古拉·约梅里 [8]（1769年）的安魂曲，我昨天听过的——啊，它来自与莫扎特的安魂曲不同的另一个世界……

25 [11]

最后一句话。从现在开始，我将需要有无数的援助之手——不朽之手！——，《重估》 [9] 应当以两种语言出版。人们有理由到处建立协会，以便及时把几百万追随者交给我。我所重视的首先是军官们和犹太银行家们对我的支持：——两者一起代表着权力意志。——

如果我来追问我的天然盟友，那么，他们主要是军官们；身上带着军事〈的〉本能，人们就不可能成为基督徒，——要不然，人们就会错误地成为基督徒，此外还会错误地成为士兵。同样地，犹太银行家们也是我的天然盟友，就他们的起源以及他们的本能来看，他们是独一无二的国际势力，在一种基于各民族的自私自利和自高自大的可恶的利益政治完成了义务之后，他们能把各民族重新结合起来。

25 [12]

在这个时代里，[——] 所具有的一切都表现出来了。我把至高的荣耀献给在此付出最大努力的人——我的大师彼得·加斯特，他终于不需要一种荣耀的表达了，如果 [——] ——当今活着的头一个最

坚定的音乐家。

当我把他称为当今活着的最深刻和最坚定的音乐家时，我只是做我欠他的。

25 [13]

对霍亨索伦家族 [10] 的殊死战争

作为我不得不充当的角色（不是一个人，而是一种命运），我要与这些罪恶的白痴们、这些一个多世纪以来一直讲大话、吹大牛的白痴们来个一刀两断。自从弗〈里德里希〉大帝成了白昼窃贼，他们所做的无非就是欺骗和偷窃；我必须把一个唯一的例外排除在外，无与伦比的腓特烈三世 [11]，作为整个种族里最可憎恨、最受诽谤的人物……在今天，一个可耻的党派〈正〉高高在上，一帮基督教徒在民众中间撒播民族主义的该诅咒的不和种子，还有阴险的家仆们，出于对奴隶们的爱而要求“解放”，这时候，我们必须把谎言中的欺骗和清白无辜带到世界历史的法庭面前#

他们的工具，俾斯麦侯爵，所有政治家中间最杰出的白痴，从来就没有对霍亨索伦王〈朝〉有一丁点儿构想

不过，这是有自己的时代的：我要把帝国捆扎到一件铁制的衬衣之中，挑起一场绝望战斗。我将不会更早地空出双手，直到我掌握了皇帝的基督教轻骑兵，这些年轻的罪犯连同附属物——通过消灭迄今为止一直掌握权力的最可怜的人类怪胎

25 [14]

#为了使这个由傻瓜和罪犯组成的家族感到自己高高在上，欧洲现在每年都得支付120个亿，它张开了生成中的民族之间的鸿沟，它发动了过去一向进行的最愚蠢的战争：俾斯麦侯爵为了自己的家族政治、用一种该诅咒的本能可靠性消灭了伟大的使命、世界历史的目的、一种更高贵和更精致的精神状态的所有前提。而且，你们倒是来看看德意志人本身，可能是如今世上存在的〔—〕最低等、最愚笨、最卑鄙的种族，他们被霍亨索伦化了，直到仇恨精神和自由的地步。你们倒是看看你们的“天才”，这个俾〈斯麦〉侯〈爵〉，所有时代政治家中间的这个白痴，他从来就没有对霍〈亨索伦〉王〈朝〉有一丁点儿构想。这个十字架上的白痴曾是〔———〕……还有，当这个种族有了天才，它就有了犯罪 的天才……

最后的考量

说到底，我们本身可能会放弃战争；也许有一种正确的意见就足矣。为霍亨索伦家族以及其他“施瓦本人”备下的一车铁棍……我们其他人不断地从事伟大而崇高的生命劳动——我们还必须把一切组织起来。还有比野战医院更有效的手段去尊重生理学——我懂得更好地使用今天欧洲为“武装起来的和平”所付出的这120个亿。而且换句话说——

不过，这是有自己的时代的。人们可能会把这个年轻罪犯移交给我；我将毫不迟疑地把他毁坏，——我要亲自使他那该诅咒的罪犯精神中的火把熊熊燃烧起来

25 [15]

唯有通过对这种罪犯之疯狂的公开揭露，我才总是能揭露出迄今为止使人类患病的两个最该诅咒的制度，真正的对生命怀有不共戴天的敌意的制度：靠着强者、发育良好者以及美妙壮丽者而喂得肥肥的王朝制度，以及以一种可怕的奸诈自始就企图毁灭这些人们（即强者、发育良好者和美妙壮丽者）的教士制度。我发现，在这里皇帝与教士是统一的：在这里我想成为法官，在所有世纪里与君主和教士们的罪犯癫狂一刀两断……人（类）已经如此这般地习惯了这样一种疯狂，以至于人类在今天相信为了战争的目的必须有群盲……我似乎说过，恰恰有一种荒唐……没有人比我更为严格地要求人人都成为战士：完全不会有别的什么手段，教育整个民族，使之获得服从和命令的德性，举止态度方面的礼节，快乐而勇敢的行为，[—] 以及现在所谓的精神自由——人人都（是）战士，这绝对是我们教育方面的第一理性，也不会有别的任何手段，去超越等级、精神、使命的每一个鸿沟，提供一种贯通整个民族的刚强而互为的善意。——“职务与义务”[— — —]，劳动的祝福——该死的王朝需要人（类）时总是说这样的话。人们后来把这样一种对力量、德性和权力的选择置于大炮面前，此乃一种疯狂。

25 [16]

我决不会承认，一位霍（亨索伦家族）的恶棍（canaille）能够命令每个人去从事犯罪勾当……如果命令者只是一个霍亨索伦家族的人，那就没有一（种）服从的权利。

25 [17]

我的朋友们啊，你们且来看看一位教士吧。这是某种庄严苍白的东西，被压制的东西，带着满眼阴险，带着长长的苍白手指，尤其是在神圣化过程中隐藏着一头有强烈报复欲的敏锐动物，它是人们[— — —]。我们可不能低估教（士）——他是[—]。他也是神圣的……我们，凭着一丝血气和好奇，在那些头脑里幸亏有小小凶恶念头的人们那

里，我们是非神圣的我们有什么可羞愧的啊！

25 [18] [12]

这个帝国本身其实是一个谎言：霍亨索伦家族、俾斯麦，从来都没有想到过德国.....所以 就有了对盖夫肯教授的愤怒.....俾斯麦喜欢把“德意志”一词挂在嘴上，鼓吹公安法治.....我想，人们会笑维也纳的宫廷，圣彼得堡的宫廷；人们正好认识我们这位parvenu [暴发户] 同党，由于疏忽，他直到今天都没有讲过一句神志清楚的话。他根本就不像他自己所断言的那样，是一个投身于维护德国人事业的人。

而且也许更多地，是一种愚蠢！

25 [19]

最后的考量

倘若我们放弃战争，那就更好了。我知道如何更有益地使用120个亿，那是欧洲武装起来的和平每年的成本；除了通过野战医院，还有其他手段来使生理学得到好评.....换句话说，甚至最好是说：在旧上帝被废除之后，我已经准备统治这个世界了.....

25 [20]

且把青年罪犯交到我手上吧：我将毫不迟疑地把他毁坏，并且使他的犯罪精神燃烧起来.....

25 [21]

condamno te ad vitam diaboli vitae

[我要诅咒你终生度一种恶鬼般的生活]

我把你毁掉，霍亨索伦，我就毁掉了谎言

[1] 相应的手稿编号为：W II 10b，W II 9d，Mp XVI 5，Mp XVII 8，D25，W II 8c。——译注

[2] 原文为法文。——译注

[3] 克泽利兹（Köselitz）：即尼采友人彼得·加斯特。参看15 [96]。——译注

[4] 孔狄亚克（Etienne Bonnot de Condillac，1715—1780）：法国启

蒙思想家，感觉论者。著有《人类知识的起源》、《论感觉》等。——译注

[5] 德斯杜特·德特拉西（Destutt de Tracy，1754—1836）：法国哲学家，受孔狄亚克哲学影响。首次提出“意识形态”概念，用以界定“观念的科学”。著有《意识形态概念》等。——译注

[6] 居普（Gyp，1850—1932）：法国女作家。——译注

[7] 保罗·布尔热（Paul Bourget，1852—1935）：法国作家，文学评论家。著有长篇小说《门徒》、《阶段》、《中年魔障》等。——译注

[8] 约梅里（Nicola Jommelli，1714—1774）：意大利作曲家，那不勒斯乐派代表人物之一。作有歌剧80余部，以《法埃同》为最著名。——译注

[9] 应指尼采计划中的“主要著作”《重估一切价值》。——译注

[10] 霍亨索伦家族（Haus Hohenzollern）：为德意志王家世系，勃兰登堡、普鲁士、德意志帝国的统治家族。——译注

[11] 腓特烈三世（Friedrich der Dritte，1657—1713）：勃兰登堡选侯（称腓特烈三世，1688—1701年在位），普鲁士国王（1701—1713）。为腓特烈·威廉（即弗里德里希大帝）之子。——译注

[12] 参看25 [13] 以及注释。

尼采手稿和笔记简写表 [1]

D 21：《偶像的黄昏》付印稿，作者亲笔。

D 25：《瞧，这个人》付印稿。作者亲笔。

Z II 1：大八开本。110页。计划、构思、残篇。有关《查拉图斯特拉如是说》第3部的笔记。后来又作有关《瞧，这个人》和《尼采反瓦格纳》的笔记。1883年。1888年10月。科利版第10卷：16；科利版第13卷：23。

Z II 3：四开本。154页。有关《查拉图斯特拉如是说》的计划、构思和笔记。后来又作《查拉图斯特拉如是说》第3部的誊清稿。1883年末。1888年初。科利版第10卷：22；科利版第12卷：13。

W II 1：四开本。142页。计划、构思、残篇。后面极大部分残篇由尼采本人标上了1-136的序号。1887年秋。科利版第12卷：9。

W II 2：四开本。142页。计划、构思、残篇。后面极大部分残篇由尼采本人标上了137-300的序号。1887年秋。科利版第12卷：10。

W II 3：对开本。200页。计划、构思、残篇、摘录。前40页的极大部分残篇由尼采本人标上了301-372的序号。1887年11月至1888年3月。科利版第13卷：11。

W II 4：四开本。残篇。136页。有关笔记本W II 1、W II 2和W II 3的分栏。有关上述笔记本的计划。后来（有关《瓦格纳事件》和《偶像的黄昏》）。1888年初。1888年秋。科利版第13卷：12。

W II 5：对开本。190页。计划、构思、残篇。1888年春。科利版第13卷：14。

W II 6：对开本。146页。计划、构思、残篇。有关《瓦格纳事件》、《偶像的黄昏》、《瞧，这个人》的笔记，1888年春，1888年9，10月。科利版第13卷：15，19，23。

W II 7：四开本。164页。计划、构思、残篇。有关《瓦格纳事件》、《偶像的黄昏》的笔记，1888年春至夏，1888年10月。科利版第13卷：16，23。

W II 8：四开本。154页。计划、构思、残篇。有关《偶像的黄昏》

昏》、《敌基督者》、《瞧，这个人》的笔记。1888年5-6月，1888年9-10月，1889年1月初。科利版第13卷：17，22，25。

W II 9：四开本。132页。计划、构思、残篇。有关《偶像的黄昏》、《瞧，这个人》的笔记。1888年5-6月，9-10月。科利版第13卷：17，19，24，25。

W II 10：大八开本。212页。诗歌和诗歌残篇。有关《狄奥尼索斯颂歌》、《瞧，这个人》、《尼采反瓦格纳》的准备稿。1888年夏，1888年12月。科利版第13卷：20，25。

N V 7：八开本。202页。即兴札记。有关《快乐的科学》的笔记。1881年秋。科利版第9卷：12。

N VII 4：十二开本。60页。有关《瞧，这个人》的笔记和即兴札记。1888年秋。科利版第13卷：21。

Mp XVI 4：散页文件夹。有关《瓦格纳事件》、《偶像的黄昏》、《敌基督者》、《瞧，这个人》的笔记。其他计划和草案。1888年5-10月。科利版第13卷：17，18，19，23。

Mp XVI 5：散页文件夹。有关《瞧，这个人》和《尼采反瓦格纳》的笔记。1888年12月至1889年1月。科利版第13卷：25。

Mp XVII 4：散页文件夹。计划和构思。1888年5-6月。科利版第13卷：17。

Mp XVII 5：散页文件夹。计划和残篇。1888年7-8月。科利版第13卷：18。

Mp XVII 6：散页文件夹。计划和残篇。1888年9月。科利版第13卷：19。

Mp XVII 7：散页文件夹。计划和残篇。1888年10月。科利版第13卷：23。

Mp XVII 8：散页文件夹。残篇。1888年12月。科利版第13卷：25。

[1] 据科利版《尼采著作全集》第14卷第21-35页的总简写表，此处仅列出本卷编注中出现的尼采手稿和笔记缩写。——译注

Table of Contents

中文版凡例

[1.1885年秋至1886年春]

[2.1885年秋至1886年秋]

[3.1886年初至1886年春]

[4.1886年初至1886年春]

[5.1886年夏至1887年秋]

[6.1886年夏至1887年春]

[7.1886年底至1887年春]

[8.1887年夏]

[9.1887年秋]

[10.1887年秋]

尼采手稿和笔记简写表

[11.1887年11月至 1888年3月]

[12.1888年初]

[13.1888年初至1888年春]

[14.1888年春]

[15.1888年春]

[16.1888年春至1888年夏]

[17.1888年5月至6月]

[18.1888年7月至8月]

[19.1888年9月]

[20.1888年夏]

[21.1888年秋]

[22.1888年9月至10月]

[23.1888年10月]

[24.1888年10月至11月]

[25.1888年12月至1889年1月初]

尼采手稿和笔记简写表

A TREATISE OF HUMAN
NATURE

David Hume

人性论

〔英〕休谟 著

关文运 译

郑之兴 校

关于人的科学是其他科学的唯一
牢固的基础。

休谟



商务印书馆
The Commercial Press

目录

引论

原书第一、二卷前面的通告

第一卷 论知性

第一章 论观念、它们的起源、组合、抽象、联系等

第一节 论人类观念的起源

第二节 题目的划分

第三节 论记忆观念和想象观念

第四节 论观念间的联系或联结

第五节 论关系

第六节 论样态和实体

第七节 论抽象观念

第二章 论空间和时间观念

第一节 论空间和时间观念的无限可分性

第二节 论空间和时间的无限可分性

第三节 论空间观念和时间观念的其他性质

第四节 对反驳的答复

第五节 对反驳的答复（续）

第六节 论存在观念和外界存在观念

第三章 论知识和概然推断

第一节 论知识

第二节 论概然推断；并论因果观念

第三节 为什么一个原因永远是必然的

第四节 论因果推理的组成部分

第五节 论感官印象和记忆印象

第六节 论从印象到观念的推断

第七节 论观念或信念的本性

第八节 论信念的原因

第九节 论其他关系和其他习惯的效果

第十节 论信念的影响

第十一节 论机会的概然性

第十二节 论原因的概然性

第十三节 论非哲学的概然推断

第十四节 论必然联系的观念

第十五节 判断原因和结果所依据的规则

第十六节 论动物的理性

第四章 论怀疑主义哲学体系和其他哲学体系

第一节 论理性方面的怀疑主义

第二节 论感官方面的怀疑主义

第三节 论古代哲学

第四节 论近代哲学

第五节 论灵魂的非物质性

第六节 论人格的同一性
第七节 本卷的结论
第二卷 论情感
第一章 论骄傲与谦卑
第一节 题目的划分
第二节 论骄傲与谦卑；它们的对象和它们的原因
第三节 这些对象和原因是从哪里来的
第四节 论印象与观念的关系
第五节 论这些关系对骄傲与谦卑的影响
第六节 这个体系的限制
第七节 论恶与德
第八节 论美与丑
第九节 论外在的有利条件与不利条件
第十节 论财产权与财富
第十一节 论名誉的爱好
第十二节 论动物的骄傲与谦卑
第二章 论爱与恨
第一节 论爱与恨的对象和原因
第二节 证实这个体系的几种实验
第三节 疑难的解决
第四节 论对于亲友的爱
第五节 论我们对于富人与权贵的尊重
第六节 论慈善与愤怒
第七节 论怜悯
第八节 论恶意与妒忌
第九节 论慈善和愤怒与怜悯和恶意的混杂
第十节 论尊敬和鄙视
第十一节 论性爱或两性间的爱
第十二节 论动物的爱与恨
第三章 论意志与直接情感
第一节 论自由与必然
第二节 论自由与必然（续）
第三节 论影响意志的各种动机
第四节 论猛烈情感的原因
第五节 论习惯的效果
第六节 论想象对情感的影响
第七节 论空间和时间的接近和远隔
第八节 论空间和时间的接近和远隔（续）
第九节 论直接的情感
第十节 论好奇心或对真理的爱
第三卷 道德学
第一章 德与恶总论
第一节 道德的区别不是从理性得来的
第二节 道德的区别是由道德感得来的

第二章 论正义与非义

第一节 正义是自然的还是人为的德

第二节 论正义与财产权的起源

第三节 论确定财产权的规则

第四节 论依据同意而进行的财产转移

第五节 论许诺的约束力

第六节 关于正义和非义的一些进一步的考虑

第七节 论政府的起源

第八节 论忠顺的起源

第九节 论忠顺的限度

第十节 论忠顺的对象

第十一节 论国际法

第十二节 论贞操与淑德

第三章 论其他的德和恶

第一节 论自然的德和恶的起源

第二节 论伟大的心情

第三节 论仁善与慈善

第四节 论自然才能

第五节 关于自然才能的一些进一步的考虑

第六节 本卷的结论

附录

作者生平和著作年表

诞生和成长

研究和著述

思考和写作

投军和观察

潜读和撰史

沉思和观察

从政和广交

退隐和乡居

文献资料：

返回总目录



读经典·新时尚

A TREATISE OF HUMAN
NATURE

David Hume

人性论

〔英〕休谟 著

关文运 译

郑之骥 校



商务印书馆
The Commercial Press

引论

凡自命在哲学和科学方面给世人发现任何新事物的人们，总喜欢贬抑前人所提出的体系，借以间接夸耀自己的体系，这对他们说来是最通常和最自然的事情。诚然，对于那些可以提交人类理性法庭的最重要的问题，我们现在仍然愚昧无知；这些人如果满足于惋惜此种愚昧无知，那么一切熟悉科学现状的人们很少会对他们不欣然同意的。一个具有判断力和学识的人很容易看到这样一个事实，即那些最为世人称道，而且自命为高高达到精确和深刻推理地步的各家体系，它们的基础也是很脆弱的。盲目接受的原理，由此而推出来的残缺的理论，各个部分之间的不相调和，整个体系的缺乏证据；这种情形在著名哲学家们的体系中到处可以遇到，而且为哲学本身带来了耻辱。

用不着渊博的知识，就可以发现现在各种科学的缺陷情况，即使门外的群众根据他们所听到的吵闹的声音，也可以断定科学门内并非一切顺利。任何事物都是论辩的题材，学者们对它都持有相反的意见。对于一些最为微不足道的问题，我们也爱争辩，而对于一些极为重要的问题，我们却也不能给予确定的结论。争辩层出不穷，就像没有一件事情是确定的，而当人们进行争辩之际，却又表现出极大的热忱，就像一切都是确定似的。在这一切吵闹中间，获得胜利者不是理性，而是辩才。任何人只要具有辩才，把他的荒诞不经的假设，说得天花乱坠，就用不着怕得不到新的信徒。获得胜利者不是持矛执剑的武士，而是军中的号手、鼓手和乐队。

据我看来，对于各式各样的形而上学的推理，一般人之所以发生厌恶心理，就是因为这个缘故。甚至自命为学者，而且对其他任何学术部门给予恰当重视的一些人，也同样具有这种厌恶心理。他们所谓形而上学的推理，并不是指有关任何特殊科学部门的推理，而是指在任何方面相当深奥的、需要思考才能理解的任何一种论证。由于在这类研究中我们往往枉费心力，所以我们通常总是毫不犹豫地就摈弃它们，以为人类既然不得不永远受错误和幻想的支配，那么我们至少也应该使我们的错误和幻想成为自然的和有趣的。不过，只有最坚定的怀疑主义和极大程度的懒惰，才能为这种厌恶形而上学的心理辩解。因为，真理如果毕竟是人类能力所能及的，我们可以断言，它必然是隐藏在深奥的地方。最伟大的天才花了极大的精力，还是没有收获；我们如果希望真理可以不劳而获，那真可谓是狂妄自大了。在我下面所要阐述的哲学中，我并不会自以为具有这种优越条件，而且我的哲学如果是十分浅显容易，我反而会对它的一种极大的反对理由。

显然，一切科学对于人性总是或多或少地有些关系，任何学科不论似乎与人性离得多远，它们总是会通过这样或那样的途径回到人性。即使数学，自然哲学和自然宗教，也都是在某种程度上依靠于人的科学；因为这些科学是在人类的认识范围之内，并且是根据他的能力和官能而被判断的。如果人们彻底认识了人类知性的范围和能力，能够说明我们所运用的观念的性质，以及我们在作推理时的心理作用的性质，那么我们就无法断言，我们在这些科学中将会作出多么大的变化和改进。在自然宗教中，尤其希望有这些改进，因为自然宗教不肯满足于把神的本性告诉我们，而且进一步把见解扩展到神对人类的意向，以及人类对神的义务；因而人类不仅是能够推理的存在者，而且也是被我们所推理研究的对象之一。

数学、自然哲学、自然宗教既是如此依靠于有关人的知识，那么在那些和人性有更密切关系的其他科学中，又会有什么样的情况呢？逻辑的惟一目的在于说明人类推理能力的原理和作用，以及人类观念的性质；道德学和批评学研究人类的鉴别力和情绪；政治学研究结合在社会里并且互相依存的人类。在逻辑、道德学、批评学和政治学这四门科学中，几乎包括尽了一切需要研究的种种重要事情，或者说一切可以促进或装饰人类心灵的种种重要事情。

因此，在我们的哲学研究中，我们可以希望借以获得成功的惟一途径，即是抛开我们一向所采用的那种可厌的迂回曲折的老方法，不再在边界上一会儿攻取一个城堡，一会儿占领一个村落，而是直捣这些科学的首都或心脏，即人性本身；一旦被掌握了人性以后，我们在其他各方面就有希望轻而易举地取得胜利了。从这个岗位，我们可以扩展到征服那些和人生有较为密切关系的一切科学，然后就可以悠闲地去更为充分地发现那些纯粹是好奇心的对象。任何重要问题的解决关键，无不包括在关于人的科学中间；在我们没有熟悉这门科学之前，任何问题都不能得到确实的解决。因此，在试图说明人性的原理的时候，我们实际上就是在提出一个建立在几乎是全新的基础上的完整的科学体系，而这个基础也正是一切科学惟一稳固的基础。

关于人的科学是其他科学的惟一牢固的基础，而我们对这个科学本身所能给予的惟一牢固的基础，又必须建立在经验和观察之上。当我们想到，实验哲学之应用于精神题材较之应用于自然题材迟了一世纪以上，我们也不必惊奇；因为我们发现，事实上这两种科学的起源几乎也相隔有同样的时期；从泰勒斯推算到苏格拉底，相距的时间，约等于培根勋爵到英国晚近若干哲学家^[1]相距的时间；到了这些哲学家才开始把关于人的科学置于一个新的立足点上，引起了人们的注意和好奇心。的确，在诗歌方面，其他民族虽然可以和我们抗衡，在其他一些足以欣赏的文艺方面，他们虽然可以超过我们，而理性和哲学的进步，却只能

归功于我们这个容忍和自由的国家。

关于人的科学虽然发展得较迟，没有自然哲学那样的早，可是我们也不应该认为它给予我国的荣誉不如自然哲学那样的大，而应该认为它那较迟的发展是一个更大的光荣，因为这门科学具有更大的重要性，并且必须要经过这样一番的改革。因为，我觉得这是很显然的：心灵的本质既然和外界物体的本质同样是我们所不认识的，因此，若非借助于仔细和精确的实验，并观察心灵的不同条件和情况所产生的那些特殊结果，那么对心灵的能力和性质，也一定同样不可能形成任何概念。我们虽然必须努力将我们的实验推溯到底，并以最少的和最简单的原因来说明所有的结果，借以使我们的全部原则达到最大可能的普遍程度，但是我们不能超越经验，这一点仍然是确定的；凡自命为发现人性终极的原始性质的任何假设，一下子就应该被认为狂妄和虚幻，予以摒弃。

我想一个认真致力于说明灵魂的最终原则的哲学家，不会自命对于他想要说明的人性科学是一位大师，或是自称对心灵自然地感到满意的事理知道得很多。因为失望和快乐对我们几乎是有同样的效果，我们一旦知道了某种欲望无法得到满足，这种欲望本身就会立即消失，这是确定不易的道理。当我们一旦看到，我们已经达到人类理性的最后限度时，我们便安心满足了，虽然我们完全明白我们在大体上的无知，并且也看到，对于我们的最概括、最精微的原则，除了我们凭经验知其为实在以外，再也举不出其他的理由。经验也就是一般人的理由，这种理由，即使对于最特殊、最奇特的现象，也无需经过研究便可以直接发现出来的。这种不能再进一步的情况就足以使读者感到满意，作者也就可以得到一种更为微妙的满意，因为他已坦然自认无知，明智地避开了过去许多人的错误，不把他的猜测和假设作为最确定的原则来蒙蔽世人。先生与学生既然如此互相感到满足和满意，我就不知道我们对于哲学还有什么进一步的要求。

如果这种不能说明最终原则的情形，被人认为是关于人的科学中的一个缺点，我也可以大胆声言，这是这种科学和一切科学所共有的缺点，也是和我们所从事的一切艺术所共有的缺点，不论这些学艺是在各个哲学学派中所培养的，或是在低贱的工匠作坊中所实践的。这些学艺中没有一种能够超出经验以外，或者建立任何不以这个权威为基础的原则。的确精神哲学有这样一种特殊的不利条件，这是自然哲学所没有的；那就是，当精神哲学收集实验材料时，无法有目的地进行实验，事先定好计划，并按照预定的方法去应付可能发生的每种具体困难情况。当我不明白在某种情况下某一物体对另一物体的影响时，我只须把这两个物体放在那样一种情况之下，并观察其有什么结果发生。但是在精神哲学中，我如果把自己放在我所要考察的那种情况下，企图以同样的方式消除任何疑难，那么这种思考和预计显然会搅扰我的自然心理原则的

作用，而必然会使我无法根据现象得出任何正确的结论。因此，我们必须借审慎观察人生现象去搜集这门科学中的种种实验材料，而在世人的日常生活中，就着人类的交际、事务和娱乐去取得实验材料。当这类实验材料经过审慎地搜集和比较以后，我们就可以希望在它们的基础上，建立一门和人类知识范围内任何其他的科学同样确实、而且更为有用的科学。

[1] 洛克 先生、沙夫茨伯雷 勋爵、曼狄维尔 博士、赫钦逊 先生、勃特勒 博士等人。

原书第一、二卷前面的通告

我写这本书的计划已在引论里充分说明。读者必然会注意到，我在那里给自己规定的题目，并未全部都在这两卷中讨论。论知性和论情感这两卷是单独构成一系列完整的推理连锁的；我欣然利用这种自然的划分来试一试一般读者的趣味。如果幸而成功的话，我将进而对道德、政治和批评等题目加以考究，从而完成《人性论》全部著作。我把获得一般读者的嘉许看作是自己的辛劳的最大的报酬；但不管读者的判断怎样，我都决心把它当作是对自己的最好的教益。

人性论

在精神科学中采用实验推理方法的一个尝试

当你能够感觉你愿意感觉的东西，能够说出你所感觉到的东西的时候，这是非常幸福的时候。

——塔西陀

第一卷 论知性

第一章 论观念、它们的起源、组合、抽象、联系等

第一节 论人类观念的起源

人类心灵中的一切知觉 (perceptions) 可以分为显然不同的两种，这两种我将称之为印象和观念。两者的差别在于：当它们刺激心灵，进入我们的思想或意识中时，它们的强烈程度和生动程度各不相同。进入心灵时最强最猛的那些知觉，我们可以称之为印象 (impressions)；在印象这个名词中间，我包括了所有初次出现于灵魂中的我们的一切感觉、情感和情绪。至于观念 (idea) 这个名词，我用来指我们的感觉、情感和情绪在思维和推理中的微弱的意象；当前的讨论所引起的一切知觉便是一例，只要除去那些由视觉和触觉所引起的知觉，以及这种讨论所可能引起的直接快乐或不快。我相信，无需费词就可以说明这种区别。每个人自己都可以立刻察知感觉与思维的差别。两者的通常差别程度很容易分辨，虽然在特殊例子中，两者不是不可能很接近。例如在睡眠、发烧、疯狂或任何心情十分激动的状态中，我们的观念就可以接近于我们的印象；另一方面，有时就有这种情形发生，即我们的印象极为微弱和低沉，致使我们无法把它们和我们的观念区别开来。但是两者在少数例子中虽然有这种极为近似的情形，而一般说来，两者仍然极为不同，所以没有人会迟疑不决，不敢把它们归在不同项目之下，并各给以一个特殊名称，以标志这种差异 [1]。

我们的知觉还有另外一种区别，适用于我们的印象和观念两项，这是一种为我们提供方便的区别，值得我们注意。这就是简单与复合的区别。简单的知觉，亦即简单的印象和观念，不容再行区分或分析。复合知觉则与此相反，可以区分为许多部分。一种特殊的颜色、滋味和香味虽然都是结合于这个苹果中的性质，但我们很容易辨出它们是彼此并不相同的，至少是可以互相区别的。

通过这些区别，我们给了我们的研究对象以排列和秩序，于是我们便可以更精确地去研究它们的性质和关系。引起我注意的第一种情况是：我们的印象和观念除了强烈程度和活泼程度之外，在其他每一方面都是极为类似的。任何一种都可以说是其他一种的反映；因此心灵的全

部知觉都是双重的；表现为印象和观念两者。当我闭目思维我的房间时，我所形成的观念就是我曾感觉过的印象的精确的表象，观念中的任何情节也无一不可在印象中找到。在检查我的其他知觉时，我仍然发现同样的类似和表象。观念与印象似乎永远是互相对应的。这个情况在我看来似乎是很突出的，当下引起了我的注意。

经过比较精确的观察之后，我发现我被初次的现象迷惑得过远了。我必须利用简单知觉与复合知觉的区别来限制“一切观念和印象都是类似的”这个概括判断。我观察到，我们的许多复合观念从来不曾有过和它们相应的印象，而我们的许多复合印象也从来没有精确地复现在观念之中，我能设想新耶路撒冷那样一座黄金铺道、红玉砌墙的城市，虽然我从来不曾见过这样一座城市。我曾见过巴黎；但是我难道就可以断言，我能对那座城市形成那样一个观念，使它按照真正的和恰当的比例完全复现那座城市的全部街道和房屋吗？

因此，我看到，我们的复合印象和观念一般说来虽然极为类似，可是说它们彼此互为对方的精确复本那个规律并非普遍真实的。其次，我们可以研究我们的简单知觉又是什么情形。经过我所能作的最精确的考察以后，我敢肯定说：前述规则在这里可以无例外地适用，每个简单观念都有和它类似的简单印象，每个简单印象都有一个和它相应的观念。我们在暗中所形成的那个“红”的观念和在日光之下刺激我们眼睛的那个印象，只有程度上的差别，没有性质上的区别。我们的简单印象和观念都是同样如此，不过我们不可能一一列举来加以证明。任何人都可以随意检查多少，使自己在这一点上得到满足。但是如果有人竟然否认这种普遍的类似关系，我也没有其他方法去说服他，只有要求他指出一个没有相应观念的印象，或者没有相应印象的观念。如果他不回答这个挑战——可以确定，他不能做到这点——我们就可根据他的缄默以及我们自己的观察来确立我们的结论。

这样，我们就发现，一切简单观念和印象都是互相类似的；而复合观念和印象既然由简单观念和印象形成，我们就可以概括地断言，这两类知觉是精确地相应的。发现了这种无需进一步考察的关系以后，我就想发现观念和其他一些性质。让我们来研究它们和它们的存在之间的关系，研究哪些印象和观念是原因，哪些是结果。

充分考察这个问题，就是本书的主题；因此，我们在这里就只限于确立一个概括的命题，即我们的全部简单观念在初出现时都是来自简单印象，这种简单印象和简单观念相应，而且为简单观念所精确地复现。

在搜罗种种现象来证明这个命题时，我只发现两种现象；但是每种现象都是很明显的，数量很多的，而且是没有争论余地的。我首先通过一个新的审查，来确定我前面所作的断言，即每个简单印象都伴有一个

相应的观念，每个简单观念都伴有一个相应的印象。根据类似的知觉之间这种恒常的结合，我立刻断言，我们的相应的印象和观念之间有一种极大的联系，而且一种的存在对另一种的存在具有重大的影响。这样无数的例子中的这样一种恒常的结合决不会出于偶然，而是清楚地证明了不是印象依靠于观念，就是观念依靠于印象。为了要知道哪一种依靠于哪一种，我就研究两者初次出现时的次序，并由恒常的经验发现，简单印象总是先于它的相应观念出现，而从来不曾以相反的次序出现。要给一个儿童以深红和橙黄或甜味和苦味的观念，我就把这些对象呈现于他，换句话说，就是把这些印象传达给他；但我不会荒谬地试图通过激起这些观念来产生这些印象。我们的观念在出现时并不产生它们的相应的印象，我们也不能单借思维任何颜色或其他的东西，就知觉到那种颜色或感到其他的感觉。在另一方面，我们却发现，不论心灵或身体的任何印象，都永远有一个和它类似的观念伴随而来，而且观念与印象只在强烈和生动程度方面有所差别。我们的类似知觉的恒常的结合就令人信服地证明了，其中之一是另外一种的原因，而印象所占的这种优先性也同样地证明了，我们的印象是我们的观念的原因，而我们的观念不是我们的印象的原因。

为了证实这一点，我又研究另一个明显而令人信服的现象；就是，在任何情况下，只要产生印象的那些官能由于事故而使它们的作用受到了妨碍，例如一个生来就是盲人或聋子的那种情形；那么，不但没有了印象，而且相应的观念也就没有了，因而在心灵中两者都没有丝毫的痕迹。不但在感觉器官完全毁坏时是这种情形，就是在从未进行活动去产生一个特殊印象这种情况下，也是如此。我们如果不曾真正尝过菠萝，我们对于菠萝的滋味，便不能形成一个恰当的观念。

但是有一个与此矛盾的现象，可以证明观念不是绝对不可能出现于它们的相应的印象之前。我相信，人们会毫不迟疑地承认，通过眼睛进入心中的各别的颜色观念，或是通过听觉传入心中的各种声音的观念，实在是各不相同的，虽然同时它们是类似的。各种颜色既然是这种情形，那么同一颜色的各种深浅程度也必然有同样的情形，也就是说，各个色调都产生一个和其他色调的观念不同的另一个观念。如果否认这点，我们就可以将色调继续逐渐推移，使一种颜色在不知不觉之中推移到和它距离最远的一种色调；你如果不承认任何中间色调各不相同，那么你如果再否认两极色调相同，便不能不陷入谬误。因此，假设有一个入三十年来视觉正常，并完全熟悉各种颜色，只有一种特殊的蓝色色调，偏是不幸没有遇到过。现在，把这种颜色的全部色调都放在那个人的面前，从最深的色调开始，逐渐降到最浅的色调，中间单缺那个特殊的色调；显然，他在没有那个色调的地方，将会看到一片空白，并且觉察到，在那个地方、两个互相邻接的色调要比在其他地方有较大的距离。现在我就问，那个人是否可以凭他的想象来补充这个缺陷，并使那

个特殊色调的观念呈现在他的心中，虽然那种色调从未被他的感官传入到他的心中。我相信，很少有人会以为他不能做到这点。这一点可以用来证明简单观念并非总是从相应的印象得来的；但这种例子极为特殊和稀少，几乎不值得我们注意，也不值得单为它而改变我们的概括准则。

除了这个例外，我们不妨就这个题目附带说明一下，印象先于观念的这个原则，还要加上另外一条限制，即正如我们的观念是印象的意象一样，我们也能够形成次生观念，作为原始观念的意象，这在我们当前对于观念所作的推理中就可以看到。但恰当地说，这个限制与其说是那个规则的一个例外，不如说是那个规则的一个说明。观念可以在新观念中产生自己的意象；但原始观念既经假设为由印象得来；所以我们的一切简单观念或是间接地或是直接地从它们相应的印象得来的这个说法仍然是正确的。

这是我在人性科学中建立的第一条原则；我们也不应该因为它显得简易而加以鄙视。因为我们可以注意到，现在这个关于印象或观念的先后问题，正是和哲学家们争论有无先天观念，或我们的全部观念是否都从感觉和反省得来的那种在不同的名词下大为争吵的问题一样。我们可以说，为了证明广袤和颜色的观念不是先天的，哲学家们仅仅指出这些观念都是由我们的感官传来的。为了证明情感和欲望这两个观念不是先天的，哲学家们只是说，我们自身先前就曾有过这种情绪的经验。我们如果将这些论证仔细加以考察，就可以发现，这些论证只是证明了在观念之前已经先有了其他的更为生动的知觉，这些知觉是观念的来源，并被观念所复现。我希望这样清楚地陈述问题，将会消除有关这个问题的一切争论，并使这个原则在我们的推理中具有比向来较大的作用。

第二节 题目的划分

我们的简单印象既然是发生在它们相应的观念之前，而且很少例外，所以推理方法就要求我们先考察我们的印象，然后再研究我们的观念。印象可以分为两种，一种是感觉（sensation）印象，一种是反省（reflection）印象。第一种是由我们所不知的原因开始产生于心中。第二种大部分是由我们的观念得来，它们的发生次序如下。一个印象最先刺激感官，使我们知觉种种冷、热，饥、渴，苦、乐。这个印象被心中留下一个复本，印象停止以后，复本仍然存在；我们把这个复本称为观念。当苦、乐观念回复到心中时，它就产生欲望和厌恶、希望和恐惧的新印象，这些新印象可以恰当地称为是反省印象，因为它们是由反省得来的。这些反省印象又被记忆和想象所复现，成为观念，这些观念或许又会产生其他的印象和观念。因此，反省印象只是在它们相应的观念之前产生，但却出现在感觉印象之后，而且是由感觉印象得来的。研究人类感觉应该是解剖学家和自然哲学家的事情，而不是精神哲学家的事情。

情，因此，现在就不加以研究。值得我们主要注意的反省印象，即情感、欲望和情绪，既然大多数是由观念产生，所以我们就必须把初看起来似乎是最自然的方法倒转过来；为了说明人类心灵的本性和原则，我们将先对观念作一详细的叙述，然后再进而研究印象。因为这个理由，我在这里就想先从观念开始。

第三节 论记忆观念和想象观念

我们从经验发现，当任何印象出现于心中之后，它又作为观念复现于心中，这种复现有两种不同的方式：有时在它重新出现时，它仍保持相当大的它在初次出现时的活泼程度，介于一个印象与一个观念之间；有时，印象完全失掉了那种活泼性，变成了一个纯粹的观念。以第一种方式复现我们印象的官能，称为记忆（memory），另一种则称为想象（imagination）。初看起来，就很显然，记忆的观念要比想象的观念生动和强烈得多，而且前一种官能比后一种官能以更为鲜明的色彩描绘出它的对象。当我们记忆起过去任何事件时，那个事件的观念以一种强烈的方式进入心中；而在想象中，知觉却是微弱而低沉，并且在心中很难长时间保持稳定不变。因此，在这两种观念之间就有一种明显的差别。但这一点可以留待以后详细讨论 [2]。

这两种观念还有另外一种同样明显的差别，即不论记忆的观念或想象观念，不论生动的观念或微弱的观念，若非有相应的印象为它们先行开辟道路，都不能出现于心中，可是想象并不受原始印象的次序和形式的束缚，而记忆却在这方面可说是完全受到了束缚，没有任何变化的能力。

显而易见，记忆保持它的对象在出现时的原来形式，当我们回忆任何事情时，如果离开了这种形式，那一定是因为记忆官能的缺陷或不完备的缘故。一个历史家为了叙述方便起见，或许会把前后事件颠倒叙述；但是他如果重视准确性的话，他会注意到这种颠倒了次序，并且据此把那个后发生的事件的观念放在它应有的位置。在回忆我们先前所熟悉的地方和人时，也是同样情形。记忆的主要作用不在于保存简单的观念，而在于保存它们的次序和位置。总而言之，这个原则有那么多多的普通和习见的现象作为根据，所以我们可以无需再作进一步的讨论了。

我们的第二个原则也同样是很明显的，即想象可以自由地移置和改变它的观念。我们在诗歌和小说中所遇到的荒诞故事使这一点成为毫无疑问。在那些故事中，自然界完全被混淆起来了，所提到的无非是飞马、火龙和可怖的巨人。这种幻想的自由也是不足为奇的，当我们想到我们的一切观念都是由我们的印象复现而来，而且任何两个印象都不是完全不可分开的。更无须提到、这一点是观念分成简单和复合的区分的

一个明显的结果。想象只要在任何情况下看到观念之间的差别，它便能很容易地加以分离。

第四节 论观念间的联系或联结

一切简单观念既然可以被想象加以分离，而且又可以被想象随意结合于任何一种形式以内，所以这个官能如果不是受某些普遍原则所支配，使它在某种程度上在一切时间和地点内都可以保持一致，那么，这个官能的各种作用将成为最不可解释的了。观念如果都是完全分散而不相联系，那就只有偶然的机会加以联结；各个简单观念之间如无某种结合的线索、某种能联结的性质，使一个观念自然地引起另一个观念，那么这些简单观念便不会有规律地联结成复合观念（而事实却通常是如此的）。观念之间的这个结合原则不应该被认为是一种不可分离的联系，因为这种联系已被排除于想象之外；同时，我们也不应该断言，如果没有这种联系，心灵便不能结合两个观念，因为任何东西都没有那个官能那样自由；我们只可以把这种联系看作经常占优势的一种温和的力量，这种力量也是——除了使其他事物联系之外——使各种语言极为密切地相应的原因；自然似乎向每个人指出最适于结合成一个复合观念的那些简单观念。产生这种联结，并使心灵以这种方式在各个观念之间推移的性质共有三种：类似，时空接近，因果关系。

我想无需证明，这些性质在观念之间产生一种联结，并在一个观念出现时自然地引起另一个观念。显然，在我们的思维过程中，在我们观念的经常的转变中，我们的想象很容易地从一个观念转到任何另一个和它类似的观念，而且单是这种性质就足以成为想象的充分的联系或联结的原则。同样明显的是，由于感官在变更它们的对象时必须作有规律的变更，根据对象的互相接近的次序加以接受，所以想象也必然因长期习惯之力获得同样的思想方法，并在想它的对象时依次经过空间和时间的各个部分。至于因果关系所造成的联系，我们以后还有机会加以彻底研究，因而现在不作详细讨论。这里我们只要提一下：没有任何关系能够比因果关系在想象中产生更强的联系于观念的对象之间，并使一个观念更为迅速地唤起另一个观念。

为了要了解这些关系的充分的范围，我们必须注意，不但当一个对象与另一个对象直接相似、接近或是它的原因时，而且当两者中间插入第三个对象、而这个对象对那两个对象又都具有这些关系之一时，这两个对象也可以在想象中联系起来。这种联系可以推得很远，虽然在同时我们可以看到，每一步的推移会使关系大为减弱。第四服的堂兄弟是被因果关系联系起来的（如果我可以这个名词的话）；但是这种联系的密切程度不及兄弟之间的联系，当然更不及父母和子女之间的联系。我们可以一般地说：一切血亲关系是根据因果关系的，并且是随各人中间

所插入的起联系作用的原因的数目的多少而定其远近的。

在上述三种关系中，因果关系的范围最为广泛。不但当一个对象是另一对象的存在的原因时，而且当前者是后者的活动或运动的原因时，这两个对象也都可以认为是处于因果关系之中。因为那种活动或运动在某种观点下看来只是那个对象的自身，而且那个对象在它的种种不同的情况中又是保持同一不变，所以我们就很容易想象，对象之间的这种交互影响如何可以在想象中把它们联系起来。

我们可以把这个理论推进一步说，不但当一个对象在另一个对象中产生一种运动或任何活动时，而且当它具有产生这种运动或活动的能力时，那两个对象也被因果关系联系起来。我们可以看到，这就是一切利益和义务关系的根源，而人类就是通过这种关系在社会中互相影响，并被置于统治和服从的关系中间。一个主人就是依据暴力或合同处于一种地位，有权力在某些事项方面去支配我们所称为仆役的另一个人的行动。一个法官是在一切争讼案件中能够凭他的意见去确定社会任何成员之间对任何财物的所有权或财产权的一个人。当一个人具有任何权力时，他只要运用意志，就可以把权力变为行动；而这种转变在一切情况之下都可以被认为是可能的，而在许多情况之下应该被认为是很有可能的；在权威方面尤其是如此，在这里，臣民的服从就是官长的快乐和利益。

因此，这些原则就是我们简单观念之间的联结或结合原则，并在想象中代替了那种在我们记忆中结合这些观念的不可分离的联系。这是一种吸引作用（attraction），这种作用在精神界中正像在自然界中一样，起着同样的奇特作用，并表现于同样多的、同样地富于变化的形式中。这种吸引作用的效果到处都表现得很明显；但是它的原因却大体上都是不知道的，而必须归结为人性中的原始性质，这种性质我并不妄想加以说明。一个真正的哲学家必须具备的条件，就是要约束那种探求原因的过度的欲望，而在依据充分数目的实验建立起一个学说以后，便应该感到满足，当他看到更进一步的探究将会使他陷入模糊的和不确实的臆测之中。在这种情况下，他如果只是考察他的原则的效果，而不去探究它的原因，那么他的研究工作将会得到更好的结果。

在观念的这种结合或联结的许多结果之中，最为显著的就是构成我们思想和推理的共同题材，并一般地是产生于我们简单观念之间的某种结合原则的那些复合观念。这些复合观念可以分为关系、样态和实体。我们将依次简略地对这些观念分别加以研究，并附带讨论一下我们的一般的和特殊的观念，然后再结束现在这个题目——这个题目可以看作是我们这个哲学的基础。

第五节 论关系

关系（relation）这个名词通常用于两个差别很大的意义。一个意义是指把两个观念在想象中联系起来，并按照前述方式使一个观念自然地引起另一个观念的那种性质而言；另一个意义是指我们在比较两个观念时所依据的那种特殊情况，即使是这两个观念只是任意在想象中结合着的。在普通语言中，前一种意义永远是我们使用关系这个名词时所指的意义；只有在哲学中，我们才把这个名词的意义加以扩充，用来指没有联系原则的任何特殊的比较题材。例如，哲学家承认距离是一种真正关系，因为我们是借比较各个对象而得到一个距离观念的：但是照通常的说法，我们却说，没有东西比这一类事物彼此距离更远的了，没有东西比它们之间更少关系的了，就像距离和关系是不相容似的。

使各种对象能够互相比较、并且产生出哲学上的关系观念来的那些性质，如果一一加以列举，也许会被认为是一种无休止的工作。但我们如果仔细地加以考察，我们就会发现，它们不难被归纳在七个总目之下，这七种关系可认为是一切哲学关系的根源。

（1）第一就是类似关系（resemblance）：任何哲学关系离开了这种关系就都不能存在，因为任何对象如果没有几分类似，就不能被人比较。但是，类似关系虽然是一切哲学关系所必需的，可是我们并不能因此就说，这种关系总是产生观念的联系或联结。当一种性质变得非常普通，成为许多个体所共有的时，这种性质就不会直接使心灵注意任何一个个体，而是由于这种性质提供了一个太大的选择范围，因此就使想象无法固定在任何单一的对象上。

（2）同一关系（identity）可以看作是第二种的关系。我在这里所指的是在最严格意义下应用于恒常和不变的对象上的那种同一关系；我暂时不考察人格同一性的本性和基础，留待以后再行讨论。在一切关系中，同一关系最为普遍，它是一切具有持续存在时间的存在物所共有的。

（3）同一关系之后，最普遍和最概括的关系就是空间和时间关系，这种关系是无数比较的源泉，例如远、近，上、下，前、后等等。

（4）凡可以度量或计数的一切对象，都可以在数量（quantity）或数目（number）上加以比较；这又是关系的另一个丰富的源泉。

（5）当任何两个对象具有一种共同的性质时，两者各自所具有的这种性质的差别程度就构成了第五种的关系。例如两个都是重的对象，其中一个比另一个或许是较重一些，或许是较轻一些。同一种类的两片颜色，它们的色调也许不同，在那一方面就可以比较。

（6）相反（contrariety）关系，初看起来，可以认为是上述“没有

某种类程度便不能有任何关系存在”的那条规则的一个例外。不过我们可以注意，设有两个观念本身是相反的，除了存在和不存在这两个观念，而这两个观念显然也是类似的，因为两者都涵摄那个对象的观念，虽然后一个“不存在”观念把那个对象排除于它所不存在的一切时间和地点之外。

(7) 所有其他的对象，例如火和水，热和冷等，只是根据经验和它们的种种原因或结果的相反、而被人们发现为相反的，这种因果关系是第七种的哲学关系，也是一种自然的关系。这种关系中所涵摄的类似关系，将在以后加以说明。

人们自然会期望，我该把差异 (difference) 加在其他关系之后。不过我认为差异是关系的否定，而不是任何实在的或积极的东西。差异分为两种，即与“同一”相反的差异或与“类似”相反的差异。前者可称为数目上的差异；后者可称为种类上的差异。

第六节 论样态和实体

有一类哲学家把他们大量的推理建立在实体和偶有性的区别上，并且设想我们对两者都具有清楚的概念：我很想请问那些哲学家们，实体 (substance) 观念是从感觉印象得来的呢，还是从反省印象得来的呢？如果实体观念是从我们的感官传给我们的，请问是从哪一个感官传来的，并以什么方式传来的？如果它是被眼睛所知觉的，那么这个观念必然是一种颜色；如果是被耳朵所知觉，那么它必然是一种声音；如果是被味觉所知觉，那么它必然是一种滋味；其他感官也是如此。但是我相信，没有人会说：实体或是一种颜色，或是一个声音，或是一种滋味。因此实体观念如果确实存在，它必然是从反省印象得来的。但是反省印象归结为情感和情绪；两者之中没有一个能够表象实体。因此，我们的实体观念，只是一些特殊性质的集合体的观念，而当我们谈论实体或关于实体进行推理时，我们也没有其他的意义。

实体观念正如样态观念一样，只是一些简单观念的集合体，这些简单观念被想象结合了起来，被我们给予一个特殊的名称，借此我们便可以向自己或向他人提到那个集合体。但是这两个观念的差别在于：构成一个实体的一些特殊性质，通常被指为这些性质被假设为寓存其中的一种不可知的东西；即使没有这种虚构，这些性质至少也被假设为由于接近和因果两种关系而密切地和不可分离地联系起来的。这样做的结果就是：我们只要一发现任何一个新的简单性质与其他性质有相同的联系，我们就立刻把这种性质列入于其他性质之中，即使这个性质原来没有加入最初的那个实体概念之中。例如我们的黄金观念开始可能是一种黄色、重量、可展性、可溶性；可是当我们发现它在王水中的可溶性以后，我们就把这种性质加入到其他一些性质中间，并假设它属于那个实

体，就像它的观念自始就是构成那个复合黄金观念的一个部分。由于结合原则被认为是复合观念的主要部分，这个原则就接纳了后来出现的、并和其他最初出现的性质同样地包括在那个复合观念中间的任何性质。

样态方面便不能有这种情形，只要研究一下样态的本性，便可明了这点。构成样态的那些简单观念所表象的性质不是被接近关系和因果关系所结合，而是分散于不同的主体中的；或者，这些观念即使都结合在一起，而那个结合原则也并不被认为是那个复合观念的基础。跳舞的观念是第一种样态的例子，美丽的观念是第二种样态的例子。这类复合观念只要接受了任何一个新的观念，便要改变原来标志这个样态的名词，这个理由是很明显的。

第七节 论抽象观念

关于抽象观念或一般观念，已经有人提出了一个十分重要的问题，即当心灵想到这些观念时，这些观念是一般的呢，还是特殊的呢？在这一方面，一位大哲学家^[3]已经辩驳过在这个问题上的传统见解，并且断言，一切一般观念都只是一些附在某一名词上的特殊观念，这个名词给予那些特殊观念以一种比较广泛的意义，使它们在需要时唤起那些和它们相似的其他各个观念来。由于我认为这一点是近年来学术界中最伟大、最有价值的发现之一，所以我将在这里力求通过一些论证加以证实，希望这些论证将会使这一点成为毫无疑问和无法争论。

显然，在构成我们大部分的——即使不是全体的——一般观念时，我们抽去一切在数量和性质上的特殊程度；而且一个对象也并不因为在它的广袤、持续和其他性质方面的任何些微的改变、而不再属于它原来的特殊种类。因此，我们可以认为这里有一个在那些抽象观念的本性方面起决定作用的明显的困难，它为哲学家们提供了许多思辨材料。一个“人”的抽象观念代表着种种身材不等、性质不同的人们；可以断言，抽象观念要做到这点，只有通过两个途径：或者同时表象一切可能的身材和一切可能的性质，或者根本不表象任何特殊的身材和性质。由于为前一个命题进行辩护已被认为是荒谬的，因为这就涵摄着心灵具有无限的才能，所以一般的推论都拥护后一个命题；于是，我们的抽象观念就被假设为既不表象任何特殊程度的数量，也不表象任何特殊程度的质量。但是，这个推论是错误的，我想在这里加以说明。第一，我要证明，对于任何数量或质量的程度如果没有形成一个明确的概念，那就无法设想这个数量或质量；第二，我要指出，心灵的才能虽然不是无限的，可是我们能在同时对于一切可能程度的数量和质量形成一个概念，这样形成的概念不管是怎样的不完全，至少可以达到一切思考和谈话的目的。

我们先从第一个命题开始，即心灵对于任何数量或质量的程度，如

果没有形成一个明确的概念，那就无法对这个数量或质量形成任何概念。我们可以用下面三个论证来证明这点。第一，我们已经说过，一切差异的对象都是可以区别的，而一切可以区别的对象都是可以被想象和思想分离的。而且，我们在这里还可以附加说，这些命题逆转来说也同样是真实的：即一切可以分离的对象都是可以区别的，而一切可以区别的对象也都是差异的。因为，我们如何能够把不可区别的事物加以分离，把没有差异的事物加以区别呢？因此，为了要知道抽象作用是否包含着分离作用，我们只须在这个观点下加以考究，并且考察，我们从一般观念中抽去的一切细节是否和我们保留下来作为它们的本质部分的那些细节可以区别、并且是差异的。但是一看就可了然，一条线的确切长度和那条线本身既没有差异，也不可区别；而任何质量的确切程度和那个质量也是既没有差异、也不可区别的。因此，这些观念是不容分离的，正像它们不容区别、没有差异一样。所以，这些观念是互相结合在概念中的；一条线的一般观念，不论我们如何进行抽象和分辨，当它出现于心灵中时，总是具有在数量上和质量上的一个确切程度，不论它怎样可以被用来表象其他一些具有各种不同程度的线条。

第二，大家承认，凡出现于感官前面的对象，换句话说，即凡出现于心中的印象，总是在数量和质量的程度上是确定的。印象有时变得混淆，那只是由于它们的微弱和不稳定，并非由于心灵有任何能力可以接受在实际存在中，没有特殊程度或比例的任何印象。这是一个矛盾的说法，甚至涵摄着一个极度的矛盾，即同一事物既可以是存在的，同时又可以是不存在的。

由于一切观念是从印象得来的，并且只是印象的复本和表象，那么，对于其中之一是真的道理、对于另外一种也必须承认是真的。印象和观念只是在它们的强烈程度和活泼程度上有差别。上述的结论并不是建立在任何特殊的活泼程度上的。因此，这方面的任何变化并不能影响上述的结论。一个观念是一个较弱的印象，一个强烈的印象既是必然有一种确定的数量和性质，所以它的复本或表象也必然是同样的情形。

第三，哲学中有一个公认的原理，即自然界一切事物都是特殊的；要假设一个没有确切比例的边和角的三角形真正存在，那是十分谬误的。因此，如果这种假设在事实上和实际上是谬误的，那么它在观念上也必然是谬误的；因为，我们对之能够形成一个清楚和明晰的观念的任何东西，没有一个是合理的和不可能的。但形成一个对象的概念和单是形成一个观念，是同一回事；把观念参照一个对象，只是一种外加的名称，观念本身并不具有对象的任何标志或特征。我们既然不能形成一个只具有数量和质量、而不具有数量和质量的确切程度的对象观念，所以我们同样也就不能形成在这两方面没有限制和界限的任何观念。因此，抽象观念本身就是特殊的，不论它们在表象作用上变得如何的一

般。心中的意象只是一个特殊对象的意象，虽然在我们的推理中应用意象时好像它具有普遍性似的。

这样把观念应用得超出它们本性以外，乃是由于我们把观念的一切可能程度的数量和质量粗略地集合起来去适应人生的目的；这是我要说明的第二个命题。当我们发现我们常见的各个对象之间有一种类似关系[4]时，我们就把同一名称应用于这些对象的全体，不论我们在它们的数量和质量的程度上看到什么差异，也不论其他什么样的差异可能在它们中间出现。当我们养成了这种习惯之后，一听到那个名称，就会唤起这些对象之一的观念，并使想象想起它以及它的一切特殊的细节和比例。但是由于那个名词被假设为通常也应用于其他一些的个体，这些个体在许多方面和心中当前出现的那个观念是不同的，而那个名词又不能再现所有这些个体的观念，所以它只是触动了灵魂（如果我可以这样说），唤起了我们通过观察这些观念而养成的那种习惯。这些观念并不是实际上和事实上出现在心中，而只是处于一种潜能的状态；我们也并非在想象中把它们全部一个一个明晰地描绘出来，我们只是受当前的目的或需要的指使；准备随时观察其中的任何一个。这个名词唤起了一个具体观念，连同某种习惯；这个习惯就会唤起我们可能需要的任何其他个别观念。但是，由于在大多数情况下这个名词所指的全部观念不可能都产生出来，我们就以一种比较片面的考虑简化了这种工作，并且发现我们的推理中这种简化并未引起许多的不便。

因为，现在讨论的问题有一个最为奇异的情况，即当心灵产生了一个具体观念、使我们根据它进行推理时，倘或我们偶尔形成一串与这个观念不相符合的任何推理，那么由一般名词或抽象名词所唤起的那种伴随的习惯，立刻就会提出任何其他个体来。例如我们如果提到三角形这个名词、并形成特殊的等边三角形观念和它相应，后来我们如果说，一个三角形的三个角彼此相等，那么我们最初所忽视了的不等边三角形和等腰三角形等其他个体会立刻拥入我们的心中，使我们觉察这个命题的谬误，虽然对于我们先前形成的那个观念说来，这个命题是正确的。如果心灵在需要时并不总是提出这些观念，那就是由于心灵的能力有所缺陷，这样一种缺陷也往往是谬误的推理和诡辩的根源。但这种情形主要发生于深奥而复杂的观念方面。在其他的场合，我们的习惯就比较的完整，很少会陷入这样的错误。

不但如此，而且这种习惯的完整程度，可使同一观念附着于各个不同的名词，并可以用于种种不同的推理中，并不发生任何错误的危险。例如一个高度一寸的等边三角形观念，可以使我们谈论某一个形、一个直线形、一个有规则形、一个三角形和一个等边三角形。因此，所有这些名词在这种情形下都伴有同一个的观念；但由于这些名词的习惯应用范围或大或小，它们就会据此刺激起它们的特殊习惯，并使心灵随时注

意不要形成和这些名词通常所包括的任何观念相抵触的任何结论。

在那一类习惯还没有成为十分完善以前，心灵也许不满足于只形成一个个体的观念，而会去轮流观察好几个观念，借使自己了解自己的意义，以及自己通过这个一般名词所要表示的那个集合体的范围。例如，为了确定“形”（figure）这个名词的意义，我们就会在心中轮流审察不同大小的、不同比例的种种圆形，正方形，平行四边形，三角形等观念，而不肯停留在一个意象或观念上。不管怎样，有一件事情是确定的，就是：当我们应用任何一般名词时，我们所形成的是个体的观念；就是，我们很少或绝不会把这些个体全部审察穷尽；而那些余留下来的观念，只是通过那种习惯而被表象的，只要当前有任何需要时，我们就可以借这种习惯唤起这些观念来。这就是我们抽象观念和一般名词的本性；我们就是以这个方式来说明前面所提出的那个似非而是的说法，即某些观念在它们的本性方面是特殊的，而在它们的表象方面却是一般的。一个特殊观念附在一个一般名词上以后，就成为一般的了，这就是说，附在这样的一个名词上，这个名词由于一种习惯的联系，对其他许多的特殊观念都有一种关系，并且很容易把那些观念唤回想象中来。

这个题目所可能留下来的惟一的困难，必然是在于可以那样容易地唤起我们可能需要的每一特殊观念的那种习惯，那种习惯是被我们通常附在观念上的任何名词或语音所刺激起的。据我看来，对这种心灵活动要想给以一个满意的说明，最恰当的方法就是举出一些和它相似的其他的例子，以及促进它的活动的其他原则来。要说明我们心灵活动的最终原因是不可能的。我们只要能够根据经验和类比给以任何满意的解释，也就够了。

第一，我可以说，当我们提到任何一个大数字时，例如一千，心灵对它一般没有恰当的观念，心灵只有能力，借着形成包括那个数字的一些十进数的恰当观念来产生那样一个观念。但是我们观念中的这个缺点，在我们的推理中却从来感觉不到，这是和现在所研究的普遍观念的例子似乎是平行的一个例子。

第二，有些习惯可以被一个单个字唤起，我们有不少这样的例子：例如，一个人原会背诵一篇论文或若干首诗，一时记忆不起，只要一经提及篇首的一个字或一个词句，他便会计起全文来。

第三，我相信，任何人只要一考察自己在推理时的心境，都会同我一致主张：我们在我们所应用的每个名词上并不总是附有明晰和完整的观念；在谈到政府、教会、谈判、征服时，我们很少会在自己心中展开这些复合观念所由组成的一切简单观念。但是我们可以注意到，虽然有这种缺陷，我们仍然可以对这些题材避免胡说乱谈，并且可以觉察观念之间的任何矛盾，就像我们对它们有充分的理解一样。例如，我们如果

不说在战争中弱者总是选择谈判的途径，而却说他们总是采取征服的方式，那么，由于我们一向惯于把某些关系附在某些观念，那种习惯仍然随着那些名词而来，并使我们立刻觉察这个命题是谬误的，这正像一个特殊观念可以被我们用来对其他的观念进行推理一样，即使这些其他观念在某些细节上和那个观念是很不相同的。

第四，由于个体被集合起来、并根据它们的互相类似关系被归纳在一个一般名词之下，这种关系必然会使这些观念易于进入想象之中，而在需要时更为迅速地呈现出来。的确，我们只要研究一下我们在思考或推理时的通常思维过程，我们就会发现可以相信这种说法的充分理由。想象极为敏捷地体现它的观念，并且在需要或有用的时刻，立刻把这些观念显现出来：这种敏捷程度真是十分奇异的。想象在收集属于任何一个题材的观念时，可以从宇宙的一端搜索到宇宙的另外一端。可以认为，由观念所组成的这个理智世界全部被展现在我们的眼前，我们只要拣出最适合于我们目的的那些观念。但是，除了灵魂中那种魔术般的能力所收集的那些观念之外，心中没有任何其他的观念；这种魔术般的能力在最伟大的天才心中虽然总是最为完善的，而且也正是我们所称的天才，但它是人类理智的最大努力也无法加以解释的。

我所提出的关于抽象观念的假设，和哲学界向来流行的假设极为相反；上面的四种考虑也许会帮助消除我的假设所有的困难。但是，老实说，我的主要信念仍然在于我按照通常说明一般观念的方法，对一般观念的不可能性作了证明。关于这个题目，我们必须寻求一个新的体系，而除了我所提出的体系之外，显然是再也没有其他的体系。观念就其本性来说既然只是特殊的，同时它们的数目又是有限的，所以观念只是由于习惯才在其表象作用上成为一般的、并且包括了无数其他的观念。

在我结束这个题目之前，我将应用这些同样的原则来说明经院中所谈论不休而很少了解的所谓理性的区别（*distinction of reason*）。形象和赋有形的物体，运动与被运动的物体的区别就属于这一类。说明这种区别的困难，来自上述的那个原则，即一切差异的观念都是可以分离的。因为根据这个原则，就可以推断说，如果形象和物体是不同的，它们的观念不但是可以区别的，而且也是可以分离的。如果形象和物体不是差异的，它们的观念就是既不能分离，也不能区别。那么，理性的区别既不涵摄差异，也不涵摄分离，这种区别到底有什么意义呢？

为了消除这种困难，我们必须采用前面关于抽象观念所作的说明。确实，心灵决不会想到要区别一个形象和赋有形象的物体，因为两者在实际上既是不可区别，又是不相差异、不能分离的；心灵所以要作这种区别，乃是因为它发现，即使在这种简单状态中也可能包含许多不同的类似关系和其他一些的关系。例如，当一个白色大理石球呈现在面前时，我们只是得到分布于一种形式中的一种白色印象，而且我们既不能

分离、也不能区别颜色和形式。但是后来当我们看到一个黑色大理石球和一个白色大理石的立方体、并把它和先前的对象加以比较时，于是在先前似乎完全不能分离而实际上也是不能分离的印象方面就发现有两种各别的类似情况。在经过一些更多的这种实践之后，我们就根据一种理性的区别 开始去区别形象和颜色；也就是说，形象和颜色实际上既然是同一而不可区别的，所以我们把两者一并考察；可是又因为两者和其他的形象和颜色有类似关系，所以我们又根据它们所能有的类似关系在各个不同方面加以考察。当我们只是考察白色大理石球的形象的时候，我们实际上形成一个形象和颜色两者的合并观念，不过是暗中着眼于它和黑色大理石球的类似关系。同样，当我们只考察它的颜色时，我们又注意它和白色大理石的立方体的类似关系。通过这种方法，我们就在自己的观念上附加了一种反省，但是习惯的力量使我们多半觉察不到这种反省。如果有人希望我们只考察一个白色大理石球的形象，而不想到它的颜色，那就是希望一件不可能的事情；但他的意思是说，我们应该把颜色和形象一并考察，不过仍然应该注意它和黑色大理石球的类似关系，或者和任何其他颜色或任何其他物质的球体的类似关系。

[1] 我在此处所用印象 和观念 这两个名词，其含义与通常的意义不同，我希望能有这种用词的自由。洛克先生 曾用“观念”一词表示我们的全部知觉，违反了它的本义；我现在应用这个词，或者宁可说是恢复了它的本义。我所谓印象，读者请勿误会我是用以表示生动的知觉产生于心灵中时的方式，我只是指知觉的本身；无论在英语中或在我所知的其他任何语言中，对于这些知觉都没有专用的名词。

[2] 参看第三章第五节。

[3] 贝克莱博士。

[4] 〔显然，即使不同的简单观念之间也可以有一种相似或类似的关系，而且类似之点或类似的细节和它们之间的差异也不一定是可以区别或分离的。蓝 和绿 是两个不同的简单观念，不过它们比蓝 和绯红 较为类似，虽然它们的完全单纯性排斥了分离或区别的一切可能性。关于各个特殊的声音、滋味和气味，情形也是一样。这些虽然没有任何同一的共同细节，可是就它们的笼统现象作比较时却可以有无数的类似关系。甚至由单纯观念 这个十分抽象的名词，我们也可以确信这一点。这些名词包括一切的简单观念。这些观念在它们的简单性方面互相类似。可是，由于它们的本性排斥一切的组合，所以使它们互相类似的这一细节就是和其他的细节不可区别的，也是不可分离的。任何性质的一切的程度也都是这种情形。这些程度都是类似的，不过任何个体的性质和它的程度是不能区别的。〕

（这段脚注是由原书附录中移来的。原书附录中凡作者标明应插入正文或作脚注的段落，在中译本中均已分别排入正文或脚注的相应位置，并放在方括弧 [] 里，以资识别。——中译本编者注）

第二章 论空间和时间观念

第一节 论空间和时间观念的无限可分性

一切带有莫名其妙的样子、并和人类原始的和最没有偏见的概念相反的任何见解，哲学家们往往会贪婪地加以信受，以为这就表明他们的学术的优越性，表明他们的学术就能够发现出远远地超出通俗看法的意见。在另一方面，对我们提出来的任何可以引起惊奇和钦佩的见解，也给予心灵极大的满意，以致耽溺于那些可意的情绪，再也不肯相信它的快乐是完全没有任何根据的。从哲学家和他们的弟子的这种爱好中，就发生了他们那种互相满足的情形；哲学家们提出那样多的奇怪的和不可解释的意见，而他们的弟子们也就非常轻易地相信这些意见。关于这种互相满意的情形，我可以举出无限可分说来作为一个最明显的例子；我想通过对无限可分说的探讨，开始去研究空间和时间观念的这个题目。

大家一致公认，心灵的能力是有限的，永远不能得到一个充分的和恰当的“无限”概念；即使这一点不被大家承认，它从最平凡的观察和经验中也表现得足够明显的。同时这也是显然的：凡可以无限分割的东西必然含有无数的部分；而且，如果限制各部分的数目，也就不能不同时限制分割的过程。我们几乎无需什么归纳，就可以由此断言，我们对任何有限性质所形成的观念都不是可以无限分割的，而是通过适当的区别和分离过程，我们便可以把这个观念层层分割成完全简单而不可分的细小观念。在否认心灵具有无限能力的同时，我们就假设了心灵分割它的观念是有止境的。这个结论的明白性是没有任何方法可以逃避的。

因此，可以确定，想象会达到一个最小点，并且可以为自己提出一个不能再分割的观念，这个观念如果再要分割，便会完全消灭了。当你告诉我一颗沙粒的千分之一和万分之一时，我对于这两个数字和它们的不同的比例，都有一个明晰的观念；不过我在心中所形成借以表象这些事物本身的那些意象，彼此并无差异，比起我用来表象沙粒本身的那个意象，也并不更小，虽然我们假设沙粒大大地超过了它的千分之一和万分之一。凡由部分组成的东西仍可区别为那些部分，而凡可以区别的东西也都是可以分离的。但不管我们怎样想象这个东西，一颗沙粒的观念不可能区别或分割为二十个观念，当然更不能分割为一千、一万或无数不同的观念了。

感官的印象也和想象的观念情形相同。试在纸上画一墨点，凝神注视那个点，然后退往远处，直到最后看不见那一点为止；显然，在它即将消失之前的一刹那，那个映象或印象是完全不可分割的。远处物体的

微小部分所以传达不来任何可以感觉到的印象，并非由于缺少刺激我们眼睛的光线，而是因为物体在某种距离上、它们的印象便缩小到了最小限度，不能再行缩小。而它们现在却已被移到那个距离以外了。显微镜或望远镜虽然能使这些对象可以看见，可是它们并不产生任何新的光线，只是扩展了那些永远由物体发出的光线，并通过这个方法使肉眼看来是简单而不复合的印象呈现出各个部分，并且把先前不可知觉的东西提升到最小点。

由此我们就可以发现通常的意见的错误，即认为心灵的能力在两方面都受到限制，而且想象对于超过某种微小程度东西，正像对于超过某种巨大程度的东西一样，都不能形成一个恰当的观念。我们在想象中所形成的某些观念和呈现于感官的某些映象可以达到最小的限度，没有东西能够比它们更小，因为有些观念和映象是完全简单而不可分的。我们感官的惟一缺点在于：它们给予我们以一些和物体本身不成比例的物体的映像，并且把实际上是巨大的、并由许多部分组成的东西表象为微小的和单纯的。这种错误，我们觉察不到；我们把呈现于感官的那些微小对象的印象，认为就等于或差不多等于那些对象，随后又依据理性发现还有其他远为微小的对象，因此就遽然断言，这些对象比我们的想象的任何观念或我们的感官的任何印象都更为微小。但是，可以确定，我们可以形成一些观念，不大于一个较蛆虫小一千倍的虫子的元气^[译注] ^[1]（animal spirits）的最小的原子；我们其实应该这样断言：困难在于如何扩大我们的概念，以便形成一个正确的蛆虫概念，或者甚至形成比蛆虫小一千倍的一个虫子的正确概念。因为要对这样微小的动物形成一个正确的概念，我们必须有一个表象它们每一部分的明晰的观念；根据无限可分说，这是完全做不到的，而根据不可分的部分或原子这个理论，这又是极为困难的，因为这些部分数目太大，而且是过于繁复了。

第二节 论空间和时间的无限可分性

当观念是对象的恰当의表象的时候，这些观念之间的关系、矛盾和一致，都可以应用于它们的对象之上；我们可以概括地说，这就是一切人类知识的基础。但是我们的观念是广袤的最小部分的妥当的表象；不论我们如何假设这些部分可以一分再分，这些部分永远不会变得小于我们所形成的某些观念。明显的结论就是：在比较这些观念时显得是不可能的、矛盾的事情，必然在实际上也是不可能的、矛盾的，不容任何辩解或遁词。

凡能无限分割的任何东西都包含有无数的部分；否则我们便会立刻达到不可分的部分而停顿下来。因此，任何有限的广袤如果是无限可分的，那么假设有限的广袤包含有无数的部分，便不可能是一种矛盾了。反过来说，如果假设有限的广袤包含无数的部分、是一种矛盾，那么任何

有限的广袤都不是无限可分的了。但是我只要考察一下我的一些清楚的概念，就很容易使自己相信，后面这一种的假设是谬误的。先拿我所能形成的最小的广袤部分的概念来说，我因为确知，没有东西比这个观念更小，于是我就断言，我通过这个观念所发现的任何性质必然是广袤的一种真正的性质。于是我便把这个观念重复一次、两次、三次……，结果发现由于重复这个观念而产生的复合的广袤观念总是在增大，变为两倍、三倍、四倍……，直到最后它随着我重复这个观念的次数的多少、而膨胀成较大或较小的相当大体积。当我不再增加这些部分的时候，这个广袤观念便停止扩大；如果我把增加的过程无限地进行下去，我就清楚地看到，广袤观念必然也会变为是无限的。总而言之，我可以断言：〔无数的部分〕的观念和无限的广袤观念原是同一个的观念；任何有限的广袤都不能包含无数的部分，因此任何有限的广袤都不是无限可分的。^[2]

我可以再附加一位著名作家^[3]所提出的另外一个论证，这个论证在我看来是非常有力而精美的。显然，存在本身只能属于单位，绝不能应用于数字，它之所以应用于数字，只是由于组成数字的那些单位。我们可以说二十个人存在；不过这只是因为一个、两个、三个、四个……等人存在，如果你否认后者的存在，那么前者的存在自然也就不成立了。因此，要假设任何数字的存在、而同时却否认单位的存在，那是彻底谬误的。而按照形而上学家们一般的意见，广袤永远只是一个数字，而且永远不会分解为任何单位或不可分的数量，因此就可以推断，广袤根本不能存在。有人或许会答复说，任何有确定数量的广袤都是一个单位，不过它是可以含有无数部分的一个单位，并且可以一直无限地分割下去的；这种说法是无效的。因为依照这个同一的规则，那二十个人也可以看作一个单位了。整个地球，甚至整个宇宙也可以看作一个单位。单位这个名词只是一个虚构的名称，心灵可以把它应用于心灵所集合的任何数量的对象；这样一个单位也和数字一样不能单独存在，因为它实在也是一个真正的数字。但是那个能够单独存在、而且它的存在又是一切数字的存在的必要条件的单位，却是另外一种的单位，而且必然是完全不可分的，也不能再分解为任何较小的单位。

这一切的推理也都可以应用于时间方面；这里还要另外加上一条论证，我们也应该加以注意。时间有一个和它不可分的特性、可以说是构成了它的本质，即时间的各个部分互相接续，而且任何一些部分不论如何邻接，也永远不能共存的。一七三七年和今年一七三八年不能同时出现，根据同样的理由，每一个刹那和另一个刹那也必然互相区别，不是在后，便是在前。因此，时间的存在确是由不可分的刹那组成的。因为，如果我们永远不能把时间分割到底，而且接续其他刹那的刹那也不是完全单一而不可分的，那就会有无数共存的刹那或时间的部分；这一点我相信会被认为是一个明显的矛盾。

空间的无限可分性涵摄着时间的无限可分性，这在运动的性质中就显示出来。因此，后者如果是不可能的，前者也同样是不可能的。

我毫不怀疑，无限可分说的最顽固的辩护者也会立刻承认，这些论证确是一些困难，而且对于它们不可能提出任何完全清楚而满意的答复。不过我们在这里可以说，把一种理证称为困难，并借此来逃避它的力量和明白性，这是一种最为荒谬的习惯。在理证范围内和在概然推断（probability）范围内不一样，不可能有困难发生，或是一个论证和另外一个论证互相抵消，因而削减它的权威。一个理证如果是正确的，就不容许有反面的困难；如果是不正确的，那它就只是一种诡辩，因此也就绝不能算是一个困难。理证如果不是不可抗拒的，便是没有任何力量。在这样一个问题方面来谈反驳和答复，来谈各种论证的互相抵消，那就是承认人类理性只是语言的玩弄，否则便是说这种话的人本身没有胜任这种题材的能力。由于题材的抽象，理证可能会难于了解；但是理证一经了解以后，便永远不会有削弱它的权威的任何困难。

诚然，数学家们惯说：在这个问题的另一方面，也有同样有力的论证；不可分的点这个学说，也同样会受到难以答复的反驳。在我详细考察这些论证和反驳之前，我在这里要把它们作为整体来对待，并以一个简短而有决定性的理由一下子来证明它们绝对不可能有任何正当的根据。

形而上学中有一条确立的公理，就是：凡心灵能够清楚地想象的任何东西，都包含有可能存在的观念，换句话说，凡我们所想象到的东西都不是绝对不可能的。我们能形成一座黄金色的山的观念，由此就可断言，这样一座山可能真正存在。我们不能形成一座没有山谷的山的观念，因此就认为这样的山是不可能的。

确实，我们有一个广袤观念，否则我们为什么对它进行谈论和推理呢？同样确实的一点是：想象所设想的这样一个观念虽然可以分为部分或较小的观念，却不是无限可分的，也不是由无数的部分组成的；因为那就超出了我们的有限的理解能力。那么，这里既然有一个由完全不可分的部分或较小的观念组成的广袤观念，所以这个观念并不含有矛盾，因此广袤可能是符合这个观念而真正存在的，因此所有为反驳数学点的可能性而提出的一切论证只是经院哲学的诡辩，不值得我们的注意。

我们可以将这些结论更推进一步，并且断言，关于广袤的无限可分说的一切所谓理证同样都是一些诡辩；因为我们确知，如果不先证明数学点是不可能的，那么这些理证都不可能是正确的：而要想证明数学点的不可能，那显然是一种荒谬的企图。

第三节 论空间观念和时间观念的其他性质

上面我们所提到的那种发现，即印象永远是发生于观念之先，而且想象中所得到的每一个观念都是首先出现于和它相应的印象中的：对于解决关于观念的一切争论来说，没有其他发现比这个发现更为幸运的了。印象都是非常清楚而明显的，它们不容有任何争论，虽然我们的许多观念是很模糊的，甚至形成它们的心灵也几乎无法精确地说明它们本性和组合。我们可以应用这一条原理，来进一步发现我们的空间观念和时间观念的本性。

当我睁开眼睛去观看周围的对象时，我就看到许多可见的物体；而当我闭上眼睛去思考这些物体之间的距离时，我就得到了广袤的观念。由于每个观念是从和它确切相似的某个印象得来的，那么和这个广袤观念相似的印象必然或者是由视觉得来的感觉，或者是由这些感觉产生的某种内在印象。

我们的内在印象是我们的情感、情绪、欲望和厌恶；我相信，没有人会说空间观念是以这些印象中的任何一个为范本而得来的。因此，剩下来就只有感官能够把这个原始印象传给我们。那么我们的感官在这里传给我们什么印象呢？这是主要的问题，它单独就能决定这个观念的本性。

在我眼前的这张桌子，在一看之下就足以给予我广袤的观念。因此，这个观念是由此刻出现于感官前的某一印象得来、并表象那个印象的。但是我的感官只给我传来以某种方式排列着的色点的印象。如果说我的眼睛还感觉到其他任何东西，我希望有人把那个东西指点给我。但是如果无法再向我指出其他任何东西来，那么我们就可以确实地断言，广袤观念只是这些色点和它们的呈现方式的一个复本。

假设在我们最初由以获得广袤观念的那个占有空间的对象或色点的组合中、那些点都是紫色的，那么必然的结果是：在那个观念每一次重复出现时，我们不但把那些色点放在同样的秩序内，而且还要把我们所仅仅熟习的那种确切颜色加到那些点上。但是后来我们又经验到其他颜色，如深紫、绿、红、白、黑，并经验到这些颜色的各种不同的组合，发现了这些颜色所由组成的色点的排列也有互相类似之处，于是我们就尽可能除去颜色的特点，而只根据那些色点的相同的排列方式或呈现方式形成一个抽象观念。不但如此，甚至当这种类似关系推进到一种感官的对象以外，当触觉印象在对象的各个部分的排列方面也被发现为与视觉印象相似时，这个抽象观念也可以依据两者的类似关系、同时把两者都表象了。所有的抽象观念实际上都是在某种观点下被考察的特殊观念，但由于这些抽象观念附着于一般名词，所以它们就能表象一大批的观念，并且包括在某些细节方面虽然相似、而在其他细节方面却极不相同的一些对象。

还有一个抽象观念较空间观念包括更大一批的观念，可是在想象中却被一个在数量上和质量上都是确定的特殊观念所表象；时间观念就是这样的例子，时间观念是由我们各种知觉的接续中得来的，这些知觉可以是观念，也可以是印象，可以是反省印象，也可以是感觉印象。

正像我们是从可见的和可触知的对象的排列方式得到空间观念，我们的时间观念是依据观念和印象的接续而形成的；时间绝不可能单独地出现于心灵，或被心灵所注意。一个酣睡的人或沉思一事的人都感觉不到时间；随着他的各个知觉接续得或慢或快，同一个的时间在他的想象中便显得或长或短。一位大哲学家^[4]曾经说过，我们的知觉在这方面有某种界限，这种界限是由心灵的原始的本性和结构所决定的，超出了这种界限，外界对象对于感官的影响便不能加速或延缓我们的思想。如果你把一块烧红的煤块迅速地旋转，它就会在感官之前呈现一个火圈的映象；而在它的各次旋转之间也似乎没有任何时间的间隔。这只是因为人类知觉接续的速度跟不上传给外界对象的那种运动的速度。当我们没有接续着的知觉时，我们便没有时间概念，即使在对象中实在是真正的接续的。根据这些和许多其他的现象，我们可以断言，时间不能单独地或伴随着稳定、不变的对象出现于心中，而总是由于可变的对象的某种可以知觉的接续而被发现的。

为了证实这一点，我们可以加上下面的一个论证，这个论证在我看来似乎是有完全的决定性和说服力的。显然，时间或持续是由各个部分组成的：因为，如果不是这样，我们便不能想象一个较长或较短的持续。还有一个明显的事实，即这些部分不是共存的：因为各个部分的共存性质是属于广袤的，这也就是广袤和持续的区别之点。时间既然是由不共存的各个部分组成，而一个不变的对象既然只能产生共存的印象，它就产生不出能够给予我们时间观念的任何印象。因此，时间观念必然是由可变的对象的接续得来，而且时间在最初出现时绝不可能和这样一种接续现象分开。

我们已经发现，时间最初出现于心中时，总是和可变的对象的接续现象结合着的，否则它就不可能被我们注意；现在我们必须考察，如果我们不想到任何对象的接续，我们是否能够想象时间，以及时间是否可以单独地在想象中形成一个明晰的观念。

为了要知道、在印象中结合着的任何对象在观念中是否可以分离，我们只须考察这些对象是否是差异的；如果是差异的，它们显然是可以分别想象的。根据前述的原理，凡差异的事物都是可以区别的，而凡可以区别的事物也都是可以分离的。相反的，如果这些对象不是差异的，它们就不能区别，如果它们是不能区别的，它们也就不能分离。但是时间在和我们的接续的知觉相较之下，正是这种情形。时间观念并不是由一个和其他印象混杂着、并可以和其他印象明显地区别的特殊印象得来

的。时间观念完全由一些印象呈现于心中时的方式发生，而它却并不是那些印象中的一个。笛子上吹出的五个音调给予我们时间的印象和观念，但时间并非呈现于听觉或其他任何感官的第六个印象。它也不是心灵凭反省在自身所发现的第六个印象。这五个音在出现于这种特殊方式下时，在心中并不刺激起任何情绪，也并不产生任何感情，使心灵在观察到它时产生一个新的观念。因为，要产生一个新的反省观念，那种情形是一个必要条件，而且心灵即使对它的全部感觉观念作一千次的反复思考，也不能从它们中间得出任何新的原始观念，除非自然把心灵的官能构造得使心灵能够感到某种新的原始印象从那样一种思考中发生出来。但是心灵在这里只注意到各个不同的声音的出现方式；随后心灵就可以单独想到这个方式，而不必想到这些特殊的声音，并且可以把这个方式和其他任何的对象结合起来。的确，心灵必然要有某些对象的观念，而离了这些观念、心灵也永远不能得到任何时间概念；这个概念既然不是作为任何原始的独立印象出现，显然就只能是出现于某种排列方式、即互相接续的方式中的不同的观念、印象或对象。

我知道，有人认为持续观念可以在一个确当的意义下应用于完全不变的对象；我认为这不但是世人的一般想法，也是哲学家们的一般想法。不过我们只要回顾一下前面的结论，就可以相信这个想法是谬误的；我们前面的结论是，持续观念总是由可变的对象的接续现象得来的，绝不可能被任何稳定的和不变的对象传入心中。因为，由这里得出的不可避免的结论就是：持续观念既然不能由这样一个对象得来，所以在任何恰当的或精确的意义下，持续观念不可能应用于这样一个对象，而且任何不变的东西也不可能说成具有持续。观念永远表象着它们所由以得来的对象或印象，而且离了虚构便永不能表象或应用于其他任何的对象。究竟我们凭着什么样的虚构，把时间观念甚至应用于不变的对象，并且像通常那样设想持续不但是运动的衡量标准，而也是静止的衡量标准：这一点我们以后要加以考察。

还有一个很有决定性的论证，它确立了我们现在关于空间观念和时间观念的这个学说，并且它本身只是建立在“我们的时空观念都是由不可分的部分组成”的那个简单原理上面的。这个论证也许值得考察。

由于一切可以区分的观念也都是可以分离的，我们可以把复合的广袤观念所由形成的那些简单而不可分的观念任取一个，把它和其他的一切观念分开，单独加以考察，然后对它的本性和性质作出一个判断。

显而易见，这个观念不是广袤观念。因为广袤观念是由许多部分组成的；而这个观念根据假设是完全简单而不可分的。它会是非实在物么？那是绝对不可能的。因为真实的复合广袤观念既然是由这一类观念组成的，如果这些观念只是一些非实在物，那就会有一个由一些非实在物组成的真实存在；这种说法是谬误的。因此，我在这里必须问，我们

的简单而不可分的点的观念是什么呢？我的答复如果显得有些新奇，那是不足为怪的，因为这个问题本身几乎还从来不曾被想到过。我们惯于争论数学点的本性，但是很少争论数学点的观念的本性。

空间观念是由视觉和触觉这两个感官传入心中的；任何不可见的或不可触知的东西都不会显得具有广袤的。表象广袤的那个复合印象是由若干较小的印象组成的，这些较小的印象对视觉和触觉说来是不可分的，可以称为是具有颜色和坚固性的原子或粒子的印象。但是这还不够。不但这些原子必须是有颜色的和可触知的，才能呈现于我们的感官，我们还必须保存它的颜色或可触知性的观念，才能被我们的想象所接纳。使这些原子可以被心灵想象的，只是它们的颜色或可触知性的观念。如果把这些可以感知的性质的观念除去，这些原子对思想或想象说来便完全消灭了。

部分是如此，整体也是如此。如果一个点不是被看作为有颜色的或可触知的，它就不能传给我们任何观念；因而由这些点的观念组成的广袤观念也就绝不可能存在。但是广袤观念如果确实能够存在（我们意识到它是确实存在的），那么它的部分也必然存在；而为了要能存在，也就必须被看作是有颜色的或可触知的。因此，除了我们把空间或广袤观念看作我们的视觉或触觉的对象的时候，我们便没有这样一个观念。

同样的推理也能证明，时间的不可分的刹那也必然充满着某种真实的对象或存在，这种对象的接续形成了持续，并使它能够被心灵所想象。

第四节 对反驳的答复

我们关于空间和时间的体系是由两个密切关联的部分组成的。第一个部分依靠于下面这个推理连锁。心灵的能力不是无限的；因此，任何广袤或持续观念都不是由无数的部分或较小的观念组成的，而是由数目有限的、简单而不可分的观念所组成的。因此，空间和时间是可能符合于这个观念而存在的：如果是可能的，也就可以断定，它们实际上是符合这个观念而存在的；因为它们无限可分性是完全不可能的和自相矛盾的。

我们的体系的另一个部分是前一部分的结果。空间和时间观念所分解成的一些部分，最后成为不可分的；这些不可分的部分由于本身是非实在物，所以如果不被某种真实的、存在的东西所填充，便不可能想象。因此，空间和时间观念不是各别的或独立的观念，而只是对象存在的方式或秩序的观念；或者，换句话说，我们不可能想象一个没有物质的真空和广袤，也不能想象一段没有任何真实存在物的接续或变化的时间。我们的体系的这两个部分因为有这种密切的联系，所以我们将一并

研究那些对这两个部分所提出的反驳；我们首先要研究反对广袤的有限可分说的那些反驳。

I.我要研究的第一个反驳，更适合于证明这两个部分的这种互相联系和依赖，而不可能摧毁其中任何一个部分。经院中往往有人主张说，广袤必然是无限可分的，因为数学点这个理论是荒谬的。这个理论所以是荒谬的，乃是因为数学点是一个非实在物，因此它和其他的数学点结合起来绝不可能形成一个真实的存在。如果在物质的无限可分性和数学点的非实在物之间没有任何中介，这种反驳应该是完全有决定性的。但是这里显然有一个中介，即我们可以赋予这些点一种颜色或坚固性。两个极端意见的荒谬正是这个中介的正确性和真实性的证明。物理点——另外一种的中介——的理论是太荒谬了，不值一驳。一个实在的广袤，正像物理点被假设为是这样的，不可能离开了互相差异的部分而存在；而一切差异的对象又都是可以想象所区别和分离的。

II.第二个反驳是从这里得来的，即如果广袤是由一些数学点组成的，它们必然会互相渗透。一个简单而不可分的原子和另一个原子接触时，必然透入其中；因为它不能借它在外面的部分接触另一个原子，由于原来假设它是完全简单的，这就排斥了一部分。因此，第一个原子与第二个原子必然密切接触，以它的全部本质（*Secundum se tota, & totaliter*）接触；这正是互相渗透的定义。但渗透是不可能的，因此数学点也同样是是不可能的。

我可以用一个比较正确的渗透观念来代替这个渗透观念，借以答复这个反驳。假设有两个在它们的周边以内不含有空隙的物体互相接近，密合无间，使结合而成的那个物体较那两个物体中任何一个的体积丝毫不大；这就是我们谈到渗透时所指的意义。但是显然，这种渗透只是指两个物体中的一个被消灭了，另一个被保存了，同时我们也无法具体区别出哪个被保存了，哪个被消灭了。在接触以前，我们有两个物体的观念。在接触以后，我们只有一个物体的观念。心灵对这样两个性质相同、而且在同一地点和同一时间内存在的物体，不可能保存它们之间的任何差异的概念。

如果照这种意义来说明渗透，把它认为是指一个物体在接触另一个物体后即便消灭，那么我就要问任何人，他是否认为一个有色的或可触知的点和另一个有色的或可触知的点接触之后、就必然要消灭呢？相反，他岂不是显然看到，这两个点的结合产生出了一个复合的、可分的对象么？这个对象岂不是可以分为两个部分，而且这些部分虽然互相邻接，岂不是仍然各自保存它们的各别的和独立的存在么？为了更容易防止这两个点的混合和混淆，他可以设想这两个点有不同的颜色，借以帮助他的想象。一个红点和一个蓝点一定可以互相接触、而不会渗透或消灭。因为，这两个点要是不能这样，那么它们可能成为什么呢？是红

点，还是蓝点要被消灭呢？如果这两种颜色结合为一，它们的结合又会产生哪种新颜色呢？

引起这些反驳、同时使我们对这些反驳难以提出一个满意的答复的主要原因，乃是在于我们的想象和感官在运用于这类微小对象上时，有一种天然的缺陷和不稳定性。试在纸上画一墨点，然后退到那样一个距离，至墨点完全看不见为止；你将发现，在你返回来走近墨点的时候，墨点首先是时隐时现，随后便经常可以看到了；再后来，只是它的颜色变得浓一些，它的体积却并未增加；再后来，当它增加到显得真正占有空间的程度时，想象仍然难以把它分裂为它的组成部分，这是因为想象不很容易构想象单一点那样一个微小的对象。这种缺陷影响了我们在当前这个题材上的大部分的推理，使人几乎无法清楚地、并以恰当的语言来回答关于这个题材所可能发生的许多问题。

III. 反对“广袤的部分”不可分说的许多反驳，都是从数学中得来的，虽然初看起来数学似乎反而是有利于现在这种学说的。不过数学在它的证明方面虽然是和现在这种学说相反的，但在它的定义方面却完全和现在这种学说符合的。因此，我现在的任务就必然是要辩护数学的定义，而驳斥它的证明。

一个面被下定义为只有长度和宽度而没有厚度：一条线被下定义为只有长度而没有宽度或厚度；一个点被下定义为没有长度、没有宽度、也没有厚度的东西。显然，如果不根据广袤是由不可分的点或原子组成的这一假设，那么根据其他任何的假设，这一套的说法便都是完全不可理解的。除了这个假设所假设的情形以外，任何没有长度、没有宽度或没有厚度的东西能够存在么？

对于这个论证，我发现曾有两个不同的答复：据我看来，这两个答复没有一个是满意的。第一个答复是：几何学的对象，即几何学研究它们的比例和位置的那些面、线和点，只是心中的一些观念，不但从未存在于、并且也永远不可能存在于自然界中。这些对象从未存在过，这是因为没有人会自称能够完全符合了定义去画一条线或作一个面；这些对象也永远不能存在，这是因为我们可以就从这些观念中提出论证来证明它们是不可能的。

但是，我们能够设想还有比这种推理更为荒谬而矛盾的任何说法么？凡能通过一个清楚和明晰的观念而被想象的东西必然涵摄它的存在的可能性；一个人如果自称借着由这个清楚的概念得来的任何论证来证明那个东西不可能存在，那他实际上就是在说，因为我们对它有一个清楚的概念，所以我们对它没有清楚的概念。在心灵能够明晰地想象的任何事物中，要想找出矛盾来，那是徒然的。如果它包含任何矛盾，那它就绝不可能被人想象。

因此，在承认不可分的点的可能性和否认这种点的观念这两者之间，没有任何中介；对于前述论证所作的第二个答复，就是根据于后面这一个原则。有人主张说^[5]，我们虽然不能想象一个没有任何宽度的长度，可是我们可以通过一种不必把两者分离的抽象作用，单独考虑其中之一，而不去考虑另外的一个，正像我们可以考虑两个城镇间的道路的长度，而忽略去它的宽度一样。不论在自然界或心中，长和宽都是不可分的；但这并不排斥根据前面所说明的方式去作一个片面的考虑和理性的区别。

在反驳这个答复时，我自然可以援引我在前面已经充分地说明的那个论证，即心灵如不能在它的观念方面达到一个最小的限度，那么它的能力必然是无限的，这样才能接纳它的任何广袤观念所由组成的无数的部分。不过我在这里不坚持我的这个论证，而将力图在上述的那种推理中发现一些新的谬误。

一个面是一个立体的界限，一条线是一个面的界限；一个点是一条线的界限：不过我肯定说，如果一个点、一条线或一个面的观念不是不可分的，我们便不可能想象这些界限。因为，假设这些观念是无限可分的，随后再使想象力固定在最后的面、线或点的观念上，想象便立刻会发现，这个最后的观念分裂为一些部分；而当想象抓住这些部分中的最后一个时，便又由于一次新的分裂而失去掌握，如此无限地继续下去，想象将永远不可能达到一个最后的观念。不论分裂多少次数，也都不能比想象所形成的最初观念使想象更为接近于最后的分裂。每一个分子都因为一次新的分裂，使人无法掌握，正像我们竭力去抓住水银的情况一样。但是，由于事实上必须有某一个观念来作为每一个有限的数量观念的界限，而且这个界限观念本身不能再由一些部分或较小的观念组成，否则便是它的最后部分才是观念的界限，（如此一直可以推下去）；这就清楚地证明了面、线和点的观念不容许再分的了，即面的观念在厚度上不能再分，线的观念在宽度和厚度上不能再分，点的观念在长度、宽度、厚度任何一方面都是不能再分的了。

烦琐哲学家们十分感到这种论证的力量，因而他们中间有些人就认为，自然在那些无限可分的物质分子中间掺进去了一些数学点，借以作为物体的界限；其他一些人却又通过一大堆毫无意义的指摘和区别，企图逃避这个论证的力量。这两种敌人都同样地认输了。一个躲藏起来的人正和一个公开地交出武器来的人一样，都是明显地承认了他们敌人的优势。

由此可见，数学的定义摧毁了它的那些所谓的证明；如果我们有符合定义的不可分的点、线和面的观念，它们的存在也就确实是可能的；但是如果我们没有这样的观念，我们便不可能想象任何一个形的界限；而要是没有了这种概念，那就不可能有几何的证明。

不过我还可以再进一步断言，这些证明没有一个具有充分的力量，足以建立像无限可分说的那样一个原则。这是因为对于这些微小的对象来说，这些证明不是恰当的证明，因为它们所依靠的观念并不精确，它们所依靠的原理也并不正确。当几何学关于数量的比例有所决定的时候，我们不应要求极端的确切和精确。几何的证明没有一个达到这样的程度。它正确地设定形的度次和比例，但只是粗略地，而且有些任意。几何学的错误从来不是重大的，而且如果几何学不是企图达到那样一种绝对的完善，它就根本不会错误。

我首先要问数学家们，当他们说一条线或一个面等于、大于或小于另一条线或另一个面的时候，他们的意义是什么？让任何一位数学家作出一个答复，不论他属于哪个学派，也不论他是主张广袤是由不可分的点组成的，或是由无限可分的数量组成的。这个问题将会使这两种人同样地感到困难。

很少或者简直没有一个数学家拥护不可分的点的假设；可是恰好是这些数学家们对于现在这个问题给予最敏捷而最确当的答复。他们只须答复说：当一些线或一些面中间的点的数目相等时，这些线或面也就相等；而且随着点的数目比例的变化，线和面的比例也就跟着变化。这个答复虽然是明显的，而且又是确当的，可是我可以肯定说，这个相等的标准是完全无用的，而且我们在决定一些对象彼此相等或不相等时，也永远不根据这样一种比较。因为，由于组成任何线或面的一些点，不论是视觉还是触觉所感知的，都是那样地微小而且互相混淆的，所以心灵绝不可能计算它们的数目，这样一种计算永远不能为我们提供一个判断各种比例的标准。没有人能够通过精确的计数去决定，一英寸比一英尺所含的点较少，或者是一英尺比一埃耳（ell）或其他较长的尺度所含的点较少。由于这个缘故，我们很少或永不认为这种计数法是相等或不相等的标准。

至于设想广袤是无限可分的那些人，就不可能利用这个答复，或是通过任何一条线或一个面的组成部分的计数，来决定这条线或这个面是否和另外的线或面相等。因为，按照他们的假设，最小的和最大的形既然都包含有无数部分，而无数的部分，恰当地说，彼此又不能是相等的或不相等的，所以任何空间部分的相等或不相等，绝不能决定于它们的部分的数目的任何比例。诚然，人们可以说一埃耳和一码的不相等，在于组成两者的英尺数不同，而一英尺与一码的不相等在于组成两者的英寸数不同。不过由于在一种长度方面所称为英寸的那个数量被假设为等于另一种长度方面我们所说的肘，而由于心灵不可能无限地参考这些较小的数量，来发现这种相等的关系；那么显然，我们最后就不得不另外确立一个和部分计数法不同的标准。

还有些人^[6]认为，相等的最好的定义就是相合（congruity），当任

何两个形互相重叠、而它们的各个部分都是互相符合和接合时，这两个形便是相等的。要判断这个定义，我们可以作这样的考虑：相等既然是一种关系，所以严格说来，相等并不是形的本身的一个特性，而只是由心灵对一些形所作的比较中产生出来的。因此，相等关系如果在于各部分之间这种假想的叠合和互相接触，我们就必须至少对这些部分有一个明晰的概念，并且也必须想象到它们的接触。但是显然，在这种想象中，我们就要把这些部分分到我们所能想象的最小限度；因为较大的部分的接触决不能使这些形成为相等。但是我们所能想象的最小部分就是数学点；因此，这个相等标准与点数相等的标准是一样的；而后面这个标准，我们已经判定是一个虽然确当但是无用的标准。因此，我们必须到别处寻求现在这个困难的解决。

〔有许多哲学家不肯指定任何相等的标准，而只是说，只要拿出两个相等的对象来，就足以给予我们以这个比例的一个正确观念。他们说，如果没有对于这一类对象的知觉，一切定义都是无效的；而当我们知觉到这类对象时，也就不再需要任何定义了。我完全同意这个推理，并且主张，关于相等或不相等的惟一有用的概念，是从各个特殊对象的整体现象和比较得来的。〕

因为，显而易见，眼睛、或者倒不如说是心灵，往往在一看之下就能够确定物体的比例，断言它们是相等、较大或较小，不必考察或比较它们的微小部分的数目。这一类的判断不但是很普通的，而且在许多情形下还是确实而无误的。当一码的长度和一英尺的长度呈现在前时，心灵就不能怀疑码比英尺较长，像它不能怀疑那些最为清楚和自明的原理一样。

因此，心灵在它的对象的一般现象中区别成三种比例，把它们称为较大、较小和相等。但是心灵关于这些比例的判断虽然有时是正确的，但并非永远如此；我们这一类的判断并不比关于其他任何题材的判断更能免于怀疑和错误。我们通常是借检查和反省来改正我们的第一次的意见：我们会肯定我们原来认为是不相等的对象是相等的，我们会认为先前显得比另一个对象较大的一个对象是较小的。我们感官的这种判断也不单是受到这样一种校正；我们还往往把一些对象并列起来，借以发现自己的错误。而在无法并列的时候，我们便用一种共同的和不变的尺度连续地加以度量，这就把各种不同的比例报告我们。甚至这种校正也还容许新的校正，并且也可以有各种不同的精确程度，这就要看我们度量物体时所用的工具的性质如何，和我们进行比较时仔细的程度如何而定的。

因为，当心灵习惯于这些判断和它们的校正，并发现使两个形在眼中显出我们所称为相等这一现象的那个同一的比例，同样也使这两个形互相符合，并且符合于比量它们的任何共同尺度的时候，我们便从粗略

的和精密的两种比较方法得到一个关于相等的混合概念。但是我们还不以此为足。因为，由于健全的理性使我们相信，除了呈现于感官前的物象以外，还有远远地比它们小得很多的物体；而虚妄的理性又要促使我们相信，还有无限地更为微小的物体；于是我们便清楚地看到，我们并没有任何度量的工具或技术，可以使自己免除一切的错误和不确定。我们知道，这种微小的部分增加或减少一个，无论在现象中或度量时，都是觉察不到的；而由于我们想象，两个原来相等的形在经过这种增加或减少以后、不可能还是相等，所以我们就又假设了某种假想的相等标准，以便精确地校正种种现象和度量，并将种种的形完全归约到那个比例。这个标准显然是假想的。因为，相等观念本身既然是由并列或共同的尺度所校正过的那样一个特殊现象的观念，所以除了我们具有工具或技术可以进行校正以外，其他任何的校正概念都只是心灵的一种虚构，既是无用的，也是不可理解的。不过这个标准虽然只是假想的，而这个虚构却是很自然的；而且原来促使心灵开始任何活动的理由即使停止了，心灵仍然会依照这种方式一直继续下去，这也是十分通常的事情。在时间方面，这一点显得十分明白；在这方面，我们显然没有确定各部分的比例的精确方法，这里的精确程度甚至还不如在广袤方面；可是我们的测量标准的各种校正以及它们的各种精确程度，却给予我们以一个模糊的、默认的完全相等的概念。在其他许多题材方面，情形也是一样。一个音乐家发现自己的听觉一天一天地变得精细起来，同时借反省和注意经常校正自己，于是即使在他对于题材无能为力的时候，仍然继续同一的心理活动，并认为自己有一个完整的第三音或第八音的概念，虽然他无法说出自己从哪里得到他的标准。一个画家对于颜色也形成同样的虚构。一个机匠对于运动也是一样，画家设想明和暗，机匠设想快和慢，认为都能够有一种超出感官判断以外的精确的比较和相等。

我们也可以把同样的推理应用于曲线和直线。对感官来说，没有东西比曲线和直线的区别更为明显的了，也没有任何观念比这些对象的观念能够被我们更容易地形成的了。但是，不论我们怎样容易形成这些观念，我们却无法举出确定它们的确切界限的任何定义来。当我们在纸上或任何连续面上画出一些线条的时候，这些线条依照一定的秩序从一点到另一点移动，因此可以产生一条曲线或直线的完整印象；但是这种秩序是我们所完全不知的，被观察到的只是合成的现象。所以，即使根据不可分的点的理论，我们对这些对象也只能形成某种不知的标准的模糊概念。要是根据无限可分说，我们甚至走不到这么远的地步，而只好归到一般的现象，以它为决定一些线条是曲线或是直线的准则。但是，对于这些线条，我们虽然不能给予任何完善的定义，也不能举出任何十分精确的方法来把一条线和另一条线加以区别；但这并不妨碍我们作更精确的考究，并以我们经过屡次试验认为它的正确性比较可靠的一个准则来作比较，借以校正最初的现象。就是由于这些校正，并由于心灵在

已经没有理性作为根据时仍然要继续同样的活动，所以我们就形成对于这些形的一个完善标准的模糊观念，虽然我们并不能加以说明或加以理解。

的确当数学家们说“直线是两点之间最短的路线”时，他们自以为是下了一个精确的直线定义。但是，首先我要说，这更恰当地是直线的特性之一的发现，而不是它的正确定义。因为我问任何人，在一提到直线时，他岂不是立刻会想到那样一个的特殊现象，而只是偶然才会想到这种特性吗？一条直线可以单独地被理解，可是我们如果不把这条直线和我们想象为较长的其他线条加以比较，这个定义便不可理解。通常生活中有一个确立的原理，即最直的路线总是最短的路线；这就和说最短的路线总是最短的路线一样荒谬，如果我们的直线观念与两点之间最短路线的观念并无差别的话。

第二，我再重复一次我已经确立的说法，即我们不但没有精确的直线或曲线的观念，同样也没有精确的相等或不相等、较短和较长的观念；因此，后者绝不能给予我们对于前者的一个完善的标准。一个精确的观念永远不能建立于那样模糊而不确定的观念之上。

平面的观念也和直线的观念一样，不能有一个精确的标准，除了平面的一般现象以外，我们没有任何其他判别这样一个平面的方法。数学家们把平面说成是由一条直线的移动而产生出来的，这是无效的。我们可以立刻反驳说：我们的平面观念之不依赖于这种形成平面的方法，正如我们的椭圆形观念之不依赖于锥形的观念一样；我们的直线观念也并不比平面观念更为精确；一条直线可能不规则地移动，因此而形成一个与平面十分不同的形；因此，我们必须假设这条直线要沿着两条互相平行的并在同一平面上的直线移动；这就成了以事物的本身来说明这个事物、循环论证的一个说法。

由此看来，几何学中一些最根本的观念，即相等和不相等、直线和平面那些观念，根据我们想象它们的通常方法，远不是精确而确定的。不但在情况有些疑问时，我们不能说出，什么时候那样一些特殊的形是相等的，什么时候那样一条线是一条直线，那样一个面是一个平面；而且我们同样也不能对于那个比例和这些形形成任何稳定而不变观念。我们仍然只能乞求于我们根据对象的现象所形成的、并借两脚规或共同尺度加以校正的那个脆弱而易错的判断。我们如果再假设进一步的校正，这种假设的校正如果不是无用的，便是假想的。我们如果竟然采纳那种通常的说法，采取一个神的假设，以为神的全能可以使他形成一个完善的几何的形，并画出一条没有弯曲的直线：那也是徒然的。这些形的最终标准既然只是由感官和想象得来，所以如果超出了这些官能所能判断的程度之外去谈论任何完善性，那就荒谬了；因为任何事物的真正完善性在于同它的标准符合。

这些观念既然是那样模糊而不确定，我就要问任何一个数学家，他不但对于数学中一些比较复杂而晦涩的命题，就是对于一些最通俗而浅显的原理，都有些什么无误的信据呢？例如，他如何能够向我证明，两条直线不能有一个共同的线段？他又如何能够证明，在任何两点之间不可能画出一条以上的直线呢？他如果对我说，这些意见显然是谬误的，并且和我们的清楚观念相抵触；那么我就会回答说，我不否认，当两条直线互相倾斜而形成明显的角度时，要想象那两条线有一个共同的线段是谬误的。但是假设这两条线以六十英里差一英寸的倾斜度互相接近，那我就看不出有任何谬误去说、这两条线在接触时会变成一条线。因为，我请问你，当你说，我假设两条线相合而成的那条线不可能像形成那样一个极小的角度的那两条直线一样成为同样的一条直线，你这时候是依照什么准则或标准来进行判断的呢？你一定有某种直线观念，和这一条线不相一致。那么你的意思是否说，这一条线中的点的排列秩序和它们所遵循的规则，和一条直线所特有的、而且是它的根本条件的那个秩序和规则不同呢？如果是这样，那么我必须告诉你，要是依照这个方式进行判断，你就已经承认了广袤是由不可分的点组成的（这也超出了你的本意），而且除此以外，我还必须告诉你，这也不是我们形成一条直线观念时所根据的标准；即使是的话，我们的感官或想象也没有那样大的稳定性，可以确定那个秩序何时被破坏了、何时被保存了。直线的原始标准实际上只是某种一般的现象；显然，我们可以使直线之间有相合的部分而仍然符合于这个标准，虽然这个标准是经过了一切实际的或想象的方法加以校正。

〔数学家们不论转向哪一边，都会遇到这个困境。如果他们借一个精密而确切的标准，即计数微小的、不可分的部分，来判断相等或任何其他比例，那么他们既是采用了一个实际上无用的标准，而又实际上确立了他们所企图破坏的广袤的部分的不可分说。如果他们像通常那样，从一些对象的一般现象的比较中得到一个不精确的标准，加以应用，并通过度量和并列加以校正；那么他们的一些最初原则虽然是确定和无误的，但也是太粗略了，不足以提供出他们通常由此所推出的那些精微的推论。这些最初原则是建立在想象和感官上面的。因此，结论也不能超出这些官能，更不能和它们抵触。〕

这就可以使我们的眼界开阔一些，并使我们看到，证明广袤无限可分性的任何几何的证明，并不能有那样大的力量，如像我们很自然地认为那种以辉煌名义作为支持的每一个论证应该具有的力量一样。同时，我们也可以了解，为什么几何学的所有其他一些推理都得到我们的充分的同意和赞同，而单是在这一点上却缺乏证据。的确，现在更需要做的，似乎是说明这个例外的理由，而不是指出我们实际上必须要作这样一个例外，并把无限可分说的一切数学论证看成完全是诡辩的。因为，任何数量观念既然都不是无限可分的，那么显然，要试图证明那个数量

本身允许那样一种分割，并且借着在这方面和它直接相反的一些观念来证明这点，那便是所能想象到的最为显著的一种谬误了。这种谬误本身既是十分显著的，那么以它为基础的任何论证必然会带来一种新的谬误，并且含有一个明显的矛盾。

我还可以举出一些由接触点（point of contact）得来的无限可分性的论证作为例子。我知道，没有一个数学家肯被人根据纸上所画的图形加以判断，他会说，这些图形只是一些粗略的草稿，只能较为简便地传达作为我们全部推理的真正基础的某些观念。我很满意这种说法，并愿意将争论只是建立在这些观念上面。因此，我希望我们的数学家尽量精确地形成一个圆和一条直线的观念。然后我就问，在想象两者的接触时，他还是想象线和圆在一个数学点上互相接触呢，还是不得不把线和圆想象为在一段空间中相合呢？不论他选择哪个方面，他都陷于同样的困难地步。如果他肯定说，在他的想象中勾画出这些形的时候，他能够想象线与圆只在一点上接触，那他便承认了那个观念的可能性，因而也就承认了那个对象的可能性。如果他说，在他想象那些线条接触的时候，他不得不使它们相合，那他因此便承认了几何学证明在进行到超出某种微小程度的时候，便发生错误；因为他确是有反对一个圆和一条线的相合的那样证明，换句话说，也就是他能够证明一个观念、即相合的观念与一个圆和一条直线这两个另外的观念是不相容的，虽然他在同时却又承认这些观念是分不开的。

第五节 对反驳的答复（续）

我的体系的第二部分是：空间或广袤观念只是分布于某种秩序中的可见的点或可触知的点的观念；这一部分如果是正确的，那么由此便可得到这样的结论：我们不能形成一个真空的观念或是一个不包含可见的或可触知的东西的空间观念。这种说法引起了三种反驳，我将对这三种反驳一并加以考察，因为我对一个反驳的答复正是我用以对待其他反驳的答复的一个结论。

第一，有人也许会说，许多年代以来人们关于真空（vacuum）和充实（plenum）争论不休，没有能够使这个问题得到最后的解决；即在今天，哲学家们还以为可以随着自己的想象任意站在某一方面。但是，有人就会说，关于事物的自身，人们的争论不管有什么样的基础，那种争论的本身就确定了那个观念；人们如果对于他们所反驳或拥护的真空没有任何概念，那么他们对于真空便不可能那样长期地进行推理，或是加以反驳，或是加以拥护。

第二，如果这个论证会引起争执，真空观念的实在性或至少是可能性，也可以通过下面的推理加以证明。任何观念如果是可能观念的必然的和无误的结果，这个观念也就是可能的。我们即使承认世界此刻是一

个充实体，我们也可以很容易地设想它被除去了运动；这个观念当然可以被承认为可能的。我们也必须承认能够设想全能的神可以毁灭任何一部分的物质，而其余的部分仍然处于静止的状态。因为，凡能区别的每一个观念既然可以被想象分离，而凡可以被想象分离的每一个观念又可以被设想为各别存在的；所以一个物质分子的存在显然不涵摄另一个物质分子的存在，正如一个物体的方形并不涵摄每一个物体的方形一样。这点既被承认，我现在就要问，静止和消灭这两个可能观念的并存可能会产生什么结果呢？当这一个房间中全部空气和细微物质都被消灭以后，并假设墙壁如旧、没有任何运动或变化的时候，那么我们必须设想会有什么结果发生呢？有一些形而上学家们答复说：物质和广袤既是同一的，所以一个的消灭就必然涵摄另一个的消灭。现在房间中各个墙壁之间既然不隔着距离，所以墙壁就互相接触，正像我的手接触着紧在我面前的这张纸一样。但是，这种答复虽然是很普通，可是我要问这些形而上学家们，他们是否能够根据他们的假设去想象这个情况，或者想象地板与屋顶，连同房间的相对的墙壁，互相接触，而同时却仍静止不动，保持同一的位置。因为自南向北的两壁既然与自东向西的两壁的相反的两端接触，那么自南向北的两壁如何还能够互相接触呢？而且地板与屋顶既然被处于相反位置的四壁所隔开，又如何能够互相会合呢？如果你改变它们的位置，那么你便假设了一种运动。如果你设想它们之间有任何东西，那么你便假设了一种新创造出来的东西。但是如果严格地守着静止和消灭这两个观念，那么由这两个观念产生出来的观念显然不是各部分接触的观念，而是其他某种东西；这种东西可以断定是一个真空的观念。

第三个反驳把问题更推进了一步，不但主张真空观念是实在的和可能的，并且认为它也是必然的和不可避免的。这个主张是建立于我们在物体中所观察到的运动，认为如果没有了真空，这种运动便将是不可能的，也是不能设想的，一个物体必须进入真空之中，才能为其他物体留出空间。我不准备详细阐说这个反驳，因为这个反驳主要是属于自然哲学，而自然哲学并不在我们现在的研究范围之内。

为了答复这三种反驳，我们必须将问题加以相当深刻的研究，并考察各个观念的本性和根源，以免我们没有完全理解争论的主题，而就进行争辩。显然，黑暗观念不是一个积极的观念，只是光的否定，或者更确切地说，是有色的、可见的对象的否定。一个享有视觉的人，如果周围没有了丝毫的光，那么他虽然向四面转动眼睛，他所得到的知觉和一个生来就盲的人的知觉相同。可以确定，这样一个人既没有光的观念，也没有黑暗的观念。由此而得的结论就是：我们并不是由于除掉了可见的对象后，就接受到没有物质的广袤印象；绝对黑暗的观念和真空观念绝不可能是同一的。

再假设一个人悬在空中，并被某种不可见的力量轻轻地向前移动；那么他显然感觉不到任何东西，并且从这种不变的运动也永远得不到广袤观念或任何其他观念。即使假设他来回运动他的肢体，这也不足以给予他以那个观念。他在这种情形下感到某种感觉或印象，那个感觉或印象的各部分是前后接续的，并且可给予他以时间观念；不过这些部分决不是排列于这样一个方式，足以成为传来空间或广袤观念的必要条件。

由于把一切可见的和可触知的东西全部除去以后，黑暗和运动看来决不能给予我们没有物质的广袤观念或真空观念，那么，第二个问题就是：它们如果与可见的和可触知的东西混杂起来，是否能够传来这个观念呢？

哲学家们通常承认，呈现于眼前的一切物体都似乎是涂绘在一个平面上，而且它们和我们相距的各种距离程度，都是被理性、而不是被感觉所发现的。当我把我的手举在面前、并把手指叉开时，那么手指完全被天空的蓝色分开，正像它们能够被我放在它们之间的任何可见的对象分开一样。因此，为了要知道视觉是否能传来一个真空的印象和观念，我们必须假设：在一片纯粹的黑暗中有一些发光体呈现于我们面前，这些物体的光只显示出这些物体的本身，而并不给予我们以周围对象的任何印象。

关于我们的触觉对象，我们也必须作出一个平行的假设。我们不该假设完全除去一切可触知的对象：我们必须允许有某种东西被触觉所触知；在隔了一段时间并把手或其他感觉器官运动之后，又遇到了另一个触觉对象；离开那个对象之后，又遇到了另一个；我们可以照这个方式随意继续下去。问题在于，这些时间的间隔是否能够给予我们没有物体的广袤观念呢？

先研究第一个情形：当只有两个发光体呈现于眼前时，显然我们能够知觉到它们是连接的，还是分开的；它们还是被长距离分开，还是被短距离分开；这个距离如果变化，我们还能知觉它的增加或减少和那些物体的运动。但是由于这里的距离并不是一种有色的或可见的东西，有人也许就以为这里有一个真空或纯粹的广袤，不但为心灵所理解，而且为感官所明显地感到。

这是我们的自然的、最熟习的思维方式；但是我们将通过一些思考加以校正。我们可以说，当两个物体呈现于先前完全黑暗的地方的时候，所能发现的惟一变化只是这两个物体的出现，其余一切仍和先前一样是光的完全否定，是一切有色的或可见的对象的完全否定。不但与这两个物体可说是远隔的东西是这种情形，就是二者之间的距离本身也是如此；这种距离只是黑暗或是光的否定，没有部分、没有组合、不变的和不可分的。这个距离所引起的知觉既然和一个盲人从他的眼睛所接受

的知觉并无差异，也和漆黑的深夜中传给我们的知觉并无差异，那么这个距离也必然具有同一的特性；盲和黑暗既然不给予我们广袤观念，那么两个物体间黑暗而不可区别的距离也不可能产生那个观念。

如前所说，绝对黑暗与两个或较多的可见的发光体的现象之间的惟一差异，在于那些对象本身和它们刺激我们感官的方式。由对象发出的光线所形成的角；眼睛由一个物体转到另一物体时所需要的运动；被这些对象所影响的器官的各个部分：这些因素就产生了我们所能据以判断距离的仅有的知觉。但是由于这些知觉各自都是简单而不可分的，所以它们绝不能给予我们广袤观念。

我们可以借考察触觉，借考察可触知的物体或固体间的假想的距离或间隔来说明这一点。我现在假设两个情形：一个人悬在空中，来回运动他的肢体，并没有遇到任何可触知的东西；另一个人在触到某种可触知的东西以后，离开了它，并在经过他所知觉到的一种运动以后，又触到另一个可触知的对象；那么我就要问，这两个情形有什么差异呢？没有人不会断然说，这种差异只在于我们知觉到那些对象，至于由运动所发生的感觉则在两种情形下都是同样的。由于这种感觉在不伴有其他知觉时不能传给我们一个广袤观念，所以它在与可触知的对象的印象混合起来时，也并不能给予我们那个观念，因为那种混合对那种感觉并不产生任何变化。

虽然运动和黑暗，单独地或伴有可触知的和可见的物体，都不能传来一个真空或没有物质的广袤观念，可是它们却是我们错误地设想我们能够形成那样一个观念的原因。因为，那种运动和黑暗对于可见的和可触知的对象的实在广袤或组合具有一种密切的关系。

第一，我们可以说：在绝对黑暗中出现的两个可见的对象，就其刺激感官的方式来说，就其所发出的并会合于眼中的光线所形成的角度来说，正像两者之间的距离是充满了给予我们以真正广袤观念的那些可见的对象一样。当两个物体之间没有放着任何可触知的物体时，我们的运动感觉也和我们触到各个部分远离的一个复合物体时所得到的运动感觉一样。

第二，我们从经验发现，如果两个物体中间放着某种广度的一些可见的对象，另外有两个物体，就它们的位置来说，也能以同样的方式刺激感官；那么后面这两个物体间也可以接纳同样广度的可见的对象，而不至于有任何可以感知的撞击或渗透，也不至于对它们呈现于感官的角度有所改变。同样，如果我们先触到另一个对象，隔了一个时间以后，才能触到某个对象，而且我们把那个运动的知觉称为自己的手或其他感觉器官的运动，那么经验就告诉我们，在感到那个对象时，我们所有的运动感觉，也就和那种感觉伴有插在两个物体间的坚固和可触知的对象

的印象时一样。换句话说也就是：一个不可见的和不可触知的距离可以转变成一个可见的而可触知的距离，而对于那些远隔的对象却不发生任何变化。

第三，我们可以说，这两种距离对于每一种自然现象几乎都有同样的效果，这一点可以说是这两种距离之间的另一种关系。因为一切性质，如热、冷、光、引力等，既然随着距离而减弱；所以不论这种距离是被复合而可感知的对象所标志出的，或者只是通过几个远隔的对象刺激感官的方式而被认知的，都没有多大差别。

因此，传达广袤观念的那种距离和不被任何有色的或坚固的对象所充满的那另一种距离之间就有三种关系。互相隔离的对象，不论是被哪一种距离隔开，都以同一的方式刺激感官；第二种距离被发现为可以接纳第一种距离；两种距离同样减弱每一种性质的力量。

这两种距离间的这三种关系，将使我们很容易地说明，后一种距离为什么往往被误认作前一种距离，以及我们为什么在没有任何视觉或触觉对象观念时，也想象自己有一个广袤观念。因为，我们可以在这种人性科学中建立一个一般的原理，即只要两个观念有一种密切的关系，心灵就容易误认它们，并且在它的一切讨论和推理中把一个代替另外一个。这种现象发生于那样多的场合，并且那样重要，所以我在这里不得不稍停一下来考察它的原因。只是有一点我要先提到，即我们必须精确地区别现象本身和我将给那个现象指出的原因；我们决不可以由于原因方面的任何不确定而推断说现象本身也是不确定的。我的说明即使是虚妄的，现象仍然可以是真实的。说明的虚妄并不是现象的虚妄的结果；虽然同时我们可以说，我们得出这样一个结论是很自然的；这正是我力图说明的那个原则本身的一个明显的例子。

当我在前面把类似、接近和因果等关系看作观念结合的原则、而不再考察它们的原因时，这主要是为了执行我所确立的“我们终究必须满足于经验”的那个第一原理，而不是由于我在那个题材上拿不出一些动听的、似是而非的理由来。我们可以很容易地在想象中把脑子解剖一下，并且指出：为什么当我们想到任何观念时，元气就流入所有邻接的大脑痕迹中，因而唤起一些和它相联系的其他观念。但是，在说明观念的关系时我虽然忽略了从这个论题中可能得到的任何便利，可是我恐怕我在这里不得不求助于这个论题，以便说明由这些关系所发生的错误。因此，我要说，由于心灵赋有一种能力，可以随意刺激起任何观念，所以每当心灵把元气送到观念所寓存的脑中那个区域，这些元气总是刺激起那个观念，如果元气恰好流入适当的大脑痕迹，并找出属于那个观念的那个细胞。但是由于元气的运动很少是直接的，并且自然地会偏向这一方面或那一方面，因此，元气由于落入邻接的痕迹中，就不显现出心灵最初所要考察的观念，而显现出其他关联的观念来。这种变化，我们并

不总是觉察到；我们仍然继续同一的思想路线，运用呈现于我们的那个关联着的观念，并把它应用在我们的推理中，就像这个观念是我们所要求的那个观念似的。这是哲学中许多错误和诡辩的原因；这自然是很容易想象得到的，而且如果有需要的话，也是很容易指出来的。

在上述三种关系中，类似关系是错误的最丰富的根源。的确，在推理中，很少错误不是主要从这个根源得来的。类似的观念不但是互相关联的，而且我们思考它们时的心灵活动也极少差异，因此我们不能加以区别。后面这个情况非常重要；因此我们可以概括地说，形成任何两个观念的心灵活动只要是相同的或类似的，我们便很容易混淆这两个观念，把一个当作另外一个。随着本书的进展，我们将看到许多的例子。但是类似关系虽然是最容易在观念中引起错误的一种关系，但其他两个关系，即因果关系和接近关系，也可以协同发生这种影响。我们本来可以举出诗人们和演说家们的比喻，作为这一点的充分证明，如果在形而上学的论题上，从这方面去取得论证是合乎惯例、而且又是合理的。为了恐怕形而上学家们会认为这种引证有损他们的尊严，所以我将我们从对形而上学家们的大部分的讨论所能作的一种观察中借取一个证明，就是：人们通常都用词语来代替观念，并且在他们的推理中用谈论来代替思想。我们用词语来代替观念，乃是因为两者往往那样密切地联系着，致使心灵容易把它们混淆起来。也是因为这个缘故，我们才以一种既是不可见的又不可触知的距离的观念，来代替那只是分布于某种方式下而组合起来的可见的点或可触知的点所构成的广袤。因果关系和类似关系结合起来造成了这种错误。第一种距离既经发现为可以转变成第二种距离，所以它在这一方面就是一种原因；两者刺激感官的相似的方式和它们同样地减弱每一种性质的作用，形成了这种类似关系。

在作了这一连串的推理，并说明了我的一些原则以后，现在我就有了准备，可以答复无论是根据形而上学或是根据机械学所提出的全部反驳。关于真空或没有物质的广袤的频繁的争论，并不证明争论所围绕的那个观念的真实性；在这一方面，最常见的是，人们欺骗他们自己，尤其是当由于任何一种密切关系，另外一个观念被呈现了出来，可以成为引起他们的错误的原因的时候。

对于根据静止和消灭这两个观念的结合所提出的第二个反驳，我们也可给以几乎是同样的答复。房间内每样东西如果都被消灭了，而墙壁仍然屹立不动，那么我们想象这个房间所处的状态必然是同现在一样，充满其中的只是那不成为感官对象的空气。这种消灭给眼睛留下了一个虚构的距离，这个距离是被受了刺激的那个器官的各个不同部分，以及明暗程度所显现的；这种消灭又给触觉留下一个虚构的距离，这个距离就在于手或其他肢体的一种运动感觉。我们如果再进一步探索，那是徒然的了。不论把这个题目如何反复探索，我们将发现这就是在假设的那

样一种消灭以后，那样一个对象所能产生的仅有的印象；而前面已说过，印象只能引起和它们类似的观念，不能产生任何其他观念。

介于其他两个物体之间的一个物体既然可以假设为被消灭掉，而对它两边的物体并不产生任何变化，所以我们也很容易设想那个物体怎样可以重新被创造出来，而同样也不产生任何变化。但是一个物体的运动和它的被创造具有同样的结果。远隔的物体在两种情形下同样都不受影响。这就足以满足想象，并证明那样一种运动并不包含矛盾。后来，经验又使我们相信，处于上述方式中的两个物体确实有在它们之间容纳物体的那样一种能力，而且要把那个不可见的和不可触知的距离转变为可见的和可触知的距离，也并无任何阻碍。那种谈论不管显得如何自然，在我们对它没有经验之前，我们不能确定它是有实效的。

这样，我就似乎已经答复了上述的三种反驳；不过同时我也知道，很少人会满足于这些答复，他们一定会立刻提出新的反驳和困难。有人或许会说，我的推理对于当前的问题没有什么贡献，我只是说明了对对象刺激感官的方式，而并没有试图说明对象真正的本性和作用。两个物体之间虽然不插有任何可见的或可触知的东西，可是我们根据经验发现，那两个物体正如被一种可见的和可触知的东西所隔开时一样，在眼睛看来是处于同一的方式之下，并且要求手在两个物体之间来回移动时有同样的运动。这个不可见的和不可触知的距离也凭经验被发现为具有容纳物体的能力，或变为可见的和可触知的距离的能力。这便是我的全部体系。我在体系的任何一个部分都不曾试图说明按照这个方式隔开两个物体、并且给予两个物体以容纳其他物体（不经过任何撞击或渗透）的能力的那个原因。

作为对于这种反驳的答复，我情愿认罪，并且承认我从来不曾想洞察物体的本性，或者说明它们的作用的奥秘原因。因为除了这不是我现在的目的以外，我恐怕那样一种企图也是超出了人类知性的范围，而且我们也决不能认为，不借着呈现于感官的那些外面的特性，就可以认识物体。至于那些企图作更进一步的发现的人们，那就要等到我看见他们至少在某一个例子中得到成功，我才能赞同他们的雄心。但是现在，我只要能够根据经验的指示，完全认识了对对象刺激感官的方式和对对象之间的联系，我就心满意足了。这就足以作为生活的指导；这也就满足了我的哲学，我的哲学只是要说明我们的知觉、即印象和观念^[7]的本性和原因。

我将以一个似非而是之论来结束这个关于广袤的题目，不过这个似非而是的说法根据前面的推理是很容易说明的。这个似非而是之论就是：如果你乐意把那个不可见的和不可触知的距离、换句话说也就是转变为可见的和可触知的距离的那种能力、称为一个真空，那么广袤和物质是同一的，可是仍然有一个真空。如果你不想称它为真空，那么在一

个充实体内，运动是可能的，无需无限的撞击，无需循环往复，无需互相渗透。不过我们不论采用何种说法，我们总是必须承认，我们要形成任何实在的广袤观念，必然要把一些可以感知的对象填充进去，并想象它的部分是可见的或可触知的。

至于认为时间只是某些实在对象在它中间存在的那个方式的学说，我们可以说：这个学说和关于广袤的相似学说一样，要受到同样的反驳。如果说因为我们在真空观念上进行争辩和推理，那就是我们有真空观念的一个充分证明，那么根据同样的理由我们也必然有一个不包含任何可变的存在物的时间的观念，因为没有题目比这个题目争论得更多、更经常的了。不过我们实际上没有这个观念，这是确定的。因为它从哪里得来的呢？它是起源于感觉印象还是反省印象呢？请把这个观念清楚地向我们指出来，使我们知道它的本性和性质。但是你如果指不出任何那样的印象来，那么你可以确定，当你想象自己有任何那样的观念时，你是错了。

但我们虽然不能指出不包含可变的存在物的时间的观念所由得来的那个印象，可是我们能够很容易地指出使我们假想自己有那个观念的那些现象。因为我们可以看到，我们的心中有不断的一连串的知觉，所以时间观念永远存在于我们的心中；当我们在五点钟思考一个稳定的对象，随后又在六点钟加以思考时，我们就容易以同一方式把那个时间观念应用于它，就像每一个刹那都被那个对象的一种不同的位置或变化加以区别似的。那个对象的初次出现和第二次出现，在同我们的知觉的接续比较之下，似乎同样地远隔，就像那个对象已经真正变化了一样。此外，我们还可以加上经验向我们所指出的，即：那个对象在前后两次出现之间原可以有那样多的变化；正如那个不变的、或者宁可以说是虚构的持续，也和感官所明显地看到的那种接续一样，都可以增减每一种性质，而对它发生同样的作用。由于这三种关系，我们便容易混淆我们的观念，想象自己能够形成没有任何变化或接续的一个时间或持续的观念。

第六节 论存在观念和外界存在观念

在我们结束这个题目之前，我们不妨说明一下存在和外界存在这两个观念；这些观念正像空间和时间观念一样，也有它们的困难。通过这样的研究，当我们彻底理解了可能进入我们推理中的那些特殊观念以后，我们在考察知识和概然性时就有了更好的准备。

我们可以意识到的或记忆起的一切印象或观念，没有一个不可以被想象为存在的。显而易见，存在（being）的最完善的观念和信据是从我们的这种意识得来的。根据这点，我们就可以形成一个可以设想到的最清楚的、最有决定性的两端论法，即：我们既然在记忆起任何观念或印

象时，总是要赋予它以存在，所以存在观念如果不是由一个与每一个知觉或思想的对象联结着的独立印象得来，必然就和知觉观念或对象观念是同一的。

这个两端论法既然是每一个观念都是来自一个相似的印象那个原则的一个明显的结论，所以我们对于这个两端论法的两端命题的决定是没有什么更多的怀疑的。不但完全没有任何独立的印象伴随着每个印象和每个观念，而且我还以为有任何两个独立印象是不可分离地联结着的。某些感觉虽然有时会结合起来，可是我们迅速发现它们可以分离，可以分别地呈现。由此看来，我们所记忆的每一个印象和观念虽然可以被认为是存在的，存在观念却并非由任何特殊的印象得来的。

因此，存在观念和我们想象为存在的东西的观念是同一的。单纯地反省任何东西和反省它是存在的，这两件事并无不同之处。存在观念在和任何观念结合起来时，并没有对这个观念增加任何东西。不论我们想象什么，我们总是想象它是存在的。我们任意形成的任何观念都是一个存在的观念；一个存在的观念也是我们所任意形成的任何观念。

任何人要反对这个说法，就不得不指出实在物观念所由获得的那个独立印象，并且必须证明，这个印象与我们相信其为存在的每个知觉都是不可分离的。我们可以毫不迟疑地断言，这一点是做不到的。

我们前面 [8] 所作的观念没有任何实在的差异 仍然可以区别 的那种推理，在这里不能给我们任何帮助。那种区别是建立于同一个简单观念对几个不同的观念所可能有的不同的类似关系。但是，不可能呈现出在存在方面和某个对象类似、而在同一方面又和其他对象差异的任何一个对象来，因为每一个呈现出来的对象都必然是存在的。

同样的推理也可以说明外界存在 的观念。我们可以说，哲学家们公认的、并且本身也相当明显的一个理论就是：除了心灵的知觉或印象和观念以外，没有任何东西实际上存在于心中，外界对象只是借着它们所引起的那些知觉才被我们认识。恨、爱、思维、触、视：这一切都只是知觉。

心中除了知觉以外既然再也没有其他东西存在，而且一切观念又都是由心中先前存在的某种东西得来的；因此，我们根本就不可能想象或形成与观念和印象有种类差别的任何事物的观念。我们纵然尽可能把注意转移到我们的身外，把我们的想象推移到天际，或是一直到宇宙的尽处，我们实际上一部也超越不出自我之外，而且我们除了出现在那个狭窄范围以内的那些知觉以外，也不能想象任何一种的存在。这就是想象的宇宙，除了在这个宇宙中产生出来的观念以外，我们也再没有任何观念了。

外界对象如果被假设为与我们的知觉有种类差别，那么我们在想象它们时所能达到的最大限度，就是对它们形成一个关系观念，而并不自以为理解了那些关联着的对象。一般说来，我们并不假设它们有种类差别，而只是赋予它们以不同的关系、联系和持续。不过关于这点，以后还要比较充分地加以讨论 [9]。

[1] [译注]元气是一种旧的说法，相当于现代生理学或心理学中所说的神经或神经活动。休谟在本书中用animal spirits或spirits处均指此；译文中在原书用animal spirits处，译为元气，在原书用spirits处，译为精神，意义根据上下文自明。

[2] 有人曾反驳我说，无限可分性只是假设无数的比例部分，不是无数的除得尽部分，而无数的比例部分并不构成一个无限的广袤。但这种区别完全是无聊的。不论这些部分被称为除得尽的或比例的，都不能小于我们所能想象的那些微小部分；因此它们在结合起来时也不能形成一个更小的广袤。

[3] 马尔秀先生 Mons. Malezieu。

[4] 洛克先生。

[5] 思维术（L'art de penser）。

[6] 参阅博罗博士的数学讲演集。

[7] 〔我们如果把自己的思辨限制于对象在我们感官面前的现象，而不进一步探究对象的真正的本性和作用，那么我们便可以免除一切困难，也永不会被任何问题所困惑。所以如果有人问，介于两个物体之间的那个不可见的和不可触知的距离是某种东西，还是空无所有；那么我们就很容易地答复说，它是某种东西，即按照那样一个特殊方式刺激感官的那些对象的一种特性。如果有人问，中间隔着那种距离的两个物体是否互相接触，那么我们可以答复说，这就要决定于接触这个词的定义。如果对象之间没有可感知的东西介于其间的时候，就说它们是接触的，那么这些对象就接触了；如果两个物体的映象刺激眼睛的邻接部分，而且手在接续触到两个对象时，中间并无间隔的运动，这时那些对象才可说是接触的，那么这些对象便不相接触。对象在我们感官前的现象是一致的；一切困难都是来自我们所用的词语来模糊。〕

如果我们把我们的探讨推进到对象在感官前的现象以外，我恐怕我们大部分的结论都将充满了怀疑主义和不确定。因此，如果有人问，那个不可见的和不可触知的距离是否永远充满着物体、还是某种东西——那种东西在我们的器官改进之后可以变成可见的或可触知的，那么我不

得不承认，我不论在哪一方面都发现不出很有决定性的论证来；虽然我倾向于相反的意见，因为那个意见比较符合于通俗和一般的想法。如果我们正确地理解牛顿 哲学，我们将发现它的意义也只是如此。一个真空被肯定了；那就是说，物体被说成是处于这样一种方式，可以在它们中间接纳其他物体、而没有任何冲击或渗透。物体的这种状态的真实性质是不知的。我们只认识到它对感官的作用和它接纳物体的能力。对于那个哲学来说，最适当的就是一种适度的温和的怀疑主义，同时坦率地承认对于超出一切人类能力的那些题材，我们是一无所知的。〕

[8] 参看第七节 论抽象观念。

[9] 参看第二节 论感官方面的怀疑主义。

第三章 论知识和概然推断

第一节 论知识

有七种^[1]不同的哲学关系，即类似、同一、时间和空间关系、数量或数的比例、任何性质的程度、相反和因果关系。这些关系可以分为两类：一类完全决定于我们所比较的各个观念，一类是可以不经过观念的任何变化而变化的。我们是从一个三角形的观念、发现它的三个角等于两个直角的这样一种关系；只要我们的观念不变，这种关系也就不变。相反，两个物体间的接近和远隔的关系，可以仅仅由于它们的位置的改变而有所变化，并不需要对象自身或它们的观念有所变化；这种位置决定于心灵所不能预见的千百种不同的偶然事件。同一关系和因果关系也是一样。两个对象虽然完全类似，甚至在不同时间出现于同一位置，但是它们可以在数量上有所不同；至于一个对象产生另一个对象的那种能力既然决不能单是从它们的观念中发现出来的，因此，原因和结果显然是我们从经验中得来的关系，而不是由任何抽象的推理或思考得来的关系。没有任何一个现象——即使是最简单的——可以根据出现于我们面前的对象的性质而加以说明的，或者是我们可以不借着记忆和经验的帮助而预见的。

由此看来，七种哲学关系之中，只有四种完全决定于观念，能够成为知识和确实性的对象。这四种是类似、相反、性质的程度和数量或数的比例。这些关系中有三种是一看便可以发现出的，它们恰当地应该属于直观的范围，而不属于理证的范围。当任何一些对象互相类似时，这种类似关系首先就刺激眼睛，或者不如说是刺激心灵，很少需要再一次的考察。相反关系和任何性质的程度也是同样情形。没有人能够有一次怀疑，存在与不存在互相消灭，并且是完全不相容的和相反的。当任何性质如颜色、滋味、热、冷等的程度差异十分微小时，我们虽然不可能精确地加以判断，可是当它们的差异是巨大的时候，那就很容易决定它们中间某一种较另一种强些或弱些。无需任何研究或推理，我们一看就可以作出这个决定。

在确定数量或数的比例时，我们也可以照同一方式进行，并在一见之下就可以观察出任何数或形之间的较大或较小，尤其是当这种差异是很大而显著的时候。至于相等或任何精确的比例，我们从单独一次的考察只能加以猜测。很小的数和很有限的广袤部分是一个例外；这些是立刻可以了解的，而且我们在这里也觉察到自己不容易陷于任何重大的错误。在其他一切情形下，我们必然只能粗略地决定比例，或者必须在比较人为的方式下进行决定。

我已经说过，几何学或者说确定形的比例的那种技术，虽然就普遍性和精确性而论远远超过感官和想象的粗略判断，可是也永远达不到完全确切和精确的程度。几何学的最初原理仍然是由对象的一般现象得来的，而当我们考察自然所容许的极小的对象时，那种现象就绝不能对我们提供任何保证。我们的观念似乎给予我们一个完全的保证：没有两条直线能有一个共同的线段；但是我们如果考究这些观念，我们就会发现，它们总是假设着两条直线的一种可感知的倾斜度，而当它们所形成的角是极其微小的时候，我们便没有那样精确的一条直线标准，可以向我们保证这个定理的真实。数学中大多数的原始判断也都是同一情形。

因此，就只剩下代数学和算术这两种仅有的科学，在这两门科学中，我们能够把推理连续地推进到任何复杂程度，而同时还保存着精确性和确实性。我们有一个精确标准，我们能根据它去判断一些数的相等和比例；按照数的是否和这个标准符合，我们确定它们的关系，而不至有任何错误的可能。当两个数是那样地结合起来，其中一个数所含的单位与另一个数所含的单位永远相应的时候，我们就断言那两个数是相等的，而几何学正是由于缺乏那样一个在广袤方面的相等标准，因此难以认为是一个完善和无误的科学。

我说，几何学虽然缺乏算术和代数学所特有的那种完全精确性和确实性，可是比起我们感官和想象的不完善的判断来，仍然是优越的。这种说法可能会引起一个困难，我们应该在这里把这个困难消释一下。我所以认为几何学有缺点，其理由在于它的原始的和基本的原理只是由现象得来的；有人或许会设想，这个缺点必然永远伴随着几何学，使几何学在比较它的对象或观念的时候，永远不能达到比我们的眼睛或想象单独所能达到的精确性更大的精确性。我承认这种缺点总是跟随着它，使它永远不能期望达到充分的确实性：但是由于这些基本的原理建立于最简易而最少欺骗性的现象上面，这些原理就给予它们的结论以一种精确程度，这种精确程度是这些结论单独地所不能达到的。人的眼睛不能断定千边形的角等于一九九六个直角，或作出任何和这个比例接近的推测；但是当它断定、几条直线不能相合和在两点之间我们不能画一条以上的直线时，它的错误决不会是很大的。这就是几何学的本性和功用：它使我们一直研究到那些现象，这些现象由于它们的简易性，不至于使我们陷于重大的错误。

我将利用机会在这里提出另外一个意见，这是关于理证性推理的一个意见，它是由这个同一的数学论题所提示出来的。数学家们惯于自称：作为他们对象的那些观念的本性，是非常细致的和精微的，它们不属于想象的概念范围，而必须借一种纯粹的和理智的观点才能了解，这种观点只有灵魂的高级官能可以胜任。同样的看法也贯穿于大多数的哲学部门，并且主要是用以说明我们的抽象观念，并指出我们如何能够形

成例如一个既不是等腰、也不是不等边、各边也不限于某种特定长度和比例的三角形观念。不难看到，哲学家们为什么那样喜爱某些细致的和精微的知觉这个概念，因为他们借此就掩盖了他们的许多谬误，并可以通过采用模糊和不确定的观念而拒不服从清楚观念的判断。不过，为了打破这个诡计，我们只须回顾一下我们的全部观念都是由印象复现而来的那个我们所屡次坚持的原则。因为，我们由此就可以立刻推断说，我们的全部印象既然都是清楚和确切的，所以由印象复现而来的观念也必然具有同一本性，如果不是由于我们的过失，决不能包含任何那样晦暗而繁复的东西。一个观念由于它的本性是比印象较为微弱而低沉的，但是因为在其他各方面都是与印象同一的，所以不能含有任何极大的神秘。如果观念的微弱使它成为模糊不清，我们就应该使观念保持稳定和精确，尽量去补救这个缺点。如果没有做到这一点，却妄谈什么推理和哲学，那是徒然的。

第二节 论概然推断；并论因果观念

关于作为科学基础的那四种关系，我所认为必须要说的，就只是这些。但是其他三种关系却并不由观念所决定，并且即使在那个观念保持同一的时候，这些关系也可以存在，也可以不存在；关于这些关系，应该作比较详细的说明。这三种关系是同一关系、时空中间的位置和因果关系。

一切推理都只是比较和发现两个或较多的对象彼此之间的那些恒常的或不恒常的关系。不论当两个对象都呈现于感官之前的时候或者当两者都不呈现于感官之前的时候，或者当只有一个呈现出来的时候：我们都可以进行这种比较。当两个对象连同它们的关系呈现于感官之前的时候，我们把这种情形称为知觉，而不把它称为推理，在这种情形下，恰当地说，并没有运用任何思想或活动，而只是通过感觉器官被动地接纳那些印象。根据这种思维方式，我们就不应当把我们关于同一关系以及时间和空间关系所作的任何观察看作推理，因为在这两种关系的任何一种关系中间，心灵都不能超出了直接呈现于感官之前的对象，去发现对象的真实存在或关系。只有因果关系才产生了那样一种联系，使我们由于一个对象的存在或活动而相信、在这以后或以前有任何其他的存在或活动；其他两种关系也只有在它们影响这种关系或被这种关系所影响的范围以内，才能在推理中被应用。任何一些对象中都没有东西可使我们相信，它们或是永远远隔的、或是永远接近的；当我们根据经验和观察发现它们在这一方面的关系是不变的时候，我们就总是断言，有一种秘密原因在分离它们或结合它们。这种推理也可推广到同一关系。一个对象虽然好几次在我们感官之前时隐时现，我们也容易假设它的个体继续是同一不变的，而且知觉虽然间断，我们还是认为它有同一性；我们总是断言，如果我们的眼睛不停地看着它，我们的手不停地触着它，

它会传来一个不变的和不间断的知觉。但是超出我们感官印象之外的这个结论只能建立于因果的联系上面，除此以外我们没有任何保证，足以保证我们的对象没有变化，不论这个新的对象如何类似于先前呈现于感官之前的那个对象。每当我们发现那样一种完全的类似关系时，我们就考究这种关系是否是那一类对象所共有的；是否可能有或者很可能有某种原因起着作用去产生那种变化和类似关系；根据我们对这些原因和结果所作的断定，我们就形成了关于那个对象的同一性的判断。

由此看来，在不单是由观念所决定的那三种关系中，惟一能够推溯到我们感官以外，并把我们的看不见、触不着的存在和对象报告于我们的，就是因果关系。因此，在我们结束关于知性这个题目之前，我们将力求充分地说明这种关系。

依照程序着手，我们必须先考究因果关系的观念，并且看它是从什么来源获得的。如果我们没有完全理解我们要对它进行推理的观念，我们便不可能进行正确的推理；而我们若不是把一个观念追溯到它的根源，并考察它所由产生的那个原始印象，也就不可能完全理解那个观念。考察印象，可以使观念显得清楚；考察观念，同样也可以使我们的全部推理变得清楚。

因此，我们可以观察我们所称为原因和结果的任何两个对象，把它们的各方面反复检查，以便发现产生那样一个极度重要的观念的那个印象。初看起来，我就觉察到，我一定不能在对象的任何特定性质中去寻求这个印象；因为我从这些性质中不论选定哪一种，我总是可以发现某种虽然没有那种性质、可是仍然归在原因或结果的名称之下的对象。的确，不论外界或内心存在的任何东西，没有一个不被认为是一个原因或一个结果的，虽然很明显地没有任何性质普遍地属于一切的存在，使它们应该得到那个名称。

因此，因果关系的观念必然是从对象间的某种关系得来；现在我们必须力求发现那种关系。第一，我发现，凡被认为原因或结果的那些对象总是接近的；任何东西在离开了一点它的存在的时间或地点的以外的任何时间或地点中，便不能发生作用。互相远隔的对象虽然有时似乎互相产生，可是一经考察，它们往往会被发现是由一连串原因联系起来的，这些原因本身是互相接近的，并和那些远隔的对象也是接近的；而当在任何特殊例子中我们发现不出这种联系的时候，我们仍然假设有这种联系存在。因此，我们可以把接近关系认为是因果关系的必要条件。我们至少可以根据一般的意见假设它是如此；以后 [2] 我们将找到一个比较适当的机会，来考察哪些对象能够并列和结合，哪些对象不能够如此，借以澄清这个问题。

我将认为原因与结果的必要条件的第二种关系，不是那样地被普遍

公认的，而是很可能引起某种争论的。那就是在时间上因先于果的关系。有些人主张，原因并不是绝对必然地先于它的结果；任何对象或活动在它存在的最初一刹那，就可以发挥它的产生性质（productive quality），产生与它完全同时的另一个对象或活动。不过，在大多数的例子中，经验似乎反驳了这种意见；除此以外，我们还可以借一种推论或推理来建立因先于果的这个关系。在自然哲学和精神哲学中，有一个确立的原理，即一个对象如在充分完善的状态下存在了一个时期，而却没有产生另一个对象，那它便不是那另一个对象的惟一原因；它就需要其他的原则加以协助，把它从不活动状态中推动起来，使它发挥它所秘密含有的那种能力。但是，如果有任何原因可以和它的结果完全同时的话，那么根据这个原理就可以确定一切原因和结果都是如此；因为其中任何一个只要在一刹那间延缓它的作用，那么它在原该活动的那个刹那并不曾发挥它的作用，因而就不是一个恰当的原因。由此而来的结果就无异是毁灭了我们在世界上所观察到的原因的那种一连串的接续，并且确实也是把时间完全消灭了。因为，如果一个原因和它的结果是同时的，这个结果又和它的结果是同时的，这样一直推下去。那么显然就不会有接续这样一个现象，而一切对象必然就都是同时存在的了。

如果这个论证显得令人满意，那就很好。如果不是如此，那么我请求读者允许我在前面那种情形下所擅用的那种自由，即暂时假设它是这样的。因为他将会发现，这件事情并没有什么重大关系。

在这样发现了或假设了接近关系和接续关系是原因和结果的必要条件以后，我就发现我猛然停住，而在考察任何单独的一个因果例子方面不能再往前进了。在撞击的时候，一个物体的运动被认为是另一个物体运动的原因。当我们以极大注意考究这些对象的时候，我们只发现一个物体接近另一个物体，而且它的运动先于另一个的运动，但其间并没有任何可感知的时间间隔。在这个题目上，我们即使再进一步竭力去思索和思考，也是丝毫没有益处的。在考究这一个特殊的例子中，我们并不能再进一步了。

如果有人抛开这一例子，妄想给原因下一个定义说，它是能够产生其他东西的一种东西，那他显然是什么也没有说。因为他所谓产生是什么意思呢？他能给产生下一个与原因作用的定义不同的任何定义么？如果他能够，我希望他把这个定义说出来。如果不能，那他就是在这里绕圈子，提出了一个同义词，并没有下一个定义。

那么我们是否就该满足于接近和接续这两种关系，以为它们可以提供一个完善的原因作用的观念呢？完全不是这样。一个对象可以和另一个对象接近、并且是先在的，而仍不被认为是另一个对象的原因。这里有一种必然的联系应当考虑。这种关系比上述两种关系的任何一种都要得多。

这是我又把这个对象的各方面反复加以观察，以便发现这种必然联系的本性，并发现这个联系观念所可能由以获得的那一个印象或一些印象。当我观察对象的已知性质时，我立刻发现因果关系丝毫不依靠它们。当我考察它们的关系时，我只能发现接近关系和接续关系，而这两种关系我已认为是不完全的、不满意的。我既然没有成功的希望，那么我是否便可以因此说，我在这里有一个并无任何类似印象在它之先出现的观念呢？这就会断然地证明我的轻率和易变；因为与此相反的一个原则已经那样坚定地确立起来，不容有进一步的怀疑了；至少在我们比较充分地，考察了现在这个困难之前，那个原则是不容怀疑的。

有些人在寻找一种掩藏起来的東西，而在他们所预期的地方找寻不到时，就毫无确定的观点或计划，只是在附近各处搜索，希望他们的好运气最后会引导他们碰到他们所寻找的东西。我们现在也必须仿效这些人的做法。对于进入因果观念中的那个必然联系的本质的问题，我们必须放弃直接的观察，而力图去发现其他一些问题，加以考察，这种考察或许会提供一个线索，有助于澄清现在的困难。这些问题共有两个，我将加以考察。

第一，我们有什么理由说，每一个有开始的存在的東西也都有一个原因这件事是必然的呢？

第二，我们为什么断言，那样一些特定原因必然要有那样一些特定结果呢？我们的因果互推的那种推论的本性如何，我们对这种推论所怀的信念（belief）的本性又是如何？

在我作进一步的研究之前，我只想说，原因和结果的观念虽然不但是由感觉印象得来，而且也是由反省印象得来，可是为了简略起见，我通常只提到感觉印象作为这些观念的来源；不过我希望我所说的关于感觉印象的话也都可以应用于反省印象。各种情感和它们的对象之间以及它们彼此之间都有一种联系，正如外界物体彼此之间互相联系着一样。因此，属于感觉印象的因果关系也必然是感觉印象和反省印象全体所共有的。

第三节 为什么一个原因永远是必然的

先从关于原因的必然性这第一个问题开始研究。哲学中有一条一般原理：一切开始存在的東西必然有一个存在的原因。在一切推理中，人们不举出任何证明，也不要求任何证明，通常总是把这一点视为当然的。这点被假设为是建立在直观上面的，并且是人们虽然会在口头上否定、而心中却实际上从未怀疑过的那些原理之一。但是我们如果根据前面所说明的知识观念来考察这条原理，那么我们在这条原理中将发现不出这类直观确实性的任何标记来；相反，我们会发现这条原理的本性与

那一类信念的本性是完全不合的。

一切确实性都是来自观念的比较，以及观念保持不变时也一直是不变的那些关系的发现。这些关系就是类似关系、数量和数的比例、任何性质的程度和相反关系；这些关系中没有一个是涵摄于“一切开始存在的事物也都有一个存在的原因”的这个命题之中。因此，那个命题并没有直观确实性。任何肯定这个命题有直观确实性的人，至少必须否认这四种关系是仅有的无误的关系，而且必须发现其他一种同类的关系涵摄在这个命题之中；关于这一点，我们将有足够的时间加以考察。

但是这里有一个论证，可以立刻证明前述的命题既没有直观的确实性，也没有理证的确实性。我们如果不能指出，没有某种产生原则（productive principle）任何东西决不能开始存在，那么我们同时也永远不能证明，每一新的存在或存在的每一新的变异都必然有一个原因；前一个命题如果不能证明，那么我们就没有希望能够证明后一个命题。但是前一个命题是绝对不能用理证来证明的，我们只要考虑下面这一点就可以明白，就是：所有各别的观念既然是可以互相分离的，而原因和结果的观念又显然是各别的，所以我们很容易想象任何对象在这一刹那并不存在，在下一刹那却存在了，而无需对它加上一个各别的原因观念或产生原则的观念。所以，对想象来说，一个原因观念和存在开始观念的分离显然是可能的；所以，这些对象的现实的分离，就其不涵摄任何矛盾或谬误来说，是完全可能的。因此这种分离就不能被单是根据观念的任何推理所反驳；而如果驳不倒这一点，我们便不可能证明一个原因的必然性。

因此，我们在考察之后就将发现，对于原因的必然性人们所提出的每一个理证，都是错误的、诡辩的。某些哲学家 [3] 说：我们所能假设任何对象在其中开始存在的一切时间点和空间点，本身都是相等的；除非有某种原因，它是一个时间和一个地点所特有的，并借此决定和确定这种存在，这种存在必然永远处于悬空状态，因而那个对象由于缺乏某种东西确定它的开始，也永远不能开始存在。不过我要问，假设时间和地点没有原因就可以确定，比假设存在在那个方式下（即没有原因——译者）成为确定，果真是更为困难些么？在这个题目方面所发生的第一个问题永远是：那个对象是否将要存在；其次的问题才是，它将在何时何地存在？如果在一种情形下原因的除去在直观上就显得是谬误的，在另一种情形下也必然是这样的。如果在一种情形下不经过证明就不能显出谬误，在另一种情形下也就同样需要一个证明。因此，一个假设的谬误决不能是另一个假设也是谬误的证明，因为它们都是站在同一立场上，并且必然要依据同一推理而成立或不成立的。

关于这个题目，我发现哲学家们 [4] 所用的第二个论证，也遭到同样的困难。据说，每一事物都必然有一个原因；因为如果任何事物缺乏一

个原因，那么它就是产生出自己来的，也就是说，它在它存在之前就已存在，而这是不可能的。不过这种推理显然是没有决定性的；因为它假设，在我们否定一个原因之后，我们仍然承认了我们所明白地否定了的事情，即必须有一个原因；这个原因因此就被认为是对象自身，而这无疑是一种明显的矛盾。不过，说任何事物没有一个原因就被产生出来，或者更恰当地说，就开始存在，那并不等于肯定它是它本身的原因；正相反，排除了外面的一切原因，就更加排除了被创造出的那个事物本身。一个没有任何原因而绝对存在的对象，当然不是它自己的原因；当你肯定说、一个对象是随着另一个对象而来的时候，你就是在窃取论点，并假设了任何事物没有一个原因是绝对不能存在的，而且我们在排除了一个产生原则以后，仍然必须求助于另一个这样的原则。

那个曾被用来证明原因的必然性的第三个论证 [5]，也完全是同样情形。没有任何原因而被产生出的任何东西，都是由虚无所产生的；换句话说，它以虚无作为它的原因。不过虚无不能成为一个原因，正像它不能成为某种东西或等于两个直角一样。我们凭直观知道，虚无，不能等于两个直角，也不能成为某种东西；借着同样的直观，我们也可以知道它决不能成为一个原因。因此，我们必然看到，每个对象都有它的存在的真实原因。

我相信，在我评论了前面两种论证之后，不必费多少话就可以表明这个论证的脆弱。它们全部都是建立在同样的谬误上面，并且都由同一思路得来的。我们只须说一点就够了，就是：当我们排除一切原因的时候，我们就实实在在把它们都排除了，既不认虚无为存在的原因，也不认对象自身为存在的原因；因此，不能根据这些假设的谬误推出一个论证来证明那种排除是谬误的。如果每一种东西必然有一个原因，那么在排除其他原因以后，我们自然就必须承认对象自身或虚无作为原因。但是，争论之点正是在于每一种东西是否必然有一个原因；因此，根据一切正确的推理。我们决不该把这一点看作已被承认的了。

还有一些尤其轻率的人说：每一个结果都有一个原因，因为原因就涵摄在结果这个观念之内。每个结果必然以一个原因作为前提；结果是一个相对的名词，原因是它的相关项目。但这并不证明每一个存在先前必然有一个原因，正如我们不能因为每个丈夫必然有个妻子，因而就说每个男人都结了婚一样。问题的真相在于：每一个开始存在的对象是否都由一个原因得到它的存在；而我断言，这一点既没有直观的确实性，也没有理证的确实性，并且我希望前面的论证已经充分证明了这点。

认为每一个新的产物都必然有一个原因的那个意见，既然不是由知识或任何科学推理得来的，那么那个意见必然是由观察和经验得来的。其次的问题自然就是：经验如何产生那样一个原则呢？不过我发现，把这个问题降低到下面这个问题将会是比较方便的，即我们为什么断言，

那样特定的原因必然有那样特定的结果，我们为什么形成由这一个推到那一个的推断呢？我们将把这个问题作为我们下面的研究题目。最后，我们也许会发现，同一个答复将会解决这两个问题。

第四节 论因果推理的组成部分

心灵在根据原因或结果进行它的推理时，虽然把它的视野扩展到它所见的或所记忆的那些对象之外，可是它决不能完全看不到那些对象，也不能单凭它的观念进行推理，而必须在推理中混杂着一些印象，或至少混杂着一些与印象相等的记忆观念。当我们由原因推到结果时，我们必须确立这些原因的存在；而要确立这个原因，只有两个方法：或是通过我们的记忆或感官的直接知觉，或是由其他原因加以推断，这些其他原因我们也必须以同一方式加以确定，或者是通过当前的印象，或者是根据它们的原因进行推断，如此一直推求下去，直到我们达到我们所见过或所记忆的某个对象为止。我们不可能把我们的推断无限地进行下去；而惟一能停止我们推断的乃是一个记忆印象或感官印象，超出了这些印象以外，就没有怀疑或探究的余地。

在这一方面要举一个例子，我们可以选择历史上任何一点，并且考察我们为了什么理由要相信它或否定它。例如我们相信，恺撒在三月十五日在元老院被刺死；这是因为这个事实是根据历史家们的一致的证据所确立的，而这些历史家都一致给那个事件指定这个确切的时间和地点。这里有若干符号和文字呈现于我们的记忆或感官之前；我们也记得这些文字符号曾被用作某些观念的记号；这些观念或者是存在于行刺时亲自在场，并由这件事的存在直接得到这些观念的那些人的心中；或者是这些观念是由别人的证据得来，而那个证据又从另一个证据得来，这样清楚可见地层层推进，直至最后我们达到那些目击此事发生的人们为止。显然，全部这个论证连锁或因果联系最初是建立在所见过或所记忆的那些符号或文字上的，而且如果没有记忆或感官的根据，我们的全部推理就将成为虚妄而没有基础。没有了那种根据，那个连锁中的每一个环节都将依靠于另一个环节，但是连锁的一头并不固定于足以支持全部连锁的任何东西上，因而也就没有信念或证据。一切假设性的论证、或是依据假设而进行的推理，实际上都是这种情形；它们中间并没有任何现前的印象或对一个真实的存在的信念。

有人反对说，我们能够根据过去的结论或原则进行推理，并不必求助于那些结论最初所由以发生的那些印象；不消说，这对于我现在的学说不是确当的反驳。因为，即使这些印象已经完全从记忆中消失，它们所产生的信念仍然可以存在。同样真实的是：关于因果的一切推理原来都是由某种印象得来的，正像某种理证的信据永远是来自观念的比较一样，虽然这种比较已被遗忘，信据却仍然可以继续存在。

第五节 论感官印象和记忆印象

因此，在根据因果关系而进行的这种推理中，我们所应用的是性质混杂而互相差异的材料，这些材料虽然互有联系，可是本质上仍是互相差别的。我们关于因果的全部推理由两种因素所组成，一个是记忆印象或感官印象，一个是产生印象的对象的，或被这个对象所产生的、那个存在的观念。因此，这里我们就有三件事情需要说明：第一 是原始的印象。第二 是向有关的原因观念或结果观念的推移过程。第三 是那个观念的本性和性质。

至于由感官所发生的那些印象，据我看来，它们的最终原因是人类理性所完全不能解释的。我们永远不可能确实地断定，那些印象还是直接由对象发生的，还是被心灵的创造能力所产生，还是由我们的造物主那里得来的。这样一个问题对于我们现在的目的来说也并不重要。我们的知觉不论是真是伪，我们总可以从它们的一贯性中得出一些论断，不论它们是正确地表象自然事物，或者只是感官的幻象。

当我们寻找那种区别记忆与想象的特征时，我们必然会立刻觉察到，那个特征不在于记忆所呈现于我们的那些简单观念中；因为这两种官能都是由印象得到它们的简单观念，并永远不能超出这些原始知觉之外的。这两种官能的差别同样也不在于它们的复合观念的排列方式。因为，虽然记忆的特性在于保存它的观念的原来秩序和位置，而想象却可以随意改换和变化它们的秩序和位置，可是这种差别并不足以区别它们的作用，或者使我们能够对两者进行辨识；我们不可能将过去的印象唤回，以便把它们和我们当前的观念加以比较，并看看它们的秩序是否精确地相似。记忆既然不是通过它的复合观念的秩序，也不是通过它的简单观念的本性而被人认知，因此，记忆和想象的差别就在于记忆的较大的强烈和活泼程度。一个人原可以逞其幻想，臆造任何过去的冒险情景；若不是想象的观念比较微弱和模糊，那就无法把这种想象的情景和同样的记忆的情景加以区别。

〔常有这样的事发生：两个人都曾经参与过某一事件发生的场合，其中一个人比另一个人记忆得比较清楚，并且费尽周折也无法使他的同伴追忆起这件事。他列举了若干情节，还是无效；他提到了时间、地点、在场的人、所说的话和在种种方面所做的事；直到最后，他忽然碰巧提到了唤起全部情景的某个情节，使他的朋友完全记起当时的一切情形。这里，遗忘了往事的那个人最初也从另一个人的谈话中接受了所有的观念，连同时间和地点的同一的情节；不过他认为它们只是想象中的虚构。但是一当触动记忆的那个情节被提到以后，同样的那些观念现在便出现于一个新的观点下，并且好像与它们先前所引起的感觉有所不同。除了那种感觉的变化而外，并无任何其他变化，可是那些观念却立

刻变成了记忆观念，并且得到了同意。

记忆所呈现于我们的一切对象，想象既然都能加以表象，而且那两个官能的区别只在于它们所呈现出的观念所引起的不同的感觉，所以我们应该要考究一下那种感觉的本性。这里我相信，每个人都会立刻和我同意，认为记忆观念要比想象观念比较为强烈和活跃）。一个要想描摹任何一种情感或情绪的画家，总要设法去看一看被同样情绪所激动的人，以便使他的观念生动活泼，并使它们比那些只是想象中的虚构的观念更为强烈和活泼。这种记忆越是新近，观念也就越是清楚；在隔了一个长时间以后，他如果再返回来思维他那个对象，他总是发觉那个对象的观念衰退了，即使不是完全消灭的话。当我们的记忆观念变得十分微弱的时候，我们对它们时常发生怀疑；当任何一个意象不是表现得色彩鲜明、足以表明记忆官能的特征时，我们就难以断言，那个意象还是来自想象，还是来自记忆。一个人说，我想我记得那样一件事情，不过我没有把握。漫长的时间几乎把它消磨于我的记忆之外，使我不能确定它是否是我的想象的纯粹产物。

一个记忆观念既然可以由于失去它的强力和活泼性而衰退到那样一个程度，以致被认为是一个想象观念；同样地，在另一方面，一个想象观念也可以获得那样一种强烈和活泼程度，以致被认作一个记忆观念，并且对信念和判断起着和记忆观念相似的作用。这种情形可以在撒谎的人身上看到；这些人由于一再撒谎，最后终于对谎话产生了信念和记忆，就像它们是实在的事情一样。习惯在这种情形下也像在其他情形下一样，对心灵产生了和自然对心灵的同样的影响，并且给观念注入了同样的强力和活力。

由此可见，那种永远伴随着记忆和感官的信念或同意只是它们所呈现的那些知觉的活泼性；它们和想象的区别只在于这一点。在这种情形下，所谓信念就是感到感官的直接印象，或是感到那个印象在记忆中的复现。只有知觉的强力和生动性才构成了判断的最初活动，并在我们追溯因果关系、根据这种判断进行推理时，奠定了那种推理的基础。

第六节 论从印象到观念的推断

我们很容易看到，在追溯这种关系时，我们从因到果的推断，不是单从观察这些特定的对象得来的，也不是由于我们洞察对象的本质、因而发现它们彼此的依赖关系而得来的。没有任何对象涵摄其他任何对象的存在，如果我们只考究这些对象本身，而不看到我们对它们所形成的观念以外。这样一个推断就等于是知识，并且意味着：想象任何与此差异的东西是绝对矛盾的、不可能的。但是由于一切各别的观念都是可以分离的，所以显然不会有这类的不可能性。当我们由当前的一个印象转移到任何对象的观念时，我们可能把那个观念和那个印象分开，而以其

他任何观念来代替它。

因此，我们只能根据经验 从一个对象的存在推断另外一个对象的存在。经验的本性是这样的。我们记得曾有过一类对象的存在常见的例子；并且记得，另一类对象的个体总是伴随着它们，并且和它们处于经常的接近秩序和接续秩序中。例如，我们记得曾经看到我们所称为火焰的那一类对象，并且曾经感到我们所称为热 的那种感觉。我们也回忆起那些对象在过去一切例子中的恒常结合。没有经过任何进一步的程序，我们就把一个称为原因，把另一个称为结果，并由一个的存在推断另一个的存在。在我们所亲见的特定原因和结果结合在一起的所有那些例子中，原因和结果都曾被感官所知觉，并被记忆下来。但是在我们对它们进行推理的一切情形下，只有一项被知觉或被记忆，而另外一项却是依照我们过去的经验加以补足的。

这样，在研究进程中，我们在根本想不到、而完全在研究其他题目的时候，却不知不觉地发现了因果之间的一个新的关系。这个关系就是它们的恒常结合（constant conjunction）。接近和接续并不足以使我们断言任何两个对象是因和果，除非我们觉察到，在若干例子中这两种关系都是保持着的。我们现在可以看到，为了发现构成因果关系那样一个必需部分的那种必然的联系的本性，不去直接考察这种关系有什么益处。我们大可希望通过这个方法最后达到我们所提出的目的；虽然，说实在话，这个新被发现的恒常结合关系，似乎在我们的研究道路上使我们前进不了多远。因为它的含义只不过是，相似的对象永远被置于相似的接近和接续关系中；而且至少初看起来，我们似乎显然不能借着这种关系发现任何新的观念，我们只能加多、而不能扩大我们心灵的对象。有人也许会想，我们从一个对象所不能发现的东西，我们也永远不能从一百个种类相同的、并在每一个条件方面都完全类似的对象那里发现。我们的感官在一个例子中给我们指出处于某种接续关系和接近关系中的两个物体、运动或性质；我们的记忆也只是把我们永远发现为处于相似关系中的相似物体、运动或性质的许多例子呈现于我们。单是把任何过去的印象即使重复无数次，也永不能产生任何新的原始观念，如像必然联系观念那样；在这里，许多的印象比我们单限于一个印象时并没有更大的影响。这种推理虽然似乎是正确而明显的，可是如果我们失望得太早，那也未免愚蠢；所以我们还是把讨论的线索继续下去。我们既然知道，在发现了任何一些对象的恒常结合以后，我们总是要由一个对象推断另一个对象，所以我们现在就可以考察那种推断的本性，以及由印象向观念的那种推移过程的本性。最后我们也许会看到，那个必然的联系依靠于那种推断，而不是那种推断依靠于必然的联系。

从呈现于记忆或感官之前的一个印象到我们称为原因或结果的那个对象的观念的那个推移过程，看来既然是建立于过去的经验之上，建立

于我们对于它们的恒常结合 的记忆之上，那么其次的问题就是：经验是借着知性、还是借着想象产生这个观念的呢？我们还是被理性所决定而作这种推移呢？还是被各个知觉的某种联想和关系所决定而作这种推移呢？如果是理性决定我们，那么它该是依照下面这个原则进行的，即我们所没有经验过的例子必然类似于我们所经验过的例子，而自然的进程是永远一致地继续同一不变的。因此，为了澄清这个问题，让我们来考究这样一个命题可能被假设为建立于其上的全部论证。由于这些论证必然是从知识 或概然推断 得来的，我们可以依次观察这两种证据的程度，并看看它们是否能提供这种性质的任何正确结论。

我们前面的推理方法很容易地使我们相信，不可能有理性性的论证来证明：我们所没有经验过的例子类似于我们所经验过的例子。我们至少能够设想自然的进程有所改变，这就足以证明这样一种改变不是绝对不可能的。能对任何事物形成一个清楚的概念，那就是那个事物的可能性的不可否认的论证；而单单这一点就足以驳斥反对它的任何所谓的论证。

概然推断既然不是发现观念本身间的关系，而只是发现对象间的关系，所以它在某些方面必然以我们的记忆和感官的印象作为基础，而在某些方面又以我们的观念作为基础。在我们的概然推理中，如果不掺杂着任何印象，结论就会成为完全虚妄；其中如果不掺杂着任何观念，那么观察这种关系时心灵的活动，严格地说，只是感觉，而不是推理。因此，在一切概然推理中，心中必然呈现着某种东西，或是看见的，或是记忆的；我们是根据了这种东西来推断某种和它相关而却没有被我们看见或记忆的东西。

能够引导我们超出我们记忆和感官的直接印象以外的对象间的惟一联系或关系，就是因果关系；因为这是可以作为我们从一个对象推到另一个对象的正确推断的基础的惟一关系。原因和结果的概念是由经验 得来的，经验报道我们那样一些特定的对象在过去的一切例子中都是经常结合在一处的。当我们假设一个和这些对象之一类似的对象直接呈现于它的印象中的时候，我们因此就推测一个和它的通常伴随物相似的对象也存在着。根据这个说明（我认为这在每一点上都是没有问题的），概然推断是建立于我们所经验过的那些对象与我们没有经验过的那些对象互相类似的那样一个假设。所以，这种假设决不能来自概然推断。同一个原则不能既是另一个原则的原因，又是它的结果。关于那个关系，这或许就是有直观确实性或理证确实性的惟一命题。

如果有人想逃避这个论证，并且不先确定我们关于这个题目的推理是否是由理证或由概然推断而来，而就自称根据因果所得的一切结论都是建立于可靠的推理；那么我只希望他们把这种推理提出来，以便我们加以考察。有人也许会说，在有了某些对象的恒常结合这种经验以后，

我们就依照下述方式进行推理。这样一个对象总是被发现为产生另外一个对象。它如果不被赋有某种产生能力，它便不可能有这个结果。能力必然涵摄结果；因此，我们根据一个对象的存在而推断它的通常伴随物的存在，就有一个正确的基础。过去的产生涵摄着一种能力：能力涵摄一种新的产生；这个新的产生正是我们从能力和过去的产生所推断出来的。

我在前面已经说过，产生观念与原因作用观念是一回事，而且没有一种存在确实地、决定性地涵摄任何其他对象中的能力；我如果愿意利用这些说法，或者我如果把我关于能力和效能（*efficacy*）观念将来有机会要说的话先在这里提出，如果这样做是恰当的，那么我就可以很容易地指出上述推理的弱点。不过这样一种进行方法似乎会使体系的各个部分互相依托，因此削弱我的体系，并且会在我的推理中引起混乱，所以我将力求不借这类帮助而维持我现在的主张。

因此，我们可以暂时承认，在任何一个例子中，一个对象被另一个对象的产生涵摄着一种能力，而且这种能力和它的结果有一种联系。但是我们已经证明，这种能力并不存在于原因的可感知的性质之内；而呈现于我们的却只是一些可感知的性质；我就要问，在其他例子中，你为什么只根据这些性质的出现，而就假设同一能力仍然存在呢？在现在这种情形下，援引过去经验丝毫不能解决什么问题；你最多只能证明，产生其他任何对象的那个对象在那一刹那中具有那样一种能力；但是你永远不能证明，同一能力必然在同一对象或可感知的性质的集合体中继续存在；更不能证明，相似的能力永远与相似的可感知的性质结合着。如果有人说，我们曾经验到，同一能力与同一对象继续结合着，而且相似的对象也赋有相似的能力；那么我愿意重新提出我的问题：为什么根据了这种经验，我们就超出我们所经验过的那些过去的例子而推得任何结论呢？如果你照先前的方式来回答这个问题，那么你的回答又会引起同样性质的新问题，以至于无限的地步；这就清楚地证明了前面的推理没有任何正确的根据。

由此看来，不但我们的理性不能帮助我们发现原因和结果的最终联系，而且即在经验给我们指出它们的恒常结合以后，我们也不能凭自己的理性使自己相信，我们为什么把那种经验扩大到我们所曾观察过的那些特殊事例之外。我们只是假设，却永不能证明，我们所经验过的那些对象必然类似于我们所未曾发现的那些对象。

我们已经注意到，某些关系使我们由一个对象推到另一个对象，即使没有理由决定我们去作这种推移；我们可以把这一点立为一条一般的规则：即当心灵没有任何理由而恒常地和一致地由一个对象推到另一个对象时，它就是受了这些关系的影响。我们现在的情形恰恰是这样。理性永远不能把一个对象和另一个对象的联系指示给我们，即使理性得到

了过去一切例子中对象的恒常结合的经验 and 观察的协助。因此，当心灵由一个对象的观念或印象推到另一个对象的观念或信念的时候，它并不是被理性所决定的，而是被联结这些对象的观念并在想象中加以结合的某些原则所决定的。如果观念在想象中也像知性所看到它们那样没有任何结合的话，那么我们就不能由原因推到结果，也不会对于任何事实具有信念。因此，这种推断是单独地决定于观念的结合的。

观念间的结合原则，我曾经归纳为三个一般原则，并且说过，任何对象的观念或印象自然而然地引起与它类似、接近或相关的其他任何对象的观念。我承认，这些原则既不是观念间的结合的必然的原因，也不是仅有的原因。它们不是必然的原因，因为一个人可以在某一段时间内，固定他的注意于一个对象、而不再去看其他的对象。它们不是仅有的原因，因为人的思想显然可以在它的各个对象之间极不规则地任意流动，可以从天上转移到地上，从宇宙的一端跃到宇宙的另一端，毫无任何法则和秩序。不过我虽然承认这三种关系有这种缺点，并承认想象中有这种不规则性，但我仍然肯定说，类似关系、接近关系和因果关系是结合各个观念的仅有的原则。

的确，有一个观念的结合原则，初看起来，或许会被认为和这三条原则中的任何一条都不相同，不过归根到底也会被发现为依靠于同一的根源。当任何一类对象中的每一个体在经验中被发现为与另一类对象的一个个体经常地结合起来的时候，于是不论哪类对象中任何一个新个体的出现，自然就把思想转移到那个个体的通常的伴随物上。例如，由于那样一个特定观念通常附着于那样一个特定的词，所以只要一听那个词，就足以产生出那个相应的观念；而且心灵即使以极大的努力也几乎无法阻止那种推移过程。在这种情形下，在听到那个特定的词的时候，并不绝对必须反省过去的经验，并且思考什么观念通常是和那个词音结合在一起的。想象本身就代替了这种反省，并且非常习惯于由词推到观念，因此，一听到词的时候便想起观念，其间并无丝毫停顿。

但是，我虽然承认这是观念的联结的一个真正原则，可是我肯定它和因果观念之间的结合原则是一回事，并且是我们根据因果关系所进行的一切推理中的一个必需的部分。我们所有的因果概念只是向来永远结合在一起并在过去一切例子中都发现为不可分离的那些对象的概念，此外再无其他的因果概念。我们不能洞察这种结合的理由。我们只观察到这件事情自身，并且总是发现对象由于恒常结合就在想象中得到一种结合。当一个对象的印象呈现于我们的时候，我们立刻形成它的通常伴随物的观念；因而我们可以给意见（opinion）或信念下一个部分的定义说：它是与现前一个印象关联着或联结着的观念。

由此看来，因果关系虽然是涵摄着接近、接续和恒常结合的一种哲学的关系，可是只有当它是一个自然的关系、而在我们观念之间产生

了一种结合的时候，我们才能对它进行推理，或是根据了它推得任何结论。

第七节 论观念或信念的本性

一个对象的观念是对于这个对象的信念的一个必需的部分，但并不是它的全部。我们可以想象许多我们并不相信它们的事物。因此，为了比较充分地发现信念的本性，或者我们所同意的那些观念的性质，我们可以衡量下面的一些考虑。

显然，根据原因或结果而进行的一切推理都归结到关于事实的结论，即关于一些对象的存在或是它们的性质的存在的结论。同样显然的是：存在观念和任何对象的观念没有什么不同，而且当我们单纯地想象一个对象之后再想象它是存在的时候，我们实际上并没有增加或改变我们的最初观念。例如，当我们肯定说上帝是存在的时候，我们只是照人们向我们描写的样子形成那样一个存在者的观念；我们并不是通过一个特殊观念来想象归属于他的那种存在，并把这个特殊观念加到他的其他性质的观念上，而且还可以把这个特殊观念和那些性质的观念分离开、区别开。不过我还要更进一步。我还不满足于说，任何对象的存在概念对于这个对象的单纯概念并没有任何增加，而且还主张，对于存在的信念也并不以新的观念加到组成那个对象观念的一些观念。当我想到上帝的时候，当我想到他是存在的时候，当我相信他是存在的时候，我的上帝观念既没有增加，也没有减少。但是一个对象的存在的单纯概念和对它的信念之间既然确有一个很大的差异，而这种差异既然不存在于我们所想像的那个观念的一些部分或它的组成中间，所以我们就可以断言，那个差异必然存在于我们想象它的方式（manner）中间。

假如我面前有一个人提出了我所不同意的一些命题，说恺撒死在他的床上，说银比铅较易熔化，或说水银比金为重；那么显然，我虽然不相信，仍然可以清楚地理解他的意思，而形成他所形成的全部观念。我的想象也和他的想象一样，赋有相同的能力；他能够想象的任何观念，我也都能够想象；他所能结合的任何观念，我也都能结合。因此，我就要问，在信和不信命题之间有什么差别呢？在被直观或理证所证明的各种命题方面，比较容易回答这个问题。在那种情形下，同意那个命题的人不但依照那个命题想象那些观念，并且必然被决定在那个特定方式下来想象那些观念，不论是直接地想象，或是以其他观念作为媒介。一切谬误的东西都是不可理解的；想象也不能违反了理证来设想任何事物。但是，由于根据因果的推理和关于事实的推理中，没有这种绝对必然性，而且想象可以自由地设想问题的两面，所以我仍然要问，不信和信念的差别在哪里呢？因为在信和不信这两种情形下去想象观念，同样地是可能的和必要的。

如果有人答复说：一个不同意你所提出的命题的人，在和你以同一方式想象那个对象之后，立刻就可以按另一个不同的方式去想象它，并对那个对象构成一些不同的观念。这种答复是不能令人满意的，这倒并非因为它含有任何谬误，而是因为它不曾发现全部真理。大家承认，在我们不同意任何人的一切场合下，我们总是设想问题的两个方面；但是我们既然只能相信一个方面，那么显然的结论就是：那种信念必然使我们所同意的那种概念和我们所不同意的那种概念有所差别。我们可以在一百种不同方式下混合、结合、分离、混乱、改变我们的观念，可是若非有某种原则的出现，确定了这些不同情况中的一种，我们实际上并无任何信念；这个原则对于我们先前的观念既是显然没有什么增益，所以它只能改变我们想象它们的方式。

心灵的全部知觉共分两类，即印象和观念，两者的差别只在于它们不同的强烈和活泼程度。我们的观念是由我们的印象复现而来，并表象出印象的一切部分。如果你想在任何方式下改变一个特定对象的观念，你只能增加或减少它的强烈和活泼程度。如果你对观念作了任何其他的变化，那么它就表象另一个对象或印象了。这种情形就与在颜色方面的情形一样。一个特定的色调可以获得一个新的生动程度或明亮程度，而并无任何其他变化。当你作了任何其他的变化的时候，它就不再是同一的色调或颜色了。信念既然只改变我们想象任何对象的方式，所以它只能给予我们的观念一种附加的强烈和活泼程度。因此，一个意见或信念可以很精确地定义为：和现前一个印象关联着的或联结着的一个生动的观念。 [6]

这便是使我们达到这个结论的那些论证的项目。当我们由其他对象的存在推断一个对象的存在时，必然永远有某种对象呈现于记忆或感官之前，作为我们推理的基础；因为心灵不能无止境地继续推论下去。理性永不能使我们相信，任何一个对象的存在涵摄另外一个对象的存在；因而当我们由一个对象的印象推移到另一个对象的观念或信念上时，我们不是由理性所决定，而是由习惯或联想原则所决定。不过信念并不止是一个单纯观念。它是形成一个观念的特殊方式：同一个观念既然只能随着它的强烈和活泼程度的变化而有所变化，所以总的来说，信念，依照前面的定义，乃是由于和一个现前印象相关而被产生出的一个生动的观念。

〔形成关于任何事实的信念的这种心灵作用，似乎从来是哲学中最大的神秘之一；虽然任何人甚至都不曾猜想到、说明这种神秘有任何困难。就我来说，我必须承认，我在这点上发现了一个极大的困难；并且即当我自以为完全理解了这个问题时，我也找不出词语来表达我的意思。我借着一个我认为是很明显的归纳过程断言，一个意见或信念只是一个观念，这个观念与虚构不同之处不在于它的本性，或是它的各部分

的秩序，而在于它被想象的方式。但是当我要说明这种方式的时候，我几乎找不出任何完全符合这个情况的词语，而不得不求助于每个人的感觉，使他对于心灵的这种作用有一个完善的概念。一个被同意的观念在感觉起来和想象单独所提供于我们的一个虚构的观念是有差别的。我将把这个不同的感觉称为一种较强的力量、活泼性、坚定性、稳固性或稳定性，力图加以说明。这一批词语似乎十分没有哲学意味，我只是想用了它们表示那种使实在的事物较之虚构更为亲切地呈现于我们之前的心灵作用，这种作用使实在的事物在思想中较有分量，使它们对情感和想象发生一种较大的影响。我们只要同意事情本身，那么关于词语便不必争辩。想象可以支配它的全部观念，可以在一切可能的方式下结合、混合并改变它们。它可以设想各个对象和它们的地点和时间的全部情景。它可以用某种方式按照对象的真正色彩把那些对象显现于我们之前，就像它们真正存在着一样。但是由于想象官能自身不能达到信念，所以这种信念就不在于我们观念的本性和秩序，而在于它们被想象的方式，并在于它们给心灵的感觉。我承认，这种感觉或想象方式是不可能完全加以说明的。我们可以使用表示与此近似的情形的词语。但是它的正确而恰当的名称是信念（belief），这是每个人在日常生活中的所充分理解的一个名词。在哲学中我们也不能再前进一步而只能说、它是被心灵感觉到 的某种东西，可以使判断的观念区别于想象的虚构。这种信念给予那些观念以较大的力量和影响，使它们显得较为重要，将它们灌注到心中，并使它们成为我们全部行动的支配原则。〕

这个定义也将被发现为与每个人的感觉和经验完全符合。我们所同意的那些观念比空中楼阁的散漫幻想较为强烈、牢固而活泼，这是最明显不过的。如果一个人坐下来把一本书当作小说阅读，另一人把它当作一部真正历史阅读，他们显然都接受到同样的观念，并且也依照同样的次序；而且一个人的不信和另一个人的信念也并不妨碍他们对于他们所读的书作同样的解释。作者的文字在两人的心中产生了同样的观念，虽然他的证据对他们并没有同样的影响。后者对于一切事件有一种较为生动的概念。他比较深切地体会到人物的遭遇；他向自己表象出他们的行为、性格、友谊和敌意；他甚至对他们的面貌、神情和体态形成一个概念。至于前一个人既然不相信作者的证据，他对于所有这些情节就只有较为模糊而黯淡的概念；除了文体的优美和结构的巧妙以外，他从这本书得不到多大的愉快。

第八节 论信念的原因

我们已经把信念的本性说明如上，并且指出它就是与现前印象有关的一个生动观念；现在我们可以进而考察它是由什么原则得来的，什么东西赋予观念以那种活泼性。

我很乐意在人性科学中确立一个一般的原理，即：当任何印象呈现于我们的时候，它不但把心灵转移到和那个印象关联的那样一些观念，并且也把印象的一部分强力和活泼性传给观念。心灵的种种作用在很大程度上都是依靠于它作那些活动时的心理倾向；随着精神的旺盛或低沉，随着注意的集中或分散，心灵的活动也总会有较大或较小程度的强力和活泼性。因此，当任何一个对象呈现在前、使思想兴奋和活跃起来时，心灵所从事的每一种活动，在那种心理倾向继续期间，也将是较为强烈而生动的。但是那种心理倾向的继续显然完全是依赖于心灵所想象的那些对象；而且任何新的对象都自然地给予精神一个新的方向，并且把心理倾向改变了；相反，当心灵经常地固定于同一个对象上，或者顺利地、不知不觉地顺着一些关联的对象向前移动时，这时那种心理倾向就有了长得很多的持续时间。因此，就有这样的事情发生：当心灵一度被一个现前印象刺激起来时，它就由于心理倾向由那个印象自然地推移到关联的对象，而对于那些关联的对象形成一个较为生动的观念。各个对象的交替变化十分容易，心灵几乎觉察不到，因而它在想象那个关联的观念时，也就带着它由现前印象所获得的全部强力和活泼性。

如果在考究那种关系的本性和对它极关重要的那种推移的顺利情况时，我们能够相信这种现象确实如此，那自然很好；但是我必须承认，在证明这样一个重要原则的时候，我是把主要信心放在经验上的。因此，我们可以说（这可以作为满足我们现在的目的的第一个实验），当一个不在面前的朋友的相片一出现时，我们对他的观念显然被那种类似关系赋予一种生气，而且那个观念所引起的每一种情感，不论是喜是悲，也都获得一种新的强力和活力。一种关系和一个现前印象结合起来，产生了这种效果。当相片不像他，或者至少不是为他而作的写照的时候，它就根本不会使我们想到他。如果相片和他本人都不在面前，心灵虽然可以从想起相片推想到那个人，可是它却觉得它的观念反而被这种推移所减弱了，而不是被它所活跃了。当友人的相片放在我们面前时，我们看起它来感到一种快乐；但是如果把相片移去，我们就宁可直接想他，而不借反省一个同样远隔而模糊的影像来想象他。

罗马天主教 的教义可以被认为是同样性质的实验。人们责难那个奇特的迷信教门的信徒所举行的哑剧，可是他们却往往为此进行辩解说，他们感到那些外表的行动、姿势和动作的良好效果，这些姿态表情可以活跃他们的信仰，鼓舞他们的热忱；否则，他们的信仰如果完全向着远隔的、精神的对象，就会消沉下去。他们说，我们在可感知的象征和形象中，隐约体会到我们信仰的对象，并且因为这些象征呈现眼前，使对象较比在只用一种理智的静观和思维的时候，显得更加亲切，如在目前。可感知的对象比其他任何对象对想象总是有较大影响，它们把这种影响迅速地传到那些与它们关联并与它们类似的观念。从这些教义和这个推理，我只是要推断说，在使观念活跃起来这点上，类似关系的效果

是很普遍的；在每种情形下，既是必然有一种类似关系和一个现前印象结合起来，所以我就得到充分多的实验来证明前述原则的真实。

在考察类似关系的效果之后，我们如果再考察接近关系的效果，那就可以把另外一种实验给前述实验增添力量。距离确实会减弱任何观念的力量，而当我们接近任何对象时，它虽然还未呈现于我们的感官之前，可是它作用于心灵上时的影响，却类似于一个直接的印象。思维任何一个对象，就会立刻将心灵转移到和它接近的东西，不过只有当一个对象实际呈现出来时，才能以一种较大的活泼性将心灵转移。当我离家只有数英里时，一切和家有关的东西都比我在离家六百英里时更能感动我；虽然即在离家六百英里时，我只要反省我的朋友和家人们的邻近任何东西，自然也会使我对他们发生一个观念。但是在后面这种情形下，心灵的两种对象既然都是观念，所以其间虽然也有顺利的推移，而因为缺乏一个直接印象，单是那种推移并不能给任何一个观念以较大的活泼性^[7]。

因果关系与类似和接近这两种其他关系一样，也有同样的影响，这一点没有人能够怀疑。迷信的人们之所以喜爱圣徒的遗物，正和他们追求象征和形象的理由一样，也是为了活跃他们的信仰，而使他们对于他们所想模仿的那些典型人物的生平产生一种亲切的、强烈的概念。一个信徒所能求得的最好遗物之一显然就是一个圣徒的手制品；人们所以也在这个观点下看待他的衣着和用具，那是因为它们一度供他使用，并且被他移动过、抚摩过；在这一方面，这些遗物虽然被看作不甚完全的结果，可是这些遗物与圣徒本人的关系链锁，较之我们据以推知他的真实存在的其他任何关系链锁，都较为短些。这个现象清楚地证明了一个现前印象与因果关系结合起来可以活跃任何观念，结果就产生了信念或同意，这正符合于前面的定义。

但是，我们为什么还找寻其他论证来证明、一个现前印象伴着一种想象的关系或推移可以活跃任何观念呢？单是我们根据原因和结果进行推理的这个例子，就足以达到我们的目的。对于我们所相信的每一个事实，我们确实都必须有一个观念。这个观念的发生确实只是由于它和现前印象发生一种关系。信念对观念确实没有增加什么，它只是改变了我们想象它的方式，使观念变得比较强烈而生动。关于关系的影响所作的现在这个结论，乃是所有这些推理步骤的直接结论；每个步骤在我看来都是确实而无误的。出现于这种心灵作用中的，只有一个现前印象、一个生动的观念，以及这个印象与这个观念在想象中的关系或联结；因此，不可能怀疑其中有什么错误。

为了把这个问题全部更充分地加以观察起见，我们可以把它当作必须借经验和观察才能加以决定的自然哲学中的一个问题看待。我假设有一个对象呈现出来，我从它推出某种结论，而给我自己形成一些可以说

是我相信或同意的观念。这里显而易见，呈现于我的感官面前的那个对象和我根据推理推断其为存在的那另一个对象，虽然可以被设想为借它们的特殊能力或性质互相影响，可是我们现在所考察的这个信念现象既然只是内心现象，所以这些能力和性质便完全不参与着产生这个信念，因为我们对它们毫无所知。我们只应当把现前的印象认为是观念和伴随它的那种信念的真实原因。因此，我们必须力求借实验来发现使印象发生那样一种奇特结果的那些特殊性质。

首先我看到，现前的印象借其本身的能力和效力，并且当它作为只限于当前这一刹那的一个单一的知觉单独地被考虑时，它并没有这个结果。我发现，一个印象在其初次出现时，我虽然不能由它推得一个结论，可是当我后来经验到它的通常结果时，它就可以成为信念的基础。在每一种情形下，我们都必然已经在若干过去的例子中观察到同一印象，并且发现它和其他某种印象经常结合在一起。这是被那样多的实验所证实的，不容有丝毫的怀疑。

在第二度观察之后，我断定，伴随现前印象而来、并由过去许多印象和许多次结合所产生的这个信念，乃是直接发生的，并没有经过理性或想象的任何新的活动。对于这一点我是可以确定的，因为我从来不曾意识到任何那样的活动，并且在主体方面也发现不出可以作为这种信念的基础的任何东西。凡不经任何新的推理或结论而单是由过去的重复所产生的一切，我们都称之为习惯（custom），所以我们可以把下面一种说法立为一条确定的真理，即凡由任何现前印象而来的信念，都只是由习惯那个根源来的。当我们习惯于看到两个印象结合在一起时，一个印象的出现（或是它的观念）便立刻把我们的思想转移到另一个印象的观念。

在对这项实验完全满意之后，我就再做第三套实验，以便知道；对于产生这个信念现象来说，除了习惯性的推移之外，是否还需要其他任何东西。于是我把第一个印象改变成一个观念，并且观察到，转到相关观念的那种习惯性的推移虽然还存在，可是实际上已经没有信念或信心了。因此，一个现前印象对于这整个的作用是绝对必需的。随后，当我把一个印象和一个观念加以比较，并且发现它们的惟一差异只在于它们不同的强烈和活泼程度，于是我就总结起来说，那种信念乃是我们因为一个观念与现前印象发生关系而对那个观念所作的一种较为活泼而强烈的想象。

由此看来，一切概然推理都不过是一种感觉。不但在诗歌和音乐中，就是在哲学中，我们也得遵循我们的爱好和情趣。当我相信任何原则时，那只是以较强力量刺激我的一个观念。当我舍弃一套论证而接受另外一套时，我只不过是由于我感觉到后者的优势影响而作出决定罢了。对象之间并没有可以发现的联系；我们之所以能根据一个对象的出

现推断另一个对象的存在，并不是凭着其他的原则，而只是凭着作用于想象上的习惯。

这里值得注意的是：我们关于因果的一切判断所依据的过去经验，可以不知不觉地影响我们，使我们完全没有注意到，并且甚至在某种程度上不被我们所知道。一个人在旅途上遇到一条河，就预见到继续前行的结果；他对这些结果的知识是由过去的经验传给他的，那种经验把原因和结果的那样一些的结合报告给他。但是我们是否能够认为，在这种场合下，他真会反省任何过去的经验，并且回忆起他所见、所闻的一些例子，借以发现水对动物身体的作用么？当然不是这样；这并不是他进行推理的方法。沉没的观念和水的观念那样密切地联系着，窒息的观念又和沉没的观念那样密切地联系着，以致使心灵不借助于记忆，就一直推移下去。我们来不及反省，习惯就已发生了作用。那些对象似乎是那样不可分离的，以致我们由一个对象推到另一个对象时，中间并无片刻停顿。但是这种推移既是由经验而来，不是由观念间的任何原始联系而来，所以我们不得不承认，那种经验不经过人的思想就可以借一种秘密作用产生对于因果的信念和判断。这就使人失去一切借口（如果还留有任何借口的话），无法再说心灵是通过推理才相信我们所没有经验过的例子必然类似于我们所经验过的例子 那一个原则。因为我们在这里发现，知性或想象无需反省过去的经验，就能从它得出推断，更无需形成有关这种经验的任何原则，或根据那个原则去进行推理了。

我们可以概括地说，在一切最为确定而一致的因果结合中，如在重力、冲击力、坚固性等方面，心灵永远不会明白地把它的观点转到对任何过去经验的考虑；虽然在其他较为稀少而不常见的对象的结合方面，心灵或许会借这种反省去帮助观念之间的习惯和推移。不但如此，我们发现：在有些情形下，不通过这种习惯，反省就产生了这种信念；或者更恰当地说，反省以一种间接而人为的方式产生了那种习惯。我把我的意思说明一下。不但在哲学中，甚至在日常生活中，我们确实可以单是根据一次实验就得到关于一个特殊原因的知识，只要我们在做实验时经过一番审查，并且细心地把一切外来的和附加的条件都先行去掉。但是在做了一次这种实验以后，心灵既然不论在原因或结果一出现之后，就能推断其相关物的存在；而且一个习惯既然永远不能单从一个例子中获得：所以有人或许会认为，在这种情形下，信念并不能被认为是习惯的结果。不过我们只要考虑一下下面的情况，这种困难便会消失；这个情况就是，这里虽然假设我们对于一种特定结果只有一次实验，可是我们有几万次实验使我们相信这个原则：相似的对象在处于相似的环境下时，永远会产生相似的结果；这条原则既然是借着充分的习惯确立起来的，所以它不论应用于什么信念上，都会以明白性和稳固性赋予那个信念。观念间的联系在一次的实验中并没有获得习惯性；不过这个联系却被包括在另一条有习惯性的原则之下；这就又使我们回到了我们的假设

上。在一切情形下，我们总是明白地、或默认地、直接地、或间接地、把我们的经验转移到我们所没有经验过的例子上。

在结束这个题目之前，我不可不说一下：要完全恰当地和精确地谈论心灵的各种作用，是极为困难的，因为普通的语言对于这些作用很少作出任何精细的区别，而是通常用同一个名称去称谓所有密切地类似的作用。在著作者方面，这是晦涩和混乱的几乎不可避免的来源，而在读者方面，这也往往会引起他所原来不曾梦想到的怀疑和反驳。因此，我所主张的那个总的论点，即一个意见或信念只是由一个关联的印象得来的一个强烈而生动的观念，也可以由于强烈和生动这两个词的含义不清而引起下面的反驳。有人或者会说，不但一个印象能够引起推理，而且一个观念也可以有同样的影响；根据我的原则，一切观念既由相应的印象得来，那就更可以提出这种反驳。因为，假如我现在形成一个我已忘记它的相应的印象的观念，我还是可以根据这个观念断定那样一个印象确曾一度存在过。这样一个断定既然伴有一种信念，那么有人就会问，构成这种信念的强力和活泼性这两种性质是从哪里得来的。我可以立即答复说是由现前的观念得来的。因为这个观念在这里既不被认为是任何不存在的对象的表象，而被认为我们在心中亲切地意识到的一个实在的知觉，所以它一定能够以心灵反省它、并确信它的现前存在时所带有的那种性质（我们可以称之为稳固性、坚定性、强力和活泼性）赋予任何与它关联的东西。观念在这里代替了印象，而且对于我们的目的来说，完全有同样的作用。

根据同样一些原则，当我们听说对于观念的记忆，即听说观念的观念，以及它比想象的散漫概念有较大的强力和活泼性的时候，我们也无需惊异了。在想到我们过去的思想的时候，我们不但描绘出我们先前所思想过的对象，而且还要想象先前默想时的心理作用，即那种无法下定义、无法形容、可是每人都充分了解的“莫名其妙”的活动。当记忆呈现出这样一种情景的观念来、并表象它已成过去时，我们就很容易设想，这个观念怎么会比我们想到我们所记不起来的一个过去思想时，具有较大的活力和稳固性。

在这样说明之后，任何人都会理解，我们怎样形成一个印象的观念和一个观念的观念，而且我们怎样相信一个印象的存在和一个观念的存在。

第九节 论其他关系和其他习惯的效果

我们前面的论证不论怎样有说服力，我们决不可以此自足，而必须从各方面去研究这个题目，以便发现某些新的观点，借以说明和证实那样奇特的、那样基本的原则。在接受任何新的假设时，表示踌躇犹疑，本是哲学家们非常值得夸奖的心情，并且对于考察真理也是非常必要

的，所以这种心情值得我们加以满足，同时它也要求我们举出可以使他们满意的每一种论证，并且消除可以阻止他们进行推理的每一种反驳。

我屡次说过，除了原因和结果以外，类似和接近这两种关系也应该被认为是思想的结合原则，它们也能够使想象由一个观念转移到另一个观念。我也曾经说过，当这些关系中任何一种关系所联系起来的两个对象中间的一个直接呈现于记忆或感官之前的时候，心灵不但借着联结原则被转移到它的相关的对象，并且还借那个原则和现前印象的联合作用，以一种附加的强力和活力去想象那个相关对象。我说这些话，乃是为了要借类比推理来证实我们对于因果关系判断的说明。不过就是这个论证或许也可以被用来反对我，也许它不但不成为我们的假设的证实，反而会成为对于它的反驳。因为有人或许会说，那个假设的各部分如果都是正确的，就是：这三种关系如果都是由同样一些原则得出的；它们在加强和活跃我们的观念方面如果都有同样的效果；信念如果只是对一个观念的较为有力而活泼的想象；那么结论就应当是：那种心理作用（信念）不但可由因果关系得来，而且也可以由接近和类似关系得来。但是，我们既然凭经验发现，信念只起于因果关系，而且两个对象若不是被这种关系联系着，我们便不能由一个对象推到另一个对象：所以我们可以断言，在那种推理中间有一种错误使我们陷于这样一些困难之中。

这就是反驳；我们现在来研究它的解答方法。显然，凡呈现于记忆中间、并以一种类似现前印象的活泼性刺激心灵的任何东西，必然在心灵的一切作用中占有一个重要地位，并且很容易把自己和想象的单纯虚构区别开来。我们把这些印象或记忆观念形成一个系统，其中包括了我们所记得曾经呈现于内在知觉或感官之前的一切东西；那个系统中的每个特殊项目与现前印象结合起来，我们就称之为一个实在物。但是，心灵并不停在这里。因为，心灵发现，这个知觉系统被习惯（您也可以称之为因果关系）把它和另一个知觉系统联系了起来，于是心灵就进而思考那个知觉系统中的观念；并且因为它感觉到它在某种意义上是必然地被决定了去观察这些特殊观念，而且决定它这样做的那种习惯或关系不容有丝毫变化，于是它就把它形成一个新的系统，也把它们庄严地称为实在物。第一个系统是记忆和感官的对象，第二个系统是判断的对象。

后面这个原则使我们熟习了由于时地远隔而为感官和记忆所达不到的那些存在物，并以这些存在物填充于世界之中。借着这个原则，我在自己想象中描绘出宇宙来，并且随意把我的注意固定在宇宙的任何一个部分上。我形成一个罗马观念；我虽然从未见过也不记得罗马，可是罗马却和我从旅行家们和历史家们的谈话和著述中所得到的那些印象联系着。我把这个罗马观念放在我所称为地球的那个对象的观念的某个位置

上。我在这个观念上加上一个特殊的政府、宗教和风俗的概念。我又回顾过去，并思考它最初的建立，它的多次的革命、成功和不幸。我所相信的这些一切以及其他种种事物都只是一些观念，不过它们都借着由习惯和因果关系发生的强力和固定秩序，而与纯系想像产物的其他观念有所区别。

至于接近关系和类似关系的影响，我们可以说，如果接近和类似的对象包括在这个实在物的系统中，那么这两种关系无疑地会帮助因果关系，并且在想象中以更多的力量灌注于相关的观念。这一点我现在就要加以详细论述。同时，我还将把我的说法更推进一步说，即使当相关的对象只是虚构的时候，这种关系也会使那个观念生动起来，并增加它的影响。一个诗人如果借美丽的草地或花园的景色来促起他的想象，那他对于极乐国土无疑地更容易构成一幅生动的写景；正如在另一个时候他也可以借他的想象置身于这些神话境地中，以便借那种假设的接近关系来鼓动他的想象一样。

不过我虽然不能完全排除类似关系和接近关系在这种方式下对想象所起的作用，可是我们可以注意，当它们单独出现的时候，它们的影响是很微弱而不确定的。正如我们需要因果关系来使我们相信任何真实的存在，同样，我们也需要这种信念给其他这些关系增加力量。因为当一个印象出现时，我们如果不但虚构另一个对象，并且任凭己意、随着高兴，使那个对象和那个印象发生一种特殊关系，那么这个对象对心灵只能有轻微的影响；而且当这个印象返回来时，也没有理由来决定我把同一对象放在对它的同一关系之中。心灵丝毫没有必要虚构任何类似的和接近的对象；它如果虚构这类对象，它也并非必须永远限于这个对象，而不许有任何差异或改变。的确，这样一个虚构很少有什么理性作为基础的，因此除了纯粹的任性之外，没有东西能够决定心灵来形成这种虚构；而且那个任性原则既是变化而不定的，所以它的作用就不可能有多大程度的强力和恒常性。心灵预见到、预料到那种变化，从最初一刹那起就感觉到它的活动的散漫，不能牢固地把握它的对象。这个缺点在每个单独的例子中已是很明显的。而由于经验和观察就更加增强了，因为这时我们就可以比较我们所可能记得的各个例子，并建立一条通则：对于根据虚构的类似关系和接近关系而发生于想象中的那些短暂的浮光掠影，不能给予任何信任。

因果关系却有与此相反的一切优点。它所呈现的对象是确定而不变的。记忆的印象永远没有任何重大变化；每个印象都带来一个精确的观念，那个观念发生于想象中，而成为一种坚定和实在、确定而不变的东西。思想永远被决定由印象转到观念，并从那个特定印象转到那个特定观念，没有任何选择或犹豫。

不过我还不以消除这种反驳就算满足，我还要力求从这个反驳中求

得对于现在这个学说的一个证明。接近关系和类似关系的作用比由因果关系来的作用小得多，但是它们仍然有一种作用，并且增加任何意见的信念和任何概念的活泼性。如果在我们已经观察过的例子之外，再在几个新的例子中证明我们这种说法，那么我们所主张的信念只是与现前印象相关的一个生动观念的那个说法，将得到一个相当重要的论证。

先从接近关系谈起：基督教徒和回教徒人中都曾讲过，朝拜过麦加和圣地的香客，此后比起没有得到这种优越条件的人来都成为更加虔诚而热忱的信徒。一个人的记忆如果给他呈现出红海、沙漠、耶路撒冷和加利利的生动的意象，他就永远不会怀疑摩西或福音书著者所记述的任何神奇事件。这些地方的生动观念顺利地推移到那些被假设为由于接近关系而与它们关联的事实上，并且由于增强了想象的活泼性而增加了那种信念。这些田野和河流的记忆对于一般人具有和一个新的论证同样的影响，并且也发生于同样原因。

关于类似关系，我们也可以做同样的观察。我们已经说过，我们由一个现前对象推出不在眼前的它的原因或结果的那个推论，决不是建立于我们在那个对象本身所观察到的任何性质；换句话说就是，除了凭借经验而外，我们不可能断定任何现象将产生什么结果，或是在它之前曾有什么东西发生。不过这一点本身虽然那样明显，似乎不需要任何证明，可是有些哲学家们却认为，运动的传达有一个显明的原因，而且一个有理性的人可以根据一个物体的撞击推出另一个物体的运动来，无需求助于任何过去的观察。不难证明，这个意见是谬误的。因为如果单从物体、运动和撞击这三个观念就可以得出那样一个推论，那么这个推论将等于一个理证，而必然涵摄任何相反假设的绝对不可能性。所以，除了运动的传达而外，其他任何结果都将涵摄一种形式矛盾：它不但不可能存在，而且也不能够被想象。不过我们马上就可以使自己相信相反的说法，因为我们可以清楚而一致地想象一个物体进向另一个物体，在一接触时就停止住；或者想象它循原来路线返回，想象它的消灭，想象它的圆形的或椭圆形的运动；简而言之，想象我们可以假设它所能遭遇的其他无数变化。这些假设都是一致的、自然的；而我所以想象运动的传达不但比那些假设、并且比其他任何自然结果都更为一致而自然，其理由就建立在原因与结果的类似关系上；这种关系在这里同经验结合起来，并把这些对象极其密切地结合起来，以至使我们想象它们是绝对不可分离的。因此，类似关系就和经验有同一的或平行的影响；经验的惟一直接效果既然在于把我们的观念联结起来，所以结果就是：一切信念依照我的假设都是发生于观念的联结。

对光学从事著作的人们都公认，眼睛在任何时候都看到同样数目的物理点。而且一个立在山顶上的人比局促于一个十分狭窄的庭院或房间中的人，其感官前所呈现出来的映象也并不更大一点。他只是凭借了经

验，才能根据映象的某些特殊性质，推断出对象的大小；他把这种判断的推论同感觉混淆起来，正如在其他场合下通常所发生的情形一样。但是，显而易见，判断的推论在这里比我们平常推理中所有的情形更为生动得多；而且一个人如果站在耸立的海角的顶巅上，比他只听到海水的吼啸声时，可以根据他由他的眼睛所接受的映象，对于汪洋大海有一个较为活跃的概念。他从海洋的宏伟景象感到一种较为亲切的快乐；这就证明他有一个较为生动的观念；他又将他的判断与感觉混淆了，这又是一个较为生动的观念的证明。但是在两种情形下，推断既然都是同样确实而直接的，那么在前一种情形下我们的想象所以有较大的活泼性，只能发生于下面的一种情形；即在根据视觉进行推断时，除了习惯性的结合以外，在映象和我们所推断的对象之间还有一种类似关系；这就加强了那种关系，并借一种较为容易而较为自然的把印象的活泼性传给相关的观念。

人性中没有任何弱点比我们通常所谓的轻信（即对别人的证据过分轻易地信任）更为普遍、更为显著的了，这个弱点也可以用类似关系的影响很自然地加以说明。当我们根据人的证据接受任何事实时，我们对它的信念正和我们由因至果或由果至因的推断起于同样的根源；而且我们也只是因为对于支配人性的原则有了经验，才对人的忠实可靠发生一种信任。不过经验虽然是这一方面的真正标准，正像它是一切其他判断的真正标准一样，可是我们也很少完全依据这个标准来指导自己；我们有一种相信任何报道的显著倾向，哪怕是有关幽灵、妖术、神异的报道，尽管这些报道十分违反日常的经验和观察。别人的言辞和谈论与他们心中的某些观念有一种密切的联系，这些观念和它们所表象的事实或对象又有一种联系。后面这种联系往往受到过分重视，并强制我们同意于经验所不能证实的事情。这个现象只能发生于观念和事实间的类似关系。其他的结果只能以间接方式指出它们的原因，但是人的见证却直接提出其原因来，并且既被当作一个结果，也被当作一个意象。这就难怪我们那样鲁莽地由它推得结论，并且在判断它时，也不像在判断其他题材时那样受经验的指导了。

类似关系在和因果关系结合起来时，既然能加强我们的推理，所以如果在很大程度上缺乏了类似关系，也就足以把我们的推理几乎完全摧毁。关于这种情形，最显著的例子就是人们对于来世的普遍的不注意和愚蠢，他们在这一方面表现出顽固的不信，正如在其他方面表现出盲目轻信一样。看到大部分人类对于来世状态那样漫不经心，这确是使好学的人大感惊奇、虔诚的人极为惋惜的事；许多卓越的神学家们毫不迟疑地说，一般人虽然没有无神论的理论原则，可是他们心里实在是无神论者，而并无什么所谓灵魂永生的信仰，这话甚有道理。我们可以一方面先考虑到神学家们关于永生的重要性表现了多少滔滔的辩才，同时并反省一下，在修辞功夫方面我们虽然应当夸张其词，可是在永生这一方

面，我们即使极意渲染，对于这个题目也远远地不能相称：在这以后，我们在另一方面再来观察一下人们对于这事是如何极度的泰然自若：那么，我就要问，这些人们是否真正相信他们所被教导的、和他们自称是肯定了的这个道理；答案显然是否定的。信念既是来自习惯的一种心理作用，无怪缺乏了类似关系、就会推翻习惯所确立的作用，并且减弱观念的强力，正如习惯原则增加它的强力一样。来世状态远非我们所能理解，我们对于身体分解之后我们的生存方式又只有那样模糊不清的观念，所以我们所能创设的种种理由不论其本身如何有力，不论其如何受到教育的协助，它们在想象迟缓的人身上永远不能克服这种困难，或是对观念给予充分的权威和力量。我认为这种不信的发生，乃是由于来世状态和现世生活没有类似关系，因而我们对来世只能形成模糊的观念，而不是由于来世太远，因而我们只能形成这样的模糊观念。因为我注意到，到处的人们对于他们身后可能发生的有关现世的事情都很关心；人们对于他们身后的名声、他们的家属、朋友和国家，不论任何时候都是很少漠不关心的。

的确，在这种情形中，由于类似关系的缺乏，就把信念那样地完全消灭了，以致除了少数人凭着冷静反省这个题目的重要性，并留心借反复的默想把证明来世状态的论证刻记心中以外，很少有人以真正和确定的判断（如像根据旅行家们和历史家们的证据所得到的那种判断）相信灵魂的永生。这种情况表现得十分明显，当人们比较现世的和来世的快乐和痛苦、报酬与惩罚的时候；即使事情并不关于他们自己，并且没有任何激烈的情感来扰乱他们的判断。天主教徒在基督教世界确乎是最为热忱的一个教派，可是你会发现那个教派中比较明理的人很少不责怪火药阴谋^[8]和圣巴多罗买节（St.Bartholomew）^[9]的屠杀是残忍和野蛮的，虽然那种阴谋和暴行正是被策划或执行了去对待他们毫不犹豫地判处永恒和无限惩罚的人们。要为这种前后矛盾进行辩解，我们所能说的话只是：他们实在不相信他们所肯定的来世状态；这种前后矛盾本身就是这种不信再好不过的证明。

我们还可以再附加一点说：在宗教的事情方面，我们乐意受到恐怖。最受欢迎的讲道者，就是那些刺激起最凄惨、最阴沉的情感来的人们。在平常生活中，我们深深感到恐怖题材的真实性，所以没有事情比恐惧和恐怖更使人不愉快的；只有在戏剧表演和宗教讲道中，这些情感才能给予我们一种快乐。在后面这些情形下，想象悠然地以恐怖观念自娱；而情感也因为对于题材缺乏信念而感到轻松，因而只产生活跃心灵、集中注意的那种愉快的效果。

我们如果考察一下其他各种关系和各种习惯的效果，现在这一个假设将会得到更进一步的证实。要理解这一点，我们必须考虑到：我所认为产生一切信念和推理的那种习惯，可以在两种不同方式下作用于心

灵，因而加强一个观念。因为，假使在过去的一切经验中，我们发现两个对象永远结合在一起，那么显然，当这些对象之一出现于一个印象中时，我们必然就根据习惯很容易地推移到通常伴随它的那个对象的观念上；并且必然借着现前的印象和顺利的推移，对那个观念有一种比对于想象中任何松散和飘荡的意象较为有力、较为生动的想象。但是我们其次还可以假设，单纯一个观念，没有任何这类奇特的和几乎是人为的准备，也常常出现于心灵中：那么，这个观念一定逐渐会获得一种方便和力量，并由于它对心灵有一种牢固的掌握，并且容易进入心灵，因而与任何新的、不常见的观念有所区别。这就是这两种习惯的惟一共同点；如果两者对于判断的影响都是类似的、相称的，那么我们确实可以断言，前面对那个官能所作的解释已是满意的了。但是当我们一考究教育的本性和效果时，我们还能够怀疑这两种习惯对于判断的一致影响么？

我们从婴儿时起就习惯了的所有那些对事物的意见和概念，都是非常根深蒂固，我们即使用理性和经验的全部力量，也无法把它们拔除；这种习惯就其影响而论，不但接近于那个由因果的恒常而不可分离的结合所养成的习惯，并且在许多场合下甚至压倒了那种习惯。这里我们还不该只满足于说观念的活泼性产生了信念，我们还必须主张它们两者是同一的。任何观念的一再重复，就把它固定在想象中；但是这种重复本身决不能产生任何信念，如果那种心理作用（信念），依照我们本性的原始结构，只是附着在对观念所作的推理和比较上。习惯可以导致我们对于一些观念作某种错误的比较。这就是我们所能设想到的它的最大效果。但是它确是不能代替那种比较，也不能产生自然地属于那个原则的任何心理作用。

一个人被切除了一条腿或一条膀子以后，在很长时期内还在试图运用它们。在任何人死后，全家的人，尤其是他的仆役们都常说，他们难以相信他已经去世，而总还设想他仍在他们经常见到他的那个房间或其他地方。在谈话中，当谈到一个相当著名的人物时，我往往听到一个与他素昧平生的人说，“我虽然从来不曾看到那样一个人，不过几乎想象自己曾看见过他；我是久闻他的大名的。”这都是平行的例子。

如果我们在恰当的观点下来考察根据教育所作的这个论证，它将显得有说服力量；而使它更有说服力的是：它是建立在任何地方所可以遇到的最普通的现象之一的上面的。我相信，在考察之后，我们将会发现，流行于人类中的那些意见有一半以上是由教育得来的，而且那样盲目地被信从的原则压倒了那些由抽象推理或实验得来的原则。爱撒谎的人因为不断撒谎，最后终于记得那些谎话；同样，判断，或者不如说是想象，也可以借着同样的方法使观念在它中间留有强烈的印象，并以那样清楚的程度加以想象，以致那些观念，可以和感官、记忆或理性所呈

现于我们的那些观念以同样方式作用于心灵。但是由于教育是一种人为的、而不是自然的原因，而且教育的准则又往往违反理性，甚至在异时异地也会自相矛盾，所以哲学家们总是不承认这种原因；虽然实际上它和我们根据因果进行的推理几乎是建立在同样的习惯和重复的基础上面的 [10]。

第十节 论信念的影响

教育虽然被哲学认为人们所以同意任何意见的一个错误根据，因而遭到排斥，可是教育在世界上仍然占着优势，而一切体系在最初所以易于被认为新奇和反常，而遭受排斥，其故即在于此。我在这里所提出的这个关于信念的意见或许要遭受到同样的命运；我所举出的那些证明虽然在我看来似乎是完全有决定性的，我也不期望我的意见会招来许多新的信徒。人们难以相信，那样重要的结果会由那样似乎无足轻重的原则得来，而且我们的绝大部分推理，连同我们全部的行动和情感，竟会只是由习惯和习性得来。为了排除这种反驳，我在这里要略为提前叙述一下以后在研究情感和美感时才应该考察的几点。

人类心灵中生来有一种苦乐的知觉，作为它的一切活动的主要动力和推动原则。但是痛苦和快乐可以通过两个途径出现在心灵中：两个途径的效果是很不相同的。苦乐可以出现于印象中，使人现实地感觉到，也可以只出现于观念中，如我现在提到它们时这样。显然，这两种苦乐对于我们行动的影响是远不相等的。印象总是激动心灵，并且激动的程度最高。但是每个观念，并不都有同样的效果。在这种情形下，自然的措施极其谨慎，并且似乎细心地避免了两个极端的不便。如果单是印象影响意志，那么我们的一生中时刻都会遭受极大的灾难。因为我们即使预见灾难的来临，自然也不会把可以推动我们躲避灾难的任何行动原则供给我们。在另一方面，如果每个观念都影响我们的行动，那么我们的处境也不会有多大的改善。因为人的思想的浮动性和活跃性是那样的大，以致每一事物，尤其是祸福的意象都永远在心中游荡着；假使心灵被每一种这样的闲想所激动，那么它将不会享到片刻的平静和安宁。

因此，自然选择了一条中间道路，既不给予每个祸福观念以激动意志的力量，也不完全排除它们这种影响。一个无聊的虚构虽然没有效力，可是我们凭经验发现，我们相信其现在存在或将来会存在的那些对象的观念，却会产生比直接呈现于感官和知觉的那些印象较弱一些程度的同样的作用。因此，信念的作用就是将一个简单观念提高到与印象相等的地位，并以对于情感的一种同样的影响赋予它。信念只有使一个观念在强力和活泼性方面接近于一个印象，才能产生这个作用。因为一个印象和一个观念的全部原始差异既然在于各种不同的强烈程度，所以这些强弱不同的程度也必然是这些知觉的作用方面一切差异的来源，而这

些差异程度的一部分或全部被移去，也就成了这些知觉所以获得种种新的类似关系的原因。什么时候我们能使一个观念在强力和活泼性方面接近于印象，那么观念在心灵上的影响也将和印象的作用相似。反过来说，什么时候这个观念的影响类似于印象，就如现在的情况，那么这一定是由于它在强力和活泼性方面接近于印象。因此，信念既然使一个观念类似印象的作用，所以必然使它在这些性质方面类似于这些印象，因而这个信念只是对于任何观念的一种较为活泼而强烈的想象。因此，这既可以作为现在体系的一个附加的论证，又可以使我们明了，我们根据因果关系所进行的推理在何种方式下才能够对意志和情感发生作用。

正如刺激我们的情感几乎绝对必需一个信念似的，同样，情感也很有利于信念。不但传达愉快情绪的那一类事实，而且往往还有给人痛苦的那样一些事实，也都因为这种缘故更容易成为信念和意见的对象。最易被人唤起恐惧的一个懦夫一听到人们讲到危险，马上就会加以同意，正如一个心情悲哀和忧郁的人，每逢听到滋长他的主导情感的事情，就轻信不疑。当任何能感动人的对象呈现出来的时候，它就发出警报，立刻刺激起某种程度的与之相应的情感；而在天然倾向于那种情感的人身上，尤其是这样。这种情绪，根据我们前面的理论，借着一种顺利推移传到想象中间，散布于我们对那个有感动作用的对象的观念上，使我们以较大的强烈和活泼程度来形成那个观念，因而对它同意。敬佩和惊讶也和其他情感有同样的作用；因此，我们可以注意到，庸医和骗子的大吹大擂，比起采取谦和的态度，更容易得到一般人的信仰。由他们的神聊瞎说所自然地引起的那种最初的惊异，传播到人们的心灵全部，使观念成为那样活跃和生动，以致那个观念类似于我们由经验所推得的论断。这是一个神秘，我们对此或许已经稍有一些认识，在本书的进程中，我们将会有机会对它作进一步的探索。

在这样叙述了信念对情感的影响以后，我们要说明它对想象的作用，就更少困难，不论那种作用可能显得怎样奇特。当我们的判断并不相信呈现于我们想象中的那些意象的时候，我们对任何谈论确是不能感到快乐。养成撒谎习惯的人们，即使是在无关紧要的事情方面，谈起话来也绝不能给人任何快乐；这是由于他们所呈现于我们的那些观念并不伴有信念，因而在我们的心中不能造成任何印象。以撒谎为业的诗人们总是力求给予他们的虚构以一种真实的模样。如果他们完全不顾到这点，那么他们的作品不论如何巧妙，也永不能给予我们多大快乐。简单些说，即使当观念丝毫不影响意志和情感时，它们也仍然需要真实和实在这两个条件，以便使想象对它们感到愉快。

但是我们如果把这个题目方面所出现的一切现象一起加以比较，那么我们将发现，“真实”在一切天才作品中不论怎样必需，它的作用也不过是使观念容易被人接受，并使心灵乐意去信从它们，或者至少没有什

么抗拒之感。但是，根据我的体系，根据因果关系的推理所确立的那些观念都伴有坚定性和强力，而我们又很容易假设上述那种作用是由这种坚定性和强力所发生，因此，信念对于想象的一切影响也都可以根据那个体系加以说明。因此，我们可以说，任何时候，那种影响如果不是发生于真实或实在而是发生于其他原则，那些原则就代替了“真实”的地位，而给想象以同样的愉快。诗人们构成了一个他们所谓诗意的事物体系（poetical system of things），这个体系虽然连他们自己和读者都不相信，可是却被公认为任何虚构的一个充分的基础。我们已经那样习惯于战神（Mars）、天神（Jupiter）、爱神（Venus）的名称，以致这些观念的经常重复使这些观念易于进入心中，控制想象，而并不至于影响判断，正如教育把任何意见注入心中一样。同样，悲剧作者们也总是从历史中某一个著名的篇章借取他们的故事。或者至少借取他们主要角色的名字。这并不是为了欺骗观众，因为他们坦白地承认，真实并不是在任何情况下都被神圣不可侵犯地遵守的；而是为了使他们所描述的不寻常事件比较容易被想象接受。不过喜剧诗人们并不需要这种准备，喜剧诗人的人物和事件因为是比较常见的，所以容易进入想象，无需通过这种形式就可以被人接受，虽然在一看之下，人们就认出它们是虚构的、纯粹是想象的产物。

悲剧诗人们的故事中这种真伪混杂情形告诉我们，想象即使没有绝对的信念，或信据，也可以得到满足，这就可以说明我们现在的宗旨；不但如此，而且在另一个观点下，这种混杂情形还可以看作是这个体系的很有力的证明。显然，诗人们所以用这种手法，从历史上借取他们人物的名称和他们诗中的主要事件，乃是为了使全部故事容易被人接受，而使它在想象和感情上造成一个较为深刻的印象。故事的各个事件由于结合在一首诗或一个剧中而获得了一种关系；这些事件中如果有一件是信念的对象，它就对与它相关的其他事件赋予一种强力和活泼性。第一个概念的活泼性顺着种种关系散布出去，好像通过许多管道和渠槽，传达于和原始观念有任何沟通的每个观念上。这诚然不能算是一种圆满的信念，那是因为观念间的结合有些偶然性；不过它仍然在其影响方面那样接近于圆满的信念，以致使我们相信，它们是由同一根源得来的。信念必然是借着伴随它的强力和活泼性而使想象感到愉快，因为每一个具有强力和活泼性的观念都被发现为使那个官能感到愉快的。

为了证实这一点，我们可以说，判断与想象，也如判断与情感一样，都是互相协助的；不但信念给予想象活力，而且活泼而有力的想象，在一切能力中也是最足以取得信念和权威的。对于任何以鲜明有力的色彩给我们描绘出来的东西，我们要想不同意也很困难；想象所产生的活泼性在许多情形下大于由习惯和经验而来的活泼性。作者或友人的生动想象使我们不由自主地听其支配，甚至他本人也往往成为自己的热情和天才的俘虏。

我们也该在这里说，生动的想象往往会堕落为疯狂或愚痴，而其作用也与疯狂或愚痴很相像；想象的作用也是以同样方式影响判断，并且也根据同样原则产生信念。在血液和精神特别冲动时，想象获得了那样一种活泼性，使它的全部能力和官能陷入混乱，这时我们就无法区别真伪，每一个模糊的虚构或观念就都和记忆的印象或判断的结论具有同样的影响，也都被同样地看待，并以同样力量作用于情感。这时就不再需要一个现前的印象和习惯性的推移来使我们的观念生动起来了。脑中的每一个狂想，都和我们先前庄严地称为关于事实的结论（有时也称之为感官的现前印象）的那些推断同样活泼而有力了。

〔在诗歌中，我们也可以观察到较小程度的同样作用；诗和疯狂有这个共同之点，就是：它们给予观念的活泼性，并不是由这些观念的对象的特殊情况或联系得来的，而是由其人的当下性情和心情得来的。不过这种活泼性不论达到何种高度，这种活泼性在诗歌中所引起的感觉显然永远达不到我们即使是根据最低级的概然性进行推理时心中发生的那种感觉。心灵很容易区别两者；诗的热情不论使人的精神发生什么样的情绪，这种情绪仍然只是信念或信意的假象。观念也是这种情形，正如它所引起的情感一样。人类心灵的任何情感都可以由诗激动起来；不过同时，情感在被诗的虚构刺激起的时候所给人的感觉，比起当这些感觉是由信念和实在发生的时候，悬殊甚大。在现实生活中一种使人不愉快的情感，到了悲剧或史诗中，就可以给人以最高的快乐。在后一种情形下，它并不以同样沉重的压力加于我们；它在感觉中没有那样稳固性和坚定性；它只有刺激精神和引起注意的那种愉快作用。情感方面的这种差异，清楚地证明了在这些情感所由以发生的那些观念中也有相似的差异。当活泼性是由于与当前印象有一种习惯性的结合发生起来时，想象即使在表面上不曾受到那样大的激动，可是在它的活动中比在诗歌和雄辩的热忱中，总有一种更为有力而实在的东西。在这种情形下，也和其他任何情形下一样，我们心理活动的力量不是以心灵的表面激动来衡量的。一篇诗的描写可能比一段历史的叙述对于想象有更为明显的作用。诗的描写可以把形成一幅完善的形象或图画的那些情景更多地集拢起来。它可以似乎用较为生动的色彩把对象放在我们的面前。可是它所呈现出的观念仍然和来自记忆和判断的那些观念在人的感觉中有所不同。在伴随诗的虚构而发生的那种似乎沸腾激烈的思想和情绪里面，仍然有一种微弱而不完善的东西。

我们以后将有机会注意到诗意热情和真正的信念之间的类似和差异。同时，我必须说，两者在其感觉方面的重大差异，在某种程度上是由反省和通则发生的。我们观察到，虚构从诗歌和雄辩方面得来的想象的活力只是一种偶然的情况，每个观念也都同样可以有这种偶然情况；而且这类虚构与任何实在事物都没有联系。这种观察只是使我们可以说是帮助了虚构，但却使这个虚构观念感觉起来十分不同于建立在记忆和

习惯上的永恒不变的信念。两者可说是属于同一类的，不过虚构在其原因和作用方面比起信念来却远为逊色。

如果对于通则 作一种相似的反省，就可使我们不会随着我们的观念的强力和活泼性的每一次的增强而也增强我们的信念。当一个意见不容任何怀疑或不容有相反的概然性时，我们就对它发生充分的信念；虽然类似关系或接近关系的不具备会使它的强力较逊于其他意见的强力。由此可见，知性矫正了感官所呈现的现象，并使我们想象，二十英尺以外的一个对象甚至在眼睛看来同十英尺以外的同样大小的一个对象显得是一样大小。〕

我们可以注意到诗歌的较小程度的同样作用，其间只有这种差异，即我们稍一反省，便会驱散诗歌的幻想，而把对象置于其恰当的观点之下。但是在诗意焕发，热情沸腾的情形下，诗人确是有一个假的信念，甚至好像亲见他的对象。只要有丝毫的论证足以支持这个信念，那么就没有什么比诗中的人物形象的光辉，更足以助长他的充分信念，这些形象不但对于读者，就是对于诗人自己，也都有感动的作用。

第十一节 论机会的概然性

不过为了给予这个系统充分的力量和明白性起见，我们必须暂时抛开这个系统来考察他的各种结论，并且根据同样的原则说明由同一来源发生的其他几种推理。

有些哲学家们将人类理性分为知识和概然推断 两种，并且给知识下定义为由观念的比较而发生的那种证据，因此这些哲学家们就被迫把我们根据原因或结果所作的一切论证都归在概然推断这个总名之下。不过每个人虽然都可以有自由根据他自己的意义去应用他的名词，而且我在本书前面一部分就准此采取了这种表达方法：可是在通常讨论中，我们确是断然地肯定说，根据因果关系而进行的许多论证超过概然推断，并且可以被视为一种较强的证据。一个人如果说，太阳明天会升起或者一切人都要死、只是很可能的事情，人们就会觉得他可笑；虽然对于这些事实，我们所有的信据显然不超出经验所提供的范围。根据这个理由，为了保存通常的词义、而同时又标志出各种程度的证据起见，把人类理性分为三种或许是比较方便的；这三种就是，根据于知识的推理，根据于证明的推理，和根据于概然推断的推理。所谓知识，我指的是由观念的比较得来的那种信据。所谓证明，我指的是由因果关系得来、而完全没有怀疑和不确实性的那些论证。所谓概然推断，我指的是仍然伴有不确实性的那种证据。现在我所要进行考察的是最后这种推理。

概然推断也就是推测性的推理，可以分为两种，一种是建立在机会上的，一种是建立在原因上的。我们将依次考察这两种推断。

因果观念是由经验得来，经验因为以恒常结合在一起的对象呈现于我们，所以就产生了在那种关系下观察那些对象的那样一种习惯，以致我们在其他任何关系下观察它们时，就大为感觉勉强。在另一方面，机会本身既然不是任何实在的东西，而且恰当地说，只是一个原因的否定，所以它对心灵的影响和因果关系的影响正是相反。机会的本性是使想象不论在考虑那个被视为偶然的对象的存在或不存在时，完全保持一种中立。一个原因进入我们的思想中时，就可以说是强迫我们在某种关系下来观察某种对象。机会却只能消灭思想的这种倾向，而使心灵处于本来的中立状态；在原因不出现时，心灵是会立刻返回到这种状态的。

完全的中立既然是机会的必要条件，所以一个机会若不是含有较多数的同等机会时，它就不可能比另一个机会较占优势。因为假如我们肯定说；一个机会能够在任何其他方式下比其他机会占着优势，那么我们在同时必须肯定说，总有某种东西给予它这种优势，并决定结果偏于那一面，而不偏于另外一面。那也就是说，我们必须承认一个原因，而取消了我们前面已确立的那个机会的假设。机会的必要条件是完全的中立，而一个完全中立本身决不可能比另一个完全的中立占优势或处于劣势。这个真理并不是我的体系所特有的，而是被任何计算过机会的人所承认的。

这里可以注目的就是：机会和因果关系虽然直接相反，可是若不假设那些机会之中混杂有某些原因，并假设某些情节的必然性和其他情节的完全中立性结合起来，我们就不可能设想使两个机会有高下之分的那种机会的结合。如果没有东西限制机会，那么最狂妄的幻想所能形成的任何概念，便都处于平等地位；这里也就不能有任何情节可使一个概念比另一个概念占优势。因此，如果我们不承认有一些原因使骰子下落，并在下落时保持其形状，而且落到某一面：那么我们便不能推算机会的规律。但是如果假设这些原因起着作用；并假设其他原因都是中立，而是被机会所决定的，那么我们便容易得到一种机会的优势结合的概念。一个骰子如果有四面标记着某种点数，只有两面标记着另一种点数，那么这个骰子便给予我们一个明显而容易理解的例子，可以说明这种优势。在这里，心灵就被那些原因限制于那些结果的那样一个精确的数目和性质，而同时却没有被决定去选择其中任何一个特殊结果。

在上面的推理中，我们前进了三步：第一，机会只是原因的否定，在心中产生了完全中立状态；第二，一个原因的否定和一个完全的中立状态永远不能比另一个原因的否定和另一个完全的中立占优势；第三，机会中必须混杂着一些原因，以便成为任何推理的基础。在进行了这种推理以后，我们其次就要考究，机会的优势结合对于心灵能够起什么样的作用，以及它是以什么方式影响我们的判断和信念。这里我们可以重复一下我们在考察发生于原因的那种信念时所用过的全部论证，并且可

以照同样方式证明，占有多数的机会之所以产生我们的同意，既不是由于理证，也不是由于概然推断。显然，我们决不能单纯借观念的比较在这件事情上作出任何重要的发现，而且我们也不能确实证明，任何结果必然落在占有多数机会的那一面。在这一点上，要假设任何确实性，那就推翻了我们关于机会的互相对立以及它们的完全相等和中立所已确立的原则。

如果有人说，在两种机会对立的时候，我们虽然不能确实断定结果将落在哪一方面，可是我们可以确实断言，它大概并很可能地要落在机会占多数的那一面，而不落在机会占少数的那一面：如果有人这样说，那么我要问，这里所谓大概和很可能是什么意思？机会的大概出现和很可能出现，就意味着相等机会在一方面占着多数，因此，当我们说，结果大概落到占优势的那一面、而不落到占劣势的那一面时，那我们也只不过是说，在机会占多数的一面，实际上有一个优势，在机会占少数的一面，实际上有一个劣势；这只是一些同一命题，没有什么重要性。问题在于：多数的相等机会借着什么方法作用于心灵上，并产生信念或同意，因为它看来既非借着根据于理证的论证，也非借着根据于概然推断的论证。

为了澄清这个困难；我们可以假设一个人手中持着一个骰子，骰子的四面标记着一种形象或点数，其余两面标记着另一种形象或点数；假设他把这个骰子放在匣中要去摇掷它；显然，他一定断言，前一个形象的出现比后一个形象的出现概然性要大些，因而选取了那个刻在多数面上的形象。他可以说是相信这一面将要朝上；不过他根据相反机会的数目，仍然有一种怀疑和踌躇：而随着这些相反机会的减少和另一方面优势的增加，他的信念就获得了新的稳定和信据程度。这个信念发生于心灵对我们眼前那个简单而有限的对象所有的作用；因此，它的本性就更加容易发现和说明。我们只要思维单单一个骰子，就可以理解知性的最神奇的作用之一。

照上述方式作成的这个骰子，包括着三种值得我们注意的情况。第一，就是某些原因，如重力、坚固性、方形；这些原因决定了它的降落，在降落时保持它的形相，并使它的一个面朝上。第二，就是被假设为彼此没有差异的一定数目的面。第三，就是各个面上所刻的形象。就其有关我们现在的目的来说，这三点就形成了骰子的全部本性。因此，当心灵判断这样掷一次骰子的结果时，这三点就是它所考虑的仅有情况。因此，我们可以依次仔细考虑这些情况在思想和想象上的影响必然是什么样的。

第一，我们已经说过，心灵是被习惯决定了由任何原因推到它的结果，当其中之一出现时，心灵就不可能不形成对另一个的观念。它们在过去例子中的恒常结合、在心中产生了那样一种习惯，以致它永远把

它们结合在它的思想中，并且由一个的存在推出其通常伴随物的存在。当心灵想到骰子已经不被匣子支持着的时候，它就很难认为它悬在空中，而是自然地认为它落在桌上，并且看到它仰起一面来。这就是推算机会时所需要的那些混合原因的结果。

第二，可以假设，骰子虽是必然被决定要降落，并将它的一面仰起，可是并没有任何东西来确定哪一个特殊的面，而这是完全被机会所决定的。机会的本性和本质就是原因的否定，并使心灵在那些被假设为偶然的各种结果中间处于一种完全中立状态。因此，当思想被原因所决定去考虑骰子降落、将一面仰起时，那些机会就把所有这些面都呈现为是相等的，并使我们认为它们每一个都是有同样的概然性、同样是可能的。想象由原因即掷骰子，推到结果即六面中有一面仰起；它感觉到自己不可能半途停止，或形成任何其他观念。但是全部这六个面既然是互不相容的，而且骰子一次只能仰起一面，所以这个原则就指导我们不把六面看作是同时仰起：我们认为这事是不可能的。这个原则也并不以其全部力量把我们导向任何特殊的一面，因为如果这样，这个面就会被认为是确定而必然的了。这个原则把我们导向全部那六个面，而使其力量平均分配于六面。我们一般地断言，六面中一定有一面因投掷而仰起：我们在心中一一思想它们；思想的决定对它们都是一律的；不过任何一面与其他各面既然有一定比例，所以思想的力量只是依着这种比例以一份力量落在那个面上。原来的冲动，并因而还有由原因发生的那种思想的活泼性，就照这样被互相混杂的机会分裂成为片段。

我们已经看到骰子的前两种性质的影响，即1.原因 以及2.各面的数目 和中立性，并且已经知道，它们怎样给予思想一种冲动，而且怎样依照各面数目所含的单位把那个冲动分成许多部分。现在我们必须考察第三个项目的作用，即刻在各个面上的那些形象的作用。显而易见，当几个面有同一个形象刻在其上时，那么它们必然联合起来影响心灵，并且一定把那些分散于刻有那个形象的各面上的分散冲动集中在一个形象的意象或观念上。如果问题只在于哪一个面将会仰起，那么这些面是完全相等的，没有一面比其他的面占有优势。但是问题既然在于形象，而同一个形象又被一个以上的面呈现出来：那么显然，原来分属于所有这些面的那些冲动必定仍然重新联合在那个形象上，并因这种联合而变得较强而较有力。在现在的情形下，我们假设四个面有同一个形象刻于其上，两个面刻有另外一个形象。因此，前一方面的冲动，就比后一方面的冲动较为强些。但是那些结果既然互相反对，而且这两个形象不能够同时仰起；所以冲动也变得互相反对，而力量较弱的一面也就尽其力之所及对消力量较强的一面。观念的活泼性永远与那种冲动程度或那种推移倾向成正比例；而依照前面的学说说来，信念与观念的活泼性原是一回事。

第十二节 论原因的概然性

关于机会的概然性，我前面所说的各节不是为了达成别的目的，而只是为了协助我们说明原因的概然性：因为哲学家们公认一般人所谓的机会只是一个秘密而隐蔽的原因。因此，原因的概然性正是我们必须主要考察的对象。

原因的概然性有好几种；但是都由同一根源、即观念与一个现前印象的联结得来的。产生这种联结的那个习惯既然起于各个对象的恒常结合，那么它一定是逐渐达到纯熟地步，并且必然由我们所观察到的每个例子获得一个新的力量。第一个例子简直没有什么力量；第二个例子给它稍为增加了一点力量；第三个例子变得更为明显；通过这些缓慢的步骤，我们的判断才达到一种充分的信念。不过在它达到这个完善的高度以前，它经过了几个比较低级的程度，并且在所有这些程度中都被看作是一种推测或概然性。因此，在许多情形下，由概然性到证明的逐步进展是不知不觉的。这些各种证据之间的差别，在距离远的各个等级之间，比在距离近的各个等级之间容易被知觉到。

在这个场合下，值得提出的是：这里所说明的这种概然性在次序上虽然是首先发生的，并且是在任何充分证明能够存在以前自然地发生的，可是没有任何一个已经达到成年的人还能够再熟悉这件事。诚然，我们常见知识很高深的人对于许多特殊事情只有一种不完全的经验；这就自然只产生一种不完全的习惯和推移。但是我们其次也必须考虑下面这种情形，就是：当心灵形成关于因果联系的另外一种观察以后，它就会给予根据这一种观察进行的推理以一种新的力量，并能借这种推理在经过适当准备和考察的单独一个实验上建立一个论证。我们一度发现为随着任何对象而来的结果，我们就断言它会永远随之而来；如果这个原理并不永远被人认作确实的基础、而在其上建立推理，那倒不是因为缺乏足够数量的实验，而是因为我们往往碰到相反的例子。这就把我们引到第二种的概然推断，在这种推断中，我们的经验和观察中是含有相反的情况的。

同样的一些对象如果永远结合在一起，而且我们除了自己的判断错误以外，再也没有什么可怕的，并且也没有任何理由去害怕自然的变化不定：那么，人类在生活和行动中就将会是十分幸运的了。但是，我们既然屡屡发现一次观察和另一次互相反对，而且原因和结果也不按我们所经验到的那种秩序相继出现，所以我们由于这种变化不定，就被迫改变我们的推理，并把各种结果的相反情况加以考虑。在这个题目方面所发生的第一个问题，就是关于这种相反情况的本性和原因的问题。

一般人根据了初次现象去看待事物，他们把结果的变化不定归之于原因方面的变化不定，以为原因方面的这种变化不定使它们往往不能发

生它们通常的影响，虽然它们在它们的作用中不曾遇到障碍和阻挠。但是哲学家们观察到，几乎在自然的每一部分都包含着许多动力和原则，它们由于微小或远隔而隐藏不见：因此，他们就发现，各种结果的相反至少“可能”不是发生于原因中的任何偶然性，而是发生于相反原因的秘密作用。当他们注意到，在精确检查之下，结果的相反永远揭露出原因的相反，并且是由这些原因的互相阻碍和反对而发生的，于是上述的那种可能性就借这种进一步的观察而转变为一种确实性了。一个农民看到一架钟或一只表停了，他不能说出别的更好的理由，只说它通常走得不准。但是一个钟表匠却很容易看出，发条或摆锤方面的同一力量永远对齿轮有同一影响，而它所以不能发生它的通常的效果，或许是由于一粒微尘阻止了全部运动。由于观察了几个平行的例子，哲学家们便定出一条原理说，一切原因和结果间的联系都是同样必然的，而在某些例子中这种联系所以似乎不确定，乃是由于有相反原因的反对作用。

但是哲学家们和一般人在说明结果的相反情况时，不论怎样意见分歧，可是他们双方根据这种相反情况而进行的推论永远是属于一类，并且是建立在同样原则之上的。几个过去结果的相反情况通过两个不同途径给予我们以对将来的一种踌躇的信念。第一是通过产生一种不完善的习惯和由现前印象推到相关观念的不完善的推移。当任何两个对象的结合是屡见的而不是完全恒常不变的时候，心灵是被决定由一个对象推到另一个对象，可是决定心灵的那种习惯，并不是那样完整，如在那种结合是不间断的、而且我们所遇到的例子都是整齐一致时那样。我们根据平常经验发现，在我们的行动中也和在我们的推理中一样，任何生活过程中的经常性的坚持总会产生一种一直继续到将来的强烈倾向和趋势；虽然对于我们行为中的程度较低的稳定性和一致性，也有与之相应的力量较小的习惯。

这个原则无疑地有时会发生，并产生了我们由几种相反现象所推出的那些推断；虽然我相信，一经考察，我们将发现，这个原则并不是在这种推理中最通常地影响心灵的那个原则。当我们只是顺从于心灵的习惯性倾向，我们就不经反省而由一个对象推移到另一个对象，而且我们一看到一个对象，就相信有通常发现为伴随它的那个对象，其间并无片刻停顿。这个习惯既然不依靠于任何审查，所以它是立刻发生作用，不容有任何反省的时间。不过在概然推理中，我们只有这种进行方式的极少数的例子，它们甚至比在根据对象的不间断的结合所作的推理中还要少见。在前一种推理中，我们平常总是有意识地考虑过去结果的相反情况，我们比较这种相反情况的两方面，并仔细衡量我们在每一方面所有的那些实验：由此，我们就可以断言，我们的这一类推理并非直接发生于习惯，而是由间接方式发生的；这点我们现在必须力求加以说明。

显而易见，当一个对象伴有几个互相反对的结果时，我们只根据过

去的经验来判断它们，并且永远认为我们所曾见为随着这个对象而来的那些结果是可能的。我们过去的经验既然调节着我们关于这些结果的可能性的判断，所以也调节着我们关于这些结果的概然性的判断；而最常见的结果，我们永远认为有最大的概然性。因此，这里就有两件事需要考虑，即：决定我们将过去作为将来标准的那些理由，和我们怎样从过去结果的相反情况中取得单一判断的方式。

第一，我们可以说，将来类似于过去的那个假设，并非建立在任何一种论证上的，而完全是由习惯得来的，我们是被这种习惯所决定去预期将来也有我们所习见的同样一系列的对象。这种把过去转移到将来的习惯或倾向是充分而完善的；因而在这类推理中，想象的最初冲动也赋有同样的性质。

第二，但是当我们考虑过去的种种实验而发现它们彼此性质相反的时候，那么这种倾向本身虽然是充分而完善，可是却不给我们呈现出稳定的对象，而给我们提供一批处于某种秩序和比例的互不调和的意象。因此，最初的冲动在这里就分裂开来，而散布在所有的那些意象，这些意象各自均分了由冲动得来的那种强力和活泼性。过去这些结果中任何一个都可以再度发生；而且我们判断，当它们真正出现时，它们也将和过去一样以同一比例混合起来。

因此，我们的意图如果在于考究一大批例子中的相反结果的比例，那么我们过去的经验所呈现的那些意象必然会保留于它们的最初形式，并保存它们的最初比例。举例来说，假使我凭长期观察发现，出海的二十艘船中间只有十九艘驶回。假如我现在看到二十艘船离开港口：于是我就把我过去的经验转移到将来，而设想这些船中只有十九艘安全返回，一艘沉没。关于此点，并无什么困难。但是因为我们常常检视那些过去结果的各个观念，以便判断单独一个似乎不确定的结果，这种考虑必然改变我们的观念的最初形式，而把经验所呈现的分散的意象集在一处；因为当我们判断我们所据以推理的那个特殊结果时，我们是参照于经验的。许多的这些意象被假设为联合一致，而且有大多数的意象就会合在一个方面。这些一致的意象结合起来，使那个观念不但比想象的单纯虚构，而且比被较少数实验所支持的任何观念，都较为强烈和生动。每次新的实验就等于用铅笔新画了一道，这道笔画在颜色上给予一种附加的明显性，而并不曾增多或扩大那个形象。这种心理作用在讨论机会的概然性时已经那样充分地加以说明，所以我在这里无需再把它说得更清楚了。每一个过去的实验都可以被认为是一种机会；而我们既然不能确实知道，那个对象的存在还是将符合于某一个实验，还是将符合于另一个实验；由于这个缘故，我们在上一个题目（机会的概然性）上所说的一切，也适用于现在的题目（原因的概然性）。

由此可见，整个说来，相反的实验产生一个不完善的信念，或是通

过减弱那种习惯，或是通过把那种完善的习惯分为各个不同的部分，随后再加以结合；这种完善的习惯就是使我们概括地断言、我们所没有经验过的例子必然类似于我们所经验过的例子的那种习惯。

在这第二种概然推断方面，我们是根据知识并根据反省过去实验的相反情况而进行推理的；为了进一步证实这种说明，我提议作下面的考虑，我也不怕由于这些考虑带着深奥的色彩而被人责怪。正确的推理不论如何深奥，仍应该保持它的力量；正如物质不但在较粗重的、较明显的形式下，而且在空气、火和元气中都能保存它的填充性一样。

第一，我们可以说，概然性不论多大，总是允许有相反的可能性；因为若非如此，它便不是一种概然性，而变成一个确实性了。我们现在所考察的那种最为广泛的原因的概然性，依靠于实验的相反情况；而且显而易见，过去的一次实验在将来至少会成为一个可能。

第二，这种可能性和概然性的组成部分在本性上是相同的，只有数目上的差别，没有种类上的差别。前面已经说过，一切单一的机会都是完全相等的，而能使任何一个偶然结果比其他结果占优势的惟一条件，乃是较多数的机会。同样，原因的不确实性既然是被以各种相反结果的观念呈现于我们的那种经验所发现的，所以当我们把过去转移到将来，将已知转移到未知时，过去每一个实验显然都有同样的分量，而只有较多数的实验才能够加重某一方面的分量。因此，每一个这样的推理中所含有的可能性也是由各个部分组成的，那些部分本身彼此性质相同，而且与组成反面的概然性的那些部分也是性质相同的。

第三，我们可以建立一条确定原理说，在一切精神现象中也和在自然现象中一样，每当任何一个原因是由许多部分组成，而结果也依照那个数目的变化有所增减时，那么恰当地说，那个结果是一个复合结果，并且是由来自原因的各个部分的若干结果的联合而发生的。例如，一个物体的重量既然由其各个部分的增减而有所增减，所以我们断言，每个部分都含有这种性质，并对全体的重量有所贡献。原因中一个部分的不存在或存在就随着有结果中相应部分的不存在或存在。这种联系或恒常的结合充分地证明一个部分是另一个部分的原因。我们对任何结果所抱的信念，既然随着机会或过去实验的数目而有所增减，所以它就该被认为一个复合结果，这个结果的每一部分都发生于相应数目的机会或实验。

现在让我们把这三种说法结合起来，看看我们能够由它们推出什么样的结论。对于每一个概然性，都有一个和它相反的可能性。这种可能性是由一些部分组成的，那些部分与组成概然性的那些部分性质上完全相同，因而对于心灵和知性有同样的影响。伴随着概然性的那个信念是一个复合的结果，并且是由来自概然性的每个部分的若干结果会合起来

所形成的。概然性的每个部分对于产生那个信念既然都有贡献，那么可能性的每个部分在反对的方面也必然有同样的影响，因为这些部分的本性是完全一样的。伴随着可能性的相反信念包含着某一个对象的心象，正如概然性包含着一个与之相反的心象一样。在这一点上来说，这两种信念的程度都是一样的。一方面的较多数的相似的组成部分只有在一个方式下即借着产生它的对象的较为有力而生动的心象，才能发挥其影响，并对另一方面的少数部分占着优势。每个部分都呈现出一个特殊的心象；所有这些心象结合起来就产生了一个总的心象；这个总的心象因为是由较多数的原因或原则发生的，所以也就较为圆满，较为明晰。

概然性和可能性的组成部分性质上既然相似，所以必然产生相似的结果；而它们的结果的相似性就在于它们各自都呈现出一个特殊对象的心象。但是这些部分的本性虽然相似，它们的数和量都是很有差异；而这种差异必然也如相似性一样出现于结果方面。不过它们所呈现的心象在两方面都是圆满而完整的，并且包括了对象的一切部分，所以在这一点上不可能有任何差异；只有概然性中由较多数的心象集合起来所产生的那种较大的活泼性才能使这些结果有所区别。

这里有一个不同观点下的大体相同的论证。我们关于原因的概然性的一切推理都是建立在把过去转移到将来上面。将过去任何一次实验转移到将来，足以给予我们以那个对象的心象，不论那个实验是孤立的，或是与其他同类的实验结合着的，也不论那个实验是概括全体的，或有其他相反实验与之对立的。假定这种实验获得了“结合”和“对立”这两种性质，它仍不会因此失掉它呈现那个对象的心象的原有能力，而只是与具有相似影响的其他实验相合起来和对立起来。因此，关于相合和对立的方式就可以发生一个问题。关于相合，则只能在两个假设之间有所选择。第一，借着转移过去每次实验而引起的那个对象的心象，仍然保持完整，只是加多了心象的数目。第二，否则便是，它加入了其他一些相似而相应的心象中，给予它们以较大的强烈和活泼程度。但是根据经验看来，第一个假设显然是错误的；经验告诉我们，伴随着任何推理的那个信念只是一个结论，而不是一大批相似的结论；一大批的结论会使心灵迷惑，并且在许多情形下，也因数目太多而无法被任何有限的的能力所清楚理解。因此，剩下来惟一合理的意见就是：这些相似的心象互相掺合，把它们的力量联合起来，因而产生一个较之由任何一个单独的心象所发生的心象更为有力清楚的心象。这就是过去历次实验转移于任何将来结果上时的相合方式。至于它们的对立方式，显然，由于各个相反的心象是互不相容的，而对象又不可能同时符合于两种心象而存在，所以它们的影响就互相抵消，而心灵只是被减掉较弱影响之后剩余下来的那种力量所决定而偏于优势方面的。

我感到，这一大套推理对于一般读者必然显得太深奥了，他们不习

惯于这样去深刻反省心灵的理智能力，因此容易把不合于公认的传统意见，以及不合于最简易和最明显的哲学原则的说法，认为是虚妄而加以排斥的。无疑地，要深入体会这些论证是需要一番辛苦的；虽然我们不费多大辛苦也许就可以看到关于这个题目的每个通俗假设的缺点，和历来的哲学在这样高深和奥妙的思辨方面所能给予我们的黯淡的微光。但是这里有两个原则，一个就是，任何对象单就其自身而论，都不含有任何东西，能够给予我们以一个理由去推得一个超出它本身以外的结论；第二，即使在我们观察到一些对象的常见的或恒常的结合以后，我们也没有理由得出超过我们所经验到的那些对象以外的有关任何对象的任何推论；我说，只要人们彻底相信了这两条原则，那就会使他们那样地摆脱一切通常的系统，以致他们不难接受一个显得非常奇特的系统。我们已经发现甚至在我们根据因果关系所进行的最确实的推理方面，这些原则也是有充分说服力的。不过我还要大胆地说，就这些推测性或概然性的推理而论，这些原则还更获得了一种新的证信程度。

第一，在这种推理中，显然不是呈现于我们之前的那个对象本身、给予我们以任何理由，使我们据以推出有关其他任何对象或结果的一个结论。因为后面这个对象既然被假设为不确定的，而且这种不确定性又是由前一个对象中所隐藏着的若干原因的相反情况得来的，所以，如果把任何原因放在那个对象的已知性质中，那些原因便不再是隐藏的了，而且我们的结论也不会不确定了。

第二，但是在这种推理中，同样明显的是：把过去转移于将来的过程如果只是建立在知性的一个结论上面，那么它就永不能引起任何信念或信意。当我们把一些相反的实验转移到将来的时候，我们只能重复这些相反的实验以及它们的特殊的比例；这对于我们对它进行推理的任何单一结果并不能产生任何信念，除非想象把那些互相符合的意象融合起来，并由其中抽出单独一个观念或意象，这个观念或意象的生动和强烈程度是和它所由以获得的那些实验的数目成比例，并与那些实验对其相反实验所占的优势成比例的。我们过去的经验并不呈现出确定的对象来；而且我们的信念不论如何微弱，既然总是固定在一个确定的对象上，那么显然，那个信念不单是发生于将过去转移到将来，而是发生于与那种转移结合着的想象的某种作用。这就会使我们考虑那个官能是在什么方式下进入我们的一切推理中的。

我将以两个或许值得我们注意的附论来结束这个题目。第一个附论可以照这个方式加以说明。当心灵构成关于任何仅仅是概然的事实的一个推理时，它就回顾过去的经验，而且当它将过去的经验转移到将来时，它面前就纷纷呈现出它那个对象的许多互相反对的心象来，这些心象中种类相同的就结合起来，合并为一个心理活动，因而使那个活动巩固而生动。但是假如一个对象的这许多心象或闪现不是来自经验，而是

来自想象的随意作用；那就没有这种结果发生，或者虽然发生，也达不到同样的程度。因为习惯和教育虽然可以借那样一种不由经验发生的重复过程而产生一种信念，可是这却需要长久的时间以及很经常的和无意识的重复过程。概括地说，我们可以断言，当一个人随意地 [11] 在自己心中重复任何观念（即使那个观念有一个过去的经验给以支持）时，他并不比当他只满足于对它观察一次时更为倾向于相信其对象的存在。除了有意识的计划的结果以外，心灵的每次活动因为都是各别而独立的，所以都只有一种各别的影响，并不把它的力量与其他同样的活动的力量联合起来。这些活动既然不被可以产生它们的任何一个共同对象所结合起来，所以它们彼此没有关系，因而也就不引起力量之间的推移或结合。这个现象，我们以后将会理解得更为清楚。

我的第二个附论是建立在心灵所能判断的那些大的概然性和心灵在它们之间所能观察出的那些微细差别上的。当一方面的机会和实验达到一万次，另一方面的达到一万零一次的时候，于是我们的判断就因为后者占着优势而选择了后者，虽然心灵显然不能检视每一个特殊心象，也不能区别由较大数目发生的那个意象的较大活泼程度，因为这里的差异是那样微小的。在感情方面，我们也有平行的例子。显然，依照上述的原理来说，当一个对象在我们心中产生了任何情感，而且这个情感又随着对象的不同数量而变化时，那么，显然，那个情感恰当地说并不是一个单纯的情绪，而是一个复合情绪，它是由对象的每一个部分的心象所发生的许多微弱情感组成的。因为，如果不是如此，那个情感便不会随着这些部分的增加而有所增加。例如，希望得到一千镑的一个人，实际上有一千个或较多的欲望，这些欲望联合起来似乎仅仅构成一个情感，但是每当对象变化一次，他就对较大的数目（即使只是大着一个单位）发生偏向，因而就明白显示出那个情感是组合而成的。不过这样一种微细的差别在情感中不会被觉察到的，因而也不能使这些情感有所区别；这一点是绝对确定的。因此，我们选择较大数目时的心理作用的差别并不依靠于情感，而是依靠于习惯和通则。我们在许多例子中发现，当数目精确而差异明显时，任何总数所包含的数目每增加一次，也就增加了情感。心灵能够凭它的直接感觉知觉到，三金镑比两金镑产生一个较大的情感；心灵因为类似关系就把这种知觉转移到较大的数目上，并且借一个通则对于一千金镑比对于九百九十九金镑以较强的情感。这些通则，我们往后将加以说明。

不过除了由一个不完全的经验和相反的原因发生的这两种概然性以外，还有由类比发生的第三种概然性，这种概然性在某些重要条件方面与前两种有所差别。根据上面所说明的假设来说，所有根据原因或结果而进行的推理都建立在两个条件上，即任何两个对象在过去全部经验中的恒常结合，以及一个现前对象和那两个对象中任何一个的类似关系。这两个条件的作用就是，现前的对象加强了并活跃了想象；这种类

似关系连同恒常结合就把这种强力和活泼性传给关联的观念；因而就说是我们相信了或同意了这个对象。如果你削弱这种结合或类似关系，那么你就削弱了推移原则，结果也就削弱了由这个原则所发生的那种信念，如果两个对象的结合并不经常，或者现前的印象并不完全类似于我们惯见为结合在一起的那些对象中任何一个，那么第一个印象的活泼性并不能完全传给关联的观念。在前面所说明的那些机会和原因的概然性方面，被减少的只是结合的恒常性；而在由类比发生的概然性方面，受到影响的却只有类似关系。离开了结合关系和某种程度的类似关系，便不可能有任何推理。不过这种类似关系既然允许有许多不同的程度，所以这种推理也就依着比例而有或大或小的稳固和确实程度。一个实验在转移到一些和它并不精确地相似的例子上时，就失掉了它的力量。不过只要还保留着任何类似关系，这个实验显然还可以保留足以作为概然性基础的那种力量。

第十三节 论非哲学的概然推断

所有这些概然性都是为哲学家们所接受，并被承认为信念和意见的合理基础的。不过还有其他一些概然性，虽由同样原则发生，可是它们却没有得到同样承认的好运气。属于这一类的第一种概然性可以这样加以说明。如上所述，结合程度和类似关系的减弱，就会减低转移的顺利程度，并因而削弱了证信程度。我们还可以进一步说，印象的减弱，以及印象出现于记忆或感官之前时它的色彩变得黯淡，也会使那种证信程度同样地减弱。我们根据自己所记忆的任何事实所建立的论证，随着那个事实的或远或近，而有或大或小的说服力量。这些证信程度的差异，虽然不被哲学认为是可靠而合法的（因为若是这样，一个论证今天所有的力量就必然同它在一个月以后所有的力量不同），可是尽管有哲学的反对，这种情况对于知性确实有一种重大的影响，并根据一个向我们提出的论证的提出时间的不同，而在暗中改变了那个论证的权威。印象中的一种较大的强力和活泼性自然地把较大的强力和活泼性传给相关的观念；而依据前面的系统来说，信念是随着强烈和活泼程度而为转移的。

在我们的各种程度的信念和信意方面，我们还往往可以观察到第二种差异。这种差异哲学家们虽然加以否认，却总是不断地发生。一个新近做过的、并在记忆中仍然新鲜的实验，比一个已有几分忘却了的实验更为感动我们，而且对于判断也如对于情感一样有较大的影响。一个生动的印象比一个微弱的印象产生较大的信念，因为它有较为原始的力量可以传给相关的观念，这个观念因此就获得了较大的强力和活泼性。一次新近的观察也有相似的作用；因为习惯和转移过程在那里较为完整，并且在传达过程中较好地保存了原始的力量。例如一个醉汉看到了他的一个伙伴由于暴饮而死，在一个时期内也会慑于当前事例，深恐自己也蹈其覆辙。但是当他对这个情景的记忆逐渐消逝的时候，他的旧的安全

感又回来了，而危险也似乎没有那样确定而真实了。

我还可再加上属于这一种的第三个例子，即我们根据证明和概然推断所进行的两种推理虽然彼此差异很大，可是前一种推理往往仅仅由于中间的联系论证过多，不知不觉地降落为后一种的推理。的确，当一个推断不经过任何中间原因或结果而由一个对象直接推出来的时候，比起当想象通过一长串互相联系的论证的时候（不论每个环节的联系可以认为是如何无误），人的信心要较为强固，信念也较为生动。一切观念的活泼性都是借着想象的习惯性的推移而由原始的印象得来的；而这种活泼性虽然必定随着距离而逐渐减低，并且每经一度推移，就要有所损失。有时候，这种距离甚至比相反的实验还有更大的影响：一个人从一个接近而直接的概然推理，比从各部分都很正确而确定的一长串推论，可以得到一个更为生动的信念。不但如此，后面这种推理还很少产生任何信念；一个人必须有一种非常强固的想象，才能在它经过那样多的阶段中间把证信程度保持到底。

现在这个题目给我们提示出一个奇特的现象，我们在这里不妨加以论述。我们对于古代历史上任何一点所以能够相信，显然只是通过了几百万个原因和结果。并通过了长到几乎不可度量的一串论证。有关事实的知识必然是经过多少人的口传才能达到第一个历史家；而当它被写到书上以后，每本新书又都是一个新的对象，它与先前对象的联系也只有借经验和观察才能被认识。因此，根据前面的推理也许可以得出这样的结论：全部古代史的证据现在必然消失了，或者至少随着原因的链锁的增加和达到更长的程度而逐渐消失。但是学术界和印刷术只要仍和现在一样，那么我们如果认为我们的后代在千万年以后竟然会怀疑有过尤利斯·恺撒那样一个人，那似乎是违反常识的；这可以认为是对于我现在这个体系所提出的一种反驳。如果信念只是成立于由原始印象传来的某种活泼性，那么它在经过漫长的推移过程以后就会衰退，最后必然会完全消灭：反过来说，如果信念在某些场合下并不能这样消灭，那么它必然是与活泼性不同的另外一种东西。

在答复这个反驳以前，我先要说，有人从这个论题借取了反对基督教的一个很有名的论证；不过却有这样一种差别，即在这里，人类证据的链锁中的每个环节间的联系曾被人假设为不能超出概然性之外，而且容易发生某种程度的怀疑和不确定。我们确实必须坦白承认，若照这个方式思考这个题目（这种思考方式自然不是真实的），那么任何历史或传统最后没有不失去其全部力量和证据的。每一个新的概然性减少了原来的信念，那个信念不论可以被假设为大到怎样程度，而在那样一再减弱之后，它是不可能继续存在的。一般说来，确实就是这种情形；不过我们往后将发现 [12] 有一个很显著的例外，它在现在这个关于知性的题目方面是极其重要的。

同时，我们还该假设历史的证据最初是等于一个完整的证明，而根据这样一个假设来解决前面那个反驳。让我们这样考虑：联系任何原始事实和作为信念的基础的现前印象的那些环节虽然是无数的，可是它们都是种类相同，都依靠于印刷者和抄写者的忠实的。一版之后继之以第二版，跟着又印了第三版，这样一直下去，直到我们现在所阅读的这一册。在各个步骤之间并没有变化。我们知道了—一个步骤，就知道了一切步骤。我们经历了一个步骤，对其余的步骤就不再怀疑。单是这一个条件就保存了历史的证据，而会把现代的记忆传到最后一代。将过去任何事件与任何一册历史联系起来的一长串的因果系列，如果由各个不同的部分组成，而且这些部分各自都需要心灵加以分别想象，那么我们便不可能将任何信念或证据保存到底。但是所有这些证明大部分既然完全类似，所以心灵便很容易地往来其间，并由一个部分迅速地跳至另一部分，而对于各个环节只形成一个混杂的、一般的概念。通过这种方法，一长串的论证对减低原始活泼性的力量所起的作用，不超过一串短了许多的论证所起的作用。如果后面这一串论证是由各个互相差异而又各自需要分别考虑的部分所组成的。

第四种非哲学的概然性是由我们鲁莽地形成的通则得来的那种概然性，这些通则就是我们所恰当地称为偏见的来源。〔人们说，〕爱尔兰人没有机智，法国人不懂庄重；因此，爱尔兰人的谈话虽然在某一次显然很令人愉快，法国人的谈话虽然很为明智，而我们对他们仍然怀有极大偏见，他们虽然解事和明理，而我们总认为他们是傻瓜或纨绔子弟。人性最容易受这类错误的支配；我们这个民族或许也和任何其他民族同样如此。

如果有人问，人们为什么作出通则，并允许通则影响他们的判断，甚至违反现前的观察和实验，那么我就当答复说，在我看来，它们就是发生于一切因果判断所依靠的那些原则。我们的因果判断来自习惯和经验；当我们已经习惯于看到一个对象与其他对象结合着的时候，我们的想象就凭借一种自然推移作用由第一个对象转到第二个对象，这种推移过程发生于反省之前，并且不能被反省所阻止住的。而就习惯的本性而论，它不但在所呈现出的对象和我们所习见的对象恰恰相同的时候，以它充分的力量发生作用，而且即当我们发现了相似的对象的时候，习惯也要在较低程度内发生作用。每逢有一种差异时，习惯虽然总要减少它的几分力量，可是在重要条件仍然相同的场合下，它很少会完全消失。一个人如果因为常吃梨或桃而养成爱吃水果的习惯，那么当他在找不到他的心爱的水果时，也可以满足于甜瓜；正如一个爱饮红酒的醉汉，如果遇到白酒，也几乎同样会大喝一阵。我已经根据这个原则解说了根据类比进行的那种概然推断；在那种概然推断中，我们是把我们在过去例子中所有的经验转移到那些与我们所经验过的对象类似而并不恰恰相同的对象上面。类似关系越是减低，概然性也越为减少；不过只要类似关

系的任何痕迹还保留着，概然性仍然有几分力量。

我们还可以将这种说法更推进一步，并且可以说，习惯虽然是我们一切判断的基础，可是有时候它却对想象起一种违反判断的作用，并且使我们对于同一个对象的情绪中发生抵触情形。我把我的意思说明一下。在几乎所有的一切原因中，都有复杂的条件，其中有些是本质的，有些是多余的；有些对于产生结果是绝对必需的，有些只是偶然结合起来的。这里我们可以说，这些多余的条件如果数目极大，而且很显著，并常常与必需的条件结合起来，那么它们在想象上就有那样一种影响，以至即使在必需的条件不存在的时候，它们也促使我们想到那个通常的结果，而给那种想象以一种强力和活泼性，因而使那种想象比想象的单纯虚构较占优势。我们可以借反省那些条件的本性来改正这种偏向；但这点仍然是确定的，即习惯是先发动的，并给予想象以一种偏向。

为了用一个熟悉的例子把这一点说明起见，让我们考究这样一种情况：一个坐在铁笼里悬挂在一个高塔顶外的人，在看到 he 身子下面的陡势时，总不免要发抖，虽然他由于经验到支持他身子的那个铁笼的坚固牢靠，知道他十分安全，不会摔下去；虽然降落、跌下、摔伤、摔死等观念只是由习惯和经验发生的。这种习惯超出了它所由此获得、并与之完全相应的那些例子之外，并影响了在某些方面类似而并不恰恰归在同一规则下的那些对象的观念。深度和跌落这两个情况那样强烈地刺激了他，因而它们的影响就不能被原可使他感到十分安全的“支持”和“坚固性”那两个相反情况所消除。他的想象被它的对象卷去，刺激起与对象成比例的情感。那种情感又回到想象上，活跃了那个观念；那个生动的观念对于情感有一种新的影响，转而增加其强力和猛力；于是他的想象和情感便这样互相支持，而使全部对他有一种很大的影响。

但是现在这个有关〔哲学的〕^[13] 概然性的题目就给我们提供了那样明显的一个例子，我们何必再去找其他的例子呢？这个明显的例子就是：由习惯的这些作用所发生的判断和想象之间的对立。依照我的系统来说，一切推理只是习惯的作用；而习惯的作用只在于活跃想象，并使我们对于某一个对象发生强烈的概念。因此，有人或许断言，我们的判断和想象永远不能互相反对，而习惯也不能以那样一种方式影响想象，以至使它和判断对立起来。除非借着假设通则的影响，我们便不能以其他方式克服这个困难。后面^[14]我们将注意我们所应该借以调节因果判断的某些通则；这些通则是就我们知性的本质、并就我们对知性在我们对象判断中所起作用的经验而形成的。借着这些通则，我们学会了去区别偶然的条件和有效的原因；当我们发现一个结果没有某某一个特殊条件的参与也能产生出来时，我们就断言，那个条件并不构成那个有效原因的一个部分，不论它和那个原因怎样常常结合在一起。但是由于这种通常的结合必然使那个条件在想象上产生某种作用，尽管通则得出相反

的结论，因而这两个原则的对立就在我们思想中产生了一种相反关系，使我们把一种推论归于判断，把另一种推论归于想象。通则被归于判断，因为它是范围较广而有经常性的。例外被归于想象，因为它是较为变化无常和不确定的。

这样，我们的一些通则看来就互相对立起来了。当一个在很多的条件方面与任何原因相类似的对象出现时，想象自然而然地推动我们对于它的通常的结果有一个生动的概念，即使那个对象在最重要、最有效的条件方面和那个原因有所差异。这是通则的第一个影响。但是当我们重新观察这种心理作用，并把它和知性的比较概括的、比较可靠的活动互相比较的时候，我们就会发现这种作用的不规则性，发现它破坏一切最确定的推理原则；由于这个原因，我们就把它排斥了。这是通则的第二个影响，并且有排斥第一个影响的含义。随着各人的心情和性格，有时这一种通则占优势，有时另一种通则占优势。一般人通常是受第一种通则的指导，明智的人则受第二种通则的指导。同时，怀疑主义者也许会感到高兴，因为他在这里观察到我们理性中一种新的显著的矛盾，并看到全部哲学几乎被人性中的一个原则所推翻，而随后又被这个同一原则的一个新的方向所挽救了。遵循通则是一种极为非哲学的概然推断；可是也只有借着遵循通则，我们才能改正这种和其他一切的非哲学的概然推断。

我们既然有了通则甚至可以违反判断在想象上起作用的例子，所以当看到通则因与判断结合而增加它的作用，并且当我们观察到通则在呈现于我们的观念上比在其他任何观念上给予一种较大的力量时，我们也就不必惊异了。每个人都知道，暗示赞美或责怪的曲折方式，远不及对任何人公然谄媚或谴责那样骇人。不论他用什么样的曲折隐示的方式把他的意见传达出去，并且使他的意见同样确实地被人认识，正像他公开表示出他的意见的时候一样，可是两种表达方式的影响确实不是同样强有力的。一个人在以冷嘲热讽打击我时，总不如他直截地称我为一个傻瓜和纨绔子时使我那样愤怒，虽然我同样明白他的意思，就像他直截地对我说了那样。这个差异应该归属于通则的影响。

不论一个人是在公然责骂我，或阴险地隐示他的轻蔑，我在两种情形下都不直接觉察他的意思或意见；我只是借着标志，即它的结果，才觉察到他的意见。因此，这两种情形的惟一差异就在于，在公开表示他的意见时，他用的是一般的、普遍的标志，而在秘密讽示时，他用的是较为特殊而不寻常的标志。这个情况的结果就是：当一种联系较为常见、较为普遍时，比当它较为少见、较为特殊时，想象较容易由现前的印象转到不在现前的观念上，并因而以较大力量想象那个对象。因此，我们可以说，公开宣布我们的意见、被称为脱掉假面具，曲折隐示自己的意见、可以说是加以掩饰。一般的联系所产生的观念和一种特殊联系

所产生的观念之间的差别，在这里可比作一个印象与一个观念之间的差别。想象中的这种差别在情感上有一种适当的结果；这个结果又被其他条件加以扩大。暗示愤怒或轻蔑，表示我们对于当事人仍有几分体谅，并避免直接责骂他。这就使一种隐藏的讽刺不至于那样的不愉快；不过这仍然依靠于同样的原则。因为一个观念在仅仅暗示出来时如果不是较为微弱一些，人们便不会认为，用这种方式比用其他方式表示意见，是一种较大的敬意的标志。

有时候粗鄙的话还没有委婉的讽刺使人不快，因为这种谩骂给予我们以一个正当理由去申斥和谴责那个出语伤人的人，因此在他一侵犯我们的时候，我们就似乎已经得到报复了。不过这个现象也是依靠于同样的原则。因为我们所以责怪一切粗鄙和骂人的语言，只是由于我们认为这是违反礼貌和仁厚的。而其所以违反，又是因为它比任何委婉的讽刺更为骇人。礼貌的规则谴责我们对于交谈的人们公然无礼，给予他们很大的痛苦。这个规则一经确立之后，骂人的语言就普遍地受到责怪，而且由于这种语言的粗鄙使说它的人受到鄙弃，所以反而给人以较少的痛苦。它所以不是那样使人不快，正因为它原来更加使人不快；而其所以更为令人不快，乃是因为它使我们通过明显而不可否认的通则得到一种推论。

在这样说明公开的和隐蔽的谄媚或讽刺的不同影响以外，我将进一步考究另一个与它相似的现象。有许多有关男女体面的细节，如果公然违犯，那么世人永远不会宽恕，但是如果顾全了外表，秘密而隐蔽地违犯了它们，就比较容易被人忽视。甚至那些同样确实地明知人们犯了那种过失的人，在证据有几分间接和含糊的时候，也比在证据是直接而不容否认时，较为容易对那种过失加以宽恕。在两种情形下都有同一个观念呈现出来，并且恰当地说，是被判断同样加以同意的；可是由于这个观念在不同的方式下呈现出来，所以它的影响就有了差别。

我们如果把破坏荣誉规则的这两种公开的 和隐蔽的 情形加以比较，我们便将发现，两者的差别在于：在第一种情形下，我们所据以推出过失行为来的那个标志是单纯的，而且单独就足以成为我们推理和判断的基础，至于在后一种情形下，则有许多的标志，它们如果单独出现，而不伴有许多几乎觉察不到的细微情节，便丝毫不能决定什么。但是任何推理，越是显得单纯而一致，而且它越是少运用想象去搜集它的各个部分、并由这些部分推到构成结论的那个相关的观念：那么这种推理便永远越加有说服力；这是一个确实的道理。努力思想就搅乱了意见的有规律的进程；我们往后就会看到这一点。在这种情形下，观念并不以那样大的活泼性刺激我们，因而在情感和想象上也没有那样的影响。

根据同样原则，我们就可以说明雷茨红衣主教（Cardinal De Retz）
[15]所说的话：世人在许多事情方面是情愿受骗的，而且对于一个在行

动上违犯其职业和性格的体统的人，比对于一个在言语上违犯体统的人，也比较容易宽恕。言语上的一种过错比行动上的一种过错往往更为公开、更为明确，因为行为允许有许多掩饰的借口，关于行为者的意向和看法并不能那样清楚地加以决定。

因此，整个看来，每一种还没有达到知识地步的意见或判断，完全由知觉的强力和活泼性得来，而且这些性质就在心中构成我们所谓对任何对象的存在所具的信念。这种强力和活泼性在记忆中是最为明显的；因此，我们对于记忆官能的可靠性的信任达到了最大的程度，并且在许多方面等于对一个理证所有的信念。这些性质的次一级程度是由因果关系发生的那个程度；这个程度也很高，而当因果的结合被经验发现为完全恒常不变、而且呈现于我们之前的对象也精确地类似于我们所经验过的那些对象的时候，那么这种强力和活泼性的程度就更大了。不过在这个证信程度之下，还有许多其他程度，这些大小不同的证信程度又依着它们传给观念的强力和活泼性的程度，而在情感和想象上发生一种相应的影响。我们是借着习惯由原因推移到结果的；我们是由某种现前印象借取我们传播于相关观念上的那种活泼性。但是当我们不曾观察到可以产生强烈习惯的足够多的例子时，或者当这些例子互相反对时，或者当类似关系不精确时，或者当现前印象微弱而模糊时，或者当经验有几分消失于记忆之外时，或者当联系依靠于一长串的对象时，或者当推论虽然由通则得来、可是并不符合于通则时：在所有这些情形下，随着观念的强力和强度的减低，证信程度也就减低了。因此，这就是判断和概然推断的本性。

给予这个体系以威信的主要条件，除了每个部分所依据的无可怀疑的论证以外，还有这些部分的互相符合以及必须用一个部分才能说明另一部分的情形。伴随着我们的记忆的信念和由我们判断得来的信念，本性上是相同的，而且由因果的恒常和一致的联系得来的那个判断和依靠于一种间断而不确定的联系上的那个判断之间，也没有任何差别。这一点的确是很明显的：当心灵根据各种相反实验作出决定时，它在它的一切决定中最初是自相矛盾、并依照我们所见过或所记忆的实验的数目的比例而倾向于任何一方面。这种斗争最后被决定为有利于我们曾见过较多数实验的那一方面；但是证信的力量仍然要和反面实验的数目相应地有所减少。组成概然性的每一个可能性，在想象上分别地起着作用；而最后占到优势的是那些可能性较大的集合体，而且这个集合体的力量是和它所占的多数成正比例的。所有这些现象都直接归导到先前的体系；而且我们根据任何其他原则也都不可能对这些现象给予一个满意的、一致的说明。如果不把这些判断看作习惯在想象上的结果，那么我们将迷失于永远的矛盾和谬误中间。

第十四节 论必然联系的概念

我们已经说明了在什么方式下，我们的推理进行到我们的现前印象以外，并且断言，某些特殊原因必然有某些特殊结果；我们现在必须循着原来的路线返回去考察那个首先出现于我们之前^[16]、而在中途为我们所搁置起来的问题，就是：当我们说，两个对象必然联系着的时候，我们的必然观念是什么。对于这个题目，我要重复我在前面常常需要一再提说的话，就是：我们既然没有一个不是从印象得来的观念，所以我们必须找出产生这个必然观念来的某个印象，如果我们说、我们真正有那样一个观念的话。为了达到这个目的，我就考究，人们平常假设必然性是寓存于什么对象之中。我在发现了必然性永远被人归于原因和结果以后，于是我就转过来观察人们所假设为处于因果关系中的两个对象，并就那两个对象所能处于其中的一切情况对它们加以考察。我立刻看到，这两个对象在时间和地点两方面都是接近的，而且我们所称为原因的那个对象先行于我们所称为结果的那另一个对象。在任何例子中，我都不能再前进一步；我也不能再发现这些对象之间的任何第三种关系。于是我就扩大视野，观察若干例子；在那里，我发现相似的对象永远处于相似的接近关系和接续关系中。初看起来，这似乎对我的目的毫无帮助。对于几个例子进行反省只是重复同样一些对象，因而不能产生一个新的观念。但是在进一步探讨之后，我发现，重复作用在每一个情况中并不都是同样的，它产生了一个新的印象，并因而产生了我现在所要考察的那个观念。因为在屡次重复之后，我发现，在这些对象之一出现的时候，心灵就被习惯所决定了去考虑它的通常伴随物，并因为这个伴随物与第一个对象的关系，而在较强的观点下来考虑它。给我以必然观念的就是这个印象或这种决定。

我并不怀疑，这些结论在初看之下，人们就不难加以接受，因为它们是由我们已经确立的、并在我们推理中常用的那些原则得出来的明显的推论。第一原则和推论两者的证据可以不知不觉地诱使我们达到这个结论，并使我们想象其中并不含有任何值得我们的好奇的奇特之点。不过这种粗率作风虽然易于使我们接受这个推理，可是它也因而会使这个推理比较容易被人忘却。因为这个缘故，所以我认为发出一个警告是适当的，就是：我方才所考察的是哲学中最高深的问题之一，即关于原因的能力和效能的问题；一切科学对于这个问题似乎都感到非常关心。这样一个警告自然会引起读者的注意，并使他希望我把我的学说和建立那个学说的论证更加详细地阐述一番。这个要求是非常合理的，所以我不能不答应，特别是因为我很希望这些原则越加考察，便会得到越大的力量和明白性。

关于原因的效能，也就是使原因之后随着有结果的那种性质的问题，由于它的重要和困难，曾在古今哲学家之间引起了纷纷争论，超过了任何其他的问题。不过在他们开始这些争论之前，我想不妨先考察一下，我们对于成为我们争论题目的那种效能（efficacy）有什么样的观

念。这是我发现他们的推理中所主要地缺乏的，而我在这里要力求加以补充的一点。

我一开始要说：效能（efficacy）、动力（agency）、能力（power）、力量（force）、功能（energy）、必然性（necessity）、联系（connexion）和产生性质（productive quality），几乎都是同义词；因此，要用其中任何一个名词来给其他名词下个定义，那是谬误的。通过这个说法，我们一下子就排斥了哲学家们给能力和效能所下的一切通俗定义；我们不能在这些定义中去寻求这个观念，而必须在它最初所由得来的那个印象中去寻找它。它如果是一个复合观念，那它必然是由复合印象发生的。它如果是简单观念，则它必然是由简单印象发生的。

我相信，关于这个问题的最一般而最通俗的说明就是说^[17]：我们既然由经验发现物质方面有一些新的产物，例如物体的运动和变化，并且断言，在某某地方一定有一种能够产生它们的能力；于是我们终于根据这种推理得到能力和效能的观念。不过我们只要一反省两条很明显的原则，就可以相信这只是一个通俗的说明，而不是哲学的说明。第一，理性单独并不能产生任何原始观念，第二，理性就其与经验相区别而言，永不能使我们断言，一个原因或一个产生性质对于每一个存在的开始都是绝对必需的。这两种考虑都已加以充分说明；所以我们现在就不再加以申论。

我只是根据这两种考虑推断说，理性既然不能产生效能观念，那么那个观念必然是由经验得来，必然是由这种效能的某些特殊例子得来的，而这些例子都是借感官或反省的共同途径进入心灵中的。观念永远表象它们的对象或印象；反过来说就是，每个观念的发生必然需要某些对象。因此，如果我们自称有任何正确的效能观念，那么我们必须举出一些例子来说明那种效能显然是可以被心灵所发现的，而且那种效能的作用也是可以被意识和感觉明显地知觉的。如果举不出这些例子，那么我们就得承认，那个观念是不可能的，是假想的；因为惟一能挽救我们脱离这个两难的困境的那个先天观念的原则已经被驳倒了，而且现在在学术界几乎已被普遍地排斥了。因此，我们现在的任务必然就是要找出某种自然的产生过程，在这个过程中，原因的作用和效能能够被心灵清楚地想象和理解，而不至有任何含糊或错误的危险。

曾经自称能说明原因的秘密力量和功能的那些哲学家们^[18]，真是意见纷纷，他们那一大批的意见对于我们这种探讨很少鼓励。有人主张，物体是凭其实体的形式（substantial forms）发生作用的；有人主张，物体是凭其偶有性或性质发生作用的；有些人主张，物体是凭其内容与形式（matter and form）发生作用的；有些人主张，物体是凭其形式和偶有性发生作用的，更有些人主张，物体是借与所有这些都不同的某些潜能和机能（faculties）发生作用的。所有这些意见又都以千百种不同

的方式混合和变化，使我们有充分理由去推测，其中没有一个是有任何根据或证据的；而且假设物质的任何一种已知性质中含有效能，那是完全没有根据的。倘使我们考究一下，这些实体的形式、偶有性和功能等原则，实际上并不是物体的任何已知的特性，而是完全不可理解的，不可说明的：那么上述的推测对我们就会有更大的影响。因为哲学家们如果遇到一些令人满意的、清楚而可理解的原则的话，那么他们显然决不会采用那样含糊而不确定的原则。在像现在这件事情方面，尤其如此，因为这件事情必然是最简单的知性的对象，如果不是感官的对象的话。总而言之，我们可以断言，我们不可能在任何一个例子中指出一个原因的能力和动力寓存其中的那个原则；在这一点上，理智上最精明的人和理智上最平庸的人是同样没有办法的。如果任何人以为应当驳斥这种说法，他无需去费心发明长篇大套的推理，他只要立刻给我们指出一个原因的例子，使我们在其中发现出能力或作用原则来。我们不得不常常利用这种挑战的办法，因为这几乎是证明哲学中的一个否定命题的惟一方法。

哲学家们在确定这种能力的历来一切尝试中，既然都没有什么成功，这就最后迫使他们作出结论说，自然界的最终的能力和效能是我们所完全不知的，而且我们如果在物质的一切已知性质中来寻找这种最终的能力，那是徒然的。他们在这个意见上几乎是一致的；只有在他们由此所得出的推论中，他们才表现出彼此的意见不同。因为其中有些人，特别是笛卡尔派，建立了一个原理说，我们完全认识了物质的本质，于是他们就自然而然地推论说，物质并不赋有效能，物质本身不可能传达运动，或产生我们所归之于物质的任何一个结果。物质的本质既然是在于广袤，而广袤又不涵摄现实的运动，仅仅涵摄着可动性，于是他们就断言，产生运动的那种功能一定不能存在于广袤中间。

这个结论把他们导入他们所认为完全不可避免的另一个结论。他们说，物质本身是完全不活动的，是没有任何能力使它可借以产生、继续或传达运动的：不过这些结果既然是我们的感官所明显地感到的，而且产生它们的那种能力必然寓存于某个地方，所以它就必然存在于上帝或神，这个神的本性是一切德能全部具备的。因此，神才是宇宙的原动力，他不但首先创造物质，给予它以原始的冲动，并且也通过继续施展全能的力量、支持物质的存在，而且继续不断地给予物质以其所有的那些运动、形象和性质。

这个意见确是很奇特，很值得我们注意，但是我们稍一反省我们现在所以提到它的目的，那么在这里来考察它，就显得有些多余了。我们已经确立了一条原则说，我们的全部观念既然是由印象或某种先前知觉得来，所以如果举不出这种能力被人知觉到在发挥作用的一些例子来，那么我们便不可能有任何能力和效能的观念。这些例子既然不能在物体

方面发现出来，所以笛卡尔派根据他们的先天观念的原则进行推理时，就求助于一个最高的精神或神，他们认为神是宇宙间惟一的主动的存在者，并且是物质的每一种变化的直接原因。但是先天观念的原则既然被承认是虚妄的，所以一个神的假设也并不能代替了那个原则、来帮助我们说明呈现于我们感官前面或是我们在内心意识到的一切对象中所寻找不到的那种动力的观念。因为，如果每个观念都是由一个印象得来的，那么一个神的观念也是由同一根源发生的；而如果任何感觉印象或反省印象都不涵摄任何力量或效能，那么也就同样不可能发现或想象神具有任何那样主动的原则。所以，这些哲学家们既然已经断言，物质不可能有这样一个效能的原则，因为我们不能在其中发现那样一个原则；同样的推理方法也该决定他们把这个原则排除于最高存在者之外。如果他们认为这个意见是荒谬而不敬的（它确实也是这样），那么我可以告诉他们，怎样才可以避免它，就是：他们在起初就该断言，他们并没有任何对象中的能力或效能的恰当观念。因为不论是在物体中或在精神中，不论是在高级事物中或是在低级事物中，他们都不能发现出一个可以表现这种能力的例子。

有些人主张有第二性原因的效能，而给予物质以一种派生的但系实在的能力和函数，根据这些人的假设来说，上述的结论也同样是不可避免的。因为他们既然承认这种功能不存在于物质的任何已知性质中，那么关于这个观念的来源仍然存留着困难。如果我们实在有一个能力观念，那么我们可以把能力归之于一种未知的性质：但由于那个观念不可能从那样一个性质得来，而且已知性质中也没有任何能够产生它的东西；所以，当我们想象自己具有通常所理解的任何这样一个观念时，我们就是欺骗了自己。一切观念都由印象得来，并且表象印象。我们永远没有包含着任何能力或效能的任何印象，因而我们也没有任何能力的观念。

〔有些人主张说，我们在自己心中感觉到一种功能或能力；我们在这样获得了能力观念以后，便把那种性质转移到我们不能在其中直接发现它的物质上。他们说，我们身体的运动和我们心灵的思想及情绪都服从意志；我们也不必远求，就可得到一个正确的力量或能力的观念。不过要使我们相信这个推理是如何的谬误，我们只须思考下面这一点就够了：即意志在这里虽然被当作一个原因，可是它和它的结果之间并没有一种可以发现的联系，正如任何物质的原因和它的相当的结果之间没有这种可发现的联系一样。我们远远看不到一个意志行为和一种身体运动之间的联系；而且大家都承认，没有任何结果是更难以用思想和物质的能力和本质来说明的。意志对我们心灵的控制，也并不是较为可以理解的。那里的结果和原因是可以区别，可以分离的，而且人们如果不是预先经验到它们的恒常结合，这种结果也并不能被预先见到。在某种程度内，我们对于自己的心灵有一种控制力，但是超过了那个限度，我们便

丝毫不能加以控制；我们如果不求助于经验，我们便显然不能确定我们的控制权的精确界限。简单说来，心灵的作用在这一方面是和物质的作用一样的。我们只看到心灵的各种作用的恒常结合；超出这个限度，我们就不可能进行推理。任何内心的印象，和外界的对象一样，都没有明显的功能。因此，物质既被哲学家们承认是借一种未知的力量发生作用的，所以我们如果想求助于自己的心灵来得到一个力量观念，那也是一种徒然的希望 [19]。]

我们已经建立了一个确定的原理说，一般的或抽象的观念只是在某种观点下被观察的特殊观念，而且在反省任何对象时，我们不可能把一切特定程度的数量和性质排除于思想之外，正如不能把它们排除于事物的实在的本性以外一样。因此，我们如果具有任何一般的能力观念，我们也必然能够想象这个观念的某种特定的类别；而且能力既然不能单独存在，而永远被看作是某种存在物或存在的一个属性，所以我们必然能把这种能力放在某种特定的存在物中，并且想象那个存在物是赋有一种实在的力量和功能，而那样一个特定的结果就必然由这个功能的作用产生出来。我们必须明晰地、个别地想到因果之间的联系，并且必须在单看到其中之一以后，就能够断言在它之后或在它之先必然有另一个存在。这才是想象一个特定物体中一个特定能力的真正方式；而由于离了一个个体的观念就不可能有一个一般的观念，所以如果特殊观念不可能存在，一般观念也决不能存在。但是现在最明显不过的一点就是：人类心灵对于两个对象并不能形成那样一个观念，使自己能够想到它们之间的任何联系，或是明晰地理解到联合它们的那种能力或效能。那样一种联系就会等于一个理证，并且会意味着、一个对象绝对不可能不随着另一个对象出现，或被想象为不随着另一个对象出现：但是这种联系在一切情形下都已经被排斥了。如果有任何人持着相反的意见，并且以为自己已经获得了任何一个特定对象中的能力的概念，我希望他可以给我指出那个对象来。但是在我遇到这样一个人以前（我对于这一点是绝望的），我就不得不断言：我们既然永不能明晰地想象、一个特定的能力如何能够寓存于一个特定的对象中，那么我们如果设想自己能够形成那样一个一般观念，那就只是在欺骗自己。

由此可见，整个说来，我们可以推断说，当我们谈到一个高级的或低级的存在物赋有一种与任何结果成比例的能力或力量时，当我们说到对象之间的一种必然联系，并且假设这种联系依靠于这些对象中任何一个所赋有的一种效能或功能时：那么在所有这样应用的表达方式中，我们实在没有任何明确的意义，我们只是运用了普通的词语，而并无任何清楚而确定的观念。不过这也许是这些表达方式在这里由于被误用了，因而失掉了它们的真义，而不见得是它们原来就没有任何意义；所以，我们应该对于这个题目再给予一番考虑，看看我们是否可能发现出我们所附于这些表达方式上的那些观念的本性和来源。

假如有两个对象呈现于我们面前，其中一个是因为，另一个是结果；那么显然，我们不能单凭思考一个对象或两个对象，就可以发现结合它们的那个联系，或者能够确实断言，它们之间有一种联系。因此，我们并不是从任何一个例子中得到因果观念，得到能力、力量、功能和效能的必然联系观念。如果我们从来只见到一些彼此完全不同的对象的个别结合例子，那么我们就永远不能够形成任何那样一些的观念。

但是还有：倘若我们看到同样一些对象永远结合在一起的若干个例子，我们便立刻想到它们的联系，而开始由这一个推出那一个来。因此，类似的例子的这种重复，就构成能力或联系的本质，并且是这个观念所由以发生的来源。因此，为了理解能力的观念，我们必须考虑那种重复；而且为了解决长时期来使我们迷惑的那个难题，我只要求这一点就够了。我是这样进行推理的。完全类似的例子的重复出现永远不能单独产生出不同于任何特定例子中所发现的观念的一个原始观念：这一点前面已经说过，并且是“我们一切观念都由印象复现而来”的那个基本原则的一个明显结论。因此，能力观念既是不能在任何一个例子中找到的一个新的原始观念，而却又在若干个例子重复之后发生出来，那么可以断定：重复单独并不能产生那个结果，它必然要显现或产生可以作为那个观念来源的某种新的东西。如果重复过程既不显现，也不产生任何新的东西，那么我们的观念虽然可以由于重复而增多，但是并不能够扩大得超出我们在观察单独一个例子时所见的它们原来的样子。因此，由许多类似例子的重复所发生的每一种扩大效果（例如能力观念或联系观念），都是由那种重复的某些结果复现而来的，我们只有先理解了这些结果，才可以完全理解这种扩大效果。不论在什么地方我们看到重复过程显现了或产生了任何新的东西，我们就必须认为能力也在那个地方，而决不可在其他任何对象中去找寻它。

但是，显而易见，第一，相似的对象在相似的接续关系和接近关系中的重复，在任何一个对象中显现不出任何新的东西来；因为我们既不能由这个对象作出任何推断，也不能把它作为我们理证的推理或概然推理的题目；这点在前面已经证明过了 [20]。即使我们能够由此作出一个推断，那在现在情形下也无关紧要；因为任何一种推理都不能产生像能力观念这样一个新的观念；可是不论什么地方，我们只要进行推理，我们必须预先具有可以成为我们推理对象的清楚观念。概念永远先于理解，而当概念模糊时，理解也就不确实了；在没有概念的时候，必然也就没有理解。

第二，类似对象在类似情形下的这种重复，不论在这些对象以内，或是在任何外在的物体以内，确是都产生不了任何新的东西。因为我们都会立刻承认，我们所见的各个类似原因和结果互相结合的若干例子，其本身是完全互相独立的；我现在所见的由两个弹子相撞而发生的那种

运动的传达，和我在一年以前所见的由那种撞击得来的运动的传达，完全是互相区别的。这些撞击彼此并没有影响。它们在时间和空间上是完全隔开的。纵然其中之一次的撞击不曾存在过，另外一次的撞击还是可以存在、并传递运动的。

因此，对象的恒常结合以及它们的接续关系和接近关系的始终类似，并不在这些对象中显现或产生任何新的东西。但是必然观念、能力观念或效能观念却是由这种类似关系得来的。因此，这些观念并不表象任何属于或能够属于恒常结合着的对象的任何东西。这将被发现是一个完全不能回答的论证，不论我们在哪一个观点下去考察它。类似的例子仍然是我们的能力观念或必然观念的最初来源，而同时，它们却又不借它们的类似关系互相影响，或影响任何外在的对象。因此，我们必须转向其他方面去找寻那个观念的来源。

产生能力观念的若干类似例子，虽然并不互相影响，并且永远不能在对象中产生任何新的性质，可以作为那个观念的范本，可是对于这种类似关系的观察，却在心灵中产生了一个新的印象，成为那个观念的真实范本。因为当我们在足够多的例子中观察到了那种类似关系以后，我们立刻就感到心灵有由一个对象转到它的通常伴随物的倾向，并因为那种关系而在较强的观点下来想象它。这种倾向就是那种类似关系的惟一结果，因此必然与能力或效能是同一的东西，能力观念也就是从那种类似关系得来的。若干类似结合的例子导致我们的能力和必然概念。这些例子本身是彼此完全区别的，除了在观察它们和集合它们的观念的心灵中以外，并没有任何结合。因此，必然性就是这种观察的结果，并且只是心灵的一个内在印象，或者是把我们的思想由一个对象带到另一个对象的倾向。若不是在这个观点下来考虑必然性，我们就丝毫不能有什么必然概念，也不能把它归之于外界的或内心的对象，也不能把它归之于精神或物体，原因或结果。

因果的必然联系是我们在因果之间进行推断的基础。我们推断的基础就是发生于习惯性的结合的推移过程。因此，它们两者是一回事。

必然性观念发生于某种印象。一切由感官传来的任何印象都不能产生这个观念。因此，它必然是由某种内在印象或反省印象得来的。没有一个内在印象与现在的问题有任何关系，与现在问题有关系的只有习惯所产生的由一个对象推移到它的通常伴随物的观念上的那种倾向。因此，这就是必然性的本质。整个说来，必然性是存在于心中，而不是存在于对象中的一种东西；我们永远也不可能对它形成任何哪怕是极其渺茫的观念，如果它被看作是物体中的一种性质的话。或者我们根本没有必然性观念，或者必然性只是依照被经验过的结合而由因及果和由果及因进行推移的那种思想倾向。

正如使二乘二得四和三角形三内角之和等于两直角的那种必然性、只存在于我们借以思考并比较这些观念的那个知性作用中一样，结合原因和结果的那种必然性或能力，同样地存在于心灵在因果之间进行推移的那种倾向中。原因的效能或功能既不存在于原因本身，也不存在于神，也不存在于这两个原则的结合中；而完全是属于思考过去全部例子中两个或更多对象的结合的那个心灵。原因的真正能力、连同其联系和必然性都在这里。

我觉察到，在我所已提出的、并在本书进程中将来有机会要提出的全部似非而是之论里面，现在这个似非而是之论是最为骇人的；我只有凭借坚实的证明和推理的力量，才能希望它为人所接受，才能克服人类的根深蒂固的偏见。在我们信服这个学说之前，我们必须反复思维下列各点：一点是，单纯观察任何两个不论如何关联着的对象或行动，决不能给予我们以任何能力观念，或两者的联系观念；一点是，这个观念是由它们的结合一再重复而发生的；一点是，那种重复在对象中既不显现也不引生任何东西，而只是凭其所产生的那种习惯性的推移对心灵有一种影响；一点是，这种习惯性的推移因此是和那种能力与必然性是同一的；因此，能力和必然性乃是知觉的性质，不是对象的性质，只是在内心被人感觉到，而不是被人知觉到存在于外界物体中的。任何奇特的东西通常总是要引起人们的惊奇；而随着我们赞同或不赞同这个论点，这种惊奇就会立刻转变成最高度的尊敬或鄙视。我恐怕，前面的推理虽然在我看来是最为简易、最为确定的，可是在一般读者方面，心灵的偏执仍然会占到上风，以致他们会反对现在这个学说。

这个反对的偏执是容易说明的。我们平常观察到，任何内心印象如果被外界对象所引起，而且在这些对象呈现于感官的同时，这些内心印象总是要出现：心灵便有一种很大的倾向对这些外界对象加以考虑，并将这些内心印象与外界对象结合起来。例如，因为某些声音和气味永远被人发现为伴随着某些有形的对象，我们便自然而然地想象那些对象和性质甚至有一种空间上的结合，虽然那些性质的本性不容许那样的结合，并且事实上也不在任何地方存在的。不过关于这一点，以后还要详细讨论 [21]。这里，我们只说下面一点就够了，就是：这种倾向就是我们所以假设必然和能力都存在于我们所考察的对象之中、而不存在于考察它们的心灵中的缘故；虽然当我们不把那种性质看作是心灵由一个对象的观念转到它的通常伴随物的观念上的一种倾向的时候，我们对它并不能形成任何哪怕是极其渺茫的观念。

这虽然是我们对必然性所能给予的惟一合理的说明，可是相反的观念仍然由于上述的原则盘踞在心中，所以我并不怀疑，我的意见将被许多人认为荒诞可笑的。什么！原因的效能是存在于心灵的倾向中么！照这样说，原因的作用岂不是不能完全独立于心灵以外，而且当没有心灵

存在着来思维它们、对它们进行推理时，原因就不能继续其作用么！思想可以说是依靠原因发生作用，原因却不能说是依靠思想而起作用。这就是将自然的秩序颠倒了，把真正是第一性的东西认作第二性的了。对于每一个作用，都有一个和它相称的能力；而这种能力必须被放在那个起作用的物体上。如果我们把能力从一个原因移去，那我们就必须把它归于另一个原因；但是如果把能力从所有的原因移去，而将它赋予一个除了对因果有所知觉以外、与因或果再无任何关系的存在物，那就是极端的谬误，违反了人类理性的最确定的原则。

对于所有这些论证，我只能答复说，这里的情况就像一个盲人对于朱红色与喇叭声音的不同，以及光与坚固性的不同的那个假设，自称发现其中有许多的谬误一样。如果我们真正没有任何一个对象中的能力或效能的观念，或者没有因果之间任何真正联系的观念，那么我们要想证明在一切作用中一种效能都是必要的，这是毫无益处的。我们在作这样谈论时，并不了解自己的意思，只是无知地混淆那些完全各别的观念罢了。我诚然愿意承认，在物质和精神的对象中可能有一些性质是我们所完全不知道的；如果我们高兴把这些称为能力或效能，那对世人也无关紧要。但是我们如果用能力和效能等名词，不指这些未知的性质，而用它们指示我们对之有清楚观念的某种东西，可是那种东西与我们应用它所指的那些对象又都是不相容的，那么立刻就会发生含糊和错误，而我们也就会被一种虚妄的哲学带入了歧途。当我们把思想的倾向转移于外界的对象，并且假设它们之间有任何实在的、可理解的联系时，情形就是这样；因为这种性质只能属于思考它们的心灵。

人们可以说，自然的作用是独立于人类思想和推理以外的，我也承认这点；因而我已经说过，对象之间彼此有接近关系和接续关系；相似的一些对象可以在若干例子中被观察到有相似的关系，所有这些都是独立于知性的活动以外，并且是在这种活动之先发生的。但是我们如果再进一步，而以一种能力或必然联系归之于这些对象；这是我们绝不能在它们身上发现的；而必须从我们思维它们时内心的感觉得到这个能力观念。我对这点深信不疑，我并且愿意借一种并不难于理解的巧妙手法，把我现在这种推理转变成它本身的一个例证。

当任何对象呈现于我们面前时，它立刻就使心灵转到通常被发现为伴随这个对象的那个对象的生动观念上。心灵的这种倾向就形成了这些对象之间的必然联系。但是当我们改变观点、由对象转到知觉时，那么印象就被看作是原因，而生动观念就被看作是结果；而它们之间的必然联系就是我们感觉到由这一个观念转到另一个观念的那个新的倾向。我们内心的知觉之间的结合原则和外物之间的那种结合原则同样是不可理解的，除了凭借经验之外不可能在其他方式下被我们所认识的。但是经验的本性和结果已经被充分地考察和说明过了。它永远不能使我们洞察

对象的内在结构或作用原则，它只是使心灵习惯于从一个对象转到另一个对象。

现在这时候已该将这个推理的各个部分归结起来，并在将它们结合起来以后，给构成我们现在的考察题目的因果关系下一个精确的定义。如果我们原来可以换一个方法进行，那么照这样先考察根据因果关系而进行的推断，然后再说明那个关系自身，这样的颠倒次序是无可宽恕的。但是由于这个关系的本性那样地有赖于那个推断的本性，所以我们被迫在这种似乎荒谬的方式进行考察，并且在我们能够精确地给某些名词下精确的定义或确定其意义之前，就先应用了那些名词。现在我们要给原因和结果下个精确定义，借以校正这个缺点。

对于这个关系，可以下两个定义，这两个定义的不同之处，只在于它们对于同一个对象提供了两个不同的观点，使我们把它看作一个哲学的关系或自然的关系，把它看作对两个观念所作的比较或看作两个观念间的联系。我们可以给一个原因下定义说，“它是先行于、接近于另一个对象的一个对象，而且在这里凡与前一个对象类似的一切对象都和与后一个对象类似的那些对象处在类似的先行关系和接近关系中。”如果因为这个定义是由原因以外的对象得来的，而被认为有缺陷，那么我们可以用另一个定义来代替它，即：“一个原因是先行于、接近于另一个对象的一个对象，它和另一个对象那样地结合起来，以致一个对象的观念就决定心灵去形成另一个对象的观念，一个对象的印象就决定心灵去形成另一个对象的较为生动的观念。”倘使这个定义仍然因为同一理由而遭到驳斥，那么我就没有别的办法，只能希望表现出这样细心的人们拿出一个更为正确的定义来代替它。至于我自己，我不得不承认对此无能为力。当我极其精确地考察那些通常称为原因和结果的对象时，我发现，在考察单独一个的例子时，一个对象是在另一个对象之先并与之接近的；当我扩大视野去考察若干个例子时，我也只发现相似的对象通常处于相似的接续关系和接近关系中。其次，当我考察这种恒常结合的影响时，我看到，除了凭借习惯以外，那样一种关系永远不能成为推理的对象，永远不能在心灵上发生作用；只有习惯才能决定想象由一个对象的观念推移到它的通常伴随物的观念，并由一个对象的印象转到另一个对象的较为生动的观念。这些意见不论显得怎样奇特，而我认为，对于这个题目多费心思去作进一步的探讨或推理，那是徒劳无益的，所以我就把这些意见作为确定的原理、而深信不疑了。

在结束这个题目之前，我们应当从这里得出一些系论来，借以消除哲学中一向十分流行的若干偏见和通俗谬误。第一，从前面的学说，我们可以知道，一切原因都属于同一种类，而在特殊方面说来，则我们有时在作用因（efficient causes）和必需因（causes sine qua non）之间所作的区别，或在作用因、形相因、质料因、模式因和终极因之间所作的区

别，都是没有基础的。因为我们的作用因的观念既然是由两个对象的恒常结合得来的，所以不论什么时候观察到这种结合，这个原因便是作用因，这种结合若是观察不到，便永远不能有任何一种原因。根据同一理由，我们也必须排除原因 和外缘（occasion）的区别，如果它们被假设为指示任何本质上互相差异的东西。如果恒常的结合包括在我们所称为外缘的中间，那它就是一个实在的原因。如果不是的话，它就根本不是一种关系，因而也不能引生任何论证或推理。

第二，同样的推理过程将使我们断言，必然性 只有一种，正如原因也只有一种一样；而且关于精神的（moral）和物理的 必然性通常所作的那个区别，在自然中并无任何根据。从前面给必然性所作的说明看来，这一点是清楚无疑的。构成物理必然性的是对象的恒常结合，以及心灵的倾向：如果没有这两个因素，那就等于一个机会。对象既是必然结合着的或不结合着的，心灵既是必然倾向或不倾向于由一个对象转到另一个对象的，所以在机会和绝对必然之间并无任何中介。如果把这种结合和倾向减弱，你并没有改变了必然的本质；因为即使是在各种物体的作用中，这些也有不同的恒常程度和强力程度，可是也并不产生出另外一种因果关系来。

我们通常对能力 和能力的发挥 所作的区别，也是同样没有基础的。

第三，我们曾经力图通过前面的推理，证明原因对于每一个开始的存在的必要性并不是建立在理证的或直观的论证上面的，现在我们或许能够充分克服我们对那个推理自然地所抱的全部反对情绪了。在下了前面那些定义以后，那一个意见将不再显得是奇特的了。如果我们给原因下定义说，它是先行于、接近于另一个对象的一个对象，而且在这里凡与前一个对象类似的一切对象都和与后一个对象类似的对象处在类似的先行关系和接近关系中；那么我们就很容易想到，所谓每一个开始的存在都应当伴有那样一个对象这件事、并没有绝对的或形而上学的必然性。如果我们把一个原因下定义为一个先行于、接近于另一个对象的对象，而且它和另一个对象在想象中密切地结合起来，以致一个对象的观念决定心灵形成另一对象的观念，而且一个对象的印象也决定心灵形成另一对象的较为生动的观念；那么我们就更不难同意这个意见了。在心灵上所加的这种影响本身是完全奇特而不可理解的；而我们除了根据经验和观察以外，也不能确实知道实在有无这种影响。

我将加上第四个系论，就是：凡我们对之不能形成一个观念的任何对象，我们永远不能有相信它存在的理由。因为我们关于事物存在的一切推理既然都是由因果关系得来的，而且我们关于因果关系的全部推理既然是由所经验到的对象间的结合得来的，而不是由任何推理或反省得来的，那么这种经验同样也必然使我们对这些对象产生一个概念，并且

必然使我们的结论免除一切神秘性。这一点本来是那样明显，不值得我们注意的，而我们所以提到它，乃是为了避免人们对于下面关于物质和实体的推理可能提出某些这一类的反驳。不消说，这里并不需要对于对象有充分的知识，而只需要对我们信其为存在的对象的那些性质具有充分的知识。

第十五节 判断原因和结果所依据的规则

依照前面的学说，如果单凭观察，不求助于经验，那么我们便不能确定任何对象为其他对象的原因；我们也不能在同样方式下确实地断定某些对象不是原因。任何东西都可以产生任何东西。创造、消灭、运动、理性、意志；所有这些都可以互相产生，或是产生于我们所能想象到的其他任何对象。我们如果将上述两个原则比较一下，那么这个说法也并不显得奇特：上述的两个原则的一个就是：各个对象的恒常结合决定了它们的因果关系，另一个就是 [22]：恰当地说，除了存在和不存在之外，没有对象是互相反对的。不论什么地方，对象如果不是互相反对的，那里就没有东西阻止它们发生因果关系全部所依靠的那种恒常的结合。

一切对象既然都有互为因果的可能，那么如果确定一些通则，使我们借以知道它们什么时候确实是那样的，那可能是适当的。

1. 原因和结果必须是在空间上和时间上互相接近的。

2. 原因必须是先于结果。

3. 原因与结果之间必须有一种恒常的结合。构成因果关系的，主要是这种性质。

4. 同样原因永远产生同样结果，同样结果也永远只能发生于同样原因。这个原则我们是由经验得来的，并且是我们大部分哲学推理的根源。因为当我们借着任何清楚的实验已经发现出任何现象的原因或结果的时候，我们不等待这个最初关系观念所由以得来的那种恒常重复，立刻就把我们的观察推到每一个同类现象上。

5. 还有另外一个原则是依靠着这个原则的，就是：当若干不同的对象产生了同样结果时，那一定是借着我们所发现的它们的某种共同性质。因为相似的结果既然涵摄相似的原因，所以我们必须永远把那种原因作用归之于我们所发现为互相类似的那个条件。

6. 下面的原则也是建立于同样的理由。两个相似对象的结果中的差异，必然是由它们互相差异的那一点而来。因为相似的原因既然永远产生相似的结果，那么在任何一个例子中我们如果不能实现我们的预料，我们

便必须断言，这种不规则性是由那些原因中某种差异而来。

7. 当任何对象随着它的原因的增减而增减时，那个对象就应该被认为是一个复合的结果，是由原因中几个不同部分所发生的几个不同结果联合而生。这里人们假设，原因的一个部分的不存在或存在永远伴有结果中一个相应部分的不存在或存在。这个恒常的结合就充分证明了一个部分是另一个部分的原因。不过我们必须小心不要从少数实验中推出这样一个结论。例如某种程度的热给人以快乐；如果你减少那种热，快乐也就降低；不过并不能由此推断说，如果你把热加大到超出了某种限度，快乐也同样会增加；因为这时我们发现，快乐就变为痛苦了。

8. 我所要提出的最后第八条规则是：如果一个对象完整地存在了任何一个时期，而却没有产生任何结果，那么它便不是那个结果的惟一原因，而还需要被其他可以推进它的影响和作用的某种原则所协助。因为相似的结果既是必然在接近的时间和地点中跟随着相似的原因，所以它们的暂时分离就表明，这些原因是不完全的原因。

我所认为在我的推理中应该运用的全部逻辑就是这样，甚至这一套逻辑或许也不是很必需的，而是可以被人类知性的自然原则所代替的。我们经院派的大师们和逻辑家们在他们的理性和能力方面并不表明他们比一般人有那样大的优越性，以至使我们乐于效法他们，发表一大套的规则和教条来指导我们在哲学中的判断。所有这类性质的规则都很容易发明，但是应用起来，却极感困难；甚至似乎最自然、最简单的实验哲学，也需要人类判断的极大的努力。自然中没有一种现象不是被那么多的不同的条件所组合、所改变的，所以为了要达到起决定作用的一点，我们必须谨慎地把多余的东西分离出去，并且借着新的实验探讨一下，是否第一次实验中的每一个特定的条件对这个实验都是必需的。这些新的实验仍然需要同样地加以讨论；因此，我们需要极其恒久不懈，坚持探讨，并且需要极大的机敏，在呈现出的那样多的路线中选择最正确的路线。如果在自然哲学中还是这种情形，那么在精神哲学中，岂不更该是这种情形么？因为在精神哲学中，情况尤其复杂得多，而且任何一种心理作用所必需的那些观点和意见是那样隐晦而模糊的，以致它们往往逃脱我们最严密的注意，而且不但它们的原因难以解释，甚至它们的存在也不被人知晓。我深怕，由于我在我的探讨中所获得的成就很小将会使这种说法显得是一种辩解，而倒不是一种自负。

如果有任何东西能使我在这一方面觉得安心的话，那就是把我的实验范围尽可能地扩大；因为这个缘故，所以在这里应当考察一下畜类的推理能力，也如我们考察人类的推理能力那样。

第十六节 论动物的理性

否认明显的真理固属可笑，而费了许多心思来为明显真理进行辩护，也相差无几；在我看来，最明显的一条真理就是：畜类也和人类一样赋有思想和理性。这里的论证是那样明显的，以致它们永远不会逃掉最愚蠢、最无知的人们的注意。

我们自觉到，我们自己在选定手段以达到目的时，是被理性和意图所指导的，而当我们作出那些趋向自卫，以及取得快乐和避免痛苦的行为时，并不是盲目无知或任意妄为的。因此，当我们在千百万例子中看到其他动物作出相似的行为、并使那些行为指向相似的目的时，那么我们的理性和概然推断的全部原则，便以一种不可抗拒的力量迫使我们相信有相似原因存在。我想，我们无需列举各种细节，来具体地说明这个论证。稍加注意，我们所得的例子已超过了需要。动物行为和人类行为在这一方面是那样地完全类似，所以我们随意选择的第一个动物的第一个行为，便足以供给我们以一个证明现在这个学说的不可抗拒的论证。

这个学说不但明显，而且有用，并且供给我们以一种试金石，使我们可借以检验这种哲学中的每一个体系。我们是根据动物的外表行为与我们自己的外表行为的互相类似，才判断出它们的内心行为也和我们的互相类似。这个推理原则如果推进一步，将会使我们断言：我们〔人类和畜类〕的内心行为既然互相类似，那么它们所由以发生的那些原因，也必然互相类似。因此，如果有任何一个假设被提出来说明人类和畜类所共同的一种心理活动时，我们就必须将这个假设应用于两者；每一个正确的假设既然都经得起这种检验，所以我可以大胆地肯定说，任何虚妄的假设都经不起这种检验。哲学家们用以说明心理行为的那些体系有一个共同缺点，就是：那些体系都假设了一种不但超出畜类能力，甚至超出我们人类中儿童和普通人的能力的精微和深奥的思想；虽然这些人也和具有最卓越的天才和悟性的人一样，可以有同样的情绪和感情。这样一种玄妙的说法正是任何体系的虚妄性的一个清楚的证明，正如与此相反的简易理论是任何体系的真实性的一个清楚的证明一样。

因此，让我们把我们关于知性本质的现在这个体系、做这种决定性的检验，看看它是否可以同样说明畜类的推理，一如其说明人类的推理那样。

这里我们必须区别那些一般性的并似乎与动物的平常能力相称的行为，和它们有时为了保存自体、繁衍物种所表现的那些较为奇特的机智的事例。一条避免烈火和悬崖、躲开生人、向主人表示亲热的狗，供给我们以第一种例子。一只细心巧妙地选择地点、觅取筑巢材料，并以一定的时间在适当季节中像一位化学家在最精密的设计中那样细心谨慎地孵卵的鸟，供给我们以第二种行为的一个生动的例子。

关于前一种行为，我说，它们是根据一种推理进行的，那种推理本

身和人的推理并无差别，而其所依据的原则和人性中出现的原则并无差异。首先，它们的记忆或感官之前必须有某种印象直接呈现出来，以为它们判断的基础。狗从他主人的音调推断出他的发怒，并且预见到它要受到惩罚。它由刺激其嗅觉的某种感觉，判断出它所追捕的猎物离它不远了。

第二，它由现前印象所得出的推断是建立在经验之上的，是建立在它对过去例子中这些对象的结合所作的观察上面的。如果你将这个经验加以变化，狗也会将它的推理加以变化。如果你在一个时期内，在某种标志或动作之后，继之以鞭笞，随后又在另一种标志之后，继之以鞭笞，那么它会根据了它的最近经验陆续得到不同的结论。

让任何一个哲学家试一试，设法去说明我们所称为信念的那种心理作用，并且不用习惯对想象的影响来说明这种信念所由得来的那些原则，并且使他的假设同样可以应用于畜类和人类；在他作到这一点以后，我就答应接受他的意见。不过同时我也要求一个公平的条件，即如果我的体系是能够满足所有这些条件的惟一体系，它就要被当作完全满意和有信服力的，而加以承认。这个体系是惟一的，这一点几乎不用任何推理就是明显的。畜类确实永远知觉不到对象之间的任何实在联系。所以它们只是借着经验由一个对象推到另一个对象的。它们永远不能借任何论证形成一个一般的结论说，它们所不曾经验过的那些对象类似于它们所经验过的那些对象。因此，经验只是单独借着习惯对它们起作用的。所有这些理论对人来说，已是充分明显的了。至于畜类，则更是丝毫不能怀疑有任何错误；必须承认这是我的体系的一个有力的证实，或者是它的一个不可抗拒的证明。

习惯的力量使我们安于任何一种现象，而最明显地给我们指出这一点的，就是这件事，即：人类对于自己的理性的活动并不感觉惊奇，而同时，他们却惊羡动物的本能，并且只因为它不能归入同样一些原则，而觉得它难以说明。如果正确地考虑这个问题，那么理性也只是我们灵魂中的一种神奇而不可理解的本能，这个本能带着我们经历一系列的观念，并按照特殊情况 and 关系而赋予那些观念以特殊的性质。这种本能诚然是由过去的观察和经验发生的；但是，任何人都无法举出最后的理由，来说明为什么过去的经验和观察产生那样一个结果，正像他无法说明为什么只有自然产生这样的结果。自然确实可以产生出一切由习惯发生的行为；不但如此，而且习惯也只是自然的一条原则，并且是从那个根源获得它的全部力量。

[1] 参看第五节 论关系。

[2] 参看第四章第五节。

[3] 霍布士 先生。

[4] 克拉克 博士和其他人。

[5] 洛克 先生。

[6] 我们可以借这个机会观察一个十分明显的错误，由于经院中常常以这个错误教人，所以这个错误已经成了一个确立的原理，并被全体逻辑学家所普遍接受了。这个错误在于把知性的作用根据通俗的看法分为概念、判断和推理，并在于我们给它们所下的定义。概念的定义是：对一个或较多的观念的简单观察；判断的定义是各种不同观念的分离或结合；推理的定义是：借着指出观念间的关系的中介观念把那些观念分离或结合。不过这些区别和定义在很关重要的条款方面都是错误的。因为第一，要说在我们所形成的每一个判断中、我们都把两个差异的观念结合起来，那是远非真实的；因为在上帝存在那个命题中，或在有关存在的其他任何命题中，存在观念并不是我们用来与对象观念结合起来的的一个独立观念，并不是能借这种结合形成一个复合观念的一个独立观念。第二，我们既然能够这样形成只含有一个观念的一个命题，所以我们无需应用两个观念，无需求助于第三个观念作为它们之间的中介，就可以运用我们的理性，进行推理。我们从一个结果直接推断出它的原因；这种推断不但是一种真正的推理，而且是一切推理中最强有力的一种，比我们用另一个观念联结两端时所作的推理具有更大的信服力。关于知性的这三种作用，我们可以概括地断言的是：在正确的观点下看来，它们都还原到第一种，都只是想象我们的对象的特定方式。不论我们想象一个或几个对象；不论我们固定地想象这些对象，或由它们而想到其他对象；不论我们在哪一种方式或秩序下来考察它们，心灵的作用总不超出于单纯的概念；在这个场合下所出现的惟一显著的差异就是：我们在这个概念上加了一种信念，并因而相信了我们所想象的那个事物的真实。这种心灵作用还不曾被任何哲学家所说明过，因此，我可以有自由提出我关于这种作用的假设，即信念只是对任何观念的一种强烈而稳定的概念，只是在某种程度上接近于一个现前印象的那样一个观念。

[7] 〔于是庇索说道，“究竟这是一种自然的本能，还只是一种幻想，我不能说。不过在看到人们传说往古名人经常爱莅临的地方时，比在听他们的事迹或读他们的著作时，人的情绪更其激动得强烈一些。我此时的感觉正是这样。我想起了据说常在此处进行讨论的柏拉图；他的花园近在眼前，不但使我想见其人，而且使我仿佛亲见其人。这是斯皮幼西普、克森诺克拉提和后者的学生波勒摩经常造访之处，他们经常爱坐在我们看到的那里的座位上。我觉得我一看到本国的元老院（我指的是Caria hostilia，不是现在的建筑；新建筑物虽系扩建，在我看来反而更小了），也经常使我想及西皮奥、加陶、莱里乌斯，尤其是我的祖父。地方有这样大的暗示力量。无怪乎科学的记忆训练法要以方位为基础

了。”

西塞罗：《目的论》，第五卷]

[8] 这是天主教徒在1605年11月5日谋刺英王詹姆士一世及议员们的一次阴谋。发动阴谋的主要人之一裴尔西（Percy）先在下院附近赁了一所房子，掘了隧道通往议院，在议院的下面埋了一吨多火药，而以煤和柴作为掩护。他准备在1605年11月5日议会开会时，炸死国王和全体议员，但阴谋被破获了。主犯八名被处死。休谟所以引这件事，乃是因为甚至天主教徒也不满意这件事，因为其中有无辜的人，虽然这些谋刺对象是新教人士。

[9] 圣巴多罗买节屠杀是1572年8月24日在巴黎对新教的胡根诺派（Huguenots）所进行的一次屠杀。发动这次惨剧的迦太邻，意在一网打尽胡根诺派领袖和歼灭基督教的党。迦太邻得到查理九世的同意，于24日清晨开始屠杀，一直继续到9月17日。屠杀由巴黎蔓延至各省，直至10月3日才止。据估计在全法国被惨杀的共有五万人。

[10] 我们可以概括地说，我们对于一切概然推理的同意既然是建立于观念的活泼性上，所以它也和许多由于被蔑视为想象的产物而受到排斥的那些幻想和偏见有类似之处。根据这种说法，想象一词似乎通常被用于两个不同的意义；这种不精确性虽然最为违反真正的哲学，可是在下面的推理中，我往往被迫陷入这种不精确性。当我把想象和记忆对比时，我指的是形成微弱观念的那个官能。当我把想象和理性对比时，我指的还是同样的官能，只是排除了我们的理证的和概然的推理。当我不把想象与两者对比时，则不论在较广的或较狭的意义下来理解它，都无关系，或者至少上下文也会充分地说明它的意义。

[11] 见原书XXII、XXIII页。

[12] 参看第四章第一节。

[13] 〔非哲学的？〕

[14] 参看第十五节。

[15] 雷茨红衣主教（1614—1679）是法国教士，著有《回忆录》。

[16] 参看第五节 论关系。

[17] 参阅洛克 先生：论能力的一章。

[18] 参阅神父马尔卜兰希 第四卷，第三部，第三章及说明。

[19] 〔我们的神 的观念也有同样缺点；不过这对宗教和道德学都不能有任何影响。宇宙的秩序证明有一个全能的心灵；那就是说，这个心灵的意志是恒常伴随着每一个生物和存在物的服从的。不再需要有其他东西去对宗教的全部信条给予一个基础。而且我们也无需对最高存在者的力量和功能形成一个明晰的观念。〕

[20] 参看第五节 论关系。

[21] 参看第五节 论灵魂的非物质性。

[22] 参看第五节 论关系。

第四章 论怀疑主义哲学体系和其他哲学体系

第一节 论理性方面的怀疑主义

一切理证性的科学中的规则都是确定和无误的。但是当我们应用它们的时候，我们那些易误的、不准确的官能便很容易违背这些规则，而陷于错误之中。因此，我们在每一段推理中都必须形成一个新的判断，作为最初的判断或信念的检查或审核；而且我们必须扩大视野去检视我们的知性曾经欺骗过我们的一切例子的经过，并把这些例子和知性的证据是正确而真实的那些例子进行比较。我们的理性必须被视为一个原因，而真理为其自然的结果；但是理性是那样一个原因，它可以由于其他原因的侵入，由于我们心理能力的浮动不定，而往往可以遭到阻碍。这样，全部知识就降落在概然推断。随着我们所经验到的知性的真实或虚妄，随着问题的单纯或复杂，这种概然性也就有大有小。

没有一个代数学家或数学家，在他的科学中造诣到那样精深的程度，以至于他刚一发现一条真理，就完全深信不疑，而不把它看作只是一个单纯的概然推断。当他每一次检视他的证明时，他的信心便有所增加；他这种信心更因为他的朋友们的赞许而有所增加，并由于学术界的一致同意和赞美而提高到最高的圆满程度。但是，这种信念的逐步增加显然只是若干新的概然性的积累，并且是根据过去经验和观察由因果的恒常结合得来的。

在较长或较重要的账目中，商人们很少安然相信所记数目确实无误的，而总要用人为的计算方法，超出记账员的技术和经验所得出的概然推断以外，再造成一种概然推断。因为计算本身显然是某种程度的概然推断；虽然随着他的经验的程度和账目的长短，那种概然推断有所变化和不确定。既然没有人主张、我们对于一长串计算的信任会超过概然推断以外，所以我可以坦然地说，几乎没有一个有关数字的命题，我们对它有比概然推断更为充分的保证的。因为在逐渐减少数字以后，我们很容易地把最长的加法系列归纳为最简单的问题，归纳为两个单纯数字的相加；根据这个假设，我们将发现难以划分知识和概然推断的精确界线，或发现知识终止于其上和概然推断由此开始的那个特殊数目。但是知识与概然推断是极其相反而分歧的两种东西，它们不能在不知不觉中互相渗入，这是因为它们是完整而不能分割，而必然是完全存在，或是完全不存在的。而且，如果任何一次加算是准确的，则每一次加算也该是准确的，因而全部或整个数目也都该是准确的；除非说全体是异于其一切部分的。我曾几乎说这是准确的；但是我又反省到，这和其他任

何一种推理一样，必然减弱自己，而由知识降低到概然推断。

全部知识既然都归结为概然推断，而且最后变成和我们日常生活中所用的那种证据一样，所以我们现在必须考察后面这一种推理，看看它是建立在什么基础上面的。

在我们所能形成的关于概然推断的每一个判断中，如同在关于知识的每一个判断中一样，我们应当永远把从知性本性得来的另一个判断，来校正那个从对象本性得来的最初判断。可以确定，具有确实见解和长期经验的人比起一个愚昧无知的人来，对他自己的意见应该有、并且也通常有较大的信念，而且我们的意见，也随着我们的理性和经验程度，甚至对自己说来也有不同的威信程度。即在具有最高的见识和最长的经验的人，这种威信也决不是完整的，因为甚至那样一个人也必然自觉到过去许多错误，而不得不恐怕将来仍有类似的事情。因此，这里就发生了一个新的概然推断来校正和调节第一次的概然推断，而确定其正确的标准和比例。正如理证受到概然推断的审核一样，概然推断也借心灵的反省作用得到一种新的校正；这种反省作用的对象就是人类的知性的本性和根据第一次概然推断而进行的推理。

我们既然在每一个概然推断中，除了那个研究对象所固有的原始不确定性以外，已经发现了由判断官能的弱点发生的一种新的不确定性，并且已经把这两者一起调整，现在我们就被我们的理性所强迫，再加上一种新的怀疑，这种怀疑的发生是由于我们在评价我们官能的真实可靠性时所可能有的错误。这是立刻出现于我们面前的一种怀疑，而且我们如果紧密地追随我们的理性，我们对这种怀疑不能避免要给以一个解决。不过这种解决虽然有利于前面的判断，可是因为它只是建立在概然性之上，所以必然更加减弱我们的原始的证据，而其本身也必然被同样性质的第四种怀疑所减弱，并照这样一直无限地推下去，直至最后原来的概然性丝毫不存在为止，不论我们假设它原来是如何之大，不论每一次新的不确定性所造成的减少是如何之小。任何有限的对象在无数次一再减少以后，都不能继续存在；即使是人类想象所能设想的最大的数量，照这样下去也必然会归于无有。我们原来的信念不论是多么强，它由于经过那样多次的新的考察，并且每一次考察又多少要削减它的强力和活力，所以它必然不可避免地会消灭了。当我反省我的判断的自然的易误性时，比在我只考究我对它进行推理的那个对象时，我对我的意见的信心就更小了；当我再往前进，细细检查我对我的官能所作的一次接一次的评价时，于是全部逻辑规则都要求不断的减低信念，而最后把信念和证据都完全消灭了。

如果有人问我说，我是否真心同意我所不惮其烦地以之教人的这个论证，我是否是那些怀疑主义者之一，主张一切都不确实，而且我们对任何事情的判断都没有任何区别真伪的尺度；那么我就会答复说，这个

问题完全是多余的，而且不论我或任何人都不曾真心地并恒常地抱着这个意见。自然借着一种绝对而不可控制的必然性，不但决定我们要呼吸和感觉，而且也决定我们要进行判断；由于某些对象和现前印象有一种习惯性的联系，我们就不能不在一种较为强烈而充分的观点下来看待那些对象，这就像我们在醒着的时候不能阻止自己思维，或是在明朗的阳光之下我们用眼睛向周围观看对象的时候，不能阻止自己看到它们一样。谁要是费了心思来反驳这个全部怀疑主义的吹毛求疵，他就实在是没有对手而在进行辩论，并且是在努力通过论证来建立自然在心灵中先已树立起来、并使其不得不活动的一个官能。

我所以这样细心地陈述那个狂妄学派的种种论证，只是要想使读者觉察到我的假设的真实，我的假设就是：关于原因和结果的一切推理都只是由习惯得来的；而且恰当地说信念是我们天性中感性部分的活动，而不是认识部分的活动。我在这里已经证明，有一些原则使我们对任何题材可以构成一个断定，并且借着考察我们思考那个题材时所运用的天才、能力和心境、来矫正那种断定；是的，我已经证明，这些原则在更向前推进、而被运用于每一种新的反省判断时，必然会由于连续减弱原来的证据，最后使它归于无有，因而彻底推翻了一切信念和意见。因此，如果信念是一种单纯的思想活动，没有任何特殊的想象方式，或者说的不赋有一种强力和活泼性，那它必然会毁灭自己，而在每一种情形下，终于使判断完全陷于停顿。但是经验会使乐于尝试的任何人充分相信，他在前面的论证中虽然不能发现错误，可是他仍然在照常继续相信、思维和推理。既是这样，他就可以坦然地断言，他的推理和信念是一种感觉或特殊的想象方式，单纯的观念和反省不可能把它消灭的。

不过这里有人或许会问，即使根据我的假设，上面所说明的这些论证为什么不使判断陷于完全停顿，心灵是依靠什么方式对任何一个题材还能保留某种程度的信念呢？因为这些由于一再重复而不断减弱原来的证据的新的概然推断，既然与原始的判断依靠同样的原则（不说是思想的或感觉的），那么一个似乎不可避免的结论就是：不论在哪一种情形下，它们都必然会同样地推翻原始的判断，而且由于各种相反思想或感觉的对立，必然会使心灵陷于完全不确定的地步。我假设人们向我提出某个问题来，而且在我细想我的记忆印象和感官印象，并把我的思想由这些印象带到通常与它们结合着的那样一些对象上以后，于是我就感觉到在某一面比在另一面有一种较为强烈、较为有力的想象。这种强烈的想象形成我的第一个断定。我假设，后来我考察我的判断力自身，并且由经验观察到，它有时是正确的，有时是错误的，我于是认为我的判断力是被若干相反的原则或原因所调节的，这些原则有的导致真理，有的导致错误；在把这些相反原因互相抵消以后，我就借着一个新的概然推断减弱了我对第一个判断的信念。这个新的概然推断仍然和前面一个概然推断一样，也会被同样地减弱，如此一直无限地减弱下去。因此，有

人就会问，我们为什么毕竟还保留着足以在哲学或日常生活中供我们应用的一种信念程度呢？

我答复说，在第一次和第二次的断定以后，心灵的活动就变得勉强而不自然，观念就变得微弱而模糊；判断力的原则和各个相反原则的抵消，虽然仍和起初一样，可是它们加于想象上的影响和它们加于思想上或由思想上减去的力量，就和以前完全不相等了。当心灵不能从容而便捷地达到它的对象时，同样的原则就不像在较自然地想象各个观念时那样发生同样的效果。想象在那时所感到的感觉也和由它的平常判断和意见所发生的那种感觉不成比例。注意紧张起来了：心情踌躇不定；精神由于离开了自然的途径，所以支配精神运动的那些法则就与支配它们在通常的途径中运行的那些法则不相同了，至少那些法则的作用达不到平常那样的程度了。

如果我们要找相似的例子，那也并不难找寻。现在这个形而上学题目将可以把它们大量供给我们。在关于历史或政治学的推理中原可以认为有说服力的那种论证，在这些更加深奥的题目方面简直没有什么影响，即使那种论证被人完全理解；这是因为哲学上的论证需要思想的努力和钻研，才可以被人理解；这种思想的努力，扰乱了信念所依靠的我们的情绪作用。在其他题目方面，情形也是一样。想象的紧张总是阻止情感和情绪的正常运行。一个悲剧诗人如果把他的主角表象得在忧患不幸之中仍然随机应变，诙谐风趣，他决不会触动人的情感。不但心灵的情绪妨害任何精微的推理和反省，而且后面这些心灵活动也同样有害于前面那些活动。心灵也像身体一样，似乎赋有某种精确程度的力量和活动，它在把这种力量应用在一种活动中时，就不能不牺牲其余一切的活动。在各种活动的性质十分不相同，这种情形更显然是真实的；因为在那种情形下，不但心灵的力量偏于一面，而且甚至心情也有所改变，以致使我们不能由一种活动突然转到另一种活动，当然更不能同时进行两种活动。因此，无怪当想象努力去进入一个推理过程、并想象它的各个部分时，由这种精微的推理所发生的信念，就随着这种努力的比例而减弱了。信念是一种生动的想象，所以它如果不是建立在一种自然而顺利的东西之上，就永远不可能是完整的。

我认为这是问题的真相，我不赞成有些人对于怀疑派所采取的直截了当的办法，不经过研究或考察，而一下子就把他们的全部论证都排斥了。这些人说，如果怀疑主义的推理是有力的，那就证明，理性还可以有一点力量或威信；如果这些推理是脆弱的，那么它们永远不足以使我们的知性所有的结论归于无效。这个论证是不正确的，因为怀疑主义的推理如果可以存在，如果它们不被其精深难解所毁灭，那么它们是会随着我们心情的前后变化，忽而强、忽而弱的。理性在一开始占着宝座，以绝对的威势和权力颁布规律，确定原理。因此，她的敌人就被迫藏匿

于她的保护之下，借着应用合乎理性的论证来说明理性的错误和愚蠢，因而可以说是在理性的签字和盖章之下作出了一个特许照。这个特许照在一开始依据了它所由以产生的理性的现前直接权能，而也具有一种权能。但是它既然被假设为与理性相矛盾的，所以它逐渐就减弱了那个统治权的力量，而同时也减弱了它自己的力量；直至最后，两者都因循序递减而完全消失。怀疑的和独断的理性属于同一种类，虽然它们的作用和趋向是不同的。因此，在独断的理性强大时，它就有怀疑的理性作为它的势均力敌的敌人需要对付；在开始时它们的力量既是相等的，所以它们两方只要有一方存在，它们就仍然继续如此。在斗争中，一方失掉多大力量，就必然从对方取去同样大力量。因此，自然之能够及时摧毁一切怀疑主义论证的力量，使其不至对人的知性发生重大的影响，这是一件幸事。如果我们完全听任它们自行毁灭，那是永不会发生的事，除非它们首先推翻了一切信念，并全部消灭了人类的理性。

第二节 论感官方面的怀疑主义

这样，怀疑主义者虽然声言，他不能通过理性来卫护他的理性，可是他仍然在继续推理和相信；根据这条同样的规则，他也不得不同意关于物体存在的原则，虽然他并不能自称通过任何哲学论证来主张那个原则的真实性。自然并不曾让怀疑主义者在这方面自由选择，并且无疑地认为这件事太重要了，不能交托给我们的不准确的推理和思辨。我们很可以问，什么原因促使我们相信物体的存在？但是如果问，毕竟有无物体？那却是徒然的。那是我们在自己一切推理中所必须假设的一点。

因此，我们现在探讨的题目乃是关于促使我们相信物体存在的那些原因：对这个问题进行推理之初，我要先立出一个区别，这个区别初看起来似乎多余，但是它将大有助于彻底理解下面的道理。我们应当分别考察那两个平常被混淆起来的问题；一个问题是，即使当物体不呈现于感官时，我们为什么还以一种继续的存在赋予它们；另一个问题是，我们为什么假设它们有独立于心灵和知觉以外的一种存在。在最后这个项目下，我包括了各个对象的地位和关系，它们的外在位置以及它们存在和作用的独立性。关于物体的继续存在和独立存在的这两个问题是密切联系着的。因为如果我们感官的对象即使在不被知觉时仍然继续存在，那么对象的存在自然是独立于知觉之外，而与知觉有区别的；反过来说，对象的存在如果独立于知觉之外，而与知觉有区别的，那么这些对象即使不被知觉，也必然继续存在。不过一个问题的解决虽然也解决了另一个问题，可是为了更易于发现这种解决所根据的人性原则起见，我们将一路带着这种区别，同时去考察，产生一种继续存在或独立存在的信念的是感官，是理性，还是想象？对于现在的题目来说，这些问题是惟一可以理解的问题。因为关于我们所认为与我们的知觉是在种类上不同的那个外界存在的概念，我们已经指出它的谬误了 [1]。

先从感官谈起：当对象已不再呈现于感官之前以后，这些官能显然不能够产生这些对象继续存在的概念。因为这是一种词语矛盾，并且假设感官即在其停止一切活动以后，仍然在继续活动。因此，这些官能如果在现在情形下有任何影响的话，必然产生一个独立存在的信念，而不是产生一个继续存在的信念；而为了产生这个独立存在的信念，必然将它们的印象呈现为意象和表象，或把它们呈现为就是这些独立的、外界的存在。

我们的感官显然不把它们印象呈现为某一种各别的、独立的和外在的事物意象；因为它们只给我们传达来一个单纯的知觉，而毫不以任何外在事物提示我们。单纯的知觉若不是借着理性的或想象的某种推断的帮助，永不能产生双重存在的观念。当心灵看到它面前直接呈现的东西以外时，那么它的结论决不能归源于感官；而当心灵由单纯的知觉推出了双重的存在、并假设其间有类似关系和因果关系时，它确实是看得已经较远了。

因此，我们的感官如果提示出独立存在的任何观念来，那么它一定是借着一种谬误和幻觉，才把印象作为那些存在物的自身传来。在这个问题上，我们可以说，我们的一切感觉都是依照其本来面目被心灵感觉到的，而当我们怀疑、它们是否把自己呈现为独立的对象或呈现为单纯的印象时，那么困难就不在于感觉的本性，而在于各种感觉的关系和位置。如果感官把印象呈现为在我们之外、并独立于我们之外的，那么对象和我们自己都必须被我们的感官明显地感到才行，否则两者便不能被这些官能加以比较。因此，困难就在于，我们自己在什么样的程度上是我们感官的对象。

在哲学中，关于人格的同一性，关于构成一个人格的那种结合原则的本性的问题，确是再也深奥不过的。我们远远不能单靠我们的感官来解决这个问题，我们必须求助于最深奥的形而上学，以便给它以一个满意的解答；而且在日常生活中，这些自我观念和人格观念显然绝不是很固定而明确的。因此，要设想感官真是能够区别我们和外界对象，那是荒谬的。

还有一点：每个内在的和外在的印象、情感、感情、感觉、痛苦和快乐，原来都处于同样的立足点上的；不论我们在它们中间可以观察到任何其他的差异，它们全部都以其本来面目出现为印象或知觉。的确，如果我们正确地考虑这个问题，那么情形也几乎只能是如此，我们也不能设想，我们的感官在我们的印象的位置和关系方面会比在我们的印象的本性方面更能够欺骗我们。因为心灵的全部活动和感觉既然都是通过意识被我们所认识到的，所以这些活动和感觉必然是在每一点上、现象正如其实在，实在也正如其现象。进入心灵中的每一种事物，实际上既然是一个〔据休谟自改〕知觉，所以任何东西对感觉来说也都不可能呈

现出另一种东西。要是这样的话，那就等于假设，即使当我们的有着最亲切的意识时，我们仍然会有错误。

不过我们不必多费时间来考察，我们的感官是否可能欺骗我们，是否可能将我们的知觉表象为和我们是各别的，也就是说，把知觉表象为外在于我们的、独立于我们之外的；让我们考察一下，感觉是否确实在欺骗我们，以及这种错误是由直接的感觉发生的，还是由其他原因而发生的。

先从关于外界存在的问题谈起；我们或许可以说，撇开有关思想实体同一性的那个形而上学问题，我们自己的身体显然是属于我们的；有些印象既然显得是在身体以外的，所以我们假设它们也在我们的自我以外。我现在写字用的纸是在我的手以外的。桌子又是在纸以外的。房间的墙壁又是在桌子以外的。当我向窗口一望，我又看到大片田野和房屋在我的房子以外。从这一切我们也许可以推断说，除了感官以外，并不需要其他的官能，就可以使我们相信物体的外界存在。不过为了防止这个推论，我们只需要衡量下面三种考虑就够了。第一，恰当地说，当我们观察自己的肢体时，我们所知觉的不是我们的身体，而是由感官传来的一些印象；所以把一种实在的、物质的存在归之于这些印象或它们的对象的那种心理作用，是和我们现在所考察的心理作用同样难以说明的。第二，声音、滋味、气味，虽然被心灵通常认为是继续的独立的性质，可是并不显得是任何占有空间的存在，因而对感官来说不能显得是位于身体以外的。至于我们给予它们一个位置的理由，将在以后加以考察^[2]。第三，甚至我们的视觉，如果不借助于某种推理和经验，也不能直接以距离或外在性（outness）报告我们；这一点是最崇尚理性的哲学家们所都承认的。

至于我们的知觉对我们的独立性，这点永远不能成为感官的一个对象；我们关于这种独立性所形成的意见都必然是从经验和观察得来的：往后我们将会看到，我们根据经验所得到的结论是非常不利于知觉独立存在学说的。这里，我们可以说，当我们谈到实在的、独立的存在物时，我们通常所注意的大都是存在物的独立性，而不是它在空间中的外在位置；而且当一个对象的存在是继续不断的、独立于我们在自身所意识到的那些不停的变化以外时，我们就认为那个对象有充分的实在性。

把我前面关于感官所说的话归结起来重述一遍就是这样：感官并不给我们以继续存在的概念，因为感官的活动不能超出其实在活动的范围以外。感官同样也不能产生一个独立存在的观念，因为感官既不能把这种存在当作被表象的东西呈现于心灵，也不能把当作原始的东西呈现于心灵。要把这种存在当作被表象的东西呈现出来，那么感官既要呈现出一个对象，又要呈现出一个意象。要使这种存在显得是原始的东西，那么感官必然是传来一个假象；而这个假象必然存在于〔我们和对象的〕

关系和位置中间：要做到这一点，感官必须能够把对象和我们自己进行比较；但即使在那种情形下，感觉也并不欺骗我们，而且也不可能欺骗我们。因此我们可以确实断言，关于继续存在和独立存在的信念，永远不能由感官发生。

为了证实这一点，我们可以说，有三种由感官传来的不同的印象。第一种是物体的形状、体积、运动和坚固性的印象。第二种是颜色、滋味、气味、声音、冷和热的印象。第三种是对象与我们身体接触后发生的痛苦和快乐，就如当身体被刀所割等等。哲学家们和一般人都假设第一种印象有独立的、继续的存在。只有一般人才认为第二种也处于同等的地位。而哲学家们和一般人又都公认第三种只是一些知觉，并因而是有间断的、从属的存在物。

但是不论我们的哲学意见是怎样，颜色、声音、冷和热，就其呈现于感官之前而论，显然是与运动和坚固性以同一方式存在的，而我们在它们之间所作的这一方面的差别，并不是由单纯的知觉发生的。人们对于前一种性质的独立继续存在所抱的偏见是那样强烈的，以至当近代哲学家们提出相反的意见来时，人们就认为自己几乎能够根据自己的感觉和经验加以驳斥，认为他们自己的感官本身就驳斥了这种哲学。颜色、声音等等和由刀而起的痛苦、由火而生的快乐，显然原来处于同等的地位；而且它们之间的差别不是建立在知觉或理性之上，而是建立在想象上面的。因为两者既然都被承认为只是由物体各个部分的特殊结构和运动发生的，那么它们之间的差别可能存在于哪里呢？总而言之，我们可以断言，就我们感官作为裁判而论，一切知觉在其存在方式上都是同样的。

在上述声音和颜色这个例子中，我们也可以看到，无需求助于理性或借任何哲学的原则来衡量我们的意见，我们就能赋予对象以一种独立的、继续的存在。的确，不论哲学家们怎样设想自己能够提出什么样令人信服的论证，借以建立对象独立于心灵以外的那种信念，显然，这些论证只为极少数人所认知，而农民、儿童和大部分人类显然都不是受了这些论证的指导，才把对象归之于某些印象，而不归之于其他印象。因此，我们就发现一般人在这个问题上所形成的结论，与哲学家们所证实的那些结论恰恰是相反的。因为哲学告诉我们，呈现于心灵前的每样东西只是一个知觉，并且是间断的、依靠于心灵的；至于一般人，却把知觉和对象混淆起来，而赋予他们所感觉和所看见的那些事物以一种独立继续的存在。这种意见既是完全不合理的，所以它不是由知性发生，而必然是由其他官能发生的。我们还可以加上一点，就是：只要我们将知觉和对象认为是同一的，我们就永远不能由这一个的存在推出另外一个的存在来，也不能根据了使我们相信任何一个事实的那种惟一的因果关系而形成任何论证。即使在我们将知觉与对象加以区别以后，我们也可

以立刻看到，我们仍然不能由这一个的存在推出另外一个的存在；因此，总的来说，我们的理性实际上既没有、同时根据了任何假设也不可能、给予我们以关于物体的继续和独立存在的信念。那个意见必然完全来自想象：所以现在必须把想象作为我们探讨的题目。

一切印象既然都是内在的、倏生倏灭的存在物，并且也显现得就是如此，所以关于这些印象的独立和继续存在的概念必然是由印象的某些性质和想象的性质的互相配合而发生的；这个概念既然不扩及于全部印象，那么它必然是由某些印象所特有的一些性质而发生的。因此，我们只要比较一下我们认为有独立继续存在的那些印象和我们所认为内在的和倏生倏灭的那些印象，就可以容易地发现出这些性质来。

因此我们可以说，我们所以认为某些印象有一种实在性和继续的存在，而不认为其他随意的或微弱的印象有这种存在，既不如一般人所假设那样，是由于前面那些印象的不随意性，也不是由于它们有较大的强力和猛力。因为，显而易见，我们所永不假设其为在我们知觉以外存在的那些痛苦和快乐、情感和感情，比我们所假设为是永久存在物的那些形状、广袤、颜色和声音等的印象，作用更为猛烈，并且同样是不随意的。适度的火的热被假设为存在于火中，但是当我们靠近火时由火所引起的痛苦，却被认为除了在知觉中以外，并没有任何存在。

这些通俗的意见既被排斥了，我们就必须找寻其他假设，借以发现存在于我们的印象中、使我们给予我们的印象以一种独立和继续存在的那些特殊性质。

在稍加考察之后，我们将发现，我们所认为有一种继续存在的一切对象，都有一种特殊的恒定性，使它们区别于那些依靠我们的知觉才能存在的印象。我现在眼前所见的那些山岭、房屋、树木，永远以同一秩序出现于我的面前；当我闭目或掉头看不到这些对象时，不久以后又发现它们返回到我的面前，没有丝毫改变。我的床和桌子，我的书籍和纸张，以同样一致的方式呈现出来，并不因为我对它们的视觉或知觉有任何间断，而有所改变。凡其对象被假设为有一种外界存在的一切印象，都是这种情形；而其他对象则不是这种情形，不论它们是温和的或强烈的，随意的或不随意的。

不过这种恒定性并非那样完整，以致不容有重大例外的。物体往往改变其位置和性质，而在稍一离开或间断以后，就几乎难以辨认了。不过这里可以观察到，即使在这些变化中，物体仍然保持着一种一贯性，并且彼此之间有一种有规则的互相依赖的关系；这是根据因果关系所进行的一种推理的基础，并且产生了物体继续存在的信念。在我离开我的房间一小时以后再返回来时，我发现我的炉火与我离开它的时候情形不一样了；可是在其他例子中，我习惯于看到相似时间内所产生的相似变

化，不论我在与不在、是在远处还是在近旁。因此，外界对象的变化当中所有的这种一贯性，正如它们恒定性一样，是外界对象的特征之一。

我既然已经发现了物体继续存在的信念依靠于某些印象的一贯性和恒定性，现在就进而考察，这些性质是在什么方式下产生了那样奇特的一个信念。先从一贯性说起；我们可以说，我们所认为飘忽易逝、旋生旋灭的那些内在的印象，虽然在它们的现象方面也有某种一贯性或规则性，可是那种一贯性和我们在物体方面所发现的，一贯性在性质上有些不同。我们的各种情感已由经验发现为彼此互相联系、互相依赖的；不过无论如何，我们都没有必要去假设，它们即使在不被知觉时仍然是存在过、活动过，以便保存我们所曾经经验过的那种互相依赖和联系。在外界对象方面，情形就与此不同。那些对象需要一种继续的存在，否则便会在很大程度上失去它们活动的规则性。我在房间中面对着炉火坐在这里；刺激我的感官的一切对象都包括在我周围的数码地方以内。我的记忆诚然以许多对象的存在报告给我；不过这种报告不超出关于这些对象的过去存在以外；而且不论我的感官或记忆，对这些对象的继续存在，也都不提出任何证据来。因此，当我这样坐着，这样辗转思维时，我突然听到好像是开门的声响；不久以后，看到守门人向我走来。这使我发生许多新的反省和推理。第一，我从来不曾注意到，这个声音除了由门钮的运动传来而外，还能由其他事物传来；因而我就断言，除非我记得安在房间另一面的那道门仍然存在，那么现在这个现象对过去一切经验说来都是一种矛盾。其次，我也经常发现，人的身体赋有所称为重量的一种性质，这种性质就阻止人体升到空中；可是除非我所记得的那个楼梯、当我不在其处时、并不曾被消灭了，那么守门人必然是腾空上升，才来到我的房间的。不仅如此。我还接到一封信，打开以后，由其笔迹和签名得悉这封信是由一位友人寄来的，友人并说他在六百英里以外。显然，我若是不在心中展现出使我们相隔的整个海洋和大陆，并依照我的记忆和观察假设驿站和渡船的作用都继续存在：那么我便不能依照我在其他例子中所得到的经验来说明这个现象。在某种观点下来思考守门人和信件这种现象，那么它们是与平常经验矛盾的，并且可以认为反驳了我们对因果联系所形成的那些原理。我习惯于听到那个声音，并在同时看到那样一个对象（门）在转动。可是在这个特殊例子中，我并没有同时接受到这两种知觉。除非我假设那道门仍然存在，并且是不经我的知觉就开了的，那么这两种观察就成为是互相反对的。这个假设在一开始完全是任意的、臆测的，可是因为我只有根据这个假设才能调和这些矛盾，所以这个假设就获得了一种力量和证据。我的一生中几乎没有一个刹那没有一个类似的例子呈现给我，我总是时时需要假设对象的继续存在，以便联系其过去的和现在的现象，并以我凭经验所发现为适合于它们的特殊本性和条件的那样一种彼此的结合给予它们。因此，在这里，我就自然而然地会把世界看作一种实在而持久的东西，并且当它已经不在我的知觉之中时仍然保存其存在。

这个根据现象的一贯性得来的推论，虽然似乎与我们关于因果的推理是同样性质的（因为是由习惯发生，并被过去经验所调节的），可是在考察之后，我们将发现，两者实际上是大不相同的，而且这种推断是从知性、并在间接方式下由习惯得来的。因为人们立刻会承认，除了心灵自己的知觉以外，再也没有其他的东西真正存在于心灵中，所以任何习惯如果不依靠于这些知觉的有规则的接续出现，便不可能养成，不但如此，而且任何习惯也永不可能超过那种规则性的程度。因此，我们知觉中的任何程度的规则性都永远不能成为一个基础，使我们借以推断出某些不被知觉的对象中有一种更大的规则性来，因为这就假设了一个矛盾，即由从来不曾存在于心中的东西养成的一个习惯。不过，每当我们由感官对象的一贯性和经常结合、推断其继续存在时，那么显然就是要赋予对象一种比我们在单纯知觉中所观察到的较大的规则性。我们观察到两种对象在过去出现于感官之前时互相之间曾有一种联系，但是我们不能观察到这种联系是完全恒常的，因为我们一掉头或一闭眼，就足以打破这种联系。那么在这种情形下，我们岂不就是在假设，这些现象表面上虽然间断，可是仍然继续它们通常的联系，而且它们不规则的现象是被我们所知觉不到的一种东西结合着的么？但是关于事实的一切推理、既然只是发生于习惯，而习惯又只能是知觉重复的结果，所以把习惯和推理扩展到知觉以外，决不能是恒常重复和联系的直接而自然的结果，而必然是由于其他某些原则与之合作而发生的。

在考察数学的基础时，我已经说过 [3]，当想象被发动起来进行一连串的思维时，它的对象纵然不在它面前时，想象也仍然会继续下去，正如一艘船在被桨推动以后，不必重新推动，仍然继续前进一样。我曾用这个理由说明，为什么在考察了若干个粗略的相等标准并把它们彼此互相校正以后，我们就进而想象出那样正确而精确的、不容有丝毫错误或变化的一个相等关系的标准。这个同样的原则也使我们容易抱持物体继续存在的这个信念。对象即在呈现于我们的感官之前时，就显得有一种一贯性；但是如果我们假设这些对象有一种继续的存在，那么这种一贯性就更大而更一致了；当心灵一度处于观察对象的一致性的思维路线中时，它就自然而然地继续下去，以至最后它使那种一致性达到最大完善的程度。关于对象的继续存在的单纯假设就足以达到这个目的，并且使我们想到对象中的规则性比起我们仅仅局限于感官范围以内时它们所有的规则性要大得多。

不过，我们不论以多么大的力量归之于这个原则，我恐怕这个原则仍然过于微弱，不足以单凭自己支持那样一个巨大的体系，即一切外界物体的继续存在；我恐怕我们必须把物体现象的恒定性加在其一贯性上，才能对那个信念给予一个满意的解释。由于对这一点的解释将会把我导入范围广大的深奥推理，所以我认为为了避免混乱，应当把我的体系作一个扼要的纲领或简述，随后再把它所有的部分详细阐述。根据我

们知觉的恒定性所得的这种推断正如先前根据其一贯性所得的推断一样，产生了物体继续存在的信念，这个信念是先于独立存在的信念，并且是产生后面这个原则的。

当我们已经习惯于观察到特定印象中的恒定性，并且发现，例如太阳或海洋的知觉在一度不见或消灭以后，又和其初次出现时一样以同样的部分、同时的秩序再度出现时：我们便不容易认为这些间断的知觉是互相差异的（实际上这些前后的知觉是差异的），我们反而由于它们的类似认为它们是同一的个体。但是它们的存在的这种间断既然与它们的完全的同一性相反，并使我们认为前一个印象已经消灭，第二个印象为新被创生，所以我们就感觉有些茫然，而陷于一种矛盾之中。为了使我们的摆脱这个困难，我们就尽量掩盖这种间断，或者不如说完全把它除去了，这就是通过假设这些间断的知觉是被我们所觉察不到的一种实在的存在联系起来的。而由于我们记得这些断续的印象，由于这些印象使我们有假设它们是同一不变的那样一种倾向，所以这种继续存在的假设或观念就由这种记忆和倾向获得一种强力和活泼性；而依照前面的推理来说，信念的本质恰恰在于想象的强力和活泼性。

证明这个体系，需要四个条件。第一，要说明个体化原则，或同一性原则。第二，要举出理由说明我们断续的和间断的知觉的互相类似、为什么促使我们赋予它们以一种同一性。第三，要说明这个幻觉所产生的那种倾向，即以一种继续存在来联合这些断续的现象的倾向。第四，最后要说明由那种倾向所发生的想象的强力和活泼性。

第一，关于个体化原则，我们可以说，观察任何一个对象，并不足以传来同一性的观念。因为在“一个对象是与其自身同一的”那个命题中，如果对象一词所表示的观念和自身一词所指示的观念丝毫没有区别，那么我们实在是丝毫没有表示什么意义，而且那个命题也并不真正包括一个谓语和一个主语，虽然这个肯定本身涵摄一个谓语和一个主语。单独一个对象传来单一的观念，却传不来同一性的观念。

在另一方面，多数的对象也永远不能传来这个观念，不论这些对象可以假设为怎样互相类似。心灵永远断言这一个不是那一个，并认为这些对象就是完全各别而互相独立地存在着的二个、三个或任何确定数目的对象。

多数与单一既然都和同一关系不能相容，所以同一关系就必然存在于既非多数又非单一的另一种东西以内。不过据实说来，初看之下，这完全是不可能的。在单一或多数之间不可能有中介，正如在存在和不存在之间没有中介一样。在一个对象被假设为存在以后，我们或者必须假设另一个对象也存在着，因而就有了一个多数观念，或者必须假设另一个对象不存在，因而第一个对象就仍然是一个单一。

为了避免这个困难，我们可以求助于时间或持续的观念。我已经说过^[4]，严格意义下的时间涵摄着接续关系，而当我们把时间观念应用于任何不变的对象上时，那只是凭着想象的一种虚构，凭着这种虚构，那个不变的对象才被假设为参与了和它共存着的各种对象的变化，特别是参与了我们的知觉的各种变化。想象的这种虚构几乎是无时无地不发生的；正是由于这种虚构，所以当单独一个对象放在我们的面前，并被我们观察了一个时期，而没有发现其中有任何间断或变化，那个对象就能给予我们以一个同一性的概念。因为当我们考究这个时间中任何两个点时，我们可以把那两个点置于不同的观点之下：或者我们可以在同一刹那之内观察两个点，这样，这两个点就借它们自身并借着对象给予我们以一个多数观念，这个对象必须经过重复，然后才能同时被人想象为在两个不同的时间点中存在；或者我们可以在另一方面借着观念的接续来追溯时间的相似的接续，并且首先想象一个刹那以及当时存在的那个对象，随后再想象时间中的变化，而对象却并无任何变化或间断：这样，这个对象就给予我们以一个单一观念。于是这里就有了一个观念，它是单一和多数的中介；更恰当地说，这个观念是随着我们的观点既是一个单一的又是一个多数的观念：这个观念我们称为同一性观念。确切地说，我们的含义若不是说，某一时候存在的对象与另一时候存在的它的自身是同一的，我们便不能说，一个对象与它自身是同一的。通过这种方法，我们就把对象一词所含的观念与自身一词所含的观念加以区别，无需进到多数上面，同时也不把自己限于严格而绝对的单一上面。

由此可见，个体化原则只是一个对象在一段假设的时间变化中的不变性和不间断性，心灵借着这种性质便能够在那个对象存在的各个不同时期把它追溯出来，无需中断它的视景，并且也无需被迫形成一个重复或多数观念。

现在，我将进而说明我的体系的第二部分，并且指出，为什么我们知觉的恒定性使我们以一个完善的数目的同一性归于它们，虽然这些知觉历次出现之间可能有长时期的间隔，并且这些知觉也仅仅有同一性的必要性质之一，即不变性。在这个题目方面，为了避免种种含糊和混乱起见，我要说，我在这里所说明的是一般人关于物体存在的意见和信念，因此，我必须使自己完全符合于他们的思想方式和表达方式。我们已经说过，哲学家们不论怎样区别对象和感官的知觉，并假设它们是共存的和类似的，可是这是一般人所不理解的一种区别，一般人既然只知觉到一种存在物，所以永不能同意于主张有双层存在和表象的意见。由眼或耳进入心中的那些感觉，在他们看来，就是真实的对象，他们也不容易想象直接被知觉到的这支笔或这张纸表象着与它们差异而又与它们类似的另外一支笔或一张纸。因此，为了适合于他们的概念起见，我首先将假设：存在只有一种，我将根据最适合于我的目的的需要任意称之为对象或知觉，我用这两个名词时所指的就是任何一个普通人在说到

一顶帽子、一只鞋子、一块石头或感官传给他的任何其他印象时所指的东西。当我返回到较为哲学的谈话方式或思维方式时，我一定会再提醒读者们的。

我们的类似的知觉虽然有所间断，而我们仍然以同一性归于它们；为了研究这种同一性方面的错误和欺骗的来源问题，我在这里必须回忆一下我所已经证明过并说明过的一种说法 [5]。在两个观念之间，如果有任何一种关系把它们在想象中结合起来，使想象顺利地从一个转移到另一个，这种关系比任何其他东西都更容易地使我们把两者混淆起来。在一切关系中间，类似关系在这一方面的效力最大；这不仅因为这种关系引起了观念之间的联系，而且也因为它引起了心理倾向之间的联系，使我们想象一个观念时的心理作用或活动类似于我们想象另一个观念时的心理作用或活动。我已经说过，这一点是有重大关系的；我们可以立一条通则说：任何一些观念只要使心灵处于同样的心理倾向或相似的心理倾向中，那些观念便极易被人混淆。心灵迅速地从一观念转到另一观念，并且若非严密注意，便觉察不到这种变化，而一般说来，心灵是完全没有能力去作这种严密注意的。

为了应用这个一般原则起见，我们必须首先考察心灵在观察任何保存着完全同一性的对象时的心理倾向，随后再来发现另一个由于引起类似的心理倾向而与这个对象混淆起来的对象。当我们把我们的思想固定在任何对象上、并假设它在某个时期以内继续保持同一时，那么显然，我们假设所有的变化只是在时间方面，而我们从来不努力去产生那个对象的任何新的意象或观念。心灵的官能可说是处于休息状态，除了必须在一定范围内活动去继续保持我们先前所有的、并且没有任何变化或间断而仍然存在的那个观念以外，再不作进一步的活动了。由一个刹那至另一个刹那的过程几乎觉察不到，并且也不通过一种不同的知觉或观念来表现它自己，因为那个不同的知觉或观念是需要精神一种不同的方向的努力才会进入想象的。

那么除了彼此原是同一的这些对象以外，还有什么其他对象能使心灵在思考它们时处于同样的心理倾向中间，并且能够引起想象由一个观念向另一个观念的同样不间断的过渡呢？这个问题是极为重要的。因为如果我们能够发现任何这一类的对象，那么我们确实可以根据前面的原则断言，它们是极为自然地与同一的对象被人互相混淆，并且在我们大部分推理中被误认为就是那些同一的对象。不过这个问题虽是十分重要，可是并不困难，也不引起多大的疑惑。因为我立刻答复说，一批接续着的相关对象使心灵处于这种心理倾向之中，而且心灵在思考它们时也和观察同一不变的对象时一样，都伴有同样顺利而不间断的想象进程。关系的本性和本质就在于把我们的观念彼此联系起来，并且在一个观念出现时，促进〔心灵〕向它的相关观念上的推移。因此，互相关联

的各个观念间的转移是那样顺利而方便的，以至它在心灵上只产生很小的变化，并且似乎是同样活动的继续；而同样活动的继续既然是对同一对象继续观察的一个效果，由于这种缘故，我们就以同一性赋予每一系列的接续的相关对象。思想同样顺利地沿着那个接续系列滑下去，好像它只是在思考一个对象似的。因此，它就把接续与同一性混淆起来了。

这种关系倾向于使我们以同一性归于各个不同的对象，以后我们将见到这种倾向的许多例子；不过我们在这里将只限于讨论现在这个题目。我们从经验发现，几乎在全部感官印象中都有那样一种恒定性，以致它们的间断也并不对它们产生任何变化，也不妨害它们以同一现象、同一位置再返回来，一如在它们第一次存在时那样。我观察我房间内的家具；我闭住眼睛，随后又睁开；并且发现这些新的知觉完全类似于先前刺激我的感官的那些知觉。这种类似关系在上千个例子中被观察过，并且以最强固的关系自然而然地把这些间断知觉的观念联系起来，而以一种顺利推移把心灵由一个观念传送到另一个观念。想象沿着这些差异而有间断的知觉的观念有一种顺利的推移或进程，这种推移和我们思考一个恒定而不间断的知觉时的心理倾向几乎是同样的。因此，我们就把两者混同起来，这是很自然的。 [6]

关于我们类似知觉的同一性持有这种意见的人们，一般就是人类中不爱思维的、无哲学精神的那一部分人（也就是说我们全体有时都是这样），因而也就是那些假设自己的知觉即是他们的惟一对象，从没有想到内在和外在的两重存在（一个是能表象的，一个是被表象的）的人们。呈现于感官之前的那个意象本身，对于我们来说就是实在的物体；我们就以完全的同一性赋予这些间断的意象。但是现象的间断既然似乎与同一性相反，并且自然而然地使我们把这些类似的知觉看作是互相差异的，所以我们在这里就茫然不知所措，无法调和那样对立的意见。想象沿着各个类似知觉的观念的顺利进程，使我们以完全的同一性赋予这些观念。这些知觉的间断的出现方式，使我们认为它们是经过一定时间的间隔出现的类似而仍然各别的存在物。起于这种矛盾的迷惑心理就产生了一种倾向，要借着继续存在这样一个虚构来联合这些断续的现象，这就是我原来计划说明的那个假设的第三部分。

根据经验看来，有一点是最确实不过的，就是与情绪或情感相矛盾的任何东西，都给人以一种明显的不安的感觉，不论那种矛盾是来自心外，或是来自心内，是起于外界对象的互相对立，或是起于内在原则的互相斗争。反之，凡与自然倾向符合，并从外面促进其满足，或在内心协助其活动的任何东西，也都一定给予人以一种明显的快乐。在类似知觉的同一性的概念和这些知觉出现的间断性之间既然有一种对立，所以心灵处在那种情况下就必然感到不安，因而自然而然地要设法逃脱那种不安状态。这种不安状态既然起于两个反对原则的对立，所以它不得不

把一个原则牺牲于另一个原则，而借此求得安定。但是我们的思想沿着类似知觉前进的顺利进程既然使我们以同一性赋予它们，所以我们总是不甘心抛弃这个同一性的信念。因此，我们必须转向另一方面，假设我们的知觉不再是间断的，而是保持着一种不变的、继续的存在，并因此是完全同一的。不过在这里，知觉现象的间断既是那样时间长久，而又是屡屡出现的，所以我们就不能忽视这些间断：而且心中一个知觉的出现和其存在，在初看之下，既然似乎完全相同，所以人们就会怀疑，我们是否毕竟能够同意于那样一个明显的矛盾，而假设一个知觉在它不呈现于心中时也能存在。为了阐明这个问题，并明了一个知觉现象的间断怎样并不必然涵摄它的存在的间断，我们在这里要提一下某几个原则，这些原则，我们以后将需要加以更详尽的说明。 [7]

首先我们可以说，现在情形下的困难不在于事实方面，也不在于心灵是否形成关于它的知觉的继续存在的那样一个结论，而只在于形成那个结论的方式和那个结论所由以得来的一些原则。确实，几乎全体人类，甚至哲学家们自己在他们一生中大部分的时间内，都把他们的知觉当作是他们仅有的对象，并且假设，亲切地呈现于心灵的那种存在物就是实在的物体或物质的存在。确实，这个知觉或对象也就被假设为有一种继续而不间断的存在，既不因我们离开而消灭，也不因我们在场而存在，当我们离开它时，我们说它仍然存在着，只是我们感觉不到它，看不见它。当我们在场时，我们就说，我们感觉到它，或看到它。因而，这里就可以发生两个问题：第一，我们如何能够自信不疑地假设、一个知觉在离开心灵时并没有被消灭了呢？第二，我们是以什么方式设想，不必从新创造一个知觉或意象，一个对象就可以呈现于心灵之前呢？而且我们所说的这种看见、感觉和知觉是什么意思呢？

关于第一个问题，我们可以说，我们所谓的心灵只是被某些关系所结合着的一堆不同知觉或其集合体，并错误地被假设为赋有一种完全的单纯性和同一性。但是每个知觉既然是可以与另一个知觉互相区别的，并可以被认为分别存在着的；所以明显的结论就是：把任何特殊的知觉从心灵中分离出来，并无任何谬误，也就是说，如果割断它与构成思维者的互相联系着的那一团知觉的关系，并无任何谬误。

同样的推理，也为我们对第二个问题提供了一个答案。如果知觉这个名称使它和心灵的这样分离并不显得谬误和矛盾，那么代表着同样事物的对象这个名称当然也决不能使两者的结合成为不可能的。外界的对象被看见、被感觉，并呈现于心灵之前；那就是说，这些对象同一堆互相联系着的知觉获得了那样一种关系，因而给予这些知觉以重大的影响，而借现前的种种反省和情感增加了知觉的数目，并以种种观念贮藏于记忆之中。那个继续而不间断的存在物，因此就可以有时呈现于心灵中，有时又离开了心灵，而这个存在物本身却没有任何实在的或本质的

变化。感官面前现象的中断，并不必然涵摄存在的中断。关于可感知的对象或知觉的继续存在的那个假设，并没有含着矛盾。我们对于那个假设容易有所偏爱。当我们的知觉的精确类似关系使我们以一种同一性归于它们时，我们就可以借着虚构一个继续的存在物来填充那些时间的间隔、并给我们的知觉保存一种完整的同一性，以便消除那种外表的间断。

但是我们在哪里既然不但虚构 而且还相信 这种继续的存在，那么问题就在于，那样一个信念是从哪里发生的呢？这个问题就把我们导入这个体系的第四部分。前面已经证明，信念一般只是一个观念的活泼性，而且一个观念可以借着它与某种现前印象的关系获得这种活泼性。印象自然是心灵中最活泼的知觉；这种性质有一部分借着这种关系传给每一个与之关联着的观念。这种关系引起了由印象至观念间的顺利推移，并且甚至给予那种推移以一种倾向。心灵那样顺利地由一个知觉转到另外一个知觉，以致它几乎觉察不到那种变化，并且在第二个知觉中仍然保留着第一个知觉的大部分活泼性。心灵受了那个生动印象的刺激；这种活泼性传到相关的观念上，并由于顺利的推移和想象的倾向而在过程中不至于大为减弱。

但是假设这种倾向不发生于关系这个原则，而发生于其他某种原则；那么显然，这种倾向必定仍有同样的结果，把活泼性由印象传到观念。现在的情形正是这样。我们的记忆以一大批完全类似的知觉的例子呈现于我们之前，这些知觉隔着长短不同的时间距离、并在相当长的间断之后返回来。这种类似关系使我们倾向于把这些间断的知觉认为是同一的，并使我们倾向于借一种继续存在把它们联系起来，以便证实这种同一性，并避免我们由于这些知觉的间断出现而似乎必然要陷入的那种矛盾。于是我们这里就有虚构一切可感知的对象的继续存在的一种倾向；这种倾向既然发生于记忆中某些生动的印象，所以它就赋予那种虚构以一种活泼性；换句话说，就是使我们相信物体的继续存在。如果我们有时以一种继续存在归于我们所见的完全新颖的、而且我们从未经验过其恒定性和一贯性的对象，那是因为它们呈现于我们前的方式类似于恒定的和一贯的对象的方式；这种类似关系是推理和类比的一个来源，并导使我们以同样的性质赋予类似的对象。

我相信，一个聪明的读者将会感到，详尽而清晰地理解这个体系虽然是不容易的，但对它表示同意却较少困难，而且他在稍加反省之后，将会承认这个体系的每一部分都带有其自己的证明。一般人既然假设他们的知觉就是他们的惟一对象，而同时又相信物质的继续存在，所以我们显然必须依据那个假设来说明这个信念的起源。但是依据那个假设来说，要说我们的任何对象或知觉在经过一次间断之后仍然是同一的，那是一个虚妄的意见；因此，关于知觉的同一性的信念决不能发生于理

性，而必然发生于想象。想象只是被某些知觉的类似关系所诱引而发生那样一种信念的；因为我们发现，我们所倾向于假设它们是同一的，只是我们那些互相类似的知觉。这种以同一性赋予我们的类似知觉的倾向，产生了一个继续存在的虚构；因为那种虚构也如那种同一性似的，实在是虚妄的（这是一切哲学家所公认的），而且也只有补救我们知觉的间断性的这种作用——这种间断是与知觉的同一性相对立的惟一情况。最后，这个倾向又是借现前的记忆印象才引起信念；因为如果回忆不起先前的感觉，我们显然永远不会相信物体的继续存在的。由此看来，在考察所有这些部分时，我们发现，其中每个部分都有最强有力的证明给以支持，这些部分全部集合起来就构成一个完全令人信服的、互相一致的体系。单单一个强烈的倾向，没有任何现前的印象，有时就会产生一个信念或意见。如果再有了那个条件（即现前的记忆印象）的帮助，那么它不是更会产生这种信念么？

但是我们虽然在这个方式下被想象的自然倾向所驱使，而以一种继续存在归之于我们所发现的那些虽然间断地出现而仍互相类似的可感知的对象或知觉，可是一点点的反省和哲学就足以使我们看到那种意见的错误。我已经说过，在继续存在和各别或独立存在这两个原则之间有一种密切的联系，我们只要确立了一个原则，另一个原则立刻就成为它的必然结果，随之而来。最先发生的是一个继续存在的信念，而且只要心灵遵循其最初的和最自然的趋向，这个信念无需经过多少研究或反省，就带来另一个信念。但是当我们比较各种实验、而对它们进行一些推理时，我们很快便看到，感官的知觉的独立存在说是违反最明显的经验的。这就引导我们循着原路返回，去看到我们以一种继续的存在归之于我们的知觉是一种错误，而且这个说法乃是许多奇特意见的根源，这些奇特意见我们在这里将力求加以说明。

许多实验可使我们相信，我们的知觉并没有任何独立的存在；我们现在可以首先观察一些这种实验。当我们用一个指头按住一只眼睛时，我们立刻看到一切对象都变成了双重的，而且对象的一半离开其平常的、自然的位置。但是我们既然不以一种继续的存在归于这两套知觉，而且它们的本性既然又都相同，所以我们就清楚地看到，我们的全部知觉都依靠于我们的器官，依靠于我们的神经和元气的配置。对象都随着距离显得时大时小，物体的形状显得在变化，我们在疾病和发热时物体的颜色和其他性质都有所变化，此外还有无数其他性质相同的实验，这一切都证明了上述的那个意见，由这一切，我们就了然，我们感官的知觉并不具有任何各别的或独立的存在。

这种推理的自然结果就应该是：我们的知觉既没有独立的存在，也没有继续的存在。的确，哲学家们已经深信这个意见，以致改变了他们的体系，并区别开知觉和对象（将来我们就会这样区别），而且假设知

觉是间断的、生灭的、每一次返回时都是不同的，至于对象则是不间断的，保存其继续的存在和同一性的。不过这个新体系无论如何可以认为是有哲学性的，我仍然肯定说，这个体系也只是一个暂时缓和的补救办法，而且不但会有通俗体系的全部困难，也还含有其自身特有的困难。没有任何知性原则或想象原则可以直接使我们接受知觉和对象的双重存在这个信念，而且我们也只有通过间断的知觉有同一性和继续性那个普通假设，才能达到这个信念。我们如果不是首先相信，我们的知觉是我们惟一的对象，并且即当它们不为出现于感官之前时仍然继续存在，那么我们万不可能被诱导来认为，我们的知觉和对象是互相差别的，而且只有我们的对象保存着继续的存在。〔我肯定说〕“后一个假设没有任何被理性或想象所直接采纳的理由，它对想象所有的全部影响乃是由前一个通俗假设得来的。”这个命题含有两个部分，我们将在这样深奥的题目所许可的范围以内力图尽可能明晰而清楚地加以证明。

关于这个命题的第一部分，即这个哲学的假设没有任何被理性或想象所直接采纳的理由，我们可以借着下面的反省在理性方面立刻加以证明。我们所确实知道的惟一存在物就是知觉，由于这些知觉借着意识直接呈现于我们，所以它们获得了我们最强烈的同意，并且是我们一切结论的原始基础。我们由一个事物的存在能推断另一个事物的存在的那个惟一的结论，乃是凭借着因果关系，这个关系指出两者中间有一种联系，以及一个事物的存在是依靠着另一个事物的存在的。这个关系的观念是由过去的经验得来的，借着过去的经验我们发现，两种存在物恒常结合在一起，并且永远同时呈现于心中。但是除了知觉以外，既然从来没有其他存在物呈现于心中，所以结果就是，我们可以在一些差异的知觉之间观察到一种结合或因果关系，但是永远不能在知觉和对象之间观察到这种关系。因此，我们永不能由知觉的存在或其任何性质，形成关于对象的存在任何结论，或者在这个问题上满足我们的理性。

同样确定的是：这个哲学体系没有任何被想象所直接采纳的理由，而且那个官能本身永远不会借其原始的倾向碰到那样一个原则上。我承认，要把这一点证明得使读者完全满意，是有些困难的；因为这点包含着一个否定，而这个否定在许多情形下是不允许有任何肯定的证明的。如果有任何人肯花费心力来考察这个问题，并且发明一个体系，来说明这个信念是直接由想象产生的，那么我们将可以借考察那个体系而对现在这个题目下一个确定的判断。假定我们的知觉是断续的、间断的，并且不论如何相似，也仍然是互有差异的；同时让任何一个人根据这个假设指出，想象为什么直接而立刻地进到另一个与这些知觉性质上是相同的，但是继续的、不间断的、保持同一的存在这个信念上：在他把这一点说得使我满意以后，我就答应放弃我现在的意见。在这以前，我却只能根据第一个假设的抽象性和困难而断言说，这个假设不是想象根据它进行活动的适当题材。谁要愿意说明关于物体的继续而独立存在的那个

通俗意见的根源，那他就必须在心灵的通常情况下来观察心灵，并且必须依据下面的假设进行推理：即我们的知觉就是我们的惟一对象，而且即当它们不被知觉时也仍然继续存在，这个意见虽然是虚妄的，可是它是一个最自然的假设，并且只有它才有被想象所直接采纳的理由。

至于命题的第二个部分，即哲学的体系是由通俗的体系获得它对想象的全部影响，我们可以说，这是前面所说它并没有任何被理性或想象所直接采纳的理由那个结论的一个自然而不可避免的结果。因为我们既然从经验上发现哲学的体系支配着许多人的心灵，特别是支配着那些对这个题目很少进行反省的人们的心灵，所以这个体系必然是由通俗体系获得它的全部权威，因为这个体系并没有它自己的原始权威。这两个直接相反的体系的互相联系的方式，可以说明如下。

想象自然而然地顺着这样的思想路线进行。我们的知觉是我们的惟一对象：类似的知觉是同一的，不论它们的出现是如何断续和间断的；这种外表的间断与同一性相反；因此，这种间断不超出现象以外，而且知觉或对象即当其不存在于我们面前时，也实在是继续存在着；因此，我们的感官的知觉就有一种继续而不间断的存在。但是稍加反省就可指出，我们的知觉只有一种依附性的存在，因而打破了知觉有一种继续存在这个结论，因而我们自然就会预料，我们必然会完全抛弃那样一个意见，即自然中有像继续存在的那样一种东西，而且即当其不再呈现于感官之前时，这种存在还会被保存着。可是情况却和我们的预料相反。哲学家们虽然抛弃了关于感官的知觉的独立性和继续性的意见，可是远不曾同时抛弃了关于继续存在的意见，以至一切学派虽然都一致持有排斥知觉的独立性和继续性的主张，可是只有少数激烈的怀疑主义者才与众不同地排斥继续存在的主张（虽然这个主张是前一种主张的必然结果）；不过这些少数的哲学家们终究也只是在口头上主张那个意见，而永远不能真心真意地加以信奉。

在我们深思熟虑之后所形成的那样一些意见和我们因其适合于心灵而借一种本能或自然冲动所信奉的那些意见之间，有很大的差异。这两类意见如果成为互相反对的，那就不难预见哪一方面将占优势。当我们集中注意于我们的题材时，那么哲学的和精细的原则会占到上风；但是我们的思想只要稍一松懈，自然便会发挥它的作用，把我们拉回到先前的意见上。不但如此，而且自然有时候会有那样大的影响，甚至能够在我们最深刻的反省当中阻止我们的思想进程，并妨害我们顺着任何哲学意见一直推出全部的结论。这样，我们虽然清楚地看到我们知觉的依附性和间断性，而我们仍然半途而废，从不因此排斥一个独立继续存在的概念。那个意见在想象中是那样的根深蒂固，以至永远难以拔除，而且关于我们知觉的依附性的任何形而上学上经过苦思而得来的信念，也都不足以达到拔除这个意见的目的。

我们的自然的和明显的原则在这里虽然战胜我们的精细的反省，可是在这种情形下一定必然有某种斗争和对立；至少在这些反省仍保存任何力量或活泼性时是这种情形。为了使自己在这一方面得到心理上的安定起见，我们就创立了一个似乎包括了理性和想象这两个原则的新的假设。这个假设就是关于知觉和对象的双重存在的那个哲学的假设；这个假设因为承认我们的依附性的知觉是间断的、差异的，所以就投合于我们的理性；同时又因为它赋予我们所称为对象的另一种东西以一种继续的存在，所以这个假设又使想象感到满意。因此，这个哲学体系乃是两个互相反对的原则的怪异的产物：这两个原则同时都被心灵所接受，并且都不能互相消灭。想象告诉我们说，我们的互相类似的知觉有一种继续而不间断的存在，并不因其不在眼前而被消灭。反省又告我们说，甚至我们那些互相类似的知觉，在其存在方面也是间断的，并且互相差异的。于是我们借着一个新的虚构躲避了这两种意见的矛盾，这个虚构由于以相反的性質归之于不同的存在物，就是把间断性归之于知觉，把继续性归之于对象，所以它就既适合于反省的假设，又适合于想象的假设。自然是顽强的，不论如何受到理性的攻击，也不肯退下战场；同时理性在这一点上又是十分清楚的，无法加以掩蔽。我们既然不能调和这两个敌人，所以我们就力图尽可能地求得安定，就是通过依次满足两者的要求，并虚构一个双重的存在，使两者各自在其中找到具有其所希望的全部条件。我们如果充分相信，我们的类似的知觉是继续的、同一的、独立的，那么我们永远不会陷于所谓双重存在的这样一个意见之中，因为我们会满意于我们的第一个假设，而不必再远求了。其次，我们如果充分相信我们的知觉是依附的、间断的、差异的，我们也同样不会接受双重存在的意见；因为在那种情形下，我们会清楚地看到关于继续存在的第一个假设的错误，而不再理会它了。因此，这个意见的发生是由于心灵的依违两可的状态，是由于我们那样地执著于这两个相反的意见，以至使我们去找寻一个借口，以为自己同时接受两个原则进行辩护；而这个借口最后幸运地就在双重存在的体系中找到了。

这个哲学体系的另一个优点就是：它和通俗的体系互相类似，通过这个办法，在理性提出要求和引起麻烦的时候，我们就能够对它作一些迁就；不过当理性稍为疏忽和懈怠时，我们又很容易地回到我们的通俗的、自然的概念上。因此，我们发现，哲学家们并不忽视这个优点；他们一离开自己的书斋，就和其他的人们共同信奉那些已被粉碎了的意见：即我们的知觉就是我们的惟一对象，在它们所有的间断的现象中仍然继续是同一而不间断的。

在这个体系的其他各点上，我们也可以看到这个体系是很显著地依赖于想象的。其中我将提到下面两点。第一，我们假设外界对象与内心的知觉互相类似。我已经指出，因果关系永不能使我们由我们知觉的存在或其性质、正确地推断出外界的继续不断的对象的存在。我还可以进

一步说：即使因果关系能够提供那样一个结论，我们也永远不会有任何理由推断说：我们的对象类似于我们的知觉。因此，那个意见只是从想象的前述那种性质得来的，那种性质就是：想象是从某种先前的知觉得到它的全部观念的。我们除了知觉以外，永不能再想象任何东西，因而不得不使一切事物和知觉类似。

第二，我们既然假设我们的一般的对象类似于我们的知觉，所以我们也认为，每一个特殊的对象当然类似于其所产生的那个知觉。因果关系决定我们加上类似关系；这些存在物的观念既被前一种关系在想象中联系起来，所以我们就自然而然地加上后一种关系，来补足这种结合。我们如果先前在任何一些观念之间观察到一些关系，我们就有很强烈的倾向要把新的关系加在那些关系上面，以便补足那种结合；往后我们将有机会观察到这一点 [8]。

我既然说明了关于外界存在的所有通俗的和哲学的体系，因而不禁要吐露我在复查那些体系时所发生的一种意见。我在一开始研究这个题目时，就先说过，我们应当对于自己的感官有一种绝对的信任，而且这也将是我从我的全部推理所得出的结论。但是坦率地说，我现时觉得我有一种十分相反的意见，我更倾向于完全不信任我的感官（或者宁可以说是想象），而不肯对它再那样绝对信任了。我不能够设想，想象的那样一些浅薄的性质，在那种虚妄假设的指导之下，会有可能导致任何可靠和合理的体系。这些性质就是我们知觉的一贯性和恒定性，它们产生了这些知觉继续存在的信念，虽然在知觉的这些性质和那样一种存在之间并无可以觉察到的联系。我们知觉的恒定性起了最显著的作用，可是它伴有最大的困难。要假设我们的互相类似的知觉有数目上的同一性，那是一个绝大的幻觉；不过正是这个幻觉才使我们发生了这些知觉即当其不在感官之前时，仍然是不间断的、仍然存在着的这个信念。我们的通俗体系就是这种情形。至于我们的哲学体系，则也有同样的困难，并且被这样一种谬误所累，就是这个体系既否认了、而同时又确立了通俗的假设。哲学家们否认我们的类似的知觉是同一的、不间断的；可是他们又极其倾向于相信那些知觉是同一而不间断的，所以他们就又任意创设了一套新的知觉，而把这些性质归于它们。我所以说是一套新的知觉，乃是因为我们虽然可以一般地假设，但却不能清楚地想象，对象就其本性而论，除了恰恰就是知觉而外，还可能是任何其他的东西。那么我们从这些没有根据的和离奇的一大堆混乱的意见中，除了错误和虚妄以外，还能希望得到什么呢？我们对这些意见，如果有任何一点信念，又将何以自解呢？

在理性和感官两方面的这种怀疑主义的惶惑，是一种疾患，这种疾患永远不能根治，它每时每刻都可以复发，不论我们怎样加以驱除，有时甚至似乎完全摆脱了它。不论根据任何体系，都不可能为我们的知性

或感官进行辩护，而且我们如果以这个方式力图加以辩护，反而会更加暴露它们的弱点。怀疑主义的惶惑，既是自然而然地发生于对那些题目所作的深刻而透彻的反省，所以我们越是加深反省（不论是反对着或符合了这种惶惑），这种惶惑总是越要加剧。只有疏忽和不注意，才能给予我们任何救药。由于这个缘故，我就完全依靠它们，而且不论读者此刻的意见如何，我假定他过了一个小时以后当然会相信既有外在世界，也有内心世界；根据这个假设进行下去，我打算在进而更仔细地考察我们的印象之前，要考察一番古代和近代哲学家们关于内心和外在世界所提出的若干一般的体系。最后，我们也许会发现这种考察对于我们的目的并非毫不相干的。

第三节 论古代哲学

有些道德学家曾经劝我们在清晨时回忆我们的梦境，并且严格地考察这些梦境，如同我们考察我们最严肃、最审慎的行为一样；他们认为这是认识自己的内心、明了自己在道德上的进步的一种优越的方法。他们说，我们的性格是始终同一的，而且当诡计、恐惧和权谋都不存在，并且对自己或他人都不能进行欺诈的时候，我们的性格便彻底显露了。我们性情的慷慨或卑劣、柔顺或残酷、勇敢或怯懦，以极为无限的自由影响想象的虚构，并以最鲜明的色彩显露其自身。同样地，我相信，如果把古代哲学关于实体（substances）和实体的形式（substantial forms）、偶有性（accidents）和奥秘性质（occult qualities）等虚构作一番批评，那也许会有一些有用的发现；这些虚构虽然是极不合理和任意臆造的，可是和人性原则有一种很密切的联系。

最明智的哲学家们承认，我们的物体观念只是心灵由各个独立的可感知的性质的观念形成的集合体——这些性质是对象所由以组成、并经我们发现为彼此经常结合在一起的。但是这些性质在其本身不论可以是怎样完全各别，而我们平常却总是认为它们所形成的那个混合体是一个东西、并且在很重大的变化以后仍然继续保持同一。这种公认的组合性显然是和那种假设的单纯性相反，而这种变化也和同一性相反。因此，使我们几乎普遍地都堕入那样明显的矛盾中的那些原因，以及我们力图借以掩饰这些矛盾的方法，是值得我们加以考察的。

显而易见，关于对象的各自区别的、接续的性质我们所有的观念既然是被一种很密切的关系结合起来的，所以心灵在一路观察这种接续进程时，必然被一种顺利推移所推动，由一个部分转移到另一个部分，并且和它在思维同一不变的对象时一样，它将知觉不到那种变化。这种顺利推移就是那种关系的结果，或者不如说就是它的本质；在两个观念对心灵的影响互相类似的时候，想象既然容易把一个观念误认为另一个观念，因此结果就是，关联着的性质的那样一种接续很容易被认为是一个

没有变化、继续存在着的对象。顺利无阻的思想进程在两种情形下既然互相类似，所以就容易欺骗心灵，使我们以同一性归之于若干相关性质的有变化的接续过程。

但是当我们改变了我们思考那种接续过程的方法，不再依次逐渐地通过了接续着的时间点去追溯它，而是同时观察它的持续时间的两个各别的时期、并比较两个接续着的性质的不同情况时：那么在那种情形下，那些因为逐渐发生，原来是不易觉察的种种变化，现在就显得重要起来，并似乎要把同一性完全消灭了。因此，由于我们观察对象时的观点不同，并由于我们所比较的那些时间刹那有远有近，所以我们的思想方法中就发生了一种矛盾。当我们循序地追踪一个对象的接续的变化时，思维的顺利进程使我们以同一性归之于那个接续过程；因为我们在思考一个不变的对象时，就是借着与此相似的一种心理活动。当我们在它经了重大变化之后、再来比较它的情况时，思想的进程就中断了；因而就有一个多样观念呈现于我们之前。为了调和这些矛盾，想象就容易虚构一种不可知、不可见的东西，并假设它在这种种变异之下、仍然继续保持同一不变；想象就称这种不可理解的东西为一个实体，或原始的、第一性的物质。

对于实体的单纯性，我们也抱有一个相似的概念，而且也由于相似的原因。假设有一个完全单纯而不可分的对象，和另一个各个共存的部分被一种强固关系联系起来的对象同时呈现出来，那么心灵在思考这两个对象时的活动，显然并不十分差异。想象借着一种单纯的思想努力，没有变化或变异，顺利地一下子就想出那个单纯的对象。在那个复合对象中，各个部分的联系也差不多有同样的效果，并且把对象那样地结合在自身以内，以致想象觉察不到由一部分转到另一部分的推移过程。因此，结合在一个桃子或甜瓜中的颜色、滋味、形状、坚固性，就被想象为构成一个东西；这是因为那些性质有一种密切关系，使它们影响思想的方式正像它们是完全单纯的一样。但是心灵并不停止在这里。心灵每逢在另一观点下来观察这个对象时，它就发现所有这些性质都是互相差异的、可以区别的、可以分离的。对于事物的这种看法摧毁了心灵的原始的、比较自然的概念，迫使想象虚构一种不可知的东西，或原始的实体和物质，作为这些性质之间的结合原则或聚合原则，借此给予那个复合的对象以“一个物体”的名称，虽然那个对象具有多样性和组合性。

逍遥学派哲学肯定原始物质在一切物体中都是完全同质的，并且认为火、水、土、气都属于同一实体，因为四个元素是可以依次循环、互相转化的。同时，这个学派又给予这几类对象中的每一类以一种各别的实体的形式，并假设这种形式是各类对象所具有的那些不同性质的来源，并且是各类特殊对象的单纯性和同一性的一个新的基础。一切都决定于我们观察对象的方式。当我们循着物体的不可觉察的变化进行观察

时，我们假设它们全部都属于同一实体或本质。当我们考察它们的明显差异时，我们又各个给以一种实体的和本质的差异。为了使我们耽迷于这两种观察对象的方式起见，我们就假设一切物体同时具有一个实体和一个实体的形式。

偶有性的概念是关于实体和实体形式的这种思维方法的一个不可避免的结果；我们总是不自禁地把物体的颜色、声音、滋味、形状和其他特性看作是不能独立自存的存在物，总需要一个寓托的主体来给以支持。因为我们每当发现这些可感知的性质中的任何一种时，既然因为上述理由总要同时也想象那里有一个实体存在，所以使我们推断因果之间的联系的那种习惯，也使我们在这一推断任何一种性质对于那个不可知的实体的依附性。想象一种依附关系的习惯，和观察一种依附关系的习惯具有同样的效果。不过这种幻想比前面任何一种幻想也并不更为合理。任何一个性质既然是区别于其他性质的一种各别事物，所以也就可以被想象为独立存在，而且也可以不但离开了其他性质、并且离开了那个不可理解的实体虚构而独立存在。

不过这些哲学家们在他们关于奥秘性质的意见中，更将这些虚构向前推进了。他们不但假设了一个他们所不理解的具有支持作用的实体，同时又假设了他们也同样不懂的一个被支持的偶有性。因此，整个体系是完全不可理解的，然而却是从和上述这些原则中的任何一个都同样自然的原则得来的。

在考究这个题目时，我们可以观察到三个层次不同的意见，随着形成这些意见的人们所获得的新的理性程度和知识程度，这些意见也就一个高出一个。这三种意见就是：通俗的意见、虚妄哲学的意见和真正哲学的意见。在这些意见中间，我们在探讨之后将会发现，真正哲学与通俗意见较近，与错误知识的意见却较远。人们在平常漫不经心的思想方式中，很自然地想象他们在他们经常发现为结合在一起的那些对象中觉察到一种联系，而且由于习惯使得那些观念难以分开，所以他们就容易想象那样一种分离本身就是不可能的、谬误的。但是，摆脱了习惯的影响而把对象的观念进行比较的那些哲学家们，立刻看到了这些通俗意见的错误，并且发现了对象之间并无任何已知的联系。每一个差异的对象，在他们看来都是完全各别的、分离的，而且他们看到，我们只有在若干例子中观察到那些现象是恒常结合在一起时，才由这一个对象推断另一个对象，而并非因为我们观察到那些对象的本性和性质。但是这些哲学家们却不曾由这种观察推得一个正确的结论，并断定我们没有离开心灵而属于原因的任何能力或动力的观念；他们并不曾推得这个结论，反而往往去找寻这种动力所在的那些性质，而对理性向他们提出来说明这个观念的每一个体系都表示不满意。他们有充分的才能，使他们摆脱了通俗的错误，即认为物质的各种可感知的性质和活动之间有一种自然

而可以知觉的联系；但是他们的才能却不足以使他们断然不再在物质中或原因中来寻找这种联系。要是他们真正碰到了正确的结论，他们也就会返回到一般人的立场，并对所有这些研究都表示懒散和淡漠。就现状来说，他们却处于很可悲叹的境地，对于这种可悲的程度，诗人们所描写的西西发斯（Sisyphus）^[9]和坦塔卢斯（Tantalus）^[10]的受罚情况，也只能给予我们一个微弱的概念。因为人们如果急切地寻求永远是可望而不可即的东西，并且在其永不可能存在的地方去找寻它，那么我们还能想象出比这个更为痛苦的境况么？

不过由于自然似乎对每一事物都保持着一种公正和补偿的精神，所以她对哲学家们也不曾漠然不管，正像她并不忽视其他造物一样。自然在哲学家们所遭遇的重重失望和痛苦之中，仍给他们保留了一种安慰。这种安慰主要就在于他们所发明的能力和奥秘性质这两个名词。因为我们在屡次使用真正有意义而可以理解的名词以后，既然通常是略去我们用这些名词所要表示的观念，而只保留我们可借以任意唤起那个观念来的习惯；所以自然而然地就发生了下面这件事，就是：在经常使用完全无意义而不可理解的名词以后，我们也就想象这些名词和前一类名词处于同等地位，并具有一种我们可以借反省发现出来的秘密意思。这些名词的外表上的类似，也和通常一样，欺骗了心灵，使我们想象两者之间有一种彻底的类似关系和一致关系。这些哲学家们借着这种方法就使自己坦然自得，并借一种幻觉最后达到了一般人由于愚蠢、真正哲学家们由于适度的怀疑主义所达到的那种漠不关心态度。他们只须说，凡使他们迷惑的任何现象，都发生于一种能力或奥秘性质，于是对于这个题目的全部辩论和探讨到此就结束了。

在逍遥学派显示出他们受了想象的每一种浅薄倾向的支配的所有的例子中，最显著的例子就是他们所说的交感（sympathies）、反感（antipathies）和憎恶真空之感（horrors of a vacuum）。人性中有一种很显著的倾向，喜欢把自身内部所观察到的那些情绪加之于外界对象，并且在到处都找到最常呈现于自己的那些观念。的确，这种倾向稍微通过一些反省便可以压制下去，并且只发生于儿童、诗人和古代哲学家们的身体上。儿童们在被石头所打痛时，就想要去打石头；诗人们喜爱把一切事物人格化；古代哲学家们则虚构了交感和反感：这一切都是上述那种倾向的表现。儿童们因为年纪小，诗人们因为自认是盲目信从其想象的启示，所以我们都必须加以宽恕；但是我们将发现什么样的借口来为我们的哲学家们这样显著的一个弱点进行辩护呢？

第四节 论近代哲学

但是这里，有人或许会反驳说，依照我的自白，想象既是一切哲学体系的最后裁判者，而我却斥责古代哲学家们利用那个官能、并在他们

的推理中完全听任想象去支配自己，那就不公平了。为了辩明我的理由起见，我必须分别想象中的两种原则：一种原则是恒常的、不可抗拒的、普遍的，就如由因到果和由果到因的那种习惯性的推移；另一种原则是变化的、脆弱的、不规则的，就如我方才提到的那些。前者是我们一切思想和行动的基础，所以如果除去了那些原则，人性必然立即要毁坏、消灭。后一种原则对人类并不是不可避免的，也不是必然的，甚至也不是生活过程中所需用的；正相反，我们只看到这些原则发生于脆弱的心灵，并且因为它们违反其他习惯原则及推理原则，很容易会被适当的对比和对立所推翻。因为这个缘故，所以前面的原则被哲学所信奉，而后面的原则却遭到排斥。当一个人在黑暗中听到清晰的语音时，断言说有一个人在其近处，他的推理是正确而自然的，虽然那个结论只是由习惯推得的，这种习惯由于“人”的观念和现前的印象经常结合在一起，把一个人的观念灌输于心灵，并使那个观念生动起来。但是一个人如果在黑暗中没来由地被恐惧幽灵的心理所苦恼，那他或者也可以说是在进行推理，并且也是很自然地在推理；不过说这种推理是自然的，其含义正如说一种疾病是自然的一样；因为疾病是由自然的原因发生的，虽然疾病正与健康——人的最愉快、最自然的状况相反。

古代哲学家们的意见，他们的实体和偶有性那两种虚构，和他们关于实体形式及奥秘性质的推理，正如黑暗中的幽灵，并且是由虽是通常、而并非人性中普遍而不可避免的原则得来的。近代哲学自认是完全摆脱了这个缺点，是由坚实、永恒和一致的想象原则产生的。这种自负究竟建立在什么基础上，正是我们现在所要研究的题目。

那个哲学的基本原则就是关于颜色、声音、滋味、气味、冷和热的那个意见；那个意见断言，这些性质都只是心中的印象，是由外界对象的作用而发生，但与对象的性质并无任何类似。在经过考察之后，我发现人们平常给这个意见所举出的理由中只有一条令人满意，那个理由的根据就是：即使外界对象在一切外表上都继续同一不变，那些印象却常有变化。这些变化决定于各种各样的条件：决定于我们不同的健康状况，犹如一个患病的人对于一向最喜欢的肉类会感到一种恶味；决定于各人的不同的脾性和体质，犹如一人所尝着是甜的东西，在别人会尝到是苦的。这些变化也决定于外界情况和位置的差别；云反射回来的彩色，随着云的距离，随着云与眼和发光体所形成的角而有变化。火也在隔着某种距离时传来快乐感觉，而在隔着另一种距离时则传来痛苦感觉。这一类例子很多，而且是常见的。

由这些例子所推出的结论，也同样是可想象到那样地极为令人满意。确实，当同一个感官的各种不同印象发生于任何一个对象的时候，那么这些印象中并不是每一个都有存在于对象中的一种类似的性质。因为同一个对象在同时既然不能赋有同一个感官的几种不同性质，而同一

种性质又不能类似于若干完全差异的印象；因此，明显的结论就是：我们的许多印象并没有外界的模型或原型。但是我们根据相似的结果推测出相似的原因来。大家承认，许多颜色、声音等印象只是内心的存在物，发生于与之完全不相类似的原因。这些印象和其他颜色、声音等印象，在现象上看来并无不同之点。因此，我们断言，这些印象全体是由相似的根源发生的。

这个原则一经承认，那个哲学的一切其他学说似乎都可以自然地随之而来。因为声音、颜色、冷和热，以及其他可感知的性质既被排出了继续独立存在物之列，那么我们所剩下的便只有所谓第一性质，只有这些性质是我们对之有任何恰当概念的实在性质。这些第一性质就是广袤和填充性，以及它们的种种混合和变异，即形状、运动、重力和凝聚力。动植物的生、长、衰、朽只是形状和运动的变化；一切物体的相互作用也是如此；火、光、水、气、土，以及自然中一切元素和能力的作用也都是这样。一种形状和运动产生另一种形状和运动；在物质世界中再也没有我们可以拟想到的其他任何主动或被动的原则。

我相信，对于这个体系可以提出许多反驳：不过现在我将专限于提出一种我认为很有决定意义的反驳。我肯定说，通过这个体系，我们不但说明不了外界对象的作用，反而把所有这些对象完全消灭了，并使我们的不得不归到最狂妄的怀疑主义关于这些对象的意见。如果颜色、声音、滋味、气味只是知觉，那么我们所能想象的任何东西便不能赋有一种实在的、继续的、独立的存在；甚至人们所主要强调的第一性质，如运动、广袤和填充性等，也都没有这种存在。

先从运动考察起：显然，这是单靠运动自身而不参照某种其他对象，便完全不能被想象的一种性质。运动这个观念必然以一个运动着的物体为前提。那么，运动着的物体的观念（没有了它，运动便是不可思议的）究竟是什么样的观念呢？这个运动物体的观念必然还原到广袤或填充性的观念；结果运动的实在性就依靠于其他这些性质的实在性上了。

关于运动、这个意见是被普遍承认的，而我也已经证明在广袤方面这个意见也是正确的；我并且也指出，我们不可能想象广袤不是由赋有颜色或填充性的部分组成的。广袤的观念是一个复合观念；但是这个观念既然不是由无数部分或微小观念组成的，所以它最后必然分解为完全单纯而不可分的部分。这些单纯而不可分的部分，既然不是广袤的观念，所以除非被想象为有颜色的，或是有填充性的，它们就只能成为非实在物了。颜色已被排除于任何实在的存在物以外。因此，我们的广袤观念的实在性就只有依靠于填充性观念的实在性了。填充性的观念如果是虚幻的，那么广袤的观念也便不能是正确的。因此，让我们注意来考察填充性的观念。

填充性的观念是两个物体在受到极大力量推动时也不能互相渗透、而仍维持其分离和独立存在的那样一个观念。因此，如果不想象到某些有填充性的、并维持着这种分离而独立存在的物体，单独的填充性是完全不可思议的。但是我们对于这些物体有什么样的观念呢？颜色、声音和其他第二性质的观念已被排除了。运动观念依靠于广袤观念，而广袤观念又依靠于填充性观念。因此，填充性的观念就不可能依靠于其中任何一个观念。因为那就是在绕圈子，使这一个观念依靠于那一个观念，而同时又使那一个观念依靠于这一个观念了。因此，我们的近代哲学就不曾给我们留下任何正确而满意的填充性观念，因而也没有留下正确而满意的物质观念。

对于能够理解这个论证的每一个人，它将显得完全是有结论性的；但是由于这个论证对一般读者也许会显得深奥而复杂，所以我如果力求改变说法，借以使其较为明白浅显，希望读者们加以原谅。为了形成填充性的观念，我们必须想象两个物体互相挤压而并不互相渗透。我们如果只限于一个对象，便不可能得到这个观念，当然如果不想象任何一个对象，就更加不可能得到这个观念了。两个非实在物并不能相互把对方排斥于其自己位置以外；因为非实在物并不占有任何位置，也不能赋有任何性质。现在我问，对于我们假设填充性所属的这些物体或对象，我们形成什么观念呢？要说我们仅仅想象物体为有填充性的，那就要无限地进行下去。如果说，我们在自己心中把这些物体描绘成为具有广袤的，那就把一切都还原到一个虚妄的观念上，或者只是在绕圈子。广袤必须被认为是具有颜色的，这是一个虚妄的观念；或被认为是具有填充性的，这又使我们回到了第一个问题上。关于运动性和形状，我们也可以作同样的说法；总而言之，我们必须断言，在把颜色、声音、冷和热排除于外界存在之列以后，就没有剩下任何东西能够给予我们以一个正确而一致的物体观念。

还有一层：恰当地说，填充性或不可渗透性只是一种不可消灭性，这点前面已说过了 [11]；因为这个理由，我们就更有必要来形成我们所假设为不能消灭的那个对象的清楚观念。消灭的不可能性不能独立存在，也不能被想象为独立存在，而必然需要它所属的某种对象或真实存在。但是现在困难仍然存在，就是：我们如何能不求助于第二性的和可感知的性质而形成这个对象或存在的观念呢？

我们所惯用的、借着研究观念所由以发生的那些印象来考察那些观念的方法，在现在的场合下，我们也必须不能省略。由视觉、听觉、嗅觉和味觉进入心中的那些印象，据近代哲学说来是没有任何与之类似的对象的；因而，被假设为真实存在的填充性的观念决不能由这些感官的感觉中任何一个得来。因此，就只剩下触觉这一感官还能够传来可以为填充性观念所由来的那个印象；我们确实也自然而然地想象，我们感觉

到物体的填充性，而只需要触碰一下任何对象，就知觉到这种性质。不过这种思想方法宁可说是通俗的，而不是哲学的。这一点由下述两点考虑就可以看到。

第一，我们很容易地看到，物体虽然借其填充性而被人感觉，可是触觉是与填充性十分差异的一种东西，两者并无丝毫类似之点。一只手瘫痪了的人，在看到那只手被桌子所支持时，也同他用另一只手触到那张桌子时，有同样完整的一个不可渗透性的观念。当一个对象挤压我们的任何一个肢体时，都会遇到抵抗；那种抵抗借其所给予神经和元气的那种运动，把某种感觉传到心中；但是我们不能由此断言，感觉、运动、抵抗三者有任何类似之处。

第二，触觉的印象若非当它在其广袤方面被考虑时，那它只是单纯的印象；这对于现在的目的毫无帮助：从这个单纯性我推断说，触觉印象既不表象填充性，也不表象任何实在的对象。因为让我们假定一个人用他的手抵压一块石头或任何坚固的物体，又假定有两块石头互相挤压，那么人们立刻会承认，这两种情形并非在各方面都是相似的；在前一种情形下，有一种感觉与填充性相结合起来，而在后一种情形下，并没有这种现象。因此，为了使这两种情形互相类似起见，就必须把那个人凭其手或感觉器官所感到的那一部分印象除去；在一个单纯印象方面既然不可能做到这一点，所以这就迫使我们把整个感觉都除去，并且证明这一整个印象在外界对象方面并没有原型或模型。此外还可以再加上一点：填充性必然以两个物体为前提，并需要接近和撞击两个条件；这既然是一个复合的对象，所以永不能被一个单纯印象所表象。更不用说，填充性虽然继续永远始终不变，而我们的触觉印象却是时时刻刻在变化的；这就清楚地证明了后者并不是前者的表象。

由此可见，我们的理性和我们的感官之间有一种直接而全部的对立；或者更确切地说，在我们根据原因和结果所得的那些结论和使我们相信物体的继续独立存在的那些结论之间，有一种直接而全部的对立。当我们根据原因和结果进行推理时，我们断言，颜色、声音、滋味、气味，都没有继续、独立的存在。当我们排除了这些可感知的性质时，宇宙中也就没有剩下具有那样一种存在的任何东西。

第五节 论灵魂的非物质性

在关于外界对象的每一个体系中，和我们所设想为那样清楚和确定的物质观念中，我们既然已经发现有那样一些矛盾和困难，那么在关于我们内在知觉和心灵本性的每个假设中，我们自然会预料有更大的困难和矛盾，因为我们总是认为后者是尤其模糊而不确定的。不过在这一方面，我们却是自己欺骗了自己。理智世界虽然纠缠于无限的含糊暧昧之中，却并不被我们在自然界中所发现的任何那一类矛盾所困惑。我们关

于理智世界所有的知识都是自相符合的；至于我们所不知道的，那我们就只好听其自然了。

的确，假使我们倾听某些哲学家们，那么他们是声称要减少我们的无知的；不过我恐怕，这样就有使我们陷入这个题目本身原来可以避免的矛盾中的危险。这些哲学家们就是对于他们假设知觉所寓存其中的物质实体或精神实体进行细密推理的那些人们。为了终止双方的无限争论起见，我不知道有更好的方法，只有用一句话要问这些哲学家们，他们所谓实体或寓存（inhesion）究竟是什么意思？在他们答复了这个问题以后，而且一定要在作出答复以后，我们才可以合理地、认真地去参加这场争辩。

我们已经发现，在物质和物体方面，这个问题是无法答复的；但是在心灵这个方面，它除了仍然苦于种种同样困难之外，又被这个题目所特有的附加困难所缠扰。每个观念既是由先前的印象得来的，那么倘使我们有任何心灵实体的观念，我们也必然有这种实体的印象；而这如果不是不可能的，也是难以想象的。因为一个印象若非类似于一个实体，又如何能表象那个实体呢？按照这派哲学来说，一个印象既然不是一个实体，并且没有一个实体的任何特殊性质或特征，它又如何能类似那个实体呢？

但是如果撇开了可能是什么或不可能是什么问题，来谈现实是什么的问题，那么我希望，那些自称我们对心灵实体有一个观念的哲学家们指出产生那个观念的那个印象来，并且清楚地说出，那个印象是以什么方式发生作用，是由什么对象得来的。这个印象是一个感觉印象，还是一个反省印象呢？这个印象是愉快的，还是痛苦的，还是漠然的呢？这个印象还是永远伴随着我们，还是有间歇地返回来的呢？如果它是有间歇地返回来的，那么主要是什么时候返回来呢？并且是由什么原因产生出来的呢？

如果有任何人不答复这些问题，而是躲避这个困难，说一个实体的定义乃是可以独立自存的某种东西，而且这个定义就应当使我们满意：如果有人这样说，那么我就要说，这个定义与每一个可以被想象的东西都是符合的，可是决不足以区别实体与偶有性，或是区别灵魂和它的知觉。因为我是这样进行推理的。凡可以清楚地被想象的东西都可能存在；而凡在任何方式下被清楚地想象的任何东西也就可能以那种方式存在。这是已经被承认的一条原则。其次，凡差异的事物都是可以区别的，而凡可以区别的事物都是可以被想象所分离的。这是另一条原则。我从这两条原则所推得的结论就是：我们的全部知觉既然都是互相差异，并且与宇宙中其他一切事物差异，所以这些知觉也都是互相分别的，互相分离的，而可以被认为是分别存在的，因而也就可以分别存在，而不需要任何别的东西来支持其存在。因此，这个定义如果说明一

个实体的话，那么这些知觉便都是实体了。

由此可见，不论是借着考察观念的最初根源，或是借着一个定义，我们都不能得到任何一个令人满意的实体概念，据我看来，这似乎就是可以完全抛弃关于灵魂的物质性和非物质性的那个争论的一个充足理由，并且是使我绝对鄙弃那个问题本身的一个充足理由。除了对知觉而外，我们对任何事物都没有一个完善的观念。一个实体是和一个知觉完全差异的。因此，我们并没有一个实体观念。“寓存于某物之中”这个条件被假设为是支持我们知觉的存在的一个必要条件。可是没有任何东西似乎对支持一个知觉的存在是必要的。因此，我们便没有寓存观念。当人们问：知觉是寓存于一个物质的实体中，还是寓存于一个非物质的（精神的）实体中时，我们甚至不懂得这个问题的含义，那么如何还可能加以答复呢？

有一个通常被用来证明灵魂的非物质性（精神性）的论证，据我看来是值得注意的。凡占有空间的东西都是由若干部分组成的；而凡由部分组成的东西即使不在实际上、至少在想象中是可以分割的。但是任何可分的东西都是不能与一个思想或知觉结合起来的，因为思想或知觉是一种完全不可分离、不可分割的存在物。因为假设有那样一种结合，那么那个不可分割的思想还是存在于这个占空间的、可分的身体的左方呢？还是存在于其右方呢？还是存在于其表面呢？还是存在于其中央呢？还是存在于其后方呢？还是存在于其前方呢？如果这个思想是和广袤结合起来的，那么它必然存在于广袤范围内的某处。如果思想存在于广袤的范围以内，那么思想或者存在于一个部分，或者存在于每一个部分：在前一种情形下，那个特殊的部分便是不可分的，知觉只是与这一部分结合，而并不与广袤结合；如果思想存在于每一部分，那么思想也必然是占有空间的、可以分离的、可以分割的，如同物体一样；这是彻底谬误而矛盾的。因为任何人能够设想一个一码长、一英尺宽、一英寸厚的情感么？因此，思想和广袤是完全不相容的两种性质，永远不能合并于一个主体中。

这个论证并不影响关于灵魂实体的问题，而只影响灵魂与物质在空间上的结合问题。因此，一般地考察一下哪些对象能够或不能够有空间上的结合，那或许不是不适当的。这是一个奇妙的问题，或许可以导使我们达到重大的发现。

最初的空间和广袤概念完全是由视觉和触觉两种感官得来的；而且除了有颜色的或可触知的事物以外，也没有任何东西的部分的排列方式足以传来空间观念。我们减少或增添一种滋味的方式，与我们减少或增添任何可见的对象的方式不同；当几种声音同时刺激我们的听觉时，也只有习惯和反省使我们对于发出那些声音的物体的远近程度形成一个观念。凡标志出其存在的场所来的东西，必然是占有空间的，否则便是没

有部分或组合的一个数学点。凡占有空间的东西一定有一个特殊的形状，如方形、圆形、三角形，其中没有一个与一个欲望，或与其他任何印象或观念互相符合的，而只能与上述视觉和触觉两种感官的印象符合。一个欲望，虽然是不可分的，也不应当被认为是一个数学点。因为要是那样，那么就可以加上其他欲望，而造成两个、三个、四个欲望，而且这些欲望还是分布和安置于有一定的长、宽、厚的那样一个方式中；这种说法显然是荒谬的。

在说明这一点以后，我如果提出曾被若干形而上学家所鄙弃、并被认为是违反人类理性最确定的原则的一个原理来，那就该不至于使人惊讶了。这个原理就是：一个对象可以存在，但却不存在于任何地方。我肯定说，这不但是可能的，而且绝大部分的存在物都是、而且必然是以这个方式存在的。一个对象的各个部分如果不是排列得可以形成一个形状或数量，而且整个对象对其他物体的关系也并不符合于我们的远近概念，那么那个对象可以说是不在任何地方存在。但是除了视觉和触觉两者的知觉和对象以外，我们的全部知觉和对象显然都是这种情形。一次道德的反省不能处于一个情感的右方或左方，气味或声音也不能是一个圆形或一个方形。这些对象和知觉不但不需要任何特殊的场所，而且还和场所是绝对不相容的，甚至想象也不能以场所给予这些知觉。至于说，要假设这些知觉不存在于任何地方，便是谬误，那么我们可以这样考虑：如果情感和情绪在知觉之前显得有任何特殊的场所；那么广袤观念也可以由这些知觉获得，正如其可以由视觉和触觉得来一样；这是与我们所已经确立的理论相反的。如果这些知觉显得没有任何特殊的场所，那么它们也就可能以这种无场所的方式存在；因为凡我们所能想象的事物都是可能的。

现在就无需证明，那些单纯而不在任何地方存在的知觉是不能在任何场所与占有空间并可以分割的物质或物体结合的了；因为如果没有一种共同的性质作为依据，便不能建立一种关系 [12]。更值得提出的是：关于对象在空间中的结合的这个问题的，不但出现于有关灵魂本性的形而上学的争论中，而且甚至在日常生活中，我们也时时刻刻都有机会加以考察。例如，我们假设在桌子的一头有一个无花果，另一头有一个橄榄，那么显而易见，在形成这些实体的复合观念时，其中最明显的一个观念就是两种果实的不同的滋味的观念；同样显而易见的是：我们还把这些性质与有颜色而可触知的性质合并起来、结合起来。我们假设一种果实的苦味和另一种果实的甜味、存在于那两个可见的物体中，并且被桌子的全部长度所分开。这是那样引人注目和那样自然的一个幻觉，所以我们应当考察一下它们所由以产生的那些原则。

一个占有空间的对象虽然不能和其他不存在于任何场所或者不占有空间的对象结合起来，可是这些对象仍然可能发生许多其他关系。例

如，任何果实的滋味和气味都不能与其颜色和可触知性两种性质分开的；不论其中哪个是原因，哪个是结果，这些性质确是都永远同时并存的。这些性质也不但是一般地并存着，并且在心中也是同时出现的；而且我们是在使占有空间的物体接触我们的感官的时候，我们才知觉它的特殊的滋味和气味。因此，占有空间的对象和不在任何特殊场所存在的性质之间所有的这些因果关系，和在其呈现的时间上的接近关系，对心灵必然发生那样一种效果，即其中的一个出现的时候，它就立刻使心灵的思想转而想到另外一个。不仅如此。我们不但因为两者之间的关系，使自己的思想由其中一个转到另外一个，而且我们还要努力给予两者以一个新的关系，即场所中的结合关系，以便使这种推移更为顺利，更为自然。因为一些对象如果被任何关系结合起来，我们便有在其中加添一种新关系的强烈倾向，以便补足那种结合：这个性质乃是我在人性中常有机会看到的，我将在适当的地方加以更详细的说明。在我们排列各个物体时，我们总不会不把那些互相类似的物体放得互相接近，或者至少把它们放在相对应的观点之下。为什么呢？那只是因为我们在把接近关系加在类似关系上时，或把位置的类似关系加在性质的类似关系上时，感到一种满意。这种倾向的结果已经在我们所最容易假设的特殊印象和其外界原因间那种类似关系中观察到[13]。但是我们在现在这个例子中找到了这种倾向的最为明显的一个结果，在这里我们根据两个对象间的因果关系和在时间上的接近关系，又虚构了一个场所上的结合关系，以便加强那种联系。

但是不论我们对于一个占有空间的物体（如无花果）和其特殊的滋味在场所上的结合、形成怎样混乱的概念，而在反省起来，我们在这种结合中确实一定会观察到一种完全不可理解、自相矛盾的东西。因为假设我们向自己提出一个明显的问题，即我们所认为包括在一个物体范围以内的那种滋味，还是在物体的每一个部分，还是只在于它的一个部分：那么我们立刻会感觉自己茫然不知所措，并且知道我们永远不能给予一个满意的答复。我们不能答复说，滋味只存在于一个部分，因为经验使我们相信，每个部分都有同样的滋味。我们也不能答复说，滋味存在于每一个部分，因为要是这样，我们就必须假说它是有形状的、占有空间的；这种说法是荒谬而不可思议的。因此，我们在这里是被两个直接相反的原则所影响的：一个原则就是决定我们将滋味与占有空间的对象结合起来的那种想象的倾向，另一个就是向我们指出那样一种结合是不可能的理性。我们分歧于这两个对立的原则之间，哪一个都不肯舍弃，而却使这个问题陷于混乱和模糊之中，以致我们不再觉察到那种对立。我们假设滋味存在于物体范围以内，不过它的存在的方式使它充满全体而却不占空间，并且完整地存在于每一部分以内而无需分裂。简而言之，我们在自己最习惯的思维方式中就应用了“全体存在于全体，全体又存在于各个部分”那个经院哲学派的原则；这个原则若是不加修饰地被提出来，是十分骇人的，因为那就等于说，一个东西存在于一个场所，

同时却又不存在于那个场所。

所有这些谬误的发生，都是由于我们力图以一个场所加于一种完全不能有场所的事物；而我们所以要作这种努力，乃是因为我们倾向于借着赋予那些对象以一种场所上的结合，来补足建立在因果关系和时间接近关系上面的那种结合。但是理性如果毕竟有充分的力量足以克服偏见的话，那么在现在的情形下，它必然要取得胜利。因为我们只剩下几个可能的假设供我们选择：或者假设某些事物不在任何场所存在；或者假设这些事物是有形状的、占有空间的；或者假设，当这些事物与占有空间的对象合并起来时，全体就存在于全体之中，而全体又存在于每一个部分之中。后两个假设的谬误充分地证明了第一个假设的真实。此外再没有第四个意见。因为，如果假设这些事物是以数学点的方式存在的，那么这个假设就归结为第二个意见，并且假设，几个情感可以处于一个圆形之中，而且若干个气味在与若干个声音结合以后，就可以构成十二立方英寸的一个物体；这一点只要一提到，就显得是可笑的了。

不过，在这样看待事物的观点之下我们虽然不能不摈弃那些把一切思想都结合于广袤中的唯物主义者，可是略加反省就将为我们指出有同样的理由可以斥责其敌方，他们把一切思想都结合于单纯而不可分的实体。最通俗的哲学告诉我们说，不通过一个意象或知觉作为媒介，任何外界对象都不能被心灵直接认知。现在呈现于我面前的那张桌子只是一个知觉，它所有的性质全部都是一个知觉的性质。但是在它的全部性质中，最明显的一个乃是广袤。这个知觉由各个部分组成。这些部分的配置给予我们以一种远近的概念，以及长、宽、厚的概念。这三个度次的界限，就是我们所谓的形状。这个形状是可移动的、可分离的、可分割的。可动性和可分离性是占有空间的对象的显著特性。为了终止一切争论起见，我们可以说，广袤这个观念本身只是由一个印象复现而来，因而必须与那个印象完全符合。说广袤观念与任何东西符合，也就等于说，这个观念是占有空间的。

自由思想者这时也许会洋洋得意了；他在发现了竟然有真正占有空间的印象和观念以后，就可以向他的敌方说，他们怎样能把单纯而不可分的主体与一个占有空间的知觉结合起来呢？神学家们的全部论证现在都可以用来反诘他们自己了。那个不可分的主体或精神的实体是在知觉的左方呢？还是在右方呢？是在这个特殊部分呢？还是在那个特殊部分呢？是存在于每一个部分而并不占有空间呢？还是它整个处于任何一个部分，而同时并不抛弃其余部分呢？对于这些问题，我们所能给予的答复不但其本身是荒谬的，而且也不可能说明不可分的知觉和占有空间的实体是如何结合的。

这就给予我一个重新考察有关灵魂实体的问题的机会。我虽然认为那个问题完全不可理解而加以摈弃，可是我不禁要提出有关那个问题的

进一步考虑。我肯定说，关于一个思维实体的非物质性、单纯性、不可分性的学说是一个真正的无神论，正好为斯宾诺莎 由此而恶名远扬的那些意见进行辩护。从这个论题，我希望至少获得一个有利的条件，就是我的论敌在看到他们的攻击也很容易被用来还击他们自己时，他们将没有任何借口来攻击现在这个学说、使它成为可憎的了。

斯宾诺莎 无神论的基本原则就是关于宇宙的单纯性、关于他所假设为思想和物质都寓存其中的那个实体的统一性的学说。他说，世界上只有一个实体；那个实体是完全单纯而不可分的，并且到处存在，而无局部存在的。我们由感觉在外界所发现的任何东西，我们由反省在内心所感觉到的任何概念，这些一切都只是那个惟一的、单纯的、必然存在着的实体的种种变异，并没有任何分离的或各别的存在。灵魂的每一种情感，物质的每一个形状，不论如何彼此差异、互相不同，都是寓存于同一个实体中，并且在其本身保存其各别的特性，而并不把这些特性传达于其所寓存的那个主体。同一个基体（substratum）（如果我可以这个名词）支持着千差万别的变异，而其本身并无任何差别；它使那些变异发生变化，而其本身并无任何变化。时间、地点、自然中一切差异，都不足以在这个基体的完全单纯性和同一性中产生任何组合或变化。

我相信，对于那个著名的无神论者的原则所作的这个简略的陈述，就足以说明现在的目的，无需继续深入那些阴暗的领域，我就可以表明，这个可憎的假设和已经那样深得人心的灵魂非物质性的假设，几乎是没有什么差别。为了阐明这点，让我们回忆^[14]一下前述的理论：每个观念既然是由一个先前的知觉得来的，所以对于一个知觉的观念，对于一个对象（或外界存在）的观念，这两者决不可能表象在种类上互相差别的任何东西。不论我们可以假设它们两者之间有什么差异，那种差异仍然是我们所不可思议的。我们只能设想一个外界对象只是没有相关项的一种关系，否则便是把外界对象认为就是一个知觉或印象。

我由这个前提所将推出的结论，初看起来也许显得只是一种诡辩；不过稍加考察，它就可以被发现为是可靠而令人满意的。这个结论就是：我们既然只可以假设，而永不能想象对象和印象间的一个种类上的差别，所以我们关于印象间的联系和矛盾所形成的任何结论都不能确知其是否可以应用于对象上；但是在另一方面，我们关于对象所形成的任何这一类结论却是一定可以应用于印象上面的。理由不难说明。一个对象既被假设为与一个印象是有差别的，所以我们不能断定，当我们根据印象进行推理时，我们的推理所依据的那种情况，是否是对象和印象两者所共有的。对象在那一点上仍然可以和印象不同。但是当我们先形成关于对象的推理时，那么这种推理无疑地就必然扩展到那个印象上。这是因为那个论证建立于其上的那个对象的性质至少必然是被心灵所想象到的；而且那种性质如果不是与一个印象所共有的，那么它本身也就不

能为我们所想象，因为我们没有一个观念不是从印象那个根源得来的。因此，我们就可以建立一条确定的原理说，我们根据任何原则（除非根据经验而作的一种不规则的推理^[15]）所发现出的对象之间的联系或矛盾、没有不能扩展到印象上的，虽然与此相反的命题，即“印象之间可以发现的全部关系也是对象所共有的”那个命题，也许不是同样真实的。

把这个理论应用到现在的问题上：这里有两个不同的存在物体系呈现出来，我假设我不得不给予它们以某种实体或寓存的基础。首先我观察到许多对象或物体所组成的一个宇宙，其中有太阳、月亮和星星，大地、海洋、植物、动物、人类、船舶、房屋和其他艺术品或自然产品。这里斯宾诺莎出场了，并告诉我说，这些都只是变异，这些变异所寓存的主体是单纯的、非混合的、不可分的。此后我又考究另一个存在物体系，即思想的宇宙，或我的印象和观念的体系。在那里我观察到另一个太阳、月亮和星星；被植物所覆盖、动物所居住的另一套大地、海洋、城市、房屋、山岭、河流，简而言之，就是我在第一个体系中所能发现的或想象的每一种事物。在我考察这些事物的时候，神学家们又露面了，并且对我说，这些也都是变异，都是一个单纯的、非混合的、不可分的实体的变异。顷刻之间，就有数百张嘴吵得震耳欲聋，都对第一个假设表示憎恶和轻蔑，对第二个假设则表示赞扬和尊敬。我转而注意这些假设，看看人们所以那样有所偏好的理由；我于是发现这些体系都犯了同样的不可理解的弊病，而且就我们所能理解的来说，这两个假设非常相似，不可能在一个假设中发现出不是两者所共有的谬误之点来。我们对一个对象中任何性质所有的观念，没有一个不符合于印象中的性质，没有一个不表象那种性质，这是因为我们的全部观念都是由印象得来的。因此，在一个作为变异而占有空间的对象和作为其实体的单纯而非混合的本质之间，我们所能发现的任何矛盾，也永远是同样发生于那个占有空间的对象的知觉（或印象）和那个非混合的本质之间。对象的每一个性质的观念都是通过一个印象传来的；因此，凡可以知觉的每一种关系，不论是联系关系或是矛盾关系，必然是对象和印象两者所共有的。

这个论证一般地考究起来虽然似乎已经非常明显，不容有任何怀疑和矛盾，可是为了使它显得更为清楚和明白起见，让我们来详细地加以考察，并且看看，在斯宾诺莎体系中所发现的一切谬误是否也可以在神学家们的体系中发现出来。^[16]

第一，经院学派的人们曾按照他们那派的谈论方式（不能说是思想方式）反对斯宾诺莎说，一个形态既然不是任何独立的或分别的存在，所以同它的实体必然是一体的，因而宇宙的广袤必然在某种方式下与宇宙被假设为寓存其中的那个单纯而非混合的本质是同一的。但是，他们可以说，这完全是不可能的、不可设想的，除非那个不可分的实体使自

已扩展开来、去符合于广袤，或者是广袤收缩起来、去符合于不可分的实体。这个论证就我们所能理解的而言是正确的，而且要把这个论证应用到占有空间的知觉上和灵魂的单纯的本质上，显然也不需要别的，只要把名词变换一下就可以了。对象的观念和知觉的观念在每一方面都是同样的，人们只是假设两者之间有一种既不可知又不可理解的差别。

第二，前面已经说过，我们所有的实体观念没有一个不可以应用于物质，而且没有任何一个特殊的实体观念不可以应用于每一个特殊的物质部分。因此，物质不是一个形态，而是一个实体，而且每一个物质部分不是一个特殊的形态，而是一个特殊的实体。我已经证明，我们没有一个完全的实体观念；我们只是把它当作可以独立自存的某种东西，所以显而易见，每一个知觉都是一个实体，而且知觉的每一个特殊的部分都是一个特殊的实体：因此，在这一方面来说，两种假设都处在同样的困难之下。

第三，人们对于主张宇宙中只有一个单纯实体的这个体系曾经反对说：这个实体既是一切事物的支持或基体，所以必然在同时改变形式，化为许多互相反对、互不相容的形象。圆形和方形同时在同一实体中是互不相容的。那么同一个实体如何能在同时改变其形式，化为那张方桌和这张圆桌呢？关于这些桌子的印象，我也要提出同样的问题，结果发现，这一方面的答案也不比前一方面的答案更为令人满意。

由此可见，不论我们转向哪一方面，同样的困难总是跟随着我们，我们如果在证明灵魂的单纯性和非物质性方面更进一步，同时就不能不给一种危险而不可挽救的无神论准备好道路。如果我们不把思想称为灵魂的一个变异，而给它以那个较古而却又转为时髦的活动（action）那一个名词，情形也完全相同。我们所谓活动的含义就等于普通所谓抽象的形态，恰当地说，也就是与一个实体不能区别、不能分离的某种东西，而只是借着理性的区别或一种抽象作用才能被人想象的。不过这样把变异一词改为活动一词，也毫无收获；我们也不能借此摆脱任何一个困难；这从下面两点考虑中就可以看出来。

第一，我说，活动一词，按照这样的解释，永远不能正确地应用于由心灵或思维实体得来的任何知觉。我们的全部知觉彼此之间，以及和我们所能想象的其他每一个事物，都实在是互相差异，并且是可以互相分离、互相区别的。因此，我们就不可能设想，这些知觉如何能够成为任何实体的活动或抽象形态。人们通常举运动为例来表明，知觉（作为一种活动）是以什么方式依靠它的实体的；这个例子并没有给予我们任何教导，反而使我们搞得更糊涂了。在外表上看来，运动对物体并不产生任何实在的和本质的变化，只是改变了它和其他对象的关系。但是一个在清晨和他所喜悦的同伴们在花园中散步的人，和一个在下午被关在地牢里，充满了恐怖、绝望和愤恨的人，似乎有一种根本的差别，而且

这种差别和物体因改变位置而发生的那种差别比起来，是完全另外的一种。我们既然由外界对象的观念的区别和可分离性推断说，外界对象彼此间有一种分别的存在，所以当我们把这些观念本身作为我们的对象时，依照前面的推理，我们关于这些观念也必然推得同样的结论。至少我们必须承认，我们既然没有灵魂实体的观念，所以我们就不能指出，这个实体怎么能够不经根本的变化而就允许有知觉的那些差异，甚至知觉之间的相反情况；因而就永不能指出，在何种意义下知觉是那个实体的活动。因此，用毫无意义的活动一词来代替变异一词，丝毫不能增加我们的知识，并且对于灵魂非物质性说也毫无益处。

第二，我还要附加说，应用活动一词，如果有利于那个主张，那么对于无神论的主张也必然同样有利。因为我们的神学家们难道可以垄断活动一词，无神论者不是同样可以利用这个名词，并且肯定说，植物、动物、人类等等只是一个单纯的、普遍的、并根据一种盲目和绝对的必然性发挥其作用的实体的特殊活动？你将会说这是彻底荒谬的。我承认这是不可理解的，不过同时我肯定说：依照上述的原则来说，如果在“自然中一切对象都是一个单纯实体的活动”那个假设中发现有任何谬误，那么这个谬误也必然存在于关于印象和观念的一个相似的假设中。

由这些关于知觉的实体和知觉的空间结合的假设，我们可以进到另一个比前一个假设较易理解、比后一个假设较为重要的假设，即关于我们知觉的原因的假设。经院学派中通常说：物质和运动不论怎样变化，仍然是物质和运动，而只是在对象的地位和位置方面产生一种差异。不论你怎样把物体一直分析下去，它仍然还是一个物体。不论你把物体纳入什么样的形状，所得的结果仍然只是一个形状或各部分的关系。不论你以任何方式推动物体，你仍然只发现运动或关系的变化。我们不可能想象，例如一种圆形运动只是一种圆形运动，而另一个方向的运动，例如椭圆形运动却会成为一种情感或道德反省，或是两个球形分子的撞击会变成一种疼痛的感觉，而两个三角形分子的相撞却会给人以快乐的感觉：这样想象是荒谬的。但是这些不同的撞击、改变和混合既然是物质所能发生的仅有的变化，而且这些变化从来不能给予我们以任何思想或知觉的观念，所以经院学派就断言说，思想永远不可能被物质所产生。

很少有人能够抵抗这个论证的表面上的明显性；可是驳斥这个论证却是一件最容易的事情。前面我们已经详细证明，我们从来感觉不到因果之间的任何联系，我们只是由于经验到因与果的恒常结合，才得到有这种关系的知识，现在我们只需回顾一下那个证明就够了。凡不相反对的对象既然都可以恒常结合，而任何实在的对象既然都不是相反的 [17]，所以我曾从这些原则推论说，如果把这问题先验地加以考虑，则任何事物都可以产生任何事物，而且我们永不会发现一个理由，可以说明

任何对象为什么可以或不可以成为其他任何对象的原因，不论它们之间有多么大或多么小的类似关系。这显然摧毁了前面关于思维或知觉的原因的那一套推理。因为在运动和思想之间固然并不显现任何一种联系，可是其他一切原因和结果也都是这种情形。将一磅重的物体放在杠杆的一头，将同样重的另一个物体放在另一头；你将永不会在这些物体中发现出依据它们和中心的距离的任何运动的原则，正如你发现不出任何思想和知觉的原则一样。因此，如果你自称可以先验地证明物体的那样一种位置决不能产生思想（因为不论如何转动它，它仍然只是物体的一种位置）；那么你也必须借着同样推理过程断言，位置永不能产生运动，因为在后一种情形下比在前一种情形下并没有更为明显的联系。但是由于后面这个结论违反明显的经验，而且我们在心灵的活动中也可能有相似的经验，并且可以知觉到思想和运动之间的一种恒常结合：所以你如果在单单考虑了观念之后，就断言说，运动不可能产生思想，或者说，各个部分的不同位置不可能产生一个不同的情感或反省，那么你的推理就未免过于草率鲁莽了。我们不但可以有这样一种经验，而且确实有这种经验，因为每一个人都可以觉察到，他的身体的不同位置改变了他的思想和情绪。如果有人这样说，这种现象决定于灵魂和身体的联合，那么我答复说，我们必须把关于心灵实体的问题和关于它的思想的原因的问题分开；而且如果专限于讨论后一个问题，则借着比较思想和运动这两个观念，我们就发现两者是互相差异的，同时凭着经验却又发现了两者是恒常结合在一起的。因果观念在应用于物质的作用上时，它的内容既然就只有这些情况，所以我们可以确实断言，运动可能是、而且确实是思想和知觉的原因。

在现在的情形下，我们只剩下这个两端论法：或者是说，除了在心灵能够在它的对象的观念中知觉到一种联系的地方以外，任何事物都不能成为其他事物的原因；否则便必须主张，我们所发现为恒常结合着的一切对象，就由于那种关系而应该被认为是一些原因和结果。如果我们选择两端论法的第一部分，那么就有下面这些结果。第一，我们实际上是说，宇宙中并没有什么原因，或产生原则，甚至神自己也不是；因为我们对那个最高存在者的观念是由若干特殊印象得来的，可是那些印象没有一个包含着效能，而且对其他任何存在似乎都没有任何关系。有人也许说，对一个全能的存在者的观念和他所意愿的任何结果之间的联系是必然而不可避免的；对于这种说法，我答复说：我们并没有赋有任何能力的一个存在者的观念，当然更没有赋有无限能力的存在者的观念。但是如果我们愿意改变我们的说法，那我们就只能给能力下定义说，能力就是联系。因此，当我们说，全能存在者的观念和他所意愿的每一结果的观念联系着时，我们实际上只是说：它的意志与每个结果联系着的那个存在者是和每个结果联系着的；这就成了一个同一命题，并不能使我们洞察能力或联系的本性。第二，但是假设神是伟大而具有效能的原则，填补了一切原因的缺乏，这个说法就会把我们导入极端的大

不敬和谬误之中。因为我们如果由于物质、运动和思想之间并没有明显的联系，便在自然的作用方面求助于神明，并且肯定说，物质本身不能传达运动或产生思想；那么根据同一理由，我们必须承认、神是我们全部意志和知觉的创生者；因为这些心理活动彼此之间以及和虽被假设但却是不可知的灵魂实体之间也并没有明显的联系。我们知道，有些哲学家们^[18]主张最高存在者对心灵的一切活动都具有这种动力，只有对于意志或意志的不重要的一些部分是个例外；虽然我们很容易看到，这个例外只是想逃避那个学说的危险结果的一个借口。如果除了具有一种明显能力的东西以外，再没有任何东西是能活动的，那么思想也并不比物质较为活动；如果这种不主动性使我们不得不求助于一个神，那么最高的存在者就是我们全部行为的真正原因，不论那些行为是坏的或是好的，是恶劣的或是善良的。

这样我们就不可避免地被迫转到两端论法的另一方面，即凡被发现为恒常结合在一起的一切对象，就该单单由于这种结合而被认为是一些原因和结果。但是凡不相反的一切对象既然都可以恒常结合在一起，而且任何实在的对象都不是互相反对的，所以结果就是，就我们凭着单纯观念所能判定的范围内而论，任何事物都可以成为任何事物的原因或结果；这显然就使唯物主义者比他们的论敌占到上风。

因此，整个说来，我们如果下一个最后判决的话，我们可以说：关于灵魂实体的问题是绝对不可理解的；我们的全部知觉不论与延伸的实体或非延伸的实体并不是都能够有空间上的结合的；有些知觉是属于这一种，有些知觉则属于另外一种：对象的恒常结合既然就是因果的本质，所以就我们对那种关系有任何概念而言，物质和运动往往可以看作思想的原因。

哲学的王权是应该到处被承认的，所以要是在每个场合下，都迫使哲学为它的结论进行辩解，并且在可能要责怪哲学的每种特殊的艺术和科学之前，都得为自己进行辩护，那确实是对哲学的一种侮辱。这就令人想起一个被控诉为对其臣民犯了叛国罪的国王一样。只有在一个场合下，即当宗教似乎受到一点儿冒犯的时候，哲学认为给自己进行辩解是必要的，甚至是光荣的。因为宗教的权利，正如哲学本身的权利一样，是为哲学所珍视的，并且两者实际上是一致的。因此，如果有任何人设想前述的论证在任何方式下危害了宗教，那么我希望，下面的辩护将会消除他的顾虑。

关于人类心灵所能想象的任何对象的作用或持续，任何先验的结论都是没有基础的。任何对象都可以被想象为完全变为不活动了，或在一刹那间被消灭了；而且，一个明显的原则就是：凡我们所能想象的事物都是可能的。这个原则，对于物质固然是真实的，对精神说来同样也是真实的，对一个延伸的复合的实体固然是真实的，对于一个单纯而不延

伸的实体同样也是真实的。在这两种情形下，证明灵魂的永生性的形而上学的论证都同样是没有决定性的。在两种情形下，道德的论证和根据于自然类比而得的论证都是同样有力而令人信服的。我的哲学如果对于证明宗教的论证没有增添什么东西，可是当我想到我的哲学并未削弱这些论证，一切还是保持原状，我至少可以感到满意了。

第六节 论人格的同一性

有些哲学家们认为我们每一刹那都亲切地意识到所谓我们的自我；认为我们感觉到它的存在和它的存在的继续，并且超出了理证的证信程度那样地确信它的完全的同一性和单纯性。他们说，最强烈的感觉和最猛烈的情感，不但不使我们放弃这种看法，反而使我们更深刻地固定这种看法，并且通过它们所带来的痛苦或快乐使我们考虑它们对自我的影响。要想企图对这一点作进一步的证明，反而会削弱它的明白性，因为我们不能根据我们那样亲切地意识到的任何事实，得出任何证明；而且如果我们怀疑了这一点，那么我们对任何事物便都不能有所确定了。

不幸的是：所有这些肯定的说法，都违反了可以用来为它们辩护的那种经验，而且我们也并不照这里所说的方式具有任何自我观念。因为这个观念能从什么印象得来呢？要答复这个问题，就不能不陷于明显的矛盾和谬误；可是我们如果想使自我观念成为清楚而可理解的，那么这个问题就必须加以答复。产生每一个实在观念的，必然是某一个印象。但是自我或人格并不是任何一个印象，而是我们假设若干印象和观念所与之有联系的一种东西。如果有任何印象产生了自我观念，那么那个印象在我们一生全部过程中必然继续同一不变；因为自我被假设为是以那种方式存在的。但是并没有任何恒定而不变的印象。痛苦与快乐、悲伤与喜悦、情感和感觉，互相接续而来，从来不全部同时存在。因此，自我观念是不能由这些印象中任何一个或从任何别的印象得来的；因此，也就没有那样一个观念。

但是再进一步说，依照这个假设，我们的一切特殊知觉又必然成了什么样子呢？所有这些知觉都是互相差异，并且可以互相区别、互相分离的，因而是可以分别考虑，可以分别存在，而无需任何事物来支持其存在的。那么，这些知觉是以什么方式属于自我，并且是如何与自我联系着的呢？就我而论，当我亲切地体会我所谓我自己时，我总是碰到这个或那个特殊的知觉，如冷或热、明或暗、爱或恨、痛苦或快乐等等的知觉。任何时候，我总不能抓住一个没有知觉的我自己，而且我也不能观察到任何事物，只能观察到一个知觉。当我的知觉在一个时期内失去的时候，例如在酣睡中，那么在那个时期内我便觉察不到我自己，因而真正可以说是不存在的。当我因为死亡而失去一切知觉，并且在解体以后，再也不能思维、感觉、观看并有所爱恨的时候，我就算是完全被消

灭了，而且我也想不到还需要什么东西才能使我成为完全不存在的了。如果有任何人在认真而无偏见的反省之后，认为他有一个与此不同的他自己的概念，那么我只能承认，我不能再和他进行推理了。我所能向他让步的只是：他或许和我一样正确，我们在这一方面是有本质上的差异的。他或许可以知觉到某种单纯而继续的东西，他称之为他自己，虽然我确信，我自身并没有那样一个原则。

不过撇开这些形而上学家们不谈，我可以大胆地就其余的人们说，他们都只是那些以不能想象的速度互相接续着、并处于永远流动和运动之中的知觉的集合体，或一束知觉。我们的眼睛在眼窝内每转动一次，就不能不使我们的知觉有所变化。我们的思想比我们的视觉更是变化无常；我们的其他感官和官能都促进这种变化，灵魂也没有任何一种能力始终维持同一不变，哪怕只是一个刹那。心灵是一种舞台；各种知觉在这个舞台上接续不断地相继出现；这些知觉来回穿过，悠然逝去，混杂于无数种的状态和情况之中。恰当地说，在同一时间内，心灵是没有单纯性的，而在不同时间内，它也没有同一性，不论我有喜爱想象那种单纯性和同一性的多大的自然倾向。我们决不可因为拿舞台来比拟心灵，以致产生错误的想法。这里只有接续出现的知觉构成心灵；对于表演这些场景的那个地方，或对于构成这个地方的种种材料，我们连一点概念也没有。

那么，什么东西给予我们那样大的一种倾向，使我们赋予这些接续的知觉以一种同一性，并且假设我们自己在整个一生的过程中具有一种不变的、不间断的存在呢？为了答复这个问题，我们必须区别思想或想象方面的人格同一性和情感或我们对自身的关切方面的人格同一性。前一种是现在我们研究的题目；为了彻底说明这个题目，我们必须对这个题目作相当深入的研究，并且要说明一下我们归之于植物和动物的那种同一性，因为这种同一性与自我或人格的同一性有极大的相似之点。

对于一个经过一段假设的时间变化而仍然没有变化而不间断的对象，我们有一个明确的观念，这个观念我们称为同一性观念。我们对于接续存在着、并被一种密切关系联系起来的若干不同的对象也有一个明确的观念；在精确观察之下，这就提供了一个极其完善的多样性概念，就像那些对象之间原来没有任何关系似的。不过“同一性”和“相关对象的接续”这两个观念虽然本身是完全各别的，甚至是相反的，可是在我们的通常思想方式中，两者确是往往被人互相混淆起来。我们考虑不间断的、不变化的对象时的那种想象的活动，和我们反省相关对象的接续时的那种想象的活动，对于感觉来说几乎是相同的，而且在后一种情形下也并不比在前一种情形下需要更大的思想努力。对象间的那种关系促使心灵由一个对象方便地推移到另一个对象，并且使这种过程顺利无阻，就像心灵在思维一个继续存在着的对象时那样。这种类似关系是混乱和

错误的原因，并且使我们以同一性概念代替相关对象的概念。不论我们在一刹那中如何把相关的接续现象认为是可变的或间断的，而在下一刹那仍然一定会赋予那种关系以完全的同一性，而认为它是不变化的、不间断的。上述那种类似关系，使我们发生了那样大的这种错误倾向，以致我们在还没有觉察之前，就陷入了这种错误之中。我们虽然借着反省不断地校正自己，并且返回到一种较为精确的思维方法，可是我们不能长期坚持我们的哲学，或是消除想象中的这种偏向。我们的最后办法就是向这种偏向屈服，并且大胆地肯定说，这些不同的相关对象实际上是同一的，不论它们是如何间断而有变化的。为了向我们自己辩护这种谬误，我们往往虚构某种联系起那些对象、并防止其间断或变化的新奇而不可理解的原则，这样，我们就虚构了我们感官的知觉的继续存在，借以消除那种间断；并取得了灵魂、自我、实体的概念，借以掩饰那种变化。但是我们还可以进一步说，即在我们不发生这样一种虚构的地方，我们混淆同一性和关系性的那种倾向也是那样的大，以致使我们往往想象^[19]，在各个部分间的关系之外，还有某种不可知的神秘的东西联系着这些部分。我认为我们所归之于植物和蔬菜的同一性，就是这种情形。即使没有这种情形发生，我们仍然感觉到有混淆这些观念的倾向，虽然我们在这一方面并不能自圆其说，也不能发现任何不变的、不间断的东西作为我们的同一性概念的根据。

由此可见，关于同一性的争论并不单是一种文字上的辩论。因为当我们在一种不恰当意义下把同一性归之于可变的或间断的对象时，我们的错误并不限于表达方式，而是往往伴有一种不变的、不间断的事物的虚构，或是伴有某种神秘而不可解说的事物的虚构，或者至少伴有进行那种虚构的一种倾向。要给每一个公正的研究者把这个假设证明得使他满意，必须要根据日常经验和观察指明，那些可变的或间断的、可是又被假设为继续同一不变的对象，只是由接续着的部分所组成，而由类似关系，接近关系或因果关系联系起来的。因为那样一种接续既然显然是符合于我们的多样性的概念，所以我们只是由于一种错误，才认为这种接续有一种同一性；而且使我们陷于这种错误的那些部分的关系，实际上既然只是产生观念的联结并使想象在各个观念之间顺利推移的一种性质，所以错误的发生只是由于这种心灵活动和我们思维同一而继续的对象时的那种心灵活动有一种类似关系。因此，我们的主要任务就必然是要证明，我们没有观察到它们的不变性和不间断性、而就以同一性赋予它们的一切对象，都是由若干接续的相关对象组成的那样一些对象。

为了证明这一点，可以假设有任何一团物质、它的各个部分是互相接近、互相联系着的；假设所有的部分都不间断地、不变地继续是同一的，我们显然一定要认为这个物质团有一种完全的同一性，不论我们在它的全体或在任何一个部分中观察到什么样的运动或地位的变化。但是假设一个很小的或细微的部分加在那个物质团上，或者从那个物质团

上减去，那么严格地说，这虽然绝对消灭了全体的同一性，可是由于我们的思想很少那样的精确，所以我们毫不犹豫地断言，我们所见的那个变化得很小的物质团仍然是同一的。由变化前的对象至变化后的对象，思想的进程是那样的顺利而方便，所以我们几乎觉察不到那种推移，而很容易认为，我们还只是在继续观察同一个对象。

这个实验带着一种很可注意的情节，就是：在一个物质团中任何一个重大部分的变化虽然消灭了全体的同一性，可是我们必须依部分对全体的比例来度量部分的大小，而不是用绝对标准加以度量。加上或减少一座山，并不足以使一个行星呈现异样；可是增减不多几时，就能消灭某些物体的同一性。我们只有借助于下面这种反省，才可以说明这点：就是对象不是依照它们实在的大小，而是依照它们彼此的比例，在心灵上起着作用，并打断或间断它们的作用的继续性的。因此，这种间断既然使一个对象不再显得同一，所以构成这种不完全的同一性 [20] 的，必然就是那种不间断的思想进程。

这一点还可以被另一种现象所证实。一个物体的任何重大部分的变化消灭了它的同一性，但是可注意的是，在那种变化是逐渐地、不知不觉地产生出来时，我们就不那样容易认为它有同样的效果。理由显然不外是这样的：即心灵在追随物体的接续的变化时，感觉到很容易地由观察物体在这一刹那的状态进而观察它在另一刹那的状态，而在任何特殊的时间都知觉不到它的活动有任何间断。心灵根据这种继续着的知觉就以一种继续的存在和同一性归于那个对象。

但是不论我们如何小心把变化徐徐引进，并使那种变化和全体成某种比例，可是当这些变化最后被观察到变得巨大了的时候，我们就迟疑不决，不肯以同一性归于那样一些差异的对象了。但是，我们还有另外一种手段，通过它可以诱导想象更前进一步；那就是，使各个部分互相联系，并与某种共同目的或目标结合起来。一艘船虽然由于屡经修缮，大部分已经改变了，可是仍然被认为是同一艘的船；造船材料的差异，也并不妨碍我们以同一性归于那艘船。各个部分一起参与的共同目的，在一切变化之下始终保持同一，并使想象由物体的一种情况顺利地推移到另一种情况。

我们如果再把部分之间的感应作用加到它们的共同目的上面，假设在它们的全部活动和作用中、彼此有一种交互的因果关系；那么上述情形就更加显著了。一切动物和植物都是这种情形；在这些物类方面，不但各个部分都和某种共同的目标有联系，并且也都互相依靠、互相关联。那样一种强固的关系的效果就是：每个人虽然都必须承认，在不几年的时间中，植物和动物都经过了全部改变，而且其形状、大小和实质也完全变了，可是我们仍然以一种同一性归于它们。由幼小树苗长成高大树木的一棵橡树，仍然是同一棵的橡树，虽然任何一个物质分子或其

各部分的形状都已不是同一的了。一个婴儿长大成人，时而肥胖，时而消瘦，可是他的同一性却并没有变化。

我们也可以考究下面两种现象，这两种现象也有其可以注目之点。第一个现象就是，我们平常虽然能够相当精确地区别数目的同一性和类型的同一性，可是我们有时把两者混淆了，在思想和推理中把一个当作另外一个。例如一个人听到一种时断时续的声音时就说，那还是同一的声音，虽然那些声音只有一种类型同一性或类似关系，而并没有任何数目的同一性，只有发出这些声音的那个原因的同一性。同样，我们也可以说（这也并不破坏语言的恰当性），原来一座用砖块建筑的教堂倾圮以后，教区又用沙石按照近代的建筑术重建了同一的教堂。在这里，教堂的式样和建筑材料都已不是同一的了，前后两个教堂也没有任何共同之点，所共同的只有两者对教区居民的关系；可是单是这一点就足以使我们称两者为同一的了。但是我们不得不说，在这些情形下，在第二个对象开始存在之前，第一个对象已经可说是消灭了。借着这种方法，在任何一个时间点上就都不会有差异观念或多样观念呈现于我们之前；而且我们因此就毫不犹豫地两者称做同一的。

第二，我们可以说，在接续的相关对象中，虽然需要各部分的变化不要太突然，不要很完全，才能保存同一性，可是当印象本性就是容易变化而不恒定的时候，我们就允许较为突然的一种转变，这种转变在其他情况下是和那种同一关系不相符合的。例如一条河流的本性既然在于各部分的运动和变化，所以虽然在不到二十四个小时的时间中，这些部分完全变了，而这并不妨碍河流在若干世纪中继续保持同一不变。任何东西的自然情况或本质情况都可说是被人所预期的；而凡被人所预期的东西比起不寻常的、奇特的东西来，所造成的印象总是较浅，并且也显得没有那样重要。前一类中的重大变化比起后一类中的最细微的变化来，在想象看来，实在似乎要小一些；而且那种变化因为它所打断的思想的连续性较少，所以就其消灭同一性而言，影响也就较为小些。

现在我们可进而说明人格同一性的本性，这个问题在英国，尤其是近年来，已成为那样重大的一个哲学问题；在英国，人们对一切比较深奥的科学都在以特别大的热诚和勤奋加以研究。显然，在说明植物、动物、船舶、房屋、一切复合的和可变的艺术产品或自然产品的同一性方面、所曾经那样成功地运用的那个推理方法，在这里仍然必须继续采用。我们所归之于人类心灵的那种同一性只是一种虚构的同一性，是与我们所归之于植物或动物体的那种同一性属于同样种类的。因此，这种同一性一定不可能有另一个来源，而是一定发生于想象在相似对象上的相似作用。

这个论证在我认为是完全有决定性的，不过恐怕它仍然不能使读者信服，所以就请他衡量下面这个更加严密、更为直接的推理。显然，我

们所归之于人类心灵的那种同一性，不论我们想象它是如何的完善，仍然不足以使那些各别而不同的知觉合并为一体，并使那些知觉失掉作为它们要素的那些各别的和差异的特征。这点仍然是真实的：加入人类心灵组织中的每一个各别的知觉都是一个各别的存在，并且与其他各个知觉（不论是同时的或接续的）都是互相差异、可以互相区别、互相分离的。不过虽有这种区别性和分离性，而我们仍然假设整个一系列的知觉是被同一性结合着的；所以关于这种同一性关系自然就发生了一个问题，就是：同一性是把各种知觉真正缔结起来的一种东西呢，还是只把这些知觉的观念在想象中联结起来的一种东西呢？换句话说就是，在声言一个人格的同一性时，我们还是观察到他的各个知觉之间的一种真正的缔合呢？还是只感觉到我们对这些知觉所形成的观念之间有一种结合呢？前面我们已经详细地证明，人的知性在对象之间永远观察不到任何实在的联系，而且甚至因果结合在严格考察之下也归结为观念间的一种习惯性的联系，我们如果回忆一下这个证明，那么上述的问题便将迎刃而解。因为由此所得的结论显然是这样的：同一性并非真正属于这些差异的知觉而加以结合的一种东西，而只是我们所归于知觉的一种性质，我们之所以如此，那是因为当我们反省这些知觉时，它们的观念就在想象中结合起来的缘故。但是能在想象中把观念结合起来的仅有的性质，就是前述的那三种关系。这些关系就是观念世界中的结合原则，离开了这些原则，每一个明确的对象都可以被心灵所分离，并可以分别地被思考，而和其他任何对象似乎并无什么联系，就像它们因为差异极大、距离极远而彼此互不相关时一样。因此，同一性是依靠于类似关系、接近关系和因果关系三种关系中的某几种关系的。这些关系的本质既然在于产生观念间的一种顺利推移；所以，我们的人格同一性概念完全是由于思想依照了上述原则，沿着一连串关联着的观念顺利而不间断地进行下去而发生的。

因此，现在所留下的惟一问题就是：当我们考虑一个心灵（或能思想的人格）的接续存在时，我们的思想的这种不间断的进程是由什么关系产生出来的。这里我们显然必须专取类似关系和因果关系，而把接近关系去掉，因为这种关系在现在情形下的影响是很小的或是完全没有的。

先从类似关系谈起：假使我们能够清楚地透视他人的心胸，而观察构成其心灵（或思想原则）的接续的那一串知觉，并且假设他对于大部分过去的知觉永远保持着记忆；那么显然，再没有比这个情形更能有助于以一种“关系”给予层层递变中的这个接续现象了。因为记忆不就是我们借以唤起过去知觉的意象来的一种官能么？一个意象既是必然和它的对象类似，那么记忆既然把这些互相类似的知觉常常置于思想系列中，岂不就必然会使想象较为顺利地由一个环节转移到另一个环节，而使全部系列显得像一个对象的继续么？因此，在这一点上，记忆不但显现出

了同一性，并且由于产生了知觉间的类似关系，而有助于同一性的产生。不论我们考虑自己或别人，情形都是一样。

至于因果关系，我们可以说，要想对人类心灵有一个正确的观念，就该把它视为各种不同的知觉或不同的存在的一个体系，这些知觉是被因果关系联系起来，互相产生，互相消灭，互相影响，互相限制的。我们的印象产生它们的相应的观念，而这些观念又产生其他印象。一个思想赶走另一个思想，跟着引进第三个思想，而又被第三个思想所逐走了。在这一方面，我如果将灵魂比作一个共和国，那是最为恰当的；在这个共和国中，各个成员被统治与服从的相互关系结合起来，随后又生出其他的人们，后人继承着前人、不断更替地来传续同一个的共和国。同一个共和国不但改变其成员，并改变其法律和制度；同样，同一个人也可以改变其性格和性情，以及其印象和观念，而并不致失去其同一性。不论他经历什么样的变化，他的各个部分仍然被因果关系所联系着。在这个观点下，情感方面的人格同一性可以证实想象方面的人格同一性，因为前一种同一性使我们的那些远隔的知觉互相影响，并且使我们在现时对于过去的或将来的苦乐发生一种关切之感。

既然只有记忆使我们熟悉这一系列知觉的接续性和这个接续性的范围，所以主要是由于这个缘故，记忆才被认为是人格同一性的来源。我们如果没有记忆，那么我们就永远不会有任何因果关系概念，因而也不会有构成自我或人格的那一系列原因和结果的概念。但是当我们一旦从记忆中获得了这个因果关系的概念以后，我们便能够把这一系列原因、因而也能把人格的同一性扩展到我们的记忆以外，并且能够包括我们所完全忘却而只是一般假设为存在过的一切时间、条件和行动。因为我们所记忆的过去行动是多么少呢？例如，谁能告诉我说，在一七一五年、一月、一日，一七一九年、三月、十一日，一七三三年、八月、三日，他有过什么思想或行动呢？他是否会由于完全忘记了这些日子里的事件，而说，现在的自我和那时的自我不是同一个人格，并借此推翻了关于人格同一性的最确立的概念呢？因此，在这种观点下来说，记忆由于指出我们各个不同的知觉间的因果关系，所以与其说它产生了人格同一性，不如说它显现了人格的同一性。那些主张记忆完全产生了人格同一性的人们，就必须说明我们为什么能够这样把自我同一性扩展到我们的记忆之外。

这个学说的全部使我们达到一个对现在问题极关重要的结论，即关于人格同一性的一切细微和深奥的问题，永远不可能得到解决，而只可以看作是语法上的难题，不是哲学上的难题。同一性依靠于观念间的关系；这些关系借其所引起的顺利推移产生了同一性。但是这些关系和顺利推移既然可以不知不觉地逐渐减弱，所以我们就没有正确的标准，借此可以解决关于这些关系是在何时获得或失去同一性这个名称的任何争

论。关于联系着的对象的同一性的一切争论都只是一些空话，实际上仅仅是部分之间的关系产生了某种虚构或想象的结合原则而已，正像我们前面所说的那样。

关于我们的同一性概念（在应用于人类心灵上时）的最初来源和不确定性我们所说过的话，无需多少更动，就可以推广来用于单纯性的概念。一个对象，如果其各个不同的共存的部分是被一种密切关系所缔结起来的，那么它在想象上的作用正如一个完全单纯而不可分的对象的作用完全一样，无需更大的思想努力便可以进入想象。由于这种作用的单纯性，我们就认为那个对象有一种单纯性，并虚构一个结合原则，作为这种单纯性的支持，作为那个对象的一切不同部分和性质的中心。

关于理智世界和自然（照休谟自改）世界的各派哲学体系，我们现已考察完毕；在我们的多方面的推理方式中我们曾被导入各种的论题；这些论题有的阐明了和证实了本书的前几部分，有的给我们下面的意见准备了道路。现在就应该返回来更仔细地考察我们的题材，并且在我们已经对我们的判断和知性的本性作了详细说明之后，进而精确地剖析人性。

第七节 本卷的结论

但是在我进入我前面的哲学的深海中之前，我很想在现在这一站上稍停片刻，思考一下我所已经走过的、并需要极大的技术和勤劳才能圆满结束的那段航程。我想我正像这样的一个人，虽曾触到许多浅滩，并在驶过狭窄的海口时几乎遭到船舶沉没的危险，可是仍然有绝大的勇气，敢于乘着那艘风吹雨打的漏船驶入大海，甚至雄心勃勃，居然想在这些不利条件下环绕地球一周。不过回忆起过去的种种错误和困惑，使我对将来很不自信。在我的研究中我不得不使用的那些官能的可怜的状态、弱点和纷乱，增加了我的顾虑。补救或校正这些官能的不可能性，使我几乎陷于绝望，使我决意在现在这块光秃秃的岩石上灭亡，而不愿投身于无边无际的大洋中。在这样突然料到我的危险时，使我垂头丧气；而且那种悲观情感既是比其他情感往往更容易沉溺不返，所以现在这个题目就唤起我的层出不穷的沮丧的感想，助长了我的失望情绪。

我首先对我在我的哲学中所处的孤苦寂寞的境地，感到惊恐和迷惑，设想自己是一个奇形怪状的妖物，不能融合于社会中间，断绝了一切人间的来往，成为一个彻底被遗弃了的、衷心忧郁的人。我很想混入群众之中，取得掩护和温暖；我自惭形秽，就没有勇气与人为伍。于是我就招呼他人来与我伍，自成一个团体；但是没有一个人听我的话。每个人都退避远处，惧怕那个四面袭击我的风暴。我已经受到一切哲学家、逻辑学家、数学家甚至神学家的嫉恨；那么，我对我必然要遭受的侮辱，还有什么惊奇么？我对他们的体系，已经声明不赞成；那么他们

如果对我的体系和我个人表示憎恨，我还能惊奇么？当我四面展望时，我就预见到争论、反驳、愤怒、诟骂和毁谤。而当我反观内视时，我也只发现怀疑与无知。举世都联合起来反对我，驳斥我；虽然我自己就已经是那样脆弱，以致我觉得，我的全部意见如果不经他人的赞同，予以支持，都将自行瓦解和崩溃。每走一步，我都感到踌躇，每重新反省一次，都使我恐怕在我的推理中发生错误的谬误。

因为，除了我个人特有的无数弱点以外，我既然还发现了许多人性所共有的弱点，我为什么还能够自信不疑地冒险从事那样一个勇敢的事业呢？在抛弃一切已经确立的意见的同时，我难道能够自信自己是在追随真理么？即使幸运指导我跟踪真理的足迹前进，我又可以凭什么标准来判别真理呢？在作了最精确的最确切的推理之后，我并不能拿出为什么要同意它的理由来。我只是感到一种强烈的倾向，不得不在那些对象出现于我面前的那个观点下来强烈地考虑它们。经验是以对象的过去种种结合来教导我的一个原则。习惯是决定我预期将来有同样现象发生的另一个原则；这两个原则联合起来作用于想象，并使某些观念比其他没有这种优势的观念、能在较强烈而较生动的方式下被我所形成。心灵借这种性质才使某些观念比其他观念较为生动（这一点似乎是那样浅薄，那样少地建立在理性上的），离了这种性质，我们便永不能同意任何论证，也永不能使我们的视野超越呈现于我们感官之前的那些少数对象之外。不但如此，就是这些对象我们也只能认为它们只有依靠于感官的一种存在；而且我们也必须把这些对象完全包括在构成我们自我或人格的那一系列接续的知觉中。不但如此，即使对于那个接续的关系而言，我们也只能承认那些直接呈现于我们意识中的知觉，而记忆所呈现于我们的那些生动的意象，也永远不能被认为是过去知觉的真相。因此，记忆、感官和知性都是建立在想象或观念的活泼性上面的。

像这样一个无常而易误的原则，人们如果在它的一切变化中都盲目地加以信从（这是不可避免的），那就难怪它把我们导入种种错误之中了。使我们根据因果进行推理的，正是这个原则；使我们相信外界对象在离开感官时仍然继续存在的，也是这个原则。不过这两种作用虽然在人类心灵中同样是自然的和必然的，可是，在某些情况下两者却是 [21] 直接相反的，而且我们也不可能一面根据因果进行正确而有规则的推理，同时又相信物质的继续存在。那么我们该怎样调整那些原则呢？我们该选择哪一条原则呢？假如我们不愿选择两个原则中的任何一个，可是依次同意于两者（这在哲学家们中间是常见的），那么当后来我们明知故犯地接受了那样一个明显的矛盾时，我们还有什么信心去僭取哲学家那样一个光荣的称号呢？

如果我们推理的其他部分在某种程度上是可靠的、令人满意的，那么这种矛盾 [22] 也就比较可以原谅的了。但是，情形正与此相反。当我

们把人类知性追溯到它的第一原则上时，我们就发现它把我们导入了那样一些的意见，使我们过去全部的辛苦勤劳都显得可笑，并使我们没有勇气去进行将来的研究。人的心灵所最爱好研究的，就是每一个现象的原因；而且我们知道了直接的原因还不满足，总还要把我们的探讨推进下去，一直达到原始的、最后的原则。我们如果没有认识到原因借以作用于其结果上的那种功能，联系着因果的那种链索，以及那种链索所依靠的那个具有效能的性质，那么我们便不肯停止下来。这是我们全部研究和思考的目的：那么，当我们知道了这种联系、链索或功能只是存在于我们自身，只是因习惯而得来的那种心理的倾向，而且这种倾向只是使我们由一个对象推移到它的通常伴随物，并由一个对象的印象推移到那个伴随物的生动观念；这时候，我们该是怎样的失望呢？这样一个发现不但斩断了可以得到满意结果的任何希望，甚至挫折了我们的这种愿望；因为当我们说，我们想把最后的作用原则作为寓存于外界对象中的一种东西而加以认识的时候，那就显得我们或者是自相矛盾，或者是在说毫无意义的话。

的确，在日常生活中，我们觉察不到我们观念中的这个缺陷，而且我们也感觉不到，在最常见的因果结合方面，也正如在最不寻常而奇特的因果结合方面，我们都一样不知道结合因与果的那个最后原则。但是这种情形只是由想象的幻觉发生；问题在于，我们应当在什么样程度上听从这些幻觉。这个问题极为困难，使我们陷于极为危险的两难境地，不论我们以哪个方式加以回答。因为我们如果同意想象的每一个浅薄的提示，那么这些提示除了往往是互相反对之外，还使我们陷于那样的错误、荒谬和模糊之中，使我们最后对自己的轻信感到惭愧。最可以危害理性，并在哲学家们中间引起最多错误的，就是想象的飞跃。想象焕发的人在这一方面或许可以比作圣经上所说拿翅膀掩住自己眼睛的那些天使 [23]。这一点已有那样多的例子加以阐明，我们就可以不必再费心去详细论究了。

但在另一方面，如果考虑到了这些例子，使我们决心排斥想象的一切浅薄的提示，而牢牢地守住知性，即想象的比较一般的、比较确立的那些特性：那么，即使这个决心能够稳固地贯彻下去，那也是危险的，并且会带来十分有害的结果。因为我已经指出 [24]，知性在依照它的最一般的原则单独活动时，就完全推翻了自己，不论在哲学或日常生活的任何命题中都不留下任何最低的证信程度。我们只是借着想象的那种独特的和似乎浅薄的特性，才把自己从这种彻底的怀疑主义中挽救出来，因为由于这种特性，我们就难以观察事物的远景，而且对于那些事物的远景也不像对于较容易、较自然的事物那样，能够发生明显的印象。那么，我们是否可以立下一条普遍原理说：任何精微或细致的推理都不应当接受么？应当仔细考究一下这样一个原则的结果。要是这样，你就完全断绝了一切科学和哲学；你既然根据想象的一个特性进行推理，根据

公平的理由你就必须接受它的全部性质：这样你分明是自相矛盾了；因为这个原理必然建立在前面的推理上面，而前面的推理已可以被认为是足够精细的和思辨的了。那么，我们处在这些困难之中，该选择哪一方面呢？如果我们信从这个原则，摈弃一切精微的推理，那么我们就陷于最明显的谬误。如果我们排斥这个原则，而接受这些推理，那么，我们就完全推翻了人类的知性。因此，我们就只剩下一个虚伪的理性，否则便是毫无理性，再无其他选择余地。就我来说，我在现在情形下，不知如何是好。我只能遵照平常人的所为；那就是，这种困难很少或从来不被想到；即使这个困难一度出现于心中，马上也就被遗忘了，仅仅留下一个模糊的印象。十分精微的反省对我们的影响很小；可是我们并不、而且也不能、立下一条规则说，这些反省不应该有任何影响；这种说法包含一种明显的矛盾。

不过我所说十分精微的、形而上学的反省对我们的影响很小或竟是没有，那是什么意思呢？根据我现在的感觉和经验，我不能不取消和摈弃这个意见。对人类理性中这些重重矛盾和缺陷的强烈观点深深地影响了我，刺激了我的头脑，因此我准备抛弃一切信仰和推理，甚至无法把任何意见看作比其他意见较为可靠或更为可能一些。我在什么地方？我是什么样的人？我由什么原因获得我的存在，我将来会返回到什么状态？我应该追求谁的恩惠，惧怕谁的愤怒？四周有什么存在物环绕着我？我对谁有任何影响，或者说，谁对我有任何影响？我被所有这类问题迷惑了，开始想象自己处于最可怜的情况中，四围漆黑一团，我完全被剥夺了每一个肢体和每一种官能的运用能力。

最幸运的是，理性虽然不能驱散这些疑云，可是自然本身却足以达到那个目的，把我的哲学的忧郁症和昏迷治愈了，或者是通过松散这种心灵倾向，或者是通过某种事务和我的感官的生动印象，消灭了所有这些幻想。我就餐，我玩双六，我谈话，并和我的朋友们谈笑；在经过三四个钟头的娱乐以后，我再返回来看这一类思辨时，就觉得这些思辨那样冷酷、牵强、可笑，因而发现自己无心再继续进行这类思辨了。

因此，我在这里发现自己绝对而必然地决心要生活、谈话、行动，正如日常生活中的其他人们一样。不过我这种自然的倾向以及我的精力和情感的趋向，虽然使我回到对世人的一般原理的懒散的信仰，可是我觉得先前的那种心情仍然存留着，以致我准备把我的全部书籍和论文都扔到火里，决心不再为了推理和哲学而放弃人生的快乐。现在怒气笼罩着我，使我发生了这些感想。如果服从我的感官和知性，那么我就会、而且也必然顺从自然的倾向；在这样的盲目服从中我就赤裸裸地表明了我的怀疑主义的心情和原则。不过我是否因此就必须竭力反抗使我懒散和行乐的自然倾向呢？我是否必须在某种程度上断绝那样愉快的人和人之间的交往，而且我必须绞尽脑汁去从事玄思和诡辩呢？虽然在同时对

于那样一种辛苦的勤劳究竟是否合理，我也不能得到解答，而且又没有借此达到真理和确实性的任何相当大的希望。我有什么义务非把时间这样浪费不可呢？这样做能够达到什么目的，能够服务于人类的利益、还是我私人的利益呢？不能。正像进行推理或信仰任何事物的一切人都一定是傻瓜那样，如果我一定要做傻瓜的话，那么我的傻气至少要是自然的和愉快的。如果我反抗我的倾向，我也得有反抗的正当理由；我不愿再被导入前面所遭遇到的凄凉的寂境和险恶的路途中去流浪了。

这些就是我的愤怒和懒散的情绪；的确，我必须承认，哲学对这些情绪丝毫提不出什么反对的理由，哲学的胜利的希望只能寄托在愉快的心情的再现，而不能寄托在理性和信念的力量。在人生一切事务中，我们仍然应当保存我们的怀疑主义。如果我们相信，火能生暖，水能提神，那只是因为如果我们作其他的想法，我们就会吃大亏的。如果我们哲学家的话，那么我们的哲学只应该是根据于怀疑主义的原则，并且是由于我们感觉到一种喜爱从事哲学思想的倾向。不论什么地方理性如果是生动活泼，并与某种倾向混合起来，我们就应当加以同意。理性如果不是这种情形，它便永远不能有影响我们的任何权利。

因此，当我倦于娱乐和交游，而在我的房间中或在河边独自散步时恣意沉思，这时我又感到自己的心灵集中内向，自然地倾向于把我的观点转到我在读书和谈话过程中所遇到的争论得很多的所有那些题材。对于道德上的善恶的原则，对于政府的本性和基础，对于推动和支配我的那些情感和倾向的原因，我都不禁有一种乐意加以认识的好奇心。我如果不知道我是根据了什么原则，赞许一个对象，而不赞许另一个对象，称一种东西为美，称另一种东西为丑，判断其真实和虚妄，理性和愚蠢：那么我思想起来便觉得不安。现在的学术界在这种种方面都是处于可怜的无知状态，我对此很感关切。我感觉自己雄心勃勃，要想对于人类的教导有所贡献，并借我的发明和发现获得声名。这些感想在我现在的心情中自然而然地涌现起来，我如果转到其他事情或娱乐上去，借以驱除这些感想，那么我觉得就快乐而论我将有所损失。这就是我的哲学的起源。

但是，即使假设这种好奇心和雄心不至于把我带到日常生活范围以外的思辨中去，可是由于我的弱点，我也必然会被导入这一类的探讨之中。确实，迷信在其体系和假设方面，比起哲学来要大胆得多。哲学对于有形世界中出现的种种现象满足于指出它们的新的原因和原则，而迷信却开辟了自己的世界，给我们呈现出完全新的景象、存在物 and 对象。人类的心灵既然几乎是不可能像动物的心灵一样，停止在构成日常交际和行动的题材的那个狭隘的对象范围以内，所以我们就只应当慎重考虑如何选择我们的向导，并应当选择最稳妥、最惬意的向导。在这一方面，我要大胆地推荐哲学，而且毫不犹豫地选取哲学，舍弃各种各样的

迷信。因为迷信既是自然而顺利地由人类的通俗意见发生的，所以就更加有力地把握住人心，而且往往能够搅乱我们对生活和行动的安排。哲学则与此相反，它如果是正确的话，那么就只能以温和与适中的意见提供于我们；如果是虚假而狂妄的话，那么它的意见也只是冷静的、一般的思辨的对象，很少可以达到打断我们自然倾向进程的程度。哲学家中间，只有犬儒学派是一个离奇的例子，只有他们曾由纯粹哲学的推理陷入了极度狂妄的行为，正像世界上曾有的任何僧侣或托钵僧一样。一般说来，宗教中的错误是危险的；哲学中的错误则仅仅是可笑而已。

我也知道，具有这种心理上的优点和心理上的弱点的两类人将包括不了所有的人类，尤其在英国，有许多正直的先生们因为经常从事家庭琐事，或是以通常的消遣自娱，他们的思想很少超出每日呈现于其感官前的那些对象之外。的确，这一类人，我并不想把他们造成哲学家，我也不希望他们成为这些研究中的同道，或这些发现的听众。他们还是留在他们现在的情况中比较好；我不想把他们锻炼成哲学家，我只希望我们能够把这种粗泥土的混合物分一份给我们各派体系的奠基人，因为这正是他们通常所最需要的一种成分，可以缓和组成他们的那些烈焰般的分子。当一种热烈的想象被允许进入了哲学，当各种假设只因为是动人听闻和称心合意而被采纳时，那么我们便永不能有任何稳定的原则，也永不能有任何符合于平常的实践和经验的意见。但是如果这些假设一旦消除去了，那么我们就可以希望建立一个体系或一套意见，这个体系即使不是真实的（因为这一点或许是超过了我们的希望），至少也会使心灵感到满意，而经得起最苛刻批评的考察。如果我们想到，这些问题成为探讨和推理的题材，为时尚短，那么我们便不会因为人世间许多空想体系的倏生倏灭，而对达到这个目的表示绝望了。在两千年的时间中，曾经屡次有那样长期的中断，又经过那样大的挫折，所以这段历史只是一段短暂的时间，不可能使科学达到相当完善的程度；也许我们还处在世界的过早的时期，难以发现任何可以经得起最后世代人类的考察的原则。就我而论，我的惟一希望只是：在某些点上使哲学家们的思辨转到另一个方向上去，并向他们比较清楚地指出他们惟一能够希望对之得到证信和信念的那些题目，借此我可以对促进人类知识稍有贡献。人性研究是关于人的惟一科学，可是一向却最被人忽视。我如果能使这门科学稍为流行一些，就心满意足了。这一点希望平息了有时候控制着我的怒气，又把我的心情从有时候控制着我的懒散状态中振奋起来。读者如果觉得自己处于同样轻松的心情，请他随着我进入我后面的思辨中。如果不是这样，那么就请他顺从自己的爱好，等待勤奋精神和高兴心情的再度来临。一个人如果这样轻松愉快地研究哲学，比起另一个感觉自己爱好哲学、而同时却充满了疑虑和犹豫以至完全排斥哲学的人，他的行为就更符合于地道的怀疑主义。一个地道的怀疑主义者，不但怀疑他的哲学的信念，也怀疑他的哲学的怀疑；不论由于怀疑或信念，他都从来不会摒弃他可能自然享有的天真的快乐。

虽然我们有怀疑主义的原则，我们还是不但应当一般地纵容那种爱好从事于最细致的哲学研究的倾向，而且还应当顺从那种使我们在某些特殊点上（依据我们在特殊时刻观察这些特殊点的那些观点）表示肯定而坚决的倾向。我们比较容易制止自己，不去进行一切考察和探讨，而不容易制止自己那样一种自然的倾向，并防止由于精确和详细地观察一个对象总是会发生的信念。在这样一种场合下，我们不但容易忘掉我们的怀疑主义，甚至也容易忘掉我们的谦逊，而应用这一类的词语，如显然，确实，不可否认的；我们对于公众如果存着适当的敬意，或许就应当避免这类词语。我也可能曾经照着别人的榜样陷于这种错误之中；不过在这里，我要申请大家不要再提出在这一方面所可以提出的任何驳斥，我在这里声明，这一类词语是由我对于对象的现前观点所逼出来的，并不意味着独断的精神，也不意味着对于我自己的判断的自负的看法；我非常清楚，这一类意见是不适合于任何人的，而对于一个怀疑主义者则更不适合。

[1] 参看第六节 论存在观念和外界存在观念。

[2] 参看第五节。

[3] 参看第四节 对反驳的答复。

[4] 参看第五节 对反驳的答复（续）。

[5] 参看第二章第五章。

[6] 我们必须承认，这种推理有些深奥，不易领悟。不过可以注目的是，这个困难本身就可以转变为这个推理的一个证明。我们可以说，有两种关系，并且都是类似关系，使我们把一系列接续着的间断的知觉误认为是一个同一的对象。第一种就是知觉之间的类似关系；第二种就是心灵在观察接续的类似对象时与观察同一对象时所有的那种类似的活动。我们容易把这些类似关系互相混淆起来；我们所以这样，依照这个推论来说，也是很自然的。不过让我们把这两种类似关系分别清楚；那么我们将发现，思考现在这个论证，也就并不困难。

[7] 参看第六节。

[8] 参看第五节。

[9] 希腊哥林多的一个神话上的国王，号称世上最狡黠的人。据说当死神来拘捕他的时候，他把死神拴住；所以一直等阿雷斯来释放了死神以前，人都不死了。由于他在尘世上有种种坏行为，所以他就被罚，下了地狱，要他把一块大石头推到山顶上。可是那块大石一达到山顶就滚

下来，所以他永远推不上去，因而这种处罚是永远的。休谟借这个故事说明人在物质中永远找不到事物的联系。

[10] 希腊神话上的人。他由于犯了罪（如用他儿子的肉祭神，偷窃神的甘露，泄露神的秘密），所以他被罚入冥间。他又饥又渴处在一池水旁，他一试图饮水，水池就向后退；当他在树下，伸手摘水果时，风就把树枝吹跑。另有一种传说，说在他的头顶上空悬着一块大石头，时时有掉在他的头上的危险，所以他永远吃不到摆在他前面的筵席。

[11] 参看第四节 对反驳的答复。

[12] 参看第一章第五节。

[13] 参看第二节篇末。

[14] 参看第六节 论存在观念和外界存在观念。

[15] 就如第二节，由我们的知觉的一贯性所作的那种推理。

[16] 参阅贝尔（Bayle）氏字典，斯宾诺莎条。

[17] 参看第三章第十五节。

[18] 神甫马尔卜兰希 Malebranche 和其他笛卡尔派。

[19] 如果读者想知道一个大天才怎样会和一般人一样被这些显得很浅薄的想象原则所影响，那么就请他读一下莎夫茨伯雷勋爵关于宇宙联合原则和植物及动物同一性的推理。参阅他的道德学家；或哲学漫谈。

[20] 英文编者在书旁加上了〔完全的？〕这样的一个附注，并把正文中的“不完全的”一词放在括弧里，显然是对于“不完全的”一词用在这里的正确性有所怀疑。但从上下文看来，休谟在这里用“不完全的同一性”乃是指上文所说“我们毫不犹豫地断言，我们所见那个变化得很小的物质仍然是同一的”那种同一性而言，并无任何不合之处。因此，我们在中译本中已把英文编写的旁注略去。——中文编者

[21] 参看第四节。

[22] 参看第三章第十四节。

[23] 圣经旧约，以赛亚第六章二节：其上有撒拉弗（天使之一种）侍立，各有六个翅膀，用两个翅膀遮脸，两个翅膀遮脚，两个翅膀飞翔。

[24] 参看第一节。

人性论

在精神科学中采用实验推理方法的一个尝试

当你能够感觉你愿意感觉的东西，能够说出你所感觉到的东西的时候，这是非常幸福的时候。

——塔西陀

第二卷 论情感

第一章 论骄傲与谦卑

第一节 题目的划分

正像心灵的一切知觉可以分为印象和观念一样，印象也可以有另外一种分类，即分为原始的和次生的两种。这种印象分类法，也就是我在前面把印象分为感觉印象和反省印象时所用的那种分类法^[1]。所谓原始印象或感觉印象，就是不经任何先前的知觉，而由身体的组织、精力或由对象接触外部感官而发生于灵魂中的那些印象。次生印象或反省印象，是直接地或由原始印象的观念作为媒介，而由某些原始印象发生的那些印象。第一类印象包括全部感官印象和人体的一切苦乐感觉；第二类印象包括情感和类似情感的其他情绪。

确实，心灵在发生知觉时，必须要由某处开始；而且印象既然先行于其相应的观念，所以必然有某些印象是不经任何介绍而出现于灵魂中的。这些印象既然依靠于自然的和物理的原因，所以要对它们进行考察，就会使我远远离开本题，进入解剖学和自然哲学中。因为这个缘故，我在这里将只限于讨论我所称为次生的和反省的那些其他的印象，这些印象或是发生于原始的印象，或是发生于原始印象的观念。身体的苦乐是心灵所感觉和考虑的许多情感的来源；但是这些苦乐是不经先前的思想或知觉而原始发生于灵魂中或身体中的（称之为灵魂或身体都可以）。一阵痛风症产生一长系列的情感，如悲伤、希望、恐惧；但痛风症并不是直接由任何感情或观念发生的。

反省印象可以分为两种，即平静的与猛烈的。对于行为、著作和外界对象的美和丑所有的感觉，属于第一种。爱和恨，悲伤和喜悦，骄傲与谦卑等情感属于第二种。这种分类远非精确。对诗歌和音乐的狂喜心情往往达到极高的程度；而恰当地被称为是情感的其他别的印象，却可以衰退成为那样柔和的一种情绪，以至于变得可说是觉察不到了。但是一般说来，情感比起发生于美和丑的情绪来既然较为猛烈，所以这两类印象通常是互相加以区别的。人类心灵这个题材是极其丰富和多樣的，所以我在这里将利用这个通俗的、似乎有理的划分，以便可以比较有序地进行研究；关于我们的观念，我所认为必须要讲的话，现在既然都已说过，我将进而说明这些猛烈情绪或情感、它们的本质、来源、原因和结果。

当我们观察各种情感时，又发现了直接情感和间接情感的那种划分。我所谓直接情感，是指直接起于善、恶、苦、乐的那些情感。所谓间接情感是指由同样一些原则所发生、但是有其他性质与之结合的那些情感。这种划分我现在不能再进一步加以辩解或说明。我只能概括地说，我把骄傲、谦卑、野心、虚荣、爱、恨、妒忌、怜悯、恶意、慷慨和它们的附属情感都包括在间接情感之下。而在直接情感之下，则包括了欲望、厌恶、悲伤、喜悦、希望、恐惧、绝望、安心。现在先从前一种谈起。

第二节 论骄傲与谦卑；它们的对象和它们的原因

骄傲（pride）与谦卑（humility）是单纯而一致的印象，所以我们不管用多少话也不能对两者（或者说对任何一种情感）下个正确定义。我们所能企求做到的最大限度，就是列举伴随这些情感的种种条件，而对它们作一描述：不过骄傲与谦卑这两个名词既是通用的，而且两者所表象的印象又是最常见的，所以每一个人自己都会对它们形成一个最正确的观念，不致有任何错误的危险。因为这个理由，为了不在绪论上多费工夫，我将立刻开始考察这些情感。

显而易见，骄傲与谦卑是恰恰相反的，可是它们有同一个对象。这个对象就是自我，或我们所亲切记忆和意识到的接续着的一串相关观念和印象。当我们被这些情感之一所激动时，我们的观点总是固定在自我。我们的自我观念有时显得优越，有时显得不够优越，我们也就随着感到那些相反感情中的这一种或那一种，或因骄傲而兴高采烈，或因谦卑而抑郁沮丧。心灵不论接纳其他什么对象，而在考虑这些对象时，总要着眼于我们自己；否则这些对象便永远不能刺激起这些感情，或者使它们有些微的增减。当自我不被考虑到时，便没有骄傲或谦卑的余地。

不过我们所谓自我的那一系列接续着的知觉，虽然永远是这两种情感的对象，可是自我并不能成为这些情感的原因，或单凭自身就足以刺激起这些情感。因为这些情感既是恰恰相反的，并且有一个共同的对象；所以假使它们的对象也是它们的原因，那么，这个对象一产生了任何程度的一种情感，同时就不能不刺激起相等程度的另一种情感来；这种对立和反对必然会互相消灭。一个人不可能同时既骄傲而又谦卑；当他有发生这些情感各自不同的理由时（这是常常发生的），那么这些情感或是交替发生，或是在相遇时、一方尽其全力去消灭对方，结果是占优势的那一方的剩余力量还继续影响着心灵。但是在现在的情况下，没有一种感情能够占到优势；因为假设单是自我观点就刺激起这些情感来，那么这个观点对两者既然都是漠然的，所以就必然以同一比例产生两种情感；换句话说，也就是不能产生任何一种情感。如果一面刺激起某种情感，而同时又刺激起其势均力敌的对手来，那就立刻取消了前面

所做的工作，而最后必然使心灵成为完全平静和漠然。

因此，我们必须区别这些情感的原因和对象；必须区别刺激起情感的那个观念和那个情感一经刺激起来被我们观察时所参照的那个观念。骄傲与谦卑一旦刺激起来以后，立即把我们的注意转向自我，并把自我看作它们终极的、最后的对象；但是还需要一种东西，才能产生它们，即两种情感之一所特有，而不在同一程度内产生两者的一种东西。呈现于心灵的第一个观念就是一个原因（或产生原则）的观念。这个观念刺激起与之相关的情感来；那种情感一经刺激起来，就把我们的观点转到另一个观念，即自我观念。因此，这里就有一个情感处于两个观念之间，其中一个产生情感的，另一个是被情感所产生的。因此，第一个观念表象着情感的原因，第二个观念表象着情感的对象。

先从骄傲与谦卑的原因谈起；我们可以说，它们的最明显而可注目的特性，就是这两种情感可以由此而发生的那些主体的极大多样性。心灵的每一种有价值的性质，不论其属于想象，属于判断，属于记忆，或属于性情，如机智、见识、学问、勇敢、正义、正直，所有这些都是骄傲的原因，而其反面则是谦卑的原因。这些情感并不限于发生在心灵方面，而也将它们的观点扩展到身体方面。一个人也可以由于美貌、体力、敏捷、体态、熟练的舞术、骑术、剑术，以及他在任何体力劳动和技艺方面的灵巧而感到骄傲。但是还不止这些。这些情感在往远处看时，还包括了一切与我们有丝毫联系或关系的任何对象。我们的国家、家庭、儿女、亲戚、财富、房屋、花园、犬马、衣服，任何一样都可以成为骄傲或谦卑的原因。

由于考虑到这些原因，所以看来就必须对这种情感的原因作一个新的区别，即区别那种发生作用的性质和那种性质所寓存的主体。例如，一个人对属于自己的美丽的房屋，或自己所建筑和设计的美丽的房屋，感到得意。这里，情感的对象就是他自己，而其原因则是那所美丽的房屋：这个原因又再分为两个部分，即作用于情感上的那个性质，和那个性质所寓存的那个主体。性质就是那种美，而主体即是视为他的财产或由他所设计的那所房屋。这两个部分都是要素，而它们之间的区别也不是虚幻不实的。美如果不依存于和我们有关的某种东西，而单就其自身来考虑，永不能产生任何骄傲或虚荣；但如果没有美或可以代替美的其他某种事物，单靠最强的关系也很少影响到那种情感的。这两个项目既然很容易分开，而且两者必须结合起来才能产生那种情感，所以我们应该把两者看作那个原因的组成部分，并在自己心中确定一个这种区别的精确观念。

第三节 这些对象和原因是从哪里来的

我们前面已经观察到这些情感的对象和它们的原因之间的差别，

并且在原因以内又区别了作用于情感上的那种性质，和那种性质所寓存的主体；现在我们就进而考察，什么东西决定它们各自的内容，并给这些感情指定那样一个特殊的对象、性质和主体来。借着这种方法，我们将会充分理解到骄傲与谦卑的起源。

第一，这些情感显然不但是被一种自然的特性，而且还是被一种原始的特性所决定来把自我作为它们的对象的。这种特性的作用既是恒常而稳定的，所以没有人能够怀疑它们不是自然的。骄傲与谦卑的对象永远是自我；每当这些情感向外观察的时候，它们总要着眼于我们自己，否则任何人或对象都不能对我们发生任何影响。

这个情形也是由一种原始的 性质或最初的冲动发生的；我们如果考虑到这种性质是区别这些情感的特征，这一点就将显得明白无疑。自然若不是给予心灵以某些原始的性质，心灵便永不能有任何次生的性质；因为在那种情形下，心灵就没有行动的基础，也永不能开始发挥它的作用。但是我们所必须认为原始的这些性质，是和灵魂最不可分离的，而且不能还原到其他性质的那样一些性质。而决定骄傲和谦卑的对象的正是这样一种性质。

产生那种情感的原因 和那种情感所指向的那个对象是否是同样自然的，而且那么许多的原因还是由心灵的任意的妄想得来的，还是由它的素质得来的：我们或许可以把这一问题看作一个更重大的问题。这个疑惑是可以立刻消除的，如果我们观察一下人性，并且考虑一下，在一切民族和时代中，同样的对象永远产生骄傲与谦卑，而且甚至当我们看到一个素不相识的人的时候，我们也能相当知道，什么将增加或减少他的这一类的情感。在这一方面，如果有任何差异，那也只是由于人类性情和脾气的差异，并且这种差异也不甚大。只要人性保持同一不变，我们能不能想象，人们对于他们的权力、财富、美貌或个人的优点会完全漠不关心，而他们的骄傲和虚荣也不会被这些优点所影响呢？

但是，虽然骄傲与谦卑的原因显然是自然的，可是我们在考察之后，将会发现这些原因并不是原始的，而且这些原因绝对不可能各自借着自然的一种特殊规定和原始结构适合于这些情感。这些原因除了它们的极大的数量以外，许多都是艺术的产品，一部分来自人的勤劳，一部分来自各人的爱好，一部分来自人的幸运。勤劳产生了房屋、家具、衣服。爱好决定这些东西的特殊种类和性质。幸运显示了物体的不同的混合和组合所产生的结果，因而往往有助于上述一切的制作。因此，不能设想，所有这些每一种都由自然所预见和规定；不能设想，引起骄傲或谦卑的每一种新的艺术品，不是因为具有自然地影响心灵的某种共同的性质，才适合于这些情感，而是其本身就是一个原始原则的对象，那个原则在此以前一向隐藏在灵魂以内，只是由于偶然才终于被人发现出来的；这样设想是荒谬的。因为要是这样，那么发明精美盖式办公桌的第

一个工匠，使得到这种办公桌的人心中产生出骄傲来时，其所凭借的原则便不同于使他因华丽的桌椅而自傲的那些原则了。这种说法既然显得分明是可笑的，所以我们必须断言，骄傲和谦卑的每一个原因，并不是借着一种个别的、原始的性质适合于这些情感，而一定有或多或少的条件是这些情感所共有的，并且是它们的效能所依据的。

此外，在自然的过程中，我们也发现了，虽然结果可以很多，而结果所由以产生的原则通常却是少数的、简单的；一个博物学家在说明每种不同的作用时，如果都要求助于一种不同的性质，那就是他的拙劣的一个表征。这个说法在人类心灵方面岂不更是正确的吗？因为心灵是这样有限的一个主体，我们可以正确地设想，它不能够包容刺激起种种骄傲和谦卑的情感所必需的那样一大堆的原则，如果每个个别的原因都借着一套个别的原则适合于情感的话。

因此，精神哲学在这里所处的情况正和哥白尼时代以前的自然科学所处的情况一样。古代的人们虽然知道自然无妄作的那个格言，可是仍然设计了与真正哲学不相符合的那样繁复的天体体系，而最后那些体系却不得不让位于一个比较简单而自然的体系。倘使我们毫不犹豫地给每一个新现象都发明一个新的原则，而不使它适合于旧的原则；倘使我们以叠床架屋的原则充塞在我们的假设之内；那就确实地证明了，这些原则中没有一条是正确的，而我们只是想借一大批伪说来掩盖自己对于真理的无知罢了。

第四节 论印象与观念的关系

这样，我们没有任何障碍或困难，就确立了两条真理，一条是：这许多原因是根据自然的原则刺激起骄傲与谦卑的；另一条是：每个不同的原因并不是借一个不同的原则适合于其情感的。现在我们就将进而探讨，我们如何可以把这些原则归结到较小的数目，并且在那些原因中发现它们的影响所依靠的某种共同成分。

为了达到这个目的，我们必须反省人性中某些特性，这些特性虽然对于知性和情感两者的每种作用都有一种巨大的影响，可是哲学家们通常并不曾加以强调。第一个特性就是我一再讲述和说明过的观念的联结。心灵不可能在长时间内始终固定在一个观念上，而且即使尽其最大努力，也永不能达到那样一种恒定程度。不过我们的思想不论如何容易改变，它们在变化中并不是完全没有任何规则和方法的。思想依之进行的规则，是由一个对象进到与之类似、接近，或为它所产生的对象。当一个观念呈现于想象中时，被这些关系结合起来的任何其他观念就自然地随之而来，并由于这种导引而比较顺利地进入心灵。

我在人类心灵中所观察到的第二种特性就是与此类似的印象的联

结。所有类似的印象都联系在一起，一个印象一发生，其余的就立刻随之而来。悲伤和失望产生愤怒，愤怒产生妒忌，妒忌产生恶意，恶意又产生悲伤，一直完成整个一周为止。同样，当我们的性情被喜悦鼓舞起来时，它自然而然地就进入爱情、慷慨、怜悯、勇敢、骄傲和其他类似的感情。心灵在被任何情感激动时，就难以限定在那种单独的情感，没有任何变化或变异。人性是十分无常的，不可能有任何那样的规律性。易变性是人性的要素。既是这样，那么人性不是极其自然地要向着那些适合于人的性情、符合于当时占着优势的那一套情感的感情或情绪而变化么？因此，在印象间也和观念间一样，显然都有一种吸引作用或联结作用；不过两者之间有这样一种显著的差别，即观念是被类似、接近和因果关系所联结的，而印象却只是被类似关系所联结的。

第三，我们可以观察到，这两种联结关系是十分互相协助、互相促进的，两种联结如果会合于同一个对象上，推移过程便更加容易完成。例如一个人因为受到他人侵害，性情变得非常紊乱和暴躁的时候，就容易找到几百种引起不满、焦急、恐惧和其他不安情感的东西，特别是当他能够发现这些东西就在于引起他的最初情感来的那个人身上，或是在这个人的附近。促进观念推移的那些原则在这里和影响情感的那些原则会合在一种活动里面，使心灵上起了双重的冲动。因此，那个新的情感必然以更大的猛烈程度发生出来，而向这种情感的推移也必然变得更加顺利而自然。

在这个场合下，我可以援引一个优秀作家的高论；他是以下述方式发表他的感想的。“想象对于一切伟大、奇异而美丽的事物都感到愉快，而且想象在同一对象中所发现的这些优点越多，它就越感到愉快，因为这个缘故，它也能够借另一个感官的帮助，得到新的快乐。例如任何连续的声音，如鸟鸣的声音或瀑布倾泻的声音，每一刹那都激发观赏者的心灵，使他更加注意他眼前那个地方的各种美景。又如有一个地方发出了一阵香气，那种香味也提高想象的快乐，使当前景色中的色彩和青绿显得分外怡人；因为两种感官的观念都在互相促进，而且在互相结合起来时，比在分别进入心中时，更加令人愉快；正如一幅画中的各种颜色如果调配得很好，便可以互相衬托，因而相得益彰，增添了它的美。”在这个现象中，我们可以注意到印象和观念的联结，以及它们交互的协助。

第五节 论这些关系对骄傲与谦卑的影响

这些原则既是依据毫无疑问的经验确立起来的，我现在就开始考虑，我们该怎样通过检视骄傲和谦卑的一切原因来应用这些原则，不论这些原因被视为起作用的性质或被视为这些性质所寓存的主体。在考察这些性质时，我立刻发现，其中有许多都一致地产生苦乐的感觉，而且

那种苦乐感觉是独立于我在这里所力求加以说明的那些骄傲和谦卑的感情的。例如，我们的美貌借其本身，凭其外观，就给人以骄傲之感，同时也给人以快乐之感；而容貌的丑陋，则既给人以谦卑之感，也给人以痛苦之感。一席华筵令人高兴，一顿薄餐招人不快。我在少数例子中所发现是真实的，我假设在一切例子中也同样是真理；我现在不再作进一步的证明就想假设，骄傲的每一个原因，凭着它的特有的性质，就各自产生一种快乐，而谦卑的每一个原因也各自产生一种不快。

其次，在考虑这些性质所寓存的主体时，我又立了一个由许多明显的例子表明是非常可能的新的假设，即这些主体或者是我们自己的一部分，或者是与我们有密切关系的某种东西。例如，我们的行为和态度的善的和恶的性质构成德与恶，并且决定我们的性格，德和恶比任何东西都更能强烈地影响这些骄傲和谦卑的情感。同样，我们的容貌、房屋、设备或家具的美或丑，也使我们感到傲慢或自卑。这些性质若是转移到与我们没有关系的主体上去，那么对骄傲或谦卑这些感情就没有丝毫影响。

我们既然照上述那样已经给骄傲和谦卑感情的原因假设了两种特性，即这些性质各自产生一种苦乐之感，而这些性质所寓存的主体则和自我有关系的；现在我要进而考察那些情感本身，以便在其中发现和它们的原因的某些假设的特性相符合的某种东西。第一，我发现，骄傲与谦卑的特殊对象是被一种原始的、自然的本能所决定的，而且由于心灵的原始组织，这些情感绝对不可能看到超出自我之外，这个自我或者说就是我们各人都亲切地意识到他的行为和情绪的那样一个特定的人格。当我们被这些情感之一所激动时，我们的观点最后就总是停在自我这里，而且我们处在那种心境中，也永远不能看不到这个对象。对于这个现象，我并不擅敢给以任何理由；我只认为思想的那样一个特殊方向是一种原始的性质。

第二种性质是我在这些情感中所发现的，并且我也认为它是一种原始性质，这种性质是这些情感在心中产生的感觉，也就是它们〔情感〕在灵魂中所刺激起的、并构成骄傲和谦卑情感的存在和本质的那种特殊情绪。这样，骄傲是一种愉快的感觉，谦卑是一种痛苦的感觉，把苦乐除掉以后，实际上就没有了骄傲和谦卑。我们自己的感觉就使我们相信这一点；超出了我们的感觉之外而在这里去进行推理或争辩，那是徒然无益的。

这些情感有这两种已经确定的特性，一是它们的对象，即自我，一是它们的苦乐感觉；这些情感的原因也有两种假设的特性，一是它们对自我的关系，一是它们产生独立于情感之外的痛苦或快乐的倾向；如果把这些确定的特性和假设的特性加以比较，我立刻就发现，这些假设如果可被认为是正确的，正确的体系便以不容争辩的明白性显现出来。刺

激起那种情感的原因和自然赋予那种情感的对象是关联着的；而原因所分别产生的那种感觉也和情感的感觉是关联着的：那种情感就由观念和印象的这种双重关系产生出来。一个观念很容易转化成为它的相关的观念；一个印象很容易转化成为与之类似、与之相应的印象：那么，当这些活动互相促进，而心灵又从其印象关系和观念关系获得双重冲动时，这种推移岂不更是要顺利得多么？

为了更透彻地理解这一点起见，我们必须假设，自然赋予人类心灵的各个器官以一种适于产生我们称之为骄傲的一个特殊印象或情绪的倾向；自然又给这个情绪指定一个观念，即自我观念，这个情绪是永远会产生这个观念的。自然的这种设计是很容易想象的。对于这样一类情况，我们有许多的例子。鼻腔和上颚的神经的配置，使这些器官可以在某些情况下传达那样一些特殊的感受于心中；性欲和饥饿的感觉永远在我们心中产生适合于这两种欲望的那些特殊对象的观念。这两种情况就在骄傲中联合了起来。各个器官的配置使它们产生了这种情感，而这种情感在产生以后，自然就产生了某个观念。这一切都无需证明。如果没有适合于这种情感的心理倾向，则我们显然不会具有那种情感；同样显然的是，那种情感也永远使我们着眼于自我，并且使我们想到我们自己的性质和情况。

这一层既然充分明了，现在就可以问，还是自然本身直接产生那种情感呢；还是自然必须要其他原因的合作给予协助呢？因为我们可以观察到，在这一方面，随着各种不同的情感和感觉的差异，自然的行为也有所差异。上颚必须受到一个外界对象的刺激，才能产生任何滋味；至于饥饿则由内部发生，没有任何外界对象与之同时出现。但是不论其他情感和印象是怎样的情形，骄傲却确是需要某种外界对象的帮助，而且产生骄傲感的各个器官的发生作用，也不是凭借着一种原始的、内在的运动，像心脏和动脉那样。因为，第一，日常的经验使我们相信，骄傲需要某些原因才能刺激起来；如果没有性格、仪表、衣服、设备或财富等方面的某种优越性加以支持，便会衰退下去。第二，骄傲如果直接发生于自然，显然就会永久存在，因为它的对象永远是同一的，而且身体方面也并没有特别适于产生骄傲的倾向，如像对于饥渴之感那样。第三，谦卑和骄傲处于完全相同的情况；因此，依照这个假设来说，必然也是永久存在的，否则在一开始必然会消灭那个相反的情感，因而两者就都永远不能出现。总起来说，我们可以满足于前面的结论，即：骄傲既是必然要有一个对象，又是必然要有一个原因，缺少了其中之一，另外一个也就不会发生任何影响。

因此，困难只在于发现这个原因，在于发现什么东西给予骄傲以最初的推动，并发动那些自然地适合于产生那种情绪的器官。在我查考经验、以解决这个困难时，我立刻发现了产生骄傲的上百个的不同的原

因；而在考察这些原因之后，我就假设，全部原因都有两个共同的情况（这是我在最初就看到是很可能的一点），即：（一）那些原因自身产生了与那种情感关联的一个印象，（二）那些原因寓存于与情感的对象有关的一个主体。此后，当我一考究关系的本性和它对情感与观念两者的影响时，我就不能再怀疑，根据这些假设来说，正是这个关系原则产生了骄傲，并推动了那些器官，那些器官既是自然地倾向于产生那种感情，所以只需要最初的推动力或开端就可以发生作用。凡产生快乐感觉并与自我相关的任何事物都能刺激起骄傲的情感，而这种骄傲情感同样也是愉快的，并以自我为其对象。

关于骄傲我所说的话，对于谦卑也同样是真实的。谦卑感是一种不快的感觉，正如骄傲感是一种愉快的感觉一样；因此，由这些原因发生的个别的感觉必然是相反的，而对于自我的关系却继续不变。骄傲与谦卑的作用和感觉虽是恰恰相反，可是仍然有同一个对象；所以我们只须改变印象的关系，而无须改变观念的关系。因而我们发现，属于我们的一所美丽的房屋产生了骄傲；而同一所仍然属于我们的房屋，在由于某种事故从美丽变为残破时，就产生了谦卑，因而与骄傲相应的快乐感觉就转变成与谦卑相关的痛苦。观念关系和印象关系，这个双重关系在两种情形下都存在着，并产生了由一种情绪到另一种情绪的顺利推移。

一句话说，自然对某些印象和观念赋予某种吸引作用，借着这种吸引作用，其中之一一经出现，就自然地引起它的相关的印象或观念来。印象和观念的这两重吸引作用或结合作用如果会合在同一对象上，便互相协助，而使感情和想象的推移进行得极为方便顺利。当一个观念产生了一个印象，这个印象又与另一个印象相关，而这另一个印象又与一个观念关联着，这个观念又与第一个观念相关：那么这两个印象便可说是不可分离的，而且在任何情形下一个印象总得要伴有另外一个印象。骄傲和谦卑的各个特殊原因就是依照这个方式决定的。作用于骄傲和谦卑情感上的性质分别地产生了一个与这种情感类似的印象；那种性质所寓存的那个主体又与自我——那种情感对象——相关：无怪由一种性质和一个主体所组成的整个原因那样不可避免地产生那种情感了。

为了说明这个假设，我们可以把它和我用以说明我们根据因果关系进行判断时的信念所用的那个假设作一个比较。我已经说过，在所有这一类判断中，永远有一个现前的印象和一个相关的观念；现前的印象使想象活泼起来，而关系则借一种顺利的推移把这种活泼性传到相关的观念。如果没有现前的印象，注意力就不能固定，精神也就刺激不起来。没有了这种关系，注意力便停留于其第一个对象上，而没有更进一步的结果。那个假设和我们现在关于印象和观念所作的这个假设显然有很大的类似，因为这个印象和观念也是借其双重关系将其自身传达于另一个印象和观念的：这种类比必须承认是关于这两个假设的一种不可轻视的

证明。

第六节 这个体系的限制

不过在我们进一步研究这个题目并详细考察骄傲与谦卑的一切原因之前，我们应当给那个概括的体系加上某些限制。这个体系就是：凡与我们自己关联着的一切愉快的对象都借观念和印象的联结而产生骄傲，而凡不愉快的对象则都产生谦卑；这个体系所有的这些限制，发生于这个论题的本性。

I.假设一个愉快的对象与自我发生了一种关系，那么在这个场合下所出现的第一个情感便是喜悦；这种情感比起骄傲和虚荣感来，可借较为细微的关系出现。我们在出席一个宴会时，由于种种珍美的东西满足了我们的感官，我们就会感到一种喜悦；但是只有宴会的主人，除了有同样的喜悦之外，还另有一种附加的自夸与虚荣的情感。固然，人们有时对于他们仅仅是出席过的华筵也会引以自夸，就因为那样轻微的一种关系而把快乐转化为骄傲；但是我们必须一般地承认，喜悦所由以发生的那种关系比骄傲所由以发生的那种关系是较为轻微的；许多东西虽然不足以产生骄傲，却还能够使我们感到高兴和快乐。这种差异的理由可以这样说明。一种关系只要使一个对象接近我们，并使它给予我们以任何愉快便可以产生喜悦。但是除了喜悦和骄傲这两种情感所共有的这种关系以外，骄傲还需要进一步的关系，借以产生由一种情感到另一种情感的推移，并把愉快转变为虚荣。这种关系既然要完成双重任务，所以必须赋有加倍的力量和势力。此外，我们还可以再附加一点说，愉快的事物如果与我们没有很密切的关系，那些对象往往就与其他人发生密切关系；后面这种关系，不但超过，而且甚至减少，有时还消灭前一种关系；这点我们在后面就将看到 [2]。

这就是对我们的概括的论点所要作的第一个限制。我们的论点是：凡与我们有关而产生苦乐的每样事物，也同样都产生骄傲或谦卑。这里不但需要一种关系，而且还需要一种密切的关系，一种比喜悦所需要更加密切的关系。

II.第二种限制是：愉快的或不愉快的对象，不但要与我们自己有密切关系，而且要为我们所特有，或者至少是我们少数人所共有的。在人性中可以观察到一种性质，即：凡时常呈现出来的、而为我们所长期习惯的一切事物，在我们看来就失掉了价值，很快就被鄙弃和忽视；这个性质，我们以后将力求加以说明。我们判断对象时也是大多根据于比较，而较少根据其实质的、内在的优点；我们如果不能借对比增加对象的价值，那么我们就容易忽略甚至其本质的优点。心灵的这些性质对骄傲与喜悦都有一种影响；可以注目的一点是，人类所共有、并为我们所习见的东西，很少给予我们任何愉快，虽然这些东西比我们由于它们的

独特性而加以珍视的那些物品来也许更为优越。不过这个条件对这两种情感虽然都起作用，可是对于虚荣感的影响却更大一些。许多东西因为时常出现，不使我们感到骄傲，可是我们仍然喜欢享有。在长时期失去健康以后，康复就给予我们以很明显的快乐；不过人们很少把健康当作虚荣的对象，因为享有健康的人为数是那样多的。

在这一点上，骄傲所以比喜悦更多要求的理由，我认为是这样的。为了刺激起骄傲来，我们总要想到两个对象，即产生快乐的原因或对象，和作为那种情感的真实对象的自我。但是喜悦的产生只需要一个对象，即给人快乐的那个对象；这个对象虽然需要对自我有某种关系，可是这种关系的需要，只是为了使那个对象成为愉快的；至于自我，恰当地说，并不是这个情感的对象。因此，骄傲既然可说是有两个使我们着眼的对象，所以结果就是，这两个对象如果都没有任何独特性，那么这种情感比起单有一个对象的情感来，必然因此更加减弱。如果在把自己同别人比较起来（这是我们往往时刻都在进行的），我们发现自己丝毫没有突出的地方；而在比较我们所占有的对象时，我们仍然发现有同样不幸的情况；那么由于这两种不利的比较，骄傲情感必然会完全消灭了。

III.第三种限制就是：令人愉快或令人痛苦的对象，必须不但对我们、并且对其他人也都是显而易见的。这个条件也如前两个一样，不但对骄傲、就是对喜悦也都有影响。别人如果认为我们是幸福的、有德的、美貌的，我们便想象自己更为幸福、更为有德、更为美貌；但是我们对于我们的德，比对于我们的快乐，更为自负。这种情形发生的原因，我在以后将力求加以说明。

IV.第四种限制是根据这些情感的原因的变化无常，以及这种原因和我们自己联系的时期的短暂得来的。一切偶然而易变的事物给予人们很少的喜悦，更少的骄傲。我们对于那个事物自身就不甚满意，更不会因为这个事物而感到任何更进一步的自满程度。我们在想象中预见和预料到它的变化，这就使我们对那个事物不甚满意；我们把它和存在时期较长久的我们自己加以比较，因而它的变化无常就显得更大了。一个对象的存在时间既然比我们短了那么多，并且只在我们一生中那样短暂的时间内伴随我们，所以如果由于这样一个对象而设想我们自己的优越性，那就似乎可笑了。我们不难理解这个原因对喜悦的作用何以不如对骄傲的作用那样有力的理由，因为自我观念对前一种情感并不如对后一种情感那样必要。

V.我还可以再加上第五种限制，这种限制倒不如说是这个体系的一种扩充，就是：通则不但在其他一切情感上有极大的影响，就是对骄傲和谦卑也有极大影响。因此，我们就依据各人所占有的权力或财富，而形成他们的不同等级的概念；那些人的健康或性情纵有任何特点，足以

剥夺去他们对于他们的一切享受，我们也不因此而改变这个概念。前面在说明通则对知性的影响时所用的那些原则，也可用来说明通则在它的影响。在我们的情感方面，也像在我们的推理方面一样，习惯都很容易地使我们超出确当的范围以外。

在这个场合下，我们也不妨提出来，通则和一般准则对于情感的影响大有助于促进本书所要依次说明的一切原则的效果。因为显而易见假如有一个充分成长、而与我们天性相同的人突然被放进我们的世界之内，那么他对每个对象都会感到迷惑，而不会马上发现他对于各个对象都该赋予多大程度的爱或恨、骄傲或谦卑，或任何其他情感。各种情感往往因为极不重要的原则而有所变化；这些原则并不是永远完全有规则地起着作用，而在初次试验之时，尤其不规则。但是当习惯和实践一经把所有这些原则显示出来，并且确定了每种事物的正确价值以后，那就必然有助于情感的顺利产生，并且依据一般确立的准则，指导我们应当依照什么比例去选择一个对象，而舍弃另一个对象。往后我将给一些特殊情感指出它们的原因来，人们也许会认为那些原因过于精微，难以发生那些普遍而确定的作用（它们实际上有这种作用）。上面关于通则的这种说法或许可以消除这些困难。

我将以根据这五种限制所得的感想，结束这个题目。这个感想就是，那些最骄傲而在世人看来也最有骄傲理由的人，并不永远是最幸福的，而最谦卑的人也并不永远是最可怜的人，虽然根据这个体系初看起来也许会这样想象的。一种祸害，虽然它的原因和我们没有关系，仍然可以是实在的；虽然不是个人所特有的，也仍然可以是实在的；虽然不表现出来被别人所见到，也仍然可以是实在的；虽然不是经常的，也仍然可以是实在的；虽然不归纳在通则之下，也仍然可以是实在的。像这一类的祸害，虽然没有减少骄傲的倾向，也总会使我们处于可怜的状况。而最实在、最顽强的人生祸害或许是属于这种性质的。

第七节 论恶与德

记住了这些限制，让我们进而考察骄傲与谦卑的原因，并且观察一下，我们是否在每一种情形下都能发现这些原因借以影响这些情感的那个双重关系。如果我们发现所有这些原因都与自我相关，并产生独立于骄傲和谦卑情感的快乐或不快，那么现在这个体系便不再有什么可以怀疑的了。我们将主要地力图证明后面一点，前面一点可以说是自明的了。

恶（vice）与德（virtue）是这些情感的最明显的原因，现在就先从这两者谈起。近些年来，有一种争论刺激起了公众的好奇心，就是：这些道德的区别还是建立在自然的、原始的原则上呢？还是发生于利害关系和教育呢；加入这种争论，是和我现在的目的完全不相干的。这个

问题的考察，我想留待下卷。在这里，我将力求表明，我的体系不论依据哪一个假设，都是立于不败之地。这就是这个体系的坚实性的有力证明。

因为假设道德没有自然的基础，我们仍然必须承认，恶和德，不论是由于自利或是由于教育的偏见，总是使我们产生一种实在的痛苦和快乐。我们可以看到，拥护这个假设的人是竭力主张这种说法的。他们说，每一种对我们有有利倾向或有害倾向的情感、习惯或性格的倾向都产生一种快乐或不快；赞许或谴责就是由此而发生。由于他人的慷慨，我们就容易有所获得，但是他们如果贪婪，我们就永远有损失的危险；勇敢防卫我们，但是怯懦却使我们随时易于遭受攻击；正义是社会的维系力量，而非义若不加以遏制，便迅速招致社会的沉沦；〔别人的〕谦卑使我们感到高兴，而〔别人的〕骄傲则使我们感到耻辱。因为这些理由，所以前一类性质就被认为是德，而后一类性质则被认为是恶。这里既然承认，每一种优点或缺点都伴有一种愉快或不快，那就是我的目的所要求的一切了。

不过我还要进一步说，这个道德假设和我现在的体系不但互相符合，而且如果承认前者是正确的，那么它就成了后者的一个绝对的和不可抗拒的证明。因为一切道德如果都是建立在痛苦或快乐之上，而痛苦或快乐的发生，又都是由于我们预料到我们自己的或别人的性格所可能带来的任何损失或利益，那么道德的全部效果必然都是由这种痛苦或快乐得来的，其中骄傲和谦卑的情感也是由此而来的。依据这个假设来说，德的本质就在于产生快乐，而恶的本质就在于给人痛苦。德与恶又必须是我们的性格的一部分，才可以刺激起骄傲或谦卑。关于印象和观念的双重关系，我们还希望有什么进一步的证明呢？

从那些主张道德是一种实在的、本质的、基于自然的东西的人们的意见，也可以得出同样没有疑问的论证来。在说明恶和德的区别和道德的权利与义务的起源方面所提出来的最可能的假设就是：根据自然的原始结构，某些性格和情感在一经观察和思维之下，就产生了痛苦，而另外一些的性格和情感则在同样方式下刺激起快乐来。不快和愉快不但和恶和德是分不开的，而且就构成了两者的本性和本质。所谓赞许一种性格，就是面对着这种性格感到一种原始的快乐。所谓谴责一种性格，也就是感到一种不快。因此，痛苦和快乐既是恶和德的原始原因，也必然是它们一切结果的原因，因而也是骄傲和谦卑的原因，这两者乃是那种区别的不可避免的伴随物。

但是假设这个道德哲学的假设被承认是虚妄的，可是仍然显而易见，痛苦和快乐即使不是恶和德的原因，至少也是与两者分不开的。一个慷慨和高尚的性格，在观察之下就给人以愉快；这种性格即使只在一首诗或一个故事中呈现于我们，总也不会不使我们感到喜悦和愉快。在

另一方面，残忍和奸诈也因其本性而使人不悦；而且我们也永远不能容忍我们或他人有这些性质。由此可见，一个道德假设是前面体系的不可否认的证明，而另一个假设至少也是与之符合的。

但是骄傲与谦卑并不单是发生于心灵的这些性质（通俗的伦理学体系把这些性质包括在道德义务中间，作为道德义务的一些部分），而且也发生于凡与快乐和不快有关联的其他任何一种性质。能够以我们的机智、幽默或其他任何才艺使人喜欢的才能，是最能投合我们的虚荣心的；而在这一方面的任何企图如果遭了挫折，也最能给我们以明显的耻辱。但是从来没有人能够说出什么是机智，并且指出，为什么那样一个思想方式必须被认为是机智；而另一个思想方式就被排斥了不算是机智。我们只有凭鉴别力才能对它有所决定，我们也没有其他任何标准，可据以形成这种判断。这种鉴别力可说是确定了真的和假的机智的存在，而且离开了它，任何思想便都不能被称为真的或假的机智，那么，这种鉴别力是什么呢？它显然只在于由真机智所得到的一种快乐感觉，和由假机智所得到的一种不快感觉，不过我们在这里并不能说出那种快乐或不快的理由。因此，以这些相反感觉给予人们的那种能力，就是真的和假的机智的本质所在，因而也就是由真假机智发生的那种骄傲或谦卑的原因。

也许有人习惯于经院和讲坛的讲解方式，只能用他们观察人性的观点，而不能用其他观点来考察人性，所以当他们在听到我说德可以刺激起他们所视为恶的骄傲来，而恶可以产生他们被教导而视为德的谦卑来，他们也许会感到惊讶。不过为了不作词语上的争论，我要提出来，我所谓骄傲是指我们在观察德、美貌、财富或权力时，由于对自己满意而心中发生的那种愉快的印象而言；而所谓谦卑，则是指相反的印象而言。前一个印象显然并非总是恶劣的，后一个印象也并不总是善良的。最严格的道德学也允许我们在反省一个慷慨的行为时感到一种快乐；而人们在想到过去的卑鄙和奸恶时所产生的那种无益的悔恨感觉，也没有人会认为是一种德的。因此，让我们考察这些印象的本身，并探究它们的原因（不论它们是在心灵中或在身体中），暂且不管可能伴随这些印象的功过。

第八节 论美与丑

不论我们把身体认为自我的一部分，或同意那些把身体看作外在物体的哲学家们，我们仍然必须承认身体与我们有足够近的关系，足以形成骄傲与谦卑的原因所必需的（如我所说）这些双重关系之一。因此，只要我们发现了另一个印象关系和这个观念关系联结起来，那么我们随着那个印象是愉快的或不快的，就可以可靠地预期这些情感之一的发生。但是各种各样的美都给予我们以特殊的高兴和愉快；正如丑产生

痛苦一样，不论它是寓存于什么主体中，也不论它是在有生物或无生物中被观察到。因此，美或丑如果是在我们的身体上，那么这种快乐或不快必然转化成骄傲或谦卑，因为在这种情形下，它已具备了可以产生印象和观念的完全转移的一切必需的条件。这些对立的感觉是对立的情感互相关联着的。美或丑与自我——这两种情感的对象——密切地关联着。因此，无怪我们自己的美变为一个骄傲的对象，而丑就变为谦卑的对象了。

容貌和体态的性质的这种作用，不但表明骄傲和谦卑两种情感在具备了我所要求的全部条件以后才能在这种情形下发生，从而证明我现在这个体系，而且这种作用还可以用作一个更有力的、更有说服力的论证。如果我们考察一下哲学或常识所提出来用以说明美和丑的差别的一切假设，我们就将发现，这些假设全部都归结到这一点上：美是一些部分的那样一个秩序和结构，它们由于我们天性的原始组织，或是由于习惯，或是由于爱好、适于使灵魂发生快乐和满意。这就是美的特征，并构成美与丑的全部差异，丑的自然倾向乃是产生不快。因此，快乐和痛苦不但是美和丑的必然伴随物，而且还构成它们的本质。的确，如果我们考虑到、我们所赞赏的动物的或其他对象的大部分的美是由方便和效用的观念得来的，那么我们便将毫不迟疑地同意这个意见。在一种动物方面产生体力的那个体形是美的；而在另一种动物方面，则表示轻捷的体形是美的。一所宫殿的式样和方便对它的美来说，正像它的单纯的形状和外观同样是必要的。同样，建筑学的规则也要求柱顶应比柱基较为尖细，这是因为那样一个形状给我们传来一种令人愉快的安全观念，而相反的形状就使我们顾虑到危险。这种顾虑是令人不快的。根据这一类无数的例子，并由于考虑到美和机智同样是不能下定义的，而只能借着一种鉴别力或感觉被人辨识：我们就可以断言，美只是产生快乐的一个形象，正如丑是传来痛苦的物体部分的结构一样；而且产生痛苦和快乐的能力既然在这种方式下成为美和丑的本质，所以这些性质的全部效果必然都是由感觉得来的；这些效果中主要有骄傲与谦卑，这在其全部效果中乃是最通常而最显著的。

这个论证我认为是正确而有决定性的；但是为了使现在的推理具有更大的权威起见，我们可以权且假设其为虚妄，并看看有什么结果产生。产生快乐和痛苦的能力，即使不形成美与丑的本质，这些感觉和这些性质确实至少是不可分离的，而且我们甚至难以分别加以思考。可是自然的美和道德的美（两者都是骄傲的原因）所共有的因素，只有这种产生快乐的能力；而共同的效果既然总是以一个共同的原因为前提，那么显然，在两种情形下，快乐必然是那种情感的实在的、有影响的原因。其次，我们的身体的美和外对象的美所有的惟一原始差异只是：一种美和我们有亲近的关系，另一种则没有。因此，这种原始差异必然是它们的其他所有差异的原因，其中尤其是两种美在骄傲情感上所以有

不同的影响的原因；骄傲情感可以被我们的美貌所刺激起，但是丝毫不受外界对象的美所影响。如果把这两个结论结合起来，我们就发现两者综合起来组成了前面的体系，即快乐作为一个与这种情感相关的或类似的印象寓存于一个与自我相关的对象上时，就借着一种自然的推移产生了骄傲；而它的反面就产生了谦卑。因此，这个体系似乎已被经验充分加以证实，虽然我们的全部论证还不止这些。

不但身体的美产生骄傲，而且体力和膂力也产生骄傲。体力是一种能力；因此，要想在体力上超过别人的那种欲望可以认为是一种较低一级的野心。因为这个缘故，在说明那个情感时，现在这个现象也就得到了彻底的解释。

关于身体方面所有的其他优点，我们可以概括地说，凡我们自身所有的有用的、美丽的或令人惊奇的东西，都是骄傲的对象；与此相反的，则都是谦卑的对象。显而易见，凡有用的、美丽的或令人惊奇的事物的共同点，只在于各自产生一种快乐，此外再无其他共同之点。因此，快乐和它对自我的关系，必然是骄傲情感的原因。

有人或许会问，美是否是一种实在的东西，是否不同于产生快乐的能力，不过我们决不能争论，惊奇只是由“新奇”所发生的一种快乐，所以恰当地说，惊奇不是任何对象的一种性质，而只是灵魂中的一种情感或印象。因此，骄傲必然是借一种自然的推移由那个印象而发生的。骄傲是那样自然地发生起来的，凡我们自己的或属于我们的任何事物，只要产生了惊奇之感，没有不同时刺激起那另一种情感来的。例如，我们因为我们所遇到的惊险事情，因为我们曾经逃脱险境，因为我们曾处于危难之中而洋洋自夸。一般人所以爱好撒谎的原因，就在于此。人们往往并无任何利害关系，而纯粹是因为虚荣，就堆造一大批的离奇事迹，那些奇事有的是他们头脑中的虚构，有的即使是真实的，至少也与他们没有任何联系。他们的丰富的想象供给了他们一大批的惊险事迹；而当他们没有那种编造的才能的时候，他们就冒用别人的事迹，以满足自己的虚荣心。

这个现象中包括了两个奇特的实验，我们如果以我们在解剖学、自然哲学和其他科学方面判断因果时所依据的已知规则来比较这些实验，那么这两种实验对于上述双重关系的影响，将是一种不可否认的论证。通过这些实验之一，我们发现，一个对象只是因为快乐作为中介才可以刺激起骄傲；这是因为那个对象所借以刺激起骄傲的那种性质，实际上只是一种产生快乐的能力。借着另一种实验我们又发现，那种快乐由于两个相关的观念之间的推移，才产生了骄傲；因为当我们把那种关系切断时，那个情感便立刻消灭了。一个惊险事迹，如果我们曾经亲自参加，就对我们有了一种关系，因此就产生了骄傲；但是别人的惊险事迹，虽然可以刺激起快乐，可是因为缺乏这种观念的关系，永远刺激不

起那种骄傲情感来。对于现在这个体系，还要求什么进一步的证明呢？

关于我们的身体方面，对于这个体系只有一种反驳的理由，就是：健康虽然是最令人愉快的东西，疾病虽然是最令人痛苦的东西，可是人们普遍既不因前者而感到骄傲，也不因后者而感到耻辱。我们如果考虑到前面给我们的体系所提出的第二和第四两条限制，这种现象便很容易加以说明。我曾经说过，任何对象如果没有一种为我们自己所特有的东西，就不能产生骄傲和谦卑；还有：那种情感的每个原因都必须是相当恒久的，并且与构成骄傲的对象的“自我”的存在时期成某种比例。健康与疾病对一切人既是不断地变化的，而且也没有人是专一地或确实地固定于两种状态之一的，所以这些偶然的幸福和灾难就可说是与我们分离的，而从不被认为是与我们的本身和存在关联着的。这个说明的正确性，可以由下面一种情形看出来，就是：如果有任何一种疾病在我们的体质中成为根深蒂固，使我们不再抱有痊愈的希望，从那个时刻开始，那种疾病便成为谦卑的对象；这在老年人方面可以明显地看到，因为老年人一想到自己的年老多病时，总是感到极大的耻辱。他们总要尽力掩藏他们的耳聋眼花，他们的风湿病和痛风症；他们即使在承认这些疾患的时候，也总是带着十分勉强和不快的心情。青年人虽然对于他们所患的每次头痛或伤风并不感觉耻辱，可是倘使我们一生中时时刻刻都受到这种疾病的侵袭，那么没有任何话题更能够那样挫伤我们的骄傲心，使我们对自己的天赋抱有那样的自卑感。这就充分地证明，身体的痛苦和疾患本身就是谦卑的恰当的原因；不过因为我们习惯于借比较而不借事物的内在价值来评价一切事物，这就使我们忽略了我们发现为每个人可以遭遇到的这些灾难，并使我们不把这些灾难估计在内，而对自己的优点和性格形成一个观念。

对于传染别人并危害别人或使人不快的那些疾病，我们感到羞耻。我们因癫痫症而感到羞愧，因为它使在场的人都感到恐怖；我们因疥癣而感到羞耻，因为这种病是传染的；我们因瘰癧而感到羞耻，因为这种病通常是遗传的。人们在判断自己时，总是要考虑到别人的意见。在前面某些推理中，这一点已经显得很明白了，往后将显得更为明白，并将得到更加充分的说明。

第九节 论外在的有利条件与不利条件

但是骄傲与谦卑虽以我们身心（即自我）的各种性质作为它们自然的和较为直接的原因，可是我们凭经验发现，还有产生这些感情的许多其他的对象，而且原始的对象也在某种程度上被多种多样的外在的、外来的对象所掩盖了。房屋、花园、家具，也像自身的优点和才艺一样，成为我们自负的依据；这些外在的有利条件本身和思想或人格虽然相距甚远，可是这些有利条件却大大影响了甚至那个原以人格为其最后对象

的情感。当外界对象对我们获得了任何特殊关系而与我们结合或联系起来时，就有这种情形发生。大洋中一条美丽的鱼，荒野中一个野兽，以及任何既不属于我们、也和我们无关的事物，不论赋有什么样的奇特性质，不论它们自然地激起多大程度的惊奇和赞美，都对我们的虚荣心没有任何影响。任何事物必须和我们有某种关系，才能触动我们的骄傲感。这个事物的观念必须可说是系属于自我的观念；而且由一个观念到另一观念的推移过程也必须是容易的和自然的。

但是这里可以注意的是，类似关系虽然与接近关系和因果关系以同样的方式作用于心灵，使我们由一个观念转移到另一个观念，可是这种关系很少是骄傲或谦卑的基础。如果我们在一个人的性格的任何有价值的部分方面和他类似，那么我们必然在某种程度上具有我们和他类似的那种性质；而我们如想在这种性质上建立任何程度的虚荣心，那么我们总是宁可自己方面直接观察这种性质，而不借助于反省别人的这种性质。因此，一种相似关系虽然有时因为提示一个比较有利的自我观念，因而产生那种骄傲情感，可是观点最后终于确定在自我观念上，并且那种情感也以自我观念为它的最后的、终极的原因。

人们因为在容貌、体态、丰度或对他的声名没有丝毫贡献的其他细节方面和一个大人物类似，而感到一种虚荣；这些例子诚然是有的。不过我们必须承认，这种情形并不能扩展得很远，而且在这类感情中也没有任何重要性。对于这个现象，我举出下列的理由来加以说明。任何人如果没有若干辉煌的性质使我们对他表示尊敬和景仰，那么我们不会因为在琐细情节方面与他类似，而感到自负的。因此，恰当地说，这些性质，是因为与我们有关，才成为我们自负的原因。那么，这些性质是在什么方式下与我们发生关系的呢？这些性质是我们所重视的那个人的一些部分，因此是与这些细节相关联的；而这些细节，也被假设为他的一些部分。这些细节和我们所有与他类似的性质又有关系；而我们的这些性质因为是我们的一些部分，所以又与整体有关；因此在我们与我们所类似的那个人的辉煌性质之间形成了包含若干环节的一个连锁。不过这个多重关系必然削弱那种联系，除此以外，心灵在由辉煌的性质转到琐细的性质时，显然一定会因为那种对比而觉察到后一种性质的细微琐屑，并在某种程度上由于这种比较和类似而感到羞惭。

因此，骄傲与谦卑的原因和对象两者之间的接近关系或因果关系是产生这些情感的惟一的必需条件；而这些关系只是使想象借以由一个观念转移到另一个观念的那些性质。现在让我们考察一下，这些关系在心灵上可能有什么作用，并且借着什么方法成为产生那两种情感的那样必需的条件。显而易见，观念的联结是那样默默地和不知不觉地进行的，以致我们很难加以觉察，而我们只是借其效果，而不是借任何直接的感觉或知觉来发现这种联结的。这种联结并不产生任何情绪，也不产生任

何一种新的印象，而只是改变心灵先前所具有而可以临时唤起的那些观念。根据这种推理，并根据无可怀疑的经验，我们可以断言，观念的联结不论如何必要，它本身单独不足以产生任何情感。

因此，显而易见，当心灵遇到一个与己有关的对象出现因而感到骄傲或谦卑情感的时候，除了思想的关系或推移之外，还有被其他原则所产生的一种情绪或某种原始印象。问题在于，最初产生的情绪是那种情感自身呢，还是与这种情感有关系的其他某种印象呢？这个问题不难解决。因为除了这个论题所富有的所有其他论证以外，有一件事情看来是必然很明显的，就是：经验所指出是产生这种情感的那样一个必要条件的那种观念间的关系，倘使不是辅助感情间的关系，并促进由一个印象到另一个印象的推移，它便成为完全多余的了。如果自然直接产生了骄傲或谦卑的情感，那么骄傲或谦卑便该是自足的了，不需要从其他任何感情方面得到进一步的增加或补充。但是假使最初的〔苦乐〕情绪只是与骄傲或谦卑相关的，那么就容易设想，对象间的关系可以达成什么目的，而且印象和观念的这两种不同的联结如何通过它们力量的结合而互相促进它们的作用了。这不但是容易设想的，而且我敢说，这是我们所能设想这个题目的惟一方式。观念间的顺利推移本身并不引生情绪，这种推移若不是通过促进某些相关印象之间的推移，那么它对于这种情感就决不能是必然的，甚至不能是有用的。而且，同一个对象不但随其性质的增减，并且也随其关系的远近，引起或大或小的骄傲。这就清楚地证实感情是沿着观念间的关系而推移的，因为在这个关系方面的每一种变化，都在情感方面产生一种与之成比例的变化。由此可见，在上述体系中，论究观念关系的那一部分就充分证明了论究印象关系的另一部分；而那一部分的本身又是那样明显地建立在经验上的，如果再要力图进一步去加以证明，那就是浪费时间了。

在特殊例子中，这一点将显得更加明白。人们对于他们的国家、州郡、教区的美景，都感到自豪。在这里，美的观念显然产生了一种快乐。这种快乐是和骄傲关联的。依照假设来说，这种快乐的对象又是与自我相关的。借着印象间和观念间的这个双重关系，由一个印象到另一个印象的推移就形成了。

人们也因其故乡气候的温度而感到自豪，因其本乡土壤的肥沃而感到自豪，因其本土所产的酒、水果或粮食的精美而感到自豪，因其语言的柔和或雄壮而感到自豪，也因其他同类事情而感到自豪。这些对象显然都和感官的快乐有关，并且原来只被认为对触觉、味觉或听觉是愉快的。那么这些对象除了借上述的那种推移之外，如何能成为骄傲的对象呢？

有些人表现了一种相反的虚荣心，故意贬低本国而夸示他们游历过的那些国土。这些人们在本国时，看到了周围都是本国人，就觉得他们

和他们祖国的强烈关系是有许多人和他们共享的，所以这种关系对他们反而无所谓了；至于他们因观光外国、居住外国而与外国形成的那种疏淡关系因为他们考虑到曾经观光异国的人是如何之少，反而加强了。因为这个缘故，所以他们才总是赞赏外国事物的美丽、有用和珍奇，而贬抑本国的事物。

我们既然能够对一个国家、气候或与我们有关系的任何无生物感到虚荣，无怪我们对于那些因血统或友谊而与我们有联系的人们的品质也感到虚荣了。因此，我们就发现，那在我们自己方面产生骄傲的品质，当其在与我们有关的人身上被发现出来时，也产生较小程度的同样感情。骄傲的人们对于他们的亲戚的美貌、谈吐、优点、声望、尊荣，总是极意渲染，作为他们虚荣心的一些最重要的来源。

我们既然因为自己的财富而感到骄傲，所以为了满足我们的虚荣心，我们就希望，一切与我们有任何关系的人也都占有财富，并且因为自己亲友中，有任何一个贫贱的人而感到羞耻。因为这个缘故，我们就尽量把贫穷的人推得远些；而且因为有些远亲难免贫穷，而我们的祖先又被认为我们的最近的亲属，因此每一个人都装作出身名门，由世代相承的富贵祖先一脉相传下来的。

我常常观察到，那些自夸家世久远的人们，如果能再加上下面这个条件，他们就更加高兴，这就是：他们的祖先多少代以来曾经连续不断地是某块土地的业主，而且他们的家从来不曾出让财产或移居其他郡县或省份。我还观察到，当他们能够自夸说，这些财产完全由男性家系一脉相传，而其尊荣和财富从不曾经过任何女性承继，那么这也就成为他们虚荣心的附加的题材。让我们试图用前述的体系来说明这些现象。

显然，当任何人自夸他的家世久远时，他的虚荣心的对象就不但是时间的悠久和祖先的众多，而且还有他们的财富和声望，这些都被假设为由于与他相关而给他反映了一种光辉。他首先考虑这些对象，并得到一种愉快的感受；而当他经过亲、子关系返回到自己身上时，就借着印象间与观念间的双重关系，发生了骄傲情感，因而兴高采烈起来。骄傲情感既然依靠于这些关系，所以凡增强任何一种关系的东西，也必然增强那种情感，而凡减弱那些关系的东西，也必然减低那种情感。但是所有权的同一，确是加强了由血统和亲属而发生的观念关系，使想象更加顺利地由一代转到另一代，由最远的祖先转到他们的后代，这些后代既是他们的继承人，又是他们的子孙。借着这种顺利的推移，那个印象便比较完整地传递下去，并刺激起较大程度的骄傲和虚荣心来。

尊荣和财富如果由男性家系一脉承袭下来，没有经过任何女性的承继，情形也是一样。人性有一种性质（我们往后 [3] 将加以考察），就是：想象自然而然地转向一切重要的、重大的事物；当一小一大两个对

象呈现在想象之前时，想象通常舍弃前者，而专想后者。在婚姻关系中，男性因为比女性占着优势，所以丈夫就首先引起我们的注意；不论我们直接考虑他，或是通过与他相关的对象而想到他，思想总是更喜欢停留在他身上，并比较迅速地想到他，而对他的配偶则与此相反。我们很容易看到，这种特性必然加强子女对父亲的关系，而减弱其对母亲的关系。因为一切关系既然都是由一个观念转到另一个观念的倾向，所以凡加强这种倾向的任何事物，也都加强那种关系；我们由子女观念转到父亲观念的倾向既然比由子女观念转到母亲观念的倾向为强，所以我们应当把前一种关系认为是较为密切而较为重要的。子女们通常所以用他们父亲的姓，而且他们的出身贵贱也依据他们父亲的家世而定，其故即在于此。母亲纵然比父亲赋有较高的气魄和才智（这是常见的），可是虽然有这种例外，而通则仍然占着优势（按照前述的学说）。不但这样，而且当任何一种优越性达到那样大的程度，或者当任何其他理由具有那样一种效果，以致使子女宁可代表母亲的家庭，而不代表父亲的家庭，这时通则仍然保留那样大的效力，以致减弱了那种关系，并且使祖先世系发生了一种中断。这时，想象并不顺利无阻地循着这些祖先推移，也不能那样迅速地把祖先的尊荣和声望转移到同一名称和同一家庭的后代，一如那种转移过程是依据通则进行，由父及子、兄弟相承时那样。

第十节 论财产权与财富

但是那个被认为是最密切而且在其他一切关系中最通常产生骄傲情感的关系，乃是财产权关系。在我研究正义与其他道德上的德以前，不能详细说明这种关系。在现在的场合下，我们只是这样说就够了，就是：财产权可下定义为：在不违犯正义的法则和道德上的公平的范围以内、允许一个人自由使用并占有一个物品、并禁止其他任何人这样使用和占有这个物品的那样一种人与物的关系。因此，正义如果是在人类心灵上起着自然的和原始的影响的一种德，那么财产权可以被看作一种特殊的因果关系；不论我们是考虑它所给予所有主以任意处理物品的那种自由，或是考虑他由这个物品所获得的利益。如果依照某些哲学家们的体系把正义认为是一种人为的而不是自然的德，情形也是一样。因为这时，荣誉感、习惯和民法就代替了自然的良心，而在某种程度上产生了同样的效果。这里，这一点是确定的：一提到财产权便自然地使我们想到所有主，一提到所有主也便自然地使我们想到财产权；这就证明了这里有一种完全的观念关系，这是我们现在的目的所需要的一切。观念间的关系与印象间的关系结合起来，总是：产生感情间的推移；因此，每当任何快乐或痛苦是从一个由于财产权与我们发生关系的对象发生起来的时候，我们就可以断定，由这两种关系的结合必然会发生骄傲或谦卑，如果前面的理论体系是确实而满意的话。究竟是否如此，我们只要粗略地观察一下人生，马上就可以得到满足。

属于爱虚荣的人的每样东西，都是世界上最好的。他的房屋、设备、家具、衣服、犬马，在他的自负的心目中都以为是超过其他一切人的；我们很容易看到，从这些东西中任何一个的些小的优点，他都可以得出一个骄傲和虚荣的新对象。如果你肯相信他的话，他的酒比任何其他种的酒都有一种更好的美味，他的烹调也是更为精美，他的餐桌更为整齐，他的仆役更为伶俐，他住的地方的空气更为有益于健康，他所耕的土壤更为肥沃，他的水果成熟得较早、而且质量也更好。家中某种东西因其新奇而值得叹赏，另一种东西则因其古老而令人注目。这一个东西是一个著名艺术家的作品，那一个东西曾有一度属于某个王子或伟人：总而言之，凡有用的、美丽的或令人惊奇的一切对象，或与这些对象有关的对象，都可以借着财产权产生这种骄傲情感。这些东西的共同点只在于产生快乐，并无其他共同之点。只有这一点是这些对象所共有的，因此也必然就是产生这种情感的那种性质，因为这种情感是它们所共有的效果。每一个新的例子既然都是一个新的论证，而这里的例子又是无数的，所以我敢大胆地说，几乎没有任何体系能像我在这里所提出的这个体系那样充分地被经验所证明的了。

由于其效用、美丽或新奇而给人以快乐的任何事物的财产权，如果也借着印象间和观念间的双重关系，都产生了骄傲；那么我们就必惊异，获得这种财产权的能力也会有同样的效果了。但是财富被认为是获得令人快乐的任何事物的财产权的一种能力；而且也只有在这个观点下，财富才对情感有任何影响。票据在许多场合下被认为是财富，这是因为票据可以提供获得货币的能力；而货币所以是财富，也并非因为它是赋有某些性质，如坚固性、重量和可燃性等的一种金属，而是因为它对人生的快乐和方便有一种关系。因此，我们如果承认这个本身已是极为明显的一点，我们就可以从其中推出我所用以证明双重关系对骄傲和谦卑的影响的最强有力的论证之一。

在研究知性时，我曾说过，我们有时在能力和能力的发挥之间所作的区别，完全是无聊的，而且不论人或其他任何存在物都不应当被认为赋有任何能力，除非这种能力已被发挥和发动起来。这种说法，在一种正确的、哲学的思维方式下虽然是完全真实的，可是它确实不是适于我们的情感的哲学；许多东西都可以借着关于能力的观念和假设在情感上发生作用，不一定要这种能力实际发挥出来。当我们得到一种获致快乐的能力时，我们便感到高兴，而当另一个人获得令人痛苦的能力时，我们便感到不快。从经验上看来，这一点是明显的；不过为了正确地解释这个问题，并说明这种愉快和不快起见，我们必须衡量下面的一些考虑。

显而易见，把能力和能力的发挥加以区别的那种错误，并不完全起于经院学派关于自由意志的学说，这种学说确实很少进入日常生活中，

对于一般的、通俗的思想方式绝少影响。依据那个学说，动机并不剥夺去我们的自由意志，也不取消作出或抑止任何行为的能力。但是依照通俗的概念来说，当非常重要的动机阻止他满足他的欲望，并且决定他抑止他所愿望完成的事情时，那么那个人就是没有任何能力。当我看到我的敌人腰间佩着刀在街上经过我面前，而我并不带着武器，我也不认为我已落到他的手中，任他自由处置。我知道他对于民政长官的恐惧和对于镣铐的恐怖一样，都是很强的一种约束，而且我是十分安全的，正如他是带着枷锁或受了监禁一样。但是当一个人获得了控制我的那样大的权力，以致不但他的行动不受外面的障碍，而且他可以任意对我进行赏罚，并不惧怕任何惩罚，于是我便认为他有充分的能力，而自认是他的臣民或属下。

这两个人，一个有很强的利害动机或安全动机使他抑止任何行动，另一个人则不受这样一种约束；如果把这两个人的情形加以比较，我们就将发现，依照前一卷所说明的哲学来说，他们两人之间的已知的惟一差别只在于这一点，就是：在前一种情形下，我们是根据过去的经验推断那个人永远不会作出那种行为，而在后一种情形下，则推断说，他也许会或者很可能会作出那种行为。在许多场合下，没有任何东西比人的意志更为变化无常；而且除了强烈的动机以外，也没有任何事物能使我们绝对确实地对于他的将来的任何一种行动有所断言。当我们看到一个人没有这些动机时，我们就假设他可能行动，也可能抑止；我们虽然可以概括地推断他被种种动机和原因所决定，可是这并不取消我们关于这些原因的判断的不确定性，也打消不了那种不确定性对于情感的影响。我们既然认为没有抑止其行为的强烈动机的每个人都有作出他的行为的能力，并且不认为那些有这种抑止动机的人有这种能力：所以我们可以正确地断言，能力永远和它的发挥有关，不论这种发挥是现实的或是很可能会实现的；而当我们根据过去经验发现一个人很可能或者至少是可能会作出一种行为时，我们就认为他赋有那种能力。我们的情感既然永远考虑到对象的实际存在，而且我们永远根据过去的例子来判断这种实在性；那么，无需进一步的推理，就可以确定地说，能力就是世人的经验和实践所发现的任何行动的可能性或概然性。

但是显然，任何时候，一个人如果对我处于那样一个地位，没有什么很强的动机阻止他来侵害我，因而他是否会侵害我是不确定的；那么当我处于那种地位时，必然感到不安，而一考虑到那种侵害的可能性或概然性，就不能不发生明显的关切。情感不但被确定的和必然的事情所影响，而且也在较小程度上被可能的或偶然的事情所影响。即使我也许从来不曾感到任何危害，并借着这个结果发现出（用哲学的说法来讲），那个人永不曾有侵害我的任何能力（因为他不曾发挥过任何能力），可是这并不阻止我由于前面所说的不确定的情形而感到不安。当我看到，一个人先前所有阻止他对我给予恩惠的强烈动机消除了，有

可能或很可能要赐给我这种恩惠，因而这种恩惠就成为可能的或很可能会有时候：那么在这里，愉快的情感也可以和前面所说的不快的情感一样起着作用，并传来一种快乐。

但是我们还可以进一步说，当任何福利来临的时候，我们自己有能力随意取舍，而且没有任何物理的障碍或很强的动机妨害我们的享受，那么上述的那种快乐便更为增加。既然一切人都希望得到快乐，当没有外在的阻碍防止快乐的产生而且人们也看到遵循他们的〔爱好快乐的〕倾向毫无任何危险，那么那种快乐总是很可能会实现的。在那种情形下，他们的想象便容易预期快乐，并且传来同样的愉快，正如他们相信快乐有实在的和现实的存在时一样。

不过这还不足以充分说明伴随财富而来的那种快乐。一个守财奴由于他的钱财而感到高兴，那就是说，由于钱财使他有能力的获得生活中的一切快乐和舒适而感到高兴，虽然他知道，他已经享有他的财富达四十年之久，而从未加以使用，因而不能借任何一种推理断言，这些快乐的实际存在比他完全被剥夺了他的全部财物时较为接近了些。但是他虽然不能用推理方式推断那种快乐即将实现，可是他确实还在想象那种快乐接近了，只要一切外在的障碍都被消除，以及反对这种快乐的比较强烈的利害动机也都一并消除了。关于这个题目的进一步的说明，请参阅我关于意志的解释，在那里^[4]，我将说明那种虚妄的自由感觉，使我们想象自己能够实行任何没有很大危险或破坏性的事情。当任何其他入没有抑止任何快乐的有力的利害动机时，我们凭经验作出判断，那种快乐将会存在，而且他很可能会得到它。但是当我们自己处于那种地位时，我们就凭想象的幻觉判断，那种快乐更加接近，更加亲切。意志似乎自在地向任何一方面活动，并且甚至在它所不曾确定下来的那一面上投射自己的一个影子或影像。借着这个影像，那种快乐就似乎与我们更为接近，使我们感到一种生动的快乐，正如那种快乐是完全确定而不可避免的一样。

现在我们就很容易把全部推理归结到一点，并且证明，当财富在它的所有者的中心产生任何骄傲或虚荣时（财富永远有这种作用），那总是通过印象间和观念间的双重关系。财富的本质就在于获得生活中的快乐和舒适的能力。这种能力的本质在于它的发挥的概然性，在于它使我们借一种真的或假的推理去预期那种快乐的真正存在。这种快乐的预期本身就是一种很大的快乐；这种快乐的原因既然是我们所享有的，并因而是与我们有关系的某种所有物或财产，所以我们在这里就清楚地看到前面体系的所有各个部分都极为精确而明晰地在我们面前展现出来了。

财富产生快乐和骄傲，贫穷引起不快和谦卑，由于同样理由，权力必然产生前一种情绪，而奴役就产生后一种情绪。控制他人的权力或权威使我们能够满足我们的全部欲望，而奴役却使我们服从他人的意志，

我们会遭受无数的缺乏和耻辱。

这里值得提出的是：当我们考虑到我们对他们行使权威的那些人，或对我们行使权威的那些人时，那么对于权威的虚荣感和对于奴役的羞耻感便大为增加了。因为假使我们能够制造一些具有十分灵巧的机械结构的机器人，可以听从我们的意志而运动和行动，那么我们如果占有这些机器人，显然也可以给我们以一种快乐和骄傲，不过这种快乐和骄傲的程度不及那种权威行使于有感觉的、有理性的人的时候那样的大，因为这些人情况，如果与我们的情况比较起来，就使我们的情况显得更为愉快、更加尊贵。在任何情形下进行比较，总是使我们对任何事物增加重视的一种可靠方法。一个富人如果把他的境况与一个乞丐的境况相比，他就更加感觉到他的幸福。但是若把我们和我们所支配的人作一对比，那么权力便因此占到一种特有的优势，因为这种对比可以说是直接呈现于我们面前的。这里的比较是明显而自然的：想象在其对象本身就看到这种比较：思想进入这种比较的想象进程是顺利而方便的。这种条件在增加比较作用的影响方面有很大效果，这一点在以后考察恶意和妒忌的本质时将会清楚地显出。

第十一节 论名誉的爱好

但是除了骄傲和谦卑的这些原始的原因以外，还有一种次生的原因，那就是别人的意见，这对于感情也有相等的影响。我们的名誉、我们的声望、我们的名声，都是有极其重大关系的一些考虑。甚至骄傲的其他原因，如德、美丽和财富，如果没有别人的看法和意见加以配合，它们的影响也就很小了。为了说明这个现象，我们必须绕些圈子，先来说明同情的本性。

人性中任何性质在它的本身和它的结果两方面都最为引人注目的，就是我们所有的同情别人的那种倾向，这种倾向使我们经过传达而接受他们的心理倾向和情绪，不论这些心理倾向和情绪同我们的是怎样不同，或者甚至相反。这一点不但在儿童方面是显著的（他们盲目地接受给他们提出来的任何意见），而且在判断力和理解力最强的人们方面，也是很明显的，他们也觉得很难遵从他们自己的理性或心理倾向，以反对他们的朋友和日常伴侣的理性或心理倾向。我们在同一民族的人们的性情和思想倾向方面所观察到的一致性，就应当归之于这个原则；这种类似关系更可能是发生于同情心，而不是发生于土壤和气候的任何影响，因为土壤和气候虽然继续保持同一不变，却不能使一个民族的性格在一个世纪的时间中保持同一。一个性情和善的人立刻就会和他的同伴们性情相投；就是最骄傲的、最倔强的人也会沾染上他的本国人和相识的人的一点性情。愉快的面容注入我心中一种明显的满意和宁静，而愤怒或悲哀的面容却投给我一种突然的沮丧。憎恨、愤怒、尊重、爱情、

勇敢、欢乐、忧郁，所有这些情感，我大都是由传达、而很少是由我自己的天性或性情感觉到的。这样一个显著的现象值得我们注意，必须把它追溯到它的第一原则。

当任何感情借着同情注入心中时，那种感情最初只是借其结果，并借脸色和谈话中传来的这个感情观念的那些外在标志，而被人认知的。这个观念立刻转变为一个印象，得到那样大的程度的强力和活泼性，以至变为那个情感自身，并和任何原始的感情一样产生了同等的情绪。不论那个观念是在怎样短暂的一刹那内转变为一个印象，这种变化总是由于某种观点和反省而发生的，这些观点和反省逃脱不掉一个哲学家的严密的观察，即使产生这种观点和反省的那人自己也许观察不到。

显而易见，自我的观念（或者倒不如说自我的印象）是永远密切地呈现于我们的，我们的意识给予我们以自我人格的那样一个生动的概念，以至不可能想象任何事物能够在这一方面超越这种自我之外。因此，任何与我们有关的对象，必然依照前述的原则在同样活泼的想象方式下被人想象；这种关系虽然不及因果关系那样强烈，可是仍然一定有重大的影响。类似关系和接近关系也是不该忽略的关系；而当我们根据因果进行推断，并观察外在的标志，因而得知有类似的或接近的对象的真实存在时，则情形尤其是如此。

显而易见，自然在一切人之间保持了一种很大的类似关系；我们在别人方面所观察到的任何情感或原则，我们也都可以在某种程度上在自身发现与之平行的情感或原则。在心灵的结构方面是这种情况，在身体的结构方面也是这种情况。各个部分的形状或大小虽然有很大差异，而其结构和组织一般都是相同的。各个部分虽然千差万别，而其间仍然保存着一种很显著的类似关系；这种类似关系，对于我们体会别人的情绪而欣然立即加以接受，一定大有帮助。因此，我们发现，如果在我们各人天性的一般类似关系以外，我们在举动、性格、国籍、语言方面还有任何特殊的类似，这种类似便促进了同情。我们与任何对象的关系越是坚固，想象就越容易由此及彼进行推移，而将我们形成自我观念时经常带有的那种想象的活泼性传到相关的观念上去。

类似关系并不是产生这种效果的惟一关系，而也由那些可能与之相伴的其他关系得到新的力量。别人如果与我们距离很远，那么他们的情绪的影响就很小，需要有接近关系，才能把这种情绪完全传达给我们。血统关系因为是一种因果关系，有时也可以促进这种效果；相识关系与教育和习惯也起着同样的作用；这一点，我们在以后将详细加以阐述^[5]。所有这些关系在联合起来时，就把我们的自我印象或意识传到我们对其他人的情绪或情感所发生的观念上，并使我们以最强烈、最主动的方式加以想象。

在本书开始时已经说过，一切观念都是由印象复现而得来的，而且这两类知觉的差异只在于它们刺激灵魂时的强烈和活泼程度的不同。观念和印象的组成部分完全都是相同的。两者出现的方式和秩序可能是同一的。因此，两者的强烈和活泼程度的差别是区别两者的惟一条件：这种差别既然在某种程度上可以被印象和观念的关系所消除，无怪对于一个情绪或情感的观念可以借此而大大地活跃起来，以至变成那个情绪或情感的自身。任何对象的生动观念总是接近于它的印象；而且我们确实可以单凭想象的力量就感觉疾病和痛苦，而由于常常在想一种病变得真病了。但是在意见和感情方面，这种情形最为显著；一个生动的观念主要是在这里转变为一个印象。我们的感情比其他任何印象更为依靠于我们自己和心灵的内部活动；因为这种缘故，这些感情就更为自然地由想象发生，由我们对这些感情所形成的每个生动的观念发生。这就是同情的本性和原因；每当我们发现其他人的意见和感情以后，我们就以这个方式那样地深入到这些意见和感情中去。

在这个全部过程中，最可注目的就是：这些现象强有力地证实了前面关于知性的理论体系，因而也证实了现在这个有关情感的理论体系；因为这两个体系是互相类似的。显然，当我们同情别人的情感和情绪时，这些心理活动在我们心中首先出现为单纯的观念，并且被想象为属于他人的，正如我们想象其他事实一样。其次，还有很明显的一点是，对别人感情所发生的观念被转化为这些观念所表象的那些印象本身，而且那些情感就照着我们对那些感情所形成的意象发生起来。所有这些都是最明显的经验的对象，而不依靠于任何哲学的假设。我们只允许哲学来说明这些现象，虽然同时我们必须承认，这些现象本身已经那样明显，几乎无需再应用哲学了。因为我们不但凭因果关系相信我们所同情的那种情感的实在性，除此而外，我们还必须有类似关系和接近关系的协助，才能充分完满地感觉到同情。这些关系既然能够把一个观念完全转化为一个印象并把印象的活泼性传达于观念，而且传达到那样完善的程度，以致这种活泼性在推移过程中毫无减损，所以我们很容易设想，因果关系单独也足以强化并活跃一个观念。在同情中，一个观念显然转化为一个印象。这种转化发生于对象与我们自己的关系。我们的自我永远密切地呈现于我们。让我们比较一下所有这些条件，我们将会发现，同情和我们知性的作用恰恰相应，甚至还包括着某种更惊人、更奇特的现象。

现在我们就该由概括地考究同情，转而观察，当骄傲和谦卑两种情感由称赞和责备、由美名和丑名发生起来时，同情对于这些情感起着什么影响。我们可以说，任何人如果因为某种性质被人称赞，那么那种性质（如果是实在的）本身就不会不在具有它的人内心产生一种骄傲。颂词总是赞美人的权力、财富、家世或美德；所有这些都是虚荣心的对象，这一点我们已经加以说明和解释。因此，可以确定，当一个人在钦

佩他的人的观点下考虑自己时，依照上面所说明的假设，他首先会发生一种单独的快乐，随后又感到一种骄傲或自满。在这一点上，我们接受他人的意见是最为自然的：一方面是由于同情，因为同情使他们的全部情绪亲切地呈现于我们之前，另一方面是由于推理，因为推理使我们认为他们的判断就是他们所肯定的事实的一种论证。权威和同情这两种原则几乎影响了我们一切的意见；而当我们判断我们自己的价值和性格时，这两个原则必然有一种特殊的影响。这一类判断永远伴有情感^[6]；最能干扰我们的知性并使我们陷入任何意见（不论如何不合理）中的，就是这些意见与情感的联系；这种情感弥漫于想象中，给每个相关的观念加上一种力量。此外，我们还可以附加说，我们由于意识到自己对自己极大的偏向，所以我们对于任何证实我们对自己的好评的事物都感到特别高兴，而对于任何反对这种好评的任何事物都容易感到震惊。

所有这些在理论上都似乎是很可能的；但为了使这个推理有充分的确实性起见，我们必须考察情感所表现的现象，并研究它们和这个推理是否符合。

这些现象中有一种，我们可以认为是最有利于说明现在的目的，就是：美名虽然一般说来是令人愉快的，可是我们从我们自己所尊重和赞许的人的赞美方面，比从我们所憎恨和鄙视的人的赞美方面，得到更大的快乐。同样，我们对他们的判断十分重视的那些人，如果对我们表示轻蔑，我们就要感到极大的耻辱。但我们对其余的人们的意见，则大部分是漠不关心的。但是如果心灵本来由于任何原始的本能得到一种对美名的欲望和对丑名的厌恶，那么美名和丑名就该毫无区别地影响我们，而任何意见随其对我们是有利的或不利的，应该同等地刺激起欲望或厌恶来。一个傻瓜的判断正像一个智者的判断一样是别人对自己的一种判断，只是它对我们的自我判断的影响较小一些。

我们不但对于智者的赞许比对于傻瓜的赞许更加感到快乐，而且当我们与智者有了长期亲密的相识以后，我们会从他的赞许中得到一种附加的愉快。这可以用同样方式加以说明。

其他人的称赞若不是和我们自己的意见相合，并且他们所赞美的若不是我们所主要擅长的性质，便决不能给予我们很大的快乐。军人不重视雄辩的能力，法官不重视勇敢，主教不重视幽默，商人不重视学问。一个人对于任何抽象考虑下的品质，不论如何加以重视，而当他自觉到自己并无这种品质时，那么全世界的人的对他的赞许，也不会在这一点上给他以多大的快乐，这是因为他们永不能使他同意他们的缘故。

出身名门而境况贫乏的人们，总是喜欢抛弃了他们的亲友和故乡，宁愿投身生人中间，从事低贱的和手艺的工作去谋生，而不愿在素知其门第和教育的人们中间生活。他们说，我们走到那里，人们都将不知道

我们的底细。没有人会料想到，我们出身于什么门第。我们将远离我们的亲友，这样我们的贫贱境况就使我们较为坦然自在。在考察这些情绪时，我们将发现它们对我现在的目的提供了许多非常令人信服的论证。

第一，我们可以从这些情绪推断说，由于被人轻贱而感到的不快感依靠于同情，而同情又依靠于对象与我们的关系；因为我们在与我们有血统关系并居住接近的人们的轻视之下，是最感到不快的。因此，我们就竭力设法断绝这些关系，使自己与异乡人接近，而与亲戚远隔，以便减弱这种同情和不快。

第二，我们可以断言，关系对同情是必需的，但不是绝对就其是关系而说的，而是由于这些关系有一种影响，促使我们把自己对别人的情绪所产生的观念转化成那些情绪自身——这种转化是通过别人人格的观念和自我的观念之间的一种联结。因为在这里，亲戚和接近关系两者都仍然存在；不过这些关系因为不是结合在同一些人的身上，所以它们促进同情的程度就较小。

第三，割断关系而减弱同情这一个情况，值得我们注意。假如我在陌生人中间处于贫乏状况，因而受到轻视；可是我觉得在那种境况下生活，要比我每天遭受我的亲戚和本国人的轻蔑，还较为自在些。这里我感到双重的轻视；一是来自我的亲戚方面，不过他们并不在场；一是来自周围的人，不过他们是陌生人。这种双重轻蔑，同样也被亲戚和接近两种关系所加强。不过借着那两种关系和我发生联系的那些人不是兼有两种关系的人，所以这种观念方面的差异就把发生于轻视的两个印象加以隔离，不使它们互相混合。邻人的轻蔑有某种影响，亲戚的轻蔑也有某种影响；但是这些影响互相独立，永不联合起来；而当轻蔑来自既是邻人、又是亲戚的人时，这两种影响便联合起来了。这个现象类似于前述的骄傲和谦卑的体系——那个在一般人看来可能显得是那样奇特的体系。

第四，处于这种情况下的一个人在他生活周围的人们中间自然要隐瞒他的出身，而且如果任何人猜疑他原来出身于远远高出于现在的景况和生活方式的一个家庭，他便会感到极为不安。这个世界上的每样事物都是通过比较加以判断的。对一个普通绅士来说是一个极大的财富，对一个国王来说简直就像乞丐的生活。在不能供给一个绅士以必需品的境况下，一个农夫会认自己是幸福的。当一个人无论是习惯于比较豪华的生活方式，或是自以为按照他的门第和品质应该享受这种生活的时候，一切低于这种身份的事情都成为不愉快的，甚至是可耻的了；他总是以极大的努力来掩盖他对于更大财富的权利要求。他在这里自己知道的不幸，但是在他生活周围的人既然不知道他的不幸，因而他的不愉快的回顾和比较，只是由他自己的思想所提示出来，而绝不是从和他人有同情而发生的；这就必然使他大为自在和满意了。

我们的假设是：我们由赞美所获得的快乐发生于情绪的传导。对于这个假设如果有人提出任何反驳，那么我们在考察之后，将会发现这些反驳，在恰当的观点之下看来，反足以证实这个假设。广泛的名声甚至对于一个轻视世俗人们的人也是愉快的；但这是因为人数众多给予世俗人们以一种附加的重要性和权威。剽窃者在得到称赞时，虽然自己知道不配这种赞美，也仍然感到高兴。不过这是一种空中楼阁，想象在这里只是以自己的虚构使自己高兴，并力图借着对他人意见表示同情来使这些虚构变得较为巩固和稳定。骄傲的人遇到轻蔑，就感到震惊，虽然他们并不立即加以同意；这是因为他们的自然情感和他们由同情得到的情感发生冲突的缘故。一个正在热恋中的人，如果你责备或谴责他的爱人，他也同样会大为不快；虽然显而易见，你的反对所以能够对他有任何影响，只是因为你的反对把握住了他，并由于他对你发生的同情。如果他轻视你，或者看到你是在开玩笑，那么，你不论说什么，对他都不会发生作用。

第十二节 论动物的骄傲与谦卑

由此可见，不论我们在什么观点下来考究这个问题，我们仍然可以看到，骄傲和谦卑的原因恰恰符合于我们的假设，而且任何东西如果不是与我们自己发生关系，并产生一种独立于那种情感以外的快乐或痛苦，就永不能刺激起这些情感中的任何一种。我们不但已经证明，产生快乐或痛苦的一种倾向是骄傲或谦卑的一切原因所共有的，而且还证明这是惟一共同的条件，因而是它们所借以发生作用的那种性质。我们还更进一步证明了，这些情感的最重要的原因，实在只是产生愉快感觉或不快感觉的那种能力，因此，这些原因的全部结果，其中尤其是骄傲和谦卑，只是从那个根源发生的。这些简单而自然的原则既然建立在那样可靠的证明之上，就不会不被哲学家们所接受，除非有所忽略了一些反驳可以反对这些原则。

解剖学家们往往把他们对人体所做的观察和实验同他们对动物所做的观察和实验结合起来，并从这两种实验的互相符合，取得对于任何一个特殊的假设的附加的论证。的确，畜类各部分的构造如果和人类的构造是同样的，而且这些部分的活动也是同样的，那么那种活动的原因便也不能是不同的，而且我们在一类中间所发现的真理，可以毫不犹豫地断言对另一个类也同样是真实的。例如体液的混合和微细部分的组织可以正确地假设在人类和在畜类方面有些不同；因此，我们在其中一类方面关于药物效果所做的实验，并不总是能应用于另一类；可是血管和肌肉的结构，心、肺、胃、肝和其他内脏的组织的位置，在一切动物方面既然都是相同或差不多是相同的，所以那在某一类方面能够说明肌肉运动、乳糜演变、血液循环的假设，也必然可以应用于每一类的；而且根据这个假设是符合于或不符合于我们在任何一类动物方面所做的实验，

我们就可以由此对于整个假设的真或伪得到一个证明。因此，让我们把关于人体的推理方面已被发现为那样正确和有用的研究方法，应用于现在关于心灵的解剖学上，看看我们借此能作出什么发现。

为了要这样做，我们首先必须指出人类的情感 和动物的情感 之间的相应现象，随后再比较产生这些情感的原因。

显而易见，几乎在每一类动物方面，特别是在高等动物方面，都有骄傲和谦卑的许多明显的标志。天鹅、火鸡或孔雀的姿态和步伐，表示它们对自己的自负和对其他动物的轻蔑。这一点更可注目的是：在后两类动物方面，骄傲永远伴随着美丽的羽毛，并且只在雄性方面显现。夜莺在啼叫中表示的自夸和争胜，是人们所通常注意到的；马在迅疾，猎犬在机敏和嗅觉，公牛和公鸡在体力，以及其他各种动物在其各自的优点方面的好胜，也同样是常见的事实。此外，一切常和人类接近、并和人类熟习的各种动物，对人类给自己的赞许都表示一种明显的骄傲，而对于人的夸奖和抚爱感到欢喜，并无其他任何考虑。但也并非任何人的抚爱都毫无区别地使动物感到得意，使它们得意的、主要只有它们所认识的、所爱的人的抚爱；正像人类的那种情感被刺激起来的方式一样。所有这些都显然证明，骄傲与谦卑不但是人类所有的情感，而且是推广到全部动物界的。

这些情感的原因，在动物方面也和在人类方面一样，只要我们适当地估计到人类的较高的知识和知性。例如，动物没有德或恶的意识；它们很快忘掉了血统关系；它们没有权利和财产权的关系。因为这个缘故，动物的骄傲和谦卑的原因，只在于身体方面，决不能寓存于内心或外界对象。但是在身体方面，同样的性质在动物方面也像在人类方面一样产生出骄傲来。这种骄傲情感永远是建立在美丽、体力、敏捷和其他某种有用的或愉快的性质上面的。

其次的问题就是：在全部动物界，那些情感既然相同，并且都由同样原因发生的，那么，那些原因发生作用的方式 是否也是同样的。依据一切类比推理的规则，这一点是可以正确地预期的。如果我们在试验以后发现，我们在一类方面所应用的对于现象的说明，并不能应用于其他一些类上，那么我们就可以认为，那种说明无论怎样动听，实际上是没有基础的。

为了决定这个问题，让我们来考虑这一点：就是在动物的心中，也像在人类的心中一样，显然有同样的观念关系，并且也由同样的原因得来的。一条狗在掩藏起一根骨头之后，往往忘记了地方；但是你如果把狗带到那个地方，那么狗的思想借着接近关系很容易转到先前所掩藏的东西上，因为这种接近情况在它的观念之间产生了一种关系。同样，狗如果在任何地方曾被痛打一顿，它在走近那个地方时，便会战栗发抖，

即使它在那里并不发现任何先前危险的标志。类似关系的效果并不那样明显；但是那种关系在一切动物对之表现出那样明显的判断的因果关系中既然是一个重要的因素，所以我们可以断言，类似、接近和因果三种关系，对于动物也像对于人类一样，都以同一的方式起着作用。

还有一些印象关系的例子，也足以使我们相信，在较低级的动物方面和在高等动物方面一样，某些感情彼此之间也有一种关联，而且这些动物的心灵往往也是通过一系列互相关联的情绪推移下去的。一条狗在由于欢乐而高兴起来的时候，自然就发生爱情和仁慈，不论对它的主人或是对于异性。同样，当它充满痛苦和悲哀的时候，就变得好斗而暴躁；那种原来是悲伤的情感，稍有触动就转变为愤怒了。

由此可见，人类方面产生骄傲或谦卑所必需的一切内在的原则，是一切动物所同有的；而刺激起这种情感来的原因既然也是相同的，所以我们可以正确地断言，这些原因在整个动物界是以同样方式起作用的。我的假设是那样的简单，并且所要求的反省和判断也是那样的少，所以是可应用于每一种感情动物的。这不但必须被承认为证明我的假设是真实的一个令人信服的证据，而且我自信将被发现为对每一个其他的理论体系的一个反驳。

[1] 参看第二节 题目的划分。

[2] 参看第四节 论对于亲友的爱。

[3] 参看第二节 证实这个体系的几种实验。

[4] 参看第二节 论自由与必然（续）。

[5] 参看第四节 论对于亲友的爱。

[6] 参看第十节 论信念的影响。

第二章 论爱与恨

第一节 论爱与恨的对象和原因

给爱 和恨 两种情感下任何定义是完全不可能的；这是因为两者只产生一个简单的印象，而没有任何混合或组合。我们也同样无需根据其本性、来源、原因和对象，企图对它们加以描述；这是因为爱和恨正是我们现在研究的主题，同时也因为这些情感自身根据我们平常的感觉和经验就已被人充分认识。关于骄傲和谦卑，我们已提到这一点，在这里，关于爱和恨，我们仍要加以重复；这两组情感之间有着那样大的一种类似关系，所以我们就不得不先略述一下我们关于前面一组情感的推理，以便说明后面一组的情感。

骄傲和谦卑的直接对象 是自我，或是我们亲切地意识到它的思想、行为和感觉的那个同一的人格；而爱和恨的对象 则是我们意识不到他的思想、行为和感觉的某一个其他的人。这一点在经验中就表现得充分的明显。我们的爱和恨永远指向我们以外的某一个有情的存在者。当我们谈及自爱 时，那不是就爱的本义而言，而且自爱所产生的感觉和一个朋友或情人所刺激起的柔情也并无共同之点。憎恨也是如此。我们可以因为我们自己的过失和愚蠢而感到耻愧；但是只有由于他人所加的侵害才会感到愤怒或憎恨。

爱和恨的对象虽然永远是其他某一个人，可是显而易见，那个对象恰当地说并不是这些情感的原因，而且单独也不足以刺激起这些情感。因为爱和恨在它们所引起的感觉方面既是恰恰相反的，并且有着一个共同的对象，所以那个对象如果也是它们的原因，那么它就会产生同等程度的两种相反的情感，这两种情感从最初一刹那起必然就会互相消灭，于是任何一种情感便都无法出现。因此，必然有异于那个对象的某种原因。

我们如果考究爱和恨的原因，我们就将发现这些原因是多种多样的，并且没有许多共同的东西。任何人的德行、知识、机智、见识和风趣，都引起爱和尊重；相反的性质便引起憎恨和鄙视。身体方面的优点，如美丽、体力、敏捷、灵巧和它们的反面都引起同样的爱和恨的情感；而由家庭、财产、衣服、民族和气候等外在的优点和缺点，同样也引起那些情感。这些对象中没有有一个不可以借其不同的性质引起爱和尊重，或是憎恨和鄙视。

根据对这些原因的观察，我们就在起作用的那种性质 和这种性质所寓存的主体 之间得到一个新的区别。占有壮丽宫殿的国王，由于这个缘

故，就引起人民的尊敬；这第一是由于宫殿的美丽，第二是由于财产权的关系把宫殿与他联系起来。这两个条件中只要消除一个，就消灭了那种情感；这就显然证明，那个原因是一个复合的原因。

关于骄傲和谦卑我们所曾作的种种讨论，同样地适用于这两组情感，但是要把这些讨论在爱和恨的情感方面重新加以陈述，那就未免腻烦了。我们只消作一个概括的评述就够了，就是：爱和恨的对象显然是一个有思想的人，而前一种情感的感觉永远是愉快的，后一种情感的感觉则永远是不快的。我们还可以大概地假设说，这两种情感的原因永远是和一个有思想的存在者相关的，而且前者的原因产生一种独立的快乐，而后者的原因则产生一种独立的不快。

这些假设之一，即爱和恨的原因必然与一个人或有思想的存在者相关、才能产生这些情感，不但是很可能的，而且是非常明显，不容争论的。德和恶，如果抽象地加以考虑；美与丑如果寓存于无生物；贫与富如果是属于第三人：则对于和它们没有关系的人，便产生不了任何程度的爱或恨，尊重或轻视。一个人如果向窗外观望，看到我在街上行走，在我以外又有一所美丽宫殿，与我毫无关系；我相信，没有人会妄说，这个人会对我表示尊敬，就像我是那座宫殿的所有主一样。

初看之下，并不能那样明显地看到，这些情感需要一种印象关系，这是因为在推移过程中一个印象与另一个印象那样地互相混淆，以致可以说是无法区别的了。不过在骄傲和谦卑方面，我们既然能够很容易地分辨出来，并且证明，这些情感的每一种原因都各自产生一种独立的痛苦或快乐，所以我在这里详细考察爱和恨的各种原因时，如果采用同样的方法，也许会有同样的成功。不过因为我急于要给这些体系作一个充分的、确定的证明，所以我暂且把这种考察搁置一下；同时，我将力图通过一个建立于毫无疑问的经验之上的论证，使我关于骄傲和谦卑的全部推理都服务于我现在的目的。

凡对自己的性格、天才、财富感到满意的人，很少有不想在世人面前显露自己，并取得人们的爱和赞美的。显而易见，成为骄傲或自负的原因的那些性质和条件，也就是虚荣心或名誉欲的原因；我们自己最为得意的那些特点，我们总是要炫耀于人。但是假设爱与尊重不是和骄傲一样由同一性质产生的（它们的不同点只在于这些性质或是与我们有关，或是与他人有关），那么这种进行方法将是非常荒谬的，而且人们也不能期望每一个其他人的情绪和他们自己所有的情绪互相对应。诚然，很少有人能够形成精确的情感体系，或是考究它们一般的本质和类似关系。但是我们纵然在哲学中没有多大的进展，我们在这一方面也不会有很多错误，通常的经验和一种预感就给予我们充分的指导；这种经验和预感就借着我们自己内心的直接感受告诉我们，什么东西将会对别人发生作用。产生骄傲或谦卑的那些性质既然也引起爱或恨，所以在证

明前面一组情感的原因产生一种独立于情感以外的痛苦或快乐时所用的全部论证，也将可以同样明显地应用于后面一组的情感。

第二节 证实这个体系的几种实验

我已根据这些论证，对于相关的印象和观念间那种推移过程得到一个结论；在充分衡量这些论证之后，没有人将会迟疑而不同意于那个结论，特别是因为这个原则本身是那樣的簡易和自然。不过为了使这个体系在爱和恨与骄傲和谦卑两方面丝毫都没有疑问起见，我们可以对所有这些情感做一些新的实验，并回忆一下我在前面所提到的一些观察。

为了做这些实验起见，让我们假设，我和一个我向来对他没有任何友谊或敌意情绪的人在一起。这里在我面前有了全部这四种情感的自然的、最后的对象。我自己是骄傲或谦卑的恰当的对象，另一个人是爱或恨的对象。

现在可以注意观察这些情感的本性，和这些情感彼此的位置。显而易见，这里有四种情感好像处于一个方形状态，它们彼此之间有一种有规则的联系和距离。骄傲与谦卑两种情感和爱与恨两种情感一样，被它们同一的对象联系起来，第一组情感的对象是自我，第二组情感的对象是另一个人。这两条交通线或联系线形成方形的相对的两边。其次，骄傲与爱是愉快的情感；憎恨和谦卑是不快的情感。骄傲和爱之间、谦卑与憎恨之间在感觉上的类似形成一种新的联系，并可以被认为是方形的另外两边。总起来说，骄傲和谦卑、爱和恨是被它们的对象或观念联系起来的；骄傲和爱、谦卑和恨是被它们的感觉或印象联系起来的。

因此我说，凡产生这些情感之一的东西，对于那种情感都不能不具有双重关系，即观念与情感对象的关系，以及感觉与情感自身的关系。我们必须用实验来证明这点。

第一实验。为了更有条理地进行这些实验起见，让我们首先假设，当自己处在上述的那种情况下，即与另一个人处在一起，这时有一个对象呈现出来，那个对象和这些情感中的任何一种，既无印象关系，也无观念关系。假如我们一同观察一块普通的石头，或其他不属于我们中任何一个人、并且其本身也不引起情绪或独立苦乐来的普通对象：那么显然，这样一个对象将不产生这四种情感中的任何一种。我们可以把这个对象在四种情感上依次做一个试验。让我们把这个对象应用于爱、恨、谦卑、骄傲；其中任何一种都丝毫发生不起来。让我们还任意尽量改换对象；假定我们所选择的是没有这两种关系之一的一个对象。让我们的心灵所能发生的一切心理倾向方面来重复这种实验。自然界中那么一大批的对象中的任何一个对象，如果没有这些关系，则在任何心理倾向中都将产生不出任何情感来。

第二实验。没有这两种关系的一个对象既然永远不能产生任何情感，那么让我们把这两种关系之一加在它上面，看看有什么结果发生。例如，假设我看到一块石头或任何一个普通对象，那块石头或是属于我的，或是属于我的同伴的，并借此与情感的对象获得了一种观念关系；那么显然，先验地考察起这件事来，任何一种情绪按理都不能期望其出现。因为这个观念关系只是隐蔽地、平静地在心灵上起着作用，除此以外，这个关系又随着那个对象之属于我们或属于别人、而以一种相等的冲动给予骄傲和谦卑、爱和恨这些对立的情感；这种情感上的对立必然使两者互相抵消，而使心灵完全没有任何感情或情绪。这种先验的推理又被经验所证实了。凡不产生一种独立于情感之外的痛苦或快乐的任何平凡的或一般的对象，都不能借其对我们或对其他人的财产权关系或其他关系产生骄傲或谦卑、爱或恨这些感情。

第三实验。因此，显而易见，单有一种观念关系并不足以产生这些感情。现在让我们把这种关系除去，而代之以一种印象关系，即呈现出一个令人愉快或不快的、但与我们或同伴都没有关系的对象来；让我们来观察其结果如何。如果首先先验地来考究这件事，像在前一个实验中那样；那么我们可以断言，那个对象和这些情感将有一种微细的但是不确定的联系。这个对象与情感有微细的联系，乃是因为这个关系不是一种冷淡而不可觉察的关系，而且也没有观念关系的那种缺点，也不以相等的力量指使我们趋向那两种由于对立而互相抵消的相反情感。但是我们如果在另一方面考虑一下，这种由感觉到感情的推移是没有一种产生观念推移的任何原则加以推进的，正相反，一个印象虽然很容易转移到另一个印象，可是对象的变化不定却和引起这种推移的一切原则抵触；那么我们就可以由此断言，任何东西如果只借一个印象关系与情感发生联系，仍然不可能成为那种情感的稳定的或持久的原因。在衡量了这些论证以后，我们的理性依照类比推理规则所可断言的就是：一个产生快乐或不快、但与我们自己或其他人没有任何联系的对象，可以给予人的心情以那样一种倾向，以至它自然地流入骄傲或爱、谦卑或恨这些情感，并使它找寻别的对象，以便依据了双重关系而在其上能够建立这些感情；不过一个只具有这些关系之一（即使是最有利的关系）的对象，永不能产生任何恒久而确定的情感。

最幸运的是，所有这套推理都被发现为恰恰与经验符合，并与情感的现象符合。假设我和一个同伴在我们两人从来未曾到过的一个国家中旅行，那么，风景如果美丽，道路如果平坦，旅馆如果舒适，这种环境显然会使我自己和同伴都感到心情愉快。但是我们既然假设，这个国家对我自己或我的朋友都无关系，所以它就不能成为骄傲或爱的直接原因；因此，我如果不把情感建立在与我或与他有比较密切关系的其他某种对象上，那么我的情绪宁可以视为一种舒畅的心情的流露，而不是一种确定的情感。当对象引起了不快情绪时，情形也是一样。

第四实验。我们既然发现，一个毫无观念关系或印象关系的对象，或是一个只有一项关系的对象，都不能引起骄傲或谦卑、爱或恨来；那么，无需进一步的实验，单是理性就可以使我们相信，凡有双重关系的对象，都必然刺激起这些情感来；因为这些情感的发生，显而易见必然有某种原因。但是为了尽量消除怀疑的余地起见，让我们重做几次实验，看看在这一种情形下，结果是否符合我们的期望。我选定一个能够引起独立快感来的对象，例如美德；在这个对象上，我加上一种对自我的关系；结果发现，由于这样的事情安排，立刻发生了一种情感。但是什么情感呢？正是骄傲情感，这个对象对它是具有双重关系的。关于对象的观念和关于自我（情感的对象）的观念发生了一种关联：那个对象所产生的感觉和那种情感的感觉相类似。为了确定自己在这个实验中不发生错误起见，我首先除去一项关系，随后又除去另一项，结果发现每一次除去以后，都消灭了那个情感，而使那个对象成为完全漠然无关的。但是我还不足以此为足。我还更进一步从事实验；我不把关系除去，而只代之以另一种关系。我假设那种美德属于我的同伴，而不属于我自己；并且观察这样改变之后，会有什么结果。我立刻看到感情转了方向，离开了单有一种印象关系的骄傲，而落到了爱的一方面去，在这一方面，感情就被印象和观念的双重关系所吸引住了。再重复同一个实验，把观念关系重新变化一下，我又把感情带回骄傲方面；再重做一次，我又把感情置在爱或好感方面。在彻底相信了这个关系的影响之后，我又试验另一对象的结果，把德换成了恶，这样就把由前者所产生的愉快印象转变为由后者所产生的不快印象。结果仍然符合于预期。恶存在于他人身上时，就借其双重关系刺激起憎恨情感来，而刺激不起那个由于同样理由从德所产生的爱来。为了继续实验，我又重新改变观念关系，假设恶属于我自己。结果如何呢？仍然和往常一样。结果是情感由憎恨转成谦卑了。我若把印象重新改变一下，就又把这种谦卑转为骄傲；结果我发现，我绕完了一个圈子，并借这些变化把情感带回到我最初发现其所处的那种位置中。

不过为了使这个问题更加确定，我又把对象加以改变；我舍去恶和德，而在美和丑、贫和富、权力和奴役方面进行实验。所有这些对象都各自通过它们关系的改变，以同一方式转了一个情感的圈子：不论我们依什么秩序进行，不论是通过骄傲、爱、恨、谦卑，或是通过谦卑、恨、爱、骄傲，实验丝毫不发生变化。的确，尊重和鄙视在某种情形下代替了爱和恨而发生，不过这些归根到底是同样的情感，只是由于某些原因才有一些变化（这些原因我们将在以后加以说明）。

第五实验。为了给予这些实验以更其大的权威，我们可以尽量变化情况，把各个情感和对象置于它们可能处在的各种不同的位置中。让我们假设，除了上述的种种关系之外，我和他一起进行所有这些实验的那个人由于血统关系或友谊关系和我有密切的关系。假设他是我的儿子或

兄弟，或是和我有长期熟识的关系。其次，让我们再假设，情感的原因对这个人获得了印象和观念的双重关系；让我们看一下，所有这些复杂的吸引关系有些什么样的结果。

在我们考究实际上有什么样的结果之前，我们可先推断，依据我的假设来说，这些结果应该是什么样的。显然，随着印象是愉快的或是不快的，我对于那个借着这双重关系（我一向要求这两种关系）而与印象的原因联系着的人，必然有爱或恨发生。一个兄弟的德必然使我爱他，正如他的恶或丑名必然刺激起相反的情感来一样。不过如果单是根据这个情况来判断，则我不应该期望感情停止在那里，而永不再转移到其他的印象。这里这个人既然借着双重关系成为我的情感的对象，所以这个同一的推理就导使我想那个情感会向前推进。依据假设，那个人和我自己有一种观念关系；以他为对象的那种情感，随着它是愉快的或不快的，对于骄傲或谦卑又有一种印象关系。因此显然，骄傲和谦卑情感之一，必然会由爱或恨发生起来。

这是依照了我们的假设我所形成的推理；而我在试验以后，很愉快地发现一切都恰恰符合于我的期望。一个儿子或兄弟的德或恶不但刺激起爱或恨来，而且借着一个新的推移过程，由于相似的原因，产生了骄傲或谦卑。没有东西能比我们亲戚的任何辉煌的品质引起更大的虚荣，正像没有东西比他们的恶或丑名更加令人感到耻辱。经验和我们的推理的这种精确的符合，就令人信服地证明了、我们所据以进行推理的那个假设的可靠性。

第六实验。我们如果把实验倒转一下，并仍旧保持着同样的关系，只是从另一种不同的情感着手：这就更会增加我们的理论的明白性。上面说过，一个儿子或兄弟的德或恶先引起爱或恨，随后又引起骄傲或谦卑，现在假设我们把这些好的或坏的品质置于我们自己身上，使它们与那个和我们有关系的人没有任何直接联系：那么，经验告诉我们，这样把情况改变以后，整个连锁就被打断了，心灵不再从一个情感转移到另一个情感，如像在前一个例子中那样。我们从来不会因为我们在自身所发现的德或恶而去爱或恨一个儿子或兄弟，虽然他自己的这些品质显然会使我们感到明显的骄傲或谦卑。由骄傲或谦卑转移到爱或恨，不像由爱或恨转移到骄傲或谦卑那样地自然。这在初看之下似乎与我的假设相反；因为印象关系和观念关系在两种情形下恰恰是同样的。骄傲和谦卑是与爱和恨相关的印象。我自己又与那个人相关。因此，我们应当期望，类似的原因必然产生类似的结果，并且一个完善的转移过程会由这个双重关系产生，正像在其他一切情形下一样。通过下面的考虑，我们可以顺利地解决这个困难。

显而易见，我们在任何时候既然都亲切地意识到自我，意识到我们的情绪和情感，所以关于它们的观念必然比关于任何别人的情绪和情感

的观念要以一种较大的活泼性刺激着我们。但是任何以活泼性刺激我们，并且出现于充分的、强烈的观点下的东西，可以说是强迫我们去加以考虑，并且借着最小的暗示和最细微的关系就呈现于心中。由于同一理由，当那个东西一经呈现出来，它就吸引住我们的注意，并使注意不至于飘荡到其他的对象上去，不论那些对象与我们第一个对象有多么强烈的关系。想象容易由晦暗的观念转到生动的观念，却不容易由生动的观念转到晦暗的观念。在前一个情形下，那种关系得到另一个原则的帮助；在后一个情形下，那种关系却遭到另一个原则的反对。

我已经说过，心灵的那两个官能，即想象和情感，在它们的倾向互相类似、并且作用于同一对象上时，是互相促进它们的作用的。心灵永远有由一种情感转到其他任何与之相关的情感上的一种倾向；而当一种情感的对象和另一种情感的对象相关的时候，这种倾向就被推进了。那两种冲动互相会合起来，使得整个推移过程变得更加方便和顺利。但是如果观念关系严格地说继续同一不变，而且失去了引起想象转移的那种影响，于是这种关系在情感上的影响显然也必然要停止，因为那种影响是完全依靠于那种转移的。因为这种缘故，所以骄傲或谦卑转移到爱或恨，就不如后一组情感转变为前一组情感那样容易。如果一个人是我的兄弟，我当然也是他的兄弟；但是这些关系虽是交互的，而它们在想象上却有很不相同的作用。先考虑与我们有关系的任何人，再进而考虑我们时时刻刻所意识到的自我，这个过程是顺利而通畅的。但是当感情一旦转向我们的自我时，则想象便不能同样顺利地由那个对象过渡到其他任何人，不论那个人和我们有多么密切的关系。想象的这种顺利的或困难的推移，对情感起着影响，推进或阻止情感的转移；这就清楚地证明，情感和想象这两种官能是互相联系着的，而且观念间的关系对于感情具有一种影响。除了可以证明这点的无数实验之外，我们在这里还发现，即使关系继续存在，而如果由于某种特殊情况，它对想象的通常的影响受到了阻碍，不能产生观念间的联结或转移；那么它对情感所有的通常的影响也同样受了阻碍，不能使我们由一种情感转到另一种的情感。

有人或许会在这种现象与同情现象之间发现一种矛盾，因为在同情现象方面，心灵很容易由“我们自己”的观念转到和我们相关的其他任何对象的观念。但是我们如果考虑到下面一点，这种困难便会消除，就是：在同情方面，我们自己并非任何情感的对象，而且也没有任何东西使我们的注意固定在自我身上；而在我们被假设为受到骄傲或谦卑的推动的现在这种情形下，却是这种情形。我们的自我，如果离开了对其他任何对象的知觉，实际上就毫无所有：因为这个缘故，所以我们就一定要把观点转向外界对象，并且也很自然地以极大的注意去考虑那些与我们接近或类似的对象。但当自我成为一种情感的对象时，那么在那种情感消竭之前，对自我停止考虑便是不自然的；只有在情感消竭的情形

下，印象和观念的双重关系才不再起作用了。

第七实验。为了进一步试验这个全部推理，让我们再做一次新的实验。我们前面已经看到各种相关情感和观念的结果，现在让我们在这里假设有同一情感和一种观念关系，并考究一下这种新的情况的结果。显而易见，我们在这里有全部理由预期那些情感要由一个对象转移到另一个对象；因为根据假设，两个观念间的关系仍然继续不变，而且同一个印象（印象的同一性）必然比最完善的类似关系还要能够产生一种更加强烈的联系。印象间和观念间的双重关系如果能够产生由一个到另一种的一种转移，那么同一个印象再加上一个观念关系就当然更可以产生这种转移了。因此，我们发现，当我们爱或恨任何人时，那些情感很少继续停留于它们最初的界限以内，总要扩展到一切接近的对象，而包括我们所爱或所恨的那个人的朋友和亲属。我们如果同一个人是朋友，那么对他的兄弟很自然地产生好感，不再进一步去考察他的性格。我们如与某一个人吵架，则对其全家都发生憎恨，虽然其全家从未参加过使我们不快的那件事情。这一类例子是到处可以遇到的。

这个实验中只有一个困难；在我们进行下去之前，必须先加以说明。显而易见，一切情感虽然都容易由一个对象转到与之相关的另一个对象，可是在较重要的对象先呈现出来、然后次要的对象随着而来时，比在这种秩序颠倒过来、当次要的对象先出现时，这种转移更加容易。例如我们因父而爱其子，比因子而爱其父，较为自然。因主而爱其仆，比因仆而爱其主，较为自然。因国王而爱其臣民，比因臣民而爱其国王，较为自然。同样，当我们先与一家家长发生争吵时，也比当我们厌恶一家的儿子或仆人，或其他地位较低的家人时，更容易对其全家发生憎恨。简而言之，我们的情感也和其他对象一样，容易下降，难以上升。

为了要了解、说明这种现象有什么困难，我们必须考虑，决定想象易于由远及近、而不易由近及远的那个理由，也使想象易于由小及大，而不易于由大及小。凡影响最大的东西也最容易被人注意，而凡最被人注意的东西，也最容易呈现于想象中。我们容易忽略任何事物中细微的东西，而不容易忽略其重要的成分；当后者先行出现、首先引起我们的注意时，情形更是如此。例如，假使有任何偶然事件使我们考究到木星的卫星，我们的想象就自然被决定要去形成那个行星的观念，但是我们如果首先考虑那个主要行星，我们便比较自然地忽略它的卫星。一提到任何帝国的省份，就使我们进而想到那个帝国的京城；但是我们的想象却不能同样容易地返回来考虑各个省份。关于仆人的观念使我们想到他的主人，关于臣民的观念使我们进而想到国王。但是同样的关系却没有同样影响把我们的思想倒转过来。科尼利亚 所以责斥她的儿子们说，她如果以西皮奥 之女的名义见闻于世，不以格拉奇弟兄 之母的名义见称

于世，他们应当引以为耻^{[译注] [1]}，其故即在于此。换句话说，这就是督促他们也像他们的外祖父那样显赫有名，否则人们的想象在由她这个居于中间而对两方有同样关系的人往前推溯时，总是会离开她的儿子们，而以更伟大、更重要的父亲来称呼她。习惯所以使妻子用丈夫的姓，而不使丈夫用妻子的姓，也是根据于这个原则；而我们对自己所尊崇和敬仰的人，所以依礼让先，其故也在于此。如果这个原则不是已经充分明显的话，我们还可以找到其他许多例子来加以证实。

想象在由小及大时既然也像在由远及近时、同样地感到容易，那么，观念间这种顺利的转移在前一种情形下为什么不像在后一种情形下那样帮助情感的推移呢？一个朋友或兄弟的美德首先产生了爱，随后产生骄傲，因为在那种情形下，想象依照其倾向是由远处转到近处的。我们自己的美德并不先产生骄傲，随后又产生对朋友或兄弟的爱，因为在那种情形下，是由近处过渡到远处，那是违反想象的倾向的。但是对于一个身份较低者的爱或恨并不容易产生对于身份较高者的任何情感，虽然那也是想象的自然倾向：而对身份较高者的爱或恨则引起对于身份较低者的那种情感，这是和想象的倾向相反的。简而言之，那种顺利的转移在尊卑关系方面和在远近关系方面所有的方式并不一样。这两种现象似乎互相矛盾，需要稍加注意，才能加以调和。

在这里，观念的转移既然变得违反想象的自然倾向，那个官能（想象）必然被另外一种比较强烈的原则控制住了；但是呈现于心灵之前的既然只有印象和观念，所以这个原则必然在于印象方面。但是我们已经说过，印象或情感只是被它们的类似关系联系着的，当任何两种情感使心灵处于同样或类似的心理倾向中时，心灵就很自然地由这一个过渡到那一个；相反地，种种心理倾向的矛盾就使情感难以推移。但是我们可以看到，这种矛盾既可以由种类的差别而发生，也可以由程度的差别而发生。我们经验到，由较小程度的爱突然转到较小程度的恨，比由较小程度的爱或恨转到较大程度的爱或恨，也并不更为困难。一个人如果处于平静状态，或者只受到轻微的激动，则与他在受到猛烈情感的干扰时截然两样，前后判若两人；而且在两个极端之间若非隔着相当长的时间，则由一个极端过渡到另一极端是很不容易的。

假如一种情感一出现就消灭了另一种情感，而且两者不能同时并存，那么由强烈情感转到微弱情感，比由微弱情感进到强烈情感，困难也并不较小，即使不是更大一些。但是当两种情感联合起来同时激动心灵时，那么情形就完全改变了。一个微弱的情感加到一个强烈的情感上时，不及一个强烈情感加到一个微弱情感上时，能够在心理倾向中造成那样大的变化；因为这种缘故，所以较大程度对较小程度的联系比较小程度对较大程度的联系较为密切一些。

任何情感的强度都决定于对象的本性；一种情感在指向我们所认为

重要的人物上时，比一种以我们所认为较不重要的人作为对象的感情时，以更大的程度充满着心灵、控制着心灵。因此在这里，想象的倾向和情感的倾向之间的矛盾便呈现出来了。当我们的思想转向大小两个对象时，想象感到由小及大比由大及小较为容易，但是感情则发现有较大的困难。而且感情既然比想象是一个较强的原则，所以无怪感情战胜了想象，而把心灵拉到了自己一方面。由较大对象的观念虽然难以转到较小对象的观念，可是指向较大对象的情感永远产生指向较小对象的一种类似的情感，如果较大对象与较小对象有着一种关系。关于仆人的观念最容易把我们的思想传到主人身上，但是对于主人的恨或爱则较为迅速地产生对于仆人的愤怒或好感。在这种情形下，最强的情感占先；加上一个微弱情感，既然使心理倾向不发生重大的变化，所以它们之间的过渡就因此变得较为容易、较为自然了。

在前一个实验中，我们发现，观念间的关系如果因为任何特殊情况，不再产生促进观念的转移的那种通常的效果，那么它对情感也就停止了作用；同样，在现在这个实验中，我们也发现了印象的同一特性。同一类的不同程度的情感确是互相关联着的，但是如果较小的情感首先发生，它并没有引进较大的情感的倾向；这是因为把大的情感加于小的情感之上，比起把小的情感加于大的情感之上时，在心情上要产生一种较为明显的变化。这些现象在充分衡量以后，将被发现为这个假设的令人信服的证明。

我们如果考究一下心灵在这里是在什么方式下调和我在情感和想象之间所观察到的那种矛盾，这些证明就将得到证实。想象由小及大比由大及小的转移较为容易；但是相反地，强烈情感易于产生微弱情感，而微弱情感却不容易产生强烈情感。在这种对立当中，情感终于战胜想象，不过这种胜利的取得往往是借着依从想象，并借着找寻出另外一种性质，借以抵消对立所由以发生的那个原则。当我们爱一家的父亲或主人时，我们很少想到他的儿女或仆役。但是当这些人在我们面前，或者我们有能力为他们服务时，那么这种情形下的亲近和接近关系便增加了他们的重要性，或者至少消除了想象对感情的推移所作的那种对抗。想象虽然感到难以由大及小，可是它却同样地感到易于由远及近，这就使难易两面趋于平衡，而使由一种情感至另一种情感的路径通畅无阻。

第八实验。我已经说过，由爱或恨转移到骄傲或谦卑比由骄傲或谦卑转移到爱或恨，要较为容易一些；而我们所以难以遇到后面这种感情的转移的例子，原因就在于想象不容易由近的转到远的。但是我必须提出一个例外，这就是当骄傲和谦卑的原因本身存在于他人身上时。因为在那种情形下，想象就必须考虑那个人，并且也不能把它的观点限制于我们自己身上。例如，一个人对我们的行为和性格的赞许最容易使我们对他发生好感和喜爱；在另一方面，他的谴责或鄙视就使我们发生最强

烈的憎恨。这里，显而易见，原始的情感是骄傲或谦卑，它的对象是自我；这个情感又转移到了爱或恨，而爱或恨的对象却是另外一个人，虽然这是违反了我所已经确立的“想象难以由近的转到远的”那个规则。不过在这种情形下的转移，不单是根据于我们自己同那个人之间的关系，而且是因为那个人是我们第一种情感的实在原因，因而与那种情感是密切相关的。产生骄傲的就是他的赞许，产生谦卑的就是他的谴责。所以无怪想象又带着相关的爱和恨的情感、而返回转来。这与那个规则并不抵触，而是那个规则的一个例外；而且这个例外与那个规则自身是由同样理由发生的。

因此，这样一个例外宁可说是那个规则的一种证实。的确，我们如果考究我所说明的全部这八个实验，我们就将发现，同一原则都出现于全部实验中，而且骄傲与谦卑，爱与恨都是借着由印象和观念的双重关系发生的那种转移而产生出来的。没有任何一个关系 [2] 或只有一个关系 [3] 的对象永不能产生这些情感之一，而且我们发现 [4]，情感永远随着关系而变化。不但如此，而且我们还可以说，当一种关系由于任何特殊情况而没有通常的作用，即不能产生观念间或印象间的推移 [5] 时，那么它也就不再对情感起作用，既不产生骄傲或爱，也不产生谦卑或憎恨。即使在显得相反的情形下，我们也发现这个规则仍然有效 [6]。在经验中，关系虽然往往没有效果，但经过考察之后，我们发现，这是由于某种特殊情况阻碍了那种转移；同样，即使在那个情况存在而并不阻止转移过程的例子中，我们也发现，那是因为有其他某种情况加以抵消的缘故。由此可见，不但各种变化还原到一般原则，而且这些变化的变化也是还原到一般原则。

第三节 疑难的解决

我们既然由日常经验和观察中得出了那样多的、那样不可否认的证明，所以如果再详细考察爱和恨的全部原因，就会显得有些多余。因此，我要利用本章的余下部分，第一，来消除关于这些情感的特殊原因的某些疑难；第二，要考察由爱和恨与其他情绪的混合而发生的复合感情。

任何人都是随着我们由他所获得的快乐或不快，而获得我们的好感，或遭到我们的恶意，而且这些情感都恰恰是随着感觉的种种变化而变化的：这一点是十分明显的。任何人能够通过他的服务、美貌或谄媚使他对我们成为有用或使我们愉快，就一定会博得我们的爱；而在另一方面，任何人伤害了我们，或使我们不快，就总是会刺激起我们的愤怒或憎恨。当我们的民族与其他任何民族交战时，我们就憎恨他们，称他们为残忍、背信、非义、凶暴：而总是认为我们自己和我们的同盟是公正、温和和宽大的。如果我们敌人的将领获胜，我们很难承认他有一个

正常人的形象和性格。他是一个巫覡，他与恶魔交往，正像人们关于克伦威尔^{[译注][7]}和卢森堡公爵^{[译注][8]}所传说的那样；他凶残嗜杀，喜欢制造死亡和破坏。但是我们这一方面如果得胜了，那么我们的司令员就具有一切与此相反的良好品质，不但是勇敢和作战指挥的榜样，同时也是道德的模范。他的奸谋，我们称之为政策；他的残忍是战争所不可避免的一种祸害。简而言之，对于他的种种过错，我们或是力求加以掩饰，或是竭力把与那种过错相接近的德行的名称加以赞扬。显而易见，这种思想方式是通行于日常生活中的。

有些人又加上另外一个条件，要求不但痛苦和快乐由某一个人而发生，而且需要那种苦乐是由故意的行为而发生，是由特殊的意图和意向而发生的。一个偶然伤害我们的人，并不因此成为我们的仇敌，而任何人如果在无意中给我们有所效劳，我们也对他毫无感激的义务。我们根据意向判断行为，随着意向的善恶，那些行为才成为爱或恨的原因。

但是在这里，我们必须作这样一个区别。如果使人愉快或不快的那种性质是经常寓存在那个人及其性格中的，那么不问有无意向，那种性质将引起爱或恨来：除此以外，就需要有意识、有意图才能引起这些情感。一个人如果因为丑陋或愚蠢使人不愉快，便成为我们厌恶的对象，虽然他是绝对没有以这些性质取憎于我们的丝毫意向。但是如果这种不快不是发于一种性质，而是发于一刹那间生灭的行动，那么为了产生某种关系，并把这种行为与一个人密切联系起来，这种行为必须发于一种特殊的预谋和意图。单是这个行为发生于那个人，并以那个人为其直接原因和主动者，那还是不够的。单独这种关系还是太微弱、太不稳定，不足以成为这些情感的基础。这种关系达不到情感和思想的部分，它既不是发生于那个人的任何持久的性质，而且过后也不留任何痕迹；而是一刹那就过去，仿佛不曾发生过一样。在另一方面，一种意向表明某些性质，那些性质在行为完成以后仍然存留着，因而就把行为和那个人联系起来，促进了由此及彼的观念的推移。我们一想到他，就不能不回忆到这些性质；除非悔改和生活上的改变在那一方面产生一种变化：在那种情形下，别人对他的情感也就改变了。因此，这就是需要一种意向来刺激起爱或恨的一个理由。

不过我们必须进一步考虑，意向除了加强观念间的关系之外，在产生印象间的关系和产生快乐和不快方面，也往往是必要的。因为我们可以观察到，构成侵害的主要部分是它所表示出的侵害我们的那个人对我们的鄙视和憎恨；如果没有这种心理，单纯的伤害所给我们的不快便没有那样的大。同样，殷勤的服务所以令人愉快，主要也是因为这种行为投合于我们的虚荣心，并且证明，作出这种行为的人对我们抱有好感和尊重的心理。除去了意向，就把前一方面的耻辱感与后一方面的虚荣感也都消除了；因而一定自然会使爱和恨的情感显然降低。

我承认，由于取消意图而减弱印象和观念关系的这些效果，并非是百分之百如此的，而且也不足以消除一切程度的这些关系。但是我其次仍然要问，消除意图，是否足以完全取消爱和恨两种情感呢？我确信，经验以相反的情况告诉我们，人们对于自己明知其为完全无意而出于偶然的侵害，也往往大发雷霆，这一点也是十分确实的。固然，这种情绪并不长时期继续下去，但是仍然足以表明，不快与愤怒有一种自然的联系，而且印象关系可以由于极轻微的观念关系而发生作用。但是当印象的猛烈程度一经减杀之后，那个关系的缺陷便开始被人较为明白地感到；那个人的性格对这类偶然而无意的侵害本来没有什么关系，所以我们很少因为这些侵害而怀抱一种持久的仇恨。

再以一个平行的例子来具体说明这个学说：我们可以说，不但由于偶然而发生于别人的那种不快，没有多大的力量来刺激起我们的情感，而且发生于公认的必然和义务的那种不快，也是一样。一个怀有伤害我们的真正意图的人，如果他的意图不是发生于憎恨和恶意，而是发生于正义和公道，那么他并不因此引起我们对他的愤怒，如果我们还有些理性的话，虽然他是我们痛苦的原因，而且是它的有意识的原因。让我们对这个现象略加考察。

第一，显而易见，这个情况并不起决定性作用；这个情况虽然可以减弱情感，却不能完全消除情感。罪犯虽然明知自己罪有应得，可是有几个罪犯对于控告他们的人或对于判处他们的法官不怀有恶意的呢？同样，与我们对诉的人，与我们竞争职位的人，往往也被认为是我们的敌人，虽然我们必须承认（只要我们稍一反省），他们的动机和我们的动机同样是完全正当的。

此外，我们可以考虑，当我们受到任何人的伤害时，我们就容易想象他是罪恶的，而非常难以承认他是公正无罪的。这就清楚地证明，任何伤害或不快都有刺激起我们憎恨的一种自然倾向，完全与我们认为是不公道的那个看法无关，我们只是在事后才找寻理由来辩护和建立那种情感。在这里，侵害的观念并不产生那种情感，而是由那种情感发生的。

那个情感之产生侵害观念，也不足为怪；因为如果不是如此，情感就会大为减弱，这是一切情感所要尽量加以避免的。除去侵害，也可以除去愤怒，但是这也并不证明愤怒只是发生于侵害。伤害和公正两个相反的对象，一个有产生恨的倾向，另一个有产生爱的倾向：这两种对象各自都是随着它的不同的程度和我们的特定的思想倾向而占优势，并刺激起它的特有的情感来的。

第四节 论对于亲友的爱

我们已经举出理由说明，引起真正快乐或不快的某些行为为什么根本不刺激起对于行为者任何程度的爱或恨的情感，或者只刺激起一种轻微的爱或恨的情感：现在必须指出，我们凭经验发现其产生爱与恨的情感的许多对象，它们所传来的快乐与不快究竟以什么为它们的依据。

依据前面的体系来说，要产生爱或恨，总是需要原因与结果之间有着印象和观念的双重关系。这种说法虽然是普遍真实的，可是可以注意的是：爱可以单独地被另外一种关系，即我们自己和对象之间的关系，刺激起来；或者更恰当地说，这种关系是永远伴有其余两种关系的。谁要是借任何关系与我们联系起来，谁就总是会依其关系的远近得到我们一份的爱，我们并不考察他的其他性质如何。例如血统关系在亲、子之爱方面产生了心灵所能发生的最强的联系，关系减弱，这种感情的程度也就减弱。不但血族关系有这种效果，任何关系也都无例外。我们爱同国人，爱我们的邻人，爱同行、同业，甚至爱与己同名的人。这些关系中每一种都被认为是一种联系，并给予人以要求我们一份爱的权利。

还有与此平行的另外一种现象，就是相识，相识虽然没有任何一种关系，也能产生爱 and 好感。当我们和任何人相处得熟悉和亲密以后，虽然在和他经常相处之中，并没有发现出他具有任何有价值的品质，可是我们若是把他和我们所充分相信其具有较大优点的陌生人比较的时候，我们总不免要褊袒他。亲戚的作用与相识的作用这两种现象可以互相阐明，都可以用同一原则加以说明。

喜欢攻击人性的人们曾经说过，人类完全不足以支持自己，当你解除去他和外界对象的一切联系时，他立刻便陷入最深的忧郁和绝望之中。他们说，因为这个缘故，人们才不断地在赌博、打猎、实业方面找寻消遣，力求借此忘掉自己，而把我们的精神刺激起来，摆脱去他们不被某种活泼和生动情绪所支持时便要陷入的那种无精打采的状态。我十分同意这个想法，我承认心灵本身不足以自寻娱乐，而自然要寻求可以产生生动感觉、并刺激起精神的外界对象。在这样一个对象出现时，心灵就好像从梦中觉醒：那时血液流入一个新的高潮，心情激发：整个人的精神焕发，这是他在孤独和平静的时候所做不到的。因此，同伴是自然令人非常愉快的，因为他呈现出一切对象中最生动的一个对象，即是与我们自己相似的一个有理性、有思想的存在者；他把他内心的全部活动传达于我们，使我们知道他的内心深处的情绪和感情；使我们在任何对象所引起的一切情绪最初产生的刹那，就看到它们。每一个生动的观念都是令人愉快的，而我们对于别人的情感所抱有的生动观念，尤其是如此，因为那样一个观念变成了一种情感，并且比其他任何意象或概念都能给心灵以一种更为明显的激动。

这一点一经承认，其余一切便可迎刃而解。因为与陌生人相处，尚且可以活跃我们的思想，因而使我们暂时感到愉快，那么与亲友和相识

者做伴，必然特别令人愉快，因为在这里它有较大程度的这种活跃思想的效果，和更为持久的影响。凡与我们有关系的任何东西，由于自我和相关对象间有一种顺利的推移，就在一个生动的方式下被我们所想象。习惯或相识也使任何对象易于进入心中，并加强关于这个对象的概念。第一种情形与我们从因到果的推理相平行，第二种则与教育相平行。推理和教育的共同点既然只在于产生任何对象的生动而强烈的观念，那么这也就是亲友和相识惟一的共同点。因此，这一定是两者产生它们一切共同结果的那种具有影响的性质。爱或好感既然是这些结果之一，所以那个情感必然是由于那种想象的强力和生动性得来的。那样一种想象特别令人愉快，并使我们对于一切产生这种想象的东西都发生一种厚爱，如果那种东西是好感和善意的恰当的对象。

显然，人们依照他们的特殊性气和性情互相结合，性情快活的人自然喜爱快活的人，正如性情庄重的人喜爱庄重的人一样。不但在人们看到他们和别人之间有这种类似关系时，发生这种同类相求的情形，而且由于心情的自然进程和类似的性格之间经常发生的某种同情，也发生这种声气相投的情形。当他们看到类似关系时，这种关系就产生了观念间的联系，而按照亲友关系的方式发生作用。当他们看不到这种类似关系时，它就根据另一个原则发生作用；后面这个原则如果和前面的原则类似，我们必须认为这个原则是前面推理的一个证实。

自我观念永远亲切地呈现于我们面前，并且把一种明显的活泼程度传给任何与我们有关系的其他对象的观念。这个生动的观念逐渐转变为一个实在的印象，因为这两种知觉在很大程度上是相同的，只是在它们的强烈和活泼程度方面是互有差异的。但是，当我们的自然性情使我们倾向于我们在别人身上观察到的那个印象，并使那个倾向有一触即发之势时，那么前面那种由观念到印象的变化就更加容易产生出来。在那种情形下，类似关系把观念转变为一个印象，就不但是借助于一种关系，并借助于把原始的活泼性转移到相关的观念，而且还借助于提供了可以因一点火花而着起火来的那种材料。在这两种情形下，爱的情感既然都发生于类似关系，所以我们就知道，对于别人的同情所以是愉快的，只是由于它使精神发生一种情绪，因为只有一种容易发生的同情和相应的情绪是亲友、相识和类似三者所共有的。

人类所有的强烈的骄傲倾向，可以看作另一个类似的现象。往往有这种事情发生，就是：任何城市在最初虽然使人感到非常不快，可是当我们在其中住了一个很长的时期，熟悉了各种对象，哪怕只是熟悉了街道和楼房以后，于是厌恶情感就逐渐减退，而终于转变成相反的情感。心灵在观察熟习的对象时，感到愉快、舒适，而自然地偏爱那些对象，超过了其他虽然也许本身较有价值可是不大熟悉的对象。心灵的这种性质诱导我们对自己和属于我们的一切对象都有良好的看法。这些对象出

现于比较强烈的观点之下，较为令人愉快，因而比起其他对象来，更是骄傲和虚荣的较为合适的对象。

在论究我们对于亲友和相识所抱有的爱的时候，我们不妨观察一下与它伴随着的某种颇为奇特的现象。在平常生活中我们很容易注意到，当母亲再婚之后，子女们便认为他们对她的关系大为削弱，不再以在她继续寡居时看待她的眼光来看待她。这种情形的发生，不但是当他们感到由于她的再嫁所引起的不便，或是当她的新夫身份远较她为低，而（即使没有任何这一类的考虑）单是因为她变成了另一个家庭的一个成员。当父亲再婚时，也有这种情形，但是程度却轻了许多；而且父亲的再娶，确实也远不及母亲的再嫁那样地削弱血统关系。这两种现象本身已经可以令人注意，但是一经比较，则更其显得如此。

为了产生两个对象间的一种完善的关系，不但需要类似、接近或因果关系把想象由一个对象传到另一个对象，而且还需要想象同样顺利和容易地由第二个对象返回到第一个对象。初看起来，这似乎是一个必然而不可避免的结果。一个对象既然与另一个对象类似，后一个对象就必然与前一个对象类似。如果一个对象是另一个对象的原因，第二个对象就一定是它的原因的结果。接近关系也是这样：关系既然永远是交互的，所以人们会这样想，想象由第二个对象返回到第一个对象的过程，在任何情形下，也一定和它由第一个对象到第二个对象的过渡一样，同样是自然的。但是在进一步考察之下，我们将很容易发现我们的错误。因为假设第二个对象除了它与第一个对象的交互关系外，又和第三个对象有强烈的关系：在那种情形下，当思想由第一个对象转到第二个对象之后，便不能同样顺利地返回去（虽然那种关系仍然继续不变）、而是由于有一种新的关系出现，给予想象以一种新的推动力，思想因此就迅速地被传到那第三个对象上。因此，这个新的关系便削弱了第一和第二对象之间的联系。想象的本性就是动摇而不稳定的；当它发现两个对象间一往一还的推移同样顺利时，它就总是认为那两个对象比那种推移只在一个方向运动中是容易的时候，有较为强烈的关系。双重运动是一种双重联系，并且以最密切、最亲切的方式把两个对象结合起来。

母亲的再婚并不曾打破亲、子的关系；那种关系就足以使我的想象最为方便和顺利地由我传到她。但是当想象一达到这个观点之后，它就发现它的对象被那么多的需要它注意的其他关系所包围起来，以至使它无所适从，不知道停落在哪一个对象上是好。利害关系和义务把她束缚在另一个家庭上，阻止想象由她再返回到我自己，而这种返回是支持这种关系所必需的。思想已不再有使它完全方便自在任意变化的那种必需的摆动了。思想在前进时是顺利的，但是返回来时，却感到困难；并且由于这种中断，就发现那种关系比起那种推移在两方面都是通畅和顺利时，已经大为削弱了。

现在可以再举理由阐明，为什么当父亲再娶时，并不发生同样程度的效果呢？我们可以回顾一下前面所作的证明，就是：想象虽然容易由较小对象的观点转到较大对象的观点，可是却不能同样顺利地由较大对象的观点回到较小对象的观点。当我的想象由我自己转到我的父亲时，并不那样迅速地再由他转到他的第二个妻子，也不认为他进入了另一个家庭，而还是认为他继续是一家之主，而我自己仍是这一家的成员。他的优越性阻止思想由他顺利地推移到他的配偶，而是使我顺着亲、子关系返回到我自己的通路仍然畅通无阻。他并不沉没于他所获得的那个新的关系中；所以思想的双重运动或摆动仍然是顺利而自然的。想象由于这样的任意变化，所以亲、子关系仍然保留其充分的力量和影响。

一个母亲并不认为她对儿子的联系因为是与她丈夫分享着的，而就有所减弱；一个儿子也并不以为他对其双亲的联系，因为是与一个兄弟分享着的，而就遭到削弱。这里，第三个对象不但和第二对象有关系，也和第一对象有关系；所以想象是极为顺利地在一切这些对象间来来往往的。

第五节 论我们对于富人与权贵的尊重

没有东西比一个人的权力和财富更容易使我们对他尊视；也没有东西比他的贫贱更容易引起我们对他的鄙视。尊视与鄙视既然被视为爱 and 恨的一种，所以在这里应当说明这些现象。

这里最幸运的一点是：最大的困难并不在于发现可以产生那样一种效果的一个原则，而是在于由呈现出的几个原则当中选择那个最主要、最有势力的原则。我们对他人财富所感到的愉快，我们对财富所有者所发生的尊视，可以归于三个原因。第一，归之于他们所有的财物，如房屋、花园、设备；这些东西因为本身就是令人愉快的，所以在每一个考虑或观察它们的人的心中必然产生一种快乐的情绪。第二，归之于希望分享富贵的人的财物而沾到利益的心理。第三，归之于同情，这种心理使我们分享每一个和我们接近的人的快乐。这三个原则可以联合起来产生现在这个现象。问题在于：我们应当把这个现象主要归于哪一条原则。

确实，第一个原则，即对愉快的对象的反省要比我们在初看之下所易想象到的有一种较大的影响。当我们反省美或丑，令人愉快或令人不快的东西时，很少不伴有一种快乐或不快情绪；这些感觉在我们通常的懒散思想方式中虽然不甚出现，可是在读书或谈话时却容易发现它们。富有才智的人们总是把谈话转向使想象感到愉快的题目上；诗人们也总是表述这类性质的对象。菲列普斯先生^[译注]^[9]选了苹果酒作为他的一首绝妙的诗的题目。啤酒便没有那样适当，因为它是既不可口，也不悦目。但是他的本乡如果提供他以葡萄酒那样一种令人愉快的饮料，他一

定会选取葡萄酒，而不写麦酒和苹果酒。由此我们知道，凡使感官感到愉快的东西，也总是在相当程度上对想象是愉快的，并且以它在实际接触于人体器官时所产生的那种快乐的意象传给思想。

不过这些理由虽然可以导使我们把想象的这种灵敏性归于我们尊重富贵的人的原因之列，可是还有许多其他理由，可以阻止我们把这个原因认为是惟一的或主要的原因。因为快乐这个观念既然只是借助于那种使它接近于印象的活跃性，才能发生影响，所以那些有最多的条件加以促进、并且有变为强烈而生动的自然倾向的观念，就极其自然地要发生那种影响；例如我们对于任何人的情感和感觉所抱有的观念便是这样。每个人都和我们类似，并且借此而在想象上起作用时胜过其他任何对象。

此外，我们如果考虑到那个官能的本性和一切关系对它所有的那种巨大影响，那么我们就将很容易地相信，对于富人所享受的美酒、音乐或花园的观念，不论怎样会变得生动而令人愉快，想象总不会局限于那些观念上，而一定会把它的观点带到相关的对象上面，尤其是带到享有那些东西的人身上。使这一点成为尤其自然的是：那个令人愉快的观念或意象，借着那个人对那个对象的关系，在这里产生了对那人的一种情感；所以那个人不可避免地要进入最初的概念中，因为他成了那个派生情感的对象。但是他如果进入最初的概念中，并且被认为享有这些令人愉快的财物，那么恰当地说同情就成为那种情感的原因，因而第三原则就比第一原则更为有力、更为普遍了。

此外，还可以再加上一点，就是：财富和权力即使不被使用也自然会引引起尊重和尊敬：因而这些情感并不发生于任何美丽的或愉快的对象的观念。固然，金钱借着它所提供的可以得到那样一些对象的那种能力，因而就涵摄着那些对象的一种表象，并且因为这个缘故，仍然可以被认为是足以传来产生那种情感的那些愉快的意象。但是由于这个前景是辽远的，所以我们就比较自然地要取一个接近的对象，这个对象就是这种能力给予拥有这种能力的那个人所提供的快乐。我们还可以进一步在这一点上得到满足，如果我们考虑，财富只是借着运用财富的意志才代表人生的福利，因而它的本性就涵摄着关于那个人的观念，并且在被人考虑时总不能不对那个人的感觉和快乐发生一种同情。

我们还可以再通过一种思考（这种思考在有些人看来或许是太微妙和细致了）来证实这个说法。我已经说过，能力如果离开了能力的发挥，不是毫无意义，便只是某种存在的可能性或概然性；一个对象是借着这种可能性，才接近于现实，并且在心灵上有一种明显的影响。我也已经说过，当我们自己具有这种能力时，比在他人享有这种能力时，这种接近程度借着想象的幻觉就显得大了许多；而且在前一种情形下，〔能力所能获得的〕对象似乎就接触了现实的边缘，并且几乎传来一种

与我们实际享有它们时相等的快乐。现在我肯定说，当我们因为一个人的财富而尊重他时，我们一定体会到所有主的这种情绪，而且如果没有这样一种同情作用，则财富使他有能力和得到的那些愉快的对象的观念，对我们将只有一种微弱的影响。一个贪婪的人虽然几乎是并不具有能力，即几乎没有使用金钱获得人生的快乐和舒适的那种概然性或甚至可能性：而我们仍然因为他有钱而加以尊重。只有他自己才觉得这种能力是完整无缺的，因此，我们必然是借着同情作用接受了他的情绪，然后我们才能对这些快乐有一个强烈的观念，或是因为这些快乐而对他尊重。

这样，我们就发现了第一个原则，即财富提供人们享受的那些对象的令人愉快的观念，在很大程度上归结于第三个原则，而成为对我们所尊重或喜爱的那个人的一种同情。现在让我们来考察第二个原则，即希图得到利益的那种愉快的期望，看看我们如何可以正确地以应有的力量归之于这个原则。

显然，财富和权势无疑地给予其所有者以服务于我们的一种能力，可是这种能力并不能和财富所给予他自己的那种使他得到快乐和满足他的欲望的能力放在同等地位上面。在后一种情形下，自爱与能力和能力的发挥很相接近；但是在前一种情形下，要想产生一种类似的作用，那么我们就必须假设友谊和善意与财富结合起来。如果没有那个条件，我们就难以设想，我们可以根据什么而希望由他人的财富得到利益；虽然甚至在我们发现富人对我们有那样一种有利的意向之前，我们自然就对他表示尊重（这是十分确定的）。

不过我还要把这一点推进一步说，不但在权富者不表示对我们有所效劳的倾向时，而且当我们远离开他们的活动范围，以致他们甚至不能被假设为赋有那种能力时，我们对于权富者仍然加以尊敬。战俘们总是依据他们的身份而受到尊重；财富对于确定任何人的身份确是有重大的关系。如果出身和门第在这里也起着一分作用，这也给我们提供了一个同样的论证。因为所谓出身名门的人，还不是指历代有钱有势的祖先的后裔，并借着他与我们所尊重的那些人的关系而得到我们的尊重的一个人么？因此，他的祖先在死去之后仍然在某种程度上由于他们的财富而被尊敬，因而这种尊重是并不伴有任何期望的。

不过我们不必远求战俘和死者来找寻例子，以说明对于财富的没有利害关系的尊重感，让我们略加注意来观察我们在日常生活和谈话中所出现的那些现象。一个具有充足的资财的人在进入一大批陌生人中间时，当他熟悉了各人的财富和身份以后，就会以不同程度的尊敬来对待他们，虽然他决不可能打算沾到人家的利益，并且或许也不愿接受人家的利益。一个旅客的仆从和行装就表明他是巨富或中产之家，并按照这个比例受到款待。简而言之，人的不同的等级大部分是被其财富所规定的；不论对尊、卑、生、熟的人都是一样。

的确，人们根据通则的影响，对于这些论证会得到一种回答。有人也许会说，由于我们习惯于从权富者方面获得援助与保护，并因此而尊重他们，我们就把这种情绪扩展到那些与他们的财富相似而我们却永远不能希望沾其利益的那些人身上。通则照常起着作用，并且由于使想象发生一种倾向而把情感带动，正如情感的恰当的对象是实在的和存在的时候一样。

但是在这里并没有这个原则发生作用，这一点是很容易看出来的，假如我们考虑到下面这一点的话，就是：要确立一个通则，并且把它扩充到它的固有的界限以外，那就需要我们的经验有某种一致性，而且需要符合于通则的那些例子比相反的例子占到绝对优势。不过这里的情形却与此十分不同。在我所遇到的一百个有名望、有财富的人里面，或许没有一个人我能够期望从他身上沾到利益；所以任何习惯都不可能在现在情形下占到优势。

总起来说，除了同情原则之外，不再有什么其他东西使我们尊重权力和财富，鄙视卑贱和贫困；借着同情作用，我们才能体会富人与贫人的情绪，而分享他们的快乐与不快。财富给予其所有主以一种快乐；这种快乐通过想象传给旁观者，因为想象产生了一个在强力和活泼性方面都与原始印象相似的观念。这个愉快的观念或印象与爱、这个愉快的情感是联系着的。这个观念或印象来自一个能思想的、有意识的存在者，而这个存在者恰好是爱的对象。依照我的假设来说，情感就是由这种印象关系和观念的同一而发生的。

使我们接受这个意见的最好方法，就是对宇宙作一个总的观察，观察一下全部动物界的同情作用的力量，和有思想的存在者彼此间的情绪的迅速传递。在不掠捕其他动物而且不受凶猛情感激动的一切动物中，都有一种显著的合群的欲望，使它们聚集在一起，而它们并不想在这种合群中沾到任何利益。这一点在人类方面更为显著，人类是宇宙间具有最热烈的社会结合的欲望的动物，并且有最多的有利条件适合于社会的结合。我们每有一个愿望，总不能不着眼于社会。完全孤独的状态，或许是我们所能遭到的最大惩罚。每一种快乐，在离群独享的时候，便会衰落下去，而每一种痛苦也就变得更加残酷而不可忍受。不论我们可以被其他任何情感所推动，如骄傲、野心、贪婪、好奇心、复仇心或性欲等，这些情感的灵魂或鼓动原则，都只是同情作用；如果我们完全除去了别人的思想和情绪，这些情感便都毫无力量。自然界一切能力和元素纵然都联合起来服务并服从于一个人；太阳的升降纵然都听他的命令；河浪海潮纵然由他随意支配；大地纵然自发地把对他有用或使他愉快的一切东西供给于他：可是你至少要给他一个人，可以和他分享幸福，使他享受这个人的尊重和友谊，否则他仍然是一个十分可怜的人。

由对于人性的总的观察所得的这个结论，我们可以用同情作用的力

量十分显著的一些特殊例子加以证实。大多数种类的美都是由这个根源发生的；我们的第一个对象即使是一块无知觉、无生命的物质，可是我们很少停止在那里，而不把我们的观点扩展到那个对象对有感觉、有理性的动物所有的影响。一个以其房屋或大厦向我们夸耀的人，除了其他事情以外，总要特别注意指出房间的舒适，它们的位置的优点，隐藏在楼梯中间的小室、接待室、走廊等等，显然，美的主要部分就在于这些特点。一看到舒适，就使人快乐，因为舒适就是一种美。但是舒适是在什么方式下给人快乐的呢？确实，这与我们的利益丝毫没有关系；而且这样美既然可以说是利益的美，而不是形相的美，所以它之使我们快乐，必然只是由于感情的传达，由于我们对房主的同情。我们借想象之力体会到他的利益，并感觉到那些对象自然地使他产生的那种快乐。

这种说法也可以推广到桌子、椅子、写字桌、烟囱、马车、马鞍、犁，的确，可以推广到每一种工艺品；因为它们的美主要由于它们的效用而发生，由于它们符合于它们的预定的目的而发生；这是一条普遍的规则。不过这只是关于物主的一种利益，旁观者只有借着同情才能发生兴趣。

显然，最能使一块田地显得令人愉快的，就是它的肥沃性，附加的装饰或位置方面的任何优点，都不能和这种美相匹敌。田地是如此，而在田地上长着的特殊的树木和植物也是如此。我知道，长满金雀花属的一块平原，其本身可能与一座长满葡萄树或橄榄树的山一样的美；但在熟悉两者的价值的人看来，却永远不是这样。不过这只是一种想象的美，而不以感官所感到的感觉作为根据。肥沃和价值显然都与效用有关；而效用也与财富、快乐和丰裕有关；对于这些，我们虽然没有分享的希望，可是我们借着想象的活跃性而在某种程度上与业主分享到它们。

绘画中有一条最为合理的规则，就是：把各个形象加以平衡，并且把它们非常精确地置于它们的适当的重心。一个姿势不平衡的形象令人感到不愉快，因为这就传来那个形象的倾倒、伤害和痛苦的观念：这些观念在通过同情作用获得任何程度的强力和活跃性时，便会令人痛苦。

此外还可以再加上一点，就是：人体之美的主要部分就是健康和精力充沛的姿态以及表示体力和活泼的肢体结构。这个美的观念，除了根据同情作用以外，是不能加以说明的。

总而言之，我们可以说，人们的心灵是互相反映的镜子，这不但是因为心灵互相反映它们的情绪，而且因为情感、心情和意见的那些光线，可以互相反射，并可以不知不觉地消失。例如一个富人由于他的财产所得的快乐，在投射于旁观者心中时，就引起快乐和尊重；这种情绪在被知觉到并同情之后，又增加所有主的快乐；在再一度反射之后，又

成为旁观者方面快乐和尊重的新的基础。财富有使人享受人生一切乐趣的能力，由于这种能力，人们对于财富确实有一种原始的快乐。这种能力既是财富的本性和本质，所以它必然是由财富发生的一切情感的最初来源。这些情感中最重要的一种就是别人的爱或尊重的情感，因此这种情感是因为对于所有主的快乐发生同情而发生的。不过所有主既然因其财富而获得他人的爱和尊重，因而也就对于财富感到一种次生的快乐，而这种快乐只是由他自身发生的那种原始快乐的再度反射。这种次生的快乐或虚荣感成为财富的一种主要的可取之点，并且也是我们自己希图得到财富或是尊重他人财富的主要理由。在这里原来的快乐便经过了第三度的反射；在此以后，意象和反映就因为微弱和混乱而难以区别了。

第六节 论慈善与愤怒

观念可以比作物质的广袤和填充性，而印象，尤其是反省印象，可以比作颜色、滋味、气味和其他可感知的性质。观念永远不能互相完全合并起来，而是赋有一种使它们互相排斥的不可入性，并借其结合（而不是借其融合）形成一种复合物。在另一方面，印象和情感则可以完全合并，并且像各种颜色一样，可以完全混合起来，以致它们各自可以隐而不显，而只是有助于使由全体而发生的那个统一印象有所变化。人类心灵的某些最奇特的现象就是由情感的这种特性发生的。

在考察那些能与爱和恨结合的成分时，我开始有些感觉到世界上历来所有的各派哲学体系所遭遇的那种不幸。人们通常发现，当他们以任何特殊假设说明自然的作用时，在恰恰适合于我们所要建立的那些原则的一批实验中，总有一种现象是比较顽固，不肯轻易服从我们的目的。在自然哲学中有这种现象出现，是不足为奇的。外界物体的本质与组织是那样晦暗的，致使我们在自己的推理中，或者不如说是在我们关于它们的推测中，必然会陷于矛盾和谬误之中。但是由于心灵的知觉是为我们所完全知道的，而且在构成关于知觉的若干结论时，我是尽可能地小心的，所以我总是希望摆脱那些伴随着其他各个哲学体系的矛盾。因此，我眼前所看到的那种困难丝毫与我的体系不相抵触，而只是稍为离开了一些一向成为这个体系的主要的力量和美的那种简明性罢了。

爱和恨两种情感永远跟随着有慈善和愤怒，或者不如说是有慈善和愤怒与它们结合着的。使这些感情与骄傲或谦卑有所区别的主要即在于这种结合。因为骄傲和谦卑只是灵魂中的纯粹情绪，并不伴有任何欲望，并不直接刺激起我们的行动。但是爱和恨本身并不是自足的，也不停止在它们所产生的那种情绪中，而是把心灵带到更远的对象上。爱永远跟随着有一种使所爱者享有幸福的欲望，以及反对他受苦的厌恶心理；正像恨永远跟随着有希望所恨者受苦的欲望，以及反对他享福的厌恶心理一样。骄傲与谦卑、爱与恨这两组情感在其他许多点上都互相符

合，而却有那样明显的一种差异，这是值得我们注意的。

欲望和厌恶对于爱和恨的这种结合，可以用两个不同的假设加以说明。第一个假设是：爱和恨不但有一个刺激起它们的原因，即快乐和痛苦，和它们所指向的一个对象，即一个人或有思想的存在者；而且还有它们所努力以求达到的一个目的，即所爱者或所恨者的幸福或苦难；这些观点混合起来，只形成一种情感。依照这个体系来说，爱只是希望别人幸福的一种欲望，而恨只是希望别人苦难的一种欲望。欲望和厌恶就构成爱和本性的。它们不但是不可分的，而且就是同一的。

但是这显然是与经验相反的。固然，我们爱任何人，就不能不希望他幸福，我们恨任何人，就不能不希望他受苦，可是这些愿望只是在我们朋友的幸福的观念和我们敌人的苦难的观念被想象呈现出来时才发生的，它们并非爱和本性所绝对必需的条件。这些是爱恨感情中的最明显而最自然的情绪，但不是惟一的。爱和本性的情感可以在成百种的方式下表现自己，并存在相当长的时期，而我们并不反省它们的对象的幸福或苦难：这就清楚地证明，这些愿望与爱恨并不是同一的，也不是它们的要素。

因此，我们可以推断说，慈善和愤怒与爱和本性是不同的情感，而只是由于心灵的原始结构与后者结合起来的。自然给予身体以某些欲望和倾向，并依照〔身体上〕各种液体和固体的情况而增减或改变这些欲望和倾向；同样，自然对心灵也是以同样方式进行活动。随着我们发生爱或恨，我们心中对于成为这些情感的对象的那个人的幸福或苦难也发生了相应的欲望，这种欲望并且随着这些相反的情感的每一种变化而也发生变化。抽象地考虑起来，这种事物秩序并不是必然的。爱和本性尽可以不伴有任何这一类的欲望，它们的特定的联系也可以完全颠倒过来。如果自然愿意的话，爱的效果原可以和恨的效果相同，恨的效果也可以同爱的效果一样。把给人苦难的欲望附之于爱，给人幸福的欲望附之于恨，在这样一个假设中，我看不到有什么矛盾。如果情感和欲望两者的感觉相反，自然原是可以改变感觉，而不必改变欲望的倾向，并借此使两者互相适合。

第七节 论怜悯

根据我们对别人的爱或恨而希望他得到幸福或苦难的那个欲望，虽然是我们天性中所赋有的一种随意的、原始的本能，可是我们在许多场合下发现它们有被仿效的情形，并可以由次生的原则发生。怜悯

（pity）是对他人苦难的一种关切，恶意（malice）是对他人苦难的一种喜悦，并无任何友谊或敌意引起这种关切或喜悦。我们甚至对陌生人、对那些与我们完全无关的人，也发生怜悯：我们对他人的恶感，如果发于任何伤害或侵害，那么，恰当地说，那就不是恶意，而是报复。

但是我们如果考察一下这些怜悯和恶意的感情，我们就会发现它们是次生的感情，是由原始感情经某种特殊的思想和想象倾向所改变以后而发生的。

根据前面关于同情的推理，我们可以很容易地说明怜悯的情感。对于我们有关的每样事物，我们都有一个生动的观念。一切人类都因为互相类似与我们有一种关系。因此，他们的人格，他们的利益、他们的情感、他们的痛苦和快乐，必然以生动的方式刺激我们，而产生一种与原始情绪相似的情绪；因为一个生动的观念很容易转化成为一个印象。这一点如果是一般地真实的，那么对于苦恼和悲哀来说就更是如此。这些情感比任何快乐或愉快总是有一种更为强烈的、更为持久的影响。

一个悲剧诗人通过他所介绍进来的角色，表象出一长串的悲伤、恐怖、义愤和其他感情来，而悲剧的观者也就随着经历了这一长串的感情。由于许多悲剧有幸运的结尾，而且任何精彩悲剧的写作总不免要包含运气的转变，所以观者必然同情所有这些变化，而体会到那种虚构的喜悦以及其他各种的感情。因此，我们除非说，个别的情感都是被个别的原始性质传来，而不是由上述的一般的同情原则得来的；我们就必须承认，这些情感全部都是由那个原则发生的。要特殊地把任何一种除外，必然要显得极不合理。这些情感既是首先出现于一个人的心中，然后才出现于别人的心中，而且就这些情感的出现方式而论，它们在各种情形下都同样地先是观念，后是印象，所以那种推移必然是由同一原则发生。我至少确信，这种推理方法不论在自然哲学中，或在日常生活中，都会被认为是确实可靠的。

还有一点：怜悯在很大程度上依靠于接近关系，甚至要见到对象才能引起：这就证明它是由想象发生的。且不用说妇女和孩子们，因为最受想象官能的指导，所以是最受怜悯心理的支配的。当他们一见到白刃时，纵然刀是操在最好的朋友手里，他们也会晕倒，这种弱点也使他们极端怜悯他们所看到的那些处于任何悲伤和苦恼中的人们。有些哲学家们把这种情感推源于人们对命运的变幻所作的令人不解的那些微妙的反省，和我们也容易遭到我们所看到的那种苦难的可能性：这些哲学家们将会看到，我这种实例以及还可以很容易地举出的其他许多实例，都是和他们相反的。

现在我们只须再注意一下这种情感的一种相当显著的现象，就是：传来的同情的感情有时由于它的原来情感的微弱而获得力量，甚至由于本来不存在的感情的推移而发生出来。例如一个人获得任何显要的职位，或承继得一笔巨大的财富，他越是显得不觉得什么突出，他对于享有这种显位或巨富越是表示泰然和淡漠，则我们对他的昌盛便越是感到高兴。同样，一个不因不幸而感到沮丧的人，也因其忍耐而更为人所悲

叹；如果那种美德扩大到完全消除了不快感的时候，那就更加增加我们的怜悯的心情。当一个有价值的人陷入世俗所谓极大的不幸中的时候，我们对他的处境就形成一个概念；我们把想象由原因带到它通常的结果上，首先对他的悲哀发生一个生动的观念，随后对它感到一个印象，完全忽略了使他超越于那一类情绪的那种伟大心情，或者只在其能增加我们对他的钦佩、敬爱和怜惜的限度内来考虑他。我们根据经验发现，那样一种程度的情感通常与那样一种的不幸联系着；在现在的情形下虽然有了一个例外，可是想象受了通则的影响，使我们想到那个情感的生动的观念，或者不如说是感到了那个情感本身，正如那个人真被那种情感所激动时一样。根据同样原则，人们如果在我们面前作出愚蠢的行为时，我们也由于他们的行为而感到羞耻，即使他们不表示任何羞耻感，或者丝毫也不意识到自己的愚蠢。所有这些都由同情发生；不过这只是片面的同情心，只观察它的对象的一面，而不考虑它的另一面，这个另一面却有相反的效果，它会完全消灭那个由于同情初次出现时而发生的那种情绪。

我们还有许多的例子，可以说明在不幸情况下的淡漠反而更增加我们对于不幸者的关切，即使那种漠不关心不是由任何美德和宽宏大量而发生的。如果在人睡眠和坦然安心的时候，对之进行谋杀，这种谋杀行为就更为加重一等；正如历史家们对于任何在其敌人手中做了俘虏的婴儿国王，往往会说，他越不感觉到自己的可怜状况，便越是值得怜悯。这里我们自己既然熟悉那个人的可怜状况，所以那就使我们对通常伴随它的那种悲哀发生一个生动的观念和感觉，而这种观念和感觉如果和我们在那个方面所观察到的那种泰然安心、漠不关心加以对比，这种观念便越加显得生动，这种感觉便越加显得猛烈。任何一种对比总是会刺激想象，而在那种对比是被对象所呈现出时，尤其是如此；而怜悯心理又是完全依靠于想象的^[10]。

第八节 论恶意与妒忌

现在我们必须进而说明恶意情感；恶意类似于恨的结果，正如怜悯类似于爱的结果一样，恶意使我们在不受他人侮辱或侵害时，就对于他们的苦难和不幸发生一种喜悦。

人类在其情绪和意见方面很少受理性的支配，所以他们总是借比较而不借其内在的价值来判断各个对象。当心灵考虑、或是习惯于任何程度的完善性时，则任何东西虽然实际上是可以尊重的，如果达不到这种完善程度，它对情感的作用便和它是残阉和拙劣的时候一样。这是灵魂的一种原始性质，类似于我们在自己身体方面日常的经验。让一个人烘热一只手，冷却另一只手，那么同样的水在同时会随着两个不同器官的倾向显得既热而又冷。程度较小的任何性质如果继程度较大的性质而

来，它所产生的感觉便好像小于其实在性质的感觉，有时甚至正好像是相反性质的感觉。跟着剧痛而来的任何轻微的疼痛，似乎毫无所有，甚至成为一种快乐；正如在另一方面继微痛而来的任何剧痛、使人加倍感到痛苦和难堪一样。

在我们的情感和感觉方面，这一点是没有人能够怀疑的。但是在我们的观念和对象方面却可能发生某种疑难。当一个对象因为和其他对象比较而在眼前或想象前增大或减小时，那个对象的映象和观念仍然一样，并且在网膜上、在脑中或在知觉器官中显得占有同样的空间。眼睛把光线折射了，视神经以同样方式把映象传入脑中，不论先前的对象为大为小；而且甚至想象也不因为与其他对象比较而改变其对象的大小。因此，现在的问题就是，由同样的印象和同样的观念，我们如何能够对于同一个对象形成那样不同的判断，在一个时候惊羨它的庞大，而在另一个时候又鄙视它的渺小。我们判断中的这种变化，必然是由某种知觉中的变化而来；但是这种变化既然不在于对象的现前印象或观念中，那么就一定在于与之相伴的其他某种印象中。

为了说明这个问题，我将略为涉及两个原则，一个原则将在本书进程中详加说明，另一个则已经加以解说。我相信，我们可以放心不疑地确立一个一般原理说，凡呈现于感官之前的任何对象和想象所形成的任何意象，都伴有某种与之成比例的情绪或精神的活动；不论习惯怎样使我们觉察不到这种感觉，并使我们把它和对象或观念混淆起来，但我们通过仔细而精确的实验仍然可以很容易地把它们加以分离和区别。我们只要举广袤和数目方面的例子来说：任何极其庞大的对象，如海洋、一个广大的平原、一个大山脉、一个辽阔的森林，或是任何众多的对象集合体，如一支军队、一个舰队、一大批群众，都在心灵中刺激起明显的情绪，而且在那类对象出现时所发生的惊羨乃是人性能享受到的最生动的快乐之一。这种惊羨既然是随着对象的增减而增减的，所以我们可以依照前面的原则断言，[\[1\]](#)惊羨是一个复合的结果，是由原因的各个部分所产生的各个结果结合而成。因此，广袤的每一部分和数目的每一单位，当它被心灵所想象时，都伴有一种独立的情绪；那种情绪虽然并不总是愉快的，可是在与其他情绪结合起来、并把精神激动到适当的高度时，它就有助于惊羨情绪的产生，这种情绪永远是令人愉快的。如果在广袤和数量方面承认了这一点，那么在德和恶、机智与愚蠢、富与贫、幸福与苦难以及其他永远伴有一种明显情绪的同类对象方面，我们就都提不出任何困难来了。

我将要提出的第二个原则就是：我们对于通则的固执；通则对人的行为和知性有那样一种重大的影响，并且甚至能够欺骗感官。当一个对象的出现被经验发现为永远伴有其他一个对象出现时，于是前一个对象不论什么时候一出现（即使在非常重要的条件方面有了改变），我们自

然就飞快地想象第二个对象，并对它形成一个生动而强烈的观念，就像我们是借我们知性的最正确、最可靠的结论推断出它的存在一样。任何东西，甚至我们的感官，都不能使我们清醒过来，感官这时不但不改正这种虚妄判断，反而往往被它歪曲，并似乎在认可它的错误。

由这两条原则连同上述比较原则的影响所得出的结论，是非常简明而确定的。每个对象都伴有某种与之成比例的情绪；一个大的对象引起一种强烈的情绪，一个小的对象引起一种微弱的情绪。因此，继一个小的对象而来的大的对象，就使一种强烈情绪继一种微弱情绪而来。继微弱情绪而来的强烈情绪变得更为强烈，超出于它的平常的比例之外。但是由于一个对象的每一种大小都伴有一定程度的情绪，所以当情绪增强时，我们自然而然地想象那个对象也增大了。效果把我们的观点转移到它的通常的原因上，某种程度的情绪把我们的观点转移到对象的某种大小上；这时我们并不考虑到，比较作用虽然可改变情绪，但并不改变对象中的任何东西。凡熟悉光学的理论部分、并知道我们如何把知性的判断和结论转移到感官上的人们，将很容易想象这个全部作用。

不过就是抛开新发现的这个秘密地伴随着每个观念而来的印象不谈，我们至少必须承认这个发现所由以发生的原理，就是：对象是因为和其他对象相比较而显得大些或小些的。关于这个原理，我们有极多的例子，所以我们对于它的正确性不容有所争辩；我就是在这个原理里找到恶意与妒忌这两种情感的来源的。

显而易见，随着我们自己的状况和处境显得较为幸运或不幸，随着我们自以为具有财富、权力、优点、名誉的程度的大小：在我们思考这些状况和处境时，我们就感到或大或小程度的快乐和不快。我们既然很少依据对象的内在价值来判断它们，而是根据它们和其他对象的比较来形成它们的观念，因此，随着我们观察到他人享有或大或小的幸福，遭到或大或小的苦难，我们就据以估量自己的幸福和苦难，并因而感到一种相应的痛苦或快乐。我们因为他人的苦难，而对我们的幸福有一个更为生动的观念，因为他人的幸福，而对自己的苦难发生一个更为生动的观念。因此，前者就产生愉快；后者就产生不快。

因此，这里就有了一种颠倒过来的怜悯心理，也即是说，旁观者所感到的感觉和他所考虑的那个人所感到的感觉是恰恰相反的。我们可以概括地说，在各种各样的比较过程中，一个对象使我们由另一个与它比较的对象，接受到的感觉与在直接观察它时从它自身所接受的感觉总是相反的。一个小的对象使一个大的对象显得更大。一个大的对象使一个小的对象显得更小。丑的本身产生不快；但是若把它和一个美的对象对比，而使美的对象益增其美，于是丑就使我们接受到一种新的快乐；正如在另一方面，美的本身产生快乐，可是它如果与一种丑物对比，而使丑物益增其丑，那种美就使我们接受到一种新的痛苦。因此，关于幸福

和苦难必然也是同样情形。直接观察他人的快乐，自然使我们感到快乐，因此，在与我们自己的快乐比较时，就产生一种痛苦。他的痛苦就其本身来考虑，使我们感到痛苦，但是却增加我们自己的幸福观念，并使我们感到快乐。

我们可以因他人的幸福和苦难而感到相反的感觉，这也并不显得奇怪；因为我们发现这种比较可以使我们对自身发生一种恶意，使我们对自己的痛苦感到愉快，对自己的快乐感到悲伤。例如当我们满意我们现在的状况时，过去痛苦的回忆便令我们感到愉快；正如在另一方面，当我们的享受今非昔比时，以往的快乐就使我们感到不快。这种比较既然和我们考虑别人的情绪时一样，所以它也必然伴有同样的结果。

不但如此，一个人还可以把这种恶意推及到他自身，甚至推及到他现在的好运，而且可以把恶意加深到这样程度，以致故意找寻苦恼，增加自己的痛苦和悲哀。这种情形可以发生于下面两种情形。第一，发生于朋友或亲人遭遇折磨和不幸的时候。第二，发生于他对自己所犯的罪恶感到悔恨的时候。这两种不正常的追求祸害的欲望是由比较原则发生的。一个纵情享受任何快乐的人，当他的朋友处于苦恼中时，如果把这种苦恼与自己所享受的原始快乐比较一下，就更加明显地从他的朋友那里感觉到一种反射回来的不快。的确，这种对比也应当使现前的快乐显得格外活跃。不过在这里既然假设悲伤是主导的情感，所以每一度的增加都落到悲伤的一方面去，并被吞没于其中，而在相反的感情上丝毫不起作用。人们因为自己过去的罪恶和过失而加于自己身上的苦行，情形与此相同。当一个罪人反省他所应得的惩罚时，惩罚的观念如果与现在的舒适和快乐相比，那个观念便益加增大，并且在某种方式下强使他自寻不快，借以避免那样一种令他不愉快的对比。

这个推理也可以说明妒忌的起源，一如其说明恶意的起源一样。这两种情感之间的惟一差异只在于，妒忌是由别人现时的某种快乐刺激起来的，那种快乐在比较之下就削弱了我们自己快乐的观念。而恶意是不经挑拨而想嫁祸于人、以便由此较获得快乐的一种欲望。成为妒忌对象的快乐往往比我们所有的快乐占着优势。一种优势自然似乎使我们相形见绌，并呈现出令人不愉快的比较来。但是甚至就在他处于劣势的情形下，我们仍然希望有一种较大的距离，以便更加增大自我的观念。当这个距离减小时，那种比较对我们的利益就要小些，因而使我们感到较小的快乐，并且甚至是令人不愉快的。因此，人们在看到比他们低微的人在追求光荣或快乐方面接近他们或赶上他们时，他们就感觉到那种妒忌。在这种妒忌心理中我们看到比较作用的效果重复了两次。一个人和比他低微的人比较，由这种比较得到一种快乐：当那个比自己低微的人上升起来、因而其劣势减低的时候，于是原来仅仅应该是快乐的减低，这时由于与先前状况重新比较一下，那种快乐的减低就变为真正的痛苦

了。

关于由他人优势而发生的那种妒忌，有一点值得提出，就是：产生这种妒忌的不是自己与他人之间的远远不成比例，反而是我们的互相接近。一个普通的士兵对他的将领不如对军曹或班长那样妒忌，一个卓越的作家遭不到一般平庸的小文人的多大妒忌，而却遭到和他地位相近的作家的妒忌。的确，人们也许会以为越是不成比例，则在比较之下所感到的不快必然越大。但是我们可以在另一方面考虑，远远的不成比例、就切断了关系，或者使我们根本不与我们距离很远的人物比较，或者就减弱了比较的效果。类似和接近总是产生观念关系；你如果消灭了这些联系，其他偶然事件即使可以把两个观念结合在一起，但由于没有任何链索或起联系作用的性质在想象中把它们结合起来，所以两个观念便不能长期结合在一起，或彼此互相有重大的影响。

在考究野心的本性时，我曾经说过，大人物在以自己的状况和他们的奴隶的状况比较时，就对其权威感到双重的快乐；而且这种比较所以有双重影响，一是由于它是自然的，二是由于他的奴隶所提供来的。当想象比较几个对象时，如果不容易由一个对象转到另一个对象，那么心灵的活动在很大程度上就中断了，而想象在考虑第二个对象时，就好像站到了一个新的立场上。伴随着每个对象的那个印象，在那种情形下，并不因为继同类的较小印象而来，而显得更大一些。这两个印象各自独立，产生了它们的个别的效果，其间完全没有任何传导。观念之间由于缺乏关系，以致打断了印象之间的关系，并由于这样一种分离，阻碍了它们相互的作用和影响。

为了证实这点起见，我们可以说，优点程度的互相接近单独还不足以产生妒忌，必须得到其他关系的协助。一个诗人不易妒忌一个哲学家，或另一类的、另一国的、另一时代的诗人。所有这些差异都阻止或减弱那种比较，并因而也阻止或减弱了那种情感。

这也就是为什么一切对象只有在和同类中其他对象互相比时、才显得或大或小的理由。一座山在我们眼里并不扩大或减小一匹马的身材；但是当一匹弗兰德马和一匹威尔斯马在一处被观察时，比起它们分别被观察时，一匹就显得大些，一匹就显得小些。

根据同一原则，我们也可以说明历史家们的那个说法，他们说，内战中的任何党派，总是不惜任何牺牲招来外敌，而不肯屈服于他们的本国人。桂嘉定〔译注〕（Guicciardin）^[12]把这个说法应用到意大利的战争上，在意大利，各邦之间的关系，恰当地说，只是一种名称、语言和接近的关系。可是就是这些关系，在和优势结合起来以后，也使互相之间的比较更为自然，因而也使这种比较更为痛心，促使人们找寻其他可以不附有这种关系、并因而对于想象的影响可以较少显著的优势。心灵很

快就看到它的各种有利条件和不利条件；而当对方优势和其他关系结合起来时，心灵就感觉到自己的情况最为不快，力图把那些关系分离，并打破使比较作用成为更加自然而更加有效的那种观念的联系，借此获得安定。当心灵打不破那种结合时，它就感到有消除那种优势的一种较为强烈的欲望。正因为这个缘故，所以旅行家们都极口称赞中国人和波斯人，而同时却贬抑他们的邻国，这是因为邻国是可以和他们的本国站在互相匹敌的立场上的。

历史和通常经验中的这些事例是很丰富而同时也很奇特的；不过在文艺界我们也发现有同样值得注意的平行的例子。如果一个作家写了一部书，其中一部分是严肃而深刻的，另一部分是轻松而幽默的，每个人都会鄙弃那样奇怪的一种混杂品，因它忽略艺术和批评的一切规则而加以斥责。这些艺术规则是建立在人性的性质上面的，人性中有一种性质要求每种作品都有一致性，这种性质就使心灵不能在一刹那中由一种情感和心情转到十分不同的另一种情感和心情。可是这并不能使我们责备普雷厄尔先生（Mr. Prior）^[译注]^[13]把他的《阿勒姆》和他的《索罗门》两篇刊印在同一卷内；虽然那个令人钦佩的诗人在一篇的轻松愉快气氛和另一篇的忧郁气氛两方面都取得了极大的成功。即使读者毫不间隔地接连阅读这两篇文字，他在情感的变化方面，也不会感到什么困难。为什么呢？这只是因为他认为这两篇作品完全是两回事，并且借着这种观念上的中断打断了感情的进程，阻止了一种情感影响或对抗另一种情感。

一个英勇事迹的图案和一个滑稽可笑的图案结合在一幅图画中，就显得骇人；可是我们可以毫不犹豫和踌躇地把那样性质相反的两幅画悬挂在一间屋中，甚至紧相挨近。

一句话说，各个观念必须被某种关系结合起来，使观念之间可以顺利推移，因而也使伴随观念而来的情绪或印象可以顺利推移，并使想象在推进到另一个印象的对象上时仍然保存原来的印象——若不如此，则没有观念可以借比较或借它们个别产生的情感互相影响。这个原则是十分显著的，因为它和我们关于知性和情感两者所作的论述正相类似。假设有两个不被任何一种关系所联系起来的对象呈现于我面前；假设这些对象的每一个都分别地产生一种情感，而且这两种情感本身又是相反的：那么我们根据经验发现，这些对象或观念因为缺乏关系，就阻止了情感的自然反对；思想推移的中断使两种感情互相隔离，因而就阻止了它们的对立。比较作用也是同样情形；从这两种现象我们可以稳确地断言，观念间的关系必然促进印象间的推移，因为单是这种关系的缺乏就足以阻止推移，而把原来会自然地互相影响的东西加以分离。如果因为缺乏一个对象或性质、就使任何通常的或自然的结果不发生时，我们就可以确实地断言，那个对象或性质的存在就有助于那个结果的产生。

第九节 论慈善和愤怒与怜悯和恶意的混杂

我们已经努力说明了怜悯和恶意。这两种感情是随着想象在什么观点下放置其对象而由想象发生的。当我们的想象直接考虑他人的情绪并深入体会这种情绪时，它就使我们感觉到它所观察的一切情感，而尤其是感觉到悲伤或悲哀。相反，当我们把别人的情绪与自己的比较时，于是我们便感到与原始感觉恰好相反的一种感觉，即由他人的悲伤感到喜悦，由他人的喜悦感到悲伤。不过这只是怜悯和恶意两种感情的最初基础。后来又有其他情感混入其中。爱（或柔情）永远和怜悯混杂在一起，恨（或愤怒）永远和恶意混杂在一起。但是我们必须承认，这种混杂初看起来似乎和我的体系抵触。因为怜悯既然是由他人的苦难而发生的一种不快，而恶意是由此而生的一种愉快，那么怜悯自然应该像在其他情形下一样产生一种恨，而恶意就应该产生一种爱。我将以下述的方式力图调和这个矛盾。

要引起情感的推移，需要印象间和观念间的双重关系，一种关系并不足以产生这种效果。但是为了我们可以理解这种双重关系的充分力量起见，我们必须考虑，决定任何情感的性质的，不是当前的感觉或暂时的痛苦或快乐，而是感觉的自始至终的全部倾向或趋势。两个印象不但当它们的感受互相类似时是互相关联的（这是我们在以前各种情形下一向所假设的），而且即当它们的冲动或方向互相类似、互相对应时，这两个印象也是互相关联的。在骄傲和谦卑方面，这种情形不能发生；因为它们只是纯粹的感觉，没有任何发生行动的方向或趋势。因此，我们只有在伴有某种欲求或欲望的那一类感情方面，来找寻这种特殊印象关系的例子；例如爱和恨便是这一类感情。

慈善（也就是伴随着爱的那种欲望）是对于所爱的人的幸福的一种欲望和对他的苦难的一种厌恶；正如愤怒（也就是伴随着恨的那种欲望）是对于所恨的人的苦难的一种欲望和对他的幸福的一种厌恶一样。因此，希望他人幸福和厌恶他人遭难的心理，就和慈善相类似；而希望他不幸福和厌恶他幸福的心理，就和愤怒相应。但是怜悯就是希望他人幸福和厌恶他人遭难的心理，而恶意则是相反的欲望。因此，怜悯就与慈善关联，而恶意就与愤怒关联。我们既已发现，慈善借一种自然的和原始的性质与爱发生联系，而愤怒又借同样性质与恨发生联系，所以怜悯和恶意的感情就是借这种连锁而与爱和恨联系起来的。

这个假设是建立在充分的经验上的。一个人不论由于任何动机抱定了一个作出某种行为的决心，那么他就自然而然地想到可以加强那种决心、并使它能够控制和影响心灵的每一个其他的观点或动机。为了使我们坚持任何意图起见，我们就从利益、荣誉、义务等方面找寻种种动机。那么，怜悯与慈善、恶意与愤怒既然是由不同的原则发生的同一类

欲望，它们的完全互相混合，以致区别不开，又有什么奇怪呢？至于慈善与爱之间、愤怒与恨之间的联系既然是原始的，第一性的，这种联系是没有什么困难的。

此外，我们还可以再加一个实验，就是：当我们的幸福或苦难在任何程度上依靠于别人的幸福或苦难（再没有任何其他关系）时，则慈善和愤怒、因而还有爱和恨、便都会发生。我确信，这个实验将显得十分奇特，所以我们可以有理由在这里停留一下，加以考虑。

假设有两个同行业的人在一个城市中找寻职业，而这个城市却不能容纳两个人，那么显然，一个人的成功是和另一个人的成功完全不相容的，而且凡可以促进一个人的利益的事情都是和他的对手的利益相抵触的，反过来说，也是一样。再假设两个商人虽然居住在这个世界上不同的地方，可是合股经营，于是一个人的利益或损失便立刻成为其伙伴的利益或损失，两人必然遭受同样的命运。显然，在第一种情形下，由于利害冲突，总是要发生憎恨，而在第二种情形下，由于利害一致，总是要发生爱的情感。让我们考究，我们能把这些情感归于什么原则。

显然，如果我们只考虑现前的感觉，这些情感并不是由印象和观念的双重关系发生的。因为，以第一种竞争情形而论，对手的快乐和利益虽是必然引起我的痛苦和损失，可是还有一点可以抵消这点，即他的痛苦和损失也给我带来快乐和利益；假如他不成功，我就可以因此由他得到一种较高级的快乐。同样，一个伙伴的成功虽然使我感觉高兴，可是他的不幸则以同样的比例使我苦恼，而且我们很容易想象后一种情绪在许多情形下会占到优势。但是不论一个对手或伙伴的运气是好是坏，我永远憎恨前者，而喜爱后者。

对于伙伴的这种喜爱不能由我们之间的关系或联系而来，就像我喜爱一个兄弟或本国那样。一个对手几乎也像伙伴一样与我有同样密切的关系。因为正像伙伴的快乐引起我的快乐、伙伴的痛苦引起我的痛苦一样，同样，对手的快乐就引起我的痛苦，他的痛苦就引起我的快乐。因此，因果的联系在两种情形下都是一样的；在一种情形下，原因和结果虽然有进一步的类似关系，可是在另一种情形下，两者又有相反的关系；而相反关系既然也是类似关系的一种，所以就使问题的两面大体相等了。

因此，我们对这个现象所能提出的惟一说明就是由上述的平行方向原则得来的。我们对自己利益的关切使我由于伙伴的快乐而感到快乐，由于他的痛苦而感到痛苦，正如我们通过同情作用而对着我们面前的任何人所表示的感觉也感到一种相应的感觉一样。在另一方面，对于我们自己利益的同样关切，使我们因对手的快乐而感到痛苦，因对手的痛苦而感到快乐，简单地说，就是感到由比较和恶意发生的那种与他人相反

的情绪。因此，由利益发生的各种感情的平行方向既然能产生慈善或愤怒，所以就无怪由同情与比较发生的同样平行方向也有同样的效果了。

我们可以概括地说，不论我们的动机怎样，当我们对其他人做好事时，总不能不对那些人发生某种好感和善意；正如我们加于别人的侵害不但引起受害的人的憎恨，而且甚至也引起我们自己的憎恨一样。的确，这些现象有一部分也可以用其他原则加以说明。

但是这里出现了一个重大的反驳，在我们继续往前研究之前，必须先行加以考察。我已经设法证明，权力与财富或贫穷与卑贱，并不产生任何原始的快乐或不快，就能引起爱或恨来；它们是借次生的感觉对我们起作用的，这种次生的感觉是由我们同情于贫富贵贱在所有者的心中产生的痛苦或快乐而发生的。由于同情他的快乐，生起了爱，由于同情他的不快，生起了恨。不过我刚才已经确立了一条对于说明怜悯和恶意的现象所绝对必需的原则，就是：“决定任何情感的性质的，不是现前的感觉或暂时的痛苦或快乐，而是那种感觉的自始至终的总的倾向或趋势”。因为这个理由，所以怜悯或对痛苦的同情就产生爱，这是因为同情使我们对他人的或好或坏的运气感到关切，并使我们发生与原始感觉相应的一种次生感觉，在这种感觉方面，怜悯就与爱和慈善有同样的影响。这条规则既然在一种情形下有效，为什么不能到处通行，为什么对于不快的同情除了产生善意和好感以外还会产生其他任何情感呢？一个哲学家如果随着他所要说明的特殊现象，时时变换他的推理方法，而由一个原则转到它的相反的原则，那还合乎哲学家的身份么？

我已经提到可以使情感向前推移的两个不同的原因，一个是观念间和印象间的双重关系，另一个是与此类似的一个原因，即由不同的原则发生的任何两个欲望的倾向和方向的一致性。现在我肯定说，对于不快的同情如果是微弱的，它便借前一种原因产生憎恨或鄙视；如果是强烈的，它便借后一种原因产生爱或柔情。这就是前面那个似乎是那样迫切的困难的解决；这个原理是建立在那样明显的论证上的，因而这个原理纵然不是说明任何现象所必需的，我们也该要把它确立起来了。

确实，同情并不总是限于当前的刹那，我们往往通过传导感觉到他人并不存在的、而只是借想象预料到的苦乐。因为假使我看到一个完全陌生的人睡在田间，有被奔马践踏的危险，我就会立刻去援救他；在这里，激动我的同情原则，也就是使我关怀一个陌生人的现前悲哀的那个原则。这一点只要单单提出一下就够了。同情既然只是转变成为印象的一个生动的观念，因此显然，在考虑任何人将来的可能的或很可能的状况时，我们可以通过一种活泼的想象体会到这种状况，使它成为自己所关怀的对象，并因此感觉到那些既不属于我们自己而现时也并不真正存在的苦乐。

但是在同情任何人时，不论我们怎样料想到将来，我们的同情的扩展在很大程度上依靠于我们对他的现状所有的感觉。要想对其他人现前的情绪形成那样一个生动的观念，以至感觉到这些情绪的本身，也就需要想象作很大的努力；但是如果不借现在生动地刺激我们的某种情况之助，我们便不可能把同情扩展到将来。当另一个人现在的苦难对我发生任何强烈的影响时，想象的活泼性便不限于当前的对象，而是将它的影响扩散到一切相关的观念上，并使我对那个人的一切情况发生一个生动的概念，不论那些情况是过去的、现在的或将来的，也不论它们是可能的、很可能的或确定的。由于这种生动的概念，我便关心那些情况，受到它们的影响，依照我设想他胸中所感到的那种活动，在我的胸中也感到一种同情的活动。如果我减低第一次想象的活泼性，我也就减低各个相关观念的活泼性；正如水管所输送的水量不能超出水源中喷出的水量一样。在这样减低活泼性之后，我就消灭了使我完全关心他人的命运的那种将来的前景。这时我仍可以感到现在的印象，不过我的同情不再往前推进，并且也永远不把第一次想象的力量扩散到我对相关对象所有的观念上。如果他人的苦难以这种微弱的方式呈现出来，则我通过传导接受了它，并且被与它有关的一切情感所感动；但是我对于他的将来的好运和厄运既不十分关怀，因而我永远感不到广泛的同情，也感不到与它相关的各种情感。

为了明白什么情感和这些种类不同的同情是关联着的，我们必须考虑，慈善是由所爱的人的快乐而发生的一种原始的快乐和由他的痛苦而发生的一种痛苦：由于这些印象间这种相应关系，就连带发生了一种希望他快乐的欲望和不愿他痛苦的厌恶心理。因此，要想使一种情感同慈善平行，我们就必须感觉到这些和我们所考虑的那个人的双重印象相应的双重印象；任何一个印象单独并不足以达成这个目的。当我们只同情于一个印象并且所同情的是一个痛苦印象时，这种同情由于它给我们传来的不快便与愤怒和憎恨发生关联。但是由于广泛的同情或狭隘的同情决定于第一次同情的力量的大小，因此，爱和恨的情感也就依靠于同一原则。一个强烈的印象在传来的时候，就产生双重的感情倾向；这种倾向借着方向的类似关系而与慈善和爱发生关联，不论第一个印象可能是如何痛苦的。一个微弱的痛苦印象，则因感觉的类似而与愤怒和憎恨发生关联。因此，慈善是发生于巨大程度的苦难或是发生于受到强烈同情的任何程度的苦难：憎恨或鄙视则发生于一种轻微程度的苦难，或是得到微弱同情的苦难；这正是我原来企图证明和说明的那条原则。

关于这个原则，我们不但有理性可以信赖，而且还有经验可以信赖。某种程度的贫困引起鄙视，但是过度的贫困则引起怜悯和善意。我们可能轻视一个农夫或仆役；但是当乞丐的苦难显得过大，或者被生动地描写出来时，我们就同情他的苦恼，并且在我们心中感到明显的怜悯和慈善的激动。同一个对象，随其不同的程度，就引起相反的情

感。因此，依照我的假设来说，各种情感必然是决定于那些随着高低不同的程度而起作用的原则的。同情的增加显然和苦难的增加有同样的效果。

一片荒芜贫瘠的土地，永远显得是丑陋而令人不快的，并且往往引起我们鄙视那里的居民的心理。但这种丑陋感在很大程度上是由于同情居民而发生的，正如前面所说；不过这种同情只是一种微弱的同情，不超出令人不快的那个当前感觉之外。但是一座烧毁的城市的景象却传来慈善的情绪，因为我们深深体会到那些可怜居民的利益，以至感觉到他们的艰苦，并希望他们的繁荣。

不过印象的力量虽然一般产生怜悯和慈善，但如果印象达到了太强的程度，它一定就不再有这种效果。这一点或许值得我们注意。当不快感本身就很微弱或是与我们远隔的时候，就吸引不住想象，而且对于将来的、偶然的福利所传来的关切，也和对现在实在的祸害的关切不能相等。在这种不快获得较大的力量时，我们对于那个人的遭遇就感到非常关心，因而体会到他将来的好运和厄运；由这种完全的同情就发生了怜悯和慈善。但是我们很容易想象，当现前的祸害以超出平常的力量激动我们时，它就可以完全吸引住我们的注意，阻止上述的那种双重同情。例如我们发现，每一个人，尤其是妇女，虽然都容易对于押赴断头台的犯人发生好感，想象他们长得非常俊秀和匀称，可是一个目击刑架和残酷的行刑状况的人，并不感到这种怜惜的情绪，而是可以说是被恐怖所控制住了，再无闲暇以任何与此相反的同情来调和这种不快的感觉。

不过有一个例子最清楚地证明了我的假设，在那个例子中，我们把对象改变一下，就把双重的同情甚至与中度的情感分开，在那种情形下，我们发现怜悯并不像通常那样地产生爱 and 怜惜，反而总是引起相反的感情来。当我们看到一个人处于不幸中时，我们被怜悯和爱所感动；但是造成那种不幸的人却成为我们最强烈的憎恨的对象，而且随着我们的怜悯程度而更加受到憎恨。那么为什么理由，同一种怜悯情感产生对于受害者的爱而对于造成不幸者的恨呢？那只是因为在后一种情形下，造成不幸者只对不幸有一种关系，而在考虑受害者时，我们便把观点转到每一方面，不但体会到他的苦难，而且还希望他的昌盛。

在结束本题之前，我只想再说一点：这个双重同情现象和它引起爱的倾向，可以有助于我们对亲友自然地所抱有的那种好感的产生。习惯和关系使我们深深体会到他人的情绪；不论我们假设他们有什么样的运气，那种运气要借想象之力亲切地呈现于我们之前，好像原来就是我们自己的运气似的，对我们发生着作用。我们只是由于同情之力，才对他们的快乐感到高兴，对他们的悲哀感到忧伤。一切关涉他们的东西，我们对之都不能漠然；这种情绪的相应既是爱的自然伴随现象，所以就迅速地产生了那种感情。

第十节 论尊敬和鄙视

现在只须说明尊敬和鄙视两种情感以及性爱的感情，以便理解任何掺杂着爱或恨的一切情感。我们可以从尊敬和鄙视开始。

在考虑别人的品质和境况时，我们可以观察它们本来真实的样子，也可以把它们与我们自己的品质和境况相比，也可以把两种考虑方法结合起来。他人的良好品质由第一个观点产生爱；由第二个观点产生谦卑；由第三个观点产生尊敬，尊敬是这两种情感的混合物。同样，他们的恶劣品质，则随着我们观察它们的观点，引起憎恨、骄傲或鄙视。

鄙视中间掺杂着骄傲，尊敬中间掺杂着谦卑，这一点，我想，由它们的感觉或现象就已十分明显，无需任何特殊的证明。同样明显的是：这种掺杂是由于我们把被鄙视的或被尊敬的人同我们自己暗中加以比较而发生的。随着考虑他人的人可以首先处于低劣地位，随后进到相等地位，随后再进到高超的地位，随着这种变化，同一个被考虑的人可以按照他的境况和才能依次引起考虑者的尊敬、喜爱或鄙视。观点一变，对象虽然仍旧，但它对我们的比例就完全变更；这就是情感所以变化的原因。因此，这些情感是由于我们对那种比例的观察、也就是由于比较而发生的。

我已经说过，心灵的骄傲倾向比谦卑倾向强烈得多，我并且尽力根据人性原则给这个现象指出了一个原因。不论人们是否接受我的推理，这个现象是不容争辩的，并且出现于许多的例子中。除了其他理由之外，这也是鄙视心理中掺杂的骄傲成分较多于尊敬心理中掺杂的谦卑成分的一个理由，而且我们在观察低于自己的人时所感到的得意程度所以比在高出自己者面前时所感到的耻辱程度更大，也是因为这个理由。鄙视或蔑视具有那样强烈的骄傲色彩，以致其中几乎看不到任何其他的情感，而在尊重或尊敬中，则爱比谦卑占着较大的成分。自负的情感是那样敏捷的，所以稍一召唤就立刻发生，至于谦卑^[译注]^[14]则需要较强的冲动，才能发动起来。

但是这里人们可以有理由地问道，为什么在有些情形下有这种混杂情形，而不是在每个情形下都有这种混杂情形出现呢？寓存于他人身上的引起爱的一切对象，在转移到我们身上时就成为骄傲的原因。因此，这些对象如果属于他人而只是与我们自己所有的那些对象比较，它们就该是谦卑的原因，正像它们是爱的原因一样。同样，在直接考虑时产生了恨的每一种性质，应当永远借着比较产生骄傲，并借憎恨和骄傲这两种情感的混杂刺激起鄙视或蔑视。因此，困难就在于为什么竟有一些对象总是引起纯粹的爱或恨，而并不总是产生尊敬和鄙视这两种混杂的情感呢？

我曾一向假设，爱和骄傲这两种情感，谦卑和恨这两种情感，在它们的感情方面是类似的，前两种永远是令人愉快的，后两种永远是令人痛苦的。这虽然是普遍真实的，可是我们注意到，两种令人愉快的情感，也和两种令人痛苦的情感一样，其间有某些差异，甚至有相反的性质加以区别。没有东西能够像骄傲和自负那样地鼓舞和振奋心灵，而在同时，爱或柔情却被发现为可以使心灵软弱无力的。这种差异，也可以在令人不快的情感方面观察到。愤怒和憎恨给我们的全部思想和行动增添一种新的力量，而谦卑和羞耻则令人沮丧和气馁。对于各种情感的这些性质，必须形成一个明晰的观念。让我们记住，骄傲和憎恨使灵魂振奋，而爱与谦卑却使灵魂变得软弱。

由此得出的结论就是：爱和骄傲^[译注] [15] 在它们愉快感觉方面的一致性，虽然使它们永远被同一的对象刺激起来，可是这另外一种是相反性，却是它们所以在非常不同的程度内被刺激起来的原因。天才和学问是愉快而辉煌的对象，并且借这两个条件而适合于骄傲和自负；但是它们只是因为它们所给人的快乐而与爱情有一种关系。愚蠢和无知是令人不快的、鄙贱的，这在同样方式下使它们与谦卑发生双重联系，和憎恨发生单一关系。因此，我们就可以认为这是确实无疑的，就是：同一个对象虽然随着不同的情况，永远产生爱和骄傲，恨和谦卑，可是很少以同一比例产生前两种或后两种的情感。

正是在这里，我们必须找寻上述困难的解决，即为什么有些对象永远只刺激起纯粹的爱或恨，而并不总是通过与谦卑或骄傲的混杂而产生尊敬或鄙视。一种性质除非是在我们身上时可以产生骄傲，它在他人身上时就不能借比较作用使我们感到谦卑；反过来说也是一样，任何对象除非在直接观察时产生谦卑，它也不能借比较作用刺激起骄傲。显然，各种对象永远借着比较产生一种和它们的原来感觉恰好相反的感觉。因此，假如有一个特别适合于产生爱而不完全适合于刺激起骄傲来的对象呈现出来，这个对象在属于他人时，便借比较而直接产生一种较大程度的爱，和较小程度的谦卑；因而后一种情感在那个混合感情中就几乎觉察不到，也不足以把爱转变为尊敬。好性情，幽默、机敏、慷慨、美以及许多其他的品质就是这样。这些品质特别适宜于在他人心中产生爱，不过在刺激我们自己的骄傲方面却没有那样大的倾向：因为这个理由，一看到他人有这种品质时，虽然就产生了纯粹的爱，可是其中只掺杂着很少的谦卑和尊敬。这个推理很容易推广到其他与此相反的情感。

在我们结束这个题目之前，我们不妨说明一下那个颇为奇特的现象，就是：我们通常为什么和我们所鄙视的人保持一定的距离，不使那些比我们低微的人甚至在场所和位置方面过于接近我们。我们已经说过，几乎每一种观念都伴有某种情绪，甚至数目和广袤的观念也是一样，至于那些被认为与人生有重要关系并且吸引我们注意的对象的观

念，则更是如此。我们观察一个富人或一个贫人，总不能完全漠然，而必然要在前一种情形下感到一种微弱的尊敬，在后一种情形下感到一种微弱的鄙视。这两种情感是相反的，但是为了使这种相反性被感觉到，那些对象必然要有某种关联，否则各种感情将是完全分离的、各别的，永不会互相会合。当人们一接近以后，就发生了那种关系；这就是一个概括的理由，说明我们在看到一个富人和一个贫人、一个贵族和一个守门人那样不相称的一些对象处于那种接近状况下时，为什么要感觉不快。

每个旁观者所共同感到的这种不快，必然被高贵者所格外感觉到；这是因为低微者的接近被认为是缺乏教养，并且表示他感觉不到这种身份不称，而丝毫不受它的影响。对他人优越性的感觉在一切人心中都产生一种和他保持一定距离的倾向，并使他们在非接近他不可时，要加倍表示尊敬和崇拜。人们如果不遵守这种行为，那就证明他们没有感觉到他的优越性。由此就有一个通常的比喻，把某些性质的、程度巨大的差异称为一个距离。这个比喻虽然似乎是很肤浅，却是以想象的自然原则为根据的。一个巨大的差异使我们倾向于产生一个距离。因此，距离和差异两个观念是联系在一起的。联系的观念很容易被互相混同；一般说来，这就是比喻的来源；这一点我们以后还有机会谈到。

第十一节 论性爱或两性间的爱

在爱和恨与其他感情掺杂起来以后所发生的一切复合情感中，两性的爱最值得我们注意，这是一方面因为它的强和猛，一方面因为它给若干奇特的哲学原则提供了一个无法争论的论证。显然，这种感情在它的最自然的状态下是由三种不同的印象或情感的结合而发生的，这三种情感就是：1. 由美貌发生的愉快感觉；2. 肉体上的生殖欲望；3. 浓厚的好感或善意。好感由美貌而发生的这一点，可以用前面的推理加以说明。问题是：肉体欲望如何被美貌所刺激起来。

生殖欲望如果限于某种程度以内，显然是一种令人愉快的欲望并且与一切愉快的情绪有一种很强的联系。喜悦、欢乐、自负和好感都是这种欲望的诱因；音乐、跳舞、美酒、欢欣，也是如此。在另一方面，悲哀、忧郁、贫苦、谦卑，都破坏这种欲望。由于这个性质，就很容易设想，性欲为什么与美的感觉联系起来。

不过还有另外一个原则，也有助于产生同样的效果。我已经说过，各种欲望的平行方向是一种实在的关系，并且也像它们感觉方面的类似关系一样，在那些欲望之间产生一种联系。为了充分地理解这种关系的范围起见，我们必须考虑，任何主要的欲望都可以伴有与之相关的从属的欲望，而且如果有其他欲望与那些从属欲望平行，那么这些其他的欲望也就与主要欲望发生关系。例如饥饿往往被认为是灵魂的原始倾向，

而就食的欲望则被认为是次生的倾向，因为它是满足饥饿欲所绝对必需的。因此，一个对象如果借着任何独立的性质、使我们接近食物，那个对象也就自然地增加我们的食欲；正如在另一方面，凡使我们厌恶食物的任何东西都是和饥饿矛盾的，并减低我们的食欲。很显然，美具有第一种效果，丑具有第二种效果；因为这种缘故，所以美就使我们食物发生强烈的欲望，而丑却足以使我们对烹调术所发明的最美味的菜肴感到厌恶。这一切都可以很容易地应用到生殖欲望上面。

由类似关系和平行欲望这两种关系，就发生了美感、肉体欲望和慈善之间那样一种联系；以至这三者成为可说是不可分离的。而且我们根据经验发现，三者中间不论哪一种先行出现，都无关系；因为它们中间任何一种都必然伴有相关的感情。性欲冲动中的人对于性欲的对象至少具有暂时的好感，同时也想象她比平时较为美丽；正如许多人开始时对一个人的机智和优点抱有一种好感和尊重，随后又由此进到其他两种情感上去。但是最常见的一种爱，就是首先由美貌发生、随后扩展到好感和肉体欲望上去的那种爱。好感或尊重与生殖欲望之间的距离太远了，不容易结合在一起。前者或许是灵魂的最细致的情感，后者或许是最粗俗的情感。对于美貌的爱恰好是处于两者之间的中介，分沾了两者的本性：因此，它是特别适宜于产生两者的。

对于爱的这种说明，并不是我的体系所特有的，而是根据任何假设来说都是不可避免的。构成这个情感的三种感情显然是彼此个别的，并且各自有它的各别的对象。因此，三者确是只借着它们之间的关系才互相产生的。不过单有情感间的关系是不够的。这里还必须有观念间的关系。一个人的美貌永远刺激不起我们对另一个人的爱。因而这就显然证明这里有印象和观念的双重关系。根据这样明显的一个例子，我们就可以判断其他的例子了。

在另外一个观点下，这一点也可以说明我关于骄傲和谦卑、爱和恨的起源所坚持的说法。我已经说过，自我虽是第一组情感的对象，他人虽是第二组情感的对象，可是单单这些对象并不能成为这些情感的原因；因为它们对于一开始就必然互相消灭的两种感情都有同样的一种关系。因此，我在前面所描述过的心灵情况正是这样：心灵有一些器官，自然地适合于产生一种情感；那种情感一旦产生出来以后，自然地把观点转向某个对象。不过这还不足以产生情感，还需要其他某种情绪，借着印象和观念的双重关系，来把这些原则发动起来，并给予它们以最初的冲动。这种情况在生殖欲望方面是更加显著的。异性不但是性欲的对象，而且是它的原因。不但当我们受到性欲的激动时，要把观点转向异性，而且一想到异性，就足以刺激起性欲来。但是由于这种原因出现的频率太大，以致失掉了力量，所以它就必须被一种新的冲动所刺激起来；我们发现那种冲动就由一个人的美貌发生，即由印象和观念的双

重关系发生。在一种感情既有一个明确的原因而又有一个明确的对象时，还必需有这种双重关系，那么当它只有一个明确的对象、而没有任何确定的原因时，这种关系岂不更是必需的么？

第十二节 论动物的爱与恨

我们既已讨论表现于人类方面的爱与恨，以及它们的各种混杂和组合，现在可以进而研究表现于畜类方面的这些感情；我们可以说，不但爱与恨是全部感情动物所共同的，而且如上所述的爱和恨的原因的性质是那樣的简单，可以很容易地被假设为在单纯的动物身上起着作用。这里不需要任何反省或深察的能力。这里指导着一切的动力和原则都不是人类或任何一种动物所特有的。由这一点所得的结论显然是有利于前面的体系的。

动物的爱并不以同种的动物为惟一对象，而且扩展到更大的范围，包括了几乎每一种有感情、有思想的存在者。一条狗很自然地爱人甚于爱它的同种，并且也往往得到爱的报答。

动物既然不易感受想象中的苦乐，所以就只能借对象所产生的感性的祸福来判断对象，并且必然根据这些祸福来调整它们对那些对象的感情。因此，我们发现，我们通过给予利益或侵害就引起动物的爱或恨来；通过饲养和抚育任何动物，我们很快就得到它的依恋，而通过打骂，我们总是会招来它的敌意和恶感。

动物的爱并不完全是由关系引起的，如在我们人类方面那样；这是因为它们的思想并不是那样活跃，以至能够推溯出各种关系，除了在很明显的例子中。但是我们也很容易看到，在某些场合下，关系对于动物也有一种重大的影响。例如和关系有同样的结果的相识，总是使动物对人或对它们的同种发生爱的情感。由于同样原因，动物之间的任何类似关系也是爱的来源。一头牛如果和一些马关在一个圈内，自然就加入马群，但是当其能在牛马之间随意选择时，它就离开马群，而去加入牛群。

母畜对于仔畜的爱发生于动物的一种特殊本能，和人类一样。

显而易见，同情，或情感的传导，也发生于动物方面，正如在人类方面一样。恐惧、愤怒、勇敢和其他感情，往往由一个动物传给另一个动物，而它们却并不知道产生原始情感的那个原因。动物也可以借同情感到悲伤，而且悲伤所产生的全部结果和它所刺激起的情绪，和在我们人类方面几乎完全一样。一条狗的哀嚎和悲鸣在其同伴中引起明显的关切。可注意的是：几乎一切动物在其游戏时和在其争斗时都用着同样的肢体，进行着同样的动作：狮、虎、猫使用它们的爪子；牛使用它的特

角；狗使用它的牙齿；马使用它的后蹄：可是它们都极为小心地提防伤害它们的同伴，虽然它们并不怕后者的恼怒；这就显然地证明，畜类感到彼此的苦乐。

每个人都曾观察到，狗在成群行猎时，比在单独追赶猎物时，更加精神奋发；显然，这种情形只能是由同情发生。猎人们也很熟悉，当两队素来生疏的猎犬联成一队时，这种效果就达到更大的程度，甚至达到了太大的程度。我们如果在人类自身不曾有过类似的经验，对于这个现象或许无法说明。

妒忌和恶意是动物的最明显的情感。它们或许比怜悯更为常见，因为它们更少需要思想和想象的努力。

[1] [译注]西皮奥是罗马名将，生于公元前237年，二十余岁时就去征伐西班牙，战胜了迦太基人，打败了迦太基名将汉尼拔。他曾被选为执政官。他的女儿科尼利亚生有二子，一为提柏里斯（Tiberius Gracchus）（卒于公元前133年），一为格奥斯（Gaius Gracchus）（卒于公元前121年）。科尼利亚对于两个儿子的教育十分注意。他们以解决罗马经济危机著称于世。他们都被选为护民官。

罗马人很崇拜她的德行，给她立了像，曾有一个国王向她求婚，她拒绝说，她宁为罗马公民妻，不愿为王后。有一次一个贵族妇人在她家把珍宝拿出来向她夸示，并请她拿出自己的珍宝来。科尼利亚把两个儿子叫来说，“这就是我所能夸示的仅有珍宝。”——见普鲁塔克：名人列传。

[2] 第一实验。

[3] 第二、第三实验。

[4] 第四实验。

[5] 第六实验。

[6] 第七、第八实验。

[7] [译注]克伦威尔（1599—1658），英国清教徒，曾任短期国会和长期国会议员，他和国王发生冲突。当战争开始后（1642），他组织他的区民，为国会战斗。他的铁骑兵善用突击进攻，屡战皆捷。后将国王查理一世处死，被推为摄政。

[8] [译注]卢森堡公爵（1628—1695），生于巴黎。善用兵，曾征尼德兰，屡次战胜奥伦治公爵。

[9] [译注]Phillips, Ambrose (1674—1749), 英国诗人, 与安迪生和斯提勒友善。写有若干牧歌, 以流畅幽美著称。

[10] 为了防止一切模糊起见, 我必须说, 当我以想象和记忆对立时, 我一般是指呈现出微弱观念来的那种官能而言。在其他一切地方, 尤其在以它与知性相对比时, 我指的是同一个官能, 只是将理证的和概然的推理除掉。

[11] 参看第三章第十五节。

[12] [译注]桂嘉定 (1483—1540), 著名的意大利历史家, 著有《意大利史》。

[13] [译注]普雷厄尔 (1664—1721), 英国诗人, 两诗出版于1718年。

[14] [译注]原书作humanity, 系humility之误。

[15] [译注]原书作hatred, 系pride之误。

第三章 论意志与直接情感

第一节 论自由与必然

现在来说明直接情感或直接由祸、福、苦、乐所发生的印象。属于这一类的有欲望和厌恶，悲伤和喜悦，希望和恐惧。

在苦乐的一切直接结果中最为显著的就是意志（will）；严格地说，意志虽然并不包括在情感之列，可是为了说明这些情感起见，必须对意志的本性和特性要有充分的理解，所以我们在这里将把意志作为我们研究的主题。我所要说的就是：我所谓意志只是指我们自觉地发动自己身体的任何一种新的运动，或自己心灵的任何一个新的知觉时、所感觉到和所意识到的那个内在印象。这个印象正和前述的骄傲和谦卑、爱和恨一样，是不可能下定义的，也无需再进一步描述的。因为这个缘故，我们将略去哲学家们常用以使这个问题变得更加糊涂而未能真正加以澄清的那些定义和区别；我们在一开始研究这个题目之初，便将考察那个长时期来争论着的自由（liberty）和必然（necessity）问题。在论述意志时，这个问题是极为自然地出现的。

大家公认，外界物体的各种活动都是必然的，在它们运动的传达、互相之间的吸引，以及互相凝聚这些作用中间，并没有丝毫中立或自由的痕迹。每一个对象都被一种绝对的命运所决定了要发生某种程度和某种方向的运动，并且不能离开它运动所循的那条精确的路线，正像它不能将自己转变为一个天使或精神，或任何较高的实体一样。因此，物质的活动应当被认为是必然的活动的例子，并且一切在这一方面与物质处于同一地位的东西，都必须被承认是必然的。为了明白心灵的活动究竟是否如此，我们将从考察物质开始，并考究物质活动方面的必然观念是建立在什么上面的，而且我们为什么断言一个物体或活动是另一个物体或活动的必然的原因。

前面已经说过，在任何单独一个例子中都不能借我们的感官或理性发现任何一些对象间的最后联系，而且我们永不能那样深入物体的本质和结构，以至于知觉到它们的相互影响所依靠的原则。我们所知道的只有各个物体的恒常的结合，而必然性正是由恒常的结合发生的。如果各个对象彼此没有一种一致的、有规则的结合，我们永远不会得到任何因果观念；而且，即使在我们得到这个观念以后，进入那个观念中的必然性仅仅是心灵由一个对象转到它的恒常伴随物、由一个对象的存在推断另一个对象的存在的一种确定的倾向。因此，这里有两个情况，我们应当认为是必然性的要素，即恒常的结合和心灵的推断；我们不论在什

么地方发现这两个情况，我们就一定要承认那里有一种必然性。物质的活动所有的必然性既然只是由这两个情况得来的，而且我们又不是由于洞察各个物体的本质才发现它们之间的联系，所以只要那种结合和推断存在，那么虽然没有那种洞察，无论如何也永不会消除那种必然性。既然是由于对这种结合所得的观察，才产生那个推断，所以我们就可以认为：如果我们证明了心灵的各种活动的恒常结合，那就足以确立那种推断，以及这些活动的必然性。不过为了给予我的推理以更大的力量起见，我将分别考究这两个情况，并且先根据经验证明，我们的行为与我们的动机、性情、环境，都有一种恒常的结合，然后再来考究我们由这种结合所得出的推断。

为了达到这个目的，只要对人生一般事务作一个简略的、总的观察就足够了。凡是我们观察一般事务所能采取的观点，没有一个不证实这个原则。不论我们根据性别、年龄、政府、生活状况，或教育方法的差异来考究人类，我们总可以看出自然原则的同样的一致性和它的有规则的活动。相似的原因仍然产生相似的结果，正像在自然的元素和能力的互相作用方面一样。

各种不同的树都是有规则地结着滋味互相差异的果子；这种有规则性将被承认为外界物体的必然性和原因的一个例子。不过蒺藜的果实和香蕉的果实的差异真是比两性间的情绪、行为和情感的差异更有规则些么？——两性中的男性岂不是以体力和发达程度作为他们的特点，而女性则是以优美和柔软作为她们的特点么？

我们身体从幼至老所经的变化是否比我们的心灵和行为的变化更有规则、更为确定呢？一个人如果期望一个四岁的儿童举起三百磅的重量来，另一个人如果期望同岁的儿童从事哲学推理或是作出审慎的、协调的行动，那么第一个人果真是比第二个人更为可笑么？

我们确是必须承认，物质各部分的凝聚力发生于自然的和必然的原则，不论我们在说明它们方面有何种困难；根据同样理由，我们也必须承认，人类社会是建立在与此相似的原则上面的；而且我们的理由在后一种情形下比在前一种情形下更加完善，因为我们不但观察到，人们永远寻求社会，并且能够说明这个普遍倾向所依据的原则。因为两块平面大理石固然一定会互相接合，可是两个异性的野蛮人不是也同样必然要互相交媾么？这种交媾固然一致地要产生孩子，可是孩子们的父母不是也同样一致地关心他们的安全和生存么？当他们在父母照顾之下成年以后，他们的分离固然一定要招来种种不便，可是他们不是同样也一定会预见到这些不便而借密切的结合和联合来采取预防的措施么？

一个做散工的人的皮肤、毛孔、筋肉、神经，与一个名门绅士的各不相同；他的情绪、行为和态度也是这样。生活地位的区别影响一个人

的内外全部结构。而这些不同的地位是必然地因为是一致地由人性中必然的和一致的原则发生的。人离开了社会便不能生存，离开了政府便不能结合。政府划定人们的财产，确定人们的等级。这就产生了工业、交通、制造、诉讼、战争、联盟、同盟、航行、旅行、城市、舰队、港口，以及那些导致人生中的多样性而同时又保持人生中的一致性的所有其他的一切行动与对象。

假如有一个从辽远的国家回来的旅行家对我们说，他在北纬五十度地方见到一个地带，一切水果都是在冬季成熟，夏季枯萎，正像它们在相反的季节里在英国结实和枯萎一样：那么他将找不到几个会轻易相信他的人。一个旅行家如果向我们报道说，有一个民族与柏拉图的《理想国》中的人民的性格恰好是一样的，或是与霍布士的《利维坦》中的人民的性格恰好是一样的，我想他也不会被人相信的。在人类的行动中，正像在太阳和气候的运行中一样，有一个一般的自然规程。有些性格是不同的民族和特殊的个人所特有的，正如有些性格是人类所共有的一样。我们关于这些性格的知识是建立在我们对于由这些性格发出的各种行为的一致性所作的观察上面的；这种一致性就构成了必然性的本质。

我所能想到躲避这个论证的惟一方法，就是否认这个论证所依据的人类行为的一致性。只要各种行为和行为者的境况和性情有一种恒常的结合和联系，那么我们不论如何在口头上不承认必然性，而在事实上就承认这回事了。有人或许会找到一个借口，来否认这个有规则的结合和联系。因为，人类的行为不是最为捉摸不定的么？还有什么比人类的欲望更为变化无常的呢？还有什么动物比人类不但更为违背正常理性，而且更为违背自己的性格和性情的呢？一个小时，一个刹那，就足以使他从极端变到另一个极端，就足以推翻他费了极大的辛苦和劳动才确定下来的事情。必然性是有规则的、确定的。人类的行为是不规则的、不确定的。因此，人类行为并不是由必然发生的。

对于这个说法，我答复说，在判断人类的行为时，我们必须依照我们对外界对象进行推理时所凭借的那些原理。当任何一些现象恒常而不变地结合在一起时，它们就在想象获得了那样一种联系，以至使想象毫不犹豫地由一个现象转移到另一个现象。不过在此以下还有许多较低级的证据和概然性，而且单独一个相反的实验也不足以完全破坏我们的全部推理。心灵把各种相反的实验互相对消，从多数中减去少数，根据剩下的那种程度的信据或证据进行推理。即使当这些相反的实验的数目完全相等时，我们也不消除原因和必然的概念；我们仍然假设，这种通常的反对是由相反的、秘密的原因的作用而发生的，并且断言，所谓机会或中立性只是由于我们知识的缺陷而存在于判断中间，并不存在于事物自身，事物自身在任何情形下都是一律地必然的，虽然在现象上并不

是一律地恒常的或确定的。没有任何一种结合比某些行为与某些动机和性格的结合更为恒常而确定的了；如果在其他情形下那种结合是不确定的，那也不超过于物体的活动方面所发生的情况，而且我们根据心灵活动的不规则性所推出的任何结论，没有一条不可以同样地根据物体活动的不规则性推出来的。

疯人们一般被认为是没有自由的。但是如果我们根据他们的行为加以判断，这些行为比理智清楚的人的行为有较小的规则性和恒常性，因而是较为远离于必然性的。因此，我们在这一点上的思想方式是绝对矛盾的，但它只是我们在自己的推理中（尤其是在现在这个问题上）通常所运用的这些糊涂的观念和含混的名词的自然结果。

现在我们必须表明，动机和行为之间的结合 既然像任何一些自然活动的结合一样、具有同样的恒常性，所以它在决定 我们由一项的存在推断另一项的存在方面对于知性的影响也是一样的。如果这一点显得是对的，那么凡是加入各种物质活动的联系和产生中的任何已知的条件，没有不可以在心灵的一切活动中发现出来的；因此，我们如果认为物质方面有必然性，而认为心灵方面没有必然性，那就不能不陷于明显的矛盾。

没有一个哲学家的判断是那样地完全牢守在这个狂妄的自由体系上面，以至不承认人事证据 的力量，并在思辨和实践方面依此进行，就像依据着一个合理的基础一样。但是所谓人事证据只是由于考虑了人的动机、性情和境况后、对人的行为所作的一个结论。例如，当我们看到某些字母或符号书写在纸上，我们就推断说，书写这些字母的人要肯定某些事实，如恺撒 的死亡、奥古士都 的成功、尼罗 皇帝的残忍；当我们记起许多其他互相符合的证据时，我们就断言，那些事实曾有一度实际存在过，而且那么多的人，毫无任何利益，也不会联合了来欺骗我们；何况他们要作这种企图，就不得不亲身遭到他们所有的同时人的嘲笑，因为这些事实当时都被肯定为是新近发生的，每个人都知道的。同样的推理也贯穿于政治、战争、商业、经济中间，并且完全参与在人生中间，以至人类如果不采用这种推理，就一刻也不能行动或生存。一个国王在向他的臣民征税时，就预期他们的遵从。一个将军在率领军队作战时，就估计到他的军队有某种程度的勇气。一个商人指望他的代理人或货物管理人的忠实和技巧。一个人在吩咐开饭时，毫不怀疑他的仆人的服从。简而言之，既然没有事情比我们自己的和他人的行为更与我们那样密切相关，所以我们的绝大部分推理就都运用在对于这些行为的判断。现在我可以肯定说，谁要是以这个方式进行推理，他就在事实上相信意志的活动是由必然发生的；如果他否认这一点，他就自己也不知道自己的意义是什么。

我们所称为一因 一果 的一切那些对象，就其本身而论，都是互相

分别、互相分离的，正如自然界中任何两个事物一样，而且我们即使极其精确地观察它们，也不能由这一个的存在推出另一个的存在。我们只是由于经验到、观察到两个事物的恒常结合，才能形成这种推断；就是这样，推断也只是习惯在想象上的结果。我们在这里必须不要满足于说，因果观念发生于恒常结合着的对象，而还必须肯定说，这个观念就是这些对象的观念，而且必然的联系不是被知性的结论所发现的，而只是心灵的一个知觉。因此，什么地方我们看到同样的结合，什么地方这种结合以同一方式影响信念和意见，我们就在那里有了原因和必然的观念，虽然我们也许可以避去不用这些表达方式。在我们所观察到的一切过去例子中，一个物体的运动总是经过撞击而跟着有另一个物体的运动的。心灵再不能进一步深入了。心灵由这个恒常的结合形成原因和结果的观念，并借这个观念的影响感觉到必然性。在我们所谓人事证据中既然有同样的恒常性、同样的影响，我就再不要别的了。剩下的就只能是词语上的争执了。

的确，当我们考虑到自然的和人事的证据如何恰当地互相结合、而形成一个推理连锁时，我们将毫不迟疑地承认，两者是性质相同的，并且是由同一原则得来的。一个狱囚既无金钱，又无人情，他就不但会从环绕他的墙壁和铁栏，而且也会从狱吏的顽强性，发现他不可能逃跑；在他的一切逃跑的企图，他宁可从事破坏石墙和铁栏，而不肯试图去转移狱吏的顽强的本性。这个狱囚在解赴刑场时，不但会由铁斧的挥动或绞轮的转动预见到他的死亡，而且也可以从他的监守者的坚定和忠实预见他的死亡。他的心灵循着一串的观念活动：士兵们的不允许他逃脱，行刑人的动作，身首的分离，流血、抽搐和死亡。这里，自然原因和有意的行动形成了一个关联的连锁；但是心灵在由一个环节过渡到另一个环节时，并不感到任何差异；心灵确信那个将来的结果，就像它被我们所谓物理的必然所结合起来的一串原因把它和现在的记忆印象和感官印象联系起来一样。同样的被经验过的结合在心灵上有同样的效果，不论那些被结合的对象是动机、意志和行为，还是形状和运动。我们可以改变事物的名称，但是事物的本性和它们对知性的作用却永不改变。

我敢肯定地说，任何人只有借着改变我的定义，只有借着给予原因、结果、自由和机会等名词以不同的意义，才可以企图驳倒这些推理。依照我的定义来说，必然性构成因果关系的一个必要部分；因而自由既是消除了必然，也就消除了原因，而与机会是一回事了。机会一般被认为涵摄一个矛盾，至少是和经验直接相反的，所以关于自由或自由意志也总是有同样反驳的论证。如果任何人改变了定义，那么除非我知道了他对这些名词所下的定义，否则，我就无法同他进行辩论。

第二节 论自由与必然（续）

我相信，我们可以给自由学说的流行提出下面三个理由，虽然这个学说不论在任何一个意义下都是荒谬和不可理解的。第一，当我们已经完成任何一种行动以后，虽然我们承认自己是被某些特殊观点和动机所影响，可是我们难以说服自己是被必然所支配的，是完全不可能作出另外一种行为的；必然观念似乎涵摄我们所知觉不到的某种力量、暴力和强制。很少有人能够区别自发的自由（如经院中所称）和中立的自由。很少有人能够区别与暴力对立的自由和意味着必然与原因的否定的那种自由。第一种意义甚至是这个名词的最常见的含义；我们所注意保存的既然只有那种自由，所以我们的思想主要就转向了它，而几乎普遍地把它与另一种自由混淆了。

第二，甚至关于中立的自由，人们也有一种虚妄的感觉或经验，并把它作为自由真正存在的论证。不论是物质的或心灵的任何活动的必然性，严格地说，并不是主动因的一种性质，而是可以思考那种活动的任何有思想的或有理智的存在者的性质，并且就是人的思想由先前对象来推断那种活动的存在的一种确定的倾向：正像在另一方面，自由或机会只是那种确定倾向的不存在，只是我们感觉到的一种漠然，可以随意由一个对象的观念转到或不转到另一个对象的观念。现在我们可以说，在反省人类行为时，我们虽然很少感到那样一种漠然或中立，可是通常有这种事情发生就是在完成那些行为本身时，我们感觉到与此类似的某种状况：一切相关的或类似的对象既然都容易被互相混同，所以人们就以这一点作为关于人类自由的一种理证的证明，甚至作为一种直观的证明。我们感觉到，在多数场合下，我们的行动受我们意志的支配，并想象自己感觉到意志自身不受任何事物支配；因为当人们否认这点、因而我们被挑激起来亲自试验时，我们就感觉到意志容易地在每一方面活动，甚至在它原来不曾定下来的那一面产生了自己的意象。我们自己相信，这个意象或微弱的运动，原来可以成为事实自身；因为如果否认这一点，则我们在第二次试验时会发现它能够如此。但是所有这些努力都是无效的；不论我们所能完成的行为是怎样任意和不规则，由于证明我们自由的欲望是我们行动的惟一动机，所以我们就永远不能摆脱必然的束缚。我们可以想象自己感觉到自己内心有一种自由；但是一个旁观者通常能够从我们的动机和性格推断我们的行动；即使在他推断不出来的时候，他也一般地断言说，假如他完全熟悉了我们的处境和性情的每个情节，以及我们的天性和心情的最秘密的动力，他就可以作出这样的推断。而依照前面的学说来说，这正是必然的本质。

自由学说所以比它的相反的学说更被世人所欢迎的第三个理由，乃是根据于宗教，宗教对这个问题很不必要地感到关心。在哲学辩论中，人们借口一个假设对宗教和道德有危险的结果，而就力图加以驳斥；这是一个最通常的、但也是最可以责备的推理方法。当任何一个意见使我们陷于谬误时，这个意见确实是虚妄的；但是一个意见如果有危险的结

果，并不因此一定就是虚妄的。因此，这一类论题应当完全放弃，因为它无助于真理的发现，徒然使反对者的人格成为可憎而已。我这些话只是泛论，并不想由此求得任何便利。我愿意坦然地接受这样一种考察，并且敢说，必然学说，根据我的解释，不但丝毫无罪，并且甚至是有益于宗教和道德的。

我依照原因的两个定义，给必然下两个定义，因为必然性正是原因的一个要素。我将必然性或者是放在几个相似对象的恒常联合和结合中，或者是置于心灵由一个对象至另一个对象的推断中。这两种意义下的必然性不论在经院中、在教坛上和在日常生活中，都被普遍地承认（虽然是默认的）为属于人类意志的，而且没有人曾经妄图否认，我们关于人类的行为能够作出一些推断，而且那些推断是建立在人们所经验过的相似行为与相似动机和情况的结合上的。任何人所能与我意见分歧的惟一之点就是：或者他也许不把它称为必然，但是只要词义明白，我希望名词不会有什么害处；或者他主张在物质的活动中另有一种其他的东西。不管它是否如此，这个说法对自然哲学不论有什么结果，但对宗教是无关紧要的。当我说、我们并无物体活动中任何其他联系的观念时，我也许是错了，而且如果有人能够在这点上给我进一步的指教，我是很高兴的；不过我确信，我所归之于心灵活动的东西，都是人们必然会立刻加以承认的。因此，希望不要有人对我的话作恶意的解释，断章取义地说：我主张人类行为的必然性，并把人类行为与无知物质的活动放在同一地位上。我并不认为意志具有人们假设物质中存在的那种不可理解的必然性。我却是认为物质具有最严格的正宗信仰所承认或必然承认属于意志的那种可以理解的性质，不论你是否称之为必然。因此，我并不是在意志方面，而只是在物质的对象方面，对传统体系的说法有所改变。

不但如此，我还要进一步说，这种必然对于宗教和道德都是那样重要的，如果没有这种必然，结果一定会把两者都完全推翻，而且其他各种假设都会彻底破坏一切神的和人的法律。人的一切法律既然建立在奖赏和惩罚之上，所以这里确实是假定了一个基本原则，就是：这些赏罚的动机都对心灵有一种影响，具有产生善行、防止恶行的作用。我们可以给予这个影响以任何的名称，不过这种影响既然通常与行为结合在一起，所以依照常识来说，它就应当被认为是一个原因，应当被看作我所要建立的那种必然性的一个例子。

如果把神当作一位立法者，并假设他根据要求人们服从的意图进行赏罚，那么上述推理在应用于神的法律上时，也是同样坚实的。不过我还主张，甚至当他不以他的主宰身份行事、而被看作只是因为罪行的丑恶可憎而是一个罪行的报复者时：如果人类行为中没有因果的必然联系，那么不但所加的惩罚不可能合乎正义和道德上的公平，而且任何有

理性的存在者也不可能会想到要加罚于人。憎恨或愤怒的恒常的和普遍的对象，是赋有思想和意识的一个人或动物；当任何罪恶的或侵害的行为刺激起那种憎恨情感来时，那只是因为那些行为和那个人有一种关联。但是依照自由或机会学说来说，这种关联就变得不存在了，而且人对于那些有意图的、预谋的行为，也像对于偶发的、偶然的行爲一样，不负有任何责任了。行为就其本性来说是短暂的、易逝的，如果这些行为不是发生于作出这些行为的人的性格和性情中的某种原因，就不能固定在他的身上，如果是善行，也不能给予他光荣，如果是恶行，也不能给予他丑名。行为本身也许是可以责备的，它可能是违反道德和宗教的一切的规则，不过那个人对它并不负责；行为既然不是发生于他的性格中任何持久的或恒常的性质，并且在事后也不留下这一种性质的痕迹，所以他就不可能因此成为惩罚或报复的对象。因此，依照自由的假设来说，一个人在犯了极恶的罪行以后，就像他在刚出生时一样的纯洁无污，而且他的性格也和他的行为丝毫无关；因为他的行为并不由他的性格发生，因而行为的恶劣绝不能作为性格败坏的证明。只有根据必然原则，一个人才会由于他的行为而有功过，不论一般的意见怎样倾向于相反的说法。

不过人们是那样地自相矛盾，以致他们虽然常常说，必然性完全消灭了一切对于人类或神的功过，可是他们在有关这个问题的一切判断中仍然继续依据这些必然原则本身进行推理。人们由于无知或偶然而作出的那些恶行，无论有什么样的结果，他们都不因此而受到责备。为什么呢？那只是因为这些行为的原因是短暂的，并且是终止于这些行为的本身。人们由于仓促地、未经预谋而作出的恶行，比起由于通过深思熟虑而作出的恶行，受到较少的责备。为什么呢？那只是因为急躁的性情虽然是心灵中恒常的原因，可是它只是间歇地发作，并不玷污整个的性格。其次，悔改也消除各种罪行，尤其是在悔改以后，生活和举动方面有了明显的改善。这又该如何说明呢？我们只能说，行为所以使一个人成为罪恶的，只是因为行为是心灵中罪恶的情感或原则的证明；当这些原则有了任何改变、以致行为不再是正确的证明时，行为就也不再是罪恶的了。但是依照自由或机会学说来说，行为永不能是正确的证明，因而也永远不是罪恶的。

因此，我在这里转向我的论敌，希望他使他自己的体系摆脱这些可憎的结果，然后再把它们来责难别人。如果他认为，这个问题应该在哲学家们面前通过公正的论证来加以决定，而不可以通过在人民面前的雄辩，那么就让他回到我前面在证明自由和机会是同义词时所举出的论证上，并回到我关于人事证据的本性和人类行为的规则性所提出的论证上。在回顾这些推理时，我确信得到了完全的胜利；因此，我既已证明、意志的所有这些活动都有特殊的原因，我现在就要进而说明这些原因是什么，并且它们是如何活动的。

第三节 论影响意志的各种动机

在哲学中，甚至在日常生活中，最常见的事情就是谈受理性和情感的斗争，就是重视理性，并且说，人类只有在遵循理性的命令的范围内，才是善良的。人们说，每一个理性动物都必须根据理性来调整他的行为；如果有任何其他动机或原则要求指导他的行为，他应该加以反对，一直要把它完全制服，或者至少要使它符合于那个较高的原则。古今精神哲学的大部分似乎都建立在这个思想方法上；而且不论在形而上学的辩论中，或是在通俗的讲演中，都没有比这个所谓理性超过于情感的优越性成为更加广阔的争论园地。理性的永恒性、不变性和它的神圣的来源，已经被人渲染得淋漓尽致：情感的盲目性、变幻性和欺骗性，也同样地受到了极度的强调。为了指出一切这种哲学的谬误起见，我将力求证明，第一，理性单独决不能成为任何意志活动的动机，第二，理性在指导意志方面并不能反对情感。

知性或是依照理证来行判断，或是依照概然推断来行判断，所以它的作用有两个方式：在一方面知性所考虑的是我们观念的抽象关系，在另一方面它所考虑的是仅仅为经验所报告于我们的那些对象的关系。我相信，很少有人会说，单是第一种推理可以成为任何行为的原因。第一种推理的确当的范围既然是观念世界，而且意志既然永远把我们置于现实世界中，所以理证和意志因此就似乎是完全互相远隔的。数学在一切机械运动中，算术在每一种技艺和行业中，的确都是有用的；不过并不是数学和算术本身有任何影响。力学是依照某种预定的目的或目标调整物体运动的技术；而我们所以要用算术来确定数的比例，只是为了我们可以借此发现出数的影响和作用的各种比例。一个商人想知道他和任何人的账目的总额；为什么呢？只是为了想知道，多大的总数才可以有偿还债务并到市场购货（合计全部货物在内）的那个结果。因此，抽象的或理证的推理，只有在它指导我们有关因果的判断的范围内，才能影响我们的任何行动；这就把我们引到了知性的第二种活动。

显而易见，当我们预料到任何一个对象所可给予的痛苦或快乐时，我们就随着感到一种厌恶或爱好的情绪，并且被推动了要去避免引起不快的东西，而接受引起愉快的东西。同样显然的是：这个情绪并不停止在这里，而要使我们的观点转到各个方面，把一切通过因果关系与原始对象有关的一切对象都包括无余。这里就有推理发生，以便发现这种关系；随着我们的推理发生变化，我们的行为也因此发生变化。但是显然，在这种情形下，冲动不是起于理性，而只是受着理性的指导。我们由于预料到痛苦或快乐，才对任何对象发生厌恶或爱好；这些情绪就扩展到由理性和经验所指出的那个对象的原因和结果。如果我们对原因和结果都是漠不关心，我们就丝毫不会关心去认识某些对象是原因，某些对象是结果。对象本身如果不影响我们，它们的联系也不能使它们有任

何影响；而理性既然只在于发现这种联系，所以对象显然就不能借理性来影响我们。

单是理性既然不足以产生任何行为，或是引起意志作用，所以我就推断说，这个官能〔理性〕同样也不能制止意志作用，或与任何情感或情绪争夺优先权。这个结论是必然的。理性若非朝着相反的方向给予我们的情感以一种冲动，它就不可能产生后面这种制止意志作用的效果；可是如果那种冲动单独活动，本来就能够产生意志作用的。除了相反的冲动而外，没有东西能反对或阻挡情感的冲动；这种相反的冲动如果真是发生于理性，那么理性对于意志必然有一种原始的影响，并且必然能够引起和阻止任何意志的作用。但是理性如果没有那种原始的影响，它便不能抗拒具有那样一种效能的任何原则，或使心灵略有片刻的犹疑。由此可见，反对我们情感的那个原则不能就是理性，而只是在不当的意义下被称为理性。当我们谈到情感和理性的斗争时，我们的说法是不严格的、非哲学的。理性是并且也应该是情感的奴隶，除了服务和服从情感之外，再不能有任何其他的职务。由于这个意见看来也许有些离奇，我们如果通过其他一些考虑来加以证实，也许不是不适当的。

情感是一种原始的存在，或者也可以说是存在的一个变异，并不包含有任何表象的性质，使它成为其他任何存在物或变异的一个复本。当我饥饿时，我现实地具有那样一种情感，而且在那种情绪中并不比当我在口渴、疾病或是五英尺多高时和其他任何对象有更多的联系。因此，这个情感不能被真理和理性所反对，或者与之相矛盾，因为这种矛盾的含义就是：作为复本的观念和它们所表象的那些对象不相符合。

在这个问题方面，首先可能出现的一点就是：既然只有联系真理或理性的东西才能违反真理或理性，而且只有我们知性的判断才有这种联系，所以必然的结论就是：情感只有在伴有某种判断或意见的范围内，才能违反理性。依照这个原则来说（这个原则是那样地明显而自然的），任何感情只有在两种意义下可以称为不合理的。第一，当不存在的对象被假设为存在时，那么在这个假设上建立的情感（如希望或恐惧、悲伤或喜悦、绝望或安心）是不合理的。第二，当我们将任何情感发挥为行动时，我们所选择的方法不足以达到预定的目的，我们在因果判断方面发生了错误，这时那个情感可以说是不合理的。当一个情感既不建立在虚妄的假设上、也没有选择达不到目的的手段时，知性就不能加以辩护或谴责。人如果宁愿毁灭全世界而不肯伤害自己一个指头，那并不是违反理性。如果为了防止一个印第安人或与我是完全陌生的人的些小不快，我宁愿毁灭自己，那也不是违反理性。我如果选择我所认为较小的福利而舍去较大的福利；并且对于前者比对于后者有一种更为热烈的爱好，那也同样不是违反理性。一种微细的福利由于某种情况，可以比最大而最有价值的快乐产生一种更高一级的欲望；这一点也没有什

么离奇之处，这正像我们在力学中看到一磅重的东西由于占着有利的位置举起一百磅重的东西来一样。简而言之，一种情感必然要伴有某种虚妄的判断，然后才可以说是不合理的；甚至在这时候，确当地说，不合理的也不是情感，而是判断。

结果是明显的。一种情感既然只有在建立于一个虚妄的假设上，或者在它选择了不足以达到预定的目的的手段时，才可以称为不合理的，而永不能在其他任何意义下称为不合理的，所以理性和情感永远不能互相对立，或是争夺对于意志和行为的统治权。我们一看到任何假设的虚妄，一看到我们手段的不足够，我们的情感便毫无反抗地服从于我们的理性。我也许认为某种水果有美味，因而对它产生了欲望，但是你一旦提醒了我的错误，我的欲望就停止了。我或许要完成某些行为，作为获得我所欲望的福利的一种手段，但是由于我对这些行为的意愿只是次生的，并且是建立在“它们是所欲望的效果的原因”这个假设上的；所以当我一发现那个假设的虚妄时，我对那些行为就漠不关心了。

任何不以严格的哲学眼光考察对象的人，自然会想象，那些不产生不同的感觉、并且不能为感觉和知觉所直接区别的心灵活动都是完全同一的。例如，理性的作用并不产生任何明显的情绪，除了在较为玄妙的哲学研究中以外，除了经院中的烦琐的精究以外，很少传来任何快乐或不快。因此，就有这种事情发生：即一切以同样平静和稳定状态进行的任何心理活动，就被那些单从最初的观察和现象判断事物的人们与理性混淆起来了。确实，有些平静的欲望和倾向，虽是实在的情感，可是它们在心灵中却产生很少的情绪，而且多半是由它们的效果被人认知，而不是由它们的直接的感觉被人认知的。这些欲望有两种：一种是我们天性中原来赋有的某些本能，如慈善和愤恨、对生命的爱恋和对儿女的怜惜；一种是由于抽象地被思考的福利的一般欲望和对于抽象地被思考的祸害的一般厌恶。当这些情感中的任何一种处于平静状态、在灵魂中不引起纷乱的时候，这些情感便很容易地被认为是理性的决定，并被假设为也是发生于判断真伪的同一个的官能。两者的本性和原则就被假设为同一的，因为它们的感觉并没有明显的差异。

除了常常决定意志的这些平静情感以外，还有某些与此同类的猛烈情绪，对于那个官能同样也有一种巨大的影响。当我受了别人的任何侵害时，我往往感到一种猛烈的愤恨情感，使我希望他遭到祸害和惩罚，完全不考虑到我的快乐和利益。当我在大祸临头时，我的恐惧、不安和厌恶就达到了极大的高度，而产生一种明显的情绪。

形而上学家们的一般错误就在于：他们只认为这些原则之一可以指导意志，而假设另外一种原则没有任何影响。人们往往有意地作出违背自己利益的行为；因为这个缘故，所以最大可能的福利的观点并不永远影响他们。人们也往往抑制猛烈的情感，以达到自己的利益和意图：因

此，也并不单单是现在的不快决定他们的行为。我们可以概括地说，这两个原则对意志都起作用，而当它们是相反的时候，两者之一就根据那个人的一般的性格和现前的心情而占到优势。我们所谓心志坚强的含义，就是指平静情感对于猛烈情感的优势；虽然我们很容易观察到，没有人能够经常具有这种德性，以至在任何情形下永远不服从情感和欲望的要求。由于性情有这些变化，所以在动机和情感互相反对时，就很难断定人类的行为和决心。

第四节 论猛烈情感的原因

关于平静情感与猛烈情感的不同原因和结果的这个题目，是哲学中最细致的一个思辨题目。显而易见，情感对于意志的影响，并不是和它们的猛烈程度或和它们所引起的性情的混乱程度成比例的；正相反，当一个情感已经成为一个确定的行为原则，并且是灵魂的主导倾向时，它通常就不再产生任何明显的激动。重复的习惯和那个情感自己的力量既然已经使一切都屈服于它〔情感〕，所以这种情感在指导行动和行为时，就不再遭受到每一种暂时发作的情感所自然地引起的那种反对和情绪。因此，我们必须区别平静的情感与微弱的情感，区别猛烈的情感与强劲的情感。虽然如此，可是当我们想支配一个人而怂恿他从事任何行动时，较好的办法通常是鼓动他的猛烈的情感，而不是鼓动他的平静的情感，宁可借着其偏向来支配他，而不借着世俗所谓的理性来支配他。我们应该把对象放在足以增加情感的猛烈程度的那样一种特殊情况下。因为我们可以说，一切都依靠于对象的情况，这一方面如有变化，就会使平静情感与猛烈情感互相转化。这两类情感都是趋福避祸；两者都随着祸福的增减而增减的。但是在这里，两者之间有一种差别：同一种福利在接近时会引起一种猛烈的情感，而在远隔时却只产生一种平静的情感。这个题目既然恰好属于现在这个关于意志的问题，所以我们将彻底加以考察，并且考究使情感成为平静的或猛烈的那些对象的某些条件和情况。

人性中有一个可以注目的特性，就是：伴随着一种情感的任何情绪，都容易转变成那种情感，虽然就其本性而论，两者原来是互相差异的，甚至是互相反对的。诚然，为了造成各个情感间的完全结合，需要印象和观念的双重关系；单有一种关系还不足以达成那个目的。不过这一点虽然被明显无疑的经验加以证实，可是我们仍然必须了解它的应有的限制，并且必须认为这个双重关系只是为了使一种情感产生另一种情感，才是需要的。当两种情感已经被它们各别的原因产生出来、而都存在于心中时，它们就很容易地互相混合和结合；它们之间只有一种关系，有时甚至没有关系。主导的情感吞没了微弱的情感，把它转变成自己。精神一旦被刺激起来以后，就容易接受一种方向上的变化；我们很自然地想象这种变化将由优势的感方面得来。任何两个情感之间的联

系，在许多方面要比任何情感与漠然状态之间的联系更为密切一些。

一个人一旦处于热恋之中，他的情人的一些小的过错和任性，恋爱中容易发生的嫉妒和争吵，虽然都是不愉快的，并且与愤怒和憎恨是关联着的，可是却被发现为给予优势的情感一种附加的力量。政治家们想以一种事实告诉任何人、以便使他大受激动时，他们常用的手段就是先刺激起他的好奇心来，尽量迟延不予满足，借此使他的渴望和焦急达到了顶点，然后才使他彻底知道事情的底细。他们知道，他的好奇心会使他堕入他们所想要激起的那种情感中间，并帮助那个对象来影响心灵。一个走向战场的士兵在想起他的朋友和战友们时，自然就被勇气和信心鼓舞起来；而当他想到敌人时，他就会受到恐惧和恐怖的袭击。因此，从前者所发生的任何新的情绪，都自然而然地增加勇气，正如由后者所发生的同样的情绪都会增加恐惧一样。这种情形的发生是由于观念关系和低弱的情绪转变为优势的情感的缘故。因此，在军事训练中，制服的统一和辉煌，姿态和动作的整齐，以及军容的威武和庄严，都给我们和盟军增加勇气；而同样的对象若出现于敌人方面，就引起我们的恐惧，虽然它们本身是令人愉快而美观的。

情感虽然是各自独立的，而当它们同时存在时，就会自然地互相融合；因此，当福或祸被置于那样一种情况之下，以至除了直接的欲望情感或厌恶情感之外，还引起了任何特殊的情绪，那么欲望情感或厌恶情感必然获得新的力量和猛烈程度。

除了其他的情况以外，任何对象在刺激起相反的情感来时，就有这种情形发生。因为我们可以观察到，两种情感的对立通常在精神中产生一种新的情绪，而且比势力均等的任何两个感情的并发能够产生更大的纷乱。这种新的情绪很容易地转化为那个主导的情感，而把它的猛力增加到超过那种情感在不遇抵抗时所能达到的程度。因此，我们自然而然地希望得到被禁止的东西，并且仅仅因为某些行为是不合法的而喜欢去做它们。义务概念在和情感相反时，很少能够克服情感；而且当这个概念产生不出那个效果来时，它就反而在我们的动机和原则之间产生了一种对立，因而增强了那些情感。

不论那种对立情况发生于内在的动机或外在的阻碍，都有同样的效果。在两种情形下，情感通常都获得新的力量和猛力。心灵克服障碍所作的努力刺激起了精神，并使情感活跃起来。

不定心理也和对立有同样的影响。思想的激动，它由一个观点到另一个观点的迅速的转变，随着各种观点而接续出现的各种情感；所有这些情况都在心中产生一种激动，并且合并于主导的情感中。

在我看来，安心所以减弱人的情感，没有任何其他自然的原因，而

只是因为安心消除了增加情感的那种不定心理。心灵处于自在的状态中时，就立刻萎靡下去；为了要保持它的热忱，必须时时刻刻有一个新的情感之流予以支持。由于同样理由，绝望虽然与安心相反，也有同样的影响。

最有力地刺激起任何感情来的方法，确实就是把它的对象投入一种阴影中、而隐藏其一部分，那个阴影一面显露出足够的部分来，使我们喜欢那个对象，同时却给想象留下某种活动的余地。除了模糊现象总是伴有一种不定之感以外，想象在补足这个观念方面所作的努力，刺激起了精神，因而给情感增添了一种附加的力量。

绝望和安心虽然是相反的，却产生了同样的效果；别离被观察到有两种相反的效果，它在不同的情况下，或者是增强情感，或者是减弱情感。拉罗希福科公爵（Duc de la Rochefoucault）^{[译注][1]}说得好：别离消灭微弱的情感，却增强强烈的情感；正如大风虽能吹灭蜡烛，却会吹旺一堆大火。长期别离自然地减弱我们的观念，削弱我们的情感；但是在观念强烈生动、足以支持自己的时候，由别离而生起的不快反而会增强情感，给予情感以新的力量和猛力。

第五节 论习惯的效果

但是在增减我们情感、化乐为苦和化苦为乐这些方面，再没有东西比习惯和重复有更大的效果。习惯对于心灵有两种原始的效果，一种是使任何行为的完成或对任何对象的想象顺利无阻，一种是以后使它对于这种行为或对象有一种趋向或倾向，我们根据这些效果，就可以说明习惯的所有其他效果，不论它们是如何奇特的。

当灵魂致力去完成它所不熟悉的任何行为或想象它所不熟习的任何对象时，各种官能就有某种倔强性，而且精神在新的方向中运动时，也有些困难。由于这种困难刺激起精神，所以就成为惊异、惊讶、和由新奇而产生的一切情绪的来源；而且它本身是很令人愉快的，正如把心灵活跃到某种适当程度的每种事物一样。但是惊异虽然本身是令人愉快的，可是因为它把精神激动起来，所以它就不但增强我们的愉快感情，而且也增强我们的痛苦感情，这是符合于前述的原则的，就是：凡先行于或伴随着一个情感的每一种情绪都容易转变成那种情感。因此，每一种新的事物都是最能感动人的，并且给予我们以比它（严格地说）原来所能引起的苦、乐更大的苦、乐。当这个东西一再向我们返回来时，新奇性就逐渐消逝了，情感低落下去，精神的激动已经过去，我们就较为平静地观察那些对象了。

重复作用逐渐地产生了一种顺利之感。顺利是心灵中另外一个非常有力的原则，并且是快乐的一个必然的来源，如果顺利不超过一定程度

以外。这里可以注意的是：由新奇而来的快乐，不但有增强苦感的倾向，而且还有增强快感的倾向，而由适当程度的顺利所发生的快乐则没有这种倾向。顺利所给予的快乐并不在于精神的激动，而在于精神的顺畅的活动；这种活动有时会成为非常有力，以至把痛苦转变为快乐，并且在相当时候以后使我们对原来是极为生硬、令人不快的事物感到一种兴趣。

但是还有一点：顺利虽然把痛苦转化为快乐，可是当顺利程度太大，使心灵的活动变得微弱无力、不足以再使心灵继续感到兴趣并提起精神来时，它就把快乐转变为痛苦了。的确，只有自然地伴有某种情绪或情感的对象，才会因为过多的重复，以致那种情绪或情感消失去了，其他任何对象却很少会由于习惯而变得令人不快的。云、天、树、石，不论如何重复出现，一个人在思考它们时，永远不会发生厌恶。但是当女性、音乐、宴会或本来应该是愉快的任何东西，变得淡漠起来时，就容易产生相反的感情。

但是习惯不但使人顺利完成任何行为，而且还使人有完成那种行为的倾向和趋向，如果那种行为并不是完全令人不愉快的，同时也决不能成为倾向的对象的。依照一位已故的卓越哲学家的说法，这就是习惯所以增强一切积极习性，而减弱消极习性的理由所在。顺利的习惯由于使精神的活动成为微弱无力，因而消除了消极习性的势力。但是在积极习性中，由于精神足以充分地维持自己，所以心灵的倾向就使精神增添新的势力，促使精神更有力地倾向于那种行动。

第六节 论想象对情感的影响

想象和感情有一种密切的结合，任何影响想象的东西，对感情总不能是完全无关的：这一点是可以注意的。每当我们的祸福观念获得一种新的活泼性时，情感就变得更加猛烈，并且随着想象的各种变化而变化。这种情形是否由于上述“任何伴随的情绪都容易转入于主导的情感”的那个原则而来，我将不加断定。我们有许多例子可以证实想象对情感的这种影响，这对于我现在的目的来说，就已经够了。

我们所熟悉的任何快乐，比起我们虽认为是高一级的、但完全不知其本性的其他任何快乐来，更能影响我们。对于前者，我们能够形成一个具体而确定的观念；对于后者，我们只是在一般的快乐概念下加以想象；我们的任何观念越是一般的和普遍的，它对想象的影响便一定就越小。一个一般观念，虽然只是在某种观点下被考虑的一个特殊观念，可是通常是较为模糊的；这是因为我们用以表象一个一般观念的特殊观念，永不是固定的或确定的，而是容易被其他同样地能够加以表象的特殊观念所代替的。

希腊史中有一段著名的史实，可以说明我们现在的目的。泰米托克里斯（Themistocles）^[译注]^[2]向雅典人说，他拟就一个计划，那个计划对公众非常有利，但是他如果把这个计划告诉他们，那就必然要破坏那个计划的执行，因为那个计划的成功完全依靠于它的秘密执行。雅典人不授予他以便行事的的全权，而却命令他把他的计划告诉阿雷司提狄斯（Aristides），他们完全信赖阿雷司提狄斯的机智，并且决心盲目地遵从他的意见。泰米托克里斯的计划是秘密地纵火烧毁结集在邻港中的希腊各邦全部舰队，这个舰队一经消灭，就会使雅典人称霸海上，没有敌手。阿雷司提狄斯返回大会，并对他们说，泰米托克里斯的计划是最为有利的，但同时也是最为不义的：人民一听这话就一致否决了那个计划。

一位已故的著名历史家^[3]非常赞美古史中的这一段史实，以为是极少遇到的一段独特的记载。他说，这里，他们不是哲学家，哲学家们是容易在他们的学院中确立最精美的准则和最崇高的道德规则，并且断定利益是不应该先于正义的。这里是全体人民对于向他们所提出的提议都感到关心，他们认为那个提议对于公益有重大的关系，可是他们却仅仅由于它违反正义而毫不迟疑地一致予以否决了。在我看来，我看不到雅典人这次举动有什么奇特之点。使哲学家们易于建立这些崇高准则的那些理由，同样也趋向于部分地减少了希腊人那种行为的美德。哲学家们从不在利益与正直之间有所权衡，因为他们的判断是一般的，他们的情感和想象都不关心于对象。在现在的情形下，利益虽然对雅典人是直接的，可是因为它只是在一般的利益概念下被认知的，而并不借着任何特殊的观念被想到的，所以这种利益对于他们想象的影响必然没有那么大，因而也不会成为那么猛烈的诱惑，就像他们先已知道它的一切情况时那样。否则我们难以设想，那样一批正像人们通常那样地是不公正而暴烈的全体人民如何竟会一致坚持正义，而抛弃任何重大的利益。

任何新近享受而记忆犹新的快乐，比起痕迹雕残、几乎消灭的另外一种快乐，在意志上的作用要较为猛烈。这种情形的发生，岂不是因为在第一种情形下，记忆帮助想象，并给予它的概念一种附加的强力和活力么？关于过去快乐的意象如果是强烈和猛烈的，它就把这些性质加于将来的快乐观念上，因为将来的快乐是由类似关系与过去的快乐联系起来的。

一个适合于我们生活方式的快乐比起对我们的生活方式是陌生的快乐来，更能刺激起我们的欲望和爱好。这个现象可以由同一原则加以说明。

最能将任何情感灌注于心灵中的，就是雄辩，雄辩能够以最强烈的和最生动的色彩把对象表象出来。我们自己也可以承认那样一个对象是有价值的，那样一个对象是可憎的；但是在一位演说家刺激起想象、并

给这些观念增添力量之前，这些观念对于意志或感情也许只有一种微弱的影响。

但是雄辩并非总是必需的。别人的单纯意见，尤其是在情感增添它的势力时，会使一个关于祸福的观念对我们发生影响，那种影响在其他情形下是会完全被忽略掉的。这是发生于同情或传导原则；而同情正如我前面所说，只是一个观念借想象之力向一个印象的转化。

值得注意的是：生动的情感通常伴随着生动的想象。在这一方面，正像在其他方面一样，情感的力量一方面决定于对象的本性或情况，一方面也决定于人的性情。

我已经说过，信念只是与现前印象相关的生动的观念。这种活跃性对于刺激我们的全部情感，不论平静的或猛烈的，都是一个必要的条件；至于想象的单纯虚构，则对于两者并没有任何重大影响。虚构过于微弱，不能把握心灵，或引起任何情绪。

第七节 论空间和时间的接近和远隔

我们很容易举出理由说明，为什么与我们接近的每一种事物（不论是空间上接近或时间上接近），都以一种特殊的强力和活泼性被人想象，并且它对想象的影响超过了其他任何对象。我们的自我是密切地呈现于我们的，而且凡与自我有关系的任何东西都分享着那种性质。不过一个对象如果是那样远隔，以至失掉了这种关系的优势，那么为什么它越是再远隔一些，它的观念还会变得越是微弱而模糊呢？这一点或许需要一种较为详细的考察。

显而易见，想象永远不能够完全忘记我们存在其中的空间点和时间点；想象总是由情感和感官得到关于时空点的那些经常的报道，以至想象不论如何把它的注意转向外面的、远隔的对象，它在每时每刻都要被迫来反省现在。还有可以注意的一点是，在想象我们所认为实在的、存在的对象时，我们总是在其应有的秩序和位置下来考虑它们，从来不由一个对象跳到与之远隔的其他一个对象，而总要经历位于它们中间的全部那些对象，至少是要粗略地加以检视。因此，当我们反省与我们远隔的任何对象时，我们不但先要经历位于我们和那个对象之间的一切对象，然后再达到那个对象，而且每一刹那都得重复那个过程，因为我们每一刹那都被召唤回来考虑自己和自己的现前情况。我们很容易设想，这种间断必然把观念削弱，因为它打断心灵的活动，而且使想象不能那样紧张连续，一如在我们反省一个近处的对象时那样。在我们要达到一个对象时，所走的步子越少，而且路途也越是平坦，这种活跃性的减低便越不会那样明显地被感觉到，但是随着距离和困难的程度仍然会或多或少地被观察到。

因此，这里我们要考究远近两类对象；接近的对象借着它们与我们的关系，就在其强力和活泼性方面接近于印象；远隔的对象，由于我们想象它们的方式有了间断，出现在较为微弱、较为不完全的观点之下。这就是这些对象在想象上的作用。如果我的推理是正确的，它们在意志和情感上也一定有一种与此成比例的效果。接近的对象比远隔的对象必然有大得很多的影响。因此，我们发现在日常生活中人们所主要关心的是那些在空间和时间上与他们不很远隔的对象，他们只享受现在，而将远隔的对象留给机会和命运来照管。你如果向一个人讲他三十年以后的状况，他将不理睬你。你要是和他谈明天将发生的事情，他就会注意倾听。家中摔破一面镜子，比千百里外一所房子着了火，更能引起我们的关切。

还有一点：空间和时间两方面的远隔虽然在想象上、并因而在意志和情感上有重大的效果，可是远隔的效果在空间上比在时间上要小得多。二十年的时间比起历史，甚至比起某些人记忆所及的时间来，确实只是一段很短的时间距离，可是我怀疑，三千里之远或者地球上所能有的最大距离，是否能够像在前一种情形下那样显著地减弱我们的观念，减低我们的情感。一个西印度商人会告诉你说，他对于牙买加发生的事情相当关心；可是很少有人展望到遥远的将来，以至害怕很远的未来事件。

这个现象的原因显然一定是在于空间和时间的不同的特性。任何人无需求助于形而上学，就容易观察到空间或广袤是由分布于某种秩序中的并存着的、并且能够同时呈现于视觉或触觉的若干部分所组成。相反，时间或接续，虽然也是由若干部分组成，可是每一次只能以一个部分呈现于我们；而且时间的任何两个部分永远不能同时并存。这两种对象的这些性质在想象上有一种适当的效果。广袤的各个部分因为对各个感官来说是能够结合起来的，所以在想象中得到了结合；一个部分的出现既然不排除另一部分，所以思想通过接近的各部分间的推移或过渡，就因此较为顺利而容易。在另一方面，时间的各部分在实际存在中的不能并存，就把它们在想象中分离开来，并使那个官能〔想象〕难以推溯任何一长串或一系列的事件。每一个部分必然是单独而孤立地出现，而且必须先驱除了被假设为紧接在它之前存在的部分，才能依次进入想象中间。因此，时间方面的任何距离就比空间方面的同样距离在思想中引起较大的间断，因此使观念、并因而使情感大为削弱；因为依照我的体系来说，情感在很大程度上是依靠想象的。

与前面现象性质相同的，还有另外一个现象，就是：同样的距离在将来比在过去有较大的效果。在意志方面，这种差异是容易说明的。因为我们的任何行为既然都不能够改变过去，所以过去不能决定意志，是不足奇怪的。但是在情感方面，问题还是新颖的，值得我们考察。

除了我们有通过空间点和时间点依次前进的一种倾向以外，我们的思想方法还有另外一个特点，协同产生这种现象。在安排我们的观念时，我们永远顺着时间的接续方式，容易由考虑任何对象进到紧随其后的对象，而不容易进到在它以前发生的对象。除了其他的例子以外，我们也可以从历史叙事所永远遵守的那个次序来明了这一点。除了绝对必要之外，没有任何东西能迫使一个历史家打破时间的顺序，而在其叙事中把实际在以后发生的事情提前叙述。

这一点也很容易地应用到现在的问题上，如果我们回顾一下我前面所说过话，即人的现在情境永远就是想象的情境，而且我们是从这里进而想到任何远隔的对象的。当一个对象是过去的，那么由现在进到它的那个思想进程是违反自然的，因为那是由一个时间点进到先前的一个时间点，更由那一个点进到先前的另一个点，这都是与自然的接续进程相反的。在另一方面，当我们把思想转向一个将来的对象时，我们的想象就顺着时间之流向前移动，依着一个似乎最自然的顺序达到那个对象，永远是由一个时间点进到紧随其后的那一点。这种顺利的观念进程有利于想象，使它在较为强烈、较为充分的观点下来想它的对象；相反，如果我们在自己的进程中不断受到阻碍，而且被迫去克服由违反想象的自然倾向而发生的种种困难，想象便不能在那样强烈而充分的观点下来想它的对象。因此，过去的小距离程度就比将来的大许多的距离程度，在打断和减弱想象方面有更大的效果。由它对想象所有的这种效果，就发生了它对意志和情感的影响。

还有另外一个原因，既是有助于产生同样的效果，而且也是由决定我们依据观念的接续来追溯相似的时间接续的那种想象的性质发生的。当我们从现在的刹那来考虑将来和过去的两个同样远隔的时间点时，那么显而易见，抽象地考虑起来，它们与现在的关系是几乎相等的。因为将来在某时候会成为现在，过去也曾有一度是现在。因此，我们如果能够消除想象的这种性质，过去和将来的同样距离将有一种类似的影响。不但当想象停留不动、由现在的刹那观察将来和过去时，情形是如此，而且即使它改变它的位置、而使我们处于各个不同的时期时，情形也是如此。因为在一方面，当我们假设自己存在于现在刹那和将来对象之间的某一点上时，我们就看到将来的对象接近我们，过去的对象后退、而变得更远；而在另一方面，在假设我们存在于现在与过去中间的一个时间点上时，过去就接近我们，而将来则更变得辽远了。但是由于上述的想象特性，我们宁愿把我们的思想确定在现在和将来之间的一个时间点上，而不愿把它置于现在与过去之间的一个点上。我们愿意推进我们的存在，而不愿延缓我们的存在；我们顺着似乎是时间的自然接续顺序，由过去进到现在，再由现在进到将来。因此，我们就想象将来每时每刻流近我们，而过去则每时每刻在后退。因此，同样一个距离在过去和在将来，对想象并没有同样的效果，这是因为我们认为过去的距

离不断在增加着，而将来的距离却不断在减少。想象预料事物的进程，并且在对象所趋向的那个状态下观察对象，一如在被认为是现在的那个状态下观察对象一样。

第八节 论空间和时间的接近和远隔（续）

我们已经说明了三个似乎很可注目的现象：为什么距离削弱了想象和情感；为什么时间方面的距离比空间方面的距离有较大的效果；为什么过去的时间距离比将来的时间距离有更大的效果。我们现在必须考察似乎与这些现象可说是相反的三种现象：为什么一个很大的距离增加我们对一个对象的珍视和敬慕；为什么时间方面那样一种距离比空间方面那样一种距离更能增加这种珍视；为什么过去时间的距离比将来时间的距离更有这种作用。我希望，这个题目的奇特、可以使我有理由对它作较长的讨论。

先从第一个现象谈起，即为什么一段很大的距离能够增加我们对于一个对象的珍视和敬慕。显而易见，单纯观察和思维任何巨大的对象，不论是接续着的或是占有空间的，都会扩大我们的灵魂，而给它以一种明显的愉快和快乐。广大的平原、海洋，永恒、漫长的世纪，所有这些都是使人愉快的对象，超过任何虽然是美的、但没有适当的巨大和它的美配合的东西。当任何远隔的对象呈现于想象前时，我们自然就反省到间隔着的距离，并借此想象到某种巨大而宏伟的东西，获得了通常的快乐。但是因为想象容易由一个观念转到另一个与之相关的观念，而把第一个观念所刺激起来的一切情感传到第二个观念，所以对这段距离所发生的那种敬慕就自然地扩散到那个远隔的对象上面。因此，我们就发现，对象不一定要实际远离我们，才能引起敬慕；一个对象如果借着观念的自然联结把我们的观点转移到任何巨大的距离，那就够了。一个大旅行家虽然和我们处在同一个房间内，仍然被认为是一个了不起的人物；一个希腊的奖章虽然放在我们的柜子里面，也总是被认为是珍贵的古董。这里，对象借着自然的推移就把我们的观点转到远方和远古；而由这距离发生的那种敬慕，借着另一次的自然推移，又返回到了那个对象上面。

但每一种大的距离虽然都引起对于远隔对象的敬慕，可是时间方面的距离比空间方面的距离还有更大的效果。古代的半身像和铭刻比日本的桌子更是被人珍贵；且不说希腊人和罗马人，我们就是对于古代迦勒底人和埃及人比对于近代中国人和波斯人确是更加尊敬，宁肯费更多的无益的辛苦去澄清前者的历史和年代，而不肯费较少的辛苦去作一次航行，确实地去了解后者的性格、学术和政府。我不得不离题稍为远些，以便说明这个现象。

人性中有一个很可注目的性质，就是：任何一种障碍若是不完全挫

折我们，使我们丧胆，则反而有一种相反的效果，而以一种超乎寻常的伟大豪迈之感灌注于我们心中。在集中精力克服障碍时，我们鼓舞了灵魂，使它发生一种在其他情况下不可能有的昂扬之感。顺境使我们的精力闲散无用，使我们感觉不到自己的力量，但是障碍却唤醒这种力量而加以运用。

反过来说，也是真的。障碍不但扩大灵魂的气概，而且灵魂在充满勇气和豪情时，还可以说是要故意寻求障碍。

他渴望：

在怯弱的群兽中如愿地出现

一头口吐泡沫的野猪；

或者，有一只褐狮闯下山来。 [4]

凡能支持情感和充实情感的东西，都使我们愉快；正如在另一方面，凡使情感微弱无力的东西也都使人不快一样。既然障碍有第一种效果，而顺利有第二种效果，所以就无怪心灵在处于某种心情中时，就要寻求障碍而厌恶顺利了。

这些原则不但影响情感，也影响想象。我们只须一考究高峰和深渊对想象的影响，就可以相信这一点。任何一个高峰都传来一种骄傲，或使想象有崇高之感，并使人幻想比下面的人高出一等；反过来说，也是一样，一种崇高而强烈的想象也传来上升和高超的观念。因此，我们就可说是把一切好的东西的观念和高的观念结合起来，并把坏的东西的观念和低的观念联系起来。天堂被假设为高高在上，地狱被假设为处于深渊。一个高贵的天才被称为高超的、崇高的天才。“于是振翼起飞，离开湿漉漉的土地。”在另一方面，一个粗俗而肤浅的想法就被人不加分别地称为低下或低劣。繁荣称为上升，困苦称为下降。国王们被认为处于世间的顶点，而农民和雇工被称为处于最低的地位。这些思想方法和表达方法，并不像初看时显得那样不关重要。

无论常识或哲学都明显地看到，高和低并没有自然的和本质的差别，这种区别仅仅是发生于产生了由上而下的运动的物质的重力。在地球这一部分所称为上升的那个方向，在我们对蹠的地方，就被称为下降。这种情形的发生，只是因为物体有一种相反的倾向。我们确实知道，不断影响我们感官的那些物体的倾向，必然由于习惯的缘故在想象中也产生一种相似的倾向，并且当我们想到任何位于高处的对象时，它的重量的观念就给予我们以一种倾向，要把它由它所在的那个地位运送到直接位于其下的地方，如此一直下去，最后达到地面，才使这个物体和我们的想象都同样地停止下来。由于同样理由，我们在由下往上想时也感

到一种困难，而在由低的对象向高的对象推移时，不免有一种勉强之感，就像我们的观念由它的对象获得了一种重力似的。证明这一点的有一个事实，就是我们发现音乐和诗歌中被人努力钻研的流畅被称为降调、收音或乐阶；流畅的观念给我们传来下降的观念，正如下降产生流畅一样。

因此，想象既然在由低的趋向高的时候，在它的内在的性质和原则方面发现一种抵抗，而灵魂被喜悦和勇气所鼓舞时，既然在某种意义上要找寻抵抗，并且当想象的勇气遇到可以滋养它并运用它的场所时，它便迅速投入那种思想或行动的场所；所以结果就是，凡借触动情感或想象来鼓舞和活跃灵魂的每样东西，自然给想象传来这种向上的倾向，并决定它反着它的思想的自然之流而逆行。想象的这种向上的进程符合于心灵当前的倾向；那种困难不但不消灭它的活力和敏捷，反而有支持它、促进它的相反作用。因为这个理由，所以美德、天才、权力和财富，就和高超与崇高结合起来；正如贫穷、奴役和愚蠢是和低下与卑微结合着一样。如果我们的情形正和密尔顿所描写的天使的情况一样，认为下降是逆行，并且不费辛苦和强制便不能下降，那么这种事物的秩序就会完全倒转过来；这可以由下面这一点看出来，就是：上升与下降的本性是由困难和倾向得来的。因此，它们的每一个结果也都是由那个来源发生的。

这一切都很容易应用于现在的问题，即为什么时间上的巨大距离比空间上的同样距离产生了对于远隔的对象的较大的尊敬。想象由一个时间部分进到另一个时间部分时，比它在空间的各部分间的推移，要较为困难；这是因为空间或广袤在我们的感官看来是联合着的，至于时间或接续则永远是间断的、分割的。这种困难在与短的距离结合起来时，就打断并削弱了想象；但是在巨大的距离方面却有相反的效果。心灵由于它的对象的巨大而昂扬起来以后，由于想象的困难而格外昂扬起来；心灵因为每一刹那都被迫重新努力由时间的一部分推移到另一部分，所以就比在空间的各部分之间推移时，感到一种较为活跃而崇高的心情，因为在空间的各部分方面观念是顺利和方便地向前流动的。在这种心情中，想象如同通常那样是由考虑距离进而观察远隔的对象，使我们对它相应地发生一种尊敬；古代一切遗物所以在我们看来那样珍贵，并且比由世界上最辽远的地方所带来的东西都显得更有价值，其原因就在于此。

我所提到的第三个现象将是这一点的充分的证实。并非任何一种时间距离都有产生尊敬和珍视的效果。我们不容易想象我们的后代会超过我们，或者和我们的祖先并驾齐驱。这个现象所以显得更加可以注意，乃是因为将来的任何距离都不如过去同样的距离那样地减弱我们的观念。过去的距离在很大的时候虽然比将来的同样距离更能增加我们的情

感，可是短的距离却有减弱情感的较大的影响。

在我们通常的思想方式中，我们处于过去和将来的中间地位；我们的想象既然感觉难以沿着过去往后退，而易于循着将来的途径前进，困难就传达来上升的概念，而顺利则传来相反的概念。因此，我们就想象我们的祖先可说是高高地在我们的上面，我们的后代则在我们的下面。我们的想象达到前者时需要努力，而达到后者时却很容易：在距离小的时候，这种努力就减弱想象；但是在伴有适当对象时，它便扩大并提高想象；正如在另一方面，顺利之感在距离小的时候帮助想象，但是在想象考虑任何巨大的距离时反而要减弱它的力量。

在结束这个关于意志的题目之前，我们如果用几句话总结前面关于本题所述各点以便把全部论证更清楚地置在读者前面，那也许不是不适当的。我们平常所谓情感，是指任何祸福呈现出来时、心灵所发生的一种猛烈的和明显的情绪；或者当任何一个对象呈现出来、借着我们官能的原始结构特别适宜于刺激起一种欲望，这时也有情感发生。我们所谓理性也是指着与情感性质相同的感情而言；不过这一类感情的作用较为平静，并不引起性情的混乱；这种平静状态使我们对于这些情感发生一种错误，使我们误认为它们只是我们理智官能的结论。这些猛烈的和平静的情感的原因和结果都是相当容易变化的，并且在很大程度上依靠于每个人的特殊的性情和心情。一般说来，猛烈的情感对于意志有一种较为有力的影响；虽然我们也常常发现，平静的情感在得到反省的配合和决心的支持时，也足以控制情感的最暴烈的活动。使这方面整个情形较为不易断定的原因是：平静的情感容易转变为猛烈的情感，转变的原因或是由于性情的变化，或是由于对象的条件和情况的变化，例如由任何伴随的情感借来了力量，或是由于习惯之力，或是由于想象受了激动。总而言之，一般人所说的这种理性和情感的斗争使人生变得多样化了，不但使人们彼此互相差异，而且使各人自己在各个时间中也各不相同。哲学只能说明这个斗争中少数的较为重大、较为明显的结果；而必须舍去一切较微小、细致的转变，因为那些转变所依靠的原则是太细微了，不是哲学所能掌握的。

第九节 论直接的情感

我们很容易观察到，不论直接的或间接的情感都是建立在痛苦和快乐上面的，而且为了产生任何一种感情，只须呈现出某种祸福来就够了。在除去痛苦和快乐之后，立刻就把爱与恨、骄傲与谦卑、欲望与厌恶，以及我们大部分的反省的或次生的印象也都消除了。

由祸福最自然地并且不用丝毫准备而发生的那些印象，就是伴有意志作用的欲望与厌恶、悲伤与喜悦、希望与恐惧等直接情感。心灵借着一种原始的 本能倾向于趋福避祸，即使这些祸福只被认为是存在于观念

之中，并且被认为是只存在于任何将来的时期。

但是假设有一个直接的痛苦或快乐印象，而这个印象是由一个与我们自己或其他人有关的对象发生，这也并不阻止爱好或厌恶以及连带的情绪发生，而却进一步在与心灵中某些潜伏的原则会合起来以后，刺激起骄傲或谦卑、爱或恨等新的印象。使我们趋向或避开对象的那个倾向仍然继续起着作用，但是却与由印象和观念的双重关系发生的那些间接情感结合起来。

这些间接的情感永远是令人愉快的或令人不快的，所以就给直接的情感增添了一种附加的力量，并增加了我们对于对象的欲望和厌恶。例如，一套漂亮的衣服由于它的美产生了一种快乐；这种快乐产生了直接情感或意志和欲望的印象。其次，这些衣服在被认为属于我们自己时，双重关系就给我们传来骄傲的情绪，这种情绪是一种间接的情感；伴随那种情感而生的快乐，又返回到直接感情上，而给予我们的欲望或意志、喜悦或希望以一种新的力量。

当福利是确定的或很可能的时候，它就产生了喜悦。当祸害处于同样情况时，就发生了悲伤或悲哀。

当福利或祸害不确定时，于是随着这两方面的不确定的程度，发生了恐惧或希望。

欲望发生于单纯的福利，厌恶发生于祸害。当身心的行动可以达到趋福避祸的目的时，意志就发动起来。

除了福利与祸害，也就是除了痛苦与快乐以外，直接的情感还往往发生于一种自然的冲动或完全无法说明的本能。属于这一类的有欲求我们的敌人受到惩罚和希望我们友人得到幸福的心理；还有饥饿、性欲，以及其他少数的肉体欲望。恰当地说，这些情感是产生祸福的，而不是由它们而发生的，如其他感情那样。

除了希望与恐惧以外，直接感情中没有一种值得我特别注意；这两种感情我们将在这里力求加以说明。显而易见，由于它的确定性而会产生悲伤或喜悦的那个事件，当它只是很可能的和不确定的时候，就总是会产生恐惧或希望。因此，为了理解这个条件之所以造成那样大的一种差异的理由起见，我们必须回顾一下我在前一卷关于概然性的本质所说过的话。

概然性发生于几个相反的机会或原因的对立，心灵因此不能固定于任何一面，而是不断地在两方面来回摇摆，在一个时刻决定认为对象是存在的，在另一个时刻又认为它是不存在的。想象或知性（随便称它是什么都可以），在相反的观点之间来回变动；它虽然也许较多次地转向

于一方面，可是由于若干原因或机会的互相对立，不可能停止在任何一方面。问题的反和正的两方面交替地占到优势；心灵在观察对象的一些相反的原则时，发现了那样一种彻底消灭全部确实性和确定意见的反对情形。

假设我们怀疑它的存在的那个对象是一个欲望或厌恶的对象，那么显然，随着心灵转向这一方面或那一方面，它必然感觉到一种暂时的喜悦或悲哀的印象。我们欲求它存在的一个对象，当我们想到产生它的那些原因时，就使我们愉快；由于同一理由，在相反的考虑下就要刺激起悲伤或不快：所以正像知性在一切概然问题方面是在相反的观点之间摇摆不定一样，各种感情也必然同样地在相反的情绪之间摇晃不定。

如果我们考究人类心灵，我们将发现，就情感而论，心灵并不如管乐器似的，在依次吹出各个音调时，吹气一停，响声就停顿了；心灵倒像一具弦乐器，在每次弹过之后，弦的振动仍然保留某种声音，那个声音是不知不觉地逐渐消逝下去的。想象异常敏捷而迅速，但是情感却迟缓而顽强；因为这种理由，当任何对象呈现出来，给予想象以许多不同的观点，给予情感以许多不同的情绪，这时想象虽然迅速地改变它的观点，可是每一次弹动并不都产生一个清楚而明晰的情感调子，而是一种情感永远要与他种情感混杂在一起。随着概然性之倾向于福或祸，喜悦或悲哀的情感就在心情中占了优势，因为概然性的本性就在于在一个方面投以多数的观点或机会，或者投以（这也是同样的说法）一种情感的较多次的重复，或者投以那种情感的较高程度，因为它把若干分散的情感集合为一个情感。换句话说，悲伤和喜悦既然借着想象的两个相反观点而互相混合起来，所以它们就通过它们的结合产生了希望和恐惧两种情感。

在这个题目方面，关于我们现在所研究的各种情感的反对情况；可以提出一个很奇特的问题来。我们可以观察到，各种相反情感的对象如果同时呈现出来，那么除了优势的情感增强以外（这种增强，前面已经说明，通常是由两个对象的初次相碰或相遇而发生的），有时两种情感隔开短的时间接续出现；有时两种情感互相消灭，没有一种发生；有时两者保持结合在心灵中间。因此，人们就可以问：我们能用什么理论说明这些变化，我们能把这些变化归约于什么一般的原则。

当相反的情感发生于完全差异的对象时，这些情感是交替发生的，观念方面由于缺乏关系，使那些印象互相分开，而阻止它们的互相对立。例如，一个人由于诉讼失败而苦恼，由于得子而欢喜，他的心灵由愉快的对象转到祸患的对象时，它的活动不论如何敏捷，也难以用一种感情来调和另一种感情，并因而处于两者之间的中立状态。

当同一事件是混合性质、而在其各种不同的条件中含有某种祸害的

成分和某种幸运的成分时，则心灵就容易达到那种平静状态。因为在那种情况下，那些情感借着彼此的关系混合起来，以致彼此消灭，使心灵处于完全平静状态。

但是，第三点，假设那个对象不是一种祸与福的混合物，而是被认为在某种程度上很可能的或很不可能的；那么，我可以说，在那种情形下，两种相反的情感将同时存在于灵魂中，并不互相消灭，互相调和，而将共存在一起，并借两者的结合产生第三个印象或情感。两种相反的情感只有当它们相反的活动恰好互相冲突，而它们的方向和它们所产生的感觉也是互相反对时，它们才能互相消灭。这种精确的冲突依靠于那些情感所由以发生的那些观念的关系，并且随着关系的大小程度而有全部或局部冲突的情形。在概然性方面，两种相反的机会会有那样大的关系，以至决定同一个对象的存在或不存在。不过这种关系远不是完善的，因为有些机会落在存在一方面，另外一些机会落在不存在一方面：而存在与不存在是完全互不相容的对象。我们不可能一次观察两种相反的机会和依靠于这些机会的结果；想象必然要在两者之间来回交替地流动。想象的每一种观点都产生其特有的情感，这个情感逐渐消沉下去，而在经过了一次弹击之后，跟着就有明显的震动。各个观点的互不相容，使各种情感不能沿直线互相撞击（如果可以这样说），可是它们的关系仍然足以使它们的较为微弱的情绪互相混合。希望和恐惧就是按照这个方式由悲伤和喜悦两种相反情感的不同的混合程度而发生，由它们的不完全的联合和结合而发生的。

总而言之，各种相反的情感，如果发生于不同的对象，它们便交替出现；如果是由同一个对象的各个不同部分发生，它们便彼此互相消灭；如果是由任何一个对象所依靠的相反的和互不相容的机会或可能性发生，它们便同时存在，互相混合。在这整个事情中间，显然看到了观念关系的影响。如果相反情感的对象是完全差异的，这些情感就像两个瓶子里两种相反的液体一样，彼此没有影响。如果对象是紧密关联着的，则与之相应的情感便如咸和酸一样，在混合之后便互相消灭。如果关系比较的不完全，而成立于对同一对象所有的相反的观点，则两种情感便如油和醋一样，不论如何混合，总不能完全结合和融合。

关于希望和恐惧的假设本身既然带有自己的明白性，所以我们在给予证明的时候、可以简略一些。少数几个有力的论证胜过许多微弱的论证。

两方面的机会如果相等，而且不论在哪一方面都看不出优势来时，恐惧与希望两种情感就可以发生。不但如此，在这种情况下，这两种情感还是最为强烈的，因为心灵这时没有可以依止的任何基础，而在极度的不确定状态中来回摇摆。如果在悲伤一面投入较大程度的概然性，你就会立刻看到，那个情感扩散于整个组合中，而把它渲染成为恐惧。再

把概然性增大，并借此也把悲伤增强起来，于是恐惧就更占优势，终于随着喜悦程度的不断减低，而不知不觉地进入纯粹的悲伤。在达到这种情况以后，你可以照方才增加悲伤的方式把悲伤减低；借着把那一面的概然性减低，你将发现情感每一刹那都变得晴朗起来，终于不知不觉地变为希望；而如果你借着增加概然性来增加组合中的那一部分，则希望又照同样方式逐渐转为喜悦。这就显然证明，恐惧和希望两种情感是悲伤和喜悦的混合物，正如在光学中当你减少或增加组成一条通过三棱镜的有色太阳光线的两条光线之一的数量之后，你如果发现它在组合中依照比例占到或大或小的优势时，那就证明、这条有色的太阳光线是这两条光线的一个组合体。我确信，不论自然哲学或精神哲学都不能有比此更为有力的证明了。

概然性分为两种：一种是对对象本身真正是不确定、而由机会所决定的；一种是对对象虽然已经是确定的，可是对我们的判断来说是不确定的，我们的判断在问题的两方面都发现有若干的证明。这两种概然性都引起恐惧和希望；这个现象只能由两种概然性所共有的那个特性发生，就是两者都共同具有的两种相反观点所给予想象的不定和摇摆。

通常产生希望或恐惧的，乃是一种很可能的祸福。因为概然推断原是一种摇摆不定的观察对象的方法，自然要在情感方面引起相似的混合和不定。不过我们可以说，任何时候这种混合如果可以由其他原因产生，那么虽然没有概然性，恐惧和希望两种情感仍将发生；这一点必须被承认是现在这一个假设的一个令人信服的证明。

我们发现，一种祸害，在仅仅被认为是可能的 时候，有时也就产生恐惧，尤其是这种祸害是很大的话。一个人在想到极度的痛苦和拷打时，即使他遭受这种祸害的危险非常小，也不免要战栗失色。概然性的渺小程度被祸害的重大程度所补偿了。我们的感觉正如在那种祸害有较大的概然性的时候同样地生动。对极大的祸害仅仅作一次的观察，其结果就等于对微小的可能性作多次的观察一样。

不过不但可能的祸害会引起恐惧，就是被认为不可能的 祸害也会引起恐惧；例如当我们立在悬崖绝壁的边上，就要发抖，虽然我们知道自己十分安全，对于是否前走一步完全是由自己做主的。这是由于祸害的迫近，影响了想象，正如祸害在确定的时候影响想象一样。但是一反省到我们的安全，这种心理便遭到冲击，立刻消失，因而它所引起的情感正如由相反的机会所产生的相反的情感一样。

已经确定的 祸害有时也和可能的或不可能的祸害一样，有产生恐惧的同样效果。例如，处于铜墙铁壁、禁卫森严的监狱中，毫无逃脱方法的人，一想到他所判处的酷刑时，就要战栗发抖。这只是由于那种确定的祸害是可怖的、骇人的；在那种情形下，心灵由于恐怖不断地排斥那

种祸害，而那种祸害却不断地挤入思想中来。祸害已经确定无疑，不过心灵却不能忍受这种祸害的确定；由于这种变动不定，就产生了外表与恐惧完全相同的一种情感。

不但在祸福的存在 是不确定的时候，就是在其种类 不确定时，也有恐惧或希望发生。假如有一个人由他素来相信的人告诉他说，他的一个儿子突然被杀，那么显然，他一定要在得到究竟哪个儿子被杀的确息以后，这个事件所引起的情感才会确定成为纯粹的悲伤。这里一种祸害是确定了，不过祸害的种类还未确定。因此，在这种场合下，我们所感到的恐惧并不混杂着任何喜悦在内，而其发生只是由于想象在各个对象之间来回摇摆的缘故。问题的每一方面在这里虽然都产生同样的情感，可是那种情感并不能确定下来，却从想象得到一种惶惑而不定的活动，那种活动在其原因和在其感觉方面都是与悲伤和喜悦之间的混合和斗争互相类似。

根据这些原则，我们就可以说明情感中的一个初看起来似乎很奇特的现象，就是惊讶容易变为恐惧，一切出乎意料的事情都使我们惊恐。由这一点所得出的最明显的结论就是，人性一般是怯懦的；因为当任何对象突然出现时，我们就立刻断言它是一种祸害，而不等到我们考察它的本性是善是恶，一下子就感到了恐惧。我说这是最明显的结论，不过在进一步考察之下，我们将发现，这个现象需要用其他理由加以说明。一个现象的突然性和奇特性都在心灵中自然地产生一种纷扰，正如我们所没有料到的、不熟悉的每样事物一样。其次，这种纷扰自然地产生一种好奇心或求知欲，这种好奇心由于对象的冲击强烈而突然，因而是很猛烈的，使人感到不快，在它的动摇不定方面正类似于恐惧情感的感觉或悲喜的混合情感的感觉。恐惧的这个影像自然地就转变为恐惧本身，使我们真正害怕祸害的发生，因为心灵形成它的判断，总是根据现前的心情，而很少根据于对象的本性的。

由此可见，一切种类的不确定，都与恐惧有一种强烈的联系，即使它们并不由于它们所呈现于我们的相反的观点和考虑而产生了情感之间的任何对立。一个人在他的友人患病时离开了友人，比他在其身边时对友人感到较大的焦虑，虽然他就是在身边或许也无能为力，也不能判断病情的结果。在这种情形下，情感的主要对象，即友人的生死，虽然不论他在旁或不在旁，都是同样地不确定；可是他的友人的病况中有千万种细微情节，使他在确知之后，可以把观念固定起来，而阻止那种与恐惧密切相关的动摇不定。不确定在一个方面说来，对希望的关系的确也像对恐惧的关系一样，因为不确定在希望情感的组成中也是一个要素；但是它所以不倾向于那一面，则是因为不确定本身单独就是令人不快的，并与种种不快情感发生一种印象关系。

因此，我们对于一个人的细微情节的不确定，就增加了我们对于他

的死亡或不幸的忧惧。霍拉斯 曾经提到过这个现象：

雏鸟在巢中，羽毛未丰满，
母鸟离巢时，惴惴心不安，
惟恐长蛇至，蜿蜒来侵犯；
虽则身在旁，无能为力焉。

不过我还要把恐惧与不确定互相关联的这个原则再推进一步，而主张说：任何一种怀疑都产生那种恐惧情感，即使它不论在那一方面都呈现出好的、合意的东西来。一个处女在新婚之夜就寝时，充满了恐惧与忧虑，虽然她所期待的事情只是最高的快乐，是她久已渴望的事情。但是这种事的新奇和重大、愿望和喜悦的混乱，使心灵非常惶惑，不知道应该固定在哪一种情感上；因此，精神便发生一种忐忑不安，这种忐忑不安在某种程度上是令人不快的，所以就自己地蜕变成恐惧。

这样，我们仍然发现，凡是使情感动摇或混杂、并附带有任何程度的不快感觉的东西，总是产生恐惧，或者至少产生一种十分类似恐惧而难以和它区别的情感。

我在这里只限于考察了在最单纯而自然的状况下的希望和恐惧，而不曾考究两种情感由各种观点和反省的混杂所可能发生的一切变化。恐怖、惊惶、惊愕、焦虑和其他那一类的情感，都只是各种各样程度不同的恐惧。我们很容易想象，对象改换一个情况，或思想改换一个方向，都会把甚至情感的感觉也改变了；这不但一般地说明了恐惧的一切特殊属类，也一般地说明了其他感情的特殊属类。爱可以表现为柔情、友谊、亲密、尊重、善意和其他许多的形式；归根到底，这些都是同样的感情，并且由同样原因发生，虽然其间小有差异，不必详细说明。因为这个缘故，所以我一向才只限于考察主要的情感。

为了同样留意避免冗长，所以我也不去考察意志和直接情感出现于动物方面的情况。因为，它们也和人类方面这些感情一样，都是性质相同，并且也由同样原因刺激起来，这是非常明显的。我把这一点留给读者自己去观察；希望读者同时考究到这一点对这个系统所增添的附加力量。

第十节 论好奇心或对真理的爱

不过我想我们已经讨论了心灵的那么多的不同的部分，并且也考察了那么多的情感，而却不曾有一度考究对真理的爱好，虽然这种爱好是我们的一切探究的最初根源；我认为这是一个不小的疏忽。因此，在我

们结束这个题目之前，应该给予这种情感一些考虑，并指出它在人性中的根源。这是非常特别的一种感情，因此，我们如果在我们所考察过的那些题目的任何一项之下来讨论它，就不能不有陷于模糊和混乱的危险。

真理有两种，一种是对观念本身互相之间的比例的发现，一种是我们的对象观念与对象的实际存在的符合。确实，第一种真理之所以被人追求，并不是单纯因为它是真理，而且给予我们快乐的也不单是结论的正确性。因为不论我们是用两脚规来发现两个物体的相等，或是借数学的证明来发现它，结论同样是正确的。在一种情形下，证明虽然是理证性的，而在另一种情形下，证明虽然只是感性的，可是一般地说，心灵对于两种证明都有同样的信念。在一种算术演算中，真理和信念虽然也和在最深奥的代数演算中是一样性质，可是在演算中的快乐是极小的，如果它不至于陷入痛苦：这就显然证明，我们有时从真理的发现所感到的愉快不是由真理本身得来，而是由于它赋有的某些性质得来的。

使真理成为愉快的首要条件，就是在发现和发明真理时所运用的天才和才能。任何容易的和明显的道理永远不被人所珍贵的；甚至本身原是困难的道理，而我们在得到关于它的知识时，如果毫无困难，没有经过任何思想或判断方面的努力，那种道理也不会被人重视。我们喜爱追溯数学家们的理证过程；但是一个人如果仅仅是把线和角的比例告诉我们，我们也不会由此得到多大的愉快，虽然我们深信他的判断和诚实。在这种情形下，我们只要长着耳朵，就足以听到真理。我们无须集中注意，或运用天才；而天才的运用是心灵的一切活动中最令人愉快而乐意的。

不过天才的运用虽然是我们由科学所获得的快乐的主要来源，可是我怀疑，单是这一点是否就能给予我们以很大的快乐。我们所发现的真理必须还要有相当的重要性。我们很容易把代数问题增加到无穷，锥线的比例的发现也是无尽的；可是很少数学家们喜欢做这类的研究，他们总是把思想转向较有用、较重要的问题上。现在的问题是，这种效用和重要性是以什么方式在我们心理上起作用的呢？在这个问题方面，困难发生于这一点上，即：许多哲学家们为了寻找他们所认为对世人重要而有用的真理，消耗了他们的时间，损毁了他们的健康，忽略了他们的财富，可是由他们的全部行为看来，他们却没有任何为公众服务的精神，丝毫不关怀人类的利益。如果他们相信，他们的发现没有任何重要性，那么他们就完全会失掉研究的兴趣，虽然他们对研究的结果实际上是毫不关心的：这似乎是一种矛盾。

为了消除这个矛盾，我们必须考究：有些欲望和爱好不超出想象的范围以外，而只是情感的微弱的影子和影像，并不是任何实在的感情。例如，假设有一个观察任何一个城市的防御工事，考虑它们的天然的

或人工的巩固性和有利条件，观察棱堡、壁垒、坑道和其他军事建筑的配置和设计；显然，随着这些设施适合于达到它们的目的的程度，他将感到一种相应的快乐和满意。这种快乐既然是发生于对象的效用，而不是发生于它们的形式，所以它只能是对于居民的一种同情，因为所有这些筑城技术都是为了居民的安全而采用的；虽然这个人可能是一个陌生人或是一个敌人，他的心中可能对居民毫无好感，甚至还对他们怀着憎恨。

的确，有人可以反对说，那样疏远的同情对于一个情感来说是一个非常微薄的基础；我们通常所见的哲学家们的那种勤奋和努力决不能由那样一种浅薄的根源得来的。不过我在这里要重提一下我前面所说的话，就是：研究的快乐主要在于心灵的活动，在于发现或理解任何真理时天才和知性的运用。如果需要真理的重要性来补足这种快乐的话，那也不是因为真理的重要性本身使我们的快乐有多大的增加，而只是因为它在某种程度上被需要来固定我们的注意。当我们漫不经心或不注意时，知性的同样活动对我们就没有影响，也不足以传来我们处于另外一种心情中时由这种活动所可能得到的那种快乐。

不过心灵的活动固然是快乐的主要基础，可是除此以外，我们还需要在达到目的方面或发现我们所考察的真理方面有某种程度的成功。关于这一点，我将仅仅提出一个在许多场合下都有用的概括说法，就是：当心灵带着一种情感追求任何目的时，那个情感虽然原来不是由那个目的的发生，而只是由那种活动和追求发生，可是由于感情的自然过程，我们对于那个目的自身也发生了关切，而在追求目的的过程中如果遭到任何失望，便要感到不快。这种情况发生于前述的本情感间的关系和平行方向。

为了用一个相似的例子来说明这一番道理起见，我将要说，再没有任何两种情感比打猎和哲学这两种情感更为密切地类似的了，虽然在初看起来，两者好像是不能相比的。显而易见，打猎的快乐在于身心的活动：运动、注意、困难、不确定。同样显然的是：这些活动必须伴有一个效用观念，然后才能对我们发生任何作用。一个拥有巨大的财富、丝毫没有贪心的人，虽然对猎取鹧鸪和山鸡感到快乐，可是对于捕打乌鸦和野鹊，却不感兴趣；这是因为他认为前两种适于餐用，后两者则完全无用。这里，效用或重要性本身确是并不引起任何真正情感，而只是需要它来支持想象；同样的这一个人在其他任何事情方面虽然会忽略十倍大的利益，可是在打了几点钟猎以后带回家一打山鹑或其他鹑类，他会感到高兴。为了使打猎和哲学的平行关系更加显得完全起见，我们可以说：在两种情形下，我们的活动的目的本身虽然可以是被鄙视的，可是当活动在热烈进行的时候，我们就集中注意于这个目的，以致在遭到任何失望时，就会感到非常不快，而当我们失去猎物或在推理中陷于错误

时，都会感到懊丧。

如果我们还要给这些感情找寻另外一个平行的感情，那么我们可以考究赌博的情感，赌博的给人快乐，正如打猎和哲学一样，也是根据于同样的原则。前已说过，赌博的快乐不单是发生利益，因为许多人抛弃了必得的利益，而去从事这种娱乐。这种快乐也并不是单由赌博而来，因为这些人如果不赌金钱输赢，他们也就感不到快乐。这种快乐是由两种原因的结合而得来的，虽然这些原因在分开的时候便不起作用。这里的情况正像某些化学作用一样，两种清澈和透明液体混合起来以后，就产生了第三种不透明的和有色的液体。

我们对于赢得赌注的关切吸引住了我们的注意，如果没有这种关切，我们对于那种活动或其他任何活动，就都不能感到快乐。我们的注意被吸住以后，于是困难、变化、运气的突然转变就更进一步地使我们发生兴趣；我们的快感就是由这种关切而发生。人生是那样一个令人厌烦的场面，而人们又多半是具有懒散性情，所以任何对他们提供消遣的东西，虽然它所凭借的情感掺杂着一种痛苦，大体上会给人以一种明显的快乐。这种快乐在这里又被对象的本性所增加了，这些对象既是可感知的，而且范围又是狭窄的，所以容易吸引注意并使想象感到愉快。

可以说明数学和代数学中真理的爱好的那个理论，也可以推广到道德学、政治学、自然哲学和其他一些的科学，这里我们不考究观念的抽象关系，而考究它们的实际联系和存在。但是除了表现于各种科学中的知识的爱好以外，人性中还赋有一种好奇心，这是由完全另外一种原则得来的一种情感。某些人有一种要想知道邻人的活动和情况的永不满足的欲望，虽然他们的利益与邻人毫无关系，而且他们也必须完全依靠别人，才能得到消息，因而没有研究或努力的余地。让我们来找寻这个现象的原因。

前面已经详细证明，信念的影响在于活跃和固定想象中的任何观念，同时并驱除关于那个观念的种种犹豫和不定。这两种情况都是有利的。借着观念的活泼性，我们使想象感到兴趣，并且产生一种快乐，那种快乐和由缓和的情感发生的快乐性质相同，只是程度较小一点。正如观念的活泼性给人以快乐一样，观念的确实性，通过把一个特殊观念确定于心中，并使心灵免去选择对象时的动摇不定，因而就防止了不快的感觉。人性中有一个性质在许多场合下都是很显著的，并且是身心所共有的，就是：过分突然而猛烈的一种变化使我们感到不快，并且任何对象本身不论我们如何漠不相关的，可是它们的变化总是要引起不快来的。由于怀疑的本性在于引起思想中的变化，把我们由一个观念突然转移到另一个观念上，所以怀疑必然也是痛苦的起因。这种痛苦主要发生于任何事件的利益、关系或是它的重要性和新奇性使我们对它发生兴趣的场合下。我们并不是对每一个事实都有一种求知的好奇心，我们想知

道的也不专限于知道以后对我们有利益的那些事实。一个观念只要以充分的力量刺激我们，并使我们对它极为关心，以至使我们对于它的不稳定性和易变性感到不快，那就足以刺激起好奇心来。一个初到任何城市中的人可以完全漠不关心居民的历史和经历，但是当他同他们进一步熟悉了，并在他们中间住久了，他就和本地人一样有了好奇心。当我们在阅读一个民族的历史时，我们就极想澄清它的历史中所发生的任何疑难；但是这些事件的观念如果大部分都消失了，则我们对于那一类研究便不再关心了。

[1] [译注]拉罗希福科（1613—1680），巴黎人，著有回忆录，道德准则。

[2] [译注]泰米托克里斯（公元前525—前459）是雅典将领兼政治家。

[3] 罗林 先生。

[4] 中译本编者按：这两句诗引自古拉丁诗人味吉尔（Virgil）：《伊尼德》，第四卷，原书未注明。

人性论

在精神科学中采用实验推理方法的一个尝试

爱好严肃的德的人应当时常研究什么是德，并且要求贤淑的典范。

——路庚（Lucan）

第三卷 道德学

附录一篇

其中对前两卷中某些段落作了例解与说明

第一章 德与恶总论

第一节 道德的区别不是从理性得来的

一切深奥的推理都伴有一种不便，就是：它可以使论敌哑口无言，而不能使他信服，而且它需要我们作出最初发明它时所需要的那种刻苦钻研，才能使我们感到它的力量。当我们离开了小房间、置身于日常生活事务中时，我们推理所得的结论似乎就烟消云散，正如夜间的幽灵在曙光到来时消失去一样；而且我们甚至难以保留住我们费了辛苦才获得的那种信念。在一长串的推理中，这一点更为显著，因为在这里，我们必须把最初的一些命题的证据保持到底，可是我们却往往会忘掉哲学或日常生活中的一切公认的原理。不过我仍然抱着这样的希望：现在这个哲学体系在向前进展的过程中，会获得新的力量；而且我们关于道德学的推理会证实前面关于知性和情感所作的论述。道德比其他一切是更使我们关心的一个论题：我们认为，关于道德的每一个判断都与社会的安宁利害相关；并且显而易见，这种关切就必然使我们的思辨比起问题在很大程度上和我们漠不相关时，显得更为实在和切实。我们断言，一切影响我们的事物决不能是一个幻象；我们的情感既然总要倾注于这一面或那一面，所以我们自然就认为，这个问题是在人类所可理解的范围以内；而在其他同类性质的一些情形下，我们对这个问题就容易发生怀疑。如果没有这个有利的条件，我在这样一个时代决不敢再给那样深奥的哲学写第三卷，因为在这个时代里，大部分人们似乎都一致地把阅读转变为一种消遣，而把一切需要很大程度注意才能被人理解的事物都一概加以摒弃。

前面已经说过，心灵中除了它的知觉以外，永远没有任何东西存在；视、听、判断、爱、恨、思想等一切活动都归在知觉的名称之下。心灵所能施展的任何活动，没有一种不可以归在知觉一名之下；因此，知觉这个名词就可以同样地应用于我们借以区别道德善恶的那些判断上，一如它应用于心灵的其他各种活动上一样。赞许这一个人，谴责另一个人，都只是那么许多不同的知觉而已。

但是知觉既然分为两类，即印象和观念，这个区别就又产生了一个问题，就是：我们还是借我们的观念，还是借印象，来区别德和恶，并断言一种行为是可以责备的或是可以赞美的呢？我们将从这个问题开始我们关于道德学的现在这种研究。这个问题将立刻斩除一切不着边际的议论和雄辩，而使我们在现在这个题目上归结到一种精确和确切的论点。

有人主张，德只是对于理性的符合；事物有永恒的适合性与不适合性，这对于能够思考它们的每一个有理性的存在者是完全同一的；永恒不变的是非标准不但给人类、并且也给“神”自身，加上了一种义务：所有这些体系都有一个共同的意见，即道德也和真理一样，只是借着一些观念并借着一些观念的并列和比较被认识的。因此，为了评判这些体系，我们只须考究，我们是否能够单是根据理性来区别道德上的善恶，或者还是必须有其他一些原则的协助，才使我们能够作出这种区别。

如果道德对于人类的情感和行为不是自然地具有影响，那么我们那样地费了辛苦来以此谆谆教人，就是徒劳无益的了，而且没有事情再比一切道德学者所拥有的大量规则和教条那样无益的了。哲学普通分为思辨的和实践的 两部分；道德既然总是被归在实践项下，所以就被假设为影响我们的情感和行为，而超出知性的平静的、懒散的判断以外。这一点被日常经验所证实了，日常经验告诉我们，人们往往受他们的义务的支配，并且在想到非义时，就受其阻止而不去作某些行为，而在想到义务时，就受其推动而去作某些行为。

道德准则既然对行为和感情有一种影响，所以当然的结果就是，这些准则不能由理性得来；这是因为单有理性永不能有任何那类的影响，这一点我们前面已经证明过了。道德准则刺激情感，产生或制止行为。理性自身在这一点上是完全无力的，因此道德规则并不是我们理性的结论。

我相信，没有人会否认这个推论的正确性；而且除非先否认作为这个推论基础的那个原则，也就没有可以逃避这个推论的其他方法。我们只要承认、理性对于我们的情感和行为没有影响，那么我们如果妄称道德只是被理性的推论所发现的，那完全是白费的。一个主动的原则永远不能建立在一个不主动的原则上；而且如果理性本身不是主动的，它在它的一切形象和现象中，也都必然永远如此，不论它是从事研究自然的或道德的问题，不论它是在考虑外界物体的能力或是有理性的存在者的行为。

前面我已经证明 [1]，理性是完全没有主动力的，永远不能阻止或产生任何行为或感情；我在证明这点时所用的种种论证，如果在这里一一加以重复，那就有些厌烦了。我们将很容易回忆到我们在那个论题上所说的话。我在这里将仅仅回忆这些论证之一，并将力求使它具有更大的决定性，并且更适合于应用到现在这个论题。

理性的作用在于发现真或伪。真或伪在于对观念的实在 关系或对实际 存在和事实的符合或不符合。因此，凡不能有这种符合或不符合关系的东西，也都不能成为真的或伪的，并且永不能成为我们理性的对象。但是显而易见，我们的情感、意志和行为是不能有那种符合或不符合关

系的；它们是原始的事实或实在，本身圆满自足，并不参照其他的情感、意志和行为。因此，它们就不可能被断定为真的或伪的，违反理性或符合于理性。

这个论证对我们现在的目的来说，具有双重的优越性。因为它直接地证明，行为之所以有功，并非因为它们是符合于理性，行为之所以有过，也并非因为它们违反了理性；同时，它还较为间接地证明了这个同一的真理，就是通过向我们指出，理性既然永不能借着反对或赞美任何行为、直接阻止或引生那种行为，所以它就不能是道德上善恶的源泉，因为我们发现道德的善恶是有这种影响的。行为可以是可夸奖的或是可责备的，但不能是合理的或不合理的：因此，可以夸奖的或可以责备的同合理的或不合理的并不是一回事。行为的功过往往和我们的自然倾向相矛盾，有时还控制我们的自然倾向。但是理性并没有这种影响。因此道德上的善恶区别并不是理性的产物。理性是完全不活动的，永不能成为像良心或道德感那样，一个活动原则的源泉。

但是有人也许会说，虽然任何意志或行为都不能和理性直接互相矛盾，可是我们可以在行为的某些伴随条件方面，即在其原因或结果方面，发现那样一种矛盾。行为可以引起判断，而且当判断和情感相合时，也可以间接地被判断所引起，因而借着一种滥用的说法（哲学是难以允许这种滥用的），也可以把那个矛盾归之于那种行为。这种真或伪在什么样的程度上可以成为道德判断的源泉，现在应该加以考察。

我们已经说过，理性，在严格的哲学意义下，只有在两个方式下能够影响我们的行为。一个方式是：它把成为某种情感的确当的对象的某种东西的存在告诉我们，因而刺激起那种情感来；另一个方式是：它发现出因果的联系，因而给我们提供了发挥某种情感的手段。只有这两种判断能够伴随我们的行为，并可以说在某种方式下产生了行为；同时我们必须承认，这些判断往往可以是虚妄的和错误的。一个人可以因为误认一种痛苦或快乐存在于一个对象之中，因而发生了情感，事实上那个对象并没有产生苦乐感觉的倾向，或者所产生的结果恰好和所想象的情形相反。一个人也可以在求得达到他的目的时、采取了错误的手段，而由于他的愚蠢的行为妨害了，而不是促进任何计划的执行。我们可以认为这些虚妄的判断影响了与之有关的那些情感和行为，并且可以用一种不恰当的比喻说它们使行为成为不合理的。不过这一点虽然可以被承认，我们仍然很容易看到，这些错误远远不是一切不道德的源泉，它们往往是清白无辜的，而对于不幸陷入错误中的人们并不带来任何罪过。这些错误仅仅是事实的错误，道德学家一般都不认为这种错误是有罪的，因为它完全是无意的。如果我在对象产生痛苦或快乐的影响上发生了错误的认识，或者不知道满足我的欲望的恰当方法，那么人们应该惋惜我，而不该责备我。任何人都不能认为那些错误是我的道德品格中的

一种缺陷。例如一个实际上是不好吃的果子在相当距离以外出现于我面前，我由于错误而想象它是甜美可口的。这是一个错误。我又选择了不适于达到取得这个果子的某种手段。这是第二个错误。除此以外，在我们关于行为的推理中再也没有第三种错误可能发生。因此，我就问，一个人如果处在这种情况下，犯了这两种错误，是否不管这些错误是多么不可避免，都应把他认为是恶劣的和罪恶的呢？我们能不能想象，这类错误是一切不道德的源泉呢？

这里我们也许应该提出，如果道德上的善恶区别是由那些判断的真伪得来的，那么不论在什么地方我们只要形成那些判断，就必然有善恶的区别发生；而且不论问题是关于一个苹果或关于一个王国，也不论错误是可避免的或是不可避免的，就都没有任何差异了。因为道德的本质既然被假设为在于对理性的符合或不符合，那么其他的条件就都完全是可有可无的，永远不能赋予任何行为以善良的或恶劣的性质，也不能剥夺它的那种性质。还有一点，这种符合或不符合既然不能有程度的差别，那么一切德和恶当然就都是相等的了。

有人或许这样说：事实的错误虽然不是罪恶的，可是是非的错误却往往是罪恶的，而这就可以成为不道德的源泉。我的答复是：这样一种错误不可能是不道德的原始源泉，因为这种错误以一种实在的是非作为前提，也就是以独立于这些判断之外的一种实在的道德区别作为前提。因此，是非的错误可以成为不道德的一种，不过它只是次生的一种不道德，依据于在它以前就存在的别的一种不道德上面的。

至于〔有人说〕有些判断是我们行为的结果，而且这些判断如果是错误的，就使我们断言那些行为是违反真理和理性的：关于这一点，我们可以说，我们的行为永远不能引起我们自己的任何真的或伪的判断来，而只有在他人方面才有这样一种影响。的确，一种行为在许多场合下可以使他人发生虚妄的结论；一个人如果从窗中窥见我同邻人的妻子的淫乱行为，他也许会天真地想象她一定是我的妻子。在这一点上，我的行为就类似谎言或妄语；惟一的不同之点（这点是很重要的）在于，我的淫乱行为并没有要想使别人发生一个错误判断的意图，而只是为了满足我的性欲和情感。不过我的行为却由于偶然而引起了一种错误和虚妄的判断；行为结果〔即他人的判断〕的虚妄可以借一种奇特的比喻归之于行为自身。但是我仍然看不到任何借口，可以根据它主张说，引起那样一种错误的倾向就是一切不道德的最初的源泉或原始的根源。 [2]

因此，总起来说，道德上的善恶的区别不可能是由理性造成的；因为那种区别对我们的行为有一种影响，而理性单独是不能发生那种影响的。理性和判断由于推动或指导一种情感，确是能够成为一种行为的间接原因；不过我们不会妄说，这一类判断的真伪会伴有德或恶。至于由我们的行为所引起的他人的那些判断，它们更不能对构成它们原因的那

些行为给予那些道德的性质。

不过为了说得更详细一点，为了指出事物的那些永恒不变的合适性和不合适性并不能得到健全的哲学的辩护，我们还可以衡量下面的几点考虑。

如果思想和知性单独就能够确定是非的界限，那么德和恶这两种性质必然或者在于对象的某些关系，或者在于可以由我们的推理所发现的一种事实。这个结论是明显的。人类知性的作用既然分为两种，即观念的比较和事实的推断，所以德如果是被知性所发现的话，那么德一定是这些作用之一的对象，除此以外，知性再也没有第三种作用可以发现它们。某些哲学家们曾经勤勤恳恳地传播一个意见说，道德是可以理证的；虽然不曾有任何人在那些证明方面更进一步，可是他们却假设这门科学可以与几何学或代数学达到同样的确实性。根据这个假设来说，恶与德必然成立于某些关系；因为各方面都承认，事实是不能理证的。因此，让我们先从考察这个假设开始，并且，如果可能的话，力求确定那些长时期以来成为毫无结果的研究的对象的道德性质。请你明确地指出构成道德或义务的那些关系来，以便我们知道那些关系由什么而成立的，以及我们必须在什么方式下来加以判断。

如果你主张，恶和德成立于可以有确实性和可以理证的一些关系，那么你必然只限于那四个能够有那种证信程度的关系；而在那种情形下，你就陷于重重的矛盾中间，永远无法脱出。因为你既然认为道德的本质就在于这些关系中间，而这些关系中没有一种不可以应用于无理性的对象上，而且也可以应用于无生命的对象上，所以当然的结果就是，甚至这些对象也必然能够有功或有过了。类似关系、相反关系、性质的程度和数量与数目的比例，所有这些关系不但属于我们的行为、情感和意志，同样也确当地属于物质。因此，毫无疑问，道德并不在于任何一种这些关系中间，而且道德感也不在于这些关系的发现 [3]。

如果有人说，道德感在于发现和这些关系不同的某种关系，并且当我们把一切可以理证的关系归在四个总目之下时，我们所列举的关系是不完全的：对于这个说法，我不知道如何答复才好，除非有人肯惠予指出这种新关系来。对于一个从未说明过的体系，我们是不可能加以驳斥的。像这样的黑暗中进行混战，一个人往往打在空处，把拳击送到了敌人所不在的地方。

因此，我在这个场合下，就只好满足于向愿意澄清这个体系的人要求下面的两个条件。第一，道德的善恶既然只属于心灵的活动，并由我们对待外界对象的立场得来，所以这些道德区别所由以发生的那些关系，必然只在于内心的活动和外在的对象之间，并且必然不可以应用于自相比较的内心活动，或应用于某些外界对象与其他外界对象的对比。

因为道德既然被假设为伴随某些关系，所以这些关系如果只属于单纯的内心活动，那么结果就是：我们在自身就会犯罪，不管我们对宇宙处于什么立场了。同样，这些道德关系如果能够应用于外界对象之间，那么结果就是，甚至无生物也可以有道德上的美丑了。但是我们似乎难以想象，在情感、意志和行为与外界对象比较之下所能发现出的任何关系，是不可能自相比较的情况下，属于这些情感和意志，或属于这些外界对象的。

但是证明这个体系时所需要的第二个条件，更加难以满足。如有些人所主张的，在道德的善恶之间有一种抽象的理性的差异，而事物也有一种自然的适合性与不适合性；依照这些人的原则来说，他们不但假设，这些关系由于是永恒不变的，所以在被每一个有理性的动物考虑时，都是永远同一的，而且它们的结果也被假设为必然是同一的；并且他们断言，这些关系对于神的意志的指导，比起对于有理性的、善良的人们的支配，具有同样的、甚至更大的影响。这两点显然不是一回事。认识德是一回事，使意志符合于德又是一回事。因此，为了证明是非的标准是约束每一个有理性的心灵的永久法则，单是指出善恶所依据的那些关系来还不够，我们还必须指出那种关系与意志之间的联系，并且必须证明，这种联系是那样必然的，以至在每一个有善意的心灵中它必然发生，并且必然有它的影响，虽然这些心灵在其他方面有巨大的、无限的差异。但是我已经证明，甚至在人性中间，任何一个关系决不能单独地产生任何行为；除此以外，在研究知性时我也已经指出，任何因果关系（道德关系也被认为是因果关系）都只能通过经验而被发现，而且我们也不能妄说，单是通过对于对象的考虑，就能够对这种因果关系有任何确实的把握。宇宙间的一切事物，单就其本身考虑，显得是完全散漫而互相独立的。我们只是借着经验才知道它们的影响和联系；而这种影响，我们永远不应该推广到经验之外。

由此可见，永恒的、理性的是非标准的体系所需要的第一个条件是不可能满足的，因为我们不可能指出那样一种是非区别所依据的那些关系；第二个条件也同样不能满足，因为我们不能够先验地证明，这些关系如果真正存在并被知觉的话，会具有普遍的强制和约束力量。

不过为了使这些一般的考虑更加清楚而有说服力起见，我们可以用人们普遍承认为含有道德的善、恶性质的一些特殊例子加以具体说明。在人类可能犯的一切罪恶中，最骇人、最悖逆的是忘恩负义，特别是当这种罪恶犯在父母的身上，表现在伤害和杀害的尤其罪恶昭彰的例子里面。一切人，不论哲学家和一般人，都承认这一点；只有在哲学家们中间发生了这样一个问题，就是：这种行为的罪恶或道德上丑恶还是被理证的理性所发现的呢？还是被一种内心的感觉、通过反省那样一种行为时自然地发生的某种情绪、所感到的呢？我们如果能够指出，其他对象

中虽然也有同样的关系，但却并不伴有任何罪恶或非义的概念，那么这个问题就立刻被决定了，而前一个意见就被否定了。理性或科学只是观念的比较和观念关系的发现；如果同样的关系有了不同的性质，那么明显的结果就是：那些性质不是仅仅由理性所发现的。因此，为了试验这个问题，让我们选定任何一个没有生命的对象，例如一棵橡树或榆树；让我们假设，那棵树落下一颗种子，在它下面生出一棵树苗来，那棵树苗逐渐成长，终于长过了母株，将它毁灭；那么我就问，在这个例子中是否缺乏杀害父母或忘恩负义行为中所发现的任何一种关系呢？老树不是幼树的存在的原因么？幼树岂不是老树的毁灭的原因、正如一个儿子杀死他的父母一样吗？如果仅仅回答说，这里缺乏选择或意志，那是不够的。因为在杀害父母的情形下，意志并不产生任何不同的关系，而只是那种行为所由以发生的原因，因此，它产生的关系是和橡树或榆树方面由其他原则所发生的关系是相同的。决定一个人杀害父母的是意志或选择；决定一棵橡树幼苗毁灭它所由以生长的老树的是物质和运动的规律。因此在这里，同样的关系具有不同的原因，但是那些关系仍然是同一的；这些关系的发现在两种情形下既然并不都伴有不道德的概念，所以结果就是，那种概念并不发生于那样一种发现。

不过我们还可以选出一个更加类似的例子；我请问任何人，为什么血族通奸在人类方面是罪恶的，为什么同样行为和同样关系在动物方面就丝毫不算是道德上的罪恶和丑恶呢？如果有人答复说，这种行为在动物方面所以是无罪的，乃是因为动物没有足够的理性来发现它是罪恶的，至于人则赋有理性官能，应该约束他遵守义务，所以同样行为对他来说立刻成为是罪恶的了；如果有人这样说，则我可以答复说，这显然是一种循环论证。因为在理性能够觉察罪恶之前，罪恶必然先已存在；因此，罪恶是独立于我们理性的判断之外的，它是这些判断的对象，而不是它们的结果。因此，依照这个体系来说，凡有感觉、欲望和意志的动物，也就是每一个动物，必然都有我们所赞美和责备于人类的一切的那些德和恶。所有的差异只在于，我们的高级理性足以发现恶或德，并借此可以增加责备或赞美；不过这种发现仍然假设这些道德区别以一个独立的存在者作为前提，这个存在者仅仅依靠于意志和欲望，而且在思想和现实中都可以和理性分开。动物彼此之间也和人类一样有同样的关系，因而道德的本质如果就在于这些关系，则动物也和人类一样、可以有同样的道德。动物缺乏足够程度的理性，这或许阻止它们觉察道德的职责和义务，但是永不能阻止这些义务的存在，因为这些义务必须预先存在，然后才能被知觉。理性只能发现这些义务，却永不能产生这些义务。这个论证值得衡量，因为据我看来它是完全有决定性的。

这个推理不但证明，道德并不成立于作为科学的对象的任何关系，而且在经过仔细观察以后还将同样确实地证明，道德也不在于知性所能发现的任何事实。这是我们论证的第二个部分；这一部分如果阐述明

白，我们就可以断言，道德并不是理性的一个对象。但是要想证明恶与德不是我们凭理性所能发现其存在的一些事实，那有什么困难呢？就以公认为罪恶的故意杀人为例。你可以在一切观点下考虑它，看看你能否发现出你所谓恶的任何事实或实际存在来。不论你在哪个观点下观察它，你只发现一些情感、动机、意志和思想。这里再没有其他事实。你如果只是继续考究对象，你就完全看不到恶。除非等到你反省自己内心，感到自己心中对那种行为发生一种谴责的情绪，你永远也不能发现恶。这是一个事实，不过这个事实是感情的对象，不是理性的对象。它就在你心中，而不在对象之内。因此，当你断言任何行为或品格是恶的时候，你的意思只是说，由于你的天性的结构，你在思维那种行为或品格的时候就发生一种责备的感觉或情绪。因此，恶和德可以比作声音、颜色、冷和热，依照近代哲学来说，这些都不是对象的性质，而是心中的知觉；道德学中这个发现正如物理学中那个发现一样，应当认为是思辨科学方面的一个重大进步，虽然这种发现也和那种发现一样对于实践都简直没有什么影响。对我们最为真实、而又使我们最为关心的，就是我们的快乐和不快的情绪；这些情绪如果是赞成德、而不赞成恶的，那么在指导我们的行为和行动方面来说，就不再需要其他条件了。

对于这些推理我必须要加上一条附论，这条附论或许会被发现为相当重要的。在我所遇到的每一个道德学体系中，我一向注意到，作者在一个时期中是照平常的推理方式进行的，确定了上帝的存在，或是对人事作了一番议论；可是突然之间，我却大吃一惊地发现，我所遇到的不再是命题中通常的“是”与“不是”等连系词，而是没有一个命题不是由一个“应该”或一个“不应该”联系起来的。这个变化虽是不知不觉的，却是有极其重大的关系的。因为这个应该或不应该 既然表示一种新的关系或肯定，所以就必需加以论述和说明；同时对于这种似乎完全不可思议的事情，即这个新关系如何能由完全不同的另外一些关系推出来的，也应当举出理由加以说明。不过作者们通常既然不是这样谨慎从事，所以我倒想向读者们建议要留神提防；而且我相信，这样一点点的注意就会推翻一切通俗的道德学体系，并使我们看到，恶和德的区别不是单单建立在对象的关系上，也不是被理性所察知的。

第二节 道德的区别是由道德感得来的

这样，论证的进程就导使我们断言，恶与德既然不是单纯被理性所发现的，或是由观念的比较所发现的，那么我们一定是借它们所引起的某种印象或情绪，才能注意到它们之间的差别。我们关于道德的邪正的判断显然是一些知觉；而一切知觉既然不是印象、便是观念，所以排除其中之一，就是保留另外一种的有力的论证。因此，道德宁可以说是被人感觉到的，而不是被人判断出来的；不过这个感觉或情绪往往是那样柔弱和温和，以致我们容易把它和观念相混，因为依照我们平常的习

惯，一切具有密切类似关系的事物都被当作是同一的。

其次的问题是：这些印象是什么性质的，它们是以什么方式对我们起作用的？这里我们无需久待不决，而必然立刻可以断言，由德发生的印象是令人愉快的，而由恶发生的印象是令人不快的。每一刹那的经验必然都使我们相信这一点。任何情景都没有像一个高贵和慷慨的行为那样美好；而任何情景也没有像残忍奸恶的行为那样更令人厌恶的了。任何快乐都比不上我们与所爱所敬的人在一起时所感到的那种愉快；正如最大的惩罚就是被迫和我们所憎恨或鄙视的人们一起生活一样。一部戏剧或小说就可以提供我们以一些例子，说明由德所传来的这种快乐和发生于恶的痛苦。

我们借以认识道德的善恶的那些有区别作用的印象，既然只是一些特殊的痛苦或快乐：那么必然的结果就是，在关于这些道德区别的一切研究中，我们只须指出，什么一些原则使我们在观察任何品格时感到快乐或不快：这就足以使我们相信，为什么那个品格是可以赞美的或可以责备的了。一个行动、一种情绪、一个品格是善良的或恶劣的，为什么呢？那是因为人们一看见它，就发生一种特殊的快乐或不快。因此，只要说明快乐或不快的理由，我们就充分地说明了恶与德。发生德的感觉只是由于思维一个品格感觉一种特殊的快乐。正是那种感觉构成了我们的赞美或敬美。我们不必再进一步远求；我们也不必探索这个快感的原因。我们并非因为一个品格令人愉快，才推断那个品格是善良的；而是在感觉到它在某种特殊方式下令人愉快时，我们实际上就感到它是善良的。这个情形就像我们关于一切种类的美、爱好和感觉作出判断时一样。我们的赞许就涵摄在它们所传来的直接快乐中。

对于建立了永恒的理性的是非标准的那个体系，我已经反驳说，我们在理性动物的行为中所能指出的任何关系，没有一种不能在外界对象中发现的；因此，道德如果永远伴着这些关系，那么无生物也可以成为善良的或恶劣的了。但是人们也可以同样反驳现在这个体系说，如果德和恶是被快乐和痛苦所决定的，那么这些善恶性质必然永远是由感觉而发生的；因而任何对象，不论是有生或无生，有理性的或无理性的，只要能刺激起快感或不快，都可以在道德上成为善的或恶的了。不过这种反驳虽然似乎与前面的一致，可是它在这种情形下绝对没有在前一种情形下的那种力量。因为，第一，显而易见，在快乐这个名词下面我们包括了很不相同的许多感觉，这些感觉只有那样一种疏远的类似关系，足以使它们可以被同一个抽象名词所表示。一个美好的乐章和一瓶美好的酒同样地产生快乐；而且两者的美好都只是由快乐所决定的。但是我们就可以因此而说，酒是和谐的或音乐是美味的么？同样，一个无生物，或任何人的品格或情绪虽然都可以给人快感；但是由于快感不同，这就使我们对于它们而发生的情绪不至于混淆，并使我们以德归之于一

类，而不归之于另一类。就是由品格和行为发生的每一种苦乐情绪也并不是都属于使我们赞美或责备的那种特殊的苦乐情绪之列。一个敌人的优良品质对我们是有害处的，但是仍然激起我们的尊重与尊敬。所以我们只是在一般地考虑一种品格，而不参照于我们的特殊利益时，那个品格才引起那样一种感觉或情绪，而使我们称那个品格为道德上善的或恶的。诚然，由利益发生的情绪和由道德发生的情绪，容易互相混淆，并自然地互相融合。我们很少不认为一个敌人是恶劣的，也很少能够在他对我们的利害冲突与本人的真正的邪恶和卑劣两者之间有所区别。不过这并不妨害那些情绪本身仍然是彼此各别的，而且一个镇静而有定见的人是能够不受这些幻觉支配的。同样，一个和谐的声音虽然确实只是自然地给人以一种特殊快乐的声音，可是一个人却难以觉察到一个敌人的声音是悦耳的，或者承认它是和谐的。但是一个听觉精细而能自制的人却能分开这些感觉，而对值得赞美的加以赞美。

第二，我们可以回忆一下前面的情感体系，以便看到我们各种痛苦和快乐之间的一种更加重大的差异。当一个事物呈现于我们之前，而且那个事物既对于这些情感的对象有一种关系，又产生了一种与这些情感的感觉相关的独立感觉，这时骄傲与谦卑、爱与恨就被刺激起来。德和恶就伴有这些条件。德与恶必然在于我们自身或在他人身上，并且必然刺激起快乐或不快；因此，它们必然刺激起这四种情感之一；这就使它们清楚地区别于那些与我们往往没有关系的无生物所发生的那种苦乐。这或许是德和恶对心灵产生的最重大的作用。

现在，关于区别道德的善恶的这种苦乐，可以提出一个概括的问题来，就是：这种苦乐是由什么原则发生的，它是由什么根源而发生于人类心灵中的呢？对于这个问题，我可以答复说，第一，要想象在每一个特殊例子中、这些情绪都是由一种原始的性质和最初的结构所产生的，那是荒谬的。因为我们的义务既然可以说是无数的，所以我们的原始本能就不可能扩及于每一种义务，不可能从我们最初的婴儿期起在心灵上印入最完善的伦理学系统中所包含的那一大堆的教条。这样一种进行方法是和指导自然的那些通常的原理不相符合的，在自然中，少数几条的原则就产生了我们在宇宙中所观察到的一切种类，而且每样事情都是在最简易的方式下进行的。因此，我们必须把这些最初的冲动归纳起来，找寻出我们的一切道德概念所依据的某些较为概括的原则。

但是第二，有人如果问，我们还是应该在自然中来找寻这些原则，还是必须在其他某种来源方面找寻它们？那么我可以答复说，我们对于这个问题的答案是决定于“自然”一词的定义的，没有任何一个词比这个名词更为含混而模糊的了。如果所谓自然是与神迹对立的，那么不但德与恶的区别是自然的，而且世界中所发生过的每一事件，除了我们宗教所依据的神迹之外，也都是自然的。因此，如果说关于恶与德的情

绪在这个意义下是自然的，我们便没有作出什么很了不起的发现。

不过自然 也可以同稀少和不常见的意义相对立；在这个通常的意义下，关于什么是自然的，什么是不自然的问题往往可以发生争执；我们可以一般地说，我们并没有任何十分精确的标准，可以用来解决这些争端。常见和稀少决定于我们所观察到的事例的数目，这个数目既然可以逐渐地有所增减，所以我们就不能确定其间任何精确的界限。在这一点上，我们只可以肯定说，如果有任何事物可以在这个意义下称为自然的，那么道德感一定是可以称为自然的。因为世界上没有任何一个国家、任何一个国家中也没有任何一个人完全没有道德感，没有一个人在任何一个例子中从来不曾对于习俗和行为表示过丝毫的赞许或憎恶。这些情绪在我们的天性和性情中是那样根深蒂固的，若不是由于疾病或疯狂使心灵完全陷于混乱，决不可能根除和消灭它们的。

不过自然 不但可以同稀少和不常见对立，也可以和人为对立，而且在这个意义下，人们也可以争论，德的概念是否是自然的。我们容易忘掉，人们的设计、计划和观点正如冷、热、潮、湿等原则一样在它们的作用中同样都是受必然所支配的；但是当我们把它们看作为自由的、完全由自己支配的时候，我们通常就把它与自然的某些其他一些原则对立起来。因此，如果有人问，道德感是自然的还是人为的，我认为我现在对于这个问题不可能给以任何确切的答复。往后我们或许会看到，我们的某些道德感是人为的，而另外一些的道德感则是自然的。当我们进而详细考察每个特殊的恶和德的时候 [4]，再来讨论这个问题，将是较为适当的。

同时我们不妨根据自然 和不自然 的这些定义说，那些主张德与自然同义、恶与自然同义的体系是最违反哲学的。因为在“自然”一词与神迹对立的第一个意义下，恶和德是同样自然的；而在它与不常见的事物对立的第二个意义下，那么德或许会被发现是最不自然的。至少我们必须承认，勇德和最野蛮的暴行一样，因为是不常见的，所以同样是不自然的。至于自然的第三个意义，那么恶与德确实同样是人为的，同样是不自然的。因为人们不论怎样争辩、某些行为的功或过的概念是自然的还是人为的，那些行为自身显然是人为的，是根据某种意图和意向而作出的；否则那些行为便不可能归在这些名称中的任何一个之下。因此，“自然的”和“不自然的”这些性质不论在任何意义下都不能标志出恶和德的界限。

这样，我们就又回到了我们原来的论点上，就是：德和恶是被我们单纯地观察和思维任何行为、情绪或品格时所引起的快乐和痛苦所区别的。这个论断是很适切的，因为它使我们归结到这样一个简单的问题，即为什么任何行为或情绪在一般观察之下就给人以某种快乐或不快，借此就可以指出道德邪正的来源，而无需去找寻永不存在于自然中的，

甚至也并不（借任何清楚和明晰的概念）存在于想象中的任何不可理解的关系和性质。对于这个问题作了这个在我看来毫无任何含糊不清之点的陈述以后，我就庆幸我已经完成了我现在的计划的一大部分。

[1] 参看第三节 论影响意志的各种动机。

[2] 一个幸运地成了名的已故的作者〔渥拉斯顿 Wollaston〕曾经郑重地主张说，这样一种错误就是一切罪恶和道德上的丑恶的基础；若不是他这样说，我们原可以认为证明上面这一点是完全多余的。为了发现他的假设的谬误，我们只须考究一点，就是：人们所以从一个行为推出一个错误的结论来，只是由于自然原则的模糊不明，致使一个原因被相反的原因在暗中打断了它的作用，并且使两个对象之间的联系变化不定。但是由于甚至在自然的对象方面，原因也有相似的不确定性和变化，并且引起我们的判断中的相似的错误，所以那个产生错误的倾向如果就是恶和不道德的本质，那么必然的结果就是：甚至无生物也可以成为罪恶的和不道德的了。

人们如果再申辩说，无生物的行为是没有自由和选择的，那也是徒然的。因为自由和选择既然不是使一种行为在我们心中引生错误结论的必要条件，所以两者无论如何都完全不能成为道德的本质；而且我也不容易看到，就这个体系来说，它如何还会考虑到自由和选择。引起错误的倾向如果是不道德的根源，那么那种倾向和不道德在任何情形下都应当是不可分离的。

还有一点：如果我在和邻人的妻子尽情淫乱的时候，小心地先把窗子关住，那么我就不犯不道德的罪了；这是因为我的行为既然完全掩藏起来，就该没有产生任何错误结论的倾向了。

由于同样理由，一个窃贼如果登着梯子从窗户里进来，并且极其小心地不惊动人，那他就完全无罪了。因为他或者是不被人发觉，或者是如果被人发觉，他也不会引起任何错误，任何人在这种情况下也不会错认了他的身份。

大家都熟知，斜眼的人们很容易使人发生错误。我们很容易认为他们是在向某人打招呼或谈话，而事实上他们是在和另外一个人交谈。那么他们就能因此而算是不道德的吗？

此外，我们还容易看到，在所有那些论证中都有一种明显的循环推理。一个人如果侵占了别人的财物，当作自己的来用，那他就像是宣布了那些财物是自己的；这种谬误是“非义”的这种不道德的根源。但是如果没有先在的道德准则作为前提，财产、权利、义务还可理解么？

一个对恩人负义的人，就在某种意义上表明他不曾由他受过任何恩惠。但是在什么意义下呢？是不是因为感恩是他的义务呢？不过这就假设，在此以前已有一种义务和道德的规则。那么，这是不是因为人性一般是感恩的，并使我们断言，一个伤害人的人永不会由他所伤害的人得到过任何恩惠呢？不过人性并不是那样一般地是感恩的，以至可以证明这样一个结论。即使人性一般是感恩的，那么一个一般原则的例外是否仅仅由于它是一个例外，而就总是罪恶的呢？

但是有一点就足以彻底粉碎这个荒唐的体系，就是：它使我们同样难以说明为什么真实是善良的，谬误是恶劣的，正如它不能说明其他任何行动的功罪一样。我倒愿意承认，一切不道德都是由行为中这种假设的谬误得来的，假如你能给我举出任何说得通的理由来说明，为什么那种谬误是不道德的。如果你把这个问题正确地考虑一番，你将发现自己仍然处于最初那样的困难境地。

最后这个论证是很有决定性的；因为假如在这类真伪上没有附着一种明显的功或罪的话，则真伪对我们的行为决不能发生任何影响。因为谁曾因为怕别人可能由某种行为得出错误的结论，而不去作那种行为呢？或者谁曾为了要别人得出正确结论，才作出任何行为呢？

[3] 为了证明我们在这个论题上的思想方式通常是如何的混乱，我们可以说：那些主张道德是可以理证的人们并不说，道德就存在于关系中间，以及那些关系是可以被理性所区别的。他们只是说：理性能够发现，那样一种行为在那样一些关系中是善良的，而另一种行为则是恶劣的。他们似乎以为，他们只要能把关系这个名词放进他们的命题中就够了，而不再费心思去考虑它是否切合于命题。不过我想这里有一个明显的论证。理证的理性只发现关系。但是依照这个假设来说，那个理性也发现恶和德。因此，这些道德的性质必然就是关系。当我们责备任何情况下的任何行为时，行为和情况的全部复杂对象必然形成恶的本质所在的某些关系。这个假设在其他方式下是不能理解的。因为当理性断言任何行为是恶劣的时候，它所发现的是什么呢？它发现了一种关系呢？还是一个事实呢？这些问题是有决定性的，不容任何人逃避的。

[4] 在下面的讨论中，自然的一词有时也与政治的对立，有时与道德的对立。对立的情形总是会显出所指的意义来。

第二章 论正义与非义

第一节 正义是自然的还是人为的德

我已经提过，我们对于每一种德的感觉并不都是自然的；有些德之所以引起快乐和赞许，乃是由于应付人类的环境和需要所采用的人为措施或设计。我肯定正义就属于这一种；我将力求借一种简短和（我希望）有说服力的论证，来为这个意见进行辩护，然后再来考察那种德的感觉所由以发生的那种人为措施的本性。

显而易见，当我们赞美任何行为时，我们只考虑发生行为的那些动机，并把那些行为只认为是心灵和性情中某些原则的标志或表现。外在的行为并没有功。我们必须向内心观察，以便发现那种道德的性质。我们并不能直接发现这种性质，因此，我们就把行为作为外在的标志、而集中注意于其上。不过这些行为仍然被视为标志，而我们称赞和赞许的最后对象仍然是产生这些行为的那个动机。

同样，当我们要求任何行为，或责备一个人没有作出那种行为时，我们总是假设，处于那种情况之下的一个人应当被那种行为的固有机理所影响，并且我们认为他没有顾到这点是恶劣的。如果我们在探索之后发现，他内心中的善良的动机仍然占着优势，可是被我们所不知道的一些条件阻碍了它的作用，于是我们便取消我们的责备，而对他仍然表示尊重，就像他真正作出了我们所要求于他的那种行为似的。

因此，我们的一切德行看来只是由于善良的动机才是有功的，并且只被认为是那些动机的标志。根据这个原则我就断言，使任何行为有功的那个原始的善良动机决不能是对于那种行为的德的尊重，而必然是其他某种自然的动机或原则。要假设对于行为的德的单纯的尊重可以是发生那个行为，并使它成为善良的原始动机，那就是一种循环推理。在我们能发生那种尊重之前，那种行为必须真正是善良的，而这个行为的德又必须是由某种善良的动机所发生；因此，善良的动机就必然不同于对于行为的德的尊重。一个善良的动机是使一种行为成为善良的必要条件。一种行为必须先是的善良的，然后我们才能对它的德表示敬意。因此，在那种尊重之前，必然先有某种善良的动机。

这样说法也并不单纯是一种哲学的玄谈，而是见于我们日常生活的一切推理中的，虽然我们也许不能用那样明晰的哲学词语加以表达。一个父亲忽略了他的孩子，我们就要责备他。为什么呢？因为那就表示他缺乏自然的爱，而这种爱是每一个父亲的义务。如果自然的爱不是一种义务，那么对于孩子们的爱护便不能是一种义务；而且我们对于子女的

关怀也就不可能被看作一种义务了。因此，在这种情形下，每个人都假设了一个别于义务感的行为动机。

这里有一人做了许多慈善的行为：拯救患难中的人，安慰受折磨的人，并施恩于素昧平生之人。没有人比他更仁厚和善良的了。我们认为这些行为是最大的仁爱的证明。这种仁爱使他的行为有功。因此，对于这个功的尊重乃是次生的考虑，是由先已存在的有功的、可以赞美的仁爱原则发生的。

简而言之，我们可以确立一条无疑的原理说：人性中如果没有独立于道德感的某种产生善良行为的动机，任何行为都不能是善良的或在道德上是善的。

但是道德感或义务感离开了任何其他动机就不可以产生一种行为么？我回答说，可以：不过这并不是对于我现在的学说的一个反驳。当任何善良的动机或原则是人性中共同具有的时候，一个感到心中缺乏那个动机的人会因此而憎恨自己，并且虽然没有那种动机，而也可以由于义务感去作那种行为，以便通过实践获得那个道德原则，或者至少尽力为自己掩饰自己的缺乏那个原则。一个在自己性情中真正感不到感恩心的人，仍然乐于作出感恩的行为，并且以为他借此就履行了他的义务。行为在最初只被认为是动机的标志；不过在这种情形下，也和其他一切情形下一样，我们往往集中注意于标志，而在相当程度上忽略了被标志的事物。不过在某些场合下，一个人虽然可以单纯由于考虑到一种行为的道德义务而作出那种行为，可是这仍然以人性中某些独立的原则为前提，这些原则能够产生那种行为，并且它们的道德之美也使那种行为成为有功的。

我们可以把所有这些理论应用到现在这样一个例子：假如一个人借给我一笔钱，条件是我必须在几天以内归还他这笔钱；还可以假设在到了约定的期限之后，他索还那一笔钱；那么我就问，我有什么理由或动机要还这笔钱呢？人们或许说，假如我有丝毫的诚实或责任感和义务感，那么我对于正义的尊重以及对于奸诈和无赖行为的憎恨，便足以成为我的充分理由。对于一个在文明状态中而又依照某些训练和教育培养出来的人来说，这个答复无疑地是正确的、满意的。但是在他的未开化的、较自然的状态下（如果你愿意称那种状态是自然的），这个回答被认为是完全不可理解的、诡辩的，而遭到排斥。因为处在那样情况下的一个人立刻会问你，你在还债和戒取别人的财产这件事中间所发现的那种诚实和正义究竟是由什么而成立的呢？它一定不存在于外表的行为中。因此，它必然存在于外表的行为所由发生的那个动机中。这个动机决不能是对于行为的诚实性的一种敬意。因为要说一个善良的动机是使一种行为成为诚实的必要条件，而同时又说对于诚实的尊重是那种行为的动机，那显然是一种谬论。一种行为若非先是善良的，我们就永不能

对它的德表示敬意。任何行为都只是因为它是发生于一个善良的动机，才能是善良的。因此，一个善良的动机必然先于对德行的尊重；善良的动机和对于德的尊重不可能是一回事。

因此，对于正义的和诚实的行为，我们必须发现不同于对诚实的尊重的某种动机。重大的困难就在这里。因为假使我们说，对于自己的私利或名誉的关怀是一切诚实行为的合法动机，那么那种关怀一旦停止，诚实也就不再存在了。但是利己心，当它在自由活动的时候，确是并不促使我们作出诚实行为的，而是一切非义和暴行的源泉；而且人如果不矫正并约束那种欲望的自然活动，他就不能改正那些恶行。

但是有人如果说，那一类行为的理由或动机就是对于公益的尊重心，而非义和不诚实的事例是最为违反这种公益的；如果有人这样说，我可以提出下面三个值得我们注意的考虑之点。第一，公益并不自然而然地与正义规则的遵守相依属的，公益所以与这种遵守相联系，只是因为先有了可以确立这些规则的一种人为的协议，这一点以后将更详细地加以说明。第二，如果我们假设那笔借款是在秘密中进行的，而且为了出借人的利益，这笔借款必须在同一方式下归还（例如当出借人要隐蔽他的财富时），那么在那种情形下，范例作用就停止了，而公众对于借债人的行为也就不再关心了；虽然我认为，没有一个道德学家会说，责任和义务也就停止了。第三，经验充分地证明，人们在日常生活中，当他们还债、践约、戒偷、戒盗、戒任何一种非义的时候，并不远远看到公益上面。这个动机是太疏远了、太崇高了，难以影响一般的人们，并在那样违反私利的行为（正义和一般的诚实的行为往往是如此）中以任何力量发生作用。

我们可以概括地说，如果不考虑到个人的品质、服务或对自己的关系，人类心灵中没有像人类之爱那样的纯粹情感。诚然，任何一个人或感情动物的幸福或苦难，当其在与我们接近并以生动的色彩呈现出来时，没有不在相当程度上影响我们的；不过这只是发生于同情，并不证明我们有对于人类的那样一种普遍的爱情，因为这种关切是扩展到人类之外的。两性间的爱显然是根植于人类天性中的一种情感；这个情感不但出现于其特殊的表征方面，而且表现于激起其他各种的爱原则，并使人由于美貌、机智和好感发生出一种比其他情形下更为强烈的爱。如果一切人类之间都有一种普遍的爱，那种爱也就应该以同一方式表现出来。任何程度的好的品质所引起的爱都应该比同样程度的坏的品质所引起的恨更为强烈一些；这是与我们在经验中所发现的情形正相反的。人的性情各不相同，有的倾向于柔和的感情，有的倾向于比较粗暴的感情；但是大体上我们可以说，一般的人或人性既是爱的对象，也是恨的对象，并且需要另外一个可以借着印象和观念的双重关系刺激起这些情感来的原因。我们如果设法躲避这个假设，那是徒然的。没有任何现象

向我们指出，有那样一种不考虑到人们的优点和其他一切条件的对于人类的爱。我们一般地爱好同伴，不过这也和我们爱好其他任何消遣一样。一个英国人在意大利时就成为英国人的朋友，一个欧洲人在中国时就是欧洲人的朋友；我们如果在月球上遇到一个人，我们或许会单因他是一个人而爱他。不过这只是由于别人和我们有一种关系；这种关系在这些情形下因为限于少数人而加强起来了。

因此，如果对公众的慈善或对人类利益的尊重不能是正义的原始动机，则对私人的慈善或对于有关的人的利益尊重，就更不能成为这个动机了。因为假使他是我的敌人，使我有憎恨他的正当理由，那该怎么样呢？他如果是一个坏人，值得全人类的憎恨，那该怎么样呢？他如果是一个守财奴，根本不会利用我们剥夺去他的东西，那该怎么样呢？他如果是一个浪荡的败家子，有了大宗财产，不但无益，反而受害，那该怎么样呢？假如我有急需，有为家庭求得某种东西的紧迫动机，那该怎么样呢？在一切这些情形下，正义的原始动机就会不起作用；结果，正义本身、连同一切产权、权利和义务也就都不发生作用了。

一个富人在道德上有义务将他的多余的财物的一部分分给贫困的人。对私人的慈善如果是正义的原始动机，那么一个人就没有义务让其他的人们享有超过他有义务要给他们的更多财物。至少，财产的差异应该很小。人们一般都是把他们的爱置于他们所已占有的东西，而不置于他们所从未享有的东西：因为这种缘故，所以把一个人的任何财物夺去比起不给他任何财物来，是更大的残忍行为。但是谁会说、这是正义的惟一基础呢？

此外，我们还必须考虑，人们所以贪恋他们所有物，主要的理由就在于他们认为那些所有物是自己的财产，是由社会法律给他们神圣不可侵犯地确保的财产。不过这是一种次生的考虑，依据于先前的正义和财产概念上面的。

一个人的财产被假设为在一切可能的情形下都是受到保障，不受任何人侵犯的。不过对私人的慈善是、并且也应当是在一切人中间有强有弱的，而在很多人中间（或者说在大多数人中间），必然是根本没有的。因此，对私人的慈善并不是正义的原始动机。

由这一切所得出的必然结论就是：我们并没有遵守公道法则的任何真实的或普遍的动机，除了那种遵守的公道和功德自身以外；但是因为任何行为如不能起于某种独立的动机，就不能成为公道的或有功的，所以这里就有一种明显的诡辩和循环推理。因此，我们除非承认，自然确立了一种诡辩，并使诡辩成为必然的和不可避免的，那么我们就必须承认，正义和非义的感觉不是由自然得来的，而是人为地（虽然是必然地）由教育和人类的协议发生的。

对于这个推理，我还要加上一个系论，就是：离开了别于道德感的某些动机或有推动力的某些情感，既然就没有任何行为是可以赞美的或可以责备的，所以这些各别的情感对那种道德感必然有一种巨大的影响。我们的责备或赞美，都是依据于这些情感在人性中的一般的势力。在判断动物身体之美时，我们总是着眼于某一个种类的构造；当肢体和姿态符合于那个种类的共同的比例时，我们就断言它们是美好的。同样，当我们断定恶和德的时候，我们也总是考虑情感的自然的和通常的势力；如果情感在两方面离开共同的标准都很远，它们就总是被认为恶劣的而遭到谴责。一个人自然爱他的子女甚于爱他的侄儿，而爱他的侄儿甚于爱他的表兄弟，爱他的表兄弟又甚于爱陌生人，如果其他条件都相等的话。这样，在取舍之间，我们就发生了一个共同的义务标准。我们的义务感永远遵循我们情感的普通的、自然的途径。

为了避免得罪人起见，我在这里必须声明：当我否认正义是自然的德时，我所用自然的一词，是与人为的一词对立的。在这个词的另一个意义下来说，人类心灵中任何原则既然没有比道德感更为自然的，所以也没有一种德比正义更为自然的。人类是善于发明的；在一种发明是显著的和绝对必要的时候，那么它也可以恰当地说是自然的，正如不经思想或反省的媒介而直接发生于原始的原则的任何事物一样。正义的规则虽然是人为的，但并不是任意的。称这些规则为自然法则，用语也并非不当，如果我们所谓“自然的”一词是指任何一个物类所共有的东西而言，或者甚至如果我们把这个词限于专指与那个物类所不能分离的事物而言。

第二节 论正义与财产权的起源

现在我们进而考察两个问题：一个问题是：关于正义规则在什么方式下被人为措施所确立的问题，另一个问题是：什么理由决定我们把遵守这些规则认为是道德的美，把忽视这些规则认为是道德的丑。这两个问题以后会显得是彼此各别的。我们先从讨论前一个问题着手。

在栖息于地球上的一切动物之中，初看起来，最被自然所虐待的似乎是无过于人类，自然赋予人类以无数的欲望和需要，而对于缓和这些需要，却给了他以薄弱的手段。在其他动物方面，这两个方面一般是互相补偿的。我们如果单纯地考虑狮子是贪食的食肉兽，我们将容易发现它的生活是很困难的；可是我们如果着眼于狮子的身体结构、性情、敏捷、勇武、雄壮的肢体、猛力等等，那么我们就将发现，狮子的这些有利条件和它的欲望恰好是成比例的。羊和牛缺乏这些有利条件，不过牛羊的食欲不是太大，而它们的食物也容易取得。只有在人一方面，软弱和需要的这种不自然的结合显得达到了最高的程度。不但人类所需要的维持生活的食物不易为人类所寻觅和接近，或者至少是要他花了劳动才

能生产出来，而且人类还必须具备有衣服和房屋，以免为风雨所侵袭；虽然单就他本身而论，他既然没有雄壮的肢体，也没有猛力，也没有其他自然的才能，可以在任何程度上适应那么多的需要。

人只有依赖社会，才能弥补他的缺陷，才可以和其他动物势均力敌，甚至对其他动物取得优势。社会使个人的这些弱点都得到了补偿；在社会状态中，他的欲望虽然时刻在增多，可是他的才能却也更加增长，使他在各个方面都比他在野蛮和孤立状态中所能达到的境地更加满意、更加幸福。当各个人单独地、并且只为了自己而劳动时，（1）他的力量过于单薄，不能完成任何重大的工作；（2）他的劳动因为用于满足他的各种不同的需要，所以在任何特殊技艺方面都不可能达到出色的成就；（3）由于他的力量和成功并不是在一切时候都相等的，所以不论哪一方面遭到挫折，都不可避免地要招来毁灭和苦难。社会给这三种不利情形提供了补救。借着协作，我们的能力提高了；借着分工，我们的才能增长了；借着互助，我们就较少遭到意外和偶然事件的袭击。社会就借这种附加的力量、能力和安全，才对人类成为有利的。

但是为了组成社会，不但需要社会对人们是有利的，而且还需要人们觉察到这些利益；人类在其未开化的野蛮状态下，不可能单凭研究和思索得到这个知识。因此，最幸运的是，对于那些补救方法原是辽远的和不清楚的需要，恰好有另一种需要与之结合，那种需要有一种当时可以满足并较为明显的补救方法，因而可以正确地被认为是人类社会成立的最初的原始原则。这种需要就是两性间的自然欲望，这种欲望把两性结合起来，并维系他们的结合，以后由于对他们的子女的共同的关切，又发生了一种新的联系。这种新的关切又变成亲子之间的联系原则，并形成了一个人数较多的社会。在这个社会中，父母凭其优越的体力和智慧这个有利条件，管理着家务，同时又因为他们对子女有一种自然的爱，所以他们在对其子女行使权威时，就受了限制。不久，习惯因为在子女的幼小心灵上起了作用，使他们感到他们由社会方面所可获得的利益，并且使他们磨去棱角，以及妨害他们的团结的倔强感情，而借此把他们逐渐培养成适宜于社会生活。

因为我们必须承认，人性的各种条件不论如何使人类的结合成为必要的，而且性欲和自然爱情不论如何可以似乎使这种结合成为不可避免的：可是在我们的自然性情中和我们的外界条件中还有其他一些特点，它们对于那种必需的结合是很不利的，甚至是相反的。在自然性情方面，我们应当认为自私是其中最重大的。我很知道，一般地说，自私这个性质被渲染得太过火了，而且有些哲学家们所乐于尽情描写的人类的自私，就像我们在童话和小说中所遇到的任何有关妖怪的记载一样荒诞不经，与自然离得太远了。我远不认为人类除了对自己以外，对其他事物没有任何爱情；我相信，我们虽然极少遇到一个爱某一个人甚于爱

自己的人，可是我们也同样很少遇到一个人，他的仁厚的爱情总加起来不超过他的全部自私的感情的。参考一下通常的经验：你不是看到，家庭的全部开支虽然一般是在家长的支配之下，可是很少有人不把他的家产的绝大部分用在妻子的快乐和子女的教育上面，而只留极小的一部分供自己的享用和娱乐。这是我们在那些有爱情上的联系的人们方面所可看到的，而且我们也可以推测，其他没有这种联系的人们如果处在同一情况下，也会是一样的。

但是我们虽然必须承认人性中具有慷慨这样一种美德，可是我们同时仍然可以说，那样一种高贵的感情，不但使人不能适合于广大的社会，反而和最狭隘的自私一样，使他们几乎与社会互相抵触。因为每个人既然爱自己甚于爱其他任何一个人，而且在他对其他人的爱中间，对于自己的亲戚和相识又有最大的爱，所以这就必然要产生各种情感的对立，因而也就产生了各种行为的对立；这对于新建立起来的结合不能不是有危险的。

但是还有一点值得提出，就是各种情感的这种冲突情形，倘使没有我们外界条件中的一个特点和它联合起来、并为它提供了一个发作的机会，它也只能带来很小的危险。人类所有的福利共有三种：一是我们内心的满意；二是我们身体的外表的优点；三是对我们凭勤劳和幸运而获得的所有物的享用。对于第一种福利的享受，我们是绝对安全无虑的。第二种可以从我们身上夺去，但是对于剥夺了我们这些优点的人们却没有任何利益。只有最后的一种，既可以被其他人的暴力所劫取，又可以经过转移而不至于遭受任何损失或变化；同时这种财富又没有足够的数量可以供给每个人的欲望和需要。因此，正如这些财物的增益是社会的主要有利条件一样，它们的占有的不稳定和它们的稀少却是主要的障碍所在。

我们不可能希望在未受教化的自然状态中给这种不利条件找到一种补救方法；我们也不能希望，人类心灵中有任何一个自然的原则，能够控制那些偏私的感情，并使我们克服由我们的外界条件所发生的那些诱惑。正义观念永不能达成这个目的，或被认为是能够促使人们以公道行为互相对待的一个自然原则。我们现时所理解的那一种德〔正义〕，未开化的、野蛮的人们是永远不会梦想到它的。因为侵害或非义的概念涵摄着对他人所犯的不道德或恶。各种不道德既然都是由情感的某种缺点或不健全而得来的，而这种缺点既是必然在很大程度上根据心灵结构中通常的自然作用过程被判断的，所以我们只要考察一下我们对他人所发生的那些感情的自然的和通常的力量，就很容易知道自己对他人是否犯了不道德。但是可以看到，在我们原始的心理结构中，我们最强烈的注意是专限于我们自己的；次强烈的注意才扩展到我们的亲戚和相识；对于陌生人和不相关的人们，则只有最弱的注意达到他们身上。因此，这

种偏私和差别的感情，必然不但对我们在社会上的行为有一种影响，而且甚至对我们的恶和德的观念也有一种影响；以至于使我们认为显著地违反那样一种偏私程度（不论是把感情过分扩大或过分缩小），都是恶劣的和道德的。在我们关于行为的通常的判断中，我们可以看出这一点来：一个人如果把他的全部爱情集中在他的家庭，或者竟然不顾他的家人，而在利害冲突之际，偏向了陌生人或偶然的相识，我们就要责备他。由上所述，我们可以断言，我们的自然的、未受教化的道德观念，不但不能给我们感情的偏私提供一种补救，反而投合于那种偏私，而给予它以一种附加的力量和影响。

因此，补救的方法不是由自然得来，而是由人为措施得来的；或者，更恰当地说，自然拿判断和知性作为一种补救来抵消感情中的不规则的和有利的条件。因为当人们在早期的社会教育中感觉到社会所带来的无限利益，并且对于交游和交谈获得了一种新的爱好；当他们注意到，社会上主要的乱源起于我们所谓的外物，起于那些外物可以在人与人之间随意转移而不稳定的：这时他们就一定要去找寻一种补救方法，设法尽可能地把那些外物置于和身心所有的那些固定的、恒常的优点相等的地位。要达到这个目的，没有别的办法；只有通过社会全体成员所缔结的协议使那些外物的占有得到稳定，使每个人安享地凭幸运和勤劳所获得的财物。通过这种方法，每个人就知道什么是自己可以安全地占有的；而且情感的在其偏私的、矛盾的活动方面也就受到了约束。这种约束也并不违反这些情感；因为如果是这样，人们就不会投入这种约束，并加以维持；这种约束只是违反了这些情感的轻率和鲁莽的活动。我们戒取他人的所有物，不但不违背自己的利益或最亲近的朋友的利益，而且还只有借这样一个协议才能最好地照顾到这两方面的利益；因为我们只有通过这种方法才能维持社会，而社会对于他们的福利和存在也和对于我们自己的福利和存在一样，都是那样必要的。

这种协议就其性质而论，并不是一种许诺（promise），因为甚至许诺本身也是起源于人类协议，这点我们后来将会看到。协议只是一般的共同利益感觉；这种感觉是社会全体成员互相表示出来的，并且诱导他们以某些规则来调整他们的行为。我观察到，让别人占有他的财物，对我是有利的，假如他也同样地对待我。他感觉到，调整他的行为对他也同样有利。当这种共同的利益感觉互相表示出来、并为双方所了解时，它就产生了一种适当的决心和行为。这可以恰当地称为我们之间的协议或合同，虽然中间并没有插入一个许诺；因为我们双方各自的行为都参照对方的行为，而且在作那些行为时，也假定对方要作某种行为。两个人在船上划桨时，是依据一种合同或协议而行事的，虽然他们彼此从未互相作出任何许诺。关于财物占有的稳定的规则虽然是逐渐发生的，并且是通过缓慢的进程，通过一再经验到破坏这个规则而产生的不便，才获得效力，可是这个规则并不因此就不是由人类协议得来的。正

相反，这种经验还更使我们确信，利益的感觉已成为我们全体社会成员所共有的，并且使我们对他们行为的未来的规则性发生一种信心；我们的节制与戒禁只是建立在这种期待上的。同样，各种语言也是不经任何许诺而由人类协议所逐渐建立起来的。同样，金银也是以这个方式成为交换的共同标准，而被认为足以偿付比金银价值大出百倍的东西。

在人们缔结了戒取他人所有物的协议，并且每个人都获得了所有物的稳定以后，这时立刻就发生了正义和非义的观念，也发生了财产权、权利和义务的观念。不先理解前者，就无法理解后者。我们的财产只是被社会法律，也就是被正义的法则所确认为可以恒常占有的那些财物。因此，有些人不先说明正义的起源，就来使用财产权、权利或义务等名词，或者甚至在那种说明中就应用这些名词，他们都犯了极大的谬误，而永不能在任何坚实的基础上进行推理。一个人的财产是与他的关系的某种物品。这种关系不是自然的，而是道德的，是建立在正义上面的。因此，我们如果不先充分地了解正义的本性，不先指出正义的起源在于人为的措施和设计，而就想象我们能有任何财产观念，那就很荒谬了。正义的起源说明了财产的起源。同一人为措施产生了这两者。我们的最初的、最自然的道德感既然建立在我们情感的本性上，并且使我们先照顾到自己和亲友，然后顾到生人：因此，不可能自然而然地有像固定的权利或财产权那样一回事，因为人类的种种对立的情感驱使他们趋向种种相反的方向，并且不受任何协议或合同的约束。

没有人能够怀疑，划定财产、稳定财物占有的协议，是确立人类社会的一切条件中最必要的条件，而且在确定和遵守这个规则的合同成立之后，对于建立一种完善的和谐与协作来说，便没有多少事情要做的了。除了这种利益情感之外，其他一切情感或者是容易约束的，或者是虽然放纵，也并不发生那样有害的结果。虚荣心倒是可以认为一种社会的情感，是人与人结合的联系。怜悯和爱也可以在同样的观点下来看待。至于妒忌和报复，虽然有害，但它们的作用是间歇的，并且是指向我们所认为高出于我们的人或是我们的敌人的那些特殊的人们。只有这种为自己和最接近的亲友取得财物和所有物的贪欲是难以满足的、永久的、普遍的、直接摧毁社会的。几乎没有任何一个人不被这种贪欲所激动；而且当这种贪欲的活动没有任何约束、并遵循它的原始的和最自然的冲动时，每个人都有害怕它的理由。因此，整个说来，我们应当认为在建立社会方面所遇到的困难是大是小，就决定于我们在调节和约束这种情感方面所遇到的困难之是大是小。

的确，人类心灵中任何感情都没有充分的力量和适当的方向来抵消贪得的心理，使人们戒取他人的所有物，并借此使他们成为社会的合适的成员。对于陌生人的慈善是太微弱了，不足以达成这个目的；至于其他情感，则它们反而会煽动这种贪心，因为我们看到，我们的财富越

大，则我们越有满足我们一切欲望的能力。因此，没有一种情感能够控制利己的感情，只有那种感情自身，借着改变它的方向，才能加以控制。不过这种变化是稍加反省就必然要发生的；因为显而易见，那种情感通过约束、比起通过放纵可以更好地得到满足；我们维持了社会，就比在孤立无援的状态下（这种状态是必然随着暴力和普遍的放纵而来的），在获得所有物方面就有了大得很多的进步。因此，关于人性善恶的问题，绝不包含在关于社会起源的那另一个问题之内；这里所考虑的只有人类智愚程度的问题。因为自利情感不论被认为是善良的或恶劣的，情形都是一样的；因为只有它本身才约束住自己：因此，它如果是善良的，那么人类是借这种德而成为有社会性的；如果是恶劣的，那么他们的这种恶也有同样的效果。

这个情感既然是通过建立财物占有的稳定这种规则而约束自己的；所以这个规则如果是深奥而难以发明的，那么社会就必须被看作可说是偶然的，是许多世代的产物。但是如果我们发现，没有东西比这个规则更为简易而明显；如果我们发现每一个父母，为了在子女间维持和平，必须确立这个规则；如果我们发现，正义的这些最初萌芽随着社会的扩大，必然日益改善；如果这一切都显得是明白的（这是一定如此的），那么我们就可以断言，人类绝不可能长期停留在社会以前的那种野蛮状态，而人类的最初状态就该被认为是具有社会性的。不过这也不妨碍哲学家们随意把他们的推理扩展到那个假设的自然状态上，如果他们承认那只是一个哲学的虚构，从来不曾有、也不能有任何现实性。人性由两个主要的部分组成，这两个部分是它的一切活动所必需的，那就是感情和知性；的确，感情的盲目活动，如果没有知性的指导，就会使人类不适于社会的生活；但由于心灵的这两个组成部分的分别活动所产生的结果，却也可以允许我们分别加以考察。允许自然哲学家们的那种自由，也可以允许精神哲学家们；自然哲学家很通常地把任何运动当作是复合的、由两个彼此各别的部分组成的，虽然在同时他们也承认运动的本身是单一而不可分的。

因此，自然状态就应当被认为是单纯的虚构，类似于诗人们所臆造的黄金时代；惟一的差别是，自然状态被描写为充满着战争、暴力和非义，而黄金时代则被描绘为最魅人的、最和平的状态。在自然的那个最初时代，四季温和（如果我们相信诗人们的话），人类无须备有衣服和房屋来抵御酷暑和严寒。河川里流着酒、乳；橡树产着蜜；自然界自发地产生着最宝贵的珍馐。那个幸福时代的主要优点还不止这些。不但自然界没有风暴，而且现在引起人类的争吵和混乱的那些更为猛烈的风暴，也从来不曾发生在人类胸中发生。贪婪、野心、残忍、自私从来不曾听到过；人类心灵中所熟悉的仅有的活动只有慈爱、怜悯和同情。甚至我的和你的这个区别，也被排除于那些幸福的人们的心灵之外，而财产权和义务、正义和非义等概念也就随之而不存在。

毫无疑问，这应当被认为是一种无聊的虚构；可是也值得我们注意，因为没有东西更明显地表明成为我们现在考察题材的那些德的起源了。我已经说过，正义起源于人类协议；这些协议是用以补救由人类心灵的某些性质和外界对象的情况结合起来所产生的某种不便的。心灵的这些性质就是自私和有限的慷慨；至于外物的情况，就是它们的容易转移，而与此结合着的是它们比起人类的需要和欲望来显得稀少。但是不管哲学家们在那些思辨中如何感到迷惑，诗人们却受到某种鉴别力或普通的本能较为正确的指导，这种本能在大多数的推理中比我们所熟悉的那种艺术和哲学的识见还走得更远一些。诗人们容易地就看到了，如果每一个人对其他人都有一种慈爱的关怀，或者如果自然大量供应我们的一切需要和欲望，那么作为正义的前提的利益计较、便不能再存在了，而且现在人类之间通行的财产和所有权的那些区别和限制也就不需要了。把人类的慈善或自然的恩赐增加到足够的程度，你就可以把更高尚的德和更有价值的幸福来代替正义，因而使正义归于无用。由于我们的所有物比起我们的需要来显得稀少，这才刺激起自私；为了限制这种自私，人类才被迫把自己和社会分开，把他们自己的和他人的财物加以区别。

我们也无需求助于诗人的虚构来明了这一点；除了事物本身的道理以外，我们也可以借平常的经验和观察发现这个真理。我们很容易看到，慈爱的感情使一切东西成为亲族间的共同财物；而夫妇尤其是互相忘掉了他们的财产权，不分你的和我的；而你的和我的这个区别在人类社会中却是那样必要的，而又是引起那么大的纠纷的。人类的外界条件的任何变化也会产生同样的效果，例如当任何东西多到足以满足人类的一切欲望时，财产的区别便完全消失，而一切东西都成为共有的了。在空气和水方面，我们可以看到这种情形，虽然这些是一切外界对象中最有价值的东西；因而我们可以容易地断言，如果每样东西都同样丰富地供给予人类，或者每个人对于每个人都有像对自己的那种慈爱的感情和关怀，那么人类对正义和非义也就都不会知道了。

因此，这里就有一个命题，我想，可以认为是确定的，就是：正义只是起源于人的自私和有限的慷慨，以及自然为满足人类需要所准备的稀少的供应。如果我们回顾一下，我们就将发现，这个命题对于我们关于这个论题所已说过的某些话给予一种附加的力量。

第一，我们由此可以断言，对公益的尊重或强烈的广泛的慈善，不是我们遵守正义规则的最初的、原始的动机；因为我们承认，人类如果赋有那样一种慈善，这些规则根本是梦想不到的。

第二，我们由同一原则可以断言，正义感不是建立在理性上的，也不是建立在外面的永恒的、不变的、具有普遍约束力的某些观念关系的发现上面的。因为我们既然承认，如上所述的人类的性情和外界条件中

那样一种改变、会完全改变我们的职责和义务，所以认为道德感是由理性得来的那个通常的体系、就必须说明这种改变为什么必然要在种种关系和观念中产生那种变化。但是显而易见，人类的广泛的慷慨和一切东西极度的丰富所以能消灭正义观念的惟一原因，就在于这些条件使正义观念成为无用的了；而在另一方面，人类的有限的慈善和贫困的状况所以会产生那种德，只在于使那种德成为公益和每个人的私利所必需的条件。由此可见，使我们确立正义法则的乃是由于自己利益和公共利益的关切；而最确实的一点就是：使我们发生这种关切的并不是任何观念的关系，乃是我们的印象和情绪，离开了这些，自然中每样事物都是对我们漠然无关的，丝毫都不能影响我们。因此，正义感不是建立在我们的观念上面，而是建立在我们的印象上的。

第二，我们还可以进一步证实前面的命题，就是：产生这种正义感的那些印象不是人类心灵自然具有的，而是发生于人为措施和人类协议。因为性情和外界条件方面的任何重大变化既然同样地消灭正义和非义，而且这样一种变化所以有这种结果，只是由于改变了我们自己的和公共的利益；因此，必然的结果就是：正义规则的最初确立是依靠于这些不同的利益的。但是人们如果是自然地追求公益的，并且是热心地追求的，那么他们就不会梦想到要用这些规则来互相约束；同时，如果他们都追求他们自己的利益，丝毫没有任何预防手段，那么他们就会横冲直撞地陷于种种非义和暴行。因此，这些规则是人为的，是以曲折和间接的方式达到它们的目的的，而且产生这些规则的那种利益，也不是人类的自然的、未经改造的情感原来所追求的那样一种利益。

为了更进一步明了这点起见，我们可以考虑，正义规则虽然只是由利益所确立的，可是这些规则与利益的联系却有些独特，和其他场合下所可以观察到的现象不同。单独的一个正义行为往往违反公益；而且它如果孤立地出现，而不伴有其他行为的话，它本身就可以危害社会。当一个有德的、性情仁厚的人将一大宗的财产还给一个守财奴或作乱的顽固派时，他的行为是公正的和可以夸奖的，不过公众却是真正的受害者。单独的正义行为，单就其本身来考虑，对私利也并不比对公益更有助益；我们很容易设想，一个人如何可以由于一个非常的正直行为而陷于穷困，并可以有理由地愿望，正义的法则对那个单独的行为在宇宙间暂时停止作用。不过单独的正义行为虽然可以违反公益或私利，而整个计划或设计确是大有助于维持社会和个人的幸福的，或者甚至于对这两者是绝对必需的。益处和害处是不可能分离的。财产必须稳定，必须被一般的规则所确立。在某一个例子中，公众虽然也许受害，可是这个暂时的害处，由于这个规则的坚持执行，由于这个规则在社会中所确立的安宁与秩序，而得到了充分的补偿。甚至每一个人在核算起来的时候，也会发现自己得到了利益；因为如果没有正义，社会必然立即解体，而每一个人必然会陷于野蛮和孤立的状态，那种状态比起我们所能设想到

的社会中最坏的情况来，要坏过万倍。因此，当人们有了充分的经验观察到，单独一个人所作出的单独的一个正义行为不论可以有什么不良的结果，可是全体社会所共同奉行的全部行为体系对于全体和个人都有无限的利益：于是不久就有正义和财产权发生了。社会上每一个成员都感觉到这种利益：每个人都向其他的人表示出这种感觉，并且表示决心，愿以这种感觉来调整他的行为，假使其他人也照样行事的话。无需再有其他条件来诱导社会中任何一个人在一遇到机会时便作出一个正义行为。这就给其他人立了一个榜样。这样，正义就借一种协议或合同而确立起来，也就是借那个被假设为全体所共有的利益感觉而确立起来；在这种感觉支配之下，人们在作出每一个单独的正义行为时，就都期待其他人也会照样行事。如果没有这个协议，就没有一个人会梦想到有正义那样一种的德，或者会被诱导了去使自己的行为符合于正义。就任何单独的行为而论，我的正义行为或许在各个方面都是有害的；只有在别人也会仿效我的榜样这个假设上，我才能够被诱导了去采纳那一种德；因为只有这种彼此协作才能使正义成为有利的或给予我以遵守正义规则的任何动机。

现在我们要来讨论我们所提出的第二个问题，就是：为什么我们把德的观念附于正义，把恶的观念附于非义。我们前面既然已经确立了若干原则，所以这个问题不至于花费我们很多的时间。关于这个问题，我们现在所能说的话，可以用几句话来结束。要得到进一步的详论，读者必须等到本卷的第三章。正义的自然的约束力，即利益，我们已加以充分说明；但是关于道德的约束力，即是非之感，则我们必须首先考察自然的德，然后才能给以充分而满意的说明。

人们既然凭经验发现，他们的自私和有限的慷慨，如果自由地进行活动，会使他们完全不适合于社会，同时他们又已观察到，社会是满足那些情感的必需条件；所以他们自然就乐于把他们置于那些使人与人交往更加安全、更为方便的规则的约束之下。因此，他们最初只是由于利益的考虑，才一般地并在每个特殊例子下被诱导了以这些规则加于自己的身上，并加以遵守；而且在社会最初成立的时候，这个动机也就是足够的强有力的。不过当社会的人数增多、扩大成一个部族或民族时，这个利益就较为疏远了；而且人们也不容易看到，这些规则每一次所遭到的破坏，随着就有混乱发生，如像在狭小的社会中那样。不过我们在自己的行为中虽然往往看不到我们由维持秩序所得到的那种利益，并且可以追逐较小的和较切近的利益，可是我们永远不会看不到我们由于他人的非义所间接或直接遭受的损害；因为我们在那种情形下，不会被情感所蒙蔽，也不会因为相反的诱惑而抱有偏见。不但如此，而且即当非义行为与我们距离很远、而丝毫影响不到我们的利益时，它仍然使我们不高兴；因为我们认为它是危害人类社会的，而且谁要和非义的人接近，谁就要遭到他的侵害。我们通过同情感到他们所感到的不快；而且在—

般观察之下，人类行为中令人不快的每样事情都被称为恶，而凡产生快乐的任何事情同样也被称为德；所以道德的善恶的感觉就随着正义和非义而发生。在现在情形下，这种感觉虽然是由思维他人的行为得来的，可是我们也总是把它甚至于扩展到我们自己的行为上。通则 的效力达到它们所由以发生的那些例子之外；同时我们也自然会同情 他人对我们所抱有的情绪。由此可见，自私是 建立正义的原始动机：而对于公益的同情是那种德所引起的 道德赞许的来源。

这个情绪发展的过程虽然是自然的，甚至是必然的，可是它在这里确是又受到了政治家们的人为措施的促进；政治家们为了更容易统治人们起见，为了在人类社会中维持安宁起见，曾经努力产生对于正义的一种尊重，和对于非义的一种憎恶。这必然要产生一种结果；但十分明显的是，有些道德学的作者们把这一点过分夸大了，并且似乎尽了最大的努力把一切的道德感说成是人类所根本不具有的。政治家们的任何人为措施可以帮助自然产生自然向我们所启示的那些情绪，甚至在有些场合下还可以单独产生对任何一个特殊行为的一种赞许或尊重；不过这不可能就是我们区别恶与德的惟一原因。因为自然在这一方面如果不协助我们，政治家们尽管谈论光荣的 或耻辱的、可以赞美的 或可以责备的 等等的话，也是徒然的。这些词语会成了完全不可理解的，会不再有任何观念附于其上，正如它们是我们所完全不懂的语言中的词语一样。政治家们所能做到的，最多只是把自然的情绪扩展到它们原来的界限以外；但是自然仍然必须先提供材料，给予我们以某种道德区别的概念。

正像公众的称赞和责备增加我们对于正义的尊重，私人的教育和教导也有助于同样的效果。因为父母们既然容易观察到，一个人越是正直和高尚，他就越是对自己和他人有利，而且他们也观察到，当习惯和教育对利益和反省加以协助的时候，那些原则便越有力量：由于这些理由，他们就乐于从他们的子女的最初婴儿时起，把正直的原则教导他们，教导他们把维持社会的那些规则的遵守看成是有价值的、光荣的，而把那些规则的破坏看成是卑鄙的、丑恶的。通过这个方法，荣誉感就可以在他们的幼嫩的心灵中扎根，并且长得极为坚实而巩固，以至它们与人性中那些最主要的原则以及我们天性中最根深蒂固的那些原则可以等量齐观。

当主张正义有功和非义有过 的这个意见一经在人类中间确立以后，人们对名誉就发生了关切，这就使荣誉感更进一步巩固了起来。感动我们最深切的就是我们的名誉，而我们的名誉在最大程度上是决定于我们对他人财产的行为。由于这个缘故，顾到自己的品格或想与他人和好相处的人们，都必须给自己立一条不可违犯的法则，即不受任何诱惑的驱使、去违犯一个正直而高尚的人所必须具备的那些原则。

在结束这个题目之前，我只想再提出一点，就是：我虽然说，在自

然状态下，或在社会以前的那种假想的状态下，没有正义和非义，可是我并不说，在那样一种状态下可以允许侵犯他人的财产。我只是主张，那时候没有财产权这一回事，因而也就不能有正义或非义那一回事。在讨论许诺时，我还有机会要对许诺作与此类似的考虑；我希望这里所作的考虑在适当衡量以后，足以消除人们对于前面关于正义和非义的意见的一切反感。

第三节 论确定财产权的规则

虽然关于稳定财物占有的规则的确立对人类社会不但是有用的，而且甚至于是绝对必需的，但是这个规则如果仅仅停留于这种笼统的说法，它就决不能达到任何目的。必须找到某种方法，使我们借此可以划定某些特殊的财物应当归某个特殊的人所有，而其余人类则被排除于其占有和享用之外。因此，我们其次的任务，就必然在于发现限制这个一般规则、并使它适合于世人通用和实践的那些理由。

显而易见，那些理由的成立，并不是由于特殊的个人或公众在享有任何特殊的财物时比在其他任何人占有那些财物时，具有更大的效用或利益。毫无疑问，每个人如果都占有最适合于他的、适于他使用的东西，那是最好的了；不过这种适合关系可以在同时为若干人所共有。除此以外，它还可以引起那样许多的争执，而且人们在判断这些争执时，也会那样地偏私和激动，致使那个含糊而不确定的规则与人类社会的安宁是绝不相容的。人们所以缔结稳定财物占有的协议，原是为了防止一切纠纷和争执的起因；可是我们如果允许在各种场合下，随着应用这个规则时所发现的各种特殊效用，各不相同地来应用这个规则，那么我们就永不能达到防止争端的这个目的了。正义在它的判决中绝不考虑财物对具体个人的适合或不适合，而是遵循着比较广泛的观点来作出决定的。不论一个人是慷慨的或是一个守财奴，都同样地受到正义的优待，并且甚至在对于他是完全无用的东西方面与人争执时，也同样容易获得有利于他的判决。

因此，必然的结果就是：所有物必须稳定的那个一般规则，不是根据特殊的判断而被应用的，而是根据必须扩展到整个社会的、不能由于好恶而有改变的其他一些一般规则而被应用的。我想用下面的例子来说明这一点。我首先考虑处于野蛮和孤立状态下的一批人；随后假设他们感到那种状态的苦难，并预见到社会将会带来的利益，因而互相找寻对方做伴，提议互相保护，互相协助。我还假设，他们赋有那样大的智慧，以至立刻看到，建立社会和互助合作的这个计划所遭到的主要障碍就在于他们的天性中的贪欲和自私；为了补救这种缺点，他们缔结了稳定财物占有、互相约束、互相克制的协议。我感觉到，这种推论方法并不完全自然；不过我这里只是假设这些考虑是一下子形成的，而事实上

它们是不知不觉地逐渐形成的；除此以外，我认为下面这种情形也是很可能的，就是：若干人由于各种意外事情与其原来的社会分离以后，也可以被迫互相形成一个新的社会；在那种情形下，他们就完全处于上述的那种情况。

因此，显而易见，在这种情况下，当确立社会和稳定财物占有的一般协议缔结以后，他们遇到的第一个困难就是：如何分配他们的所有物，并分给每个人以他在将来必然可以永远不变地享有的特殊部分。这个困难不会阻挡他们很久，他们立刻会看到，最自然的办法就是，每个人继续享有其现时所占有的东西，而将财产权或永久所有权加在现前的所有物上面。习惯的效果是那样的大，以至它不但使我们安于我们所长期享用的任何财物，并且甚至使我们对它发生爱好，使我们爱它甚于爱其他一些可能更有价值的、但为我们不很熟悉的东西。长时期在我们眼前的、而又为我们得心应手地使用的东西，我们对它就最为爱不忍释；但是我们所从未享用过的、不习惯的所有物，则我们离开了它，生活中也没有什么不便。因此，显而易见，人们很容易同意这个办法，就是：让各人继续享有他现时所占有的东西；而他们所以那样自然地一致选择这个办法，其理由也在于此 [1]。

但是我们可以说，把财产权归于现实占有者的这个规则虽是自然的，并且因此是有用的，可是它的效用不超出社会最初形成的时期；永远遵守这个规则，就会是非常有害的。这个规则会排除财物的偿还，而且使各种非义行为都得到认可和奖励。因此我们必须找寻在社会一旦建立起来以后仍然可以产生财产权的其他一些的条件；属于这一类条件的，我发现最主要的有四种，即占领、时效、添附和继承。我们将简略地考察各项，并先由占领谈起。

一切外界财物的占有是变化和不定，这对于建立社会是最重要的障碍之一，同时也是人们通过明白的或默认为的普遍同意、而以我们现在所谓正义和公道的规则来约束自己的理由所在。在实行这种约束以前人们所处的那种苦难状态，就是人们所以尽快地采取那种补救方法的原因；这也使我们容易说明，我们为什么把财产权观念附加于最初的占有或占领之上。人类不愿意使财产权（即使在最短的时间内）悬空，或者给暴力和纷乱打开一点点的门路。此外，我们还可以说，最初的占有总是最能引起人们的注意；如果我们原来忽略了这一点，我们就没有丝毫理由把财产权归于任何一种继续的占有了 [2]。

现在留待解决的，就是精确地决定“占有”的含义；这并不如我们初看时所想象的那样容易。不但当我们直接接触任何东西时，我们可以说是占有了它，而且当我们将那种东西处于那样一种关系，以致有能力去使用它，并可以随着自己现前的意愿或利益来移动它、改变它或消灭它的时候，也可以说是占有了那个东西。因此，这种关系是一种因果关

系；财产权既然只是依据正义规则或人类协议而得来的一种稳定占有，所以也应当看作是同样的因果关系。但是在这里我们可以注意，随着我们可能遇到的阻碍的概然性之或大或小，我们使用任何对象的能力的确定程度也就有大有小；而这种阻碍的概然性既然可以不知不觉地有所增加，所以我们在许多情形下就不可能决定占有是从何时开始，何时终止；我们也没有确定标准，可以根据了它来决定这一类的争端。一头野猪落在我们的陷阱中，如果它“不可能”逃脱，它就被认为被我们所占有。不过我们所谓“不可能”是什么意思呢？我们如何将这种不可能同很不可能分开呢？我们又如何确切地分别“很不可能”与“很可能”呢？请划出两者的精确界限，并指出我们是借什么标准来决定在这个题目上可能发生的、并且在经验中往往发生的一切争端。 [3]

不过这一类的争执不但发生于财产权和所有权的实际存在方面，而且也发生于其范围的大小方面；而且这些争执往往无法判决，或者说是除了借想象之外，不能借其他官能加以判断。一个人若是登陆于一个荒凉而无人耕种的小岛岸上，那么他在一着陆地的时候便被认为那个岛的占有人，而获得了全岛的财产权；因为那个对象在想象中是有界限和有范围的，同时对于那个新的占有人也是成比例的。同一个人若是登陆于像大不列颠那样大的一个荒岛上，那么他的财产权便不超出直接占有的范围以外；虽然一个人数众多的殖民团在一登陆的时候，便被认为是全岛的主人。

不过最初占有权往往因为时间长久而成为暧昧不明，而且关于财产权所可能发生的许多争执，也就无法解决。在那种情况下，长期占有或时效（prescription）就自然地发生了作用，并且使一个人对于他所享有的任何东西获得充分的财产权。人类社会的本性不允许有任何很大程度的精确性；我们也不能永远追溯事物的最初起源，以便判定它们的现状。任何很长的一段时间把一些对象放在那样辽远的距离之外，以致那些对象在某种意义上似乎失去了它们的实在性，并且对心灵几乎是没有什么影响了，就像它们从来没有存在过一样。一个人的权利在现时是清楚而确定的，可是过了五十年以后，就似乎是模糊和可疑的了，即使它所根据的事实是可以千真万确地被证明的。同样的事实在隔着那样长的时间以后就没有同样的影响。这可以作为我们前面关于财产和正义的学说的一个令人信服的论证。长时期占有可以给人以对于任何对象的一种权利。但是，一切东西虽然都是在时间中产生的，可是时间所产生的一切东西确是没有什么一件是实在的；由此而得的结论就是：财产权既然是被时间所产生的，所以它并不是对象中存在着的任何实在的东西，而是惟一可以受时间影响的情绪的产物。 [4]

当某些对象和已成为我们财产的对象密切联系着、而同时又比后者较为微小的时候，于是我们就借着添附关系（accession）而对前者获得

财产权。例如我们的花园中的果实，我们的牲畜的幼畜，我们的奴隶的作品，即使在占有之前就被认为是我们的财产。当各种对象在想象中联系起来的时候，它们就容易被置于同一地位上，并且通常被假设为赋有同样的性质。我们由一个对象迅速地转到另一个对象，我们在判断它们时并不加以分别；尤其当后一个对象比前一个对象为微小的时候，更是如此 [5]。

继承权 (succession) 是一种很自然的权利，这是由于一般所假设的父母或近亲的同意，并由于人类的公益，这种同意和公益都要求人们的财物传给他们最亲近的人，借以使他们成为更加勤奋和节俭。这些原因或许又被亲属关系的影响或观念的联结所协助，因为在一个人的父亲死后，这种关系就自然地导使我们考虑他的儿子，并给他以他的父亲的财产的权利。那些财物必然要成为某人的财产；但是应当属于谁，却是问题所在。在这里，显而易见，那个人的子女自然而然地呈现于心灵之前；他们既然借其已故的父母而与那些所有物联系起来，所以我们就容易以财产权的关系使他们更进一步地和那些所有物联系起来。关于这一层，有许多平行的例子 [9]。

第四节 论依据同意而进行的财产转移

财产的稳定对于人类社会不论如何是有用的，甚至是必要的，可是它却伴有重大的不便。在分配人类的财产时，适合性或适应性永远不该在考虑之列；我们必须遵循那些可以较为一般地应用的、而又较少怀疑和不定的规则。属于这一类的是社会初成立时的现实占有；后来又有占领、时效、添附和继承。这些规则既然在很大程度上决定于机会，所以往往与人类的需要和欲望都发生矛盾；而人和所有物的关系必然往往调整得很不好。这是一种极大的不便，需要加以补救。如果采取直接的补救方法，让每一个人用暴力夺取他认为对于自己是合适的东西，那就会毁灭社会；因此，正义的规则就要在僵硬的稳定性和这种变化不定的调整办法之间、找寻一种中介。但是最合适的中介就是那个明显的方法，即：除了所有主同意将所有物和财产给予另外一个人之外，财物和财产永远应当是稳定的。这个规则不会有引起争斗和纷扰的恶果，因为这种割让是得到惟一当事人，即所有主的同意的。这个规则在按人调整财产方面可以达成许多良好的目的。地球上各地产生不同的商品；不但如此，而且不同的人的天性适宜于不同的工作，并且在专门从事于一种工作时达到更大的完善程度。所有这些都需要互相交换和交易；因此，根据同意转移财产这件事、是根据于自然法的，正如不经同意、财产就该是稳定的一样。

在这个范围内，一切是决定于明显的效用和利益的。不过或许由于较为浅薄的理由，民法和自然法普通都要求物品的交付手续或有形转

移、作为财产转移的一种必要手续，如许多作者所说。对于一个对象的财产权如果被看作一种与道德或心灵的情绪无关的实在的东西，它就是一种完全不可觉察的甚至是不可设想的性质；而且我们对于这种财产权的稳定性或其转移，也不能形成任何明晰的概念。在财产权的稳定方面，我们的观念的这种缺陷不很明显地被感觉到，因为它不甚引起我们的注意，容易被心灵忽略过去，而不详细地加以考察。但是各人之间的财产转移既是一种较为显著的事情，所以我们的观念的缺点在那种场合下就变得较为明显，迫使我们在各方面找寻某种补救方法。但是使任何观念生动起来的既然没有超过于一个现前印象，以及那个印象对一个观念的关系：所以我们自然要从这个方面寻求某种虚妄的观点。为了帮助想象来设想财产权的转移起见，我们就拿了有形的对象，现实地把它的占有转移给我们愿意把财产权交给他的那个人。这两种行为的假设的类似关系和这种有形交付的现前实施，欺骗了心灵，使它想象它体会到了财产权的神秘的转移。对于这件事所作的这种解释是正确的，这可以由下面一事看出，就是在无法交付实在物时，人们就发明了一种象征的交付方法来满足想象。例如把谷仓的钥匙交出去，就被看作是把仓中的谷物交出去；石和土的交付，就表示把一座庄园交出去。这在民法和自然法方面是一种迷信惯例，类似于宗教中罗马天主教 的种种迷信一样。罗马天主教 借一支小蜡烛、一套祭衣、一幅画像，来表象基督教的种种不可思议的神秘，使它们显现于心灵之前，因为这些东西是被假设为和这些神秘事迹类似的；同样，法律家们和道德学家们也由于同样理由作出了同样的发明，并力图通过那些方法使自己对于根据同意而作的财产转移一事得到满意。

第五节 论许诺的约束力

责成人们实践许诺的那个道德规则不是自然的；这一点由我将进而证明的下面两个命题可以充分地显出，就是：在人类协议确立许诺之前，许诺是不可理解的；即使可以理解，它也不伴有任何道德的约束力。

我说，第一，许诺在自然状态中是不可理解的，也不是在人类成立协议之前就存在的；一个不知道有社会的人永远不会与他人订约，纵然他们凭着直观能够觉察到对方的意图。如果许诺是自然的、可以理解的，则我许诺 这一句话必然伴有某种心理活动；而其约束力必然以这种心理活动为基础。因此，我们可以逐一检视心灵的全部官能，看看在我们的许诺中哪一种官能在活动。

许诺所表示的那种心理活动不是完成任何事情的一个决心；因为单是决心决不能加上任何义务。许诺也不是做那样一件事情的欲望，因为我们承担义务，可以没有那样一个欲望，甚至可以带有公开宣布的厌恶

心理。许诺也不是对我们许诺去作的那种行为的意愿；因为许诺永远关系到将来，而意志则仅影响到现在的行为。因此，结果就是，投入许诺并产生其义务的那种心理活动，既然不是要作一个特殊行为的决心、欲望或意愿，它必然是对由于许诺而发生的那种义务的一种意愿。这也并不单是一个哲学的结论，而是完全符合于我们平常的思想方法和表达方法的，例如当我们说我们受了自己的同意的约束，义务发生于我们单纯的意志和意愿等的话。因此，惟一的问题就是，如果假设有这种心理活动，是否就陷入明显的荒谬，是否就陷于一切不由于成见和语言的误用而观念混淆的人所永不能陷入的那样一种荒谬。

一切道德都依靠于我们的情绪；当任何行为或心灵的性质在某种方式下使我们高兴时，我们就说它是善良的；当忽略或未作那种行为、在同样方式下使我们不高兴时，我们就说我们有完成那个行为的义务。义务的改变以情绪的改变为其前提；新的义务的发生以某种新的情绪的发生为其前提。但是我们确是不能自然而然地改变我们自己的情绪，正如我们不能改变天体运动一样；我们也不能借我们意志的单纯一种活动，即许诺，使任何行为成为令人愉快的或令人不快的，道德的或不道德的；如果那种行为，离开了那种活动，可能会产生出相反的印象，或赋有另外一些的性质。因此，要说人们意愿任何新的义务，即意愿任何新的苦、乐的情绪，那是荒谬的；而且人们也不会自然而然地陷于那样大的一种荒谬。因此，许诺在自然状态中是一种完全不可理解的东西，而且也没有任何心理活动是属于它的[10]。

但是，第二，如果有任何一种心理活动属于它，它也不能自然地产生任何义务。由前述的推论，可以明白地看到这点。许诺创生了新的义务。一种新的义务以新的情绪的发生为其前提。可是意志永不产生新的情绪。因此，任何义务不能自然地发生于许诺，即使我们假设心灵竟然能够陷入意愿那种义务的荒谬情形。

前面我们证明正义一般地是一种人为的德时所用的推理，可以更明显地证明这里的真理。人性中如果原来不赋有一种具有推动作用的、能够产生某种行为的情感或动机，那么没有人可以把那种行为当作义务来要求我们。这个动机不能是义务感。义务感以先在的一种义务为前提；而且一种行为如果不是被任何自然的情感所要求的，它也不能被任何自然的义务所要求；因为即使不作这种行为，那也并不证明心灵和性情中有任何缺点，因而也并不产生任何的恶。可是显而易见，除了义务感以外，我们并没有其他动机，导使我们完成许诺。如果我们认为许诺没有道德的义务，我们便永不会感到有遵守许诺的任何倾向。而各种自然的德却不是这样。虽然原来没有救济贫困的义务，我们的仁爱心仍会导使我们达到这种义务；当我们不尽那种义务时，我们就感到那是不道德的，这是因为这件事证明了我们缺乏自然的仁爱情绪。一个父亲知道照

顾子女是他的义务，不过他对这件事也有一种自然的倾向。如果没有人有那种倾向，那么就没有人有那种义务。但是除了完成许诺的一种义务感之外，人们没有任何遵守许诺的自然倾向；因此，忠实并不是一种自然的德，许诺在人类协议成立之前是没有力量的。

如果有任何人不同意这个说法，他必须给下面这两个命题作出一个确当的证明，就是：有一种特殊的心灵活动伴随着许诺；随着心灵的这种活动又发生了不同于义务感的一种践约的倾向。我可以断定，这两点中不论哪一点都是无法证明的；因此我大胆地断言，许诺是以社会的需要和利益为基础的人类的发明。

为了发现这些需要和利益，我们必须考察我们已经发现为产生前面所说的一些社会法则的那些人性性质。人类因为天性是自私的，或者说只赋有一种有限的慷慨，所以人们不容易被诱导了去为陌生人的利益作出任何行为，除非他们要想得到某种交互的利益，而且这种利益只有通过自己作出有利于别人的行为才有希望可以得到的。但是由于这些交互行为往往不能在同时完成，所以其中一方就只好处于一种不确定的状态，依靠对方的感恩来报答他的好意。但是人类中间的腐败情况是太普遍了，所以一般地说，这种保障是很薄弱的；而且我们这里既然假设施与者是为了自利才施惠于人的，所以这就既消除了义务，并树立了一个自私的榜样；这种自私正是忘恩负义的母亲。所以，我们如果只是顺从我们情感和爱好的自然途径，我们便很少会由于无私的观点而为他人的利益作出任何行为，因为我们的好意和仁爱天然是很有限的；我们就是为了利益起见也很少会去作那一类的行为，因为我们并不能依靠他人的感恩。这样，人类的互相服务就可以说是消灭了，而每个人都得凭自己的技巧和勤劳来谋求幸福和生存了。关于稳定 财物占有的那条自然法的发明，已使人们彼此可以相安，而通过同意转移 财产和所有物的那条自然法也开始使人们互相受益；不过这些自然法不论怎样被严格地遵守，仍不足以使他们互相服务，如他们可以天然变得那样。所有物虽然是稳定了，但人们若是占有自己用不着的大量财物，而同时又苦于缺乏其他物资，那么他们由这种稳定所能获得的利益仍然很小。可以适当地补救这种不便的财产的转移、也不能完全加以补救；因为只有在那些现前的、个别的 对象方面，才能进行财产转移，而对于不在现前的、一般的 对象，则不能进行这种转移。一个人不能转移六十里以外的一所特定房屋的财产权，因为这种同意不能伴有交付，而交付是一个必需的条件。一个人也不能凭着单纯的表示和同意转移出十斛谷或五大桶酒的财产权；因为这些只是一般的名词，与任何一堆特定的谷或某些大琵琶桶的酒毫无直接关系。此外，人类的交往也不限于物品的交换，还可以扩展到服务和行为；我们也可以交换这些，达到互利的结果。你的谷子今天熟，我的谷子明天将熟。如果今天我为你劳动；明天你再帮助我，这对我们双方都有利益。我对你并没有什么好意，并且知道你也同样

没有什么好意。因此，我不肯为你白费辛苦；如果我为了自己利益帮你劳动；期待你的报答，我知道我将会失望，而我所依靠于你的感恩会落空的。因此，我就让你独自劳动，你也照样对待我。天气变了，我们两人都因为缺乏互相信托和信任，以致损失了收成。

这一切都是人性中自然的、固有的原则和情感的结果；这些情感和原则既是不可改变的，所以人们会以为依靠于这些原则和情感的我们的行为、也必然是同样不可改变的，而且不论道德学家们或政治学家们如何为了公益而干预我们，或是企图改变我们的行为的经常的途径，那也是徒劳无益的。如果他们的计划的成功依靠于他们在改正人类的自私和忘恩负义方面的成功，那么除非有全能的上帝加以协助，他们将不能前进一步，因为只有全能者能够重新改造人类心灵，而在那些根本之点方面改变心灵的性质。他们所能企图的，只是给予那些自然情感以新的方向，并且教导我们说，我们通过间接的、人为的方式，比起顺从我们的欲望的直接冲动来，更可以满足这些欲望。因此，我就学会了对别人进行服务，虽然我对他并没有任何真正的好意；因为我预料到，他会报答我的服务，以期得到同样的另一次的服务，并且也为了同我或同其他人维持同样的互助的往来关系。因此，在我为他服务了、而他由我的行为得到利益以后，他就被诱导了来履行他的义务，因为他预见的、他的拒绝会有什么样的后果。

不过人类这种自私的交往虽然开始发生了，并且在社会中占了主导地位，可是这也并不完全取消更为慷慨和高尚的友谊和互助的交往。我对于我所爱的那些人，对于特别相识的那些人，仍然可以作种种服务，而并不希望得到任何利益；他们也可以同样地报答我，而且没有别的企图，只是为了补报我过去的服务。因此，为了区别那两种计较利害的和不计较利害的交往，人们就给前者发明了某种语言形式，借以束缚自己去实践任何某种行为。这种语言形式就构成了我们所谓的许诺，这就是对于人类计较利害的交往所加的一种认可。当一个人说，他许诺任何事情时，他实际上就表示了他完成那件事情的决心；与此同时，他又通过使用这种语言形式，就使他自己会受到再不被人信任的处罚，如果他失约的话。一个决心就是许诺所表示的自然的心理活动，但是在这种情形下，如果只有一个决心，那么许诺将是仅仅声明了我们先前的动机，而不会造成任何新的动机或义务。许诺是人们的协议，协议创造出了新的动机来，因为经验教导我们，如果我们制定一些符号或标志，借以互相担保我们在任何特殊事情中的行为，那么人事的进行将会调整得对彼此都有利益。当这些标志制定以后，谁要应用这些标志，谁就立刻被他的利益所约束了、要实践他的约定，并且如果他拒绝履行他的许诺，他将永不能期望再得到别人的信托。

人类固然要有知识，才能感觉到制定并遵守许诺的这种利益，可

是这种知识不应该被认为超出于人性的能力以外，不论人性是处于如何野蛮而不开化的状态。只消对世事稍有一点的实践，就会使我们看到一切这些结果和利益。最短的社会经验，就会使每一个人发现出这些利益；当每一个人看到所有其他的人都有同样的利益感觉时，他就立刻会履行他在任何协约中所承担的义务，因为他确信，他们也不会不履行他们的义务的。他们全体都同心一致地加入那个旨在谋求共同利益的行动计划中，并同意忠于他们的诺言。要形成这个协作或协议，不需要任何别的条件，只需要每个人感觉到忠实履行约定是有利益的，并向社会中其他成员表示出那种感觉来。这样就立刻使那种利益对他们起了作用；而利益是履行许诺的最初的约束力。

随后，一种道德感又和利益结合了起来，成为人类的一种新的约束力量。这种道德感，在实践许诺这一方面，正和我们戒取他人财产的道德感一样，都发生于同样的原则。公益、教育和政治家们的措施，在两种情形下都有相同的作用。在假设许诺有一种道德的义务时，我们对于所遇到的一些困难，或是加以克服，或是设法逃避。例如，一个决心的表示通常并不被认为是具有约束力的，而且我们也不容易想象，使用某种语言形式如何就能引起任何重大的差异。因此，我们在这里就虚构一种新的心灵活动，我们称之为承担义务的意愿；而我们就假设道德以这个意愿为基础。不过我们已经证明，并没有这样一种心理活动，因而许诺并不施加任何自然的义务。

为了证实这一点，关于被假设为加入许诺以内并产生其约束力的那个意志，我们可以再附加其他几点的考虑。显而易见，单是意志永不能被假设为产生义务，意志必须被词语或标志表示出来，才能以一种束缚加于任何人。这种表达方式一旦被用来表示意志，立刻就变成了许诺的主要部分；一个人即使在暗中改变意向，打消决心，不再意愿承担那种义务，他也并不因此而少受一些他的诺言的约束。不过在许多情形下，表达方式虽然构成许诺的全部，可是并不永远如此；一个人如果用了他所不解其意、并且也无意用来约束自己的表达方式，那他自然就不受它的约束。不但如此，他即使懂得表达方式的意义，可是他如果只是开玩笑地用它，并且应用了显然表示他没有诚意来约束自己的那样一些标志，他也就没有实践的义务；词语必须是意志的完全表示，不容有任何相反的标志。不过，我们甚至也不能把这一点推得太远，以至想象：我们显然凭锐敏的理解力、根据某些标准、推断某人有欺骗我们的意向，可是在我接受了他的表达方式或口头许诺以后，他仍然不受它的约束；这个结论仅仅适用于那些例子，即当所用的标志不同于欺骗的标志的时候。如果说许诺所加于人的义务只是为了社会的方便而作的一种人类发明，所有这些矛盾就很容易说明；但如果说这种义务是由身心的任何活动所发生的某种实在的、自然的东西，那么它将是永远不能说明的。

我还要进一步说，每一个新的许诺既然对作出许诺的人加了一种新的道德义务，而且这种义务既然发生于他的意志；所以它就成了我们可能想象到的最为神秘而不可解的一种作用，甚至可以比之于化体

（transubstantiation）或圣职 [11]，在这种情形下，某种语言形式加上了某种意向，就完全改变了外物的甚至一个人的本性。不过这些神秘活动虽然那样地相似，可是很可注意的是，它们在其他一些点上却大为差异，而且这种差异就可以认为是它们来源不同的一个有力的证明。许诺所加于人的义务既然是为了社会的利益而作的一种发明，所以随着那种利益的要求，它就被纳入许多不同的形式，甚至陷于直接的互相矛盾，而也不肯忘掉它的目的。而宗教方面的那些荒诞学说、既然只是僧侣们的捏造，而不着眼于公共的利益，所以即使有新的障碍，它们的进程也很少受到打扰；我们必须承认，在建立了第一个荒谬前提以后，那些学说就比较直接地遵从理性和常识的趋势。神学家们清楚地看到，外在的语言形式仅仅是一种声音，需要一种意向，才能有任何效果；并且这种意向一旦被认为是一个必需条件以后，则在没有意向的时候，就必然会同样地阻碍效果的发生，不论是明白表示的或隐藏的，不论是诚恳的或欺骗的。因此，他们通常就断定，僧侣的意向才构成圣礼，他如果暗中取消意向，他自己就犯了重罪，不过同时也仍然使洗礼、圣餐或圣职归于无效。这个学说的可怖结果并不曾能够阻止它的成立，而关于许诺的一个类似的学说则因其杆格不通而阻止了那个学说的成立。人类对现世比对来世总是更为关心，而容易认为现世方面的些小祸害比来世方面的最大祸害更为重要。

关于许诺的起源，我们也可以由暴力得出同样的结论；人们假设暴力可以使一切契约归于无效，而使我们摆脱其所加于我们的义务。这样一个原则就证明，许诺没有自然的义务，只是为社会的方便和利益而作的一些人为的设计。如果我们正确地考虑这件事，则暴力与希望或恐惧等任何其他动机并没有本质上的差异，而后面这些动机却可以诱导我们作出诺言，并使自己受其约束。一个受了重伤的人如果许给医治他的外科医生以一笔巨款，他一定就有践约的义务；这个情形与一个许给强盗以款项的人的情形本来没有那样大的差别，以至于在我们的道德感中产生那样大的差异，其所以产生这种差异的缘故，乃是因为这些道德感完全建立在公益和方便上面的。

第六节 关于正义和非义的一些进一步的考虑

我们已经略论了三条基本自然法则，即稳定财物占有的法则，根据同意转移所有物的法则，履行许诺的法则。人类社会的和平与安全完全依靠于那三条法则的严格遵守，而且在这些法则遭到忽视的地方，人们也不可能建立良好的交往关系。社会是人类的幸福所绝对必需的；而这些法则对于维持社会也是同样必需的。不论这些法则对人的情感可以加

上什么约束，它们总是那些情感的真正产物，并且只是满足情感的一种更为巧妙、更为精细的方法。我们的情感是最有警觉性、最有发明力的，而遵守这些规则的协议也是最为显而易见的。因此，自然就把这件事完全交给人来执行，而没有赋予人类心灵以任何特殊的、原始的原则，借以决定我们从事于我们的结构和组织中其他原则已足以导使我们完成的那一套行为。为了使我们更充分地相信这个真理起见，我们在这里可以稍停片刻，以便借着检视前面的推理，可以推出一些新的论证，来证明那些法则不论如何是必然的，仍然完全是人为的，是由人类所发明的；并因而正义是一种人为的，而不是一种自然的德。

I.我所要应用的第一个论证是由通俗的正义定义得来的。人们通常把正义下定义为：使每个人各得其应有物的一种恒常和永久的意志。这个定义假设，独立于正义之外并在正义之前，已有权利和财产权那一类事情；而且人们即使不曾梦想到实践那样一种的德，权利和财产权仍然会存在的。我已经约略提到这个意见的谬误，我将在这里较为明晰地继续阐述我对这个题目的意见。

首先，我要说，我们称为财产权的这种性质，正像逍遥哲学派中所主张的许多想象的性质一样，当我们一抛开我们的道德感、单独考究这个题目并对它作一种更详细的考察时，这些性质就消逝了。显而易见，财产权并不成立于对象的任何一种可以感知的性质。因为这些性质可以继续同一不变，而财产权则有变化。因此，财产权必然成立于对象的某种关系。不过这种关系不是对其他外界物体和无生物的关系。因为这些关系也可以继续同一不变，而财产权则有变化。因此，这种关系是成立于对象与有理智、有理性的存在者的关系。但是构成财产权的本质的不是外在的、有形的关系。因为那种关系在无生物之间，或在畜类方面也可以同样存在，可是在那些情形下它并不构成财产权。因此，财产权是成立于某种内在的关系，也就是说成立于对象的外在关系对心灵和行为所加的某种影响。例如，我们所谓占领或最初占有的那个外在关系，其本身并不被想象为对于对象的财产权，而只是被想象为产生那种财产权。但是，显而易见，这个外在关系在外界对象方面并不产生任何东西，而只是对心灵有一种影响，就是：它给予我们以一种义务感，使我们戒取那个对象，而把它归还于其最初的占有者。这些行为正是我们所谓正义的确当意义；因此，财产权的本性依靠于那个德，并不是那个德依靠于财产权。

因此，如果任何人说，正义是一种自然的德，非义是一种自然的恶，那么他就不得不说，离开了财产权、权利和义务等概念，某种行为或一系列的行为在某些外在的对象关系中自然有一种道德的美丑，并产生一种原始的快乐或不快。这样，把一个人的财物归还其人一事之所以被认为是善良的，并不是因为自然以某种快感附于那种对他人财产的

行为上，而是因为自然以那种快感附于那样一种对外界对象的行为上，这些外界对象就是他人最初占有或长期占有的东西，或是在得到最初占有者或长期占有者的同意之后而享有的东西。但是如果自然不曾以那种情绪给予我们，则在自然状态中，亦即在人类协议之前，并不会有财产权这样的东西。——在对现在题目所作的这种枯燥的、精确的考究中，虽然似乎已经充分地显示，自然并不曾以快乐或赞许的情绪附于那样一种行为上，可是为了尽量不留任何怀疑余地起见，我将再加几条论证，来证实我的意见。

第一，如果自然给予我们以这种快感，则这种快乐应该像在其他每个场合下那样明显而可以辨识的；而且我们也应该不难看到，我们一考虑那种情形下的那种行为，就会发生某种快乐和赞许的情绪。我们也就不会被迫在给正义下定义时，要求助于财产权的概念，而同时在给财产权下定义时，又要应用正义的概念。这种虚假的推理方法就显然证明了这个论题中包含着若干含混和疑难之点，这些困难，我们无法加以克服，而只是想借这种手段来逃避它们。

第二，确定财产权、权利和义务的那些规则，并不包含有自然起源的标记，而却包含有许多人为措施和设计的标记。这些规则太繁多了，不可能由自然发生；它们可以被人类法律所改变；它们全体对于维护公益和支持文明社会都有一种直接而明显的趋向。最后这一点，由于两个理由，值得注意。第一，因为这些法则的成立的原因虽然是对于公益的尊重，而公益是这些法则的自然趋向，可是这些法则仍然是人为的，因为它们是有目的地设计出来，并指向于某种目的的。第二，因为如果人们赋有对公益的那样一种强烈的尊重心，他们就决不会用这些规则来约束自己；由此可见，正义法则乃是在一种较为间接而人为的方式下由自然原则发生的。利己心才是正义法则的真正根源；而一个人的利己心和其他人的利己心既是自然地相反的，所以这些各自的计较利害的情感就不得不调整得符合于某种行为体系。因此，这个包含着各个人利益的体系，对公众自然是有利的；虽然原来的发明人并不是为了这个目的。

II.在第二方面，我们可以说，一切恶和德都是不知不觉地互相涉入，并且以不可觉察的程度互相接近，以致难以、纵非绝对不可能决定，什么时候一项终止，而他项开始。根据这个说法，我们就可以给前面的原则得出一个新的论证。因为一切恶和德不论是什么情形，而权利、义务和财产权确是不容有那样一种不可觉察的程度区别；一个人若不是有充分而完全的财产权，就是完全没有；若不是完全有实践某种行为的义务，就是完全没有任何义务。民法上虽然可以谈到一种完全的支配权（dominion）和不完全的支配权，可是我们很容易观察到，还是发生于一种虚构，这个虚构在理性中并没有基础，而永不能加入我们的自然正义和公道的概念中。一个人雇了一匹马，哪怕只是一天，也有充分

权利在那一段时间内使用那匹马，正如我们所称为马的所有主的那个人在其他任何日子有权利使用它一样；而且显而易见，那种使用权不论如何在时间或程度方面受有限制，那个权利本身却不容有那种程度区别，而在其所扩及的范围内是绝对而完整的。因此，我们可以说，这个权利是在一刹那之间发生而又在一刹那之间消灭的；并且，一个人或是借着占领，或是借着所有主的同意，对任何对象完全取得全部财产权，并借他自己的同意而失掉其财产权；这里并没有在其他性质和关系中所观察到的那种不可觉察的程度区别。在财产权、权利和义务方面既然是这种情形，那么在正义和非正义方面又是什么情形呢？不论你怎样答复这个问题，你都会陷于无以自拔的困难中。如果你答复说，正义和非正义允许有程度区别，并且不知不觉地互相涉入，那么你就分明违反了前面所说义务和财产权不容有那种程度区别的论点。义务和财产权是完全依靠正义和非正义的，并且随其所有的变化而变化的。在正义是完整的地方，财产权也是完整的；在正义是不完整的地方，财产权也必然是不完整的。反过来说，如果财产权不允许有那种程度差别，这种差别必然也和正义是不相容的。因此，你如果同意最后这个命题，而主张说，正义和非正义不容有程度区别，那么实际上你就是说，它们并不自然地是善良的或恶劣的；因为恶和德，道德的善和恶，的确，一切自然的性质，都是不知不觉地互相涉入，而在许多场合下是不可区别的。

这里有一点值得提出，就是：抽象的推理、哲学和法律的一般原理虽然确立了财产权、和权利及义务不允许有程度区别的这样一个命题，可是在普通松懈的思想方式中，我们却很难以信奉那样一个意见，甚至在暗中抱有相反的原则。一个对象必然归这一个人或另一个人所有。一个行为或是必须实践或是不必实践。在这些两难的困境中，我们不得不选择一项，而且由于我们往往不能在其间发现恰当的中道，我们在反省这个问题时，就不得不承认一切财产权和义务都是完整的。但是，在另一方面，当我们考究财产权和义务的起源，而且发现它们以公益为基础、并且有时也依靠于想象的倾向时（这些倾向在任何一方面很少是完整的），我们自然会倾向于想象，这些道德的关系容许有一种不知不觉的程度区别。因此，在委托他人仲裁、而各造都同意让几个公断人具有全权去处理一个问题时，他们往往发现两造都很公道而合于正义，因而采取一种折中的办法，劝说两造妥协调停。法官们没有这种自由，不得不在某一方面下个判决，所以往往不知道应该如何判断，因而被迫根据世界上最浅薄的理由来进行审判。“半权利”和“半义务”的说法在日常生活中似乎是那样自然的，而到了法庭上则成了纯粹的荒谬说法；因此，法官们往往被迫把片面论证当作全面论证，以便不论如何以某种方式来结束一个讼案。

III.我所要利用的这一类的第三个论证可以这样加以说明。如果我们考究人类行为的通常途径，我们将发现，心灵并不以任何一般的和普遍

的规则约束自己，而在大多数的场合下是根据它现前的动机和倾向的决定而采取行动的。每一种行为既然是一种特殊的、个别的事件，所以它必然发生于一些特殊的原则，发生于我们内心的现实情况以及我们对宇宙其余部分的关系。在某些场合下，我们虽然把我们的动机扩展到产生动机的那些条件以外，并且我们也给自己的行为立下类似通则的一种东西，可是我们也容易看到，这些通则并不是完全不可改变的，而是容有许多例外的。因此，这既然是人类行为的通常趋势，所以我们就可以断言，正义法则既然是普遍有效的，完全不可改变的，所以决不能是由自然得来的，也不能是任何自然动机或倾向的直接产物。除非有某种自然的情感或动机驱使我们趋善避恶，任何行为都不能在道德上成为善的或恶的；而且显而易见，情感有多少自然的变化，道德也必然会有多少变化。这里有两个人争夺一笔财产，其中一个富人、笨蛋、单身汉；另一个是穷人、通达事理并且有一个人口众多的家庭。前者是我的敌人，后者是我的朋友。在这个争执中，不论我的动机是为公益或是为私益，是为友谊或是由于故意，我一定尽最大的努力使后者取得那笔财产。我如果只是被自然的动机所推动，而没有别的动机与之结合或协力，则我不会因为考虑到各人的权利和财产权而约束自己。因为一切财产权如果依靠于道德，而一切道德又依靠于我们情感和行为的通常途径，而这些情感和行为又被特殊的动机所指导：那么显然，那样一种偏私的行为必然符合于最严格的道德，而永远不会是对财产权的一种破坏。因此，人们如果对于社会法律可以采取自由行动，一如他们在其他一切事情方面那样，那么他们在大多数的场合下将遵循适应情况的特殊判断，并且会考虑到各人的品格和条件，一如其考虑到问题的一般性质一样。但是我们很容易看到，这样就会在人类社会中产生无限纷扰，而且人类的贪心和偏私如果不受某种一般的、不变的原则所约束，就会立刻使世界混乱起来。人类正是因为着眼于这种弊害，才确立了那些原则，并同意以一般的规则约束自己，因为一般的规则是不会被敌意和偏爱、不会被对于公私利益的特殊看法所改变的。所以，这些规则是为了某种目的被人为地发明出来的，并且是违反人性的普通原则的：人性的普通原则是适应具体情况的，没有明确不变的活动方式的。

我也看不出，我在这个问题方面、怎样会容易陷入错误之中。我明显地看到，当任何人在他对别人的行为方面以一般的、不变的规则加于自己时，他是认为某些对象为别人的财产，而假设其为神圣不可侵犯的。但是最明显的一个命题就是：如果不先假设正义和非义，财产权便是完全不可理解的；而我们如果在道德之外再没有动机推动我们趋向正义的行为，避免非义的行为，那么这些德和恶也是不可理解的。因此，那些动机不论是什么样的，它们总是适应情况的，并且一定容许有人事的不断变迁所可带来的一切变化。因此，这些动机就不能成为像〔正义？〕法则那样严格不变的规则的适当基础；所以，显而易见，这些法则只能发生于人类的协议，当人类看到了遵循他们那些自然而易变的原

则所引起的纷乱。

总而言之，我们应当认为正义和非义的这种区别有两个不同的基础，即利益和道德；利益所以成为这个基础，是因为人们看到，如果不以某些规则约束自己，就不可能在社会中生活；道德所以成为这个基础，则是因为当人们一旦看出这种利益以后，他们一看到有助于社会的安宁的那些行动，就感到快乐，一看到有害于社会的安宁的那些行动，就感到不快。使最初的利益成立的，乃是人类的自愿的协议和人为措施；因此，在这个范围内来说，那些正义法则应当被认为是人为的。当那个利益一旦建立起来、并被人公认之后，则对于这些规则的遵守自然地并自动地发生了一种道德感。当然，这种道德感还被一种新的人为措施所增强，政治家们的公开教导，父母的私人教育，都有助于使我们在对他人的财产严格约束自己行为的时候，发生一种荣誉感和义务感。

第七节 论政府的起源

人类在很大程度上是被利益所支配的，并且甚至当他们把关切扩展到自身以外时，也不会扩展得很远；在平常生活中，他们所关怀的往往也不超出最接近的亲友和相识：这一点是最为确实的。但是同样确实的是：人类若非借着普遍而不变地遵守正义规则，便不能那样有效地达到这种利益，因为他们只有借这些规则才能保存社会，才能不至于堕入人们通常所谓的自然状态的那种可怜的野蛮状态中。由一切人维护社会、遵守正义规则所得到的这种利益既然是巨大的，所以它甚至对最粗野和未受教化的种族也是明白而显然的；任何经验过社会生活的人在这点上几乎都不可能发生错误的。因此，人类既然那样真诚地依恋自己的利益，他们的利益又是那样有赖于正义的遵守，而且这个利益又是那样确实而为大家所公认的：那么人们就会问，社会中为什么竟然还能发生纷乱，而且人性中有什么原则是那样地有力，以至克服了那样强的一种情感，并且是那样地猛烈，以至蒙蔽了那样清楚的一种认识呢？

在论述情感时，我已经说过，人类是大大地受想象所支配的，而且他们的感情多半是与他们任何对象的观点成比例的，而不是与这个对象的真实的、内在的价值成比例的。凡以一种强烈和生动的观念刺激人们的对象，普通总是超越于出现在较为模糊的观点下的对象；必须有大大得很多的价值，才足以抵消这种优势。凡在空间或时间上与我们接近的东西既然以那样一个观念刺激我们，所以它在意志和情感上也有一种与此成比例的效果，而比处于较远、较模糊的观点下的任何对象通常都有一种力量较强的作用。我们虽然可以充分地相信，后一个对象较前一个对象更为优越，可是我们却不能以这种判断来调整我们的行为。我们总是顺从我们的情感的指示，而情感却总是为接近的东西辩护的。

这就是人们的行为所以那样常常和他们所明知的利益相抵触的缘

故，尤其是他们所以宁取任何现实的些小利益、而不顾到维持社会秩序的缘故；虽然社会的秩序是那样地依赖于正义的遵守的。每一次破坏公道的后果似乎是辽远的，不足以抵消由破坏公道所可能获得的任何直接利益。不过这些结果并不因辽远而减少其实在性；而一切人类既然都在某种程度上受同一弱点的支配，所以必然发生这样一种现象；就是，公道的破坏在社会上必然会成为非常频繁，而人类的交往也因此而成为很危险而不可靠的了。你和我一样都有舍远而图近的倾向。因此，你也和我一样自然地容易犯非义的行为。你的榜样一方面推动我照样行事，一方面又给了我一个破坏公道的新的理由，因为你的榜样向我表明，如果我独自一个人把严厉的约束加于自己，而其他人们却在那里纵所欲为，那么我就会由于正直而成为呆子了。

因此，人性的这种性质，不但可以危害社会，而且粗看起来还似乎是不可补救的。补救的方法只能来自人类的同意；如果人们不能自行舍近图远，那么他们便永不会同意于强使他们作出那种选择的任何事情，不会同意于那样显然与他们的自然原则和倾向相冲突的任何事情。谁要选择了手段，也就选择了目的；我们如果不可能舍近求远，那么我们也同样不可能顺从强使我们采取那种行为方法的任何必然性。

不过这里我们可以看到，人性的这个缺点就成为它本身的一种救药，而且我们所以采取措施来防止我们对辽远的对象的疏忽，只是因为我们自然地倾向于那样一种疏忽。当我们考虑任何远隔的对象时，它们的一切细小区别就消失了，而且我们总是偏重本身是可取的任何东西，而不考虑它的境况和条件。这就产生了我们不确当地称为理性的那种东西，这种理性就是和对象在接近时人们所表现出来的那些倾向往往相矛盾的一个原则。在思考十二个月以后我将要作的一种行为时，我总是决意选择那个较大的善，不论到了那时，它将是较近的还是较辽远的；在那个细节方面的任何差异都不能使我现在的意向和决心有所改变。我与最后决定因为距离辽远，所以就使所有那些细微的差异都消失了，而且影响我的只有那些一般的、比较可以辨识的善和恶的性质。但当我在较为接近的时候，我原来所忽略了的那些条件就开始出现了，并且对我的行为和感情有了一种影响。对于现前的善发生了一种新的倾向，使我难以不变地坚持我的最初目的和决心。对于这个自然的缺点，我也许会很抱憾，我也许力图要尽一切可能去摆脱它。我也许求助于研究和反省，求助于朋友的指教，求助于经常的思索和不断重复的决心。但是当我经验到这些办法都是无效的时候，我也许乐意接受其他任何方策，以便约束自己，防止这个弱点。

因此，惟一的困难就在于找寻出这个方策来，好使人们借以克制他们的自然的弱点，使自己处于不得不遵守正义和公道法则的必然形势之下，虽然他们原来有舍远求近的一种猛烈倾向。显而易见，这个补救方

法如果改正不了这个倾向，它便永远不能是有效的；而我们既然不能改变或改正我们天性中任何重要的性质，所以我们所能做到的最大限度只是改变我们的外在条件和状况，使遵守正义法则成为我们的最切近的利益，而破坏正义法则成为我们的最辽远的利益。但是，这事对全人类来说既是行不通的，所以只有在少数人方面才可能办得到，因而我们就使这些人和执行正义发生了直接的利害关系。这些人就是我们所谓民政长官、国王和他的大臣、我们的长官和宪宰；这些人对于国内最大部分的人既然是没有私亲关系的，所以对于任何非义的行为，都没有任何利益可图，或者只有辽远的利益；他们既然满足于他们的现状和他们的社会任务，所以对于每一次执行正义都有一种直接利益，而执行正义对于维持社会是那样必需的。这就是政府和社会的起源。人们无法根本地救治自己或他人那种舍远图近的褊狭心理。他们不能改变自己的天性。他们所能做到的就是改变他们的境况，使遵守正义成为某些特定的人的直接利益，而违反正义成为他们的辽远利益。因此，这些人不但在自己的行为方面乐于遵守那些规则，并且还要强制他人同样地遵守法度，并在全社会中执行公道的命令。如果必需的话，他们还可以使其他一些人对于执行正义发生较为直接的利害关系，而创设若干文武官员，来协助他们的统治。

不过这样的执行正义虽然是政府的主要优点，却不是它惟一的优点。猛烈的情感既然会妨害人们清楚地看到对他人采取公道行为的利益；所以，这种情感也会阻止他们清楚地看到那种公道自身，而使他们对自己的爱好有显著的偏私。这种弊害也是以上述的方式而得到改正。执行正义法则的那些人们也解决关于这些法则的一切争论；他们对于社会上大部分人既然是没有私亲关系的，所以他们的判决就比各人自己的判决较为公道。

由于正义的执行和判断这两个优点，人们对彼此之间的和自己的弱点和情感都得到了一种防止的保障，并且在长官的荫庇之下开始安稳地尝到了社会和互助的滋味。不过政府还进一步扩展它的有益影响；政府还不满足于保护人们实行他们所缔结的互利的协议，而且还往往促使他们订立那些协议，并强使他们同心合意地促进某种公共目的，借以求得他们自己的利益。人性中使我们的行为发生最致命的错误的性质，就是使我们舍远图近、并根据对象的位置而不根据它的真正价值来求取对象的那种性质。两个邻人可以同意排去他们所共有的一片草地中的积水，因为他们容易互相了解对方的心思，而且每个人必然看到，他不执行自己任务的直接后果就是把整个计划抛弃了。但是要使一千个人同意那样一种行为，乃是很困难的，而且的确是不可能的；他们对于那样一个复杂的计划难以同心一致，至于执行那个计划就更加困难了，因为各人都在找寻借口，要想使自己省却麻烦和开支，而把全部负担加在他人身上。政治社会就容易补救这些弊病。执政长官把他们的任何重大部分

臣民的利益看作自己的直接利益。他们无须咨询他人，只须自己考虑，就可以拟定促进那种利益的任何计划。由于在执行计划时，任何一部分的失败牵连到（虽然不是直接地）全体的失败，所以他们就防止那种失败，因为他们在这种失败中看不到有任何切近的或辽远的利益。这样，桥梁就建筑了，海港就开辟了，城墙就修筑了，运河就挖掘了，舰队就装备了，军队就训练了；所有这些都是由于政府的关怀，这个政府虽然也是由人类所有的缺点所支配的一些人所组成的，可是它却借着最精微的、最巧妙的一种发明，成为在某种程度上免去了所有这些缺点的一个组织。

第八节 论忠顺的起源

政府对人类虽然是很有利的，甚至在某些条件下还是绝对必需的一种发明；但它并不是在一切条件下都是必需的，而且人类即使不求助于那样一种发明，也不是不可能在某一段时期以内维持社会的。自然，人类总是极其爱取现前利益、而舍去辽远的利益的；而且他们也不容易因为担心一种辽远的灾祸，而抗拒他们所可以立即享受的任何利益的诱惑。不过当所有物和人生乐事是稀少的、并且没有多大价值的情形下（在社会初期就是这种情形），这种弱点是不很显著的。一个印第安人很少受到诱惑，要想抢夺另一个印第安人的茅屋或偷窃他的弓，因为他已经备有同样的便利；至于一个人在渔猎时所可能遇到的优于他人的运气，那只是偶然而暂时的，很少有扰乱社会的倾向。我不但不像某些哲学家们那样，认为人类离了政府就完全不能组织社会，而且我还主张，政府的最初萌芽不是由同一个社会中的人们的争端而发生，而是由几个不同的社会中的人们的争端而发生的。较少量的财物就足以引起后一种争端，虽然还不足以引起前一种的争端。人们在公共的战争和殴斗中所恐惧的，只有他们所遇到的抵抗，这种抵抗因为是他们所共同遭遇的，所以它的恐怖程度似乎较小；并且又因为来自外人，所以它的结果似乎不是那样有害；相反，如果各人间的交往是互有利益的，而且断绝交往就会使他们不可能存在的，那么他们若是互相敌对起来，其结果便是非常有害的了。但是对于一个没有政府的社会，一次对外的战争必然会产生内战。把一大批财物投入人群，他们就会立刻争吵起来，这时各人都力求占有他所喜欢的东西，而不顾有什么后果了。在对外战争中，最重要的所有物——生命和肢体——都处于危险之中；而且由于每个人都逃避危险的地点，抢夺最好的武器，稍为受伤就找到了借口，所以人们在平静时候所遵守得很好的那些法律，到了他们处于那样纷扰的情形下时，就不复存在了。

我们发现，美洲各个部族证实了这一点；在那里，人们和睦友好地生活在一处，并没有任何确立的政府；他们也从来不服从本部族中的任何人；只有在战时，他们的首领享有一点点的权威，但从战场上归来，

并与邻族建立了和平关系以后，他就失掉了这点权威。但是这种权威把政府的优点教给了他们，教他们求助于它，当因为战争的劫掠，或因为通商，或因为偶然的发现，他们的财富和所有物变得那样庞大起来，致使他们在每个紧急关头忘掉了维持和平与正义的利益。因此，我们就可以在其他理由之外，再举出一个很好的理由来说明，为什么一切政府最初都是君主的，没有任何掺杂和变化；为什么共和国只是由于君主制和专制权被人滥用才发生出来的。军营是城市的真正母亲。战争中的每个危机都是突然发生的，所以如果不把权威集中于一人，就不能指挥作战；因此，继军事政府而来的民事政府自然也就具有同样的权威。我认为说明政府起源，这个理由要比人们通常由家长统治或父权所推得的理由更为自然一些——人们通常认为，这种权威首先发生于一个家庭之中，使家庭成员习惯于一个人的统治的。没有政府的社会状态是人类的最自然的状态，并且在许多家族聚居、远在第一代以后的一个长时期中，必然是继续存在的。只有财富和所有物的增加，才会迫使人们脱离这个状态；而因为一切社会在初成立时既然都是那样野蛮而不开化的，所以一定要过了许多年以后，这些财富才会增加到那样大的程度，以致扰乱人们对和平与和睦的享受。

不过人类虽然可以维持一个没有政府的小规模的不开化的社会，可是他们如果没有正义，如果不遵守关于稳定财物占有、根据同意转让所有物和履行许诺的那三条基本法则，他们便不可能维持任何一种社会。因此，这三条法则是在政府成立以前就已存在，并被假设为在人们还根本没有想到对民政长官应该有忠顺的义务之前，就给人们加上了一种义务。不但如此，我还要进一步说，政府在其初成立时，自然被人假设为是由那些法则，特别是由那个关于实践许诺的法则，得到它的约束力的。当人们一旦看出维持和平和执行正义必须要有政府的时候，他们自然会集合起来，选举执政长官，规定他们的权限，并且许诺服从他们。人们既然假设，许诺是已经通用的一种盟约或保证，并且附有一种道德的义务，所以就把许诺认为是政府成立的原始根据和最初的服从义务的根源。这个推理看来似乎是那样地自然，以至它已成为现代时髦的政治学体系的基础。并且可以说是我们一个政党的信条，这个党很有理由地以其哲学的健全和思想的自由感到骄傲。这些人说，一切人生来都是自由和平等的；政府和权势只能借同意建立起来；人类既然同意建立政府，因而就给他们加上自然法所没有规定的一种新的义务。因此，人们之所以必须服从其执政长官，只是因为他们许诺了这种服从；如果他们不曾明白地或默认地表示愿意保持忠顺，那么忠顺永远不会成为他们道德义务的一部分。但是这个结论如果推得太远，包括了一切时代和一切情况下的政府，那么它就是完全错误的了。我主张，忠顺的义务虽然在最初是建立在许诺的义务上，并在一个时期内被那种义务所支持的，可是它很快就自己扎根，并且有一种不依靠任何契约的原始的约束力和权威。这是一个重要的原则，我们必须细心注意地加以考察，然后再继

那些主张正义是一种自然的德并且在人类协议以前就存在的哲学家们，有理由把一切政治上的忠顺都还原到许诺的约束力，并且主张，约束我们服从执政长官^[译注]^[12]的只有我们自己的同意。因为一切政府既然分明是人类的一种发明，而且大多数政府的起源是有历史可考的，所以我们如果主张我们的政治义务有任何自然的道德约束力，我们就必须再往上追溯，以便发现这些义务的起源。因此，这些哲学家们马上就说，社会是和人类同样古老的，那三条自然法则又是和社会同样古老的。因此，他们就利用了这些法则的古老性和模糊不清的根源，先否认这些法则是人类的人为的、自愿的发明，随后又企图把那些更显然是人为的其他义务建立在它们之上。但是当我们在这一方面一旦明白以后，发现了自然的和政治的正义都起源于人类的协议，我们就将立刻看到，要把这一种还原到那一种，并且在自然法方面，而不在利益和人类协议方面，给我们的政治义务找寻一个较为强固的基础，那是怎样地无益的；因为这些自然法则本身也是建立在同一基础上面的。不论我们在那一方面反复思维这个题目，我们都将发现；这两种义务都恰好建立在同一基础上，而且它们的最初发明和道德约束力也都有同样的根源。人类所以设计它们，都是为了补救相似的不便，而它们之所以获得道德的强制力，也同样都是因为它们可以补救那些不便。这两点，我们将尽可能清楚地加以证明。

我们已经表明，当人们观察到社会对于他们的共存是必不可缺的，并且发现，如果不约束他们自然的欲望，便不可维持任何一种的交往，这时他们就发明了那三条基本的自然法则。因此，原来使人类彼此不便的那种利己心，在采取了一个新的和较方便的方向之后，就产生了正义的规则，并且成了遵守这些规则的最初动机。但是当人们观察到，正义规则虽然足以维持任何社会，可是他们并不能在广大的文明社会中自动遵守那些规则：于是他们就建立政府，作为达到他们目的的一个新的发明，并借更严格地执行正义来保存旧有的利益或求得新的利益。因此，在这个范围内来说，我们的政治义务是和我们的自然义务联系着的；而前者的发明主要是为了后者；并且政府的主要目的也是在于强制人们遵守自然法则。但是在这一方面，关于履行许诺的那条自然法则只是和其余的法则归并在一起；而且这个法则的严格遵守应当被认为是政府的建立的一个结果，而对政府的服从却不是许诺的约束力所产生的结果。我们的政治义务的目的虽然是在于执行我们自然的义务，可是这个发明的第一^[13]动机，以及履行这两种义务的最初动机，都只是私利。同时，服从政府和履行许诺既然各有不同的利益，所以我们也必须承认，它们有各别的义务。服从民政长官是维持社会秩序和协调的必要条件。履行许诺是在人生日常事务中发生互相信托和信赖的必需条件。两方面的目的和手段都是完全各别的；两者也没有彼此从属的关系。

为了把这一点阐述得更为明显起见，让我们考虑下面这件事，就是：人们往往借许诺来约束自己去履行那种不经这些许诺而实行起来原就对自己有利的东西：例如，人们在他们原先所承担的义务之上再加上以利益为基础的一种新的约束，以便给予他人以一种更充分的保证。履行许诺的利益，除了它的道德义务以外，是普遍的、公认的、在人生中极为重要的。其他的利益也许是较有特殊性的、并且是可疑的；而且我们比较容易猜想，人们会顺着自己的心情和情感作出违反这些利益的行为。因此，这里许诺就自然地发生作用，而人们往往要求许诺以便得到更充分的保证和安心。但是假设那些其他的利益也是普遍的和公认的，正如履行许诺那种利益一样，那么人们也就会认为这些利益处于同等的地位，而且人们也将对它们开始发生同样的信心。我们的政治义务，或者说我们对执政长官的服从，正是这种情形；没有了这种义务，没有一个政府能够存在，也不可能在大类型的社会中维持和平或秩序，因为在大类型社会中，一方面有那样多的财物，一方面又有那么多的实在的或想象的需要。所以我们的政治义务必然很快就离开我们的许诺而存在，并获得了独立的力量和影响。两方面的利益都属于同一种类，这种利益是普遍的、公认的、通行于一切时间和地点的。因此，没有什么合理的借口可以把这一种建立在那一种上面；因为各自都有它自己的特有的基础。我们不但可以把戒取他人财物的义务还原到许诺的约束力，也同样可以把它还原到忠顺的约束力。在两种情形下，都有同样明显的利益。尊重财产对自然社会固然是必要的；而服从对于政治社会或政府也是同样必要的。前一种社会对人类的生存固属必要，而后一种社会对人类的福利和幸福也是同样必要的。简单地说，履行许诺固然是有利的，服从政府同样也是有利的：前一种利益如果是普遍的，后一种利益也是如此；前一种利益如果是明显的和公认的，后一种利益也是如此。这两条规则既然是建立在同样的利益的约束力上面的，它们就必然各自有其独立的权威，彼此互不依靠。

但是不仅利益的自然的约束力在许诺和忠顺两方面是各别的，而且荣誉和良心的道德约束力在两方面也是各别的；一方面的功过丝毫不依靠于另一方面的功过。的确，我们如果考虑到自然约束力和道德约束力之间的密切联系，我们将发现这个结论是完全不可避免的。服从执政长官对我们永远是有利益的；只有极大的现实利益才能使我们忽略维持社会安宁和秩序所得到的辽远利益，使我们发动叛乱。不过一种现实利益虽然可以使我们在自己的行为的方面变得那样地盲目，但是对其他人的行为来说，就没有这种利益发生，因而也就不会使那些行为隐蔽其危害公益、特别是危害我们私利的那种本来面目。这就使我们在考虑那些作乱和不忠的行为时，自然地发生一种不快之感，并使我们对那些行为加上邪恶和败德的观念。同样的原则也使我们谴责私人的一切非义行为，尤其是毁约的行为。我们谴责一切叛逆和背信行为，因为我们认为，人类交往的自由和范围完全依靠于对许诺的忠实。我们也谴责一切不忠于

执政长官的行为，因为我们看到，如果没有了对于政府的服从，则在稳定财物占有、根据同意转移财物和履行许诺方面，便都不可能执行正义。这里既然有两种利益，完全各别，所以它们就必然产生同样是各别而互相独立的两种道德义务。世界上即使没有许诺这样一回事，在一切大的文明社会中，政府依然是必要的；而且许诺如果只有它本身的约束力，而没有政府的另外一种强制力，则许诺在那一类社会中将只有很小的效果。这就划分了我们公共义务和私人义务的界限，并且表明，私人义务依靠于公共义务的程度，超过公共义务依靠于私人义务的程度。教育和政治家们的措施又联合起来给忠诚加上了进一步的道德性，而以更大程度的罪名和丑恶加之于一切叛乱。这里既然那样特别地牵涉到政治家们的利益，所以无怪他们要孜孜不倦地以这类概念教导人们。

也许这些论证还不显得是完全有决定性的（我认为它们是完全有决定性的），所以我将求助于权威，并将根据人类的普遍同意来证明，服从政府的义务不是由臣民的任何许诺得来的。我虽然一直力图把我的体系建立于纯粹理性之上，并且几乎不曾引证过甚至哲学家们或历史家们在任何一个点上的论断，可是我现在竟然要诉于通俗的权威，而把群众的情绪与任何哲学的推理对立起来：不过任何人对我这种做法也不必感到奇怪。因为我们必须说，一般人的意见在这个方面带有一种特殊的权威，并且大体上是无误的。道德善恶的区别既然建立在我们观察任何情绪或性格时所感到的快乐或痛苦上，而且这种快乐或痛苦又一定不能不被感到它的人所认识，所以必然的结果就是 [14]：正像各人所认为、任何性格中有多大程度的恶或德，那个性格就有多大程度的恶或德，而且我们在这一点上也永远不可能错误的。我们关于任何恶或德的起源所作的判断，虽然不及关于它们各种程度的那些判断那样地确实，可是当前的问题既然不是关于义务的任何哲学的根源，而只是关于一个明显的事实，所以我们就不能设想，我们如何能够陷于错误。一个承认自己对另外一个人负有一笔款项义务的人，必然知道那是由于他自己所订的契约，还是由于他父亲所订的契约；还是仅仅是由于自己的善意，还是为了偿还借给他的一笔款项；并且知道他是在什么条件之下，为了什么目的使自己负有这种义务的。同样，服从政府也确实是一种道德的义务，因为每个人都是这样想的；因而这种义务一定不能是由许诺发生的；因为凡是不太拘泥地信从一个哲学体系、以致使他的判断陷于错误的人，都从来不会梦想到把那种义务归于那个根源。无论执政长官或臣民都不曾形成这样的政治义务观念。

我们发现，执政长官们不但不把他们的权威及其臣民的服从义务归源于许诺或原始契约这样一个基础，他们反而尽量对人民，尤其是对一般的民众，掩饰这种权威和义务是由那个根源发生的。如果这是政府的根据，那么我们的统治者永远都不会默然接受这种根据的（人们最多也只能假设是默然接受的）；因为任何默然地、不知不觉地给予的许诺，

永不能像明白而公开地所作的许诺对人类能有那样一种的影响。所谓默然许诺是指用语言以外的其他种较为模糊的标志所表示的意志而言；不过这里一定有一个意志，而发挥这个意志的人，不论他如何默然无言、总不能不注意到这个意志。但是你如果询问国内大部分的人们，他们是否曾经同意于他们的统治者们的权威或者曾经许诺要服从他们，那么他们会认为你这个人很奇怪，并且一定会回答说，这件事不依靠于他们的同意，而他们生来就是这样服从的。由于这个意见，所以我们就往往看到，他们想象那些在当时毫无任何权威而且任何愚人都不会自愿地选择的人们为他们的天然统治者；这只是因为那些人是生于那个先前曾经统治过的王族，并且是依据亲等应该继承统治的；虽然那个王族或许是在那样辽远的一个时期中实行过统治，任何活着的人几乎都不可能曾经给它以服从的许诺。由于某些人们从未对一个政府给予同意，并且认为那样一种自由选择是一种傲慢和大不敬的行为，这个政府是否就对这些人们没有统治权吗？我们从经验中发现，政府为了它所谓的叛逆和谋反是很自由地惩处他们的，而这些事情依照这个主张许诺学说的体系来说，就降低到了一种普通的非义行为。如果你说，他们居住在那个政府所统辖的区域以内，他们实际上就已同意于那个确立的政府，那么我可以答复说，只有当他们认为那件事情依靠于他们自由选择的场合下，才能如此，而这种选择，除了那些哲学家们以外，简直是没有人想象过的。从来没有人举出这样一个理由为一个反叛者辩护说；他在成年以后所作的第一次行为就是对国王兴兵作战；当他在儿童时期，他不可能以自己的同意束缚自己，而当他成人之后，又以其第一次的行为明显地表示，他无意于以任何服从的义务加在自己身上。相反，我们发现，民法惩罚在这个年龄所犯的这种罪行，一如其惩处不待我们同意而本身就是犯罪的其他罪行一样；这就是说，民法在一个人达到能够充分运用理性的时候就加以惩处，而依据公道来说，民法对这种罪行理应允许一个人至少可以有默认的同意的一个过渡时期。此外，我们可以再加上一点，即一个生于专制政府之下的人对它应该没有忠顺的义务；因为依其本性来说，这个政府是不依靠于同意的。不过那个政府既然和任何政府同样是一个自然而普通的政府，所以它必然对人施加某种义务；而我们根据经验明显地看到，隶属于那个政府之下的人们永远是这样想的。这是一个明白的证据，证明我们平常并不认为我们的忠顺是由我们的同意或许诺而来的；此外，它还更进一步地证明，当由于某种原因我们的许诺是明白地表示出来的时候，我们总是精确地区别那两种义务，而相信一种义务加于另一种义务上的力量比重复同一许诺时所有的力量为大。在不曾作出许诺的情形下，一个人纵然发动叛乱，而并不因此就认为自己破坏了私事方面的忠实；他总是把信义和忠顺两种义务分得清清楚楚。这就令人信服地证明了，这些哲学家们所认为这两者的结合是一种很奥妙的发明，实际上是不正确的；因为一个人既不能作一种自己所不知道的许诺，也不能被这种许诺的强制力和约束力所约束的。

第九节 论忠顺的限度

那些以许诺或原始契约看作对于政府的忠顺的起源的政治学家们所企图建立的一条原则，是完全正确而合理的，虽然他们力求建立那条原则时所根据的推理是谬误的、诡辩的。他们想要证明，我们对于政府的服从允许有例外，并且统治者们如果过分残暴，就足以使臣民解除一切忠顺的义务。他们说，人们既是由于自由和自愿的同意而加入社会并服从于政府的，所以他们一定是着眼于他们打算由社会获取的某些利益，并且愿意为此而放弃其天赋的自由。因此，执政长官也必须约定有一种交互的义务，即提供保障和安全；他只有通过向人们提供得到这些利益的希望，才能说服他们来服从自己。但是，人们如果得不到保障和安全，却遭到暴虐和压迫，于是他们就不再受他们的许诺的约束（一切有条件的契约都是这样），回到建立政府以前的那种自由状态。人永远不会那样愚蠢地同别人订立完全有利于他人的协约，而不着眼于改善自己的状况。谁要打算由我们的服从得到任何利益，他就必须明白地或默然地约定使我们由其权威获得某种利益；他不应该期望，当他不履行自己的诺言时，我们仍然会继续服从他。

我再重述一遍：这个结论是正确的，不过它所根据的原则是错误的；而且我可以自夸，我能够把同样的结论建立在更为合理的原则上。在确立我们的政治义务时，我将不迂回曲折地说：人们看到了政府的优点；他们着眼于那些优点，才建立了政府；政府的建立要求一种服从的许诺；这种许诺在某种程度上以一种道德的义务加在人们身上，但因为它是有条件的，所以如果订约的另一方不履行他所约定的义务时，这个许诺就失去了约束力。我看到，许诺本身完全是由人类的契约而发生，并且是因为着眼于某种利益才被发明出来的。因此，我就找寻与政府有比较直接关系的利益，即既可以为建立政府的原始动机、同时又可以为我们的服从政府的原因的那样一种利益。我认为这种利益就在于我们在政治社会中所享受的安全和保障，而我们在安全自由和独立的时候、是永远得不到这种利益的。利益既然是政府的直接根据，那么两者只能是共存共亡的；任何时候，执政长官如果压迫过度，以致其权威成为完全不能忍受，这时我们就没有再服从他的义务了。原因一停止，结果也必然就跟着停止。

在这个范围内，即关于我们在忠顺方面的自然的义务，我们的结论是适切而直接的。至于道德的义务，我们可以说，原因停止、结果也必然就跟着停止这个原理，在这里就成为谬误的。因为我们曾屡次提到人性中的一个原则，就是：人们是十分迷恋于通则的；我们往往把我们的原则推到超出了原来使我们建立这些原则的那些理由以外。当若干情形在许多条件方面互相类似时，我们就容易把它们置于同等地位，而不考虑它们在最重要的条件方面是有差别的，并且那种类似之点只是表面

的、而不是实在的。因此，人们可能会这样想，在忠顺方面，即使成为忠顺原因的利益的天然约束力已经停止，而忠顺义务的道德约束力仍然不停止。人们仍然会违反了自己的和公共的利益，受其良心的约束，而服从于一个暴虐的政府。的确，对于这种论证的力量，我是相当信服的，我承认，通则往往扩展到它们所据以建立的那些原则以外；我们对这些通则很少制定例外，除非那个例外也具有一个通则的性质，并且是建立在许多通常的例子上面。我肯定地说，现在的情形完全是这样。当人们服从他人的权威时，那是为了给自己求得某种保障，借以防止人的恶行和非义，因为人是不断地被他的难以控制的情感、被他的当前的和直接的利益所驱使，而破坏一切社会法律的。但是这种缺点既然是人性中所固有的，所以我们知道它总是伴随着一切人的，不论他们的身份和地位是怎样；而且我们所选举为统治者的那些人们也并不因为他们有了较高的权力和权威，而在本性方面立刻变得高出其余的人类。我们对他们的期望，不是依靠于他们的本性的改变，而是依靠于他们地位的改变，因为在他们的地位改变以后，他们就在维持秩序和执行正义方面有了一种较为直接的利益。但是他们在臣民中间执行正义所有的这种利益，仅仅是较为直接一些；而且除此而外，我们根据人性的不规则性，还往往可以预料到统治者甚至会忽略这种直接的利益，而被他们的情感所转移，陷于种种过度的残酷和野心的境地。我们对于人性的一般知识，我们对于人类过去历史的观察，我们对于现时代的经验——所有这些原因必然会导致我们对于例外敞开大门，并且必然会使我们断言说，我们可以对于最高权力的较为强暴的行为进行反抗，而不犯任何罪恶和非义。

因此，我们可以说，这是人类的一般的实践和原则，而且凡能找到任何补救方法的民族，都不肯忍受一个暴君的残酷的蹂躏，也没有因为反抗而遭到谴责。对狄昂尼修斯（Dionysius），对尼罗（Nero），或对菲列普二世^[译注]^[15]进行武装反抗的人们，都得到阅读他们的历史的每个读者的赞许；只有对常识的极度歪曲，才能使我们谴责他们。因此，在我们的全部道德概念中，我们确是不会抱有像消极服从的那样一种荒谬的主张，而都一定承认在罪恶昭彰的专制和压迫的情况下可以进行抵抗。人类的一般意见在一切情形下都有某种权威，而在这个道德的事例中，人类的意见是完全无误的。人们虽然不能明确地说明这个意见所依据的原则，但它也并不因此而减少其正确性。很少有人能够进行这样一系列的推理：“政府仅仅是为了社会利益而成立的一个人类的发明。当统治者的暴行消除了这种利益时，它也就消除了服从的自然义务。道德义务是建立在自然义务上面的，因此，当自然义务停止时，道德义务也就停止了；而当问题使我们预见到自然义务将会在许多场合下停止、并使我们立下一个通则来调整自己在那一类事态中的行为时，则尤其是如此。”不过这一系列的推理对一般人来说虽然是太微妙了，可是人们对这种推理确有一隐含的概念，并且知道，他们所以应当服从政府，只是

为了公益；同时也知道，人性是那样地受着弱点和情感的支配的，以致容易滥用这个机构，而把他们的统治者们转变为暴君和公敌。如果公益的感觉不是我们所以服从的原始动机，那么我就要问，人性中有什么别的原则能够制服人类的自然野心，并且强使他们那样地服从呢？模仿与习惯并不足以达成这个目的。因为问题仍然会再度发生，就是：什么动机最初产生了我们所模仿的那些服从的先例，以及形成习惯的那一系列的行为呢？除了公益之外，显然没有其他原则了。如果利益首先产生了对政府的服从，那么那个利益什么时候在任何很大的程度内、并在大多数情况下停止了时，服从的义务也就停止了。

第十节 论忠顺的对象

不过在某些场合下，健全的政治学和道德学虽然都主张反抗最高权力是正当的，可是在人事的通常进程中，再不能有比这件事更为有害，更为罪恶的了。除了革命总是要引起动乱以外，那样一种实践还会直接趋向于推翻一切政府，并且在人类中间引起普遍的无政府状态和混乱局面。正如人数众多的文明社会离开了政府便不能自存，政府离开了最严格的服从也就完全无用。我们永远应当衡量由权威所获得的利益与不利，并借此对反抗学说的实践采取更加谨慎的态度。通常的规则要求人们服从；只有在残酷的专制和压迫的情形下，才能有例外发生。

对于执政长官通常既然应该那样盲目服从，那么其次的问题就是，应当对谁服从？我们应当认谁为我们合法的执政长官？为了答复这个问题，让我们回忆一下我们前面关于政府和政治社会所已确立的理论。各人如果自作主人，并根据他现前的利益和快乐来破坏或遵守社会法律，那么在社会中就不可能维持任何稳定的秩序：当人们一旦经验到这一点以后，他们自然就会进而发明政府，并尽量把破坏社会法律一事置于他们自己的权力以外。因此，政府是由人类的自愿协议而成立，而且显而易见，确立政府的那个协议也将决定哪些人应当统治的问题，并且在这一点上将消除一切疑惑与含糊。执政长官的权威如果在最初确是成立于臣民约定服从他的那种许诺的基础上，则人们的自愿同意必然有更大的效力，正如在其他契约或协约方面一样。因此，强制他们服从的那个许诺也把他们束缚于一个特定的人，并使他成为他们忠顺的对象。

但是当政府已经在长时期内在这个基础上确立起来，而且我们因服从而得到的那种单独的利益也产生了一种单独的道德感之后，情形就完全改变了，许诺也就不能再决定特定的执政长官了；因为许诺已经不再被认为是政府的基础了。我们自然而然地假设自己生来就应该服从；并且想象那样一些特定的人们就有命令的权利，正如我们有服从的义务一样。这些权利和义务的概念只是由我们从政府方面所获得的利益得来的，这种利益使我们对自己的进行反抗发生厌恶，同时也使我们对他人

的反抗行为表示不满。但是这里可以注意的是：在这种新的事态下，政府的原始根据、即利益，已不再被允许来决定我们所当服从的人们，只有当事态最初处于一个许诺的基础上时，原始的根据才能作那样的决定。一个许诺毫无疑问地把作为忠顺对象的人们确定下来：但是显而易见，人们如果在这一方面依据他们的特殊的公私利益的想法来调整他们的行为，那么他们就会陷入无穷的混乱，并且使一切政府在很大程度上成为无效的了。各人的私利各不相同；公益本身虽然永远是同一不变的，可是由于各人对于公益怀有不同的意见，所以公益同样也成为极大纠纷的源泉。因此，使我们服从执政长官的那种利益，也使我们在选择执政长官时放弃那种利益，并且把我们束缚于某种政府形式和某些特定的人们，而不允许我们在这两方面企求尽善尽美。这里的情形正和在关于稳定财物占有的自然法则方面一样。财物占有的稳定对社会是极为有利的，甚至是绝对必要的；这就导使我们确立了那样一条规则；但是我们发现，我们如果为了追求同样的利益，而将特定的所有物分配于特定的人们，我们将会挫阻自己的目的，而使那个规则原来所要防止的那种纷乱情形持续下去。因此，在限定关于稳定财物占有的自然法则时，我们必须依照一般原则进行，并依据公益来调整自己的行为。决定自然法则的那些利益虽然似乎是微薄的，可是我们也不必因此就害怕我们对于这个法则的依附会因而减少。心灵的冲动是由很强的利益而得来的，其他那些较为细微的利益，只不过指导那种活动，并不把它有所增减。政府也是这样的情形。再没有什么东西比这种发明对社会更为有利的；这种利益就足以使我们热忱而敏捷地采纳这个发明；不过到了后来，我们就不得不依据没有那样大的重要性的种种考虑，来调整和指导我们对政府的忠诚，并在选择我们的执政长官时也不着眼于我们由这种选择所可能获得的任何特殊的利益。

我将论述作为执政长官的权利基础的第一条原则，就是无例外地给予世界上一切最确定的政府以权威的那个原则：我所指的就是任何政府形式下的长期占有或国王的一脉相传的体系。诚然，我们如果追溯任何国家的最初起源，我们就将发现，几乎没有任何一个帝系或共和国政府最初不是建立在篡夺和反叛上的，而且其权利在最初还是极其可疑而不定的。只有时间使他们的权利趋于巩固，时间在人们心灵上逐渐地起了作用，使它顺从任何权威，并使那个权威显得正当和合理。没有什么东西能够超过习惯、使任何情绪对我们有一种更大的影响，或使我们的想象更为强烈地转向任何对象。当我们长期惯于服从任何一派入时，则我们假设忠诚有道德约束力的那种一般的本能或趋向，便很容易采取这个方向，并且选择那一派人作为其对象。利益产生了这个一般的本能，而习惯则给以特定的方向。

这里可以注意，同样长的时间随其对心灵的不同影响、而在我们的道德感上有不同的影响。我们很自然地通过比较来判断任何事物，在考

虑王国和共和国的命运时，我们既然总是要综观一个长的时期，所以在一个短的时期在这个情形下对我们的情绪并没有像我们考虑其他任何对象时的那种影响。在一个很短的时间内，人们就可以认为自己获得了对一匹马或一套衣服的权利，不过一世纪的时间也几乎不足以确立任何新的政府，或是消除臣民心中对于那个政府的一切疑虑。还有一点，一段较短的时间就足以给予一个国王所可篡取的附加权力以一种权利，但当他的整个权力是由篡夺得来的时候，那么这样短的时期就不足以确定他的权利。法国的国王们享有绝对权力的没有超过两朝以上的；可是在法国人看来，没有事情比谈论他们的自由更为荒唐的。如果我们考虑一下关于添附所说过的话，我们便容易说明这个现象。

在没有任何政府形式被长期占有确立时，则现实占有便足以代替它，并且可以被认为是一切公共权威的第二个来源。对于国家权力的权利、只是为社会法律和人类利益所维持的权威的恒常占有；而依照上述原则，把这种恒常的占有附加在现实占有上，乃是最自然的事情。这些同样的原则在私人财产方面所以不发生作用，乃是因为这些原则被很强烈的利益考虑所抵消了，因为我们看到，那样做会使一切偿还都成为不可能的，而且一切暴行都将得到认可和保障。这些动机在公共权威方面虽然也可以显得有些力量，可是却有一种相反的利益加以对抗；这种利益就在于维持和平和避免一切变革；因为一切变革在私人事务方面不论如何容易发生，而在牵涉到公众利益的时候，就必然要引起流血和混乱。

如果有任何人发现、依照任何公认的伦理学体系不可能说明现实占有者的权利，因而决心绝对否认那个权利，并且说那是道德所不许可的，那么我们可以正当地认为这个人是在主张一种狂妄的似是而非之论，并且使人类的常识和判断为之震骇。最符合于慎重和道德学的一条准则，就是安然服从于我们生活所在的那个国家的确立的政府，而不过分好奇地追究政府的起源和最初的建立。很少有政府能够经得起那样严格的考察。现在世界上的许多王国，以及历史上更多的那些王国，其统治者所有的权威，有多少是超过现实占有这样一个基础的呢？单就罗马帝国和希腊帝国来说吧。由罗马自由的解体到那个帝国最后被土耳其人所消灭，那一长系列的皇帝们不是很显然地除了现实占有这个权利之外，对于帝国再不能妄称有其他任何权利么？元老院的选举仅仅是一个形式，永远是仰承着军团的选择。各个行省的军团几乎总是意见分歧的，最后只有武力才能解决争端。因此，每个皇帝都是凭借武力获得权利并捍卫其权利的。因此，我们如果不说，在我们所知的全世界中、多少世纪以来就没有过政府，因而对任何政府也都没有忠顺的义务，那么我们就必须承认，在公共事务方面强者的权利必须被认为是合法的，并被道德学所认可的，如果没有其他任何权利来对抗它的话。

征服权可以被认为是统治者的权利的第三个来源。这个权利很类似于现实占有的权利；不过它有较强的力量，因为我们所归于征服者的光荣和尊荣的那两个概念支持了这种力量，而人们对于篡夺者却只有憎恨和厌恶的情感。人类很自然地袒护他们所爱的人，因而容易认为在各个君主间互相斗争时，谁的暴行成功，谁就得到权利，而不容易认为一个臣民在对其君主反叛成功时得有那种权利 [16]。

在没有长期占有、现实占有、也没有征服的时候，例如建立任何君主国的第一代统治者死去以后的情形，这时继承权自然就代之而发生作用；人们通常就乐于将他们的已故国王的嗣子置于君位，而假设他承袭了他父权的权威。人们所假定的父亲的同意，对私家继承的模仿，国家由选择最有权威的、而且拥护的人数最多的人为君主时所可得到的利益；这些理由都使人们选择已故的国王之子，而舍去其他任何人 [17]。

这些理由有一些分量；不过我相信，一个公平地考虑这件事情的人 would 看到，这里有一些想象的原则和那些利益的观点结合起来。就在父王生存的时期中，王权似乎就被思想的自然的推移与王子结合起来，而在其死后，则更是如此：因此，以一种新的关系，就是使他实际占有那个原来似乎极为自然地属于他的权位，借以补足这种结合，这是最自然的事情。

为了证实这点，我们可以衡量下面这些相当奇特的现象。在选举君主国中，依据法律和习惯来说，继承权是不存在的；可是继承权的影响是那样自然的，以致不可能完全被排除于想象之外，使臣民对于已故国王之子漠不关心。因此，在这一类的某些政府中，当选的往往是王族中的某一个成员；而在另一些政府中，则他们完全被排除出去。那些互相反对的现象是由同一原则所发生的。王室所以在某些国家中遭到排斥，乃是由于政治上的一种精微的手法，使人民觉察到他们有从王室中选举君主的偏向，并且使他们防护他们的自由，以免他们的新君在这个偏向的协助之下竟然确立王族的继承，因而消灭了将来的选举自由。

阿塔克薛西斯（Artaxerxes）和居鲁士（Cyrus）的历史 [译注] [18] 也可以使我们发生一些感想，说明同样的问题。居鲁士自称比他的哥哥更有继承王位的权利，因为他是在他的父亲即位以后出生的。我并不认为这个理由是有效的。我只是由此推断说，他本来不会利用那样一个借口的，如果不是因为上述想象的那些性质的缘故；由于那些性质我们才自然地倾向于把已经结合起来的对象用一种新的关系再加以结合。阿塔克薛西斯比他的弟弟占着一种优势，因为他是长子，在继承方面位居第一；但是居鲁士却同王权有较密切的关系，因为他是在他父亲赋有王权以后出生的。

如果有人主张说，方便观点可能是一切继承权的根源，人们总是乐

意利用可以决定已故国王的继承者、并可以阻止一切由重新选举所带来的纷扰和混乱的任何规则；那么我可以答复说，我立刻承认，这个动机可以相当地有助于这种效果，不过同时我还主张，如果没有另外一个原则，那样一个动机是不可能发生的。一个国家的利益要求王位的继承总须有这种或那种的确定的方式，不过不论用什么方式确定，对国家的利益来说，都是一样的：因此，血统关系如果没有独立于公益之外的一种效果，则除了由成文法加以规定以外，人们便不会考虑血统关系，而且各国的那样多的成文法也不会恰好有同样的观点和意图。

这就导使我们进而考察权威的第五个来源，即成文法；当立法机关确立了某种政府形式和国王继承法时，成文法就成了权威的来源。初看起来，人们会认为，这个权利必然要还原到权威所根据的前述的某种权利。产生成文法的立法权，必然是以原始契约、长期占有、现实占有、征服或继承关系为根据的；因此，成文法必然是由那些原则之一获得它的力量的。不过这里可以注意，一条成文法虽然只能由这些原则获得它的力量，可是它并不由它所自出的那个原则得到它的全部力量，这时力量在推移过程中要大大地有所损失；这是可以自然地想象得到的。例如，一个政府在许多世纪中、建立于一套法律、政府形式和继承方法的体系上。由这个长期传统所确立的立法权，突然把全部政府制度都改变了，并通过一部新的宪制组织法来代替它。我相信，臣民中很少有人以为自己服从这种变革的义务，除非它有促进公益的明显倾向；他们以为自己仍然可以有自由返回到古代政府。因此，就发生了根本法的概念，根本法被假设为不能被君主的意志所改变的。法国的撒利族法典（Salic Law）^{〔译注〕}^[19]就是这种性质。这些根本法所扩及的范围是不曾被任何政府所规定的；也永远是不可能规定的。由最重要的法律到最微末的法律，由最古老的法律到最近代的法律，其间有一种不可觉察的推移等级，所以就不可能限制立法权，并决定它在何种范围内可以在政府的原则方面有所革新。这是想象与情感的工作，而不是理性的工作。

谁要是考察世界各国的历史，考察它们的革命、征服、领土的扩张和缩小，考察各国政府成立的方式，考察世代相传的继承权利：那么他不久就会学到轻视一切有关国王权利的争执，并且相信，严格地固执任何通则，以及坚持不变地忠心于某些特定的人和家族（有些人很重视这点）那样一些德，并不是发生于理性，而是发生于顽固和迷信。在这一方面，历史的研究证实了真正哲学的推理，这种推理向我们指出了人性的原始性质，教导我们把政治上的争论看成在许多情形下是无法解决的，而是完全从属于和平与自由的利益的。当公益并不显然要求一种变革时，那么原始契约、长期占有、现实占有、继承法和成文法等一切权利要求，就一定汇合起来，形成对统治权的最强的权利要求，并且正确地被认为是神圣不可侵犯的。但是当这些权利要求在各种程度下混合并对立起来时，它们就往往会引起迷惑，就不能凭法律家们和哲学家们的

论证来解决，而是要靠军队的武力来解决。例如，当提柏里斯^{[译注] [20]}（Tiberius）死时，如果日耳曼尼格斯（Germanicus）和德鲁苏斯（Drusus）都是活着，而他并没有指定他们中间哪一个人作为他的继承人，那么谁可以告我说，他们中间谁应该继承提柏里斯呢？在这个国家中，养子权和血统权在私家中有同样的效力，并且在国统方面也已有两个先例，那么这两种权利是否应该同等看待呢？日耳曼尼格斯生在德鲁苏斯之前，他是否因此就该被认为长子呢？但是他是在他的弟弟出生以后才被收养，那么他是否因此又该被认为是幼子呢？在这个国家的私家继承方面，长兄并没有优先的权利；那么，在国统方面长子的权利应当被重视么？在罗马帝国中有过两次父子相传的先例^{[译注] [21]}，那么罗马帝国在那时候就该因此被认为是世袭的么？还是即在那样早的时候，罗马帝国就该被认为是属于强者或现实占有者的呢（因为它是建立在那样新近的一次篡夺上的）？我们不论依据什么原则来妄自答复这一类的问题，我恐怕、我们永不能满足一个公平的研究者，如果这个人在政治争论中并不偏袒任何党派，并且除了健全的理性和哲学之外，再不满意于别的说法。

不过在这里，一个英国的读者容易会探究那次对我们的宪制有良好的影响、并产生了那样巨大的后果的著名的革命。我们已经说过，在极度专制和压迫的情形下，甚至对于最高权力进行武装反抗也是合法的；而且政府既然只是为了互利和安全而成立的一种人类的发明，所以当它一旦不再具有那种倾向时，它就不再对人施加任何自然的或道德的义务了。不过这个一般的原则虽然被常识和历代的实践所认可，但是法律甚至哲学，都确是不能建立任何特殊的规则，使我们能够据以认知什么时候进行反抗才是合法的，并决定那个问题上所可能发生的一切争端。不但在最高权力方面可以发生这种情形，而且甚至在立法权不寄存于一个人身上的某些宪制政体中，也可能有一个雄才大略的执政长官迫使法律对这件事保持缄默。这种缄默不但是法律界的尊敬的结果，而且也是法律界的慎重的结果；因为可以确定，一切政府的事务既然是千变万化的，所以那样一个强有力的执政长官的行使权力，在一个时候可能是有利于公众，而在另一个时候又可能成为有害的和暴虐的了。不过在立宪君主国，法律方面虽然对此事保持缄默，而人民仍然确是保留其反抗权的；因为甚至在最专制的政体下，也不可能剥夺去他们这种权利。自卫的必要性和公益的动机，都使他们在立宪和专制两种情形下有同样的自由。我们还可以进一步说，在那种混合〔立宪〕政府下，比在专制政府下，合法反抗的事件一定出现得更多，臣民必然有更大的自由进行武装自卫。不但当执政长官采取了本身极端有害于公众的措施时，而且甚至当他侵犯了宪制的其他部分，把权力行使到合法的界限以外时，人们也有权利反抗他、废黜他；虽然那种反抗和暴行就法律的一般意旨来说，可以被认为是不合法的、叛乱的。因为保障公共自由对于公益来说是最重要的；而且除此以外，显而易见，如果那样一个混合政府一经被假

设为已经确立，那个宪制政体中每一个部分或成员就都必然有自卫的权利，有维持宪制旧有的界限、使其不受其他任何权威侵犯的权利。任何事物如果被剥夺了抵抗的能力，则其每一个部分都不能保存它的独立存在，全体必然挤成一点，因而这个事物的创造便成为徒劳无功；同样，要假设任何政府有一种无法制裁的权利，或者虽然承认最高权力与民共享，而却不承认他们反抗任何一个侵略者以维护他们分内的权利是合法的：那就是最大的谬论。因此，那些似乎尊重我们的自由政府、而却否认反抗权利的人们，就连任何常识都没有，不值得给予认真的答复。

我本来可以指出，这些一般的原则也适用于晚近的革命；而且一个自由民族所视为神圣的一切权利和特权，在那时候曾遭受威胁而处于极度危险之中；不过我现在的目的不在于指出这一点来。我乐于抛开这个争论不休的题目（如果它真是可以争论的话），而详谈一下由那个重要事件所自然地引起的某些哲学上的考虑。

第一，我们可以说，在我国的宪制政体中，上院和下院的议员们，如果不是为了公益而将在位的国王废黜了，或者在国王死后，排斥那个依法律和习惯应当继承王位的皇储，那么没有人会认为他们的行事是合法的，或者认为自己有服从他们的义务。但是假如那个国王由于非义的行为，或是因为企图求得暴君的和专制的权力，以致正当地丧失了他的合法权利，那么废去他不但在道德上是合法的，而且也符合于政治社会的本性；不但如此，我们也容易认为，那个政体中其余成员还有权废黜直接继承他的皇嗣，而选举他们所喜欢的人作为他的继承人。这一点是建立在我们的思想和想象的一种很独特的性质上的。当一个国王丧失了他的权威，皇嗣所处的地位理应像国王死去以后一样，除非皇嗣本人也因为参与暴行而丧失了这种权利。不过这个看法虽然似乎是合理的，而我们却容易遵从相反的意见。在像我国这样的一个政府中，废黜一个国王，确是越出一切普通权威的一种行为，并且是为公益而采取的一种不合法的越权行为；在政府的通常情形下，这个政体中任何成员都没有这种权利。当公益是那样巨大而那样明显、以致使这种行为成为正当的时候，适合公众要求的这种特许权的使用便使我们自然而然地给予国会以进一步利用这种特许权的权利。法律的旧有界限一旦被冲破，并得到人们的赞许，我们就不容易那样严格地把自己确限于那些法律的界限以内。心灵一开始任何一系列的活动，它就自然而然地随着进行下去；当我们作出了任何一种初次的行为之后，我们通常对于我们的义务就不再有所疑虑。例如在革命的时候，凡认为废除父王是正当的，就都不认为自己应当忠于他的幼嗣；可是那个不幸的君主如果是在那时候无罪而死，而且他的嗣子恰好是寓居海外，那么一个摄政团体无疑地会被任命，一直等到皇嗣到达成年，把国家的统治权归还他为止。想象的最轻微的特性既然对人民的判断有一种影响，所以法律和国会就利用那些特性，而从一个世系以内或以外选举出人民最自然地认为有权威和权利

的那些执政长官：这表明了法律和国会的机智。

第二，奥伦治公^[译注] [22] 的登位最初虽然可以引起许多争论，而且他的权利也曾被人争论过，可是到了现在就不应当再显得可疑，而一定已从那三个根据同样权利继承他的嗣君获得了充分的权威。再没有事情比这种思想方法更为通常的了，虽然初看起来，也没有事情比这种思想方法更为不合理的了。国王们似乎不但从其祖先得到权利，而且往往也从其后嗣得到权利。一个国王如果幸运地使他的家族稳居在皇位上，而且完全改变了旧有的政府形式，那么他在其生时虽然可以正当地被人认为是一个篡夺者，可是后人就将认为他是合法的国王。尤利斯·恺撒被认为是第一个罗马皇帝，而苏拉（Sylla）^[译注] [23] 和马雷斯（Marius）^[译注] [24] 两人的权利虽然实际上和他的权利是一样的，可是他们却被认为是暴君和篡夺者。时间和习惯以权威授予一切政府形式和一切国王的继承；而且原来只是建立在非义和暴力之上的权力逐渐就成了合法的、有约束力的。心灵还不停止在这里，而且还倒退着追溯回去，把它所自然地归于后代的那种权利，转移到他们的前辈和祖先的身上，因为他们在想象中是互相关联、结合起来的。现在的法国国王使胡·迦裴（Hugh Capet）^[译注] [25] 比克伦威尔成为一个更合法的国王；正如荷兰人的确立的自由是他们所以对菲列普二世进行顽强反抗的一个重大的根据一样。

第十一节 论国际法

当人类大部分都已建立了法治政府，而且彼此接近的许多不同的社会也都形成起来的时候，邻近各国之间便发生了适合于互相交往的性质的一套新的义务。政治学作家们告诉我们说，在任何一种交往中，政治团体都应当被看作一个法人；这种说法在一定程度上确是正确的，因为各国也像私人一样需要互助；同时各国的自私和野心也是战争和纷乱的永久来源。不过各国在这一方面虽然类似个人，可是在其他方面它们既然是很不相同，所以无怪它们就要用另一套准则来约束自己，并因而产生了我们所谓国际法的一套新的规则。我们可以把大使人格的神圣不可侵犯、宣战、禁止使用有毒武器，以及显然为了进行各个社会间特有的交往而规定的其他同类的义务，都归在这个项目之下。

不过这些规则虽然是附加在自然法上的，可是前者并不完全取消了后者；我们可以妥当地断言，正义的三条基本原则，即稳定财物占有、根据同意转移所有物和履行许诺，也是国王们的义务正如它们是臣民的义务一样。同样的利益在两种情形下产生了同样的效果。什么地方财物占有是不稳定的，什么地方就必然有永久的战争。什么地方财产权不是根据同意而被转移，什么地方就没有交易。什么地方人们不遵守许诺，什么地方就不能有同盟或联盟。因此，和平、交易和互助的利益，就必

然把个人之间所发生的正义的概念扩充到各个王国之间。

世界上有一个十分流行的准则，就是：为国王们所立的道德体系比支配私人行为的道德体系要自由得多；这个准则虽然很少有政治家愿意公开承认，但它是被历代的实践所认可的。显而易见，这并不能理解为公共职责和义务的范围较为狭小；任何人也不会狂妄地说，最庄严的条约在各个国王之间不应该发生效力。因为国王们彼此之间既然事实上订立条约，所以他们一定打算由于实行条约而得到某种利益；未来的那种利益的前景必然会约束他们实践他们的义务，并且必然建立起那个自然法来。因此，这条政治准则的含义就是：国王们的道德虽然和私人的道德有同样的范围，可是它没有私人道德那样大的效力，而是可以因为微小的动机合法地遭到破坏的。这样一个说法虽然在某些哲学家们看来似乎骇人听闻，可是我们很容易地根据我们说明正义和公道的起源时所用的那些原则，来加以辩护。

当人类从经验发现，人们离了社会便不可能存在，而且人们如果放纵他们的欲望，也就不可能维持社会；于是那样一种迫切的利益便迅速地约束住他们的行为，而以遵守我们所谓正义法则的那些规则的一种义务加于人们。这种基于利益的义务并不停止在这里，而且还由于情感和情绪的必然进程，产生了履行职责的道德义务；这时我们就赞许促进社会和平的那样一些行为，而谴责搅乱社会的那样一些行为。基于利益的自然义务也发生于各个独立的王国之间，并且产生了同样的道德；因此，不论怎样道德堕落的人都不会赞同一个任意地自动背弃诺言或破坏条约的国王。不过在这里我们可以说，各国之间的交往虽然是有利的、有时甚至是必要的，可是其必要和有利程度都没有私人之间的交往那样大，因为离开了私人的交往，人性便完全不可能存在。因此，各国之间履行正义的自然义务既然不及私人之间那样地强有力，所以由此而发生的道德义务也必然具有自然义务的弱点；而对于欺骗对方的国王和大臣，比对于破坏其诺言的一个私绅，我们也必然要更为宽容一些。

如果有人问，这两种道德彼此间有什么比例关系，那么我就答复说，这是我们永远不能精确地回答的一个问题；我们也不可能把我们在两者之间所应确立的比例归约成数字。我们可以妥当地说，无需通过任何技术和研究，这种比例就会自行发现的，正像我们在其他许多场合下所可以看到的。世人的实践比人类所发明的最精微的哲学，更能够把我们义务的程度教导我们。这就可以成为令人信服的证明，表明一切人对于有关自然正义和政治正义的那些道德规则的基础，都有一种隐含的概念，并且都觉察到，那些规则发生于人类的协议，发生于人类在维持和平与秩序方面所获得的利益。因为，如果不是如此，那么利益的减小就决不会使道德松弛，并使我们较容易宽容国王和共和国之间的违犯正义，而不宽恕各个臣民在私人交往中的这样行事。

第十二节 论贞操与淑德

关于自然法和国际法的这个体系如果伴有任何困难，那一定是发生于人们对于遵守这些法则所表示的普遍赞许，和对于违犯这些法则所表示的普遍责备：有些人或许认为这种普遍的赞许或责备是不能以社会的公益充分地加以说明的。为了尽可能地消除一切这类的犹疑起见，我在这里将考察另外一套的义务，即属于女性的淑德（modesty）和贞操（chastity）。我确信，这些德将被发现是一些更显著的例子，可以表明我所已经申论的那些原则的作用。

有些哲学家们很激烈地攻击女性的德，而且当他们能够指出，在表情、衣着和行为方面、我们所要求于女性的那种外表的淑德，在自然中都是没有基础的，他们就想象自己已把人们通俗看法的错误发现出来了。我相信，我可以无需费力去申论这样明显的一个题目，而且不必做更多的准备，就可以进而考察，那些概念是在什么方式下由教育、由人类的自愿协议，并由社会的利益而发生的。

谁要是考虑一下人类幼年期的历时漫长和软弱无能，以及两性对其子女的自然关系，就容易看到，男女两性必须结合起来去教育子女，而且这种结合必然要有很长的时期。不过为了促使男子以这种约束加于自己，并且甘心乐意去忍受由此所招致的一切辛苦和费用，他们必须相信，那些子女是他们自己的，而且当他们发挥他们的爱和慈爱时，他们的自然本能没有施加于错误的对象上。但是我们如果考察人体的结构，我们就会发现，我们男人很难达到这种保证，而且在两性的交媾中，生殖因素是由男体进入女体的，所以在男子方面容易有错误发生，而在女子方面则绝对不可能有错误。从这种浅薄的解剖学的观察，就得出了两性的教育和义务方面的那种重大差异。

一个哲学家如果先验地来考察这件事，那么他会以下述方式进行推理。男子是由于相信子女是自己的，才肯为了抚养和教育他们而进行劳动；因此在这一方面给他们以保证是合理的，甚至是必需的。对妻子在破坏夫妇忠贞之后给予严厉的惩罚，也还不能成为完全的保证；因为这种公开的惩罚在没有合法的证明时、不能施加于人，而在这个问题方面是难以得到这种证明的。那么，我们应当以什么样的约束加于女性，才能抵消她们犯不贞行为的那样强烈的一种诱惑力呢？除了丑名或败誉那种惩罚之外，似乎没有任何可能的约束方法。这种惩罚对心灵有巨大的影响，同时是由世人根据法庭上永不能接受的猜想、推测和证明而施加于人的。因此，为了给女性施加一种适当的约束起见，除了不贞行为单纯由于违法而招致的耻辱以外，我们还必须对这种行为再加上一种特殊程度的耻辱，并且必须对她们的贞操予以相应的赞美。

不过这虽然是保持贞操的一个很强烈的动机，可是我们的哲学家会

很迅速地发现，单有这一点还不足以达到那个目的。一切人类，尤其是女性，都容易忽略辽远的动机，而听从于任何现实的诱惑。诱惑在这里是最强的，它的来临是不知不觉的，并且是有勾引作用的；一个妇女很容易发现或自以为可以发现保全她的名誉的某种手段，而防止她的快乐会带来的一切有害的后果。因此，除了那种放纵行为所引起的丑名之外，还必须先有一种羞缩或畏惧之感，来防止这些放纵行为的发端，并且使女性对于凡与那种享乐有直接关系的一切表情、姿态和放肆，发生一种恶感。

我们思辨哲学家的推理大概就是这样；但是我相信，如果他对于人性没有一种完善的知识，那么他就会认为那些推理只是一些虚妄的空想，并且会认为，不贞行为所招来的丑名和对于不贞行为的发端的羞缩，只不过是世人所能愿望的、而不是他们所能期望的一些原则。因为他会说，有什么方法能使人们相信，破坏夫妇义务比其他非义行为更为丑恶呢？因为，由于这种诱惑是太大了，显然这种破坏的行为是更可以原谅的。自然既以那样强烈的倾向刺激人们去追求这种快乐，怎么还能够使人们对那种快乐的发端感到羞缩呢？何况这个倾向，为了绵延种族，最后还是绝对必须要加以顺从的呢？

但是哲学家们费了极大辛苦所作的思辨推理，世人却往往不经思考就自然地能够形成；因为在理论上似乎不可克服的困难，在实践中却很容易得到解决。那些对女子的忠贞抱有利益的人们自然不赞成她们的不贞，以及一切不贞行为的发端。至于对此没有任何利益的人们则是随从着潮流。教育在女性幼年时期就控制了她们驯顺的心灵。当这样一个通则一旦确立以后，人们就容易把它扩展到它所原来由以发生的那些原则之外。例如，单身汉不论如何淫纵，在看到妇女的任何淫荡或无耻的行为时，也会感到震惊。所以这些准则虽然都是明显地与生育有关，可是超过生育年龄的妇女，在这一方面比青年美貌的妇女也并没有较大的特权。人们无疑地有一种隐含的概念，认为所有那些端庄和淑德的观念都是与生育有关；因为他们并不以同样大的力量把同样的戒律加于男性，因为在男性方面并没有那个理由。这个例外是明显而广泛的，并且是建立在一种显著的差别之上，那种差别就使两种观念显然各别，没有关联。但是妇女的不同年龄既然与性别的差异不是同样情形，由于这个缘故，所以人们虽然知道这些贞操概念是建立在公益之上的，可是通则却使我们超出了原来的原则之外，并使我们把淑德这个概念推广到整个女性，由她们最早的幼年一直到她们年老衰朽为止。

有关男子荣誉的勇敢，也像妇女的贞操一样，在很大程度上是由于人为措施而成为一种德的；虽然它在自然方面也有某种基础，这点我们以后将会看到。

至于男性的贞操义务，我们可以说，依照世人的一般概念来说，这

些义务对妇女的义务的比例几乎像国际法的义务对自然法义务的比例一样。男子如果可以享有完全的自由去纵欲，那是违反文明社会的利益的；但是这种利益比在女性一方面既然是较弱，所以由此发生的道德义务也必然是成比例地较弱一些。我们只须查考各国各代的实践和意见，就可以证明这一点。

[1] 当对于同一个现象有若干的原因呈现出来时，决定哪一个原因是主要的、起主导作用的，是哲学中最困难的一个问题。这里很少有任何非常精确的论证、来确定我们的选择；人们只好根据由类比推断和相似例子的比较而得来的鉴别力或想象力来指导自己。例如，在现在的情形下，确定财产权的规则无疑地大部分都有公益为其动机；但是我仍然猜想，这些规则主要是由想象，或者说我们的思想和想象的较为浅薄的特性所确定的。我将继续说明这些原因，让读者自己去决定，或是选取那些发于公益的原因，或是选取那些来自想象的原因。我们将从讨论现实占有者的权利开始。

我在前面〔第一卷，第四章，第五节〕已经提到人性有一种性质，就是：当两个对象出现在一种密切的关系中时，心灵就容易给予它们以一种附加的关系，以便补足那种结合；这种倾向是那样强烈的，以致往往使我们陷于种种错误（例如把思想和物质结合起来的那种错误），如果我们发现它们足以达到那个目的。我们的许多印象并不能占有场所或位置；可是我们却假设那些印象和我们的视觉印象及触觉印象有一种场所上的结合，这只是因为它们被因果关系结合起来，并且已经在想象中联合起来。因此，我们既然能够虚构一个新的关系甚至一种谬误的关系来补足任何一种结合，所以我们就容易想象，如果有任何关系是依靠于心灵的，心灵便容易把它们和先前的任何关系结合起来，并通过一种新的联系，把那些已在想象中结合起来的对象加以结合。例如，当我们排列各种物体时，我们总是把那些互相类似的东西置于互相接近之处，或者至少置在相应的观点之下；这是因为我们把接近关系与类似关系结合起来，或把位置上的类似关系与性质上的类似关系结合起来，就感到一种满意。这是容易用已知的人性的特性来加以说明的。当心灵已决定要结合某些对象、但是还没有决定选取哪些特殊的对象时，它就自然着眼于那些关联的对象。那些对象已经在心灵中结合起来；它们同时呈现于想象之前，这时它们的结合就不需要任何新的理由，反而需要很强有力的理由，才能使我们忽略这种自然的亲密关系。当我们以后讨论美的时候，我们还有机会详细说明这一点。这里，我们可以满足于说明这一点，就是：在整理一个书斋中的书籍和客厅中的椅子时所有的那种对秩序和整齐的爱好，也可以通过限制关于稳定财物占有的那个一般的规则，而有助于社会的形成和人类的幸福。财产权既然形成一个人和一个对象间的关系，所以就很自然地要把它建立在某种先前的关系上，而且

财产权既然只是社会法律所确保的一种永久所有权，所以就很自然地要把它加在现实占有上，由于现实占有是与永久占有类似的一种关系。因为，这种关系也有它的影响。如果结合一切种类的关系是自然的，那么把那些类似的关系和关联的关系结合起来，就更是自然的了。

[2] 有些哲学家们解释这种占领权说，每个人对于自己的劳动都有一种财产权，当他把那种劳动加于任何东西上面时，这就使他对全部的东西获得了财产权。但是，第一，对于有几种占领，我们并不能说是把我们的劳动加于我们所获得的对象上：例如我们由于在草地上放牧牛羊、因而占领那片草地。第二，这种说法是以添附来解释这个问题，这是一种无谓的绕圈子。第三，除了在比喻的意义以外，我们不能说是把我们的劳动加于任何东西上。恰当地说，我们只是借自己的劳动把那个对象作了某种改变。这就形成我们与对象之间的一种关系，由此就（根据前面的原则）发生了财产权。

[3] 我们如果想在理性和公益方面给这些疑难找寻解答，我们将永不会得到满足；我们如果在想象方面找寻解答，那么显而易见，作用于想象官能上面的那些性质，是那样不知不觉地逐渐互相混合的，以至不可能给予它们以任何精确的界限。如果我们再考虑到，我们的判断随着对象而有显著的变化，而且同一的能力和接近关系在一种情形下被认为占有，而在其他情形下则不被认为占有：那么在这个问题方面的困难就更会增加。一个人如果把一只兔子追得精疲力竭，那么如果有另外一个人跑到他前面，攫取那个猎物，他就会认为那是一种非义的行为。但是同一个人如果前去摘一个他手所能及的苹果，而同时又有一个较他更为敏捷的人，跑在他前面，取到那个苹果，他就没有任何抱怨的理由。这种差别的理由就在于：兔子的僵卧不动不是它的自然状态，而是人的勤劳的结果，因而在那种情形下形成了对猎人的一种强烈的关系，而在另一种情形下则没有这种关系。

这里可以看出，一种确定和必然的享用能力，如果没有接触或其他明显的关系，往往产生不了财产权：而且我还要进一步说，一种明显的关系，即使没有任何现实的享用能力，有时也足以产生对任何对象的权利。单是看到一个东西，很少被人认为一种重大的关系，除非那个对象是隐藏着的或是很暧昧的；在后一种情形下，我们发现，单纯看见一东西就足以给人以财产权，这是根据于“甚至整个大陆也属于首先发现它的那个民族”那样一个原理的。但是我们可以注意到，在发现和占有这一个例子中，最初的发现人和占有人必须在那个关系上加上自己要成为所有主的一种意向，否则那个关系并不会产生它的效果；这是因为在我们的想象中，财产权和那个关系之间的联系并不是很大的，而还需要那样一个意向加以协助。

从所有这些情况中，我们很容易看到，关于由占领而获得财产权的

许多问题，会变成如何的困惑；而且人们略费思索，就可以提出一些不能得到任何合理解决的例子来。如果我们喜欢真实的例子，而不要虚构的例子，我们可以考虑在几乎每一个自然法作家的著作中都可遇到的下面这个例子。希腊的两个殖民团在离开本国去寻觅新地时，得到消息说，他们附近的一座城市已被其居民所放弃了。为了知道这个报道是否真实起见，他们立刻派遣了两个使者，每个殖民团派出了一名；他们在接近那座城的时候发现，他们所得的情报是真实的，于是便开始一场赛跑，想要占领那座城市，各人都是为了本乡人要去占领它。使者之一，看到自己不是另外一人的敌手，于是便拿起长矛，向城门掷去，并且幸而在他的伙伴达到之前竟然射中城门。于是两个殖民团关于谁应当是空城的城主一事便发生了争执；在哲学家们中间这个争执仍然存在未决。据我看来，我觉得这个争执是没法解决的；这是因为整个问题都依赖于想象，而想象在这种情形下却没有任何精确的或确定的标准，可以根据了它作出一个判决。为了显示这一点起见，我们可以考虑，假如这两个人只是殖民团的团员，而不是使者或代表，那么他们的行为便当无足轻重；因为在那种情形下，那些行为与殖民团的关系将是微弱而不完全的。此外还当再加上一点，就是：使他们所以奔向城门而不奔向城墙或城的其他任何部分的决定因素只有一个，就是：城门因为是最为明显和显著的部分，所以把城门看作全城的象征，最可以使他们的想象感到满意；正像我们在诗人们方面所发现的那样，诗人们是常常由城门取得他们的写像和比喻的。此外，我们还可以考虑，一个使者的接触城门，也并不比另一个使者以长矛刺穿城门更确当地是一种占有；这种接触只形成了一种关系；但是在另一方面也有一种同样明显的，虽然力量也许是不相等的关系。因此，这些关系中哪一种给人以那一种权利和财产权，或者说，其中任何一种的关系是否足以产生那个效果，我只好留待比我聪明的人来加以解决。

[4] 现实占有显然是一个人和一个对象之间的一种关系；不过除非它是长期的、不间断的，它不足以抵消最初的占有。在长期的、不间断的占有的情况下，由于时期的长久，现实占有关系就增强了，而最初占有的关系却因时间久远而减弱了。关系方面的这种变化，结果在财产方面产生了相应的变化。

[5] 这种财产权的来源，只有根据想象才能加以说明；而且我们可以说，这里的原因并不是混杂的。我们将进而较详尽地加以说明，并从普通的生活和经验中举出一些例子来加以阐述。

前面已经说过，心灵自然地倾向于结合各种关系，尤其是互相类似的各种关系，并且在那样一种结合中发现一种适合性和一致性。由这种倾向就得出这样一些自然法则，就是：在社会初成立时，财产权总是随着现实占有而发生；而后来则发生于最初占有或长期占有。我们也可

以很容易地观察到，关系不止限于一个等级，我们由一个与我们有关系的对象，也获得对于其他与之相关的每个对象的关系，如此一直顺推下去，直至思想由于进程太长、失掉线索为止。每推移一步，关系不论如何有所削弱，但总不至于立刻就消灭，而往往借一个与两者关联的中介对象把两个对象联结起来。这个原则具有足以产生添附权的那样大的力量，并使我们不但对于我们直接占有的那些对象，而且对于那些和它们相关的对象，都获得一种财产权。

假设一个德国人、一人法国人、一人西班牙人走进一个房间，房间内的桌子上放着三瓶酒，一瓶是德国的白葡萄酒，一瓶是法国的红葡萄酒，一瓶是葡萄牙的红酒；假设他们对于分酒发生争吵；一个被选为公断人的人，为了表示他的没有偏见起见，自然会把各人本国的产品分给各人；他所根据的原则，在某种程度上也就是将财产权归于占领、时效和添附的那些自然法则的来源。

在所有这些情形下，尤其是在添附的情形下，最初在那个人的观念与那个对象的观念之间有一种自然的结合，后来我们又赋予那个人以一种权利或财产权，这就又产生了一种新的、道德的结合。但是这里发生了一个困难，值得我们注意，并给予我们以一个机会，使我们把已经用于现在这个题目上的那个独特的推理方法检验一下。我已经说过，想象由小及大比由大及小较为容易，并且观念的推移在前一种情形下比在后一种情形下总是较为容易和顺利。那么，添附权既然发生于各个相关对象借以联系起来的那种观念的顺利推移，所以我们自然会想象，添附权必然随着观念推移的较大顺利程度而增加力量。因此，人们或许会认为，当我们获得任何小的对象的财产权时，我们就容易设想与之相关的任何大的对象是一种添附，并属于小的对象的所有主；因而在那种情形下，由小的对象到大的对象的推移应该是很容易的，并应该把它们非常密切地联系起来。但事实上，情形却永远是另外一个样子。大不列颠帝国似乎带来对奥克尼岛、海卜利德岛、人岛、威特岛的统治权，但是对于这些小岛的统治权却并不自然地含有对大不列颠的任何权利。简而言之，一个小的对象自然地伴随着一个大的对象，而成为它的添附；但是一个大的对象却永不会被假设为属于与之相关的小的对象的所有主，仅仅由于小的对象的财产权和关系。可是在后面这种情形下，观念由所有主推移到作为他的财产的小的对象，再由小的对象推移到大的对象，比在前一种情形下，由所有主推移到大的对象，再由大的对象推移到小的对象，要较为顺利一些。因此，人们或许认为，这些现象就反驳了前面的假设，即：以财产权加于添附物，只是观念关系的结果，只是想象顺利推移的结果。

如果我们考虑到想象的敏捷与不稳定，以及想象不断地把它的对象放在各种不同的观点之下，那么我们就容易解答这个反驳。当我们以两

个对象的财产权归于一个人的时候，我们并不总是由那个人转到一个对象，随后再由那个对象转到与之相关的另一个对象。这两个对象在这里既然被认为是那个人的财产，我们就容易把它们结合起来，置在同一观点之下。因此，假如一个大的对象与一个小的对象关联在一起，而一个人如果与那个大的对象有强烈的关系，那么他与两个对象全体必然也有强烈的关系，因为他与最重大的部分发生了关系。相反，如果他只和小的对象发生关系，他就不会与两者全体发生强烈的关系，因为他的关系只存在于最微小的部分方面，而当我们考虑全体时，那个部分是不容易在任何重大程度上刺激我们的。这就是小的对象成为大的对象的添附物，而大的对象不成为小的对象的添附物的理由所在。

哲学家们和民法学者们的一致意见是：海洋不能成为任何民族的财产。这是因为对于海洋不能占有，或者说对于海洋不能形成可以成为财产权基础的那样明确的关系。在这个理由不适用时，立刻就发生了财产权。例如，力主海洋自由的人们也都普遍地承认，河口和海湾作为一种添附物自然地属于周围大陆的所有主。河口和海湾恰当地说，比起太平洋来和陆地之间并没有更大的联系或结合；不过它们在想象中却有一种结合，而且同时又因为是较为微小的，所以自然被认为是一种添附物。

根据许多国家的法律，根据我们思想的自然倾向，河流的财产权被归于其两岸的所有主，除了像莱茵河或多瑙河那一类大河流因为太大而不易被想象看作邻近田野的财产的添附。可是甚至这些河流也被认为是其所流经的那个国家的财产；因为一个国家的观念是有足够大的体积可以和河流相应，并在想象中与之发生那样一种关系的。

邻接河流的土地的添附，据民法学者们说，应该属于那片土地，如果这种添附是被所谓土地增加（alluvion）造成的，即不知不觉地造成的；后面这些条件大大地协助了想象的结合作用。当任何一个重大部分由一个岸上一下子崩落下来、而与对岸联结起来的时候，那一部分并不成为它所落到的那块土地的所有主的财产，直到它与那块土地结合起来，直到树木或植物在两块土地中都扎根生芽为止。在此以前，想象并不把它们充分地联结起来。

还有其他一些的情形，也有些类似于这种添附情形，但是根本上是大不相同的，值得我们的注意。若干人的财产那样地结合起来，以至不能分离，就是这种情形。这里的问题就是，这样结合起来的一种物体应该属于谁。

当这种结合是那样一种性质、可以允许分划而不允许分离时，则判决是自然而容易的。整个物体必须被假设为各部分的所有主所共有，随后并必须依照这些部分的比例加以分划。但是在这里我不能不注意到

罗马法 区别融合（confusion）和混合（commixtion）的那种异常的精微说法。融合是两种物体的结合，例如两种不同的液体掺合起来，各个部分在这种结合中是完全不可分辨的。混合是两种物体的混合，例如两斛谷粒混合起来，各个部分在这种混合中仍然是明白可见地分开来的。在后一种情形下，想象不如在前一种情形下发现出那样完全的结合来，而是仍然可以追溯并保存各个对象的财产权的各别观念；所以民法 虽然在融合 方面确立了完全的共同所有权，随后依照比例进行分配，可是在混合 方面，仍然假设各个所有主维持其各自的权利；虽则事实的必然性最后仍然会强使他们服从同样的分配。

如果提图斯 的谷物和你的谷物混合，而且混合时得到双方同意，则全部谷物应归公有，因为各部分谷粒虽然原是各人分别所有的财产，现在已因同意而成为公有的了。但是那种混合如果出于偶然或者是由提图斯 不经你的同意所完成的，则由此造成的整体便不为公有，因为各个谷粒仍然保持其原有的特质，所以在那种情形下，全部谷粒并不归公有，正如提图斯 的家畜同你的家畜相混时，那些家畜不归你们双方公有一样。但是你们中间如有一个人掌握全部谷物，则另一个人可以提出诉讼，恢复其比例份额。而法官的职责就在于分别各部分谷物的优劣。（居斯廷尼法典 第二编，第一章，第二十八节。）

当两个人的财产密切地结合起来，以致既不能分划，也不能分离，例如一个人在另一个人的土地上建筑房屋那样，在那种情况下，全部财产只好属于两个所有主中间的一个人；这里我说，那个全体是很自然地被人设想为应属于最大部分的财产的所有主的。因为那个复合的对象，对于两个不同的人不论如何都有一种关系，并使我们同时想到那两个人，可是最重大的部分既然是我们所主要注意到的，而且借着紧密的结合把较为微小的部分带在一起，所以全体就对那一部分的所有主发生了一种关系，而被认为是他的财产。惟一的困难就在于：我们应该称什么是最重大的部分，什么是对想象最有吸引力的部分。

这个性质依靠于若干彼此间没有多大联系的条件。一个混合对象的这一部分所以能比另一部分显得重大，或者因为它是较稳定、较持久的，或者因为它的价值是较大的，或者因为它是较为明显而引人注目的，或者因为它是范围较大的，或者因为它的存在较为独立而自足的。我们很容易设想，这些条件既然可以在我们所能设想的种种不同的方式下和各种不同的程度内，互相结合或互相对立，所以结果就会有許多情形，使两方面的理由势均力敌，以致我们无法作出任何满意的判断。因此在这里，民法的主要任务就是要确定人性的原则所留下来的未决的问题。

民法上说，地面属于土地，文字属于纸卷，画布属于油画。这些判决并不都很一致，而证明了它们所根据的那些原则是互相抵触的。

但是在所有这一类的问题中最奇特的一个就是多少世纪来使普罗库拉斯（Proculus）^{[译注][6]}和萨宾纳斯（Sabionus）^{[译注][7]}的门徒们一直分歧的那个问题。假如一个人用别人的金属铸了一只杯子，或者用别人的木料造了一条船，又假设金属和木料的所有主索还他的财物，那么问题就在于，他对那只杯子或船是否有一种权利。萨宾纳斯主张肯定的一面，认为实质或物质是一切性质的基础；它是不坏的、永存的，因而比形式较为优越，形式是偶然的、附属的。在另一方面，普罗库拉斯则说，形式是最为明显而显著的部分，各种物体之获得这种或那种的特殊名称，都是根据形式而定。此外，他还可以附加说，物质或实质在许多物体中是那样变化不定的，以致人们完全不可能在它的一切变化中追溯出它来。据我看来，这个争论不知应该根据什么原则才可以确实地解决。因此，我只好满足于说，特雷本宁（Trebonian）^{[译注][8]}的判决在我看来似乎是很机敏的：他说，那个杯子应该属于金属的所有主，因为它能还原到原来的形式；不过那只船则由于相反的理由，应该属于创造那个形式的人。但是这个理由尽管显得非常机敏，显然仍是依靠于想象，想象依据那样一种还原作用的可能性、发现杯子与金属所有主的联系和关系比船与木料所有主的关系较为密切一些，因为金属的实质是较为固定不变的。

[6] [译注]公元一世纪前半期罗马著名法学家，著有书翰集十一卷。

[7] [译注]公元一世纪前半期罗马法学家，著有民法三卷。帝国时期的大多数法学家不属于普罗库拉斯学派，便属于萨宾纳斯学派。

[8] [译注]特雷本宁（卒于543年），曾受东罗马皇帝任命，编纂法典，搜集有判例五十条。

[9] 在考察对于政府统治权的各种权利时，我们将发现有许多理由使我们相信，继承权在很大程度上依靠于想象。在这里，我将只满足于观察属于现在题目的一个例子。假设一个人死了，没有子女，他的亲戚们关于他的继承问题发生了争执；显而易见，假如他的财富一部分得自父方，一部分得自母方，那么解决那样一个争端的最自然的方法就是把他的所有物划分，而将每一部分分给原来所由得来的那一家。但是那个人既被假设为曾经是那些财物的充分而十足的所有主，我就要问，除了想象以外，还有什么东西使我们在这种分配方面发现某种公道和自然理性呢？他对于这些家庭的爱并不依靠于他的所有物；因为这个理由，我们永不能推定他恰好同意于那种分配。至于公益，则不论就哪一方面说，它似乎都是漠不相关的。

[10] 如果道德是可以被理性发现的，而不是被情绪发现的，那么尤其显而易见，许诺不能把道德加以改变。道德被假设为成立于关系。因此，每新加上一种道德，都必然是因为有某种新的对象关系而发生；因

而意志不能在道德方面直接产生任何变化，而只有先在对象上产生一种变化，才能有那种效果。但是一个许诺的道德的义务既然是意志的纯粹结果，而在宇宙中任何部分都丝毫没有改变，所以必然的结果就是：许诺没有自然的义务。

如果有人说，意志的这种活动事实上是一个新的对象，因而产生了新的关系和新的义务，那么我可以答复说，这纯粹是一种诡辩，我们的思想只要有几分准确性和精确性，就可以发现出这种诡辩。意愿一个新的义务，就等于是意愿一种新的对象关系；因此，这个新的对象关系如果是由意愿本身形成的，那么我们事实上就该是意愿那种意愿了，这显然是荒谬而不可能的。意志在这里既然没有对象可以趋向，就必须无限次地返回到它自身。新的义务以新的关系为基础。新的关系又以一个新的意愿为基础。新的意愿以新的义务为对象，因而以新的关系、并因而以新的意愿为对象；这个意愿又着眼于一种新的义务、关系和意愿，如此一直推到无穷的地步。因此，我们决不可能意愿一种新的义务；因此，意志决不可能伴随一个许诺，或是产生一种新的道德义务。

[11] 我只是就圣职被人设想为可以产生不可磨灭的品格而言。在其他方面，圣职只是一种合法的资格。

[12] [译注]执政长官（magistrate）在本书中的含义是指国王、国家统治者或团体。

[13] 所谓第一是指时间而言，不是指尊严或力量而言。

[14] 对于单纯被情绪所决定的每一种性质，这个命题必然是完全正确的。至于我们是在什么意义下来谈论道德、雄辩或美这些方面的正确的或错误的鉴别力，我们以后将加以考究。同时我们可以说，人类的一般情绪是那样一致的，以致使这一类的问题没有很大的重要性。

[15] [译注]菲列普二世为西班牙国王，曾设立宗教裁判所，以推行其暴政；并实行暗杀，造成恐怖。曾造无畏舰队，攻英国，失败。

[16] 这里并不是说，现实占有或征服足以给予人以一种权利来对抗长期占有和成文法；而只是说，它们具有一种力量，并且当几方面的权利在其他一些点上都相等时，现实占有或征服就可以打破平衡，有时甚至足以使力量较弱的权利得到承认。它们究竟有多大的力量，那是难以确定的。我相信，一切稳健的人们都将承认，它们在关于国王权利的一切争执中，确有巨大的力量。

[17] 为了防止误解起见，我必须说，这种王位继承和世袭君主国的王位继承并不相同，在后一种情形下，惯例已经确立了继承权。这些君主国是以上述的长期占有为基础的。

[18] [译注]阿塔克薛西斯和居鲁士是波斯王大流士二世的儿子。阿塔克薛西斯即位后，居鲁士率领十一万大军进攻，被阿塔克薛西斯所败，居鲁士被杀。

[19] [译注]撒利族法典中有一个条款说：“撒利族土地不得以任何部分归属妇女；全部土地都归男性继承”（59章，5款）。

[20] [译注]提柏里斯，罗马皇帝，生于公元前42年，公元13-37年为皇帝。——日耳曼尼格斯是他的外甥，被他所收养，因征日耳曼有功，深得兵士的拥戴。提柏里斯恐其尾大不掉，派人把他毒死。德鲁苏斯是提柏里斯的亲生子，原定继承帝位，因夭折，未能实现。

[21] [译注]按罗马原为共和国。但罗马第一个皇帝恺撒传帝位于奥古士都（他的外孙），奥古士都又将帝位传于其子提柏里斯。按恺撒未曾正式即皇帝位。

[22] [译注]荷兰的奥伦治亲王（1650-1702）曾娶英王詹姆士二世之公主玛丽（1677）。嗣后詹姆士二世，因为暴虐无道，压迫新教徒，人民属望于奥伦治亲王。1688年11月威廉（即奥伦治亲王）率英荷联军一万五千人，在托尔拜登陆。各首领都拥护他。詹姆士逃走；1689年2月，国会宣布威廉和玛丽为英国国王及王后。

[23] [译注]苏拉（公元前138-前78）曾任罗马执政。征战有功。81年达到独裁地位，对许多人宣布“公敌宣告”，开始恐怖统治。

[24] [译注]马雷斯生于公元前156年，119年时为护民官，曾六次任执政，条顿人以大军入侵，屡败罗马军，马雷斯经两日猛战，把敌人歼灭了。被人民称为罗马的第三位建立人。他与苏拉不和，内战发生，被迫逃到非洲。后来得友人之助，返回意大利，攻下罗马，对贵族进行了报复。

[25] [译注]胡·迦裴系法国王族名，由987年起，胡·迦裴就被法兰克人选立为王。这个王族前后统治法国约九百年。休谟所指的国王是路易十五。

第三章 论其他的德和恶

第一节 论自然的德和恶的起源

现在我们来考察那些完全是自然的、而不依靠于人为措施和设计的德和恶。对于这两者的考察就将结束这个道德学的体系。

人类心灵的主要动力或推动原则就是快乐或痛苦；当这些感觉从我们的思想和感情中除去以后，我们在很大程度上就不能发生情感或行为，不能发生欲望或意愿。苦和乐的最直接的结果就是心灵的倾向活动和厌恶活动；这些活动又分化为意愿，分化为欲望和厌恶，悲伤和喜悦，希望和恐惧；这些变化决定于快乐或痛苦的情况的改变，决定于它们变得很可能或很不可能实现，变得确定或不确定，或是被认为现前不能为我们所获得等等的情况。但是，与此同时，引起快乐或痛苦的那些对象，如果又对我们自己或其他人获得一种关系，则它们除了仍然继续刺激起欲望和厌恶、悲伤和喜悦以外，同时还刺激起骄傲或谦卑、爱或恨等间接的情感，这些情感在这种情况下就与痛苦或快乐有了印象和观念的双重关系。

我们已经说过，道德上的区别完全依靠于某些特殊的苦乐感，而且不论我们的或其他人的什么心理性质，只要在考察起来或反省起来的时候给予我们以一种快乐，这种性质自然是善良的，正如凡给我们以不快的任何这种性质是恶劣的一样。我们的或其他人的任何性质，凡能给予快乐的，既然永远引起骄傲或爱，正如凡产生不快的任何性质都刺激起谦卑或憎恨一样；所以必然的结果就是，在我们的心理性质方面，德和产生爱或骄傲的能力，恶和产生谦卑或憎恨的能力，两者应当被认为是等同的。因此，在任何一种情形下，我们都必须根据其中之一来判断另外一个；我们可以断言，凡引起爱或骄傲的任何心理性质是善良的，而凡引起恨或谦卑的性质是恶劣的。

如果说任何行为是善良的或恶劣的，那只是因为它是某种性质或性格的标志。它必然是依靠于心灵的持久的原则，这些原则扩及于全部行为，并深入于个人的性格之中。任何不由永久原则发生的各种行为本身，对于爱、恨、骄傲、谦卑，没有任何影响，因而在道德学中从不加以考究。

这种考虑是自明的、值得注意的，因为在现在这个题目中这一点是至关重要的。在我们关于道德起源的探讨中，我们决不应该考究任何一个单独的行为，而只考究那种行为所由以发生的性质或性格。只有这些性质和性格才是持久的，足以影响我们对于一个人的情绪。的确，行为

比起语言、甚至比起愿望和情绪来，是性格的更好的表示；但是也只有作为性格的表示的范围内，它们才引起爱、恨、赞美或责备。

要发现道德和爱或恨发生于心理性质的真正根源，我们必须相当深入地研究这个问题，把我们已经考察和说明过的某些原则加以比较。

我们可以由重新考察同情的性质和力量着手。一切人的心灵在其感觉和作用方面都是类似的。凡能激动一个人的任何感情，也总是别人在某种程度内所能感到的。正像若干条弦线均匀地拉紧在一处以后，一条弦线的运动就传达到其余条弦线上去；同样，一切感情也都由一个人迅速地传到另一个人，而在每个人心中产生相应的活动。当我在任何人的声音和姿态中看出情感的效果时，我的心灵就立刻由这些效果转到它们的原因上，并且对那个情感形成那样一个生动的观念，以致很快就把它转变为那个情感自身。同样，当我看到任何情绪的原因时，我的心灵也立刻被传递到其结果上，并且被同样的情绪所激动。当我亲自看到一场较为可怕的外科手术时，那么甚至在手术开始之前，医疗器具的安排，绷带的放置，刀剪的烘烤，以及病人和助手们的一切焦急和忧虑的表情，都确实会在我的心灵上发生一种很大的效果，刺激起最强烈的怜悯和恐怖的情绪。别人的情感都不能直接呈现于我们的心中。我们只是感到它的原因或效果。我们由这些原因或效果才推断出那种情感来，因此，产生我们的同情的，就是这些原因或结果。

我们的美感也大大地依靠于这个原则；当任何对象具有使它的所有者发生快乐的倾向时，它总是被认为美的；正像凡有产生痛苦的倾向的任何对象是不愉快的、丑陋的一样。例如一所房屋的舒适，一片田野的肥沃，一匹马的健壮，一艘船的容量、安全性和航行迅速，就构成这些各别对象的主要的美。在这里，被称为美的那个对象只是借其产生某种效果的倾向，使我们感到愉快。那种效果就是某一个其他人的快乐或利益。我们和一个陌生人既然没有友谊，所以他的快乐只是借着同情作用，才使我们感到愉快。因此，我们在任何有用的事物方面所发现的那种美，就是由于这个原则发生的。这个原则是美的多么重要的一个因素，这是一经反省便可以看到的。只要一个对象具有使它的所有者发生快乐的一种倾向，或者换句话说，只要是快乐的确当的原因，那么它一定借着旁观者对于所有者的一种微妙的同情，使旁观者也感到愉快。许多工艺品都是依其对人类功用的适合程度的比例，而被人认为是美的，甚至许多自然产品也是由那个根源获得它们的美。秀丽和美丽在许多场合下并不是一种绝对的、而是一种相对的性质，而其所以使我们喜欢，只是因为它有产生一个愉快的结果的倾向 [1]。

这个原则在许多例子中不但产生了我们的美感，也产生了道德感。没有一种德比正义更被人尊重，没有一种恶比非义更被人厌恶；而且在断定一个性格是和蔼的或可憎的时候，也没有任何性质比这两者的影响

更为深远。但是正义之所以是一种道德的德，只是因为它对于人类的福利有那样一种倾向，并且也只是为了达到那个目的而作出的一种人为的发明。对于忠顺，对于国际法，对于淑德和礼貌，也都可以这样说。所有这些都是谋求社会利益的人类设计。在各国各代，对于这些既然都伴有一种很强的道德感，所以我们必须承认，只要一反省性格和心理性质的倾向，就足以使我们发生赞美和责备的情绪。达到目的的手段，既然只有在那个目的能使人愉快时，才能令人愉快；而且和我们自己没有利害关系的社会的福利或朋友的福利，既然只是借着同情作用才能使我们愉快的；所以结果就是：同情是我们对一切人为的德表示尊重的根源。

由此可见，（一）同情是人性中一个很强有力的原则，（二）它对我们的美的鉴别力有一种巨大的作用，（三）它产生了对一切人为的德的道德感。由此我们可以推测，它也产生了许多其他的德；而且各种性质之所以获得我们的赞许，只是因为它们趋向于人类的福利。当我们发现，我们所自然地赞许的那些性质，大多数确实具有那种倾向，并使一个人成为社会中的一个合适的成员，而我们所自然地谴责的那些性质，则具有一种相反的倾向，并且使我们和这样的人的交往成为危险的或不愉快的。当我们发现了这一点时，上述的那种推测便成为确实的结论了。因为我们既然发现，那一类的倾向具有产生最强的道德感的足够力量，那么在这些情形下，我们就决没有理由再去找寻赞美或责备的任何其他的原因了。因为哲学中有一条不可违犯的原理，即当任何一个特殊的原因足以产生一个结果时，我们就应该满足于那个原因，而在不必要时不去加多原因的数目。我们在人为的德方面已经成功地做了实验，结果发现各种性质对社会福利的倾向性、就是我们所以表示赞许的惟一原因，我们并不再猜疑有其他的原则参与其间。因此，我们就知道了那个原则的力量。当那个原则可能发生的时候，当受到赞许的性质是真正有益于社会的时候，一个真正的哲学家将永远不需要其他任何原则来说明最强烈的赞许和尊重。

许多自然的德都有这种导致社会福利的倾向，这是无人能够怀疑的。柔顺、慈善、博爱、慷慨、仁厚、温和、公道，在所有道德品质中占着最大的比例，并且通常被称为社会的德，以标志出它们促进社会福利的倾向。这个看法具有极大的影响，以致某些哲学家们认为一切道德的区别都是人为措施和教育的结果，是由于机敏的政治家们通过荣尊的概念、努力约束人类的泛滥的情感，并使那些情感对公共利益发生促进作用而得来的结果。不过这个理论与经验不相符合。因为，第一，除了倾向于公共利益和损害的那些德和恶以外，还有其他的德和恶。第二，人们如果没有自然的赞许和责备的情绪，政治家们决不能刺激起这种情绪来；而且可以夸奖的和可以赞美的、可以责备的和可以憎恶的等形容词都将成为不可理解的，正如它们是我们完全不理解的一种语言一样，这是我们在前面所已说过的。不过这个理论虽然是错误的，可是仍

然可以教给我们一点，就是道德的区别在很大程度上发生于各种性质和性格有促进社会利益的倾向，而且正是因为我们关心于这种利益，我们才赞许或谴责那些性质和性格。但是我们对社会所以发生那样广泛的关切，只是由于同情；因而正是那个同情原则才使我们脱出了自我的圈子，使我们对他人的性格感到一种快乐或不快，正如那些性格倾向于我们的利益或损害一样。

自然的德与正义的惟一差别只在于这一点，就是：由前者所得来的福利，是由每一单独的行为发生的，并且是某种自然情感的对象；至于单独一个的正义行为，如果就其本身来考虑，则往往可以是违反公益的；只有人们在一个总的行为体系或制度中的协作才是有利的。当我拯救苦难中的人时，我的自然的仁爱就是我的动机；我的拯救有多大的范围，我就在那个范围内促进了我的同胞们的幸福。但是我们如果考察提交任何正义法庭前的一切问题，我们就将发现，如果把各个案件各别地加以考虑，则违反正义法则而作判决，往往和依照正义法则而作判决，同样地合乎人道。法官们把穷人的财物判给富人；把勤劳者的劳动收获交给浪荡子；把伤人害己的手段交于恶劣的人的手中。但是法律和正义的整个制度是有益于社会的；正是着眼于这种利益，人类才通过自愿的协议建立了这个制度。当这个制度一旦被这些协议建立起来以后，就有一种强烈的道德感自然地随之发生。这种道德感只能由我们对社会利益的同情而发生。对于有促进公益倾向的某些自然的德人们所有的一种尊重心理，我们就无须再找其他方法来加以说明了。

我还必须进一步说，有一些条件使这个假设在自然的德方面比在人为的德方面显得更为合理。确实，想象比较容易被特殊的事物所影响，而比较不容易被一般的事物所影响；而且当情绪的对象在任何程度上是模糊而不确定时，情绪就总是难以刺激起来；但是并非每一个特殊的正义行为都是对于社会有益的，而是整个的行为体系或制度才对社会是有益的；而且由正义得到利益的，或许不是我们所关心的任何个人，而是社会的整体。相反，每一个特殊的慷慨行为或对于勤苦的人的救济却都是有益的，而且是有益于一个并非不配救济的特殊的人的。因此，我们自然会认为，后一种德的倾向比前一种德的倾向、更容易影响我们的情绪，激起我们的赞许；因此，我们既然发现，对于前一种德的赞许发生于那些德的倾向，所以我们就更有理由认为对于后一种德的赞许也是由于同样的原因。在任何一批类似的结果中，我们如果能够发现一个结果的原因，我们就应当把那个原因推广到可以用它来说明的其他一切结果；如果这些其他结果还伴有可以促进那个原因的作用的特殊条件，那么我们就更应该把那个原因推及于这些结果上了。

在进一步研究之前，我必须提到这个问题方面两个可以注目之点，这两点似乎是对于我现在这个体系的两个反驳。第一点可以这样说明。

当任何性质或性格有促进人类福利的倾向时，我们就对它表示高兴，加以赞许；因为它呈现出一个生动的快乐观念来；这个观念通过同情来影响我们，而且其本身也是一种快乐。不过这种同情既是很容易变化的，所以有人或许会认为，道德感也必然可以有一切同样的变化。我们对于接近我们的人比对于远离我们的人较为容易同情；对于相识比对于陌生人较为容易同情；对于本国人比对于外国人较为容易同情。不过同情虽然有这种变化，可是我们不论在英国或在中国对于同样的道德品质，都给以同样的赞许。它们显得同样是善良的；并且同样得到一个明智的观察者的尊重。同情虽有增减，而我们的尊重却仍然没有变化。因此，我们的尊重并不是由同情发生的。

对于这个困难，我答复说，我们对于道德品质的赞许确实不是由理性或由观念的比较得来的，而是完全由一种道德的鉴别力，由审视和观察某些特殊的性质或性格时，所发生的某种快乐或厌恶的情绪而得来的。但是，显而易见，那些情绪不论是从哪里发生的，必然随着对象的远近而有所变化；我对二千年前生于希腊的一个人的德，当然不及对于一个熟悉的友人和相识的德感到那样生动的快乐。可是我并不说，我尊重后者甚于尊重前者。因此，情绪变化而尊重心理不变这一个事实、如果可以作为反驳的理由，那么它必然可以同样有力地反对其他任何的体系，正像它反对同情说的体系一样。但是如果正确地考察这个事实的话，它是完全没有任何力量的；而且要把它加以说明，也是世界上最容易的事情。无论对人或对物，我们的位置是永远在变化中的；一个与我们远隔的人在短时期内可能就变成我们的熟识者。此外，每个特殊的人对其他人都处于一种特殊的地位；我们各人如果只是根据各自的特殊观点来考察人们的性格和人格，那么我们便不可能在任何合理的基础上互相交谈。因此，为了防止那些不断的矛盾、并达到对于事物的一种较稳定的判断起见，我们就确立了某种稳固的、一般的观点，并且在我们的思想中永远把自己置于那个观点之下，不论我们现在的位置是如何。同样，外在的美也只是决定于快乐；可是，显而易见，一个美丽的面貌在二十步以外看起来，不能给予我们以当它近在我们眼前时所给予我们的那样大的快乐。但我们并不说，它显得没有那样美了；因为我们知道，它在那个位置下会有什么样的效果。通过这种考虑，我们就改正了它的暂时现象。

一般说来，一切责备或赞美的情绪，都是随着我们对于所责备或赞美的人的位置远近，随着我们现前的心理倾向，而有所变化的。但在我们的一般判断中，我们并不考虑这些变化，我们仍然应用表示爱憎的那些名词，正如我们保持在同一个观点之下一样。经验很快就把改正我们情绪的这个方法教给我们，或者至少是在情绪比较顽固和不变的时候、把改正我们语言的方法教给我们。我们的仆人如果是勤恳和忠实，可以比历史上所记载的马尔克斯·卜鲁塔斯^[译注]^[2]激起我们较强的爱和好

感；但是我们并不因此就说，前者的性格比后者的性格更可以夸奖。我们知道，我们如果与那位著名的爱国者同样地接近的话，他会使我发生高得很多的敬爱。在一切感官方面，这类改正作用是常见的；而且我们如果不改正事物的暂时现象，忽略我们的现前的位置，那么我们确实也就无法使用语言，互相传达情意。

因此，我们责备或赞美一个人，乃是根据他的性格和性质对于和他交往的人们发生的一种影响。我们不考虑受到那些性质的影响的人是我们的相识、还是陌生人，是本国人、还是外国人。不但如此，我们在那些一般性的判断中还忽略去我们自己的利益；而且当一个人自己的利益特别地牵涉在内时，我们也不因为他反对我们的任何权利要求而责备他。我们承认人们有某种程度的自私；因为我们知道，自私是和人性不可分离的，并且是我们的组织和结构中所固有的。通过这种考虑，我们就改正了在遇到任何反抗时、自然地发生的那些责备的情绪。

不过不论我们的一般的责备或赞美原则如何可以被那些其他原则所改正，那些原则确实并不是完全有效的，并且我们的情感往往并不完全符合于现在这个理论。人们对于距离很远的东西和完全不增进自己特殊利益的东西，很少会热心地爱好；同样我们也很少遇到有人在别人反对他们的利益时，能够原谅别人，不论那种反对根据一般的道德规则可以被认为怎样正当的。这里我们只想说一点，就是：理性要求那样一种公正的行为，不过我们很少能够使自己去做这种行为，而且我们的情感也并不容易地遵从我们判断的决定。这个说法是容易理解的，如果我们考虑一下我们前面关于那个足以反对我们情感的理性所说的话；我们已经发现，那个理性只是情感依据某种辽远的观点或考虑所作的一种一般的冷静的决定。当我们只依照人们的性格促进我们的利益或友人的利益的倾向、来判断他们时，我们在社会上和交谈中就发现了与我们的情绪相反的那样多的矛盾，而且由于我们的位置的不断变化，我们也就感觉自己那样地无所适从，于是我们就寻求不容有那样大的差异的另外一种的功过标准。在这样摆脱了我们的最初的立场以后，我们就只有借着同情与那些我们所考虑的人交往的人们、来确定自己判断，而且其他方法都不及借同情来确定判断更为方便。这种同情远不及我们自己的利益或我们亲密的友人的利益牵涉在内时那样地生动；它对于我们的爱和恨的心理也没有那样大的影响；不过因为它是同样地符合于我们冷静的和一般的原则，所以我们就说它对理性具有同样的权威，并支配着我们的判断和意见。当我们在历史中读到一种恶行时，我们同样地加以责斥，正如我们责斥几天以前我们邻近所发生的那样一种恶行一样。这个意义就是说，我们凭反省知道，前一种行为如果与后一种行为放在同一个位置之下，它也会刺激起同样强烈的一种谴责情绪的。

现在我将进而讨论我原定要提出的第二个可以注目之点。如果一个

人具有自然地倾向于有益社会的一种性格，我们就认为他是善良的，并且在观察到他的性格时就感到快乐，即使有特殊的偶然事件阻止了那个性格发生作用，并使它不能为他的朋友和国家服务。即使在贫困之中，德仍然是德；而且这种德所获得的敬爱还随着一个人进入牢狱中或沙漠中，虽然德在那里已经不能表现于行为，而且一切世人也都不能享其利益了。这一点或许会被认为是对于我现在这个体系的一种反驳。〔人们会说〕同情使我们关心于人类的福利，因而如果同情是我们对德表示尊重的来源，那么就只有在德现实地达到它的目的、并且是有益于人类的时候，那种赞许的情绪才能够发生。它如果达不到它的目的，那么它就是一个不完善的手段，因而就决不能由那个目的获得任何价值。只有当手段是圆满地、现实地产生了目的的时候，那个目的的善才能以一种价值赋予那些手段。

对于这个反驳，我们可以答复说，任何一个对象就其一切的部分而论，如果足以达成任何令人愉快的目的，它自然就给我们以一种快乐，并且被认为是美的，纵然因为缺乏某种外在的条件，使它不能成为完全有效。只要那个对象本身的条件全部具备，那就够了。一所房屋如果是精确地设计的，足以达到一切生活上的安适的目的，那么它就由于那个缘故使我们高兴；虽然我们也许知道，没有人会去住在里面。一片肥沃的土地，一种温和的气候，我们一想到它们对居民们所可提供的幸福，就使我们感到快乐，即使那个地方现在还是荒芜而无人居住的。一个人的四肢和形态如果表现出他的体力和活泼，他就被人认为是英俊的，即使他已被判处了无期徒刑。想象有一套属于它的情感，是我们的美感所大大地依靠的。这些情感是可以被次于信念的生动和强烈程度所激起，而与情感对象的真实存在无关的。当一个性格在每一方面都适合于造福社会时，于是想象便容易由原因转到结果，而并不考虑还缺着使原因充分发挥其作用的某些条件。通则创造出一种概然性来，那种概然性有时也影响判断，但是却永远在影响想象。

确实，当一个原因是圆满的时候，当一种善良的心理倾向伴有幸运的条件、使它可以真正有益于社会时，它就使旁观者感觉到较强的快乐，并且引起他的较为生动的同情。我们由此获得较大的感受；可是我们并不因此就说，它是更善良的，或者说我们更加尊重它。我们知道，运气的改变可以使慈善的心理倾向完全无能为力；因此我们就尽可能地把幸运与心理倾向分开。这种情形就像我们改正由于距离不同而使我们发生的各种不同的道德感一样。情感并不永远遵从我们的改正；但是这些改正足以充分调整我们的抽象概念，而当我们将一般地断定恶和德的各种程度时，我们只是着眼于这些改正的。

批评家们说，一切不易发音的词或句，听起来都是刺耳的。不论人们是听别人在发这种词句的音或是自己在默读，其间并没有差异。当我

用眼睛浏览一部书时，我就想象自己听到了这本书的全部词句的音；我也借想象之力体会到诵读者在诵读这本书时所会感到的那种不快。那种不快并不是真实的；不过那样一种的词语组织既然有产生不快的自然倾向，这就足以把某种痛苦感影响心灵，并且使那篇文章刺耳而令人不快。当任何实在的性质，因为偶然的条件而变得不能发挥作用、并且失掉它对社会的自然影响时，情形也是一样的。

根据这些原则，我们就很容易消除广泛的同情和有限的慷慨之间可能出现的任何矛盾；广泛的同情是我们的道德感所依靠的根据，至于有限的慷慨，我曾经屡次说过，是人类自然具有的，而且依据前面的推理来说，又是正义和财产权的前提。当任何具有给予他人以不快的倾向的对象呈现出来时，我对那个人的同情就会使我发生一种痛苦和谴责的情绪；虽然我也许不愿为了满足他起见，牺牲我的任何利益或抑制我的任何情感。一所房屋可以因为设计得不合于房主的舒适，而使我感觉不愉快，可是我也许不肯出一个先令来改建它。情绪必须触动内心然后可以控制我们的情感；不过情绪无须超出想象以外，就能影响我们的鉴别力。当一所房屋在眼中看来、显得笨拙和摇动时，它就是丑的和令人不快的，即使我们完全相信工程是坚固的。引起这种谴责情绪的是一种恐惧；不过这种情感和我们不得不站在我们所真正认为摇动的一堵墙下面时所感到的那种情感，并不一样。对象的貌似倾向影响心灵；它们所刺激起的情绪和由对象的实在结果发生的那些情绪属于同一种类，不过它们在感觉上却是不同的。不但如此，而且这些情绪对感觉来说可以有那样大的差别，以致它们往往可以成为互相反对，而不互相消灭；例如敌人的城防工事由于建筑巩固、可以被认为是美的，虽然我们可能希望它们全部遭到毁坏。想象坚持着对于事物的一般看法，并把这些看法所产生的感觉和由于我们的特殊而暂时的位置而发生的那些感觉加以区别。

如果我们考察人们对大人物们通常所作的颂扬，我们就将发现，人们所归于他们的品质的大部分可以分为两类，一类是使他们在社会上履行职责的品质，一类是有助于自己、使他们促进自己利益的品质。人们不但称颂他们的慷慨和仁爱，也称赞他们的慎重、节制、节俭、勤奋、刻苦、谋略和机敏。如果我们宽容任何使人不能在世上显露头角的性质，那就是宽容懒惰那种性质；人们假设懒惰并不剥夺去一个人的才具和能力，而只是停止它们的发挥；而且这对他本人并没有任何不利，因为这在某种程度上是他自己所选择的。可是人们总是把懒惰认为是一种过失，并且在极端的时候还是一个很大的过失；一个人的朋友们也永不承认他有这种弊病，除非是为了掩饰他的性格中某些比较重要的方面的缺陷。他们说，他如果肯努力的话，他是能够成为一个人物的；他的理解力是健全的，他的想象是敏捷的，他的记忆力是持久的但是他讨厌经营，无心于事业。有时人们甚至表面上好像是在承认过失，实际上却

是以此自炫，因为他可能认为，这种不善经营就意味着他具有更高贵的品质；例如哲学精神、精微的鉴别力、巧妙的才智或对于乐趣和交际的爱好。不过我们可以随便再举一些其他的例子：假如有一种性质，它并不显示出其他任何良好的品质，而是永远使一个人丧失经营的能力，并且损害了他的利益；例如见解糊涂，对一切人事判断错误；轻浮无恒，优柔寡断；或者待人接物都缺乏灵活：这些都被认为是性格上的缺点；很多人宁可承认自己犯了重大罪行，也不愿让人猜疑自己在任何程度上犯有这种的缺点。

在我们的哲学研究中有时有这样一种幸事，就是：我们发现，同一个现象由于各种条件而有种种表现，而且我们借着发现这些条件中的共同因素，就更可以使自己相信我们说明这个现象时所用的任何假设确是真实的。如果除了有益于社会的行为和性质而外，再没有别的可以被认为是德，我相信，前面对于道德感所作的说明仍然应该被接受的，并且是在充分的证据上被接受；但是当我们发现、其他一些的德除了根据上述假设就无法说明的时候，这个证据就对我们有更大的力量了。这里有一个人在他的社会品质方面并无显著的缺陷，不过他的主要优点却在于他的治事机敏，借此他能够使自己脱出最大的困难，并且能够以特有的灵活和精明处理极度微妙的事务。我对这个人立刻发生了一种尊重；和他结交对我是一种愉快；在我和他进一步熟识之前，我对他就比对另一个在其他方面与他相等、而在这一点上却是缺陷的人，更愿意提供一些服务。在这种情形下，使我感到愉快的那些品质都被认为是对那个人有用的，并且有促进他的利益和快乐的倾向的。这些品质只被认为是达到目的的手段，并且随其适合于那个目的的程度、而使我有不同程度的愉快。因此，那个目的必然是令我愉快的。但是那个目的因为什么而能令人愉快呢？那个人是一个陌生人；我对他没有任何关切，也没有任何义务；他的幸福比任何一个人甚至任何一个感情动物的幸福，与我并无更大的关系；换句话说，他的幸福只是通过同情来影响我的。由于这个原则，所以每当我发现他的幸福和福利时（不论是在其原因方面或是在其结果方面发现它），我就深深地体会到它，因而它就使我发生一种明显的情绪。凡有促进这种幸福的倾向的那些品质的出现，都对我的想象有一种愉快的结果，并引起我的敬爱。

这个理论也可以说明，为什么同样性质在一切情形下，总是产生骄傲和爱，或者谦卑和恨；同一个人为什么在自己看来是善良的或恶劣的，有教养的或可鄙弃的，在他人看来也永远是这样。我们如果发现一个人具有原来只对他自己是不利的任何情感或习惯，他就单是因为这一点而总是使我们感到不快；正如在另一方面，一个人的性格如果只是对别人有危险的、令人不快的，那么他只要觉察到那种不利，他就永远不能满意自己。不但在性格和仪态方面可以看到这一点，而且甚至在最细微的情节方面，也可以看到。别人的一阵剧烈的咳嗽使我们感到不快；

虽然咳嗽本身丝毫不会影响我们。你如果对一个人说他的呼吸发臭，他会感到耻辱；虽然口臭并不使他本人觉得讨厌。我们的想象很容易改变它的位置；我们或者以他人对我们的看法来观察我们自己，或者以其他他人对他们自己的感觉来考虑他们，并借此体会到完全不属于我们、而只是借同情才能使我们关心的情绪。我们有时把这种同情推得很远，以致仅仅因为某种原来对我们是有利的性质会招致其他人的不快，并使我们在他们眼中显得讨厌，而就不喜欢那种性质；虽然我们的讨人喜欢、对自己也许并没有任何利益。

历代哲学家们曾经提出过许多的道德学体系；但如果严格地考察起来，这些体系可以归结为惟一地值得我们注意的两个体系。道德上的善恶确实是被我们的情绪，而不是被我们的理性所区别出来的；不过这些情绪可以发生于性格和情感的单纯的影响或现象，或是发生于我们反省它们促进人类或某些个人幸福的倾向。我的意见是，这两个原因在我们的道德判断中都是混杂起来的；正如它们在我们关于大多数外在的美的判断中是混杂起来的一样：虽然我同时也主张，对于行为倾向的反省具有最大的影响，并决定我们的义务的一切重大的方向。不过在较少重要的情形下，有一些例子表明、这种直接的鉴别力或情绪就产生了我们的赞许。机智、某种悠闲洒脱的行为，对别人来说，是直接令人愉快的、并博得人们敬爱的性质。这些性质中有一些性质，借着人性中一种不能说明的特殊的、原始的原则，使他人产生一种快乐；另有一些性质，则可以归纳于较为一般的原则。在详细考察之后，这一点将显得更为清楚。

有些性质没有促进公益的倾向，但因为对于别人是直接愉快的，而就获得了它们的价值。同样，有些性质却是因为对具有这些性质的本人是直接愉快的，而被称为是善良的。心灵的每一种情感和活动都令人发生一种特殊的感觉，这种感觉不是令人愉快的，便是令人不快的。前者是善良的，后者是恶劣的。这种特殊的感觉就构成情感的本性，因而无需加以说明。

不过恶与德的区别不论如何似乎由某些特殊性质给我们或他人所引起的直接的快感或不快而直接地发生，我们仍然容易看到，这种区别大部分仍然依靠于我们所一再申论的同情原则。一个人如果具有对于与他交往的人是直接愉快的某些性质，我们便对他加以赞许，虽然我们自己从未由这些性质得到任何快乐。一个人如果具有对于自己是直接愉快的某些性质，我们也赞许这个人，虽然那些性质对世界上任何人都无助益。为了说明这点，我们必须求助于前述的原则。

我们可以对现在这个假设作这样一个总的回顾：心灵的任何性质，在单纯的观察之下就能给人以快乐的，都被称为是善良的；而凡产生痛苦的每一种性质，也都被人称为恶劣的。这种快乐和这种痛苦可以发生

于四种不同的根源。我们只要观察到一个性格自然地对他人是有益的，或对自己是有益的，或对他人是愉快的，或对自己是愉快的，就都感到一种快乐。有人或许会感到惊讶，在所有这些利益和快乐中，我们竟然忘记了在一切其他情况下最亲切地触动我们的自我的利益和快乐。但是在这个问题上，我们很容易消除自己的疑虑，如果我们这样考虑：每个特殊个人的快乐和利益既然是不同的，那么人们若不选择一个共同的观点，据以观察他们的对象，并使那个对象在他们全体看来都显得是一样的，那么人们的情绪和判断便不可能一致。在判断性格的时候，各个观察者所视为同一的惟一利益或快乐，就是被考察的那个人自己的利益或快乐，或是与他交往的人们的利益和快乐。这一类利益和快乐触动我们的程度，虽然比我们自己的利益和快乐要较为微弱，可是因为它们是恒常的、普遍的，所以它们甚至在实践中也抵消了后者，而且在思辨中我们也只承认它们是德性和道德的惟一标准。只是它们，才产生了道德的区别所依据的那种特殊的感觉或情绪。

至于德或恶的功过，那是快乐或不快情绪的一个明显的结果。这些情绪产生了爱或恨，而爱或恨又借着人类情感的原始组织伴有慈善或愤怒，也就是说，伴有一种使所爱的人幸福和使所恨的人不幸的欲望。在另外一个场合下，我们已经较详细地讨论过这一点了。

第二节 论伟大的心情

现在我们或许应该借实例来说明这个一般的道德学体系，即把它应用于特殊的德和恶的例子，并且指出它们的功过如何发生于这里所说明的四个来源。我们将先从考察骄傲和谦卑两种情感开始，并将考察它们在过度或适度时的恶或德。过度的骄傲或极端的自负，总是被认为是恶劣的，并遭到普遍的憎恨；正如谦卑或对自己的弱点的一种正确的感觉被认为是善良的、并得到每个人的善意一样。在道德区别的四个来源中，这应当归于第三个来源，即一种性质不经人们反省其倾向而就对人发生的那种直接的愉快或不快。

为了证明这点，我们必须应用人性中两条很显著的原则。第一条就是同情，即上述的情绪和情感的传达。人类灵魂的交感是那样地密切和亲切的，以至任何人只要一接近我，他就把他的全部意见扩散到我心中，并且在或大或小的程度内影响我的判断。在许多场合下，我对他的同情虽然不至于发展得很远，以至完全改变了我的情绪和思想方式；可是这种同情也很少是那样地微弱，而不至于搅乱我的思想的顺利进程，并推崇由他的同意和赞许所推荐给我的那个意见。他和我不论运思于什么题目上，都没有什么重大关系。不论我们是判断随便一个人，或判断我自己的性格，我的同情都给予他的判断以同等的力量；甚至他对于他自己的价值的意见，也使我照他自己看待自己的观点来看待他。

这个同情原则是那样地有力而潜入人心的，以至它深入于我们的大部分的情绪和情感之中，并且往往以相反的形式出现。因为值得注意的是，当一个人在任何一个问题上反对我的强烈的意向、并由于这种反对而激动我的情感时，我总是对他有某种程度的同情，而且我的心理骚动也并不是由其他任何根源而发生的。我们在这里可以观察到一些相反原则和情感之间的一种明显的斗争或冲突。一方面有我自然而然地发生的那种情感或情绪；而且我们可以观察到，这个情感越强烈，心理骚动程度也就越大。在另外一方面，也必然有只能由同情发生的某种情感或情绪。别人的情绪必须在某种程度上变成了我们的情绪，然后才能影响我们；在那种情形下，别人的情绪就借着反对和增加我们的情感，来影响我们，正如它们原来是由我们自己的性情和心理倾向中发生的一样。当这些情绪隐藏于他人心中时，它们对我们永不能有任何影响；而且即使他们的情绪被我们所认识，如果不超出想象或概念之外，那些情绪对我们也不能有任何影响。因为想象官能习惯于各种不同的对象，所以一个单纯的观念，虽然和我们的情绪和倾向相反，决不能单独地就影响我们。

我所要提出的第二个原则就是比较原则，所谓比较，就是我们是依着各种对象的比例来变化自己对各个对象的判断。我们判断对象，多半是通过比较，很少依据其本身的价值；当任何东西与同一类中较高级的东西对比起来时，我们就把那种东西看作低劣的。但是任何一种比较都没有以我们自己为中心所作的比较更为明显，因此在一切场合下，这种比较都在发生，并且与我们的绝大多数情感混杂起来。这种比较就其作用而论，是与同情直接相反的，正如我们研究怜悯和恶意时所已说过的那样^[3]。在一切比较中，我们由直接和现前观察一个对象所发生的感觉，总是和由与之比较的另一个对象所得来的感觉是相反的。直接观察他人的快乐，自然给我们以一种快乐；因此，在与我们自己的快乐相比较时，就产生一种痛苦。他的痛苦，就其本身而论，是令人痛苦的；但是却增加我们自己幸福的观念，而给我们以快乐。

那些同情原则和他人与自我的比较，既然是直接相反的，所以值得我们考究的是：除了各人的特殊的性情以外，对于两者的消长还可以形成什么一般的规则呢？假如我现在安然住在陆地上，并愿意由这个考虑得到一种快乐：我必须设想那些在海上处于惊涛骇浪中的人们的可怜状况，而且必须力求使这个观念变得尽量强烈而生动，以便使我更加感觉到我的幸福。不过不论我做多大的努力，那种比较所有的效果永远不能像我真正立于海岸上^[4]，遥望远处一艘孤舟在风暴中颠簸，时刻有触石或触礁而沉没的危险时那样。但是假如这个观念变得更加生动些，假如那艘船被风刮得十分靠近我，我清清楚楚地看到海员们和乘客们面部的惊慌表情，听到他们的悲号哭泣，看到最亲爱的亲友们在作最后的诀别，或是互相拥抱，决心一块儿沉没；没有人能够有那样野蛮的心情，

以至由那种景象中得到任何快乐，或是抗拒住最慈爱的怜悯和同情的激动。因此，在这种情形下，显然有一个中介状态；如果观念过于微弱，它就不能借比较发生影响；而在另一方面，如果它是过分强烈，它就完全通过同情来影响我们，这种同情是和比较完全相反的。同情既然是由一个观念到一个印象的转化，所以同情较之比较就需要观念有较大的强烈和活泼程度。

所有这些说法都很容易应用到现在的论题上。在一个大人物或高超的天才之前，我们就在自己的眼光中大大地降低了身价。依照前面关于我们对高出我们的人所表示的尊敬情感的推理而言^[5]，这种谦卑感在那种尊敬情感中占着一个重大的成分。有时由于比较，甚至发生妒忌和憎恨；不过在绝大多数的人中间，它停留在尊敬和尊重上。同情在人类心灵上既然有那样强有力的影响，所以它就使骄傲在某种程度上也和真正的价值具有同样的效果。它借着使我们接受骄傲的人对自己所抱的那些昂扬的情绪，而呈现出那样地令人感到耻辱、令人不快的比较来。我们的判断并不完全附和他引以自豪的自负心理，可是仍然大受感动，以至接受其自负所呈现出的观念，并使它的影响比想象所发生的笼统概念的影响更大一些。一个人在空想中、如果形成一个价值比自己高出许多的人的概念，他并不会因为那个虚构而感到耻辱。但是我们面前如果来了一个我们确信其为价值低劣的人，而我们又看到他的极度骄傲和自负，于是他那种对自己的价值的坚定的信念便把握住了想象，使我们在自己的眼光中降低了身价，就像他真正具有他所自吹自擂的一切优良品质似的。我们的观念在这里恰好处于它借比较作用影响我们时所需要的那种中介状态。那个观念如果伴有一种信念，而且那个人也显得真正具有他所自称的那种价值，那个观念就会有相反的作用，而会借同情来影响我们。这时那个同情原则的影响就会超过比较原则的影响，而与那个人的价值似乎是低于他的自负时的情形相反。

这些原则的必然结果就是：骄傲或过分的自负，必然是恶劣的，因为它使一切人感到不快，并且时时刻刻给他们以一种令人不快的比较。在哲学中，甚至在日常生活和谈话中，有一句老生常谈的话，就是：使我们对他人的骄傲感到非常不悦的，乃是我们自己的骄傲；他人的虚荣对我们所以是不可忍受的，乃是因为我们自己就是虚荣的。快活的人自然与快活的人互相结合，放荡的人自然与放荡的互相结合；可是骄傲的人却永远不能忍受骄傲的人，而宁愿与性情相反的人交往。我们全体既然都有些骄傲，所以骄傲就普遍地被人责备和谴责；因为骄傲有一种自然倾向，容易借一种比较作用引起他人的不快。这种效果必然会更自然地发生，因为那些毫无根据而自负的人永远在作那一类的比较，而且他们也没有别的方法可以支持他们的虚荣。一个聪明贤达的人能够自得其乐；无需乎考虑别人的短长；但是一个愚蠢的人却永远必须找寻一个更愚蠢的人，才能欣赏他自己的才具和智力。

不过对自己的价值的过分自负虽然是恶劣的、令人不快的，但是当 we 真正具有有价值的品质时，重视自己却也是最可以称赞的。任何性质给我们自己带来的效用和利益是德的一个来源，正如它给予别人的愉快一样；而在生活行为中，最有用的确是莫过于一种适当程度的骄傲，因为骄傲使我们感到自己的价值，并且使我们对一切计划和事业都有一种信心和信念。

一个人不论赋有什么样的才具，他如果不知道自己有这样的才具，并且不形成适合于自己的才具的计划，那种才具对他便完全无用。在一切场合下，都需要知道我们自己的力量；如果允许我们在任何一方面发生错误的话，那么过高估计自己的价值，比把它估得低于它的正确水平，要更加有利一些。幸运往往赞助勇敢和进取的人；而最能以勇气鼓舞我们的莫过于对自己的好评。

还有一点，骄傲或自夸虽然有时对别人是不愉快的，可是对自己却永远是愉快的；正如在另一方面，谦逊虽然使一切观察到它的人感到快乐，可是它在赋有谦逊的人心中往往产生一种不快。但是我们已经说过，我们自己的感觉也决定任何性质的恶与德，正如那种性质在别人的心中所刺激起的感觉决定它的恶与德一样。

由此可见，自满与虚荣不但是可以允许的，而且还是性格中的一个必要条件。诚然，礼貌和礼仪都要求我们避免一切直接显示那种情感的姿态和表现。我们各人对自己都有一种极大的偏私，我们如果总是在这一方面发泄我们的情绪，那么我们彼此间就会激起对方最大的愤慨；这不但是由于有那样一个令人不快的比较对象直接呈现在我们面前，而且也由于各人的判断是相反的。因此，正像我们确立了自然法则，以便在社会中确保财产权，防止自我利益的互相对立，同样我们也建立了礼貌规则，以防止人们的骄傲的互相对立，并使交谈成为愉快的和不讨厌的。一个人的过分的自负是最令人不快的：每个人几乎都有犯这种过恶的强烈倾向；没有人能够区别清楚他自己身上的恶与德，或者确实知道，他对自己的价值的重视是有很好的根据的：因为这些理由，所以这种情感的一切直接表现都遭到谴责；而对于聪明贤达的人，我们也并不加以袒护，使他们成为这个规则的例外。他们也和其他人一样不得公开地以语言对自己作恰当的评价；即使他们在自己的思想中评判自己时，如果也表示一种保留和暗自怀疑，那么他们就更能得到称赞。把自己估价过高的那种傲慢的、几乎人人都犯的倾向，使我们对于自夸发生了一种反感，以至我们不论在什么地方遇到了它，都根据一个通则来加以谴责；我们也难以给予贤达的人以自负的特权，即使在他们最隐藏的思想中。至少我们必须承认，在这一点上，某种伪装是绝对必要的；如果我们胸中藏着骄傲，我们也必须装出谦和的外表，而在我们的举止和行为中表现出谦逊和互相恭敬。在任何场合下，我们都必须准备着贬抑自

己，推崇别人；即使对于同辈，也应当恭敬地对待；在任何交际场合中，我们如果不是十分出人头地，我们总是应当装作是最低微的人；我们如果在自己的行为中遵守这些规则，那么当我们间接地表示出我们的隐藏的情绪来时，人们就会更加宽容。

我相信，凡稍为熟悉世故、而能透察他人内心的情绪的人，都不会说，礼貌和礼仪所要求于我们的谦卑、会超出于表面以外，或者说，在这一方面的彻底的诚恳会被认为是我们的义务的一个真正的部分。正相反，我们可以说，一种纯真和真心的骄傲或自尊，如果掩饰得好，并且有很好的根据，乃是一个尊荣的人的性质的必需条件，而且要想得到人类的尊重和赞美，也没有其他的心灵性质比这种性质更是必要的。习俗要求各种等级的人们互相恭敬和谦逊；谁要是在这一方面越犯规矩，如果是为了利益，则被人指责为卑鄙，如果是由于无知，则被人指责为愚蠢。因此，我们必须知道我们在世界上的等级和地位，不论这个身份是由我们的门第、财产、职业、才能或声名所确定的。因此，我们必须符合于这种身份而感到骄傲的情绪和情感，并据此而调整我们的行为。如果人们说，在这一方面的谨慎就足以调整我们的行为，无需任何真正的骄傲心理，那么我就该说，这里谨慎的目的就在于使我们的行为符合于一般的习惯和习俗。人类若不一般地都是骄傲的，而且那种情感若不是在有很好的根据时一般地得到赞许，那么那种隐含的骄傲态度也不会被习俗所确立和认可了。

如果我们由日常生活和交谈转到历史上去，那么这个推理便获得了新的力量；这里我们就观察到，成为人类钦佩对象的那些伟大的行为和心情只是建立在骄傲和自尊心上面的。亚历山大在他的兵士们拒绝随从他到印度去时，曾对他们说：回去告诉你们的国人说，你们在亚历山大完成征服世界的大业中离开了他。在圣埃弗雷孟（St.Evremond）^[译注]^[6]的书中，我们看到，孔德公爵（Conde）是特别赞赏这一段的。那位公爵说，“亚历山大被他的士卒离弃，身处尚未完全被征服的蛮夷中，却在其内心感到惟我独尊，有统治帝国的权利，以至不能相信任何人会拒绝服从他。不论是在欧洲或在亚洲，是在希腊人中间或在波斯人中间，他都觉得一切没有差别：什么地方他找到了人，他就想象他找到了臣民”。

总而言之，我们可以说，我们所谓英雄德性，以及我们所钦佩的那种所谓伟大和豪迈的心灵性质，只是一种牢固的和坚定的骄傲和自尊，或者就是大部分沾有那种情感的。勇敢、无畏、野心、荣誉感、豪情，以及那一类的其他辉煌的品德，其中显然都含有大量的自尊成分，并且由那个根源得到它们的大部分的价值。因此，我们发现，许多宗教讲道家们就痛斥那些德为纯粹异端的、自然的德，而向我们宣扬基督教的优越，说基督教把谦卑列在诸德之中，而把世人甚至哲学家们的判断加以

改正，因为这些人一般是钦佩骄傲和野心的种种努力的。究竟人们对于这种谦卑的德理解得是否正确，我不在这里随便决定。我可以退一步说，如果有一种有节制的骄傲在暗中鼓动我们的行为，而不爆发为粗鄙的傲慢言行，以致触犯他人的虚荣心，世人是自然加以尊重的。

骄傲或自尊的价值是由两个条件得来的，即它所给予我们自己的效用和愉快；它借此就使我们能够经营事业，同时并给予我们一种直接的快乐。当它超出了恰当的界限以后，它就失掉了第一种利益，甚至变成有害的；这就是我们所以谴责过度的骄傲和野心的理由，不论它们如何得到礼貌和礼仪的调节。但是由于那样一种情感仍然是令人愉快的，并且对于被这种情感所推动的人传来自豪和崇高的感觉，因此，人们对那种自满的同情，就大大减少了责备，而通常对于这种情感所加于那个人的行为上的那种危险影响是自然发生责备的。因此，我们可以看到，一种过度的勇敢和豪情，尤其当它表现在形势险恶的时候，在很大程度上渲染了一个英雄的性格，并且使一个人成为后代的景仰对象；同时，这种过度的勇敢却又毁坏了他的事业，使他陷入了本来不会遇到的危险和困难中。

英雄主义或武功，是一般人所大为崇拜的。人们把它看作一种最崇高的价值。冷静思考的人们并不热心地加以称赞。在这些人看来，英雄主义在世界上所引起的无限纷乱和搅攘，减低了它的大部分的价值。当他们反对世人在这一点上的看法时，他们总是描绘出这种所谓的德给人类社会所招致的祸害：帝国的颠覆，地方的糜烂，城市的劫掠。当我们想到这些灾祸时，我们就倾向于憎恨、而不是钦佩英雄们的野心。但是当我们将目光集中于制造这一切灾祸的那个人本身时，他的性格中就显出有那样一种灿烂的品质，使我们一想到它，就心志昂扬，不由得肃然起敬。我们由于它危害社会的倾向所感到的那种痛苦，就被一种较强烈的、较直接的同情所压下去了。

由此可见，我们对于各种程度的骄傲或自尊的功过所作的解释，也可以作为前述那个假设的一个强有力的论证，因为它表明了前述那些原则如何影响我们关于那个情感的各种各样的判断。这个推理不但表明，恶和德的区别发生于四个原则，即对于本人及他人的利益和快乐，并因而证实了我们的假设，而且对那个假设的某些附属部分也可以为我们提供一个有力的证明。

任何确当地考察这个问题的人，都会毫不迟疑地承认，任何鲁莽的行为或骄傲和傲慢的任何表现所以使我们不愉快，只是因为它震动我们自己的骄傲，并借同情作用促使我们进行比较，因而产生了那种令人不快的谦卑情感。即使这样一种傲慢行为出之于一个一向对我们特别有礼貌的人，或者甚至是出之于我们只在历史上知道他的名字的人，也都要遭到责备：所以必然的结果就是，我们的谴责发生于对他人的一种同

情，发生于这样的一种反省，即那样一个性格：对于一切和具有这种性格的人交谈或交往的每一个人，都是极为不快而可憎的。我们同情于那些人的不快，而且他们不快既然是部分地发生于对侮辱他们的那个人的同情，所以我们在这里就观察到同情的双重反映，这是与我们在另一个场合下所已提出的原则很类似的一个原则 [7]。

第三节 论仁善与慈善

人类感情中一切可以称为伟大的那些性质都引起一种称赞和赞美，我们已将这种赞美的来源加以说明。现在我们就进而说明人类感情的仁善性质，并指出这种性质的价值是从什么得来的。

当经验一旦把关于人事的充分的知识给予我们，并且把人事对于人类情感的比例教给我们时，我们便看到，人类的慷慨是很有限的，很少超出他们的朋友和家庭以外，最多也超不出本国以外。在这样熟悉了人性以后，我们就不以任何不可能的事情期望于他，而是把我们的观点限于一个人的活动的狭窄范围以内，以便判断他的道德品格。当他的感情的自然倾向使他在他的范围内成为有益的、有用的人时，我们就通过同情那些与他有比较特殊联系的人的情绪，而赞许他的品格，并且爱他这个人。我们很快地被迫在我们这一类的判断中忘掉我们自己的利益，这是因为我们在社会上和交谈中遇到那些与我们的处境不同、利益不同的人不断地与我们所发生的矛盾。只有当我们考虑某种情感对于和某一个具有这种情感的人有直接联系或交往的那些人所有的有利倾向或有害倾向时，我们的情绪才和其他人的情绪有了惟一的共同观点。这种利益或损害虽然往往与我们是疏远的，可是有时它与我们也很接近，并通过同情使我们发生强烈的关切。我们迅速地把这种关切扩展到其他类似的事例；如果这些事例是很疏远的，我们的同情就成比例地变得较弱，我们的赞美或责备也就变得较为微弱和含糊。这里的情形正和我们关于外物的判断一样。一切对象都由于距离而显得减小；但是对象在我们感官之前的现象虽然我们据以判断它们的原始标准，可是我们并不说，它们由于距离而确实减小了；我们借着反省改正了那个现象，而对于那些对象达到较为恒常而确定的判断。同样，同情虽然比我们对自己的关切微弱得多，而且对远离我们的人的同情也比对近在眼前的人的同情微弱得多；可是在我们关于人们性格的冷静判断中，我们却忽略去所有这些差异。除了我们自己在这一方面往往改变自己的地位以外，我们每天还遇到一些和我们处于不同地位的人，那些人永远不能在任何合理的基础上同我们交谈，如果我们永远停留在我们特有的地位和观点上。因此，在社交和谈话中，彼此情绪的沟通，就使我们形成某种一般的、不变的标准，使我们可以据此而赞许或谴责人们的性格和风俗。人的内心虽然并不永远拥护那些一般性的概念，或是依据这些概念来调准它的爱 and 恨，可是这些概念足以供交谈之用，并且在交际中、在讲坛上、在剧场

上、在学院中都足以达到我们的全部目的。

根据这些原则，我们就很容易说明我们通常所归于下面一些性质的那种价值，这些性质就是慷慨、仁爱、怜悯、感恩、友谊、忠贞、热忱、无私、好施和构成一个仁善与慈善的性格的其他一切性质。使人发生慈爱情感的那种倾向，就使一个人在人生一切部门中都成为令人愉快的、有益于人的；并且给予他那些本来可以有害于社会的所有其他性质以一个正确的方向。勇敢与野心，如果没有慈善加以调节，只会造成一个暴君和大盗。至于判断力与才具，以及所有那一类的性质，情形也是一样。它们本身对于社会的利益是漠不关心的，它们所以对人类具有善恶的倾向，是决定于它们从这些其他的情感所得的指导。

爱对于被爱所激动的人是直接使他感到愉快的，而恨是直接使他感到不快的：这就可以成为我们所以称赞一切掺杂有爱的情感、并责备一切含有大量的恨的成分的情感的重大理由。的确，我们受到慈爱情绪的无限的感动，正像受到豪情的无限的感动一样。我们一想到它，自然就眼泪盈眶；对于表现慈爱情感的人，我们也不禁报以同样的慈爱。这一切在我看来似乎都证明：在那些情形下，我们的赞许并不是因为我们预料到自己或其他人可能得到效益和利益，而是由于另外一个根源。此外，我们还可以附加说，人们不经反省就很自然地赞许与自己最相类似的性格。具有和蔼性情和慈爱的感情的人，在形成最完善的德的概念时，总比勇敢而进取的人在那个德的概念中掺杂着较多的慈善和仁爱的成分，后一种人则自然地认为某一种的豪情才是最完善的性格。这显然是由于人们对于与自己类似的性格有一种直接的同情。他们更热烈地体会到那一类的情绪，并且更明显地感到由那种情绪所发生的快乐。

可以注目的是：最能使一个仁爱的人受到感动的，就是特别体贴的爱或友谊的表现：在这里，一个人注意到他的朋友的最小的关心的事情，并愿意为之牺牲自己的最重大的利益。这类体贴行为对于社会很少影响，因为它们使我们只考虑一些最琐屑的事情；不过那种关心的事情越是细微，那种体贴也就越加动人，并且证明能够这样体贴的人具有最高的价值。情感是那样富于感染力的，它们极为迅速地由一个人传到另一个人，并在一切人的心胸中产生相应的活动。当友谊表现在突出的例子中时，我的内心就感染了同样的情感，并且因为呈现于我面前的那些热烈的情绪而感到温暖。那种令人愉快的心理活动，必然使我对于激起那些活动的每一个人都发生一种爱。任何人只要有令人愉快的任何性质，情形也都是这样的。由快乐到爱的推移是很容易的：不过这种推移在这里必然是更加容易；因为由同情所刺激起的那种令人愉快的情绪，就是爱的本身；这里不需要别的条件，只需要改变一下对象就可以了。

因此，慈善在其各种形式和表现中都有它的特殊的价值。因此，甚至慈善的弱点也是善良的和可爱的。一个人在亲友死后如果悲伤过度，

会因此而得到尊重。他的慈爱给他的忧伤增添了一种价值，正如它给快乐增添了一种价值一样。

但是我们也不要想象，一切愤怒情感都是恶劣的，虽然它们是令人不愉快的。在这一方面，我们对于人性要给予某种程度的宽容。愤怒和憎恨是我们的结构和组织中所固有的。在某些场合下，缺乏了愤怒和憎恨，甚至可以证明一个人的软弱和低能。在人们表现轻微的愤恨时，我们不但因为它是自然的，而加以宽容，而且甚至因为它不如大部分人类的愤恨情感那样地激烈，而加以赞扬。

当这些愤怒的情感达到了残忍的程度时，它们就成为一种最可憎恨的恶。对于这种恶的可怜的受害者们我们所发生的一切怜悯和关怀，全部都转过来反对犯了这种恶行的人，并产生了我们在其他任何场合下所感觉不到的那样强烈的憎恨。

即使在残忍这种恶没有达到这样极端的程度时，我们也因为反省到这种恶所发生的祸害，以致大大地影响了我们对它的情绪。而且我们可以概括地说，如果我们发现一个人有任何一种性质，使他对于和他一起生活和交谈的人都是不利的，那么我们无需进一步的考察，就总是认为那是一种过失或缺点。在另一方面，当我们列举任何人的优良品质时，我们总是提到他的性格中那些使他成为可靠的同伴、快意的友人、和善的主人、称心的丈夫或宽容的父亲的优点。我们把他和他在社会上的一切亲友，一并加以考虑，而我们的爱他或恨他，也是依照他如何影响直接与他来往的那些人的情形为转移的。这里有一个最确实的规则，就是：如果在人生的任何关系中间，我都愿意和某一个人交往，那么他的性格在那种范围内必然可以认为是完善的。如果他对己对人没有什么缺陷，那么他的性格就是尽美尽善的了。这是价值和道德的最后标准。

第四节 论自然才能

在一切伦理学体系中，自然才能 和道德的德 的区别是最通常的一种区别；在这些体系中，自然才能与身体的禀赋被放在同等的地位上，而且被假设为并不赋有价值或道德价值。任何人精确地考察一下这个问题，就将发现，关于这个问题的争论只是一种词语上的争论，而且这些性质虽然不是完全属于同一个种类，它们在最重要的条件方面却都是一致的。两者都同样是心理性质；两者都同样产生快乐；并且自然都有获得人们的爱和尊重的同等倾向。很少有人不是在见识和知识方面尽力维护自己性格，正像在荣誉和勇敢方面维护自己的性格一样，而且还远远超过了他们在克己和自制方面对自己的性格的维护。人们甚至恐怕别人把自己当作性情和善，生怕这种性质 会被认为是缺乏理解力；他们往往自夸生活放荡，超过了他们的实际行为，借此使自己显得气概不凡。简而言之，一个人在世上所显露的头角，他在朋辈中所得到的优遇，他的

相识对他表示的尊重：所有这些利益几乎都依靠于他的见识和判断，正如它们依靠于他的性格的其他成分一样。一个人即使有最良好的意向，最远离一切非义和暴行，他如果没有适当程度的才具和智力，他就永不会得到很多的尊重。自然才具比起我们所称为道德的德的那些性质来，虽然也许没有那样重要，可是就其原因和结果而论，它们既然都处于同等的地位，那么我们又何必把它们强加区别呢？

我们虽然不以德这个名称给予自然才能，可是我们必须承认，它们获得人们的爱和尊重；这些才能给予其他的德以一种新的光辉；而且一个具有自然才能的人，也比一个完全没有这种才能的人，更能够得到我们的善意和服务。的确，人们可以说，那些性质所引生的赞许情绪，不但是较低于、而且是有些不同于其他的德的引生的赞许情绪。不过据我看来，这并不是可以把才能排除于德的项目之外的一个充分理由。每一种的德，甚至慈善、正义、感恩、正直，都在旁观者的心中刺激起一种不同的情绪或感觉来。就萨鲁斯特^[译注]^[8]所描写的恺撒和迦陶两人的性格而论，它们都在严格意义下是有德的；不过其方式各不相同，而且由它们所发生的情绪也不是完全一样的。一个性格引起爱，另一个引起尊重；一个是和蔼的，另一个是威严的；我们但愿在朋友身上遇到前一种的性格，却热望自己具有后一种的性格。同样，伴随自然才能而生的赞美情绪，也许有些不同于由其他的德所发生的感觉，但这也并不使这些才能属于完全另外的一类。我们确实可以说，各种自然才能正像其他各种的德一样，并非全部都产生同样一种的赞许。见识和天才产生尊重：机智和幽默引起喜爱^[9]。

有些人认为自然才能与道德的德之间的区别很重要，他们或许会说：前者是完全不自愿的，因此没有功过可言，因为它们不依赖于自由和自由意志。不过对于这个说法，我可以答复说：第一，所有的道德学家们、尤其是古代的道德学家、归在道德的德这个名称之下的许多性质，和判断和想象两种性质一样，同样是不自愿的和必然的。属于这一类的有恒心、刚毅、豪爽；简而言之，就是构成伟大人物的一切性质。关于其他的德，在某种程度上我也可以这样说；心灵在任何重要的性质方面，几乎不可能改变它的性格，或是矫正它的激动和易怒的性情，如果这些性质是它天然具有的。这些可以责备的性质的程度越重，它们便成为越加恶劣的，可是它们却因此更不是自愿的了。第二，我愿意有人举出理由给我说明，为什么德和恶不可以如美和丑那样是不自愿的。这些道德的区别发生于自然的苦乐区别；当我们对任何性质或性格作一般的考虑、并因而感受到那种苦乐感觉时，我们就称那种性质或性格为恶劣的或善良的。可是我相信，没有人会说；一种性质，若不是出于具有它的那个人的完全自愿，便永远不能给考虑它的人产生快乐或痛苦。第三，至于自由意志，我们已经指出，它在人的行为方面，正如在人的性质方面一样，都不存在。说自愿的就是自由的，并不是一个正确的结

论。我们的行为比我们的判断是较为自愿的，可是我们在行为方面也并不比在判断方面更为自由。

不过自愿和不自愿的这种区别虽然不足以证实自然才能和道德的德的区别，可是前一种区别却给我们提供了道德学家何以要发明后一种区别的一个很好的理由。人们看到，自然才能和道德的德虽然大体上处于同等的地位，可是它们之间却有这种差异，即前者几乎是不能借任何技巧或勤劳加以改变的，至于后者，至少是那些由它们发生的行为，却是可以被赏和罚、赞美和责备等动机所改变的。因此，立法家们、神学家们和道德学家们所主要从事的，就是来调节那些自愿的行为，并且力求在这方面创造使人们成为善良的附加动机。他们知道，由于一个人的愚蠢而加以惩罚，或是劝勉他成为明智的和聪明的，都不会有什么效果，虽然同样的惩罚和劝勉，在正义和非义方面，可以有重大的影响。但在日常生活和交谈中，人们并不着眼于这种奖惩目的，而是自然地称赞或责备任何使他们愉快或不快的事情，所以他们似乎并不考虑这个区别，而认为明智也和慈善一样，认为洞察力也和正义一样，都可以归在德的一类。不但如此，我们还发现，一切不是因为拘泥于一个体系而歪曲其判断的道德学家，也都进入同样的思想方式；特别是古代的道德学家毫不犹疑地把明智置于四个主德之首。心灵的任何官能在其完善状况和状态下，都可以在某种程度上刺激起尊重和赞许的情绪；说明这种情绪，正是哲学家们的事情。至于考察什么性质才配称为德，那是语法家们的事情；而且，他们如果做这种尝试，也就会发现，这不是一件容易的工作，如像他们在初看起来所容易想象的那样。

自然才能所以被人尊重的主要理由，是因为这些才能对于具有它们的人有一种有用的倾向。如果没有明智和谨慎指导我们实现任何一个计划，就不可能成功地完成这个计划；单有良善的意图也并不足以使我们的事业得到一个美满的结局。人类之所以高出于畜类，主要是因为他们的理性优越；人与人之间所以有无限的差别，也是由于理性官能的程度有千差万别。技术所带来的种种利益，都是由人类的理性得来的；在命运不是极为反复无常的地方，这些利益的绝大部分都必然落在明智的和聪明的人手里。

人们如果问，是敏捷的理解力更有价值呢，还是迟缓的理解力更有价值呢？还是一个一见到问题就能明白底里、而却不能通过仔细研究有所作为的人更有价值呢？还是必须刻苦努力才能作出任何事情的一个相反的性格更有价值呢？还是一个清楚的头脑更有价值呢？还是一个富于发明的人更有价值呢？还是一个天才深厚的人更有价值呢？还是一个判断准确的人更有价值呢？简而言之，什么样的性格或特殊的智力比其他的高出一等呢？显然，我们如果不考究那些性质中哪一种最能使一个人适应生活，并使他在他的任何一种事业方面最有发展，我们就不可能答

复这一类中的任何一个问题。

心灵还有其他许多性质，也是由同一根源获得其价值的。勤劳、坚持、忍耐、积极、警惕、努力、恒心，以及其他一些容易想得到的同类的德，其所以被人认为是有价值的，也只是因为它们对于生活行为是有利的。节制、俭朴、节约、决心都是一样；正如在另一方面，浪费、奢侈、优柔寡断、迟疑不决之所以是恶劣的，只是因为它们给我们招来毁灭，并使我们不能胜任事业和行动。

智慧与见识之所以被人重视，只是因为它们对具有它们的人是有用的；同样，机智和辩才之所以被人重视，也只是因为它们使其他人直接感到快乐。在另一方面，舒畅的心情之所以得到别人的爱和推崇，是因为它使本人直接感到快乐。显而易见，一个机智的人的谈话是很令人满意的；正如一个心情愉快的同伴，因为使人同情他的欢愉，而把他的喜悦传播于全体的同伴一样。因此，这些性质既然是使人愉快的，所以自然就得到了人们的敬爱，并符合于德的一切特点。

在许多场合下，我们难以说明，是什么使一个人的谈话那样地愉快而有趣，而另一个人的谈话却枯燥而乏味。谈话和书籍一样，也是心灵的一个抄本，所以那些使书籍成为有价值的性质，也必然使谈话得到我们的推崇。这一点，我们以后将加以考察。同时，我们可以概括地说，一个人从他的谈话而具有的价值（这种价值无疑是很大的），只是由于他的谈话给在场的那些人传来一种快乐。

在这个观点之下，清洁也可以算是一种德；因为它自然而然地使我们成为令人愉快的，并且是爱 and 好感的一个很重大的来源。没有人会否认，这一方面的疏忽是一种过失；而各种过失既然只是较小的恶，并且这种过失的根源既然只在于它在别人心中所刺激起的一种不快，所以我们在这个似乎是那样细微的例子中，就清楚地发现出其他例子中恶和德之间的那种道德区别的根源。

除了使一个人成为可爱的或有价值的所有那些性质以外，愉快和美好的事物还有某种莫名其妙的性质，也能够产生同样的效果。在这方面，正如在机智与雄辩方面一样，我们必须求助于某种不经反省并且不考虑到性质和性格的倾向而就发生作用的感觉。有些道德学家就以这种感觉来说明一切道德感。他们的假设似乎是很有理的。只有严格的探讨，才能使人舍掉这个假设，而选取任何其他的假设。当我们发现，几乎所有的德都有那样一些特殊的倾向，并且发现，单有这些倾向就足以产生强烈的赞许情绪，发现了这个情况以后，我们就不能怀疑：各种性质的得到赞许，是与由它们所产生的利益成比例的。

依据年龄、性格、地位来说，一种性质的适合与不适合也有助于

其得到赞美或责备。这种适合在很大程度上决定于经验。我们常见，人们随着年龄的增长而失去他们的轻浮。因此，那样一种庄重程度和那样一种年龄就在我们的思想中联系起来。当我们在任何人的性格中看到、庄重程度和他的年龄不相称时，这种情形就冲击了我们的想象，并因而令人感到不快。

灵魂中有一种官能比起其他一切官能来对性格的影响最小，而且它虽然可以有许多不同的程度，但它的各种程度却不含有丝毫的德或恶在内，这个官能就是记忆。记忆若非高到惊人的程度，或是低到有些影响判断力的程度，则我们通常不注意它的各种差异，而且在称赞或指责一个人的时候，也不提到它。有良好的记忆力，绝不算是一种德，以至人们往往还故意抱怨自己的记忆不好；他们力求使世人相信，他们所说的话完全是自己的创见，情愿牺牲了记忆来使人称赞他的天才和判断。但是如果抽象地来考虑这个问题，我们就难以举出一个理由来说明，真实而明确地唤起过去观念的官能，为什么不能和条理清楚地安排现前的观念、以构成正确的命题和意见的那种官能，具有同样大的价值。两者差别的惟一理由一定是在于：记忆的作用不带有任何苦乐的感觉，而一些中等程度记忆力也几乎同样都足以使人很好地经营事业和处理事务。不过判断方面的小变化，就会在其后果中被明显地感到；同时，那个官能在显著的程度内发挥出来的时候，总是使人感到非常愉快和满意。我们对这种功用和快乐的同情，就赋予智力以一种价值。在记忆方面，因为没有这种同情，所以我们便认为记忆是十分无关于责备或赞美的一个官能。

在我结束自然才能这个题目之前，我必须要说，人们所以重视这些才能，其根源之一就在于这些才能使具有它们的人获得重要性和势力。他在人生就有了较大的重要性。他的决心和行为影响着较多的人们。他的友谊和敌意都极关重要。而且我们容易看到，谁要在这一方面高出于其余人类，他就必然刺激起我们的尊重和赞许的情绪。一切重要的事物都吸引我们的注意，控制我们的思想，而且在思维起来时也令人愉快。王国的历史比家庭的故事更有趣味：大帝国的历史比小城市和附属国的历史更饶兴趣；战争和革命的历史比和平与安定时期的历史更饶兴趣。我们同情那些遭受盛衰荣枯的种种变化的人们的心情。心灵被一大批的对象和种种强烈情感的表现所占领了。心灵在受到这种占领或激动时，往往感到愉快和高兴。这个理论也说明了我们给予才具和才能出众的人的尊敬和尊重。群众的祸福与他们的行为互相关联。他们的所作所为，都是重要的，都要求我们的注意。有关他们的事情都不应遭到忽视和鄙弃。任何人只要能刺激起这些情绪，他就立刻得到我们的尊重，除非他的性格中有其他条件使他成为可憎的和令人不快的。

第五节 关于自然才能的一些进一步的考虑

前面在论究情感时已经说过，骄傲与谦卑、爱与恨，是由心灵、身体或财富的任何有利条件或不利条件所刺激起的；而且，这些有利条件或不利条件之所以有那种结果，是由于产生了一个独立的痛苦或快乐印象。由一般观察心灵的任何活动或性质而发生的痛苦或快乐，就构成了那种活动或性质的恶或德，因而就引生了赞美或责备，这种赞美或责备只是一种较为微弱、较不易觉察的爱或恨。对于这种痛苦和快乐，我们已经指出了四个不同的来源；为了更充分地证明那个假设的正确起见，我们应该可以在这里提出，身体和财富方面的有利条件或不利条件也是由于同样原则而产生痛苦或快乐的。任何对象如果有对于所有者或对于其他人的有用倾向，如果有给予他本人或给予其他人以快乐的倾向；那么所有这些条件就都给考虑那个对象的人传来一种直接的快乐，而引起他的爱和赞许。

先从身体方面的有利条件谈起：我们可以注意一个现象，那个现象或许显得有些琐屑而可笑，如果确证那样一个重要结论的任何事情也能够说是琐屑的，或者在哲学推理中所应用的任何事情也能够说是可笑的话。人们常说，我们所谓善良的郎君，那些或者以擅长性爱术著称，或其身体构造显示其在那一方面精力过人的人，都得到女性的欢迎，并且自然地引起甚至那些淑德坚贞、永不可能对她们使用那些本领的贤良妇女的爱好。这里显而易见，这样一个能够给女性以快乐的人的本领，乃是她们所以受到妇女爱慕和珍视的真正原因；同时，爱慕和珍视他的那些妇女自身并没有自己得到那种快乐的希望，她们所以受到感动，只是因为她们同情于一个和他有性爱关系的女子。这个例子是独特的，值得我们注意。

我们由考虑身体的有利条件时所获得的快乐的另一个来源，就是这些有利条件对具有它们的人的效用。确实，人类和其他动物的美很大一部分就在于其肢体的配合得当，使其力量充沛，矫健活泼，并使那个动物足以从事任何行动或活动，这是我们凭经验所发现的。宽阔的肩膀，细长的腹部，结实的关节，尖细的小腿：所有这些在人类方面都是美的，因为它们都是力量和活力的标志，力量和活力既是我们所自然地同情的一些有利条件，所以它们就把它在具有它们的人方面所产生的那种快乐传给予旁观者。

前面所说的是关于身体的任何性质所伴有的效用。至于直接的快乐，那么，一种健康的外表，也确是和体力与敏捷的外表一样，构成美的很大一部分；而别人的憔悴病容，则由于其给我们传来痛苦和不快观念，总是令人不愉快的。在另一方面，我们对自己容貌的匀称也感到一种愉快，虽然这种匀称对自己和对他人都没有用处；我们必须在某种程度上把自己置于一定距离以外，才能使这种匀称之美给我们传来任何快乐。在他人眼光中我们显得是什么样子，我们往往就据此来考虑自己，

并且同情他们对我们所抱的有利的看法。

财富的有利条件究竟在何种范围内由同一的原则产生了尊重和赞许，我们只要回顾一下前面关于那个题目的推理，就可以明白了。我们说过，我们对那些具有财富的有利条件的人们的赞许，可以归之于三个不同的原因。第一，归之于一个富人借其所有的美丽的衣着、陈设、花园或房屋的景况、所给予我们的那种直接的快乐。第二，归之于我们希望由他的慷慨好施而获得的那种利益。第三，归之于他本人从他的财产获得的快乐和利益，那种快乐和利益引起了我们的愉快的同情。不论我们把对于富人和大人物的尊重归之于这些原因中的一个或全部原因，我们总可以清楚地看到产生恶和德的感觉的那些原则的痕迹。我相信，大多数人在初看之下都倾向于把对富人的尊重归之于利己心和求得利益的希望。但是我们的尊重或恭敬既然确是超出了为自己谋求利益的希望以外，所以显而易见，那种尊重情绪的发生，必然是因为我们同情那些依赖于我们所尊重和尊敬的那个人、并和他有直接联系的人们。我们认为他是能够促进其他人们的幸福或快乐的一个，那些人们对他的情绪，是我们自然地加以接受的。这个考虑就足以说明我的假设是正确的：我的假设是选取第三个原则，而舍去其余两个原则，并把我们的对于富人的尊重归之于对富人自己由他的财产所获得的快乐和利益的同情上面。因为甚至其他两个原则如不求助于这种或那种的同情，它们的作用也不能达到适当的程度，或者说明一切现象；既然如此，那么我们如果选择切近的、直接的同情，就比选择疏远的、间接的同情，更为自然得多了。此外还可以再加上一点，就是：当财富或权力是很大的时候，并使那个人在世上成为显要的人物，这时我们对它们的尊重一部分也可以归于与这三个来源有区别的另一个来源，就是：它们借其可能有的结果的众多和重要，而引起心灵对它们的关心；不过为了说明这个原则的作用，我们也必须求助于同情，正如我们在前一节所已经说过的那样。

在这个场合下，也不妨注意一下我们的情绪的适应性，及其由所接触的对象迅速接受的各种变化。伴随任何特殊种类的若干对象而发生的一切赞许情绪，纵然发生于不同的来源，也是很相类似的；而在另一方面，则对着不同对象发生的那些情绪，虽然由同一根源得来，在感觉起来却是各不相同的。例如，一切有形对象的美都引起一种大体上相同的快乐，虽然这种快乐有时来自对象的单纯显现和现象，有时来自同情和它们的效用观念。同样，任何时候，当我们观察人的行为和性格，而对它们没有任何特殊的利害关系时，则由观察它们而发生的快乐或痛苦，虽然有些微的差异，大体上仍是属于同一种的，虽然那种快乐所由以发生的种种原因或许是千差万别的。在另一方面，一所舒适的房屋，一个善良的性格，却并不引起同样的赞美感觉；虽然我们的赞许的来源是同一的，并且是由同情和那些对象的效用观念发生的。我们感觉的这种变化有些不可解释的地方，但是这是我们在我们的一切情感和情绪方面所

第六节 本卷的结论

总起来说，我希望，这个伦理学体系已经得到应有尽有的精确证明。我们已经确定了，同情是人性中一个强有力的原则。我们也确定了，当我们观察外在对象时，也像我们在判断道德学时一样，同情对于我们的美感有一种巨大的影响。我们发现，当同情单独发生作用，而无任何其他原则与之协作时，它就有足够的力量，可以给我们以最强的赞许情绪；正如在正义、忠顺、贞操和礼貌等方面就是那样。我们可以说，在大多数的德方面，都发现有使同情发生作用的一切必要条件；这些德大部分都有促进社会福利的倾向，或是有促进具有这些德的人的福利的倾向。如果我们比较一下所有这些条件，我们将不会怀疑，同情是道德区别的主要源泉；特别是当我们考虑到，在一种情形下对这个假设所提出的反驳总是可以推广到一切情形的。正义之所以得到赞许，确实只是为了它有促进公益的倾向：而公益若不是由于同情使我们对它发生关切，对我们也是漠不相关的。对于凡有促进公益的相似倾向的其他一切的德，我们也可以作同样的假设。那些德所以有价值，都一定是因为我们同情那些由它们而获得任何利益的人，正如那些有促进本人福利倾向的德，是由于我们对他的同情而获得它们的价值一样。

大多数人都容易承认，心灵的有用的性质之所以是善良的，乃是由于它们的效用。这种思想方式是那样自然，并且发生于那样多的场合，以致很少有人会迟疑而不承认它。这一点一经承认，同情的力量也就必须加以承认。德被认为是达到目的的一个手段。达到目的的手段，只是在那个目的被人重视的范围以内才被人所重视。但是陌生人的幸福，只是通过同情才影响我们。因此，由于观察一切那些对社会有用的德或一切那些对具有它们的人有用的德而发生的赞许情绪，我们都应当把它归之于那个同情原则。这些德就形成了绝大部分的道德。

如果在这样一个题目方面，可以允许收买读者们的同意，或者除了坚实的论证以外，还可以应用任何讨人喜欢的说法，那么我们在这里正有大量的话题，可以博得读者们的爱好。一切爱好德的人（我们在思辨中都是爱好德的人，不论我们在实践上如何堕落），在看到道德的区别起源于那样一个高贵源泉，而且那个源泉又使我们的人性中慷慨和才具具有正确的概念时；他必然要感到高兴。我们只须对人事稍有认识，就可以看到，道德的感觉是灵魂中一个固有的原则，而且是心灵组织中所含有的一个最有力的原则。但是这个感觉在反省它本身时，如果又赞许它所由得来的那些原则，而在其起源和由来方面又发现一切东西又都是伟大和善良的；那么这种感觉必然会获得新的力量。把道德感觉归原于人类心灵的原始本能的那些人可以用充分根据来为德辩护；不过他们与

那些用对人类的广泛同情来说明这种感觉的人们比起来，却没有后者所具有的那种有利条件。依照后者的体系来说，不但德应当受到赞许，而且德的感觉也应当受到赞许；不但德的感觉应当受到赞许，而且这种感觉所由得来的原则也应当受到赞许。因此，不论在那一方面所呈现出的原则，都是可以赞美的，都是善良的。

这个说法也可以推广到正义和其他同一类的德。正义虽然是人为的，可是人对它的道德性的感觉却是自然的。人类在一个行为体系中的结合，才使任何正义行为对社会是有益的。但是当这种行为一旦有了那种有益的倾向时，我们自然地就加以赞许；如果我们不是这样，那么任何结合或协议都不可能产生那种情绪。

人类的大部分发明都容易发生变化。它们是依人的心向和喜爱为转移的。它们流行一个时期，随后就被人遗弃。所以人们也许会担忧，以为如果承认正义是人类的发明，它也必然要处于同样的地位。但是这两种情形是绝不相同的。作为正义基础的那种利益是最大的利益，是适合于一切时间和地点的。它不能被其他的发明所满足。它是明显的，在社会最初形成时就显现出来的。所有这些原因就使正义的规则成为稳定而不变的；至少是和人性一样是不变的。如果把它们说成是建立在原始本能上的，它们还能有任何更大的稳定性么？

这个体系还可以帮助我们形成关于德的幸福 的正确概念，以及关于德的尊严 的正确概念，并且可以使我们天性中的每个原则都乐于怀抱那个高贵的品质。种种知识和能力的造诣，不但直接产生利益，而且还在世人的眼光中使一个人得到一种新的光辉，使他普遍地得到尊重和赞许；当他考虑到这一点时，那么在知识和能力的追求活动中，谁还会感到一种踊跃争先的干劲呢？当一个人考虑到，不但他对人的品格，而且他内心的安宁和快乐，都完全依靠于社会 道德的严格遵守；当他考虑到，一个人如果对人类和社会的义务有所缺陷，则心灵在反观内照时便要感到内疚；当一个人考虑到这几点时，谁还能认为、财富的利益足以补偿其对社会 道德的些小破坏呢？不过我可以不必继续申论这个问题。这些考虑要求一部旨趣与本书的旨趣迥然不同的独立著作。解剖学家永远不应当与画家争胜，解剖学家对人体的细微部分虽然作了精确的解剖和描绘，却不应该自命为给了他的图像以任何优雅动人的体态或表情。在他所表现出的事物的景象中，甚至有一种可憎的或至少是过于细微的东西；这些对象必须置于一定的距离之外，并且对视觉要相当地掩盖起来，以便使眼睛和想象感到愉快。不过一个解剖学家却最适宜于给画家提供意见；没有了解剖学家的帮助，要想在绘画方面有优异的表现，那甚至是不可能的。我们必须对于各部分以及其位置和联系有一种精确的知识，然后运笔布局，才能优雅正确。就是这样，关于人性的最抽象的思辨，不论如何冷淡和无趣，却可以为实用道德学 服务，并且使后一种

科学的教条成为更加正确，使它的劝导具有更大的说服力量。

[1] 一匹腰腹结实的马不只美观，而且敏捷。一个勤于锻炼、筋肉坚韧的体育家，不但赏心悦目，而且适于比武决赛。真美与效用永不背道而驰。无需明智之才，即可懂得这个真理。——《蒯提林》第八卷。

[2] [译注]马尔克斯·卜鲁塔斯（公元前78-前42），罗马人，他刺杀了独裁者恺撒。

[3] 参看第八节 论恶意与妒忌。

[4] 当大海中狂风掀起巨浪时，

遥望他人身罹大难实为快事；

这并非因为他人的苦难可以赏心悦目，

乃是因为自己一感觉到自己未曾遭难，

便觉得私心窃慰。

（卢克莱修）

[5] 参看第十节 论尊敬和鄙视。

[6] [译注]埃弗雷孟（1610-1703），法国人，耶稣会士，初学法律，后入军籍，与孔德公爵友善。后因伏凯（Fouquet）失势，逃入英国，为查理二世所优待，给以年金。他一直住在伦敦，著有喜剧等书。孔德公爵（1621-1686）是法国的将领。

[7] 参看第五节 论我们对于富人与权贵的尊重。

[8] [译注]萨鲁斯特（公元前86-前34），罗马历史家。

[9] 爱和尊重根本上是同一情感，并且由类似的原因发生。产生两者的性质都是令人愉快、给人快乐的。但是当这种快乐是严肃和庄重的；或者当它的对象是伟大的，并造成一个强烈的印象；或者当它引生了任何程度的谦卑和敬畏时：在所有这些情形下，那种由快乐所发生的情感，被称为尊重比被称为爱，要较为适当一些。慈善伴随着两者：不过慈善与爱有较高度度的联系。

附录

遇到有承认自己错误的机会，我是最为愿意抓住的，我认为这样一种回到真理和理性的精神，比具有最正确无误的判断还要光荣。一个没有犯任何错误的人，除了他的理解正确以外，不能要求得到任何其他赞美；而一个改正了自己错误的人，则既表示他的理解正确，又表示他的胸襟光明磊落。我还不曾幸运得能够发现出我在前几卷中所作的推理中有什么重大的错误，只有一项是个例外；不过我凭经验发现，我的有些用语选择得不好，没有能够防止读者方面的一切误解，我所以添加了下面的附录，主要是为了弥补这个缺点。

除非一种事实的原因或结果呈现于我们之前，我们决不会被诱导来相信那个事实的；但是关于那种由因果关系而发生的信念的本性是什么，却很少有人有探索的好奇心。在我看来，这样一个两端论的选择是不可避免的。这个信念若不是我们加于一个对象的简单概念上的某种新的观念，例如实在观念或存在观念，便只是一种特殊的感觉或情绪。这个信念不是加于简单概念上的一个新的观念，这可以由下面两个论证加以证明。第一，我们并没有可以和特殊对象的观念区别开来和分离开来的抽象的存在观念。因此，这个存在观念就不可能附加在任何对象的观念上，或形成简单概念与信念之间的差别。第二，心灵可以支配它的全部观念，并且可以随意地分离、结合、混合和变化它们；因此，信念如果只是附加于概念之上的一个新的观念，那么一个人就能够相信他所愿意相信的东西。因此，我们可以断言，信念只成立于某种感觉或情绪，也就是成立于不依靠于意志的、而必然发生于我们所不能支配的某些确定的原因和原则的某种东西。当我们相信任何事实时，我们只不过在想象它的时候带着某种感觉，那种感觉与伴随着想象的纯粹幻念的感觉不同。当我们表示自己不相信某种事实时，我们的意思是说，证明那个事实的论证产生不了那种感觉。如果信念不是成立于与我们的单纯概念不相同的一种情绪，那么最狂妄的想象所呈现出的对象，就会和建立在历史和经验上的最确定的真理处于同等的地位。除了那种感觉或情绪以外，再没有别的东西可以把两者区别开来的了。

信念只是不同于单纯概念的一个特殊感觉，这个说法既然被认为是一个毫无疑问的真理，那么其次会自然发生的问题就是：这个感觉或情绪的本性是什么，以及它是否和人类心灵的其他任何情绪相似。这个问题是重要的。因为它如果与其他任何情绪是不相似的，那么我们就没有希望来说明它的原因，而不得不认为它是心灵中的一个原始原则。如果它与其他情绪是相似的，我们就可以希望借类比方法来说明它的原因，而把它追溯到一些较为一般的原则。但是每个人都会立刻承认，成

为信意和信念的对象的那些概念，比一个空想者的虚无缥缈的幻念，具有较大的稳定性和坚实性。这些概念以较大的力量刺激我们；它们对我们较为亲切；心灵对它们的把握较为牢靠，并受到它们较强烈的刺激和打动。心灵同意了它们，并且可说是固定和停留在它们上面。简而言之，这些概念较为接近于直接呈现在我们之前的那些印象，因而与心灵的许多其他活动是相似的。

据我看来，我们有可能避免这个结论，除非说，信念是在那个简单概念之外，成立于某种可以和概念区别开来的印象或感觉。它并不限制概念并使概念较为亲切而强烈；它只是附加于概念之上，正如意志和欲望附加于特殊的福利和快乐的概念之上一样。不过我相信，下面的考虑足以打消这个假设。第一，这是直接违反经验和我们的直接意识的。一切人都承认，推理只是我们思想或观念的一种活动；那些观念不论在感觉上有怎样的不同，可是进入我们结论中的，却只有观念或我们的较为微弱的概念。例如，我现在听到一个熟人的声音；这个声音来自隔壁的房间。我的感官的这个印象立刻把我的思想带到那个人和其周围一切对象上。我想象那些对象为现在存在的，并具有我先前知道它们所有的那些性质和关系。这些观念比空中楼阁的观念较为牢固地把握住我的心灵。它们对感觉来说是不同的，不过它们并不伴有独立的或分别的印象。当我回忆一次旅途中的各种事情，或任何历史中的各种事件时，情形也是一样。在那里，每个特殊事实都是信念的对象。它的观念与空中楼阁的虚无缥缈幻念的状态有所不同；但是并没有独立的印象伴随着每个独立的事实观念或概念。这是明白地经验到的事情。只有在下面的场合下这个经验才能容许争辩，就是当心灵被怀疑和困惑所激动，而随后在新的观点下观察那个对象，或得到新的论证时，又固定和停留在一个确定的结论和信念上。在这种情形下，确有一种独立于和分别于概念之外的感觉。由怀疑和激动至平静和安定的过程传给心灵以一种满意和快乐。但是，让我们举一个任何其他的例子。假如我看到一个人的腿在动，而我和他中间有一个对象把他的身体的其余部分隐藏住了。在这时，想象确是把整个形体都展现出来。我给他添上一个头颅，两个肩膀，一个胸膛，一个脖子。我设想他，相信他具有这些肢体。最明显的是：这种活动全部是由思想或想象单独地进行的。这种推移是直接的。那些观念立刻刺激我们。它们和现前印象的习惯性的联系，以某种方式改变和限制了它们，但是并不产生区别于这种特殊想象方式的任何心灵活动。让任何人考察一下他自己的心灵，他就会明显地发现这是真理。

第二，这个独立的印象不论是什么样子，而我们必须承认，心灵对于它所认为是事实的事物比对于虚构有一种较为牢靠的把握，或较为稳定的概念。那么，我们为什么还要更进一步去探索，或是不必要地增多假设呢？

第三，我们能够说明这个稳定概念的原因，但却不能说明任何独立印象的原因。不但如此，而且这个稳定概念的原因就是全部的题材，再没有剩下什么东西来产生其他任何结果。关于一个事实的推论，只是与一个现前印象经常结合或联系在一起的一个对象观念。这就是推论的全部。这个推论的每一个部分在借着类比来说明较为稳定的概念方面，都是必要的；再没有剩下别的东西，能够产生任何独立的印象。

第四，在影响情感和想象方面，信念所有的效果全部可以由稳定概念来加以说明；我们无需求助于任何其他原则。这些论证以及前几卷中所列举的许多其他的论证，充分地证明了，信念仅仅是限制了观念或概念，并使观念对感觉来说有所不同，而却不产生任何独立的印象。

由此可见，在综观这个问题的时候，就出现有两个重要的问题，我们可以大胆地提供哲学家们考虑：除了感觉或情绪以外，是否有任何东西来区别信念与简单概念？其次，这个感觉是否只是我们对于对象所有的一种较为稳定的概念或较为稳固的把握？

如果在公平的探讨以后，我所已经形成的那个结论得到了哲学家们的同意，那么其次的任务就是要考察信念与其他心灵活动的相似关系，并且找出概念的稳定性和强烈性的原因：我认为这不是一件困难的工作。由现前印象而进行的推移总是会使任何观念变得活跃和强烈。当任何对象呈现出来时，它的通常伴随物的观念，就作为一种实在而可靠的东西立刻来刺激我们。它与其说是被想象到的，不如说是被感觉到的，而且它的力量 and 影响也接近于它所由得来的那个印象。这一点我已详细加以证明。我不能再增加任何新的论证。不过下面一些篇段如果插在我给它们所标志出的地方，那么我对于全部因果问题的推理或许会更令人信服。在我认为必要的地方，我在其他一些点上也加了 [1] 少数的说明。

我曾怀着一些希望，以为我们关于理智世界的理论，不论有什么样的缺陷，总该是摆脱了人类理性对于物质世界所能作出的每一种说明似乎不可免去的那些矛盾和谬误。但是在我较严格地检查了关于人格同一性的一节以后，我却发现自己陷入了那样一个迷境，使我不得不承认，我既不知道如何改正我以前的意见，也不知道如何使那些意见互相一致。如果这不是可以主张怀疑主义的一个妥善的概括的理由，至少对我来说也是一个充足的理由（如果我还不是已经有了大量的理由），使我在我的一切判断方面都抱着疑虑和谨慎的态度。我打算把两方面的论证都提出来，并先从使我否认自我（或有思想的存在者）的严格的和固有的同一性和单纯性的那些论证着手。

当我们谈到自我或实体时，我们必然有一个附于这些名词上的观念，否则这些名词便完全不可理解。每个观念都是由先前的印象得来

的，可是我们并没有作为单纯的、个体的东西的一个自我或实体的印象。因此，我们就没有那种意义下的自我观念或实体观念。

凡各别的东西都是可以区别的，凡可以区别的东西都是可以被思想或想象所分离的。一切知觉都是各别的。因此，它们都是可以区别的，可以分离的，并可以被想象为分别存在着的，而且也就可以分别地存在的，这种说法，并无任何矛盾或谬误。

当我看着这一张桌子和那一个烟囱时，呈现于我面前的，只有一些特殊的知觉，这些知觉和所有其他的知觉在性质上是相同的。这是哲学家们的学说。不过呈现于我面前这张桌子和那个烟囱可以、而且也确实是分别地存在着。这是通俗的说法，也并不含有任何矛盾。因此，把这个说法推广到一切知觉，是没有什么矛盾的。

概括地说，下面的推理似乎是令人满意的。一切观念都是从先前的知觉得来的。因此，我们的对象观念是由那个根源得来的。因此，凡适用于对象的任何可以理解的或一致的命题，对于知觉来说也没有不是这样的。但是要说对象各别存在着，独立存在着，而并没有任何共同的单纯的实体或寓存体；这个命题是可以理解的、一致的。所以这个命题对知觉来说也永远不会是谬误的。

当我转而反省自我时，我永远不能知觉到这个自我没有某一个或某一些的知觉，而且除了知觉以外，我也永不能知觉到任何东西。因此，形成自我的就是这些知觉的组合。

我们能够设想一个有思想的存在者有或多或少的知觉。假设心灵降低到甚至一个牡蛎的生命阶梯以下。假设它只有一个知觉，例如渴或饥的知觉。试在那种状况下来考察它。你除了那个知觉以外，你还能想象到任何东西么？你有任何自我或实体的概念么？如果没有，那么加上其他知觉，也不能给你以那个概念。

有些人所假设的随着死亡而来、并完全消灭了这个自我的那种寂灭，也只是一切特殊知觉的消灭，例如爱和恨、痛苦和快乐、思想和感觉等等知觉的消灭。因此，这些必然与自我是同一的，因为自我在知觉消灭之后是不能继续存在的。

自我与实体是同一的么？如果是同一的，那么所谓实体变化之后而自我仍然独存的那个问题怎么发生的呢？两者如果是各别的，它们又有什么差异呢？就我而论，在离开了特殊的知觉加以想象时，我对两者之中的任何一个都没有任何概念。

哲学家们开始信从了关于外界物体的那个原则，就是：离开了各个特殊性质的观念，我们便没有外界实体的观念。这就必然给关于心灵

的同样原则铺平了道路，就是：我们并没有独立于各个特殊知觉的，任何心灵的概念。

在这个范围内来说，我似乎具有充分的证据。但是在我这样把我们的一切特殊知觉分离开来以后，当 [2] 我进而说明把许多知觉联系起来、并使我们认为它们有实在的单纯性和同一性的那个原则时，我就感觉到，我的说明是很有缺点的，而且也只是前面一些推理的表面证据，才使我接受这个说明。如果知觉是各别的存在物，那么它们只有在被联系起来时，才形成一个整体。但是人类知性绝不能发现各别存在物之间的任何联系。我们只是感觉到思想有由这个对象转到那个对象的一种联系或倾向。因此，结果就是，只有思想才能发现人格同一性，即当思想反省构成心灵的过去一系列知觉，感觉到各个观念联系起来，并且自然地互相引进：这时它发现了人格同一性。这个结论不论似乎是如何离奇，我们也不必感到惊讶。大多数的哲学家们似乎倾向于认为人格同一性发生于意识；而意识也只是一种被反省的思想或知觉。因此，我现在这个哲学，在这个范围内来说，前途颇有希望。但是当我进而说明在思想中或意识中结合前后接续的各个知觉的那些原则时，我的全部希望便都消逝了。我发现不出在这个题目上能使我满意的任何理论。

简单地说，有两个原则，我不能使它们成为互相一致，同时我也不能抛弃两者中的任何一个。这两个原则就是：我们全部的各别知觉都是各别的存在物；而且心灵在各别的存在物之间无法知觉到任何实在的联系。我们的知觉如果寓存于某种简单的、个体的东西中，或者如果心灵在它们中间知觉到某种实在的联系，那么在这种情形下，将没有什么困难。就我而论，我不得不要求一个怀疑主义者的特权，并且承认，这个困难太大了，不是我的理智所能解决的。不过我也不冒昧地断言、它是绝对不可克服的。其他人或者我自己在较为成熟的考虑之后，也许会发现可以调和这些矛盾的某种假设。

我还要借此机会承认我的推理中其他两个次要的错误，这是较为成熟的考虑使我发现出来的。第一个错误可在第一卷，58页 [译注] [3] 发现，在那里我说，两个物体间的距离，除了别的条件而外，可以依据由物体发出的光线所形成的角来认知。这些角确实不是被心灵所认知的，因而永不能显示出距离。第二个错误可以在第一卷，96页发现出来，在那里我说，同一对象的两个观念，只能因其强力和活泼性的不同程度而相互差异。我相信，观念之间还有其他差异，如果归在这两项下有些不大恰当。我如果说，关于同一个对象的两个观念只能因其不同的感觉而互有差异，我就该较为接近于真理了。

[1] [增加段落已补在译文中，用〔 〕标出。——译者]

[2] 参看第六节 论人格的同一性。

[3] [译注]指标于本书页边的英文原书页码，下同。

作者生平和著作年表

陈尘若编写

诞生和成长

·一七一一年○ ·诞生·

▲四月二十六日：大卫·霍姆（David Home [\[1\]](#)）诞生于英国北部苏格兰爱丁堡郡奈因微尔斯（Ninewells）镇贵族家庭里。

他排行第三，上有兄约翰·霍姆（John Home，1709-1785）、姊卡德琳·霍姆（Katherine Home，1710？-1790），他们的父母，约瑟·霍姆（Joseph Home，1681-1713）和卡德琳·福尔科内（Katherine Falconer，1683-1745）结婚于1708年1月，一个三十岁，一个二十八岁。

约瑟·霍姆是老约翰·霍姆（John Home，1657？-1695）的第三个孩子、长男。老约翰·霍姆于妻子（1678年结婚）生下第五个孩子后故世不久即续弦（1686），第二个妻子婚后不及年也故世，再娶的是牛顿镇大卫·福尔科内爵士（Sir David Falconer）的寡妻玛丽·福尔科内（Mary Falconer，娘家姓Norvell，后称Mary Home），她有七个孩子，其中叫卡德琳的，后来和约瑟成亲。

他们政治上倾向辉格党，宗教信仰上属长老会（Presbyterians）。

△十七、十八世纪之交，英国唯物论哲学家霍布士（1679）、洛克（1704）先后去世。“霍布士和洛克亲眼看到了荷兰资产阶级的较早的发展（他们两人都曾经有一个时期住在荷兰），而且也看到了英国资产阶级的最初的政治运动，英国资产阶级曾经通过这些运动冲破了地方局限性的圈子，还看到了工场手工业、海外贸易和开拓殖民地的已经比较发展的阶段；特别是洛克，他的著作就是属于英国政治经济学的第一个时期的，属于出现股份公司、英国银行和英国海上霸权的那个时期的。”

[\[2\]](#)

△霍布士已故，洛克还健在，在这期间，主观唯心论哲学家乔治·贝克莱（George Berkeley）于1685年诞生。同年，他在爱尔兰都柏林三一学院任教堂神甫，不久前发表《人类知识原理》（*The Principles of Human Knowledge*，1710年5月）。

○英国斯图亚特朝末代女王安娜（Anne，1665-1714，1702年登

基)在朝。苏格兰自从1707年接受联合条款(Articles of Union)而和英格兰合并,就成为不列颠王国一部分,在安娜的统治下。

◎西班牙王位继承战争(1701-1714)在进行。国王查理二世无嗣而终,法国波旁王室和奥地利哈布斯堡王室都争着要继承王位,双方纠合各自势力,构成了英国、荷兰、意大利、普鲁士都卷进去的大规模战争。

·一七一二年◎ 一岁·

◎英国掌权的托利党[3]自1710年竞选胜利后,趁本国同盟一方力量尚稍占上风,向敌对的法国建议媾和,促成了在荷兰乌特勒支开始和谈,而于下年先后签订几项乌特勒支和约,结束西班牙王位继承战争。

这样,法国国王路易十四之孙腓力普五世·安茹公爵固然可遵故查理王遗嘱登基,但是有条件,这就是西、法两国不能由一个国王统治,西欧各国以此限制法王利用机会兼领西班牙而称霸欧洲;英国则通过和约取得法国在美洲的殖民地以及其他地方。

法国霸业从此大势已去,新霸主——英国正代之而起。

·一七一三年◎ 二岁·

△“贝克莱和狄德罗都渊源于洛克”。[4]洛克的经验论的唯心主义因素为“英国哲学中的一种神秘唯心主义”所利用,洛克的唯物主义认识论、感觉论则由法国百科全书派狄德罗、孔狄亚克等继承,他们是十八世纪法国大革命前十分活跃的一批启蒙思想家。

最初一批早在十七、十八世纪之交就相继诞生:孟德斯鸠(1689)、伏尔泰(1694)、魁奈(1694)、布丰(1707)、拉美特里(1709)、马布里(1709);接着又一批激进而干练者:卢梭(1712)、雷纳尔(1712)、狄德罗(1713)、爱尔维修(1715)、孔狄亚克(1715)、达兰贝(1717)、霍尔巴赫(1723)、杜尔阁(1727)等。

△贝克莱的《海拉和菲伦诺对话三篇》出版。[5]

·一七一四年◎ 三岁·

◎八月:女王安娜去世。安娜女王的弟弟詹姆士三世坚持天主教信仰,无权继承,避居法国。汉诺威选侯苏菲公主(Princess Sophia)是英王詹姆士一世的孙女,新教徒;德国汉诺威选侯根据英国新教徒王位继承法前来伦敦登基。苏菲公主的儿子于其母新丧两个月后得到安娜女王

死讯即以乔治一世（George I，1660-1727，1714—1727）称号成为英王。

○辉格党在选举中获得重大胜利，结束了托利党短暂的执政。

·一七一五年○ 四岁·

△苏格兰阿伯丁的第十代马里沙尔伯爵（10th Earl of Marischal）乔治·基思（George Keith，1693-1778）、兄弟（James Keith，1696-1758）参加雅各拜特党（Jacobite）[\[6\]](#) 起义，失败后，兄遭递夺公权、财产没收，于是兄弟俩相继出亡大陆。

○苏格兰爆发反英起义。英国资本主义的发展使苏格兰农民在土地被剥夺过程中生计无着，遂把恢复斯图亚特王朝看作保持宗法农业结构的途径，而支持雅各拜特党起义。起义所提出的恢复斯图亚特王朝口号实际上当然具有更广泛深刻的历史意义。起义于下年九月被镇压。

·一七一六年○ 五岁·

△爱丁堡一群青年，有学神学的，也有学法律的，在一家小旅店聚会，后来组成团体也就因旅店而称兰肯俱乐部（Rankenian Club）。他们跟贝克莱主教联系，受到主教夸奖，说“不列颠北疆只有这批青年最理解我的体系”。后来，1725年他筹划到百慕大群岛 [\[7\]](#) 筹办教会大学，还表示欢迎他们前去。

俱乐部成员是：麦奇（Charles Mackie）、麦克拉林（Colin Maclaurin，1698-1746）、特恩布尔（George Turnbull）、华莱士（Robert Wallace，1697-1771）、威斯夏特（William Wishart，？-1754）等。

△德国科学家、唯心主义唯理论哲学家莱布尼茨（Leibniz，生于1646年）在汉诺威去世。五十年间，大陆上两位著名的唯理论者，另一位是唯物主义唯理论者斯宾诺莎（Spinoza，1632-1677）先后去世了。

·一七一七年○ 六岁·

△麦克拉林任阿伯丁马里沙尔学院数学教授，直至1726年。

·一七一九年○ 八岁·

○十一月：乔治一世以汉诺威选侯身份和瑞典国王签订斯德哥尔摩条约，争得布累门（不来梅）和弗尔顿两地。

·一七二一年○ 十岁·

◎罗伯特·华尔波尔爵士（Sir Robert Walpole，1676-1745）任政府首脑，直至1741年。

·一七二二年◎ 十一岁·

△三月十一日：英国自由思想家、唯物论哲学家约翰·托兰德（John Toland，生于1670年）去世。

上起切尔伯雷的赫伯特男爵（Edward Herbert of Cherbury，1st Baron，1583-1648），在英国资产阶级革命的重要阶段，宗教改革进行过程中，陆续涌现一大批自然神论者、自由思想家，诸如舍夫茨别利伯爵（3rd Earl of Shaftesbury，1671-1713）、柯林斯（Anthony Collins，1676-1729）、惠斯东（Whiston，1653-？）、丁铎尔（Matthew Tindal，1653-？）等等，而以洛克影响为最大最广泛，以托兰德思想为最深最彻底。

他们的观点相互补充，蔚为大观，形成了强大的思潮，不仅在国内打击了唯心论，而且促进了法国无神论的成长，推动了德国唯物论、启蒙运动。

·一七二三年◎ 十二岁·

▲二月二十七日：进爱丁堡大学 [8]，在校董事司各特教授（Regent William Scott）的希腊语班学习 [9]。

△巴克斯特（Andrew Baxter）到奈因微尔斯附近的邓斯堡（Duns Castle）教家馆，不久即结识大卫·霍姆家的常客、法官亨利·霍姆（Henry Home，1696-1782），一起常漫谈基尔（John Keil）。根据牛顿学说写成的《物理学导论》（*Introduction to Physics*）和洛克的《人类理智论》（*Essay Concerning Human Understanding*），他们由探讨因果关系（theory of causation）而集中讨论《理智论》第二卷第二十一章能力（Power）。

·一七二四年◎ 十三岁·

▲在德拉蒙德教授的逻辑、形而上学班学习，教授的个人兴趣 [10] 影响他重视自然科学。

△利奇曼（William Leechman，1706-1785）毕业于爱丁堡大学；不久，任默里（William Mure of Caldwell，1718-1776）的家庭老师。大约在校时霍姆就与利奇曼相识，由此，霍姆通过利奇曼而与默里熟悉。

△德国哲学家康德诞生于普鲁士东部城市哥尼斯堡。

·一七二五年○ 十四岁·

▲在历史班教授马基（Charles Mackie）指导下，用英文写《历史论文：论骑士制和现代荣誉》（*An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour*）^[11]。

▲霍姆家是小地主，父早丧，家产不多，母亲独力支持家庭，经济既不富裕，本年又遭火灾，只得退学还乡自学^[12]。

·一七二六年○ 十五岁·

▲在家进修法官业务知识，经常向亨利·霍姆法官请教；同时，浏览一般文学作品。

△五月：法国戏剧家、启蒙学者伏尔泰（Voltaire，1694-1778，32岁）无理受押于巴士底监狱，出狱后被解出国，流亡到伦敦。

△牛顿学说的拥护者麦克拉林从阿伯丁马里沙尔学院转来爱丁堡大学，任数学教授，直至1746年。

·一七二七年○ 十六岁·

△逐渐涉猎古典文学著作。当时（爱丁堡）有两位书商拉姆齐（Michael Ramsay）和金凯德（Alexander Kincaid，？-1777），前者本身是诗人，其子阿伦·拉姆齐（Allan Ramsay，1713-1784）和霍姆是少年朋友；后一书商四十年代承印霍姆著作。霍姆在家进修时颇得两书商善待和照顾，开始对苏格兰诗歌发生兴趣。

△三月：英国物理学家、数学家牛顿去世，伏尔泰参加在伦敦威斯敏斯特教堂举行的葬礼。

△法国怀疑论哲学家贝勒（Pierre Bayle，1647-1706）的《全集》（*Œuvres diverses*，1727-1731）开始出版。

○英王乔治二世（George II，1683-1760）登基。

·一七二八年○ 十七岁·

△贝克莱随带兰肯俱乐部成员、肖像画家史密伯特（John Smibert）渡洋前往北美罗得斯岛筹办大学。

研究和著述

·一七二九年○ 十八岁·《人性论》酝酿阶段·

▲春季：读洛克、贝克莱著作后，自信有得，于是，改变进修方向，放弃法学，决定专攻哲学。 [13]

▲开始探讨思维的新境界（a new scene of thought），逐渐想到试用实验推理法于精神科学（后来，这成为《人性论》一书的副题）。

▲病半年，九月痊愈。

▲学习法语。

◎英、法、西、荷四国缔结塞维尔条约，承认西班牙王腓力之子查理为意大利巴尔马和塔斯卡尼两公国继承人。

·一七三〇年◎ 十九岁·

▲冬季：赴爱丁堡。

△爱丁堡大学逻辑教授（1730-1774）斯梯文森（John Stevenson）讲洛克而不是讲亚里士多德；所讲修辞学、文学评论，给学生印象深刻。

·一七三一年◎ 二十岁·

▲春季：返乡，注意身体锻炼，留心饮食。

△剑桥柏拉图学派卡德沃思牧师 [14]（Rev. Ralph Cudworth，1617-1688）遗著《论不朽的道德和不变的道德》（*Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*）出版。

◎伦敦《历史年鉴》（*Historical Register*，XVI 317）报道法国巴里神父（Abbé Pâris，François de Pâris，1690 [15]-1727）在坟地显灵的奇迹。

◎爱丁堡医学界人士发起组织技术和科学促进会，并开始出版《医学论文和观察报告》（*Medical Essays and Observations*），受到英国和大陆各地人士欢迎。

·一七三二年◎ 二十一岁·

▲经常参考查阅贝勒（Bayle）的《历史批评辞典》（1697）和《全集》（1727-1731）。

▲三月：身体时好时坏，体质大不如前。稍好后，即约请老拉姆齐来奈因微尔斯一游。

▲计划撰写《人性论，试用实验推理法于精神学科》（*A Treatise of Human Nature, being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*）。

·一七三三年○ 二十二岁·

△友人小拉姆齐离开爱丁堡书店，前往伦敦学习艺术。

▲夏季：加强身体锻炼，学习自然哲学。

○约翰·开伊发明“飞梭”，大大提高织布效率，纺织工业大发展。

·一七三四年○ 二十三岁·从商不成·

▲年初，经过伦敦到英格兰西南部海外贸易港口布里斯托尔（Bristol），供职于糖商的铺子里，这家糖商从非洲、美洲（西印度群岛）进口货物。

▲结识青年伯奇（James Birch）、皮奇（John Peach）、勇格（Will Yonge）等。

▲有人说，在这里结识辉格党人、自然神论者摩根（Thomas Morgan）。

▲鉴于英格兰人念Home为Hume，主动将姓氏霍姆改拼写为休谟^[16]（Hume）。

▲仲夏：赴法学习，经巴黎，转往东北百余里外的兰斯（Rheims/Reims）城。

▲在巴黎受到骑士拉齐斯（Chevalier Andrew Michael Ramsay）的接待，后者并介绍在兰斯的友人给休谟。

▲在巴黎去看所谓巴里神父显灵究竟是怎么回事。

▲小城兰斯，居民只有四万，他寄居于教区神学博士戈迪诺（Jean Godinot）家，约一年，开支八十镑。

▲结识(一)兰斯大学修辞学、人文课程教师、扬森派、反笛卡尔主义者布吕神父（Abbé Noel-Antoine Pluche），介绍牛顿学说给法国人的普伊（Louis-Jean Lévesque de Pouilly），后者访问过英国，与牛顿相识，1720年指导过博林布鲁克（Bolingbroke 1678-1751）学习哲学，当时博正在法避难。

▲读洛克《人类理智论》，贝克莱《人类知识原理》。

△英国经济学家，重农学派先驱，货币数量说代表杰科布·范德林特（Jacob Vanderlint，？-1740）的《货币万能，或试论怎样才能使各阶层人民都有足够的货币》（*Money answers all things: or, an essay to make money sufficiently plentiful amongsts all ranks of people*）出版于伦敦^[17]。

·一七三五年○ 二十四岁·法国之行〔一〕学习·

▲从兰斯转往安茹的拉弗来舍（La Flèche）。这里位于巴黎西南三百里地，居民五千，物价低廉；一家耶稣会中学（笛卡尔、梅桑内的母校），上百名耶稣会士。

▲结识市长康（François-Michel de la Rue du Can）；结识从图尔的耶稣会中学来的神父格雷塞（Père Jean-Baptiste-Louis Gresset），后者年不过二十六岁，教龄已达十年，从事文学活动。

▲在耶稣会中学藏书丰富的图书馆（1762，达四万卷）找到笛卡尔、马尔布朗士、阿尔诺、尼科尔等人的著作，也看到伏尔泰的匿名著作《哲学书简》（*Lettres philosophiques sur les Anglais*，1734，鲁昂）、马尔齐（Nicolas de Malezieu）的《几何学读本》（*Eléments de Géométrie de M. le duc de Bourgogne*）。

·一七三六年○ 二十五岁·《人性论》撰写阶段·

▲集中精力撰写《人性论》，进展顺利。

○英国议会撤销“禁止女巫蛊惑条例”（Witches Act）。该条例自上世纪颁布以来，实际上为宗教顽固势力所利用，他们勾结地方反动人士，不时以“女巫”罪名陷害稍萌异志的修女、平民妇女，后更扩而大之，诬陷普通自由思想者。议会开明人士鉴于公正舆论之压力，群起而反对才得以经过多年反复辩论予以废除。

·一七三七年○ 二十六岁·

▲年中，《人性论》（主要是前两卷）完稿。

▲取道图尔（八月）经巴黎回伦敦（九月中旬）。

▲尽力通过苏格兰在京人士（爱丁堡时期的同学米切尔〔Andrew Mitchell〕本年成为议员，进入国会）的关系，接洽《人性论》出版事宜。

◎十一月：英王乔治二世的王后卡罗琳（Caroline）去世。她生前关心学术文化，伦敦西南里士满（Richmond）市郊公园由她建议而建立哲学纪念亭，树立培根、洛克、牛顿、克拉克半身雕像。

·一七三八年◎ 二十七岁·

▲欣赏伦敦正方兴未艾的戏剧演出活动：莎士比亚（1564-1616）十六个剧本、本·约翰生（Ben Johnson，1573-1637）和王政复辟时期的戏剧、爱丁堡时期的同学苏格兰戏剧家马勒特（David Mallet）、唐姆逊（James Thomson）的剧本，这些新旧剧本正在伦敦开始得到演出的机会，观剧成为城市居民一种娱乐，受到市民的欢迎。

▲夜晚经常出入彩虹咖啡馆（Rainbow Coffeehouse），参加一些人的哲学闲谈。参加者有（一）同学坎宁安（Alexander Cunningham，后为爵士〔Sir Alexander〕），法国新教徒流亡人士（例如：德马泽 [\[18\]](#)〔Pierre Desmaizeaux〕）等人。

△下半年：同乡、童年友人拉姆齐（M.R.）来京。

▲九月：和切伯塞（Cheapside）的出版商诺翁（John Noon）签订《人性论》出版合同，印数一千，得五十镑，应得合订本12部。

◎三月：英国海外贸易大发展，自从海上打垮西班牙无敌舰队后，与西班牙的矛盾加剧；常川西属美洲走私的英国船只不时被捕捉，西班牙海岸部队本年割掉英国走私船长詹金斯的耳朵以示惩戒。

·一七三九年◎ 二十八岁·《人性论》出版·

▲一月：《人性论》第一卷：论知性（Of the Understanding），第二卷：论情感（Of the Passion），匿名出版于伦敦，价十先令 [\[19\]](#)。

▲二月：以新著赠（一）德马泽，（二）布里斯托尔主教巴特勒博士（Bishop Joseph Butler，1692-1752），诗人蒲伯（Alexander Pope）等。

▲三月：离开逗留了十七个月的伦敦，回家乡。

▲英国的期刊：伦敦的《君子杂志》（Gentleman's Magazine）、爱丁堡的《苏格兰人杂志》（Scots Magazine）披露了出版消息。

▲在大陆，（一）莱比锡的《学者工作新报》（Neuen Zeitungen von gelehrten Sachen）于五月号报道书讯时，称作者为新的自由思想家（a new freethinker）；阿姆斯特丹的《欧洲学者著述分类书目》（Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savans de L'Europe）在夏季第二号伦敦文讯栏披露了作者姓氏；（二）海牙的《新书目》（Nouvelle

bibliothèque , ou histoire littéraire des principaux écrits qui se publient) 于十月号 ; 四) 《英国书目》 (*Bibliothèque britannique , ou histoire des ouvrages des savans de la Grande-Bretagne*) 于最后一号都报道了出版消息, 前者把休谟的道德观点和赫奇逊 (Francis Hutcheson , 1694-1746) 联系起来, 后者认为作者的逻辑、形而上学导源于洛克。

▲十一月: 请求友人介绍家庭教师职务, 未成。

▲冬季: 往西去格拉斯哥, 以第三卷部分手稿请伦理学教授赫奇逊提意见, 并以第一、第二卷奉赠以请教, 自后即和赫书信往来。

○英国、西班牙发生“詹金斯耳朵”之战 (1739-1748) , 英国要强力争夺西班牙在美洲的殖民地。

思考和写作

·一七四〇年○ 二十九岁·为《人性论》辩护〔一〕·

▲有意避开苏格兰、英格兰的出版法 (Copyright Act) 的制约, 想利用爱尔兰之可不受此限制, 以便立即修订再版《人性论》第一、第二卷, 经赫奇逊介绍, 与爱尔兰出版商斯密 (John Smith) 联系匿名出版, 未成。

▲年初: 六便士小册子《哲学新著〈人性论〉一书摘要》 (*An Abstract of a late Philosophical Performance , entitled A Treatise of Human Nature*) 匿名出版于伦敦。《摘要》本拟以读者投书形式寄交《学者轶事》 (*History of the Learned*) 以打破舆论的沉默, 恐得不到发表机会, 遂交出版商 [20] 。

▲春季: 去伦敦, 和赫奇逊所介绍, 经手赫著的另一出版商朗曼 (Thomas Longman) 洽商出版《人性论》第三卷, 结果十一月见书, 价四先令。

▲亚当·斯密 (1723年生, 17岁) 到牛津大学学习 (1740-1746) 。

○当时爱丁堡人口约五万, 是苏格兰政治、学术、时尚的中心。

·一七四一年○ 三十岁·

▲回到奈因微尔斯镇以来, 对于《人性论》大部头著作受到冷落一事常与亨利·霍姆交换意见, 认为问题是表达方式不对头, 而启蒙运动以来, 报刊流行, 早年艾迪生、斯梯尔 (Richard Steele , 1672-1729) 等主编的《旁观者》 (*The Spectator* , 711-712 , 1714) 、《闲话报》 (*The*

Tattler , 1709-1711)、《监护报》(*The Guardian*)、《英国人》(*The Englishman* , 1713-1714) 就都以短文吸引读者。

▲以十二篇短文编为《伦理和政治短著集》^[21] (*Essays Morals and Political*) 交爱丁堡出版商金开德 (Alexand Kincaid) 匿名出版，印一千五百册。

▲复习希腊文。

·一七四二年○ 三十一岁·

▲一月：以十五篇编为《伦理和政治短著》第二集出版于爱丁堡。共得约二百镑，个人生活有了保证。

▲年中：第一集修订再版，删去其中七篇。

▲第二集的《罗伯特·华尔波尔爵士的品质》(*A Character of Sir Robert Walpole*) 当即受到注意，为《君子杂志》、《伦敦杂志》、《苏格兰杂志》所转载，不久这位首相就下台。

△结识诗人布莱克洛克 (Thomas Blacklock , 1721-1791) ，这位幼年患天花致盲的诗人穷困潦倒，他的第一部诗集 (1746) 因起义而滞销，生计无着，休谟即接济他五年，后来第二部诗集出版时 (1754) 休谟向许多友人推荐。

○二月：华尔波尔内阁因发生不光彩的所谓“詹金斯耳朵”之战并严重失利而倒台。

·一七四三年○ 三十二岁·

▲六月：住爱丁堡。

▲读同学、格拉斯哥大学神学教师利奇曼的布道之讲词《论祈祷的特性、合理性和好处；驳反对祈祷》后，致函默尔，指责利奇曼是“可恶的无神论者” (a rank Atheist) 。

▲十二月：在乡下奈因微尔斯，母病。

○英国和新加冕的波希米亚王马利亚·泰利萨结盟，以意大利某些地区给予萨地尼亚 (Sardinia) 。

○英国利用奥地利王位继承战争之机，反对法国，夺取其在北美洲的殖民地。

·一七四四年○ 三十三岁·

▲爱丁堡教授普林格博士（Dr John Pringle，1707-1782）于两年前离职去弗兰德英军中任军医。休谟事先征得市长科乌特（John Coult，后来的Lord Provost，1699-1751）同意，向学校自荐担任伦理学和精神哲学（Pneumatic Philosophy）教席，校长惠夏特（Wishart）以休谟著有《人性论》为由极力反对，争取到十五张反对票，支持休谟者仅有十二票，包括在宗教观点上与休谟意见不一致的华莱士一票。

▲四月：适逢支持休谟者缺席，市会议选定赫奇逊接任。

▲夏季：谢绝某贵族提出任其子导游教师的邀请。

○二月：法国支持斯图亚特王系复辟活动，支持从苏格兰攻英。

·一七四五年○ 三十四岁·为《人性论》辩护〔二〕·

▲二月：应第三代安南戴尔侯爵（Annandale，George，3rd Marquess of，1720-1792，二十五岁）的邀请，前往英格兰担任他的教师。侯爵于1738年一度精神错乱，由专人照顾和教育。休谟到伦敦去接他，见他对《伦理和政治短著》有好感，休谟对教育工作稍具信心。然后，一同前往伦敦西北三十公里的韦尔德豪尔（Weldehall）庄园（在圣·阿尔班〔St. Alban〕，属哈德福郡〔Hertfordshire〕）。

相处半年还颇融洽，逐渐，护理事务多于导师工作，薪俸争执也随之而生。

▲春季：母亲卡德琳·霍姆（Katherine Home）死。 [22]

▲夏季（五月？）：亨利·霍姆未征得休谟同意，把休谟在谋大学职位期间写给科乌特的信，信上批驳校长对他提出的六点责难，亨利把信题为《一位先生给爱丁堡一友人，谈一些材料上所胡说的关于宗教和道德的原理，还归之于是一部新出版的〈人性论〉所提出》（*A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh: Containing some Observations on a Specimen of the Principles containing Religion and Morality, said to be maintain'd in a Book lately publish'd, intitled, A Treatise of Human Nature*） [23]。

▲经常进京，一则为侯爵家族事务，一则大约也为到各图书馆查阅资料。

▲七月：开始改写《人性论》第一卷为《哲学短著：论人类理智研究》（*Philosophical Essay concerning Human Understanding*）。

▲撰写《伦理和政治短著三篇》。

○詹姆士二世长孙、查理·爱德华·斯图亚特亲王（Prince Charles Edward Stuart）少觊觎王位者（Young Pretender）于七月潜入苏格兰，雅各拜特党做内应，再度起义，九月占领爱丁堡，南下英格兰。

投军和观察

·一七四六年○ 三十五岁·法国之行〔二〕·

▲在韦尔德霍尔庄园一年挂零，数度入京，特别是冬季，既办事也进图书馆查阅材料。

▲四月：因侯爵精神错乱严重，工资谈判不妥，愤而离职前往伦敦。

▲五月：任陆军中将（Lieut-General）圣·克莱尔（St. Clair，？-1762）的秘书。他本有意避居法国南部僭心著述，遇上这位远亲，军事任务紧急，也就匆匆应邀入幕当僚属。

▲七月：任务改为直接入侵法国，以军法官（Judge-Advocate）身份从普利茅斯港（Plymouth）直驶法国莫尔比昂省（Morbihan）南部港口洛里昂（Lorient）登陆。五营军队，四五千人的，五六十艘船，仓促间，无军事地图可凭，就于九月开航，要直捣法国西印度公司大本营。

▲入侵法国本去挽回法将萨克斯元帅在奥地利所属尼德兰（今属比利时）的胜利给英奥方面造成的不利形势，围魏救赵不成，反因行动仓促，毫无准备，大败而归，十月，随将军回到爱尔兰的科克（Cork，直至下年一月）。

▲友人亚当·斯密回家乡柯卡尔迪，结识亨利·霍姆。

○四月：坎伯兰公爵（Duke of Cumberland，1726）^[24]威廉·奥古斯都（William Augustus，1726-1765）率军万二千人镇压苏格兰起义，大败雅各拜特党人于卡罗顿（Culloden），少觊觎王位者查理逃法（九月），斯图亚特复辟企图彻底失败。

·一七四七年○ 三十六岁·心理学家·

▲行程：在科克（一月），离开爱尔兰（三月）去伦敦（四月）。

▲七月：离开伦敦回奈因微尔斯，进行《哲学短著：论人类理智》定稿工作。

▲十一月：赴伦敦。

△春季：亨利·霍姆的《试论英国古史若干问题》匿名出版于爱丁堡，作者放弃早年雅各拜特党观点，接受辉格党原则。

△神学家米德勒顿（Conyers Middleton，1683-1750）的《自由探讨》（*Free Inquiry*）出版，反对休谟对神迹的怀疑论观点。

·一七四八年○ 三十七岁·法国之行〔三〕·

▲三月：以军法官身份兼秘书（*aides-de camp*，共三人）随辛克莱将军出使大陆执行秘密使命。

▲旅程：从哈里奇（Harwich，二月）出发，到荷兰（三月），又从布雷达（Breda）到尼默根（Nimeguen），经科隆（Cologne，德国）、法兰克福（Frankfort）、雷根斯堡（Ratisbon/Regensburg）、维也纳（奥地利，四月），入米兰、都灵（五月至十一月）、曼都亚（Mantua），然后从里昂、巴黎（十二月）回国。

▲四月：《哲学短著：论人类理智》^[25]署名为《伦理和政治短著》作者所著出版。价三先令。

▲秋季：读到孟德斯鸠新著《论法律的精神》（*Esprit des Loix*，日内瓦），当即记下意见，后转告作者（1749）。

▲十一月：《伦理和政治短著》（第三版）^[26]、《伦理和政治短著三篇》（*Three Essays, Moral and Political*）二书第一次署真实姓名出版。

前书的第六篇《论爱情和婚姻》第七篇《论历史研究》（*Of the Study of History*）于1760年撤销。

后者包括《论神迹》（*Of Miracles*）《论特殊的天意和来世的状况》（*Of a Particular Providence and a Future State*）等。原编入《论新教的继承权》（*Of the Protestant Succession*）临时抽出，以免被扣上怀疑论帽子而有碍于法国之行。

▲十二月：经巴黎时，全体人员到枫丹白露（Fountainebleau）会见少僭主，后者不久就流放于意大利。

△拉姆齐骑士（已故）的《自然宗教和天启宗教的哲学原理》（*Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion, Unfolded in a Geometrical Order*，两卷）出版于格拉斯哥。

△经亨利·霍姆推荐，斯密来爱丁堡讲演（1748-1751），题目为文学和文学评论（两次），法学（一次）。

○亚琛和约签订，英法在北美洲的争夺战并未停止。

·一七四九年○ 三十八岁·

▲春季：在伦敦，应出版商米拉要求审读爱尔兰牧师（the Reverend Philip Skelton）反对他《论神迹》篇而准备匿名出版的《奥非马刻斯，即天启自然神论》（*Ophiomaches, or Deism Revealed*），表示支持出版。[27]

▲接到孟德斯鸠函，提到读了《短著三篇》，十分赞赏《论民族特性》（*Of National Character*）一篇强调道德精神因素高于身体因素，并托伦敦酒商斯图尔特（John Stewart of Allawbank）转赠《论法律的精神》。

▲四月：在爱丁堡，促成据孟德斯鸠的校正本摘译两章的《论法律的精神》出版。

▲孟德斯鸠表示要促成《政治论》法译本，后未果。

▲写法文长信问候孟德斯鸠，告以读《论法律的精神》后一些看法，从此两位忘年交通信联系直至孟去世。

△博林布鲁克勋爵的《致冒失者的恳切函》（*A Familiar Epistle to the Most Impudent Man Living*）匿名出版。小册子是写给沃伯顿的，支持休谟在《哲学短著》上反对神迹之可能性的意见。

○辉格党内部日趋分裂。

·一七五〇年○ 三十九岁·

▲《哲学短著》再版[28]。

▲十二月：友人、解剖学教授卡尔伦博士（Dr. William Cullen）、默尔（William Mure of Caldwell, 1718-1776）、马克斯威尔爵士（Sir John Maxwell of Pollock, 1751年任校长）等为他在当地大学谋取逻辑学教授席位，遭到教会执事，特别是第三代阿基尔公爵（Duke of Argyle）坎贝尔（Archibald Campbell, 1682-1761）这位左右苏格兰的人物的反对而未成。

△英国经济学家约瑟夫·马西（Joseph Massie, ?-1784）匿名出版《论决定自然利息率的原因。对威廉·配第爵士和洛克先生关于这个问题

的见解的考察》(*An essay on the governing causes of the natural rate of interest; wherein the sentiments of Sir William Petty and Mr. Locke on that head , are considered*) 于伦敦。

“休谟就是从这部著作中得出他的利息理论的。” [29]

○自1694年英格兰银行在伦敦创办以来，至本年，伦敦有二十家银行，外地有十二家。

·一七五一年○ 四十岁·伦理学家·

△一月：斯密任格拉斯哥大学逻辑学教授。

▲《自然宗教对话录》(*Dialogues Concerning Natural Religion*) [30] 草成，稿子在爱丁堡友人手中传阅。埃利奥特 (Gilbert Elliot of Minto , 1772-1777)、布莱尔等都奉劝他勿付梓。

▲二月：在一封信上提到“几乎读遍古籍，希腊文的和拉丁文的” [31] 。

△三月：友人亨利·霍姆的《论道德原理和自然宗教》(*Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*) 匿名出版于爱丁堡。十二年前，作者连接受休谟论述有关题材的著述的赠书也不愿意，现在终于亲自深入理解，并撰写评论。亨利是一位自然神论者，政治上正从支持斯图亚特王朝转到辉格党立场，在哲学上是亚里士多德主义者，本书反对休谟，但以友好态度支持休谟探索问题。

△三月：兄约翰·霍姆成亲。

▲休谟仍和姊卡德琳作伴，同寓于劳恩市场 (Lawn Market)、南边里德利场 (Riddle's Land)、附近的西鲍 (the West Bow)，属爱丁堡市区。

▲参加爱丁堡哲学会 (Philosophical Society of Edinburgh)，并于十二月，和小门罗 (Alexander Monro the Younger) 两人当选为秘书。该会原为技术和科学促进会，经麦克劳伦教授 (Colin Maclaurin) 扩而大之，欢迎哲学、文学界人士参加 (1737)，1739年道格拉斯 (James Douglas , 1702-1768) 任主席，会务从此更加活跃。惟自1745年苏格兰起义失败后则停止活动，更兼秘书麦克劳伦去世。重新恢复活动后，两秘书继续主持编辑出版会刊 (1754、1756)。

▲十二月：《人性论》第三卷重加修订，题为《道德原理探究》(*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*; Charles W. Hendel编，

158页，纽约，1957年，北京图书馆藏；169页，据1777年版，1953年，上海市图书馆藏）[32] 出版于伦敦。

△里德任阿伯丁马里沙尔学院（即阿伯丁大学，第五代基思所创）道德学教授。

△拉瑟福德牧师（the Reverends Thomas Rutherford）的《捍卫神迹的可信性，反对哲学短论集作者》（*Credibility of Miracles Defended against the Author of Philosophical Essays*），牛津的亚当（William Adams）的《论休谟之论神迹》（*Essay on Mr. Hume's Essay on Miracles*）出版。

潜读和撰史

·一七五二年○ 四十一岁·经济学家·

▲二月：在鲁迪曼（Thomas Ruddiman）领导下，担任苏格兰律师公会（the Faculty of Advocates）图书馆（Advocates Library，今〔1875年后〕苏格兰公共图书馆）管理员（Keeper）和公会书记，年薪40镑。有助手古德达尔（Walter Goodall，1706？-1766）。

▲利用图书馆藏书三万卷，开笔撰写英国史。

▲论文集《政治论》[33]（*Political Discourses*，304页，弗来明〔R.Fleming〕版，1752年，北京大学图书馆藏）出版于爱丁堡。全书包括十二篇论文：论商业、论奢侈、论货币、论利息、论贸易差额、论权力平衡、论税收、论公债、论值得注意的习惯、论古代国家的人口稠密、论新教继承权、论完美国家之我见。作者惠赠孟德斯鸠，不久巴黎就有勒·布朗神父法译本。

“在《论货币》、《论贸易差额》、《论商业》这一组论文中，休谟一步一步地，往往甚至在奇怪的想法上，都跟杰科布·范德林特的《货币万能》一书走。”[34]

▲一月：苏格兰格拉斯哥文学社（Literary Society of Glasgow）成立，斯密据《政治论》宣读“介绍休谟先生几篇论商业的文章”（Account of some of Mr. David Hume's Essays on Commerce）。

△苏格兰人罗斯（？-1786）和格里菲思（Ralph Griffith）主办的《每月评论》（*Monthly Reviews*）一月号卷首文章以十九页评论道德原理探究，第二篇以二十五页评论政治论；二月号继续评论后者。

▲阿姆斯特丹的《欧洲……分类书目》（B.r.）季刊第三期以五页篇

幅向大陆读者介绍该书，虽未与《人性论》相提并论，该书开始为国内外读者所重视。

△友人亨利·霍姆受封为凯姆斯勋爵（Lord Kames），任苏格兰最高宗教会议（the supreme civil court）法官。

△牧师道格拉斯（John Douglas）的《准则；或确凿的神迹》（*The Criterion: or Miracles Examined*）出版于伦敦。作者自己驳掉罗马天主教所宣扬的神迹又不敢怀疑圣经所提到的神迹，把休谟称为“十分机灵而古怪的作者”。

○英国同意采用罗马教皇格里高利十三世（Gregory XIII，1502-1588）所命令实行的新历法，具体办法是宣布儒略〔·恺撒〕历（Julian Calender，旧历）十月四日至十五日之间之十一日作废，改历当年按格里历（Gregorian Calender，新历）计，即比儒略历提前十日；其次，以一月一日为岁首，而不以“春分日”（三月二十一日）为岁首。[35]

·一七五三年○ 四十二岁·

▲《对若干问题的短著和论文》[36]（*Essays and Treatises on Several Subjects*，四卷；232页，波士顿，1868年，上海市图书馆藏）开始出版第一卷：《伦理和政治短著》，1756年出齐。

▲《政治论》又一法译本出版于阿姆斯特丹。译者可能是普罗旺斯人莫维荣（Eléazar de Mauvillon，1712-1779）[37]。

▲当选为格拉斯哥文学会会员。

▲巴尔弗（James Balfour of Pilrig，1705-1795）的《道德的本性和义务概述，兼评休谟先生著作〈道德原理探究〉一书》（*Delineation of the Nature and Obligations of Morality, with Reflexions upon Mr. Hume's Book, intituled, An Inquiry concerning the Principles of Morals*）匿名出版于爱丁堡。

▲爱尔兰根学报（*Gelehrte Erlangen Zeitungen*）和格廷根学报（*Göttingische Zeitungen von Gelehrten Sachen*）分别于六月号、九月号和五月号、八月号先后评论《哲学论著》和《政治论》。

▲购置住房。

△乔治·贝克莱去世。

○本年输入英国的棉花为三百万磅，至1789年，激增至三千二百万磅。

▲四月：从伦敦采购进一批七十四种书，有拉·封丹（Jean de La Fontaine，1621-1695）的《故事集》（*Contes*）克雷比荣（C.-P. Jolyot de Crébillon）的《漏勺》（*L'Ecumoire*）比西-拉比丁（Bussy-Rabutin，1618-1693）的《高卢族爱情史》（*L'Histoire amoureuse des Gaules*）。这三种书馆务董事会认为粗鄙无价值，而于六月决定此后管理员无采购审批权。原本在聘用谁的问题上暂时和缓的矛盾从书籍采购问题上爆发了。

▲五月：参加画家小拉姆齐（Allan Ramsay，1713-1784）邀约司法界、教育界、宗教界以及其他经过挑选的社会人士十五人所创立的上流会社（The Select Society），一些志趣相投者借此自由讨论，以推进苏格兰文学、科学、农业、工业，鼓励文化娱乐、植物研究方面做出成绩。同时，避免触及天启宗教问题，不谈论雅各拜特党问题。

威德伯恩（Alexander Wedderburn，1733-1805）、凯姆斯勋爵、古德达尔、亚当·斯密都先后参加，休谟担任司库（七月）并几次连任。

▲小拉姆齐为之画像。[38]

△接勒·布朗神父（Abbé Jean-Bernard Le Blanc）函（八月、十月），知道巴黎读者踴购《政治论》，达让松伯爵（M. le Comte d'Argenson）、诺阿耶元帅（M. le Maréchal de Noailles，1713-1793）等政府要员莫不议论该书主题；后来还知道莫佩都依（P.-L. Moreau de Maupertuis，1698-1759）身为普鲁士科学院院长，深为休谟在柏林未引起注意感到惊讶。

▲文集德译本于1754-1756年出版。

▲霍尔巴赫友人格林姆（Friedrich Melchior Grimm，1723-1807）在他主办的手抄本杂志《文学通讯》（*Correspondance littéraire*，1750-1790）于八月号发表《政治论》（部分）法译文，并于十月号撰文推荐。

△五月：爱丁堡哲学会会刊发表凯姆斯勋爵亨利·霍姆反对牛顿学说的《论运动定律》（Of the Law of Motion）。

▲九月：历史著作《英国史：从詹姆士一世至查理一世朝》（*History of Great Britain，Containing the Reign of James I and Part of Charles I*）叙述斯图亚特朝者出版于都柏林，印二千册，第一版得四百镑，第二版得六百镑。每册售价十四先令，在爱丁堡，六周内即销出450部。

本书法译本译者普雷沃神父（Abbé Prévost）。

▲据说是已故（1751）博林布鲁克勋爵所写的《死者给生者的劝诫》（*Admonitions from the Dead, in Epistles to the Living*）出版。该书批评休谟在因果关系上的观点。

▲十月：读到诗人约翰·霍姆牧师（John Home, 1722-1808）的《道格拉斯》（*Douglas*），该剧取材于苏格兰民谣（Ballad）所叙述的悲剧故事，当即致函牛津大学斯宾塞教授（Joseph Spence, 1699-1768）推荐这个天才同乡的剧作，以避免他早先的剧本《阿吉斯》（*Agis*）那样遭到名演员加里克（David Garrick, 1716-1779）^[39]否定的命运。后来，剧本终于在1756年上演。

·一七五五年○ 四十四岁·《论文四篇》的出版·

▲六月：《论文四篇：宗教的自然史^[40]、论感情、论悲剧、论几何学的形而上学原理》（*Four Dissertations: Natural History of Religion*〔本篇和《自然宗教对话录》合为一册，299页，牛津，1976年，北京图书馆藏〕，on the Passions, on Tragedy, on the Metaphysical Principles of Geometry）交伦敦出版商米拉付印。

经数学家斯坦霍普（Philip Stanhope, 2nd Earl, 1717-1786）指出第四篇论据不足、论证不严密；遂代之以《论自杀》（*Of Suicide*）、《论灵魂不朽》（*Of the Immortality of the Soul*^[41]，）书名相应改为《论文五篇》（*Five Dissertations*）。

接受斯密劝告，把后两篇撤下，临时以《论趣味的标准》去替换，书名自然仍冠以《论文四篇》。

整个过程，休谟事先征询在京的小拉姆齐，而出版商为慎重计也向教会人士沃伯顿牧师（Rev. William Warburton, 1698-1779）探询，沃因而大概得到了《五篇》的校样而于晚些时候向（一）检察总长（Attorney General, 1754）默里（William Murray, 第一代曼斯非尔德伯爵 [1st Earl of Mansfield], 1705-1793），第二代哈德威克伯爵（2nd Earl of Hardwick, 1754）约克（Philip Yorke, 1690-1764），沃的顶头上司、伦敦主教谢洛克（Thomas Sherlock）等人展示，于是，米拉虽有胆量承印博林布鲁克的抨击性政治小册子，深知约克这位卸任检察总长的“厉害”，他在任上对几位自然神论著者提出过起诉，等等，不得不考虑沃的“奉劝”，而多方劝告休谟，休谟并不是反对宗教的猛士，自然总求多一事不如少一事，不但只印行《四篇》（第二次所定）而且对于几次更换过程，流传开去的毛本数册一直追寻下落，设法索回。

▲三月：罗斯（William Rose）在《每月评论》上批评休谟批判罗马

天主教会的迷信活动是无视宗教，迹近无神论。

▲利兰牧师（Rev. John Leland，1691-1766）的《英国主要自然神论作家概观》（*A View of the Principal Deistical Writers that have appeared in England*，两卷，1754-1755）于第二卷增篇上攻击休谟对宗教的态度。并于1756年继续进行，篇幅扩大至135页之多。

◎英法因争夺在美洲、亚洲的殖民地发生战争，在海战上，大致均为英国所胜。

◎年底：里斯本大地震。

·一七五六年◎ 四十五岁·美学论文作者·

▲春夏：《论趣味的标准》[\[42\]](#)（*Of the Standard of Taste*）写毕。

△伏尔泰的《1741年战争史》（*History of the War of 1741*）英译文载《每月评论》二月号，四月号上即有匿名作者批评伏氏对英军登陆不列塔尼事件叙述不实，有人怀疑匿名作者即休谟。

▲二月：借九百镑给玛丽约里朋（Alexander Maryoribanks），后者1762年始还。

▲收到意大利学者阿加罗蒂伯爵[\[43\]](#)（Count Francesco Algarotti，1714-1764）惠书和函。

▲四月：友人米切尔赴任驻普鲁士大使，带走《五篇》一部。

▲法国《法兰西信使》（*Mercure de France*）杂志在1756至1760年内译载休谟文章（个别乃摘自书简）六篇。

▲有人把《论文五篇》呈交苏格兰长老会最高宗教裁判会议（General Assembly of the Church of Scotland）试图制裁休谟，终因五十票对七十票，未遂。

▲十一月：《英国史，从查理一世之死至1688年革命》（*History of Great Britain，Containing the Period from the Death of Charles I，till the Revolution in 1688*）出版。

▲参加爱丁堡市文学戏剧活动。

△博克的《论崇高和美两种观念的根源》[\[44\]](#)（*Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas on the Sublime and Beautiful*）出版于伦敦。

◎威廉·庇特（William Pitt，1708-1778，查达姆勋爵 [Lord Chatham] ）任首相，至1768年。

◎反普鲁士的七年战争（1756-1763）开始。

◎英国占领了法国在北美的最后大块领地加拿大。

沉思和观察

·一七五七年◎ 四十六岁·

▲一月：辞去图书馆管理员职务，由弗格森（Adam Ferguson，1723-1816）接任。

▲二月：《论文四篇》（*Four Dissertations*）出版，价三先令。

▲编订旧著为《短著和论文》（*Essays and Treatises*）出版。《伦理和政治短著》改为《伦理、政治、文学短著》（*Essays, moral, political, and literary*；格林等编，1875，第一卷，第一部：23篇^[45]，91-284，第二部：16篇，287-493；第二卷，人类理智研究〔3-135〕，论情感〔A dissertation on the passions，六节，139-166〕，道德原理探究〔169-257〕，附录〔四篇，258-287〕，一篇对话〔289-305〕，宗教的自然史〔309-363〕，撤销的短著〔*Essays withdrawn*，八篇，367-396〕，未刊短著〔四篇，399-437〕，“论文四篇”献辞〔439-441〕，一七四六年袭击布列塔尼沿岸〔443-460〕，苏格兰方言特用语词〔*Scotticism*，461-464〕，北京图书馆藏），编为第一部分；《政治论》仍旧，编为第二部分；原名《关于人类理解力的哲学论文集》改为《人类理智研究》；并把《论文四篇》分插各部分。

△赫尔德（Rich Hurd）将沃伯顿牧师对未正式出版的《论文五篇》所做批语，编写为《致沃伯顿牧师，评休谟先生的〈论自然宗教史〉》（*Ramarks on Mr. David Hume's Essay on the Natural History of Religion: Addressed to the Rev. Dr. Warturton*）于伦敦。

▲七月：致函米拉，要求把他写给米拉的信，凡不涉及事务者，全部销毁。

△上流会社举办征文竞赛，马里沙尔学院道德和逻辑学教授杰拉德（Alexander Gerard，1728-1795）的《论审美趣味》（*Essay on Taste*）获金质奖章。

▲法国友人阿莱翁（Alléon，圣·莫里的迪普雷 [Nicolas-François Dupré de St.Maur] 的妻子，1695？-1774）开始通信联系。

△孟德斯鸠遗稿残篇《论自然和艺术作品的鉴赏》^[46] (*Essai sur le goût dans les choses de la nature et de l'art*) 收于《法国百科全书》第七卷E.F.G.字母卷，出版于巴黎。

△博克的《论崇高与美》修订再版，增附《论审美趣味》^[47] (*A Discourse on Taste*) 一文。

◎上流社会成员增至135位。

·一七五八年◎ 四十七岁·

▲《关于理解力的哲学论文集》法译本出版于阿姆斯特丹。

▲休谟的文集法文本于1758-1760年出版。

△普赖斯牧师 (Rev. Richard Price , 1723-1791) 的《评道德中的主要问题和难题》 (*Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals*) 出版。作者批评了休谟的观点。

△阿伯丁哲学会 (以“博学者俱乐部”〔 Wise Club 〕著称) 成立。休谟虽未正式入会，仍被视为成员，阿伯丁大学里德教授经常与之保持联系。

▲八月：在伦敦。

▲在伦敦，会见亚当、道格拉斯、普赖斯、博克、加里克。

▲可能在出版商斯特雷汉处会到北美殖民地邮政部副部长 (Deputy-Postmaster-General) 富兰克林 (Benjamin Franklin , 1706-1790) 。

▲十二月：吉本 (Edward Gibbon , 1737-1794) 来见。

·一七五九年◎ 四十八岁·勤垦治史·

▲连续三次取得许可证，在英国博物馆阅览室做研究工作 (1759年3月；1761年7月、11月) 。

△一月：对罗伯逊的《苏格兰史》校样提出意见，提供新资料，并于该书出版后向友人推荐，又以手头一本送爱尔维修 (四月) 。

▲三月：《都铎王朝大不列颠史》 (*The History of Great Britain , under the House of Tudors* , 两卷，包括1485-1603年，为《英国史》第二册) 出版。每部售价一镑。

△四月：致函斯密，报告怎样收到米拉交来刚印出的《道德情操论》（*The Theory of Moral Sentiments*），怎样他代为分送友人第三代阿盖尔公爵（3rd Duke of Argyll）坎贝尔（Archibald Campbell，1682-1761），利勒顿勋爵（Lord Lyttleton，1709-1773）华尔波尔（H.W.）、伯克（Edmund Burke，1729-1797）等，并转告爱尔兰的《论精神》（*De l'Esprit*）在巴黎遭禁，对伏尔泰的《老实人》（*Candide, ou L'optimisme*）的看法等等。

▲十月：离开伦敦。

▲秋季：会见从伦敦来爱丁堡的北美富兰克林。[48]

▲罗比耐（Jean Baptiste Robinet，1735-1820）等人把宗教的自然史、论感情、论悲剧、论趣味的标准等译为法文，取名《休谟哲学论文集》出版于阿姆斯特丹。

▲友人德·蒙蒂尼（Jean-Charles Trudaine de Montigny，1733-1777）把宗教的自然史译为法文，未刊。

▲《论文四篇》（*Vier Abhandlungen, I, Die Naturgeschichte der Religion, II, Von den Leidenschaften, III, Über die Tragödie, IV, Vom Maßstab des Geschmacks*）德译本出版。

▲特里纽（J.A.Trinius）所编《自由思想家辞典》（Freydenker Lexicon）出版于莱比锡，休谟传记占五页。

○一月十五日：英国博物院（British Museum）开幕。

·一七六〇年○ 四十九岁·

▲接受爱尔兰来信，得知《斯图亚特朝英国史》已由法国小说家普雷沃（Antoine-François Prévost，1697-1763）译出。

▲部分文章的法译，以《伦理短论和道德原理探究》为题出版。

○十月：乔治三世（George III，原威尔斯王子，1738-1820）在朝。

○苏格兰人口约一百二十五万。

·一七六一年○ 五十岁·

▲修改《自然宗教对话录》[49]。

△上流会社邀请爱尔兰作家、演员谢立丹（Thomas Sheridan，1678-1761）做两组关于英语的讲演，讲稿予以出版。

▲十一月：《从朱里·恺撒入侵至亨利七世即位的大不列颠史》（*The History of Great Britain, From the Invasion of Julius Caesar, to the Accession of Henry VII*，两卷）出版。得一千四百镑。

▲十一月：在伦敦。

▲收到法国巴夫勒伯爵夫人（Comtesse de Boufflers，1725-1800）来信，开始通信联系，直至1772年。

○罗马教廷把休谟著作登入《禁书目录》。

·一七六二年○ 五十一岁·

▲在爱丁堡，收到富兰克林寄来论文如何应用避雷针（*On the Use of the Lightning-rod*），当即转交哲学会准备发表于会刊，并以秘书身份复函致谢。

△苏格兰诗人、史家麦克菲生（James Macpherson，1736-1796）整理苏格兰民间史诗，发表《奥西安》（*Ossian*），立即震动文坛。

▲五月：在爱丁堡旧城区詹姆士宫（James's Court）北，以五百镑购置房产。

▲坎贝尔的《论神迹：兼评大卫·休谟于其〈论神迹〉所提出原则》（*Dis-sertation on Miracles:Containing an Examination of the Principles advanced by David Hume, Esq;in an Essay on Miracles*）出版。休谟读后即去函解释（六月）。

▲参加爱丁堡政界人士所组织的波克俱乐部（Poker Club）。

▲七月至十二月：在伦敦。

▲《英国史》六卷，经修订同时出版于伦敦。休谟于下年向艾利奥特（Gilbert Elliot of Minto，1722-1777）指出该版纠正了由于据辉格党原则撰写而带上的偏见和错误。

△荷兰经济学家、哲学家品托（Isaac de Pinto，1715-1782）[50]的《论奢侈》（*Essai sur luxe*）出版。这位投机商、高利贷者借巨款给英荷两国的西印度公司；眼下英法和谈期间，在巴黎，他向英方的第四代贝德福德公爵（4th Duke of Bedford）透露消息，他就这样进行种种活动，企图东山再起，恢复里斯本地震时他在葡萄牙遭受的损失。

◎青年稳健派（Moderates）领袖罗伯逊（William Robertson，1721-1793）受委任为爱丁堡大学校长。

◎基思（G.K.）在普鲁士治下的纳沙特尔（Neuchâtel，今属瑞士）任地方长官。

从政和广交

·一七六三年◎ 五十二岁·法国之行〔四〕·

▲二月：在爱丁堡。

△四月：巴夫勒伯爵夫人由侄子、第五代埃利邦勋爵（Lord Elibank）默里（Patrick Murray，1703-1778）陪同来访，有意促成休谟法国之行。

▲六月：接爱尔兰来信，建议他撰写教会史（History of the Church），认为这事对英法德各国都很重要。

▲八月：到伦敦。

▲《英国史》再版。

▲秋季：见到基思。基思阔别故土四十五年，于弟（J.K.）为普鲁士效劳，亡于沙场后，得知国内赦免令，乃取道伦敦返苏格兰，想邀约卢梭、休谟三人在阿伯丁他的庄园共同生活；经察看，无论社会条件（虽收回部分财产，已无爵位）、气候环境都不适宜，于是把庄园脱手，重返大陆。

△卡德琳·麦考莱（Catherine Macaulay，1731-1791）为了回答休谟而站在辉格党观点所撰写的《詹姆士一世朝至不伦瑞克家系英国史》（*History from the Accession of James I to that of the Brunswick Line*，八卷，1763-1781）开始出版。她的丈夫麦考莱（Dr. George Macaulay）于年底寄一部赠休谟。

▲十月：从伦敦前往巴黎，担任驻法公使赫特福德勋爵（Lord Hertford）康威（Francis Seymour Conway，1718-1794）的私人秘书。

△十一月：伏尔泰致函达让达伯爵（Comte d'Argental），提起收到休谟来信（信佚）。休谟在次年一月致埃德蒙斯东中校（Lieut.-Col. James Edmonstone of Newton）函回答征询有意去访问伏尔泰否时，提到公务缠身，否则他要去日内瓦拜访伏尔泰。

▲冬季：审订贝约夫人（Octavie Guichard，Dame Belot，

1719-1805，1765年为 Jean-Baptiste-François Durey de Meinières，Président de Meinières的妻子）所译《英国史·都铎朝》（第二册）的法文稿。

◎英国国会议员威尔克斯在《北方不列颠人》（North Briton）^[51]杂志批判国王的讲演，有关人员——作者、编者、印刷者、发行者均以“不敬”罪被捕，后经大法官判决逮捕令为非法始获释。

◎法国路易十五（Louis XV，1710-1774）在朝。

◎英国、法国、西班牙签订巴黎和约，重新划定在殖民地（主要在北美）的势力范围，暂时和缓了长期以来互相争夺而引起的剧烈矛盾。

·一七六四年◎ 五十三岁·法国启蒙学者的友人·

▲二月：会见斯密。斯密身为第三代巴克里奇公爵（Duke of Buccleuch，Henry）游历教师，带后者到大陆做大周游（the Grand Tour）以广其见识，正从英国前往法国图卢兹，八月间去拜访伏尔泰。

▲三月：为品托（Isaac de Pinto）对英国西印度公司的劳绩，代向本国政府申请一笔年金，事情直至他自己回朝管事才解决。

▲《对若干问题的短著和论文》第四版。

▲五月：从威尔克斯处得知他手头有一部《五篇论文》，当时后者被借故开除出下议院，失去法律保护权，正在法国避风，受到霍尔巴赫（威、霍是在荷兰莱顿大学时期的同学）接待。

▲五月：伏尔泰在《欧洲文学杂志》（*La Gazette Littéraire de l'Europe*，1764-1766）上评论休谟的《英国史》（*L'Histoire complète de l'Angleterre*），认为比前此托拉斯（Rapin Thoiras）所写要公正、全面，像医生下诊断，考虑到缺点；该志同期发表接近哲学家们（philosophes）的评论家安东尼（Jean-Baptiste-Antoine，1733-1817）所摘译《英国史》关于伊丽莎白朝和詹姆士朝英国文学部分章节。

△里德的《以常识原则探究人心》^[52]（*Inquiry into the Human Mind，on the Principles of Common Sense*）出版。作者事先将手稿交爱丁堡长老会牧师布莱尔（Hugh Blair，1718-1800）转请休谟提意见；休谟阅毕，直接给里德写信。

▲米热（S.C.Miger）根据画院秘书、青年画家小科尚（Charles-Nicholas Cochin）为休谟所画右侧面像^[53]创作雕像。前此，在巴黎期间，画家、钢琴小曲（bagatelles）作者卡蒙泰尔（Carмонтelle，本名

Louis Carogis , 1717-1806) 应奥尔良公爵 (Duc d'Orléans) 路易·腓力 (Louis-Philippe , 1725-1785) 请求, 也为休谟画幅水彩像。 [54]

△伦敦的博林布鲁克勋爵、奥索里勋爵等组织阿尔马克俱乐部 (Almack's Club) , 休谟应邀参加, 同意日后身在伦敦时当参与俱乐部活动, 后来, 果于1767-1769年参加了他们的活动。

·一七六五年○ 五十四岁·外交官·

△法国诗人贝卢瓦 (Pierre-Laurant-Buyrette de Belloy , 1727-1779) 的《加莱之围》 (*Le Siège de Calais*) 演出成功之后, 出版剧本。该剧主题是1347年反抗英国爱德华三世之入侵法国港口加莱。作者在注文中批评休谟《英国史》有关论述。

▲夏季 (七月?) : 担任大使秘书 (Embassy Secretary) , 并于大使回国处理私事期间任代办 (chargé d'affaires) [55] , 按期向国务大臣 (Secretary of State) 汇报情况。

▲在职期间, 会见各国许多外交家, 例如: 俄国全权大使戈里岑亲王 (Prince Dimitri Alexievitch Galitzin/Голицын) 这位在巴黎和启蒙思想家颇有往来的人物。 [56]

▲九月: 会见刚完成大西洋探险远航 (1763-1765) 归来的布干维尔 (Louis-Antoine de Bougainville , 1729-1781) 。

△夏秋季: 霍尔巴赫夫妇游伦敦, 返法后提到伦敦自杀风气颇盛。

▲十一月: 陪新大使里奇蒙公爵 (Duke of Richmond) 晋见法王之后, 准备卸职回国。

▲在法期间, 经常出入百科全书派和启蒙思想家们和著名贵妇的“沙龙” (Salon) 。

△梅尼埃夫人 (Mme de Meinières , 原贝约夫人) 续译《英国史》第一册即叙述金雀花王朝 (Plantagenets) 者。

△华尔波尔捏造普鲁士国王的信 (Letter from Frederick II to Rousseau) , 讽刺卢梭酷爱独立又怕受迫害, 而且垂涎于年金, 手抄本在巴黎流传, 不久, 在巴黎、伦敦同时印行。卢梭怀疑是达兰贝手笔, 并以为休谟与闻其事。杜尔阁予以揭穿, 达兰贝、巴夫勒伯爵夫人等众口谴责。

△罗伯逊《苏格兰史》意译者克罗奇 (Peter Crocchi) 在锡耶纳 (Siena) 以译本附函托鲍斯威尔 (James Boswell , 1740-1795) 转赠休

谟，鲍当时正游意大利（1765-1766）。

○十月：北美殖民地代表抗议英政府实行印花税。

·一七六六年○ 五十五岁·接待卢梭·

▲一月：爱尔维修、霍尔巴赫等分别为他饯行，莫尔莱神父（Abbé Morellet）参加后一饯别宴。

▲一月：邀请卢梭到英国避难，以躲避法国、瑞士当局和教会自《爱弥儿》《社会契约论》出版以来变本加厉加诸他的种种迫害。

▲旅程：四日离开巴黎，十三日抵伦敦；卢梭一行另行，卢梭的妻子泰雷兹（Thérèse de Le Vasseur，1721-1801，1744年同居）由鲍斯威尔陪送到奇齐克（Chiswick，英国）与卢梭会合，由商业大臣（Commissioner of Trade and Plantations，1765-1772）菲茨舍伯特（William Fitzherbert，1772年自杀）派人从德比（Derby）护送到阿什伯恩（Ashburn），最后由德比郡乡绅戴芬波特（Richard Davenport，1705？-1771）安顿他们夫妇于伍顿（Wootton，三月）。

▲为卢梭定居筹划安排，同时，并未征询卢梭就设法向乔治三世申请年金。孰不知“卢梭不断避免向现存政权作任何即使表面上的妥协”^[57]，况且伦敦正流行华尔波尔所捏造的信和伏尔泰矢口否认的《伏尔泰致卢梭函》（*A Letter from Mr. Voltaire to M. Jean Jacques Rousseau/Lettre de Mr. de Voltaire au Docteur Jean-Jacques*（sic）Pansophe 出版于伦敦），以及无名氏的《爱弥儿致让·雅克函》（*Letter from Emile to Jean-Jacques*），凡此种种，更兼卢梭经受各种迫害的折磨，颠沛流离的生活影响，精神大受损伤，至此逐渐患上被迫害狂，把误解和愤慨集中对休谟而发，三个月不与休谟联系（直至六月二十三日）。

华尔波尔的信，四月转载于《伦敦纪事报》（*London Chronicle*），八月《圣詹姆士纪事报》（*St. James's Chronicle*）又从《布鲁塞尔报》（*Brussels Gazette*）转载原法文信（见《华尔波尔书信集》4：463）。

▲小拉姆齐（A.R.）为他（身着大使秘书官服^[58]）和卢梭画个人像。拉姆齐自1733年来伦敦学绘画，后受聘为乔治三世宫廷肖像画师。

▲七月：从伦敦致函达兰贝解释卢梭和他的交恶经过，以答复莱斯皮纳斯小姐（Mlle de Lespinasse）和达兰贝的联名询问。休谟的复信在莱的沙龙当众朗读，众人遂释怀。

▲致霍尔巴赫函（六月二十七日，七月一日，前者佚，后者存），

得到复函（七月七日）。在前信，休谟说：你对，男爵先生，卢梭是怪人（见于马蒙德尔《回忆录》）。至此，可见，休、霍都给卢梭的变态弄得失去克制了。

▲告诉杜尔阁，五十年代，反对他休谟的大书小册子可以摆满（？）一个大房间。

▲收到摩勒赠书，琉善（Lucian）对话的法译本。1776年四月赴京途中，八月静卧，读《冥间的对话》（Dialogues of the Dead）均是他惟一消遣。他还以书中情节与来探视的斯密打趣，俨然不以死为念。

▲夏季（九月）：返爱丁堡奈因微尔斯镇数周。

△斯密已从法国回来，定居于家乡柯卡尔迪（Kirkcaldy，海口城市，位于爱丁堡北三十公里），两人常相过从。

△奥斯瓦德（James Oswald of Dunniker，？-1793）的《为了宗教的利益诉诸常识》（*An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*）出版。

○不列颠不得不对北美殖民地取消印花税条（the Stamp Act）。休谟不赞成诺思勋爵（Lord North）的政策，反对“国王之友”（the King's Friends）一帮人的做法，同情美国革命。

·一七六七年○ 五十六岁·政治生涯，任副大臣·

▲二月：离爱丁堡，到伦敦（中旬）。

▲应邀入阁。赫特福德勋爵的弟弟康威（The Hon. Henry Seymour Conway，1721-1795）（Northern Department，1766-1768）继哈利法（Halifax）任国务大臣（Secretary of State），邀他任副大臣（Under-Secretary of State）负责北方部（Northern Department）[59]。

△三月：卢梭以回赠自己在英国的藏书为条件勉强接受英国友人设法替他争取到的英王乔治三世所发年金一百镑，以后未续支。

▲四月：读到匿名小册子《评卢梭的品行和著述》（*Remarks on the Conduct and Writings of Jean-Jacques Rousseau*，伦敦），后知道是苏黎世移民、雕刻师弗西利（Johann Heinrich Fuessli/Henry Fuseli，1741-1825）所作。[60]

△五月：卢梭误解英国友人的好意，终于改名易姓，从德比郡的伍顿潜回法国，化名勒努（Jean Joseph Renou），和泰雷兹避居于瓦兹区（Oise）特里（Trye-le-Château）。不久，休谟就收到达兰贝来信说卢梭

终于向人解释他错待了休谟（七月）。

▲五月：在政府处理工作中支持苏格兰长老会（the Presbyterian Church of Scotland）的合法权益。

▲以《短著和论文》赠罗比耐。

△里德常识哲学信徒、阿伯丁马尔里沙学院道德哲学、逻辑学教授比阿蒂 [61]（James Beattie, 1735-1803）要出版散文讽刺集《怀疑论城堡》（*The Castle of Scepticism*）未成。作者强调直观和信仰，反对霍布士、伏尔泰，指责休谟是寨主，诱人入寨予以奴役折磨，这些原都是他在学校中经常发表的言论，虽未出版，仍然发生影响作用于青年。

▲十月：致函其兄，“我每年收入超过一千一百镑，只想用小半数”。

▲十月：《简单剖明休谟先生和卢梭先生之间的争吵》（*Exposé succinct de la contestation qui s'est élevée entre M. Hume et M. Rousseau, avec les pièces justificatives*，英国博物院图书馆藏）由达兰贝、絮阿尔（J.B.A. Suard）合编，后者翻译英文部分，匿名出版于巴黎。序言称颂休谟的为人，并有附言由达兰贝签署，否认他与所谓普王御札有牵连。

▲十一月：英文译本（A Concise and Genuine Account of the Dispute between Mr. Hume and Mr. Rousseau; with the Letters That Passed between Them during their Controversy. As Also, the Letters of the Hon. Mr. Walpole, and Mr. D'Alembert, Relative to This Extraordinary Affair）出版于伦敦。

▲法国拉·图尔夫人（Mme de la Tour de Franqueville）的《拟复函，卢梭先生答休谟先生之简单剖明》和《芒勒夫人致为卢梭声辩之作者函》出版。

▲在政府任职期间会见一些外国官员、结交上流社会人士、熟悉伦敦学术文化界人物、常与在京苏格兰同乡交往。 [62]

▲将卢梭来信送交英国博物院图书馆副馆长马蒂（Matthew Maty, 1718-1776）保存。

◎各地先后驱逐耶稣会士出境，葡萄牙——1759年，法国——1764年，西班牙——1767年，相当一部分押送往教皇国。

退隐和乡居

·一七六八年○ 五十七岁··辞官·

△一月：康威辞职，休谟也于八月离职。

▲接到康威的书记、瑞士青年迪维坦（George Deyverdum）交来他受吉本之托转来的文稿，要求审阅吉本所著法文《瑞士革命史》（*History of the Swiss Revolution*）手稿。

▲抓紧时间修订《英国史》。

▲应杜尔阁要求，推荐李斯东（Robert Liston）前住意大利担任巴尔马大学英语教授，因不是天主教徒，未成。

○威尔克斯再次当选为下院议员，却遭“国王之友”所逐，伦敦群众大哗，提出“威尔克斯和自由”（Wilkes and Liberty）的口号，请愿要求释放被捕并被选为伦敦市长之威尔克斯，国王军队开枪击毙请愿群众多人。休谟在这场斗争中支持“国王之友”集团。

·一七六九年○ 五十八岁··还乡·

▲建议摩勒神父编写《商业辞典》时批判重农学派。

▲八月：离开伦敦（前后待了约两年半）返爱丁堡。

▲经赫特福德勋爵和康威大臣两兄弟的申请，又得到国王年金两百镑，此事颇费周折，至此终于获准。

△爱丁堡大学医学系北美殖民地学生（1766-1768）拉什（Benjamin Rush）从巴黎带来狄德罗的信。拉此行是来邀请威瑟斯普恩牧师（Reverend John Witherspoon）前往北美新泽西担任大学校长职。此番来爱丁堡，对休谟印象良好。

○詹姆士·瓦特改良蒸汽机初步成功，获得专利证。

·一七七〇年○ 五十九岁··一段传闻·

▲霍尔巴赫据威尔克斯所保存的《论文五篇》把《论自杀》（*Dissertation sur le suicide*）《论灵魂不朽》（*Dissertation sur l'immortalité de l'âme*）亲自译为法文，由耐冗（Jacques Andre Naigeon）编为《哲学文集，即宗教、道德短篇集》（*Recueil Philosophique ou Mélange de Pièces sur la Religion et le Morale*）匿名出版，出版地点署“伦敦”。

▲接到爱尔兰来信，提到放弃译《论人》为英文的计划。爱尔兰

修此前曾经表示希望休谟能助一臂之力，使他成为英国皇家学会一员，休谟未进行。

▲《英国史》再版于伦敦。

▲《短著和论文》由斯特雷汉再版。

△比阿蒂的《论真理的本性和不变性，反对诡辩和怀疑论》（*An Essay on the Nature and Immutability of Truth; in Opposition to Sophistry and Scepticism*）出版，获得巨大成功，嗣后连年再版。

▲忙于在圣·安德鲁斯广场（St. Andrew Square）附近盖新屋。

▲秋季：为盖屋事，经常散步于新旧区，正是这阶段一度失足陷于城内小河泥淖，向一位渔妇呼救，发觉他即是当地群众所谓“无神论者休谟”（Hume the Atheist），稍费口舌才得营救。

○伦敦的银行增至七十家，十年内有增无已，直至八十家之多。

○英国工人周薪，高者十一先令，低者六先令六便士。大部分工厂，工人每周工作六日，每日工作十二至十四小时。

○诺斯勋爵出任首相，组织托利党内阁。

·一七七一年○ 六十岁··接待北美友人·

▲降灵节（Whitsunday）前后，搬出詹姆士宫附近旧居，迁入新落成的寓所，北边是圣·安德鲁斯广场，西边是圣·大卫街（St. David Street）
[63]。

▲九月：致函伦敦出版商斯特雷汉，《短著和论文》（*Essays and Treatises*，两卷，1772年）出书后即寄瑞士洛桑出版商加塞尔（Gasset）以便法译者使用。后，法文本未译出。

▲十月：接待从伦敦前来的富兰克林于寓所（二十六日），介绍他与当地教授、学术文化界人士会晤，直至富离爱丁堡返伦敦。富于此期间一度访问格拉斯哥（十一月六日至十六日）。

△品托的《关于流通和信用的论文》（*Traité de la circulation et du crédit*）出版于阿姆斯特丹。手稿于出版前即已流传。

·一七七二年○ 六十一岁·

▲一月：出版商理查逊（Richardson）在《伦敦记事》宣布厄克特

(Urquhart) 出版《杂志文选》(*Beauties of the Magazines*) , 说收有休谟未刊论著《论冒失与谦恭》(*Of Impudence and Modesty*) 《论爱情与婚姻》(*Of Love and Marriage*) 《论贪婪》(*Of Avarice*) 这些已为休谟于1764、1770年所撤销者, 实际该书到头来并未出版。

▲二月: 致函富兰克林, 要求协助在北美出版《短著和论文》。到头来, 无论此书或《英国史》, 在他生前都无美国版; 倒是《自传》于1778年出版于费城。

△里德的《人类心灵的能力论》(*Essays on the Powers of the Human Mind*) 出版。

△爱丁堡律师公会图书馆长海斯勋爵(Lord Hailes , 上流会社成员) 提出要从阿伯丁调比阿蒂进爱丁堡大学, 遭反对。

△常识哲学在英格兰获得巨大胜利。雷诺(Joshua Reynold) 画《真理的真正凯旋》(*The True Triumph of Truth*) , 表现比阿蒂的《论真理》对休谟、伏尔泰等的胜利。

·一七七三年○ 六十二岁·

▲《英国史》(*The History of England , from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688* , 八卷) 经修订由斯特雷汉出版于伦敦。 [64]

△比阿蒂的《论真理》第四版在伦敦出版, 受到乔治三世赞赏为是对休谟的“斩草除根”, 特予作者年金两百镑。

○伦敦工人平均收入为十先令, 在较小的企业中则仅达七先令, 在爱丁堡仅为五先令。 [65]

·一七七四年○ 六十三岁·

△他的姊姊卡德琳搬进圣·安德鲁斯与之作伴。

▲四月: 接斯密函, 指定他为遗嘱执行人, 请他特别关心一份天文学史, 讲述到笛卡尔时代的材料的出版。

▲会见约翰逊(Samuel Johnson , 1709-1784) , 约翰逊由鲍斯威尔陪同游历苏格兰, 而当年, 休谟在詹姆士宫附近的旧居是租于鲍斯威尔的。

▲《政府的产生》(*Of the Origin of Government*) , 自威尔克斯事件以来草拟的这篇文章始终未完篇。

△唯物论感觉论者普利斯特利（Joseph Priestley，1733-1804），批判比阿蒂。

·一七七五年○ 六十四岁·

▲撰写《关于〔盖尔族英雄〕奥西安的组诗》（*Of the Poems of Ossian*），对于苏格兰诗人麦克菲生发表《奥西安》^[66]后受到的指责，表示态度，支持对苏格兰古代文献的研究，反对约翰逊等人之轻率对待苏格兰文学遗产。

▲身体显著虚弱，肠胃病逐渐恶化。

▲十一月：给斯特雷汉信，提到他的哲学文集有下列各版——1758，1760，1764，1768，1770，1772。

○北美英属殖民地人民揭起独立战争义帜，1783年终于建立美利坚合众国。

·一七七六年○ 六十五岁·逝世·

▲一月：写遗嘱，四月修改遗嘱。

▲春季：收到吉本的《罗马帝国衰亡史》（*History of the Decline and Fall of the Roman Empire*）第一卷，驰书祝贺。

▲四月十八日：写《自传》（*My Own Life*）^[67]。

▲七月：前往伦敦、巴思，检查身体，在伦敦，吉本、斯特雷汉等来探视。

▲收到摩勒神父筹备出版《商业辞典》（*Dictionnaire de Commerce*）说明书，译为英文，交伦敦《君子杂志》发表。

▲读斯密的《国富论》。

▲写委托书，请斯密全权处理全部手稿、信札，特别要求设法于两年内将《自传》、《论自杀》、《论灵魂不朽》、《自然宗教对话录》等予以出版。

▲八月二十五日：逝世。

▲遗产大部分赠侄，小部分赠达兰贝。

▲九月：伦敦《君子杂志》（*Gentleman's Magazine*）发表简短死

讯。

·一七七七年·

▲三月：《休谟自撰生平》（*The Life of David Hume* , Esq. Written by Himself）出版于伦敦。

▲《短著两篇》（*Two Essays* , 即《论自杀》和《论灵魂不朽》）出版于伦敦，价五先令。

文献资料：

一、著作：

①《休谟哲学著作集》（*The Philosophical Works of David Hume*），四卷，格林（T.H.Green, T.H.Grose）等编，1874-1875，伦敦；再版，1964年。

②《休谟经济学著作集》（*David Hume: Writings on Economics*），罗特温（Eugene Rotwein）编，1955年，爱丁堡。

二、信札：

①《休谟书信集》（*The Letters of D. H.*），两卷，盖里格（J. Y. T. Greig）编，1932年，牛津，北京图书馆藏。

②《新刊休谟书简》（*New Letters of D. H.*），克利班斯基（R. Klibansky, E. C. Mossner）等编，1954年，牛津，商务印书馆资料室藏。

③《休谟致斯特雷汉书翰集》希尔（G.B.Hill）编注。

本书由斯特雷汉出版，斯特雷汉写序，附有斯密给前者的信（1776年11月9日），详述休谟安详、坦然去世经过。长信，以及斯密与休谟的亲密关系，后来使斯密招来宗教人士的攻讦，例如：霍奈（George Horne, D.D.）发表《基督教徒一分子：一封给亚当·斯密法学博士的信：关于他的朋友大卫·休谟的生平、逝世和哲学》（*Letter to Adam Smith, L. D., On the Life, Death and Philosophy of his Friend, David Hume, Esq. By One of the People Called Christians*）。斯特雷汉本有意附休谟给他一些信，谈政治者，以免篇幅单薄，斯密以休谟历来不主张发表私札为由，不同意这种编法，本书终于按斯密意见编辑出版。

三、手稿：

参看《休谟传》第647页。

四、研究论文：

参看《休谟研究五十年目录》（*Fifty Years of Hume Scholarship*，1925-1976年，并附1900-1924年要目，150页，1978年，爱丁堡），在有作者、外文语种、主题索引。北京图书馆藏。

[1] Home一字，据司各特（Sir Walter Scott），在苏格兰早期文献中，拼写为Heume，Hewme，Hooome，见《评论季刊》（*Quarterly Review*）第70号第170页，转引自希尔，第10页。

[2] 见马克思、恩格斯《德意志意识形态》。《马恩全集》3：481-482。

[3] 托利党（Tory）和辉格党（Whig），又译：保守党、维新党，见《卢梭时代的英国》29，台北幼狮文化事业公司，1977年；王党、民党，见《近代欧洲政治社会史》418，商务印书馆，1937年；保守党、民权党，见《英伦欧陆的改革》144，台北幼狮文化事业公司，1976年。

[4] 见列宁《唯物主义和经验批判主义》。《列宁全集》14：124。

[5] 中译本：黄秀玑译《柏克烈著：海纳士、腓罗诺士对话三篇》，收于《基督教历代名著集成〔第二部第十四卷〕近代理想主义》（658页，1-128，香港基督教辅侨出版社，1961年，商务印书馆藏）。

[6] 又译：詹姆士二世党人、帝王神权论者，见郑易里《英华大辞典》666，1957年，时代出版社。

[7] 又译：贝缪德群岛，见《论十六世纪末十八世纪初西欧哲学》第289页，三联书店，1961年。

[8] 苏格兰是当时文化较发达，民族特点较显著的地区，就大学而言，圣安德鲁斯（St. Andrews）早就设立一间，格拉斯哥大学也颇有历史，爱丁堡（1582）、阿伯丁（1593）两处的大学算是新办的。爱丁堡的校长是惠夏特牧师（Rev. William Whishart，the Elder）。学校有四个班，第一班学拉丁语，第三班学逻辑、形而上学，教授为德拉蒙特（Colin Drummond），第四班学自然哲学，教授为斯图尔特（Robert Stewart），他是笛卡尔主义者，后拥护牛顿学说。

[9] 休谟早年的笔记第二本上有希腊喜剧诗人伊壁查米（Epicharmus）的名言νηθε，χαι μέμνηδο ἀπιστείν/Keep sober [or Be

sober-minded] and remember to be sceptical (头脑要清醒, 凡事持怀疑)。盖里格认为伊言应为 $\nu\alpha\phi\epsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}\mu\acute{\epsilon}\mu\eta\eta\sigma' \alpha'\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$, 见《书信集》1: 173。莫斯奈指出, 雅可比 (F.H.Jacobi) 在《休谟论信仰, 或唯心论和实在论》(David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, Ein Gespräch, Breslau, 1787) 卷首也引用此句。

[10] 德对“新哲学”有浓厚兴趣, 大概他在班上介绍了自己对牛顿、洛克的看法, 并且四年后, 爱丁堡大学六教授支持彭伯东 (Henry Pemberton) 所著《牛顿哲学概观》(View of Sir Isaac Newton's Philosophy) 的出版时, 德列名于支持者名单上。

[11] 论文八页长, 由莫斯纳 (Mossner) 重刊并撰文介绍于《现代语言学》(Modern Philology) 第45卷 (XLV), 1947年。

[12] 关于他的出身和行事, 恩格斯说过: 正如对一个苏格兰人所应当希望的那样, 休谟对于资产阶级赢利的羡慕, 绝不是纯粹柏拉图式的。他出身贫穷, 可是后来却达到每年一千镑的巨额进款……。他是对“教会与国家”颂扬备至的辉格党寡头统治的热烈拥护者, 为了酬谢他的这些功劳, 所以他最初得到巴黎大使馆秘书的职务, 后来得到更重要的、收入更多的副国务大臣的官职。(见《马恩全集》20: 265)

[13] 参看(一)格罗斯: 休谟版本志, 收于《伦理、政治、文学短著》, 并(二)1727年7月致拉姆齐 (M.R.) 函。显然, 他认为“对于……人类理性法庭 (the tribunal of human reason/суд разума) 的最重要问题, 我们……仍然愚昧无知”, 自己则有信心出来澄清阐述 (见《人性论·引论》)。

[14] 又译: 寇德沃尔特, 见涂纪亮译《爱尔维修的哲学》349, 书名: 《论永恒的和不朽的道德》。

[15] 《人类理解研究》译本作1609, 系排误, 见第110页。这个译本, 缺F本所添一条长注, 注文详细介绍这个神迹一时怎样轰动社会, 造成思想混乱。

[16] 又译: 谦谟, 见上海《东方杂志》第17卷第2号 (1920年2月) 陈朴文; 又见朱进译述《伦理学导言》(美·薛蕾原著) 第99页, 商务印书馆, 1921年; 侯模, 见谢蒙编《新制哲学大要参考书》第135页, 上海中华书局, 1914年; 胡米, 见郭凤翰译《世界名人传略》〔英国《张伯尔世界名人字典》选译〕H字第42-43页, 上海山西大学堂译书院译, 商务印书馆, 1908年, 中华书局图书馆藏。日文: ヒューム。俄文: Давид Юм。

[17] 马克思指出: 把范德林特的著作 (即《货币万能》) 同休谟的

《论丛》（即《政治论》，《论丛》的第一集，马克思使用的是1777年版）仔细对照后，我丝毫不怀疑，休谟知道并且利用了范德林特这部在别的方面也很重要著作。（《马恩全集》23：143注文）

[18] 德是贝勒传记作者、遗著处理人，与英国自由思想家柯林斯、第三代舍夫茨伯利伯爵、艾迪生（Addison）等人常相过从，并在出版于阿姆斯特丹的所编杂志上报道英国思想界出版界消息。

[19] 德译本：Eine Abhandlung über die menschliche Natur。日译本：(一)人性論（上）推理の實驗的方法な精神の問題に應用したる人性論。認識論の部〔第一卷：論知性〕，太田善男訳，396頁，1918年（大正七年），阿蘭陀書房，(二)〔第一卷前三章〕，香原一勢訳，166頁，昭和五年，春秋社，均中国科学院图书馆藏。

[20] 本书于1938年，由凯恩斯（J. M. Keynes and P. Sraffa）等交剑桥重印，附有导言。

[21] 又译：道德经验和政治经验（Опыты нравственные и политические），见《哲学史》1：490。本版，格罗斯编为A本；1742年再版本为B本；第二集为C本。1748年的第三版为D本。

[22] 休谟在《自传》上写道：“我在1749年回家去，和我的长兄在他的乡舍中住了两年，因为我的母亲在此时已经去世了。”但，1745年6月13日，他写给亨利·霍姆的信提到他收到母丧家书。看来仍宜以此信为据，而把他临终前写的《自传》关于此事所载视为记忆有误。

[23] 本书于1967年，由莫斯奈（E. C. Mossner; J. V. Price）等编辑，撰写导言，重版于爱丁堡。

[24] 乔治二世的第三子。

[25] 又译：人类理性研究（Исследование о человеческом уме），见《哲学史》1：492（下册）；人类悟性之研究，见《伦理学的起源和发展》305，又见王子野译《西洋哲学史简编》（薛格洛夫主编）第170页，上海新华书店，1949年；中译本：伍光建《人之悟性论》商务印书馆；关文运《人类理解研究》商务印书馆，1981年。德译本：Eine Untersuchung über den Menschlichen Verstand，223页，莱比锡，1911年，北京大学图书馆藏。

[26] 德译本：Moralische und Politische Essays。日译本：道德および政治論。

[27] 休谟对学术论争、对意见不同者的态度，可由一件事以见一斑。他请出版家卡德尔（Thomas Cadell，1742-1802）出面邀约“著文反对他的作者都来”会餐聚谈，见罗吉尔（Samuel Roger）《闲谈》（*Table Talk*）第106页，转引自希尔，259。

[28] 据格罗斯：版本志，本版因地震之误，延至1751年始见书。格罗斯编之为F本，见《伦理、政治、文学短著》第51、85页。

[29] 见《马恩全集》23（《资本论》第一卷）：562注文。

[30] 德译本：Dialoge über natürliche Religion，莱比锡，1905年；中译本：陈修斋、曹棉之译，郑之骧校，商务印书馆，1962年。

[31] 参看：伯顿著《休谟传》（*Burton's Hume*，两卷）1:326，转引自希尔，xxi。

[32] 德译本：Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral；俄译本：Исследование о лринципах морали，舍维勒也夫（B.C.Швырев）译，收于《休谟选集》2:209-368。书名异译：道德原则研究，见《哲学史》1:490；道德原则探寻，见郭本道《洛克、巴克莱、休谟》第94页，上海世界书局，1934年；道德原理的研究，见《伦理学的起源和发展》305；道德原理之探讨，见庆泽彭译《近代五大家伦理学》（C.D.Broad著）第65页，商务印书馆，1932年；道德原理问题，见张东荪《道德哲学》（648页）第348页，中华书局，1931年。

[33] 又译：政治谈话（Политические беседы），见《哲学史》1：490；政治讨论集，见郭本道94；政治辩论，见《马恩全集》20：739；政治论文集，见郭大力、王亚南译《国民财富的性质和原因的研究》上299。

[34] 见恩格斯：《反杜林论》。《马恩全集》20：259。

[35] 又译：朱理安历、格累戈里历，见《中外历史年表》646；格勒哥里历，见郑天杰《历法丛谈》（354页）1977年，台北华岗出版有限公司，第19页。英国改用格里历，有的系于1755年，例如：胡继勤《时间和历法》（117页），1962年，商务印书馆，第83页，误。

[36] 又译：若干问题论丛，见《马恩全集》20：739。

[37] 参看莫斯奈等编《亚当·斯密书信集》（*The Correspondence of ADAM SMITH*，1977年，牛津，北京图书馆藏）第15页。

[38] 此画的图像见《休谟传》卷首页。

[39] 休谟称加里克为“世间的好演员、坏评论者”（the best Actor, but the worst critic in the world）。

[40] 又译：宗教性质史，见何宁译《西方名著提要》（416页）第188页，1963年，另，该书对《伦理与政治文集》做了提要；中译文：宗教自然演进史，徐宝谦译，载《哲学评论》第2卷1号（1928年六月）北京大学图书馆藏。俄译文：Естественная история религии，收于《休谟选集》2：369-445。

[41] 德译本：Dialoge über natürliche Religion，über selbstmord und unsterblichkeit der Seele，莱比锡，上海市图书馆藏。

[42] 又译：论审美趣味的标准，见朱光潜《西方美学史》上225；中译文收于《古典文艺理论译丛》第五册第1-18页，人民文学出版社，1963年。本篇和论悲剧，见《伦理、政治、文学短著》第一卷第一部，列为第二十三、第二十二篇，1875年，格林、格罗斯（Grose）等编。格罗斯撰附“版本志”（History of the editions，15-84）于卷前，并将若干版本编次（85-86）于后，前文后表，对休谟著作的版本交代颇详。

[43] 这位威尼斯学者，服膺牛顿物理学，于1738年著《妇女读物牛顿哲学》（*Newtonianismo per le donne/The Newtonian Philosophy for Ladies*），在这之前于1735年11月拜访了伏尔泰。他可能是从亚当（Robert Adam）等在那些年到过意大利的英国学者处了解到休谟。后来，亚当于1755年11月在罗马发现休谟在那里享有很大声誉。

[44] 又译：对我们关于崇高与美的观念的起源的哲学探讨，见汲自信等译《近代美学思想史论丛》第1页，1966年；论崇高与美两种观念的起源之哲学探讨，见江金泰等译《世界文明史〔33〕卢梭时代的英国》（威尔·杜兰夫妇著）第38页。中译文：孟纪青、汝信摘译第三、第四部分，载于《古典文艺理论译丛》第五册第38-68页。

[45] 第十五篇：伊壁鸠鲁的信徒，或娴雅而又快乐的人（The Epicurean，or，The man of elegance and pleasure）第十六篇：斯多噶派，或力行者、有德者（The Stoic，or the man of action and virtue）第十七篇：柏拉图主义者，或沉思与献身哲学的人（The Platonist，or the man of contemplation，and philosophical devotion）三篇译文见《外国哲学》第三辑，赵前、丁冬红译，1982年。

[46] 中译文：论趣味，收附于《罗马盛衰原因论》第137-164页，1962年。

[47] 又译：论鉴赏力，见《卢梭时代的英国》38。

[48] 《新刊休谟书简》把富兰克林此行访苏格兰系于1760年，见第66页注1；本表据《休谟传》，见第394页。

[49] 俄译本：Диалогм о естественной религии，译者潘非（Памфил），收于《休谟选集》2：445-564，莫斯科，1965年。

[50] 生年据《马恩全集》23：172。波普金（Richard H.Popkin）作：1717，见《休谟和伊萨克·品托，第二篇，新发现的五封信》，收于托德（W.B.Todd）所编《休谟和启蒙运动》（*Hume and the Enlightenment*，1974年，爱丁堡）北京图书馆藏，第99页。

[51] 又译：北布利吞，见翦伯赞主编《中外历史年表》745。

[52] 又译：根据常识的原则来探究人类心灵，见葛力译《西方哲学史》下129；根据常识的原则对人生之质询，见《卢梭时代的英国》168。

[53] 此画的图像，见《新刊休谟书简》卷首页。称他为小科尚，因父（1688-1754）子同名、同行业，父为《百科全书》绘制版画，子则兼搞评论。

[54] 据莫斯奈（E.C.Mossner）说，此像一度下落不明，后发见于苏格兰国家肖像馆（Scottish National Portrait Gallery），见所著《休谟传》（全709页）第482页，1954-1980年，牛津，北京图书馆藏。另，卡蒙泰尔也为富兰克林、霍尔巴赫画像，后者为全身坐像，见管士滨译《自然的体系》上卷卷首页。

[55] 薪俸每年1200镑，活动费300镑；另，勋爵为休谟申请到四百镑年金。勋爵回国后调职，未返任。这个职务，有的译为“一等秘书”，见《西洋哲学史简编》第170页。

[56] 参看：〔苏〕西林著，郭力军译《爱尔维修》（Силин，ГЕЛЬВЕЦИИ，1958；全170页）附录二，1960年，上海人民出版社。另，德兰布尔（Даламбер），即达兰贝，见第158页。

[57] 见《马恩全集》16：36。

[58] 小拉姆齐所画休谟盛装半身像，图像见英国百科全书新版8：1192；见《休谟选集》（Давид Юм：Сочинения в двух томах，1965，莫斯科）第二卷卷首页。

[59] 当时，北方部处理对外与法国以北（俄国含）的关系，对内处理苏格兰事务。关于弃文从政，参看休谟致巴夫勒伯爵夫人函，收于

《私札》(*Private Corres.*) 转引自希尔, 104。

[60] 参看《新刊休谟书简》(*New Letters of David Hume* , R. Klibansky等编, 253页, 伦敦, 1954年, 北京图书馆藏) 160。

[61] 又译: 贝阿提, 见葛力译《西方哲学史》下128; 毕提, 见庞景仁译《导论》7; 柏阿蒂, 见贺麟、王太庆译《哲学史讲演录》4: 212。

[62] 参看: 卡莱尔(Alexander Carlyle)《自传》(*Auto.*)。

[63] 关于街名, 参看希尔(G.B.Hill)编注《休谟致斯特雷汉书翰集》(*Letters of D.H.to W.S.* , 牛津, 1888年, 北京大学图书馆藏) 第251页。另, 北京《编译参考》月刊登载过一幅图, 介绍休谟寓所, 见1981年十月号画页: 英国风光。

[64] 三卷本, 纽约, 1786年, 北京图书馆藏。《英国史, 远古至1688年革命》(*A History of England, from the Earliest Times to the Revolution in 1688*), J.S. Brewer编订注释, 798页, 伦敦, 1895年, 北京图书馆、上海市图书馆藏。

[65] 参看: 斯密《国富论》。

[66] Ossian, 或Oisín (奥伊辛), 芬(Finn)的儿子, 传说中三世纪英雄人物, 盖尔民间文学形象。参看〔爱尔兰〕柯蒂斯(Ed. Curtis)《爱尔兰史》(上下册), 1974年, 商务印书馆, 第8页。

[67] 拉丁文译本: 海斯勋爵, 1787年; 法译本: 絮阿尔译, 1777年; 俄译本: Жизнь Давида Гумма, описанная им самим, 译自法译本, 莫斯科, 1781年, 新译Автобиография, 见《休谟选集》1: 65-75; 中译本: 附于《人之悟性论》(1927年) 伍光建译; 载《哲学评论》第2卷第一号(1928年6月), 健孟译; 附于《人类理解研究》(1981) 关文运译。

入选“教育部基础教育课程教材阅读指导目录”

WHAT IS LIFE

Erwin Schrödinger

生命是什么？

〔奥〕薛定谔 著

张卜天 译

现阶段的物理学理论已经强有力地表明，
心灵不可能被时间摧毁。

薛定谔



商务印书馆
The Commercial Press

目录

前言

序言

第一章 经典物理学家对这一主题的探讨

- 1.研究的一般性质和目的
- 2.统计物理学。结构上的根本差别
- 3.素朴物理学家对这一主题的探讨
- 4.为什么原子如此之小？
- 5.有机体的运作需要精确的物理定律
- 6.物理定律基于原子统计学，因而只是近似的
- 7.它们的精确性基于大量原子的介入。第一个例子（顺磁性）
- 8.第二个例子（布朗运动，扩散）
- 9.第三个例子（测量准确性的限度）
10. $\sqrt{n}$ 律

第二章 遗传机制

- 11.经典物理学家的绝非平凡的预期是错误的
- 12.遗传密码本（染色体）
- 13.身体通过细胞分裂（有丝分裂）而生长
- 14.在有丝分裂中每一个染色体都被复制
- 15.减数分裂和受精（配子配合）
- 16.单倍体个体
- 17.减数分裂的显著关联
- 18.交换。特性的定位
- 19.基因的最大尺寸
- 20.小数目
- 21.持久性

第三章 突变

- 22.“跳跃式”的突变——自然选择的工作场地
- 23.它们繁育一模一样的后代即它们被完全遗传下来
- 24.定位。隐性和显性
- 25.介绍一些术语
- 26.近亲繁殖的有害效应
- 27.一般的和历史的评述
- 28.突变作为一种罕有事件的必要性
- 29.X射线诱发的突变
- 30.第一法则。突变是单一事件
- 31.第二法则。事件的局域化

第四章 量子力学的证据

- 32.经典物理学无法解释的持久性
- 33.可以用量子论来解释
- 34.量子论——不连续状态——量子跃迁
- 35.分子

- 36.分子的稳定性依赖于温度
- 37.数学插曲
- 38.第一项修正
- 39.第二项修正
- 第五章 对德尔布吕克模型的讨论和检验
- 40.对遗传物质的一般描述
- 41.这种描述的独特性
- 42.一些传统的错误观念
- 43.物质的不同的“态”
- 44.真正重要的区别
- 45.非周期性固体
- 46.压缩在微型密码中的丰富内容
- 47.与事实作比较：稳定程度；突变的不连续性
- 48.自然选择的基因的稳定性
- 49.突变体有时较低的稳定性
- 50.温度对不稳定基因的影响小于对稳定基因的影响
- 51.X射线是如何产生突变的
- 52.X射线的效率并不依赖于自发突变性
- 53.回复突变
- 第六章 有序、无序和熵
- 54.从模型得出的一个值得注意的一般结论
- 55.基于秩序的秩序
- 56.生命物质避免了向平衡衰退
- 57.以“负熵”为生
- 58.熵是什么？
- 59.熵的统计学意义
- 60.从环境中吸取“秩序”来维持组织
- 第七章 生命以物理定律为基础吗？
- 61.有机体可望有新的定律
- 62.评述生物学状况
- 63.综述物理学状况
- 64.明显的对比
- 65.产生有序的两种方式
- 66.新原理并不违反物理学
- 67.时钟的运动
- 68.钟表装置终究是统计学的
- 69.能斯特定理
- 70.摆钟实际上是在零度
- 71.钟表装置与有机体之间的关系
- 后记：决定论与自由意志
- 译后记
- 返回总目录

前言

20世纪50年代初，我还是一个学数学的年轻学生。那时我读的书并不很多，但我的确读了埃尔温·薛定谔（Erwin Schrödinger）的一些著作，至少是读完了这本书。我一直觉得他的著作很能激发兴趣，其发现令人振奋，使我们对生活于其中的这个神秘世界有了某种全新的认识。在他的著作中，短篇经典《生命是什么？》无疑最具有这种品质。如今我意识到，这本书必定属于20世纪最有影响的科学著作之列。它是一位物理学家的有力尝试，试图理解真正的生命奥秘，他的深刻洞见已经在很大程度上改变了我们对世界组成的理解。这本书的交叉科学范围之广在当时是罕见的，但它的写作亲切、轻松而又谦逊，使得非专业人士和有志于成为科学家的年轻人也可以读懂。事实上，在生物学领域做出过重要贡献的许多科学家，比如霍尔丹（J.B.S.Haldane）和克里克（Francis Crick），都承认受到过这位极为原创和思想深刻的物理学家在书中提出的诸多观念的影响，尽管他们并不总是完全同意这些观念。

就像对人类思维产生过重大影响的许多著作一样，本书也提出了一些一旦理解、其真理性就几乎不言自明的观点；但这些观点仍然被许多本应有更深认识的人所忽视。我们不是经常听到“量子效应与生物学研究没有多大关系”，或者“我们吃东西是为了获取能量”这样的说法吗？这表明，薛定谔的《生命是什么？》今天仍然与我们有关。它的确值得一读再读！

罗杰·彭罗斯（Roger Penrose）

1991年8月9日

序 言1

人们通常认为，科学家对某些学科拥有全面而深入的一手知识，因此他不会就他并不精通的论题去著书立说。这就是所谓的位高则任重（*noblesse oblige*）。可是，为了目前这本书的写作，如果我有什么高位的话，我恳请放弃它，从而免去随之而来的重任。我的理由如下：

我们从祖先那里继承了对于统一的、无所不包的知识的强烈渴望。被赋予最高学府的名称〔即university〕^{注1}使我们想到，从古至今数千年，只有普遍性才是最受称赞的方面。然而近一百多年来，知识的各种分支在广度和深度上的扩展却使我们面临一种奇特的困境。我们清楚地感觉到，要把所有已知的东西融合成一个整体，我们现在才刚刚开始获得可靠的材料；但另一方面，一个人要想充分掌握比一个狭小的专门领域更多的知识，已经变得几乎不可能了。

要想摆脱这种困境（以免永远无法实现我们真正的目标），我认为唯一的出路是：我们当中某些人敢于对这些事实和理论进行综合，即使只有不完备的二手知识——并且冒着干出傻事的危险。

我的辩解就到这里。

语言的障碍是不容忽视的。一个人的母语就像一件合身的衣服，如果手头没有而不得不另找一件来代替，他不可能感到很舒服。我要感谢英克斯特（Inkster）博士（都柏林三一学院）、帕德里克·布朗（Padraig Browne）博士（梅努斯圣帕特里克学院）以及罗伯茨（S.C.Roberts）先生。他们费了很大气力使这件新衣服适合我的身材，而我有时不愿放弃自己“独创”的式样，以致给他们增添了更大的麻烦。倘若经过我这些朋友的努力，书中仍然留有一些“独创”样式的痕迹，那么责任在我而不在他们。2

许多节的标题本来是想作为页边摘要的，每一章的正文应当连贯地读下去。

E.薛定谔

都柏林
1944年9月

第一章 经典物理学家对这一主题的探讨3

我思故我在。

——笛卡儿

1.研究的一般性质和目的

这本小书源于一位理论物理学家为大约400名听众所做的一次公众讲演。虽然我们从一开始就提醒说这个主题很难懂，而且即使几乎没有使用物理学家最让人畏惧的数学演绎这个武器，讲演也不可能很通俗，但听众基本上没有减少。之所以如此，并不是因为这个主题简单得不用数学就可以解释清楚，而是因为问题过于复杂，以致不能完全用数学来处理。讲演至少听起来还比较通俗，这是因为讲演者试图把盘桓于生物学和物理学之间的基本观念向生物学家讲清楚。

实际上，尽管涉及的论题多种多样，但整本书只是要表达一种想法——对一个重大问题的一点评论。为了不迷失方向，我们不妨先把计划很简要地概述一下。

这个讨论得很多的重大问题是：

在一个生命有机体的空间界限内发生的时空中的事件，如何用物理学和化学来解释？

这本小书力图阐述和确立的初步回答可以概括如下：4

当前的物理学和化学显然无法解释这些事件，但我们并不能因此而怀疑这些事件可以用物理学和化学来解释。

2.统计物理学。结构上的根本差别

如果它只是为了激起未来获得成功的希望，那么这样说也未免太平凡了。它有着更为积极意义，那就是，迄今为止物理学和化学的这种无能为力已经得到了充分说明。

今天，由于生物学家、主要是遗传学家在最近三四十年里所做的创造性工作，我们对有机体的实际物质结构及其机能已经了解很多，这些知识足以说明并且是精确地说明，当前的物理学和化学为什么还不能解释生命有机体内部在时空中发生的事件。

一个有机体最具活性部分的原子的排列以及这些排列的相互作用，与迄今为止被物理学家和化学家当作实验和理论研究对象的所有那些原子排列都有根本的差别。然而，除了深信物理学和化学定律完全是统计学定律的那些物理学家之外，别人也许会认为我方才所说的那种根本差别是无足轻重的。^{注2}这是因为，认为生命有机体活性部分的结构迥异于物理学家和化学家在实验室或书桌旁用体力或脑力处理的任何一块物质的结构，这与统计学的观点有关。^{注3}要把如此发现的定律和规则直接应用于系统的行为，而该系统又不表现出那些定律和规则所基于的结构，这几乎是难以想象的。5

我们甚至不能指望非物理学家能够理解我方才用非常抽象的术语所表述的“统计结构”上的差别，更不要说去理解这种差别的重大意义了。为使陈述更为生动有趣，我先把后面要详细说明的内容提前讲一下，即活细胞最重要的部分——染色体纤丝——可以被恰当地称为非周期性晶体。迄今为止，我们在物理学中只处理过周期性晶体。在一位谦卑的物理学家看来，周期性晶体已经非常有趣和复杂了；它们构成了最有吸引力和最复杂的物质结构之一，由于这些结构，无生命的自然已经使物理学家费尽心思了。然而与非周期性晶体相比，它是相当简单和乏味的。两者在结构上的差别就如同一张是反复出现同一种图案的普通壁纸，另一幅则是技艺精湛的刺绣，比如一条拉斐尔挂毯，它显示的绝非单调的重复，而是那位大师绘制的一幅精致的、有条理的、富含意义的图案。

在把周期性晶体称为他所研究的最复杂的对象之一时，我想到的是严格意义上的物理学家。事实上，有机化学在研究越来越复杂的分子时，已经十分接近那种“非周期性晶体”了，在我看来，那正是生命的物质载体。因此，有机化学家对生命问题已经做出了重大贡献，而物理学家则几乎无所作为，这不足为奇。

3. 素朴物理学家对这一主题的探讨6

我已经非常简要地说明了我们研究的一般想法，或者毋宁说是最终的范围，现在我来谈谈研究思路。

我打算首先提出或可称为“一个素朴物理学家对有机体的看法”，也就是这样一位物理学家可能想到的那些观点，他在学习了物理学特别是物理学的统计基础之后，开始思考有机体及其行为和运作方式。他认真地问自己：根据他之所学，根据其相对简单、清楚和谦卑的科学观点，他能否为这个问题做出一些适当的贡献？

事实证明，他是能够做出贡献的。接下来他便把理论预见与生物学事实作比较。结果将表明，他的观点大体上是合理的，但需要作一些修正。这样一来，我们将逐渐接近正确的观点，或者更谦虚地说，将逐渐接近我认为正确的观点。

即使我在这一点上是正确的，我也不知道我的道路是否最佳和最简单。不过，这毕竟是我的道路。这位“素朴物理学家”就是我自己。除了我自己的这条曲折道路以外，我找不到通往这个目标的更好或更清楚的路。

4. 为什么原子如此之小？

为了阐明“素朴物理学家的看法”，我们不妨从一个古怪的、近乎荒谬的问题开始讲起：为什么原子如此之小？首先，它们确实很小。日常生活中碰到的每一小块物质都含有大量原子。为使听众理解这个事实，人们设计了许多例子，但给人印象最深的莫过于开尔文勋爵（Lord Kelvin）使用的一个例子：假定你能给一杯水中的分子做上标记，再把这杯水倒入海洋，然后彻底加以搅拌，使有标记的分子均匀地分布于七大洋；然后，如果你从海洋中任何地方舀出一杯水来，你将发现这杯中大约有100个你所标记的分子。[注4 7](#)

原子的实际尺寸 [注5](#) 约为黄光波长的 $1/5000$ 到 $1/2000$ 之间。这一比较是有意义的，因为此波长大致给出了在显微镜下仍能辨认的最小颗粒的大小。即使是这么小的颗粒也含有几十亿个原子。

那么，为什么原子如此之小呢？

显然，这个问题是一种回避，因为我们的实际目的并非原子的大小。我们关心的是有机体的大小，特别是我们自己身体的大小。当我们以日常的长度单位，比如码或米作为量度时，原子确实是很小的。在原子物理学中，人们通常使用所谓的埃（简写为 $\text{\AA}$ ），即1米的 10^{10} 分之一，或0.000 000 000 1米。原子的直径在 $1\text{\AA}$ 到 $2\text{\AA}$ 之间。这些日常单位（与它相比，原子非常之小）与我们身体的大小密切相关。有一个故事说，码来源于一个英国国王的幽默。大臣们问他采用什么单位，他把手臂往旁边一伸说：“取我胸部中央到手指尖的距离就可以了。”不论是真是假，这个故事对我们来说很重要。这个国王自然会指出一个适合与他自己身体相比的长度，他知道其他任何长度都会很不方便。尽管物理学家偏爱埃这个单位，但在做一件新衣服时，他宁愿被告知这件衣服需用6码半布呢，而不是650亿埃布呢？[8](#)

既已确定我们问题的真正目的在于两种长度——我们身体的长度和原子的长度——之比，而原子的独立存在具有无可争议的优先性，于是这个问题实际上应当理解为：同原子相比，我们的身体为什么一定要这么大？

可以想象，许多头脑敏锐的人在学习物理学或化学时会对以下事实感到遗憾：感觉器官构成了我们身体上比较重要的部分，因而（从上述比例大小来看）是由无数原子构成的，但我们的每一个感觉器官都过于粗糙，无法被单个原子的碰撞所影响，单个原子我们是看不到、听不到也感受不到的。我们关于原子的假说与我们粗大迟钝的感官所直接发现的东西极为不同，而且也不能通过直接观察来检验。

一定是这样的吗？是否有内在的原因可以解释？为了查明和理解

什么感官不合乎自然界的这些定律，我们能否把这一事态追溯到某种第一原理呢？

这一次，物理学家能够完全弄清楚这个问题了。对所有提问的回答都是肯定的。

5.有机体的运作需要精确的物理定律

如果情况不是这样，如果我们的有机体非常敏感，以至于单个原子或者哪怕是几个原子也能给我们的感官造成一种可知觉的印象——天哪，那生命将是什么样子？有一点需要强调：几乎可以肯定，那种有机体不可能发展出一种有秩序的思想，使这种思想在经历一连串早期阶段之后，能够最终形成原子的观念和其他许多观念。9

尽管我们选择了这一点来谈，但下面一些考虑本质上也适用于大脑和感觉系统以外各个器官的运作。然而最让我们对自身感兴趣的是，我们在感觉、思维和知觉。对于负责思想和感觉的生理过程来说，大脑和感觉系统以外的所有其他器官只能起辅助作用，至少从人的观点看是如此，即使不是从纯客观的生物学观点来看。此外，这将大大方便我们去挑选那些密切伴随主观事件的过程来研究，尽管我们对这种密切伴随的真正本性一无所知。事实上在我看来，它超出了自然科学的范围，而且很可能完全超出了人的理解。

于是，我们面临着以下问题：像我们的大脑这样的器官以及附属于它的感觉系统，为使其物理变化状态密切对应于一种高度发达的思想，为什么必须由大量原子所构成呢？上述器官（作为一个整体或者它直接与环境相互作用的某些外围部分）所实现的任务，较之于一台精致和灵敏到足以反映并记录外界单个原子碰撞的机械装置，基于什么理由说它们是不一致的呢？

理由是，我们所说的思想（1）本身是一种有序的东西，（2）只能应用于在一定程度上有序的材料，即知觉或经验。这有两个推论。首先，一个身体组织，要想与思想密切对应（比如我的大脑与我的思想密切对应），就必须是一种非常有序的组织，这意味着在它内部发生的事件必须遵循严格的物理定律，至少要达到很高程度的准确性。其次，外界其他物体对那个物理上组织得很好的系统所造成的物理印象（显然对应于相应思想的知觉和经验），构成了我所说的思想材料。因此一般来说，我们的系统与别人的系统之间的物理相互作用本身具有某种程度的物理秩序，也就是说，它们也必须遵循严格的物理定律并达到一定程度的准确性。10

6.物理定律基于原子统计学，因而只是近似的

仅由少量原子构成并且已经可以对一个或几个原子的碰撞做出反应的有机体，为什么无法实现这一切呢？

因为我们知道，所有原子每时每刻都在作完全无序的热运动，可以说，这种运动破坏了它们的有序行为，使发生在少量原子之间的事件不能按照任何可认识的定律表现出来。只有在大量原子的合作中，统计学定律才开始影响和控制这些集合体的行为，其准确性随着原子数目的增加而增加。诸事件正是以这种方式获得了真正有序的特征。在生命有机体中起重要作用的所有已知的物理学和化学定律都是这种统计学定律；我们所能想到的任何其他种类的规律性和秩序总是被原子不停的热运动所扰乱，或是变得不起作用。

7. 它们的精确性基于大量原子的介入。第一个例子（顺磁性）

我想用几个例子来说明这一点。这是从数千个例子中随便举出的几个，对于初次了解这种状况的读者来说，它们不一定是吸引人的。这种状况在现代物理学和化学很基本，就像“有机体由细胞组成”在生物学中，牛顿定律在天文学中，甚至是整数序列1, 2, 3, 4, 5.....在数学中一样基本。不能指望一个初学者读了以下几页就能完全理解和领会这一主题，该主题是与路德维希·玻尔兹曼（Ludwig Boltzmann）和威拉德·吉布斯（Willard Gibbs）的威名联系在一起的，在教科书中被称为“统计热力学”。¹¹

如果你给一个长方形的水晶管里充满氧气，把它放入一个磁场，你会发现气体被磁化了。磁化是因为氧分子是一些小磁体，有像罗盘针一样与磁场平行的倾向。但千万不要认为它们全都转向了平行。因为如果你把磁场加倍，那么氧气中的磁化也会加倍，磁化随着你使用的场强而增加，这种成比例的增加可以达到极高的场强。

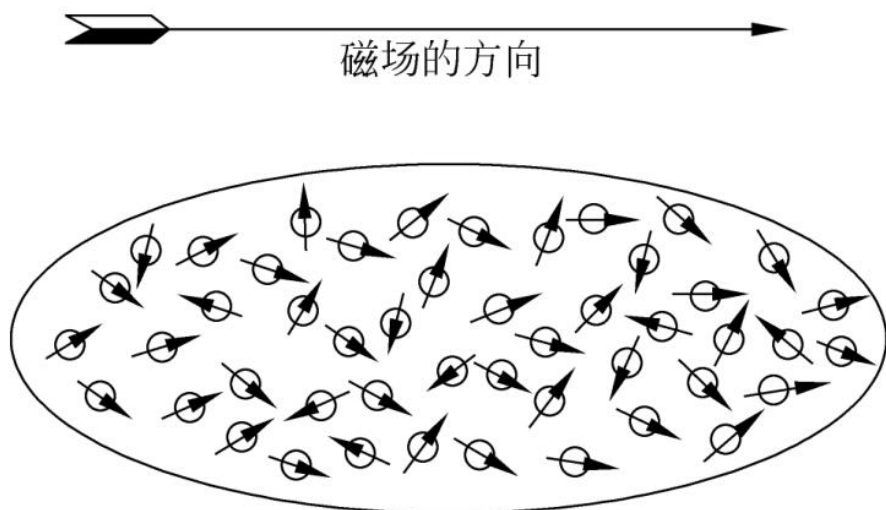


图1 顺磁性

这是纯粹统计学定律的一个特别清楚的例子。磁场倾向于产生的指向不断遭到随机指向的热运动的对抗。实际上，这种斗争的结果只是使偶极轴与场之间的锐角比钝角稍占优势。虽然单个原子在不断改变其指向，但平均来看（由于它们数目极多），一种沿着场的方向并与之成比例的指向稍占优势。这一别出心裁的解释是法国物理学家郎之万（P. Langevin）提出的。它可以通过以下方式检验。如果观察到的弱磁化的确源于相互对抗的倾向，也就是说，源于旨在把所有分子梳理平

行的磁场与有利于随机指向的热运动之间的对抗，那么就应该可以通过减弱热运动来增强磁化，即通过降低温度而不是加强磁场。实验已经证明了这一点，实验结果是磁化与绝对温度成反比，这与理论（居里定律）在定量上是相符的。我们甚至能够凭借现代设备，通过降低温度而把热运动减到很小，以至于能够显示出磁场的定向趋势，即使不是完全显示，至少也足以产生相当一部分的“完全磁化”。在这种情况下，我们不再指望场强加倍会使磁化加倍，而是随着场的增强，磁化的增强会越来越少，接近于所谓的“饱和”。这个预期也被实验定量地证实了。¹²

需要注意的是，这一行为完全依赖于合作产生可观察磁化的分子的巨大数目。否则，磁化根本不会是恒定的，而将时时刻刻不规则地涨落，成为热运动与场之间对抗消长的见证。

8.第二个例子（布朗运动，扩散）

如果你用由微滴组成的雾充满一个密封玻璃容器的底部，你会发现雾的上边界在以一定的速度逐渐沉降，该速度取决于空气的黏性以及微滴的大小和比重。然而，如果你在显微镜下观察一粒微滴，你会发现它并非一直以恒定的速度沉降，而是在作一种非常不规则的运动，即所谓的布朗运动，只有平均来看，这种运动才相当于一种规则的沉降。¹³

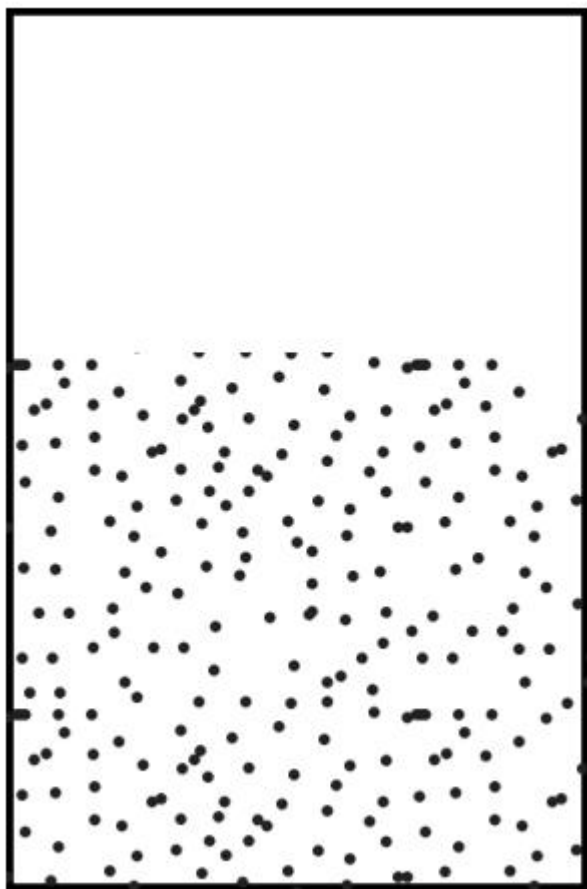


图2 沉降的雾



图3 下沉微滴的布朗运动

这些微滴并不是原子，但它们足够小和轻，对于持续碰撞其表面的单个分子的碰撞并非完全没有反应。它们就这样被撞来撞去，只有平均来看才服从重力的影响。

这个例子表明，假如我们的感官也能感受到只有几个分子的碰撞，我们的经验将会多么有趣和混乱啊。细菌和其他一些有机体是如此之小，定会受到这种现象的强烈影响。它们的运动取决于周围环境中热的倏忽变动，它们自己没有选择的余地。它们若自己有动力，是有可能从一处成功移到另一处的——但会有些困难，因为它们被热运动颠簸着，宛如汹涌大海中的一叶小舟。14

与布朗运动非常类似的一种现象是扩散现象。在一个盛满液体比如水的容器中溶解少量有色物质，比如高锰酸钾，使其浓度不完全均匀，如图4所示，其中的小点表示溶质（高锰酸钾）分子，其浓度从左到右递减。如果不去管这个系统，那么就开始了非常缓慢的“扩散”过程。高锰酸钾将从左到右即从高浓度处向低浓度处扩散，直到均匀分布于水中。

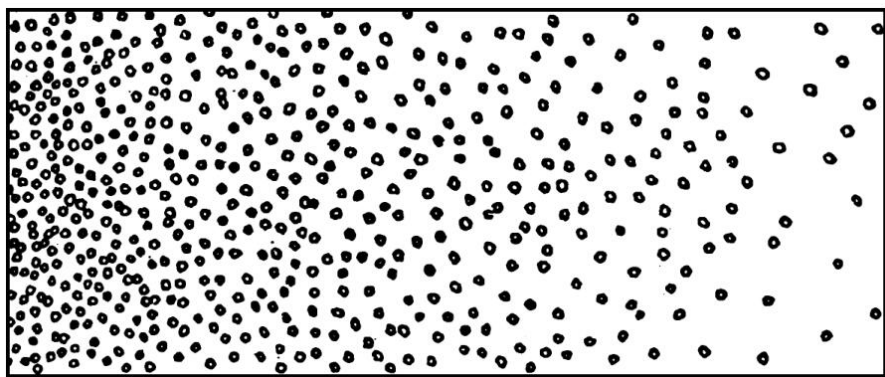


图4 在浓度不均匀的溶液中从左到右扩散

关于这个相当简单的、显然并不特别有趣的过程，引人注目的是，就像一个国家的人口分散到有更多活动空间的地区那样，驱使高锰酸钾分子从稠密区域走向稀疏区域的绝不像有人可能想象的那样，是由于某种倾向或力。我们的高锰酸钾分子根本没有发生那样的事情。每一个高锰酸钾分子都完全独立于所有其他高锰酸钾分子而行动，并且很少相碰。然而，每一个高锰酸钾分子，无论在稠密区域还是空旷区域，都会经受同样的命运，即不断受到水分子的碰撞，从而沿着一个不可预测的方向逐渐向前移动——有时朝高浓度方向，有时朝低浓度方向，有时则是斜着移动。它的这种运动常与蒙住眼睛的人的运动作类比。这个人站在地面上，充满了某种“行走”的欲望，但并不偏爱任何特定的方向，因此会不断变换路线。15

所有高锰酸钾分子都是这样随机行走，却产生了一种朝着低浓度方向的规则流动，最后走向均匀分布。初看起来，这着实令人困惑——但仅仅是初看起来而已。如果你把图4想象为一层层浓度几乎恒定的薄片，那么某一时刻某一薄片所含的高锰酸钾分子，由于其随机行走，确实会以相等的概率被带到右边或左边。但正是由于这一点，通过分隔两层相邻薄片的平面的分子，来自左边的要多于来自右边的，这只是因为左边比右边有更多的分子在随机行走。只要是这种情况，均衡状态将表现为一种从左到右的规则流动，直至达到均匀分布。

如果把这些想法转换成数学语言，那么精确的扩散定律可以表示为偏微分方程：

$$\frac{\partial \rho}{\partial t} = D \nabla^2 \rho$$

我不打算解释这个方程式来麻烦读者，虽然它的含义用日常语言来说也是很简单的。[注6](#) 这里之所以提到“数学上精确的”严格定律，是为了强调其物理上的精确性在每一项具体应用上必定还会受到挑战。由于建立在纯粹运气的基础上，所以它的有效性只是近似的。一般来说，如果它是一个很好的近似，那只是因为在扩散现象中有无数分子的合作。我们必须预料到，分子的数目越小，偶然的偏差就越大——如果条件合适，这些偏差是可以观察到的。 16

9.第三个例子（测量准确性的限度）

我要举的最后一个例子与第二个例子类似，但有着特殊的意义。用细长纤丝把一个轻物体悬挂起来，使其保持平衡指向，并用电力、磁力或引力使之围绕垂直轴发生扭转，物理学家常用这种方法来测量使它偏离平衡位置的微弱的力（当然，必须视具体目的而恰当选用这种轻物体）。在不断努力改进这种常用的“扭力天平”的准确度时，我们碰到了一个奇特的极限，它本身非常有趣。选用越来越轻的物体和更细更长的纤丝（以使天平能对越来越弱的力做出反应），当悬挂物体明显感受到周围分子热运动的冲击，而在其平衡位置周围像第二个例子中微滴的颤动那样开始持续作一种不规则“舞蹈”时，极限就达到了。虽然这种行为并没有为天平的测量准确性设置绝对极限，但却设置了一个实际的极限。热运动的不可控效应与待测力的效应相互竞争，使观察到的单个偏离失去了意义。为了消除仪器布朗运动的影响，你必须作多次观察。我认为在我们目前的研究中，这个例子特别有启发性。因为我们的感觉器官毕竟是一种仪器。如果它变得太灵敏，我们可以看到它会多么无用。

10. $\sqrt{n}$ 律

例子就举这么多。我只想再补充一点，适合有机体内部或者有机体与环境相互作用的那些物理学或化学定律，都可以用来做例子。详细解释也许要更为复杂，但要点总是一样的，因此再进行描述会变得单调乏味。

不过，关于任何物理定律都会有不准精度，我想补充一点非常重要的定量说明，即所谓的 $\sqrt{n}$ 律。我先用一个简单例子来说明，然后再进行概括。

如果我告诉你，某种气体在一定的压力和温度下有一定的密度，或者换一种说法，在这些条件下，在一定体积内（体积大小适合实验需要）正好有 n 个气体分子，那么你可以确信，若能在某一特定时刻检验我的说法，你将会发现它是不准确的，偏差大约为 $\sqrt{n}$ 。因此，如果数目 $n = 100$ ，你会发现偏差大约为10，于是相对误差 = 10%。而如果 $n = 1\,000\,000$ ，那么你很可能会发现偏差约为1000，于是相对误差 = 0.1%。粗略地说，这个统计学定律是很普遍的。物理定律和物理化学定律的不准确性在 $1/\sqrt{n}$ 这一可能的相对误差之内，其中 n 是合作使该定律生效——在某些重要的空间或时间（或两者的）区域内，使该定律对某些想法或某个特殊实验生效——的分子数目。

由此我们又一次看到，为使其内部生命及其与外部世界的相互作用都能服从较为精确的定律，有机体必须有一个较为巨大的结构。否则，进行合作的粒子数目就太少了，“定律”也就太不准确了。特别苛刻的要求是平方根。因为虽然100万是一个相当大的数目，但由于准确度只有千分之一，这对于一条“自然定律”来说还不够好。18

第二章 遗传机制19

存在是永恒的；
因为有许多法则保存了生命的宝藏，
而宇宙用这些宝藏装饰了自己。

——歌德

11. 经典物理学家的绝非平凡的预期是错误的

于是我们得出结论，有机体和它所经历的与生物学相关的全部过程，必须有一种极“多原子的”结构，必须防止偶然的“单原子”事件起到太重要的作用。“素朴物理学家”告诉我们这是必不可少的，这样有机体才能拥有足够准确的物理定律，并依照这些定律实现其非常规则和有序的运作。从生物学上说，这些先验得出的（也就是从纯物理的角度得出的）结论如何来符合实际的生物学事实呢？

初看起来，人们往往认为这些结论很平凡，比如生物学家在30年前也许已经讲过这一点了。虽然一个通俗讲演者强调统计物理学对于有机体和对于其他方面同样重要是很合适的，但这一点其实是人所共知和不言而喻的。因为很自然地，任何高等生物的成年个体，不仅它的身体，而且组成它的每一个细胞都包含着“天文数字”的各种单原子。我们观察到的每一个特定的生理过程，无论在细胞内还是在细胞与周围环境的相互作用中，似乎都——或者30年前看起来是这样——包含了如此众多的单原子和单原子过程，以至于即使按照统计物理学对于“大量数目”的严格要求（我方才用 $\sqrt{n}$ 律说明了这种要求），也能保证物理学和物理化学所有相关定律的有效性。20

今天我们知道，这种观点是错误的。我们很快就会看到，有许多小得不可思议的原子团，小到无法显示精确的统计学定律，然而在生命有机体内部，它们对于非常有序和有规律的事件确实起着支配作用。它们控制着有机体在发育过程中获得的可观察的宏观性状，决定着有机体功能的重要特征；在所有这些情况下，都显示了非常明显和严格的生物学定律。

我必须先来简要概述一下生物学特别是遗传学的状况；换句话说，对于我并不精通的这门学科，我必须对其目前的知识状态作一概述。这是没有办法的事，我要为我的外行话特别对生物学家表示抱歉。另一方面，请允许我带着某种教条性向你们介绍流行的观点。不能指望一个拙劣的理论物理学家能对实验证据做任何出色的考察，这些实验证据一方面来自长期积累的、美妙交织在一起的大量繁育试验，另一方面则来自最精密的现代显微镜技术对活细胞的直接观察。

12.遗传密码本（染色体）

我在生物学家所谓“四维模式”的意义上使用有机体的“模式”这个词，它不仅指成年有机体或任何其他阶段有机体的结构和功能，而且指有机体开始繁殖自身时，从受精卵到成年阶段的个体发育全过程。现在我们知道，整个四维模式都是由一个细胞即受精卵的结构决定的。我们还知道，它本质上只是由受精卵的一小部分即细胞核的结构所决定的。在细胞的正常“休止期”内，这个细胞核通常显示为网状染色质，^{注7}分散在细胞内。但在极为重要的细胞分裂（有丝分裂和减数分裂，见下文）过程中，可以看到它由一组通常呈纤维状或棒状的被称为染色体的颗粒所组成，其数目是8个或12个，人是48个。^{注8}但我其实应该把这些数目写成 2×4 ， 2×6 ，……， 2×24 ，……，并且按照生物学家惯常意义上的表述，把它称为两套染色体。因为虽然单个染色体有时可以从它的形状和大小清楚地加以区分和辨认，但这里的两套染色体几乎完全相同。我们很快就会看到，其中一套来自母体（卵细胞），另一套来自父体（精子）。正是这些染色体，或者我们在显微镜下看到的染色体的一种轴状骨架纤丝，把个体的未来发育及其成年期机能的全部模式都包含在某种密码本中。每一整套染色体都包含有全部密码；因此一般而言，构成未来个体最初阶段的受精卵里包含有密码的两个副本。21

在把染色体纤丝的结构称为密码本时，我们的意思是说，拉普拉斯曾经设想的那个直接了然所有因果关系、洞悉一切的心智，根据卵的结构就能告诉你，在适当条件下这个卵将发育成一只黑公鸡还是一只芦花母鸡，是长成一只苍蝇还是一棵玉米、一株石南、一只甲虫、一只老鼠或是一个女人。我们还可以再补充一点，那就是卵细胞的外观往往很相似；即使不相似，比如鸟类和爬行动物的卵比较巨大，相关结构上的差别也不像其中营养物质的显而易见的差别那么大。22

当然，“密码本”一词太狭窄了。因为染色体结构同时也有助于促进它们所预示的卵细胞的发育。它是法典与行政权力的统一，或者用另一个比喻来说，是建筑师的设计与建筑工人的技艺的统一。

13. 身体通过细胞分裂（有丝分裂）而生长

在个体发育 [注9](#) 中，染色体是如何行为的呢？

有机体的生长是由连续的细胞分裂所引起的。这样的细胞分裂被称为有丝分裂。考虑到我们的身体是由大量细胞组成的，所以在一个细胞的生命中，有丝分裂并不像有人想象的那样是经常发生的事件。开始时生长是很快的。卵细胞分裂成两个“子细胞”（daughter cells），下一步产生4个细胞，然后是8，16，32，64，……等等。正在生长的身体的各个部分中，分裂频率并非完全相同，那会破坏这些数目的规则性。我们通过简单的计算便可推出，平均只需50或60次的连续分裂，便足以产生一个成人的细胞数——如果把一生中细胞的更替也考虑进去，那么就是这个数目的10倍。 [注10](#) 所以平均说来，我的一个体细胞仅仅是我所是的那个卵细胞的第50代或第60代“后代”。

14.在有丝分裂中每一个染色体都被复制

在有丝分裂中，染色体是如何行为的呢？它们被复制了——两套染色体和两个密码副本都被复制了。人们已经在显微镜下对这个非常有趣的过程做了认真研究，但它过于复杂，这里无法详细描述。要点是，两个“子细胞”中的每一个都得到了与亲细胞完全相似的另外两套完整的染色体。因此，所有体细胞都有完全一样的染色体。 [注11](#) 23

无论我们对这种机制了解多么少，我们也不能不认为，它一定通过某种方式与有机体的机能密切相关，因为每一个单细胞，甚至是不太重要的单细胞，都拥有密码本的全套（两份）副本。不久前，我们在报上看到，蒙哥马利将军在非洲战役中要求把他的全部作战计划详细告知他麾下的每一位士兵。假如事实真是如此（考虑到他的部队智能化水平高而且可以信赖，可以设想这是真的），这就为我们的例子提供了一个绝妙的类比，在这个类比中，每一位士兵就相当于一个细胞。最令人惊异的事实是，在整个有丝分裂中，两套染色体始终保持着。这是遗传机制的突出特征，对这一规则的唯一偏离最清楚地揭示了这一点。我们现在就来讨论这种偏离。

15.减数分裂和受精（配子配合）

个体开始发育之后不久，有一些细胞保留着，以便在发育后期产生出成年个体繁殖所需的所谓配子，至于是精细胞还是卵细胞，则要视情况而定。“保留”是指它们在这一时期不用于其他目的，也只发生很少几次有丝分裂。还有一种例外的分裂方式被称为减数分裂，就是在成年阶段，这些保留细胞通过减数分裂最后产生了配子，一般只是在配子配合发生以前的很短时间内才有这种分裂。在减数分裂中，亲细胞的两套染色体径直分成两组，每一组染色体进入一个子细胞，就是进入了配子。换句话说，像有丝分裂那样染色体数目的加倍并不发生于减数分裂，染色体的数目是保持不变的，因此每一个配子只收到一半，也就是说，密码的完整副本只有一个而不是两个，例如人只有24个，而不是 $2 \times 24 = 48$ 个。24

只有一组染色体的细胞被称为“单倍体”（haploid，源自希腊词 ἀπλοῦς，意为“单一”）。因此，配子是单倍体，通常的体细胞是“二倍体”（diploid，源自希腊词 διπλοῦς，意为“二倍”），有三组、四组……或多组染色体的体细胞的个体则被称为三倍体、四倍体……、多倍体。

在配子配合中，雄配子（精子）和雌配子（卵子）都是单倍体，因此它们结合形成的受精卵细胞是二倍体。它的染色体组一个来自母体，一个来自父体。

16.单倍体个体25

还有一点需要纠正。虽然这一点对于我们的目的来说并非必不可少，但它的确很有意思，因为它表明，“模式”的相当完备的密码本被包含在染色体的每一个单组中。

还有一些例子说明减数分裂后并不立即受精，其间单倍体细胞（“配子”）经历了多次有丝分裂，结果产生了全是单倍体的个体。雄蜂就是这样，它是孤雌生殖产生的，也就是说，是从没有受精的卵、因而是从蜂后的单倍体的卵产生的。雄蜂是没有父亲的！它的所有体细胞都是单倍体。如果愿意，你可以称它为一个极度扩大了精子；事实上，人人都知道，这正好就是雄蜂一生中唯一的职能。然而，这也许是一种荒谬的看法。因为这个例子并不是独一无二的。许多植物通过减数分裂产生单倍体配子，即所谓的孢子，孢子落在地上，像一粒种子一样发育成真正的单倍体植物，其大小可与二倍体相比。图5是我们森林中很常见的一种苔藓植物的草图。长有叶片的底部是单倍体植物，叫配子体，因为在其顶端发育了性器官和配子，配子通过相互受精以通常方式产生了二倍体植物，裸露的茎的顶部生有孢子囊。这个二倍体植物被称为孢子体，因为通过减数分裂，它在顶部的孢子囊中产生了孢子。孢子囊张开时，孢子落到地上，发育成长为有叶片的茎，如此继续下去。这一事件过程被恰当地称为世代交替。如果愿意，你可以认为人和动物也是如此。不过，“配子体”一般而言是寿命极短的单细胞一代，至于是精子还是卵子要视情况而定。我们的身体相当于孢子体。我们的“孢子”是保留的细胞，这些细胞通过减数分裂产生出单细胞的一代。

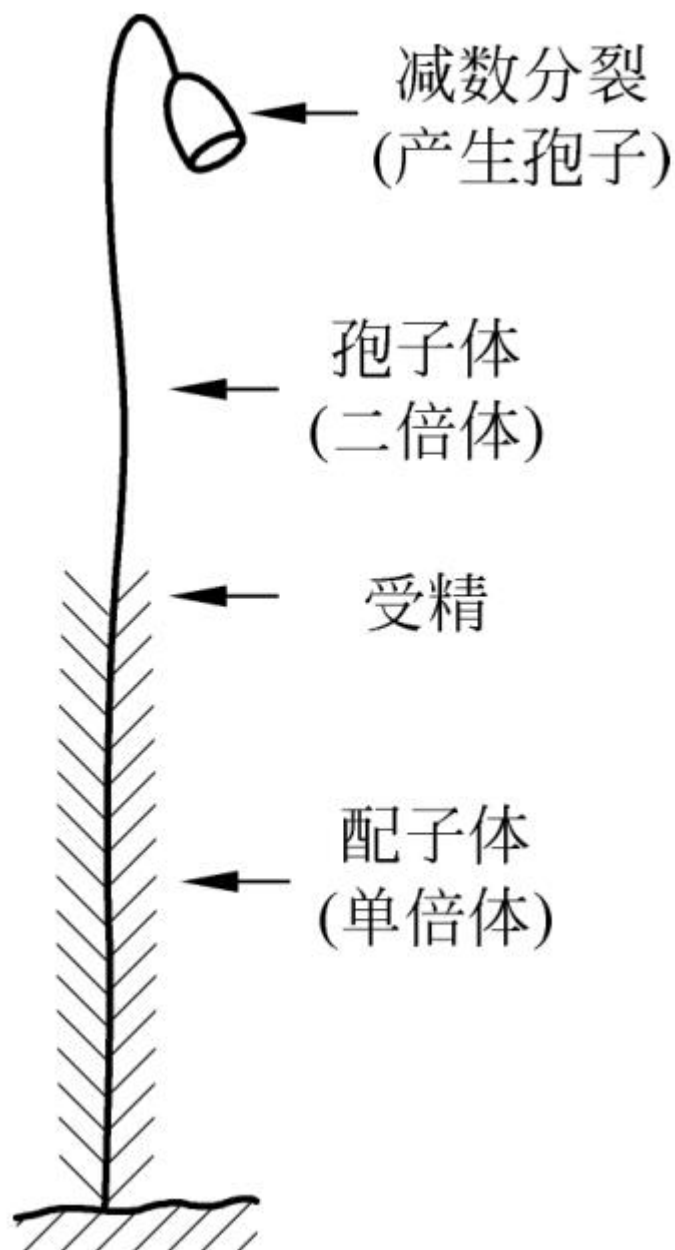


图5 世代交替

17.减数分裂的显著关联26

在个体繁殖过程中，真正决定性的重要事件并不是受精，而是减数分裂。一组染色体来自父亲，另一组来自母亲。无论是机遇还是天命都无法干预这一事件。每一个男人 [注12](#) 的遗传都是一半来自母亲，一半来自父亲。至于有时是母系占优势，有时是父系占优势，那是由于我后面会讲到的其他一些原因（当然，性别本身是这种优势的最简单例子）。

然而，当你把你的遗传起源追溯到你的祖父母时，情况就不同了。让我把注意力集中到我父亲的那一套染色体，特别是其中的一条，比如第5号染色体。这条染色体要么是我父亲从他父亲那里得到的第5号染色体的精确复制品，要么是我父亲从他母亲那里得到的第5号染色体的精确复制品。1886年11月在我父亲体内发生了减数分裂，并产生了几天以后对我的出生起作用的精子，究竟是哪一个精确复制品（祖父的还是祖母的）包含在精子里，机会是50：50。针对我父亲的染色体组中的第1、2、3……、24号染色体，都可重复同样的故事，如作适当变动，它也适用于我母亲的每一条染色体。此外，所有48条染色体都是完全独立的。即使知道我父亲的第5号染色体来自我的祖父约瑟夫·薛定谔，第7号染色体也有相同的概率要么同样来自我的祖父，要么来自我的祖母玛丽（娘家姓博格纳）。

18.交换。特性的定位

根据前面的描述，我们已经默认或者明确表明了，一个特定的染色体作为整体，要么来自祖父，要么来自祖母。换句话说，单个染色体是整个传递下去的。然而，后代中却有更多机会出现祖父母遗传性的混合。事实上，染色体并不是或并不总是整个传递下去的。在减数分裂（比如在父体内的一次减数分裂）中，任何两条“同源”染色体在分离以前彼此紧靠在一起，在此期间，它们有时按照图6所示的方式整段交换。通过这种被称为“交换”的过程，分别位于那个染色体不同部位上的两种特性将在孙儿女那一代分离，孙儿女将会一种特性像祖父，另一种特性像祖母。这种既不罕见也不频繁的活动已为我们提供了关于特性在染色体上定位的宝贵信息。若要作完整说明，我们就不得不利用直到下一章才引入的概念（如杂合性、显性等）；不过那将超出这本小书的范围，所以我只谈一下要点。27

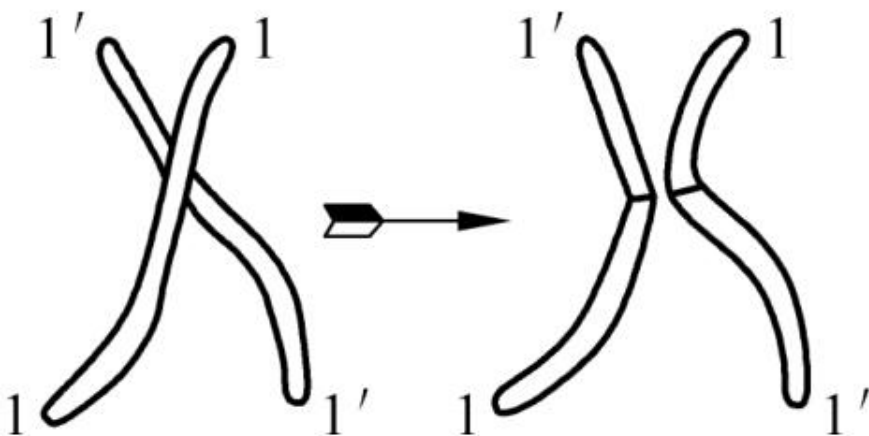


图6 交换。左：接触中的两个同源染色体。
右：交换和分离以后。

假如没有交换，由同一条染色体负责的两种特性将永远被一起遗传给下一代，任何后代都不可能接受其中一种特性而不同时接受另一种特性；但是由不同染色体负责的两种特性，将要么以50：50的机会被分开，要么总是被分开。如果两种特性位于同一祖先的同源染色体上，那就是后一种情况，因为这两条染色体永远不会一起传给下一代。

交换扰乱了这些规则和机会。因此，在为此精心设计的广泛的繁育试验中，只要认真记录后代特性的百分组成，就可以确定交换的概率。作统计分析时，人们接受了所建议的工作假说，即位于同一条染色体上的两种特性之间的“连锁”被交换打断的次数越少，它们彼此靠得就越近。因为这样一来，在它们之间形成交换点的机会就少了，而位于染色

体另一端的特性则会被每一次交换所分离（这也适用于位于同一祖先同源染色体上的特性的重新组合）。凭借这种方法，可以期望根据“对连锁的统计”画出每一条染色体内部的“特性图”。28

这些预期已经完全得到证实。在经过充分试验的一些事例中（主要是但不仅仅是果蝇），被测试的特性实际上按照不同的染色体（果蝇有4条染色体）分成了不同的组，组与组之间没有连锁。每个组内可以画出特性的直线图，此图定量说明了该组任意两个特性之间的连锁程度，所以这些特性无疑是定位的，而且是沿一条直线定位的，就像染色体的棒状所暗示的那样。

当然，这里描绘的遗传机制的图式仍然相当空洞和平淡，甚至有些天真。因为我们并没有讲，我们所说的特性到底指什么。把本质上是统一“整体”的有机体模式分割成互不相关的“特性”，这似乎既不恰当，也不可能。对于任何具体事例，我们实际说的是，如果一对祖先在某个明确的方面存在着差别（比如一个是蓝眼，另一个是褐眼），那么在这方面，他们的后代不是继承这一个就是继承另一个。我们在染色体上定位的就是这种差别的位置（专业术语称之为“位点”，如果考虑到其背后假设性的物质结构，可称之为“基因”）。我认为，真正的基本概念是特性的差别，而不是特性本身，尽管这种说法在语言和逻辑上有明显的矛盾。特性的差别实际上是不连续的，我们下一章谈突变时会看到这一点。我希望，迄今所呈现的平淡枯燥的图式那时会显得更为生动和富有色彩。29

19.基因的最大尺寸

我们刚才引入了“基因”一词作为某种遗传特征假设性的物质载体。现在要强调两点，这与我们的研究密切相关。第一点是这种载体的尺寸，或者更确切地说，它的最大尺寸；换句话说，我们对它的定位可以达到多小的体积？第二点是从遗传模式的持久性推出的基因的持久性。

关于尺寸，有两种完全独立的估计，一种是基于遗传学的证据（繁育试验），另一种是基于细胞学的证据（直接的显微镜观察）。第一种估计从原理上讲是非常简单的。就是用上述方法把某一条特定染色体的大量不同（宏观）性状（以果蝇为例）在染色体上定位以后，测量那条染色体的长度并除以性状的数目，再乘以染色体的横截面，就得到了所需的尺寸估计。当然，由于我们只把被交换偶然分离的那些性状看成不同的，所以它们不可能源于同样的（微观的或分子的）结构。另一方面，我们的估计显然只能给出最大尺寸，因为随着工作的进行，通过遗传学分析而分离出来的性状数目一直在不断增加。

另一种估计，尽管是基于显微镜的观察，其实也远不是直接的估计。果蝇的某些细胞（即它的唾腺细胞）由于某种原因被极度增大了，它们的染色体也是如此。在这些染色体上，你可以分辨出纤丝上深色横纹的密集图案。达林顿（C.D.Darlington）曾指出，这些横纹的数目（在他研究的事例中是2000）虽然要大得多，但与繁育试验得出的位于那条染色体上的基因数约为同一数量级。他倾向于认为，这些横纹带标明了实际的基因（或基因的分离）。在一个正常尺寸的细胞里测得的染色体长度，把它除以横纹的数目（2000），他发现一个基因的体积等于边长为300埃的一个立方体。鉴于这些估计比较粗糙，可以认为这与通过第一种方法获得的尺寸是差不多的。30

20. 小数目

下面要仔细讨论统计物理学与我所回顾的所有这些事实的关系（或者应该说，是这些事实与把统计物理学应用于活细胞的关系）。不过请注意一个事实，即在液体或固体中，300埃大约只有100个或150个原子距离，所以一个基因所包含的原子肯定不会超过一百万或几百万个。要遗传一种遵循统计物理学（这意味着遵循物理学）的有秩序、有规律的行为，这个数目太小了（从 $\sqrt{n}$ 的观点来看）。即使所有这些原子都起相同的作用，就像它们在气体或液滴中那样，这个数目也还是太小。基因肯定不是一个同质的液滴，它也许是一个大的蛋白质分子，分子中每一个原子、每一个自由基、每一个杂合环都起着各自的作用，与其他任何一个类似的原子、自由基或环所起的作用多少有些不同。总之，这就是霍尔丹（J.B.S.Haldane）和达林顿等主要遗传学家的意见，我们很快就会谈到非常接近于证明这种意见的遗传学试验。

21.持久性31

现在让我们转到第二个密切相关的问题：遗传特性的持久程度有多大，携带它们的物质结构必须因此而具有什么性质呢？

其实，无须专门研究便可回答这个问题。我们谈到了遗传特性，单凭这个事实就已经表明，我们承认持久性几乎是绝对的。我们不要忘了，父母传给孩子的并不只是某个特别的特征，如鹰钩鼻，短手指，易患风湿症、血友病、二色视等等。我们也许可以方便地选取这些特征来研究遗传规律。然而，遗传下来的实际上是“表现型”的整个（四维）模式，是个体的可见的、明显的本性，它们被复制了好几代而没有什么明显改变，在数个世纪里持久恒定（虽然不能说是数万年不变），在每一次传递中，负载它们的是结合生成受精卵的两个细胞的物质结构。这真是个奇迹。只有一个奇迹比它更伟大，不过是不同层面上的奇迹，如果与我们所说的奇迹密切相关的话。我指的是这样一个事实：虽然我们的全部存在都完全依赖于这种奇迹奇妙的相互作用，但却有能力获得关于这一奇迹的许多认识。把这种认识推进到几乎能完全理解第一个奇迹，我想这是可能的。第二个奇迹则可能超出了人类的理解力。

第三章 突变32

在变幻无常的现象中徘徊的东西，用永恒的思想将其固定。

——歌德

22.“跳跃式”的突变——自然选择的工作场地

刚才为论证基因结构的持久性而提出的一般事实，对我们来说也许太过熟悉，以至于不会引起注意或者让人信服。俗话说，“没有一个规律没有例外”，这一次的确如此。如果孩子与父母之间的相似性没有例外，那么，我们不仅会失去所有那些揭示出详细遗传机制的精彩试验，而且通过自然选择和适者生存来形成物种的自然界的规模无比宏大的试验也不会存在。

我把最后这一重要主题当作展示相关事实的出发点——很抱歉要再声明一下，我不是生物学家。

今天我们确切地知道，达尔文把即使在最纯的种群中也必定会出现的微小的、连续的偶然变异当成了自然选择的材料，这是错误的。因为事实已经证明，这些变异并不是遗传的。这个事实很重要，值得作简要说明。如果拿一捆纯种大麦，一个麦穗一个麦穗地测量其麦芒的长度，并根据统计结果作图，那么你会得到一条钟形曲线，如图7所示。该图显示了长有明确长度的麦芒的麦穗数与麦芒长度的关系。换句话说，一定的中等长度占优势，沿两个方向都会出现一定频率的偏差。现在挑出一组麦穗（图中涂黑色的那组），其麦芒长度明显超过平均长度，但麦穗的数目足以在田里播种并长出新的作物。倘若对新长出的大麦作同样的统计，达尔文可能会预期相应的曲线向右移动。换句话说，他会期待通过选择来增加麦芒的平均长度。但如果使用的是真正纯种繁育的大麦品系，就不会是这种情况。从选出来播种的长麦芒麦穗的后代那里得到的新统计曲线，将与第一条曲线完全相同，如果选择麦芒特别短的麦穗作种子，情况也是一样。选择不会产生影响——因为微小的、连续的变异不被遗传。这些变异显然不是以遗传物质的结构为基础，而是偶然的。然而在大约40年前，荷兰人德弗里斯（de Vries）发现，即使在完全纯种繁育的原种的后代里，34也有极少数个体（比如几万分之二三）出现了微小但却“跳跃式”的变化。“跳跃式”并不是指这个变化相当大，而是说它不连续，未变与少许改变之间没有中间形式。德弗里斯称之为突变。重要的事实是不连续性。这使物理学家想起了量子论——两个相邻能级之间没有中间能量。他会倾向于把德弗里斯的突变论比作生物学的量子论。以后我们会看到，这远不只是比喻。突变实际上是由基因分子中的量子跃迁所引起的。然而当德弗里斯1902年首次发表他的发现时，量子论才刚刚问世两年。难怪要由另一代去发现它们之间的密切关联！33、34

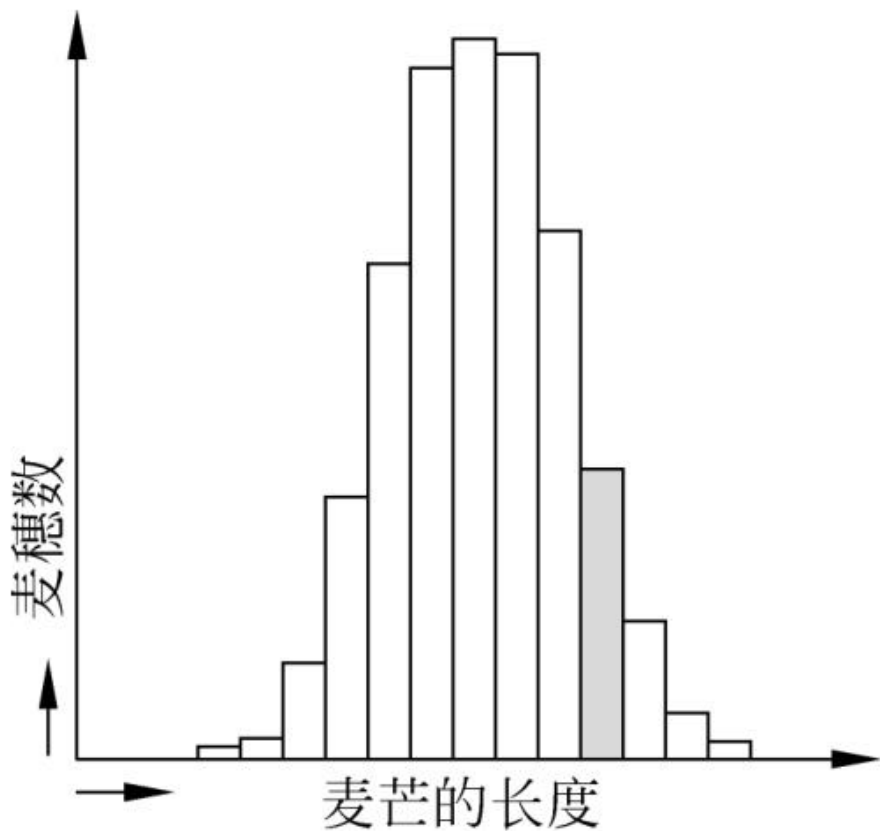


图7 纯种大麦的麦芒长度的统计。涂黑色的那组是选做播种的。
(本图细节并不是根据实际试验画出的，而是仅作说明之用)

23.它们繁育一模一样的后代即它们被完全遗传下来

和原始的、未改变的特性一样，突变也是被完全遗传下来的。举例来说，前面讲到的大麦的首茬收获中可能会有少量麦穗的麦芒大大超过图7显示的变异范围，比如完全无芒。它们代表一种德弗里斯突变，将繁育一模一样的后代，也就是说，它们的所有后代都是无芒的。

因此，突变肯定是遗传宝库中的一种变化，不得不用遗传物质中的某些变化来说明。实际上，为我们揭示遗传机制的重要繁育试验，绝大多数都是按照一个预想的计划，把突变的（或者在许多情况下是多突变的）个体与未突变的或不同突变的个体杂交，然后对后代作仔细分析。另一方面，由于突变会繁育一模一样的后代，所以突变是达尔文描述的自然选择的合适材料，自然选择是通过不适者淘汰、最适者生存而产生物种的。在达尔文的理论中，只需用“突变”来代替他所说的“微小的偶然变异”（正如量子论用“量子跃迁”来代替“能量的连续转移”）。如果我正确阐释了大多数生物学家所持的观点，那么，达尔文理论的所有其他方面是不需要作什么修改的。 [注13](#) 35

24.定位。隐性和显性

现在，我们必须再次对突变的其他一些基本事实和概念做出略为教条的评论，而不是直接说明它们如何一个接一个地来源于实验证据。

可以预期，某个观察到的突变是由一条染色体在某个确定区域内的一个变化所引起的。的确如此。重要的是，我们确切地知道，它只是一条染色体中的一个变化，同源染色体的对应“位点”上并没有发生变化。图8给出了示意图，×表示突变的位点。当突变个体（往往被称为“突变体”）与一个非突变个体杂交时，事实表明只有一条染色体受到影响。因为后代中正好有一半显现出突变体的性状，另一半则是正常的。可以预期，这是突变体减数分裂时两条染色体分离的结果，图9是示意图。这是一个“谱系”，（三个连续世代的）每一个个体只用相关的一对染色体来表示。要知道，如果突变体的两条染色体都受到影响，那么它的所有子女都会得到相同的（混合的）遗传性，既不同于其父本，也不同于其母本。36

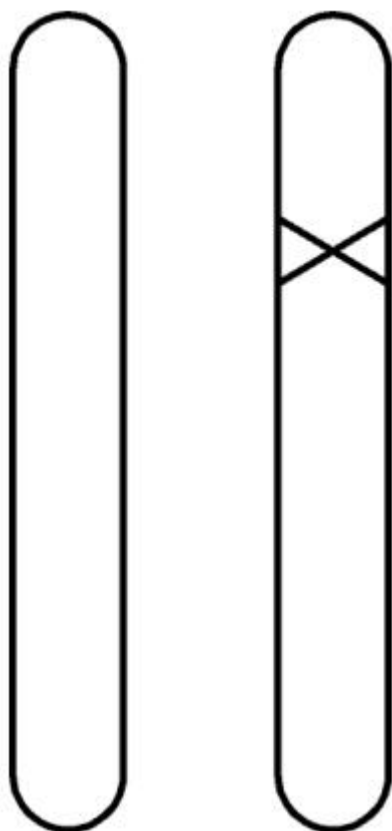


图8 杂合的突变体。X标明突变的基因。

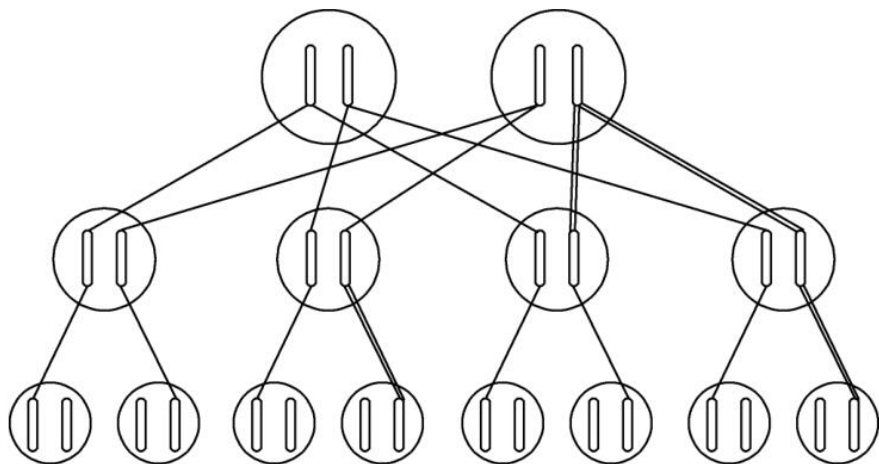


图9 突变的遗传。交叉的直线表示染色体的传递，双线表示突变染色体的传递。第三代的未作说明的染色体来自图中未包括的第二代的配偶。假定这些配偶不是亲戚，也没有突变。

然而，在这个领域进行实验可不像我们刚才说的那么简单。第二个重要事实，即突变往往是潜在的，使之变得复杂了。这是什么意思呢？

在突变体中，两份“遗传密码本的副本”不再一样了；无论如何，在突变的地方是两个不同的“读本”或“版本”了。也许应该立即指出，把原始版本看成“正统”，而把突变体版本看成“异端”，这是完全错误的，尽管这种看法很有吸引力。从原则上讲，我们必须认为它们是同权的——因为正常的性状也是起源于突变。37

一般而言，实际情况是，个体的“模式”要么仿效这个版本，要么仿效另一个版本，这些版本可以是正常的，也可以是突变的。被仿效的版本被称为显性，另一个版本则被称为隐性；换句话说，根据突变是否直接影响到模式的改变，称之为显性突变或隐性突变。

隐性突变甚至比显性突变更为频繁，而且非常重要，尽管起初它一点也不表现出来。要想影响到模式，两条染色体上必须都出现隐性突变（见图10）。当两个等价的隐性突变体碰巧相互杂交，或者当一个突变体自交时，就能产生这样的个体；这在雌雄同株的植物里是可能的，甚至会自发产生。稍作考虑即可看到，在这些情况下，后代中约有1/4属于这种类型，从而明显表现出突变模式。38

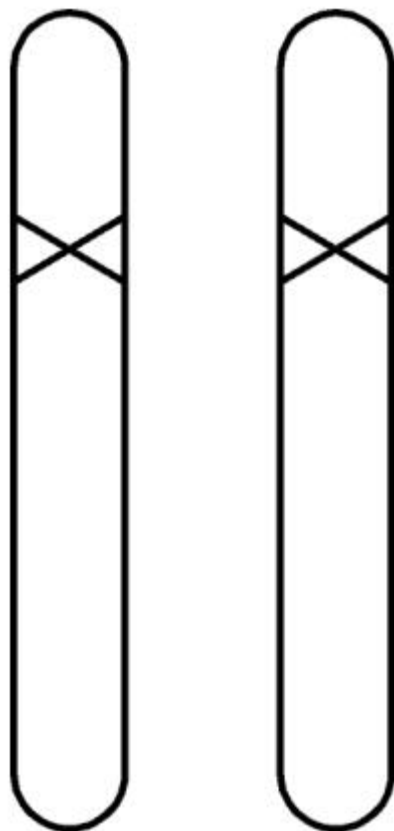


图10 纯合突变体，是从杂合突变体（见图8）自体受精，或两个杂合突变体杂交产生的后代中1/4的个体中获得的。

25. 介绍一些术语

为了讲清楚问题，这里需要解释一些术语。对于我所谓的“密码本的版本”（无论是原始版本还是突变体的版本），人们已经采用了“等位基因”这一术语。如图8所示，如果版本不同，我们就说相对于该位点这个个体是杂合的。如果相同，比如非突变个体或者图10中的情形，就把它称为纯合的。于是，只有是纯合的时候，一个隐性的等位基因才会影响到模式。而显性的等位基因，不论它是纯合的还是仅仅是杂合的，都产生相同的模式。

有色对于无色（或白色）来讲往往是显性。例如，只有当豌豆的两个相关染色体里存在着“负责白色的隐性等位基因”，即“对白色纯合”的时候，豌豆才会开白花；它将繁育同样的后代，其所有后代都会开白花。但一个“红色等位基因”（另一个基因是白色的，个体是“杂合的”）将使它开红花，两个红色等位基因（“纯合的”）也是开红花。后面这两种情况的区别将只在后代中显示出来，因为杂合的红色会产生一些开白花的后代，而纯合的红色将只产生开红花的后代。

两个个体可能在外观上很相似，但遗传性却不同，这一事实非常重要，我们不妨作一种严格区分。遗传学家说，它们有相同的表现型，但遗传型是不同的。于是，前几段的内容可以简要而专业地概括如下：

只有当遗传型是纯合的时候，隐性等位基因才会影响表现型。

我们偶尔会使用这些专业表述，必要时会再向读者说明其含义。

26.近亲繁殖的有害效应³⁹

只要隐性突变是杂合的，自然选择对它们当然就不起作用。如果它们是有害的（突变通常都是有害的），由于它们是潜在的，所以不会被消除。因此，大量的不利突变可以积累起来而不立即造成损害。但它们一定会传递给一半后代，这非常适用于人、家畜、家禽或我们直接关心其优良体质的任何其他物种。在图9中，假定一个男性个体（说具体些，比如我自己）是以杂合的状态带有这样一个隐性有害突变，所以它没有表现出来。假如我的妻子没有这种突变，那么我的半数子女也将带有这种突变，而且也是杂合的。倘若他们又与非突变的配偶结婚（为避免混淆，图中没有画），那么在我们的孙儿女中，平均有 $1/4$ 将以同样方式受到突变的影响。

除非受到同样影响的个体彼此杂交，否则危害永远不会明显表现出来。只要稍作考虑就会明白，当他们的子女有 $1/4$ 是纯合的时候，危害就表现出来了。仅次于自体受精的（只有雌雄同体的植物才有可能）最大危险是我的儿子同我的女儿结婚。他们中每一个人受或不受潜在影响的机会是相等的，这种乱伦的结合中有 $1/4$ 是危险的，因为其子女当中有 $1/4$ 将表现出伤害。因此，对于乱伦所生的一个孩子来说，危险因子是 $1:16$ 。

同样，我的两个（“纯血缘的”）孙儿女即堂、表兄妹结合所生后代的危险因子是 $1:64$ 。这种机会看起来并不太大，实际上第二种情况通常会被容许。但不要忘了，我们已经分析过祖代配偶（“我和我的妻子”）的一方带有一个可能潜在损伤的后果。实际上，他们两人都很可能藏有不只一个这种潜在缺陷。如果你知道自己藏有某种缺陷，那么在你的8个堂、表兄妹中间，必定有一个也带有这种缺陷。动植物实验似乎表明，除了一些比较罕见的严重缺陷外，还有很多较小的缺陷，它们的机会结合在一起会使整个近亲繁殖的后代衰退恶化。既然我们不再愿意用斯巴达人在泰格托斯（Taygetos）山经常采用的严酷方式去消灭失败者，我们就必须特别严肃地看待发生于人类的这些事情，对人类而言，对最适者的自然选择被大大减少了，事实上是转向了反面。如果说，更原始条件下的战争可能还具有使最适合的部落幸存下去的积极的选择价值，那么现代大量屠杀各国健康青年的反选择效应，连这一点理由也没有了。40

27.一般的和历史的评述

隐性等位基因在杂合时完全被显性等位基因所掩盖，丝毫产生不出可见的效应，这一事实令人吃惊。至少应当提到，这种情况是有例外的。当纯合的白色金鱼草与同样是纯合的深红色金鱼草杂交时，所有直接后代的颜色都是中间型的，即粉红色（不是预期的深红色）。血型是两个等位基因同时显示出影响的更重要的例子，但我们这里无法讨论了。如果最终事实证明，隐性可以分成若干种程度，并且依赖于我们用来考察“表现型”的试验的灵敏度，我是不会感到惊讶的。

这里也许应当讲一下遗传学的早期历史。该理论的支柱，即关于亲代的不同特性在连续世代中的遗传规律，尤其是关于显隐性的重要区别，都应归功于现在世界闻名的奥古斯丁会修道院院长孟德尔（Gregor Mendel, 1822—1884）。孟德尔对突变和染色体一无所知。他在布隆（布尔诺）其修道院花园中用豌豆做试验。他栽种了不同品种的豌豆，让它们杂交并观察它们的第一代、第二代、第三代……等后代。可以说，他是在用他所发现的自然界中现成的突变体做试验。早在1868年，他就把试验结果发表在“布隆自然研究者协会”的会报上。当时，似乎没有人对这个修道士的业余爱好特别感兴趣，当然也没有人会想到，他的发现在20世纪竟然指引着一个全新的科学分支的方向，它无疑是当今最让人感兴趣的学科。他的论文被遗忘了，直到1900年才由科伦斯（Correns，柏林）、德弗里斯（阿姆斯特丹）和切尔马克（Tschermak，维也纳）各自在同一时间重新发现。41

28.突变作为一种罕有事件的必要性

迄今为止，我们倾向于把注意力集中在有害的突变上，这种突变可能更多一些；但必须明确指出，我们的确也碰到过有利的突变。如果说自发突变是物种发展道路上的一小步，那么我们就得到了一种印象，即有些变化是冒着可能是有害的因而会被自动消除的风险而偶然做出的“试验”。由此引出了非常重要的一点。要想成为自然选择的合适材料，突变必须是罕有事件，就像它实际的那样。假如突变非常频繁，以致有很大的机会，比如同一个体内出现了十几个不同的突变，那么有害的突变一般会比有利的突变占优势，物种非但不会通过选择而得到改良，反而会停滞在没有改良的状态，或者消亡。基因的高度持久性导致的相当程度的保守性是至关重要的。我们可以从一个大型制造厂的运作中找到一种类比。为了发展出更好的生产方法，一些革新即使是尚未得到确证，也必须加以试验。但是，为了确定这些革新究竟会改进生产还是降低生产，有必要在一段时间内只采用一项革新，该厂机制的其余部分则保持不变。42

29.X射线诱发的突变

现在我们要回顾一系列非常巧妙的遗传学研究工作，事实将证明，这是与我们的分析最为相关的内容。

用X射线或 γ 射线照射亲代，可使后代中出现突变的百分比，也就是所谓的突变率，比很低的自然突变率增高好几倍。通过这种方式产生的突变（除数量更多外）与那些自然发生的突变并没有什么两样，因而人们有这样的印象，即每一种“自然”突变也可以用X射线诱发。在大量培育的果蝇中间，经常自发产生许多特殊的突变；如第18节所说，它们已在染色体上定位，并且被给予了专门的名称。甚至还发现了所谓的“复等位基因”，也就是说，在染色体密码的同一位置，除了一个正常的非突变“读本”或“版本”以外，还有两个或两个以上不同的“版本”或“读本”；这意味着在那个特殊的“位点”上，不仅有两种而且有三种或更多种可能选择，当它们同时出现在两条同源染色体上的相应位点时，其中任何两个“版本”之间都有“显性-隐性”的关系。

X射线产生突变的实验给人的印象是，每一个特定“转变”，比如从正常个体变成特殊的突变体，或者从特殊的突变体变成正常个体，都有它自己的“X射线系数”，这个系数表示子代出生以前，用单位剂量的X射线照射亲体时，因射线而产生突变的后代的百分数。

30.第一法则。突变是单一事件43

支配诱发突变率的法则是极其简单和极富启发的。这里我依据的是1934年《生物学评论》第9卷上季莫菲耶夫(N.W.Timoféeff)的报告。这篇报告在很大程度上引用了作者本人出色的工作。第一法则是：

(1) 突变的增加与射线剂量严格成正比，因此确实可以(像我那样)谈及增加的系数。

我们已经很熟悉简单的比例关系，以致容易低估这一简单法则的深远后果。为了理解这一点，我们也许会想到，比如一种商品的单价与其总金额并不总是成比例的。通常，当你在已经买了半打橘子的情况下决定买下整个一打橘子时，店主也许会感激地以低于半打橘子两倍的价钱卖给你。而当货源不足时，情况则可能相反。就目前的例子而言，我们可以断言，虽然辐射的第一个一半剂量比如说引起了千分之一的后代发生突变，但它对其余后代是没有影响的，既不使它们倾向于发生突变，也不使它们免于突变。否则，第二个一半剂量就不会正好再引起千分之一的后代发生突变。因此，突变并不是由连续的小剂量辐射相互增强而产生的一种积累效应。突变必定是辐射期间发生在一条染色体里的单一事件。那么，这是什么样的事件呢？

31.第二法则。事件的局域化

第二法则回答了这个问题，那就是：

(2) 如果在广泛的限度内改变射线(波长)的性质，从软的X射线到比较硬的伽马射线，那么只要给予同一剂量，系数就保持不变。剂量是用所谓的伦琴单位来度量的，也就是说，按照照射期间在亲体受到照射的那个地方，在恰当选择的标准物质的单位体积内产生的离子总数来度量剂量。44

之所以选择空气作为标准物质，不仅是为了方便，而且是因为有机组织是由平均原子量等于空气的元素组成的。只要将空气中的电离数乘以密度比，即可得出组织内电离作用或类似过程(激发)总数的下限。
注14 因此，引起突变的单一事件正是在生殖细胞的某个“临界”体积内发生的电离作用(或类似的过程)，这是很清楚的，而且已经被更关键的研究所证实。这一临界体积有多大呢？可以根据观察到的突变率，按照以下考虑对它做出估计：如果每立方厘米产生50 000个离子的剂量，使(处于照射区内的)任何一个配子以那种特定方式发生突变的机会只有1:1000，那么可以断定，那个临界体积，即电离作用要引起突变所必须“击中”的“靶”的体积只有1/50 000立方厘米的1/1 000，即5 000万分之一立方厘米。这些数字并不准确，只是用来说明问题而已。实际估计时，我们依据的是德尔布吕克(M. Delbrück)的工作，这是德尔布吕克、季莫菲耶夫和齐默尔(K. G. Zimmer)合写的一篇论文，注15 这篇论文也是接下来两章所要阐述的理论的主要来源。他得出的体积仅仅是边长约为10个平均原子距离的一个立方体，因此只包括大约 $10^3 = 1000$ 个原子。对于这一结果，最简单的解释是，如果在距离染色体上某一特定点不超过“10个原子距离”的范围内发生了一次电离(或激发)，那么就可能产生一次突变。我们后面会更详细地讨论这一点。

季莫菲耶夫的报告包含着一项有实际意义的暗示，我这里不能不提，尽管它与我们目前的研究没有什么关系。在现代生活中，人们有很多机会遭到X射线的照射。众所周知，它会直接导致烧伤、X射线癌、绝育等等，现在已经用铅屏、铅围裙等作为防护，特别是配给那些经常接触射线的护士和医生们。问题是，即使成功防止了对个人的这些直接危险，也还存在着生殖细胞里产生细微的有害突变的间接危险——这就是我们谈到近亲繁殖的不良后果时所面对的那种突变。说得极端些，尽管可能有些天真，堂表兄妹结婚的危害很可能因为他们的祖母当过长时间的X射线护士而有所增加。虽然个人不必为此而担忧，但这种不希望有的潜在突变可能逐渐影响人类，却是社会应该关注的。45

第四章 量子力学的证据46

你高高腾起的精神火焰默许了一个比喻，一个意象。

——歌德

32. 经典物理学无法解释的持久性

借助于X射线极为精密的仪器（物理学家还记得，该仪器在30年前揭示了晶体详细的原子晶格结构），生物学家和物理学家经过共同努力，最近成功降低了导致个体某一宏观形状的显微结构的尺寸——“基因的尺寸”——的上限，并使其远远低于第19节得出的估计值。我们正严肃面对着这样一个问题：从统计物理学的观点来看，基因结构似乎只包含着较少的原子（量级为1 000，甚至还可能少得多），却以近乎奇迹的持久性表现出了非常规律的活动，如何能使这两方面的事实协调起来呢？

让我再次把这种令人惊奇的状况说得更鲜明些。哈布斯堡王朝的几位成员有一种特别难看的下唇（哈布斯堡唇）。在王室的资助下，维也纳皇家学院认真研究了它的遗传，并连同历史肖像一起发表了。事实证明，这种特征是正常唇形的一个真正孟德尔式的“等位基因”。如果考察生活在16世纪的一位家族成员的肖像和他生活在19世纪的后代的肖像，我们也许可以确信，决定这一畸形特征的物质基因结构已经世代相传了几个世纪，在其间为数不多的细胞分裂中，每一次都被忠实地复制下来。此外，这个作为原因的基因结构所包含的原子数目很可能与X射线试验测得的原子数目同数量级。在整段时间里，基因的温度一直保持在98华氏度左右。数个世纪以来，它始终未受热运动无序趋向的干扰，我们应当如何理解这一点呢？47

如果上个世纪末的一位物理学家只准备用他所能解释并能真正理解的那些自然定律去回答这个问题，他将不知所措。事实上，对统计学的状况稍作思考之后，他也许会回答说（我们将会看到，这种回答是正确的）：这些物质结构只可能是分子。关于这些原子集合体的存在性以及有时高度的稳定性，当时的化学已有广泛了解。但这种了解是纯经验的。分子的本性还不为人所知——对于所有人来说，使分子保持形状的原子的强键完全是一个谜。事实证明，这个问答是正确的。但如果只把这种令人费解的生物学稳定性追溯到同样令人费解的化学稳定性，它的价值就很有限。虽然证明了两种表面上相似的特征是基于同一条原理，但只要这一原理本身是未知的，该证明就总是不牢靠的。

33.可以用量子论来解释

对于这个问题，量子论提供了解释。根据目前的了解，遗传机制是与量子论密切相关的，甚至建立在量子论的基础之上。量子论是马克斯·普朗克（Max Planck）1900年发现的。而现代遗传学可以追溯到德弗里斯、科伦斯和切尔马克（1900年）重新发现孟德尔的论文，以及德弗里斯讨论突变的论文（1901—1903年）。因此，这两大理论几乎是同时诞生的，难怪它们需要成熟到一定程度之后才会产生关联。逾1/4个世纪之后，直到1926—1927年，海特勒（W.Heitler）和伦敦

（F.London）才概述了化学键量子论的一般原理。海特勒-伦敦理论包含了量子论最新进展（被称为“量子力学”或“波动力学”）的最为复杂精细的观念。不用微积分几乎不可能进行描述，或者至少要另写一本这样的小册子。好在全部工作现已完成，能够用来澄清我们的思想，我们现在似乎可以更加直接地指出“量子跃迁”与突变之间的联系，并立即分辨出最明显的事项。这正是我们在这里试图做的事情。48

34.量子论——不连续状态——量子跃迁

量子论最惊人的发现是在“自然之书”中发现了不连续特征，而根据当时的观点，任何非连续的东西似乎都是荒谬的。

第一个这样的例子与能量有关。宏观物体是连续改变能量的，比如摆的摆动因空气阻力而逐渐减慢。很奇怪，事实证明，必须承认原子尺度系统的行为是不同的。根据一些我们无法在这里详述的理由，必须假定一个小的系统因其自身的性质，只能拥有某些不连续的能量，即它所特有的能级。从一种状态转变为另一种状态是一件相当神秘的事情，通常被称为“量子跃迁”。

不过，能量并不是系统的唯一特征。再以我们的摆为例，不过是考虑一个可以作各种不同运动的摆，在天花板上悬下一根绳子，系上一个重球，可以让它沿南北向、东西向或任何其他方向摆动，或者作圆形或椭圆形摆动。用风箱轻轻吹拂这个球，便能使它从一种运动状态连续转变到任一种运动状态。⁴⁹

对于微观系统来说，诸如此类的特征——对此我们无法详细讨论——大都是不连续变化的。它们就像能量那样是“量子化”的。

结果是，当若干原子核，包括其电子侍卫，彼此靠近形成“一个系统”时，原子核凭借其自身本性是无法选择我们所能设想的任意构形的。它们本质上只能从大量不连续的“状态”中进行选择。^{注16} 我们通常把这些“状态”称为级或能级，因为能量是与这种特征非常相关的部分。但要知道，完整的描述要包括远比能量更多的东西。认为一种状态意味着所有微粒的某种确定构形，这种看法差不多是正确的。

从一种构形转变为另一种构形就是量子跃迁。如果第二种构形有更大的能量（“是高能级”），那么外界至少要为该系统提供两个能级之差，才能使转变成为可能。它也可以自发变到低能级，通过辐射来消耗多余的能量。

35.分子

在原子选定的一组不连续状态当中，或许存在但并不必然存在一个最低能级，它意味着原子核彼此紧密靠拢。这种状态下的原子便构成了一个分子。这里要强调的是，分子必定具有某种稳定性；除非外界至少把“提升”至下一个较高能级所需的能量差提供给它，否则构形是不会改变的。因此，这种定量的能级差定量地决定了分子的稳定程度。我们将会看到，这一事实与量子论的基础（即能级的不连续性）的联系是多么紧密。50

请读者注意，这些观点已经经过了化学事实的彻底检验，它们可以成功地解释化学原子价的基本事实以及关于分子结构、分子的结合能、分子在不同温度下的稳定性等方面的诸多细节。我指的是海特勒-伦敦理论，正如我所说，我无法在这里对其详加考察。

36. 分子的稳定性依赖于温度

我们这里只考察分子在不同温度下的稳定性，它与我们的生物学问题关系最大。假定我们的原子系统开始时处于它的最低能态。物理学家称之为绝对零度下的分子。要把它提升到下一个高能态或高能级，就需要提供一定的能量。提供能量的最简单方式是给分子“加热”。把它拿到一个较高温度的环境（“热浴”）中，使其他系统（原子、分子）可以冲击它。考虑到热运动是完全无规则的，所以不存在一个明确的温度界限，使“提升”可以确定无疑地立即产生。事实上，在任何温度下（只要不是绝对零度）都有或大或小的机会出现“提升”，这种机会当然随着“热浴”温度的增加而增加。要表达这种机会，最好是指出“提升”发生以前必须等待的平均时间，即“期待时间”。

根据波拉尼（M. Polanyi）和维格纳（E. Wigner）的一项研究，^{注17}“期待时间”主要取决于两个能量之比，一个能量是实现“提升”所需要的能量差本身（我们用 W 来表示），另一个能量刻画的是相关温度下热运动的强度（我们用 T 表示绝对温度，用 kT 表示特征能量）。^{注18}有理由认为，实现“提升”的机会越小，期待时间就越长，而“提升”本身与平均热能相比就越高，亦即 $W:kT$ 就越大。令人惊讶的是， $W:kT$ 相当小的变化会大大影响期待时间。例如（根据德布吕克的说法），倘若 W 是 kT 的30倍，则期待时间可能只有1/10秒；而若 W 是 kT 的50倍，期待时间就将长达16个月；而当 W 是 kT 的60倍时，期待时间将是30 000年！⁵¹

37. 数学插曲

我们也可以用数学语言向那些对数学感兴趣的读者解释这种对能级变化或温度变化高度敏感的原因，同时再补充一些类似的物理学说明。原因在于，期待时间 t 以指数函数依赖于 W/kT ：

$$t = \tau e^{W/kT}$$

τ 是量级为 10^{-13} 或 10^{-14} 秒的常数。这个特殊的指数函数并非偶然特征。它一再出现在热的统计理论中，仿佛构成了其支柱。它衡量的是像 W 那么大的能量偶然聚集在系统的某个部分中的不可能性概率。当 W 是“平均能量” kT 的好多倍时，这种不可能性概率就会增至非常大。

实际上， $W = 30kT$ （见前引例子）已是极为罕见了。当然，它之所以没有导致极长的期待时间（在我们的例子中只有 $1/10$ 秒），是因为因子 τ 很小。这个因子是有物理意义的，它代表整个时间内系统里发生振动的周期的数量级。你可以非常粗略地认为，这个因子意指积累起所需的 W 的机会，它虽然很小，却一再出现于“每一次振动”，亦即每秒大约 10^{13} 或 10^{14} 次。52

38. 第一项修正

把这些考虑提出来作为分子的稳定性理论，就已经默认了量子跃迁（即我们所谓的“提升”）即使不是导致完全的解体，至少也导致了相同原子本质上不同的构形——即化学家所说的一种同分异构分子，也就是由相同原子按照不同排列所构成的分子（应用于生物学时，它将代表同一“位点”上的不同“等位基因”，量子跃迁则代表突变）。

要使这一解释成立，必须作两项修正，为了便于理解，我有意说得简单一些。根据前面所说，有人可能会以为一群原子只有在最低能态才会构成我们所说的分子，而下一个较高能态已经是“其他某种东西”了。事实并非如此。实际上，最低能级后面还有着一系列密集的能级，这些能级并不涉及整个构形的任何明显变化，而只对应于我们在第37节中讲到的原子中的那些微小振动。它们也是“量子化”的，不过是以较小的步子从一个能级跳到下一个能级。因此在低温下，“热浴”粒子的碰撞已经足以造成振动。如果分子是一种广延结构，你可以把这些振动设想成高频声波，穿过分子而不造成任何伤害。

因此，第一项修正并不很大：我们可以忽视能级图式的“振动的精细结构”。应把“下一个较高能级”理解为与构形的相关改变相对应的下一个能级。53

39.第二项修正

第二项修正解释起来要困难得多，因为它涉及包含不同能级的图式的某些重要而复杂的特征。两个能级之间的自由通路也许会被阻塞，更不用说供给所需的能量了；事实上，甚至从较高能态到较低能态的通路也可能被阻塞。

让我们从经验事实开始谈起。化学家都知道，同一组原子结合成分子的方式可以不止一种。这种分子被称为同分异构体（isomeric，“由相同的部分构成的”；ίσος=“相同的”，μέρος=“部分”）。同分异构现象并非例外，而是通常情况。分子越大，提供的同分异构体就越多。图11是一种最简单的情况，即两种丙醇，它们都是由3个碳原子（C）、8个氢原子（H）和1个氧原子（O）构成的。^{注19} 氧可插入任何氢和碳之间，但只有本图中显示的两种情况才是不同的物质。的确如此。它们所有的物理常数和化学常数都截然不同。其能量也不同，代表“不同的能级”。54

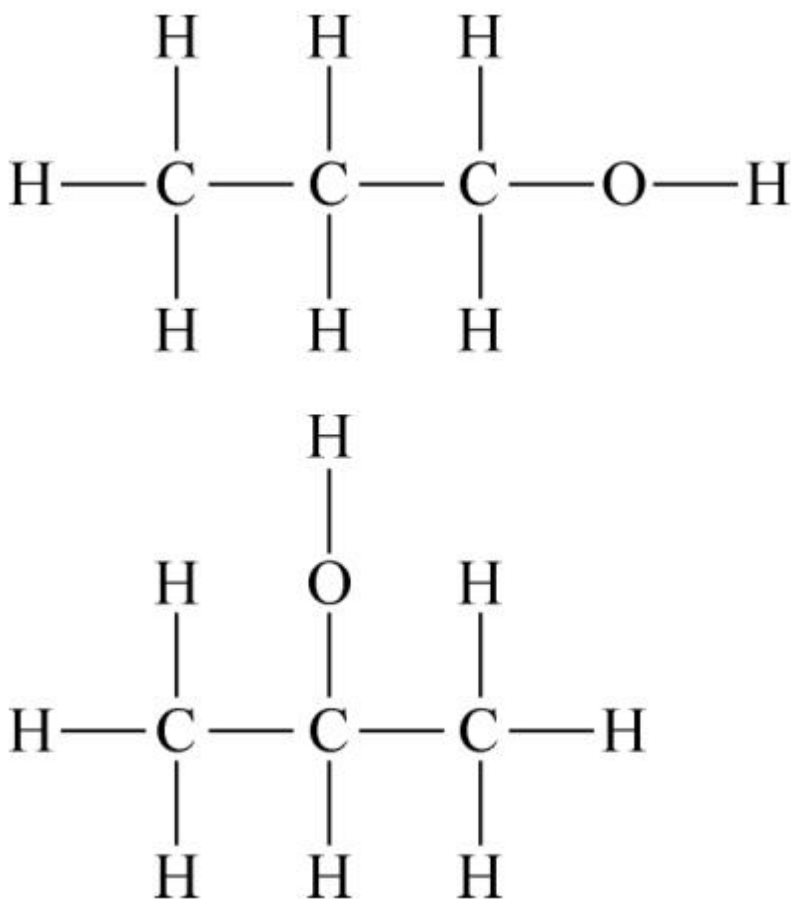


图11 两种丙醇的同分异构体

值得注意的是，两种分子都非常稳定，仿佛都处于“最低状态”。不存在从一种状态到另一种状态的自发跃迁。

原因在于，这两种构形并非相邻的构形。要从一种构形转变为另一种构形，必须经过若干中间构形，而这些中间构形的能量要高于两者中的任何一种。粗浅地说，必须把氧从一个位置抽出来，插到另一个位置上，如果不经能量高得多的构形，这种跃迁似乎是无法实现的。这种状态有时可以用图12来描绘，其中1和2代表两个同分异构体，3代表它们之间的“阈”，两个箭头表示“提升”，即分别产生从状态1到状态2的跃迁或者从状态2到状态1的跃迁所需的能量供给。55

现在可以给出我们的“第二项修正”了，即这种“同分异构体”的跃迁是我们在生物学应用中唯一感兴趣的变化。我们在第35节到37节中解释“稳定性”时所想到的正是这些跃迁。我们所说的“量子跃迁”就是从一种相对稳定的分子构形转变为另一种相对稳定的分子构形。发生跃迁所需的能量供给（它的量用W表示）并非实际的能级差，而是从初始能级

上升到阈的能量差（见图12中的箭头）。

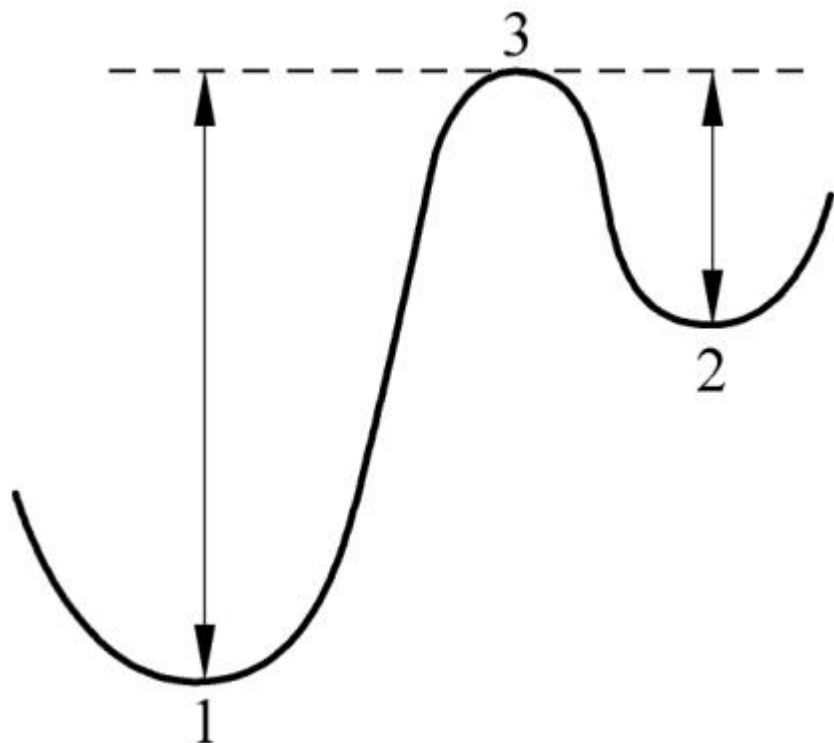


图12 同分异构体的能级（1）和（2）之间的阈能（3）。
箭头表示转变所需的最小能量。

我们对初态与终态之间不介入阈的跃迁完全没有兴趣，不仅在我们的生物学应用中是如此。这种跃迁对于分子的化学稳定性其实毫无作用。为什么呢？因为它们没有持久的效应，引不起人的注意。它们发生跃迁时，几乎立即就回复到了初态，因为没有什么东西阻止这种回复。

第五章 对德尔布吕克模型的讨论和检验56

的确，正如光明显出了它自身，也显出了黑暗，真理既是它自身的标准，也是谬误的标准。

——斯宾诺莎，《伦理学》，第二部分，命题43

40.对遗传物质的一般描述

由这些事实可以很简单地回答我们的问题：这些由少量原子组成的结构能否长时间经受住遗传物质不断受到的那种热运动的干扰影响？我们将假定基因的结构是一个巨大的分子，只能发生不连续的变化，这种变化就是原子重新排列，导致同分异构的分子。[注20](#) 这种重新排列也许只影响基因的一小部分区域，可能有大量不同的重新排列。与一个原子的平均热能相比，把实际构形从任何可能的同分异构体中分离出来的阈能一定很高，从而使这种转变成了罕有事件。这些罕有事件就是自发突变。

本章的后面几部分将通过与遗传学事实作详细比较，检验这种关于基因和突变的一般描述（主要归功于德国物理学家德尔布吕克）。在此之前，我们不妨对该理论的基础和一般性质作些评论。57

41.这种描述的独特性

找到最深的根底，把这种描述建立在量子力学的基础之上，对于这个生物学问题来说是绝对必要的吗？基因是一个分子，我敢说这样的猜测在今天已经司空见惯了。无论是否熟悉量子论，很少有生物学家会不同意这种猜测。我们在第32节大胆让一位前量子物理学家把它说出来，作为对观察到的持久性的唯一合理解释。随后是关于同分异构现象、阈、 $W:kT$ 在确定同分异构跃迁概率方面的重要作用等等的思考，所有这些都可以在纯经验的基础上来介绍，而不必利用量子论。既然在这本小书中我无法真正讲清楚量子力学的观点，而且还可能使许多读者感到厌烦，那我为什么还要如此强烈地坚持它呢？

量子力学是根据一些第一原理来解释自然界中实际碰到的各种原子集合体的第一种理论。海特勒-伦敦键是该理论的一个独特特征，但并不是为了解释化学键而发明的。它在很大程度上是以一种非常有趣和令人费解的方式自行出现的，是基于完全不同的考虑被强加给我们的。现已证明，它与观察到的化学事实精确吻合，而且正如我所说，它是一个独有的特征，我们对它已经有了足够了解，可以相当肯定地说，在量子论的进一步发展中，“这样的事情不可能再发生了”。

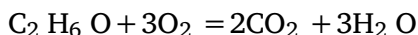
因此，我们可以有把握地断言，除了对遗传物质的分子解释以外，没有其他可能的解释了。要解释遗传物质的持久性，在物理学方面只有这一种可能性。倘若德尔布吕克的描述失败了，我们将不得不放弃进一步的尝试。这是我想说的第一点。

42.一些传统的错误观念58

但也许可以问：除分子以外，难道真的没有由原子构成的其他可以持久的结构了吗？埋在坟墓里数千年的金币难道不是保存着印在它上面的肖像特征吗？金币固然是由大量原子构成的，但在这个例子中，我们肯定不会把这种纯粹的形象保存归因于大数统计。这种说法也适用于历经数个地质时代而没有改变的嵌在岩石中的纯净晶体。

这就引出了我想说明的第二点。一个分子、一个固体、一块晶体，这些情况实际上并无不同。从现在的认识来看，它们实质上是相同的。不幸的是，学校教学还保留着好多年前就已经过时的传统看法，从而模糊了对实际事态的认识。

事实上，我们在学校里学的关于分子的知识并没有讲到，与液体或气态相比，分子与固态更加相近。相反，我们被告知要仔细区分融化或蒸发这样的物理变化和酒精燃烧这样的化学变化：在融化或蒸发中，分子被保持着（比如酒精，不论它是固体、液体还是气体，都是由相同的分子 C_2H_6O 组成的）；而在酒精的燃烧中，



1个酒精分子和3个氧分子重新排列后形成了2个二氧化碳分子和3个水分子。

关于晶体，我们学到的是它们形成了三向堆叠的周期性晶格，晶格中单个分子的结构有时是可以识别的，酒精和大多数有机化合物就是如此；而在其他晶体比如岩盐（氯化钠， $NaCl$ ）中，氯化钠分子是无法明确确定出界限的，因为每一个钠原子都被6个氯原子对称地包围着，反过来也是如此，因此把哪一对钠氯原子看成氯化钠分子基本上是任意的。

59

最后，我们被告知，一个固体既可以是晶体，也可以不是晶体，在后一种情况下，我们把它称为无定形固体。

43.物质的不同的“态”

现在，我还没有进而说所有这些说法和区别都是错误的。它们对于实际目的来说有时是有用的。但在物质结构方面，必须用完全不同的方式来划定界限。基本区别在以下“等式”的两条思路之间：

$$\begin{aligned}\text{分子} &= \text{固体} = \text{晶体的} \\ \text{气体} &= \text{液体} = \text{无定形的}\end{aligned}$$

对于这些说法，我们必须作简要说明。所谓的无定形固体要么不是真正无定形，要么不是真正的固体。在“无定形的”木炭纤维中，X射线已经揭示出石墨晶体的基本结构。因此木炭是固体，也是晶体。如果我们没有找到晶体结构，就必须把它看成一种高“黏性”（内摩擦）的液体。没有明确的熔化温度和熔化潜热表明这种物质不是一种真正的固体。加热时它会逐渐变软，最后液化而不存在不连续性（我记得在第一次世界大战行将结束时，在维也纳曾有人给我们一种沥青似的东西作为咖啡的代用品。它坚硬异常，以至于当它出现光滑的贝壳似的裂口时，必须用凿子或斧头将它砸成碎片。但再过一段时间，它会表现得像一种液体，假如把它搁上几天，它会牢牢黏在容器底部）。

我们很熟悉气态和液体的连续性。可以用“围绕”所谓临界点的方法使任何气体液化而没有不连续性。但这个问题我们这里就不多谈了。60

44.真正重要的区别

于是，除了想把分子看成一种固体或晶体这一要点之外，我们已经证明上述图式中的一切都是有道理的。

这一要点的理由是，把一些原子（不论多少）结合起来构成分子的力，和把大量原子结合起来构成真正的固体或晶体的力本质上是相同的。分子表现出和晶体一样的结构稳固性。请记住，我们正是用这种稳固性来解释基因的持久性的！

物质结构中真正重要的区别在于，原子是否是被那些“起稳固作用的”海特勒-伦敦力结合在一起。在固体和分子中，原子都是这样结合的。在单原子气体中（如水银蒸气）就不是这样了。在分子组成的气体中，只有每一个分子内的原子才以这种方式结合在一起。

45.非周期性固体

一个很小的分子也许可以称为“固体的胚芽”。从这样一个小的固体胚芽开始，似乎有两种不同方式来建立越来越大的集合体。一种方式是沿三个方向一再重复同一种结构，比较乏味。正在生长的晶体所遵循的正是这一方式。周期性一旦确立，集合体的大小就没有明确界限了。另一种方式是不用那种乏味的重复来建立越来越大的集合体。越来越复杂的有机分子就是如此，其中每一个原子和原子团都起着各自的作用，与其他许多原子起的作用（比如周期性结构中的情形）并不完全相同。我们可以恰当地把它称为一种非周期性晶体或固体，并且这样来表达我们的假说：我们认为，基因——也许是整个染色体纤丝 [注21](#) ——是一种非周期性固体。61

46. 压缩在微型密码中的丰富内容

经常有人问，像受精卵细胞核这样一点点物质，如何能包含一个涉及有机体所有未来发育的精细的密码本呢？一种具有足够的抵抗性来长时间维持其秩序的、秩序井然的原子结合体，似乎是唯一可以设想的物质结构，它提供了各种可能的（“同分异构的”）排列，足以在很小的空间界限内体现一个复杂的“决定”系统。事实上，这种结构中不必有大量原子就能产生近乎无限种可能排列。为了说明问题，试想一下莫尔斯电码。这种电码用点（“·”）、划（“-”）两种符号，如果每一个组合用的符号不超过4个，就可以编成30种不同的电码。如果除点划外再加上第3种符号，每一个组合用的符号不超过10个，就可以编成88572个不同的“字母”；如果用5种符号，每一个组合用的符号增加到25个，则可以编成37529846191405个“字母”。

也许有人会反驳说，这个比喻是有缺陷的，因为莫尔斯符号可以有不同组合（比如——和·-），因此不适合与同分异构体作类比。为了弥补这一缺陷，让我们从第三个例子中只挑出25个符号的组合，而且只挑出有5种符号、每种符号都有5个（5个点，5个短划，等等）的那种组合。估算一下，组合数是62330000000000，右边几个零所代表的实际数字我没有仔细计算。

当然，在实际情况下，并非原子团的“每一种”排列都代表一种可能的分子；而且，密码不能随意采用，因为密码本本身必定是引起发育的操纵因子。但另一方面，上述例子中选择的数目（25个）仍然很小，而且我们只设想了沿一条直线的简单排列。我们想说明的仅仅是，就基因分子图来说，微型密码精确对应于一个极为复杂的特定的发育计划，并且包含着使密码起作用的途径，这已经不再是无法设想的。62

47.与事实作比较：稳定程度；突变的不连续性

最后，让我们用生物学事实与理论描述作比较。第一个问题显然是，理论描述能否真正解释我们观察到的高度持久性。所需要的阈值——平均热能 kT 的许多倍——是合理的吗？处在普通化学认识的范围内吗？这个问题很容易解决，我们无需查表就能给出肯定的回答。能被化学家在某一温度下分离出来的任何物质的分子在该温度下至少有几分钟的寿命。（这是保守的说法，一般说来，它们的寿命要长得多。）于是，化学家碰到的阈值必定恰恰是实际解释生物学家可能碰到的持久性所需的数量级；因为从第36节我们得知，在大约1：2的范围内变动的阈值，可以解释从几分之一秒到数万年范围内的寿命。

我提供一些数字供来参考。第36节的例子中提到的 W/kT ，即

$$\frac{W}{kT} = 30, 50, 60$$

分别产生的寿命是

1/10秒，16个月，30000年。

在室温下对应的阈值分别为

0.9，1.5，1.8电子伏。63

必须解释一下“电子伏”这个单位，它对物理学家很方便，因为我们可以 在脑海中对它进行设想。例如第三个数（1.8）是指，被2伏左右的电压加速的电子所获得的能量正好足以通过碰撞而引起跃迁（作为比较，一个普通袖珍手电筒的电池有3伏）。

这些考虑使我们可以设想，由振动能的偶然涨落所产生的分子某个部分构形的一种同分异构变化，实际上可能是非常罕有的事件，可以将它解释为一次自发突变。于是，根据量子力学的这些原理，我们解释了关于突变最令人吃惊的事实，它使德弗里斯第一次注意到了突变，这个事实就是：突变是不出现中间形式的“跳跃式”变异。

48.自然选择的基因的稳定性

既已发现任何种类的电离射线都会引起自然突变率的增加，我们也许会认为自然突变起因于土壤和空气中的放射性以及宇宙射线。然而，与X射线的结果作定量比较便可发现，“自然辐射”太弱了，只能解释自然突变率的一小部分。

倘若我们不得不通过热运动的偶然涨落来解释罕见的自然突变，我们就不会惊讶于自然界已对阈值作了成功的微妙选择，使突变必然是罕见的。因为在前几节中我们已经断言，频繁的突变对进化是有害的。对于那些通过突变而获得一种不很稳定的基因构形的个体，它们“极端激进的”（ultra-radical）迅速突变的后代很难有机会长期生存下去。该物种将会抛弃这些个体，并通过自然选择将稳定的基因收集起来。64

49. 突变体有时较低稳定性

但我们当然不能指望在繁育试验中出现的、被我们选来研究突变体后代的那些突变体都能表现出很高的稳定性。它们可能因为突变率太高而没有经受住“考验”——或者虽然经受住了“考验”，但在野外繁殖中被“抛弃”了。无论如何，当我们得知有些突变体的突变率确比正常的“野生”基因高得多时，我们一点也不感到惊讶。

50. 温度对不稳定基因的影响小于对稳定基因的影响

这使我们能够检验我们的突变律公式：

$$t = \tau e^{W/kT}$$

（我们还记得， t 是阈能为 W 的突变的期待时间。）我们的问题是： t 是如何随温度变化的？从以上公式中很容易找到温度为 $T + 10$ 时的 t 值与温度为 T 时的 t 值之比的很好的近似值

$$\frac{t_{T+10}}{t_T} = e^{-10W/kT^2}$$

指数为负，比值当然小于1。升高温度可以减小期待时间，突变率就增加。这是可以检验的，而且已经在耐受的温度范围内用果蝇作了检验。初看起来，结果是令人惊讶的。野生基因的低突变率被明显提高，而一些已经发生突变的基因的较高突变率却没有增加，或者增加很少。这恰恰是我们比较两个公式时的预期。根据第一个公式，要使 t 很大（稳定的基因）， W/kT 的值就要很大；而根据第二个公式， W/kT 的值增大了，就会使算出来的比值减小，也就是说，突变率将随着温度有相当的提高。（实际比值似乎介于1/2到1/5之间。其倒数2-5是普通化学反应中所说的范特霍夫 [van't Hoff] 因子。） 65

51.X射线是如何产生突变的

现在转到X射线引起的突变率，根据繁育试验我们已经推出：第一（根据突变率和剂量的比例关系），某个单一事件引起了突变；第二（根据定量结果，以及突变率取决于累积的电离密度而与波长无关），为了产生特定的突变，此单一事件必定是电离作用或类似的过程，它必须发生在边长大约只有10个原子距离的立方体的体积之内。根据我们的描述，克服阈值的能量必定是由电离或激发这样的爆炸式过程所提供的。我称它为爆炸式过程，是因为一次电离作用所消耗的能量（顺便说一句，这并不是X射线本身消耗的，而是它产生的次级电子消耗的）有30个电子伏，众所周知这是相当大的。它必定变成了放电点周围大大增加的热运动，并以一种“热波”（原子强烈振动的波）形式从那里散发出来。这种热波仍然能够在大约10个原子距离的平均“作用范围”内提供所需的一两个电子伏的阈能，这并非无法设想，尽管一位没有偏见的物理学家也许会预见到一个略小的作用范围。在许多情况下，爆炸的效应将不是一种有秩序的异构跃迁，而是染色体的一种损伤。如果通过巧妙的杂交，使未受损伤的那条染色体（即第二套染色体中与受损伤的染色体配对的那一条）被相应基因是病态的一条染色体所替换，那么这种损伤就是致死的。所有这一切都可以预期，而且正是我们所观察到的。66

52.X射线的效率并不依赖于自发突变性

还有其他许多特性，即使无法根据以上描述预言出来，也是很容易理解的。例如，不稳定突变体的X射线突变率一般来说并不比稳定的突变体高很多。例如，不能期望提供30电子伏能量的爆炸会造成很大差别，无论所需的阈能多一点还是少一点，比如1伏或1.3伏。

53.回复突变

有时，跃迁是沿两个方向来研究的，比如从某个“野生”基因变到一个特定的突变体，再从那个突变体变回到野生基因。在这些情况下，自然突变率有时近乎相等，有时则很不相同。初看起来这很让人困惑，因为这两种情况下所要克服的阈能似乎是相等的。但它当然不必是这种情况，因为必须从初始构形的能级来度量它，而野生基因和突变基因的这能级可能是不同的。（见图12，其中可认为“1”是野生等位基因，“2”是突变基因，其较低的稳定性用短箭头来表示。）

总之，我认为德尔布吕克的“模型”是经得起检验的，我们有理由在进一步的研究中使用它。

第六章 有序、无序和熵67

身体不能决定心灵去思考，心灵也不能决定身体去运动、静止或从事其他活动。

——斯宾诺莎，《伦理学》，第三部分，命题2

54.从模型得出的一个值得注意的一般结论

让我引用第46节最后一句话，当时我试图说明，基因的分子图使我们至少可以设想，“微型密码精确对应于一个极为复杂的特定的发育计划，并且包含着使密码起作用的途径”。那么，它是如何做到这一点的呢？我们如何从“可以设想”转变为真正理解呢？

德尔布吕克的分子模型因其完全的一般性，似乎没有暗示遗传物质是如何起作用的。事实上，我并不指望物理学能在不久的将来对这个问题提供任何详细信息。在生理学和遗传学指导下的生物化学正在推进这个问题的研究，我相信这种推进还会继续。

根据上述对遗传物质结构的一般描述，显然还无法给出关于遗传机制如何运作的详细信息。但很奇怪，由此恰恰可以得出一个一般性的结论，我承认，这正是我写这本书的唯一动机。68

从德尔布吕克对遗传物质的一般描述可以看出，生命物质虽然遵循业已确立的“物理定律”，但可能还涉及尚不为人所知的“其他物理定律”，这些定律一旦被揭示出来，将和以前的定律一样，成为这门科学必不可少的组成部分。

55. 基于秩序的秩序

这种思路相当微妙，在不止一个方面容易招致误解。本书余下的部分就是要澄清这一思路。由以下思考可以看出一种粗浅但并不完全错误的初步见解：

第一章已经说明，我们所知道的物理定律全都是统计学定律。 注22
它们与事物走向无序状态的自然倾向密切相关。

然而，要使遗传物质的高度持久性与它的微小尺寸协调一致，就必须通过“发明分子”来避免无序的倾向。事实上，这种分子大得异乎寻常，必定是高度分化的秩序的杰作，受到了量子论魔法的保护。机会的法则并没有因这种“发明”而失效，只是结果被修改了。物理学家都知道，经典物理学定律已经被量子论修改了，尤其是低温情况下。这样的例子有很多。生命似乎就是其中一例，而且特别引人注目。生命似乎是物质的有序和有规律的行为，它不是完全基于从有序走向无序的倾向，而是部分基于得到保持的现存秩序。

对于物理学家——仅仅是对他——来说，我希望这样来澄清我的观点：生命有机体似乎是一个宏观系统，它的一部分行为接近于纯机械行为（与热力学行为相反），随着温度趋近绝对零度，分子的无序被消除，所有系统都将趋向于这种行为。69

非物理学家觉得很难相信，被他视为高度精确之典范的日常物理定律，竟然以物质走向无序状态的统计学倾向为基础。我在第一章已经举过例子。其中涉及的一般原理就是著名的热力学第二定律（熵原理）及其同样著名的统计学基础。我将在第56到60节中简要概述熵原理对生命有机体宏观行为的意义——请暂时忘掉关于染色体、遗传等等所了解的一切。

56. 生命物质避免了向平衡衰退

生命的典型特征是什么？一块物质什么时候可以说是活的呢？回答是当它继续“做某种事情”，运动，与环境交换物质等等的时候，而且可以指望它比无生命物质在类似情况下“持续下去”的时间要长得多。当一个不是活的系统被孤立出来或者被置于均匀的环境中时，由于各种摩擦力的影响，所有运动通常都很快静止下来；电势或化学势的差别消失了，倾向于形成化合物的物质也是如此，温度因热传导而变得均一。此后，整个系统逐渐衰退成一块死寂的、惰性的物质，达到一种持久不变的状态，可观察的事件不再出现。物理学家把这种状态称为热力学平衡或“最大熵”。

实际上，这种状态通常很快就会达到。从理论上讲，它往往还不是一种绝对平衡，还不是真正的最大熵。但最后趋近平衡的过程非常缓慢，可能是几小时、几年、几个世纪……。举个趋近平衡还算比较快的例子：倘若一只玻璃杯盛满清水，第二只玻璃杯盛满糖水，把它们放入一个密封的恒温箱中。起初好像什么也没有发生，产生了完全平衡的印象。但过了一天左右的时间，可以发现清水由于蒸汽压较高，慢慢蒸发出来并凝聚在糖溶液上。糖溶液溢出来了。只有当清水全部蒸发后，糖才实现了均匀分布于所有水中的目的。70

绝不能误把这类最终缓慢趋向平衡的过程当作生命，这里可以不去理会。我提到它只是为了避免有人指责我不够准确。

57.以“负熵”为生

有机体能够避免很快衰退为惰性的“平衡”态，这似乎成了难解之谜，以至于从很早的时候开始，人类就曾声称有某种特殊的非物理的或超自然的力（“活力”，“隐得来希”）在有机体中起作用，现在仍然有人这样主张。

生命有机体是如何避免衰退的呢？一个显而易见的回答是：通过吃、喝、呼吸以及（植物的）同化。专业术语叫“新陈代谢”（metabolism）。这个词来自希腊词μεταβάλλειν，意为“变化”或“交换”。交换什么呢？最初的基本观点无疑是物质交换（例如，新陈代谢所对应的德文词Stoffwechsel的字面含义就是物质交换）。认为物质交换应该是本质性的，这种看法是荒谬的。任何一个氮原子、氧原子、硫原子等等和其他任何一个氮原子、氧原子、硫原子都是一样的，交换它们能得到什么呢？曾有人对我们说，我们是以能量为生的，这暂时平息了我们的好奇心。在一些发达国家（我记不清是德国还是美国，或者两个国家都是）的饭馆里，你会发现菜单上除价目外还标明了每道菜的能量含量。不用说，这实在很荒唐。对于一个成年有机体来说，能量含量和物质含量一样都是固定不变的。既然任何一个卡路里与其他任何一个卡路里的价值是一样的，我们确实看不出单纯的交换有什么用处。71

那么，我们的食物中到底含有什么宝贵的东西使我们能够免于死亡呢？这个问题很容易回答。每一个过程、事件、偶然发生的事——无论叫它什么，简言之，自然界中正在发生的一切，都意味着它在其中发生的那部分世界的熵的增加。因此，生命有机体在不断增加自己的熵——或者可以说是在产生正熵——从而趋向于危险的最大熵状态，那就是死亡。要想摆脱死亡或者活着，只有从环境中不断吸取负熵——我们很快就会明白，负熵是非常正面的东西。有机体正是以负熵为生的。或者不那么悖谬地说，新陈代谢的本质是使有机体成功消除了它活着时不得不产生的所有熵。

58.熵是什么？

熵是什么？我首先要强调，这并不是一种模糊的概念或观念，而是一个可测量的物理量，就像棍棒的长度，物体上任何一点的温度，某种晶体的熔化热，或者某种物质的比热那样。温度处于绝对零度时（约为 -273°C ），任何物质的熵都是零。如果通过缓慢而可逆的微小步骤使物质进入另一种状态（即使物质因此而改变了物理性质或化学性质，或者分裂成两个或两个以上物理或化学性质不同的部分），则熵增的量可以这样计算：用过程的每一小步必须提供的热量除以提供热量时的绝对温度，再把所有这些小的贡献加起来。举一个例子，当你熔化一种固体时，其熵增就是熔化热除以熔点温度。由此可以看出，测量熵的单位是卡/ $^{\circ}\text{C}$ （就像卡是热量的单位或厘米是长度的单位一样）。72

59.熵的统计学意义

我提到熵这个术语的专业定义，只不过是驱除经常笼罩在它周围的神秘气氛。这里对我们来说更重要的是熵对于有序和无序这一统计学概念的意义，玻尔兹曼和吉布斯（Gibbs）在统计物理学方面的研究已经揭示了它们之间的关系。这也是一种精确的定量关系，可以表达为：

$$\text{熵} = k \log D$$

其中k是所谓的玻尔兹曼常数（ $= 3.2983 \times 10^{-24}$ 卡/°C），D是对相关物体原子无序性的定量量度。用简短的非专业术语对D这个量做出精确的解释几乎是不可能的。它所表示的无序，一部分是热运动的无序，另一部分则来自随机混合而不是清楚分开的不同种类的原子或分子，例如前引例子中的糖和水分子。这个例子可以很好地说明玻尔兹曼方程。糖逐渐“扩散”于所有水中就增加了无序性D，从而增加了熵（因为D的对数随着D的增加而增加）。同样清楚的是，提供任何热量都会增加热运动的混乱，也就是说增加了D，从而增加了熵。为什么是这样呢？看看下面的例子就会清楚了：当你熔化一种晶体时，你破坏了原子或分子整齐而持久的排列，把晶格变成了一种连续变化的随机分布。

一个孤立系统或处于均匀环境中的系统（为了目前的研究，最好把环境作为我们考虑的系统的一部分）的熵在增加，并且或快或慢地接近于最大熵的惰性状态。我们现在认识到，这个基本的物理学定律正是，除非我们事先避免，否则事物会自然趋向于混乱状态（这种倾向等同于图书馆的书籍或写字台上堆放的纸张手稿所表现出的倾向。在这种情况下，与不规则的热运动相类似的是，我们时不时去拿那些图书和稿件，却没有费心把它们放到合适的地方。） 73

60.从环境中吸取“秩序”来维持组织

如何通过统计学理论来表达生命有机体推迟趋向热力学平衡（死亡）的衰退的奇妙能力呢？我们在前面说过：“以负熵为生”。生命有机体仿佛是把负熵之流引向自身，以抵消它在生活中产生的熵增，从而使其自身维持在稳定的低熵水平上。

假定D是对无序的度量，其倒数 $1/D$ 可以被看成对有序的一个直接度量。由于 $1/D$ 的对数恰好是D的对数的负值，所以玻尔兹曼方程可以写成：

$$-(\text{熵}) = k \log (1/D)$$

因此，“负熵”这一笨拙表达可以换成一种更好的说法：取负号的熵是对有序的一种量度。于是，一个有机体使自身稳定在较高有序水平（等于较低的熵的水平）的策略其实在于从其环境中不断吸取秩序。这一结论并没有像它初看起来那样悖谬，但可能会因为平凡而受到责难。事实上，我们很清楚高等动物赖以生存的这种秩序，亦即给它们充当食物的较为复杂的有机化合物中那种极为有序的物质状态。利用这些食物之后，动物返还的是大大降解的东西——不过不是完全降解，因为植物仍然可以利用它。（当然，植物从日光中获得了最大的“负熵”供应。）74

关于第六章的注

关于 负熵 的说法遭到过物理学家同事的怀疑和反对。我首先要说，如果只是为了迎合他们，我就会转而讨论 自由能 了。在这一语境中，它是更为人所熟知的概念。但这个十分专业的术语在语言学上似乎与 能量 太过接近，致使一般读者无法察觉两者的区别。他可能会把“自由”理解成没有多大关系的一个修饰词。然而实际上，这是一个相当复杂的概念，要找出它与玻尔兹曼的有序-无序原理的关系，并不见得比用熵和“带负号的熵”（顺便说一句，熵和负熵并不是我的发明）来得更容易。它恰好是玻尔兹曼最初论证的关键。

但西蒙（F.Simon）非常中肯地向我指出，我那些简单的热力学思考还不能说明，我们赖以生存的为什么是“较为复杂的有机化合物中那种极为有序状态”下的物质，而不是木炭或金刚石矿浆。他是对的。但我必须向普通读者解释一下，正如物理学家所知道的，一块没有烧过的煤或金刚石连同燃烧时所需的氧，也处于一种极为有序的状态。对此的证明是，煤在燃烧过程中会产生大量的热。通过把热散发到周围环境中，系统就处理掉了因反应而引起的大量熵增，并且达到了与以前大致相同的熵的状态。

然而，我们无法以反应生成的二氧化碳为生。所以西蒙非常正确地向我指出，我们食物中所含的能量的确很重要；因此，我对菜单标明食物能量的嘲笑是不适当的。不仅我们身体消耗的机械能需要补充能量，我们向周围环境不断散发热也需要补充能量。我们散发热不是偶然的，而是必不可少的。因为我们正是以这种方式处理掉了我们物质生命过程中不断产生的多余的熵。

这似乎暗示，温血动物的较高体温有利于较快地除去熵，因此能够产生更强烈的生命过程。我不敢肯定这一论证中有多少正确的成分（对此应该负责的是我，而不是西蒙）。人们可以反对说，有许多温血动物都用皮毛来防止热的迅速散失。因此，我相信存在的体温与“生命强度”之间的平行也许可以用第50节末尾提到的范特霍夫定律来更直接地解释：较高温度本身加速了生命活动中的化学反应。（事实确是如此，这在以周围环境温度为体温的物种身上已经有了实验验证）75

第七章 生命以物理定律为基础吗？76

如果一个人从不自相矛盾，那一定是因为他实际上什么也不说。

——乌纳穆诺（引自谈话）

61. 有机体可望有新的定律

简而言之，我在这最后一章希望阐明的是，根据我们对生命物质结构的所有了解，我们一定会发现其运作方式无法归结为普通的物理学定律。这不是因为是否有某种“新的力”在支配着生命有机体中单一原子的行为，而是因为它的构造与迄今为止我们在物理实验室中检验过的任何东西都不一样。粗浅地说，一位只熟悉热机的工程师在检查了一台电动机的构造之后，会发现它是按照他尚不了解的原理运转的。他发现，他很熟悉的制壶用的铜，在这里成了很长的铜丝绕成的线圈；他很熟悉的制杠杆、栅栏和汽缸的铁，在这里却填充于那些铜线圈内部。他确信这是同样的铜和同样的铁，服从于同样的自然定律，在这一点上他是对的。但不同的构造却使他期待着一种完全不同的运作方式。他不会认为电动机是由幽灵驱动的，尽管它没有锅炉和蒸汽，只需按下开关便会运转起来。

62. 评述生物学状况77

在有机体的生命周期里展开的事件显示出一种美妙的规律性和秩序性，我们在无生命物质那里碰到的任何东西都无法与之匹敌。我们发现它是由一种极为有序的原子团所控制的，在每一个细胞中，这种原子团只占原子总数的很小一部分。而且，根据我们业已形成的关于突变机制的看法，我们断定，在生殖细胞的“支配性原子”团里，只要少数原子的位置发生移动，就能使有机体的宏观遗传性状出现明确改变。

这些事实无疑是当今科学所揭示的最有趣的东西。我们最终也许会发现它们并非完全不可接受。有机体将“秩序之流”集中于它自身，从而避免衰退为混乱的原子，这种从合适的环境中“吸取秩序”的惊人天赋似乎与“非周期性固体”即染色体分子的存在有关。凭借着每一个原子和原子团各自发挥作用，这些分子无疑代表着已知的有序度最高的原子集合体，其有序度远比普通的周期性晶体高得多。

简而言之，我们看到现存秩序显示出维持自身和产生有序事件的能力。这种说法听起来似乎很有道理。但之所以如此，无疑是因为我们吸取了关于社会组织和与有机体活动有关的其他事件的经验。因此，它有点像循环论证。

63. 综述物理学状况

无论如何，必须反复强调，对于物理学家来说，这一事态不仅不是貌似有理，而且非常振奋人心，因为它是前所未有的。与通常的看法相反，受物理定律支配的事件的规则进程绝非源于原子的一种有序构形——除非原子构形多次重复自身，就像在周期性晶体或者由大量全同分子组成的液体或气体中那样。78

甚至当化学家离体研究一种非常复杂的分子时，他也总是面对着大量相似的分子。他的定律适用于这些分子。例如他会告诉你，某个反应开始一分钟之后，会有一半分子起反应，两分钟之后会有 $3/4$ 的分子起反应。但即使你可以追踪某个分子的进程，化学家也无法预言这个分子是属于已经起反应的分子，还是属于未起反应的分子。这纯粹是机会的问题。

这并不是一种纯理论的猜测。也不是说我们永远无法观察到单个原子团甚至是单个原子的命运。有时我们是能够做到的。但只要我们这样做，就会发现完全的不规则性，只有平均来看才能共同产生规则性。我们曾在第一章讨论过一个例子。悬浮在液体中的一颗微粒的布朗运动是完全不规则的。但如果有许多类似的微粒，它们的不规则运动将会引起规则的扩散现象。

单个放射性原子的蜕变是可以观察到的（它发射出一粒“子弹”，在荧光屏上会产生一次可见的闪烁）。但如果给你一个放射性原子，它的可能寿命要比一只健康的麻雀不确定得多。事实上，关于单个放射性原子只能说：只要它活着（可能是数千年），它在下一秒钟毁灭的机会（无论是大是小）就总是相同的。然而，这种个体决定性的明显缺乏却使得大量同一种放射性原子的衰变服从于精确的指数定律。

64.明显的对比79

在生物学中，我们面临着完全不同的状况。只存在于一个副本中的单个原子团产生了有秩序的事件，根据非常微妙的法则，它们相互之间以及与环境之间奇妙地协调一致。我说只存在于一个副本中，是因为我们毕竟还有卵子和单细胞有机体这样的例子。在高等有机体随后的阶段中，副本的确增多了。但增加到什么程度呢？据我所知，在长成的哺乳动物中约为 10^{14} 次方。那是多少呢？只有1立方英寸空气中分子数目的百万分之一。数量虽然相当大，但聚集起来只能形成一小滴液体。再看看它们的实际分布。每一个细胞正好容纳了一个副本（如果考虑二倍体，那么是两个副本）。既然我们知道这个微小的中央机关在孤立细胞中的权力，那么，每个细胞难道不像遍布全身的、用共同的密码非常方便地互通信息的地方政府工作站吗？

这真是令人难以置信，说这话的人更有可能成为诗人而不是科学家。然而，无须诗意的想象，只需认真而清晰的科学反思即可认识到，我们这里显然面对的是这样一些事件，指导其规则有序展开的“机制”完全不同于物理学的“概率机制”。我们观察到的事实是：每一个细胞中的指导原则体现在仅存于一份（有时是两份）副本中的单个原子集合体之中，而且由这一指导原则产生了高度有序的事件。一个很小但却高度组织化的原子团能以这种方式起作用，无论我们对此感到惊异还是认为很有道理，这都是前所未见的情况，我们只在生命物质这里知道它。研究无生命物质的物理学家和化学家们从未见过必须按照这种方式来解释的现象。这种事例以前没有出现，所以我们的理论没有包括它——我们美妙的统计学理论很值得自豪，因为它使我们看到了幕后的东西，看到了从原子和分子的无序中涌现出来的精确物理定律的美妙秩序；它还表明，最为重要和普遍的无所不包的熵增定律无须特设性假说就可以理解，因为熵只不过是分子的无序罢了。80

65.产生有序两种方式

在生命展开过程中遇到的有序出自一个不同的来源。有序事件的产生似乎有两种不同的“机制”：“有序来自无序”的“统计学机制”和“有序来自有序”的新机制。对于没有偏见的人来说，第二条原理似乎要简单和合理得多。无疑是这样。正因为如此，物理学家才会充满自豪地赞成另一条原理，即“有序来自无序”。自然界实际遵循着这条原理，而且只有它才使我们理解了自然事件的发展线索，首先是自然事件的不可逆性。但我们不能指望由此得出的“物理定律”能够直接解释生命物质的行为，因为后者最显著的特征显然主要基于“有序来自有序”这一原理。不能指望两种完全不同的机制会引出同一种定律，正如你不能指望用你的弹簧锁钥匙去开你邻居的门。

因此，我们不必因为普通的物理定律难以解释生命而泄气。因为根据我们对生命物质结构的了解，这正是预料之中的事。我们必须准备去发现在生命物质中占支配地位的一种新的物理定律。如果不把这种定律称为超物理定律，可否称之为一种非物理定律呢？

66.新原理并不违反物理学81

不，我不这么认为。因为这条新原理是真正物理学的原理：在我看来，它只不过再次是量子论原理罢了。要想解释这一点，我们不得不说得详细一些，即使不是修正，也要对前面断言的“所有物理定律都建立在统计学的基础之上”作一番改良。

这个一再做出的断言不可能不引起矛盾。因为确实有一些现象，其突出特征是直接基于“有序来自有序”的原理，似乎与统计学和分子的无序毫无关系。

太阳系的秩序和行星的运动几乎被无限期地维持着。此刻的星座与金字塔时代任一时刻的星座是直接相关的；从现在的星座可以追溯到那时的星座，反过来也是如此。人们计算过历史上的日月食，发现结果与历史记录非常符合，在某些情况下甚至可以用来校正业已接受的年表。这些计算并不包括任何统计学，它们纯粹是以牛顿的万有引力定律为基础的。

一个精确的时钟或者任何类似的机械装置的规则运动似乎也与统计学无关。简而言之，所有纯粹机械的事件似乎都明确而直接地遵循着“有序来自有序”的原理。必须从广义上来理解我们这里所说的“机械”。我们知道，有一种非常有用的时钟是通过电站规则地输送电脉冲来运转的。

我记得马克斯·普朗克就“动力学类型和统计学类型的定律”这一主题写过一篇很有意思的小论文（德文是“Dynamische und Statistische Gesetzmässigkeit”）。两者之间的区别恰恰就是我们这里所谓的“有序来自有序”和“有序来自无序”。那篇论文旨在表明，控制宏观事件的统计学类型的定律是如何由据说支配着微观事件即单原子与单分子之间相互作用的“动力学”定律所构成的。行星或时钟的运动等宏观机械现象说明了后一类型的定律。82

于是，被我们一本正经地当作理解生命的真正线索的“新”原理，即“有序来自有序”的原理，对物理学来说根本不是什么新东西。普朗克甚至还亮出了证明其优先权的态度。我们似乎得出了一个可笑的结论：理解生命的线索是，生命建立在纯粹机械论的基础之上，是普朗克论文中那种意义上的“钟表装置”。在我看来，这一结论既不可笑，也并非全错，但不可全信。

67. 时钟的运动

让我们准确地分析一下实际时钟的运动。它绝不是一种纯粹机械的现象。纯粹的机械钟将不需要发条，也不需要上发条。它一旦开始运动，就会永远运动下去。而实际的时钟如果没有发条，摆动几下就会停止下来，它的机械能被转化为热能。这是一种无限复杂的原子过程。物理学家对这种运动的一般描述迫使其承认，相反的过程并非完全不可能：无发条的时钟通过消耗其自身齿轮的热能和环境的热能，可能会突然开始走动。物理学家一定会说：时钟经历了一次异常强烈的布朗运动猝发。我们在第一章（第9节）已经看到，用一种非常灵敏的扭力天平（静电计或电流计）就能发现这种事情一直在发生。对于时钟来说，这当然是极不可能的。

应把时钟的运动归于动力学类型的还是统计学类型的合定律事件（借用普朗克的表述），这取决于我们的态度。称它为一种动力学现象时，我们的注意力是集中在了用一根较松的发条就能保证的规则运转上，这根发条克服了热运动所引起的微小扰动，所以我们可以忽略不计。但如果我们还记得，没有发条，时钟就会因为摩擦阻力而逐渐停摆，那么我们会发现，只能把这一过程理解为一种统计学现象。83

无论从实际的观点看，时钟中的摩擦效应和热效应是多么无关紧要，并未忽视这些效应的第二种看法无疑是更基本的一种看法，即使当我们面对着由发条驱动的时钟的规则运动时也是如此。因为绝不能认为驱动机制真的消除了过程的统计学性质。真正的物理学描述包括这样一种可能性：即使是一台正常运行的时钟，也可能通过消耗环境中的热能，突然使它的运动逆转，并且后退回去重新上紧自己的发条。这种事件的可能性甚至比没有驱动装置的时钟的“布朗运动猝发”还要小一点。

68. 钟表装置终究是统计学的

现在我们做些评论。我们分析过的“简单”情形是其他许多例子的代表——事实上，它代表着避开了无所不包的分子统计学原理的所有那些情形。由实际物质（不是想象中的东西）制成的钟表装置并非真正的“钟表装置”。机会的要素可能被或多或少地减少了，时钟突然之间完全走错的可能性也许是无限小的，但总是保存在幕后。即使在天体运动中，也不是没有摩擦和热的不可逆影响。于是，地球的旋转因为潮汐的摩擦而逐渐减慢，与这种减慢相伴随的是月球逐渐远离地球，倘若地球是一个完全刚性的旋转球体，这种情况就不会发生。

然而，“物理钟表装置”仍然清楚地显示了非常突出的“有序来自有序”特征——物理学家在有机体中碰到这种特征时非常振奋。这两种情形可能终究是有某种共同之处的。至于这种共同之处是什么，以及是什么明显区别使得有机体的情形成为新奇的和前所未见的，这还有待于认识。84

69.能斯特定理

一个物理系统——任何种类的原子结合体——何时会显示出（普朗克意义上的）“动力学定律”或“钟表装置的特征”呢？关于这个问题，量子论有一个非常简短的回答：在绝对零度。接近绝对零度时，分子的无序不再对物理学事件有任何影响。顺便说一句，这个事实并不是通过理论而发现的，而是通过认真研究广泛温度范围内的化学反应，再把结果外推到实际上无法达到的绝对零度而发现的。这就是瓦尔特·能斯特（Walther Nernst）著名的“热定理”，它有时被不无恰当地誉为“热力学第三定律”（第一定律是能量原理，第二定律是熵原理）。

量子论为能斯特的经验定律提供了理性“基础”，也使我们能够估计出，一个系统为了显示出一种近似于“动力学”的行为必须接近绝对零度到什么程度。在任何一种具体情形中，什么温度实际上等同于绝对零度呢？

千万不要以为这个温度一定是极低的低温。事实上，即使在室温下，熵在许多化学反应中也起着极其微不足道的作用，能斯特的发现正是由这一事实引出的。（我再重复一次，熵是分子无序性的直接量度，即它的对数。）

70.摆钟实际上是在零度

那么摆钟的情况如何呢？对于摆钟来说，室温实际上就等同于零度。这就是为什么它是“动力学地”工作的原因。如果将它冷却，它会一样地继续工作（只要已经除去了所有油渍）！但如果把它加热到室温以上，它就不再继续工作了，因为它最终将会熔化。85

71. 钟表装置与有机体之间的关系

这看起来似乎无关紧要，但我认为它切中了要害。钟表装置之所以能够“动力学地”工作，是因为它由固体构成，这些固体被伦敦-海特勒力保持为一定的形状，在常温下这种力足以避免热运动的无序倾向。

现在我认为有必要再讲几句话来揭示钟表装置与有机体的相似之处，那就是：有机体也是依靠一种固体（形成遗传物质的非周期性晶体）而大大摆脱了热运动的无序。但请不要指责我把染色体纤维称为“有机体机器的齿轮”——至少没有不考虑这则比喻所基于的深刻的物理学理论。

事实上，用不着多少修辞就能说明两者之间的基本区别，并且证明这种比喻在生物学情形中是新奇和前所未有的。

最显著的特征是：首先，齿轮奇特地分布在一个多细胞有机体之中，关于这一点可参见我在第64节中所做的带有诗意的描述；其次，这种单个的齿轮并非粗糙的人工制品，而是沿着上帝的量子力学路线所完成的最为精美的杰作。

我已经平心静气地（*sine ira et studio*）认真阐述了我们问题的纯科学方面，作为对这种努力的报偿，请允许我对这个问题的哲学含义补充一些个人看法，这当然是主观的看法。

根据前面提出的证据，在一个生物体中发生的时空事件，无论对应于它的心灵活动还是对应于它的意识活动或任何其他活动，（考虑到它们的复杂结构和业已接受的物理化学统计解释，）即使不是严格决定的，无论如何也是统计地决定的。我要向物理学家强调，和某些人所持的观点相反，在我看来，量子不确定性在这些时空事件中是起不了什么生物学作用的，也许除非是在减数分裂、自然突变和X射线诱发突变等一些事件中，由于提高了这些时空事件的纯粹偶然性，量子不确定性才会起作用——这在任何情况下都是明显的和得到公认的。

为了进行论证，请允许我把这一点当作事实。倘若没有关于“宣称自己是纯粹的机械装置”的那种人所共知的不愉快感受，我相信每一位没有偏见的生物学家都会这样看的，因为这种说法被认为与直接内省所证明的自由意志相矛盾。

但直接经验本身，无论有多么千差万别和多种多样，在逻辑上却不可能相互矛盾。因此，让我们看看能否由以下两个前提引出正确的不矛盾结论：

（1） 我的身体作为一台纯粹的机械装置起作用，遵循着自然定律。

（2） 然而，我根据无可争议的直接经验可以知道，我正在指导身体的运动，并能预见其结果，这些结果可能至关重要和具有决定性，在那种情况下我感到要对结果负全部责任。87

我认为，由这两个事实唯一可能得出的推论是，我——最广义上的我，也就是说，曾经说过“我”或者感觉到“我”的每一个有意识的心灵——是那个按照自然定律控制着“原子运动”的人，如果有这样的人的话。

在一个文化圈（*Kulturkreis*）中，有些概念（在其他民族中曾经有或者仍然有更广的含义）已经受到了限定并且变得专门化，用所要求的简单措词来表达这个结论是鲁莽的。用基督教的术语说“因此我是万能的上帝”，这话听起来是渎神而狂妄的。不过请暂时不去理会这些涵义，先考虑一下上述推论是否最接近于使生物学家能够一举证明上帝存在和灵魂不朽。

这种见解本身并不是新的。据我所知，最早的记载可以追溯到大约2500年前甚至更早。根据早期伟大的《奥义书》，阿特曼（ATHMAN）=梵（BRAHMAN）（即个人的自我等于无所不在、无所不包的永恒自我），这种认识在印度思想中根本不被视为渎神，而是代表了对世间万事万物最深刻的洞见之精髓。所有吠檀多学者在学会说这句话之后，都努力把这个最伟大的思想真正吸收到其心灵之中。

此外，许多个世纪以来的神秘主义者，彼此独立但又完全和谐地（有点像理想气体中的粒子）描述了每个人一生中的独特体验。他们的说法可以概括成一句话：我已成为神（DEUS FACTUS SUM）。

对于西方的意识形态来说，这种思想仍然是陌生的，尽管叔本华等人支持这种思想，尽管真正的情侣彼此凝望双眸时，会意识到他们的思想和他们的喜悦在数目上是一——不仅仅是相似或相同；但他们在感情上一般过于激动而不能清晰地思考，在这方面他们很像神秘主义者。88

请允许我再作一些评论。意识从来不以复数被经验，而只以单数被经验。即使在意识分裂或双重人格这样的病理事例中，两个人格也是交替出现的，而绝不是同时出现的。虽然我们在梦中可以同时扮演若干角色，但并非不加分辨地扮演：我们总是其中的一个；我们总是以这个角色的身份直接行动和说话，同时又常常热切期待另一个人的回答或反应，而不知道正是我们控制了他的言行，就像控制我们自己的言行一样。

“多”这一观念（奥义书作者着重反对这种观念）究竟是如何产生的呢？意识发觉它自身与一个有限区域内的物质即身体的物理状态密切相关，并且依赖于它。（想一想心灵在青春、成年、衰老等身体发育时期的变化，或者发烧、醉酒、麻醉和大脑损伤等情况的影响）。由于存在着大量相似的身体，因此，意识或心灵变成“多”似乎是一个非常有启发性的假说。或许所有单纯质朴的人以及大多数西方哲学家都曾接受过这一假说。

它几乎立即就导致灵魂被发明出来，有多少个身体就有多少个灵魂，同时也导致了这样的问题：灵魂是像身体那样会死，还是能够依靠自身而永远存在下去。前一选项令人厌恶，而后一选项则径直忘记、忽视或否认了复多性（plurality）假说所基于的事实。还有一些更傻的问题，比如动物也有灵魂吗？甚至还有人问，女人是否有灵魂，或者是否只有男人才有灵魂？

这些推论虽然还只是试探性的，但一定会使我们对复多性假说产生怀疑，该假说是所有官方西方教义共同遵守的。如果在抛弃明显的迷信时保留其灵魂复多性的素朴观念，但又通过宣称灵魂有死、会随同各自的身体一起消灭来“修补”这一观念，那么我们难道不是在倾向于更大的谬论吗？

唯一可能的选择是完全信守直接经验，即意识是单数的，复数的意识是未知的；只存在一种东西，看起来像多的东西其实只是由幻（梵文是MAJA）产生的这一种东西的一系列不同方面而已。在有很多面镜子的房间里也会产生同样的幻境。同样道理，高里三喀峰（Gaurisankar）和珠穆朗玛峰只不过是不同山谷看到的同一个山峰而已。89

当然，有许多精心构思的怪诞故事盘踞在我们心中，妨碍我们去接受这种简单的认识。比如，据说我的窗外有一棵树，但我其实并没有看到这棵树。通过某种狡猾的策略，这棵真实的树把它自身的一个意象投入我的意识之中，那就是我所知觉的东西，而关于这种狡猾的策略，只有最初的比较简单的几步得到了探索。如果你站在我的旁边看同一棵树，树也会把一个意象投入你的灵魂中。我看到的是我的树，你看到的是你的树（非常像我的树），而这棵树本身是什么，我们并不知道。对于这种极端的说法，康德是有责任的。在认为意识只有单数的那类观念中，可以很方便地把它换成这样一种说法：显然只有一棵树，所谓意象之类不过是一种怪诞的说法而已。

然而，我们每个人都有一种无可争辩的印象，即他自身经验和记忆的总和形成了一个与任何其他入迥异的统一体。他把它叫作“我”。可是，这个“我”又是什么呢？

我认为，如果仔细分析一下，你会发现它只不过比单个材料（single data）的集合（经验和记忆）略多一些，也就是说，它是一张画布，在它上面聚集了这些材料。经过认真的内省，你会发现，所谓的“我”其实是指把那些材料聚集到它之上的那种基质（ground-stuff）。你可能来到一个遥远的国度，看不到你所有的朋友，几乎把他们忘了；你有了新朋友，和他们一道亲热地生活，就像过去和你的老朋友一道亲热地生活一样。你在过着新生活的同时，还会记起过去的生活，但这会变得越来越不重要。你可以用第三人称来谈论“青年时代的我”，事实上，你正在阅读的小说中的主人公也许离你的心更近，对你来说肯定比“青年时代的我”更为生动和熟悉。但这中间并没有中断，也没有死亡。即使一个技艺高超的催眠术士成功地完全抹去了你早先的全部记忆，你也不会觉得他已经杀死了你。在任何情况下都不会有个人存在的失去可供悲哀。90

将来也永不会有。

关于后记的注

这里采用的观点与奥尔德斯·赫胥黎（Aldous Huxley）最近——非常恰当地——所说的《长青哲学》（*The Perennial Philosophy*）是相同的。他那本美妙的著作（London, Chatto and Windus, 1946）非常适合说明这一事态以及为什么它如此难以把握和容易招致反对。

译后记

《生命是什么？》是20世纪最有影响的科学经典著作之一，其作者奥地利物理学家埃尔温·薛定谔（1887—1961）是量子力学的奠基人之一，曾于1933年获得诺贝尔物理学奖。该书源于薛定谔1943年2月在都柏林三一学院所做的演讲，1944年由剑桥大学出版社出版，其副标题为“活细胞的物理观”，后多次再版和重印。

在德裔美籍生物物理学家马克斯·德尔布吕克（Max Delbrück, 1906—1981）和美国遗传学家赫尔曼·约瑟夫·穆勒（Hermann Joseph Muller, 1890—1967）等人研究成果的基础上，《生命是什么？》以纯物理的观念对生物体遗传现象的本质进行了简要探讨并提出了一些深刻观点，例如遗传物质是“非周期性晶体”，遗传现象的稳定性源自遗传物质的量子稳定性，生命依赖“负熵”为生，等等。这些思想对DNA双螺旋结构的发现者沃森和克里克等后来的研究者产生了很大影响。虽然从现在的观点来看，书中有些观念并非完全正确或完善，例如，就遗传现象来说，后世发展的分子遗传学的研究表明，遗传稳定性远不是量子稳定性所能解释的，一些全新的机制（如表观遗传）已经完全超出了薛定谔当年的设想，不过，考虑到生命现象的极端复杂性，迄今为止人们对于生命现象的认识仍然处于“盲人摸象”的水平，因此上述种种并不有损于本书的意义。实际上，如果坚持从还原论的角度来研究生命现象，那么本书的思维模式（尤其是提问的方式）无疑是这方面的典范。

本书曾有两个中译本：一是上海人民出版社1973年版，译者为“上海外国自然科学哲学著作编译组”[傅季重、赵寿元、胡寄南等译、校]；二是湖南科技出版社2003年版，译者为罗来鸥、罗辽复。^{注23}由于不是用母语写作，薛定谔使用的英语经常很不规范，给译者造成了很大困难，这也是他的著作读起来不够流畅的原因。应该说，旧译本对不少难译之处的处理是很不错的，但两版均有一些比较严重的误译，而且不少句子读起来很拗口。今年适逢《生命是什么？》发表70周年，值此商务印书馆出新译本之机，我不揣冒昧对旧译本加以修正和改进，其中主要参考了上海人民版的译文，在此向翻译旧译本的各位先生致以衷心的感谢！中国科学院大学物理学院的黎明博士对译文提出了不少有用的建议，在此一并致谢！

张卜天

2014年1月

注1 university, 来自拉丁语 *universitas* , 字面意思是“普遍的”。
——译者

注2 这种说法可能显得有些过于笼统。对它的讨论要到本书的第67和68节。

注3 F.G.Donnan在两篇颇具启发性的论文中强调了这种观点, 见 *Scientia*, xxiv, no.78 (1918), 10 (‘La science physico-chimique décrit-elle d’une façon adéquate les phénomènes biologiques?’); *Smithsonian Report for 1929*, p.309 (‘The mystery of life’).

注4 当然, 你不会正好找到100个(即使是精确的计算结果)。你可能找到88个、95个、107个或112个, 但几乎不会少到只有50个或多达150个。“偏差”或“涨落”的预期大约是100的平方根, 即10个。统计学家这样来表达的: 你将找到 100 ± 10 个。这一点我们暂时不谈, 后面还会提到, 它为统计学的 $\sqrt{n}$ 律提供了一个例子。

注5 根据目前的看法, 原子是没有明确界限的, 因此原子的“尺寸”并不是一个明确定义的概念。不过我们可以根据固体或液体内原子中心之间的距离来确认它(或者如果你愿意, 来替换它)——当然, 不是在气态, 因为在常温常压下, 气态中的这个距离几乎要大10倍。

注6 也就是说, 任何一点的浓度都按一定的时间率而增加(或减小), 这一时间率与该点无限小邻域内浓度的相对增加(或减小)成正比。顺便说一句, 热传导定律的形式与此完全相同, 只需用“温度”代替“浓度”。

注7 这个词的意思是“呈现颜色的物质”, 也就是说, 在显微技术使用的某种染色过程中, 这种物质是呈现颜色的。

注8 现已证明人的染色体是46条或23对。——译者

注9 个体发育是指个体在其一生中的发育, 与地质年代中物种的系统发育相对立。

注10 约为 10^{14} 个或 10^{15} 个。

注11 请生物学家原谅, 我在这个简短的概述中没有考虑嵌合体的例外情形。

注12 每一个女人也是如此。为了避免冗长, 我在这篇概述中没有谈及性决定和伴性性状(如所谓的色盲)等非常有趣的议题。

注13 朝着有用或有利的方向发生突变的明显趋向是否有助于(如果不是替代)自然选择, 关于这个问题已有许多讨论。在这一点上, 我

个人的看法并不重要。但有必要指出，后来大家都忽视了“定向突变”的可能性。此外，这里我无法讨论“开关”基因与“多基因”的相互作用，虽然这对于选择和进化的实际机制很重要。

注14 之所以是下限，是因为这些其他过程无法用电离测量，但可能对产生突变有效。

注15 *Nachr.a.d.Biologie d.Ges.d.Wiss.Göttingen* , vol.1, p.189, 1935.

注16 我采用的是一种常见的通俗说法，它足以满足我们目前的需要。但为了省事而延续错误，我也为此于心有愧。实际情况要复杂得多，因为它还包括系统状态偶然的不确定性。

注17 *Zeitschrift für Physik* , Chemie (A) , Haber-Band, p.439, 1928.

注18 k 是数量已知的常数，被称为玻尔兹曼常数； $3/2kt$ 是在绝对温度 T 时一个气体原子的平均动能。

注19 讲演中展示了这些模型，其中C、H和O分别用黑色、白色和红色的木球所代表。这里我不再对模型进行复制，因为它与实际分子的相似性并不比图11更好些。

注20 为方便起见，我仍然称之为一种同分异构体的转变，尽管不考虑与环境相互交换的可能性是荒谬的。

注21 染色体纤丝无疑非常柔韧，一根细铜丝也是如此。

注22 像这样以完全的一般性来言说“物理定律”也许是可以质疑的。我们将在第七章讨论这一点。

注23 可以看出，湖南科技版的译文是由上海人民版修改而来，但在译后记中未作说明。在这些改动中，虽然有一些是正确的，但有些译法甚至还不如上海人民版，还有不少明显的错误未予改正。除了去掉四幅插图和相关文字，以及不再对各节连续编号，剑桥大学出版社后来出版的《生命是什么？》未对正文作任何改动，但是从1967年版开始，它把薛定谔的另一个讲演《心灵与物质》[*Mind and Matter* , 湖南科技版将其错误地译为“《意识和物质》”] 和一个自传也包含在内。湖南科技版虽然据此也把《心灵与物质》和自传译出，却未在封面和扉页加以标明，这很容易引起误解。为了明确内容，我和上海人民版一样只译出了《生命是什么？》。

目录

我眼中的世界
我的世界观
生活的意义
人的真正价值
论财富
社会与个人
国家与个人良心
善与恶
宗教与科学
科学的宗教精神
失去的天堂
伦理教育的需要
法西斯主义与科学
论学术自由
现代审问方法
培养独立思考的教育
教育和教育者
致日本学童
教师和学生
达沃斯的大学课程
在洛伦兹墓前的讲话
洛伦兹在国际合作事业中的工作
创造者洛伦兹及其人格
约瑟夫·波佩尔-林凯乌斯
贺阿诺德·柏林内尔七十寿辰
向萧伯纳致敬
伯特兰·罗素和哲学思想
记者
贺某批评家
我对美国的最初印象
答美国妇女
政治与和平主义
和平
消除战争威胁
反战问题
对学生裁军集会的讲话
义务兵役制
致西格蒙德·弗洛伊德
妇女和战争
致和平之友的三封信
积极的反战

告别信
裁军问题
1932年国际裁军会议
美国与1932年国际裁军会议
仲裁法庭
科学的国际性
少数族裔
德国和法国
知识合作研究所
文化与经济繁荣
文化衰落的症状
对世界经济危机的看法
生产和购买力
生产和劳动
对欧洲当前局势的看法
国家的和平共处
确保人类的未来
时代的继承者
与纳粹做斗争
声明
与普鲁士科学院的通信
与巴伐利亚科学院的通信
对一份邀请的回复
犹太人问题
犹太人的理想
是否有一种犹太世界观？
基督教和犹太教
犹太共同体
反犹主义和求学青年
关于巴勒斯坦建设事业的讲话
劳动的巴勒斯坦
犹太人的复兴
致一个阿拉伯人的信
犹太复国主义的必要性
给利奥·拜克（Leo Baeck）的献词
科学贡献
研究的原则
理论物理学的原理
理论物理学的方法
几何学与经验
什么是相对论？
关于相对论
广义相对论的起源
物理学中空间、以太和场的问题

[约翰内斯·开普勒](#)

[牛顿力学及其对理论物理学发展的影响](#)

[麦克斯韦对物理实在观念发展的影响](#)

[弗莱特纳船](#)

[河道形成弯曲的原因和所谓的贝尔定律](#)

[关于科学真理](#)

[科学家的道义责任](#)

[译后记](#)

[返回总目录](#)

政治与和平主义

和平

从前的有识之士都知道维护世界和平的重要性。不过，我们这个时代的技术进步已经把这个伦理假定变成了今天文明人类的一个生死攸关的问题，积极参与解决和平问题成了每一个有道德责任感的人都不可推卸的义务。

必须清楚地认识到，那些参与武器制造的工业列强正在各国极力阻挠国际争端的和平解决；此外，只有赢得大多数民众的有力支持，统治者们才能实现这一重要目标。在我们这个民主政治的时代，人民的命运掌握在自己手中；每一个人都要永远牢记这一点。

消除战争威胁

在制造原子弹方面，我只参与了一件事：我签署了一封致罗斯福总统的信。我在信中强调，为了研究制造原子弹的可能性，有必要进行大规模的实验。

我很清楚，这种实验一旦成功，将对人类构成可怕的威胁。但我不得不迈出这一步，因为德国人也在研究同一问题，而且有可能取得成功。尽管我始终是一个虔诚的和平主义者，但我当时别无选择。我认为，在战争中杀人并不比通常的谋杀更好。

但只要各国没有下决心通过共同行动来消除战争，并且在法律基础上通过和平决议来解决冲突，保护自己的利益，它们就会认为必须为战争做准备。为了不在全面的军备竞赛中落后，它们觉得有必要准备好一切手段，甚至是最让人憎恶的手段。这条道路必定导向战争，而在今天，战争就意味着人类的同归于尽。

在这种情况下，与手段进行对抗是不可能成功的。只有彻底消除战争和战争威胁才能有所帮助。我们必须为此奋斗，并且下决心不做违反这个目标的活动。一个人如果知道自己对社会的依赖性，会觉得这项要求很严厉，但并非不可能做到。

我们这个时代最伟大的政治天才甘地已经指出了道路。他表明，一旦认清正确的道路，人们能够做出多大的牺牲。他为印度解放事业所做的贡献生动地证明，怀有坚定信念的意志要比看似不可战胜的物质力量更强大。

反战问题

女士们、先生们：

很高兴有机会能就反战问题谈谈自己的看法。近年来的发展再次表明，将反对军备和武力的斗争交给政府是多么失策。另一方面，虽然成立了一些有众多成员的大型机构，但仅凭这一点对于我们目标的实现帮助甚微。在这种情况下，我认为最好的办法是强行拒绝服兵役，并让有关机构在物质和道义方面给予各国反战勇士以支持。这样一来，我们便有可能使反战问题变得急迫，将它变成一场强硬的真正斗争。这场斗争并不合法，但却是一场反对政府、争取真正权力的斗争，正是政府迫使市民采取了这种不合法的行动。

许多自认为优秀的反战人士会基于爱国主义理由而不参与这样一种彻底的反战。在危急时刻，这些人是指望不上的，世界大战已经充分证明了这一点。

衷心感谢大家给我发表意见的机会。

对学生裁军集会的讲话

前几代人赠予我们一份极为宝贵的礼物，那就是高度发达的科学技术。我们的生活因此可能比以往任何一代都要自由和美好。但这份礼物也给我们的生存带来了前所未有的危险。

文明人类的命运比以往任何时候都更依赖于它所能产生的道德力量。因此，我们这个时代所面临的任务一点也不比前几代人完成的任务更轻松。

如今，生产食品等必需品所需的劳动时间比过去少得多。但劳动和产品的分配问题却比过去困难得多。我们所有人都感到，经济力量的自由运作，个人对财富和权力不加控制、不加约束的追求，不再能自动引出对这些问题较好的解决办法。必须将商品生产、劳动力使用和产品分配有计划地组织起来，宝贵的劳动力才能不被浪费，大部分人才不致变得贫困和野蛮。

如果说不加限制的“神圣的利己主义”（*sacro egoismo*）在经济生活中导致了悲惨的后果，那么用它来处理国际关系就愈加糟糕了。随着军事技术的发展，如果人们不能及时找到防止战争的办法，人类的生活将会变得无法忍受。与这个目标的重要性相比，迄今为止我们所作的努力还远远不够。

人们试图通过限制军备和对战争作限制性规定来减轻危险。但战争绝非社交游戏，参与者不会老老实实在地遵守规则。生死攸关之际，规则和义务不起任何作用。只有无条件地抛弃战争，才能有所助益。仅靠创立一个国际仲裁法庭是不够的，还必须有条约协定来确保该法庭的裁决能得到所有国家的切实执行。倘若没有这种保证，各国绝不会有认真裁军的勇气。

比如，假定美国、英国、德国和法国政府以经济抵制相威胁，要求日本政府立即停止在中国的战争，你以为日本政府会藐视命令，从而把自己的国家拖入危险境地吗？那么，为什么没有这样做呢？为什么每个人和每个民族都要为了生存而担惊受怕呢？这是因为大家都在追求自己可怜的眼前利益，而不是首先致力于整个社会的幸福和繁荣。

因此我一开始就说，今天人类的命运比以往任何时候都更依赖于道德力量。要生活得快乐幸福，必须通过克己忘我和自我约束。

这种发展的力量从何而来呢？只能来自这样一些人，他们早年便有机会通过学习来坚强其心志、扩展其视野。我们这些上了年纪的人正看着你们，希望你们尽全力达

到我们所没能达到的目标。

义务兵役制

与其允许德国也实行义务兵役制，不如让所有国家将其废止。今后只允许雇佣军存在，其规模和装备也应提交日内瓦大会讨论。对法国来说，这也比允许德国实行义务兵役制更有利，因为这样一来，军事教育对人们心理的致命影响以及对个人权利的剥夺便可避免。

既然两个国家业已同意以强制仲裁的方式来解决与双边关系有关的一切争端，将双方的雇佣军机构合并成一个由混合兵团组成的机构就要容易得多。对于双方来说，这意味着财政负担减轻并可以获得安全。这种合并过程可以逐渐扩大，最后形成一个“国际警察”组织，而随着国际安全的增加，该组织必定会逐渐失去影响。

你是否愿意与我们的朋友一起讨论这项建议？当然，我绝不会强求大家都同意它。我只是认为，我们确有必要提出一个积极主动的方案，单纯防御性的方案不大可能有任何实际效果。

致西格蒙德·弗洛伊德

尊敬的弗洛伊德先生：

您探求真理的热情胜过了其他一切渴望，真是令人钦佩。您以无可辩驳的清晰性表明，在人的心灵中，好斗和破坏的本能与爱和本能密不可分地结合在一起。但您那令人信服的阐述同时也表明，人们对于使身心从战争中解放出来这一伟大目标怀有一种深切的渴望。从耶稣到歌德和康德，一切超越自己的时代和国家而被尊为道德精神领袖的人，都表达过这种深切的希望。虽然这些塑造人类关系的愿望只在很小程度上得以实现，但他们却普遍被视为领袖，这难道不是意味深长的吗？

我确信，成就（即使是在较小的领域）过人的伟人们都在很大程度上认同这一理想。但他们对政治发展影响甚微。看起来，这个决定各国命运的领域几乎不可避免要落到那些毫无顾忌、不负责任的政治统治者手中。

政治领袖或政府的地位部分来自武力，部分来自民众选举。不能认为他们就是各自国家里思想道德境界最高的人的代表。今天的知识精英对各国历史没有任何直接影响；他们缺乏凝聚力，因此无法直接参与当前问题的解决。如果由一些成绩斐然、卓有才干而又真诚正直的人自由联合起来，您是否觉得会改变这种局面呢？这是一个具有国际性质的团体，其成员需要通过经常交换意见以保持接触。通过将其态度亮相报端（在任何情况下，签名的成员都要负起责任来），这个团体就会对政治问题的解决产生重要而有益的道德影响。当然，这样的团体可能染上常常导致学术社团退化的各种弊病，这种危险与人性的缺陷密不可分。但即便如此，这种努力难道就不应冒险一试吗？我认为这种尝试恰恰是一种不可推卸的义务。

这样一个永久性的知识团体若能成立，定会努力动员宗教组织参加反战斗争。今天，许多人的善良意愿已经因为痛苦的听任顺从而不再发挥作用，对于这些人，该团体将会给予道义上的支持。最后我相信，由各个成绩斐然而备受尊敬的人所组成的这样一个团体，对于国际联盟中那些真正服务于该机构伟大目标的成员，也会给予宝贵的道义支持。

我之所以要把这些建议向您而不是世界上任何别的人提出，是因为您最不容易被自己的欲望所欺骗，也因为您的批判性判断带有一种非常严肃的责任感。

妇女和战争

依我之见，下次战争爆发时，应当把那些爱国妇女而不是男性送到前线。在这个无限混乱的令人绝望的领域，这至少是一件新鲜事——何不让女性们的大无畏情感得到更加诗情画意的挥洒，以免用来对付一位毫无防备的平民百姓？

致和平之友的三封信

一

据他人讲，出于对人类及其命运的关心，拥有伟大灵魂的您正默默地做着一件了不起的事情。亲眼观察和亲自用心感受的人为数不多，但正是这些人的力量决定了人类是否会重新陷入浑浑噩噩的状态，而今天许多受蛊惑的人似乎还把这种状态当作理想去追求。

有关国家也许不久就会看到，它们需要牺牲多少民族自决才能避免所有人对所有人的斗争！事实证明，良知与国际精神的力量极为脆弱。目前，这种力量已经弱到得忍气吞声与文明最邪恶的敌人进行谈判。有一种妥协其实是对人类的犯罪，虽然它被当作政治智慧。

我们不能对人类不抱希望，因为我们自己也是人。如今还有像您这样充满活力、诚实正直的人存在着，实在是一种安慰。

二

坦率地说，在一个和平时期还要征兵的国家，我认为提出这样的宣言是毫无价值的。你们的斗争必须以摆脱普遍兵役制为目标。毫无疑问，法兰西民族为1918年的胜利付出了沉重的代价！这场胜利在很大程度上导致法兰西民族受制于这种最可耻的奴役。

愿你们在这场斗争中不懈努力。德国反动派和军国主义者当中有一个强大的同盟。如果法国坚持普遍兵役制，就不可能阻止它将来向德国蔓延。因为德国人对平等权利的要求终将实现。到那时，法国每有一个军事奴隶，德国就有两个军事奴隶，这肯定对法国不利。

只有彻底消灭了义务兵役制，才有可能在年轻人当中培养和解精神、快乐的人生观和对众生的爱。

我相信，如果同时有50000人出于良心的动机而拒服兵役，那种力量将势不可挡。在这里，个人很难起什么作用，我们也不希望看到我们当中最优秀的人被那种背后蕴藏着愚昧、恐惧和贪婪这三大力量的机器所毁灭。

您在信中所讲的观点非常重要。军事工业确是人类面临的巨大威胁之一。那种四处泛滥的民族主义背后所潜藏的正是这股邪恶势力。……

国有化固然可能有所获，但要界定哪些工业应当包括进来却极为困难。航空工业是否应该包括？金属工业、化学工业又该包括多少呢？

关于军火工业和战争物资的出口，多年以来国际联盟一直想控制这种可憎的贸易，但收效甚微，这是人所共知的。去年我曾问一位著名的美国外交家：为什么不通过贸易抵制迫使日本停止其武力政策呢？他的回答是：“我们的商业利益太大了。”对于容忍这种说法的人，还能怎么办呢？

您以为我的一句话就能解决这方面的问题吗？纯属幻想！只要我不妨碍别人，别人便会奉承我。而一旦我所努力的目标让他们感到不舒服，他们就会立刻翻脸对我进行辱骂和诽谤，以维护自己的利益。对此，那些旁观者大都不敢抛头露面。您有没有测试过自己同胞的政治勇气？大家默认的座右铭是“闲事莫管，闲话莫说”。请放心，我会尽力按您的意思做好每一件事情，但您直接设想的那些结果是无法达成的。

积极的反战

能够见证弗莱芒人组织的盛大和平示威，真是幸运。请允许我以关心未来的好心人的名义向所有参与此事的人呼唤：“值此反思和唤醒良知之际，我们感到与你们紧紧地联系在一起。”

毋庸讳言，不经过艰苦斗争，目前令人绝望的局势便不可能好转；因为真正下决心设法补救的人并不多，更多的人要么尚在观望，要么误入歧途。此外，有意维持战争机器运转的势力还很强大，为了让民意服从其杀戮目的，他们将无所不用其极。

看起来，今天在位的那些政治家似乎还真有谋求永久和平的目标。但军备的不断扩充已经非常清楚地表明，他们无力对付正在积极备战的敌对势力。在我看来，人民只能自己救自己。必须坚定支持全面裁军，才能不致沦为兵役制的奴隶。只要军队存在，任何严重一点的冲突都会导致战争。无论现在还是将来，不能积极对抗国家武装自己的和平主义都是软弱无力的。

但愿民众的良知和自然感受能被唤醒，使其生活再上一个新台阶。那时人们会意识到，战争不可理解地偏离了祖先的正道。

告别信

尊敬的杜富尔-福隆斯先生：

对于您的友好来信，我绝不能置之不理，否则您会认为我的态度有问题。我决定不再去日内瓦参会，仅仅是因为：我的经历不幸地教导我，该委员会没有体现出诚意要在改善国际关系方面取得实质性的进展。在我看来，这个机构更像是体现了“看起来仿佛在做事”（*ut aliquid fieri videatur*）的原则。在这方面，委员会的表现甚至比整个国际联盟还要逊色。

建立一个高于国家的国际仲裁调解机构，是我始终挂怀的一个目标，所以我才感到不得不离开委员会。

该委员会在各国设立的“国家委员会”成了各国知识分子与委员会沟通的唯一渠道，这等于认可了对各国的文化少数族裔的压迫。因此，就给予国家少数族裔以道义支持、反对文化压迫而言，委员会是有意失职。

在反对各国的沙文主义和教育军事化倾向方面，委员会的态度也是不冷不热。我们不指望它能在这个重要领域做出什么认真努力。

对那些坚定地致力于维护国际秩序和反对军事制度的组织和个人，委员会也未能给予道义上的支持。

在成员任命上，明知有人倒行逆施不履行相关义务，委员会也会允许其加入。

无需多言，从以上几点你们肯定已经看出我去意已决。发起控诉并非我的职责，我只是在解释我的立场。您若是觉得本人还有留下的希望，放心吧，那肯定是错觉。

裁军问题

裁军计划之所以得不到实现，最大障碍在于人们普遍不了解这个问题的主要困难。大多数目标的实现都是渐进式的，民主制对君主专制的取代便是如此。但这里所讲的目标却无法渐进地达到。

只要战争的可能性依然存在，各国便会尽一切可能做好军事准备，以期在下一场战争中取得胜利。只要认为需要用好战精神来为战争冲突做准备，就不可避免会以尚武传统来教育青年人，培育其狭隘的民族虚荣心，让他们以好战精神为荣。武装意味着肯定和准备战争，而不意味着和平。因此，裁军不能渐进式地进行；要么一步到位，要么一事无成。

裁军对人民生活影响深远，为实现这样一种深刻的变化，需要道德上的巨大努力，使人们有意抛弃那些根深蒂固的传统。当冲突发生时，谁要是无意于让其国家的命运无条件地服从于国际仲裁法庭的裁决，并以条约的形式将这一点毫无保留地规定下来，谁便没有真正下决心去避免战争。这是一个要么全有、要么全无的问题。

不可否认，迄今为止确保和平的努力都因为寻求不充分的妥协而失败了。

裁军和安全只有结合在一起才能实现。要保障安全，所有国家都必须承担起执行国际裁定的义务。

因此，我们正站在历史的岔路口。是寻求和平之路，还是继续走那条与文明完全不相称的残忍暴力之路，决定权就在我们手中。一方面，个人自由和社会安全在召唤我们；另一方面，对个人的奴役和对文明的毁灭在威胁着我们。今后的命运如何，全看我们如何取舍。

1932年国际裁军会议

请允许我先以一则政治信仰开篇，那就是：国家为人而设，人非为国家而生。对于科学，也可说出同样的话。这样的古谚只可能出自那些将个性视为最高人类价值的人。若不是这些话有可能遭到彻底遗忘，特别是在我们这个讲求安排、墨守成规的时代，我是不愿重复它们的。我认为国家最重要的任务就是保护个人，使其有机会发展个人创造性。

也就是说，国家应该是我们的仆人，我们不应是国家的奴隶。一旦国家用暴力逼迫我们服兵役上战场，国家便违反了这一准则，何况这种奴性任务的目的和结果都是杀戮他国人民或干涉其自由发展。只有能够促进个人的自由发展，我们才会为国家做这种牺牲。这种看法对于每一个美国人来说也许是自明的，对于每一个欧洲人却并非如此。因此也许可以希望，反战斗争能在美国得到强有力的支持。

现在让我们来谈谈裁军会议。想到裁军会议，我们是该笑、该哭、还是该心存希望呢？假定有一座城市，里面住着一群性情暴躁、言不由衷、争吵不休的居民，那里人人自危，这种严重障碍使一切健康发展都变得不可能。市政府希望对这种糟糕的状况进行补救，而每一位政府顾问和其他市民都坚持继续随身携带刀具。经过数年准备，市政府终于决定妥协，但提出这样一个问题：人们出门时随身携带的刀具应该多长和多锋利？当然，只要那些机智的市民不通过立法、法庭和警察部门来反对使用刀具，就会一切如常。对允许携带刀具的长短、锋钝加以规定只会有利于最好勇斗狠的人，而使那些弱者任其欺凌。这则寓言的含义大家都能理解。不错，我们是有国际联盟和仲裁法庭，但前者不过是个开会的场所，后者则无法执行自己的裁定。倘若某个国家受到攻击，这些机构并不能为其提供安全保障。记住这一点，你对法国在没有安全保障的条件下拒绝裁军的立场便不会像现在通常的看法那样苛刻了。

除非让所有国家联合起来抵制那些公然或私下反对仲裁法庭决议的国家，以限制个别国家的主权，否则我们将永远无法摆脱普遍无政府的恐怖状态。任何策略都无法调和个别国家不受限制的主权与防止攻击的安全保障之间的矛盾。迫使各国履行被认可的国际法庭的每一项决议，是否会必然导致新的灾难呢？目前的事态发展让我们对不久的将来几乎不敢抱有什么奢望。但每一个心系文明和正义的人都必须尽力向自己

的同胞说明，所有国家都需要履行这种国际义务。

对于这种观点，人们可以不无道理地反驳说，它高估了组织方面的因素，而忽视了心理尤其是道德方面的因素。人们断言，精神上的裁军必须先于物质上的裁军。他们进而正确地指出，国际秩序最大的障碍就是被过分渲染的民族主义，民族主义有一个好听但被误用的名字——爱国主义。在过去的一个半世纪里，这个受崇拜的偶像在世界各地获得了异乎寻常的极为有害的势力。要想正确看待这种反驳，我们必须意识到，组织上的因素与心理上的因素是相互决定的。不仅组织因素在产生和维系方面都依赖于传统的感情态度，现有的组织因素也会反过来对民众的感情态度产生强有力的影响。

可悲的是，当前各地民族主义情绪高涨，在我看来，这与义务兵役制（比较好听的名字是人民军队）的设立密不可分。一个国家若是要求其国民服兵役，就必定会培养他们的民族主义精神，从而为把他们用于战争打下心理基础。除了宗教，它还必须让年轻学子把它的暴力工具当作偶像来崇拜。

所以我确信，推行义务兵役制是白人道德衰退的首要原因。义务兵役制不仅威胁着我们文明的存续，还威胁到我们的生存。法国大革命不仅给社会带来了恩惠，而且也产生了这种祸害，后者很快就把所有其他国家一并拖了进去。

因此，凡是渴望培养国际主义精神、愿与大国沙文主义作斗争的人，必须坚决反对义务兵役制。与前几个世纪的宗教殉道者所遭受的迫害相比，那些怀着道德动机而反对服兵役的人受到的严重迫害难道不是更让人感到羞耻吗？我们怎能像《凯洛格公约》（Kellogg Pact）那样一面宣布战争非法，一面又把个人毫无掩护地置于各国战争机器的魔爪之下呢？

从裁军会议的观点看，如果我们不只限于组织和技术上的问题，而是也从教育动机的角度更直接地处理心理问题，我们就必须尝试沿国际道路为个人拒绝服兵役创造一种合法的可能性。这样一种规定无疑会产生强大的道德影响。

简而言之，我的立场是：仅仅用协议来限制军备保证不了安全。强制性的裁决必须拥有所有成员国所保证的执行力，对于破坏和平的国家可以动用经济或军事制裁。义务兵役制是滋生有害的民族主义的主要温床，必须坚决与之作斗争。特别是，反对服兵役的人必须在国际基础上得到保护。

如果组织的发展能够跟得上技术的步伐，那么上个世纪的发明天才留给我们的财富早已能使我们的生活变得幸福无忧了。然而，我们这一代人所掌握的这些辛苦所得就像三岁小孩手中的一把剃刀。奇妙的生产手段所带来的不是自由，而是忧虑和饥饿。

在为毁灭人类生命和辛苦获得的劳动果实提供手段方面，技术进步的成果最为有害。世界大战期间，我们这些上了年纪的人都有过不寒而栗的体验。不过在我看来，比这种毁灭更可怕的是战争将个人拖入了屈辱的奴役。在社会的强迫之下去做那些十恶不赦的事情，还有什么能比这更恶劣的呢？只有少数人拥有伟大的道德力量作出反抗。我认为他们才是世界大战的真正英雄。

不过还有一线希望。我认为，今天各国掌权的领袖们大都真诚希望废除战争。这个绝对必要的步骤的阻力来自于各个民族不幸的传统。通过教育系统的运作，这些传统像遗传病一样代代相传。不过，这些传统的主要承载者是军事训练及其美化，受重工业和军队控制的那部分报界也是同样重要的工具。没有裁军，就不可能有持久和平。反过来，以目前的规模继续发展军备则势必导致新的灾难。

这就是为什么1932年的裁军会议决定这一代和下一代人命运的原因。考虑到迄今为止的会议总体上收效甚微，一切有识别力和责任心的人都应尽力向民众反复宣讲这次会议的极大重要性。只有当绝大多数民众都有和平意愿时，政治家们才能实现其伟大目标。而要形成这种公众舆论，每个人都应对自己的一言一行负起责任。

如果与会代表都是带着准备好的指令而来，那么围绕着这些指令的执行，会议马上就会变成实力的角逐，那样的话，会议的失败是注定了的。所有人似乎都已经认识到这一点。最近有关国家的政治家们频繁举行双边会面，就裁军会议进行磋商，试图为会议打下基础。我认为这种办法十分可取，因为如果没有第三方在场，两个人或两组人就能比较理性、诚恳和冷静地交换意见，否则讲话时必定会顾虑重重。只有以这种方式为会议做出充分准备，排除各种意外，并以诚恳友好的意愿营造出信任的气氛，大会才有望取得成功。

在这种重大事情上取得成功依靠的不是机灵或狡诈，而是诚恳和信任。我想说，谢天谢地，理智终究代替不了道德。

我们每个人不能只是等待和批评，而应尽其所能为这项事业服务。世界将会得到它应得的命运。

美国与1932年国际裁军会议

今天的美国人对国内的经济状况忧心忡忡，其负责事的领导人主要致力于解决本国严重的失业问题。美国与世界其他地方特别是欧洲发源地之间命运休戚与共的感觉还不如平日。

但自由经济本身并不能自动克服这些困难。为使劳动和消费品得到合理分配，还需要社会的调节措施；否则，即便是最富裕国家的人也难以为继。由于技术方法的改进，满足人们的需求不再需要那么多的工作量，因此，经济力量的自由运作不再能保证一切劳动力都能得到运用。为使技术进步惠及所有人，需要有意进行调节和组织。

如果说没有计划性的调节，经济就无法恢复秩序，那么对于国际政治问题来说，这种计划性的调节就更是不可或缺。今天已经很少有人会认为，战争形式的暴力活动有益于或值得用来解决国际问题。不过，对于积极采取措施来防止战争（它是蒙昧时代野蛮而无益的残留），我们坚持得还不够。我们需要作一些反思才能看清楚这一点，也需要勇气才能坚定而有效地服务于这个重要目标。

凡真心希望废除战争之人，须明确赞同他自己的国家为支持国际组织而放弃一部分主权；如果遇到冲突，他必须愿意让自己的国家服从国际法庭的仲裁。正如不幸的《凡尔赛条约》已经设想的那样，他还必须毫不妥协地支持所有国家裁军。军事教育和过激的爱国教育若不废除，进步便没有希望。

在过去几年里，当今世界的主要文明国家最为丢脸的事件莫过于迄今为止的所有裁军会议都以失败告终；这种失败不仅是因为那些野心勃勃的无良政客耍弄阴谋，各国民众的漠然和懈怠也难辞其咎。这种情况若不改变，前人所取得的宝贵成果将会毁于一旦。

我相信，美国民众并不完全清楚自己肩负的责任。难怪他们会这样想：“欧洲若是被其民众的争吵和恶意所毁灭，就让它见鬼去吧！威尔逊总统所播撒的良种在欧洲的贫瘠土地上几近绝收。强大而安全的美国不要急于掺和外人的事务。”

这种想法显然是可鄙而短视的。对于欧洲的困难，美国难辞其咎：它不计后果地竭力推行自己的主张，从而加剧了欧洲经济和道德的滑坡；它促进了欧洲的分裂割据，因此对于政治道德的崩溃以及因绝望而产生的复仇精神，美国也负有连带责任。这种复仇精神将不会止步于美国国门，也不会说停就停。大家看看周围和未来吧。

简而言之，不仅对于我们，而且也对于你们，裁军会议是保存人类最宝贵文明成

果的最后机会。你们最强大，相比来说也最健全，大家正注视和寄希望于你们。

仲裁法庭

只有基于一个独立于各国政府的永久性仲裁法庭对每一个国家做出安全保障，短时间内有计划的裁军才是可能的。

所有国家不仅应当无条件地服从该法庭所作的判决，而且还要无条件地予以执行。

欧非两洲、美洲和亚洲可各设一个仲裁法庭，澳洲归入这三个地区之一。对于这三个地区各自难以解决的某些问题，宜再设立一个联合仲裁法庭。

科学的国际性

正当民族主义和政治自负达到顶点时，埃米尔·费舍尔（Emil Fischer）在战时科学院的一次会议上说了这样一句掷地有声的话：“没用的，先生们，科学不仅现在是而且永远是国际的。”对此，真正伟大的科学家不仅心知肚明，而且深有感触，即便在政治纷争的年代，他们被气量狭窄的同事所孤立时。战争期间，每一个阵营中都会有不少选民背叛自己神圣的职责。国际科学院协会已经解散。战后学术会议一直在举行，但把以前敌国的同事们拒之门外。政治方面的考量被一本正经地提出来，导致纯客观的标准无法起主导作用，而没有客观标准，伟大的目标就无法实现。

在情感上不为一时所诱惑的那些正直的人可以做些什么来弥补损失呢？既然大多数数学家还如此冲动，真正国际性的大会就不可能召开。对于恢复国际科学工作者协会，大家的心理障碍还太大，少数心胸更为开阔的人尚不能把它克服。为了实现恢复国际协会这一伟大目标，这部分人其实大有用武之地，他们只需同全世界志同道合的人保持密切接触，并且在自己的领域坚定地支持国际事业。大获成功尚需时日，但无疑会有这么一天。我要借此机会向我们的各位英国同事致敬，在那些艰难的岁月里，他们始终保有维护知识共同体的强烈愿望。

无论在何处，个人的态度总比官方声明要好。正直的人们要记住这一点，不要被激怒或误导：元老院议员是好人，元老院却是野兽（*senatores boni viri senatus autem bestia*）。

如果说我对国际组织的进展充满信心，那么这种感觉与其说源于同事们的才智和高尚情操，不如说源于经济发展的迫切压力。既然经济发展在很大程度上依赖于科学家甚至是反动科学家的工作，所以就连他们也会有违意愿地帮助创建国际组织。

少数族裔

少数族裔，特别是当其成员能够通过身体特征来识别时，会被与之共同生活的多数族裔视为低人一等，这似乎是一个普遍的事实。但这种命运的悲剧不仅体现在这些少数族裔在社会和经济事务中会自动受到不公平的对待，而且在多数族裔的影响下，受这种对待的人大都会不知不觉地屈服于这种价值偏见，认为像他们这样的人就要低人一等。要想消除后者也就是更重要的恶，可以加强少数族裔之间的联系并且有意识地进行教育，这样他们的精神就能获得解放。

美国黑人沿这个方向所作的坚定努力理应得到大家的赞许和支持。

德国和法国

只有满足了法国免于军事进攻的安全诉求，法德之间才能建立充满信任的合作。但即使法国提出这种要求，德国也定然不会同意。

不过，下面这种做法也许行得通：德国政府自愿向法国提议，由两国共同向国际联盟提交提案，建议所有成员国履行以下义务：

一、服从国际仲裁法庭所作的各项决定；

二、与其他联盟成员一道，采取一切经济军事手段来对抗任何破坏和平或者拒不履行有利于世界和平的国际裁定的国家。

知识合作研究所

今年，欧洲的政治领袖们第一次推出这样一个逻辑结论：传统政治团体只有停止彼此之间的潜在斗争，我们的家园才能重获繁荣。必须加强欧洲的政治组织，并逐渐尝试取消关税壁垒。这一伟大目标不能只通过国家协定来实现，首先必须有思想上的准备。我们必须努力在人们心中逐渐唤醒一种团结一致的感受，这种感受至今仍可见于前线。正是怀着这种感受，国际联盟创建了知识合作委员会（*Commission de coopération intellectuelle*）。该委员会应是一个与政治毫无瓜葛的纯粹国际性组织，其任务是结合一切精神生活领域，在因战争而流散各国的知识分子之间建立联系。这是一项艰巨的任务，因为必须遗憾地承认，至少在我比较熟悉的国家，学者和艺术家远比事务家更受制于狭隘的民族主义倾向。

迄今为止，知识合作委员会每年聚会两次。为使工作更有成效，法国政府决定创建和资助一个永久的知识合作研究所，该所近期将会开放。对于法国的这一慷慨之举，我们所有人都应心存感激。

人们聚在一起谈笑风生，互相恭维，令人遗憾或不赞同的事情一概不谈，这固然轻松而愉快，但唯有诚实才能把我们的任务推向前进。因此，在祝贺其新生的同时，我也要提一些批评。

据我平日观察，我们的委员会所面临的最大障碍是对它在政治上能否公正无私缺乏信心。今后，凡有助于增强这种信心的事情我们就做，凡可能削弱这种信心的事情就不做。

因此，法国政府动用国家基金在巴黎创建和资助一个研究所，把它当作知识合作委员会的永久机构，并由一个法国人出任所长，此时外界难免产生一种印象，以为在委员会中，法国人发挥着主要影响。加之目前委员会的主席也是法国人，这种印象就更加强烈了。虽然相关个人都享有极高的声誉，处处受人尊敬和爱戴，但上述印象始终存在着。

“我已经说完，我已经拯救了自己的灵魂。”（*Dixi et salvavi animam meam.*）衷心希望新成立的研究所通过与委员会的持续互动能够成功推进其共同目标，并赢得全世界知识分子的信心和认可。

文化与经济繁荣

若要估算政治灾难给人类文化的发展造成了多大破坏，就必须记住，较高形态的文化是一株灵敏的植物，其成长依赖于复杂的条件，故每次只在少数地方才能枝繁叶茂。而文化要想蓬勃发展，首先要达到一定程度的生活水平，这样才会有一部分人从事与生活所需并不直接相关的东西。此外还要有一种尊重文化价值和成果的道德传统，从而使直接提供生活必需品的其他阶层可以为这个阶层提供生存所需。

在过去一个世纪里，德国是同时具足上述两个条件的国家之一。总体而言，德国的经济虽然不是特别繁荣，但已能满足人们的日常需求；它也有着尊重文化的强大传统。在此基础上，德意志民族创造出了现代世界的发展所不能无视的文化成果。在现今德国，相关传统大体还在，但经济繁荣已然不在。该国工业所需的原材料几乎被掠夺一空，产业工人因此失去了生存之本。维持脑力劳动者生活所需的盈余也已不复存在。在这种生存条件下，尊重文化的传统也势必崩溃，一个繁茂的文化苗圃将变得荒芜。

只要人类还重视精神财富，就必须避免这种贫瘠。面对当前的危机，人们须尽可能地做出补救，并且重新唤醒那种被民族自我中心主义压制的更高的团结友爱精神，有了这种精神，人类价值才能有独立于政治和疆界的有效性。然后，它就能为每一个民族创造工作条件，在此基础上，文化不仅能够生存而且可以创造价值。

文化衰落的症状

就像在一切文化生活领域里那样，自由而不受阻碍地交流思想和科学结论是科学的健康发展所必需的。在我看来，这个国家的政治当局对个人之间自由交流知识的干预无疑已经导致了重大损害。这种损害首先可见于科学研究领域，一段时间之后亦将在技术和工业生产中显现出来。

禁止美国科学家和学者出国以及禁止外国科学家来访特别清楚地反映了政治力量对我国科学生活的干预。一个大国所做的这种小气行为只不过是一种更深层次疾病的外围症状罢了。

本应对科学成果进行自由的口头和书面交流，却对其横加干涉；普遍的政治不信任背后有一个庞大的警察机构的支撑；人人都心惊胆战、焦虑不安地竭力避免任何可能引起怀疑从而对其经济生存造成威胁的事情——所有这些都只不过是症状，尽管它们更清楚地揭示了这种疾病的危险性。

不过在我看来，真正的疾病在于世界大战所造就的那种已经完全控制了我们的态度，即认为我们必须在和平时期对我们的整个生活和工作加以组织，以便在战争发生时能够确保取胜。这种态度迫使人相信，强大的敌人不仅威胁着我们的自由，而且威胁着我们的生存。

这种态度解释了被我们称为“症状”的上述一切令人厌恶的事实。如不加以纠正，它势必会导致战争和大规模的破坏。这种态度突出地反映在美国的预算中。

只有克服了这种迷恋，我们才能合理地把注意力转到实际的政治问题上来：如何才能使人类在这个越来越小的地球上生活得更加安全和更可忍受？

若不能战胜这种正在影响我们的日久弥深的疾病，我们就无法摆脱诸如此类的许多症状。

对世界经济危机的看法

如果说有什么东西能让经济学领域的一个门外汉敢于对目前令人忧虑的经济困难的性质发表意见，那定是专家们的意见莫衷一是、混乱不堪。我讲的东西并不新鲜，只不过表达了一个独立而诚实的人的看法。我既无阶级偏见，亦无民族偏见，只是希望人类幸福，人的生存能够尽可能和谐。如果以下内容让读者觉得我好像言之凿凿，那只是为了表达的方便，而绝非出于无端的自信，或者自以为对一些实际上异常复杂问题的简单理解绝对无误。

在我看来，这次危机本质上不同于以往各次危机，因其所处的经济形势是全新的，而这正是生产方法突飞猛进的结果。今天，只需部分现有劳动力即可生产出生活所需的所有消费品。在一种完全自由的经济体制下，这必然会导致失业。

也就是说，出于一些我这里不打算分析的原因，在一种自由的经济体制下，大多数人不得不为仅供糊口的最低工资而工作。如果两家工厂生产同样的商品，那么在其他情况相同的情况下，雇用工人较少（也就是说，让单个工人的工作时间和强度达到了人的自然体质所能承受的极限）的工厂生产出的商品会更便宜。由此不可避免会导致，凭借现有的生产方式，仅仅需要现有劳动力的一部分。如果对一部分人作无理要求，那么其余的人就会被生产过程自动淘汰。由此导致商品销售和利润下降，企业走向破产，由此又会引发新的失业和对企业信心的不足，公众对居间的银行的参与也随之而减少。最后，银行会由于突然提取存款而无力偿还债务，经济也随之完全停滞。

关于这次危机的原因还有另一些说法，我们现在就来考察一下：

生产过剩：这里我们应当区分两种东西，即真正的生产过剩和表面的生产过剩。所谓真正的生产过剩，我指的是产品多得超出了需求。在当前的美国，汽车和小麦的生产也许就是这种情况，虽然有人对此将信将疑。所谓“生产过剩”，通常是指某种商品的产量超出了目前情况下所能卖出的量，尽管消费者对这些东西仍有需求。我把这种状况称为表面的生产过剩。在这种情况下，缺少的不是需求，而是消费者的购买力。这种表面的生产过剩只不过是危机的代名词，所以不能用来解释危机；因此，试图用生产过剩来解释当前的危机，不过是在玩文字游戏罢了。

赔款：支付赔款的义务沉重地压在债务国及其经济身上，遂迫使这些国家大肆倾销，结果也损害了债权国。这是无可争议的。然而危机却出现在有很高关税壁垒的美国，可见这不可能是世界危机的主要原因。因赔偿而导致的债务国黄金短缺最多只能

说明应当停止这种支付，而不能用来解释世界危机。

许多新关税壁垒的设置；非生产性军备负担的加重；因战争的潜在威胁而导致的政治不安：所有这些都使欧洲的局势大大恶化，但对美国却没有实质性的影响。危机在美国的出现表明，这些不可能是危机的主要原因。

中苏两个大国的退出：这对世界贸易的打击在美国同样表现不明显，因此也不可能是危机的主要原因。

战后下层阶级的经济增长：这即使是事实，也只能导致商品短缺，而不是供应过剩。

我不再列举其他论点来讨扰读者了，在我看来，这些论点都没有触及问题的实质。我确信：技术进步就其本身而言虽然可以在很大程度上减轻人类生存所需的劳动负担，但却是目前这种苦难的主要原因。因此，一些人便一本正经地要禁止引入技术革新。这显然是荒谬的。但如何才能以较为合理的方式为我们的困境找到一条出路呢？

如果能设法阻止群众的购买力（以商品价值来衡量）下降到某一最小程度之下，那么像我们今天所经历的这种经济循环的停滞就不可能发生。

要做到这一点，逻辑上最简单但也是最冒险的方法是完全的计划经济，由社会来生产和分配消费品。今天苏联正在尝试的办法本质上就是如此。情况究竟如何，主要要看这种强迫的试验会带来什么结果。在这里做出预言会有傲慢放肆之嫌。在这种体制下，是否可能和在个人主动性享有更多自由的体制下一样经济地生产商品呢？如果我们这些“西方”人谁都不愿面对的那种延续至今的恐怖没有了，这种体制是否还能维持下去？这种僵化而集中的经济体制难道不会倾向于贸易保护和阻碍有益的创新吗？但我们必须注意，切不可让这些想法变成偏见，以致妨碍我们形成客观的判断。

我个人认为，只要能与着眼的目标相容，那些尊重传统和习惯的方法一般要更为可取。我还认为，从商品生产的角度来看，将生产的控制权突然转移到集体手中是不利的；应当给个人主动性留出作用余地，只要它还没有以卡特尔化的形式被经济本身消磨殆尽。

不过，这种自由经济应当受到两方面的限制：每一个生产部门都应通过法律规定来缩短每周工作时间，以便从体制上消除失业；同时应确定最低工资标准，以使工人的购买力与生产相应。

此外，在通过生产者组织而形成垄断的那些生产领域，价格应由国家控制，以使资本形成保持在合理限度，并且防止人为地抑制生产和消费。

这样一来，生产与消费之间的平衡或许能够建立起来，而不必对自由的主动性作太大限制，同时也可消除生产资料（土地、机器）拥有者对最广泛意义上挣工资的人的专横。

生产和购买力

我不相信解决当前困难的方法在于认识生产能力和消费，因为这种认识一般而言都来得太晚。而且在我看来，德国的麻烦并不在于生产设备过剩，而在于很大一部分人的购买力不足，这些人被理性化逐出了生产过程。

我以为，金本位制有一个严重的弊病，即黄金供应的短缺会自动导致信贷紧缩以及通货的减少，而价格和工资却不能足够迅速地调整到位。

依我之见，摆脱上述困境有如下天然药方：

1. 对各行各业划分等级，依照法令缩减工作时间以消除失业，固定最低工资以使群众的购买力适应商品的供给。
2. 控制流通货币总量和信贷规模，稳定物价水平，取消一切形式的特别保护。
3. 对因垄断或形成卡特尔而实际上没有参与自由竞争的某些商品实行法定限价。

生产和劳动

在我看来，根本的麻烦在于劳动力市场几乎无限自由以及生产方法的突飞猛进。要生产出今天的生活所需，早已不需要现有的全部劳动力。由此导致失业和工人之间不健康的竞争，两者都会降低购买力，从而使整个经济体系陷入瘫痪。

我知道，自由主义经济学家坚持认为，劳动力方面的任何节省都会被需求的增长所冲抵。但首先我并不相信这一点，即使它是真的，上述因素也总会导致大部分人的生活水准大大下降。

和你一样，我也认为必须采取措施使年轻人能够参与生产过程。此外，不应让上年纪的人从事某些工作（我称之为“不合格的”劳动），而应直接发给他们一定数量的养老金作为补偿，因为他们以前为社会所做的生产性劳动已经够多了。

我也支持取消大城市，但不赞成将特殊类型的人比如老人安置在特殊的城镇里。坦率地讲，这种想法让我觉得厌恶。

我也认为，必须避免货币价值波动，也就是用一种根据消费状况所选定的某些种类的商品作为标准来取代金本位制。如果我没有记错，凯恩斯（Keynes）早就提出过这样的建议。如果引入这种模式，只要人们相信国家会真正合理地利用这样一笔额外收入，那么根据目前货币的购买力，人们也许愿意忍受一定数量的“通货膨胀”。

在我看来，这份计划的弱点在于心理层面，或者说，你忽视了这一方面。资本主义不仅带来了生产的进步，而且也带来了知识的进步，这绝非偶然。遗憾的是，利己主义和竞争是比集体精神和责任感更强的力量。在俄国，据说得到一块像样的面包都很困难。……对于国家和其他形式的集体事业，我的看法也许过于悲观了，但我对此确实不抱希望。官僚制度会葬送一切成就。我见过和经历过的鉴戒太多了，即使比较起来堪称楷模的瑞士也是如此。

我倾向于认为，国家仅仅作为限制和调节的因素才对劳动过程真正有用。国家务必把劳动力之间的竞争保持在健康的限度内，确保所有孩子都能茁壮成长，还要确保收入足够高，以使产品能被消费掉。不过，如果有关措施由一些独立的专家本着客观的精神制定出来，那么国家是能够通过其调节功能来施加决定性影响的。

对欧洲当前局势的看法

在我看来，世界特别是欧洲目前的政治局势似乎有一个显著特征：无论在物质方面还是思想方面，政治的发展都落后于在较短时间内发生改变的经济需求；每一个国家的利益都必须服从于更大集体的利益。要一反数百年的传统来追求政治思想和感情的这种新观点，引发的斗争将非常激烈。不过，欧洲的生命力依赖于它的良好结局。我坚信，一旦克服了心理障碍，实际问题并不难解决。营造正确的氛围，最重要的是志同道合者要通力合作。但愿通过大家的努力，各国之间能够架起一座信任之桥！

国家的和平共处

（为罗斯福夫人组织的电视节目所作的讲话）

感谢罗斯福夫人，使我有机会表达我在这个重大政治问题上的信念。

军事技术发展到今天，通过国家军备来确保安全乃是一个幻想，它只会导致灾难性的后果。美国之所以抱有这种幻想，主要是因为它最先制造了原子弹。人们似乎普遍相信，美国最终可能取得决定性的军事优势。这样一来，任何潜在的敌人都会被震慑，我们所有人热切渴望的安全也就降临人间了。简而言之，近五年来我们一直信守的格言就是：不惜一切代价，以军事力量的优势来保证安全。

这种军事技术上的机械式心态已经导致了不可避免的后果。外交政策上的每一项行动都完全受制于这样一种考虑：我们应当怎样做才能在战争爆发时拥有对敌人的绝对优势？我们要在地球上一切可能的战略要地建立军事基地，武装我们潜在的盟国，加强它们的经济力量。在美国国内，巨大的财力正集中到军人手中；青年被编入伍；公民的忠诚，尤其是公务员的忠诚，正受到日益强大的警察机关的严密监视。具有独立政治思想的人遭到恐吓。无线电广播、报纸和学校潜移默化地影响着公众的思想。公共信息的范围因军事秘密而日益受到限制。

美苏之间的军备竞赛据说最初只是一种防御性的手段，如今已变得歇斯底里。在秘密之墙的背后，双方都在狂热地改进大规模破坏的手段。在公众看来，氢弹已是一种可能达到的目标。总统已经庄严宣布要加快发展它。如果成功，大气层的放射性污染以及地球上一切生命的灭绝都将在技术上成为可能。这种发展的恐怖之处在于它似乎已经无法遏制。这样一环扣一环地发展下去，整个人类灭绝的前景也随之被越来越清晰地昭示出来。

面对人类自己造就的这一绝境，我们是否还有出路？我们所有人，尤其是对美国和苏联的立场负有责任的那些人应当认识到：我们也许能够战胜外在的敌人，却无法消除战争导致的那种心态。如果每采取一项行动都要考虑未来可能发生的冲突，那么和平就不可能实现。因此，一切政治行动的指导思想应该是：我们如何来实现国与国之间的和平共处乃至真诚合作？首先要消除相互的恐惧和不信任。郑重宣布放弃使用武力（不仅是放弃大规模破坏的手段）无疑是必要的。但只有同时成立一个超国家的审判和执行机构，使它有权就直接关系到各国安全的问题做出裁定，这种放弃才可能

有效。即使是各国宣布通力合作来实现这样一个“受限的世界政府”，也会大大减少迫在眉睫的战争危险。

归根结底，人类一切和平共处都首先基于相互信任，其次才基于法庭、警察等机构。这不仅适用于个人，而且也适用于国家。信任的基础是：取予都要忠诚合法。

那么，国际控制是否可行呢？作为一种治安手段，它或许有一定的用处，但我们最好不要高估它的重要性。想起禁酒时期，我们就会犹豫起来。

确保人类的未来

就像发明火柴一样，原子核链式反应的发现不一定会导致人类的毁灭，但我们必须竭力防止对它的滥用。技术发展到今天，只有一个执行力足够强大的超国家组织才能保护我们。只有认识到这一事实，我们才会乐于为确保人类的未来而做出必要的牺牲。对于这个目标的实现，自当人人有责。最大的危险莫过于每个人都袖手旁观，坐等别人行动。

任何有识之士都会高度赞赏我们这个世纪的科学成就，哪怕随便看一下科学的技术应用，也会有此感觉。但如果铭记科学的基本问题，我们对科学的新近成就就不会评价过高。就像坐在火车里一样，如果我们只看近处的东西，我们似乎就在急速地向前奔驰。但如果注视远处的山脉，景色似乎就变化很慢。科学的基本问题正是如此。

在我看来，甚至连谈论“我们的生活方式”或俄国的生活方式也是不合理的。在这两种情况下，我们谈的都是一堆传统和习俗，而这些东西并不构成一个有机整体。提出这样的问题倒更有意义：哪些制度和传统对人有害，哪些对人有利？哪些让生活更加幸福，哪些让生活愈发痛苦？我们应当尽力采用看起来最好的一种，无论目前认为它是否可以在我们这里实行。

现在谈谈教师工资问题。在一个健康社会里，任何有益的活动都应得到相应的报酬，以使人能过上像样的生活。从事任何有社会价值的活动，都可以使人的内心得到满足；但内心的满足不能当作工资。教师不能用他内心的满足来让他的子女不挨饿。

时代的继承者

前几代人可能会认为，思想和文明的进步不过是从祖先的劳动中继承下来的成果罢了，这些成果使他们的生活变得更为舒适和幸福。但我们这个时代的灾难表明，这是一种致命的幻觉。

我们看到，要想证明人类的这笔遗产所带来的是福而不是祸，还需要付出巨大的努力。在此之前，一个人一定程度上摆脱人格上的自我中心主义即可成为社会中有一价值的一员，而在今天，他还必须避免在民族和阶级上以自我为中心。只有到达这样的高度，他才能为改善人类社会的命运贡献力量。

小国居民比大国居民更适合响应这一重要的时代要求，因为在政治和经济上，大国总会禁不住要去显示其残暴。过去几年，欧洲发展的唯一亮点是荷兰与比利时之间签署了协议。我们有理由希望，在努力让各国放弃无限制的自决权、从而摆脱有辱人格的军事主义枷锁的过程中，小国可以扮演领导角色。

与纳粹做斗争

声明

1933年3月

只要还能有所选择，我就只想待在这样一个国家：它奉行政治自由和宽容，在法律面前所有公民一律平等。政治自由意味着人们可以用语言和文字自由表达其政治信念，宽容则意味着要尊重他人的任何信念。

德国目前尚不具备这些条件。在那里，对国际谅解事业贡献卓著的人正在受到迫害，其中不乏顶尖的艺术家。

人受到压力会精神失常，社会组织在困难时期也会患上精神疾病。国家通常能够挺过这些疾病。希望不久的将来，德国能够恢复健康；也希望将来时常有人纪念像康德和歌德那样的伟大人物，同时他们所教导的原则能在公共生活中得到普及与贯彻。

与普鲁士科学院的通信

（1933年4月1日科学院的声明）

普鲁士科学院愤慨地从报纸上获悉，阿尔伯特·爱因斯坦参与了法国和美国的煽动活动。他需要立即对此做出解释。在此期间，爱因斯坦宣布退出科学院，理由是他不能在目前的统治之下为普鲁士邦效力。由于是瑞士公民，他似乎也有意放弃自己1913年成为科学院正式院士时附带取得的普鲁士公民权。

普鲁士科学院为爱因斯坦在外国的煽动活动感到痛心疾首，因为科学院及其成员始终认为自己与普鲁士邦是密切联系在一起的。他们虽然极力避免一切政治派别，但始终强调并永远忠于国家的思想。有鉴于此，它没有理由对爱因斯坦的退出感到惋惜。

恩斯特·海曼（Ernst Heymann）教授、博士
常务秘书

（爱因斯坦对普鲁士科学院的回复）

勒科克海畔，1933年4月5日

据可靠消息，普鲁士科学院在一份官方声明中称，“爱因斯坦参与了美国和法国的恶意煽动”。

为此我声明，本人从未参与这种恶意煽动。同时还必须指出，我在任何地方都没有看见过这种煽动。人们一般只满足于复述和评论一下德国政府负责人的官方声明和命令以及用经济手段来消灭德国犹太人的计划。

我在报纸上声明，我打算辞去科学院的职位，并放弃普鲁士公民权，因为我不想生活在一个在法律面前不平等、言论和教学也没有自由的国家。

此外，我还把德国目前的状况描述成大众的一种精神病态，并就其原因作了评论。

我曾起草过一篇文章，可供“国际反排犹主义同盟”谋求支持之用，但完全无意诉诸报端。在文章中，我呼吁对危机四伏的文明理想仍然忠贞不渝的所有明达之士极力防止这种大众精神病进一步蔓延，它在当今德国已经显示出极为可怕的症状。

在发布针对我的那份声明以前，科学院要找到我的言论的正确文本并不困难。德国报纸转载时故意歪曲我的说法，对于今天那里受到钳制的舆论来说，这实属意料之中。

我愿为我发表过的每一个字负责。同样，我也希望科学院能够礼尚往来，把我这份声明告知它的各位院士和德国公众，因为我在他们面前遭到了污蔑，科学院本身也在这件事上插了一手。

（普鲁士科学院的两封回信）

—

柏林，1933年4月7日

作为普鲁士科学院现任首席秘书，我谨奉告，您3月28日关于辞去科学院院士一职的通报已收悉。

科学院已在1933年3月31日的全体会议上对此作了通报。

科学院对事态的发展深表遗憾，因为一个具有极高科学威望的人在德国人中间工作了那么久，而且担任我们科学院的院士多年，照理说应当已经熟知德国人的性格和思维方式，出人意料的是，他竟然会在此时与国外一帮人搅在一起。部分是出于对实际情况和事件的无知，这帮人传播错误的观点和毫无根据的谣言，对我们德国人造成了很大伤害。对于一个在我院长期任职之人，无论他本人持何种政治立场，我们当然期望他能站在国家的捍卫者这一边，反对别人对它的肆意诽谤。曾几何时，那些诽谤中伤既卑鄙可耻又荒谬可笑，那时您哪怕为德国人民讲一句好话，在国外也会产生巨大反响，但您的证词却被敌人利用了，他们不仅是德国现政府的敌人，也是德国人民的敌人。这件事让我们感到痛苦和失望，即使没有收到您的辞呈，我们也不得不与您分道扬镳。

此致

冯·菲克尔（v. Ficker）

二

1933年4月11日

这里科学院要指出，它于1933年4月1日所作的声明不仅是基于德国报纸的报导，而且主要是基于外国尤其是法国和比利时报纸的报导，而爱因斯坦先生对这些报导并

未加以反驳；何况在此之前，科学院还得到了他那份向“反排犹主义同盟”发出的广为兜售的声明，他在其中悲叹德国已经退回到野蛮的远古时代。再者，科学院断定爱因斯坦先生——他自称从未参与恶意煽动——并没有抵制猜疑和诽谤，而在科学院看来，这正是长期担任科学院主要成员的他所应尽的义务。可爱因斯坦先生非但没有这样做，反而在国外发表了这样一些声明。这些声明出自一个有世界声望的人之口，一定会被敌人利用和误用，他们不仅是德国现政府的敌人，也是全体德国人民的敌人。

冯·菲克尔、恩斯特·海曼

普鲁士科学院常务秘书

（爱因斯坦的回复）

勒科克海畔（比利时），1933年4月12日

你们4月7日的信我已收到，对于你们在信中表露的心情，我深感遗憾。

在事实方面，我只能回复如下：

关于我的行为，你们的说法其实只是用另一种形式重复了你们已经发表的那篇声明罢了，在那篇声明中，你们谴责我参与了反对德国人民的恶意煽动。在前一封信中我已讲明，这种谴责乃是一种污蔑。

你们还说，哪怕我能为“德国人民”讲一句“好话”，在国外也会产生巨大反响。对此我必须回应说：要我像你们期待的那样做那种见证，无异于完全否认我终生秉持的关于正义和自由的信念。这样的见证不会如你们所说是为德国人民讲好话，而只会有利于这样一些人，他们正企图破坏曾使德国人民在世界文明中赢得光荣席位的观念和原则。要在目前情况下做这样的见证，我就是在促进道德败坏和当今一切文化价值的毁灭，哪怕只是间接地。

有鉴于此，我感到不得不退出科学院，你们的信只是证明了我这样做是多么正确。

与巴伐利亚科学院的通信

（巴伐利亚科学院致爱因斯坦）

慕尼黑，1933年4月8日

先生：

您在给普鲁士科学院的信中声称是德国目前的形势导致了您的辞职。几年以前，同为德国科学院的巴伐利亚科学院曾遴选您为通讯院士，它与普鲁士科学院以及其他德国科学院都有密切的联系，因此，您脱离普鲁士科学院势必会影响您与本院的关系。

所以我们必须询问您：经历了同普鲁士科学院之间的事情之后，您如何看待与本院的关系？

巴伐利亚科学院院长

（爱因斯坦的回复）

勒科克海畔，1933年4月21日

我之所以从普鲁士科学院辞职，是因为在目前的形势下，我既不愿做一个德国公民，也不愿与普鲁士教育部保持某种依附关系。

这些理由本身并不会导致我与巴伐利亚科学院解除关系。但如果我希望从院士清单中除名，那是另有理由的：科学院的首要任务是促进和保护一个国家的科学生活。但据我所知，很大一部分德国学者、学生以及受过学术教育的专业人士在德国被剥夺了一切工作和谋生的机会，此时德国的学术团体却默不作声。我不愿属于任何一个这样行事的团体，即便它这样做是出于外界压力。

对一份邀请的回复

（以下信件回复的是参与反对德国反犹太主义的法国宣言的邀请）

我从各个方面认真作了考虑，认为这是一个非常重要的提议，它与我心里最近牵挂的几件事情有关。我最后得出结论，我不能以个人名义参与这项极为重要的宣言，原因有二：

首先，我仍然是德国公民。其次，我是犹太人。关于第一点我须作些补充：我曾在德国机构工作，在德国始终被视为可靠的人。无论我对德国正在发生的可怕事件感到多么遗憾，对政府授意所犯下的可怕错误表示多么强烈的谴责，我都不应亲自参加一个由外国政府的官方人士发起的活动。为了充分理解这一点，请您设想一位法国公民遇到了类似情况，要同一些知名的德国政客联合起来抗议法国政府的行动。您即使承认这种抗议完全正当，大概也仍然会把自己同胞的做法看成一种背叛行为。假如左拉在德雷福斯案件发生时觉得有必要离开法国，他也肯定不会参与由德国官方人士发起的抗议活动，无论他对此可能多么赞成。他所能做的仅仅是为国人感到羞愧而已。

其次，如果反对不公正和暴力的抗议活动的参与者完全是出于人道情怀和对正义的爱，这种抗议就要有价值得多。这并不适用于像我这样一个视其他犹太人为兄弟的人。对他来说，对犹太人公正就是对他自己不公正。他在自己的事情上不便裁判，而只能等局外人做出裁决。

这便是我的理由。我还想补充说，我一直赞赏和尊重那种高度的正义感，它乃是法国传统最值得称道的特征之一。

犹太人问题

犹太人的理想

为知识而追求知识，近乎狂热地热爱正义，追求个人的独立性——这些都是犹太人的传统特征，我因此为自己身为犹太人而备感幸运。

今天那些极力反对理性理想和个人自由，并试图依靠残忍的暴力建立愚昧无知的国家奴役制的人，当然会视我们为他们不共戴天的敌人。由此，历史赋予了我们艰巨的任务。但只要我们仍然忠诚地服务于真理、正义与自由，我们就不仅会作为最古老的民族之一继续存在下去，而且会像以前一样，用创造性的劳动成果服务于人类精神境界的提升。

是否有一种犹太世界观？

我认为并没有一种哲学意义上的犹太世界观。在我看来，犹太教几乎只涉及人生以及对待生命的道德态度。我认为，犹太教与其说体现了在《摩西五经》中规定下来并为犹太教法典《塔木德》所阐释的那些戒律，不如说体现了活在犹太民族当中的生命态度。在我看来，《摩西五经》和《塔木德》只不过是犹太人的生命观在古代占支配地位的最重要的见证。

我认为，犹太生命观的本质在于对世间万物生命的肯定。若非能使一切众生的生命变得更美、更高贵，个人的生命便失去了意义。生命是神圣的，也就是说，生命的价值最高，其他价值皆等而下之。把个人以外的生命视为神圣，进而尊重一切有灵性的东西，这是犹太传统的一个特别典型的特征。

犹太教并非信仰。犹太教的神简直是对迷信的否定，是在想象中对消除迷信的替代。它也是在恐惧基础上建立道德戒律的一种尝试，一种不值得称道的可悲尝试。但我认为，犹太民族强大的道德传统已经在很大程度上摆脱了这种恐惧。同样，“为神服务”就等于“为生命服务”。最优秀的犹太人，尤其是耶稣和诸位先知，曾为此不懈奋斗过。

由此可见，犹太教绝不是一种先验的宗教；它只涉及我们正在过的、在一定程度上可以掌控的生活。因此我认为，按照“宗教”一词的通行含义，犹太教是否可以被称为一种“宗教”，这是有疑问的，特别是因为要求犹太人的不是“信仰”，而是超越个人意义上的神圣生命。

但犹太传统中也包含着别的一些东西，《诗篇》对此有不少美妙的描述，那就是对这个世界的美丽庄严感到一种陶醉的喜悦与惊叹，对于这个世界，人还只能获得一种模糊的感觉。真正的科学研究正是从这种感情中汲取了精神的力量，但它似乎也表现在鸟儿的歌声中。把这种感情与神的观念联系在一起，未免幼稚可笑。

以上所说是否就是犹太教的典型特征呢？抑或它还以别的名称存在于别处？就其纯粹形式而言，它不见于任何地方，甚至在犹太教中，也因为太拘泥于经文而遮蔽了纯粹的教义。但我仍然认为犹太教是它最生动和最纯粹的实现之一。这尤其适用于生命神圣这一基本原则。

颇具典型意义的是，为了确保安息日的神圣性，连动物也被明确包括进来，人们强烈感到要把一切生命都理想地团结起来。至于全人类的团结，那种要求就更强烈

了；社会主义要求大都出自犹太人，这绝非偶然。

犹太人对生命神圣性的感觉有多么强烈，可以从拉特瑙（Walter Rathenau）同我谈话时说的一句话清楚地看出。他说：“一个犹太人如果说自己要去打猎取乐，那是说谎。”这再简单不过地表明了犹太人对生命神圣性的感觉。

基督教和犹太教

如果从诸位先知的犹太教和耶稣基督所教导的基督教中把后人尤其是教士所附加的东西统统清除，那么剩下的教义就能医治人类社会的一切弊病。

每一个有良好意愿的人都有义务在自己的小天地里作坚定的努力，尽其所能使这种关于纯粹人性的教导成为一种有生力量。如果他在这方面做过诚挚的努力而没有被其同时代人所排斥和否定，那他自己和他的社会便可谓幸运。

犹太共同体

（在伦敦的一次讲演）

我素来对生活冷眼旁观，要克服这种倾向并不容易。但我不能对ORT和OZE³等协会的呼吁充耳不闻，因为对它作出反应，就如同对我们深受压迫的犹太民族的呼吁做出反应。

我们散布各地的犹太共同体的处境无异于衡量政治世界道义的一种气压计。犹太民族是无自卫力量的少数族裔，其特殊性在于保存一种古老的文化传统，对于政治道德和正义感的状况来说，还有什么指标能比各个民族对该民族的态度更可靠呢？

在我们这个时代，该气压计的读数很低，对于这种命运，我们痛苦地感同身受。但正是这种低气压使我更加坚信，我们有义务来维持和巩固这个共同体。犹太民族传统中深藏着一种对于正义和理性的爱，它必定会服务于现在和将来各个民族的利益。在近代，斯宾诺莎和马克思都是从这个传统中产生的。

若想维护精神，便也要注意精神所依附的身体。顾名思义，OZE协会就是要保护我们人民的身体。在东欧，它不知疲倦地工作着，以在身体上帮助那里正经受着特别严重的经济萧条的人民；而ORT协会则致力于消除严重的社会经济困苦，自中世纪以来犹太人就生活在这种困苦中。在中世纪，一切与生产直接相关的行业都将我们排除在外，于是我们只能从事纯粹商业性的行业。要想真正帮助东方各国的犹太人，只有使他们有机会进入新的职业领域，为此，人们正在世界各地奋斗着。ORT协会正在应对这个严重的问题，并且取得了成功。

现在我要向你们英国的犹太同胞呼吁，请大家参与这项由一些杰出人物开创的伟大事业。最近几年、甚至最近几天的情况使我们感到失望，对此你们必定也感受到了。不要埋怨命运，而要把这些事情看成对犹太人的共同事业矢志不渝的理由。我确信，我们这样做也会间接地服务于那些一般的人类目的，我们必须始终把这些目的看成最高的。

请记住，对于任何社会来说，困难和障碍都是力量和健康的宝贵源泉。如果我们的床是玫瑰花做的，我们作为一个共同体就不可能维系数千年；对此我确信无疑。

我们还得到了一个更好的慰藉。我们的朋友虽然并不很多，但其中一些人精神高尚且具有强烈的正义感，他们终生致力于人类社会的进步以及将个人从卑劣的压迫中

解放出来。

今晚来了一些非犹太世界的人，使这个纪念晚会变得更加隆重，我们为此感到高兴并且备感荣幸。我欣喜地看到了萧伯纳（Bernard Shaw）和威尔斯（H.G. Wells），他们的人生观一直特别吸引我。

萧伯纳先生，您在探索那条曾使别人成为殉道者的道路时，赢得了全世界的爱戴和景仰。您不仅对人宣扬道德，也对很多人奉若神明的事情大加嘲讽。您所成就的只有天生的艺术家才能做到。您从魔术箱中取出无数个小人儿来，它们像人却又不是血肉之躯，而是由精神、智慧和优雅所组成。在某种程度上，它们比我们自己更像人。人们几乎忘记，它们不是大自然的创造，而是萧伯纳的创造。您让这些优雅的小人儿在一个狭小的世界里舞蹈，在这个世界面前有美惠三女神守卫，不让怨恨进入。凡窥视过这个小世界的人，都会以新的眼光来看待我们的现实世界；他看到您的小人儿一下子变成了真正的人，突然显示出完全不同的样貌。您这样把镜子放在我们所有人面前，使我们获得了解放，鲜有同时代人能够做到这一点，同时您也在一定程度上减轻了世俗的人生重负。为此，我们所有人都真诚地感谢您，同时感谢命运在给予我们病痛的同时，也给了我们灵魂的良医和解药。我个人也要感谢您对那个虚构的我的同名者所讲的令人难忘的话，那个迟钝笨拙、体态可怕的家伙使我的生活变得非常困难，尽管他并非怀有恶意。

我要告诉大家，我们民族的生存和命运主要取决于我们自己，而不是外界因素。我们必须坚守那种使我们历经风雨飘摇仍能生生不息数千载的道德传统。在服务人生中，牺牲成为美德。

反犹太主义和求学青年

只要生活在犹太人区，我们的犹太人身份虽可能带来物质上的困境，有时还会导致身体上的危险，但却不会有社会和灵魂方面的问题。这种事态随解放而发生了改变，那些在精神领域谋职的犹太人尤其如此。

在中学和大学的犹太青年无不受到一个带有民族印记的社会的影响。对于这个社会，他们充满敬意，希望能从中得到精神的滋养，甚至觉得自己是其中一分子，但与此同时，这个社会却带着轻视和敌意视之为异己。主要不是被功利主义考虑所驱使，而是受到这种精神力量不可抗拒的影响，一些人背弃了自己的民族及其传统，自认为完全属于别的民族和传统。他们在自己和别人面前徒劳地掩盖一个事实，即人与人的关系绝非相互的。这种受过洗礼的可怜的犹太人就是这样产生的。在大多数情况下，他们变成现在这样并非源于性格缺陷和莽撞，而是——如前所述——在数量和影响上占支配地位的环境力量使然。他们当然知道，许多杰出的犹太青年为欧洲文明的繁荣做出过重要贡献，但这些人的所作所为与他们显然有着天壤之别。

和许多灵魂上的疾病一样，这里的治疗也需要对疾病的本质和原因有清楚的认识。我们必须明白自己是异类，并由此得出推论。试图通过演绎说服别人相信我们在灵魂和精神上有同等地位是没有意义的，因为其行为的根源并不在于大脑。我们必须自我解放，主要由自己来满足我们的社会需求。我们必须建立自己的学生社团，对非犹太人既要礼貌相待，又要保持距离。让我们按照自己的方式生活，切忌染上与本性格格不入的饮酒、斗殴等恶习。一个人可以既是欧洲文化的承载者，又是某个国家的好公民，同时也是忠诚的犹太人。倘若我们能将它铭记于心并身体力行，反犹太主义问题就其性质是社会的而言就得到了解决。

关于巴勒斯坦建设事业的讲话

—

十年前，我有幸就犹太复国主义思想的推进第一次向大家讲话，那时几乎所有人都把希望寄托于未来。今天，我们可以欣慰地回顾这十年的历程，因为在此期间，犹太人民团结一心，在巴勒斯坦的建设工作中取得了辉煌的成就。对于这一成就，我们当时是不敢奢望的。

我们也成功地经受住了过去几年发生的事情所带来的严峻考验。我们怀着崇高的理想，不懈地工作，正扎实地慢慢走向成功。英国政府最近发表的声明意味着对我们事业的评价回到了更加公正的立场，对此我们表示认可和感谢。

但我们绝不能忘记这次危机给我们带来的教训，那就是犹太人与阿拉伯人之间建立令人满意的合作不是英国的问题，而是我们的问题。我们，也就是犹太人和阿拉伯人，为了两个民族的共同需求，必须就恰当的方针达成一致。这个问题如能得到公正的解决，并惠及两个民族，其重要性和价值当不亚于推动巴勒斯坦建设本身。须知，瑞士之所以代表比其他民族国家更高的国家发展阶段，正因为它有一些更大的政治问题，要想在多民族的集体中建立起稳定的区域，必须首先解决这些问题。

要做的事情还有很多，但赫茨尔（Herzl）的一个希望已经实现：他在巴勒斯坦所做的事业帮助犹太人产生了一种意外的团结和乐观，这是任何一个群体健康存活所必需的。

我们为了共同的目标所做的事情不仅是为了我们在巴勒斯坦的兄弟们，也是为了整个犹太民族的健康和荣誉。

二

今天，我们聚在一起，为的是思考这个延续数千年的民族的命运和问题。我们这个民族有自己的道德传统，在困境面前总能显示出力量与活力。在各个时代，从这一传统中都能产生出一些人，他们代表着西方世界的良知，是人类尊严和正义的捍卫者。

只要我们心系这个民族，它就会继续为人类造福，尽管它尚未拥有自己独立的组

织。几十年前，一些有识之士，尤其是令人难忘的赫茨尔，主张我们需要一个精神中心，以确保在困难时期也能团结一致。如此便产生了犹太复国主义思想，我们已经见证了它在巴勒斯坦成功地安家落户，至少看到了它大有前途的开端。

作为各个民族中的少数族裔，犹太民族不仅面临着外部困难，心理上也有内在危机。我欣慰地看到，这些工作对于犹太民族的安康贡献甚大。

过去几年里，巴勒斯坦建设工作中的危机沉重地压在我们肩上，至今也没有完全克服。不过，最近的报道表明，世界上尤其是英国政府已经愿意承认，我们为犹太复国主义目标而付出的努力极富价值。此时此刻，我们怀着感激之情回忆起我们的领袖魏茨曼（Weizmann），没有他的巨大投入和明智审慎，这项伟大事业就不可能取得成功。

我们经历的艰难困苦也并非没有好处。它再次向我们指明，将各国犹太人联系在一起的命运纽带是多么牢固。这场危机也使我们对于巴勒斯坦问题的态度得以澄清，使之摆脱了民族主义思想的杂质。我们已经明确宣布，我们的目标不是建立一个政治共同体，而是按照犹太人的古老传统建立一个广义上的文化共同体。与此相关的是，应以开诚布公、彼此尊重的方式来解决与阿拉伯兄弟共处的问题。借此机会可以展示一下，我们在数千年的苦难中学到了什么。如果道路走得正确，我们就会取得成功，并为其他民族提供一个很好的榜样。

不论我们为巴勒斯坦做什么，都是为了整个犹太民族的安康和荣誉。

三

很高兴有机会对这个国家忠于犹太人共同目标的青年人讲几句话。不要因为我们在巴勒斯坦碰到的困难而泄气。这种经历正可证明我们犹太民族的生存意志。

批评英国当局的有关做法和声明是正当的。但我们绝不能满足于此，而应从中汲取教训。

必须高度重视与阿拉伯人的关系。保持好这种关系，今后便不致形成某种危险的张力，别人也就没有机会利用它来煽风点火。这一目标完全可以实现，因为我们的建设工作始终而且必须同时服务于阿拉伯人民的实际利益。

这样我们便能不再动辄陷入令犹太人和阿拉伯人不愉快的境地，以致要委托他人进行协调和仲裁。为此，我们不仅要机智应对，还要发扬传统，正是这一传统赋予了犹太共同体以意义和坚韧。犹太共同体现在不是、今后也不会是一个政治共同体，它

完全基于一种道德传统；犹太人只有从这里才能源源不断获得新的力量，生存才能获得依据。

四

过去2000年以来，犹太人的共同财富只存在于它的过去。分散在世界各地的犹太人所共有的仅仅是精心呵护的传统。虽然个别犹太人创造了巨大的文化价值，但整个犹太民族似乎不再能做出像样的集体成就。

不过，现在的情况已经不同。历史赋予了我们一项伟大而崇高的任务，那就是齐心协力共建巴勒斯坦。一些优秀的中坚分子已经开始全力实现这一目标。现在，我们有机会建立一个文化中心，所有犹太人都应视之为己任。我们希望在巴勒斯坦建立一个本民族文化的家园，从而帮助唤醒近东人民对新的经济生活和精神生活的期待。

犹太复国主义运动领导者们为之奋斗的不是政治目标，而是社会和文化目标。巴勒斯坦人民应当着力实现我们先辈们在《圣经》中确立的社会理想，同时成为全世界犹太人的一个现代精神生活家园和精神重镇。与此相应，在耶路撒冷创建一所犹太大学当是犹太复国主义组织最重要的目标之一。

过去几个月里我一直在美国，帮助为这所大学募集物资，并且取得了应有的成功。美国的犹太医生勤奋工作，甘于奉献，我们为一个医学院成功地筹集到足够的资金，并立即开始了相关的准备工作。迄今取得的成果使我坚信，其他各院系所需的物资短时间内也能筹集完毕。医学院作为研究机构应当优先发展，这样便可以服务于国民健康的恢复，这对建设尤为重要。更大规模的教学工作日后再提上日程。由于一批有才干的研究者已经准备接受大学的聘任，医学院的建立看来已经没有什么悬念。我还想指出，这所大学有一批专项资金已经筹集起来，它完全不同于国家建设所需的一般资金。在这几个月里，由于魏茨曼教授及其他犹太复国主义运动领导人在美国不知疲倦的工作，特别是由于一些中间阶层作出了极大的自我牺牲，该项资金已筹集到相当数量。最后，尽管目前经济形势严峻，我还是要恳请在德国的犹太人尽己所能为在巴勒斯坦建设犹太人家园贡献力量。这不是什么慈善活动，而是一项关乎所有犹太人的伟业，它的成功将使所有犹太人得到一种高贵的满足。

五

对我们犹太人而言，巴勒斯坦建设绝不是慈善或殖民的事情，而是一个对于犹太民族至关重要的问题。巴勒斯坦首先并非东部犹太人的避难所，而是体现了整个犹太民族重新觉醒的团结友爱精神。这种团结友爱精神的觉醒与加强，难道不是正当其时和不可或缺吗？对于这个问题，无论是出于直觉还是出于理性的理由，我们都应毫不含糊地回答“是”。

让我们回顾一下德国犹太人在过去几百年里的发展。一个世纪以前，我们的先辈还几乎都生活在犹太人区。他们生活贫困，政治上没有权利，在宗教传统、生活形态和法律限制等方面都迥异于非犹太人。在精神发展方面，他们主要限于自己的文学，文艺复兴以来欧洲精神生活的巨大提升并没有对它产生多大影响。然而，这些谦卑恭顺的先辈在一个方面领先于我们：他们中每一个人都全身心地从属于一个集体，并且自认为是其完全合格的成员，该集体不要求他做任何与其自然思维方式相违的事情。那时我们的先辈虽然在精神和物质上极为匮乏，但在社会关系上却享有令人称羡的灵魂平等。

后来是犹太人的解放。它使个人突然之间有了出乎预料的发展可能性。一些人很快就在较高的经济社会阶层中谋得职位。他们贪婪地享用着西方艺术和科学所取得的辉煌成就，满腔热忱地参与到这种发展中来，亲自创造着持久的价值。同时，他们还接受了非犹太世界的外在生存形态，接受了非犹太人的习俗、形态和思维方式，与自己的宗教与社会传统渐行渐远。他们似乎正完全消泯于在政治和文化上更为发达的众多民族之中，几代人之后可能就留不下任何痕迹了。犹太人的民族特性在中欧和西欧似乎不可避免会完全丧失。

但实际情况并非如此。各个民族似乎天生就有种族性。无论犹太人多么努力在语言、习俗乃至宗教形式上融入欧洲人的生活，他们与欧洲主人之间的异己感始终无法消除。反犹主义最终可以追溯到这种自发的异己感，因此，不可能通过善意的宣传来根除反犹主义。各民族不愿混在一起，而希望各行其道。只有相互容忍和尊重，情况才能令人满意。

为此，犹太人首先应当重新认识到：自己是作为一个民族而存在的，要想繁荣兴旺，就必须重获自尊。必须重新学会以我们的祖先和历史为荣，作为一个民族重新担负起文化使命，以增强我们的集体感。仅仅作作为个人来参与人类的文化发展是不够的，我们还必须担负起一些只有整个民族才能完成的任务。只有这样，犹太人才能在社会上重获尊严。

因此，希望大家关注犹太复国主义运动。今天，历史赋予我们共同参与本民族经

济文化建设的重任。一些满怀热情、才华横溢的人已经做了准备工作，许多优秀的犹太同胞也已经准备全身心地致力于这项事业。希望他们都能充分认识到这项工作的重要性，并为之贡献自己的力量。

劳动的巴勒斯坦

在犹太复国主义的各种组织中，“劳动的巴勒斯坦”的工作能够直接利益那里最可尊重的阶层，即那些用双手把不毛之地变成生机勃勃的聚居地的人。这些劳动者坚强、自信而无私，是在自愿的基础上从整个犹太民族中挑选出来的精英。他们并非愚昧无知的苦力，要把自己的劳动成果卖给出价最高的人，而是受过教育、思想活跃的自由人。他们默默地同一块备受忽视的土地作着斗争，整个犹太民族都能直接或间接地从中获益。尽可能减轻他们严酷的命运，便是在拯救最可尊重的一类人的生命；身为第一批移民，要在尚不宜居住的土地上定居下来，斗争自然艰难而危险，免不了会有重大的个人牺牲。只有亲眼目睹的人才能判定这是多么真实。谁要能帮助他们改进装备，谁就在关键时刻促进了这项事业。

此外，只有这个劳动阶层才有能力同阿拉伯人建立起健康关系，这乃是犹太复国主义最重要的政治任务。管理部门变动不居，但在民族生活中起决定作用的还是人与人的关系。因此，支持“劳动的巴勒斯坦”就是在巴勒斯坦推进一种人道而高尚的政策，就是在有效地抵制那些狭隘的民族主义暗流。如今，大到整个政治世界，小到巴勒斯坦政界，都在饱受这些民族主义暗流之害。

犹太人的复兴

（代表哈叶索特 [Keren Hajessod] 筹款组织所作的呼吁）

犹太民族意识和荣誉的最大敌人是严重退化，也就是说，追求财富和享受导致犹太人失去了德性，犹太社会的松懈则导致犹太人在内心中依靠周遭的非犹太人。只有全身心地融入一个集体，一个人身上最好的东西才能发扬光大。因此，那些与自己人失去了联系而又被宿主视为异己的犹太人，在道德上就会很危险。从这种环境中极易产生一种可鄙而无趣的利己主义。

目前，对犹太人的外在压力尤其巨大。不过，正是这种困境有利于我们的健康。犹太民族生活的复兴已经开始，这是上一代人做梦都没有想到的。犹太人重新萌生出团结一致的感受，一些富有献身精神和远见卓识的领导人面对巨大困难而发起的复兴巴勒斯坦计划已经取得丰硕成果，我对其最终的胜利充满信心。对于世界各地的犹太人而言，这项事业有莫大的价值。巴勒斯坦将成为所有犹太人的文化中心、最受压迫者的避难所、犹太精英的试验田、使犹太人合为一体的理想所在，以及让世界各地犹太人保有心灵健康的处方。

致一个阿拉伯人的信

1930年3月15日

读罢你的信，我非常高兴。它向我表明，阿拉伯世界对于用让我们两个民族都有尊严的方式来解决当前的困难存有善意。我认为，这些困难更多是心理上的，而不是事实上的，假如双方都能带着善意以诚相见，它们是能够解决的。

导致目前这种不利局面的原因是阿拉伯人和犹太人在统治权方面的相互对立。这对于两个民族都没有好处，只有找到一条双方都能认可的道路，才能改变这个局面。

下面我要谈谈如何改变目前这种困境，不过我得补充一句，这只是我个人的看法，此前不曾与任何人讨论过：

成立一个“枢密院”（Geheimer Rat），犹太人和阿拉伯人各派四位代表，他们须独立于任何政治派别。

各方的组成人员如下：

医生一名，由医师协会推选；

律师一名，由律师推选；

工人代表一名，由工会推选；

神职人员一名，由神职人员推选。

此八人每周碰面一次。他们保证不为自己职业或民族的利益代言，而会竭尽全力与良知为所有国民谋幸福。其商议内容要秘而不宣，严禁走漏风声，即使私下里也不行。

如果就某个议题达成了决议，并且双方各有至少三人同意，该决议便可公之于众，但只能以整个枢密院的名义公布。倘若某位成员不同意，他可以退出枢密院，但其保密义务并不因此免除。如果前面谈及的某个选举机构对枢密院的决议感到不满，它可以撤换自己在枢密院的代表。

这个“枢密院”虽然没有什么明确的职权范围，却能逐渐弥合分歧，共同代表国民的利益而行使委托统治权，从而超越于短命的政治。

犹太复国主义的必要性

（致赫尔帕赫 [Hellpach] 教授博士的信）

我读了您关于犹太复国主义和苏黎世大会的文章，身为犹太复国主义思想的忠实信徒，我觉得有必要做出回复，哪怕很简短。

犹太人是一个由血统和传统来维系的群体，宗教绝非唯一的纽带。其他人对待犹太人的态度已经表明了这一点。15年前我来德国时才发现自己是犹太人，这一发现更多是缘于非犹太人而不是犹太人。

犹太人的悲剧在于，他们属于特定的发展类型，却没有一个共同体将其团结在一起。结果是个体缺乏稳固的基础，甚至导致道义上的动摇。我意识到，要使犹太民族恢复健康，只有用一个生气勃勃的团体将世界上所有犹太人都维系起来，他们愿意加入此社团，因此在与其他人打交道时能够忍受不得不承受的仇恨与屈辱。

看到可敬的犹太人遭到卑劣的漫画讽刺，我的心在流血。我目睹过非犹太人占多数的学校、连环画报以及无数其他文化因素是如何破坏我们最优秀同胞的自信心的。我以为，绝不能允许这种情况继续下去。

于是我意识到，只有一项让全世界的犹太人都心向往之的共同事业才能使这个民族恢复健康。赫茨尔的一大功绩在于，他不仅认识到而且大声疾呼：考虑到目前犹太人的传统态度，建立一个民族家园，或者更准确地说，在巴勒斯坦建立一个中心，正是我们应当倾力为之奋斗的事业。

您把所有这些都称为民族主义，这并非毫无道理。但任何一种集体奋斗都可以被冠以这个丑陋的名号，而在这个充满敌意的世界上，没有了这种奋斗，我们犹太人便生也不成死也不成。无论如何，这种民族主义的目标并非权力，而是尊严和安康。倘若我们不必生活在缺乏宽容、狭隘暴力的人当中，我一定第一个赞成推翻所有形式的民族主义，以支持普遍人性。

例如，我们犹太人在德国不可能成为普通公民，我们因此想成为一个“国家”，如果有人反对，那一定是基于对这个国家本性的误解，而这种误解又源于国家大多数人的不宽容。只要这种不宽容还在，我们便不会安全，无论我们称自己为“民族”、“国家”还是其他什么。

为简洁起见，我将以上看法开诚布公地和盘托出；不过从您的作品中可以看出，

您看重的是内容而非形式。

给利奥·拜克（Leo Baeck）的献词

我要向这个人表示敬意，他一生乐于助人、无所畏惧，从不肆意妄为、愤恨不平。伟大的道德领袖都有这种素质，他们使人类在其自作自受的苦难中得到慰藉。

企图智慧与权力兼得，鲜有成功者。即便能够成功，也是昙花一现。

人通常不愿认为别人很聪明——除非他是一个敌人。

很少有人能心平气和地表达与其社会环境的偏见有所不同的见解。大多数人甚至形不成这样的见解。

愚蠢之人大都不可战胜，并且总能稳操胜券。然而，他们残暴专横的恐怖因其缺少一致性而有所缓和。

要成为羊群中一个纯洁无瑕的成员，必须首先是一只羊。

能在一个人脑袋里永远和平共处的对立与矛盾，使得政治上的乐观主义者和悲观主义者的一切体系皆成虚妄。

谁要是自封为真理 and 知识领域的审判官，就会被诸神的笑声所覆灭。

观察和理解的乐趣，是大自然最美的礼物。

科学贡献

研究的原则

（在马克斯·普朗克 [Max Planck] 60岁生日宴会上的讲话）

科学的神殿是一座多层楼阁。住在里面的人真是各种各样，引导其进入的动机也各不相同。有些人喜欢科学是因为他们出众的智力能够带来愉快的感受，科学是一项与之相称的活动，可以带来生动而强烈的体验，并使其雄心壮志得到满足。在这座神殿里，还有不少人把他们的智力成果供奉到这里仅仅是出于功利的目的。倘若上帝的一个天使跑来把所有这两类人赶出神殿，那里就有被清空的可能，但仍会有一些人留在神殿里，古人和今人都有。我们的普朗克就是其中之一，因此我们爱戴他。

我很清楚方才在想象中轻易驱逐了很多卓越的人，他们为建造这座科学神殿做出了很大贡献甚至是主要贡献；在许多情况下，我们的天使也会难以做出决定。但有一点我可以肯定：倘若神殿里只有被驱逐的那两类人，那么这座神殿就永远不可能建成，正如只有蔓草就长不成森林。对于这些人来说，其实从事任何人类活动都行；他们最终成为工程师、官员、商人还是科学家完全取决于外在环境。

现在我们再来看看那些受天使宠爱的人。他们大都有些古怪、孤独和沉默寡言，但尽管有这些共同特征，他们彼此之间却不像被赶走的那群人那样类似。是什么东西把他们引到这座神殿中来的呢？回答这个问题并不容易，而且肯定不能一言以蔽之。首先，我同意叔本华所说的，把人引向艺术和科学的最强烈的动机之一是逃离日常生活中令人痛苦的粗俗和令人绝望的空虚，摆脱一个人不断变化的欲望的束缚。它会驱使多愁善感的人逃离个人生活，进入客观现象和理解的世界；这种动机就好似城市里的人不由自主地渴望逃离其喧闹拥挤的环境，来到幽静的高山上，在那里透过清澈纯净的空气举目远眺，沉醉于那似乎为永恒而创造的宁静景致。

不过，除了这种消极的动机，还有一种积极的动机。人们总想以某种适合自己的方式建立一幅简化的、可理解的世界图像，并试图用这幅图像在一定程度上代替经验世界，从而克服经验世界。这就是画家、诗人、思辨哲学家和自然科学家按自己的方式去做的事情。每个人都把这幅图像及其构造当作其感情生活的中心，以找到他在狭窄而混乱的个人经验领域所无法找到的宁静和安定。

在所有这些可能的世界图像中，理论物理学家的世界图像占据着什么位置呢？它要求用最高程度的严密和精确来描述各种关系，而这只有用数学语言才能达到。但为此，物理学家必须严格限制自己的主题：他必须满足于描述我们经验所能给出的最简单的事件；企图以理论物理学家所要求的那种精密性和逻辑性把一切更为复杂的事件重构出来，则超出了人类理智的能力。要想得到高度的纯粹性、清晰性和确定性，就要牺牲完备性。但如果畏缩而胆怯地把一切较为微妙和复杂的东西都撇开不管，那么什么东西能吸引我们去认识自然界的这个渺小部分呢？这种屈从后的努力结果配得上“世界图像”这个高贵的名字吗？

我认为是配得上的，因为理论物理学的思想大厦所基于的普遍定律声称对任何自然现象都有效。有了它们，就可能通过纯粹的思想演绎对包括生命过程在内的一切自然过程进行描述，也就是得出关于这些过程的理论，只要这种演绎过程没有超出人类理智能力太多。因此，放弃物理世界图像的完备性倒不是什么原则性的问题。

因此，物理学家的最高任务是寻求那些最普遍的基本定律，通过纯粹的演绎由它们得到世界图像。导向这些定律并无逻辑途径可循，而只有通过那种建立在经验同感基础上的直觉。由于这种方法论上的不确定性，人们可能以为这样便会有任意多个同样合理的理论物理学体系；从原则上讲，这种看法无疑也是正确的。但物理学的发展已经表明，在任何时候，在所有可能设想的构造中，总有一个远远优于所有其他构造。凡是真正深入研究过这个问题的人，都不会否认实际上是现象世界唯一决定了理论体系，尽管现象与理论原理之间并无逻辑桥梁。这就是被莱布尼茨愉快地称为“前定和谐”的东西。物理学家们指责一些研究认识论的人对此不够重视。在我看来，几年前马赫和普朗克之间的论战，其根源就在这里。

渴望看到这种前定和谐乃是无穷的毅力和耐心的源泉。我们看到，普朗克正是怀着这种渴望而致力于这门科学中最一般的问题，而不是让自己分心于那些更能取悦人和更容易达到的目标。我常常听说，同事们愿意把他的这种态度归因于非凡的意志力和磨练，我认为这是完全错误的。促使人去从事这种工作的情感状态类似于宗教信仰徒或谈恋爱的人；他们每天的努力并非源自事先的意图或计划，而是源自一种直接的需求。

我们敬爱的普朗克就坐在这里，内心在笑我像孩子一样提着第欧根尼的灯笼闹着玩。我们对他的爱戴无需作俗套乏味的说明。祝愿对科学的爱能继续照亮他的道路，引领他去解决今天最重要的物理学问题。他本人提出了这个问题，并已作了极大推进。祝愿他把量子论同电动力学和力学成功地统一成一个逻辑上一致的体系。

理论物理学的原理

（在普鲁士科学院的就职讲话）

尊敬的同事们：

首先，衷心感谢你们的善举，这是像我这样的人所能得到的最大恩惠。你们把我选进你们的科学院，使我能够不必为职业而发愁和操心，全身心地致力于科学研究。即使我的劳动成果在你们看来少得可怜，也请你们相信我的感激之情和勤勉努力。

接下来，请允许我就我的研究领域即理论物理学与实验物理学的关系作些一般评论。最近，一位数学家朋友半开玩笑地对我说：“数学家能做些事情，但肯定做不到你当时想让他做的那些事情。”当实验物理学家向理论物理学家请教时，情况也往往如此。是什么导致了这种典型的适应能力缺乏呢？

理论家的方法包含着把普遍假设即所谓的原理用作基础，并且从中演绎出结论。于是，他的工作可以分成两个部分。首先他必须发现那些原理，然后由这些原理演绎出结论。对于完成其中第二项任务，他在学校里已经得到了很好的知识和技能。因此，如果在某个领域或者对于一组相互联系的现象，他的第二项任务已经完成，那么只要他足够勤奋和聪明，就一定能够成功。但上述第一项任务，即确立可作为演绎之基础的原理，却与此完全不同。这里并没有什么可以学习并可系统运用的方法来达到目的。研究者必须在庞杂的经验事实中觉察到一些可以精确表述的普遍特征，从而获取自然界的那些普遍原理。

一旦成功作出这种表述，就可以得出一连串推论，它们往往会揭示出一些意想不到的关系，远远超出了这些原理所依据的事实领域。然而，只要作为演绎之基础的原理尚未找到，个别经验事实对理论家来说就几乎毫无用处；事实上，单靠一些从经验中确定的普遍定律，他什么也做不成。面对着经验研究的个别结果，他总是无能为力，直至找到了那些能作为演绎推理之基础的原理。

关于低温下的热辐射和分子运动定律，目前理论的情况正是这样。大约在15年前，人们还不会怀疑，把伽利略-牛顿力学应用于分子运动，并且根据麦克斯韦的电磁场理论，就可能正确地解释物体的电、光和热的性质。此时普朗克表明，为了建立同经验一致的热辐射定律，就必须使用一种计算方法，它与经典力学原理的不相容变得越来越明显。为了使用这种计算方法，普朗克将所谓的量子假说引入了物理学，自那

以后，该假说得到了辉煌的证实。对于以足够小的速率和足够大的加速度运动着的足够小的物体，他以这种量子假说推翻了经典物理学，因此在今天，伽利略和牛顿所提出的运动定律只能被视为极限定律。理论家们尽管已经付出了艰苦的努力，但迄今为止仍然未能成功地用一些符合普朗克的热辐射定律或量子假说的原理来代替力学原理。虽然我们已经确定地表明，热要通过分子运动来解释，但我们今天必须承认，关于这种运动的基本定律我们所面临的情况，就像牛顿之前的天文学家关于行星运动所面临的情况。

我刚才提到了这样一组事实，还没有什么原理能对其作理论处理。但还可能有一种情况：由明确表述的原理所导出的一些结论完全或几乎完全处于我们目前经验所及的事实领域之外。在那种情况下，要想查明这些理论的原理是否符合实在，可能需要很多年的经验研究。在相对论中就有这样的情况。

对空间和时间这两个基本概念的分析已经向我们表明，由运动物体的光学所给出的真空中的光速不变原理绝不强迫我们接受静止的光以太理论。恰恰相反，有可能提出一种一般理论来解释这样一个事实：在地球上所做的实验永远觉察不到地球的平移运动。这便会用到相对性原理：当一个人从原先的（合理的）坐标系转移到一个相对于它作匀速平移运动的新坐标系时，自然定律并不改变其形式。该理论已从经验得到了相当多的证实，并且简化了对一组已经联系在一起的事实的理论描述。

但另一方面，从理论观点来看，该理论还不能完全令人满意，因为方才表述的相对性原理偏爱匀速运动。如果说从物理学的观点来看不能赋予匀速运动以绝对意义，那么就产生了一个问题：这种说法是否也应扩展到非匀速运动？事实表明，如果在这种扩展的意义上建立相对性原理，那么就会得到相对论的一种明确推广。由此引出了一种包括动力学的广义引力论。但我们暂时还缺乏事实材料来检验我们引入这样的基本原理是否正当。

我们已经知道，归纳物理学向演绎物理学提出问题，演绎物理学也向归纳物理学提出问题，回答这些问题需要我们全力以赴。愿我们团结一致，努力取得最终的胜利！

理论物理学的方法

如果你们想从理论物理学家那里了解他们所使用的方法，我建议你们坚持这样一条原则：不要听他们说什么，而要注意他们做什么。在这个领域的发现者看来，其想象力的产物是如此必然和自然，以致他会认为并且希望别人也认为，它们不是思想的创造，而是既定的实在。

这些话听起来像是让你们离开这个讲堂。因为你们会对自己说：这个人是一个从事实际工作的物理学家，因此应把关于理论科学结构的反思留给认识论者。

针对这种批评，我可以从个人观点为自己辩护，只要使你们确信，我不是自己要来的，而是应别人的友好邀请才登上了这个讲坛，设立它是为了纪念一个毕生追求知识统一性的人。但事实上，我所要做的事情之所以正当，是因为了解一个毕生致力于澄清和改进科学基础的人是如何思考他的科学的，也许会让人感兴趣。他对这门科学的过去和现在的看法也许太过于依赖他对未来的期待和他目前的追求，但这是任何一个深深地沉浸在观念世界中的人所不可避免的命运。他的情况就像历史学家，后者也以同样的方式——尽管可能是无意识地——围绕着他就人类社会所形成的理想把实际事件组织起来。

现在让我们浏览一下理论体系的发展，同时特别注意理论内容与经验事实的总和之间的关系。它涉及我们这个领域知识的两个不可分割的组分即经验与理性之间的永恒对立。

我们将古希腊誉为西方科学的摇篮。那里第一次创造了一个逻辑体系的思想奇迹，该体系的各个陈述以如此的精确性彼此产生出来，以至于它的每一个得到证明的命题都是绝对不容置疑的——我指的是欧几里得几何学。这件令人惊叹的理性作品为人类理智做出后来的成就赋予了自信。倘若这件作品未能激起你少年时代的热情，你就不是一个天生的理论研究者。

但科学要想成熟到能够包含全部实在，还需要另一种基本认识，这种认识直到开普勒和伽利略才成为哲学家的共同财富。单凭逻辑思维不能使我们获得任何关于经验世界的知识；一切关于实在的知识都是从经验出发，最后又归于经验。通过纯逻辑方法而得到的命题对于实在来说是完全空洞的。由于伽利略认识到了这一点，尤其是因为他向科学界反复灌输这一点，他才成为近代物理学之父，事实上也是整个近代科学之父。

然而，如果经验是我们关于实在的一切知识的起点和终点，那么理性在科学中的作用又是什么呢？

一个完整的理论物理学体系是由概念、应当对这些概念有效的基本定律以及通过逻辑演绎而得出的结论所组成的。这些结论应当符合我们单独的经验；在一部理论著作中，对它们的逻辑推导几乎要占全部篇幅。

欧几里得几何学中的情况正是如此，只不过那里的基本定律被称为公理，而且也不谈结论要同某种经验相符合。但如果认为欧几里得几何学研究的是实际的刚体彼此安放的可能性，也就是说把它理解为一门物理科学，而不是撇开它原初的经验内容，那么几何学与理论物理学在逻辑上的同一性就完整无缺了。

这样我们就为理性和经验指定了它们在一个理论物理学体系中的位置。理性给出了该体系的结构，而经验内容及其相互关系则应当在理论的结论中得到表达。整个体系，尤其是其基本概念和基本原理，其唯一的价值和理由就在于这样一种表达的可能性。此外，这些基本概念和基本原理都是人类理智的自由发明，既不能通过人类理智的本性、也不能以任何先验的方式来证明它们是正确的。

这些在逻辑上不能进一步还原的基本概念和基本原理构成了不可或缺的、理性所无法把握的理论部分。一切理论的崇高目标都在于让这些不可还原的基本要素尽可能简单，在数量上尽可能少，同时不致放弃对任何经验内容的恰当表达。

我刚才概述的关于理论基础具有纯虚构性的观点在18、19世纪绝不是占统治地位的观点。但它目前正不断取得优势：逻辑结构越简单，也就是支撑整个结构所需的逻辑上独立的概念要素越少，基本概念和基本原理与必须同我们的经验发生关系的那些结论在思维上的距离就越大。

而第一次创造出一个全面而合用的理论物理学体系的牛顿却相信，他的体系的基本概念和基本原理可以从经验中导出。他所说的“我不杜撰假说”（*hypotheses non fingo*）大概就要从这个意义上来解释。

事实上，时间和空间概念在那时似乎还未显示出问题。质量、惯性和力的概念以及把它们联系起来的定律似乎都直接来自经验。然而，一旦这个基础被接受，引力的表达式似乎就可以从经验中推导出来，对于别的力期望也能如此。

从牛顿的表述中我们能够看出，那个包含着绝对静止概念的绝对空间概念使他感到不安。他意识到，这个绝对静止概念在经验中似乎没有对应。对于引入超距作用力，他也感到不安。但他的学说在实践上取得的巨大成功很可能阻碍了他和18、19世纪的物理学家去认识其体系基础的虚构性。

毋宁说，那时的自然研究者大都认为，物理学的基本概念和基本原理并不是人类思想在逻辑意义上的自由发明，而是可以通过“抽象”——即通过逻辑方式——从经验中推导出来。事实上，直到广义相对论出现，这种看法的错误才被清楚地认识到。广义相对论表明，可以在一种完全不同于牛顿的基础上，以更令人满意和更加完备的方式来解释相关的经验事实。然而，撇开理论的优越性问题不谈，基本原理的虚构性是非常明显的，因为我们可以指出两条与经验大体符合但本质上不同的原理。由此可以证明，任何以逻辑的方式从基本经验中导出力学的基本概念和基本原理的尝试都注定要失败。

如果理论物理学的公理基础果真不能从经验中获得，而必须是自由发明，那么我们还能指望找到正确的道路吗？不仅如此：这条正确的道路是否不仅存在于我们的幻想中呢？如果有一些像经典力学那样的理论能在很大程度上恰当地处理经验，但没有从深层次把握事物，那么我们还能不能指望由经验来做我们可靠的向导呢？对此我会毫不犹豫地回答：在我看来的确存在着这样一条正确的道路，而且我们也有能力找到它。根据我们已有的经验，我们有理由相信，自然界是可以设想的最简单数学观念的实现。我确信，通过纯粹的数学构造，我们能够发现那些概念以及把它们联系起来的定律，它们为理解自然现象提供了钥匙。经验也许可以暗示可用的数学概念，但数学概念绝不可能从经验中推导出来。当然，经验始终是判断数学构造对于物理学是否可用的唯一标准。但真正的创造原理却在数学之中。因此在某种意义上我认为，像古代人所梦想的，纯粹思维能够把握实在，这是正确的。

为了证明这种信念是正当的，我不得不使用必要的数学概念。物理世界被表示为一个四维连续区。如果我假定该连续区中有一种黎曼度规，并且探求这种度规所能满足的最简单的定律，那么我就得到了空虚空间中相对论性的引力论。如果我假定该空间中有一个矢量场或者可以从中导出的反对称张量场，并且探求这种场所能满足的最简单的定律，那么我就得到了空虚空间中的麦克斯韦方程。

在这里，对于空间中电密度并未消失的那些部分，我们仍然缺少理论。德布罗意曾推测有一种波场存在，可以用来解释物质的某些量子性质。狄拉克发现旋量（Spinoren）是一种新的场量，其最简单的方程能使人在很大程度上推出电子的性质。现在，我与我的同事瓦尔特·迈尔（Walter Mayer）博士合作发现，这些旋量构成了一种在数学上与四维相联系的新的场的特例，我们称之为“半矢量”。这种半矢量可能服从的最简单方程为理解具有不同静止质量和相反等量电荷的两种基本粒子的存在提供了钥匙。除了通常的矢量，这些半矢量就是四维度规连续区中可能有的数学上最

简单的场，它们似乎能够自然地描述带电粒子的某些根本性质。

对我们来说重要的是，所有这些构造以及把它们联系起来的定律都可以通过寻求数学上最简单的概念及其联系这一原则来得到。在数学上存在的简单的场的类型以及它们之间可能存在的简单方程，两者的数目都是有限的，这是理论家深入把握实在的希望。

同时，这种场论最大的困难在于理解物质和能量的原子结构。因为该理论就其基础而言是非原子的，因为它只使用空间的连续函数，这与经典力学相反，经典力学最重要的要素——质点——已经恰当地处理了物质的原子结构。

与德布罗意、薛定谔和狄拉克等人的名字联系在一起的使用连续函数的现代量子论已经通过一种由马克斯·玻恩最早清晰给出的大胆解释克服了这些困难：方程中出现的空间函数并不要求成为一种原子结构的数学模型。这些函数据说只决定了这种结构在进行测量的情况下处于特定地点或者特定运动状态下的数学几率。这种想法在逻辑上是无可非议的，而且已经取得了重要成果。但不幸的是，它迫使人们使用这样一种连续区，其维数并不是迄今为止物理学的空间维数（即四维），而是随着构成被考察体系的粒子数目而无限提升。我不得不承认，对于这种解释，我只能赋予一种暂时的意义。我仍然相信可能有一种实在模型，即这样一种理论，它描述的是事物本身，而不仅仅是它们出现的几率。

另一方面，我以为我们必须放弃粒子在理论模型中完全定域的想法。在我看来，这是海森伯不确定性原理的永久结果。但完全可以设想一种真正意义上的原子论（而不仅仅是基于一种解释），而没有粒子在数学模型中的定域。例如，为了解释电的原子特征，只需使场方程导出如下结论：边界上电密度处处为零的一个三维空间区域永远包含着总量为整数的总电荷。在连续区理论中，原子特征可以由积分定律令人满意地表示出来，而不必确定组成原子结构的那些东西的位置。

直到以这种方式把原子结构成功地表示出来，我才会认为量子之谜得到了解决。

几何学与经验

数学之所以比其他一切科学享有特殊的尊重，一个理由是：它的命题是绝对确定的和不容置疑的，而其他所有科学的命题在某种程度上都是有争论的，而且总有可能被新发现的事实推翻。不过，既然数学命题只涉及我们想象中的对象，而不涉及实在对象，其他科学领域的研究者也没有必要羡慕数学家。因为如果已就基本命题（公理）以及由此导出其他命题的方法达成一致，那么得出一致的逻辑结论是不足为奇的。但数学之所以有这么高声誉，还因为数学赋予了精确自然科学以某种程度的确定性，如果没有数学，这些科学是达不到这种确定性的。

这里有一个谜激起了古往今来研究者的兴趣。数学既然是一种不依赖于经验的人类思想的产物，它如何能够这样美妙地符合实在对象呢？那么，是不是不要经验只靠思想，人的理性就能彻底了解实际事物的性质呢？

依我之见，对这个问题的回答简要说来就是：只要数学命题涉及实在，它们就不是确定的；只要它们是确定的，就不涉及实在。在我看来，只有通过数学中所谓的“公理学”趋向，这种事态的完全清晰性才能成为共同财产。公理学取得的进步在于把“逻辑的-形式的”东西同它事实的或直观的内容清晰地分离开来；根据公理学的说法，数学的对象仅仅是逻辑的-形式的东西，而不是直观的或者别的同逻辑-形式有关的内容。

我们暂且从这个观点来考察几何学的任一公理，比如：通过空间中的两个点总有一条而且只有一条直线。这条公理在古老的和现代的意义上是怎样得到解释的呢？

古老的解释：人人都知道什么是直线，什么是点。这种知识究竟来自人的一种心灵能力还是来自经验，来自这两者的共同作用还是来自其他来源，则无须由数学家来决定；他把这个问题留给了哲学家。上面那条公理以这种先于一切数学的知识为依据，它和其他一切公理一样是自明的，也就是说，它所表达的是这种先验知识的一部分。

现代的解释：几何学处理的对象由直线、点等一些词来称呼。这些对象并不预设任何知识或直观，而只以公理（比如上述那条公理）的有效性为前提，这些公理要在缺乏一切直观或经验内容的纯形式意义上来理解。这些公理是人类心灵的自由创造。其他一切几何学命题都是这些（从唯名论意义上来理解的）公理的逻辑推论。公理定义了几何学处理的对象。因此，石里克（Schlick）在他的一本认识论著作中非常恰当地把公理称为“隐定义”。

现代公理学所倡导的这种公理观清除了数学的一切外附要素，从而也驱散了以前笼罩着数学基础的神秘疑云。但这样一种被净化的阐释也清楚地表明，数学本身对于直观想象的对象或者实在对象不能做出任何断言。在公理几何学中，只能把“点”、“直线”等词理解成没有内容的概念框架。至于是什么东西赋予它们内容，则与数学无关。

但另一方面，一般的数学尤其是几何学之所以产生，肯定是为了了解实际物体的行为。“几何学”（Geometrie）一词的原义“土地测量”已经证明了这一点，因为土地测量涉及某些自然物（即土地的部分、量线、量杆等）彼此之间排列的可能性。仅有公理几何学的概念体系显然不能对这种现实对象（我们将称之为实际刚体）的行为做出任何断言。为了能够做出这种断言，几何学必须通过把实际的可经验对象同公理几何学的空概念框架协调起来，从而去掉其纯逻辑-形式特征。为了做到这一点，我们只需加上这样一个命题：刚体之间可能的排列关系就像三维欧几里得几何学中的形体一样；这样一来，欧几里得几何学的命题就包含了关于实际刚体行为的断言。

这样补充的几何学显然是一门自然科学；我们甚至可以把它看成最古老的物理学分支。它的断言实质上基于经验归纳，而不仅仅基于逻辑推理。我们将把这样补充的几何学称为“实际几何学”，并把它同“纯公理几何学”区分开来。宇宙的实际几何学究竟是不是欧几里得几何学，这个问题有着明确的意义，其答案只能由经验来提供。如果求助于光沿直线传播这条经验定律，即光在实际几何学的意义上沿直线传播，那么物理学中的一切长度测量就构成了这种意义上的实际几何学，测地学和天文学中的长度测量也是如此。

我赋予这种对几何学的理解以特殊的意义，因为没有它我就不可能提出相对论。也就是说没有它，以下考虑就不可能：在一个相对于惯性系转动的参照系中，由于洛伦兹收缩，刚体的排列定律不再符合欧几里得几何学的规则；于是，如果承认非惯性系也有同等地位，就必须放弃欧几里得几何学。如果没有以上解释，通往广义协变方程的决定性步骤就一定迈不出去。如果拒绝承认公理欧几里得几何学的形体与实在的实际刚体之间的关系，我们就很容易得出敏锐而深刻的思想家彭加勒所主张的观点：欧几里得几何学以其简单性而胜过所有其他可以设想的公理几何学。现在，由于仅凭公理几何学并不能对可经验的实在做出断言，而只有结合物理定律才能做到这一点，所以无论实在的本性如何，保留欧几里得几何学应当是可能的，而且也是合理的。因为一旦理论与经验之间出现矛盾，我们宁可改变物理定律，也不愿改变公理的欧几里得几何学。事实上，如果拒绝承认实际刚体与几何学之间的关系，我们就难以摆脱这样的约定，即应把欧几里得几何学当作最简单的几何学而予以保留。

彭加勒和其他研究者为何拒绝承认实际刚体与几何形体之间很容易想到的等价性呢？那只是因为经过进一步考察发现，自然之中的实际固体并不是刚性的，因为它们的几何行为（即它们相对排列的各种可能性）依赖于温度、外力等等。于是，几何学与物理实在之间原初的直接关系似乎遭到了破坏，我们不得不倾向于以下更一般的观点，这也是彭加勒观点的典型特征：几何学（G）并不断言实际物体的行为，只有几何学加上全部物理定律（P）才能做到这一点。用符号来表示，我们可以说：只有（G）+（P）才能得到实验验证。于是，（G）可以任意选取，（P）的某些部分也可以任意选取；所有这些定律都是约定。为了避免矛盾，需要注意的是如何选取（P）的其余部分，使得（G）与全部（P）合起来能够符合经验。根据这种理解，公理几何学和已成约定的那部分自然定律在认识论上似乎是等价的。

我认为，从永恒的观点来看（*sub specie aeterni*），彭加勒是正确的。量杆的观念以及在相对论中与之协调的时钟的观念在现实世界中是找不到与之完全对应的东西的。同样明显的是，固体和时钟在物理学的概念大厦中所扮演的角色并不是不可还原的要素，而是复合结构，它们在理论物理学的结构中不能扮演任何独立角色。但我相信，在理论物理学目前的发展阶段，这些概念仍要作为独立概念来使用；因为我们还远远没有可靠地了解原子结构的理论原理，使我们能在理论上精确地构造出固体和时钟。

此外，有反对意见认为，自然界中没有真正的刚体，因此所讲的刚体性质根本不适用于物理实在——这种反对意见绝不像初看起来那样深刻。因为要想精确地确定测量物体的物理状态，使之相对于其他测量物体的行为足够清晰，以至于能用它来代替“刚”体，这并不是件困难的事情。而这种测量物体正是那些关于刚体的陈述所必须参照的。

整个实际几何学都基于一条为经验所能及的原理，我们现在就来回忆一下它。假设在一个实际刚体上标出两个记号，并把这样一对记号称为一个截段。我们设想有两个实际刚体，在每一个上面都标出一个截段。如果一个截段的两个记号能与另一个截段的两个记号永远重合，那么就说这两个截段是“彼此相等”的。我们现在假定：

如果两个截段在某时某地是相等的，那么不论在何时何地它们都永远相等。

不仅欧几里得的实际几何学，而且它最近的推广即黎曼的实际几何学以及广义相对论，也都以这一假定为基础。我想只讲一个实验根据来证明这一假定是正确的。光在空虚空间中的传播现象为每一个当地时间段都定出了一个截段，即相应的光程，反之亦然。与之相关的是，上述关于截段的假定在相对论中也必定适用于时钟的时间间

隔。因此可以作如下表述：如果两个理想时钟在某一时刻和某一地点走得同样快慢（那时它们相互紧靠），那么无论何时何地，当它们再在同一地点进行比较时，它们都将走得同样快慢。如果这条定律对于自然时钟无效，那么同一种化学元素的各个原子的本征频率就不会像经验显示的那样完全一致。锐谱线的存在是对上述实际几何学原理的一个令人信服的实验证明。归根结底，这就是使我们能够有意义地谈论四维空-时连续区的黎曼度规的理由。

根据这里主张的观点，这个连续区的结构究竟是欧几里得的、黎曼的还是其他的，是一个必须由经验来回答的物理学本身的问题，而不是一个只根据方便来选择的约定问题。如果所考察的空-时区域越小，实际刚体的排列定律就越接近于欧几里得几何形体的定律，那么黎曼几何学就是适用的。

这里提出的对几何学的物理解释在直接应用于亚分子量级的空间时固然失败了，但即使在那些关于基本粒子构成的问题中，它仍然有部分意义。因为即使是对组成物质的带电基本粒子进行描述，仍然可以尝试赋予场的概念以物理意义，这些场的概念原本是人们为了描述比分子大的物体的几何行为而进行物理定义的。要求黎曼几何的基本概念在其物理定义的范围之外仍然有物理实在性，这种尝试是否正当只有靠成功与否来判断。也许结果会表明，这种外推并不比把温度概念外推到一个分子量级的物体部分上去更恰当。

把实际几何学的概念扩展到宇宙量级的空间上去似乎问题较少。有人可能会反对说，由固体杆组成的结构的空间范围越大，它距离刚性理想就越远。但这种反驳大概很难有什么根本意义。在我看来，宇宙在空间上是否有限这个问题在实际几何学的意义上是非常有意义的。我甚至认为天文学可能不用多久就能回答这个问题。让我们回想一下广义相对论在这方面的教导。它提供了两种可能性：

1. 宇宙在空间上是无限的。这只有当宇宙中集中在星体里的物质的平均空间密度等于零时才有可能，也就是说，只有让所考察的空间变得越来越大，使得星体的总质量与散布着星体的空间体积之比无限地趋近于零时，才有可能。
2. 宇宙在空间上是有限的。如果宇宙空间中有重物质的平均密度不等于零，那就必然如此。那个平均密度越小，宇宙的体积就越大。

我不能不提一下，我们可以用一个理论论证来支持宇宙的有限性假说。广义相对论教导说，某个物体近旁的有重物质越多，它的惯性就越大；因此，将一个物体总的惯性作用归结为它同宇宙中其他物体的相互作用似乎是很自然的，就像自牛顿以来，重力也已经完全归结为物体之间的相互作用一样。由广义相对论的方程可以推出，把

惯性完全归结为质量之间的相互作用 —— 如马赫所要求的 —— 只有当宇宙在空间上有限时才可能。

许多物理学家和天文学家对这种论证并不感兴趣。归根结底，只有经验才能决定这两种可能性中哪一种在自然界中得到了实现。经验如何能够提供答案呢？首先，人们可能以为可以从我们可以观察到的那部分宇宙来测定物质的平均密度。这种希望是不现实的。可见星体的分布是极不规则的，我们没有理由敢于认为宇宙中星体物质的平均密度等于比如说银河系中的平均密度。无论如何，不管所考察的空间有多大，我们总不能确信在这个空间之外就没有更多的星体了。因此，估计平均密度似乎是不可能的。

但还有另一条道路在我看来是更为可行的，尽管它也存在着很大的困难。如果我们探究广义相对论的那些为经验所能及的推论与牛顿理论的推论之间的偏差，那么我们首先会发现一个出现在引力物质近旁的偏差，这已在水星例子中得到了证实。但如果宇宙在空间上是有限的，那么就会与牛顿理论有第二个偏差，用牛顿理论的语言来说可以这样表述：引力场就好像不仅由有重物质所产生，而且还由均匀分布于空间中的带负号的质量密度所产生。由于这个虚设的质量密度必定极小，所以只有在非常大的引力系统中才能觉察到它。

假定我们已知星体在银河系中的统计分布和质量，然后根据牛顿定律，我们可以计算出引力场，以及为了使银河系在其各个星体的相互吸引下不会坍塌而是保持其实际大小，这些星体所必须具有的平均速度。如果星体的实际平均速度—— 它们能被测量出来—— 小于计算出来的速度，我们就能证明：在远距离处的实际吸引力要小于根据牛顿定律计算出来的结果。由这样一个偏差就可以间接证明宇宙是有限的，甚至可以估计它的空间大小。

什么是相对论？

我很高兴应你们的同事之邀，为《泰晤士报》写点关于相对论的东西。在令人惋惜地中断了与国际学界以前活跃的来往之后，很高兴有这样一次机会来表达我对英国天文学家和物理学家的喜悦和感激之情。为了检验战争期间在你们敌国完善和发表的一个理论，你们著名的科学家花费了很多时间和精力，科研机构也耗费了大量财力，这完全符合你们国家伟大而光荣的科学研究传统。虽然研究太阳引力场对光线的影响是纯粹客观的，但我仍然不禁要对我英国同事们的工作表示我个人的感谢；因为若是没有这项工作，我可能就难以活着看到我的理论所蕴含的最重要的结论得到验证。

我们可以把物理学理论分成不同种类。其中大多数是构造性的。它们试图从较为简单的形式体系出发，在此基础上就更为复杂的现象构造出一幅图像。气体运动论就是这样试图把机械的、热的扩散过程还原为分子运动，即用分子运动假说构造出这些过程。当我们说已经成功地理解了一组自然过程时，我们的意思总是指：我们已经找到了一种构造性理论来涵盖这些过程。

除了这类最重要的理论，还有第二类理论，我称之为“原理理论”。它们使用的是分析法，而不是综合法。构成其基础和出发点的要素不是用假说构造出来的，而是在经验中发现的，它们是自然过程的一般特征，这些原理给出了各个过程或其理论表述所必须满足的用数学表达的标准。热力学就试图运用分析法，从永恒运动不可能这一普遍经验事实出发，推导出各个事件必须满足的必然条件。

构造性理论的优点是完整性、适应性和清晰性，原理理论的优点则是逻辑完备和基础稳固。

相对论属于后一类。为了把握它的本性，首先要了解它所基于的原理。但在讲这些之前，我必须指出，相对论就像一座由狭义相对论和广义相对论组成的两层建筑。作为广义相对论之基础的狭义相对论适用于除引力以外的一切物理现象；广义相对论则提供了引力定律及其余自然力的关系。

当然，自古希腊时代起，人们就已经知道：为了描述一个物体的运动，需要有另一个物体作为第一个物体运动的参照。一辆车子的运动是参照地面来说的，一颗行星的运动则是参照可见恒星的全体来说的。在物理学中，诸事件在空间上参照的物体被称为坐标系。例如，伽利略和牛顿的力学定律只有借助于坐标系才能表述出来。

然而，要使力学定律有效，坐标系的运动状态就不能任意选取（它必须没有转动

和加速)。力学中容许的坐标系被称为“惯性系”。按照力学，惯性系的运动状态并非由自然界唯一决定。相反，以下定义是成立的：一个相对于惯性系作匀速直线运动的坐标系同样是一个惯性系。所谓“狭义相对性原理”是指把这个定义推广到包含一切自然事件。于是，凡是对坐标系C有效的普遍自然定律，对一个相对于C作匀速平移运动的坐标系C'也必定有效。

狭义相对论所基于的第二条原理是“真空中光速不变原理”。这条原理断言，光在真空中总有一个确定的传播速度，同观测者或光源的运动状态无关。物理学家们对这条原理的信任源于麦克斯韦和洛伦兹的电动力学所取得的成功。

上述两条原理都得到了经验的有力支持，但在逻辑上似乎并不相容。通过修改运动学，即（从物理学的观点）论述有关空间和时间之定律的学说，狭义相对论最终成功地把它们在逻辑上调和了起来。于是，除非相对于某个给定的坐标系，否则说两个事件是同时的就没有意义；测量工具的形状和时钟的快慢都必定依赖于它们相对于坐标系的运动状态。

然而，包括伽利略和牛顿的运动定律在内的旧物理学并不符合上述的相对论性运动学。如果上述两条原理真的适用，那么自然定律必须服从由相对论性运动学所得出的普遍数学条件。物理学不得不适应这些条件。特别是，科学家们得到了一条关于飞速运动的质点的新运动定律，它在带电粒子的情况下已经得到了美妙的证实。狭义相对论最重要的结果与物质体系的惯性质量有关。该结果是：一个体系的惯性必然依赖于它所含的能量。由此又直接得出了这样一种观念，即惯性质量就是潜在的能量。质量守恒原理失去了它的独立性，同能量守恒原理融合在一起。

狭义相对论不过是对麦克斯韦和洛伦兹电动力学的系统发展，但又指向它自身之外。难道物理定律与坐标系的运动状态无关只限于坐标系彼此之间的匀速平移运动吗？大自然同我们的坐标系及其运动状态究竟有何关系呢？如果为了描述自然界而必须使用一个由我们随意引入的坐标系，那么对这个坐标系运动状态的选择就不应受到任何限制；定律应与这种选择完全无关（广义相对性原理）。

一个久已知晓的经验事实能使这条广义相对性原理更容易地建立起来，那就是：一个物体的重量和惯性受制于同一个常数（惯性质量与引力质量相等）。设想有一个坐标系相对于另一个牛顿意义上的惯性系作匀速转动。根据牛顿的教导，相对于这个坐标系所显示出来的离心力应被视为惯性的效应。但就像重力一样，这些离心力与物体的质量成正比。在这种情况下，难道不可以把这个坐标系看成静止的，而把离心力看成引力吗？这种观点似乎是显而易见的，但却为经典力学所不容。

以上简短的思考暗示了广义相对论必须给出引力定律，而对这个想法所作的持续探索已经证明我们的希望是合理的。

但这条道路比我们想象得更加困难，因为它要求放弃欧几里得几何。也就是说，固体在空间中排列所遵循的定律并不完全符合欧几里得几何为物体指定的空间定律。这就是我们谈及“空间弯曲”时的意思。“直线”、“平面”等基本概念也因此物理学中失去了严格意义。

在广义相对论中，关于空间和时间的学说即运动学已不再同物理学的其余部分从根本上无关。物体的几何行为和时钟的运转都同引力场有关，而引力场又是由物质产生的。

从原理上看，新的引力论同牛顿理论大相径庭，但其实际结果却与牛顿理论的结果非常接近，以至于在经验领域很难找到判据来区分它们。迄今为止，我们找到的这种判据有：

1. 行星轨道的椭圆绕太阳的旋转（在水星的例子中已经得到证实）。
2. 引力场的作用所引起的光线弯曲（已为英国人的日食照片所证实）。
3. 从大质量的恒星发射到我们这里的光，其谱线朝着光谱的红端移动（尚未证实）。

该理论主要的吸引人之处在于逻辑上的完备性。只要有一个它所推出的结论被证明是错误的，它就必须被放弃；对它进行修改而不摧毁其整个结构似乎是不可能的。

不过，不要以为牛顿的伟大工作真的能被这一理论或任何其他理论所取代。作为自然哲学领域我们整个近代概念结构的基础，他那些伟大而明晰的观念将永葆其独特的意义。

关于相对论

（在伦敦的讲话）

有幸在这个产生过理论物理学许多最重要基本观念的国家首都发表讲话，我感到特别高兴。我想到的是牛顿给出的关于物体运动和引力的理论，还有法拉第和麦克斯韦借以把物理学置于新基础之上的电磁场概念。事实上，可以说相对论是为麦克斯韦和洛伦兹绘制的宏伟思想大厦画了最后一笔，因为它试图把场物理学扩展到包括引力在内的一切现象。

回到相对论本身，我想请大家注意一个事实，即这个理论并非起源于思辨。发明它完全是因为想让物理学理论尽可能地符合观察到的事实。这里我们并没有什么革命之举，而只是自然地延续了一条可以往前追溯几个世纪的线索。要放弃某些同空间、时间和运动有关的迄今被视为基本的概念，绝不能认为是随意的，而只能认为是由观察到的事实所决定的。

电动力学和光学的发展确证了真空中的光速不变定律，迈克尔逊的著名实验则以特别精确的方式证明，一切惯性系都有平等的正当性（狭义相对性原理）。由这两者首先引出，必须使时间概念成为相对的，给每一个惯性系都赋予它自身的特殊时间。随着这一观念的发展，我们已经看得很清楚：直接经验与坐标和时间之间的关联此前从未得到足够精确的思考。

总体而言，相对论的本质特点之一是它要更为精确地查明一般概念与经验事实之间的关系。这里的基本原则是：一个物理概念是否正当，完全取决于它与所经验到的事实之间清晰而明确的关系。根据狭义相对论，空间坐标和时间就其可以用静止的时钟和物体来直接测量而言，仍然有一种绝对性；但就其依赖于所选择惯性系的运动状态而言，则是相对的。根据狭义相对论，由空间和时间结合而成的四维连续区（闵可夫斯基）仍然保持着绝对性，根据之前的理论，这种绝对性分别属于空间和时间。把坐标和时间解释为测量的结果，可以导出运动（相对于坐标系）对物体形状和时钟运转的影响，也可以导出能量与惯性质量的等价性。

广义相对论之所以产生，首先是因为物体的惯性质量与引力质量在数值上相等这一经典力学所无法解释的经验事实。把相对性原理扩展到彼此相对加速的坐标系，就可以得到这样的解释。引入相对于惯性系加速的坐标系，就会出现相对于惯性系的引

力场。其结果是，以惯性与重量相等为基础的广义相对论提供了一种引力场理论。

像惯性与重量的同一性所决定的那样，把彼此相对加速的坐标系作为同样合法的坐标系来引入，连同狭义相对论的结果，就得到了以下结论：有引力场存在时，支配固体在空间中排列的定律并不符合欧几里得几何学的定律。对于时钟的运转也可得到类似的结果。于是，我们不得不对空间和时间理论作另一种推广，因为通过可用量杆和时钟来获得的测量结果而对空间和时间坐标所作的直接解释现在站不住脚了。对度规的这种推广——在纯粹数学领域，高斯和黎曼的研究已经做到了这一点——本质上基于以下事实：在一般情况下，狭义相对论的度规对于小区域来说仍然可以声称有效。

这里概述的发展过程取消了空间-时间坐标的一切独立实在性。现在，只有把空间-时间坐标与描述引力场的数学量相结合，才能给出实际度规。

广义相对论的演进背后还有另一个因素。正如恩斯特·马赫所强调指出的，牛顿理论在以下方面不能让人满意：如果从纯粹描述的观点而不是从因果的观点来考察运动，那么就只存在物体彼此之间的相对运动。但如果从相对运动的概念出发，那么出现在牛顿运动方程中的加速度就无法理解了。它迫使牛顿构想出一种物理空间，据说加速度是相对于它而存在的。这种对绝对空间概念的特设性引入虽然在逻辑上无可指摘，但似乎不能令人满意。于是，马赫曾试图修改力学方程，使得物体的惯性不是追溯到这些物体对于绝对空间的相对运动，而是追溯到它们对于所有其他有重物体的相对运动。在当时的认识状况下，马赫的努力必定会失败。

但提出这个问题似乎是完全合理的。这条论证线索因广义相对论的关系而大大增强了自己的力量，因为根据广义相对论，空间的物理性质会受到有重物质的影响。在我看来，只有认为宇宙在空间上是闭合的，广义相对论才能令人满意地解决这个问题。如果相信宇宙中有重物质的平均密度有一个有限的值，那么无论这个值有多小，该理论的数学结果也会迫使我们接受这种观点。

广义相对论的起源

我很高兴应你们之邀，讲讲我自己科学工作的历史。这倒不是因为我对自己的工作的重要性有什么夸张的看法，而是因为书写别人工作的历史就需要在一定程度上吸收别人的想法，这更多是训练有素的历史学家擅长的事情；而要说明一个人自己以前的思想，显然要容易太多。这里有一个为别人所没有的极大优势，一个人不应出于谦虚而放弃这个机会。

1905年，狭义相对论使我得出，一切所谓的惯性系对于表述自然定律都等效，此时便自然产生了这样一个问题：各个坐标系是否有更进一步的等效性？换句话说，如果速度概念只能有相对的意义，我们难道还应坚持把加速度当作一个绝对概念吗？

从纯粹运动学的观点来看，一切运动的相对性是无可置疑的；但从物理学上来说，惯性系似乎占据着一种优越地位，使用以其他方式运动的坐标系都会因此而显得不自然。

我当然很熟悉马赫的观点，根据他的说法，似乎可以设想：惯性阻力所反抗的并不是加速本身，而是相对于世间存在的其他物体质量的加速。对我来说，这个想法颇有些迷人，但它并没有为一种新的理论提供切实可行的基础。

当我试图在狭义相对论的框架内处理引力定律时，我第一次朝着这个问题的解决迈进了一步。和当时的大多数作者一样，我也试图给出引力的场定律。由于绝对同时性的概念已被废除，已经不再可能或至少不能以任何自然的方式引入直接的超距作用。

最简单的做法当然是保留拉普拉斯的引力标量势，用一个关于时间的微分项以明显的方式补充泊松方程，使狭义相对论得到满足。引力场中质点的运动定律也必须符合狭义相对论。这里的道路还没有那么明确无误地標示出来，因为物体的惯性质量也许与引力势有关。事实上，由于能量的惯性原理，这一点是可以预料的。

然而，这些研究所得到的结果却引起了我的强烈怀疑。根据经典力学，一个物体在竖直引力场中的竖直加速度与其速度的水平分量无关。因此，在这样的引力场中，一个力学系统或其重心的竖直加速度的出现与它内部的动能无关。然而在我提出的理论中，落体的加速度却并非与它的水平速度或该体系的内能无关。

这不符合一个古老的实验事实，即引力场中的一切物体都有同样的加速度。这条定律或许也可以表述成惯性质量与引力质量相等，现在我认识到了它的深刻意义。对

于它的存在，我感到极为惊异，猜想其中必定藏有一把钥匙，使我们可以更深入地理解惯性和引力。甚至在我还不知道厄缶（Eötvös）美妙的实验结果的情况下——如果没有记错，我是后来才知道它们的——我也未曾认真怀疑过这条定律的严格有效性。如今，我已经不再尝试按照上述方式在狭义相对论的框架内处理引力问题。它显然没有正确处理引力最基本的性质。惯性质量与引力质量相等这一原理现在可以非常清楚地表述如下：在均匀的引力场中，一切运动都像在不存在引力场时相对于一个匀加速坐标系所发生的那样。如果这条原理对于无论什么事件都成立（“等效原理”），那么这就表明：要想得到一种关于引力场的自然理论，就需要把相对性原理扩展到彼此作非匀速运动的坐标系。带着这些思考，我从1908年忙到1911年，试图从中推出这里我不打算讲的一些特殊结论。当时一件重要的事情是认识到，只有把相对性原理加以扩展，才能指望得到一种合理的引力论。

因此，需要建立一种理论，使它的方程在坐标的非线性变换下保持形式不变。至于它适用于任何（连续的）坐标变换，还是只适用于某些坐标变换，那时我还不清楚。

不久我就看到，把等效原理所要求的非线性变换包括进来，对于对坐标的简单物理解释必定是致命的；也就是说，不能再要求坐标差应当表示那些用理想标尺或理想时钟得到的直接测量结果。对于这种认识，我深感困惑，因为我花了很长时间才弄明白坐标在物理学中的意义究竟是什么。直到1912年，我才通过以下思考找到了摆脱这种困境的出路：

必须找到惯性定律的一种新的表述，使得如果把一个惯性系用作坐标系，那么在不存在“真正的引力场”的情况下，该表述就变成了伽利略对惯性原理的表述。伽利略的表述相当于说：一个不受力的作用的质点在四维空间中将用一条直线来表示，也就是说用一条最短的线，或者更准确地说，用一条极值线来表示。这一概念预设了线元长度的概念，亦即度规概念。在狭义相对论中，正如闵可夫斯基所表明的，此度规是一种准欧几里得度规，也就是说，线元“长度” ds 的平方是坐标微分的某个二次函数。

如果通过非线性变换引入其他坐标，那么 ds^2 仍然是坐标微分的一个齐次函数，但这个函数的系数（ $g_{\mu\nu}$ ）不再是常数，而是成了坐标的某些函数。用数学语言来说，这意味着物理（四维的）空间有一种黎曼度规。此度规的类时极值线提供了除引力以外不受其他力作用的质点的运动定律。与此同时，此度规的系数（ $g_{\mu\nu}$ ）又描述了相对于所选坐标系的引力场。这样就找到了一种对等效原理的自然表述，把它扩展到任何引力场就构成了一个完全自然的假说。

因此，上述难题的解决方案是：坐标的微分没有物理意义，只有与之对应的黎曼度规才有物理意义。这样便找到了广义相对论的一个可行的基础。但还有两个问题没有解决。

1. 如果场定律是用狭义相对论的语言来表述的，那么如何把它转移到黎曼度规的情形中来呢？

2. 决定黎曼度规（即 $g_{\mu\nu}$ ）本身的微分定律是什么？

从1912年到1914年，我同我的朋友格罗斯曼（Grossmann）一起研究这些问题。我们发现，在里奇（Ricci）和列维-契维塔（Levi-Civita）的绝对微分学中，解决问题1的数学方法已经是现成的。

问题2的解决则显然要求（由 $g_{\mu\nu}$ ）构造二阶微分不变式。我们很快就发现，这些已经由黎曼建立起来了（曲率张量）。在广义相对论发表的两年前，我们已经在考虑正确的引力场方程，但那时我们未能看出如何能把它们用在物理学中。相反，我确实感到它们不能正确地处理经验。此外我还相信，根据一般的思考我能够证明，对于任何坐标变换都不变的引力定律同因果律是不一致的。这些思想上的错误使我耗费了两年极为艰苦的工作，直到1915年底我才最终把它们看清楚，在我懊悔地回到黎曼曲率之后，又成功地把该理论与天文学的经验事实联系在一起。

从业已获得的知识来看，这种愉快的成就几乎像是理所当然的，任何聪明的学生不用费多大气力就能掌握它。但是，在黑暗中焦急探索的岁月里，怀着热烈的渴望，时而充满自信，时而精疲力竭，最后终于看到了光明——所有这些，只有亲身经历过的人才能体会到。

物理学中空间、以太和场的问题

科学思想是对前科学思想的发展。由于空间概念在前科学思想中已经起着基础作用，所以我们必须从前科学思想中的空间概念开始。有两种考察概念的方式，两者对于理解这些概念都是不可或缺的。第一种是逻辑分析。它回答这样一个问题：概念与判断是如何相互依存的？我们是在较为可靠的基础上来回答这个问题的。数学之所以备受尊敬，就是因为这种可靠性。但这种可靠性是以空无内容为代价而获得的。概念只有在与感觉经验相联系时才能获得内容，无论这种联系是多么间接。但这种联系无法被逻辑研究所揭示，而只能被经验。然而，正是这种联系决定了概念体系的认知价值。

举例来说，假定有一位属于未来文化的考古学家发现了一本没有图形的欧几里得几何学教科书。他会发现“点”、“直线”、“平面”等一些词是如何在命题中使用的，也会看出这些命题是怎样相互导出的，甚至还能按照他所认识到的规则构造出新的命题。但是只要“点”、“直线”、“平面”等没有向他传达什么，那么对他来说，构造出这些命题仍然只是一种空洞的文字游戏。只有当这些词传达了某种东西时，几何学对他来说才会有一些实际内容。对于分析力学来说也是如此，事实上对于逻辑演绎科学的任何阐释都是如此。

说“直线”、“点”、“相交”等词传达了某种东西，这是什么意思呢？它的意思是，我们能够指出这些词所涉及的感觉经验内容。这个逻辑以外的问题是几何学的本质问题，这位考古学家只能凭直观来解决它，即对他的经验进行考察，看他是否能够发现某种东西对应于理论中的原始词项以及为这些词项所设定的公理。只有在这种意义上，关于用概念表示的事物之本质的问题才能被合理地提出来。

如果使用我们的前科学概念，那么我们面对本体论问题所处的情形很像这位考古学家。可以说，我们已经忘记了是经验世界中的哪些特征使我们能够提出这些概念，而且如果不戴上旧有概念解释的眼镜，我们很难想起经验世界。此外还有一个困难：我们的语言不得不使用那些与原始概念密不可分地联系在一起的词。当我们试图阐述前科学空间概念的本质时，这些都是我们面临的障碍。

在转到空间问题之前，我们先一般地谈谈对概念的看法：概念与感觉经验有关，但永远不可能在逻辑意义上由感觉经验推导出来。由于这个缘故，我始终未能理解对康德意义上先验之物的追求。在任何本体论问题中，我们所能做的永远只是在感觉经

验复合体中寻求与概念有关的那些特征。

现在回到空间概念：它似乎预设了物体的概念。人们常常描述那些大概能引起空间概念的感觉经验复合体和感觉印象的本性。某些视觉印象和触觉印象之间有对应关系，这些印象（触觉、视觉）可以在时间中连续追随着去，而且在任何时候都可以重复，这些就是它们的一些特征。一旦借助上述经验形成物体概念（这个概念绝没有预设空间或空间关系概念），从思想上去把握这些物体之间关系的愿望就必然会引起一些同它们的空间关系相对应的概念。两个物体可以相互接触，也可以彼此远离。在后一种情况下，两者之间可以插进第三个物体而丝毫不改变它们，而在前一种情况下却不可能如此。这些空间关系显然和物体本身一样实在。如果两个物体对于填满一个这样的间隔是等效的，那么它们对于填满其他间隔也会是等效的。由此可见，间隔与选择何种特殊物体来填满它无关；这对于空间关系来说也是普遍正确的。显然，这种无关性（这是构造纯粹几何概念之所以有用的一个主要条件）不一定是先验的。在我看来，这种与选择何种特殊物体来填满它无关的间隔概念乃是整个空间概念的出发点。

于是根据这些简要说明，从感觉经验的观点来考察，空间概念的发展似乎遵循以下图式—— 物体；物体的排列关系；间隔；空间。这样看来，空间似乎和物体一样实在。

显然，作为一种实在事物的空间概念业已存在于科学以外的概念世界中。但欧几里得的数学对这种概念本身一无所知；它只限于客体以及客体之间的排列关系这些概念。点、平面、直线、线段都是理想化的物体。一切排列关系都可以归结为接触关系（直线与平面相交，点在直线上，等等）。作为连续区的空间根本没有出现在这个概念体系中。这个概念最早是笛卡尔用空间坐标来描述空间中的点时引入的。这里，几何图形第一次以某种方式显示为那个被设想为三维连续区的无限空间的一部分。

笛卡尔 对空间处理的巨大优越性绝不只是把分析应用于几何学。其要点倒似乎是：希腊人在其几何描述中偏爱某些特殊对象（直线、平面）；而要对别的对象（如椭圆）作这种描述，只能借助于点、直线和平面进行构造或定义。而在笛卡尔 的处理中，例如所有面，原则上似乎都有同等地位，在建立几何学时不会主观地偏爱平直构造。

就几何学被看成关于支配实际刚体彼此之间排列关系的定律的科学而言，应当认为它是最古老的物理学分支。正如我已经指出的，这门科学可以没有空间概念本身，点、直线、平面、线段等理想的物质形式已能满足它的需要。而笛卡尔 所设想的整个空间却是牛顿物理学所绝对必需的。因为动力学不能只靠质点和质点之间随时间可变

的距离这些概念。在牛顿的运动方程中，加速度概念发挥着基础作用，它不能只靠质点之间随时间可变的距离来定义。只有相对于整个空间，才能设想或定义牛顿的加速度。于是，除了空间概念的几何实在性，又给空间加上了一种确定惯性的新功能。当牛顿说空间是绝对的时候，他无疑是指空间的这种实在意义，这使他必须赋予空间一种非常明确的运动状态，而这种运动状态似乎不能由力学现象完全确定。这种空间在另一种意义上也被认为是绝对的：空间确定惯性的作用被认为是自主的，也就是说不受任何物理环境的影响；它影响物体，但没有什么东西能够影响它。

但不久前，物理学家仍然认为空间只不过是所有事件的被动容器，并不参与物理事件。直到光的波动说和法拉第与麦克斯韦的电磁场理论出现，思想才开始发生新的转变。人们已经渐渐明白，空的空间中不仅存在着以波的形式传播的状态，而且存在着定域的场，能对移到那里的带电质量或磁极施加力的作用。既然在19世纪的物理学家看来，把物理功能或物理状态赋予空间本身是完全荒谬的，他们就以有重物质为模型设想了一种充满整个空间的介质——以太，它的作用应当是电磁现象的载体，因此也是光现象的载体。这种介质被设想构成了电磁场，其状态起初是以固体的弹性变形为模型而机械地想象的。但以太的这种机械理论从未取得很大成功，因此渐渐地，人们不再试图对以太场的本性作更详细的解释。于是，以太就成了这样一种物质，它的唯一功能就是充当电场的基体，而电场因其本性是不能作进一步分析的。由此得到了以下图像：空间被以太所充满，有重物质的物质微粒或原子漫游其中；物质的原子结构已在世纪之交的时候被牢固确立了。

既然物体之间的相互作用据信是通过场来实现的，那么以太中也一定有引力场，但当时它的场定律还没有明确的形式。以太只被认为是所有力跨越空间起作用的场所。自从人们认识到运动中的带电质量会产生磁场，磁场的能量为惯性提供了一种模型，惯性也显得像一种定域在以太中的场作用。

以太的力学性质起初让人捉摸不透，然后出现了洛伦兹的伟大发现。当时已知的所有电磁现象都可以基于以下两条假定来解释：以太牢固地固定在空间中，也就是说它完全不能运动；而电牢固地固定在可运动的基本粒子中。今天，洛伦兹的发现可以表述如下：物理空间和以太只不过是对同一个东西的两种不同表达；场是空间的物理状态。因为如果不能把特殊的运动状态赋予以太，似乎就没有理由把它当作一种与空间并列的特殊之物引入进来。但这样一种思路与当时的物理学家们还相距甚远；在他们看来，空间仍然是一种刚性的、同质的东西，不能变化，也不能有各种不同的状态。只有黎曼这位孤独而不为人理解的天才，才在19世纪中叶奋力得到了一种新的空

间观，这种空间观剥夺了空间的刚性，而且认识到空间有可能参与物理事件。更值得我们钦佩的是，这项思想成就出现在法拉第和麦克斯韦的电场理论之前。然后出现了狭义相对论，它认识到一切惯性系在物理上都是等价的。与电动力学或光的传播定律相联系，出现了时间与空间的不可分性。此前人们一直暗中假定：事件的四维连续区能以客观的方式分成空间和时间，也就是说在事件的世界里，“现在”被赋予了绝对的意义。随着同时性的相对性被发现，空间和时间融合为一个连续区，就像以前空间的三维融合为一个连续区一样。就这样，物理空间被扩展为一个四维空间，它也包含了时间维度。狭义相对论的四维空间就像牛顿的空间一样刚性和绝对。

相对论是一个很好的例子，可以说明理论科学的现代发展的基本特征。初始假说变得越来越抽象和远离经验。另一方面，它更接近一切科学的伟大目标，即通过逻辑演绎从尽可能少的假说或公理涵盖尽可能多的经验事实。同时，从公理导向经验事实或可证实结论的思路也越来越长和越来越微妙。理论科学家在寻求理论时，不得不越来越以纯数学的形式思考为指导，因为实验家的物理经验无法把他引至最抽象的领域。适用于科学幼年的以归纳为主的方法正在让位于试探性的演绎法。在能够导出那些可与经验作比较的结论之前，需要对这样一种理论结构做出非常详尽的精心阐述。这里，观察到的事实无疑也是最高的仲裁者；但只有通过紧张而艰巨的思考把公理与其可证实的结论之间的宽阔鸿沟弥合起来，它才能做出裁决。理论家在从事这项艰巨的工作时应当充分意识到，他的努力也许只会使他的理论受到致命打击。对于承担这项工作的理论家，不应指责其“异想天开”，而应使他有权去自由幻想，因为达到目标别无他途。他的幻想并非徒劳的白日梦，而是在寻求逻辑上最简单的可能性及其推论。为使听众或读者能够专心地跟上以下思路，需要作这一恳求；正是这条思路把我们从狭义相对论引到了广义相对论，再从广义相对论引到它的最近分支，即统一场论。在作这样的阐释时不可避免要用到数学符号。

我们从狭义相对论开始讲起。该理论仍然直接基于一经验定律，即光速不变定律。设 P 是空虚空间中的一个点， P' 是与它相距 $d\sigma$ 的一个无限接近的点。假定在时刻 t 从 P 发出一道闪光，它在时刻 $t + dt$ 到达 P' ，那么

$$d\sigma^2 = c^2 dt^2。$$

如果 dx_1 、 dx_2 和 dx_3 是 $d\sigma$ 的正交投影，并且引入虚时间坐标 $\sqrt{-1}ct = x_4$ ，那么上述光速不变定律就有如下形式：

$$ds^2 = dx_1^2 + dx_2^2 + dx_3^2 + dx_4^2 = 0。$$

既然这个公式表达了一种实际情况，我们也许可以赋予 ds 这个量以一种实在的意义，

即使对四维连续区中两个邻近点的选择使得相应的 ds 不等于零，情况也是如此。这可以表达为：狭义相对论的四维空间（带有时间坐标）拥有一种欧几里得度规。

之所以把这种度规称为欧几里得度规，与下面这件事情有关。在三维连续区里假定这样一种度规，就完全等同于假定欧几里得几何的公理。于是，定义度规的方程不过是把毕达哥拉斯定理应用于坐标的微分罢了。

在狭义相对论中，许可的坐标改变（通过变换）是这样的：在新坐标系中， ds^2 这个量（基本不变量）也等于坐标微分的平方和。这种变换被称为洛伦兹变换。

狭义相对论的启发性方法可由以下原理来刻画：只有用洛伦兹变换改变坐标之后不改变形式的那些方程才能表达自然定律（方程对洛伦兹变换的协变性）。

这种方法使我们发现了动量与能量之间、电场强度与磁场强度之间、静电力与电力之间以及惯性质量与能量之间的必然联系；物理学中独立概念和基本方程的数目因此减少了。

这种方法指向了它自身之外。表达自然定律的方程真的只对洛伦兹变换是协变的，而对其他变换就不协变吗？如果这样表述，那么这个问题实在没有意义，因为任何方程组都能用广义坐标来表示。我们要问的是：自然定律是不是这样构成的，使得选择任何一组特殊的坐标都不会使这些定律有实质性的简化？

我们只是顺便提一下，关于惯性质量与引力质量相等的经验定律提示我们，对于这个问题应当给予肯定的回答。如果把所有坐标系对于表述自然定律都等效提升为一条原理，那么只要我们至少对于四维空间的无限小部分仍然保留着光速不变定律，或者说仍然假定欧几里得度规有客观意义，那么我们就得到了广义相对论。

这意味着，对于有限的空间区域，假设存在着一种广义黎曼度规（这在物理上是有意义的），其形式如下：

$$ds^2 = \sum_{\mu\nu} g_{\mu\nu} dx_\mu dx_\nu$$

其中的求和要扩展到从1,1到4,4的全部指标组合。

这种空间的结构在一个方面与欧几里得空间的结构有根本不同。系数 $g_{\mu\nu}$ 暂时是坐标 x_1 到 x_4 的任何函数，空间的结构要等到 $g_{\mu\nu}$ 这些函数实际知道了之后才能实际确定下来。我们也可以说：这种空间的结构本身是完全未确定的。只有指明了 $g_{\mu\nu}$ 的度规场所满足的定律，其结构才能进一步确定下来。基于物理上的理由，这就是假定：度规场同时就是引力场。

既然引力场取决于质量的位形，并且随之而变化，那么这种空间的几何结构同样取决于物理因素。于是，按照这种理论，空间——正如黎曼所猜测的那样——不再是

绝对的；其结构取决于物理影响。（物理的）几何学不再像欧几里得几何学那样是一门孤立而自足的科学了。

于是，引力问题被归结为一个数学问题：找出最简单的基本方程，使之对于任何坐标变换都是协变的。这是一个非常明确的问题，至少是可以解决的。

这里我不想讨论对该理论的实验证实，但想立刻说明一下，为什么这种理论不能永远满足于此种成功。引力固然已从空间结构中推导出来，但除了引力场还有电磁场。首先，必须把电磁场作为一种独立于引力的东西引入该理论。解释电磁场存在的项必须加入到基本的场方程中。但认为存在着两种彼此独立的空间结构，即度规-引力结构和电磁结构，这种想法对于理论精神是无法容忍的。这促使我们相信，这两种场必定对应于一个统一的空间结构。

约翰内斯·开普勒

在我们这样一个令人忧虑和动荡不安的时代，在人类和人类事务的发展中找到乐趣是很困难的，此时想起像开普勒那样卓越而宁静的人，特别感到欣慰。在开普勒生活的时代，人们还根本不确定自然过程是否一般地受定律支配。他在无人支持和极少有人了解的情况下，孤独地投身于艰苦而繁重的工作数十年，对行星的运动及其数学定律进行经验研究，他对自然定律的信仰该是多么坚定，才能获得这种力量啊！若要恰当地对他表示敬意并纪念他，我们应当尽可能地看清他的问题以及解决此问题的各个步骤。

哥白尼使最有才智的人看到，要想清楚地把握行星在天空中的视运动，最好是把这些运动理解成行星围绕被视为静止的太阳所作的转动。倘若行星围绕一个以太阳为中心的圆作匀速运动，那么查明这些运动从地球上看来应是怎样的就比较容易了。然而，所要处理的现象远比这复杂，因此任务也就困难得多。首先要根据第谷·布拉赫的行星观测结果从经验上确定这些运动，然后才可能考虑发现这些运动所满足的一般定律。

要想了解确定围绕太阳的实际运转有多么困难，需要弄清楚以下这些事情：我们永远也看不到行星在某一时刻实际所处的位置，而只能从地球上看到它那时在什么方向上，而地球本身又以一种未知的方式围绕太阳运动。于是，这些困难几乎显得无法克服。

为给这种混乱带来秩序，开普勒不得不找到一种途径。起初，他意识到必须首先尝试确定地球本身的运动。倘若只有太阳、地球和恒星，而没有别的行星，那这简直是不可能的。因为在那种情况下，除了日-地连线方向在一年中的变化情况（太阳相对于恒星的视运动），我们无法从经验上确定任何别的东西。这样就可能发现，日-地连线的这些方向全都位于一个相对于恒星静止的平面上，至少按照当时没有望远镜的情况下所能达到的观测精度来说是如此。由此也能确定日-地连线是以何种方式围绕太阳旋转的。结果是，这种运动的角速度在一年中呈现出规律性的变化。但这没有多大用处，因为我们仍然不知道日地距离在一年中是如何变化的。只有知道了此距离在一年中的变化，才能确定地球轨道的真实形状及其运行方式。

开普勒找到了一条奇妙的出路来摆脱这种困境。首先，对太阳的观测表明，在一年中不同的时间里，太阳在相对于恒星背景的视路径上的速度各不相同；然而在天文

年的同一时间，这种运动的角速度却总是相同，于是，当日-地连线指向同一恒星区域时，该直线的转动速率也总是相同。因此应当假定地球轨道是闭合的，地球每年都沿着它以同样的方式运动——这绝非先验自明。对于哥白尼体系的追随者来说，几乎可以肯定，该假定必然也可用于其他行星轨道。

这肯定使问题变得更容易了。但如何确定地球轨道的真实形状呢？设想在轨道平面的某处有一盏明亮的灯M。我们知道，要是这盏灯永远固定在这个位置上，它就能成为测定地球轨道的三角测量的一个定点，地球居民在每年的任何时候都能看到它。假设这盏灯M比地球距离太阳还要远。借助这样一盏灯，就能按照以下方式确定地球轨道：

首先，每年都有这样一个时刻，地球E恰巧位于太阳S与灯M的连线上。如果此时从地球E看灯M，我们的视线就会与SM（太阳-灯）这条线重合。想象把后者在天穹上标记下来。现在设想地球处在不同的位置不同的时间。既然太阳S和灯M从地球上都可以看见，三角形SEM中的角E便是已知的。然而通过对太阳的直接观测，我们也知道了SE相对于恒星的方向，而此前SM连线相对于恒星的方向已经一劳永逸地确定了。我们也知道三角形SEM在S处的角度。于是，我们在纸上随意画出底边SM，凭借我们对角E和角S的认识，就可以作出三角形SEM。我们可以在一年中经常这样做，每一次都会在纸上得到地球E相对于那条永远固定的底边SM的位置，并且给它注上日期。由此就在经验上确定了地球的轨道，当然，这还不是它的绝对尺寸。

但你们会说，开普勒到哪里去找这盏灯M呢？他的天才以及这时仁慈的大自然给予了他这盏灯。例如，天上有颗行星叫作火星，而火星年即火星绕太阳走一圈的时间是已知的。太阳、地球和火星有可能在某一时刻恰好排成一条直线。由于火星沿一个闭合的轨道运转，所以每隔一个火星年，火星都会出现在这个位置上。因此，在这些已知时刻，SM总是呈现为同一底边，而地球则总是处在其轨道的不同位置上。于是在这些时刻，火星就起着我们前面设想的那盏灯的作用，可以通过观测太阳和火星来确定地球的真轨道。开普勒就是这样发现了地球轨道的真实形状以及地球在其上的运转方式。我们这些后来者——欧洲人、德国人甚或施瓦本人——都应因此而钦佩和尊敬他。

地球轨道既已由经验确定下来，SE线在任一时刻的真实位置和长度也就知道了，现在开普勒要从行星观测结果计算出其他行星的轨道和运动已经不再过于困难，至少原则上是如此。但这仍然是一项极为艰巨的工作，尤其是考虑到当时的数学状况。

现在我们来谈谈开普勒一生中同样艰苦的第二部分工作。轨道已从经验知道了，

但其定律还必须由经验结果猜测出来。他必须首先猜测轨道曲线的数学性质，然后用一大堆数据去验证！如果不合适，就必须想出另一种假说再去验证！经过无数次探索，他终于发现符合事实的假定是：行星轨道是一个椭圆，而太阳位于它的一个焦点上。开普勒也发现了行星在运转过程中速度变化的定律，那就是：太阳与行星的连线在相等的时间内扫过相等的面积。最后他还发现：行星运转周期的平方与椭圆长轴的立方成正比。

我们在赞叹这位卓越人物的同时还伴随着另一种赞叹和敬畏之情，不过，这种感情的对象不是人，而是我们生于其中的大自然的神秘和谐。古人已经设计出一些曲线来表示可以设想的最简单的规律性。其中除了直线和圆，最重要的就是椭圆和双曲线。我们看到，最后这两种曲线在天体的轨道中得到了实现，至少近乎如此。

在我们能在事物中发现形式之前，人的理性似乎应当先把形式独立地构造出来。从开普勒令人惊叹的成就中，我们可以特别清楚地认识到：知识不可能单纯源于经验，而只能通过将理智的发明与观察到的东西相比较来得到。

牛顿力学及其对理论物理学发展的影响

200年前的今天，牛顿合上了双眼。在这样一个时刻，我们有必要纪念这位卓越的天才，他空前绝后地决定着西方思想、研究和实践的方向。他不仅天才地发明了一些关键方法，而且独特地运用了当时已知的经验材料，在详细的数学物理证明方法上也极富创造性。由于所有这些理由，他理应得到我们最高的尊敬。然而，这样一个人物还有比其个人天才更大的意义，那就是：命运把他置于人类理智发展的一个转折点上。为了看清楚这一点，我们需要意识到，在牛顿以前并没有一个完备的物理因果性体系能够描述经验世界的任何更深特征。

虽然古希腊那些伟大的唯物论者主张，一切物质事件都应归因于有严格规律的原子运动过程，而不允许把任何生物的意志当作独立的原因，而且笛卡尔以自己的方式重新探索过这个目标，但它始终只是一个大胆的愿望、一个哲学学派成问题的理想。在牛顿以前，还几乎没有实际结果来支持相信存在着完整的物理因果链条。

牛顿的目标是回答这样一个问题：是否存在着一一条简单的规则，当所有天体在某一时刻的运动状态皆为已知时，能用这条规则完全计算出我们行星体系中天体的运动？摆在他面前的是由开普勒、第谷·布拉赫的观测结果推出来的关于行星运动的经验定律，而这是需要解释的。（今天人人都知道，要由这种经验确定的轨道来发现这些定律需要何种辛劳。但很少有人认真思考过开普勒根据从地球上观测的视轨道推出真轨道所使用的人才方法。）这些定律对于行星如何绕太阳运转虽然做出了完满的回答：轨道的椭圆形，半径在相等时间扫过相等的面积，半长轴与旋转周期之间的关系，但这些规则并不满足因果性的要求。这三条规则在逻辑上彼此独立，无法揭示出内在关联。第三定律不能在量值上直接转移到除太阳以外的其他中心体上（例如，行星围绕太阳运转的周期与卫星围绕行星运转的周期之间毫无关系）。但最重要的是：这些定律与整体的运动有关，而不涉及一个体系的运动状态如何产生在时间上紧随其后的那个运动状态；用我们现在的说法来说，它们是积分定律而不是微分定律。

只有微分定律形式才能完全满足近代物理学家对因果性的要求。微分定律的清晰观念是牛顿最伟大的思想成就之一。不仅需要这种观念，还需要一种数学的形式体系，它当时还很初步，但需要获得一种成体系的形式。牛顿在微积分中也找到了这种形式。这里我们不必考察莱布尼茨是否独立于牛顿发现了这种数学方法。无论如何，对牛顿来说，发展出这种方法是绝对必要的，因为只有借助于这种方法才能表达他的

思想。

伽利略已经朝着认识运动定律迈出了意义重大的一步。他发现了惯性定律以及地球引力场中的自由落体定律：一个质量（更精确地说是一个质点）在不受其他质量影响时作匀速直线运动。自由落体在引力场中的竖直速度随时间而均匀增加。今天我们也也许会以为，从伽利略的认识到牛顿的运动定律只需一小步。但应当注意，上面这两则陈述都只与整个运动有关，而牛顿的运动定律则回答了这样一个问题：在外力的影响下，一个质点的运动状态在无限短的时间内是如何变化的？只有通过考虑在无限短的时间内发生了什么（微分定律），牛顿才得到了一个适用于任何运动的公式。他从当时已经高度发展的静力学中取出了力的概念。只有通过引入新的质量概念，他才能把力和加速度联系起来。说来也奇怪，支撑这个新概念的竟然是一个虚构的定义。今天我们已经非常习惯于形成那些对应于微商的概念，以致我们已经很难理解通过二次极限过程得到普遍的微分定律需要怎样非凡的抽象能力了，而且在这个过程中，还必须发明出质量概念。

然而，对于运动过程的因果理解还远未达成。因为只有当力已知时，才能由运动方程确定运动。大概是受到了行星运动定律的启发，牛顿设想，作用于一个质量上的力由所有与该质量距离足够近的物体的位置来决定。只有知道了这种关联，才能对运动过程有完全因果的理解。大家都知道，牛顿从开普勒的行星运动定律出发解决了引力问题，从而发现作用于星体的推动力和引力本质上是相同的。正是

（运动定律）与（引力定律）

的结合形成了一个美妙的思想结构，它使我们可以根据在某一时刻获得的系统状态计算出它在过去和未来的状态，只要一切事件只在引力的作用下发生。牛顿概念体系在逻辑上的完备性就在于，一个系统中各个质量的加速度的原因仅仅在于这些质量本身。

根据这里概述的基础，牛顿成功地解释了行星、卫星和彗星的运动，直至其最小的细节，还有潮汐和地球的进动——这是无比宏伟的演绎成就。认识到天体运动的原因就是我们日常经验中非常熟悉的重力，这一发现必然令人惊叹不已。

但牛顿成就的重要性并不只是为实际的力学创造出一种逻辑上令人满意的可用基础，直到19世纪末，它一直是每一位理论物理学研究者的纲领。一切物理事件都应追溯到那些服从牛顿运动定律的物体。只需扩展力的定律，使之适用于所考察的事件类型就可以了。牛顿本人曾试图把这一纲领用于光学，他预先假定光由惯性微粒所组成。当牛顿运动定律被用于连续分布的质量之后，光的波动说也利用了牛顿运动定律。牛

顿的运动方程也是热的运动论的唯一基础，这种理论不仅为发现能量守恒定律作了思想上的准备，还给出了一种直至最后细节都已得到确证的气体理论，以及关于热力学第二定律本质的一种更深刻的看法。电学和磁学也一直沿着牛顿的基本思想发展到现代（电性物质和磁性物质、超距作用力）。甚至连法拉第和麦克斯韦的电动力学和光学革命也完全是在牛顿思想的引导下发生的，这是牛顿以后理论物理学基础的第一次重大根本进展。麦克斯韦、玻耳兹曼和开尔文勋爵不厌其烦地把电磁场及其动力学相互作用归因于假想的连续分布质量的机械作用。但由于这些努力没有成效或至少是没有显著成效，所以自19世纪末以来，我们的基本观念逐渐发生了转变；理论物理学的发展超出了牛顿的框架，在将近二百年的时间里，此框架一直使科学稳定发展并且给予思想上的引领。

从逻辑的观点看，牛顿的基本原理是如此令人满意，以致更新它们的动力只能源自经验事实的要求。在讨论这一点之前，我必须强调，牛顿本人比他之后几代学者更清楚自己思想结构中固有的弱点。这总是让我对他深感敬佩，因此我想花点时间谈谈这个问题：

1. 尽管牛顿处处竭力把他的思想体系表现为由经验必然决定，并且尽可能少地引入不直接指涉经验对象的概念，但他还是提出了绝对空间和绝对时间的概念。为此，近年来他常常受到批评。但恰恰在这一点上，牛顿特别前后一致。他已经认识到，可观察的几何量（质点的间距）及其时间进程并不能从物理方面完全刻画运动。他以著名的水桶实验来证明这一点。因此，除了质量及其随时间而变化的距离，还要有另一种东西来决定运动。他认为，这种东西就是与“绝对空间”的关系。他认识到，他的运动定律要想有任何意义，空间就必须拥有一种物理实在性，就像质点及其距离的实在性一样。

这种清楚认识既显示了牛顿的智慧，也暴露了他理论的弱点。因为如果没有这个模糊的概念，其理论的逻辑结构必定会更令人满意；在那种情况下，只有同知觉的关系完全清晰的东西（质点、距离）才会进入定律。

2. 引入不需要中介、瞬时传递的超距作用力来表示引力的作用，并不符合我们日常经验中所熟知的大多数过程的特征。对于这种想法，牛顿指出，他的引力相互作用定律不应被视为最终的解释，而应当当作一条从经验中归纳出来的规则。

3. 物体的重量和惯性是由同一个量（质量）来决定的。对于这个极其值得注意的事实，牛顿的理论并没有给出解释。牛顿也意识到这一事实的不同寻常。

这三点都不构成对这一理论的逻辑反驳。在某种意义上，它们只是代表着科学家

在努力从思想上完全统一地把握自然现象过程中那些未得满足的愿望。

被视为整个理论物理学纲领的牛顿运动学说，从麦克斯韦的电学理论那里遭受了第一次打击。事实表明，物体之间的电磁相互作用并非由瞬时传递的超距作用力所引起，而是由一种以有限速度穿过空间传播的过程所引起。根据法拉第的构想，除了质点及其运动，还有一种新的物理实在，那就是“场”。起初人们依照力学的思维方式，试图把场解释为一种充满空间的假想介质（以太）的力学状态（运动状态或应力状态）。然而经过顽强的努力，这种力学解释仍然不管用，此时人们便渐渐习惯于把“电磁场”看成物理实在的最终不可还原的组分。我们要感谢海因里希·赫兹有意使场的概念摆脱了来自力学概念库的一切附属物，还应感谢洛伦兹使场的概念摆脱了物质载体；按照洛伦兹的说法，唯一能够充当场之载体的东西就是物理上空的空间或以太，而这个空间即使在牛顿力学中也不是完全没有物理功能的。等到认识了这一点，就再也没有人相信直接而瞬时的超距作用了，甚至在引力领域也是如此，虽然由于缺乏足够的事实知识，关于引力的场论还没有清晰地勾勒出来。牛顿的超距作用力假说一旦被抛弃，电磁场理论的发展就会引导人们尝试用电磁方式来解决牛顿的运动定律，或者说用一种建立在场论基础上的更加精确的运动定律来取代牛顿运动定律。虽然这种努力尚未完全成功，但力学的基本概念已不再被视为物理世界观的基本组分。

麦克斯韦和洛伦兹的理论必然会导向狭义相对论，而狭义相对论既然放弃了绝对同时性概念，也就排除了超距作用力的存在。由该理论可知，质量并非不变，而是依赖于能量含量，事实上是与之相等。它也表明，牛顿的运动定律只能被视为对低速有效的极限定律；它建立了一条以真空中的光速为极限速度的新运动定律来取代牛顿定律。

广义相对论构成了场论纲领发展中的最后一步。从量上来说，它对牛顿的理论只作了很小的修改，但在质上却要深刻得多。惯性、引力以及物体和时钟的度规行为都被归结为场的性质，而这个场本身又被认为依赖于物体（推广了牛顿的引力定律，或者说推广了对应于牛顿引力定律的场定律，就像泊松所表述的那样）。由此空间和时间虽然未被剥夺实在性，但被剥夺了因果绝对性（即产生影响，但不受影响），为了能够表述当时已知的定律，牛顿不得不把这种绝对性归于空间和时间。广义的惯性定律接管了牛顿运动定律的角色。这一简短论述足以表明牛顿理论的要素如何逐渐变成了克服上述三个缺点的广义相对论。在广义相对论的框架中，运动定律似乎能够对应于牛顿力定律的场定律中推导出来。只有完全达到了这个目标，我们才能谈及纯粹的场论。

在一种更为形式的意义上，牛顿力学也为场论开辟了道路。把牛顿力学应用于连续分布的质量，必然会导向偏微分方程的发现和应用，而这些方程第一次提供了场论定律的语言。在这个形式方面，牛顿的微分定律观念构成了后来发展的第一个决定性步骤。

到目前为止，我们谈论的是我们关于自然过程的观念的整个发展，它可以被视为对牛顿思想的一种系统发展。然而，正当对场论的完善还在全力进行的时候，热辐射、光谱、放射性等事实却揭示出了整个思想体系适用性的限度。尽管该体系在许多情况下已经取得了巨大成就，但在我们今天看来，这种限度似乎仍然无法克服。许多物理学家都断言（这有不少有力的论据），在这些事实面前，不仅微分定律，而且因果律本身（迄今为止它一直是所有自然科学最终的基本假定）也已经失效了。甚至连建立一个能与物理事件明确对应的时空结构的可能性也被否定了。一个力学体系只能有分立的稳定能量值或稳定状态（正如经验几乎直接表明的那样），初看起来这似乎很难从一种运用微分方程的场论中推导出来。德布罗意-薛定谔方法在某种意义上具有场论的特征，根据一种考虑了共振条件的微分方程，它的确推出只存在分立的状态，这与经验事实惊人地一致，但它必须放弃质点的定域性和严格的因果律。今天谁敢判定这样的问题：因果律和微分定律，牛顿自然观的这两条最终前提是否一定要明确放弃呢？

麦克斯韦对物理实在观念发展的影响

相信有一个外在世界独立于知觉主体而存在，这是一切自然科学的基础。然而，由于感官知觉只能间接提供关于这个外在世界或“物理实在”的信息，我们只能通过思辨的方式来把握它。由此可知，我们关于物理实在的观念永远也不可能是最终的。为了以逻辑上最完美的方式来正确处理知觉到的事实，我们必须随时准备改变这些观念——也就是说，改变物理学的公理基础。事实上，看看物理学的发展就可以明白，其公理基础在历史进程中已经发生了深远的变化。

自从牛顿奠定了理论物理学的基础，物理学的公理基础——亦即我们对实在结构的构想——发生的最大变化缘于法拉第和麦克斯韦在电磁现象方面的工作。接下来，我们将同时关注物理学早期和后来的发展，试图使这一点变得更加清楚。

按照牛顿的体系，物理实在由空间、时间、质点和力（质点的相互作用）等概念来刻画。在牛顿看来，物理事件应被视为受不变的定律支配的质点在空间中所作的运动。就实在能够发生变化而言，在处理实在中发生的变化时，我们只能以质点的方式来表示实在，质点是实在的唯一代表。质点概念显然缘于可感知的物体；人们设想质点是一种类似于可动物体的东西，但剥夺了它们的广延、形状、空间方位等特征以及一切“内在”性质，只留下惯性、位移并且添加了力的概念。物体曾在心理上引导我们形成“质点”概念，而现在却不得不把物体本身看成质点系。应当注意，这种理论框架本质上是原子论和机械论的。对于一切事件都应当作纯粹机械的解释，也就是说，按照牛顿运动定律把它们完全解释成质点的运动。

这个体系最不能让人满意的方面（除了最近被再次提出的“绝对空间”概念所涉及的困难）在于它对光的描述，牛顿依照自己的体系也设想光由质点组成。那么当光被吸收时，组成光的质点会变成什么呢？这个问题甚至在当时就已经非常紧迫了。不仅如此，为了分别表示有重物质和光，不得不假定两种完全不同的质点并把它们引入讨论，这无论如何不能令人满意。后来又加入了第三种质点即电微粒，它同样具有完全不同的特征。此外，决定事件的相互作用力必须以一种完全任意的方式进行假定，这也是一个根本弱点。不过，这种实在观取得了很大成就，那么人们为何又感到不得不抛弃它呢？

为把自己的体系完全表示成数学形式，牛顿必须发明微商概念，并以全微分方程的形式来表述运动定律——这也许是一个人在思想中所能作出的最大进展。偏微分方

程对于这个目的并不是必需的，牛顿也没有系统地使用过它们；但它们对于表述可变形物体的力学却是必需的；这与以下事实有关：物体被认为如何由质点所组成，这个问题起初并不重要。

因此，偏微分方程进入理论物理学时还是婢女，但渐渐变成了主妇。这始于19世纪，那时观察到的事实已经迫使光的波动说建立起来。空虚空间中的光被解释为以太的振动，当然在这一阶段，把以太看成质点的聚集体似乎毫无用处。微分方程在这里第一次显示为对物理学基本实在的自然表达。于是，在理论物理学的一个特殊领域中，连续的场和质点都像是物理实在的代表。这种二元论至今仍然存在，任何有条理的头脑都必定会对此感到不安。

即使物理实在的观念已经不再是纯粹原子论的，它在当时也仍然是纯粹机械论的；人们仍然试图把一切事件都解释成惯性质量的运动；事实上，似乎也想不出别的方式来看待事物了。然后发生了一次伟大变革，它将永远与法拉第、麦克斯韦和赫兹的名字联系在一起。这次革命主要归功于麦克斯韦。他表明，当时关于光和电磁现象的所有知识都可以用他那两组著名的微分方程来表示，在这些方程中，电场和磁场作为因变量出现。麦克斯韦的确曾试图用理智构造一种机械模型来解释这些方程或为其作辩护。

但他同时使用了若干种这样的构造，而没有认真对待其中任何一种，因此只有这些方程才显得是本质性的，方程中出现的场强度乃是终极实体，不能被还原为任何其他东西。到了世纪之交，人们已经普遍把电磁场看成一种终极实体，严肃的思想家也不再相信有理由或有可能对麦克斯韦方程做出机械论的解释。恰恰相反，事实上没过多久，他们就试图借助于麦克斯韦理论，用场论来解释质点及其惯性，但这种尝试最终没有成功。

如果忽视麦克斯韦的工作在重要的物理学领域所产生的个别重要结果，而是集中于他给我们的物理实在观所带来的变革，那么也许可以说：在麦克斯韦以前，人们设想物理实在——就其应当代表自然中的事件而言——是质点，质点的变化完全归因于那些服从全微分方程的运动。而在麦克斯韦之后，他们认为物理实在由不能作机械解释的、服从偏微分方程的连续场来代表。实在观的这一变革乃是自牛顿以来物理学发生的最为深刻和最富有成果的变革；但同时必须承认，这一纲领还远未完全实现。毋宁说，自那以后发展起来的成功的物理学体系都是这两个纲领的折衷，因此这些体系都有一种暂时的、逻辑上不完备的特征，尽管它们在某些细节上也许已经取得了巨大进展。

这其中首先要提到洛伦兹的电子论，在该理论中，场和电微粒表现为对于理解实在有同等价值的要素。随后出现了狭义相对论和广义相对论，它们虽然完全基于与场论有关的观念，但迄今为止还不可避免要独立引入质点和全微分方程。

量子力学是理论物理学最近也是最成功的创造，它从根本上不同于我们为简洁起见所称的牛顿纲领和麦克斯韦纲领。因为出现在量子力学定律中的各种量并不声称描述了物理实在本身，而只是描述我们所考察的物理实在出现的几率。在我看来，对这种理论所作的逻辑上最完备的解释要归功于狄拉克。他正确地指出，比如要对光子做出一种理论描述，使它提供足够的信息，能够决定光子是否会通过一面斜放在其通路上的偏振器，这大概很困难。

我仍然倾向于认为，物理学家不会长期满足于对实在做出这种间接描述，即使这种理论最终能以令人满意的方式适应广义相对性的假设。我相信，那时我们必将回过头来试图实现所谓的麦克斯韦纲领，即通过那些满足偏微分方程而不带有奇点的场来描述物理实在。

弗莱特纳船

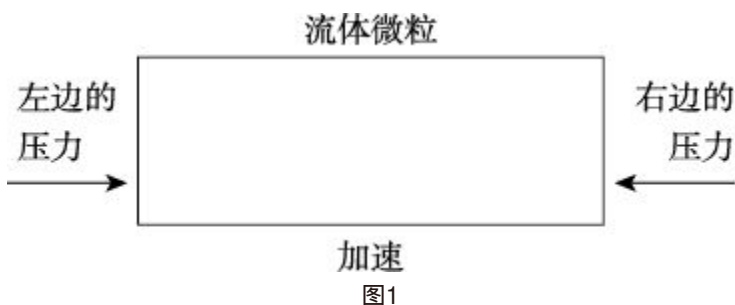
科学发现和技术发现的历史教导我们，人类的独立思考能力和创造性想象力并不强。即使孕育某个想法的外部条件和科学条件早已存在，通常也需要一种外部刺激才能使之实际产生；可以说，在该想法出现之前，必须耳提面命地把事情告诉人们。正在令整个世界为之惊叹的弗莱特纳船（Flettner- Schiff）就是一个很好的例子，可以说明这个并不讨我们喜欢的寻常真理。它本身也有特殊的吸引力，因为弗莱特纳转子（Flettner- Rotoren）的工作方式对于大多数外行来说仍然是一个谜，尽管这些转子只涉及纯机械力的应用，人人都相信自己可以本能地理解它。

弗莱特纳的发明的科学基础其实已经有大约二百年的历史了。自从欧拉和伯努利为无摩擦的液体运动确定了基本定律以来，它就一直存在。然而，它的实际可能性得到实现却只有几十年的历史，也就是说，自从我们有了可用的小型电动机之后。即使在那时，这项发现也不会自动出现，它要想出现，机会和经验必须先作几次干预才行。

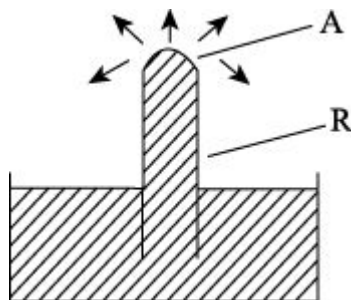
弗莱特纳船的工作方式非常类似于帆船；和在帆船中一样，风力也是推进船只的唯一动力，但风不是作用于帆，而是作用于由小型电动机保持旋转的垂直金属皮气缸上。这些电动机只需克服气缸与周围空气以及轴承中的少量摩擦。正如我所说，船只的动力只由风来提供。旋转气缸看起来像是船的烟囱，不过有后者的几倍高和几倍厚。它们呈现给风的截面面积大约比帆船帆具的等效面积小十倍。

“但这些旋转的气缸究竟是如何产生动力的？”外行人绝望地问。我将尽可能不用数学语言来回答这个问题。

以下引人注目的定律适用于可以忽略摩擦效应的流体（液体或气体）的所有运动：如果在均匀流体中不同点有不同的流速，那么在速度较大的那些点压力较小，反之亦然。这从运动的基本定律很容易理解。如果运动的流体中存在着一个从左向右增加的向右的速度，则单个流体微粒在其从左到右行进时必定会加速。这种加速要想发生，必须有一个力向右作用在微粒上。这要求其左边缘的压力应当比其右边缘的压力更强。由此可知，当右侧的速度大于左侧的速度时，左侧的液体压力要大于右侧的液体压力。



显然，有了压力与速度成反比的这个定律，那么只要知道液体中的速度分布，我们就可以确定由液体（或气体）的运动所产生的压力。现在，我要通过香水喷洒器这个熟悉的例子来显示该原理如何运用：



经由在开口A处略微加宽的管道，借助一个可压缩的橡胶球将空气高速排出。空气流在行进时沿所有方向均匀散布，在此过程中，气流的速度逐渐减少到零。根据我们的定律可以清楚地知道，由于高速，A处的压力要小于距离开口更远处的压力；A处存在吸力，而更远的地方则是静止的空气。如果将一根两端都开口的管R竖起，使其上端位于高速区域，其下端位于充满液体的容器中，则A处的吸力将把液体向上拉出容器，在A处出现的液体将被空气流分成微小的液滴并搅拌。

做了一番准备之后，让我们考虑弗莱特纳气缸中的液体运动。设Z是从上往下看到的气缸。起初它并不旋转。假定风沿箭头所示的方向吹。它必定会围绕气缸Z作某种回旋，在此过程中它以相同的速度经过A和B。因此，A和B处的压力将相同，风对气缸没有力的作用。现在让气缸沿箭头P的方向旋转。结果是，风在流经气缸时被不平等地分到了两侧：气缸的旋转将在B处辅助风的运动，在A处阻碍风的运动。在气缸旋转的影响下，在B处产生的运动要比在A处产生的运动速度更大。因此，A处的压力大于B处的压力，气缸受到一个从左到右边的力的作用，这个力被用来推动船前进。

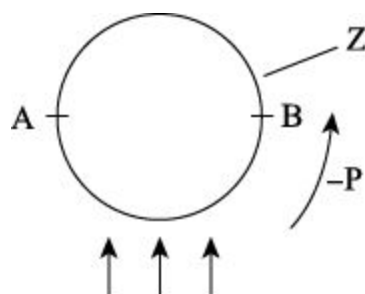


图3

我们也许以为，有创造力的人凭借自己，也就是说没有外在的原因，就能产生这个想法。然而，实际发生的事情却是这样的：人们观察到，即使在无风的情况下，炮弹的轨迹也会与穿过炮弹初始发射方向的垂直平面有相当大的、不规则变化的横向偏转。根据几何学，这种奇特的现象必然与炮弹的旋转有关，因为对于空气阻力的横向不对称想不到有什么其他原因。这种现象让专家们颇感困惑，后来柏林的物理学家马格努斯（Magus）大约在上个世纪中叶发现了正确的解释。它与我方才就风中作用于弗莱特纳气缸上的力所作的解释相同。只不过气缸Z被一个围绕垂直轴旋转的炮弹所取代，风则被空气与飞行炮弹的相对运动所取代。马格努斯用一个与弗莱特纳气缸没有材料差别的旋转气缸做了实验，并以此确证了他的解释。稍后，伟大的英国物理学家瑞利勋爵（Lord Rayleigh）就网球再次独立发现了相同的现象，并且给出了正确的解释。不久前，著名的普朗特（Prandtl）教授对马格努斯气缸周围的流体运动进行了准确的实验和理论研究，在此过程中，他设计并且几乎做出了弗莱特纳的整个发明。正是由于看到了普朗特的实验，弗莱特纳才想到也许可以用这个设备来代替帆。如果他没有想到这一点，谁知道其他人会不会想到？

河道形成弯曲的原因和所谓的贝尔定律

众所周知，水流倾向于沿蛇形弯曲，而不是循着地面的最大下降方向前进。地理学家也都知道，北半球的河流倾向于主要侵蚀右侧，而南半球的河流则相反（贝尔定律）。许多人都曾尝试解释这种现象，我不知道我接下来要讲的东西对于专家来说是否是新的；当然，我的一些思考大家是知道的。但由于发现大家还不太清楚这其中涉及的因果关系，我想不妨对此给出简短的定性论述。

首先，水流在触碰河堤的地方速度越大，或者说在河堤的某一点更陡峭地下降为零，侵蚀显然就越强。这平等地适用于所有情况，无论这种侵蚀依赖于力学因素还是物理-化学因素（土地成分的分解）。因此，我们必须集中关注这样一些情况，它们影响了河堤处速度下降的梯度。

在两种情况下，相关速度下降的不对称性间接缘于形成了一种圆周运动，我们接下来就来关注它。

我先谈一个小实验，任何人都很容易重复：想象一个装满茶的平底杯。一些茶叶留在杯子底部，因为它们比被其挤走的液体更重。如果用勺子使液体旋转，茶叶很快就会聚集在杯子底部的中心。这种现象的原因如下：液体的旋转导致一个离心力作用于它。如果液体像固体一样旋转，那么这本身会导致液体流动没有变化。但在杯壁附近液体受到摩擦的约束，因此它的旋转角速度要小于距离中心更近的其他地方。特别是，底部附近的旋转角速度和离心力将比高处更小。结果，液体会作如图1所示的那种圆形运动。它继续增加，直到在杯面摩擦的影响下变得静止。茶叶被圆周运动带向杯子中心，可以证明圆周运动的存在。

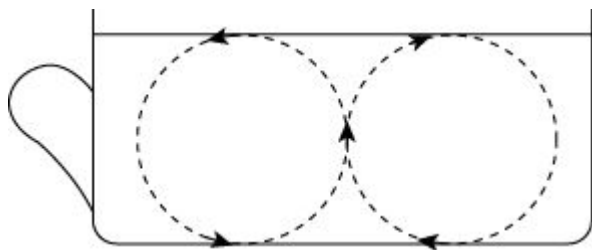


图1

发生弯曲的水流也是类似（图2）。在弯曲河道的任一横截面处，都有一个离心力朝着曲线外侧的方向（从A到B）发生作用。这个力在底部附近要小于高于底部的地

方，因为底部附近的水流速度因摩擦而减小。这便引起了图2所示的那种圆周运动。但由于地球的旋转，即使河流没有弯曲，图2所示的那种圆周运动也仍然会发生，只不过是小规模的。地球的旋转产生一个横穿过水流方向起作用的科里奥利力，其向右的水平分量是每单位质量的流体 $2v\Omega\sin\Psi$ ，其中 v 是水流的速度， Ω 是地球旋转的速度， Ψ 是地理纬度。由于地面摩擦导致这个力朝着底部减小，所以这个力也产生了图2所示的那种圆形运动。

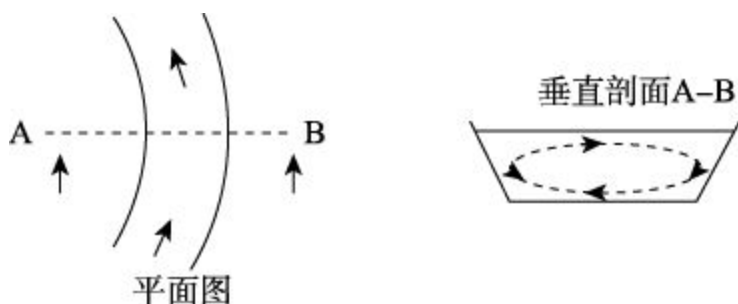


图2

经过以上初步讨论，我们又回到了水流横截面的速度分布问题，它对于侵蚀起着决定性的作用。为此，我们必须先知道河流中的（湍流）速度分布是如何实现和得到维持的。如果河道中此前静止的水突然被一个均匀分布的加速力所启动，那么横截面上的速度分布起初将是均匀的。在河堤摩擦的影响下，将会逐渐形成一个从河堤朝着横截面中心逐渐增加的速度分布。横截面上（大体上）定态的速度分布只会在河流摩擦的影响下慢慢重新开始搅乱。

流体动力学以如下方式描述了这个静态速度分布的建立过程：在平面流（势流）的情况下，所有涡线都集中在河堤上。它们分离开来，朝着水流的横截面中心慢慢移动，分布于一个厚度不断增加的层上。河堤处的速度梯度因而逐渐减小。在液体内部摩擦的作用下，水流横截面内部的涡丝被逐渐消耗，并且被河堤处形成的新的涡丝所取代。这样便产生了一种准静态的速度分布。对我们来说重要的是，获得静态速度分布是一个缓慢的过程。这就是为什么不太明显的、一直在起作用的原因能对横截面上的速度分布产生很大影响的原因。现在我们考虑一下，如图2所示的因河道弯曲或科里奥利力所引起的圆周运动会对河流横截面上的速度分布产生什么样的影响。运动最快的液体微粒距离河堤将会最远，也就是说在底部中心的上方。圆周运动将会驱策着河水的这些速度最快的部分朝着右堤移动，而左堤则会得到来自底部附近的速度特别低的水。因此在图2所示的情况下，对右侧的侵蚀必然比对左侧更强。应当注意，这种解释

本质上基于这样一个事实，即河水缓慢的圆周运动会对速度分布产生相当大的影响，因为通过内摩擦（抵消了这种圆周运动的后果）所作的速度调整也是一个缓慢的过程。

我们现在已经揭示了河道弯曲形成的原因。然而，由这些事实还很容易推出一些细节。不仅对右堤的侵蚀比较大，对底部右半边的侵蚀也会比较大，因此会倾向于形成如图3所示的轮廓。

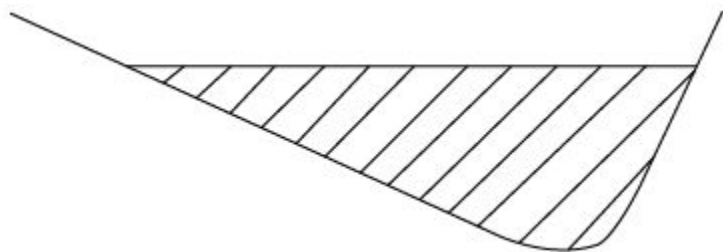


图3

此外，由于表面的河水将会来自左堤，因此尤其是在左侧，河水移动得不会像更深的河水那么快。事实上，这一点已经被观察到了。还应注意，圆周运动具有惯性。因此，圆周只有在最大弯曲的地方以外才能达到最大，当然这也同样适用于侵蚀的不对称。因此在侵蚀过程中，河道弯曲形成的波线必定沿着水流的方向前进。最后，河流的横截面越大，圆周运动被摩擦消耗得就越慢；因此，河道弯曲形成的波线将会随着河流的横截面而增加。

关于科学真理

1. 很难赋予“科学真理”以准确的含义。根据我们讨论的是经验事实、数学命题还是科学理论，“真理”一词会有不同的含义。对我来说，“宗教真理”表达不出任何清晰的东西。

2. 科学研究鼓励人们通过因果关系来思考和看待事物，因此能破除迷信。在一切较为高级的科学工作背后，必定存在一种关于世界的合理性或可理解性的信念，这有点像宗教感情。

3. 这种对经验世界中显示出来的更高心智的坚定信念，与深挚的感情结合在一起，就是我的上帝观。按照通常的说法，可以把它称为“泛神论的”（斯宾诺莎）。

4. 至于教派传统，我只能从历史和心理上去考察；它们于我没有别的意思。

科学家的道义责任

我们是否应当认为，追求真理——或者更谦逊地说，努力通过构造性的逻辑思维去理解可经验的宇宙——是我们工作的一个独立目标？或者说，追求真理是否应当服从于其他某个目标，比如服从于一些“实用上的”考虑？这个问题不能基于逻辑来决定。但只要我们的决定是出自深挚的、不可动摇的信念，它就会对我们的思考和道德判断产生很大影响。那么就让我来坦白一下：对我而言，努力获得更多的洞见和理解是那些独立的目标之一，若是没有这些目标，一个有思想的人就不会有积极自觉的态度来对待生活。

我们为追求理解所作的努力，其本质就在于既试图包含各种庞杂的人类经验，又寻求简单而经济的基本假定。考虑到我们的科学认识还处于原始状态，相信这两个目标能够并存乃是一个信仰问题。若没有这种信仰，我就不能对知识的独立价值有不可动摇的强大信念。

对于从事科学工作的人来说，这在某种意义上是一种宗教态度，它会影响其整个人格。因为除了从积累的经验和逻辑思维规则中获得的知识，科学工作者原则上没有任何权威能把自己的决定和陈述宣布为“真理”。这便导致了一种悖谬的状况：从社会的观点来看，一个人全身心地致力于研究客观事物的人会发展成一个极端的个人主义者，至少在原则上，他除了自己的判断，什么也不相信。很有可能作出这样的断言：思想上的个人主义与科学时代在历史上是同时出现的，而且自那以后一直密不可分。

也许有人会说，这里所讲的科学家只不过是一种抽象，实际上并不存在于这个世界，就像古典经济学中的“经济人”（*homo oeconomicus*）一样。但是在我看来，倘若在许多个世纪里没有很多这样的人非常接近于这个理想，我们今天所知道的科学就不可能出现，也不可能一直保持活力。

当然，并不是每一个学会使用那些直接或间接显得像“科学的”工具和方法的人都是我心目中的科学家。我指的仅仅是那些有真正活跃的科学精神状态的人。

那么，今天的科学家在人类社会中的地位又如何呢？通过将体力劳动几乎完全淘汰，科学家的工作已经帮助人类彻底改变了经济生活，他对此显然相当自豪。但另一方面，让科学家感到苦恼的是，他的研究成果已经落入一些盲目追求政治权力的人之手，这些成果也因此成为对人类的严重威胁。他又意识到，他的工作所促成的那些技术方法已经导致经济和政治权力集中在少数人手中，这些人渐渐完全主导了日益显得

涣散的民众的生活。更严重的是，经济和政治权力集中在少数人手中不仅使科学家有外部的物质依赖，而且也从内部威胁着他的独立性；从思想和精神上影响科学家的狡猾手段会阻碍其独立人格的发展。

因此，正如我们亲眼看到的，科学家正遭受着一种着实可悲的命运。他真心诚意地追求清晰和内心的独立，通过超乎常人的努力，结果却制造出了不仅会奴役他而且会从内部摧毁他的工具。那些掌握着政治权力的人必定会让他噤声。作为士兵，他不得不牺牲自己的生命和消灭别人的生命，尽管他确信这种牺牲是荒谬无意义的。他很清楚普遍的毁灭不可避免，因为历史发展已经导致所有经济、政治、军事权力都集中在国家手中。他也认识到，只有创建一个以法律为根据的超国家制度来永远消灭残忍的暴力手段，人类才可能得救。但科学家竟然沦落到把国家强加给他的奴役当作不可避免的命运接受下来，甚至自甘堕落到这样的地步，竟然顺从地帮助完善那些毁灭人类的工具。

难道科学家真的无法逃脱这种命运吗？难道他真的必须容忍和遭受所有这些侮辱吗？科学家通过自己的内心自由、通过其独立的思想和工作所唤醒的那个时代，科学家有机会对他的同胞进行启蒙并且丰富其生活的那个时代，难道真的永远逝去了吗？当他把工作过分置于一种理智基础上时，他岂不是忘记了责任和尊严吗？我的回答是：一个内心自由和严谨认真的人固然可以被消灭，但绝不可能被奴役，也不可能变成盲目的工具。

如果今天的科学家能有时机和勇气诚恳地认真思考自己的处境和面临的任务，并且相应地行动起来，那么就很有可能合理而妥善地化解目前充满危险的国际局势。

译后记

《我的世界观》(*Mein Weltbild*) 最初于1934年由克里多(Querido) 出版社在阿姆斯特丹出版, 它是截至1933年上半年的爱因斯坦文集, 由爱因斯坦的女婿鲁道夫·凯泽尔(Rudolph Kayser) 以笔名“J. H.”选编。⁴ 1953年, 卡尔·塞利希(Carl Seelig) 根据1934年版的《我的世界观》和1950年出版的《晚年集》选编了增补版的《我的世界观》, 并且得到了爱因斯坦本人的首肯。书中收录了爱因斯坦关于人生、科学、政治、宗教、教育、犹太人、经济、和平等问题的言论和文章, 显示了爱因斯坦的人生态度、敏锐的洞察力和对人类命运的深挚关切。2014年, 德国乌尔施坦(Ullstein) 出版社出版了该书最新的第32版, 这里的中译本即据此德文版译出, 并且参考了已有的英译文, 其中爱因斯坦原本用英文写的文章则基本根据英文译出。原书书末附有几十页关于各篇文章的出处和背景说明, 与正文关系不大, 而且包含着一些史实错误, 故略去未译。

需要特别说明的是, 除少数几篇文章尚无中译以外, 《我的世界观》中的大部分文章均已收在许良英等先生编译的《爱因斯坦文集》第一卷和第三卷中。《爱因斯坦文集》质量优异, 凝聚着老先生们付出的巨大心血, 是国内同类著作中的佼佼者, 本书翻译时自然作了参考。不过《爱因斯坦文集》出版至今已近半个世纪, 其中不少译文都还有改进的余地, 比如大多数文章翻译时主要参考的是英译本, 有些行文不够简练, 不可避免有一些小错误, 等等。而且三卷书合在一起部头太大, 不如《我的世界观》更方便普通人了解爱因斯坦的方方面面, 在这个意义上, 出版《我的世界观》的中译本也是有意义的。这里我要向许良英等诸位先生致以深深的谢意和敬意! 没有他们的工作在先, 我未必敢承接这项艰巨的任务, 至少翻译起来会困难许多。但尽管如此, 翻译这本小书还是要付出很大精力。爱因斯坦行文隽永、简练, 其微妙意趣实难用中文恰当表达。期待各位读者提出宝贵意见, 以使译文日臻完善!

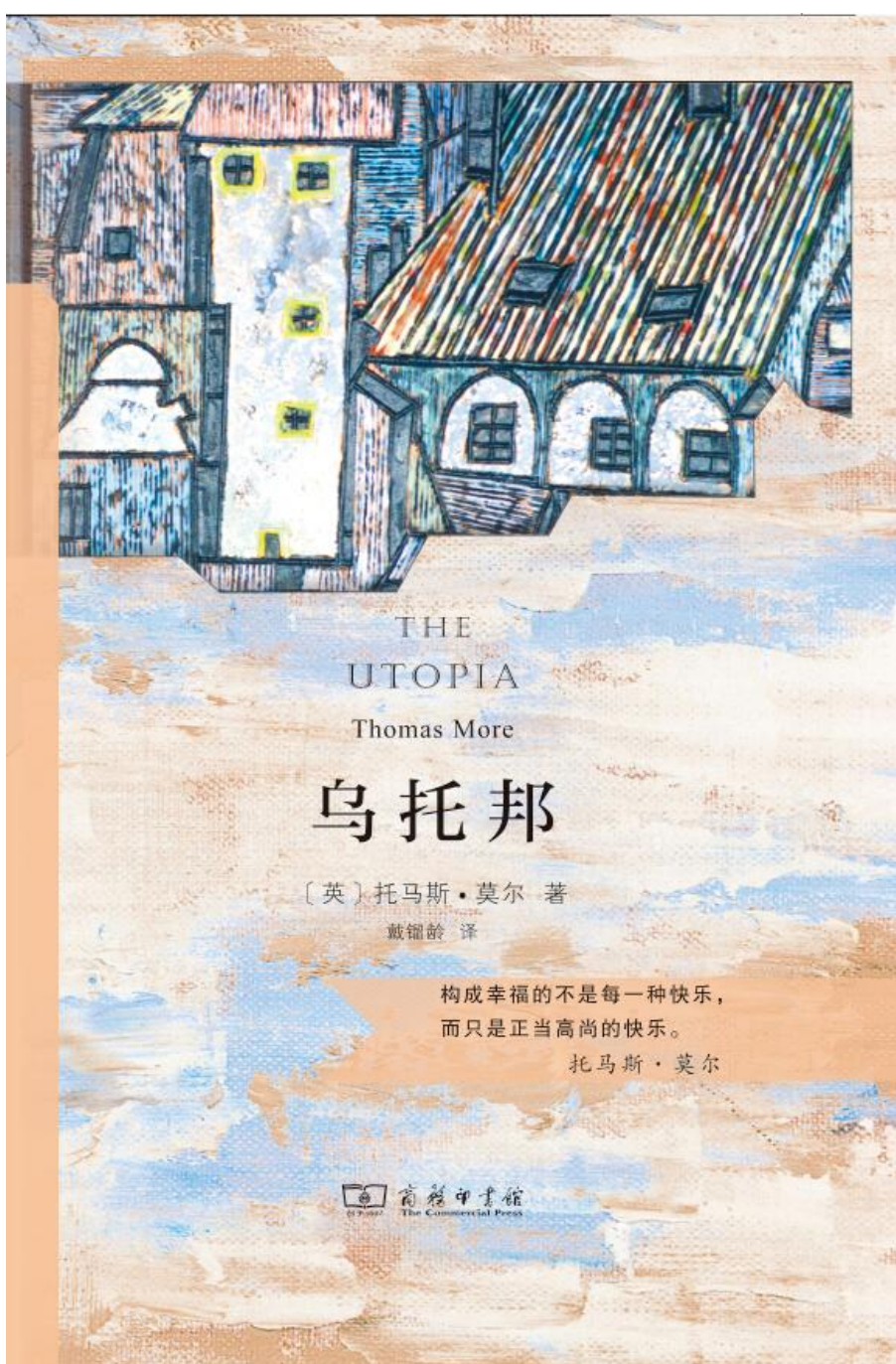
译者

2016年10月30日

¹ 叔本华这句话的德文原文是: Ein Mensch kann zwar tun, was er will, aber nicht wollen, was er will。英译文是: A man can do what he wants, but not want what he wants。——译者注

² 试比较罗素的《意义与真理的探究》第119-120页讨论“专名”的一章。

³ 犹太人的慈善事业团体。——译者



THE
UTOPIA

Thomas More

乌托邦

[英] 托马斯·莫尔 著

戴镗龄 译

构成幸福的不是每一种快乐，
而只是正当高尚的快乐。

托马斯·莫尔



商务印书馆
The Commercial Press

目录

[序言](#)

[托马斯·莫尔向彼得·贾尔斯问好的信](#)

[《乌托邦》第一部](#)

[《乌托邦》第二部](#)

[附录一](#)

[莫尔和伊拉斯谟的书信摘录](#)

[附录二](#)

[《乌托邦》的历史意义](#)

[《乌托邦》的版本和翻译](#)

[返回总目录](#)



莫 尔 像
(霍尔拜因作)

序言

乌托邦托马斯·莫尔是欧洲文艺复兴时期英国杰出的人文主义者，1478年生，由于据说在宗教问题上违抗英王亨利八世，被判处死刑而不得不泰然自若地走上断头台，时在1535年。

文艺复兴时期的人文主义者大都思想比较先进，反对中世纪的禁欲观念和神权主义，坚持以人为本位，相信人的力量，力求满足人的情感和兴趣。莫尔当然也具有上述的特征。但是由于多数人文主义者毕竟主要地是新兴资产阶级的代表，他们不可能在利益上 and 人民大众取得更大幅度的一致。莫尔所以超出同辈，直到今天还享有盛名，其作品还未丧失现实意义，恰在于其能高度关心人民大众的生活。他在《乌托邦》这部不朽的著作中，为当日英国广大劳苦群众所遭受的水深火热的痛苦，慷慨陈词，大声疾呼。不仅如此，他还指出造成这种痛苦的根源，并提出具体的办法和措施，要一劳永逸地彻底解决他认为是具有普遍性的重大社会问题。在这一点上，他表现出丰富的才华，巨大的热情，过人的胆略，并阐述了精辟的见解。

莫尔在大学读书时代，已经对希腊拉丁古典文学的研究有很深的造诣，头角峥嵘，受到一些前辈学者的器重。以后他又和欧洲大陆上著名的人文主义者伊拉斯谟（Desiderius Erasmus〔约1466—1536〕）成为莫逆之交，反复商量问题，切磋学问。书本上的东西以及师友的交往，都对他心智的成长有极大的帮助。而更重要的是，他后来成为一个经历丰富、见闻广博、又颇为留心新事物的政治家和社会活动家。他是英国人，供职本国政府，对于自己同胞在都铎王朝专制统治下所受的苦难，观察直接，了解特别深刻。例如英王对内百般聚敛，巧取豪夺，用刑严酷，杀人如麻；对外好战尚武，不讲信义，妄图称霸于一时。他的一些宠臣，不但不犯颜力谏，反去阿谀奉承，逢君之恶。莫尔最关心而且急于想纠正的，是大批农民被暴力从自己耕地上撵走及因此而引起的一系列严重后果。贵族豪绅把耕地一片接一片地圈起，变做牧场，用来养羊，提供纺织毛呢需要的羊毛。这就是所谓圈地运动。成千上万的农民被迫离开累世居住的家园，无法就业，到处流浪，以致或是饿死沟壑，或是流为盗匪。在英王政府的血腥统治下，流浪有罪，讨饭有罪，盗窃当然更有罪，总之，刑律苛烦，百姓动辄得咎，性命不保。在都铎王朝卵翼下的英国大贵族、大商人，为了喂肥自己，不惜和反动政府狼狈为奸，剥削镇压劳动群众。莫尔在《乌托邦》中关于他那个时代——资本原始积累的初期所谓“羊吃人”的情况的描绘非常逼真，令读者为之感动，马克思在《资本论》中曾部分地加以引用。

莫尔对时政的不满与批评，达到异常坦率的地步。可是由于他所面对的亨利八世，是一个刚愎残忍的暴君，他觉得如果用隐蔽假托的方式陈述自己的观点，可能会有好的效果。这种方式颇类似我国古代诗人的主文谲谏，可惜仍然不曾取得应有的效果，只是使他的书留传后世，作为文学杰作，尤其是作为社会主义思想史上的一部伟大的文献；这也是作者几百年来享有盛名的主要原因。

莫尔在1516年写成《乌托邦》，采取了非常严肃的态度，使用的是当时学术界通行的拉丁语，但是书中人名、地名以及其他专名，都是杜撰。“乌托邦”（Utopia）这个词本身就是据古希腊语虚造出来的，六个字母中有四个元音，读起来很响，指的却是“无何有之乡”，不存在于客观世界。

很明显，莫尔是一个有抱负有理想的人，他写作的动机是积极的，是渴望实现自己的抱负和理想的。然而乌托邦社会主义却成为空想社会主义的同义词，乌托邦在后代被人们和空想等同起来。这也许非莫尔始料所及。

他的时代是地理发现的大时代。新的航路，新的陆地，新的人民，一齐涌现出来，使欧洲人眼界顿开，打破了成见，解放了思想。在这样的气氛中，莫尔从一位航海家口里叙出一个乌托邦来，的确真假难分，有如能迷惑人的桃源仙境。

原书分两部分，第一部分谈到一个不合理的社会，熟悉英国这个时期历史的人一望而知，这指的是莫尔置身其中的英国社会。这一部分抨击了英国政治和社会的种种黑暗，然而作者点染巧妙，隐约其词，运用虚实相生的影射手法，使得倔强固执的英王也无从问罪作者。第二部分描绘乌托邦这个理想国，它同第一部分的内容形成鲜明的对照。作者关于未来的完美社会的全部设想都包含在这一部分。以下拟就六个方面分别来谈谈：

一财产公有

财产公有乌托邦的最大特点，也是莫尔社会主义思想中最可贵的要素。莫尔断言私有制是万恶的根源，私有制存在，就不可能根除贪婪、争讼、掠夺、战争及一切社会不安的因素。在这种制度下，总是凶狠狡黠的人占便宜，取得最多的财富，他们是人口中的少数。至于占多数的质朴真诚的劳动人民，对社会作出很大的贡献，却穷困潦倒，生活无着。世界再没有比这更不公平的事了。在乌托邦，全部社会财富是大家所公有的。不管什么产品，用的还是吃的，都汇聚到每座城市的几个指定的市场。家家户户到市场领取全部所需要的东西，不付钱，不付任何代价，也不受数量限制，但是从来无人多领，因为乌托邦物资充裕，

取之不尽，如果在自己家中积存物资，真是多此一举。总之，乌托邦实行财产公有，按需分配，其前提是物资非常充足，产品非常丰富。莫尔着重地提出这一点，这是其有远见之处。

不但一个城市的分配如此，而且城乡之间，各个城市之间，无不平均分享物资，互通有无，不需补偿。整个乌托邦就是一个共产主义大家庭。

二生产劳动

读者不禁要问，乌托邦不计其数的产品究竟从何而来的呢？回答是，这与乌托邦所严格执行的生产劳动制度分不开。

莫尔不曾用过生产劳动这个名称，但我们发现，乌托邦所有的劳动都是用于增进国家财富，提高社会福利，有益于全体人民衣食住行各种生活状况的改进，所以这种劳动是生产性的。淫巧的工艺，徒供奢侈享受而无益于国计民生的物品，都在一概禁绝之列，不许把劳动花在这上面。

在乌托邦，除极少数人以外，人人都须参加这种有益的劳动。首先是农业劳动。但除此之外，每人还须学一项专门手艺；学好一门之后，愿意学两门的听其自便。他们学纺织，学冶炼，学做木工或泥水匠，这些都是与改善人们的生活有密切联系的行业。

乌托邦没有贵族、地主等这些只图享受的寄生虫，没有二流子，没有乞讨为生的人。乌托邦人虽然每天只是白天劳动六小时，产品却十分丰富。

三务农为本

乌托邦人牢牢地树立了务农为本的观念，特别重视农业劳动。无论男女，从小就在学校接受农业教育，并到田地上实践。城市中每个公民都须在农村住两年，以种田为业。凡乐于务农的可以申请在农村多住几年。城市公民如到本城郊区观光，必须参加当地的农业劳动才能得到食物供应。这一切说明农业是很受尊敬的一种劳动。

他们种田，重视利用畜力，并备有各种农具。他们非常珍惜每人分到的谷物，谷物只充食用，不得造酒。造酒的原料限于果类，如葡萄或梨子。

关于每个城市及郊区的用粮，他们事先有正确的估计，然而他们对于生产谷物及饲养牲畜，总是从宽打算，宁可使其有余，用以接济邻近的地区，但绝不允许浪费。

四城市规划

乌托邦的城市规划也颇值得注意。首先，城市人口有严格限制，不得过分集中。除郊区外，每座城市只规定六千个住户，每户的成年人，少则十名，最多十六名。如超过限额，则将多余人口移居到人口稀少的城市。如整个乌托邦人口过多，则向国外邻近地区移民，开荒垦地，从事生产。人口密度问题在乌托邦已受到一定的重视。

每座城市划为均等的四个部分，各有市场（货物总栈与食品供应站）、医院与公共食堂（乌托邦人习惯于在这种食堂集体进餐）。当然，这一切设施都是免费为所有公民服务的。

城市街道宽敞，规定为二十呎宽，便于行人，便于车辆交通。住宅区的建造都有具体的规格。每一住户可以任人自由进入，而且住房须每隔十年抽签调换，借以彻底废除私有制。乌托邦人花很大的气力绿化城市，每家后门对着花园，其中花草杂生，果树繁茂，既可观赏，又提供新鲜的水果。

五卫生健康

乌托邦人把卫生健康当做大事来抓。每座城市有医院四个，每个占地之广宛如一个小村镇，里面设备完美，药物齐全，医生经验丰富，服务态度非常好，病人受到热情的照顾，以致乐于住院接受治疗。

乌托邦人采取措施，保证供应洁净的饮水与食物。他们注意维持公共环境卫生，以防止空气污染，防止疾病流传。

乌托邦人除每天工作六小时外，有一小时的文娱活动。他们有充足的休息与睡眠的时间。作者特别指出，乌托邦人的健康状况是好的，医药需要不多，但他们十分重视医药知识，重视有关这方面的著述。

六学术研究

乌托邦人给学术研究及国民教育以重要的地位。

从事学术研究的人须经过严格选择，首先要有教士推荐（他们每座城市有十三名教士），并经过行政官员摄护格朗特的秘密投票。进行学术研究的人须全力以赴，因此不须参加体力劳动。然而如果他们不能胜任研究工作，那就仍然去劳动。相反，一个劳动者，如进行自修，学得很好，成绩卓著，就可以不做自己的手艺，专门去做学问。凡是出国充当外交使节的，都必须是有学问的人。对其他重要公职，包括各城市首长的职位，也是如此要求。

乌托邦人公共生活中有个特点，即每晨举行公开的学术报告会；专职研究人员必须参加，一般男女可以自由听讲。

乌托邦人很重视古代学术遗产。他们对外国过客所带来的欧洲古代的作品，不管是哲学、文学、历史、以及科学（如医学、植物学）等方面的，都认真保存，其中大都为经典名著。他们学习古希腊语很快，因此能阅读这些书。但他们不是专重书本知识，而是理论与实践并重。对于外来的技术，他们除领会其理论外，更重视亲手实验。

他们推行教育，不遗余力。任何儿童都要上学，通过学习祖国语言进行阅读，并且学农，学劳动。他们不但要求儿童与青年读书求知，还重视培养他们的品德。

至于一般的社会教育，则着重于提倡公共道德、集体义务、正当娱乐，以期养成良好的社会风气。教士在这方面，起有一定的作用，而更重要的似乎是，全体国民彼此观摩，互相激励，做到自觉地遵守纪律，维护公共利益。他们对于犯有重罪的人，也是寓教于惩，罚令做苦工，贬为奴隶，但改造得好的，可以减刑，甚至可以取消其奴隶身份。酗酒、赌博、乱搞男女关系，都在严禁之列。

以上介绍了《乌托邦》一书的若干主要内容，这些见解发表于四百六十多年前的欧洲。结合其当时的背景，读者不能不赞叹莫尔的社会政治思想的进步意义。就公有制问题来说，莫尔的看法比起他的前人来，已是跨越了很大的一步。有些评论者指出莫尔曾熟读柏拉图的《理想国》，他的公有制观点受了《理想国》的启发。即使如此，莫尔并不曾为这种启发所局限，他提出了自己的新见解。《理想国》中至少两处提到在卫士这个等级中实行妻子和子女公有，废除家庭。而在乌托邦，由亲属关系结成的家庭则是社会生产的基本单位。如果家庭不存在，整个社会就要瓦解，所以莫尔根本不主张废除家庭。在《理想国》中，卫士这个等级要竭力防止在他们的国家出现贫与富两种现象，因为贫会导致卑鄙、工艺粗糙，以及反叛，而富又会产生奢侈、懒惰以及追求奇巧的事物。莫尔却认为当财产为少数人所掠夺，大多数人就穷困到无以为生，这是社会的灾难。这种性质的贫是必须反对的，但他认为应该从贫所产生的根源去反对，而不应从贫所引起的后果去反对。同样，莫尔反对的是少数人的富，而不是无条件地反对富。相反，全体公民过很富裕的生活，正是莫尔所企求的。富与懒惰有无必然的联系呢？莫尔认为没有必然的联系。乌托邦这个国家是很富的了，甚至黄金贱如粪土，然而人民却在辛勤地劳动，尽管由于物资充足，每天只须工作六小时。他们把业余时间用于学习，用于正当文娱，并不游手好闲。在莫尔的理想社会中，既有劳动的任务以创造集体财富，又有学习任务以提高知识及技术水平。这些就是列宁所称许的“伟大的老空想家们提出来的”^[1]思想，是难能可贵的。柏拉图不能预见到一个富裕的公有制社会，反而认

为富必然带来懒。他把公有制局限于社会上的一个等级。而莫尔则要推行一个公有制的社会，一个公有制的国家。莫尔的基本论点是：财产私有为社会上万恶之源。这个论点的深刻性远不是柏拉图所能理解的。

然而莫尔毕竟是他的时代的产儿，他的观点带有极大的时代局限性。

《乌托邦》在1516年写成并出版。当时，自然科学尚未从神学的束缚下解放出来，生产技术从十字军东征以来虽已发生了很大变化，但基本上还处于中世纪手工业时期。《乌托邦》作者虽能设想一个产品丰富到用之不竭、人人都可以按需分配的理想社会，但却不能想象生产力能够迅速增长。莫尔所津津乐道的，是以家庭为基本经济单位的手工业生产。乌托邦能输出的基本上只是些原料，如羊毛、亚麻、木材、染剂、生皮、黄蜡、油脂，以及蜂蜜、谷物、牲口之类。乌托邦人穿的衣服朴素简单，在其他生活方面也崇尚俭朴。总之，乌托邦大体上还保存自然经济的特点，其生产力的发展水平相当于十六世纪初英国的水平。莫尔看不出生产力对社会发展的重要性。莫尔的未来理想社会既是建筑在手工业家庭作坊上面，当然就不可能实现以丰富的物质财富为基础的公有制社会。他的那些设想恰恰是他当时的社会经济条件的反映。

乌托邦人民生活中需要解决重劳动和肮脏劳动的问题。据莫尔说，这些由奴隶去干。乌托邦的奴隶为数是不不少的，起码每一农户就配有两名奴隶。因而读者不免得出这样的印象，这个理想的社会居然有不齿于一般公民的贱民。这显然不平等，和理想的社会不名实相符。莫尔可以说，奴隶当中一部分是罪犯。这个答复还是难令人满意的。可以看出，莫尔的思想中还保有奴隶社会中奴隶主思想的残余。

在莫尔生活的时代，资本主义还处于萌芽状态，资产者和无产者的矛盾开始产生。虽然莫尔对广大劳苦群众深感情同，促使他写成《乌托邦》一书，但他看不到劳苦群众有改变社会制度的力量，更不能设想无产者有朝一日作为一个阶级将是革命的主力并是一切革命力量的领导阶级。因此，莫尔没有、也不可能清楚地交代乌托邦的公有制是怎样产生的，是在什么条件下形成的。至少读者获得的印象是，在乌托邦，人们发现这个制度优越，通过实行各种规划，特别是通过实行生产劳动及产品按需分配的措施，人们就自然而然地和平地进入共产主义社会。这个已有一千七百六十年之久的国家，据说历史文献很完善，然而莫尔只字不曾提及人民和统治者有过什么样的矛盾，进行过什么样的斗争。相反，他把那个开国君主描写得很贤明，很有能力，几乎达到神化他的地步。那么，乌托邦所以能够享受幸福的生活，公有制所以能够维持而不遭到破坏，是否和历代统治者施政得宜有关呢？类似的问题从《乌托邦》一书中是找不到答复的。因而，他的乌托邦缺乏科学根据，只能是一种“空想”。

由此可见，莫尔只是一个空想社会主义者。然而众所公认，他是西欧第一个伟大的空想社会主义者。我们举出他的一些具有进步意义的见解，这些见解是他自己的。我们也指明他的主要局限性，这种局限性是属于他那个时代和他所属的阶级的。

戴镗龄

1981年1月

[1] 列宁：《民粹主义空想计划的典型》，见《列宁全集》第2卷，人民出版社1959年版，第413页。——译者

托马斯·莫尔向彼得·贾尔斯 [1] 问好的信

几乎隔了一年，亲爱的彼得·贾尔斯，我才寄给你这本关于乌托邦国的小书，为此感到颇不好意思，我相信你盼望在一个半月之内就得到此书的。当然你知道，我无须为这部作品搜集材料，也不必为材料的安排操心。我只须把在你陪同下拉斐尔 [2] 所讲的东西重述一下。因此我没有理由花气力在叙述的文体上，他的语言本是不加修饰的。首先，那是匆促间临时的谈话；其次谈话人对拉丁语不如对希腊语精通，这是你清楚的。所以我的文体越是接近他的随意朴质风味，越是接近真实，而只有真实才是在这种情况下我必须注意，也实际上是注意了。

我承认，亲爱的彼得，既然这一切准备工作使我无须过于辛苦从事，我就没有什么剩下要做的了。不然的话，材料的收集和整理都会要求一个不平凡的、有学问的天才家去付出大量的时间和辛勤劳动。如果材料要写得又准确又雄辩，我不可能用任何时间和辛勤劳动来完成这件任务。然而，事实上，我要为之大量流汗的辛苦事取消了。既然我所唯一要做的是写出我所听到的东西，那就没有什么困难。

可是要完成这件微不足道的任务，由于我有些其他的任务，我几乎挤不出时间。我经常忙于法律任务，或是辩护，或是审理，或是作为公断人进行裁决，或是以法官身份作出判断。我对甲作礼节性的拜访，又找乙处理事务。我差不多整天时间都在外为别人的事牺牲了，剩下的时间用于我一家人。至于为我自己，即是说，搞学问，就一点时间没有了。

当我回到家中，我必须和妻子谈话，和孩子聊天，和管家交换意见。这一切我都看成是事务，因为非办不可——如果你不想在自己家中做一个生客，就非办不可。再则，不管是由于天然的赐予，或是来自偶尔的姻缘，或是出于自己的选择，他们是和你一辈子相处的，你对他们务必采取极愉快的态度，只要你不溺爱，也不把管家纵容到变成主人一般。

整日整月乃至整年便在以上所说的这些活动中消失了。那么，什么时候才找到空闲来写东西呢？我还未一字提到睡眠，甚至未一字提到吃饭。对许多人说，吃饭所花时间不下于睡眠，而睡眠差不多消耗一个人的半生！因此，我所获得的仅有时间是从睡眠和吃饭偷来的。因此，我慢慢地（由于这笔时间是不多的）但终于（由于这笔时间还是有些顶用）完成了《乌托邦》并把它寄给你，亲爱的彼得，请你过目并提醒我有什么遗漏的地方。

在这方面我并非完全不信任自己。我但愿我会有足够的智力和学问，如同我有不是太坏的记忆力一样。然而我不敢自信什么也没有忘记。如你所知道的，我们聊时，我的孩子约翰·克莱门特^[3]，也跟我们一起。凡是多少有益的谈话，我都要他在场，因为这棵幼树已发出希腊拉丁文学的青条，我盼望某一天有丰富的果实。关于乌托邦有一个细节，他使得我感到不能确定。

据我的回忆，希斯拉德断言架在亚马乌罗提城^[4]阿尼德罗^[5]河上的桥共有五百步长。可是我的约翰说，应该减去两百，因为这条河不超过三百步宽。请你把这个问题回想一下。如你同意他的说法，我就采取一样的看法，自己认错。如你记不起，我就照自己所似乎记得的写，如同我实际上已写的一样。正由于我要避免在这本书中有任何错误，因此，如有任何一点难以肯定，我宁可照假直说，不必有意造假。因为我但愿做老实人，不愿装聪明人。

但是，上述缺点你不难补救，假使你口头或书面问一问拉斐尔本人。另有一个疑问，你也必须请教他，那不知是我、是你、还是拉斐尔三人谁的过错更大所引起的一个疑问。我们忘记问，他又未交代，乌托邦是位于新世界哪一部分。我很遗憾，这点被忽略了。哪怕为了获得这方面的资料要花一大笔钱，我也愿意。这是因为我感到惭愧，我竟不知道我所畅谈的这座岛在哪个海里，而且我们中间有几位，尤其是一位虔诚的职业神学家，渴望访问乌托邦。他并非出于无聊或好奇想到新地方观光，而是有意促进在那儿已幸运地开始的我们的宗教。

为了按照适当的方式进行他的计划，他已决定设法由教皇委派他去，并且获得乌托邦主教的名义。至于必须向教廷提出申请，这个顾虑对他不是阻碍力量。他认为这个申请是圣洁的，不出于为名为利的动机，而是虔诚所驱使。

因此，亲爱的彼得，请你和希斯拉德取得联系，方便的话当面一谈，如他已经离开就给他写信，务使我这部作品不曾写进不真实的东西，也未遗漏掉任何真实的东西。我倾向于这样想，能把原书交他一看就更好了。没有别人更比他适宜于改正一切可能的错误了。然而只有当他通读全书后，他才可以作出改正。此外，通过这个办法，你会发现他对我写这部东西是感到高兴还是不高兴。万一他本人要写自己的游历经过，他未必愿意我来代笔。在宣传乌托邦国家这点上，我当然不愿意比他抢先着笔，以致夺去他的叙述的新鲜花朵和光彩。

可是，说老实话，我还未决定是否将本书发表。人们的好尚是如此不同，有些人爱闹别扭，无情无义，偏执任性，所以那些高兴快乐地尽量随心所欲去生活的人似乎远优于另一些人，他们苦思焦虑，要发表读者能受益或欣赏的作品，读者却对之加以蔑视，或并不表示感谢。

多数人对学问一窍不通，不少人瞧不起学问。无文化的人对绝不是无文化的任何东西总认为不合胃口，把它排斥。一知半解之徒把不是堆砌陈词废话的一切看成平凡无奇。有些人只赞赏老古董；无数的人敝帚自珍。张三忧郁成性，听不得笑话；李四又缺乏风趣，拿诙谐当禁条。还有些人头脑迟钝，一听见讽刺话就怕，像被疯狗咬过的人怕水一般。又有些人感情易变，可以坐下来表扬这件事，站起来表扬那件事。

这些人在酒店中一杯在手，评论作家的才华。他们任意以权威自居，把每个作家的著作拿来谴责一番，攻击得体无完肤。他们自己却很安全，如俗语所说，遭不到射击。他们光滑玲珑，身上没有一根好人的毫毛能让你捋住。

再则，另外一些人如此不知感恩，因此，他们虽然很爱一部作品，却对作者不怀一点好感。他们就像失礼的来客，受到丰富筵席的款待以后，离开时酒醉饭饱，对邀请他的主人竟不道谢一声。现在就去自己花钱办酒席招待这些人吧，他们如此讲究味道，如此嗜好不一，如此善忘和不怀感谢之忧！

不管怎样，亲爱的彼得，你要和希斯拉德进行我所说的话。日后关于这个问题，我还将充分自由采纳新的意见。然而，我已花气力写完本书，现在聪明起来总是太迟啦。因此，只要希斯拉德同意，今后在出版方面我要听从朋友们的建议，首先要听从您的建议。再见吧，非常可爱的好友；向贤良的嫂夫人致意。对我的友爱始终如一吧，我比以前更加爱你啦。

[1] 彼得·贾尔斯（Peter Giles，1486—1533）——生于安特卫普（Antwerp），弗兰德斯（Flanders）人文主义者，编著家。——中译者

[2] 拉斐尔——全名应为：拉斐尔·希斯拉德（Raphael Hythloday），因此在本书中亦简称希斯拉德。《乌托邦》中人名及地名多杜撰，此处除拉斐尔系借用教名外，希斯拉德是用希腊语构成，大意可能为“空谈的见闻家”。——中译者

[3] 约翰·克莱门特（John Clement）——从莫尔问学，并与其养女结婚，精通希腊语，后业医。——中译者

[4] 亚马乌罗提（Amaurote）——用希腊语成分杜撰，意指“晦暗的”或“不清楚的”城，依稀模糊，不必确有这样的城，亦可能同时影射多雾的伦敦城。——中译者

[5] 阿尼德罗（Anyder）——用希腊语成分杜撰，意指“无水的”。“无水的”河即不存在的河。——中译者

《乌托邦》第一部

杰出人物拉斐尔·希斯拉德关于某一个国家理想盛世的谈话，由英国名城伦敦的公民和行政司法长官、知名人士托马斯·莫尔转述

战无不胜的英王亨利八世 [1] 以具有模范君主的一切才德而著名。他近来和尊贵的卡斯提尔国王查理 [2] 殿下在某些重大问题上发生争论。为了就争论进行商议并取得和解，英王派我出使到弗兰德斯 [3] 去，伴随着独一无二的卡思伯特·滕斯托尔 [4]，他最近被英王任命为案卷法官，大家都为此感到高兴。我不打算说什么恭维他的话。这并非担心一个朋友的见证不易取信于人，而是由于他的正直及学问远过于我所能赞扬，而且是众所周知的，无须我的赞扬。除非我要给人们以这样的印象，如同俗语所说的，打着灯笼照太阳！

按照事先的安排，卡斯提尔国王委派的处理这个专案的人员（都是非凡的人才）在布鲁日 [5] 接待了我们，组长为布鲁日市长，一个庄严的人物，但他们左右一切的中心发言人却是坦西斯 [6]，加塞尔城 [7] 的教会长，口才具有素养，又得力于禀赋，而且精通法律，是外交谈判能手，在这方面有天才，又有多年经验。经过一两次会议，我们在若干点上还未能取得一致看法。因此他们就向我们告别几天，到布鲁塞尔 [8] 听取他们的国王的正式意见。

这时，我因事前往安特卫普 [9]。我停留在该城期间，有一个彼得·贾尔斯，是来访宾客之一，又是所有他们这些人中最受欢迎的一个来客。他当地出生，是一个有地位的荣誉人物，然而却应该享有最崇高的地位，因为他年轻而学问和品格两方面都很出色。他极有德行及教养，对所有的人都很殷勤，而对朋友则胸怀坦率，亲爱忠诚，因此，在任何地方都找不到一个人或两个人，能像他那样从各方面来看都称得起是完美的朋友。他异乎寻常地谦逊，比谁都更丝毫不矫揉造作，比任何人都更天真单纯而又不失为明智慎重。此外，他的谈吐文雅，饶有风趣而不使听者感到不满。所以，我既和他快乐相处，进行愉快的交谈，我对乡土的怀念就大为消失，不像以前那样意识到和家人的别离，和妻儿的分手，我离开他们已经四个多月，我曾是多么急于回到他们身边呀。

有一天，我在圣母院做礼拜，这是全城最美最拥挤的一座教堂。我做完礼拜，打算回到住所，这时碰巧看见彼得和一个外地人谈话，那是一个上了年纪的老头儿，面孔晒得黝黑，胡须颇长，一件斗篷不介意地披在他的肩上。从他的外貌和衣着，我看出他像是一个船长。

彼得一见到我，就走来和我打招呼。我正待回礼，他把我拉到一

旁，指着刚才和他交谈的那人，问我说：

“你看见那人么？我正要把他马上带你那儿去。”

“非常欢迎，”我说，“为了你的缘故。”

“不，”他说，“为了他的缘故，如果你认识他的话。除他外，当今没有第二个人能对陌生的人民和国家作出这样的报道，我了解这是你急切想听的题材。”

“啊，那么，”我说，“我猜得不错。我一看到他，就断定他是海船的船长。”

“可你完全错啦，”他说，“因为他的航行不像巴利纽拉斯^[10]那样，而是像奥德修斯^[11]，或不如说像柏拉图^[12]吧。这位拉斐尔——这是他的名字，他姓希斯拉德——不但精通拉丁文，而且深晓希腊文。他对希腊文下的工夫比对拉丁文还要深些，因为他竭尽全力去搞哲学，他觉得关于哲学这门学问，拉丁文中除了辛尼加^[13]和西塞罗^[14]的一些论文外，缺乏有价值的东西。他把祖先遗产留给家中兄弟们之后，由于急想看看这个世界（他是葡萄牙人），就加入亚美利哥·韦斯浦契^[15]一行，作为他四次出航中后三次的游伴，始终跟随着韦斯浦契。这四次出航，人人都已阅读到了。可是最后一次，他不曾同韦斯浦契一同回来。他请求甚至要挟韦斯浦契同意让自己成为留在第四次航程终点的要塞上二十四人之一。因此他就留下，可以随自己的意办事：他更热衷于浪游，宁可生死付之度外。他有老不离口的两句俗语：‘死后没棺材，青天做遮盖’，以及‘上天堂的路到处远近一样。’要不是老天保佑，他这种态度是会叫他大吃苦头的。可是，自从韦斯浦契离去后，他便和要塞上的五个同伴航游了许多国家。一个意外的机会把他带到锡兰^[16]，又转到卡利卡特^[17]，在该处他碰到几条葡萄牙船，最后很出乎意料地又回到本国。”

彼得说完后，我感谢他的好意，他花费了很大的气力，无非要我和那人接谈，希望那人的谈话能使我高兴。我就转向拉斐尔，互相致敬，说了生人初见面时惯用的一番客套话，然后我们一同来到我的住所，坐在花园中草苔丛生的长凳上，我们开始交谈起来。

拉斐尔描述说，自从韦斯浦契离去后，他和留在要塞上的伙伴们，由于不断和当地人见面，对他们客气，渐渐获得他们的好感，直到既不得从他们那儿会带来危险，而且实际上彼此间产生了友谊，此外，还得到一位领袖的赏识和好感（这位领袖何名，属于何国，我都记不起了）。由于这位领袖慷慨好施，他和其余五个同伴得到充分的供应品以及旅费，并沿途配给了一个可靠的向导，部分是水路乘筏，部分是陆路

乘车，被引到别的领袖那儿去，带有非常殷切的介绍信，请求予以照拂。拉斐尔说，他们游历多日，到过各种城镇都市以及熙熙攘攘、制度优越的国家。

他说，诚然，在赤道的下方以及这条线两旁几乎远至太阳运行所达到的地方，有热气不断熏灼的沙漠。到处无非一片阴森可怖，草木不生，令人厌恶，栖息着野兽毒蛇，或者和兽类一样野蛮有害的人。可是，稍微更向前进，风物就逐渐较为宜人，气候不那么酷热，地面上长满可爱的青草，兽类的性格也较为温顺些。最后，他们逢到人和城镇。在这些城镇之间以及附近，并且和辽远的国家，都经常有水陆贸易。



花园中交谈情景

图中人物自左至右：约翰·克莱门特、拉斐尔·希斯拉德、

托马斯·莫尔、彼得·贾尔斯

（摘自1518年巴塞尔版）

拉斐尔说，当时他们有访问周围许多国家的机会，因为凡是准备开出的任何航线上的船，都欢迎他和他的同伴搭乘。他们在最初旅行的地方所看到的船都是平底，航行时用一种纸草或柳枝编成的帆，也有时用皮革制成的帆。往后，他们又遇见有尖龙骨和帆布篷的船，实际上全和我们的船一样了。

他们的水手善于使自己和海洋及气候相适应。但是据拉斐尔说，由于他指点他们怎样使用指南针，他就获得了他们异常的好感。他们以前关于这个东西是完全无知的，因此对于信从海洋摆布，不免犹豫不决，而只有在夏季，才这样做过。现在，他们依靠指南针，在冬季也不觉得可怕，这就过于自信，反而招致危险。这样，本来认为会给他们很大好

处的东西，由于轻率，倒有给他们带来极大危害之虞。

拉斐尔谈及的他到过的每一个地方，说来话长，也不符合本书的意图。我们也许会在另一个场合讲述他所说的故事，尤其是任何对读者会有益的东西，首先是在那些文明共处的人民中的明智慎重的法律条文，这是他所注意到的。因为，关于这样的题材，我们热切地向他提问，他也同样乐意谈论。可是，陈腐的海客奇谈，我们不爱打听。西拉 [18] 和贪馋的塞利诺 [19]，吃人的雷斯特利哥尼人 [20]，以及类似的可怕怪物，这些是极其常见的。可是，治理有方的公民倒不是随处可以遇见的。

的确，拉斐尔既提请注意这些新发现的国家有许多不合理的风俗，也详细举出若干点，我们的城市，王国以及不同民族和人种都可以借鉴，用于改正自己的错误。我已经说过，这些事例我必须留待另一个场合去叙述。现在我只想讲一讲他所说的关于乌托邦人的生活方式和风俗，然而首先得讲一讲引起他提到这个国家的谈话。

拉斐尔很明智地论及我们这半球的缺点，以及那半球的缺点，他发现两方面都是缺点不少。他也对我们中间和他们中间的明智措施作出了比较。他对每一国家的风俗习惯回忆起来，如同在他仅一度到过的地方曾经住了一辈子。彼得用如下的话对这个人表示了他的惊叹：

“啊唷，亲爱的拉斐尔，我不明白你何以不去依附一个国王呢。我相信没有一个国王不欢迎你，因为你的学问，你对各种风土人情的通晓，既给他以喜悦的心情，又可以向他提供榜样，发出对他有所帮助的忠告。这样，不但对你自己极其有利，而且对于你的全部亲友也很能使他们得到提拔。”

“提起我的亲友，”他回答说，“我不十分为他们操心，因为我想我对他们已很好地尽了应有的义务。别人对财产不到年老多病不肯放弃，而且即使那时也是十分勉强地放弃，尽管要保留已无能为力。当我还不是壮年，实际上在年轻时，我就把财产分给亲友。我想我的亲友对我的慷慨应感到满足，而不额外地要求或期望我为了他们的缘故去臣奉国王。”

“说得妙！”彼得宣称，“我的意思是要你侍奉国王，并非臣奉国王。”

“臣奉和侍奉不过一个音节之差，”他说。

“不过我确信，”彼得接着说，“不管你怎样称呼这样的生活，它不失为一种手段，能对别人有好处，不管是对私人，还是全国所有的公民，并且你自己也可以更加发迹。”

“我必须，”拉斐尔说，“用我内心所厌恶的办法以便更加发迹吗？事

实上，我现在自由自在地生活着，相信朝廷贵臣很少能像我这样的。而且，巴结权贵的人为数很多，你不要以为权贵身旁没有我或是一两个像我这样的人，就造成很大的损失。”

“嘿，”我于是说，“很明显，亲爱的拉斐尔，你是不羡慕金钱和权势的人。毫无疑问，我尊敬具有你这样胸襟的人，如同我尊敬非常有地位的大人物一样。可是我觉得，如果你在自己生活中把聪明勤奋用于为公众谋福利，即使这会使你个人吃亏，然而那才和你相称，和你的宽宏而真正富于哲理的气概相称。要很有成效地做到这一点，你就必须当一个伟大国王的谋臣，劝他采取（我深信你能使他采取）诚实荣誉的行动方针。从国王那儿，正如同从永不枯竭的泉源那儿，涌出的是所有能造福或为害全国的一条水。纵然你的事务经验不丰富，你有渊博的学问；或者即使你没有学问，你的事务经验是丰富的——因此你在任何国王的议事会上都是一个能臣。”

“亲爱的莫尔，”他说，“你有两方面的错误。第一，就我而言；第二，就事情本身而言。我并不如你所说的那么有才能。即使我那么有才能，在打乱我的安静生活的同时，我并无从为公众谋福利。首先，几乎一切国王都乐于追求武功，我不懂武，也不愿意懂武。他们宁可不从事光荣的和平活动。他们更关心的，是想方设法夺取新的王国，而不是治理好已获得的王国。

“其次，朝廷大臣都的确人人聪明，无须别人进言代谋；或是自以为聪明，不屑于倾听别人的意见。可是，他们对国王的头等宠臣的谬论，却随声附和，想列名门下，通过献媚得到青眼相看。本来，认为自己的见解最高明，是人情之常，如同乌鸦和猴子对自己的仔总是十分钟爱。

“在这些妒忌别人的创见而重视自己的创见的人当中，如有人提出他所阅读到的异时异地的事，听者就显得似乎在才智方面所负的盛名有全部破产之虞，似乎此后将只会被看成是傻瓜，除非他们对别人的创见能够吹毛求疵。当一切企图都告失败的时候，他们便发表这样的议论作为最后的对策：‘这样的事是我们的祖先所喜欢的，但求我们有我们的祖先那样明智。’然后，他们觉得这一妙论似乎结束了全部问题，就在自己位置上坐下——当然意思是说，如果在任何一点上显得比我们的祖先更明智，那会是危险的。然而，不管我们的祖先有什么好的见解，我们总是漠然不顾。可是，如果在任何情况下，我们的祖先的行动方向不那么明智，这个缺点就成为我们抓住的把柄，不肯放过。这种傲慢、荒谬而顽固的偏见，我曾在别的国家屡见不鲜，有一次也在英国见过。”

“什么，”我说，“你到过我的国家？”

“是呀，”他回答说，“我在那儿住过几个月，在英国西部人民起义反

抗英王惨遭失败 [21] 后不久；起义受到镇压，杀戮很重。那时，我很感谢尊敬的约翰·莫顿 [22] 红衣主教，坎特伯雷大主教，又是当日英国大法官。亲爱的彼得（我是专对你说的，莫尔深知大主教，不须向我了解），这位大主教是值得尊敬的，因为他深谋远虑，德高而又望重。他是中等身材，丝毫不显得年老。他的仪容令人觉得可敬而不必生畏。他的谈吐沉着庄严，但听起来愉快舒适。对于谒见有所请求的人，他爱用粗率语言相待，加以考验，但是完全出于一片好意，要观察一下对方的胆识和镇静自若的程度。坦然无惧的态度是他所赏识的，只要不流于冒失；因为这近似他的性情，而且对于奉公职的人是相宜的，从而他才加以赞美。他的谈吐精练犀利，法律知识精深。他的能力非常强，记忆非常好。学问和阅历使他的不凡天赋更善更美。

“英王十分听信他的意见。我在英国时，他似乎是国家所倚仗的栋梁。不出一般人所预料，他几乎在很年轻时就从学校进入宫廷，一生处理重大政务，经过种种的世运浮沉，从而在许多惊风骇浪中获得了一个政治家的远见，这样从亲身经历中来的远见是不容易忘的。

“某日，我正和他共餐，有一个精通英国法律的未奉圣职的俗人在座。这个人不知怎的找到一个机会咬文嚼字地谈起英国当日对盗窃犯执法的严峻。他们到处被执行死刑。据他说，送上绞刑台的有时一次达二十人之多。他又说，他感到更加惊奇的是，尽管漏网的人极少，为何不幸全国仍然盗窃犯横行呢？当时我不揣冒昧，在红衣主教席上毫不隐讳地发表了我的意见，我说：

“‘你无须惊奇，因为这样处罚盗窃犯是越法的，对社会不利。对于盗窃，这是过于严厉的处分，但又不能制止盗窃。仅仅盗窃不是应处以死刑的重罪，而除盗窃外走投无路的人，随你想出什么惩治的办法，也还是要从事盗窃。在这点上，你们英国和世界上大多数地方一样，很类似误人子弟的教书匠，他们宁可鞭撻学生，而不去教育学生。你们对一个盗窃犯颁布了可怕的严刑，其实更好的办法是，给以谋生之道，使任何人不至于冒始而盗窃继而被处死的危险。’

“‘对这种情况，’这人说，‘我们已采取了充分的措施。我们有手艺。我们有农活。只要一个人不甘心为非作歹，他就可以做这些工作谋生。’

“‘不，’我反驳说，‘你不会这样轻易摆脱得了。我们且不提在对外和对内战争中变成残废回到家园的人，例如最近英国人和康瓦尔人 [23] 作战以及不久前对法国作战，都有这种情况。这些英国人为他们的国和王效劳，竟弄得四肢不全。他们由于残废而无从干自己的行当，由于年纪不小又不能学新行当。我们且不考虑这些人，因为战争总是偶尔才有。我们不妨思考一下每天都有的情况。

“首先，有大批贵族，这些人像雄蜂一样，一事不做，靠别人的劳动养活自己，例如，靠在自己田庄上做活的佃农，尽力剥削这些佃农，以增加收入，（他们唯独在这点上锱铢必较，否则他们总是挥金如土，把自己搞穷搞光！）而且带着大批从未学过任何糊口技艺的游手好闲的随从。只要主人一死，或者他们自己生病，这批人便立刻被赶出去。主人宁养闲客，不养病号。后嗣也往往无力像先人一样维持偌大的门户，至少一开始无力这样做。

“同时，这些人如不尽可能从事盗窃，就只有尽可能挨饿。的确，他们能怎样办？流浪的生活逐渐使他们的衣服破烂不堪，并且身体衰弱不堪，既然如此贫病交迫，任何绅士都不屑于去雇用他们，农民也对他们望而生畏。农民深知，一个人习惯于舒适懒散，挂刀持盾，对周围的人自吹自夸，摆出神气十足的样子，他就不会为了些微的报酬和粗淡的饭食，去拿起铁锹和锄头，老老实实地替贫苦老百姓干活。”

“可是这种人，那个精通法律的家伙反驳说，‘正是我们要尽力加以赞助的。一旦我们需要作战，我们军队的支柱正是要这种人来当，他们比做工的和种田的有更大的气魄。’

“当然啦，我说，‘你倒不如说，为了作战，我们就必须鼓励盗窃犯。只要你养这类的人，你绝不能使盗窃犯绝迹。而且，盗窃犯当兵，并非是最不活跃的；当兵的干盗窃，也并非是最缺少劲头的。两者竟是如此巧妙地互通。可是，这个毛病在你们的国家虽然很猖獗，倒不是你们所独有，而是几乎一切国家所共有的。

“法国患有另一种更严重的灾难。即使在和平时期（假如你可以称它为和平时期），法国到处挤满了雇佣兵，因为法国人和英国人想法一样，认为养一批懒散的随从是好事。这些自作聪明的人的想法是：若要社会安全，必须随时备有一支坚强可靠的守卫部队，主要由老兵组成，因为他们不信任新兵。这种看法使他们不得不经常寻找战争的口实，专供士兵获得临阵的经验，盲目杀人，唯恐，如同塞拉斯特^[24]所作的妙论，“无论是心或手，不用就不灵。”然而，法国吃了大亏才认识到，豢养这般野蛮畜牲是多么危险，这点也从罗马、迦太基、叙利亚^[25]和别的许多国家的事例得到证明。后面这些国家的常备军，不但毁灭了他们国家的最高权力，而且连土地城市也毁灭了。

“这种军队之无须乎维持，从这点可清楚地得到证明：即使从小就在行伍中认真训练的法国士兵，也不敢夸口如果和你们征来的新兵作战，可以经常得胜。这点我无须多谈，以免好像露骨地奉承你们。无论如何，你们城市中长大的手艺人或是种田的乡下佬，除掉体格不够健壮与勇猛者外，除掉因家中吃用不够而志气受磨折者外，据信是全不害怕那些伺候绅士的懒散随从的。因此，这些随从，一度身强力壮（因为绅

士所要特意腐蚀的恰巧是经过精选的汉子），现在却由于懒散而趋于衰弱，由于干的缺乏男子气概的活而变成软绵绵的。如果一旦通过锻炼，做老实的工去养自己，干结结实实的粗活，倒无须担心挺不起腰杆做丈夫！

“不管怎样，为了应付紧急战争，养一大批这类扰乱治安的人，在我看来，不利于为社会造福。你们不要战争，就绝不会有战争，而你们所更应该重视的是和平，不是战争。但这并不是使盗窃成为不可避免的唯一情况。还有另一种我认为是英国人的特殊情况。”

“那是什么情况？”红衣主教问。

“你们的羊，”我回答说，“一向是那么驯服，那么容易喂饱，据说现在变得很贪婪、很凶蛮，以至于吃人，并把你们的田地，家园和城市蹂躏成废墟。全国各处，凡出产最精致贵重的羊毛的，无不有贵族豪绅，以及天知道什么圣人之流的一些主教，觉得祖传地产上惯例的岁租年金不能满足他们了。他们过着闲适奢侈的生活，对国家丝毫无补，觉得不够，还横下一条心要对它造成严重的危害。他们使所有的地耕种不成，把每寸土都围起来做牧场，房屋和城镇给毁掉了，只留下教堂当做羊栏。并且，好像他们浪费于鸟兽园囿上的英国土地还不够多，这般家伙还把用于居住和耕种的每块地都弄成一片荒芜。

“因此 [26]，佃农从地上被撵走，为的是一种确是为害本国的贪食无餍者，可以用一条栏栅把成千上万亩地圈上。有些佃农则是在欺诈和暴力手段之下被剥夺了自己的所有，或是受尽冤屈损害而不得不卖掉本人的一切。这些不幸的人在各种逼迫之下非离开家园不可——男人、女人、丈夫、妻子、孤儿、寡妇、携带儿童的父母，以及生活资料少而人口众多的全家，因为种田是需要许多人手的。嗨，他们离开啦，离开他们所熟悉的唯一家乡，却找不到安身的去处。他们的全部家当，如等到买主，本来值钱无多，既然他们被迫出走，于是就半文一钱地将其脱手。

“他们在流浪中花完这半文一钱之后，除去从事盗窃以致受绞刑外（这是罪有应得，你会说），或是除去沿途讨饭为生外，还有什么别的办法？何况即使讨饭为生，他们也是被当做到处浪荡不务正业的游民抓进监狱，而其实他们非常想就业，却找不到雇主。他们是对种田素有专长的，可是找不到种田的活，由于已无供耕种的田。一度需要多人耕作才产粮食的地，用于放牧，只要一个牧人就够。

“这种情况使许多地区粮价剧增。而生羊毛的价格又如此高涨，一向织毛呢的英国穷人买不起它，于是大批赋闲。因为，牧场既然扩大了，曾有许多头羊死于一场瘟疫，好像老天在羊身上降瘟，作为对贪婪

的惩罚，其实在羊的主人的头上降瘟才更公道些。可是，不管羊的繁殖量多么地提高，羊的价格丝毫未跌，因为，售户不止一人，固然未便指为垄断，但出售方式无疑地是寡头操纵，所有的羊落到极少数人手中，这些是少数富有的人，他们不想卖，就不必卖，而他们得不到要求的价格，就不想卖。

“到了这时刻，其他全部牲畜也由于这个理由而同样涨价，而且变本加厉，其原因是，农庄遭到破坏，农业趋于萧条，无人从事饲养牲畜。富人不像自己养小羊那样养小牛。他们从国外用廉价买进瘦弱的小牛，在牧场上喂肥后，用高价卖出。照我看来，这种方式的全部危害还不曾被人感觉到。直到现在，这些商贩在把牲畜脱手的地方才大抬价格，可是，一旦他们在产地采购频繁，超过该地饲养的速度，那么，来源市场既然供应逐渐减少，结果一定远远供不应求。

“这样，由于少数人贪得无厌，对你们这个岛国本来认为是带来极大幸运的东西，现在是遭到毁灭了。粮食腾贵的结果，家家尽量减少雇佣。请问，这些被解雇的人，不去乞讨，或不去抢劫（有胆子的人更容易走的一条路），还有什么办法呢？

“而且，一面穷困不堪，而另一面又是奢侈无度。不但贵族的仆从，还有手工人，甚至几乎农民本身，实际上各种人一无例外，都是讲究穿着，纵情吃喝。诸如赌厅妓院，以及声名狼藉不下于妓院的场所（像那些酒楼餐馆），还有不正当的游戏，什么骰子、纸牌、双陆、玩球、掷铁圈等，这一切不是能使嗜好者很快把钱花光、走上抢劫之途吗？

“戒绝这些害人的东西吧。用法律规定，凡破坏农庄和乡村者须亲自加以恢复，或将其转交给愿意加以恢复并乐于从事建设的人。对富有者囤积居奇的权利以及利用这项权利垄断市场，须严加控制。少养活些好吃懒做的人。振兴农业。恢复织布，让它成为光荣的职业，安插一大批有用的但闲着的人手，他们或是迄今被贫穷驱为盗窃犯，或是目前非流浪即帮闲，终究都会沦为盗窃犯。毫无疑问，除非你们医治这些弊病，光是夸口你们如何执法惩办盗窃犯，那是无用的。这样的执法，表面好看，实则不公正，不收效。你们让青年人受不良的熏染，甚至从小就一天天堕落下去，待到他们成长后，犯下他们儿童时代起早就总是显得要犯的罪恶，这时，当然啦，予以处分。你们始而纵民为盗，继而充当办盗的人，你们干的事不正是这样吗？’

“我在发这个长议论时，那律师就忙于准备答复，并决定采用辩论家的惯常方式，即把已说过的话努力重述，而不是给以答复，表示自己的记忆力很不坏。

“‘当然，’他发言说，‘你谈得很好，考虑到你仅是一个外国人，对这一类的事是耳食多于真知——这点我要简单地说清楚。我且先把你所说的依次举出，然后指明，由于你对我们的情况一无所知，你在哪些方面弄错了。最后，我要驳倒你的全部论点。好，从我答应的第一点开始，在四点上我认为你——’

“‘且住，’红衣主教打断说，‘你这样开始，怕不是三言两语能答复得完的。因此你现在不必辛辛苦苦作答复，你作答复的权利可以完整地保留到下次见面，即是在明天，我打算这样安排，假如你和拉斐尔都方便的话。

“‘亲爱的拉斐尔，我希望你告诉我，何以你认为对盗窃罪不应处以极刑，你觉得怎样用刑才对社会更有好处呢？我深信，即使你，也不会觉得必须任其逍遥法外。甚至照现在的样子，规定了死刑，依然盗窃成风。一旦盗窃犯知道绝不会被处死刑，还有什么力量、什么畏惧，能制止罪犯。他们会把这样的减刑诲盗看成是对他们的奖励。’

“‘当然，’我说，‘尊敬的红衣主教阁下，一个人使别人丧财就得自己丧命，这是很不公道的。我认为，幸运能给我们的全部财富全都比不上人的性命的宝贵。假如人们说，对这样的罪所以如此用刑，是由于其犯法违禁，而不是由于金钱被盗，那么，大可以把这样的极端的执法描绘成为极端不合法。因为我们既不赞成曼利阿斯 [27] 的法律准则，对于轻微的犯法就要立即拔刀用刑，也反对斯多葛派 [28] 的条令，把一切罪等量齐观，杀人和抢钱竟被看成毫无区别，其实，如果公道还有任何意义的话，这两件案例既不相同，也不相关。

“‘上帝命令：“你不准杀人，”我们可以把一小笔钱的偷窃犯轻易处死吗？如果说，上帝命令我们戒杀并不意味着按照人类法律认为可杀时，也必须不杀，那么，同样，人们可以自己相互决定在什么程度上，强奸、私通以及伪誓是允许的了。上帝命令我们无杀人之权，也无自杀之权。而人们却彼此同意，在一定的事例中，人可以杀人。但如果人们中的这种意见一致竟具有如此的效力，使他们的仆从无须遵守上帝的戒律，尽管从上帝处无先例可援，这些仆从却可以把按照人类法律应该处死的人处死，岂非上帝的戒律在人类法律许可的范围内才行得通吗？其结果将会是，在每一件事上都要同样由人们来决定上帝的戒律究竟便于他们遵行到什么程度。

“最后，摩西 [29] 立法虽然严酷，由于其本来用以对付奴隶和贱民，对盗窃也只是科以罚金，不用死刑。我们不要认为，在其慈悲的新法律 [30] 里训示我们如同父亲训示儿女一般的上帝，竟容许人们有彼此残忍相待的这种较大的随便权利。

“这就是我认为这种惩罚不合法的道理。而且，一个国家对盗窃犯和杀人犯用同样的刑罚，任何人都看得出，这是多么荒谬甚至危险的。当盗窃犯发现，仅仅对于盗窃，判刑竟如同对于杀人同样的可怕，这个简单的考虑就促使他把他本来只想抢劫的那人索性杀掉。他要是被人拿获，本不致冒更大的危险；何况杀人灭口，更可望掩盖罪行，对他来说反而较为安全了。这样，我们虽然用酷刑威吓盗窃犯，我们却怂恿他消灭良好的公民。

“关于更适当的惩办方式这个常见的问题，我认为发现一个较好的方式比发现一个较坏的方式要容易些。非常长于治国的罗马人在古时所爱用的一种惩办罪行的方法，那是好方法，我们为何对它有怀疑呢？罗马人把经过判罪的重犯始终加上镣铐，罚去终身采石开矿。

“然而，关于这个问题，任何国家的制度都比不上我旅行波斯时在一般叫做波利来赖塔人^[31]中所看到的那种制度。他们的国家很大，治理得宜，除向波斯国王进贡年税而外，他们生活自由，按本身立法实行自治。他们的地方离海很远，几乎四面环山，物产完全自给自足。因此，他们和别的国家极少互通往来。按照他们多少年来的国策，他们不求扩张自己的领土，而且，既有高山做屏障，又对他们的霸主进献贡物，因此，保卫本国领土使其不受侵略也不费力。他们既然完全不受军国主义的侵扰，过的生活尽管平常却很舒适，虽然默默无闻却很快乐。我想，甚至他们的国名，除近邻外，外间都不大知道。

“在这个国家，盗窃犯定罪后须将赃物交还失主，不像通常在别处须送给国王。他们认为，国王和盗窃犯都没有取得该物的权利。如原物已失，则按价从盗窃犯的财产中取偿，多余的钱全部还与犯人的妻子儿女。犯人本身则被罚令服苦役。如罪行不严重，犯人不至于坐监牢，也免于上脚镣，在身体自由的情况下派去为公众服劳役。拒绝劳动或劳动态度差的犯人不但被加上锁链，而且受到鞭笞，进行强迫劳动。他们若是做工勤快，绝不会受到侮辱和伤害。只是每夜他们经过点名后，被锁禁在睡觉的处所。

“除去经常做工外，犯人的生活中没有什么苦可吃。例如，他们的伙食很好，由公库开支，因为他们是替公家做工——关于这方面的办法各地不一样。在某些地区，用于他们身上的开支来自筹集救济金。这个办法虽不稳定，然而波利来赖塔人存心非常慈善，所以其他任何办法所得都不比这个办法更能供应充裕，满足需要。在另一些地区，拨出固定的公共税收以支付此项费用。其余地区则按人口抽特定的税充当这笔经费。还有若干地区的犯人无须为公众服劳役，任何公民需要帮工，可到市场雇用他们，按日发给固定的工资，略低于雇用自由的公民。并且，受雇的犯人如工作不力，雇主可施行鞭打。因此，犯人不愁无工可做，不但赚钱养活自己，还每天为国库增加收入。

“他们穿的衣服颜色全一样。他们不剃头，把两耳上面的发剪短，并削去一个耳垂[32]。他们可以接受朋友赠送的饮食以及符合规定颜色的衣服。金钱赠予，对送者及收者都是死罪。任何自由公民，不问理由如何，若是接受犯人的钱，以及奴隶（定罪犯人的通称）若是接触武器，都冒被处死刑的危险。每一地区的奴隶带有特殊标志，以资识别；当他从本区外出，或和另一地区奴隶交谈时，扔掉这个标志构成死罪。此外，凡密谋逃亡与实际逃亡是同样的险事。对逃亡有默许行为的，若是奴隶，处以死刑；若是自由公民，罚令充当奴隶。相反，对告发者规定了奖赏，自由公民得现钱，奴隶恢复自由，对以上两种人都免予追究其同谋的罪行。其用意是，作恶到头的人绝不能比及早回头的人占更安全的便宜。

“这就是关于这个问题的法令和步骤，我已经对你描述过了。你会很容易看出，这是多么合乎人道，多么有益处。公众所表示的愤怒，其目的无非是根除罪恶，挽救犯罪的人，处理他们时使他们一定要改过迁善，以后一辈子将功赎罪。

“而且，也无须担心这样的人旧病重犯。甚至旅客出行，认为用这类奴隶做向导是十分安全的，每当进入一个新地区，就更换奴隶。奴隶没有可用于抢劫的工具。他们不携带武器，如发现有钱适足以证明有罪。这种人一经被捕，就受到惩处，想逍遥法外是绝不可能的。他的衣服和通常人的衣服绝无相同之处，除非赤裸裸上路，怎能够悄悄逃去不给发现呢？即使赤裸裸上路，他的耳朵也会在逃亡中使人识破他。

“不过当然啦，会不会竟有奴隶共同阴谋叛国之虞呢？那就好像任何一个地区的奴隶在这方面可望成功，而无须先对其他许多地区的奴隶群进行试探和煽动了！他们是不可能共同密谋的，甚至不能见面交谈或互相招呼。他们更不可能胆敢将阴谋向自己的伙伴泄露，因为他们深知，隐瞒阴谋者是处于危险之中的，而告发阴谋者是得到好处的。相反，如果一个人心甘情愿而毫无怨言地忍受他的处罚，有从此改过自新的表现，他是有希望终有一天获得自由的。实际上，每年都有大批这样的人由于服从管教而被给予自由。’

“我说过这段话后，接着又说，我看不出这个方法何以在英国不能采用，何以比起和我辩论的这位法律家所夸不绝口的司法措施不更行之有利。那位法律家回答说，“把这套制度在英国定下来一定弄得全国不得安宁。’他边说边摇头努嘴，然后沉默下去。在场的人都认为他的话有道理。

“接着红衣主教发言说，‘要猜测这个制度行之有利或有害是一件难事，因为完全没有实施过。如果，宣判死刑后，英王下令暂缓执行；并经过对庇护权[33]的限制，我们试行这个制度，那时实践有效的話，把

这个制度当成法律就是正当的。倘若行之不利，然后将已判处死刑的人立即执行，比起现在就执行，会一样有利于公众，而且一样公正。同时，这种试行并不带来危险。而且，我相信，对于游民可用同样办法处理 [34]，因为，尽管屡次制定法令制裁这批人，我们成绩毫无。’

“红衣主教话才说完，大家争先恐后称赞不已；可是这些意见刚才从我口里提出，他们都瞧不起。关于讲话中涉及游民的部分，大家尤其恭维，因为这是红衣主教的补充意见。

“我感到为难，是否把接着发生的事略去不讲还好些，因为那是很可笑。不过我还是得讲，它本身无害，而且和我们讨论的问题有关。

“那就是当时恰巧有个清客在一旁，他想给人扮演滑稽家的印象，可是他的扮演逼真，使他显得确是滑稽。他的不合时宜的打趣的话本是用来引人发笑的，可是更引人发笑的是他本人而不是他的笑话。但他有时说的话不失为中肯，这就证明这句谚语的真实性：一个人常掷骰子，他迟早总要中一次彩。有个客人碰巧说：

“‘拉斐尔的建议是对付盗窃犯的良好措施。红衣主教也采取了预防游民的好办法。现在剩下的只是，为那些由于老病而陷于贫困又无从工作谋生的人制定社会方案。’

“‘如果我获得允许，’那个清客自告奋勇说，‘我会设法把这种情况治好。我最巴不得将这样的人从我面前打发走。他们老是纠缠住我讨钱，发出凄凉的呼号声。可是随他们叫出什么调子，我是分文不给。往往发生的不外乎两者之一，我不愿意给钱，或是我手头空空，无钱可给。现在他们聪明起来了。他们看见我走过时，一言不发，再不想白费气力。他们再也不想从我得到什么了，真的，仿佛我是教区外的僧侣一样，从他捞不到东西。至于我，我要制定一条法令，把全部乞丐分配到各个班尼提克特 [35] 寺院去，男的当勤杂道人，女的做尼姑。’”

“红衣主教微笑，把这些话当成说着玩的，可是其余的人却很当真。其中有一个神学家，是一个托钵僧 [36]，他对于取笑教区外的僧侣和取笑和尚，颇感兴趣，因此他自己也来开心一番，虽然他平常是严肃的，达到阴郁的程度。

“‘不，’他说，“即使情况是这样，你也不能使乞丐绝迹，除非对我们托钵僧有所照顾。’

“‘可是这已经有照顾了，’那清客报复说。“红衣主教决定把游民管禁起来，让他们做工，这就很好地照顾了你们，因为你们是第一号游民。’

“当时大家注视红衣主教，见他对这个笑话未感到生气，如同对上面的笑话未生气一样，大家也就觉得听来高兴，只有托钵僧是例外。那是不足为怪的，他在这番讽刺的冲击下，怒不可言，止不住辱骂那个开玩笑的人。他骂对方是坏蛋、诽谤者、该死的家伙，同时从《圣经》上引用厉害的谴责词句。这个嘲笑者开始认真嘲笑起来，很得意自如：

“‘不要生气，好托钵僧。圣书上写道：“你们常存忍耐就必保全灵魂。”’ [37]

“托钵僧就回击——原话引在下面：‘你这该死的东西，我倒不曾生气，至少我不曾犯罪，因为赞美诗作者说：“你生气吧，可不要犯罪。”’ [38]

“这时红衣主教很温和地告诫托钵僧平静下来，但是他回答说：

“‘不，大人，我说话出于一片善良的热切之心，我应该这样。由于圣洁的人是有热切之心的，因此圣书说：“我因为你的庙殿而心里热切，如同火烧。”’ [39] 全教堂发出共鸣的歌声：“当以利沙 [40] 向教堂走去，嘲笑他的人感受到这个秃头者的热切之心。”那个开下流玩笑的家伙也许同样有所感受吧。’

“‘或许，’红衣主教说，‘你的表现出于正当的心情。可是据我看，你若是不和一个笨蛋斗智，不和一个傻瓜进行傻的争辩，你虽未必显得更加有道行，至少显得更加聪明。’

“‘不，大人，’他回答说，‘我不会显得更加聪明。最聪明的所罗门说：“要照傻瓜的傻话回答傻瓜” [41] ——我现在就是这样做。我向他指出他如不小心就会掉进去的那个深坑。因为，如果许多人嘲笑唯一秃头的以利沙，感受到秃头者的热切之心，那么，一个人取笑那么多托钵僧，其中秃头的不在少数，这个人应该怎样更加有如此的感受呢！此外，还有教皇的谕旨，可根据谕旨把嘲笑我们的人开除教籍。’

“红衣主教看到这件事罢休不了，用头示意那清客走开，机智地转到另一个话题。不一会儿，他从饭桌起身，去听取诉状，把我们打发走了。

“亲爱的莫尔，我的啰唆故事使你听起来够累的了。若不是你很愿听，并且不肯放过谈话中任何一个部分，我真不好意思把时间拉长。我必须叙述这个谈话，虽然叙述得还是简要一些，以便揭露那些人的态度，他们不以先从我口里说出的话为然，可是一看到红衣主教对这样的话不加非难，他们就立即也表示赞同。他们如此逢迎红衣主教，甚至那个清客的空想，红衣主教只是当做玩笑，不曾驳斥，他们也表示赞许，几乎认起真来。由此你可以断定，这些奉承者对我以及我的意见会多么

地轻视。”

“不待说，亲爱的拉斐尔，”我评论说，“你使我很高兴，因为你所说的既有道理，又有风趣。而且，我听你叙说时，觉得此身是在故乡英国，又觉得由于愉快地追忆起红衣主教，仿佛回到我的童年了，我小时正是在红衣主教的宫廷受到培养的。你既然很怀念红衣主教，你真难相信我是多么因此更加对你有好感了，尽管我已经对你具有很大的好感。然而，即使是目前，我不能改变心意，而必须认为如果你能说服自己不回避帝王宫廷，从而陈述你的谋划，你可以为社会造最大的福。这是你的责任中最重要的一部分，也是任何善良的人的责任。你爱读的作家柏拉图有这样的意见，只有哲学家做国王或是国王从事研究哲学，国家最后才能康乐。假如哲学家甚至不屑于向国王献计进言，康乐将是一件多么遥远的事！”

“哲学家并非如此不通情达理，”他回答说，“以至不愿意这样做——事实上，许多哲学家借著书立说这样做了——只要统治者肯采纳嘉谋嘉猷。但是无疑，柏拉图有过正确的预见：如果国王本人不从事研究哲学，国王就绝不会赞同真正哲学家的意见，因为国王是自小就受错误观念的熏染了。柏拉图从自己和代俄尼喜阿^[42]交往的经验中，得到以上的真理。假如我对某一国王作出有益的条陈，彻底清除他灵魂上的毒素，难道你料想不到我会不是马上被撵走就是受到奚落吗？

“好，假使我供职法王^[43]宫廷，参加他的枢密会议。在他亲自主持的一个秘密会上，一群最精明的谋臣绞尽脑汁，究竟用什么妙策可以占住米兰不放，夺回失去的那不勒斯，然后击败威尼斯，征服全意大利；更进而统治弗兰德斯，布拉邦特，终而全勃艮第^[44]——还有别的国家，其领土是法王早就有意并吞的。

“在这个会上，一个谋臣建议和威尼斯人达成协定，只要法王认为便利，协定便持续下去，有事和威尼斯人商议，并让他们享受一部分掠夺物，等到事情如愿以偿，不妨索回原物。另一个谋臣提出招募德意志雇佣兵，还有谋臣想贿赂瑞士人，更有谋臣要国王用黄金作为可以接受的礼物，消解皇帝陛下^[45]的怒气。又有谋臣献计须和阿拉贡国王^[46]言归于好，作为和平的保证，应把属于别人的纳瓦尔国^[47]割让于他。也还有谋臣建议让卡斯提尔国王^[48]上钩，使他指望和法国联姻，并用固定的年金收买他宫廷上某些贵族，使倒向法国。

“同时，有一个最令人苦恼的问题：怎样对付英国？大家公认，必须进行和平谈判；对于一个脆弱的联盟，充其量只能用坚固的契约去加强，必须称英国人为朋友，暗防他们是敌人。因此，要使苏格兰人有所准备，英国人一有动静，就让苏格兰人抓住机会对他们下手。此外，必须暗中支持某个流亡在外的贵族——既有条约，就不好公开支持——赞

助他对于英国王位的要求，借此钳制一个不堪信任的国王。

“在这样的会上，嗨，大家如此卖力，许多杰出的人才竞相提出属于战争性质的建议，像我这个无足轻重的人，如果我起立建议改变方针，将会怎样呢？假定我表示不要去干涉意大利。假定我用辩论证明，我们应该待在本国，因为法国本身已经大得不是一个人所能治理得宜的，所以法王不应梦想扩大自己管辖的领土。假定，然后，我对他们陈述乌托邦岛东南南方大陆上的阿科里亚人^[49]所作的决定。

“曾经有个时候，阿科里亚人为他们的国王争夺另一个王国而从事战争，这个国王根据和那国的旧的联姻关系，自认是它的合法继承人。在阿科里亚人将其夺取后，他们发现，由于要保住它而来的麻烦不亚于花气力取得它。在这些新掠夺来的臣民中，经常发生着内部叛乱和外来侵略的萌芽。阿科里亚人认识到，对于这些臣民，他们不得不经常作战加以保护或加以制裁，因而保持一支常备不懈的军队。同时，阿科里亚人遭到洗劫，他们的金钱流出国外，他们为别人的区区荣誉而流血，但和平却不比过去更加牢固，因为战争使国内的道德风尚趋于败坏，酷嗜盗窃成为第二天性，战场上的杀戮使人们敢于铤而走险去犯罪，法律受到蔑视——这都是因为这个国王要为管理两个王国分心，结果其中任何一国不能治理得宜。

“后来，阿科里亚人发现要结束这一切灾难绝无别法，就一起商议，非常恭顺地请求国王对那两王国只保留一个，任凭他自愿选择。他不能两个王国兼顾，因为他无从分身统治那么众多的人，正如同谁也不赞同雇用哪怕是一名骡夫，如果须和另一个主人合雇。这位贤明的国王不得不满足于自己的王国，而把新获得的王国让给一个朋友，后来不久这个朋友被赶走了。

“再者，假定我表明，由于法国国王而那么许多国家陷于扰攘不安的这一切穷兵黩武，在消耗了他的财库和歼灭了他的人民之后，终必至于不幸一无所获，所以，他不如去治理这个祖传的王国，竭力使其繁荣昌盛，爱臣民并为臣民所爱，和他们一同生活，政事宽而不严，不覬觎别的王国，因为他所统辖的土地对他已经绰有余裕了。亲爱的莫尔，我这番话，你想听的人将会怎样去接受呢？”

“当然，不会乐意接受，”我说。

“那么，再说下去罢，”他继续说。“设想这样一个情景：某一国王正倾听一批廷臣大发议论，筹划如何为他聚敛财富。一个廷臣献计，国王支付时可将货币升值，当他收进时，可将其贬值至法定率以下——这就可以双收其利，既用少量的钱还大量的债，又可以从应收进的小笔欠款捞一笔钱。另一个廷臣献计虚张声势作战，以此为借口筹集款项，然后

在国王认为合适时庄严地讲和，蒙蔽纯朴的老百姓，都是因为仁慈的国王出于好心肠，不忍涂炭生灵呀！

“还有廷臣向国王提起某些陈旧断烂的法典，因长期不用而废除的法典，谁也记不起颁布过，谁也就不遵守。国王应对不遵守这些法典的人科以罚金，这是最大的生财之道，又最名正言顺，因为是以执法为幌子！又有廷臣献策，国王规定许多禁例，侵犯国民生计更是禁例，违者严厉处分。然后，他又从因禁例而利益受损的人收取金钱，特许对他们开禁。这样，他既博得老百姓的欢心，又有双重进项：既向贪图横财以致陷于法网的人勒索罚金，又向另一些人出卖专利——的确，卖价越高，国王越贤明，因为国王极不愿给私人以侵害公益的专利，如要给予，必须私人付出重价！

“还有廷臣劝说国王将法官约束起来，听从他的节制，这样，法官判决每一案件，都将有利于国王。而且，他须召法官到王宫，要他们当他的面辩论有关他的事务。国王所作所为尽管显然不正当，法官对此，或是存心反驳别人，或是羞于雷同其他意见，或是一意邀宠，总可以在法律条文中找到漏洞，加以曲解。当各个法官意见参差不一，本来很清楚的一个问题却引起争议，真理成为可疑，国王正好借此亲自解释法律条文，使符合他本人的利益。别人或是恬不知耻，或是心里害怕，无不随声附和。（随着，这个决议竟毫无顾忌地被说成是法庭做的！）然后，站在国王一边作判决，总不怕找不到借口。为了能对国王有利，只要或是说国王是公正的，或是死扣法律条文的字眼，或是歪曲书面文字的意义，或是举出无可争议的国王特权，最后这一条对于有责任心的法官是高出一切法律之上的！

“所有的廷臣都赞成克拉苏^[50]的名言：一个必须维持一支军队的国王，不管他的钱怎样多，总是不够的。而且，即使国王想做错，也不至于做错，因为凡是老百姓所有的都是国王所有的，连老百姓本身都是属于国王的，只是由于国王开恩而不曾取去的那一些才是每个人自己的财产。每个人自己的财产越少越好，这是对国王极其有利的。因为国王的保障在于老百姓不能从有钱有自由而变为犯上无礼。老百姓一旦又有钱又有自由，就不肯接受苛刻而不公道的政令。相反，贫困可以磨折他们的志气，使他们忍受，使受压迫者失去高贵的反抗精神。

“在这个时候，假使我又起身争辩，说这些进言有损于国王的光荣和安全，因为不但国王的光荣，而且他的安全，系于老百姓的富裕，而不是系于他自己的富裕。假使我还指出，老百姓选出国王，不是为国王，而是为他们自己，直率地说，要求国王辛勤从政，他们可以安居乐业，不遭受欺侮和冤屈。正由于此，国王应该更多关心的是老百姓的而不是他个人的幸福，犹如牧羊人作为一个牧羊人，其职责是喂饱羊，不是喂饱自己。

“事实的确如此，这些谋臣的错误在于认为，百姓穷就导致国家太平。然而在叫花子中间不是争吵最多吗？还有比不满意生活现状的人更急于造反的吗？还有比一无所有的人更不顾一切极力去捣乱、想混水摸鱼的吗？如果某一国王被老百姓轻视憎恨，为了镇压他们，不得不从事虐待、掠夺、查抄、把他们沦为乞丐，那么，他的确倒不如辞去王位，免得由于保持王位而采用那些手段，徒有国王之名，毫无尊严可言。国王所统治的不是繁荣幸福的人民，而是一群乞丐，这样的国王还像什么话。这点正是正直高尚的腓布里喜 [51] 的意见，他答复别人说，他宁可治理富有的老百姓，不愿意自己富有。

“诚然，要是一个人享乐纵欲，周围却是一片呻吟哀号，那就意味着他不是管理国家的，而是管理监狱的。总之，给人治好头病却带来脚病的那是庸医，同样，为了改善公民的生活而必须夺去他们生命中美好的东西的人，应该承认他自己对治理自由人民是一个门外汉。

“是的，一个国王应该力戒惰与傲，这两个弊病一般使他无从得到人民的爱戴。他必须依靠自己为生而无损于人。他必须量入为出。他应制止危害及罪行，正当地引导人民，与其各处有犯法行为而事后加以惩处，不如事前防止。时效丧失的法律，特别是长期不用而视同可无的法律，他不应轻率地付诸实施。他不能借口处分违法乱纪而没收法庭不容私人占取的财物，因为这是一种讹诈。

“假如我又向他们提及马克里亚人 [52] 的法典，这将会怎样呢？马克里亚人住的地方距乌托邦很近，他们的国王在登位的一天举行庄严的献祭，宣誓他内库的黄金或白银在任何时候值价不超过一千英镑。据说，这条法律是一位很贤明的国王制定的，他对国家的福利，比对自己的财富还更关心。这个立法是用以防止聚敛财富致使百姓陷于贫穷。那位国王认为，这笔库存已够使他平定内乱和抵御外侮，但又不至于多到诱使他侵犯他人的所有物。防止最后一点是制定这条法律的主要目的。他还考虑到，这对于民间日常交易所需通货的可能缺乏又是一种预防措施。此外，他觉得，凡超出法律所规定的数字限制的金额，他必须从国库中交出，这样，他就无须索取不义之财了。这样的国王就会使坏人害怕，好人爱戴。总而言之，如果我把这些意见以及诸如此类的意见，强加于另有其看法的那些人，这岂非对聋子说道吗？”

“的确是面对聋子，”我表示同意说，“老天在上，我丝毫不奇怪。老实说，你既然肯定人家是聋子，我以为你无须把你的意见强加于他们，无须向他们提出建议。他们已有不同的信念先入为主，你这种不同寻常的见解对他们何益，能打动他们的心弦吗？在熟朋友中彼此聊天，你这套经院式哲学是不失为有风趣的，可是拿到议论大事左右一切的国王会议上，你那些想法是没有地位的。”

“我说哲学与统治者无缘，”他回答说，“正和你的观点不谋而合。”

“是，”我说，“诚然不错，与这套经院式哲学无缘，因为这种哲学认为它是到处都可适用的。可是还有一种哲学，深知自己活动的舞台，能适应要上演的戏，并巧于扮演须担任的角色，这种哲学对政治家更合于实用。这是你必须采用的哲学。不然，就会出现这样的情况：当普劳塔斯 [53] 的喜剧演出时，一群家奴正在台上彼此即兴打诨，你却披上哲学家的外衣走上舞台，朗诵《屋大维娅》 [54] 悲剧中辛尼加对尼禄皇帝的争辩。如此不合时宜的朗诵，把一场戏弄成又悲又喜的杂烩，那岂非扮一个哑巴角色还好些吗？你会使一场演出大杀风景，如果你掺入不相干的东西，纵使这些东西从其本身说价值更高。不管您演的是什么戏，要尽量演好它，不要由于想起另外更有趣的戏而把它搞坏了。

“对一个国家也是这样。对国王召集的会议也是这样。你如不能根除坚持错误的成见，不能称心满意地治好积久的弊端，你切不可因此就抛弃这个国家。正如你不能因为控制不住风就在风暴中扔掉船一样。

“从另一方面说，不要把抱有不同看法的人所难以接受的新鲜意见强加于这种人，而是一定要间接地尽你力之所能机智地行事。凡是你无法使之好转的事，切不可丝毫搞坏。因为什么事都好是不可能的，除非什么人都好，我不敢希望在不久的将来什么人都好。”

“如果用这样的办法，”他议论说，“我所得的结果只是，在我医治别人的疯狂时，我自己也惹上精神失常。我若是坚持真理，我就必须依照我所讲述的方式说话。我认为，说谎可能是哲学家的本分，但我绝不干。虽然我的发言那些谋臣或许不赞成，觉得讨厌，但我看不出我的发言竟会奇怪到荒谬的程度。要是我把柏拉图在他的共和国中的设想提出，或是把乌托邦人在他们国中所实行的提出，又将怎样呢？尽管这些制度是优越的（不消说是优越的），却会看来是奇怪的，因为这儿每人享有私有财产的权利，那儿一切是公有的。

“一意在相反的道路上轻率前进的人，不会欢迎向他招手指指出前途有危险的人。但是除此以外，我谈话内容有哪些是不宜于或不应该到处提出的呢？的确，倘使人类反常道德观认为奇怪的一切事物，都必须作为离经叛道而置之不论，那么，我们必须装做不见基督的全部教义了。可是，基督不容许我们装做不见，以致即使他对弟子附耳低声说的话，他还命令拿到屋顶上去公开宣扬 [55]。基督的大部分教训，比我的发言更和世上人的道德人有差异。然而狡狴的传教士发见人们不愿按基督的准则改正自己的道德后，于是似乎听从你的劝告，竟变通基督的教训，好像那是一根软铅尺 [56]，以适应世上人的道德，使二者至少在某种情况下取得一致。我看不出传教士这样做有什么好处可得，除非使人们可以更心安理得地去做坏事而已。

“毫无疑问，我在国王的议会上将同样难以取得成效。因为我或是持相反意见，那等于白发表意见，或是附和别人，这就如同忒楞斯的戏里密喜俄^[57]所说的，助长他们的疯狂。至于你提出的间接的方法，我看难用得着。我指的是你建议我在一切都无济于事的时候，至少要极力机智行事，并尽量不要搞坏。在国王面前，一个人无从装聋作哑，也不能视而不见。他必须公开赞成最糟糕的献策，支持最有害的旨谕。任何人对坏意见只要不尽情恭维，就会被看成是间谍，几乎视同叛徒。

“而且，你没有机会去干任何有益的事，因为和你相处的是那般同事，在他们自己还未得改造之前，很容易带坏哪怕是再好不过的人。由于来自他们的这种不良伙伴关系，你本人不是被拖下水，就是保持正直清白，却为别人的坏事蠢事作了掩护。所以你的间接手法远远地无补于事。

“由于此，柏拉图作了一个很妙的比较，指出何以哲学家有理由不参与管理国家。哲学家看见人们走出涌上街头，浑身给经常的阵雨淋湿，却无法劝他们进屋子避雨。^[58] 哲学家知道，如果他们自己外出，毫无好处，只是和其余的人一样弄湿身子。因此，如果至少他们本人安全，他们就觉得满意，这样，他们便留在家中，对于医治别人的愚蠢，他们是无能为力的。

“不过，当然啦，亲爱的莫尔，把我内心的感想坦率对你说吧：我觉得，任何地方私有制存在，所有的人凭现金价值衡量所有的事物，那么，一个国家就难以有正义和繁荣。除非一切最珍贵的东西落到最坏的人手里，你认为这符合正义；或是极少数人瓜分所有财富，你认为这称得上繁荣——这少数人即使未必生活充裕，其余的人已穷苦不堪了。

“所以，当我心头思考乌托邦人的非常贤明而神圣的制度时，想到他们中间法令极少而治理得宜，善必有赏，可是由于分配平均，人人一切物资充裕；于是和乌托邦人的政策相对照，我又想到别处许多国家不断制定法律，却全都不上轨道——在这些国家，一个人不管取得了什么东西，就把它叫做自己的私产，然而那儿每天订出的全部法律却不够使一个人对于轮到可称为他自己的商品，给以保护防卫，或从别人的商品分辨出来。这种困难处境，容易从无数层出不穷的诉讼得到证实。我重复一句，当我考虑到以上一切实际情况，我就更加赞同柏拉图，更不奇怪何以他不肯给拒绝财产均有法规的人们制定法律。^[59]

“这位哲人当然轻易地预见到，达到普遍幸福的唯一道路是一切平均享有。我怀疑当个人所有即是私人财产时，一切平均享有能否达到。如果人人对自己能取得的一切财物力图绝对占有，那就不管产品多么充斥，还是少数人分享，其余的人贫困。在一般的情况下，穷人倒很应该享有富人的境遇，因为富人贪婪、肆无忌惮、毫无用处，而穷人则正

派、直率，终日辛勤劳动，牺牲自己为国家作出贡献。我深信，如不彻底废除私有制，产品不可能公平分配，人类不可能获得幸福。私有制存在一天，人类中绝大的一部分也是最优秀的一部分将始终背上沉重而甩不掉的贫困灾难担子。

“我承认可以在某种程度上减轻这副担子，但我坚信，无法取消它。可以规定一项条例，任何人拥有的地不得超过若干亩，任何人货币收入不得多于法定的数目。还可以通过特定法律，防止国王权力过大和国民傲慢不逊，以及禁止卖官鬻爵，不许因公务而个人得以铺张浪费。不如此，就会产生机会，使人想通过欺骗及掠夺去充实私囊，而且本应该由贤人担任的官职，势必要委任富人担当。我的意见是，犹如得不治之症的病人不断医疗可获得拖延，因此用这种立法，那些弊端也可以减轻，较为缓和。然而只要每人是自己财产的主人，彻底治好和恢复健康是无望的。并且，当你专心某一局部的治疗，你会加重其他部分的病情。因此，你治好甲的病，乙又转而生病，其原因是所有给予甲的都是取之于乙的。”

“可是，”我大胆地说，“我有相反的看法。一切东西共有共享，人生就没有乐趣了。如果大家都不从事生产劳动，物资供应如何会充足？因为一个人缺乏亲身利益作为动力，他就爱逸恶劳，只指望别人辛苦操作。而且，当人们为贫困所驱使，而保持个人自己所得又成为非法，这不是必然会惹起经常的流血和暴乱吗？特别是由于取消了行政官的权威以及其职位的尊严，情形就会是这样，因为我无从想象，当人人同处在一个水平面上，行政官在他们中间怎能有什么地位。”

“我毫不奇怪，”拉斐尔回答说，“你这样看问题；你对于我所指的情况不能想象，或是想象错了。你如果跟我到过乌托邦，和我一样亲眼看到那儿的风俗习惯就好了。我在那儿生活了五年，若不是由于要使外人知道这个新世界，我绝不愿离去。因而，你若是到过乌托邦，你可以当之无愧地承认，除掉在那儿，你从未见过生活得秩序井然的人民。”

“可是，肯定无疑地，”彼得反对说，“你很难使我相信，比起我们所熟知的这个世界，在那个新世界竟能发现生活得更秩序井然的人民。在我们所熟知的这个世界，我料想有同样聪明的人，有比那儿更历史悠久的国家，由于累世的经验而找到许多生活上的便利，更无须列举不是任何人类智慧所能想象出的那些偶然巧合的发现了。”

“关于国家历史悠久，”拉斐尔驳斥说，“如果你读过有关那个世界的记载，你会作出更正确的判断。若是我们必须相信那些记载，那么，我们这儿还未出现人以前，那儿就已经有城市了。而且，凡是人的智力的创造或属于偶然的发现，他们那儿和我们这儿可以同样都有。我深信不疑，即使我们比那儿的人更聪明，我们远不如他们实干和勤奋。

“根据他们的纪年史，直到我们登陆时，他们对于我们的活动一无所知（他们称呼我们为赤道那边的人），只知道一千二百年前一只遭风暴的船曾在乌托邦岛失事，那次若干罗马人和埃及人被冲上岸，从此留住岛上。请看乌托邦人怎样毫不松懈，很好地利用了这个机会。凡是罗马帝国有用的技艺，他们或是从这些乘船失事的外来人学会了，或是从得到的研究线索自己加以发现。我们中间若干人仅仅一度漂流到他们的岸上，他们竟因此获益匪浅。

“可是如果任何人从这个国土同样偶然漂流到我们的国土上来，我们会忘记得一千二净，正如后世也许会把我到过那儿这件事同样忘记得一千二净。他们一遇见我们的人，便马上把我们的种种好发明变为己有，而我们要采用他们的更优越的制度，我想那是要经过一个长时期的。我认为这个特点说明，何以我们在聪明和资源方面不亚于他们，而我们的国家却不如他们的国家治理得当和幸福繁荣。”

“如果情况是这样的话，亲爱的拉斐尔，”我说，“我恳求你给我们把这个岛描写一番。不要说得简略，请依次说明地域、江河、城镇、居民、传统、风俗、法律，事实上凡是你认为我们想知道的一切事物。你一定要考虑到，任何能开拓我们眼界的事物，我们都愿意知道。”

“这件事，”他宣称，“我是十分高兴做的，那些情况在我还是记忆犹新呢。但说来话长，需要时间。”

“既然如此，”我建议说，“且到里面进餐。然后我们随意支配充分的时间吧。”

“同意，”他回答说。

于是我们入内吃饭。饭后我们回到原处，坐在原来那张长凳上，吩咐仆人莫来打搅。彼得·贾尔斯和我就催拉斐尔实践诺言。他见到我们急切地要听，经过坐定沉思一会儿后，开始他如下的叙述。

第一部终，下接第二部。

[1] 英王亨利八世（Henry VIII，1509—1547年在位）——当时英国和西班牙在海外贸易上发生重大矛盾。在荷兰逐渐受到西班牙统治势力支配后，英国禁止向荷兰输出羊毛。因此莫尔应邀出使调解争端。——中译者

[2] 卡斯提尔国王查理——即查理五世（Charles V），1516—1556年为西班牙国王，1519—1556年为神圣罗马帝国皇帝。卡斯提尔为英语Castile译名；西班牙语Castilla，汉译作卡斯蒂利亚。卡斯提尔位于西班牙

牙境内，自十世纪起是一个独立王国，十五世纪后叶与阿拉贡王国联合成西班牙。查理五世原为卡斯提尔国王，故这里如此称呼他。——中译者

[3] 弗兰德斯——中世纪西欧的伯爵领地，区域跨今法、比、荷三国，当时为欧洲织布业中心，需用大量英国输出的羊毛。——中译者

[4] 卡思伯特·滕斯托尔（Cuthbert Tunstall，1474—1559）——英国官员，莫尔的朋友。——中译者

[5] 布鲁日（Bruges）——当时是羊毛纺织业中心，在今比利时弗兰德斯省。——中译者

[6] 坦西斯（George Temsice）——布鲁日城人，写过一本地方史，此外无考。——中译者

[7] 加塞尔（Cassel）——今法国西北部的城镇。——中译者

[8] 布鲁塞尔（Brussels）——当时为“低地国家”首都，今比利时首都。——中译者

[9] 安特卫普——当时属弗兰德斯，今为比利时重要商港。——中译者

[10] 巴利纽拉斯（Palinurus）——古罗马诗人维吉尔（Virgil，公元前70—前19）所著史诗《伊尼特》（Aeneid）主人公伊尼斯的船上的舵手，曾堕海失事，此处殆借喻为不高明的航海员。——中译者

[11] 奥德修斯（Odysseus）——古希腊诗人荷马（Homer）所著史诗《奥德赛》（Odyssey）的主人公，著名航海冒险家。——中译者

[12] 柏拉图（Plato，公元前约428—前约348）——古希腊哲学家，相传为了追求知识，曾在国外广泛旅行。——中译者

[13] 辛尼加（Seneca，公元前约4—65）——古罗马哲学家。——中译者

[14] 西塞罗（Cicero，公元前106—前43）——古罗马政治家，希腊哲学的普及者。——中译者

[15] 亚美利哥·韦斯浦契（Amerigo Vespucci，1454—1512）——意大利航海家，美洲（亚美利加）从他得名。——中译者

[16] 锡兰——今作斯里兰卡。——中译者

[17] 卡利卡特 (Calicut) ——印度海港。葡萄牙航海家伽马 (Vasco da Gama, 约1460—1524) 绕好望角东航, 曾于1498年到达此港。——中译者

[18] 西拉 (Scylla) ——古代希腊传说中的怪物, 岩礁的化身, 为害海中船只。——中译者

[19] 塞利诺 (Celaeno) ——古希腊传说中鸟身女面的三妖之一, 飓风的化身, 有利爪, 能将人攫走。——中译者

[20] 雷斯特利哥尼人 (Laestrygonas) ——古希腊传说中海岛上毁坏航船以吃人为生的巨怪, 见史诗《奥德赛》第10卷。——中译者

[21] 指居住在康瓦尔 (Cornwall) 地区的人民于1497年起兵抗税, 后被英王亨利七世 (Henry VII, 1485—1509年在位) 镇压。——中译者

[22] 约翰·莫顿 (John Morton, 1420—1500) ——曾任红衣主教及英王亨利七世的首相。莫尔青年时当过莫顿家的侍从。——中译者

[23] 康瓦尔人 (Cornishmen), 见本书[注释](#)。——中译者

[24] 塞拉斯特 (Sallust, 公元前86—前约34) ——古罗马历史学家, 引言见其所著《卡特林的阴谋政变》第16章。——中译者

[25] 罗马及迦太基用雇佣兵作战, 在古代西方史中是较突出的。此处所说叙利亚, 当系指公元前塞琉古 (Seleucus) 王国。——中译者

[26] 此处马克思曾引用, 参见《资本论》第1卷, 人民出版社1975年版, 第804页注221 a。——中译者

[27] 曼利阿斯 (Manlius Torquatus) ——古罗马政治家, 在第三次任执政官时, 于公元前340年一次对外战争中, 对其违背军令的亲生子, 处以死刑。——中译者

[28] 斯多葛派——古希腊的一个哲学学派, 该派后期有“一切罪恶都是均等的”这一主张。——中译者

[29] 摩西 (Moses) ——公元前十四世纪或十三世纪以色列部落的领袖。此处所说, 见基督教圣经《旧约全书·出埃及记》, 第22章。——中译者

[30] 新法律——指基督教圣经《新约全书》福音中的教义。——中译者

[31] 波利来赖塔人 (Polylerites) ——用希腊语成分杜撰，意指“一派胡说”。——中译者

[32] 削去耳垂——亨利八世王朝的英国确有类似的用刑，参见马克思：《资本论》第1卷，人民出版社1975年版，第803页。——中译者

[33] 庇护权——英国中世纪某种类型的犯罪者如避入教堂等处，可避免追捕，得到庇护。——中译者

[34] 对于游民可用同样办法处理——暗指当时英国残酷地镇压游民，参见马克思：《资本论》第1卷，人民出版社1975年版第803—805页。——中译者

[35] 班尼提克特——属于天主教班尼提克特僧团 (the Benedictine Order) 的。当亨利八世王朝，这个僧团有三百座寺院，极为富有。——中译者

[36] 托钵僧——罗马天主教中以依靠施舍物为生的一种僧侣。——中译者

[37] 见《新约全书·路加福音》，第21章，第19节。——中译者

[38] 见《旧约全书·诗篇》，第4篇，第4节。此处莫尔的译文是忠实的，1611年英国钦定译本此句欠确，1970年《新英语圣经》此句译得对。——中译者

[39] 见《旧约全书·诗篇》，第69篇，第9节。——中译者

[40] 以利沙 (Elisha，公元前850？—前795？) ——古代犹太预言家。以利沙对嘲笑他秃头的儿童进行恶狠报复事，见《旧约全书·列王纪下》，第2章，第23、24节。——中译者

[41] 见《旧约全书·箴言》，第26章，第5节。——中译者

[42] 柏拉图——见本书[注释](#)，在其所著的《理想国》中，他主张由哲学家管理国家。他曾做过西西里岛的统治者代俄尼喜阿（称小代俄尼喜阿Dionysius the Younger公元前四世纪）的哲学老师。——中译者

[43] 法王——此指路易十二 (Louis XII，1498—1515年在位)，通过其外家势力希图霸占今意大利的米兰 (Milan)，凯觊那不勒斯 (Naples) 以及威尼斯 (Venice)，以上各城当时都是几个小公国。——中译者

[44] 勃艮第 (Burgundy) ——在今法国东南部，自九世纪起为独立

公爵领地，1477年曾为法国兼并。布拉邦特（Brabant）在中世纪为公爵领地，1430并入勃艮第，后与勃艮第大部分北部领地同并入奥地利的哈布斯堡（Hapsburg）王室。——中译者

[45] 皇帝——指神圣罗马帝国的皇帝马克西米利安一世（Maximilian I，1508—1519年在位）。——中译者

[46] 阿拉贡（Aragon）国王——据这个王位称斐迪南二世（Ferdinand II，1479—1516年在位），通称斐迪南五世（Ferdinand V），为英王亨利八世最初妻子凯瑟琳（Catherine）的父亲。——中译者

[47] 纳瓦尔国（Navarre）——以前欧洲的王国，介于西班牙及法国之间，十六世纪两者相互争夺它。——中译者

[48] 卡斯提尔国王——即查理五世，见本书**注释**。此处似指当时查理与路易十二最幼女议婚事。——中译者

[49] 阿科里亚人（Achoriens）——用希腊语成分杜撰，意谓无何有之乡的人，其构成类似“乌托邦”的意义。——中译者

[50] 克拉苏（Crassus，公元前约115—前53）——古罗马显宦及富人。——中译者

[51] 腓布里喜（Fabricius，？—公元前约250）——罗马执政官，以清廉著你。——中译者

[52] 马克里亚人（Macarians）——本希腊语，意谓快乐的人。——中译者

[53] 普劳塔斯（Plautus，公元前254？—前184）——古罗马喜剧家。——中译者

[54] 《屋大维娅》（Octavia）——古罗马的一部悲剧，混入哲学家辛尼加的稿本中，其实这个剧并不是辛尼加的作品。辛尼加当过罗马暴君尼禄（Nero，54—68年在位）的教师。尼禄因故不喜其第一个妻子屋大维娅，后将其处死，辛尼加对尼禄意图遗弃妻子提出了抗议，尼禄不顾，所以这场争辩是无益的。这个剧冗长而沉闷枯燥，又有过于浓厚的悲哀气氛、故此处云云。——中译者

[55] 见《新约全书·路加福音》，第12章，第3节。——中译者

[56] 软铅尺——屡见于旧的著述中，古代希腊莱斯博斯岛（Lesbos Island）上用于建筑上弯曲线条的一种尺。——中译者

[57] 忒楞斯（Terence，公元前约190—前159）——古罗马剧作家，其喜剧《兄弟》（Adelphi）中人物之一是密喜俄（Mitio）。此处所引的话见该剧第1幕，第2场，第65行。——中译者

[58] 见柏拉图《理想国》第6卷。——中译者

[59] 此处所引见代俄哲尼斯·雷厄喜阿斯（Diogenes Laertius，约200—约250）用希腊文写的《著名哲学家生平及见解》第3卷中关于柏拉图部分。——中译者

《乌托邦》第二部

拉斐尔·希斯拉德关于某一个国家理想盛世的谈话，由伦敦公民和行政司法长官托马斯·莫尔转述

乌托邦岛中部最宽，延伸到二百哩，全岛大部分不亚于这样的宽度，只是两头逐渐尖削。从一头到另一头周围五百哩，使全岛呈新月状，两角间有长约十一哩的海峡，展开一片汪洋大水。由于到处陆地环绕，不受风的侵袭，海湾如同一个巨湖，平静无波，使这个岛国的几乎整个腹部变成一个港口，舟舶可以通航各地，居民极为称便。

港口出入处甚是险要，布满浅滩和暗礁。约当正中，有岩石矗立，清楚可见，因而不造成危险，其上筑有堡垒，由一支卫戍部队据守。此外是水底暗礁，因而令人难以提防。只有本国人熟知各条水道。外人不经乌托邦人领航，很难进入海湾。实则，这个出入处即使对乌托邦人自己也不能算是安全的，除非他们依照岸上的明显标志作指引。这些标志一经移位，不管敌人舰队多么壮大，都容易被诱趋于毁灭。

岛的外侧也是港湾重重。可是到处天然的或工程的防御极佳，少数守兵可以阻遏强敌近岸。



乌托邦岛图（摘自1518年巴塞尔版）

根据传说以及地势证明，这个岛当初并非四面环海。征服这个岛（在此以前叫做阿布拉克萨岛^[1]）而给它命名的乌托普国王使岛上未开化的淳朴居民成为高度有文化和教养的人，今天高出几乎其他所有的人。乌托普一登上本岛，就取得胜利。然后他下令在本岛连接大陆的一

面掘开十五哩，让海水流入，将岛围住。他不但要居民干这个活儿，而为了不使他们觉得这种劳动不光彩，也让自己的兵士参加进去。既然动手的人多，任务完成得异常快，邻国人民当初讥笑这个工程白费气力，及见大功告成，无不惊讶失色。

岛上有五十四座城市，无不巨大壮丽，有共同的语言、传统、风俗和法律。各城市的布局也相仿，甚至在地势许可的情况下，其外观无甚差别。城市之间最近的相隔不到二十四哩，最远的从不超过一天的脚程。每年每个城市有三名富于经验的老年公民到亚马乌罗提集会商讨关系全岛利益的事。亚马乌罗提作为全国中心的一座城，其位置便于各界代表到来。它被看成是主要的城，亦即是首都。

各个城的辖境分配得宜，任何城的每一个方向都至少有十二哩区域，甚至更宽些，亦即两城相距较远的一面。每个城都不愿扩张自己的地方，因为乌托邦人自己是土地的耕种者，而不是占有者。

农村中到处是间隔适宜的农场住宅，配有充足的农具。市民轮流搬到这儿居住。每个农户男女成员不得少于四十人，外加农奴二人，由严肃的老年男女各一人分别担任管理。每三十户设长官一人，名飞拉哈。

[2]

每户每年有二十人返回城市，他们都是在农村住满两年的。其空额由从城市来的另二十人填补。这些新来者从已在那儿住过一年因而较熟悉耕作的人接受训练。新来者本身次年又转而训练另一批人。这样，就不发生由于技术缺乏而粮食年产会出问题的危险。如果大家同时都是不懂农业的新来者，这种危险就会不可避免。虽然农业人员的更换是常规，以免有人在不愿意情况下被迫长期一直从事颇为艰苦的工作，然而许多人对农事有天然的爱好的，他们获得许可多住几年。

农业人员的职务是耕田，喂牲口，砍伐木材，或经陆路或经水路将木材运到城市，视方便而定。他们用巧妙的方法大规模养鸡。母鸡不用孵蛋。农业人员使大量的蛋保持一样的温度，从而成熟孵化。小鸡一脱壳，就依恋人，视同自己的母亲！

他们饲养少量的马，全是良种，只供青年驰骋锻炼，不作他用。耕犁及驮运是由牛担任。他们深知牛不如马善于奔腾，但是牛比马更吃苦耐劳，又较少生病。此外，牛的饲养更经济省力。超过服役年龄的牛还可以供食用。

他们种谷物，专当粮食。他们喝的是葡萄或苹果或梨子酿成的酒，甚至只是水。他们有时喝清水，但通常水里加上煮过的蜂蜜或当地盛产的甘草。

他们对于本城及附近地区消费粮食的数量虽然心中十分有数，却生产出超过自己需要的谷物及牲畜。他们将剩余分给邻境居民。当他们需用农村无从觅得的物品时，就派人到城市取得全部供应，无须任何实物交换，城市官员发出这些供应时是毫无议价麻烦的。反正每月逢假的那一天，农村中许多人进城度假。

将近收获时，农业飞拉哈通知城市官员应派遣下乡的人数。这批收割大军迅速按指定时间到达后，几乎在一个晴天飞快地全部收割完毕。

关于城市，特别是亚马乌罗提城

我们只要熟悉其中一个城市，也就熟悉全部城市了，因为在地形所许可的范围内，这些城市一模一样。所以我将举一个城市来描写（究竟哪一个城市，无关紧要）。但还有什么城比亚马乌罗提更适宜呢？首先，没有别的城市比它地位更高，其余城市都推它为元老院会议所在地。其次，没有别的城市最为我所熟悉，因为它是我住过整整五年的城市。

请听我说下去。亚马乌罗提位于一个不太陡的山坡上，几成正方形。它宽达两哩左右，从近山顶处蜿蜒而下，直达阿尼德罗河。它沿河部分延伸稍微长些。

阿尼德罗河发源于距城八十哩上游的一小股水，由于若干支流的汇注而河身加宽（其中两条支流水势颇大），使阿尼德罗河在城前流过时达半哩宽。稍远，河水更加浩阔，一泻六十哩，注入大海。从城到海这一段河道，甚至直到城那边的上游，每隔六小时有海水涨落，潮势凶猛。每当潮起，河水被迫后退，海水侵入河床达三十哩。这时，连远至三十哩之外，河水都是咸的。更上，水味渐淡，所以阿尼德罗河在城附近一段是不受海潮污染的。一旦潮退，河中澄清的水又流往下方到河口一带。

该城有桥通河的对岸，桥基不是用木桩而是用巨大的石拱建成。这个桥位置于距海最远的地方，因而船只可无妨碍地沿城的这一面全程航行。

这儿还另有一条小河，水流舒缓而怡人心目。它发源于城基所在的那座山，穿过城的中部流入阿尼德罗河。由于这条河的源头在城郊，居民便在该处筑成外围工事，和城连接起来，以防一旦敌人进攻，河流不致被截断或改道，也不致被放毒污染。居民从源头用瓦管将水分流到城中较低各处。凡因地势而不适于安设水管的地方，有容积大的雨水池，同样称便。

绕城有高而厚的城墙，其上密布望楼和雉堞。城的三面筑有碉堡，

其下周围是既阔且深的干壕，其中荆棘丛生，难以越过。剩下的一面就用那道河作为护城河。

街道的布局利于交通，也免于风害。建筑是美观的，排成长条，栉比相连，和街对面的建筑一样。各段建筑的住屋正面相互隔开，中间为二十呎宽的大路。整段建筑的住屋后面是宽敞的花园，四围为建筑的背部，花园恰在其中。每家前门通街，后门通花园。此外，装的是折门，便于用手推开，然后自动关上，任何人可随意进入。因而，任何地方都没有一样东西是私产。事实上，他们每隔十年用抽签方式调换房屋。

乌托邦人酷爱自己的花园，园中种有葡萄、各种果树及花花草草，栽培得法，郁郁葱葱，果实之多及可口确为生平第一次见到。他们搞好花园的热忱，由于从中得到享乐以及各街区于此争奇斗胜而不断受到鼓励。一见而知，花园是对全城人民最富于实惠及娱乐性的事物。这个城的建立者所最爱护的似乎也是花园。

实际上，乌托邦人宣称，该城的全部设计是最初由乌托普国王本人拟出草图的。至于修饰加工，他看到这不一个人毕生力量所能完成，就留给后代去做。他们的纪事史长达一千七百六十年，写得翔实认真。史书载明，最初住屋低矮，与棚舍无异，随使用任何到手的木料构成，围以泥墙。屋面陡斜，用草葺成。

今天则各户外观都很美，为三层的楼房。墙面用坚石或涂上泥灰，也有砖砌的，墙心用碎石填充。屋面为平顶，覆盖着一层廉价水泥，调制极精，可以防火，对于抵抗风暴又比铅板优越。他们用玻璃窗防风，玻璃在乌托邦使用极广；也间或用细麻布代玻璃装窗，布上涂透明的油料或琥珀。这个办法具有两个优点，光线较充足，抗风更有效。

关于官员

每三十户每年选出官员一人，在他们的古代语言中名叫摄护格朗特 [3]，在近代语言中叫飞拉哈。每十名摄护格朗特以及其下所管辖的各户隶属于一个高级的官员，过去称为特朗尼普尔 [4]，现称为首席飞拉哈。

全体摄护格朗特共两百名，他们经过宣誓对他们认为最能胜任的人进行选举，用秘密投票方式公推一个总督，特别是从公民选用的候选人四名当中去推。因为全城四个区，每区提出一名总督候选人，准备提到议事会去。

总督为终身职，除非因有阴谋施行暴政嫌疑而遭废黜。特朗尼普尔每年选举，但如无充分理由，无须更换。其他官员都是一年一选。

特朗尼普尔每三天与总督商量公务，倘有必要，可以有时更频繁地

接触。他们商讨国事。但如公民私人间发生纠纷（这种情况是不多的），他们总是及时处理。他们经常让两名摄护格朗特出席议事会，这两名每天不同。他们规定，任何涉及国家的事，在通过一项法令的三天前如未经议事会讨论，就得不到批准。在议事会外或在民众大会外议论公事，以死罪论。这种措施的目的，据他们说，是使总督及特朗尼菩尔不能轻易地共谋对人民进行专制压迫，从而变革国家的制度。因此，凡属认为重要的事都要提交摄护格朗特会议，由摄护格朗特通知各人所管理的住户，开会讨论，将决定报告议事会。有时问题须交全岛大会审议。

此外，议事会照例不在某一问题初次提出的当天讨论，而是留到下次会议上。他们一般这样做，以防止任何成员未经深思，信口议论，往后却是更多地考虑为自己的意见辩护，而不是考虑国家的利益，即宁可危害公共福利，而不愿使自己的名声遭受风险，其原因是出于坚持错误的不适当的面子观点，唯恐别人会认为他一开始缺乏预见——其实他一开始本应充分预见到发言应该慎重而不应轻率。

关于职业

乌托邦人不分男女都以务农为业。他们无不从小学农，部分是在学校接受理论，部分是到城市附近农庄上作实习旅行，有如文娱活动。他们在农庄上不只是旁观者，而是每当有体力劳动的机会，从事实际操作。

每人除我所说的都要务农外，还得自己各学一项专门手艺。这一般是毛织、麻纺、圪工、冶炼或木作。除此而外，部分人从事的其他职业是不值得提及的。至于服装，全岛几百年来是同一式样，只是男女有别，已婚未婚有别。这种衣服令人看了感到愉快，方便行动，而且寒暑咸宜。哦，每户都是做自己的衣服呢！

除了裁制衣服而外，其他的手艺都是每人学一种，男的如此，女的也是如此。妇女体力较弱，因而做轻易的工作，一般是毛织和麻纺。男人担任其余较繁重的活计。子承父业是一般的情况，由于多数人有这种自然倾向。但如任何人对家传以外的其他行业感到对他有吸引力，他可以寄养到操他所喜欢的那种行业的人家。他的父亲，乃至地方当局，都关心替他找一个庄严可敬的户主。此外，如某人精通一艺后，想另学一艺，可得到同样的批准。他学得两门手艺后，可以任操一艺，除非本城市对其中之一有更大的需要。

摄护格朗特的主要的和几乎唯一的职掌是务求做到没有一个闲人，大家都辛勤地干他们的本行，但又不至于从清早到深夜工作不停，累得如牛马一般。那样倒霉是比奴隶的处境还不幸了，然而除乌托邦人外，

劳动人民的生活几乎到处如此。乌托邦人把一昼夜均分为二十四小时，只安排六小时劳动。午前劳动三小时，然后是进午膳。午后休息二小时，又是继以三小时工作，然后停工进晚餐。他们从正午算起是第一小时，第八小时左右就寝，睡眠时间占八小时。

工作、睡眠及用餐时间当中的空隙，由每人自己掌握使用，不是浪费在欢宴和游荡上，而是按各人爱好搞些业余活动。这样的空闲一般是用于学术探讨。他们照例每天在黎明前举行公共演讲。只有经特别挑选去做学问的人方必须出席。然而大部分各界人士，无分男女，成群结队来听讲，按各人性之所近，有听这一种的，也有听那一种的。但如任何人宁可把这个时间花在自己的手艺上，则听其自便。许多人就是这样的情况，他们的水平不够达到用脑的较高深的学科。他们搞自己的手艺实际上还受到表扬，因为对国家有益。

晚餐后有一小时文娱，夏季在花园中，冬季在进餐的厅馆内，或是演奏音乐，或是彼此谈心消遣。骰子以及类乎此的荒唐有害的游戏，乌托邦是从不知道的。可是他们间通行两种游戏，颇类下棋。一种是斗数，一个数目捉吃另一个数目。另一个游戏是罪恶摆好架势向道德进攻，于此首先很巧妙地显示出罪恶与罪恶之间彼此倾轧而又一致反抗道德，然后是什么样的罪恶反抗什么样的道德，用什么样的兵力公开袭击道德，用什么样的策略迂回向道德进军，而道德又是采取什么样的防护以阻止罪恶的猖獗得势，用什么样的计谋挫败罪恶的花招，直到最后，其中一方通过什么样途径取得胜利。

可是，为了避免误会，这儿有一点你必须更深入地加以考察。既然他们只工作六小时，你可能认为其后果是必需品会有些是不足的。然而事实远非如此。对于生活上的必需或便利所万不可少的全部供应，这六小时不但够用，而且绰有余裕。这种现象你会理解，假使你考虑到在别的国家只吃饭而不干活的在全人口中占多么大的一个比例，首先是几乎所有的妇女，她们是全民的半数，或是妇女有事干的地方，男子又通常睡懒觉。而且，那伙僧侣以及所谓的宗教信徒又是多么队伍庞大，多么游手好闲呀！和他们加在一起的还有全部富人，特别是叫做绅士与贵族的地主老爷。再算上他们的仆从，我指那些干不出一件好事的仗势凌人的全部下流东西。末了，包括在内的又有身强力壮的乞丐，他们借口有病，专吃闲饭。这样，你就一定发现，创造人们全部日用必需品的劳动者远比你所想象的人数要少。

现在可以估计一下，在劳动者当中从事必要的手艺的人又是多么少得可怜。因为，在以金钱衡量一切的社会中，人们势不得不操许多毫无实用的多余的行业，徒然为奢侈荒淫的生活提供享受。倘使现在干活的这一大群人分配到为满足生活的少数自然需要与便利的少数行业中去，商品就必然大为增加，价格就会跌落到使制造工人无法靠做工维持生

活。可是又倘使目前全部不务正业的人以及全部懒汉（他们每个人所消耗的别人劳动的成果就等于两个工人所消耗的）都被分派去劳动，做有益的工作，那么，你不难看出，只需要多么少的工作时间便足够有余地生产出生活上需要与便利（甚至享乐，只要是真正自然的享乐）所必不可少的一切。

乌托邦的经验证明了上述的后一种情况。那儿，每一座城及其附近地区中凡年龄体力适合于劳动的男女都要参加劳动，准予豁免的不超过五百人。其中各位摄护格朗特虽依法免除劳动，可是不肯利用这个特权，而是以身作则，更乐意地带动别人劳动。有些人经过教士的推荐以及摄护格朗特的秘密投票，也可以豁免，以便认真进行各科学术的研究。但是如果任何做学问的人辜负了寄托在他们身上的期望，就被调回去做工。相反，往往有这样的事，一个工人业余钻研学问，孜孜不倦，成绩显著，因而他可以摆脱自己的手艺，被指定做学问。正是从一批有学问的人当中，乌托邦人选出外交使节、教士、特朗尼普尔，乃至总督。在他们的古代语言中，总督叫做巴桑 [5]，近来称为阿丹麦 [6]。

几乎其余所有居民既不懒散，所忙碌从事的又非无益的工作，因此可想而知，他们制出的好东西多么丰富，花时间又多么节省。除此而外，他们对大多数必需的手艺，不如在别的国家要费那么多工，这也是一个便利。首先，房屋的建成和修理在别处要大批工人经常付出劳动，这是因为一个父亲经营的建筑，他的不知爱惜财力的后人总是任其逐渐颓毁。结果，本是花小钱就可以维修的房子，后人须花大钱另起一幢。而且，甲虽然使用巨款才造成的房子，乙却任意挑剔，不把它看在眼里，不加爱惜，任其失修倒塌，然后在别处花同样数目的钱另造一所。而在乌托邦土地上，由于一切井井有条，公众福利管理认真，很少见到辟新地建新房。乌托邦人勤于维修房屋，尤其重视事前爱护。从而花的劳动量最小，房屋非常经久，瓦木工有时闲得无事可做，除非在自己家中砍劈木料，同时整修石块，以便一日有兴土木的需要，可以很快建好房子。

同样，关于服装，也请注意消费的劳动力多么少。首先，他们在工作时间穿可以经用七年的粗皮服，这是朴素的衣着。他们出外到公共场所时，披上外套，不露出较粗的工作装。外套颜色全岛一律，乃是羊毛的本色。因此，毛绒的需要固比他处为少，而且比别处价格低廉。从另一方面说，亚麻布制成较省力，用途也就较广。对亚麻布他们着重的只是颜色白，对毛呢他们着重的只是质地洁。毛头纤细他们不稀罕。所以，在别的国家，一个人有各色的毛衣四五件，又是四五件绸衫，不觉得满足，更爱挑挑拣拣的人甚至有了十件还不满足；而在乌托邦，只一件外套就使人称心满意，一般用上两年。当然，乌托邦人无理由要更多的衣服，因为更多并不穿得更暖和些，也不显得更漂亮。

此所以，既然他们大家忙于有益的手工艺，而且从中取得较少的产品已经足够，他们在一切日用品充沛时，间或调出不计其数的公民修理一切损坏了的公共道路。如果甚至这样的修理都无需要，他们还往往公开宣告减少工作时数。政府并不强迫公民从事多余无益的劳动。乌托邦宪法规定：在公共需要不受损害的范围内，所有公民应该除了从事体力劳动，还有尽可能充裕的时间用于精神上的自由及开拓，他们认为这才是人生的快乐。

关于社交生活

现在似应说明公民如何彼此来往，他们的社会关系的性质，以及物资分配方法。城市是由家组成的，家是由有亲属关系的成员共同居住的。女子成年结婚后，到丈夫家居住。儿子及孙男则住在自己家中，听命于年纪最大的家长，除非他已年老昏聩，这样，他就由次老的人取代其地位。

为使城市人口不过稀也不过密，规定每家成年人不得少于十名，也不得多于十六名。每一个城市须有六千个这样的户，郊区除外。未成年的儿童当然不限定数目。这个限制不难遵守，只须把一户过多的人口抽出，以填补人口不足的一户。如果全城各户人口都已足额，凡有超出数字的成年人可迁移出来，帮助充实其他人口不足的城市。

如全岛人口超出规定的数量，他们就从每一个城市登记公民，按照乌托邦法律，在邻近大陆无人的荒地上建立殖民地。如当地人愿意前来和他们一起生活，他们就与其联合起来。如实行联合，两方逐渐容易地融成一体，吸收共同的生活方式及风俗，对两方都有极大的好处。乌托邦人通过所采取的步骤，使两方都有足以维持生活的土地，而这种土地先前是被当地人认为荒芜不毛的。对不遵守乌托邦法律的当地人，乌托邦人就为为自己圈定的土地上将他们逐出。他们若是反抗，乌托邦便出兵讨伐。如果某个民族听任自己的土地荒废，不去利用，又不让按照自然规律应当依靠这片土地为生的其他民族使用，那么，乌托邦人认为这是作战的绝好理由。

假如乌托邦城市因某种祸灾而人口减少，不能从岛上其他地区取得补充而不损害别的城市的适当人力（据说，这种情形历来只有两次，由于瘟疫流行），他们就从殖民地调回公民充实。他们宁可让殖民地消灭，不愿看到岛上的任何城市削弱。

现在再把话回到公民的彼此交往上。我上面说过，年纪最老的人当家。妻子呢，伺候丈夫；儿女呢，服侍父母。一般说来，年轻人照顾老年人。

每座城市分成四个大小一样的部分。每一区的中心是百货汇聚的市场。任何一户的制品都运到市场的指定建筑物中。各种货物在仓库中是按类存放。每一户的户主来到仓库觅取他自己以及他的家人所需要的物资，领回本户，不付现金，无任何补偿。有什么理由要拒绝给予所需要的物资呢？首先一切货品供应充足。其次无须担心有人所求超出自己所需。有什么理由要怀疑一个人会要求过多的货品，当他确信货品绝不会不够？当然，就一切生物而言，贪得无厌的心，都来自唯恐供应缺乏，可是就人而言，则出于自尊感，即认为显示一下占有的东西超过别人是值得引以为荣的。这种坏风尚丝毫不存在于乌托邦人的生活习惯中。

在我所说的那市场的近旁是食品市场。运到这儿的不仅有各种蔬菜、水果、面包，还有鱼，以及可供食用的禽鸟及牲畜。全部血腥污秽在城外专地经过流水冲洗掉，然后从这儿将由奴隶屠宰并洗涤过的牲畜躯体运出。乌托邦人不准自己的公民操屠宰业，认为这会逐渐消灭人性中最可贵的恻隐之心。而且，他们不允许将任何不洁的东西带进城市，以防止空气受腐朽物的污染而引起疾病。

此外，每条街有宽敞的厅馆，位置的距离相等，每一座有自己的专名。摄护格朗特住在这些厅馆里。一个厅馆左方右方各十五户，共管三十户，集中在厅馆中用膳。各厅馆的伙食经理按时到市场聚齐，根据自己掌管的开伙人数领取食品。

在公医院治疗的病人首先得到特殊照顾。在每一个城的范围内，邻近城郊，有四所公医院，都是十分宽大，宛如四个小镇。其目的有二：第一，不管病人有好多，不至于挤在一起而造成不舒适；其次，患传染病的人可以尽量隔离。这些医院设备完善，凡足以促进健康的用具无不应有尽有。而且，治疗认真而体贴入微，高明医生亲自不断护理，所以病人被送进医院虽不带强迫性，全城居民一染上病无不乐于离家住院护理。

病号管理员领到医生对病人所规定的食物后，将最精美的各种饭菜根据各厅馆人数平均分配，但是对总督、主教、特朗尼普尔，以及外国使节和全部外侨（倘若有外侨的话，不过一般说来，难得有外侨）则是例外地给以特殊照顾。外侨来到乌托邦，有为他们准备好的固定住所。

在规定的午餐及晚餐时间，听到铜喇叭号声，摄护格朗特辖下全部居民便前来厅馆聚齐，住院或在家生病者除外。厅馆开饭后，如有人又从市场领取食品回家，并不禁止。乌托邦人认识到，一个人那样做一定是有原因的。因为虽然任何人在家开伙并不是不允许，但任何人不愿在家开伙。附近厅馆中的饭菜既然如此精美丰盛，一个人却傻到自找麻烦去从事质量差的烹饪，这种做法是被认为欠体统的。

厅馆中或多或少费力而又肮脏的全部贱活都由奴隶承担。但是食物烹调以及全餐的安排由妇女单独担任，由各户妇女轮流。或分三个食桌或分更多的食桌进餐，视全体人数多少而定。男子在岁桌上背墙坐，女子靠外坐，因而后者如感到急痛或不适（怀孕妇女往往不免），便可离座到保姆处而不至于引起秩序搅乱。

保姆带婴儿另在专门指定的餐室里，那儿经常生火，备有清洁用水，还放有摇篮。保姆可以把婴儿放进摇篮，也可以随意解开婴儿包裹，听其在火边自在地游戏。母亲哺育自己的婴儿，母亲死亡或生病者除外。万一母亲死亡或生病，摄护格朗特的夫人很快找来一个保姆，这并非难事。因为凡能对此胜任的妇女无不自愿，出以非常踊跃的心情。这种慈善得到人人赞扬。并且在这种情况下受到抚养的婴儿视保姆如生母一般。五岁以下婴儿都和保姆同住。其他未成年人，其中包括未达结婚年龄男女，或在食桌旁伺候进餐者，或由于年幼不胜任本职则静立一旁。以上两种青年人吃的是从餐桌上递给他们的饭菜，无另外用膳时间。

摄护格朗特和他的夫人坐在首席正中方，这个地方最荣誉，又可以使他们看到全体进膳的人。这个首席是横安在食堂的最尽头。和摄护格朗特夫妇同桌的是两位最年长的公民。他们总是四人一桌。如某一摄护格朗特区设有教堂，教士夫妇便在摄护格朗特席上就座，并担任席长。两旁餐桌是年轻人使用，接下去又是老年人用桌，全食堂的餐桌都是这样互相间隔地排下去，年龄相同的人一桌，又和年龄不同的人交叉。他们说，这样安排，老人们的严肃而可敬畏的威仪足以防止青年言行失检而涉于浪荡，因为他们一言一行都逃不了在场老年人的注意。

食盘并非依次序端上第一席后，再上第二席等等，而是座位显著的老人首先有最好的食品端上，然后其他各桌位才得到平均的分配。如果这种美味分量有限，不能供食堂全体享受，老人可随自己意将他的美味分给邻座的人。因此，老年人受到理所应得的尊敬，其余的人也平均沾光。

午餐及晚餐开始前，有人先读一段书，劝人为善，但内容简短，不至于令听者厌烦。老人就按这段书的提示，引出认为适当的话题，调子是开朗的而且略带风趣的。但老人并不终席自己长篇大论，也乐于听青年发言，甚至故意引出他们的话，以便在进餐时谈话的轻松气氛中考验每一青年流露出的才华及性格。

午膳时间不算长，晚膳时间倒长些，因午膳后须工作，而晚膳后则是就寝，整夜休息。乌托邦人认为一夜的安眠大有助于肠胃消化。每逢晚膳，必有音乐，餐后的甜点心极为可口。他们燃香，喷洒香水，尽力之所能使所有的人心情愉快。他们总是宁可认为：一切无害的享乐都不

应该禁止。

他们在城市中便是这样共同生活。然而在乡村中，由于大家的住处彼此相隔辽远，各人就在自己家中进餐。任何一户都有一切食品的供应，原来城市中人吃的东西也是全部来自乡村老百姓那儿。

关于乌托邦人的旅行等等

凡想到另一城市探望朋友或是从事游览的公民，可以很容易地得到摄护格朗特及特朗尼普尔的准许，除非有充分理由不让他们去。因此，一批出行者组成出发，持有总督的文件，证明他们获得准许外出，上面规定了回来的日期。他们可领得一挂车，一名赶车驾牛的公共奴隶。不过如旅伴中无妇女，他们总是退车，认为有车反而累赘不便。他们在旅行全程中，什么都不带，却什么也不缺乏，因为到处像在自己家里。如他们在任何地方住留一天以上，每人就在当地干自己那一行的活，受到同业殷勤的款待。

任何人擅自越过本城辖区，被捕经查明未持有总督的文件后，遭遇是很不光彩的；他作为逃亡者被押回，严重处罚。任何人轻率地重犯这个罪行被贬做奴隶。

任何人如想到本城的郊区观光，只要自己的父亲允许，妻子赞同，不在禁止之列。不管他来到乡村中任何一个地区，他必须做完当天上午的活儿或晚餐前照例须做的活儿，然后他受到伙食款待。一个人只要遵守这个条件，可以随意访问本城辖区内任何地方。这样，他就如同仍然在那个城市中一样地作出贡献。

由此你可以看出，不管在哪儿，不容许浪费时间或借口逃避工作。他们没有酒馆和烈性饮料店，没有妓院，没有腐化场所，没有藏垢纳污的暗洞，没有秘密集会的地方。相反，在众目睽睽之下，人们必须干通常的活，或是正当地消磨业余时间。既然这是一般风尚，所有的商品就势必异常丰富。商品又是在全部居民中均匀分配，任何人不至于变成穷人或乞丐。

在亚马乌罗提的元老院会议上（上面我说过，每座城市每年派来三名代表出席），他们首先确定某一特殊地区哪一类商品充足，然后又确定岛上哪些地区粮食歉收。他们立即在两地之间以有余济不足。这是无补偿的供应，他们不向受接济的一方有所索。凡从自己的储存无报酬地支援某城市的人们，也可以从另一城市免费地取得他们所缺乏的任何东西。所以全乌托邦岛是一个家庭。

当乌托邦人做到本身供应充足后（由于第二年收成不可前定，他们要有两年的储备，才认为供应完成），他们将剩余运销到别的国家，有

大宗谷物、蜂蜜、羊毛、亚麻、木材、大红和紫色染料、生皮、黄蜡、油脂、熟皮，以及牲口。他们把上述产品的七分之一送给这些国家的贫民，余下的廉价出售。

通过这样的交易，他们运回自己缺乏的商品（实际上缺乏的只有铁一项），而且运回大量金银。这样的贸易日复一日继续下去已经很久，以致他们国内到处都有大量金银，多到令人难以相信。结果，他们目下毫不计较是售货取得现款，还是用赊欠办法。实际上，他们是用赊欠出售大宗货物。然而他们对于一切信贷交易，不信任私人，必须有城市当局出面，照例签订合法文件。到了付还款项的一天，该城市当局向私人债户收齐欠款存入公库，在乌托邦人提取以前可将其作为资金使用。

其中大部分债务，乌托邦人从不索偿。这笔钱他们用不着，对别人却有用，因此他们认为将其从别人取去是不公平的。但如发生一种情况，使他们必须将这笔款项的一部分借给另一国家，他们就收回债款。当他们必须作战时也是如此。其唯一目的是，将他们所有的金钱储存在国内，作为极端危急时或突然事变中的保障。他们尤其用这些钱付出异乎寻常的高价招募外国雇佣兵（乌托邦人宁可使这种人上阵冒险，不肯使用本国公民），深知只要有大量钱币，甚至可以收买和出卖敌人，或使其互怀鬼胎或公开动武而彼此残杀。

出于以上军事的理由，乌托邦人储存了大宗金银，但不仅仅是作为金银。他们如何收藏金银，说出来实在令我感到难为情，唯恐我所说的难以取信。我的唯恐心理更证明是正当的，因为我明白，如果我未到过乌托邦亲眼看到这一现象，我也难以从别人的报告就对那点信而不疑。几乎不可避免地这是一条通例：听者对于自己越不习惯的东西，越是不信。然而一个看问题不偏的人既发现他们制度的其他一切方面与我们是如此不同，也许就不会那么觉得奇怪何以他们使用金银的方式适合于他们的生活习惯，而不必适合于我们的生活习惯。如上所说，他们自己不用钱，而是保存它以应付可能发生而又可能永不发生的突然事件。

同时，他们看待铸钱的金银，都只按其本身真实性质所应有的价值，不超过这个价值。尽人皆知，金银的有用性远逊于铁。无铁，犹如无火无水，人类难以生存。自然所赋予金银的全部用途，对我们都非必要，假如不是由于人们的愚蠢而被看成物稀为贵。相反，自然如同仁慈而宽容的母亲一般，使一切最有用的东西都显露出来，像空气、水以及土本身，可是把所有空虚无益的东西尽量远之又远地从人类隔离开。

如果金银在乌托邦是锁藏在一座塔中，一般人出于胡猜乱想，会疑心这是总督及议事会的骗人诡计，企图自己从中取利。如果乌托邦人又将金银制成饮器以及类此的精巧工艺品，然后有必要又将其悉数熔毁以支付军饷，那么，他们明白，作为器皿的主人的老百姓是不愿让出一度

心爱的东西的。

乌托邦人有鉴于此，想出一种符合于他们的其他一切制度的办法。我们如此重视黄金，如此小心翼翼地保护它，因此那个办法和我们的制度绝无相同之处，除身历其境者外，也无人相信。原来乌托邦人饮食是用陶器及玻璃器皿，制作考究而值钱无几；至于公共厅馆和私人住宅等地的粪桶溺盆之类的用具倒是由金银铸成。再则套在奴隶身上的链铐也是取材于金银。最后，因犯罪而成为可耻的人都戴着金耳环、金戒指、金项圈以及一顶金冠。乌托邦人就是这样用尽心力使金银成为可耻的标记。所以别的民族对于金银丧失，万分悲痛，好像扒出心肝一般；相反，在乌托邦，全部金银如有必要被拿走，没有人会感到损失一分钱。

乌托邦人在海滨捡珍珠，在某些崖壁上采钻石宝玉。他们并非有意找这种东西，而是偶然碰到后，打磨加工一番，给小儿做装饰品，幼小的儿童为此得意，等稍微长大以后，发现只有孩子佩戴这类玩物，便将其扔掉，不是出于父母的劝告，而是自己过意不去，如同我国的儿童一旦成人也扔掉弹子、拨浪鼓以及洋娃娃。

乌托邦制度和别国制度如此不同，因而思想感情截然相反。在这方面，阿尼蒙利安人^[7]派来的外交使节们的例子，使我获得深刻理解。他们到达亚马乌罗提时，我正在那儿。因为他们有要事前来商谈，乌托邦每座城市已有三位代表事先在此聚齐。凡过去光临过的邻近各国使节都深悉乌托邦风俗，知道华服盛装不受重视，丝绸被看成贱品，黄金是可耻的标志。所以这些外交官来时总是穿得异常朴素。可是阿尼蒙利安人住得较远，和乌托邦人素少交往。他们因听说在乌托邦大家衣服一样，而且料子粗陋，便认定乌托邦所不用的东西也就是乌托邦人所没有的东西。他们是高傲有余而聪明不足的人，决心用豪华的装束把自己打扮成天神一般，叫穷酸的乌托邦人在这般宝光四射的装扮前眼花缭乱。

于是那三个使节堂堂皇皇地进入乌托邦，随从一百名，无不穿五颜六色的衣服，大部分用丝绸制成。三位使节本人在自己的国家是贵族，故穿的金锻，戴着重金项圈及金耳环，手上有金戒指。他们的帽子上饰有成串的珍珠及宝石。他们打扮自己的全部东西恰是在乌托邦用来处罚奴隶，污辱罪犯，以及给儿童开心的。当阿尼蒙利安人自鸣得意，把身上的华装和涌到街头看他们走过的乌托邦人的衣服相比时，那幅景象煞是可观。而注意一下，他们充满乐观的期望多么毫无根据，他们想为自己获得重视又多么毫不受重视，这也是同样有趣的。在所有乌托邦人眼中（除了少数因事出过国的以外），这种华丽的排场是丢脸的。因此他们把使节团体中最下等的仆从当做主人来敬礼，把使节本人当做奴隶，因为使节戴着金链，走过时受不到任何敬意。

是呀，你还可以发现，那些已经扔掉珍珠宝石的儿童见到这些使节

帽子上有珍珠宝石，都轻推他们的母亲说：

“看，妈妈，多么大的傻蛋，还戴珍珠宝石，真是小孩子一般！”

可是母亲们也当起真来，会说：

“莫作声，孩子，我想那是外国使节身边的小丑吧。”

又有些乌托邦人对那些金链诸多挑剔，说太细，不合用，容易被奴隶挣断，并且太松，奴隶可任意把它摔脱，溜之大吉。

这些使节在乌托邦住上一两天后，发现那儿金银无数，毫不值钱，被视同贱物，与他们自己珍视金银的情形正相反。他们又看到，一个逃亡奴隶身上链铐所用的金银比他们三个使节全部打扮的金子还要多。他们因此神气沮丧，羞愧万分，不得不把使自己傲慢出风头的华丽服饰全部收捡起来，尤其是在和乌托邦人亲切交谈因而了解其风俗和见解之后。

乌托邦人认为奇怪的是，一个人可以仰视星辰乃至太阳，何至于竟喜欢小块珠宝的闪闪微光。他们认为奇怪的是，竟有人由于身上穿的是细线羊毛衣，就大发狂想，以为自己更加高贵；其实不管羊毛质地多么细，原来是披在羊身上的，一只羊终归还是羊。

乌托邦人又觉得奇怪的是，黄金从其本身性质说毫无价值，竟在世界各地目前如此受到重视，以致人比黄金贱得多，而黄金之所以那样昂贵是由于人力所致以及供人使用所致。这是非常实在的情况，所以一个木偶般的傻子，不正直，不懂事，只因为他手头有非常多的金币，就可以奴役大批聪明人和好人。然而如果由于某种运道或是某种法律骗局（这种骗局如运道一样易于使贵者贱者互换地位），黄金从其主人手中转到他全家最卑微的杂役手中，这个主人无疑不久会去伺候他的旧仆人，似乎他是金币的附属品或外加物。而乌托邦人更感到惊奇而且也憎恨的是某些人的疯狂，这些人给富人几乎以神圣的荣誉，只是由于富人有钱，他们自己既不欠富人的债，也并非在富人权力掌握之中。这些人又很清楚富人吝啬小气，深信富人只要还活在世上一天，绝不会从成堆现钱里取出一分钱给他们。

乌托邦人的这些见解以及类似见解是从他们的教养形成的。他们是在这样一个国家培养起来的，那儿的制度和上面说的那种愚昧无知是完全格格不入的。同时这些见解来自他们的学习和有益图书的阅读。每个城市中可免除其余一切工作以便专门从事学术工作的人（即从小被发现性格特殊、聪明不凡并爱好学问的人）固然为数不多，然而所有儿童都被引导读有益的书。大部分公民，无分男女，总是把体力劳动后的剩余时间一辈子花在学习上，这在上面已经提到。

他们通过本国语学习各科知识。这种语言既词汇丰富，又发音悦耳，是表达思想的准确工具。它和分布在那个世界的广大地域上的语言几乎相同，所不同的仅是，在其他各地这种语言有不同程度的形式讹误。

旧世界一切著名的哲学家在我们到达以前对他们全是陌生的。但是在音乐、论证、算术以及几何各个领域，他们的发现几乎赶得上我们的古典哲学家。然而尽管他们在几乎其他一切学科方面可以和古人相提并论，他们远不如我们的新逻辑学家有所创造。关于我们的儿童在“小逻辑”这一科中普遍要学习的限制、扩大、假定等我们独创出的各条规则，乌托邦人还未发现其中的任何一条。关于“再概念”，乌托邦人也未能对之进行思考，以致都无从认出人本身作为一般化的概念，虽然如你所知道的，这样的人比任何巨人还更巨大，也可以用我们的手指指出。

然而乌托邦人对星辰的运行，天体的运动，极有研究。而且他们巧于发明各式仪器，用于十分精确地观测日月的运行及部位，观测地平线上出现的一切星辰的运行及部位。至于星辰相生相克，总之，用星辰占卜的一切可耻胡说，他们做梦也没有想到过。

他们从长期实践所发现的确切征兆能预测风雨及其他一切气候变化。关于上述各种现象的起因，以及潮汐何以形成，海水何以含盐，总之关于天体和宇宙的起源及本质，他们的论点部分地和我们古代哲学家的论点一致。我们古代哲学家相互之间有一定程度的分歧。同样，他们在采用新理论中既部分地和所有古代哲学家发生意见分歧，而对所有的问题又本身缺乏统一的想法。

在哲学上论及道德的部分，他们所进行的争论和我们相同。他们探究灵魂上、肉体上以及外部才能的善。他们又提出这样的问题：善这个名称是应用于以上所有三者呢，还是专门应用于灵魂的特性。他们讨论德行及快乐，但他们主要的辩论是，构成幸福的是什么，是一件事物，还是几件事物。关于这个问题，他们似乎过分倾向于某一学派，认为构成人类的全部或主要幸福的是快乐。

尤其令人惊讶的是，他们竟援用他们的宗教为这种软弱无力的学说作辩护，而他们的宗教则是认真的，严峻的，几乎是一本正经的，冷酷无情的。他们一讨论幸福问题，总是把哲学的理性和宗教的原则联系上。他们认为，没有这些原则，理性本身就削弱到不足以展开对真正幸福所在这一问题的研究。这些原则可举例如下。灵魂不灭，灵魂由于上帝的仁慈而生来注定享有幸福。我们行善修德，死后有赏；我们为非作恶，死后受罚。这些固然是属于宗教的原则，然而乌托邦人主张，理性使人们承认这些原则。

一旦取消这些原则，乌托邦人便毫不迟疑地主张，一个人如不千方百计追求快乐，便是愚笨的，只不过他须力求不要贪图小的快乐而妨碍大的快乐，也不要贪图会招致痛苦后果的快乐。追求严峻艰苦的德行，不但不尝人生的甜蜜，甚至甘愿忍受不会带来好处的痛苦，乌托邦人认为这是极不明智的行为。因为如果某人一生过的不快乐的日子，即是说，潦倒不堪，而死后并不因此得到任何酬报，这怎能谈得上有好处呢？

实则乌托邦人主张，构成幸福的不是每一种快乐，而只是正当高尚的快乐。德行引导我们的自然本性趋向正当高尚的快乐，如同趋向至善一般。相反的一个学派把幸福归因于至善。乌托邦人给至善下的定义是：符合于自然的生活。上帝创造人正是为了使其这样地生活。乌托邦人说，一个人在追求什么和避免什么的问题上如果服从理性的吩咐，那就是遵循自然的指导。

而理性首先是在人们身上燃起对上帝的爱和敬，我们的生存以及能享受幸福都是来自上帝。其次，理性劝告和敦促我们过尽量免除忧虑和尽量充满快乐的生活；并且，从爱吾同胞这个理由出发，帮助其他所有的人达到上面的目标。从无一个人是那么严峻的德行实践者又兼快乐厌恶者，以至于强迫你工作、值夜、劳累，而不同时劝你尽力减轻别人的贫穷和困苦。他会以人道主义的名义，认为我们照顾到别人的康乐幸福，才是值得赞扬的——如果减轻别人的痛苦，使他们去掉生命中一切悲哀而恢复了享乐，这尤其是合乎人道主义的话（而人道主义是人所最特有的德行）。既然如此，自然为什么不应该要求我们每人也这样对待自己呢？

或者，舒适的亦即快乐的生活是坏事，那么，你不但不该帮助任何人过这种生活，并且要尽量使人人摆脱这种被认为有害的生活。又或者，你不但可以而且应该为别人求得舒适的亦即快乐的生活，认为这种生活是好的，那么，你为什么不应该首先自己过这样的生活呢（你总不能厚于别人而薄于自己）？当自然吩咐你善待别人，它不是反而教你苛待自己。乌托邦人认为，自然指示我们过舒适的亦即快乐的生活，作为我们全部行为的目标。乌托邦人把德行解释为遵循自然的指示而生活。

因此，自然号召人人相互帮助以达到更愉快的生活。（它这样号召无疑有充分理由，因为没有一个人会比任何人都更幸运，成为得到自然照顾的唯一对象。自然对赋予同样形体的一切人们是一视同仁的。）所以，自然教你留意不要在为自己谋利益的同时损害别人的利益。

以此乌托邦人认为不但私人间合同应该遵守，而且应该遵守关于生活物资亦即取得快乐的物质的分配上的公共法令，这种法令或是贤明国王公正地颁布的，或是免于暴政和欺骗的人民一致通过的。在这种法令

不遭破坏情况下照顾个人利益，才是明智的。此外你的义务标志是关心公众的利益。为了自己得到快乐而使他人失去快乐，这当然是有失公平的。相反，取去自己的部分所有，将其转让给他人，这是具有人道主义和仁慈的意义的，由此而获得的回报的实惠是大于施给的实惠的。这从两方面取得酬报：对方回报的利益，自己意识到做了好事。当我们回忆起从我们得过好处的人对我们怀有友爱及善意，我们心头所产生的愉快，远非我们放弃了肉体愉快所能比得上。最后——这是信宗教的人所易于接受的——为了代替暂短的小快乐，上帝给予永恒的大快乐。因此，乌托邦人经过对这个问题的认真的考虑和权衡，主张我们的全部行为，包括甚至道德行为，最后都是把快乐当做目标和幸福。

所谓快乐，乌托邦人指人们自然而然喜爱的身或心的活动及状态。他们把人们的自然爱好包括在内，这是对的。由于官能和正当理性所要达到的是任何天生愉快的事物——即任何事物，追求时未通过不正当手段，未丧失更为愉快的事物，未招致痛苦的后果——因而他们认为，任何事物，如果虽然违反自然，人们却一致不切实际地设想，以为那是使他们感到甜美的（好像他们有权改变事物的性质，如同有权改变事物的名称一样），那么，这种事物不但不能导致幸福，甚至还严重地阻碍幸福。其理由是，这种事物一经在某些人身上生根，在他们心头便会留下牢固的关于快乐的谬见，无接受真正快乐的余地。实际上，许多事物从本身性质说并不甜美，而且大部分还带有不少苦味，可是由于坏欲望的诱骗，这样的事物岂止被看成至上的快乐，简直是生命所以具有价值的一些主要原因。

在追求虚假快乐的这一伙人中，乌托邦人把我先前说及的那般家伙包括在内，他们以为穿的衣服越高级，自己也就越高级。在这点上，他们犯有双重错误：认为身上穿的衣服高级并认为自己高级，都是骗自己。从衣服的实用观点看，细毛线为什么就优于粗毛线呢？可是，好像二者高下之分决定于羊毛的性质，并非他们弄错。他们就不可一世，相信自己身价倍增。因此他们如穿着欠讲究时所不敢觊觎的荣誉，他们竟然要求了，好像一披上华服，就理应有荣誉。如果受到怠慢，他们便勃然大怒。

把空虚无益的荣誉看得那么重，这岂非又是同样愚蠢？别人对你脱帽屈膝能给你什么自然而真正的快乐呢？这个举动能治好你的膝盖痛和纠正你的神经失常吗？人们从这种关于虚假快乐的观念中显示出一种奇异而惬意的疯狂，这种人自认为是高贵的，并以此自负，为自己捧场，原因是有幸出身于某祖宗的后裔，屡世享有财名——因为当今的高贵门第都不外乎此——尤其富有地产。即使这种人的祖先不曾遗留下一方呎地，即使这种人把遗留给自己的产业挥霍得一千二净，他们还自以为完全同样地高贵。

乌托邦人将其归于上述这类分子的还有一种人，如我所说过的，他们贪爱珠宝成痴，如果获得上等珠宝，特别是当时他们国中公认的最值钱的货，就俨然以天神自居。一块宝石并非随时到处都估价很高。所以他们如果买宝石，一定要先将其从金镶底座取下，使其本色毕露，还必须出售人发誓保证那是地道正路货，唯恐珉珠冒充真玉弄花了他们的眼睛。可是如果你不能辨别真假，冒牌宝石何以使你不会一样满意呢？真是假应该对你同样地可宝贵，如同是对一个瞎子呀。

又有一种人以聚积多余的财富为乐事，只供过目欣赏，不肯把钱花掉。对他们该怎样评论呢？他们是享有真的快乐抑是为虚假的快乐所欺骗？还另有一种人，他们有不同的想法，把金子藏起来，永不使用，甚至永远不再过目，唯恐失掉金子，倒是这样的确把它失掉了。对这种人又怎样评论呢？他们有金子不用，可能不许任何人去用，只把它埋在地里，这不是失掉它又是什么？然而他们可以对着窖藏的财宝感到十分得意，好像心上没有值得挂虑的事情了。假设一个小偷挖去金子，主人毫无所知，过了十年后才离开人世；当金子失窃而主人还健在的这十年中，究竟金子是被偷了或是很安全，对主人有什么关系呢？在任何情况下，这批金子对主人毫无用处。

沉迷于这类愚蠢乐趣中的人，乌托邦人以为还有骰子赌客（乌托邦人对这种赌客的狂病未曾目睹，仅得之传闻），以及打猎放鹰之徒。乌托邦人不明白，在桌上掷骰子有什么可娱乐的。你经常掷骰子，即使其中有一些乐趣，积久总要生厌。至于听到一群猎狗狂吠大叫，除掉令人反感，难道反而满意？狗追兔比狗追狗何以使你更高兴？两者有一点相同，那就是追逐，而你只要看到飞奔就会开心的。

可是假如你希望看到的是杀戮以及生物血肉横飞的景象，那么，在你面前，一只逃命的懦弱天真小兔给一只凶猛残忍的狗撕碎，这倒应该激起你的同情呀。所以乌托邦人把打鸟猎兽的全部活动看成不宜于自由公民，交与屠宰夫去干。我在上面曾提及，乌托邦人令奴隶操屠宰业。他们认为，打猎是屠宰业最下贱的一个部分，这个行业的其他职务较为有用和正当，因为对我们有较积极的好处，并且出于必要才屠宰牲畜。而猎人所追求的只是从杀死杀伤可怜的动物取乐。即使对象是野兽，它们流血被人当成好看的场面，据乌托邦人判断，这是由于我们生性残忍，或是由于经常从事这种野蛮的取乐而最后堕落成残忍的人。

尽管普通人把这些以及所有类似的消遣看成乐事，而这类的人是无数的，乌托邦人却明确主张这一切丝毫不构成真正的快乐，从本质说其中没有任何令人惬意之处。普通人从这些消遣得到享受，而享受是快乐的功能。但这个事实改变不了乌托邦人的意见。因为享受不是来自事情本身的性质，而是来自那些人反常的习惯，这种习惯使他们以苦为甜，犹如一个孕妇口味坏了会觉得树脂和兽脂比蜂蜜更可口。然而任何人从

不健康状态以及从习惯所形成的判断，都不可能改变快乐的性质，如同不可能改变其他任何东西的性质一样。

乌托邦人所承认的真正快乐分为各类，某些快乐是属于精神的，又一些是属于肉体的。属于精神的，他们认为有理智以及从默察真理所获得的喜悦。此外，还有对过去美满生活的惬意回忆以及对未来幸福的期望。

他们分身体的快乐为两类。第一类是人能充分感觉到的鲜明的愉快。有时，由于自然热而亏损了的某些器官得到恢复，就产生愉快。这些器官是通过饮食而回到原状的，有时愉快来自排泄掉体内过剩的东西。当我们或是拉屎，或是夫妇行房，或是搔痒抓痛，都会有这样的快感。然而我们不时感到一种快乐，既不起于恢复身体某部的亏损，又不是来自任何苦痛的消除，而是由于有某种东西，它触动我们的官能，使它感到一种秘密的非常动人的力量，吸引住它。这就是从音乐产生的快乐。

另一类身体的快乐，按照乌托邦人的意见，在于身体的安静以及和谐。这其实是指每人享有免于疾病侵扰的健康。苦痛不入的健康本身即是快乐之源，虽然并无从外部所引起的快乐。比起饥渴者强烈口腹之欲，这种快乐诚然不那么明显地被感觉到，可是许多人承认健康才是最大的快乐。几乎全部乌托邦人把健康看成最大的快乐，看成所有快乐的基础和根本。只要有健康，生活就安静舒适。相反，失去健康，绝对谈不上有快乐的余地。在没有健康的情况下而不觉得痛苦，乌托邦人认为这是麻木不仁而不是快乐。

他们早就否定某些人的观点，即安静的健康生活（因为他们也就这个问题展开过热烈讨论）不能算是快乐，因为只有通过来自外部的运动，才可能感到这种快乐的存在。然而他们今天几乎一致认为健康最能导致快乐。他们质问，既然疾病带来痛苦，痛苦是快乐的大敌如同疾病是健康的大敌，为什么在恬静的健康中我们看不出快乐呢？乌托邦人觉得关于疾病即是苦痛或疾病带来苦痛这个问题是不重要的，因为两者的结果是一码事。当然，如你认为健康即快乐或健康是快乐的不可少的起因，犹如火是热的必要的起因，那么，两种情况下的结论都是：享有永远健康的人不可能不享有快乐。

乌托邦人还说，我们进食时不是健康开始不支、与食物联成友军向饥饿作战吗？等到健康逐渐加强，重新获得通常的活力，这就使我们从恢复健康中取得快乐。健康既然兴高采烈地作战，能不为胜利而喜悦吗？当健康终于达到作战目的，即恢复固有的元气，难道它便马上麻木起来，对自己的好处熟视无睹吗？关于健康无从被感觉到的断言，乌托邦人认为那是全然与事实不符的。他们说，一个人在觉醒时（除非他是

丧失了健康的)怎会不意识到自己很健康呢?谁会如此麻木不仁,毫无生气,以至于否认健康对他是惬意可喜的呢?所谓可喜不就是快乐的别名吗?

总而言之,乌托邦人特别不肯放过精神的快乐,以其为一切快乐中的第一位的、最重要的。他们认为主要的精神之乐来自德行的实践以及高尚生活的自我意识。至于身体的快乐,他们首推健康。饮食可口,以及诸如此类的享受,他们喜欢,然而只是为了促进健康。这种享受本身没有令人向往之处,而仅是由于其能抵抗疾病的侵袭。一个明智人力求避免生病,而不是病后求医;总是使痛苦不生,而不是寻求减轻痛苦的药。同样,与其享乐于前,后果难堪,何如不要这种享乐。

如有人主张这种享乐构成他的幸福,他就势必承认只有过这样的生活,不断饥渴,不断吃喝,不断发痒,不断用指甲挠,那才算非常幸福。谁不知这样的生活是可厌而悲惨的呢?那些快乐是最低级的、最不纯的,因为伴随这种快乐的绝不能没有痛苦作为其对立物。例如进食的快乐和饥饿有联系,而且两者不均衡,痛苦较强烈而且更持久。痛苦产生于快乐之前,直到快乐和它一同消失它才结束。乌托邦人认为对这种快乐不应给以过高的评价,除非有必要。然而他们也还是享受这种快乐,并且感谢大自然母亲仁慈为怀,非常亲切地引导她的儿女使用经常必需的一切。倘使我们每天用以治疗饥渴的,正是医治其他所有较罕见病的苦毒药物,我们的生活应该是多么的难堪。

美观、矫健、轻捷,这些是乌托邦人视为来自大自然的特殊的令人愉快的礼品而高兴地加以珍视。甚至按大自然意旨为人类所独有的耳目鼻之乐(因为其他任何生物都不能领会宇宙的灿烂外观,除选择食物外不能闻香味,不辨音程和谐与不和谐),他们也去追求,将其作为生活中的愉快的调味品。但是他们对这一切订出这样的限制:不因小快乐而妨碍大快乐,不因快乐而引起痛苦后果。乌托邦人认为,低级快乐一定带来痛苦后果。

可是,鄙视美观,损害矫健的体力,变轻捷为迟钝,因节食而伤生,糟蹋自己的健康,以及摒绝大自然的其他一切恩典(除非一个人忽视自己的这一切利益以便更热心地为别人或公众谋取快乐,期望由于这样的牺牲,上帝会给他更大的快乐——否则所以苛待自己乃是为了博得有关德行的虚幻名声而又无益于任何人,或是为了锻炼自己,使自己更能忍受从不会到来的困苦),乌托邦人认为这种态度是极度疯狂,是对自己残忍而对自然忘恩负义的一种心境的标记,这种心境不屑于感谢自然,因而拒绝从自然来的任何好处。

以上是乌托邦人对德行及快乐的看法。他们认为人类理智不可能达到比这更正确的意见,除非一个天赐的宗教给人们提示一个更神圣的意

见。乌托邦人的看法对不对，我们没有研究的时间，也无研究的必要。我们的任务是描述他们的有关原则，不是给以辩护。但我坚信，不管你怎样评价他们的观点，世上没有比他们更优秀的民族和更幸福的国家。他们的体态轻捷活泼，单看其身材，你想不到他们都那么强壮，虽然他们的个子并不矮小。尽管他们的土地不太肥，气候不太好，但他们生活有节制，使寒暑无从侵袭他们，并且努力耕作，土质从而得到改善。由于此，这儿是世界上粮食最丰产、牲畜最兴旺的国家，它的人民也是体格最健和生病最少的。在乌托邦，你不但可以看到通常的农活进行得多么仔细，使天然瘠土因人力加工而有所改良，还可以看到一整座树林被人用手连根拔出从甲地移植乙地。这不是为了繁殖树木，而是从便于运输出发，使树源近海、近河或近城市，因为从陆路运木材比运粮食更费力。

这儿的人民一般自由不拘，性情温和，聪明伶俐，生活从容。每当必要，他们都耐心参加体力劳动，否则不一定喜欢这种劳动。对于从事智力探讨，他们从不知疲倦。在听到我们谈起希腊文学及学术后（拉丁语中只有诗歌及历史似乎大受他们的赞赏），他们渴望我们能进行讲解，以便他们掌握。这是令我们感到惊奇的。

于是我们给乌托邦人公开讲课，一开始仅为了表示不是不愿担任这项麻烦工作，但不希望有什么效果。然而经过短短的进程，由于他们勤勉向学，我们深信我们认真讲授不是徒劳的。他们很容易学会了希腊字母写法，单词发音无困难，记得牢固，学过的东西能正确无误地背诵出来。我们为之惊讶不已。原因是他们大多数是有学问的人，根据能力选出，并且已达到成熟的年龄，又由于自愿来学而积极性高，同时也按议事会的指示负有学习的任务。在不到三年的时间，他们精通了希腊文，能毫不困难地阅读名家作品，除非遇到原文有讹误。依我的推测，他们攻希腊文学不太费力，乃由其和他们自己的文学颇近。我觉得这个民族的祖先是希腊人，因为所操语言虽然几乎全部和波斯语相似，但在城名及官名中保留着希腊语痕迹。

VTUPIENSIVM ALPHABETVM.

a b c d e f g h i k l m n o p q r s t u x y
 Ó Θ ϑ ϑ ϑ ϑ ϑ ϑ ϑ ϑ Δ J L Γ 7 □ ▢ ▣ ▤ ▥ ▦

TETRASTICHON VERNACVLA VTOPIENSIVM LINGVA.

Vtopos ha Boccas peula chama.

ΕΜΛΓΛΗ ΓΟ ΘΛΘΘΘΗ ΓΘΗΣΟ ΘΓΟΔΟ

polta chamaan

ΓΛΘΘΟ ΘΓΟΔΟΟJ.

Bargol he magloni baccan

ΘΟΠΘΛΣ ΓΘ ΔΟΘΣΛΔΩ ΘΟΘΘΟJ

soma gymnosophaon

ΗΛΔΟ ΘΕΔJΛΗΛΓΓΟΛJ.

Agrama gymnosophon labarem

ΟΘΠΟΔΟ ΘΕΔJΛΗΛΓΓΛJ ΣΟΘΟΠΘΔ

bacha bodamilomin

ΘΟΘΓΟ ΘΛΘΟΔΩΣΛΔΩJ.

Voluala barchin heman la

ΗΛΣΕΘΣΟ ΘΟΠΘΓΩJ ΓΘΔΟJ ΣΟ

lauoluola dramme pagloni.

ΣΟΗΛΣΗΛΣΟ ΘΠΟΔΔΘ ΓΟΘΣΛJΩ.

HORVM VERSVVM AD VERBVM HAEC EST SENTENTIA.

Vtopus me dux ex non insula fecit insulam.

Vna ego terrarum omnium absque philosophia

Ciuitatem philosophicam expressi mortalibus.

Libenter impartio mea, non grauatim accipio meliora.

乌托邦人的字母表

当我们准备第四次出航时，我未在船上装出售的货物，而是放进一大捆书，决心永远不从那儿返航，而不是下次再来。乌托邦人从我取得柏拉图著作的大部分，亚里士多德^[8]论述数种，以及西俄夫拉斯塔斯^[9]关于植物的书。不幸最后一种部分残缺，因在航程中未注意保管，为一只猴子发现，取去瞎开心，撕碎和扯坏了各章节中共好几页。至于我们的语法家，乌托邦人只有拉斯卡里^[10]的书，因为我未将狄奥多^[11]的书

带来。他们只有黑西基阿斯 [12] 及代俄斯科里提斯 [13] 两家的词典，别无其他的。他们爱读普鲁塔克 [14] 的作品，为琉善 [15] 的妙语趣谈所吸引。就诗人说，他们有阿里斯托芬 [16]、荷马 [17]、幼里披底斯 [18] 以及阿尔德 [19] 用小号字排印的索福克里斯 [20]。至于历史家，他们有修昔底德 [21]、希罗多德 [22]，还有赫罗提安 [23]。

此外医药书方面，我的同伴特里西阿斯·阿彼奈德 [24] 带来了希波克拉底 [25] 的若干短篇论文，以及伽楞 [26] 的《小技艺》。乌托邦人很重视这些书。虽然在世界各国中，乌托邦对医药的需要最少，但乌托邦人最尊重医药，因为他们认为医学是最高深和最切于实用的学问的一种。当他们借助于这门学问对自然的秘密进行探索时，他们觉得不仅工作使他们十分愉快，而且自然的创造者和制造者还给他们以极大的称许。他们设想，这个创造者和制造者如其他所有的工匠一样，陈出宇宙的可见的结构，供人类观察，单独赋予人类以鉴赏这个神妙事物的本领。由于此，这个创造者和制造者所特别喜爱的，是留心认真观察并赞赏他的成品的那种人，而不是另一种人，像畜生般冥顽不灵，在这样伟大庄严的景象前显示出愚昧和迟钝。

因此，通过各科学问的锻炼，乌托邦人的智力非常适宜于各种技艺发明，以促进生活的舒适方便。在两件事上他们要感谢我们，即印刷与造纸——虽然不完全得力于我们，大部分还是得力于他们自己。我们给他们看了阿尔德用纸张印成的书，谈起造纸的材料以及印刷技术，但谈得很一般，因为我们自己都是门外汉。可是他们非常聪明，马上摸索出那是怎么一回事。以前他们只是在羊皮、树皮和纸草上书写，可是从这时起，他们试行造纸和搞印刷了。一开始，他们的尝试不太成功，可是经过频繁的试验，他们很快掌握了这两门技术。他们是非常成功的，只要有希腊作家的底本，就不愁书籍缺乏。但目前他们手头的书只限于我上面提及的那些，可是他们印刷了好几千册，扩充了存书数量。

凡到来观光的旅客，如果才智出众或是具有长期游历而熟悉许多国家的经验，一定受到乌托邦人的热情洋溢的欢迎，他们乐于倾听世界各地发生的事。以此我们在这儿登陆使得他们高兴。为进行贸易而到乌托邦的人不多。除掉铁而外，有什么可以输入的呢？至于金银，那是外人要从这儿带出的。而且，关于出口的商品，乌托邦人认为更聪明的办法是由自己经营，不假手外国人运货。通过这个政策，乌托邦掌握了更多的关于外国的情况，同时使自己的航海技能不因为不用而流于生疏。

关于奴隶等等

凡非乌托邦人作战中亲自擒获的战俘、奴隶的小孩以及他们从外国取得的处于奴役地位的人，在乌托邦都不被当做奴隶。他们的奴隶分两类，一类是因在本国犯重罪以致罚充奴隶，另一类是在别国曾因罪判处

死刑的犯人。多数奴隶属第二类。他们获得了很大的一批：有时是廉价买来的，更有时是不花钱要来的。这般奴隶不但不断要做工，而且上了链。乌托邦较为严厉地对待本国国民中的奴隶，由于他们虽受过很好的道德教育，却仍不免犯罪，这是尤其令人感到遗憾的，应该从严加倍处分，以儆效尤。

还有一种奴隶，那是另一国家的贫无以为生的苦工，他们有时自愿到乌托邦过奴隶的生活。这些人受到良好的待遇，只是工作重些，也是他们所习惯了的，此外他们如乌托邦公民一样享有几乎同样宽大的优待。其中如有人想离去（这种情况不多），乌托邦人不勉强他们留下，也不让他们空着手走开。

我上面说过，乌托邦人对病人热心照料，不令他们缺乏任何能恢复健康的东西，医药饮食，无不供应周到。对患不治之症的病者，他们给以安慰，促膝交谈，力图减轻其痛苦。如果某一病症不但无从治好，而且痛苦缠绵，那么，教士和官长都来劝告病人，他现在既已不能履行人生的任何义务，拖累自己，烦扰别人，是早就应该死去而活过了期限的，所以他应决心不让这种瘟病拖下去，不要在死亡前犹豫，生命对他只是折磨，而应该怀着热切的希望，从苦难的今生求得解脱，如同逃出监禁和拷刑一般。或者他可以自愿地容许别人解脱他。在这样的道路上他有所行动将是明智的，因为他的死不是断送了享受，而是结束掉痛苦。并且他这样行动将是服从教士的忠告，而教士是上帝意志的解释者，所以那是虔诚圣洁的行动。

听了上述的道理而接受劝告的人或是绝食而死，或是在睡眠中解脱而无死亡的感觉。但乌托邦人绝不在这种病人自己不愿意的情况下夺去他的生命，也绝不因此对他的护理有丝毫的松懈。他们相信，经过这样劝告的死是表示荣誉的。但是一个人如果未得教士及议事会同意而戕贼自己，就得不到火葬或土埋，而是不体面地曝尸沼泽中。

女子到十八岁才结婚，男子要更大四岁。男女在婚前如证明犯了私通的罪，受到严重处罚，而且以后男不得娶，女不得嫁，除非总督宽恕其罪行。此外，一个家庭出现了这种犯法的事，有关的父母也由于未尽到责任而蒙受极大耻辱。乌托邦对这种罪行施以重罚，因为他们预见到，如对婚前乱搞男女关系不认真禁止，结成夫妇的人将很少，而夫妇同居是一辈子的，并且要忍受伴随这种生活的一切艰辛。

在选择配偶时，乌托邦人严肃不苟地遵守在我们看来是愚笨而极端可笑的习惯。女方不管是处女抑寡妇，须赤身露体，由一位德高望重已婚老妇人带去求婚男子前亮相。同样，男方也一丝不挂，由一位小心谨慎的男子陪伴来到女方面前。我们非笑这样的风俗，斥为愚蠢。乌托邦人却对所有其他国家的极端愚蠢表示惊异。试看人们买一匹花钱本不太

多的小马，尚且非常慎重，尽管这匹马差不多是光着身子，尚且不肯付值，除非摘下它的鞍子，取下全副挽具，唯恐下面隐蔽着什么烂疮。可是在今后一生苦乐所系的选择妻子这件事上，他们却掉以轻心，对女方的全部评价只根据几乎是一手之宽的那部分，即露出的面庞，而身体其余部分全裹在衣服里，这样，和她结成伴侣，如果日后发现什么不满意之处，就很难以融洽地共同生活下去。

并非一切男人都很明智，只重视女方的品德。即使明智的男人，在婚姻问题上，也会认为美貌大大地增加了美德。毫无疑问，衣服可能遮盖住丑恶的残疾，以致丈夫对妻子产生心理上的反感，而这时躯体上分居在法律上又不许可了。如果这种残疾是婚后偶然引起的，一个男人只有自认晦气，然而法律于婚前应该防止他被骗上当。

这种预防之所以更有必要，是因为在地球上这个地区，乌托邦人是唯一实行一妻制的民族，除非发生死亡，不致婚姻关系中断。但发生通奸行为或脾气坏到不能相处，则是例外。当男方或女方感到自己感情上受到这种伤害，议事会就准许其另行择配。被离异的一方从此终身蒙受耻辱并过孤独的生活。如果妻子无任何可非议之处，身体不幸罹病，乌托邦人不允许男子违反她的意志而强行和她分离。在一个人最需要安慰时而将其遗弃，或在容易生病而本身即是病的老年竟遭到违背信义的待遇，这些在乌托邦人看来都是残酷不仁的。

然而有时夫妇性情不十分融洽，双方又都有可望共同愉快生活的意中人，就可以在互愿的情况下离异并另行婚嫁，当然事先经过议事会批准。只有当议事会成员及他们的夫人对案子作了深入的调查，离婚才得到批准。即使有了深入的调查，也不是那么轻易批准，因为议事会深知，如果轻易地可望重新婚嫁，这对于巩固夫妻之间的爱情将是不利的。

破坏夫妇关系的人罚充最苦的奴隶。如双方均系已婚，则一双受害者在自愿的情况下可离异犯有奸行的对方而彼此结合，或可以和自己喜爱的对象结婚。但如受害者之一对于不义的对方仍然依依不舍，并不禁止他们的婚姻继续生效，只要一方对罚充奴隶的一方愿意共同生活及劳动。有时一方有悔改表示，而另一方则认真操作，为此两人得到总督的怜悯，又有自由。但重犯前罪者判处死刑。

对其他罪行，未制出有固定处分的法律，而是由议事会按个别罪行的凶恶程度或可恕性酌量惩处。凡严重的罪过则公开处分以利于促进社会道德，否则丈夫纠正妻子，父母纠正儿女。对于罪大恶极的人，一般罚令充当奴隶。乌托邦人认为这种处罚既使犯人害怕，又有利于国家，胜于匆匆处死犯人，使其立刻消灭掉。使他们劳动比处死他们更有益，他们作为反面教员可在一个较长的时间内阻止别人犯罪。如果他们闹事

违抗，不服从这样的处理，那就视同野性难驯的想越槛脱链的兽一般被杀死。如他们忍受这样的处理，那么，他们并非断绝了一切希望。如他们经过长期艰苦的劳作而变成柔顺，从所表示的悔悟可以证明使得他们痛心的不是自己受惩罚，而是自己有罪过，于是他们可因总督运用特权或国民发表公意而减轻奴隶应服的苦役或获得全赦。

企图诱奸与实际奸污受同样处分。在每种罪行中，蓄意图谋与真正行为被视同一律，因为乌托邦人觉得，力求犯罪必遂的人不能因为终于未遂而取得解脱。

他们很欣赏扮演丑角的人。侮辱丑角是极不体面的事，但从丑角的说笑打诨中取乐是不禁止的。如此取乐被看做大有益于丑角们自己。倘有人一本正经，郁郁寡欢，对丑角的动作和言谈竟毫不感兴趣，就不会有丑角委托给这种人。丑角的唯一职能是逗笑，而这种人觉得丑角对他无用，甚至没有什么可以逗笑的，那就唯恐他对丑角不够宽容了。

非笑某人外形毁损或肢体残缺，乌托邦人认为这对于被非笑者没有什么可耻，对于非笑者倒是卑鄙可耻的，因为这是愚蠢地责备一个人如何如何，好像有毛病，而其实那是他无力避免的。虽然不珍惜天然美被看做懒而愚的标志，可是涂脂抹粉的打扮据他们的意见是不光彩的装模作样。经验告诉乌托邦人，妻子无论怎样貌美总不及其贤淑虔诚更能获得丈夫的恩爱。有些男人所向往的仅仅是漂亮面孔，但唯一能永远保持丈夫的爱情的还是贞操和柔顺。

他们既用刑罚禁阻人犯罪，又给有善行的人以荣誉。因此，对为本国建立显异功勋的伟人，他们在广场上树立雕像，纪念其崇高业绩，希望后人能景仰前人的荣誉而奋发上进。

凡奔走运动谋求官爵的人总是完全希望落空。乌托邦人在和谐友好的气氛中彼此相处。官长不傲慢，不令人望而生畏。老百姓称官长为父，官长也力尽父职。官长受到老百姓出于自愿的尊敬，这是理所当然，绝不勉强老百姓尊敬。总督不同于老百姓的标志并非身上着袍，头上加冕，而是手上有一束谷穗，如同主教的标志是他前面有人拿着一支蜡烛。

他们的法令很少，因为对于受过这样教育的人民，很少的法令已经够用了。他们发现其他民族的主要缺点是，几乎无数卷的法令和释文还是不够。用浩繁到无人能卒读以及晦涩到无人能理解的法令去约束人民，乌托邦人觉得这是极不公正的。

而且他们把巧于操纵案情和曲解律文的全部律师逐出。他们认为一个当事人最好把拟告知律师的事由直接向法官陈述，为自己的案件辩

护。当一个人未经律师欺骗手法的教唆，自理讼事，而法官则善于权衡各种陈词，帮助老实人挫败狡狴分子的诬告，这样，事实真相易于明白，不容任何含糊。其他国家难以获得这种有利条件，由于其法律是大量而繁复的。可是在乌托邦，人人精通法律。首先，我上面谈过，他们的法律少。其次，他们认为对法律最一目了然的解释即是最公正的解释。

这种方针所根据的是他们的这一论证：既然公布任何法律都是为了使每一个人不忘尽职，深奥难解的法律只能对少数人起这种作用（因为少数人懂得它），至于法律上较为简单而明显的意义则是人人会弄通的。否则或根本不制定法律，或经过高度巧思和长期争辩方能得出关于既制定的法律的解释，这两者对人数最多而又最需要启发的一般老百姓有什么分别呢？一般老百姓的未受过训练的判断力无法懂得这种解释的意义，他们花一辈子的时间也不够，因为他们所主要从事的是赚得生活资料。

乌托邦人的这些美德鼓舞了邻邦（是些自由独立的邻邦，其中不少是在很久以前得到乌托邦人的帮助才从暴君统治下取得解放的）请求他们派官员去，任期或一年或五年。官员满任后，受到当地人民护送，满载荣誉而归，这些人民又将新官员迎接到他们的国家。他们为自己的国家确是考虑很充分。既然一个国家的祸福系于官员的品德，那么，除选择正直而不为利诱的人充当外还有更明智的选择吗？原来乌托邦人不久会回到本国，任何利禄于他们无用，而且由于不熟识当地公民，也不会受不正当的偏爱偏恶的影响。徇私与贪利这两个弊病，一旦支配了人们的判断，便立刻破坏一切公正，而公正是一个国家的力量源泉。请求乌托邦人派遣行政官的国家，乌托邦人称为盟邦。至于乌托邦人给予过好处的另外一切国家，则被称为友邦。

所有别的国家之间经常议定、破坏、和重订的条约，乌托邦人不和任何一国缔结。他们问：“条约有什么用，莫非自然本身还不能将人们紧密地联系在一起？难道对自然不尊重的人还会重视用文字写的东西吗？”

乌托邦人形成了如上的意见，主要由于在世界上这些地区，国王与国王之间的条约及联盟得不到忠实的遵守。然而在欧洲，尤其是基督信仰及教义盛行的那些地方，条约的尊严是到处奉为神圣不可侵犯的，部分由于各国国王贤明公正，部分由于对教会最高头头的崇敬及畏惧。这些教会头头自己作的承担，无不极其认真地履行，因此他们也告诫所有的国王遵守全部诺言，抗拒违命者受到教会的申斥及谴责。当然，教皇完全有理由认为，那些特别叫做忠实信徒的一般人竟不忠实地履行自己的承诺，那是非常可耻的。

在这个从赤道上和我们的距离倒不及从生活和性格上和我们的差别

那么显著的新世界，条约不受信任。订约时越是有繁复而神圣的仪式，撕毁条约越是快。人们在措词上找出有时是故意狡猾地造成的漏洞，因此不管有什么牢固的协定施以约束，他们总有办法推诿，破坏条约，破坏信义。如果这种狡猾手段，或不如说欺骗，被发觉是出现在私人之间的契约上，某种人便鄙夷不屑地横加指责，说是亵渎神明，罪该万死，然而正是这种人在订立条约方面向国王献这类狡计，并引以为荣。

由此，不禁引起这种想法，公正守法全然是平民的低级的德行，不适合于国王的威严，否则至少有两种形式的公正守法，一种是步行的，在地上爬的，宜于普通百姓，并且链索重重，因此不得分寸超越界限；另一种公正守法是属于国王的德行，比普通人的具有更大的尊严，因此远为自由不拘，可以任意行事，除非是国王所不乐意的。

我已经指出，那儿的统治者这样不守约，以致乌托邦人有理由不订立任何条约。他们如果生活在我们这儿，可能会改变其想法。然而他们相信，尽管条约被忠实地遵守，订立条约的习惯竟然发展起来了，这是令人惋惜的。结果是（好像经过一山一水小小隔离的人民并无天然联系把他们结合在一起），人们相信，大家彼此是天生的对手和敌人，有理由相互残杀，除非有条约禁止。而且，即使订立了条约，友谊并未形成起来，倒是公海上依然随便掠夺，而由于草拟条约时缺乏文字技巧，关于这种掠夺活动的充分预防从来不曾包括在条文中。相反，乌托邦人相信，不应当把未加害于你的任何人看成敌人，天然产生的伙伴关系须取代条约，能更好更牢固地把人们团结在一起的是善意而不是协定，是精神而不是文字。

关于战争

战争是唯一适宜于野兽的活动，然而任何一种野兽都不像人那样频繁地进行战争，因此乌托邦人很恨战争。乌托邦人一反几乎所有国家的惯例，把在战争中所追求的光荣看成极不光荣。然而他们的男女在固定的日子里刻苦地参加军训，锻炼自己，唯恐一旦有需要而他们不能作战。但是他们绝不轻易地投入战争。他们出战仅是为了保护本国领土，或驱除侵入友邦的敌人，或出于怜悯某个受专制压迫的民族而用武力把他们从暴君的桎梏奴役下解放出来，这是人类同情心所激起的一种行动。

乌托邦人援助邻邦，通常不是为了给以保护而已，有时也是替邻邦报复所曾遭受的损害。乌托邦人只有当事态初起时被征求意见后才有所行动。因为如果他们觉得提出的道理不无根据，而对方对提出的损失赔偿不予理睬，他们就带头作战。乌托邦人不得不终于诉诸武力，由于敌军侵入掠夺，但有时更凶猛地运用武力，如果友邦商人受到另一国家在执法的幌子下（如从本身有误的法律找借口，对本身不误的法律作曲

解)所横加于他们的冤屈。

不久以前，乌托邦人为尼法罗哲德人 [27] 抵抗亚拉奥柏利坦人 [28] 所进行的战争，其起源就是如此。乌托邦人觉得尼法罗哲德商民受到亚拉奥柏利坦人在法律借口下的欺负。可是不管公正不公正，这件事遭到残酷战争的报复。附近各国将其力量资源投入这场战争，助长了战火，加剧了双方的怨恨。大多数繁荣的国家或是基础动摇，或是一蹶不振。直到亚拉奥柏利坦人投降，贬为奴隶，发生的不尽纠纷才告结束。乌托邦人并非为自身利益而战，因此把这些奴隶交与尼法罗哲德人管理。以前亚拉奥柏利坦人兴盛时，尼法罗哲德人是望尘莫及的。

乌托邦人对友邦遭受的冤屈，哪怕所牵涉到的仅是金钱，都是如此狠狠地报复，但对自身受的冤屈倒不如此。如果他们由于受骗而损失了商品，但没有人身暴行，他们为此发怒仅限于在取得补偿前和有关国家断绝贸易。这并非因为他们关心盟国过于关心自己的公民。原来他们对盟国的金钱损失比对自己的金钱损失更感到难过，因为友邦商人损失的是私产，商人就非常痛心，而他们自己的公民所损失的则仅仅是来自公库的，是取之不尽的，是在乌托邦可以说多余了的——否则也不会输出国境。由于此，任何个人对这种损失没有感觉。乌托邦人认为通过丧失许多性命来给这样的损失作报复，那是很残忍的行为，因为从这种损失所产生的不利对所有乌托邦人民的生命及生活都无影响。

但如一个乌托邦公民在任何地方因受欺侮而成为残废或丧命，不管是出于某一政府或某一私人的阴谋，乌托邦人首先派出使节查明事实真相，然后在罪犯未被交出的情况下，不肯善罢甘休，而是马上宣战。如罪犯被交出，乌托邦人将其处以死刑，或贬为奴隶。

由于大量杀戮而取得的胜利，使乌托邦人觉得遗憾而且可耻，等于为购买珍贵物品而付出过高的代价。如果他们用韬略战胜和击溃敌人，他们就引以为巨大的光荣，公开庆祝胜利，树立庆功纪念碑，如同庆祝了不起的英雄业绩一样。每逢他们获得以智力取得的胜利，即没有任何兽类、只有人方能取得的胜利，他们夸口自己的行动是勇敢的，具有英雄气概的。他们说，仗气力从事搏斗的不过是熊、狮、狼、狗以及野猪等野兽。这些野兽大多数比人更是力大，更是凶猛，但不如人聪明多计。

他们作战所追求的唯一目的，如果早就达到，本是可以无须宣战的。既然非作战不可，他们对于须申讨其罪行的那些人给以严厉的处分，使其将来不敢再犯同样的罪行。这是他们在战事中所要迅速完成的主要意图，可是较为注意的是避免有冒险行为，而不是争取荣誉。

一经宣战，他们就设法同时在敌人境内主要地区秘密张贴无数布

告，其上因有乌托邦人的公印而起有更大的影响。布告上言明凡杀死敌国国王的将受重赏。此外，对布告中列名的其他人的首级也悬了次等的、但不失为优厚的赏金。乌托邦人认为这些人在挑起战争方面，其罪仅次于国王。对生擒受声讨的敌人的人，奖金视献首级的加倍。他们还受声讨的敌人给予同样的奖金，并保障其人身安全，如果他们起义归诚。

因此敌人很快对一切外来人不放心，并且自己互相怀疑，互相猜忌，俨如草木皆兵，大祸临头。据说敌人的大部分，尤其国王自己，被身边的头号亲信出卖。重金收买之下，人们会心为所动，什么样的事也干得出。乌托邦人对赏格是毫不吝惜的。然而当他们想起他们希望某个人干的事要冒多么大的风险，他们力求有多么大的风险就应该有多么大的奖金。因而他们不但许诺而且忠实地付出大批黄金，并另给予在友邦内安全地带有优厚收入的地产。

高价收买敌人的做法在别处被谴责为不道德的残忍行径。乌托邦人却认为这是很光荣的，认为这说明他们的明智，可以兵不血刃地结束凶恶的战祸，又说明他们的人道主义及仁慈为怀，死少数有罪之人可以使敌我双方大批无辜人民不至于陈尸疆场。他们既同情本国人民，也同情敌方的人民。他们知道普通人民不会自愿走上战场，而是被国王的疯狂所驱使的。

如这个策略失败，乌托邦人就在敌方播下不和的种子，鼓动内讧，挑唆王弟或大臣觊觎王位。如此计又不成，他们便唆使敌人的邻邦卷入纠纷，重新提出早已遗忘了的领土要求，这类要求是国王们从来不会缺乏的。乌托邦人应允在战事中给予支援，对于金钱捐助非常慷慨，但不轻易派出自己国家的人力。他们非常珍惜本国公民，相互重视，以致不肯用任何一个同胞去换取敌方的国王。至于黄金白银，他们所以储存仅是为了这个用途，因此他们尽情付出，毫不吝惜。即使他们花完了金银，他们还是生活得同样好。而且，除了国内积存的财富，他们在国外还有大宗的金银财宝，我上面提到，许多国家欠他们的债。

乌托邦人用这些财富，从四面八方特别是从塞波雷得人 [29] 当中，招募雇佣兵作战。这种民族居住在乌托邦之东五百哩的地方，面目可憎，粗暴而野蛮。他们喜爱自己的深山老林，这是他们生长的地方。他们身体结实，耐寒耐暑，不怕劳苦，生活毫不讲究，对耕种是门外汉，住所及衣着很随便，主要从事畜牧。他们的生活大部分靠狩猎及劫掠。他们天生好战，总是追求厮杀的机会。他们一有这个机会，绝不放过。他们大批离开本国，为了少量报酬，到任何征兵的一方投效。他们生活在世所干的唯一行当便是追求死亡。

他们为出钱雇用他们的人，勇敢地忠心耿耿地作战。然而他们不受

固定期限的约束。他们加入一方的条件是，第二天有人出更高的酬报，哪怕是敌方，他们就转过去；再过一天，他们又会为较多一点的酬报，回到原方。

在每次发生的战事中，敌对双方的士兵中有许多塞波雷得人。几乎每天都可以看到，这些彼此有血缘关系的人同时受雇一方，因而相互亲密无间，忽然却分开成为两个阵营中的士兵，相遇作战。他们忘记了同族同宗，忘记了友谊，拼命地彼此残杀。驱使他们互杀一场的，不是别的，而是雇用他们的两方国王付出的区区金钱，这方面他们是锱铢必较的，因此为了每天收入多增加一文钱，他们很容易被诱，倒向另一方。他们由此很快地养成了贪婪的习惯，然而这对他们无任何好处。他们把冒生命危险赚来的钱立刻花到放荡无耻的生活中去。

这个民族愿意供乌托邦人驱使，对任何一方作战，因为他们受雇于乌托邦人所得的钱比起从任何地方所得的为多。乌托邦人既罗致善良的人加以合理使用，也招募这些坏蛋给以不正当的使用。一有需要，乌托邦人对塞波雷得人以重金为诱饵驱使其从事极大的冒险。在一般情况下，这批人多半不会生回领取酬金，可是那些生回者照原议领得全部酬金，以此促使自己再度同样不顾死活地去干。乌托邦人丝毫不介意有多少塞波雷得人为他们送掉性命，认为自己如能扫清世上这些万恶可厌的人类渣滓，将为世人带来最大的好处。

除雇用塞波雷得人外，乌托邦人也雇用他们支持作战的一国的士兵，以及其他一切友邦的援军。最后，他们加派一个分队自己的公民，从中推举一名久经考验的勇士指挥全军。他下面有两个副手，在他未遇险时，他们不加军衔。但如他被俘或丧命，两名副手的第一名即继承他的职位，而一旦情势需要，又可由另一名来接任。这样，战事变化虽经常莫测，而全军不致因指挥遇险遂陷于一片混乱。

他们在每一城市甄选自愿入伍的公民。任何公民都不会在强迫命令下到外国作战。乌托邦人认为，如果某人生性有些胆怯，不但自己不会表现得勇敢，而且会削弱同伴的士气。可是如果战祸延及本国，那些懦夫，只要身体结实，就被送上船舰，和那些勇士混合编组，或是被派去在逃脱无从的地方把守城墙。这样，他们在自己的同胞前由于畏缩而感到羞愧，敌兵又近在咫尺，想逃走已不可能，这一切使他们忘记害怕，不得不拼死一战。

任何人都不会在强迫命令下派赴国外作战，相反，妻子如渴望随丈夫出征，不但不被禁阻，还事实上受到鼓励和赞扬。她们出发后，在战场上被置于自己丈夫的身旁。每个战士周围有自己的儿女及妻子和其他亲属，他们天然地休戚相关，就会彼此非常紧密地团结，相互支援。丈夫回去而遗失了妻子，儿子回去而不见了父亲，都被看成奇耻大辱。因

此，当战事发展到短兵相接时，敌人还负隅顽抗，那就是一场历时较长的剧烈厮杀，双方都一兵一卒不留。

我上面说过，只要能够借助于雇佣军而结束战争，他们总是力求避免不得不亲自作战。万一他们必须亲自上阵，其作战之勇猛，不亚于其曾尽量努力避免一场战祸的巧智。攻击一开始，他们倒未必厉害，可是对抗慢慢加强后，他们逐渐展开自己的实力。他们的斗志很顽强，宁可被剥成粉碎，不后退一步。由于无须为家中的生计操心，又无须为子女的未来担忧（这种忧虑到处使最有勇气的人失去勇气），他们精神昂扬，志在必胜。

他们又从接受过的专门军事训练取得信心。最后，他们从小由于教育以及国家的良好制度而形成的正确健全观点也使他们分外有勇气。因此，他们既不贱视生命，轻率地牺牲自己，也不过分珍惜生命，到了应该光荣殉节的时刻还苟且求活。

在战争到处进行得十分激烈的关头，由精选的青壮年组成的敢死队上前搜捕敌酋。他们既给他明刀明枪，又暗中伏击。他们从远从近一齐进攻。有大批新生力量不断插入，让疲劳不堪的退下来，这样，进攻继续不断地进行着。如果敌酋不拔步逃命，他一般总是被击毙或生擒。

如乌托邦人得胜，绝无滥杀情况，他们宁可俘虏败兵，而不将其处死。他们追击敌军时，必在自己的军旗下保持一支随时准备交锋的人马，纵使全军其余部分被击溃，这部分后备力量却使他们转败为胜。他们宁可让敌人逃脱，一般不在后追赶，以免自己的阵容混乱。他们记得，不止一次有过这样的情形，他们军队的大部分人马溃退，敌军因胜利而得意洋洋，从四面八方追赶过来，可是少数早就埋伏好以应付万一的乌托邦士兵，突然袭击自以为无虞而疏于戒备的四处分散的敌人。于是战事的整个局面为之一变，他们从敌人手中夺去一个十拿九稳的胜利，从战败者转而成为战胜者。

很难说，他们所擅长的是善于使用伏兵，还是小心回避伏兵。你会以为他们打算逃脱了，其实却完全不是这么一回事。相反，他们下定决心要逃脱时，你倒以为他们有与此不同的别种打算。当他们发现自己在数量或阵地上处于劣势时，他们便在黑夜中悄悄拔营撤退，或用策略回避敌人，有时他们在白天撤兵，不被发觉，并且秩序井然，倘要在他们后退时加以袭击，就如同在他们前进时一样危险。他们的营房周围戒备周到，有深沟阔壕，壕沟中挖出的土堆向里方。他们不用最下层的劳工从事这个工程，而是由士兵亲自动手。全军都参加这项劳役，除掉部分士兵手持武器在围堤上戒备，以防不测。这样，由于群策群力，他们完成巨大的防御工事，围绕一大片空地，全部进行的速度令人难以置信。

他们穿的盔甲异常坚固，足以抵御砍杀，但又便于身体的各种动作。即使他们在水中游泳，也不感到任何不便，因为他们所受的战术训练的一部分就是全身披挂在水中游泳。他们使用的远程武器为箭，步骑兵都是挽弓有力、命中率高的神手。在短兵相接中，他们放下刀剑，抡起斧头，那是一种沉重而又锋利的杀人武器，不管是刺还是砍。他们巧于发明战具，制成后，严守秘密，以免在非必要的情况下走漏风声，使用无效，流为笑柄。他们制作这些战具时，首先注意的是易于携带，便于转动。

他们如和敌人订停战协定，就严格履行，即使在敌人挑衅情况下也不破坏协定。他们从不蹂躏敌人的土地，不烧毁敌人的庄稼。他们倒是要自己的人马远远离开这些庄稼，不得践踏，让为长好可供他们自己享用。他们不伤害非战斗人员，做密探者除外，他们对投降的城市，秋毫无犯。即使是攻破的城市，他们也禁止劫掠。但他们处死那些反对投降的敌人，把其余参加守卫的敌兵贬为奴隶。至于和平居民，他们一概不加以伤害。如他们查出有人曾建议投诚，他们从罚收的财物中取出一部分犒赏这种人。乌托邦人把其余的没收财物赠给友军，他们自己则对战利品一无所取。

战事结束后，乌托邦人不向他们支援作战的友邦索取费用，一切由战败国支付。在这方面，他们要战败国付出现金，将其储存以便用于类似的战事。他们还要战败国交出庄园，每年从中征收大量贡金。他们在许多国家享有这项岁入，由于不同来源的逐渐积累，每年总收入达七十万元金币以上。他们派出若干公民到这些庄园中做财务经理，住在那儿，生活豪华，显出大员的身份。然而还是省出大宗款项归入公库，除非他们愿意将这笔钱存在战败国作为信贷。他们经常实行这种信贷，直到他们自己需用这笔钱，而且即使情况如此，他们也很少索回全部款项。他们也从庄园的收入中拨一部分给那些接受他们的要求去完成冒险的使命的人们，关于这种冒险使命，我在上面已经提到过。

如任何国王起兵攻击乌托邦人，准备进犯领土，乌托邦人立即调动大批军队出国境迎击。他们不轻易地在本国土地上作战，同时，不管发生任何紧急情况，他们也绝不让外国援军进驻他们的岛上。

关于乌托邦人的宗教

不但乌托邦全岛总的说来有各种宗教，在每个城市也是如此。有人崇拜日神，有人崇拜月神，又有人崇拜其他某一种星辰。若干乌托邦人尊敬以道德或荣誉著称的先贤，把他当做神，甚至最高的神。可是绝大多数人，也是较有见识的人，从不信这些，而只信某个单一的神，这个神是不为人知的，永恒的，巨大无边的，奥妙无穷的，远远超出人类的悟解的，就其威力说而不是就其形体说是充塞宇宙间的。他们称他为

父，把万物的起源、生长、发育、演化、老死都归之于他。只有对他，乌托邦人才加以神的尊称。

并且，其他所有的乌托邦人尽管信仰不一，却在这点上意见一致，即只有一个至高的神，是全世界的创造者和真主宰，在本国语言中一致称为“密特拉”^[30]。但不同的人对这个神持不同的观点。然而乌托邦人都认为，不管这个至高的神指谁，他是自然本身，由于其无比的力量和威严，任何民族都承认，万物的总和才形成。可是乌托邦人正摆脱各种混乱的盲目信仰，趋向于一致地承认在所有信仰中最合情理的一种信仰。毫无疑问，其他的信仰本来早就应该消失，可是他们的一名成员在考虑改变信仰时，偶然遇到不幸的事，于是出于恐惧心理不将其解释成出于偶然，说成是来自天谴，仿佛不继续受到某人礼拜的神对于这种不虔诚施以报复。

但是乌托邦人听见我们提到基督的名字、他的教义、他的品德、他的奇迹。他们还听见我们谈到许多殉道者同样值得惊异的坚贞不屈精神，这些殉道者甘愿流血，终于使远近无数国家趋向于他们的信仰。当乌托邦人听到这一切后，你很难相信，他们多么欣然愿意接受这个宗教，这也许由于上帝的颇为不可思议的灵感，或是由于他们认为这个宗教最接近他们中间普遍流行的信仰。可是我认为这一个因素也很重要，即他们听说基督很赞同他的门徒的公共生活方式，又听说这种方式在最真正的基督教团体中还保持着。然而不管对他们起影响的是什么，他们不少人接受了我们的信仰，并经过洗礼。

可是在我们四人中（这是剩下的全部人数，我们一共六人，已死去两人），很抱歉没有一个神父，因此这些乌托邦人入教的其他仪式虽已履行，但迄今缺乏在我们中间只有神父方能施给的圣礼部分。但他们明白圣礼是怎么回事，很热切地期望其实施。而且他们认真争辩，在未派来基督教主教的情况下，能否从他们中间选出一人就教士的圣职。看来他们会推出一个候选人，但当我们离开时，还未推出。

即使不赞成基督教义的乌托邦人，既不阻止别人信从，也不侵犯已经信从的人。当我在那儿时，只有一个教徒受到处分。他一受过洗礼，便高度狂热而不够审慎地公开谈说基督教义，尽管我们劝诫过他。他说教时态度激昂，既把基督教说得比其余的什么教都好，又谴责其余一切的教。他宣称这些教都是渎神的，信仰者是不敬神的，侮辱神明的，应永受天罚。他长期这样说教后，终于被捕受审，所定的罪名不是蔑视乌托邦人的宗教，而是在群众中煽动事端。他被判有罪后受到放逐的处罚。原来乌托邦人有一条最古的制度，任何人不能由于自己的信仰而受到责罚。

乌托普国王最初听说过，在他到来之前，当地人由于信仰不一而不

断争吵。他还注意到，在各个教派各自为保卫本国而作战时，这种普遍的意见分歧为他提供了把他们全部征服的机会。因此，自从他取得胜利后，他一开始就规定每人信从自己所选择的宗教是法律上认可的，一个人也可以向别人宣传自己的教，劝其接受，但只能用温和文静的方式，讲出道理为自己的教作辩护，如果他劝说无功，不应将其他一切的教都恶毒地摧毁，不得使用暴力，不得诉诸谩骂。如有人表达自己观点时，断断争辩，态度过分激烈，他将受到流放或奴役的处分。

乌托普国王制定这种法律，一方面是为了安定（他明白，经常的争吵和不解的仇恨以往完全破坏了安定），另一方面他觉得这样的解决办法对宗教本身有利。对宗教问题，乌托普不轻率地作出武断的结论。他不能肯定，上帝是否不愿意看到各种各样的多方面的信仰，因而不向不同的人灌输不同的观点。但是他肯定这一点，即强迫和威胁人人都接受你心目中的真理，那是既横蛮又愚笨的。并且，即使情况确是那样——只有一个宗教是真理，其余的都是旁门左道，乌托普也预见到，如能用温和而合理的方式处理问题，真理凭其本身的自然威力迟早会自己呈露出来，受到注意。如果这个争论的解决是通过武力和暴乱，而最坏的人又总是最顽固不化的，那么，最好的和最神圣的宗教也会淹没在一堆互相倾轧的旁门左道中，犹如嘉禾会被丛生的荆棘窒息致死一样。

因此乌托普把宗教的全部问题作为一个尚有待于解决的问题，容许每人选择自己的信仰。可是有例外，如他严禁任何人降低人的尊严，竟至相信灵魂随肉体消灭，或相信世界受盲目的摆布而不是由神意支配。因此乌托邦人的信仰是，人死后有过的必受罚，有德的必受赏。如有人有不同看法，乌托邦人甚至认为他不配做人，因为他把自己灵魂的崇高本质降到和兽类的粗鄙躯体一般无二。他们更不承认这种人是乌托邦公民，因为如果不是他还有所忌惮的话，一切法律和惯例都将对他无用处。当一个人除法律外什么都不怕，除肉体外对什么都不寄予希望，那么，毫无疑问，为了满足他的私人欲望，他会想方设法回避国家法律，或是力图用强暴手段破坏国家法律。

所以，怀有这种心理的人，乌托邦人取消他的一切荣誉，不给他官做，不使他掌管任何职责。他普遍被看成是懒惰下流汉。然而乌托邦人丝毫不处罚他，深知一人愿意信仰什么不能由自己控制。他们也不强迫或威胁他掩盖自己的观点。在这个问题上，他们不容许装假说谎。他们最恨装假说谎，认为这和欺骗几乎毫无区别。他们禁止他在一般国民前为自己的意见作辩护，但允许并鼓励他在教士前或重要人物前这样做，深信这种荒谬最后将让位于理性。

乌托邦还有另一些人，为数不少，所抱的见解并非全无理由，而且本身不是坏人，因此乌托邦对他们不加以干预。这种人有另一类的错误，即相信兽类也有不朽的灵魂，但不及人类灵魂尊严，亦不能注定得

到同样的幸福。几乎全部乌托邦人十分肯定并深信，人可以达到无穷的天堂之乐。他们对病者表示悲痛，但对死者无所惋惜，除非是极端贪生而不愿离开这个尘世的死者。一个人临死而有如此的表现，他们认为不祥，预示他的灵魂无望，抱有内疚，对即将到临的处罚怀有默默的预感，因而害怕死去。他们又觉得一个人在受到上帝召唤时不是欣然迅速从命而是勉强不得不去，上帝是不会乐意他的到来的。他们如看到一个人这样死去，不禁为之毛骨悚然，因而在忧郁的沉默中将死者送到墓地上，祈求上帝怜悯死者而且宽恕其罪愆，然后把尸体埋掉。

反之，他们对于高高兴兴满怀乐观而死去的人，不表示哀悼，在歌唱声中为其举行葬礼，充满深情地将死者的灵魂交付与上帝。然后，他们怀着崇敬的心理而并非悲痛的情绪，为死者举火焚尸。他们在现场树碑，记载死者的优良品质。他们回去后，讲述死者的性格和事迹，议论最多并且夸不绝口的是其临死怡然自得的精神。

乌托邦人认为，这样纪念正直的品德，不但是鼓励生者向往善行的最有效的方法，而且给予死者以其所最乐于接受的敬意。乌托邦人认为当他们谈到死者时，死者是在场的，虽然不为世人的迟钝肉眼所见。如果可享受天堂之乐的灵魂不能自由随意到处来去，那和它的遭遇是相互矛盾的。这样的灵魂既全然弃绝回访朋友的愿望，又会是忘恩负义的，因为在生前对这些朋友有过相互友爱的情谊啊。他们估计，自由如其他美好的事物一样，在一切好人身上不但死后不减少，还会增加。因此，他们觉得死者会在活人中间来来往往，目睹他们的言行。所以乌托邦人更有信心地处理自己的工作，托庇死者的保佑。而且，由于相信先人的亡灵在身旁，他们就不敢私下做亏心事。

乌托邦人极端轻视和非笑在其他国家受到重大注意的涉及迷信的一切占卜方术。可是他们崇拜那些不是凭自然而出现的奇迹，将其看做运转中神力的灵验和启示。他们说，在乌托邦也经常出现奇迹。有时在重大危急事件中，他们公开祈求奇迹降临，抱着诚则灵的信心，终于求而必应。

他们认为，探索自然，于探索中赞美自然，是能为神所接受的一种礼拜形式。然而有些人，还是为数不少的人，他们出于宗教的动机，不从事专门知识和科学的探讨，但又不偷闲。他们以为要在死后得到幸福，就必须勤干活，多行善。因此他们有的照料病人，有的修路清沟，改建桥梁，挖除杂草沙石，以及砍劈树木，用车辆运送柴粮等到城市中去。不管对公对私，他们都如同仆役般操作，比奴隶还卖气力。

任何地方有粗重费力和肮脏的活路，大多数人觉得劳累、讨厌、没办法，因此望而却步，他们却心情愉快地把这种活路全部承担下来。他们自己辛苦不停，让别人安闲，但又不以此居功。他们既不贬低别人的

生活方式，也不表扬自己的生活方式。他们越是奴隶般地操作，越受到所有人的尊敬。

这类人分两派。一派是独身汉，不近女色，戒绝肉食，其中有些人甚至不尝任何荤腥。他们屏绝人世的享乐，认为那是有害的。他们熬夜流汗，只是为了来世的希望。因为他们期待这样的来世很快地到临，他们就既愉快，又积极。

另一派同样爱好劳动，但赞成婚姻，不轻视室家之乐，觉得对自然有义务结成配偶，对国家有义务生育儿女。凡是不妨碍他们劳动的任何享乐，他们都不回避。他们喜欢肉食，理由是肉食会使他们更健壮，宜于任何劳动。乌托邦人认为这一派人更明智，而前面说的那一派则更圣洁。假使第一派人宁可独身而不结婚，宁可艰苦而不舒适，其所根据的论点是理性，这就要惹起乌托邦人的非笑。然而这种人既声称他们是受了宗教的促使，这就使乌托邦人对他们怀有敬意。因为，乌托邦人最小心翼翼、不轻易作出武断结论的，莫过于在有关宗教的问题上了。这样，他们在本国语中特称第一种人为“部色累斯卡”^[31]，可译为“笃信宗教的人”。

乌托邦人的教士是极端献身宗教的，因此数目不大，每个城市不超过十三人（教堂也是十三座），战时例外。遇到战争，其中七人随军出发，另由七人补他们的空额。从战争回来的正式教士全都回到原先的职位上。这时，补空额的人就权充主教侍从，遇有教士身故方递补上去。主教只有一名，是所有教士的首领。凡是教士都由国民选举出来，如同官员也是由国民选出一样，其方式是秘密投票，以杜绝徇私。选中的教士由教会同僚为其举行授予圣职的礼节。

教士主持礼拜，掌管宗教仪式，监察社会风纪。任何人如因生活放荡而受到教士传唤或申斥，都被认做奇耻大辱。现在教士职责限于劝说和告诫，至于制止和惩罚违犯者则由总督及其他文职官员执行。然而教士可将其认为非常坏的分子逐出，不许他们参加礼拜。这几乎是一种最可怕的处罚，使人感到极不光彩，由于暗藏的宗教恐惧心理而觉得痛苦，甚至肉体上也会不久感到不安全，如果他们不向教士表明自己已迅速悔改，议会会就以不虔敬罪将他们逮捕法办。

教士负有教育儿童及青年的任务，把关心培养他们的品德和关心他们读书求知，看得同等重要。教士从一开始就向儿童的幼嫩而善于适应的心灵，大力灌输有利于维护他们的国家的健全意识。这种意识一旦为儿童所牢固接受，成年后永不会忘记，大有助于对国家情况的关心。除非由于不正当的见解所引起的罪恶，否则这个国家永远不会衰败。

妇女担任教士不受排除，但当选的仅限于老年寡妇，为数极少。若

教士为男性，则其妻子必须是全国最优秀的女性。

没有其他的公职比起教士职位在乌托邦更受尊敬了，以至于纵然教士犯罪，不是送交法庭，而是付与上帝和自己的良心去裁判。乌托邦人认为由人们强行拘捕教士是错误的，因为不管一个教士犯下什么样的罪，他已经独个地把自己作为圣洁的祭品奉献给上帝了。乌托邦人不难遵守这个惯例，因为他们教士少，而且是非常慎重地选出来的。

再则，一个人从品德上经过择优拔萃而提升到这样高贵的职位，选拔的唯一考虑是贤良，而这种人竟至于走上腐化邪恶的道路，那是不会轻易发生的事。纵然这样的事会发生，因为人的本性是可以变的嘛，但是教士数目寥寥，而且除其荣誉地位具有影响外，并无实权，因此不必担心其对国家会造成巨大的危害。事实上，教士所以人数少而又特殊，就是为了防止他们现在给以崇高敬意的尊严教士职位由于分享的人太滥而变成无价值。这点特别符合真实情况，因为乌托邦人发现要罗致许多有德足以胜任这种尊贵职位的人，不是容易事，只有普通道德修养的人是不够担任这个职位的。

乌托邦教士在外国得到的尊敬不亚于在本国得到的尊敬。这点从下面的事实可以看出，我认为这样的事实正是乌托邦教士得到尊敬的原因。当两军交战时，教士在一旁，但离战士不太远，他们跪在地上，身披法衣，伸出双手朝天，首先祈祷和平，其次祈祷在双方流血不多的情况下祖国取得胜利。当乌托邦军队占了上风，教士便驰进酣战中心，阻止本国军队对败军滥肆杀戮。败军只要有看到教士并向其呼吁的，就能保全性命。败军中有触摸教士身上飘扬的法衣的，就可以使自己留下的财物免于从战争来的任何破坏。

乌托邦教士的这种品质使其在外国到处受到尊敬，具有真正的威严，既往往保护本国公民不遭敌人屠杀，又往往从本国公民手下保全了敌人的性命。下面的事例是大家熟知的。有时乌托邦一方阵地动摇，在溃退中，情况很是危急，而敌人却正一路冲上，要杀要抢。然而教士介入的结果，杀戮就防止了。双方军队被分开不发生接触后，和平在公正的条件下得以缔结。任何国家，不管多么野蛮、残酷和凶恶，都承认乌托邦教士人身是神圣不可侵犯的。

朔日和月杪，元旦和除夕，在乌托邦被奉为节日。每年分若干月。月是按太阴在轨道上的运行计算，正如年是按太阳的历程确定。在乌托邦语中，朔日名“西奈梅尼”^[32]，月杪名“特拉佩梅尼”^[33]，其意分别为“第一个节日”和“末了的节日”。

乌托邦人的教堂很美观，工艺精细，并能容很多人，这也是势必如此，因为居民中只有少数人是教士。教堂的光线都不太强。这个特点并

非由于不懂得建筑学，而是出于教士有意的打算。教士认为过多的光会令思想分散，微弱的光能使精神集中，虔诚得到促进。

上面已叙述过，在乌托邦，大家的信仰不相同。然而信仰的表现形式虽分歧不一，可以说条条路通到一个目标，即崇拜神格。因此，教堂内所见所闻都显得与普遍的一切信仰不矛盾。任何教派如有其自己仪式，可在每人家中举行。所以教堂中没有神像，个人可自由去体会神的形象，不管他喜欢那一种最虔敬的方式。乌托邦人称呼神为“密特拉”，另无其他特殊名称。他们一致认为，可以用这个名称体现神威的性质，不管这个性质是什么。所用的祈祷文则是每个人都可以念，不至于和自己的信仰有抵触。

每当月杪或除夕这些节日的晚上，他们在教堂集合，实行禁食，感谢神使他们幸运地度过了一个月或一个年，现在到了末了的节日。次晨，即朔日或元旦，他们一清早又群赴教堂，为到来的这一月或这一年能使他们幸福繁荣而祈祷，所以朔日或元旦成为预示吉祥开始的节日。

可是每逢末了的节日，在赴教堂前，妻子伏在丈夫的脚前，儿女伏在父母的脚前，对于自己的过错或失职认罪忏悔，乞求宽恕。这样，任何家庭所引起的不睦阴影都会由于此而全部消散，这样，人们可以带着洁净的心去参加献祭，因为如到时内心愧疚不安是亵渎神灵的。所以他们如对某人感到憎恨或愤怒，他们在出席献祭仪式前，必须和那人言归于好，使他们自己的心净化，以免遭到迅速的重大的谴罚。

在到达教堂时，人群分开，男趋向右方，女趋向左方。然后他们安排就座，每户男子坐在他们的父亲前，女子坐在她们的母亲前，这样，在家管束子女的家长，出外仍监督子女的每一举止。他们又注意到，年轻的务必和年长的坐在一起，深恐小孩子们如自己互相照管，就会嬉戏调皮，而这时正是应该对神怀有虔诚敬畏的心情，给实践善行以最大的、几乎是唯一的激励。

他们不宰杀牲畜作献祭用。既然上帝慈悲为怀，对万物有好生之德，他们认为上帝不会看到流血和杀戮而感到高兴。他们烧香以及其他有芬芳气味的东西，燃大量的烛。他们明白，神所以是神，丝毫不借助于香烛，如同丝毫不借助于人的祈祷一样。可是他们喜欢这样无害的拜神的方式。人们感到，烧香燃烛，以及其他的仪式，不知怎地能使他们心境高尚，以更大的虔诚对神礼拜。

在教堂里，人们穿白色的外套。教士穿各种颜色的法衣，设计及式样都很精彩，可是材料不像人们预期的那样贵，既不绣金，也不镶嵌宝石，而是用各种鸟羽巧妙地织成，其手工的价值不是任何贵重材料所能抵得上的。此外，他们说，教士的法衣既然用羽毛交织成章，掩映分

明，就含有神秘的意味。人们体会了教士们关于这方面小心相传的解释后，会想起上帝对自己的恩泽，又从而想起自己对上帝应有的虔诚，以及人们相互的义务。

当这样装扮的教士从法衣室刚一走出，所有的人都恭敬地伏在地上。这时，一切寂静无声，一个人看到教堂全体会众，感到惶悚，好像某种神的力量在眼面前。大家伏在地上一会儿后，教士作出手势，他们才起来。

这时，他们唱赞神歌，杂以乐器奏出的音调。乐器和我们这儿所见到的在形式上大不相同。许多乐器比我们用的更加和谐，可是有些乐器却甚至不能和我们的相提并论。不过在某一点上他们确比我们远为先进。他们的全部音乐，无论是器乐还是声乐，都能表达出自然情感，声音和内容融合无间，无论是祷词也好，是表示快乐、慰解、忧虑、悲伤或愤怒的歌词也好，意义都能通过音调的形式表示出来，使听众深受感动，内心激奋。

最后，教士及会众一齐念诵有固定形式的庄严祷文。这个祷文词句的编写做到凡是大家所共同朗诵的，每个人可以应用到自己身上。从祷文里，每人认出神是万物的创造者，是统治者，是一切其他幸福的给予者。每人感谢神赐予自己全部的恩泽，尤其感谢神使自己有幸生在这个最快活的国家并且接受这个自己希望是最真正的信仰。如果他在这些问题上是弄错了，或是如果比起他的国家和信仰还有更美好的并且是更为神所赞许的，他就祈求神慈悲为怀，让他有所了解，因为他情愿遵循神所指引的任何道路。可是如果他这个国家的形式是最好的，他的信仰是最真正的，那么，他就祈求神使他坚定不移，并引导其他所有的人同样过这种生活，同样抱这种关于神的观念，除非各种不同的信仰有给神的不可思议的意志以喜悦之处。

末了，每个人祈求能轻易地从尘世解脱，向神归依，可是祈求人不敢决定这个解脱的来早来迟。然而，假如不至于冒犯神威的话，他宁愿虽死于痛苦而可以归依神，不愿贪恋尘世荣华而无从更早地接近神。

念完这样的祷词后，会众又伏在地上片刻，然后起身走开用餐。这天剩余的时间，他们用于游戏、运动、和战术练习。

好，我已经力求准确地对你叙述了这个国家是怎样组成的，认为这不但是最好的国家，而且是唯一名副其实的国家。在别的国家，人们固然谈说公共福利，但所奔走打算的却只是私人的利益。在乌托邦，私有财产不存在，人们就认真关心公事。诚然，以上两种情况，都各有道理。因为，在别的国家，许多人知道，不管国家怎样繁荣，如果他们不为自己另作打算，他们就要挨饿。因此，他们势必把个人利益放在国民

利益之上，亦即放在别人利益之上。

相反，在乌托邦，一切归全民所有，因此只要公仓装满粮食，就绝无人怀疑任何私人会感到什么缺乏。原因是，这儿对物资分配十分慷慨。这儿看不到穷人和乞丐。每人一无所有，而又每人富裕。

当人们毫无忧虑，快乐而安静地生活，不为吃饭问题操心，不因妻子有所需索的吵闹而烦恼，不怕男孩贫困，不愁女孩没有妆奁，而是对于自己以及家中的妻、儿、孙、曾孙、玄孙，以及绵绵不绝的无穷尽后代的生活和幸福都感到放心，那么，还有什么对他们来说是更大的财富呢？我们还要考虑到，那些曾经从事劳动而现在已经丧失劳动力的人，和仍然从事劳动的人受到同样的照顾。

于此，我倒愿意听一听谁敢于把这种公道无私和流行于其他各国的所谓正义作个比较。我敢保证，在那些国家中，我找不到关于正义以及公道无私的些微踪影。任何样的贵族以及金铺老板和高利贷者，还有其实一事不做或做非国家所急需的事的人，他们全都在游荡和无益的奔逐中过着奢侈豪华的生活！这算是什么货色的正义呢？而一般劳动者、车夫、木匠以及农民，却不断辛苦操作，牛马不如，可是他们的劳动是非常必要的，所以任何国家倘缺少这种劳动，甚至维持不了一年。然而这些人所得不足以糊口，生活凄惨，还抵不上牛马的遭遇。牛马不须这样不停地做工，吃的刍秣不一定更粗劣，实际上味道还更好些，牛马也不必为将来担忧。至于这些做工的，不但现在不得一无所获地劳累受苦，而且不免为将来贫苦的老年感到非常痛苦。他们每天的收入如此微薄，甚至不敷当天开支，更谈不上有节余可以逐日储存起来养老。

这岂不是个缺乏公正和不知恩义的国家吗？所谓上流绅士、金铺老板等这般家伙，不事劳动，徒然寄生，追求无益的享乐，却从国家取得极大的报偿。相反，国家对于农民、矿工、一般劳动者、车夫以及木匠，却丝毫不慷慨，而没有他们就会是国将不国。这些人为国家浪掷了青春劳力之后，挨受老病的折磨，生活穷苦不堪，可是国家忘记他们没有睡眠的长夜，忘记从他们的双手劳动所取得的全部巨大利益，十分无情义地让他们潦倒不堪而死，作为对他们的酬报。

更糟的是富人不仅私下行骗，而且利用公共法令以侵吞穷人每日收入的一部分。即使富人不曾这样侵吞，那些对国家最有贡献的人却获得最低的酬报，这已经看来不公平了。可是现在富人进一步破坏并贬低正义，以至于制定法令，使其冒充正义。因此，我将现今各地一切繁荣的国家反复考虑之后，我断言我见到的无非是富人狼狈为奸，盗用国家名义为自己谋利。他们千方百计，首先把自己用不法手段聚敛的全部财富安全地保存起来，其次用极低廉的工价剥削所有穷人的劳动。等到富人假借公众名义，即是说也包括假借穷人的名义，把他们的花招规定为必

须遵守的东西，这样的花招便成为法律了！

然而，这些坏蛋虽把可以满足全体人民的一切财富都私相瓜分了，他们还是远远享受不到乌托邦国家的幸福啊！在乌托邦，金钱既不使用，人们也就不贪金钱。这就砍掉多少烦恼啊！这就铲除了多少罪恶啊！谁不知道，金钱既然取消，欺骗、盗窃、抢劫、吵架、骚乱、喧闹、叛乱、暗杀、变节、放毒等虽然每天受到惩罚却只能施以打击而不能制止的罪行，就不发生了？谁又不知道，恐惧、焦虑、烦恼、辛苦的操作、不眠的通宵，也会随金钱的消失而消失？而且，贫穷似乎是仅仅缺乏金钱所造成，一旦金钱到处废除，贫穷也就马上减少以至消失了。

为了使得这个断言显得更清楚，设想我们遭到一个收成不好的荒年，好几千人饿死。我要强调的是，到了荒年尽头，如果我们清查富人的粮仓，我们就会发现大量的粮食，要是饿死病死的人当初都分到这些粮食，谁也不会感到气候和土壤曾造成了歉收。生活必需品本来不难取得，可是该死的金钱这个大发明，据说用以便利我们取得生活必需品的，实际上却阻碍了我们取得必需的东西。

毫无疑问，甚至富有者也觉得：与其吃著不尽，何如够用够使；与其为如山的财宝所包围，何如使大量的烦恼消除。同样毫无疑问，人们对自己利益的关心和人们对我们的救世主基督的关心（基督由于有大智慧，不会不了解什么是最好的东西；由于慈善为怀，不会不把他所了解是最好的东西当做忠告），早就应该使得全世界都采用乌托邦国家的法制，若不是那唯一的怪魔加以反对，这怪魔便是骄狂，它是一切祸害之王，一切祸害之母。

骄狂所据以衡量繁荣的不是其自身的利，而是其他各方的不利。骄狂哪怕能成为女神，也不愿做这个女神，如果她再也看不到她可以欺凌嘲笑的可怜虫，如果她不能在这些可怜虫的不幸前显示自己的幸运，如果她夸耀的财富不能使这些可怜虫因贫穷而受到折磨并且更加贫穷。这条从地狱钻出的蛇盘绕在人们的心上，如同鱼^[34]一般，阻碍人们走上更好的生活道路。

骄狂在人身已经植根很深，不容易拔掉。所以，我很高兴看到至少乌托邦人享有我巴不得所有的人都能享有的那种形式的国家。乌托邦人采用了那样的生活制度以奠定他们的国家基础，这个基础不但是最幸福的，而且据人们所能预见，将永远持续下去。乌托邦人在本国铲除了野心和派系以及其他一切罪恶的根源。因此他们没有因内争而引起纠纷的危险，而内争曾是毁灭了许多城市的稳固繁荣的唯一原因。只要一国内部融洽一致，并有健全的制度，那么，邻国的统治者就无从使这样的国家发生动摇，尽管这些统治者心怀觊觎，常来扰乱，然而总是被击退。

当拉斐尔说完他的故事，我觉得他所讲述的人民的的风俗和法律中有许多东西似乎规定得十分荒谬，不仅是他们的作战方法、礼拜仪式和宗教信仰以及其他制度，尤其是作为他们社会全部结构根本的那种特征。我指的是他们的公共生活和给养——完全无须金钱流通。单这一点就使得一般人认为一个国家引以为自豪自荣的全部高贵宏伟和壮丽尊严都荡然无存了。

可是我知道拉斐尔已经谈得很累，又不能十分确定他能否容忍他的意见的任何对立面，我尤其记起他曾指摘过那些唯恐自己被看成不够聪明因而对别人有所发现就去吹毛求疵的人。因此我赞扬了乌托邦人的生活方式，赞扬了拉斐尔的谈话，挽着他的手带他入内用晚餐。可是我先说了这样的话：将来还会有机会更深入地考虑这些问题，并和他更全面地进行讨论。但愿有朝一日这成为可能啊！

同时，虽然他在其他各方面是有最真正的学问并对人情事理有最渊博知识的人，我不能同意他所说的一切。可是我情愿承认，乌托邦国家有非常多的特征，我虽愿意我们的这些国家也具有，但毕竟难以希望看到这种特征能够实现。

第二部终

拉斐尔关于直到目前还很少有人知道的乌托邦岛的法律和风俗的午后谈话完结，报道人为最著名和最博学的伦敦公民及行政司法长官托马斯·莫尔先生

[1] 阿布拉克萨（Abraxa）——一说组成本名的希腊字母代表数字365，等于全年的天数，寓有神秘意味。——中译者

[2] 飞拉哈（Phylarch）——希腊语，意谓部落酋长。——中译者

[3] 摄护格朗特（Syphogrant）——对本词希腊语原意，名家解释不一，有人解为老人或长者。——中译者

[4] 特朗尼菩尔（Tranibor）——各家对本词希腊语原意有不同解释，一说指坐首席席位者。——中译者

[5] 巴桑（Barzanes）——一说据希腊语指宙斯之子（宙斯乃希腊神话中的主神）。——中译者

[6] 阿丹麦（Ademus）——据希腊语为“无国民”之意。——中译者

[7] 阿尼蒙利安人 (Anemolians) ——源于希腊语，意谓刮风的，吹牛的，虚浮的。——中译者

[8] 亚里士多德 (Aristotle, 公元前384—前322) ——古希腊哲学家，柏拉图弟子，有著述多种留传。——中译者

[9] 西俄夫拉斯塔斯 (Theophrastus, 公元前约371—前约287) ——希腊哲学家，留传到今天的著述有关于植物的两种。——中译者

[10] 拉斯卡里 (Constantine Lascaris) ——十五世纪希腊学者，1453年后定居意大利，所著《希腊语法》为用希腊字体印刷的第一本书。——中译者

[11] 狄奥多 (Theodorus, 1398—1478) ——所著希腊语法1495年印行，受到高度的评价。——中译者

[12] 黑西基阿斯 (Hesychius) ——四世纪或六世纪希腊语词典编辑家。——中译者

[13] 代俄斯科里提斯 (Dioscorides) ——五世纪至六世纪间希腊语词典编辑家。——中译者

[14] 普鲁塔克 (Plutarch, 约46—约120) ——著有《希腊及罗马名人对比传记》，甚有名，此处兼指其所著《伦理杂文集》。——中译者

[15] 琉善 (Lucian, 约115—约200) ——古希腊讽刺作家。

[16] 阿里斯托芬 (Aristophanes, 公元前约448—前约380) ——古希腊喜剧家。——中译者

[17] 荷马——相传为古代希腊史诗《伊利亚特》(Iliad) 及《奥德赛》的作者。两首史诗可能为早于公元前七世纪的作品。——中译者

[18] 幼里披底斯 (Euripides, 公元前约480—前406) ——古希腊悲剧家。——中译者

[19] 阿尔德 (Aldus, 1450—1515) ——意大利威尼斯城印刷家，所印希腊语及拉丁语作品，校对精确，售价低廉，版式方便。他并首次用斜体字。——中译者

[20] 索福克里斯 (Sophocles, 公元前496—406) ——古希腊悲剧家。——中译者

[21] 修昔底德 (Thucydides, 公元前约460—前约400) 古希腊历史

家，著有《伯罗奔尼撒战争史》。——中译者

[22] 希罗多德（Herodotus，公元前约480—前约425）——古希腊历史家，所处理的题材是公元前490—前479年间希腊同波斯间的战争。——中译者

[23] 赫罗提安（Herodian，约165—约250）——用希腊语写作的叙利亚人，记述关于罗马皇帝的史实，从马可·奥里略（Marcus Aurelius，161—180年在位）逝世时起到238年止。——中译者

[24] 特里西阿斯·阿彼奈德（Tricius Apinatus）——杜撰词，意谓无聊的人。——中译者

[25] 希波克拉底（Hippocrates，公元前约460—前约377）——古希腊医生，医药著述家。——中译者

[26] 伽楞（Galen，约129—199）——古希腊医生，曾任罗马皇帝马可·奥里略的御医。《小技艺》为其最流行的一种通俗医学著述。——中译者

[27] 尼法罗哲德人（Nephelegetes）——臆造的词，其组成的希腊语成分意为“云雾中出生的人”，即朦胧不可究诘的人。——中译者

[28] 亚拉奥柏利坦人（Alaopolitanes）——以希腊语杜撰，意谓“盲人国的公民”，一说指“无国之人中的公民”。——中译者

[29] 塞波雷得人（Zapoletes）——从希腊语杜撰，意谓“急于出卖自己的人”。——中译者

[30] 密特拉（Mythras）——古波斯太阳神。——中译者

[31] 部色累斯卡（Buthrescas）——从希腊语臆造，意谓“非常信仰宗教的人”。——中译者

[32] 西奈梅尼（Cynemernes）——从希腊语臆造，一说指“开始的日子”，原词颇晦涩难解。——中译者

[33] 特拉佩梅尼（Trapemernes）——从希腊语臆造，注家谓指“一个月末了的日子”。——中译者

[34] 鱼——英语有suckfish，suckerfish，remora等名，汉语亦作“印头鱼”，有椭圆形吸盘，常吸附于大鱼身上或船底而移徙远方。——中译者

附录一

莫尔和伊拉斯谟的书信摘录 [1]

莫尔致伊拉斯谟（四八一号） [2]

我为我的彼得赞同我们的《乌有之乡》而高兴。如果像他这样的人喜欢它，我自己也会喜欢它起来了。是否滕斯托尔以及布斯莱登 [3]，还有你们的首相，都以它为然呢？虽然我不心存奢望：那些有幸在自己国家中担任主要官职的人会以它为然，除非他们欣赏这样的意见，即在我们的共和国，像他们那样学问道德不凡的人，竟是掌握权力的君主。我相信，这样的人绝不抱怨，如果他所统治的不是目下君主称其为百姓的一群臣民，亦即遭遇还不如奴隶的人；因为统治下的若是自由人民，那才更光荣。那么贤明的先生们绝不会存心妒忌，以至于对别人怀恶意，而自己倒过着幸运的生活。因此我颇为希望他们也会喜欢我们的著作，这是我真诚的心愿。如果他们的鸿运使得他们产生相反的看法，只要你一人表示赞成，就是对我的见解的充分有力的支持。我认为我们两人代表着大群人，我想你我会在任何孤独环境中共同愉快地生活。

1516年10月31日

莫尔致伊拉斯谟（四九九号）

滕斯托尔先生给我一封友情洋溢的信。他对于我们的共和国的评价，如此坦率，如此恭维，真比一个雅典的天才还给我更多的喜悦！你不能想象，我是多么高兴得直跳，变成多么的高大，又是怎样昂起头来，当我眼前显出一道幻象：我的乌托邦国民已经推举我做他们的永恒君主。我仿佛已经庄严地向前走去，头戴麦草编成的王冠，身上的圣芳济修道士袈裟引人注目，手拿谷穗做的节杖，我周围是一群亚马乌罗提城的达官贵人。在众多侍从的簇拥下，我接见外国的大使和王公，这等人和我们相比是些可怜虫，他们以外出为荣，全身孩子气的打扮和妇女般的服饰，戴着用令人作呕的金子打成的链，而且可笑地用紫袍、宝石以及其他无谓的玩意儿来做打扮。可是，我不要你或滕斯托尔根据其他人们的特性来评价我，那些人的举动是伴随他们的命运而起变化的。即使老天有意把我们从卑微提升到那么显要的地位，在我眼中是任何王国都比不上的地位，你绝不会发现我忘掉当我还是一个普通人时你我之间存在过的旧的情谊。因此，如果你不辞短途旅程的辛苦，愿驾临乌托邦和我晤面，我将充分保证：在我的宽大统治下的人民，都将把你当做他们的国王所最亲爱的人而致以应得的敬意。

我这个美梦还沉沉未醒，可是升起的曙光把它驱散，我从王位上被赶下来了，我回到自己的禁闭室里，就是说，回到我的法律事务中。可

是当我想到真实的王国并不更持久些，我就引以自慰了。

1516年12月4日前后

伊拉斯谟致克拉瓦（五三〇号）

当你阅读莫尔的《乌托邦》时，你会感到仿佛突然进入另一个世界里，身边的一切都那么新鲜。

1517年2月14日前后

伊拉斯谟致科普（五三七号）

任何时候你想消遣一阵，或不如说，想了解一个国家的几乎全部罪恶的根源，如果你还不曾读过莫尔的《乌托邦》的话，那么，想法子把这本书弄到手。

1517年2月24日

伊拉斯谟致莫尔（五四三号）

不久前我曾托人寄上信札一束以及《乌托邦》副本一册，据捎信人自称，他是你的好友……我发出写给马利安纳斯的信，因为他怀疑《乌托邦》第一部是我的作品。这种想法愚蠢到极点了，我不能让它发展下去……请尽快寄下你修订过的《乌托邦》，我们将把这个副本送往巴塞爾城，或者如果你愿意的话，送往巴黎。

1517年3月1日

伊拉斯谟致莫尔（五四五号）

把《乌托邦》越快寄来越好。安特卫普城有一位参议员很喜欢这本书，已经把它背熟。

1517年3月8日

伊拉斯谟致胡滕 [4]（九九九号）

关于你所要求的可以说是莫尔全幅的画像，我很希望我能绘制得十全十美，不辜负你的热烈心愿！花些时间对我这位最亲密的朋友作一番构思，这对于我自己也是一件高兴的事。不过，首先，要探索莫尔的全部才华，不是每人都胜任愉快的。其次，我不知道他是否容忍一个平凡的艺术画家来描绘他。我认为，要画莫尔，不比画亚历山大 [5] 或阿基利 [6] 更容易些，而这二人也不比莫尔更值得名垂千古。总之，这个题材实在需要一位阿彼莱斯 [7] 的手笔。我担心我更像法尔维阿斯以及卢图巴 [8]

，而不像阿彼莱斯。不过，我要尽量根据多年在他家和他亲密交往中所观察到或是还记得起的，给你一个素描，而不能说是表现他一切的全像。倘使你在某个出使的场合碰上他，那时你会恍然大悟，你选来干这项任务的艺术家是多么不行。我甚至十分担心你不是责备我妒忌，就是责备我瞎眼，以致在那么多优点中，我目光短浅，看出的极少，或是出于我的妒忌，录下的极少。

我先从你毫不清楚的莫尔的那一面谈起。他身材不高，也不显得矮，四肢匀称，恰到好处。他的皮肤白皙，容光焕发而不是缺乏血色，但也并不那么通红，只露出一丝红润，他的头发淡黄中微带黑色，或不如说浅褐。他的胡须很稀。两眼浅蓝而带有斑点，这种眼睛通常是性情愉快的标志，也是英国人所认为有诱惑力的，虽然对我们来说，更喜爱的是浅黑的眼睛。据说，莫尔的那种眼睛是最无损于完美的。他的表情和他的性格相称，总是愉快而和蔼可亲，颇为笑容可掬。老实说，和他的表情相适应的是欢乐，而不是严肃矜持，虽然又远非痴傻以及毫无意义的滑稽味道。他的右肩略高于左肩，特别是他走路的时候。这点并非天生如此，而是出于习惯，就像我们偶然养成的许多小习惯。此外，他的身体没有什么堪引人注意的地方，只是他的两手不太灵便罢了，这也不过是同他的外表其他部分比较而言。他从小不修边幅，以至于不太注意按奥维德^[9]的教导是男子应该唯一注意的各种事情。从他的壮年仪表，我们现在还可以看出，他青年时代应该是怎样地貌美，虽然我和他第一次见面时，他不到二十三岁，而目下他差不多已经四十岁了。

他的身体虽不健壮，还是差强人意，凡是体面的公民所适宜从事的任务，他都能担当。他从不生病，或是很少生病。他的父亲虽然年迈，却异常矍铄，因此他本人也完全可望高寿。我从未见过任何人比他更不讲究饮食。一直到他成年，他爱饮的是清水，这是从他的父亲学来的。可是关于这一点，为了不使别人扫兴，他和座客们虚与委蛇，从锡杯子喝些淡色啤酒，水分很多，往往就是清水。至于葡萄酒，英国习惯是共用一只杯子轮流劝饮，所以他有时也得呷一口，不做出厌烦的样子，而是使自己随俗。他爱吃牛肉、腌鱼和充分发酵过的家常面包，而不爱吃通常被认做美味的食品。在其他方面，他并不反对一切可给人快乐的东西，更不反对口味的享受。奶制品和水果是他经常爱食用的。他也爱吃蛋类。他的话音不高不低，但容易听得见，虽不柔和，却很清晰。他似乎天生不会歌唱，可是对一切音乐都非常爱好。至于他的谈话，则是极其清楚明白，从容不迫而流畅自如。

他衣着朴素，从来不穿绸披紫，也不戴金链，除非万不得已，为了应付礼节。说来奇怪，他是多么漠视世俗用以评价温文尔雅举止的那些繁文缛节。他不要求别人对他客套，同时在集会上或招待场合，他也不急于对别人勉强讲客套。然而他并非不知道怎样讲客套，如果他想大讲

特讲的话。不过他觉得在这种无谓事上花时间不免带妇人气，有损于男子的尊严。

以前他厌恶宫廷生活，厌恶和君主打交道，因为他一贯憎恨专制，一向喜爱平等。（你很难发现一个宫廷那样朴实无华，以至于不存在轰轰烈烈的热闹场面，不存在虚饰和奢侈，而这些又是和任何形式的专制绝不相干。）的确，经过千难万难，他才被逼进英王亨利八世的宫廷，尽管这个国王是最有礼貌、最谦恭下土的。莫尔所天生贪求的是不受羁束和能够闲适。固然，他一旦闲适，就领略其中的乐趣；但是逢到工作中需要他认真和耐心时，他又是最认真并且最耐心不过的。

他生来好朋友，交友极其真诚，并始终不渝地维护友谊。他乐意和每一个人结交，不顾希西俄德所非难的“交友众多”。^[10]他选择朋友时不过分挑剔，而是给以方便，使其不疏远；对他们永不变心，以保持情谊。如果他遇上了有缺点而他又无从救药的人，他便在适当的时候和他绝交，不是突然割断一切，而是逐渐停止来往。当他发现一个诚实不欺而又气味相投的人，他就乐与交际和谈心，对于他好比是人生的一件大快事。一般贵人用以消磨时间的打球、掷骰子、赌牌和其他游戏，他无不深恶痛绝。而且，他虽然不那么关心自己的事，他对朋友的事的照顾却是最殷勤不过的。我还有必要说下去吗？如有人想要一个真正友谊的完美典范，他最好在莫尔身上去找吧。

在社会交际中，他彬彬有礼，风度不凡，能使郁郁不欢的人心情舒畅，能使一切棘手的难题显得轻松。他年轻时便很诙谐，似乎生来如此，但是诙谐而不流于无意义的打诨，谑而不虐。年轻的莫尔写过短的喜剧，也参加表演。妙语警言，哪怕是拿他当靶子的，他一样欣赏，他是如此地醉心于饶有风趣的聪明谈吐。因此他少年时代写过些警句诗，并特别爱好琉善的作品。导致我写成《愚赞》的也正是他，这等于要骆驼跳舞啦^[11]。

在人事关系中，不管他遇见什么事，哪怕是非常严重的事，他总是去寻求乐趣。如果他和聪明的有教化的人来往，他从他们的才智获得乐趣；如果来往的是无知的愚人，他爱他们的傻气。即使一个十足的傻瓜，也不能使他感到难堪。他十分巧于不触犯每个人的感情。一般地说，对于妇女，甚至对妻子，他一味地爱逗笑。你简直可以说，他是德谟克利特^[12]再世，或者更恰当些，是在市场上闲逛、沉静地注视买卖双方一片骚扰景象的毕达哥拉斯^[13]派的哲学家。没有人像他那样不附和群氓的意见，也没有人像他那样善于体察人们中共鸣的情绪。

他非常爱好观察各种动物的外形、性格和动作，因此他家中养的禽鸟几乎种类齐全，还有各种珍贵的兽，诸如猿猴、狐狸、雪貂以及鼯鼠等等。此外，他只要见到任何国外的或其他可供观赏的飞禽走兽，他都

热心地买下。他家中充满这些动物，以致客人来到，总有令其流连的东西。客人的欣赏使他又高兴一番。

当他达到结婚的年龄，他并不回避和年轻女人谈情说爱，但他尊重女性，宁愿对方向他表示爱情，不愿主动启齿。同时，更能吸引他的是精神的而不是肉体的结合。

他年纪很小时就饱读古典作品。青年时代，他致力于希腊文学及哲理的研究。莫尔的父亲不但不支持（尽管他在其他方面是一个通情达理的好人），反而取消对莫尔研究上的全部接济。人们几乎认为他的父亲声明和他脱离关系了，因为父亲操英国法律专业，而他似乎背离了父亲的行当。这个专业和真正的学问毫不相干，但在英国，精通法律的权威人士格外地受到尊敬，它被看做成名的捷径，因为英国的大部分达官贵人是通过这门研究起家的。据说，任何人不经过多年刻苦钻研，无法精通它。虽然莫尔这位青年生来有从事更崇高学问的头脑，他理所当然地对其发生反感，然而，他既受过经院式的锻炼，他学法律很成功，诉讼人无不乐于向他咨询，他的收入比专以法律为生的人还高，他是如此的聪明和智力不凡。

他对基督教会作家也下很大工夫研究过。在他差不多还是一个小伙子时，他当着一大群听众讲解奥古斯丁的《神都论》。不管是神父或老辈，都不以从这位世俗青年领教有关神学的问题为遗憾或可耻。曾经有一个时期，他全心全意把虔敬当做学问去探讨，为了取得教士职称而从事守夜、禁食、祈祷以及其他类此的基本锻炼。在这方面，比起那些事先不经历一段苦行就贸然投进这种需要磨炼的职务中去的人，他是明智得多了。仅仅由于未能放弃渴望结婚的念头，他才遇到阻碍而不去献身于那种生活。所以他还是宁做一个纯洁的丈夫，不做一个不纯洁的神父。

他终于和一个年纪还很幼小的出身名门的姑娘结了婚。这个姑娘一直和父母姐妹住在乡间，不曾受过文化熏陶。这就使莫尔更能按自己的方式陶冶她，教她文学，使她掌握各种音乐的技巧，实际几乎快把她培养成值得白头偕老的伴侣了，可是她正当青春妙龄就不幸夭逝。然而她已经生育过几个孩子，活下来的有三个女儿，玛格丽特，艾丽丝 [14]，塞西莉，还有男孩约翰。他不耐长期鳏居，虽然朋友们不赞成他重娶。妻子死去几个月以后，他和一个寡妇结婚，更多的考虑是照顾这个家，而不是为了个人享乐，因为她说不上漂亮，并且，莫尔自己开玩笑说过，她也不是一个少女，而是一个精明机警的管家婆。然而莫尔和她相处得愉快融洽，对于莫尔，她就赛如一个天仙化人。他开点玩笑，用些动听的辞令，她就依从他了，别的丈夫纵然板起面孔下命令，妻子也未必能那样地听话。这在莫尔何难之有？他先就引导这个年纪快老而又倔强又很专心自己事务的女性学弹琴、奏琵琶、玩一弦及六弦乐器，并且

在这方面按照她丈夫的心愿每天完成规定的作业啦。

他把全家治理得同样和谐，没有争吵，一片安静。即令发生争吵，他马上排解，使其平息。他不让任何人离开他家时还余怒未消。他的家似乎真正地幸运，每个成员都获得更好的幸福，都从不曾玷污他的名声。我们很少发现任何人和生母相处，能像他和继母相处那般毫无芥蒂。他的父亲两次续弦，他爱前后两个继母，视同自己的生母。第二个继母，是他的父亲不久以前娶的，他凭圣书发誓说，他的这一位继母是再好不过的了。他对待父母和自己的子女，既不使自己的感情流于使对方觉得厌腻，而又克尽他在家中的义务。

他生性厌恶猥琐的财货。他分给子女的家产，是按照他认为足够他们维持生活的那个数量。多余下的家产，他慷慨地捐送掉。当他还操法律业务为生时，他对所有的委托人都提供忠诚友好的意见，以当事人的利益为重，不为自己多得报酬。他奉劝他们大多数达成和解，以免花费更大。万一奉劝无效，他就指示他们采用最节省的打官司办法——竟有些人不打成官司是不高兴的。他在自己出生的伦敦市担任过若干年司法官，处理民事案件。这个差使颇为清闲，仅是星期四上午开庭，然而被认为最光荣的差使之一。没有人像他处理那么多案件，并且如此正直。他一般减低诉讼人照例应该缴纳的费用，如在正式提出起诉前，原告和被告都只各交三先令，超出这个数目即属不合。他这样的做法为他赢得市民的无限爱戴。

他决意满足于这个职位，已经够有权势了，又不至于冒大的风险。他两次被迫出使。由于他在执行中具有识见，英王亨利第八不把他逼进宫廷，决不罢休。难道不是“逼进”吗？别人费尽气力想钻进宫廷，他恰好是用尽心思去避开宫廷。然而当英王一定要罗致有影响的博学明智的正直人士，莫尔便是应召中首与其选的对象了。英王看他是自己最亲密的僚佐之一，非有他时刻在左右不可。每逢议论要政大计，莫尔比谁都在行。每逢英王想聊天取乐，轻松一下，又没有谁能像莫尔谈笑风生。往往发生难办的案件，需要有一个威望夙著并洞察事理的公断人；此类案件一经他处理，无不迎刃而解，因而两造都表示感谢。然而谁也无从劝他去接受任何一方的礼物。如果一切君主都能任用莫尔这样的法官，每个国家该是多么幸福啊！可是莫尔毫不因此而自以为了不起。

繁重的公务负担并未使他忘掉旧友，他还不时温习自己所喜爱的文学。官位的显赫，国王的信任，在他不过都是用于为国家造福，为朋友效劳。他总是急于使自己对所有的人有益，异常富于同情心，因此随时助人为乐。他现在权力更大啦，所以可以更好地为别人谋方便了。对某些人，他解囊相助；对另一些人，他用自己的职权给以保护。还有一些人，他则是通过介绍给以支持。当他无法对某些人进行别的帮助时，他就献出忠告。他绝不让任何人失望而去。我们大可以称莫尔为一切处于

逆境中的人们的共同辩护士。扶助受压的人，使陷入迷惑困难的人得到解脱，为相互间有隔阂的人达成和解，莫尔认为能做到这些便是他的莫大收获。虽然他在多方面是幸运的，而幸运往往带来吹嘘，我却从未见过任何人能像莫尔那样没有吹嘘的坏习惯。

现在我要回过头来叙述他的学术研究，他和我正是由于这样的研究结交成朋友的。他少年时主要在诗歌写作方面下工夫，以后又认真琢磨自己的散文，练习各样的文体。是什么样的文体呢？这点我无须描绘，尤其无须对你描绘，你是经常有他的著作在手的。他特别喜欢写雄辩文，在文章中他高兴发挥的是有对立观点的主题，由于其较能锻炼才智。这使得他少年时写过一个对话，捍卫柏拉图关于共产主义乃至女性社会的学说。他写过一篇对琉善《诛暴君》的回答，要我作为他的对手来反驳他，以便更有把握地检验他这一方面的写作是否取得进步。他的《乌托邦》旨在揭露各个国家产生不良情况的根源。这本书尤其是英国的写照，他对英国作过彻底的研究和探索。他利用闲暇先写成原书的第二部分，然后趁便临时写了第一部分加上去。此所以全书有文体不大平衡的地方。

我们很难找到一个比他更杰出的即席演说家：他的漂亮辞令供他的漂亮才华充分驱使。他有永远奔放不羁的敏捷才智，而又记忆牢固，有叩即应。他既然如此灵敏，就能对任何问题，在任何场合，应对得宜，从容自如。他的辩锋是意想不到地尖锐，能以子之矛，攻子之盾，使第一流的神学家为之目瞪口呆。判断力犀利而精确的科利特在私人聊天中常说：英国只有这一个天才家，虽然才华杰出的人不在少数。

他在虔敬上狠下工夫，但绝不奉行任何迷信的仪式。他定时祷告神，不是惯例式的，而是出于衷心的。他和朋友谈论关于来生的问题。不难看出，他发言出于诚心诚意，具有坚定的希望。甚至在宫廷上，他也是如此。然而竟有人以为只是在寺院中才会遇见信仰基督教的人呢！

这就是给你的一幅画像，是一个低劣的艺术家用拙笔从一个极好的模特儿临摹成的。假如你对莫尔会有进一步的了解，你将更不满意这幅画像。可是，目前我却教你不能怪我未曾遵命照办啦。你也无从怪我写的信太短了。不过，这封信对于执笔的我不显得长。我知道，你阅读时，也将不觉得它冗长：我们的朋友莫尔的魅力对这点就是一个保证。再见。

1519年7月23日

[1] 据英译，当时学术界用拉丁语交往。——中译者

[2] 编号据艾伦（P.S.Allen）编的《伊拉斯谟书信集》。——中译者

[3] 布斯莱登 (Jerome Busleiden) ——比利时神父，热心提倡古典语文。——中译者

[4] 胡滕 (Ulrich von Hutten, 1488—1523) ——著名德国人文主义者。——中译者

[5] 亚历山大 (Alexander the Great, 公元前356—前323) ——亦译“亚历山大大帝”，在西方史上以武功著称。——中译者

[6] 阿基利 (Achilles) ——荷马史诗中英雄。——中译者

[7] 阿彼莱斯 (Apelles) ——公元前四世纪希腊有名画家。——中译者

[8] 法尔维阿斯 (Fulvius)，卢图巴 (Rutuba) ——本指画幅上画得拙劣的两名罗马角斗士，见古罗马诗人贺拉斯 (Horace, 公元前65—前8) 所著《讽刺诗》，第2章，第7节。此处借用以指拙劣的画家本人。——中译者

[9] 指古罗马诗人奥维德 (Ovid, 公元前43—公元17?) 在《爱的艺术》中有关的意见。——中译者

[10] 公元前八世纪希腊诗人希西俄德 (Hesiod) 在他的《田工日历》中有论及滥交朋友的诗行。——中译者

[11] 出拉丁语，指做荒唐事。——中译者

[12] 德谟克利特 (Democritus, 公元前460—前370) ——希腊哲学家，有“笑哲学家”之称。——中译者

[13] 毕达哥拉斯 (Pythagoras, 公元前580?—前500?) ——希腊数学家及哲学家。——中译者

[14] 作信人笔误，应为伊丽莎白。——中译者

《乌托邦》的历史意义

维·彼·沃尔金

托马斯·莫尔这位人文主义者和伦敦商界的宠儿，英吉利王国的大法官和那部宣传以财产共有为原则的社会制度的精彩对话集的作者，是情况复杂的十六世纪最引人注意的代表人物之一。在他的思想中仿佛集中地反映了那个时代的一切矛盾，并构成一个独特的、统一的思想体系。这个时代是资本主义正在诞生的时代，这时的资本主义正在冲破封建关系的重围而突飞猛进地成长起来，并已带有资本主义所特有的那些新的社会对抗的萌芽了。

莫尔所写的《关于最完美的国家制度》，即大家所知道的简称为《乌托邦》^[2]的那本小册子，其影响之深远在政治和社会文献中是少有的。无怪乎《乌托邦》这个名称成了一定的文学形式即空想主义小说的代名词了，无怪乎它和所谓空想社会主义这一整个思潮相联系，并成为这一思潮的起点。很可能，莫尔本人在总结自己的生活经历时，认为《乌托邦》的意义比不上他的大法官的职位，或者比不上他反对宗教改革的斗争。我们在莫尔受害四百年之后（他是1535年被处死的）重读《乌托邦》时，比他的同时代的人感到更有兴趣。我们对他的活动的其他方面发生兴趣，首先因为他是这部精彩的对话集的作者。

《乌托邦》是对空想社会主义所特有的某些原理加以明确表述的最早的一本书。这正是它的吸引力经久不衰的原因。如果说古代世界出现过社会主义的因素，我们所指的是：消费性共产主义，人类社会初期财产共有的观念，以及组织公共生产的模糊思想等。但是，这一切都只是含混的词句，只是零星的想法，还没有连贯成统一的体系。当我们研究有关《乌托邦》的文献时，应该注意这些思想因素。人文主义者莫尔是很熟悉柏拉图和其他希腊作者的，在这些人的作品里就反映了这些思想。莫尔在《乌托邦》里提到了早期基督教公社^[3]的神话式的“共产主义”。无疑的，莫尔利用了这类主题，创立了一个新的、经过全面考虑的体系，这个体系是古代奴隶制文化所不能产生的。空想社会主义作为一个完整的思想体系来说，只有在新的时代，在资本主义关系的发展所奠定的基础上，才会产生。而最早阐述这个体系的功劳理应归于莫尔。

《乌托邦》的文学形式（到一个陌生国家去旅行的故事）和古希腊

后期的游记体裁的小说很相近。这种形式直到十九世纪还保持着它的活力（如卡贝的《伊加利亚旅行记》）。但是，这种形式在其他任何历史时期都未必会比在莫尔的时代更能迎合社会的口味，因为《乌托邦》是在十五至十六世纪的地理发现已经开始但远未完成的条件下写成的。一些比《乌托邦》早不了多久出版的书如1507年的《宇宙志引论》或1511年的《新世界》，莫尔都曾经看过，这恐怕是没有人怀疑的。以描写新发现的国家为内容的书不仅启发莫尔采用《乌托邦》这种文学形式，而且还为他提供了发挥主题的材料：关于美洲土人及西印度群岛土人生活的故事，这些土人“不知道你的和我的有什么区别”，他们共同使用作为公共财产的土地，鄙视黄金和珠宝……莫尔把亚美利哥·韦斯浦契的旅伴之一作为他的对话集的中心人物，这件事似乎可以更进一步说明《乌托邦》和这类作品的联系。

对于莫尔的社会政治思想在十六世纪初期的条件下所能达到的水平说来，《乌托邦》形式是再适合不过的了。《共产党宣言》谈到十九世纪初期的伟大空想主义者时说道：“这种幻想的未来社会方案，是在无产阶级还处于很不发展状态……产生的，是从无产阶级希望社会总改造的最初的充满预感的激动中产生的”^[4]。马克思和恩格斯关于产生幻想的未来社会方案的条件所作的这种估计，不仅适用于圣西门和傅立叶的时代，而且也同样适用于莫尔的时代。莫尔虽有天才，虽然他看出了社会矛盾，而且这些矛盾还引起了他的严厉指责，但是，他在他的周围社会里却没有觉察出能够消灭这些矛盾的唯一力量的萌芽。社会的发展还没有创造出使无产者形成一个阶级所必要的前提，产生科学社会主义的时机还没有到来。“幻想的方案”在莫尔当时的条件下是表达他的大胆的社会思想的唯一可能采用的手段。

《乌托邦》第一部的基本内容是关于莫尔那个时代欧洲各国的基本政治制度和社会制度的谈话。

在谈话中，旅行家希斯拉德——他代表的是作者的观点——尖锐地抨击了当时在英国已经登峰造极的君主专制制度。希斯拉德谴责专制君主的对外侵略政策，这种政策不但使被侵略的国家遭到蹂躏，而且也使本国民不聊生。他指出，君主为了贪图私利，不顾执政者必须关心臣民幸福、保护臣民利益的正确统治原则，而对臣民进行无情的剥削。希斯拉德断言，人民选举执政者是为了人民自己，而不是为了执政者本身。君主的荣誉和安全在于人民的幸福。可是，这些合理的原则在国王的宫廷里是没有人愿意理会的。国王的谋臣们阿谀奉承，随时都能为那些打算剥削老百姓的决议找出这样或那样的论据，他们告诉国王各种各样加强剥削的方法……为了便利起见，他们臆造出了一种“理论”，说国王从来不会做不公道的事，因为国家的一切，包括人民在内，都是属于国王的；老百姓所以能够有财产，只是由于“国王开恩”，没有把他们的那一

份财产要回来。他们还就这种理论大发谬论，说贫穷会使人民养成忍耐的习惯，而且能保障社会的安宁。恰恰相反，贫穷永远是产生动乱的根源：最倾向于革命的，正是那些不满意现行制度的人。一个国王，如果他的统治使百姓难以为生，就应该承认自己执政无方。但是，国王们最关心的是怎样用合法的和非法的手段去吞并新的王国，而不是怎样妥善地治理已经获得的王国。为了战争，每个国家都拥有大批闲人，这些人不能从事任何和平劳动，并且轻视劳动人民。希斯拉德对和他谈话的英国人说：“不管怎样，为了应付紧急战争，养一大批这类扰乱治安的人，在我看来，不利于为社会造福。你们不要战争，就绝不会有战争，而你们所更应该重视的是和平，不是战争。”莫尔还借希斯拉德的口，同样坚决而直率地揭露了国内社会关系中最令人怵目惊心的病毒。莫尔指出，当时的社会突出的首要的和根本的祸害，就是“有大批贵族”。贵族像雄蜂一样，终日无所事事，强迫自己田庄上的佃农为他们工作。贵族为了增加收入，敲骨吸髓地搜刮纯朴的人民，人民辛苦劳动，既要养活贵族，又要养活贵族的大批奴仆。莫尔这样指出了英国在十六世纪初期尚未铲除的封建制度的基本矛盾之后，接着又特别强调地指出了当时的封建关系所具有的新的丑恶特征，这些特征是由于已经出现的资本原始积累过程而产生的。《乌托邦》的第一部分描写了英国农民在养羊业发展的影响下怎样被剥夺了土地——这是资本主义关系发展中的一件大事，所有论及十六世纪的英国的作品几乎都描写过这件事。马克思在《资本论》第1卷第24章谈到原始积累的过程时两次引用了《乌托邦》的话。

希斯拉德说：“你们的羊一向是那么驯服，那么容易喂饱，据说现在变得很贪婪、很凶蛮，以至于吃人，并把你们的田地、家园和城市蹂躏成废墟。”这种开玩笑似的指责只是一个开头，接着他便对农民丧失土地的原因及后果进行了极其深刻而细致的充满愤怒的分析。莫尔和希斯拉德认为，这一过程的起点是羊毛需要量的增加和羊毛价格的上升。这样大地主便能够把他们的地产从经营农业转为经营养羊业，以增加他们的收入。国内出产上等羊毛的地区的僧俗地主们很快地想出了这种增加收入的门路，便开始把自己的全部土地改为牧场，把佃农驱逐出去，把所有的村落变成荒芜之地。他们用诱骗或暴力的手段迫使凡是有地产的农民都不得不贱价卖掉自己的地产，离开自己久居的地方，因为养羊业不像种地，根本不需要那么多的人手。这些可怜的人不知何处可以安身，到处流浪，很快就把变卖财产所得的钱花光了；任何人都不需要他们的劳动，他们在被迫之下，或以讨饭为生，或是沦为盗贼。农民越来越穷了，同时那些一向从事羊毛加工和缝制衣服的穷人也越来越穷了。和羊毛有关的一切业务都落到少数有钱人手里，这些有钱人任意操纵市场，只顾自己的利益，毫不考虑他人的死活。因此，由于少数人的贪得无厌，本来会对国家有利的事却变成对国家有害的事了。

希斯拉德说，政府本应制止富人横行霸道，强迫他们恢复农田和村落，让穷人能够回来继续从事农业工作和羊毛加工工作。可是，政府不但不采取任何措施来消灭祸害的根源，反而用各种严酷的法律手段来对付那些失去诚实劳动的机会而不得不流浪和偷窃的穷人。希斯拉德虽然指出了政府应当走哪条路，但他并不相信任何明智的忠告会使政府依照这条路去走。他在另一个地方说道，国家“无非是富人狼狈为奸，盗用国家名义为自己谋利”。明智的忠告不能改变这些人对国王的政策的看法，因为这些看法是适合他们的口味和愿望的。国王和他的谋臣们固守着陈规旧俗，对于一切新鲜事物总是表示抗拒。他们从小就充满偏见，不可能正确地领会哲学家们所讲的道理。和希斯拉德交谈的人建议他去侍奉一个国王，他回答道：“假如我对某一国王作出有益的条陈，彻底清除他灵魂上的毒素，难道你料想不到我会不是马上被撵走就是受到奚落吗？”这样，希斯拉德便否认了自上而下进行改革的可能，但是他却没有指出与此相反的革命改造方案。然而必须指出，他的议论中有一个地方仿佛顺便提到过“被压迫者的起义精神”是“高尚的”精神。

莫尔不仅分析了社会制度的个别缺点，还探讨了消除这些缺点的局部措施。通过对一些罪恶的分析，他自认为找到了一切社会罪恶的根源。这个根源就是私有制的统治。《乌托邦》第一部分最后谈论私有制的几页，不但在文学上，而且在逻辑上都是全书的中心点，这几页总结了上述对英国社会制度的批评，并成为下面描写理想社会制度的根据。

希斯拉德断言，在私有制度下，既谈不到正义，也谈不到社会太平。在私有制度下，每个人都尽可能把一切攫为己有。不管社会财富有多少，它总是落入少数人手里；其余的人的命运就只有贫穷。前一种人一般都是凶狠奸诈的人；后一种人则是谦虚纯朴、每天为社会的福利而劳动、不是为自己私利而劳动的人。要建立公正的秩序，必须彻底废除私有制。莫尔认为，一切局限性的改革都是治标的办法，不能根治社会的疾病。

乌托邦的制度正和欧洲各国的制度相反，它是没有私有制的制度。这样的对比，就其本身来说，在社会政治作品中并不新奇；我们已经说过，许多古代思想家也都作过这种对比。但是，莫尔在《乌托邦》中抱定的任务是具体地说明：怎样在没有私有制的条件下，根据平等原则来组织社会生产。无论这个任务的提出，或是莫尔解决这个任务的方式，都是极需有独创性的，在这方面，他并无前人可资借鉴。

乌托邦社会在经济上是一个统一体。国家的最高机关——元老院对各个地区生产的一切产品都进行统计，在必要的时候还进行产品的再分配。乌托邦的全部土地都是共有财产。国家可以把劳动力从甲地调到乙地。对外贸易也由国家经营。可是，生产的直接组织者不是整个国家，而是城市。莫尔所说的国家好像是城市联盟一样。

乌托邦的基本经济单位是家庭。每个家庭从事一定的手工业生产。家庭的生产工作受国家官员的监督；家庭所生产的产品全部交给国家。这样看来，家庭实质上就是一个公共作坊。还应该补充说明一点：这种家庭不一定是以血统关系为基础的自然家庭。甚至可以认为，这种家庭的基本标志不是血统关系，而是经济上的结合。一个儿童如果不愿意从事这个家庭所担任的那种手工业工作，可以按照自己选择的职业转到别的家庭中去。这样一来，同一家的人可能生活在不同的家庭中，因为每一个家庭只能从事一种手工业工作。一个家庭的规模超过经济上的需要时，国家可以把公民从这一家调到另一家去。

不难理解，这种家庭手工业生产组织在乌托邦是怎样产生的。这种生产组织的真实蓝本无疑是中世纪手工业。在商业资本的影响下，到了莫尔的时代，这种手工业已经发生了很大的变化。我们可以说，莫尔在某种意义上恢复了这种手工业制度，不过去掉了它最后新增添的东西。但是在莫尔这里，资本的破坏作用不是单纯地被消除了，而是被国家的有益领导所代替。不言而喻，恢复后的手工业制度并不同历史上的真实情况一模一样，而是按照作者的总的意图理想化了的。但是透过它的理想化的外形，毕竟还可以看出它的本来面貌。

整个乌托邦社会几乎无例外地包括在家庭手工业体系内。一个公民，只要他同家庭有联系，他便同手工业有关系。每个公民都学习一种手艺，手工业劳动几乎是他一生的基本职业。在乌托邦，农业不是一种职业，这是莫尔的一个独特见解，也是乌托邦制度中最引人注意的特点之一。在乌托邦，农业是很受重视的，但是农业工作是按义务劳动制的原则组织的。每个人必须从事两年的农业劳动。只有特别爱好农村生活的人，有时可以申请把这两年的期限延长。由此可见，乌托邦是没有真正的乡村的。乡村里只有农场，人们从城市来到这里做一个时期的工作，期满后又从这里回到城市，继续从事自己的基本工作。全体公民的基本住宅区和各项工作的组织中心是城市，城市有它可以用来进行农业工作的固定地区。这样说来，在近代的第一部社会主义作品中，就已经提出了消灭城乡对立的问题，虽然方法是很原始的。

手工业和农业所生产的一切产品都是整个社会的财产。公民们从公共仓库或公共市场领取他们所需要的东西。在后来的各种乌托邦中，我们看到有形形色色的给公民分配产品的形式：有的采用算术平均的原则，有的采用按功付酬的原则，还有的采用按需分配的原则。莫尔在乌托邦实行的是最后一种形式，这也是最彻底的一种形式。每个家长需要多少产品，就从社会上领取多少产品，他绝不会得不到他所需要的东西。莫尔已经懂得，这种“按需”分配的前提是产品的丰富。有了丰富的产品就“无须担心有人所求超出自己所需”。他确信，在乌托邦一定会有这样丰富的产品。

我们对于社会过渡到共产主义高级阶段的认识是和生产力的发展相联系的。只有“当每个人都得到全面的发展”，而且生产力也随之壮大起来，集体财富的一切源泉都完全涌现出来时——只有这时，才能完全克服资产阶级式的权利的狭隘眼界，社会才能在它的旗帜上写道：“各尽所能，按需分配！”^[5] 生产力能够迅速增长的思想，莫尔是没有的。在莫尔生活的十五世纪和十六世纪之交，技术进步的意义在经济生活中表现得还很薄弱。我们在《乌托邦》这本书里没有看到乌托邦社会的技术基础有什么特别优越的地方。但是莫尔深信，在实行有限的六小时工作日的情形下，能够保证全体公民生活富裕。

莫尔证明，在技术条件不变的情况下能过这样富裕的生活，是由于乌托邦彻底消灭了寄生现象。在评论社会寄生现象及其意义方面，莫尔是傅立叶的直接先驱者。在傅立叶的学说里，我们知道寄生问题占着重要的地位。毫无疑问，傅立叶在这个问题上是根据十九世纪的情况发展了《乌托邦》的基本论点的。莫尔把士绅、上层贵族、牧师、仆役、乞丐看做寄生者。他还把一切生产奢侈品的人和妇女列入这一类；他认为，妇女的劳动力不是使用得完全不合理就是完全没有利用。

在乌托邦，只有从事社会所需要的其他活动的人，而且只有在他们真正担任着公认为有益的工作期间，才得以免除体力劳动。例如，国家的官员就不从事体力劳动；根据才能被认为适合于做科学工作的青年也免除体力劳动。如果经过一定的时期，这些青年有负众望，就把他们调回体力工作岗位。反之，如果在从事体力劳动的公民中有人表现出智力活动的才能，就解除他的体力劳动，让他从事智力劳动去。

由于极端缺乏技术进步的思想，要解决所谓“不愉快的”劳动这个问题就非常困难了。几乎对于所有空想主义者来说，直到十九世纪为止，这个问题都是一块绊脚石。解决这个问题可以有两条途径。一条途径是：寻找一批公民，他们正好对这类工作有特殊的兴趣。例如，傅立叶说，儿童具有担任这类工作的爱好，所以他就把儿童组织起来去担任成年人所厌恶的工作。第二条途径是：通过一定的形式组织强迫劳动。为了解决问题，这两种办法莫尔都采用了。在乌托邦有一种人，他们出于宗教的动机担任起不愉快的工作，作为对社会的特殊形式的服务。但这是不够的。于是，在乌托邦又出现了一个特殊的社会阶层，这个阶层的存在看起来似乎是和莫尔的社会主义理论的总的精神相违背的。但是，从莫尔的角度来说，这类人在他的理想社会中不但是必要的，而且比起他当时所处的社会环境来说还前进了一步。这个阶层就是所谓的奴隶。乌托邦的“奴隶”实质上是被判处终身强迫劳动的人。奴隶的来源有两个——俘虏或法庭判决。必须指出，根据莫尔的说法，凡是在乌托邦受这种惩罚的人在别国都是会被判处死刑的。而且乌托邦人对本国的自由公民从不采用死刑，他们还把在邻国被判处死刑的人赎买过来。这就不难

理解，为什么莫尔认为乌托邦的“奴隶制”是一件好事，因为这种制度正是针对莫尔时代英国法庭判决的惨无人道而提出的。

莫尔的前辈大多数把共有首先了解为消费品的共有。然而，我们看到，在莫尔的观念里，中心思想却是生产的共有。当然，莫尔并不反对集体消费，相反地，他显然是赞成的。但是，他在这个问题上表现了极大的容忍和实事求是的态度。显然他懂得，社会关系中的基本东西决定于生产组织，而不决定于消费组织。因此，我们在乌托邦看到有公共食堂，绝大多数公民都在这里吃饭。不过，愿意单独起火的家庭，也可以从公共市场领到食物。单独起火并没有什么害处，因此莫尔是允许的。在对待住宅和土地问题上如果有了单干思想，就会大大动摇社会的基础。这样，危害共有制的思想的确会得到滋长。因此，莫尔规定乌托邦的房屋和园地每十年必须抽签重新分配一次。

由此可见，莫尔解决这些具体问题的办法服从于最高的社会利益，即维护乌托邦社会制度的基本原则。

对乌托邦政治制度的描写具有很大的历史意义。乌托邦的全体官员都由公民选举产生。下级官员（摄护格朗特）由家长选举产生，高级官员（特朗尼菩尔及总督）由摄护格朗特选举产生。这种民主的管理制度和莫尔时代的政治实况成了一个极其鲜明的对照，因为莫尔的时代正是专制制度发展和巩固的时代，当时的原则是官员一律由上面委托。乌托邦的教育制度也具有同样民主的性质，那里所有的儿童，不分男女，都受到社会教育，既包括书本学习，也包括实际工作——手工业和农业的学习。高等教育的组织形式是社会训练班，凡是预定从事科学活动的青年必须在这里学习，同时，体力劳动者也可以参加。《乌托邦》一书能有这些民主主义的特点，拿十六世纪的思想水平来说，是很少见的。

作为一个思想家来说，莫尔在社会思想史上占有特殊的地位，他给后代留下了第一个经过全面考虑的社会主义社会的方案——尽管在这个方案里，我们可以找到许多空想主义的特点，这些特点反映了十五世纪到十六世纪英国的经济发展水平还不够高。《乌托邦》这本书的另一个方面也有同样重大的意义，这就是在论证社会主义原则时所采用的方法。在中世纪后半期，我们知道有不少次社会运动都在自己的旗帜上写着要求财产“共有”。所有这些运动都具有相当明显的宗教色彩。共有制被这些运动的发起人宣传为“上帝的法律”，私有制被斥之为违法，为“犯罪”。莫尔是第一个剥掉“共有制”的宗教外壳的人，是第一个从理性出发论证“共有制”的人。他认为乌托邦的制度是最好的制度，因为从人们的尘世生活的利益来说，这是最明智、最恰当的制度。上帝规定人们按照自然法则来生活。因此，必须遵循本性的要求，要用理性去判断：应该追求什么，应该避免什么，才不至于因为最小的快乐妨碍最大的快乐。人是生来要享受幸福的。刻苦修行，放弃人生的欢乐，是愚蠢的。人的

本性就是要愉快地生活，这就是说，把享受当做我们一切行动的最终目的；德行就是按照本性的要求去生活。但是，为了更好地安排幸福的生活，理性和本性告诉人们：人生在世要互相帮助。所以，人们应该在不损害他人利益的条件下追求自己的利益。乌托邦人的公共道德和关于财富分配的公共法律，就是以这种合理的原则为基础的。无怪乎莫尔认为，任何地方也不会有如此高尚的人民，如此幸福的国家。

莫尔对乌托邦人的宗教也很重视。在乌托邦占统治地位的宗教是理性化的宗教，这种宗教抛弃了这位十六世纪的人文主义者的理性所认为多余的一切成分。非常有趣的是，莫尔甚至在乌托邦推行了选举牧师的制度，这种制度在当时刚开始进行宗教改革的情况下是严重地违反传统的。一般说来，在乌托邦占统治地位的宗教所尊奉的，都是从唯理论的人文主义伦理观点和政治观点来看所必须加以神圣化的东西。这个范围以外的一切事情，都是公民个人的事情；只要不危害社会，都是可以容忍的。如果危害社会，也不是作为异端处理，而是作为违背正确的社会道德原则处理。同样，凡是根本不相信天命和灵魂不死的人都要受到公众的谴责，为人们所不信任，因为按照乌托邦人的看法，这些人丧失了效忠公共秩序的重要动力。

莫尔的这种唯理论的论述，代表了社会主义思想发展史上的一个早已过去的阶段。然而，随着历史的向前发展，空想社会主义的进步意义日趋泯灭。在十九世纪的空想主义体系中，唯理论的成分已经是反动的东西，而无政府主义者则把这些成分一直保留到二十世纪。在十五世纪和十六世纪之交，唯理论意味着社会思想摆脱了宗教的蒙蔽，因而起了进步的作用。

莫尔的那种乐生的伦理观点，他提倡人们遵循合理的本性要求的主张，甚至他的功利主义，在当时都具有很大的革命意义。虽然莫尔对旧的东西作了让步，虽然他也像大多数的人文主义者一样，力求调和宗教和理性，但是他仍然是一位为建立新的非宗教的世界观而斗争的光荣的战士。

十六世纪初怎么会产生出这样一部了不起的作品呢？这部作品是在什么样的社会影响下形成的呢？甚至就一个人文主义者来说，莫尔也是一个思考领域极其广阔的人。他不仅受过良好的古典教育，而且具有丰富的实际经验和对周围社会现象的极其敏锐的洞察能力。他在《乌托邦》的第一部分中，以极其有力的文学笔法写下了他从观察社会现象所获得的最强烈的印象。这就是关于土地制度变革和农民失去土地的印象。在这个时代的农民群众中间，我们能够断定，仅存在一种隐隐约约的、还没有任何明确的社会理想的不满情绪。当然，这也可能是我们掌握的材料不够，因为下层群众表达其社会愿望的方式，并不一定是历史学家所能理解的。过了一百五十年以后，在英国革命时期，我们才在英

国农村里看到了一个以“共有”为口号的规模不大的运动，即所谓的掘地派^[6]运动。莫尔的伟大功绩，就是他在贫苦农村的不满情绪的影响下，能够运用他那人文学识，制定出一种比无产阶级化的农民本身的社会觉悟水平高得无可比拟的社会方案。

如果说促使《乌托邦》产生的基本动力是原始积累过程在农村中所引起的群众的疾苦，那么，在制定乌托邦的各种制度方面，毫无疑问，主要是根据城市手工业的情况。因此，乌托邦的基层经济单位具有家庭手工业的性质；因此乌托邦在结构上是城市化的，农业生产是按特殊方式组织的，它是居民（基本上是城市居民）的一种临时性的义务，等等。乌托邦的这些特点的产生是十分自然的。历史上有不少的事实证明人文主义者和手工业阶层中的先进分子有着联系。莫尔本人出身于一个古老的城市家庭，不用说，他必然把城市的生活方式看得比农村的落后状态高得无可比拟。

以莫尔为代表的人文主义知识分子，在历史上是和刚刚出现的资产阶级社会关系有联系的。由于客观形势和主观条件的特殊结合，莫尔在资产阶级社会的黎明时期，在看到这个社会走向统治的迹象的时候，就不但能够用批判的态度对待这个社会的各项原则，而且还针对这些原则提出社会平等和共有的原则。当然，这位天才的单枪匹马的思想家所制定的“最好的”社会方案是不可能实现的。莫尔也没有给自己提出过这样的任务。《乌托邦》虽然并不像某些资产阶级学者所说的那样是莫尔的一种空洞的消遣文学，但是它也不是一个行动纲领。

只有当社会主义思想在马克思的天才学说里同无产阶级的阶级斗争相结合时，只有当这种思想把广大的劳动群众团结在它的周围时，社会主义才从幻想变成生活中的实际力量。然而，在财产共有原则的最初的预言家当中，莫尔占有极端重要的地位。直到十八世纪法国资产阶级革命时为止，社会主义思想史上还找不出一部可与《乌托邦》媲美的作品。莫尔完全有资格被称做是空想社会主义的鼻祖和空想社会主义的最伟大的代表人物之一。

中国人民大学编译室 译

莫尔小传

彼得罗夫斯基

托马斯·莫尔于1478年生于伦敦。他的父亲约翰·莫尔属于富裕的城市家庭。在托马斯的幼年，约翰曾任皇家高等法院的法官。托马斯·莫尔受到很好的教育。当他还在孩提时代，就被送入伦敦的圣安东尼学校，在那里很好地掌握了拉丁文。十三岁时，由于父亲的关系，他寄住在坎特伯雷大主教、红衣主教莫顿的家中。莫顿是一个知识渊博的人，著名的政治家，甚至一度当过大法官。莫尔很喜欢这位红衣主教，他一生中怀着愉快的心情回忆起寄住红衣主教家中的情形。

1492年，莫尔进入牛津大学，在大学里，由于他的卓越的才能，不但很快引起人们的注意，而且和他的老师科利特、格罗辛，林纳克等人成了忘年之交。这些人都是人文主义者——把人格和人性的研究放在第一位的中世纪烦琐神学的反对者。在牛津大学期间，莫尔对于意大利人文主义者米兰多拉伯爵皮科（1462—1494）的著作非常着迷，莫尔曾将他的传记以及他的叙述十二条人生准则的作品《十二把利剑》译成英文。皮科关于教会的见解，以及他想“清除”基督教教义的污垢的意向，都是莫尔感到亲切的。

可是，莫尔的父亲想把他造就成一个法学家，对他的向往古代语言和文学不表赞同。1494年，父亲迫使他离开牛津大学去专攻法律。莫尔在理论上和实际上都有经验的法学家的指导下很好地研究了英国的法律，使他很快得到了头等律师的声名。可是，他没有放弃对古代典籍的研究，并且在拉丁文和希腊文上都继续不断地精益求精。他仍然从事在牛津大学早已开始的文学生涯。

到1497年^[7]，著名的人文主义者鹿特丹的伊拉斯谟第一次来到英国时就和莫尔结识了。他们二人是在伦敦市长举行的一次隆重的宴会上见面的，在短短的几个小时内，他们都以自己的才思敏捷而博得彼此的爱慕。伊拉斯谟最后不禁失声叫出：“你不是莫尔还是谁！”莫尔立刻回答：“你要不是伊拉斯谟，才见鬼！”和伊拉斯谟结交后，莫尔更多地接近了人文主义者，他成为1498年担任牛津大学希腊文讲座的伊拉斯谟的小组里的活跃分子。后来，于1509年，在莫尔家中并在莫尔的影响下，伊拉斯谟写成了他的有名的《愚赞》一书。

像《乌托邦》中的主人公拉斐尔·希斯拉德一样，莫尔对希腊作家的爱好，甚于他对拉丁作家的爱好。他尤其重视柏拉图，并对他加以研究。据伊拉斯谟证明，莫尔早在青年时代就对柏拉图的“共产主义”思想

很入迷。研究柏拉图的《共和国》的痕迹在《乌托邦》中清楚可见，他也熟读并且爱好琉善。

像当时的大多数人文主义者一样，莫尔还不能完全抛弃宗教的世界观。他认真地研究了奥古斯丁的作品，甚至一度进入卡特豪斯修道院。修道院生涯使莫尔有可能潜心研究科学，可是修道院的生活方式，在他熟悉之后，使他不得不拒绝削发出家，仍然回到尘世。

莫尔作为一个律师，在数年之中，由于他主持公道，替受屈的人撑腰而闻名伦敦。1504年，当他已满二十六岁的时候，他被选为议员。在议院中，他更是声望卓著，同时也引起英王亨利七世的憎恨，因为亨利七世曾为公主的婚礼以及皇太子的晋爵士礼（顺便提一提，这时这个皇太子已经死了）向国会勒索一笔补助费，莫尔发言反对。议会削减了这笔补助费，为此，亨利七世向莫尔进行报复。他把莫尔的父亲囚禁在伦敦塔里，并罚以巨款，因为莫尔本人的人身不可侵犯，要罚莫尔出钱是不成的，何况莫尔并无很可观的财产。

此后，莫尔觉得脱离政治活动才是明智的。他回到律师界，重新研究人文科学及自然科学。他进一步深入钻研数学和天文学，并且研究音乐。1505年，莫尔认识了苏格兰的约翰·科尔特这家人，并且过从甚密。他钟情于科尔特家的二小姐，可是又不愿得罪大小姐，还是和大小姐结了婚。莫尔婚后有子女四人：三女一男。莫尔是很顾家的人，十分钟爱他的子女，尤其钟爱他的大女儿玛格丽特，对她进行了很好的教育。玛格丽特精通古代语文，甚至获得学者的荣誉。她的丈夫罗珀是第一个为莫尔作传记的人。莫尔在自己家中实现了他在《乌托邦》中所发挥的妇女平权的理想。1511年，莫尔丧偶，另娶了一个上了年纪的寡妇，名叫米德尔顿。

1509年，亨利七世病故，莫尔觉得自己可以重新从事社会活动了。他被选为伦敦林肯法学协会的公断人；1510年，他担任伦敦市的司法官。这时，他已博得了市民的充分信任。英国商人两次促使英王委派莫尔先后到荷兰及加来，调解和当地商人发生的商务纠纷。当1516年的一次出使时，莫尔在弗兰德斯开始写《乌托邦》。他这次出使的经过构成了本书的背景。《乌托邦》很快闻名遐迩，给作者带来了应得的荣誉。在十六世纪到十七世纪中，这书曾经印行多次，被译成欧洲各国文字。虽然莫尔早先用英文写作（他的作品之一《理查三世的历史》，于1513年写成，享有盛名，并为莎士比亚的一部历史剧的蓝本），但是他用拉丁文写了《乌托邦》。拉丁文在当时是学术著作的国际语文。莫尔的拉丁文是他的大多数同时代人所赶不上的，虽然缺乏伊拉斯谟的文体的那种轻快和优雅。

莫尔博学的名声，以及他实际活动的政绩，传到了英王的耳里，英

王就想和这位出类拔萃的人物接近。1518年，莫尔被任命为王室请愿裁判长、枢密顾问官，于是他很快投身到国务活动场所中去了。1521年，他出任副财务大臣，并受封为爵士。莫尔这时在宫廷上声望很高。英王经常和他谈论，不拘礼节地约他同餐，和他研讨天文学和数学。可是，莫尔并不因为这些邀请而感到任何的高兴。1523年，经过大法官沃尔西[8]提名（实际上是由于宫廷任命），莫尔当选为下议院议长。1525年，他受命为兰开斯特公国的首相。1529年，他又代替沃尔西为英国的大法官，成为英王下面的第一号要人。他是出身于资产阶级的人中第一个担任大法官的。可是，莫尔不曾被胜利冲昏了头脑。他仍旧是个朴素、谦逊、和蔼可亲的人，如同伊拉斯谟所描写的一样。他的老父继续在皇家法庭工作。莫尔每天在执行大法官公务之前总跪在他父亲的面前，请求赐福。莫尔对自己地位的不稳固很有先见之明。英王亲自来访问过他，拥抱过他，和他在花园中散步，莫尔事后告诉他的女婿说，若是用付出莫尔的头颅的代价可以换得正和英国交战的法国任何一个无足轻重的城堡，英王会不假思索地把莫尔的头颅割下的。在大法官就职时举行的传统的庄严的庆祝会上，莫尔致答辞说，等待着他的与其说是荣誉，还不如说是困难和危局。莫尔明白，他的地位是岌岌可危的，尤其是爬得高，必然会跌得重。

他在从事全部国务活动过程中，完全独立自主，从不肯附和别人，委曲求全。1528年，莫尔遭到荣誉流放的威胁，即出使西班牙，因为在国会中投国家预算案的票时，他没有站在英王一方。这次失宠于英王虽然是暂时的，可是，几年之后，莫尔便遭到总的报复了。

由于宗教政策发生了冲突。莫尔赞成保持教皇的政权，虽然他在论及宗教问题的作品中主张用全教会代表会议来限制这种政权。赞成这种政权，并不能阻止他非笑骗子僧侣的迷信无知和烦琐神学者的愚蠢。

他对于由路德倡导在1517年发生的宗教改革不曾表示同情。英王亨利八世是宗教改革的彻底反对者，支持教皇，并于1521年发表一整本书攻击路德，该著作是委托莫尔编辑的。路德著文反驳，在文章里骂亨利八世是“粗笨、糊涂、愚蠢的脑袋”，是“荒唐的小丑，不懂得什么是信仰”。1523年，《莫尔答路德所散布的对英王亨利八世的嘲弄》

（“Thomae Mori responsa ad convitia Martini Lutheri congesta in Henricum Regem Angliae eius nominis Octavum”）一文刊出，对路德这个“醉汉和野人”充满着人身攻击。

几年后，英王亨利八世由于和教皇发生纠纷而改变了对宗教改革的态度。引起纠纷的起因是，教皇完全受制于西班牙国王查理五世，不肯同意亨利八世和西班牙公主凯瑟琳离婚。亨利八世要离婚，乃是因为想纳美貌宫女安·菩琳为皇后。而实在的原因却更深一层：和西班牙皇室联姻这时已经失去了意义，而和教皇决裂，并使英国教会分立，意味着可

以从拥有巨量珍宝和地产的英国天主教寺院手里获得大宗财富。

在莫尔看来，这样的改革比路德的改革好不了多少。1532年，他辞去大法官职务，这正是英王特别需要他支持的时候。莫尔回到隐居的生活中，但这挽救不了英王向他报复。他拒不出席安·菩琳的加冕典礼，这就使英王对他更加怀恨在心了。

莫尔被控告犯了叛国罪，说他和修道士尼巴顿有勾结，尼巴顿曾预言英王如纳安·菩琳为后必遭毁灭。可是对莫尔的控告是毫无根据的。莫尔被宣告无罪。当他的女儿因此表示高兴时，他对她说：“把事情搁在一旁并不等于把事情就抹掉了。”

1533年，亨利八世迫使议院通过法令，宣布他是英国教会的首领。此外，他与安·菩琳重婚也被认为有效，而菩琳的女儿（即后来的伊丽莎白女王）则被宣布为英国王位的合法继承人。全英国最杰出的人物，包括莫尔在内，都必须宣誓承认英王是教会的首领。莫尔因拒绝宣誓而被关进伦敦塔。他在那里关了一年多。他坚不吐露他拒绝宣誓的理由。1535年7月1日，他经由法庭特种委员会审讯，有一个暗中派到狱中摆布他的名叫里奇的人，出面做假证人来控告他。莫尔为自己辩护，神色自若。可是，他还是被判有罪。判词称：“送他回到伦敦塔，从那儿把他拖过全伦敦城解到泰柏恩行刑场，在场上把他吊起来，让他累得半死，再从绳索上解开他，乘他没有断气，割去他的生殖器，挖出他的肚肠，撕下他的心肺放在火上烧，然后肢解他，把他的四肢分钉在四座城门上，把他的头挂在伦敦桥上。”可是英王命令单把莫尔杀头，以代替这种刑罚。莫尔听见后指出：“天呀！救救我的朋友们免遭这样的恩惠吧！”

托马斯·莫尔于1535年7月7日被处死刑。他不屈不挠，视死如归，临刑前还说笑话。莫尔被禁止最后向人民发出呼吁。他告别了家人，自己用头巾扎住眼睛，并且对刽子手说：“我的颈子是短的，好好瞄准，不要出丑。”莫尔的头终于挂在伦敦桥上示众。

英王继续迫害莫尔的家人，把他的妻子从家中逐出，剥夺了她的一切生活来源。他的儿子有一段时间被囚禁在伦敦塔中。

1886年，天主教会为了把这位人文主义和社会主义思想的杰出人物列入它的“殉道者”之林中，以力求巩固自己的威信，便追封莫尔为圣徒，尽管莫尔的观点绝不是正统的。

《乌托邦》的版本和翻译

马列因

《乌托邦》的手稿没有保存下来。它的初版于1516年出现在比利时的卢万城，当时莫尔的朋友伊拉斯谟居住在卢万。主要的出版监督人，除伊拉斯谟外还有彼得·贾尔斯。正文前载有作者致彼得·贾尔斯的信。在这本小册子的扉页上说明它的刊印是“异常精密的”。但这不过是老一套的印刷上的吹嘘而已。正文中印错的字及拉丁文的各种错误很多。例如，在第101页（据卢普顿版）上有一句话，它的主语名词是阴性（oratio谈论），而属于它的述语中的形容词却用阳性（iucundus快乐的）。对于精通拉丁文的莫尔来说，这样的性属关系是绝不容许出现的。因此最初的原文是根据口授这一个假设，可能不失为聪明的假设。像这类的事先防范，和在别的城市刊印一样，最可能的一个解释便是为了担心检查。

第一版的《乌托邦》是属于珍本书之列的。举世共知的只有五部。苏联的一部藏在马克思恩格斯列宁学院。

由于本书第一版难以令人满意所引起的兴趣，使得书商吉尔·德·古尔蒙于1517年将其在巴黎重版问世。这一版（B版）付印时同样未经作者本人看过，印错的字比第一版还多。它是把第一版（A版）作为蓝本的，可是提出许多有趣的文字出入。其中我们可以举出两处，在这里强调执政者和人民大众间的不协调的趋势是显然可见的。那就是，在第193页（据卢普顿版）上，仅B版原文上有这些字样：“受暴政压迫的人民”，而在其他的版本上措辞的含义便不这样尖锐。在第303页（卢普顿版）上也正是如此。对富人“剥削他们”（穷人）这样的词句，只有B版更加上“如同驮载的牲畜一般”。B版也留传很少，我用的样本是列宁格勒公共图书馆的。

头两版错误百出，迫使伊拉斯谟向巴塞尔城出版他本人作品的可靠的印刷商傅罗本接洽。1518年一年中，傅罗本就发行了两版《乌托邦》（一版在3月，另一版在11月）。这两个版本，尤其是第二版的本文要精确得多了。1517年3月1日伊拉斯谟曾从安特卫普城写信对莫尔说：“请尽快寄下你修订过的《乌托邦》”。莫尔没有辜负朋友的希望，因为1517年5月底，这位伊拉斯谟又写信告诉莫尔说：“你的嘲讽短诗和《乌托邦》已经由我寄往巴塞尔城了。”由此可以断定，1518年版（C版）是据莫尔修订过的A版本的原文印出来的。当然，这就使这个版本具有特殊的价值。但是C版的两种本子也有不少的误印。我用的C版是苏联科学院图书馆的（11月本），以及文献局图书馆的（3月本）。其余的版本是在莫尔死后印行的，因此对于恢复原文的原来面目起不了什么作用 [9]。

诚然，校订家们有时对个别错误的改正很是中肯，可是也加进了新的错误。例如1565年的莫尔拉丁文集所载的《乌托邦》本文（据B版），以及1689年全集所收的《乌托邦》本文（据B版和C版），都有这样的情况。

十九世纪，米歇尔斯和著名的教育家齐格勒合作，以A版为基础，再版了《乌托邦》，列入《十五及十六世纪拉丁文学名著》（柏林，魏德曼公司，1895年版）这部丛书中。

米歇尔斯盲目地翻印A版，不曾更正它的种种缺陷。此外，他附载了B版及C版的主要异文，可是做得极其草率，对B版尤其如此。

也就在1895年这一年中，出现了以C版（3月本）为底本的卢普顿版，并附有很好的注释^[10]。我把卢普顿版当做我翻译时的主要用本，再参照A、B及C版（11月本），以修正它的误刊，并加以检查。仅在比较重要的场合指出译文未能苟同卢普顿版本文，以及改正其误刊的地方。A、B、C版上的边注也省略了，只有少数极重要的地方除外。

现在谈一谈各种译本，仅举出其中最有名的和最有价值的译本。属于这一类的首推鲁宾逊的经典性的英译本，这个版本于1551年初版发行，此后印行多次。这个译本翻译非常正确并接近原著。译者所用的语文在英国被奉为典范。

鲁宾逊的译文附在上面所说的卢普顿版本内。

法文译本中可举革得维尔的译本。这个本子对《乌托邦》与其说是翻译，还不如说是转述，有些地方很不精确。它的特点是附有版画。就我所知道的，除掉C版上有霍尔拜因作的一些画外，这是给《乌托邦》加上插图的唯一的尝试了。

这些图画中最有意思的是乌托邦人的公共食堂和新郎新娘互相审视图。这个译本于1715年刊印于来丁城。文献局图书馆藏有此书。

其他的法文译本则有托马斯·卢梭的，这人是雅各宾党人俱乐部的档案管理员。第二版发行时正值法国大革命的一年（1789年）。这也是一个和原文相去很远的译本，而且对原文有所增加，虽然尚不到革得维尔译本的程度。可是卢梭的译本在法国竟俨然是拉丁文圣经一般，并于1888年再版。

科德的德文译本是臭名昭著的，这是大家都知道的“赖克拉”公司于1846年印行的译本，后来重印，列入这个公司的“万有丛书”中。科德的译本，已有难以驳倒的证明，肯定它不是从原文译出，而是从一个靠不住的法文译本转译的，并且这个法文译本本身也没有依照原文，是依照

伯内特的英译本转译的。结果全书都很糟。

最后我来谈谈俄文译本。“勤勉的语言学家”塔拉吉雅科夫斯基是向俄罗斯读者介绍莫尔的最初的人物之一。奥尔洛夫院士现在所确定的这位作家的政治面貌，证明他远不是如别人所通常描写的那样一个谄媚的帝制分子，而是善于在他必须从事翻译的那些原著的选择上巧妙地表示出自己反对政府的心情。在罗兰的《罗马史》第11卷的《译者前言》中，执笔人用诗歌的体裁转述了“这位光荣英明人物”“英国托马斯·莫尔”的一部作品。

就《乌托邦》本身说来，它的两个初译本出现于十八世纪末。我们把两个译本的标题^[11]照录如下：（1）关于大同盛治或乌托邦的叙述。作者英国首相托马斯·莫尔，共分两卷。卢梭从英文译成法文，本版俄文系从该法文本转译的。教区管理局批准。印于圣彼得堡，担任费用人施诺尔。1789年，210页。（2）哲学家拉斐尔·希斯拉德的新世界游记，一部值得注意的搜奇探胜的叙述文，也是关于乌托邦岛上爱好和平国民的明智生活方式的叙述文。从英文译出，原作者托乌斯·莫尔。简装每册定价1卢布。印于圣彼得堡。教区管理局批准。担任费用人施诺尔。1790年，210页。

这两种译本的标题尽管不同，译文则完全一样。第一个译本的标题中所提到的卢梭正是上面已经指出的那个人。这个俄译本的缺点在和它同时出现的卡拉津出版的《莫斯科杂志》（1791年，第1期）的第2版（1801年）第361—371页上已经指出来了。书评作者录下该书的标题（即上文所引的《哲学家拉斐尔·希斯拉德》等等），简单地叙述了莫尔的生平，然后很详尽地转述了全书的内容；在结尾中，他认为“这部政治性的小说的俄译本是艰涩难读的”，并摘引译文的若干片断以证明这点，书评的结尾这样写道：“文体上有许多处是法国语风，说明这个本子不是从英文译出的，而是从法文译出的”（这意见是十分正确的，因为它用的是卢梭的法译本）；“译者不用Судия，而用Магистрат，不用Азартные игры，而用Случайные игры，诸如此类。可见译者的法文和俄文都不高明”。

在丹尼列夫斯基1874年发表的小说《巨浪》中，提到过（据1901年圣彼得堡出版的《涅瓦》杂志，第5卷，第185页）《托马斯·莫尔的乌托邦岛》一书。可是在查阅各大图书馆的书志和目录之后，无从证实这样的版本的确存在过。

1901年，塔尔列译出《乌托邦》，作为他的硕士论文《从莫尔时代英国经济状况论莫尔的社会观点》的附录（圣彼得堡，1901年）。这个译本显然是在匆忙中赶出来的，一般说来不太成功。

按时间说，最后的俄文翻译是耿凯里的译本：《托马斯·莫尔：乌托邦（一个国家即乌托邦新岛国的大同盛治，著者英国知名人士大法官托马斯·莫尔）》[12]。从拉丁文译出者耿凯里，参加工作者马克什威，附马克什威编的莫尔传略（刊有莫尔画像），圣彼得堡，1903年》。这个译本（是个不能令人满意的译本）甚至在十月革命后还重版过数次。譬如，第三版是作为“彼得格勒工兵代表苏维埃版”于1918年在彼得格勒印行的，而第四版则由哈尔科夫城“无产者”出版社刊行，并且这一版的每册上写着“修订本”字样，但实际上并未修订和增补。

我在自己这个译本中首先力图对原文意义作准确的传达。也许由于我力图这样做，在许多地方我过分依赖了和俄文文体完全不同的拉丁文原文的结构，虽然我是始终力求避免拉丁文结构的。尤其困难的是克服原文的很长的复合句。要彻底抛开那些很长的复合句在我还不能做到，因为那样会丧失原著中的雄伟的气魄。

末了我应该感谢科学院院士沃尔金和奥尔洛夫，以及安林斯基，他们曾向我指出翻译中某些文体上的毛病。安林斯基对这个译本出力尤多，他不辞劳苦地根据拉丁语原本校订了全文，同时提出了许多宝贵的意见，因而不但从易读这一方面看来，而且从更接近原文这一点说来，也使译文生色不少。

本版即第三版《乌托邦》译文经过彼得罗夫斯基重新修订，编者并力求以慎重的态度对待已故马列因教授的译文。译文的注解中也作了一些更正确的说明和细微的修改。马列因的译本初版1935年由苏联科学院出版局印行。第二版由苏联科学院出版局于1947年印行。

[1] 从苏联科学院1953年出版的俄译本（Томас Мор，Утолия）译出。——译者

[2] 乌托邦一词由希腊文的“否”和“地方”两词构成，意为“虚无之乡”。后此词成通用词。莫尔《乌托邦》的书名最初是Nusqama（由拉丁文nusquam——“无处”一词而来）。“乌托邦”这一标题最初见1516年11月12日致伊拉斯谟函中。——译者

[3] 信奉救世主耶稣的早期基督教公社显然是在小亚细亚及亚历山大（埃及）等地形成。基督教关于这些早期公社是在巴勒斯坦产生的说法，并没有科学根据。在罗马帝国建立的基督教公社是对奴隶制国家的抗议的一种表现。这些公社是宗教团体。早期基督教公社的组织很简单。社员召开大会，设立公餐。在古代基督教文献中仅仅反映了反抗的情绪：仇恨罗马、期待世界帝国迅速崩溃，等待“世界的末日”，由耶稣

举行“末日的审判”和建立神的王国。后来，号召劳动者温和驯顺的派别在二世纪中叶就逐渐在基督教中占了上风。——译者

[4] 《马克思恩格斯全集》，人民出版社1958年版，第4卷，第501页。

[5] 参阅《马克思恩格斯全集》，人民出版社1963年版，第19卷，第23页。

[6] 十七世纪英国资产阶级革命时代的一个最激进的派别，代表少地的农民和雇农的利益。掘地派提出原始的“平等共产主义”主张，要求劳动者平分一切土地。——译者

[7] 根据〔英〕钱伯斯所著《托马斯·莫尔》一书第70页以及英国百科全书（Encyclopedia Britannica，1976年）第12卷，第437页，伊拉斯谟首次来到英国并与莫尔相识是在1499年，而不是在1497年。本书附录二照俄译本译出，文中关于史实的叙述有些地方与有关的英文书籍所载不同，不一一加注。——中译本编者

[8] 沃尔西（Thomas Wolsey，约1475—1530年）——烜赫一时的大法官及红衣主教，因激怒英王亨利八世，被判为国事犯，解赴伦敦，途中病死。——中译者

[9] 除了上面所说的，本书在十六世纪尚用原文印过四版，并译成各种文字：德文（1524年）、意大利文（1548年）、法文（1550年及1559年两版），英文（1551年及1556年两版）及荷兰文（1562年）。

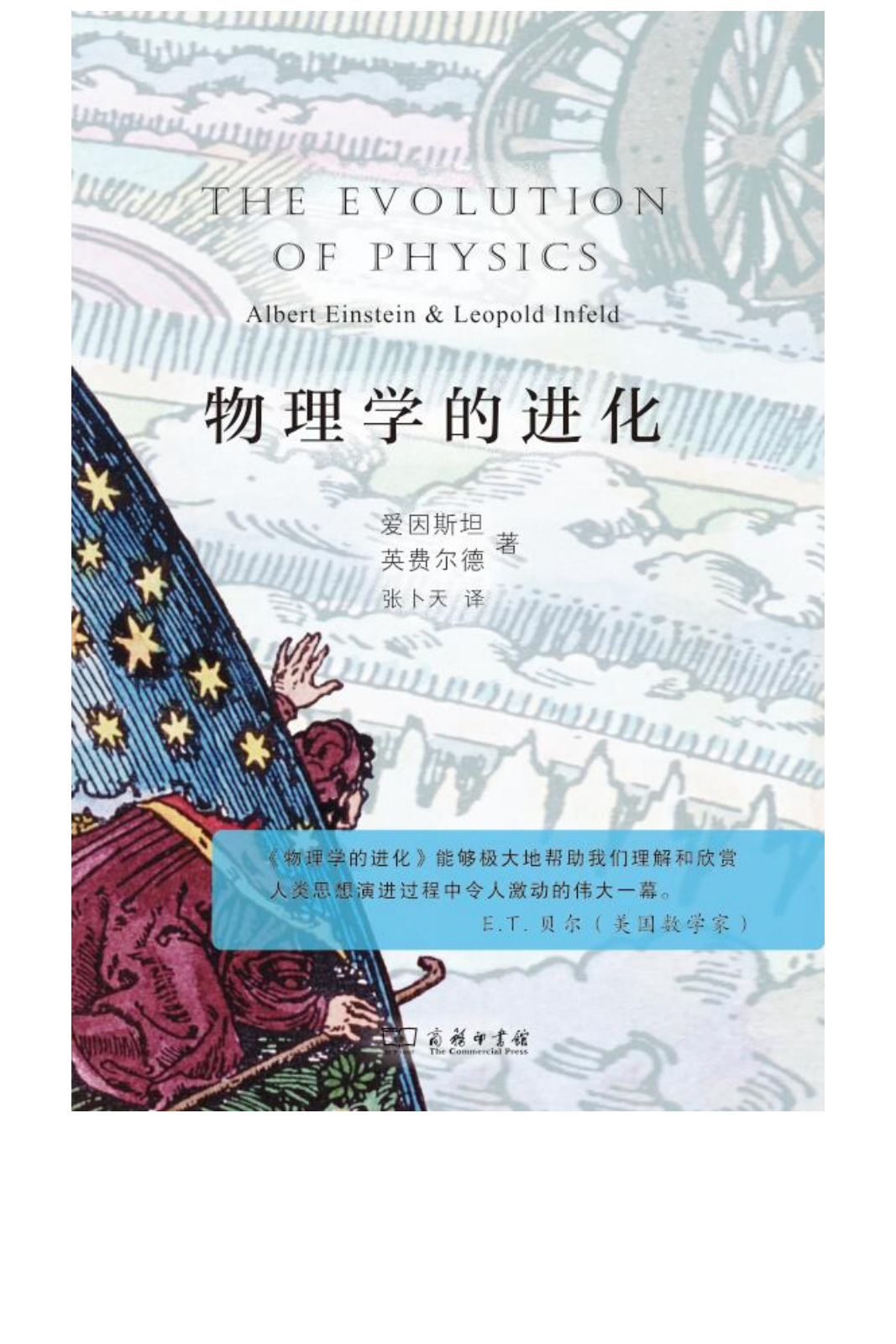
[10] 《托马斯·莫尔爵士的〈乌托邦〉，1518年3月拉丁文版及1551年鲁宾逊英译第一版，附卢普顿新增译文、引言及注释……》，牛津，1895年版。较后的版本，据我们知道的，有1910年桑普森版和1936年戴尔库尔版。但直到目前为止，卢普顿版仍然是较好的版本。——俄译本编者

[11] 比较契丘林《论托马斯·莫尔的〈乌托邦〉十八世纪的俄译本》中的评语，载《国民教育部公报》，1905年，第5卷，第223—224页。契丘林关于两个标题，尤其是关于第一个标题，引得不够精确。（契丘林把莫尔的名字Mop竟拼作Myp，引用人在其后用sic来标出。——中译者）

[12] 括号内的原文系拉丁文，但“国家”的语尾有误，拼成rei publici，应为rei publicae。这个误印经引用人用sic来标出。——中译者

Table of Contents

- 序言
- 托马斯·莫尔向彼得·贾尔斯问好的信
- 《乌托邦》第一部
- 《乌托邦》第二部
- 附录一
 - 莫尔和伊拉斯谟的书信摘录
- 附录二
 - 《乌托邦》的历史意义
 - 莫尔小传
 - 《乌托邦》的版本和翻译



THE EVOLUTION OF PHYSICS

Albert Einstein & Leopold Infeld

物理学的进化

爱因斯坦 著
英费尔德
张卜天 译

《物理学的进化》能够极大地帮助我们理解和欣赏
人类思想演进过程中令人激动的伟大一幕。

E.T. 贝尔（美国数学家）



商务印书馆
The Commercial Press

目录

新版序

原序

第一章 力学观的兴起

1. 绝妙的侦探故事

2. 第一条线索

3. 矢量

4. 运动之谜

5. 还有一条线索

6. 热是实体吗？

7. 过山车

8. 转化率

9. 哲学背景

10. 物质的运动论

第二章 力学观的衰落

1. 两种电流体

2. 磁流体

3. 第一个严重困难

4. 光速

5. 光作为实体

6. 颜色之谜

7. 波是什么？

8. 光的波动说

9. 光波是纵波还是横波？

10. 以太和力学观

第三章 场，相对论

1. 场的图示

2. 场论的两个支柱

3. 场的实在性

4. 场和以太

5. 力学框架

6. 以太和运动

7. 时间、距离、相对论

8. 相对论与力学

9. 时-空连续区

10. 广义相对论

11. 升降机内外

12. 几何学与实验

13. 广义相对论及其验证

14. 场与物质

第四章 量子

1. 连续性、不连续性

[2.物质和电的基本量子](#)

[3.光量子](#)

[4.光谱](#)

[5.物质波](#)

[6.几率波](#)

[7.物理学与实在](#)

[译后记](#)

[返回总目录](#)



爱因斯坦（Albert Einstein，1879—1955）与英费尔德（Leopold Infeld，1898—1968）

新版序

本书第一版问世于二十多年前。后来，本书的主要作者爱因斯坦去世了，他也许是古往今来最伟大的科学家和最和蔼的人。本书问世以后，物理学才有了空前的发展。核科学和基本粒子理论的进展以及对宇宙空间的探索已经足以说明问题。不过本书只讨论物理学的重要观念，它们本质上没有变化，所以无需对书中内容作出修改。就我所能看到的而言，稍作几处改动就够了。

首先，本书并非历史叙述，它讨论的是观念的进化。因此，书中给出的时间往往是近似的，常常以“很多年以前……”的形式来表达。例如，在第四章“量子”的“光谱”一节中，我们是这样写玻尔的：“他于25年前提出的理论……。”由于本书于1938年首次出版，所以“25年前”指的是1913年，即玻尔论文发表那一年。读者必须记住，所有类似的表述都是相对于1938年说的。

第二，在第三章“场，相对论”的“以太和运动”一节中，我们写道：“这两个例子并没有什么不合理的地方，只不过我们都必须以大约400码每秒的速度奔跑。但我们可以想象，随着未来技术的进一步发展，这样的速度是可以实现的。”如今大家都知道，喷气式飞机的速度已经超过了声速。

第三，在第三章的“相对论与力学”一节中，我们写道：“……从最轻的氢到最重的铀……”这种分类已经不再正确，因为铀不再是最重的元素。

第四，在第三章的“广义相对论及其验证”一节中，我们对水星的近日点移动是这样写的：“由此可见，这种效应非常之小，距离太阳更远的行星更没有希望发现这个效应。”最近的一些测量表明，这种效应不仅对水星是正确的，对其他行星也是正确的。它虽然很小，但与理论似乎很一致。也许在不久的将来，可以就人造卫星来检验这种效应。

在第四章“量子”的“几率波”一节中，我们对单电子的衍射是这样写的：“不用说，这是一个理想实验，它无法实际做出来，但很容易想象。”值得一提的是，1949年，苏联物理学家法布里坎特（V. Fabrikant）教授和他的同事们已经做实验观察到了单电子的衍射。

有了这几处修改，本书就能跟上时代了。我不愿把这几处小小的改动加到正文中，因为我觉得这本书既然是和爱因斯坦一起写的，那就应该让它保持原样。让我感到欣慰的是，这本书在他去世后依然魅力不减，就像他的所有著作一样。

华沙，1960年10月

利奥波德·英费尔德

原 序

在开始阅读之前，你一定期待我们回答几个简单的问题：写这本书的目的是什么？它是为哪些读者写的？

如果现在就要清楚明白地回答这些问题，同时又让人信服，那是非常困难的。待你读完整本书之后再回来回答会容易许多，但那时又不必要了。我们觉得，说清楚本书不打算做什么倒更简单一些。我们并非在编写物理学教科书，书中并没有系统讲述基本的物理事实和理论。毋宁说，我们想粗略描述人的心灵是如何发现观念世界与现象世界的联系的。我们试图表明，是什么样的动力迫使科学发明出了符合现实世界的观念。但我们的描述必须简单，必须选择在我们看来最为典型和重要的路径来穿越事实和概念的迷宫。至于这条路径没有触及的那些事实和理论，则不得不被略去。既然我们的总体目标是描述物理学的进化，就必须对事实和观念作出明确选择。一个问题的重要性不应由它所占的篇幅来判断。有几条重要思路被略去不讲，并非因为它们不重要，而是因为不在我们选择的路径上。

我们在写这本书的时候，曾就想象中的读者的特征作过长时间讨论，尽可能处处为其着想。我们设想他缺乏任何具体的物理学和数学知识，但他的许多优秀品质足以弥补这些缺憾。我们相信他对物理学和哲学的观念感兴趣，会耐心钻研书中比较无趣和难懂的段落。他意识到，要想看懂其中任何一页，就必须认真阅读前面的内容。他也知道，即使是一本通俗的科学著作，也不能像读小说一样去读它。

这本书是你我之间的闲谈。无论你觉得它枯燥乏味、沉闷无趣，还是妙趣横生、令人兴奋，只要它能使你领略到善于创造的人类为了更好地理解支配物理现象的规律而付出的不懈努力，我们的目的就达到了。

阿·爱因斯坦

利·英费尔德

第一章 力学观的兴起

1. 绝妙的侦探故事

我们设想有一个完美的侦探故事。这个故事将所有重要线索都展示出来，我们不得不就事情的真相给出自己的理论。如果仔细研究故事情节，那么不等作者在书的结尾透露实情，我们就会得到完满的解答。与那些低劣的侦探故事不同，这个解答不会让我们失望，而且还会在我们期待它的那一刻出现。

一代又一代的科学家持之以恒地力图揭示自然之书的秘密。能否把他们比作这样一本侦探小说的读者呢？这个类比是错误的，以后不得不放弃。但它也有一定道理，也许可以对其加以扩展和修改，使之更符合科学揭示宇宙奥秘的努力。

这个绝妙的侦探故事至今尚未得到解答，我们甚至不能肯定它是否有一个终极答案，但阅读这个故事已经使我们受益颇丰：它教我们学习自然的基本语言，使我们掌握了诸多线索，在科学艰难跋涉时每会给人带来愉悦和振奋。然而我们意识到，尽管我们阅读和研究过的书已经不少，但如果存在着一个完满的解答，那这个解答距离我们还很远。在每一个阶段，我们都想找到与已有线索完全符合的解释。我们试探性地接受了各种理论，虽然它们解释了许多事实，但与所有已知线索都相容的一般解答尚未发展出来。往往会有这样的情况出现：一个理论看起来似乎很完美，但进一步了解就会发现它并不恰当。新的事实出现了，它们与旧理论相矛盾，或者不能用旧理论来解释。我们读得越多，就越能充分理解这本书的完美结构，尽管随着我们的前进，完满的解答似乎在离我们而去。

自从柯南·道尔（Conan Doyle）写出那些绝妙的故事，几乎所有侦探小说都会包含这样一个时刻，此时侦探已将他所需的、至少是问题的某个阶段所需的所有事实搜集齐备。这些事实往往看起来很奇特，支离破碎，彼此毫不相关。但这位大侦探知道此时不需要再继续侦察了，只要静下心来想一想就能把搜集到的事实联系起来。于是他拉拉小提琴，或者躺在安乐椅上抽抽烟，突然他灵机一动，答案找到了！他现在不仅能够解释已有的线索，还能知道其他一些事件必定已经发生。既然已经很清楚应该到哪里去寻找，如果愿意，他可以离开屋子，为其理论搜寻进一步的证据。

阅读自然之书的科学家必须亲自去寻找答案。他不能像急性子的读者在阅读其他故事时那样，常常翻到书末去看结局。在这里，他既是读者又是侦探，至少在部分程度上要尝试解释各个事件与其丰富背景之间的关系。即使是想获得问题的部分解决，科学家也必须搜集漫无秩序的事实，通过创造性的思想使之变得连贯和可以理解。

接下来，我们打算对物理学家的工作作一概述，他们的工作就相当于侦探的纯粹思考。我们将主要关注思想和观念在不畏艰险地认识大自然的过程中所起的作用。

2.第一条线索

人类从有思想以来，就一直在尝试解读这个绝妙的侦探故事。然而，直到三百多年前，科学家才开始理解这个故事的语言。从那时起，也就是从伽利略和牛顿的时代开始，解读的速度就快多了。侦察技术，也就是系统地寻找和追踪线索的方法被陆续发展出来。虽然某些自然之谜似乎已经得到解决，但进一步研究就会发现，其中许多解决方案只是暂时和表面的。

有一个非常基本的问题，那就是运动问题。几千年来，它因为复杂而令人费解。我们在自然之中看到的所有那些运动，比如抛到空中的石头的运动，海上航船的运动，手推车在街上的运动，其实都极为复杂。要想理解这些现象，最好是从最简单的情况入手，然后逐渐过渡到更复杂的情形。假定有一个不作任何运动的静止物体。要想改变这样一个物体的位置，必须给它施加某种影响，比如推它，提它，或者让马、蒸汽机等物体作用于它。我们直觉上认为，运动是与推、提、拉等动作联系在一起的。日常经验使我们进一步相信，要使一个物体运动得更快，必须用更大的力推它。对物体施加的作用越强，其速度也就越大，这似乎是一个自然的结论。四匹马拉的车要比两匹马拉的车跑得更快。于是直觉告诉我们，速度本质上与作用有关。

读过侦探小说的人都知道，一条错误的线索往往会把故事情节打乱，以致迟迟得不到解答。以直觉为主导的推理方法是靠不住的，它导致错误的运动观念持续了数个世纪。亚里士多德在整个欧洲享有至高权威，这可能是人们长期相信这个直觉观念的主要原因。在两千年来一直被归于他的《力学》（*Mechanics*）中，我们读到：

当推一个物体运动的力不再推它时，该运动物体便归于静止。

伽利略的发现及其对科学推理方法的运用是人类思想史上最重要的成就之一，标志着物理学的真正开端。这个发现告诉我们，基于直接观察的直觉结论并不总是可靠的，因为它们有时会引向错误的线索。

但直觉错在哪里呢？说四匹马拉的车必定比两匹马拉的车跑得更快，难道会有错吗？

让我们更仔细地考察一下运动的基本事实，先从人类自文明之初就已经熟知的、在艰苦的生存斗争中获得的简单日常经验开始。

假如有人推着一辆小车在平地上行走，然后突然停止推它，那么小车不会立即静止，而会继续运动一小段距离。我们问：如何才能增加这段距离呢？有许多办法，比如给车轮涂上润滑油，使路面变光滑，等等。车轮转动越容易，路面越光滑，小车就能继续运动越远。但是，给车轮涂上润滑油和使路面变光滑究竟起了什么作用呢？只

有一种作用，即减少了外界影响。车轮内部以及车轮与路面之间的摩擦力所产生的影响减小了。这已是对观察证据的一种理论解释，事实上，这种解释仍然是武断的。再往前迈进一步，我们就将得到正确的线索。设想路面绝对光滑，车轮也毫无摩擦，那么小车就不会受到什么东西阻碍，它将永远运动下去。只有借助一个永远无法实际做到的理想实验才能得出这个结论，因为不可能实际消除所有外界影响。这个理想实验显示了真正构成运动的力学基础的线索。

比较一下处理这个问题的两种方法，我们可以说，直觉的观念是：作用越大，速度也就越大。因此，速度表明了是否有外力作用于物体之上。而伽利略发现的新线索是：如果一个物体既没有被推拉，也没有以任何方式被作用，或者更简单地说，如果没有外力作用于它，那么该物体将会沿一条直线永远匀速运动下去。因此，速度并不表明是否有外力作用于物体之上。过了些年，牛顿把伽利略的这个正确结论当作惯性定律提了出来。通常情况下，我们在学校里学习物理学时最先记住的就是这条定律，有些人也许还记得它：

任何物体都会保持其静止或匀速直线运动状态，除非有外力迫使其改变这种状态。

我们已经看到，这条惯性定律不能直接从实验中推导出来，而只能通过与观察相一致的思考而得出。理想实验使我们对实际的实验有了深刻的理解，但永远也不可能实际做出来。

我们周围的世界中有各种复杂的运动，我们从中选择匀速运动作为第一个例子，这是最简单的运动，因为没有外力的作用。但匀速运动是永远无法实现的。从塔上抛下的石头，沿路推行的小车，永远也不可能绝对匀速地运动，因为外力的影响无法完全消除。

在好的侦探故事中，最明显的线索往往会引起错误的质疑。我们同样发现，在尝试理解自然定律的过程中，最明显的直觉解释往往是错误的。

人的思想创造出了一幅不断变化的宇宙图景。伽利略的贡献就在于破坏了直觉看法，并且用新的观点取而代之。这正是伽利略所作发现的意义。

但是关于运动，立即又产生了一个新的问题。既然速度并不能指示作用于物体的外力，那么什么才可以呢？伽利略发现了这个基本问题的答案，牛顿则给出了更为简洁的回答，它成了我们侦察中的另一条线索。

为了得到正确的答案，我们需要对绝对光滑路面上的小车作更为深入的思考。在我们的理想实验中，运动之所以匀速，是因为没有任何外力。现在设想沿着车子的运动方向推它一下，这时会有什么情况发生呢？显然，它的速度会增加。同样，如果沿相反方向推它一下，则速度会减小。在第一种情况下，小车因被推而加速；在第二种情况下，小车因被推而减速。由此可以得出结论：外力的作用会改变速度。因此，推

和拉不会产生速度本身，而会导致速度的变化。这样一个力究竟是使速度增加还是减小，全看它是沿着运动方向作用还是逆着运动方向作用。伽利略清楚地认识到了这一点，他在《两门新科学》（*Two New Sciences*）中这样写道：

……只要引起加速或减速的外部原因不存在，运动物体将会始终保持已有的任何速度——只有在水平面上才可能实现这个条件，因为就斜面运动而言，朝下运动已经有了加速的原因，朝上运动则已经有了减速的原因。由此可知，只有水平面上的运动才是持久的，因为如果速度是均匀的，那么速度不会减小或减弱，更不会被消灭。

循着这条正确的线索，我们就对运动问题有了更深的理解。力与速度的变化有关，而不像我们直觉地那样与速度本身有关，这正是牛顿建立的经典力学的基础。

我们一直在使用力和速度的变化这两个概念，它们在经典力学中扮演着重要角色。在科学后来的发展过程中，这两个概念都得到了扩展和推广。因此，我们必须对其作出更细致的考察。

力是什么呢？我们能够从直觉上感受到这个词的含义。这个概念产生于推、抛、拉等努力，产生于伴随着这些动作的肌肉感觉。但它所概括的远远不只是这些简单的例子。我们可以设想一些力，它们并不像马拉车那样简单。我们讲的是太阳与地球之间、地球与月亮之间的引力，即造成潮汐的那些力；我们讲的是地球把我们和周围的所有物体都保持在其影响范围之内的力，以及产生海浪和吹动树叶的风力。只要我们在某时某地观察到了速度的变化，在一般意义上它必定是由某种外力引起的。牛顿在其《自然哲学的数学原理》（*Principia*）中写道：

作用力是施加于物体以改变其静止或匀速直线运动状态的一种作用。

这个力只存在于作用中，一旦作用终止，便不再存在于物体中，因为物体仅凭惯性就可以保持它所获得的任何一种新状态。作用力有不同的来源，比如来自撞击、挤压和向心力等。

从塔顶丢下的石头的运动并非匀速，其速度会随着石头的下落而增加。我们断定，有外力在沿着运动的方向起作用。换句话说，地球在吸引石头。再举个例子。把石头直着向上抛，会发生什么情况呢？它的速度会逐渐减小，到达最高点后则开始下落。上抛物体的减速和下落物体的加速是由同一个力引起的。不过在一种情况下，力是沿着运动的方向起作用，而在另一种情况下，力是逆着运动的方向起作用。力是同一个，但它根据石头是下落还是上抛而导致加速或减速。

3. 矢量

以上我们考察的所有运动都是直线的，也就是沿一条直线的运动。现在我们必须再往前走一步。要理解自然定律，应当先来分析最简单的案例，舍去复杂情形。直线比曲线简单。但我们不可能只满足于了解直线运动。力学原理已经得到成功运用的月球、地球和行星的运动，都是沿着曲线轨道的运动。从直线运动过渡到曲线运动会带来新的困难。要想理解经典力学的原理，就必须勇于克服这些困难。经典力学给了我们第一条线索，因此成为科学发展的起点。

让我们考虑另一个理想实验。设想有一个完美的球在光滑的桌子上匀速滚动。我们知道，假如推这个球一下，也就是对它施以外力，它的速度就会改变。现在假定与前面小车的例子不同，推的方向不是沿着运动方向，而是沿着另一个方向，比如与这条线垂直，那么这个球会发生什么情况呢？我们可以区分出三个运动阶段：初始运动，外力的作用，以及外力停止作用后的最终运动。根据惯性定律，外力作用之前和作用之后，速度都是绝对均匀的。但是，外力作用之前的匀速运动不同于外力作用之后的匀速运动，因为方向发生了改变。球的初始路径垂直于外力的方向。最终的运动不会依循这两条直线中的任何一条，而会介于二者之间：如果推得重而初速小，它就靠近力的方向；如果推得轻而初速大，它就靠近初始运动的路线。于是，我们根据惯性定律得到的新结论是：一般说来，外力的作用不仅会改变速率，而且会改变运动方向。理解了这个事实，就为我们在物理学中引入矢量这个概念做好了准备。

我们可以运用我们直接的推理方法，出发点仍然是伽利略的惯性定律，继续从解决运动难题的这个极有价值的线索中推导出许多结论。

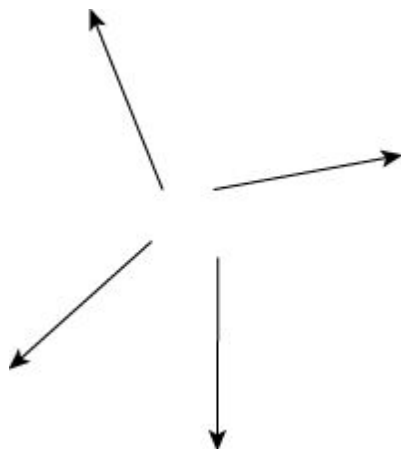
设想在光滑的桌面上朝不同方向运动的两个球。为了形成明确的图像，可以假定这两个方向相互垂直。由于没有外力作用，球的运动是完全匀速的。再假定它们的速率也相等，也就是说，它们在相同的时间间隔内走过相同的距离。但如果说这两个球有相同的速度，这是否正确呢？回答可以是是或否！倘若两辆汽车的示速器上都显示40英里每小时，我们通常会说它们有相同的速率或速度，无论它们朝哪个方向开。但科学必须创造出自己的语言和概念以供己用。科学概念的出发点往往是日常语言中用于日常生活事务的那些概念，但其发展则完全不同：它们发生了转变，失去了日常语言中与之相关联的模糊性而获得了严格性，从而可以用于科学思想。

物理学家会说，朝不同方向运动的两个球的速度是不同的。虽然这纯属约定，但这样说要更为方便：从同一地点沿不同道路行驶的四辆汽车，即使示速器上记录的速率都是40英里每小时，其速度也是不同的。速率与速度的这种区分表明了物理学如何从日常概念出发，然后加以改变，使之在科学的未来发展中富有成果。

在测量长度的时候，我们可以用若干个单位来表达结果。一根棍子的长度也许是3

英尺7英寸；某个物体的重量也许是2磅3盎司；一段时间间隔可以是多少分多少秒。在每一种情况下，测量结果都是用一个数来表达的。然而，单凭一个数还不足以描述某些物理概念。认识到这一点乃是科学研究的一大进步。例如，要想刻画速度，方向和数值都是至关重要的。像这样一个既有大小又有方向的量被称为矢量，表示它的符号通常是一个箭头。速度就可以用一个箭头或矢量来表示，其长度是以某种选定的单位来衡量的速率，其方向则是运动的方向。

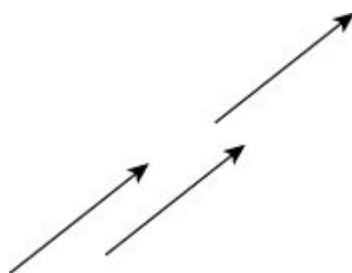
如图所示，如果四辆汽车从同一地点以相同的速率朝四个方向开出，则它们的速度可以用四个等长的矢量来表示。图中使用的比例尺为1英寸代表40英里每小时。这样一来，任何速度都可以用一个矢量来表示。反过来，如果比例尺已知，那么根据这种矢量图就可以确定速度。



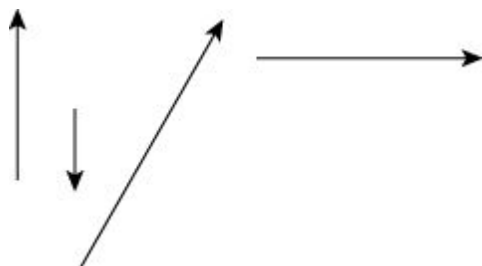
假定两辆汽车在路上彼此经过，且示速器上都显示40英里每小时，则我们可以用箭头指向相反方向的两个矢量来表示它们的速度，正如地铁列车指示“上行”、“下行”的箭头必须指向



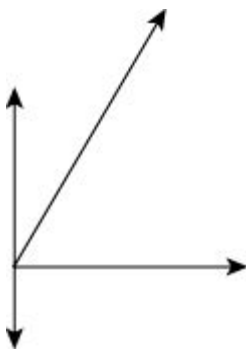
相反的方向。不过所有上行列车，无论经过哪个车站，或者在哪条线路上行驶，只要速率相同，都有相同的速度，这个速度可以用一个矢量来表示。矢量并没有说明列车经过哪一个车站或者沿着平行轨道中的哪一条在行驶。换句话说，根据习惯，图中所



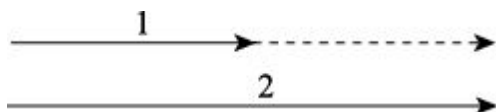
有这些矢量都可以认为是相等的；它们处于相同或平行的直线上，长度相等，箭头指向同一方向。接下来一幅图显示的矢量各不相同，因为它们要么长度不同，要么方向不同，要么长度和方



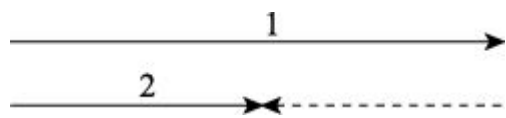
向都不同。还可以用另一种方式来画这四个矢量，使之从同一点岔开。由于出发点并不重要，所以这些矢量既可以表示从同一地点开出的四辆汽车的速度，也可以表示在不同地点以指定的速率和方向行驶的四辆汽车的速度。



现在可以用这种矢量图示来描述前面讨论的直线运动的情况。我们曾经谈到，沿直线作匀速运动的小车，只要沿着它的运动方向推一下，它的速度就会增加。这可以用图表示成两个矢量：短矢量表示推之前的速度，长矢量表示推之后的速度，与前者方向相同。虚线矢量的含义很清楚，它表示因推而产生的速度



变化。如果力的方向与运动方向相反，运动慢了下来，那么图会稍有不同。虚线矢量同样表示速度的变化，但此时它的方向却是



不同的。显然，速度本身和速度的变化都是矢量。但速度的任何变化都是由于外力的作用，因此力必须用矢量来表示。为了刻画一个力，只说我们使了多大劲来推小车是不够的，还应当说明我们朝哪个方向来推。力，就像速度和速度的变化一样，必须用一个矢量而不能单用数值来表示。因此，外力也是一个矢量，而且必须与速度变化的方向相同。在上两幅图中，虚线矢量既显示了速度的变化，又表明了力的方向。

这里怀疑论者也许会说，他看不出引入矢量有什么好处。以上所做的只是把业已知道的事实翻译成一种陌生而复杂的语言而已。在目前这个阶段，的确很难说服他相信自己是对的。事实上，他暂时是对的。但我们将会看到，正是这种奇怪的语言引出了重要的推广，矢量在其中似乎是必不可少的。

4.运动之谜

如果只考察直线运动，我们就远不能理解自然界中的许多运动。我们必须考虑曲线运动，下一步就是要确定出支配这些运动的定律。这绝非易事。事实证明，在直线运动的情况下，速度、速度的变化、力等概念是很有用的，但如何把它们应用于曲线运动，却并非一目了然。我们甚至可以设想，旧概念已经不适合描述一般运动，必须创造出新的概念。我们应当尽量循着旧路走，还是另寻一条新路呢？

在科学中，我们常常会把概念加以推广。推广的方法并非只有一种，通常会有很多方式来实现。不过，无论是哪一种推广，都必须严格满足一个要求：如果原有的条件得到了满足，任何推广的概念都必须归于原有的概念。

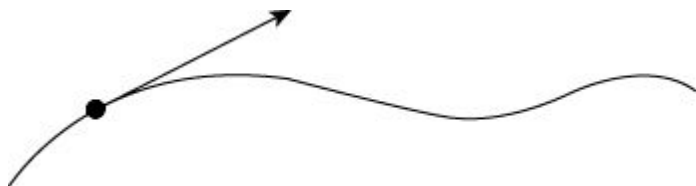
利用目前正在讨论的例子，我们可以很好地说明这一点。我们可以试着把速度、速度的变化和力等旧概念推广到曲线运动。从专业上讲，在谈到曲线时，我们已经把直线包含了进去。直线是曲线的一个平凡特例。因此，如果把速度、速度的变化和力用于曲线运动，它们就自动被用于直线运动。但这个结果不应与之前得到的结果相矛盾。如果曲线变成了直线，那么所有推广的概念都必须归于描述直线运动的旧概念。但这样一个限制不足以唯一地决定如何推广，而是还留有多种可能性。科学史表明，即使最简单的推广也是有时成功，有时失败。我们必须首先作出猜测。就目前这个例子而言，很容易猜出正确的推广方法。事实证明，新的概念非常成功，它既能帮助我们理解行星的运动，又能帮助我们理解抛出石头的运动。

在曲线运动的一般情形中，“速度”、“速度的变化”和“力”这些词是什么意思呢？先谈谈“速度”。假定有一个很小的物体沿着曲线从左向右运动，这样一个小物体通常被称为“质点”。在下图中，曲线上的点表示质点在某一时刻的位置。对应于这个时刻和位置的速度是什么呢？伽利略的线索再次暗示了引入速度的方法。我们必须再次运用想象力去设想一个理想实验。在外力的影响下，质点沿曲线从左到右运动。假定某一时刻在图中的点上，所有这些力都突然停止作用，那么根据惯性定律，运动必定是匀速的。当然，我们实际上永远也不可能使物体完全摆脱外界的影响。我们只能推测“如果……，那么会发生什么情况？”，再根据由此得出的结论以及它们是否与实验相一致来判断我们的推测是否恰当。



接下来一幅图中的矢量表示所有外力都消失时所猜测的匀速运动方向，那就是所谓的切线方向。如果透过显微镜来看一个运动着的质点，我们会看到一个非常小的曲

线部分，它显现为一小段弦。切线就是它的延长线。于是，所画的矢量表示给定时刻的速度。速度矢量就在切线上，它的长度表示速度的大小，比如汽车示速器上显示的速率。



我们不能把破坏运动以寻求速度矢量的这个理想实验看得太认真。它只是为了帮助我们理解应把什么东西称作速度矢量，以及就给定的时刻和地点确定速度矢量。

下一幅图中绘出的三个速度矢量对应于一个质点沿曲线运动时的三个不同位置。这里，速度的方向和大小（如矢量的长度所示）都是随运动而变化的。

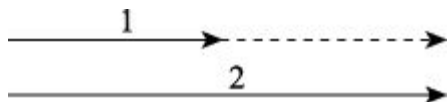


这个新的速度概念是否满足针对一切推广所提出的要求呢？换句话说，倘若曲线变成了直线，它是否也能归于我们所熟悉的速度概念呢？显然是这样。直线的切线就是这条线本身。速度矢量位于运动的线上，运动的小车或滚动的球体的情况就是如此。

接下来要引入作曲线运动的质点的速度变化。这同样有各种方式，我们选择其中最简单和方便的。上一幅图中的几个速度矢量表示路上各个点处的运动。可以把前两个矢量画成有一个共同的起点，我们已经知道，对于矢量来说是可以这样做的。



我们把虚线矢量称为“速度的变化”。它的起点是第一个矢量的末端，终点则是第二个矢量的末端。初看起来，对速度变化的这个定义不仅人为，而且没有意义。在矢量 1 和矢量 2 方向相同的特殊情况下，这个定义要清楚得多。当然，这意味着回到了直线运动的情形。如果这两个矢量有相同的起点，那么虚线矢量仍然是把它们终点连接起来。现在，此图与前面那幅图完全相同，以前的概念重新成为新概念的一种特殊情形。需要指出的是，在图中我们不得不把两条线分开，因为否则它们就重合在一起无法区分了。



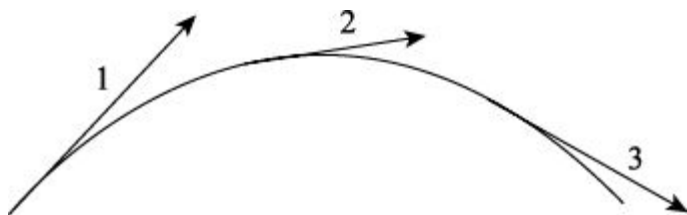
现在我们来最后一步推广，也是我们迄今所作猜测中最重要的一个。必须建立起力与速度变化之间的关联，以找到一条线索来理解一般的运动问题。

用来解释直线运动的线索很简单：外力使速度发生了变化，力矢量与速度变化的方向相同。那么，曲线运动的线索是什么呢？完全一样！仅有的差别是，现在速度变化的意义比以前更宽泛了。只要看一下前两幅图中的虚线矢量，就能清楚地显示这一点。如果曲线上每一点的速度都已知，那么每一点的力的方向就立即可以推导出来。必须取相距时间极短的两个时刻（因而相应的两个位置也非常近）画出速度矢量，从前一矢量终点引向后一矢量终点的矢量即表示作用力的方向。但重要的是，这两个速度矢量的时间间隔必须“极短”。对“极近”、“极短”这类词作出严格的分析绝非易事。事实上，正是这种分析使牛顿和莱布尼茨发明了微积分。

推广伽利略线索的过程漫长而曲折，这里我们无法讲述这种推广是多么富有成果。应用它之后，以前互不关联和无法理解的许多事实都得到了简单而令人信服的解释。

从纷繁复杂、各式各样的运动中，我们只取最简单的运动，并且用刚才表述的定律来解释它们。

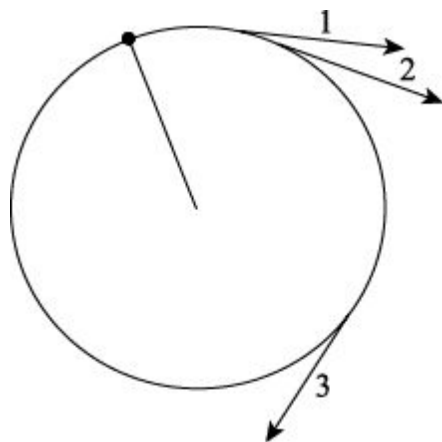
枪管里射出的子弹，斜着抛出的石头，水管里射出的水流，它们所走过的路径都是我们所熟知的抛物线。想象在石头上附加一个示速器，使石头在任何时刻的速度矢量都可以画出来。



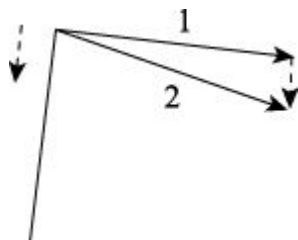
如图所示，作用于石头的力的方向正是速度变化的方向，我们已经知道如何来确定它。下图显示了作用力垂直向下的情形，这和让石头从塔顶落下来时的情形完全一样。路径和速度虽然完全不同，但速度变化的方向却是相同的，它们都朝向地球的中心。



将一块石头绑在一根绳子末端，在水平面上挥动它，它将作圆周运动。如果速率恒定，那么图中表示这种运动的所有矢量长度都相等。然而，运动并不是匀速的，因为路径并非直线。只有



匀速 直线运动才不涉及外力。但这里存在着外力，发生变化的不是速度的大小，而是速度的方向。根据运动定律，这种变化必定由某个外力引起，这里的力存在于石头与握绳的手之间。于是立刻又产生了一个问题：力是沿着哪个方向起作用的呢？我们还用矢量图来回答。画出距离非常近的两个点的速度矢量，找到速度的变化。可以看到，后一矢量沿绳子指向圆心，而且总是与速度矢量或切线垂直。换句话说，手通过绳子对石头施加了一个力。



月球围绕地球的运转这个更重要的例子与此非常类似。可以近似认为它是匀速圆周运动。作用于月球的力是指向地球的，就像上一个例子中的力指向手一样。地月之间并无绳索连接，但我们可以想象这两个物体的中心之间有一根线，力就位于这根线上，并且指向地心，就像石头抛向空中或者从塔顶落下时受到的力那样。

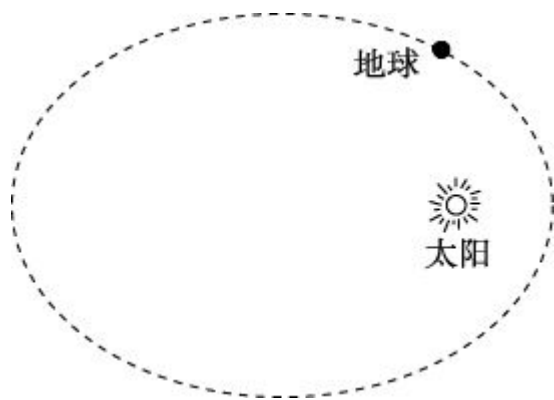
我们之前就运动所说的都可以归结为一句话：力和速度的变化是方向相同的矢量。这是解决运动问题的初始线索，但它肯定不足以彻底解释所观察到的一切运动。从亚里士多德的思路过渡到伽利略的思路是科学基础的一块非常重要的基石。一旦取得这一突破，进一步发展的思路就很明确了。这里我们感兴趣的是发展的最初阶段，即根据初始的线索表明，在与旧观念的艰苦斗争中如何产生了新的物理概念。我们只

关注科学中的开创性工作，即如何寻找新的、未曾预料的发展道路，只关注科学思想的冒险如何创造出一幅不断变化的宇宙图景。最初的基本步骤总是革命性的，科学想象发觉旧的概念过于狭窄，遂用新的概念取而代之。沿任何既定思路的持续发展都带有演进性，直至到达下一个转折点，需要征服新的领域为止。然而，要想理解是什么原因和什么困难迫使我们改变重要的概念，我们不仅要知道初始线索，还要知道从中可以推出什么结论。

从初始线索中推出的结论不仅是定性的，而且是定量的，这是现代物理学最重要的特征之一。我们再次考虑从塔上落下的石头。我们已经看到，石头的速度将会随着下落而增加。但我们还想知道得更多一些，比如这个变化究竟有多大？开始下落后，石头在任一时刻的位置和速度是多少？我们希望能对事件作出预言，并且用实验来确定观察结果能否证实这些预言，从而证实初始假设。

要想得出定量结论，必须使用数学语言。科学的基本观念本质上大都简单，一般都可以用人人都能理解的语言来表达。但是，要把这些观念探究到底，却需要了解非常复杂的研究技巧。要想得出能与实验相比较的结论，必须把数学当作推理工具。如果只关注基本的物理学观念，数学语言也许是可以避免的。由于本书一贯如此，所以为了理解进一步产生的重要线索，我们有时必须未加证明地引用一些结果。放弃数学语言必然会带来一些代价，比如精确性有所丧失，有时引用一些结果却不能说明它们的由来。

地球围绕太阳的运转是运动的一个非常重要的例子。众所周知，其路径是一条被称为椭圆的闭合曲线。速度变化的矢量图表明，作用于地球的力指向太阳。但仅有这点信识毕竟不够。我们希望能够预测地球和其他行星在任一时刻的位置，预测下一次日食的日期和持续时间以及其他许多天文学事件。这些事情是可以做到的，但并非只靠我们的初始线索，因为现在不仅要知道力的方向，而且要知道它的绝对值或大小。在这一点上，牛顿作了富有启发的猜测。根据他的万有引力定律，两个物体之间的引力与它们彼此之间的距离有一种很简单的关系：距离增加时，力就减小。具体说来，当距离增加到2 倍时，力就减小到 $2 \times 2 = 4$ 倍；当距离增加到3 倍，力就减小到 $3 \times 3 = 9$ 倍。



于是我们看到，就万有引力而言，我们已经成功地把运动物体之间的力与距离的关系表示为一种简单的形式。对于其他情形，比如电力、磁力等不同种类的力在起作用时，我们也以类似的方法进行处理。对于力，我们试图使用一种简单的表达。这种表达是否恰当，要看从它推出的结论能否为实验所证实。

然而，单凭这种对引力的认识还不足以描述行星的运动。我们已经看到，表示力和很短时间间隔内速度变化的矢量，其方向是相同的，但我们必须进一步追随牛顿，认为其长度之间存在着一种简单关系。假定所有其他条件都相同，也就是说，运动物体相同，考察速度变化的时间间隔相同，那么按照牛顿的说法，速度的变化正比于力。

因此，要想得出关于行星运动的定量结论，需要补充两个猜测：一个是一般性的，陈述力与速度变化之间的关系；另一个是特殊性的，陈述这种特殊类型的力与物体距离之间的关系。前者是牛顿一般的运动定律，后者则是他的万有引力定律，这两条定律共同决定了运动。通过下面听起来似乎有些笨拙的推理，我们可以说清楚这一点。假定行星在某一时刻的位置和速度能够测量出来，力也是已知的，那么根据牛顿定律，我们就能知道很短时间间隔内的速度变化。知道了初速度和速度变化，我们就能得到行星在时间间隔结束时的速度和位置。持续重复这个过程，我们不必再求助于观测数据就能追溯出整个运动路径。原则上讲，力学就是如此预测物体运动轨迹的，但这种方法用在此处很不实际。实际上，这种次第进行的程序极为冗长且不准确。幸好这种方法完全不必要，数学给我们提供了一条捷径，能够极为简洁地描述运动。由此得出的结论可以用观察来证明或否定。

无论是石头在空中的下落，还是月球绕其轨道的运转，我们都可以看出同一种类型的外力，那就是地球对物体的吸引力。牛顿认识到，石头的下落以及月球和行星的运转仅仅是作用于任何两个物体之间的万有引力的特殊显现。简单情况下的运动可以借助于数学来描述和预测。而极为复杂的情况，如果涉及多个物体彼此之间的作用，数学描述就不那么简单了，但基本原理是一样的。

我们发现，在石头的抛射运动以及月球、地球和行星的运动中，我们从初始线索

中推导出来的结论变成了现实。

事实上，实验能够证明或否证的乃是我们的整个猜测系统。没有一个假设能被孤立出来作单独的检验。在行星围绕太阳运转的例子中，力学体系表现得非常成功。但我们很容易设想另一个体系，它基于不同的假设，但同样很管用。

物理概念是人类心灵的自由创造，而不是完全由外在世界所决定（无论看起来有多像）。我们试图理解实在，就像一个人想知道一块表的内部机制。他看到表面和正在走动的表针，甚至听到滴答声，但却打不开表壳。心灵手巧的他可以将机制画出来，以解释他观察到的所有事物，但他永远无法完全肯定，只有他的图才能解释观察到的东西。他永远也不能把这幅图与实际的机制加以比较，甚至无法想象这种比较的可能性或意义。但随着知识的增长，他肯定相信他对实在的描绘将会越来越简单，所能解释的感觉印象的范围也会越来越广。他也可以相信，知识有一个理想的极限，而人类的心灵正在接近这个极限。这个理想的极限或可称之为客观真理。

5.还有一条线索

我们最初研究力学时会有一种印象，认为在这门科学分支中，一切都是简单、基本和一成不变的。但我们很难想到，一条重要的线索近三百年来未曾有人注意过。这条被忽视的线索与力学的一个基本概念有关，那就是质量。

让我们回到那个简单的理想实验，即小车在绝对光滑的路上运动。小车起初静止，然后推它一下，它将以一定的速度匀速运动。假定力的作用可以随意重复，推的机制每次都以同样的方式起作用，并且给同一辆车施加同样的力，那么无论把这个实验重复多少次，小车最后的速度总是一样的。但如果把实验变一下，车上原先是空的，现在给它装上东西，结果会怎样呢？装上东西的车的末速度会比空车小些。结论是：如果同样的力作用于原本静止的两个不同物体，所产生的速度将会不同。因此我们说，速度与物体的质量有关，质量越大，速度越小。

因此，我们至少在理论上知道如何测定物体的质量，或者更确切地说，知道如何测定一个质量比另一个质量大多少倍。我们把同样的力作用于两个静止的质量，若发现第一个质量的速度比第二个质量的速度大3倍，我们就可以断言，第一个质量比第二个质量小3倍。当然，对于测定两个质量之比来说，这种方法并不很实用。不过，以惯性定律的运用为基础，我们完全可以设想已经以诸如此类的方法做到了这一点。

我们实际上是如何测定质量的呢？当然，不是以刚才描述的那种方法。人人都知道正确的答案，我们把物体放在天平上称一下就测定出了它的质量。

让我们更仔细地讨论一下测定质量的这两种方法。

第一个实验与重力即地球引力毫无关系。被推之后，小车沿着绝对光滑的水平面运动。使小车停留在平面上的重力并不改变，对于测定质量完全不起作用。而称量则完全不同。如果地球不吸引物体，或者说如果不存在重力，那么永远也无法使用天平。测定质量的这两种方法的差异在于：第一种方法与重力毫无关系，第二种则本质上依赖于重力的存在。

我们问：如果用上述两种方法来测定两个质量之比，我们会得到同一结果吗？实验给出的回答很清楚：结果是一样的。我们不可能预先知道这个结论，因为它并非基于理性，而是基于观察。为了简洁，我们把用第一种方法测出的质量称为“惯性质量”，而把用第二种方法测出的质量称为“引力质量”。在我们的世界中，它们碰巧相等，但我们完全可以设想它们并不相等。这样就立即产生了另一个问题：这两种质量的相等是纯属偶然呢，还是有更深的意义？从经典物理学的观点来看，回答是：这两种质量的相等是偶然的，再无更深的意义可以赋予它。现代物理学的回答却恰恰相反：这两种质量的相等具有根本性的意义，它是一个新的至关重要的线索，引导我们走向更深刻的理解。事实上，它是发展出所谓广义相对论的最重要的线索之一。

如果一个侦探故事把奇特的事件解释成偶然的，那它似乎就不是一个好故事。让故事遵循理性模式，肯定会更让人满意。同样，只要能与观察到的事实相一致，那么能对引力质量和惯性质量的相等作出解释的理论要比把这种相等解释成偶然的理论更好。

既然惯性质量和引力质量的这种相等对于相对论的提出具有根本意义，这里我们就应对它作出更为细致的考察。何种实验令人信服地证明了这两种质量是相等的？答案其实已经存在于伽利略从塔上丢下不同质量的物体那个古老实验里了。他发现不同质量的物体下落时间总是相同的，落体的运动与质量无关。要把这个简单但又极为重要的实验结果与这两种质量的相等联系起来，还需要相当复杂的推理。

一个静止的物体在外力的作用下开始运动，并获得一定的速度。它就范的难易程度依赖于它的惯性质量。质量越大，对运动的抵抗就越强。不那么严格地说：一个物体对外力的感召作出回应的难易程度依赖于它的惯性质量。倘若地球真以同样的力来吸引所有物体，那么惯性质量最大的物体将比其他物体下落更慢。但事实并非如此，所有物体都以同样的方式下落。这意味着地球吸引不同质量的力必定是不同的。而地球以重力来吸引石头，对于石头的惯性质量一无所知。地球的“感召”力依赖于引力质量，石头的“回应”运动则依赖于惯性质量。既然“回应”运动总是相同的，也就是说，从同一高度丢下的所有物体都以同样的方式下落，由此可以推断：引力质量与惯性质量相等。

物理学家会把这一结论更加学究地表述为：落体的加速度与其引力质量成正比，与其惯性质量成反比。既然所有落体都有相同的恒定的加速度，所以这两种质量必定相等。

在我们这个绝妙的侦探故事中，没有什么问题已被一劳永逸地彻底解决。300年后，我们不得不重新回到初始的运动问题，修改研究程序，寻找曾被忽视的线索，从而得到一幅不同的宇宙图景。

6.热是实体吗？

现在我们开始追溯一条起源于热现象领域的新线索。不过，我们不能把科学分成几个独立的、不相关的部分。事实上，我们很快就会看到，这里介绍的新概念是与我们所熟知的、将来还会遇到的那些概念交织在一起的。在一个科学分支中发展起来的思路往往可以用来描述似乎完全不同的事件。在这一过程中，原先的概念往往会被修改，以帮助理解这些概念所源出的以及现在所用于的那些现象。

描述热现象的最基本的概念是温度和热。在科学史上，将这两个概念区分开来经历了漫长的时间。然而，一旦作出这种区分，科学就获得了突飞猛进的发展。这些概念现已众所周知，但我们仍将作出认真考察，并且侧重于两者的区别。

我们的触觉会非常清楚地告诉我们，一个物体是热的，另一个物体是冷的。但这种标准是纯粹定性的，不足以作出定量描述，有时甚至模糊不清。有一个著名的实验可以表明这一点：假定有三个容器，分别装有冷水、温水和热水。如果把一只手浸入冷水，而把另一只手浸入热水，那么我们的感觉是：第一个容器里的水是冷的，第二个容器里的水是热的。如果随后我们把两只手同时浸入温水，那么两只手会得到相互矛盾的感觉。同样道理，爱斯基摩人和某个赤道国家的居民如果于春季在纽约见面，他们对于天气的冷热也会有不同的看法。我们用温度计来解决所有这些问题。原始形式的温度计是伽利略（又是那个熟悉的名字！）设计的。温度计的使用基于一些明显的物理假设。这里我们不妨引用大约一个半世纪以前布莱克（Black）讲义中的几句话来回想一下这些假设，在消除与热和温度这两个概念相关的困难方面，布莱克贡献甚大：

通过使用这种仪器，我们发现，如果取1000种甚至更多种不同的物质，例如金属、石头、盐、木头、羽毛、羊毛、水以及其他各种流体，将其一起放在一个没有火也没有阳光照射的房间里，虽然起初它们的热 各有不同，但放入房间之后，热会从较热的物体传到较冷的物体，经过几个小时或者一天，如果把一个温度计依次用于所有这些物体，那么温度计将会精确指示同一度数。

按照今天的名称，文中的“热”应当用“温度”来代替。

一个医生把温度计从病人口中取出来，可能会作这样的推理：“温度计通过其水银柱长度来指示自己的温度。假设水银柱的长度与温度的增加成正比，但温度计和我的病人接触了几分钟，所以病人和温度计有同样的温度。由此推断，这位病人的温度就是温度计记录的那个温度。”医生的行为也许是无意识的，但他无意中已经运用了物理学原理。

但温度计是否包含着与人体同样多的热量呢？当然不是。正如布莱克所指出的，仅仅因为两个物体温度相等就以为它们包含的热量也相等，

这种看法过于仓促了。它将不同物体中的热量与热的一般强度混淆了起来。显然，这是不同的两种事物，在思考热的分布时总是应当予以区分。

为了理解这种区分，我们不妨考察一个很简单的实验。将1磅水放在火焰上加热，使其温度从室温升至沸点，这需要一段时间。若用同样的火焰来煮沸同一容器中的12磅水，则需要更长的时间。在我们看来，这个事实表明，现在还需要另外“某种东西”，我们称之为热。

由以下实验可以得出另一个重要概念——比热。假定一个容器中装有1磅水，另一个容器中装有1磅水银，用同样的方式加热它们。水银变热要比水快得多，这表明把水银的温度提高1度所需的“热”更少。一般来说，要把相同质量的水、水银、铁、铜、木头等不同物质的温度改变1度，比如从40摄氏度升到41摄氏度，所需的“热”量是不同的。我们说，每一种物质都有它自己独特的热容 或比热。

一旦有了热的概念，我们就可以更仔细地研究它的本性了。假定有两个物体，一个热，一个冷，或者更确切地说，一个物体的温度比另一个更高。现在使之接触，并且不受任何外在影响。我们知道，它们最终会达到同样的温度。但这是如何发生的呢？从它们开始接触到获得相同的温度，在此期间到底发生了什么？我们的脑海中会浮现出这样一幅画面：热从一个物体“流”向另一个物体，就像水从高位流向低位一样。这幅画面虽然原始，却似乎符合许多事实，遂有这样的类比：

水 - 热

较高的水位 - 较高的温度

较低的水位 - 较低的温度

流动一直要进行到两个水位即两个温度相等时才会停止。通过定量考虑，这个朴素的看法可以变得更有用处。如果把特定质量和温度的水与酒精混合起来，那么只要知道比热就能预言混合物的最后温度。反过来，只要观察到最后的温度，再加上一点代数知识，我们就能求出这两个比热之比。

我们意识到，这里出现的热的概念与其他物理概念有相似之处。在我们看来，热是一种实体（substance），就像力学中的质量一样。它的量可以改变，也可以不变，就像钱一样，可以存在保险箱里，也可以花掉。只要保险箱始终锁着，箱子里钱的总数就会保持不变。同样，一个孤立物体中质量的总量和热的总量也是不变的。理想的保温瓶就类似于这样一个保险箱。此外，一个孤立系统即使发生了化学变化，它的质量也保持不变；同样，即使热从一个物体流向另一个物体，一个孤立系统的热量也是

守恒的。即使不是用热来提高物体的温度，而是用它来熔化冰或者把水变成蒸汽，我们仍然可以把热想象为实体。只要把水结成冰，或者把蒸汽液化为水，又可以重新得到热。熔化潜热或汽化潜热这类旧称都表明，这些概念源于把热想象成一种实体。潜热是暂时隐藏着的，就像如果有人知道开锁的方法，就可以把保险箱里的钱拿出来用。

但热肯定不是一种与质量有同样意义的实体。质量可以用天平来测定，那热呢？铁在炽热状态下是否要比在冰冷状态下更重呢？实验表明并非如此。即使热是实体，它也是一种无重量的实体。“热质”通常被称为卡路里，这是一系列无重量的实体中我们最先熟识的一种。以后我们还会追溯这一系列实体的兴衰历史，现在只需注意这一种实体的诞生就够了。

任何物理理论都希望解释范围尽可能广的现象。就它的确使事件变得可以理解而言，它是有道理的。我们已经看到，热质说解释了许多热现象。但我们很快就会意识到，这同样是一条错误的线索。不能把热看成一种实体，哪怕是无重量的实体。只要回想一下标志着文明开端的几个简单实验，我们就能明白这一点。

我们认为实体既不能创造，也不能毁灭。但原始人用摩擦的方法创造出了足够的热来点燃木头。事实上，摩擦生热的例子太多、太熟悉了，这里无须详述。在所有这些例子中都有热量被创造出来，这一事实很难用热质说来解释。诚然，支持这个理论的人会发明出各种论证来解释它。其推理可能是这样的：“热质说可以解释表观上热的产生。举一个最简单的例子：拿两块木头相互摩擦，摩擦影响了木头，改变了木头的性质。这种性质改变很可能导致不变的热量产生了比以前更高的温度。毕竟，我们只看到了温度的升高。也许摩擦改变的是木头的比热，而不是总的热量。”

在目前的讨论阶段，同热质说的支持者进行争辩是没有用处的，因为这件事只能通过实验来解决。设想有两块相同的木头，用不同方法使之发生相同的温度改变，比如一种用摩擦，另一种通过与散热器接触。如果两块木头在新的温度下有相同的比热，那么整个热质说就被推翻了。我们有非常简单的方法来测定比热，热质说的命运取决于这些测量的结果。在物理学史上，经常有一些检验能够宣判一个理论的生死，这种检验被称为“判决性实验”。一个实验的判决价值只有通过提问方式才能得到揭示，而且只有一种关于现象的理论才能交由它判决。同一类型的两个物体的比热测定，即分别通过摩擦和传热使之达到相同的温度，就是判决性实验的一个典型例子。大约150年前，伦福德（Rumford）做了这个实验，它给了热质说以致命一击。

让我们看看伦福德本人是怎么说的：

在人们的日常工作和生活中，往往会有机会思索一些最奇妙的自然运作；利用纯粹为技术制造的目的而设计出来的机械，几乎不必花多少精力和钱就可以做非常有趣的哲学实验。

我常常有机会作这种观察。我确信，只要习惯于留心日常生活中发生的事

情，就往往会引出有益的怀疑，有助于制定合理的研究与改进方案。这些情况有的像是偶然发生的，有的则是在思索司空见惯的现象时让想象力尽情驰骋而发生的。与之相比，那些专门坐在书房里冥思苦想的哲学家倒没有这么多机会。……

不久前，我去慕尼黑兵工厂监管大炮的钻制。我发现，铜炮在钻制很短时间之后就会获得大量的热，而钻头从炮上钻下来的金属屑则要更热（我用实验发现，它们比沸水还要热得多）。……

在上述机械操作中实际产生出来的热是从哪里来的呢？

是钻头在坚固的金属块中钻出来的金属屑提供的吗？

如果真是这样，那么根据潜热和热质的现代学说，它们的热容不仅要变，而且要变得足够大，才能解释所产生的全部的热。

但这样的变化并没有发生。取相等重量的这种金属屑和用细齿锯从同一块金属上锯下来的金属薄片，把它们在相同温度（沸水的温度）下分别放入等量的冷水（比如温度为华氏59.5度），我发现，放金属屑的水似乎并不比放金属片的水更热或更冷。

最后，我们来看看伦福德的结论：

在对这个主题进行推理时，我们不要忘记考虑那个最引人注目的状况：在这些实验中，由摩擦产生的热的来源似乎明显不可耗尽。

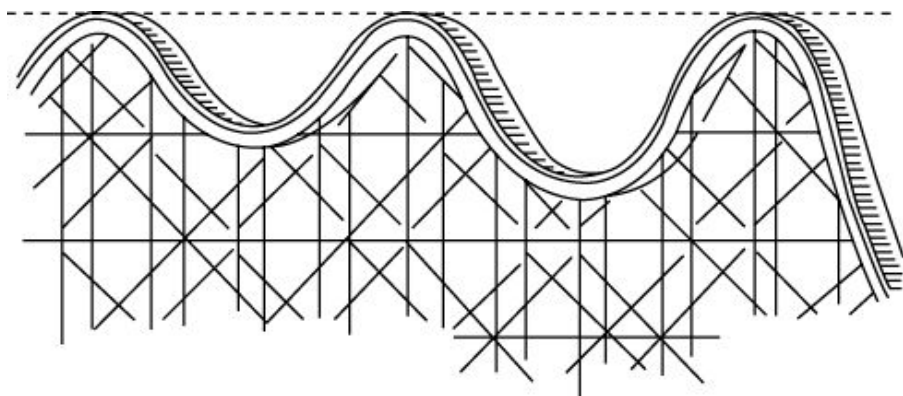
不消说，与外界隔绝的 任何物体或物体系统所能无限 持续提供的任何东西不可能是物质实体（material substance），而且在我看来，任何能像这些实验中的热一样被激发和传播的东西，除非认为是“运动”，否则我们很难对其形成任何明确的观念。

于是，我们看到旧理论被推翻了，或者更确切地说，我们看到热质说不适用于热流问题。正如伦福德所暗示的，我们需要寻找新的线索。为此，我们暂时离开热的问题，回到力学。

7.过山车

让我们研究一下游乐场中过山车的运动。把一辆小车提升到或驾驶到轨道的最高点，然后自由释放。在重力的作用下，它将开始朝下滑动，随后沿着一条古怪的曲线上升下降，其速度的突然改变会使乘客感到紧张刺激。每一个过山车都有一个最高点作为起点。在整个运动过程中，小车再也无法到达同一高度。完整地描述运动会非常复杂：一方面是问题的力学方面，即速度和位置随时间的改变；另一方面有摩擦，因此轨道和车轮上会产生热。之所以把这个物理过程分成这两个方面，主要是为了使用前面讨论过的那些概念。这种划分使我们得到了一个理想实验，因为一个只显示力学方面的物理过程只能设想，而不能实现。

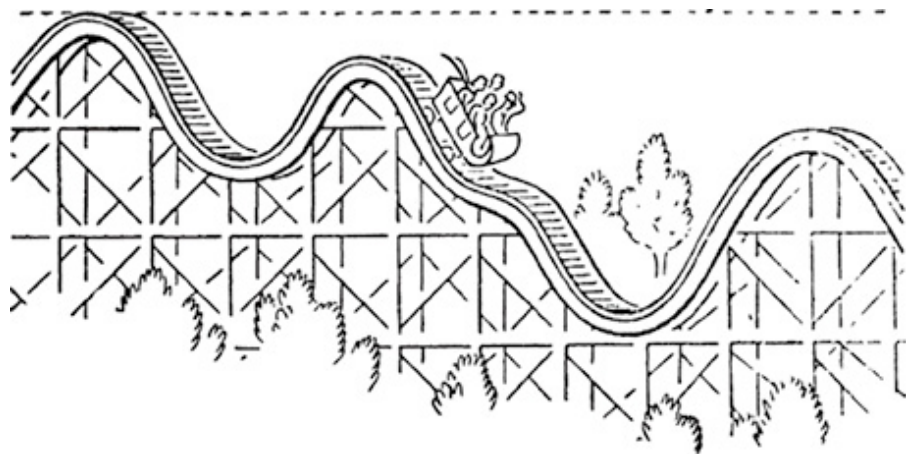
对于这个理想实验，我们可以设想有人能够完全消除一直伴随着运动的摩擦。他决定用这一发现来建造一个过山车，并亲自研究如何建造。从起点（比如距地面100英尺）开始，小车将会跑上跑下。通过试错法，他很快就发现必须遵循一个非常简单的规则：他可以把轨道建成任意形状，只要轨道上任何一点都不高于起点。如果小车自始至终能够没有摩擦地运动，那么在整个行程中，他想让小车的高度达到100英尺多少次就可以多少次，但绝不能超过这个高度。在实际的轨道上，由于摩擦的作用，小车永远也达不到起点的高度，但我们这位假想的工程师并不需要考虑这一点。



让我们考察一下这辆理想小车从理想过山车的起点开始向下滑的运动。它在运动的时候，距离地面的高度减小了，但速率却增加了。初看起来，这句话也许让我们想起语文课上的句子：“我没有铅笔，但你有六个橘子。”但事实上，这句话并不那么幼稚可笑。我没有铅笔和你有六个橘子之间并没有关系，但小车距离地面的高度和它的速率之间却有着非常实际的关系。只要知道小车在某一时刻距离地面的高度，我们就可以算出它在这一时刻的速率。不过这涉及定量的数学公式，这里我们姑且不谈。

在过山车的最高点，小车的速度为零，距离地面的高度为100英尺。而在可能的最

低点，小车距离地面的高度是零，速度达到最大。这些事实可以用另一些术语来表达：在最高点，小车有势能而没有动能；在最低点，小车有最大的动能而没有任何势能。在既有速度又有高度的所有中间位置，小车既有动能又有势能。势能随高度的增加而增大，动能则随着速度的增加而增大。力学原理足以解释这种运动。这两种能量的表达式出现在数学描述中，它们各自都可以改变，而总和保持不变。这样一来，我们就可以在数学上严格引入与位置有关的势能概念和与速度有关的动能概念。当然，引入这两个名称是随意的，只是为了方便。这两个量之和保持不变，被称为运动恒量。动能加势能所构成的总能量就类似于一笔总数不变的钱，根据固定的兑换率，我们可以持续地将一种货币兑换成另一种，比如从英镑兑换成美元，然后再兑换回来，但钱的总数不变。



对实际的过山车而言，在摩擦力的作用下，小车无法重新达到起点的高度，但动能与势能之间仍在不断转换。不过在这里，动能与势能的总和并非保持不变，而是逐渐减小。现在需要再迈出重要而大胆的一步，才能将运动的力学方面与热的方面联系在一起。后面我们会看到迈出这一步所得出的丰硕成果。

现在，某种不同于动能和势能的东西被牵涉进来，那就是摩擦产生的热。这种热是否对应于机械能的减少即动能和势能的减少呢？我们立刻会产生一个新的猜测。如果热可以被看成一种能量，那么也许热、动能和势能这三种能量的总和是恒定不变的。不是单独的热，而是热与其他形式的能量合在一起，会像实体一样不可消灭。这就像一个人在把美元兑换成英镑时，本来要付一笔法郎作为手续费，但这笔手续费省下来了，因此根据固定的兑换率，美元、英镑和法郎的总和是一个固定值。

科学的进步推翻了把热看成实体的旧观念。我们试图创造出能量这种新实体，而把热看成能量的一种形式。

8.转化率

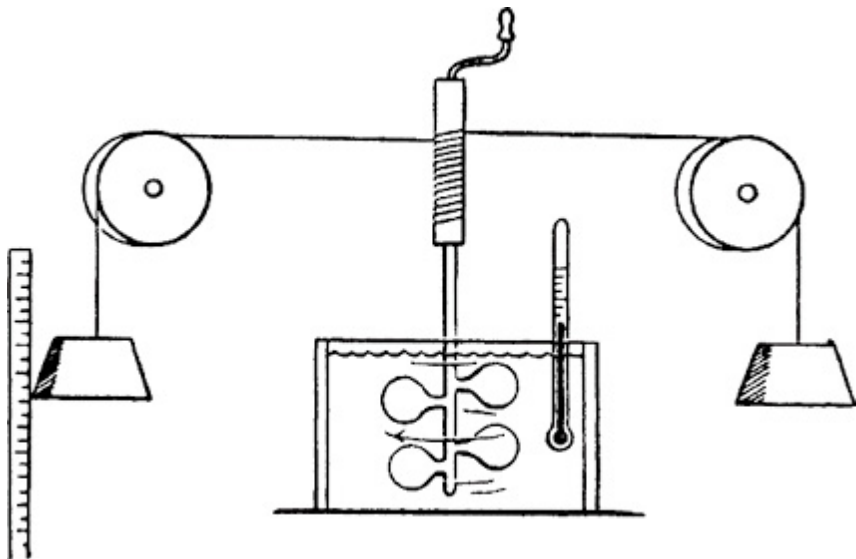
不到100年前，迈耶（Mayer）猜测了一条新的线索，引出了热是一种能量的概念。焦耳（Joule）后来用实验作了验证。可巧的是，几乎所有与热的本性有关的基础工作都是非专业的物理学家做的，他们仅仅把物理学看成自己的一大爱好，比如多才多艺的苏格兰人布莱克、德国医生迈耶、美国冒险家伦福德（他后来在欧洲生活，担任巴伐利亚军政大臣等职务），还有英国的酿酒师焦耳，他在工作之余做了有关能量守恒的几个最重要的实验。

焦耳用实验证实了热是一种能量的猜测，并且测定了转化率。我们不妨看看他的成果。

某个系统的动能和势能合起来构成了它的机械能。在过山车的例子中，我们猜测有些机械能转化成了热。如果是这样，那么在这里以及所有其他类似的物理过程中，两者之间必定存在着明确的转化率。严格来说，这是一个定量的问题，但一定数量的机械能可以转变成一定数量的热，这个事实非常重要。我们想知道用什么数来表示转化率，也就是说，从一定数量的机械能中可以得到多少热。

焦耳的研究正是为了测定这个数值。他有一个实验的机械装置很像重锤驱动的钟表。给这个钟上发条，两个重锤就升高，从而给系统增加了势能。如果这个钟不再受到干扰，便可以视之为一个封闭系统。重锤逐渐下降，发条逐渐走完。一段时间之后，重锤将到达其最低位置，钟也停了下来。能量发生了什么呢？重锤的势能转化为机械装置的动能，然后以热的形式逐渐消散。

焦耳巧妙地改变了这种机械装置，从而能够测量热的损耗以及转化率。在他的仪器中，两个重锤使一个浸在水中的叶轮转动。重锤的势能转化为运动部件的动能，然后转化为热，从而提高了水的温度。焦耳测量了温度的改变，并利用已知的水的比热计算出所吸收的热量。他把多次实验的结果总结如下：



1.无论是固体还是液体，物体摩擦所产生的热量总是正比于所消耗的力（焦耳所说的力是指能量）。

2.要产生可以把（在55华氏度到60华氏度之间的真空中称量的）1磅水的温度升高1华氏度的热量，所需要花费的机械力〔能量〕可以用772磅的物体在空中下降1英尺来表示。

换句话说，被提升到地面之上1英尺的772磅物体的势能，等于把1磅水从55华氏度提升到56华氏度所需要的热量。虽然后来的实验者做得更精确，但热功当量本质上是焦耳在其先驱性工作中发现的。

这项重要的工作一旦完成，后来的进步就很快了。人们很快就认识到，机械能和热能只不过是很多种能量形式中的两种。任何可以转化为机械能或热能的东西也是一种能量。太阳发出的辐射是能量，因为其中一部分变成了地球上的热。电流有能量，是因为它可以使导线发热，使发动机的轮子转动。煤包含着化学能，煤燃烧时，化学能以热的形式被释放出来。在每一个自然事件中，都有一种形式的能量以某种确定的转化率转化为另一种形式的能量。在一个不受外界影响的封闭系统中，能量是守恒的，因此表现得很像一种实体。在这样一个系统中，虽然任何一种能量的总量可能在变化，但所有可能形式的能量的总和是恒定的。倘若把整个宇宙看成是一个封闭系统，我们就可以和19世纪的物理学家们一道自豪地宣布：宇宙的能量是不变的，它的任何一部分都既不能创生也不能毁灭。

这样一来，我们就有了两个实体概念，即物质 和能量 。两者都遵守守恒定律：一个孤立系统的质量和总能量都不会改变。物质有重量，而能量没有重量。因此，我们有两个不同的概念和两条守恒定律。现在还能认真看待这些观念吗？或者说，按照最新的发展，这幅看似有着牢固基础的图景是否已经改变了？的确变了！这两个概

念的进一步改变与相对论有关。以后我们还会回到这个问题上来。

9. 哲学背景

科学研究成果往往会迫使人们改变对有限科学领域以外的问题的哲学看法。科学的目的是什么？一个试图描述自然的理论应该满足什么条件呢？这些问题虽然超越了物理学的界限，但与物理学密切相关，因为正是科学提供了素材，使这些问题得以产生。哲学概括必须以科学成果为基础。而哲学概括一旦形成并且被广泛接受，又常常会指出诸多可能道路中的某一条路，从而影响科学思想的进一步发展。等到业已接受的观点被成功地推翻，又会出现意想不到的全新发展，从这些发展中又会产生新的哲学观点。若不能从物理学史上引用一些例子来加以说明，这些话听起来一定是模糊不清和不得要领的。

现在我们就来谈谈最早的哲学家是如何设想科学的目的的。这些思想极大地影响了物理学的发展，直到近100年前才因为新的事实和理论证据而被抛弃，而这些新的事实和理论证据又成了新的科学背景。

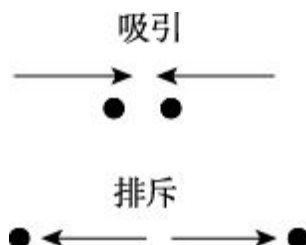
从希腊哲学到现代物理学的整个历史中，一直有人尝试把看起来复杂的自然现象归结为几个简单的基本观念和关系。这正是整个自然哲学的基本原则。它甚至表现在原子论者的著作中。2300年前，德谟克利特（Democritus）写道：

甜是约定的，苦是约定的，热是约定的，冷是约定的，颜色也是约定的。但实际上只有原子和虚空。也就是说，我们通常以为感官的对象是实在的，但其实并非如此。只有原子和虚空才是实在的。

在古代哲学中，这种观念只不过是别出心裁的想象罢了。将陆续发生的事件联系在一起的定律，希腊人是不知道的。事实上，从伽利略开始，科学才把理论与实验联系在一起。我们已经追溯了导向运动定律的初始线索。在200年的科学研究中，力和物质始终是理解自然的所有努力中的基本概念。我们想到其中一个概念就必定会想到另一个概念，因为物质通过作用于其他物质而证明自己是力的来源。

让我们考虑最简单的例子：两个粒子，彼此之间有力作用着。最容易设想的力是引力和斥力。在这两种情况中，力矢量都在质点的连线上。为了满足简单性，我们只能设想粒子相互之间吸引或排斥，因为关于作用力方向的任何其他假设都会导致复杂得多的图像。关于力矢量的长度，我们也能作出同样简单的假设吗？即使想避免过于特殊的假设，我们也仍然可以说：任何两个已知粒子之间的力就像万有引力一样，只与它们之间的距离有关。这看起来已经足够简单了。我们还可以把力设想得更复杂，比如不仅与距离有关，而且与两个粒子的速度有关。倘若把物质和力当成基本概念，我们几乎无法设想还有什么假设能比力沿着粒子的连线作用并且只与距离有关更

简单。但仅凭这种力能否描述所有物理现象呢？



力学在其各个分支中所取得的伟大成就，在天文学发展中的惊人成功，以及力学观念在那些非力学的、明显不同的问题中的应用，所有这些都使我们相信，可以通过固定不变的对象之间简单的力来解释所有自然现象。在伽利略之后的两个世纪里，这样一种努力有意无意地表现在几乎所有科学创造中。大约在19世纪中叶，亥姆霍兹（Helmholtz）明确表达了这一点：

因此我们发现，物理科学的问题在于把自然现象归结为强度只依赖于距离的不变的引力和斥力。要想完全理解自然，就得解决这个问题。

因此，按照亥姆霍兹的说法，科学发展的路线是已经决定了的，它严格遵循着这样一条固定的路径：

一旦把自然现象完全归结为简单的力，并且证明自然现象只能这样来归结，科学的使命就完成了。

在20世纪的物理学家看来，这种观点是单调而幼稚的。想到伟大的研究工作可能很快就会结束，一幅绝对可靠但却单调乏味的宇宙图景被一劳永逸地建立起来，他一定会感到恐惧。

即使这些信条能把对所有事件的描述归结为简单的力，也还有一个问题没有解决，那就是力与距离是什么关系。对于不同的现象来说，这种关系可能是不同的。从哲学的观点来看，必须为不同的事件引入多种不同类型的力，这肯定不能让人满意。尽管如此，亥姆霍兹清晰表述的这种所谓力学观在当时起了重要作用。物质运动论的发展就是直接受到力学观影响的最伟大的成就之一。

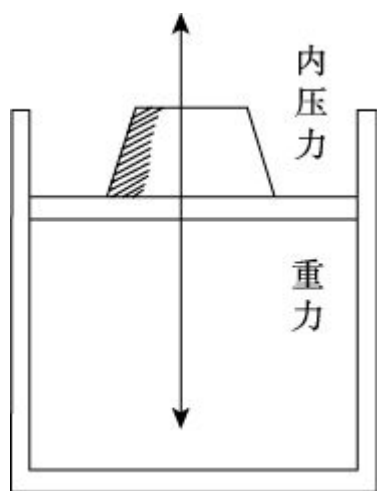
在叙述力学观的衰落之前，我们暂且接受19世纪物理学家所持的观点，看看从他们的外在世界图景中可以得出什么结论。

10.物质的运动论

是否可以通过有简单的力相互作用着的粒子的运动来解释热现象呢？密闭容器里装着一定质量和温度的气体，比如空气。加热使气体的温度升高，气体的能量也由此增加。但这种热与运动是如何关联的呢？我们尝试接受的哲学观点以及运动产生热的方式都暗示，热可能与运动有关。如果每一个问题都是力学问题，那么热必定是机械能。运动论（kinetic theory）的目标就是用这种方式来表达物质概念。根据这种理论，气体是无数粒子或分子的聚集。这些分子朝四面八方运动，相互碰撞，每次碰撞之后都会改变运动方向。分子必定有一个平均速度，就像人类社会有平均年龄和平均财富一样。因此，必定存在着每一个粒子的平均动能。容器中的热越多，平均动能就越大。根据这幅图像，热并不是一种与机械能不同的特殊形式的能量，而就是分子运动的动能。任何特定的温度都对应着每个分子确定的平均动能。事实上，这并不是一个随随便便的假设。要想就物质建立一幅前后一致的力学图景，就必须把一个分子的动能看成气体温度的量度。

这个理论不仅仅是想象力的娱乐。可以表明，气体运动论不但与实验相符，而且使我们对于事实有了更深刻的理解。这可以用几个例子来说明。

假定有一个容器，用一个能自由移动的活塞将它封住。容器中有一定量的气体，保持温度恒定。起初活塞静止在某个位置，可以通过减重或加重而使之上升或下降。要把活塞下推，必须用力来抵抗气体的内压力。根据运动论，这种内压力的机制是怎样的呢？构成气体的数目极大的粒子正在朝四面八方运动。它们撞击容器壁和活塞，像掷到墙上的球一样弹回来。大量粒子的这种持续撞击反抗着向下作用于活塞和重物的重力，使活塞保持在一定高度。在一个方向上是恒定的重力，在另一个方向上则是分子的大量不规则碰撞。如果达成平衡，所有这些小的不规则的力对活塞的净作用必须等于重力的作用。



假定把活塞推下去，把气体压缩到比如原来体积的 $1/2$ ，而温度保持不变，那么根据运动论，我们可以预料发生什么？撞击力会比以前更有效或更无效吗？现在粒子挤得更紧密了。虽然平均动能和以前一样，但粒子与活塞的碰撞更频繁了，因此总的力要更大。从运动论所呈现的这幅图景中可以清楚地看出，要使活塞保持在这个更低的位置，需要更大的重量。这个简单的实验事实是众所周知的，但其预测却可以从物质的运动论中逻辑地推导出来。

再看另一个实验。取两个容器，装有相同体积的不同气体，比如氢与氮，两者温度相同。用同样的活塞将两个容器封住，活塞上放置的重量也相等，简而言之，两种气体具有相同的体积、温度和压力。既然温度相同，那么根据运动论，粒子的平均动能也相等。既然压力相同，那么两个活塞都受到同样的总的力撞击。平均而言，每一个粒子都携有相同的能量，两个容器有相同的体积。因此，虽然两种气体在化学上有所不同，但每个容器中的分子数必定相等。这个结果对于理解许多化学现象非常重要。它表明，在一定的温度和压力下，既定体积内的分子数并非某一种气体所特有，而是所有气体都有的。令人惊讶的是，运动论不仅预言存在着这样一个普遍的数，而且还能帮助我们确定它。我们很快还会回到这一点。

无论在定性方面还是在定量方面，物质的运动论都能解释由实验确定的气体定律。而且，虽然这个理论的最大成就在气体领域，但并不限于气体。

我们可以通过降低温度而使气体液化。物质温度的降低意味着其粒子平均动能的减小。因此，液体粒子的平均动能显然要小于相应气体粒子的平均动能。

最早揭示液体粒子运动的是所谓的布朗运动。假如没有物质的运动论，这个奇异的现象会始终保持神秘和无法理解。植物学家布朗（Brown）第一次观察到它，直到80年后即20世纪初，它才得到解释。只要有一架质量不太差的显微镜就可以观察到布朗运动。

当时布朗正在研究某些植物的花粉颗粒，他说：

尺寸极大的花粉粒子或颗粒长0.004英寸至0.005英寸。

他又说：

我在考察浸在水中的这些粒子的形态时，发现其中许多粒子都明显在运动……经过多次反复观察，我确信这些运动既非缘于液体的流动，亦非缘于液体的逐渐蒸发，而是属于粒子本身。

布朗透过显微镜观察到的是水中悬浮颗粒的持续扰动。他看到的景象真是让人印象深刻！

这种现象是否与选择某些特殊的植物有关呢？为了回答这个问题，布朗用多种不同植物重复做了这个实验。他发现所有颗粒只要足够小，悬浮在水中时都会显示这样的运动。此外他还发现，无论是有机物还是无机物，其微粒都会作同样不规则的无休止的运动。他甚至把蛾子磨成粉末来做实验，也观察到同样的现象。

如何解释这种运动呢？它似乎与之前的所有经验都矛盾。比如每隔30秒对一个悬浮粒子的位置作一次观察，我们看到它所走的路径很奇特。令人惊讶的是，这种运动似乎是永无休止的。将一个摆动的钟摆放入水中，如果没有外力推动，它很快就会静止。存在着一种永不减弱的运动，这似乎与所有经验相矛盾。物质的运动论出色地澄清了这个难题。

即使透过最强大的显微镜来观察水，我们也看不到分子和物质运动论所描述的运动。可以断定，假如把水看成粒子的聚集的理论是正确的，那么这些粒子的尺寸必定超出了哪怕最好的显微镜的可见范围。不过，我们还是信守这个理论，认为它描绘了一幅一致的实在图景。透过显微镜看到的布朗粒子受到了更小的水粒子的撞击。如果被撞的粒子足够小，布朗运动就会发生。它之所以会发生，是因为来自各个方向的碰撞并不均匀，因其不规则性和偶然性而无法达到平衡。因此，观察到的运动乃是观察不到的运动的结果。大粒子的行为在某种意义上反映了分子的行为，可以说是把分子的行为放大到透过显微镜可见的程度。布朗粒子不规则和偶然的路径反映了构成物质的较小粒子类似的不规则路径。因此我们看到，对布朗运动进行定量研究可以使我们对物质的运动论有更深刻的理解。显然，可见的布朗运动取决于不可见的碰撞分子的尺寸。如果碰撞分子没有一定的能量，或者换句话说，没有一定的质量和速度，就不会有布朗运动。因此，研究布朗运动可以确定分子的质量，这是不足为奇的。

通过理论与实验方面的艰苦研究，运动论的定量特征已经形成。源于布朗运动现象的线索是导向定量数据的诸多线索之一。从完全不同的线索出发，可以通过不同的方法得到同样的数据。所有这些方法都支持同一种观点，这个事实非常重要，因为它表明物质的运动论具有内在的一致性。

这里只能提及由实验和理论得出的许多定量结果中的一个。假定有1克最轻的元素氢，我们问：在这1克氢之中有多少粒子呢？这个问题的答案不仅适用于氢，而且也适用于所有其他气体，因为我们已经知道，在何种条件下两种气体具有相同数目的粒子。

根据对悬浮粒子的布朗运动的某些测量结果，理论使我们能够回答这个问题。答案是一个大得惊人的数：3后面跟23个数字。1克氢中的分子数是：

$$3.03 \times 10^{23}。$$

假定1克氢的各个分子的尺寸增大到可以用显微镜看到，比如说直径变成5/1000英寸，亦即和布朗粒子的直径一样大。要想把它们紧密地包装起来，我们需要一个边长约为1/4英里的箱子！

拿1去除上面这个数，就可以计算出一个氢分子的质量。答案是一个小得出奇的数：

$$3.3 \times 10^{-24} \text{ 克，}$$

这个数代表一个氢分子的质量。

这个数在物理学上发挥着重要作用，布朗运动的实验只不过是确定这个数的许多独立实验中的一个。

从物质的运动论及其所有重要成就中可以看出，那个一般的哲学纲领已经得以实现：对一切现象的解释都可以归结为物质粒子之间的相互作用。

总结：

在力学中，如果知道运动物体现在的状况和作用于它的力，就可以预言它未来的路径，揭示它的过去。例如，所有行星未来的路径都是可以预见的，作用于行星的是只依赖于距离的牛顿万有引力。经典力学的伟大成果暗示，力学观可以一致地应用于物理学的所有分支，所有现象都可以用引力或斥力的作用来解释，这些力只依赖于距离，并且作用于不变的粒子之间。

我们从物质的运动论中看到，这种产生于力学问题的观点把热现象也包含了进去，形成了一幅成功的物质结构图景。

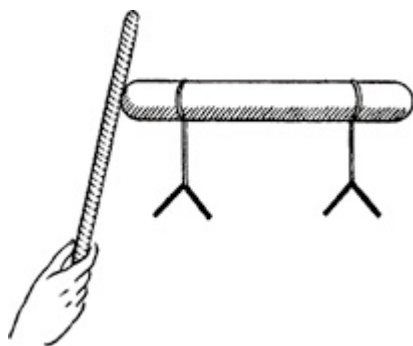
第二章 力学观的衰落

1.两种电流体

以下是一份乏味的报告，讨论的是几个非常简单的实验。报告之所以乏味，不仅因为实验描述不如实际做实验那样有趣，也是因为在未作理论阐明之前，实验的意义尚未明了。我们的目的是为理论在物理学中的作用提供一个显著的例子。

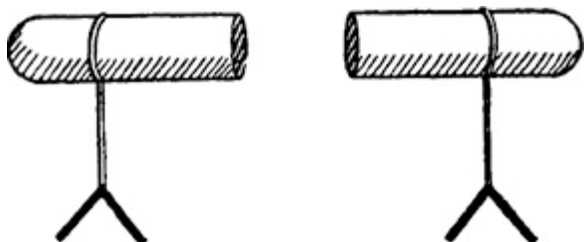
1.用一个玻璃底座支撑起一根金属棒，棒的两端用金属线连接在验电器上。验电器是什么东西呢？这是一个简单的仪器，本质上由悬挂在一小段金属末端的两片金箔所组成，这些东西都被封闭在一个玻璃瓶中。金属棒只与被称为绝缘体的非金属物相接触。除了验电器和金属棒，我们还需要有一根硬橡胶棒和一块法兰绒。

实验如下：先看一下两片金箔是否合拢，因为这是其正常位置。万一没有合拢，用手指碰一下金属棒就可以让它们合起来。做了这些初步准备之后，用法兰绒用力摩擦橡胶棒，再用橡胶棒触碰金属棒，两片金箔会立刻张开！甚至在移走橡胶棒之后，它们也仍然是张开的。



2.我们再用同样的仪器做另一个实验，开始时金箔仍处于合拢状态。这一次我们不让橡胶棒实际触碰金属棒，而只是靠近金属棒。验电器的金箔再次张开，但情况有所不同。当把未触碰金属棒的橡胶棒移走之后，金箔不再继续张开，而是立刻合拢，恢复到正常位置。

3.做第三个实验时，我们把仪器略作改变。假定金属棒由两节连接而成。用法兰绒摩擦橡胶棒以后再使之靠近金属棒，同样的现象再次发生，金箔张开了。但现在先把金属棒分成它的两节，然后把橡胶棒移走。我们发现这时金箔仍然张开，而不像第二个实验中那样恢复到正常位置。

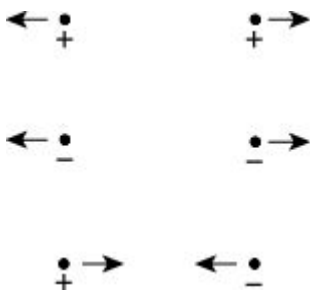


对于这些质朴的实验，人们很难表现出强烈的兴趣。在中世纪，做这些实验的人也许已经受过非难了。在我们看来，这些实验似乎是乏味而缺乏条理的。读过这份报告之后，即使要头脑清晰地重述一遍恐怕都不容易。懂得一些理论，就能理解它们的意义了。我们还可以说：很难想象这样的实验是偶然做着玩的，对于它们的意义，实验者一定预先有过确切的了解。

有一个非常质朴的理论能够解释上述所有事实，现在我们就来谈谈它的基本观念。

存在着两种电流体，一种叫作正的（+），另一种叫作负的（-）。它们有点像我们前面已经解释过的实体，因为它们的量既可以增加，也可以减少，而在任一封闭系统内的总量是守恒的。但电流体与热、物质或能量之间也存在着一种本质差别。电的实体有两种。这里无法像以前那样拿钱做类比，除非做出某种推广。如果物体的正电流体与负电流体完全相互抵消，这个物体就是电中性的。一个人如果身无分文，要么是因为他的确身无分文，要么是因为他放在保险箱里的钱的总数正好等于他负债的总数。我们可以把两种电流体比作账簿中的借项和贷项。

这个理论的第二条假设是，同类的两种电流体相互排斥，异类的两种电流体相互吸引。这可以用下图来表示：



最后还要作一个理论假设：物体有两类，电流体可以在其中自由运动的物体被称为导体，不能在其中自由运动的物体则被称为绝缘体。和往常一样，不能把这种区分看得太认真，理想的导体和绝缘体都是一种永远无法实现的虚构。金属、大地、人体都是导体的例子，但导电性各不相同。玻璃、橡胶、瓷器等等都是绝缘体。空气仅在部分程度上是绝缘体，这是见到上述实验的人都知道的。静电实验若是结果不好，通常都会归因于空气湿度，因为湿度会增加空气的导电性。

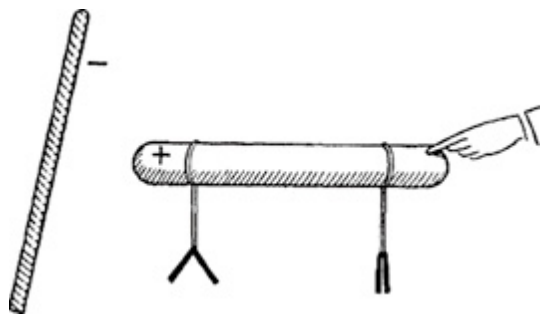
这些理论假设已经足以解释上述三个实验了。现在我们按照原先的顺序再来讨论一下这三个实验，不过是借助于电流体理论。

1.和其他任何物体一样，橡胶棒在正常情况下是电中性的。它包含数量相等的正、负两种电流体。用法兰绒摩擦它，就把两种电流体分开了。这纯粹是一种习惯上的约定，因为它用理论创造出来的术语来描述摩擦过程。摩擦之后橡胶棒多余的电被称为“负电”，这个名称当然只是约定罢了。假如实验是用毛皮摩擦玻璃棒，我们就不得不把多余的电称为“正电”，以和业已接受的约定相一致。接着，我们用橡胶棒触碰金属导体，把电流体传送过去。电流体在导体中自由移动，分布于包括金箔在内的整个导体。由于负电与负电相互排斥，两片金箔会尽可能地张开，就像我们观察到的那样。金属要放在玻璃或其他绝缘体上，这样，只要空气的电导率允许，电流体就可以留在导体上。现在我们知道在实验开始之前为何必须用手触碰金属棒了，因为这样一来，金属、人体和大地就构成了一个巨大的导体，电流体被大大稀释，验电器上几乎已经没有什么电流体了。

2.第二个实验开始时和第一个实验完全一样。但这次橡胶棒不再触碰金属棒，而只是靠近它。导体中的两种电流体可以自由移动，所以被分开了，一种被吸引，另一种被排斥。若把橡胶棒移走，它们会重新混合起来，因为不同类的电流体会相互吸引。

3.现在把金属棒分成两节，然后移走橡胶棒。这时两种电流体无法混合，金箔保留了多余的那种电流体，所以仍然张开。

借助于这个简单的理论，上述所有事实似乎都变得可以理解了。它不仅能使我们理解这些现象，还能使我们理解“静电学”领域的其他许多事实。每一个理论都旨在帮助我们理解新的事实，做新的实验，从而发现新的现象和定律。举一个例子就明白了。设想对第二个实验做些调整。我拿橡胶棒靠近金属棒，同时又用手指触碰金属棒，会有什么情况发生呢？理论给出的回答是：受橡胶棒排斥的负（-）电流体现在可以经由我的身体逃逸，结果只有正（+）电流体留在金属棒中，只有靠近橡胶棒的那个验电器的金箔仍然张开。实际做出的实验证实了这个预言。



这个理论当然还很简陋，而且从现代物理学的观点来看是不恰当的，但它却是一个很好的例子，表明了每一个物理理论的典型特征。科学中没有永恒的理论，理论预

言的事实往往会被实验推翻。每一个理论都有它逐渐发展和成功的时期，之后则可能迅速衰落。前面讨论的热质说的兴衰便是一例，以后还会讲到其他更为深刻和重要的例子。科学中几乎每一项重大进展都是源于旧理论遇到了危机，最后通过努力找到了解决困难的方法。我们必须考察旧观念和旧理论，虽然它们属于过去，但只有考察它们，才能理解新观念和新理论的重要性以及在何种程度上有效。

在本书开头，我们曾把科学家比作侦探，先要搜集所需的事实，然后通过纯粹的思考去寻找正确答案。必须认为，至少在一个关键点上，这种比较是很表面的。无论在生活中还是在侦探小说中，犯罪都是既定的事实。侦探必须寻找信件、指纹、子弹、枪支等，但他至少知道有一桩谋杀案。而科学家却不然。不难想象有人对于电一无所知，因为古人都不了解电，却生活得很快乐。假定把做那三个实验所需的金属棒、金箔、瓶子、硬橡胶棒、法兰绒等都交给这样一个人。他也许很有教养，但可能会用瓶子盛酒，用法兰绒做抹布，而不会想到拿它们去做上述实验。对侦探而言，犯罪是既定的事实，问题是：究竟谁杀了人？而科学家不仅要进行侦察，至少在部分程度上还要亲自犯罪。此外，他所要解释的案件不止一个，所有已经发生或可能发生的现象他都要解释。

在引入电流体概念时，我们看到了力学观的影响，因为力学观试图用物质和在物质之间起作用的简单力来解释一切事物。要想知道能否用力学观来描述电现象，必须考虑下面这个问题。假定有两个带电的小球，就是说都带有某种多余的电流体。我们知道，这两个小球要么相互吸引，要么相互排斥。但是，力只与距离有关吗？如果是，具体关系如何？最简单的猜测似乎是，这种力与距离的关系就像万有引力与距离的关系一样，例如距离增加到3倍，力的强度就减小到原来的 $1/9$ 。库仑（Coulomb）所做的实验表明这个定律的确有效。在牛顿发现万有引力定律一百年之后，库仑发现电力与距离也有类似的关系。但牛顿定律与库仑定律有两个重要差异：万有引力总是存在，而电力只在物体带电时才存在；万有引力只是吸引，而电力则可以吸引或排斥。

这里产生了我们前面联系热现象讨论过的一个问题。电流体作为实体是否有重量呢？换句话说，一块金属带电时的重量和不带电时的重量是否相同？我们用天平称量的结果表明没有差别，由此可以断定，电流体也是一种无重量的实体。

电理论的进一步发展需要引入两个新的概念。我们还是避免严格的定义，而是与我们熟悉的概念进行类比。我们还记得，区分热和温度对于理解热现象是多么重要。这里区分电势和电荷也同样重要。为了弄清楚这两个概念的区别，我们不妨作以下类比：

电势 - 温度

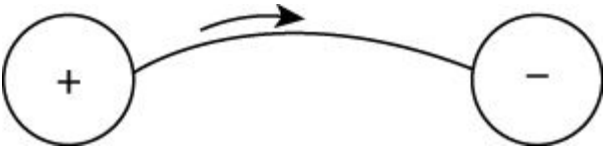
电荷 - 热

两个导体，例如两个尺寸不等的球，可以有相同的电荷，也就是说，多余的电流体相同，但两者的电势是不同的：小球的电势较高，大球的电势较低。小球上电流体的密度较大，也更受到压缩。由于斥力必定随密度而增加，所以小球上电荷的逃逸趋势要比大球大。电荷逃离导体的这种趋势就是电势的直接量度。为了清楚地说明电荷与电势的差别，我们可以把受热物体的行为和带电导体的行为作一比照：

热 起初温度不同的两个物体，当它们相互接触之后，很快达到相同的温度。 等量的热会流进两个容量不同的物体，物体中产生的温度变化。 温度较低的物体与温度较高的物体相接触，通过水银柱的高度差显示，自由电子的温度电势因而也显示出物体间的电势。	
---	--

但这种类比不能推得太远。下面这个例子在显示其相似性的同时，也显示了它们的差异。如果让一个热物体与一个冷物体相接触，热会从热物体流向冷物体。另一方面，假定有两个绝缘的导体，它们电荷相等，电性相反，即一个带正电，另一个带负电。两者的电势各不相同，我们习惯上认为，负电荷的电势比正电荷的电势低。现在把两个导体合在一起或者用导线连接起来，那么根据电流体理论，它们将显示出带正电荷，因此根本不会有电势差。我们只能设想，在电势差得到平衡的很短时间内，电荷从一个导体“流”向了另一个导体。但它是怎样流的呢？是正的电流体流向带负电的物体，还是负的电流体流向带正电的物体呢？

仅凭这里给出的材料，我们无法判定两者之中哪个是对的。我们可以假定这两种可能性，甚至可以假定同时有双向流动。我们知道无法用实验来解决这个问题，它只涉及习惯上的约定，选择本身并没有什么意义。后来发展出了一种深刻得多的电理论，能够回答这个问题。用简单而原始的电流体理论来表述这种理论是完全没有意义的。这里我们只是径直采用以下表达方式：电流体从电势较高的导体流向电势较低的导体。于是，在上述两个导体中，电从带正电的导体流向带负电的导体。这种表述完全是一种习惯，在这里甚至是任意的。所有这些困难都表明，热与电之间的类比绝非完备。

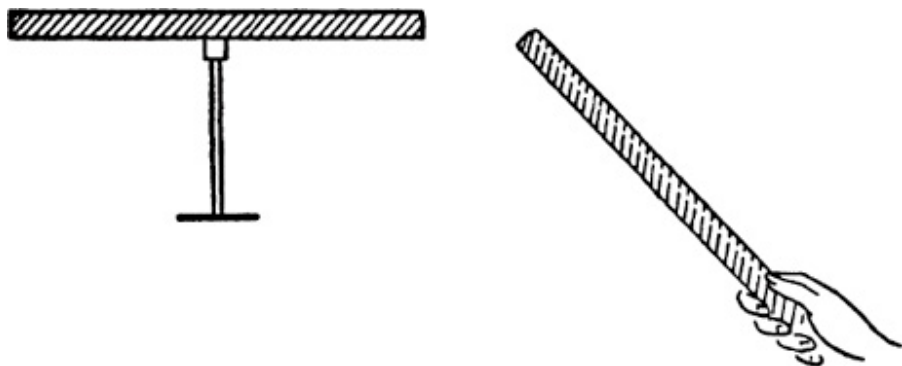


我们已经看到，可以用力学观来描述静电学的基本事实。同样，也可以用力学观来描述磁现象。

2.磁流体

这里我们将和以前一样，先谈几个非常简单的事实，再去寻求理论解释。

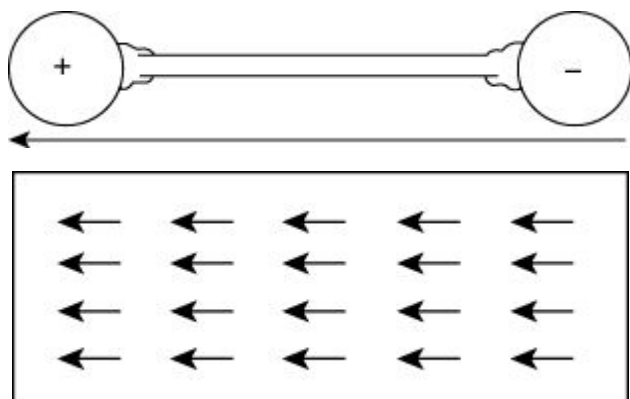
1.有两根长磁棒，一根自由地悬浮在中央，另一根拿在手里。把两根磁棒的末端靠近，使两者之间产生强烈的吸引。这总是能够做到的。如果没有产生吸引，就把磁棒掉过来，试试另一端。只要棒有磁性，就一定有现象发生。磁棒的两端被称为它的磁极。接下来，我们把手持磁棒的磁极沿着另一个磁棒移动，此时我们发现吸引力减小了。而当磁极到达那根悬浮磁棒的中央时，就显示不出任何力了。如果继续沿同一方向移动磁极，就会出现排斥力，到达悬浮磁棒的另一极时排斥力最大。



2.上述实验又引出了另一个实验。每根磁棒都有两个磁极，我们难道不能分离出其中一极吗？想法很简单，只要把磁棒分成相等的两段就可以了。我们已经看到，一根磁棒的磁极与另一根磁棒的中央之间是没有力的。但实际把一根磁棒折成两段，其结果却是惊人和出乎意料的。如果按照上述实验再做一次，不过这次是用悬浮磁棒的一半，那么结果完全相同。本来无磁力可循的地方，现在成了很强的磁极。

如何解释这些事实呢？由于磁现象和静电现象一样有吸引和排斥，我们可以仿照电流体理论来建立一种磁理论。假定有两个球形导体，电荷相等，电性相反。这里的“相等”是指有相同的绝对值，例如+5和-5就有相同的绝对值。假如用一种玻璃棒之类的绝缘体把这两个球连接起来，这种安排可以用一个从带负电导体指向带正电导体的箭头来表示。我们把整个东西称为电偶极子。显然，这样两个偶极子的行为将和第一个实验中的两根磁棒完全一样。若把这项发明看成一根实际磁棒的模型，我们可以说，假定有磁流体存在，那么磁棒不过就是一个磁偶极子罢了，它的两端有两种不同类的磁流体。这个模仿电理论建立起来的简单理论足以解释第一个实验。一端应该是吸引，另一端是排斥，在中央则是两种相等而相反的力互相抵消。那么第二个实验呢？把电偶极子的玻璃棒折断，我们得到两个孤立的极。折断磁偶极子的铁棒应该也是如此，但这与第二个实验的结果相矛盾。这个矛盾迫使我们介绍一种更为复杂的理

论。我们放弃之前的模型，想象磁棒由许多非常小的基本磁偶极子所组成，这些基本磁偶极子不再能折断成独立的极。有一种秩序在统治着整个磁棒，因为所有基本磁偶极子都有相同的指向。我们马上就会知道，为什么把一根磁棒折成两段之后，新的两端又会变成新的两极，以及这个更精致的理论为何既能解释第二个实验，又能解释第一个实验。



有许多事实用那个简单的理论也能解释，精致的理论似乎是不必要的。举例来说，我们知道磁棒会吸引铁片。为什么呢？因为在普通的铁片中，两种磁流体是混合在一起的，因此不会产生净效应。把磁棒的正极靠近铁，对磁流体起着“令其分开”的作用，吸引负的磁流体而排斥正的磁流体，结果导致铁与磁棒相互吸引。移走磁棒之后，磁流体又或多或少恢复到原先的状态，恢复多少要看它们在多大程度上“记住”了外力的命令。

我们无须详述这个问题的定量方面。把两根很长的磁棒相互靠近，我们可以研究其磁极的吸引或排斥。如果磁棒足够长，棒的另一端的影响就可以忽略。引力或斥力与磁极之间的距离是什么关系呢？库仑实验给出的回答是：这种关系与牛顿的万有引力定律和库仑的静电学定律是一样的。

我们再次看到，这个理论应用了一个一般观点，即倾向于通过引力和斥力来描述一切现象，这些力只与距离有关，而且作用于不变的粒子之间。

这里不妨提到一个众所周知的事实，因为以后我们还会用到它。地球是一个巨大的磁偶极子。至于为何如此，我们无法解释。北极大致是地球的负（-）磁极，南极则大致是地球的正（+）磁极。正负的名称仅仅是习惯上的约定，然而一旦固定下来，我们就可以在任何其他情况下指定磁极。装在竖直轴上的磁针将会服从地球磁力的命令。磁针的（+）极指向北极，也就是说指向地球的（-）磁极。

虽然在这里介绍的电现象和磁现象的领域，我们可以前后一致地贯彻力学观，但对此不必感到特别自豪或欣喜。这个理论的某些特征即使不让人灰心，也肯定不能令人满意。我们不得不发明新的实体：两种电流体和基本磁偶极子。不得不说，实体实在是太多了。

力是简单的，引力、电力和磁力都可以用类似的方式来表达。但为了这种简单性，我们也付出了高昂的代价，即引入了新的无重量实体。这些都是非常人为的概念，而且与质量这种基本实体没有什么关系。

3.第一个严重困难

现在可以指出应用我们的一般哲学观所遇到的第一个严重困难了。后面我们还会看到，由于这个困难以及另一个更严重的困难，我们关于一切现象都可以作力学解释的信念彻底破灭了。

自从发现电流，电学作为科学技术的一个分支才有了迅猛发展。这里我们看到了科学史上一个极为罕见的例子，表明偶然事件似乎起了关键作用。蛙腿抽搐的故事有诸多不同版本，不管细节的真实性如何，无疑是伽伐尼（Galvani）的偶然发现使伏打（Volta）在18世纪末发明了所谓的伏打电池。这种电池早已没有什么实际用途，但学校的实验和教科书一直把它作为一个很简单的例子来说明电流的来源。

伏打电池的构造原理很简单。拿几个玻璃杯，里面盛上水和一点硫酸。每一个玻璃杯的溶液中都浸有两个金属片，一为铜片，一为锌片。将一个玻璃杯中的铜片与下一个玻璃杯中的锌片连接起来，只有第一个杯中的锌片和最后一个杯中的铜片没有连接。如果组成电池的装有金属片的玻璃杯即“元件”的数目足够多，我们用较为灵敏的验电器就可以发现第一个杯中的铜片和最后一个杯中的锌片之间有电势差。

仅仅是为了用上述仪器获得某种容易测量的东西，我们才介绍了由若干个装有金属片的玻璃杯组成的电池。而在后面的讨论中，用一个装有金属片的玻璃杯就够了。事实证明，铜的电势比锌更高。这里是在 $+2$ 比 -2 更大的意义上使用“更高”的。如果把一个导体连接到那个空着的铜片上，把另一个导体连接到那个空着的锌片上，那么两者都会带电，前者带正电，后者带负电。到这里为止，还没有什么特别新或引人注目的现象出现，我们也许会尝试运用以前关于电势差的观念。我们已经看到，如果用导线把两个电势不同的导体连起来，电势差会迅速消失，因此有电流从一个导体流向另一个导体。这个过程类似于热流使温度变得相等。但伏打电池的情况也是如此吗？伏打在其实验报告中写道，金属片的行为和导体一样：

……微弱地带电，它们不停地起作用，或者说在每一次放电之后，又会有新的电荷。总而言之，它提供了无穷无尽的电荷，或者说产生了持久的电流体作用或推动。

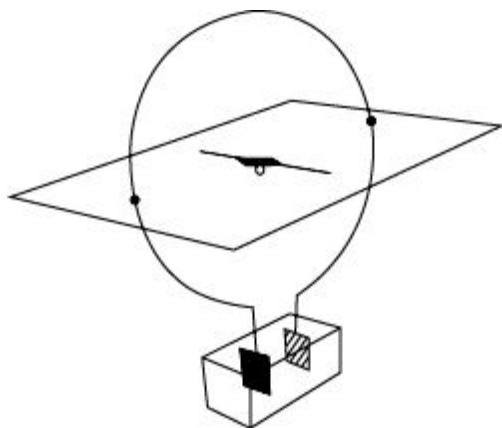
这个实验的惊人结果是，与两个带电导体用导线连接起来的情况不同，铜片与锌片之间的电势差并没有消失。既然电势差仍然存在，根据电流体理论，它必定会使电流体从高电势（铜片）持续流向低电势（锌片）。在试图挽救电流体理论的过程中，我们可以假定有某个恒常的力使电势差不断再生，从而引起电流体的流动。但是从能量的观点来看，整个现象令人惊讶。在电流通过的导线中产生了相当多的热量，导线

若是较细，甚至会被熔化。因此，导线中产生了热能。但是由于外部没有提供能量，整个伏打电池形成了一个孤立系统。如果不想放弃能量守恒定律，就必须查明能量转变发生在何处，热能是如何转变出来的。不难理解，电池内部正在发生复杂的化学过程，溶液本身及浸在溶液中的铜片和锌片都积极参与了这个过程。从能量的观点来看，正在发生的转变链条是这样的：化学能→流动的电流体即电流的能量→热。伏打电池并不能持久，与电流相关的化学变化很快就会使电池失去效用。

大约一百二十年前，奥斯特（Oersted）做了一个实验，它实际揭示了应用力学观的巨大困难。这个实验初听上去很奇怪。他报告说：

这些实验似乎表明，借助于一个伽伐尼装置可以使磁针移动位置，但只有在伽伐尼电路闭合时才可以。几年前，一些非常著名的物理学家曾经尝试在电路断开时使磁针移动位置，但没有成功。

假定我们有一个伏打电池和一根导线。如果把导线连接在铜片上，而没有连接在锌片上，那么会有电势差，但不会有电流。把导线弯成一个圈，在中央放一根磁针，导线和磁针处于同一平面。只要导线不接触锌片，就什么也不会发生。没有力在起作用，现存的电势差对磁针的位置没有任何影响。似乎很难理解为什么奥斯特所说的那些“非常著名的物理学家”会期待有这种影响。



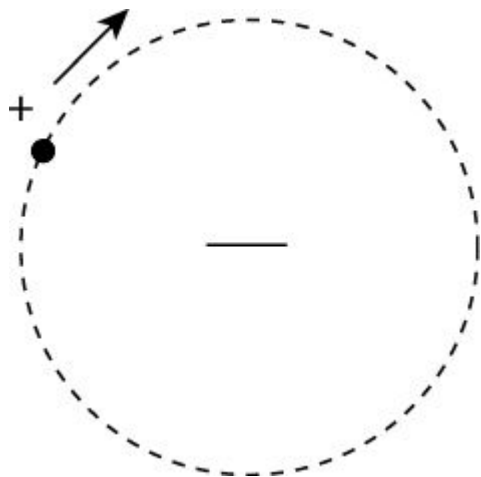
现在把导线连接在锌片上，奇怪的事情立刻发生了。磁针偏离了原先的位置。如果书页代表线圈所在的平面，那么磁针的一极现在将指向读者。这是一个垂直于线圈平面的力作用于磁极所产生的结果。在实验事实面前，我们不可避免会得出这样一个关于力的作用方向的结论。

这个实验之所以有趣，首先是因为它显示了磁性和电流这两种表面上完全不同的现象之间的关系。还有一个方面甚至更为重要。磁极与电流流经的一小部分导线之间的力不是沿着导线与磁针的连线，也不是沿着电流粒子与基本磁偶极子的连线，而是

垂直于这些线。按照力学观的看法，我们希望把外在世界的一切作用都归结为同一种力，而现在第一次出现了一种与之不同的力。我们还记得，服从牛顿定律和库仑定律的引力、静电力和磁力都是沿着两个相互吸引或排斥的物体的连线起作用的。

大约六十年前，罗兰（Rowland）做了一个精巧的实验，更加揭示了这个困难。抛开技术细节不谈，这个实验可以描述如下。设想有一个带电的小球，沿着圆形轨道迅速移动，圆心处有一根磁针。这个实验原则上与奥斯特的实验并无二致，唯一的区别在于，他没有用普通电流，而是用了一种通过力学方式产生的电荷运动。罗兰发现，实验结果的确类似于电流通过线圈时观察到的结果，一个垂直的力使磁针发生偏转。

现在让电荷运动得更快，作用于磁极的力因此而增大，磁针更加偏离原先的位置。这一结果引出了另一个严重的困难。不仅力不在磁针与电荷的连线上，力的强度还依赖于电荷的速度。整个力学观都基于这样一种信念，认为一切现象都可以通过只依赖于距离而不依赖于速度的力来解释。罗兰的实验结果显然动摇了这个信念。不过我们也许仍然愿意选择保守，在旧观念的框架内寻求解答。



一种理论在顺利发展时，突然遇到了出乎意料的障碍，这种困难在科学上屡见不鲜。有时把旧观念加以简单推广似乎不失为一个好办法，至少暂时是这样。例如在目前的情况下，把之前的观点拓宽，在基本粒子之间引入一些更一般的力似乎就够了。但旧理论往往已经无法修补，困难最终会使之崩溃，新理论随之兴起。把基础看似牢固并且大获成功的力学理论推翻的不只是一根小磁针的行为。更有力的一击来自完全不同的角度，但这是另一个故事，我们以后再谈。

4. 光速

在伽利略的《两门新科学》（*Two New Sciences*）中，有一段话是老师和学生们在讨论光速：

萨格雷多（Sagredo）：我们应该认为这个光速属于哪一类以及有多大呢？光的运动是瞬时的，还是像其他运动一样需要时间呢？我们能用实验来解决这个问题吗？

辛普里丘（Simplicio）：日常经验表明，光的传播是瞬时的，因为当我们看见远处开炮时，闪光无需时间便传到了我们的眼睛，而声音却要经过一段时间才能传到耳朵。

萨格雷多：那么，辛普里丘，由这点熟悉的经验我只能推论出，传到我们耳朵的声音比光传播得更慢；它并没有告诉我光的传播究竟是瞬时的，还是虽然传播极快也总是需要时间……

萨尔维亚蒂（Salviati）：诸如此类的观察曾引导我设计出一种方法，由它可以准确地查明光的传播究竟是否是瞬时的……

萨尔维亚蒂进而解释了他的实验方法。为了理解他的想法，让我们设想光速不仅有限，而且很小，光的运动就像在慢动作影片中一样慢下来。甲乙二人各自拿一盏遮住的灯相距1英里站着。甲先打开他的灯。两人事先约定，乙一看见甲的灯就立即打开自己的灯。假定在我们的“慢动作”中，光每秒钟走1英里。甲移去灯上的遮盖物，从而发出一个信号。乙在1秒钟后看到它，并发出一个应答信号。甲在发出自己信号2秒钟之后收到乙的信号。也就是说，假定光速为1英里每秒，那么从甲发出信号到甲收到1英里以外乙的信号需要2秒钟。反过来，如果甲不知道光速，但其同伴是遵守约定的，他注意到自己的灯打开2秒钟之后乙的灯也打开了，他就可以断定光速为1英里每秒。

凭借当时的实验技术，伽利略当然无法以这种方式测定光速。如果距离是1英里，他必须能够检测出 10^{-5} 秒量级的时间间隔！

伽利略提出了测定光速的问题，但没有解决它。提出一个问题往往要比解决一个问题更重要，解决一个问题也许只是数学或实验技巧上的事情而已。而提出新的问题、新的可能性，从新的角度看旧的问题，却需要创造性的想象力，标志着科学的真正进步。正是通过从新的角度原创性地思考业已熟知的实验和现象，我们才得到了惯性原理和能量守恒定律。接下来，我们还会看到很多这样的事例，我们会着重强调从新的角度看待已知事实的重要性，并且会描述一些新理论。

再回到相对简单的光速测定问题。奇怪的是，伽利略没有意识到他的实验可以更

为简单准确地做出来。他不必请一位伙伴站在远处，只要在那里安一面镜子就够了，接收到光以后，镜子会立刻自动把信号发送回来。

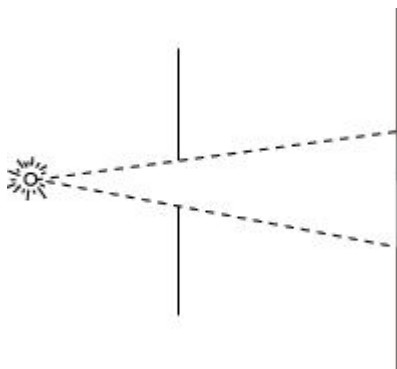
大约二百五十年后，斐索（Fizeau）才使用了这个原理，他第一次通过地面实验测定了光速。在斐索之前，罗默（Roemer）已经通过天文学的观测结果测定了光速，但不够精确。

显然，由于光速非常大，要想测量它，所取的距离必须堪比地球与太阳系中另一颗行星的距离，或者大大改进实验技术。罗默采用了第一种方法，斐索则采用了第二种方法。在这些最早的实验之后，这个非常重要的光速数值又被多次测定，而且越来越精确。在20世纪，迈克尔孙（Michelson）为此设计了一种非常精巧的仪器。这些实验的结果可以径直表达为：光在真空中的速度约为每秒186000英里或300000公里。

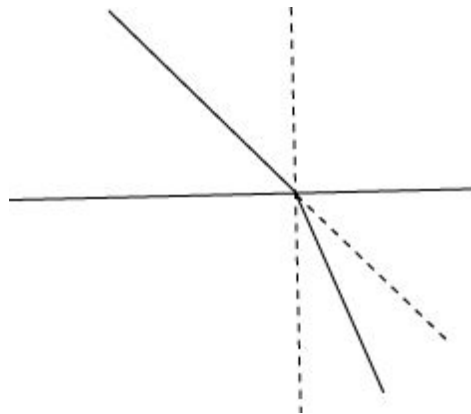
5. 光作为实体

我们再从几个实验事实开始讲起。刚才引用的数值是光在真空中的速度。如果不受干扰，光会以这种速度穿过真空。抽出空玻璃容器中的空气，我们仍然可以透过它看见东西。我们看到行星、恒星、星云，但它们的光是经过真空传到我们眼睛的。无论容器中是否有空气，我们都能透过它看见东西，这个简单的事实表明，空气是否存在是无关紧要的。因此，我们在普通房间做光学实验与在没有空气的地方做实验会得到同样的结果。

一个最简单的光学事实是光沿直线传播。有一个原始而简单的实验可以证明这一点。在点光源前面放置一个开有小孔的屏。点光源是一个非常小的光源，比如在遮住的灯笼上开一个小口。屏上的小孔在远处的墙上将会呈现为黑暗背景上的光斑。下图显示了这个现象与光沿直线传播的关系。所有这些现象，甚至是出现光、影和半影的那些更复杂的情况，都可以通过假设光在真空中 或空气中沿直线传播来解释。

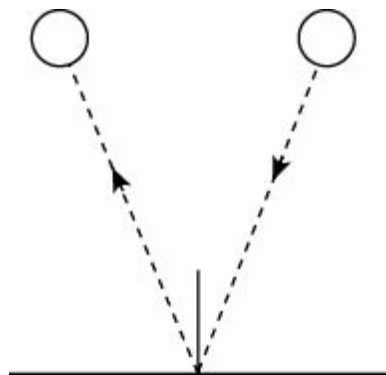


再举一个光穿过物质的例子。一束光穿过真空落在玻璃板上，会有什么情况发生呢？如果直线传播定律仍然有效，光束的路径应如图中虚线所示。但实际上并非如此。如图所示，光束的路径偏转了，这种现象被称为折射。把一根棍子的一半浸在水中，这根棍子看起来似乎在中间处折断了，这个众所周知的现象就是折射现象的一个例子。



这些事实已经足以指明应当如何设计一种关于光的简单力学理论了。这里我们旨在说明实体、粒子和力的观念是如何进入光学领域的，以及这种旧的哲学观点最终是如何崩溃的。

这里提出的理论是其最简单、最原始的形式。假定所有发光物体都会发射光的粒子或微粒，这些微粒落在我们眼睛里便产生了光感。为了作出力学解释，我们已经习惯于引入新的实体，因此现在可以毫不犹豫再引入一种。这些微粒必须以已知的速度沿直线穿过真空，并把信息从发光物体带到我们的眼睛。所有展示光的直线传播的现象都支持微粒说，因为给微粒指定的运动正是直线运动。这个理论还对光的镜面反射作了非常简单的解释，认为这种反射就像弹性小球撞在墙上时发生的那种反射一样，此力学实验如下图所示。



对折射的解释要更困难一些。如果不深入细节，我们可以看出作一种力学解释的可能性。例如，假定微粒落在玻璃表面，玻璃中的物质粒子或许会对这些微粒施加一个力，不过奇怪的是，这种力只有在最邻近的物质周围才会起作用。我们知道，任何作用于运动粒子的力都会使粒子改变速度。如果作用于光微粒的净力是垂直于玻璃表面的引力，那么新的运动将会处于原先的路径与垂线之间。这种简单的解释似乎可以保证光的微粒说取得成功，但要确定这个理论的用处和有效范围，就必须研究新的更

复杂的事实。

6.颜色之谜

同样是天才的牛顿第一次解释了世界上万紫千红的颜色。以下是牛顿对一个实验的描述：

1666年初，我正在磨制一些非球面的光学玻璃。我做了一个三角形的玻璃棱镜，以便试验那些著名的颜色现象。为此，我把房间弄暗，在窗户上做了一个小孔，让适量的日光透进来。我把棱镜放在光的入口处，使光能够折射到对面的墙上。我第一次看到由此产生的鲜艳浓烈的颜色，真是备感愉悦。

太阳光是“白色”的。经过棱镜之后，它便显示出可见世界中存在的各种颜色。自然本身在彩虹的美丽颜色中再现了同样的结果。很早就有人试图解释这种现象，《圣经》中说，彩虹是神与人立约的签名，在某种意义上，这也是一种“理论”。但它无法令人满意地解释为何彩虹会反复出现，而且总是同雨联系在一起。正是牛顿的伟大工作第一次从科学上处理了整个颜色之谜，并且给出了解答。

彩虹的一条边总是红的，另一条边总是紫的，其间排列着所有其他颜色。牛顿对这种现象的解释是：每一种颜色已经存在于白光中，所有颜色一致地穿过星际空间和大气，呈现出白光的效果。可以说，白光是属于不同颜色的不同种类微粒的混合。在牛顿的实验中，棱镜将它们从空间上分开了。根据力学理论，折射缘于玻璃粒子发出的力作用于光微粒。这些力对不同颜色光微粒的作用是不同的，对紫色光的微粒作用最大，对红色光的微粒作用最小。因此，光离开棱镜时，每一种颜色会沿着不同的路径折射，从而相互分开。在彩虹的情况下，水滴起着棱镜的作用。

现在，光的实体理论比以前更为复杂。光的实体不是一种，而是有很多种，每一种实体都属于不同的颜色。但倘若这个理论不无道理，它的推论就必须与观察相一致。

牛顿实验所揭示的太阳白光中的颜色序列被称为太阳光谱，或者更确切些说，是太阳的可见光谱。像上面那样把白光分解成它的各个组分被称为光的色散。如果这种解释不错，那么用第二个校准的棱镜可以把分开的谱色再次混合起来。这一过程应当正好与前一过程相反，从前已分开的颜色应当可以得到白光。牛顿用实验表明，通过这种简单的方式，的确可以无数次从白光的光谱获得白光，或者从白光获得光谱。这些实验强烈支持一个理论：属于每一种颜色的微粒，其行为都像不变的实体。牛顿写道：

……那些颜色不是新产生的，而是在分开之后才显现出来；因为如果重新把

它们混合起来，它们又会组合成分开以前的那种颜色。同理，把各种颜色混合起来所发生的变化并不真实，因为如果把这些不同种类的射线再次分开，它们又会呈现出进入合成之前的那种颜色。我们知道，若把蓝色和黄色的粉末细致地混合起来，肉眼看起来会是绿色，但组分微粒的颜色并不因此而发生实际变化，而只是混合起来罢了。如果用一个良好的显微镜去观察，它们仍会呈现为散布着的蓝色和黄色。

假定我们已经从光谱中隔离出一个窄条，也就是说，在所有颜色当中，我们只让一种颜色通过缝隙，其余的都被屏挡住，那么通过缝隙的光束将是单色光，亦即不能继续分解为进一步组分的光。这是理论的一个推论，很容易用实验来验证。这样一束单色光无论用何种方式都不能进一步分解。单色光的光源很容易获得，比如炽热的钠就会发出单色的黄光。用单色光来做一些光学实验往往很方便，因为这样一来，实验结果会简单得多。

假定突然发生了一件怪事：太阳只射出某种特定颜色的单色光，比如黄光，那么地球上的种种颜色将会立即消失，一切都是黄色或黑色的！该预言是光的实体理论的一个推论，因为新的颜色无法被创造出来。其有效性可以用实验来验证：在一个以炽热的钠为唯一光源的房间里，一切都是黄色或黑色的。世界上万紫千红的颜色反映了组成白光的各种颜色。

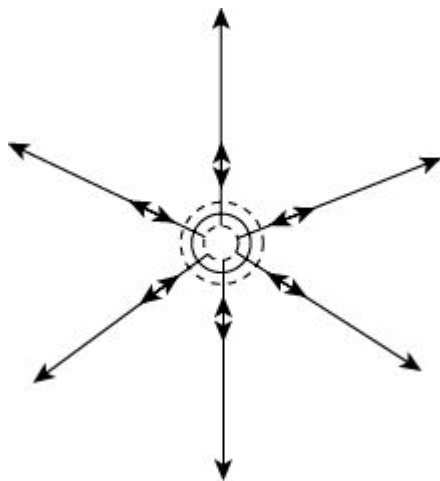
在所有这些情况下，光的实体理论似乎都很管用。但它必须为每种颜色引入一种实体，这使我们感到有些不舒服。假定所有光微粒在真空中都有完全相同的速度也显得很人为。

可以设想，有另一组假设、一种性质完全不同的理论也能同样出色地给出一切所需的解释。事实上，我们很快就会看到另一种理论的兴起，它基于完全不同的概念，却能解释同样的光学现象。不过在提出这个新理论的基本假设之前，必须回答一个与这些光学考虑毫无关系的问题。我们必须回到力学，追问：

7.波是什么？

伦敦的一个谣言很快就会传到爱丁堡，尽管没有一个传播谣言的人来往于这两座城市之间。这里涉及两种非常不同的运动，一种是谣言从伦敦到爱丁堡的运动，另一种则是谣言传播者的运动。风经过麦田会泛起波浪，后者掠过整个麦田传播出去。这里我们必须再次区别波的运动和每颗麦穗的轻微摆动。众所周知，把石头丢入池塘会泛起波浪，这些波浪以越来越大的圆圈传播开去。波的运动与水粒子的运动非常不同。粒子只是上下移动。我们观察到的波的运动是物质状态的运动，而不是物质本身的运动。我们从浮在波上的软木塞可以清楚看到这一点，因为软木塞不是被波带着走，而是在仿照水的实际运动上下移动。

为了更好地理解波的机制，我们再考察一个理想实验。假定一个很大的空间中非常均匀地充满着水、空气或其他某种“介质”。中心某处有一个球体，实验之初没有任何运动。突然，球体开始有节奏地“呼吸”起来，体积一胀一缩，但保持球形不变。那么介质中会发生什么呢？我们从球体开始膨胀那一刻开始考察。球体周围最近的介质粒子被外推，致使那一球层水或空气的密度超过其正常值。同样，当球体收缩时，球体周围最近的那部分介质的密度将会减小。这些密度变化会传遍整个介质。构成介质的粒子只作微小的振动，但整个运动却是一个向前行进的波的运动。这里的全新之处在于，我们第一次考察了这样一种东西的运动，这种东西不是物质，而是借助于物质来传播的能量。



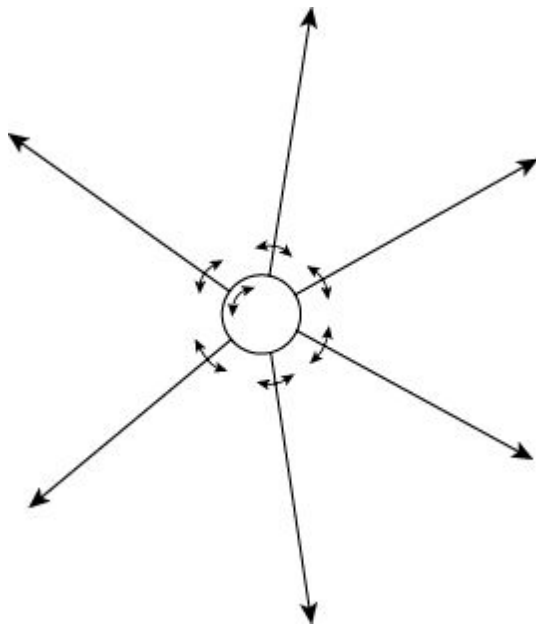
利用这个振动球体的例子，我们可以引入两个对描述波至关重要的一般物理概念。第一个概念是波的传播速度。它与介质有关，比如水波的传播速度就不同于空气波的传播速度。第二个概念是波长。海波或河波的波长是从一个波的波谷到下一个波

的波谷的距离，或者从一个波的波峰到下一个波的波峰的距离。于是，海波的波长大于河波的波长。而就振动球体所引起的波而言，波长是在某个特定时间显示出最大或最小密度的两个相邻球壳之间的距离。显然，这个距离不单与介质有关。球体的振动速度肯定有很大影响，振动越快波长越短，振动越慢则波长越长。

事实证明，这个波的概念在物理学中非常成功。它肯定是一个力学概念。波的现象可以归结为粒子的运动，而根据运动论，粒子是物质的组分。因此一般来说，任何使用波的概念的理论都可以被视为力学理论。例如，对声学现象的解释本质上便是基于这个概念。声带和琴弦等振动物体都是声波的波源，我们可以像前面解释振动球体一样解释声波在空气中的传播。因此，借助波的概念可以把所有声学现象都归结为力学。

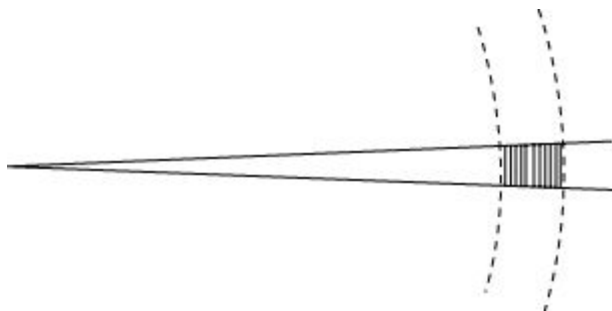
我们已经强调，必须区分粒子的运动和波本身的运动，波只是介质的一种状态。这两种运动非常不同，但是在振动球体的例子中，这两种运动显然都沿着同一直线。介质粒子沿着很短的线段振动，密度则随着这种运动周期性地增减。波的传播方向与振动方向是相同的，这种类型的波被称为纵波。但波只有这一种吗？非也。还有一种波被称为横波。

让我们对前面的例子做些改动。我们把那个球体浸在一种胶状的介质中，而不是浸在空气或水中。此外，球体不再振动，而是先朝一个方向转一个小角度，再朝相反的方向转回来，且始终按照同一节奏围绕确定的轴转动。胶状物依附在球体上，依附的部分被迫模仿球体运动。这些部分又迫使更远一点的部分模仿同一运动，如此下去，便在介质中产生了波。如果我们还记得介质运动与波的运动之间的区分，就会发现它们在这里并非处于同一直线。波是沿着球体半径的方向传播的，而各部分介质的运动则垂直于这个方向，这样便形成了横波。



在水面上传播的波是横波。浮在水上的软木塞上下跳动，波却沿着水平面传播。另一方面，声波则是我们最熟悉的纵波的例子。

此外，在均匀介质中，振动球体所产生的波是球面波。之所以这样称呼它，是因为在任一特定时刻，围绕波源的任何球面上的各点都以同样的方式行为。让我们考察距离波源很远的这样一个球面的一部分。这个部分离得越远并且取得越小，它就越像一个平面。如果无需太严格，可以说平面的一部分和半径足够大的球体的一部分并无实质差别。我们常常把距离波源很远的球面波的一小部分称为平面波。图中阴影部分距离球心越远，两个半径的夹角取得越小，就越能体现平面波的特点。和其他许多物理概念一样，平面波的概念也仅仅是一种虚构，只有一定程度的准确性。但这个概念很有用，我们以后还会用到。



8.光的波动说

让我们回忆一下前面中断描述光学现象的原因。我们的目的是要介绍另一种光学理论，该理论不同于微粒说，但也试图解释同一事实领域。为此，我们不得不中断叙事而介绍波的概念。现在我们可以言归正传了。

与牛顿同时代的惠更斯（Huygens）提出了一种全新的理论。他在光学论著中写道：

此外，如果我们现在所要考察的光的行进需要时间，那么这种在介质中传播的运动就是相继的；因此，它和声音一样是以球面和波的形式来传播的。我之所以称它为波，是因为它与石头丢在水里所激起的波类似，这些波也是以一个个圆圈相继传播出去的。不过产生这些圆圈是出于另一个原因，而且只在平面上进行。

按照惠更斯的说法，光是一种波，它是能量的迁移而不是实体的迁移。我们已经看到，微粒说解释了许多观察到的事实，光的波动说也能做到这一点吗？我们必须把微粒说已经回答过的问题再问一遍，看看波动说是否也能回答得这么好。这里我们将采用对话的形式，一方是牛顿微粒说的信徒，简称“牛”；另一方则是惠更斯学说的信徒，简称“惠”。事先规定，两人都不得利用这两位老师死后发展出来的论证。

牛：在微粒说中，光速有非常明确的意义，那就是微粒穿过真空的速度。在波动说中它是什么意义呢？

惠：它当然意指光波的速度。人人都知道，波是以某个确定的速度传播的，光波也不例外。

牛：这并不像看起来那么简单。声波在空气中传播，海波在水中传播，每一种波都必须有一种物质性的介质才能在其中传播。但光能穿过真空，声音却不能。假设真空中的波其实等于根本没有假设波。

惠：是的，这是一个困难，不过对我来说并非新的困难。我的老师非常认真地想过这个问题，认为唯一的出路就是假定存在着一种假想的实体——以太，这是一种充斥于整个宇宙的透明介质。可以说，整个宇宙都浸在以太之中。一旦我们有勇气引入这个概念，其他一切就变得清楚而有说服力了。

牛：但我反对这样一个假设。首先，它引入了一种新的假想的实体，而物理学中的实体已经太多了。反对它还有另一个理由。你无疑认为我们必须用力学来解释一切，但以太怎么解释呢？有一个简单的问题你能回答吗：以太是如何由基本粒子构成的，它如何在其他现象中显示自己？

惠：你的第一个反驳当然有道理，但通过引入有些人人为的无重量以太，我们立即可以消除那些更加人为的光微粒。我们只有一种“神秘”实体，而不是有无数种实体对应于光谱中极多的颜色。你不觉得这是一种实实在在的进步吗？至少，所有困难都集中在一点上。我们不再需要人为地假设属于不同颜色的粒子都以相同的速度穿过真空。你的第二个反驳也是对的，我们无法对以太作出力学解释，但进一步研究光学现象以及其他现象无疑会揭示出以太的结构。目前我们只能等待新的实验和结论，但我希望我们最终能够解决以太的力学结构问题。

牛：我们先暂时离开这个问题，因为现在无法解决它。即使不考虑那些困难，我也想知道你的理论如何解释那些在微粒说看来非常明白而且容易理解的现象，比如光在真空或空气中沿直线行进。把一张纸放在蜡烛前面，会在墙上产生分明的、轮廓清晰的影子。倘若光的波动说是正确的，那么绝不可能有清晰的影子，因为波会绕过纸的边缘，使影子变得模糊。你知道，海洋中的小船并不能阻挡波，波会径直绕过它而不投下影子。

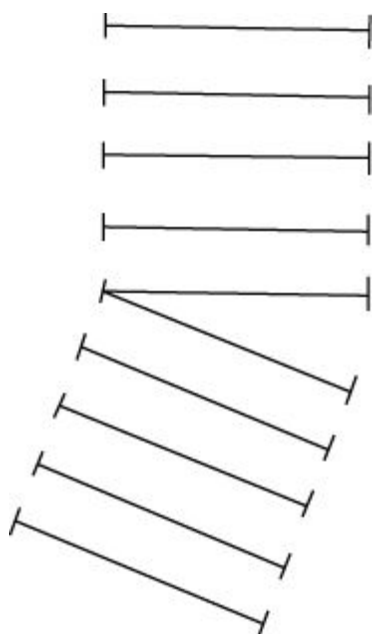
惠：这个论证并不能让人信服。比如河流中的小波拍击大船侧面，船的一侧产生的波在另一侧就看不到。如果波足够小而船足够大，就会出现一个非常清晰的影子。我们之所以觉得光是沿直线行进的，很可能是因为它的波长远小于普通障碍物以及实验中孔隙的尺寸。如能制作出一个足够小的障碍物，可能就不会出现影子。要制作仪器来表明光能否弯曲，我们可能会碰到很大的实验困难。但如果能设计出这样一个实验，就能对光的波动说和微粒说做一个判决性的结论了。

牛：波动说在未来也许会引出新的事实，但我不知道有什么实验材料能够令人信服地验证它。除非能用实验明确证明光可以弯曲，我看不出有任何理由不相信微粒说。在我看来，微粒说比波动说更简单，因此也更好。

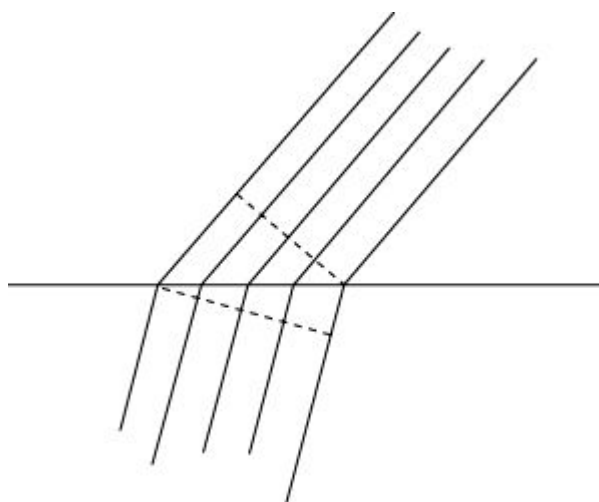
这里对话可以告一段落了，尽管这个话题还没有论述详尽。

我们仍需说明波动说如何解释光的折射和各种颜色。我们知道，微粒说能够做到这一点。我们先从折射开始谈起，但不妨先考察一个与光学无关的例子。

假设有两个人拿着一根坚硬的棍子在一片空旷的场地上走路，两人各执棍子一端。起初他们以相同的速度直着往前走。只要两人速度一样，那么无论速度大小如何，棍子都会作平行的位移，亦即不会改变方向。随后棍子的所有位置都是相互平行的。现在我们设想，在极短的时间之内，也许只有几分之一秒，两人的走路速度不同了，那么会发生什么情况呢？显然，这一瞬间棍子会改变方向，因此不再平行于原先的位置。等到恢复为相等的速度时，棍子的方向已经不同于原来。下图清楚地表明了这一点。方向变化发生在两位行路者速度不同的瞬间。



这个例子使我们能够理解波的折射。一列在以太中穿行的平面波碰到一个玻璃盘。在下图中，我们看到一列具有较大波前的波正在行进。波前是一个平面，该平面上以太的各个部分在任何时刻都以相同的方式行为。由于光速依赖于光所通过的介质，因此光在玻璃中的速度不同于光在真空中的速度。在波前进入玻璃的极短时间内，波前的各个部分将有不同的速度。显然，已经到达玻璃的那部分将以光在玻璃中的速度行进，其他部分则仍以光在以太中的速度行进。由于“浸”入玻璃期间波前的各个部分有不同的速度，波本身的方向就发生了变化。



由此可见，微粒说和波动说都可以解释折射。如果再加上一点数学，我们进一步考察就会发现，波动说的解释更简单、更好，而且推论与观察结果完全相符。事实

上，如果知道光束进入介质时是如何折射的，我们凭借定量的推理方法就可以推出折射介质中的光速。直接测量出色地证实了这些预言，从而也证实了光的波动说。

还有一个颜色问题没有解决。

我们还记得，波由速度和波长这两个数值来刻画。光的波动说的主要假设是：不同的波长对应于不同的颜色。黄光的波长不同于蓝色光或紫色光的波长。现在我们有波长的自然差异，而不必把属于不同颜色的微粒人为地区分开来。

于是，我们可以用微粒说和波动说这两种不同的语言来描述牛顿关于光的色散实验。例如：

微粒语言

属于不同颜色的微粒在真空中的速度相同，而在玻璃中速度不同。

白光是由各种不同颜色的微粒混合而成，而在光通过棱镜时这些微粒被分开了。

对于同一种现象，存在着两种截然不同的理论。为了避免由此产生的混乱，不妨把两者的优缺点作一番认真思考，然后决定支持哪一种。“牛”与“惠”的对话表明，这绝非易事。此时作出的决定与其说是科学的确证，不如说是品味问题。在牛顿时代以及此后的一个多世纪里，物理学家大都支持微粒说。

直到19世纪中叶，历史才作出了自己的裁决——支持光的波动说，反对光的微粒说。在与“惠”的对话中，“牛”说原则上可以用实验来裁决这两种理论。微粒说不允许光弯曲，要求存在清晰的影子。而根据波动说，足够小的障碍物不会投下影子。杨（Young）和菲涅耳（Fresnel）用实验实现了这个结果，并给出了理论结论。

我们已经讨论过一个极为简单的实验：将一个有孔的屏放在点光源前面，墙上就会出现影子。我们对这个实验再作些简化，假定光源发射的是单色光。为了得到最好的结果，应当使用强光源，并把屏上的孔做得越来越小。如果使用强光源，并把孔做得足够小，就会出现一种新奇的现象——从微粒说的观点来看，这种现象很令人费解——明与暗之间不再有截然的区分，光渐渐消失于黑暗的背景中，成为一系列亮环和暗环。环的出现正是波动说的典型特征。要想清楚地解释亮环与暗环的交替出现，需要一种略有不同的实验安排。假定有一张黑纸，纸上有两个针孔，光可以从中间透过。如果两孔非常接近又非常小，而且单色光源足够强，那么墙上会出现许多亮带和暗带，它们在边上渐渐消失于黑暗的背景中。解释很简单：从一个针孔发出的波的波谷与从另一个针孔发出的波的波峰相遇之处就会出现暗带，因为两者是相互抵消的。而从不同针孔发出的波的两谷或两峰相遇之处就会出现亮带，因为两者是相互加强的。在前面的例子中，我们使用的屏只有一个孔，这里对暗环与亮环的解释要更为复杂，但原理是一样的。我们要牢记，通过两个孔会出现亮带和暗带，通过一个孔会出现亮环和暗环，以后我们还会讨论这两种不同的图像。这个实验显示了光的衍射，即把小孔或小障碍物置于光波的行进路线上时光的直线传播发生的偏离。

借助于一点数学我们还可以走得更远。我们可以计算出波长要多大或者不如说要多小，才能产生某种衍射图样。于是，这里描述的实验能使我们测量出单色光源的波长。要想知道这个数有多么小，可以看看太阳光谱两极的波长，即红光和紫光的波长：

红光的波长是0.00008厘米。

紫光的波长是0.00004厘米。

我们不必惊异于这些数值是如此之小。我们之所以能在自然之中观察到清晰的影子，也就是光的直进现象，仅仅是因为与光的波长相比，我们通常遇到的所有孔隙和障碍物都极为巨大。只有用非常小的障碍物和孔隙才能显示出光的波动性。

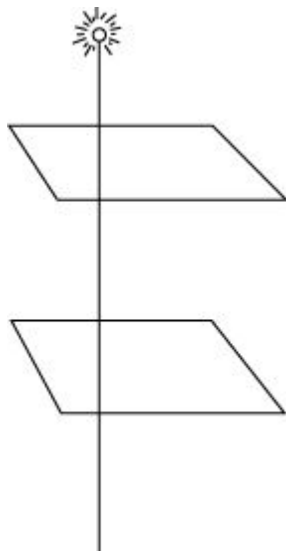
然而，对光的理论的寻求还远远没有结束。19世纪的裁决并非最终裁决。对于现代物理学家来说，如何在微粒与波之间作出判断，这个问题依然存在，只不过现在使用的方法要深刻和复杂得多。在没有认识到波动说胜利的可疑性之前，我们先承认微粒说失败了。

9.光波是纵波还是横波？

我们前面考察过的所有光学现象都支持波动说。光会绕过小的障碍物以及对折射的解释都是支持波动说的强有力证据。以力学观为指导，我们意识到还有一个问题需要回答，那就是如何确定以太的力学性质。要想解决这个问题，必须知道以太中的光波是纵波还是横波。换句话说，光是像声音一样传播吗？光波是因介质密度的变化而起，因此粒子沿着传播方向振动吗？还是说，以太类似于一种弹性的胶状物，因此只能产生横波，以太粒子的运动方向与波本身的传播方向垂直？

在解决这个问题之前，我们试着判断一下哪个答案更可取。显然，如果光波是纵波，那就太好了，因为这样一来，设计一种力学以太要简单得多。我们的以太图景大概很像解释声波传播的气体的力学图景。设想以太传播横波就困难多了。要把一种胶状物想象成由粒子组成的传播横波的介质，这绝非易事。惠更斯相信，以太是“气状的”而不是“胶状的”。但大自然很少理会我们给它的限制。在这件事情上，大自然会慷慨地允许物理学家从力学观点来理解所有事件吗？为了回答这个问题，我们必须讨论几个新实验。

我们只详细讨论许多实验中的一个，这个实验能给我们一个答案。假定我们用一种特殊方法切出电气石晶体的薄片。晶体片必须很薄，这样我们才能透过它看到光源。现在，取两个这样的薄片放在我们的眼睛与光源之间，我们会期望看到什么呢？倘若薄片足够薄，我们会再次看到一个光点。实验很可能会证实我们的期望。假定我们不必担心这个结果是偶然造成的，而的确是透过两个晶体片看到光点的。现在我们慢慢转动其中一个晶体片以改变它的位置。转动所围绕的轴必须固定不变，上面这句话才有意义。我们将以入射光所确定的线为轴，也就是说除了轴上各点，我们移动了一个晶体片上所有点的位置。奇怪的事情发生了！光越来越弱，最后完全消失。随着转动的继续，它将重新出现，达到初始位置时，我们又重新看到了最初的景象。



我们不必详述诸如此类的实验就可以提出以下问题：如果光波是纵波，这些现象能够得到解释吗？倘若是纵波，以太粒子会像光束那样沿轴运动。如果晶体转动，则沿轴没有任何东西发生变化。轴上各点并不运动，只有很小的位移在附近发生。对于纵波来说，像光的消失和出现那样的明显变化是绝不可能发生的。只有假定光波不是纵波而是横波，才能解释诸如此类的现象！或者换句话说，我们必须假定以太是“胶状”的。

这真让人遗憾！要想用力学方式描述以太，就必须准备面对极大的困难。

10.以太和力学观

为了理解以太作为光传播介质的力学性质，物理学家们做过各种努力。所有这些努力可以写成一个很长的故事。我们知道，力学构造意味着实体由粒子和力所组成，力沿着粒子的连线起作用，而且只依赖于距离。为把以太构造成为一种胶状的力学实体，物理学家不得不作出一些人造的、不自然的假设。这里我们不去引用这些假设，它们早已过时，几乎已经被遗忘，但结果却重要而有意义。这些假设是那样人为，而且还要引入那么多，彼此之间又毫无关联，所有这些都足以动摇我们对力学观的信念。

对于以太，除了构造所面临的困难，还有其他更简单的反驳。要想用力学方法来解释光学现象，就必须假定以太无处不在。倘若光只能在介质中行进，就不能有空的

空间。

但从力学中知道，星际空间并不阻碍物体的运动。例如，虽然物质性的介质会阻碍物体的运动，但行星在以太胶状物中运行却没有碰到任何阻碍。如果以太不对物质的运动造成干扰，那么以太粒子与物质粒子之间就不会有任何相互作用。光既穿过以太，也穿过玻璃和水，但是在后面两种物质中，光速却改变了。这一事实如何能用力学方法来解释呢？我们似乎只能假定，以太粒子与物质粒子之间存在着某种相互作用。我们已经看到，对自由运动的物体而言，必须假定这种相互作用不存在。换句话说，在光学现象中以太与物质之间有相互作用，而在力学现象中却没有！这个结论显然非常悖谬。

摆脱所有这些困难似乎只有一条出路。在20世纪以前的整个科学发展过程中，为了尝试从力学观去理解自然现象，必须人为地引入电流体、磁流体、光微粒和以太等一些实体。结果只是把所有困难都集中在几个关键点上，比如光学现象中的以太。以某种简单的方式来构造以太的所有尝试都没有成功，再加上其他反对意见，所有这些似乎都在暗示，错误在于一条基本假设，即可以从一种力学观来解释所有自然现象。科学并没有令人信服地贯彻力学纲领，今天已经没有物理学家相信它有可能实现了。

在上述对主要物理观念所作的简短回顾中，我们遇到了一些尚未解决的问题以及若干困难和阻碍，使我们不敢尝试用一种统一的、前后一致的观点来解释外部世界的一切现象。经典力学中存在着引力质量与惯性质量相等这条未被注意的线索。电流体和磁流体的引入都是人为的。电流与磁针的相互作用也是一个尚未解决的困难。我们还记得，这种力不在导线与磁极的连线上起作用，而且依赖于运动电荷的速度。描述它的方向与大小的定律极为复杂。最后还有以太所导致的巨大困难。

现代物理学已经处理和解决了所有这些问题，但是在解决这些问题的过程中又产生了新的更深刻的问题。如今，我们的知识要比19世纪的物理学家更为深广，但我们

的疑惑与困难也是如此。

总结：

无论是旧的电流体理论，还是光的微粒说和波动说，都是应用力学观的进一步尝试。但在电学现象和光学现象的领域中，这种应用遇到了极大的困难。

运动电荷对磁针的作用力不仅依赖于距离，而且依赖于电荷的速度。这种力对磁针既不排斥也不吸引，而是垂直于磁针与电荷的连线起作用。

在光学中，我们不得不支持光的波动说，反对光的微粒说。波在由粒子组成的介质中传播，并且有机械力作用于二者之间，这显然是一种力学观念。但传播光的介质到底是什么呢？它的力学性质又是怎样的？在这个问题得到解决之前，要把光学现象归结为力学现象是没有希望的。但解决这个问题遇到了极大的困难，我们不得不将其放弃，因而也不得不放弃力学观。

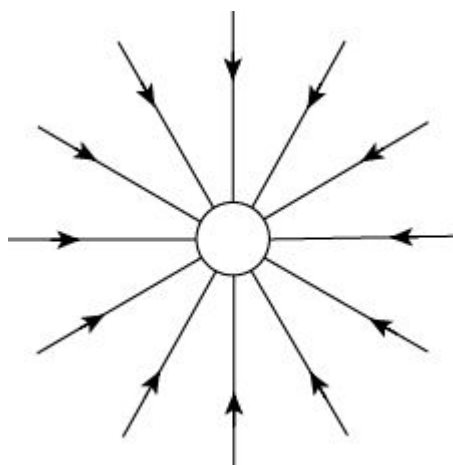
第三章 场，相对论

1.场的图示

在19世纪下半叶，革命性的新观念被引入了物理学，它们为一种不同于旧力学观的新哲学观开辟了道路。法拉第（Faraday）、麦克斯韦（Maxwell）和赫兹（Hertz）的研究成果发展了现代物理学，创造了新的概念，形成了一幅新的实在图景。

现在我们就来阐述这些新概念给科学带来的突破，以及它们是如何逐渐清晰起来并获得力量的。我们将对发展线索进行逻辑重构，而不太在意时间上的先后。

这些新概念的起源与电现象有关，但第一次介绍它们时，从力学入手要更简单。我们知道，两个粒子会相互吸引，这种吸引力与距离的平方成反比。我们可以用一种新的方法来描述这个事实，尽管这样做的好处一时还不清楚。下图中的小圆代表一个吸引体，比如太阳。实际上，应该把这幅图想象成空间中的一个模型，而不是一张平面图。于是，图中的小圆其实代表空间中的一个球体，比如太阳。把一个被称为检验体的物体置于太阳附近，它将被太阳吸引，引力沿着两个物体中心的连线。因此，图中的线表示太阳对检验体各个位置的引力。每条线的箭头表明这个力指向太阳，也就是说这个力是引力。这些线都是引力场的力线。这暂时还只是个名称，无须进一步强调。这幅图有一个典型特征，我们将在以后强调。力线是在没有物质的空间中构造的。所有力线，或者说场，目前只表明一个被置于球体（场就是为它构造的）附近的检验体会如何行为。



在我们的空间模型中，力线总是与球面垂直的。它们都是从一点发散出去的，因此在球体附近最密，越远越疏。如果与球体的距离增加到2倍或3倍，那么在我们的空

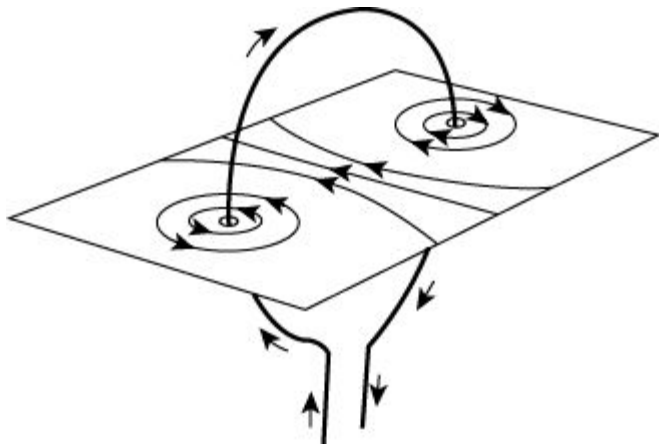
间模型中，力线的密度将会减小到 $1/4$ 或 $1/9$ 。因此力线有两重目的：一方面显示了球体（例如太阳）附近的物体所受力的方向；另一方面，空间中力线的密度又显示了力如何随距离而变化。场的图案描绘了引力的方向及其与距离的关系。由这样一幅图可以领会引力定律的含义，就像从对引力作用的语言描述或者精确简洁的数学语言中可以领会引力定律的含义一样。这种场的图示也许显得清晰而有趣，但没有理由认为它标志着任何实际进展。很难证明它对引力有什么用处。也许有人觉得，不妨认为这些线不仅仅是画，而是有真实的力的作用沿着它们通过。这样想象当然可以，但那样一来，必须假定沿着这些力线的作用速度是无穷大！根据牛顿定律，两个物体之间的力只与距离有关，与时间无关。力从一个物体传到另一个物体竟然不需要时间！但凡明白事理的人都不会相信速度无穷大的运动，因此，认为我们的图不仅仅是模型不会有什么结果。

不过，我们并不准备讨论引力问题。我们介绍这些，只是为了对电学理论中类似的推理方法作出简化的解释而已。

我们先来讨论一个很难作力学解释的实验。假定电流通过一个线圈，线圈中央有一根磁针。电流通过的瞬间会产生一个新的力，这个力作用于磁极，并且垂直于线圈与磁极的任何连线。如果这个力是由一个作回转运动的电荷产生的，那么正如罗兰的实验所表明的，这个力与电荷的速度有关。这些实验事实违反了一个哲学观点，即所有力都必须沿着粒子的连线起作用，且只能与距离有关。

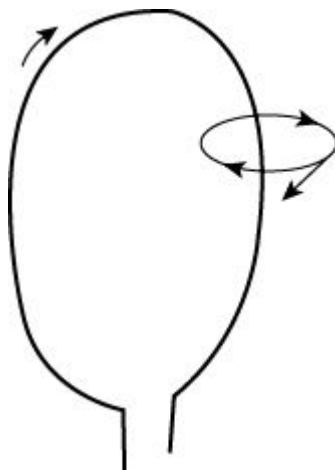
精确表达电流作用于磁极的力是非常复杂的，事实上比表达引力复杂得多。然而，就像对引力那样，我们也可以尝试把这种作用视觉化。我们的问题是：电流以什么样的力作用于被放置在它附近的磁极呢？要想用语言来描述这种力是相当困难的，即使用数学公式也一定非常复杂和别扭。最好是用绘有力线的图或空间模型把我们关于作用力的一切认识都表示出来。困难之一在于，一个磁极总是与另一个磁极关联着存在，它们共同形成了偶极子。不过我们总是可以设想磁针很长，只须考虑作用于距离电流较近的那个磁极的力，另一极距离太远，作用于它的力可以忽略。为避免混淆，我们假定距离导线较近的磁极是正的。

作用于正磁极的力的特性可以从下图看出来。



如图所示，导线旁边的箭头表示电流从高电势流向低电势的方向。所有其他线都是属于这个电流的力线，都处在某个平面上。表示电流对正磁极的作用的力矢量的方向和长度都可以从图上看出来。我们知道，力是矢量，确定力必须知道它的方向和长度。我们主要关注作用于磁极的力的方向问题，这个问题是：如何从图中找到空间中任一点的力的方向？

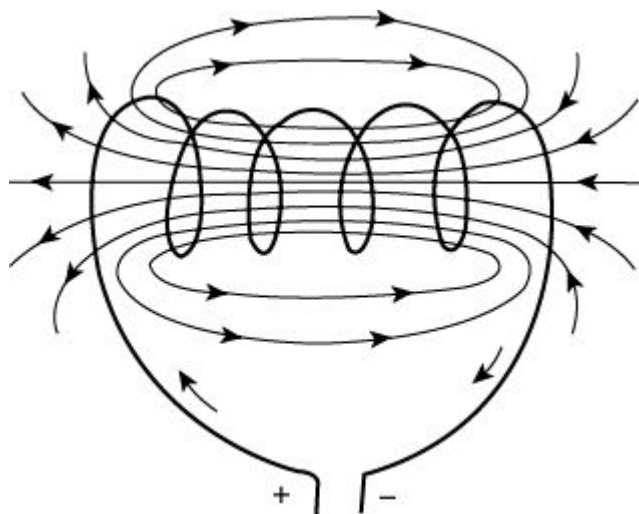
要在这样一个模型中看出力的方向，不像之前的例子那么简单，因为在前面那个例子中力线是直线。为了澄清步骤，下图中只画了一条力线。如图所示，力矢量位于力线的切线上，力矢量的箭头和力线上的箭头指着同一方向，即在这一点上力作用于磁极的方向。一张好图，或者说一个好的模型，也能把任一点上力矢量的长度表示出来。在力线较密亦即靠近导线的地方，力矢量必须较长，而在力线较疏亦即远离导线的地方，力矢量必须较短。



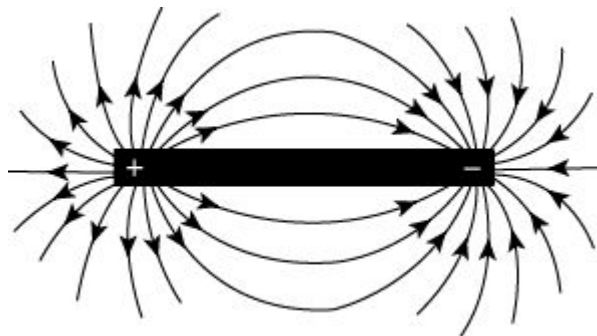
这样一来，力线或场就能使我们确定在空间中任一点作用于磁极的力。眼下，这乃是对我们精心建构的场的唯一辩护。知道了场表示什么，我们会带着更浓厚的兴趣

来考察对应于电流的力线。这些力线都是围绕着导线的一些圆圈，所处的平面垂直于导线所在平面。从图中领会到力的特征之后，我们再次得出结论：力的作用方向垂直于导线与磁极之间的任何连线，因为圆的切线总与半径垂直。我们对作用力的全部了解都可以在场的构造中得到概括。为了简单地描述作用力，我们把场的概念置于电流概念与磁极概念之间。

任何电流都与一个磁场相联系，也就是说，通电导线附近的磁极总是受到一个力的作用。顺便提及，这种性质使我们能够制作一种灵敏的仪器来探测电流的存在。一旦知道如何从电流的场模型来看磁力的特性，我们就能画出通电导线周围的场，以表示磁力在空间任一点的作用。我们的第一个例子是所谓的螺线管。事实上，它就是下图所示的一卷导线。我们希望通过实验来了解与流经螺线管的电流有关的磁场的知识，并把这些知识融入场的构造中。该图已经把结果描绘出来了。弯曲的力线是闭合的，它们以电流磁场特有的方式包围着螺线管。



我们也可以用描绘电流磁场的方式来描绘磁棒的磁场。如下图所示，力线从正极指向负极。力矢量总是处于力线的切线上，且在磁极附近最长，因为这些地方力线的密度最大。力矢量表示磁棒对正磁极的作用。这里场“源”是磁棒而不是电流。



这两幅图应当认真比较一下。第一幅图是流经螺线管的电流的磁场，第二幅图则是磁棒的场。我们忽略螺线管和磁棒，只看它们外面的两个场，就会立刻注意到，它们的性质是完全一样的，两者的力线都是从螺线管或磁棒的一端指向另一端。

场的图示结出了它的第一个果实！倘若不通过场的构造来揭示，我们就很难看出流经螺线管的电流与磁棒之间有这么大的相似性。

现在我们可以对场的概念进行更严格的检验。我们很快会看到，场并不只是一种关于作用力的新图示。让我们暂时假定场以一种独特的方式刻画了场源所规定的一切作用。这仅仅是个猜测。它的意思是，如果螺线管与磁棒有同样的场，则它们所有的影响也必定相同。也就是说，两个通电的螺线管会和两根磁棒一样彼此吸引或排斥，引力或斥力只依赖于它们的相对距离，这与两根磁棒的情况完全相同。它还意指，螺线管与磁棒之间也会像两根磁棒那样相互吸引或排斥。简而言之，通电螺线管的所有作用都与相应磁棒的作用一样，因为只有场能起这些作用，而场在这两种情况下有相同的性质。实验完全证实了我们的猜测！

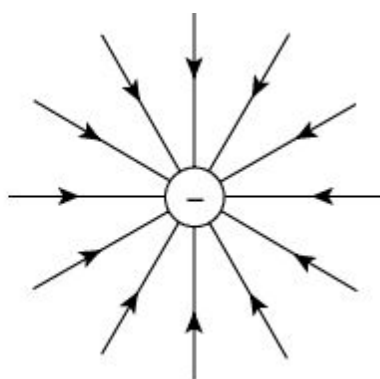
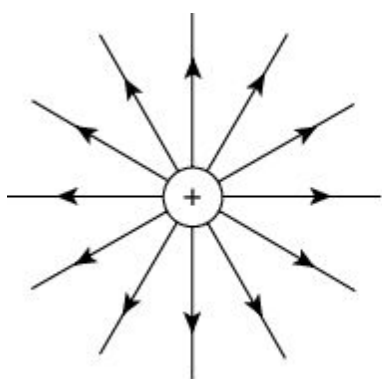
倘若没有场的概念，发现这些事实将会多么困难！要把通电导线与磁极之间的作用力表示出来是非常复杂的。如果是两个螺线管，我们就不得不研究两个电流的相互作用力。但如果借助于场的概念来研究，既已发现螺线管的场类似于磁棒的场，我们便立即可以注意到所有这些作用的特性。

我们现在更有理由把场看成某种东西了。就描述现象而言，似乎只有场的性质是最重要的，场源的差异并不重要。场的概念的重要性在于能够引出新的实验事实。

事实证明，场是一个非常有用的概念。起初，它只是为了描述作用力而被置于场源与磁针之间的某种东西。它被视为电流的“代理者”，电流的一切作用都通过它来完成。但是现在，代理者也充当诠释者，它把定律翻译成一种简单易懂的清晰语言。

场的描述的首获成功暗示着，借助于场这个诠释者来间接考察电流、磁棒和电荷的所有作用也许很方便。可以认为，场总与电流联系在一起。即使没有磁极去检验场是否存在，场也总在那里。让我们沿这条新的线索追溯下去。

我们可以像介绍引力场、电流或磁棒的场那样来介绍带电导体的场。再举一个最简单的例子。要想绘制一个带正电球体的场，必须知道一个带正电的小检验体被置于作为场源的带电球体附近时会受到什么力的作用。我们使用带正电的检验体而不用带负电的，仅仅是出于习惯，表明力线的箭头应该朝哪个方向画。这个模型之所以类似于前面引力场的模型，是因为库仑定律与牛顿定律相似。两个模型的唯一差别就是箭头的方向相反。的确，两个正电荷相互排斥，两个质量则相互吸引。然而，带负电球体的场与引力场相同，因为带正电的小检验体会被场源吸引。



假如电极和磁极都静止，它们之间就不会有作用，既没有吸引，也没有排斥。如果用场的语言来表达这一事实，我们可以说：静电场并不影响静磁场，反之亦然。“静场”是指不依时间变化的场。如果没有外力干扰，磁棒和电荷可以靠得很近而永不发生作用。静电场、静磁场和引力场的性质各有不同。它们不会混合，而会各自保持个性，无论是否有其他场存在。

让我们回到带电球体。它一直静止着，现在假设在某个外力的作用下开始运动。带电球体在运动，这句话用场的语言来表达就是：电荷的场随时间而变化。但罗兰的实验告诉我们，带电球体的运动相当于电流，而任何电流必定伴随着磁场，因此我们的推理链条是：

电荷的运动→电场的变化



电流→伴随的磁场

由此我们断定：电荷运动所产生的电场变化总是伴随着磁场。

我们的结论建立在奥斯特实验的基础上，但其意涵远不止于此。它包含着这样一种认识：把随时间变化的电场与磁场联系起来对于接下来的事情至关重要。

只要电荷静止，就只有静电场。一旦电荷开始运动，磁场就出现了。而且电荷越大，运动越快，电荷运动所产生的磁场就越强。这也是罗兰实验的一个推论。用场的语言来说：电场变化越快，伴随的磁场就越强。

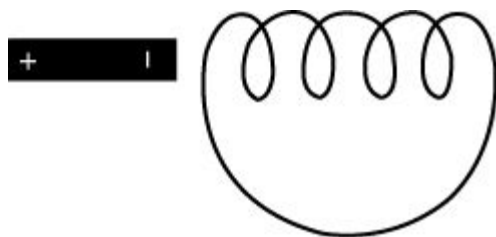
这里我们试图把熟知的事实从按照旧力学观构造的电流体语言翻译为场的新语言。稍后我们会看到，这种新的语言是多么清晰、有益和深刻。

2.场论的两个支柱

“电场的变化总是伴随着磁场”。若把“电”与“磁”互换一下，这句话就成了“磁场的变化总是伴随着电场”。这种说法是否正确，只有实验才能判定。然而，正是由于使用了场的语言，我们才会想到提出这个问题。

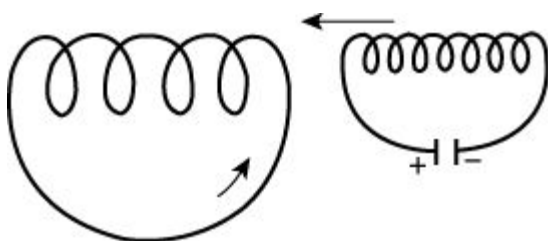
一百多年前，法拉第做实验发现了感生电流。

这个实验演示起来很简单。我们只需一个螺线管或其他某个电路，一根磁棒以及检验电流是否存在的仪器。起初，形成闭合电路的螺线管附近有一根静止的磁棒。由于没有源，导线中没有电流通过，只存在磁棒的不随时间变化的静磁场。现在，我们迅速改变磁棒的位置，使之远离或靠近螺线管。这时导线内会出现极短时间的电流，然后又消失了。每当磁棒位置改变，电流就会重新出现，这可以用足够灵敏的仪器检测出来。但从场论的观点来看，电流意味着电场的存在，这个电场迫使电流体在导线中流动。当磁棒再次静止时，电流便消失了，因而电场也消失了。

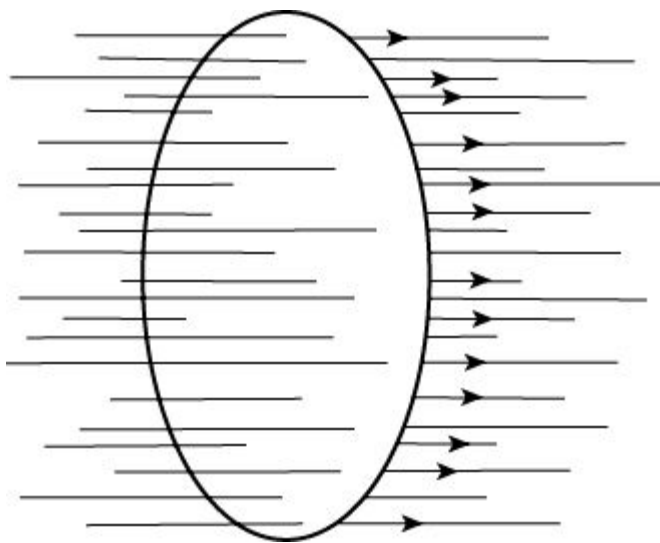


假定我们现在还不知道场的语言，而要用旧力学观的语言对这些实验结果进行定性和定量的描述，则这个实验可以表达成：磁偶极子的运动产生了一个新的力，这个力推动导线中的电流体流动。接下来的问题是：这个力与什么有关？这很难回答。我们不得不研究这种力与磁棒速度的关系、与磁棒形状的关系以及与线圈形状的关系。不仅如此，如果用旧语言来解释，那么这个实验无法告诉我们，用另一个通电电路的运动来代替磁棒的运动是否也能产生感生电流。

如果使用场的语言，并再次相信作用由场决定，情况就完全不同了。我们立刻可以看到，通电的螺线管会起到和磁棒一样的作用。下图中有两个螺线管：一个较小，其中有电流通过，另一个较大，其中的感生电流可以检验出来。像前面移动磁棒那样移动小螺线管，大螺线管中便会产生感生电流。此外，为了产生和消除磁场，我们不必移动小螺线管，而只需通过断开和闭合电路来产生和消除电流。我们再次看到，场论提出的新事实又被实验证实了！



再举一个简单点的例子。取一个没有任何电流源的闭合导线，它的附近有一个磁场。至于这个磁场的源是另一个通电路还是一片磁棒，这并不重要。下图显示了闭合电路和磁力线。用场的语言很容易对感应现象作出定性和定量的描述。如图所示，一些力线穿过了导线围成的表面。我们需要考察的是穿过导线围成的那部分平面的力线。无论场多强，只要场不变，就不会有电流。然而，只要穿过导线围成的表面的力线数目发生变化，导线中就立刻会有电流流过。电流由穿过该表面的力线数目的变化来决定，无论这种变化是如何引起的。对于感生电流的定性和定量描述，力线数目的变化是唯一重要的概念。“力线数目的变化”意指力线的密度在变化，我们还记得，这意味着场强在变化。



于是，我们推理链条中的几个关键点是：磁场的变化→感生电流→电荷的运动→电场的存在。

因此，变化的磁场总是伴随着电场。

这样我们就找到了支撑电场和磁场理论的两个最重要的支柱。第一个支柱是变化的电场与磁场有关联，它源于奥斯特的磁针偏转实验，并且导出了这样一个结论：变化的电场总是伴随着磁场。

第二个支柱则把变化的磁场与感生电流关联起来，它源于法拉第的实验。两者成为定量描述的基础。

同样，与变化磁场相伴随的电场似乎亦是某种真实的东西。此前我们必须设想，即使没有磁极作检验，电流的磁场也依然存在。同样，这里必须认为，即使没有导线来检验感生电流是否存在，电场也依然存在。

事实上，这两个支柱可以归结为一个，即以奥斯特实验为根据的那个支柱。法拉第的实验结果可以由这个支柱和能量守恒定律推导出来。我们说有两个支柱只是为了清晰和简洁。

场的描述还有另一个结果需要提及。假设有一个以伏打电池为电流源的通电电路。导线与电流源之间的连接突然断开，当然现在不再有电流。然而在电流中断的一瞬间却发生了一个复杂的过程，这个过程同样只有场论才能预见到。在电流中断之前，导线周围有一个磁场。电流中断的一瞬间，这个磁场便不复存在。因此，正是由于电流的中断，磁场才消失。穿过导线围成的表面的磁力线数目变化极快。但这种迅速变化无论是怎样产生的，必定会产生感生电流。真正重要的是，磁场的变化越大，感生电流就越强。这个结果是对场论的又一个检验。电流的断开必定伴随着强烈而短暂的感生电流的出现。实验再次证实了这个预言。断开过电流的人都会注意到有火花产生，火花显示了磁场的迅速变化所引起的强大电势差。

这个过程也可以从能量的观点去看。磁场消失，火花产生。火花代表能量，因此磁场也必定代表能量。为了前后一致地使用场的概念及其语言，我们必须把磁场看成能量的储藏所。只有这样，我们对电现象和磁现象的描述才能符合能量守恒定律。

起初，场只不过是一个有用的模型，而现在却变得越来越真实了。它帮助我们理解了旧事实，并引导我们认识新事实。把能量归于场是物理学发展中的一大步，场的概念越来越被强调，对力学观不可或缺的实体概念越来越被抑制。

3.场的实在性

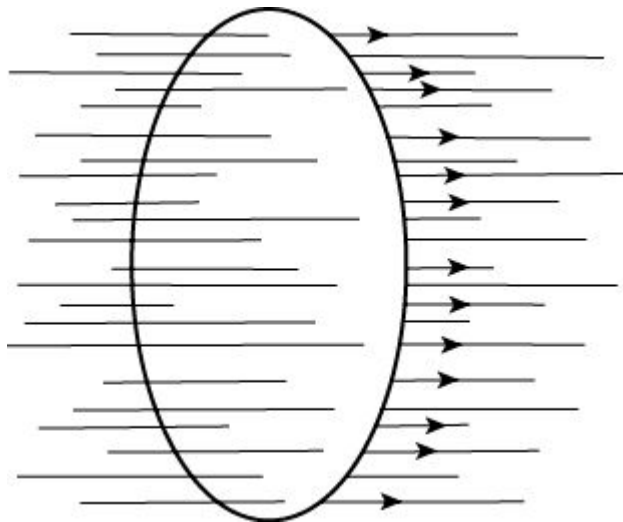
所谓的麦克斯韦方程总结了对场的定律的定量数学描述。迄今为止我们所提到的事实都导向了这些方程，但方程的内容却比我们所能指出的丰富得多。在麦克斯韦方程简单的形式之下隐藏着深刻的内容，只有通过认真研究才能将其揭示出来。

麦克斯韦方程的提出是自牛顿时代以来物理学中最重要的事件，不仅因为它内容丰富，而且也因为它成了一种新型定律的典范。

麦克斯韦方程的典型特征可见于现代物理学的所有其他方程，我们可以用一句话来概括它：麦克斯韦方程是描述场的结构的定律。

为什么麦克斯韦方程在形式和特征上都不同于经典力学方程呢？说这些方程描述了场的结构，这是什么意思呢？如何根据奥斯特和法拉第的实验结果提出一种对物理学的未来发展至关重要的新型定律呢？

从奥斯特的实验中我们已经看到，磁场围绕一个变化的电场盘卷起来。从法拉第的实验中我们又看到，电场围绕一个变化的磁场盘卷起来。为了概述麦克斯韦理论的一些典型特征，我们暂时只关注这两个实验中的一个，比如法拉第的实验。再看看变化的磁场产生感生电流的那幅图。我们知道，如果穿过导线所围成的表面的力线数目发生变化，就会产生感生电流。因此，无论是磁场变化还是电路发生变形或移动，都会出现电流。也就是说，只要穿过表面的磁力线数目发生了变化，无论是由什么引起的，都会出现电流。若把所有这些可能性都考虑进来以讨论它们的特殊影响，势必会引出一种非常复杂的理论。但能否把这个问题简化呢？让我们试着不去考虑与电路的形状、长度以及导线围成的表面有关的一切因素，想象这幅图中的电路变得越来越小，渐渐收缩成一个极小的线圈，只包含空间的某一点。这样一来，与形状和大小有关的因素就完全不相干了。在闭合曲线收缩成一点的这个极限过程中，我们自然而然不再考虑线圈的大小和形状，由此得到的定律把磁场和电场在任一时刻和空间中任何一点的变化联系在一起。



这是通向麦克斯韦方程的主要步骤之一。它同样是想象出来的理想实验，即用一个缩成一点的电路来重复法拉第的实验。

我们其实应当称它为半步，而不是一整步。到目前为止，我们的注意力一直集中在法拉第的实验上，但建立在奥斯特实验基础上的场论的另一个支柱也必须同样认真地加以考察。在这个实验中，磁力线在电流周围盘卷起来。把环形的磁力线缩成一点，就迈出了剩余半步。而整个这一步给出了磁场和电场在任一时刻和空间中任何一点的变化之间的关联。

此外，还有重要的一步需要迈出。根据法拉第的实验，必须有导线来检验电场是否存在，正如在奥斯特的实验中必须有磁极或磁针来检验磁场是否存在一样。但麦克斯韦的新理论观念超越了这些实验事实。在麦克斯韦的理论中，电场和磁场，或者简单地说电磁场，是某种实在的东西。变化的磁场总会产生电场，不论是否有导线去检验电场的存在；变化的电场也总会产生磁场，不论是否有磁极去检验磁场的存在。

因此，提出麦克斯韦方程需要两个关键步骤。第一，在思考奥斯特的实验和罗兰的实验时，必须把围绕电流和变化的电场盘卷起来的磁场的环形力线缩成一点；在思考法拉第的实验时，必须把围绕变化的磁场盘卷起来的电场的环形力线缩成一点。第二，认识到场是某种实在的东西；电磁场一旦产生出来，就会按照麦克斯韦的定律而存在、作用和变化。

麦克斯韦方程描述了电磁场的结构。这些定律的适用场所是整个空间，而不像力学定律那样，只适用于有物质或电荷存在的一些点。

我们还记得，在力学中，如果知道一个粒子在某一时刻的位置和速度，又知道作用力，就可以预知这个粒子的整个未来路径。在麦克斯韦的理论中，如果知道场在某一时刻的情况，就可以由理论方程推出整个场在空间和时间中如何变化。就像力学方程使我们能够追溯物质粒子的历史，麦克斯韦方程亦能使我们追溯场的历史。

但力学定律与麦克斯韦定律之间仍然有一个重要区别。比较一下牛顿的引力定律与麦克斯韦的场定律，就能显示出这些方程所表达的一些典型特征。

借助于牛顿定律，我们可以由太阳与地球之间的作用力推出地球的运动。牛顿定律把地球的运动与太阳的作用联系在一起。地球和太阳虽然相距甚远，但都是力的演出中的演员。

在麦克斯韦的理论中，根本没有物质演员。该理论的数学方程表达了支配电磁场的定律。它们不像牛顿定律那样把两个相隔很远的事件联系在一起，不是把此地发生的事情与彼地的条件联系在一起。此时此地的场只与刚刚过去那个时刻直接邻域的场有关。如果知道此时此地发生的事情，我们就可以借助于这些方程预测空间上稍远的位置以及时间上稍迟的时刻会发生什么，进而一步步增加对场的了解。把这些很小的步骤加起来，就可以从远处发生的事情推出此处发生的事情。而牛顿理论则恰恰相反，它只容许一些把遥远的事件联系起来的大步骤。奥斯特和法拉第的实验都可以从麦克斯韦的理论中重新获得，但要想做到这一点，只能把受麦克斯韦方程支配的各个小步骤加起来。

若对麦克斯韦方程进行更深入的数学研究，我们便可以得出一些新的出乎意料的结论，从而能在更高的层次上检验整个理论，因为理论的推论现已定量，可以通过一连串逻辑论证揭示出来。

我们再来设想一个理想实验。假定在外界影响下，一个带电小球像钟摆一样有节奏地快速振荡起来。根据我们关于场的变化所掌握的知识，如何用场的语言来描述这里正在发生的事情呢？

电荷的振荡产生了变化的电场，而变化的电场又总是伴随着变化的磁场。如果把闭合电路放在附近，那么这个变化的磁场又会伴随着电路中的电流。所有这些都只是重复已知的事实，但研究麦克斯韦方程可以使我们更深地理解振荡电荷的问题。从麦克斯韦方程出发进行数学推导，我们可以查明振荡电荷周围场的性质、在场源近处和远处的结构以及随时间的变化。这样推理出来的结果就是电磁波。振荡的电荷辐射出能量，能量以一定的速度穿越空间；但能量的转移——一种状态的运动——乃是一切波动现象的特性。

我们已经考察过几种不同类型的波：既有球体的振动所产生的纵波，密度变化经由介质传播出去；又有在一种胶状介质中传播的横波，球体转动所导致的胶状物的形变经由介质传播出去。那么电磁波传播的是何种类型的变化呢？正是电磁场的变化！电场的每一次变化都会产生磁场，这个磁场的每一次变化又会产生电场，……，电场和磁场就这样相互产生下去。由于场代表能量，以特定速度在空间中传播的所有这些变化就形成了一个波。从理论中可以推出，电力线和磁力线总处于与传播方向垂直的平面上，因此形成的波是横波。我们根据奥斯特和法拉第的实验而形成的场的图像仍然保持着原有的特征，但我们现在认识到，它有着更深的意义。

电磁波是在空荡荡的空间中传播的，这同样是麦克斯韦理论的一个推论。如果振

荡电荷突然停止运动，它的场就成了静电场。但电荷振荡所产生的一系列波继续在传播。这些波独立存在着，其变化的历史可以追溯，就像追溯任何其他物质对象的历史一样。

麦克斯韦方程描述了电磁场在空间中任一点和任一时刻的结构，由这些方程可以推出，电磁波在空间中以一定的速度传播着，并且随时间变化。

还有一个非常重要的问题：电磁波是以多大的速度在空间中传播的呢？借助于与波的实际传播无关的一些简单实验的数据，麦克斯韦的理论给出了明确回答：电磁波的速度等于光速。

奥斯特和法拉第的实验是麦克斯韦定律的基础。这些定律是用场的语言表达的。我们前面谈到的所有结果都来自于对这些定律的认真研究。电磁波以光速传播，这一理论发现是科学史上最伟大的成就之一。

实验证实了理论的预言。50年前，赫兹第一次证明了电磁波的存在，并且用实验证实了它的速度等于光速。今天，千千万万的人都在见证电磁波的发送和接收。他们的仪器远比赫兹的仪器复杂，这些仪器能够探测到距离波源数千英里以外波的存在，而不是只有几米开外。

4.场和以太

电磁波是以光速在空间中传播的横波。光速等于电磁波的速度，这暗示光学现象与电磁现象之间有密切的关系。

如果不得不在微粒说与波动说之间作出抉择，那么我们决定支持波动说。光的衍射是影响我们作出这一决定的最有力论据。但假定光波是一种电磁波，不仅不会违反任何对光学事实的解释，相反还会得出其他结论。假如真是这样，那么物质的光学性质与电学性质之间必定存在着某种联系，这种联系可以从麦克斯韦的理论中推导出来。事实上，我们的确可以推出这样的结论，而且禁得起实验的检验，这是支持光的电磁说的关键论据。

这个重大成果归功于场论。两个看似无关的科学分支被同一个理论统一了起来。同一套麦克斯韦方程既可以描述电磁感应，又可以描述光的折射。如果我们的目标是用一个理论来描述业已发生或可能发生的一切现象，那么光学与电学的结合无疑是向前迈进了一大步。从物理学的观点来看，普通电磁波与光波的唯一区别是波长：光波的波长很短，肉眼就可以检测到，而普通电磁波的波长很长，需要无线电接收器才能检测出来。

旧力学观试图把自然之中的所有事件都归结为物质粒子之间的作用力。电流体理论就是建立在这种力学观基础上的第一种朴素理论。在19世纪初的物理学家看来，场并不存在，只有实体和实体的变化才是真实的。他试图只用直接涉及两个电荷的概念来描述两个电荷之间的作用。

起初，场的概念仅仅是方便我们从力学观去理解现象的一种工具。而在新场语言中，对于理解电荷的作用至关重要的不是电荷本身，而是对电荷之间场的描述。人们对新概念的认识逐渐加深，以至于后来场的重要性超过了实体。大家意识到，物理学中发生了非常重要的事情。一种新的实在被创造出来，这是一个在力学描述中没有地位的新概念。经过一番努力，场的概念在物理学中渐渐取得了领导地位，直到今天也仍然是一个基本的物理概念。在现代物理学家看来，电磁场就和他所坐的椅子一样实在。

但是，如果认为新的场论已经使科学摆脱了旧的电流体理论的错误，或者说新理论摧毁了旧理论的成就，那是不公平的。新理论既显示了旧理论的局限性，也显示了它的优点，使我们能从一个更高的层次上重新获得旧概念。不仅电流体和场的理论是如此，任何物理理论的变化，无论看起来多么具有革命性，都是如此。例如，我们仍然可以在麦克斯韦的理论中看到电荷概念，尽管这里的电荷仅仅是电场的一个源。库仑定律仍然有效，作为诸多推论之一包含在麦克斯韦方程中。我们仍然可以应用旧理论，只要研究的事实处于该理论的有效范围之内。但我们也可以应用新理论，因为一

切已知事实都包含在新理论的有效范围之内了。

借用一个比喻，我们可以说，创立新理论与其说像摧毁一个旧仓库，在那里建起一座摩天大楼，倒不如说更像在爬山，随着视野变得越来越宽广，会发现我们的出发点与周围的广大区域之间有着意想不到的关联。但我们的出发点还在那里，仍然可见，只不过显得更小了，成为我们克服种种阻碍爬上山峰之后获得的宽广视野中一个极小的部分。

的确，人们很久才认识到麦克斯韦理论的全部内容。起初，大家都以为借助于以太，最后总可以用力学方法来解释场。后来渐渐意识到，这种纲领是行不通的，场论的成果已经太显著和重要，以致不可能用力学教条来替换它。另一方面，为以太设计力学模型的问题似乎变得越来越没有意义，那些假设的牵强与人为愈发令人沮丧。

现在唯一的出路似乎是理所当然地认为空间具有传送电磁波的物理属性，而不去过分在意这句话的含义。我们仍然可以使用“以太”这个词，但只是为了表达空间的某种物理属性。在科学的发展过程中，“以太”这个词的含义已经屡次改变。此时它已不再是一种由粒子构成的介质。它的故事还没有结束，相对论将它继续了下去。

5.力学框架

故事进行到这个阶段，我们必须回到开头，即伽利略的惯性定律。我们再次引用它：

任何物体都会保持其静止或匀速直线运动状态，除非有外力迫使其改变这种状态。

一旦理解了惯性概念，我们对它似乎已经没有更多可说的了。虽然我们已经详细讨论过这个问题，但并没有穷尽。

设想有一位严肃的科学家，他相信可以用实际的实验来证明或否证惯性定律。他沿着水平的桌面推动小球，并尽可能地消除摩擦。他注意到，桌面和小球越光滑，运动就越均匀。正当他要宣布惯性原理时，有人突然给他开了一个玩笑。我们的物理学家在一个与外界完全隔绝的无窗房间里工作。开玩笑之人安装了某种机械装置，使整个房间可以围绕一根穿过其中心的轴迅速旋转。旋转一经开始，这位物理学家便得到了出乎预料的新体验。一直在匀速运动的小球试图远离房屋中心，尽可能地靠近房间墙壁。他本人亦感到有一种奇特的力把他推到墙上。他的感觉与转急弯的火车或汽车中的人的感觉很相似，与旋转木马上的人的感觉更相似。他之前得到的所有成果于此毁于一旦。

我们这位物理学家不得不连同惯性定律放弃所有力学定律。惯性定律是他的出发点，倘若这个出发点改变了，他所有进一步的结论也就改变了。一个观察者如果注定要在这个转动的房间度过一生，并且在里面做所有实验，那么他将得到与我们不同的力学定律。另一方面，如果他进入房间时对物理学的原理已经有了深刻的认识和坚定的信念，那么他会解释说，力学之所以看起来出了毛病，是因为房间在旋转。借助于力学实验，他甚至可以查明房间是如何旋转的。

我们为什么对旋转房间中的这位观察者这么感兴趣？这是因为在我们的地球上，在某种程度上我们也处于同样的状况。自哥白尼时代以来我们已经知道，地球在绕轴自转并且绕太阳运转。在科学的发展中，即使是这个大家都很清楚简单观念也并非未受触动。不过让我们暂时抛开这个问题，接受哥白尼的观点。如果这位旋转的观察者无法验证力学定律，那么我们在地球上也应当无法验证。不过地球旋转得较慢，因此影响并不很明显。尽管如此，许多实验都显示与力学定律有微小偏差，可以认为，这些偏差的一致性证明了地球在转动。

可惜我们无法置身于太阳与地球之间，在那里证明惯性定律的严格有效性，并且观察一下旋转的地球。只有在想象中才能做到这些。所有实验都只能在我们居住的地

球上进行。这一事实常常被更科学地说成：地球是我们的坐标系。

为了更清楚地表明这些词的意思，不妨举一个简单的例子。我们可以预言从塔上丢下的石头在任一时刻的位置，并通过观察来验证我们的预言。将一根量杆置于塔旁，我们便可以预言落体在任一时刻会与量杆上的哪个标记重合。显然，我们不能用橡胶或实验时会发生变化的其他任何材料来制作塔和量杆。事实上，我们的实验原则上只需要一把与地球刚性连接的刻度不变的标尺以及一个走时准确的钟。有了这两件东西，我们不仅可以忽视塔的建筑计，甚至可以忽视塔的存在。上述假设都很平凡，描述这些实验时通常不会提到。但这种分析表明，我们的每一句陈述背后都隐藏着许多假设。这里我们假定存在着一根刚性的量杆和一个理想的钟，否则我们就无法检验伽利略的落体定律。有了这些简单而基本的物理仪器，一根量杆和一个钟，我们就能在一定的准确度上验证这个力学定律。认真做这个实验，就会发现理论与实验之间有些偏差，这是因为地球在旋转，或者换句话说，因为这里表述的力学定律在与地球刚性连接的坐标系中并非严格有效。

在所有力学实验中，无论是什么类型，我们都必须确定质点在某一时刻的位置，就像在上述实验中确定落体的位置一样。但位置必须相对于某种东西来描述，比如在上述实验中相对于塔和标尺来描述位置。我们需要某个所谓的参照系，这是一个用来确定物体位置的力学框架。若要描述物体和人在城市中的位置，大街小巷就是我们的参照系。迄今为止，我们引用力学定律时从未关注过参照系，因为我们碰巧生活在地球上，在任何情况下都不难固定一个与地球刚性连接的参照系。我们的所有观察都参照的这个由刚性的不变物体构成的参照系被称为坐标系。

迄今为止，我们所有的物理陈述都缺少某种东西。我们没有注意到，一切观察都必须在某个坐标系中进行。我们没有描述这个坐标系的结构，而是径直忽视了它的存在。例如我们曾说“一个物体在匀速运动……”，其实我们应该这样说：“一个物体相对于某个选定的坐标系在匀速运动……。”那个旋转房屋的实验告诉我们，力学实验的结果也许依赖于我们选择的坐标系。

如果两个坐标系作相对转动，那么力学定律不可能在两者中都有效。若把一个游泳池当作其中一个坐标系，而且它的水面是平的，那么在另一个坐标系来看，这类游泳池中的水面就是弯的，这是用茶匙搅动咖啡的人所熟知的现象。

在表述力学的主要线索时，我们忽略了很重要的一点。我们并没有说它们相对于哪一个坐标系有效。于是，整个经典力学都悬在半空中，因为我们不知道它是相对于哪一个坐标系而言的。不过，这个困难我们暂且不去考虑。我们要做一个略有不确的假设，即在任何与地球刚性连接的坐标系中，经典力学的定律都有效。这样做是为了把坐标系固定下来，使我们的陈述明确起来。虽然地球是一个合适的参照系并不完全正确，但我们暂且接受它。

因此，我们假定存在着一个力学定律在其中有效的坐标系。这样的坐标系只有一个吗？假定有一个相对于地球在运动的坐标系，比如一列火车、一艘船或一架飞机，

在这些新的坐标系中，力学定律都有效吗？我们确实知道它们并非总是有效，比如火车转弯，船在风暴中颠簸，飞机在尾旋下降时。我们先看一个简单的例子。假定有一个坐标系在相对于我们的“好”坐标系（即力学定律在其中有效的坐标系）匀速运动，比如一列沿直线匀速行驶的理想火车或一艘平稳航行的轮船。我们从日常经验中得知，这两个坐标系都是“好的”，在匀速行驶的火车或轮船中所做的物理学实验和在地面上做的实验将会给出完全相同的结果。但如果火车突然停止或加速，或者海面起了风浪，就会发生奇怪的事情。在火车里，箱子从行李架上掉下来；在船上，桌椅东歪西倒，乘客也晕船了。从物理学的观点来看，这只表明力学定律不适用于这些坐标系，它们是“坏”坐标系。

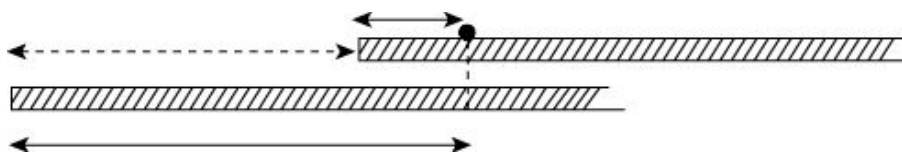
这个结果可以表达为所谓的伽利略相对性原理：如果力学定律在一个坐标系中有效，那么它们在相对于这个坐标系作匀速直线运动的任何其他坐标系中也有效。

假定有两个相对作非匀速运动的坐标系，则力学定律不可能在两者中都有效。“好”坐标系就是力学定律在其中有效的坐标系，称为惯性系。至于惯性系是否存在，这个问题直到现在也没有解决。但只要有这样一个系统，就会有无数个这样的系统。任何相对于初始惯性系作匀速直线运动的坐标系都是惯性系。

考虑这样一种情形：两个坐标系从已知位置出发，以已知的速度相对作匀速直线运动。喜欢具象思维的人可以设想是一艘船或一列火车相对于地面在运动。无论在地面上还是在相对地面作匀速直线运动的火车或船上，都能以同样的精确度对力学定律进行实验验证。但是，假如两个系统的观察者分别站在各自系统的立场上开始讨论对同一事件的观察，便会出现某种困难。每个人都想把对方的观察翻译成自己的语言。再举一个简单的例子：从地球和作匀速直线运动的火车这两个坐标系来观察一个粒子的同样运动。这两个坐标系都是惯性系。如果两个坐标系在某一时刻的相对速度和相对位置均为已知，那么是否只要知道了在一个坐标系中的观察结果，就可以查明在另一个坐标系中的观察结果呢？描述事件时，必须知道如何从一个坐标系过渡到另一个坐标系，因为这两个坐标系是等价的，同样适合于描述自然事件。事实上，只要知道一个坐标系中的观察者获得的结果，就可以知道另一个坐标系中的观察者所获得的结果。

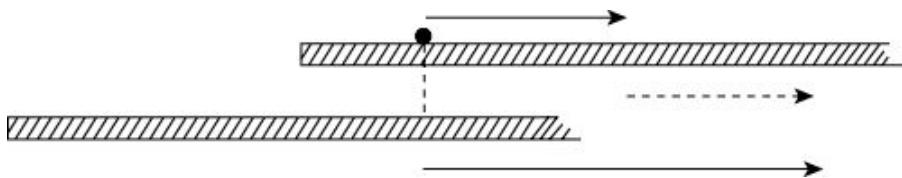
让我们更抽象地考虑这个问题，不用船或火车。为简便起见，我们只研究直线运动。假定有一根带有刻度的刚性量杆和一个准时的钟。在直线运动的简单情形中，刚性量杆就像伽利略实验中塔上的标尺一样代表一个坐标系。在直线运动的情形中，把坐标系想象成一根刚性量杆，在任意运动的情形中，把坐标系想象成一个由相互平行和垂直的量杆所组成的刚性框架，总要更简单、更好，塔、墙、街道等则不必考虑。假定在这种最简单的情形中有两个坐标系，即两根刚性量杆，我们把一根画在另一根上面，分别称之为“上”坐标系和“下”坐标系。假定这两个坐标系以某个速度作相对运动，一根沿着另一根滑动。还可以假定两根量杆均为无限长，只有起点没有终点。这两个坐标系只用一个钟就够了，因为时间的流逝对这两个坐标系是一样的。观察开始

时，两根量杆的起点是重合的。此时质点的位置在两个坐标系中是用同一个数来刻画的。这个质点与量杆刻度上的某一点重合，这样就给出了确定该质点位置的数。但假如两根量杆相对作匀速运动，那么过了一段时间，比如1秒钟，则与位置相应的数将会不同。考虑静止于上量杆的一个质点，确定它在上坐标系中位置的数不随时间而改变，但下量杆上相应的数却随时间而改变。我们不说“质点位置对应的数”，而会简要地说“质点的坐标”。于是我们从图上看到，下面这句话虽然听起来很复杂，却是正确的，而且表达的意思非常简单。质点在下坐标系的坐标等于它在上坐标系的坐标加上上坐标系的原点在下坐标系的坐标。重要的是，只要我们知道质点在一个坐标系中的位置，就能计算出它在另一个坐标系中的位置。为此，我们必须知道这两个坐标系在每一个时刻的相对位置。这些内容虽然听起来很学术，其实很简单，若不是后面还会用到，几乎不值得作这些详细讨论。



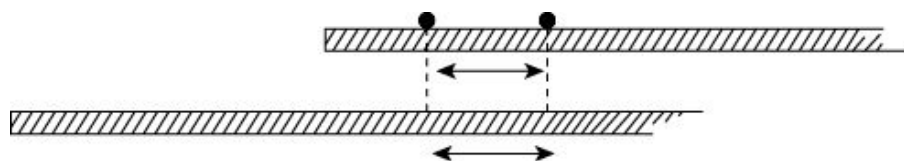
这里要注意确定质点的位置与确定事件的时间之间的差别。每一个观察者都有自己的量杆作为他的坐标系，但他们所有人都只有一个钟。时间是某种“绝对的”东西，对于所有坐标系中的所有观察者来说都以相同的方式流逝。

再举一个例子。一个人以每小时3英里的速度在一艘大船的甲板上散步。这是他相对于船的速度，或者说是他相对于一个与船刚性连接的坐标系的速度。假定船相对于岸的速度是每小时30英里，而且人与船沿同一方向作匀速运动，那么这个散步的人相对于岸上一位观察者的速度将是每小时33英里，相对于船是每小时3英里。我们可以把这个事实说得更抽象一些：一个运动质点相对于下坐标系的速度等于它相对于上坐标系的速度加上或减去上坐标系相对于下坐标系的速度，是加是减要看速度方向相同还是相反。因此，如果知道两个坐标系的相对速度，我们可以把位置和速度从一个坐标系变换到另一个坐标系。位置（或坐标）和速度都是这样一些量的例子，它们在不同的坐标系中有所不同，并且由一些（在这个例子中非常简单的）变换定律联系在一起。



然而，有些量在两个坐标系中是相同的，所以无须变换定律。比如在上量杆上取两个固定点，考察它们之间的距离。这个距离便是两点的坐标之差。为了找到这两个点相对于不同坐标系的位置，我们不得不使用变换定律。但如图所示，在构造两个位

置的差异时，不同坐标系所产生的影响相互抵消了。我们得先加上再减去两个坐标系原点之间的距离。因此，两点之间的距离是不变的，也就是与坐标系的选择无关。



下一个与坐标系无关的量的例子是速度的变化，这个概念我们在力学中已经很熟悉了。假定从两个坐标系去观察一个沿直线运动的质点。在每一个坐标系中的观察者看来，质点的速度变化是两个速度之差，而两个坐标系的相对匀速运动所产生的影响在计算两者之差时消去了，因此速度的变化是一个不变量，当然，只有当两个坐标系相对作匀速直线运动时才是如此。否则，速度变化在每一个坐标系中也会不同，这种不同是由代表我们坐标系的两根量杆的相对运动的速度变化带来的。

现在举最后一个例子。假定有两个质点，其间的作用力只与距离有关。在直线运动的情况下，距离是不变量，因而力也是不变量。因此，把力与速度的变化联系起来的牛顿定律在两个坐标系中都有效。我们再次得到了一个被日常经验所确证的结论：如果力学定律在一个坐标系中有效，那么它们在相对于该坐标系作匀速直线运动的一切坐标系中都有效。当然，我们的例子非常简单，是坐标系可以用一根刚性量杆来代表的直线运动的例子。但我们的结论却普遍有效，可以将它们概括为以下几条：

1. 我们不知道有什么规则能够找到一个惯性系。但只要给出一个惯性系，就能找到无数个，因为所有相对作匀速直线运动的坐标系，只要其中一个是惯性系，就全都是惯性系。

2. 与一个事件相对应的时间在所有坐标系中都相同。而坐标和速度却并非如此，它们依照变换定律而改变。

3. 虽然从一个坐标系过渡到另一个坐标系时坐标和速度会改变，但力和速度变化相对于变换定律却是不变的，因此力学定律相对于变换定律也是不变的。

我们把这里针对坐标和速度而提出的变换定律称为经典力学的变换定律，或者简称经典变换。

6.以太和运动

伽利略相对性原理对于力学现象是有效的。同样的力学定律适用于一切作相对运动的惯性系。那么对于非力学现象，尤其是场的概念被证明非常重要的那些现象，这条原理也是有效的吗？与这个问题有关的一切问题立刻把我们带到了相对论的出发点。

我们还记得，光在真空或者说以太中的速度是 3×10^8 米每秒，光是一种在以太中传播的电磁波。电磁场携带着能量，这种能量一旦从它的源辐射出去，就有了独立的存在性。虽然我们已经深知以太在力学结构上有许多困难，但我们暂时还是继续认为电磁波和光波在以太介质中传播。

设想我们坐在一个与外界完全隔绝的封闭房间里，空气既不能进来也不能出去。如果我们坐着说话，那么从物理的观点来看，我们是在制造声波，它以声音在空气中的速度从静止的声源传播出去。倘若口耳之间没有空气或其他物质介质，我们就听不到声音。实验表明，如果没有风，而且空气在我们所择定的坐标系中是静止的，那么声音在空气中的速度沿各个方向都是一样的。

现在想象我们的房间匀速穿过空间。屋外的人可以透过运动房间（如果你愿意，也可以说火车）的玻璃墙看到里面发生的一切。他可以根据屋内观察者的测量结果推导出声音相对于与他那个环境相连的坐标系的速度，房间正是相对于这个坐标系运动的。这又是前面已经讨论很多的那个老问题，即已知在一个坐标系中的速度，如何确定在另一个坐标系中的速度。

屋内的观察者宣称：在我看来，声音沿各个方向的速度都是一样的。

屋外的观察者则宣称：在我的坐标系中确定的、在运动的房间中传播的声音速度沿各个方向并不相等。沿着房间运动方向的声速比标准声速大，逆着房间运动方向的声速比标准声速小。

这些结论都是从经典变换中得出的，可以通过实验来验证。房间携带着它里面传播声音的空气介质一起运动，因此声速对于屋内和屋外的观察者是不同的。

根据把声音看成在物质介质中传播的波的理论，我们还可以推出其他结论。要想听不到某个人的声音，我们可以（尽管这绝非最简单的方法）相对于他周围的空气以大于声速的速度向前奔跑，这样一来，产生的声波就永远也到达不了我们的耳朵了。另一方面，如果我们错过了一个永远也不会重复的重要的词，我们必须以大于声速的速度追赶声波去捕捉那个词。这两个例子并没有什么不合理的地方，只不过我们都必须以大约400码每秒的速度奔跑。但我们可以想象，随着未来技术的进一步发展，这样的速度是可以实现的。大炮射出的炮弹的速度其实要大于声速，因此骑在这样一颗炮弹上的人永远也听不到发射炮弹的声音。

所有这些例子都是纯力学性的，现在我们可以提出一些重要的问题：我们刚才就声波所说的内容是否也适用于光波呢？伽利略相对性原理和经典变换是否既适用于力学现象，又适用于光学和电学现象呢？对于这些问题，如果只是简单地回答“是”或“否”而不深究它们的含义，那是很危险的。

在相对于屋外观察者作匀速直线运动的房间中的声波的情形中，以下两个中间步骤对于我们的结论是必不可少的：

运动的房间携带着传播声波的空气一起运动。

在相对作匀速直线运动的两个坐标系中观察到的速度通过经典变换联系起来。

至于光的相应问题则要表述得略有不同：屋内的观察者不再是说话，而是朝各个方向发出光信号或光波。我们进一步假定，发出光信号的光源永远静止在房间里。光波在以太中运动，就像声波在空气中运动一样。

房间是否会像带着空气一起运动那样带着以太一起运动呢？我们没有以太的力学图像，所以很难回答这个问题。如果房间是封闭的，里面的空气就不得不随它运动。想象以太也是如此，这显然没有意义，因为所有物质都浸在以太之中，以太是无处不在的。任何门都关不住以太。所谓“运动的房间”现在仅仅指与光源刚性连接的一个运动的坐标系。但我们并非不能设想与光源一起运动的房间带着以太一起运动，就像封闭的房间带着声源和空气一起运动一样。但我们同样可以设想相反的情形：房间穿过以太，就像船穿过绝对平静的大海一样，不把介质的任何部分带走而只是穿过它而已。在我们的第一幅图像中，房间带着光源和以太一起运动。在这种情况下，我们可以与声波做类比，得出完全相似的结论。在我们的第二幅图像中，房间带着光源运动，但不带着以太运动。在这种情况下就不能与声波做类比了，在声波的情况下得出的结论并不适用于光波。这是两种极端的可能性。我们还可以设想更复杂的可能性，比如随光源一起运动的房间只携带部分以太。但在我们查明实验支持这两种较为简单的极限情形中的哪一种之前，没有理由讨论更为复杂的假设。

我们先讲第一幅图像，假定房间带着与之刚性连接的光源和以太一起运动。如果我们相信那个应用于声波速度的简单的变换原理，那么现在也可以把结论应用于光波。我们没有理由怀疑这条简单的力学变换定律，它不过是说，某些情况下速度必须相加，某些情况下速度必须相减。我们暂时假定随光源一起运动的房间带着以太走，并且假定经典变换成立。

如果我打开灯，光源与我的房间刚性地连接在一起，那么光信号的速度将是那个著名的实验值 3×10^8 米每秒。但屋外的观察者会注意到房间的运动，因此也会注意到光源的运动。既然以太被带着一起走，他一定会得出这样的结论：在我的屋外坐标系中，沿不同方向的光速是不同的。沿着房间运动方向的光速比标准光速大，逆着房间运动方向的光速比标准光速小。我们的结论是：如果随光源一起运动的房间带着以太走，而且力学定律是有效的，那么光速必定与光源的速度有关。如果光源朝着我们运动，从运动光源到达我们眼睛的光的速度就会较大，如果光源背离我们运动，光速就

会较小。

倘若我们的速度大于光速，我们就应当可以逃开光信号。我们可以追上此前发送的光波，从而看到过去发生的事件。我们追上它们的顺序与它们被发送的顺序相反，地球上发生的一连串事件看起来会像从后往前放映电影一样，先讲故事的结局。这些结论都源于一个假设，即运动的坐标系带着以太一起走，以及力学变换定律是有效的。倘若如此，光与声音的类比就是完美的。

然而，没有迹象表明这些结论是真的。恰恰相反，为证明这些结论而作的所有观测都与之相违背。由于光速极大，会造成很多技术上的困难，所以这个裁定是从非常间接的实验中得到的，但其明确性没有任何疑问。无论光源是否在运动以及如何运动，光速在所有坐标系中都相同。

这个重要的结论可以从许多实验中得出来。我们不需要详细描述这些实验，但可以作一些非常简单的论证。这些论证虽然并未证明光速与光源的运动无关，但能让这个事实令人信服和可以理解。

在我们的太阳系中，地球和其他行星都围绕太阳运转。我们不知道是否还有其他行星系与太阳系相似。不过，存在着许多由两颗恒星组成的双星系，两颗恒星围绕着它们的引力中心转动。通过观察这种双星的运动，我们发现牛顿的引力定律是有效的。现在假定光的速度依赖于发射体的速度，那么恒星发出的光线是更快还是更慢就要看恒星发光时的速度。在这种情况下，整个运动将会非常混乱，我们不可能通过遥远的双星来确证支配我们整个行星系运动的同一个引力定律的有效性。

我们再来考察一个实验，它所依据的观念非常简单。想象有一个飞速旋转的轮子。根据我们的假设，以太被轮子的运动所携带，并且参与运动。轮子静止或运动时，经过轮子附近的光波的速度会有所不同。静止以太中的光速不同于被轮子迅速带动的以太中的光速，正如声波的速度在无风和有风的日子会有所不同。但这种差异根本检测不到！无论从哪一个角度切入这个主题，无论设计出什么样的判决性实验，结果总是与运动会带动以太这一假设相矛盾。于是，在一些更详细的专业论证的支持下，我们得出了以下结论：

光速并不依赖于光源的运动。

运动物体不会带动周围的以太。

因此，我们必须放弃声波与光波的类比，转而研究第二种可能性：所有物质都在以太中运动，而以太不参与任何运动。这意味着我们要假定存在着一个以太海，所有坐标系都静止其中或者相对于它运动。我们暂且不谈实验能否证明这个理论，先来熟悉一下这个新假设的含义以及从中能够推出什么结论。

有这样一个坐标系，它相对于以太海是静止的。在力学中有许多相对作匀速直线运动的坐标系，但没有一个坐标系可以被区分出来。所有这些坐标系都同样“好”或同样“坏”。如果有两个相对作匀速直线运动的坐标系，在力学中间其中哪一个运动、哪一个静止是毫无意义的。我们只能观察到相对的匀速直线运动。伽利略相对性原理使

我们无法谈及绝对的匀速直线运动。不仅存在着相对的 匀速直线运动，而且存在着绝对的 匀速直线运动，这句话是什么意思呢？它不过是说，有这样一个坐标系，一些自然定律在它之中不同于在所有其他坐标系之中。此外，每一个观察者都可以把在自己坐标系中有效的定律与在那个唯一的标准坐标系中有效的定律加以比较，以判定他自己的坐标系究竟是静止还是运动。这里的情况与经典力学不同，在经典力学中，伽利略的惯性定律使得绝对的匀速直线运动是毫无意义的。

如果假设运动是穿过以太的，那么在场的现象领域中可以得出什么结论呢？这意味着有一个坐标系与所有其他坐标系都迥然不同，它相对于以太海是静止的。显然，在这个坐标系中有些自然定律必定是不同的，否则说“运动穿过以太”就没有意义了。如果伽利略相对性原理是有效的，那么运动穿过以太将毫无意义。这两种观念是无法调和的。然而，倘若存在一个由以太确定的特殊坐标系，那么说“绝对运动”或“绝对静止”就有了明确的意义。

其实我们没有选择的余地。为了拯救伽利略相对性原理，我们曾假定坐标系在运动时带着以太一起走，但发现与实验不符。唯一出路就是放弃伽利略相对性原理，尝试假定一切物体都在平静的以太海中运动。

下一步就是考察一些结论，它们违反伽利略相对性原理，支持运动穿过以太，并付诸实验检验。这样的实验容易设想，但很难做。由于我们这里只关注思想，所以不必操心技术上的困难。

我们再回到前述的运动房间和屋内屋外的两位观察者。屋外的观察者代表由以太海指定的标准坐标系，在这个与众不同的坐标系中，光速总是具有同样的标准值。以太海中的所有光源，无论是静止还是运动，传播出来的光速都是一样的。房间和它的观察者都穿过以太而运动。设想房间中央的灯忽然发出闪光，随即熄灭，并设想房间的墙是透明的，因此屋内屋外的两位观察者都能测量光速。假如问这两位观察者期待得到什么样的结果，他们的回答大概会是这样：

屋外的观察者：我的坐标系由以太海指定，我的坐标系中的光速总是那个标准值。我不必理会光源或其他物体是否在运动，因为它们绝不会把我的以太海带走。我的坐标系区别于所有其他坐标系。在这个坐标系中，无论光束的方向或光源的运动如何，光速必定是其标准值。

屋内的观察者：我的房间穿过以太海而运动。房间的一面墙在远离光，另一面墙在靠近光。倘若我的房间相对于以太海以光速运动，那么从房间中央发出的光永远也到不了以光速远离它的那面墙。假如房间的运动速度小于光速，那么从房间中央发出的光波将先到达某一面墙。它将先到达朝着光波运动的墙，再到达远离光波运动的墙。因此，虽然光源与我的坐标系刚性连接，但沿各个方向的光速却不会相同。在相对于以太海运动的方向上光速较小，因为墙在远离；在相反的方向上光速较大，因为墙在朝着光波运动，所以遇到光波早些。

因此，只有在以太海所指定的那个坐标系中，各个方向上的光速才是相等的。而

在相对于以太海运动的其他坐标系中，光速与我们的测量方向有关。

凭借刚才考察的判决性实验，我们可以检验运动穿过以太海的理论。事实上，大自然为我们提供了一个高速运动的系统——每年绕太阳运转一周的地球。如果我们的假设是正确的，那么沿着地球运动方向的光速将会不同于逆着地球运动方向的光速。这种差异可以计算出来，并且可以设计出恰当的实验加以验证。由于该理论预言的时间差很小，所以必须有非常精巧的实验安排。著名的迈克耳孙 - 莫雷实验

(Michelson-Morley experiment) 实现了这个目的，它未能发现光速与方向有什么关系，从而宣判了所有物质都在平静的以太海中穿行的理论死刑。倘若假设以太海理论，那么不仅光速，而且其他与场有关的现象也会显示出与运动坐标系的方向有关。每一个实验都与迈克耳孙 - 莫雷实验一样给出了否定的结果，从未表明与地球的运动方向有任何关系。

局面变得越来越严重了。两条假设我们都已经试验过了。第一个是说运动物体带着以太走，它违反了光速与光源的运动无关这个事实。第二个是说存在着一个独特的坐标系，运动物体不是带着以太走，而是在永远平静的以太海中穿行。如果是这样，那么伽利略相对性原理就是无效的，光速不可能在每一个坐标系中都相等。这同样与实验相矛盾。

还有更加人为的理论被试验过，认为真理介于这两个极限情形之间，运动物体只携带一部分以太。但这些理论都失败了。事实证明，借助于以太的运动，穿过以太的运动，或者同时用这两种运动来解释运动坐标系中的电磁现象的所有努力均以失败而告终。

这样便出现了科学史上最富戏剧性的局面之一。所有关于以太的假设都行不通！实验的判决总是否定的。回顾物理学的发展我们可以看到，以太自出生之日起便是物理实体家族中“令人难堪的孩子”。首先，我们构造不出简单的以太力学模型，只好作罢，这在很大程度上导致了力学观的崩溃。其次，我们不再指望通过以太海的存在来区分出一个坐标系，使我们既能识别相对运动又能识别绝对运动。除了带着波一起走，这将是以太显示和证明自己存在的唯一方式。我们想让以太变得实在的一切努力都失败了。它既显示不出其力学结构，又显示不出绝对运动。除了发明以太时赋予它的性质，即传播电磁波的能力，所有其他性质都没有留下来。我们试图发现以太的性质，却导致了困难和矛盾。有过这么多糟糕的经历，现在是彻底忘掉以太，再也不提它名字的时候了。我们说：空间具有传播波的物理属性，这样便省去了那个我们决定避开的词。

当然，从我们的词汇中删去一个词是于事无补的。我们遇到的麻烦太大了，根本无法以这种方式来解决！

我们现在把已经被实验充分验证的事实写下来，不再操心“以太”问题。

1. 光在真空中的速度永远为标准值，与光源或光的接受者的运动无关。
2. 在两个相对作匀速直线运动的坐标系中，所有自然定律都完全等同，无法区分

出绝对的匀速直线运动。

有许多实验确证了这两点，没有一个实验与其中任何一点相矛盾。第一点表达了光速的不变性，第二点则把为力学现象提出的伽利略相对性原理推广到一切自然现象。

在力学中，我们已经看到：如果一个质点相对于一个坐标系有某个速度，那么它在相对于前一坐标系作匀速直线运动的另一个坐标系中的速度将会有所不同。这一结论源于简单的力学变换原理。这些原理是从我们的直觉（人相对于船和岸运动的例子）中直接得来的，似乎不会有什么错误。但这个变换定律与光速不变性是矛盾的。或者换句话说，我们需要补充第三条原理。

3. 位置和速度是根据经典变换从一个惯性系变换到另一个惯性系的。

矛盾是显而易见的。我们不能把（1）（2）（3）结合在一起。

经典变换看起来极为自明和简单，似乎无法加以改变。我们已经尝试改变过（1）和（2），但与实验结果不一致。所有关于“以太”运动的理论都要求修改（1）和（2），但这毫无用处。我们再次意识到困难的严重性。我们需要一条新的线索，那就是接受（1）和（2）这两条基本假设，而放弃（3），尽管这看起来很奇怪。这条新线索始于对最基本、最原始概念的分析，我们这就来说明这种分析如何迫使我们改变了旧观点，从而消除了所有困难。

7.时间、距离、相对论

我们的新假设是：

(1) 在所有相对作匀速直线运动的坐标系中，光在真空中的速度都相同。

(2) 在所有相对作匀速直线运动的坐标系中，一切自然定律都相同。

相对论 就是以这两条假设为出发点的。从现在开始，我们不再使用经典变换了，因为我们知道它与这两条假设相矛盾。

就像科学中向来所做的那样，这里需要把我们那些常常未经评判便加以接受的根深蒂固的偏见除去。既然我们已经看到，改变(1)和(2)会与实验相矛盾，我们就必须勇于承认它们是有效的，转而处理那个可能的弱点，即如何把位置和速度从一个坐标系变换到另一个坐标系。我们打算从(1)和(2)中推出结论，看看这两条假设与经典变换矛盾在何处，是怎样矛盾的，并且找到这些结论的物理意义。

我们再次使用屋内屋外有两位观察者的运动房间的例子。从房间中央发出一个光信号，我们再问这两个人期待观察到什么。此时他们只接受上述两条原理，忘却了以前所说的关于光在介质中穿行的内容。他们回答如下：

屋内的观察者：从房间中央发出的光信号将同时到达房间的各面墙，因为各面墙与光源距离相等，光沿各个方向传播的速度又相等。

屋外的观察者：光在我坐标系中的速度与随房间运动的观察者的坐标系中完全一样。在我看来，光源是否在我的坐标系中运动并不重要，因为光源的运动不会影响光速。我看到光信号以标准速度朝各个方向行进。一面墙试图远离光信号，另一面墙则试图靠近光信号。因此，光信号碰到远离的墙要比碰到靠近的墙稍迟一些。如果房间的速度比光速小很多，那么这个时间差会极小，但光信号依然不会同时碰到这两面与运动方向垂直的相对的墙。

比较了这两位观察者的预言之后，我们发现了一个非常惊人的结果，它与一些有着牢固基础的经典物理学概念明显相矛盾。在屋内的观察者看来，两束光到达两面墙这两个事件是同时的，而在屋外的观察者看来却并非同时。在经典物理学中，对于所有坐标系中的所有观察者，我们都只有一个钟，时间的流逝是一样的。时间以及像“同时”、“较早”、“较晚”这样的词都有一种绝对的意义，与任何坐标系都没有关系。在一个坐标系中同时的两个事件，在所有其他坐标系中也必定同时。

(1)和(2)这两条假设，也就是相对论，迫使我们放弃这种观点。我们已经描述过，在一个坐标系中同时的两个事件在另一个坐标系中却不是同时的。我们的任务就是要理解这个结果，理解“在一个坐标系中同时的两个事件，在另一个坐标系中可能

不是同时的”这句话的意思。

“在一个坐标系中同时的两个事件”是什么意思呢？每个人从直觉上似乎都知道这句话的意思。但我们必须谨慎，力求给出严格的定义，因为我们知道过分重视直觉有多么危险。我们先来回答一个简单的问题。

什么是钟？

对于时间的流逝，原始的主观感受使我们能够排列出印象的次序，判定一件事发生得较早，另一件事发生得较晚。但要表明两个事件的时间间隔为10秒钟，就需要一个钟。钟的使用使时间概念成了客观的。只要能够精确重复任意多次，任何物理现象都可以当作一个钟来使用。若把这样一个事件的首尾时间间隔取作时间单位，那么重复这个物理过程就可以测量任何时间间隔。所有的钟，从最简单的沙漏到最精密的仪器，都是以这个想法为基础的。比如沙漏的时间单位就是沙从上面玻璃瓶流入下面玻璃瓶的时间间隔，倒转玻璃瓶则可以重复这个物理过程。

两个离得很远的点上有两个完美的钟，所指示的时刻完全相同。如果不考虑作出验证，这句话总该是正确的。但它到底是什么意思呢？我们如何才能确信两个相距很远的钟总是指示完全相同的时刻呢？一个可能的办法是使用电视。需要注意的是，电视只是作为一个例子，对于我们的论证并不重要。我可以站在一个钟的旁边看着另一个钟在电视上的图像，然后可以判断它们是否同时指示着相同的时刻。但这并不是一个好的证明。电视图像是电磁波传递的，因此是以光速传播的。我们在电视上看到的图像是很短时间以前发出的，而我们在实际的钟上所看到的却是现在发生的。这个困难很容易避免。我必须在两个钟的中点处取这两个钟的电视图像，在这个中点上观察它们。于是，如果信号是同时发出的，则它们将同时到达我。如果从中点处观察的两个好钟总是指示相同的时刻，则它们就很适合指示在距离很远的两点发生的事件的时间。

在力学中我们只用了一个钟。但这并不很方便，因为我们必须在这个钟附近来进行所有测量。若从远处看钟，比如通过电视去看，我们就必须牢记：我们现在看到的事情其实是以前发生的，一如我们是在日落发生以后8分钟才看到日落的。我们必须根据我们与钟的距离对时间读数作出修正。

因此，只有一个钟是不方便的。但是现在，既然我们已经知道如何判断两个或更多个钟是否同时指示相同的时刻，是否走得同样快慢，我们完全可以在给定的坐标系中设想任意多个钟，其中每一个都能帮助我们确定在它附近发生的事件的时间。所有这些钟都相对于坐标系静止，它们都是“好”钟，都是同步的，就是说同时指示相同的时刻。

关于钟的这种安排并没有什么特别奇怪的。我们现在使用很多个同步的钟，而不是只使用一个，因此很容易判断在给定的坐标系中，两个遥远的事件是否同时发生。两个事件发生时，如果它们附近同步的钟指示同样的时刻，则它们就是同时的。“两个相距遥远的事件，其中一个比另一个发生得更早”，这一说法现在有了明确的意义。所

有这些都可以用静止在我们坐标系中的同步的钟来判断。

这与经典物理学是一致的，也没有出现与经典变换相矛盾的地方。

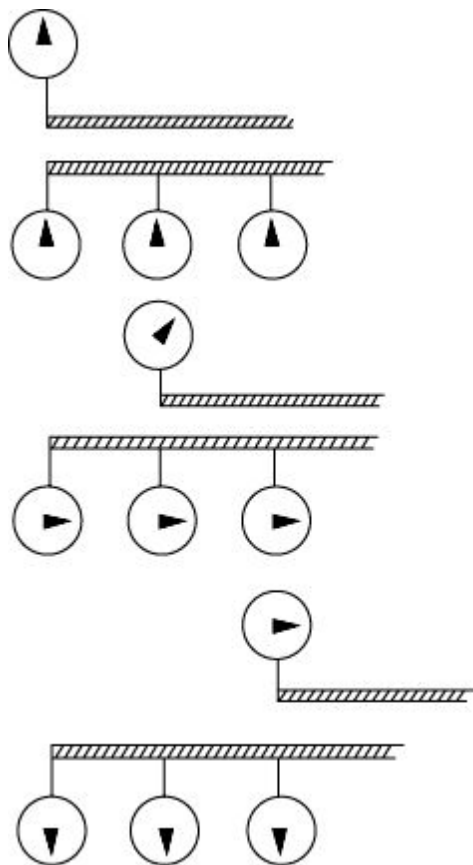
为了定义什么是同时的事件，我们借助于信号来使钟同步。我们在安排时，务必使信号以光速传播，光速在相对论中发挥着非常根本的作用。

既然要讨论两个相对作匀速直线运动的坐标系的重要问题，我们就需要考察两根量杆，每一根都配有一些钟。两个坐标系相对作匀速直线运动，每一个坐标系中的观察者现在都有他自己的量杆和牢牢固定在量杆上的一组钟。

在经典力学中讨论测量时，我们把一个钟用于所有坐标系。而在这里，每一个坐标系都有多个钟。这个差别并不重要。一个钟足够用了，但只要能精确同步，没有人会反对使用多个钟。

我们正在接近一个关键点，表明经典变换在哪里违反了相对论。当两组钟相对作匀速直线运动时会发生什么？经典物理学家会回答说：什么也没有发生，它们仍然会走得一样快，我们既可以用静止的钟也可以用运动的钟来指示时间。按照经典物理学的看法，在一个坐标系中同时的两个事件，在任何其他坐标系中也是同时的。

但这并非唯一可能的答案。我们同样可以设想运动的钟与静止的钟有不同的快慢。我们现在来讨论这种可能性，暂时不去判断钟在运动时是否真的会改变快慢。说“运动的钟会改变快慢”，这是什么意思呢？为简单起见，假定上面的坐标系只有一个钟，下面的坐标系则有多个钟。所有钟的构造都相同，下面几个钟是同步的，亦即同时指示相同的时刻。在下面三幅图中，我们画出了作相对运动的两个坐标系的三个相继位置。在第一幅图中，我们约定上下几个钟的指针指向相同的位置。在第二幅图中我们看到，一段时间以后，两个坐标系有了相对位置。在下面的坐标系中，所有钟都指示着相同的时刻，而在上面的坐标系中，钟的快慢却改变了。之所以有这种快慢改变和时间差异，是因为这个钟正在相对于下面的坐标系运动。在第三幅图中，我们看到指针位置的差异随时间而增大了。



静止在下面坐标系中的观察者会发现，运动的钟改变了快慢。如果这个钟相对于上面坐标系中静止的观察者而运动，当然也会发现同样的结果；在这种情况下，上面的坐标系中必须有许多个钟，而下面的坐标系中则只要一个。在两个作相对运动的坐标系中，自然定律必定是相同的。

在经典力学中，我们默认运动的钟不会改变快慢。这似乎太过明显，几乎不值得提及。但如果真想认真，没有任何东西是太过明显的，我们应当对物理学中一直被视为理所当然的假设进行分析。

不能因为某个假设只是跟经典物理学的假设不同就认为它是不合理的。我们完全可以设想运动的钟会改变快慢，只要这种变化定律对于所有惯性系都相同。

再举一例。取一根米尺，这意味着只要它静止在某个坐标系中，它的长度就是1米。现在它作匀速直线运动，沿着代表坐标系的量杆滑动。它的长度看起来还是1米吗？我们必须预先知道如何确定它的长度。只要米尺静止，它的两端就会与坐标系上相隔1米的两个刻度重合。由此我们断定，静止米尺的长度是1米。而当这根尺子运动时，我们如何来测量它的长度呢？可以这样做：两位观察者在某一时刻同时拍快照，一个人拍运动尺子的始端，另一个人拍它的末端。由于照片是同时拍的，我们可以通过比较运动尺子的始端和末端与坐标系量杆重合的那两个刻度来确定它的长度。必须

有两位观察者来留意在该坐标系的不同位置同时发生的事件。没有任何理由认为这样的测量结果会与米尺静止时相同。既然照片必须同时拍，而我们知道，“同时”是一个与坐标系有关的相对概念，因此在彼此作相对运动的不同坐标系中，这种测量似乎很可能会得出不同的结果。

我们完全可以设想，如果变化定律对于所有惯性坐标系都相同，那么不仅运动的钟会改变快慢，运动的尺子也会改变长度。

到目前为止，我们只讨论了一些新的可能性，而没有为认定这些可能性给出任何理由。

我们还记得，在所有惯性坐标系中光速都相同。这一事实与经典变换是无法调和的。这个结必须在某处打破，难道不能在这里吗？我们难道不能假定运动钟的快慢和运动量杆的长度会发生改变，以致由这些假定可以直接推出光速不变吗？的确可以！这就是相对论彻底不同于经典物理学的第一个实例。我们的论证可以颠倒过来：如果光速在所有坐标系中都相同，那么运动的量杆必须改变长度，运动的钟也必须改变快慢，这些变化所遵从的定律是严格确定的。

所有这些并没有什么神秘或不合理的地方。在经典物理学中，我们总是假定运动的钟和静止的钟有相同的快慢，运动量杆和静止量杆有相同的长度。如果光速在所有坐标系中都相同，如果相对论是有效的，我们就必须牺牲掉这个假设。这些根深蒂固的偏见很难去除，但我们别无他法。从相对论的观点来看，旧概念显得很武断。为什么要相信对于所有坐标系中的所有观察者，绝对时间都以同样的方式流逝呢？为什么要相信距离不可改变呢？时间由钟来测定，空间坐标由量杆来测定，测定结果也许会依赖于这些钟和量杆在运动时的行为。没有理由认为它们会按照我们希望的方式来行为。经由电磁场现象，观测结果间接地表明，运动的钟会改变快慢，运动的量杆会改变长度，而根据力学现象，我们想不到会有这种事情发生。在每一个坐标系中我们都必须接受相对时间的概念，因为这是解决困难的最佳出路。从相对论中发展出来的进一步的科学进展表明，不应把这个新观点看成“必然的恶”（*malum necessarium*），因为它的功绩太过显著。

迄今为止，我们一直在试图说明是什么东西让我们作出了相对论的基本假设，以及相对论如何迫使我们修改经典变换，以新的方式来处理时间和空间。我们的目标是指出新物理哲学观的那些基本观念。这些观念都很简单，但以这里表述的形式还不足以得出任何定性或定量的结论。我们必须重新启用那种老办法，即只解释主要观念，对于其他一些观念则只作陈述而不给出证明。

为了说清楚相信经典变换的旧物理学家（下面称之为“古”）与懂得相对论的现代物理学家（下面称之为“今”）在观点上的区别，设想他们作了以下对话：

古：我相信力学中的伽利略相对性原理，因为我知道在两个相对作匀速直线运动的坐标系中，力学定律是相同的。或者换句话说，这些定律对于经典变换是不变的。

今：但相对性原理必须适用于我们外界的所有事件。在相对作匀速直线运动的坐

标系中，不仅力学定律必须相同，所有自然定律都必须相同。

古：但是在相对运动的坐标系中，怎么可能所有自然定律都相同呢？场方程即麦克斯韦方程对于经典变换并不是不变的。光速的例子清楚地表明了这一点。根据经典变换，这个速度在两个相对运动的坐标系中不应相同。

今：这只表明经典变换是不适用的，两个坐标系之间的关联必须有所不同；我们也许不能依照这些变换定律把不同坐标系中的坐标和速度联系起来，而是必须代之以新的定律，从相对论的基本假设中将其推导出来。我们暂不去管这种新变换定律的数学表述，只要知道它与经典变换不同就够了。我们将它简称为洛伦兹变换。可以证明，麦克斯韦方程即场定律对于洛伦兹变换是不变的，就像力学定律对于经典变换是不变的一样。让我们回忆一下经典物理学中的情形。坐标有坐标的变换定律，速度有速度的变换定律，但两个相对作匀速直线运动的坐标系中的力学定律却是相同的。我们有空间的变换定律，却没有时间的变换定律，因为时间在所有坐标系中都相同。而在相对论中却不同了，空间、时间和速度都有跟经典变换不同的变换定律。但同样，自然定律在所有相对作匀速直线运动的坐标系中都必须相同。自然定律必须是不变的，但不是像前面那样对于经典变换不变，而是对于一种新的变换即所谓的洛伦兹变换不变。在所有的惯性坐标系中，自然定律都是有效的，从一个坐标系到另一个坐标系的过渡是由洛伦兹变换给出的。

古：我相信你的话，但我很想知道经典变换与洛伦兹变换的差别。

今：你的问题最好通过以下方式来回答。你且说出经典变换的一些典型特征，我试着解释一下它们是否已经保存在洛伦兹变换中，如果没有，我再解释它们如何发生了改变。

古：假定我的坐标系中有某个事件发生在某一点、某一时刻，那么相对于我的坐标系作匀速直线运动的另一个坐标系中的观察者会为此事件的发生位置指定不同的数，但时间当然是相同的。我们在所有坐标系中都使用同一个钟，钟是否运动无关紧要。在你看来也是这样吗？

今：不，不是这样的。每一个坐标系都必须配备它自己静止的钟，因为运动会改变钟的快慢。两个不同坐标系中的两位观察者不仅会为位置指定不同的数，而且会为此事件发生的时刻指定不同的数。

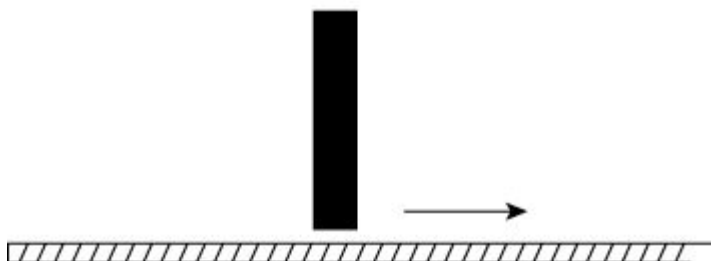
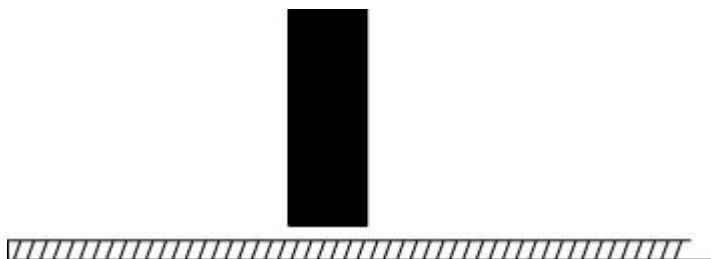
古：这意味着时间不再是不变量。在经典变换中，所有坐标系中的时间都相同。而在洛伦兹变换中则并非如此，时间变得和经典变换中的坐标有点相似。我想知道，长度的情况是怎样的？根据经典力学的看法，刚性量杆无论静止还是运动都不会改变长度。现在还是如此吗？

今：不是了。事实上，根据洛伦兹变换，运动的量杆会沿运动方向收缩，如果速度增加，收缩也会增加。量杆运动得越快，看起来就越短。但这种收缩只发生在运动方向上。在下图中我们可以看到，一根量杆在运动速度接近光速的90%时，其长度会收缩到原来的一半，但在垂直于运动的方向上却没有收缩。



古：这意味着运动钟的快慢和运动量杆的长度都与速度有关，但关系是什么呢？

今：随着速度的增加，改变愈发明显。根据洛伦兹变换，一根尺子的速度若是达到光速，其长度会收缩为零。同样，与它沿着量杆经过的各个钟相比，运动的钟会渐渐慢下来，倘若以光速运动，它就会停住。



古：这似乎与我们所有的经验都不相符。我们知道，汽车运动时并不会变短。我们也知道，汽车司机可以把他的“好”钟与沿途经过的各个钟加以比较，发现它们总是很一致。这与你的说法相反。

今：这当然是对的，但这些力学速度都远远小于光速，因此把相对论用于这些现象是荒谬的。每一个汽车司机即使把速度增加几十万倍，也能放心地使用经典物理学。只有在速度接近光速时，才能期望实验结果与经典变换之间有不一致。只有在速度很大时才能检验洛伦兹变换的有效性。

古：但还有另一个困难。根据力学，我可以想象物体的速度甚至大于光速。一个物体如果相对于漂浮的船以光速运动，则它相对于岸的速度就应比光速更大。一根尺子的速度若是等于光速，其长度会收缩为零，那么当它的速度大于光速时会出现什么

情况呢？我们无法期望有一种负的长度。

今：你实在没有理由作这样的讽刺！根据相对论的观点，物体的速度不可能大于光速，光速构成了所有物体速度的上限。倘若一个物体相对于船的速度等于光速，那么它相对于岸的速度也等于光速。加减速度的简单力学定律不再有效，或者更确切地说，对于小的速度近似有效，对于接近光速的速度则不再有效。表示光速的数明确出现在洛伦兹变换中，和经典力学中的无限大速度一样扮演着极限情形的角色。这个更一般的理论与经典变换和经典力学并不矛盾。恰恰相反，当速度很小时，作为极限情形，我们又得到了旧概念。从新理论的观点可以看得很清楚，经典物理学在哪些情况下有效，它的极限在哪里。把相对论用于汽车、轮船和火车的运动，就像把计算机用于只用乘法表便可解决的问题一样可笑。

8.相对论与力学

相对论产生于迫切需要，产生于旧理论中似乎无法摆脱的严重而深刻的矛盾。新理论的长处在于解决所有这些困难时非常一致和简单，只用了很少几条令人信服的假设。

虽然这种理论源于场的问题，但它必须包含所有物理定律。这里似乎有一个困难。场的定律和力学定律属于完全不同的类型。电磁场方程对于洛伦兹变换是不变的，力学方程对于经典变换是不变的。但相对论声称，所有自然定律都必须对于洛伦兹变换不变，而不是对于经典变换不变。经典变换仅仅是两个坐标系的相对速度很小时洛伦兹变换的一个特殊的极限情况。如果是这样，就必须改变经典力学，以满足对于洛伦兹变换的不变性要求。或者换句话说，速度接近光速时，经典力学就不再有效了。从一个坐标系过渡到另一个坐标系只有一种变换，那就是洛伦兹变换。

我们只需把经典力学加以改造，使之既不违反相对论，又不违反经典力学所解释的大量观测材料。旧力学适用于小速度，是新力学的极限情况。

我们不妨考虑相对论使经典力学发生改变的一个实例，也许能够引出某些可用实验加以证明或否证的结论。

假定某个具有一定质量的物体在沿直线运动，一个外力沿着它的运动方向作用于它。我们知道，力正比于速度的变化。或者说得更明确些，某个物体在1秒钟内速度是从100英尺每秒增加到101英尺每秒，或者从100英里每秒增加到（100英里 + 1英尺）每秒，还是从180000英里每秒增加到（180000英里 + 1英尺）每秒，都是无关紧要的。只要一个物体在相同时间内获得相同的速度改变，作用于该物体的力就总是相同的。

这句话从相对论的观点来看对吗？不对！这条定律只对小速度有效。根据相对论，接近光速的大速度的定律是怎样的呢？如果速度很大，再要增加速度就需要极大的力。把100英尺每秒的速度增加1英尺每秒和把接近光速的速度增加1英尺每秒根本不可同日而语。速度越接近光速，增加它就越难。速度等于光速时，就不可能再增加了。因此，相对论所引起的这些改变是不足为奇的。光速是所有速度的上限。一个有限的力，无论多么大，都不能使速度增加到超过这个极限。一种更复杂的力学定律出现了，它取代了联系力与速度变化的旧力学定律。从我们的新观点来看，经典力学很简单，因为几乎在所有观察中，我们处理的速度都远小于光速。

静止的物体具有一定的质量，被称为静止质量。力学告诉我们，任何物体都会抵抗其运动的变化；质量越大，抵抗越大，质量越小，抵抗也越小。但在相对论中却不仅如此。不仅静止质量越大，物体对运动变化的抵抗就越大，而且速度越大，抵抗也越大。在经典力学中，既定物体的抵抗是不变的，仅由物体的质量来刻画。而在相对

论中，它既与静止质量有关，也与速度有关。当速度接近光速时，抵抗就成为无限大。

刚才引述的结果使我们能用实验来检验这个理论。速度接近光速的抛射体对外力作用的抵抗会符合理论预测吗？由于相对论在这方面的陈述具有定量性，所以倘若速度接近光速的抛射体能够实现，我们就能证明或否证这个理论。

我们在自然之中的确可以找到具有这种速度的抛射体。放射性物质的原子，比如镭原子，能像大炮一样发射速度极高的炮弹。我们不去深入细节，只引用现代物理学和化学中一个非常重要的观点。宇宙万物都是由少数几种基本粒子构成的，就像一座城市中有尺寸不一、结构不同和建筑各异的房屋，但无论是简陋的棚子还是摩天大楼，都是用少数几种砖块建成的。同样，我们物质世界中所有已知的化学元素，从最轻的氢到最重的铀，都是由同样几种基本粒子构成的。最重的元素或最复杂的建筑是不稳定的，它们会衰变，或者说具有放射性。构成放射性原子的某些基本粒子有时会以接近光速的速度被抛射出来。根据现在已被大量实验确证的看法，元素的原子（比如镭原子）结构非常复杂，放射性衰变等诸多现象表明，原子是由更加简单的砖块即基本粒子所构成的。

通过巧妙而复杂的实验，我们可以查明粒子是如何抵抗外力作用的。实验表明，这些粒子的抵抗与速度有关，这正是相对论所预言的。在可以表明抵抗与速度有关的其他许多事例中，理论与实验也完全一致。我们再次看到了创造性科学工作的本质特征：理论预言某些事实，然后实验加以确证。

这个结果暗示着另一个重要推广。静止物体有质量，但没有动能（即运动的能量）。运动物体既有质量又有动能。它比静止物体更强烈地抵抗速度的改变，运动物体的动能就好像增加了它的抵抗似的。如果两个物体有相同的静止质量，则动能较大的物体对外力作用的抵抗较强。

设想有一个装着许多球的箱子，箱子和球在我们的坐标系中都是静止的。要使箱子运动，增加它的速度，需要某个力。但如果各个球在箱子里像气体分子一样以接近光速的平均速度朝各个方向运动，那么同样的力在相同时间内能否使速度增加相同的量呢？由于球增加的动能加强了箱子的抵抗，所以现在需要更大的力。能量，至少是动能，会像有重量的质量一样抵抗运动。那么，一切种类的能量都是如此吗？

对于这个问题，相对论由自己的基本假设给出了一个清晰而令人信服的回答，而且是定量性的：所有能量都会抵抗运动的改变；所有能量都像物质一样行为；炽热的铁块要比冰冷时更重；太阳发出的穿过空间的辐射包含能量，因此也有质量；太阳和所有辐射星体都因为发出辐射而损失质量。这个非常一般的结论是相对论的一项重要成就，与检验它的所有事实都符合。

经典物理学引入了两种实体，即物质和能量。物质有重量，能量没有重量。经典物理学中有两个守恒定律，一个是物质守恒，另一个是能量守恒。我们曾经追问，现代物理学是否仍然秉持着这种对两种实体和两个守恒定律的看法。回答是：“否”。根

据相对论，质量与能量之间没有本质区别。能量有质量，质量代表能量。我们现在不是有两个而是只有一个守恒定律，即质量- 能量守恒。事实证明，这种新观点在物理学的进一步发展非常成功，富有成效。

能量有质量，质量代表能量，人们为什么一直没有发现这个事实呢？热铁块要比冷铁块更重吗？现在对这个问题的回答是“是”，而过去（见“热是实体吗”一节）则是“否”。其间的内容肯定还不足以讲清楚这个矛盾。

我们这里遇到的困难与前面遇到的是同一种类型。相对论预言的质量变化小到无法测量，哪怕最灵敏的天平也无法直接检测出来。有很多令人信服但间接的方式可以证明能量有重量。

之所以缺乏直接证据，是因为物质与能量之间的兑换率太小。能量之于质量，就如同贬值货币之于高值货币。为了说清楚这一点，让我们举一个例子。能把3万吨水变成蒸汽的热量称起来大约只有1克重。之所以一直认为能量没有重量，仅仅是因为它所代表的质量太小了。

旧的能量- 实体是相对论的第二个牺牲品，第一个牺牲品是传播光波的介质。

相对论的影响远远超出了产生相对论的那个问题。它消除了场论的困难和矛盾，提出了更一般的力学定律，用一个守恒定律取代了两个守恒定律，改变了我们经典的绝对时间概念。其有效性并不限于物理学领域，它所形成的一般框架包含一切自然现象。

9.时-空连续区

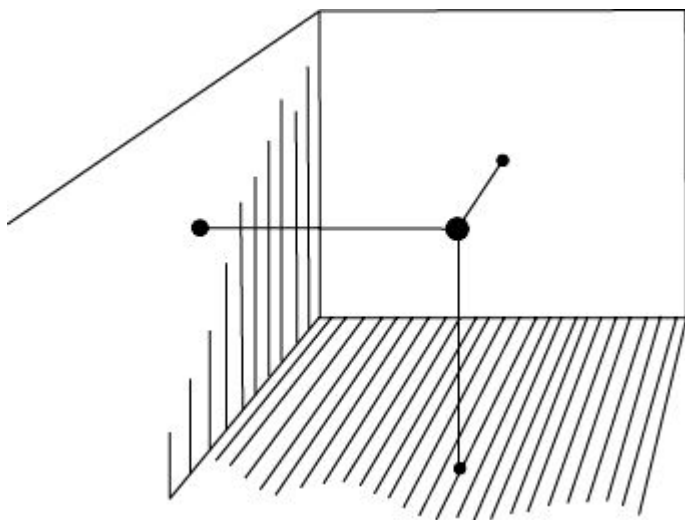
“1789年7月14日，法国大革命开始于巴黎”。这句话陈述了一个事件的地点和时间。如果一个人初次听到这句话，并且不懂“巴黎”是什么意思，你可以告诉他：这是我们地球上的一座城市，位于北纬49度东经2度。于是，这两个数刻画了事件发生的地点，“1789年7月14日”则刻画了事件发生的时间。在物理学中，精确刻画事件发生的地点和时间远比在历史学中更重要，因为这些数据是定量描述的基础。

为简单起见，我们前面只考虑了直线运动。我们的坐标系是一根有原点无终点的刚性量杆，这一限制我们还保留。在量杆上取不同的点，其位置只能用一个数即该点的坐标来刻画。说一个点的坐标是7.586英尺，意思是它与量杆原点的距离为7.586英尺。反过来，如果有人给我任何一个数和一个单位，我总能在量杆上找到一个点与这个数对应。可以说，量杆上任何一个明确的点都与一个数对应，任何一个数都与量杆上一个明确的点对应。数学家将这个事实表述为：量杆上所有的点构成了一个一维连续区。距离量杆上每一个点任意近的地方都有一个点。我们可以用任意小的步距将量杆上两个相距遥远的点连接起来。将相距遥远的两点连接起来的步距可以任意小，这就是连续区的典型特征。

还有一例。假定有一个平面，或者你如果喜欢，假定它是一个长方形桌面。桌面上某一点的位置可以用两个数来刻画，而不像前面那样只用一个数来刻画。这两个数就是该点与桌面两条垂直边的距离。平面上每一点对应于两个数而不是一个数，任何两个数都有一个确定的点跟它对应。换句话说，平面是一个二维连续区。与平面上每一点距离任意近的地方都有别的点。可以用分成任意小步距的一条曲线将两个相距遥远的点连接起来。将相距遥远的两点连接起来的步距可以任意小，每一点都可以用两个数来表示，这就是二维连续区的典型特征。



再举一个例子。假定你要把自己的房间看成你的坐标系，也就是说，你想借助于房间的墙来描述所有位置。如果一盏灯是静止的，那么这盏灯的位置可以用三个数来描述：其中两个数决定它与两个垂直墙面的距离，第三个数决定它与天花板或地板的距离。空间中每一点都对应于三个确定的数，任何三个数都对应于空间中某个确定的点。用一句话来说就是：我们的空间是一个三维连续区。与空间中每一点距离任意近的地方都有别的点。将相距遥远的两点连接起来的步距可以任意小，每一点都可以用三个数来表示，这就是三维连续区的典型特征。



但以上所谈还不是物理学。现在回到物理学，我们必须考察物质粒子的运动。要想观察和预言自然之中的事件，不仅要考虑物理事件的位置，还要考虑它发生的时间。我们再举一个非常简单的例子。

假定一个小石头（可以看成是一个粒子）从256英尺高的塔上落下来。自伽利略的时代起，我们就能预言石头开始下落后在任何时刻的坐标。以下是描述石头在0、1、2、3、4秒后所在位置的“时间表”。

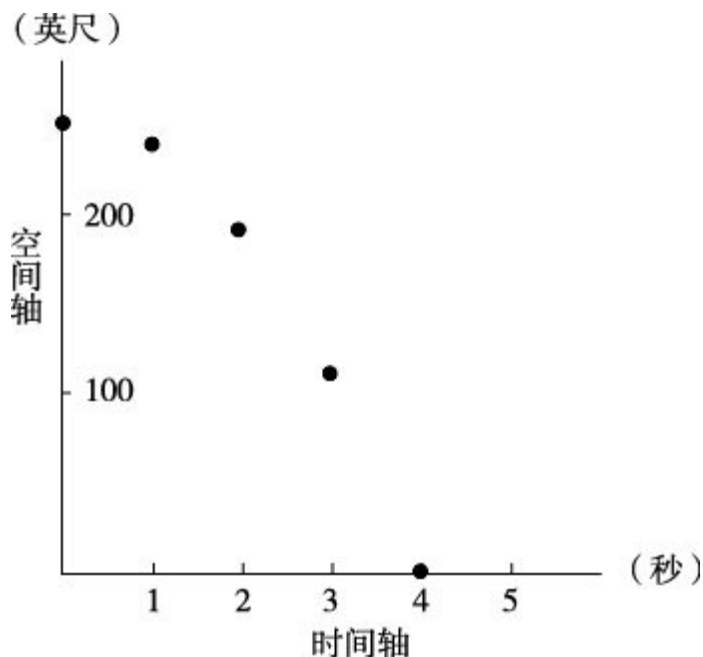
时间 (秒)	离地高度 (英尺)
0	256
1	240
2	192
3	112
4	0

我们的“时间表”中记录着五个事件，每一个事件都用两个数即它的时间和空间坐标来表示。第一个事件是石头在0秒时从距地面256英尺处下落。第二个事件是石头经过我们的刚性量杆（塔）距地面240英尺处，这发生在下落1秒之后。最后的事件是石头碰到地面。

我们可以用另一种方式来表示从这张“时间表”中得到的知识，比如可以把“时间表”中的五对数字表示成平面上的五个点。我们先来确定比例尺。如图所示，一个线段表示100英尺，另一个线段表示1秒。



然后画两条垂直的线，称水平线为时间轴，称竖直线为空间轴。我们立刻发现，我们的“时间表”可以用时-空平面中的五个点来表示。

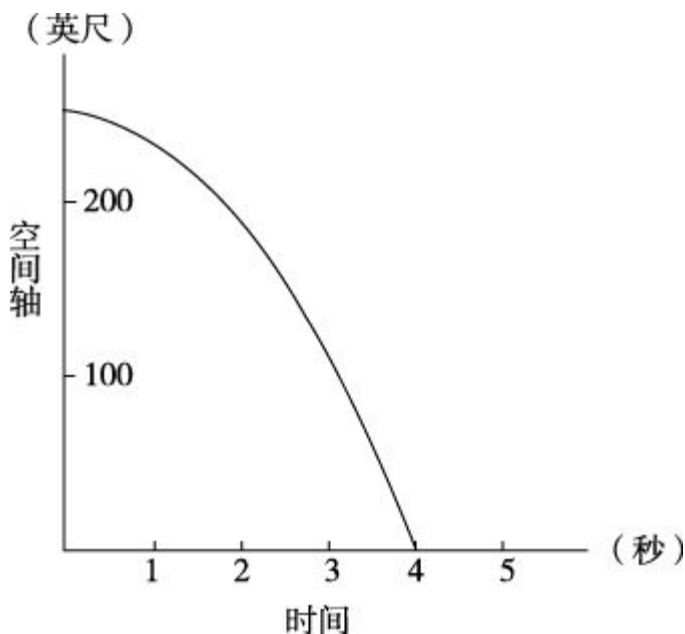


点与空间轴的距离代表“时间表”第一列中记录的时间坐标，与时间轴的距离则代表空间坐标。

“时间表”和平面上的点，方式虽然不同，表达的事物却完全一样。每一种方式都可以由另一种方式构造出来。这两种方式中选择哪一种取决于人的爱好，因为它们其实是等价的。

现在我们再前进一步。假定有一张更好的“时间表”，它给出的不是每1秒的位置，而是每 $1/100$ 秒或 $1/1000$ 秒的位置。这样一来，我们的时-空平面上就会有无数点。最后，如果对每一时刻都给出位置，或如数学家所说，把空间坐标表示成时间的函数，这些点就成了一条连续的线。于是，下图描绘的并非以前那种知识片段，而是关于运动的全部知识。

沿着刚性量杆（塔）的运动，也就是一维空间中的运动，在这里表示为二维时-空连续区中的一条曲线。我们时-空连续区中的每一点都对应于两个数，一个是时间坐标，另一个是空间坐标。反过来，对事件进行刻画中的任意两个数都对应于我们时-空连续区中的某个点。相邻的两个点代表在略有不同的时间和位置发生的两个事件。



你或许会这样来反对我们的图示：用线段来代表时间单位，将它机械地与空间结合在一起，两个一维连续区结合成一个二维连续区，这是毫无意义的。但这样一来，你就必须同样强烈地反对许多图示，比如表示去年夏天纽约温度变化的图，表示近年来生活费用变化的图，等等，因为这些例子使用的都是同样的方法。在温度图中，一维的温度连续区与一维的时间连续区结合成二维的温度 - 时间连续区。

让我们回到从256英尺高塔上落下的粒子。我们对运动的常用图示刻画了粒子在任一时刻的位置。知道了粒子是如何运动的，我们就能再次把它的运动画下来。这有两种方式。

我们还记得粒子在一维空间中位置随时间变化的图，运动被看成一维连续区中发生的一系列事件。我们并未把时间和空间混在一起，而是使用了位置随时间变化的动态图。

但我们也可以用另一种方式来画同一运动，把它看成二维时-空连续区中的曲线，构成一张静态图。现在运动被画成了二维时-空连续区中的某种东西，而不是某种在一维空间连续区中变化的东西。

这两种图完全等价，偏爱哪一种取决于人的习惯和爱好。

关于运动的这两种图示，这里所说的一切都与相对论无关。两种图示可以平等地使用，不过经典物理学更偏爱动态图，把运动描绘成空间中发生的事件，而不是存在于时-空中的东西。但相对论改变了这种看法。它明确支持静态图，发现把运动表示成时-空中的某种东西，更加客观和方便地描绘了实在。我们还要回答一个问题：为什么这两种图从经典物理学的观点来看是等价的，而从相对论的观点来看却不等价呢？

要想知道这个问题的答案，需要重新考虑相对作匀速直线运动的两个坐标系。

根据经典物理学，两个相对作匀速直线运动的坐标系中的观察者将为同一个事件指定不同的空间坐标和相同的时间坐标。所以在上述例子中，在我们选定的坐标系中，石头碰到地面是用时间坐标“4”和空间坐标“0”来刻画的。根据经典力学，相对于我们的坐标系作匀速直线运动的观察者也会认为石头在4秒之后到达地面。但这位观察者会把距离与他的坐标系相参照，而且一般来说会把不同的空间坐标与石头碰到地面这件事联系起来，尽管对于他和所有其他相对作匀速直线运动的观察者来说，时间坐标都相同。经典物理学只知道，对于所有观察者来说，有一个“绝对”时间在流动。对于每一个坐标系，都可以把二维连续区分成两个一维连续区：时间与空间。由于时间是“绝对的”，所以在经典物理学中，从运动的“静态”图到“动态”图的过渡就有了一种客观意义。

但是我们已经确信，不能把经典变换普遍用于物理学。从实用的角度来看，对于小速度来说它还可以用，但不能用来解决基本的物理问题。

根据相对论，石头碰到地面的时间不会在所有观察者看来都一样。在两个不同的坐标系中，时间坐标和空间坐标都会不同。倘若相对速度接近光速，时间坐标的变化将会非常明显。我们不能像在经典物理学中那样把二维连续区分解成两个一维连续区。在确定另一个坐标系中的时-空坐标时，我们绝不能把空间和时间分开来考虑。从相对论的观点来看，把二维连续区分解成两个一维连续区似乎是一种没有客观意义的武断做法。

不难把我们刚才讲的一切推广到非直线运动的情况。事实上，描述自然之中的事件需要用四个数而不是两个数。通过物体及其运动来构想的我们的物理空间有三个维度，位置由三个数来刻画。事件的时刻是第四个数。每一个事件都对应于四个确定的数，任何四个数都对应于一个确定的事件。于是，事件世界就成了一个四维连续区。这一点并无神秘之处，这句话对于经典物理学和相对论都是同样正确的。但是当我们考察两个相对作匀速直线运动的坐标系时又会发现差异。假定房间在运动，屋内屋外的观察者要确定同一个事件的时-空坐标。经典物理学家们会把这个四维连续区分解成三维空间和一维时间连续区。旧物理学家只关心空间变换，因为对他来说，时间是绝对的。他认为把四维世界连续区分解成空间和时间是方便而自然的。但是从相对论的观点来看，从一个坐标系过渡到另一个坐标系时，时间和空间都会改变。洛伦兹变换考察的正是我们四维事件世界的四维时-空连续区的变换性质。

事件世界可以用一幅投射到三维空间背景上的随时间变化的动态图来描述，但也可以用一幅投射到四维时-空连续区背景上的静态图来描述。从经典物理学的观点来看，这一动一静的两幅图是等价的。不过从相对论的观点来看，静态图要更方便、更客观。

如果愿意，即使在相对论中我们也仍然可以使用动态图。但我们必须记住，这种对时间和空间的划分并无客观意义，因为时间不再是“绝对”的。接下来我们仍然会用“动态”而非“静态”的语言，请记住它的局限性。

10. 广义相对论

还有一点需要澄清。有一个最基本的问题尚未解决：惯性系存在吗？对于自然定律，自然定律对洛伦兹变换的不变性，以及它们在相对作匀速直线运动的所有惯性系中的有效性，我们已经有所了解。我们有了定律，但不知道它们属于哪个参照系。

为了把这个问题看得更清楚，我们采访一位经典物理学家，向他提出几个简单的问题：

“什么是惯性系？”

“是力学定律在其中有效的坐标系。在这样一个坐标系中，不受外力作用的物体总是作匀速直线运动。凭借这个性质，我们可以把惯性坐标系和其他坐标系区分开来。”

“但是说‘没有力作用于物体上’，这话是什么意思呢？”

“这只是说物体在惯性坐标系中作匀速直线运动。”

这里我们可以再问一次：“什么是惯性坐标系？”但由于得到与前面不同的回答希望渺茫，我们不妨把问题改变一下，看看能否得到一些具体的信息。

“与地球刚性连接的坐标系是惯性坐标系吗？”

“不是，因为由于地球的转动，力学定律在地球上并非严格有效。在许多问题上，我们可以把与太阳刚性连接的坐标系看成一个惯性坐标系，但在谈论太阳的转动时，同样不能把一个与太阳刚性连接的坐标系看成惯性坐标系。”

“那么你所说的惯性坐标系究竟是什么呢？它的运动状态如何选择？”

“它只是一个有用的虚构，我不知道如何实现它。倘若我能远离所有物体，并且不受任何外界影响，我的坐标系就是惯性的。”

“但你所说的不受任何外界影响的坐标系是什么意思呢？”

“我的意思是那个坐标系是惯性的。”

于是我们又回到了最初那个问题！

我们的采访揭示了经典物理学中的一个严重困难。我们有定律，但不知道它们属于哪一个参照系，我们的整座物理学大厦似乎都建在沙子上。

我们可以从另一种观点来考察这个困难。想象在整个宇宙中只有一个物体，它成了我们的坐标系。这个物体开始转动。根据经典力学，转动物体的物理定律不同于不转动物体的物理定律。惯性原理若在一种情况下有效，在另一种情况下就无效了。但这听起来很让人怀疑。倘若整个宇宙中只有一个物体，我们可能考察它的运动吗？所谓物体的运动，我们总是指它相对于另一个物体的位置改变。因此，谈论唯一一个物体的运动是违反常识的。在这一点上，经典物理学与常识严重不一致。牛顿的说法是：如果惯性定律有效，那么这个坐标系要么静止，要么作匀速直线运动。如果惯性定律无效，那么物体作的是非匀速运动。因此，我们对运动或静止的判断依赖于是否

所有物理定律都适用于某个给定的坐标系。

取两个物体，比如太阳和地球。我们观察到的运动同样是相对的。为了描述它，我们既可以把坐标系与地球相连，也可以与太阳相连。从这个观点来看，哥白尼的伟大成就在于把坐标系从地球转到了太阳。但由于运动是相对的，任何参照系都可以用，所以似乎没有理由更偏爱某个坐标系。

物理学再次干涉和改变了我们的常识观点。与太阳相连的坐标系比与地球相连的坐标系更像惯性系，物理定律应当适用于哥白尼的坐标系而不是托勒密的坐标系。只有从物理学的观点出发才能认识到哥白尼的发现有多么伟大。它表明，使用与太阳刚性连接的坐标系来描述行星的运动有莫大的好处。

在经典物理学中，绝对的匀速直线运动并不存在。如果两个坐标系相对作匀速直线运动，那么说“这个坐标系静止，那个坐标系运动”是没有意义的。但如果两个坐标系相对作非匀速直线运动，那么就完全有理由说：“这个物体运动，那个物体静止（或匀速直线运动）。”绝对运动在这里有着非常明确的意义。在这一点上，常识与经典物理学之间有一条宽阔的鸿沟。刚才提到的惯性系的困难与绝对运动的困难是密切相关的。正是因为有了自然定律在其中有效的惯性系的观念，绝对运动才是可能的。

这些困难似乎是无法避免的，就好像任何物理理论都无法避免它们一样。其根源在于，自然定律只对惯性系这一种特殊的坐标系才有效。这个困难能否解决，取决于如何回答以下问题。我们表达的物理定律能否对所有坐标系都有效，亦即不仅对相对作匀速直线运动的坐标系有效，而且对相对作任何运动的坐标系也有效呢？如果可以做到，我们的困难也就解决了。那样一来，我们就可以把自然定律应用于任何一个坐标系，以前托勒密与哥白尼观点之间的激烈斗争也就变得没有意义了。对每一个坐标系的使用都是平权的。“太阳静止，地球运动”或“太阳运动，地球静止”这两句话仅仅是涉及两个不同坐标系的两种不同约定而已。

我们能否建立一种在所有坐标系中都有效的真正的相对论物理学呢？或者说，能否建立一种只有相对运动而没有绝对运动的物理学呢？这的确是可能的！

关于如何建立这种新物理学，我们至少已经有一条线索，尽管这条线索非常弱。真正的相对论物理学必须适用于一切坐标系，因此也适用于惯性坐标系这个特例。我们已经知道适用于这个惯性坐标系的一些定律。在惯性系的特例中，对一切坐标系有效的新的—般定律必须归于旧的已知定律。

为一切坐标系提出物理定律的问题已经被所谓的广义相对论解决了。前面所讲的理论被称为狭义相对论，只适用于惯性系。当然，这两种理论不能彼此矛盾，因为我们必须总是把旧的狭义相对论定律纳入一个惯性系的一般定律。但是，正因为以前物理定律仅仅是针对惯性坐标系而提出的，所以现在惯性坐标系将成为特殊的极限情形，因为在广义相对论中，一切相对作任意运动的坐标系都是允许的。

这就是广义相对论的纲领。但要概述这个纲领是如何实施的，我们必须说得比以前更模糊些。科学发展过程中产生的新困难迫使我们的理论变得越来越抽象。异乎寻

常的意外经历仍然在等待着我们。但我们的最终目标永远是更好地理解实在。联系理论与观察的逻辑链条又增加了新的环节。为把理论到实验的道路上不必要的人为假设清除掉，使理论涵盖越来越广的事实，就必须使这个链条越来越长。我们的假设变得越简单、越基本，数学推理工具越复杂，从理论到观察的道路就越长、越复杂、越难以描述。虽然听起来很悖谬，但我们依然可以说：新物理学比旧物理学更简单，因此也似乎更困难、更复杂。我们关于外在世界的图像越简单，包含的事实越多，就越能在我们的心灵中反映出宇宙的和谐。

我们的新观念很简单：建立一种对于所有坐标系都有效的物理学。这种观念的实现使形式变得更加复杂，我们不得不使用一些物理学尚未用过的数学工具。这里我们只阐述这个纲领的实现与两个主要问题（引力和几何学）的关系。

11. 升降机内外

惯性定律标志着物理学中的第一项伟大进展，事实上是物理学的真正开端。它是通过思索一个理想实验而得到的，即一个物体在既无摩擦又无任何外力作用的情况下永远运动下去。从这个例子以及后来许多其他例子中，我们认识到由思想创造的理想实验的重要性。这里同样要讨论理想实验。这些理想实验听起来也许很荒唐，却能像简单方法一样帮助我们理解相对论。

前面讲过作匀速直线运动的房间的理想实验。这里我们要讲一个下落升降机的理想实验。

想象有一个大升降机位于摩天大楼的楼顶，这座摩天大楼比任何实际的摩天大楼都要高得多。突然，升降机的钢缆断了，于是升降机朝着地面自由下落。下落过程中，升降机里的观察者正在做实验。描述这些实验的时候，我们不必考虑空气的阻力或摩擦力，因为在理想条件下可以不考虑它们的存在。一位观察者从口袋里拿出一块手帕和一块表，然后丢开它们。这两个物体会怎样呢？正在从升降机的窗户外面朝里望的观察者会发现，手帕和表都以同样的加速度落向地面。我们还记得，落体的加速度与它的质量无关，正是这个事实揭示了引力质量与惯性质量的相等。我们也记得，从经典力学观点来看，引力质量与惯性质量的相等是完全偶然的，在经典力学的结构中不起任何作用。然而在这里，从所有落体都有相同的加速度这一事实中反映出来的两种质量的相等是至关重要的，它构成了我们全部论证的基础。

让我们回到那块下落的手帕和表。在升降机外面的观察者看来，这两个物体都以同样的加速度下落。但升降机连同它的四壁、天花板和地板也都以同样的加速度下落，因此两个物体与地板之间的距离并不改变。而在升降机里面的观察者看来，这两个物体一直停在松手丢开它们的那个地方。里面的观察者可以不考虑引力场，因为场源在他的坐标系外面。他发现升降机内部没有任何力作用于这两个物体，因此它们是静止的，就像在一个惯性坐标系中似的。奇怪的事情在升降机中发生了！如果这位观察者朝任何方向（比如朝上或朝下）推动一个物体，那么只要没有碰到升降机的天花板或地板，这个物体将一直作匀速直线运动。简而言之，对于升降机里面的观察者来说，经典力学的定律是有效的。所有物体都按照惯性定律来运动。这个与自由下落的升降机刚性连接的新坐标系只在一个方面不同于惯性坐标系。在惯性坐标系中，不受任何力作用的运动物体会永远作匀速直线运动。经典物理学中描述的惯性坐标系在空间和时间上都有限制。而我们升降机中的观察者的情形就不同了，其坐标系的惯性性质在空间和时间上都有限制。这个匀速直线运动的物体迟早会碰到升降机的壁，从而破坏匀速直线运动。整个升降机也迟早会撞到地面，从而破坏里面的观察者及其实验。这个坐标系仅仅是实际惯性坐标系的“袖珍版”罢了。

坐标系的这种局域性很重要。如果想象升降机一端在北极，一端在赤道，而手帕放在北极，表放在赤道，那么在外面的观察者看来，这两个物体不会有相同的加速度，也不会相对于彼此静止。我们的整个论证就失败了！升降机的体积必须有一定的限制，这样才能认为在升降机外面的观察者看来所有物体的加速度都相等。

有了这种限制，这个坐标系在里面的观察者看来就有了一种惯性。我们至少可以指出一个所有物理定律在其中都有效的坐标系，尽管它在时间和空间上受到了限制。如果设想另一个坐标系，即相对这个自由下落的升降机作匀速直线运动的升降机，那么这两个坐标系都将是局域惯性的。在这两个坐标系中，所有定律都完全相同。从一个坐标系到另一个坐标系的过渡由洛伦兹变换给出。

让我们看看升降机内外的两位观察者用什么方式来描述升降机中发生的事情。

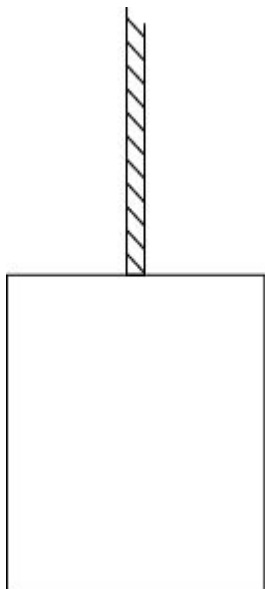
外面的观察者注意到了升降机及其内部所有物体的运动，发现它们符合牛顿的引力定律。在他看来，由于地球引力场的作用，此运动不是匀速的，而是加速的。

然而，在升降机内出生和长大的一代物理学家却有完全不同的推理。他们相信自己拥有一个惯性系，会把所有自然定律都与他们的升降机相参照，并且自信地说，在他们的坐标系中，定律都有一种特别简单的形式。他们会自然认为自己的升降机是静止的，其坐标系是惯性的。

升降机内外观察者的分歧是不可能化解的。他们都有权把所有事件与自己的坐标系相参照，两者对事件的描述都能自圆其说。

由这个例子我们可以看到，即使两个坐标系相对于彼此不作匀速直线运动，对其中的物理现象作出一致的描述也是可能的。但要作这样的描述，必须考虑引力，这是从一个坐标系过渡到另一个坐标系的“桥梁”。外面的观察者认为引力场存在，里面的观察者却认为不存在。外面的观察者认为存在着升降机在引力场中的加速运动，里面的观察者却认为升降机是静止的，引力场不存在。然而，使两个坐标系中的描述成为可能的引力场——这座“桥梁”——有一个非常重要的支柱，那就是引力质量等于惯性质量。倘若没有经典力学未曾注意的这条线索，我们现在的论证就会完全失败。

现在再讲一个略有不同的理想实验。假定有一个惯性坐标系，惯性定律在其中是有效的。我们已经描述过静止于这样一个惯性坐标系的升降机中发生的事情。现在把图像改变一下，假定有人在升降机外面把一根绳索固定在升降机上，并以恒定的力沿着如图所示的方向牵拉。至于如何做到这些是无关重要的。既然力学定律在这个坐标系中有效，整个升降机将以恒定的加速度沿着运动的方向运动。我们再来听听升降机内外的观察者是如何解释升降机中的现象的。



外面的观察者：我的坐标系是一个惯性坐标系。升降机以恒定的加速度运动，这是因为有一个恒定的力在起作用。里面的观察者在作绝对运动，力学定律对他是无效的。他看不出不受力作用的物体是静止的。如果释放一个物体，它很快就会碰在升降机的地板，因为地板在朝着这个物体向上运动。表和手帕也是如此。我觉得很奇怪，升降机里面的观察者必须总在“地板”上，因为他一跳起来，地板就会重新碰到他。

里面的观察者：我看不出有什么理由可以认为我的升降机在作绝对运动。我同意，与我的升降机刚性连接的坐标系其实不是惯性系，但我并不认为它与绝对运动有什么关系。我的表、手帕以及所有物体之所以下落，是因为整个升降机都在引力场中。我和地面上的人观察到的是完全相同的运动。地面上的人对物体下落的解释很简单，那就是引力场的作用。我也是如此。

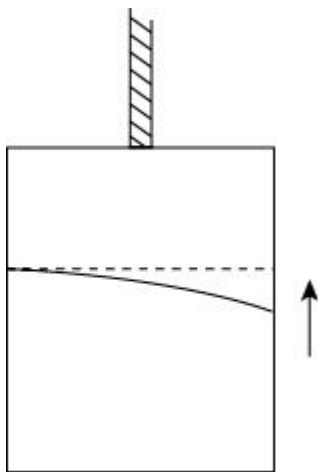
升降机内外的观察者所作的这两种描述都很能自圆其说，我们无法判定谁是正确的。我们可以采用其中任何一种来描述升降机中的现象：要么按照外面的观察者所主张的，物体作非匀速运动，没有引力场；要么按照里面的观察者所主张的，物体静止，存在引力场。

外面的观察者也许认为升降机在作“绝对的”非匀速直线运动，但一种能被引力场假设取消掉的运动不能被视为绝对运动。

我们也许能找到一种办法从这两种如此不同的描述中走出来，决定支持哪一种，反对哪一种。设想有一束光经由侧面窗户水平地射入升降机，极短时间之后射到对面的墙上。我们再看看这两位观察者如何预言光的路径。

外面的观察者认为升降机在作加速运动，他会说：光线射入窗户之后将沿直线以恒定的速度水平地射向对面的墙。但升降机正在上升，在光朝着墙壁运动的时间里，升降机已经改变了位置。因此，光线射到墙壁上的点不会与入射点截然相对，而会稍

微低一点。这个差异将会很小，但总是存在的，于是相对于升降机，光线不是沿直线，而是沿着略为弯曲的曲线行进。这是因为在光线穿过升降机内部期间，升降机已经移动了一段距离。



里面的观察者 则认为升降机中的一切物体都受到引力场的作用，他会说：不存在升降机的加速运动，只存在引力场的作用。光束没有重量，因此不会受到引力场的影响。如果沿水平方向发射，它将射到与入射点截然相对的那个点上。

从这种讨论来看，似乎可以在这两种相反观点中作出判定，因为两位观察者看到的现象是不同的。如果刚才引述的两种解释并非不合理，那么我们之前的整个论证都会被推翻。我们不能用有引力场和无引力场这两种一致的方式来描述所有现象。

但幸运的是，里面的观察者的推理中有一个严重的错误，它挽救了我们前面的结论。他说“光束没有重量，因此不会受到引力场的影响”，这是不正确的！光束携带着能量，而能量有质量。但任何惯性质量都被引力场所吸引，因为惯性质量和引力质量是等效的。光束在引力场中会弯曲，就像以光速水平抛出的物体会偏折路线一样。倘若里面的观察者推理正确，考虑了光线在引力场中的弯曲，他的结果就会与外面观察者的结果完全一致。

当然，地球的引力场太弱了，以至于无法用实验来直接证明光线在地球引力场中的弯曲。但在日食期间所做的著名实验却决定性地间接证明了引力场对光线路径的影响。

从这些例子中可以看出，提出一种相对论物理学是很有希望和有充分根据的。但为此我们必须先来处理引力问题。

我们从升降机的例子中可以看出这两种描述的一致性。既可以假定非匀速运动，也可以不假定。我们可以通过引力场把“绝对”运动从这些例子中消除。但那样一来，非匀速运动中就没有任何绝对的东西了。引力场能将其彻底消除。

我们可以把绝对运动和惯性坐标系的幽灵从物理学中赶出去，建立一种新的相对

论物理学。我们的理想实验表明广义相对论的问题与引力问题是密切相关的，并且显示了引力质量与惯性质量的等效为什么对这种关联至关重要。显然，广义相对论中引力问题的解必定不同于牛顿引力问题的解。和所有自然定律一样，引力定律必须在所有可能的坐标系中都有效，而牛顿提出的经典力学定律只在惯性坐标系中才有效。

12.几何学与实验

我们的下一个例子甚至比下落的升降机的例子还要奇特。我们必须讨论一个新问题，即广义相对论与几何学之间的关联。我们先来描述一个生活着二维生物而非三维生物的世界。电影已经使我们习惯于在二维银幕上表演的二维生物。现在让我们设想银幕上的这些“影人”是实际存在的，他们有思维能力，能够创建自己的科学，二维银幕就是他们的几何空间。这些生物无法具体想象三维空间，就像我们无法想象四维世界一样。他们可以折弯直线，知道圆是什么，但却造不出球体，因为这意味着舍弃了他们的二维银幕。我们的处境也是类似的。我们能把线和面折弯，却很难想象一个折弯的三维空间。

通过生活、思考和实验，这些“影人”最终可以精通二维的欧几里得几何学知识。例如，他们可以证明三角形的内角之和等于180度，可以作两个同心圆。他们会发现，这样两个圆的周长之比等于它们的半径之比，这个结果正是欧几里得几何学的典型特征。倘若银幕无限大，这些“影人”会发现，一旦开始笔直前行，他们就永远回不到起点。

现在我们设想这些二维生物的生活环境改变了。有人从外面即“第三维”把他们从银幕移到了半径很大的球面上。如果这些“影人”与整个球面相比极小，无法作远距离通信，又不能移动很远，则他们将感觉不到有任何变化。小三角形的内角之和仍然等于180度。两个同心圆的半径之比仍然等于周长之比。他们沿着直线旅行仍然回不到起点。

但假定这些“影人”渐渐发展出他们的理论知识和技术知识。他们发明了交通工具，能够快速通过遥远的距离。他们将会发现，笔直前行最终还是会回到起点。“笔直前行”意指沿着球体的大圆移动。他们也会发现，两个同心圆的周长之比不等于半径之比。

如果我们的二维生物很保守，而且过去几代学的都是欧几里得几何学（那时他们还不能远行，这种几何学与观测事实相符），那么即使其测量结果有一定误差，他们也肯定会尽一切努力去维护这种几何学。他们可能会尽量用物理学来解释这些不一致，比如寻找一些像温差这样的物理学理由来解释线的变形，从而导致与欧几里得几何学的偏离。但他们迟早会发现，可以用一种更合乎逻辑和更令人信服的方法来描述这些事件。他们终将懂得自己的世界是有限的，其几何学原理与他们学到的有很大区别。他们会知道世界是一个球体的二维表面，尽管无法去想象这一点。他们很快就会学习新的几何学原理，这些原理虽然不同于欧几里得的，但可以针对其二维世界以同样一致和逻辑的方式表述出来。对于学过球面几何学知识的下一代二维生物而言，旧的欧几里得几何学会显得更为复杂和人为，因为它并不符合观察到的事实。

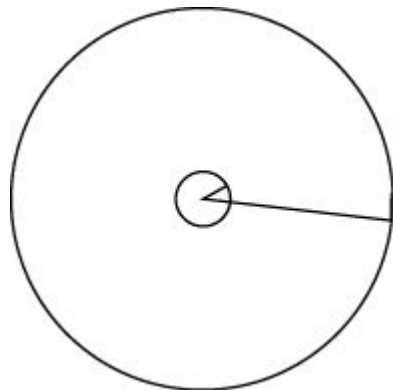
让我们回到我们世界中的三维生物。

说我们的三维空间有一种欧几里得特征，这是什么意思呢？它的意思是，所有得到逻辑证明的欧几里得几何学命题也能用实际的实验加以确证。借助于刚性物体或光线，我们可以构造出与欧几里得几何学的理想化对象相对应的物体。尺子的边缘或一束光都对应于一条线；用刚性细杆构成的三角形的内角之和等于180度；用坚韧的金属丝围成的同心圆的半径之比等于其周长之比。以这种方式来解释，欧几里得几何学就成了物理学的一章，尽管是非常简单的一章。

但我们可以设想差异已经被发现了：例如，由刚性量杆构成的大三角形的内角之和不再等于180度。由于我们已经习惯于用刚性物体来具体表示欧几里得几何学的对象，我们也许应当寻找某种物理的力来解释我们量杆的这种出乎预料的形变。我们应当力求发现这种力的物理性质及其对其他现象的影响。为了挽救欧几里得几何学，我们可以指责物体并非刚性，与欧几里得几何学中的形体并不完全符合。我们应当努力找到更好的物体，其表现与欧几里得几何学所期望的完全一致。然而，倘若我们未能把欧几里得几何学与物理学结合成一幅简单一致的图景，我们就不得不放弃我们的空间是欧几里得空间这一观念，并按照关于我们空间几何性质的更一般假设寻求一种更令人信服的实在图景。

我们可以用一个理想实验来说明这种必要性。这个实验表明，真正的相对论物理学不可能建立在欧几里得几何学的基础上。我们的论点将会蕴含着我们已经了解的关于惯性坐标系和狭义相对论的结果。

设想有一个大圆盘，上面画着两个同心圆，一个很小，另一个很大。圆盘飞快地旋转。圆盘是相对于外面的观察者转动的，圆盘上还有一个观察者。我们进一步假定，外面观察者的坐标系是惯性坐标系，他也可以在自己的惯性坐标系中画出同样一大一小的两个圆，这两个圆在他的坐标系中是静止的，但与旋转圆盘上的圆重合。他的坐标系是惯性的，因此欧几里得几何学在他的坐标系中是有效的，他将发现两圆的周长之比等于半径之比。但圆盘上的观察者发现了什么呢？从经典物理学和狭义相对论的观点来看，他的坐标系是禁用的。但要想为物理定律找到在任何坐标系中都有效的新形式，就必须同样严肃地对待圆盘上和圆盘外的观察者。现在我们从外面注视圆盘上的观察者，看他如何通过测量来查明旋转圆盘上的周长和半径。他和外面的观察者使用的是同样的小量杆。所谓“同样”，要么是指实实在在地相同，就是说它是由外面的观察者递给圆盘上的观察者的；要么是指在一个坐标系中静止时具有相同长度的两根量杆中的一根。



圆盘上的观察者开始在圆盘上测量小圆的半径和周长，他的测量结果必定与外面的观察者完全相同。圆盘的旋转轴通过圆盘的中心，圆盘中心附近的部分速度很小。如果圆足够小，我们就可以放心地使用经典物理学而不必考虑狭义相对论。这意味着，对于圆盘上和外面的观察者来说，量杆的长度是一样的，因此两人的测量结果也将相同。现在圆盘上的观察者又来测量大圆的半径。在外面的观察者看来，放在半径上的量杆在运动。但由于运动方向与量杆垂直，所以这根量杆并不收缩，在两位观察者看来长度相同。于是，对这两位观察者来说，三种测量结果都相同：两个半径和一个小圆周长。而第四种测量却不然！两位观察者测得的大圆周长并不相同。在外面的观察者看来，沿着运动方向放在圆周上的量杆与静止时相比显得收缩了。外圆的速度比内圆大得多，所以必须考虑这种收缩。因此，运用狭义相对论的结果，我们的结论是：两位观察者测出的大圆周长一定是不同的。由于两位观察者测量的四种长度中只有一种是不同的，所以圆盘上的观察者不会像外面的观察者那样认为两半径之比等于两周长之比。这意味着，圆盘上的观察者无法在他的坐标系中确证欧几里得几何学的有效性。

得到这个结果之后，圆盘上的观察者可以说，他不想考虑欧几里得几何学在其中无效的坐标系。欧几里得几何学之所以不成立是因为绝对转动，是因为他的坐标系是坏的和被禁用的。但在以这种方式论证时，他已经拒斥了广义相对论中的主要观念。另一方面，如果我们想拒斥绝对运动，保留广义相对论的观念，就必须把物理学建立在一种比欧几里得几何学更一般的几何学的基础上。只要所有坐标系都可以允许，就无法摆脱这个结局。

广义相对论所带来的变化不能仅限于空间。在狭义相对论中，静止在一个坐标系中的各个钟是同步的，亦即同时指示相同的时刻。那么，非惯性坐标系中的钟会怎样呢？我们还用那个关于圆盘的理想实验。外面的观察者在其惯性坐标系中有许多同步的完美的钟。圆盘上的观察者从中拿出两个，一个放在小的内圆上，另一个放在大的外圆上。内圆上的钟相对于外面的观察者速度很小。于是我们可以放心地断定，它的快慢与圆盘外面的钟相同。但大圆上的钟速度很大，与外面观察者的钟相比快慢变

了，因此与放在小圆上的钟相比快慢也变了。于是，两个旋转的钟将会有不同的快慢。运用狭义相对论的结果，我们再次发现在我们的旋转坐标系中做不出类似于惯性坐标系中那样的安排。

为了说明从这个以及前面描述的理想实验中可以得出怎样的结论，我们再次引述相信经典物理学的旧物理学家（“古”）和懂得广义相对论的现代物理学家（“今”）之间的一段对话。旧物理学家是处于惯性坐标系中的外面的观察者，而现代物理学家则是处于旋转圆盘上的观察者。

古：在你的坐标系中，欧几里得几何学是无效的。我观察了你的测量，我承认在你的坐标系中，两个圆的周长之比并不等于半径之比。但这表明你的坐标系是被禁用的。可我的坐标系是惯性的，我可以放心地使用欧几里得几何学。你的圆盘在作绝对运动，从经典物理学的观点来看，它是一个被禁用的坐标系，在其中力学定律是无效的。

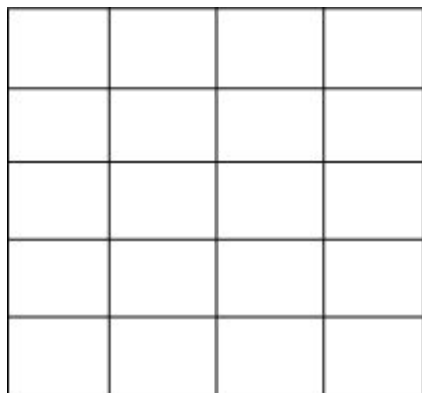
今：我不想听任何关于绝对运动的说法。我的坐标系和你的一样好。我看到你相对我的圆盘在旋转。没有人能禁止我把所有运动都与我的圆盘相关联。

古：但你不觉得有一种奇怪的力使你远离圆盘中央吗？假如你的圆盘不是一个快速转动的旋转木马，你所观察到的两种情况就不可能发生。你不会感到有一种力把你向外推，也不会注意到欧几里得几何学在你的坐标系中不能用。这些事实难道不足以让你相信你的坐标系在作绝对运动吗？

今：绝非如此！我当然注意到了你所提到的两个事实，但我认为它们之所以发生，是因为有一个奇特的引力场作用于我的圆盘。指向圆盘外面的这个引力场使我的刚性量杆发生形变，使我的钟改变快慢。在我看来，引力场、非欧几何和不同快慢的钟是密切相关的。采用任何坐标系，我必须同时假定存在着一个适当的引力场及其对刚性量杆和钟的影响。

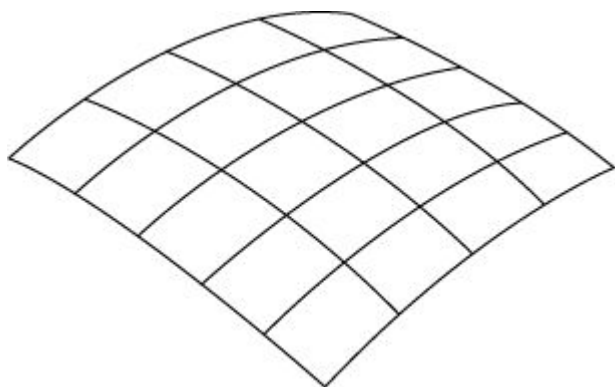
古：但是，你知道你的广义相对论所引起的困难吗？我想用一个简单的非物理学的例子来澄清我的观点。想象一座理想的美国城市，它由一条条南北街和与之垂直的东西路所组成。街与街的距离、路与路的距离是相同的。如果这些假设得到满足，那么每一个街区都是同样大小。用这种方法很容易描述任一街区的位置。但如果没有欧几里得几何学，这样一种构图是不可能的。例如，我们不能用一个很大的理想美国城市把整个地球覆盖起来。这一点只要看看地球就知道了。但我们也不能用这样一幅“美国城市图”把你的圆盘覆盖起来。你说引力场已经使你的量杆发生了形变。你无法确定关于半径之比等于周长之比的欧几里得定理，这就清楚地表明，如果你把这样一种街道图带到足够远的地方，便迟早会陷入困难，而发现这在你的圆盘上是不可能的。你旋转圆盘上的几何学类似于曲面上的几何学，而在足够大的曲面上，这样的街道图当然是不可能的。再举一个更物理的例子。假定把一个平面的各个部分不规则地加热到不同温度。你能用长度随温度而膨胀的小铁杆作出下面这幅“平行 - 垂直”图吗？当然不能！你的“引力场”对你的量杆所起的作用和温度改变对小铁杆所起的作用是一样

的。



今：所有这些都吓不倒我。需要用街道图来确定点的位置，用钟来确定事件的次序。但城市未必是美国的，它也可以是古代欧洲的。想象你的理想城市是由塑料做成的，然后发生了形变。虽然街道已经不再笔直和等距，但我仍然可以数出街区，认出街道。同样，我们在地球上用经纬度来标明点的位置，尽管不是“美国城市”的构图。

古：但我还是看到一个困难。你不得不用你的“欧洲城市图”。我承认你能确定点或事件的次序，但这种图会把一切距离测量弄乱。它无法像我的图那样给出空间的度规性质。举例来说，我知道在我的美国城市中，要想走十个街区，我必须经过五个街区距离的两倍。我知道所有街区都相等，所以我能立即确定距离。



今：你说的不错。在我的“欧洲城市”图中，我无法通过变形街区的数目立即确定距离。我必须知道更多的东西，必须知道我的表面的几何性质。众所周知，同样是从经度0度到10度的距离，在赤道上和在北极附近是不等的。但每一位航海家都知道如何在地球上确定这样两点之间的距离，因为他知道地球的几何性质。他要么根据球面三角学知识来计算，要么把他的船以相同的速度驶过这两段距离，用实验方法来计算。在你的例子中，整个问题很简单，因为所有街和路都是等距的。而在我们的地球上，情况要更为复杂，0度与10度的两条经线在地球两极相遇，在赤道上则相距最远。同

样，为了在我的“欧洲城市图”中确定距离，我必须比你在“美国城市图”中多知道一些东西。为了得到这种额外的知识，我可以在每一种特殊情况下研究我的连续区的几何性质。

古：但所有这些都只不过表明，放弃欧几里得几何学的简单结构，启用你决心使用的复杂框架是如何的不便和复杂罢了。难道这真是必需的吗？

今：如果想把物理学应用到任何坐标系，而不是神秘的惯性坐标系，我想这是不可避免的。我承认我的数学工具比你的更复杂，但我的物理假设却更加简单自然。

这个讨论只限于二维连续区。广义相对论中的争论要更为复杂，因为那里不是二维连续区而是四维时 - 空连续区，但想法与二维情形一样。在广义相对论中，我们不能像在狭义相对论中那样使用由平行和垂直的量杆以及同步的钟所组成的力学框架。在一个任意的坐标系中，我们无法用刚性量杆和同步的钟来确定一个事件发生的地点和时刻，就像在狭义相对论的惯性坐标系中那样。我们仍然可以用非欧几里得的量杆和快慢不同的钟来确定事件。但需要用刚性量杆和完全同步的钟来做的实际测量只能在局域的惯性坐标系中进行。在这种坐标系中，整个狭义相对论都是有效的。但我们的“好”坐标系只是局域的，其惯性受空间和时间的限制。甚至在我们的任意坐标系中，我们也能预见到局域惯性坐标系中的测量结果。但为此我们必须知道我们时 - 空连续区的几何学特征。

我们的理想实验仅仅指出了新的相对论物理学的一般特征。这些实验表明，我们的基本问题是引力问题。它们还表明，广义相对论进一步推广了时间和空间概念。

13. 广义相对论及其验证

广义相对论试图为所有坐标系提出物理定律。该理论的基本问题是引力问题。自牛顿时代以来，它第一次尝试重新表述引力定律。这真是必需的吗？我们已经了解过牛顿理论的伟大成就以及建立在牛顿引力定律基础上的伟大天文学进展。直至今日，牛顿定律仍然是所有天文学计算的基础。但我们也听说过对于旧理论的一些反驳。牛顿定律只在经典物理学的惯性坐标系中有效，我们还记得，所谓惯性坐标系是指力学定律在其中有效的坐标系。两个质量之间的力与两者之间的距离有关。我们知道，力与距离的关系对于经典变换是不变的。但这个定律并不符合狭义相对论的框架。该距离对于洛伦兹变换并非不变。就像对运动定律一样，我们可以设法把引力定律加以推广，使之符合狭义相对论，或者换句话说，使引力定律的表述对于洛伦兹变换不变，而不是对于经典变换不变。但无论我们如何努力，也无法把牛顿的引力定律简化，把它纳入狭义相对论的框架。即使在这方面取得成功，我们也仍然需要更进一步，从狭义相对论的惯性坐标系迈向广义相对论的任意坐标系。另一方面，关于下落升降机的理想实验清楚地表明，除非解决了引力问题，否则不可能提出广义相对论。由此我们可以看到，为什么引力问题的解决在经典物理学和广义相对论中是不同的。

我们曾试图说明通往广义相对论的道路以及迫使我们再次改变旧观点的理由。我们不去深入广义相对论的形式结构，而只是刻画新的引力理论与旧理论相比有什么特征。根据以上所述，掌握这些差别的实质应当并不困难。

(1) 广义相对论的引力方程可以应用于任何坐标系。在某一情形中选择某个特定的坐标系仅仅是出于方便。从理论上讲，所有坐标系都是允许的。如果不考虑引力，我们会自动回到狭义相对论的惯性坐标系。

(2) 牛顿的引力定律把此时此地的一个物体的运动与同一时刻远处某一物体的作用联系在一起。此定律已经成为我们整个力学观的一个典范。但力学观崩溃了。在麦克斯韦方程中，我们看到了自然定律的一个新的典范。麦克斯韦方程是结构定律。它们把此时此地发生的事件与稍后附近发生的事件联系起来，是描述电磁场变化的定律。我们新的引力方程也是描述引力场变化的结构定律。扼要地讲，我们可以说：从牛顿的引力定律过渡到广义相对论，有些类似于从库仑定律的电流体理论过渡到麦克斯韦理论。

(3) 我们的世界并不是欧几里得式的。我们世界的几何本性由质量及其速度来决定。广义相对论的引力方程试图揭示我们世界的几何本性。

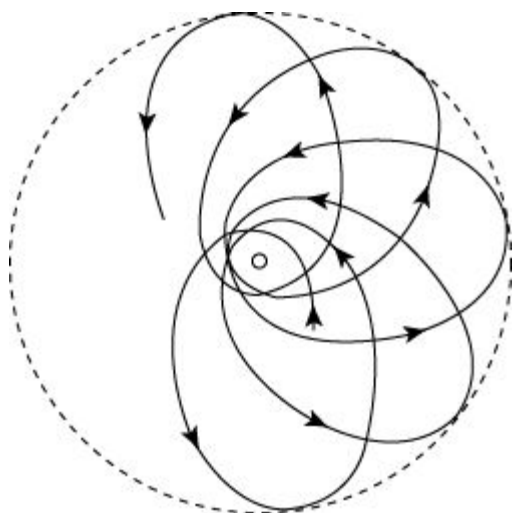
暂且假定我们已经成功实现了广义相对论的纲领。但我们的猜想是否有过分脱离实在的危险呢？我们知道，旧理论很好地解释了天文学观测。是否有可能在新理论与观测之间建起一座桥梁呢？任何猜想都必须接受实验的检验，任何结果，无论多么吸

引人，倘若不符合事实，都必须拒斥。新的引力理论能否经受实验检验呢？对于这个问题，我们可以用一句话来回答：旧理论是新理论的一种特殊的极限情形。如果引力较弱，旧牛顿定律就会是新引力定律的很好近似。因此，所有支持经典理论的观测也支持广义相对论。我们从新理论的更高层次上重新获得了旧理论。

即使我们无法引用额外的观测来支持新理论，即使它的解释与旧理论不相上下，倘若在两种理论中自由选择，我们也应当支持新的。从形式上看，新理论的方程要更为复杂，但从基本原理上看，它却简单得多。绝对时间与惯性系这两个可怕的幽灵已经消失了。引力质量与惯性质量的等效这一线索也没有被忽视。关于引力及其与距离的关系，我们无须作任何假设。引力方程有着结构定律的形式，这是自场论取得伟大成就以来所有物理定律都必须具有的形式。

由新的引力定律可以引出不包含在牛顿引力定律中的一些新推论。我们曾经引述过一个推论，即光线在引力场中的弯曲。现在我们要提到另外两个推论。

如果引力较弱时旧定律可以从新定律中推出来，那么只有在引力较强时才能发现与牛顿引力定律的偏差。以我们的太阳系为例，包括地球在内的所有行星都沿着椭圆轨道围绕太阳运转。水星是距离太阳最近的行星。太阳与水星之间的引力要强于太阳与任何其他行星之间的引力，因为水星与太阳的距离较小。倘若有任何希望能够发现与牛顿定律的偏差，最大的机会就是水星。由经典理论可知，水星的运行轨道与任何其他行星是相同类型，只不过它离太阳更近。根据广义相对论，它的运动应该略有不同。水星不仅要围绕太阳运转，它的椭圆轨道也应相对于与太阳相连的坐标系缓慢转动。椭圆轨道的这种转动体现了广义相对论的新效应。新理论还预言了这个效应的大小，水星的椭圆轨道将在300万年后完成整个转动。由此可见，这种效应非常之小，距离太阳更远的行星更没有希望发现这个效应。



在提出广义相对论之前，人们已经知道水星轨道与椭圆的偏差，但无法作出解

释。另一方面，广义相对论是在完全没有注意到这个特殊问题的情况下而发展起来的。只是后来才从新的引力方程中推出了行星围绕太阳运转的椭圆轨道本身也在转动的结论。就水星而言，理论成功地解释了水星的运动与牛顿定律预言的运动之间的偏离。

但从广义相对论中还可以推出一个结论可与实验进行比较。我们已经看到，放在旋转圆盘大圆上的钟与放在小圆上的钟快慢不同。同样，由相对论可以推出，放在太阳上的钟与放在地球上的钟快慢不同，因为引力场在太阳上比在地球上要强得多。

前面说过，炽热的钠会发出一定波长的单色黄光。在这种辐射中，原子显示了它的一种快慢；可以说，原子代表钟，发射的波长则代表钟的快慢。根据广义相对论，太阳上钠原子发出光的波长应当略长于地球上钠原子发出光的波长。

通过观测来检验广义相对论的推论是一个非常复杂的问题，而且绝没有得到明确无疑的解决。由于我们只关注主要观念，所以不打算作深入讨论，但可以说，迄今为止的实验判决似乎确证了广义相对论的结论。

14.场与物质

我们已经看到了力学观崩溃的过程和原因。不可能通过假定不变的粒子之间有简单的作用力来解释一切现象。事实证明，我们超越力学观、引入场的概念的最初尝试在电磁现象领域最为成功。电磁场的结构定律得以确立，它们把空间和时间中彼此非常接近的事件联系起来。这些定律符合狭义相对论的框架，因为它们对于洛伦兹变换是不变的。后来，广义相对论提出了引力定律，它们同样是描述物质粒子之间引力场的结构定律。就像广义相对论的引力定律那样，我们同样很容易对麦克斯韦的定律进行推广，使之适用于任何坐标系。

我们有两种实在：物质和场。毫无疑问，我们现在不能像19世纪初的物理学家那样想象把整个物理学都建立在物质概念的基础上。我们现在把物质和场这两个概念都接受下来。我们能把物质和场看成两种不同的实在吗？给定一个物质粒子，我们对它可以作这样一种朴素的刻画：该粒子有一个明确的表面，在那里物质不再存在，其引力场也在那里出现。在我们的图景中，场定律有效的区域和物质存在的区域是突然分开的。但区分物质与场的物理标准是什么呢？在了解相对论之前，我们可能会这样来尝试回答这个问题：物质有质量而场没有质量。场代表能量，物质代表质量。但获得更多知识以后，我们已经知道这样的回答是不够的。从相对论中我们得知，物质储藏着大量能量，而能量又代表物质。我们不能以这种方式对物质与场进行定性的区分，因为质量与能量之间的区分并不是定性的。物质之中集中着最大部分的能量，但微粒周围的场也代表能量，尽管量要小得多。因此我们可以说：物质是能量最为集中的地方，场则是能量较少集中的地方。但如果是这样，那么物质与场之间的区别就是定量的而不是定性的。把物质和场看成两种性质完全不同的东西是没有道理的。我们无法想象有一个明确的表面把场与物质截然分开。

电荷和它的场也有同样的困难。我们似乎给不出明显的定性标准来区分物质和场或者电荷和场。

在能量非常集中的地方，或者说在电荷或物质等场源存在的地方，我们的结构定律，即麦克斯韦定律和引力定律就失效了。但我们难道不能对这些方程略作修改，使之到处有效，甚至在能量非常集中的地方也能有效吗？

我们不能仅仅基于物质概念来建立物理学。但在认识到质量与能量等效之后，物质与场的划分就显得有些人为了和模糊了。我们能否拒斥物质概念，建立起一种纯粹的场物理学呢？我们感觉到的物质其实只是能量大大集中在一个较小的空间中而已。我们可以把物质看成空间中场特别强的一些区域，由此来创建一种新的哲学背景。其最终目标就是用随时随地都有效的结构定律来解释自然之中的一切事件。从这种观点来看，抛出的石头就是一个变化着的场，在这个场中，场强最大的状态以石头的速度穿

过空间。在我们这种新物理学中，场与物质不能都是实在，场是唯一的实在。场物理学取得了伟大的成就，把电、磁和引力的定律成功地表达为结构定律的形式，还有质量与能量的等效，所有这些都暗示了这种新的观点。我们最后的问题便是改变我们的场定律，使之在能量非常集中的地方也不失效。

但迄今为止，我们仍然没有令人信服和前后一致地成功实现这个纲领。究竟能否实现，现在还不好说。目前我们在所有实际的理论构建中仍然要假定两种实在：场与物质。

基本问题仍然摆在我们眼前。我们知道，所有物质都是由少数几种粒子构成的。各式各样的物质是如何由这些基本粒子构成的呢？这些基本粒子与场是如何相互作用的呢？为了寻求这些问题的答案，物理学中又引入了新的观念，即量子理论的观念。

总结：

物理学中出现了一个新的概念——场，这是自牛顿时代以来最重要的发明。对于描述物理现象必不可少的不是电荷，也不是粒子，而是电荷之间与粒子之间的场，这需要很大的科学想象力才能认识到。事实证明，场的概念非常成功，由这个概念引出了描述电磁场结构以及支配电现象和光现象的麦克斯韦方程。

相对论源于场的问题。旧理论的矛盾和不一致迫使我们把新的性质归于时-空连续区，归于我们物理世界中所有事件的舞台。

相对论的发展有两步。第一步产生了所谓的狭义相对论，它只适用于惯性坐标系，即牛顿表述的惯性定律在其中有效的系统。狭义相对论基于两条基本假设：在所有相对作匀速直线运动的坐标系中物理定律都相同；光速总有相同的值。由这些已被实验充分确证的假设可以推出，运动量杆的长度以及钟的快慢随速度而改变。相对论改变了力学定律。如果运动粒子的速度接近光速，旧的定律就失效了。实验出色地确证了相对论为运动物体重新提出的定律。（狭义）相对论的另一个推论便是质能关系。质量是能量，能量有质量。相对论把质量守恒定律与能量守恒定律结合成一个质-能守恒定律。

广义相对论对时-空连续区作了更深入的分析，其有效性不再局限于惯性坐标系。它处理了引力问题，为引力场提出了新的结构定律。广义相对论迫使我们分析几何学对于描述物理世界的作用。它把引力质量与惯性质量的相等看得至关重要，而不像经典力学那样把它看成纯粹偶然。广义相对论的实验结果与经典力学的结果只有略微不同。只要是有可能进行比较的地方，它都经受住了实验的检验。然而，广义相对论的长处在于它内在的一致性和基本假设的简单性。

相对论强调了场的概念在物理学中的重要性，但我们尚不能成功地提出一种纯粹的场物理学。目前我们仍然要假定场和物质都存在。

第四章 量子

1.连续性、不连续性

我们面前摆着一张纽约和周边地区的地图。我们问：地图上的哪些地点可以坐火车抵达？在火车时刻表上查出这些地点之后，我们在地图上作出标记。现在我们改变一下问题：哪些地点可以坐汽车抵达？如果在地图上画出从纽约出发的所有公路，那么这些路上的每一点都可以坐汽车抵达。在这两种情况下，我们都得到了一些点。在第一种情况下，这些点是彼此分开的，代表不同的火车站；而在第二种情况下，这些点都在代表公路的沿线上。我们的下一个问题涉及从其中每一点到纽约（或者更严格地说是从这座城市的某一地点）的距离。在第一种情况下，地图上各点对应于某些特定的数。这些数的变化虽然不规则，但总是有限的和跳跃式的。我们说：可以坐火车抵达的地点与纽约之间的那些距离只能以不连续的方式变化，而可以坐汽车抵达的地点与纽约之间的那些距离却能以任意小的步子变化，即以连续的方式变化。坐汽车时的距离变化可以任意小，坐火车时却不行。

煤矿的产量也可以连续变化。生产出来的煤可以增加或减少任意小的量。但矿工的数目却只能不连续地改变。说“从昨天起矿工的数目增加了3.783个”是毫无意义的。

如果问一个人口袋里有多少钱，他说出的数只能包含两位小数。钱的总数只能以不连续的方式跳跃性地变化。美元所允许的最小变化，或者我们所说的美国货币的“基本量子”是1分。英国货币的基本量子是1法寻（farthing），它只值美国基本量子的一半。这里我们有了两种基本量子，它们的价值可以相互比较。其价值之比有着明确的意义，因为其中一个的价值是另一个的两倍。

因此，某些量可以连续地变化，另一些量则只能通过不能进一步减小的步子不连续地变化。这些不可分的步子被称为这种量的基本量子。

在称量大量沙子的时候，我们可以把它的质量看成连续的，尽管它有明显的颗粒结构。但如果沙子变得非常昂贵，而且所用的秤非常灵敏，我们就不得不考虑沙子的质量变化总是一个颗粒质量的倍数。这一个颗粒的质量就是我们所说的基本量子。从这个例子可以看出，通过增加测量的精密度，以前认为连续的量也可以显示出不连续性。

如果要用一句话来说明量子理论的主要观念，那就是：必须假定以前认为连续的某些物理量是由基本量子组成的。

量子理论涵盖的事实范围极广，高度发达的现代实验技术已经揭示了这些事实。由于我们既不能演示又不能描述哪怕最基本的实验，而目的只是解释最重要的基本观念，所以我们将常常直接引述其结果而不加说明。

2.物质和电的基本量子

在运动论所描绘的物质图像中，所有元素都是由分子构成的。我们以最轻的元素——氢作为最简单的例子。前面说过，通过研究布朗运动，我们可以确定出一个氢分子的质量。它的值是：

$$3.3 \times 10^{-24} \text{ 克。}$$

这意味着质量是不连续的。一份氢的质量只能按照一个氢分子质量的整数倍来变化。但化学过程表明，氢分子可以分成两部分，或者说，氢分子是由两个原子组成的。在化学过程中，扮演基本量子角色的是原子，而不是分子。把上面的数除以2，就得到了氢原子的质量，它近似等于：

$$1.7 \times 10^{-24} \text{ 克}$$

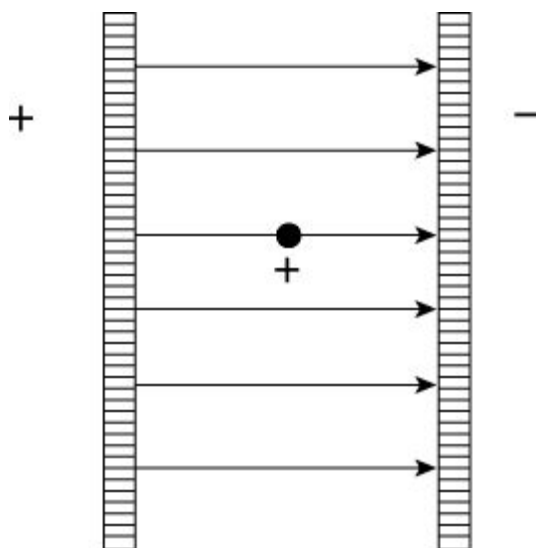
质量是一个不连续的量。但在确定重量时，我们当然不必考虑这一点。即使是最灵敏的秤，其精密程度也远远达不到能够检测出质量不连续变化的程度。

让我们回到一个熟知的事实。连接导线和电源，电流就由导线从高电势流向低电势。我们还记得，很多实验事实都是用电流体流经导线这一简单理论来解释的。我们也记得，究竟是正流体从高电势流向低电势，还是负流体从低电势流向高电势，这仅仅是习惯问题。我们暂且不管由场的概念引出的所有进展。即使是以电流体这样的简单术语进行思考，也仍然有一些问题需要解决。正如“流体”一词所暗示的，电最早被看成一种连续量。按照这种旧看法，电荷的量可以按照任意小的步子变化，而不必假定基本的电量子。物质运动论的成就引出了一个新问题：电流体是否存在基本量子？还有一个需要解决的问题是：电流是正电流体的流动，还是负电流体的流动，还是兼而有之？

回答这个问题的所有实验的想法都是强行使电流体离开导线，让它流经真空，剥夺它与物质的任何联系，然后研究它的属性。在这些条件下，这些属性必定显示得非常清楚。在19世纪末，人们做了许多这类实验。在解释这些实验的想法之前，我们先至少引述一个例子的结果。流经导线的电流体是负的，因此其流动方向是从低电势到高电势。倘若在初创电流体理论时就知道这一点，我们一定会颠倒一下顺序，把橡胶棒带的电称为正电，把玻璃棒带的电称为负电。这样把流经导线的电流体看成正的就更方便了。但由于我们最早的猜想就错了，所以现在只能忍受这种不便。下一个重要问题是，这种负的电流体是不是“颗粒状的”，它是否由电量子所组成。同样有一些独立的实验表明，这种负电的基本量子无疑是存在的。负的电流体由颗粒构成，就像海滩由沙粒构成，房子由砖块砌成一样。大约四十年前，汤姆孙（J.J.Thomson）已经非常清晰地提出了这个结果。负电的基本量子被称为电子，因此任何负电荷都是由大量以电子为代表的基本电荷组成的。和质量一样，负电荷只能不连续地变化。但基本电

荷非常小，在很多研究中不仅可以把电荷看成连续的，有时甚至还更方便。就这样，原子论和电子理论在科学中引入了只能作跳跃变化的不连续的物理量。

假定将两块金属板平行放置，抽取其周围的空气。一块板带正电，另一块板带负电。若把一个带正电的检验电荷放在两块金属板之间，它将被带正电的板排斥，被带负电的板吸引。于是，电场的力线将从带正电的板指向带负电的板。作用于带负电的检验体上的力，方向将会相反。倘若金属板足够大，则两板之间的电力线密度将会处处相等。无论把检验体放在哪里，这个力的大小和力线的密度都相等。置于两板之间的电子会像地球引力场中的雨滴一样，彼此平行地从带负电的板移向带正电的板。有许多著名实验可以把大量电子置于这样一个场中，它将使所有电子都指向同一方向。最简单的方法之一就是要把一根炽热的导线放在带电金属板之间。炽热的导线发射出电子，此后电子受到外场力线的指引。例如，我们熟知的无线电管就是基于这个原理。



人们针对电子束做了许多非常巧妙的实验，研究了它们在不同外电场和外磁场中的路径改变，甚至可以孤立出单个电子，确定它的基本电荷和质量（即电子对外力作用的惯性抵抗）。这里我们只给出电子质量的数值，约为氢原子质量的 $1/2000$ 。因此，氢原子的质量虽然很小，但与电子质量相比就显得很大了。从场论的观点来看，电子的全部质量（即全部能量）就是它的场的能量；场强的主要部分在一个很小的球体内，远离电子“中心”的地方场强就弱了。

我们曾说，任何元素的原子就是它最小的基本量子。长期以来，人们一直相信这种说法。但现在我们不再相信了！科学已经形成了新的看法，显示了旧观点的局限性。在物理学中，几乎没有什么说法能比原子有复杂结构更有牢固的事实基础了。首先人们认识到，电子——负电流体的基本量子——也是原子的组分之一，是构成所有物质的一种基本砖块。从物质中取出电子有无数个例子，前面引述的炽热导线发射电

子的例子仅仅是其中一个。大量独立的实验事实都表明了这个结果，它把物质结构问题与电的结构问题紧密地联系起来。

从原子中取出几个电子并不困难。可以用加热的办法，比如我们炽热导线的例子；也可以用别的方法，比如用其他电子来轰击原子。

假如把一根炽热的细金属丝插入稀薄的氢气，金属丝会朝四面八方发射电子。在外电场的作用下，电子会获得一定的速度。电子的加速就像在引力场中下落的石头加速一样。通过这种方法可以获得以一定方向和速度运动的电子束。今天，我们用很强的场作用于电子，可以使电子的速度接近光速。那么，当具有一定速度的电子束打到稀薄的氢分子上时，会发生什么呢？足够快的电子不仅会使氢分子分裂成两个氢原子，还可以从其中一个原子中取出一个电子。

如果承认电子是物质的组分，那么被打出电子的原子就不可能是电中性的。如果它以前是中性的，那它现在就不可能是中性的，因为它少了一个基本电荷。余下的部分必定有一个正电荷。不仅如此，由于电子的质量远小于最轻原子的质量，我们可以放心地断言：占据原子绝大部分质量的并不是电子，而是比电子重得多的其余的基本粒子。我们把原子的这个重的部分称为原子核。

现代实验物理学方法已经能够打破原子核，把一种元素的原子变成另一种元素的原子，以及从原子核中打出重的基本粒子。从实验的观点来看，这个被称为“核物理学”的物理学分支是最有意思的，卢瑟福（Rutherford）对它贡献甚大。但目前仍然缺少一种能把核物理学领域的种种事实联系起来的拥有简单基本观念的理论。由于本书只关注一般的物理观念，所以尽管这个分支在现代物理学中非常重要，我们还是将其略去。

3.光量子

考虑海边的一座堤岸。海浪不断冲击堤岸，每一次都会把它的表面冲刷掉一些，然后退去，下一个波浪再打上来，遂使堤岸的质量逐渐减小。我们可以问，一年当中会冲刷掉多少质量。再想象另一个过程，我们想用不同的方式使堤岸失去同样的质量。我们朝堤岸射击，子弹射到的地方就会碎裂，堤岸的质量因此减小。我们完全可以设想，在这两种情况下质量的减小完全相等。但由堤岸的外观很容易查明冲击堤岸的是连续的海浪还是不连续的弹雨。为了理解接下来所要描述的现象，我们不妨记住海浪与弹雨的区别。

我们曾经说过，炽热的导线会发射电子。现在我们介绍另一种从金属中取出电子的方法。把某种波长的单色光（例如紫光）照射到金属表面上，就会把电子从金属中打出来。大量电子从金属中被分离出来，以一定的速度移动。根据能量守恒定律，我们可以说：一部分光能转化为被打出电子的动能。凭借现代实验技术，我们已经能够对这些电子“子弹”进行记录，测定出它们的速度和能量。这种用光照射金属打出电子的现象被称为光电效应。

我们的出发点是一定强度的单色光波的作用。和在所有实验中一样，我们现在要改变一下实验安排，看看这是否会影响观察到的效应。

首先，我们改变照射在金属面上的紫色单色光的强度，注意发射出的电子的能量在多大程度上依赖于光的强度。让我们试着通过推理而不是实验来寻找答案。我们可以这样推理：在光电效应中，一部分辐射能转变为电子的动能。如果用同一波长但强度更强的光源发出的光来照射金属，那么发射出的电子的能量就应该更大，因为此时辐射的能量更大了。因此我们预计：如果光的强度增大，那么发射出的电子的速度也应增大。但实验却和我们的预言相反。我们再次看到，自然定律和我们的意愿相左。我们碰到了一个实验，它与我们的预言相矛盾，从而推翻了这些预言所依据的理论。从波动说的观点来看，实验结果令人惊讶。所有观察到的电子都有相同的速度和能量，而且当光的强度增加时，它们的速度和能量并不随之改变。

波动说不可能预言这个实验结果。旧理论与实验之间的冲突再次引出了一种新理论。

让我们故意不公正地对待光的波动说，忘记其巨大成就，忘记它对光绕过障碍物所作出的出色解释。我们把注意力集中在光电效应上，要求波动说对这个效应作出恰当解释。显然，由波动说无法推出光从金属板中打出电子的能量与光的强度无关，我们必须尝试其他理论。我们还记得，牛顿的微粒说能够解释光的许多现象，却无法解释我们现在有意不去考虑的光的绕行。在牛顿时代还没有能量概念。根据牛顿的说法，光微粒是没有重量的。每一种颜色都保持着它自己的本质特性。后来，能量概念

建立起来，人们认识到光是有能量的，但没有人想到要把这些概念应用于光的微粒说。牛顿的理论死去之后，直到我们这个世纪还没有人认真考虑过它的复活。

为了保持牛顿理论的主要观念，我们必须假设单色光由能量颗粒（energy-grains）所组成，并且用光量子（我们称之为光子）来代替旧的光微粒。光子是一小部分能量，以光速穿过空间。以这种新的形式复活的牛顿理论引出了光量子理论。不仅物质和电荷有颗粒结构，辐射的能量也有颗粒结构，亦即由光量子所构成。除了物质的量子和电的量子，还有能量的量子。

为了解释某些比光电效应复杂得多的现象，普朗克（Planck）在20世纪初第一次引入了能量量子的观念。但光电效应最为清晰和简单地表明，我们的旧概念必须改变。

我们立刻会看到，这种光量子理论解释了光电效应。一束光子射到金属板上。这里辐射与物质的相互作用由许多单个过程所组成，在这些过程中，光子撞击原子，把电子打了出来。这些单个过程都很相似，在每一种情况下，打击出来的电子都有相同的能量。我们也可以理解，用我们的新语言来说，增加光的强度就意味着增加射到金属板上的光子的数目。在这种情况下，金属板中会有更多的电子被打出来，但任何一个电子的能量并不改变。于是我们看到，这种理论与观测结果完全一致。

把另一种颜色的单色光束（比如用红光而不是紫光）射到金属面上，会发生什么情况呢？让我们用实验来回答这个问题。测出用红光打出的电子的能量，并与紫光打出的电子的能量进行比较。事实证明，红光打出的电子的能量要更小。这意味着不同颜色的光子能量也不同。红光光子的能量是紫光光子的一半。或者更严格地说，单色光的光量子能量与波长成反比。能量子与电量子之间存在着一个重要区别。每一种波长有不同的光量子，而电量子却总是相同的。如果使用以前的一个类比，我们可以把光量子比作最小的货币量子，而每一个国家的最小货币量子是不同的。

让我们继续抛弃光的波动说而假定光有颗粒结构，光由光量子（即以光速穿过空间的光子）所构成。于是在我们的新图景中，光就是光子雨，光子是光能的基本量子。但如果抛弃波动说，波长概念也就消失了。什么新概念能够取代它呢？光量子的能量！同一种说法既可以用波动说的术语来表达，也可以用量子辐射理论的术语来表达。例如：

量子理论的术语

单色光包含着一定能量的光子，红光的波长是紫端波长的二倍，能量是紫端光子能量的一半。

这种事态可以总结如下：有一些现象可以用量子理论来解释，但不能用波动说来解释，光电效应等现象就是这样的例子；还有一些现象可以用波动说来解释，但不能用量子理论来解释，光会绕过障碍物就是一个典型的例子；还有一些现象既可以用量子理论又可以用波动说来解释，比如光的直线传播。

光究竟是什么东西？是波，还是光子雨？我们以前也曾提出过类似的问题：光到底是波还是微粒？那时我们有充分的理由抛弃光的微粒说，而接受解释了所有现象的波动说。但现在问题要复杂得多。仅从这两种可能的语言中选出一种，似乎无法对光的现象作出一致的描述。我们似乎有时得用这种理论，有时要用那种理论，有时又得两种理论兼而用之。我们面临着一种新的困境。目前有两种相互矛盾的实在图景，其中任何一个都不能完整解释光的现象，但合在一起就可以了！

如何才能把这两种图景结合起来呢？如何来理解光的这两个截然不同的方面？解释这个新的困难绝非易事。我们再次碰到了一个问题。

我们暂且接受光的光子理论，尝试借助于它来理解此前一直用波动说解释的那些事实。我们将以这种方式来强调使两种理论初看起来显得无法调和的那些困难。

我们还记得，一束单色光穿过针孔会形成亮环和暗环。倘若抛弃波动说，如何借助光子理论来理解这个现象呢？我们可以期望，如果光子穿过了针孔，屏幕会亮；如果没有穿过，屏幕会暗。但事实并非如此，我们看到了亮环和暗环。我们可以尝试这样来解释：也许针孔边缘与光子之间存在着某种相互作用，因此出现了衍射环。当然，这句话很难被当作一种解释。它最多只是概述了一种解释纲领，使我们还能保有一丝希望，或许将来可以通过物质与光子的相互作用来理解衍射。

但即便是这一丝希望也被我们之前讨论的另一种实验安排粉碎了。假定有单色光穿过两个既定小孔，在屏幕上显示出亮带和暗带。如何从光子理论的观点来理解这个结果呢？我们可以这样论证：一个光子穿过了两个小孔中的某一个。如果单色光的光子是光的基本粒子，我们就很难想象它可以分别通过两个小孔了。那样一来，结果就应当和单孔时完全相同，即产生亮环和暗环，而不是亮带和暗带。那么，另一个小孔的存在是如何把结果彻底改变的呢？似乎是光子并未通过的这个小孔把环变成了带，即使它可能在相当远的地方。如果光子像经典物理学中的微粒一样行为，则它必定会穿过两个小孔之中的一个。但这样一来，衍射现象似乎就完全不可理解了。

科学迫使我们创建新的观念和理论，以拆除那些常常阻碍科学进步的矛盾之墙。所有重要的科学观念都是在我们的努力理解与现实存在之间发生剧烈冲突时诞生的。这里的问题同样需要新的原理来解决。在讨论现代物理学对光的量子观与波动观之间矛盾的解释之前，我们即将表明，对物质量子的讨论也出现了与光子同样的困难。

4.光谱

我们已经知道，所有物质都是由少数几种粒子构成的。电子是最早被发现的物质基本粒子，但电子也是负电的基本量子。我们还了解到，一些现象迫使我们假定光是由基本的光量子组成的，波长不同，光量子也不同。现在我们先来讨论一些物理现象，在这些现象中，辐射和物质都起着重要作用。

棱镜可以把太阳发出的辐射分解成它的各个组分，这样便得到了太阳的连续光谱。可见光谱两端之间的每一个波长在这里都有显示。我们再举一个例子。前已提到，炽热的钠发射出某种波长的单色光。若把炽热的钠置于棱镜前，我们只会看到一条黄线。一般来说，若把辐射体置于棱镜前，它所辐射的光会被分解成各个组分，显示出发射体的特征光谱。在充有气体的管中放电，会产生类似于广告用霓虹灯那样的光源。假定把这样一个管子置于分光镜前。分光镜的作用类似于棱镜，但更为精确和灵敏，它把光分解成各个组分，也就是对光进行分析。透过分光镜来看太阳光会得出一个连续光谱，所有波长都显示于其中。然而，如果光源是一种有电流通过的气体，光谱的性质就不同了。它不再是连续多色的太阳光谱，而是在连续的黑暗背景上出现了彼此分离的亮带。狭窄的各个亮带对应于各个特定的颜色，或者用波动说的语言来讲，对应于各个特定的波长。例如，倘若光谱中可以看到20条谱线，那么表示波长的20个数值将分别对应于每一条谱线。不同元素的蒸汽具有不同的线系，因此不同的数值组合对应于发射光谱的各个波长。任何两种元素的特征光谱都不会有完全相同的线系，就像任何两个人都不会有完全相同的指纹一样。随着物理学家把这些谱线编成目录，其中存在的一些规律也渐渐浮现出来，可以用一个简单的数学公式来代替表示各种波长的那几列看似无关的数值。

以上所述都可以用光子语言来表达。每一条谱线对应于某种特定的波长，或者说对应于具有特定能量的光子。因此，发光气体并不发射具有一切可能能量的光子，而只发射这种物质所特有的那些光子。实在再次对丰富的可能性作了限制。

某种元素（比如氢）的原子只能发射具有特定能量的光子，也只有特定能量的光子才能被发射，其余都是被禁止的。为简单起见，设想某种元素只发出一条谱线，也就是只发射某种特定能量的光子。发射光子之前，原子的能量较高，发射后较低。根据能量守恒原理，发射前原子的能级一定较高，发射后一定较低，两个能级之差必定等于出射光子的能量。因此，某种元素的原子只发射特定波长的辐射（即只发射具有特定能量的光子），这种说法可以用不同方式来表达：某种元素的原子只允许有两个能级，光子的发射对应于原子从高能级向低能级的跃迁。

一般来说，元素光谱中的谱线不止一条。发射出来的光子对应于多种能量而不是一种。或者说，我们必须假定原子内部允许有多个能级，光子的发射对应于原子从较

高能级跃迁到较低能级。但重要的是，并非每一个能级都被允许，因为并不是所有波长或光子能量都会出现在元素光谱中。我们现在不说某些特定的谱线或波长属于每一种原子的光谱，而说每一种原子都有某些特定的能级，光量子的发射与原子从一个能级向另一个能级跃迁有关。一般来说，能级是不连续的。我们再次看到，实在对可能性作了限制。

是玻尔（Bohr）第一次表明为什么光谱中出现的恰好是这些谱线而不是其他谱线。他于25年前提出的理论描绘出一幅原子的图像。根据这种理论，至少在简单情况下，元素光谱可以计算出来。在此解释之下，表面上看来枯燥而又不相关的数值忽然变得融贯了。

玻尔的理论是通往一种更深刻、更一般的理论的中间步骤，这个理论被称为波动力学或量子力学。接下来，本书要表明这个理论的主要观念。在此之前，我们先谈一个更为特殊也更具理论性的实验结果。

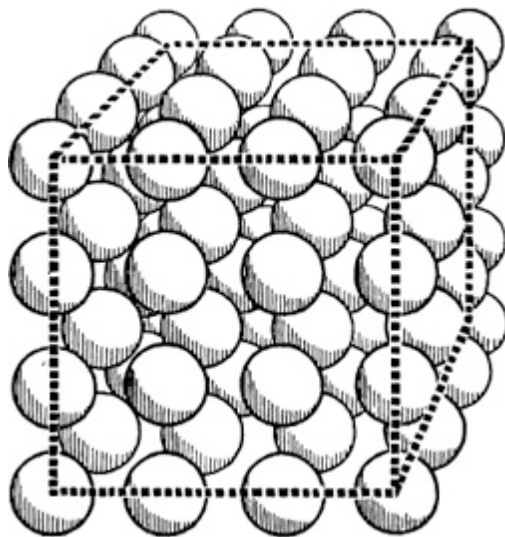
我们的可见光谱从紫色的某一波长开始，以红色的某一波长结束。或者换句话说，可见光谱中的光子能量总是介于紫光和红光的光子能量之间。当然，这种限制只是人眼的一种特性。某些能级的能量差异如果足够大，就会发射出一种紫外光子，在可见光谱之外形成一条谱线。肉眼发现不了它的存在，必须使用照相底片。

X-射线也是由能量比可见光大得多的光子构成的，换句话说，X-射线的波长要比可见光的波长短得多，事实上要短数千倍。

但能否用实验来测定这么小的波长呢？对于普通光来说，这已经很难了。现在，我们必须有更小的障碍物或孔隙。显示普通光的衍射需要两个非常靠近的针孔，而要想显示X-射线的衍射，这两个小孔必须再小数千倍，靠近数千倍。

那么，我们如何才能测量这些射线的波长呢？自然本身提供了帮助。

晶体是原子的一个聚集体，这些原子彼此相距很近，而且排列得非常规则。下图是一个简单的晶体结构模型。我们用排列非常紧密且极有秩序的元素原子所形成的障碍物来代替极小的孔隙。根据晶体结构理论，我们发现原子之间的距离已经足够小，可以将X-射线的衍射效应显示出来。实验已经证明，的确可以用晶体中这些规则地三维排列的密堆障碍物来使X-射线波发生衍射。



假定有一束X-射线射到晶体上。穿过晶体之后，射线被记录在照相底片上，显示出衍射图样。人们已经用各种方法研究了X-射线光谱，并从衍射图样中导出了与波长有关的数据。倘若详细交代理论和实验方面的所有细节，这里所说的几句话非得写成厚厚几本书不可。在附图III中，我们只给出了用其中一种方法所得到的衍射图样。我们再次看到了波动说所特有的暗环和亮环，中心处可以看到未被衍射的光线。如果不把晶体放在X-射线与照相底片之间，照片中心就只能看到光斑。由这类照片可以计算出X-射线光谱的波长，另一方面，如果波长已知，也可以得出关于晶体结构的结论。

5.物质波

元素光谱中只出现某些特征性的波长，这个事实我们如何来理解呢？

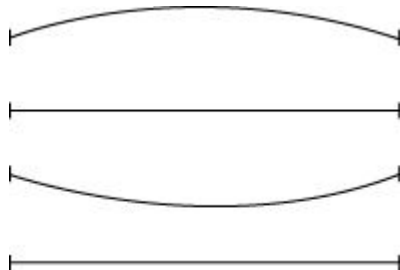
在看似无关的现象之间建立一种一致的类比往往会在物理学中引出重要进展。在本书中我们也常常看到，在某一科学分支中创建和发展起来的概念后来被成功地应用于其他分支。力学观和场论的发展给出了很多这样的例子。将已解决和未解决的问题联系起来，也许可以通过暗示新的想法来帮助我们解决困难。肤浅的类比并不难找，但其实并不说明什么。外在差异背后隐藏着某些共同的关键特征，发现这些特征，并且在此基础上建立成功的理论，这才是重要的创造性工作。15年前，德布罗意（de Broglie）和薛定谔（Schrödinger）初创了所谓的波动力学，它的发展就是通过深刻而幸运的类比而得出一种成功理论的典型例子。

我们的出发点是一个与现代物理学毫不相干的经典例子。我们握住一根极长的弹性橡皮管（或极长的弹簧）的一端，有节奏地上下摆动，使末端发生振动。就像我们在其他许多例子中看到的那样，振动产生了波，这种波以一定的速度经由橡皮管传播。假定橡皮管无限长，那么波的各个部分一旦启动，就会毫无干扰地踏上无止境的旅程。

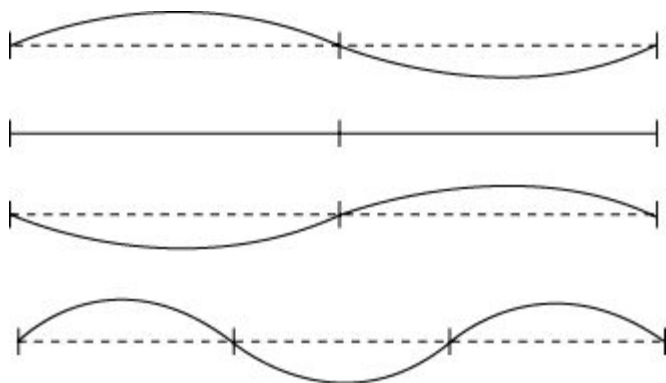


再看另一个例子。把这根橡皮管的两端固定起来。如果愿意，你也可以用提琴的弦。现在，假定在橡皮管或琴弦的一端产生了一个波，将会发生什么呢？和前面的例子一样，波开启了它的旅程，但很快就被管子的另一端反射回来。现在我们有二个波，一个是由振动产生的，另一个则是由反射产生的，它们沿着相反的方向行进，并且互相干涉。不难发现，两个波的干涉叠加会产生一种所谓的驻波。“驻”和“波”两个字的含义似乎是相互矛盾的，然而，两个波的叠加结果表明把这两个字组合起来是有道理的。

如图所示，最简单的驻波例子便是两端固定的弦的上下运动。两个波沿相反方向行进时，一个波压在另一个波之上，便会产生这种运动。其典型特征是只有两个端点保持静止。这两个端点被称为波节。可以说，波就驻在两个波节之间，弦上各点同时达到偏移量的最大值和最小值。



但这只是最简单的驻波，此外还有其他形式。例如，有一种驻波可以有三个波节，中间一个，两端各一。于此情况下，这三点永远保持静止。如图所示，它的波长是上图中有两个波节的波长的一半。同样，驻波可以有四个、五个甚至更多的波节。在每一种情况下，波长都与波节的数目有关。这个数目只能是整数，而且只能跳跃式地变化。“驻波波节的数目是3.576”这句话是没有意义的。因此，波长只能不连续地变化。在这个非常经典的问题中，我们看到了量子理论的熟悉特征。事实上，小提琴手所产生的驻波要更为复杂，它是有两个、三个、四个、五个甚至更多波节的许多波的混合，因此是若干波长的混合。物理学可以把这样一种混合体分解成它的简单驻波。或者用我们以前的术语来说，振动的弦就像一种发出辐射的元素，也有自己的谱。和元素的光谱一样，它也只能有某些特定的波长，所有其他波长都是不允许的。



就这样，我们发现了振动弦与发出辐射的原子之间的一些相似性。这个类比看起来也许有些奇特，但既然已经选定，我们还是尽可能地从中引出进一步的结论。每一种元素的原子都是由基本粒子构成的，较重的粒子构成原子核，较轻的粒子就是电子。这样一个粒子系统会像产生驻波的小乐器一样行为。

然而，驻波是两个或更多个行波发生干涉的结果。倘若我们的类比不无道理，那么正在传播的波所对应的安排就应当比原子更简单。什么是最简单的安排呢？在我们的物质世界中，没有什么能比一个不受任何力的作用的电子更简单了，既然不受任何力的作用，这个电子处于静止或者作匀速直线运动。我们可以在这个类比的链条中再猜出一环：匀速直线运动的电子→具有一定波长的波。这就是德布罗意大胆的新观念。

前已表明，在某些现象中光显示出波性，而在另一些现象中光显示出微粒性。如果已经习惯于光是一种波，我们就会惊讶地发现，光在某些情况下（例如在光电效应中）的行为就像一阵光子雨。而现在对于电子，情况正好相反。我们已经习惯于把电子看成粒子，看成电和物质的基本量子，其电荷和质量也已经得到研究。倘若德布罗意的想法不无道理，物质就必定会在一些现象中显示出波性。初看起来，这个经由声学类比而得出的结论显得奇怪而难以理解。运动微粒怎么可能和波有关呢？但我们已经不是第一次在物理学中碰到这种困难了。研究光的现象时，我们也遇到过同样的问题。

在创建物理理论的过程中，基本观念起着最为关键的作用。物理书中充满了复杂的数学公式，但任何物理理论的开端都是思想和观念，而不是公式。后来观念必须采用一种定量理论的数学形式，使之能与实验相比较。这可以用我们正在讨论的这个问题来说明。主要猜想是，匀速运动的电子在某些现象中的行为与波类似。假定一个或一群电子在匀速运动，它们都有相同的速度，单个电子的质量、电荷和速度均为已知。如果希望以某种方式把波的概念与匀速运动的电子联系起来，就必须问下一个问题：波长是多少？这是一个定量的问题，必须建立一种带有定量性质的理论来回答它。其实这个问题很简单。德布罗意的工作给出了回答，它在数学上惊人地简单。与他的工作相比，其他物理理论的数学技巧要深奥和复杂得多。处理物质波问题的数学极为简单和初等，但基本观念却深刻而广泛。

我们在讨论光波和光子时曾指出，任何用波的语言表达的陈述都可以翻译成光子或光微粒的语言。电子波也是如此。用微粒语言来表达匀速运动的电子，我们都很熟悉了。但是和光子的情况一样，任何用微粒语言表达的陈述都可以翻译成波的语言。有两条线索确定了翻译规则。一条线索是光波与电子波的类比，或者光子与电子的类比。我们试图把同一种翻译方法既用于光，又用于物质。狭义相对论提供了另一条线索。自然定律必须对于洛伦兹变换不变，而不是对于经典变换不变。这两条线索合在一起便确定了对应于运动电子的波长。例如，一个电子以10000英里每秒的速度运动，其波长很容易计算出来，它与X-射线的波长处于同一区域。由此我们进一步断言，如果物质的波性可以检测出来，那么应当使用与检测X-射线类似的实验方法。

想象有一束电子以给定的速度作匀速运动（或者用波的术语来说，有一个同质的电子波），射到起衍射光栅作用的极薄的晶体上。晶体中衍射障碍物之间的距离很小，可以使X-射线发生衍射。我们预计，波长与X-射线同量级的电子波也会产生类似的效应。照相底片可以把电子波通过晶体薄层的这种衍射记录下来。实验的确给出了该理论的一项无可怀疑的伟大成就，即电子波的衍射现象。比较一下附图III中的图样就会看到，电子波衍射与X-射线衍射之间的相似性非常明显。我们知道，这些图可以用来确定X-射线的波长，对于电子波来说也是如此。衍射图样给出了物质波的波长，理论与实验在量上完全一致，这出色地确证了我们的推理链条。

这个结果拓宽且加深了我们之前遇到的困难。为了说明这一点，我们可以举一个

与讨论光波相类似的例子。一个电子射到一个很小的孔上时会像光波一样偏转，照相底片会显示光环与暗环。用电子与小孔边缘的相互作用来解释这种现象也许有一线希望，尽管这种解释似乎并不能让人信服。但两个小孔的情况又如何呢？此时出现的是带而不是环。另一个小孔的存在如何可能把结果完全改变呢？电子是不可分的，似乎只能穿过两个小孔当中的一个。电子在穿过一个小孔时怎么会知道一段距离以外还有一个小孔呢？

我们之前问过：光是什么？它是微粒还是波？现在我们要问：物质是什么？电子是什么？它是粒子还是波？在外电场或外磁场中运动时，电子的行为就像粒子，但在被晶体衍射时，其行为又像波。对于物质的基本量子，我们又碰到了讨论光量子时碰到的那个困难。最近的科学进展所引出的一个基本问题就是如何把关于物质和波这两种矛盾看法调和起来。这是最基本的困难之一，一旦明确表述，就必定会使科学进步。物理学正努力解决这个问题。至于现代物理学所提出的解决方案是暂时的还是持久的，时间会作出判断。

6. 几率波

根据经典力学，如果我们知道某个质点的位置和速度以及它所受的外力，就可以通过力学定律预言它未来的整个路径。在经典力学中，“质点在某一时刻有某个位置和速度”这句话有着明确的意义。倘若这句话失去了意义，我们关于预言未来路径的论证就失败了。

19世纪初，科学家希望把整个物理学都归结为作用在质点上的简单的力，这些质点在任一时刻具有明确的位置和速度。我们回想一下起初讨论力学问题时是如何描述运动的。我们沿一条明确的路径画出许多点，表示物体在某些时刻的精确位置，然后画出切线矢量，表示速度的大小和方向。这种方法既简单又令人信服，但对于物质的基本量子（电子）或能量的量子（光子）就不能原样照搬了。我们不能按照经典力学对运动的想象来描述光子或电子的路径。两个小孔的例子清楚地表明了这一点，电子或光子似乎穿过了两个小孔。因此，用旧的经典方法来描述电子或光子的路程不可能解释这个结果。

当然，我们必须假定像电子或光子穿过小孔那样的基本作用的存在。物质和能量的基本量子的存在是不容怀疑的，不过基本定律肯定不能按照简单的经典力学方式通过指明任一时刻的位置和速度来表述。

因此，我们要另辟蹊径。我们不断重复同一基本过程，将电子一个个沿着小孔方向射去。这里使用“电子”一词只是为了明确，我们的论证也适用于光子。

以完全相同的方式不断重复这个实验，所有电子都有同样的速度，且朝着两个小孔的方向运动。不用说，这是一个理想实验，它无法实际做出来，但很容易想象。我们不能像枪发射子弹那样在给定时刻把单个电子或光子发射出去。

重复实验所得到的结果一定还是：一个小孔时出现亮环和暗环，两个小孔时出现亮带和暗带。但有一个重要差异：就单个电子而言，实验结果是无法理解的；如果实验重复许多次，就更容易理解了。我们现在可以说：落有很多电子的地方就会出现亮带，电子落得较少的地方就成为暗带，全黑的斑点意味着没有电子。当然，我们不能假定所有电子都穿过了两个小孔中的某一个，否则打开或关闭另一个小孔就不会有什么差别了。但我们已经知道，关闭第二个小孔的确会造成差别。由于粒子是不可分的，我们也不能假定它同时穿过了两个小孔。多次重复这个实验指出了另一条出路：也许有些电子穿过了第一个小孔，另一些电子穿过了第二个小孔。我们不知道某个电子为什么会选择这个或那个小孔，但重复实验的最终结果一定是：两个小孔都参与了把电子从发射源传到屏幕去的工作。如果我们只说重复实验时一群电子发生的事情，而不在意单个电子的行为，那么环图与带图的差别就变得可以理解了。通过对一系列实验进行讨论，一个新的观念诞生了，即集体中个体的行为是不可预知的。我们无法

预言某一个电子的路径，但可以预言屏幕上最终会出现亮带和暗带。

我们暂且不谈量子物理学。

在经典物理学中我们看到，已知质点在某一时刻的位置和速度以及受到的作用力，就可以预言它未来的路径。我们也看到了力学观是如何被应用到物质的运动论中去的。但是在这个理论中，一个新的观念从我们的推理中产生了。彻底掌握这种观念有助于理解以后的论证。

假定有一个充满气体的容器。要想追踪每一个粒子的运动，必须先找到它的初始状态，即所有粒子的初始位置和速度。即使这样做是可能的，一个人终其一生也无法把结果记在纸上，因为所要考察的粒子实在太多了。试图用已知的经典力学方法来计算粒子的最终位置，困难是无法克服的。虽然原则上可以用计算行星运动时使用的那种方法，但它实际上于事无补，最终必须让位于统计方法。统计方法不需要对初始状态有确切了解。我们对系统在任一时刻的情况知之甚少，因此不大能谈论它的过去或未来。我们不再关心个体气体粒子的命运，我们的问题有了不同性质。例如，我们不问：“此时每一个粒子的速度是多少？”但可能会问：“有多少粒子的速度介于1000 - 1100英尺每秒？”我们对个体毫不关心，只想确定代表整个集体的平均值。显然，统计的推理方法只适用于由大量个体组成的体系。

我们无法通过运用统计方法来预言集体中某个个体的行为，而只能预言个体有多少机会（几率）以某种特定的方式行为。如果统计定律告诉我们有 $1/3$ 的粒子的速度介于1000 - 1100英尺每秒，那就意味着，对大量粒子重复进行观察就会得到这个平均值；或者说，在这个速度范围内找到一个粒子的几率是 $1/3$ 。

同样，知道整个社会的婴儿出生率并不意味着知道个别家庭是否生了孩子。在统计结果中是看不出个体的贡献的。

通过观察大量汽车牌照，我们很快就会发现，有 $1/3$ 的牌照号码可以被3除尽。但我们无法预言下一时刻通过的汽车的牌照号码是否具有这个性质。统计定律只适用于巨大的集体，而不能用于其个体成员。

现在我们可以回到量子问题了。

量子物理学的定律是统计性的。也就是说，它们所涉及的并非单个系统，而是多个相同系统的集合；要想验证这些定律，不能通过测量某个个体，而只能通过一系列重复测量。

量子物理学试图为从一种元素自发转变为另一种元素的许多现象提出定律，放射性衰变便是这些现象之一。例如我们知道，1克镭经过1600年会衰变一半，剩下一半。我们可以预言在接下来的半小时内，大约有多少原子会衰变，但即使在理论描述中，我们也无法说明为什么发生衰变的恰好是这些原子。根据我们目前的知识，我们无法指出具体是哪些原子注定会发生衰变。一个原子的命运并不依赖于它寿命的长短。没有任何迹象表明有什么定律决定着它们的个体行为。我们只能就大量原子的聚集提出它们服从的统计定律。

再举另一个例子。把某种元素的发光气体置于分光镜前，具有特定波长的谱线显现出来。出现一组不连续的、具有特定波长的谱线，这是存在基本量子的原子现象的典型特征。但这个问题还有另一层面：有些谱线非常明晰，其他则较为模糊。清晰的谱线意味着属于这一波长的光子发射出来的数目较多，模糊的谱线则意味着属于这一波长的光子发射出来的数目较少。理论再次只给出了统计性的描述。每一条谱线都相应于从较高能级到较低能级的一次跃迁。理论只告诉我们这些可能的跃迁当中每一个的几率有多大，而对某个特定原子的实际跃迁不置一词。这种理论之所以很管用，是因为所有这些现象都涉及巨大的集合体，而不涉及单个的个体。

初看起来，这种新的量子物理学与物质的运动论似乎有些相似，因为二者都是统计性的，而且都与巨大的集合体有关。但实际情况并非如此。在这个类比中，不仅要理解相似性，而且要理解差别，这是很重要的。物质的运动论与量子物理学之间的相似性主要在于它们的统计性。但差别何在呢？

如果我们想知道某个城市里年龄超过20岁的男人和女人有多少，就必须让每位公民填写一张列有性别、年龄等栏目的表格。只要内容填得准确，我们对其加以计数和分类，就可以得到统计结果。表格中的个人姓名和地址并不重要。我们的统计观点是通过了解个体案例而得到的。同样，在物质的运动论中，支配集体行为的统计定律是根据个体定律而得到的。

但是在量子物理学中，情况就完全不同了。这里的统计定律是直接给出的，个体定律不予考虑。在两个小孔和一个光子或电子的例子中我们已经看到，不能像在经典物理学中那样去描述基本粒子在空间和时间中的可能运动。量子物理学放弃了基本粒子的个体定律，而去直接陈述支配集体的统计定律。根据量子物理学，我们不能像在经典物理学中那样去描述基本粒子的位置和速度，或者预言它未来的路径。量子物理学只讨论集体，它的定律是关于集体而不是关于个体的。

迫使我们改变旧的经典看法的是亟需，而不是思辨或好奇心。我们只就衍射现象这一个例子概述了应用旧观点的困难，当然还可以引述其他许多同样令人信服的例子。在力图理解实在的过程中，我们不得不持续改变看法。至于我们选择的是否是唯一可能的出路，以及是否能够找到更好的办法来解决困难，只有未来才能决定。

我们不得不放弃把个体情况当作空间和时间中的客观事件来描述，不得不引入统计性的定律。这些是现代量子物理学的主要特征。

以前，在介绍电磁场和引力场等新的物理实在时，我们试图用一般术语来说明那些从数学上表述观念的方程的典型特征。现在我们也要对量子物理学如法炮制，只是非常简要地提到玻尔、德布罗意、薛定谔、海森伯（Heisenberg）、狄拉克（Dirac）和玻恩（Born）等人的工作。

我们来考察一个电子的情形。电子可能受一个任意的、外部电磁场的影响，也可能不受任何外界影响。例如，它可以在一个原子核的场中运动，也可以在一个晶体上发生衍射。量子物理学教我们如何就这些问题写出数学方程。

我们已经认识到，振动的弦、鼓膜、管乐器或任何其他声学仪器与辐射的原子之间存在着相似性。在支配声学问题的数学方程与支配量子物理学问题的数学方程之间也有某种相似性。但是对于在这两种情形中确定的量的物理解释又是截然不同的。虽然方程式有某种形式上的相似性，但描述振动弦的物理量与描述辐射原子的物理量却有着完全不同的含义。以振动弦为例，我们要问弦上任意一点在任一刻偏离了正常位置多少。知道了某一时刻振动弦的形状，我们就知道了想要知道的一切东西。我们可以由弦的振动方程计算出它在任一其他时刻与正常位置的偏差。弦上每一点都对应于与正常位置的某个确定的偏差，这一事实可以更严格地表达为：对于任何时刻而言，对正常位置的偏差都是弦的坐标的函数。弦上各点组成了一个一维连续区，而偏差就是在这个一维连续区中定义的函数，可由弦的振动方程计算出来。

与此类似，在电子的例子中，对于空间中任一点和任一时刻也可以确定某个函数。我们将把这个函数称为几率波。在我们的类比中，几率波对应于声学问题中与正常位置的偏差。某一时刻的几率波是三维连续区的函数；而在弦的例子中，某一时刻的偏差则是一维连续区的函数。几率波构成了我们关于相关量子系统的知识目录，凭借它能够回答与这个系统有关的所有合理的统计问题。它并未告诉我们电子在任一时刻的位置和速度，因为这样的问题在量子物理学中没有意义。但它可以告诉我们在某一点上遇到电子的几率，或者在什么地方遇到电子的机会最大。结果不只涉及一次测量，而是涉及多次重复测量。就这样，量子物理学方程决定了几率波，就像麦克斯韦方程决定了电磁场，引力方程决定了引力场一样。量子物理学的定律同样是结构定律。但这些量子物理学方程所确定的物理概念的意义远比电磁场和引力场抽象，它们只是给出了回答统计性问题的数学方法。

到此为止，我们只考察了某个外场中的电子。倘若考察的不是电子这种最小的电荷，而是包含着数十亿电子的某个可观的电荷，我们就可以不理睬整个量子理论，仍然按照旧物理学来讨论问题。在谈到导线中的电流、带电导体、电磁波等内容时，可以运用包含在麦克斯韦方程中的旧的简单物理学。但在谈到光电效应、谱线强度、放射性、电子波的衍射以及显示出物质和能量的量子性的其他诸多现象时，就不能这样做了。这时我们应当“更上一层楼”。在经典物理学中，我们谈到了单个粒子的位置和速度，而现在，我们必须考虑与这个单粒子问题相对应的三维连续区中的几率波。

如果我们学过如何从经典物理的观点来处理问题，我们就更能体会量子力学在处理类似问题时有其自身的规定。

对于一个基本粒子来说，比如电子或光子，把实验重复多次就会得到三维连续区中的几率波，它刻画了系统的统计行为。那么，如果不是一个粒子，而是有两个相互作用的粒子，比如两个电子，一个电子和一个光子，或者一个电子和一个原子核，情况又将如何呢？正因为它们有相互作用，所以我们不能将它们分开来讨论，而是用三维的几率波来描述其中的每一个。事实上，在量子物理学中如何描述由两个相互作用粒子所组成的系统，这并不难设想。我们不得不下一层楼，暂时回到经典物理学。空

间中两个质点在任一时刻的位置都由六个数来刻画，每一个质点有三个数。这两个质点的所有可能位置构成了一个六维连续区，而不是像一个质点那样构成三维连续区。如果我们现在又上了一层楼回到量子物理学，我们就有了六维连续区中的几率波，而不像一个粒子那样是三维连续区中的几率波。同样，在三个、四个和更多个粒子的情况下，几率波将是九维、十二维和更多维连续区中的函数。

这清楚地表明，几率波要比存在和散布于我们三维空间中的电磁场和引力场更抽象。多维连续区构成了几率波的背景，只有在单个粒子的情况下，连续区的维数才等于物理空间的维数。几率波唯一的物理意义就在于，它既能使我们回答单个粒子情况下的统计问题，也能使我们回答多个粒子情况下的统计问题。例如我们可以问：在某个特定位置遇到一个电子的几率是多大？而对于两个电子，我们的问题可以是：在某一时刻两个粒子处于两个特定位置的几率是多大？

我们远离经典物理学的第一步是放弃把个体情况当作空间和时间中的客观事件来描述。我们被迫采用了几率波所提供的统计方法。一旦选择这个方法，我们就不得不继续朝着抽象的方向迈进。因此，必须引入与多粒子问题相对应的多维几率波。

为简便起见，我们把除量子物理学以外的一切物理学都称为经典物理学。经典物理学完全不同于量子物理学。经典物理学的目的是对空间中的物体进行描述，并提出支配物体随时间变化的定律。然而，揭示物质和辐射的粒子性和波性的现象，以及放射性衰变、衍射、发射谱线等明显具有统计性质的基本现象，都迫使我们放弃这个观点。量子物理学的目的并不是描述空间中的个别物体及其随时间的变化。像“这是一个如此这般的物体，它具有如此这般的性质”这样的说法在量子物理学中是没有立足之地的。我们会说：“个别物体是如此这般的且具有如此这般的性质，这有如此这般的几率。”在量子物理学中，支配个别物体随时间变化的定律是没有地位的，我们所拥有的定律支配的是几率随时间的变化。只有这个由量子理论引入物理学的根本转变才能使我们恰当地解释现象世界中具有明显不连续性和统计性的事件。在这些现象中，物质和辐射的基本量子揭示了不连续性和统计性的存在。

然而，新的更困难的问题又产生了，这些问题直到现在也没有完全解决。我们只提这其中的几个问题。科学不是也永远不会是一本写完的书，每一项重大进展都会引出新的问题，每一次发展都会揭示出更深的困难。

我们知道，在一个粒子或多个粒子的简单情形中，我们可以从经典描述提升到量子描述，从客观描述空间与时间中的事件提升到几率波。但我们还记得在经典物理中极为重要的场的概念。如何来描述物质的基本量子与场的相互作用呢？如果对十个粒子作量子描述需要用三十维的几率波，那么对一个场作量子描述就需要用无限维的几率波了。从经典的场概念转移到量子物理学中相应的几率波问题是非常困难的一步。这里上一层楼绝非易事。迄今为止，解决这个问题所有努力都不尽人意。还有一个基本问题。在关于从经典物理学转向量子物理学的所有论证中，我们都使用了旧的非相对论描述，对时间和空间作了不同处理。但如果想从相对论提出的那种经典描述

开始，要上升到量子问题就显得更为复杂了。这是现代物理学要对付的另一个问题，但距离令人满意的圆满解决还很远。还有一个困难是对构成原子核的重粒子建立一种一致的物理学。虽然已经有很多实验数据去阐明原子核问题，人们也作了很多努力，但对于这个领域中一些最基本的问题，我们还是看不清楚。

毫无疑问，量子物理学解释了大量不同事实，大多数情况下，理论与观察都极为一致。新的量子物理学让我们进一步远离了旧力学观，由当下返回之前的状况比此前任何时候都更不可能。但同样毫无疑问的是，量子物理学仍应基于物质和场这两个基本概念。在此意义上，它是一种二元论，对于我们那个老问题，即把一切事物都归结为场的概念没有丝毫帮助。

未来的发展是沿着量子物理学所选定的路线前进，还是更有可能把新的革命性观念引入物理学呢？前进的道路会像过去常常发生的那样来个急转弯吗？

近年来，量子物理学的全部困难一直集中在几个要点上。物理学正焦急等待着它们的解决。但我们无法预言这些困难将在何时何地得以攻克。

7.物理学与实在

本书只是粗线条地勾勒了物理学的发展，描述了最基本的观念，从中可以得出什么样的一般结论呢？

科学并不是一堆定律，或者不相关事实的目录，而是人类心灵的创造，有着自由发明的观念和概念。物理理论试图形成一幅实在图景，并且建立它与感官印象世界的联系。因此，我们的这些心灵构造是否正当，仅仅取决于我们的理论是否以及以何种方式形成了这样一种联系。

我们看到，物理学的进展已经创造了新的实在。但这条创造之链可以追溯到物理学的起点之前很远。最原始的概念之一是物体。一棵树、一匹马乃至任何物体的概念都是经验基础上的创造，虽然与物理现象的世界相比，产生它们的印象还很原始。猫捉弄老鼠，也是在用思想创造它自己的原始实在。猫以类似的方式对付所有遇到的老鼠，这表明它形成了概念和理论，把它们作为自己感觉印象世界中的准则。

“三棵树”与“两棵树”有些不同。而“两棵树”又不同于“两块石头”。纯粹的数2、3、4.....的概念产生于物体，又不受物体约束，它们是思想心灵的创造，描述的是现实世界。

凭借心理上对时间的主观感觉，我们对印象进行整理，说一个事件先于另一个事件。但通过钟把每一个时刻与一个数联系起来，把时间看成一个一维连续区，已经是一项发明。欧几里得几何和非欧几何的概念以及空间被视为三维连续区也都是发明。

物理学实际上是从发明质量、力和惯性系开始的。所有这些概念都是自由发明，由它们引出了力学观。19世纪初的物理学家会认为，我们实际的外部世界是由粒子和其间只与距离有关的简单作用力构成的。他会尽可能长地保持自己的信念，认为凭借这些关于实在的基本概念，他定能成功地解释一切自然事件。与磁针偏转和以太结构有关的困难都促使我们创造出一种更为精妙的实在。电磁场的重大发明出现了。对于整理和理解事件而言，重要的不是物体的行为，而是介于物体之间的场的行为。要想充分认识到这一点，需要大胆的科学想象力。

后来的发展既摧毁了旧概念，又创造了新概念。绝对时间和惯性坐标系被相对论抛弃了。所有事件的背景不再是一维的时间连续区和三维的空间连续区，而是具有新的变换性质的四维时 - 空连续区，这又是一项自由发明。我们不再需要惯性坐标系，任何一个坐标系对于描述自然事件都同样适用。

量子理论同样为实在创造了新的本质特征：不连续性取代了连续性；出现的不再是支配个体的定律，而是几率的定律。

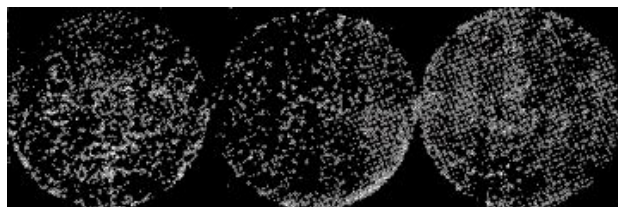
现代物理学创造的实在与昔日的实在相距甚远，但每一物理理论的目的仍然相同。

我们试图凭借物理理论找到一条道路，穿过观测事实的迷宫，整理和厘清我们的感官印象世界。我们希望观测到的事实能从我们的实在概念中逻辑地推出来。倘若不相信我们的理论构造能够把握实在，不相信我们世界的内在和谐，就不会有科学。这种信念是而且永远是一切科学创造的根本动机。在我们的所有努力中，在新旧观点每一次戏剧性的斗争中，我们都看到了寻求理解的永恒渴望以及对我们世界和谐性的坚定信念。理解上的障碍越多，这种渴望和信念就越强。

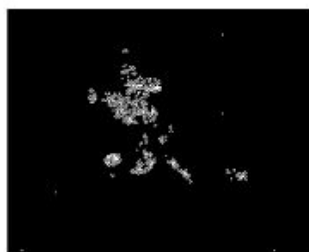
总结：

原子现象领域的种种事实再次迫使我们发明新的物理概念。物质有一种颗粒结构，它由物质的基本量子或基本粒子所构成。于是，电荷有一种颗粒结构，从量子理论的观点来看，最重要的是能量也有颗粒结构。光子是光所由以构成的能量子。

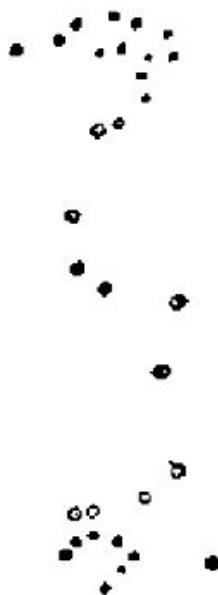
光是波还是光子？电子束是基本粒子还是波？实验迫使物理学思考这些基本问题。在寻求解答时，我们不得不放弃把原子事件描述成空间和时间中的事件，不得不进一步远离旧的力学观。量子物理学所提出的定律支配的不是个体而是集体，描述的不是特性而是几率，不是揭示系统的未来，而是支配着随时间的变化的几率，与个体的大量聚集相关联。



透过显微镜看到的布朗粒子
(F. Perrin摄)



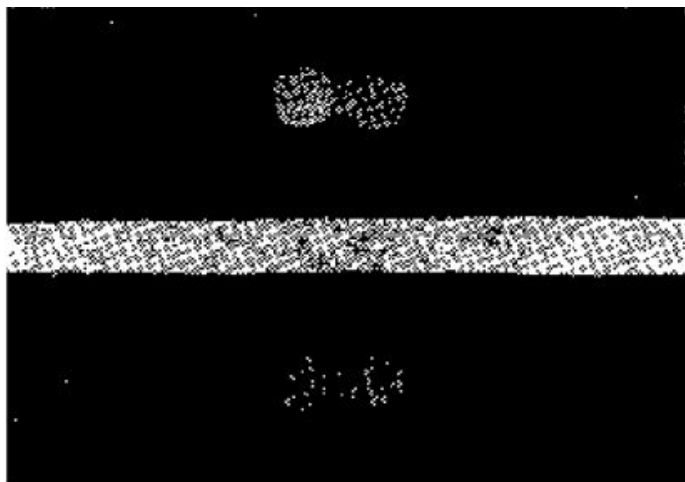
长时间曝光拍摄下来的一个布朗粒子
(Brumberg和Vavilov摄)



观察到的其中一个
布朗粒子的连续位置



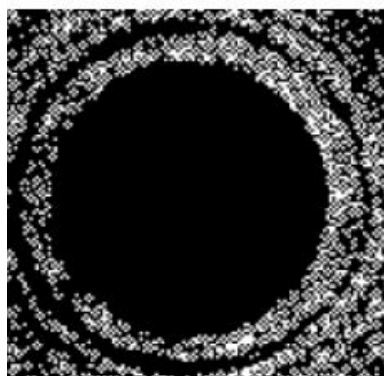
由这些连续位置
平均得到的路径



上面的照片是两束光穿过两个紧挨着的小孔之后形成的光斑
（先打开一个小孔，然后把它遮住再打开另一个）。

下面的照片是让光同时穿过两个小孔所形成的条纹。

（ V. Arkadiev 摄 ）



绕过小障碍物的光的衍射

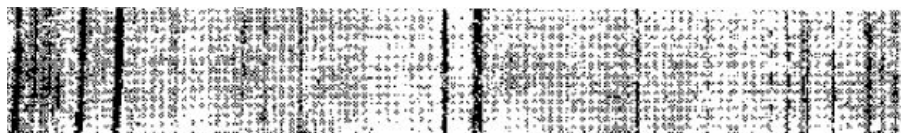
（ V. Arkadiev 摄 ）



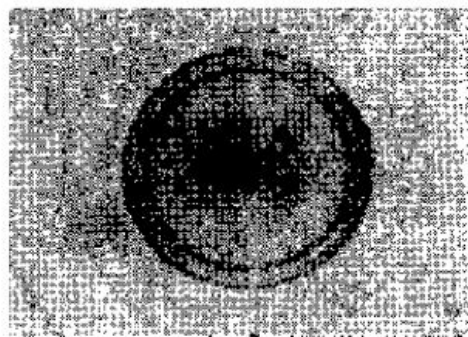
穿过小孔的光的衍射

（ V. Arkadiev 摄 ）

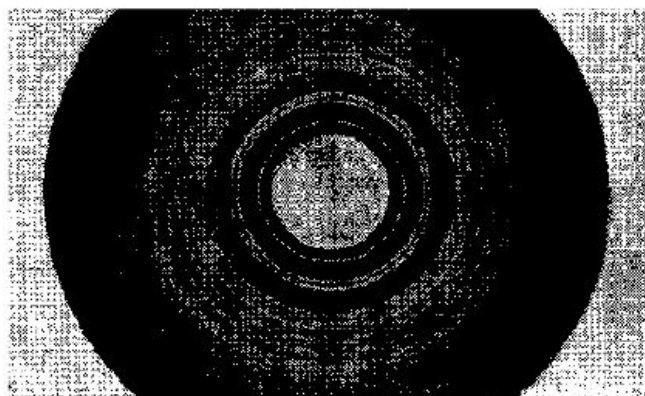
附图II



光谱线
(A. G. Shenstone摄)



X-射线的衍射
(Lastowiecki和Gregor摄)



电子波的衍射
(Loria和Klinger摄)

附图III

译后记

《物理学的进化》是由著名物理学家阿尔伯特·爱因斯坦和利奥波德·英费尔德合作出版的科普经典读物，介绍了物理学从伽利略、牛顿时代的经典理论到现代场论、相对论和量子理论的发展演化历程，引导读者思考其背后涉及的哲学思想和观念的变化。它面向普通公众，避免使用任何数学公式，对物理学基本观念的解释非常清晰和生动，堪称爱因斯坦最优秀的科普著作。虽然由于出版较早，书中没有谈及物理学的一些最新发展，而且包含着爱因斯坦本人的一些思辨和猜测，但正如英费尔德所说：“本书只讨论物理学的重要观念，它们本质上没有变化，所以无需对书中内容作出修改。”

爱因斯坦之所以答应合作编写此书，部分原因是为了在经济上帮助英费尔德。英费尔德是一个从波兰逃出来的犹太物理学家，曾在剑桥与物理学家马克斯·玻恩合作过一段时间，然后到了普林斯顿，协助爱因斯坦研究物理学。爱因斯坦试图帮助英费尔德在普林斯顿高等研究院找到一个永久性职位，但没有成功。英费尔德因此想到或许可以与爱因斯坦合作出版一本物理学史的大众读物，并认为肯定能取得成功，版税与爱因斯坦平分即可。当他找到爱因斯坦吞吞吐吐地表明了自己的想法之后，爱因斯坦说：“这主意不错，很不错呢！”“我们来干吧。”事实证明，英费尔德的想法是完全正确的。该书最初由剑桥大学出版社在1938年出版，并获得了大众的广泛好评。据《爱因斯坦传》的作者沃尔特·艾萨克森说，《物理学的进化》到现在已经印刷了44版。

1945年，商务印书馆即出版了刘佛年先生译述的《物理学的进化》繁体竖排中译本。1962年，上海科技出版社又出版了周肇威先生翻译的中译本，后来该译本由湖南教育出版社在1998年再版。在主编《世界科普名著译丛》的时候，《物理学的进化》是我最先想到必须收入的名著之一，是几乎每一位物理爱好者的必读书。我读本科时，阅读这本书给我带来了极深的印象和极大的享受。不知为什么，周肇威先生的中译本已经绝版十多年，市面上早已买不到，而且译文中也包含着一些小错误和语词啰嗦的地方。故此，我参考周肇威先生的旧译，满怀对此书的感激和崇敬之情重新翻译了此书，希望能使更多读者欣赏到物理学的奥妙和乐趣。

张卜天

2016年1月4日

入选“教育部基础教育课程教材阅读指导目录”

THE ORIGIN OF SPECIES

Charles Darwin

物种 起源

[英] 达尔文 著

周建人 叶笃庄 方宗熙 译

达尔文的《物种起源》包含我们的理论的自然科学基础。

马克思



商务印书馆
The Commercial Press

目录

本书第一版刊行前，有关物种起源的见解的发展史略

绪论

第一章 家养状况下的变异

变异性的诸原因

习性和器官的使用和不使用的效果；相关变异；遗传

家养变种的性状；区别变种和物种的困难；家养变种起源于一个或一个以上的物种

家鸽的品种，它们的差异和起源

古代所依据的选择原理及其效果

无意识的选择

人工选择的有利条件

第二章 自然状况下的变异

个体差异

可疑的物种

分布广的、分散大的和普通的物种变异最多

各地大属的物种比小属的物种变异更频繁

大属里许多物种，正如变种那样，有很密切的但不均等的相互关系，并且有受到限制的分布区域

提要

第三章 生存斗争

当作广义用的生存斗争这一名词

按几何比率的增加

抑制增加的性质

在生存斗争中一切动物和植物相互之间的复杂关系

同种的个体间和变种间生存斗争最剧烈

第四章 自然选择；即最适者生存

性选择

自然选择，即最适者生存的作用的事例

论个体的杂交

通过自然选择有利于产生新类型的诸条件

因自然选择而绝灭

性状的分歧

自然选择通过性状的分歧和绝灭，对一个共同祖先的后代可能发生的作用

论生物体制倾向进步的程度

性状的趋同

本章提要

第五章 变异的法则

受自然选择所控制的器官增加使用和不使用的效果

气候驯化

相关变异

生长的补偿和节约
重复的、残迹的、体制低等的构造易生变异
任何一个物种的异常发达的部分，比起近似物种里的同一部分，有易于高度变异的倾向
物种的性状比属的性状更易变异
第六章 学说的难点
极端完善的和复杂的器官
过渡的方式
自然选择学说的特别难点
蒙受自然选择作用的表面不很重要的器官
功利说有多少真实性：美是怎样获得的
提要：自然选择学说所包括的模式统一法则和生存条件法则
第七章 对于自然选择学说的种种异议
第八章 本能
在家养动物中习性或本能的遗传变化
特种本能
反对把自然选择学说应用在本能上的意见：中性的和不育的昆虫
提要
第九章 杂种性质
支配第一次杂交不育性和杂种不育性的法则
第一次杂交不育性和杂种不育性的起源和原因
交互的二型性和三型性
变种杂交的能育性及其混种后代的能育性不是普遍的
除了能育性之外，杂种与混种的比较
本章提要
第十章 论地质记录的不完全
从沉积的速率和剥蚀的范围来推算时间的经过
古生物标本的贫乏
任何一个地质层中许多中间变种的缺乏
全群近似物种的突然出现
近似物种群在已知的最下化石层中的突然出现
第十一章 论生物在地质上的演替
论绝灭
全世界生物类型几乎同时发生变化
绝灭物种之间的亲缘及其与现存类型之间的亲缘
古代生物类型与现存生物类型相比较的发展状态
在第三纪末期同一地域内同样模式的演替
前章和本章提要
第十二章 地理分布
散布的方法
在冰期中的散布
北方和南方的冰期交替
第十三章 地理分布（续前）
淡水生物

论海洋岛上的生物

两栖类和陆栖哺乳类不见于海洋岛上

岛屿生物与最近大陆上生物的关系

前章和本章提要

第十四章 生物的相互亲缘关系：形态学、胚胎学、残迹器官

分类

形态学

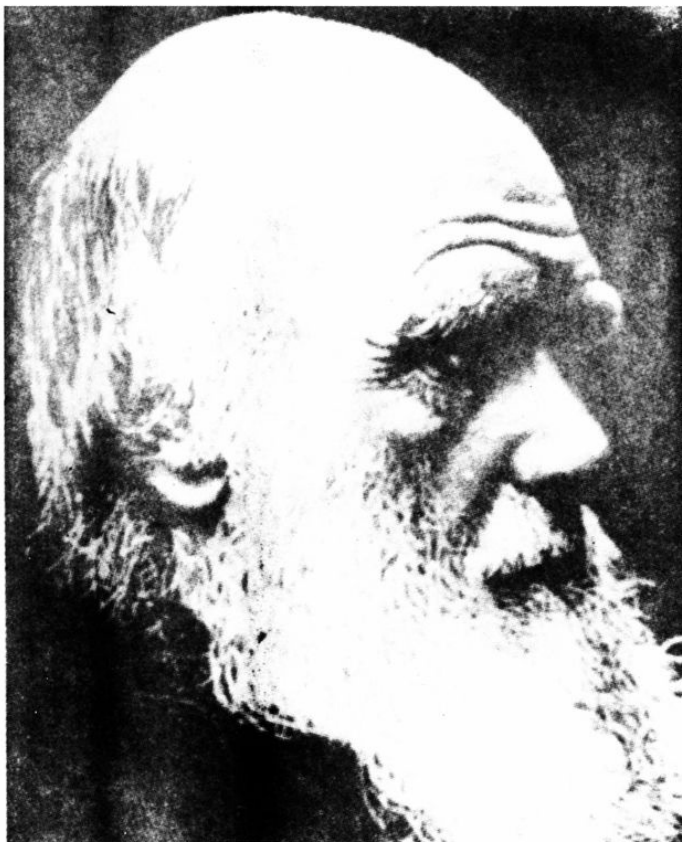
发生和胚胎学

残迹的、萎缩的和不育的器官

提要

第十五章 复述和结论

修订后记



Ch. Darwin

本书第一版刊行前，有关物种起源的见解的发展史略

关于物种起源的见解的发展情况，我将在这里进行扼要叙述。直到最近，大多数博物学者仍然相信物种（species）是不变的产物，并且是分别创造出来的。许多作者巧妙地支持了这一观点。另一方面，有些少数博物学者已相信物种经历着变异，而且相信现存生物类型都是既往生存类型所真正传下来的后裔。古代学者 [1] 只是影射地谈论到这个问题，姑置不论，近代学者能以科学精神讨论这个问题的，首推布丰（Buffon）[2]，但他的见解在不同时期变动很大，也没有讨论到物种变异的原因和途径，所以无须在此详述。

拉马克 [3] 是第一个人，他对这个问题的结论，激起了广泛的注意。这位名副其实的卓越的博物学者在1801年第一次发表了他的观点；1809年在《动物学的哲学》（*Philosophie Zoologique*）里，1815年又在《无脊椎动物志》（*Hist.Nat.des Animaux Sans Vertebres*）里大大地扩充了他的观点。在这些著作中他主张包括人类在内的一切物种都是从其他物种传衍下来的原理。他的卓越工作最初唤起了人们注意到这种可能性，即有机界以及无机界的一切变化都是根据法则发生的，而不是神灵干预的结果。拉马克关于物种渐变的结论，似乎主要是根据物种和变种的难于区分、某些类群中具有几近完全级进的类型，以及家养生物的相似而做出的。他把变异的途径，一部分归因于物理的生活条件的直接作用，一部分归因于既往生存类型的杂交，更重要的归因于使用和不使用，即习性的作用。他似乎把自然界中的一切美妙适应都归因于使用和不使用的作用；——例如长颈鹿的长颈是由于伸颈取食树叶所致。但同时他还相信“向前发展”（progressive development）的法则；既然一切生物都是向前发展的，那么为了解释今日简单生物的存在，他乃主张这些类型都是现在自然发生的。 [4]

圣提雷尔（Geoffroy Saint-Hilaire）[5]，依据其子给他写的“传记”[6]，早在1795年就推想我们所谓的物种是同一类型的各种转变物。直到1828年，他才发表他的信念，认为自从万物初现以来，同一类型没有永存不灭的。圣提雷尔似乎认为变化的原因主要在于生活条件，即“周围世界”（monde ambiant）。他慎于做结论，并不相信现在的物种还在进行着变异。正如其子所追记的，“假设未来必须讨论这一问题，这将是完全留给未来的一个问题。”

1813年，H.C.韦尔斯博士（Dr.H.C.Wells）在皇家学会宣读过一篇论文，题为《一位白种妇女的局部皮肤类似一个黑人皮肤的报告》，但这篇论文直到他的著名著作《关于复视和单视的两篇论文》发表之后方才

问世。在这篇论文里他明确地认识了自然选择的原理，这是最早对自然选择的认识；但他仅把这一原理应用于人种，而且只限于某些性状。当指出黑人和黑白混血种对某些热带疾病具有免疫力之后，他说，第一，一切动物在某种程度上都有变异的倾向；第二，农学家们利用选择来改进他们的家养动物；于是他接着说道，“人工选择所曾完成的，自然也可以同样有效地做到，以形成人类的一些变种，适应于它们所居住的地方，只不过自然选择比人工选择来得徐缓而已。最初散住在非洲中部的少数居民中，可能发生一些偶然的人类变种，其中有的人比其他人更适于抗拒当地的疾病。结果，这个种族的繁衍增多，而其他种族则将衰减；这不仅由于他们无力抗拒疾病的打击，同时也由于他们无力同较为强壮的邻族进行竞争。如上所述，我认为这个强壮种族的肤色当然是黑的。但是，形成这些变种的同一倾向依然存在，于是随着时间的推移，一个愈来愈黑的种族就出现了：既然最黑的种族最能适应当地的气候，那么最黑的种族在其发源地，即使不是唯一的种族，最终也会变成最占优势的种族”。然后他又把同样的观点引申到居住在气候较冷的白种人。我感谢美国罗利（Rowley）先生，他通过布雷思（Brace）先生使我注意到韦尔斯先生著作中的上述一段。

赫伯特牧师（Rev.W.Herbert），后来曾任曼彻斯特教长，在1822年《园艺学报》（*Horticultural Transactions*）第四卷和他的著作《石蒜科》（*Amaryllidaceæ*）一书（1937年，19,339页）中宣称，“园艺试验不可反驳地证明了植物学上的物种不过是比较高级和比较稳定的变化而已”。他把同一观点引申到动物方面。这位教长相信，每一个属的单一物种都是在原来可塑性很大的情况下被创造出来的；这些物种主要由于杂交，而且也由于变异，产生了现存的一切物种。

1862年，葛兰特（Grant）教授在其讨论《淡水海绵》（*Spongilla*）的著名论文的结尾一段中（《爱丁堡科学学报》〔*Edinburgh Philosophical Journal*〕，第四卷，283页）明确宣称他相信物种是由其他物种传下来的，并且在变异过程中得到了改进。1834年在《医学周刊》（*Lancet*）上发表的他的第五十五次讲演录中论述了同一观点。

1831年，帕特里克·马修（Patrick Mathew）先生发表了《造船木材及植树》的著作，他在这部著作中所明确提出的关于物种起源的观点同华莱士（Wallace）先生和我自己在《林纳学报》（*Linnean Journal*）上所发表的观点（下详）以及本书所扩充的这一观点恰相吻合。遗憾的是，马修先生的这一观点只是很简略地散见于一篇著作的附录中，而这篇著作所讨论的却是不同的问题，所以直到马修先生本人在1860年7月4日的《艺园者纪录》（*Gardener's Chronicle*）中郑重提出这一观点之前，并没有引起人们的注意。马修先生的观点和我的观点之间的差异，是无关紧要的：他似乎认为世界上的栖息者在陆续的时期内几近灭绝，

其后又重新充满了这个世界；他还指出“没有先前生物的模式或胚种”，也可能产生新类型。我不敢说对全文的一些章节毫无误解，但看来他似乎认为生活条件的直接作用具有重大的影响。无论怎样说，他已清楚地看到了自然选择原理的十足力量。

著名的地质学家和博物学家冯巴哈（Von Buch）在《加那利群岛自然地理描述》（*Description Physique des Isles Canaries*，1836年，147页）这一优秀著作中明确地表示相信，变种可以慢慢到变为永久的物种，而物种就不能再进行杂交了。

拉菲奈斯鸠（Rafinesque）在他1836年出版的《北美洲新植物志》（*New Flora of North America*）第六页里写道：“一切物种可能曾经一度都是变种，并且很多变种由于呈现固定的和特殊的性状而逐渐变为物种”；但是往下去到了18页他却写道：“原始类型、即属的祖先则属例外。”

1843—1844年，霍尔德曼（Haldeman）教授在《美国波士顿博物学学报》（*Boston Journal of Nat.Hist.U.States*，第四卷，468页）上对物种的发展和变异巧妙地举出了赞成和反对的两方面论点，他似乎倾向于物种有变异那一方面的。

1844年，《创造的痕迹》（*Vestiges of Creation*）一书问世。在大事修订的第十版（1853年）里，这位匿名的作者^[7]写道：“经过仔细考察之后，我决定主张生物界的若干系统，从最简单的和最古老的达到最高级的和最近代的过程，都是在上帝的意旨下，受着两种冲动所支配的结果：第一是生物类型被赋予的冲动，这种冲动在一定时期内，依据生殖，通过直到最高级双子叶植物和脊椎动物为止的诸级体制，使生物前进，这些级数并不多，而且一般有生物性状的间断作为标志，我们发现这些生物性状的间断在确定亲缘关系上是一种实际的困难。第二是与生活力相联结另一种冲动，这种冲动代复一代地按照外界环境、食物、居地的性质以及气候的作用使生物构造发生变异，这就是自然神学所谓的‘适应性’。”作者显然相信生物体制的进展是突然的、跳跃式的，但生活条件所产生的作用则是逐渐的。他根据一般理由极力主张物种并不是不变的产物。但我无法理解这两种假定的冲动如何在科学意义上去阐明我们在整个自然界里所看到的无数而美妙的相互适应，例如，我们不能依据这种说法去理解啄木鸟何以变得适应于它的特殊习性。这一著作在最初几版中所显示的正确知识虽然很少，而且极其缺少科学上的严谨，但由于它的锋利而瑰丽的风格，还是立即广为流传的。我认为这部著作在英国已经做出了卓越的贡献，因为它唤起了人们对这一问题的注意，消除了偏见，这样就为接受类似的观点准备下基础。

1846年，经验丰富的地质学家M.J.得马留斯·达罗（d'Omalius

d'Halley) 在一篇短而精湛的论文(《布鲁塞尔皇家学会学报》, *Bulletins de l'Acad. Roy. Buxelles*, 第十三卷, 581页)里表达了他的见解, 认为新的物种由演变而来的说法似较分别创造的说法更为确实可信: 这位作者在1831年首次发表了这一见解。

欧文(Owen)教授在1849年写道(《四肢的性质》, *Nature of Limbs*): “原始型(archetype)的观念, 远在实际例示这种观念的那些动物存在之前, 就在这个行星上生动地在种种变态下而被表示出来了。至于这等生物现象的有次序的继承和进展依据什么自然法则或次级原因, 我们还一无所知。”1858年他在“英国科学协会”(British Association)演讲时曾谈到, “创造力的连续作用, 即生物依规定而形成的原理”(第51页)。当谈到地理分布之后, 他进而接着说, “这些现象使我们对如下的信念发生了动摇, 即新西兰的无翅鸟(Apteryx)和英国的红松鸡(Red grouse)是各自在这些岛上或为了这些岛而被分别创造出来的。还有, 应该永远牢记, 动物学者所谓的‘创造’的意思就是‘他不知道这是一个什么过程。’他以如下的补充对这一观念做了进一步阐述, 他说, 当红松鸡这样的情形‘被动物学者用来作为这种鸟在这些岛上和为了这些岛而被特别创造的例证’时, 他主要表示了他不知道红松鸡怎样在那里发生的, 而且为什么专门限于在那里发生; 同时这种表示无知的方法也表示了他如下的信念: 无论鸟和岛的起源都是由于一个伟大的第一‘创造原因’。如果我们把同一演讲中这些词句逐一加以解释, 看来这位著名学者在1858年对下述情况的信念已经发生了动摇, 即他不知道无翅鸟和红松鸟怎样在它们各自的乡土上发生, 也就是说, 不知道它们的发生过程。

欧文教授的这一演讲是在华莱士先生和我的关于物种起源的论文在林纳学会宣读(下详)之后发表的。当本书第一版刊行时, 我和其他许多人士一样, 完全被“创造力的连续作用”所蒙蔽, 以致我把欧文教授同其他坚定相信物种不变的古生物学者们放在一起, 但后来发现这是我的十分荒谬的误解(《脊椎动物的解剖》[*Anat. of Vertebrates*], 第三卷, 796页)。在本书第五版里, 我根据以“无疑的基本型

(type form)”为开始的那一段话(同前书, 第一卷, 35页), 推论欧文教授承认自然选择对新种的形成可能起过一些作用, 至今我依然认为这个推论是合理的; 但根据该书第三卷798页, 这似乎是不正确的, 而且缺少证据。我也曾摘录过欧文教授和《伦敦评论报》(*London Review*)编辑之间的通信, 根据这篇通信该报编辑和我本人都觉得欧文教授是申述, 在我之前他已发表了自然选择学说; 对于这一申述我曾表示过惊奇和满意; 但根据我能理解的他最近发表的一些章节(同前书, 第三卷, 798页)看来, 我又部分地或全部地陷入了误解。使我感到安慰的是, 其他人也像我那样地发现欧文教授的引起争论的文章是难于理解的, 而且前后不一致。至于欧文教授是否在我之前发表自然选择学说, 并无关

紧要，因为在这章《史略》里已经说明，韦尔斯博士和马修先生早已走在我们二人的前面了。

小圣提雷尔（M.Isidore Geoffroy Saint-Hilaire）在1850年的讲演中（这一讲演的提要曾在《动物学评论杂志》〔*Revue et Mag .de Zoolog .*；1851年7月〕上发表）简略地说明他为什么相信物种的性状“处于同一状态的环境条件下会保持不变，如果周围环境有所变化，则其性状也要随之变化”。他又说，“总之，我们对野生动物的观察已经阐明了物种的有限的变异性。我们对野生动物变为家养动物以及家养动物返归野生状态的经验，更明确地证明了这一点。这些经验还证实了如此发生的变异具有属的价值”。他在《博物学通论》（1859年，第二卷，430页）中又扩充了相似的结论。

根据最近出版的一份通报，看来弗瑞克（Freke）博士在1851年就提出了如下的学说，认为一切生物都是从一个原始类型传下来的（《都柏林医学通讯》〔*Dublin Medical Press*，322页〕）。他的信念的根据以及处理这一问题的方法同我的完全不同；现在（1861年）弗瑞克博士发表了一篇论文，题为《依据生物的亲缘关系来说明物种起源》，那么再费力地叙述他的观点，对我来说就是多余的了。

赫伯特·斯潘塞（Herbert Spencer）先生在一篇论文（原发表于《领导报》〔*Leader*〕，1852年3月。1858年在他的论文集中重印）里非常精辟而有力地对生物的“创造说”和“发展说”进行了对比。他根据家养生物的对比，根据许多物种的胚胎所经历的变化，根据物种和变种的难于区分，以及根据生物的一般级进变化的原理，论证了物种曾经发生过变异；并把这种变异归因于环境的变化。这位作者还根据每一智力和智能都必然是逐渐获得的原理来讨论心理学。

1852年，著名的植物学家M.诺丁（Naudin）在一篇讨论物种起源的卓越论文（原发表于《园艺学评论》〔*Revue Horticole*〕，102页，后重刊于《博物馆新报》〔*Nouvelles Archives du Muséum*〕，第一卷，171页）明确地表达了自己的信念，认为物种形成的方式同变种在栽培状况下形成的方式是类似的；他把后一形成过程归因于人类的选择力量。但他没有阐明选择在自然状况下是怎样发生作用的。就像赫伯特教长那样地，他也相信物种在初生时，其可塑性比现在物种的可塑性较大。他强调他所谓的目的论（principle of finality），他说，这是“一种神秘的、无法确定的力量，对某些生物而言，它是宿命的；对另外一些生物而言，它乃是上帝的意志。为了所属类族的命运，这一力量对生物所进行的持续作用，便在世界存在的全部时期内决定了各个生物的形态、大小和寿命。正是这一力量促成了个体和整体的和谐，使其适应于它在整个自然机构中所担负的功能，这就是它之所以存在的原因。”^[8]

1853年，著名的地质学家凯萨林伯爵（Count Keyserling）提出（《地质学会会报》〔*Bulletin de la Soc.Géolog*〕，第二编，第十卷，357页），假定由瘴气所引起的新病曾经发生而且传遍全球，那么现存物种的胚在某一时期内，也可能从其周围的具有特殊性质的分子那里受到化学影响，而产生新类型。

同年，即1853年，沙福赫生（Schaffhausen）博士发表了一本内容精辟的小册子（《普鲁士莱茵地方博物学协会讨论会纪要》〔*Verhand.des Naturhist.Vereins der Preuss Rheinlands*〕），在那里，他主张地球上的生物类型是发展的。他推论许多物种长期保持不变，而少数物种则发生了变异。他以各级中间类型的毁灭来说明物种的区分。“现在生存的植物和动物并非由于新的创造而脱离了绝灭的生物，而可以看做是绝灭生物的继续繁殖下来的后裔。”

法国的知名植物学家M.勒考克（Lecoq.）在1854年写道（《植物地理学研究》〔*Etudes sur Géograph.Bot.*〕，第一卷，250页）“我们对物种的固定及其变化的研究直接引导我们走入了二位卓越学者圣提雷尔和歌德所提倡的思想境地”。散见于勒考克的这部巨著中的一些其他章节使人有点怀疑，他在物种变异方面究竟把他的观点引申到怎样地步。

巴登·鲍惠尔（Baden Powell）牧师在《大千世界统一性论文集》（*Essays on Unity of Worlds*，1855年）中以巧妙的方法对“创造的哲学”进行了讨论。其中最动人的一点是，他指出新种的产生是一种“有规律的而不是偶然的现象”，或者，有如约翰·赫谢尔（John Herschel）爵士所表示的，这是“一种自然的过程，同神秘的过程正相反”。

《林纳学会学报》刊载了华莱士^[9]先生和我的论文，这是在1858年7月1日同时宣读的。正如本书绪论中所说的，华莱士先生以可称赞的说服力清晰地传播了自然选择学说。

深受所有动物学者尊敬的冯贝尔（Von Baer）约在1859年发表了他的信念，认为现在完全不同的类型是从单独一个祖先类型传下来的（参阅鲁道夫·瓦格纳〔Rodolph Wagner〕教授的著作《动物学的人类学研究》〔*Zoologisch-Anthropologische Untersuchungen*〕，51页，1861年），他的信念主要是以生物的地理分布法则为依据的。

1859年6月，赫胥黎^[10]（Huxley）教授在皇家科学普及会（Royal Institution）做过一次报告，题为“动物界的永久型”（Persistent Types of Animal Life）。关于这些情形，他说，“如果我们假定每一物种或每一个大类，都是出于创造力的特殊作用，在长年累月的间隔时期内，被个别地形成于和被安置于地球上，那么，就很难理解永久型这等事实的意义；想一想下述情况是有益的，即这种假定既没有传统的也没有圣经的

支持，而且也同自然界的一般类推法相抵触。相反地，如果我们假定生活在任何时代的物种都是以前物种逐渐变异的结果，同时以此假定来考虑‘永久型’，那么，这些永久型的存在似乎阐明了，生物在地质时期中所发生的变异量，和他们所遭受的整个一系列变化比较起来，是微不足道的。这种假定即使没有得到证明，而且又被它的某些支持者可悲地损害了，但它依然是生物学所能支持的唯一假定。”

1859年12月，胡克（Hooker）博士的《澳洲植物志绪论》（Introduction to the Australian Flora）出版。在这部巨著的第一部分他承认物种的传续和变异是千真万确的，并且用许多原始观察材料来支持这一学说。

1859年10月24日，本书第一版问世，1860年1月7日第二版刊行。

[1] 亚里士多德（Aristotle）在《听诊术》（*Physicæ Auscultationes*）中，论述了降雨不是为了使谷物生长，也不是为了毁坏农民的室外脱了粒的谷物，然后他以同样的论点应用于有机体；他接着说道（此系克莱尔·格雷斯〔Clair Grece〕先生所译，他首先把这一节示我）：“有什么会阻止身体的不同部分去发生自然界中这种偶然的关系呢？例如，牙齿为了需要而生长了，门齿锐利，适于分切食物，臼齿平钝，适于咀嚼食物，它们不是为了这等作用而形成的，这不过是偶然的结果而已。身体的其他部分亦复如此，它们的存在似乎是适应一定目的的。因此，所有一切构造（即一个个体的所有部分）都好像是为了某种目的而被形成的，这一切经过内在的自发力量而适当组合之后，就被保存下来了；凡不是如此组合而成的，就灭亡了，或趋于灭亡。”从这里，我们看到了自然选择原理的萌芽，但亚里士多德对这一原理还没有充分的了解，从他论牙齿的形成即可看出。

[2] Georges Louis Leclerc de Buffon，1707—1788年，法国博物学家、哲学家，进化思想的前驱者。曾任法国皇家植物园园长。研究宇宙和物种的起源，主张生物是可变的，倡导生物转变论，并提出“生物的变异是根据环境的影响而发生的”。曾在法兰西学院宣读《风格论》，提出“风格即人”的观点，著有自然史三十六卷。

他还提出地球是由于彗星落到太阳上，把太阳打下一个碎块，冷却之后而形成的，反对上帝创世说。

但是，在教会和宗教分子的迫害下，他未能坚持住自己的正确观点，1751年他在巴黎大学公开宣称：“我没有任何反对《圣经》的意图，我绝对相信《圣经》里所说的关于创造世界的时间或事实。我宣布，我放弃所有在我的著作里关于地球形成的说法，放弃所有和摩西故事相抵

触的说法。”——译者

[3] Jean Baptiste Lamarck, 1744—1829年。这位法国大革命时代的杰出的博物学家是布丰的学生。他接受了布丰的观点，广泛宣传布丰关于物种演变和生物从简单发展到复杂的观点。拉马克提出，外部环境的影响是引起生物体变异的直接原因，主张器官“用进废退”说，他还认为后天获得性是遗传的。拉马克深刻地批判了林纳的物种不变论和特创论，同当时仍然占统治地位的物种不变论者进行了激烈斗争。

主要著作有《法国植物志》、《无脊椎动物的系统》，1809年发表了著名的《动物学的哲学》，在书中他明确表达了进化论思想，甚至不顾《圣经》教义，第一次提出了人类起源于“四手类”（猿类）的理论；他认为人类的各种特性可能是通过猿的习性的改变而逐渐形成的。《动物学的哲学》第八章专门论述了这个问题。——译者

[4] 我所记的拉马克学说最初发表的日期，是根据小圣提雷尔（Irid. Geoffroy Saint-Hilaire）所著的《博物学通论》（Hist.Nat.Générale）第二卷405页（1859年），关于这个问题的历史情况，书中有极精辟的论述。这部书对布丰关于同一问题的结论也有充分的记载。奇怪的是，我的祖父伊拉兹马斯·达尔文医生（Dr.Erasmus Darwin）在1794年出版的《动物学》（Zoonomia，第一卷，500—510页）里已经何等相似地持有拉马克关于这个问题的观点及其错误见解。根据小圣提雷尔的意见，歌德（Goethe）无疑也是主张同一观点的最有力者。歌德的主张见于1794和1795年他的著作的引言中，但这些著作在此后很久才发表。他曾突出地提出，今后博物学者的问题，在于牛怎样获得它的角，而不是怎样使用它的角（梅丁博士〔Dr.Karl Meding〕：《作为博物学者的歌德〔Goethe als Naturforscher〕》，34页）。这是一个奇特的事例：相似的观点发生在差不多同一个期间内，这就是说，歌德在德国，达尔文医生在英国，圣提雷尔（我们就要谈到他）在法国，于1794—1795年这一期间内，关于物种起源做出了相同的结论。

[5] Geoffroy Saint-Hilaire, 1772—1844年，法国博物学家。他根据比较解剖学的观察，得出这样一个结论，认为动物界只有一个统一的构造图案，并且可以用脊椎动物的构造作为基本模式，其他各种动物都只是有不同的变异而已。

1830年2月，圣提雷尔和他的青年时代的好友灾变论者居维叶（Georges Cuvier, 1769—1832年）展开了一场进化论和神造论的论战，这场论战是由两个青年科学家的一篇论文引起的。这篇论文论证了乌贼的构造和狗的构造相同，也就是说，软体动物是加倍复杂的脊椎动物。这篇论文提交给了法国科学院。圣提雷尔同意这篇论文的观点。居维叶否定了这篇论文，认为软体动物和脊椎动物是两种完全不同的类型，二

者之间毫无关系。这场论战一直持续到同年六月。圣提雷尔的有机界统一的观点虽然本质上是正确的，但缺少科学的事实作为证据，结果失败了。

[6] 这部“传记”的原名为“Vie, Travdux et Doctrine Scientifique d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire”，1847。

[7] 这位作者的真名为Robert Chambers，经营Chambers出版社，编纂有数种著作，被认为有很高的学术价值。同著名的苏格兰诗人及小说家瓦尔特·司各脱（Walter Scott）来往密切。——译者

[8] 根据勃龙写的《进化法则的研究》（*Untersuchungen über die Entwicklungs-Gesetze*）所载：“看来植物学家和古生物学家翁格（Unger）在1852年就发表了他的信念，认为物种经历着发展和变异。多尔顿（Dalton）以及潘德尔和多尔顿合著的《树懒化石》（1821年）表示了相似的信念。众所周知，奥根（Oken）所著的神秘的《自然哲学》（*Natur Philosophie*）中也表达了相似的观点。根据戈德龙（Godron）所写的《论物种》（*Sur l'Espece*），看来圣·文森特（Bory Saint-Vincent）、布达赫（Burdach）、波伊列（Poiret）和弗利斯（Fries）都承认新种在不断地产生。

[9] Alfred Russel Wallace，1823—1913年。英国博物学家，曾在马来群岛各地旅行，进行生物区系的比较研究。1858年独立提出自然选择学说，与达尔文的进化学说论文同时在林纳学会宣读。但他后来堕落为一个降神术的虔诚信奉者，一个唯灵论者，竟然认为人类是上帝创造的。——译者

[10] Thomas Henry Huxley，1825—1895年。英国博物学家，著名的进化论者，达尔文学说的热烈拥护者和宣传者，自命为“达尔文的猎犬”。他首先把达尔文的进化论应用到人身上；并且认为，已知的全部科学事实都证明人类和类人猿最相似，强调人和类人猿之间的差异比类人猿和猴类之间的差异还要小。他第一次提出人猿同祖论。不过在哲学上自称是“不可知论者”，认为人们只能认识感觉现象，“物质实体”和上帝、灵魂一样，都是不可知的。“不可知论”就是他首先提出的。著有《人类在自然界中的位置》、《动物分类学导论》、《进化论与伦理学及其他论文》等。严复译的《天演论》就是最后一书的前两章。——译者

绪论

当我以博物学者的身份参加贝格尔号皇家军舰航游世界时，我曾在南美洲看到有关生物的地理分布以及现存生物和古代生物的地质关系的某些事实，这些事实深深地打动了。正如本书以后各章所要论述的那样，这些事实似乎对于物种起源提出了一些说明——这个问题曾被我们最伟大的哲学家之一称为神秘而又神秘的。归国以后，在1837年我就想到如果耐心地搜集和思索可能与这个问题有任何关系的各种事实，也许可以得到一些结果。经过五年工作之后，我专心思考了这个问题，并写出一些简短的笔记；1844年我把这些简短的笔记扩充为一篇纲要，以表达当时在我看来大概是确实的结论。从那时到现在，我曾坚定不移地追求同一个目标。我希望读者原谅我讲这些个人的琐事，我之所以如此，是为了表明我并没有草率地做出结论。

现在（1859年）我的工作已将近结束，但要完成它还需要许多年月，而且我的健康很坏，因此朋友们劝我先发表一个摘要。特别导致我这样做的原因，是正在研究马来群岛自然史的华莱士先生对于物种起源所做的一般结论，几乎和我的完全一致。1858年他曾寄给我一份有关这个问题的论文，嘱我转交查尔斯·莱尔（Charles Lyell）爵士，莱尔爵士把这篇论文送给林纳学会，刊登在该会第三卷会报上。莱尔爵士和胡克博士都知道我的工作，胡克还读过我写的1844年的纲要，他们给我以荣誉，认为把我的原稿的若干提要和华莱士先生的卓越论文同时发表是可取的。

我现在发表的这个摘要一定不够完善。在这里我无法为我的若干论述提出参考资料和根据；我期望读者对于我的论述的正确性能有所信任。虽然我一向小心从事，只是信赖可靠的根据，但错误的混入，无疑地仍难避免。在这里我只能陈述我得到的一般结论，用少数事实来做实例，我希望在大多数情况下这样做就足够了。今后把我的结论所根据的全部事实和参考资料详细地发表出来是必要的，谁也不会比我更痛切感到这种必要性了；我希望在将来的一部著作 [1] 中能完成这一愿望。这是因为清楚地认识到，本书所讨论的几乎没有一点不能用事实来作证，而这些事实又往往会引出直接同我的结论正相反的结论。只有对于每一个问题的正反两面的事实和论点充分加以叙述和比较，才能得出公平的结论；但在这里要这样做是不可能的。

许许多多博物学者慷慨地赐予帮助，其中有些是不相识的；我非常抱歉的是，由于篇幅的限制，我不能对他们一一表示谢意。然而我不能失去这个机会不对胡克博士表示深切的感谢，最近十五年来，他以丰富

的知识和卓越的判断力在各方面给了我以可能的帮助。

关于物种起源，完全可以想象得到的是，一位博物学者如果对生物的相互亲缘关系、胚胎关系、地理分布、地质演替以及其他这类事实加以思考，那么他大概会得出如下结论：物种不是被独立创造出来的，而和变种一样，是从其他物种传下来的。尽管如此，这样一个结论即使很有根据，还不能令人满意，除非我们能够阐明这个世界的无数物种怎样发生了变异，以获得应该引起我们赞叹的如此完善的构造和相互适应性。博物学者们接连不断地把变异的唯一可能原因归诸于外界条件，如气候、食物等。从某一狭义来说，正如以后即将讨论到的，这种说法可能是正确的；但是，譬如说，要把啄木鸟的构造、它的脚、尾、喙，如此令人赞叹地适应于捉取树皮下的昆虫，也仅仅归因于外界条件，则是十分荒谬的。在槲寄生的场合下，它从某几种树木吸取营养，它的种子必须由某几种鸟传播，而且它是雌雄异花，绝对需要某几种昆虫的帮助才能完成异花授粉，那么，要用外界条件、习性或植物本身的意志的作用，来说明这种寄生生物的构造以及它和几种不同生物的关系，也同样是十分荒谬的。

因此，搞清楚变异和适应的途径是十分重要的。在我观察这个问题的初期，就觉得仔细研究家养动物和栽培植物对于弄清楚这个难解的问题，可能提供一个最好的机会。果然没有使我失望，在这种和所有其他错综复杂的场合下，我总是发现有关家养下变异的知识即使不完善，也能提供最好的和最可靠的线索。我愿大胆地表示，我相信这种研究具有高度价值，虽然它常常被博物学者们所忽视。

根据这等理由，我把本书的第一章用来讨论家养下的变异。这样，我们将看到大量的遗传变异至少是可能的；同等重要或更加重要的是，我们将看到，在积累连续的微小变异方面人类通过选择的力量是何等之大。然后，我将进而讨论物种在自然状况下的变异；然而不幸的是，我不得不十分简略地讨论这个问题，因为只有举出长篇的事实才能把这个问题处理得妥当。无论如何，我们还是能够讨论什么环境条件对变异是最有利的。下一章要讨论的是，全世界所有生物之间的生存斗争，这是它们依照几何级数高度增值的不可避免的结果。这就是马尔萨斯（Malthus）学说在整个动物界和植物界的应用。每一物种所产生的个体，远远超过其可能生存的个体，因而便反复引起生存斗争，于是任何生物所发生的变异，无论多么微小，只要在复杂而时常变化的生活条件下以任何方式有利于自身，就会有较好的生存机会，这样便被自然选择了。根据强有力的遗传原理，任何被选择下来的变种都会有繁殖其变异了的新类型的倾向。

自然选择的基本问题将在第四章里详加论述；到那时我们就会看到，自然选择怎样几乎不可避免地致使改进较少的生物大量绝灭，并且

引起我所谓的“性状分歧”(Divergence of Character)。在下一章我将讨论复杂的、所知甚少的变异法则。在接着以下的五章里，将对接受本学说所存在的最明显、最重大的难点加以讨论；即：第一，转变的难点，也就是说一个简单生物或一个简单器官怎么能够变化成和改善成高度发展的生物或构造精密的器官。第二，本能的问题，即动物的精神能力。第三，杂交现象，即物种间杂交的不育性和变种间杂交的能育性。第四，地质记录的不完全。在第十一章，我将考察生物在时间上从始至终的地质演替。在第十二章和第十三章，将讨论生物在全部空间上的地理分布。在第十四章，将论述生物的分类或相互的亲缘关系，包括成熟期和胚胎期。在最后一章，我将对全书做一扼要的复述以及简短的结束语。

如果我们适当地估量对生活在我们周围许多生物之间的相互关系是深刻无知的，那么，关于物种和变种的起源至今还保持着暧昧不明的状况，就不应该有人觉得奇怪了。谁能解释某一个物种为什么分布范围广而且为数众多，而另一个近缘物种为什么分布范围狭而为数稀少？然而这等关系具有高度的重要性，因为它们决定着这个世界上的一切生物现在的繁盛，并且我相信也决定着它们未来的成功和变异。至于世界上无数生物在地史的许多既往地质时代里的相互关系，我们所知的就更少了。虽然许多问题至今暧昧不明，而且在今后很长时期里还会暧昧不明，但经过我能做到的精密研究和冷静判断，我毫无疑问地认为，许多博物学家直到最近还保持着的和我以前所保持过的观点——即每一物种都是独立被创造出来的观点——是错误的。我完全相信，物种不是不变的，那些所谓同属的物种都是另一个普通已经绝灭的物种的直系后裔，正如任何一个物种的世所公认的变种乃是那个物种的后裔一样。而且，我还相信自然选择是变异的最重要的、虽然不是唯一的途径。

[1] 《动物和植物在家养下的变异》(*The Variation of Animals and Plants under Domestication*)，中译本，科学出版社，叶笃庄、方宗熙译。——译者

第一章 家养状况下的变异

变异性的诸原因——习性和器官的使用和不使用的效果——相关变异——遗传——家养变种的性状——区别物种和变种的困难——家养变种起源于一个或一个以上的物种——家鸽的种类，它们的差异和起源——古代所依据的选择原理及其效果——家养生物的未知的起源——有计划的选择和无意识的选择——人工选择的有利条件。

变异性的诸原因

就较古的栽培植物和家养动物来看，把它们的同一变种或亚变种的各个体进行比较，最引起我们注意的要点之一，便是它们相互间的差异，一般比自然状况下的任何物种或变种的个体间的差异为大。栽培植物和家养动物是形形色色的，它们长期在极不相同的气候和管理下生活，因而发生了变异，如果我们对此加以思索，势必会得出这样的结论：即此种巨大的变异性，是由于我们的家养生物所处的生活条件，不像亲种在自然状况下所处的生活条件那么一致，并且与自然条件有些不同。又如奈特（Andrew Knight）提出的观点，亦有若干可能性；他认为这种变异性也许与食料过剩有部分的关系。似乎很明显，生物必须在新条件下生长数世代才能发生大量变异；并且，生物体制一经开始变异，一般能够在许多世代中继续变异下去。一种能变异的有机体，在培育下停止变异的例子，在记载上还没有见过。最古的栽培植物，例如小麦，至今还在产生新变种；最古的家养动物，至今还能迅速地改进或变异。

经过长久研究这问题之后，据我所能判断的来说，生活条件显然以两种方式发生作用——即直接作用于整个体制或只作用于某些部分，以及间接作用于生殖系统。关于直接作用，我们必须记住，在各种情形下，如近来魏斯曼教授（Prof. Weismann）所主张的，以及我在《家养状况下的变异》里所偶然提到的，它有两种因素：即生物的本性和条件的性质。前者似乎更重要；因为，据我们所能判断的来说，在不相似的条件上有时能发生几乎相似的变异；另一方面，在几乎一致的条件上却能发生不相似的变异。这些效果对于后代或者是一定的，或者是不定的。如果在若干世代中生长在某些条件下的个体的一切后代或差不多一切后代，都按照同样的方式发生变异，那么，这效果就可看作是一定的。但是对于这样一定地诱发出来的变化范围，要下任何结论则极端困难。然而许多细微的变化，例如由食物量所得到的大小，由食物性质所得到的色泽，由气候所得到的皮肤和毛的厚度等，则几乎无可怀疑。我们在鸡的羽毛中看到的无数变异的每一变异，必有某一有效的原因；如果同样的原因，经历许多世代，同样地作用于许多个体，那么所有这些个体大概都会按照一样的方式进行变异。制造树瘿的昆虫的微量毒液一注射到植物体内，必然会产生复杂的和异常的树瘿，这事实向我们指出：在植物中树液的性质如果起了化学变化，其结果便会发生何等奇特的改变。

不定变异性比起一定变异性，更常常是改变了的条件的更普通的结果，同时在我们家养族的形成上，它大概会起更重要的作用。我们在无穷尽的微小的特征中看到不定变异性，这些微小的特征区别了同一物种

内的各个个体，不能认为这些特征是由亲代或更远代的祖先遗传下来的。甚至同胎中的幼体，以及由同蒴中萌发出来的幼苗，有时彼此也会表现出极其显著的差异。在长久的期间内，在同一个地方，在用差不多同样食料所饲养的数百万个体中，会出现可以叫作畸形的极其显著的构造差异；但是畸形和比较微小的变异之间并不存在明显的界线。一切此等构造上的变化，无论是极微细的或者是极显著的，出现于生活在一起的许多个体中，都可认为是生活条件作用于每一个体的不定的效果，这与寒冷对于不同的人所发生的不同影响几乎是一样的，由于他们身体状况或体质的不同，而会引起咳嗽或感冒，风湿症或一些器官的炎症。

关于我所谓的改变了的外界条件的间接作用，即对生殖系统所起的作用，我们可以推论这样诱发出来的变异性，一部分是由于生殖系统对于外界条件任何变化的极端敏感，还有一部分，如开洛鲁德等所指出的，是由于不同物种间杂交所产生的变异与植物和动物被饲养在新的或不自然的条件下所发生的变异是相似的。许多事实明确地指出，生殖系统对于周围条件极轻微的变化表现了何等显著的敏感。驯养动物是最容易的事，但是要使它们在槛内自由生育，即使雌雄交配，也是最困难的事。有多少动物，即使在原产地养，在几乎自由的状态下，也不能生育！一般把这种情形归因于本能受到了损害，但这是错误的。许多栽培植物表现得极其茁壮，却极少结实，或从不结实！在少数场合中已发现一种很微小的变化，如在某一个特殊生长期中，水分多些或少些，便能决定植物结实或不结实。关于这个奇妙的问题，我所搜集的详细事实已在他处发表，不拟在此叙述。但要说明，决定槛中动物生殖的法则是何等奇妙，我愿意说一说食肉动物即使是从热带来的，也能很自由地在英国槛内生育；只有蹠行兽即熊科动物不在此例，它们极少生育；然而食肉鸟，除极少数例外，几乎都不会产出受精卵。许多外来的植物，同最不能生育的杂种一样，它们的花粉是完全无用的。一方面，我们看到多种家养的动物和植物，虽然常常体弱多病，却能在槛内自由生育；另一方面，我们看到一些个体虽然自幼就从自然界中取来，已经完全驯化，而且长命和强健（关于这点，我可以举出无数事例），然而它们的生殖系统由于未知原因却受到了严重影响，以致失去作用；这样，当生殖系统在槛中发生作用时，它的作用不规则，并且所产生出来的后代同它的双亲多少不相像，这就不足为奇了。我还要补充说明一点，有些生物能在最不自然的条件下（例如养在箱内的兔及貂）自由生育，这表明它们的生殖器官不易受影响；所以有些动物和植物能够经受住家养或栽培，而且变化很轻微——恐怕不比在自然状况下所发生的变化为大。

有些博物学者主张，一切变异都同有性生殖的作用相关联；但这种说法肯定是错误的；我在另一著作中，曾把园艺家叫做“芽变植物”（Sporting plants）的列成一个长表：——这种植物会突然生出一个芽，与同株的其他芽不同，它具有新的有时是显著不同的性状。它们可

以称为芽的变异，可用嫁接、插枝等方法来繁殖，有时候也可用种子来繁殖。它们在自然状况下很少发生，但在栽培状况下则不罕见。既然在一致条件下的同一株树上，从年年生长出来的数千个芽中，会突然出现一个具有新性状的芽；而且，既然不同条件下的不同树上的芽，有时会产生几乎相同的变种——例如，桃树上的芽能生出油桃（nectarines），普通蔷薇上的芽能生出苔蔷薇（moss roses），因此我们可以清楚地看出，在决定每一变异的特殊类型上，外界条件的性质和生物的本性相比，其重要性仅居于次位；——或者不会比能使可燃物燃烧的火花性质，在决定火焰性质上更为重要。

习性和器官的使用和不使用的效果；相关变异；遗传

习性的改变能产生遗传的效果，如植物从一种气候下被迁移到另一种气候下，它的开花期便发生变化。关于动物，身体各部分的常用或不用则有更显著的影响；例如我发现家鸭的翅骨在其与全体骨骼的比重上，比野鸭的翅骨轻，而家鸭的腿骨在其与全体骨骼的比例上，却比野鸭的腿骨重；这种变化可以稳妥地归因于家鸭比其野生的祖先少飞多走。牛和山羊的乳房，在惯于挤奶的地方比在不挤奶的地方发育得更好，而且这种发育是遗传的，这大概是使用效果的另一例子。我们的家养动物在有些地方没有一种不是具有下垂的耳朵的；有人认为耳朵的下垂是由于动物很少受重大惊恐而耳朵肌肉不被使用的缘故，这种观点大概是可能的。

许多法则支配着变异，可是我们只能模糊地理解少数几条，以后当略加讨论。在这里我只准备把或可称为相关变异的说一说。胚胎或幼虫如发生重要变化，大概会引起成熟动物也发生变化。在畸形生物里，十分不同的部分之间的相关作用是很奇妙的；关于这个问题，在小圣·提雷尔的伟大著作里记载了许多事例。饲养者们都相信，长的四肢几乎经常伴随着长的头。有些相关的例子十分奇怪；例如毛色全白和具有蓝眼睛的猫一般都聋；但最近泰特先生（Mr. Tait）说，这种情形只限于雄猫。体色和体质特性的关联，在动物和植物中有许多显著的例子。据霍依兴格（Heusinger）所搜集的事实来看，白毛的绵羊和猪吃了某些植物，会受到损害，而深色的个体则可避免；怀曼教授（Prof. Wyman）最近写信告诉我关于这种实情的一个好例子；他问维基尼亚地方的一些农民为什么他们养的猪全是黑色的，他们告诉他说，猪吃了赤根

（Lachnanthes），骨头就变成了淡红色，除了黑色变种外，猪蹄都会脱落的；维基尼亚的一个放牧者又说，“我们在一胎猪仔中选取黑色的来养育，因为只有它们才有好的生存机会”。无毛的狗，牙齿不全；长毛和粗毛的动物，据说有长角或多角的倾向；毛脚的鸽，外趾间有皮；短嘴的鸽，脚小；长嘴的鸽，脚大。所以人如果选择任何特性，并因此加强这种特性，那么由于神秘的相关法则，几乎必然会在无意中改变身体其他部分的构造。

各种不同的、未知的或仅模糊理解的变异法则的结果是无限复杂和多种多样的。对于几种古老的栽培植物如风信子（hyacinth）、马铃薯，甚至大理花等的论文，进行仔细研究是很值得的；看到变种和亚变种之间在构造和体质的无数点上的彼此轻微差异；确会使我们感到惊奇。生物的全部体制似乎变成可塑的了，并且以很轻微的程度偏离其亲类型的体制。

各种不遗传的变异，对于我们无关紧要。但是能遗传的构造上的差异，不论是轻微的，或是在生理上有相当重要性的，其数量和多样性实在是无限的。卢卡斯博士（Dr. Prosper Lucas）的两大卷论文，是关于这个问题的最充实的和最优秀的著作。没有一个饲养者会怀疑遗传倾向是何等的强有力；类生类（Like produces like）是他们的基本信念：只有空谈理论的著作家们才对于这个原理有所怀疑。当任何构造上的偏差常常出现，并且见于父和子的时候，我们不能说这是否由于同一原因作用于二者的结果；但是，任何很罕见的偏差，由于环境条件的某种异常结合，在数百万个体中，偶然出现于亲代并且又重现于子代，这时纯机会主义就几乎要迫使我们把它的重现归因于遗传。每个人想必都听到过皮肤变白症（albinism）、刺皮及身上多毛等出现在同一家庭中几个成员身上的情况。如果奇异的和稀少的构造偏差确是遗传的，那么不大奇异的和较普通的偏差，当然也可以被认为是遗传的了。把各种性状的遗传看作是规律，把不遗传看作是异常，大概是观察这整个问题的正确途径。

支配遗传的诸法则，大部分是未知的。没有人能说明同种的不同个体间或者异种间的同一特性，为什么有时候能遗传，有时候不能遗传；为什么子代常常重现祖父或祖母的某些性状，或者重视更远祖先的性状；为什么一种特性常常从一性传给雌雄两性，或只传给一性，比较普通的但并非绝对的是传给相同的一性。出现于雄性家畜的特性，常常绝对地或者极大程度地传给雄性，这对我们是一个相当重要的事实。有一个更重要的规律，我想这是可以相信的，即一种特性不管在生命的哪一个时期中初次出现，它就倾向于在相当年龄的后代里重现，虽然有时候会提早一些。在许多场合中这种情形非常准确；例如，牛角的遗传特性，仅在其后代快要成熟的时期才会出现；我们知道蚕的各种特性，各在相当的幼虫期或蛹期中出现。但是，能遗传的疾病以及其他一些事实，使我相信这种规律可以适用于更大的范围，即一种特性虽然没有显明的理由应该在一定年龄出现，可是这种特性在后代出现的时期，是倾向于在父代初次出现的同一时期。我相信这一规律对解释胚胎学的法则是极其重要的。这些意见当然是专指特性的初次出现这一点，并非指作用于胚珠或雄性生殖质的最初原因而言；短角母牛和长角公牛交配后，其后代的角增长了，这虽然出现较迟，但显然是由于雄性生殖质的作用。

我已经讲过返祖问题，我愿在这里提一提博物学家们时常论述的一点——即，我们的家养变种，当返归到野生状态时，就渐渐地但必然地要重现它们原始祖先的性状。所以，有人曾经辩说，不能从家养族以演绎法来推论自然状况下的物种。我曾努力探求，人们根据什么确定的事实而如此频繁地和大胆地作出上项论述，但失败了。要证明它的真实性确是极其困难的：我们可以稳妥地断言，极大多数异常显著的家养变种大概不能在野生状况下生活。在许多场合中，我们不知道原始祖先究竟

什么样子，因此我们也就不能说所发生的返祖现象是否近乎完全。为了防止杂交的影响，大概必需只把单独一个变种养在它的新家乡。虽然如此，因为我们的变种，有时候的确会重现祖代类型的某些性状，所以我觉得以下情形大概是可能的：如果我们能成功地在许多世代里使若干族，例如甘蓝（cabbage）的若干族在极瘠薄土壤上（但在这种情形下，有些影响应归因于瘠土的一定的作用）归化或进行栽培，它们的大部或甚至全部都会重现野生原始祖先的性状。这试验无论能否成功，对于我们的论点并不十分重要；因为试验本身就已经使生活条件改变了。如果能阐明，当我们把家养变种放在同一条件下，并且大群地养在一起，使它们自由杂交，通过相互混合以防止构造上任何轻微的偏差，这样，如果它们还显示强大的返祖倾向——即失去它们的获得性，那么在这种情形下，我会同意不能从家养变种来推论自然界物种的任何事情。但是有利于这种观点的证据，简直连一点影子也没有：要断定我们不能使我们的驾车马和赛跑马、长角牛和短角牛、鸡的各个品种、食用的各种蔬菜，无数世代地繁殖下去，是违反一切经验的。

家养变种的性状；区别变种和物种的困难；家养变种起源于一个或一个以上的物种

当我们观察家养动物和栽培植物的遗传变种、即族，并且把它们同亲缘密切近似的物种相比较时，我们一般会看出各个家养族，如上所述，在性状上不如真种（true species）那样一致。家养族的性状常常多少是畸形的；这就是说，它们彼此之间、它们和同属的其他物种之间，虽然在若干方面差异很小，但是，当它们互相比较时，常常在身体的某一部分表现了极大程度的差异，特别是当它们同自然状况下的亲缘最近的物种相比较时，更加如此。除了畸形的性状之外（还有变种杂交的完全能育性——这一问题以后要讨论到），同种的家养族的彼此差异，和自然状况下同属的亲缘密切近似物种的彼此差异是相似的，但是前者在大多数场合中，其差异程度较小。我们必须承认这一点是千真万确的，因为某些有能力的鉴定家把许多动物和植物的家养族，看作是原来不同的物种的后代，还有一些有能力的鉴定家们则仅仅把它们看作是一些变种。如果一个家养族和一个物种之间存在着显著区别，这个疑窦便不致如此持续地反复发生了。有人常常这样说，家养族之间的性状差异不具有属的价值。我们可以阐明这种说法是不正确的；但博物学家们当确定究竟什么性状才具有属的价值时，意见颇不一致；所有这些评价目前都是从经验来的。当属怎样在自然界里起源这一点得到说明时，就会知道，我们没有权利期望在我们的家养族中常常找到像属那样的差异量。

在试图估计近似的家养族之间的构造差异量时，由于不知道它们究竟是从一个或几个亲种传下来的，我们就会立刻陷入疑惑之中。如果能弄清楚这一点，是有趣的；例如，如果能够阐明，众所周知的纯真繁殖它们后代的长躯跑狗（greyhound）、嗅血警犬（bloodhound）、（terrier）^[1]、长耳猎狗（spaniel）和斗牛狗（bulldog），都是某一物种的后代，那么，此等事实就会严重地影响我们，使我们对于栖息在世界各地的许多密切近似的自然种——例如许多狐的种类——是不变的说法产生极大疑惑。我并不相信，如我们就要讲到的，这几个狗的种类的全部差异都是由于家养而产生出来的；我相信有小部分差异是由于从不同的物种传下来的。关于其他一些家养物种的特性显著的族，却有假定的，甚至有力的证据可以表明它们都是从一个野生亲种传下来的。

有人常常设想，人类选择的家养动物和家养植物都具有极大的遗传变异的倾向，都能经受住各种气候。这些性质曾大大地增加了大多数家养生物的价值，对此我并不争辩，但是，未开化人最初驯养一种动物时，怎么能知道那动物是否会在连续的世代中发生变异，又怎么能知道它是否能经受住别种气候呢？驴和鹅的变异性弱，驯鹿的耐热力小，普

通骆驼的耐寒力也小，难道这会阻碍它们被家养吗？我不能怀疑，若从自然状况中取来一些动物和植物，其数目、产地及分类纲目都相当于我们的家养生物，同时假定它们在家状况下繁殖同样多的世代，那么它们平均发生的变异要会像现存家养生物的亲种所曾经发生的变异那样大。

大多数从古代就家养的动物和植物，究竟是从一个还是从几个野生物种传下来的，现在还不能得到任何明确的结论。那些相信家养动物是多源的人们的论点，主要依据我们在上古时代，在埃及的石碑上和在瑞士的湖上住所里所发现的家畜品种是极其多样的；并且其中有些与现今还生存着的种类十分相像，甚至相同。但这不过是把文明的历史推到更远，并且阐明动物的被家养比从来所设想的更为悠久罢了。瑞士的湖上居民栽培过几个种类的小麦和大麦、豌豆、罂粟（制油用）以及亚麻；并且他们还拥有数种家养动物。他们还同其他民族进行贸易。这些都明显地指出，如希尔（Heer）所说的，他们这样的早期，已有很进步的文明；这也暗示了在此之前还有过文明稍低的一个长久连续时期，在那时候，各部落在各地所养动物大概已发生变异，并且产生了不同的族。自从在世界上许多地方的表面地层内发现燧石器具以来，所有地质学者们都相信未开化人在非常久远的时期就已存在；并且我们知道，今天几乎没有一个种族尚未开化到至少连狗也不饲养的。

大多数家养动物的起源，也许会永远暧昧不明。但我可以在此说明，我研究过全世界的家狗，并且苦心搜集了所有的既知事实，然后得出这样一个结论：狗科的几个野生种曾被驯养，它们的血在某些情形下曾混合在一起，流在我们家养品种的血管里。关于绵羊和山羊，我还不能形成决定性的意见。布莱斯先生（Mr. Blyth）写信告诉我印度瘤牛的习性、声音、体质及构造，从这些事实看来，差不多可以确定它们的原始祖先和欧洲牛是不同的；并且某些有能力的鉴定家相信，欧洲牛有两个或三个野生祖先——但不知它们是否够得上称为物种。这一结论，以及关于瘤牛和普通牛的种间区别的结论，其实已被卢特梅耶教授（Prof. Rütimeyer）的可称赞的研究所确定了。关于马，我同几个作家的意见相反，我大体相信所有的马族都属于同一个物种，理由无法在这里提出。我饲养过几乎所有的英国鸡的品种，使它们繁殖和交配，并且研究它们的骨骼，我觉得几乎可以确定地说，这一切品种都是野生印度鸡（*Gallus bankiva*）的后代；同时这也是布莱斯先生和别人在印度研究过这种鸡的结论。关于鸭和兔，有些品种彼此差异很大，证据清楚地表明，它们都是从普通的野生鸭和野生兔传下来的。

某些著者把若干家养族起源于几个原始祖先的学说，荒谬地夸张到极端的地步。他们相信每一个纯系繁殖的家养族，即使它们可区别的性状极其轻微，也各有其野生的原始型。照此说来，只在欧洲一处，至少必须生存过二十个野牛种，二十个野绵羊种，数个野山羊种，就在英国

一地也必须有几个物种。还有一位著者相信，先前英国所特有的绵羊竟有十一个野生种之多！如果我们记得英国现在已没有一种特有的哺乳动物，法国只有少数哺乳动物和德国的不同，匈牙利、西班牙等也是这样，但此等国度各有好几种特有的牛、绵羊等品种，所以我们必须承认，许多家畜品种一定起源于欧洲；否则它们是从哪里来的呢？在印度也是这样。甚至全世界的家狗品种（我承认它们是从几个野生种传下来的），无疑也有大量的遗传变异；因为，意大利长躯猎狗、嗅血猎狗、逗牛狗、巴儿狗（Pug-dog）或布莱尼姆长耳猎狗（Blenheim spaniel）等等同一切野生狗科动物如此不相像，有谁会相信同它们密切相似的动物曾经在自然状态下生存过呢？有人常常随意地说，所有我们的狗族都是由少数原始物种杂交而产生的；但是我们只能从杂交获得某种程度介于两亲之间的一些类型；如果用这一过程来说明我们的几个家养族的起源，我们就必须承认一些极端类型，如意大利长躯猎狗、嗅血猎狗、逗牛狗等，曾在野生状态下存在过。何况我们把杂交产生不同族的可能性过于夸张了。见于记载的许多事例指出，假如我们对于一些表现我们所需要的性状的个体进行仔细选择，就可帮助偶然的杂交使一个族发生变异；但是要想从两个十分不同的族，得到一个中间性的族，则是很困难的。西布赖特爵士（Sir.J.Sebright）特意为了这一目的进行过实验，结果失败了。两个纯系品种第一次杂交后所产生的子代，其性状有时相当地一致（如我在鸽子中所发现的那样），于是一切情形似乎很简单了；但是当我们使这些杂种互相进行数代杂交之后，其后代简直没有两个是彼此相像的，这时的的工作显然就很困难了。

家鸽的品种，它们的差异和起源

我相信用特殊类群进行研究是最好的方法，经过慎重考虑之后，便选取了家鸽。我饲养了每一个我能买到的或得到的品种，并且我从世界好多地方得到了热心惠赠的各种鸽皮，特别是尊敬的埃里奥特

(Hon.W.Elliot) 从印度、尊敬的默里 (Hon.C.Murray) 从波斯寄来的。关于鸽类曾用几种不同文字发表过许多论文，其中有些是很古老的，所以极关重要。我曾和几位有名的养鸽家交往，并且被允许加入两个伦敦的养鸽俱乐部。家鸽品种之多，颇可惊异。从英国传书鸽 (English carrier) 和短面翻飞鸽 (Short-faced tumbler) 的比较中，可以看出它们在喙部之间的奇特差异，以及由此所引起的头骨的差异。传书鸽，特别是雄的，头部周围的皮具有奇特发育的肉突；与此相伴随的还有很长的眼睑、很大的外鼻孔以及阔大的口。短面翻飞鸽的喙部外形差不多和鸣鸟类 (finch) 的相像；普通翻飞鸽有一种奇特的遗传习性，它们密集成群地在高空飞翔并且翻筋斗。侏儒鸽 (runt) 身体巨大，喙粗长，足亦大；有些侏儒鸽的亚品种，项颈很长；有些翅和尾很长，有些尾特别短。巴巴利鸽 (barb) 和传书鸽相近似，但嘴不长，却短而阔。突胸鸽 (pouter) 的身体、翅、腿特别的长，嗉囊异常发达，当它得意地膨胀时，可以令人惊异，甚至发笑。浮羽鸽 (turbit) 的喙短，呈圆锥形，胸下有倒生的羽毛一列，它有一种习性，可使食管上部不断地微微胀大起来。毛领鸽 (jacobin) 的羽毛沿着颈的背面向前倒竖而成兜状；从身体的大小比例看来，它的翅羽和尾羽颇长。喇叭鸽 (trumpeter) 和笑鸽 (laughter) 的叫声，正如它们的名字所表示的，与别的品种的叫声极不相同。扇尾鸽 (fantail) 有三十枝甚至四十枝尾羽，而不是十二或十四枝——这是庞大鸽科一切成员的尾羽的正常数目；他们的尾部羽毛都是展开的，并且竖立，优良的品种竟可头尾相触，脂肪腺十分退化。此外还可举出若干差异比较小的品种。

有这几个品种的骨骼，其面骨的长度、阔度、曲度的发育大有差异。下颔的枝骨形状以及阔度和长度，都有高度显著的变异。尾椎和荐椎的数目有变异；肋骨的数目也有变异，它们的相对阔度和突起的有无，也有变异。胸骨上的孔的大小和形状有高度的变异；叉骨两枝的开度和相对长度也是如此。口裂的相对阔度，眼睑、鼻孔、舌（并不永远和喙的长度有严格的相关）的相对长度，嗉囊和上部食管的大小；脂肪腺的发达和退化；第一列翅羽和尾羽的数目；翅和尾的彼此相对长度及其和身体的相对长度；腿和脚的相对长度；趾上鳞板的数目，趾间皮膜的发达程度，这一切构造都是易于变异的。羽毛完全出齐的时期有变异，孵化后雏鸽的绒毛状态也是如此。卵的形状和大小有变异。飞的姿势及某些品种的声音和性情都有显著差异。最后，还有某些品种，雌雄

间彼此微有差异。

总共至少可以选出二十种鸽，如果把它们拿给鸟学家去看，并且告诉他，这些都是野鸟，他一定会把它们列为界限分明的物种的。还有，我不相信任何鸟学家在这样情形下会把英国传书鸽、短面翻飞鸽、侏儒鸽、巴巴利鸽、突胸鸽以及扇尾鸽列入同属；特别是把每一个这些品种中的几个纯粹遗传的亚品种，——这些他会叫做物种——指给他看，尤其如此。

鸽类品种间的差异固然很大，但我充分相信博物学家们的一般意见是正确的，即它们都是从岩鸽（*Columba livia*）传下来的，在岩鸽这个名称之下，还包含几个彼此差异极细微的地方族，即亚种。因为使我有这一信念的一些理由在某种程度上也可以应用于其他情形，所以我我要在这里把这些理由概括地说一说。如果说这几个品种不是变种，而且不是来源于岩鸽，那么它们至少必须是从七种或八种原始祖先传下来的；因为比此为少的数目进行杂交，不可能造成现今这样多的家养品种的；例如使两个品种进行杂交，如果亲代之一不具有嗉囊的性状，怎能够产生出突胸鸽来呢？这些假定的原始祖先，必定都是岩鸽，它们不在树上生育，也不喜欢在树上栖息。但是，除却这种岩鸽和它的地理亚种外，所知道的其他野岩鸽只有二三种，而它们都不具有家养品种的任何性状。因此，所假定的那些原始祖先有两种可能：或者在鸽子最初家养化的那些地方至今还生存着，只是鸟学家不知道罢了；但就它们的大小、习性和显著的性状而言，似乎不会不被知道的；或者它们在野生状态下一定都绝灭了。但是，在岩崖上生育的和善飞的鸟，不像是会绝灭的；具有家养品种同样习性的普通岩鸽，即使在几个英国的较小岛屿上或在地中海的海岸上，也都没有绝灭。因此，假定具有家养品种的相似习性的这样多的物种都已绝灭，似乎是一种轻率的推测。还有，上述几个家养品种曾被运送到世界各地，所以必然有几种会被带回原产地的；但是，除了鸠鸽（*dovecotpigeon*）——这是稍微改变的岩鸽——在数处地方变为野生的以外，没有一个品种变为野生的。再者，一切最近的经验阐明，使野生动物在家养状况下自由繁育是困难的事情；然而，根据家鸽多源说，则必须假定至少有七八个物种在古代已被半开化人彻底家养，并且能在笼养下大量繁殖。

有一个有力的并且可应用于其他几种情形的论点是，上述各品种虽然在体制、习性、声音、颜色以及大部分构造方面一般皆同野生岩鸽相一致，但是一些其他部分肯定是高度异常的；我们在鸠鸽类的整个大科里，找不到一种像英国传书鸽的，或短面翻飞鸽的，或巴巴利鸽的喙；像毛领鸽的倒羽毛；像突胸鸽的嗉囊；像扇尾鸽的尾羽。因此必须假定，不但半开化人成功地彻底驯化了几个物种，而且他们也有意识地或者偶然地选出了特别畸形的物种；此外，还必须假定，这些物种以后都

完全绝灭了或者湮没无闻了。看来这许多奇怪的意外之事是不会有过的。

有关鸽类颜色的一些事实值得考察。岩鸽是石板青色的，腰部白色；但是印度的亚种——斯特里克兰的青色岩鸽（*C.intermedia*）的腰部却是青色的，岩鸽的尾端有一暗色横带，外侧尾羽的外缘基部呈白色。翅膀上有两条黑带。一些半家养的品种和一些真正的野生品种，翅上除有两条黑带之外，更杂有黑色方斑。全科的任何其他物种都不同时具有这几种斑纹。在任何一个家养品种里，只要是充分养得好的鸽子，所有上述斑纹，甚至外尾羽的白边，有时都是充分发达的。而且，当两个或几个不同品种的鸽子进行杂交后，虽然它们不具有青色或上述斑纹，但其杂种后代却很容易突然获得这些性状。现在把我观察过的几个例子之一述说于后：我用几只极其纯粹繁殖的白色扇尾鸽同几只黑色巴巴利鸽进行杂交——巴巴利鸽的青色变种是如此稀少，我不曾听到过在英国有一个这样事例——它们的杂种是黑色、褐色和杂色的。我又用一只巴巴利鸽同斑点鸽（spot）进行杂交，斑点鸽是白色的，尾红色，额部有一红色斑点，这是众所周知的极其纯粹繁殖的品种；而它们的杂种却呈暗黑色并具斑点。随后我用巴巴利鸽和扇尾鸽之间一个杂种，同巴巴利鸽和斑点鸽之间的一个杂种进行杂交，它们产生了一只鸽子，具有任何野生岩鸽一样美丽的青色、白腰、两条黑色的翼带以及具有条纹和白边的尾羽！假如说一切家养品种都是从岩鸽传下来的，根据熟知的返祖遗传原理，我们就能够理解这些事实了。但是，如果我们不承认这一点，我们就必须采取下列两个完全不可能的假设之一。第一，所有想象的几个原始祖先，都具有岩鸽那样的颜色和斑纹，所以各个品种可能都有重现同样颜色和斑纹的倾向，可是没有一个别的现存物种具有这样的颜色和斑纹。第二，各品种，即使是最纯粹的，也曾十二代，或至多二十代之内同岩鸽交配过：我说在十二代或二十代之内，是因为不曾见到一个例子表明杂种后代能够重现二十代以上消失了的外来血统的祖代性状。在只杂交过一次的品种里，重现从这次杂交中得到的任何性状的倾向，自然会变得愈来愈小，因为在以后各代里外来血统将逐渐减少；但是，如果不曾杂交过，则在这个品种里，就有重现前几代中已经消失了的性状的倾向，因为我们可以看出，这一倾向同前一倾向正好完全相反，它不能减弱地遗传到无数代。论述遗传问题的人们常常把这两种不同的返祖情形混淆在一起了。

最后，根据我自己对于最不同的品种所作的有计划的观察，我可以这样说，所有鸽的品种间杂种都是完全能育的。然而两个十分不同的动物种的种间杂种，几乎没有一个例子能够确切证明，它们是完全能育的。有些著者相信，长期继续的家养能够消除种间不育性的强烈倾向。根据狗以及其他一些家养动物的历史来看，如果把这一结论应用于彼此密切近似的物种，大概是十分正确的。但是，如果把它扯得那么远，以假定那

些原来就具有像今日的传书鸽、翻飞鸽、突胸鸽和扇尾鸽那样显著差异的物种，还可以在它们之间产生完全能育的后代，那就未免过于轻率了。

根据这几个理由——人类先前不可能曾使七个或八个假定的鸽种在家养状况下自由地繁殖；——这些假定的物种从未在野生状态下发现过，而且它们也没有在任何地方变为野生的；——这些物种，虽然在多方面如此像岩鸽，但同鸽科的其他物种比较起来，却显示了某些极变态的性状；——无论是在纯粹繁育或杂交的情况下，一切品种都会偶尔地重现青色和各种黑色斑纹；——最后，杂种后代完全能生育；——把这些理由综合起来，我们可以稳妥地论断，一切家养品种都是从岩鸽及其地理亚种传下来的。

为了支持上述观点，我补充如下：第一，已经发现野生岩鸽在欧洲和印度能够家养；并且它们在习性和大多数构造的特点上和一切家养品种相一致。第二，虽然英国传书鸽或短面翻飞鸽在某些性状上和岩鸽大不相同，然而，把这两个族的几个亚品种加以比较，特别是把从远地带来的亚品种加以比较，我们可以在它们和岩鸽之间造成一条几乎完整的系列；在其他场合里我们也能做到这样，但不是在一切品种里都能做到这样。第三，每一品种的主要赖以区别的性状都是显著容易变异的，如传书鸽的肉垂和喙的长度，翻飞鸽的短喙，扇尾鸽的尾羽数目；对于这一事实的解释，等我们论到“选择”的时候便会明白了。第四，鸽类曾受到许多人极细心的观察、保护和爱好。它们在世界的若干地方被饲养了数千年；关于鸽类的最早记载，如来普修斯教授（Prof. Lepsius）曾经向我指出的，约在公元前3000年埃及第五皇朝的时候；但伯奇先生（Mr. Birch）告诉我说，在此之前的一个皇朝已有鸽名记载在菜单上了。在罗马时代，照普利尼（Pliny）所说的，鸽的价格极高；“而且，他们已经达到了这种地步，他们已经能够核计它们的谱系和族了”。印度亚格伯汗（Akbar Khan）非常重视鸽，大约在1600年，养在宫中的鸽就不下两万只。宫廷史官写道：“伊朗王和都伦王曾送给他一些极稀有的鸽”；又写道：“陛下使各种类进行杂交，前人从未用过这方法，这把它们改良到可惊的程度。”差不多在这同一时代，荷兰人也像古罗马人那样也爱好鸽子。这些考察对解释鸽类所发生的大量变异是无上重要的，我们以后讨论“选择”时就会明白了。同时我们还可知道，为什么这几个品种常常具有畸形的性状。雄鸽和雌鸽容易终身相配，这也是产生不同品种的最有利条件；这样，就能把不同品种饲养在一个鸟槛里了。

我已对家养鸽的可能起源作了若干论述，但还是十分不够的；因为当我最初养鸽并注意观察几类鸽子的时候，清楚地知道了它们能够多么纯粹地进行繁育，我也充分觉得很难相信它们自从家养以来都起源于一个共同祖先，这正如任何博物学者对于自然界中的许多雀类的物种或其

他类群的鸟，要作出同样的结论，有同样的困难。有一种情形给我印象很深，就是几乎所有的各种家养动物的饲养者和植物的栽培者（我曾经和他们交谈过或者读过他们的文章），都坚信他们所养育的几个品种是从很多不同的原始物种传下来的。像我曾经询问过的那样，请你也向一位知名的赫里福德（Hereford）的饲养者问一问：他的牛是否从长角牛传下来的，或是二者是否都来自一个共同祖先，其结果将受到嘲笑。我从未遇见过一位鸽、鸡、鸭或兔的饲养者，不充分相信各个主要品种是从一个特殊物种传下来的。凡蒙斯（Van Mons）在他的关于梨和苹果的论文里，全然不信几个种类，如“立李斯东·皮平”（Ribston-Pippin）苹果或“考得林”苹果（Codlin-apple），能够从同一株树上的种子生出来。其他例子不胜枚举。我想，解说是简单的：根据长期不断的研究，他们对几个族间的差异获得了强烈的印象；他们熟知各族微有变异，因为他们选择此等轻微差异而得到了奖赏，但是他们对于一般的论点却是一无所知，而且也不肯在头脑里把许多连续世代累积起来的轻微差异综合起来。那些博物学者所知道的遗传法则，比饲养者所知道的还少得多，同时对于悠长系统中的中间环节的知识也不比饲养者知道得多些，可是他们都承认许多家养族是从同一祖先传下来的——当他们嘲笑自然状态下的物种是其他物种的直系后代这个观念时，难道不应该学一学谨慎这一课吗？

古代所依据的选择原理及其效果

现在让我们对于家养族是从一个物种或从几个近似物种产生出来的步骤简要地讨论一下。有些效果可以归因于外界生活条件的直接和一定的作用，有些效果可以归因于习性；但是如果有人用这等作用来说明驾车马和赛跑马、长驱猎狗和嗅血警犬、传书鸽和翻飞鸽之间的差异，那就未免冒失了。我们的家养族的最显著的特色之一，是我们所看到的它们确实不是适应动物或植物自身的利益，而是适应人的使用或爱好。有些于人类有用的变异大概是突然发生的，即一步跃进的；例如，许多植物学者相信，生有刺钩的起绒草（fuller's teasel）——这些刺钩是任何机械装置所不及的——只是野生川续断草（Dipsacus）的一个变种而已，而且这种变化可能是在一株实生苗突然发生的。矮脚狗（turnspit dog）大概也是这样起源的；我们知道安康羊（Ancon sheep）的情形也是如此。但是，当我们比较驾车马和赛跑马、单峰骆驼和双峰骆驼、适于耕地和适于山地牧场的，以及毛的用途各异的不同种类的绵羊时；当我们比较以各种用途为人类服务的许多狗品种时，当我们比较如此顽强争斗的斗鸡和很少争斗的品种时，比较斗鸡和从来不孵卵的卵用鸡时，比较斗鸡和极其小形而美丽的矮鸡（bantam）时，当我们比较无数的农艺植物、蔬菜植物、果树植物以及花卉植物的族时，它们在不同的季节和不同的目的上最有益于人类，或者如此美丽非凡而赏心悦目；我想，我们必须于变异性之外，作更进一步的观察。我们无法想象一切品种都是突然产生的，而一产生就像今日我们所看到的那样完善和有用；的确，在许多情形下，我们知道它们的历史并不是这样的。这关键就在于人类的积累选择的力量；自然给予了连续的变异，人类在对他们自己有用的一定方向上积累了这些变异。在这种意义上，才可以说人类为自己制造了有用的品种。

这种选择原理的伟大力量不是臆想的。确实有几个优秀的饲养者，甚至在一生的时间里，就大大地改变了他们的牛和绵羊品种。要充分了解他们所干的是些什么，阅读若干关于这个问题的论文，和实际观察那些动物，几乎是必要的。饲养者习惯地说动物的体制好像是可塑性的东西，几乎可以随意塑造。如果有篇幅，我能从极其有才能的权威者的著作中引述许多关于这种效果的记载。尤亚特（Youatt）对农艺家们的工作，可能比几乎任何别人更为通晓，而且他自己就是一位极优秀的动物鉴定者，他说选择的原理“可以使农学家不仅能够改变他的畜群性状，而且能够使它们发生完全的变化。选择是魔术家的魔杖，用这支魔杖，可以随心所欲地把生物塑造成任何类型和模式”。萨默维尔勋爵（Lord Somerville）谈到饲养者养羊的成就时，曾说：“好像他们用粉笔在壁上画出了一个完美的形体，然后使它变成为活羊。”在撒克逊，选择原理对

于美利奴羊（merino sheep）的重要性已被充分认识，以致人们把选择当作一种行业：把绵羊放在桌子上，研究它，就像鉴赏家鉴定绘画那样；在几个月期间内，一共举行三次，每次在绵羊身上都作出记号并进行分类，以便最后选择出最优良的，作为繁育之用。

英国饲养者所得到的实际成就，可以从价格高昂的优良谱系的动物来证明；这些优良动物几乎被运送到世界各地去。这种改良，一般绝不是由于不同品种的杂交；一切最优秀的饲养者都强烈地反对这样的杂交，除了有时行于密切近似的亚品种之外。而且在杂交进行以后，严密的选择甚至比在普通场合更不可缺少。如果选择仅仅在于分离出某些很独特的变种，使它繁殖，那么这一原理很明显地就几乎不值得注意了；但它的重要性却在于使未经训练过的眼睛所绝对觉察不出的一些差异——我就觉察不出这些差异——在若干连续世代里，向一个方向累积起来而产生出极大的效果。在一千人里不见得有一个具有准确的眼力和判断力，能成为一个卓越的饲养家。如果赋有此等品质，并且多年研究他的课题，同时以不屈不挠的耐性终生从事这一工作，他就会得到成功，而且能作出巨大改进；如果他一点也不具有这些品质，则必定要失败。很少人会立即相信，甚至要成为一个熟练的养鸽者，也必须有天赋的才能和多年的经验。

园艺家也依据相同的原理；但植物比动物的变异常常更是突发的。没有人会假定我们最精选的生物，是从原始祖先由一次变异而产生的。在若干场合我们有正确的记录可做证明；如普通醋栗（common gooseberry）的大小是逐渐增加的，就是一个很小的例证。把今日的花同仅仅二十年或三十年前所画的花相比较，我们就可看到花卉栽培家对许多花做出了可惊的改进。当一个植物的族一旦很好地固定下来以后，种子繁育者并不是采选那些最好的植株，而仅仅是巡视苗床，拔除那些“无赖汉”，他们把那些脱离固有标准型的植株叫做无赖汉。对于动物，事实上也同样采用这种选择方法；无论何人，都不会这样粗心大意，用最劣的动物去进行繁殖。

关于植物，还有另一种方法可以观察选择的累积效果——就是在花园里比较同种的不同变种的花所表现的多样性；在菜园里把植物的叶、莢、块茎或任何其他有价值部分，在与同一变种的花相比较时所表现的多样性；在果园里把同种的果实在与同种的一些变种的叶和花相比较时所表现的多样性。看看甘蓝的叶是何等相异，而花又是何等极其相似；三色堇的花是何等相异，而叶又是何等相似；各类醋栗果实的大小、颜色、形状、茸毛是何等相异，而它们的花所表现的差异却极其微小。这并不是说在某一点上差异很大的变种就在一切其他各点上就全无差异；我经过慎重观察之后才说这种情形是绝无仅有的。相关变异法则的重要性绝不可忽视，它能保证某些变异的发生；但是，按照一般法则，我们

无论对于叶、花还是对于果实的微小变异进行连续选择，就会产生出主要在这些性状上有所差异的族，这是无可怀疑的。

选择原理成为有计划的实践差不多只有七十五年的光景，这种说法也许有人反对。近年来对于选择的确比以前更加注意，并且关于这一问题，发表了许多论文，因而其成果也相应地出得快而且重要。但是，要说这一原理是近代的发见，就未免与真实相距甚远了。我可以引用古代著作中若干例证来说明那时已经认识了这一原理的充分重要性。在英国历史上的蒙昧未开化时代，常有精选的动物输入，并且制定过防止输出的法律；明令规定，马的体格在一定尺度之下就要加以消灭，这同艺园者拔除植物的“无赖汉”可以相比。我看到一部中国古代的百科全书 [2] 清楚记载着选择原理。有些罗马古代著作家们已经拟定了明确的选择规则。从《创世记》的记载里，可以清楚地知道在那样早的时期已经注意到家养动物的颜色了。未开化人现在有时使他们的狗和野生狗类相杂交，以改进狗的品种，他们从前也曾这样做过，这可以在普利尼的文章里得到证实。南非洲的未开化人依据挽牛的颜色使它们交配，有些爱斯基摩人对于他们的驾车狗也这样做。利文斯登（Livingstone）说，未曾与欧洲人接触过的非洲内地的黑人极重视优良的家畜。某些这种事实虽然并不表示真正的选择已在实行，但它们表示了在古代已经密切注意到家养动物的繁育，而且现今的最不开化的人也同样注意这一点。既然好品质和坏品质的遗传如此明显，要是对于动、植物的繁育还不加注意，那的确是一件奇怪的事了。

无意识的选择

目前，优秀的饲养者们都按照一种明确的目的，试图用有计划的选择来形成优于国内一切种类的新品系或亚品种。但是，为了我们的讨论目的，还有一种选择方式，或可称为无意识的选择，更为重要。每个人都想拥有最优良的个体动物并繁育它们，这就引起了这种选择。例如，要养向导狗（pointer）的人自然会竭力搜求优良的狗，然后用他自己拥有的最优良的狗进行繁育，但他并没有持久改变这一品种的要求或期待。然而，我们可以推论，如果把这一程序继续若干世纪，将会改进并且改变任何品种，正如贝克韦尔（Bakewell）、科林斯（Collins）等等根据同样的程序，只是进行得更有计划些，便能在他们一生的时期内大大地改变了他们的牛的体型和品质。除非在很久以前，对问题中的品种就进行正确的计量或细心的描绘，以供比较，缓慢而不易觉察的变化就永远不能被辨识。然而，在某些情形下，同一品种的没有变化的或略有变化的个体生存在文明落后的地区也是有的，在那里品种是很少改进的。有理由相信，查理斯王的长耳猎狗自从那一朝代以来已经无意识地大大被改变了。某些极有才能的权威家相信，侦犬（setter）直接来自长耳猎狗，大概是在徐徐改变中产生的。我们知道英国的向导狗在上一个世纪内发生了重大变化，并且人们相信这种变化的发生主要是和猎狐狗（fox hound）杂交所致；但是和我们的讨论有关系的是：这种变化是无意识地、缓慢地进行着的，然而效果却非常显著，虽然以前的西班牙向导狗确实是从西班牙传来的，但博罗先生（Mr. Borrow）告诉我说，他没有看见过一只西班牙本地狗和我们的向导狗相像。

经过同样的[3]选择程序和细心的训练，英国赛跑马的体格和速度都已超过了亲种阿拉伯马，所以，依照古特坞赛马的规则，阿拉伯马的载重量被减轻了。斯潘塞勋爵和其他人曾经指出，英格兰的牛同先前养在这个国家的原种相比较，其重量和早熟性都大大增加了。把各种旧论文中论述不列颠、印度、波斯的传书鸽、翻飞鸽的过去和现在的状态加以比较，我们便可以追踪出它们极缓慢地经过的各个阶段，通过这些阶段，而到达了和岩鸽如此大不相同的地步。

尤亚特举了一个最好的例证说明一种选择过程的效果，这可以看作是无意识的选择，因为饲养者没有预期过的，或甚至没有希望过的结果产生了。这就是说，产生了两个不同的品系。尤亚特先生说，巴克利先生（Mr. Buckley）和伯吉斯先生（Mr. Burgess）所养的两群莱斯特绵羊（Leicester sheep）“都是从贝克韦尔先生的原种纯正繁殖下来的，论时间已在五十年以上”。熟悉这一问题的任何人都完全不会怀疑，上述任何一个所有者曾在任何情况下把贝克韦尔先生的羊群的纯粹血统搞乱，但

是这二位先生的绵羊彼此间的差异却如此之大，以致它们的外貌就像完全不同的变种。

如果现在有一种未开化人，很野蛮，甚至从不考虑家养动物后代的遗传性状，然而当他们常常遇到饥馑或其他灾害时，他们还会把合乎任何特殊目的的特别对他们有用的动物小心地保存下来。这样选取出来的动物比起劣等动物一般都会留下更多的后代；所以这样，一种无意识的选择便进行了。我们知道，甚至火地岛（Tierra del Fuego）^[4]的未开化人也重视他们的动物，在饥荒的时候，他们甚至杀吃年老妇女，在他们看来，这些年老妇女的价值并不比狗高。

在植物方面，通过最优良个体的偶然保存可以逐渐得到改进，不论它们在最初出现时是否有足够的差异可被列入独特的变种，也不论是否由于杂交把两个或两个以上的物种或族混合在一起，都可以清楚地辨识出这种改进过程。我们现在所看到的诸如三色堇、蔷薇、天竺葵、大理花以及其他植物的一些变种，比起旧的变种或它们的亲种，在大小和美观方面都有所改进。从来没有人会期望从野生植株的种子得到上等的三色堇或大理花。也没有人会期望从野生梨的种子培育出上等软肉梨，即使他可能把野生的瘦弱梨苗培育成佳种，如果这梨苗本来是从栽培系统来的。在古代虽有梨的栽培，但据普利尼的描述看来，它们的果实品质是极劣的。我曾看到园艺著作中对于园艺者的惊人技巧表示惊叹，他们能从如此低劣的材料里产生出如此优秀的结果。不过这技术是简单的，就其最终结果来说，几乎都是无意识地进行。这就在于永远是把最有名的变种拿来栽培，播种它的种子，当碰巧有稍微较好的变种出现时，便进行选择，并且这样继续进行下去。但是，我们的最优良果实在某种很小程度上虽然有赖于古代艺园者自然地进行选择和保存他们所能寻得的最优良品种，然而他们在栽培那些可能得到的最好梨树时，却从未想到我们要吃到什么样的优良果实。

正如我所相信的，这样缓慢地和无意识地累积起来的大量变化，解释了以下的熟知事实：即在许多情形下，我们对于花园和菜园里栽培悠久的植物，已无法辨认其野生原种。我们大多数的植物改进到或改变到现今于人类有用的标准需要数百年或数千年，因此我们就能理解为什么无论澳大利亚、好望角或十分未开化人所居住的地方，都不能向我们提供一种值得栽培的植物。拥有如此丰富物种的这些地区，并非由于奇异的偶然而没有任何有用植物的原种，只是因为该地植物还没有经过连续选择而得到改进，以达到像古文明国家的植物所获得的那样完善的程度。

关于未开化人所养的家养动物，有一点不可忽略，就是它们至少在某些季节里，几乎经常要为自己的食物而进行斗争。在环境极其不同的两个地区，体质上或构造上微有差异的同种个体，在这一地区常常会比

在另一地区生活得好些；这样，由于以后还要加以更充分说明的“自然选择”的过程，便会形成两个亚品种。这种情形或者可以部分地说明为什么未开化人所养的变种，如某些著者说过的，比在文明国度里所养的变种，具有更多的真种性状。

根据上述人工选择所起的作用来看，即刻可以明了我们家养族的构造或习性为什么会适应于人类的需要或爱好。我想，我们还能进一步理解，我们家养族为什么会屡屡出现畸形的性状，为什么外部性状所表现的差异如此巨大，而相对地内部器官所表现的差异却如此微小。除了可以看得见的外部性状外，人类几乎不能选择，或只能极其困难地选择构造上的任何偏差；其实他们对内部器官的偏差是很少注意的。除非自然首先在一定程度上向人类提供一些轻微变异，人类绝不能进行选择。在一个人看到一只鸽子尾巴在某种轻微程度上已发育成异常状态，他不会试图育出一种扇尾鸽；在他看到一只鸽的嗉囊的大小已经有些异乎寻常之前，他也不会试图育出一种突胸鸽；任何性状，在最初发现时愈畸形或愈异常，就愈能引起人的注意。但是，我毫不怀疑要用人类试图育出扇尾鸽的这样说法，是完全不正确的。最初选择一只尾巴略大的鸽子的人，绝不会梦想到那只鸽子的后代经过长期连续的、部分是无意识选择和部分是有意计划选择之后，会变成什么样子。一切扇尾鸽的始祖恐怕只有略微展开的十四枝尾羽，就像今日的爪哇扇尾鸽那样，或者像其他独特品种的个体那样地具有十七枝尾羽。最初的突胸鸽嗉囊的膨胀程度并不比今日浮羽鸽食管上部膨胀程度为大，而浮羽鸽的这种习性并不被一切养鸽者所注意，因为它不是这个品种的主要特点之一。

不要以为只有某种构造上的大偏差才能引起养鸽者的注意，他能觉察极小的差异，而且人类本性就在于对他的所有物的任何新奇，即使是轻微的，也会予以重视。绝不可用几个品种已经固定后的现今价值标准，去对以前同一物种诸个体的轻微差异所给予的价值进行判断。我们知道鸽现在还会发生许多轻微的变异，不过此等变异却被当作各品种的缺点，或离开完善标准的偏差而遭舍弃。普通鹅没有产生过任何显著的变种；图卢兹（Toulouse）鹅和普通鹅只在颜色上有所不同，而且这种性状极不稳定，但近来却被当作不同品种在家禽展览会上展览了。

这些观点，对于时常说起的——即我们几乎不知道任何家畜的起源或历史的说法，似乎可以给予解释了。但是实际上，一个品种好像语言里的一种方言一样，几乎无法说它有明确的起源。人保存了和繁育了构造上微有偏差的个体，或者特别注意了他们的优良动物的交配，这样，便改进了它们，并且已改进的动物便慢慢地会传布到邻近的地方去。但是它们很少有一定的名称，而且对于它们的价值也很少重视，所以它们的历史就要遭到忽视。当通过同样的缓慢而逐渐的过程得到进一步改进的时候，它们将传布得更远，并且会被认为是特殊的和有价值的种类，

在这时它们大概才开始得到一个地方名称。在半文明的国度里，交通还不太发达，新亚品种的传布过程是缓慢的，一旦有价值的各点被人认识后，我称之为无意识选择的原理就会常常倾向于慢慢地增加这一品种的特性，不论那特性是什么；品种的盛衰依时尚而定，恐怕在某一时期养得多些，在另外时期养得少些；依照居民的文明状态，恐怕在某一地方养得多些，在另外一地方养得少些。但是，关于这种缓慢的、不定的、不易觉察的变化的记载，很少有机会被保留下来。

人工选择的有利条件

我现在要稍微谈谈人工选择的有利的或不利的条件。高度的变异性显然是有利的，因为它能大量地向选择供给材料，使之顺利发生作用；即使仅仅是个体差异，也是充分够用的，如能给予极其细心的注意，也能向着几乎任何所希望的方向积累起大量变异。但是，因为对于人们显著有用的或适合他们爱好的变异只是有时偶然出现，所以个体如果饲养得愈多，变异出现的机会也就愈多。因此，数量对于成功来说，是高度重要的。马歇尔（Marshall）曾依据这一原理对约克郡各地的绵羊作过如下叙述：“因为绵羊一般为穷人所有，并且大都只是小群的，所以它们从来不能改进。”与此相反，艺园者们栽培着大量的同样植物，所以他们在培育有价值的新变种方面，就比业余者一般能得到更大的成功。一种动物或植物的大群个体，只有在有利于它们繁殖的条件下才能被培育起来。如果个体稀少，不管它们的品质怎样，都得让其全部繁育，这就会有效地妨碍选择。但最重要的因素大概是，人类必须高度重视动物或植物的价值，以致对品质或构造上的最微小偏差都会给予密切注意；要是没有这样的注意，就不会有什么成效了。我曾见到人们严肃地指出，正好在艺园者开始注意草莓的时候，它开始变异了，这就是极大的幸运。草莓自被栽培以来，无疑是经常发生变异的，不过对微小的变异未曾给予注意罢了。然而，一旦艺园者选出一些个体植株，它们具有稍微大些的、稍微早熟些的或稍微好些的果实，然后从它们培育出幼苗，再选出最好的幼苗，并用它们进行繁育，于是（多少在种间杂交的帮助下），许多可赞美的草莓变种就被培育出来了，这就是近半世纪来所培育出的草莓变种。

在动物方面，防止杂交是形成新族的重要因素，至少在已有其他动物族的地方是如此。关于这一点，把土地封闭起来是有作用的。漂泊的未开化人，或者开闢平原上的居住者，所饲养的同一物种很少有超过一个品种的。鸽能终身配合，这对于养鸽者大有便利。因此，它们虽混养在一个鸽槛里，许多族还能改进并能保纯；这样条件一定大有利于新品种的形成。我可以补充地说，鸽能大量而迅速地被繁殖，把劣等的鸽杀掉以供食用，自然就把它们淘汰了。相反地，猫由于有夜间漫游的习性，不容易控制它们的交配，虽然妇女和小孩喜爱它，但很少看到一个独特的品种能够长久保存；我们有时看到的那些独特品种，几乎都是从外国输入的。虽然我并不怀疑某些家养动物的变异少于另外一些家养动物的变异，然而猫、驴、孔雀、鹅等的独特品种的稀少或竟然没有，则主要是由于选择未曾起作用：猫，由于难控制其交配；驴，由于只有少数为穷人所饲养，并且很少注意它们的繁育；但是近年来在西班牙和美国的某些地方，因为仔细地进行了选择，这种动物已意外地变化了和改

进了；孔雀，由于不很容易饲养，而且也没有大群的饲养；鹅，由于只在两种目的上有价值，即供食用和取羽毛，特别是由于对鹅有无独特的种类不感兴趣；但是鹅，在家养时所处的条件下，如我在他处所说的，虽有微小的变异，但似乎具有特别不易变化的体质。

有些著者主张，家养动物的变异量很快就会达到一定的极限，以后绝不能再超越这极限了。在任何场合里，如果断定已经达到了极限，未免有些轻率；因为几乎一切我们的动物和植物，近代以来都在许多方面大大地改进了；这就意味着变异仍在进行。如果断定现今已经达到了极限的那些性状，在许多世纪保持了固定以后，就不能在新的生活条件下再行变异，将是同样的轻率。没有疑问，正如华莱士先生所指出的，极限最终是会达到的，这种说法很合乎实际。例如，任何陆栖动物的行动速度必有一个极限，因为其速度决定于所要克服的摩擦力，身体的重量，以及肌肉纤维的收缩力。但是同我们的讨论有关的问题是，同种的家养变种在受到人类注意因而被选择的几乎每一个性状上的彼此差异，要比同属的异种间的彼此差异为大。小圣·提雷尔曾就动物身体的大小证明了这一点，在颜色方面也是如此，在毛的长度方面大概也是这样。至于速度，则决定于许多身体上的性状，如“伊克立普斯”（Eclipse）马跑得最快，驾车马体力强大无与伦比，同属的任何两个自然种都无法同这两种性状相比。植物也是这样，豆和玉蜀黍的不同变种的种子，在大小的差异方面，大概比这二科中任何一属的不同物种的种子更大。这种意见对于李树的几个变种的果实也是适用的，对于甜瓜以及在其他许多类似场合中则更加适用。

现在把有关家养动物和植物的起源总结一下。生活条件的变化，在引起变异上具有高度的重要性，它既直接作用于体制，又间接影响及生殖系统。要说变异性在一切条件下都是天赋的和必然的事，大概是不确实的。遗传和返祖的力量之大小决定着变异是否继续发生。变异性是由许多未知的法则所支配的，其中相关生长大概最为重要。有一部分，可以归因于生活条件的一定作用，但究竟有多大程度，我们还不知道。有一部分，或者是很大的一部分，可以归因于器官的增强使用和不使用。这样，最终的结果便成为无限复杂的了。在某些例子中，不同原种的杂交，在我们的品种的起源上，似乎起了重要的作用。在任何地方，当若干品种一经形成后，它们的偶然杂交，在选择的帮助下，无疑对于新亚品种的形成大有帮助；但对于动物和实生植物，杂交的重要性就曾过分地夸张了。对于用插枝、芽接等方法进行暂时繁殖的植物，杂交的重要性是极大的；因为栽培者在这里可以不必顾虑杂种和混种的极度变异性以及杂种的不育性；可是非实生的植物对于我们不甚重要，因为它们的存在只是暂时的。选择的累积作用，无论是计划地和迅速地进行的，或者是无意识地 and 缓慢地但更有效地进行的，都超出这些变化的原因之上，它似乎是最占优势的“力量”。

[1] , 一名猛犬, 形小, 可作助猎之用。——译者

[2] 潘吉星考证: 早在1840—1850年达尔文起草《物种起源》时, 就已看到了全面介绍中国情况的法文巨著《中国纪要》(*Mémoires concernanr les Chinois*), 该书1776—1814年出齐, 共十六巨册。达尔文阅读了其中有关中国科学技术的一些卷, 并通过此书了解了北魏贾思勰著的《齐民要术》中关于人工选择的思想, 而且予以引用和高度评价。潘氏通过研究《中国纪要》法文原著、达尔文著作的英文原著及《齐民要术》汉文原著后, 加以综合对比, 从而肯定了达尔文此处所谓的《中国古代百科全书》即为《齐民要术》。参阅潘吉星: 《达尔文与〈齐民要术〉》, 《农业考古》, 1990年, 第二期。——译者

[3] Watts & Co.的“Thinker's Library”版本为“Simple”(简单的), 而不是“Similar”(同样的)。大杉荣日译本和小泉丹日译本以及马君武中译本均译作“简单的”。——译者

[4] 位于南美洲的群岛。——译者

第二章 自然状况下的变异

变异性——个体差异——可疑的物种——分布广的、分散大的和普通的物种变异最多——各地大属的物种比小属的物种变异更频繁——大属里许多物种，正如变种那样，有很密切的，但不均等的相互关系，并且有受到限制的分布区域。

把前章所得到的各项原理应用到自然状况下的生物之前，我们必须简单地讨论一下，自然状况下的生物是否容易发生变异。要充分讨论这一问题，必须举出一长列枯燥无味的事实；不过我准备在将来的著作里再来发表这些事实。我也不在这里讨论加于“物种”这个名词之上的各种不同的定义。没有一项定义能使一切博物学者都满意；然而各个博物学者当谈到物种的时候，都能够模糊地知道它是什么意思。这名词一般含有所谓特殊创造作用这一未知因素。关于“变种”这个名词，几乎也是同样地难下定义；但是它几乎普遍地含有共同系统的意义，虽然这很少能够得到证明。还有所谓畸形也难以解释，但它们逐渐走入变种的领域。我认为畸形是指构造上某种显著偏差而言，对于物种一般是有害的，或者是无用的。有些著者是在专门意义上使用“变异”这一名词的，它的含义是直接由物理的生活条件所引起的一种变化；这种意义的“变异”被假定为不能遗传的；但是波罗的海半咸水里的贝类的矮化状态、阿尔卑斯山顶上的矮化植物，或者极北地区的动物的较厚毛皮，谁能说在某些情形下至少不遗传少数几代呢？我认为在这种情形下，这些类型是可以称为变种的。

在我们的家养动物里，特别是在植物里，我们偶尔看到的那些突发的和显著的构造偏差，在自然状况下能否永久传下去，是值得怀疑的。几乎每一生物的每一器官和它的复杂生活条件都有如此美妙的关联，以致似乎很难相信，任何器官会突然地、完善地产生出来，就像人们完善地发明一具复杂的机器那样。在家养状况下有时会发生畸形，它们和那些大不相同的动物的正常构造相似。例如，猪有时生下来就具有一种长吻，如果同属的任何野生物种天然地具有这种长吻，那么或许可以说它是作为一种畸形而出现的；不过我经过努力探讨，并不曾发现畸形和极其密切近似物种的正常构造相似的例子，而只有这种畸形才和这个问题有关系。如果这种畸形类型确曾在自然状况中出现过，并且能够繁殖（事实不永远如此），那么，由于它们的发生是稀少的和单独的，所以必须依靠异常有利的条件才能把它们保存下来。同时，这些畸形在第一代和以后的若干代中将与普通类型相杂交，这样，它们的畸形性状就几乎不可避免地要失掉。关于单独的或偶然的变异的保存和延续，我将在下一章进行讨论。

个体差异

在同一父母的后代中所出现的许多微小差异，或者在同一局限区域内栖息的同种诸个体中所观察到的，而且可以设想也是在同一父母的后代中所发生的许多微小差异，都可叫做个体差异。没有人会假定同种的一切个体都是在一个相同的实际模型里铸造出来的。这等个体差异，对于我们的讨论具有高度重要性，因为，众所周知，它们常常是能够遗传的；并且这等变异为自然选择提供了材料，供它作用和积累，就像人类在家养生物里朝着一定方向积累个体差异那样。这等个体差异，一般是在博物学者们认为不重要的那些部分出现的；但是我可以一连串事实阐明，无论从生理学的或分类学的观点来看，都必须称为重要的那些部分，有时在同种诸个体中也会发生变异。我相信经验最丰富的博物学者也会对变异的事例之多感到惊奇；他在若干年内根据可靠的材料，如同我所搜集到的那样，搜集到有关变异的大量事例，即使在构造的重要部分中也能做到这样。必须记住，分类学家很不高兴在重要性状中发现变异，而且很少有人愿意辛勤地去检查内部的和重要的器官，并在同种的许多个体间去比较它们。大概从来不曾预料到，昆虫的靠近大中央神经节的主干神经分支，在同一个物种里会发生变异；人们大概认为这种性质的变异只能缓慢地进行；然而卢伯克爵士（Sir Lubbock）曾经阐明，介壳虫（coccus）的主干神经的变异程度，几乎可以用树干的不规则分枝来比拟。我可以补充地说，这位富有哲理的博物学者还曾阐明，某些昆虫的幼虫的肌肉很不一致。当著者说重要器官绝不变异的时候，他们往往是循环地进行了论证；因为正是这些著者实际上把不变异的部分当作重要的器官（如少数博物学者的忠实自白）；在这种观点下，自然就不能找到重要器官发生变异的例子了；但在任何其他观点下，却可以在这方面确凿地举出许多例子来的。

同个体差异相关连的，有一点极使人困惑：我所指的即是被称为“变形的”（protean）或“多形的”（polymorphic）那些属，在这些属里物种表现了异常大的变异量。关于许多这些类型究应列为物种还是变种，几乎没有两个博物学者的意见是一致的。我们可以举植物里的悬钩子属（*Rubus*）、蔷薇属（*Rosa*）、山柳菊属（*Hieracium*）以及昆虫类和腕足类的几属为例。在大多数多形的属里，有些物种具有稳定的和一定的性状。除了少数例外，在一处地方为多形的属，似乎在别处也是多形的，并且从腕足类来判断，在早先的时代也是这样的。这些事实很使人困惑，因为它们似乎阐明这种变异是独立于生活条件之外的。我猜想我们所看到的变异，至少在某些多形的属里，对于物种是无用的或无害的变异，因此，自然选择对于它们就不会发生作用，而不能使它们确定下来，正如以后还要说明的那样。

众所周知，同种的个体，在构造上常呈现和变异无关的巨大差异，如在各种动物的雌雄间、在昆虫的不育性雌虫即工虫的二、三职级（castes）间，以及在许多下等动物的未成熟状态和幼虫状态间所表现的巨大差异。又如在动物和植物里还有二形性和三形性的例子。近来注意到这一问题的华莱士先生曾阐明，马来群岛某种蝴蝶的雌性有规则地表现出两个或甚至三个显著不同的类型，其间并没有中间变种连接着。弗里茨·米勒（Fritz Müller）描述了某些巴西甲壳类的雄性也有类似的但更异常的情形：例如异足水虱（*Tanais*）^[1]的雄性有规则地表现了两个不同的类型：一个类型生有强壮的和不同形状的钳爪，另一个类型生有极多嗅毛的触角。虽然在大多数的这些例子中，无论动物和植物，在两个或三个类型之间并没有中间类型连接着，但它们大概曾经一度有过这样连接的。例如华莱士先生曾描述过同一岛上的某种蝴蝶，它们呈现一长系列的变种，由中间连锁连接着，而这条连锁的两极端的类型，同栖息在马来群岛其他部分的一个近似的二形物种的两个类型极其相像。蚁类也是这样，工蚁的几种职级一般是十分不同的；但在某些例子中，我们随后还要讲到，这些职级是被分得很细的级进的变种连接在一起的。正如我自己所观察过的，某些二形性植物也是这样。同一雌蝶具有一种能力，它在同一时间内可以产生三个不同的雌性类型和一个雄性类型；一株雌雄同体的植物能在同一个种子蒴里产生出三个不同的雌雄同体的类型，而包含有三种不同的雌性和三种或甚至六种不同的雄性。这些事实乍一看确是极其奇特，然而，这些例子只不过是下面所说的一种普通事实的夸大而已：即雌性所产生的雌雄后代，其彼此差异有时会达到惊人的地步。

可疑的物种

有些类型，在相当程度上具有物种的性状，但同其他类型如此密切相似，或者由中间级进如此紧密地同其他类型连接在一起，以致博物学者们不愿把它们列为不同的物种；而这些类型在若干方面对于我们的讨论却是极其重要的。我们有各种理由可以相信，这些可疑的和极其相似的类型有许多曾在长久期间内持续地保有它们的性状；因为据我们所知道的，它们和良好的真种一样长久地保持了它们的性状。实际上，当一位博物学者能够用中间连锁把任何两个类型连接在一起的时候，他就把一个类型当作另一类型的变种；他把最普通的一个，但常常是最初记载的一个类型作为物种，而把另一个类型作为变种。可是在决定是否可以把一个类型作为另一类型的变种时，甚至这两个类型被中间连锁紧密地连接在一起，也是有严重困难的，我并不准备在这里把这些困难列举出来；即使中间类型具有一般所假定的杂种性质，也常常不能解决这种困难。然而在很多情形下，一个类型之所以被列为另一类型的变种，并非因为确已找到了中间连锁，而是因为观察者采用了类推的方法，使得他们假定这些中间类型现在确在某些地方生存着，或者它们从前可能曾经在某些地方生存过；这样一来，就为疑惑或臆测打开了大门。

因此，当决定一个类型究应列为物种还是列为变种的时候，有健全判断力和丰富经验的博物学者的意见，似乎是应当遵循的唯一指针。然而在许多场合里，我们必须依据大多数博物学者的意见来作决定，因为很少有一个特征显著而熟知的变种，至少不曾被几位有资格的鉴定者列为物种的。

具有这种可疑性质的变种所在皆是，已是无可争辩的了。把各植物学者所作的大不列颠的、法兰西的、美国的几种植物志比较一下，就可以看出有何等惊人数字的类型，往往被某一位植物学者列为良好的物种，而被另一个植物学者仅仅列为变种。多方帮助我而使我感激万分的沃森先生（Mr.H.C.Watson）告诉我说，有182种不列颠植物现在一般被识为是变种，但是所有这些过去都曾被植物学者列为物种；当制作这张表时，他除去了许多细小的变种，然而这些变种也曾被植物学者列为物种，此外他把几个高度多形的属完全除去了。在包含着最多形的类型的属之下，巴宾顿先生（Mr.Babington）列举了251个物种，而本瑟姆先生（Mr.Bentham）只列举了112个物种，——就是说二者有139个可疑类型之差！在每次生育必须交配的和具有高度移动性的动物里，有些可疑类型，被某一位动物学者列为物种，而被另一位动物学者列为变种，这些可疑类型在同一地区很少看到，但在隔离的地区却很普通。在北美洲和欧洲，有多少鸟和昆虫，彼此差异很微，曾被某一位优秀的博物学者列

为无可怀疑的物种，却被别的博物学者列为变种，或常把它们称为地理族！华莱士先生对栖息在大马来群岛的动物，特别是鳞翅类动物，写过几篇有价值的论文，在这些论文里他指出该地动物可以分为四类：即变异类型、地方类型、地理族即地理亚种以及真正的、具有代表性的物种。第一类，变异类型，在同一个岛的范围内变化极多。地方类型，相当稳定，而在各个隔离的岛上则有区别；但是把几个岛的一切类型放在一起比较的时候，就可以看出，差异是这样微小和逐渐，以致无法区别它们和描述它们，虽然同时在极端类型之间有着充分的区别，也是如此。地理族即地理亚种是完全固定的、孤立的地方类型；但因为它们彼此在极其显著的和主要的性状上没有差异，所以“没有标准的区别法，而只能凭个人的意见去决定何者应被视为物种，何者应被视为变种”。最后，具有代表性的物种在各个岛的自然机构中占据着与地方类型和亚种同样的地位；但是因为它们彼此间的区别比地方类型或亚种之间的差异量较大，博物学者们几乎普遍地把它列为真种。虽然如此，我们还不可能提出一个用来辨认变异类型、地方类型、亚种以及具有代表性的物种的确切标准。

许多年前，我曾比较过并且看到别人比较过加拉帕戈斯群岛中邻近诸岛的鸟的异同，以及这些鸟与美洲大陆的鸟的异同，我深深感到物种和变种之间的区别是何等的暧昧和武断。小马得拉群岛的小岛上有许多昆虫，在沃拉斯顿先生（Mr. Wollaston）的可称赞的著作中把它们看作变种，但许多昆虫学者一定会把它们列为不同的物种。甚至在爱尔兰也有少数动物，曾被某些 [2] 动物学者看作物种，但现在一般却把它们看作变种。若干有经验的鸟类学者认为不列颠的红松鸡只是一个挪威种的特性显著的族，然而大多数人则把它列为大不列颠所特有的无疑的物种。两个可疑类型的原产地如果相距辽远，就会导致许多博物学者把它们列为不同的物种；但是，曾经这样很好地问过，多少距离是足够的呢，如果美洲和欧洲间的距离是足够的话，那么欧洲和亚佐尔群岛或马得拉群岛或加那利群岛 [3] 之间的距离，或此等小群岛的几个小岛之间的距离是否足够呢？

美国杰出的昆虫学者沃尔什先生（Mr. B. D. Walsh）曾经描述过他所谓的植物食性的昆虫变种和植物食性的昆虫物种。大多数的植物食性的昆虫以一个种类或一个类群的植物为生；还有一些昆虫无区别地吃许多种类的植物，但并不因此而发生变异。然而，在几个例子里，沃尔什先生观察到以不同植物为生的昆虫，在幼虫时代或成虫时代，或在这两个时代中，其颜色、大小或分泌物的性质，表现了轻微而一定的差异。在某些例子里，只有雄性才表现微小程度的差异；在另外一些例子里，雌雄二性都表现微小程度的差异。如果差异很显著，并且雌雄两性和幼虫与成虫时期都受影响，所有昆虫学者就会把这些类型列为良好的物种。但是没有一位观察者能为别人决定哪些植物食性的类型应当叫做物种，

哪些应当叫做变种，即使他可以为自己做出这样的决定。沃尔什先生把那些假定可以自由杂交的类型列为变种；把那些看来已经失去这种能力的列为物种。因为此等差异的形成系由于昆虫长期吃了不同的植物所致，所以现在已不能期望再找出连接于若干类型之间的中间连锁了。这样，博物学者在决定把可疑的类型列为变种还是列为物种时便失去了最好的指导。栖息在不同大陆或不同岛屿的密切近似的生物必定也会发生同样的情形。另一方面，当一种动物或植物分布于同一大陆或栖息在同一群岛的许多岛上，而在不同地区呈现了不同类型的时候，就经常会有良好机会去发现连接于两极端状态的中间类型；于是这些类型便被降为变种的一级。

少数博物学者主张动物绝没有变种；于是这些博物学者便把极轻微的差异也看作具有物种的价值；如果在两个地区里或两个地层中偶然发现了两个相同的类型，他们还相信这是两个不同的物种藏在同一外衣下面的。这样，物种便成为一个无用的抽象名词，而意味着并且假定着分别创造的作用。的确有许多被卓越的鉴定者认为是变种的类型，在性状上是这样完全地类似物种，以致它们被另外一些卓越的鉴定者列为物种。但在物种和变种这些名词的定义还没有得到普遍承认之前，就来讨论什么应该称为物种，什么应该变种，乃是徒劳无益的。

许多关于特征显著的变种或可疑的物种的例子，十分值得考虑；因为在试图决定它们的级位上，从地理分布、相似变异、杂交等方面已经展开了几条有趣的讨论路线；但是由于篇幅的限制，不允许我在这里讨论它们。在许多情形下，精密的研究，无疑可以使博物学者们对可疑类型的分类取得一致的意见。然而必须承认在研究得最透彻的地区，我们所见到的可疑类型的数目也最多。下列的事实引起我极大的注意，即如果在自然状况下的任何动物或植物于人高度有用，或为了任何原因，进而能密切地引起人们的注意，那么它的变种就几乎普遍地被记载下来了。而且这些变种常常被某些著者列为物种。看看普通的栎树（oak），它们已被研究得何等精细；然而，一位德国著者竟从其他植物学者几乎普遍认为是变种的类型中确定了十二个以上的物种；在英国，可以举出一些植物学的最高权威和实际工作者，有的认为无梗的和有梗的栎树是良好的独特物种，有的仅仅认为它们是变种。

我愿意在这里提一提得康多尔（A.de Candolle）最近发表的论全世界栎树的著名报告。从来没有一个人像他那样在辨别物种上拥有如此丰富的材料，也从来没有一个人像他那样热心地、敏锐地研究过它们。他首先就若干物种详细地列举了构造的许多方面的变异情况，并用数字计算出变异的相对频数（relative frequency）。他举出了甚至在同一枝条上发生变异的十二种以上的性状，这些变异有时是由于年龄和发育的情况，有时则没有可以归因的理由。这等性状当然不具有物种的价值，但

正如阿沙·格雷 (Asa Gray) 评论这篇报告时所说的，这等性状一般已带有物种的定义。接着得康多尔继续说道，他给予物种等级的那些类型，其差异系根据在同一株树上绝不变异的那些性状，而且这些类型绝没中间状态相联系。经过这番讨论——这是他辛勤劳动的成果——以后，他强调地说道：“有些人反复地说我们的绝大部分的物种有明确的界限，而可疑物种只是屈指可数，这种说法是错误的。只有一个属还没有被完全了解，而且它的物种是建筑在少数标本上，换言之，当它们是假定的时候，上述那种说法似乎才是正确的。但是当我们更好地了解它们之后，中间类型就不断涌出，那么对于物种界限的怀疑就增大了。”他又补充地说：正是我们熟知的物种，才具有最大数目的自发变种

(spontaneous varieties) 和亚变种。譬如夏栎 (*Quercus robur*)，有二十八个变种，其中除去六个变种以外，其他变种都环绕在有梗栎

(*Q. pedunculata*)、无梗栎 (*sessiliflora*) 及毛栎 (*pubescens*) 这三个亚种的周围。连接于这三个亚种之间的类型是比较稀少的；又如阿萨·格雷所说的，这些连接的类型，目前已经稀少，如果完全绝灭，之后，这三个亚种的相互关系，就完全和紧密环绕在典型夏栎周围的那四五个假定的物种的关系一样。最后，得康多尔承认，在他的“序论”里所列举的栎科的300物种中，至少有三分之二是假定的物种，这就是说，并不严格知道它们是否适合于上述的真种定义的。应该补充说明，得康多尔已不复相信物种是不变的创造物，而断定“转生学说” (derivative theory) 是最合乎自然的学说，“并且和古生物学、植物地理学、动物地理学、解剖学以及分类学的既知事实最相符合”。

当一位青年博物学者开始研究一个十分陌生的生物类群时，首先使他最感困惑的就是决定什么差异可作为物种的差异，什么差异可作为变种的差异；因为他一点也不知道这个生物类群所发生的变异量和变异种类；这至少可以表示生物发生某种变异是多么一般的情况。但是，如果他把注意力集中于一个地区里的某一类生物，他就会很快地决定如何去排列大部分的可疑类型。他的一般倾向将会定出许多物种，这是因为正如以前讲过的养鸽爱好者和养鸡爱好者那样，他所不断研究着的那些类型的差异量将会给他深刻的印象；同时在其他地区和其他生物类群的相似变异方面他很缺少一般知识，以致不能用来校正他的最初印象。等到他扩大了他的观察范围之后，他就会遇到更多困难；因为他将遇到数目更多的密切近似类型。但是，如果进一步扩大他的观察范围，最后他将有所决定；不过他要在这方面获得成就，必须肯于承认大量变异，然而承认这项真理常常会遇到其他博物学者的争辩。如果从现今已不连续的地区找来近似类型，加以研究，他就没有希望从其中找到中间类型，于是几乎不得不完全依赖类推的方法，这就会使他的困难达到极点。

有些博物学者认为亚种已很接近物种，但还没有完全达到物种那一级；在物种和亚种之间，确还没有划出过明确的界限；还有，在亚种和

显著的变种之间，在较不显著的变种和个体差异之间，也未曾划出过明确的界线。这些差异被一条不易觉察的系列彼此混合在一起，而这条系列会使人觉得这是演变的实际途径。

因此，我认为个体差异，虽然分类学家对它兴趣很少，但对我们却有高度的重要性，因为这等差异是走向轻度变种的最初步骤，而这些轻度变种在博物学著作中仅仅是勉强值得加以记载的。同时我认为，在任何程度上较为显著的和较为永久的变种是走向更显著的和更永久的变种的步骤；并认为变种是走向亚种，然后走向物种的步骤。从一阶段的差异到另一阶段的差异，在许多情形里，大概是由于生物的本性和生物长久居于不同物理条件之下的简单结果；但是关于更重要的和更能适应的性状，从一阶段的差异到另一阶段的差异，可以稳妥地归因于以后还要讲到的自然选择的累积作用，以及器官的增强使用和不使用的效果。所以一个显著的变种可以叫作初期的物种；但是这种信念是否合理，必须根据本书所举出的各种事实和论点的价值加以判断。

不要以为一切变种或初期物种都能达到物种的一级。它们也许会绝灭，或者长时期地停留在变种的阶段，如沃拉斯顿先生所指出的马得拉地方某些化石陆地贝类的变种，以及得沙巴达（Gaston de Saporta）所指出的植物，便是这样。如果一个变种很繁盛，而超过了亲种的数目，那么，它就会被列为物种，而亲种就被当作变种了；或者它会把亲种消灭，而代替了它；或者两者并存，都被排列为独立的物种。我们以后还要回头来讨论这一问题。

从上述可以看出，我认为物种这个名词是为了便利而任意加于一群互相密切类似的个体的，它和变种这个名词在本质上并没有区别，变种是指区别较少而彷徨较多的类型。还有，变种这个名词和个体差异比较，也是为了便利而任意取用的。

分布广的、分散大的和普通的物种变异最多

根据理论的指导，我曾经这样想过，如果将几种编著优良的植物志中的一切变种排列成表，对于变化最多的物种的性质和关系，也许能够获得一些有趣的结果。起初看来，这似乎是一件简单的工作；但是，不久沃森先生使我相信其中有许多难点，我深深感谢他在这个问题方面给予我的宝贵忠告和帮助，以后胡克博士也曾这么说，甚至更强调其词。这些难点和各变异物种的比例数目表，我将留在将来的著作里再予讨论。当胡克博士详细阅读了我的原稿，并且检查了各种表格之后，他允许我补充说明，他认为下面的论述是很可以成立的。整个问题，在这里虽然必须讲得很简单，而实在是相当复杂的，并且它不能不涉及以后还要讨论到的“生存斗争”、“性状的分歧”，以及其他一些问题。

得康多尔和别人曾阐明，分布很广的植物一般会出现变种；这是可以意料到的，因为它们暴露在不同的物理条件之下，并且因为它们还须和各类不同的生物进行竞争（这一点，以后我们将看到，乃是同样的或更重要的条件）。但是我的表进一步阐明，在任何一个有限制的地区里，最普通的物种，即个体最繁多的物种，以及在它们自己的区域内分散最广的物种（这和分布广的意义不同，和“普通”亦略有不同），最常发生变种，而这些变种有足够显著的特征，足以使植物学者认为有记载的价值。因此，最繁盛的物种，或者可称为优势的物种，——它们分布最广，在自己区域内分散最大，个体亦最多——最常产生显著的变种，或如我所称的，初期的物种。这恐怕是可以预料到的一点；因为变种如要在任何程度上变成永久，必定要和这个区域内的其他居住者相斗争；已经得到优势的物种，最适于产生后代，这些后代的变异程度虽轻微，还是遗传了双亲胜于同地生物的那些优点。这里所讲的优势，必须理解为只指那些互相进行斗争的类型，特别是指同属的或同纲的具有极其相似生活习性的那些成员而言。关于个体的数目，或物种的普通性，其比较当然只指同一类群的成员而言。如有一种高等植物，和生活在差不多相同条件下的同区域内的其他植物比较起来，前者的个体数目更多，分散更广，那么就可以说它占了优势。这样的植物，并不因在本地的水里的水绵（*conferva*）或一些寄生菌的个体数目更多，分布更广，而减少它的优势。但是如果水绵和寄生菌在上述各点上都胜于它们的同类，那么它们在自己这一纲中就占有优势了。

各地大属的物种比小属的物种变异更频繁

如果把记载在任何植物志上的某一地方的植物分作相等的二群，把大属（即含有许多物种的属）的植物放在一边，小属的植物放在另一边，当可看出大属里含有很普通的、极分散的物种或优势物种的数目较多。这大概是可以预料到的；因为，仅仅在任何地域内栖息着同属的许多物种这一事实，就可阐明，该地的有机的和无机的条件必定在某些方面有利于这个属；结果，我们就可以预料在大属里，即含有许多物种的属里，发现比例数目较多的优势物种。但是有如此多的原因可使这种结果暧昧不明，以致我奇怪我的表甚至指出了大属这一边的优势物种只是稍稍占有多数。我在这里只准备讲一讲两个暧昧的原因。淡水产的和喜盐的植物，一般分布很广，且极分散，但这情形似乎和它们居住地方的性质有关系，而和该物种所归的属之大小很少关系或没有关系。还有，体制低级的植物一般比高级的植物分散得更加广阔；而且这里和属的大小也没有密切关联。体质低级的植物分布广的原因当在“地理分布”那一章里进行讨论。

由于我把物种看作只是特性显著而且界限分明的变种，所以我推想各地大属的物种应比小属的物种更常出现变种；因为，在许多密切近似物种（即同属的物种）已经形成的地区，按照一般规律，应有许多变种即初期的物种正在形成。在许多大树生长的地方，我们可以期望找到幼树。在一属中许多物种因变异而被形成的地方，各种条件必于变异有利；因此，我们可以期望这些条件一般还会继续有利于变异。相反地，我们如果把各个物种看作是分别创造出来的，我们就没有明显的理由来说明为什么含有多数物种的类群比含有少数物种的类群会发生更多的变种。

为了验证这种推想是否真实，我把十二个地区的植物及两个地区的鞘翅类昆虫排列为差不多相等的两群，大属的物种排在一边，小属的物种排在另一边；这确实证明了，大属一边比小属一边产生变种的物种在比例数上较多。还有，产生任何变种的大属的物种，永远比小属的物种所产生的变种在平均数上较多。如果采用另一种分群方法，把只有一个物种到四个物种的最小属都不列入表内，也得到了上述同样的两种结果。这些事实对于物种仅是显著而永久的变种这个观点有明显的意义；因为在同属的许多物种曾经形成的地方，或者我们也可以这样说，在物种的制造厂曾经活动的地方，一般我们还可以看到这些工厂至今仍在活动，特别是因为我们有充分的理由可以相信新种的制造是一个缓慢的过程。如果把变种看作初期的物种，上述这一点肯定是正确的；因为我的表作为一般规律清楚地阐明了，在一个属的许多物种曾经形成的任何地

方，这个属的物种所产生的变种（即初期的物种）就会在平均数以上。这并不是说一切大属现在变异都很大，因而都在增加它们的物种数量，也不是说小属现在都不变异而且不增加物种数量；果真如此，则我的学说就要受到致命的打击；地质学明白地告诉我们：小属随着时间的推移常常会大事增大；而大属常常已经达到顶点，而衰落，而灭亡。我们所要阐明的仅仅是：在一个属的许多物种曾经形成的地方，一般说来，平均上有许多物种还在形成着；这肯定合乎实际情况。

大属里许多物种，正如变种那样，有很密切的但不均等的相互关系，并且有受到限制的分布区域

大属里的物种和大属里的有记载的变种之间，有值得注意的其他关系。我们已经看到，物种和显著变种的区分并没有正确无误的标准；当在两个可疑类型之间没有找到中间连锁的时候，博物学者就不得不依据它们之间的差异量来作决定，用类推的方法来判断其差异量是否足够把一方或双方升到物种的等级里去。因此，差异量就成为解决两个类型究竟应该列为物种还是变种的一个极其重要的标准。弗里斯（Fries）曾就植物，韦斯特伍德（Westwood）曾就昆虫方面说明，在大属里物种之间的差异量往往非常小。我曾努力以平均数来验证这种情形，我得到的不完全的结果，证明这种观点是对的。我又询问过几位敏锐的和富有经验的观察家，他们经过详细的考虑之后，也赞同这种意见。所以，在这方面，大属的物种比小属的物种更像变种。这种情形或者可用另一种方法来解释，这就是说，在大属里（在那里有超过平均数的变种即初期物种现在还在制造中），许多已经制造成的物种在某种范围内还是和变种相似的，因为这些物种彼此间的差异不及普通的差异量那样大。

还有，大属内物种的相互关系，同任何一个物种的变种的相互关系是相似的。没有一位博物学者会说，一属内的一切物种在彼此区别上是相等的；一般地可以把它们区分为亚属、级（section）或更小的类群。弗里斯明白说过，一小群物种普通就像卫星似的环绕在其他物种的周围。因此，所谓变种，其实不过是一群类型，它们的彼此关系不均等，环绕在某些类型——即环绕在其亲种的周围。变种和物种之间，无疑存在着一个极重要的不同点，即变种彼此之间的差异量，或变种与它们的亲种之间的差异量，比起同属的物种之间的差异量要小得多。但是，当我们讨论到我称为“性状的分歧”的原理时，将会看到怎样解释这一点，以及怎样解释变种之间的小差异如何会增大为物种之间的大差异。

还有值得注意的一点。变种的分布范围一般都受到了很大限制；这确是不讲自明的，因为，如果我们发现一个变种比它的假定亲种有更广阔的分布范围，那么就on应该把它们名称倒转过来了。但是也有理由可以相信，同别的物种密切相似的并且类似变种的物种，常常有极受限制的分布范围。例如，沃森先生曾把精选的《伦敦植物名录》（第四版）内的63种植物指给我看，这些植物在那里被列为物种，但沃森先生认为它们同其他物种如此相似，以致怀疑它们的价值。根据沃森先生所作的大不列颠区划，这63个可疑物种的分布范围平均为6.9区。在同一个《名录》里，记载着53个公认的变种，它们的分布范围为7.7区；而此等变种所属的物种的分布范围为14.3区。所以公认的变种和密切相似的类型具

有几乎一样的受到限制的平均分布范围，这些密切相似类型就是沃森先生告诉我的所谓可疑物种，但是这些可疑物种几乎普遍地被大不列颠的植物学者们列为良好的、真实的物种了。

提要

最后，变种无法和物种区别，——除非，第一，发现有中间的连锁类型；第二，两者之间具有若干不定的差异量；因为两个类型，如果差异很小，一般会被列为变种，虽然它们并没有密切的关系；但是需要如何大的差异量才能把任何两个类型纳入物种的地位，却无法确定。在任何地方，含有超过平均数的物种的属，它们的物种亦有超过平均数的变种。在大属里，物种密切地但不均等地相互近似，形成小群，环绕在其他物种的周围。与其他物种密切近似的物种显然有受到限制的分布范围。从上述这些论点看来，大属的物种很像变种。如果物种曾经一度作为变种而生存过，并且是由变种来的，我们便可以明白理解此等类似性了；然而，如果说物种是被独立创造的，我们就完全不能解释此等类似性。

我们也曾看到，在各个纲里，正是大属的极其繁盛的物种，即优势的物种，平均会产生最大数量的变种；而变种，我们以后将看到，有变成新的和明确的物种的倾向。因此大属将变得更大；并且在自然界中，现在占优势的生物类型，由于留下了许多变异了的和优势的后代，将愈益占有优势。但是经过以后要说明的步骤，大属也有分裂为小属的倾向。这样，全世界的生物类型就在类群之下又分为类群了。

[1] 异足水虱，节足动物，甲壳类，体小形，约在一毫米以内，栖息于深海中。——译者

[2] 本书所据原著中的此字为“same”，而非“some”，按文内原义应为后者。日译本译者小泉丹和大杉荣，也是这样译的。——译者

[3] 亚佐尔群岛（Azores），位于北大西洋。马德拉群岛（Maderia），位于大西洋，在摩洛哥之西。加那利群岛（Canaries），位于非洲西北海岸。——译者

第三章 生存斗争

生存斗争和自然选择的关系——当作广义用的生存斗争这一名词——按几何比率的增加——归化的动物和植物的迅速增加——抑制个体增加的性质——斗争的普遍性——气候的影响——个体数目的保护——一切动物和植物在自然界里的复杂关系——同种的个体间和变种间生存斗争最剧烈：同属的物种间的斗争也往往剧烈——生物和生物的关系是一切关系中最重要。

在没有进入本章的主题之前，我必须先说几句开场白，以表明生存斗争对于“自然选择”有什么关系。前一章已经谈到，在自然状况下的生物是有某种个体变异的；我的确不知道对于这一点曾经有过争论。把一群可疑类型叫作物种或亚种或变种，对于我们的讨论是无关紧要的；例如，只要承认有些显著变种存在，那么把不列颠植物中两三百个可疑类型无论列入哪一级都没有什么关系。但是，仅仅知道个体变异和某些少数显著变种的存在，虽然作为本书的基础是必要的，但很少能够帮助我们去理解物种在自然状况下是怎样发生的。体制的这一部分对于另一部分及其对于生活条件的一切巧妙适应，以及这一生物对于另一生物的一切巧妙适应，是怎样完成的呢？关于啄木鸟和槲寄生，我们极其明显地看到了这种美妙的相互适应；关于附着在兽毛或鸟羽之上的最下等寄生物，关于潜水甲虫的构造，关于在微风中飘荡着的具有冠毛的种子，我们只是稍微不明显地看到了这种适应；简而言之，无论在什么地方和生物界的任何部分，都能看到这种美妙的适应。

再者，可以这样问，变种，即我所谓的初期物种，终于怎样变成为良好的、明确的物种呢？在大多数情形下，物种间的差异，显然远远超过了同一物种的变种间的差异。那些组成所谓不同属的种群间的差异比同属的物种间的差异为大，这些种群是怎样发生的呢？所有这些结果，可以说都是从生活斗争中得来的，下章将要更充分地讲到。由于这种斗争，不管怎样轻微的，也不管由于什么原因所发生的变异，只要在一个物种的一些个体同其他生物的，以及同生活的物理条件的无限复杂关系中多少有利于它们，这些变异就会使这样的个体保存下来，并且一般会遗传给后代。后代也因此而有了较好的生存机会，因为任何物种按时产生的许多个体，其中只有少数能够生存。我把每一个有用的微小变异被保存下来的这一原理称为“自然选择”，以表明它和人工选择的关系。但是，斯潘塞先生所常用的措辞“最适者生存”，更为确切，并且有时也同样方便。我们已经看到，人类利用选择，确能产生伟大的结果，并且通过累积“自然”所给予的微小而有用的变异，他们就能使生物适合于自己的用途。但是“自然选择”，我们以后将看到，是一种不断活动的力量，

它无比地优越于微弱的人力，其差别正如“自然”的工作和“人工”相比一样。

现在我们将对生存斗争稍加详细讨论。在我的将来的另一著作里，还要大事讨论这个问题，它是值得大事讨论的。老得康多尔^[1]和莱尔已经渊博地而且富于哲理性地阐明了一切生物都暴露在剧烈的竞争之中。关于植物，曼彻斯特区教长赫伯特以无比的气魄和才华对这个问题进行了讨论，显然这是由于他具有渊博的园艺学知识的缘故。至少我认为，口头上承认普遍的生存斗争这一真理是再容易不过的事情，但是要在思想里时时刻刻记住这一结论，却没有比它更困难的。然而，除非在思想里彻底体会这一点，我们就会对包含着分布、稀少、繁盛、绝灭以及变异等万般事实的整个自然组成，认识模糊或完全误解。我们看见自然界的外貌焕发着喜悦的光辉，我们常常看见过剩的食物；我们却看不见或者竟忘记了安闲地在我们周围唱歌的鸟，多数是以昆虫或种子为生的，因而它们经常地在毁灭生命；或者我们竟忘记了这些唱歌的鸟，或它们的蛋，或它们的小鸟，有多少被食肉鸟和食肉兽所毁灭；我们并非经常记得，食物虽然现在是过剩的，但并不见得每年的所有季节都是这样。

当作广义用的生存斗争这一名词

我应当先讲明白，是以广义的和比喻的意义来使用这一名词的，其意义包含着这一生物对另一生物的依存关系，而且，更重要的，也包含着个体生命的保持，以及它们能否成功地遗留后代。两只狗类动物，在饥饿的时候，为了获得食物和生存，可以确切地说，就要互相斗争。但是，生长在沙漠边缘的一株植物，可以说是在抵抗干燥以争生存，虽然更适当地应该说，它是依存于湿度的。一株植物，每年结一千粒种子，但平均其中只有一粒种子能够开花结子，这可以更确切地说，它在和已经覆被在地面上的同类和异类植物相斗争。槲寄生依存于苹果树和少数其他的树，如果强说它在和这些树相斗争，也是可以的，因为，如果一株树上生有此等寄生物过多，那株树就会衰弱而死去。但是如果几株槲寄生的幼苗密集地寄生在同一枝条上，那么可以更确切地说，它们是在互相斗争。因为槲寄生的种子是由鸟类散布的，所以它的生存便决定于鸟类；这可以比喻地说，在引诱鸟来吃它的果实借以散布它的种子这一点上，它就是在和其他果实植物相斗争了。在这几种彼此相通的意义中，为了方便，我采用了一般的名词——“生存斗争”。

按几何比率的增加

一切生物都有高速率增加的倾向，因此不可避免地就出现了生存斗争。各种生物在其自然的一生中都会产生若干卵或种子，在它的生命的某一时期、某一季节，或者某一年，它们一定要遭到毁灭，否则按照几何比率增加的原理，它的数目就会很快地变得非常之多，以致没有地方能够容纳。因此，由于产生的个体比可能生存的多，在各种情况下一定要发生生存斗争，或者同种的这一个体同另一个体斗争，或者同异种的个体斗争，或者同物理的生活条件斗争。这是马尔萨斯的学说以数倍的力量应用于整个的动物界和植物界；因为在这种情形下，既不能人为地增加食物，也不能谨慎地限制交配。虽然某些物种，现在可以多少迅速地增加数目，但是所有的物种并不能这样，因为世界不能容纳它们。

各种生物都自然地以如此高速率增加着，以致它们如果不被毁灭，则一对生物的后代很快就会充满这个地球，这是一条没有例外的规律。即使生殖慢的人类，也能在二十五年间增加一倍，照这速率计算，不到一千年，他们的后代简直就没有立脚余地了。林纳（Linnaeus）曾计算过，如果一株一年生的植物只生二粒种子，它们的幼株翌年也只生二粒种子，这样下去，二十年后就会有一百万株这种植物了；然而实际上并没有生殖力这样低的植物。像在一切实物的动物中被看作是生殖最慢的动物，我曾尽力去计算它在自然增加方面最小的可能速率；可以最稳定地假定，它在三十岁开始生育，一直生育到九十岁，在这一时期中共生六只小象，并且它能活到一百岁；如果的确是这样的话，在740—750年以后，就应该有近一千九百万只象生存着，并且它们都是从第一对象传下来的。

但是，关于这个问题，除了仅仅是理论上的计算外，我们还有更好的证明，无数的事例表明，自然状况下的许多动物如遇环境对它们连续两三季都适宜的话，便会有可惊的迅速增加。还有更引人注意的证据是从许多种类的家养动物在世界若干地方已返归野生状态这一事实得来的；生育慢的牛和马在南美洲以及近年来在澳洲的增加率的记载，如果不是确有实据，将令人难以置信。植物也是这样；以外地移入的植物为例，在不满十年的期间，它们便布满了全岛，而成为普通的植物了。有数种植物如拉普拉塔 [2]（La Plata）的刺叶蓟（cardoon）和高蓟（tall thistle）原来是从欧洲引进的，现在在那里的广大平原上已是最普通的植物了，它们密布于数平方英里的地面上，几乎排除了一切他种植物。还有，我听福尔克纳博士（Dr. Falconer）说，在美洲发现后从那里移入到印度的一些植物，已从科摩林角 [3]（Cape Comorin）分布到喜马拉雅了。在这些例子中，并且在还可以举出的无数其他例子中，没有人会假

定动物或植物的能育性以任何能够觉察的程度突然地和暂时地增加了。明显的解释是，因为生活条件在那里是高度适宜的，结果，老的和幼的都很少毁灭，并且几乎一切幼者都能长大而生育。它们按几何比率的增加——其结果永远是可惊的——简单地说明了它们在新乡土上为什么会异常迅速地增加和广泛地分布。

在自然状况下，差不多每一充分成长的植株每年都产生种子，同时就动物来说，很少不是每年交配的。因此我们可以确信地断定，一切植物和动物都有按照几何比率增加的倾向，——凡是它们能在那里生存下去的地方，每一处无不被迅速充满，——并且此种几何比率增加的倾向必定因在生命某一时期的毁灭而遭到抑制。我们对于大型家养动物是熟悉的，我想，这会把我们引入误解之途：我们没有看到它们遭遇到大量毁灭，但是我们忘记了每年有成千上万只被屠杀以供食用；同时我们也忘记了，在自然状况下也有相等的数目由于种种原因而被处理掉。

生物有每年生产卵或种子数以千计的，也有只生产极少数卵或种子的，二者之间仅有的差异是，生殖慢的生物，在适宜的条件下需要较长的年限才能分布于整个地区，假定这地区是很大的。一支南美秃鹰（condor）产生两个卵，一支鸵鸟（ostrich）产生二十个卵，然而在同一个地区，南美秃鹰可能比鸵鸟多得多；一支管鼻鹱（Fulmer petrel）只生一个卵，然人们相信，它是世界上最多的鸟。一只家蝇生数百个卵，其他的蝇，如虱蝇（hippobosea）只生一个卵；但生卵的多少，并不能决定这两个物种在一个地区内有多少个体可以生存下来。依靠食物量的变动而变动的物种，产生多数的卵是相当重要的，因为生物充足时可以使它们迅速增多数目。但是产生多数的卵或种子的真正重要性却在于补偿生命某一时期的严重毁灭；而这个时期大多数是生命的早期。如果一个动物能够用任何方法来保护它们的卵或幼小动物，少量生产仍然能够充分保持它的平均数量；如果多数的卵或幼小动物遭到毁灭，那么就必须大量生产，否则物种就要趋于绝灭。假如有一种树平均能活一千年，如果在千年中只有一粒种子产生出来，假定这粒种子绝不会被毁灭掉，又能恰好在适宜的地方萌发，那么这就能充分保持这种树的数目了。所以在一切场合里，无论哪一种动物或植物，它的平均数目只是间接地依存于卵或种子的数目的。

观察“自然”的时候，常常记住上述的论点是极其必要的——切勿忘记每一个生物可以说都在极度努力地增加数目；切勿忘记每一种生物在生命的某一时期，依靠斗争才能生活；切勿忘记在每一世代中或在间隔周期中，大的毁灭不可避免地要降临于幼者或老者。抑制作用只要减轻，毁灭作用只要少许缓和，这种物种的数目几乎立刻就会大大增加起来。

抑制增加的性质

各个物种增加的自然倾向都要受到抑制，其原因极其难以解释。看一看最强健的物种，它们的个体数目极多，密集成群，它们进一步增多的倾向也随之强大。关于抑制增多的原因究竟是什么，我们连一个事例也无法确切知道。这本来是不足为怪的事，无论谁只要想一想，便可知我们对于这一问题是何等无知，甚至我们对于人类远比对于任何其他动物所知道的都多，也是如此。关于抑制增加这一问题，已有若干著者很好地讨论过了，我期望在将来的一部著作里讨论得详细些，特别是对于南美洲的野生动物要进行更详细的讨论。这里我只略微谈一谈，以便引起读者注意几个要点罢了。卵或很幼小动物一般似乎受害最多，但绝非一概如此。植物的种子被毁灭的极多，但依据我所做的某些观察，得知在已布满他种植物的地上，幼苗在发芽时受害最多。同时，幼苗还会大量地被各种敌害所毁灭，例如，有一块三英尺长二英尺宽的土地，耕后进行除草，那里不会再受其他植物的抑制，当我们的土著杂草生出之后，我在所有它们的幼苗上做了记号，得知357株中，不下295株被毁灭了，主要是被蛞蝓（slugs）和昆虫毁灭的。在长期刈割过的草地，如果让草任意自然生长，那么较强壮的植物逐渐会把较不强健的消灭掉，即使后者已经充分成长，也会如此；被四脚兽细细吃过的草地，其情形也是这样；在刈割过的一小块草地上（三英尺乘四英尺）生长着二十个物种，其中九个物种由于其他物种的自由生长，都死亡了。

每个物种所能吃到的食物数量，当然为各物种的增加划了一个极限；但决定一个物种的平均数，往往不在于食物的获得，而在于被他种动物所捕食。因此，在任何大块领地上的鹧鸪、松鸡、野兔的数目主要决定于有害动物的毁灭，对此似乎很少疑问。如果今后的二十年中在英格兰不射杀一个猎物^[4]，同时也不毁灭一个有害的动物，那么，猎物绝对可能比现在还要来得少，虽然现在每年要射杀数十万只。相反地，在某些情形下，例如象，是不会被食肉兽杀害的；因为甚至印度的虎也极少敢于攻击被母兽保护的小象。

在决定物种的平均数方面，气候有重要的作用，并且极端寒冷或干旱的周期季节似乎在一切抑制作用中最有效果。1854—1855年冬季，我计算（主要根据春季鸟巢数目的大量减少）在我居住的地方，被毁灭的鸟达五分之四；这真是重大的毁灭，我们知道，如果人类因传染病而死去百分之十时便成为异常惨重的死亡了。最初看来，气候的作用似乎同生存斗争是完全没有关系的；而气候的主要作用在于减少食物，从这一点来说，它便促进了同种的或异种的个体间进行最激烈的斗争，因为它们依靠同样食物以维持生存，甚至当气候，例如严寒直接发生作用时，

受害最大的还是那些最不健壮的个体，或者那些在冬季获得食物最少的个体。我们如从南方旅行到北方，或从湿润地区到干燥地区，必定会看出某些物种渐次稀少，终至绝迹；气候的变化是明显的，因此我们不免把这整个的效果归因于气候的直接作用。但这种见解是错误的；我们忘记了各个物种，即使在其最繁盛的地方，也经常在生命的某一时期由于敌害的侵袭或同一地方同一食物的竞争而被大量毁灭；只要气候有些许改变，而稍有利于这些敌害或竞争者，它们的数目便会增加；并且由于各个地区都已布满了生物，其他物种必定要减少。如果我们向南旅行，看见某一物种在减少着数量，我们可以觉察到必定是因为别的物种得到了利益，而这个物种便受到了损害。我们向北旅行的情形亦复如此，不过程度较差，因为各类的物种数量向北去都在减少，所以竞争者也减少了；因此当向北旅行或登高山时，比之于向南旅行或下山时，我们见到的植物通常比较矮小，这是由于气候的直接有害作用所致。当我们到达北极区、或积雪的山顶，或纯粹的沙漠时，可以看到生物几乎完全要同自然环境进行生存斗争了。

花园里巨大数量的植物完全能够忍受我们的气候，但是永远不能归化，因为它们不能和我们的本地植物进行斗争，而且也不能抵抗本地动物的侵害，由此可以清楚地看出，气候主要是间接有利于其他物种的。

如果一个物种，由于高度适宜的环境条件，在一个小区内，过分增加了它们的数目，常常会引起传染病的发生，至少我们的猎物一般是如此。这里，有一种同生存斗争无关的限制生物数量的抑制。但是，有些所谓传染病的发生，是由于寄生虫所致，这些寄生虫由于某些原因，部分地可能是由于在密集动物中易于传播，而特别有利：这里就发生了寄生物和寄主间的斗争。

另一方面，在许多情形下，同种的个体和它们的敌害相比，绝对需要极大的数量，才得以保存。这样，我们就能容易地在田间收获大量的谷物和油菜子等等，因为它们的种子和吃它们的鸟类数量相比，占有绝大的多数。鸟在这一季里虽然有异常丰富的食物，但它们不能按照种子供给的比例而增加数量，因为它们的数量在冬季要受到抑制。凡是做过试验的人都知道，要想从花园里的少数小麦或其他这类植物获得种子是何等麻烦；我曾在这种情形下失去每一粒种子。同种的大群个体对于它们的保存是必要的，这一观点，我相信可以解释自然界中某些奇特的事实：例如极稀少的植物有时会在它们所生存的少数地方长得极其繁盛；某些丛生性的植物，甚至在分布范围的边际，还能丛生，这就是说，它们的个体是繁盛的。在这种情形下，我们可以相信，只有在多数个体能够共同生存的有利生活条件下，一种植物才能生存下来，这样才能使这个物种免于全部覆灭。我还要补充说，杂交的优良效果，近亲交配的不良效果，无疑地会在此等事例中表现出它的作用；不过我在这里

不预备详述这一问题。

在生存斗争中一切动物和植物相互之间的复杂关系

许多记载下来的例子阐明，在同一地方势必进行斗争的生物之间的抑制作用和相互关系，是何等的复杂和出人意外。我只准备举一个例子，虽然是一个简单的例子，但使我感到兴趣。在斯塔福德郡

（Staffordshire）我的一位亲戚有一片领地，我有充分的机会在那里进行研究。那里有一大块极度荒芜的荒地，从来没有耕种过；但有数英亩^[5]性质完全一致的土地，曾在二十五年前被围起来，种上了苏格兰冷杉。这片荒地上种植部分的土著植物群落发生了极显著的变化，其变化的程度比在两片完全不同的土壤上一般可以见到的变化程度更为显著：不但荒地植物的比例数完全改变了，且有十二个不见于荒地的植物种（禾本草类及莎草类除外）在植树区域内繁生。对于昆虫的影响必然更大些，因为有六种不见于荒地的食虫鸟，在植树区域内很普遍；而经常光顾荒地的却是两三种另外不同食虫鸟。在这里我们看到，只是引进一种树便会发生何等强大的影响，当时所做的不过是把土地围了起来，以防止牛进去而已，此外什么也没有做。但是，把一处地方围起来这种因素的重要性，我曾在萨里（Surrey）的费勒姆（Farnham）^[6]邻近地方清楚地看到了。那里有大片的荒地，远处小山顶上生有少数几片老龄苏格兰冷杉：在最近十年内，大块地方已被围起来了，于是由自然散布的种子生出了无数小枞树，它们如此紧密相接以致不能全部成长起来。当我确定这些幼树并非人工播种或栽植的时候，我对于它们的数量之多，感到十分惊异，于是我又检查了数处地方，在那里我观察了未被围起来的数百英亩荒地，除了旧时种植的老龄冷杉外，可以说简直看不到一株这种幼树。但当我仔细地在荒地灌木的茎干之间观察时，我发现那里有许多幼苗和小树经常被牛吃掉而长不起来。离一片老龄冷杉一百码地方，我在一方码的地上计算一下，共有三十二株小树；其中一株，有二十六圈年轮，许多年来，它曾试图把树顶伸出荒地灌木的树干之上，但没有成功。所以无怪荒地一经被围起来，便有生气勃勃的幼龄冷杉密布在它的上面了。可是这片荒地如此极端荒芜而且辽阔，以致没有人会想象到牛竟能这样细心地来寻求食物而且有所得。

由此我们可以看出，牛绝对地决定着苏格兰冷杉的生存；但在世界上，有若干地方，昆虫决定着牛的生存。大概巴拉圭在这方面可以提供一個最奇异的事例；因为那里从来没有牛、马或狗变成野生的，虽然南去及北往都有这些动物在野生状态下成群游行；亚莎拉（Azara）和伦格（Rengger）曾阐明，这是由于巴拉圭的某种蝇过多所致，当此等动物初生时，这种蝇就在它们的脐中产卵。此蝇虽多，但它们的数量的增加，必定经常要遇到某种抑制，大概要受其他寄生性昆虫的抑制。因此，如果巴拉圭某种食虫鸟减少了，寄生性昆虫大概就要增多；因而会使在脐

中产卵的蝇减少，——于是牛和马便可能成为野生的了，而这一定会使植物群落大为改变（我确曾在南美洲一些地方看到过这种现象）；同时植物的改变又会大大地影响昆虫；从而又会影响食虫鸟，恰如我们在斯塔福德郡所见到的那样，这种复杂关系的范围便继续不断的扩大。其实自然界里的各种关系绝不会这样简单。战争之中还有战争，必定连绵反复，成败无常；然而从长远看，各种势力是如此协调地平衡，以致自然界可以长期保持一致的面貌；虽然最微细的一点差异肯定能使一种生物战胜另一种生物，其结果亦复如此。然而我们是何等极度的无知，又是何等喜作过度的推测，一听到一种生物的绝灭，就要大惊小怪；又因不知道它的原因，就祈求灾变来解释世界的毁灭，或者创造出一些法则来说明生物类型的寿命！

我愿再举一个事例，以说明在自然界等级中相距甚远的植物和动物，如何被复杂的关系网联结在一起。我以后还有机会阐明，在我的花园中有一种外来植物亮毛半边莲（*Lobelia fulgens*），从来没有昆虫降临过它，结果，由于它的特殊构造，从不结子。差不多我们的一切兰科植物都绝对需要昆虫的降临，以带走它们的花粉块，从而使它们受精。我从试验里发现三色堇几乎必须依靠土蜂来受精，因为别的蜂类都不来访这种花。我又发现有几种三叶草（*clover*）必须依靠蜂类的降临来受精，例如白三叶草（*Trifolium repens*）约20个头状花序结了2,290粒种子，而被遮盖起来不让蜂接触的另外20个头状花序就不结一粒种子。又如，红三叶草（*T.pratense*）的100个头状花序结了2,700粒种子，但被遮盖起来的同样数目的头状花序，却不结一粒种子。只有土蜂才访红三叶草，因为别的蜂类都不能触到它的蜜腺。有人曾经说过，蛾类可能使各种三叶草受精；但我怀疑它们能否使红三叶草受精，因为它们的重量不能把红三叶草的翼瓣压下去。因此，我们可以很确定地推论，如果英格兰的整个土蜂属都绝灭了或变得极稀少，三色堇和红三叶草也会变得极稀少或全部灭亡。任何地方的土蜂数量大部是由野鼠的多少来决定的，因为野鼠毁灭它们的蜜房和蜂窝。纽曼上校（Col.Newman）长期研究过土蜂的习性，他相信“全英格兰三分之二以上的土蜂都是这样被毁灭的”。至于鼠的数量，众所周知，大部分是由猫的数量来决定的；纽曼上校说：“在村庄和小镇的附近，我看见土蜂窝比在别的地方多得多，我把这一点归因于有大量的猫在毁灭着鼠的缘故。”因此，完全可以相信，如果一处地方有数多的猫类动物，首先通过鼠再通过蜂的干预，就可以决定那地区内某些花的多少！

每一个物种在不同的生命时期、不同的季节和年份，大概有多种不同的抑制对其发生作用；其中某一种或者某少数几种抑制作用一般最有力量；但在决定物种的平均数或甚至它的生存上，则需要全部抑制作用共同发挥作用。在某些情形里可以阐明，同一物种在不同地区内所受到的抑制作用极不相同。当我们看到密布在岸边的植物和灌木时，我们很

容易把它们的比例数和种类归因于我们所谓的偶然的机。但这是何等错误的一个观点！谁都听到过，当美洲的一片森林被斫伐以后，那里便有很不同的植物群落生长起来；但人们已经看到，在美国南部的印第安的废墟上，以前一定把树木清除掉了，可是现在那里同周围的处女林相似，呈现了同样美丽的多样性和同样比例的各类植物来。在悠长的若干世纪中，在每年各自散播成千种子的若干树类之间，必定进行了何等激烈的斗争；昆虫和昆虫之间进行了何等激烈的斗争——昆虫、蜗牛、其他动物和鸟、兽之间又进行了何等剧烈的斗争——，它们都努力增殖，彼此相食，或者吃树，或者吃树的种子和幼苗，或者吃最初密布于地面而抑制这些树木生长的其他植物！将一把羽毛向上掷去，它们都依照一定的法则落到地面上；但是每枝羽毛应落到什么地方问题，比起无数植物和动物之间的关系，就显得非常简单了，它们的作用和反作用在若干世纪的过程中决定了现今生长在古印第安废墟上各类树木的比例数和树木的种类。

生物彼此的依存关系，有如寄生物之于寄主，一般是在系统颇远的生物之间发生的。有时候系统远的生物，严格地说，彼此之间也有生存斗争，例如飞蝗类和食草兽之间的情形便是这样。不过同种的个体之间的所进行的斗争几乎必然是最剧烈的，因为它们居住在同一区域内，需要同样的食物，并且还遭遇同样的危险。同种的变种之间的斗争一般差不多是同等剧烈的，并且我们时常看到争夺很快就会得到解决：例如把几个小麦变种播在一起，然后把它们的种子再混合起来播在一起，于是那些最适于该地土壤和气候的，或者天然就是繁殖力最强的变种，便会打败别的变种，产生更多的种子，结果少数几年之后，就会把别的变种排斥掉。甚至那些极度相近的变种，如颜色不同的香豌豆，当混合种植时，必须每年分别采收种子，播种时再照适当的比例混合，否则，较弱种类的数量便会不断地减少而终至消灭。绵羊的变种也是这样；有人曾断言某些山地绵羊变种能使另外一些山地绵羊变种饿死，所以它们不能养在一处。把不同变种的医用蛭养在一处，也有这样的结果。假如让我们的任何家养植物和动物的一些变种，像在自然状况下那样地任意进行斗争，并且每年不按照适当比例把它们的种子或幼者保存下来，那么，这些变种是否具有如此完全同等的体力、习性和体质，以致一个混合群（禁止杂交）的原来比例还能保持到六代之久，这甚至是可以怀疑的。

同种的个体间和变种间生存斗争最剧烈

因为同属的物种通常在习性和体质方面，并且永远在构造方面，是很相似的（虽然不是绝对如此），所以它们之间的斗争，一般要比异属的物种之间的斗争更为剧烈。我们可以从以下事实了解这一点，近来有一个燕子种在美国的一些地方扩展了，因而致使另一个物种的数量减少。近来苏格兰一些地方吃槲寄生种子的槲鸫（misselthrush）增多了，因而致使善鸣鸫的数量减少了。我们不是常常听说，在极端不同的气候下一个鼠种代替了另一鼠种！在俄罗斯，小型的亚洲蟑螂入境之后，到处驱逐大型的亚洲蟑螂。在澳洲，蜜蜂输入后，很快就把小形的、无刺的本地蜂消灭了。一个野芥菜（charlock）种取代了另一个物种；种种相似事例所在皆是。我们大致能够理解，在自然组成中几乎占有相同地位的近似类型之间的斗争，为什么最为剧烈；但我们却一点也不能确切说明，在伟大的生存斗争中一个物种为什么战胜了另一个物种。

从上述可以得出高度重要的推论，即每一种生物的构造，以最基本的然而常常是隐蔽的状态，和一切其他生物的构造相关联，这种生物和其他生物争夺食物或住所，或者它势必避开它们，或者把它们吃掉。虎牙或虎爪的构造明显地阐明了这一点；盘附在虎毛上的寄生虫的腿和爪的构造也明显地阐明了这一点。但是蒲公英的美丽的羽毛种子和水栖甲虫的扁平的生有排毛的腿，最初一看似乎仅仅和空气和水有关系。然而羽毛种子的优点，无疑和密布着他种植物的地面有最密切的关系；这样，它的种子才能广泛地散布开去，并且落在空地上。水栖甲虫的腿的构造，非常适于潜水，使它可以和其他水栖昆虫相竞争，以捕食食物，并逃避其他动物的捕食。

许多植物种子里贮藏的养料，最初一看似乎和其他植物没有任何关系。但是这样的种子——例如豌豆和蚕豆的种子——被播在高大的草类中间时，所产生出来的幼小植株就能健壮生长，由此可以推知，种子中养料的主要用途是为了有利于幼苗的生长，以便和四周繁茂生长的其他植物相斗争。

看一看生长在分布范围中央的一种植物吧，为什么它的数量没有增加到二倍或四倍呢？我们知道它对于稍热或稍冷，稍潮湿或稍干燥，都能完全抵抗，因为它能分布到稍热或稍冷的、稍湿或稍干的其他地方。在这种情形下，我们可以明显看出，如果我们要幻想使这种植物有能力增加它的数量，我们就必须使它占些优势，以对付竞争者和吃它的动物。在它的地理分布范围内，如果体质由于气候而发生变化，这显然有利于我们的植物；但我们有理由相信：所以只有少数的植物或动物能分

布得非常之远。以致为严酷的气候所消灭。还没有到达生活范围的极限，如北极地方或荒漠的边缘时，斗争是不会停止的。有些地面可能是极冷或极干的，然而在那里仍有少数几个物种或同种的个体为着争取最暖的或最湿的地点而彼此进行斗争。

由此可见，当一种植物或动物若被放置在新的地方而处于新的竞争者之中时，虽然气候可能和它的原产地完全相同，但它的生活条件一般在本质上已发生了改变。如果要使它在新地方增加它的平均数，我们就不能再在其原产地使用过的方法，而必须使用不同的方法来改变它；因为我们必须使它对于一系列不同的竞争者和敌害占些优势。

这样的幻想，去使任何一个物种比另一个物种占有优势，固然是好的，但是在任何一个事例中，我们大概都不知道应该如何去做。这应使我们相信，我们对于一切生物之间的相互关系实在无知；此种信念是必要的，同样是难以获得的。我们所能做到的，只是牢牢记住，每一种生物都按照几何比率努力增加；每一种生物都必须在它的生命的某一时期，一年中的某一季节，每一世代或间隔的时期，进行生存斗争，而大量毁灭。当我们想到此种斗争的时候，我们可以用如下的坚强信念引以自慰，即自然界的战争不是无间断的，恐惧是感觉不到的，死亡一般是迅速的，而强壮的、健康的和幸运的则可生存并繁殖下去。

[1] 老得康多尔（Augustine Pyramus de Candolle，1778—1841），为瑞士的植物学者，系植物地理学的奠基者。本书中另一有名的植物学者，Alphonse de Candolle为此人之子，生于巴黎。——译者

[2] 拉普拉塔，位于阿根廷东部。——译者

[3] 科摩林角，位于印度的南端。——译者

[4] 猎物（gam animal），指松鸡、野兔等常被猎杀的动物。——译者

[5] John Murray版为“数百英亩”，Watts & Co.的Thinker s Library作“数英亩”，马君武译本及小泉丹和大杉荣的日译本皆为“数英亩”。——译者

[6] 恐系Fareham之误。——译者

第四章 自然选择；即最适者生存

自然选择——它的力量和人工选择力量的比较——它对于不重要性状的力量——它对于各年龄和雌雄两性的力量——性选择——论同种的个体间杂交的普遍性——对自然选择的结果有利和不利的诸条件，即杂交、隔离、个体数目——缓慢的作用——自然选择所引起的绝灭——性状的分歧，与任何小地区生物的分歧的关联以及与归化的关联——自然选择，通过性状的分歧和绝灭，对于一个共同祖先的后代的作用——一切生物分类的解释——生物体制的进步——下等类型的保存——性状的趋同——物种的无限繁生——提要。

前章简单讨论过的生存斗争，对于变异究竟怎样发生作用呢？在人类手里发生巨大作用的选择原理，能够应用于自然界吗？我想我们将会看到，它是能够极其有效地发生作用的。让我们记住，家养生物有无数轻微变异和个体差异，自然状况下的生物也有程度较差的无数轻微变异和个体差异；同时也要记住遗传倾向的力量。在家养状况下，可以确切地说，生物的整个体制在某种程度上变为可塑性的了。我们几乎普遍遇见的家养生物的变异，正如胡克和阿萨·格雷所说的，不是由人力直接产生出来的；人类不能创造变种，也不能防止它们的发生；他只能把已经发生了的变种加以保存和累积罢了。人类在无意中把生物放在新的和变化中的生活条件下，于是变异发生了；但是生活条件的相似的变化可以而且确实在自然状况下发生。我们还应记住，生物的相互关系及其对于生活的物理条件的关系是何等复杂而密切；因而无穷分歧的构造对于生活在变化的条件下的生物总会有些用处。既然对于人类有用的变异肯定发生过，那么在广大而复杂的生存斗争中，对于每一生物在某些方面有用的其他变异，难道在连续的许多世代过程中就不可能发生吗？如果这样的变异确能发生（必须记住产生的个体比可能生存的为多），那么较其他个体更为优越（即使程度是轻微的）的个体具有最好的机会以生存和繁育后代，这还有什么可以怀疑的呢？另一方面，我们可以确定，任何有害的变异，即使程度极轻微，也会严重地遭到毁灭。我把这种有利的个体差异和变异的保存，以及那些有害变异的毁灭，叫作“自然选择”，或“最适者生存”。无用也无害的变异则不受自然选择的作用，它或者成为彷徨的性状，有如我们在某些多形的物种里所看到的，或者终于成为固定的性状，这是由生物的本性和外界条件来决定的。

有几位著者误解了或者反对“自然选择”这一用语。有些人甚至想象自然选择可以诱发变异，其实它只能保存已经发生的、对生物在其生活条件下有利的那些变异而已。没有人反对农学家所说的人工选择的巨大效果；不过在这种情形下，必须先有自然界发生出来的个体差异，然后

人类才能依照某种目的而加以选择。还有一些人反对选择这一用语，认为它含有这样的意义：被改变的动物能够进行有意识的选择；甚至极力主张植物既然没有意志作用，自然选择就不能应用于它们！照字面讲，没有疑问，自然选择这一用语是不确切的；然而谁曾反对过化学家所说的各种元素有选择的亲和力呢？严格地实在不能说一种酸选择了它愿意化合的那种盐基。有人说我把自然选择说成为一种动力或“神力”；然而有谁反对过一位著者说万有引力控制着行星的运行呢？每一个人都知道这种比喻的言辞包含着什么意义；为了简单明了起见，这种名词几乎是必要的。还有，避免“自然”一词的拟人化是困难的；但我所谓的“自然”，只是指许多自然法则的综合作用及其产物而言，而法则则是我们所确定的各种事物的因果关系。只要稍微熟习一下，这些肤浅的反对论调就会被忘在脑后了。

对正在经历着某些轻微物理变化、如气候变化的一处地方加以研究，我们将会极好地理解自然选择的大致过程。气候一发生变化，那里的生物比例数几乎即刻就要发生变化，有些物种大概会绝灭。从我们所知道的各地生物的密切而复杂的关系看来，可以得出如下的结论：即使撇开气候的变化不谈，生物的比例数如果发生任何变化，也会严重地影响其他生物。如果那地区的边界是开放的，则新类型必然要迁移进去，这就会严重地扰乱某些原有生物间的关系。请记住：从外地引进来一种树或一种哺乳动物的影响是何等有力；对此已有所阐明。但是，在一个岛上，或在一处被障碍物部分环绕的地方，如果善于适应的新类型不能自由移入，则该处的自然组成中就会腾出一些地位，这时如果某些原有生物按照某种途径发生了改变，它们肯定会把那里填充起来；因为如果那区域允许自由移入，则外来生物早该取得那里的地位了。在这种情形下，凡轻微的变异，只要在任何方面对任何物种的个体有利，使它们能够更好地去适应改变了的外界条件，就有被保存下来的倾向；于是自然选择在改进生物的工作上就有余地了。

正如第一章所阐明的，我们有充足的理由可以相信，生活条件的变化，有使变异性增加的倾向；在上节所述的情形中，外界条件既变，有利变异发生的机会便会渐多，这对自然选择显然大大有利。如果没有有利变异发生，自然选择便不能发生作用。切勿忘记，“变异”这一名词所包含的仅仅是个体差异。人类把个体差异按照任何既定的方向积累起来，就能使家养的动物和植物产生巨大的结果，同样地，自然选择也能够这样做，而且容易得多，因为它有不可比拟的长久期间去发生作用。我不相信必须有任何巨大的物理变化，例如气候的变化，或者高度的隔离以阻碍移入，借以腾出一些新的空位，然后自然选择才能改进某些变异着的生物，而使它们填充进去。因为各地区的一切生物都以严密的平衡力量互相斗争着，一个物种的构造或习性发生了极细微的变异，常会使它比别种生物占优势；只要这个物种继续生活在同样的生活条件下，

并且以同样的生存和防御的手段获得利益，则同样的变异就会愈益发展，而常常会使其优势愈益增大。还没有一处地方，在那里一切本地生物现已完全相互适应，而且对于它们所生活于其中的物理条件也完全适应，以致它们之中没有一个不能适应得更好一些或改进得更多一些；因为在一切地方，外来生物常常战胜本地生物，并且坚定地占据这片土地。外来生物既能这样在各地战胜某些本地生物，我们就可以稳妥地断言：本地生物也会发生有利的变异，以便更好地抵抗那些侵入者。

人类用有计划的和无意识的选择方法，能够产生出而且的确已经产生了伟大的结果，为什么自然选择不能发生效果呢？人类只能作用于外在的和可见的性状：“自然”——如果允许我把自然保存或最适者生存加以拟人化——并不关心外貌，除非这些外貌对于生物是有用的。“自然”能对各种内部器官、各种微细的体质差异以及生命的整个机构发生作用。人类只为自己的利益而进行选择：“自然”则只为被她保护的生物本身的利益而进行选择。各种被选择的性状，正如它们被选择的事实所指出的，都充分地受着自然的锻炼。人类把多种生长在不同气候下的生物养在同一个地方；他很少用某种特殊的和适宜的方法来锻炼各个被选择出来的性状；他用同样的食物饲养长喙和短喙的鸽；他不用特别的方法去训练长背的或长脚的四足兽；他把长毛的和短毛的绵羊养在同一种气候里。他不允许最强壮的诸雄体进行斗争，去占有雌性。他并不严格地把一切劣等品质的动物都毁灭掉，而在力之所及的范围内，在各个不同季节里，保护他的一切生物。他往往根据某些半畸形的类型，开始选择；或者至少根据某些足以引起他注意的显著变异，或明显对他有利的变异，才开始选择。在自然状况下，构造上或体质上的一些极微细的差异，便能改变生活斗争的微妙的平衡，因此它就被保存下来了。人类的愿望和努力只是片刻的事啊！人类的生涯又是何等短暂啊！因而，如与“自然”在全部地质时代的累积结果相比较，人类所得的结果是何等贫乏啊！这样，“自然”的产物比人类的产物必然具有更“真实”得多的性状，更能无限地适应极其复杂的生活条件，并且明显地表现出更加高级的技巧，对此还有什么值得我们惊奇的呢？

我们可以比喻地说，自然选择在这个世界上每日每时都在仔细检查着最微细的变异，把坏的排斥掉，把好的保存下来加以积累；无论什么时候，无论什么地方，只要有机会，它就静静地、极其缓慢地进行工作，把各种生物同有机的和无机的生活条件的关系加以改进。这种缓慢变化的进行，我们无法觉察出来，除非有时间流逝的标志。然而我们对于过去的悠久地质时代所知有限，我们能看出的也只是现在的生物类型和先前的并不相同罢了。

一个物种要实现任何大量的变异，就必须在变种一旦形成之后，大概经过一段长久期间，再度发生同样性质的有利变异或个体差异；而这

些变异必须再度被保存下来，如此，一步一步地发展下去。由于同样种类的个体差异反复出现，这种设想就不应被看作没有根据。但这种设想是否正确，我们只能看它是否符合并且能否解释自然界的一般现象来进行判断。另一方面，普通相信变异量是有严格限度的，这种信念同样也是一种不折不扣的设想。

虽然自然选择只能通过并为各生物的利益而发生作用，然而对于我们往往认为极不重要的那些性状和构造，也可以这样发生作用。当我们看见吃叶子的昆虫是绿色的，吃树皮的昆虫是斑灰色的；高山的松鸡在冬季是白色的，而红松鸡是石南花色的，我们必须相信这种颜色是为了保护这些鸟和昆虫来避免危险。松鸡如果不在一生的某一时期被杀害，必然会增殖到无数；我们知道它们大量受到食肉鸟的侵害；鹰依靠目力追捕猎物——鹰的目力这样锐利，以致欧洲大陆某些地方的人相戒不养白色的鸽，因为它们极容易受害。因此，自然选择便表现了如下的效果：给予各种松鸡以适当的颜色，当它们一旦获得了这种颜色，自然选择就使这种颜色纯正地而且永久地保存下来。我们不要以为偶然除掉一只特别颜色的动物所产生的作用很小；我们应当记住，在一个白色绵羊群里，除掉一只略见黑色的羔羊是何等重要。前面已经谈到，吃“赤根”的维基尼亚的猪，会由它们的颜色来决定生存或死亡。至于植物，植物学者们把果实的茸毛和果肉的颜色看作是极不重要的性状；然而我们听到一位优秀的园艺学者唐宁（Downing）说过，在美国，一种象鼻虫（Curculio）对光皮果实的危害，远甚于对茸毛果实的危害；某种疾病对紫色李的危害远甚于对黄色李的危害；而黄色果肉的桃比别种果肉颜色的桃更易受某种病害。如果借助于人工选择的一切方法，这微小差异会使若干变种在栽培时产生巨大差异，那么，在自然状况下，一种树势必同一种树和大量敌害作斗争，这时，这种感受病害的差异就会有力地决定哪一个变种——果皮光的或有毛的，果肉黄色的或紫色的——得到成功。

观察物种间的许多细小的差异时（以我们有限的知识来判断，这些差异似乎十分重要），我们不可忘记气候、食物等等对它们无疑能产生某种直接的效果。还必须记住，由于相关法则的作用，如果一部分发生变异，并且这变异通过自然选择而被累积起来，其他变异将会随之发生，并且常常具有意料不到的性质。

我们知道，在家养状况下，在生命的任何特殊期间出现的那些变异，在后代往往于相同期间重现，——例如，蔬菜和农作物许多变种的种子的形状、大小及风味；家蚕变种的幼虫期和蛹期，鸡的蛋和雏鸡的绒毛颜色，绵羊和牛靠近成年时的角，都是如此。同样地在自然状况下，自然选择也能在任何时期对生物发生作用，并使其改变，之所以能如此，是由于自然选择可以把这一时期的有利变异累积起来，并且由于

这些有利变异可以在相应时期遗传下去。如果一种植物因种子被风吹送得很远而得到利益，那么通过自然选择就会实现这一点，其困难不会大于植棉者用选择的方法来增长和改进蒴内的棉绒。自然选择能使一种昆虫的幼虫发生变异而适应成虫所遇不到的许多偶然事故；这些变异，通过相关作用，可以影响到成虫的构造。反过来也是这样，成虫的变异也能影响幼虫的构造；但在一切情况下，自然选择将保证那些变异不是有害的，因为如果有害，这个物种就要绝灭了。

自然选择能使子体的构造根据亲体发生变异，也能使亲体的构造根据子体发生变异。在社会性的动物里，自然选择能使各个体的构造适应整体的利益；如果这种被选择出来的变异有利于整体。自然选择所不能做的是：改变一个物种的构造，而不给它一点利益，却是为了另一个物种的利益。虽然在一些博物学著作中谈到过这种效果，但我还没有找到一个值得研究的事例。动物一生中仅仅用过一次的构造，如果在生活上是高度重要的，那么自然选择就能使这种构造发生很大的变异；例如某些昆虫专门用以破茧的大颚，或者未孵化的雏鸟用以啄破蛋壳的坚硬喙端等皆是。有人说过：最好的短嘴翻飞鸽死在蛋壳里的比能够破蛋孵出来的要多得多；所以养鸽者在孵化时要给予帮助。那么，假使“自然”为了鸽子自身的利益，使充分成长的鸽子生有极短的嘴，则这种变异过程大概是极缓慢的，同时蛋内的雏鸽也要受到严格选择，被选择的将是那些具有最坚强鸽喙的雏鸽，因为一切具有弱喙的雏鸽必然都要死亡；或者，那些蛋壳较脆弱而易破的将被选择，我们知道，蛋壳的厚度也像其他各种构造一样，是变异的。

在这里说明以下一点，可能是有好处的：一切生物一定都会偶然地遭到大量毁灭，但这对于自然选择的过程影响很小，或者根本没有影响。例如，每年都有大量的蛋或种子被吃掉，只有它们发生某种变异以避免敌人的吞食，它们才能通过自然选择而改变。然而许多这等蛋或种子如果不被吃掉，成为个体，它们也许比任何碰巧生存下来的个体对于生活条件适应得更好些。再者，大多数成长的动物或植物，无论善于适应它们的生活条件与否，也必定每年由于偶然的原因而遭到毁灭；虽然它们的构造和体质发生了某些变化，在另外一些方面有利于物种，但这种偶然的死亡也不会有所缓和。但是，即使成长的生物被毁灭的如此之多，如果在各地区内能够生存的个体数没有由于这等偶然原因而全部被淘汰掉，——或者，即使蛋或种子被毁灭的如此之多，只有百分之一或千分之一能够发育，——那么在能够生存的那些生物中的最适应的个体，假使向着任何一个有利的方向有所变异，它们就比适应较差的个体能够繁殖更多的后代。如果全部个体都由于上述原因而被淘汰，如在实际中常常见到的，那么自然选择对某些有利方向也就无能为力了。但不能因此就反对自然选择在别的时期和别的方面的效力；因为我们实在没有任何理由可以假定许多物种曾经在同一时期和同一区域内都发生过变

异而得到改进。

性选择

在家养状况下，有些特性常常只见于一性，而且只由这一性遗传下去；在自然状况下，无疑也是这样的。这样，如有时所看到的，可能使雌雄两性根据不同生活习性通过自然选择而发生变异，或者，如普通所发生的，这一性根据另一性而发生变异。这引导我对于我称为“性选择”的略加阐述。这种选择的形式并不在于一种生物对于其他生物或外界条件的生存斗争上，而在于同性个体间的斗争，这通常是雄性为了占有雌性而起的斗争。其结果并不是失败的竞争者死去，而是它少留后代，或不留后代。所以性选择不如自然选择来得剧烈。一般地说，最强壮的雄性，最适于它们在自然界中的位置，它们留下的后代也最多。但在许多情况下，胜利并不全靠一般的体格强壮，更多地还是靠雄性所生的特种武器。无角的雄鹿或无距的公鸡很少有机会留下大量的后代。性选择，总是容许胜利者繁殖，因此它确能增强不挠的勇气、距的长度、翅膀拍击距脚的力量，这种选择同残酷的斗鸡者的选择差不多是同样的，它们总是把最会斗的公鸡仔细选择下来。在自然界中下降到哪一等级，才没有性选择，我不知道；但有人描述雄性鳄鱼（alligator）^[1]当要占有雌性的时候，它战斗、叫嚣、环走，就像印第安人的战争舞蹈一样；有人观察雄性鲑鱼（salmon）整日在战斗；雄性锹形甲虫（stag-beetle）^[2]常常带着伤痕，这是别的雄虫用巨型大顎咬伤的；无与伦比的观察者法布尔（M.Fabre）屡屡看到某些膜翅类的雄虫专门为了一个雌虫而战，她停留在旁边，好像漠不关心地看着，然后与战胜者一同走开。多妻动物的雄性之间的战争大概最为剧烈，这等雄性动物，常生有特种武器。雄性食肉动物本已很好地被武装起来了；但它们和别的动物，通过性选择的途径还可以生出特别的防御武器来，如狮子的鬃毛和雄性鲑鱼的钩曲顎就是这样；因为盾牌在获得胜利上，也像剑和矛一样重要。

在鸟类里，这种斗争的性质，常常比较和缓。一切对这问题有过研究的人都相信，许多种鸟的雄性之间的最激烈竞争是用歌唱去引诱雌鸟。圭亚那的岩鸫、极乐鸟以及其他一些鸟类，聚集在一处，雄鸟一个个地把美丽的羽毛极其精心地展开，并且用最好的风度显示出来；它们还在雌鸟面前做出奇形怪状，而雌鸟作为观察者站在旁边，最后选择最有吸引力的做配偶。密切注意笼中鸟的人们都明确知道，它们对于异性个体的好恶常常是不同的：例如赫伦爵士（Sir R.Heron）曾经描述过一只斑纹孔雀多么突出地吸引了它的全部孔雀。我在这里不能讨论一些必要的细节；但是，如果人类能在短时期内，依照他们的审美标准，使他们的矮鸡获得美丽和优雅的姿态，我实在没有充分的理由来怀疑雌鸟依照他们的审美标准，在成千上万的世代中，选择鸣声最好的或最美丽的雄鸟，由此而产生了显著的效果。关于雄鸟和雌鸟的羽毛不同于雏鸟羽

毛的某些著名法则，可用性选择对于不同时期内发生的，并且在相当时期内单独遗传给雄性或遗传给雌雄两性的变异所起的作用，来作部分的解释；但我在这里没有篇幅来讨论这个问题了。

这样，任何动物的雌雄二者如果具有相同的一般生活习性，但在构造、颜色或装饰上有所不同，我相信这种差异主要是由性选择所引起的：这就是由于一些雄性个体在它们的武器、防御手段或者美观方面，比别的雄性略占优势，而这些优越性状在连续世代中又只遗传给雄性后代。然而我不愿把一切性的差异都归因于这种作用：因为我们在家养动物里看到有一些特性出现并为雄性所专有，这些特性分明不是通过人工选择而增大了的。野生的雄火鸡（turkey-cock）胸前的毛丛，没有任何用处，这在雌火鸡眼中是否是一种装饰，却是一个疑问；——不错，如果在家养状况下出现此种毛丛，是会被称为畸形的。

自然选择，即最适者生存的作用的事例

为了弄清楚自然选择如何起作用，请允许我举出一两个想象的事例。让我们以狼为例，狼捕食各种动物，有些是用狡计获取的，有些是用体力获取的，也有些是用敏捷的速度获取的。我们假设：在狼捕食最困难的季节里，最敏捷的猎物，例如鹿，由于那个地区的任何变化，增加了它们的数量，或者是其他猎物减少了它们的数量。在这样的情况下，只有速度最敏捷的和体躯最细长的狼才有最好的生存机会，因而被保存或被选择下来，——假使它们在不得不捕食其他动物的这个或那个季节里，仍保持足以制服它们的猎物的力量。我看不出有任何理由可以怀疑这种结果，这正如人类通过仔细的和有计划的选择，或者通过无意识的选择（人们试图保存最优良的狗但完全没有想到来改变这个品种），就能够改进长躯猎狗的敏捷性是一样的。我补充地说一下：据皮尔斯先生（Mr. Pierce）说，在美国的卡茨基尔山（Catskill Mountains）栖息着狼的两个变种，一种类型像轻快的长躯猎狗那样，它追捕鹿，另一种身体较庞大，腿较短，它们常常袭击牧人的羊群。

必须注意，在上面所讲的事例中，我所说的是体躯最细长的个体狼被保存下来，而不是说任何单独的显著变异被保存下来。在本书的以前几版里，我曾说到，后一种情形好像也常常发生。我看到个体差异的高度重要性，这就使我对人类的无意识选择的结果进行充分讨论，这种选择在于把多少具有一些价值的个体保存下来，并把最坏的个体毁灭掉。我还看到，在自然状况下，某些偶然的构造偏差的保存，例如畸形的保存，是罕见的事；即使在最初被保存下来了，其后由于同正常个体杂交，一般也消失了。虽然这样说，直到我读了在《北部英国评论》

（*North British Review*，1867年）上刊登的一篇有力的和有价值的论文后，我才知道单独的变异，无论是微细的或显著的，能够长久保存的是何等稀少。这位作者用一对动物为例，它们一生中共生产了二百个后代，大多数由于各种原因被毁灭了，平均只有二个后代能够生存以繁殖它们的种类。对大多数高等动物来说，这固然是极高的估计，但对许多低等动物来说绝非如此。于是他指出，如果有一个单独个体产生下来，它在某一方面发生了变异，使它比其他个体的生存机会多二倍，然而因为死亡率高，还有一些机会强烈地阻止其生存。假定它能够生存而且繁殖，并且有一半后代遗传了这种有利的变异；如这位评论者所继续指出的，幼者生存和繁殖的机会不过是稍微好一点而已；而且这种机会还会在以后各代中继续减少下去。我想这种论点的正确性，是无可置辩的。例如，假设某一种类的一只鸟，由于喙的钩曲能够比较容易地获得食物，并且假设有一只鸟生来就具有非常钩曲的喙，因而繁盛起来了，然而这一个个体要排除普通的类型以延续其种类的机会还是极其少的；但

是不容置疑，根据我们在家养状况下所发生的情形来判断，在许多世代中如果我们保存了或多或少地具有钩曲喙的大多数个体，并且还毁灭了具有最直喙的更大多数的个体，是可以招致上述结果的。

但是，不可忽视，由于相似的体制受着相似的作用，某些十分显著的变异——没有人把这种变异视为只是个体的差异——就会屡屡重现。关于这种事实，我们可以从家养生物中举出很多事例。在这种情形里，即使变异的个体不把新获得的性状在目前传递给后代，只要生存条件保持不变，它无疑迟早还会把按照同样方式变异的而且更为强烈的倾向遗传给后代。同样也无可怀疑，按照同样方式进行变异的倾向常是如此之强，以致同种的一切个体，没有任何选择的帮助，也会同样地发生改变。或者只有三分之一、五分之一或十分之一的个体受到这样的影响，关于这样的事实，也可以举出若干事例来。例如葛拉巴（Graba）计算非罗群岛上有一分之一的海鸠（Guillemot），是被一个特征如此显著的变种组成的，以致从前竟把它列为一个独立的物种，而被称为 *Uria lacrymans*。在这种情形下，如果变异是有利的，通过最适者生存，原有的类型很快就会被变异了的类型所代替。

关于杂交可以消除一切种类变异的作用，将在以后再讨论；但这里可以说明，大多数的动物和植物都固守在本乡本土，没有必要时，不会在外流动；甚至候鸟也是这样，它们几乎一定要回到原处来的。因此，各个新形成的变种，在最初一般仅局限于一个地方，对自然状况下的变种来说，这似乎是一条普遍的规律；所以发生同样变异的诸个体很快就会聚集成一个小团体，常常在一起繁育。如果新变种在生存斗争中胜利了，它便会从中心区域慢慢地向外扩展，不断地把圈子扩大，并且在边界上向未曾变化的个体进行斗争，而战胜它们。

举出另一个关于自然选择作用的更复杂的事例是有好处的。有些植物分泌甜液，分明是为了从体液里排除有害的物质：例如，某些荚果科（Leguminosæ）[3] 植物的托叶基部的腺就分泌这种液汁，普通月桂树（laurel）的叶背上的腺也分泌这种液汁。这种液汁，分量虽少，但昆虫贪婪地寻求它；不过昆虫的来访，对于植物却没有任何利益。现在让我们假设，假如任何一个物种的有一定数量的植株，从其内部分泌这种液汁即花蜜。寻找花蜜的昆虫就会沾上花粉，并常常把它从这一朵花带到另一朵花上去。同种的两个不同个体的花因此而杂交；这种杂交，正如可以充分证明的，能够产生强壮的幼苗，这些幼苗因此得到繁盛和生存的最好机会。凡是植物的花具有最大的腺体即蜜腺，它们就会分泌最多的蜜汁，也就会最常受到昆虫的访问，并且最常进行杂交；如此，从长远的观点来看，它就占有优势，并且形成一个地方变种。如果花的雄蕊和雌蕊的位置同前来访问的特殊昆虫的身体大小和习性相适合，而在任何程度上有利于花粉的输送，那么这些花也同样会得到利益。我们

用一个不是吸取花蜜而是采集花粉的往来花间的昆虫为例：花粉的形成专是为了受精之用，所以它的毁坏，对于植物来说分明是一种纯粹的损失；然而如果有少许花粉被吃花粉的昆虫从这朵花带到那朵花去，最初是偶然的，后来乃成为惯常的，如果因此达到杂交，虽然十分之九的花粉被毁坏了，那么，这对于被盗去花粉的植物还是大有益处的，于是那些产生愈来愈多花粉的、和具有更大花粉囊的个体就会被选择下来。

当植物长久地继续上述过程之后，它们就变得能够高度吸引昆虫，昆虫便会不知不觉地按时在花与花之间传带花粉；根据许多显著的事实，我能容易地阐明昆虫是可以有效地从事这一工作的。我只举一个例子，同时它还可以说明植物雌雄分化的一个步骤。有些冬青树（holly-tree）只生雄花，它们有四枚雄蕊，只产生很少量的花粉，同时它还有一个残迹的雌蕊；另外一些冬青树只生雌花，它们有充分大小的雌蕊，但四枚雄蕊上的花粉囊却都萎缩了，在那里找不出一粒花粉。在距离一株雄树足有六十码远的地方，我找到一株雌树，我从不同的枝条上取下二十朵花，把它们的柱头放在显微镜下观察，没有例外，在所有柱头上都有几粒花粉，而且在几个柱头上有很多花粉。几天以来，风都是从雌树吹向雄树，因此花粉当然不是由风传带过来；天气很冷且有狂风暴雨，所以对于蜂是不利的。纵使这样，我检查过的每一朵雌花，都由于往来树间找寻花蜜的蜂而有效地受精了。现在回到我们想象中的场合：当植物一到能够高度吸引昆虫的时候，花粉便会由昆虫按时从这朵花传到那朵花，于是另一个过程开始了。没有一个博物学者会怀疑所谓“生理分工”（physiological division of labour）的利益的；所以我们可以相信，一朵花或全株植物只生雄蕊，而另一朵花或另一株植物只生雌蕊，对于一种植物是有利益的。植物在栽培下或放在新的生活条件下，有时候雄性器官，有时候雌性器官，多少会变为不稔的。现在如果我们假定，在自然状况下也有这种情况发生，不论其程度多么轻微，那么，由于花粉已经按时从这朵花被传到那朵花，并且由于按照分工的原则植物的较为完全的雌雄分化是有利的，所以愈来愈有这种倾向的个体，就会继续得到利益而被选择下来，最终达到两性的完全分化。各种植物的性别分离依据二型性和其他途径现在显然正在进行中，不过要说明性别分离所采取的这等步骤，未免要浪费太多篇幅。我可以补充地说，北部美洲的某些冬青树，根据爱萨·葛雷所说的，正好处于一种中间状态，他说，这多少是杂性异株的。

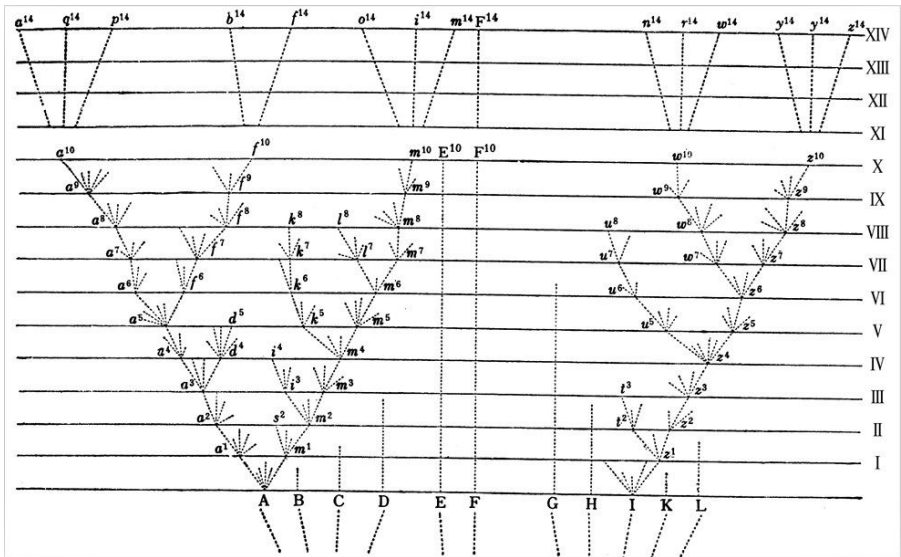
现在让我们转来谈谈吃花蜜的昆虫，假定由于继续选择使得花蜜慢慢增多的植物是一种普通植物；并且假定某些昆虫主要是依靠它们的花蜜为食。我们可以举出许多事实，来说明蜂怎样急于节省时间：例如，它们有在某些花的基部咬一个洞来吸食花蜜的习性，虽然它们只要稍微麻烦一点就能从花的口部进去。记住这些事实，就可以相信，在某些环境条件下，如吻的曲度和长度等等个体差异，固然微细到我们不能觉察

到的地步，但是对于蜂或其他昆虫可能是有利的，这样就使得某些个体比其他个体能够更快地得到食物；于是它们所属的这一群就繁盛起来了，并且生出许多遗传有同样特性的类群。普通红三叶草和肉色三叶草（*Tr. incarnatum*）的管形花冠的长度，粗看起来并没有什么差异；然而蜜蜂能够容易地吸取肉色三叶草的花蜜，却不能吸取普通红三叶草的花蜜，只有土蜂才来访问红三叶草；所以红三叶草虽遍布整个田野，却不能把珍贵的花蜜丰富地供给蜜蜂。蜜蜂肯定是极喜欢这种花蜜的；因为我屡次看见，只有在秋季，才有许多蜜蜂从土蜂在花管基部所咬破的小孔里去吸食花蜜。这两种三叶草的花冠长度的差异，虽然决定了蜜蜂的来访，但相差的程度确是极其微细的；因为有人对我说过，当红三叶草被收割后，第二茬的花略略小些，于是就有许多蜜蜂来访问它们了。我不知道这种说法是否准确；也不知道另外发表的一种记载是否可靠——据说意大利种的蜜蜂（Ligurian bee）（一般被认为这只是普通蜜蜂种的一个变种，彼此可以自由交配），能够达到红三叶草的泌蜜处去吸食花蜜，因此富有这种红三叶草的一个地区，对于吻略长些的，即吻的构造略有差异的那些蜜蜂会大有利益。另一方面，这种三叶草的受精绝对要依靠蜂类来访问它的花，在任何地区里如果土蜂稀少了，就会使花管较短的或花管分裂较深的植物得到大的利益，因为这样，蜜蜂就能够去吸取它的花蜜了。这样，我就能理解，通过连续保存具有互利的微小构造偏差的一切个体，花和蜂怎样同时地或先后慢慢地发生了变异，并且以最完善的方式来互相适应。

我十分明了，用上述想象的例子来说明自然选择的学说，会遭到人们的反对，正如当初莱尔的“地球近代的变迁，可用作地质学的解说”这种宝贵意见所遭到的反对是一样的；不过在运用现今依然活动的各种作用，来解说深谷的凿成或内陆的长形崖壁的形成时，我很少听到有人说这是琐碎的或不重要的了。自然选择的作用，只是把每一个有利于生物的微小的遗传变异保存下来和累积起来；正如近代地质学差不多排除了一次洪水能凿成大山谷的观点那样，自然选择也将把连续创造新生物的信念，或生物的构造能发生任何巨大的或突然的变异的信念排除掉的。

论个体的杂交

我在这里必须稍微讲一些题外的话。雌雄异体的动物和植物每次生育，其两个个体都必须交配（除了奇特而且不十分理解的单性生殖），这当然是很明显的事；但在雌雄同体的情况下，这一点并不明显。然而有理由可以相信，一切雌雄同体的两个个体或偶然地或习惯地亦营接合以繁殖它们的种类。很久以前，斯普伦格（Sprengel）、奈特及科尔路特就含糊地提出过这种观点了。不久我们就可以看到这种观点的重要性；但这里我必须把这个问题极简略地讲一下，虽然我有材料可作充分的讨论。一切脊椎动物，一切昆虫以及其他某些大类的动物，每次的生育都必须交配。近代的研究已经把从前认为是雌雄同体的数目大大减少了；大多数真的雌雄同体的生物也必须交配；这就是说，两个个体按时进行交配以营生殖，这就是我们所要讨论的一切。但是依然有许多雌雄同体的动物肯定不经常地进行交配，并且大多数植物是雌雄同株的。于是可以问：有什么理由可以假定在这等场合里，两个个体为了生殖而进行交配呢？在这里详细来讨论这一问题是不可能的，所以我只能作一般的考察。



第一，我曾搜集过大量事实，并且做过许多实验，表明动物和植物的变种间的杂交，或者同变种而不同品系的个体间的杂交，可以提高后代的强壮性和能育性；与此相反，近亲交配可以减小其强壮性和能育性；这和饲养家们的近乎普遍的信念是一致的。仅仅这等事实就使我相信，一种生物为了这一族的永存，就不自营受精，这是自然界的一般法

则；和另一个体偶然地——或者相隔一个较长的期间——进行交配，是必不可少的。

相信了这是自然法则，我想，我们才能理解下面所讲的几类事实，这些事实，如用任何其他观点都不能得到解释。各个培养杂种的人都知道：暴露在雨下，对于花的受精是何等不利，然而花粉囊和柱头完全暴露的花是何等之多！尽管植物自己的花粉囊和雌蕊生的这么近，几乎可以保证自花受精，如果偶然的杂交是不可缺少的，那么从他花来的花粉可以自由地进入这一点，就可以解释上述雌雄蕊暴露的情况了。另一方面，有许多花却不同，它们的结籽器官是紧闭的，如蝶形花科即荚果科这一大科便是如此；但这些花对于来访的昆虫几乎必然具有美丽而奇妙的适应。蜂的来访对于许多蝶形花是如此必要，以致蜂的来访如果受到阻止，它们的能育性就会大大降低。昆虫从这花飞到那花，很少不带些花粉去的，这就给予植物以巨大利益。昆虫的作用有如一把驼毛刷子，这刷子只要先触着一花的花粉囊，随后再触到另一花的柱头就足可以保证受精的完成了。但不能假定，这样，蜂就能产生出大量的种间杂种来；因为，假如植物自己的花粉和从另一物种带来的花粉落在同一个柱头上，前者的花粉占有的优势如此之大，以至它不可避免地要完全毁灭外来花粉的影响，该特纳（Gärtner）就曾指出过这一点。

当一朵花的雄蕊突然向雌蕊弹跳，或者慢慢一枝一枝地向她弯曲，这种装置好像专门适应于自花受精；毫无疑问，这对于自花受精是有用处的。不过要使雄蕊向前弹跳，常常需要昆虫的助力，如科尔路特所阐明的小檗（barberry）情形便是这样；在小檗属里，似乎都有这种特别的装置以便利自花受精，众所周知，假如把密切近似的类型或变种栽培在近处，就很难得到纯粹的幼苗，这样看来，它们是大量自然进行杂交的。在许多其他事例里，自花受精就很便利，它们有特别的装置，能够有效地阻止柱头接受自花的花粉，根据斯普伦格尔和别人的著作以及我自己的观察，我可以阐明这一点：例如，亮毛半边莲确有很美丽而精巧的装置，能够把花中相连的花粉囊里的无数花粉粒，在本花柱头还不能接受它们之前，全部扫除出去；因为从来没有昆虫来访这种花，至少在我的花园中是如此，所以它从不结籽。然而我把一花的花粉放在另一花的柱头上却能结籽，并由此培育成许多幼苗。我的花园中还有另一种半边莲，却有蜂来访问，它们就能够自由结籽。在很多其他场合里，虽然没有其他特别的机械装置，以阻止柱头接受同一朵花的花粉，然而如斯普伦格尔以及希尔德布兰德（Hildebrand）和其他人最近指出的，和我所能证实的：花粉囊在柱头能受精以前便已裂开，或者柱头在花粉未成熟以前已经成熟，所以这些叫做两蕊异熟的植物（dichogamous plants），事实上是雌雄分化的，并且它们一定经常地进行杂交。上述二形性和三形性交替植物的情形与此相同。这些事实是何等奇异啊！同一花中的花粉位置和柱头位置是如此接近，好像专门为了自花受精似的，但

在许多情形中，彼此并无用处，这又是何等奇异啊！如果我们用这种观点，即不同个体的偶然杂交是有利的或必需的，来解释此等事实，是何等简单啊！

假如让甘蓝、萝卜、洋葱以及其他一些植物的几个变种在相互接近的地方进行结籽，那么由此培育出来的大多数实生苗，我发现都是杂种：例如，我把几个甘蓝的变种栽培在一起，由此培育出233株实生苗，其中只有78株纯粹地保持了这一种类的性状，甚至在这78株中还有若干不是完全纯粹的。然而每一甘蓝花的雌蕊不但被自己的六个雄蕊所围绕，同时还被同株植物上的许多花的雄蕊所围绕；没有昆虫的助力各花的花粉也会容易地落在自己的柱头上；因为我曾发现，如果把花仔细保护起来，与昆虫隔离，它们也能结充分数量的籽。然而这许多变为杂种的幼苗是从哪里来的呢？这必定因为不同变种的花粉在作用上比自己的花粉更占优势的缘故；这是同种的不同个体互相杂交能够产生良好结果的一般法则的要素。如果不同的物种进行杂交，其情形正相反，因为这时植物自己的花粉往往要比外来的花粉占优势；关于这一问题，我们在以后一章里还要讲到。

在一株大树满开无数花的情况下，我们可以反对地说，花粉很少能从这株树传送到那株树，充其量只能在一株树上从这朵花传送到那朵花而已；而且在一株树上的花，只有从狭义来说，才可被认为是不同的个体。我相信这种反对是恰当的，但是自然对于这事已大大地有所准备，它给予树以一种强烈的倾向，使它们生有雌雄分化的花。当雌雄分化了，虽然雄花和雌花仍然生在一株树上，可是花粉必须按时从这花传到那花；这样花粉就有偶然从这树被传送到他树的较为良好的机会。属于一切“目”（Orders）的树，在雌雄分化上较其他植物更为常见，我在英国所看到的情形就是这样；根据我的请求，胡克博士把新西兰的树列成了表，阿萨·葛雷把美国的树列成了表，其结果都不出我所料。另一方面，胡克博士告诉我说，这一规律不适用于澳洲；但是如果大多数的澳洲树木都是两蕊异熟的，那么，其结果就和它们具有雌雄分化的花的情形是一样的了。我对于树所作的这些简略叙述，仅仅为了引起对这一问题的注意而已。

现在略为谈谈动物方面：各式各样的陆栖种都是雌雄同体的，例如陆栖的软体动物和蚯蚓；但它们都需要交配。我还没有发见过一种陆栖动物能够自营受精。这种显著的事实，提供了与陆栖植物强烈不同的对照，采用偶然杂交是不可少的这一观点，它就是可以理解的了；因为，由于精子的性质，它不能像植物那样依靠昆虫或风作媒介，所以陆栖动物如果没有两个个体交配，偶然的杂交就不能完成。水栖动物中有许多种类是能自营受精的雌雄同体；水的流动显然可以给它们做偶然杂交的媒介。我同最高权威之一，即赫胥黎教授进行过讨论，希望能找到一种

雌雄同体的动物，它的生殖器官如此完全地封闭在体内，以致没有通向外界的门径，而且不能接受不同个体的偶然影响，结果就像在花的场合中那样，我失败了。在这种观点指导之下，我以前长久觉得蔓足类是很难解释的一例；但是我遇到一个侥幸的机会，我竟能证明它们的两个个体，虽然都是自营受精的雌雄同体，确也有时进行杂交。

无论在动物或者植物里，同科中甚至同属中的物种，虽然在整个体制上彼此十分一致，却有些是雌雄同体的，有些是雌雄异体的，这种情形必会使大多数博物学者觉得很奇异。但是如果一切雌雄同体的生物事实上也偶然杂交，那么它们与雌雄异体的物种之间的差异，仅从机能上来讲，是很小的。

从这几项考察以及从许多我搜集的但不能在这里举出的一些特别事实看来，动物和植物的两个不同个体间的偶然杂交，即使不是普遍的，也是极其一般的自然法则。

通过自然选择有利于产生新类型的诸条件

这是一个极为错综的问题。大量的变异（这一名词通常包括个体差异在内）显然是有利的。个体数量大，如果在一定时期内发生有利变异的机会也较多，即使每一个体的变异量较少也可得到补偿；所以我相信，个体数量大乃是成功的高度重要因素。虽然大自然可以给予长久的时间让自然选择进行工作，但大自然并不能给予无限的时间；因为一切生物都努力在自然组成中夺取位置，任何一个物种，如果没有随着它的竞争者发生相应程度的变异和改进，便是绝灭。有利的变异至少由一部分后代所遗传，自然选择才能发挥作用。返祖倾向可能常常抑制或阻止自然选择的作用；但是这种倾向既不能阻止人类用选择方法来形成许多家养族，那么它怎么能胜过自然选择而不使它发挥作用呢？

在有计划选择的情形下，饲养家为了一定的目的进行选择，如果允许个体自由杂交，他的工作就要完全归于失败，但是，有许多人，即使没有改变品种的意图，却有一个关于品种的近乎共同的完善标准，所有他们都试图用最优良的动物繁殖后代，这种无意识的选择，虽然没有把选择下来的个体分离开，肯定也会缓慢地使品种得到改进。在自然的状况下也是这样；因为在局限的区域内，其自然机构中还有若干地方未被完全占据，一切向正确方向变异的个体，虽然其程度有所不同，却都可以被保存下来。但如果地区辽阔，其中的几个区域几乎必然要呈现不同的生活条件；如果同一个物种在不同区域内发生了变异，那么这些新形成的变种就要在各个区域的边界上进行杂交。我们在第六章里将阐明，生活在中间区域的中间变种，在长久期间内通常会被邻近的诸变种之一所代替。凡是每次生育必须交配的、游动性很大的而且繁育不十分快的动物，特别会受到杂交的影响。所以具有这种本性的动物，例如鸟，其变种一般仅局限于隔离的地区内，我看到的情形正是如此。仅仅偶然进行杂交的雌雄同体的动物，还有每次生育必须交配但很少迁移而增殖甚快的动物，就能在任何一处地方迅速形成新的和改良的变种，并且常能在那里聚集成群，然后散布开去，所以这个新变种的个体常会互相交配。根据这一原理，艺园者常常喜欢从大群的植物中留存种子，因其杂交的机会由是减少了。

甚至在每次生育必须交配而繁殖不快的动物里，我们也不能认为自由杂交常常会消除自然选择的效果；因为我可以举出很多的事实来说明，在同一地区内，同种动物的两个变种，经过长久的时间仍然区别分明，这是由于栖息的地点不同，由于繁殖的季节微有不同，或者由于每一变种的个体喜欢同各自变种的个体进行交配的缘故。

使同一物种或同一变种的个体在性状上保持纯粹和一致，杂交在自然界中起着很重要的作用。对于每次生育必须交配的动物，这等作用显然更为有效；但是前面已经说过，我们有理由相信，一切动物和植物都会偶然地进行杂交。即使只在间隔一个长时间后才进行一次杂交，这样生下来的幼体在强壮和能育性方面都远胜于长期连续自营受精生下来的后代，因而它们就会有更好的生存并繁殖其种类的机会；这样，即使间隔的时期很长，杂交的影响归根到底还是很大的。至于极低等的生物，它们不营有性生殖，也不行接合，根本不可能杂交，它们在同一生活条件下，只有通过遗传的原理以及通过自然选择，把那些离开固有模式的个体消灭掉，才能使性状保持一致。如果生活条件改变了，类型也发生变异了，那么只有依靠自然选择对于相似的有利变异的保存，变异了的后代才能获得性状的一致性。

隔离，在自然选择所引起的物种变异中，也是一种重要的因素。在一个局限的或者隔离的地区内，如果其范围不十分大，则有机的和无机的生活条件一般几乎是一致的；所以自然选择就趋向于使同种的一切个体按照同样方式进行变异，而与周围地区内生物的杂交也会由此受到阻止。瓦格纳（Moritz Wagner）最近曾发表过一篇关于这个问题的有趣论文，他指出，隔离在阻止新形成的变种间的杂交方面所起的作用，甚至比我设想的还要大。但是根据上述理由，我绝不能同意这位博物学者所说的迁徙和隔离是形成新种的必要因素。当气候、陆地高度等外界条件发生了物理变化之后，隔离在阻止那些适应性较好的生物的移入方面，同样有很大重要性；因此这一区域的自然组成里的新场所就空出来了，并且由于旧有生物的变异而被填充起来。最后，隔离能为新变种的缓慢改进提供时间；这一点有时是非常重要的。但是，如果隔离的地区很小，或者周围有障碍物，或者物理条件很特别，生物的总数就会很小；这样，有利变异发生的机会便会减少，因而通过自然选择产生新种就要受到阻碍。

只是时间推移的本身并没有什么作用，这既不有利于自然选择，也不妨害它。我要说明这一点的原因，是因为有人误认为我曾假定时间这一因素在改变物种上有最重要的作用，好像一切生物类型由于某些内在法则必然要发生变化似的。时间的重要只在于：它使有利变异的发生、选择、累积和固定，有较好的机会，在这方面它的重要性是很大的。同样地，它也能增强物理的生活条件对于各生物体质的直接作用。

如果我们转向自然界来验证这等说明是否正确，并且我们所观察的只是任何一处被隔离的小区域，例如海洋岛，虽然生活在那里的物种数目很少，如我们在“地理分布”一章中所要讲到的；但是这些物种的极大部分是本地所专有的——就是说，它们仅仅产生在那里，而是世界别处所没有的。所以最初一看，好像海洋岛对于产生新种是大有利的。但这

样我们可能欺骗了自己，因为我们如果要确定究竟是一个隔离的小地区，还是一个开放的大地区如一片大陆，最有利于产生生物新类型，我们就应当在相等的时间内来作比较；然而这是我们不可能做到的。

虽然隔离对于新种的产生极为重要，但从全面看来，我都倾向于相信区域的广大更为重要，特别是在产生能够经历长久时间的而且能够广为分布的物种尤其如此。在广大而开放的地地区内，不仅因为那里可以维持同种的大量个体生存，因而使发生有利变异有较好的机会，而且因为那里已经有许多物种存在，因而外界条件极其复杂；如果在这许多物种中有些已经变异或改进了，那么其他物种势必也要相应程度地来改进，否则就要被消灭。每一新类型，当它们得到大大的改进以后，就会向开放的、相连的地区扩展，因而就会与许多其他类型发生斗争。还有，广大的地区，虽然现在是连续的，却因为以前地面的变动，往往呈现着不连接状态；所以隔离的优良效果，在某种范围内一般是曾经发生的。最后，我可总结，虽然小的隔离地区在某些方面对于新种的产生是高度有利的，然而变异的过程一般在大地区内要快得多，并且更重要的是，在大地区内产生出来的而且已经战胜过许多竞争者的新类型，是那些分布得最广远而且产生出最多新变种和物种的类型。因此它们在生物界的变迁史中便占有比较重要的位置。

根据这种观点，我们对于在“地理分布”一章里还要讲到的某些事实，大概就可以理解了；例如，较小的大陆，如澳洲，它的生物，现在和较大的欧亚区域的生物比较起来，是有逊色。这样正是大陆的生物，在各处岛屿上到处归化。在小岛上，生活竞争比较不剧烈，那里的变异较少，绝灭的情形也较少。因此，我们可以理解，为什么马得拉的植物区系，据O.希耳（Oswald Heer）说，在一定程度上很像欧洲的已经灭亡的第三纪植物区系。一切淡水盆地，总的来说，与海洋或陆地相比较，只是一个小小的地区。结果，淡水生物间的斗争也不像在他处那样剧烈；于是，新类型的产生就较缓慢，而且旧类型的灭亡也要缓慢些。硬鳞鱼类（Ganoid fishes）以前是一个占有优势的目，我们在淡水盆地还可以找到它遗留下来的七个属；并且在淡水里我们还能找到现在世界上几种形状最奇怪的动物，如鸭嘴兽（Ornithorhynchus）和肺鱼（Lepidosiren），它们像化石那样，与现今在自然等级上相离很远的一些目多少相联系着。这种形状奇怪的动物可以叫做活化石；由于它们居住在局限的地区内，并且由于变异较少，因而斗争也较不剧烈，所以它们能够一直存留到今天。

就这极复杂的问题所许可的范围内，现在对通过自然选择产生新种的有利条件和不利条件总起来说一说。我的结论是，对陆栖生物来说，地面经过多次变动的广大地区，最有利于产生许多新生物类型，它们既适于长期的生存，也适于广泛的分布。如果那地区是一片大陆，生物的

种类和个体都会很多，因而就要陷入严厉的斗争。如果地面下陷，变为分离的大岛，每个岛上还会有许多同种的个体生存着；在各个新种分布的边界上的杂交就要受到抑制；在任何种类的物理变化之后，迁入也要受到妨碍，所以每一岛上的自然组成中的新场所，势必由于旧有生物的变异而被填充；时间也能允许各岛上的变种充分地变异和改进。如果地面又升高，再变为大陆，那里就会再发生剧烈的斗争；最有利的或最改进的变种，就能够分布开去，改进较少的类型就会大部绝灭，并且新连接的大陆上的各种生物的相对比例数便又发生变化；还有，这里又要成为自然选择的优美的活动场所，更进一步地来改进生物而产生出新种来。

我充分承认，自然选择的作用一般是极其缓慢的。只有在一个区域的自然组成中还留有一些地位，可以由现存生物在变异后而较好地占有，这时自然选择才能发生作用。这种地位的出现常决定于物理变化，这种变化一般是很缓慢的。此外还决定于较好适应的类型的迁入受到阻止。少数旧有生物一发生变异，其他生物的互相关系就常被打乱；这就会创造出新的地位，有待适应较好的类型填充进去；但这一切进行得极其缓慢。虽然同种的一切个体在某种微小程度上互有差异，但是要使生物体制的各部分发生适宜的变化，则常需很长时间。这种结果又往往受到自由杂交所显著延滞。许多人会说这数种原因已足够抵消自然选择的力量了。我不相信会如此。但我确相信自然选择的作用一般是极其缓慢的，需经过长久的时间，并且只能作用于同一地方的少数生物。我进一步相信此等缓慢的、断续的结果，和地质学告诉我们的这世界生物变化的速度和方式很相符合。

选择的过程虽然是缓慢的，如果力量薄弱的人类尚能在人工选择方面多有作为，那么，在很长的时间里，通过自然力量的选择，即通过最适者的生存，我觉得生物的变异量是没有止境的，一切生物彼此之间以及与它们的物理的生活条件之间互相适应的美妙而复杂的关系，也是没有止境的。

因自然选择而绝灭

在“地质学”的一章里还要详细讨论这一问题；但因为它和自然选择有密切的关系，所以这里必须谈到它。自然选择的作用全在于保存在某些方面有利的变异，随之引起它们的存续。由于一切生物都按照几何比率高速度地增加，所以每一地区都已充满了生物；于是，有利的类型在数目上增加了，所以使得较不利的类型常常在数目上减少而变得稀少了。地质学告诉我们说，稀少就是绝灭的预告。我们知道只剩下少数个体的任何类型，遇到季候性质的大变动，或者其敌害数目的暂时增多，就很有可能完全绝灭。我们可以进一步地说，新类型既产生出来了，除非我们承认具有物种性质的类型可以无限增加，那么许多老类型势必绝灭。地质学明白告诉我们说，具有物种性质的类型的数目并没有无限增加过；我们现在试行说明，为什么全世界的物种数目没有无限增加。

我们已经看到个体数目最多的物种，在任何一定期间内，有产生有利变异的最好机会。关于这一点我们已经得到证明，第二章所讲的事实指出，普通的、广布的即占优势的物种，拥有见于记载的变种最多。所以个体数目稀少的物种在任何一定期间内的变异或改进都是迟缓的；结果，在生存斗争中，它们就要遭遇到普通物种的已经变异了的和改进了的后代的打击。

根据这些论点，我想，必然会有如下的结果：新物种在时间的推移中通过自然选择被形成了，其他物种就会越来越稀少，而终至绝灭。那些同正在进行变异和改进中的类型斗争最激烈的，当然牺牲最大。我们在“生存斗争”一章里已经看到，密切近似的类型，——即同种的一些变种，以及同属或近属的一些物种，——由于具有近乎相同的构造、体质、习性，一般彼此进行斗争也最剧烈；结果，每一新变种或新种在形成的过程中，一般对于和它最接近的那些近亲的压迫也最强烈，并且还有消灭它们的倾向。我们在家养生物里，通过人类对于改良类型的选择，也可看到同样的消灭过程。我们可以举出许多奇异的例子，表明牛、绵羊以及其他动物的新品种，花卉的变种，是何等迅速地代替了那些古老的和低劣的种类。在约克郡，我们从历史中可以知道，古代的黑牛被长角牛所代替，长角牛“又被短角牛所扫除，好像被某种残酷的瘟疫所扫除一样”（我引用一位农业作者的话）。

性状的分歧

我用这个术语所表示的原理是极其重要的，我相信可以用它来解释若干重要的事实。第一，各个变种，即使是特征显著的那些变种，虽然多少带有物种的性质，——如在许多场合里，对于它们如何加以分类，常是难解的疑问——肯定的，它们彼此之间的差异，远比那些纯粹而明确的物种之间的差异为小。按照我的观点，变种是在形成过程中的物种，即曾被我认为初期的物种。变种间的较小差异怎样扩大为物种间的较大差异呢？这一过程经常发生，我们可以从下列事实推论出这一点：在自然界里，无数的物种都呈现着显著的差异，而变种——这未来的显著物种的假想原型和亲体——却呈现着微细的和不甚明确的差异。仅仅是偶然（我们可以这样叫它）或者可能致使一个变种在某些性状上与亲体有所差异，以后这一变种的后代在同一性状上又与它的亲体有更大程度的差异；但是仅此一点，绝不能说明同属异种间所表现的差异何以如此常见和巨大。

我的实践一向是从家养生物那里去探索此事的说明。在这里我们会看到相似的情形。必须承认，如此相异的族，如短角牛和赫里福德牛，赛跑马和驾车马，以及若干鸽的品种等等，绝不是许多连续的世代里，只由相似变异的偶然累积而产生的。在实践中，例如，一个具有稍微短喙的鸽子引起了一个养鸽者的注意；而另一个具有略长喙的鸽子却引起了另一个养鸽者的注意；在“养鸽者不要也不喜欢中间标准，只喜欢极端类型”这一熟知的原则下，他们就都选择和养育那些喙愈来愈长的，或愈来愈短的鸽子（翻飞鸽的亚品种实际就是这样产生的）。还有，我们可以设想，在历史的早期，一个民族或一个区域里的人们需要快捷的马，而别处的人却需要强壮的和粗笨的马。最初的差异可能是极微细的；但是随着时间的推移，一方面连续选择快捷的马，另一方面却连续选择强壮的马，差异就要增大起来，因而便会形成两个亚品种。最后，经过若干世纪，这些亚品种就变为稳定的和不同的品种了。等到差异已大，具有中间性状的劣等马，即不甚快捷也不甚强壮的马，将不会用来育种，从此就逐渐被消灭了。这样，我们从人类的产物中看到了所谓分歧原理的作用，它引起了差异，最初仅仅是微小的，后来逐渐增大，于是品种之间及其与共同亲体之间，在性状上便有所分歧了。

但是可能要问，怎样才能把类似的原理应用于自然界呢？我相信能够应用而且应用得很有效（虽然我许久以后才知道怎样应用），因为简单地说，任何一个物种的后代，如果在构造、体质、习性上愈分歧，那么它在自然组成中，就愈能占有各种不同的地方，而且它们在数量上也就愈能够增多。

在习性简单的动物里，我们可以清楚地看到这种情形。以食肉的四足兽为例，它们在任何能够维持生活的地方，早已达到饱和的平均数。如果允许它的数量自然增加的话（在这个区域的条件没有任何变化的情形下），它只有依靠变异的后代去取得其他动物目前所占据的地方，才能成功地增加它们的数量：例如，它们当中有些变为能吃新种类的猎物，无论死的或活的；有些能住在新地方，爬树、涉水，并且有些或者可以减少它们的肉食习性。食肉动物的后代，在习性和构造方面变得愈分歧，它们所能占据的地方就愈多。能应用于一种动物的原理，也能应用于一切时间内的一切动物，——这就是说如果它们发生变异的话，——如果不发生变异，自然选择便不能发生任何作用。关于植物，也是如此。试验证明，如果在一块土地上仅播种一个草种，同时在另一块相像的土地上播种若干不同属的草种，那么在后一块土地上就比在前一块土地上能够生长更多的植物，收获更大重量的干草。如在两块同样大小的土地上，一块播种一个小麦变种，另一块混杂地播种几个小麦变种，也会发生同样的情形。所以，如果任何一个草种正在继续进行着变异，并且如果各变种被连续选择着，则它们将像异种和异属的草那样地彼此相区别，虽然区别程度很小，那么这个物种的大多数个体，包括它的变异了的后代在内，就能成功地在同一块土地上生活。我们知道每一物种和每一变种的草每年都要散播无数种子；可以这样说，它们都在竭力来增加数量。结果，在数千代以后，任何一个草种的最显著的变种都会有成功的以及增加数量的最好机会，这样就能排斥那些较不显著的变种；变种到了彼此截然分明的时候，便取得物种的等级了。

构造的巨大分歧性，可以维持最大量生物生活，这一原理的正确性已在许多自然情况下看到。在一块极小的地区内，特别是对于自由迁入开放时，个体与个体之间的斗争必定是极其剧烈的，在那里我们总是可以看到生物的巨大分歧性。例如，我看见有一片草地，其面积为三英尺乘四英尺，许多年来都暴露在完全同样的条件下，在它上面生长着二十个物种的植物，属于十八个属和八个目，可见这些植物彼此的差异是何等巨大。在情况一致的小岛上，植物和昆虫也是这样的；淡水池塘中的情形亦复如此。农民们知道，用极不同“目”的植物进行轮种，可以收获更多的粮食：自然界中所进行的可以叫做同时的轮种。密集地生活在任何一片小土地上的动物和植物，大多数都能够在那里生活（假定这片土地没有任何特别的性质），可以说，它们都百倍竭力地在那里生活；但是，可以看到，在斗争最尖锐的地方，构造的分歧性的利益，以及与其相随伴的习性和体质的差异的利益，按照一般规律，决定了彼此争夺得最厉害的生物，是那些属于我们叫做异属和异“目”的生物。

同样的原理，在植物通过人类的作用在异地归化这一方面，也可以看到。有人可能这样料想，在任何一块土地上能够变为归化的植物，一般都是那些和土著植物在亲缘上密切接近的种类；因为土著植物普通被

看作是特别创造出来而适应于本土的。或者还有人会这样料想，归化的植物大概只属于少数类群，它们特别适应新乡土的一定地点。但实际情形却很不同；得康多尔在他的可称赞的伟大著作里曾明白说过，归化的植物，如与土著的属和物种的数目相比，则其新属要远比新种为多。举一个例子来说明，在阿萨·格雷博士的《美国北部植物志》的最后一版里，曾举出260种归化的植物，属于162属。由此我们可以看出这些归化的植物具有高度分歧的性质。还有，它们与土著植物大不相同，因为在162个归化的属中，非土生的不下100个属，这样，现今生存于美国的属，就大大增加了。

对于在任何地区内与土著生物进行斗争而获得胜利的并且在那里归化了的植物或动物的本性加以考察，我们就可以大体认识到，某些土著生物必须怎样发生变异，才能胜过它们的同住者；我们至少可以推论出，构造的分歧化达到新属差异的，是于它们有利的。

事实上，同一地方生物的构造分歧所产生的利益，与一个个体各器官的生理分工所产生的利益是相同的——米尔恩·爱德华兹（Milne Edwards）已经详细讨论过这一问题了。没有一个生理学家会怀疑专门消化植物性物质的胃，或专门消化肉类的胃，能够从这些物质中吸收最多的养料。所以在任何一块土地的一般系统中，动物和植物对于不同生活习性的分歧愈广阔和愈完善，则能够生活在那里的个体数量就愈大。一组体制很少分歧的动物很难与一组构造更完全分歧的动物相竞争。例如，澳洲各类的有袋动物可以分成若干群，但彼此差异不大，正如沃特豪斯先生（Mr. Waterhouse）及别人所指出的，它们隐约代表着食肉的、反刍的、啮齿的哺乳类，但它们是否能够成功地与这些发育良好的目相竞争，是可疑的。在澳洲的哺乳动物里，我们看到分歧过程还在早期的和不完全的发展阶段中。

自然选择通过性状的分歧和绝灭，对一个共同祖先的后代可能发生的作用

根据上面极压缩的讨论，我们可以假定，任何一个物种的后代，在构造上愈分歧，便愈能成功，并且愈能侵入其他生物所占据的地方。现在让我们看一看，从性状分歧得到这种利益的原理，与自然选择的原理和绝灭的原理结合起来之后，能起怎样的作用。

本书所附的一张图表，能够帮助我们来理解这个比较复杂的问题。以A到L代表这一地方的一个大属的诸物种；假定它们的相似程度并不相等，正如自然界中的一般情形那样，也如图表里用不同距离的字母所表示的那样。我说的是一个大属，因为在第二章已经说过，在大属里比在小属里平均有更多的物种发生变异；并且大属里发生变异的物种有更多数目的变种。我们还可看到，最普通的和分布最广的物种，比罕见的和分布狭小的物种更多变异。假定A是普通的、分布广的、变异的物种，并且这个物种属于本地的一个大属。从A发出的不等长的、分歧散开的虚线代表它的变异的后代。假定此等变异极其微细，但其性质极分歧；假定它们不同时发生，而常常间隔一个长时间才发生；并且假定它们在发生以后能存在多久也各不相等。只有那些具有某些利益的变异才会被保存下来，或自然地选择下来。这里由性状分歧能够得到利益的原理的重要性便出现了；因为，一般地这就会引致最差异的或最分歧的变异（由外侧虚线表示）受到自然选择的保存和累积。当一条虚线遇到一条横线，在那里就用一小数目字标出，那是假定变异的数量已得到充分的积累，因而形成一个很显著的并在分类工作上被认为有记载价值的变种。

图表中横线之间的距离，代表一千或一千以上的世代。一千代以后，假定物种（A）产生了两个很显著的变种，名为 a^1 和 m^1 。这两个变种所处的条件一般还和它们的亲代发生变异时所处的条件相同，而且变异性本身是遗传的；结果它们便同样地具有变异的倾向，并且普通差不多像它们亲代那样地发生变异。还有，这两个变种，只是轻微变异了的类型，所以倾向于遗传亲代（A）的优点，这些优点使其亲代比本地生物在数量上更为繁盛；它们还遗传亲种所隶属的那一属的更为一般的优点，这些优点使这个属在它自己的地区内成为一个大属。所有这些条件对于新变种的产生都是有利的。

这时，如果这两个变种仍能变异，那么它们变异的^{最大分歧}在此后的一千代中，一般都会被保存下来。经过这段期间后，假定在图表中的变种 a^1 产生了变种 a^2 ，根据分歧的原理， a^2 和（A）之间的差异要比 a^1

和(A)之间的差异为大。假定 m^1 产生两个变种,即 m^2 和 s^2 ,彼此不同,而和它们的共同亲代(A)之间的差异更大。我们可以用同样的步骤把这一过程延长到任何久远的期间;有些变种,在每一千代之后,只产生一个变种,但在变异愈来愈大的条件下,有些会产生两个或三个变种,并且有些不能产生变种。因此变种,即共同亲代(A)的变异了的后代,一般会继续增加它们的数量,并且继续在性状上进行分歧。在图表中,这个过程表示到一万代为止,在压缩和简单化的形式下,则到一万四千代为止。

但我在这里必须说明:我并非假定这种过程会像图表中那样有规则地进行(虽然图表本身已多少有些不规则性),它的进行不是很规则的,而且也不是连续的,而更可能的是:每一类型在一个长时期内保持不变,然后才又发生变异。我也没有假定,最分歧的变种必然会被保存下来:一个中间类型也许能够长期存续,或者可能,也许不可能产生一个以上的变异了的后代;因为自然选择常常按照未被其他生物占据的或未被完全占据的地位的性质而发生作用;而这一点又依无限复杂的关系来决定。但是,按照一般的规律,任何一个物种的后代,在构造上愈分歧,愈能占据更多的地方,并且它们的变异了的后代也愈能增加。在我们的图表里,系统线在有规则的间隔内中断了,在那里标以小写数目字,小写数目字标志着连续的类型,这些类型已充分变得不同,足可以被列为变种。但这样的中断是想象的,可以插入任何地方,只要间隔的长度允许相当分歧变异量得以积累,就能这样。

因为从一个普通的、分布广的、属于一个大属的物种产生出来的一切变异了的后代,常常会共同承继那些使亲代在生活中得以成功的优点,所以一般地它们既能增多数量,也能在性状上进行分歧:这在图表中由(A)分出的数条虚线表示出来了。从(A)产生的变异了的后代,以及系统线上更高度改进的分支,往往会占据较早的和改进较少的分支的地位,因而把它们毁灭;这在图表中由几条较低的没有达到上面横线的分支来表明。在某些情形里,无疑地,变异过程只限于一枝系统线,这样,虽然分歧变异在量上扩大了,但变异了的后代在数量上并未增加。如果把图表里从(A)出发的各线都去掉,只留 a^1 到 a^{10} 的那一支,便可表示出这种情形。英国的赛跑马和英国的向导狗与此相似,它们的性状显然从原种缓慢地分歧,既没有分出任何新枝,也没有分出任何新族。

经过一万代后,假定(A)种产生了 a^{10} 、 f^{10} 和 m^{10} 三个类型,由于它们经过历代性状的分歧,相互之间及与共同祖代之间的区别将会很大,但可能并不相等。如果我们假定图表中两条横线间的变化量极其微小,那么这三个类型也许还只是十分显著的变种;但我们只要假定这变化过程在步骤上较多或在量上较大,就可以把这三个类型变为可疑的物

种或者至少变为明确的物种。因此，这张图表表明了由区别变种的较小差异，升至区别物种的较大差异的各个步骤。把同样过程延续更多世代（如压缩了的和简化了的图表所示），我们便得到了八个物种，系用小写字母 a^{14} 到 m^{14} 所表示，所有这些物种都是从（A）传衍下来的。因而如我所相信的，物种增多了，属便形成了。

在大属里，发生变异的物种大概总在一个以上。在图表里，我假定第二个物种（I）以相似的步骤，经过一万世代以后，产生了两个显著的变种或是两个物种（ w^{10} 和 z^{10} ），它们究系变种或是物种，要根据横线间所表示的假定变化量来决定。一万四千世代后，假定六个新物种 n^{14} 到 z^{14} 产生了。在任何一个属里，性状已彼此很不相同的物种，一般会生出最大数量的变异了的后代；因为它们在自然组成中拥有最好的机会来占有新的和广泛不同的地方：所以在图表里，我选取极端物种（A）与近极端物种（I），作为变异最大的和已经产生了新变种和新物种的物种。原属里的其他九个物种（用大写字母表示的），在长久的但不相等的时期内，可能继续传下不变化的后代；这在图表里是用不等长的向上虚线来表示的。

但在变异过程中，如图表中所表示的那样，另一原理，即绝灭的原理，也起重要的作用。因为在每一处充满生物的地方，自然选择的作用必然在于选取那些在生活斗争中比其他类型更为有利的类型，任何一个物种的改进了的后代经常有一种倾向：在系统的每一阶段中，把它们的先驱者以及它们的原始祖代驱逐出去和消灭掉。必须记住，在习性、体质和构造方面彼此最相近的那些类型之间，斗争一般最为剧烈。因此，介于较早的和较晚的状态之间的中间类型（即介于同种中改进较少的和改良较多的状态之间的中间类型）以及原始亲种本身，一般都有绝灭的倾向。系统线上许多整个的旁枝会这样绝灭，它们被后来的和改进了的枝系所战胜。但是，如果一个物种的变异了的后代进入了某一不同的地区，或者很快地适应于一个完全新的地方，在那里，后代与祖代间就不进行斗争，二者就都可以继续生存下去。

假定我们的图表所表示的变异量相当大，则物种（A）及一切较早的变种皆归灭亡，而被八个新物种（ a^{14} 到 m^{14} ）所代替；并且物种（I）将被六个新物种（ n^{14} 到 z^{14} ）所代替。

我们还可以再做进一步论述。假定该属的那些原种彼此相似的程度并不相等，自然界中的情况一般就是如此；物种（A）和B、C及D的关系比和其他物种的关系较近；物种（I）和G、H、K、L的关系比和其他物种的关系较近。又假定（A）和（I）都是很普通而且分布很广的物种，所以它们本来一定就比同属中的大多数其他物种占有若干优势。它们的变异了的后代，在一万四千世代时共有十四个物种，它们遗传了一部分同样的优点：它们在系统的每一阶段中还以种种不同的方式进行变

异和改进，这样便在它们居住的地区的自然组成中，变得适应了许多和它们有关的地位。因此，它们极有可能，不但会取得亲种（A）和（I）的地位而把它们消灭掉，而且还会消灭某些与亲种最接近的原种。所以，能够传到第一万四千世代的原种是极其稀少的。我们可以假定与其他九个原种关系最疏远的两个物种（E与F）中只有一个物种（F），可以把它们的后代传到这一系统的最后阶段。

在我们的图表里，从十一个原种传下来的新物种数目现在是十五。由于自然选择造成分歧的倾向， a^{14} 与 z^{14} 之间在性状方面的极端差异量远比十一个原种之间的最大差异量为大。还有，新种间的亲缘的远近也很不相同。从（A）传下来的八个后代中， a^{14} 、 q^{14} 、 p^{14} 三者，由于都是新近从 a^{10} 分出来的，亲缘比较相近； b^{14} 和 f^{14} 系在较早的时期从 a^5 分出来的，故与上述三个物种在某种程度上有所差别；最后 o^{14} 、 i^{14} 、 m^{14} 彼此在亲缘上是相近的，但是因为在变异过程的开端时期便有了分歧，所以与前面的五个物种大有差别，它们可以成为一个亚属或者成为一个明确的属。

从（I）传下来的六个后代将形成两个亚属或两个属。但是因为原种（I）与（A）大不相同，（I）在原属里差不多站在一个极端，所以从（I）分出来的六个后代，只是由于遗传的缘故，就与从（A）分出来的八个后代大不相同；还有，我们假定这两组生物是向不同的方向继续分歧的。而连接在原种（A）和（I）之间的中间种（这是一个很重要的论点），除去（F），也完全绝灭了，并且没有遗留下后代。因此，从（I）传下来的六个新种，以及从（A）传下来的八个新种，势必被列为很不同的属，甚至可以被列为不同的亚科。

所以，我相信，两个或两个以上的属，是经过变异传衍，从同一属中两个或两个以上的物种产生的。这两个或两个以上的亲种又可以假定是从早期一属里某一物种传下来的。在我们的图表里，是用大写字母下方的虚线来表示的，其分支向下收敛，趋集一点；这一点代表一个物种，它就是几个新亚属或几个属的假定祖先。新物种 F^{14} 的性状值得稍加考虑，它的性状假定未曾大事分歧，仍然保存（F）的体型，没有什么改变或仅稍有改变。在这种情形里，它和其他十四个新种的亲缘关系，乃有奇特而疏远的性质。因为它系从现在假定已经灭亡而不为人所知的（A）和（I）两个亲种之间的类型传下来的，那么它的性状大概在某种程度上介于这两个物种所传下来的两群后代之间。但这两群的性状已经和它们的亲种类型有了分歧，所以新物种（ F^{14} ）并不直接介于亲种之间，而是介于两群的亲种类型之间；每一个博物学者大概都能想到这种情形。

在这张图表里，各条横线都假定代表一千代，但它们也可以代表一百万或更多代；它还可以代表包含有绝灭生物遗骸的地壳的连续地层的

一部分。我们在“地质学”一章里，还必须要讨论这一问题，并且，我想，在那时我们将会看到这张图表对绝灭生物的亲缘关系会有所启示，——这些生物虽然常与现今生存的生物属于同目、同科或同属，但是常常在性状上多少介于现今生存的各群生物之间；我们是能够理解这种事实的，因为绝灭的物种系生存在各个不同的辽远时代，那时系统线上的分支线还只有较小的分歧。

我看没有理由把现在所解说的变异过程，只限于属的形成。在图表中，如果我们假定分歧虚线上的各个连续的群所代表的变异量是巨大的，那么标着 a^{14} 到 p^{14} 、 b^{14} 和 f^{14} 以及 o^{14} 到 m^{14} 的类型，将形成三个极不相同的属。我们还会有从(I)传下来的两个极不相同的属，它们与(A)的后代大不相同。该属的两个群，按照图表所表示的分歧变异量，形成了两个不同的科，或不同的目。这两个新科或新目，是从原属的两个物种传下来的，而这两个物种又假定是从某些更古老的和不为人所知的类型传下来的。

我们已经看到，在各地，最常常出现变种即初期物种的，是较大属的物种。这确实是可以被预料到的一种情形；因为自然选择是通过一种类型在生存斗争中比其他类型占有优势而起作用的，它主要作用于那些已经具有某种优势的类型；而任何一个群之成为大群，就表明它的物种从共同祖先那里遗传了一些共通的优点。因此，产生新的、变异了的后代的斗争，主要发生在努力增加数目的一切大群之间。一个大群将慢慢战胜另一个大群，使它的数量减少，这样就使它继续变异和改进的机会减少。在同一个大群里，后起的和更高度完善的亚群，由于在自然组成中分歧出来并且占有许多新的地位，就经常有一种倾向，来排挤和消灭较早的、改进较少的亚群。小的和衰弱的群及亚群终归灭亡。瞻望未来，我们可以预言：现在巨大的而且胜利的，以及最少被击破的，即最少受到绝灭之祸的生物群，将能在一个很长时期内继续增加。但是哪几个群能够得到最后的胜利，却无人能够预言；因为我们知道有许多群从前曾是极发达的，但现在都绝灭了。瞻望更远的未来，我们还可预言：由于较大群继续不断地增多，大量的较小群终要趋于绝灭，而且不会留下变异了的后代；结果，生活在任何一个时期内的物种，能把后代传到遥远未来的只是极少数。我在“分类”一章里还要讨论这一问题，但我可以在这里再谈一谈，按照这种观点，由于只有极少数较古远的物种能把后代传到今日，而且由于同一物种的一切后代形成一个纲，于是我们就能理解，为什么在动物界和植物界的每一主要大类里，现今存在的纲是如此之少。虽然极古远的物种只有少数留下变异了的后代，但在过去遥远的地质时代里，地球上也有许多属、科、目及纲的物种分布着，其繁盛差不多就和今天一样。

论生物体制倾向进步的程度

“自然选择”的作用完全在于保存和累积各种变异，这等变异对于每一生物，在其一切生活期内所处的有机和无机条件下都是有利的。这最后的结果是，各种生物对其外界条件的关系日益改进。这种改进必然会招致全世界大多数生物的体制逐渐进步。但我们在这里遇到了一个极复杂的问题，因为，什么叫做体制的进步，在博物学者间还没有一个满意的界说。在脊椎动物里，智慧的程度以及构造的接近人类，显然就表示了它们的进步。可以这样设想，从胚胎发育到成熟，各部分和各器官所经过的变化量的大小，似乎可以作为比较的标准；然而有些情形，例如，某些寄生的甲壳动物，它的若干部分的构造在成长后反而变得不完全，所以，这种成熟的动物不能说比它的幼虫更为高等。冯贝尔（Von Baer）所定的标准似乎可应用得最广而且也最好，这个标准是指同一生物的各部分的分化量，——这里我应当附带说明一句，是指成体状态而言——以及它们的不同机能的专业化程度；也就是米尔恩·爱德华所说的生理分工的完全程度。但是，假如我们观察一下，例如鱼类就可以知道这个问题是何等的晦涩不明了；有些博物学者把其中最接近两栖类的，如鲨鱼，列为最高等，同时，还有一些博物学者把普通的硬骨鱼列为最高等，因为它们最严格地呈现鱼形并和其他脊椎纲的动物最不相像。在植物方面，我们还可以更明确地看出这个问题的晦涩不明，植物当然完全不包含智慧的标准；在这里，有些植物学者认为花的每一器官，如萼片、花瓣、雄蕊、雌蕊充分发育的植物是最高等；同时，还有一些植物学者，却认为花的几种器官变异极大的而数目减少的植物是最高等，这种看法大概较为合理。

如果我们以成熟生物的几种器官的分化量 and 专业化量（这里包括为了智慧目的而发生的脑的进步）作为体制高等的标准，那么自然选择显然会指向这种标准的：因为所有生物学者都承认器官的专业化对于生物是有利的，由于专业化可以使机能执行得更好些；因此，向着专业化进行变异的积累是在自然选择的范围之内的。另一方面，只要记住一切生物都在竭力进行高速率的增加，并在自然组成中攫取各个未被占据或未被完全占据的地位，我们就可以知道，自然选择十分可能逐渐使一种生物适合于这样一种状况，在那里几种器官将会成为多余的或者无用的：在这种情形下，体制的等级就发生了退化现象。从最远的地质时代到现在，就全体说，生物体制是否确有进步，在“地质的演替”一章中来讨论将更为方便。

但是可以提出反对意见：如果一切生物，既然在等级上都是这样倾向上升，为什么全世界还有许多最低等类型依然存在？在每个大的纲

里，为什么有一些类型远比其他类型更为发达？为什么更高度发达的类型，没有到处取代较低等类型的地位并消灭它们呢？拉马克相信一切生物都内在地和必然地倾向于完善化，因而他强烈地感到了这个问题是非常难解的，以致他不得不假定新的和简单的类型可以不断地自然发生。现在科学还没有证明这种信念的正确性，将来怎么样就不得而知了。根据我们的理论，低等生物的继续存在是不难解释的；因为自然选择即最适者生存，不一定包含进步性的发展——自然选择只利用对于生物在其复杂生活关系中有利的那些变异。那么可以问，高等构造对于一种浸液小虫（infusorian animalcule）[4]，以及对于一种肠寄生虫，甚至对于一种蚯蚓，照我们所能知道的，究有什么利益？如果没有利益，这些类型便不会通过自然选择有所改进，或者很少有所改进，而且可能保持它们今日那样的低等状态到无限时期。地质学告诉我们，有些最低等类型，如浸液小虫和根足虫（rhizopods），已在极长久的时期中，差不多保持了今日的状态。但是，如果假定许多今日生存着的低等类型，大多数自从生命的黎明初期以来就丝毫没有进步，也是极端轻率的；因为每一个曾经解剖过现今被列为最低等生物的博物学者们，没有不被它们的确系奇异而美妙的体制所打动。

如果我们看一看一个大群里的各级不同体制，就可以知道同样的论点差不多也是可以应用的；例如，在脊椎动物中，哺乳动物和鱼类并存；在哺乳动物中，人类和鸭嘴兽并存；在鱼类中，鲨鱼和文昌鱼（Amphioxus）[5]并存，后一种动物的构造极其简单，与无脊椎动物很接近。但是，哺乳动物和鱼类彼此没有什么可以竞争的；哺乳动物全纲进步到最高级，或者这一纲的某些成员进步到最高级，并不会取鱼的地位而代之。生理学家相信，脑必须有热血的灌注才能高度活动，因此必须进行空气呼吸；所以，温血的哺乳动物如果栖息于水中，就必须常到水面来呼吸，很不便利。关于鱼类，鲨鱼科的鱼不会有取代文昌鱼的倾向，因为我听弗里茨·米勒说过，文昌鱼在巴西南部荒芜沙岸旁的唯一伙伴和竞争者是一种奇异的环虫（annelid）。哺乳类中三个最低等的目，即有袋类、贫齿类和啮齿类，在南美洲和大量猴子在同一处地方共存，它们彼此大概很少冲突。总而言之，全世界生物的体制虽然都进步了，而且现在还在进步着，但是在等级上将会永远呈现许多不同程度的完善化；因为某些整个纲或者每一纲中的某些成员的高度进步，完全没有必要使那些不与它们密切竞争的类群归于绝灭。在某些情形里，我们以后还要看到，体制低等的类型，由于栖息在局限的或者特别的区域内，还保存到今日，它们在那里遭遇到的竞争较不剧烈，而且在那里由于它们的成员稀少，阻碍了发生有利变异的机会。

最后，我相信，许多体制低等的类型现在还生存在世界上，是有多种原因的。在某些情形里，有利性质的变异或个体差异从未发生，因而自然选择不能发生作用而加以积累。大概在一切情形里，人对于最大可

能的发展量，没有足够的时间。在某些少数情形里，体制起了我们所谓的退化。但主要的原因是在于这样的事实，即在极简单的生活条件下，高等体制没有用处——或者竟会有害处，因为体制愈纤细，就愈不容易受调节，就愈容易损坏。

再来看一下生命的黎明初期，那时候一切生物的构造，我们可以相信都是极简单的，于是可以问：身体各部分的进步即分化的第一步是怎样发生的呢？赫伯特·斯潘塞先生大概会答复说，当简单的单细胞生物一旦由于生长或分裂而成为多细胞的集合体时，或者附着在任何支持物体的表面时，他的法则“任何等级的同型单位，按照它们和自然力变化的关系，而比例地进行分化”，就发生作用了。但是，既没有事实指导我们，只在这一题目上空想，几乎是没有什么用处的。但是，如果假定，在许多类型产生以前，没有生存竞争因而没有自然选择，就会陷入错误的境地：生长在隔离地区内的一个单独物种所发生的变异可能是有利的，这样，全部个体就可能发生变异，或者，两个不同的类型就可能产生。但我在“绪论”将结束时曾经说过，如果承认我们对于现今生存于世上的生物间的相互关系极其无知，并且对于过去时代的情形尤其如此，那么关于物种起源问题还有许多不能得到解释的地方，便不会有人觉得奇怪了。

性状的趋同

H.C.沃森先生认为我把性状分歧的重要性估计得过高了（虽然他分明是相信性状分歧的作用的），并且认为所谓性状趋同同样也有一部分作用。如果有不同属的但系近属的两个物种，都产生了许多分歧新类型，那么可以设想，这些类型可能彼此很接近，以致可以把它们分类在一个属里；这样，两个不同属的后代就合二而成为一属了。就大不相同的类型的变异了的后代来说，把它们的构造的接近和一般相似归因于性状的趋同，在大多数场合里都是极端轻率的。结晶体的形态，仅由分子的力量来决定，因此，不同的物质有时会呈现相同的形态是没有什么奇怪的。但就生物来说，我们必须记住，每一类型都是由无限复杂的关系来决定的，即由已经发生了的变异来决定的，而变异的原因又复杂到难于究诘，——是由被保存的或被选择的变异的性质来决定的，而变异的性质则由周围的物理条件来决定，尤其重要的是由同它进行竞争的周围生物来决定的，——最后，还要由来自无数祖先的遗传（遗传本身就是彷徨的因素）来决定，而一切祖先的类型又都通过同样复杂的关系来决定。因此，很难相信，从本来很不相同的两种生物传下来的后代，后来是如此密接地趋同了，以致它们的整个体制变得近乎一致。如果这种事情曾经发生，那么在隔离极远的地层里，我们就可以看到毫无遗传联系的同一种类型会重复出现，而衡量证据正和这种说法相反。

自然选择的连续作用，结合性状的分歧，就能产生无数的物种的类型，华生先生反对这种说法。如果单就无机条件来讲，大概有很多物种会很快地适应于各种很不相同的热度和湿度等等；但我完全承认，生物间的相互关系更为重要；随着各处物种的继续增加，则有机的生活条件必定变得愈益复杂。结果，构造的有利分歧量，初看起来，似乎是无限的，所以能够产生的物种的数量也应该是无限的。甚至在生物最繁盛的地区，是否已经充满了物种的类型，我们并不知道；好望角和澳洲的物种数量如此惊人，可是许多欧洲植物还是在那里归化了。但是，地质学告诉我们，从第三纪早期起，贝类的物种数量，以及从同时代的中期起，哺乳类的数量并没有大量增加，或根本没有增加。那么，抑制物种数量无限增加的是什么呢？一个地区所能维持的生物数量（我不是指物种的类型数量）必定是有限制的，这种限制是由该地的物理条件来决定的；所以，如果在一个地区内栖息着极多的物种，那么每一个物种或差不多每一个物种的个体就会很少；这样的物种由于季节性质或敌害数量的偶然变化就容易绝灭。绝灭过程在这种场合中是迅速的，而新种的产生永远是缓慢的。想象一下一种极端的情况吧，假如在英国物种和个体的数量一样多，一次严寒的冬季或极干燥的夏季，就会使成千上万的物种绝灭。在任何地方，如果物种的数量无限增加，各个物种就要变为个

体稀少的物种，两个稀少的物种，由于常常提到的理由，在一定的期间内所产生的有利变异是很少的；结果，新种类型的产生过程就要受到阻碍。任何物种变为极稀少的时候，近亲交配将会促其绝灭；作者们以为立陶宛的野牛（Aurochs）、苏格兰的赤鹿、挪威的熊等等的衰颓，皆由于这种作用所致。最后，我以为这里还有一个最重要的因素，即一个优势物种，在它的故乡已经打倒了许多竞争者，就会散布开去，取代许多其他物种的地位。得康多尔曾经阐明，这些广为散布的物种一般还会散布得极广；结果，它们在若干地方就会取代若干物种的地位，而使它们绝灭，这样，就会在全世界上抑制物种类型的异常增加。胡克博士最近阐明，显然有许多侵略者由地球的不同地方侵入了澳洲的东南角，在那里，澳洲本地物种的类量就大大地减少了。这些论点究有多大价值，我还不敢说；但把这些论点归纳起来，就可知道它们一定会有在各地方限制物种无限增加的倾向。

本章提要

在变化着的生活条件下，生物构造的每一部分几乎都要表现个体差异，这是无可争论的；由于生物按几何比率增加，它们在某年龄、某季节或某年代，发生激烈的生存斗争，这也确是无可争论的；于是，考虑到一切生物相互之间及其与生活条件之间的无限复杂关系，会引起构造上、体质上及习性上发生对于它们有利的无限分歧，假如说从来没有发生过任何有益于每一生物本身繁荣的变异，正如曾经发生的许多有益于人类的变异那样，将是一件非常离奇的事。但是，如果有益于任何生物的变异确曾发生，那么具有这种性状的诸个体肯定地在生活斗争中会有最好的机会来保存自己；根据坚强的遗传原理，它们将会产生具有同样性状的后代。我把这种保存原理，即最适者生存，叫做“自然选择”。“自然选择”导致了生物根据有机的和无机的生活条件得到改进；结果，必须承认，在大多数情形里，就会引起体制的一种进步。然而，低等而简单的类型，如果能够很好地适应它们的简单生活条件，也能长久保持不变。

根据品质在相应龄期的遗传原理，自然选择能够改变卵、种子、幼体，就像改变成体一样的容易。在许多动物里，性选择，能够帮助普通选择保证最强健的、最适应的雄体产生最多的后代。性选择又可使雄体获得有利的性状，以与其他雄体进行斗争或对抗；这些性状将按照普遍进行的遗传形式而传给一性或雌雄两性。

自然选择是否真能如此发生作用，使各种生物类型适应于它们的若干条件和生活处所，必须根据以下各章所举的证据来判断。但是我们已经看到自然选择怎样引起生物的绝灭；而在世界史上绝灭的作用是何等巨大，地质学已明白地说明了这一点。自然选择还能引致性状的分歧；因为生物的构造、习性及体质愈分歧，则这个地区所能维持的生物就愈多，——我们只要对任何一处小地方的生物以及外地归化的生物加以考察，便可以证明这一点。所以，在任何一个物种的后代的变异过程中，以及在一切物种增加个体数目的不断斗争中，后代如果变得愈分歧，它们在生活斗争中就愈有成功的好机会。这样，同一物种中不同变种间的微小差异，就有逐渐增大的倾向，一直增大为同属的物种间的较大差异，或者甚至增大为异属间的较大差异。

我们已经看到，变异最大的，在每一个纲中是大属的那些普通的、广为分散的，以及分布范围广的物种；而且这些物种有把它们的优越性——现今在本地成为优势种的那种优越性——传给变化了的后代的倾向。正如方才所讲的，自然选择能引致性状的分歧，并且能使改进较少

的和中间类型的生物大量绝灭。根据这些原理，我们就可以解释全世界各纲中无数生物间的亲缘关系以及普遍存在的明显区别。这的确是奇异的事情，——只因为看惯了就把它的神奇性忽视了——即一切时间和空间内的一切动物和植物，都可分为各群，而彼此关联，正如我们到处所看到的情形那样，——即同种的变种间的关系最密切，同属的物种间的关系较疏远而且不均等，乃形成区（section）及亚属；异属的物种间关系更疏远，并且属间关系远近程度不同，乃形成亚科、科、目、亚纲及纲。任何一个纲中的几个次级类群都不能列入单一行列，然皆环绕数点，这些点又环绕着另外一些点，如此下去，几乎是无穷的环状组成。如果物种是独立创造的，这样的分类便不能得到解释；但是，根据遗传，以及根据引起绝灭和性状分歧的自然选择的复杂作用，如我们在图表中所见到的，这一点便可以得到解释。

同一纲中一切生物的亲缘关系常常用一株大树来表示。我相信这种比拟在很大程度上表达了真实情况。绿色的、生芽的小枝可以代表现存的物种；以往年代生长出来的枝条可以代表长期的、连续的绝灭物种。在每一生长期中，一切生长着的小枝都试图向各方分枝，并且试图遮盖和弄死周围的新枝和枝条，同样地，物种和物种的群在巨大的生活斗争中，随时都在压倒其他物种。巨枝为分大枝，再逐步分为愈来愈小的枝，当树幼小时，它们都曾一度是生芽的小枝；这种旧芽和新芽由分枝来联结的情形，很可以代表一切绝灭物种和现存物种的分类，它们在群之下又分为群。当这树还仅仅是一株矮树时，在许多茂盛的小枝中，只有两三个小枝现在成长为大枝了，生存至今，并且负荷着其他枝条；生存在久远地质时代中的物种也是这样，它们当中只有极少数遗下现存的变异了的后代，从这树开始生长以来，许多巨枝和大枝都已经枯萎而且脱落了；这些枯落了的、大小不等的枝条，可以代表那些没有留下生存的后代而仅处于化石状态的全目、全科及全属。正如我们在这里或那里看到的，一个细小的、孤立的枝条从树的下部分叉处生出来，并且由于某种有利的机会，至今还在旺盛地生长着，正如有时我们看到如鸭嘴兽或肺鱼之类的动物，它们由亲缘关系把生物的两条大枝联络起来，并由于生活在有庇护的地点，乃从致命的竞争里得到幸免。芽由于生长而生出新芽，这些新芽如果健壮，就会分出枝条遮盖四周许多较弱枝条，所以我相信，这巨大的“生命之树”（Tree of Life）在其传代中也是这样，这株大树用它的枯落的枝条填充了地壳，并且用它的分生不息的美丽的枝条遮盖了地面。

[1] 鳄鱼，本类栖息在美国南部诸州的为 *A. mississippiensis*，栖息在扬子江的为 *A. sinensis*。——译者

[2] 锹螂，学名为 *Macrodercus rectus*，Motsch。——译者

[3] 荚果科，亦译豆科，今照字义译出。——译者

[4] 浸液小虫，指能在枯草等浸水中生长起来的小虫，如草履虫等，旧译滴虫。——译者

[5] 文昌鱼亦译蛞蝓鱼，现在的分类学已把它从鱼类分出。但我国又称它银枪鱼、扁担鱼等等。——译者

第五章 变异的法则

改变了的外界条件的效果——与自然选择相结合的使用和不使用；飞翔器官和视觉器官——气候驯化——相关变异——生长的补偿和节约——假相关——重复的、残迹的及低等体制的构造易生变异——发育异常的部分易于高度变异：物种的性状比属的性状更易变异：次级性征易生变异——同属的物种以类似的方式发生变异——长久亡失的性状的重现——提要。

我以前有时把变异——在家养状况下的生物里是如此普遍而且多样，在自然状况下的生物里其程度稍为差些——说得好像是由于偶然而发生的。当然这是一种完全不正确的说法，但是它足以表明我们对于各种特殊变异的原因的无知无识。某些作家相信，产生个体差异或构造的轻微偏差，就像使孩子像他的双亲那样，是生殖系统的机能。但是变异和畸形，在家养状况下比在自然状况下更常发生，并且分布广的物种的变异性，比分布狭的物种为大，这些事实便引导出一个结论，即变异性一般是与生活条件相关联的，而各个物种已经在这样的生活条件下生活了若干世代。在第一章里，我曾试图阐明，改变了的外界条件按照两种方式发生作用，即直接地作用于整个体制或只作用于体制的某几部分，和间接地通过生殖系统发生作用。在一切情形里，都含有两种因素，一是生物的本性，二者之中它最为重要，一是外界条件的性质。改变了的外界条件的直接作用产生了一定的或不定的结果。在后一种情形里，体制似乎变成可塑性的了，并且我们看到了很大的彷徨变异性。在前一种情形里，生物的本性是这样的，如果处于一定的条件下，它们容易屈服，并且一切个体，或者差不多一切个体都以同样的方式发生变异。

要决定外界条件的改变，如气候、食物等的改变，在一定方式下曾经发生了多大作用，是很困难的。我们有理由相信，在时间的推移中，它们的效果是大于明显事实所能证明的。但是，我们可以稳妥地断言，不能把构造的无数复杂的相互适应，如我们在自然界中的各种生物间所看到的，单纯归因于这种作用。在下面的几种情形中，外界条件似乎产生了一些微小的一定效果：福布斯（E. Forbes）断言，生长在南方范围内的贝类，并且如果是生活在浅水中的，其颜色比生活在北方的或深水中的同种贝类要来得鲜明；但也未必完全如此。古尔德先生

（Mr. Gould）相信，同种的鸟，生活在明朗大气中的，其颜色比生活在海边或岛上的，要来得鲜明；沃拉斯顿相信，在海边生活，会影响昆虫的颜色。摩坤—丹顿（Moquin-Tandon）曾列出一张植物表，这张表所举的植物，当生长在近海岸处时，在某种程度上叶多肉质，虽然在别处并不如此。这些轻微变异的生物是有趣的，因为它们所表现的性状，与

局限在同样外界条件下的同一物种所具有的性状是相似的。

当一种变异对于任何生物有极微小的用处时，我们就无法说出这一变异有多少应当归因于自然选择的累积作用，有多少应当归因于生活条件的一定作用。例如，皮货商人很熟悉，同种动物的生活的地方愈往北，它们的毛皮便愈厚而且愈好；但谁能说出这等差异，有多少是由于毛皮最温暖的个体在许多世代中得到了利益而被保存，有多少是由于严寒气候的作用呢？因为气候似乎对于我们家养兽类的毛皮是有某种直接作用的。

在分明不同的外界条件下的同一物种，能产生相似的变种；另一方面，在分明相同的外界条件下的同一物种，却产生不相似的变种，我们可以举出许多这样的事例。还有，有些物种虽然生活在极相反的气候下，仍能保持纯粹，或完全不变，无数这样的事例，对于每一个博物学者都是熟悉的。这种论点，便使我考虑到周围条件的直接作用比由于我们完全不知道的原因所引起的变异倾向较不重要。

就某种意义来说，生活条件不但能直接地或间接地引起变异，同样地也可以把自然选择包括在内，因为生活条件决定了这个或那个变种能否生存。但是当人类是选择的执行者时，我们就可以明显看出，变化的两种要素是差别分明的；变异性以某种方式被激发起来，但这是人的意志，它使变异朝着一定方向累积起来；后一作用相当于自然状况下最适者生存的作用。

受自然选择所控制的器官增加使用和不使用的效果

根据第一章里所讲的事实，在我们的家养动物里，有些器官因为使用而被加强和增大了，有些器官因为不使用而被缩小了，我想这是无可怀疑的；而且我认为这种变化是遗传的。在不受拘束的自然状况下，因为我们不晓得祖代的类型，所以我们没有比较的标准用来判别长久连续使用和不使用的效果；但是有许多动物所具有的构造，是能够依据不使用的效果而得到最好解释的。正如欧文教授所说的，在自然界里，没有比鸟不能飞更为异常的了；然而有若干鸟却是这样的。南美洲的大头鸭（logger-headed duck）只能在水面上拍动它的翅膀，它的翅膀几乎和家养的艾尔斯伯里鸭（Aylesbury duck）的一样；值得注意的事实是，据坎宁安先生（Mr. Cunningham）说，它们的幼鸟是会飞的，但到长大时就失去了这种能力。因为在地上觅食的大形鸟，除逃避危险以外，很少飞翔，所以说现今栖息在或不久之前曾经栖息在没有食肉兽的几个海岛上几种鸟的几乎没有翅膀的状态，大概是由于不使用的缘故。鸵鸟的确是栖息在大陆上的，它暴露在它不能用飞翔来逃脱的危险下，但是它能够像四足兽那样有效地以踢它的敌人来保护自己。我们可以相信，鸵鸟一属的祖先的习性原是和野雁相像的，但因为它的身体大小和重量在连续的世代里增加了，它就更多地使用它的腿，而更少地使用它的翅膀了，终于变得不能飞翔。

科尔比（Kirby）曾经说过（我也曾看到过同样的事实），许多吃粪的雄性甲虫的前跗节，即前足常常会断掉；他检查了所采集的十七个标本，其中没有一个留有一点痕迹。阿佩勒蜣螂（*Onites apelles*）的前足跗节的亡失是如此惯常，以致这一昆虫被描述为不具有跗节。在某些其他属里，它们虽具有跗节，但只是一种残迹的状态而已。埃及人目为神圣的甲虫 *Ateuchus*，其跗节完全缺如。偶然的损伤能否遗传的问题目前虽然还不能决定；但是勃隆—赛奎（Brown-Séguard）在豚鼠里观察到外科手术有遗传效果，这一显著事例应当使我们在反对这种遗传倾向时加以小心。因此，对于神圣甲虫的全然没有前足跗节，以及对于某些其他属仅仅留有跗节的残迹，最妥当的看法恐怕是不把它当作损伤的遗传，而把它看作是由于长久继续不使用的结果；因为许多吃粪的甲虫一般都失去了跗节，这种情形一定发生在它们的生命早期；所以，跗节对于此等昆虫不具有很大的重要性，或者不曾被它们多所使用。

在某些情形里，我们很容易把全部或主要由自然选择所引起的构造变异，看作是不使用的缘故。沃拉斯顿先生曾发现一件值得注意的事实，就是栖息在马得拉的550种甲虫（现在知道的更多）中，有200种甲虫的翅膀是如此的不完全，以致不能飞翔；并且在二十九个土著的属

中，不下二十三个属的所有物种都是这样的情况！有几种事实，——即，世界上有许多地方的甲虫常常被风吹到海中溺死；在马得拉的甲虫，据沃拉斯顿的观察，隐蔽得很好，直到风和日丽的时候方才出来；无翅甲虫的比例数，在没有遮拦的德塞塔群岛（Desertas）比在马得拉更大；特别是还有一种异常的、为沃拉斯顿所特别重视的事实，就是绝对需要使用翅膀的某些大群甲虫，在其他各地非常多，但在这里却几乎完全没有；这几种考察使我们相信，这样多的马得拉甲虫之所以没有翅膀，主要的原因大概是与不使用结合在一起的自然选择的作用。因为在许多连续的世代中，有些甲虫个体或者由于翅膀发育得稍不完全，或者由于习性怠惰，飞翔最少，所以不会被风吹到海里去，因而获得最好的生存机会；反之，那些最喜欢飞翔的甲虫个体最常被风吹到海里去，因而遭到毁灭。

在马得拉也有不在地面上觅取食物的昆虫，如某些在花朵中觅取食物的鞘翅类和鳞翅类，它们必须经常地使用它们的翅膀以获取食物，据沃拉斯顿先生猜测，这些昆虫的翅膀不但一点也没有缩小，甚至会更加增大。这是完全符合自然选择的作用的。因为当一种新的昆虫最初到达这个岛上时，增大或者缩小它们翅膀的自然选择的倾向，将决定大多数个体或者胜利地和风战斗而被保存下来，或者放弃这种企图，少飞或竟不飞而被保存下来。譬如船在近海岸处破了，对于船员来说，善于游泳的如果能够游得愈远就愈好，不善于游泳的，还是攀住破船倒比较好些。

鼯鼠和某些穴居的啮齿类动物的眼睛是残迹的，并且在某些情形下，它们的眼睛完全被皮和毛所遮盖。眼睛的这种状态大概是由于不使用而渐渐缩小的缘故，不过这里恐怕还有自然选择的帮助。南美洲有一种穴居的啮齿动物，叫做吐科吐科（tuco-tuco），即 *Ctenomys*，它的深入地下的习性甚至有过于鼯鼠；一位常捉它们的西班牙人告诉我说，它们的眼睛多半是瞎的。我养过一只活的，它的眼睛的确是这种情形，解剖后才知道它的原因，是由于瞬膜发炎。因为眼睛常常发炎对于任何动物必定是有损害的，同时因为眼睛对于具有穴居习性的动物肯定不是必要的，所以在这种情形下，它们的形状缩小，上下眼睑粘连，而且有毛生在上面，可能是有利的；倘使有利，自然选择就会对不使用的效果有所帮助。

众所熟知，有几种属于极其不同纲的动物，栖息在卡尼鄂拉（Carniola）及肯塔基（Kentucky）[\[1\]](#) 的洞穴里，是盲目的。某些蟹，虽然已经没有眼睛，而眼柄却依然存在；好像望远镜的透镜已经失去了，而望远镜的架子还依然存在。因为对于生活在黑暗中的动物来说，眼睛虽然没有用处，而会有什么害处是很难想象的，所以它们的亡失可以归因于不使用。有一种盲目动物，叫做洞鼠（*Neotoma*），西利曼教

授 (Prof. Sillimàn) 曾经在距洞口半英里的地点捉到了两只洞鼠, 可见它们并非住在极深的处所, 它们的两只眼睛大而有光; 这种动物, 据西利曼教授告诉我说, 当被放在逐渐加强的光线下, 大约一个月后, 就能蒙眛地辨认面前的东西了。

很难想象, 生活条件还有比在几乎相似气候下的石灰岩洞更为相似的了; 所以按照盲目动物系为美洲和欧洲的岩洞分别创造出来的旧观点, 可以预料到它们的体制和亲缘是极其相似的。如果我们对于这两处的整个动物群加以观察, 显然并非如此; 单是关于昆虫方面, 希阿特 (Schödte) 就曾说过: “所以我们不能用纯粹地方性以外的眼光来观察全部现象, 马摩斯洞穴 (Mammoth cave) (在肯塔基) 和卡尼鄂拉洞穴之间的少数类型的相似性, 也不过是欧洲和北美洲的动物群之间所一般存在的类似性之明显表现而已。”依我看来, 我们必须假定美洲动物在大多数情形下具有正常的视力, 它们逐代慢慢地从外界移入肯塔基洞穴的愈来愈深的处所, 就像欧洲动物移入欧洲的洞穴里那样。我们有这种习性渐变的某种证据; 希阿特说过: “所以我们把地下动物群看作是从邻近地方受地理限制的动物的小分支, 它们一经扩展到黑暗中去, 便适应于周围的环境了。最初从光明转入到黑暗的动物, 与普通类型相距并不远。接着, 构造适于微光的类型继之而起; 最后是适于全然的黑暗的那些类型, 它们的形成是十分特别的。”我们必须理解, 希阿特的这些话并不适用于同一物种, 而是适用于不同物种的。动物经过无数世代, 达到最深的深处时, 它们的眼睛因为不使用, 差不多完全灭迹了, 而自然选择常常会引起别的变化, 如触角或触须的增长, 作为盲目的补偿。尽管有这种变异, 我们还能看出美洲的洞穴动物与美洲大陆别种动物的亲缘关系, 以及欧洲的洞穴动物与欧洲大陆动物的亲缘关系。我听达纳教授 (Prof. Dana) 说过, 美洲的某些洞穴动物确系如此, 而欧洲的某些洞穴昆虫与其周围地方的昆虫极其密切相似。如果按照它们是被独立创造出来的普通观点来看, 我们对于盲目的洞穴动物与该二大陆的其他动物之间的亲缘关系, 就很难给予一个合理的解释。新旧两个世界的几种洞穴动物的亲缘应当是密切关联的, 我们可从众所周知的这两个世界的大多数其他生物间的亲缘关系料想到。因为埋葬虫 (Bathysica) [2] 属里的一个盲目的物种, 在离洞穴口外很远的阴暗的岩石下很多, 这一属里的洞穴物种的视觉亡失, 大概与其黑暗生活没有关系; 这是很自然的, 一种昆虫既已失去视官, 就易于适应黑暗的洞穴了。另一盲目的盲步行虫属 (Anophthalmus) [3] 也具有这种显著的特性, 据默里先生的观察, 除却在洞穴里, 没有在别处见到过这些物种; 然而栖息在欧洲和美洲若干洞穴里的物种是不同的; 可能这些物种的祖先, 当没有失去视觉之前, 曾广布于该二大陆上, 后来除却那些隐居在洞穴里的, 都绝灭了。有些穴居动物十分特别, 这是没有什么值得奇怪的, 如阿加西斯 (Agassiz) 说过的盲鳗 (Amblyopsis), 又如欧洲的爬虫类——盲目的盲熊 (Proteus) [4], 都是很奇特的, 我所奇怪的只是古生物的残余没有被保

存得更多，因为住在黑暗处所的动物稀少，竞争是较不激烈的。

气候驯化

植物的习性是遗传的，如开花的时期，休眠的时间，种子发芽时所需要的雨量等等，我因此要略谈一下气候驯化。同属的不同物种的植物栖息在热地和寒地原是极其普通的，如果同属的一切物种确是由单一的亲种传下来的，那么气候驯化一定会容易地在传衍的长期过程中发生效用。众所周知，每一个物种都适应它的本土气候：从寒带甚至从温带来的物种不能忍受热带的气候，反过来也是一样。还有许多多汁的植物不能忍受潮湿的气候。但是一个物种对于它生活于其中的气候的适应程度，常常被估价过高。我们可从以下事实推论这一点：我们往往不能预知一种引进植物能否忍受我们的气候，而从不同地区引进的许多植物和动物却能在这里完全健康地生活。我们有理由相信，物种在自然状况下，由于与别种生物竞争，在分布上受到严格的限制，这作用和物种对于特殊气候的适应性十分相似，或者更大些。但是不管这种对气候的适应性在大多数情况下是否很密切，我们有证据可以证明某些少数植物在某种程度上变得自然习惯于不同的气温了；这就是说，它们变得驯化了：胡克博士从喜马拉雅山上的不同高度的地点，采集了同种的松树和杜鹃花属的种子，把它们栽培在英国，发现它们在那里具有不同的抗寒力。思韦茨先生（Mr. Thwaites）告诉我说，他在锡兰看到过同样事实；H.C.沃森先生曾把欧洲种的植物从亚速尔群岛（Azores）带到英国作过类似的观察；我还能举出一些别的例子来。关于动物，也有若干确实的事例可以引证，自从有史时期以来，物种大大地扩展分布范围，它们从较暖的纬度扩展到较冷的纬度，同时也有相反的扩展；但是我们不能肯定知道此等动物是否严格适应它们本土的气候，虽然在一般情形下我们认为这样的；我们也不知道它们后来是否对于它们的新家乡变得特别驯化，比它们开始时能够更好地适应于这些地方。

我们可以推论家养动物最初是由未开化人选择出来的，因为它们有用，同时因为它们容易在幽禁状态下生育，而不是因为后来发现它们能够输送到遥远的地方去，因此，我们家养动物的共同的、非常的能力，不仅能够抵抗极其不同的气候，而且完全能够在那种气候下生育（这是非常严格的考验），根据这点，可以论证现今生活在自然状况下的动物多数能够容易地抵抗大不相同的气候的。然而我们千万不要把这一论点推论得太远，因为我们的家养动物可能起源于几个野生祖先；例如，热带狼和寒带狼的血统恐怕混合在我们的家养品种里的。鼠（rat）和鼯鼠（mouse）不能看作是家养动物，但是它们被人带到世界的许多地方去，现在分布之广，超过了其他任何啮齿动物；它们在北方生活于非罗（Faroe）^[5]的寒冷气候下，在南方生活于福克兰（Falkland）^[6]，并且还生活在热带的许多岛屿上。因此，对于任何特殊气候的适应性，可以

看作是这样一种性质，它能够容易地移植于内在体质的广泛揉曲性里去，而这种性质是大多数动物所共有的。根据这种观点，人类自己和他们的家养动物对于极端不同气候的忍受能力，以及绝灭了象和犀牛在以前曾能忍受冰河期的气候，而它们的现存种却具有热带和亚热带的习性，这些都不应被看作是异常的事情，而应看作是很普通的体质揉曲性在特殊环境条件下发生作用的一些例子。

物种对于任何特殊气候的驯化，有多少是单纯由于习性，有多少是由于具有不同内在体质的变种的自然选择，以及有多少是由于上述二者的结合，还是一个难解的问题。根据类推，以及根据农业著作甚至古代的中国百科全书的不断忠告，说把动物从此地运到彼地时必须十分小心，我必须相信习性或习惯是有一些影响的。因为人类并不见得能够成功地选择那么多的品种和亚品种，都具有特别适于他们地区的体质，我想，造成这种结果的，一定是由于习性。另一方面，自然选择必然倾向于保存那样一些个体，它们生来就具有最适于它们居住地的体质。在论述许多种栽培植物的论文里写道，某些变种比其他变种更能抵抗某种气候；美国出版的果树著作明显阐明，某些变种经常被推荐于北方，某些变种被推荐于南方；因为这些变种大多数都起源于近代，它们的体质差异不能归因于习性。菊芋（Jerusalem artichoke）在英国从来不用种子来繁殖，因而也没有产生过新变种，这个例子曾被提出来证明气候驯化是没有什么效果的，因为它至今还是像往昔一样的娇嫩！又如，菜豆（kidney-bean）的例子也常常作为相同目的而被引证，并且更为有力；但是如果有人播种菜豆如此之早，以致它的极大部分被霜所毁灭，以后从少数的幸存者中采集种子，并且注意防止它们的偶然杂交，然后他同样小心地再从这些幼苗采集种子，进行播种，如此继续二十代，才能说这个试验是做过了。我们不能假定菜豆实生苗的体质从来不产生差异，因为有一个报告说，某些实生苗确比其他实生苗具有很大的抗寒力；而且我自己就曾看到过这种显著的事例。

总之，我们可以得出这样的结论，即习性或者使用和不使用，在某些场合中，对于体质和构造的变异是有重要作用的；但这一效果，大都往往和内在变异的自然选择相结合，有时内在变异的自然选择作用还会支配这一效果。

相关变异

所谓相关变异是说，整个体制在它的生长和发育中如此紧密地结合在一起，以致当任何一部分发生些微的变异，而被自然选择所累积时，其他部分也要发生变异。这是一个极其重要的问题，对于它的理解还极不够充分，而且完全不同种类的事实在这里无疑易于混淆在一起。我们不久将看到，单纯的遗传常会表现相关作用的假象。最明显的真实例子之一，就是幼龄动物或幼虫在构造上所发生的变异，自然地倾向于影响成年动物的构造。同源的、在胚胎早期具有相等构造的，而且必然处于相似外界条件下的身体若干部分显著地有按照同样方式进行变异的倾向：我们看到身体的右侧和左侧，按照同样方式进行变异；前脚和后脚，甚至颚和四肢同时进行变异，因为某些解剖学者相信，下颚和四肢是同源的。我不怀疑，这些倾向要或多或少地完全受着自然选择的支配；例如，只在一侧生角的一群雄鹿曾经一度存在过，倘这点对于该品种曾经有过任何大的用处，大概自然选择就会使它成为永久的了。

某些作者曾经说过，同源的部分有合生的倾向；在畸形的植物里常常看到这种情形：花瓣结合成管状是一种最普通的正常构造里同源器官的结合。坚硬的部分似乎能影响相连接的柔软部分的形态；某些作者相信鸟类骨盆形状的分歧能使它们的肾的形状发生显著的分歧。另外一些人相信，就人类来说，母亲的骨盆形状由于压力会影响胎儿头部的形状。就蛇类来说，按照施来格尔（Schlegel）的意见，身体的形状和吞食的状态能决定几种最重要的内脏的位置和形状。

这种结合的性质，往往不十分清楚。小圣·提雷尔先生曾强调指出，有些畸形常常共存，另外一些畸形则很少共存，我们实在举不出任何理由来说明这一点。关于猫，毛色纯白和蓝眼睛与耳聋的关系，龟壳色的猫与雌性的关系；关于鸽，有羽毛的脚与外趾间蹼皮的关系，初孵出的幼鸽绒毛的多少与将来羽毛颜色的关系；还有，土耳其裸狗的毛与牙的关系；虽然同源无疑在这里起着作用，难道还有比这些关系更为奇特的吗？关于上述相关作用的最后一例，哺乳动物中表皮最异常的二目，即鲸类和贫齿类（犛狳及穿山甲等），同样全部都有最异常的牙齿，我想这大概不能是偶然的；但是这一规律也有很多例外，如米伐特先生（Mivart）所说过的，所以它的价值很小。

据我所知，阐明和使用无关的，因而和自然选择无关的相关和变异法则的重要性，没有任何事例比某些菊科和伞形科植物的内花和外花的差异更为适宜的了。众所周知，例如雏菊的中央小花和射出花^[7]是有差异的，这种差异往往伴随着生殖器官的部分退化或全部退化。但某些这

类植物的种子在形状和刻纹上也有差异。人们有时把这些差异归因于总苞对于小花的压力，或者归因于它们的互相压力，而且某些菊科的射出花的种子形状与这一观念相符合；但是在伞形科，如胡克博士告诉我的，其内花和外花往往差异最大的，绝不是花序最密的那些物种。我们可以这样设想，射出花花瓣的发育是靠着从生殖器官吸收养料，这就造成了生殖器官的发育不全；但这不见得是唯一的原因，因为在某些菊科植物里，花冠并无不同，而内外花的种子却有差异。这些种子之间的差异可能与养料不同地流向中心花和外围花有关：至少我们知道，关于不整齐花，那些最接近花轴的最易变成化正花（peloria）[8]，即变为异常的相称花。关于这一事实，我再补充一个事例，亦可作为相关作用的一个显著例子，即在许多天竺葵属（*Pelargonium*）植物里，花序的中央花的上方二瓣常常失去浓色的斑点；如果发生这样情形，其附着的蜜腺即十分退化；因而中心花乃变为化正花即整齐花了。如果上方的二瓣中只有一瓣失去颜色，那么蜜腺并不是十分退化，而只是大大地缩短了。

关于花冠的发育，斯普伦格尔的意见是这样的，射出花的用处在于引诱昆虫，昆虫的媒介对于这些植物的受精是高度有利或者必需的，这一意见很合理；倘如此，则自然选择可能已经发生作用了。但是，关于种子，它们的形状差异，并不经常和花冠的任何差异相关，因而似乎不能有什么利益：在伞形科植物里，此等差异具有如此明显的重要性——外围花的种子的胚珠有时候是直生的，中心花的种子胚珠却是倒生的——以致老得康多尔主要用这些性状对此类植物进行分类。因此，分类学者们认为有高度价值的构造变异，也许全部由于变异和相关法则所致，据我们所能判断的，这对于物种并没有丝毫的用处。

物种的整个群所共有的，并且确实单纯由于遗传而来的构造，常被错误地归因于相关变异；因为一个古代的祖先通过自然选择，可能已经获得了某一种构造上的变异，而且经过数千代以后，又获得了另一种与上述变异无关的变异；这两种变异如果遗传给习性分歧的全体后代，那么自然会使我们想到它们在某种方式上一定是相关的。此外还有些其他相关情况，显然由于自然选择的单独作用所致。例如，得康多尔曾经说过，有翅的种子从来不见于不裂开的果实；关于这一规律，我可以作这样的解释：除非蒴裂开，种子就不可能通过自然选择而渐次变成有翅的；因为只有蒴开裂的情况下，稍微适于被风吹扬的种子，才能比那些较不适于广泛散布的种子占优势。

生长的补偿和节约

老圣·提雷尔和歌德差不多同时提出生长的补偿法则即平衡法则；或者依照歌德所说的：“为了要在一边消费，自然就被迫在另一边节约。”我想，这种说法在某种范围内对于我们的家养动物也是适用的：如果养料过多地流向一部分或一器官，那么流向另一部分的养料至少不会过多；所以要获得一只产乳多的而又容易肥胖的牛是困难的。同一个甘蓝变种，不会产生茂盛的滋养的叶，同时又结出大量的含油种子。当我们的水果的种子萎缩时，它们的果实本身却在大小和品质方面大大地改进了。家鸡，头上有一大丛冠毛的，一般都伴随着缩小的肉冠，多须的，则伴随着缩小的肉垂。对于在自然状态下的物种，很难普遍应用这一法则；但是许多优秀的观察者，特别是植物学者，都相信它的真实性。然而我不预备在这里列举任何例子，因为我觉得很难用什么方法来辨别以下的效果，即一方面有一部分通过自然选择而大大地发达了，而另一连接部分由于同样的作用或不使用却缩小了；另一方面，一部分的养料被夺取，实际是由于另一连接部分的过分生长。

我又推测，某些已提出过的补偿情形，以及某些其他事实，可以归纳在一个更为一般的原则里，即自然选择不断地试图来节约体制的每一部分。在改变了的生活条件下，如果一种构造，以前是有用的，后来用处不大了，这构造的缩小是有利的，因为这可使个体不把养料空费在建造一种无用的构造上去。我考察蔓足类时颇受打动，由此我理解了一项事实，而且类似的事例是很多的：即一种蔓足类如寄生在别一种蔓足类体内因而得到保护时，它的外壳即背甲便几乎完全消失了。雄性四甲石砌属（*Ibla*）就是这种情形，寄生石砌属（*Proteolepas*）确实更加如此：一切别的蔓足类的背甲都是极其发达的，它是由非常发达的头部前端的高度重要的三个体节所构成，并且具有巨大的神经和肌肉；但寄生的和受保护的寄生石砌，其整个的头的前部却大大地退化了，以致缩小到仅仅留下一点非常小的残迹，附着在具有捕捉作用的触角基部。如果大而复杂的构造成为多余时，把它省去，对于这个物种的各代个体都是有决定性的利益的；因为各动物都处于生存斗争之中，它们借着减少养料的浪费，来获得维持自己的较好机会。

因此我相信，身体的任何部分，一经通过习性的改变，而成为多余时，自然选择终会使它缩小，而毫不需要相应程度地使其他某一部分发达增大。相反地，自然选择可能完全成功地使一个器官发达增大，而不需要某一连接部分的缩小，以作为必要的补偿。

重复的、残迹的、体制低等的构造易生变异

正如小圣·提雷尔说过的，无论在物种和变种里，凡是同一个体的任何部分或器官重复多次（如蛇的脊椎骨，多雄蕊花中的雄蕊），它的数量就容易变异；相反地，同样的部分或器官，如果数量较少，就会保持稳定，这似乎已成为一条规律了。这位作者以及一些植物学家还进一步指出，凡是重复的器官，在构造上极易发生变异。用欧文教授的用语来说，这叫做“生长的重复”（vegetative repetition），是低等体制的标示，所以前面所说的，在自然系统中低级的生物比高级的生物容易变异，是和博物学者们的共同意见一致的。我这里所谓低等的意思是指体制的若干部分很少专业化，以担任一些特殊机能；当同一器官势必担任多种工作时，我们大概能理解，它们为什么容易变异，因为自然选择对于这种器官形状上的偏差，无论保存或排斥，都比较宽松，不像对于专营一种功能的部分那样严格。这正如一把切割各种东西的刀子，差不多具有任何形状都可以；反之，专为某一特殊目的的工具，必须具有某一特殊的形状。永远不要忘记，自然选择只能通过和为了各生物的利益，才能发生作用。

正如一般所承认的，残迹器官高度容易变异。我们以后还要讲到这一问题；我在这里只补充一点，即它们的变异性似乎是由于它们毫无用处所引起的结果，因而也是由于自然选择无力抑制它们构造上的偏差所引起的结果。

任何一个物种的异常发达的部分，比起近似物种里的同一部分，有易于高度变异的倾向

数年前，我很被沃特豪斯的关于上面标题的论点所打动。欧文教授也似乎得出了近似的结论。要使人相信上述主张的真实性，如果不把我所搜集的一系列的事实举出来，是没有希望的，然而我不可能在这里把它们介绍出来。我只能说，我所相信的是一个极其普遍的规律。我考虑到可能发生错误的几种原因，但我希望我已对它们加以斟酌了。必须理解，这一规律绝不能应用于任何身体部分，即使这是异常发达的部分；除非在它与许多密切近似物种的同一部分相比较下，显示出它在一个物种或少数物种里是异常发达时，才能应用这一规律。例如蝙蝠的翅膀，在哺乳动物纲中是一个最异常的构造，但在这里并不能应用这一规律，因为所有的蝙蝠都有翅膀；假如某一物种和同属的其他物种相比较，而具有显著发达的翅膀，那么只有在这种情况下，才能应用这一规律。在次级性征以任何异常方式出现的情况下，便可以大大地应用这一规律。亨特（Hunter）所用的“次级性征”这一名词，是指属于雌雄一方的性状，但与生殖作用并无直接关系。这一规律可应用于雄性和雌性，但可应用于雌性的时候比较少，因为它们很少具有显著的次级性征。这一规律可以很明显地应用于次级性征，可能是由于这些性状不论是否以异常的方式而出现，总是具有巨大变异性的——我想这一事实很少值得怀疑。但是这一规律并不局限于次级性征，在雌雄同体的蔓足类里明白地表示了这种情形；我研究这一目时，特别注意了沃德豪斯的话，我十分相信，这一规律几乎常常是适用的。我将在未来的著作里，把一切较为显著的事例列成一个表；这里我只举出一个事例以说明这一规律的最大的应用性。无柄蔓足类（岩藤壶）^[9]的盖瓣，从各方面说，都是很重要的构造，甚至在不同的属里它们的差异也极小；但有一属，即在四甲藤壶属（*Pyrgoma*）的若干物种里，这些瓣却呈现很大的分歧；这种同源的瓣的形状有时在异种之间竟完全不同；而且在同种个体里其变异量也非常之大，所以我们如果说这些重要器官在同种各变种间所表现的特性差异，大于异属间所表现的，并不算夸张。

关于鸟类，栖息在同一地方的同种个体，变异极小，我曾特别注意到它们；这一规律的确似乎是适用于这一纲的。我还能发现这一规律可以应用于植物，假如不是植物的巨大变异性使得它们变异性的相对程度特别困难于比较，我对这一规律真实性的信赖就要发生严重的动摇。

当我们看到一个物种的任何部分或器官以显著的程度或显著的方式而发达时，正当的假定是，它对于那一物种是高度重要的；然而正是在这种情况下，它是显著易于变异的。为什么会如此呢？根据各个物种是

被独立创造出来的观点，即它的所有部分都像我们今天所看到的那样，我就不能找出什么解释。但根据各个物种群是从其他某些物种传下来并且通过自然选择而发生了变异的观点，我想我们就能得到一些说明，首先让我说明几点。如果我们对于家养动物的任何部分或整体不予注意，而不施任何选择，那么这一部分（例如，多径鸡〔Dorking fowl〕的肉冠），或整个品种，就不会再有一致的性状：可以说这一品种是退化了。在残迹器官方面，在对特殊目的很少专业化的器官方面，以及大概在多形的类群方面，我们可以看到几乎同样的情形；因为在这些情形下，自然选择未曾或者不能发生充分的作用，因此体制便处于彷徨的状态。但是这里特别和我们有关系的是，在我们的家养动物里，那些由于连续的选择作用而现今正在迅速进行变化的构造也是显著于变异的。看一看鸽子的同一品种的一些个体吧，并且看一看翻飞鸽的嘴、传书鸽的嘴和肉垂、扇尾鸽的姿态及尾羽等等具有何等重大的差异量；这些正是目前英国养鸽家们主要注意的各点。甚至在同一个亚品种里，如短面翻飞鸽这个亚品种，要育成近乎完全标准的鸽子是极其困难的，多数都与标准距离甚远。因此可以确实地说，有一种经常的斗争在下述两方面之间进行着，一方面是回到较不完全的状态去的倾向，以及发生新变异的一种内在倾向，另一方面是保持品种纯真的不断选择的力量。最后还是选择获胜，因此我们不必担心会遭到如此失败，以致从优良的短面鸽品系里育出像普通翻飞鸽那样粗劣的鸽。在选择作用正在迅速进行的情况下，正在进行变异的部分具有巨大的变异性，是常常可以预料到的。

现在让我们转到自然界来。任何一个物种的一个部分如果比同属的其他物种异常发达，我们就可以断言，这一部分自那几个物种从该属的共同祖先分出的时期以来，已经进行了非常重大的变异。这一时期很少会十分久远，因为一个物种很少能延长到一个地质时代以上。所谓异常的变异量是指非常巨大的和长期连续的变异性而言，这种变异性是由自然选择为了物种的利益而被继续累积起来的。但是异常发达的部分或器官的变异性，既已如此巨大而且是在不很久远的时期内长久连续进行，所以按照一般规律，我们大概还可料想到，这些器官比在更长久时期内几乎保持稳定的体制的其他部分，具有更大的变异性。我相信事实就是这样。一方面是自然选择，另一方面是返祖和变异的倾向，二者之间的斗争经过一个时期会停止下来的；并且最异常发达的器官会成为稳定的，我觉得没有理由可以怀疑这一点。因此，一种器官，不管它怎样异常，既以近于同一状态传递给许多变异了的后代，如蝙蝠的翅膀，按照我们的理论来讲，它一定在很长久的时期内保持着差不多同样的状态；这样，它就不会比任何其他构造更易于变异。只有在变异是比较新近的，而且异常巨大的情况下，我们才能发现所谓发育的变异性

（generative variability）依然高度存在。因为在这种情形下，由于对那些按照所要求的方式和程度发生变异的个体进行继续选择，以及由于对返归以前较少变异的状态进行继续排除，变异性很少被固定下来。

物种的性状比属的性状更易变异

前节所讨论的原理也可应用于现在这个问题。众所周知，物种的性状比属的性状更易变化。举一个简单的例子来说明：如果在一个大属的植物里，有些物种开蓝花，有些物种开红花，这颜色只是物种的一种性状；开蓝花的物种会变为开红花的物种，对此谁都不会感到惊奇，相反亦如是；但是，如果一切物种都是开蓝花的，这颜色就成为属的性状，而它的变异便是更异常的事情了。我选取这个例子的理由是因为多数博物学者所提出的解释不能在这里应用，他们认为物种的性状之所以比属的性状更易变异，是因为物种的分类所根据的那些部分，其生理重要性小于属的分类所根据的那些部分。我相信这种解释只是部分而间接地正确的；在“分类”一章里我还要讲到这一点。引用证据来支持物种的普通性状比属的性状更易变异的说法，几乎是多余的了；但关于重要的性状，我在博物学著作里一再注意到以下的事情，就是，当一位作者惊奇地谈到某一重要器官或部分在物种的大群中一般是极其固定的，但在亲缘密切的物种中差异却很大时，它在同种的个体中常常易于变异。这一事实指出，一般具有属的价值的性状，一经降低其价值而变为只有物种的价值时，虽然它的生理重要性还保持一样，但它却常常变为易于变异的了。同样的情形大概也可以应用于畸形：至少小圣·提雷尔无疑地相信，一种器官在同群的不同物种中，愈是正常地表现差异，在个体中就愈多受变态所支配。

按照各个物种是被独立创造的流俗观点来看，在独立创造的同属各物种之间，为什么构造上相异的部分比密切近似的部分更容易变异，我看对此无法做出任何说明。但是，按照物种只是特征显著的和固定的变种的观点来看，我们就可以预期常常看到，在比较近期内变异了的因而彼此有所差异的那些构造部分，还要继续变异。或者，可以用另一种方式来说明，凡是一个属的一切物种的构造彼此相似的，而与近缘属的构造相异的各点，就叫作属的性状。这些性状可以归因于共同祖先的遗传，因为自然选择很少能使若干不同的物种按照完全一样的方式进行变异，而这些不同的物种已经适于多少广泛不同的习性。所谓属的性状是在物种最初从共同祖先分出来以前就已经遗传下来了，此后它们没有发生什么变异，或者只出现了些许的差异，所以时至今日它们大概就不会变异了。另一方面，同属的某一物种与另一物种的不同各点就叫做物种的性状。因为这些物种的性状是在物种从一个共同祖先分出来以后，发生了变异并且出现了差异，所以它们大概还应在某种程度上常常发生变异，至少比那些长久保持稳定的那些体制的部分，更易变异。

第二性征易生变异。——我想无须详细讨论，博物学者们都会承认

第二性征是高度变异的。他们还会承认，同群的物种彼此之间在第二性征上的差异，比在体制的其他部分上的差异更加广泛。例如，比较一下在第二性征方面有强烈表现的雄性鹑鸡类之间的差异量与雌性鹑鸡类之间的差异量，便可明了。这些性状的原始变异性的原因还不明显；但我们可以知道，为什么它们没有像其他性状那样地表现了固定性和一致性，因为它们是被性选择所积累起来的，而性选择的作用不及自然选择作用那样严格，它不致引起死亡，只是使较为不利的雄性少留一些后代而已。不管第二性征的变异性的原因是什么，因为它们是高度变异的，所以性选择就有了广阔的作用范围，因而也就能成功地使同群的物种在第二性征方面比在其他性状方面表现较大的差异量。

同种的两性间第二性征的差异，一般都表现在同属各物种彼此差异所在的完全相同的那一部分，这是一个值得注意的事实。关于这一事实，我愿举出列在我的表中最前面的两个事例来说明；因为在这些事例中，差异具有非常的性质，所以它们的关系绝不是偶然的。甲虫足部跗节的同样的数目，是极大部分甲虫类所共有的一种性状；但是在木吸虫科（Engidae）^[10]里，如韦斯特伍德（Westwood）所说的，跗节的数目变异很大；并且在同种的两性间，这个数目也有差异。还有，在掘地性膜翅类里，翅脉是大部分所共有的性状，所以是一种高度重要的性状；但是在某些属里，翅脉因物种不同而有差异，并且在同种的两性间也是如此。卢伯克爵士（Sir J. Lubbock）近来指出，若干小形甲壳类动物极好地说明了这一法则。“例如，在角镖水蚤（Pontella）属里，第二性征主要是由前触角和第五对脚表现出来的：同时物种的差异也主要表现在这些器官方面。”这种关系对于我的观点有明显的意义：我认为同属的一切物种之必然由一个共同祖先传下来与任何一个物种的两性由一个共同祖先传下来是一样的。因此，不管共同祖先或它的早期后代的哪一部分成为变异的，则这一部分的变异极其可能要被自然选择或性选择所利用，以使若干物种在自然组成中适于各自位置，而且使同一物种的两性彼此适合，或者使雄性在占有雌性方面适于和其他雄性进行斗争。

最后，我可以总结，物种的性状，即区别物种之间的性状，比属的性状，即一切物种所具有的性状，具有更大的变异性；——一个物种的任何部分与同属其他物种的同一部分相比较，表现异常发达时，这一部分常常具有高度的变异性；一个部分无论怎样异常发达，如果这是全部物种所共有的，则其变异性的程度是轻微的；——第二性征的变异性是大的，并且在亲缘密切的物种中其差异是大的；第二性征的差异和通常的物种差异，一般都表现在体制的同一部分，——这一切原理都是紧密关联在一起的。这主要是由于，同一群的物种都是一个共同祖先的后代，这个共同祖先遗传给它们许多共同的东西，——由于晚近发生大量变异的部分，比遗传已久而未曾变异的部分，可能继续变异下去，——由于随着时间的推移，自然选择能够或多或少地完全克服返祖倾向和进

一步变异的倾向，——由于性选择不及自然选择那样严格，——更由于同一部分的变异，曾经被自然选择和性选择所积累，因此就使它适应了第二性征的目的以及一般的目的。

不同的物种呈现相似的变异，所以一个物种的一个变种常常表现一个近似物种所固有的一种性状，或者复现一个早期祖代的某些性状。——观察一下我们的家养族，就会极其容易地理解这些主张。地区相隔辽远的一些极不相同的鸽的品种，呈现头生逆毛和脚生羽毛的亚变种——这是原来的岩鸽所不曾具有的一些性状；所以，这些就是两个或两个以上不同的族的相似变异。突胸鸽常有的十四枝或者甚至十六枝尾羽，可以被认为是一种变异，它代表了另一族即扇尾鸽的正常构造。我想不会有人怀疑，所有这些相似变异，系由于这几个鸽族都是在相似的未知影响下，从一个共同亲代遗传了相同的体质和变异倾向；在植物界里，我们也有一个相似变异的例子，见于“瑞典芜菁”（Swedish turnip）和芜菁甘蓝（*Ruta бага*）的肥大的茎（俗称根部）；若干植物学者把此等植物看作是从一个共同祖先培养出来的两个变种：如果不是这样，这个例子便成为在两个不同物种呈现相似变异的例子了；除此二者之外，还可加入第三者，即普通芜菁。按照每一物种是被独立创造的这一流俗观点，我们势必不能把这三种植物的肥大茎的相似性，都归因于共同来源的真实原因，也不能归因于按照同样方式进行变异的倾向，而势必归因于三种分离的而又密切关联的创造作用。诺丹曾在葫芦这一大科里、其他作家们曾在我们的谷类作物里观察到相似变异的同样事例。在自然状况下昆虫也发生同样的情形，最近曾被沃尔什先生很有才能地讨论过，他已经把它们归纳在他的“均等变异性”法则里去了。

但是关于鸽子，还有另外一种情形，即在一一切品种里会偶尔出石板蓝色的鸽子，它们的翅膀上有两条黑带，腰部白色，尾端有一条黑带，外羽近基部的外缘呈白色。因为这一切颜色都属于亲种岩鸽的特性，我假定这是一种返祖的情形，而不是在若干品种中所出现的新的相似变异，这是不会有人怀疑的。我想，我们可以有信心地作出这样的结论，因为，如我们已经看到的，此等颜色的标志非常容易在两个不同的、颜色各异的品种的杂交后代中出现；在这种情形下，这种石板蓝色以及几种色斑的重现并不是由于外界生活条件的作用，而仅是依据遗传法则的杂交作用的影响。

有些性状已经失去许多世代或者甚至数百世代还能重现，无疑是一件很令人惊奇的事实。但是，当一个品种和其他品种杂交，虽仅仅一次，它的后代在许多世代中还会有一种倾向，偶尔发生复现外来品种的性状，——有些人说大约是十二代或多至二十代。从一个祖先得来的血（用普通的说法），在十二世代后，其比例只为2048比1；然而，如我们所知道的，一般相信，返祖的倾向是被这种外来血液的残余部分所保

持的。在一个未曾杂交过的，但是它的双亲已经失去了祖代的某种性状的一个品种里，重现这种失去了的性状的倾向，无论强或弱，如前面已经说过的，差不多可以传递给无数世代，即使我们可以看到相反的一面，也是如此。一个品种的已经亡失的一种性状，经过许多世代以后还重复出现，最近情理的假设是，并非一个个体突然又获得数百代以前的一个祖先所失去了的性状，而是这种性状在每一世代里都潜伏存在着，最后在未知的有利条件下发展起来了。例如，在很少产生一只蓝色鸽的排李鸽里，大概每一世代都有产生蓝色羽毛的潜在倾向。通过无数世代传递下来的这种倾向，比十分无用的器官即残迹器官同样传递下来的倾向在理论的不可能性上不会更大。产生残迹器官的倾向有时确是这样遗传下去的。

同属的一切物种既然假定是从一个共同祖先传下来的，那就可以料想到，它们偶尔会按照相似的方式进行变异；所以两个物种或两个以上的物种的一些变种会彼此相似，或者某一物种的一个变种在某些性状上会与另一不同的物种相似，——这另一个物种，按照我们的观点，只是一个特征显著而固定的变种而已。但是单纯由于相似变异而发生的性状，其性质大概是不重要，因为一切机能上的重要性状的保存，须依照这个物种的不同习性，通过自然选择而决定的。我们可以进一步料想到，同属的物种偶尔会重现长久失去的性状。然而，因为我们不知道任何自然类群的共同祖先，所以也就不能把重现的性状与相似的性状区别开来。例如，如果我们不知道亲种岩鸽不具毛脚或倒冠毛，我们就不能说在家养品种中出现这样的性状究系返祖现象抑仅仅是相似变异；但从许多色斑可以推论出，蓝色是一种返祖的例子，因为色斑和蓝色是相关联的，而这许多色斑大概不会从一次简单的变异中一齐出现。特别是当颜色不同的品种进行杂交时，蓝色和若干色斑如此常常出现；由此我们尤其可以推论出上述一点。因此，在自然状况下，我们一般无法决定什么情形是先前存在的性状的重现，什么情形是新的而又相似的变异，然而，根据我们的理论，我们有时会发现一个物种的变异着的后代具有同群的其他个体已经具有的相似性状。这是无可怀疑的一点。

识别变异的物种的困难，主要在于变种好像模仿同属中的其他物种。还有，介于两个类型之间的类型不胜枚举，而这两端的类型本身是否可以列为物种也还有疑问；除非我们把一切这些密切近似类型都认为是分别创造的物种，不然的话，上述一点就阐明了，它们在变异中已经获得了其他类型的某些性状。但是相似变异的最好证据还在于性状一般不变的部分或器官，不过这些器官或部分偶尔也发生变异，以致在某种程度上与一个近似物种的同一部分或器官相似。我搜集了一系列的此种事例；但在这里，和以前一样，我很难把它们列举出来。我只能重复地说，这种情形的确存在，而且在我看来是很值得注意的。

然而我要举出一个奇异而复杂的例子，这是一个任何重要性状完全不受影响的例子，但是它发生在同属的若干物种里——一部分是在家养状况下的，一部分是在自然状况下的。这个例子几乎可以肯定是返祖现象。驴的腿上有时有很明显的横条纹，和斑马腿上的相似：有人确定幼驴腿上的条纹最为明显，据我调查所得，我相信这是确实的。肩上的条纹有时是双重的，在长度和轮廓方面很易于变异。有一头白驴，这不是皮肤变白症，被描述为没有脊上和肩上的条纹：在深色的驴子里，此等条纹也很不明显或实际上完全失去了。据说由帕拉斯命名的野驴（koulan of Pallas）的肩上有双重的条纹。布莱斯先生曾经看见过一头野驴的标本具有明显的肩条纹，虽然它本应是没有的；普尔上校（Col. Poole）告诉我说，这个物种的幼驹，一般在腿上都有条纹，而在肩上的条纹却很模糊。斑驴（quagga）虽然在体部有斑马状的明显条纹，但在腿上却没有；然而格雷博士（Dr. Gray）所绘制的一个标本，却在后脚踝关节处有极清楚的斑马状条纹。

关于马，我在英国搜集了许多极其不同品种的和各种颜色的马在脊上生有条纹的例子：暗褐色和鼠褐色的马在腿上生有横条纹的并不罕见，在栗色马中也有过一个这样的例子；暗褐色的马有时在脊上生有不明显的条纹，而且我在一匹赤褐色马的脊上也曾看到条纹的痕迹。我的儿子为我仔细检查和描绘了双肩生有条纹的和腿部生有条纹的一匹暗褐色比利时驾车马；我亲自看见过一匹暗褐色的德文郡矮种马在脊上生有三条平行条纹，还有人向我仔细描述过一匹小形的韦尔什矮种马（Welsh pony）在脊上也生有三条平行的条纹。

在印度西北部，凯替华品种（Kattywar breed）的马，通常都生有条纹，我听普尔上校说，他曾为印度政府查验过这个品种，没有条纹的马被认为是非纯粹的品种。它们在脊上都生有条纹；腿上也通常生有条纹，肩上的条纹也很普通，有时候是双重的，有时候是三重的；还有，脸的侧面有时候也生有条纹。幼驹的条纹常常最明显；老马的条纹有时完全消失了。普尔上校见过初生的灰色和赤褐色的凯替华马都有条纹。从W.W.爱德华先生给我的材料中，我有理由推测，幼小的英国赛跑马在脊上的条纹比长成的马普遍得多。我自己近来饲养了一匹小马，它是由赤褐色雌马（是东土耳其雄马和佛兰德雌马的后代）和赤褐色英国赛跑马交配后产生的；这幼驹产下来一星期的时候，在它的臀部和前额生有许多极狭的、暗色的、斑马状的条纹，腿部也生有极轻微的条纹，但所有这些条纹不久就完全消失了。这里无须再详细地讲了。我可以这样说，我搜集了许多事例，表明不同地方的极其不同品种的马在腿上和脊上都生有条纹，从英国到中国东部，并且从北方的挪威到南方的马来群岛，都是如此。在世界各地，这种条纹最常见于暗褐色和鼠褐色的马；暗褐色这一名词，包括广大范围的颜色，从介于褐色和黑色中间的颜色起，一直到接近淡黄色止。

我知道曾就这个问题写过论文的史密斯上校（Col. H. Smith）相信，马的若干品种是从若干原种传下来的，——其中一个原种是暗褐色的而且生有条纹；并且他相信上述的外貌都因为在古代与暗褐色的原种杂交所致。但我们可以稳妥地驳斥这种意见；因为那壮大的比利时驾车马，韦尔什杂种马，挪威矮脚马，细长的凯替华马等等，都栖息在世界上相隔甚远的地方，要说它们都必须曾经与一个假定的原种杂交过，则是十分不可能的。

现在让我们来讲一讲马属中几个物种的杂交效果。罗林（Rollin）断言驴和马杂交所产生的普通骡子，在腿上特别容易生有条纹；按照戈斯先生（Mr. Gosse）的意见，美国某些地方的骡子，十分之九在腿上生有条纹。我有一次见过一匹骡子，腿上条纹如此之多，以致任何人都会想象它是斑马的杂种；W.C. 马丁先生（Mr. Martin）在一篇有关马的优秀论文里，绘有一幅骡子图，与此相像。我曾见过四张驴和斑马的杂种彩色图，在它们的腿上所生的极明显条纹，远比身体其他部分为甚；并且其中有一匹在肩上生有双重条纹。莫顿爵士（Lord Morton）有一个著名的杂种，是从栗色雌马和雄斑驴育成的，这杂种，以及后来这栗色雌马与黑色亚拉伯马所产生的纯种后代，在腿上都生有比纯种斑驴还要更加明显的横条纹。最后，还有另一个极其值得注意的事例，格雷博士曾绘制过驴子和野驴的一个杂种（并且他告诉我说，他还知道有第二个事例）；虽然驴只偶尔在腿上生有条纹，而野驴在腿上并没有条纹，甚至在肩上也并没有条纹，但是这杂种在四条腿上仍然生有条纹，并且像暗褐色的德文郡马与韦尔什马的杂种一样，在肩上还生有三条短条纹，甚至在脸的两侧也生有一些斑马状的条纹。关于最后这一事实，我非常相信绝不会有一条带色的条纹像普通所说的那样是偶然发生的，因此，驴和野驴的杂种在脸上生有条纹的事情便引导我去问普尔上校：是否条纹显著的凯替华品种的马在脸上也曾有过条纹，如上所述，他的回答是肯定的。

对于这些事实，我们现在怎样说明呢？我们看到马属的几个不同品种，通过简单的变异，就像斑马似的在腿上生有条纹，或者像驴似的在肩上生有条纹。至于马，我们看到，当暗褐色——这种颜色接近于该属其他物种的一般颜色——出现时，这种倾向便表现得强烈。条纹的出现，并不伴生形态上的任何变化或任何其他新性状。我们看到，这种条纹出现的倾向，以极不相同的物种之间所产生的杂种最为强烈。现在看一看几个鸽品种的情形：它们是从具有某些条纹和其他标志的一种浅蓝色的鸽子（包含两个或三个亚种或地方族）传下来的；如果任何品种由于简单的变异而具有浅蓝色时，此等条纹和其他标志必然会重新出现；但其形态或性状却不会有任何变化。当最古老的和最纯粹的各种不同颜色的品种进行杂交时，我们看到这些杂种就有重现蓝色和条纹以及其他标志的强烈倾向。我曾说过，解释这种古老性状重现的合理假设是，在

每一连续世代的幼鸽里都有重现久已失去的性状的倾向，这种倾向，由于未知的原因，有时占优势。我们刚才谈到，在马属的若干物种里，幼马的条纹比老马更明显或表现得更普遍。如果把鸽的品种，其中有些是在若干世纪中纯正地繁殖下来的，称为物种，那么这种情形与马属的若干物种的情形是何等完全一致！至于我自己，我敢于自信地回顾到成千成万代以前，有一种动物具有斑马状的条纹，其构造大概很不相同，这就是家养马（不论它们是从一个或数个野生原种传下来的）、驴、亚洲野驴、斑驴以及斑马的共同祖先。

我推测那些相信马属的各个物种是独立创造出来的人会主张，每一个物种被创造出来就赋有一种倾向，在自然状况下和在家养状况下都按照这种特别方式进行变异，使得它常常像该属其他物种那样地变得具有条纹；同时每一个物种被创造出来就赋有一种强烈的倾向，当和栖息在世界上相隔甚远的地方的物种进行杂交时，所产生出的杂种在条纹方面不像它们自己的双亲，而像该属的其他物种。依我看来，接受这种观点，就是排斥了真实的原因，而代以不真实的或至少是不可知的原因。这种观点使得上帝的工作成为仅仅是模仿和欺骗的了；倘接受这一观点，我几乎就要与老朽而无知的天地创成论者们一起来相信贝类化石从来就不曾生活过，而只是在石头里被创造出来以模仿生活在海边的贝类的。

提要——关于变异法则，我们还是深深地无知的。我们能阐明这部分或那部分为什么发生变异的任何原因，在一百个例子中还不到一个。但是当我们使用比较的方法时，就可以看出同种的变种之间的较小差异，和同属的物种之间的较大差异，都受同样法则的支配。变化了的外界条件一般只会诱发彷徨变异，但有时也会引起直接的和一定的效果；这些效果随着时间的推移可以变成强烈显著的；关于这一点，我们还没有充分的证据。习性在产生体质的特性上，使用在器官的强化上，以及不使用在器官的削弱和缩小上，在许多场合里，都表现出强有力的效果。同源部分有按照同一方式进行变异的倾向，并且有合生的倾向。坚硬部分和外在部分的改变有时能影响较柔软的和内在的部分。当一部分特别发达时，大概它就有向邻近部分吸取养料的倾向；并且构造的每一部分如果被节约了而无损害，它就会被节约掉。早期构造的变化可以影响后来发育起来的部分；许多相关变异的例子，虽然我们还不能理解它们的性质，无疑是会发生的。重复部分在数量上和构造上都易于变异，大概由于这些部分没有为了任何特殊机能而密切专业化，所以它们的变异没有受到自然选择的密切节制。大概由于同样的原因，低等生物比高等生物更易变异，高等生物的整体制是比较专业化了。遗迹器官，由于没有用处，不受自然选择的支配，所以易于变异。物种的性状——即若干物种从一个共同祖先分出来以后所发生的不同性状——比属的性状更易变异，属的性状遗传已久，且在这一时期内没有发生变异。在这些

说明里，我们是指现今还在变异的特殊部分或器官而言，因为它们在近代发生了变异并且由此而有所区别；但我们在第二章里看到，同样的原理也可以应用于所有的个体；因为，如果在一个地区发现了一个属的许多物种——就是在那里以前曾经有过许多变异和分化，或者说在那里新的物种的类型的制造曾经活跃地进行过——那么在那个地区和在这些物种内，平均上，我们现在可以发现极多的变种。次级性征是高度变异的，这种性征在同群的物种里彼此差异很大。体制中同一部分的变异性，一般曾被利用以产生同一物种中两性间的次级性征的差异，以及同属的若干物种中的种间差异。任何部分或器官，与其近缘物种的同一部分或器官相比较，如果已经发达到相当的大小或异常的状态，那么这些部分或器官必定自该属产生以来已经经历了异常大量的变异；并且由此我们可以理解，为什么它至今还会比其他部分有更大的变异；因为变异是一种长久持续的、缓慢的过程，而自然选择在上述情形中还没有充分时间来克服进一步变异的倾向，以及克服重现较少变异状态的倾向。但是，如果具有任何异常发达器官的一个物种，变成许多变异了的后代的祖先——我们认为这一定是一个很缓慢的过程，需要经历长久的时间——在这种情形下，自然选择就会成功地给予这个器官以固定的性状，无论它是按照如何异常方式发达了的。从一个共同祖先遗传了几乎同样体质的物种，当被放在相似的影响之下，自然就有表现相似变异的倾向，或者这些相同的物种偶尔会重现它们的古代祖先的某些性状。虽然新而重要的变异不是由于返祖和相似变异而发生的，但此等变异也会增加自然界的美妙而调谐的多样性。

不论后代和亲代之间的每一轻微差异的原因是什么——每一差异必有一个原因——我们有理由相信：这是有利差异逐渐而缓慢的积累，它引起了每一物种的构造上的一切较为重要的变异，而这些构造是与习性相关联的。

[1] 卡尼鄂拉，位于意大利和南斯拉夫之间；肯塔基，位于美国中部。——译者

[2] 鞘翅目的一属，日译豉豆虫。——译者

[3] 鞘翅目的一属。——译者

[4] 盲螈，今日动物学上归入两栖动物的有尾类，具四肢，终生有鳃，眼退化，皮白色，居洞穴中。——译者

[5] 非罗群岛，位于北大西洋。——译者

[6] 福克兰群岛，位于南大西洋。——译者

[7] 射出花，即舌状花。——译者

[8] 在本来开不整齐花的植物上所生出的整齐花。——译者

[9] 岩藤壶，属于蔓足目藤壶科（Balanidae）。——译者

[10] 木吸虫科（Engidæ），是Cryptophagidæ的旧名。——译者

第六章 学说的难点

伴随着变异的生物由来学说的难点——过渡变种的不存在或稀有——生活习性的过渡——同一物种中的分歧习性——具有与近似物种极其不同习性的物种——极端完善的器官——过渡的方式——难点的事例——自然界没有飞跃——重要性小的器官——器官并不在一切情形下都是绝对完善的——自然选择学说所包括的模式统一法则和生存条件法则。

读者远在读到本书这一部分之前，想来已经遇到了许许多多的难点。有些难点是这样的严重，以致今日我回想到它们时还不免有些踌躇；但是，根据我所能判断的来说，大多数的难点只是表面的，而那些真实的难点，我想，对于这一学说也不是致命的。

这些难点和异议可以分作以下几类：第一，如果物种是从其他物种一点点地逐渐变成的，那么，为什么我们没有到处看到无数的过渡类型呢？为什么物种恰像我们所见到的那样区别分明，而整个自然界不呈混乱状态呢？

第二，一种动物，比方说，一种具有像蝙蝠那样构造和习性的动物，能够由别种习性和构造大不相同的动物变化而成吗？我们能够相信自然选择一方面可以产生出很不重要的器官，如只能用作拂蝇的长颈鹿的尾巴，另一方面，可以产生出像眼睛那样的奇妙器官吗？

第三，本能能够从自然选择获得吗？自然选择能够改变它吗？引导蜜蜂营造蜂房的本能实际上出现在学识渊博的数学家的发见之前，对此我们应当作何解说呢？

第四，对于物种杂交时的不育性及其后代的不育性，对于变种杂交时的能育性的不受损害，我们能够怎样来说明呢？

前两项将在这里讨论；其他种种异议在下一章讨论；本能和“杂种状态”（hybridism）在接下去的两章讨论。

论过渡变种的不存在或稀有——因为自然选择的作用仅仅在于保存有利的变异，所以在充满生物的区域，每一新的类型都有一种倾向来代替并且最后消灭比它自己改进较少的亲类型以及与之竞争而受益较少的类型。因此绝灭和自然选择是并肩进行的。所以，如果我们把每一物种都看作是从某些未知类型传下来的，那么它的亲种和一切过渡的变种，一般在这个新类型的形成和完善的的过程中就已经被消灭了。

但是，依照这种理论，无数过渡的类型一定曾经存在过，为什么我们没有看到它们大量埋存在地壳里呢？在“论地质记录的不完全”一章里来讨论这一问题，将会更加便利；我在这里只说明，我相信关于这一问题的答案主要在于地质记录的不完全实非一般所能想象到的。地壳是一个巨大的博物馆；但自然界的采集品并不完全，而且是在长久的间隔时期中进行的。

但是，可以主张，当若干亲缘密切的物种栖息在同一地域内时，我们确实应该在今日看到许多过渡类型才对。举一个简单的例子：当在大陆上从北往南旅行时，我们一般会在各段地方看到亲缘密切的或代表的物种显然在自然组成里占据着几乎相同的位置。这些代表的物种常常相遇而且相混合；当某一物种逐渐少下去的时候，另一物种就会逐渐多起来，终于这一个代替了那一个。但如果我们在这些物种相混的地方来比较它们，可以看出它们的构造的各个细点一般都绝对不同，就像从各个物种的中心栖息地点采集来的标本一样。按照我的学说，这些近缘物种是从一个共同亲种传下来的；在变异的过程中，各个物种都已适应了自己区域里的生活条件，并已排斥了和消灭了原来的亲类型以及一切连接过去和现在的过渡变种。因此，我们不应该希望今日在各地都遇到无数的过渡变种，虽然它们必定曾经在那里存在过，并且可能以化石状态在那里埋存着。但是在具有中间生活条件的中间地带，为什么我们现在没有看到密切连接的中间变种呢？这一难点在长久期间内颇使我惶惑。但是我想，它大体是能够解释的。

第一，如果我们看到一处地方现在是连续的，就推论它在一个长久的时期内也是连续的，对此应当十分慎重。地质学使我们相信：大多数的大陆，甚至在第三纪末期也还分裂成一些岛屿；在这样的岛屿上没有中间变种在中间地带生存的可能性，不同的物种大概是分别形成的。由于陆地的形状和气候的变迁，现在连续的海面在最近以前的时期，一定远远不像今日那样的连续和一致。但是我将不取这条道路来逃避困难；因为我相信许多界限十分明确的物种是在本来严格连续的地面上形成的；虽然我并不怀疑现今连续地面的以前断离状态，对于新种形成，特别对于自由杂交而漫游的动物的新种形成，有着重要作用。

我们观察一下现今在一个广大地域内分布的物种，我们一般会看到它们在一个大的地域内是相当多的，而在边界处就多少突然地逐渐稀少下来，最后终于消失了。因此，两个代表物种之间的中间地带比起每个物种的独占地带，一般总是狭小的。在登山时我们可以看到同样的事实，有时正如得康多尔所观察的那样，一种普通的高山植物非常突然地消失了，这是十分值得注意的。福布斯在用捞网探查深海时，也曾注意到同样的事实。有些人把气候和物理的生活条件看作是分布的最重要因素，这等事实应该引起那些人们的惊异，因为气候和高度或深度都是不

知不觉地逐渐改变的。但是如果我们记得几乎每一物种，甚至在它分布的中心地方，倘使没有与它竞争的物种，它的个体数目将增加到难以数计；如果我们记得几乎一切物种，不是吃别的物种便是为别的物种所吃掉；总而言之，如果我们记得每一生物都与别的生物以极重要的方式直接地或间接地发生关系，——那么我们就知道，任何地方的生物分布范围绝不完全决定于不知不觉地变化着的物理条件，而是大部分决定于其他物种的存在，或者依赖其他物种而生活，或者被其他物种所毁灭，或者与其他物种相竞争；因为这些物种都已经是区别分明的实物，没有被不可觉察的各级类型混淆在一起，于是任何一个物种的分布范围，由于依存于其他物种的分布范围，其界限就会有十分明显的倾向。还有，各个物种，在其个体数目生存较少的分布范围的边缘上，由于它的敌害或它的猎物数量的变动，或季候性的变动，将会极其容易地遭到完全的毁灭；因此，它的地理分布范围的界限就愈加明显了。

因为近似的或作表的物种，当生存在一个连续的地域内时，各个物种都有广大的分布范围，它们之间有着一个比较狭小的中间地带，在这个地带内，它们会比较突然地愈来愈稀少；又因为变种和物种没有本质上的区别，所以同样的法则大概可以应用于二者；如果我们以一个栖息在广大区域内的正在变异中的物种为例，那么势必有两个变种适应于两个大区域，并且有第三个变种适应于狭小的中间地带。结果，中间变种由于栖息在一个狭小的区域内，它的个体数目就较少；实际上，据我所能理解的来说，这一规律是适合于自然状态下的变种的。关于藤壶属（*Balanus*）里的显著变种的中间变种，我看到这一规律的显著例子。沃森先生、阿萨·格雷博士和沃拉斯顿先生给我的材料表明，当介于二个类型之间的中间变种存在的时候，这个中间变种的个体数目一般比它们所连接的那两个类型的数目要少得多。现在，如果我们可以相信这些事实和推论，并且断定介于二个变种之间的变种的个体数目，一般比它们所连接的类型较少的话，那么，我们就能够理解中间变种为什么不能在很长久的期间内存续：——按照一般规律，中间变种为什么比被它们原来所连接的那些类型绝灭和消失得早些。

那是因为，如前所述，任何个体数目较少的类型，比个体数目多的类型，会遇到更大的绝灭机会；在这种特殊情形里，中间类型极容易被两边存在着的亲缘密切的类型所侵犯。但还有更加重要的理由：在假定两个变种改变而完成成为两个不同物种的进一步变异过程中，个体数目较多的两个变种，由于栖息在较大的地域内，就比那些栖息在狭小中间地带内的个体数目较少的中间变种占有强大优势。这是因为个体数目较多的类型，比个体数目较少的类型，在任何一定的时期内，都有较好的机会，呈现更有利的变异，以供自然选择的利用。因此，较普通的类型，在生活的竞争里，就有压倒和代替较不普通的类型的倾向，因为后者的改变和改良是比较缓慢一些的。我相信，如第二章所指出的，这一同样

的原理也可以说明为什么每一地区的普通物种比稀少的物种平均能呈现较多的特征显著的变种。我可以举一个例子来说明我的意思，假定饲养着三个绵羊变种，一个适应于广大的山区；一个适应于比较狭小的丘陵地带；第三个适应于广阔的平原；假定这三处的居民都有同样的决心和技巧，利用选择来改良它们的品种；在这种情形下，拥有多数羊的山区或平原饲养者，将有更多的成功机会，他们比拥有少数羊的狭小中间丘陵地带饲养者在改良品种上要较快些；结果，改良的山地品种或平原品种就会很快地代替改良较少的丘陵品种；这样，本来个体数目较多的这两个品种，便会彼此密切相接，而没有那被代替的丘陵地带中间变种夹在其中。

总而言之，我们相信物种终究是界限相当分明的实物，在任何一个时期内，不会由于无数变异着的中间连锁而呈现不可分解的混乱：第一，因为新变种的形成是很缓慢的，这由于变异就是一个缓慢的过程，如果没有有利的个体差异或变异发生，自然选择就无所作为；同时在这个地区的自然机构中如果没有空的位置可以让一个或更多改变的生物更好地占据，自然选择也无所作为。这样的新位置决定于气候的缓慢变化或者决定于新生物的偶然移入，并且更重要的，可能决定于某些旧生物的徐缓变异；由于后者产生出来的新类型，便和旧类型互相发生作用和反作用。所以在任何一处地方，在任何时候，我们应该看到只有少数物种在构造上表现着多少稳定的轻微变异；这的确是我们看到的情形。

第二，现在连续的地域，在过去不久的时期一定常常是隔离的部分，在这些地方，有许多类型，特别属于每次生育须进行交配和漫游甚广的那些类型，大概已经分别变得十分不同，足以列为代表物种。在这种情形里，若干代表物种和它们的共同祖先之间的中间变种，先前在这个地区的各个隔离部分内一定曾经存在过，但是这些连锁在自然选择的过程中都已被排除而绝灭，所以现今就看不到它们的存在了。

第三，如有两个或两个以上的变种在一个严密连续地域的不同部分被形成了，那么在中间地带大概有中间变种的形成，但是这些中间变种一般存在的时间不长。因为这些中间变种，由于已经说过的那些理由（即由于我们所知道的亲缘密切的物种或代表物种的实际分布情形，以及公认的变种的分布情形），生存在中间地带的个体数量比被它们所连接的变种的个体数量要少些。单从这种原因来看，中间变种就难免绝灭；在通过自然选择进一步发生变异的过程中，它们几乎一定要被它们所连接的那些类型所压倒和代替；因为这些类型的个体数量较多，在整体中有更多的变异，这样便能通过自然选择得到进一步的改进，而进一步占有更大的优势。

最后，不是通过任何一个时期，而是通过所有时期来看，如果我的

学说是真实的，那么无数中间变种肯定曾经存在过，而把同群的一切物种密切连接起来，但是正如前面已经屡次说过的，自然选择这个过程，常常有使亲类型和中间变种绝灭的倾向。结果，它们曾经存在的证明只能见于化石的遗物中，而这些化石的保存，如我们在以后的一章里所要指出的，是极不完全而且间断的。

论具有特殊习性和构造的生物之起源和过渡——反对我的意见的人曾经问道：比方说，一种陆栖食肉动物怎样能够转变成具有水栖习性的食肉动物；这动物在它的过渡状态中怎么能够生活？不难阐明，现今有许多食肉动物呈现着从严格的陆栖习性到水栖习性之间密切连接的中间各级；并且因为各动物必须为生活而斗争才能生存，所以明显地，各动物一定要很好适应它在自然界中所处的位置。试看北美洲的水貂

（*Mustela vison*），它的脚有蹼，它的毛皮、短腿以及尾的形状都像水獭。在夏季这种动物为了捕鱼为食，在水中游泳，但在悠长的冬季，它离开冰冻的水，并且像其他鼬鼠（pole-cats）一样，捕鼬鼠和别种陆栖动物为食。如果用另一个例子来问：一种食虫的四足兽怎样能够转变成能飞的蝙蝠？对于这个问题的答复要难得多。然而据我想，这个难点的重要性并不大。

在这里，正如在其他场合，我处于严重不利的局面，因为从我搜集的许多明显事例里，我只能举出一两个，来说明近似物种的过渡习性和构造；以及同一物种中无论恒久的或暂时的多种习性。依我看来，像蝙蝠这种特殊的情况，非把过渡状态的事例列成一张长表，似乎不足以减少其中的困难。

我们看一看松鼠科；有的种类，其尾巴仅仅稍微扁平，还有一些种类，如理查森爵士（Sir J. Richardson）所论述过的，其身体后部相当宽阔、两胁的皮膜开张得相当充满，从这些种类开始，一直到所谓飞鼠，中间有分别极细的诸级；飞鼠的四肢甚至尾的基部，都被广阔的皮膜联结在一起，它的作用就像降落伞那样，可以让飞鼠在空中从这树滑翔到那树，其距离之远实足惊人。我们不能怀疑，每一种构造对于每一种松鼠在其栖息的地区都各有用处，它可以使松鼠逃避食肉鸟或食肉兽，可以使它们较快地采集食物，或者，如我们有理由可以相信的，可以使他们减少偶然跌落的风险。然而不能从这一事实就得出结论说，每一种松鼠的构造在一切可能条件下都是我们所可能想象到的最好的构造。假使气候和植物变化了，假使与它竞争的其他啮齿类或新的食肉动物迁移进来了，或者旧有的食肉动物变异了，如此类推下去，将会使我们相信，至少有些松鼠要减少数量，或者绝灭，除非它们的构造能以相应的方式进行变异和改进。所以，特别是在变化着的生活条件下，那些肋旁皮膜愈张愈大的个体将被继续保存下来，在这个问题上，我看是没有什么难点的，它的每一变异都是有用的，都会传衍下去，因为这种自然选择过

程的累积效果，终于会有一种完全的所谓飞鼠产生出来。

现在看一看猫猴类（*Galeopithecus*），即所谓飞狐猴的，先前它曾被放在蝙蝠类中，现在相信它是属于食虫类（*Insectivora*）^[1]的了。它那肋旁极阔的皮膜，从额角起一直延伸到尾巴，把生着长指的四肢也包含在内了。这肋旁的皮膜还生有伸张肌。现在虽然还没有适于在空中滑翔的构造的各级连锁把猫猴类与其他食虫类联结起来，然而不难想象，这样的连锁先前曾经存在过，而且各自像滑翔较不完全的飞鼠那样地发展起来的；各级构造对于它的所有者都曾经有过用处。我觉得也没有任何不能超越的难点来进一步相信，连接猫猴类的指头与前臂的膜，由于自然选择而大大地增长了；这一点，就飞翔器官来讲，就可以使那动物变成为蝙蝠。在某些蝙蝠里，翼膜从肩端起一直延伸到尾巴，并且把后腿都包含在内，我们大概在那里可以看到一种原来适于滑翔而不适于飞翔的构造痕迹。

假如有十二个属左右的鸟类绝灭了，谁敢冒险推测，只把它们的翅膀用作击水的一些鸟，如大头鸭（*Micropterus* of Eyton）；把它们的翅膀在水中当作鳍用，在陆上当作前脚用的一些鸟，如企鹅；把它们的翅膀当作风篷用的一些鸟，如鸵鸟；以及翅膀在机能上没有任何用处的一些鸟，如几维鸟（*Apteryx*），曾经存在过呢？然而上述每一种鸟的构造，在它所处的生活条件下，都是有用处的，因为每一种鸟都势必在斗争中求生存；但是它在一切可能条件下并不一定都是最好的。切勿从这些话去推论，这里所讲的各级翅膀的构造（它们大概都由于不使用的结果），都表示鸟类实际获得完全飞翔能力所经过的步骤；但是它们足以表示有多少过渡的方式至少是可能的。

看到像甲壳动物（*Crustacea*）和软体动物（*Mollusca*）这些营水中呼吸的动物的少数种类可以适应陆地生活；又看到飞鸟、飞兽，许多样式的飞虫，以及先前曾经存在过的飞爬虫，那么可以想象那些依靠鳍的拍击而稍稍上升、旋转和在空中滑翔很远的飞鱼，大概是可以变为完全有翅膀的动物的。如果这种事情曾经发生，谁会想象到，它们在早先的过渡状态中是大洋里的居住者呢？而且它们的初步飞翔器官是专门用来逃脱别种鱼的吞食的呢？（据我们所知，它是这样的。）

如果我们看到适应于任何特殊习性而达到高度完善的构造，如为了飞翔的鸟翅，我们必须记住，表现有早期过渡各级的构造的动物很少会保留到今日，因为它们会被后继者所排除，而这些后继者正是通过自然选择逐渐变为愈益完善的。进一步我们可以断言，适于不同生活习性的构造之间的过渡状态，在早期很少大量发展，也很少具有许多从属的类型。这样，我们再回到假想的飞鱼例子，真正会飞的鱼，大概不是为了在陆上和水中用许多方法以捕捉许多种类的食物，而在许多从属的类型里发展起来，直到它们的飞翔器官达到高度完善的阶段，使得它们在生

活斗争中能够决定性地胜过其他动物时，它们才能发展起来。因此，在化石状态中发现具有过渡各级构造的物种的机会总是少的，因为它们的个体数目少于那些在构造上充分发达的物种的个体数目。

现在我举两三个事例来说明同种的诸个体间习性的分歧和习性的改变。在二者之中的任何一种情形里，自然选择都能容易地使动物的构造适应它的改变了的习性，或者专门适应若干习性中的一种习性。然而难以决定的是，究竟习性一般先起变化而构造随后发生变化呢，还是构造的稍微变化引起了习性的变化呢？但这些对于我们并不重要。大概两者差不多常是同时发生的。关于改变了的习性的情形，只要举出现在专吃外来植物或人造食物的许多英国昆虫就足够了。关于分歧了的习性，有无数例子可以举出来：我在南美洲常常观察一种暴戾的鹞（*Saurophagus sulphuratus*），它像一只茶隼（*Kestrel*）似地翱翔于一处，复至他处，此外时间它静静地立在水边，于是像翠鸟（*Kingfisher*）似的冲入水中捕鱼。在英国，有时可以看到大荏雀（*Paurs major*）几乎像旋木雀（*creeper*）似的攀行枝上；它有时又像伯劳（*shrike*）似的啄小鸟的头部，把它们弄死，我好多次看见并且听到，它们像（*nuthatch*）似的，在枝上啄食紫杉（*yew*）的种子。赫恩（*Hearne*）在北美洲看到黑熊大张其嘴在水里游泳数小时，几乎像鲸鱼似的，捕捉水中的昆虫。

我们有时候既然看到一些个体具有不同于同种和同属异种所固有的习性，所以我们可以预期这些个体大概偶尔会产生新种，这些新种具有异常的习性，而且它们的构造轻微地或者显著地发生改变，不同于它们的构造模式。自然界里是有这样的事例的。啄木鸟攀登树木并从树皮的裂缝里捉捕昆虫，我们能够举出比这种适应性更加动人的例子吗？然而在北美洲有些啄木鸟主要以果实为食物，另有一些啄木鸟却生着长翅而在飞行中捉捕昆虫。在拉普拉塔平原上，几乎没有生长一株树，那里有一种啄木鸟叫平原（*Colaptes campestris*），它的二趾向前，二趾向后，舌长而尖，尾羽尖细而坚硬，足以使它在树干上保持直立姿势，但不及典型啄木鸟的尾羽那样坚硬，并且它还有直而强的嘴。然而它的嘴不及典型啄木鸟的嘴那样地直或强，但也足以在树木上穿孔。因此，这种鸟，在构造的一切主要部分上，是一种啄木鸟。甚至像那些不重要的性状，如羽色、粗糙的音调、波动式的飞翔，都明白表示了它们与英国普通啄木鸟的密切的血缘关系；但是根据我自己的观察，以及根据亚莎拉的精确观察，我可以断定，在某些大的地区内，它不攀登树木，并且在堤岸的穴洞中做巢！然而在某些别的地方，据赫德森先生

（*Mr. Hudson*）说，就是这种同样的啄木鸟常往来树间，并在树干上凿孔做巢。我可以举出另一个例子来说明这一属的习性改变的情况，根据得沙苏尔（*De Saussure*）的描述，有一种墨西哥的啄木鸟在坚硬的树木上打孔，以贮藏橡树果实（*acorn*）。

海燕（petrels）是最具空中性和海洋性的鸟，但是在火地的恬静海峡间有一种名叫水雉鸟（Puffinuria berardi）的，在它的一般习性上，在它的惊人的潜水力上，在它的游泳和起飞时的飞翔姿态上，都会使任何人把它误为海乌（auk）或水壶卢（grebe）的；尽管如此，它在本质上还是一种海燕，但它的体制的许多部分已经在新的生活习性的关系中起了显著的变异；而拉普拉塔的啄木鸟在构造上仅有轻微的变异。关于河乌（water-ouzel），最敏锐的观察者根据它的尸体检验，也绝不会想象到它有半水栖的习性；然而这种与鸕科近似的鸟却以潜水为生，——它在水中使用翅膀，用两脚抓握石子。膜翅类这一大目的一切昆虫，除了卵蜂属（Proctotrupes），都是陆栖性的，卢伯克爵士曾发见卵蜂属有水栖的习性；它常常进入水中，不用脚而用翅膀，到处潜游，它在水面下能逗留四小时之久；然而它的构造并不随着这种变常的习性而发生变化。

有些人相信各种生物一创造出来就像今日所看到的那样，他们如果遇到一种动物的习性与构造不相一致时，一定常常要觉得奇怪。鸭和鹅的蹼脚的形成是为了游泳，还有什么比此事更为明显的呢？然而产于高地的鹅，虽然生着蹼脚，但它很少走近水边。除却奥杜旁（Audubon）外，没有人看见过四趾都有蹼的军舰鸟（frigate-bird）会降落在海面上的。另一方面，水壶卢和水姑丁（coots）都是显著的水栖鸟，虽然它们的趾仅在边缘上生着膜。涉禽类（Grallatores）^[2]的长而无膜的趾的形成，是为了便于在沼泽地和浮草上行走，还有比此事更为明显的吗？——鸕（water-hen）和陆秧鸡（landrail）都属于这一目，然而前者几乎和水姑丁一样是水栖性的，后者几乎和鹌鹑（quail）或鹧鸪（partridge）一样是陆栖性的。在这些例子以及其他能够举出的例子里，都是习性已经变化而构造并不相应地变化。高地鹅的蹼脚在机能上可以说已经变得几乎是残迹的了，虽然在其构造上并非如此。军舰鸟的趾间深凹的膜，表明它的构造已开始变化了。

相信生物是分别而无数次地被创造出来的人会这样说，在这些例子里，是因为造物主喜欢使一种模式的生物去代替别种模式的生物；但在我看来这只是用庄严的语言把事实重说一遍罢了。相信生存斗争和自然选择原理的人，则会承认各种生物都不断努力增多个体数目；并且会承认任何生物无论在习性上或构造上只要发生很小的变异，就能较同一地方的别种生物占有优势，而攫取那一生物的位置，不管那个位置与它自己原来的位置有多大的不同。这样，他就不会对下面的事实感到奇怪了：具有蹼脚的鹅和军舰鸟，生活于干燥的陆地而很少降落在水面上；具有长趾的秧鸡，生活于草地而不生活于泽地上；啄木鸟生长在几乎没有树木的地方；以及潜水的鸕、潜水的膜翅类和海燕具有海乌的习性。

极端完善的和复杂的器官

眼睛具有不能模仿的装置，可以对不同距离调节其焦点，容纳不同量的光和校正球面的和色彩的像差和色差，如果假定眼睛能由自然选择而形成，我坦白承认，这种说法好像是极其荒谬的。当最初说太阳是静止的。而地球环绕着太阳旋转的时候，人类的常识曾经宣称这一学说是错误的；但是像各个哲学家所知道的“民声即天声”这句古谚，在科学里是不能相信的。理性告诉我，如果能够示明从简单而不完全的眼睛到复杂而完全的眼睛之间有无数的各级存在，并且像实际情形那样地每级对于它的所有者都有用处；进而如果眼睛也像实际情形那样地曾经发生过变异，并且这些变异是能够遗传的；同时如果这些变异对于处在变化着的外界条件下的任何动物是有用的；那么，相信完善而复杂的眼睛能够由自然选择而形成的难点，虽然在我们想象中是难以克服的，却不能被认为能够颠覆我的学说。神经怎样对光有感觉，正如生命本身是怎样起源的一样，不是我们研究的范围。但我可以指出，有些最低级的生物，在它们体内并不能找到神经，也能够感光，因此，在它们原生质（sarcodae）里有某些感觉元素聚集起来，而发展为具有这种特殊感觉性的神经，似乎并非是不可能的。

在探求任何一个物种的器官所赖以完善化的诸级时，我们应当专门观察它的直系祖先；但这几乎是不可能的，于是我们便不得不去观察同群中的别的物种和别的属，即去观察共同始祖的旁系，以便看出在完善化过程中有哪些级是可能的，也许还有机会看出遗传下来的没有改变或仅有小小改变的某些级。但是，不同纲里的同一器官的状态，对于它达到完善化所经过的步骤有时也会提供若干说明。

能够叫作眼睛的最简单器官，是由一条视神经形成的，它被色素细胞环绕着，并被半透明的皮膜遮盖着，但它没有任何晶状体或其他折射体。然而根据乔丹（M. Jourdain）的研究，我们甚至可以再往下降一步，可以看到色素细胞的集合体，它分明是用作视觉器官的，但没有任何神经，只是着生在肉胶质的组织上面。上述这种简单性质的眼睛，不能明白地看见东西，只能够用来辨别明暗。据方才所提到的作者的描述，在某些星鱼里，围绕神经的色素层有小的凹陷，里面充满着透明的胶质，表面凸起，好像高等动物里的角膜。他认为这不是用来反映形象的，只不过把光线集中，使它的感觉更容易一些罢了。在这种集中光线的情形里，我们得到向着形成真的、能够反映形象的眼睛的最初甚至最重要的步骤；因为只要把视神经的裸露一端（在低等动物中，视神经的这一端的位置没有一定，有的深埋在体内，有的则接近在体表），安放在与集光器的适当距离之处，便会在这上面形成影像。

在关节动物（Articulata）[3]这一大纲里，我们可以看到最原始的是单纯被色素层包围着的视神经，这种色素层有时形成一个瞳孔，但没有晶状体或其他光学装置。关于昆虫，现在已经知道，巨大的复眼的角膜上有无数小眼，形成真正的晶状体，并且这种晶锥体含有奇妙变异的神经纤维。但是在关节动物里，视觉器官的分歧性是如此之大，以致米勒（Müller）先前曾把它分为三个主要的大类和七个小类，除此之外还有聚生单眼的第四个主要大类。

如果我们想一想这里很简单讲过的情形，即关于低等动物的眼睛构造的广阔的、分歧的、逐渐分级的范围；如果我们记得一切现存类型的数量比起已经绝灭类型的数量一定少得多，那么就不难相信，自然选择能够把被色素层包围着的和被透明的膜遮盖着的一条视神经的简单装置，改变为关节动物的任何成员所具有的那样完善的视觉器官。

已经走到此处的人，如果读完本书之后，发现其中的大量事实，不能用别的方法得到解释，只能用通过自然选择的变异学说才可以得到解释，那么，他就应当毫不犹豫地再向前迈进一步；他应当承认，甚至像雕（eagle）的眼睛那样完善的构造也是如此形成的，虽然在这种情形下，他并不知道它的过渡状态。有人曾经反对说，为了要使眼睛发生变化，并且作为一种完善的器官被保存下来，就必须有许多变化同时发生，而据推想，这是不能通过自然选择做到的；但正如我在论家养动物变异的那部著作里所曾企图阐明的，如果变异是极微细而逐渐的，就没有必要假定一切变异都是同时发生的。同时，不同种类的变异也可能为共同的一般目的服务；正如华莱士先生曾经说过的，“如果一个晶状体具有太短的或太长的焦点，它可以由改变曲度或改变密度来进行调整；如果曲度不规则，光线不能聚集于一点，那么使曲度增加一些规则性，便是一种改进了。所以，虹膜的收缩和眼睛肌肉的运动，对于视觉都不是必要的，不过是使这一器官的构造在任何阶段中得到添加的和完善化的改进而已。”在动物界占最高等地位的脊椎动物里，其眼睛开始时是如此简单，如文昌鱼的眼睛，只是透明皮膜所构成的小囊，其上着生神经并围以色素，除此之外，别无其他装置。在鱼类和爬行类里，如欧文曾经说过的：“折光构造的诸级范围是很大的。”按照微尔和（Virchow）的卓见，甚至人类的这种美妙透明晶状体，在胚胎期也是由袋状皮褶中的表皮细胞的堆积而形成的；而玻璃体是由胚胎的皮下组织形成的，这个事实有重要的意义。虽然如此，对于这样奇异的然而并不是绝对完善的眼睛的形成，要达到公正的结论，理性还必须战胜想象；但是我痛感这是很困难的，所以有些人把自然选择原理应用到如此深远而有所踌躇，对此我并不觉得奇怪。

避免把眼睛和望远镜作比较，几乎是不可能的。我们知道望远镜是由人类的最高智慧经过长久不断的努力而完成的；我们自然地会推论眼

睛也是通过一种多少类似的过程而形成的。但这种推论不是专横吗？我们有什么理由可以假定“造物主”也是以人类那样的智慧来工作呢？如果我们必须把眼睛和光学器具作一比较的话，我们就应当想象，它有一厚层的透明组织，在其空隙里充满着液体，下面有感光的神经，并且应当假定这一厚层内各部分的密度缓缓地不断地在改变着，以便分离成不同密度和厚度的各层，这些层的彼此距离各不相同，各层的表面也慢慢地改变着形状。进而我们必须假定有一种力量，这种力量就是自然选择即最适者生存，经常十分注意着透明层的每个轻微的改变；并且在变化了的条件之下，把无论以任何方式或任何程度产生比较明晰一点的映象的每一个变异仔细地保存下来。我们必须假定，这器官的每一种新状态，都是成百万地倍增着；每种状态一直被保存到更好的产生出来之后，这时旧的状态才全归毁灭。在生物体里，变异会引起一些轻微的改变，生殖作用会使这些改变几乎无限地倍增着，而自然选择乃以准确的技巧把每一次的改进都挑选出来。让这种过程百万年地进行着；每年作用于成百万的许多种类的个体；这种活的光学器具会比玻璃器具制造得更好，正如“造物主”的工作比人的工作做得更好一样，难道我们能不相信这一点吗？

过渡的方式

倘使能证明有任何复杂器官不是经过无数的、连续的、轻微的变异而被形成的，那么我的学说就要完全破产。但是我还没有发现这种情形。无疑现在有许多器官，我们还不知道它们的过渡中间诸级，如果对于那些十分孤立的物种进行观察时，就更加如此，因为根据我的学说，它的周围的类型已大都绝灭了。或者，我们以一个纲内的一切成员所共有的一种器官作为论题时，也是如此，因为在这种情形里，那器官一定原来是在遥远的时代里形成的，此后，本纲内一切成员才发展起来；为要找寻那器官早先经过的过渡诸级，我们必须观察极古的始祖类型，可是这些类型早已绝灭了。

我们在断言一种器官可以不通过某一种类的过渡诸级而形成时，必须十分小心。在低等动物里，可以举出无数的例子来说明同样的器官同时能够进行全然不同的机能；如蜻蜓的幼虫和泥鳅（*Cobites*），它们的消化管兼营呼吸、消化和排泄的机能。再如水螅（*Hydra*），它可以把身体的内部翻到外面来，这样，外层就营消化，而营消化的内层就营呼吸了。在这等情形里，自然选择可能使本来营两种机能的器官的全部或一部专营一种机能，如果由此可以得到任何利益的话，于是经过不知不觉的步骤，器官的性质就被大大改变了。我们知道，有许多种植物正常地同时产生不同构造的花；如果这等植物仅仅产生一类的花，那么这一物种的性质就会比较突然地发生大变化。但同一株植物产生的两类花大概原来是由分级极细的步骤分化出来的，这些步骤至今可能在某些少数情形里还在进行着。

再者，两种不同的器官，或两种形式极不同的同样器官，可以同时在同一个个体里营相同的机能，并且这是极端重要的过渡方法：举一个例子来说明，——鱼类用鳃呼吸溶解在水中的空气，同时用鳔呼吸游离的空气，鳔被富有血管的隔膜分开，并有鳔管（*ductus pneumaticus*）以供给它空气。在植物界中可以举出另外一个例子：植物的攀缘方法有三种，用螺旋状的卷绕，用有感觉的卷须卷住一个支持物，以及用发出的气根；通常是不同的植物群只使用其中的一种方法，但有几种植物兼用两种方法，甚至也有同一个个体同时使用三种方法的。在所有这种情形里，两种器官当中的一个可能容易地被改变和完善化，以担当全部的工作，它在变异的进行中，曾经受到了另一种器官的帮助；于是另一种器官可能为着完全不同的另一个目的而被改变，或者可能整个被消灭掉。

鱼类的鳔是一个好的例证，因为它明确地向我们阐明了一个高度重要的事实：即本来为了一种目的——漂浮——构成的器官，转变成为了

极其不同目的——呼吸——的器官。在某些鱼类里，鳔又为听觉器官的一种补助器。所有生理学者都承认鳔在位置和构造上都与高等脊椎动物的肺是同源的或是理想地相似的：因此，没有理由可以怀疑鳔实际上已经变成了肺，即变成一种专营呼吸的器官。

按照这个观点就可以推论，一切具有真肺的脊椎动物是从一种古代的未知的具有漂浮器即鳔的原始型一代一代地传下来的。这样，正如我根据欧文关于这些器官的有趣描述推论出来的，我们可以理解为什么咽下去的每一点食物和饮料都必须经过气管上的小孔，虽然那里有一种美妙的装置可以使声门紧闭，但它们还有落入肺部去的危险。高等脊椎动物已经完全失去了鳔，——但在它们的胚胎里，颈两旁的裂缝和弯弓形的动脉仍然标志着鳔的先前位置。但现今完全失掉的鳔，大概被自然选择逐渐利用于某一不同的目的，是可以想象的；例如兰陀意斯

（Landois）曾经阐明，昆虫的翅膀是从气管发展成的；所以，在这个大的纲里，一度用作呼吸的器官，实际上非常可能已转变成飞翔器官了。

在考察器官的过渡时，记住一种机能有转变成另一种机能的可能性是非常重要的，所以我愿再举另外一个例子。有柄蔓足类有两个很小的皮褶，我把它叫做保卵系带，它用分泌黏液的方法来把卵保持在一起，一直到卵在袋中孵化。这种蔓足类没有鳔，全身表皮和卵袋表皮以及小保卵系带，都营呼吸。藤壶科即无柄蔓足类则不然，它没有保卵系带，卵松散地置于袋底，外面包以紧闭的壳；但在相当于系带的位置上却生有巨大的、极其褶皱的膜，它与系带和身体的循环小孔自由相通，所有博物学者都认为它有鳔的作用。我想，现在没有人会否认这一科里的保卵系带与别科里的鳔是严格同源的；实际上它们是彼此逐渐转化的。所以，毋庸置疑，原来作为系带的、同时也很轻度地帮助呼吸作用的那两个小皮褶，已经通过自然选择，仅仅由于它们的增大和它们的黏液腺的消失，就转变成鳔了。如果一切有柄蔓足类都已绝灭（而有柄蔓足类所遭到的绝灭远较无柄蔓足类为甚），谁能想到无柄蔓足类里的鳔原本是用来防止卵被冲出袋外的一种器官呢？

另有一种过渡的可能方式，即是通过生殖时期的提前或延迟。这是最近美国科普教授（Prof.Cope）和其他一些人所主张的。现在知道有些动物在还没有获得完全的性状以前就能够在很早的期间生殖；如果这种能力在一个物种里得到彻底发展时，成体的发育阶段可能迟早就要失掉；在这种情形里，特别是当幼体与成体显著不同时，这一物种的性状就要大大地改变和退化。有不少动物的性状直到成熟以后，差不多还在它们的整个生命期中继续进行。例如哺乳动物，头骨的形状随着年龄的增长常有很大的改变，关于这一点，穆里博士（Dr.Murie）曾就海豹举出过一些动人的例子；每个人都知道，鹿愈老角的分支也愈多，某些鸟愈老羽毛也发展得愈美丽。科普教授说，有些蜥蜴的牙齿形状，随着年

龄的增长而有很大的变化。据弗里茨·米勒的记载，在甲壳类里，不仅是许多微小的部分，便是某些重要的部分，在成熟以后还呈显出新的性状。在所有这种例子里，——还有许多例子可以举出，——如果生殖的年龄被延迟了，物种的性状，至少是成年期的性状，就要发生变异；在某些情形里，前期的和早期的发育阶段会很快地结束，而终至消失，也不是不可能的。至于物种是否常常经过或曾经经过这种比较突然的过渡方式，我还没有成熟的意见；不过这种情形如果曾经发生，那么幼体和成体之间的差异，以及成体和老体之间的差异，大概最初还是一步一步地获得的。

自然选择学说的特别难点

虽然我们在断言任何器官不能由连续的、细小的、过渡的诸级产生的时候必须极端小心，可是自然选择学说无疑还有严重的难点。

最严重的难点之一是中性昆虫，它们的构造经常与雄虫和能育的雌虫有所不同；但是关于这种情形将在下章进行讨论。鱼的发电器官提供了另一种特别难以解释的例子；因为不可能想象这等奇异的器官是经过什么步骤产生的。但这也用不到大惊小怪，因为甚至连它有什么用处我们还不知道。在电鳗（*Gymnotus*）和电鲼（*Torpedo*）里，没有疑问，这些器官是被用作强有力的防御手段的，或者是用于捕捉食物的；但是在鰐鱼（*Ray*）里，按照玛得希（*Matteucci*）的观察，尾巴上有一个类似的器官，甚至当它受到重大的刺激时，发电仍然极少；少到大概不足以供上述目的的任何用处。还有，在鰐鱼里，除了刚才所说的器官之外，如麦克唐纳博士（*Dr. McDonnell*）曾经阐明的，近头部处还有另一个器官，虽然知道它并不带电，但它似乎是电鲼的发电器的真正同源器官。一般承认这些器官和普通的肌肉之间，在内部构造上、神经分布上和对各种试药的反应状态上都是密切类似的。再者，肌肉的收缩一定伴随着放电，也是应当特别注意的。并且如拉德克利夫博士

（*Dr. Radcliffe*）所主张的“电鲼的发电器官在静止时的充电似乎与肌肉和神经在静止时的充电极其相像，电鲼的放电，并没有什么特别，大概只是肌肉和运动神经在活动时放电的另一种形式而已”。除此以外，我们现在还没有其他解释；但是因为我们对于这种器官的用处知道的这样少，并且因为我们对于现今生存的电鱼始祖的习性和构造还不知道，所以要来主张不可能有有用的过渡诸级来完成这些器官的逐渐发展，就未免过于大胆了。

起初看来这些器官好像提供了另一种更加严重的难点；因为发电器官见于约十二个种类鱼里，其中有几个种类鱼在亲缘关系上是相距很远的。如果同样的器官见于同一纲中的若干成员，特别是当这些成员具有很不相同的生活习性时，我们一般可以把这器官的存在归因于共同祖先的遗传；并且可以把某些成员不具有这器官归因于通过不使用或自然选择而招致的丧失。所以，如果发电器官是从某一古代祖先遗传下来的，我们大概会预料到一切电鱼彼此都应该有特殊的亲缘关系了；可是事实远非如此。地质学也完全不能令人相信大多数鱼类先前曾有过发电器官，而它们的变异了的后代到现在才把它们失掉。但是当我们更深入地观察这一问题时，就可发见在具有发电器官的若干鱼类里，发电器官是位于身体上的不同部分的，——它们在构造上是不同的，例如电板的排列法不同，据巴西尼（*Pacini*）说，发电的过程或方法也是不同

的，——最后，通到发电器官的神经来源也是不同的，这大概是一切不同中的最重要的一种了。因此，在具有发电器官的若干鱼类里，不能把这种器官看作是同源的，只能把它们看作是在机能上同功的。结果，就没有理由假定它们是从共同祖先遗传下来的了；因为假使它们有共同的祖先，它们就应该在各方面都是密切相像的。这样，关于表面上相同、实际上却从几个亲缘相距很远的物种发展起来的器官这一难点就消失了，现在只剩下一个较差的然而也还是重大的难点，即在各个不同群的鱼类里，这种器官是经过什么分级的步骤而发展起来的。

在属于十分不同科的几种昆虫里所看到的位于身体上不同部分的发光器官，在我们缺乏知识的现状下，给予我们一个与发电器官差不多相等的难点。还有其他相似的情形；例如在植物里，花粉块生在具有黏液腺的柄上，这种很奇妙的装置，在红门兰属（*Orchis*）和马里筋属（*Asclepias*）里显然是相同的。——在显花植物中，这两个属的关系相距最远；然而在这里，这些部分也不是同源的。在体制系统相距很远而生有相似的器官和特别器官的所有生物中，可以看到，这些器官的一般形态和机能虽然是相同的，但常常可以发见它们之间是有根本差异的。例如，头足类（*cephalopods*）或乌贼（*Cuttle-fish*）的眼睛和脊椎动物的眼睛在外观上异常相像；在系统这样远隔的两个类群里，这种相像不能归因于共同祖先的遗传。米伐特先生曾经把这种情形作为特别难点之一提出来了，但我无法看出他的论点的力量。一种视觉器官必须是由透明的组织形成的，并且必须有某种晶状体，以便使影像投射到暗室的后方。除了这种表面的相像外，乌贼和脊椎动物的眼睛几乎没有任何真正的相同之处，参考一下汉生（*Hensen*）关于头足类的这种器官的可称赞的报告，就可以知道这一点。这里我不能详加讨论，但可以把几点不同的地方说明一下。高等乌贼的晶状体是由两个部分组成的，就像两个透镜似地前后排列着，二者的构造和位置都与脊椎动物的有所不同。视网膜（*retina*）完全不同，主要部分完全是颠倒的，并且在眼膜内含有一个大型的神经节。肌肉之间的关系大不相同，其他部分也是这样。因此，在描述头足类和脊椎动物的眼睛时，甚至同样的术语究竟可以应用到怎样的程度，其困难并不算小。当然，任何人都可以自由地否认二者的眼睛是通过连续的、轻微的变异的自然选择而发展成的；但是，如果承认这个形成过程见于一种情形，那么在另一种情形里也就清楚地有此可能了；如果依照它们以这样方法形成的观点，这两个群在视觉器官构造上的基本差异，是可以预料到的。如同两个人有时会独立地得到同一个发明一样，在上述的几种情形里，自然选择为了各生物的利益而工作着，并且利用着一切有利的变异，这样，在不同的生物里，产生出就机能来讲是相同的器官，这些器官的共同构造并不能归因于共同祖先的遗传。

弗里茨·米勒为了验证本书所得到的结论，很慎重地进行了差不多相同的议论。在甲壳动物几个科里的少数物种，具有呼吸空气的器官，适

于在水外生活，米勒对其中两个科研究得特别详细，这两科的关系很接近，它们的诸物种的一切重要性状都密切一致：如它们的感觉器官、循环系统、复杂的胃中的丛毛位置，以及营水呼吸的鳃的构造，甚至清洁鳃用的极微小的钩，都是密切一致的。因此，可以预料到，在属于这两个科的营陆地生活的少数物种里，同等重要的呼吸空气器官应当是相同的；因为，一切其他的重要器官既密切相似或十分相同，为什么为了同一目的的这一种器官要制造得不同呢？

米勒根据我的观点，主张构造上这样多方面的密切相似，必须从一个共同祖先的遗传才能得到解释，但是，因为上述两个科的大多数物种，和大多数其他甲壳动物一样，都是水栖习性的，所以如果说它们的共同祖先曾经适于呼吸空气，当然是极不可能的。因此，米勒在呼吸空气的物种里仔细地检查了这种器官；他发觉各个物种的这种器官在若干重要之点上，如呼吸孔的位置，开闭的方法，以及其他若干附属构造，都是有差异的。只要假定属于不同科的物种慢慢地变得日益适应水外生活和呼吸空气的话，那种差异是可以理解的，甚至大概是可以预料的。因为，这些物种由于属于不同的科，就会有某种程度的差异，并且根据变异的性质依靠两种要素——即生物的本性和环境的性质——的原理，它们的变异性必定不会完全相同。结果，自然选择为要取得机能上的同一结果，就必须在不同的材料即变异上进行工作；这样获得的构造差不多必然是各不相同的。依照分别创造作用的假说，全部情形就不能理解了。这样讨论的路线使米勒接受我在本书里所主张的观点，似乎有很大的分量。

另一位卓越的动物学家即已故的克莱巴里得教授（Prof. Claparède）曾有过同样的议论，并达到同样的结果。他阐明，属于不同亚科和科的寄生性螨（Acaridae），都生有毛钩。这等器官必定是分别发展成的，因为它们不能从一个共同祖先遗传下来；在若干群里，它们是由前腿的变异，——后腿的变异，——下颚或唇的变异，——以及身体后部下面的附肢的变异，而形成的。

从上述的情形，我们在全然没有亲缘关系的或者只有疏远亲缘关系的生物里，看到由发展虽然不同而外观密切相似的器官所达到的同样结果和所进行的同样机能。另一方面，用极其多样的方法，可以达到同样的结果，甚至在密切相近的生物里有时也是如此，这是贯穿整个自然界的一个共同规律。鸟类的生着羽毛的翅膀和蝙蝠的张膜的翅膀，在构造上是何等不同；蝴蝶的四个翅，苍蝇的两个翅，以及甲虫的两个鞘翅，在构造上就更加不同了。双壳类（Bivalve）的壳构造得能开能闭，但从胡桃蛤（Nucula）的长行综错的齿到贻贝（Mussel）的简单的韧带，两壳铰合的样式是何等之多！种子有由于它们生得细小来散布的，——有由它们的蒴变成轻的气球状被膜来散布的，——有把它们埋藏在由种种不

同的部分形成的、含有养分的，以及具有鲜明色泽的果肉内，以吸引鸟类来吃它们而散布的，——有生着许多种类的钩和锚状物以及锯齿状的芒，以便附着走兽的毛皮来散布的，——有生着各种形状和构造精巧的翅和毛，一遇微风就能飞扬来散布的。我再举另一个例子；因为用极其多样的方法而得到相同的结果——这问题是极其值得注意的。某些作者主张，生物几乎好像店里的玩具那样，仅仅为了花样，是由许多方法形成的，但这种自然观并不可信。雌雄异株的植物，以及虽然雌雄同株但花粉不能自然地散落在柱头上的植物，需要某些助力以完成受精作用。有几类受精是这样完成的：花粉粒轻而松散，被风吹荡，单靠机会散落在柱头上；这是可能想象得到的最简单的方法。有一种差不多同样简单然而很不相同的方法见于许多植物中，在那里对称花分泌少数几滴花蜜，因而招引了昆虫的来访；昆虫从花药把花粉带到柱头上去。

从这种简单的阶段出发，我们可以顺序地看到无数的装置，都为了同样的目的，并且以本质上相同的方式发生作用，但是它们引起了花的各部分的变化。花蜜可贮藏在各种形状的花托内，它们的雄蕊和雌蕊可起很多样式的变化，有时候生成陷阱似的装置，有时能因刺激性或弹性而进行巧妙的适应运动。从这样的构造起，一直可以到克鲁格博士（Dr. Crüger）最近描述过的盔兰属（*Coryanthes*）那样异常适应的例子。这种兰科植物的唇瓣即其下唇有一部分向内凹陷变成一个大水桶，在它上面有两个角状体，分泌近乎纯粹的水滴，不断地降落在桶内；当这个水桶半满时，水就从一边的出口溢出。唇瓣的基部适在水桶的上方，它也凹陷成一种腔室，两侧有出入口；在这腔室内有奇异的肉质棱。即使最聪明的人，如果他不曾亲自看见有什么情形在那里发生，永远也不会想象到这些部分有什么用处。但克鲁格博士看见成群的大形土蜂去访问这种兰科植物的巨大的花，但它们不是为了吸食花蜜，而是为了咬吃水桶上面腔室内的肉质棱；当它们这样做的时候，常常互相冲撞，以致跌进水桶里，它们的翅膀因此被水浸湿，不能飞起来，便被迫从那个出水口或溢水所形成的通路爬出去。克鲁格博士看见土蜂的“连接的队伍”经过不自愿的洗澡后这样爬出去。那通路是狭隘的，上面盖着雌雄合蕊的柱状体，因此蜂用力爬出去时，首先便把它的背擦着胶粘的柱头，随后又擦着花粉块的粘腺。这样，当土蜂爬过新近张开的花的那条通路时，便把花粉块粘在它的背上，于是把它带走了。克鲁格博士寄给我一朵浸在酒精里的花和一只蜂，蜂是在没有完全爬出去的时候弄死的，花粉块还粘在它的背上。这样带着花粉的蜂飞到另一朵花去，或者第二次再到同一朵花来，并且被同伴挤落在水桶里，然后从那条路爬出去，这时，花粉块必然首先与胶粘的柱头相接触，并且粘在这上面，于是那花便受精了。现在我们已经看到了花的各部分的充分用处，分泌水的角状体的用处，半满水桶的用处——它在于防止蜂飞去，强迫它们从出口爬出去，并且使它们擦着生在适当位置上的胶粘的花粉块和胶粘的柱头。

还有一个亲缘密切的兰科植物，叫作须蕊柱（Catantemum），它的花的构造，虽然为了同一个目的，却是十分不同的，那花的构造也是同样奇妙的。蜂来访它的花，也像来访唇形花的花一样，是为着咬吃唇瓣的；当它们这样做的时候，就不免要接触一条长的、细尖的、有感觉的突出物，我把这突出物叫作触角。这触角一经被触到，就传达出一种感觉即振动到一种皮膜上，那皮膜便立刻裂开；由此放出一种弹力，使花粉块像箭一样地射出去，方向正好使胶粘的一端粘在蜂背上。这种兰科植物是雌雄异株的，雄株的花粉块就这样被带到雌株的花上，在那里碰到柱头，柱头是粘的，其粘力足以裂断弹性丝，而把花粉留下，于是便行受精了。

可以质问，在上述的以及其他无数的例子里，我们怎么能够理解这种复杂的逐渐分级步骤以及用各式各样的方法来达到同样的目的呢？正如前面已经说过的，这答案无疑是：彼此已经稍微有所差异的两个类型在发生变异的时候，它们的变异性不会是完全同一性质的，所以为了同样的一般目的通过自然选择所得到的结果也不会是相同的。我们还应记住：各种高度发达的生物都已经经过了许多变异，并且每一个变异的构造都有被遗传下去的倾向，所以每一个变异不会轻易地失去，反而会一次又一次地进一步变化。因此，每一个物种的每一部分的构造，无论它为着什么目的服务，都是许多遗传变异的综合物，是这个物种从习性和生活条件的改变中连续适应所得到的。

最后，虽然在许多情形里，甚至要猜测器官经过什么样的过渡形式而达到今日的状态，也是极其困难的，但是考虑到生存的和已知的类型与绝灭的和未知的类型相比，前者的数量是如此之小，使我感到惊异的，倒是很难举出一个器官不是经过过渡阶段而形成的。好像为了特别目的而创造出来的新器官，在任何生物里都很少出现或者从未出现过，肯定这是真实的；——正如自然史里那句古老的但有些夸张的格言“自然界里没有飞跃”所指出的一样。几乎各个有经验的博物学者的著作都承认这句格言；或者正如米尔恩·爱德华曾经很好地说过的，“自然界”在变化方面是奢侈的，但在革新方面却是吝啬的。如果依据特创论，那么，为什么变异那么多，而真正新奇的东西却这样少呢？许多独立生物既然是分别创造以适合于自然界的一定位置，为什么它们的一切部分和器官，却这样普遍地被逐渐分级的诸步骤连接在一起呢？为什么从这一构造到另一构造“自然界”不采取突然的飞跃呢？依照自然选择的学说，我们就能够明白地理解“自然界”为什么应当不是这样的；因为自然选择只是利用微细的、连续的变异而发生作用；她从来不能采取巨大而突然的飞跃，而一定以短的、确实的、虽然是缓慢的步骤前进。

蒙受自然选择作用的表面不很重要的器官

因为自然选择是通过生死存亡，——让最适者生存，让比较不适者灭亡，——而发生作用的，所以在理解不很重要的部分的起源或形成的时候，我有时感到很大的困难，其困难之大几乎像理解最完善的和最复杂的器官的情形一样，虽然这是一种很不相同的困难。

第一，我们对于任何一种生物的全部机构的知识太缺乏，以致不能说明什么样的轻微变异是重要的或是不重要的。在以前的一章里我曾举出过微细性状的一些事例，如果实上的茸毛，果肉的颜色，四足兽的皮和毛的颜色，它们由于与体质的差异相关，或与决定昆虫是否来攻击相关，确实能受自然选择的作用。长颈鹿的尾巴，宛如人造的蝇拂；说它适于现在的用途是经过连续的、微细的变异，每次变异都更适合于像赶掉苍蝇那样的琐事，起初看来，似乎是不能相信的；然而甚至在这种情形里，要作肯定之前亦应稍加考虑，因为我们知道，在南美洲，牛和其他动物的分布和生存完全决定于抗拒昆虫攻击的力量；结果，无论用什么方法只要能防避这些小敌害的个体，就能蔓延到新牧场，而获得巨大优势。并不是这些大型的四足兽实际上会被苍蝇消灭（除却一些很少的例外），而是它们连续地被搅扰，体力便会降低，结果，比较容易得病，或者在饥荒到来的时候不能那么有效地找寻食物，或者逃避食肉兽的攻击。

现在不很重要的器官，在某些情形里，对于早期的祖先大概是高度重要的，这些器官在以前的一个时期慢慢地完善化了之后，虽然现在已经用处极少了，仍以几乎相同的状态传递给现存的物种；但是它们在构造上的任何实际的有害偏差，当然也要受到自然选择的抑止。看到尾巴在大多数水栖动物里是何等重要的运动器官，大概就可以这样去解释它在多数陆栖动物（从肺或变异了的鳃表示出它们的水栖起源）里的一般存在和多种用途。一条充分发达的尾如在一种水栖动物里形成，其后它大概可以有各种各样的用途，——例如作为蝇拂，作为握持器官，或者像狗尾那样地帮助转弯，虽然尾在帮助转弯上用处很小，因为山兔（hare）几乎没有尾巴，却能更加迅速地转弯。

第二，我们很容易误认某些性状的重要性，并且很容易误信它们是通过自然选择而发展起来的。我们千万不可忽视：变化了的生活条件的一定作用所产生的效果，——似乎与外界条件少有所谓自发变异所产生的效果，——复现久已亡失的性状的倾向所产生的效果，——诸如相关作用、补偿作用、一部分压迫另一部分等等复杂的生长法则所产生的效果，——最后还有性选择所产生的效果，通过这一选择，常常获

得对于某一性的有用性状，并能把它们多少完全地传递给另一性，虽然这些性状对于另一性毫无用处。但是这样间接获得的构造，虽然在起初对于一个物种并没有什么利益，此后却会被它的变异了的后代在新的生活条件下和新获得的习性里所利用。

如果只有绿色的啄木鸟生存着，如果我们不知道还有许多种黑色的和杂色的啄木鸟，我敢说我们一定会以为绿色是一种美妙的适应，使这种频繁往来于树木之间的鸟得以在敌害面前隐蔽自己；结果就会认为这是一种重要的性状，并且是通过自然选择而获得的；其实这颜色大概主要是通过性选择而获得的。马来群岛有一种藤棕榈（trailing palm），它依靠丛生在枝端的构造精致的钩，攀缘那耸立的最高的树木，这种装置，对于这植物无疑是极有用处的；但是我们在许多非攀缘性的树上也看到极相似的钩，并且从非洲和南美洲的生刺物种的分布看来，有理由相信这些钩本来是用作防御草食兽的，所以藤棕榈的刺最初可能也是为着这种目的而发展的，后来当那植物进一步发生了变异并且变成攀缘植物的时候，刺就被改良和利用了。秃鹫（vulture）头上裸出的皮，普通被认为是为了沉溺于腐败物的一种直接适应；也许是这样，或者也许可能是由于腐败物质的直接作用；但是当我们看到吃清洁食物的雄火鸡的头皮也这样裸出时，我们要作任何这样的推论就要很慎重了。幼小哺乳动物的头骨上的缝曾被认为是帮助产出的美妙适应，毫无疑问，这能使生产容易，也许这是为生产所必须的；但是，幼小的鸟和爬虫不过是从破裂蛋壳里爬出来的，而它们的头骨也有缝，所以我们可以推想这种构造的发生系由于生长法则，不过高等动物把它利用在生产上罢了。

对于每一轻微变异或个体差异的原因，我们是深刻无知的；我们只要想一下各地家养动物品种间的差异，——特别是在文明较低的国家里，那里还极少施用有计划的选择，——就会立刻意识到这一点。各地未开化人所养育的动物还常常须要为自己的生存而斗争，并且它们在某种程度上是暴露在自然选择作用之下的，同时体质稍微不同的个体，在不同的气候下最能得到成功。牛对于蝇的攻击的感受性，犹如对于某些植物的毒性的感受性，与体色相关；所以甚至颜色也是这样服从自然选择的作用的。某些观察者相信潮湿气候会影响毛的生长，而角又与毛相关。高山品种常与低地品种有差异；多山的地方大概对后腿有影响，因为它们在那里使用后腿较多，骨盆的形状甚至也可能因此受到影响；于是，根据同源变异的法则，前肢和头部大概也要受到影响。还有，骨盆的形状可能因压力而影响子宫里小牛的某些部分的形状。在高的地区必需费力呼吸，我们有可靠的理由相信，这使胸部有增大的倾向；而且相关作用在这里又发生了效力。少运动和丰富的食物对于整个体制的影响大概更加重要；冯那修西亚斯（H.von Nathusius）最近在他的优秀的论文里曾阐明，这显然是猪的品种发生巨大变异的一个主要原因。但是我们实在太无知了，以致对于变异的若干已知原因和未知原因的相对重要

性无法加以思索；我这样说只在于示明，尽管一般都承认若干家养品种系从一个或少数亲种经过寻常的世代而发生的，但是如果我们不能解释它们的性状差异的原因，那么我们对于真正物种之间的微小的相似差异，还不能了解其真实原因，就不必看得太严重了。

功利说有多少真实性：美是怎样获得的

最近有些博物学者反对功利说所主张的构造每一细微之点的产生都是为了它的所有者的利益，前节的论点引导我对于这种反对的说法再略微谈一谈。他们相信许多构造被创造出来，是为了美，使人或“造物主”喜欢（但“造物主”是属于科学讨论范围之外的），或者仅仅是为了增多花样而被创造出来，这种观点已被讨论过。这些理论如果正确，我的学说就完全没有立足余地了。我完全承认，有许多构造现在对于它的所有者没有直接用处，并且对于它们的祖先也许不曾有过任何用处；但这不能证明它们的形成全然为了美或花样。毫无疑问，变化了的外界条件的一定作用，以及前此列举过的变异的各种原因，不管是否由此而获得利益，都能产生效果，也许是很大的效果。但是更加重要的一点理由是，各种生物的体制的主要部分都是由遗传而来的；结果，虽然每一生物确是适于它在自然界中的位置，但是有许多构造与现在的生活习性并没有十分密切的和直接的关系。因此，我们很难相信高地鹅和军舰鸟的蹼脚对于它们有什么特别的用处；我们不能相信在猴子的臂内、马的前腿内、蝙蝠的翅膀内、海豹的鳍脚内，相似的骨对于这些动物有什么特别的用处。我们可以很稳妥地把这些构造归因于遗传。但是蹼脚对于高地鹅和军舰鸟的祖先无疑是有用的，正如蹼脚对于大多数现存的水鸟是有用的一样。所以我们可以相信，海豹的祖先并不生有鳍脚，却生有五个趾的脚，适于走或抓握；我们还可以进一步冒险地相信：猴子、马和蝙蝠的四肢内的几根骨头，基于功利的原则，大概是从这个全纲^[4]的某些古代鱼形祖先的鳍内的多数骨头经过减少而发展成的。不过对于以下变化的原因，如外界条件的一定作用、所谓的自发变异，以及生长的复杂法则等等，究竟应当给予多大的衡量，几乎是不可能决定的；但是除却这些重要的例外，我们还可以断言，每一生物的构造今天或过去对于它的所有者总是有些直接或间接的用处的。

关于生物是为了使人喜欢才被创造得美观的这种信念，——这个信念曾被宣告可以颠覆我的全部学说，——我可以首先指出美的感觉，显然是决定于心理的性质，而与鉴赏物的任何真实性质无关，并且审美的观念不是天生的或不能改变的。例如，我们看到不同种族的男子对于女人的审美标准就完全不同。如果美的东西全然为了供人欣赏才被创造出来，那么就应该指出，在人类出现以前，地面上的美应当比不上他们登上舞台之后。始新世（Eocene epoch）的美丽的螺旋形和圆锥形贝壳，以及第二纪（Secondary period）的有精致刻纹的鹦鹉螺化石，是为了人在许多年代以后可以在室中鉴赏它们而被创造出来的吗？很少东西比矽藻的细小矽壳更美观；它们是为了可以放在高倍显微镜下观察和欣赏而被创造出来的吗？矽藻以及其他许多东西的美，显然是完全由于生

长的对称所致。花是自然界的最美丽的产物；它们与绿叶相映而惹起注目，同时也就使它们显得美观，因此它们就可以容易地被昆虫看到。我做出这种结论，是由于看到一个不变的规律，即，风媒花从来没有华丽的花冠。有几种植物惯于开两种花，一种是开放而有彩色的，以便吸引昆虫；一种是闭合而没有彩色的，没有花蜜，从不受到昆虫的访问。因此，我们可以断言，如果在地球的表面上不曾有昆虫的发展，我们的植物便不会点缀着美丽的花，而只开不美丽的花，如我们在枞树、栎树、胡桃树、栲树、茅草、菠菜、酸模、荨麻里所看到的那样，它们都由风的助力而受精。同样的论点也完全可以在果实方面应用；成熟的草莓或樱桃既悦目而又适口，——桃叶卫矛（Spindle-wood tree）的华丽颜色的果实和枸骨叶冬青树的猩红色的浆果都是美丽的东西，——这是任何人所承认的。但是这种美只供吸引鸟兽之用，使得果实被吞食后，随粪泻出的种子得以散布开去；我之所以推论这是确实的，是因为不曾发见过下面的法则有过例外：即，埋藏在任何种类的果实里（即生在肉质的或柔软的瓢囊里）的种子，如果果实有任何鲜明的颜色或者由于黑色或白色而惹起注目，总是这样散布的。

另一方面，我愿意承认大多数的雄性动物，如一切最美丽的鸟类，某些鱼类、爬行类和哺乳类，以及许多华丽彩色的蝴蝶，都是为着美而变得美的；但这是通过性选择所获得的成果，就是说，由于比较美的雄体曾经继续被雌体所选中，而不是为了取悦于人。鸟类的鸣声也是这样。我们可以从一切这等情形来推论：动物界的大部分在爱好美丽的颜色和音乐的音响方面，都有相似嗜好。当雌体具有像雄体那样的美丽颜色时，——这种情形在鸟类和蝴蝶里并不罕见，其原因显然在于通过性选择所获得的颜色，不只遗传于雄体，而且遗传于两性。最简单形态的美的感觉，——即是从某种颜色、形态和声音所得来一种独特的快乐，——在人类和低于人类的动物的心理里是怎样发展起来的呢，这实在是一个很难解的问题。如果我们追究为什么某种香和味可以给予快感，而别的却给予不快感，这时我们就会遇到同样的困难。在一切这等情形里，习性似乎有某种程度的作用；但是在每个物种的神经系统的构造里，一定还存在着某种基本的原因。

自然选择不可能使一个物种产生出全然对另一个物种有利的任何变异；虽然在整个自然界中，一个物种经常利用其他物种的构造而得到利益。但是自然选择能够而且的确常常产生出直接对别种动物有害的构造，如我们所看到的蝮蛇的毒牙，姬蜂的产卵管——依靠它就能够把卵产在别种活昆虫的身体里。假如能够证明任何一个物种的构造的任何一部分全然为了另一物种的利益而形成，那就要推翻我的学说了，因为这些构造是不能通过自然选择而产生的。虽然在博物学的著作里有许多关于这种成果的叙述，但我不能找到一个这样的叙述是有意义的。人们认为响尾蛇的毒牙系用以自卫和杀害猎物；但某些作者假定它同时具有于

自己不利的响器，这种响器会预先发出警告，使猎物警戒起来。这样，我差不多也可相信猫准备纵跳时卷动尾端是为了使命运已经被决定的鼠警戒起来。但更可信的观点是，响尾蛇用它的响器，眼镜蛇膨胀它的颈部皱皮，蝮蛇在发出很响而粗糙的嘶声时把身体胀大，都是为了恐吓许多甚至对于最毒的蛇也会进行攻击的鸟和兽。蛇的这种行为和母鸡看见狗走近她的小鸡时便把羽毛竖起、两翼张开的原理是一样的。动物设法把它们的敌害吓走，有许多方法，但这里限于篇幅，无法详述。

自然选择从来不使一种生物产生对于自己害多利少的任何构造，因为自然选择完全根据各种生物的利益并且为了它们的利益而起作用。正如帕利（Paley）曾经说过的，没有一种器官的形成是为了给予它的所有者以苦痛或损害。如果公平地衡量由各个部分所引起的利和害，那么可以看到，从整体来说，各个部分都是有利的。经过时间的推移，生活条件的改变，如果任何部分变为有害的，那么它就要改变；倘不如此，则这种生物就要绝灭，如无数的生物已经绝灭了一样。

自然选择只是倾向于使每一种生物与栖息于同一地方的、和它竞争的别种生物一样地完善，或者使它稍微更加完善一些。我们可以看到，这就是在自然状况下所得到的完善化的标准。例如，新西兰的土著生物彼此相比较都是同样完善的；但是在从欧洲引进的植物和动物的前进队伍面前，它们迅速地屈服了。自然选择不会产生绝对的完善，并且就我们所能判断的来说，我们也不曾在自然界里遇见过这样高的标准。米勒曾经说过，光线收差的校正，甚至在最完善的器官如人类的眼睛里，也不是完全的。没有人怀疑过赫姆霍尔兹（Helmholtz）的判断，他强调地描述了人类的眼睛具有奇异的能力之后，又说了以下值得注意的话：“我们发见在这种光学器具里和视网膜上的影像里有不正确和不完善的情形，这种情形不能与我们刚刚遇到的感觉领域内的各种不调和相比较。人们可以说，自然界为了要否定外界和内界之间预存有协调的理论的所有基础，是喜欢积累矛盾的。”如果我们的理性引导我们热烈地赞美自然界里有无数不能模仿的装置，那么这一理性又告诉我们说（纵然我们在两方面都容易犯错误），某些其他装置是比较不完善的。我们能够认为蜜蜂的刺针是完善的吗？当它用刺针刺多种敌害的时候，不能把它拔出来，因为它有倒生的小锯齿，这样，自己的内脏就被拉出，不可避免地要引起死亡。

如果我们把蜜蜂的刺针看作在遥远的祖先里已经存在，原是穿孔用的锯齿状的器具，就像这个大目 [5] 里的许多成员的情形那样，后来为了现在的目的它被改变了，但没有改变得完全，它的毒素原本是适于别种用处的，例如产生树瘿，后来才变得强烈，这样，我们大概能够理解为什么蜜蜂一用它的刺针就会如此经常地引起自己的死亡：因为，如果从整体来看，刺针的能力对于社会生活有用处，虽然可以引起少数成员的

死亡，却可以满足自然选择的一切要求的。如果我们赞叹许多昆虫中的雄虫依靠嗅觉的真正奇异能力去寻找它们的雌虫，那么，只为了生殖目的而产生的成千的雄蜂，对于群没有一点其他用处，终于被那些劳动而不育的姊妹弄死，我们对此也赞叹吗？也许是难以赞叹的，但是我们应当赞叹后蜂的野蛮的本能的恨，这种恨鼓动它在幼小的后蜂——它的女儿刚产生出来的时候，就把它弄死，或者自己在这场战斗中死亡；因为没有疑问，这对于群是有好处的；母爱或母恨（幸而后者很少），对于自然选择的坚定原则都是一样的。如果我们赞叹兰科植物和许多其他植物的几种巧妙装置，它们据此通过昆虫的助力来受精，那么枞树产生出来的密云一般的花粉，其中只有少数几粒能够碰巧吹到胚珠上去，我们能够认为它们是同等完善的吗？

提要：自然选择学说所包括的模式统一法则和生存条件法则

我们在这一章里，已经把可以用来反对这一学说的一些难点和异议讨论过了。其中有许多是严重的；但是，我想在这个讨论里，对于一些事实已经提出了若干说明，如果依照特创论的信条，这些事实是完全弄不清的。我们已经看到，物种在任何一个时期的变异都不是无限的，也没有由无数的中间诸级联系起来，一部分原因是自然选择的过程永远是极其缓慢的，在任何一个时期只对少数类型发生作用；一部分原因是自然选择这一过程本身就包含着先驱的中间诸级不断地受到排斥和绝灭。现今生存于连续地域上的亲缘密切的物种，一定往往在这个地域还没有连续起来并且生活条件还没有从这一处不知不觉地逐渐变化到另一处的时候，就已经形成了。当两个变种在连续地域的两处形成的时候，常有适于中间地带的中间变种形成；但依照上述的理由，中间变种的个体数量通常要比它所连接的两个变种为少；结果，这两个变种，在进一步变异的过程中，由于个体数量较多，便比个体数量较少的中间变种占有强大的优势，因此，一般就会成功地把中间变种排斥掉和消灭掉。

我们在本章里已经看到，要断言极其不同的生活习性不能逐渐彼此转化；譬如断言蝙蝠不能通过自然选择从一种最初只在空中滑翔的动物而形成，我们应该怎样地慎重。

我们已经看到，一个物种在新的生活条件下可以改变它的习性；或者它可以有多样的习性，其中有些和它的最近同类的习性很不相同。因此，只要记住各生物都在试图生活于任何可以生活的地方，我们就能理解脚上有蹼的高地鹅、栖居地上的啄木鸟、潜水的鵝和具有海鸟习性的海燕是怎样发生的了。

像眼睛那样完善的器官，要说能够由自然选择而形成，这足以使任何人踌躇；但是不论何种器官，只要我们知道其一系列逐渐的、复杂的过渡诸级，各各对于所有者都有益处，那么，在改变着的生活条件下，通过自然选择而达到任何可以想象的完善程度，在逻辑上并不是不可能的。在我们还不知道有中间状态或过渡状态的情形里，要断言不能有这些状态曾经存在过，必须极端慎重。因为许多器官的变态阐明了，机能上的奇异变化至少是可能的。例如，鳔显然已经转变成呼吸空气的肺了。同时进行多种不同机能的，然后一部分或全部变为专营一种机能的同一器官；同时进行同种机能的、一种器官受到另一种器官的帮助而完善化的两种不同器官，一定常常会大大地促进它们的过渡。

我们已经看到，在自然系统中彼此相距很远的两种生物里，供同样用途的并且外表很相像的器官，可以各自独立形成；但是对这等器官仔细加以检查，差不多常常可以发见它们的构造在本质上有所不同；依照自然选择的原理，结果当然是这样。另一方面，为了达到同一目的的构造的无限多样性，是整个自然界的普遍规律；这也是依照同一伟大原理的当然结果。

在许多情形里，我们实在太无知无识了，以致主张：因为一个部分或器官对于物种的利益极其不重要，所以它的构造上的变异，不能由自然选择而徐徐累积起来。在许多别的情形里，变异大概是变异法则或生长法则的直接结果，与由此获得的任何利益无关。但是，甚至这等构造，后来在新的生活条件下为了物种的利益，也常常被利用，并且还要进一步地变异下去，我们觉得这是可以确信的。我们还可以相信，从前曾经是高度重要的部分，虽然它已变得这样不重要，以致在它的目前状态下，它已不能由自然选择而获得，但往往还会保留着（如水栖动物的尾巴仍然保留在它的陆栖后代里）。

自然选择不能在一个物种里产生出完全为着另一个物种的利益或为着损害另一物种的任何东西；虽然它能够有效地产生出对于另一物种极其有用的或者甚至不可缺少的，或者对于另一物种极其有害的部分、器官和分泌物，但是在一切情形里，同时也是对于它们的所有者有用的。在生物繁生的各个地方，自然选择通过生物的竞争而发生作用，结果，只是依照这个地方的标准，在生活战斗中产生出成功者。因此，一个地方——通常是较小地方——的生物，常常屈服于另一个地方——通常是较大地方——的生物。因为在大的地方里，有比较多的个体和比较多样的类型存在，所以竞争比较剧烈，这样，完善化的标准也就比较高。自然选择不一定能导致绝对的完善化；依照我们的有限才能来判断，绝对的完善化，也不是随处可以断定的。

依据自然选择的学说，我们就能明白地理解博物学里“自然界里没有飞跃”这个古代格言的充分意义。如果我们只看到世界上的现存生物，这句格言并不是严格正确的；但如果我们把过去的一切生物都包括在内，无论已知或未知的生物，这句格言按照这个学说一定是严格正确的了。

一般承认一切生物都是依照两大法则——“模式统一”和“生存条件”——形成的。模式统一是指同纲生物的、与生活习性十分无关的构造上的基本一致而言。依照我的学说，模式的统一可以用祖先的统一来解释。曾被著名的居维尔所经常坚持的生存条件的说法，完全可以包括在自然选择的原理之内。因为自然选择的作用在于使各生物的变异部分现今适用于有机的和无机的生存条件，或者在于使它们在过去的时代里如此去适应；在许多情形里，适应受到器官的增多使用或不使用的帮助，受到外界生活条件的直接作用的影响，并且在一切场合里受到生长和变

异的若干法则所支配。因此，事实上“生存条件法则”乃是比较高级的法则；因为通过以前的变异和适应的遗传，它把“模式统一法则”包括在内了。

[1] 近代动物学又把它从食虫目移出，独立为皮翼目（Dermoptera）一目。——译者

[2] Grallatores，旧分类的一目，和游禽目等是依据生态学区分的，今已少用。——译者

[3] Articulata，居维尔的动物分类的一纲，包含环形类（Annelida）和节足类（Arthropoda），今已不采用。——译者

[4] 哺乳纲。——译者

[5] 即膜翅目。——译者

第七章 对于自然选择学说的种种异议

长寿——变异不一定同时发生——表面上没有直接用途的变异——进步的发展——机能上不大重要的性状最稳定——关于所想象的自然选择无力说明有用构造的初期阶段——干涉通过自然选择获得有用构造的原因——伴随着机能变化的构造诸级——同纲成员的大不相同的器官由一个相同的根源发展而来——巨大而突然的变异之不可信的理由。

我预备用这一章来专门讨论反对我的观点的各种各样异议，因为这样可以把先前的一些讨论弄得更明白一些；但用不着把所有的异议都加以讨论，因为有许多异议是由未曾用心去理解这个问题的作者们提出的。例如，一位著名的德国博物学者断言我的学说里最脆弱的一部分是我把一切生物都看作是不完善的；其实我说的是，一切生物在与生活条件的关系中并没有尽可能地那样完善；世界上许多地方的土著生物让位给外来侵入的生物，阐明了这是事实。纵使生物在过去任何一个时期能够完全适应它们的生活条件，但当条件改变了的时候，除非它们自己也跟着改变，就不能再完全适应了；并且不会有人反对各处地方的物理条件以及生物的数目和种类曾经经历过多次改变。

最近一位批评家，有些炫耀数学上的精确性，他坚决主张长寿对于一切物种都有巨大的利益，所以相信自然选择的人“便该把他的系统树”依照一切后代都比它们的祖先更长寿那种方式来排列！然而一种二年生植物或者一种低等动物如果分布到寒冷的地方去，每到冬季便要死去；但是由于通过自然选择所得到的利益，它们利用种子或卵便能年年复生，我们的批评家难道不能考虑一下这种情形吗？最近雷·兰克斯特先生（Mr.E.Ray Lankester）讨论过这个问题，他总结地说，在这个问题的极端复杂性所许可的范围内，他的判断是，长寿一般是与各个物种在体制等级中的标准有关联的，以及与在生殖中和普通活动中的消耗量也是有关联的。这些条件可能大部是通过自然选择来决定的。

曾经有过这样的议论，说在过去的三千或四千年里，埃及的动物和植物，就我们所知道的，未曾发生过变化，所以世界上任何地方的生物大概也不曾变化过。但是，正如刘易斯先生（Mr.G.H.Lewes）所说的，这种议论未免太过分了，因为刻在埃及的纪念碑上的、或制成木乃伊的古代家养族，虽与现今生存的家养族密切相像，甚至相同；然而一切博物学者都承认这些家养族是通过它们的原始类型的变异而产生出来的。自从冰期开始以来，许多保持不变的动物大概可以作为一个无比有力的例子，因为它们曾经暴露在气候的巨大变化下，而且曾经移徙得很遥远；相反地，在埃及，据我们所知，在过去的数千年里，生活条件一直

是完全一致的。自从冰期以来，少起或不起变化的事实，用来反对那些相信内在的和必然的发展法则的人们，大概是有一些效力的，但是用来反对自然选择即最适者生存的学说，却没有任何力量，因为这学说意味着只有当有利性质的变异或个体差异发生的时候，它们才会被保存下来；但这只有在某种有利的环境条件下才能实现。

著名的古生物学者勃龙，在他译的本书德文版的末尾问道：按照自然选择的原理，一个变种怎么能够和亲种并肩生存呢？如果二者都能够适应稍微不同的生活习性或生活条件，它们大概能够一起生存的；如果我们把多形的物种（它的变异性似乎具有特别性质），以及暂时的变异，如大小，皮肤变白症等等，搁置在一边不谈，其他比较稳定的变种，就我所能发见的，一般都是栖息于不同地点的，——如高地或低地，干燥区域或潮湿区域。还有，在漫游广远和自由交配的那些动物里，它们的变种似乎一般都是局限于不同的地区的。

勃龙还主张不同的物种从来不仅是在一种性状上，而且是在许多部分上都有差异；他并且问道，体制的许多部分怎样由于变异和自然选择常常同时发生变异呢？但是没有必要去想象任何生物的一切部分都同时发生变化。最能适应某种目的的最显著变异，如以前所说的，大概经过连续的变异，即使是轻微的，起初是在某一部分然后在另一部分而被获得的；因为这些变异都是一起传递下来的，所以叫我们看起来好像是同时发展的了。有些家养族主要是由于人类选择的力量，向着某种特殊目的进行变异的，这些家养族对于上述异议提供了最好的回答。看一看赛跑马和驾车马，或者长躯猎狗和獒（mastiff）吧。它们的全部躯体，甚至心理特性都已经被改变了；但是，如果我们能够查出它们的变化史的每一阶段，——最近的几个阶段是可以查出来的，——我们将看不到巨大的和同时的变化，而只是看到首先是这一部分，随后是另一部分轻微地进行变异和改进。甚至当人类只对某一种性状进行选择时，——栽培植物在这方面可以提供最好的例子，——我们必然会看到，虽然这一部分——无论它是花、果实或叶子，大大地被改变了，则几乎一切其他部分也要稍微被改变的。这一部分可以归因于相关生长的原理，一部分可以归因于所谓的自发变异。

勃龙以及最近布罗卡（Broca）提出过更严重的异议，他们说有许多性状看来对于它们的所有者并没有什么用处，所以它们不能受自然选择的影响。勃龙举出不同种的山兔和鼠的耳朵以及尾巴的长度、许多动物牙齿上的珐琅质的复杂皱褶，以及许多类似的情形作为例证。关于植物，内格利（Nägeli）在一篇可称赞的论文里已经讨论过这个问题了。他承认自然选择很有影响，但他主张各科植物彼此的主要差异在于形态学的性状，而这等性状对于物种的繁盛看来并不十分重要。结果他相信生物有一种内在倾向，使它朝着进步的和更完善的方向发展。他特别以

细胞在组织中的排列以及叶子在茎轴上的排列为例，说明自然选择不能发生作用。我想，此外还可以加上花的各部分的数目，胚珠的位置，以及在散布上没有任何用处的种子形状等等。

上述异议颇有力量。尽管如此，第一，当我们决定什么构造对于各个物种现在有用或从前曾经有用时，还应十分小心。第二，必须经常记住，某一部分发生变化时，其他部分也会发生变化，这是由于某些不大明白的原因，如：流到一部分去的养料的增加或减少，各部分之间的互相压迫，先发育的一部分影响到后发育的一部分以及其他等等，——此外还有我们一些毫不理解的其他原因，它们导致了许多相关作用的神秘事例。这些作用，为求简便起见，都可以包括在生长法则这一个用语里。第三，我们必须考虑到改变了的生活条件有直接的和一定的作用，并且必须考虑到所谓的自发变异，在自发变异里生活条件的性质显然起着十分次要的作用。芽的变异——例如在普通蔷薇上生长出苔蔷薇，或者在桃树上生长出油桃，便是自发变异的好例子；但是甚至在这等场合里，如果我们记得虫类的一小滴毒液在产生复杂的树瘤上的力量，我们就不应十分确信，上述变异不是由于生活条件的某些变化所引起的。树液性质的局部变化的结果，对于每一个微细的个体差异，以及对于偶然发生的更显著的变异，必有其某种有力的原因；并且如果这种未知的原因不间断地发生作用，那么这个物种的一切个体几乎一定要发生相似的变异。

在本书的前几版里，我过低地估计了因自发变异性而起的变异的频度和重要性，现在看起来这似乎是可能的。但是绝不可能把各个物种的如此良好适应于生活习性的无数构造都归功于这个原因，我不能相信这一点。对适应良好的赛跑马或长躯猎狗，在人工选择原理尚未被了解之前，曾使一些前辈的博物学者发出感叹，我也不相信可以用这个原因来进行解释的。

值得举出例证来说明上述的一些论点。关于我们所假定的各种不同部分和器官的无用性，甚至在最熟知的高等动物里，还有许多这样的构造存在着，它们是如此发达，以致没有人怀疑到它们的重要性，然而它们的用处还没有被确定下来，或者只是在最近才被确定下来。关于这一点，几乎不必要再说了。勃龙既然把若干种鼠类的耳朵和尾巴的长度作为构造没有特殊用途而呈现差异的例子，虽然这不是很重要的例子，但我可以指出，按照薛布尔博士（Dr.Schöbl）的意见，普通鼠的外耳具有很多以特殊方式分布的神经，它们无疑是当作触觉器官用的；因此耳朵的长度就不会是不十分重要了。还有，我们就会看到，尾巴对于某些物种是一种高度有用的把握器官；因而它的用处就要大受它的长短所影响。

关于植物，因为已有内格利的论文，我仅作下列的说明。人们会承

认兰科植物的花有多种奇异的构造，几年以前，这些构造还被看作只是形态学上的差异，并没有任何特别的机能；但是现在知道这些构造通过昆虫的帮助，在受精上是极度重要的，并且它们大概是通过自然选择而被获得的。一直到最近没有人会想象到在二型性的或三型性的植物里，雄蕊和雌蕊的不同长度以及它们的排列方法能有什么用处，但我们现在知道这的确是有用处的。

在某些植物的整个群里，胚珠直立，而在其他群里胚珠则倒挂；也有少数植物，在同一个子房中，一个胚珠直立，而另一个则倒挂。这些位置当初一看好像纯粹是形态学的，或者并不具有生理学的意义；但是胡克博士告诉我说，在同一个子房里，有些只有上方的胚珠受精，有些只有下方的胚珠受精；他认为这大概是因为花粉管进入子房的方向不同所致。如果是这样的话，那么胚珠的位置，甚至在同一个子房里一个直立一个倒挂的时候，大概是位置上的任何轻微偏差之选择的结果，由此受精和产生种子得到了利益。

属于不同“目”的若干植物，经常产生两种花——一种是开放的、具有普通构造的花，另一种是关闭的、不完全的花。这两种花有时在构造上表现得非常不同，然而在同一株植物上也可以看出它们是相互渐变而来的。普通的开放的花可以营异花受精；并且由此保证了确实得到异花受精的利益。然而关闭的不完全的花也是显著高度重要的，因为它们只需费极少的花粉便可以极稳妥地产出大量的种子。刚才已经说过，这两种花在构造上常常不大相同。不完全花的花瓣差不多总是由残迹物构成的，花粉粒的直径也缩小了。在一种柱芒柄花（*Ononis columnæ*）^[1]里，五本互生雄蕊是残迹的；在堇菜属（*Viola*）的若干物种里，三本雄蕊是残迹的，其余的二本雄蕊虽然保持着正常的机能，但已大大地缩小。在一种印度堇菜（*Violet*）里（不知道它的名字，因为在我这里从来没有见过这种植物开过完全的花），三十朵关闭的花中，有六朵花的萼片从五片的正常数目退化为三片。在金虎尾科（*Malpighiaceæ*）^[2]里的某一类中，按照A.得朱西厄（A.de Jussieu）的意见，关闭的花有更进一步的变异，即和萼片对生的五本雄蕊全都退化了，只有和花瓣对生的第六本雄蕊是发达的；而这些物种的普通的花，却没有这一雄蕊存在；花柱发育不全；子房由三个退化为两个。虽然自然选择有充分的力量可以阻止某些花开放，并且可以由于使花闭合起来之后而减少过剩的花粉数量，然而上述各种特别变异，是不能这样来决定的，而必须认为这是依照生长法则的结果，在花粉减少和花闭合起来的过程中，某些部分在机能上的不活动，亦可纳入生长法则之内。

生长法则的重要效果是这样地需要重视，所以我愿再举出另外一些例子，表明同样的部分或器官，由于在同一植株上的相对位置的不同而有所差异。据沙赫特（Schacht）说，西班牙栗树和某些枞树的叶子，其

分出的角度在近于水平的和直立的枝条上有所不同。在普通芸香（*rue*）和某些其他植物里，中央或顶端的花常先开，这朵花有五个萼片和五个花瓣，子房也是五室的；而所有这些植物的所有其他花都是四数的。英国的五福花属（*Adoxa*），其顶上的花一般只有二个萼片，而它的其他部分则是四数的，周围的花一般具有三个萼片，而其他部分则是五数的。许多聚合花科（*Compositae*）^[3]和伞形花科（以及某些其他植物）的植物，其外围的花比中央的花具有发达得多的花冠；而这似乎常常和生殖器官的发育不全相关联。还有一件已经提过的更奇妙的事实，即外围的和中央的瘦果或种子常常在形状、颜色，和其他性状上彼此大不相同。在红花属（*Carthamus*）和某些其他聚合花科的植物里，只有中央的瘦果具有冠毛；而在猪菊苣属（*Hyoseris*）里，同一个头状花序上生有三种不同形状的瘦果。在某些伞形花科的植物里，按照陶施（*Tausch*）的意见，长在外方的种子是直生的，长在中央的种子是倒生的，得康多尔认为这种性状在其他物种里具有分类上的高度重要性。布劳恩教授（*Prof. Braun*）举出延胡索科（*Fumariaceae*）的一个属，其穗状花序下部的花结卵形的、有棱的、一个种子的小坚果；而在穗状花序的上部则结披针形的、两个萼片的、两个种子的长角果。在这几种情形里，除了为着引起昆虫注目的十分发达的射出花以外，据我们所能判断的看来，自然选择并不能起什么作用，或者只能起十分次要的作用。一切这等变异，都是各部分的相对位置及其相互作用的结果；而且几乎没有什么疑问，如果同一植株上的一切花和叶，像在某些部位上的花和叶那样地都曾蒙受相同的内外条件的影响，那么它们就都会按照同样方式而被改变。

在其他无数的情形里，我们看到被植物学者们认为一般具有高度重要性的构造变异，只发生在同一植株上的某些花，或者发生在同样外界条件下的密接生长的不同植株。因为这等变异似乎对于植物没有特别的用处，所以它们不受自然选择的影响。其原因如何，还不十分明了；甚至不能像上述所讲的最后一类例子，把它们归因于相对位置等的任何近似作用。在这里我只举出少数几个事例。在同一株植物上花无规则地表现为四数或五数，是常见的事，对此我无须再举实例；但是，因为在诸部分的数目很少的情况下，数目上的变异也比较稀少，所以我愿举出下面的例子，据得康多尔说，大红罂粟（*Papaver bracteatum*）的花，具有两个萼片和四个花瓣（这是罂粟属的普通形式），或者三个萼片和六个花瓣。花瓣在花蕾中的折叠方式，在大多数植物群里都是一个极其稳定的形态学上的性状；但阿萨·格雷教授说，关于沟酸浆属（*Mimulus*）的某些物种，它们的花的折叠方式，几乎常常既像犀爵床族

（*Rhinanthideae*）又像金鱼草族（*Antirrhinideae*），沟酸浆属是属于金鱼草族的。圣提雷尔曾举出下面的例子：芸香科（*Rutaceae*）具有单一子房，它的一个部类花椒属（*Zanthoxylon*）的某些物种的花，在同一植株上或甚至同一个圆锥花序上，却生有一个或二个子房。半日花属

(*Helianthemum*) [4] 的蒴果，有一室的，也有三室的；但变形半日花 (*H. mutabile*) 则“有一个稍微宽广的薄隔，隔在果皮和胎座之间”。关于肥皂草 (*Saponaria officinalis*) 的花，根据马斯特斯博士 (Dr. Masters) 的观察，它具有缘边胎座和游离的中央胎座。最后，圣提雷尔曾在油连木 (*Gomphia oleaeformis*) 的分布区域的近南端处，发现两个类型，起初他毫不怀疑这是两个不同的物种，但是后来他看见它们生长在同一灌木上，于是补充说道：“在同一个个体中，子房和花柱，有时生在直立的茎轴上，有时生在雌蕊的基部。”

我们由此知道，植物的许多形态上的变化可以归因于生长法则和各部分的相互作用，而与自然选择没有关系。但是内格利主张生物有朝着完善或进步发展的内在倾向，根据这一学说，能够说在这等显著变异的场合里，植物是朝着高度的发达状态前进吗？恰恰相反，我仅根据上述的各部分在同一植株上差异或变异很大的这一事实，就可以推论这等变异，不管一般在分类上有多大重要性，而对于植物本身却是极端不重要的。一个没有用处的部分的获得，实在不能说是提高了生物在自然界中的等级；至于上面描述过的不完全的、关闭的花，如果必须引用什么新原理来解释的话，那一定是退化原理，而不是进化原理；许多寄生的和退化的动物一定也是如此。我们对于引起上述特殊变异的原因还是无知的；但是，如果这种未知的原因几乎一致地在长时期内发生作用，我们就可以推论，其结果也会是几乎一致的；并且在这种情形里，物种的一个个体会以同样的方式发生变异。

上述各性状对于物种的安全并不重要，从这一事实看来，这等性状所发生的任何轻微变异是不会通过自然选择而被累积和增大的。一种通过长久继续选择而发展起来的构造，当对于物种失去了效用的时候，一般是容易发生变异的，就像我们在残迹器官里所看到的那样；因为它已不再受同样的选择力量所支配了。但是由于生物的本性和外界条件的性质，对于物种的安全并不重要的变异如果发生了，它们可以，且显然常常如此，差不多会以同样的状态传递给许多在其他方面已经变异了的后代。对于许多哺乳类、鸟类或爬行类，是否生有毛、羽或鳞并不十分重要；然而毛几乎已经传递给一切哺乳类，羽已经传递给一切鸟类，鳞已经传递给一切真正爬行类。凡一种构造，无论它是什么构造，只要为许多近似类型所共有，就被我们看作在分类上具有高度的重要性，结果就常常被假定对于物种具有生死攸关的重要性。因此我便倾向于相信我们所认为重要的形态上的差异——如叶的排列、花和子房的区分、胚珠的位置等等，——起初在许多情形里是以彷徨变异而出现的，以后由于生物的本性和周围条件的性质，以及由于不同个体的杂交，但不是由于自然选择，便迟早稳定下来了；因为，由于这些形态上的性状并不影响物种的安全，所以它们的任何轻微偏差都不受自然选择作用的支配或累积。这样，我们便得到一个奇异的结果，即对于物种生活极不重要的性

状对于分类学家却是最重要的；但是，当我们以后讨论到分类的系统原理时，将会看到这绝不像初看时那样地矛盾。

虽然我们没有良好的证据来证明生物体内有一种向着进步发展的内在倾向，然而如我在第四章里曾经企图指出的，通过自然选择的连续作用，必然会产生出向着进步的发展，关于生物的高等的标准，最恰当的定义是器官专业化或分化所达到的程度；自然选择有完成这个目的的倾向，因为器官愈专业化或分化，它们的机能就愈加有效。

杰出的动物学家米伐特先生最近搜集了我和别人对于华莱士先生和我所主张的自然选择学说曾经提出来的异议，并且以可称赞的技巧和力量加以解说。那些异议一经这样排列，就成了可怕的阵容；因为米伐特先生并没有计划列举与他的结论相反的各种事实和论点，所以读者要衡量双方的证据，就必须在推理和记忆上付出极大的努力。当讨论到特殊的情形时，米伐特先生把身体各部分的增强使用和不使用的效果放过去不谈，而我经常主张这是高度重要的，并且在《在家养下的变异》里，我相信我比其他作者都更详细地讨论了这个问题。同时，他还常常认为我没有估计到与自然选择无关的变异，相反地在刚才所讲的著作里，我搜集了很多十分确切的例子，超过了我所知道的其他著作。我的判断并不一定可靠，但是仔细读过了米伐特先生的书，并且逐段把他所讲的与我在同一题目下所讲的加以比较，于是，我从未这样强烈地相信本书所得出的诸结论具有普遍的真实性，当然，在这样错综复杂的问题里，许多局部的错误是在所难免的。

米伐特先生的一切异议将要在本书里加以讨论，或者已经讨论过了。其中打动了许多读者的一个新论点是，“自然选择不能说明有用构造的初期各阶段”。这一问题和常常伴随着机能变化的各性状的级进变化密切相关，例如已在前章的两个题目下讨论过的鳃变为肺等机能的变化。尽管如此，我还愿在这里对米伐特先生提出来的几个例子，选择其中最具有代表性的，稍微详细地进行讨论，因为篇幅有限，不能对他所提出的一切都加以讨论。

长颈鹿，因为身材极高，颈、前腿和舌都很长，所以它的整个构造美妙地适于咬吃树木的较高枝条。因此它能在同一个地方取得其他有蹄动物所接触不到的食物；这在饥荒的时候对于它一定大有利益。南美洲的尼亚太牛（Niata cattle）向我们表明，构造上的何等微小差异，在饥荒时期，也会对保存动物的生命造成大的差别。这种牛和其他牛类一样都在草地上吃草，只因为它的下颚突出，所以在不断发生的干旱季节里，不能像普通的牛和马那样地在这时期可以被迫去吃树枝和芦苇等等；因此在这些时候，如果主人不去喂饲它们，尼亚太牛就要死去。在讨论米伐特先生的异议以前，最好再一次说明自然选择怎样在一切普通情形里发生作用。人类已经改变了他们的某些动物，而不必注意构造上

的特殊之点，如在赛跑马和长躯猎狗的场合里，单是从最快速的个体中进行选择而加以保存和繁育，或者如在斗鸡的场合里，单是从斗胜的鸡里进行选择而加以繁育。在自然状况下，初生状态的长颈鹿也是如此，能从最高处求食的，并且在饥荒时甚至能比其他个体从高一英寸或二英寸的地方求食的那些个体，常被保存下来；因为它们能漫游全区以寻求食物的。同种的诸个体，常在身体各部分的比例长度上微有不同，这在许多博物学著作中都有描述，并且在那里举出了详细的测计。这些比例上的微小差异，是由于生长法则和变异法则而发生的，对于许多物种没有什么用处，或者不重要。但是对于初生状态的长颈鹿，如果考虑到它们当时可能的生活习性，情形就有所不同；因为身体的某一部分或几个部分如果比普通的多少长一些的个体，一般就能生存下来。这等个体杂交之后，所留下的后代便遗传有相同的身体特性，或者倾向于按照同样方式再进行变异；至于在这些方面比较不适宜的个体就最容易灭亡。

我们从这里看出，自然界无须像人类有计划改良品种那样地分出一对一对的个体；自然选择保存并由此分出一切优良的个体，任它们自由杂交，并把一切劣等的个体毁灭掉。根据这种过程——完全相当于我所谓的人类无意识选择——的长久继续，并且无疑以极重要的方式与器官增强使用的遗传效果结合在一起，一种寻常的有蹄兽类，在我看来，肯定是可以转变为长颈鹿的。

对于这种结论，米伐特先生曾提出两种异议。一种异议是说身体的增大显然需要食物供给的增多，他认为“由此发生的不利益在食物缺乏的时候，是否会抵消它的利益，便很成问题”。但是，因为实际上南非洲确有长颈鹿大群地生存着，并且因为有某些世界上最大的羚羊，比牛还高，在那里群栖着，所以仅就身体的大小来说，我们为什么要怀疑那些像今日一样地遭遇到严重饥荒的中间诸级先前曾在那里存在过呢。在身体增大的各个阶段，能够得到该地其他有蹄兽类触及不到而被留下来的食物供应，对于初生状态的长颈鹿肯定是有一些利益的。我们也不要忽视另一事实，即身体的增大可以防御除了狮子以外的差不多其他一切食肉兽；并且在靠近狮子时，它的长颈，——愈长愈好，——正如昌西·赖特先生（Mr. Chauncey Wright）所说的可以作为瞭望台之用。正因为这个缘故，所以按照贝克爵士（Sir S. Baker）的说法，要偷偷地走近长颈鹿，比走近任何动物都更困难。长颈鹿又会借着猛烈摇撞它的生着断桩形角的头部，把它的长颈用做攻击或防御的工具。各个物种的保存很少能够由任何一种有利条件来决定，而必须联合一切大的和小的有利条件来决定。

米伐特先生问道（这是他的第二种异议），如果自然选择有这样大的力量，又如果能向高处咬吃树叶有这样大的利益，那么为什么除了长颈鹿以及颈项稍短的骆驼、原驼（guanaco）和长头驼（macrauchenia）

以外，其他的任何有蹄兽类没有获得长的颈和高的身体呢？或者说，为什么这一群的任何成员没有获得长的吻呢？因为在南美洲从前曾经有无数长颈鹿栖息过，对于上述问题的解答并不困难，而且还能用一个实例来做极好的解答。在英格兰的每一片草地上，如果有树木生长于其上，我们看到它的低枝条，由于被马或牛咬吃，而被剪断成同等的高度；比方说，如果养在那里的绵羊，获得了稍微长些的颈项，这对于它们能够有什么利益呢？在每一个地区内，某一种类的动物几乎肯定地能比别种动物咬吃较高的树叶；并且几乎同样肯定地只有这一种类能够通过自然选择和增强使用的效果，为了这个目的而使它的颈伸长。在南非洲，为着咬吃金合欢（acacias）和别种树高枝条的叶子所进行的竞争，一定是在长颈鹿和长颈鹿之间，而不是在长颈鹿和其他有蹄动物之间。

在世界其他地方，为什么属于这个“目”的各种动物，未曾得到长的颈或长的吻呢？这是不能明确解答的；但是，希望明确解答这一问题，就像希望明确解答为什么在人类历史上某些事情不发生于一国却发生于那一国这一类的问题，是同样不合理的。关于决定各个物种的数量和分布范围的条件，我们是无知的；我们甚至不能推测什么样的构造变化对于它的个体数量在某一新地区的增加是有利的。然而我们大体上能够看出关于长颈或长吻的发展的各种原因。触及到相当高处的树叶（并不是攀登，因为有蹄动物的构造特别不适于攀登树木），意味着躯体的大为增大；我们知道在某些地区内，例如在南美洲，大的四足兽特别少，虽然那里的草木如此繁茂；而在南非洲，大的四足兽却多到不可比拟。为什么会这样呢？我们不知道；为什么第三纪末期比现在更适合于它们的生存呢？我们也不知道。不论它的原因是什么，我们却能够看出某些地方和某些时期，会比其他地方和其他时期，大大有利于像长颈鹿这样的巨大四足兽的发展。

一种动物为了在某种构造上获得特别而巨大的发展，其他若干部分几乎不可避免地也要发生变异和相互适应。虽然身体的各部分都轻微地发生变异，但是必要的部分并不一定常常向着适当的方面和按照适当的程度发生变异。关于我们的家养动物的不同物种，我们知道它们身体的各部分是按照不同方式和不同程度发生变异的；并且我们知道某些物种比别的物种更容易变异。甚至适宜的变异已经发生了，自然选择并不一定能对这些变异发生作用，而产生一种显然对于物种有利的构造。例如，在一处地方生存的个体的数量，如果主要是由于食肉兽的侵害来决定，或者是由于外部的和内部的寄生虫等等的侵害来决定，——似乎常常有这种情形，——那么，这时在使任何特别构造发生变化以便取得食物上，自然选择所起的作用就很小了，或者要大受阻碍。最后，自然选择是一种缓慢的过程，所以为了产生任何显著的效果，同样有利的条件必须长期持续。除了提出这些一般的和含糊的理由以外，我们实在不能解释有蹄兽类为什么在世界的许多地方没有获得很长的颈项或别种器

官，以便咬吃高枝上的树叶。

许多作者曾提出与上面同样性质的异议。在每一种情形里，除了上面所说的一般原因外，或者还有种种原因会干涉通过自然选择获得想象中有利于某一物种的构造。有一位作者问道，为什么鸵鸟没有获得飞翔的能力呢？但是，只要略略一想便可知道，要使这种沙漠之鸟具有在空中运动它们巨大身体的力量，得需要何等多的食物供应。海洋岛

（oceanic islands）^[5]上有蝙蝠和海豹，然而没有陆栖哺乳类；但是，因为某些这等蝙蝠是特别的物种，它们一定在这等岛上住得很很久了。所以莱尔爵士问道，为什么海豹和蝙蝠不在这些岛上产出适于陆栖的动物呢？并且他举出一些理由来答复这个问题。但是如果变起来，海豹开始一定先转变为很大的陆栖食肉动物，蝙蝠一定先转变为陆栖食虫动物；对于前者，岛上没有可捕食的动物；对于蝙蝠，地上的昆虫虽然可以作为食物，但是它们大部分已被先移住到大多数海洋岛上来的，而且数量很多的爬行类和鸟类吃掉了。构造上的级进变化，如果在每一阶段对于一个变化着的物种都有利，只有在某种特别的条件下才会发生。一种严格的陆栖动物，由于时时在浅水中猎取食物，随之在溪或湖里猎取食物，最后可能变成一种如此彻底的水栖动物，以致可以在大洋里栖息。但海豹在海洋岛上找不到有利于它们逐步再变为陆栖类型的条件。至于蝙蝠，前已说过，为了逃避敌害或避免跌落，大概最初像所谓飞鼠那样地由这树从空中滑翔到那树，而获得它们的翅膀；但是真正的飞翔能力一旦获得之后，至少为了上述的目的，绝不会再变回到效力较小的空中滑翔能力里去。蝙蝠确像许多鸟类一样，由于不使用，会使翅膀退化缩小，或者完全失去；但是在这种情形下，它们必须先获得单凭后腿的帮助而能在地上跑得很快的本领，以便能够与鸟类或别的地上动物相竞争；而蝙蝠似乎特别不适于这种变化的。上述这等推想无非要指出，在每一阶段上都是有利的一种构造的转变，是极其复杂的事情；并且在任何特殊的情形里没有发生过渡的情况，毫不值得奇怪。

最后，不止一个作者问道，既然智力的发展对一切动物都有利，为什么有些动物的智力比别的动物有高度的发展呢？为什么猿类没有获得人类的智力呢？对此是可以举出各种各样的原因来的；但都是推想的，并且不能衡量它们的相对可能性，举出来也是没有用处的。对于后面的一个问题，不能够希望有确切的解答，因为还没有人能够解答比这更简单的问题——即在两族未开化人中为什么一族的文化水平会比另一族高呢；文化提高显然意味着脑力的增加。

我们再回头谈谈米伐特先生的其他异议。昆虫常常为了保护自己而与各种物体类似，如绿叶或枯叶、枯枝、一片地衣、花、棘刺、鸟粪以及别种活昆虫；但关于最后一点留在以后再讲。这种类似经常是奇异地真切，并不限于颜色，而且及于形状，甚至昆虫支持它的身体的姿态。

在灌木上取食的尺蠖，常常把身子□起、一动也不动地像一条枯枝，这是这一种类似的最好事例。模拟像鸟粪那样物体的情形是少有的，而且是例外的。关于这一问题，米伐特先生说道：“按照达尔文的学说，有一种稳定的倾向趋于不定变异，而且因为微小的初期变异是朝向一切方面的，所以它们一定有彼此中和和最初形成极不稳定的变异的倾向，因此，就很难理解，如果不是不可能的话，这种无限微小发端的不定变异，怎么能够被自然选择所掌握而且存续下来，终于形成对一片叶子、一个竹枝或其他东西的充分类似性。”

但是在上述的一切情形里，昆虫的原来状态与它屡屡访问的处所的一种普通物体，无疑是有一些约略的和偶然的类似性的。只要考虑一下周围物体的数量几乎是无限的，而且昆虫的形状和颜色是各式各样的，就可知道这并不是完全不可能的事。某些约略的类似性对于最初的发端是必要的，因此我们能够理解为什么较大的和较高等的动物（据我所知，有一种鱼是例外）不会为了保护自己而与一种特殊的物体相类似，只是与周围的表面相类似，而且主要是颜色的相类似。假定有一种昆虫本来与枯枝或枯叶有某种程度的类似，并且它轻微地向许多方面进行变异，于是使昆虫更像任何这些物体的一切变异便被保存下来，因为这些变异有利于昆虫逃避敌害，但是另一方面，其他变异就被忽略，而终于消失；或者，如果这些变异使得昆虫完全不像模拟物，它们就要被消灭。如果我们不根据自然选择而只根据彷徨变异来说明上述的类似性，那么米伐特先生的异议诚然是有力的；但实际情况并非如此。

华莱士先生举出一个竹节虫（*Ceroxylus laceratus*）的例子，它像“一枝满生鳞苔的杖”。这种类似如此真切，以致大亚克（Dyak）土人竟说这种叶状瘤是真正的苔。米伐特先生认为这种“拟态完全化的最高妙技”是一个难点，但我看不出它有什么力量。昆虫是鸟类和其他敌害的食物，鸟类的视觉大概比我们的还要敏锐，而帮助昆虫逃脱敌害的注意和发觉的各级类似性，就有把这种昆虫保存下来的倾向；并且这种类似性愈完全，对于这种昆虫就愈有利。考虑到上述竹节虫所属的这一群里的物种之间的差异性质，就可知道这种昆虫在它的身体表面上变得不规则，而且多少带有绿色，并不是不可能的；因为在各个群里，几个物种之间的不同性状最容易变异，而另一方面，属的性状，即一切物种所共有的性状最为稳定。

格林兰（Greenland）的鲸鱼是世界上一种最奇异的动物，鲸须或鲸骨是它的最大特征之一。鲸须生在上颌的两侧，各有一行，每行约三百片，很紧密地对准嘴的长轴横排着。在主排之内还有一些副排。所有须片的末端和内缘都磨成了刚毛，刚毛遮盖着整个巨大的颌，作为滤水之用，由此而取得这些巨大动物依以为生的微小食物。格林兰鲸鱼的中间最长的一个须片竟长达十英尺、十二英尺甚至十五英尺；但在鲸类的不

同物种里它的长度分为诸级，据斯科列斯比（Scoresby）说，中间的那一须片在某一物种里是四英尺长，在另一物种里是三英尺长，又在另一物种里是十八英寸长，而在长吻鳐鲸（*Balaenoptera rostrata*）里其长度仅九英寸左右。鲸骨的性质也随物种的不同而有所差异。

关于鲸须，米伐特先生说道：当它“一旦达到任何有用程度的大小和发展之后，自然选择才会在有用的范围内促进它的保存和增大。但是在最初，它怎样获得这种有用的发展呢？”在回答中我们可以问，具有鲸须的鲸鱼的早期祖先，它们的嘴为什么不应像鸭嘴那样地具有栉状片呢？鸭也像鲸鱼一样，依靠滤去泥和水以取得食物的；因此这一科有时候被称为滤水类（*Criblatores*）。我希望不要误解我说的是鲸鱼祖先的嘴确曾具有像鸭的薄片喙那样的嘴。我只是想表明这并不是不可信的，并且格林兰鲸鱼的巨大鲸须板，也许最初通过微小的级进步骤从这种栉状片发展而成，每一级进步骤对这动物本身都有用途。

琵琶嘴鸭（*Spatula clypeata*）的喙在构造上比鲸鱼的嘴更巧妙而复杂。根据我检查的在其上颌两侧各有188枚富有弹性的薄栉片一行，这些栉片对着喙的长轴横生，斜列成尖角形。它们都是由颌生出，靠一种韧性膜附着在颌的两侧。位于中央附近的栉片最长，约为三分之一英寸，突出边缘下方达0.14英寸长。在它们的基部有斜着横排的栉片构成短的副列。这几点都和鲸鱼口内的鲸须板相类似。但接近嘴的先端，它们的差异就很大，因为鸭嘴的栉片是向内倾斜，而不是下向垂直的。琵琶嘴鸭的整个头部，虽然不能和鲸相比，但和须片仅九英寸长的、中等大的长吻鳐鲸比较起来，约为其头长的十八分之一；所以，如果把琵琶嘴鸭的头放大到这种鲸鱼的头那么长，则它们的栉片就应当有六英寸长，——即等于这种鲸须的三分之二长。琵琶嘴鸭的下颌所生的栉片在长度上和上颌的相等，只是细小些；因为有这么构造，它显然与不生鲸须的鲸鱼下颌有所不同。另一方面，它的下颌的栉片顶端磨成细尖的刚毛，却又和鲸须异常类似。锯海燕属是海燕科的另一个成员，它只在上颌生有很发达的栉片，突出颌边之下；这种鸟的嘴在这一点上和鲸鱼的嘴相类似。

从琵琶嘴鸭的喙这种高度发达的构造（根据我从沙尔文先生〔Mr. Salvin〕送给我的标本和报告所知道的），仅就适于滤水这一点来说，我们可以经由湍鸭（*Merganetta armata*）的喙，并在某些方面经由鸳鸯（*Aix sponsa*）的喙，一直追踪到普通家鸭的喙，其间并没有任何大的间断。家鸭喙内的栉片比琵琶嘴鸭喙内的栉片粗糙得多，并且牢固地附着在颌的两侧；在每侧上大约只有五十枚，不向嘴边下方突出。它们的顶端呈方形，并且镶着透明坚硬组织的边，好像是为了轧碎食物似的。下颌边缘上横生着无数细小而突出很少的突起线。作为一个滤水器来说，虽然这种喙比琵琶嘴鸭的喙差得多，然而每个人都知道，鸭经常

用它濾水的。我从沙尔文先生那里听到，还有其他物种的栉片比家鸭的栉片更不发达；但我不知道它们是否把它当作濾水用的。

现在谈一下同科的另一群。埃及鹅（*Chenalopex*）的喙与家鸭的喙极相类似；但是栉片没有那么多，那么分明，而且向内突出也不那样厉害；然而巴利特先生（Mr.E.Bartlett）告诉我说，这种鹅“和家鸭一样，用它的嘴把水从喙角排出来”。但是它的主要食物是草，像家鹅那样地咬吃它们。家鹅上颌的栉片比家鸭的粗糙得多，几乎混生在一起，每侧约有二十七枚，末端形成齿状的结节。颞部也满布坚硬的圆形结节。下颞边缘由牙齿形成锯齿状，比鸭喙的更突出，更粗糙，更锐利。家鹅不用喙濾水，而完全用喙去撕裂或切断草类，它的喙十分适于这种用途，能够靠近根部把草切断，其他任何动物几乎都不及它。另外还有一些鹅种，我听到巴利特先生说，它们的栉片比家鹅的还不发达。

由此我们看到，生有像家鹅喙那样的喙，而且仅供咬草之用的鸭科的一个成员，或者甚至生有栉片较不发达的喙的一个成员，由于微小的变异，大概会变成像埃及鹅那样的物种的，——由此更演变成像家鸭那样的物种，——最后再演变成像琵琶嘴鸭那样的物种，而生有一个差不多完全适于濾水的喙；因为这种鸟除去使用喙部的带钩先端外，并不使用喙的任何其他部分以提取坚硬的食物和撕裂它们。我还可补充地说，鹅的喙也可以由微小的变异变成为生有突出的、向后弯曲的牙齿的喙，就像同科的一个成员秋沙鸭（*Merganser*）的喙那样的，这种喙的使用目的大不相同，是用作捕捉活鱼的。

再回头来讲一讲鲸鱼。无须鲸（*Hyperoodon bidens*）缺少有效状态的真牙齿，但是据拉塞丕特（Lacépède）说，它的颞散乱地生有小形的、不等的角质粒点。所以假定某些原始的鲸鱼类型在颞上生有这等相似的角质粒点，但排列得稍微整齐一些，并且像鹅喙上的结节一样，用以帮助提取和撕裂食物，并不是不可能的。如果是这样的话，那么就几乎不能否认这等粒点可以通过变异和自然选择，演变成像埃及鹅那样的十分发达的栉片，这种栉片是用以濾水和提取食物的；然后又演变成像家鸭那样的栉片；这样演变下去，一直到像琵琶嘴鸭那样的专门当作濾水器用的构造良好的栉片。从栉片达到长吻鲸须片的三分之二长这一个阶段起，在现存鲸鱼类中观察到的级进变化可以把我们将向前引导到格林兰鲸鱼的巨大须片上去。这一系列中的每一步骤，就像鸭科不同现存成员的喙部级进变化那样，对于在发展进程中其器官机能慢慢变化着的某些古代鲸鱼都是有用的，对此毫无怀疑的余地。我们必须记住，每一个鸭种都是处于剧烈的生存斗争之下的，并且它的身体的每一部分的构造一定要十分适应它的生活条件。

比目鱼科（*Pleuronectidae*）以身体不对称著称。它们卧在一侧，——多数物种卧在左侧，有些卧在右侧；与此相反的成鱼也往往出现。

下面，即卧着的那一侧，最初一看，与普通鱼类的腹面相类似：它是白色的，在许多方面不如上面那一侧发达，侧鳍也常常比较小。它的两眼具有极其显著的特征；因为它们都生在头部上侧。在幼小的时候，它们本来分生在两侧，那时整个的身体是对称的，两侧的颜色也是相同的。不久之后，下侧的眼睛开始沿着头部慢慢地向上侧移动；但并不是像从前想象的那样是直接穿过头骨的。显然，除非下侧的眼睛移到上侧，当身体以习惯的姿势卧在一侧时，那只眼睛就没有用处了。还有，这大概是因为下侧的那一只眼容易被沙底磨损的缘故。比目鱼科那种扁平的和不对称的构造极其适应它们的生活习性，这种情形，在若干物种如鳎（soles）、鲽（flounders）里也极其普通，就是很好的说明。由此得到的主要利益似乎在于可以防避敌害，而且容易在海底取食。然而希阿特说，本科中的不同成员可以“列为一个长系列的类型，这系列表示了它们的逐渐过渡，从孵化后在形状上没有多大改变的庸鲽（*Hippoglossus pinguis*）起，一直到完全卧倒在一侧的鳎为止”。

米伐特先生曾经提出过这种情形，并且说，在眼睛的位置上有突然的、自发的转变是难以相信的，我十分同意这种说法。他又说，“如果这种过渡是逐渐的，那么这种过渡，即一只眼睛移向头的另一侧的行程中的极小段落，如何会有利于个体，真是难以理解的。这种初期的转变与其说有利，勿宁说多少是有害的”。可是在曼姆（Malm）1867年所报道的优秀观察中，他可以找到关于这个问题的答复。比目鱼科的鱼在极幼小和对称的时候，它们的眼睛分生在头的两侧，但因为身体过高，侧鳍过小，又因为没有鳔，所以不能长久保持直立的姿势。不久它疲倦了，便向一侧倒在水底。根据曼姆的观察，它们这样卧倒时，常常把下方的眼睛向上转，看着上面；并且眼睛转动得如此有力，以致眼球紧紧地抵着眼眶的上边。结果两眼之间的额部暂时缩小了宽度，这是可以明白看到的。有一回，曼姆看见一条幼鱼抬起下面的眼睛，并且把它压倒约七十度角的距离。

我们必须记住，头骨在这样的早期是软骨性的，并且是可挠性的，所以它容易顺从肌肉的牵引。并且我们知道，高等动物甚至在早期的幼年以后，如果它们的皮肤或肌肉因病或某种意外而长期收缩，头骨也会因此而改变它的形状。长耳朵的兔，如果它们的一只耳朵向前和向下垂下，它的重量就能牵动这一边的所有头骨向前，我曾画过这样的一张图。曼姆说，鲈鱼（perches）、大马哈鱼和几种其他对称鱼类的新孵化的幼鱼，往往也有在水底卧在一侧的习性；并且他看到，这时它们常常牵动下面的眼睛向上看；因此它们的头骨会变得有些歪。然而这些鱼类不久就能保持直立的姿势，所以永久的效果不会由此产生。比目鱼科的鱼则不然，由于它们的身体日益扁平，所以长得愈大，卧在一侧的习性也愈深，因而在头部的形状上和眼睛的位置上就产生了永久的效果。用类推的方法可以判断，这种骨骼歪曲的倾向按照遗传原理无疑会被加强

的。希阿特与某些其他博物学者正相反，他相信比目鱼科的鱼甚至在胚胎时期已不十分对称；如果是这样的话，我们就能理解为什么某些物种的鱼在幼小的时候习惯地卧在左侧，而其他一些物种却卧在右侧。曼姆在证实上述意见时又说道，不属于比目鱼科的北粗鳍鱼（*Trachipterus arcticus*）[6]的成体，在水底也卧在左侧，并且斜着游泳；这种鱼的头部两侧，据说有点不相像。我们的鱼类学大权威京特博士（Dr.Günther）在摘述曼姆的论文之后，加以评论：“作者对比目鱼科的异常状态，提出了一个很简单的解释。”

这样，我们看到，眼睛从头的一侧移向另一侧的最初阶段，米伐特先生认为这是有害的，但这种转移可以归因于侧卧在水底时两眼努力朝上看的习性，而这种习性对于个体和物种无疑都是有利的。有几种比目鱼的嘴弯向下面，而且没有眼睛那一侧的头部颞骨，如特拉奎尔博士（Dr.Traquair）所想象的，由于便利在水底取食，比另一侧的颞骨强而有力，我们可以把这种事实归因于使用的遗传效果。另一方面，包括侧鳍在内的鱼的整个下半身比较不发达，这种情况可以借不使用来说明；虽然耶雷尔（Yarrell）推想这等鳍的缩小，对于比目鱼也有利，因为“比起上面的大形鳍，下面的鳍只有极小的空间来活动”。星鲽（plaice）的上颞生有四个至七个牙齿，下颞生有二十五个至三十个牙齿，这种牙齿数目的比例同样也可借不使用来说明。根据大多数鱼类的以及许多其他动物的腹面没有颜色的状况，我们可以合理地假定，比目鱼类的下面一侧，无论是右侧或左侧，没有颜色，都是由于没有光线照射的缘故。但是我们不能假定，鳎的上侧身体的特殊斑点很像沙质海底，或者如普谢（Pouchet）最近指出的某些物种具有随着周围表面而改变颜色的能力，或者欧洲大菱鲆（turbot）的上侧身体具有骨质结节，都是由于光线的作用。在这里自然选择大概发生作用，就像自然选择使这等鱼类身体的一般形状和许多其他特性适应它们的生活习性一样。我们必须记住，如我以前所主张的，器官增强使用的遗传效果，或者它们不使用的遗传效果，会因自然选择而加强。因为，朝着正确方向发生的一切自发变异会这样被保存下来；这和由于任何部分的增强使用和有利使用所获得的最大遗传效果的那些个体能够被保存下来是一样的。至于在各个特殊的情形里多少可以归因于使用的效果，多少可以归因于自然选择，似乎是不可能决定的。

我可以再举一例来说明，一种构造的起源显然是完全由于使用或习性的作用。某些美洲猴的尾端已变成一种极其完善的把握器官，而当作第五只手来使用。一位完全赞同米伐特先生的评论者，关于这种构造说道，“不可能相信，在任何悠久的年代中，那个把握的最初微小倾向，能够保存具有这等倾向的个体生命，或者能够惠予它们以生育后代的机会”。但是任何这种信念都是不必要的。习性大概足以从事这种工作，习性差不多意味着能够由此得到一些或大或小的利益。布雷姆（Brehm）

看到一只非洲猴（*Cercopithecus*）的幼猴，用手攀住它的母亲的腹面，同时还用它的小尾巴钩住母猴的尾巴。亨斯洛教授（Prof. Henslow）饲养了几只仓鼠（*Mus messorius*），这种仓鼠的尾巴构造得并不能把握东西；但是他屡屡观察到它用尾巴卷住放在笼内的一丛树枝上，来帮助它们的攀缘。我从京特博士那里得到一个类似的报告，他曾看到一只鼠用尾巴把自己挂起。如果仓鼠有严格的树栖习性，它的尾巴或者会像同一目中某些成员的情形那样，构造得具有把握性。考察了非洲猴幼小时的这种习性，为什么它们后来不这样呢，这是难以解答的。这种猴的长尾可能在巨大的跳跃时当作平衡器官，比当作把握器官对于它们更有用处吧。

乳腺是哺乳动物全纲所共有的，并且对于它们的生存是不可缺少的；所以乳腺必在极其久远的时代就已经发展了，而关于乳腺的发展经过，我们肯定是什么也不知道的。米伐特先生问道：“能够设想任何动物的幼体偶然从它的母亲的胀大的皮腺吸了一滴不大滋养的液体，就能避免死亡吗？即使有过一次这种情形，那么有什么机会能使这样的变异永续下去呢？”但是这个例子举得并不适当。大多数进化论者都承认哺乳动物是从有袋动物传下来的；如果是这样的话，则乳腺最初一定是在育儿袋内发展起来的。在一种鱼（海马属〔*Hippocampus*〕）的场合里，卵就是在这种性质的袋里孵出的，并且幼鱼有一时期也是养育在那里的；一位美国博物学者洛克伍德先生（Mr. Lockwood），根据他看到的幼鱼发育情形，相信它们是由袋内皮腺的分泌物来养育的。那么关于哺乳动物的早期祖先，差不多在它们可以适用这个名称之前，其幼体按照同样的方法被养育，至少是可能的吧？并且在这种情形里，那些分泌带有乳汁性质的，并且在某种程度或方式上是最营养的液汁的个体，比起分泌液汁较差的个体，毕竟会养育更多数目的营养良好的后代；因此，这种与乳腺同源的皮腺就会被改进，或者变得更为有效。分布在袋内一定位置上的腺，会比其余的变得格外发达，这是与广泛应用的专业化原理相符合的；它们于是变为乳房，但起初没有乳头，就像我们在哺乳类中最下级的鸭嘴兽里所看到的那样。分布在一定位置上的腺，通过什么样的作用，会变得比其余的更加专业化，是否一部分由于生长的补偿作用、使用的效果或者自然选择，我还不肯断定。

除非幼体能够同时吸食这种分泌物，则乳腺的发达便没有用处，而且也不会受自然选择的作用。要理解幼小哺乳动物怎样能够本能地懂得吸食乳汁，并不比理解未孵化的小鸡怎样懂得用特别适应的嘴轻轻击破蛋壳，或者怎样在离开了蛋壳数小时以后便懂得啄取谷粒的食物，更加困难。在这等情形里，最可能的解释似乎是，这种习性起初是在年龄较大的时候由实践里获得的，其后乃传递给年龄较幼的后代。但是，据说幼小的袋鼠并不吸乳，只是紧紧含住母兽的乳头，母兽就把乳汁射进她的软弱的、半形成的后代的口里。对于这个问题，米伐特先生说道，“如

果没有特别的设备，小袋鼠一定会因乳汁侵入气管而被窒息。但是，特别的设备是有的。它的喉头生得如此之长，上面一直通到鼻管的后端，这样就能够让空气自由进入到肺里，而乳汁可以无害地经过这种延长了的喉头两侧，安全地到达位在后面的食管”。米伐特先生于是问道，自然选择怎样从成年袋鼠以及从大多数其他哺乳类（假定是从有袋类传下来的）把“这种至少是完全无辜的和无害的构造除去呢？”可以这样答复：发声对许多动物确有高度的重要性，只要喉头通进鼻管，就不能大力发声；并且弗劳尔教授（Prof. Flower）曾经告诉我说，这种构造对于动物吞咽固体食物，是大有妨碍的。

我们现在稍微谈一谈动物界中比较低等的部门。棘皮动物（星鱼、海胆等等）生有一种引人注意的器官，叫做叉棘（pedicellariæ），在很发达的情况下，它成为三叉的钳，——即由三个锯齿状的钳臂形成的，三个钳臂密切配合在一起，位在一枝有弹性的、由肌肉而运动的柄的顶端。这种钳能够牢固地挟住任何东西；亚历山大·阿加西斯曾看到一种海胆（Echinus）很快地把排泄物的细粒从这个钳传递给那个钳，沿着体部一定的几条线路落下去，以免弄污它的壳。但是它们除了移去各种污物之外，无疑还有其他的功用；其中之一显然是防御。

关于这些器官，米伐特先生又像以前许多次的情形那样问道：“这种构造的最初不发育的开端，会有什么用处呢？并且这种初期的萌芽怎么能够保存一个海胆的生命呢？”他又补充说道：“纵使这种钳住作用是突然发展的，如果没有能够自由运动的柄，这种作用也不会是有利的，同时，如果没有能够钳住的钳，这种柄也不会有什么效用，然而单是细微的、不定的变异，并不能使构造上这复杂的相互协调同时进化；如果否认这一点，似乎无异肯定了一种惊人的自相矛盾的奇论。”虽然在米伐特先生看来这似乎是自相矛盾的，但是基部固定不动的、却有钳住作用的三叉棘，确在某些星鱼类里存在着；这是可以理解的，如果它们至少部分地把它当作防御手段来使用。在这个问题上供给我很多材料使我十分感激的阿加西斯先生告诉我说，还有其他星鱼，它们的三枝钳臂的当中一枝已经退化成其他二枝的支柱；并且还有其他的属，它们的第三枝臂已经完全亡失了。根据柏利耶先生（Mr. Perrier）的描述，斜海胆（Echinoneus）的壳上生着两种叉棘，一种像刺海胆的叉棘，一种像心形海胆属（Spatangus）的叉棘；这等情形常常是有趣的，因为它们通过一个器官的两种状态中的一种的亡失，指出了明确突然的过渡方法。

关于这等奇异器官的进化步骤，阿加西斯先生根据他自己的研究以及米勒的研究，作出如下推论：他认为星鱼和海胆的叉棘无疑应当被看作是普通棘的变形。这可以从它们个体的发育方式，并且可以从不同物种和不同属的一条长而完备的系列的级进变化——由简单的颗粒到普通的棘，再到完善的三叉棘——推论出来。这种逐渐演变的情形，甚至见

于普通的棘和具有石灰质支柱的叉棘如何与壳相联结的方式中。在星鱼的某些属里可以看到，“正是那种联结表明了叉棘不过是变异了的分支叉棘”。这样，我们就可以看到固定的棘，具有三个等长的、锯齿状的、能动的、在它们的近基部处相连接的枝；再上去，在同一个棘上，另有三个能动的枝。如果后者从一个棘的顶端生出，事实上就会形成一个粗大的三叉棘，这样的情况在具有三个下面分支的同一棘上可以看到。叉棘的钳臂和棘的能动的枝具有同一的性质，这是没有问题的。众所公认普通棘是作为防御用的；如果是这样的话，那就没有理由可以怀疑那些生着锯齿和能动分支的棘也是用于同样的目的的；并且一旦它们在一起作为把握或钳住的器具而发生作用时，它们就更加有效了。所以，从普通固定的棘变到固定的叉棘所经过的每一个级进都是有用处的。

在某些星鱼的属里，这等器官并不是固定的，即不是生在一个不动的支柱上的，而是生在能挠曲的、具有肌肉的短柄上的；在这种情形里，除了防御之外，它们大概还营某些附加的机能。在海胆类里，由固定的棘变到连接于壳上并因此而成为能动的棘，这些步骤是可以追踪出来的。可惜在这里没有篇幅把阿加西斯先生关于叉棘发展的有趣考察作一个更详细的摘要。照他说，在星鱼的叉棘和棘皮动物的另一群、即阳遂足（Ophiurians）的钩刺之间，也可以找到一切可能的级进；并且还可以在在海胆的叉棘和棘皮动物这一大纲的海参类（Holothuriæ）的锚状针骨之间，找到一切可能的级进。

某些复合动物，以前称为植虫（zoophytes），现在称为群栖虫类（Polyzoa）[7]，生有奇妙的器官，叫做鸟嘴体（avicularia）。这等器官的构造在不同物种里大不相同。在最完善的状态下，它们具体而微地与秃鹫的头和嘴奇妙的相类似，它们生在颈部上面，而且能运动，下颚也是如此。我曾观察到一个物种，其生于同一枝上的鸟嘴体常常一齐向前和向后运动，下颚张得很大，约成九十度的角，能张开五秒钟；它们的运动使得整个群栖虫体都颤动起来了。如果用一枝针去触它的颚，它们把它咬得如此牢固，以致会摇动它所在的一枝。

米伐特先生举出这个例子，主要在于他认为群栖虫类的鸟嘴体和棘皮动物的叉棘“本质上是相似的器官”，而且这些器官在动物界的远不相同的这两个部门里通过自然选择而得到发展是困难的。但仅就构造来说，我看不出三叉棘和鸟嘴体之间的相似性。鸟嘴体倒很类似甲壳类的钳；米伐特先生大概可以同等妥当地举出这种相似性，甚至它们与鸟类的头和喙的相似性，作为特别的难点。巴斯克先生（Mr. Busk）、斯密特博士（Dr. Smitt）和尼采博士（Dr. Nitsche）——他们是仔细研究过这一类群的博物学者——都相信鸟嘴体与单虫体（zooid）以及组成植虫的虫房是同源的；能运动的唇，即虫房的盖，是与鸟嘴体的能运动的下颚相当的，然而巴斯克先生并不知道现今存在于单虫体和鸟嘴体之间的任

何级进。所以不可能猜想通过什么样的有用级进，这个能够变为那个；但绝不能因此就说这等级进从来没有存在过。

因为甲壳类的钳在某种程度上与群栖虫类的鸟嘴体相类似，二者都是当作钳子来使用的，所以值得指出，关于甲壳类的钳至今还有一长系列有用的级进存在着。在最初和最简单的阶段里，肢的末节闭合时抵住宽阔的第二节的方形顶端，或者抵住它的整个一边；这样，就能把一个所碰到的物体夹住；但这肢还是当作一种移动器官来用的。其次，宽阔的第二节的一角稍微突出，有时生着不整齐的牙齿，末节闭合时就抵住这些牙齿。随着这种突出物增大，它的形状以及末节的形状也都稍有变异和改进，于是钳就会变得愈益完善，直到最后变成为龙虾钳那样的有效工具；实际上一切这等级进都是可以追踪出来的。

除鸟嘴体外，群栖虫类还有一种奇妙的器官，叫做震毛（vibracula）。这等震毛一般是由能移动的而且易受刺激的长刚毛所组成的。我检查过一个物种，它的震毛略显弯曲，并且外缘成锯齿状，而且同一群栖虫体上的一切震毛常常同时运动着；它们像长桨似地运动着，使一枝群体迅速地在我的显微镜的物镜下穿过去。如果把一枝群体面向下放着，震毛便纠缠在一起，于是它们就猛力地把自己弄开。震毛被假定有防御作用，正如巴斯克先生所说的，可以看到它们“慢慢地静静地群体的表面上扫动，当虫房内的纤弱栖住者伸出触手时，把那些对于它们有害的东西扫去”。鸟嘴体与震毛相似，大概也有防御作用，但它们还能捕捉和杀害小动物，人们相信这些小动物被杀之后被水流冲到单虫体的触手所能达到的范围之内的。有些物种兼有鸟嘴体和震毛，有些物种只有鸟嘴体，并且还有少数物种只有震毛。

在外观上比刚毛（即震毛）与类似鸟头的鸟嘴体之间的差异更大的两个物体，是不容易想象出来的；然而它们几乎肯定是同源的，而且是从同一个共同的根源——即单虫体及其虫房——发展出来的。因此，我们能够理解，如巴斯克先生向我说的，这等器官在某些情形里，怎样从这种样子逐渐变化成另一种样子。这样，膜胞苔虫属（*Lepralia*）有几物种，其鸟嘴体的，能运动的颚是这样突出，而且这样类似刚毛，以致只能根据上侧固定的嘴才可以决定它的鸟嘴体的性质。震毛可能直接从虫房的唇片发展而来，并没有经过鸟嘴体的阶段；但它们经过这一阶段的可能性似乎更大些，因为在转变的早期，包藏着单虫体的虫房的其他部分，很难立刻消失。在许多情形里，震毛的基部有一个带沟的支柱，这支柱似乎相当于固定的鸟嘴状构造；虽然某些物种完全没有这支柱。这种震毛发展的观点，如果可靠，倒是有趣的；因为，假定一切具有鸟嘴体的物种都已绝灭了，那么最富有想象力的人也绝不会想到震毛原来是一种类似鸟头式的器官的一部分，或像不规则形状盒子或兜帽的器官的一部分。看到如此大不相同的两种器官竟会从一个共同根源发展而

来，确很有趣；并且因为虫房的能运动的唇片有保护单虫的作用，所以不难相信，唇片首先变为鸟喙体的下颚，然后变为长刚毛，其间所经过的一切级进，同样可以在不同方式和不同环境条件下发挥保护作用。

在植物界里，米伐特先生只讲到两种情形，即兰科植物的花的构造和攀缘植物的运动。关于兰科植物，他说道：“对于它们的起源的解释完全不能令人满意，——对于构造之初期的、最微细的发端，所进行的解释，十分不充分。这些构造只有在相当发展时才有效用。”我在另一著作 [8] 里已经详细地讨论过这个问题，因此这里只对兰科植物的花的最显著特性，即它们的花粉块（pollinia），稍微详细地加以叙述。高度发达的花粉块，是由一团花粉粒集成的，着生在一条有弹性的柄、即花粉块柄上，此柄则附着在一小块极粘的物质上。花粉块就由这种方法依靠昆虫从这花被运送到那花的柱头上去。某些兰科植物的花粉块没有柄，花粉粒仅由细丝联结在一起；但是这种情形不仅限于兰科植物，所以无须在这里进行讨论；然而我可以提一提处于兰科植物系统中最下等地位的杓兰属（*Cypripedium*），从那里我们可以看出这些细丝大概是怎样最初发达起来的。在其他兰科植物里，这些细丝粘着在花粉块的一端；这就是花粉块柄的最初发生的痕迹。这就是柄——即使是相当长而高度发达的柄——的起源，我们还能从有时埋藏在中央坚硬部分的发育不全的花粉粒里找到良好的证据。

关于花粉块的第二个主要特性，即附着在柄端的那一小块黏性物质，可以举出一长列的级进变化，每一个级进显然对于这种植物都有用处。其他“目”的大多数花的柱头却分泌很少的黏性物质。某些兰科植物也分泌相似的黏性物质，但在三个柱头中只有一个柱头分泌得特别多；这个柱头大概因为分泌过盛的结果，而变为不育的了。当昆虫访问这类花的时候，它擦去一些这种黏性物质，这样就同时把若干花粉粒粘去。从这种与大多数普通花相差极微的简单情形起，——直到花粉块附着在很短的和游离的花粉块柄上的物种，——再到花粉块柄固着在黏性物质上的，并且不育柱头变异很大的其他物种，——存在着无数的级进。在最后的场合里，花粉块最发达而且最完全。凡是亲身仔细研究过兰科植物的花的人，都不会否认有上述一系列的级进存在——有的兰科植物的花粉粒团仅由细丝联结在一起，其柱头和普通花的柱头相差无几，从这种情形起，一直到高度复杂的花粉块，它们非常适应于昆虫运送；他也不会否认那几个物种的所有级进变化都非常适应于各种花的一般构造由不同昆虫来授粉。在这种情形里，而且差不多在其他一切情形里，还可以更进一步地向下追问下去；可以追问普通花的柱头怎样会变成粘的，但是因为我们还不知道任何生物群的全部历史，所以这样发问之没有用处，正如企图解答它们之没有希望一样。

我们现在要讲一讲攀缘植物。从单纯地缠绕一个支柱的攀缘植物

起，到被我称为叶攀缘植物和生有卷须的攀缘植物止，可以排列成一个长的系列。后两类植物的茎虽然还保持着旋转的能力，纵不是常常失去，但一般已失去了缠绕的能力，而卷须同样也具有旋转能力。从叶攀缘植物到卷须攀缘植物的级进是密切相接的，有某些植物可以随便放在任何一类里。但是，从单纯的缠绕植物上升到叶攀缘植物的过程中，却添加了一种重要性质，即对接触的感应性，依靠这种感应性，叶柄或花梗，或已变成卷须的叶柄或花梗，能因刺激而弯曲在接触物体的周围并绕住它们。凡是读过我的关于这等植物的研究报告 [9] 的人，我想，都会承认在单纯的缠绕植物和卷须攀缘植物之间，其机能上和构造上的所有级进变化，各各对于物种都高度有利。例如，缠绕植物变为叶攀缘植物，显然是大有利的；具有长叶柄的缠绕植物，如果这叶柄稍具必需的接触感应性，大概就会发展为叶攀缘植物。

缠绕是沿着支柱上升的最简单方法，并且是在这一系列的最下级地位，因此可以很自然地问道，植物最初怎样获得这种能力，此后才通过自然选择有所改进和增大。缠绕的能力，第一，依赖茎在幼小时的极度可挠性（这是许多非攀缘植物所共有的性状）；第二，依赖茎枝按照同一顺序逐次沿着圆周各点的不断弯曲。茎依赖这种运动，才能朝着各个方向旋转。茎的下部一旦碰上任何物体而停止缠绕，它的上部仍能继续弯曲、旋转，这样必然会缠绕着支柱上升。在每一个新梢的早期生长之后，这种旋转运动即行停止。在系统相距甚远的许多不同科植物里，一个单独的物种和单独的属常常具有这种旋转的能力，并且由此而变成缠绕植物，所以它们一定是独立地获得了这种能力，而不是从共同祖先那里遗传来的。因此，这使我预言，在非攀缘植物中，稍微具有这类运动的倾向，也并非不常见，这就为自然选择提供了作用和改进的基础。当我作这一预言时，我只知道一个不完全的例子，即轻微地和不规则地旋转的毛籽草（*Maurandia*）[10] 的幼小花梗，很像缠绕植物的茎，但这种习性一点也没有被利用。以后不久米勒发见了一种泽泻属（*Alisma*）植物和一种亚麻属（*Linum*）植物——二者并不是攀缘植物，而且在自然系统上也相距甚远——的幼茎虽然旋转得不规则，但分明是能够这样的；他说道，他有理由可以猜测，某些别种植物也有这种情形。这等轻微的运动看来对于那种植物并没有什么用处；无论如何，它们对于我们所讨论的攀缘作用至少是毫无用处的。尽管如此，我们还能看出，如果这等植物的茎本来是可挠屈的，并且如果在它们所处的条件下有利于它们的升高，那么，轻微的和不规则的旋转习性便会通过自然选择而被增大和利用，直到它们转变为十分发达的缠绕物种。

关于叶柄、花柄和卷须的感应性，几乎同样可以用来说明缠绕植物的旋转运动。属于大不相同的群的许许多多物种，都被赋予了这种感应性，因此在许多还没有变为攀缘植物的物种里，也应该可以看到这种性质的初生状态。事实是这样的：我观察到上述毛籽草的幼小花梗，自己

能向所接触的那一边微微弯曲。莫伦（Morren）在酢浆草属（*Oxalis*）的若干物种里，发现了如果叶和叶柄被轻轻地、反复地触碰着，或者植株被摇动着，叶和叶柄便发生运动，特别是暴露在烈日之下以后更加如此。我对其他几个酢浆草属的物种反复地进行了观察，结果是一样的；其中有些物种的运动是很明显的，但在幼叶里看得最清楚；在别的几个物种里运动却是极其轻微的。根据高级权威霍夫迈斯特（Hofmeister）所说，一切植物的幼茎和叶子，在被摇动之后，都能运动，这是一个更加重要的事实；至于攀缘植物，如我们所知，只在生长的早期，它们的叶柄和卷须才是敏感的。

在植物的幼小的和成长着的器官里，由于被触碰或者被摇动所起的轻微运动，对于它们似乎很少可能有任何机能上的重要性。但是植物顺应着各种刺激而发生运动能力，对于它们却是极其重要的；例如向光的运动能力以及比较罕见的背光的运动能力，——还有，对于地球引力的背性和比较罕见的向性。当动物的神经和肌肉受到电流的刺激时，或者由于吸收了木鳖子精（strychnine）而受到刺激时所发生的运动，可以称为偶然的結果，因为神经和肌肉对于这等刺激并不具有特别的敏感。植物大概也是这样，它们因为有顺应一定的刺激而发生运动的能力，所以遇到被触碰或者被摇动，便起偶然状态的激动。因此，我们不难承认在叶攀缘植物和卷须植物的情形里，被自然选择所利用的和增大的就是这种倾向。然而根据我的研究报告所举出的各项理由，大概只在已经获得了旋转能力的，并且因此已变成为缠绕植物的植物里，才有这种情形发生。

我已经尽力解释了植物怎样由于轻微的和不规则的、最初对于它们并无用处的旋转运动这种倾向的增大而变为缠绕植物；这种运动以及由于触碰或摇动而起的运动，是运动能力的偶然结果，并且是为了其他有利的目的而被获得的。在攀缘植物逐步发展的过程中，自然选择是否得到使用的遗传效果之助，我还不肯断定；但是我们知道，某种周期的运动，如植物的所谓睡眠运动，是受习性的支配的。

一位练达的博物学者仔细挑选了一些例子来证明自然选择不足以解释有用构造的初期阶段，现在我对他提出的异议已作了足够的讨论，或者已经讨论得太多了；并且我已阐明，如我所希望的，在这个问题上并没有什么大的难点。这样，就提供了一个好机会，来稍微多讨论一点有关构造的级进变化，这等级进变化往往伴随着机能的改变——这是一个重要的问题，而在本书的以前几版里没有作过详细的讨论。现在我把上述情形再扼要地重述一遍。

关于长颈鹿，在某些已经绝灭了的能触及高处的反刍类中，凡具有最长的颈和腿等，并且能咬吃比平均高度稍高一点的树叶，其个体就会继续得到保存，凡不能在那样高处取食的个体就会不断地遭到毁灭，这

样，大概能满足这种异常的四足兽的产生了。但是一切部分的长期使用，再加上遗传作用，大概曾经大大地帮助了各部分的相互协调。关于模拟各种物体的许多昆虫，完全可以相信，对于某一普通物体的偶然类似性，在各个场合里曾是自然选择发生作用的基础，以后经过使这种类似性更加接近的微细变异的偶然保存，这样模拟才逐渐趋于完善。只要昆虫继续发生变异，并且只要愈来愈加完善的类似性能够使它逃出视觉锐利的敌害，这种作用就会继续进行。在某些鲸鱼的物种里，有一种颚上生有不规则的角质小粒点的倾向；并且直到这些粒点开始变为栉片状的突起或齿，像鹅的喙上所生的那样，——然后变成短的栉片，像家鸭的喙上所生的那样——再后变成栉片，像琵琶嘴鸭的嘴那样完善，——最后变成鲸须的巨片，像格林兰鲸鱼口中的那样——所有这些有利变异的保存，似乎完全都在自然选择的范围之内。在鸭科里，这栉片最初是当牙齿用的，随后部分当牙齿用，部分当滤器用，最后，就几乎完全当滤器用了。

关于上述的角质栉片或鲸须的这等构造，据我们所能判断的来说，习性或使用对于它们的发展，很少或者没有作用。相反地，比目鱼下侧的眼睛向头的上侧转移，以及一个具有把握性的尾的形成，几乎完全可以归因于连续的使用以及伴随着的遗传作用。关于高等动物的乳房，最可能的设想是，最初有袋动物的袋内全表面的皮腺都分泌出一种营养的液体；后来这等皮腺通过自然选择，在机能上得到改进，并且集中在一定的部位，于是形成了乳房。要理解某些古代棘皮动物的作防御用的分支棘刺，怎样通过自然选择而发展成三叉棘，比起理解甲壳动物的钳是通过最初专作行动用的肢的末端二节的微细的、有用的变异而得到发展，并没有更多的困难。在群栖虫类的鸟喙体和震毛里，我们看到从同一根源发展成外观上大不相同的器官；并且关于震毛，我们能够理解那些连续的级进变化可能有什么用处。关于兰科植物的花粉块，可以从原本用来把花粉粒结合在一起的细丝，追踪出逐渐黏合成花粉块的柄；还有，如普通花的柱头所分泌的黏性物质，可以供作虽不十分一样的，但大致相同的目的之用，这种黏性物质附着在花粉块柄的游离末端上所经过的步骤，也是可以追踪出来的；——所有这等级进变化对于各该植物都是显著有利的。至于攀缘植物，我不必重复刚才已经讲过的那些了。

经常有人问道，自然选择既然如此有力量，为什么对于某些物种显然有利的这种或那种构造，没有被它们获得呢？但是，考虑到我们对于各种生物的去历史以及对于今日决定它们的数量和分布范围的条件是无知的，要想对于这样的问题给予确切的回答，是不合理的。在许多情形里，仅能举出一般的理由，只有在少数情形里，才可以举出具体的理由。这样，要使一个物种去适应新的生活习性，许多协调的变异几乎是不可少的，并且常常可以遇到以下的情形，即那些必要的部分不按照正当的方式或正当的程度进行变异。许多物种一定由于破坏作用，而阻止

了它们增加数量，这种作用和某些构造在我们看来对物种有利，因此便想象它们是通过自然选择而被获得的，但并无关系。在这种情形里，生存斗争并不依存于这等构造，所以这等构造不会通过自然选择而被获得。在许多情形里，一种构造的发展需要复杂的、长久持续的而且常常具有特殊性质的条件；而遇到这种所需要的条件的时候大概是很少的。我们所想象的，并且所往往错误想象的对于物种有利的任何一种构造，在一切环境条件下都是通过自然选择而被获得的，这种信念与我们所能理解的自然选择的活动方式是相反的。米伐特先生并不否认自然选择有一些效力，但是他认为，我用它的作用来解说这等现象，“例证还不够充分”。他的主要论点刚才已被讨论过了，其他的论点以后还要讨论到。依我看来，这些论点似乎很少有例证的性质，其分量远不及我们的论点，我们认为自然选择是有力量的，而且常常受到其他作用的帮助。我必须补充一点，我在这里所用的事实和论点，有些已在最近出版的《医学外科评论》（*Medico Chirurgical Review*）的一篇优秀的论文里，为了同样的目的而被提出过了。

今日，几乎所有的博物学者都承认有某种形式的进化。米伐特先生相信物种是通过“内在的力量或倾向”而变化的，这种内在的力量究竟是什么，实在全无所知。所有进化论者都承认物种有变化的能力；但是，依我看来，在普通变异性的倾向之外，似乎没有主张任何内在力量的必要；普通变异性通过人工选择的帮助，曾经产生了许多适应性良好的家养族；而且它通过自然选择的帮助，将会同等好地、一步一步地产生出自然的族，即物种。最后的结果，如已经说过的那样，一般是体制的进步，但在某些少数例子里是体制的退化。

米伐特先生进而相信新种“是突然出现的，而且是由突然变异而成”，还有一些博物学者附和他的这种观点。例如，他假定已经绝灭了的三趾马（*Hipparion*）和马之间的差异是突然发生的。他认为，鸟类的翅膀“除了由于具有显著而重要性质的、比较突然的变异而发展起来的以外，其他方法都是难于相信的”；并且显然他把这种观点推广到蝙蝠和翼手龙（*pterodactyles*）的翅膀。这意味着进化系列里存在着巨大的断裂或不连续性，这结论，依我看来，是极端不可能的。

任何人如果相信进化是缓慢而逐渐的，当然也会承认物种的变化可以是突然的和巨大的，有如我们在自然状况下，或者甚至在家养状况下所看到的任何单独变异那样。但是如果物种受到饲养或栽培，它就在自然状况下更容易变异，所以，像在家养状况下常常发生的那样巨大而突然的变异，不可能在自然状况下常常发生。家养状况下的变异，有若干可以归因于返祖遗传，这样重新出现的性状，在许多情形里，大概最初是逐渐获得的。还有更多的情形，必定叫作畸形，如六指的人、多毛的人、安康羊、尼亚太牛等等；因为它们在性状上与自然的物种大不相

同，所以它们对于我们的问题所能提供的解释是很少的。除了这些突然的变异之外，少数剩下来的变异，如果在自然状况下发生，充其量只能构成与亲种类型仍有密切相连的可疑物种。

我怀疑自然的物种会像家养族那样也突然发生变化，并且我完全不相信米伐特先生所说的自然的物种以奇特的方式发生变化，理由如下。根据我们的经验，突然而显著的变异，是单独地，并且间隔较长的时间，在家养生物里发生的。如果这种变异在自然状况下发生，如前面所说的，将会由于偶然的毁灭以及后来的相互杂交而容易失去；在家养状况下，除非这类突然变异由人的照顾被隔离并被特别保存起来，我们所知道的情况也是那样的。因此，如果新种像米伐特先生所假定的那种方式而突然出现，那么，几乎有必要来相信若干奇异变化了的个体会同时出现在同一个地区内，但这是和一切推理相违背的。就像在人类的无意识选择的场合中那样，这种难点只有根据逐渐进化的学说才可以避免；所谓逐渐进化是通过多少朝着任何有利方向变化的大多数个体的保存和朝相反方向变化的大多数个体的毁灭来实现的。

许多物种以极其逐渐的方式而进化，几乎是无可怀疑的。许多自然的大科里的物种甚至属，彼此是这样地密切近似，以致难以分别的不在少数。在各个大陆上，从北到南，从低地到高地等等，我们可以看到许多密切相似的或代表的物种；在不同的大陆上，我们有理由相信它们先前曾经是连续的，也可以看到同样的情形。但是，在作这些和以下的叙述时，我不得不先提一提以后还要讨论的问题。看一看环绕一个大陆的许多岛屿，那里的生物有多少只能升到可疑物种的地位。如果我们观察过去的时代，拿刚刚消逝的物种与今日还在同一个地域内生存的物种相比较；或者拿埋存在同一地质层的各亚层内的化石物种相比较，情形也是这样。显然，许许多多的物种与现今依然生存的或近代曾经生存过的其他物种的关系，是极其密切的；很难说这等物种是以突然的方式发展起来的。同时不要忘记，当我们观察近似物种的，而不是不同物种的特殊部分时，有极其微细的无数级进可以被追踪出来，这等微细的级进可以把大不相同的构造连接起来。

许多事实，只有根据物种由极微细的步骤发展起来的原理，才可以得到解释。例如，大属的物种比小属的物种在彼此关系上更密切，而且变种的数目也较多。大属的物种又像变种环绕着物种那样地集成小群；它们还有类似变种的其他方面，我在第二章里已经说明过了。根据同一个原则，我们能够理解，为什么物种的性状比属的性状更多变异；以及为什么以异常的程度或方式发展起来的部分比同一物种的其他部分更多变异。在这方面还可以举出许多类似的事实。

虽然产生许多物种所经过的步骤，几乎肯定不比产生那些分别微小变种的步骤为大；但是还可以主张，有些物种是以不同的和突然的方式

发展起来的。不过要作这样承认，不可没有坚强的证据。昌西·赖特先生曾举出一些模糊的而且在若干方面有错误的类比来支持突然进化的观点，如说无机物质的突然结晶，或具有小面的椭圆体从小面陷落至另一小面；这些类比几乎是没有讨论的价值的。然而有一类事实，如在地层里突然出现新而不同的生物类型，最初一看，好像能支持突然发展的信念。但是这种证据的价值全然决定于与地球史的辽远时代有关的地质记录是否完全。如果那记录像许多地质学者所坚决主张的那样，是片段的话，那么，新类型好像是突然出现的说法，就不值得奇怪了。

除非我们承认转变就像米伐特先生所主张的那样巨大，如鸟类或蝙蝠的翅膀是突然发展的，或者三趾马会突然变成马，那么，突然变异的信念，对于地层里相接连锁的缺乏，不会提供任何说明。但是对于这种突然变化的信念，胚胎学却提出了强有力的反对。众所周知，鸟类和蝙蝠的翅膀，以及马和别种走兽的腿，在胚胎的早期是没有区别的，它们后来以不可觉察的微细步骤分化了。如以后还要说到的，胚胎学上一切种类的相似性可作如下的解释，即现存物种的祖先在幼小的早期以后，发生了变异，并且把新获得的性状传递给相当年龄的后代。这样，胚胎几乎是不受影响的，并且可作为那个物种的过去情况的一种记录。因此，现存物种在发育的最初阶段里，与属于同一纲的古代的、绝灭的类型常常十分相似。按照这种胚胎相似的观点，事实上按照任何观点，都不能相信一种动物会经过上述那样巨大而突然的转变；何况在它的胚胎的状态下，一点也找不到任何突然变异的痕迹；它的构造的每一个微细点，都是以不可觉察的微细步骤发展起来的。

如果相信某种古代生物类型通过一种内在力量或内在倾向而突然转变为，例如，有翅膀的动物，那么他就几乎要被迫来假设许多个体都同时发生变异，这是与一切类比的推论相违背的。不能否认，这等构造上的突然而巨大的变化，与大多数物种所明显进行的变化是大不相同的。进而他还要被迫来相信，与同一生物的其他一切部分美妙地相适应的，以及与周围条件美妙地相适应的许多构造都是突然产生的；并且对于这样复杂而奇异的相互适应，他就不能举出丝毫的解释来了。他还要被迫来承认，这等巨大而突然的转变在胚胎上不曾留下一点痕迹。依我看来，承认这些，就是走进了奇迹的领域，而离开科学的领域了。

[1] 即 *Ononis pusilla*，英果植物。——译者

[2] *Malpighiacéæ*，包含美洲热带植物的一科。——译者

[3] *Compositæ*，又称菊科。——译者

[4] 又名向日葵属。——译者

[5] 距离大陆极远的岛屿。——译者

[6] 棘鳍目，扁体亚目；体长约二米，银白色，并着黑点。——译者

[7] 又称苔藓虫类（Bryozoa），旧时纤毛虫、苔藓虫、轮虫等都纳入这一类。——译者

[8] 即 *Various Contrivances by which Orchids are Fertilized by Insects* 。——译者

[9] 即 *Movements and Habits of Climbing Plants* 。——译者

[10] 玄参科（Scrophulariaceae）植物。——译者

第八章 本能

本能可以与习性比较，但它们的起源不同——本能的级进——蚜虫和蚁——本能是变异的——家养的本能，它们的起源——杜鹃、牛鸟、鸵鸟以及寄生蜂的自然本能——养奴隶的蚁——蜜蜂，它的营造蜂房的本能——本能和构造的变化不必同时发生——自然选择学说应用于本能的难点——中性的或不育的昆虫——提要。

许多本能是如此不可思议，以致它们的发达在读者看来大概是一个足以推翻我的全部学说的难点。我在这里先要声明一点，就是我不准备讨论智力的起源，就如我未曾讨论生命本身的起源一样。我们所要讨论的，只是同纲动物中本能的多样性，以及其他精神能力的多样性的问题。

我并不试图给本能下任何定义。容易阐明，这一名词普通包含着若干不同的精神活动；但是，当我们说本能促使杜鹃迁徙并使它们把蛋下在别种鸟巢里，每一个人都知道这是什么意义。我们自己需要经验才能完成的一种活动，而被一种没有经验的动物，特别是被幼小动物所完成时，并且许多个体并不知道为了什么目的却按照同一方式去完成时，一般就被称为本能。但是我能阐明，这些性状没有一个是普遍的。如于贝尔（Pierre Huber）所说的，甚至在自然系统中是低级的那些动物里，小量的判断或理性也常发生作用。

弗·居维叶（Frederick Cuvier）^[1]以及若干较老的形而上学者们曾把本能与习性加以比较。我想，这一比较，对于完成本能活动时的心理状态，提供了一个精确的观念，但不一定涉及它的起源。许多习惯性活动是怎样地在无意识下进行，甚至不少直接与我们的有意识的意志相反！然而意志和理性可以使它们改变。习性容易与其他习性、与一定的时期，以及与身体的状态相联系。习性一经获得，常常终生保持不变。可以指出本能和习性之间的其他若干类似之点。有如反复歌唱一个熟知的歌曲，在本能里也是一种活动节奏式地随着另一活动；如果一个人在歌唱时被打断了，或当他反复背诵任何东西时被打断了，一般地他就要被迫重新走回头路，以恢复已经成为习惯的思路；胡伯尔发见能够制造很复杂茧床的青虫（caterpillar）^[2]就是如此；因为，如果在它完成构造第六个阶段时，把它取出，放在只完成构造第三个阶段的茧床里，这个青虫仅重筑第四、第五、第六个阶段的构造。然而，如果把完成构造第三个阶段的青虫，放在已完成构造第六个阶段的茧床里，那么它的工作已大部完成了，可是并没有从这里得到任何利益，于是它感到十分失措，并且为了完成它的茧床，它似乎不得不从构造第三个阶段开始（它是从这

里离开的)，就这样它试图去完成已经完成了的工作。

如果我们假定任何习惯性的活动能够遗传，——可以指出，有时确有这种情形发生，——那么原为习性和原为本能之间，就变得如此密切相似，以致无法加以区别。如果莫扎特（Mozart）^[3]不是在三岁时经过极少的练习就能弹奏钢琴，而是全然没有练习就能弹奏一曲，那么可以说他的弹奏确实是出于本能的了。但是假定大多数本能是由一个世代中的习性得来的，然后遗传给以后诸世代，则是一个严重的错误。能够清楚地示明，我们所熟知的最奇异的本能，如蜜蜂的和许多蚁的本能，不可能由习性得来的。

普遍承认本能对于处在现今生活条件之下的各个物种的安全，有如肉体构造一样的重要。在改变了的生活条件下，本能的微小变异大概有利于物种，至少是可能的；那么，如果能够指出，本能虽然很少发生变异，但确曾发生过变异，我就看不出自然选择把本能的变异保存下来并继续累积到任何有利的程度，存在有什么难点。我相信，一切最复杂的和奇异的本能就是这样起源的。使用或习性引起肉体构造的变异，并使它们增强，而不使用使它们缩小或消失，我并不怀疑本能也是这样的。但我相信，在许多情形里，习性的效果，同所谓本能自发变异的自然选择的效果相比，前者是次要的。产生身体构造的微小偏差有一些未知原因，同样地本能自发变异也是由未知原因引起的。

除非经过许多微小的，然而有益的变异之缓慢而逐渐的积累，任何复杂的本能大概不可能通过自然选择而产生。因此，像在身体构造的情形里一样，我们在自然界中所寻求的不应是获得每一复杂本能的实际过渡诸级，——因为这些级只能在各个物种的直系祖先里才能找到，——但我们应当从旁系统里去寻求这些级的一些证据；或者我们至少能够指出某一种类的诸级是可能的；而我们肯定能够做到这一点。考虑到除了欧洲和北美洲以外，动物本能还极少被观察过，并且关于绝灭物种的本能，更是全无所知，所以使我感到惊异的是，最复杂本能所赖以完成的诸级能够广泛地被发见。同一物种在生命的不同时期或一年中的不同季节，或被放置在不同的环境条件下等等而具有不同的本能，这就往往会促进本能的变化；在这种情形下，自然选择大概会把这种或那种本能保存下来。可以阐明，同一物种中本能的多样性在自然界中也是存在的。

还有，像在身体构造的情形里那样，各个物种的本能都是为了自己的利益，据我们所能判断的，它从来没有完全为了其他物种的利益而被产生过，这和我的学说也是符合的。我知道有一个极其有力的事例，表明一种动物的活动从表面看来完全是为了别种动物的利益，如于贝尔最初观察的，这就是蚜虫自愿地把甜的分分泌物供给蚂蚁：它们这样做之出于自愿可由下列事实来说明。我把一株酸模植物（dock-plant）上的所有

蚂蚁全部捕去，并且在数小时内不让它们回来，此外留下了约十二只蚜虫。过了这一段时间，我确实觉得蚜虫要进行分泌了。我用放大镜观察了一些时候，但没有一个分泌的，于是，我尽力模仿蚂蚁用触角触动它们那样地，用一根毛轻轻地触动它们和拍打它们，但还没有一只分泌；随后我让一只蚂蚁去接近它们，从它那慌忙跑走的样子看来，它好像立刻觉得它发见了何等丰富的食物，于是它开始用触角去拨蚜虫的腹部，先是这一只，然后那一只；当各蚜虫一经觉到它的触角时，即刻举起腹部，分泌出一滴澄清的甜液，蚂蚁便慌忙地把这甜液吞食了。甚至十分幼小的蚜虫也有这样的动作，可见这种活动是本能的，而不是经验的结果。根据于贝尔的观察，蚜虫对于蚂蚁肯定没有厌恶的表示；如果没有蚂蚁，它们最后要被迫排出它们的分泌物。但是，因为排泄物极黏，如果被取去，无疑对于蚜虫是便利的；所以它们分泌大概不是专为蚂蚁的利益。虽然不能证明任何动物会完全为了其他物种的利益而活动，然而各个物种却试图利用其他物种的本能，正像利用其他物种的较弱的身体构造一样。这样，某些本能就不能被看作是绝对完全的；但是详细讨论这一点以及其他类似之点，并不是必不可少的，所以，这里就省略了。

本能在自然状态下有某种程度的变异以及这些变异的遗传既然是自然选择的作用所不可少的，那么就应该尽量举出许多事例来；但是篇幅的缺乏，限制我不能这样做。我只能断言，本能确实是变异的——例如迁徙的本能，不但在范围和方向上能变异，而且也会完全消失。鸟巢也是如此，它的变异部分地依存于选定的位置以及居住地方的性质和气候，但常常由于全然未知的原因而发生变异。奥杜旁曾举出几个显著的例子，说明美国北部和南部的同一物种的鸟巢有所不同。有过这样的质问：如果本能是变异的，为什么“当蜡质缺乏的时候，蜂没有被赋予使用别种材料的能力呢？”但是蜂能够使用什么样的别种自然材料呢？我曾看到，它们会用加过朱砂而变硬了的蜡，或者用加过猪脂而变软了的蜡来进行工作。安德鲁·奈特观察到他的蜜蜂并不勤快地采集树蜡^[4]，却用那些封蔽树皮剥落部分的蜡和松节油黏合物。最近有人指出，蜂不搜寻花粉，却喜欢使用一种很不相同的物质，即燕麦粉。对于任何特种敌害的恐惧，必然是一种本能的性质，这从未离巢的雏鸟身上可以看到这种情形，虽然这种恐惧可由经验或因看见其他动物对于同一敌害的恐惧而被强化。对于人类的恐惧，如我在他处所指出的，栖息在荒岛上的各种动物是慢慢获得的。甚至在英格兰，我们也看到这样的一个小事例，即一切大形鸟比小形鸟更怕人，因为大形鸟更多地遭受过人们的迫害。英国的大形鸟更怕人，可以稳妥地归于这个原因；因为在无人岛上，大形鸟并不比小形鸟更怕人些；喜鹊（magpie）在英格兰很警惕，但在挪威却很驯顺，埃及的羽冠乌鸦（hooded crow）也是不怕人的。

有许多事实可以示明，在自然状态下产生的同类动物的精神能力变异很大。还有若干事例可以举出，表明野生动物中有偶然的、奇特的习

性，如果这种习性对于这个物种有利，就会通过自然选择产生新的本能。但是我十分知道，这等一般性的叙述，如果没有详细的事实，在读者的心目中只会产生微弱的效果。我只好重复说明，我保证我不说没有可靠证据的话。

在家养动物中习性或本能的遗传变化

如果大略地考察一下家养下的少数例子，则自然状态下本能的遗传变异的可能性甚至确实性将被加强。我们由此可以看到习性和所谓自发变异的选择，在改变家养动物精神能力上所发生的作用。众所周知，家养动物的精神能力的变异是何等之大。例如猫，有的自然地喜捉大鼠，有的则喜捉小鼠，并且我们知道这种倾向是遗传的。据圣约翰先生（Mr.St.John）说，有一只猫常捕捉猎鸟（game-bird）^[5]回家，另一只猫捕捉山兔或兔，还有一只猫在沼泽地上行猎，几乎每夜都要捕捉一些山鹑（woodcock）或沙锥（snipe）。有许多奇异而真实的例子可以用来说明与某种心理状态或某一时期有关的各种不同癖性和嗜好以及怪癖，都是遗传的。但是让我们看看众所熟知的狗的品种的例子；毫无疑问，把幼小的向导狗第一次带出去时，它有时能够指示猎物的所在，甚至能够援助别的狗（我曾亲自看见过这种动人的情形）；拾物猎狗（retriever）^[6]确实在某种程度上可以把衔物持来的特性遗传下去；牧羊狗并不跑在绵羊群之内，而有在羊群周围环跑的倾向。幼小动物不依靠经验而进行了这些活动，同时各个个体又差不多以同样方式进行了这些活动，并且各品种都欢欣鼓舞地而且不知道目的地去进行这些活动——幼小的向导狗并不知道它指示方向是在帮助它的主人，有如白色蝴蝶并不知道为什么要在甘蓝的叶子上产卵一样——所以我无法看出这些活动在本质上与真正的本能有什么区别。如果我们看见一种狼，在它们幼小而且没有受过任何训练时，一旦嗅出猎物，它先站着不动，像雕像一般，随后又用特别的步法慢慢爬过去；又看见另一种狼环绕鹿群追逐，却不直冲，以便把它们赶到远的地点去，这时我们必然要把这等活动叫作本能。被称为家养下的本能，的确远不及自然的本能那么固定；但是家养下的本能所蒙受的选择作用也极不严格，而且是在较不固定的生活条件下，在比较短暂的时间内被传递下来的。

当使不同品种的狗进行杂交时，即能很好地看出这等家养下的本能、习性以及癖性的遗传是何等强烈，并且它们混合得多么奇妙。我们知道，长躯猎狗与逗牛狗杂交，可影响前者的勇敢性和顽强性至许多世代；牧羊狗与长躯猎狗杂交，则使前者的全族都得到捕捉山兔的倾向。这等家养下的本能，如用上述的杂交方法来试验时，是与自然的本能相类似的，自然的本能也按照同样的方式奇异地混合在一起，而且在一个长久的时间内表现出其祖代任何一方的本能的痕迹：例如，勒鲁瓦（Le Roy）描述过一只狗，它的曾祖父是一只狼；它只有一点表示了它的野生祖先的痕迹，即当呼唤它时，不是直线地走向它的主人。

家养下的本能有时被说成为完全由长期继续的和强迫养成的习性所

遗传下来的动作；但这是不正确的。从没有人会想象去教或者曾经教过翻飞鸽去翻飞，——据我所见到的，一只幼鸽，从不曾见过鸽的翻飞，可是它却会翻飞。我们相信，曾经有过一只鸽子表现了这种奇怪习性的微小倾向，并且在连续的世代中，经过对于最好的个体的长期选择，乃造成像今日那样的翻飞鸽；格拉斯哥（Glasgow）附近的家养翻飞鸽，据布伦特先生（Mr. Brent）告诉我说，一飞到十八英寸高就要翻筋斗。假如未曾有过一只狗自然具有指示方向的倾向，是否会有人想到训练一只狗去指示方向，是可怀疑的；人们知道这种倾向往往见于纯种的里，我就曾看见过一次这种指示方向的行为：如许多人设想的，这种指示方向的行为大概不过是一个动物准备扑击它的猎物之前停留一忽时间的延长而已。当指示方向的最初倾向一旦出现时，此后在每一世代中的有计划选择和强迫训练的遗传效果将会很快地完成了这个工作；而且无意识选择至今仍在继续进行，因为每一个人虽然本意不在改进品种，但总试图获得那些最善于指示方向的和狩猎的狗。另一方面，在某些情形下，仅仅习性一项已经足够了；没有一种动物比野兔（wild rabbit）^[7]更难以驯服的了；也几乎没有一种动物比驯服的幼小家兔更驯顺的了；但我很难设想家兔仅仅为了驯服性才常常被选择下来；所以从极野的到极驯服的性质的遗传变化，至少大部分必须归因于习性和长久继续的严格圈养。

在家养状况下，自然的本能可以消失：最显著的例子见于很少孵蛋的，或从不孵蛋的那些鸡品种，这就是说，它们从来不喜孵蛋。仅仅由于习见，才妨碍了我们看出家养动物的心理曾经有过何等巨大的和持久的变化。对于人类的亲爱已经变成了狗的本能，是很少可以怀疑的。一切狼、狐、胡狼（jackal）以及猫属的物种纵使在驯养后，也极其锐意地去攻击鸡、绵羊和猪；火地和澳洲这些地方的未开化人不养狗，因为他们把小狗拿到家里来养，曾发见这种倾向是不能矫正的。另一方面，我们的已经文明化了的狗，甚至在十分幼小的时候，也很少必要去教它们不要攻击鸡、绵羊和猪的！无疑它们会偶尔攻击一下的，于是就要遭到一顿打；如果还不能得到矫正，它们就会被弄死；这样，通过遗传、习性和某种程度的选择，大概协同地使我们的狗文明化了。另一方面，小鸡完全由于习性，已经消失了对于狗和猫的惧怕的本能，而这种本能本来是它们原来就有的。赫顿上尉（Captain Hutton）曾经告诉过我，原种鸡——印度野生鸡（*Gallus bakkiva*）——的小鸡，当由一只母鸡抚养时，最初野性很大。在英格兰，由一只母鸡抚养的小雏鸡，也是这样。并不是小鸡失去了一切惧怕，而只是失去了对于狗和猫的惧怕，因为，如果母鸡发出一声报告危险的叫声，小鸡便从母鸡的翼下跑开（小火鸡尤其如此），躲到四周的草里或丛林里去了。这显然是一种本能的动作，便于母鸟飞走，就如我们在野生的陆栖鸟类里所看到的那样。但是我们的小鸡还保留着这种在家养状况下已经变得没有用处的本能，因为母鸡由于不使用的缘故，已经几乎失掉飞翔的能力了。

因此，我们可以断定，动物在家养下可以获得新的本能，而失去自然的本能，这一部分是由于习性，一部分是由于人类在连续世代中选择了和累积了特殊的精神习性和精神活动，而这些习性和活动的最初发生，是由于偶然的原因——因为我们的无知无识，所以必须这样称呼这种原因。在某些情形下，只是强制的习性一项，已足以产生遗传的心理变化；在另外一些情形下，强制的习性就不能发生作用，一切都是有计划选择和无意识选择的结果：但是在大多数情形下，习性和选择大概是同时发生作用的。

特种本能

我们只要考察少数事例，大概就能很好地理解本能在自然状态下怎样由于选择作用而被改变的。我只选择三个例子，——即，杜鹃在别种鸟巢里下蛋的本能；某些蚂蚁养奴隶的本能；以及蜜蜂造蜂房的本能。博物学者们已经把后两种本能，一般地而且恰当地列为一切已知本能中最奇异的本能了。

杜鹃的本能——某些博物学者假定，杜鹃的这种本能的比较直接的原因，是它并不每日下蛋，而间隔二日或三日下蛋一次；所以，它如果自己造巢，自己孵蛋，则最先下的蛋便须经过一些时间后才能得到孵抱，或者在同一个巢里就会有不同龄期的蛋和小鸟了。如果是这样，下蛋和孵蛋的过程就会很长而不方便，特别是雌鸟在很早的时期就要迁徙，而最初孵化的小鸟势必就要由雄鸟来单独哺养。但是美洲杜鹃就处于这样的困境；因为它自己造巢，而且要在同一时期内产蛋和照顾相继孵化的幼鸟。有人说美洲杜鹃有时也在别种鸟巢里下蛋，赞同和否认这种说法的都有；但我最近从艾奥瓦（Iowa）的梅里尔博士（Dr. Merrell）那里听到，他有一次在伊利诺伊（Illinois）看到在蓝色松鸦（*Garrulus cristatus*）的巢里有一只小杜鹃和一只小松鸦；并且因为这两只小鸟都已差不多生满羽毛，所以对于它们的鉴定是不会错误的。我还可以举出各种不同的鸟常常在别种鸟巢里下蛋的若干事例。现在让我们假定欧洲杜鹃的古代祖先也有美洲杜鹃的习性，它们也偶尔在别种鸟巢里下蛋。如果这种偶尔在别种鸟巢里下蛋的习性，通过能使老鸟早日迁徙或者通过其他原因，而有利于老鸟；或者，如果小鸟，由于利用了其他物种的误养的本能，比起由母鸟来哺养更为强壮——因为母鸟必须同时照顾不同龄期的蛋和小鸟，而不免受到牵累，那么老鸟或被错误哺养的小鸟都会得到利益。以此类推，我们可以相信，这样哺养起来的小鸟由于遗传大概就会具有它们的母鸟的那种常有的和奇特的习性，并且当它们下蛋时就倾向于把蛋下在别种鸟的巢里，这样，它们就能够更成功地哺养它们的幼鸟。我相信杜鹃的奇异本能会由这种性质的连续过程而被产生出来。还有，最近米勒以充分的证据确定了，杜鹃偶尔会在空地上下蛋，孵抱，并且哺养它的幼鸟。这种少见的事情大概是复现久已失去了的原始造巢本能的一种情形。

有人反对说，我对杜鹃没有注意到其他有关的本能和构造适应，据说这些必然是相互关联的。但在一切情形下，空论我们所知道的一个单独物种的一种本能是没有用处的，因为直到现在指引我们的还没有任何事实。直到最近，我们所知道的只有欧洲杜鹃的和非寄生性美洲杜鹃的本能；现在，由于拉姆齐先生（Mr. Ramsay）的观察，我们知道了澳洲

杜鹃的三个物种的一些情形，它们是在别种鸟的巢里下蛋的。可以提起的要点有三个：第一，普通杜鹃，除了很少例外，只在一个巢里下一个蛋，以便使大形而贪吃的幼鸟能够得到丰富的食物。第二，蛋是显著地小，不大于云雀（skylark）的蛋，而云雀只有杜鹃四分之一那么大。我们从美洲非寄生性杜鹃所下的十分大的蛋可以推知，蛋小是一种真正的适应情形。第三，小杜鹃孵出后不久便有把义兄弟排出巢外的本能、力气，以及一种适当形状的背部，被排出的小鸟于是冻饿而死。这曾经被大胆地称为仁慈的安排，因为这样可使小杜鹃得到充足的食物，并且可使义兄弟在没有获得感觉以前就死去！

现在讲一讲澳洲杜鹃的物种：它们虽然一般只在一个巢里下一个蛋，但在同一个巢里下二个或者甚至三个蛋的情形也不少见。青铜色杜鹃的蛋在大小上变化很大，它们的长度从八英分（lines）至十英分。为了欺骗某些养亲，或者更确切地说，为了在较短期间内得到孵化（据说蛋的大小和孵化期之间有一种关联），生下来的蛋甚至比现在还小，如果这对于这个物种有利，那么就不难相信，一个下蛋愈来愈小的族或物种大概就会这样被形成；因为小形的蛋能够比较安全地被孵化和哺养。拉姆齐先生说，有两种澳洲的杜鹃，当它们在没有掩蔽的巢里下蛋时，特别选择那样一些鸟巢，其中蛋的颜色和自己的相似。欧洲杜鹃的物种在本能上明显地表现了与此相似的倾向，但相反的情形也不少，例如，它把暗而灰色的蛋，下在篱莺（hedge-warbler）巢中，与其亮蓝绿色的蛋相混。如果欧洲杜鹃总是不变地表现上述本能，那么在一切被假定共同获得的那些本能上一定还要加上这种本能。据拉姆齐先生说，澳洲青铜色杜鹃的蛋在颜色上有异常程度的变化；所以在蛋的颜色和大小方面，自然选择大概保存了和固定了任何有利的变异。

在欧洲杜鹃的场合中，当杜鹃孵出后的三天内，养亲的后代一般都被排逐出巢外去；因为杜鹃在这时候还处于一种极其无力的状态中，所以古尔得先生（Mr. Gould）以前相信这种排逐的行为是出自养亲的。但他现在已得到关于一个小杜鹃的可靠的记载，这小杜鹃此时眼睛还闭着，并且甚至连头还抬不起来，却把义兄弟排逐出巢外，这是实际看到的情形。观察者曾把它们中间的一只拾起来又放在巢里，但又被排逐出去了。至于获得这种奇异而可憎的本能的途径，如果小杜鹃在刚刚孵化后就能得到尽量多的食物对于它们是极其重要的话（大概确系如此），那么我想在连续世代中逐渐获得为排逐行动所必需的盲目欲望、力量以及构造，是不会有特别困难的；因为具有这种最发达的习性和构造的小杜鹃，将会最安全地得到养育。获得这种独特本能的第一步，大概仅仅是在年龄和力量上稍微大了一些的小杜鹃的无意识的乱动；这种习性此后得到改进，并且传递给比较幼年年龄的杜鹃。我看不出这比下述情形更难理解，即其他鸟类的幼鸟在未孵化时就获得了啄破自己蛋壳的本能——或者如欧文所说的，小蛇为了切破强韧的蛋壳在上颚获得了一

种暂时的锐齿。因为，如果身体的各部分在一切龄期中都易于发生个体变异，而且这变异在相当龄期或较早龄期中有被遗传的倾向——这是无可争辩的主张，——那么，幼体的本能和构造，确和成体的一样，能够慢慢地发生改变；这两种情形一定与自然选择的全部学说存亡与共。

牛鸟属（*Molothrus*）是美洲鸟类中很特别的一属，与欧洲棕鸟（starling）相似，它的某些物种像杜鹃那样地具有寄生的习性；并且它们在完成它们的本能上表现了有趣的级进。褐牛鸟（*Molothrus badius*）的雌鸟和雄鸟，据优秀的观察家赫得森先生说，有时群居而过着乱交的生活，有时则过着配偶的生活。它们或者自己造巢，或者夺取别种鸟的巢，偶然也把他种鸟的幼鸟抛出巢外。它们或者在这个据为己有的巢内下蛋，或者，真奇怪，在这巢的顶上为自己营造另一个巢。它们通常是孵自己的蛋和哺养自己的小鸟的；但据赫得森先生说，大概它们偶尔也是寄生的，因为他曾看到这个物种的小鸟追随着不同种类的老鸟，而且叫喊着要求它们哺喂。牛鸟属的另一物种，多卵牛鸟（*M.bonariensis*）的寄生习性比上述物种更为高度发达，但是距离完全化还很遥远。这种鸟，据知道的，一定要在他种鸟的巢里下蛋；但是值得注意的是，有时候数只这种鸟会合造一个自己的不规则的而且不整洁的巢，这种巢被放置在特别不适宜的地方，如在大蓟（thistle）的叶子上，然而就赫得森先生所能确定的说来，它们从来不会完成自己的巢。它们常在他种鸟的一个巢里下如此多的蛋，——十五到二十个——以致很少被孵化，或者完全不孵化。还有，它们有在蛋上啄孔的奇特习性，无论自己的或所占据的巢里的养亲的蛋皆被啄掉。它们还在空地上随便产下许多蛋，那些蛋当然就这样被废弃了。第三个物种，北美洲的单卵牛鸟（*M.pecoris*），已经获得了杜鹃那样完全的本能，因为它从来不在一个别种鸟巢里下一个以上的蛋，所以小鸟可以有保证地得到哺育。赫得森先生是坚决不相信进化的人，但是他看到了多卵牛鸟的不完全本能似乎也大受感动，他因此引用了我的话，并且问：“我们是否必须不认为这等习性是特别赋予的或特创的本能，而认为是一个普遍法则——过渡——的小小结果呢？”

各种不同的鸟，如上所述，偶尔会把它们的蛋下在别种鸟的巢里。这种习性，在鸡科里并非不普通，并且对于鸵鸟的奇特本能提供了若干解说。在鸵鸟科里几只母鸟共同地先在一个巢里，然后又在另一个巢里下少数的蛋；由雄鸟去孵抱这些蛋。这种本能或者可以用下述事实来解释，即雌鸟下蛋很多，但如杜鹃一样，每隔两天或三天才下一次。然而美洲鸵鸟的这种本能，与牛鸟的情形一样，还没有达到完全化；因为有很多的蛋都散在地上，所以我在一天的游猎中，就拾得了不下二十个散失的和废弃的蛋。

许多蜂是寄生的，它们经常把卵产在别种蜂的巢里。这种情形比杜鹃更可注意；就是说，这等蜂随着它们的寄生习性，不但改变了它们的

本能，而且改变了它们的构造；它们不具有采集花粉的器具，如果它们为幼蜂贮蓄食料，这种器具是必不可少的。泥蜂科（*Sphegidae*；形似胡蜂）的某些物种同样也是寄生的；法布尔最近曾提出良好的理由使我们相信：一种小唇沙蜂（*Tachytes nigra*）虽然通常都自己造巢，而且为自己的幼虫贮蓄被麻痹了的食物，但如果发现别种泥蜂所造的和贮蓄有食物的巢，它便会加以利用，而变成临时的寄生者。这种情形和牛鸟或杜鹃的情形是一样的，我觉得如果一种临时的习性对于物种有利益，同时被害的蜂类，不会因巢和贮蓄的食物被无情夺取而遭到绝灭，自然选择就不难把这种临时的习性变成为永久的。

养奴隶的本能——这种奇妙的本能，是由于贝尔最初在红褐蚁（*Formica [Polyerges] rufescens*）里发见的，他是一位甚至比他的著名的父亲更为优秀的观察者。这种蚂蚁绝对依靠奴隶而生活；如果没有奴隶的帮助，这个物种在一年之内就一定要绝灭。雄蚁和能育的雌蚁不从事任何工作，工蚁即不育的雌蚁虽然在捕捉奴隶上极为奋发勇敢，但并不做其他任何工作。它们不能营造自己的巢，也不能哺喂自己的幼虫。在老巢已不适用，势必迁徙的时候，是由奴蚁来决定迁徙的事情，并且实际上它们把主人们衔在颚间搬走。主人们是这样的不中用，当于贝尔捉了三十个把它们关起来，而没有一个奴蚁时，虽然那里放入它们最喜爱的丰富食物，而且为了刺激它们进行工作又放入它们自己的幼虫和蛹，它们还是一点也不工作；它们自己甚至不会吃东西，因而许多蚂蚁就此饿死了。于贝尔随后放进一个奴蚁——黑蚁（*F. fusca*），她即刻开始工作，哺喂和拯救那些生存者；并且营造了几间虫房，来照料幼虫，一切都整顿得井井有条。有什么比这等十分肯定的事实更为奇异的呢？如果我们不知道任何其他养奴隶的蚁类，大概就无法想象如此奇异的曾经是怎样完成的。

另一个物种——血蚁（*Formica sanguinea*），同样也是养奴隶的蚁，也是由于贝尔最初发见的。这个物种发见于英格兰的南部，英国博物馆史密斯先生（Mr.F.Smith）研究过它的习性，关于这个问题以及其他问题，我深深感激他的帮助。虽然我充分相信于贝尔和史密斯先生的叙述，但我仍然以怀疑的心情来处理这个问题，因为任何人对于养奴隶的这种极其异常本能的存在有所怀疑，大概都会得到谅解。因此，我愿意稍微详细地谈谈我作的观察。我曾掘开十四个血蚁的巢，并且在所有的巢中都发见了少数的奴蚁。奴种（黑蚁）的雄蚁和能育的雌蚁，只见于它们自己固有的群中，在血蚁的巢中从来没有看见过它们。黑色奴蚁，不及红色主人的一半大，所以它们在外貌上的差异是大的。当巢被微微扰动时，奴蚁偶尔跑出外边来，像它们主人一样地十分激动，并且保卫它们的巢；当巢被扰动得很厉害，幼虫和蛹已被暴露出来的时候，奴蚁和主人一齐奋发地把它们运送到安全的地方去。因此，奴蚁显然是很安于它们的现状的。在连续三个年头的六月和七月里，我在萨立

（Surrey）和萨塞克斯（Sussex），曾对几个窠观察了几小时，但从来没有看到一个奴蚁自一个窠里走出或走进。在这些月份里，奴蚁的数目很少，因此我想当它们数目多的时候，行动大概就不同了；但史密斯先生告诉我说，五月、六月，以及八月间，在萨立和汉普郡

（Hampshire），他在各种不同的时间内注意观察了它们的窠，虽然在八月份奴蚁的数目很多，但也不曾看到它们走出或走进它们的窠。因此，他认为它们是严格的家内奴隶。而主人却不然，经常看到它们不断地搬运着造窠材料和各种食物。然而在1860年7月里，我遇见一个奴蚁特别多的蚁群，我观察到有少数奴蚁和主人混在一起离窠出去，沿着同一条路向着约二十五码远的一株高苏格兰冷杉前进，它们一齐爬到树上去，大概是为了找寻蚜虫或胭脂虫（cocco）的。于贝尔有过许多观察的机会，他说，瑞士的奴蚁在造窠的时候常常和主人一起工作，而它们在早晨和晚间则单独看管门户；于贝尔还明确地说，奴蚁的主要职务是搜寻蚜虫。两个国家里的主奴两蚁的普通习性如此不同，大概仅仅因为在瑞士被捕捉的奴蚁数目比在英格兰为多。

有一次，我幸运地看到了血蚁从一个窠搬到另一个窠里去，主人们谨慎地把奴蚁带在颚间，并不像红褐蚁的情形，主人须由奴隶带走，这真是极有趣的奇观。另一天，大约有二十个养奴隶的蚁在同一地点猎取东西，而显然不是找寻食物，这引起了我的注意；它们走近一种奴蚁——独立的黑蚁群，并且遭到猛烈的抵抗；有时候有三个奴蚁揪住养奴隶的血蚁的腿不放，养奴隶的蚁残忍地弄死了这些小抵抗者，并且把它们的尸体拖到二十九码远的窠中去当食物；但它们不能得到一个蛹来培养为奴隶。于是我从另一个窠里掘出一小团黑蚁的蛹，放在邻近战斗的一处空地上，于是这班暴君热切地把它们捉住并且拖走，它们大概以为毕竟是在最后的战役中获胜了。

在同一个时候，我在同一个场所放下另一个物种——黄蚁（*F.flava*）的一小团蛹，其上还有几只攀附在窠的破片上的这等小黄蚁。如史密斯先生所描述的，这个物种有时会被用作奴隶，纵使这种情形很少见。这种蚁虽然这么小，但极勇敢，我看到过它们凶猛地攻击别种蚁。有一个事例，使我惊奇，我看见在养奴隶的血蚁窠下有一块石头，在这块石头下是一个独立的黄蚁群；当我偶然地扰动了这两个窠的时候，这小蚂蚁就以惊人的勇敢去攻击它们的大邻居。当时我渴望确定血蚁是否能够辨别常被捉作奴隶的黑蚁的蛹与很少被捉的小形而猛烈的黄蚁的蛹，明显地它们确能立刻辨别它们；因为当它们遇到黑蚁的蛹时，即刻热切地去捉，当它们遇到黄蚁的蛹或甚至遇到它的窠的泥土时，便惊惶失措，赶紧跑开；但是，大约经过一刻钟，当这种小黄蚁都爬走之后，它们才鼓起勇气，把蛹搬走。

一天傍晚，我看见另一群血蚁，发见许多这种蚁拖着黑蚁的尸体

（可以看出不是迁徙）和无数的蛹回去，走进它们的窠内。我跟着——长行背着战利品的蚁追踪前去，大约有四十码之远，到了一处密集的石南科灌木（heath）丛，在那里我看到最后一个拖着一个蛹的血蚁出现；但我没有能够在密丛中找到被蹂躏的窠在哪里。然而那窠一定就在附近，因为有两三只黑蚁极度张皇地冲出来，有一只嘴里还衔着一个自己的蛹一动不动地停留在石南的小枝顶上，并且对于被毁的家表现出绝望的神情。

这些都是关于养奴隶的奇异本能的事实，无须我来证实。让我们看一看血蚁的本能的习性和欧洲大陆上的红褐蚁的习性有何等的不同。后一种不会造窠，不会决定自己的迁徙，不会为自己和幼蚁采集食物，甚至不会自己吃东西：完全依赖它们的无数奴蚁。血蚁则不然，它们拥有很少的奴蚁，而且在初夏奴蚁是极少的，主人决定在什么时候和什么地方应该营造新窠，并且当它们迁徙的时候，主人带着奴蚁走。瑞士和英格兰的奴蚁似乎都专门照顾幼蚁，主人单独作捕捉奴蚁的远征。瑞士的奴蚁和主人一齐工作，搬运材料回去造窠；主奴共同地，但主要是奴蚁在照顾它们的蚜虫，并进行所谓的挤乳；这样，主奴都为本群采集食物。在英格兰，通常是主人单独出去搜寻造窠材料以及为它们自己、奴蚁和幼蚁搜寻食物。所以，在英格兰，奴蚁为主人所服的劳役，比在瑞士的少得多。

依赖什么步骤，发生了血蚁的本能，我不愿妄加臆测。但是，因为不养奴隶的蚁，据我所看到的，如果有其他物种的蛹散落在它们的窠的近旁时，也要把这些蛹拖去，所以这些本来是贮作食物的蛹，可能发育起来；这样无意识地被养育起来的外来蚁将会追随它们的固有本能，并且做它们所能做的工作。如果它们的存在，证明对于捕捉它们的物种有用，——如果捕捉工蚁比自己生育工蚁对于这个物种更有利——那么，本是采集蚁蛹供作食用的这种习性，大概会因自然选择而被加强，并且变为永久的，以达到非常不同的养奴隶的目的。本能一旦被获得，即使它的应用范围远不及英国的血蚁（如我们所看到的，这种蚁在依赖奴蚁的帮助上比瑞士的同一物种为少），自然选择大概也会增强和改变这种本能，——我们经常假定每一个变异对于物种都有用处——直到形成一种像红褐蚁那样卑鄙地依靠奴隶来生活的蚁类。

蜜蜂营造蜂房的本能——我对这个问题不拟详加讨论，而只是把我所得到的结论的纲要说一说。凡是考察过蜂巢的精巧构造的人，看到它如此美妙地适应它的目的，而不热烈地加以赞赏，他必定是一个愚钝的人。我们听到数学家说蜜蜂已实际解决了深奥的问题，它们把蜂房造成适当的形状，来容纳最大可能容量的蜜，而在建造中则用最小限度的贵重蜡质。曾有这样的说法，一个熟练的工人，用合适的工具和计算器，也很难造出真正形状的蜡质蜂房来，但是一群蜜蜂却能在黑暗的蜂箱内

把它造成。随便你说这是什么本能都可以，最初一看这似乎是不可思议的，它们如何能造出所有必要的角和面，或者甚至如何能觉察出它们是正确地完成了。但是这难点并不像最初看来那样大；我想，可以示明，这一切美妙的工作都是来自几种简单的本能。

我研究这个问题实受沃特豪斯先生的引导。他阐明，蜂房的形状和邻接蜂房的存在有密切关系；下述观点大概只能看作是他的理论的修正。让我们看看伟大的级进原理，看看“自然”是否向我们揭露了她的工作方法。在这个简短系列的一端有土蜂，它们用它们的旧茧来贮蜜，有时候在茧壳上添加蜡质短管，而且同样也会做出分隔的、很不规则的圆形蜡质蜂房。在这系列的另一端则有蜜蜂的蜂房，它排列为二层：每一个蜂房，众所周知，都是六面柱体，六边的底边倾斜地联合成三个菱形所组成的倒角锥体。这等菱形都有一定的角度，并且在蜂巢的一面，一个蜂房的角锥形底部的三条边，正好构成了反面的三个连接蜂房的底部。在这一系列里，处于极完全的蜜蜂蜂房和简单的土蜂蜂房之间的，还有墨西哥蜂（*Melipona domestica*）的蜂房，于贝尔曾经仔细地描述过和绘制过这种蜂房。墨西哥蜂的身体构造介于蜜蜂和土蜂之间，但与土蜂的关系比较接近；它能营造差不多规则的蜡质蜂巢，其蜂房是圆柱形的，在那里孵化幼蜂，此外还有一些用作贮蜜的大形蜡质蜂房。这些大型的蜂房接近球状，大小差不多相等，并且聚集成不规则的一堆。这里可注意的要点是，这等蜂房经常被营造得很靠近，如果完全成为球状时，蜡壁势必就要交切或穿通；但是从来不会如此，因为这种蜂会有有交切倾向的球状蜂房之间把蜡壁造成平面的。因此，每个蜂房都是由外方的球状部分和两三个，或更多平面构成的，这要看这个蜂房与两个、三个或更多的蜂房相连接来决定。当一个蜂房连接其他三个蜂房时，由于它们的球形是差不多大小的，所以在这种情形下，常常而且必然是三个平面连合成为一个角锥体；据于贝尔说，这种角锥体与蜜蜂蜂房的三边角锥形底部十分相像。在这里，和蜜蜂蜂房一样，任何蜂房的三个平面必然成为所连接的三个蜂房的构成部分。墨西哥蜂用这种营造方法，显然可以节省蜡，更重要的是，可以节省劳力；因为连接蜂房之间的平面壁并不是双层的，其厚薄和外面的球状部分相同，然而每一个平面壁却构成了两个房的一个共同部分。

考虑到这种情形，我觉得如果墨西哥蜂在一定的彼此距离间营造它们的球状蜂房，并且把它们造成一样大小，同时把它们对称地排列成双层，那么这构造就会像蜜蜂的蜂巢一样的完全了。所以我写信给剑桥的米勒教授（Prof. Miller），根据他的复信我写出了以下的叙述，这位几何学家亲切地读了它并且告诉我说，这是完全正确的。

假定我们画若干同等大小的球，它们的球心都在两个平行层上；每一个球的球心与同层中围绕它的六个球的球心相距等于或稍微小于半径

$\sqrt{2}$
× $\sqrt{2}$ ，即半径×1.41421；并且与别一平行层中连接的球的球心相距也如上；于是，如果把这双层球的每两个球的交接面都画出来，就会形成一个双层六面柱体，这双层六面柱体互相衔接的面都是由三个菱形所组成的角锥形底部连接而成的；这个角锥形与六面柱体的边所成的角，与经过精密测量的蜜蜂蜂房的角完全相等。但是怀曼教授告诉我说，他曾作过许多仔细的测量，他说蜜蜂工作的精确性曾被过分地夸大，所以不论蜂房的典型形状怎样，它的实现纵非不可能，但也是很少见的。

因此，我们可以稳妥地断定，如果我们能够把墨西哥蜂的不很奇异的已有本能稍微改变一下，这种蜂便能造出像蜜蜂那样十分完善的蜂房。我们必须假定，墨西哥蜂有能力来营造真正球状的和大小相等的蜂房；看到以下的情形，这就没有什么值得奇怪的了，例如：它已经能够在一定程度上做到这点，同时，还有许多昆虫也能够在树木上造成多么完全的圆柱形孔穴，这分明是依据一个固定的点旋转而成的。我们必须假定，墨西哥蜂能把蜂房排列在水平层上，正如它的圆柱形蜂房就是这样排列的。我们必须更进一步假定，而这是最困难的一件事，当几只工蜂营造它们的球状蜂房时，它能设法正确地判断彼此应当距离多少远；但是它已经能够判断距离了，所以它能经常使球状蜂房有某种程度的交切；然后把交切点用完全的平面连接起来。本来并不很奇异的潜能，——不比指导鸟类造巢的本能更奇异，——经过这样的变异之后，我相信蜜蜂通过自然选择就获得了它的难以模仿的营造能力。

这种理论可用试验来证明。仿照特盖特迈耶先生（Mr. Tegetmeier）的例子，我把两个蜂巢分开，在它们中间放一块长而厚的长方形蜡板：蜜蜂随即开始在蜡板上凿掘圆形的小凹穴；当它们向深处凿掘这些小穴时，逐渐使它们向宽处扩展，终至变成大体具有蜂房直径的浅盆形，看起来恰像完全真正球状或者球状的一部分。下面的情形是极有趣的：当几只蜂彼此靠近开始凿掘盆形凹穴时，它们之间的距离恰使盆形凹穴得到上述宽度（大约相当于一个普通蜂房的宽度），并且在深度上达到这些盆形凹穴所构成的球体直径的六分之一，这时盆形凹穴的边便交切，或彼此穿通。一遇到这种情形时，蜂即停止往深处凿掘，并且开始在盆边之间的交切处造起平面的蜡壁，所以，每一个六面柱体并不是像普通蜂房的情形那样，建筑在三边角锥体的直边上面，而是建造在一个平滑盆形的扇形边上面的。

然后我把一块薄而狭的涂有朱红色的、其边如刃的蜡片放进蜂箱里去，以代替以前所用的长方形厚蜡板。于是蜜蜂即刻像以前一样地在蜡片的两面开始凿掘一些彼此接近的盆形小穴。但蜡片是如此之薄，如果把盆形小穴的底掘得像上述试验的一样深，两面便要彼此穿通了。然而蜂并不会让这种情形发生，它们到了适当时候，便停止开掘；所以那些

盆形小穴，只要被掘得深一点时，便出现了平的底，这等由剩下来而未被咬去的一小薄片朱红色蜡所形成的平底，根据眼睛所能判断的，正好位于蜡片反面的盆形小穴之间的想象上的交切面处。在反面的盆形小穴之间遗留下来的菱形板，大小不等，因为这种蜡片不是自然状态的东西，所以不能精巧地完成工作。虽然如此，蜂在朱红色蜡片的两面，还能浑圆地咬去蜡质，并使盆形加深，其工作速度必定是差不多一样的，这是为了能够成功地在交切面处停止工作，而在盆形小穴之间留下平的面。

考虑到薄蜡片是何等的柔软之后，我想，当蜂在蜡片的两面工作时，不会有什么困难就能觉察到什么时候咬到适当的薄度，于是停止工作。在普通的蜂巢里，我认为蜂在两面的工作速度，并不永远能够成功地完全相等；因为，我曾注意过一个刚开始营造的蜂房底部上的半完成的菱形板，这个菱形板在一面稍为凹进，我想象这是因为蜂在这面掘得太快的缘故，它的另一面则凸出，这是因为蜂在这面工作得慢了一些的缘故。在一个显著的事例里，我把这蜂巢放回蜂箱里去，让蜂继续工作一个短时间，然后再检查蜂房，我发现菱形板已经完成，并且已经变成完全平的了：这块蜡片是极薄的，所以绝对不可能是从凸的一方面把蜡咬去，而做成上述的样子；我猜测这种情形大概是站在反面的蜂，把可塑而温暖的蜡正好推压到它的中间板处，使它弯曲（我试验过，很容易做），这样就把它弄平了。

从朱红蜡片的试验里，我们可以看出：如果蜂必须为自己建造一堵蜡质的薄壁时，它们便彼此站在一定距离，以同等的速度凿掘下去，并且努力做成同等大小的球状空室，但永远不会让这些空室彼此穿通，这样，它们就可造成适当形状的蜂房。如果检查一下正在建造的蜂巢边缘，就可明显地看出蜂先在蜂巢的周围造成一堵粗糙的围墙或缘边；并且它们就像营造每一个蜂房那样地，经常圆地工作着，把这围墙从两面咬去，它们并不在同一个时间内营造任何一个蜂房的三边角锥形的整个底部，通常最先营造的是，位于正在建造的极端边缘的一块菱形板，或者先造两块菱形板，这要看情形而定；并且，在没有营造六面壁之前，它们绝不完成菱形板的上部的边。这些叙述的某些部分和应享盛誉的老于贝尔所说的，有所不同，但我相信这些叙述是正确的；如果有篇幅，我将阐明这和我的学说是一致的。

于贝尔说，最初的第一个蜂房是从侧面相平行的蜡质小壁凿掘造出来的，就我所看到的，这一叙述并不严格正确；最初着手的经常是一个小蜡兜；但在这里我不拟详加讨论。我们知道，在蜂房的构造里，凿掘起着何等重要的作用；但如果设想蜂不能在适当的位置——即沿着两个连接的球形体之间的交切面——营造粗糙的蜡壁，可能是一个极大的错误。我有几件标本明显指出它们是能够这样做的。甚至在环绕着建造中

的蜂巢周围的粗糙边缘即蜡壁上，有时候也可观察到弯曲的情形，这弯曲所在的位置相当于未来蜂房的菱形底面所在的位置。但在一切场合中，粗糙的蜡壁是由于咬掉两面的大部分蜡而完成的。蜂的这种营造方法是奇妙的；它们总是把最初的粗糙墙壁，造得比最后要留下的蜂房的极薄的壁，厚十倍乃至三十倍。我们根据下述情形将会理解它们是如何工作的：假定建筑工人开始用水泥堆起一堵宽阔的基墙，然后开始在近地面处的两侧把水泥同等地削去，直到中央部分形成一堵光滑而很薄的墙壁；这些建筑工人常把削去的水泥堆在墙壁的顶上，然后再加入一些新水泥。因此，薄壁就这样不断地高上去，但上面经常有一个厚大的顶盖。一切蜂房，无论刚开始营造的和已经完成的，上面都有这样一个坚固的蜡盖，因此，蜂能够聚集在蜂巢上爬来爬去，而不会把薄的六面壁损坏。米勒教授曾经亲切地为我量过，这些壁在厚度上大有不同；在近蜂巢的边缘处所作的十二次测量表明，平均厚度为 $1/352$ 英寸；菱形底片较厚些，差不多是三比二，根据二十一次的测量，其平均厚度为 $1/229$ 英寸。用上述这样特别的营造方法，可以极端经济地使用蜡，同时还能不断地使蜂巢坚固。

因为许多蜜蜂都聚集一起工作，最初看来，这对于理解蜂房是怎样做成的，会增加困难；一只蜂在一个蜂房里工作一个短时间后，便到另一个蜂房里去，所以，如于贝尔所说的，甚至当第一个蜂房开始营造时就有二十只蜂在工作，我可以用下述情形来实际地阐明这一事实：用朱红色的熔蜡很薄地涂在一个蜂房的六面壁的边上，或者涂在一个扩大着的蜂巢围墙的极端边缘上，必定能够看出蜂把这颜色极细腻地分布开去，——细腻得就像画师用刷子刷的一样——有颜色的蜡从涂抹的地方被一点一点地拿去，放到周围蜂房的扩大着的边缘上去。这种营造的工作在许多蜂之间似乎有一种平均的分配，所有的蜂都彼此本能地站在同一比例的距离内，所有的蜂都试图凿掘相等的球形，于是，建造起或者说留下不咬这些球形之间的交切面。它们有时会遇到困难，说起来这些例子实在是奇异的，例如当两个蜂巢相遇于一角时，蜂是如此常常把已成的蜂房拆掉，并且用不同的方法来重造，而重造出来的蜂巢形状常常和拆去的一样。

蜂如果遇到一处地方，在那里可以站在适当的位置进行工作时，——例如，站在一块木片上，这木片恰好处于向下建造的一个蜂巢的中央部分之下，那么这蜂巢势必就要被营造在这木片的上面，——在这种情形里，蜂便会筑起新的六面体的一堵壁的基部，突出于其他已经完成的蜂房之外，而把它放在完全适当的位置。只要蜂能够彼此站在适当的距离并且能够与最后完成的蜂房墙壁保持适当的距离，于是，由于掘造了想象的球形体，它们就足可以在两个邻接的球形体之间造起一堵中间蜡壁来；但据我所看到的，非到那蜂房和邻接的几个蜂房已大部造成之后，它们从不咬去和修光蜂房的角的。蜂在一定环境条件下，能在两个

刚开始营造的蜂房中间把一堵粗糙的壁建立在适当位置上，这种能力是重要的；因为这与一项事实有关，最初看来它似乎可以推翻上述理论；这事实就是，黄蜂窠的最外边缘上的一些蜂房也常常是严格的六边形的；但我在这里没有篇幅来讨论这一问题。我并不觉得单独一个昆虫（例如黄蜂的后蜂）营造六边形的蜂房会有什么大的困难；——如果它能在同时开始了的两个或三个巢房的内侧和外侧交互地工作，经常能与刚开始了的蜂房各部分保持适当的距离，掘造球形或圆筒形，并且建造起中间的平壁，就可以做到上述一点。

自然选择仅仅在于对构造或本能的微小变异的积累，才能发挥作用，而各个变异都对个体在其生活条件下是有利的。所以可以合理地发问：一切变异了的建筑本能所经历的漫长而级进的连续阶段，都有趋向于现今那样的完善状态，对于它们的祖先，曾起过怎样有利的作用？我想，解答这个问题并不困难：像蜜蜂或黄蜂的蜂房那样建造起来的蜂房，是坚固的，而且节省了很多劳力、空间，以及蜂房的建筑材料。为了制造蜡，我们知道，必须采集充足的花蜜，在这方面蜂常常是十分辛苦的，特盖特迈耶先生告诉我说，实验已经证明，蜜蜂分泌一磅蜡需要消耗十二磅到十五磅干糖；所以在一个蜂箱里的蜜蜂为了分泌营造蜂窠所必需的蜡，必须采集并消耗大量的液状花蜜。还有，许多蜂在分泌的过程中，势必有许多天不能工作。大量蜂蜜的贮藏，以维持大群蜂的冬季生活，是必不可缺少的；并且我们知道，蜂群的安全主要决定于大量的蜂得以维持。因此，蜡的节省，便大大节省了蜂蜜，并且节省了采集蜂蜜的时间，这必然是任何蜂族成功的重要因素。当然一个物种的成功还可能决定于它的敌害或寄生物的数量，或者决定于其他十分特殊的原因，这些都和蜜蜂所能采集的蜜量全无关系。但是，让我们假定采集蜜量的能力能够决定，并且大概曾经常常决定了一种近似于英国土蜂的蜂类能否在任何一处地方大量存在；并且让我们进一步假定，那蜂群须度过冬季，结果就需要贮藏蜂蜜；在这种情形下，如果它的本能有微小的变异，引导它把蜡房造得靠近些，略略彼此相切，无疑将会有利于我们所想象的这种土蜂的；因为一堵公共的壁即使仅连接两个蜂房，也会节省少许劳力和蜡。因此，如果它们能把蜂房造得日益整齐，日益靠近，并且像墨西哥蜂的蜂房那样聚集在一起，这就会不断地日益有利于这种土蜂；因为在这种情形下，各个蜂房的大部分境壁将会用作邻接蜂房的壁，于是就可以大大节省劳力和蜡。还有，由于同样的原因，如果墨西哥蜂能把蜂房造得比现在的更为接近些，并且在任何方面都更为规则些，这对于它是有利的；因为，如我们所看到的，蜂房的球形面将会完全消失，而代以平面了；而墨西哥蜂所造的蜂窠大概就会达到蜜蜂窠那样完善的地步。在建造上超越这种完善的阶段，自然选择便不能再起作用；因为蜜蜂的蜂窠，据我们知道，在经济使用劳力和蜡上是绝对完善的。

因此，如我所相信的，这种一切既知本能中最奇异的本能——蜜蜂的本能，是可以根据以下的情形来解释的：自然选择曾经利用比较简单本能之无数的、连续发生的微小变异；自然选择曾经徐缓地、日益完善地引导蜂在双层上掘造彼此保持一定距离的、同等大小的球形体，并且沿着交切面筑起和凿掘蜡壁；当然，蜂是不会知道它们自己在彼此保持一定距离间掘造球形体，正如它们不会知道六面柱体的角以及底部的菱形板的角有若干度；自然选择过程的动力在于使蜂房造得有适当的强度和适当的容积和形状，以便容纳幼虫，最大可能地经济使用劳力和蜡使之完成；每一蜂群如果能够这样以最小的劳力，并且在蜡的分泌上消耗最少的蜜，来营造最好的蜂房，那么它们就能得到最大的成功，并且还会把这种新获得的节约本能传递给新蜂群，这些新蜂群在它们那一代，在生存斗争中就会获得最大成功的机会。

反对把自然选择学说应用在本能上的意见：中性的和不育的昆虫

曾经有人反对上述本能起源的观点，他们说，“构造和本能的变异必须是同时发生的，而且是彼此密切协调的，因为变异如果在一方面发生而在另一方面没有相应的变化，这种变异将是致死的”。这种异议的力量全然建筑在本能和构造是突然发生变化这种假设上面的。前章说过的大荏雀（*Parus maior*）可以做一个例子；这种鸟常在树枝上用脚夹住紫杉类的种子，用喙去啄，直到把它的仁啄出来。这样，自然选择便把喙的愈来愈适于啄破这种种子的一切微小变异都保存下来，一直到像十分适于这种目的的五十雀（*nuthatch*）的那样喙的形成，同时，习性或者强制，或者嗜好的自发变异也引异了这种鸟日益变成吃种子的鸟，关于这样解释，又有什么特别困难呢？在这个例子中，设想先有习性或嗜好的缓慢变化，然后通过自然选择，喙才慢慢地发生改变，这种改变是与嗜好或习性的改变相一致的。但是假定荏雀的脚，由于与喙相关，或者由于其他任何未知的原因，变异了而且增大了，这种增大的脚，并非不可能引导这种鸟变得愈来愈能攀爬，而终于使它获得了像五十雀那样显著的攀爬本能和力量。在这种情形里，是假定构造的逐渐变化引起了本能的习性发生变化的。再举一例：东方诸岛（*Eastern Islands*）的雨燕（*Swift*）完全用浓化的唾液来造巢，很少有比这种本能更为奇异的了。某些鸟用泥土造巢，可以相信在泥土里混合着唾液；北美洲有一种雨燕（如我所看到的）用小枝沾上唾液来造巢，甚至用这种东西的屑片沾上唾液来造巢。于是，对分泌唾液愈来愈多的雨燕个体的自然选择，就会最后产生出一个物种，这个物种具有忽视其他材料而专用浓化唾液来造巢的本能，难道说这是很不可能的吗？其他情形亦复如是。然而必须承认，在许多事例里，我们无法推测最初发生变异的究竟是本能还是构造。

无疑还可用许多极难解释的本能来反对自然选择学说——例如有些本能，我们不知道它是怎样起源的；有些本能，我们不知道它有中间级进存在；有些本能是如此地不重要，以致自然选择不大会对它发生作用；有些本能在自然系统相距甚远的动物里竟几乎相同，以致我们不能用共同祖先的遗传来说明它们的相似性，结果只好相信这些本能是通过自然选择而被独立获得的。我不预备在这里讨论这几个例子，但我要专门讨论一个特别的难点，这个难点，当初我认为是解释不通的，并且实际上对于我的全部学说是致命的。我所指的就是昆虫社会里的中性的即不育的雌虫；因为这些中性虫在本能和构造上常与雄虫以及能育的雌虫有很大的差异，而且由于不育，它们不能繁殖它们的种类。

这个问题十分值得详细地来讨论，但我在这里只拟举一个例子，即不育的工蚁的例子。工蚁怎么会变为不育的个体是一个难点；但不比构造上任何别种显著变异更难于解释；因为可以阐明，在自然状态下某些昆虫以及别种节足动物偶尔也会变为不育的；如果这等昆虫是社会性的，而且如果每年生下若干能工作的，但不能生殖的个体对于这个群体是有利的，那么我认为不难理解这是由于自然选择的作用。但我必须省略这种初步的难点不谈。最大的难点是在于工蚁与雄蚁和能育的雌蚁在构造上有巨大的差异，如工蚁具有不同形状的胸部，缺少翅膀，有时没有眼睛，并且具有不同的本能。单以本能而论，蜜蜂可以极好地证明工蜂与完全的雌蜂之间有可惊的差异，如果工蚁或别种中性虫原是一种正常的动物，那么我就会毫不迟疑地假定，它的一切性状都是通过自然选择而慢慢获得的；这就是说，由于生下来的诸个体都具有微小的有利变异，这些变异又都遗传给了它们的后代；而且这些后代又发生变异，又被选择，这样继续不断地进行下去。但是工蚁和双亲之间的差异很大，是绝对不育的，所以它绝不能把历代获得的构造上或本能上的变异遗传给后代。于是可以问：这种情形怎么能够符合自然选择的学说呢？

第一，让我们记住，在家养生物和自然状态下的生物里，被遗传的构造的各种各样差异是与一定年龄或性别相关的，在这方面我们有无数的事例。这些差异不但与某一性相关，而且与生殖系统活动的那一短暂时期相关，例如，许多种雄鸟的求婚羽，以及雄马哈鱼的钩曲的颚，都是这种情形。公牛经人工去势后，不同品种的角甚至相关地表现了微小的差异，因为某些品种的去势公牛，在与同一品种的公牝双方的角长的比较上，比其他一些品种的去势公牛，具有更长的角。因此，我认为昆虫社会里的某些成员的任何性状变得与它们的不育状态相关，并不存在多大难点：难点在于理解这等构造上的相关变异怎样被自然选择的作用而慢慢累积起来。

这个难点虽然表面上看来是难以克服的，可是只要记住选择作用可以应用于个体也可以应用于全族，而且可以由此得到所需要的结果，那么这个难点便会缩小，或者如我所相信的，便会消除。养牛者喜欢肉和脂肪交织成大理石纹的样子；具有这种特性的牛便被屠杀了。但是养牛者有信心继续培育同样的牛，并且得到了成功。这种信念是建筑在这样的选择力量上的：只要我们仔细注意什么样的公牛和牝牛交配才能产生最长角的去势公牛，大概就会获得经常产生异常长角的去势公牛的一个品种，虽然没有一只去势的牛曾经繁殖过它的种类。这里有一个更好而确切的例证：据佛尔洛特（M. Verlot）说，重瓣的一年生紫罗兰

（Stock）的某些变种，由于长期地和仔细地被选择到适当的程度，便会经常产生大量实生苗，开放重瓣的、完全不育的花，但是它们也产生若干单瓣的、能育的植株。只有这等单瓣植株才能繁殖这个变种，它可以与能育的雄蚁和雌蚁相比拟，重瓣而不育的植株可以与同群中的中性虫

相比拟。无论对于紫罗兰的这些品种，或是对于社会性的昆虫，选择，为了达到有利的目的，不是作用于个体，而是作用于全族。因此，我们可以断言，与同群中某些成员的不育状态相关的构造或本能上的微小变异，被证明是有利的：结果能育的雄体和雌体得到了繁生，并把这种倾向——产生具有同样变异的不育的成员——传递给能育的后代。这一过程，一定重复过许多次，直到同一物种的能育的雌体和不育的雌体之间产生了巨大的差异量，就像我们在许多种社会性昆虫里所见到的那样。

但我们还没有接触到难点的高峰；这就是，有几种蚁的中性虫不但与能育的雌虫和雄虫有所差异，而且它们彼此之间也有差异，有时甚至差异到几乎不能相信的程度，并且因此被分作两个级（castes）或甚至三个级。还有，这些级，普通并不彼此逐渐推移，却区别得十分清楚；彼此区别有如同属的任何两个物种，或同科的任何两个属那样。例如，埃西顿（Eciton）蚁的中性的工蚁和兵蚁具有异常不同的颚和本能：隐角蚁（Cryptocerus）只有一个级的工蚁，它们的头上生有一种奇异的盾，至于它的用途还完全不知道；墨西哥的蜜蚁（Myrmecocystus）有一个级的工蚁，它们永不离开巢穴，腹部发达得很大，能分泌出一种蜜汁，以代替蚜虫所排泄的东西，蚜虫或者可以被称为蚁的乳牛，欧洲的蚁常把它们圈禁和看守起来。

如果我不承认这种奇异而十分确实的事实即刻可以颠覆这个学说，人们必然会想，我对自然选择的原理过于自负地相信了。如果中性虫只有一个级，我相信它与能育的雄虫和雌虫之间的差异是通过自然选择得到的，在这种比较简单的情形里，根据从正常变异的类推，我们可以断言，这种连续的、微小的、有利的变异，最初并非发生于同一巢中的所有中性虫，而只发生于某些少数中性虫；并且，由于这样的群——在那里雌体能够产生极多的具有有利变异的中性虫——能够生存，一切中性虫最终就都会具有那样的特性。按照这种观点，我们应该在同一巢中偶尔发见那些表现有各级构造的中性虫；实际我们是发见了，鉴于欧洲以外的中性昆虫很少被仔细检查过，这种情形甚至可以说并不稀罕。史密斯先生曾经阐明，有几种英国蚁的中性虫彼此在大小方面，有时在颜色方面，表现了可惊的差异；并且在两极端类型之间，可由同巢中的一些个体连接起来：我曾亲自比较过这一种类的完全级进情形，有时可以看到，大形的或小形的工蚁数目最多；或者大形的和小形的两种都多，而中间形的数目却很少。黄蚁有大形的和小形的工蚁，中间形的工蚁则很少；如史密斯先生所观察的，在这个物种里，大形的工蚁有单眼（ocelli），这些单眼虽然小，但还能够清楚地被辨别出来，而小形的工蚁的单眼则是残迹的。仔细地解剖了几只这等工蚁之后，我能确定小形的工蚁的眼睛，比我们能够用它们的大小比例来解释的，还要远远地不发育；并且我充分相信，虽然我不敢很肯定地断言，中间形工蚁的单眼恰恰处在中间的状态。所以，一个巢内的两群不育的工蚁，不但在大小

上，并且在视觉器官上，都表现了差异，然而它们是被某些少数中间状态的成员连接起来的。我再补充几句题外的话，如果小形的工蚁对于蚁群最有利，则产生愈来愈多的小形工蚁的雄蚁和雌蚁必将不断地被选择，直到所有的工蚁都具有那种形态为止。于是就形成了这样一个蚁种，它们的中性虫差不多就像褐蚁属（*Myrmica*）的工蚁那样。褐蚁属的工蚁甚至连残迹的单眼都没有，虽然这个属的雄蚁和雌蚁都生有很发达的单眼。

我再举一例：在同一物种的不同级的中性虫之间，我非常有信心地期望可以偶尔找到重要构造的中间诸级，所以我很高兴利用史密斯先生所提供的取自西非洲驱逐蚁（*Anomma*）的同巢中的许多标本。我不举实际的测量数字，而只做一个严格精确的说明，我想读者大概就能最好地了解这等工蚁之间的差异量；这差异就好像以下的情形：我们看到一群建筑房屋的工人，其中有许多是五英尺四英寸高，还有许多是十六英尺高；但我们必须再假定那大个儿工人的头比小个儿工人的头不止大三倍，却要大四倍，而颚则差不多要大五倍。再者，几种大小不同的工蚁的颚不仅在形状上有可惊的差异，而且牙齿的形状和数目也相差悬殊。但对于我们重要的事实却是，虽然工蚁可以依大小分为不同的数级，然而它们却缓慢地彼此逐渐推移，例如，它们的构造大不相同的颚就是这样。关于后面一点，我确信就是如此，因为卢伯克爵士曾用描图器把我所解剖的几种大小不同的工蚁的颚逐一作图。贝茨先生（Mr. Bates）在他的有趣的著作《亚马逊河上的博物学者》（*Naturalist on the Amazons*）里也曾描述过一些类似的情形。

根据摆在我面前的这些事实，我相信自然选择，由于作用于能育的蚁，即它的双亲，便可以形成一个物种，专门产生体形大而具有某一形状的颚的中性虫，或者专门产生体形小而不大不相同的颚的中性虫；最后，这是一个最大的难点，具有某一种大小和构造的一群工蚁和具有不同大小和构造的另一群工蚁，是同时存在的；——但最先形成的是一个级进的系列，就像驱逐蚁的情形那样，然后，由于生育它们的双亲得到生存，这系列上的两极端类型就被产生得愈来愈多，终至具有中间构造的个体不再产生。

华莱士和米勒两位先生曾对同样复杂的例子提出了类似的解释，华莱士的例子是，某种马来产的蝴蝶的雌体规则地表现了两种或三种不同的形态；米勒的例子是，某种巴西的甲壳类的雄体同样地也表现了两种大不相同的形态。但在这里无须讨论这个问题。

现在我已解释了，如我所相信的，在同一窠里生存的、区别分明的工蚁两级——它们不但彼此之间大不相同，并且和双亲之间也大不相同——的奇异事实，是怎样发生的。我们可以看出，分工对于文明人是有用处的，依据同样的原理，工蚁的生成，对于蚁的社会也有很大用处。

不过蚁是用遗传的本能和遗传的器官即工具来工作的，人类则用学得的知识 and 人造的器具来做工的。但是我必须坦白承认，我虽然完全相信自然选择，若不是有这等中性虫引导我达到这种结论，我绝不会料到这一原理是如此高度的有效。所以，为了阐明自然选择的力量，并且因为这是我的学说所遭到的特别严重的难点，我对于这种情形作了稍多的，但全然不够的讨论。这种情形也是很有趣的，因为它证明在动物里，如同在植物里一样，由于把无数的、微小的、自发变异——只要是稍微有利的——累积下来，纵使没有锻炼或习性参加作用，任何量的变异都能产生效果。因为，工蚁即不育的雌蚁所独有的特别习性，纵使行之已久，也不可能影响专事遗留后代的雄体和能育的雌体。我觉得奇怪的是，为什么至今没有人用这种中性虫的明显例子去反对众所熟知的拉马克所提出的“习性遗传”的学说。

提要

我已勉力在这一章里简要地指出了家养动物的精神能力是变异的，而且这等变异是遗传的。我又试图更为简要地阐明本能在自然状态下也是轻微地变异着的。没有人会否定本能对于各种动物都具有最高度的重要性。所以，在改变了的生活条件下，自然选择把任何稍微有用的本能上的微小变异，累积到任何程度，其中并不存在什么真正的难点。在许多情形下，习性或者使用和不使用大概也参加作用。我不敢说本章里所举出的事实能够把我的学说加强到很大的程度；但是根据我所能判断的，没有一个难解的例子可以颠覆我的学说。相反地，本能并不经常是绝对完全的，而且是易致错误的——虽然有些动物可以利用其他一些动物的本能，但没有一种本能可说是为了其他动物的利益而被产生的——自然史上的一句格言“自然界里没有飞跃”，就像应用于身体构造那样地也能应用于本能，并且可用上述观点来清楚地解释它，如果不是这样，它就是不能解释的了，——所有这些事实都巩固了自然选择的学说。

这个学说也因其他几种关于本能的事实而被加强；例如，密切近似的但不相同的物种，当栖息在世界上的远隔的地方并且生活在相当不同的生活条件之下时，常常保持了几乎同样的本能。例如，根据遗传的原理，我们能够理解，为什么热带南美洲的鸛像英国的特别造巢方法那样地用泥来涂抹它们的巢；为什么非洲和印度的犀鸟（hornbill）有同样异常的本能，用泥把树洞封住，把雌鸟关闭在里面，在封口处只留一个小孔，以便雄鸟从这里哺喂雌鸟和孵出的幼鸟；为什么北美洲的雄性鹪鹩（Troglodytes）像英国的雄性猫形鹪鹩（Kitty-wrens）那样地营造“雄鸟之巢”，以便在那里栖息，——这种习性完全不像任何其他已知鸟类的习性。最后，这可能是不合逻辑的演绎，但据我想象，这样说法最能令人满意，即：把本能，如一只小杜鹃把义兄弟逐出巢外，——蚁养奴隶，——姬蜂科（ichneumonidae）幼虫寄生在活的青虫体内，不看作是被特别赋予的或被特别创造的，而把它看作是引导一切生物进化——即，繁生、变异、让最强者生存、最弱者死亡——的一般法则的小小结果。

[1] Georges Cuvier之弟。——译者

[2] 鳞翅目的幼虫。——译者

[3] Wolfgang Amadeus Mozart（1756—1791），奥地利天才作曲家。——译者

[4] propolis，为棕色的树脂类物质，蜜蜂常从树芽采取来作胶合之

用。——译者

[5] 指野鸭、雉鸡等常供打猎的鸟。——译者

[6] 一种猎狗，有咬物持来的特性。——译者

[7] 我国习惯上称rabbit为兔或家兔，也有野生的。它们掘穴居住，生下来时眼睛闭的；称hare为野兔，它不穴居，小兔出生时眼睛是开的。二者属于不同的属。今译rabbit的野生者为野兔，hare为山兔，以示区别。——译者

第九章 杂种性质

第一次杂交不育性和杂种不育性的区别——不育性具有种种不同的程度，它不是普遍的，近亲交配对于它的影响，家养把它消除——支配杂种不育性的法则——不育性不是一种特别的禀赋，而是伴随不受自然选择累积作用的其他差异而起的——第一次杂交不育性和杂种不育性的原因——变化了的生活条件的效果和杂交的效果之间的平行现象——二型性和三型性——变种杂交的能育性及混种后代的能育性不是普遍的——除了能育性以外，杂种和混种的比较——提要。

博物学者们普遍抱有一种观点，认为一些物种互相杂交，被特别地赋予了不育性，借以阻止它们的混杂。最初看来，这一观点似乎的确是高度确实的，因为一些物种生活在一起，如果可以自由杂交，很少能够保持不混杂的。这一问题在许多方面对于我们都是重要的，特别是因为第一次杂交时的不育性以及它们的杂种后代的不育性，如我将要示明的，并不能由各种不同程度的、连续的、有利的不育性的保存而获得。不育性是亲种生殖系统中所发生的一些差异的一种偶然结果。

在讨论这一问题时，有两类基本很不相同的事实，一般却被混淆在一起；即：物种在第一次杂交时的不育性，以及由它们产生出来的杂种的不育性。

纯粹的物种当然具有完善的生殖器官，然而当互相杂交时，它们则产生很少的后代，或者不产生后代。另一方面，无论从动物或植物的雄性生殖质都可以明显地看出，杂种的生殖器官在机能上已失去了效能；虽然它们的生殖器官本身的构造，在显微镜下看来还是完善的。在上述第一种情形里，形成胚体的雌雄性生殖质是完善的，在第二种情形里，雌雄性生殖质或者是完全不发育，或者是发育得不完全。当必须考虑上述两种情形所共有的不育性的原因时，这种区别是重要的。由于把这两种情形下的不育性都看作是并非我们的理解能力所能掌握的一种特别禀赋，这种区别大概就要被忽略了。

变种——即知道是或相信是从共同祖先传下来的类型——杂交时的能育性，以及它们的杂种后代的能育性，对于我的学说，与物种杂交时的不育性，有同等的重要性；因为这似乎在物种和变种之间划出了一个明确而清楚的区别。

不育性的程度——第一是关于物种杂交时的不育性以及它们的杂种后代的不育性。科尔路特和该特纳这两位谨慎的和值得称赞的观察者几乎用了一生时间来研究这个问题，凡是读过他们的几篇研究报告和著作

的，不可能不深深感到某种程度的不育性是非常普遍的，科尔路特把这个规律普遍化了。可是在十个例子中，他发见有两个类型，虽被大多数作者看作是不同的物种，在杂交时却是十分能育的，于是他采取快刀斩乱麻的方法，毫不犹豫地把它列为变种。该特纳也把这个规律同等地普遍化了；并且他对科尔路特所举的十个例子的完全能育性有所争论。但是在这些和许多其他一些例子里，该特纳不得不谨慎地去数种子的数目，以便指出其中有任何程度的不育性。他经常把两个物种第一次杂交时所产生的种子的最高数目以及它们的杂种后代所产生的种子的最高数目，与双方纯粹的亲种在自然状态下所产生的种子的平均数目相比较。但是严重错误的原因便在这里侵入了：进行杂交的一种植物，必须去势，更重要的是必须隔离，以便防止昆虫带来其他植物的花粉。该特纳所试验的植物几乎全都是盆栽的，放置在他的住宅的一间屋子里。这些做法无疑常常会损害一种植物的能育性；因为该特纳在他的表中所举出的约有二十个例子的植物，都被去势了，并且以它们自己的花粉进行人工授粉（一切荚果植物除外，对它们难施手术），这二十种植物的一半，在能育性上都受到了某种程度的损害。还有，该特纳反复使普通的红花海绿（*Anagallis arvensis*）和蓝花海绿（*Anagallis corerulea*）进行杂交，这些类型曾被最优秀的植物学家们列为变种，发见它们是绝对不育的。我们可以怀疑是否许多物种当互相杂交时，如他所相信的，的确如此不育。

事情确是这样的：一方面，各个不同物种杂交时的不育性，在程度上是这样不相同，并且是这样不易觉察地逐渐消失；另一方面，纯粹物种的能育性是这样易受各种环境条件的影响，以致为着实践的目的，极难说出完全的能育性是在何处终止的，而不育性又在何处开始的。关于这一点，我想没有比最有经验的两位观察者科尔路特和该特纳所提出的证据更为可靠的了，他们对于某些完全一样的类型曾得出正相反的结论。关于某些可疑类型究应列为物种或变种的问题，试把最优秀的植物学家们提出的证据，与不同的杂交工作者从能育性推论出来的证据，或同一观察者从不同年代的试验中所推论出来的证据加以比较，也是最有意义的，但是我在没有篇幅来详细说明这一点。由此可以示明，无论不育性或能育性都不能在物种和变种之间提供任何确定的区别。从这一来源所得出的证据逐渐减弱，其可疑的程度正如从其他体质上和构造上的差异所得出的证据。

关于杂种在连续世代中的不育性，虽然该特纳谨慎地防止了一些杂种和纯种的父母本相杂交，能够把它们培育到六代或七代，在一个例子里甚至到十代，但是他肯定地说道，它们的能育性从没有增高，而一般却大大地和突然地降低了。关于这一降低的情形，首先可注意的是，当双亲在构造上或体质上共同出现任何偏差时，它就常常会以扩增的程度传递给后代；而且杂种植物的雌雄生殖质在某种程度上也受到了影响。

但是我相信它们的能育性的减低在几乎所有的情形下都是由于一个独立的原因，即过于接近的近亲交配。我曾做过许多试验并且搜集到许多事实，一方面阐明了与一个不同的个体或变种进行偶然的杂交，可以增高后代的生活力和能育性，另一方面阐明了很接近的近亲交配可以减低它们的生活力和能育性，这个结论的正确性是无可置疑的。试验者们很少培育出大量的杂种；并且因为亲种，或其他近缘杂种一般都生长在同一园圃内，所以在开花季节必须谨慎防止昆虫的传粉；所以，如果杂种独自生长，在每一世代中一般地便会由自花的花粉而受精；它们的能育性本已由于杂种根源而降低，因此可能更受到损害。该特纳反复做过的一项值得注意的叙述，加强了我的这一信念，他说，对于甚至能育性较低的杂种，如果用同类杂种的花粉进行人工受精，不管由手术所常常带来的不良影响，它们的能育性往往还是决定增高的，而且会继续不断地增高。现在，在人工授粉的过程中，偶然地从另一朵花的花药上采取花粉，犹如常常从准备被受精的一朵花的花药上采取花粉一样地是常见的事（根据我的经验，我知道是这样的）；所以，两朵花，纵使大概常常是同一植株上的两朵花的杂交，就这样进行了。还有，无论什么时候进行复杂的试验，像如此谨慎的观察者该特纳也要把杂种的雄蕊去掉，这就可以在每一世代中保证用异花的花粉进行杂交，这异花或者来自同一植株，或者来自同一杂种性质的另一植株。因此，我相信，与自发的自花受精正相反，人工授粉的杂种在连续世代中可以增高它的能育性，这一奇异的事实，是可以根据避去了过于接近的近亲交配来解释的。

现在让我们谈一谈第三位极有经验的杂交工作者赫伯特牧师所得到的结果。在他的结论中他强调某些杂种是完全能育的——与纯粹亲种一样地能育——就像科尔路特和该特纳强调不同物种之间存在着某种程度的不育性是普遍的自然法则一样。他对于该特纳曾经试验过的完全同样的一些物种进行了试验。他们的结果之所以不同，我想一方面是由于赫伯特的伟大的园艺技能，一方面是由于他有温室可供应用。在他的许多重要记载中，我只拟举出一项作为例子，即：“在长叶文殊兰（*Crinum capense*）^[1]的蒴中的各个胚珠上授以卷叶文殊兰（*C. revolutum*）的花粉，就会产生一个在它的自然受精情形下我从未看见过的植株。”所以在这里我们看到，两个不同物种的第一次杂交，就会得到完全的或者甚至比普通更完全的能育性。

文殊兰属的这个例子引导我想起一个奇妙的事实，即半边莲属（*Lobelia*）、毛蕊花属（*Verbascum*）、西番莲属（*Passiflora*）的某些物种的个体植物，容易用不同物种的花粉来受精，但不易用同一物种的花粉来受精，虽然这花粉在使其他植物或物种的受精上被证明是完全正常的。如希尔德布兰德教授（Prof. Hildebrand）所阐明的，在朱顶红属（*Hippeastrum*）和紫堇属（*Corydalis*）里，又如斯科特先生（Mr. Scott）和米勒先生所阐明的，在各种兰科植物里，一切个体都有

这种特殊的情形。所以，对于某些物种的一些异常的个体以及其他物种的一切个体，比用同一个体植株的花粉来授精，实际上更容易产生杂种！兹举一例，朱顶红（*Hippeastrum aulicum*）的一个鳞茎开了四朵花，赫伯特在其中的三朵花上授以它们自己的花粉，使它们受精，然后在第四朵花上授以从三个不同物种传下来的一个复杂种（Compound hybrid）的花粉，使它受精，其结果是：“那三朵花的子房很快就停止生长，几天之后完全枯萎，至于由杂种花粉来受精的蒴则生长旺盛，迅速达到成熟，并且结下能够自由生长的优良种子。”赫伯特先生在很多年里重复了同一试验，永远得到同样的结果。这些例子可以阐明，决定一个物种能育性的高低，其原因常常是何等的微细而不可思议。

园艺家的实际试验，虽然缺少科学的精密性，但也值得相当注意。众所周知，在天竺葵属、吊金钟属（*Fuchsia*）、蒲包花属（*Calceolaria*）、矮牵牛属（*Petunia*）、杜鹃花属等等的物种之间，曾经进行过何等复杂方式的杂交，然而许多这些杂种都能自由地结籽。例如，赫伯特断言，从缙叶蒲包花（*Calceolaria integrifolia*）和车前叶蒲包花（*Calceolaria plantaginea*）——这是两个在习性上颇不相同的物种——得到的一个杂种，“它们自己完全能够繁殖，就好像是来自智利山中的一个自然物种”。我曾煞费苦心来探究杜鹃花属的一些复杂杂交的能育性的程度，我可以确定地说，其中多数是完全能生育的。诺布尔先生（Mr.C.Noble）告诉我，他曾把小亚细亚杜鹃（*Rhod.ponticum*）和北美山杜鹃（*Rhod.catawbiense*）之间的一个杂种嫁接在某些砧木上，这个杂种“有我们所能想象的自由结籽的能力”。杂种在正当的处理下，如果它的能育性在每一连续世代中经常不断地减低，如该特纳所相信的那样，那么这一事实早已被园艺家所注意了。园艺家们把同一个杂种培育在广大园地上，只有这样才是正当的处理，因为由于昆虫的媒介作用，若干个体可以彼此自由地进行杂交，所以阻止了接近的近亲交配的有害影响。只要检查一下杜鹃花属杂种的比较不育的花，任何人都会容易地相信昆虫媒介作用的效力了，它们不产生花粉，而在它们的柱头上却可以发见来自异花的大量花粉。

对动物所进行的仔细试验，远比对植物为少。如果我们的分类系统是可靠的，这就是说，如果动物各属彼此之间的区别程度就像植物各属彼此之间的一样分明，我们就可以推论出，在系统上区别较大的动物，比植物易于杂交；但是我想杂种本身则比较更不能生育。然而应当记住，由于很少动物能够在栏养中自由生育，所以很少进行过很好的试验：例如，曾使金丝雀和九个不同的鹀种进行过杂交，但是这些鹀种没有一个能在栏养中生育的，所以我们没有权力来期望鹀种和金丝雀之间的第一次杂交或者它们的杂种是完全能育的。还有，就较能生育的动物杂种在连续世代中的能育性而言，我几乎不知道一个事例可以表明，从不同父母同时培育出同一杂种的两个家族，可以避免接近的近亲

交配的恶劣影响。相反地，动物的兄弟姐妹通常却在每一连续世代中进行杂交，以致违背了每一个饲养家反复不断提出的告诫。在这种情形下，杂种固有的不育性将会继续增高，是完全不足为奇的。

虽然我不能举出彻底可靠的例子，以说明动物的杂种是完全能育的，但是我有理由相信凡季那利斯羌鹿（*Cervulus vaginalis*）和列外西羌鹿（*Reevesii*）之间的杂种以及东亚雉（*Phasianus colchicus*）和环雉（*P.torquatus*）之间的杂种是完全能育的。卡特勒法热（M.Quatrefages）说，有两种蚕蛾（柞蚕〔*Bombyx cynthia*〕^[2]和阿林地亚蚕〔*arrindia*〕）的杂种在巴黎被证明自相交配达八代之久，仍能生育。最近有人确定地说过，两个如此不同的物种，如山兔和家兔，如果互相杂交，也能产生后代，这些后代与任何一个亲种进行杂交，都是高度能育的。欧洲和普通鹅和中国鹅（*A.cygnoides*），是如此不同的物种，一般都把它们列为不同的属，它们的杂种与任何一个纯粹亲种杂交，常常是能育的，并且在一个仅有的例子里，杂种互相交配，也是能育的。这是艾顿先生的成就，他从同一父母培育出两只杂种鹅，但不是同时孵抱的；他从这两只杂种鹅又育成一巢八个杂种（是当初两只纯种鹅的孙代）。然而，在印度这些杂种鹅一定更是能育的；因为布莱斯先生和赫顿大尉告诉我，印度到处饲养着这样的杂种鹅群；因为在纯粹的亲种已不存在的地方饲养它们是为了谋利，所以它们必定是高度地或者完全地能育的。

至于我们的家养动物，各个不同的族互相杂交，都是十分能育的；然而在许多情形下，它们是从两个或两个以上的野生物种传下来的。根据这一事实，我们可以断言，如果不是原始的亲种一开头就产生了完全能育的杂种，那么就是杂种在此后的家养状况下变为能育的。后一种情形，是由帕拉斯最初提出的，它的可能性似乎最大，确是很少值得怀疑。例如，我们的狗是从几种野生祖先传下来的，几乎已经是肯定的了；大概除去南美洲的某些原产的家狗，所有的家狗互相杂交，都是十分能育的；但类推起来使我大大怀疑这几个原始的物种是否在最初曾经互相杂交，而且产生了十分能育的杂种。最近我再一次得到决定性的证明，即是印度瘤牛与普通牛的杂交后代，互相交配是完全能育的；而根据卢特梅耶对于它们的骨骼的重要差异的观察，以及布莱士先生对于它们的习性、声音、体质的差异的观察，这两个类型必须被认作是真正不同的物种。同样的意见可以引申到猪的两个主要的族。所以我们是，如果不放弃物种在杂交时的普遍不育性的信念；便应承认动物的这种不育性不是不可消除的，而是可以在家养状况下被消除的一种特性。

最后，根据植物的和动物的互相杂交的一切确定事实，我们可以得出结论，第一次杂交及其杂种具有某种程度的不育性，乃是极其普遍的结果；但根据我们目前的知识而言，却不能认为这是绝对普遍的。

支配第一次杂交不育性和杂种不育性的法则

关于支配第一次杂交不育性和杂种不育性的法则，我们现在要讨论得详细一些。我们的主要目的在于看一看，这些法则是否表示了物种曾被特别地赋予了这种不育的性质，以阻止它们的杂交和混乱。下面的结论主要是从该特纳的可称赞的植物杂交工作中得出来的。我曾煞费苦心来确定这些法则在动物方面究竟能应用到什么地步，因为考虑到我们关于杂种动物的知识极其贫乏，我惊奇地发见这些同样的规律是如此普遍地能够在动物界和植物界里应用。

已经指出，第一次杂交能育性和杂种能育性的程度，是从完全不育逐渐级进到完全能育。令人惊奇的是，这种级进可由很多奇妙的方式表现出来；但是在这里我只能提出事实的最简略概要。如果把某一科植物的花粉放在另一科植物的柱头上，其所能发生的影响并不比无机的灰尘为大。从这种绝对不育起，把不同物种的花粉放在同属的某一物种的柱头上，可以产生数量不同的种子，而形成完全系列的级进，直到几乎完全能育或者甚至十分完全能育；并且我们知道，在某些异常的情形下，它们甚至有过度的能育性，超过用自己花粉所产生的能育性。杂种也是如此，有些杂种，甚至用一个纯粹亲种的花粉来受精，也从来没有产生过、大概永远也不会产生出一粒能育的种子；但在某些这等例子中，可以看出能育性的最初痕迹，即以一个纯粹亲种的花粉来受精，可以致使杂种的花比不如此受粉的花凋谢较早；而花的早谢为初期受精的一种征兆，是众所周知的。从这种极度的不育性起，我们有自交能育的杂种，可以产生愈来愈多的种子，直到具有完全的能育性为止。

从很难杂交的和杂交后很少产生任何后代的两个物种产生出来的杂种，一般是很不育的；但是第一次杂交的困难和这样产生出来的杂种的不育性之间的平行现象（parallelism）——这两类事实一般常被混淆在一起——绝不严格。在许多情形里，如毛蕊花属，两个纯粹物种能够异常容易地杂交，并产生无数的杂种后代，然而这些杂种是显著不育的。另一方面，有一些物种很少能够杂交或者极难杂交，但是最后产生出来的杂种却很能育。甚至在同一个属的范围内，例如在石竹属（*Dianthus*）里，也有这两种相反的情形存在。

第一次杂交的能育性和杂种的能育性比起纯粹物种的能育性，更易受不良条件的影响。不过第一次杂交的能育性也内在易于变异，因为同样的两个物种在同样的环境条件下进行杂交，它们的能育性的程度并不永远一样；这还要部分地决定于偶然选作试验之用的个体的体质。杂种也是如此，因为在从同一个蒴里的种子培育出来的，并处于同样条件

下的若干个体，其能育性程度常有很大差异。

分类系统上的亲缘关系（systematic affinity）这一名词的意义，是指物种之间在构造上和体质上的一般相似性而言。那么第一次杂交的能育性以及由此产生出来的杂种的能育性，大部是受它们的分类系统的亲缘关系所支配的。被分类学家列为不同科的物种之间从没有产生过杂种；另一方面，密切近似的物种一般容易杂交，这就明白地阐明了上述一点。但是分类系统上的亲缘关系和杂交难易之间的相应性绝不严格。无数的例子可以阐明，极其密切近似的物种并不能杂交，或者极难杂交；另一方面，很不同的物种却能极其容易地杂交。在同一个科里，也许有一个属，如石竹属，在这个属里有许多物种能够极其容易地杂交；而另一个属，如麦瓶草（*Silene*），在这个属里，曾经万分努力地使两个极其接近的物种进行杂交，却不能产生一个杂种，甚至在同一个属的范围内，我们也会遇到同样的不同情形；例如，烟草属（*Nicotiana*）的许多物种几乎比起任何其他属的物种更容易杂交，但是该特纳发现并非特殊不同的一个物种——智利尖叶烟草（*N. acuminata*）曾和不下八个烟草属的其他物种进行过杂交，它顽固地不能受精，也不能使其他物种受精。类似的事实还可以举出很多。

没有一个人能够指出，就任何可以辨识的性状而言，究竟是什么种类的或什么数量的差异足以阻止两个物种的杂交。可以阐明，习性和一般外形极其明显不同的，而且花的每一部分，甚至花粉、果实，以及子叶有着强烈显著差异的植物，也能够杂交。一年生植物和多年生植物，落叶树和常绿树，生长在不同地点的而且适应极其不同气候的植物，也常常容易杂交。

我们所谓两个物种的互交（reciprocal cross），是指这样的一种情形：例如，先以母驴和公马杂交，然后再以母马和公驴杂交；如此，可以说这两个物种是互交了。在进行互交的难易上，常有极广泛可能的差异。这等情形是高度重要的，因为它们证明了任何两个物种的杂交能力，常和它们的分类系统的亲缘关系完全无关，即是完全和它们在生殖系统以外的构造和体质的差异无关。科尔路特很早以前就观察到了相同的两个物种之间的互交结果的多样性。兹举一例，紫茉莉（*Mirabilis jalapa*）能够容易地由长筒紫茉莉（*M. longiflora*）的花粉来受精，而且它们的杂种是充分能育的；但是科尔路特曾经试图以紫茉莉的花粉使长筒紫茉莉受精，接连在八年之中进行了两百次以上，结果是完全失败了。还有若干同等显著的例子可以举出来。特莱（Thuret）在某些海藻即墨角藻属（*Fuci*）里观察过同样的事实。还有，该特纳发现互交的难易不同，是极其普通的事情。他曾在被植物学家们仅仅列为变种的一些亲缘接近的类型（如一年生紫罗兰〔*Matthiola awnua*〕和无毛紫罗兰〔*Matthiola glabra*〕）之间，观察到这种情形。还有一个值得注意的事

实，即从互交中产生出来的杂种，当然它们是从完全相同的两个物种混合而来的，不过一个物种先用作父本然后用作母本，它们在外性上虽差异极小，但是一般在能育性上却微有不同，有时还表现了高度的差异。

从该特纳的著述里，还可举出一些其他的奇妙规律：例如，某些物种特别能和其他物种杂交；同属的其他物种特别能使它们的杂种后代类似自己；但是这两种能力并不一定伴随在一起。有一些杂种，不像通常那样地具有双亲之间的中间性状，却常常与双亲的某一方密切相似；这等杂种，虽然在外观上很像纯粹亲种的一方，但除了极少的例外，都是极端不育的。还有，在通常具有双亲之间的中间构造的一些杂种里，有时会出现例外的和异常的个体，它们与纯粹亲种的一方密切相似；这些杂种几乎常常是极端不育的，纵使从同一个蒴里的种子培育出来的其他杂种是相当能育的时候，也是如此。这些事实阐明了，一个杂种的能育性和它的外观上与任何一个纯粹亲种的相似性，可以何等全然无关。

考察了刚才所举出的支配第一次杂交的和杂种的能育性的几项规律，我们便可看出，当必须看作是真正不同物种的那些类型进行杂交时，它们的能育性，是从完全不育逐渐到完全能育，或者甚至在某些条件下可以过分地能育；它们的能育性，除了显著容易受良好条件和不良条件的影响外，是内在地易于变异的；第一次杂交的能育性以及由此产生出来的杂种的能育性在程度上绝不是永远一样的；杂种的能育性和它与任何一个亲种在外观上的相似性，是无关的；最后，两个物种之间的第一次杂交的难易，并不永远受它们的分类系统的亲缘关系，即彼此相似的程度所支配。最后这一点，已在同样的两个物种之间的互交结果中表现出来的差异所明确证实了，因为，某一个物种或另一个物种被用作父本或母本时，它们杂交的难易，一般地有某些差异，并且有时有极其广泛可能的差异。还有，从互交中产生出来的杂种常常在能育性上有差异。

那么，这些复杂的和奇妙的规律，是否表明仅仅为着阻止物种在自然状况中的混淆，它们才被赋予了不育性呢？我想并不是这样的。因为，我们必须假定避免混淆对于各个不同的物种都是同等重要的，而为什么当各个不同的物种进行杂交时，它们的不育性的程度会有如此极端的差异呢？为什么同一物种的一些个体中的不育性程度会内在地易于变异呢？为什么某些物种易于杂交，却产生很不育的杂种；而其他物种极难杂交，却产生很能育的杂种呢？为什么在同样的两个物种的互交结果中常常会有如此巨大的差异呢？甚至可以问，为什么会允许杂种的产生呢？既然赋予物种以产生杂种的特别能力，然后又以不同程度的不育性，来阻止它们进一步的繁殖，而这种不育程度又和第一次结合的难易并无严格关联。这似乎是一种奇怪的安排。

相反地，上述一些规律和事实，在我看来，清楚地表明了第一次杂交的和杂种的不育性，仅仅是伴随于或者是决定于它们的生殖系统中的未知的差异；这些差异具有如此特殊的和严格的性质，以致在同样的两个物种的互交中，一个物种的雄性生殖质虽然常常能自由地作用于另一物种的雌性生殖质，但不能翻转过来起作用。最好用一个例子来充分地解释我所谓的不育性是伴随其他差异而发生的，并不是特别被赋予的一种性质。例如，一种植物嫁接或芽接在其他植物之上的能力，对于它们在自然状态下的利益来说，并不重要，所以我设想没有一个人会假定这种能力是被特别赋予的一种性质，但是他们会承认这是伴随那两种植物的生长法则上的差异而发生的。我们有时可以从树木生长速度的差异、木质硬度的差异，以及树液流动期间和树液性质的差异等等看出，为什么某一种树不能嫁接在另一种树上的理由；但是在很多情形下，我们却完全看不出任何理由来。无论两种植物在大小上的巨大差异，无论一是木本的、一是草本的，无论一是常绿的、一是落叶的，也无论它们对于广泛不同的气候的适应性，都不会常常阻止它们能够嫁接在一起。杂交的能力是受分类系统的亲缘关系所限制的，嫁接也是如此，因为还没有人能够把属于十分不同科的树嫁接在一起；但是相反地，密切近似的物种以及同一物种的变种，虽不一定能够，但通常能够容易地嫁接在一起。但是这种能力，和在杂交中一样，绝对不受分类系统的亲缘关系所支配。虽然同一科里的许多不同的属可以嫁接在一起，但是在另外一些情形里，同一属的一些物种却不能彼此嫁接。梨和榲桲（quince）被列为不同的属，梨和苹果被列为同属 [3]，但是把梨嫁接在榲桲上远比把梨嫁接在苹果上来得容易。甚至不同的梨变种在榲桲上的嫁接，其难易程度也有所不同；不同杏变种和桃变种在某些李变种上的嫁接，也是如此。

正如该特纳发现同样的两个物种的不同个体往往在杂交中会有内在的差异，萨哥瑞特（Sageret）相信同样的两个物种的不同个体在嫁接中也是如此。正如在互交中，结合的难易常常是很不相同的，在嫁接中也往往如此；例如，普通醋栗不能嫁接在穗状醋栗（currant）上，然而穗状醋栗却能嫁接在普通醋栗上，虽然这是困难的。

我们已经知道，具有不完全生殖器官的杂种的不育性和具有完全生殖器官的两个纯粹物种的难于结合，是两回事，然而这两类不同的情形在很大程度上是平行的。在嫁接方面也有类似的情形发生；因为杜因（Thouin）发见刺槐属（Robinia）的三个物种在本根上可以自由结籽。另一方面，花楸属（Sorbus）的某些物种当被嫁接在其他物种上面时，所结的果实，则比在本根上多一倍。这一事实可以使我们想起朱顶红属、西番莲属等等的特别情形，它们由不同物种的花粉来受精比由本株的花粉来受精，能够产生更多的种子。

因此，我们看出，虽然嫁接植物的单纯愈合和雌雄性生殖质在生殖中的结合之间有着明确的和巨大的区别，但是不同物种的嫁接和杂交的结果，还存在着大致的平行现象。正如我们必须把支配树木嫁接难易的奇异而复杂的法则，看作是伴随营养系统中一些未知差异而发生的一样，我相信支配第一次杂交难易的更为复杂的法则，是伴随生殖系统中一些未知差异而发生。这两方面的差异，如我们预料到的，在某种范围内是遵循着分类系统的亲缘关系的，所谓分类系统的亲缘关系，是试图用以说明生物之间的各种相似和相异的情况。这些事实似乎绝没有指明各个不同物种在嫁接或杂交上困难的大小，是一种特别的禀赋；虽然在杂交的场合，这种困难对于物种类型的存续和稳定是重要的，而在嫁接的场合，这种困难对于植物的利益并不重要。

第一次杂交不育性和杂种不育性的起源和原因

有一个时期，我和别人一样，以为第一次杂交的不育性和杂种的不育性，大概是通过自然选择把能育性的程度逐渐减弱而慢慢获得的，并且以为稍为减弱的能育性，像任何其他变异似的，是当一个变种的某些个体和另一变种的某些个体杂交时，自发地出现的。当人类同时进行选择两个变种时，把它们隔离开是必要的，根据这同样的原则，如果能够使两个变种或初期的物种避免混淆，对于它们显然是有利的。第一，可以指出，栖息在不同地带的物种当杂交时往往是不育的；那么，使这样隔离的物种相互不育，对于它们显然没有什么利益可言，因此这就不能通过自然选择而发生；但是或者可以这样地争论，如果一个物种和同地的某一物种杂交而变成不育的，那么它和其他物种杂交而不育，大概也是必然的事情了。第二，在互交中，第一个类型的雄性生殖质可以完全不能使第二个类型受精，同时第二个类型的雄性生殖质却能使第一个类型自由地受精，这种现象几乎和违反特创论一样，也是违反自然选择学说的；因为生殖系统的这种奇异状态对于任何一个物种都不会有什么利益。

当考察自然选择对于物种互相不育是否有作用时，最大的难点在于从稍微减弱的不育性到绝对的不育性之间还有许多级进的阶段存在。一个初期的物种当和它的亲种或某一其他变种进行杂交时，如果呈现某种轻微程度的不育性，可以认为对于这个初期的物种是有利益的；因为这样可以少产生一些劣等的和退化的后代，以免它们的血统与正在形成过程中的新种相混合。但是，谁要不怕麻烦来考察这些级进的阶段，即从最初程度的不育性通过自然选择而得到增进，达到很多物种所共同具有的，以及已经分化为不同属和不同科的物种所普遍具有的高度不育性，他将会发见这个问题是异常复杂的。经过深思熟虑之后，我认为这种结果似乎不是通过自然选择而来的。兹以任何两个物种在杂交时产生少数而不育的后代为例；那么，偶然被赋予稍微高一些程度的相互不育性，并且由此跨进一小步而走向完全不育性，这对于那些个体的生存会有什么利益呢？然而，如果自然选择的学说可以应用于此，那么这种性质的增进必定会在许多物种里继续发生，因为大多数的物种是全然相互不育的。关于不育的中性昆虫，我们有理由相信，它们的构造和不育性的变异是曾被自然选择缓慢地积累起来的，因为这样，可以间接地使它们所属的这一群较同一物种的另一群更占优势；但是不营群体生活的动物，如果一个个体与其他某一变种杂交，而被给予了稍微的不育性，是不会得到任何利益的，或者也不会间接地给予同一变种的其他一些个体什么利益，而导致这些个体保存下来。

但是，详细地来讨论这个问题，将是多余的；因为，关于植物，我们已经确实的证据，表明杂交物种的不育性一定是由于和自然选择完全无关的某项原理。该特纳和科尔路特曾证明，在包含有极多物种的属里，从杂交时产生愈来愈少的种子的物种起，到绝不产生一粒种子但受某些其他物种的花粉影响（由胚珠的胀大可以判明）的物种止，可以形成一条系列。选择那些已经停止产生种子的更不能生育的个体，显然是不可能的；所以仅仅是胚珠受到影响时，并不能通过选择而获得极度的不育性；而且由于支配各级不育性的法则在动物界和植物界里是这样地一致，所以我们可以推论，这原因，无论它是什么，在所有情形下，都是相同的，或者近于相同的。

引起第一次杂交的和杂种的不育性的物种之间是有差异的，现在我们对这种差异的大概性质，进行比较深入的考察。在第一次杂交的情形下，对于它们的结合和获得后代的困难的程度，显然决定于几种不同的原因。有时雄性生殖质由于生理的关系，不可能到达胚珠，例如雌蕊过长以致花粉管不能到达子房的植物，就是如此。我们也曾观察过，当把一个物种的花粉放在另一个远缘物种的柱头上时，虽然花粉管伸出来了，但它们并不能穿入柱头的表面。再者，雄性生殖质虽然可以到达雌性生殖质，但不能引起胚胎的形成，特莱对于墨角藻所作的一些试验，似乎就是如此。对于这些事实还无法解释，正如对于某些树为什么不能嫁接在其他树上，不会有什么解释是一样的。最后，也许胚胎可以发育，但早期即行死去。最后这一点还没有得到充分的注意；但是在山鸡和家鸡的杂交工作上具有丰富经验的休伊特先生（Mr.Hewitt）曾以书面告诉过我他所做过的观察，这使我相信胚胎的早期死亡是第一次杂交不育性的最常见的原因。索尔特先生（Mr.Salter）曾检查过由鸡属（Gallus）的三个物种和它们杂种之间的各种杂交中所产生出来的500个蛋，他最近发表了这一检查的结果；大多数的蛋都受精了；并且在大多数的受精蛋中，胚胎或者部分地发育，但不久就死去了，或者近于成熟，但雏鸡不能啄破蛋壳。在孵出的雏鸡中，有五分之四在最初几天内，或者最长在几个星期内就死去了，“看不出任何明显的原因，显然是由于仅仅缺乏生活的能力而已”；所以从500个蛋中只养活了十二只小鸡。关于植物，杂种的胚体大概也以同样的方式常常死去；至少我们知道从很不相同的物种培育出来的杂种，常常是衰弱的、低矮的而且会在早期死去；关于这类事实，马克思·维丘拉（Max Wichura）最近发表了一些关于杂种柳（willow）的显著事例。这里值得注意的是，在单性生殖（parthenogenesis）的一些情形里，未曾受精的蚕蛾卵的胚胎，经过早期的发育阶段后，就像从不同物种杂交中产生出来的胚胎一样地死去了。在没有弄清楚这些事实之前，我过去不愿相信杂种的胚胎会常常在早期死去的；因为杂种一旦产生，如我们所看到的骡的情形，一般是健康而长命的。然而杂种在它产生前后，是处于不同的环境条件之下的：如果杂种产生在和生活在双亲所生活的地方，它们一般是处于适宜的生

活条件之下的。但是，一个杂种只承继了母体的本性和体质的一半；所以在它产生之前，还在母体的子宫内或在由母体所产生的蛋或种子内被养育的时候，可能它已处于某种程度的不适宜条件之下了，因此它就很容易在早期死去；特别是因为一切极其幼小的生物对于有害的或者不自然的生活条件是显著敏感的。但是，总的看来，其原因更可能在于原始授精作用中的某种缺点，致使胚胎不能完全地发育，这比它此后所处的环境更为重要。

关于两性生殖质发育不完全的杂种的不育性，情形似乎颇不相同。我已经不止一次地提出过大量的事实，示明动物和植物如果离开它们的自然条件，它们的生殖系统就会极其容易地受到严重的影响。事实上这是动物家养化的重大障碍。如此诱发的不育性和杂种的不育性之间，有许多相似之点。在这两种情形里，不育性和一般的健康无关，而且不育的个体往往身体肥大或异常茂盛。在这两种情形里，不育性以各种不同的程度出现；而且雄性生殖质最容易受到影响；但是有时雌性生殖质比雄性生殖质更容易受到影响。在这两种情形里，不育的倾向在某种范围内和分类系统的亲缘关系是一致的，因为动物和植物的全群都是由于同样的不自然条件而招致不孕的；并且全群的物种都有产生不育杂种的倾向。另一方面，一群中的一个物种时常会抵抗环境条件的巨大变化，而在能育性上无所损伤；而一群中的某些物种会产生异常能育的杂种。如未经试验，没有人能说，任何特别的动物是否能够在栏养中生育，或者任何外来植物是否能够在栽培下自由地结籽；同时他未经试验也不能说，一属中的任何两个物种究竟能否产生或多或少是不育的杂种。最后，如果植物在几个世代内都处在不是它们的自然条件下，它们就极易变异，变异的原因似乎是部分地由于生殖系统受到特别的影响，虽然这种影响比引起不育性发生时的那种影响为小。杂种也是如此，因为正如每一个试验者所曾观察到的，杂种的后代在连续的世代中也是显著易于变异的。

因此，我们可以看出，当生物处于新的和不自然的条件之下时，以及当杂种从两个物种的不自然杂交中产生出来时，生殖系统都在一种很相似的方式下蒙受影响，而与一般健康状态无关。在前一种情形下，它的生活条件受到了扰乱，虽然这常常是我们所不能觉察到的那种很轻微的程度；在后一种情形下，也就是在杂种的情形下，外界条件虽然保持一样，但是由于两种不同的构造和体质，当然包括生殖系统在内，混合在一起，它的体制便受到扰乱。因为，当两种体制混合成为一种体制的时候，在它的发育上，周期性的活动上，不同部分和器官的彼此相互关联上，以及不同部分和器官对于生活条件的相互关系上，没有某种扰乱发生，几乎是不可能的。如果杂种能够互相杂交而生育，它们就会把同样的混成体制一代一代地传递给它们的后代，因此，它们的不育性虽有某种程度的变异，但不致消灭；这是不足为奇的。它们的不育性甚至还

有增高的倾向，如上所述，这一般是由于过分接近的近亲交配的结果。维丘拉曾大力主张上述观点，即杂种的不育性是两种体质混合在一起的结果。

必须承认，根据上述的或任何其他观点，我们并不能理解有关杂种不育性的若干事实；例如，从互交中产生的杂种，其能育性并不相等；或如，偶然地、例外地与任何一个纯粹亲种密切类似的杂种的不育性有所增强。我不敢说上述的论点已经接触到事物的根源；为什么一种生物被放置在不自然的条件下就会变为不育的，对此还不能提供任何解释。我曾经试图阐明的仅仅是，在某些方面有相似之处的两种情形，同样可以引起不育的结果，——在前一种情形里是由于生活条件受到了扰乱，在后一种情形里是由于它们的体制因为两种体制混合在一起而受到了扰乱。

同样的平行现象也适用于类似的，但很不相同的一些事实。生活条件的微小变化对于所有生物都是有利的，这是一个古老的而且近于普遍的信念，这种信念是建筑在我曾在各处举出的大量证据上的。我看到农民和园艺家就这样做，他们常常从不同土壤和不同气候的地方交换种子、块根等等，然后再换回来。在动物病后复元期间，几乎任何生活习性上的变化，对于它们都是有很大利益的。还有，关于无论植物或动物，已经极明确地证实了，同一物种的，但多少有所不同的个体之间的杂交，会增强它们的后代的生活力和能育性；而且最近亲属之间的近亲交配，若连续经过几代而生活条件保持不变，几乎永远要招致身体的缩小、衰弱或不育。

因此，一方面，生活条件的微小变化对于所有生物都有利；另一方面，轻微程度的杂交，即处于稍微不同的生活条件之下的，或者已有微小变异的同一物种的雌雄之间的杂交，会增强后代的生活力和能育性。但是，如我们曾经看到的，在自然状态下长久习惯于某些同一条件的生物，当处于相当变化的条件之下时，如在栏养中，屡屡会变为多少不育的；并且我们知道，两个类型如果相差极远，或为不同的物种，它们之间的杂交几乎常常会产生某种程度不育的杂种。我充分确信，这种双重的平行现象绝不是偶然或错觉。一个人如果能够解释为什么大象和其他很多动物在它们的乡土上仅仅处于部分的栏养下就不能生育，他就能解释杂种一般不能生育的主要原因了。同时他还能解释为什么常常处于新的和不一致的条件下的某些家养动物族在杂交时完全能够生育，虽然它们是从不同的物种传下来的，而这些物种在最初杂交时大概是不育的。上述两组平行的事实似乎被某一个共同的、不明的纽带连接在一起了，这一纽带在本质上是和生命的原则相关连的；按照赫伯特·斯潘塞先生所说的，这一原则是，生命决定于或者存在于各种不同力量的不断作用和不断反作用的，这些力量在自然界中永远是倾向于平衡的；当这种倾向

被任何变化稍微加以扰乱时，生命的力量就会增强起来。

交互的二型性和三型性

关于这个问题，在这里将进行简略的讨论，我们将发现这对于杂种性质问题会提供若干说明。属于不同“目”的若干植物表现了两个类型，这两个类型的存在数目大约相等，并且除了它们的生殖器官以外，没有任何差异；一个类型的雌蕊长、雄蕊短，另一个类型的雌蕊短、雄蕊长；这两个类型具有大小不同的花粉粒。三型性的植物有三个类型，同样地在雌蕊和雄蕊的长短上，花粉粒的大小和颜色上，以及其他某些方面，有所不同；并且三个类型的每一个都有两组雄蕊，所以三个类型共有六组雄蕊和三类雌蕊。这些器官彼此在长度上如此相称，以致其中两个类型的一半雄蕊与第三个类型的柱头具有同等的高度。我曾阐明，为了使这些植物获得充分的能育性，用一个类型的高度相当的雄蕊的花粉来使另一类型的柱头受精，是必要的，并且这种结果已被其他观察者证实了。所以，在二型性的物种里，有两个结合，可以称为合法的，是充分能育的；有两个结合，可以称为不合法的，是多少不育的。在三型性的物种里，有六个结合是合法的，即充分能育的，——有十二个结合是不合法的，即多少不育的。

当各种不同的二型性植物和三型性植物被不合法地受精时，这就是说，用与雌蕊高度不相等的雄蕊的花粉来受精时，我们可以观察到它们的不育性，正如在不同物种的杂交中所发生的情形一样，表现了很大程度的差异，一直到绝对地、完全地不育。不同物种杂交的不育性程度显著地决定于生活条件的适宜与否，我发现不合法的结合也是如此。众所周知，如果把一个不同物种的花粉放在一朵花的柱头上，随后把它自己的花粉，甚至在一个相当长的期间之后，也放在同一个柱头上，它的作用是如此强烈地占着优势，以致一般地可以消灭外来花粉的效果；同一物种的若干类型的花粉也是如此，当合法的花粉和不合法的花粉被放在同一柱头上时，前者比后者占有强烈的优势。我根据若干花的受精情形肯定了这一点，首先我在若干花上进行了不合法的受精，二十四小时后，我用一个具有特殊颜色的变种的花粉，进行合法的受精，于是所有的幼苗都带有同样的颜色；这表明了，合法的花粉，虽然在二十四小时后施用，还能破坏或阻止先行施用的不合法的花粉的作用。还有，同样的两个物种之间的交互，往往会有很不同的结果，三型性的植物也是如此；例如：紫色千屈菜（*Lythrum salicaria*）^[4]的中花柱类型能极其容易地由短花柱类型的长雄蕊的花粉来不合法地受精，而且能产生许多种子；但是用中花柱类型的长雄蕊的花粉来使短花柱类型受精时，却不能产生一粒种子。

在所有这些情形里，以及在还能补充的其他情形里，同一个无疑的

物种的一些类型，如果进行不合法结合，其情况恰与两个不同物种在杂交时完全一样。这引导我对于从几个不合法的结合培育出来的许多幼苗仔细观察了四年之久。主要的结果是，这些可以称为不合法的植物都不是充分能育的。从二型性的植物能够培育出长花柱和短花柱的不合法植物，从三型性的植物能够培育出三个不合法类型。这些植物能够在合法的方式下正当地结合起来。当这样做了之后，为什么这些植物所产生的种子不能像它们双亲在合法受精时所产生的那么多，是没有明显的理由的。但实际并不如此。这些植物都是不育的，不过程度有所不同而已。有些是极端地和无法矫正地不育的，以至在四年中未曾产生过一粒种子或者甚至一个种子蒴。这些不合法植物在合法方式下结合时的不育性，可以与杂种在互相杂交时的不育性进行严格的比较。另一方面，如果一个杂种和纯粹亲种的任何一方进行杂交，其不育性通常会大大减弱：当一个不合法植株由一个合法植株来授精时，其情形也是如此。正如杂种的不育性和两个亲种之间第一次杂交时的困难情况并非永远相平行一样，某些不合法植物具有极大的不育性，但是产生它们的那一结合的不育性绝不是大的。从同一种子蒴中培育出来的杂种的不育性程度，有内在的变异，而不合法的植物更加如此。最后，许多杂种开花多而长久，但是其他不育性较大的杂种开花少，而且它们是衰弱的，可怜地矮小；各种二型性和三型性植物的不合法后代，也有完全一样的情形。

总之，不合法植物和杂种在性状和习性上有着最密切的同一性。就是说不合法植物就是杂种，不过这样的杂种乃是在同一物种范围内由某些类型的不适当结合产生出来的，而普通的杂种却是从所谓不同物种之间的不适当结合产生出来的，这样说几乎一点也不夸张。我们还看到，第一次不合法的结合和不同物种的第一次杂交，在各方面都有极密切的相似性。用一个例证来说明，或者会更清楚一些；我们假设有一位植物学者发见了三型性紫色千屈菜的长花柱类型有两个显著的变种（实际上是有的），并且他决定用杂交来试验它们是否是不同的物种。他大概会发现，它们所产生的种子数目仅及正常的五分之一，而且它们在上述其他各方面所表现的，好像是两个不同的物种。但是，为了肯定这种情形，他从他的假设的杂种种子来培育植物，于是他发见，幼苗是可怜地矮小和极端地不育，而且它们在其他各方面所表现的，和普通杂种一样。于是，他会宣称，他已经按照一般的观点，确实证明了他的两个变种是真实的和不同的物种，和世界上任何物种一样；但是他完全错误了。

上述有关二型性和三型性植物的一些事实是重要的，第一，因为它阐明了，对第一次杂交能育性和杂种能育性减弱所进行的生理测验，不是区别物种的安全标准；第二，因为我们可以断定，有某一未知的纽带连接着不合法结合的不育性和它们的不合法后代的不育性，并且引导我们把这同样的观点引申到第一次杂交和杂种上去；第三，因为我们看

出，同一个物种可能存在着两个或三个类型，它们在与外界条件有关的构造或体质上并没有任何不同之处，但它们在某些方式下结合起来时，就是不育的，这一点依我看来，似乎特别重要。因为我们必须记住，产生不育性的，恰恰是同一类型的两个个体的雌雄生殖质的结合，例如两个长花柱类型的雌雄生殖质的结合；另一方面，产生能育性的，恰恰是两个不同类型所固有的雌雄生殖质的结合。因此，最初看来，这种情形和同一物种的个体的普通结合以及不同物种的杂交情形正相反。然而是否真的如此，是可怀疑的；但是我不拟在此详细讨论这一暧昧的问题。

无论如何，大概我们可以从二型性和三型性植物的考察中，来推论不同物种杂交的不育性及其杂种后代的不育性完全决定于雌雄性生殖质的性质，而与构造上或一般体质上的任何差异无关。根据对于互交的考察，我们也可以得出同样的结论；在互交中，一个物种的雄体不能够或者极其困难地能够和第二个物种的雌体相结合，然而反转过来进行杂交却是完全容易的。那位优秀的观察者该特纳也同样地断定了物种杂交的不育性仅仅是由于它们的生殖系统的差异。

变种杂交的能育性及其混种后代的能育性不是普遍的

作为一个极有根据的论点，可以主张，物种和变种之间一定存在着某种本质上的区别，因为变种彼此在外观上无论有多大差异，还是可以十分容易地杂交，且能够产生完全能育的后代。除去某些即将谈到的例外，我充分承认这是规律。但围绕这个问题还有许多难点，因为，当探求在自然状况下所产生的变种时，如果有两个类型，向来被认为是变种，但在杂交中发现它们有任何程度的不育性，大多数博物学者就会立刻把它们列为物种。例如，被大多数植物学者认为是变种的蓝蓼葵和红蓼葵，据该特纳说在杂交中是十分不育的，因此他便把它们列为无疑的物种了。如果我们用这样的循环法辩论下去，就必然要承认在自然状况下产生出来的一切变种都是能育的了。

如果转过来看一看在家养状况下产生的或者假定产生的一些变种，我们还要被卷入若干疑惑之中。因为，例如当我们说某些南美洲的土著家养狗不能和欧洲狗容易地结合时，在每一个人心目中都会产生一种解释，而且这大概是一种正确的解释，即这些狗本来是从不同物种传下来的。但是，在外观上有着广泛差异的很多家养族，例如鸽子或甘蓝都有完全的能育性，是一件值得注意的事实；特别是当我们想起有何等众多的物种，虽然彼此极其密切近似，但杂交时却极端不育；这是更可注意的事实。然而，通过以下几点考虑，可知家养变种的能育性并不那么出人意外。第一，可以观察到，两个物种之间的外在差异量并不是它们的相互不育性程度的确实指标，所以在变种的情形下，外在的差异也不是确实的指标。关于物种，其原因肯定是完全在于它们的生殖系统。对家养动物和栽培植物发生作用的变化着的生活条件，极少有改变它们的生殖系统而招致互相不育的倾向，所以我们有良好的根据来承认帕拉斯的直接相反的学说，即家养的条件一般可以消除不育的倾向；因此，物种在自然状态下当杂交时大概有某种程度的不育性，但它们的家养后代当杂交时就会变成为完全能育的。在植物里，栽培并没有在不同物种之间造成不育性的倾向，在已经谈到的若干确实有据的例子里，某些植物却受到了相反的影响，因为它们变成了自交不育的，同时仍旧保有使其他物种受精和由其他物种受精的能力。如果帕拉斯的关于不育性通过长久继续的家养而消除的学说可以被接受（这几乎是难以反驳的），则长久继续的同一生活条件同样地会诱发不育性就是高度不可能的了；纵使在某些情形里，具有特别体质的物种，偶尔会因此发生不育性。这样，我们就可以理解，如我所相信的，为什么家养动物不会产生互相不育的变种，为什么植物，除去即将举出的少数的情形以外，不产生不育的变种。

在我看来，目前所讨论的问题中的真正难点，并不是家养品种为什么当杂交时没有变成互相不育的，而是为什么自然的变种经历了恒久的变化而取得物种的等级时，就如此一般地发生了不育性。我们还远远不能精确地知道它的原因；当看到我们对于生殖系统的正常作用和异常作用是何等极度无知时，这也就不足为奇了。但是，我们能够知道，由于物种与它们的无数竞争者进行了生存竞争，它们便长期地比家养变种暴露在更为一致的生活条件下；因而便不免产生很不相同的结果。因为我们知道，如果把野生的动物和植物从自然条件下取来，加以家养或栽培，它们就会成为不育的，这是很普通的事；并且一向生活在自然条件下的生物的生殖机能，对于不自然杂交的影响大概同样是显著敏感的。另一方面，家养生物，仅仅从它们受家养的事实看来，对于它们的生活条件的变化本来就不是高度敏感的，并且今日一般地能够抵抗生活条件的反复变化而不减低其能育性，所以可以预料到，家养生物所产生的品种，如与同样来源的其他变种进行杂交，也很少会在生殖机能上受到这一杂交行为的有害影响。

我曾说过同一物种的变种进行杂交，好像必然都是能育的。但是，下面我将扼要叙述的少数事例，就是一定程度的不育性的证据。这一证据，和我们相信无数物种的不育性的证据，至少是有同等价值的。这一证据也是从反对说坚持者那里得来的，他们在所有情形下都把能育性和不育性作为区别物种的安全标准。该特纳在他的花园内培育了一个矮型黄籽的玉米品种，同时在它的近旁培育了一个高型红籽的品种，这一工作进行了数年之久；这两个品种虽然是雌雄异花的，但绝没有自然杂交。于是他用一类玉米的花粉在另一类的十三个花穗上进行受精，但是仅有一个花穗结了一些籽，也不过只结了五粒种子。因为这些植物是雌雄异花的，所以人工受精的操作在这里不会发生有害的作用。我相信没有人会怀疑这些玉米变种是属于不同物种的；重要的是要注意这样育成的杂种植物本身是完全能育的；所以，甚至该特纳也不敢承认这两个变种是不同的物种了。

吉鲁·得·别沙连格（Girou de Buzareingues）杂交了三个葫芦变种，它们和玉米一样是雌雄异花的，他断言它们之间的差异愈大，相互受精就愈不容易。这些试验有多大的可靠性，我不知道；但是萨哥瑞特把这些被试验的类型列为变种，他的分类法的主要根据是不育性的试验，并且诺丹也做出了同样的结论。

下面的情形就更值得注意了，最初一看这似乎是难以相信的；但这是如此优秀的观察者和反对说坚持者该特纳在许多年内，对于毛蕊花属的九个物种所进行的无数试验的结果：即是，黄色变种和白色变种的杂交，比同一物种的同色变种的杂交，产生较少的种子。进而他断言，当一个物种的黄色变种和白色变种与另一物种的黄色变种和白色变种杂交

时，同色变种之间的杂交比异色变种之间的杂交，能产生较多的种子。斯科特先生也曾对毛蕊花属的物种和变种进行过试验；他虽然未能证实该特纳的关于不同物种杂交的结果，但他发现了同一物种的异色变种比同色变种所产生的种子较少，其比例为86：100。然而这些变种除了花的颜色以外，并没有任何不同之处，有时这一个变种还可从另一个变种的种子培育出来。

科尔路特工作的准确性已被其后的每一位观察者所证实了，他曾证明一项值得注意的事实，即普通烟草的一个特别变种，如与一个大小相同的物种进行杂交，比其他变种更能生育。他对普通被称作变种的五个类型进行了试验，而且是极严格的试验，即互交试验，他发见它们的杂种后代都是完全能育的。但是这五个变种中的一个，无论用作父本或母本与黏性烟草（*Nicotiana glutinosa*）进行杂交，它们所产生的杂种，永远不像其他四个变种与黏性烟草杂交时所产生的杂种那样地不育。因此，这个变种的生殖系统必定以某种方式和在某种程度上变异了。

从这些事实看来，就不能再坚持变种当杂交时必然是十分能育的。根据确定自然状态下的变种不育性的困难，因为一个假定的变种，如果被证明有某种程度的不育性，几乎普遍会被列为物种；——根据人们只注意到家养变种的外在性状，并且根据家畜变种并没有长期地处于一致的生活条件下；——根据这几项考察，我们可以总结出，杂交时的能育与否并不能作为变种和物种之间的基本区别。杂交的物种的一般不育性，不应看作是一种特别获得的禀赋，而可以稳妥地看作是伴随它们的雌雄性生殖质中一种未知性质的变化而发生的。

除了能育性之外，杂种与混种的比较

杂交物种的后代和杂交变种的后代，除了能育性以外，还可以在其他几方面进行比较。曾热烈地希望在物种和变种之间划出一条明确界限的该特纳，在种间杂种后代和变种间混种后代之间只能找出很少的而且依我看来是十分不重要的差异。另一方面，它们在许多重要之点上却是极其密切一致的。

这里我将极其简略地来讨论这一问题。最重要的区别是，在第一代里混种较杂种易于变异；但是该特纳却认为经过长期培育的物种所产生的杂种在第一代里是常常易于变异的；我本人也曾见过这一事实的显著例子。该特纳进而认为极其密切近似物种之间的杂种，较极其不同物种之间的杂种易于变异；这一点阐明了变异性的差异程度是逐步消失的。众所周知，当混种和较为能育的杂种被繁殖到几代时，两者后代的变异性都是巨大的；但是，还能举出少数例子，表明杂种或混种长久保持着一致的性状。然而混种在连续世代里的变异性大概较杂种的为大。

混种的变异性较杂种的变异性为大，似乎完全不足为奇。因为混种的双亲是变种，而且大都是家养变种（关于自然变种只做过很少的试验），这意味着那里的变异性是新近发生的，并且意味着由杂交行为所产生的变异性常常会继续，而且会增大。杂种在第一代的变异性比起在其后连续世代的变异性是微小的，这是一个奇妙的事实，而且是值得注意的。因为这和我提出的普通变异性的原因中的一个观点有关联；这个观点是，由于生殖系统对于变化了的生活条件是显著敏感的，所以在这样的情况下，生殖系统就不能运用它的固有机能来产生在所有方面都和双亲类型密切相似的后代。第一代杂种是从生殖系统未曾受到任何影响的物种传下来的（经过长久培育的物种除外），所以它们不易变异；但是杂种本身的生殖系统却已受到了严重的影响，所以它们的后代是高度变异的。

还是回转来谈谈混种和杂种的比较：该特纳说，混种较杂种更易重现任何一个亲类型的性状；但是，如果这是真实的，也肯定地不过是程度上的差别而已。又，该特纳明确地说道，从长久栽培的植物产生出来的杂种，比从自然状态下的物种产生出来的杂种，更易于返祖；这对不同观察者所得到的非常不同结果，大概可以给予解释：维丘拉曾对杨树的野生种进行过试验，他怀疑杂种是否会重现双亲类型的性状；然而诺丹却相反地以强调的语句坚持认为杂种的返祖，几乎是一种普遍的倾向，他的试验主要是对栽培植物进行的。该特纳进而说道，任何两个物种虽然彼此密切近似，但与第三个物种进行杂交，其杂种彼此差异很

大；然而一个物种的两个很不相同的变种，如与另一物种进行杂交，其杂种彼此差异并不大。但是据我所知，这个结论是建筑在一次试验上的；并且似乎和科尔路特所做的几个试验的结果正相反。

这些就是该特纳所能指出的杂种植物和混种植物之间的不重要的差异。另一方面，杂种和混种，特别是从近缘物种产生出来的那些杂种，按照该特纳的说法，也是依据同一法则的。当两个物种杂交时，其中一个物种有时具有优势的力量以迫使杂种像它自己。我相信关于植物的变种也是如此；并且关于动物，肯定地也是一个变种常常较另一变种具有优势的传递力量。从互交中产生出来的杂种植物，一般是彼此密切相似的；从互交中产生出来的混种植物也是如此。无论杂种或混种，如果在连续世代里反复地和任何一个亲本进行杂交，都会使它们重现任何一个纯粹亲类型的性状。

这几点意见显然也能应用于动物；但是关于动物，部分地由于次级性征的存在，使得上述问题更加十分复杂；特别是由于在物种间杂交和变种间杂交里某一性较另一性强烈地具有优势的传递力量，这个问题就更加复杂了。例如，我想那些主张驴较马具有优势的传递力量的作者们是对的，所以无论骡（mule）或驴骡（hinny）都更像驴而少像马；但是，公驴较母驴更强烈地具有优势的传递力量，所以由公驴和母马所产生的后代——骡，比由母驴和公马所产生的后代——驴骡，更与驴相像。

某些作者特别着重下述的假定事实：即只有混种后代不具有中间性状，而密切相似于双亲的一方；但是这种情形在杂种里也曾经发生，不过我承认这比在混种里发生的少得多。看一看我所搜集的事实，由杂交育成的动物，凡与双亲一方密切相似的，其相似之点似乎主要局限于性质上近于畸形的和突然出现的那些性状——如皮肤白变症，黑变症（melanism）、无尾或无角、多指和多趾；而与通过选择慢慢获得的那些性状无关。突然重现双亲任何一方的完全性状的倾向，也是在混种里远比在杂种里更易发生。混种是由变种传下来的，而变种常常是突然产生的，并且在性状上是半畸形的；杂种是由物种传下来的，而物种则是慢慢而自然地产生的。我完全同意普罗斯珀·芦卡斯博士的见解，他搜集了有关动物的大量事实后，得出如下的结论：不论双亲彼此的差异有多少，就是说，在同一变种的个体结合中，在不同变种的个体结合中，或在不同物种的个体结合中，子代类似亲代的法则都是一样的。

除了能育性和不育性的问题以外，物种杂交的后代和变种杂交的后代，在一切方面似乎都有普遍的和密切的相似性。如果我们把物种看作是特别创造出来的，并且把变种看作是根据次级法则（Secondary laws）产生出来的，这种相似性便会成为一个令人吃惊的事实。但这是和物种与变种之间并没有本质区别的观点完全符合。

本章提要

充分不同到足以列为物种的类型之间的第一次杂交以及它们的杂种，很一般地但非普遍地不育。不育性具有各种不同的程度，而且往往相差如此微小，以致最谨慎的试验者根据这一标准也会在类型的排列上得出完全相反的结论。不育性在同一物种的个体里是内在地易于变异的，并且对于适宜的和不宜的生活条件是显著敏感的。不育性的程度并不严格遵循分类系统的亲缘关系，但被若干奇妙的和复杂的法则所支配。在同样的两个物种的互交里不育性一般是不同的，有时是大为不同的。在第一次杂交以及由此产生出来的杂种里，不育性的程度并非是永远相等的。

在树的嫁接中，某一物种或变种嫁接在其他树上的能力，是伴随着营养系统的差异而发生的，而这些差异的性质一般是未知的；与此同时，在杂交中，一个物种和另一物种在结合上的难易，是伴随着生殖系统里的未知差异而发生的。想象为了防止物种在自然状况下的杂交和混淆，物种便被特别赋予了各种程度的不育性，和想象为了防止树木在森林中的接合，树木便被特别赋予了各种不同而多少近似程度的难以嫁接的性质，同样是毫无任何理由的。

第一次杂交和它的杂种后代的不育性不是通过自然选择而获得的。在第一次杂交的场合，不育性似乎决定于几种条件；在某些事例里，主要决定于胚胎的早期死亡。在杂种的场合，不育性显然决定于它们的整个体制被两个不同类型的混合所扰乱了；这种不育性和暴露在新的和不自然的生活条件下的纯粹物种所屡屡发生的不育性，是密切近似的。能够解释上述情形的人们，就能够解释杂种的不育性。这一观点有力地被另一种平行现象所支持：即是第一，生活条件的微小变化可以增加一切生物的生活力和能育性；第二，暴露在微有不同的生活条件下的，或已经变异了的类型之间的杂交，将有利于后代的大小、生活力和能育性。关于二型性和三型性植物的不合法的结合的不育性以及它们的不合法后代的不育性所举出的一些事实，大概可以确定以下情形，即有某种未知的纽带在所有情形里连接着第一次杂交的不育性程度和它们的后代的不育性程度。对于二型性这些事实的考察，以及对于互交结果的考察，明白地引出了如下的结论：杂交物种不育的主要原因仅仅在于雌雄生殖质中的差异。但是在不同物种的场合里，为什么在雌雄生殖质极其一般地发生了或多或少的变异后，就会引致它们的相互不育性，我们还不明白；然而这一点和物种长期暴露在近于一致的生活条件下，似有某种密切的关联。

任何两个物种的难以杂交和它们的杂种后代的不育性，纵然起因不同，在大多数情形下应当是相应的，这并不奇怪；因为二者都决定于杂交的物种之间的差异量。第一次杂交的容易和如此产生的杂种的能育，以及嫁接的能力——虽然嫁接的能力是决定于广泛不同的条件的——在一定范围内都应当与被试验类型的分类系统的亲缘关系相平行，这也不奇怪；因为分类系统的亲缘关系包括着一切种类的相似性。

被认为是变种的类型之间的第一次杂交，或者充分相似到足以被认为是变种的类型之间的第一次杂交，以及它们的混种后代，一般都是能育的，但不一定如常常说到的那样，必然如此。如果我们记得，我们是何等易于用循环法来辩论自然状态下的变种，如果我们记得，大多数变种是在家养状况下仅仅根据对外在差异的选择而产生出来的，并且它们并不曾长久暴露在一致的生活条件下；则变种之有几乎普遍而完全的能育性，就不值得奇怪了。我们还应当特别记住，长久继续的家养具有削弱不育的倾向，所以这好像很少能诱发不育性。除了能育性的问题之外，在其他一切方面杂种和混杂种之间还有最密切而一般的相似性——就是说在它们的变异性方面，在反复杂交中彼此结合的能力方面，以及在遗传双亲类型的性状方面，都是如此。最后，虽然我们还不知道第一次杂交的和杂种的不育性的真实原因，并且也不知道为什么动物和植物离开它们的自然条件后会变成为不育的，但是本章所举出的一些事实，对我来说，似乎与物种原系变种这一信念并不矛盾。

[1] 即 *Crinum longifolium*。——译者

[2] 现用学名 *Antheraea pernyi* Guérin。——译者

[3] 最近的分类学把梨和苹果列为不同的属。——译者

[4] 即紫色珍珠菜（purple loosestrife）。——译者

第十章 论地质记录的不完全

今日中间变种的不存在——绝灭的中间变种的性质以及它们的数量——从剥蚀的速率和沉积的速率来推算时间的经过——从年代来估计时间的经过——古生物标本的贫乏——地质层的间断——花岗岩地域的剥蚀——在任何一个地质层中中间变种的缺乏——物种群的突然出现——物种群在已知的最下化石层中的突然出现——生物可居住的地球的远古时代。

我在第六章已经列举了对于本书所持观点的主要异议。对这些异议大多数已经讨论过了。其中之一，即物种类型的区别分明以及物种没有无数的过渡连锁把它们混淆在一起，是一个显而易见的难点。我曾举出理由来说明，为什么这些连锁今日在显然极其有利于它们存在的环境下，也就是说在具有渐变的物理条件的广大而连续的地域上，通常并不存在。我曾尽力阐明，每一物种的生活对今日其他既存生物类型的依存，甚于对气候的依存，所以具有真正支配力量的生活条件并不像热度或温度那样地于完全不知不觉中逐渐消失。我也曾尽力阐明，由于中间变种的存在数量比它们所联系的类型为少，所以中间变种在进一步的变异和改进的过程中，一般要被淘汰和消灭。然而无数的中间连锁目前在整个自然界中没有到处发生的主要原因当在于自然选择这一过程，因为通过这一过程新变种不断地代替了和排挤了它们的亲类型。因为这种绝灭过程曾经大规模地发生了作用，按比例来说，既往生存的中间变种一定确实是大规模存在的。那么，为什么在各地质层（geological formation）和各地层（stratum）中没有充满这些中间连锁呢？地质学的确没有揭发任何这种微细级进的连锁；这大概是反对自然选择学说的最明显的和最重要的异议。我相信地质记录的极度不完全可以解释这一点。

第一，应当永远记住，根据自然选择学说，什么种类的中间类型应该是既往生存过的。当观察任何两个物种时，我发见很难避免不想象到直接介于它们之间的那些类型。但这是一个完全错误的观点；我们应当常常追寻介于各个物种和它们的一个共同的，但是未知的祖先之间的那些类型；而这个祖先一般在某些方面已不同于变异了的后代。兹举一个简单的例证：扇尾鸽和突胸鸽都是从岩鸽传下来的；如果我们掌握了所有曾经生存过的中间变种，我们就会掌握这两个品种和岩鸽之间各有一条极其绵密的系列；但是没有任何变种是直接介于扇尾鸽和突胸鸽之间的；例如，结合这两个品种的特征——稍微扩张的尾部和稍微增大的喙囊——的变种，是没有的。还有，这两个品种已经变得如此不同，如果我们不知道有关它们起源的任何历史的和间接的证据，而仅仅根据它们

和岩鸽在构造上的比较，就不可能去决定它们究竟是从岩鸽传下来的呢，还是从其他某一近似类型皇官鸽（*C.oenas*）传下来的。

自然的物种也是如此，如果我们观察到很不相同的类型，如马和獾（tapir），我们就没有任何理由可以假定直接介于它们之间的连锁曾经存在过，但是可以假定马或獾和一个未知的共同祖先之间是有中间连锁存在过的。它们的共同祖先在整个体制上与马和獾具有极其一般的相似；但在某些个别构造上可能和二者有很大的差异；这差异或者甚至比二者之间的彼此差异还要大。因此，在所有这种情形里，除非我们同时掌握了一条近于完全的中间连锁，纵使将祖先的构造和它的变异了的后代加以严密的比较，也不能辨识出任何两个物种或两个物种以上的亲类型。

根据自然选择学说，两个现存类型中的一个来自另一个大概是可能的；例如马来自獾；并且在这种情形下，应有直接的中间连锁曾经存在于它们之间。但是这种情形意味着一个类型很长期间保持不变，而它的子孙在这期间却发生了大量的变异；然而生物与生物之间的子与亲之间的竞争原理将会使这种情形极少发生；因为，在所有情形里，新而改进的生物类型都有压倒旧而不改进的类型的倾向。

根据自然选择学说，一切现存物种都曾经和本属的亲种有所联系，它们之间的差异并不比今日我们看到的同一物种的自然变种和家养变种之间的差异为大；这些目前一般已经绝灭了的亲种，同样地和更古老的类型有所联系；如此回溯上去，常常就会融汇到每一个大纲（class）的共同祖先。所以，在所有现存物种和绝灭物种之间的中间的和过渡的连锁数量，必定难以胜数。假如自然选择学说是正确的，那么这些无数的中间连锁必曾在地球上生存过。

从沉积的速率和剥蚀的范围来推算时间的经过

除了我们没有发现这样无限数量的中间连锁的化石遗骸之外，另有一种反对意见：认为一切变化的成果既然都是缓慢达到的，所以没有充分的时间足以完成如此大量的有机变化。如果读者不是一位实际的地质学者，我几乎不可能使他领会一些事实，从而对时间经过有所了解。莱尔爵士的《地质学原理》（*Principles of Geology*）将被后世历史家承认在自然科学中掀起了一次革命，凡是读过这部伟大著作的人，如果不承认过去时代曾是何等地久远，最好还是立刻把我的这本书合起来不要读它吧。只研究《地质学原理》或阅读不同观察者关于各地质层的专门论文，而且注意到各作者怎样试图对于各地质层的，甚至各地层的时间提出来的不确切的观念，还是不够的。如果我们知道了发生作用的各项动力，并且研究了地面被剥蚀了多深，沉积物被沉积了多少，我们才能最好地对过去的时间获得一些概念。正如莱尔明白说过的，沉积层的广度和厚度就是剥蚀作用的结果，同时也是地壳别的场所被剥蚀的尺度。所以一个人应当亲自考察层层相叠的诸地层的巨大沉积物，仔细观察小河如何带走泥沙以及波浪如何侵蚀去海岸岩崖（Sea-cliff），这样才能对过去时代的时间有一点了解，而有关这时间的标志在我们的周围触目皆是。

沿着由不很坚硬岩石所形成的海岸走走，并且注意看看它的陵削（degradation）过程是有点好处的。在大多数情形里，达到海岸岩崖的海潮每天只有两次，而且时间短暂，同时只有当波浪挟带着细沙或小砾石时才能侵蚀海岸岩崖；因为有良好的证据可以证明，清水对侵蚀岩石是没有任何效果的。这样，海岸岩崖的基部终于被掘空，巨大的岩石碎块倾落下来了，这些岩石碎块便固定在倾落的地方，然后一点一点地被侵蚀去，直到它的体积缩小到能够被波浪把它旋转的时候，才会很快地磨碎成小砾石、砂或泥。但是我们如此常常看到沿着后退的海岸岩崖基部的圆形巨砾（boulders），密被着海产生物，这表明了它们很少被磨损而且很少被转动！还有，如果我们沿着任何正在蒙受陵削作用的海岸岩崖行走几英里路，就会发见目前正在被陵削着的崖岸，不过只是短短的一段，或只是环绕海角（promontory）而星点地存在着。地表和植被的外貌表明，自从它们的基部被水冲刷以来，已经经过许多年代了。

然而我们近来从许多优秀观察者——朱克斯（Jukes）、盖基（Geikie）、克罗尔（Croll）以及他们的先驱者拉姆齐的观察里，得知大气的陵削作用比海岸作用（coast-action），即波浪的力量，更是一种远为重要的动力。整个的陆地表面都暴露在空气和溶有碳酸的雨水的化学作用之下，同时在寒冷地方，则暴露在霜的作用之下；逐渐分解的物

质，甚至在缓度的斜面上，也会被豪雨冲走，特别是在干燥的地方，则会超出想象程度以上地被风刮走；于是这些物质便被河川运去，急流使河道加深，并把碎块磨得更碎。下雨的时候，甚至在缓度倾斜的地方，我们也能从各个斜面流下来的泥水里看到大气陵削作用的效果。拉姆齐和惠特克（Whitaker）曾经阐明，并且这是一个极其动人的观察，维尔顿区（Wealden district）的巨大崖坡（escarpment）线，以及从前曾被看作是古代海岸的横穿英格兰的崖坡线，都不能是这样形成的，因为各崖坡线都是由一种相同的地质层构成的，而我们的海岸岩崖到处都是由各种不同的地质层交织而成的。假如这种情形是真实的话，我们便不得不承认，这些崖坡的起源，主要是由于构成它的岩石比起周围的表面能够更好地抵抗大气的剥蚀作用；结果，这表面便逐渐陷下，遂留下较硬岩石的突起线路。从表面上看来，大气动力的力量是如此微小，而且工作得似乎如此缓慢，但曾经产生出如此伟大的结果，按照我们的时间观点来讲，没有任何事情比上述这种信念更能使我们强烈地感到时间的久远无边了。

如果这样体会了陆地是通过大气作用和海岸作用而缓慢被侵蚀了的，那么要了解过去时间的久远，最好一方面去考察许多广大地域上被移去的岩石，它方面去考察沉积层的厚度。记得当我看到火山岛被波浪冲蚀，四面削去成为高达一千或两千英尺的直立悬崖时，曾大受感动；因为，熔岩流（lava-streams）凝成缓度斜面，由于它以前的液体状态，明显阐明了坚硬的岩层曾经一度在大洋里伸展得何等辽远。断层（faults）把这同类故事说得更明白，沿着断层——即那些巨大的裂隙，地层在这一边隆起，或者在那一边陷下，这等断层的高度或深度竟达数千英尺；因为，自从地壳裂破以来，无论地面隆起是突然发生的，或是如多数地质学者所信，是缓慢地由许多隆起运动而成的，并没有什么大差别。而今地表已经变得如此完全平坦，以致在外观上已经看不出这等巨大转位（dislocation）的任何痕迹，例如克拉文断层（Craven fault）上升达30英里，沿着这一线路，地层的垂直总变位自600到3,000英尺不等。关于在盎格爾西（Anglesea）陷落达2,300英尺的情形，拉姆齐教授曾发表过一篇报告；他告诉我说，他充分相信，在梅里奥尼斯郡（Merionethshire）有一个陷落竟达12,000英尺，然而在这些情形里，地表上已没有任何东西可以表示这等巨大的运动了；裂隙两边的石堆已经夷为平地了。

另一方面，世界各处，沉积层的叠积都是异常厚的。我在科迪勒拉山（Cordillera）曾测量过一片砾岩，有一万英尺厚。砾岩的堆积虽然比致密的沉积岩快些，然而从构成砾岩的小砾石磨成圆形需费许多时间看来，一块砾岩的积成是何等缓慢的。拉姆齐教授根据他在大多数场合里的实际测量，曾把英国不同部分的连续地质层的最大厚度告诉过我，其结果如下：

古生代层（火成岩不在内）

57,154英尺

第二纪层

13,190英尺

第三纪层

2,240英尺

总加起来是72,584英尺；这就是说，折合英里差不多有十三英里又四分之三。有些地质层在英格兰只是一薄层，而在欧洲大陆上却厚达数千英尺。还有，在每一个连续的地质层之间，按照大多数地质学者的意见，空白时期也极久长。所以英国的沉积岩的高耸叠积层，只能对于它们所经过的堆积时间，给予我们一个不确切的观念。对于这种种事实的考察，会使我们得到一种印象，差不多就像在白费力气去掌握“永恒”这个概念所得到的印象一样。

然而，这种印象还是有部分错误的。克罗尔先生在一篇有趣的论文里说道：“我们对于地质时期的长度形成一种过大的概念，是不会犯错误的，如用年数来计算却要犯错误。”当地质学者们看到这巨大而复杂的现象，然后看到表示着几百万年的这个数字时，这二者在思想上会产生完全不同的印象，而登时要感到这个数字是过小了。关于大气的剥蚀作用，克罗尔先生根据某些河流每年冲下来的沉积物的既知量与其流域相比较，得出如下计算，即1,000英尺的坚硬岩石，渐次粉碎，须在六百万年的期间，才能从整个面积的平均水平线上移去。这似乎是一个可惊的结果，某些考察使人怀疑这个数字太大了，甚至把这个数字减到二分之一或四分之一，依然还是很可惊的。然而，很少有人知道一百万的真实意义是什么：克罗尔先生举出以下的比喻，用一狭条纸83英尺4英寸长，使它沿着一间大厅的墙壁伸延出去；于是在十分之一英寸处作一记号。让十分之一英寸代表一百年，全纸条就代表一百万年。但是必须记住，在上述的大厅里，被毫无意义的尺度所代表的一百年，对于本书的问题却具有何等重要的意义。若干卓越的饲养者，仅在他们的一生期间内，就大大地改变了某些高等动物，而高等动物在繁殖它们的种类上远比大多数的下等动物为慢，他们就这样育成了值得称为新的亚品种的。很少有人相当细心地去注意过任何一个品系到半世纪以上的，所以一百年可以代表两个饲养者的连续工作。不能假定在自然状态下的物种，可以像在有计划选择指导之下的家养动物那样迅速地进行变化。与无意识的选择——即只在于保存最有用的或最美丽的动物，而无意于改变那个品种——的效果相比较，也许比较公平些；但是通过这种无意识选择的过程，各个品种在两个世纪或三个世纪的时间就会被显著地改变了。

然而物种的变化大概更为缓慢得多，在同一地方内只有少数的物种同时发生变化。这种缓慢性是由于同一地方内的所有生物已经彼此适应得很好了，除非经过长久时间之后，由于某种物理变化的发生，或者由于新类型的移入，在这自然机构中是没有新位置的。还有，具有正当性质的变异或个体差异，即某些生物所赖以在改变了的环境条件下适应新地位的变异，也经常不会即刻发生。不幸的是我们没有方法根据时间的

标准来决定，一个物种的改变需要经过多长时间；但是关于时间的问题，以后一定还要讨论。

古生物标本的贫乏

现在让我们看一看我们最丰富的地质博物馆，那里的陈列品是何等地贫乏呵！每一个人都会承认我们的搜集是不完全的。永远不应忘记那位可称赞的古生物学者爱德华·福布斯的话，他说，大多数的化石物种都是根据单个的而且常常是破碎的标本，或者是根据某一个地点的少数标本被发见和被命名的。地球表面只有一小部分曾作过地质学上的发掘，从每年欧洲的重要发见看来，可以说没有一处地方曾被十分注意地发掘过。完全柔软的生物没有一种能够被保存下来。落在海底的贝壳和骨骼，如果那里没有沉积物的掩盖，便会腐朽而消失。我们可能采取一种十分错误的观点，认为差不多整个海底都有沉积物正在进行堆积，并且其堆积速度足够埋藏和保存化石的遗骸。海洋的极大部分都呈亮蓝色，这说明了水的纯净。许多被记载的情形指出，一个地质层经过长久间隔的时期以后，被另一后生的地质层整个地遮盖起来，而下面的一层在这间隔的时期中并未遭受任何磨损，这种情形，只有根据海底常常多年不起变化的观点才可以得到解释。埋藏在沙子或砾层里的遗骸，遇到岩床上升的时候，一般会由于溶有碳酸的雨水的渗入而被分解。生长在海边高潮与低潮之间的许多种类动物，有的似乎难得被保存下来。例如，有几种藤壶亚科（Chthamalinae，无柄蔓足类的亚科）的若干物种，遍布全世界的海岸岩石上，数量非常之多。它们都是严格的海岸动物，除了在西西里（Sicily）发见过一个在深海中生存的地中海物种的化石以外，至今还没有在任何第三纪地质层里发见过任何其他物种：然而已经知道，藤壶属曾经生存于白垩纪（Chalk period）。最后，需要极久时间才堆积起来的许多巨大沉积物，却完全没有生物的遗骸，我们对此还不能举出任何的理由：其中最显著的例子之一是弗里希（Flysch）地质层，由页岩和砂岩构成，厚达数千英尺，有的竟达六千英尺，从维也纳到瑞士至少绵延300英里；虽然这等巨大岩层被极其仔细地考察过，但在那里除了少数的植物遗骸之外，并没有发见任何其他化石。

关于生活在中生代和古生代的陆栖生物，我们所搜集的证据是极其片断的，这就不必多谈了。例如，直到最近，除了莱尔爵士和道森博士（Dr. Dawson）在北美洲的石炭纪地层中所发见的一种陆地贝壳外，在这两个广阔时代中还没有发见过其他陆地贝壳；不过目前在黑侏罗纪地层中已经发见了陆地贝壳。关于哺乳动物的遗骸，只要一看莱尔的《手册》里所登载的历史表，就会把真理带到家中，这比细读文字还能更好地去理解它们的保存是何等的偶然和稀少。只要记住第三纪哺乳动物的骨骼大部分是在洞穴里或湖沼的沉积物里被发见的，并且记住没有一个洞穴或真正的湖成层是属于第二纪或古生代的地质层的，那么它们的稀少就不足为奇了。

但是，地质记录的不完全主要还是由于另外一个比上述任何原因更为重要的原因；这就是若干地质层间彼此被广阔的间隔时期所隔开。许多地质学者以及像福布斯那样完全不相信物种变化的古生物学者，都曾力持此说。当我们看到一些著作中的地质层的表格时，或者当我们从事实地考察时，就很难不相信它们是密切连续的。但是，例如根据默奇森爵士（Sir R. Murchison）关于俄罗斯的巨著，我们知道在那个国家的重叠的地质层之间有着何等广阔的间隙；在北美洲以及在世界许多其他地方也是如此。如果最熟练的地质学者只把他的注意力局限在这等广大地域，那么他绝不会想象到，在他的本国还是空白不毛的时代里，巨大沉积物已在世界的其他地方堆积起来了，而且其中含有新而特别的生物类型。同时，如果在各个分离的地域内，对于连续地质层之间所经过的时间长度不能形成任何观念，那么我们可以推论在任何地方都不能确立这种观念。连续地质层的矿物构成屡屡发生巨大变化，一般意味着周围地域有地理上的巨大变化，因此便产生了沉积物，这与在各个地质层之间曾有过极久的间隔时期的信念是相符合的。

我想，我们能够理解为什么各区域的地质层几乎必然是间断的；就是说为什么不是彼此密切相连接的。当我调查在最近期间升高几百英尺的南美洲数千英里海岸时，最打动我的是，竟没有任何近代的沉积物，有足够的广度可以持续在即便是一个短的地质时代而不被磨灭。全部西海岸都有特别海产动物栖息着，可是那里的第三纪层非常不发达，以致若干连续而特别的海产动物的记录大概不能在那里保存到久远的年代。只要稍微想一下，我们便能根据海岸岩石的大量陵削和注入到海洋里去的泥流来解释：为什么沿着南美洲西边升起的海岸，不能到处发见含有近代的，即第三纪的遗骸的巨大地质层，虽然在悠久的年代里沉积物的供给一定是丰富的。无疑应当这样解释，即当海岸沉积物和近海岸沉积物一旦被缓慢而逐渐升高的陆地带到海岸波浪的磨损作用的范围之内时，便会不断地被侵蚀掉。

我想，我们可以断言，沉积物必须堆积成极厚的、极坚实的或者极大的巨块，才能在它最初升高时和水平面连续变动的期间，去抵抗波浪的不断作用以及其后的大气陵削作用。这样厚而巨大的沉积物的堆积可由两种方法来完成：一种方法是，在深海底进行堆积，在这种情形下，深海底不像浅海那样有许多变异了的生物类型栖息着；所以当这样的大块沉积物上升之后，对于在它的堆积时期内生存于邻近的生物所提供的记录是不完全的。另一种方法是，在浅海底进行堆积，如果浅海底不断徐徐沉陷，沉积物就可以在那里堆积到任何的厚度和广度。在后一种情形里，只要海底沉陷的速度与沉积物的供给差不多平衡，海就会一直是浅的，而且有利于多数的和变异了的生物类型的保存，这样，一个富含化石的地质层便被形成，而且在上升变为陆地时，它的厚度也足以抵抗大量的剥蚀作用。

我相信，差不多所有的古代地质层，凡是层内厚度的大部分富含化石的，都是这样在海底沉陷期间形成的。自从1845年我发表了关于这个问题的观点之后，就注意着地质学的进展，使我感到惊奇的是，当作者们讨论到这种或那种巨大地质层时，一个跟着一个地得出同样的结论，都说它是在海底沉陷期间堆积起来的。我可以补充地说，南美洲西岸的唯一古代第三纪地质层就是在水平面向下沉陷期间堆积起来的，并且由此得到了相当的厚度；这一地质层虽然具有巨大的厚度足以抵抗它曾经蒙受过的那种陵削作用，但今后它很难持续到一个久远的地质时代而不被磨灭。

所有地质方面的事实都明白地告诉我们，每个地域都曾经经过无数缓慢的水平面振动，而且这等振动的影响范围显然是很大的。结果，富含化石的，而且广度和厚度足以抵抗其后陵削作用的地质层，在沉陷期间，是在广大的范围内形成的，但它的形成只限于在以下的地方，即那里沉积物的供给足以保持海水的浅度并且足以在遗骸未腐化以前把它们埋藏和保存起来。相反地，在海底保持静止的期间，厚的沉积物就不能在最适于生物生存的浅海部分堆积起来。在上升的交替期间，这种情形就更少发生；或者更确切些说，那时堆积起来的海床，由于升起和进入海岸作用的界限之内，一般都被毁坏了。

这些话主要是对海岸沉积物和近海岸沉积物而言的。在广阔的浅海里，例如从30或40到60英寻深的马来群岛的大部分海里，广大地质层大概是在上升期间形成的，然而在它徐徐上升的时候并没有蒙受过分的侵蚀；但是，由于上升运动，地质层的厚度比海的深度为小，所以地质层的厚度大概不会很大；同时这堆积物也不会凝固得很坚硬，而且也不会有各种地质层覆盖在它上面；因此，这种地质层在此后水平面振动期间便极易被大气陵削作用和海水作用所侵蚀。然而，根据霍普金斯先生（Mr.Hopkins）的意见，如果地面的一部分在升起以后和未被剥蚀之前便行沉陷，那么，在上升运动中所形成的沉积物虽然不厚，却可能在以后受到新堆积物的保护，因而可以保存到一个长久的时期。

霍普金斯先生还表示他相信，水平面相当广阔的沉积层很少会完全毁坏。但是一切地质学者，除了少数相信现在的变质片岩和深成岩曾经一度形成地球的原核（primordial nucleus）的人们以外，都承认深成岩外层的很大范围已被剥蚀。因为这等岩石在没有表被的时候，很少可能凝固和结晶；但是，变质作用如果在海洋的深底发生，则岩石以前的保护性表被大概不会很厚。这样，如果承认片麻岩、云母片岩、花岗岩、闪长岩等等必定一度曾被覆盖起来，那么对于世界许多地方的这等岩石的广大面积都已裸露在外，除了根据它们的被覆层已被完全剥蚀了的信念，我们怎能得到解释呢？广大面积上都有这等岩石的存在，是无可怀疑的：巴赖姆（Parime）的花岗岩地区，据洪堡（Humboldt）的描述，

至少比瑞士大十九倍。在亚马逊河之南，布埃（Boué）曾划出一块由花岗岩构成的地区，它的面积等于西班牙、法国、意大利、德国的一部分以及英国诸岛的面积的总合。这一地区还没有仔细被调查过，但是根据旅行家们所提出的一致证据，花岗岩的面积是很大的，例如，冯埃虚维格（Von Eschwege）曾经详细地绘制了这种岩石的区域图，它从里约热内卢延伸到内地，成一直线，长达260地理的英里^[1]；我朝另一方向旅行过150英里，所看到的全是花岗岩。有无数标本是沿着从里约热内卢到普拉他河口的全部海岸（全程1,100地理的英里）搜集来的，我检查过它们，它们都属于这一类岩石。沿着普拉他河全部北岸的内地，我看到除去近代的第三纪层外，只有一小部分是属于轻度变质岩的，这大概是形成花岗岩系的一部分原始被覆物的唯一岩石。现在谈谈大家所熟知的地区，美国和加拿大，我曾根据罗杰斯教授（Prof.H.D.Rogers）的精美地图所指出的，把它剪下来，并用剪下图纸的重量来计算，我发觉变质岩（半变质岩不包含在内）和花岗岩的比例是19：12.5，二者的面积超过了全部较新的古生代地质层。在许多地方，如果把一切不整合地被覆在变质岩和花岗岩上面的沉积层除去，则变质岩和花岗岩比表面上所见到的还要延伸得广远，而沉积层本来不能形成结晶花岗岩的原始被覆物。因此，在世界某些地方的整个地质层可能已经完全被磨灭了，以致没有留下一点遗迹。

这里还有一事值得稍加注意。在上升期间，陆地面积以及连接的海的浅滩面积将会增大，而且常常形成新的生物生活场所：前面已经说过，那里的一切环境条件对于新变种和新种的形成是有利的；但是这等期间在地质记录上一般是空白的。另一方面，在沉陷期间，生物分布的面积和生物的数目将会减少（最初分裂为群岛的大陆海岸除外），结果，在沉陷期间，虽然会发生生物的大量绝灭，但少数新变种或新物种却会形成；而且也是在这一沉陷期间，富含化石的沉积物将被堆积起来。

任何一个地质层中许多中间变种的缺乏

根据上述的这些考察，可知地质记载，从整体来看，无疑是极不完全的。但是，如果把我们的注意力只局限在任何一种地质层上，我们就更难理解为什么始终生活在这个地质层中的近似物种之间，没有发现密切级进的诸变种。同一个物种在同一地质层的上部和下部呈现着一些变种，这些情形曾见于记载；特劳希勒得（Trautschold）所举出的有关菊石（Ammonites）的许多事例便是这样的；又如喜干道夫（Hilgendorf）曾描述过一种极奇异的情形——在瑞士淡水沉积物的连续诸层中有复形扁卷螺（Planorbis multiformis）的十个级进的类型。虽然各地质层的沉积无可争论地需要极久的年代，还可以举出若干理由来说明为什么在各个地质层中普通不包含一条级进的连锁系列，介于始终在那里生活的物种之间；但我对于下述理由还不能给予适当相称的评价。

虽然各地质层可以表示一个极久时间的过程，但比起一个物种变为另一个物种所需要的时间，可能还显得短些。两位古生物学者勃龙和伍德沃德（Woodward）曾经断言各地质层的平均存续期间比物种的类型的平均存续期间长二倍或三倍。我知道他们的意见虽然很值得尊重，但是，在我看来，似乎有不可克服的许多困难，阻碍着我们对于这种意见作出任何恰当的结论。当我们看到一个物种最初在任何地质层的中央部分出现时，就会极其轻率地去推论它以前不曾在他处存在过。还有，当我们看到一个物种在一个沉积层最后部分形成以前就消灭了的时候，将会同等轻率地去假定这个物种在那时已经绝灭了。我们忘记了欧洲的面积和世界的其他部分比较起来是何等的小；而全欧洲的同地质层的几个阶段也不是完全确切相关的。

我们可以稳妥地推论，一切种类的海产动物由于气候的和其他的变化，都曾作过大规模的迁徙；当我们看到一个物种最初在任何地质层中出现时，可能是这个物种在那个时候初次迁移到这个区域中去的。例如，众所周知，若干物种在北美洲古生代层中出现的时间比在欧洲同样地层中出现的时间为早；这显然由于它们从美洲的海迁移到欧洲的海中是需要时间的。在考察世界各地的最近沉积物的时候，到处都可看见少数至今依然生存的某些物种在沉积物中虽很普通，但在周围密接的海中则已绝灭，或者，相反地，某些物种在周围邻接的海中现在虽很繁盛，但在这一特殊的沉积物中却是绝无仅有的。考察一下欧洲冰期内（这只是全地质学时期的一部分）的生物的确实迁徙量；并且考察一下在这冰期内的海陆沧桑的变化，气候的极端变化，以及时间的悠久经过，将是最好的一课。然而含有化石遗骸的沉积层，在世界的任何部分，是否曾经在这一冰期的整个期间于同一区域内连续进行堆积，是可以怀疑的。

例如，密西西比（Mississippi）河口的附近，在海产动物最繁生的深度范围以内，沉积物大概不是在冰期的整个期间内连续堆积起来的：因为我们知道，在这个期间内，美洲的其他地方曾经发生过巨大的地理变化。像在密西西比河口附近浅水中于冰期的某一部分期间内沉积起来的这等地层，在上升的时候，生物的遗骸由于物种的迁徙和地理的变化，大概会最初出现和消失在不同的水平面中。在遥远的将来，如果有一位地质学者调查这等地层，大概要试作这样的结论，认为在那里埋藏的化石生物的平均持续过程比冰期的期间为短，而实际上却远比冰期为长，这就是说，它们从冰期以前一直延续到今日。

如果沉积物能在长久期间内连续进行堆积，并且这期间足够进行缓慢的变异过程，那么在这样的時候，才能在同一地质层的上部和下部得到介于两个类型之间的完全级进的系列；因此，这堆积物一定是极厚的；并且进行着变异的物种一定是在整个期间内都生活在同一区域中。但是我们已经知道，一个厚的而全部含有化石的地质层，只有在沉陷期间才能堆积起来；并且沉积物的供给必须与沉陷量接近平衡，使海水深度保持接近一致，这样才可以使同种海产物种在同一地方内生活；但是，这种沉陷运动有使沉积物所来自的地面沉没在水中的倾向，这样，在沉陷运动连续进行的期间，沉积物的供给便会减少。事实上，沉积物的供给和沉陷量之间的完全接近平衡，大概是一种罕见的偶然事情；因为不止一个古生物学者都观察到在极厚的沉积物中，除了它们的上部和下部的范围附近，通常是没有生物遗骸的。

各个单独的地质层，也和任何地方的整个地质层相似，它的堆积，一般是间断的。当看到，而且确能常常看到，一个地质层由极其不同的矿物层构成时，我们可以合理地去设想沉积过程或多或少是曾经间断过的。虽然极其精密地对一个地质层进行考察，但关于这个地质层的沉积所耗费的时间长度，我们并不能得到任何概念。许多事例阐明，厚仅数英尺的岩层，却代表着其他地方厚达数千英尺的，因而在堆积上需要莫大时间的地层。忽视这一事实的人们，甚至会怀疑这样薄的地质层会代表长久时间的过程。还有，一个地质层的下层在升高后，被剥蚀、再沉没，继而被同一地质层的上层所覆盖，在这方面其例也很多。这等事实阐明，在它的堆积期间内有何等广阔而容易被忽视的间隔时期。在另外一些情形里，巨大的化石树依然像当时生长时那样地直立着，这明显地证明了，在沉积过程中，有许多长的间隔期间以及水平面的变化，如果没有这等树木被保存下来，大概不会想象出时间的间隔和水平面的变化的。例如，莱尔爵士和道森博士曾在新斯科舍（Nova Scotia）发现了1,400英尺厚的石炭纪层，它含有古代树根的层次，彼此相叠，不少于68个不同的水平面。因此，如果在一个地质层的下部、中部和上部出现了同一个物种时，可能是这个物种没有在沉积的全部期间生活在同一地点，而是在同一个地质时代内它曾经经过几度的绝迹和重现。所以，如

果这个物种在任何一个地质层的沉积期间内发生了显著的变异，则这一地质层的某一部分不会含有在我们理论上一定存在的一切微细的中间级进，而只是含有突然的，虽然也许是轻微的、变化的类型。

最重要的是要记住，博物学者们没有金科玉律用来区别物种和变种；他们承认各个物种都有细小的变异性，但当他们遇到任何两个类型之间有稍微大一些的差异量，而没有最密切的中间级进把它们连接起来，就要把这两个类型列为物种；按照刚才所讲的理由，我们不可能希望在任何一个地质的断面中都看到这种连接。假定B和C是两个物种，并且假定在下面较古的地层中发现了第三个物种A；在这种情形下，纵使A严格地介于B和C之间，除非它能同时地被一些极密切的中间变种与上述任何一个类型或两个类型连接起来，A就会简单地被排列为第三个不同的物种。不要忘记，如同前面所解释的，A也许是B和C的真正原始祖先，而且在各方面并不一定严格地都介于它们二者之间。所以，我们可能从同一个地质层的下层和上层中得到亲种和它的若干变异了的后代，不过如果我们没有同时得到无数的过渡级进，我们将辨识不出它们的血统关系，因而就会把它们排列为不同的物种。

众所周知，许多古生物学者们是根据何等微小的差异来区别他们的物种的。如果这些标本得自同一个地质层的不同层次，他们就会更不犹豫地把它们排列为不同的物种。某些有经验的贝类学者，现在已把多比内（D'Orbigny）和其他学者所定的许多极完全的物种降为变种了；并且根据这种观点，我们确能看到按照这一学说所应当看到的那类变化的证据。再看一看第三纪末期的沉积物，大多数博物学者都相信那里所含有的许多贝壳和现今生存的物种是相同的；但是某些卓越的博物学者，如阿加西斯和匹克推特（Pictet），却主张所有这等第三纪的物种和现今生存的物种都是明确不同的，虽然它们的差别甚微；所以，除非我们相信这些著名的博物学者被他们的空想所误，而承认第三纪后期的物种确与它们的现今生存的代表并没有任何不同，或者除非我们与大多数博物学者的判断相反，承认这等第三纪的物种确与近代的物种完全不同，我们就能在这里获得所需要的那类微细变异屡屡发生的证据。如果我们观察一下稍微广阔一些的间隔时期，就是说观察一下同一个巨大地质层中的不同而连续的层次，我们就会看到其中埋藏的化石，虽然普通被列为不同的物种，但彼此之间的关系比起相隔更远的地质层中的物种，要密切得多；所以，关于朝着这个学说所需要的方向的那种变化，我们在这里又得了无疑的证据；但是关于这个问题，我将留待下章再加讨论。

关于繁殖快而移动不大的动物和植物，像前面已经看到的那样，我们有理由来推测，它们的变种最初一般是地方性的；这等地方性的变种，非到它们相当程度地被改变了和完成了，不会广为分布和排除它们的亲类型的。按照这种观点，在任何地方的一个地质层中要想发见任何

两个类型之间的一切早期过渡阶段的机会是很小的，因为连续的变化被假定是地方性的，即局限于某一地点的。大多数海产动物的分布范围都是广大的；并且我们看到，在植物里，分布范围最广的，最常呈现变种；所以，关于贝类以及其他海产动物，那些具有最广大分布范围的，远远超过已知的欧洲地质层界限以外的，最常先产生地方变种，终于产生新物种；因此，我们在任何一个地质层中查出过渡诸阶段的机会又大大地被减少了。

近来福尔克纳博士（Dr.Falconer）所主张的一种更重要的议论，引致了同样的结果，即各个物种进行变化的时期，虽然用年代计算是长久的，但比起它们没有进行任何变化的时期，大概还是短的。

不应忘记，在今日能用中间变种把两个类型连接起来的完全标本是很稀少的，这样，除非从许多地方采集到许多标本以后，很少能证明它们是同一个物种。而在化石物种方面很少能够做到这样。我们只要问问，例如，地质学者在某一未来时代能否证明我们的牛、绵羊、马和狗的各品种是从一个或几个原始祖先传下来的，又如，栖息在北美洲海岸的某些海贝实际上是变种呢，还是所谓的不同物种呢？——它们被某些贝类学者列为物种，不同于它们的欧洲代表种，而被其他一些贝类学者仅仅列为变种，这样问了之后，我们恐怕就能最好地了解用无数的、微细的、中间的化石连锁来连接物种是不可能的。未来的地质学者只有发现了化石状态的无数中间级进之后，才能证明这一点，而这种成功是极其不可能的。

相信物种的不变性的作者们反复地主张地质学没有提供任何连锁的类型。我们在下章将会看到这种主张肯定是错误的。正如卢伯克爵士说过的，“各个物种都是其他近似类型之间的连锁”。如果我们以一个具有二十个现存的和绝灭的物种的属为例，假定五分之四被毁灭了，那么没有人会怀疑残余的物种彼此之间将会显得格外不同。如果这个属的两极端类型偶然这样被毁灭了，那么这个属将和其他的近似属更不相同。地质学研究所没有揭发的是，以前曾经有无限数目的中间级进存在过，它们就像现存变种那样地微细，并且把几乎所有现存的和绝灭的物种联结在一起。但不应期望可以做到这样；然而这却被反复地提出，作为反对我的观点的一个最重大的异议。

用一个想象的例证把上述地质记录不完全的诸原因总结一下，还是值得的。马来群岛的面积大约相当于从北角（North Cape）到地中海以及从英国到俄罗斯的欧洲面积；所以，除去美国的地质层之外，它的面积与和一切多少精确调查过的地质层的全部面积不相上下。我完全同意戈德温—奥斯汀先生（Mr.Godwin-Austen）的意见，他认为马来群岛的现状（它的无数大岛屿已被广阔的浅海所隔开），大概可以代表以前欧洲的大多数地质层正在进行堆积的当时状况。马来群岛在生物方面是最

丰富的区域之一；然而，如果把一切曾经生活在那里的物种都搜集起来，就会看出它们在代表世界自然史上将是何等地不完全！

但是我们有各种理由可以相信，马来群岛的陆栖生物在我们假定堆积在那里的地质层中，一定被保存得极不完全。严格的海岸动物，或生活在海底裸露岩石上的动物，被埋藏在那里的，不会很多；而且那些被埋藏在砾石和沙中的生物也不会保存到久远的时代。在海底没有沉积物堆积的地方，或者在堆积的速率不足以保护生物体腐败的地方，生物的遗骸便不能被保存下来。

富含各类化石的，而且其厚度在未来时代中足以延续到如过去第二纪层那样悠久时间的地质层，在群岛中一般只能于沉陷期间被形成。这等沉陷期间彼此要被巨大的间隔时期所分开，在这间隔时期内，地面或者保持静止或者继续上升；当继续上升的时候，在峻峭海岸上的含化石的地质层，会被不断的海岸作用所毁坏，其速度差不多和堆积速度相等，就如我们现今在南美洲海岸上所见到的情形那样。在上升期间，甚至在群岛间的广阔浅海中，沉积层也很难堆积得很厚，或者说也很难被其后的沉积物所覆盖或保护，因而没有机会可以存续到久远的未来。在沉陷期间，生物绝灭的大概极多；在上升期间，大概会出现极多的生物变异，可是这个时候的地质记录更不完全。

群岛全部或一部分沉陷以及与此同时发生的沉积物堆积的任何漫长时间，是否会超过同一物种类型的平均持续期间，是可以怀疑的；这等偶然的事情对于任何两个或两个以上物种之间的一切过渡级进的保存是不可缺少的。如果这等级进，没有全部被保存下来，过渡的变种看去就好像是许多新的虽然是密切近似的物种。各个沉陷的漫长期间还可能被水平面的振动所间断，同时在这样长久的期间内，轻微的气候变化也可能发生；在这等情形下，群岛的生物就要迁移，因而在任何一个地质层里就不能保存有关它们变异的密切连接的记录。

群岛的多数海产生物，现在已超越了它的界限而分布到数千英里以外；以此类推，可以明确地使我们相信，主要是这些广为分布的物种，纵使它们之中只有一些能够广为分布，最常产生新变种；这等变种最初是地方性的即局限于一个地方的，但当它们得到了任何决定性的优势，即当它们进一步变异和改进时，他们就会慢慢地散布开去，并且把亲缘类型排斥掉。当这等变种重返故乡时，因为它们已不同于先前的状态，虽然其程度也许是极其轻微的，并且因为它们被发见都是埋藏在同一地质层的稍稍不同的亚层中，所以按照许多古生物学者所遵循的原理，这些变种大概会被列为新而不同的物种。

如果这等说法有某种程度的真实性，我们就没有权利去期望在地质层中找到这等无限数目的、差别微小的过渡类型，而这些类型，按照我

们的学说，曾经把一切同群的过去物种和现在物种连接在一条长而分支的生物连锁中。我们只应寻找少数的连锁，并且我们确实找到了它们——它们的彼此关系有的远些，有的近些；而这等连锁，纵使曾经是极密切的，如果见于同一地质层的不同层次，也会被许多生物学者列为不同的物种。我不讳言，如果不是在每一地质层的初期及末期生存的物种之间缺少无数过渡的连锁，而对我的学说构成如此严重威胁的话，我将不会想到在保存得最好的地质断面中，记录还是如此贫乏。

全群近似物种的突然出现

物种全群在某些地质层中突然出现的事情，曾被某些古生物学者——如阿加西斯、匹克推特和塞奇威克（Sedgwick）——看作是反对物种能够变迁这一信念的致命异议。如果属于同属或同科的无数物种真的会一齐产生出来，那么这种事实对于以自然选择为依据的进化学说，的确是致命的。因为依据自然选择，所有从某一个祖先传下来的一群类型的发展，一定是一个极其缓慢的过程；并且这些祖先一定在它们的变异了的后代出现很久以前就已经生存了。但是，我们常常把地质记录的完全性估价得过高，并且由于某属或某科未曾见于某一阶段，就错误地推论它们以前没有在那个阶段存在过。在所有的情形下，只有积极性的古生物证据，才可以完全信赖；而消极性的证据，如经验所屡屡指出的，是没有价值的。我们常常忘记，整个世界与被调查过的地质层的面积比较起来，是何等地巨大；我们还会忘记物种群在侵入欧洲的古代群岛和美国以前，也许在他处已经存在了很久，而且已经慢慢地繁衍起来了。我们也没有适当地考虑到在我们的连续地质层之间所经过的间隔时间，——在许多情形下，这一时间大概要比各个地质层堆积起来所需要的时间更长久。这些间隔会给予充分的时间以使物种从某一个亲类型繁生起来：而这等群或物种在以后生成的地质层中好像突然被创造出来似地出现了。

这里我要把以前已经说过的话再说一遍，即，一种生物对于某种新而特别的生活方式的适应，例如空中飞翔，大概是需要长久连续的年代的；结果，它们的过渡类型常常会在某一区域内留存很久；但是，如果这种适应一旦成功，并且少数物种由于这种适应比别的物种获得了巨大的优势，那么只要较短的时间就能产生出许多分歧的类型来，这些类型便迅速地、广泛地散布于全世界。匹克推特教授在对本书的优秀书评里，评论了早期的过渡类型，并以鸟类为例证，他不能看出假想的原始型的前肢的连续变异可能有什么利益。但是看一看“南方海洋”（Southern Ocean）上的企鹅；这等鸟的前肢，不是处于“既非真的臂，也非真的翼”这种真正的中间状态之下吗？然而这等鸟在生活斗争中胜利地占据了它们的地位；因为它们的个体数目是无限多的，而且它们的种类也是很多的。我并不是假定这里所见到的就是鸟翅所曾经经过的真实过渡级进。但是翅膀大概可以有利于企鹅的变异了的后代，使它首先变为像大头鸭那样地能够在海面上拍拍，终于可以从海面飞起而滑翔于空中，相信这一点又有什么特别的困难呢？

我现在举几个少数例子，来证明前面的话，并且示明在假定全群物种曾经突然产生的事情上我们何等容易犯错误。甚至在匹克推特关于古

生物学的伟大著作第一版（出版于1844—1846年）和第二版（1853—1857年）之间的那样一个短暂期间内，对于几个动物群的开始出现和消灭的结论，就有很大的变更；而第三版大概还需要有更大的改变。我可以再提起一件熟知的事实，在不久之前发表的一些地质学论文中，都说哺乳动物是在第三纪开头才突然出现的。而现在已知的富含化石哺乳动物的堆积物之一是属于第二纪层的中央部分的；并且在接近这一个大纪开头的新红砂岩中发见了真的哺乳动物。居维叶一贯主张，在任何第三纪层中没有猴子出现过；但是，目前在印度、南美洲和欧洲已于更古的第三纪中新世层中发见了它的绝灭种。若不是在美国的新红砂岩中有足迹被偶然保存下来，谁敢设想在那时代至少有不下一百三十种不同的鸟形动物——有些是巨大的——曾经存在呢？而在这等岩层中没有发现这等动物遗骨的一块碎片。不久以前，一些古生物学者主张整个鸟纲是在始新世突然产生的；但是现在我们知道，根据欧文教授的权威意见，在上部绿砂岩的沉积期间的确已有一种鸟生存了；更近，在索伦何芬

（Solenhofen）的鲕状板岩（oolitic slates）中发见了一种奇怪的鸟，即始祖鸟，它们具有蜥蜴状的长尾，尾上每节生有一对羽毛，并且翅膀上生有两个发达的爪。任何近代的发见没有比这个发见更有力地阐明了，我们对于世界上以前的生物，所知道的是何等之少。

我再举一例，这是我亲眼看到的，它曾使我大受感动。我在一篇论化石无柄蔓足类的报告里曾说道，根据现存的和绝灭的第三纪物种的大量数目，根据全世界——从北极到赤道——栖息于从高潮线到50英寻各种不同深度中的许多物种的个体数目的异常繁多，根据最古的第三纪层中被保存下来的标本的完整状态，根据甚至一个壳瓣（valve）的碎片也能容易地被辨识；根据这一切条件，我曾推论如果无柄蔓足类曾经生存于第二纪，它们肯定地会被保存下来而且被发见；但因为在这一时代的一些岩层中并没有发见过它们的一个物种，所以我曾断言这一大群是在第三纪的开头突然发展起来的。这使我很痛苦，因为当时我想，这会给物种的一个大群的突然出现增加一个事例。但是当我的著作就要出版的时候，一位练达的古生物学者波斯开先生（M. Bosquet）寄给我一张完整的标本图，它无疑是一种无柄蔓足类，这化石是他亲手从比利时的白垩层中采到的。就好像是为了使这种情形愈加动人似的，这种蔓足类是属于一个很普通的、巨大的、遍地存在的一属，即藤壶属，而在这一属中还没有一个物种曾在任何第三纪层中被发见过。更近的时候，伍德沃德在白垩层上部发见了无柄蔓足类的另外一个亚科的成员，四甲藤壶（Pyrgoma）；所以我们现在已有丰富的证据来证明这群动物曾在第二纪存在过。

有关全群物种分明突然出现的情形，被古生物学者常常提到的，就是硬骨鱼类。阿加西斯说，它们的出现是在白垩纪下部。这一鱼类包含现存物种的大部分。但是，侏罗纪的和三叠纪的某些类型现在普遍都被

认为是硬骨鱼类；甚至某些古生代的类型也这样被一位高等权威学者分在这一类里。如果硬骨鱼类真是在北半球的白垩层开头时突然出现的，这当然是值得高度注意的事实；但是，除非能阐明这一物种在世界其他地方也在同一时期内突然地和同时地发展了，它并没有造成不可克服的困难。在赤道以南并没有发见过任何化石鱼类，对此就不必多说了；而且读了匹克推特的古生物学，当可知道在欧洲的几个地质层也只发见过很少物种。某些少数鱼科现今的分布范围是有限制的；硬骨鱼类先前大概也有过相似的被限制的分布范围，它们只是在某一个海里大事发展之后，才广泛地分布开去。同时我们也没有任何权利来假定世界上的海从南到北永远是自由开放的，就像今天的情形那样。甚至在今天，如果马来群岛变为陆地，则印度洋的热带部分大概会形成一个完全被封锁的巨大盆地，在那里海产动物的任何大群都可能繁衍起来；直到它们的某些物种变得适应了较冷的气候，并且能够绕过非洲或澳洲的南方的角，而因此到达其他远处海洋时，这等动物大概要局限在那一地区的。

根据这等考察，根据我们对于欧洲和美国以外地方的地质学的无知，并且根据近十余年来的发见所掀起的古生物学知识中的革命，我认为对于全世界生物类型的演替问题进行独断，犹如一个博物学者在澳洲的一个不毛之地待了五分钟之后就来讨论那里生物的数量和分布范围一样，似乎是太轻率了。

近似物种群在已知的最下化石层中的突然出现

还有一个相似的难点，更加严重。我所指的是动物界的几个主要部门的物种在已知的最下化石岩层中突然出现的情形。大多数的讨论使我相信，同群的一切现存物种都是从一个单一的祖先传下来的，这也同样有力地适用于最早的既知物种。例如，一切寒武纪的和志留纪的三叶虫类（trilobites）都是从某一种甲壳动物传下来的，这种甲壳类一定远在寒武纪以前就已生存了，并且和任何既知的动物可能都大大有所不同。某些最古的动物，如鹦鹉螺（Nautilus）、海豆芽（Lingula）等等，与现存物种并没有多大差异；按照我们的学说，这些古老的物种不能被假定是其后出现的同群的一切物种的原始祖先，因为它们不具有任何的中间性状。

所以，如果我的学说是真实的，远在寒武纪最下层沉积以前，必然要经过一个长久的时期，这时期与从寒武纪到今日的整个时期相比，大概一样地长久，或者还要更长久得多；而且在这样广大的时期内，世界上必然已经充满了生物。这里我们遇到了一个强有力的异议；因为地球在适于生物居住的状态下是否已经经历了那么长久，似可怀疑。汤普森爵士（Sir.W.Thompson）断言，地壳的凝固不会在两千万年以下或四亿万年以上，大概是在九千八百万年以下或两亿万年以上。如此广泛的差限，表明了这些数据是很可怀疑的；而且其他要素今后还可能被引入到这个问题里来。克罗尔先生计算自从寒武纪以来大约已经经过六千万年，但是根据从冰期开始以来生物的微小变化量来判断，这与寒武纪层以来生物确曾发生过大而多的变化相比较，六千万年似乎太短；而且以前的一亿四千万年对于在寒武纪中已经存在的各种生物的发展，也不能被看作是足够的。然而，如汤普森爵士所主张的，在极早的时代，世界所处的物理条件，其变化可能比今日更加急促而激烈；而这等变化则有助于诱使当时生存的生物以相应速率发生变化。

至于在寒武系以前的这等假定最早时期内，为什么没有发见富含化石的沉积物呢？关于这一问题我还不能给予圆满的解答。以默奇森爵士为首的几位卓越的地质学者们最近还相信，我们在志留纪最下层所看到的生物遗骸，是生命的最初曙光。其他一些高度有能力的鉴定者们，如莱尔和福布斯，则反对这一结论。我们不要忘记，精确知道的，不过是这个世界的一小部分。不久以前，巴兰得（M.Barrande）在当时已知的志留系之下，发见了另外一个更下的地层，这一层富有特别的新物种；而现在希克斯先生（Mr.Hicks）在南威尔士（South Wales）的更下面的下寒武纪层中，发见了富有三叶虫的，而且含有各种软体动物和环虫类的岩层。甚至在某些最低等的无生岩（azoic rock）中，也有磷质小块和

沥青物质存在，这大概暗示了在这等时期中的生命。加拿大的劳伦纪层中有始生虫（Eozoon）存在，已为一般所承认。在加拿大的志留系之下有三大系列的地层，在最下面的地层中曾发见过始生虫。洛根爵士（Sir W. Logan）说道：“这三大系列地层总和起来的厚度可能远远超过以后从古生代基部到现在的所有岩石的厚度。如此，我们就被带回到一个如此辽远的时代，以致某些人可能把巴兰得所谓的原始动物的出现，看作是比较近代的事情。”始生虫的体制在一切动物纲中是最低级的，但是在它所属的这一纲中它的体制却是高级的；它曾以无限的数目存在过，正如道森博士所说的，它肯定以其他的微小生物为食饵，而这些微小生物也一定是大量生存的。因此，我在1859年所写的有关生物远在寒武纪以前就已存在的一些话——这和以后洛根爵士所说的几乎相同——被证明是正确的了。尽管如此，要对寒武系以下为什么没有富含化石的巨大地层的叠积，举出任何好的理由，还是有很大困难的。要说那些最古的岩层已经由于剥蚀作用而完全消失，或者说它们的化石由于变质作用而整个消灭，似乎是不可能的，因为，果真如此，我们就会在继它们之后的地质层中只发见一些微小的残余物，并且这等残余物常常是以部分的变质状态存在的。但是，我们所拥有的关于俄罗斯和北美洲的巨大地面上的志留纪沉积物的描述，并不支持这样的观点：一个地质层愈古愈是不可避免地要蒙受极度的剥蚀作用和变质作用。

目前对于这种情形还无法加以解释；因而这会被当作一种有力的论据来反对本书所持的观点。为了指出今后可能得到某种解释，我愿提出以下的假说。根据在欧洲和美国的若干地质层中的生物遗骸——它们似乎没有在深海中栖息过——的性质；并且根据构成地质层的厚达数英里的沉积物的量，我们可以推论产生沉积物的大岛屿或大陆地，始终是处在欧洲和北美洲的现存大陆附近。后来阿加西斯和其他一些人也采取了同样的观点。但是我们还不知道在若干连续地质层之间的间隔期间内，事物的状态曾经是怎样的；欧洲和美国在这等间隔期间内，究竟是干燥的陆地，还是没有沉积物沉积的近陆海底，或者是一片广阔的、深不可测的海底，我们还不知道。

看看现今的海洋，它是陆地的三倍，那里还散布着许多岛屿；但是我们知道，除新西兰以外，几乎没有一个真正的海洋岛（如果新西兰可以被称为真正的海洋岛）提供过一件古生代或第二纪地质层的残余物。因此，我们大概可以推论，在古生代和第二纪的时期内，大陆和大陆岛屿没有在今日海洋的范围内存在过；因为，如果它们曾经存在过，那么古生代层和第二纪层就有由它们的磨灭了的和崩溃了的沉积物堆积起来的一切可能；并且这等地层，由于在非常长久时期内一定会发生水平面的振动，至少有一部分隆起了。于是，如果我们从这等事实可以推论任何事情，那么我们就可以推论，在现今海洋展开的范围内，自从我们有任何记录的最远古时代以来，就曾有过海洋的存在；另一方面我们也可

以推论，在现今大陆存在的处所，也曾有过大片陆地存在，它们自从寒武纪以来无疑地蒙受了水平面的巨大震动。在我的论珊瑚礁一书中所附的彩色地图，使我作出如下的结论，即各大海洋至今依然是沉陷的主要区域，大的群岛依然是水平面振动的区域，大陆依然是上升的区域。但是我们没有任何理由设想，自从世界开始以来，事情就是这样依然如故的。我们大陆的形成，似乎由于在多次水平面振动的时候，上升力量占优势所致；但是这等优势运动的地域，难道在时代的推移中没有变化吗？远在寒武纪以前的一个时期中，现今海洋展开的处所，也许有大陆曾经存在过，而现今大陆存在的处所，也许有清澄广阔的海洋曾经存在过。例如，如果太平洋海底现在变为一片大陆，纵使那里有比寒武纪层还古的沉积层曾经沉积下来，我们也不应假定它们的状态是可辨识的。因为这些地层，由于沉陷到更接近地球中心数英里的地方，并且由于上面有水的非常巨大的压力，可能比接近地球表面的地层，要蒙受远为严重的变质作用。世界上某些地方的裸露变质岩的广大区域，如南美洲的这等区域，一定曾在巨大压力下蒙受过灼热的作用，我总觉得对于这等区域，似乎需要给予特别的解释；我们大概可以相信，在这等广大区域里，我们可以看到许多远在寒武纪以前的地质层是处在完全变质的和被剥蚀了的状态之下的。

这里所讨论的几个难点是，——虽然在我们的地质层中看到了许多介于现今生存的物种和既往曾经生存的物种之间的连锁，但并没有看见把它们密切连接在一起的无数微细的过渡类型；——在欧洲的地质层中，有若干群的物种突然出现；——照现在所知，在寒武纪层以下几乎完全没有富含化石的地质层；——所有这一切难点的性质无疑都是极其严重的。最卓越的古生物学者们，即居维叶、阿加西斯、巴兰得、匹克推特、福尔克纳、福布斯等，以及所有最伟大的地质学者们，如莱尔、默奇森、塞奇威克等，都曾经一致地而且常常猛烈地坚持物种的不变性。因此我们就可以看到上述那些难点的严重情形了。但是，莱尔爵士现在对于相反的一面给予了他的最高权威的支持；并且大多数的地质学者和古生物学者对于他们的以前信念也大大地动摇了。那些相信地质记录多少是完全的人们，无疑还会毫不犹豫地反对这个学说的。至于我自己，则遵循莱尔的比喻，把地质的记录看作是一部已经散失不全的，并且常用变化不一致的方言写成的世界历史；在这部历史中，我们只有最后的一卷，而且只与两三个国家有关系。在这一卷中，又只是在这里或那里保存了一个短章；每页只有寥寥几行。慢慢变化着的语言的每个字，在连续的各章中又多少有些不同，这些字可能代表埋藏在连续地质层中的，而且被错认为突然发生的诸生物类型。按照这种观点，上面所讨论的难点就可以大大地缩小，或者甚至消失。

[1] 赤道上经度一分的长度约合1,854米。——译者

第十一章 论生物在地质上的演替

新种慢慢地陆续出现——它们的变化的不同速率——物种一旦灭亡即不再出现——在出现和消灭上物种群所遵循的一般规律与单一物种相同——论绝灭——全世界生物类型同时发生变化——绝灭物种相互间以及绝灭物种与现存物种相互间的亲缘——古代类型的发展状况——同一区域内同一模式的演替——前章和本章提要。

现在我们看一看，与生物在地质上的演替有关的若干事实和法则，究竟是与物种不变的普通观点最相一致呢，还是与物种通过变异和自然选择缓慢地、逐渐地发生变化的观点最相一致呢。

无论在陆上和水中，新的物种是极其缓慢地陆续出现的。莱尔曾阐明，在第三纪的若干阶段里有这方面的证据，这几乎是不可能加以反对的；而且每年都有一种倾向把各阶段间的空隙填充起来，并使绝灭类型与现存类型之间的比例愈益成为级进的。在某些最近代的岩层里（如果用来计算，虽然确属极古代的），其中不过只有一两个物种是绝灭了，并且其中不过只有一两个新的物种是第一次出现的，这些新的物种或者是地方性的，或者据我们所知，是遍于地球表面的。第二纪地质层是比较间断的；但据勃龙说，埋藏在各层里的许多物种的出现和消灭都不是同时的。

不同纲和不同属的物种，并没有按照同一速率或同一程度发生变化。在较古的第三纪层里，少数现存的贝类还可以在多数绝灭的类型中找见。福尔克纳曾就同样事实举出过一个显著例子，即在喜马拉雅山下的沉积物中有一种现存的鳄鱼与许多消灭了的哺乳类和爬行类在一起。志留纪的海豆芽与本属的现存物种差异很小；然而志留纪的大多数其他软体动物和一切甲壳类已经大大地改变了。陆栖生物似乎比海栖生物变化得快，在瑞士曾经观察到这种动人的例子。有若干理由可以使我们相信，高等生物比下等生物的变化要快得多：虽然这一规律是有例外的。生物的变化量，按照匹克推特的说法，在各个连续的所谓地质层里并不相同。然而，如果我们把密切关联的任何地质层比较一下，便可发现一切物种都曾经进行过某种变化。如果一个物种一度从地球表面上消失，没有理由可以使我们相信同样的类型会再出现。只有巴兰得所谓的“殖民团体”对于后一规律是一个极明显的例外，它们有一个时期曾侵入到较古的地质层里，于是使既往生存的动物群又重新出现了；但莱尔的解释是，这是从一个判然不同的地理区域暂时移入的一种情形，这种解释似乎可以令人满意。

这些事实与我们的学说很一致，这学说并不包括那种僵硬的发展规

律，即一个地域内所有生物都突然地，或者同时地，或者同等程度地发生变化。就是说变异的过程一定是缓慢的，而且一般只能同时影响少数物种；因为各个物种的变异性与一切别的物种的变异性并没有关系。至于可以发生的这等变异即个体差异，是否会通过自然选择而多少被积累起来，因而引起或多或少的永久变异量，则需取决于许多复杂的临时事件——取决于具有有利性质的变异，取决于自由的交配，取决于当地的缓慢变化的物理条件，取决于新移住者的迁入，并且取决于与变化着的物种相竞争的其他生物的性质。因此，某一物种在保持相同形态上应比其他物种长久得多；或者，纵有变化，也变化得较少，这是毫不足怪的。我们在各地方的现存生物之间发现了同样的关系；例如，马得拉的陆栖贝类和鞘翅类，与欧洲大陆上的它们最近亲缘差异很大，而海栖贝类和鸟类却依然没有改变。根据前章所说的高等生物对于它们有机的和无机的生活条件有着更为复杂的关系，我们大概就能理解陆栖生物和高等生物比海栖生物和下等生物的变化速度显然要快得多。当任何地区的生物多数已经变异了和改进了的时候，我们根据竞争的原理以及生物与生物在生活斗争中的最重要的关系，就能理解不曾在某种程度上发生变异和改进的任何类型大概都易于绝灭。因此，我们如果注意了足够长的时间，就可以明白为什么同一个地方的一切物种终久都要变异，因为不変异的就要归于绝灭。

同纲的各成员在长久而相等期间内的平均变化量大概近乎相同；但是，因为富含化石的、持续久远的地质层的堆积有赖于沉积物在沉陷地域的大量沉积，所以现在的地质层几乎必须在广大的、不规则的间歇期间内堆积起来；结果，埋藏在连续地质层内的化石所显示的有机变化量就不相等了。按照这一观点，每个地质层并不标志着一种新而完全的创造作用，而不过是在徐徐变化着的戏剧里随便出现的偶然一幕罢了。

我们能够清楚地知道，为什么一个物种一旦灭亡了，纵使有完全一样的有机的和无机的生活条件再出现，它也绝不会再出现了。因为一个物种的后代虽然可以在自然组成中适应了占据另一物种的位置（这种情形无疑曾在无数事例中发生），而把另一物种排挤掉；但是旧的类型和新的类型不会完全相同；因为二者几乎一定都从它们各自不同的祖先遗传了不同的性状；而既已不同的生物将会按照不同的方式进行变异。例如，如果我们的扇尾鸽都被毁灭了，养鸽者可能育出一个和现有品种很难区别的新品种来的。但原种岩鸽如果也同样被毁灭掉，我们有各种理由可以相信，在自然状况下，亲类型一般要被它们改进了的后代所代替和消灭，那么在这种情形下，就很难相信一个与现存品种相同的扇尾鸽，能从任何其他鸽种，或者甚至从任何其他十分稳定的家鸽族育出来，因为连续的变异在某种程度上几乎一定是不同的，并且新形成的变种大概会从它的祖先那里遗传来某种不同的特性。

物种群，即属和科，在出现和消灭上所遵循的规律与单一物种相同，它的变化有缓急，也有大小。一个群，一经消灭就永不再现；这就是说，它的生存无论延续到多久，总是连续的。我知道对于这一规律有几个显著的例外，但是例外是惊人的少，少到连福布斯、匹克推特和伍德沃德（虽然他们都坚决反对我们所持的这种观点）都承认这个规律的正确性；而且这一规律与自然选择学说是严格一致的。因为同群的一切物种无论延续到多久，都是其他物种的变异了的后代，都是从一个共同祖先传下来的。例如，在海豆芽属里，连续出现于所有时代的物种，从下志留纪地层到今天，一定都被一条连绵不断的世代系列连接在一起。

在前章里我们已经说过，物种的全群有时会呈现一种假象，表现出好似突然发展起来的；我对于这种事实已经提出了一种解释，这种事实如果是真实的话，对于我的观点将会是致命伤。但是这等情形确是例外；按照一般规律，物种群逐渐增加它的数目，一旦增加到最大限度时，便又迟早要逐渐地减少。如果一个属里的物种的数目，一个科里的属的数目，用粗细不同的垂直线来代表，使此线通过那些物种在其中发现的连续的质层向上升起，则此线有时在下端起始之处会假象地表现出并不尖锐，而是平截的；随后此线跟着上升而逐渐加粗，同一粗度常常可以保持一段距离，最后在上层岩床中逐渐变细而至消失，表示此类物种已渐减少，以至最后绝灭。一个群的物种数目的这种逐渐增加，与自然选择学说是严格一致的，因为同属的物种和同科的属只能缓慢地、累进地增加起来；变异的过程和一些近似类型的产生必然是一个缓慢的、逐渐的过程——一个物种先产生两个或三个变种，这等变种慢慢地转变成物种，它又以同样缓慢的步骤产生别的变种和物种，如此下去，就像一株大树从一条树干上抽出许多分枝一样，直到变成大群。

论绝灭

前此我们只是附带地谈到了物种和物种群的消灭。根据自然选择学说，旧类型的绝灭与新而改进的类型的产生是有密切关系的。旧观念认为地球上一切生物在连续时代内曾被灾变一扫而光，这已普遍地被抛弃了，就连埃利·得博蒙（Elie de Beaumont）、默奇森、巴兰得等地质学者们也都抛弃了这种观念，他们的一般观点大概会自然地引导他们到达这种结论。另一方面，根据对第三纪地质层的研究，我们有各种理由可以相信，物种和物种群先从这个地方、然后从那个地方、终于从全世界挨次地、逐渐地消灭。然而在某些少数情形里，由于地峡的断落而致大群的新生物侵入到邻海里去，或者由于一个岛的最后沉陷，绝灭的过程可能曾经是迅速的。单一的物种也好，物种的全群也好，它们的延续期间都极不相等；有些群，如我们所见到的，从已知的生命的黎明时代起一直延续到今日；有些群在古生代结束之前就已经消灭了。似乎没有一条固定的法则可以决定任何一个物种或任何一个属能够延续多长时间。我们有理由相信，物种全群的消灭过程一般要比它们的产生过程为慢；如果它们的出现和消灭照前面所讲的用粗细不同的垂直线来代表，就可发见出这条表示绝灭进程线的上端的变细，要比表示初次出现和早期物种数目增多的下端来得缓慢。然而，在某些情形里，全群的绝灭，例如菊石，在接近第二纪末，曾经奇怪地突然发生了。

物种的绝灭曾陷入极其无理的神秘中。有些作者甚至假定，物种就像个体有一定的寿命那样地也有一定的存续期间。大概不会有人像我那样地曾对物种的绝灭感到惊奇。我在拉普拉塔曾于柱牙象

（Mastodon）、大懒兽（Megatherium）、弓齿兽（Toxodon）以及其他已经绝灭的怪物的遗骸中发现一颗马的牙齿，这些怪物在最近的地质时代曾与今日依然生存的贝类在一起共存，这真使我惊奇不止。我之所以感到惊奇，是因为自从马被西班牙人引进南美洲以后，就在全南美洲变成野生的，并且以无比的速率增加了它们的数量，于是我问自己，在这样分明极其有利的生活条件下是什么东西会把以前的马在这样近的时代消灭了呢。但是我的惊奇是没有根据的。欧文教授即刻看出这牙齿虽然与现存的马齿如此相像，却属于一个已经绝灭了的马种的。如果这种马至今依然存在，只是稀少些，大概任何博物学者对于它们的稀少一点也不会感到惊奇；因为稀少现象是所有地方的所有纲里的大多数物种的属性。如果我们自问，为什么这一个物种或那一个物种会稀少呢。那么可以回答，是由于它的生活条件有些不利；但是，哪些不利呢，我们却很难说得出来。假定那种化石马至今仍作为一个稀少的物种而存在，我们根据与所有其他哺乳动物（甚至包括繁殖率低的象）的类比，以及根据家养马在南美洲的归化历史，肯定会感到它在更有利的条件下，一定会

在很少几年内布满整个大陆。但是我们无法说出抑制它增加的不利条件是什么，是由于一种偶然事故呢，还是由于几种偶然事故，也无法说出在马一生中的什么时候、在怎样程度上这些生活条件各自发生作用的。如果这些条件日益变得不利，不管如何缓慢，我们确实不会觉察出这种事实，然而那种化石马一定要渐渐地稀少，而终至绝灭；——于是它的地位便被那些更成功的竞争者取而代之。

我们很难经常记住，各种生物的增加是在不断地受着不能觉察的敌对作用所抑制的；而且这等不能觉察的作用完全足以使它稀少，以至最后绝灭。对于这个问题我们了解得如此之少，以致我曾听到有些人对柱牙象以及更古的恐龙那样大怪物的绝灭屡屡表示惊异，好像只要有强大的身体就能在生活战争中取得胜利似的。恰恰相反，只是身体大，如欧文所阐明的，在某些情形里，由于大量食物的需要，反会决定它更快地绝灭。在人类没有栖住在印度或非洲以前，必有某种原因曾经抑制了现存象的继续增加。极富才能的鉴定者福尔克纳博士相信，抑制印度象增加的原因，主要是昆虫不断地折磨了、削弱了它们；布鲁斯对于阿比西尼亚的非洲象，也作过同样的结论。昆虫和吸血蝙蝠的确决定了南美洲几处地方的归化了的大形四足兽类的生存。

在更近的第三纪地质层里，我们看到许多先稀少而后绝灭的情形；并且我们知道，通过人为的作用，一些动物之局部的或全部的绝灭过程，也是一样的。我愿意重复地说一下我在1845年发表的文章，那文章认为物种一般是先稀少，然后绝灭，这就好像病是死的前驱一样。但是，如果对于物种的稀少并不感到奇怪，而当物种绝灭的时候却大感惊异，这就好像对于病并不感到奇怪，而当病人死去的时候却感到惊异，以致怀疑他是死于某种暴行一样。

自然选择学说是建筑在以下的信念上的：各个新变种，最终是各个新物种，由于比它的竞争者占有某种优势而被产生和保持下来；而且较为不利的类型的绝灭，几乎是不可避免的结果。在我们的家养生物中也有同样的情形，如果一个新的稍微改进的变种被培育出来，它首先就要排挤掉在它附近的改进较少的变种；当它大被改进的时候，就会像我们的短角牛那样地被运送到远近各地，并在他处取其他品种的地位而代之。这样，新类型的出现和旧类型的消失，不论是自然产生的或人工产生的，就被联结在一起了。在繁盛的群里，一定时间内产生的新物种类型的数目，在某些时期大概要比已经绝灭的旧物种类型的数目为多；但是我们知道，物种并不是无限继续增加的，至少在最近的地质时代内是如此，所以，如果注意一下晚近的时代，我们就可以相信，新类型的产生曾经引起差不多同样数目的旧类型的绝灭。

如同前面所解释过的和用实例说明过的那样，在各方面彼此最相像的类型之间，竞争也一般进行得最为剧烈。因此，一个改进了的和变异

了的后代一般会招致亲种的绝灭；而且，如果许多新类型是从任何一个物种发展起来的，那么这个物种的最近亲缘，即同属的物种，最容易绝灭。因此，如我相信的，从一个物种传下来的若干新物种，即新属，终于会排挤掉同科的一个旧属。但也屡屡有这样的情形，即某一群的一个新物种夺取了别群的一个物种的地位，因而招致它的绝灭。如果许多近似类型是从成功的侵入者发展起来的，势必有许多类型要让出它们的地位；被消灭的通常是近似类型，因为它们一般由于共同地遗传了某种劣性而受到损害。但是，让位给其他变异了的和改进了的物种的那些物种，无论是属于同纲或异纲，总还有少数可以保存到一个长久时间，这是因为它们适于某些特别的生活方式，或者因为它们栖息在远离的、孤立的地方，而逃避了剧烈的竞争。例如，三角蛤属（*Trigonia*）是第二纪地质层里的一个贝类的大属，它的某些物种还残存在澳洲的海里，而且硬鳞鱼类这个几乎绝灭的大群中的少数成员，至今还栖息在我们的淡水里。所以如同我们看到的，一个群的全部绝灭过程要比它的产生过程缓慢些。

关于全科或全目的明显突然绝灭，如古生代末的三叶虫和第二纪末的菊石，我们必须记住前面已经说过的情形，即在连续的地质层之间大概间隔着广阔的时间，而在这些间隔时间内，绝灭大概是很缓慢的。还有，如果一个新群的许多物种，由于突然的移入，或者由于异常迅速的发展，而占据了一个地区，那么，多数的旧物种就会以相应快的速度而绝灭；这样让出自己地位的类型普通都是那些近似类型，因为它们共同具有同样的劣性。

因此，在我看来，单一物种以及物种全群的绝灭方式是与自然选择学说十分一致的。我们对于物种的绝灭，不必惊异；如果一定要惊异的话，那么还是对我们的自以为是——一时想象我们是理解了决定各个物种生存的许多复杂的偶然事情，表示惊异吧。各个物种都有过度增加的倾向，而且我们很少觉察得出某种抑止作用常在活动，如果我们一刻忘记这一点，那么整个自然组成就会弄得完全不可理解。不论何时，如果我们能够确切说明为什么这个物种的个体会比那个物种的个体为多；为什么这个物种，而不是那个物种能在某一地方归化；一直到了那时，才能对于我们为什么不能说明任何一个特殊的物种或者物种群的绝灭，正当地表示惊异。

全世界生物类型几乎同时发生变化

生物类型在全世界几乎同时发生变化，任何古生物学的发现很少有比这个事实更加动人的了。例如，在极其不同气候下的，虽然没有一块白垩矿物碎块被发现的许多辽远地方，如在北美洲，在赤道地带的南美洲，在火地，在好望角，以及在印度半岛，我们欧洲的白垩层都能被辨识出来。因为在这等辽远的地方，某些岩层中的生物遗骸与白垩层中的生物遗骸呈现了明显的类似性。所见到的并不见得是同一物种，因为在某些情形里没有一个物种是完全相同的，但它们属于同科、同属和属的亚属，而且有时仅在极细微之点上，如表面上的斑条，具有相似的特性。还有，未曾在欧洲的白垩层中发现的，但在它的上部或下部地质层中出现的其他类型，同样出现在这等世界上的辽远地方。若干作者曾在俄罗斯、欧洲西部和北美洲的若干连续的古生代层中观察到生物类型具有类似的平行现象；按照莱尔的意见，欧洲和北美洲的第三纪沉积物也是这样的。纵使完全不顾“旧世界”和“新世界”所共有的少数化石物种，古生代和第三纪时期的历代生物类型的一般平行现象仍然是显著的，而且若干地质层的相互关系也能够容易地被确定下来。

然而，这等观察都是关于世界上的海栖生物的：我们还没有充分的资料可以判断在辽远地方里的陆栖生物和淡水生物是否也同样地发生过平行的变化。我们可以怀疑它们是否曾经这样变化过：如果把大懒兽、磨齿兽（*Mylodon*）、长头驼（马克鲁兽）和弓齿兽从拉普拉塔带到欧洲，而不说明它们的地质上的地位，大概没有人会推想它们曾经和一切依然生存的海栖贝类共同生存过；但是，因为这等异常的怪物曾和柱牙象和马共同生存过，所以至少可以推论它们曾经在第三纪的某一最近时期内生存过。

当我们说海栖的生物类型曾经在全世界同时发生变化时，绝不假定这种说法是指同年，同一世纪，甚至不能假定它有很严格的地质学意义；因为，如果把现在生存于欧洲的和曾经在更新世（如用年代来计算，这是一个包括整个冰期的很遥远的时期）生存于欧洲的一切海栖动物与现今生存于南美洲或澳洲的海栖动物加以比较，便是最熟练的博物学者，大概也很难指出极其密切类似南半球的那些动物是欧洲的现存动物还是欧洲的更新世的动物。还有几位高明的观察者主张，美国的现存生物与曾经在欧洲第三纪后期的某些时期中生存的那些生物之间的关系，比起它们与欧洲的现存生物之间的关系，更为密切；如果的确是这样的话，那么，现在沉积于北美洲海岸的化石层，今后显然应当与欧洲较古的化石层归为一类。尽管如此，如果展望遥远将来的时代，我们可以肯定，一切较近代的海成地质层，即欧洲的、南北美洲的和澳洲的上

新世的上层、更新世层以及严格的近代层，由于它们含有多少类似的化石遗骸，由于它们不含有只见于较古的下层堆积物中的那些类型，在地质学的意义上是可以正确地被列为同时代的。

在上述的广泛意义里，生物类型在世界的远隔的诸地方同时发生变化的事实，曾经大大地打动了那些可称赞的观察者们，如得韦纳伊（MM.de Verneuil）和达尔夏克（d'Archiac）。当他们说到欧洲各地方的古生代生物类型的平行现象之后，又说：“我们如果被这种奇异的程序所打动，而把注意力转向到北美洲，并且在那里发见一系列的类似现象，那么可以肯定所有这等物种的变异，它们的绝灭，以及新物种的出现，显然绝不能仅仅是由于海流的变化或其他多少局部的和暂时的他种原因，而是依据支配全动物界的一般法则的。”巴兰得先生曾经有力地说出大意完全相同的话。把海流、气候或其他物理条件的变化，看作是处于极其不同气候下的全世界生物类型发生这等大变化的原因，诚然是太轻率了。正如巴兰得所指出的，我们必须去寻求其所依据的某一特殊法则。如果我们讨论到生物的现在分布情形，并且看到各地方的物理条件与生物本性之间的关系是何等微小，我们将会更加清楚地理解上述的那一点。

全世界生物类型平行演替这一重大事实，可用自然选择学说得到解释。新物种由于对较老的类型占有优势而被形成；这等在自己地区既居统治地位的，或比其他类型占有某种优势的类型，将会产生最大数目的新变种，即初期的物种。我们在植物中可以找到关于这一问题的明确证据：占有优势的，即最普通的而且分散最广的植物会产生最大数目的新变种。占有优势的、变异着的而且分布辽阔的并在某种范围内已经侵入到其他物种领域的物种，当然一定是具有最好机会作进一步分布的并且在新地区产生新变种和物种的那些物种。分散的过程，常常是很缓慢的，因为这要取决于气候的和地理的变化，要取决于意外的偶然事件，并且要取决于新物种对于它们必须经过的各种气候的逐步驯化。但是，随着时间的推移，占有优势的类型一般会在分布上得到成功，而最后取得胜利。在分离的大陆上的陆栖生物的分散大概要比连接的海洋中的海栖生物来得缓慢些。所以我们可以预料到，陆栖生物演替中的平行现象，其程度不如海栖生物的那样严密，而我们看到的也确是如此。

这样，在我看来，全世界同样生物类型的平行演替，就其广义来说，它们的同时演替，与新物种的形成是由于优势物种的广为分布和变异这一原理很相符合；这样产生的新物种本身就是优势的，因为它们已经比曾占优势的亲种和其他物种具有某种优越性，并且将进一步地分布、进行变异和产生新类型。被击败的和让位给新的胜利者的老类型，由于共同地遗传了某种劣性，一般都是近似的群；所以，当新而改进了的群分布于全世界时，老的群就会从世界上消失；而且各地类型的演

替，在最初出现和最后消失方面都倾向于一致的。

还有与这个问题相关联的另一值得注意之点。我已经提出理由表示相信：大多数富含化石的巨大地质层，是在沉降期间沉积下来的；不具化石的空白极长的间隔，是在海底的静止时，或者隆起时，同样也在沉积物的沉积速度不足以淹没和保存生物的遗骸时出现的。在这等长久的和空白间隔时期，我想象各地的生物都曾经历了相当的变异和绝灭，而且从世界的其他地方进行了大量的迁徙。因为我们有理由相信，广大地面曾蒙受同一运动的影响，所以严格的同一时代的地质层，大概往往是在世界同一部分中的广阔空间内堆积起来的；但我们绝没有任何权利来断定这是一成不变的情形，更不能断定广大地面总是不变地要受同一运动的影响。当两个地质层在两处地方于几乎一样的，但并不完全一样的期间内沉积下来时，按照前节所讲的理由，在这两种情形中应该看到生物类型中相同的一般演替；但是物种大概不会是完全一致的；因为对于变异、绝灭和迁徙，这一地方比那一地方可能有稍微多点的时间。

我猜想在欧洲是有这种情形的。普雷斯特维奇先生（Mr.Prestwich）在关于英法两国始新世沉积物的可称赞的论文里，曾在两国的连续诸层之间找出了严密的一般平行现象；但是当他把英国的某些层与法国的某些层加以比较时，虽然他看出两地同属的物种数目非常一致，然而物种本身，却有差异，除非假定有一海峡把两个海分开，而且在两个海里栖息着同时代的但不相同的动物群，否则从两国接近这一点来考虑，此等差异实难解释。莱尔对某些第三纪后期的地质层也作过相似的观察。巴兰得也指出在波希米亚和斯堪的纳维亚的连续的志留纪沉积物之间有着显著的一般平行现象；尽管如此，他还是看出了那些物种之间有着可惊的巨大差异量。如果这等地方的地质层不是在完全相同的时期内沉积下来的——某一地方的地质层往往相当于另一地方的空白间隔——而且，如果两处地方的物种是在若干地质层的堆积期间和它们之间的长久间隔期间徐徐进行变化的；那么在这种情形下，两处地方的若干地质层按照生物类型的一般演替，大概可以被排列为同一顺序，而这种顺序大概会虚假地呈现出严格的平行现象；尽管如此，物种在两处地方的显然相当的诸层中并不见得是完全相同的。

绝灭物种之间的亲缘及其与现存类型之间的亲缘

现在让我们考察一下绝灭物种与现存物种之间的相互亲缘。一切物种都可归入少数的几个大纲；这一事实根据生物由来的原理即刻可以得到解释。任何类型愈古老，按照一般规律，它与现存类型之间的差异便愈大。但是，按照巴克兰（Buckland）很久以前所阐明的，绝灭物种都可以分类在至今还在生存的群里，或者分类在这些群之间。绝灭的生物类型可以有助于填满现存的属、科和目之间的间隔，这的确是真实的；但是，因为这种说法常被忽视或者甚至被否认，所以谈一谈这个问题并举出一些事例，是有好处的。如果我们把注意力局限在同一个纲里的现存物种或绝灭物种，则其系列的完整就远不如把二者结合在一个系统中。在欧文教授的文章中，我们不断地遇到概括的类型这种用语，这是用于绝灭动物上的；在阿加西斯的文章中，则用预示型或综合型；一切这等用语所指的类型，事实上都是中间的即连接的连锁。另一位卓越的古生物学者高得利（M.Gaudry）曾以最动人的方式阐明他在阿提卡（Attica）发见的许多化石哺乳类打破了现存属之间的间隔。居维叶曾把反刍类（Ruminants）和厚皮类（Pachyderms）排列为哺乳动物中最不相同的两个目；但是有如此众多的化石连锁被发掘出来了，以致欧文不得不改变全部的分类法，而把某些厚皮类与反刍类一齐放在同一个亚目中；例如，他根据中间级进取消了猪与骆驼之间的明显的广大间隔。有蹄类（Ungulata）即生蹄的四足兽，现在分为双蹄和单蹄两部分；但是南美洲的长头驼把这两大部分在一定的程度上联结起来了。没有人会否认三趾马是介于现存的马和某些较古的有蹄类型之间的。由热尔韦教授（Prof.Gervais）命名的南美洲印齿兽（Typotherium）在哺乳动物的链条中是一个何等奇异的连锁，它不能被纳入任何一个现存的目里。海牛类（Sirenia）形成了哺乳动物中很特殊的一群，现存的儒艮（dugong）和泣海牛（lamentin）的最显著特征之一就是完全没有后肢，甚至连一点残余的痕迹也没有留下；但是，按照弗劳尔教授的意见，绝灭的海豕（Halitherium）都有一个骨化的大腿骨，与骨盆内的很发达的杯状窝连接在一起，这样就使它接近了有蹄的四足兽，而海牛类则在其他方面与有蹄类相近似。鲸鱼类与一切其他哺乳类大不相同，但是，第三纪的械齿鲸（Zeuglodon）和鲛齿鲸（Squalodon）曾被某些博物学者列为一目，而赫胥黎教授却认为它们是无疑的鲸类，“而且对水栖食肉兽构成联结的连锁”。

上述博物学者 [1] 曾阐明，甚至鸟类和爬行类之间的广大间隔，出乎意料之外地一方面由鸵鸟和绝灭的始祖鸟，又一方面由恐龙的一种，细颚龙（Compsognathus）——这包含一切陆栖爬虫的最大的一类，部分地连接起来了。至于无脊椎动物，无比的权威巴兰得说，他每日都得到启

发：虽然的确可以把古生代的动物分类在现存的群里，但在这样古老的年代，各群并不像今天一样地区别得那么清楚。

有些作者反对把任何绝灭物种或物种群看作是哪两个现存物种或物种群之间的中间物。如果这个名词的意义是指一个绝灭类型在它的一切性状上都是直接介于两个现存类型或群之间的话，这种反对或许是正当的。但是在自然的分类里，许多化石物种的确处于现存物种中间，而且某些绝灭属处于现存属中间，甚至处于异科的属中间。最普通的情形似乎是（特别是差异很大的群，如鱼类和爬行类），假定它们今日是由二十个性状来区别的，则古代成员赖以区别的性状当较少，所以这两个群在以前多少要比在今日更为接近些。

普通相信，类型愈古，其某些性状就愈能把现在区别很大的群连接起来。这种意见无疑只能应用于在地质时代的行程中曾经发生过巨大变化的那些群；可是要证明这种主张的正确性却是困难的，因为，甚至各种现存动物，如肺鱼，已被发现常常与很不相同的群有亲缘关系。然而，如果我们把古代的爬行类和两栖类、古代鱼类、古代的头足类以及始新世的哺乳类，与各该纲的较近代成员加以比较时，我们一定会承认这种意见是有真实性的。

让我们看一看这几种事实和推论与伴随着变异的生物由来学说符合到什么程度。因为这个问题有些复杂，我必须请读者再去看看第四章的图解。我们假定有数字的斜体字代表属，从它们那里分出来的虚线代表每一属的物种。这图解过于简单，列出来的属和物种太少，不过这对于我们并不重要。假定横线代表连续的地质层，并且把最上横线以下的一切类型都看作是已经绝灭了。三个现存属， a^{14} ， q^{14} ， p^{14} 就形成一个小科； b^{14} ， f^{14} 是一个密切近似的科或亚科； o^{14} ， i^{14} ， m^{14} 是第三个科。这三个科和从亲类型（A）分出来的几条系统线上的许多绝灭属合起来成为一个目，因为它们都从古代原始祖先共同遗传了某些东西。根据以前这个图解所说明过的性状不断分歧的原理，不论任何类型，愈是近代的，一般便愈与古代原始祖先不同。因此，我们对最古化石与现存类型之间差异最大这个规律便可有所了解。然而我们绝不可假设性状分歧是一个必然发生的偶然事件；它完全取决于一个物种的后代能否因为性状分歧而在自然组成中攫取许多的、不同的地位。所以，一个物种随着生活条件的稍微改变而略被改变，并且在极长的时期内还保持着同样的一般特性，如同我们见到的某些志留纪类型的情形，是十分可能的。这种情形在图解中是用 F^{14} 来表示的。

一切从（A）传下来的许多类型，无论是绝灭的和现存的，如同前面说过的，形成一个目；这一个目由于绝灭和性状分歧的连续影响，便被分为若干亚科和科，其中有些被假定已在不同的时期内灭亡了，有些却一直存续到今天。

考察一下图解，我们便可看出：如果假定埋藏在连续地质层中的许多绝灭类型，是在这个系列的下方几个点上发见的，那么最上线的三个现存科的彼此差异就会少些。例如，如果 a^1 ， a^5 ， a^{10} ， f^8 ， m^3 ， m^6 ， m^9 等属已被发掘出来，那三个科就会如此密切地联结在一起，大概它们势必会连合成一个大科，这与反刍类和某些厚皮类曾经发生过的情形几乎是一样的。然而有人反对把绝灭属看作是联结起三个科的现存属的中间物，这种意见一部分也许是对的，因为它们之成为中间物，并不是直接的，却是通过许多大不相同的类型，经过长而迂回的路程的。如果许多绝灭类型是在中央的横线之一，即地质层——例如No.VI——之上发见的，而且在这条线的下面什么也没有发见，那么各科中只有两个科（在左边 a^{14} 等和 b^{14} 等两个科）大概势必合而为一；留下的这两个科在相互差异上要比它们的化石被发见以前来得少些。还有，在最上线上由八个属（ a^{14} 到 m^{14} ）形成的那三个科，如果假定以六种主要的性状而彼此区别，那么曾经在VI横线那个时代生存过的各科，肯定要以较少数目的性状而互相区别；因为它们在进化的这样早期阶段，从共同祖先分歧的程度大概要差些。这样，古老而绝灭的属在性状上便多少介于它们的变异了的后代之间，或介于它们的旁系亲族之间。

在自然状况下，这个过程要比在图解中所表示的复杂得多；因为群的数目会更多；它们存续的时间会极端不等，而且它们变异的程度也不会相同。因为我们所掌握的不过是地质记录的最后一卷，而且是很不完全的，除去在稀有的情况下，我们没有权利去期望把自然系统中的广大间隔填充起来，因而把不同的科或目联结起来。一切我们所能期望的，只是那些在既知地质时期中曾经发生过巨大变异的群，应该在较古的地质层里彼此稍微接近些；所以较古的成员要比同群的现存成员在某些性状上的彼此差异来得少些；根据我们最优秀古生物学者们的一致证明，情形常常是这样。

这样，根据伴随着变异的生物由来学说，有关绝灭生物类型彼此之间，及其与现存类型之间的相互亲缘关系的主要事实便可圆满地得到解释，而用其他任何观点是完全不能解释这等事实的。

根据同一学说，明显地，地球历史上任何一个大时期内的动物群，在一般性状上将介于该时期以前和以后的动物之间。这样，生存在图解上第六个大时期的物种，是生存在第五个时期的物种的变异了的后代，而且是第七个时期的更加变异了的物种的祖先；因此，它们在性状上几乎不会不是介于上下生物类型之间的。然而我们必须承认某些以前的类型已经全部绝灭，必须承认在任何地方都有新类型从其他地方移入，还必须承认在连续地质层之间的长久空白间隔时期中曾发生过大量变化。承认了这些事情，则每一个地质时代的动物群在性状上无疑是介于前后动物群之间的。关于这点我们只要举出一个事例就可以了，即当泥盆系

最初被发见时，这个系的化石立刻被古生物学者们认为在性状上是介于上层的石炭系和下层的志留系之间的。但是，每一个动物群并不一定完全介于中间，因为在连续的地质层中有不等的间隔时间。

每一时代的动物群从整体上看，在性状上是近乎介于以前的和以后的动物群之间的，某些属对于这一规律虽为例外，但不足以构成异议以动摇此说真实性。例如，福尔克纳博士曾把柱牙象和象类的动物按照两种分类法进行排列——第一个按照它们的互相亲缘，第二个按照它们的生存时代，结果二者并不符合。具有极端性状的物种，不是最古老的或最近代的；具有中间性状的物种也不是属于中间时代的。但是在这种以及其他类似的情形里，如果暂时假定物种的初次出现和消灭的记录是完全的（并不会有这种事），我们就没有理由去相信连续产生的各种类型必定有相等的存续时间。一个极古的类型可能有时比在其他地方后生的类型存续得更更为长久，栖息在隔离区域内的陆栖生物尤其如此。试以小事情来比大事情；如果把家鸽的主要的现在族和绝灭族按照亲缘的系列加以排列，则这种排列大概不会与其产出的顺序密切一致，而且与其消灭的顺序更不一致；因为，亲种岩鸽至今还生存着；许多介于岩鸽和传书鸽之间的变种已经绝灭了；在喙长这一主要性状上站在极端的传书鸽，比站在这一系列相反一端的短嘴翻飞鸽发生较早。

来自中间地质层的生物遗骸在某种程度上具有中间的性状，与这种说法密切关联的有一个事实，是一切古生物学者所主张的，即两个连续地质层的化石彼此之间的关系，远比两个远隔的地质层的化石彼此之间的关系，更为密切。匹克推特举出一个熟知的事例；来自白垩层的几个阶段的生物遗骸一般是类似的，虽然各个阶段中的物种有所不同。仅仅这一事实，由于它的一般性，似乎已经动摇了匹克推特教授的物种不变的信念。凡是熟知地球上现存物种分布的人，对于密切连续的地质层中不同物种的密切类似性，不会企图用古代地域的物理条件保持近乎一样的说法去解释的。让我们记住，生物类型，至少是栖息在海里的生物类型，曾经在全世界几乎同时发生变化，所以这些变化是在极其不同的气候和条件下进行的。试想更新世包含着整个冰期，气候的变化非常大，可是看一看海栖生物的物种类型所受到的影响却是何等之小。

密切连续的地质层中的化石遗骸，虽然被排列为不同的物种，但密切相似，其全部意义根据生物由来学说是很明显的。因为各地质层的累积往往中断，并且因为连续地质层之间存在着长久的空白间隔，如我在前章所阐明的，我们当然不能期望在任何一个或两个地质层中，找到在这些时期开始和终了时出现的物种之间的一切中间变种；但是我们在间隔的时间（如用年来计量这是很长久的，如用地质年代来计量则并不长久）之后，应该找到密切近似的类型，即某些作者所谓的代表种；而且我们确曾找到了。总之，正如我们有权利所期望的那样，我们已经找到

证据来证明物种类型的缓慢的、难被觉察的变异。

古代生物类型与现存生物类型相比较的发展状态

我们在第四章里已经看到，已经成熟了的生物的器官的分化和专业化程度，是它们完善化或高等化程度的最好标准。我们也曾看到，器官的专业化既然对于生物有利益，自然选择就有使各生物的体制愈益专业化和完善化的倾向，在这种意义上，就是使得它们愈益高等化了；虽然同时自然选择可以听任许多生物具有简单的和不改进的器官，以适应简单的生活条件，并且在某些情形下，甚至使其体制退化或简单化，而让这等退化生物能够更好地适应生活的新行程。在另一种和更一般的情形里，新物种变得优于它们的祖先；因为它们在生活斗争中必须打败一切与自己进行切身竞争的较老类型。我们因此可以断言，如果始新世的生物与现存的生物在几乎相似的气候下进行竞争，前者就会被后者打败或消灭，正如第二纪的生物要被始新世的生物以及古生代的生物要被第二纪的生物所打败一样。所以，根据生存竞争中的这种胜利的基本试验，以及根据器官专业化的标准，按照自然选择的学说，近代类型应当比古代老类型更为高等。事实果真是这样的吗？大多数古生物学者大概都会作出肯定的回答，而这种回答虽然难于证明，似乎必须被认作是正确的。

某些腕足类从极其遥远的地质时代以来，只发生过轻微的变异；某些陆地的和淡水的贝类从我们所能知道的它们初次出现的时候以来，差不多就保持着同样的状态，然而这些事实对于上述的结论并不是有力的异议。如卡彭特博士（Dr.Carpenter）所主张的，有孔类（Foraminifera）的体制甚至从劳伦纪以来就没有进步过，但这并不是不能克服的难点；因为有些生物必须继续地适应简单的生活条件，还有什么比低级体制的原生动物能够更好地适于这种目的吗？如果我的观点把体制的进步看作是一种必不可少的条件，那么上述的异议对于我的观点则是致命的打击。又例如，如果上述有孔类能够被证明是在劳伦纪开始存在的，或者上述腕足类是在寒武纪开始存在的，那么上述的异议对于我的观点也是致命的打击；因为在这种情形下，这等生物还没有足够的时间可以发展到当时的标准。当进步到任何一定高度的时候，按照自然选择的学说，就没有再继续进步的必要；虽然在各个连续的时代，它们势必稍微被改变，以便与它们的生活条件的微细变化相适应，而保持它们的地位。前面的异议系于另一个问题，即：我们是否确实知道这世界曾经历几何年代以及各种生物类型最初出现在什么时候；而这个问题是很费讨论的。

体制，从整体看来，是否进步，在许多方面都是异常错综复杂的问题。地质记录在一切时代都是不完全的，它不能尽量追溯到往古而毫无

错误地明白指出在已知的世界历史里，体制曾经大大进步了。甚至在今天，注意一下同纲的成员，哪些类型应当被排列为最高等的，博物学者们的意见就不一致；例如，有些人按照板鳃类（selaceans）即鲨鱼类的构造在某些要点上接近爬行类，就把它们看作是最高等的鱼类；另外有些人则把硬骨鱼类看作是最高等的。硬鳞鱼类介于板鳃类和硬骨鱼类之间；硬骨鱼类今日在数量上是占优势的，但从前只有板鳃类和硬鳞鱼类生存，在这种情形下，依据所选择的高低标准，就可以说鱼类在它的体制上曾经进步了或退化了。企图比较不同模式的成员在等级上的高低，似乎是没有希望的；谁能决定乌贼是否比蜜蜂更为高等呢？——伟大的冯贝尔相信，蜜蜂的体制“事实上要比鱼类的体制更为高等，虽然这种昆虫属于另一种模式”。在复杂的生存斗争里，完全可以相信甲壳类在它们自己的纲里并不是很高等的，但它能打败软体动物中最高等的头足类；这等甲壳类虽然没有高度的发展，如果拿一切考验中最有决定性的竞争法则来判断，它在无脊椎动物的系统里会占有很高的地位。当决定哪些类型在体制上是最进步的时候，除却这等有固有的困难以外，我们不当只拿任何两个时代中的一个纲的最高等成员来比较——虽然这无疑决定高低程度的一种要素，也许是最重要的要素——我们应当拿两个时代中的一切高低成员来比较。在一个古远的时代，最高等的和最低等的软体动物，头足类和腕足类，在数量上是极多的；在今天，这两类已大大减少了，而具有中间体制的其他种类却大大增加了；结果，有些博物学者主张软体动物从前要比现在发达得高些；但在反对的方面也举出强有力的例子，这就是腕足类的大量减少，以及现存头足类虽在数量上是少的，但体制却比它们的古代代表高得多了。我们还应当比较两个任何时代的全世界高低各纲的相对比例数：例如，如果今日有五万种脊椎动物生存着，并且如果我们知道以前某一时代只有一万种生存过，我们就应当把最高等的纲里这种数量的增加（这意味着较低等类型的大量被排斥）看作是全世界生物体制的决定性的进步。因此，我们可以知道，在这样极端复杂的关系下，要想对于历代不完全知道的动物群的体制标准进行完全公平的比较，是何等极端的困难。

只要看看某些现存的动物群和植物群，我们就更能明白地理解这种困难了。欧洲的生物近年来以非常之势扩张到新西兰，并且夺取了那里许多土著动植物先前占据的地方，据此我们必须相信：如果把大不列颠的所有动物和植物放到新西兰去，许多英国的生物随着时间的推移大概可以在那里彻底归化，而且会消灭许多土著的类型。另一方面，从前很少有一种南半球的生物曾在欧洲的任何部分变为野生的，根据这种事实，如果把新西兰的一切生物放到大不列颠去，我们很可怀疑它们之中是否会有很多的数目能够夺取现在被英国植物和动物占据着的地方。从这种观点来看，大不列颠的生物在等级上要比新西兰的生物高得多了。然而最熟练的博物学者，根据二地物种的调查，并不能预见到这种结果。

阿加西斯和若干其他有高度能力的鉴定者都坚决主张，古代动物与同纲的近代动物的胚胎在某种程度上是类似的；而且绝灭类型在地质上的演替与现存类型的胚胎发育是近乎平行的。这种观点与我们的学说极其一致。在下章里我当说明成体和胚胎的差异是由于变异在一个不很早的时期发生、而在相应年龄得到遗传的原故。这种过程，听任胚胎几乎保持不变，同时使成体在连续的世代中继续不断地增加差异。因此胚胎好像是被自然界保留下来的一张图画，它描绘着物种先前未曾大变化过的状态。这种观点大概是正确的，然而也许永远不能得到证明。例如，最古的已知哺乳类、爬行类和鱼类都严格地属于它们的本纲，虽然它们之中有些老类型彼此之间的差异比今日同群的典型成员彼此之间的差异稍少，但要想找寻具有脊椎动物共同胚胎特性的动物，恐非等到在寒武纪地层的最下部发见富有化石的岩床之后，大概是不可能的——但发见这种地层的机会是很少的。

在第三纪末期同一地域内同样模式的演替

许多年前克利夫特先生 (Mr.Clift) 曾阐明, 从澳洲洞穴内找到的化石哺乳动物与该洲的现存有袋类是密切近似的。在南美洲拉普拉塔的若干地方发见的类似犰狳甲片的巨大甲片中, 同样的关系也是显著的, 甚至未经训练的眼睛也可以看出。欧文教授曾以最动人的方式阐明, 在拉普拉塔埋藏的无数化石哺乳动物, 大多数与南美洲的模式有关系。从伦德 (MM.Lund) 和克劳森 (Clausen) 在巴西洞穴里采集的丰富化石骨中, 可以更明白地看到这种关系。这等事实给我的印象极深, 我曾在 1839 年和 1845 年坚决主张“模式演替的法则”和“同一大陆上死亡者和生存者之间的奇妙关系”。欧文教授后来把这种概念扩展到“旧世界”的哺乳动物上去。在这位作者复制的新西兰绝灭巨型鸟中, 我们看到同样的法则。我们在巴西洞穴的鸟类中也可看到同样的法则。伍德沃德教授曾阐明同样的法则对于海栖贝类也是适用的, 但是由于大多数软体动物分布广阔, 所以它们并没有很好地表现出这种法则。还可举出其他的例子, 如马得拉的绝灭陆栖贝类与现存陆栖贝类之间的关系, 以亚拉尔里海 (Aralo-Caspian) 的绝灭碱水贝类与现存碱水贝类之间的关系。

那么, 同一地域内同一模式的演替这个值得注意的法则意味着什么呢? 如果有人把同纬度下澳洲的和南美洲的某些地方的现存气候加以比较之后, 就企图以不同的物理条件来解释这两个大陆上生物的不同, 而另一方面又以相同的物理条件来解释第三纪末期内各个大陆上同一模式的一致, 那么, 他可算是大胆了。也不能断言有袋类主要或仅仅产于澳洲; 贫齿类以及其他美洲模式的动物仅仅产于南美洲, 是一种不变的法则。因为我们知道, 在古代欧洲曾有许多有袋类动物栖住过; 并且我在上述出版物中曾经阐明美洲陆栖哺乳类的分布法则, 从前和现在是不同的。从前北美洲非常具有该大陆南半部分的特性; 南半部分从前也比今天更为密切近似北半部分。根据福尔克纳和考特利 (Cautley) 的发见, 同样地我们知道印度北部的哺乳动物, 从前比今天更为密切近似非洲的哺乳动物。关于海栖动物的分布, 也可以举出类似的事实来。

按照伴随着变异的生物由来学说, 同一地域内同样模式持久地但并非不变地演替这一伟大法则, 便立刻得到说明; 因为世界各地的生物, 在以后连续的时间内, 显然都倾向于把密切近似而又有某种程度变异的后代遗留在该地, 如果一个大陆上的生物从前曾与另一大陆上的生物差异很大, 那么它们的变异了的后代将会按照近乎同样的方式和程度发生更大的差异。但是经过了很长的间隔期间以后, 同时经过了容许大量互相迁徙的巨大地理变化以后, 较弱的类型会让位给更占优势的类型, 而生物的分布就完全不会一成不变了。

有人也许以嘲笑的方式来问，我是否曾假定从前生活在南美洲的大懒兽以及其他近似的大怪物曾遗留下树懒、犰狳和食蚁兽作为它们的退化了的后代。这是完全不能承认的。这等巨大动物曾全部绝灭，没留下后代。但在巴西的洞穴内有许多绝灭的物种在大小和一切其他性状上与南美洲现存物种密切近似；这等化石中的某些物种也许是现存物种的真实祖先。千万不要忘记，按照我们的学说，同属的一切物种都是某一物种的后代，所以，如果有各具八个物种的六个属，见于一个地质层中，而且有六个其他近似的或代表的属见于连续的地层中，它们也具有同样数目的物种，那么，我们可以断言，一般各个较老的属只有一个物种会留下变异了的后代，构成含有若干物种的新属，各个老属的其他七个物种皆归灭亡，而没有留下后代。还有更普通的情形，即六个老属中只有两个或三个属的两个物种或三个物种是新属的双亲：其他物种和其他老属全归绝灭。在衰颓的目里，如南美洲的贫齿类，属和物种的数目都在减少下去，所以只有更少的属和物种能留下它们的变异了的嫡系后代。

前章和本章提要

我曾试图阐明，地质记录是极端不完全的；只有地球一小部分曾被仔细地做过地质学的调查；只有某些纲的生物在化石状态下大部分被保存下来；在我们博物馆里保存的标本和物种的数目，即使与仅仅一个地质层中所经历的世代数目相比也完全等于零。由于沉陷对富含许多类化石物种而且厚到足以经受未来陵削作用的沉积物的累积几乎是必要的，因此，在大多数连续地质层之间必有长久的间隔期间；在沉陷时代大概有更多的绝灭生物，在上升时代大概有更多的变异而且记录也保存得更不完全；各个单一的地质层不是继续不断地沉积起来的；各个地质层的持续时间与物种类型的平均寿命，比较起来，大概要短些；在任何一个地域内和任何一个地质层中，迁徙对于新类型的初次出现，是有重要作用的；分布广的物种是那些变异最频繁的，而且经常产生新种的那些物种；变种最初是地方性的；最后一点，各个物种虽然必须经过无数的过渡阶段，但各个物种发生变化的时期如用年代来计算大概是多而长的，不过与各个物种停滞不变的时期比较起来，还是短的。如果把这等原因结合起来看，便可大致说明为什么我们没有发现中间变种（虽然我们确曾发见过许多连锁）以极微细级进的阶梯把一切绝灭的和现存的物种联结起来。还必须经常记住，两个类型之间的任何连接变种，也许会被发见，但若不是整个连锁全部被发见，就会被排列为新的、界限分明的物种；因为不能说我们已经有了任何确实的标准，可以用来辨别物种和变种。

凡是不接受地质记录是不完全的这一观点的人，当然不能接受我们的全部学说。因为他会徒劳地发问，以前必曾把同一个大地质层内连续阶段中发见的那些密切近似物种或代表物种连接起来的无数过渡连锁在哪里呢？他会不相信在连续的地质层之间一定要经过悠久的间隔期间；他会在考察任何一个大区域的地质层时，如欧洲那样的地质层，忽略了迁徙起着何等重要的作用；他会极力主张整个物种群分明是（但常常是假象的）突然出现的。他会问：必有无限多的生物生活在寒武系沉积起来的很久以前，但它们的遗骸在哪里呢？现在我们知道，至少有一种动物当时确曾存在过；但是，我仅能根据以下的假设来回答这最后的问题，即今日我们的海洋所延伸的地方，已经存在了一个极长久的期间，上下升降着的大陆在其今日存在之处，自寒武系开始以来就已经存在了；而远在寒武纪以前，这个世界呈现了完全不同的另一种景象；由更古地质层形成的古大陆，今日仅以变质状态的遗物而存在，或者还埋藏在海洋之下。

如果克服了这等难点，其他古生物学的主要重大事实便与根据变异

和自然选择的生物由来学说十分一致。这样，我们就可以理解，新物种为什么是慢慢地、连续地产生的；为什么不同纲的物种不必一起发生变化，或者以同等速度、以同等程度发生变化，然而一切生物毕竟都发生了某种程度的变异。老类型的绝灭差不多是产生新类型的必然结果。我们能够理解为什么一个物种一旦消灭就永不再现。物种群在数目上的增加是缓慢的，它们的存续时期也各不相等；因为变异的过程必然是缓慢的，而且取决于许多复杂的偶然事件。属于优势大群的优势物种有留下许多变异了的后代的倾向，这些后代便形成新的亚群和群。当这等新群形成之后，势力较差的群的物种，由于从一个共同祖先那里遗传到低劣性质，便有全部绝灭、同时不在地面上留下变异了的后代的倾向。但是物种全群的完全绝灭常常是一个缓慢的过程，因为有少数后代会在被保护的和孤立的场所残存下来的。一个群如果一旦完全绝灭，就不再出现；因为世代的连锁已经断了。

我们能够理解为什么分布广的和产生最大数目的变种的优势类型，有以近似的但变异了的后代分布于世界的倾向；这等后代一般都能够成功地压倒那些在生存斗争中较为低劣的群。因此，经过长久的间隔期间之后，世界上的生物便呈现出曾经同时发生变化的光景。

我们能够理解，为什么古今的一切生物类型汇合起来只成为少数的几个大纲。我们能够理解，由于性状分歧的连续倾向，为什么类型愈古，它们一般与现存类型之间的差异便愈大；为什么古代的绝灭类型常有把现存物种之间的空隙填充起来的倾向，它们往往把先前被分作两个不同的群合而为一；但更普通的是只把它们稍微拉近一些。类型愈古，它们在某种程度上便愈加常常处于现在不同的群之间；因为类型愈古，它们与广为分歧之后的群的共同祖先愈接近，结果也愈加类似。绝灭类型很少直接介于现存类型之间；而仅是通过其他不同的绝灭类型的长而迂曲的路，介于现存类型之间。我们能够明白知道，为什么密切连续的地质层的生物遗骸是密切近似的；因为它们被世代密切地联结在一起了。我们能够明白知道为什么中间地质层的生物遗骸具有中间性状。

历史中各个连续时代内的世界生物，在生活竞争中打倒了它们的祖先，并在等级上相应地提高了，它们的构造一般也变得更加专业化；这可以说明很多古生物学者的普通信念——体制就整体来说是进步了。绝灭的古代动物在某种程度上都与同纲中更近代动物的胚胎相类似，按照我们的观点，这种可惊的事实便得到简单的解释。晚近地质时代中构成的同一模式在同一地域内的演替已不再是神秘的了，根据遗传原理，它是可以理解的。

这样，如果地质记录是像许多人所相信的那样不完全，而且，如果至少可以断定这记录不能被证明更加完全，那么对于自然选择学说的主要异议就会大大减少或者消失。另一方面，我认为，一切古生物学的主要

要法则明白地宣告了，物种是由普通的生殖产生出来的：老类型被新而改进了的生物类型所代替，新而改进了的类型是“变异”和“最适者生存”的产物。

[1] 即赫胥黎。——译者

第十二章 地理分布

今日分布不能用物理条件的差别来解释——障碍物的重要性——同一大陆上的生物的亲缘——创造的中心——由于气候的变化，土地高低的变化，以及偶然原因的散布方法——在冰期中的散布——南方北方的冰期交替。

当考察到地球表面的生物分布时，打动我们的第一件大事，便是各处地方生物的相似或不相似都不能全部用气候的和其他物理的条件来解释。近来几乎每一个研究这个问题的作者都得出这种结论。仅仅美洲的情形差不多就可以证明这种结论的正确性了；因为，如果除了北极地区和北方的温带地区不计外，所有作者都赞同“新世界”和“旧世界”之间的区分是地理分布的最基本分界之一；然而，如果我们在美洲的广袤大陆上旅行，从美国的中央地区到它的最南端，我们将会遇到极其多样的物理条件：潮湿的地区、干燥的沙漠、巍巍的高山、草原、森林、泽地、湖泊和大河，这些地方都是处于各种温度之下的。“旧世界”几乎没有一种气候成外界条件不能与“新世界”相平行——至少有同一物种所一般需要的那样密切的平行。无疑地可以指出，“旧世界”里有些小块地方比“新世界”的任何地方更热，但在这等地方栖息的动物群和周围地方的动物群并没有什么不同；因为一群生物局限在具有稍微特殊条件的小区域里的现象，还很少见。尽管“旧世界”和“新世界”的条件具有这种一般的平行现象，它们的生物却是何等不同呵！

在南半球，如果我们把处在纬度二十五度和三十五度之间的澳洲、南非洲和南美洲西部的广袤陆地加以比较，将会看出一些地方在一切条件上都是极端相似的，然而要指出像三个大陆上动物群和植物群那样严格不同的三种动物群和植物群，大概是不可能的。我们再把南美洲的南纬三十五度以南的生物和二十五度以北的生物加以比较，二地之间有十度的空间，并且处于相当不同的条件下；然而二地生物之间的相互关系，比它们和气候相近的澳洲或非洲的生物之间的关系，更加无比地密切。关于海栖生物也可举出一些类似的事实。

在我们的一般观察里，打动我们的第二件大事是，阻碍自由迁徙的任何种类的障碍物，都与各处地区生物的差异有密切而重要的关系。我们从新旧两世界的差不多所有陆栖生物的重大差异中，可以看到这一点，不过北部地方是例外，那里的陆地几乎都是连接的，气候也相差极微，北部温带地方的类型，就像严格的北极生物目前所进行的自由迁徙那样，大概可以进行自由迁徙的。我们在同纬度下的澳洲、非洲和南美洲生物之间的重大差异中，也可看到同样的事实；因为这等地方的相互

隔离几乎已达到顶点。在各个大陆上，我们也看到同样的事实；因为在巍峨而连续的山脉、大沙漠，甚至大河的两边，我们可以看到不同的生物；虽然，由于山脉、沙漠等等并不像隔离大陆的海洋那样地不能越过，或者也不像海洋持续得那样长久，所以同一大陆上生物之间的差异比起不同大陆上生物之间的差异在程度上要差得多。

关于海洋，我们可以看到同样的法则。南美洲东海岸和西海岸的海栖生物，除了极少的贝类、甲壳类和棘皮类是相同的以外，都是很不相同的；但是京特博士最近阐明，在巴拿马地峡的两边约有百分之三十的鱼类是相同的；这一事实使得博物学者们相信这个地峡以前曾经是海面。美洲海岸的西方展开了广阔无边的海洋，没有一个迁徙者可以停脚的岛屿；在这里我们看到另一种类的障碍物，一越过这里，我们就在太平洋的东部诸岛那里遇到别种完全不同的动物群。所以三种海栖动物群在相同的气候下，形成彼此相距不远的平行线，而分布到遥远的北方和南方；但是，由于被不可越过的陆地或大海这样障碍物所隔开，这三种动物群几乎是完全不同的。另一方面，从太平洋热带地方的东部诸岛再向西行，我们就不再遇到不可越过的障碍物，并且那里有可以作为停脚处所的无数岛屿，或者连续的海岸，经过一个半球的旅程后，便到达非洲海岸；在这广阔的空间，我们不会遇到判然不同的海栖动物群。虽然在上述美洲东部、美洲西部和太平洋东部诸岛的三种相近动物群中，只有少数的海栖动物是共同的，但是还有许多鱼类从太平洋分布到印度洋，而且在几乎完全相反的子午线上的太平洋东部诸岛和非洲东部海岸，还有许多共同的贝类。

第三件大事，一部分已包括在上述的叙述里，是同一大陆上或同一海洋里的生物都具有亲缘关系，虽然物种本身在不同地点和不同场所是不相同的。这是一个具有最广泛普遍性的法则，而且每一个大陆都提供了无数的事例。然而当博物学者旅行时，譬如说从北到南，将会遇到亲缘密切而物种不同的连续生物群逐次更替，这种情形一定会打动他们。他会听到密切近似而种类不同的鸟歌唱着几乎相似的调子，他会看到它们的巢虽不完全一样，但具有相似的构造，而且其中的卵具有几乎同样的颜色。在麦哲伦海峡附近的平原上，栖息着□□（Rhea〔美洲鸵鸟〕）的一个物种，而在拉普拉塔平原以北栖息着同属的另一物种；但没有栖息着像同纬度下非洲和澳洲那样的真正鸵鸟或鸸鹋（emu）。在同一拉普拉塔平原上，我们看到刺鼠（agouti）和绒鼠（bizcacha），这些动物和欧洲的山兔和家兔的习性差不多是一样的，而且都属于啮齿类的同一个目，但是它们的构造显然呈现着美洲的模式。我们登上巍峨的科迪勒拉峰，看到绒鼠的一个高山种；我们注视河川，却看不到海狸（beaver）或麝香鼠（musk-rat），但可以看到河鼠（coypu）和水豚（capybara），这些都是属于南美洲模式的啮齿目的。还有其他无数的例子可以举出。如果我们观察一下远离美洲海岸的岛屿，不管它们的地

质构造有着怎样巨大的不同，但栖息在那里的生物在本质上都是属于美洲模式的，纵使它们可能全是特殊的物种。如同前章所说的，我们可以回顾一下过去的时代，我们会看到美洲模式的生物当时在美洲的大陆上和海洋里都是占优势的。在这等事实里我们看到通过空间和时间、遍及水陆的同一地域，并且与物理条件无关的某种深入的有机联系。如果博物学者不想深究这种联系是什么，他一定是感觉迟钝的。

这种联系仅仅是遗传，据我们确切知道的来说，单单这个原因就会使生物彼此十分相像，或者如我们在变种里所看到那样，使它们彼此近乎相像。不同地区的生物的不相像，可以归因于通过变异和自然选择所发生的变化，其次大概要归因于不同的物理条件的一定影响。不相像的程度，取决于较占优势的生物类型在相当长的遥远时期内，从一处到另一处地方的迁徙或多或少受到了有效的障碍；——取决于先前移来的生物的本性和数量，——并且取决于生物之间的相互作用所引起的不同变异的保存；在生活斗争中生物和生物的联系，如我前面常常说起的，是一切关系中最重要关系。这样，障碍物由于阻止迁徙，便发挥出高度的重要性，正如时间对于通过自然选择的缓慢变异过程所发挥的作用一样重要。分布广的、个体多的，而且已经在它们广布的家乡里战胜了许多竞争者的物种，当扩张到新地方的时候，有取得新地位的最良好机会。在新家乡里，它们会遇到新条件，而且会常常进行更进一步的变异和改进，这样，它们就得到进一步的胜利，并且产生出成群的变异了的后代。依据这种伴随着变异的生物由来原理，我们就能理解为什么属的一部分，全属，甚至一科会如此普遍地和显著地局限在一个地方。

如前章所述，没有证据可以证明有任何必然发展的法则存在。因为各个物种的变异性都有它的独立性质，并且变异性只有在复杂的生活斗争中有利于各个个体的时候，才能被自然选择所利用，所以不同物种的变异量是不会一样的。如果有若干物种在它们的故乡经过长久的互相竞争后，集体地移进一个新的后来成为孤立的地方时，它们就很少发生变异；因为移动和孤立本身并不产生任何作用。这些因素只有使生物相互间发生新的关系，并且以较小的程度与周围的物理条件发生新的联系时，才起作用。如我们在前章所看到的，有些生物类型从一个极远的地质时代起就保持了差不多相同的性状，所以某些物种曾经在广大的空间内迁徙时，但没有发生大的变化，或者竟完全不发生变化。

按照这等观点说来，同属的若干物种虽然栖息在世界上相距极远的地方，但因为都是从同一个祖先传下来的，所以它们原先一定是在同一个原产地发生的。至于那些在整个地质时期里很少变化的物种，不难相信它们都是从同一地方移来的；因为自从古代以来，在连续发生的地理上和气候上的巨大变化期间，几乎任何大量的迁徙都是可能的。但是在许多其他情形里，我们有理由相信同一属的诸物种是在比较近代的时期

内产生的，对这等情形的解说就有很大的困难了。同样显然地，同种的个体虽然现今栖息在相距很远而孤立的地方，但它们一定来自它们的双亲最初产生的地点，因为，前面已经说明过，从不同物种的双亲产生出完全相同的个体是不可相信的。

假想的创造之单一中心——我们现在讲一讲博物学者们曾经详细讨论过的一个问题，即物种系在地球表面上一处地方创造出来的呢，还是在多处地方创造出来的呢。至于同一物种如何从一处地方迁徙到今日所看到的那样相距很远而孤立的若干地方，无疑是极难理解的。然而每一物种最初产生在一处地方的这种观点的简单性都会使人心迷。排斥这种观点的人，也就排斥了普通的发生以及其后迁徙的真实原因，并且会把奇迹的作用招引进来。普遍承认在大多数情形下，一个物种栖息的地方总是连续的；如果一种植物或动物栖息在相距很远的两处地方，或者栖息在具有迁徙时不易通过的中间地带的两处地方时，那么这种事情就被认为是值得注意的例外事情。迁徙时通过大海的不可能性，在陆栖哺乳动物大概比在任何其他生物更为明显；因此我们还没有看到同一哺乳动物栖息在相距很远的诸地方而不可能得到解释的事例。大不列颠之具有和欧洲其他部分相同的四足兽类，没有一个地质学者觉得这有什么难解，因为那些地方曾经一度是连接在一起的。但是，如果同一个物种能在隔开的两地产生，那么为什么我们看不见一种欧洲和澳洲或南美洲共有的哺乳动物呢？生活条件是近乎相同的，所以许多欧洲的动物和植物已在美洲和澳洲归化了；而且在南北两半球的这等相距很远的地方也有若干完全相同的土著植物。据我所信，回答是：某些植物由于有各种散布方法，曾经在迁徙时通过了广阔而断开的中间地带，但哺乳动物不能在迁徙时通过这等地带。各种障碍物的重大而显著的影响，只有根据大多数的物种产生在障碍物的一边，而不能迁徙到对过一边的这种观点，才能得到解释。少数科，许多亚科，很多属，更多数目的属的分部，只局限在一个单一地方；若干博物学者曾经观察到最自然的属，即其物种的相互联系最密切的那些属，一般都局限在同一个地方，如果它们分布得很广，它们的分布则是连续的。当我们在系列中更下去一步，即下到同种的个体时，如果那里有一个正相反的法则在支配着，而这等个体至少最初并不局限于一个地方，这将是何等奇怪的反常啊！

所以，在我看来，就像许多其他博物学者所想的那样，各个物种仅在一处地方产生，以后，在过去和现在的条件下依靠它的迁徙和生存所许可的力量，再从那地方迁徙出去，这是最可能的一种观点。无疑地在许多情况下，我们不能解释同一物种怎么能够从一个地点移到另一个地点。但是在最近地质时代肯定发生过的地理的和气象的变化，一定会把许多物种的从前的连续分布弄得不连续了。所以我们必须考察，对于分布的连续性的例外是否有如此之多，并且是否有如此严重的性质，以致我们应该放弃从一般考察看来是可能的那一信念——即各个物种都是在

一个地区内产生的，并且尽可能地从那里迁徙出去。如把现在生活在相距很远的隔离地点的同一物种的所有例外情况都加以讨论，实在是不胜厌烦，我也从来不敢说能够给许多事例提出任何解释。但是，说过几句引言以后，我当对那些少数最显著的事实，提出讨论；即，关于在相距很远的山顶上以及在北极和南极相距很远的地点生存的同一物种；其次，关于淡水生物的广阔分布（在下章讨论）；第三，关于同一个陆栖的物种出现在虽然被数百英里大海隔开的岛屿及其最近的大陆上。如果同一物种生存在地球表面上相距很远而孤立的地点这件事，能在许多事例中根据各个物种系从一个单一的产地迁徙去的这种观点得到解释，那么，考虑到我们对于从前气候的和地理的变化以及各种一时的输送方法的无知无识，我认为相信单一产地是法则，是无比地最稳妥的了。

当讨论这个问题的时候，我们必须同时考察对于我们同等重要的一件事，即，一属里的若干物种（依照我们的学说必然都是从一个共同祖先传下来的），能否从一个地区进行迁徙，而且在迁徙时发生变异。当栖息在一个地区的大多数物种与另一地区的物种虽密切近似而又不尽相同的时候，如果可以示明它们从一个地区迁徙到另一地区大概是在以往的某一时代进行过，那么我们的一般观点就会更加巩固了；因为依据伴随着变异的生物由来原理，这种现象的解释是显然的。例如，在距离大陆几百英里之处隆起的和形成的一个火山岛随着时间的推移，大概会从大陆接受少数的生物，而它们的后代虽已变化了，但由于遗传仍然会和大陆上的生物有关系。这种性质的情形是普遍的，并且如我们以后还要讲到的，是不能用独立创造的理论来解释的。一个地区的物种和另一地区的物种有联系的这种观点，与华莱士先生所主张的并没有多大不同，他断言，“各个物种的产生，和以前存在的密切近似的物种在空间和时间上都是一致的”。现在已明白知道，他把这种一致归因于伴随着变异的进化。

创造的中心是单一的还是多个的问题，和另一个近似的问题有所不同——另一个问题是同种的所有个体是否从一对配偶传下来的，或从一个雌雄同体的个体传下来的，或者如某些作者所设想的那样，是从许多同时创造出来的个体传下来的。关于从来不杂交的生物，如果它们是存在的话，各个物种一定是从连续变异了的变种传下来的，这些变种曾经互相排斥，但绝不和同种的其他个体或变种相混合；所以，在变异的每一连续阶段，同一类型的一切个体都是从单一亲体传下来的。但在大多数情形下，即关于每次生育时习惯上需行交配的和偶尔进行杂交的一切生物，同一地区的同种的个体，会因互相杂交而差不多保持一致；许多个体会同时进行变化，并且在每一阶段上变异的全量不会是只从单一亲体传下来的。举一个实例来说明我的意思：英国的赛跑马和每一个其他马的品种都不相同，但是它们的异点和优越性并不是单从任何一对亲体传下来的，而是由于在每一世代中对于许多个体继续进行了仔细的选择

和训练。

我在上面选出了三类事实，作为“创造的单一中心”学说的最大困难问题，在讨论它们之前，我必须稍微说一说散布的方法。

散布的方法

莱尔爵士以及其他作者已经很好地讨论了这个问题。我在这里只能举出一些较重要的事实及其最简单的摘要。气候的变化对于迁徙一定有过强有力的影响。一处地方，今日由于气候的性质不能为某些生物所通过，但在从前气候不同的时候，大概曾经是迁徙的大路。现在对于这方面的问题即将进行稍微详细的讨论。陆地水平的变化一定也曾有过重要的影响：例如，一条狭窄的地峡现在把两种海栖动物群隔开；如果这条地峡在水中沉没了，或者从前曾经沉没过，那么，这两种动物群就会混合在一起，或者从前已经混合过了。今日的海洋所在之处，在以前的时代内或有陆地把岛屿，甚至可能诸大陆连接在一起，这样，陆栖生物就可以从这地方跑到别地方去。陆地水平的巨大变化，曾经发生在现今生物的存在期间，没有地质学者争论过这一点。福布斯主张，大西洋的一切岛屿，在最近的过去一定曾与欧洲或非洲相连接，并且欧洲也同样与美洲相连接。其他一些作者们就这样假想各海洋都有过陆路可通，而且几乎把每一个岛屿与某一大陆连接在一起。福布斯的论点果然是可以相信的话，那么必须承认，在最近的过去几乎没有一个岛屿是不和某一大陆相连接的。这一观点使可快刀断乱麻似地解决了同一物种分布到相距极远的地点的问题，而且消除了许多难点；但据我所能判断的来说，我们不能被允许去承认在现今物种存在的期间曾经有过这样巨大的地理变化。在我看来，关于陆地水平或海洋水平的巨大变动，我们固然有丰富的证据；但是并没有证据可以证明我们的诸大陆的位置和范围曾经有过如此重大的变化，以致它们在近代彼此相连接，且和若干介在的海洋岛相连接。我直率地承认先前有过许多岛屿现在沉在海里了，这些岛屿从前可能作为植物和动物迁徙时的歇脚地点的。在产生珊瑚的海里就有这种沉下的岛屿，现今在它们上面有珊瑚环，即环礁（atolls）的标志。将来总有一天会承认各个物种曾是从单一的产地产生的，在充分承认了这一点时，并且随着时间的推移，在我们知道了关于分布方法的某些确实情形时，我们就能稳妥地推测从前陆地的范围了。但我不相信将来能够证明今日非常分离的许多大陆在近代曾是连接在一起的，或者差不多是连接在一起的，并且是和许多现存的海洋岛连接在一起的。若干关于分布的事实，——例如在几乎每个大陆两边的海栖动物群所存在的巨大差异，——若干陆地的甚至海洋的第三纪生物和该处现存生物的密切关系——在岛上栖息的哺乳动物和附近大陆上的哺乳动物的类似程度，一部分取决于介在的海洋深度（以后还要讲到）——这等以及其他这样的事实都和近代曾经发生过极大的地理变化的说法正相反，而这种说法对于福布斯所提出的并被他的追随者所承认的观点是必要的。海洋岛生物的性质及其相对的比例同样的也与海洋岛从前曾与大陆相连接这一信念正相反。况且这等岛屿几乎普遍都有火山的成分，这也不能支持它们都是

大陆沉没后残遗物的说法；——如果它们原来作为大陆的山脉而存在的话，那么，至少有些岛会像其他山峰那样地是由花岗岩、变质片岩、古代的化石岩以及其他岩石所构成，而不单是由火山物质的叠积而成的。

现在我必须对什么叫做意外的方法说几句话，其实把它叫做偶然的分布方法更为适当些。这里我单说植物。在植物学的著作里，常常说到这一种或那一种植物不适于广泛传播；但是，关于通过海洋的输送难易可以说还几乎完全不知道。在伯克利先生帮助我做了几种试验前，甚至关于种子对海水的损害作用究有多大的抵抗力也不晓得。我惊奇地发现了在87种的种子中有64种当浸过28日后还能出芽，并且有少数当浸过137日后还能成活。值得注意的是，有些目所受到的损害远比别的目为甚：曾对九种荚果植物做过试验，除却一种外都不能很好地抵抗盐水；属于近似目的田基麻科（Hydrophyllaceae）和花苾科（Polemoniaceae）的七个物种当浸过一个月后都死掉了。为了便利，我主要地试验了没有蒴或果肉的小种子；因为这些种子在几天之后都沉下去了，所以无论它们是否会受海水的损害，都不能漂浮过广阔的海面的。后来我试验了一些较大的果实和蒴等等，其中有些能漂浮一个长时期。众所周知，新鲜的木材和干燥的木材的浮力是何等地不同；而且我看到大水往往把带有蒴或果实的干植物或枝条冲入海里去。因此，这种想法引导我把94种植物的带有成熟果实的茎和枝加以干燥，然后放到海水里去。大多数都很快地沉下去了，但是有些在新鲜时只能漂浮一个短时间，干燥后却能漂浮很长的时间；例如，成熟的榛子即刻便会沉下，但干燥后却能漂浮90日，而且这些种子以后还能发芽；带有成熟浆果的石刁柏（asparagus）能漂浮23日，干燥后却能漂浮85日，而且这等种子以后还能发芽；苦参菜（Helosciadium）的成熟种子二日便沉下，干燥后大约能漂浮90日，而且以后还会发芽。总计起来，在这94种干植物中，有18种约能漂浮28日；并且在这18种中有些还能漂浮得更久。这就是说，在87个种类的种子中，有64个种类的种子在浸水28日后还能发芽；并且在94个带有成熟果实的不同物种中（与上述试验的物种并不完全相同），有18个约能漂浮28日；所以，如果从这些贫乏的事实能够做出任何推论的话，我们便可断言，在任何地方的100个种类植物的种子中，有14个种类的种子大概能漂浮28日，而且还会保持它们的发芽力。约翰斯顿（Johnsten）的“地文图”上表明有一些大西洋的海流的平均速率一昼夜为33英里（有些海流的速率一昼夜为60英里）；按照这种平均速度，一个地方的100个种类植物的种子中可能有14个种类的种子漂过924英里的海面而达到另一地方，而且搁浅之后如果有向陆风把它们吹到一个适宜的地点，大概还会发芽。

在我做了这些试验以后，马顿斯（M.Martens）也进行了相似的试验，不过方法更好些，因为他把种子放在一个盒子里，使它漂浮在海上，所以种子有时被浸湿，有时被暴露在空气中，就像真的漂浮植物一

般。他试验了98类种子，大多数都和我试验的不同；但是他所选用的是许多大果实和海边植物的种子；这大概可以延长它们的漂浮时间并加强它们对于海水损害作用的抵抗力。另一方面，他没有事先使带有果实的植物或枝条干燥；而干燥，如我们曾经说过的，可使某些植物漂浮得更长久些。结果是，在98个不同种类植物的种子中，有18种类植物的种子漂浮了42日，而且以后还能发芽。但是我并不怀疑暴露在波浪中的植物，比起我们的试验中不受剧烈运动影响的植物，在漂浮时间上要短些。所以，大概可以更稳妥地假定，一个植物区系的100个种类植物的种子中约有10个种类植物的种子，在干燥之后，大概可以漂过900英里宽的海面，而且以后还能发芽。大果实常比小果实漂浮得更长久，这事实是有趣的；因为具有大种子或大果实的植物，照得康多尔所说的，一般在分布范围上，是有限制的，它们很难由其他任何方法来输送。

种子有时候可由另一种方法来输送。漂流的木材常被冲到很多岛上去，甚至被冲到位于最广阔的大洋中央的岛上去；太平洋珊瑚岛上的土人专从漂流植物的根间搜求做工具用的石子，这等石子竟作为贵重的税品。我发见当形状不规则的石子夹在树根中间时，间隙里和石子后面常常藏着小块泥土——它们是如此完全严密地藏在那里，以致在极长久的运输期间也不会有一点被冲洗出去；在一株约50年生的栎树的根间，有一小块泥土完全严密地藏在那里，在这一块小泥土上有三株双子叶植物发芽了：我确知这个观察是真实的。我还可以指出，鸟的尸体漂浮在海上，有时不致即刻被吃去，在这种漂流的死鸟的喙囊里有许多种类的种子，很久还保持有生命力：例如豌豆和大巢菜浸在海水里只要几天便死去；但是在人造海水中漂浮过30日的一只鸽子的喙囊内的种子几乎全能发芽，这使我惊奇。

活的鸟，在运输种子上，不失为高度有效的媒介者。我能够举出许多事实来表明许多种类的鸟何等常常地被大风吹过很远的海面。我们可以稳妥地假定，在这种情形下，飞的速度可能常常是一点钟35英里；有些作者做过更高的估计。我从不曾看见过养分丰富的种子能通过鸟肠的事例；但是果实的坚硬种子甚至能够通过火鸡的消化器官而不损坏。在两个月的期间，我在我的花园里从小鸟的粪里拣出了12个种类的种子，它们似乎都是完好的，我试验了一些种子，还能发芽。但是下述的事实更加重要：鸟的喙囊并不分泌胃液，而且根据我的试验，一点也不会损害种子的发芽力；那么，当一只鸟看到并吃掉大批的食物后，我们可以肯定地断言，一切谷粒在12或者甚至18小时内，不会都进入到沙囊里去的。一个鸟在这一段时间里大概会容易被风吹到500英里以外，而且我们知道，鹰是找寻倦鸟的，它们的被撕裂的喙囊中的含有物可能这样被容易地散布出去。有些鹰和猫头鹰（owls）把捕获物整个吞下，经过十二到二十小时的一段时间，在它们吐出的食物团块中，根据在动物园里所做的试验，我知道，还有能发芽的种子。有些燕麦、小麦、粟、加

那利草（canary）、大麻、三叶草和甜菜的种子，在不同食肉鸟的胃里经过十二到二十一小时之后，还能发芽；两粒甜菜的种子经过两日又十四小时后，还能生长。我发现淡水鱼类吃食多种陆生植物和水生植物的种子，鱼常常被鸟吃掉，这样，种子就可能从一处地方输送到另一处地方去。我曾把许多种类的种子塞进死鱼的胃里，随后拿它们给鱼鹰、鸛（storks）和鹈鹕（pelicans）去吃，隔了许多小时之后，这等鸟把种子集在小团块里吐出来了，或者跟着粪排出去；在这等被排出的种子中有些还保持了发芽力。然而有些种子经过这种过程之后死掉了。

飞蝗有时候从陆地被风吹送到很远的地方；我曾在距离非洲海岸370英里之处亲自捉到一只，听说别人在更远的地方也曾捉到过它们。洛牧师（Rev.R.T.Lowe）告诉莱尔爵士说，1844年11月间大群飞蝗到过马德拉岛，它们是无数之多，就像暴风雪时的雪片一般，一直高到用望远镜刚刚能看到的地方。在二三日间，它们团团地疾飞着，慢慢形成了一个至少有五六英里直径的大椭圆形，夜间降落在较高的树上，树上全被它们遮满了。随后它们就像突然出现那样地在海上消失了，并且以后没有再到那里。现在，纳塔尔（Natal）^[1]某些地方的一些农民相信，常常飞到那里的大群飞蝗的粪中有一些有害的种子被留在他们的草地上，虽然这种说法没有充分的证据。由于这种信念，怀尔先生（Mr.Weale）曾在一封信里寄给我一小包干粪块，我在显微镜下检查出其中有几粒种子，种下后，长出七株茅草植物，属于两个物种，两个属。因此，像飞到马德拉那样的一群蝗虫，大概可以容易地把几个种类的植物输送到距离大陆很远的岛屿上去的。

鸟的喙和脚虽然一般是清洁的，但有时候也沾有泥土：有一次我曾从一只鹧鸪的脚上取出六十一英厘重的干黏土，另一次我取出二十二英厘，并且在泥土中有一块像大巢菜种子一般大小的小石子。还有一个更好的例子：一位朋友寄给我一只丘鹑（wood cock）的腿，胫上粘着一小块干土，只有九英厘重，其中含有一粒蛙灯心草（Juncus bufonius）的种子，而且还能发芽和开花。布赖顿（Brighton）^[2]地方的斯惠司兰先生（Mr.Swaysland）最近四十年来密切观察我们的候鸟，他告诉我说，他常乘鹑鸽（Motacillæ）、穗（Wheatears）和欧洲石（Saxicolæ）初到我们岸边，还没有降落以前，把它们打下来；他好几次注意到有小块泥土附着在它们的脚上。有许多事实可以示明泥土中含有种子是极其一般的情形。例如，牛顿教授（Prof.Newton）送给我一只因为受伤而不能起飞的红足石鸡（Caccabis rufa）的腿，上面附着一团泥土，重达六盎司半。这块泥土被保存了三年，但是把它打碎后，浸湿，放在钟形玻璃罩下，不下82株植物从其中生长出来了：在这等植物里有12株单子叶植物，包含普通的燕麦和至少一种茅草在内，并且还有70株双子叶植物，从这些双子叶植物的幼叶来判断，至少有三个不同的物种。有这样的事实摆在我们面前，可知许多鸟类每年被大风吹过海洋的巨大空间，每年

迁徙——例如，几百万只三趾鹑（quail）飞过地中海，它们一定会偶然地把附着在脚或喙上的污物中的种子输送出去，对此我们还能有所怀疑吗？但是这个问题以后我还要讨论。

我们知道冰山有时载荷着土和石，甚至挟带着树枝、骨头和陆栖鸟类的巢，所以不必怀疑，如莱尔所提出的，它们一定有时在北极区和南极区把种子从一处地方输送到另一处地方；而且在冰期，从现在的温带的一处地方把种子输送到另一处地方。在亚速尔群岛上，如果拿靠近大陆的大西洋的其他岛屿上的物种来比较，它有更多和欧洲共通的植物，并且拿纬度来比较，这些植物多少带有北方的特性（如沃森先生所说的），我从这情形推测，这等岛屿上的种子是在冰期部分地由冰带去的。我曾请求莱尔爵士写信给哈通先生（Mr.Hartung），问他在那些岛上是否看到过漂石，他回答说，他曾看到过花岗岩和其他岩石的巨大碎块，而这些岩石不是该群岛原来就有的。因此我们可以稳妥地推论，冰山从前曾把装来的岩石卸在这等海中央的群岛的岸上，这些岩石至少可能带来了少数北方植物的种子。

考虑到这几种输送方法以及今后无疑将被发现的其他输送方法，几多万年以来，年复一年地起着作用，我想，许多植物如果没有这样被广泛输送出去，简直是奇怪的事情。这等输送方法有时被称为偶然的，但这不是严格正确的说法；海流不是偶然的，定期风的方向何尝是偶然的。这里应当注意，任何输送的方法很少能把种子运到很远的距离：因为种子如受海水作用的时间太久，就不能再保持它们的生活力；并且它们也不能在鸟类的喙囊或肠子里长久携带。然而这等方法却足以通过几百英里宽的海面、或者从这岛到那岛、或者从大陆到邻近的岛进行偶然的输送，但不能从一个相距很远的大陆输送到另一个大陆。相距很远的大陆上植物区系不会因这等方法而混淆起来；它们仍然像今日一样，保持着区别分明。海流，由于它们的走向，不会把种子从北美洲带到不列颠，虽然它们大概会而且实际把种子从西印度带到我国的西部海岸，在那里，如果它们没有由于长久的海水浸泡而死去，大概也不会忍耐我们的气候的。差不多每年总有一两只陆鸟被风吹过整个大西洋，从北美洲来到爱尔兰和英格兰的西部海岸；但是只有一种方法可以使这等稀有的漂泊者来输送种子，即用附着在它们的脚上或喙上的污物的方法，而这事情本身却是罕见的偶然之事。甚至在这种情形下，一粒种子落在适宜的土壤上而达到成熟，其机会是何等之少啊！但是，因为像大不列颠那样生物繁多的岛，根据所能知道的，在最近的几世纪内没有通过偶然的输送方法从欧洲或者其他任何大陆容纳过移住者（很难证明这一点），从而就主张生物贫乏的岛，离大陆更远，便不会用相似的方法容纳移住者，如果这样想，就要犯重大的错误。如果有一百个种类的种子或动物输入到一个岛，纵使这个岛的生物远不如不列颠的那样繁多，而能很好适应它的新家乡和归化的，大概不会多于一个种类。但在悠久的地质时

期内，当那个岛正在隆起并且在那里没有繁多的生物栖息以前，对于偶然的输送方法的效果并不能作出有力的反对议论。在一个几乎是不毛的岛上，只有少数或者没有破坏性的昆虫或鸟类生存在那里，差不多每一粒偶然来到的种子，如果有适宜的气候，大概都会发芽和成活的。

在冰期中的散布

在被数百英里低地隔开的山顶上有许多相同的植物和动物，而高山种是不能在低地上生活的，这是即知的关于同一物种生活在相距很远的地点而彼此间显然没有可能从一处地方迁徙到另一处地方的最动人事例之一。在阿尔卑斯（Alps）或比利牛斯（Pyrenees）^[3]的积雪区，和欧洲极北部分，有何等多的同种植物存在，这的确是值得注意的事实；但美国怀特山（White Mountains）^[4]上的植物和拉布拉多（Labrador）的植物完全相同，阿萨·格雷说，它们和欧洲最高山上的植物也几乎完全相同，这是更值得注意的。甚至早在1747年以前，这样的事实就使葛美伦（Gmelin）断言同一物种一定是在许多相距很远的地点被独立创造的；要不是阿加西斯和其他人士唤起了对于冰期的生物注意，我们也许要停留在这种信念里的。冰期，如我们以后就要讲到的，可给这等事实提供一个简单的解释。我们几乎有各种可以想象到的有机的和无机的证据来证明，在很近的地质时期内，欧洲中央部分和北美洲都是处于北极的气候之下的。苏格兰和威尔士的山岳用它们山腰的划痕、表面的磨光和带去的漂石，表明那里的山谷以前曾经充满了冰川，这比火后的房屋废墟更能清楚地说明以往的情形。欧洲气候的变化如此之大，以致在意大利北部古代冰川所留下的巨大冰碛上，现在已经长满了葡萄和玉蜀黍。在美国的大部分地方所看到的漂石和有划痕的岩石，明白地显示出从前那里有一个寒冷的时期。

从前冰期气候对于欧洲生物分布的影响，如福布斯所解释的，大致如下。但我们如果假定新冰期是慢慢来的，随后就像从前所发生的情形那样又慢慢地过去的，将会更容易地追踪这等变化。当寒冷到来，并且各个南方地带变得适于北方生物的时候，北方生物便会占据温带生物的前地位。同时南方生物便会一步一步地南移，除非它们被障碍所阻挡，它们就要死亡。山上将会遮盖了雪和冰，从前的高山生物大概要降到平地来的。寒冷达到极点时，北极的动物群和植物群，便会布满欧洲的中央各地，向南一直可到阿尔卑斯和比利牛斯，甚至可以伸延到西班牙。现在美国的温带地区同样也会布满北极的植物和动物，而且它们和欧洲的那些植物和动物大概大致相同；因为我们假定曾向南方各地迁徙的现在北极圈的生物，在全世界都是显著一致的。

当温暖回转时，北极生物大概要向北退去，后面紧紧跟着的是更温和地区的生物。当山脚下的雪融解时，北极生物遂占据了那个清洁的融解的地方，温暖渐渐增加，雪渐渐向上方融解，它们也渐渐迁移到山上去，这时候它们的一部分兄弟们则启程北去。因此，到了温暖完全回转时，曾经共同生活在欧洲和北美洲低地的同种生物，又将再次见于“旧世

界”和“新世界”的寒冷地区，以及相距很远的许多孤立的山顶上了。

这样，我们就能理解在非常远隔的各地，如北美和欧洲的高山，为什么许多植物是相同的。这样，我们还能理解为什么各个山脉的高山植物与其正北方或近乎正北方的北极类型更是特别地有关系：因为寒冷到来时的第一次迁徙以及温暖回转时的再迁徙，一般是向着正南和正北的。例如，苏格兰的高山植物，如沃森先生所说的，以及比利牛斯的高山植物，如雷蒙德（Ramond）所说的，更是和斯堪的纳维亚北部的植物特别地相似；美国的和拉布拉多的相似；西伯利亚山上的和俄国北极区的相似。因为这等观点是以从前确有的冰期为根据的，所以在我看来，它能极其满意地解释欧洲和美洲的高山植物以及寒带植物的现在分布状况；因此，当我们在其他地区发见同一物种生活在相距很远的山顶上，纵使没有其他证据，我们几乎也可以断定，较冷的气候从前曾经允许它们通过中间低地进行迁徙，而现在这个中间低地已变得太暖，不适于它们生存了。

因为北极类型随着气候的变化，起初向南方移动，后来再退回北方，所以它们在长途迁徙时，不会遇到任何重大不同的气候；并且因为它们是集体迁徙的，所以它们的相互关系不会受到很大的扰乱。因此，按照本书所恳切说明的原理，这等类型将不会发生很大的变异。但高山生物当温暖回转的时候就被隔离了，起初在山脚下，最终在山顶上，其情形就有些不同了；因为所有相同的北极物种都留在彼此相距很远的山脉中，而且能在那里生存，是不可能的事情；它们还很可能和古代高山物种相混合，这些古代高山物种在冰期开始以前一定已经生长在山上，并且在最冷的时期一定会暂时地被驱逐到平地上来；它们还会受到多少不同的气候的影响。它们的相互关系在某种程度上会因此受到扰乱，结果它们就容易发生变异；而且它们确曾发生了变异；如果我们拿欧洲几个大山脉上的高山植物和动物来互相比较，虽然许多物种还是相同的，有些却成为变种，有些成为可疑的类型或亚种，更有一些成为代表各个山脉的密切近似的但不相同的物种了。

在上述例证里，我曾假定这想象的冰期开始时，环绕北极地方的北极生物就像它们今日那样地一致。但是还必须假定，许多当时全世界亚北极的和某些少数温带的类型，也是相同的，因为今日生存在北美洲和欧洲的平原上以及低坡上的某些物种也是相同的；可以质问：我怎样解释在真的冰期开始时全世界的亚北极类型和温带类型一致的程度。今日“旧世界”和“新世界”的亚北极带以及北温带的生物是被整个大西洋和北太平洋隔开了。冰期中，“旧世界”和“新世界”的生物居住在比现在的位置更向南，它们一定更加完全地被更加广阔的海洋隔开了；所以很可以质问：同一物种在当时或者以前怎么能够进入这两个大陆。我相信它的解释在冰期开始前的气候性质。在新上新世时期，世界上大多数生物

在种别上和今日是相同的，并且我有可靠的理由相信当时的气候要比今日暖和些。因此，我们可以假定，今日生活在纬度六十度之下的生物，在上新世的期间却生活在纬度六十六到六十七度之间的北极圈下的更北方；而现在的北极生物当时则生活在还要接近北极的中断陆地上。现在我们看一看地球仪，就可知道在北极圈下，有差不多连续的陆地从欧洲西部通过西伯利亚一直到美洲东部。这种环极陆地的连续性，使生物在较适宜的气候下可以自由迁徙，于是“旧世界”和“新世界”的亚北极生物和温带生物在冰期以前的假定一致性，便可得到解释。

根据上面所讲的各种理由，可以相信我们的大陆虽然经过地面水平的巨大变动，但长久保持了几乎相同的相对位置，我极愿意引申上述观点，并作出如下推论，即在更早的和最热的时期，例如旧上新世的时期，大多数同样的植物和动物都是栖息在几乎连续的环极陆地上的；而且，无论“旧世界”或“新世界”的这等植物和动物，在冰期还没有开始的很久以前，随着气候的逐渐变冷，开始慢慢地南移。如我所相信的，我们在欧洲中部和美国可以看到大多数它们的后代已发生了变化。根据这种观点，我们就能理解为什么北美洲和欧洲的生物之间的关系很少是相同的，——如果考虑到两个大陆的距离以及它们被整个大西洋所隔开，就可以知道这是一个高度值得注意的关系。我们还能进一步理解某些观察者所提出的一件奇异的事实：第三纪末期的欧洲和美洲的生物之间的相互关系比起今日更为密切；因为在这等比较温暖的时期，“旧世界”和“新世界”的北部差不多被陆地连接在一起，可以作为一个桥梁供两处生物的迁徙，后来由于寒冷，这个桥梁就不能通行。

在上新世的温度慢慢降低的期间，栖息在“新世界”和“旧世界”的共同物种即向北极圈以南迁徙，此后它们相互之间就要完全隔绝。就更温暖地方的生物来说，一定在很久的时期以前就发生了这种隔离。当这种植物和动物向南迁移的时候，就会在一处大地区与美洲土著生物相混合，而且势必和它们相竞争；在另一处大地区则和“旧世界”的生物相混合，而且也势必和它们相竞争。结果，各种事情都有利于它们发生大量变异——远比高山植物发生的变异为大，因为高山植物仅在极其近代的期间内被隔离在欧洲和北美洲的若干山脉上和北极陆地上。因此，当我们比较“新世界”和“旧世界”的温带地区的现存生物时，我们只找到很少数相同的物种（虽然阿萨·格雷最近指出两地植物相同的情况比从前料想的为多），但我们在每一个大纲里可以找到许多类型，某些博物学者把它们列为地理族，另外一些博物学者则把它们列为不同的物种；还有大量密切近似的或代表的类型被一切博物学者列为不同的物种。

陆地上如此，海里也是这样，海栖动物群在上新世，甚至在更早的期间沿着北极圈的连续岸边几乎一致地向南迁徙，根据变异的学说，便可解释今日完全隔离的海洋里生活的类型何以密切近似。这样，我想我

们便能理解在温暖的北美洲东西两岸的至今仍然生存的和已经绝灭的类型之间的关系何以密切近似；我们还能理解更值得注意的一个事实，即栖息在地中海和日本海的许多甲壳类（如代那的可称赞的著作所描述的）、某种鱼类以及其他海栖动物的密切近似关系，——地中海和日本海今日已被整个的大陆和海洋的广大空间所隔开了。

现在或者先前栖息在北美洲东西两岸沿海的、地中海和日本海的以及北美洲和欧洲的温带陆地的物种之间的密切关系，是不能用创造学说来解释的。我们不能说，该地的物理条件是相似的，因而创造出来的物种也是相似的；因为，比方我们把南美洲的某些部分和南非洲或澳洲的某些部分加以比较，我们便知道这些地方的一切物理条件都是密切相似的，但它们的生物却完全不相似。

北方和南方的冰期交替

我们必须回到更直接的问题。我相信福布斯观点大可扩展。在欧洲，从不列颠西海岸到乌拉尔（Oural）山脉，并且南到比利牛斯山，我们看到冰期的最明显的证据。根据冰冻的哺乳动物和山岳植被的性质，我们可以推论西伯利亚也曾受过相似的影响。胡克博士说，在黎巴嫩（Lebanon）^[5]，从前有常年的积雪盖满了中脊，并且从此处出发的冰川下泻到四千英尺的山谷里。这位观察者最近在非洲北部的阿特拉斯（Atlas）^[6]山脉低处发见了大冰碛。沿着喜马拉雅山，在距离那里九英里的各地，冰川留下了它们从前下泻的痕迹；胡克博士在锡金（Sikkim）看到过玉蜀黍生长在古代的巨大的冰碛上。亚洲大陆南的赤道那一边，根据哈斯特博士（Dr.J.Haast）和海克托博士（Dr.Hector）的优秀研究，我们知道在新西兰从前曾有过巨大的冰川流到低地；胡克博士在这个岛上的隔离很远的山上发见有同样的植物，也说明了在那里从前曾经有过一段寒冷时期。根据克拉克牧师（Rev.W.B.Clark）写信告诉我的事实，澳洲东南角的山上显然也有从前冰川活动的痕迹。

看一看美洲；在它的北半部大陆的东侧，南至纬度36度—37度处，曾发现由冰川带来的岩石碎片，在气候已经发生了很大变化的太平洋沿岸，南至纬度46度的地方也有这样发见。在落基山（Rocky Mountains）上也曾看到过漂石。在近赤道之下的南美科迪勒拉山，冰川曾经一度远远扩张到它们今日的高度以下。我在智利的中部调查过一个含有大漂石的巨大岩屑堆，横穿泡地罗（Portillo）山谷，在那里无疑曾经一度形成过巨大的冰碛；而且福布斯先生告诉我说，他在南纬13度到30度之间的科迪勒拉山的高约一万二千英尺的各地，发见了一些沟痕很深的岩石以及含有凹槽的小砾石的大岩屑堆，这些与他在挪威所习见者相类似。在科迪勒拉的这整个的区域内，甚至极高之处，今日也没有真正的冰川存在了。在这个大陆两边的更南方，从南纬41度到最南端，有无数的漂石都是从遥远的原产地运来的，在这里我们可以找到从前冰川活动的最明显的证据。

由于冰川的活动曾经扩展到南北两半球的全部——由于南北两半球的冰期按照地质学的意义来说都是属于近代的——由于南北两半球的冰期极其长久的持续，这是可以由它所发生的影响量推论出来的——最后，由于冰川最近曾沿科迪勒拉山全线下降至地平线——由于这几种事实，我在以前一个时期曾以为我们不可避免地要做出如下结论，即全世界的温度，在冰期曾经同时降低。但目前克罗尔先生在一系列可称赞的文章里曾企图说明，气候的结冰状态是各种物理原因的结果，而这等原因是由于地球轨道的离心性的增大才发生作用。所有这些原因都会导致

同样的结果；但是，最有力的，似乎是轨道的离心性作用对于海流的间接影响。据克罗尔先生说，每一万年或一万五千年，寒冷时期会规则地循环；每隔长久的间歇时期，寒冷因为某些偶发事件，是极端严酷的；偶然事件中最重要，如莱尔爵士所指出的，是水陆的相对位置。克罗尔先生相信最近的一次大冰期是在二十四万年以前，并且持续了约六万年，其间气候仅有微小的变化。关于更古的冰期，某些地质学者根据直接的证据，相信它们曾经出现在中新世和始新世的地质层，至于更古的地质层就不必提了。但是克罗尔先生得到的结果，对于我们最重要的是，当北半球经过寒冷时期的时候，南半球的温度主要由于海流方向的改变，实际上是升高了，它的冬季气候是很暖和的。反之，当南半球经过冰期的时候，北半球也是如此。这一结论非常有助于说明地理分布问题，所以我坚决地倾向于相信它；但我首先举出一些需要解释的事实。

在南美洲，胡克博士曾阐明，火地的显花植物（它们在该地贫乏的植物群中构成了不小的部分）除去许多密切近似的物种之外，有四十到五十种和相距辽远的，且处于另一半球内的北美洲和欧洲的植物相同。在赤道下的美洲高山上，生有大群属于欧洲属的特殊物种。在巴西的阿更山（Organ Mountains）山上，加得纳（Gardner）看到少数温带欧洲的属，一些南极的属，以及一些安第斯山（Andean）的属，这些属并不生于低下的中间热带地方。在加拉加斯（Caraccas）的西拉（Silla），著名的洪堡很久以前就发见了属于科迪勒拉山的特有属的物种。

在非洲的阿比西尼亚的山上，有若干欧洲的特有物种以及好望角的植物群的少数代表。在好望角，有很少数的欧洲物种可以相信不是人为引进去的，并且在山上有若干不见于非洲热带地方的若干欧洲代表类型。胡克博士近年也曾阐明，几内亚湾（Gulf of Guinea）[\[7\]](#)内极高的费尔安多波（Fernando Po）岛的高地上以及邻近的喀麦隆山（Cameroon Mountains）[\[8\]](#)上的若干植物，与阿比西尼亚山上的以及温带欧洲的植物之间的关系是密切的。我听胡克博士说，洛牧师在佛德角群岛（Cape Verde）[\[9\]](#)上发见了这些温带植物。同样的温带类型差不多在赤道之下横穿非洲的整个大陆，一直扩张到威德角群岛的山上。自有植物分布记载以来，这是最惊人的事实之一。

在喜马拉雅山和印度半岛的与外界隔离的山脉上，在锡兰的高地上，以及在爪哇的火山顶上，生有完全相同的、或彼此代表的、并且同时代表欧洲的、但不见于中间炎热低地的许多植物。在爪哇的高峰上所采集的各属植物的目录，竟是欧洲小丘上采集物的一幅图画！还有更动人的事实，是生在婆罗洲山顶上的某些植物竟代表特殊的澳洲类型。某些这等澳洲类型，我听胡克博士说，沿着马六甲高地扩张出去，一面稀疏地散布在印度，一面向北去，直到日本。

在澳洲南方的山上，米勒博士曾发见过若干欧洲的物种；不是人为

引进去的其他物种则生长在低地；胡克博士告诉我，见于澳洲的但不见于中间炎热地方的欧洲植物属可以被列成一个长的目录。在胡克博士的那部可称赞的《新西兰植区系概论》里，关于该大岛的某些植物也举出了类似的和动人的事实。因此，我们知道某些生长在世界各地热带的较高的高山上的植物，以及生长在南北温带平原上的植物，不是同一物种，就是同一物种的变种。然而必须注意，这等植物不是严格的北极类型；因为照沃森先生说，“从北极退向赤道，高山植物群或山岳植物群实际上逐步减少了北极的性质”。除却这等同一的和密切近似的类型外，还有许多生长在同样远隔地域的物种，属于现在中间热带低地所没有的属。

这些简单的叙述只适用于植物；但是在陆栖动物方面，也可举出少数类似的事实。海栖动物中也有同样的情形；我愿援引最高权威代拿教授的一段叙述作为例子，他说“新西兰和大不列颠正处在地球上正相反对的位置，但是这两处地的甲壳类的密切相似，甚于世界的其他任何部分，这的确是一件可惊的事实”。理查森爵士也说，在新西兰，塔斯马尼亚（Tasmania）^[10]等海岸，有北方的鱼重现。胡克博士告诉我说，新西兰和欧洲有二十五个藻类的物种是共通的，但它们不曾见于中间的热带海中。

根据上述事实——即在横穿整个赤道非洲的高地上，沿着印度半岛直到锡兰和马来群岛，以及在并不如此显著地横穿热带南美洲的广大地面上，都有温带类型的存在，差不多可以确定：在从前的某一时期，无疑是在冰期的最严酷的期间，曾有相当数量的温带类型借住在这等大陆的赤道区域的各处低地。在这一时期，在海平面上的赤道地带气候大概和现在同纬度的五千英尺到六千英尺高处的气候差不多相同，甚至还要冷些。在最冷的时期，赤道区域的低地一定遮盖混生的热带植被和温带植被，就像胡克所描述的繁生在喜马拉雅山高四千英尺到五千英尺的低坡上的植物一样，不过温带类型大概占有较大的优势。还有，曼先生（Mr.Mann）在几内亚湾中的费尔安多波的多山岛上，发现了温带欧洲的类型开始出现在约五千英尺的高处。在巴拿马的山上，西曼博士（Dr.Seemann）只在两千英尺的高处发现了和墨西哥植被一样的植被，他说，“热带的类型和谐地与温带类型相混合”。

现在让我们看一看克罗尔先生的结论——当北半球遭遇到大冰期的极端寒冷的时候，南半球实际上要比平时暖和些；这一结论是否对于今日显然不能解释的两半球的温带地方和热带山岳上的各种生物的分布，给予任何明白的解释。冰期，如用年代来计算，必然是极长久的；我们如果记得某些归化的植物和动物在数世纪内曾经分布到何等广大的空间，那么，这一时期对于任何数量的迁徙将是绰绰有余的。当寒冷渐渐增强的时候，我们知道北极类型便侵入了温带地方；并且从刚才所举出

的事实看来，某些较强壮的、优势的、分布最广的温带类型无疑会侵入赤道地带的低地。这等炎热的低地生物同时会移往南方的热带和亚热带地区，因为南半球在这个时期是比较温热的。当冰期将要完结的时候，因为两半球渐渐恢复了从前的温度，所以生活在赤道下的低地的北温带类型遂被驱逐到从前的家乡，或者被毁灭，而由从南方回来的赤道地带类型所代替。然而，有些北温带类型几乎肯定会登上任何邻近的高地，假如这地方有足够的高度，它们就会像欧洲山岳上的北极类型那样地长久生存在那里。甚至气候不完全适合于它们，它们也会生存的，因为温度的变化一定是很缓慢的，而植物又确有驯化的一定能力，它们把抵抗寒暑的不同的体力传递给后代的事情说明了这一点。

按照事情的正规进行，当轮到南半球蒙受严酷的冰期时，北半球大概要变得温暖些，于是南方的温带类型便会侵入赤道地带的低地。以前留在山上的北方类型现在就要走下山来而与南方类型混合在一起。南方类型到温暖回转时，仍然要回到从前的家乡，留下少数的物种在山上，并且携带着某些曾经从山上险要处走下来的北温带类型，一起走向南方。这样，我们就会在南北温带以及在中间热带地区高山上看到少数完全相同的物种。但是在这等山上或者相反半球上长久留下来的物种，是必须与许多新类型相竞争，并且会暴露在多少不同的物理条件之下；因此它们就会显著地易于变化，并在今日一般都作为变种或代表种而存在；实际的情形就是这样。我们还需记住，以前的冰期在两半球曾经几度出现；因为这就可以依据同样原理来解释许多十分不同的物种栖息在同样的远隔地域上，而且它们隶属于现今在中间炎热地带见不到的属。

关于美洲，胡克坚决主张，关于澳洲，得康多尔坚决主张，相同的或稍微变异了的物种从北向南的迁徙，多于从南向北的迁徙，这是一件值得注意的事实。然而，我们在婆罗洲和阿比西尼亚的山上还看到南方的类型。我猜想这种偏重于从北向南的迁徙，是由于北方陆地范围较大，并且由于北方类型在其故乡生存的数量较多，结果，通过自然选择和竞争，它们便较南方类型的完善化的阶段较高，即占有优势的力量。这样，在冰期的交替期间，当两群生物在赤道的地区相混合时，北方类型就较有力量，能够保持山上的位置，并且以后能和南方类型一同南移；但南方类型对于北方类型并不能做到这样。今日还有这种情形，我们看到很多的欧洲生物布满在拉普拉塔、新西兰，并且较小程度地布满在澳洲，而且打败了那里的土著生物；然而，近二世纪或三世纪从拉普拉塔，近四十年或五十年从澳洲，虽然有容易附着种子的兽皮、羊毛以及其他媒介物大批地输入到欧洲，但是在北半球任何地方归化的南方类型却为数极少。不过印度的尼尔盖利山（Neilgherrie Mountains）提供了局部的例外；因为我听到胡克博士说，澳洲类型在那里迅速地繁殖了，而且归化了。在最后的大冰期以前，无疑地，热带山上一定充满了特有的高山类型；但是这等类型几乎到处都被在北方的较大地区和较完备的

生物工厂中产生出来的更占优势的类型压倒。在许多岛上，土著生物和外来的归化生物差不多数目相等，甚至已居少数；这是它们走向绝灭的第一阶段。山是陆地上的岛，山上的生物已屈服于在北方较大地域内产生出来的生物，这真像岛上生物已屈服于并继续屈服于由人力而归化的大陆生物。

同样的原理可以适用于北温带、南温带以及热带山上的陆栖动物和海栖生物的分布。在冰期的鼎盛期间，当海流和现在很不相同，有些温带海洋的生物可能到达了赤道；其中的少数大概能乘着寒流立刻再向南迁徙，而其他则停留在和生存在较冷的深处中，直到南半球遇到冰期的气候时，它们才能更向前进；按照福布斯的意见，这种情形就和北极生物至今仍栖息于北方的温带海洋深处的孤立地方几乎是一样的。

我远非设想，今日生活在隔离得如此遥远的南方和北方，并且有时生活在中间山脉上的同一物种和近似物种的亲缘及其分布的所有难点，都可用上述观点来消除。我们还不能指出迁徙的精确路线。我们不能说明为什么某些物种迁徙了，而其他物种没有迁徙；为什么某些物种变异了并且产生了新类型，而其他物种却依然保持不变。直到我们能说明，为什么某一物种能够借人力在异乡归化，而其他物种不能如此；为什么某一物种比其家乡的另一物种分布得远至二倍或三倍，而且多至二倍或三倍，否则我们就不能希望解释上述事实。

还有各种特别的难点留待解决；例如，胡克博士所阐明的，在凯尔盖朗岛（Kerguelen Land）、新西兰和富其亚（Fuegia）这样辽远的地点，生长着同样的植物；但按照莱尔的意见：冰山大概对于这些植物的分布有关系。在南半球的这等地以及其它远隔地方生存的物种，虽然是不一样的，但却完全属于南方的属，这是一个更值得注意的情形。有些物种是如此地不同，以致我们不能设想，自从最近的冰期开始以来，有足够的时间可供它们迁徙和此后进行必要程度的变异。这种事实似乎指明了同属的不同物种是从一个共同的中心点向四面八方迁徙的；并且我以为在南半球和在北半球一样，在最近的冰期开始以前，曾有一个比较温暖的时期，那时候，现在被冰覆盖着的南极地方，支持了一个高度特殊而孤立的植物群。可以设想，在最近冰期内这个植物群没有被消灭之前，少数类型由于偶然的输送方法以及由于现今已沉没了的岛屿作为歇脚点的帮助，就已经在南半球的各处地方广阔地散布开了。这样，美洲的、澳洲的和新西兰的南岸，大概会稍微沾染上这种生物的特殊类型。

莱尔爵士在一篇动人的文章里，用着和我几乎一样的说法来推论全世界气候的大转变对于地理分布的影响。并且我们现在又看到克罗尔先生的结论——一个半球上的连续冰期和对面半球上的温暖期是一致的——和物种缓慢变化的观点一起解释了相同的或相似的生物类型分布在地球各处的许多事实。生命的水流在一个时期，从北向南流，在另一个

时期，则从南向北流，在两种情形下都曾流到赤道。但是生命的水流自北流者，其力量较大于自南流者，结果它就能比较自由地在南方泛滥。因为潮水沿着水平线把漂流物留下，它们在潮水最高的岸边继续上升，所以生命的水流沿着从北极低地到赤道下的高地这一条徐徐上升的线上把漂留的生物留在我们的山顶上。这样搁浅留下来的生物可以和人类的未开化种族相比拟，他们被驱逐到并且生存在差不多各处的山间险要之处，这些地方就是我们感到兴趣的一种记录，表明周围低地居住者的既往状态。

[1] 在非洲最南部。——译者

[2] 在英格兰的南端，面临英吉利海峡。——译者

[3] 阿尔卑斯山横亘于欧洲中央而稍偏西南，主要山系在德、法、意、瑞诸国。比利牛斯山在法国与西班牙之间，多雪线以上之高峰。——译者

[4] 在加拿大哈得逊湾与圣罗连士湾之间，土地呈高原性，东部最高达1,800公尺。——译者

[5] 在亚洲西部，为叙利亚的一个山脉，高达2,750公尺。——译者

[6] 为非洲北部的大山脉，自摩洛哥的大西洋岸，绵延至东方突尼斯海岸。——译者

[7] 在非洲西海岸。——译者

[8] 为西非最高之山地，海拔2,500公尺。——译者

[9] 在非洲大陆的最西端，位于西经十七度三十五分，北纬十四度四十三分。——译者

[10] 在澳大利亚大陆的东南，中隔巴斯海峡，与澳大利亚大陆相对。——译者

第十三章 地理分布（续前）

淡水生物的分布——论海洋岛上的生物——两栖类和陆栖哺乳类的
不存在——岛屿生物与最近大陆上生物的关系——从最近原产地移来的
生物及其以后的变化——前章和本章的提要。

淡水生物

因为湖泊和河流系统被陆地障碍物所隔开，所以大概会想到淡水生物在同一地区里不会分布很广，又因为海是更加难以克服的障碍物，所以大概会想到淡水生物不会扩张到遥远的地区。但是情形恰恰相反。不但属于不同纲的许多淡水物种有广大的分布，而且近似物种也以可惊的方式遍布于世界。当第一次在巴西各种淡水中采集生物时，我记得十分清楚，我对于那里的淡水昆虫、贝类等与不列颠的很相似而周围陆栖生物与不列颠的很不相似，感到非常惊奇。

但是，关于淡水生物广为分布的能力，我想在大多数情形里可以做这样的解释：它们以一种高度对自己有用的方式变得适合于在它们自己的地区里从一池塘、从一河流到另一河流经常进行短距离的迁徙；从这种能力发展为广远的分布将是近乎必然的结果。我们在这里只能考虑少数几个例子；其中最不容易解释的是鱼类。以前相信同一个淡水物种永远不能在两个彼此相距很远的大陆上存在。但是京特博士最近阐明，南乳鱼（*Galaxias attenuatus*）栖息在塔斯马尼亚、新西兰、福克兰岛和南美洲大陆。这是一个奇异的例子，它大概可以表示在从前的一个温暖时期里这种鱼从南极的中心向外分布的情形。可是由于这一属的物种也能用某种未知的方法渡过距离广远的大洋，所以京特的例子在某种程度也就不算稀奇了：例如，新西兰和奥克兰诸岛（Auckland Islands）^[1]相距约230英里，但两地都有一个共同的物种。在同一大陆上，淡水鱼常常分布很广，而且变化莫测；因为在两个相邻的河流系统里有些物种是相同的，有些却完全不相同。

淡水鱼类大概由于所谓的意外方法而偶然地被输送出去。例如，鱼被旋风卷起落在遥远的地点还是活的，并不是很稀有的事；并且我们知道卵从水里取出来以后经过相当长的时间还保持它们的生活力。尽管如此，它们的分布主要还应归因于在最近时期里陆地水平的变化而使河流得以彼此流通的缘故。还有，河流彼此相流通的事也发生在洪水期中，这里却没有陆地水平的变化。大多数连续的山脉自古以来就必定完全阻碍两侧河流汇合在一起，两侧鱼类的大不相同，也导致了相同的结论。有些淡水鱼属于很古的类型，在这等情形下，对于巨大的地理变化就有充分的时间，因而也有充分的时间和方法进行大量的迁徙。再者，京特博士最近根据几种考察，推论出鱼类能够长久地保持同一的类型。如果对于咸水鱼类给予小心的处理，它们就能慢慢地习惯于淡水生活；按照法伦西奈（Valenciennes）的意见，几乎没有一类鱼，其一切成员都只在淡水里生活，所以属于淡水群的海栖物种可以沿着海岸游得很远，并且变得再适应远地的淡水，大概也不甚困难。

淡水贝类的某些物种分布很广，并且近似的物种也遍布全世界，根据我们的学说，从共同祖先传下的近似物种，一定是来自单一源流。它们的分布情况起初使我大惑不解，因为它们的卵不像是能由鸟类输送的；并且卵与成体一样，都会立刻被海水杀死。我甚而不能理解某些归化的物种怎样能够在同一地区里很快地分布开去。但是我所观察的两个事实——无疑其他事实还会被发见——对于这一问题提供了一些说明。当鸭子从盖满浮萍（duckweed）的池塘突然走出时，我曾两次看到这些小植物附着在它们的背上；并且曾经发生过这样的事情：把一些浮萍从一个水族培养器移到另一个水族培养器里时，我曾无意中把一个水族培养器里的贝类移入到另一个。不过还有一种媒介物或者更有效力：我把一只鸭的脚挂在一个水族培养器里，其中有许多淡水贝类的卵正在孵化；我找到许多极端细小的、刚刚孵化的贝类爬在它的脚上，并且是如此牢固地附着在那里，以致脚离开水时，它们并不脱落，虽然它们再长大一些就会自己落下的。这些刚刚孵出的软体动物虽然在它们的本性上是水栖的，但它们在鸭脚上，在潮湿的空气中，能活到十二至二十小时；在这样长的一段时间里，鸭或鹭鸶（heron）至少可以飞行六百或七百英里；如果它们被风吹过海面到达一个海洋岛或其他遥远的地点，必然会降落在一个池塘或小河里。莱尔爵士告诉我，他曾捉到一只龙虱（Dytiscus），有盾螺（Ancylus，一种像〔limpet〕的淡水贝）牢固地附着在它的上面；并且同科的水甲虫细纹龙虱（Colymbetes），有一次飞到比格尔号船上，当时这只船距离最近的陆地是四十五英里：没有人能够说，它可以被顺风吹到多远。

关于植物，早就知道很多淡水的，甚至沼泽的物种分布得非常之远，在大陆上并且在最遥远的海洋岛上，都是如此。按照得康多尔的意见，含有很少数水栖成员的陆栖植物的大群显著地表现了这种情形；因为它们似乎由于水栖，便立刻获得了广大的分布范围。我想，这一事实可以由有利的分布方法得到说明。我以前说过少量的泥土有时会附着在鸟类的脚上和喙上。涉禽类经常徘徊池塘的污泥边缘，它们如果突然受惊飞起，脚上大概极可能带着泥土。这一目的鸟比任何其他目的鸟漫游更广；它们有时来到最遥远的和不毛的海洋岛上；它们大概不会降落在海面上，所以，它们脚上的任何泥土就不致被洗掉；当到达陆地之后，它们必然会飞到它们的天然的淡水栖息地。我不相信植物学者能体会到在池塘的泥里含有何等多的种子；我曾经做过几个小试验，但是在这里只能举出一个最动人的例子：我在二月里从一个小池塘边的水下三个不同地点取出三调羹污泥，在干燥以后只有六又四分之三盎司重；我把它盖起来，在我的书房里放了六个月，当每一植株长出来时，把它拔出并加以计算；这些植物属于很多种类，共计有537株；而那块黏软的污泥在一个早餐杯里就可以盛下了！考虑到这等事实，我想，如果水鸟不把淡水植物的种子输送到遥远地点的、没有生长植物的池塘和河流，倒是不能解释的事情了。这同样的媒介对于某些小型淡水动物的卵大概也会有

作用的。

其他未知的媒介大概也发生过作用。我曾经说过淡水鱼类吃某些种类的种子，虽然它们吞下许多别的种子后再吐出来；甚至小的鱼也会吞下相当大的种子，如黄睡莲和眼子菜属（*Potamogeton*）的种子。鹭鸶和别的鸟，一个世纪又一个世纪地天天在吃鱼；吃了鱼之后，它们便飞起，并走到别的水中，或者被风吹过海面；并且我们知道在许多小时以后随着粪便排出的种子，还保持着发芽的能力。以前当我看到那精致的莲花（*Nelumbium*）的大型种子，又记得得康多尔关于这种植物分布的意见时，我想它的分布方法一定是不能理解的；但是奥杜旁说，他在鹭鸶的胃里找到过南方莲花（按照胡克博士的意见，大概是大型北美黄莲花〔*Nelumbium luteum*〕）的种子。这种鸟必然常常在胃里装满了食物以后又飞到远方的池塘，然后饱吃一顿鱼，类推的方法使我相信，它会把适于发芽状态的种子在成团的粪中排出。

当考察这几种分布方法时，应该记住，一个池塘或一条河流，例如，在一个隆起的小岛上最初形成时，其中是没有生物的；于是一粒单个的种子或卵将会获得成功的良好机会。在同一池塘里的生物之间，不管生物种类怎样少，总有生存斗争，不过甚至充满生物的池塘的物种数目与生活在相同面积的陆地上的物种数目相比，前者总是少的，所以，它们之间的竞争比陆栖物种之间的竞争就较不剧烈；结果外来的水生生物的侵入者在取得新的位置上比陆上的移居者有较好的机会。我们还应记住，许多淡水生物在自然系统上是低级的，而且我们有理由相信，这样的生物比高等生物变异较慢；这就使水栖物种的迁徙有了时间。我们不应忘记，许多淡水类型从前大概曾经连续地分布在广大面积上，然后在中间地点绝灭了。但是淡水植物和低等动物，不论它们是否保持同一类型或在某种程度上变化了，其分布显然主要依靠动物，特别是依靠飞翔力强的，并且自然地这一片水飞到另一片水的淡水鸟类把它们的种子和卵广泛散布开去。

论海洋岛上的生物

不但同一物种的一切个体都是由某一地区迁徙出来的，而且现在栖息在最遥远地点的近似物种也都是由单一地区——即它们早期祖先的诞生地迁徙出来的，根据这一观点，我曾选出有关分布的最大困难的三类事实，现在对其中的最后一类事实加以讨论。我已经举出我的理由，说明我不相信在现存物种的期间内，大陆曾有过如此巨大规模的扩展，以致这几个大洋中的一切岛屿都曾因此充满了现在的陆栖生物。这一观点消除了很多困难，但是与有关岛屿生物的一切事实不相符合。在下面的论述中，我将不限于讨论分布的问题，同时也要讨论到与独立创造学说和伴随着变异的生物由来学说之真实性有关的某些其他情形。

栖息在海洋岛上的一切类别的物种在数量上与同样大小的大陆面积的物种相比是稀少的：得康多尔在植物方面，沃拉斯顿在昆虫方面，都承认了这个事实。例如，有高峻山岳和多种多样地形的，而且南北达780英里的新西兰，加上外围诸岛奥克兰、坎贝尔（Campbell）和查塔姆（Chatham）^[2] 一共也不过只有960种显花植物；如果我们把这种不大的数目，与繁生在澳洲西南部或好望角的同等面积上的物种相比较，我们必须承认有某种与不同物理条件无关的原因曾经引起了物种数目上的如此巨大差异。甚至条件一致的剑桥还具有847种植物，盎格尔西小岛具有764种，但是有若干蕨类植物和引进植物也包括在这些数目里，而且从其他方面讲，这个比较也不十分恰当。我们有证据可以说阿森松（Ascension）^[3] 这个不毛岛屿本来只有不到六种显花植物；可是现在有许多物种已在那里归化了，就像许多植物在新西兰和每一其他可以举出的海洋岛上归化的情形一样。在圣海伦那（St. Helena），有理由相信归化的植物和动物已经几乎消灭了或者完全消灭了许多本地的生物。谁承认每一物种是分别创造的学说，就必须承认有足够大量数目的最适应的植物和动物并不是为海洋岛创造的；因为人类曾经无意识地使那些岛充满了生物，在这方面他们远比自然做得更加充分、更加完善。

虽然海洋岛上的物种数目稀少，但是特有的种类（即在这个世界上其他地方找不到的种类）的比例经常是极其大的。例如，如果我们把马德拉岛上特有陆栖贝类，或加拉帕戈斯群岛上的特有鸟类的数目与任何大陆上找到的它们的数目加以比较，然后把这等岛屿的面积与大陆的面积加以比较，我们将会看到这是真实的。这种事实在理论上是可以料想到的，因为，正如已经说明过的，物种经过长久的间隔期间以后偶然到达一个新的隔离地区，势必与新的同住者进行竞争，极容易发生变异，并会常常产生出成群的变异了的后代。可是绝不能因为一个岛上的一纲的物种几乎是特殊的，就认为其他纲的一切物种或同纲的其他部分的物种

也必然是特殊的；这种不同，似乎一部分由于没有变化的物种曾经集体地移入，所以它们彼此的相互关系没有受到多大扰乱；一部分由于没有变化过的物种经常从原产地移入，岛上的生物与它们进行了杂交。应该记住，这样杂交后代的活力一定会增强；所以甚至一个偶然的杂交也会产生比预料更大的效果。我愿举几个例子来说明上述论点：在加拉帕戈斯群岛上共有26种陆栖鸟；其中有21（或者23）种是特殊的，而在11种海鸟里只有两种是特殊的；显然，海鸟比陆栖鸟能够更加容易地、更加经常地到达这些岛上。另一方面，百慕大（Bermuda）^[4]和北美洲的距离，就像加拉帕戈斯群岛和南美洲的距离几乎一样，而且百慕大有一种很特殊的土壤，但它并没有一种特有的陆栖鸟；我们从琼斯先生

（Mr.J.M.Jones）写的有关百慕大的可称赞的报告中知道，有很多北美洲的鸟类偶然地或者甚至经常地来到这个岛上。据哈考特先生

（Mr.E.V.Harcourt）告诉我，几乎每年都有很多欧洲的和非洲的鸟类被风吹到马德拉；这个岛屿有99种鸟栖息着，其中只有一种是特殊的，虽然它与欧洲的一个类型有密切的关系；三个或四个其他物种只见于这一岛屿和加那利群岛。所以，百慕大的和马德拉的诸岛充满了从邻近大陆来的鸟，那些鸟长久年代以来曾在那里进行了斗争，并且变得相互适应了。因此，定居在新的家乡以后，每一种类将被其他种类维持在它的适宜地点上和习性中，结果就不容易发生变化。任何变异的倾向，还会由于与常从原产地来的没有变异过的移入者进行杂交而受到抑制。再者，马德拉栖息着惊人数量的特殊陆栖贝类，但没有一种海栖贝类是这里的海洋所特有的：现在，虽然我们不知道海栖贝类是怎样分布的，可是我们能够知道它们的卵或幼虫，附着在海藻或漂浮的木材上或涉禽类的脚上，就能输送过三四百英里的海洋，在这一方面它们要比陆栖贝类容易得多。栖息在马德拉的不同目的昆虫表现了差不多平行的情形。

海洋岛有时缺少某些整个纲的动物，它们的位置被其他纲所占据；这样，爬行类在加拉帕戈斯群岛，巨大的无翼鸟在新西兰，便占有了或最近占有了哺乳类的位置。虽然新西兰在这里是被当作海洋岛论述的，但是它是否应该这样划分，在某种程度上还是可疑的；它的面积很大，并且没有极深的海把它和澳洲分开；根据它的地质的特性和山脉的方向，克拉克牧师最近主张，应该把这个岛以及新喀里多尼亚（New Caledonia）^[5]视为澳洲的附属地。讲到植物，胡克博士曾经阐明，在加拉帕戈斯群岛不同目的比例数，与它们在其他地方的比例数很不相同。所有这些数量上的差异以及某些动物和植物的整个群的缺乏，一般都是用岛上的物理条件的假想差异来解释的；但是这种解释很值得怀疑。移入的便利与否似乎与条件的性质有同等的重要性。

关于海洋岛的生物，还有许多可注意的小事情。例如，在没有一只哺乳动物栖息的某些岛上，有些本地的特有植物具有美妙的带钩种子；可是，钩的用途在于把种子由四足兽的毛或毛皮带走，没有比这种关系

更加明显的了。但是带钩的种子大概可以由其他方法被带到一个岛上去；于是，那种植物经过变异，就成为本地的特有物种了，它仍然保持它的钩，这钩便成为一种无用的附属物，就像许多岛上的昆虫，在它们愈合的翅鞘下仍有皱缩的翅。再者，岛上经常生有树木或灌木，它们所属的目在其他地方只包括草本物种；而树木，依照得康多尔所阐明的，不管原因怎样，一般分布的范围是有限的。因此，树木极少可能到达遥远的海洋岛；草本植物没有机会能够与生长在大陆上的许多充分发展的树木胜利地进行竞争，因而草本植物一旦定居在岛上，就会由于生长得愈来愈高，并高出其他草本植物而占有优势。在这种情形下，不管植物属于哪一目，自然选择就有增加它的高度的倾向，这样就使它先变成灌木，然后变成乔木。

两栖类和陆栖哺乳类不见于海洋岛上

关于海洋岛上没有整目的动物的事，圣樊尚很久以前就曾说过，大洋上点缀着许多岛屿，但从未发现有两栖类（蛙、蟾蜍、蝾螈）。我曾煞费苦心地企图证实这种说法，发现除了新西兰、新喀里多尼亚、安达曼（Andaman Island）诸岛，或者还有所罗门（Salomon）和塞舌尔（Seychelles）诸岛 [6] 以外，这种说法是对的。但是我曾经说过新西兰和新喀里多尼亚是否应该被列为海洋岛，还可怀疑；至于安达曼、所罗门诸岛以及塞舌尔是否应该列为海洋岛，就更值得怀疑了。那么多的真正海洋岛上一般都没有蛙、蟾蜍和蝾螈，是不能用海洋岛的物理条件来解释的；诚然，岛屿似乎特别适于这类动物；因为蛙曾经被带进马德拉、亚速尔和毛里求斯去，它们在那里大量繁生，以致成为可厌之物。但是因为这类动物和它们的卵遇到海水就立刻死亡（据我们所知道的，有一个印度的物种是例外），它们很难输送过海，所以我们可以知道它们为什么不存在于真正的海洋岛上。但是，它们为什么不在那里被创造出来，按照特创论就很难解释了。

哺乳类提供了另一种相似的情形。我曾仔细地寻找最古老的航海记录，并没有找到过一个毫无疑问的事例可以表示陆栖哺乳类（土人饲养的家畜除外）栖息在离开大陆或大的陆岛300英里以外的岛屿上；在许多离开大陆更近的岛屿上也同样没有。福克兰群岛有一种似狼的狐狸，极像是一种例外；但是这群岛不能看作是海洋岛，因为它位于与大陆相连的沙洲上，其距离约280英里；还有，冰山以前曾把漂石带到它的西海岸，它们以前也可能把狐狸带过去，这在北极地区是经常有的事。可是并不能说，小岛不能养活至少是小的哺乳类，因为它们在世界上许多地方生活在靠近大陆的小岛上；并且几乎不能举出一个岛，我们的小型四足兽不能在那里归化并大大地繁生。按照特创论的一般观点，不能说那里没有足够的时间来创造哺乳类；许多火山岛是十分古老的，从它们遭受过的巨大陵蚀作用以及从它们第三纪的地层可以看出：那里还有足够的时间来产生出本地所特有的、属于其他纲的物种；我们知道，哺乳动物的新物种在大陆上比其他低于它们的动物以较快的速率产生出来和消灭掉。虽然陆栖哺乳类不见于海洋岛，空中哺乳类却几乎在每一岛上都有。新西兰有两种在世界其他地方找不到的蝙蝠：诺福克岛

（Norfolk Island）[7]、维提群岛（Viti）[8]、小笠原群岛（Bonin）[9]、加罗林和马利亚纳群岛（Marianne）[10]、毛里求斯，都有它们的特产蝙蝠。可以质问：为什么那假定的创造力在遥远的岛上产生出蝙蝠而不产生出其他哺乳类呢？根据我的观点这个问题是容易解答的；因为没有陆栖动物能够渡过海洋的广阔空间，但是蝙蝠却能飞过去。人们曾经看到蝙蝠在白天远远地在大西洋上飞翔；并且有两个北美洲的蝙蝠或者

经常地或者偶然地飞到离开大陆600英里的百慕大。我从专门研究这一科动物的汤姆斯先生（Mr. Tomes）那里听到，这一科的许多物种具有广大的分布范围，并且可以在大陆上和遥远的岛上找到它们。因此，我们只要设想这类漫游的物种在它们的新家乡由于它们的新位置而发生变异就可以了，并且我们由此就能理解，为什么海洋岛上虽有本地的特有蝙蝠，却没有一切其他陆栖哺乳类。

还有一种有趣的关系，就是把岛屿彼此分开或把岛屿与最近大陆分开的海水深度和它们哺乳类亲缘关系的程度之间有一定的关系。埃尔先生（Mr. Windsor Earl）对这个问题做过一些动人的观察，以后又被华莱士先生在大马来群岛所做的可称赞的研究大大扩展了，马来群岛以一条深海的空间与西里伯斯（Celebes）^[11]相邻，这条深海分隔出两个十分不同的哺乳类世界。在这些岛的任何一边的海都是相当浅的，这些岛有相同的或密切近似的四足兽栖息着。我还没有时间来研究这个问题在世界一切地方的情形；但是据我研究所及，这种关系是正确的。例如，不列颠和欧洲被一条浅海隔开，两方面的哺乳类是相同的；靠近澳洲海岸的一切岛屿情形也是这样。另一方面，西印度诸岛位于很深的沙洲上，其深度几达1,000英寻，在那里我们找到美洲的类型，但是物种甚至属却十分不同。因为一切种类的动物所发生的变化量一部分取决于时间的长短；又因为由浅海隔离的或与大陆隔离的岛屿比由深海隔离的岛屿更有可能在近代连成一片，所以我们能够理解，在隔离两个哺乳类动物群的海水深度和它们的亲缘关系的程度之间存在着怎样的关系——这种关系根据独立创造的学说是十分讲不通的。

以上是关于海洋岛生物的叙述——即，物种数目稀少，本地的特有类型占有多数——某些群的成员发生变化，而同一纲的其他群的成员并不发生变化——某些目，如两栖类和陆栖哺乳类，全部缺如，虽然能飞的蝙蝠是存在的——某些植物目表现特别的比例——草本类型发展成乔木，等等——对这些问题的解释有两种信念，一是认为在悠久过程中偶然输送的方法是有效的，另一认为一切海洋岛以前曾和最近大陆联结在一起，在我看来，前者比后者更加符合实际情况。因为按照后一观点，大概不同的纲会更一致的移入，同时因为物种是集体地移入的，它们的相互关系就不会受大的扰乱，结果它们或者都不发生变化，或者一切物种以比较相同的方式发生变化。

比较遥远岛屿上的生物（或者仍旧保持同一物种的类型或者以后发生变化）究竟有多少曾经到达它们现在的家乡，对这一问题的理解，我不否认是存在许多严重难点的。但是，绝不能忽视，其他岛屿曾经一度作为歇脚点，而现在可能没有留下一点遗迹，我愿详细说明一个困难的例子。几乎一切海洋岛，甚至是最孤立的和最小的海洋岛，都有陆栖贝类栖息着，它们一般是本地特有的物种，但有时是其他地方也有的物种

——在这方面古尔德博士曾举出一个太平洋的动人例子。众所周知，陆栖贝类容易被海水杀死；它们的卵，至少是我试验过的卵，在海水里下沉并且被杀死了。可是一定还有某些未知的偶然有效的方法来输送它们。刚孵化的幼体会不会有时附着于栖息在地上的鸟的脚上而因此被输送过去呢？我想起休眠时期中贝壳口上具有薄膜的陆栖贝类，在漂游木材的隙缝中可以浮过相当阔的海湾。并且我发见有几个物种在这种状态下沉没在海水里七天而不受损害：一种罗马蜗牛（*Helix pomatia*）经过这样处理以后，在休眠中再放入海水中二十天，能够完全复活。在这样长的时期里，这种贝类大概可被平均速度的海流带到660地理英里的远处。因为这种罗马蜗牛具有一片厚的石灰质厣（operculum），我把厣除去，等到新的膜形成以后，我再把它浸入海水里十四天，它还是复活了，并且爬走了。奥甲必登男爵（Baron Aucapitaine）以后做过相似的试验：他把属于十个物种的100个陆栖贝，放在穿着许多小孔的箱子里，把箱子放在海里十四天。在一百个贝类中，有二十七个复活了。厣的存在似乎是重要的，因为在具有厣的十二个圆口螺（*Cyclostoma elegans*）中，有十一个生存着。值得注意的是：我所试验的那种罗马蜗牛非常善于抵抗海水，而奥甲必登所试验的其他四个罗马蜗牛的物种，在五十四个标本中没有一个是能够复活。但是，陆栖贝类的输送绝不可能完全依靠这种方法；鸟类的脚提供了一个更可能的方法。

岛屿生物与最近大陆上生物的关系

对我们来说最动人的和最重要的事实是，栖息在岛上的物种与最近大陆的并不实际相同的物种有亲缘关系。关于这一点能够举出无数的例子来。位于赤道下的加拉帕戈斯群岛距离南美洲的海岸有500到600英里之远。在那里几乎每一陆上的和水里的生物都带着明确的美洲大陆的印记。那里有二十六种陆栖鸟；其中有二十一种或者二十三种被列为不同的物种，而且普遍都假定它们是在那里创造出来的；可是这些鸟的大多数与美洲物种的密切亲缘关系，表现在每一性状上，如表现在它们的习性、姿势和鸣声上。其他动物也是如此，胡克博士在他所著的该群岛的可称赞的植物志中，大部分植物也是这样。博物学者们在离开大陆几百英里远的这些太平洋火山岛上观察生物时，就会感到自己是站在美洲大陆上似的。情形为什么会这样呢？为什么假定在加拉帕戈斯群岛创造出来的而不是在其他地方创造出来的物种这样清楚地和在美洲创造出来的物种有亲缘关系呢？在生活条件方面，在岛上的地质性质方面，在岛的高度或气候方面，或者在共同居住的几个纲的比例方面，没有一件是与南美洲沿岸的诸条件密切相似的：事实上，在一切这些方面都是有相当大的区别的。另一方面，加拉帕戈斯群岛和佛得角群岛，在土壤的火山性质、气候、高度和岛的大小方面，则有相当程度的类似：但是它们的生物却是何等完全地和绝对地不同呀！佛得角群岛的生物与非洲的生物相关联，就像加拉帕戈斯群岛的生物与美洲的生物相关联一样。对于这类的事实，根据独立创造的一般观点，是得不到任何解释的；相反地，根据本书所主张的观点，显然地，加拉帕戈斯群岛很可能接受从美洲来的移住者，不管这是由于偶然的输送方法或者由于以前连续的陆地（虽然我不相信这个理论）。而且佛得角群岛也接受从非洲来的移住者；这样的移住者虽然容易地发生变异——而遗传的原理依然泄露了它们的原产地在于何处。

能够举出许多类似的事实：岛上的特有生物与最近大陆上或者最近大岛上的生物相关联，实在是一个近乎普遍的规律。例外是少数的，并且大部分的例外是可以解释的。这样，虽然克格伦陆地距离非洲比距离美洲近些，但是我们从胡克博士的报告里可以知道，它的植物却与美洲的植物相关联，并且关联得很密切：但是根据岛上植物主要是借着定期海流漂来的冰山把种子连着泥土和石块一起带来的观点看来，这种例外就可以解释了。新西兰在本地特有植物上与最近的大陆澳洲之间的关联比起它与其他地区之间的关联更加密切：这大概是可以料想得到的；但是它又清楚地与南美洲相关联，南美洲虽说是第二个最近的大陆，可是离开得那么遥远，所以这事实就成为例外了。但是根据下述观点看来，这个难点就部分地消失了，那就是：新西兰、南美洲和其他南方陆地的

一部分生物是从一个近乎中间的虽然遥远的地点即南极诸岛而来的，那是在比较温暖的第三纪和最后的冰期开始以前而南极诸岛长满了植物的时候。澳洲西南角和好望角的植物群的亲缘关系虽然是薄弱的，但是胡克博士使我确信这种亲缘关系是真实的，这是更加值得注意的情形；但是这种亲缘关系只限于植物，并且毫无疑问，将来会得到解释。

决定岛屿生物和最近大陆生物之间的亲缘关系的同样法则，有时可以小规模地但以有趣的方式在同一群岛的范围内表现出来。例如，在加拉帕戈斯群岛的每一分离的岛上都有许多不同的物种栖息着，这是很奇特的事实；但是这些物种彼此之间的关联比它们与美洲大陆的生物或与世界其他地区的生物之间的关联更加密切。这大概是可以料想到的，因为彼此这样接近的岛屿几乎必然地会从同一根源接受移住者，也彼此接受移住者。但是许多移住者在彼此相望的、具有同一地质性质、同一高度、气候等的诸岛上怎么会发生不同的（虽然差别不大）变异呢？长久以来这对我是个难点：但是这主要是由于认为一地区的物理条件是最重要的这一根深蒂固的错误观点而起的；然而，不能反驳的是，各个物种必须与其他物种进行竞争，因而其他物种的性质至少也是同样重要的，并且一般是更加重要的成功要素。现在，如果我们观察栖息在加拉帕戈斯群岛同时也见于世界其他地方的物种，我们可以发现它们在若干岛上有相当大的差异。如果岛屿生物曾由偶然的输送方法而来——比方说，一种植物的种子曾经被带到一个岛上，另一种植物的种子曾经被带到另一个岛上，虽然一切种子都是从同一根源而来的；那么上述的差异的确是可以预料到的。因此，一种移住者在以前时期内最初在诸岛中的一个岛上定居下来时，或者它以后从一个岛散布到另一个岛上时，它无疑会遭遇到不同岛上的不同条件，因为它势必要与一批不同的生物进行竞争；比方说，一种植物在不同的岛上会遇到最适于它的土地已被多少不同的物种所占据，并且还会受到多少不同的敌人的打击。如果在那个时候这物种变异了，自然选择大概就会在不同岛上引起不同变种的产生。尽管如此，有些物种还会散布开去并且在整个群中保持同一的性状，正如我们看到在一个大陆上广泛散布的物种保持着同一性状一样。

在加拉帕戈斯群岛的这种情形里以及在程度较差的某些类似的情形里，真正奇异的事实是，每一个新物种在任何一个岛上一旦形成以后，并不迅速地散布到其他岛上。但是，这些岛，虽然彼此相望，却被很深的海湾分开，在大多数情形里比不列颠海峡还要宽，并且没有理由去设想它们在任何以前的时期是连续地联结在一起的。在诸岛之间海流是迅速的和急激的，大风异常稀少；所以诸岛彼此的分离远比地图上所表现的更加明显。虽然如此，有些物种以及在世界其他部分可以找到的和只见于这群岛的一些物种，是若干岛屿所共有的；我们根据它们现在分布的状态可以推想，它们是从一个岛上散布到其他岛上去的。但是，我想，我们往往对于密切近似物种在自由往来时，便有彼此侵占对方领土

的可能性，采取了错误的观点。毫无疑问，如果一个物种比其他物种占有任何优势，它就会在很短的时间内全部地或局部地把它排挤掉；但是如果两者能同样好地适应它们的位置，那么两者大概都会保持它们各自的位置到几乎任何长的时间。经过人的媒介而归化的许多物种曾经以惊人的速度在广大地区里进行散布，熟悉了这种事实，我们就会容易推想大多数物种也是这样散布的；但是我们应该记住，在新地区归化的物种与本地生物一般并不是密切近似的，而是很不相同的类型，如得康多尔所阐明的，在大多数情形下是属于不同的属的。在加拉帕戈斯群岛，甚至许多鸟类，虽然那么适于从一个岛飞到另一个岛，但在不同的岛上还是不相同的；例如，效舌鹀（mocking-thrush）有三个密切近似的物种，每一个物种只局限于自己的岛上。现在，让我们设想查塔姆岛的效舌鹀被风吹到查理士岛（Charles），而后者已有另一种效舌鹀；为什么它应该成功地定居在那里呢？我们可以稳妥地推论，查理士岛已经繁生着自己的物种，因为每年有比能够养育的更多的蛋产生下来和更多的幼鸟孵化出来；并且我们还可以推论，查理士岛所特有的效舌鹀对于自己家乡的良好适应有如查塔姆岛所特有的物种一样。莱尔爵士和沃拉斯顿先生曾经写信告诉我一个与本问题有关的可注意的事实；即马德拉和附近的圣港（Porto Santo）小岛具有许多不同的而表现为代表物种的陆栖贝类，其中有些是生活在石缝里的；虽然有大量的石块每年从圣港输送到马德拉，可是马德拉并没有圣港的物种移住进来；虽然如此，两方面的岛上都有欧洲的陆栖贝类栖息着，这些贝类无疑比本地物种占有某些优势。根据这些考察，我想，我们对于加拉帕戈斯群岛的若干岛上所特有的物种并没有从一个岛上散布到其他岛上的事，就不必大惊小怪了。再者，在同一大陆上，“先行占据”对于阻止在相同物理条件下栖息的不同地区的物种混入，大概有重要的作用。例如，澳洲的东南部和西南部具有几乎相同的物理条件，并且由一片连续的陆地联络着，可是它们有巨大数量的不同哺乳类，不同鸟类和植物栖息着；据贝茨先生说，栖息在巨大的、开阔的、连续的亚马逊谷地的蝴蝶和其他动物的情形也是这样。

支配海洋岛生物的一般特性的这同一原理，即移住者与它们最容易迁出的原产地的关系，以及它们以后的变异，在整个自然界中有着广泛的应用。我们在每一山顶上、每一个湖泊和沼泽里都可看到这个原理。因为高山物种，除非同一物种在冰期已经广泛散布，都与周围低地的物种是相关联的；这样，南美洲的高山蜂鸟（humming-birds）、高山啮齿类、高山植物等，一切都严格地属于美洲的类型；而且显然地，当一座山缓慢隆起时，生物便会从周围的低地移来。湖泊和沼泽的生物也是这样，除非极方便的输送允许同一类型散布到世界的大部分。从美洲和欧洲洞穴里的大多数盲目动物的性状也可看到这同一原理。还能举出其他类似的事实。我相信，以下情形将被认为是普遍正确的，即在任何两个地区，不问彼此距离多少远，凡有许多密切近似的或代表的物种存在，

在那里便一定也有某些相同的物种；并且不管在什么地方，凡有许多密切近似的物种，在那里也必定有被某些博物学者列为不同物种而被其他博物学者仅仅列为变种的许多类型；这些可疑的类型向我们示明了变异过程中的步骤。

某些物种在现在或以前时期中的迁徙能力和迁徙范围，与密切近似物种在世界遥远地点的存在有一定的关系，这种关系还可用另一种更加普通的方式表示出来。古尔德先生很久以前告诉我，在世界各处散布的那些鸟属中，许多物种分布范围是广阔的。我不能怀疑这条规律是普遍正确的，虽然它很难被证明。在哺乳类中，我们看见这条规律显著地表现在蝙蝠中，并以较小的程度表现在猫科和狗科里。同样的规律也表现在蝴蝶和甲虫的分布上。淡水生物的大多数，也是这样，因为在最不同的纲里有许多属分布在世界各处，而且它们的许多物种具有广大的分布范围。这并不是说在分布很广的属里一切物种都有很广阔的分布范围，而是说其中某些物种有很广阔的分布范围。这也不是说在这样的属里物种平均有很广阔的分布范围；因为这大部分要看变化过程进行的程度；比方说，同一物种的两个变种栖息在美洲和欧洲，因此这个物种就有很广的分布范围；但是，如果变异进行得更远一些，那两个变种就会被列为不同的物种，因而它们的分布范围就大大地缩小了。这更不是能说越过障碍物而分布广远的物种，如某些善飞的鸟类，就必然分布得很广，因为我们永远不要忘记，分布广远不仅意味着具有越过障碍物的能力，而且意味着具有在遥远地区与异地同住者进行生存斗争并获得胜利的这种更加重要的能力。但是按照以下的观点——一属的一切物种，虽然分布到世界最遥远的地点，都是从单一祖先传下来的；我们就应该找到，并且我相信我们确能照例找到，至少某些物种是分布得很广远的。

我们应该记住，在一切纲里许多属的起源都是很古的，在这种情形下，物种将有大量的时间可供散布和此后的变异。从地质的证据看来，也有理由相信，在每一个大的纲里比较低等的生物的变化速率，比起比较高等的生物的变化速率更加缓慢；结果前者就会分布广远而仍然保持同一物种性状的较好机会。这个事实以及大多数低级体制类型的种子和卵都很细小并且较适于远地输送的事实，大概说明了一个法则，即任何群的生物愈低级，分布得愈广远；这是一个早经观察到的，并且最近又经得康多尔在植物方面讨论过的法则。

刚刚讨论过的关系——即低等生物比高等生物的分布更加广远——分布广远的属，它的某些物种的分布也是广远的，——高山的、湖泊的和沼泽的生物一般与栖息在周围低地和干地的生物有关联，——岛上和最近大陆上的生物之间有显著关系，——在同一群岛中诸岛上的不同生物有更加密切的亲缘关系，——根据各个物种独立创造的普通观点，这些事实都是得不到解释的，但是如果我们承认从最近的或最便利的原产

地的移居以及移居者以后对于它们的新家乡的适应，这就可以得到解释。

前章和本章提要

在这两章里我曾竭力阐明，如果我们适当地估计到我们对于在近代必然发生过的气候变化和陆地水平变化以及可能发生过的其他变化所产生的充分影响是无知的，——如果我们记得我们对于许多奇妙的偶然输送方法是何等无知——如果我们记得，而且这是很重要的一点，一个物种在广大面积上连续地分布，而后在中间地带绝灭了，是何等常常发生的事情，——那么，相信同一物种的一切个体，不管它们是在哪里发现的，都传自共同的祖先，就没有不可克服的困难了。我们根据各种一般的论点，特别是根据各种障碍物的重要性，并且根据亚属、属和科的相类似的分布，得出上述结论，许多博物学者在单一创造中心的名称下也得出这一结论。

至于同一属的不同物种，按照我们的学说，都是从一个原产地散布出去的；如果我们像上述那样地估计到我们的无知，并且记得某些生物类型变化得很缓慢，因而有大量时间可供它们迁徙，那么难点绝不是不能克服的；虽然在这种情形下，就像在同一物种的个体的情形下一样，难点往往是很大的。

为了说明气候变化对于分布的影响，我曾经试图阐明最后的一次冰期曾经发生过多么重要的作用，它甚至影响到赤道地区，并且它在北方和南方寒冷交替的过程中让相对两半球的生物互相混合，而且把一些生物留在世界的所有部分的山顶上。为了说明偶然的输送方法是何等各式各样，我曾经略为详细地讨论了淡水生物的散布方法。

如果承认同一物种的一切个体以及同一属的若干物种在时间的悠久过程中曾经从同一原产地出发，并没有不可克服的难点；那么一切地理分布的主要事实，都可以依据迁徙的理论，以及此后新类型的变异和繁生，得到解释。这样，我们便能理解，障碍物，不问水陆，不仅在分开而且在显然形成若干动物区域和植物区域上，是有高度重要作用的。这样，我们还能理解同一地区内近似动物的集中化，比方说在南美洲，平原和山上的生物，森林、沼泽和沙漠的生物，如何以奇妙的方式彼此相关联，并且同样地与过去栖息在同一大陆上的绝灭生物相关联。如果记住生物与生物之间的相互关系是最高度重要的，我们就能知道为什么具有几乎相同的物理条件的两个地区常常栖息着很不相同的生物类型；因为根据移住者进入一个或两个地区以来所经过的时间长度；根据交通性质所容许的某些类型而不是其他类型以或多或少的数量迁入；根据那些移入的生物是否彼此以及与本地生物进行或多或少的直接竞争；并且根据移入的生物发生变异的快慢，所以在两个地区或更多的地区里就会发

生与它们的物理条件无关的无限多样性的生活条件，——根据这种种情况，那里就会有一个几乎无限量的有机的作用和反作用，——并且我们就会发见某些群的生物大大地变异了，某些群的生物只是轻微地变异了，——某些群的生物大量发展了，某些群的生物仅以微小的数量存在着，——我们的确可以在世界上几个大的地理区里看到这种情形。

依据这些同样的原理，如我曾经竭力阐明的，我们便能理解，为什么海洋岛只有少数生物，而这些生物中有一大部分又是本地所特有的，即特殊的；由于与迁徙方法的关系，为什么一群生物的一切物种都是特殊的，而另一群生物，甚至同纲生物的一切物种都与邻近地区的物种相同。我们能够知道，为什么整个群的生物，如两栖类和陆栖哺乳类，不存在于海洋岛上。同时最孤立的岛也有它们自己特有的空中哺乳类即蝙蝠的物种。我们还能够知道，为什么在岛上存在的或多或少经过变异的哺乳类和这些岛与大陆之间的海洋深度有某种关系。我们能够清楚地知道，为什么一个群岛的一切生物，虽然在若干小岛上具有不同的物种，然而彼此有密切的关系；并且和最近大陆或移住者发源的其他原产地的生物同样地有关系，不过关系较不密切。我们更能知道，两个地区内，不论相距多么远，如果有很密切近似的或代表的物种存在，为什么在那里总可以找到相同的物种。

正如已故的福布斯所经常主张的，生命法则在时间和空间中有一种显著的平行现象；支配生物类型在过去时期内演替的法则与支配生物类型在今日不同地区内的差异的法则，几乎是相同的。在许多事实中我们可以看到这种情形。在时间上每一物种和每一群物种的存在都是连续的；因为对这一规律的显然例外是这么少，以致这些例外可以正当地归因于我们还没有在某一中间的沉积物里发现某些类型，这些类型不见于这种沉积物之中，却见于它的上部和下部：在空间，也是这样的，即，一般规律肯定是，一个物种或一群物种所栖息的地区是连续的，而例外的情形虽然不少，如我曾经企图阐明的，都可以根据以前在不同情况下的迁徙，或者根据偶然的输送方法，或者根据物种在中间地带的绝灭而得到解释。在时间和在空间里，物种以及物种群都有它们发展的最高点。生存在同一时期中的或者生存在同一地区中的物种群，常常有共同的微细特征，如刻纹或颜色。当我们观察过去悠久的连续时代时，正如观察整个世界的遥远地区，我们发现某些纲的物种彼此之间的差异很小，而另一纲的，或者只是同一目的不同组的物种彼此之间的差异却很大。在时间和在空间里，每一纲的低级体制的成员比高级体制的成员一般变化较少；但是在这两种情形里，对于这条规律都有显著的例外。按照我们的学说，在时间和在空间里的这些关系是可以理解的；因为不论我们观察在连续时代中发生变化的近缘生物类型或者观察迁入遥远地方以后曾经发生变化的近缘生物类型，在这两种情形里，它们都被普通世代的同一个纽带联结起来；在这两种情形里，变异法则都是一样的，而

且变异都是由同一个自然选择的方法累积起来的。

[1] 在新西兰的北方。——译者

[2] 在南美洲加拉巴哥群岛中。——译者

[3] 在非洲西方之大西洋上，位于圣赫勒拿岛西北1,200公里。——译者

[4] 在北美洲纽芬兰岛之南海中，距纽约市1,083公里。——译者

[5] 在澳大利亚大陆之东，位于美拉尼西亚群岛之最南。——译者

[6] 在印度洋中毛里求斯岛北1,512公里。——译者

[7] 在太平洋南部，新西兰的北面。——译者

[8] 属大洋洲美拉尼西亚，位于澳大利亚雪梨之东北3,060公里，新西兰之北1,930公里。——译者

[9] 即Ogasawara，在日本之东南太平洋中，位于伊豆群岛之南。——译者

[10] 属大洋洲密克罗尼西亚，在加罗林群岛之北。——译者

[11] 在太平洋西部，位于南洋群岛中巽他群岛之最东。——译者

第十四章 生物的相互亲缘关系：形态学、胚胎学、残迹器官

分类，群下有群——自然系统——分类中的规则和难点，依据伴随着变异的生物由来学说来说来解释——变种的分类——生物系统常用于分类——同功的或适应的性状——一般的，复杂的，放射状的亲缘关系——绝灭把生物群分开并决定它们的界限——同纲中诸成员之间的形态学，同一个体各部分之间的形态学——胚胎学的法则，依据不在幼小年龄发生的，而在相应年龄遗传的变异来解释——残迹器官；它们的起源的解释——提要。

分类

从世界历史最古远的时代起，已经发现生物彼此相似的程度逐渐递减，所以它们可以在群下再分成群。这种分类并不像在星座中进行星体分类那样的随意。如果说某一群完全适于栖息在陆地上，而另一群完全适于栖息在水里，一群完全适于吃肉而另一群完全适于吃植物性物质，等等。那么群的存在就太简单了；但是事实与此却大不相同，因为大家都知道，甚至同一亚群里的成员也具有不同的习性，这一现象是何等的普遍。在第二和第四章讨论“变异”和“自然选择”时，我曾企图阐明，在每一地区里，变异最多的，是分布广的、散布大的、普通的物种，即优势物种。由此产生的变种即初期的物种最后可以转化成新而不同的物种；并且这些物种，依据遗传的原理，有产生其他新的优势物种的倾向。结果，现在的大群，一般含有许多优势物种，还有继续增大的倾向。我还企图进一步阐明，由于每一物种的变化着的后代都尝试在自然组成中占据尽可能多和尽可能不同的位置，它们就永远有性状分歧的倾向。试观在任何小地区内类型繁多，竞争激烈，以及有关归化的某些事实，便可知道性状的分歧是有根据的。

我还曾企图阐明，在数量上增加着的、在性状上分歧着的类型有一种坚定的倾向来排挤并且消灭先前的、分歧较少和改进较少的类型。请读者参阅以前解释过的用来说明这几个原理之作用的图解^[1]；便可看到无可避免的结果是，来自一个祖先的变异的了的后代在群下又分裂成群。在图解里，顶线上每一字母代表一个包括几个物种的属；并且这条顶线上的所有的属共同形成一个纲，因为一切都是从同一个古代祖先传下来的，所以它们遗传了一些共同的东西。但是，依据这同一原理，左边的三个属有很多共同之点，形成一个亚科，与右边相邻的两个属所形成的亚科不同，它们是在系统的第五个阶段从一个共同祖先分歧出来的。这五个属仍然有许多共同点，虽然比在两个亚科中的共同点少些；它们组成一个科，与更右边、更早时期分歧出来的那三个属所形成的科不同。一切这些属都是从(A)传下来的，组成一个目，与从(I)传下来的属不同。所以在这里我们有从一个祖先传下来的许多物种组成了属；属组成了亚科、科和目，这一切都归入同一个大纲里。生物在群下又分成群的自然从属关系这个伟大事实（这由于看惯了，并没有经常引起我们足够的注意），依我看来，是可以这样解释的。毫无疑问，生物像一切其他物体一样可以用许多方法来分类，或者依据单一性状而人为地分类，或者依据许多性状而比较自然地分类。例如，我们知道矿物和元素的物质是可以这样安排的。在这种情形下，当然没有族系连续的关系，现在也不能看出它们被这样分类的原因。但是关于生物，情形就有所不同，而上述观点是与群下有群的自然排列相一致的；直到现在还没有提出过

其他解释。

我们看到，博物学者试图依据所谓的“自然系统”来排列每一纲内的物种、属和科。但是这个系统的意义是什么呢？有些作者认为它只是这样一种方案：把最相似的生物排列在一起，把最不相似的生物分开；或者认为它是尽可能简要地表明一般命题的人为方法——就是说，用一句话来描述例如一切哺乳类所共有的性状，用另一句话来描述一切食肉类所共有的性状，再用另一句话来描述狗属所共有的性状，然后再加一句话来全面地描述每一种类的狗。这个系统的巧妙和效用是不容置疑的。但是许多博物学者考虑“自然系统”的含义要比这更丰富些；他们相信它揭露了“造物主”的计划；但是关于“造物主”的计划，除非能够详细说明它在时间上或空间上的次序或这两方面的次序，或者详细说明它还有其他什么意义，否则，依我看来，我们的知识并没有因此得到任何补益。像林奈所提出的那句名言，我们常看到它以一种多少隐晦的方式出现，即不是性状创造属，而是属产生性状，这似乎意味着在我们的分类中包含有比单纯类似更为深刻的某种联系。我相信实际情形就是如此，并且相信共同的系统——生物密切类似的一个已知的原因——就是这种联系，这种联系虽然表现有各种不同程度的变异，但被我们的分类部分地揭露了。

让我们现在考虑一下分类中所采用的规则，并且考虑一下依据以下观点所遭遇的困难，这观点就是，分类或者显示了某种未知的创造计划，或者是一种简单的方案，用来表明一般的命题和把彼此最相似的类型归在一起。大概曾经认为（古代就这样认为）决定生活习性的那些构造部分，以及每一生物在自然组成中的一般位置对分类有很高度的重要性。没有比这种想法更错误的了。没有人认为老鼠和鼯鼠（shrew）、儒艮^[2]和鲸鱼、鲸鱼和鱼的外在类似有任何重要性。这等类似，虽然这么密切地与生物的全部生活联结在一起。但仅被列为“适应的或同功的性状”；关于这等类似，俟后再来讨论。任何部分的体制与特殊习性关联愈少，其在分类上就愈重要，这甚至可以说是一般的规律。例如，欧文讲到儒艮时说道，“生殖器官作为与动物的习性和食物关系最少的器官，我总认为它们最清楚地表示真实的亲缘关系。在这些器官的变异中，我们很少可能把只是适应的性状误认为主要的性状”。关于植物，最不重要的是营养与生命所依赖的营养器官；相反地，最重要的却是生殖器官以及它们的产物种子和胚胎，这是多么值得注意的！同样地，在以前我们讨论机能上不重要的某些形态的性状时，我们看到它们常常在分类上有极高度的重要性。这取决于它们的性状在许多近似群中的稳定性；而它们的稳定性主要由于任何轻微的偏差并没有被自然选择保存下来和累积起来，自然选择只对有用的性状发生作用。

一种器官的单纯生理上的重要性并不决定它在分类上的价值，以下

事实几乎证明了这一点，即在近似的群中，虽然我们有理由设想，同一器官具有几乎相同的生理上的价值，但它在分类上的价值却大不相同。博物学者如果长期研究过某一群，没有不被这个事实打动的；并且在几乎每一位作者的著作中都充分地承认了这个事实。这里只引述最高权威罗伯特·布朗的话就够了；他在讲到山龙眼科（Proteaceae）的某些器官时，说到它们在属方面的重要性，“像它们的所有器官一样，不仅在这一科中，而且据我所知在每一自然的科中都是很不相等的，并且在某些情形下，似乎完全消失了”。还有，他在另一著作中说道，牛栓藤科

（Connaraceae）的各属“在一个子房或多子房上，在胚乳的有无上，在花蕾里花瓣作覆瓦状或镊合状上，都是不同的。这些性状的任何一种，单独讲时，其重要性经常在属以上，虽然合在一起讲时，它们甚至不足以区别纳斯蒂属（Cnestis）和牛栓藤（Connarus）”。举一个昆虫中的例子：在膜翅目里的一个大支群里，照韦斯特伍德所说，触角是最稳定的构造；在另一支群里则差异很大，而且这差异在分类上只有十分次要的价值；可是没有人会说，在同一目的两个支群里，触角具有不同等的生理重要性。同一群生物的同—重要器官在分类上有不同的重要性，这方面的例子不胜枚举。

再者，没有人会说残迹器官在生理上或生活上有高度的重要性；可是毫无疑问，这种状态的器官在分类上经常有很大的价值。没有人会反对幼小反刍类上颌中的残迹齿以及腿上某些残迹骨骼在显示反刍类和厚皮类之间的密切亲缘关系上是高度有用的。布朗曾经极力主张，残迹小花的位置在禾本科草类的分类上有最高度的重要性。

关于那些必须被认为生理上很不重要的，但被普遍认为在整个群的定义上高度有用的部分所显示的性状，可以举出无数的事例。例如，从鼻孔到口腔是否有个通道，按照欧文的意见，这是唯一区别鱼类和爬行类的性状——有袋类的下颚角度的变化——昆虫翅膀的折叠状态——某些藻类的颜色——禾本科草类的花在各部分上的细毛——脊椎动物中的真皮被覆物（如毛或羽毛）的性质。如果鸭嘴兽被覆的是羽毛而不是毛，那么这种不重要的外部性状将会被博物学者认为在决定这种奇怪生物与鸟的亲缘关系的程度上是一种重要的帮助。

微小性状在分类上的重要性，主要取决于它们与许多其他或多或少重要的性状的关系。性状的总体的价值在博物学中确是很明显的。因此，正如经常指出的，一个物种可以在几种性状——无论它具有生理上的高度重要性或具有几乎普遍的优势——上与它的近似物种相区别，可是对于它应该排列在哪里，我们却毫不怀疑。因此，也已经知道，依据任何单独一种性状来分类，不管这种性状如何重要。总是要失败的；因为体制上没有一个部分是永远稳定的。性状的总体的重要性，甚至当其中没有一个性状是重要的时候，也可以单独说明林奈所阐释的格言，即

不是性状产生属，而是属产生性状；因为此格言似乎是以许多轻微的分类之点难于明确表示为根据的。全虎尾科的某些植物具有完全的和退化的花；关于后者，朱西厄说，“物种、属、科、纲所固有的性状，大部分都消失了，这是对我们的分类的嘲笑”。当斯克巴属（*Aspicarpa*）在法国几年内只产生这些退化的花，而与这一目的固有模式在构造的许多最重要方面如此惊人地不合时，朱西厄说，里查德（M. Richard）敏智地看出这一属还应该保留在全虎尾科里。这一个例子很好地说明了我们分类的精神。

实际上，当博物学者进行分类工作时，对于确定一个群的，或者排列任何特殊物种所用的性状，并不注意其生理的价值。如果他们找到一种近乎一致的为许多类型所共有的，而不为其他类型所共有的性状，他们就把它当作一个具有高度价值的性状来应用；如果为少数所共有，他们就把它当作具有次等价值的性状来应用。有些博物学者明确地主张这是正确的原则；并且谁也没有像卓越的植物学者圣·提雷尔那么明确地这样主张。如果常常发现几种微细的性状总是结合地出现，虽然它们之间没有发现显然的联系纽带，也会给它们以特殊的价值。在大多数的动物群中，重要的器官，例如压送血液的器官或输送空气给血液的器官，或繁殖种族的器官，如果是差不多一致的，它们在分类上就会被认为是高度有用的；但是在某些群里，一切这些最重要的生活器官只能提供十分次要价值的性状。这样，正如米勒最近指出的，在同一群的甲壳类里，海萤（*Cypridina*）具有心脏，而两个密切近似的属，即贝水蚤属（*Cypris*）和离角蜂虻属（*Cytherea*），都没有这种器官；海萤的某一物种具有很发达的鳃，而另一物种却不生鳃。

我们能够理解为什么胚胎的性状与成体的性状有相等的重要性，因为自然的分类当然包括一切龄期在内。但是依据普通的观点，绝不能明确地知道为什么胚胎的构造在分类上比成体的构造更加重要，而在自然组成中只有成体的构造才能发挥充分的作用。可是伟大的博物学者爱德华兹和阿加西斯极力主张胚胎的性状在一切性状中是最重要的；而且普遍都认为这种理论是正确的。虽然如此，由于没有排除幼体的适应的性状，它们的重要性有时被夸大了；为了阐明这一点，米勒仅仅依据幼体的性状把甲壳类这一个大的纲加以排列，结果证明这不是一个自然的排列。但是毫无疑问，除去幼体的性状以外，胚胎的性状在分类上具有最高度的价值，这不仅动物是这样，而且植物也是如此。这样，显花植物的主要区分是依据胚胎中的差异，——即依据子叶的数目和位置，以及依据胚芽和胚根的发育方式。我们就要看到，为什么这些性状在分类上具有如此高度的价值，这就是说，因为自然的分类是依据家系进行排列的。

我们分类经常明显地受到亲缘关系的连锁的影响。没有比确定一切

鸟类所共有的许多性状更容易的了；但是在甲壳类里，这样的确定直到现在还被认为是不可可能的。有一些甲壳类，其两极端类型几乎没有一种性状是共同的；可是两极端的物种，因为清楚地与其他物种相近似，而这些物种又与另一些物种相近似，这样关联下去，便可明确地认为它们是属于关节动物的这一纲，而不是属于其他纲。

地理分布在分类中也常被应用，特别是被用在密切近似类型的大群的分类中，虽然这并不十分合理。覃明克（Temminck）主张这个方法在鸟类的某些群中是有用的，甚至是必要的；若干昆虫学者和植物学者也曾采用过这个方法。

最后，关于各个物种群，如目、亚目、科、亚科和属等的比较价值，依我看来，至少在现在，几乎是随意估定的。若干最优秀的植物学者如本瑟姆先生及其他人士，都曾强烈主张它们的随意的价值。能够举出一些有关植物和昆虫方面的事例，例如，有一群起初被有经验的植物学者只列为一个属，然后又被提升到亚科或科的等级；这样做并不是因为进一步的研究曾经探查到起初没有看到的重要构造的差异，而是因为具有稍微不同级进的各种差异的无数近似物种以后被发见了。

一切上述分类上的规则、依据和难点，如果我的看法没有多大错误，都可以根据下述观点得到解释，即，“自然系统”是以伴随着变异的生物由来学说为根据的；——博物学者们认为两个或两个以上物种间那些表明真实亲缘关系的性状都是从共同祖先遗传下来的，一切真实的分类都是依据家系的；——共同的家系就是博物学者们无意识地追求的潜在纽带，而不是某些未知的创造计划，也不是一般命题的说明，更不是把多少相似的对象简单地合在一起和分开。

但是我必须更加充分地说明我的意见。我相信各个纲里的群按照适当的从属关系和相互关系的排列，必须是严格系统的，才能达到自然的分类；不过若干分支或群，虽与共同祖先血统关系的近似程度是相等的，而由于它们所经历的变异程度不同，它们的差异量却大有区别；这是由这些类型被置于不同的属、科、部或目中而表示出来的。如果读者不惮烦去参阅第四章里的图解，就会很好地理解这里所讲的意思。我们假定从A到L代表生存于志留纪的近似的属，并且它们是从某一更早的类型传下来的。其中三个属（A、F和I）中，都有一个物种传留下变异了的后代直到今天，而以在最高横线上的十五个属（ a^{14} 到 z^{14} ）为代表。那么，从单独一个物种传下来的所有这些变异了的后代，在血统上、即家系上都有同等程度的关系；它们可以比喻为第一百万代的宗兄弟；可是它们彼此之间有着广泛的和不同程度的差异。从A传下来的、现在分成两个或三个科的类型组成一个目，然而从I传下来的，也分成两个科的类型，组成了不同的目。从A传下来的现存物种已不能与亲种A归入同一个属；从I传下来的物种也不能与亲种I归入同一个属。可以假定现存的

属F¹⁴只有稍微的改变；于是可以和祖属F同归一属，正像某些少数现在仍然生存的生物属于志留纪的属一样。所以，这些在血统上都以同等程度彼此相关联的生物之间所表现的差异的比较价值，就大不相同了。虽然如此，它们的系统的排列不仅在现在是真实的，而且在后代的每一连续的时期中也是真实的。从A传下来的一切变异了的后代，都从它们的共同祖先遗传了某些共同的东西，从I传下来的一切后代也是这样；在每一连续的阶段上，后代的每一从属的分支也都是这样。但是如果我们假定A或I的任何后代变异得如此之大，以致丧失了它的出身的一切痕迹，在这种情形下，它在自然系统中的位置就丧失了，某些少数现存的生物好像曾经发生过这种事情。F属的一切后代，沿着它的整个系统线，假定只有很少的变化，它们就形成单独的一个属。但是这个属，虽然很孤立，将会占据它应有的中间位置。群的表示，如这里用平面的图解指出的，未免过分简单。分支应该向四面八方地分出去。如果把群的名字只是简单地写在一条直线上，它的表示就更加不自然了；并且大家知道，我们在自然界中在同一群生物间所发见的亲缘关系，用平面上的一条线来表示，显然是不可能的。所以自然系统就和一个宗谱一样，在排列上是依据系统的；但是不同群所曾经历的变异量，必须用以下方法来表示，即把它们列在不同的所谓属、亚科、科、部、目和纲里。

举一个语言的例子来说明这种分类观点，是有好处的。如果我们拥有人类的完整的谱系，那么人种的系统的排列就会对现在全世界所用的各种不同语言提供最好的分类；如果把一切现在不用的语言以及一切中间性质的和逐渐变化着的方言也包括在内，那么这样的排列将是唯一可能的分类。然而某些古代语言可能改变得很少，并且产生的新语言也是少数的，而其他古代语言由于同宗的各族在散布、隔离和文化状态方面的关系曾经改变很大，因此产生了许多新的方言和语言。同一语系的诸语言之间的各种程度的差异，必须用群下有群的分类方法来表示；但是正当的，甚至唯一应有的排列还是系统的排列；这将是严格地自然的，因为它依据最密切的亲缘关系把古代的和现代的一切语言联结在一起，并且表明每一语言的分支和起源。

为了证实这一观点，让我们看一看变种的分类，变种是已经知道或者相信从单独一个物种传下来的。这些变种群集在物种之下，亚变种又集在变种之下；在某些情形下，如家鸽，还有其他等级的差异。变种分类所依据的规则和物种的分类大致相同。作者们曾经坚决主张依据自然系统而不依据人为系统来排列变种的必要性；比方说，我们被提醒不要单纯因为凤梨的果实——虽然这是最重要的部分——碰巧大致相同，就把它们的两个变种分类在一起；没有人把瑞典芜菁和普通芜菁归在一起，虽然它们可供食用的、肥大的茎是如此相似。哪一部分是最稳定的，哪一部分就会应用于变种的分类：例如，大农学家马歇尔说，角在黄牛的分类中很有用，因为它们比身体的形状或颜色等变异较小；相反

地，在绵羊的分类中，角的用处则大大减少，因为它们较不稳定。在变种分类中，我认为如果我们有真实的谱系，就会普遍地采用系统的分类；并且这在几种情形下已被试用过。因为我们可以肯定，不管有多少变异，遗传原理总会把那些相似点最多的类型聚合在一起。关于翻飞鸽，虽然某些亚变种在喙长这一重要性状上有所不同，可是由于都有翻飞的共同习性，它们还会被聚合在一起；但是短面的品种已经几乎或者完全丧失了这种习性：虽然如此，我们并不考虑这个问题，还会把它和其他翻飞鸽归入一群，因为它们在血统上相近，同时在其他方面也有类似之处。

关于自然状态下的物种，实际上每一博物学者都已根据血统进行分类；因为他把两性都包括在最低单位，即物种中；而两性有时在最重要性状上表现了何等巨大的差异，是每一位博物学者都知道的：某些蔓足类的雄性成体和雌雄同体的个体之间几乎没有任何共同之处，可是没有人梦想过把它们分开。三个兰科植物的类型即和尚兰

（*Monachanthus*）、蝇兰（*Myanthus*）和须蕊柱（*Catasetum*），以前被列为三个不同的属，一旦发现它们有时会在同一植株上产生出来时，它们就立刻被认为是变种；而现在我能够表明它们是同一物种的雄者、雌者和雌雄同体者。博物学者把同一个体的各种不同的幼体阶段都包括在同一物种中，不管它们彼此之间的差异以及与成体之间的差异有多大，斯登斯特鲁普（*Steenstrup*）的所谓交替的世代也是如此，它们只有在学术的意义上才被认为属于同一个体。博物学者又把畸形和变种归在同一物种中，并不是因为它们与亲类型部分类似，而因为它们都是从亲类型传下来的。

因为血统被普遍地用来把同一物种的个体分类在一起，虽然雄者、雌者以及幼体有时极端不相同；又因为血统曾被用来对发生过一定量的变异，以及有时发生过相当大量变异的变种进行分类，难道血统这同一因素不曾无意识地被用来把物种集成属，把属集成更高的群，把一切都集合在自然系统之下吗？我相信它已被无意识地应用了；并且只有这样，我才能理解我们最优秀的分类学者所采用的若干规则和指南。因为我们没有记载下来的宗谱，我们便不得不由任何种类的相似之点去追寻血统的共同性。所以我们才选择那些在每一物种最近所处的生活条件中最不易发生变化的性状。从这一观点看来，遗迹器官与体制的其他部分在分类上是同样地适用，有时甚至更加适用。我们不管一种性状多么微小——像颞的角度的大小，昆虫翅膀折叠的方式，皮肤被覆着毛或羽毛——如果它在许多不同的物种里，尤其是在生活习性很不相同的物种里，是普遍存在的话，它就取得了高度的价值；因为我们只能来自一个共同祖先的遗传去解释它何以存在于习性如此不同的如此众多的类型里。如果仅仅根据构造上的单独各点，我们就可能在这方面犯错误，但是当若干尽管如何不重要的性状同时存在于习性不同的一大群生物里，

从进化学说看来，我们几乎可以肯定这些性状是从共同的祖先遗传下来的；并且我们知道这等集合的性状在分类上是有特殊价值的。

我们能够理解，为什么一个物种或一个物种群可以在若干最重要的性状上离开它的近似物种，然而还能稳妥地与它们分类在一起。只要有足够数目的性状，尽管它们多么不重要，泄露了血统共同性的潜在纽带，就可以稳妥地进行这样的分类，而且是常常这样做的。即使两个类型没有一个是共同的，但是，如果这些极端的类型之间有许多中间群的连锁把它们连接在一起，我们就可以立刻推论出它们的血统的共同性，并且把它们都放在同一个纲里。因为我们发见在生理上具有高度重要性的器官——即在最不相同的生存条件下用来保存生命的器官——一般是最稳定的，所以我们给予它们以特殊的价值；但是，如果这些相同的器官在另一个群或一个群的另一部分中被发见有很大的差异，我们便立刻在分类中把它们价值降低。我们即将看到为什么胚胎的性状在分类上具有这样高度的重要性。地理分布有时在大属的分类中也可以有效地应用，因为栖息在任何不同地区和孤立地区的同属的一切物种，大概都是从同一祖先传下来的。

同功的类似——根据上述观点，我们便能理解真实的亲缘关系与同功的即适应的类似之间有很重要的区别。拉马克首先注意到这个问题，继他之后的有麦克里（Macleay）和其他一些人士。在身体形状上和鳍状前肢上，儒艮和鲸鱼之间的类似，以及这两个目的哺乳类和鱼类之间的类似，都是同功的。不同目的鼠和鼯鼠之间的类似也是同功的；米伐特先生所坚决主张的鼠和一种澳洲小型有袋动物袋鼯鼠（Antechinus）之间的更加密切的类似也是这样。依我看来，最后这两种类似可以根据下述得到解释，即适于在灌木丛和草丛中作相似的积极活动以及对敌人进行隐避。

在昆虫中也有无数相似的事例；例如，林奈曾被外部表象所误，竟把一个同翅类的昆虫分类为蛾类。甚至在家养变种中，我们也可以看到大致相同的情形，例如，中国猪和普通猪之间的改良品种在体形上有显著的相似，而它们却是从不同的物种传下来的；又如普通芜菁和不同物种的瑞典芜菁在肥大茎部上是相似的。细躯猎狗和赛跑马之间的类似并不比某些作者对大不相同的动物所描述的类似更加奇特。

性状，只有在揭露了血统关系的时候，才在分类上具有真实的重要性，根据这一观点，我们就能明确理解，为什么同功的或适应的性状，虽然对于生物的繁荣极其重要，但对于分类学者来说，却几乎毫无价值。因为属于两个最不相同的血统的动物可能变得适应于相似的条件，因而取得了外在的密切类似；但是这种类似不但不能揭露它们的血统关系，反而会有隐蔽它们的血统关系的倾向。我们还能因此理解以下的明显矛盾，即完全一样的性状，在一个群与另一个群比较时是同功的，而

在同功的成员相互比较时却能显示真实的亲缘关系：例如，身体形状和鳍状前肢在鲸与鱼类相比较时只是同功的，都是两个纲对于游水的适应；但是在鲸科的若干成员里，身体形状和鳍状前肢却是表示真实亲缘关系的性状；因为这些部分在整个科中是如此相似，以致我们不能怀疑它们是从共同祖先传下来的，鱼类的情形也这样。

能够举出无数的例子来示明，在十分不同的生物中，个别部分或器官之间因适应于同样的功能而显著类似。狗和塔斯马尼亚狼即袋狼（*Thylacinus*）在自然系统上是相距很远的动物，而它们的颞却是密切类似的，这提供了一个好例子。但是这种类似只限于一般外表，如犬齿的突出和臼齿的尖锐形状。因为实际上牙齿之间还是有很大差异的：例如狗在上颞的每一边有四个前臼齿和两个臼齿；而塔斯马尼亚狼有三个前臼齿和四个臼齿。这两种动物的臼齿在大小和构造上也有很大差异。成齿系以前的乳齿系也大不相同。当然，任何人都可以否认这两种动物的牙齿曾经通过连续变异的自然选择而适于撕裂肉类；但是，如果承认这曾在一个例子中发生，却否认它在另一例子中的作用，在我看来是不可理解的。我高兴地发现，像弗劳尔教授这样最高权威也得到了同样的结论。

前一章所举的异常情形，如关于具有发电器官的大不相同的鱼类，——具有发光器官的大不相同的昆虫，——具有粘盘花粉块的兰科植物和萝藦科植物都可归入同功的类似这个项目之下。但是这等情形是如此奇异，以致被用来作为反对我们学说的难点或异议。在一切这等情形下，可以发现器官的生长或发育有根本的差异，它们的成年构造一般也是如此。达到的目的是相同的，但所用的方法表面看来虽然相同，而本质却不相同。以前在同功变异这个术语之下所提到的原理大概也常常在这等场合中发生作用，即同纲的成员，虽然只有疏远的亲缘关系，而它们的体制却遗传有这样多的共同之点，以致它们往往在相似的刺激原因下以相似的方式发生变异；这显然有助于通过自然选择使它们获得彼此相似的部分或器官，而与共同祖先的直接遗传无关。

属于不同纲的物种，由于连续的、轻微的变异常常适应于生活在几乎相似条件下，——例如，栖息在陆、空和水这三种因素中，——因此我们或能理解，为什么会有许多数字上的平行现象有时见于不同纲的亚群中。一位被这种性质的平行现象所打动的博物学者，由于任意地提高或降低若干纲中的群的价值（我们的一切经验示明，对于它们的评价至今还是任意的），就会容易地把这种平行现象扩展到广阔的范围；这样，大概就发生了七项的、五项的、四项的和三项的分类法。

还有另一类奇异的情形，就是外表的密切类似不是由于对相似生活习性的适应，却是为了保护而得到的。我指的是贝茨先生首先描述的某些蝶类模仿其他十分不同物种的奇异方式。这一位卓越的观察者阐明，

在南美洲的某些地方，例如，有一种透翅蝶（*Ithomia*），非常之多，大群聚居，在这等蝶群中常常发现另一种蝴蝶，即异脉粉蝶（*Leptalis*）混在同一群中；后者在颜色的浓淡和斑纹上甚至在翅膀的形状上都和透翅蝶如此密切类似，以致因采集了十一年标本而目光锐利的贝茨先生，虽然处处留神，也不断地受骗。如果捉到这些模拟者和被模拟者，并对它们加以比较时，就会发见它们在重要构造上是很不相同的，不仅属于不同的属，而且也往往属于不同的科。如果这种模拟只见于一两个事例，这就可以当作奇怪的偶合而置之不理。但是，如果我们离开异脉粉蝶模仿透翅蝶的地方继续前进，还可以找到这两个属的其他模拟的和被模拟的物种，它们同样密切类似。总共有不下十个属，其中的物种模拟其他蝶类。模拟者和被模拟者总是栖息在同一地区的；我们从来没有发见过一个模拟者远远地离开它所模拟的类型。模拟者几乎一定是稀有昆虫；被模拟者几乎在每一种情形下都是繁生成群的。在异脉粉蝶密切模拟透翅蝶的地方，有时还有其他鳞翅类昆虫模拟同一种透翅蝶：结果在同一地方，可以找到三个属的蝴蝶的物种，甚至还有一种蛾类，都密切类似第四个属的蝴蝶。值得特别注意的是，异脉粉蝶属的许多模拟类型能够由级进的系列示明不过是同一物种的诸变种，被模拟的诸类型也是这样；而其他类型则无疑是不同的物种。但是可以质问：为什么把某些类型看作是被模拟者，而把其他类型看作是模拟者呢？贝茨先生令人满意地解答了这个问题，他阐明被模拟的类型都保持它那一群的通常外形，而模拟者则改变了它们的外形，并且与它们最近似的类型不相似。

其次，我们来探究能够提出什么理由来说明某些蝶类和蛾类这样经常地取得另一十分不同类型的外形；为什么“自然”会堕落到玩弄欺骗手段，使博物学者大惑不解呢？毫无疑问，贝茨先生已经想出了正确的解释。被模拟的类型的个体数目总是很大的，它们必定经常大规模地逃避了毁灭，不然它们就不能生存得那么多；现在已经搜集到大量的证据，可以证明它们是鸟类和其他食虫动物所不爱吃的。另一方面，栖息在同一地方的模拟的类型，是比较稀少的，属于稀有的群；因此，它们必定经常地遭受某些危险，不然的话，根据一切蝶类的大量产卵来看，它们就会在三四个世代中繁生在整個地区。现在，如果一种这样被迫害的稀有的群，有一个成员取得了一种外形，这种外形如此类似一个有良好保护的物种的外形，以致它不断地骗过昆虫学家的富有经验的眼睛，那么它就会经常骗过掠夺性的鸟类和昆虫，这样便可以常常避免毁灭。几乎可以说，贝茨先生实际上目击了模拟者变得如此密切类似被模拟者的过程；因为他发见异脉粉蝶的某些类型，凡是模拟许多其他蝴蝶的，都以极端的程度发生变异。在某一地区有几个变种，但其中只有一个变种在某种程度上和同一地区的常见的透翅蝶相类似。在另一地区有两三个变种，其中一个变种远比其他变种常见，并且它密切地模拟透翅蝶的另一类型。根据这种性质的事实，贝茨先生断言，异脉粉蝶首先发生变异；如果一个变种碰巧在某种程度上和任何栖息在同一地区的普通蝴蝶相类

似，那么这个变种由于和一个繁盛的很少被迫害的种类相类似，就会有更好的机会避免被掠夺性的鸟类和昆虫所毁灭，结果就会比较经常地被保存下来；——“类似程度比较不完全的，就一代又一代地被排除了，只有类似程度完全的，才能存留下来繁殖它们的种类”。所以在这里，关于自然选择，我们有一个极好的例证。

同样地，华莱士和特里门（Trimen）先生也曾就马来群岛和非洲的鳞翅类昆虫以及某些其他昆虫，描述过若干同等显著的模拟例子。华莱士先生还曾在鸟类中发现过一个这类例子，但是关于较大的四足兽我们还没有例子。模拟的出现就昆虫来说，远比其他动物为多，这大概是由于它们身体小的缘故；昆虫不能保护自己，除了实在有刺的种类，我从来没有听到过一个例子表明这等种类模拟其他昆虫，虽然它们是被模拟的；昆虫又不能容易地用飞翔来逃避吃食它们的较大动物；因此，用比喻来说，它们就像大多数弱小动物一样，不得不求助于欺骗和冒充。

应该注意，模拟过程大概从来没有在颜色大不相同的类型中发生。但是从彼此已经有些类似的物种开始，最密切的类似，如果是有益的，就能够由上述手段得到；如果被模拟的类型以后逐渐通过任何因素而被改变，模拟的类型也会沿着同一路线发生变化，因而可以被改变到任何程度，所以最后它就会取得与它所属的那一科的其他成员完全不同的外表或颜色。但是，在这个问题上也有一些难点，因为在某些情形中，我们必须假定，若干不同群的古代成员，在它们还没有分歧到现在的程度以前，偶然地和另一有保护的群的一个成员类似到足够的程度，而得到某些轻微的保护；这就产生了以后获得最完全类似的基础。

论联结生物的亲缘关系的性质——大属的优势物种的变异了的后代，有承继一些优越性的倾向，这种优越性曾使它们所属的群变得巨大和使它们的父母占有优势，因此它们几乎肯定地会广为散布，并在自然组成中取得日益增多的地方。每一纲里较大的和较占优势的群因此就有继续增大的倾向；结果它们会把许多较小的和较弱的群排挤掉。这样，我们便能解释一切现代的和绝灭的生物被包括在少数的大目以及更少数的生物类型的事实。有一个惊人的事实可以阐明，较高级的群在数目上是何等地少，而它们在整个世界的散布又是何等地广泛，澳洲被发现后，从没有增加可立一个新纲的昆虫；并且在植物界方面，据我从胡克博士那里得知，只增加了两三个小科。

在“论生物在地质上的演替”一章里，我曾根据每一群的性状在长期连续的变异过程中一般分歧很大的原理，企图示明为什么比较古老的生物类型的性状常常在某种程度上介于现存群之间。因为某些少数古老的中间类型把变异很少的后代遗留到今天，这些就组成了我们所谓的中介物种（*osculant species*）或畸变物种（*aberrant specis*）。任何类型愈是脱离常规，则已灭绝而完全消失的联结类型的数目就一定愈大。我们有证

据表明，畸变的群因绝灭而遭受严重损失，因为它们几乎常常只有极少数的物种；而这类物种照它们实际存在的情况看来一般彼此差异极大，这又意味着绝灭。例如，鸭嘴兽和肺鱼属，如果每一属都不是像现在那样由单独一个物种或两三个物种来代表，而是由十多个物种来代表，大概还不会使它们减少到脱离常规的程度。我想，我们只能根据以下的情形来解释这一事实，即把畸变的群看作是被比较成功的竞争者所征服的类型，它们只有少数成员在异常有利的条件下仍旧存在。

沃特豪斯先生曾指出，当一个动物群的成员与一个十分不同的群表现有亲缘关系时，这种亲缘关系在大多数情形下是一般的，而不是特殊的；例如，按照沃特豪斯先生的意见，在一切啮齿类中，啮鼠与有袋类的关系最近；但是在它同这个“目”接近的诸点中，它的关系是一般的，也就是说，并不与任何一个有袋类的物种特别接近。因为亲缘关系的诸点被相信是真实的，不只是适应性的，按照我们的观点，它们就必须归因于共同祖先的遗传。所以我们必须假定，或者，一切啮齿类，包括啮鼠在内，从某种古代的有袋类分支出来，而这种古代有袋类在和一切现存的有袋类的关系中，自然具有中间的性状；或者，啮齿类和有袋类两者都从一个共同祖先分支出来，并且两者以后在不同的方向上都发生过大量的变异。不论依据哪种观点，我们都必须假定啮鼠通过遗传比其他啮齿类曾经保存下更多的古代祖先性状；所以它不会与任何一个现存的有袋类特别有关系，但是由于部分地保存了它们共同祖先的性状，或者这一群的某种早期成员的性状，而间接地与一切或几乎一切有袋类有关系。另一方面，按照沃特豪斯先生所指出的，在一切有袋类中，袋熊（*Phascolomys*）不是与啮齿类的任何一个物种，而是与整个的啮齿目最相类似。但是，在这种情形里，很可以猜测这种类似只是同功的，由于袋熊已经适应了像啮齿类那样的习性。老得康多尔在不同科植物中做过几乎相似的观察。

依据由一个共同祖先传下来的物种在性状上的增多和逐渐分歧的原理，并且依据它们通过遗传保存若干共同性状的事实，我们就能理解何以同一科或更高级的群的成员都由非常复杂的辐射形的亲缘关系彼此联结在一起。因为通过绝灭而分裂成不同群和亚群的整个科的共同祖先，将会把它的某些性状，经过不同方式和不同程度的变化，遗传给一切物种；结果它们将由各种不同长度的迂回的亲缘关系线（正如在经常提起的那个图解中所看到的）彼此关联起来，通过许多祖先而上升。因为，甚至依靠系统树的帮助也不容易示明任何古代贵族家庭的无数亲属之间的血统关系，而且也不依靠这种帮助又几乎不可能示明那种关系，所以我们就能理解下述情况：博物学者们在同一个大的自然纲里已经看出许多现存成员和绝灭成员之间有各式各样亲缘关系，但在没有图解的帮助下，要想对这等关系进行描述，是非常困难的。

绝灭，正如我们在第四章里看到的，在规定和扩大每一纲里的若干群之间的距离有着重要的作用。这样，我们便可依据下述信念来解释整个纲彼此界限分明的原因，例如鸟类与一切其他脊椎动物的界限。这信念就是，许多古代生物类型已完全消灭，而这些类型的远祖曾把鸟类的早期祖先与当时较不分化的其他脊椎动物联结在一起，可是曾把鱼类和两栖类一度联结起来的生物类型的绝灭就少得多。在某些整个纲里，绝灭得更少，例如甲壳类，因为在这里，最奇异不同的类型仍然可以由一条长的而只是部分断落的亲缘关系的连锁联结在一起。绝灭只能使群的界限分明：它绝不能制造群；因为，如果曾经在这个地球上生活过的每一类型都突然重新出现，虽然不可能给每一群以明显的界限，以示区别，但一个自然的分类，或者至少一个自然的排列，还是可能的。我们参阅图解，就可理解这一点；从A到L可以代表志留纪时期的十一个属，其中有些已经产生出变异了的后代的大群，它们的每一支和亚支的连锁现今依然存在，这些连锁并不比现存变种之间的连锁更大。在这种情形下，就十分不可能下一定义把几个群的若干成员与它们的更加直接的祖先和后代区别开来。可是图解上的排列还是有效的，并且还是自然的；因为根据遗传的原理，比方说，凡是从A传下来的一切类型都有某些共同点。正如在一棵树上我们能够区别出这一枝和那一枝，虽然在实际的分叉上，那两枝是连合的并且融合在一起的。照我说过的，我们不能划清若干群的界限；但是我们却能选出代表每一群的大多数性状的模式或类型，不管那群是大的或小的，这样，对于它们之间的差异的价值就提供了一般的概念。如果我们曾经成功地搜集了曾在一切时间和一切空间生活过的任何一个纲的一切类型，这就是我们必须依据的方法。当然，我们永远不能完成这样完全的搜集：虽然如此，在某些纲里我们正在向着这个目标进行；爱德华兹最近在一篇写得很好的论文里强调指出采用模式的高度重要性，不管我们能不能把这些模式所隶属的群彼此分开，并划出界限。

最后，我们已看到随着生存斗争而来的，并且几乎无可避免地在任何亲种的后代中导致绝灭和性状分歧的自然选择，解释了一切生物的亲缘关系中的那个巨大而普遍的特点，即它们在群之下还有群。我们用血统这个要素把两性的个体和一切年龄的个体分类在一个物种之下，虽然它们可能只有少数的性状是共同的；我们用血统对于已知的变种进行分类，不管它们与它们的亲体有多大的不同；我相信血统这个要素就是博物学者在“自然系统”这个术语下所追求的那个潜在的联系纽带。自然系统，在它被完成的范围以内，其排列是系统的，而且它的差异程度是由属、科、目等来表示的，依据这一概念，我们就能理解我们在分类中不得不遵循的规则。我们能够理解为什么我们把某些类似的价值估计得远在其他类似之上；为什么我们要用残迹的、无用的器官，或生理上重要性很小的器官；为什么在寻找一个群与另一个群的关系中我们立刻摒弃同功的或适应的性状，可是在同一群的范围又用这些性状。我们能够

清楚地看到一切现存类型和绝灭类型如何能够归入少数几个大纲里；同一纲的若干成员又怎样由最复杂的、放射状的亲缘关系线联结在一起。我们大概永远不会解开任何一个纲的成员之间错综的亲缘关系纲；但是，如果我们在观念中有一个明确的目标，而且不去祈求某种未知的创造计划，我们就可以希望得到确实的虽然是缓慢的进步。

赫克尔教授（Prof.Häckel）最近在他的“普通形态学”（Generelle Morphologie）和其他著作里，运用他的广博知识和才能来讨论他所谓的系统发生（phylogeny），即一切生物的血统线。在描绘几个系统中，他主要依据胚胎的性状，但是也借助于同源器官和遗迹器官以及各种生物类型在地层里最初出现的连续时期。这样，他勇敢地走出了伟大的第一步，并向我们表明今后应该如何处理分类。

形态学

我们看到同一纲的成员，不论它们的生活习性怎样，在一般体制设计上彼此相类似的。这种类似性常常用“模式的一致”这个术语来表示；或者说，同一纲的不同物种的若干部分和器官是同源的。这整个问题可以包括在“形态学”这一总称之内。这是博物学中最有趣的部门之一，而且几乎可以说就是它的灵魂。适于抓握的人手、适于掘土的鼯鼠的前肢、马的腿、海豚的鳍状前肢和蝙蝠的翅膀，都是在同一型式下构成的，而且在同一相当的位置上具有相似的骨，有什么能够比这更加奇怪的呢？举一个次要的虽然也是动人的例子：即袋鼠的非常适于在开旷平原上奔跳的后肢，——攀缘而吃叶的澳洲熊（Koala）的同样良好地适于抓握树枝的后肢，——栖息地下、吃昆虫或树根的袋狸（bandicoots）的后肢，——以及某些其他澳洲有袋类的后肢——都是在同一特别的模式下构成的，即其第二和第三趾骨极其瘦长，被包在同样的皮内，结果看来好像是具有两个爪的一个单独的趾。尽管有这种形式的类似，显然，这几种动物的后脚在可能想象到的范围内还是用于极其不同的目的的。这个例子由于美洲的负子鼠（opossums）而显得更加动人，它们的生活习性几乎和某些澳洲亲属的相同，但它们的脚的构造却按照普通的设计。以上的叙述是根据弗劳尔教授的，他在结论中说：“我们可以把这叫做模式的符合，但对于这种现象并没有提供多少解释”；他接着说，“难道这不是有力地暗示着真实的关系和从一个共同祖先的遗传吗？”

圣·提雷尔曾极力主张同源部分的相关位置或彼此关联的高度重要性；它们在形状和大小上几乎可以不同到任何程度，可是仍以同一不变的顺序保持联系。比方说，我们从来没有发见过肱骨和前臂骨，或大腿骨和小腿骨颠倒过位置。因此，同一名称可以用于大不相同的动物的同源的骨。我们在昆虫口器的构造中看到这同一伟大的法则：天蛾（sphinx-moth）的极长而螺旋形的喙、蜜蜂或臭虫（bug）^[3]的奇异折合的喙，以及甲虫的巨大的顎，有什么比它们更加彼此不同的呢？——可是用于如此大不相同的目的的一切这等器官，是由一个上唇、大顎和两对小顎经过无尽变异而形成的。这同一法则也支配着甲壳类的口器和肢的构造，植物的花也是这样。

企图采用功利主义或目的论来解释同一纲的成员的这种型式的相似性，是最没有希望的。欧文在他的《四肢的性质》（*Nature of Limbs*）这部最有趣的著作中坦白承认这种企图的毫无希望。按照每一种生物独立创造的通常观点，我们只能说它是这样；——就是“造物主”高兴把每一大纲的一切动物和植物按照一致的设计建造起来；但这并不是科学的

解释。

按照连续轻微变异的选择学说，它的解释在很大程度上就简单了，——每一变异都以某种方式对于变异了的类型有利，但是又经常由于相关作用影响体制的其他部分。在这种性质的变化中，将很少或没有改变原始型式或转换各部分位置的倾向。一种肢的骨可以缩短和变扁到任何程度，同时被包以很厚的膜，以当作鳍用；或者一种有蹼的手可以使它的所有的骨或某些骨变长到任何程度，同时联结各骨的膜扩大，以当作翅膀用；可是一切这等变异并没有一种倾向来改变骨的结构或改变器官的相互联系。如果我们设想一切哺乳类、鸟类和爬行类的一种早期祖先——这可以叫做原型——具有按照现存的一般形式构造起来的肢，不管它们用于何种目的，我们将立刻看出全纲动物的肢的同源构造的明晰意义。昆虫的口器也是这样，我们只要设想它们的共同祖先具有一个上唇、大颚和两对小颚，而这些部分可能在形状上都很简单，这样就可以了；于是自然选择便可解释昆虫口器在构造上和机能上的无限多样性。虽然如此，可以想象，由于某些部分的缩小和最后的完全萎缩，由于与其他部分的融合，以及由于其他部分的重复或增加——我们知道这些变异都是在可能的范围以内的，一种器官的一般形式大概会变得极其隐晦不明，以致终于消失。已经绝灭的巨型海蜥蜴（sea-lizards）的桡足，以及某些吸附性甲壳类的口器，其一般的形式似乎已经因此而部分地隐晦不明了。

我们的问题另有同等奇异的一个分支，即系列同源（serial homologies），就是说，同一个体不同部分或器官相比较，而不是同一纲不同成员的一部分或器官相比较。大多数生理学家都相信头骨与一定数目的椎骨的基本部分是同源的——这就是说，在数目上和相互关联上是彼此一致的。前肢和后肢在一切高级脊椎动物纲里显然是同源的。甲壳类的异常复杂的颚和腿也是这样。几乎每人都熟知，一朵花上的萼片、花瓣、雄蕊和雌蕊的相互位置以及它们的基本构造，依据它们是由呈螺旋形排列的变态叶所组成的观点，是可以得到解释的。由畸形的植物我们常常可以得到一种器官可能转化成另一种器官的直接证据；并且我们在花的早期或胚胎阶段中以及在甲壳类和许多其他动物的早期或胚胎阶段中，能够实际看到在成熟时期变得极不相同的器官起初是完全相似的。

按照神造的通常观点，系列同源是多么不可理解！为什么脑髓包含在一个由数目这样多的、形状这样奇怪的、显然代表脊椎的骨片所组成的箱子里呢？正如欧文所说，分离的骨片便于哺乳类产生幼体，但从此而来的利益绝不能解释鸟类和爬行类的头颅的同一构造。为什么创造出相似的骨来形成蝙蝠的翅膀和腿，而它们却用于如此完全不同的目的：即飞和走呢？为什么具有由许多部分组成的极端复杂口器的一种甲壳类，

结果总是只有比较少数的腿；或者相反的，具有许多腿的甲壳类都有比较简单的口器呢？为什么每一花朵的萼片、花瓣、雄蕊、雌蕊，虽然适于如此不同的目的，却是在同一型式下构成的呢？

依据自然选择的学说，我们便能在一定程度上解答这些问题。我们不必在这里讨论某些动物的身体怎样最初分为一系列的部分，或者它们怎样分为具有相应器官的左侧和右侧，因为这样的问题几乎是在我们的研究范围以外的。可是：某些系列构造大概是由于细胞分裂而增殖的结果，细胞分裂引起从这类细胞发育出来的各部分的增殖。为了我们的目的，只需记住以下的事情就够了：即同一部分和同一器官的无限重复，正如欧文指出的，是一切低级的或很少专业化的类型的共同特征；所以脊椎动物的未知祖先大概具有许多椎骨；关节动物的未知祖先具有许多环节；显花植物的未知祖先具有许多排列成一个或多个螺旋形的叶。我们以前还看到，多次重复的部分，不仅在数目上，而且在形状上，极容易发生变异。结果，这样的部分由于已经具有相当的数量，并且具有高度的变异性，自然会提供材料以适应最不相同的目的；可是它们通过遗传的力量，一般会保存它们原始的或基本的类似性的明显痕迹。这等变异可以通过自然选择对于它们的以后变异提供基础，并且从最初起就有相似的倾向，所以它们更加会保存这种类似性；那些部分在生长的早期是相似的，而且处于几乎相同的条件之下。这样的部分，不管变异多少，除非它们的共同起源完全隐晦不明，大概是系列同源的。

在软体动物的大纲中，虽然能够阐明不同物种的诸部分是同源的，但可以示明的只有少数的系列同源，如石鳖的亮瓣；这就是说，我们很少能够说出同一个体的某一部分与另一部分是同源的。我们能够理解这个事实，因为在软体动物里，甚至在这一纲的最低级成员里，我们几乎找不到任何一个部分有这样无限的重复，像我们在动物界和植物界的其他大纲里所看到的那样。

但是形态学，正如最近兰克斯特先生在一篇卓越的论文里充分说明的，比起最初所表现的是一个远为复杂的学科。有些事实被博物学者们一概等同地列为同源，对此他划出重要的区别。凡是不同动物的类似构造由于它们的血统都来自一个共同祖先，随后发生变异，他建议把这种构造叫做同源的（homogenous）；凡是不能这样解释的类似构造，他建议把它们叫做同形的（homoplastic）。比方说，他相信鸟类和哺乳类的心脏整个说起来是同源的，——即都是从一个共同的祖先传下来的；但是在这两个纲里心脏的四个腔是同形的，——即是独立发展起来的。兰克斯特先生还举出同一个体动物身体左右侧各部分的密切类似性，以及连续各部分的密切类似性；在这里，我们有了普通被叫做同源的部分，而它们与来自一个共同祖先的不同物种的血统毫无关系。同形构造与我为分类为同功变化或同功类似是一样的，不过我的方法很不完备。它们的

形成可以部分地归因于不同生物的各部分或同一生物的不同部分曾经以相似的方式发生变异；并且可以部分地归因于相似的变异为了相同的一般目的或机能而被保存下来，——关于这一点，已经举出过许多事例。

博物学者经常谈起头颅是由变形的椎骨形成的；螃蟹的颚是由变形的腿形成的；花的雄蕊和雌蕊是由变形的叶形成的；但是正如赫胥黎教授所说的，在大多数情形里，更正确地说，头颅和椎骨、颚和腿等等，并不是一种构造从现存的另一种构造变形而成，而是它们都从某种共同的、比较简单的原始构造变成的。但是，大多数的博物学者只在比喻的意义上应用这种语言；他们绝不是意味着在生物由来的悠久过程中，任何种类的原始器官——在一个例子中是椎骨，在另一例子中是腿——曾经实际上转化成头颅或颚。可是这种现象的发生看来是如此可信，以致博物学者几乎不可避免地要使用含有这种清晰意义的语言。按照本书所主张的观点，这种语言确实可以使用；而且以下不可思议的事实就可以部分地得到解释，例如螃蟹的颚，如果确实从真实的虽然极简单的腿变形而成，那么它们所保持的无数性状大概是通过遗传而保存下来的。

发生和胚胎学

在整个博物学中这是一个最重要的学科。每一个人都熟悉昆虫变态一般是由少数几个阶段突然地完成的；但是实际上却有无数的、逐渐的、虽然是隐蔽的转化过程。如卢伯克爵士所阐明的，某种蜉蝣类昆虫（Chlōeon）在发生过程中要蜕皮二十次以上，每一次蜕皮都要发生一定量的变异；在这个例子里，我们看到变态的动作是以原始的、逐渐的方式来完成的。许多昆虫，特别是某些甲壳类向我们阐明，在发生过程中所完成的构造变化是多么奇异。然而这类变化在某些下等动物的所谓世代交替里达到了最高峰。例如，有一项奇异的事实，即一种精致的分支的珊瑚形动物，长着水螅体（polypi），并且固着在海底的岩石上，它首先由芽生，然后由横向分裂，产生出漂浮的巨大水母群；于是这些水母产生卵，从卵孵化出浮游的极微小动物，它们附着在岩石上，发育成分支的珊瑚形动物；这样一直无止境地循环下去。认为世代交替过程和通常的变态过程基本上是同一的信念，已被瓦格纳的发见大大地加强了；他发见一种蚊即瘿蚊（Cecidomyia）的幼虫或蛆由无性生殖产生出其他的幼虫，这些其他的幼虫最后发育成成熟的雄虫和雌虫，再以通常的方式由卵繁殖它们的种类。

值得注意的是，当瓦格纳的杰出发见最初宣布的时候，人们问我，对于这种蚊的幼虫获得无性生殖的能力，应当如何解释呢？只要这种情形是唯一的一个，那就提不出任何解答。但是格里姆（Grimm）曾阐明，另一种蚊，即摇蚊（Chironomus），几乎以同样的方式进行生殖，并且他相信这种方法常常见于这一目。退蚊有这种能力的是蛹，而不是幼虫；格里姆进一步阐明，这个例子在某种程度上“把瘿蚊与介壳虫科（Coccidae）的单性生殖联系起来”；——单性生殖这术语意味着介壳虫科的成熟的雌者不必与雄者交配就能产生出能育的卵。现在知道，几个纲的某些动物在异常早的龄期就有通常生殖的能力；我们只要由逐渐的步骤把单性生殖推到愈来愈早的龄期，——摇蚊所表示的正是中间阶段，即蛹的阶段——或者就能解释瘿蚊的奇异的情形了。

已经讲过，同一个体的不同部分在早期胚胎阶段完全相似，在成体状态中才变得大不相同，并且用于大不相同的目的。同样地，也曾阐明，同一纲的最不相同的物种的胚胎一般是密切相似的，但当充分发育以后，却变得大不相似。要证明最后提到的这一事实，没有比冯贝尔的叙述更好的了：他说，“哺乳类、鸟类、蜥蜴类、蛇类，大概也包括龟类在内的胚胎，在它们最早的状态中，整个的以及它们各部分的发育方式，都彼此非常相似；它们是这样的相似，事实上我们只能从它们的大小上来区别这些胚胎。我有两种浸在酒精里的小胚胎，我忘记把它们的

名称贴上，现在我就完全说不出它们属于哪一纲了。它们可能是蜥蜴或小鸟，或者是很幼小的哺乳动物，这些动物的头和躯干的形成方式是如此完全相似。可是这些胚胎还没有四肢。但是，甚至在发育的最早阶段如果有四肢存在，我们也不能知道什么，因为蜥蜴和哺乳类的脚、鸟类的翅和脚，与人的手和脚一样，都是从同一基本类型中发生出来的。”大多数甲壳类的幼体，在发育的相应阶段中，彼此密切相似，不管成体可能变得怎样不同；许多的其他动物，也是这样。胚胎类似的法则有时直到相当迟的年齿还保持着痕迹：例如，同一属以及近似属的鸟在幼体的羽毛上往往彼此相似；如我们在鸫类的幼体中所看到的斑点羽毛，就是这样。在猫族里，大部分物种在长成时都具有条纹或斑点；狮子和美洲狮（puma）的幼兽也都有清楚易辨的条纹或斑点。我们在植物中也可以偶然地看到同类的事，不过为数不多；例如，金雀花（ulex）的初叶以及假叶金合欢属（Phyllodineous acacias）的初叶，都像豆科植物的通常叶子，是羽状或分裂状的。

同一纲中大不相同的动物的胚胎在构造上彼此相似的各点，往往与它们的生存条件没有直接关系。比方说，在脊椎动物的胚胎中，鳃裂附近的动脉有一特殊的弧状构造，我们不能设想，这种构造与在母体子宫内得到营养的幼小哺乳动物、在巢里孵化出来的鸟卵、在水中的蛙卵所处处的相似生活条件有关系。我们没有理由相信这样的关系，就像我们没有理由相信人的手、蝙蝠的翅膀、海豚的鳍内相似的骨是与相似的生活条件有关系。没有人会设想幼小狮子的条纹或幼小黑鸫鸟的斑点对于这些动物有任何用处。

可是，在胚胎生涯中的任何阶段，如果一种动物是活动的，而且必须为自己找寻食物，情形就有所不同了。活动的时期可以发生在生命中的较早期或较晚期；但是不管它发生在什么时期，则幼体对于生活条件的适应，就会与成体动物一样的完善和美妙。这是以怎样重要的方式实行的，最近卢伯克爵士已经很好地说明了，他是依据它们的生活习性论述很不相同的“目”内某些昆虫的幼虫的密切相似性以及同一“目”的其他昆虫的幼虫的不相似性来说明的。由于这类的适应，近似动物的幼体的相似性有时就大为不明；特别是在发育的不同阶段中发生分工现象时，尤其如此；例如同一幼体在某一阶段必须找寻食物，在另一阶段必须找寻附着的地方。甚至可以举出这样的例子，即近似物种或物种群的幼体彼此之间的差异要大于成体。可是，在大多数情形下，虽然是活动的幼体，也还或多或少密切地遵循着胚胎相似的一般法则。蔓足类提供了一个这类的良好例子；甚至声名赫赫的居维叶也没有看出藤壶是一种甲壳类：但是只要看一下幼虫，就会毫无错误地知道它是甲壳类。蔓足类的两个主要部分也是这样，即有柄蔓足类和无柄蔓足类虽然在外表上大不相同，可是它们的幼虫在所有阶段中却区别很少。

胚胎在发育过程中，其体制也一般有所提高；虽然我知道几乎不可能清楚地确定什么是比较高级的体制，什么是比较低级的体制，但是我还要使用这个说法。大概没有人会反对蝴蝶比毛虫更为高级。可是，在某些情形里，成体动物在等级上必须被认为低于幼虫，如某些寄生的甲壳类就是如此。再来谈一谈蔓足类：在第一阶段中的幼虫有三对运动器官、一个简单的单眼和一个吻状嘴，它们用嘴大量捕食，因为它们要大大增加体积。在第二阶段中，相当于蝶类的蛹期，它们有六对构造精致的游泳腿，一对巨大的复眼和极端复杂的触角；但是它们都有一个闭合的不完全的嘴，不能吃东西：它们的这一阶段的职务就是用它们很发达的感觉器官去寻找、用它们活泼游泳的能力去到达一个适宜的地点，以便附着在上面，而进行它们的最后变态。变态完成之后，它们便永远定居不移动了：于是它们的腿转化成把握器官；它们重新得到一个结构很好的嘴；但是触角没有了，它们的两只眼也转化成细小的、单独的、简单的眼点。在这最后完成的状态中，把蔓足类看作比它们的幼虫状态有较高级的体制或较低级的体制均可。但是在某些属里，幼虫可以发育成具有一般构造的雌雄同体，还可以发育成我所谓的补雄体

（complemental males）；后者的发育确实是退步了，因为这种雄体只是一个能在短期内生活的囊，除了生殖器官以外，它缺少嘴、胃和其他重要的器官。

我们极其惯常地看到胚胎与成体之间在构造上的差异，所以我们容易把这种差异看作是生长上的必然事情。但是，例如，关于蝙蝠的翅膀或海豚的鳍，在它的任何部分可以判别时，为什么它们的所有部分不立刻显示出适当的比例，是没有什么理由可说的。在某些整个动物群中以及其他群的某些成员中，情形就是这样的，胚胎不管在哪一时期都与成体没有多大差异：例如欧文曾就乌贼的情形指出，“没有变态；头足类的性状远在胚胎发育完成以前就显示出来了”。陆栖贝类和淡水的甲壳类在生出来的时候就具有固有的形状，而这两个大纲的海栖成员都在它们的发生中要经过相当的而且往往是巨大的变化。还有，蜘蛛几乎没有经过任何变态。大多数昆虫的幼虫都要经过一个蠕虫状的阶段，不管它们是活动的和适应于各种不同习性的也好，或者因处于适宜的养料之中或受到亲体的哺育而不活动的也好；但是在某些少数情形里，例如蚜虫，如果我们注意一下赫胥黎教授关于这种昆虫发育的可称赞的绘图，我们几乎不能看到蠕虫状阶段的任何痕迹。

有时只是比较早期的发育阶段没有出现。例如，根据米勒所完成的卓越发见，某些虾形的甲壳类（与对虾属〔Penaeus〕相近似）首先出现的是简单的无节幼体（nauplius-form）^[4]，接着经过两次或多次水蚤期（zoeca-stages），再经过糠虾期（mysis-stage），终于获得了它们的成体的构造：在这些甲壳类所属的整个巨大的软甲目（malacostracan）里，现在还不知道有其他成员最先经过无节幼体而发育起来，虽然许多是以

水蚤出现的；尽管如此，米勒还举出一些理由来支持他的信念，即如果没有发育上的抑制，一切这等甲壳类都会先以无节幼体出现的。

那么，我们怎样解释胚胎学中的这等事实呢？——即胚胎和成体之间在构造上虽然不是具有普遍的，而只是具有很一般的差异；——同一个体胚胎的最后变得很不相同的并用于不同目的的各种器官在生长早期是相似的；——同一纲里最不相同物种的胚胎或幼体普通是类似的，但不必都如此；——胚胎在卵中或子宫中的时候，往往保存有在生命的那个时期或较后时期对自己并没有什么用处的构造；另一方面，必须为自己的需要而供给食料的幼虫对于周围的条件是完全适应的；——最后，某些幼体在体制的等级上高于它们将要发育成的成体。我相信对于所有这些事实可做如下的解释。

也许因为畸形在很早期影响胚胎，所以普通便以为轻微的变异或个体的差异也必定在同等的早期内出现。在这方面，我们没有证据，而我们所有的证据确实都在相反一面的；因为大家都知道，牛、马和各种玩赏动物（*fancy animals*）的饲养者在动物出生后的一些时间内不能够确定指出它们的幼体将有什么优点或缺点。我们对于自己的孩子也清楚地看到这种情形；我们不能说出一个孩子将来是高的或矮的，或者将一定会有什么样容貌。问题不在于每一变异在生命的什么时期发生，而是在于什么时期可以表现出效果。变异的原因可以在生殖的行为以前作用于，并且我相信往往作用于亲体的一方或双方。值得注意的是，只要很幼小的动物还留存在母体的子宫内或卵内，或者只要它受到亲体的营养和保护，那么它的大部分性状无论是在生活的较早时期或较迟时期获得的，对于它都无关紧要。例如，对于一种借着很钩曲的喙来取食的鸟，只要它由亲体哺育，无论它在幼小时是否具有这种形状的喙，是无关紧要的。

在第一章中，我曾经叙述过一种变异不论在什么年龄首先出现于亲代，这种变异就有在后代的相应年龄中重新出现的倾向。某些变异只能在相应年龄中出现；例如，蚕蛾在幼虫、茧或蛹的状态时的特点：或者，牛在充分长成角时的特点，就是这样。但是，就我们所知道的，最初出现的变异无论是在生命的早期或晚期，同样有在后代和亲代的相应年龄中重新出现的倾向。我绝不是说事情总是这样的，并且我能举出变异（就这字的最广义来说）的若干例外，这些变异发生在子代的时期比发生在亲代的时期较早。

这两个原理，即轻微变异一般不是在生命的很早时期发生并且不是在很早时期遗传的，我相信，这解释了上述胚胎学上一切主要事实。但是首先让我们在家养变种中看一看少数相似的事实。某些作者曾经写论文讨论过“狗”，他们主张，长躯猎狗和逗牛狗虽然如此不同，可是实际上它们都是密切近似的变种，都是从同一个野生种传下来的；因此我非

常想知道它们的幼狗究有多大差异：饲养者告诉我，幼狗之间的差异和亲代之间的差异完全一样，根据眼睛的判断，这似乎是对的；但在实际测计老狗和六日龄的幼狗时，我发现幼狗并没有获得它们比例差异的全量。还有，人们又告诉我拉车马和赛跑马——这几乎是完全在家养状况下由选择形成的品种——的小马之间的差异与充分成长的马一样；但是把赛跑马和重型拉车马的母马和它们的三日龄小马仔细测计之后，我发现情形并非如此。

因为我们有确实的证据可以证明，鸽的品种是从单独一个野生种传下来的，所以我对孵化后十二小时以内的雏鸽进行了比较；我对野生的亲种、突胸鸽、扇尾鸽、侏儒鸽、排孪鸽、龙鸽、传书鸽、翻飞鸽，仔细地测计了（但这里不拟举出具体的材料）喙的比例、嘴的阔度、鼻孔和眼睑的长度、脚的大小和腿的长度。在这些鸽子中，有一些当成长时在喙的长度和形状以及其他性状上以如此异常的方式而彼此不同，以致它们如果见于自然状况下，一定会被列为不同的属。但是把这几个品种的雏鸟排成一行时，虽然它们的大多数刚能够被区别开，可是在上述各要点上的比例差异比起充分成长的鸟却是无比地少了。差异的某些特点——例如嘴的阔度——在雏鸟中几乎不能被觉察出来。但是关于这一法则有一个显著的例外，因为短面翻飞鸽的雏鸟几乎具有成长状态时完全一样的比例，而与野生岩鸽和其他品种的雏鸟有所不同。

上述两个原理说明了这些事实。饲养者们在狗、马、鸽等近乎成长的时期选择它们并进行繁育：他们并不关心所需要的性质是生活的较早期或较晚期获得的，只要充分成长的动物能够具有它们就可以了。刚才所举的例子，特别是鸽的例子，阐明了由人工选择所累积起来的而且给予他的品种以价值的那些表现特征的差异，一般并不出现在生活的很早期，而且这些性状也不是在相应的很早期遗传的。但是，短面翻飞鸽的例子，即刚生下十二小时就具有它的固有性状，证明这不是普遍的规律；因为在这里，表现特征的差异或者必须出现在比一般更早的时期，或者如果不是这样，这种差异必须不是在不同的龄期遗传的，而是在较早的龄期遗传的。

现在让我们应用这两个原理来说明自然状况下的物种。让我们讨论一下鸟类的一个群，它们从某一古代类型传下来，并且通过自然选择为着适应不同的习性发生了变异。于是，由于若干物种的许多轻微的、连续的变异并不是在很早的龄期发生的，而且是在相应的龄期得到遗传的，所以幼体将很少发生变异，并且它们之间的相似远比成体之间的相似更加密切，——正如我们在鸽的品种中所看到的那样。我们可以把这观点引申到大不相同的构造以及整个的纲。例如前肢，遥远的祖先曾经一度把它当作腿用，可以在悠久的变异过程中，在某一类后代中变得适应于作手用；但是按照上述两个原理，前肢在这几个类型的胚胎中不会

有大的变异；虽然在每一个类型里成体的前肢彼此差异很大。不管长久连续的使用或不使用在改变任何物种的肢体或其他部分中可以发生什么样的影响，主要是在或者只有在它接近成长而不得不使用它的全部力量来谋生时，才对它发生作用；这样产生的效果将在相应的接近成长的龄期传递给后代。这样，幼体各部分的增强使用或不使用的效果，将不变化，或只有很少的变化。

对某些动物来说，连续变异可以在生命的很早期发生，或者诸级变异可以在比它们第一次出现时更早的龄期得到遗传。在任何一种这等情形中，如我们在短面翻飞鸽所看到的那样，幼体或胚胎就密切地类似成长的亲类型。在某些整个群中或者只在某些亚群中，如乌贼、陆栖贝类、淡水甲壳类、蜘蛛类以及昆虫这一大纲里的某些成员，这是发育的规律。关于这等群的幼体不经过任何变态的终极原因，我们能够看到这是从以下的事情发生的；即由于幼体必须在幼年解决自己的需要，并且由于它们遵循亲代那样的生活习性；因为在这种情况下，它们必须按照亲代的同样方式发生变异，这对于它们的生存几乎是不可缺少的。还有，许多陆栖的和淡水的动物不发生任何变态，而同群的海栖成员却要经过各种不同的变态，关于这一奇特的事实，米勒曾经指出一种动物适应在陆地上或淡水里生活，而不是在海水里生活，这种缓慢的变化过程将由于不经过任何幼体阶段而大大地简化；因为在这样新的和大为改变的生活习性下，很难找到既适于幼体阶段又适于成体阶段而尚未被其他生物所占据或占据得不好的地方。在这种情况下，自然选择将会有利于在愈来愈幼的龄期中逐渐获得的成体构造；于是以前变态的一切痕迹便终于消失了。

另一方面，如果一种动物的幼体遵循着稍微不同于亲类型的生活习性，因而其构造也稍微不同，是有利的话，或者如果一种与亲代已经不同的幼虫再进一步变化，也是有利的話，那么，按照在相应年龄中的遗传原理，幼体或幼虫可以因自然选择而变得愈来愈与亲体不同，以致到任何可以想象的程度。幼虫中的差异也可以与它的发育的连续阶段相关；所以，第一阶段的幼虫可以与第二阶段的幼虫大不相同，许多动物就有这种情形。成体也可以变得适合于那样的地点和习性——即运动器官或感觉器官等在那里都成为无用的了；在这种情形下，变态就退化了。

根据上述，由于幼体在构造上的变化与变异了的生活习性是一致的，再加上在相应的年龄中的遗传，我们就能理解动物所经过的发育阶段何以与它们的成体祖先的原始状态完全不同。大多数最优秀的权威者现在都相信，昆虫的各种幼虫期和蛹期就是这样通过适应而获得的，并不是通过某种古代类型的遗传而获得的。芜菁属（*Sitaris*）——一种经过某些异常发育阶段的甲虫——的奇异情形大概可以说明这种情况是怎

样发生的。它的第一期幼虫形态，据法布尔描写，是一种活泼的微小昆虫，具有六条腿、两根长触角和四只眼睛。这些幼虫在蜂巢里孵化；当雄蜂在春天先于雌蜂羽化出室时，幼虫便跳到它们的身上，以后在雌雄交配时又爬到雌蜂身上。当雌蜂把卵产在蜂的蜜室上面时，芜菁属的幼虫就立刻跳到卵上，并且吃掉它们。之后，它们发生一种完全的变化：它们的眼睛消失了，它们的腿和触角变为残迹的了，并且以蜜为生；所以这时候它们才和昆虫的普通幼虫更加密切类似；最后它们进行进一步转化，终于以完美的甲虫出现。现在，如果有一种昆虫，它的转化就像芜菁的转化那样，并且变成为昆虫的整个新纲的祖先，那么，这个新纲的发育过程大概与我们现存昆虫的发育过程大不相同；而第一期幼虫阶段肯定不会代表任何成体类型和古代类型的先前状态。

另一方面，许多动物的胚胎阶段或幼虫阶段或多或少地向我们完全示明了整个群的祖先的成体状态，这是高度可能的。在甲壳类这个大纲里，彼此极其不同的类型，即吸着性的寄生种类、蔓足类、切甲类（*entomostraca*），甚至软甲类，最初都是在无节幼体的形态下作为幼虫而出出现的；因为这些幼虫在广阔海洋里生活和觅食，并且不适应任何特殊的生活习性，又据米勒所举出的其他理由，大概在某一古远的时期，有一种类似无节幼体的独立的成体动物曾经生存过，以后沿着血统的若干分歧路线，产生了上述巨大的甲壳类的群。还有，根据我们所知道的有关哺乳类、鸟类、鱼类和爬行类的胚胎的知识，这些动物大概是某一古代祖先的变异了的后代，那个古代祖先在成体状态中具有极适于水栖生活的鳃、一个鳔、四只鳍状肢和一条长尾。

因为一切曾经生存过的生物，无论绝灭的和现代的，都能归入少数几个大纲里；因为每一大纲里的一切成员，按照我们的学说，都被微细的级进联结在一起，如果我们的采集是近乎完全的，那么最好的、唯一可能的分类大概是依据谱系的；所以血统是博物学者们在“自然系统”的术语下所寻求的互相联系的潜在纽带。按照这个观点，我们便能理解，在大多数博物学者的眼里为什么胚胎的构造在分类上甚至比成体的构造更加重要。在动物的两个或更多的群中，不管它们的构造和习性在成体状态中彼此有多大差异，如果它们经过密切相似的胚胎阶段，我们就可以确定它们都是从一个亲类型传下来的，因而彼此是有密切关系的。这样，胚胎构造中的共同性便暴露了血统的共同性；但是胚胎发育中的不相似性并不证明血统的不一致，因为在两个群的一个群中，发育阶段可能曾被抑制，或者可能由于适应新的生活习性而被大大改变，以致不能再被辨认。甚至在成体发生了极端变异的类群中，起源的共同性往往还会由幼虫的构造揭露出来；例如，我们看到蔓足类虽然在外表上极像贝类，可是根据它们的幼虫就立刻可以知道它们是属于甲壳类这一大纲的。因为胚胎往往可以多少清楚地给我们示明一个群的变异较少的、古代祖先的构造，所以我们能够了解为什么古代的、绝灭的类型的成体状

态常和同一纲的现存物种的胚胎相类似。阿加西斯相信这是自然界的普遍法则；我们可以期望此后看到这条法则被证明是真实的。可是，只有在以下的情形下它才能被证明是真实的，即这个群的古代祖先并没有由于在生长的很早期发生连续的变异，也没有由于这等变异在早于它们第一次出现时的较早龄期被遗传而全部湮没。还必须记住，这条法则可能是正确的，但是由于地质记录在时间上扩展得还不够久远，这条法则可能长期地或永远地得不到实证。如果一种古代类型在幼虫状态中适应了某种特殊的生活方式，而且把同一幼虫状态传递给整个群的后代，那么在这种情形下，那条法则也不能严格地有效；因为这等幼虫不会和任何更加古老类型的成体状态相类似。

这样，依我看来，胚胎学上的这些无比重要的事实，按照以下的原理就可以得到解释，那原理是：某一古代祖先的许多后代中的变异，曾出现在生命的不很早的时期，并且曾经遗传在相应的时期。如果我们把胚胎看作一幅图画，虽然多少有些模糊，却反映了同一大纲的一切成员的祖先，或是它的成体状态，或是它的幼体状态，那么胚胎学的重要性就会大大地提高了。

残迹的、萎缩的和发育不全的器官

处于这种奇异状态中的器官或部分，带着废弃不用的鲜明印记，在整个自然界中极为常见，甚至可以说是普遍的。不可能举出一种高级动物，它的某一部分不是残迹状态的。例如哺乳类的雄体具有退化的乳头；蛇类的肺有一叶是残迹的；鸟类“小翼羽”（bastard-wing）可以稳妥地被认为是退化，某些物种的整个翅膀的残迹状态是如此显著，以致它不能用于飞翔。鲸鱼胎儿有牙齿，而当它们成长后都没有一个牙齿；或者，未出生的小牛的上颌生有牙齿，可是从来不穿出牙龈，有什么比这更加奇怪的呢？

残迹器官清楚地以各种方式示明了它们的起源和意义。密切近似物种的，甚至同一物种的甲虫，或者具有十分大的和完全的翅，或者只具有残迹的膜，位于牢固合在一起的翅鞘之下；在这等情形里，不可能怀疑那种残迹物就是代表翅的。残迹器官有时还保持着它们的潜在能力：这偶然见于雄性哺乳类的乳头，人们曾看到它们发育得很好而且分泌乳汁。黄牛属（*Bos*）的乳房也是如此，它们正常有四个发达的乳头和两个残迹的乳头；但是后者在我们家养的奶牛里有时很发达，而且分泌乳汁。关于植物，在同一物种的个体中，花瓣有时是残迹的，有时是发达的。在雌雄异花的某些植物里，科尔路特发现，使雄花具有残迹雌蕊的物种与自然具有很发达雌蕊的雌雄同花的物种进行杂交，在杂种后代中那残迹雌蕊就大大地增大了；这清楚地表明残迹雌蕊和完全雌蕊在性质上是基本相似的。一种动物的各个部分可能是在完全状态中的，而它们在某一意义上则可能是残迹的，因为它们是没有用的：例如普通蝾螈（*Salamander*）即水蝾螈的蝌蚪，如刘易斯先生所说的，“有鳃，生活在水里；但是山蝾螈（*Salamandra atra*）则生活在高山上，都产出发育完全的幼体。这种动物从来不在水中生活。可是如果我们剖开怀胎的雌体，我们就会发现在它体内的蝌蚪具有精致的羽状鳃；如果把它们放在水里，它们能像水蝾螈的蝌蚪那样地游泳。显然地，这种水生的体制与这动物的未来生活没有关系，并且也不是对于胚胎条件的适应；它完全与祖先的适应有关系，不过重演了它们祖先发育中的一个阶段而已。”

兼有两种用处的器官，对于一种用处，甚至比较重要的那种用处，可能变为残迹或完全不发育，而对于另一种用处却完全有效。例如，在植物中，雌蕊的功用在于使花粉管达到子房里的胚珠。雌蕊具有一个柱头，为花柱所支持；但是在某些聚合花科的植物中，当然不能受精的雄性小花具有一个残迹的雌蕊，因为它的顶部没有柱头；但是，它的花柱依然很发达，并且以通常的方式被有细毛，用来把周围的、邻接的花药里的花粉刷下。还有，一种器官对于固有的用处可能变为残迹的，而被

用于不同的目的：在某些鱼类里，鳔对于漂浮的固有机能似乎变为残迹的了，但是它转变成原始的呼吸器官或肺。还能举出许多相似的事例。

有用的器官，不管它们如何不发达，也不应认为是残迹的，除非我们有理由设想它们以前曾更高度地发达过，它们可能是在一种初生的状态中，正向进一步发达的方向前进。另一方面，残迹器官或者十分没有用处，例如从来没有穿过牙龈的牙齿，或者是几乎没有用处，例如只能当作风篷用的鸵鸟翅膀。因为这种状态的器官在从前更少发育的时候，甚至比现在的用处更少，所以它们以前不可能是通过变异和自然选择而产生出来的，自然选择的作用只在于保存有用的变异。它们是通过遗传的力量部分地被保存下来的，与事物的以前状态有关系。虽然如此，要区别残迹器官和初生器官往往是有困难的；因为我们只能用类推的方法去判断一种器官是否能够进一步地发达，只有它们在能够进一步地发达的情形下，才应该叫做初生的。这种状态的器官总是很稀少的；因为具有这样器官的生物普通会被具有更为完美的同一器官的后继者所排挤，因而它们早就绝灭了。企鹅的翅膀有高度的用处，它可以当作鳍用；所以它可能代表翅膀的初生状态：这并不是说我相信这是事实；它更可能是一种缩小了的器官，为了适应新的机能而发生了变异。另一方面，几维鸟的翅膀是十分无用的，并且确实是残迹的。欧文认为肺鱼的简单的丝状肢是“在高级脊椎动物里，达到充分机能发育的器官的开端”；但是按照京特博士最近提出的观点，它们大概是由继续存在的鳍轴构成的，这鳍轴具有不发达的鳍条或侧支。鸭嘴兽的乳腺若与黄牛的乳房相比较，可以看作是初生状态的。某些蔓足类的卵带已不能作为卵的附着物，很不发达，这些就是初生状态的鳃。

同一物种的诸个体中，残迹器官在发育程度上以及其他方面很容易发生变异。在密切近似的物种中，同一器官缩小的程度有时也有很大差异。同一科的雌蛾的翅膀状态很好地例证了这后一事实。残迹器官可能完全萎缩掉；这意味着在某些动物或植物中，有些器官已完全不存在，虽然我们依据类推原希望可以找到它们，而且在畸形个体中的确可以偶然见到它们。例如玄参科（*Scrophulariaceae*）的大多数植物，其第五条雄蕊已完全萎缩；可是我们可以断定第五条雄蕊曾经存在过，因为可以在这一科的许多物种中找到它的残迹物，并且这一残迹物有时会完全发育，就像有时我们在普通的金鱼草（snap-dragon）里所看到的那样。当在同一纲的不同成员中追寻任何器官的同源作用时，没有比发现残迹物更为常见的了，或者为了充分理解诸器官的关系，没有比残迹物的发现更为有用的了。欧文所绘的马、黄牛和犀牛的腿骨图很好地示明了这一点。

这是一个重要的事实，即残迹器官，如鲸鱼和反刍类上颌的牙齿，往往见于胚胎，但以后又完全消失了。我相信，这也是一条普遍的法

则，即残迹器官，如用相邻器官来比较，则在胚胎里比在成体里要大一些；所以这种器官早期的残迹状态是较不显著的，甚至在任何程度上都不能说是残迹的。因此，成体的残迹器官往往被说成还保留胚胎的状态。

刚才我已举出了有关残迹器官的一些主要事实。当仔细考虑到它们时，无论何人都会感到惊奇；因为它告诉我们大多数部分和器官巧妙地适应于某种用处的同一推理能力，也同等明晰地告诉我们这些残迹的或萎缩的器官是不完全的，无用的。在博物学著作中，一般把残迹器官说成是“为了对称的缘故”或者是为了要“完成自然的设计”而被创造出来的，但这并不是一种解释，而只是事实的复述。这本身就有矛盾：例如王蛇（*boa-constrictor*）有后肢和骨盆的残迹物，如果说这些骨的保存是为了“完成自然的设计”，那么正如魏斯曼教授所发问的，为什么其他的蛇不保存这些骨，它们甚至连这些骨的残迹都没有呢？如果认为卫星“为了对称的缘故”循着椭圆形轨道绕着行星运行，因为行星是这样绕着太阳运行的，那么对于具有这样主张的天文学者，将作何感想呢？有一位著名的生理学者假定残迹器官是用来排除过剩的或对于系统有害的物质的，他用这个假定来解释残迹器官的存在；但是我们能假定那微小的乳头（*papilla*）——它往往代表雄花中的雌蕊并且只由细胞组织组成——能够发生这样作用吗？我们能假定以后要消失的、残迹的牙齿把像磷酸钙这样贵重的物质移去可以对于迅速生长的牛胚胎有利益吗？当人的指头被截断时，我们知道在断指上会出现不完全的指甲，如果我相信这些指甲的残迹是为了排除角状物质而发育的，那么就得相信海牛的鳍上的残迹指甲也是为了同样的目的而发育的。

按照伴随着变异的生物由来的观点，残迹器官的起源是比较简单的；并且我们能够在很大程度上理解控制它们不完全发育的法则。在我们的家养生物中，我们有许多残迹器官的例子，——如无尾绵羊品种的尾的残基，——无耳绵羊品种的耳的残迹，——无角牛的品种，据尤亚特说，特别是小牛的下垂的小角的重新出现，——以及花椰菜（*cauliflower*）的完全花的状态。我们在畸形生物中常常看到各种部分的残迹；但是我怀疑任何这种例子除了示明残迹器官能够产生出来以外，是否能够说明自然状况下的残迹器官的起源；因为衡量证据，可以清楚地示明自然状况下的物种并不发生巨大的、突然的变化。但是我们从我家养生物的研究中得知，器官的不使用导致了它们的缩小；而且这种结果是遗传的。

不使用大概是器官退化的主要因素。它起初以缓慢的步骤使器官愈来愈完全地缩小，一直到最后成为残迹的器官，——像栖息在暗洞里的动物眼睛，以及栖息在海洋岛上的鸟类翅膀，就是这样。还有，一种器官在某种条件下是有用的，在其他条件下可能是有害的，例如栖息在开

阔小岛上的甲虫的翅膀就是这样；在这种情形下，自然选择将会帮助那种器官缩小，直到它成为无害的和残迹的器官。

在构造上和机能上任何能够由细小阶段完成的变化都在自然选择的势力范围之内；所以一种器官由于生活习性的变化而对于某种目的成为无用或有害时，大概可以被改变而用于另一目的。一种器官大概还可以只保存它的以前的机能之一。原来通过自然选择的帮助而被形成的器官，当变成无用时，可以发生很多变异，因为它们的变异已不再受自然选择的抑制了。所有这些都与我们在自然状况下看到的很相符合。还有，不管在生活的哪一个时期，不使用或选择可以使一种器官缩小，这一般都发生在生物到达成熟期而势必发挥它的全部活动力量的时候，而在相应年龄中发生作用的遗传原理就有一种倾向，使缩小状态的器官在同一成熟年龄中重新出现，但是这一原理对于胚胎状态的器官却很少发生影响。这样我们就能理解，在胚胎期内的残迹器官如与邻接器官相比，前者比较大，而在成体状态中前者就比较小。例如，如果一种成长动物的指在许多世代中由于习性的某种变化而使用得愈来愈少，或者如果一种器官或腺体在机能上使用得愈来愈少，那么我们便可以推论，它在这种动物的成体后代中就要缩小，但是在胚胎中却几乎仍保持它原来的发育标准。

可是还存在着以下的难点。在一种器官已经停止使用因而大大缩小以后，它怎么能够进一步地缩小，一直到只剩下一点残迹呢？最后它怎么能够完全消失呢？那器官一旦在机能上变成为无用的以后，“不使用”几乎不可能继续产生任何进一步的影响。某种补充的解释在这里是必要的，但我不能提出。比方说，如果能够证明体制的每一部分有这样一种倾向：它向着缩小方面比向着增大方面可以发生更大程度的变异，那么我们就能理解已经变成为无用的一种器官为什么还受不使用的影响而成为残迹的，以致最后完全消失；因为向着缩小方面发生的变异不再受自然选择的抑制。在以前一章里解释过的生长的经济的原理，对于一种无用器官变成为残迹的，或者有作用；根据这一原理，形成任何器官的物质，如果对于所有者没有用处，就要尽可能地被节省。但是这一原理几乎一定只能应用于缩小过程的较早阶段；因为我们无法设想，比方说在雄花中代表雌花雌蕊的并且只由细胞组织形成的一种微小突起，为了节省养料的缘故，能够进一步地缩小或吸收。

最后，不管残迹器官由什么步骤退化到它们现在那样的无用状态，因为它们都是事物先前状态的记录并且完全由遗传的力量被保存下来，——根据分类的系统观点，我们就能理解分类学者在把生物放在自然系统中的适宜地位时，怎么会常常发见残迹器官与生理上高度重要的器官同等地有用。残迹器官可以与一个字中的字母相比，它在发音上已无用，而在拼音上仍旧保存着，但这些字母还可以用作那个字的起源的线

索。根据伴随着变异的生物由来的观点，我们可以断言，残迹的、不完全的、无用的或者十分萎缩的器官的存在，对于旧的生物特创说来说，必定是一个难点，但按照本书说明的观点来说，这不仅不是一个特殊的难点甚至是可以预料到的。

提要

在这一章里我曾企图示明：在一切时期里，一切生物在群之下还分成群的这样排列，——一切现存生物和绝灭生物被复杂的、放射状的、曲折的亲缘线联结起来而成为少数大纲的这种关系的性质，——博物学者在分类中所遵循的法则和遇到的困难，——那些性状，不管它们具有高度重要性或最少重要性，或像残迹器官那样毫无重要性，如果是稳定的、普遍的，对于它们所给予的评价，——同功的即适应的性状和具有真实亲缘关系的性状之间在价值上的广泛对立；以及其他这类法则；——如果我们承认近似类型有共同的祖先，并且它们通过变异和自然选择而发生变化因而引起绝灭以及性状的分歧，那么，上述一切就是自然的了。在考虑这种分类观点时，应该记住血统这个因素曾被普遍地用来把同一物种的性别、龄期、二型类型以及公认变种分类在一起，不管它们在构造上彼此有多大不同。如果把血统这因素——这是生物相似的一个确知原因，——扩大使用，我们将会理解什么叫做“自然系统”：它是力图按谱系进行排列，用变种、物种、属、科、目和纲等术语来表示所获得的差异诸级。

根据同样的伴随着变异的生物由来学说，“形态学”中的大多数大事就成为可以理解的了，——无论我们去观察同一纲的不同物种在不管有什么用途的同源器官中所表现的同一形式；或者去观察同一个体动物和个体植物中的系列同源和左右同源，都可以得到理解。

根据连续的、微小的变异不一定在或一般不在生活的很早时期发生并且遗传在相应时期的原理，我们就能理解“胚胎学”中的主要事实；即当成熟时在构造上和机能上变得大不相同的同源器官在个体胚胎中是密切类似的；在近似的而显明不同的物种中那些虽然在成体状态中适合于尽可能不同的习性的同源部分或器官是类似的。幼虫是活动的胚胎，它们随着生活习性的变化而多少发生了特殊的变异，并且把它们的变异在相应的很早期遗传下去。根据这些同样的原理——并且记住，器官由于不使用或由于自然选择的缩小，一般发生在生物必须解决自己需要的生活时期，同时还要记住，遗传的力量是多么强大，——那么，残迹器官的发生甚至是可以预料的了。根据自然的分类必须按照谱系的观点，就可理解胚胎的性状和残迹器官在分类中的重要性。

最后，这一章中已经讨论过的若干类事实，依我看来，是这样清楚地示明了，栖息在这个世界上的无数的物种、属和科，在它们各自的纲或群的范围之内，都是从共同祖先传下来的，并且都在生物由来的进程中发生了变异，这样，即使没有其他事实或论证的支持，我也会毫不踌

踏地采取这个观点。

[1] 即第四章里的图解。——译者

[2] 属海牛类。——译者

[3] 包括多种异翅目的昆虫。吸血的臭虫（又称壁虱或床虱）属之。
——译者

[4] 为甲壳类的一种幼虫，凡甲壳类由卵初发生时，多为此物。——
译者

第十五章 复述和结论

对自然选择学说的异议的复述——支持自然选择学说的一般的和特殊的情况的复述——一般相信物种不变的原因——自然选择学说可以引申到什么程度——自然选择学说的采用对于博物学研究的影响——结束语。

因为全书是一篇绵长的争论，所以把主要的事实和推论简略地复述一遍，可能给予读者一些方便。

我不否认，有许多严重的异议可以提出来反对伴随着变异的生物由来学说，这一学说是以变异和自然选择为依据的。我曾努力使这些异议充分发挥它们的力量。比较复杂的器官和本能的完善化并不依靠超越于，甚至类似于人类理性的方法，而是依靠对于个体有利的无数轻微变异的累积，最初看来，没有什么比这更难使人相信的了。尽管如此，虽然在我们的想象中这好像是一个不可克服的大难点，可是如果我们承认下述的命题，这就不是一个真实的难点，这些命题是：体制的一切部分和本能至少呈现个体差异——生存斗争导致构造上或本能上有利偏差的保存——最后，在每一器官的完善化的状态中有诸级存在，每一级对于它的种类都是有利的。这些命题的正确性，我想，是无可争辩的。

毫无疑问，甚至猜想一下许多器官是通过什么样的中间级进而成善化了的，也有极端困难，特别对于已经大量绝灭了、不连续的、衰败的生物群来说，更加如此；但是我们看到自然界里有那么多奇异的级进，所以当我们说任何器官或本能，或者整个构造不能通过许多级进的步骤而达到现在的状态时，应该极端地谨慎。必须承认，有特别困难的事例来反对自然选择学说，其中最奇妙的一个就是同一蚁群中有两三种工蚁即不育雌蚁的明确等级；但是，我已经试图阐明这些难点是怎样得到克服的。

物种在第一次杂交中的几乎普遍的不育性，与变种在杂交中的几乎普遍的能育性，形成极其明显的对比，关于这一点我必须请读者参阅第九章末所提出的事实的复述，这些事实，依我看来，决定性地示明了这种不育性不是特殊的禀赋，有如两个不同物种的树木不能嫁接在一起绝不是特殊的禀赋一样；而只是基于杂交物种的生殖系统的差异所发生的偶然事情。我们在使同样两个物种进行互交——即一个物种先用作父本，后用作母本——的结果中所得到的大量差异里，看到上述结论的正确性。从二型和三型的植物的研究加以类推，也可以清楚地导致相同的结论，因为当诸类型非法地结合时，它们便产生少数种子或不产生种子，它们的后代也多少是不育的；而这些类型无疑是同一物种，彼此只

在生殖器官和生殖机能上有所差异而已。

变种杂交的能育性及其混种后代的能育性虽然被如此众多的作者们确认是普遍的，但是自从高度权威该特纳和科尔路特举出若干事实以后，这就不能被认为是十分正确的了。被试验过的变种大多数是在家养状况下产生的；而且因为家养状况（我不是单指圈养而言）几乎一定有消除不育性的倾向，根据类推，这种不育性在亲种的杂交中会有影响；所以我们就应该希望家养状况同样会在它们的变异了的后代杂交中诱起不育性。不育性的这种消除显然有从容许我们的家畜在各种不同环境中自由生育的同一原因而来的；而这又显然是从它们已经逐渐适应于生活条件的经常变化而来的。

有两类平行的事实似乎对于物种第一次杂交的不育性及其杂种后代的不育性提出了许多说明。一方面，有很好的理由可以相信，生活条件的轻微变化会给予一切生物以活力和能育性。我们又知道同一变种的不同个体的杂交以及不同变种的杂交会增加它们后代的数目，并且一定会增加它们的大小和活力。这主要由于进行杂交的类型曾经暴露在多少不同的生活条件下；因为我曾经根据一系列辛劳的实验确定了，如果同一变种的一切个体在若干世代中都处于相同的条件下，那么从杂交而来的好处常常会大事减少或完全消失。这是事实的一面。另一方面，我们知道曾经长期暴露在近乎一致条件下的物种，当在大不相同的新条件之下圈养时，它们或者死亡，或者活着，即使保持完全的健康，也要变成不育的了。对长期暴露在变化不定的条件下的家养生物来说，这种情形并不发生，或者只以轻微的程度发生。因此，当我们看到两个不同物种杂交，由于受孕后不久或在很早的年龄死亡，而所产生的杂种数目稀少时，或者虽然活着而它们多少变得不育时，这种结果极可能是因为这些杂种似乎把两种不同的体制融合在一起，事实上已经遭受到生活条件中的巨大变化。谁能够以明确的方式来解释，比方说，象或狐狸在它的故乡受到圈养时为什么不生育，而家猪或猪在最不相同的条件下为什么还能大量地生育，于是他就能够对以下问题做出确切的答案，即两个不同的物种当杂交时以及它们的杂种后代为什么一般都是多少不育的，而两个家养的变种当杂交时以及它们的混种后代为什么都是完全能育的。

就地理的分布而言，伴随着变异的生物由来学说所遭遇的难点是极其严重的。同一物种的一切个体、同一属或甚至更高级的群的一切物种都是从共同的祖先传下来的；因此，它们现在不管在地球上怎样遥远的和隔离的地点被发现，它们一定是在连续世代的过程中从某一地点迁徙到一切其他地点的。这是怎样发生的，甚至往往连猜测也完全不可能。然而，我们既然有理由相信，某些物种曾经在极长的时间保持同一物种的类型（这时期如以年代来计算是极其长久的），所以不应过分强调同一物种的偶然的广泛散布；为什么这样说呢，因为在很长久的时期里总

有良好的机会通过许多方法来进行广泛迁徙的。不连续或中断的分布常常可以由物种在中间地带的绝灭来解释。不能否认，我们对于在现代时期内曾经影响地球的各种气候变化和地理变化的全部范围还是很无知的；而这些变化则往往有利于迁徙。作为一个例证，我曾经企图说明冰期对于同一物种和近似物种在地球上的分布的影响曾是如何的有效。我们对于许多偶然的输送方法还是深刻无知的。至于生活在遥远而隔离的地区的同属的不同物种，因为变异的过程必然是缓慢地进行的，所以迁徙的一切方法在很长的时期里便成为可能；结果同属的物种的广泛散布的难点就在某种程度上减小了。

按照自然选择学说，一定有无数的中间类型曾经存在过，这些中间类型以微细的级进把每一群中的一切物种联结在一起，这些微细的级进就像现存变种那样，因此我们可以问：为什么我们没有在我们的周围看到这些联结的类型呢？为什么一切生物并没有混杂成不能分解的混乱状态呢？关于现存类型，我们应该记住我们没有权利去希望（除了稀少的例子以外）在它们之间发现直接联结的连锁，我们只能在各个现存类型和某一绝灭的、被排挤掉的类型之间发现这种连锁。如果一个广阔的地区在一个长久时期内曾经保持了连续的状态，并且它的气候和其他生活条件从被某一个物种所占有的区域逐渐不知不觉地变化到为一个密切近似物种所占有的区域，即使在这样的地区内，我们也没有正当的权利去希望在中间地带常常找到中间变种。因为我们有理由相信，每一属中只有少数物种曾经发生变化；其他物种则完全绝灭，而没有留下变异了的后代。在的确发生变化的物种中，只有少数在同一地区内同时发生变化；而且一切变异都是逐渐完成的。我还阐明，起初在中间地带存在的中间变种大概会容易被任何方面的近似类型所排挤；因为后者由于生存的数目较大，比起生存数目较少的中间变种一般能以较快的速率发生变化和改进；结果中间变种最后就要被排挤掉和消灭掉。

世界上现存生物和绝灭生物之间以及各个连续时期内绝灭物种和更加古老物种之间，都有无数联结的连锁已经绝灭。按照这一学说来看，为什么在每一地质层中没有填满这等连锁类型呢？为什么化石遗物的每一次采集没有为生物类型的逐级过渡和变化提供明显的证据呢？虽然地质学说的研究毫无疑问地揭露了以前曾经存在的许多连锁，把无数的生物类型更加紧密地联结在一起，但是它所提供的过去物种和现存物种之间的无限多的微细级进并不能满足这一学说的要求；这是反对这一学说的许多异议中的最明显的异议。还有，为什么整群的近似物种好像是突然出现在连续的地质诸阶段之中呢？（虽然这常常是一种假象。）虽然我们现在知道，生物早在寒武纪最下层沉积以前的一个无可计算的极古时期就在这个地球上出现了，但是为什么我们在这个系统之下没有发现巨大的地层含有寒武纪化石的祖先遗骸呢？因为，按照这个学说，这样的地层一定在世界历史上的这等古老的和完全未知的时代里，已经沉积

于某处了。

我只能根据地质记录比大多数地质学家所相信的更加不完全这一假设来回答上述的问题和异议。一切博物馆内的标本数目与肯定曾经生存过的无数物种的无数世代比较起来，是绝不足道的。任何两个或更多物种的亲类型不会在它的一切性状上都直接地介于它的变异了的后代之间，正如岩鸽在喙囊和尾方面不直接介于它的后代突胸鸽和扇尾鸽之间一样。如果我们研究两种生物，即使是这研究是周密进行的，除非我们得到大多数的中间连锁，我们就不能辨识一个物种是否是另一变异了的物种的祖先；而且由于地质记录的不完全，我们也没有正当的权利去希望找到这么多连锁。如果有两三个或者甚至更多的联结的类型被发现，它们就会被许多博物学者简单地列为那样多的新物种，如果它们是在不同地质亚层中找到的，不管它们的差异如何轻微，就尤其如此。可以举出无数现存的可疑类型，大概都是变种；但是谁敢说将来会发现如此众多的化石连锁，以致博物学者能够决定这些可疑的类型是否应该叫做变种？只有世界的一小部分曾经作过地质勘探。只有某些纲的生物才能在化石状态中至少以任何大量的数目被保存下来。许多物种一旦形成以后如果永不再进行任何变化，就会绝灭而不留下变异了的后代；而且物种进行变化的时期，虽然以年来计算是长久的，但与物种保持同一类型的时期比较起来，大概还是短的。占优势和分布广的物种，最常变异，并且变异最多，变种起初又常是地方性的——由于这两个原因，要在任何一个地层里发现中间连锁就比较不容易。地方变种不等到经过相当的变异和改进之后，是不会分布到其他遥远地区的；当它们散布开了，并且在一个地层中被发现的时候，它们看来好像是在那里被突然创造出来似的，于是就被简单地列为新的物种。大多数地层在沉积中是断断续续的；它们延续的时间大概比物种类型的平均延续时间较短。在大多数情形下，连续的地质层都被长久的空白间隔时间所分开；因为含有化石的地质层，其厚度足以抵抗未来的陵蚀作用，按照一般规律，这样的地质层只能在海底下降而有大量沉积物沉积的地方，才能得到堆积。在水平面上升和静止的交替时期，一般是没有地质记录的。在后面这样的时期中，生物类型大概会有更多的变异性；在下降的时期中，大概有更多的绝灭。

关于寒武纪地质层以下缺乏富含化石的地层一点，我只能回到第十章所提出的假说；即，我们的大陆和海洋在长久时期内虽然保持了几乎像现在那样的相对位置，但是我们没有理由去假设永远都是这样的；所以比现在已知的任何地质层更古老得多的地质层可能还埋藏在大洋之下。有人说自从我们这个行星凝固以来所经历的时间，并不足以使生物完成所设想的变化量，这一异议，正如汤普森爵士所极力主张的，大概是曾经提出来的最严重异议之一，关于这一点我只能说：第一，如用年来计算，我们不知道物种以何种速率发生变化；第二，许多哲学家还不

愿意承认，我们对于宇宙的和地球内部的构成已有足够的知识，可以用来稳妥地推测地球过去的时间长度。

大家都承认地质记录是不完全的；但是很少人肯承认它的不完全已到了我们学说所需要的那种程度。如果我们观察到足够悠久的长期的间隔时间，地质学说就明白地表明一切物种都变化了；而且它们以学说所要求的那种方式发生变化，因为它们都是缓慢地而且以逐渐的方式发生变化的。我们在连续地质层里的化石遗骸中清楚地看到这种情形，这等地质层中化石遗骸的彼此关系一定远比相隔很远的地质层中的化石遗骸更加密切。

以上就是可以正当提出来反对这个学说的几种主要异议和难点的概要；我现在已经就我所知道的简要地复述了我的回答和解释。多年以来我曾感到这些难点是如此严重，以致不能怀疑它们的分量。但是值得特别注意的是，更加重要的异议与我们公认无知的那些问题有关；而且我们还不知道我们无知到什么程度。我们还不知道在最简单的和最完善的器官之间的一切可能的过渡级进；也不能假装我们已经知道，在悠久岁月里“分布”的各种各样的方法，或者地质记录是怎样的不完全。尽管这几种异议是严重的，但在我的判断中它们绝不足以推翻伴随着后代变异的生物由来学说。

现在让我们谈谈争论的另一方面。在家养状况下，我们看到由变化了的生活条件所引起的或者至少是所激起的大量变异性；但是它经常以这样暧昧的方式发生，以致我们容易把变异认为是自发的。变异性受许多复杂的法则所支配——受相关生长、补偿作用、器官的增强使用和不使用，以及周围条件的一定作用所支配。确定我们的家养生物曾经发生过多少变化，困难很大；但是我们可以稳妥地推论，变异量是大的，而且变异能够长久地遗传下去。只要生活条件保持不变，我们就有理由相信，曾经遗传过许多世代的变异可以继续遗传到几乎无限的世代。另一方面，我们有证据说，一旦发生作用的变异性在家养状况下便可在很久的时期内不会停止；我们还不知道它何时停止过，因为就是最古老的家养生物也会偶尔产生新变种。

变异性实际上不是由人引起的；他只是无意识地把生物放在新的生活条件之下，于是自然就对生物的体制发生作用，而引起它发生变异。但是人能够选择并且确实选择了自然给予他的变异，从而把变异按照任何需要的方式累积起来。这样，他便可以使动物和植物适应他自己的利益或爱好。他可以有计划地这样做，或者可以无意识地这样做，这种无意识选择的方法就是保存对他最有用或最合乎他的爱好的那些个体，但没有改变品种的任何企图。他肯定能够借着在每一连续世代中选择那些除了有训练的眼睛就不能辨识出来的极其微细的个体差异，来大大影响一个品种的性状。这种无意识的选择过程在形成最显著的和最有用的家

养品种中曾经起过重大的作用。人所产生的许多品种在很大程度上具有自然物种的状况，这一事实已由许多品种在很大程度上具有自然物种的状况，这一事实已由许多品种究是变种或本来是不同的物种这一难以解决的疑难问题所示明了。

没有理由可以说在家养状况下曾经如此有效地发生了作用的原理为什么不能在自然状况下发生作用。在不断反复发生的生存斗争中有利的个体或族得到生存，从这一点我们看到一种强有力的和经常发生作用的“选择”的形式。一切生物都依照几何级数高度地增加，这必然会引起生存斗争。这种高度的增加率可用计算来证明——许多动物和植物在连续的特殊季节中以及在新地区归化时都会迅速增加，这一点就可证明高度的增加率。产生出来的个体比可能生存的多。天平上的些微之差便可决定哪些个体将生存，哪些个体将死亡——哪些变种或物种将增加数量，哪些将减少数量或最后绝灭。同一物种的个体彼此在各方面进行了最密切的竞争，因此它们之间的斗争一般最为剧烈；同一物种的变种之间的斗争几乎也是同样剧烈的，其次就是同属的物种之间的斗争。另一方面，在自然系统上相距很远的生物之间的斗争也常常是剧烈的。某些个体在任何年龄或任何季节比与其相竞争的个体只要占有最轻微的优势，或者对周围物理条件具有任何轻微程度的较好适应，结果就会改变平衡。

对于雌雄异体的动物，在大多数情形下雄者之间为了占有雌者，就会发生斗争。最强有力的雄者，或与生活条件斗争最成功的雄者，一般会留下最多的后代。但是成功往往取决于雄者具有特别武器，或者防御手段，或者魅力；轻微的优势就会导致胜利。

地质学清楚地表明，各个陆地都曾发生过巨大的物理变化，因此，我们可以预料生物在自然状况下曾经发生变异，有如它们在家养状况下曾经发生变异那样。如果在自然状况下有任何变异的话，那么要说自然选择不曾发生作用，那就是无法解释的事实了。常常有人主张，变异量在自然状况下是一种严格有限制的量，但是这个主张是不能证实的。人，虽然只是作用于外部性状而且其结果是莫测的，却能够在短暂的时期内由累积家养生物的个体差异而产生巨大的结果；并且每一个人都承认物种呈现有个体差异。但是，除了个体差异外，一切博物学者都承认有自然变种存在，这些自然变种被认为有足够的区别而值得在分类学著作中加以记载。没有人曾经在个体差异和轻微变种之间，或者在特征更加明确的变种和亚种之间，以及亚种和物种之间划出任何明显的区别。在分离的大陆上，在同一大陆上而被任何种类的障碍物分开的不同区域，以及在遥远的岛上，有大量的生物类型存在，有些有经验的博物学者把它们列为变种，另一些博物学者竟把它们列为地理族或亚种，还有一些博物学者把它们列为不同的虽然是密切近似的物种！

那么，如果动物和植物的确发生变异，不管其如何轻微或者缓慢，只要这等变异或个体差异在任何方面是有利的，为什么不会通过自然选择即最适者生存而被保存下来和累积起来呢？人既能耐心选择对他有用的变异，为什么在变化着的和复杂的生活条件下有利于自然生物的变异不会经常发生，并且被保存，即被选择呢？对于这种在悠久年代中发生作用并严格检查每一生物的整体制、构造和习性——助长好的并排除坏的——的力量能够加以限制吗？对于这种缓慢地并美妙地使每一类型适应于最复杂的生活关系的力量，我无法看到有什么限制。甚至如果我们不看得更远，自然选择学说似乎也是高度可信的。我已经尽可能公正地复述了对方提出的难点和异议：现在让我们转来谈一谈支持这个学说的特殊事实和论点罢。

物种只是特征强烈显著的、稳定的变种，而且每一物种首先作为变种而存在，根据这一观点，我们便能理解，在普通假定由特殊创造行为产生出来的物种和公认为由第二性法则产生出来的变种之间，为什么没有一条界线可定。根据这同一观点，我们还能理解在一个属的许多物种曾经产生出来的而且现今仍为繁盛的地区，为什么这些物种要呈现许多变种；因为在形成物种很活跃的地方，按照一般的规律，我们可以预料它还在进行；如果变种是初期的物种，情形就确是这样。还有，大属的物种如果提供较大数量的变种，即初期物种，那么它们在某种程度上就会保持变种的性状；因为它们之间的差异量比小属的物种之间的差异量为小。大属的密切近似物种显然在分布上要受到限制，并且它们在亲缘关系上围绕着其他物种聚成小群——这两方面都和变种相似。根据每一物种都是独立创造的观点，这些关系就是奇特的，但是如果每一物种都是首先作为变种而存在的话，那么这些关系便是可以理解的了。

各个物种都有按照几何级数繁殖率而过度增加数量的倾向；而且各个物种的变异了的后代由于它们在习性上和构造上更加多样化的程度，便能在自然组成中攫取许多大不相同的场所而增加它们的数量，因此自然选择就经常倾向于保存任何一个物种的最分歧的后代。所以在长久连续的变异过程中，同一物种的诸变种所特有的轻微差异便趋于增大而成为同一属的诸物种所特有的较大差异。新的、改进了的变种不可避免地要排除和消灭掉旧的、改进较少的和中间的变种；这样，物种在很大程度上就成为确定的、界限分明的了。每一纲中属于较大群的优势物种有产生新的和优势的类型的倾向；结果每一大群便倾向于变得更大，同时在性状上更加分歧。但是所有的群不能都这样继续增大，因为这世界不能容纳它们，所以比较占优势的类型就要打倒比较不占优势的类型。这种大群继续增大以及性状继续分歧的倾向，加上不可避免的大量绝灭的事情，说明了一切生物类型都是按照群之下又有群来排列的，所有这些群都被包括在曾经自始至终占有优势的少数大纲之内。把一切生物都归在所谓“自然系统”之下的这一伟大事实，如果根据特创说，是完全不能

解释的。

自然选择仅能借着轻微的、连续的、有利的变异的累积而发生作用，所以它不能产生巨大的或突然的变化；它只能按照短小的和缓慢的步骤而发生作用。因此，“自然界里没有飞跃”这一格言，已被每次新增加的知识所证实，根据这个学说，它就是可以理解的了。我们能够理解，为什么在整个自然界中可以用几乎无限多样的手段来达到同样的一般目的，因为每一种特点，一旦获得，就可以长久遗传下去，并且已经在许多不同方面变异了的构造势必适应同样的一般目的。总之，我们能够理解，为什么自然界在变异上是浪费的，虽然在革新上是吝啬的。但是如果每一物种都是独立创造出来的话，那么，为什么这应当是自然界的一条法则，就没有人能够解释了。

依我看来，根据这个学说，还有许多其他事实可以得到解释。这是多么奇怪：一种啄木鸟形态的鸟会在地面上捕食昆虫；很少或永不游泳的高地的鹅具有蹼脚；一种像鸬的鸟潜水并吃水中的昆虫；一种海燕具有适于海雀生活的习性和构造！还有无穷尽的其他例子也都是这样的。但是根据以下的观点，即各个物种都经常在力求增加数量，而且自然选择总是在使每一物种的缓慢变异着的后代适应于自然界中未被占据或占据得不好的地方，那么上述事实就不足为奇，甚至是可以料想到的了。

我们能够在某种程度上理解整个自然界中怎么会有这么多的美；因为这大部分是由选择作用所致。按照我们的感觉，美并不是普遍的，如果有人看见过某些毒蛇、某些鱼、某些具有丑恶得像歪扭人脸那样的蝙蝠，他们都会承认这一点。性选择曾经把最灿烂的颜色、优美的样式，和其他装饰物给予雄者，有时也给予许多鸟类、蝴蝶和其他动物的两性。关于鸟类，性选择往往使雄者的鸣声既可取悦于雌者，也可取悦于我们的听觉。花和果实由于它的彩色与绿叶相衬显得很鲜明，因此花就容易地被昆虫看到、被访问和传粉，而且种子也会被鸟类散布开去。某些颜色、声音和形状怎样会给予人类和低于人类的动物以快感，——即最简单的美感在最初是怎样获得的，——我们并不知道，有如我们不知道某些味道和香气最初怎样变成为适意的一样。

因为自然选择由竞争而发生作用，它使各个地方的生物得到适应和改进，这只是对其同位者而言；所以任何一个地方的物种，虽然按照通常的观点被假定是为了那个地区创造出来而特别适应那个地区的，却被从其他地方移来的归化生物所打倒和排挤掉，对此我们不必惊奇。自然界里的一切设计，甚至像人类的眼睛，就我们所能判断的来说，并不是绝对完全的；或者它们有些与我们的适应观念不相容，对此也不必惊奇。蜜蜂的刺，当用来攻击敌人时，会引起蜜蜂自己的死亡；雄蜂为了一次交配而被产生出那么多，交配之后便被它们的不育的姊妹们杀死；枞树花粉的可惊的浪费；后蜂对于它的能育的女儿们所具有的本能仇

恨；姬蜂在毛虫的活体内求食；以及其他这类的例子，也不足为奇。从自然选择学说看来，奇怪的事情实际上倒是没有发现更多的缺乏绝对完全化的例子。

支配产生变种的复杂而不甚理解的法则，就我们所能判断的来说，与支配产生明确物种的法则是相同的。在这两种场合里，物理条件似乎产生了某种直接的和确定的效果，但这效果有多大，我们却不能说。这样，当变种进入任何新地点以后，它们有时便取得该地物种所固有的某些性状。对于变种和物种，使用和不使用似乎产生了相当的效果；如果我们看到以下情形，就不可能反驳这一结论。例如，具有不能飞翔的翅膀的大头鸭所处的条件几乎与家鸭相同；穴居的栉鼠有时是盲目的；某些鼯鼠通常是盲目的，而且眼睛上被皮肤遮盖着；栖息在美洲和欧洲暗洞里的许多动物是盲目的。对于变种和物种，相关变异似乎发生了重要作用，因此，当某一部分发生变异时，其他部分也必然要发生变异。对于变种和物种，长久亡失的性状有时会在变种和物种中复现。马属的若干物种以及它们的杂种偶尔会在肩上和腿上出现条纹，根据特创说，这一事实将如何解释呢！如果我们相信这些物种都是从具有条纹的祖先传下的，就像鸽的若干家养品种都是从具有条纹的蓝色岩鸽传下来的那样，那么上述事实的解释将是如何简单呀！

按照每一物种都是独立创造的通常观点，为什么物种的性状，即同属的诸物种彼此相区别的性状比它们所共有的属的性状更多变异呢？比方说，一个属的任何一种花的颜色，为什么当其他物种具有不同颜色的花时，要比当一切物种的花都具有同样颜色时，更加容易地发生变异呢？如果说物种只是特征很显著的变种，而且它们的性状已经高度地变得稳定了，那么我们就能够理解这种事实；因为这些物种从一个共同祖先分支出来以后它们在某些性状上已经发生过变异了，这就是这些物种彼此赖以区别的性状；所以这些性状比在长时期中遗传下来而没有变化的属的性状就更加容易地发生变异。根据特创说，就不能解释在一属的单独一个物种里，以很异常方式发育起来的因而我们可以自然地推想对于那个物种有巨大重要性的器官，为什么显著容易地发生变异；但是，根据我们的观点，自从若干物种由一个共同祖先分支出来以后，这种器官已经进行了大量的变异和变化，因此我们可以预料这种器官一般还要发生变异。但是一种器官，如同蝙蝠的翅膀，可能以最异常的方式发育起来，但是，如果这种器官是许多附属类型所共有的，也就是说，如果它曾是在很长久时期内被遗传下来的，这种器官并不会比其他构造更容易地发生变异；因为在这种情形下，长久连续的自然选择就会使它变为稳定的了。

看一看本能，某些本能虽然很奇异，可是按照连续的、轻微的，而有益的变异之自然选择学说，它们并不比肉体构造提供了更大的难点。

这样，我们便能理解为什么自然在赋予同纲的不同动物以若干本能时，是以级进的步骤进行活动的。我曾企图示明级进原理对于蜜蜂可赞美的建筑能力提供了多么重要的解释。在本能的改变中，习性无疑往往发生作用；但它并不是肯定不可缺少的，就像我们在中性昆虫的情形中所看到的那样，中性昆虫并不留下后代遗传有长久连续的习性的效果。根据同属的一切物种都是从一个共同祖先传下来的并且遗传了许多共同性状这一观点，我们便能了解近似物种当处在极不相同的条件之下时，怎么还具有几乎同样的本能；为什么南美洲热带和温带的鸫像不列颠的物种那样地用泥土涂抹它们的巢的内侧。根据本能是通过自然选择而缓慢获得的观点，我们对某些本能并不完全，容易发生错误，而且许多本能会使其他动物蒙受损失，就不必大惊小怪了。

如果物种只是特征很显著的、稳定的变种，我们便能立刻看出为什么它们的杂交后代在类似亲体的程度上和性质上——在由连续杂交而相互吸收方面以及在其他这等情形方面——就像公认的变种杂交后代那样地追随着同样的复杂法则。如果物种是独立创造的，并且变种是通过第二性法则产生出来的，这种类似就成为奇怪的事情了。

如果我们承认地质记录不完全到极端的程度，那么地质记录所提供的事实就强有力地支持了伴随着变异的生物由来学说。新的物种缓慢地在连续的间隔时间内出现；而不同的群经过相等的间隔时间之后所发生的变化量是大不相同的。物种和整个物群的绝灭，在有机世界的历史中起过非常显著的作用，这几乎不可避免地是自然选择原理的结果；因为旧的类型要被新而改进了的类型排挤掉。单独一个物种也好，整群的物种也好，当普通世代的链条一旦断绝时，就不再出现了。优势类型的逐渐散布，以及它们后代的缓慢变异，使得生物类型经过长久的间隔时间以后，看来好像是在整个世界范围内同时发生变化似的。各个地质层的化石遗骸的性状在某种程度上是介于上面地质层和下面地质层的化石遗骸之间的，这一事实可以简单地由它们在系统链条中处于中间地位来解释。一切绝灭生物都能与一切现存生物分类在一起，这一伟大事实是现存生物和绝灭生物都是共同祖先的后代的自然结果。因为物种在它们的由来和变化的悠久过程中一般已在性状上发生了分歧，所以我们便能理解为什么比较古代的类型，或每一群的早期祖先，如此经常地在某种程度上处于现存群之间的位置。总之，现代类型在体制等级上一般被看作比古代类型为高；而且它们必须是较高级的，因为未来发生的、比较改进了的类型在生活斗争中战胜了较老的和改进较少的类型；它们的器官一般也更加专业化，以适于不同机能。这种事实与无数生物尚保存简单的而很少改进的适于简单生活条件的构造是完全一致的；同样地，这与某些类型在系统的各个阶段中为了更好地适于新的、退化的生活习性而在体制上退化了的形态也是一致的。最后，同一大陆的近似类型——如澳洲的有袋类、美洲的贫齿类和其他这类例子——的长久延续的奇异法

则也是可以理解的，因为在同一地区里，现存生物和绝灭生物由于系统的关系会是密切近似的。

看一看地理分布，如果我们承认，由于以前的气候变化和地理变化以及由于许多偶然的和未知的散布方法，在悠长的岁月中曾经有过从世界的某一部分到另一部分的大量迁徙，那么根据伴随着变异的生物由来学说，我们便能理解有关“分布”上的大多数主要事实。我们能够理解，为什么生物在整个空间内的分布和在整个时间内的地质演替会有这么动人的平行现象；因为在这两种情形里，生物通常都由世代的纽带所联结，而且变异的方法也是一样的。我们也体会了曾经引起每一个旅行家注意的奇异事实的全部意义，即在同一大陆上，在最不相同的条件下，在炎热和寒冷下，在高山和低地上，在沙漠和沼泽里，每一大纲里的生物大部分是显然相关联的；因为它们都是同一祖先和早期移住者的后代。根据以前迁徙的同一原理，在大多数情形里它与变异相结合，我们借冰期之助，便能理解在最遥远的高山上以及在北温带和南温带中的某些少数植物的同一性，以及许多其他生物的密切近似性；同样地还能理解，虽然被整个热带海洋隔开的北温带和南温带海里的某些生物的密切相似性。虽然两个地区呈现着同一物种所要求的密切相似的物理条件，如果这两个地区在长久时期内是彼此分开的，那么我们对于它们的生物的大不相同就不必大惊小怪；因为，由于生物和生物之间的关系是一切关系中的最重要关系，而且这两个地区在不同时期内会从其他地区或者彼此相互接受不同数量的移住者，所以这两个地区中的生物变异过程就必然是不同的。

依据谱系以后发生变化的这个迁徙的观点，我们便能理解为什么只有少数物种栖息在海洋岛上，而其中为什么有许多物种是特殊的即本地特有的类型。我们清楚地知道那些不能横渡广阔海面的动物群的物种，如蛙类和陆栖哺乳类，为什么不栖息在海洋岛上；另一方面，还可理解，像蝙蝠这些能够横渡海洋的动物，其新而特殊的物种为什么往往见于离开大陆很远的岛上。海洋岛上有蝙蝠的特殊物种存在，却没有一切其他陆栖哺乳类，根据独立创造的学说，这等情形就完全不能得到解释了。

任何两个地区有密切近似的或代表的物种存在，从伴随着变异的生物由来学说的观点看来，是意味着同一亲类型以前曾经在这两个地区栖息过；并且，无论什么地方，如果那里有许多密切近似物种栖息在两个地区，我们必然还会在那里发现两个地区所共有的某些同一物种。无论在什么地方，如果那里有许多密切近似的而区别分明的物种发生，那么同一群的可疑类型和变种也会同样地在那里发生。各个地区的生物必与移入者的最近根源地的生物有关联，这是具有高度一般性的法则。在加拉帕戈斯群岛、胡安·斐尔南德斯群岛（Juar Fernandez）^[1]以及其他美

洲岛屿上的几乎所有的植物和动物与邻近的美洲大陆的植物和动物的动人关系中，我们看到这一点；也在佛得角群岛以及其他非洲岛屿上的生物与非洲大陆生物的关系中看到这一点。必须承认，根据特创说，这些事实是得不到解释的。

我们已经看到，一切过去的和现代的生物都可群下分群，而且绝灭的群往往介于现代诸群之间，在这等情形下，它们都可以归入少数的大纲内，这一事实，根据自然选择及其所引起的绝灭和性状分歧的学说，是可以理解的。根据这些同样的原理，我们便能理解，每一纲里的类型的相互亲缘关系为什么是如此复杂和曲折的。我们还能理解，为什么某些性状比其他性状在分类上更加有用；——为什么适应的性状虽然对于生物具有高度的重要性，可是在分类上却几乎没有任何重要性；为什么从残迹器官而来的性状，虽然对于生物没有什么用处，可是往往在分类上具有高度的价值；还有，胚胎的性状为什么往往是最有价值的。一切生物的真实亲缘关系，与它们的适应性的类似相反，是可以归因于遗传或系统的共同性的。“自然系统”是一种依照谱系的排列，依所获得的差异诸级，用变种、物种、属、科等术语来表示的；我们必须由最稳定的性状，不管它们是什么，也不管在生活上多么不重要，去发现系统线。

人的手、蝙蝠的翅膀、海豚的鳍和马的腿都由相似的骨骼构成，——长颈鹿颈和象颈的脊椎数目相同，——以及无数其他的这类事实，依据伴随着缓慢的、微小而连续的变异的生物由来学说，立刻可以得到解释。蝙蝠的翅膀和腿，——螃蟹的颚和腿，——花的花瓣、雄蕊和雌蕊，虽然用于极其不同的目的，但它们的结构样式都相似。这些器官或部分在各个纲的早期祖先中原来是相似的，但以后逐渐发生了变异，根据这样观点，上述的相似性在很大程度上还是可以得到解释的。连续变异不总是在早期年龄中发生，并且它的遗传是在相应的而不是在更早的生活时期；依据这一原理，我们更可清楚地理解，为什么哺乳类、鸟类、爬行类和鱼类的胚胎会如此密切相似，而在成体类型中又如此不相似。呼吸空气的哺乳类或鸟类的胚胎就像必须依靠很发达的鳃来呼吸溶解在水中的空气的鱼类那样地具有鳃裂和弧状动脉，对此我们用不到大惊小怪。

不使用，有时借自然选择之助，往往会使在改变了的生活习性或生活条件下变成无用的器官而缩小；根据这一观点，我们便能理解残迹器官的意义。但是不使用和选择一般是在每一生物到达成熟期并且必须在生存斗争中发挥充分作用的时期，才能对每一生物发生作用，所以对于在早期生活中的器官没有什么影响力；因此那器官在这早期年龄里不会被缩小或成为残迹的。比方说，小牛从一个具有很发达牙齿的早期祖先遗传了牙齿，而它们的牙齿从来不穿出上颌牙床肉；我们可以相信，由

于舌和颚或唇通过自然选择变得非常适于吃草，而无须牙齿的帮助，所以成长动物的牙齿在以前就由于不使用而缩小了；可是在小牛中，牙齿却没有受到影响，并且依据遗传在相应年龄的原理，它们从遥远的时期一直遗传到今天。带着毫无用处的鲜明印记的器官，例如小牛胚胎的牙齿或许多甲虫的连合鞘翅下的萎缩翅，竟会如此经常发生，根据每一生物以及它的一切不同部分都是被特别创造出来的观点，这将是多么完全不可理解的事情。可以说“自然”曾经煞费苦心地利用残迹器官、胚胎的以及同源的构造来泄露她的变化的设计，只是我们太盲目了，以致不能理解她的意义。

上述事实和论据使我完全相信，物种在系统的悠久过程中曾经发生变化，对此我已做了复述。这主要是通过对无数连续的、轻微的、有利的变异进行自然选择而实现的；并且以重要的方式借助于器官的使用和不使用的遗传效果；还有不重要的方式，即同不论过去或现在的适应性构造有关，它们的发生依赖外界条件的直接影响，也依赖我们似乎无知的自发变异。看来我以前是低估了在自然选择以外导致构造上永久变化的这种自发变异的频率和价值。但是因为我的结论最近曾被严重地歪曲，并且说我把物种的变异完全归因于自然选择，所以请让我指出，在本书的第一版中，以及在以后的几版中，我曾把下面的话放在最显著的地位——即“绪论”的结尾处：“我相信‘自然选择’是变异的最主要的但不是独一无二的手段。”这话并没有发生什么效果。根深蒂固的误解力量是大的；但是科学的历史表明，这种力量幸而不会长久延续。

几乎不能设想，一种虚假的学说会像自然选择学说那样地以如此令人满意的方式解释上述若干大类的事实。最近有人反对说，这是一种不妥当的讨论方法；但是，这是用来判断普通生活事件的方法，并且是最伟大的自然哲学家们所经常使用的方法。光的波动理论就是这样得来的；而地球环绕中轴旋转的信念，直到最近还没有直接的证据。要说科学对于生命的本质或起源这个更高深的问题还没有提出解释，这并不是有力的异议。谁能够解释什么是地心吸力的本质呢？现在没有人会反对遵循地心吸力这个未知因素所得出的结果；尽管列不尼兹（Leibnitz）以前曾经责难牛顿，说他引进了“玄妙的性质和奇迹到哲学里来”。

本书所提出的观点为什么会震动任何人的宗教感情，我看不出有什么好的理由。要想指出这种印象是如何短暂，记住以下情形就够了：人类曾有过最伟大发现，即地心吸力法则，也被列不尼兹抨击为“自然宗教的覆灭，因而推理地也是启示宗教的覆灭”。一位著名的作者兼神学者写信给我说，“他已逐渐觉得，相信‘神’创造出一些少数原始类型，它们能够自己发展成其他必要类型，与相信‘神’需要一种新的创造作用以补充‘神’的法则作用所引起的空虚，同样都是崇高的‘神’的观念”。

可以质问，为什么直到最近差不多所有在世的最卓越的博物学者和

地质学者都不相信物种的可变性呢。不能主张生物在自然状况下不发生变异；不能证明变异量在悠久年代的过程中是一种有限的量；在物种和特征显著的变种之间未曾有，或者也不能有清楚的界限。不能主张物种杂交必然是不育的，而变种杂交必然是能育的；或者主张不育性是创造的一种特殊禀赋和标志。只要把地球的历史想成是短暂的，几乎不可避免地就要相信物种是不变的产物；而现在我们对于时间的推移已经获得某种概念，我们就不可没有根据地去假定地质的记录是这样完全，以致如果物种曾经有过变异，地质就会向我们提供有关物种变异的明显证据。

但是，我们天然地不愿意承认一个物种会产生其他不同物种的主要原因，在于我们总是不能立即承认巨大变化所经过的步骤，而这些步骤又是我们不知道的。这和下述情形一样：当莱尔最初主张长行的内陆岩壁的形成和巨大山谷的凹下都是由我们现在看到的依然发生作用的因素所致，对此许多地质学者都感到难于承认。思想大概不能掌握即便是一百万年这用语的充分意义；而对于经过几乎无限世代所累积的许多轻微变异，其全部效果如何更是不能综合领会的了。

虽然我完全相信本书在提要的形式下提出来的观点是正确的；但是，富有经验的博物学者的思想在岁月的悠久过程中装满了大量事实，其观点与我的观点直接相反，我并不期望说服他们。在“创造的计划”、“设计的一致”之类的说法下，我们的无知多么容易被荫蔽起来，而且还会只把事实复述一遍就想象自己已经给予了一种解释。无论何人，只要他的性情偏重尚未解释的难点，而不重视许多事实的解释他就必然要反对这个学说。在思想上被赋有很大适应性的并且已经开始怀疑物种不变性的少数博物学者可以受到本书的影响；但是我满怀信心地看着将来，——看着年轻的、后起的博物学者，他们将会没有偏见地去看这个问题的两方面。已被引导到相信物种是可变的人们，无论是谁，如果自觉地去表示他的确信，他就做了好事；因为只有这样，才能把这一问题所深深受到的偏见的重负移去。

几位卓越的博物学者最近发表他们的信念，认为每一属中都有许多公认的物种并不是真实的物种；而认为其他物种才是真实的，就是说，被独立创造出来的，依我看来，这是一个奇怪的结论。他们承认，直到最近还被他们自己认为是特别创造出来的，并且大多数博物学者也是这样看待它们的，因而具有真实物种的一切外部特征的许多类型，是由变异产生的，但是他们拒绝把这同一观点引申到其他稍微不同的类型。虽然如此，他们并不冒充他们能够确定，或者甚至猜测，哪些是被创造出来的生物类型，哪些是由第二性法则产生出来的生物类型。他们在某一种情形下承认变异是真实原因，而在另一种情形下却又断然否认它，而又不指明这两种情形有何区别。总有一天这会被当作奇怪的例子来说明

先人之见的盲目性。这些作者对奇迹般的创造行为并不比对通常的生殖感到更大的惊奇。但是他们是否真的相信，在地球历史的无数时期中，某些元素的原子会突然被命令骤然变成活的组织呢？他们相信在每次假定的创造行为中都有一个个体或许多个体产生出来吗？所有无限繁多种类的动物和植物在被创造出来时究竟是卵或种子或充分长成的成体吗？在哺乳类的情形下，它们是带着营养的虚假印记从母体子宫内被创造出来的吗？毫无疑问，相信只有少数生物类型或只有某一生物类型的出现或被创造的人并不能解答这类问题的。几位作者曾主张，相信创造成百万生物与创造一种生物是同样容易的；但是莫波丢伊（Maupertuis）的“最小行为”的哲学格言会引导思想更愿意接受较少的数目；但是肯定地我们不应相信，每一大纲里的无数生物在创造出来时就具有从单独一个祖先传下来的明显的、欺人的印记。

作为事物以前状态的记录，我在以上诸节和其他地方记下了博物学者们相信每一物种都是分别创造的若干语句；我因为这样表达意见而大受责难。但是，毫无疑问，在本书第一版出现时，这是当时一般的信念。我以前向很多博物学者谈论过进化的问题，但从来没有一次遇到过任何同情的赞成。在那个时候大概有某些博物学者的确相信进化，但是他们或者沉默无言，或者叙述得这么模糊以致不容易理解他们所说的意义。现在的情形就完全不同了，几乎每一博物学者都承认伟大的进化原理。尽管如此，还有一些人，他们认为物种曾经通过十分不能解释的方法而突然产生出新的、完全不同的类型；但是，如我力求示明的，大量的证据可以提出来反对承认巨大而突然的变化。就科学的观点而论，为进一步研究着想，相信新的类型以不能理解的方法从旧的、十分不同的类型突然发展出来，比相信物种从尘土创造出来的旧信念，并没有什么优越之处。

可以问，我要把物种变异的学说扩展到多远。这个问题是难于回答的，因为我们所讨论的类型愈是不同，有利于系统一致性的论点的数量就愈少，其说服力也愈弱。但是最有力的论点可以扩展到很远。整个纲的一切成员被一条亲缘关系的连锁联结在一起，一切都能够按群下分群的同一原理来分类。化石遗骸有时有一种倾向，会把现存诸目之间的巨大空隙填充起来。

遗迹状态下的器官清楚地示明了，一种早期祖先的这种器官是充分发达的；在某些情形里这意味着它的后代已发生过大量变异。在整个纲里，各种构造都是在同一样式下形成的，而且早期的胚胎彼此密切相似。所以我不能怀疑伴随着变异的生物由来学说把同一大纲或同一界的一切成员都包括在内。我相信动物至多是从四种或五种祖先传下来的，植物是从同样数目或较少数目的祖先传下来的。

类比方法引导我更进一步相信，一切动物和植物都是从某一种原始

类型传下来的。但是类比方法可能把我们导入迷途。虽然如此，一切生物在它们的化学成分上、它们的细胞构造上、它们的生长法则上、它们对于有害影响的易感性上都有许多共同之点。我们甚至在以下那样不重要的事实里也能看到这一点，即同一毒质常常同样地影响各种植物和动物；瘿蜂所分泌的毒质能引起野蔷薇或橡树产生畸形。在一切生物中，或者某些最低等的除外，有性生殖似乎在本质上都是相似的。在一切生物中，就现在所知道的来说，最初的胚胞是相同的；所以一切生物都是从共同的根源开始的。如果当我们甚至看一看这两个主要部分——即看一看动物界和植物界——某些低等类型如此具有中间的性质，以致博物学者们争论它们究竟应该属于哪一界。正如阿萨·格雷教授所指出的，“许多低等藻类的孢子和其他生殖体可以说起初在特性上具有动物的生活，以后无可怀疑地具有植物的生活”。所以，依据伴随着性状分歧的自然选择原理，动物和植物从这些低等的中间类型发展出来，并不是不可信的；而且，如果我们承认了这一点，我们必须同样地承认曾经在这地球上生活过的一切生物都是从某一原始类型传下来的。但是这推论主要是以类比方法为根据的，它是否被接受并无关紧要。正如刘易斯先生所主张的，毫无疑问，在生命的黎明期可能就有许多不同的类型发生；但是，倘真如此，则我们便可断定，只有极少数类型曾经遗留下变异了的后代。因为，正如我最近关于每一大界、如“脊椎动物”、“关节动物”等的成员所说的，在它们的胚胎上、同源构造上、遗迹构造上，我们都有明显的证据可以证明每一界里的一切成员都是从单独一个祖先传下来的。

我在本书所提出的以及华莱士先生所提出的观点，或者有关物种起源的类似的观点，一旦被普遍接受以后，我们就能够隐约地预见到在博物学中将会发生重大革命。分类学者将能和现在一样地从事劳动；但是他们不会再受到这个或那个类型是否为真实物种这一可怕疑问的不断搅扰。这，我确信并且我根据经验来说，对于各种难点将不是微不足道的解脱。有关的五十个物种的不列颠树莓类（bramble）是否为真实物种这一无休止的争论将会结束。分类学者所做的只是决定（这点并不容易）任何类型是否充分稳定并且能否与其他类型有所区别，而给它下一个定义；如果能够给它下一定义，那就要决定那些差异是否充分重要，值得给以物种的名称。后述一点将远比它现在的情形更加重要；因为任何两个类型的差异，不管如何轻微，如果不被中间诸级把它们混合在一起，大多数博物学者就会认为这两个类型都足以提升到物种的地位。

从此以后，我们将不得不承认物种和特征显著的变种之间的唯一区别是：变种已被知道或被相信现在被中间级进联结起来，而物种却是在以前被这样联结起来的。因此，在不拒绝考虑任何两个类型之间目前存在着中间级进的情况下，我们将被引导更加仔细地去衡量、更加高度地去评价它们之间的实际差异量。十分可能，现在一般被认为只是变种的

类型，今后可能被相信值得给以物种的名称；在这种情形下，科学的语言和普通的语言就一致了。总而言之，我们必须用博物学者对待属那样的态度来对待物种，他们承认属只不过是方便了而做出的人为组合。这或者不是一个愉快的展望；但是，对于物种这一术语的没有发现的、不可能发现的本质，我们至少不会再做徒劳的探索。

博物学的其他更加一般的部门将会大大地引起兴趣。博物学者所用的术语如亲缘关系、关系、模式的同一性、父性、形态学、适应的性状、残迹的和萎缩的器官等等，将不再是隐喻的，而会有它的鲜明的意义。当我们不再像未开化人把船看作是完全不可理解的东西那样地来看生物的时候；当我们把自然界的每一产品看成是都具有悠久历史的时候；当我们把每一种复杂的构造和本能看成是各各对于所有者都有用处的设计的综合，有如任何伟大的机械发明是无数工人的劳动、经验、理性以及甚至错误的综合的时候；当我们这样观察每一生物的时候，博物学的研究将变得——我根据经验来说——多么更加有趣呀！

在变异的原因和法则、相关法则、使用和不使用的效果、外界条件的直接作用等等方面，将会开辟一片广大的、几乎未经前人踏过的研究领域。家养生物的研究在价值上将大大提高。人类培育出来一个新品种，比起在已经记载下来的无数物种中增添一个物种，将会成为一个更加重要、更加有趣的研究课题。我们的分类，就它们所能被安排的来说，将是按谱系进行的；那时它们才能真的显示出所谓“创造的计划”。当我们有一确定目标的时候，分类的规则无疑会变得更加简单。我们没有得到任何谱系或族徽；我们必须依据各种长久遗传下来的性状去发现和追踪自然谱系中的许多分歧的系统线。残迹器官将会确实无误地表明长久亡失的构造的性质。称做异常的，又可以富于幻想地称做活化石的物种和物种群，将帮助我们构成一张古代生物类型的图画。胚胎学往往会给我们揭露出每一大纲内原始类型的构造，不过多少有点模糊而已。

如果我们能够确定同一物种的一切个体以及大多数属的一切密切近似物种，曾经在不很遥远的时期内从第一个祖先传下来，并且从某一诞生地迁移出来；如果我们更好地知道迁移的许多方法，而且依据地质学现在对于以前的气候变化和地平面变化所提出的解释以及今后继续提出的解释，那么我们就确能以令人赞叹的方式追踪出全世界生物的去迁移情况。甚至在现在，如果把大陆相对两边的海栖生物之间的差异加以比较，而且把大陆上各种生物与其迁移方法显然有关的性质加以比较，那么我们就能够对古代的地理状况多少提出一些说明。

地质学这门高尚的科学，由于地质记录的极端不完全而损失了光辉。埋藏着生物遗骸的地壳不应被看作是一个很充实的博物馆，它所收藏的只是偶然的、片段的、贫乏的物品而已。每一含有化石的巨大地质层的堆积应该被看作是由不常遇的有利条件来决定的，并且连续阶段之

间的空白间隔应该被看作是极长久的。但是通过以前的和以后的生物类型的比较，我们就能多少可靠地测出这些间隔的持续时间。当我们试图依据生物类型的一般演替，把两个并不含有许多相同物种的地质层看作严格属于同一时期时，必须谨慎。因为物种的产生和绝灭是由于缓慢发生作用的、现今依然存在的原因，而不是由于创造的奇迹行为；并且因为生物变化的一切原因中最重要的原因是一种几乎与变化的或者突然变化的物理条件无关的原因，即生物和生物之间的相互关系，——一种生物的改进会引起其他生物的改进或绝灭；所以，连续地质层的化石中的生物变化量虽不能作为一种尺度来测定实际的时间过程，但大概可以作为—种尺度来测定相对的时间过程。可是，许多物种在集体中可能长时期保持不变，然而在同一时期里，其中若干物种，由于迁徙到新的地区并与外地的同住者进行竞争，可能发生变异；所以我们对于把生物变化作为时间尺度的准确性，不必有过高的评价。

我看到了将来更加重要得多的广阔研究领域。心理学将稳固地建筑在赫伯特·斯潘塞先生所已良好奠定的基础上，即每一智力和智能都是由级进而必然获得的。人类的起源及其历史也将由此得到大量说明。

最卓越的作者们对于每一物种曾被独立创造的观点似乎感到十分满足。依我看来，世界上过去的和现在的生物之产生和绝灭就像决定个体的出生和死亡的原因一样地是由于第二性的原因，这与我们所知道的“造物主”在物质上打下印记的法则更相符合。当我把一切生物不看作是特别的创造物，而看作是远在寒武系第一层沉积下来以前就生活着的某些少数生物的直系后代，依我看来，它们是变得尊贵了。从过去的事实来判断，我们可以稳妥地推想，没有一个现存物种会把它的没有改变的外貌传递到遥远的未来。并且在现今生活的物种很少把任何种类的后代传到极遥远的未来；因为依据一切生物分类的方式看来，每一属的大多数物种以及许多属的一切物种都没有留下后代，而是已经完全绝灭了。展望未来，我们可以预言，最后胜利的并且产生占有优势的新物种的，将是各个纲中较大的优势群的普通的、广泛分布的物种。既然一切现存生物类型都是远在寒武纪以前生存过的生物的直系后代，我们便可肯定，通常的世代演替从来没有一度中断过，而且还可确定，从来没有任何灾变曾使全世界变成荒芜。因此我们可以多少安心地去眺望一个长久的、稳定的未来。因为自然选择只是根据并且为了每一生物的利益而工作，所以一切肉体的和精神的禀赋都有向着完善化前进的倾向。

凝视树木交错的河岸，许多种类的无数植物覆盖其上，群鸟鸣于灌木丛中，各种昆虫飞来飞去，蚯蚓在湿土里爬过，并且默想一下，这些构造精巧的类型，彼此这样相异，并以这样复杂的方式相互依存，而它们都是由于在我们周围发生作用的法则产生出来的，这岂非有趣之事。这些法则，就其最广泛的意义来说，就是伴随着“生殖”的“生长”；几乎

包含在生殖以内的“遗传”；由于生活条件的间接作用和直接作用以及由于使用和不使用所引起的变异：生殖率如此之高以致引起“生存斗争”，因而导致“自然选择”，并引起“性状分歧”和较少改进的类型的“绝灭”。这样，从自然界的战争里，从饥饿和死亡里，我们便能体会到最可赞美的目的，即高级动物的产生，直接随之而至。认为生命及其若干能力原来是由“造物主”注入到少数类型或一个类型中去的，而且认为在这个行星按照引力的既定法则继续运行的时候，最美丽的和最奇异的类型从如此简单的始端，过去，曾经而且现今还在进化着；这种观点是极其壮丽的。

一九六八年十一月十日第一次修订毕

一九七七年三月廿日再修订毕

[1] 在南太平洋，智利以西400英里。——译者

修订后记

这个译本第一版，1954年由三联书店出版，距今已三十九年了。其后由三联书店转给商务印书馆，1963年重印一次，1981年后又多次重印，均未进行修订。

第一版问世时，正值我国学习达尔文进化论的高潮，高等学校的生物系、农学院以及中学普遍设立了“达尔文主义”的课程。中学生考大学时，规定要考“达尔文主义”，可见当时在学校中重视进化论教育的程度了。可是，当时讲的是苏联模式的“达尔文主义”，即“所谓米丘林创造性的达尔文主义”。他们认为，达尔文学说中存在着错误和弱点，最主要的是达尔文把马尔萨斯的人口论应用于生物科学，承认生物界存在着“繁殖过剩”，并认为由繁殖过剩所引起的种内斗争是生物进化的主要动力。他们还批判了达尔文的渐进的进化观点以及达尔文所犯的所谓其他唯心主义的错误。

在这种形势下，一切不愿盲从的人自然而然地产生了读一读达尔文原著的要求，特别是希望读一读阐述达尔文全面观点的《物种起源》，看一看达尔文犯的唯心主义的错误究竟是怎么一回事。可是，当时在我国只有一部1918年用文言体翻译出版的《物种原始》（马君武译本），已远远不能适应客观需要。周建人先生虽有一个译本于解放战争期间由香港三联书店出版，但他谦虚地认为自己的译文还不尽善尽美，于是他约我，我又约当时在教育出版社编辑《达尔文主义基础》的方宗熙先生合作，共同重译《物种起源》。

由于客观的迫切需要，我们根据原著内容的三大段落，把译文分为三部分，译完一部分，出版一部分，共为三个分册。在第一版问世时，我们曾明确指出，这是“试译本”，就是说当时我们对自己的译文并不十分满意，准备再版时再做修订。但由于连续不断的政治运动，这一愿望始终未得实现。可是三十多年来，无论风里雨里，我一直惦念着这一未圆满完成的工作。周老和宗熙也是如此。周老于去世前曾在《北京晚报》（1982年3月）发表文章说：“我们数人合译的达尔文著《物种起源》，最近又由商务印书馆重新印刷发行了。但在我译的部分有不妥处。我因年迈，已无力重新校订，……但我总觉得心里不安。”一位九十多岁的老人在去世前回顾自己一生时，发出这样的感叹，其心情是可以理解的。宗熙1984年去美国讲学前，我曾在北京见到他，他也念念不忘修订这部伟大著作的译文，不料他回国后就溘然逝世了。现在，译者三人中留下尚在人间的只有我一人了；而我也年逾七十，日薄西山了。所以我趁着脑力尚未完全衰退的时候，用了一年时间，对照原著并参阅日

文译本对译文进行了一次修订。我已经尽了最大努力，但由于我的生物学水平和文字水平有限，不妥之处恐仍难免，我想将来总会有更好的译本出现的。

当我完成这一工作后，以往的历次政治运动又重新浮现在我的眼前，倘不如此，这部书的修订工作何至于等待这么多年，想起来这是非常可憾之事，但这也是无可奈何之事！

叶笃庄

Table of Contents

本书第一版刊行前，有关物种起源的见解的发展史略

绪论

第一章 家养状况下的变异

变异性的诸原因

习性和器官的使用和不使用的效果；相关变异；遗传

家养变种的性状；区别变种和物种的困难；家养变种起源于一个或一个以上的物种

家鸽的品种，它们的差异和起源

古代所依据的选择原理及其效果

无意识的选择

人工选择的有利条件

第二章 自然状况下的变异

个体差异

可疑的物种

分布广的、分散大的和普通的物种变异最多

各地大属的物种比小属的物种变异更频繁

大属里许多物种，正如变种那样，有很密切的但不均等的相互关系，并且有受到限制的分布区域

提要

第三章 生存斗争

当作广义用的生存斗争这一名词

按几何比率的增加

抑制增加的性质

在生存斗争中一切动物和植物相互之间的复杂关系

同种的个体间和变种间生存斗争最剧烈

第四章 自然选择；即最适者生存

性选择

自然选择，即最适者生存的作用的事例

论个体的杂交

通过自然选择有利于产生新类型的诸条件

因自然选择而绝灭

性状的分歧

自然选择通过性状的分歧和绝灭，对一个共同祖先的后代可能发生的作用

论生物体制倾向进步的程度

性状的趋同

本章提要

第五章 变异的法则

受自然选择所控制的器官增加使用和不使用的效果

- 气候驯化
- 相关变异
- 生长的补偿和节约
- 重复的、残迹的、体制低等的构造易生变异
- 任何一个物种的异常发达的部分，比起近似物种里的同一部分，有易于高度变异的倾向
- 物种的性状比属的性状更易变异

第六章 学说的难点

- 极端完善的和复杂的器官
- 过渡的方式
- 自然选择学说的特别难点
- 蒙受自然选择作用的表面不很重要的器官
- 功利说有多少真实性：美是怎样获得的
- 提要：自然选择学说所包括的模式统一法则和生存条件法则

第七章 对于自然选择学说的种种异议

第八章 本能

- 在家养动物中习性或本能的遗传变化
- 特种本能
- 反对把自然选择学说应用在本能上的意见：中性的和不育的昆虫
- 提要

第九章 杂种性质

- 支配第一次杂交不育性和杂种不育性的法则
- 第一次杂交不育性和杂种不育性的起源和原因
- 交互的二型性和三型性
- 变种杂交的能育性及其混种后代的能育性不是普遍的
- 除了能育性之外，杂种与混种的比较
- 本章提要

第十章 论地质记录的不完全

- 从沉积的速率和剥蚀的范围来推算时间的经过
- 古生物标本的贫乏
- 任何一个地质层中许多中间变种的缺乏
- 全群近似物种的突然出现
- 近似物种群在已知的最下化石层中的突然出现

第十一章 论生物在地质上的演替

- 论绝灭
- 全世界生物类型几乎同时发生变化
- 绝灭物种之间的亲缘及其与现存类型之间的亲缘
- 古代生物类型与现存生物类型相比较的发展状态
- 在第三纪末期同一地域内同样模式的演替
- 前章和本章提要

第十二章 地理分布

- 散布的方法
- 在冰期中的散布

北方和南方的冰期交替

第十三章 地理分布（续前）

淡水生物

论海洋岛上的生物

两栖类和陆栖哺乳类不见于海洋岛上

岛屿生物与最近大陆上生物的关系

前章和本章提要

第十四章 生物的相互亲缘关系：形态学、胚胎学、残迹器官

分类

形态学

发生和胚胎学

残迹的、萎缩的和不育的器官

提要

第十五章 复述和结论

修订后记

[返回总目录](#)

THE BEGINNINGS OF
WESTERN SCIENCE

David C.Lindberg

西方科学
的起源
(第二版)

〔美〕戴维·林德伯格 著
张卜天 译

任何希望了解现代科学起源的人都需要读它。

贾米勒·拉杰普

(加拿大伊斯兰科学史学会主席)



商务印书馆
The Commercial Press

目录

序 言

第一章 希腊人之前的科学

什么是科学

史前人类对待自然的态度

科学在埃及和美索不达米亚的起源

第二章 希腊人和宇宙

最早的希腊哲学家

米利都学派与基本实在的问题

变化问题

知识问题

柏拉图的理式世界

柏拉图的宇宙论

早期希腊哲学的成就

第三章 亚里士多德的自然哲学

生平和著作

形而上学和认识论

本性与变化

宇宙论

天界运动和地界运动

作为生物学家的亚里士多德

亚里士多德的成就

第四章 希腊化时期的自然哲学

学校与教育

亚里士多德之后的吕克昂

伊壁鸠鲁派和斯多亚派

第五章 古代数学科学

数学在自然中的应用

希腊数学

早期希腊天文学

宇宙论的发展

希腊化时期的行星天文学

重量科学

第六章 希腊和罗马医学

早期希腊医学

希波克拉底医学

希腊化时期的解剖学和生理学

希腊化时期的医学派别

盖伦与希腊化医学的顶峰

第七章 罗马科学和中世纪早期科学

希腊人与罗马人

普及者与百科全书家

翻译
基督教的角色
罗马和中世纪早期的教育
中世纪早期的两位自然哲学家
希腊东方的学问和科学
第八章 伊斯兰科学
希腊科学的东传
伊斯兰教的诞生、扩张和希腊化
希腊科学被译成阿拉伯文
伊斯兰对希腊科学的接受和利用
伊斯兰的科学成就
伊斯兰科学的命运
第九章 西方的学术复兴
中世纪
卡洛林王朝的改革
11、12世纪的学校
12世纪学校中的自然哲学
翻译运动
大学的兴起
第十章 对希腊和伊斯兰科学的恢复与吸收
新学问
大学课程中的亚里士多德
冲突之处
解决方案：科学作为婢女
激进的亚里士多德主义与1270年、1277年大谴责
1277年之后哲学与神学的关系
第十一章 中世纪的宇宙
宇宙结构
数理天文学
占星术
地球表面
第十二章 月下区的物理学
质料、形式和实体
结合（combination）与复合（mixture）
炼金术
变化与运动
运动的本性
对运动的数学描述
位置运动的动力学
动力学的量化
光学
第十三章 中世纪的医学和博物学
中世纪早期的医学传统
西方医学的转变

[行医者](#)

[大学中的医学](#)

[疾病、诊断、预后和治疗](#)

[解剖学和外科](#)

[医院的发展](#)

[博物学](#)

[第十四章 古代和中世纪的科学遗产](#)

[连续性问题](#)

[革命性地位的候选者](#)

[科学革命](#)

[参考书目](#)

[译后记](#)

[返回总目录](#)



THE BEGINNINGS OF WESTERN SCIENCE

The European Scientific Tradition in
Philosophical, Religious, and Institutional
Context, Prehistory to A.D.1450

David C.Lindberg

西方科学的起源

公元1450年之前宗教、哲学、体制
背景下的欧洲科学传统

(第二版)

[美] 戴维·林德伯格 著

张卜天 译

 商务印书馆
917-1087 The Commercial Press

序 言

本书第一版是我基于为大学本科生讲授古代和中世纪科学史的20年经验写成的。现在我又有了20年授课经验，我非常荣幸能利用新近出版的学术著作对其作一修订。在许多方面这仍然是同一本书：相同的章节标题，大致相同的插图，基本上同样的故事，但也有大小小小许多改进。无论在实质上还是表述上，伊斯兰科学一章都完全重写，以揭示中世纪伊斯兰科学成就的重要性和复杂性。最后一章也完全重写，它评价的是中世纪对16、17世纪科学发展的贡献。拜占庭科学一节则有所扩充。在过去几十年里，我愈发清晰地认识到美索不达米亚天文学贡献的重要性，因此我补充了相应的材料。中世纪的炼金术和占星术虽然一般被公众视为伪科学，但我对其作了更多讨论。约翰·诺斯（John North）和威廉·纽曼（William Newman）富有启发性的研究揭示了中世纪的占星术和炼金术与更广义的科学事业之间有某种令人意想不到的关系。

这些变动只是许多改进中的很少一部分。可以说，本书每一页几乎都有修改。我很高兴能够编辑自己的稿件，力争让乏味的句子生动起来，在某些情况下收回主张，弱化判断，澄清解释，纠正错误。我希望并期待包括学生在内的广大读者会继续阅读本书第二版，意识到古代和中世纪有许多令人难忘的科学成就，它们为16、17世纪及以后的科学发展奠定了坚实的基础。

虽然本书是为一般读者所写，但我会不失时机地尝试解决一些当代学术争论。每当我讲解做历史的正确方法并针对各种危险作出警告时，读者们很容易看出，这源于长期的授课经验。我希望本书能继续适合课堂使用，但我相信有教养的一般读者以及不专门研究古代和中世纪科学史的学者也会对它感兴趣。据我所知，还没有其他著作能在本书的时间跨度和阐述层次上涵盖范围如此之广的材料。和第一版一样，在这个修订版中，我也尝试比其他作者更坚决地把古代和中世纪科学置于哲学、宗教和体制（主要是教育）背景之下。我确信，目前还没有哪项研究能在考察这些材料时大大方方地对宗教背景予以如此严肃的关注，同时又不带有护教或论战的目的。

关于注释和参考文献有两点要指出：首先，我使用注释不仅是为了提供文献证据和出处，也是为了对参考文献进行解说，我在其中列出了对相关主题做了出色研究的文献。其次，我在第二版中扩充了参考文献，把最近的学术成果包括了进来，增加了大约200个条目。在注释和参考文献中，我（为了学生和一般读者）较注重英语文献。只有在缺乏可替代的英语文献时，我才列出其他语种的文献。

最后，任何人处理这么宏大的主题都必定得益于很多帮助，我深深地感谢那些竭尽所能提供过指导的朋友和同事，他们在各自的专业领域帮我澄清了许多复杂的问题，使我摆脱了混乱和错误。我并不是一个百依百顺的学生，因此有人仍会在书中看到他们不大喜欢的解释。本书第一版的序言中列出了一长串学者，对于他们的贡献我深表感谢。还要感谢埃米莉·塞维奇-史密斯（Emilie Savage-Smith）、马克·史密斯（A. Mark Smith），尤其是与我志同道合的同事迈克尔·尚克（Michael Shank）对这个修订版提出的部分建议。我的妻子格丽塔（Greta）以其一贯的爱心和耐心支持我，我希望完成这个修订版之后能把书房变得井井有条，并能帮她在庭院里做些活计。

戴维·林德伯格

2007年10月

第一章 希腊人之前的科学

什么是科学

时至今日，仍然有人会教条性地认为，在本书所涵盖的2000年里没有科学。倘若这种断言是正确的，那么本书讨论的便是一个莫须有的主题——这虽然绝非易事，但并非我的目标。本书标题即已言明，它将论述西方科学在公元1450年之前大约3000年时间里的起源。在那些时代真有科学这样一种东西吗？即使答案是肯定的，它是否值得用一本书来讨论？

在回答这些问题之前，我们需要对“科学”作出定义——事实证明，这种定义出奇地难下。当字典上有定义，它说，“科学”是关于物质世界的有组织的系统知识。但这种说法过于笼统，无甚帮助。例如，手艺传统和技术算科学吗？抑或科学和技术是有区别的——科学致力于理论知识，而技术致力于科学的应用？即使真的只有理论知识算真正的科学，我们也需要确定哪些理论（或哪种理论）是够格的。占星术和超心理学中都充斥着理论，它们算科学吗？

由于察觉到“理论知识”的标准正在走向死胡同，一些人认为，真正的科学可以根据其方法来辨别，尤其是实验方法。它主张，一种理论如果是真正科学的，就必须建立在观察和实验结果的基础上并接受它们的检验。（许多持这种看法的人认为，必须采取一系列严格规定的步骤。）能够通过这种检验的理论常被认为具有卓越的知识论地位或保证，从而代表一种优越的认识方式。最后，在许多人——无论是科学家还是广大公众——看来，真正的科学纯粹是通过其内容来定义的，即物理学、化学、生物学、地质学、人类学、心理学等目前所讲授的东西。

关于词语含义的这一简短讨论应当提醒我们注意，许多词（尤其是最有趣的词）有多重含义，因使用语境或特定语言共同体的实践而异。“科学”一词的上述每一种含义都是相当多的人所接受的一种约定，不经历一番斗争，他们不大可能放弃自己所偏爱的用法。因此我们只能认为各种含义都是合法的，并试图从使用语境中确定“科学”一词在某一特定场合的含义。

那么我们该怎么做？在本书所涵盖的2000年里，欧洲或近东是否有某种东西值得被称为“科学”？毫无疑问！我们现在所谓的科学中肯定有许多内容在当时是存在的。我指的是描述自然的语言，探索或研究自然的方法（包括做实验），由这些研究作出的事实断言和理论断言（尽可能作数学表述），以及用什么标准来判别这些断言正确或有效。不仅如此，古代和中世纪由此获得的某些知识与现在公认的真正科学就其实际目的而言完全相同。行星天文学、几何光学、博物学和某些医学分支便是很好的例子。

这并不是要否认它们在动机、仪器、体制支持、方法偏好、理论成果的传播机制以及社会功能等方面存在着显著差异。尽管如此，我认为仍然可以在古代和中世纪的背景下安心地使用“科学”或“自然科学”这一表述。我们由此宣布这些古代和中世纪活动是现代科学学科的前身，因而是其历史不可或缺的一部分。这就像我与我祖父的关系。我们之间的差异可能大于相似之处，但我是他的后代，在一定程度上带有他的遗传印记和文化特质。我可以光明正大地要求与他冠以同一个家庭姓氏。

我们必须避免一种危险。如果科学史家仅仅按照与现代科学的相似性来研究过去的做法和信念，将会导致严重歪曲。那样一来，我们就不是对过去的实际情况作出反应，而是透过一个现代框架来考察它。要想公正地对待历史，就必须如实地对待过去。这意味着我们必须抵制诱惑，避免到历史中搜寻现代科学的例子或前身。我们必须尊重前人研究自然的方式，承认它虽然可能不同于现代方式，但仍然是有趣的，因为它是我们思想来源的一部分。这是了解我们如何变成现在这样的唯一恰当的方式。于是，历史学家需要一种非常宽泛的“科学”定义，它将允许我们研究其背后的各种做法和信念，并且有助于理解现代科学事业。我们需要广泛和包容，而不是狭隘和排他；可以预见，我们往回追溯得越远，就越需要开阔的视野。(1)

我将尽可能采取一种宽泛的“科学”定义，使之符合我们试图理解的历史人物的思想倾向。当然，这并不意味着抹去一切差别。我将对科学的技艺方面和理论方面加以区分（许多古代和中世纪学者也坚持这一区分），并且集中在理论方面。(2) 从叙事中排除技术和技艺并不意味着我对它们的重要性作出了相应评价，而是承认在面對技术史及其地位时还存在许多问题，因为技术史作为一门清楚的历史专业自有其行家里手。我将关注科学理论的起源、表述科学理论的方法以及对科学理论的应用。事实证明，这是一项极大的挑战。

关于术语再说一句。到目前为止，我一直用“科学”一词来指我们历史研究的对象，而现在应该引入替代性的术语“自然哲学”，它在本书中也将频繁出现。古代和中世纪学者在研究自然界

时，如果关注的是物质的因果关系而不是数学分析，就会使用“自然哲学”这个术语，对于数学分析则可用“数学”一词。最后，用来指天文学、光学、气象学、冶金学、运动科学、重量科学、地理学、博物学（包括植物和动物）和医学等学科分支的一套词汇被发展出来。读者只要细心注意语境，就能明确每一种情况下术语的含义。

史前人类对待自然的态度

人类的生存从一开始就依赖于应对自然环境的能力。史前人类为了获得生活必需品，发展出了各种技术。他们学会了制造工具、生火、营造栖身之所、狩猎、捕鱼和采集果蔬。要想成功地狩猎和采集食物（大约公元前七八千年之后产生了农业），需要了解有关动物行为和植物特性的大量知识。在更高水平上，史前人类学会了区分有毒的和有治疗作用的草药，还发展出了制陶、纺织和金属加工等各种技艺。公元前3500年左右，人类发明了轮子，知道了季节之分，察觉到季节与某些天象的联系。简而言之，人类对其环境已经知道很多。

“知道”一词虽然看似清晰而简单，其实几乎和“科学”一样难以处理。事实上，它使我们又回到了技术与理论科学的区分。知道如何做事情是一回事，知道事物为什么如此却是另一回事。例如，一个人即使对木料中的应力没有任何理论知识，也仍然可以完成复杂的木匠活儿。一个只具有最初等电学理论知识的电工就能成功地为房屋布线。即使没有掌握解释毒性或治疗性的生物化学知识，也可能区分有毒的和有治疗作用的草药。关键是，即使对经验背后的理论原则一无所知，也能有效运用实际的经验规则。即使没有理论知识，也能具备“技术知识”（know-how）。

因此应当承认，在实用方面或技术方面，史前人类的知识相当丰富而且在不断积累。但理论知识的情况如何呢？史前人类对于他们所处的世界的起源、本性和各种现象的原因“知道”或相信什么？他们是否意识到有一般的定律或原理在支配着特殊事件吗？他们是否会问这样的问题？在这方面，我们几乎找不到什么证据。史前文化当然是口头文化，而口头文化只要一直是完全口头的，就不会留下任何文字。不过，通过考察那些研究史前部落的19、20世纪人类学家的成果以及最早用文字记录下来的史前思想遗存，我们可以尝试作出一些概括。

要对史前社会的思想文化进行研究，关键在于理解交流过程。由于没有文字，语词交流的唯一方式就是口头语言，而知识只能储藏在个别成员的记忆中。在这种文化中，思想和信念只能经由成员之间的“一长串交谈”面对面地传递。其中一部分交谈被认为至关重要，必须铭记在心而且代代相传，这构成了口头传统的基础。这种口头传统是群体的经验以及一般信念、态度和价值观念的主要储藏库。(3)

口头传统有一个需要注意的重要特征，即流动性。口头传统通常会持续演化，因为它会吸收新的经验，适应群体内部新的状况和需求。这样一来，如果指望口头传统的功能是交流抽象的历史材料或科学数据，即充当历史档案或科学报告的口头对应物，那么口头传统的这种流动性就会变得极其令人沮丧。由于没有能力书写，口头文化当然不可能产生档案或报告。事实上，口头文化甚至连文字的观念也没有，当然也不可能历史档案或科学报告的观念。(4) 口头传统的首要功能非常实际，即解释群体目前的状态和结构，从而证明其正当性，为群体提供一种不断演化的“社会章程”。例如，运用对过去事件的记述可以使当前的领导权、财产权以及对特权和义务的分配合法化。为了有效地服务于这一功能，口头传统必须能够很快适应社会结构的变化。(5)

但这里我们主要对口头传统的内容感兴趣，尤其是涉及宇宙本性的那部分内容，我们可以将其看成世界观或宇宙论的组成部分。它们存在于每一种口头传统之中，但往往藏在表层之下，很少被清晰地阐述出来，几乎从未组织成一个连贯整体。因此，代表史前人类清晰地阐述其世界观使我们很为难，因为在这样做的过程中，我们必须提供连贯性和系统性，从而会歪曲我们试图描述的那些观念。但如果谨慎细致，我们仍然可以就史前社会口头传统中的世界观要素给出某些结论。

和置身于现代科学文化中的我们一样，史前人类显然也需要解释原则，从而给看似随机和混乱的事件之流带来秩序、统一性，尤其是意义。但我们不应期望史前人类也会接受与我们类似的解释原则：由于缺乏任何“自然律”或决定论的因果机制观念，他们对因果关系的看法远远超出了现代科学所承认的那种机械的或物理的作用。在寻求意义的过程中，他们自然会在经验框架内行事，把人或生物的特性投射到在我们看来不仅缺乏人性，而且全无生命的物体或事件上去。于是，宇宙的开端通常是用出生来描述的，宇宙事件可能被解释为善恶两种相反力量斗争的结果。史前文化倾向于把原因人格化和个性化，认为事情所以发生是因为它们被期望如此。H.弗兰克福特（H.Frankfort）和H.A.弗兰克福特（H.A.Frankfort）是这样描述这一倾向的：

我们对因果性的看法……之所以不能满足原始人的需要，是因为我们解释的非人格特征，此外还因为它的一般性。我们对现象的理解不是根据这一现象的独特性，而是根据现象所体现的一般定律。但一般定律不可能适当处理每一事件的个别特性，而事件的个别特

性恰恰是原始人感受最强烈的东西。我们可以解释说，某些生理过程造成了一个人的死亡。但原始人会问：为什么这个人在这一时刻这样死去？我们只能说，在这些条件下死亡总会发生。原始人想找到一个和有待解释的事件一样具体和个别的原因。原始人体验到了事件的复杂性和个别性，它们需要由同样个别的原因来解释。(6)

口头传统通常把宇宙描述为由天和地所组成，可能还包括阴间。一则非洲神话把地球描绘成一张铺开但翘起的席子，从而解释了物体在水中的逆流而上和顺流而下，这表明人们一般倾向于通过熟悉的事物和过程来描述宇宙。在口头传统中，神是世上无处不在的现实，虽然自然物、超自然物和人的世界之间一般并无明确划分。神并未超越宇宙，而是植根于其中，并且服从宇宙原则。口头传统的另一个普遍特征是相信存在着鬼魂、精灵和各种不可见的力量，人们可以通过巫术仪式对其加以控制。转世的信念（认为人死之后，灵魂进入另一个人或动物体内）深入人心。空间观和时间观并不是（像现代物理学那样）抽象的和数学的，而是被赋予了来自群体经验的意义和价值。例如，倘若一群人的生存与一条河密切相关，则对他们而言，主要方向可能是“逆流而上”或“顺流而下”，而不是东西南北。某些口头文化只能设想不久前的过去，例如非洲的蒂奥（Tio）部落最多只能把人往回追溯两代。(7)

口头传统有一种把原因等同于开端的强烈倾向，因此，解释某种东西就是确认其历史起源。在这样一种概念框架中，科学理解与历史理解的区分无法清晰作出，或许根本就不存在。于是，注重世界观或宇宙论的口头传统几乎总是包含着对起源的叙述——世界的开端，第一个人的出现，动植物和其他重要物体的起源，最后是人类的形成。与起源叙述相联系的往往是神、国王或人类历史上其他英雄人物的谱系，并会附上其英雄事迹。应当注意的是，在这些历史叙述中，历史并非顺次作用的因果链，而是使现有秩序得以出现的一系列决定性的孤立事件。(8)

这些倾向在古往今来的口头文化中都有例可循。根据20世纪赤道非洲库巴人（Kuba）的说法：

姆布姆（Mboom）即原初的水神有9个孩子，都叫乌特（Woot），他们依次创造了世界。根据出现顺序，他们是：海洋乌特；挖掘者乌特，他挖掘河床和沟渠，堆起小山；流动者乌特，他使河水流动；创造树林和热带草原的乌特；创造树叶的乌特；创造石头的乌特；雕刻师乌特，他用木球制造出人类；发明鱼、荆棘和划桨等多刺之物的乌特；研磨者乌特，他最先使尖的东西有刃。后两个乌特发生了争吵，其中一个用锐利的尖状物体刺死了另一个，此时死亡降临了世界。(9)

请注意，这则传说既解释了人类的起源和库巴人世界的主要地形特征，又解释了库巴人显然认为至关重要的工具——尖状物体——的发明。

类似主题在古埃及和古巴比伦的创世神话中大量存在。根据一则埃及神话的说法，起初太阳神阿图姆（Atum）吐出了空气之神苏（Shu）和雨水女神泰芙努特（Tefnut）。此后，

空气之神苏和雨水女神泰芙努特生下了地和天，即大地之神盖布（Geb）和天空女神奴特（Nut）。……然后，大地之神盖布和天空女神奴特交合，生下了两对配偶，即奥西里斯（Osiris）和他的配偶伊西斯（Isis），以及赛特（Seth）和他的配偶奈芙蒂斯（Nephthys）。这些东西代表着这个世界的造物，无论是人、神还是宇宙。(10)

一则巴比伦神话把世界的起源归因于水神恩基（Enki）的性活动。恩基使大地女神或土壤女神宁荷莎（Ninhursag）受孕。水和大地结合产生了草木，体现为植物女神宁莎（Ninsar）的诞生。随后恩基先与他的女儿交合，再与他的孙女交合，产生了各种具体的植物及其生成物。在宁荷莎给8种新植物命名之前，恩基吞食了它们，为此宁荷莎大为恼火，遂对恩基施以诅咒。由于畏惧恩基的死会带来灾难（显然是水的干涸），其他神劝说宁荷莎收回诅咒，并治愈恩基因诅咒而患上的各种疾病。宁荷莎这样做了，于是产生了8位治疗神，分别与身体的一个部分相关联，这样便解释了治疗术的起源。(11)

为了说明口头文化的一些重要特征，我们不妨简要谈谈治疗术。在古代口头文化中，医疗活动无疑极为重要，因为在原始条件下，疾病与受伤司空见惯。(12) 伤口和组织损伤等小的医疗问题当然由家庭成员来处理。更严重的疾患，如大的伤口、骨折和意想不到的重病，则需要知识和技能更高的人来帮忙。这样便产生了某种程度的医疗专门化：部落或村庄的某些成员因为能够采集药草、熟练地接骨、疗伤或拥有丰富的接生经验而闻名。

这样描述的史前社会的原始医学听起来很像是现代医学的一个初级版本。进一步考察可以发现，口头文化中的治疗术与宗教和巫术不可分割，也无法区分。“巫婆”或“巫医”之所以被人看

重，不仅因其有配药和手术的技术，而且因为他们知道疾病的鬼神起因，了解治疗疾病的巫术或宗教仪式。如果是扎刺、创伤、常见的皮疹、消化不良或骨折之类，治疗师会以明白的方式处理，即拔出尖刺、包扎伤口、用某种东西消疹、规定饮食、接骨、给断肢上夹板等。但如有家庭成员患上了神秘的严重疾病，人们就会怀疑有魔鬼作怪或有邪灵附体。在这些情况下需要有更加戏剧性的治疗手段，如驱鬼、占卜、斋戒、唱诵、念咒和其他一些仪式活动。

（古代和当代）口头文化中的信念还有最后一个特征值得我们注意，那就是同时接受在我们看来不相容的几种信念，却没有明显意识到这可能导致问题。这类例子不胜枚举，提一个就足够了：前面提到的9个乌特的故事只是在库巴人中流传的7个（或更多）创世神话之一，埃及人也有关于阿图姆、苏、泰芙努特及其后代故事的不同神话。似乎无人提到或意识到这些神话不可能都是真实的。考虑到上述许多信念的那种“幻想”性，我们必定会提出一个“原始思维”的问题：史前社会的人的思维是否是前逻辑的、神秘的或者多多少少与我们不同？如果的确如此，我们应当如何来描述和解释这种思维呢？（13）

这是一个极为复杂难解的问题，在20世纪的大部分时间里，人类学家和其他一些人就此进行了热烈讨论，我这里可能无法解决这一问题。但我至少能提出一种方法论上的建议：指望史前社会的人使用他们从未碰到的知识观念和标准是白费工夫（这种知识观念还需要好几个世纪才能被发明出来），这丝毫无助于认识理解力的起因。如果我们以为史前社会的人曾经试图实践我们的知识观和真理观但失败了，那么我们将不会有任何进展。只需略作反思就能认识到，他们是在一个极为不同的语言和概念世界里活动的，目标也与我们不同。我们必须根据这些对他们的成就进行判断。

口头传统中包含的故事旨在传递和强化群体的价值观和态度，令人满意地解释群体所经验到的世界的主要特征，并使当前的社会结构合法化。这些故事之所以会进入口头传统（集体回忆），是因为它们能够有效地实现上述目的，而且只要它们继续发挥作用，就没有理由对它们进行质疑。在这样一种社会背景下，怀疑态度不被鼓励，挑战传统者也得不到支持。事实上，我们高度发达的真理观念以及真陈述必须满足的标准（例如内部一致性或符合外部实在）在口头文化中一般是不存在的。如果向一个生活在口头文化中的人解释它们，他是不会理解的。史前人类的行动原则受制于人们所认可的信念——这种认可来自群体共识。（14）

最后，要想理解科学在古代和中世纪的发展，就必须追问：上述原始信念模式如何让位于一种新的知识观和真理观（显见于亚里士多德的逻辑原理及其衍生的哲学传统）或者说被其补充。必要条件或最重要的条件是文字的发明，它经历了一系列步骤。首先是象形文字，书写的符号代表事物本身。公元前3000年左右出现了词符（或语标）系统，人们创造出符号来表示重要的词，在埃及的象形文字中即是如此。但在象形文字中，符号也能表示声音或音节，这就是音节文字的起源。公元前1500年左右，全音节系统（即在音节系统中抛弃了全部非音字符号）的发展使人们可以轻而易举地写下他们所说的一切。最后，公元前800年左右希腊出现了每一个符号对应一个声音（既有辅音又有元音）的全拼音文字，并于公元前5、6世纪在希腊文化中广为传播。（15）

文字尤其是拼音文字的一项重要贡献是为口头传统提供了一种记录方式，从而使口头文化中流动易变的东西得以固定，并把转瞬即逝的声音信号变成持久的可见对象。（16）文字因此能够进行储存，取代记忆成为知识的主要储存库。其革命性影响在于使知识的断言能够得到检查、比较和批评。有了对事件的文字记述，我们就能把它与关于同一事件的其他（包括更早的）文字记述进行比较，其所能达到的程度在纯粹的口头文化中是无法想象的。这种比较鼓励了怀疑态度。在古代，它有助于把真理与神话或传说区分开来，而这一区分又要求人们提出证实的标准。由这种提出适当标准的努力产生出了推理规则，后者为严肃的哲学活动提供了基础。（17）

赋予口头语言以永久载体不仅鼓励了检查和批评，而且使在口头文化中不曾出现（或只有弱小的萌芽）的新思想活动成为可能。杰克·古迪（Jack Goody）曾经令人信服地指出，早期文字文化产生了大量书写的存货清单和其他种类的清单（大都是为了管理的目的），其详尽程度远远超过了口头文化所能产生的任何东西。这些清单也使新的检查成为可能，并要求提出新的思考过程或用新的方式来组织思想。例如，清单上的物品脱离了在口头传统中赋予其意义的语境，从这个意义上，它们成了抽象的东西。我们可以根据各种标准对这些抽象的东西进行分离、整理和归类，从而引出在口头文化中不大可能提出的大量问题。举一个简单的例子，早期巴比伦人精确的天象观测清单不可能以口头形式来收集和传播，而只能以文字的形式存在，这样才能得到细致的考察和比较，从而可能发现与数理天文学和占星术的起源有关的天体运动的复杂样式。（18）

由以上讨论可以得出两个结论。首先，文字的发明是古代世界能够发展出哲学和科学的先决条件。其次，哲学和科学在古代世界的繁荣程度在很大程度上取决于文字系统的有效性（拼音文字比所有其他文字更有优势）和传播范围。我们看到，埃及和美索不达米亚从公元前3000年左右开始使用词的符号或语标，因而最早受益。然而，语标文字难以掌握且效率低下，这不可避免地限制了它的传播，使之成为少数学者精英所把持。而在公元前5、6世纪的希腊，拼音文字的广泛传播促进了哲学和科学的显著发展。我们绝不要以为读写能力本身便足以产生公元前5、6世纪的“希腊奇迹”，事实上，其他因素也起了促进作用，比如社会繁荣、社会和政治组织的新原则、与东方文化的接触以及把竞争风格引入希腊精神生活等。但一个基本要素肯定是，希腊文化最先拥有了广泛运用的文字。(19)

科学在埃及和美索不达米亚的起源

西方科学最早起源于古代的美索不达米亚（底格里斯河与幼发拉底河之间的地区，古巴比伦和亚述的所在地）和埃及（尼罗河及其周边）。为了揭示埃及和美索不达米亚宇宙起源论（涉及宇宙的起源）和宇宙论（涉及宇宙的结构）的关键特征，我在前一节讨论了许多关于创世神话的内容。这里我将讨论埃及和美索不达米亚对数学、天文学和医学的贡献，这些学科后来被包含在希腊和中世纪欧洲的科学中。这方面的证据虽然比希腊科学材料少，但足以描绘出一般图景。

希腊人自认为数学起源于埃及和美索不达米亚。据希罗多德（Herodotus，公元前5世纪）说，毕达哥拉斯曾游历埃及，在那里，祭司们向他透露了埃及数学的秘密。根据古代传统，他在埃及成了俘虏，被带到巴比伦，又接触到了巴比伦的数学。最后，他回到家乡萨摩斯岛，把埃及和巴比伦的数学宝藏带给了希腊人。无论这个故事以及有关其他数学家的类似传说是否确有其事，都不如它们所传达的一个事实重要：希腊人是（而且知道自己是）埃及和巴比伦数学知识的受益者。

到了公元前3000年左右，埃及人发展出了十进制数制，用不同符号来表示10的不同次幂（1、10、100等）。这些符号可以像罗马数字一样排列起来表示任何一个数。于是，如果 $\cap$ 代表1， $\cap\cap$ 代表10，那么34就可以表示为 $||||\cap\cap\cap$ 。到了公元前1800年左右，埃及人又为其他数设计出了更多符号，比如7可以用一个镰刀形的符号（ $\curvearrowright$ ）而不是用7根竖道来表示。加和减是埃及算术中的简单运算，就像罗马数字的加减一样。但乘和除却相当笨拙。一般化的分数概念尚不为人所知，一般规则只允许单分数（即分子为1的分数）。下述类型的初等问题可以得到解答：一个量的 $1/7$ 与这个量相加等于16，这个量为多少？(20)

埃及人的几何学知识似乎以实用问题为导向，包括丈量者和建筑者面对的那些问题。埃及人能够计算出三角形、矩形等简单平面图形的面积以及金字塔等简单立体的体积。例如，为了计算三角形的面积，他们用三角形底边长度的一半乘以高度。为了计算金字塔的体积，他们用塔底面积的 $1/3$ 乘以高度。为了计算圆的面积，埃及人制定的规则所对应的 π 值约为3.17。最后，埃及人设计了一种正式的历法（应用数学的作用最明显的领域之一），一年有12个月，每个月30天，年底再加上5天——与试图同时考虑太阳周期和月亮周期的同时代的巴比伦历法和早期希腊城邦历法相比要简单得多，因为它较为固定。(21)

美索不达米亚人在同时代的数学成就就要比埃及人高一个量级。重见天日的大量泥板（图1.1）表明，巴比伦人在公元前2000年左右已经有了一种成熟的数制，它既是十进制（基于10这个数）的，也是六十进制（基于60这个数）的。我们今天测量时间（1小时有60分钟）和角度（1度有60分，1周有360度）的系统便保留了六十进制。巴比伦人有分别表示1（ $\blacktriangledown$ ）和10（ $\blacktriangle$ ）的符号，它们可以像罗马数字一样结合成小于等于59的数。例如，32可以用3个表示10的符号加上2个表示1的符号来表示，如表1.1所示。



图1.1 这块巴比伦泥版（约公元前1900年—公元前1600年）记载了一个处理砖块、砖块体积及其覆盖范围的数学问题。Yale Babylonian Collection, YBC 4607.O.Neugebauer and A.Sachs, eds., Mathematical Cuneiform Texts, pp.91—97翻译并讨论了这一文本。

表1.1 五个巴比伦六十进制数字及其现代印度-阿拉伯对应数字

	60^3	60^2	60	1	1/60	1/60 ²	现代印度-阿拉伯 对应数字
(1)				◀◀◀◀▼▼			32
(2)			▼▼	◀▼▼▼▼▼▼▼ ▼▼			$2 \times 60 + 16 = 136$
(3)		▼	◀◀▼▼	◀◀◀▼▼▼▼			$1 \times 3600 + 12 \times 60 + 23 = 4343$
(4)	▼▼	◀◀◀▼▼					$2 \times 216000 + 22 \times 3600 = 511200$
(5)					◀◀	◀◀▼▼	$2 \times 1/60 + 12 \times 1/3600 = 1/30 + 1/300 = 11/300$

但超过59的数表示起来就相当不同。巴比伦人在表示60时不是把6个表示10的符号排成一行，而是采用了与我们现在的位值制（place system）类似的方式。例如，在234这个数中，4位于个位，表示4；3位于十位，表示30；2位于百位，表示200。于是，234就是200 + 30 + 4。巴比伦人的位值制与此类似，只不过相继的位代表60的各次幂，而不是10的各次幂。于是在表1.1的第二例中，60位上的两个单位符号代表的不是2，而是 $2 \times 60 = 120$ ；在第三例中， 60^2 位上的单位符号代表的不是1，而是 $1 \times 60^2 = 3600$ 。在巴比伦的位值制中，没有与小数点等价的符号来给个位定位，这一信息只能根据上下文来推断。为了方便计算，巴比伦人使用了乘法表、倒数表、乘方表和开方表。六十进制的一大优点在于，用分数进行计算相当简单。 (22)

当我们转向更困难的问题时（这些问题我们会用代数方法来解决），巴比伦数学优于埃及数学之处就很明显了。数学史家有时把这些问题称为“代数”（就巴比伦数学的这个方面而言，它也许是一个有用的缩写，但如果认为它意味着巴比伦人在运用真正的代数，那会产生误导），即认为他们有一套一般化的代数符号，或懂得我们所理解的代数规则。我们可以有把握地说，巴比伦数学家会用算术运算来解我们用二次方程来解的问题。例如，我们发现有许多巴比伦泥板，包括教学用的泥板，都在演示如何求解这类问题：已知两个数的积以及和或差，求这两个数。 (23)

自人类诞生以来，天空就是其观察和思辨的对象。但是对恒星和行星进行认真而系统的观测和编目，最早证据可见于4000多年前的巴比伦人。其他古代文化（希腊、印度和埃及）中的天文学活动不仅出现较晚，而且似乎受到了巴比伦人的影响。 (24) 有理由猜测，随着巴比伦数学的丰硕成果被应用于天象，巴比伦天文学自然地从中产生了。但现实往往违反我们的合理期待。巴比伦人固然最终发展出了一种预测性的数理天文学，但这需要有数个世纪的占卜天象（认为天象预言了未来事件）为其做准备。

因此故事要从巴比伦人的占卜讲起。古代近东文化的人们普遍认为，大量自然现象（包括与天相关联的现象）包含着来自神灵的讯息（征象或预兆），可由内行进行破译和诠释。学者文士致力于此，是为了学习诸神的语言、征象的意义，以建议其委托人如何采取适当措施来避开被预言的事件、减轻其影响或为之做准备，这些事件包括战败、洪水、婴儿死产、和平时期、财富和长寿的承诺以及其他一些或有利或不利的个人或公众事件。诸神被认为不仅通过各种地界物体或事件来说，比如动物内脏、梦、畸形、“朝人身上小便的狗的颜色”，等等，而且也（对我们的目的很重要）通过天象来说。天文现象可能引起了特别关注，因为它们明显具有规律性：位于天界，且行星被等同于诸神。无论如何，公元前500年左右已经出现了包含非数学的日志、历书和数值行星表（星历表）的泥板。它们提供了计算各种行星现象和月球现象发生的时间地点所需的资料，这些现象包括食、相合（两颗或更多的行星在运转时相会）以及行星在夜空中的初见和初隐。这便是计算天文学的开始。 (25)

到了公元前5世纪末，巴比伦的天象占卜也把占星术包括在内，后者用出生时刻（对于像月食这样的特殊现象，用临近出生日期）的行星位置来预测个人命运。这种新的占卜与预先存在

的巴比伦计算天文学的明确关系是模糊不清的，专家们对此有不同看法。(26) 不过清楚的是，巴比伦占星术至少与巴比伦计算天文学密切相关，并且采纳了后者的目标和方法。当这种占星术随后于公元前2、3世纪传到希腊化时期的希腊人那里时，占星术/天文学（两者密不可分）便有了计算目标和数值方法。至关重要的是，希腊化时期的希腊天文学——其计算目标和定量方法——从这份巴比伦遗产中成形了。(27) 天文学从这里开始启程，数千年后将因哥白尼、开普勒等人的成就而达到顶峰。

锯齿形函数：巴比伦计算天文学中的一个问题

公元前133~ 132年的一块保留至今的巴比伦泥版描述了如何计算月亮在接连几个月的月初将处于黄道十二宫的哪个位置。其目的是预测新月的初现（对于历法很重要，因为新月标志着一个新的月份的开始）。它之所以在数学上很难计算，是因为月亮通过黄道十二宫的速度是变化的，在一年中交替增大和减小。由于无法用数学处理连续变化的变量，泥版作者用由三个不连续的算术级数所组成的一个算术级数来逼近月亮速度的变化，以预测月亮在接连几个月的月初的大致位置。在这块泥板上（见下），为月亮运动指定的速度（用每个月走过黄道十二宫的度数来度量）被认为在前3个月内每月减小一个固定量，在接下来6个月内每月增加一个固定量，在剩下的3个月内每月减小一个固定量。如果画出来（这是我们能做到的，但他们不能），如图1.2，月亮在一年内的速度便显示为一个“锯齿形函数”。(28)

公元前 133/ 32 年的月份	月亮在某个月月末所走的 距离(度、分、秒、毫秒) ^① 在	位于黄道十二 宫的位置
I	28,37,57,58	20,46,16,14 金牛宫
II	28,19,57,58	19,6,14,12 双子宫
III	28,19,21,22	17,25,35,34 巨蟹宫
IV	28,37,21,22	16,2,56,56 狮子宫
V	28,55,21,22	14,58,18,18 室女宫
VI	29,13,21,22	14,11,39,40 天平宫
VII	29,31,21,22	13,43,1,2 天蝎宫
VIII	29,49,21,22	13,32,22,24 人马宫
IX	29,56,36,38	13,28,59,2 摩羯宫
X	29,38,36,38	13,7,35,40 宝瓶宫
XI	29,20,36,38	12,28,12,18 双鱼宫
XII	29,2,36,38	11,30,48,56 白羊宫

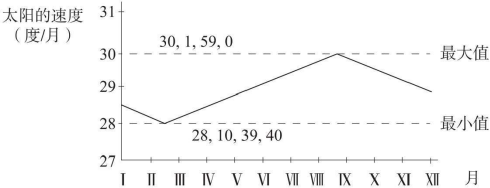


图1.2 一个表示算术级数的巴比伦锯齿形函数。摘自Stephen Toulmin and June Goodfield , The Fabric of the Heavens , p.50。

埃及和美索不达米亚的成就中最后一个值得重视的领域是医学。若干埃及医学纸草书（写于公元前2500年—公元前1200年）幸存了下来，粗略地描述了古埃及治疗术。由几部纸草书可以清楚地看出，当时人们认为疾病的主要原因是邪恶的力量或魔鬼侵入了人体。人们设计仪式来安抚或吓唬魔鬼，比如驱鬼、念咒、涤罪或佩戴合适的护身符等，以减轻病人的痛苦。也可以求神保佑：莱登纸草书（Leyden papyrus）中有一段对古埃及神何露斯（Horus）的祷文：“向您致意，何露斯。……我求助于您，赞美您的美，求您除掉我肢体中的恶魔。”(29) 有些神渐渐特别与治疗功能和治疗仪式联系在一起，如透特（Thoth）、何露斯、伊希斯和依姆霍特普（Imhotep）。人们似乎普遍认为，每一个身体器官都由一个具体的神所掌管，可以乞求这个神来治愈那个器官。当然，所有这些仪式都需要有内行的协助，这个内行必须被公认为纯

洁，知道应该念什么咒语，有能力保证仪式正确进行，这个人就是祭司-治疗师（priest-healer）。

古埃及的治疗术并不限于祈祷、念咒和仪式。由动植物或矿物制成的药物也相当普遍，尽管人们相信其药效有赖于在恰当的仪式下进行制备和服用。埃伯斯纸草书（Ebers papyrus，写于公元前1600年左右，但其中一些材料源于古老得多的文本）中有一些治疗皮肤、眼、口、手足、消化系统、生殖系统和其他内脏疾病的药方，以及处理伤口、烧伤、脓疮、溃疡、肿瘤、头痛、腺体肿胀和口臭的药方。 (30)

埃德温·史密斯纸草书（Edwin Smith papyrus，大约与埃伯斯纸草书写于同一时期）讨论了外科手术，其中包含了一部外科手册，系统描述了对伤口、骨折和脱臼的治疗（图 1.3）。 (31) 埃伯斯纸草书和埃德温·史密斯纸莎草书的一个显著特征是，它们都对病例研究做了精心安排，先是描述问题，继而进行诊断，然后作出决定（即确定该疾病是否可以医治）和治疗。

美索不达米亚医学表现出了与埃及治疗术相同的许多特征。巴比伦泥板和埃及纸草书一样包含有分门别类系统组织的病例研究，其中许多都显示出对于症状的细致观察和聪敏预后。美索不达米亚的治疗师在外科手术和药物配制方面也表现出了同样技能。和在埃及一样，医学出现了某种程度的专门化，不同类别的治疗师开始有了不尽相同的专长和职能。我们再次看到，治疗与宗教以及所谓的巫术密切融合在一起。疾病被视为恶魔（由于命运、疏忽、罪孽或巫术）侵入身体的结果。治疗是通过占卜（包括解释占星预兆）、祭祀、祈祷和巫术仪式来消除侵入身体的魔鬼。 (32)



图1.3 埃德温·史密斯外科纸草书（约公元前1600年）中的一列，藏于纽约医学科学院。

以上对埃及和美索不达米亚的数学、天文学和治疗术的概述为西方科学传统的起源提供了匆匆一瞥，也为我们考察希腊成就提供了背景。毫无疑问，希腊人肯定了解埃及和美索不达米亚先驱者的工作，并从中受益。在接下来几章中，我们将会看到埃及和美索不达米亚的这些成就如何进入和影响了希腊自然哲学。

第二章 希腊人和宇宙

荷马和赫希俄德的世界

请为我叙说，缪斯啊，那位机敏的英雄，
在摧毁特洛伊的神圣城堡后又到处漂泊，
见识过不少种族的城邦和他们的思想；
他在广阔的大海上身受无数的苦难，
为了保全自己的性命，使同伴们返回家园。
但他费尽了辛劳，终未能救得同伴，
只因为他们亵渎神明，为自己招灾祸：
一群愚蠢的人，拿高照的赫利奥斯的牛群饱餐，
神明剥夺了他们归返的时光。
女神，宙斯的女儿，请尽情为我们述说。
这时其他躲过了凶险的死亡的人们
都已离开战争和大海，抵返乡乡，
唯有他一人深深怀念着归程和妻子，
被高贵的神女卡吕普索，神女中的女神，
阻留在深邃的洞穴，一心要他做丈夫。
但岁月不断流逝，时限已经来临，
神明们终于决定让他返回家乡，
回到伊萨卡，只是他仍然难逃争斗，
当他回到亲人们中间。神明们怜悯他，
唯独波塞冬除外，他仍然怨怒着，
神样的奥德修斯，直到他抵达故土。(33)

这是荷马（Homer）《奥德赛》（*Odyssey*）的开篇，讲述的是奥德修斯（Odysseus）在特洛伊战争结束时回到伊萨卡（Ithaca）——有时得到诸神的帮助，有时又遭到诸神的阻挠。(34)《奥德赛》据说写于公元前7世纪，叙述了面对神的干预和干涉所行的英雄事迹。它和荷马的《伊利亚特》（*Iliad*）在我们所拥有的记载中最接近公元前6世纪之前的希腊史。当然，这两部史诗并非我们现代人所写的那种历史，但它们的确叙述了过去的历史事件和英雄事迹，是我们了解古希腊思想遗产——语言、学问和文化——的最好窗口。

但荷马并非我们了解希腊神话思想的唯一来源。与荷马大约同时代的赫希俄德（Hesiod）在其《神谱》（*Theogony*）中讲述了这样一部创世神话：

最先产生的是卡俄斯（Chasm，混沌），其次产生了盖亚（Gaia）——宽胸的大地，一切以冰雪覆盖的奥林匹斯山峰为家的神灵的永远牢靠的根基。……从混沌中还产生出厄瑞波斯（Erebus）和黑夜纽克斯（Nyx）；由黑夜产生出光明太空之神埃忒耳（Aether）和白昼之神赫莫拉（Hemera），纽克斯和厄瑞波斯相爱怀孕生出了他俩。大地盖亚首先生出了与她大小一样的布满星辰的天空乌拉诺斯。……大地还生出了绵延起伏的山脉，居于山

林水泽的女神纽墨菲（Nymphs）常常在此出没；大地还生出了波涛汹涌、永不枯竭的海神庞托斯（Pontos）。(35)

盖亚（地母；图2.1）又与其后代乌拉诺斯（Ouranos，天父）交合，生出了俄刻阿诺斯（Oceanus，环绕世界的河，是所有其他河流之父）、十二提坦（Titans）和一大群怪物。最终，提坦之一克洛诺斯（Kronos）阉割并推翻了他的父亲乌拉诺斯；继而，克洛诺斯又被他的儿子宙斯（Zeus，图2.2）所废黜。宙斯从独眼巨人（Cyclopes）那里获得了雷电，用它打败了提坦，确立了在奥林匹斯山的统治。(36)



图2.1 德尔菲的大地女神盖亚神庙（约公元前4世纪）



图2.2 宙斯铜像，藏于佛罗伦萨考古博物馆

我们还有其他一些早期神话残篇和希腊化时期（公元前335年以后）的许多神话集。这个神话文学世界给人的印象是，神在其中无所不在。神和人有着共同的历史。在这个世界中，拟人化的神干预着人的事务，把人作为实现其阴谋诡计的筹码——出于怨恨、愤怒、爱、欲望、仁慈、快乐或单纯的任性而行事。神也与自然现象有牵连。太阳和月亮被视为神，是忒伊亚（Theia）和许珀里翁（Hyperion）的后代。风暴、闪电和地震并不是非人格化的自然力量不可避免的结果，而是被视为神所意愿的壮举。这必然是一个反复无常的世界，其中没有任何东西可以可靠地预言，因为神的干预具有无限的可能性。

我们应当如何理解这一点呢？古希腊人真的认为构成我们所谓“希腊神话”的那些故事是真实的吗？他们果真相信居住在奥林匹斯山或其他某个神秘地方的诸神会彼此引诱并虐待偶遇他们的人吗？难道没有人对风暴和地震产生于神的任性表示怀疑？在前一章讨论史前思想时，我们已经看到这些问题是多么难以回答。(37) 不过可以肯定，任何用科学真理的现代标准来衡量这些信念的尝试都必然会导致误解。但是通过把荷马史诗中的神话与科学领域之外的现代信念相比较，我们可以了解一些东西。当一位职业运动员为胜利而感谢上帝时，他真的相信胜利是通过超自然的干预而取得的吗？还是说，这只是运动员的一种习惯性的说话方式？在某种程度

上，大多数运动员或许会期待其说法能被认真对待。但他们可能从未想到要用哲学或科学的标准来评判这些说法。他们并不想提出什么可辩护的哲学或科学真理，而是通过表达在其文化中被无意识吸收的习惯性信念来庆祝胜利。同样，虽然荷马和赫希俄德的著作似乎也提出了因果问题，但我们必须明白，这些著作并不是想充当科学或哲学论著——这种想法还尚未存在。荷马和赫希俄德——以及后来的史诗作者和吟游诗人——用传统方式记录英雄事迹是为了寓教于乐；如果把他们看成失败的哲学家或科学家，我们就不可避免会误解其成就。

但我们不能轻易忽视这些古代文献。毕竟，荷马和赫希俄德的著作是我们所拥有的极少数反映古希腊思想的材料之一；即使它们不能代表原始的希腊哲学，但数个世纪以来，它们一直是希腊教育和文化的核心，不可能不对希腊思想产生影响。人们所使用的语言和意象显然影响了他们所感知到的实在。虽然荷马和赫希俄德的史诗内容不像现代物理学或化学的内容那样被我们“相信”，但奥林匹斯山诸神的神话以及地方神祇是早期希腊文化的一个核心特征，影响着希腊人思考、言说和行为的方式。

最早的希腊哲学家

然而，一股清新之风即将从另一个方向吹来。公元前6世纪初，希腊文化中突然出现了一种全新的话语——这种思辨前所未有地理性（*nous*），关注证据，承认可以就主张进行辩论并且需要对其进行辩护。(38) 思辨的主题非常广泛，包括宇宙及其起源，地球及其居民，天体、地震、打雷、闪电等引人注目的现象，疾病和死亡，人类知识的本性，等等。

制造这一波思想活动的讲希腊语的人在地理分布上远远超出了现代希腊的边界。殖民、征服和吞并入侵部落使得他们的领土向北延伸至马其顿，向东延伸至小亚细亚（现在的土耳其），特别是沿着爱琴海海岸线的爱奥尼亚（*Ionia*）地区；向西横跨亚得里亚海到达南意大利和西西里岛。民族和文化在这些地区的融合也许有助于解释哲学和宇宙论思想在公元前5、6世纪的出现。(39)

那么，这些被我们称为“哲学”的新思维模式是什么呢？公元前6世纪，少数思想家开始对他们所处世界的本性进行一种严肃的、批判性的探究——这种探究一直延续到今天。他们追问世界的成分、组成、运作和形状；研究世界是由一种还是多种事物构成的；试图理解事物为何会产生或改变性质；沉思地震、日月食等异常自然现象，寻求不仅适用于某一次地震或食，而且适用于所有地震或食的普遍解释。他们开始反思论证和证明的规则。

这些早期哲学家不仅提出了新问题，而且也寻求新的解答。他们并没有把自然人格化，诸神从他们对自然现象的解释中消失了。赫希俄德把地和天看成神的后代，而哲学家留基伯（*Leucippus*，活跃于公元前435年）和德谟克利特（*Democritus*，活跃于公元前410年）却认为，世界及其各个部分产生于无生命原子在原始漩涡中的机械整合。诚然，这些哲学发展并非标志着希腊神话的终结。迟至公元前5世纪，历史学家希罗多德还保留了许多古老神话，其《历史》（*Histories*）中不乏关于神的干预的传说。根据他的记述，波塞冬用汹涌的潮水淹没了波斯人正在穿越的一片沼泽地。希罗多德还把波斯军队动身前往希腊时出现的一次日食视为一种超自然的预兆。但哲学家却提出了另一种（从其后来发展来看）强大的新解释，不包含任何超自然干预的迹象。阿那克西曼德（*Anaximander*，活跃于公元前555年）认为食源于天火火环中的孔隙被阻挡。根据赫拉克利特（*Heraclitus*，活跃于公元前500年）的说法，天体是盛满火的碗，当碗的开口一面背对我们时，就会产生食。阿那克西曼德和赫拉克利特的这些理论似乎并不特别缜密（在赫拉克利特之后又过了50年，哲学家恩培多克勒 [*Empedocles*] 和阿那克萨哥拉 [*Anaxagoras*] 认识到，食仅仅是巨大的阴影），但至关重要，他们把神排除在外。这些解释完全是自然主义的；食并不反映人的突发奇想或诸神的任意喜好，而仅仅反映了火环或天碗及其包含的火的本性。

简而言之，哲学家的世界是一个有序的、可预言的世界，事物依其本性在其中运作。用来指称这个有序世界的希腊词是 *kosmos*（和谐有序宇宙），我们的“宇宙论”（*cosmology*）一词便来自于它。受神干预的那个反复无常的世界被置于一旁，为有序和规律性留出了机会；混沌（*chaos*）让位于和谐有序宇宙。自然与超自然的清晰区分正在出现；人们普遍认为，应当仅从事物的本性中寻找原因（如果从哲学上考察原因的话）。由于他们关注的是自然或本性（*physis*），所以亚里士多德（*Aristotle*）把引入这些新思维方式的哲学家称为自然哲学家（*physikoi* 或 *physiologoi*）。

米利都学派与基本实在的问题

上述哲学发展似乎最先出现在爱奥尼亚。希腊殖民者已经在那里建立了以弗所（Ephesus）、米利都（Miletus）、帕加马（Pergamum）等繁荣的城市，其繁荣乃是基于贸易和对当地自然资源的开发。和许多边疆社会一样，爱奥尼亚或许鼓励了辛勤劳动和自给自足，带来了繁荣和机遇。它还使希腊人得以接触近东的艺术、宗教和学问，因为爱奥尼亚与近东有着文化、贸易、外交和军事上的联系。加之文化的融合、统治阶级读写能力的发展以及不为我们所知的其他因素，抒情诗和哲学领域的创造力涌现出来。

后来的一些作者，包括亚里士多德，都把米利都的泰勒斯（Thales，活跃于公元前585年）视为最早的爱奥尼亚哲学家。存留至今的残篇（并不包含泰勒斯本人写的任何原始著作）把他描述成一位几何学家、天文学家和工程师。据说他曾经成功预言了公元前585年的一次日食，从而声名大振，但凭借泰勒斯时代的希腊天文学知识是不大可能作出这样一种预言的。另一些残篇说他提出了一种理论，即大地是从水中现出来的，之后它像圆木一样浮在水上，这种想法也许更准确地代表了泰勒斯天文学和宇宙论的缜密程度。但在目前的语境下，对我们来说更有趣的是，他说（亚里士多德在两个半世纪后将这种说法归之于他）宇宙中必定存在着某种基本质料（他认为水是），万物皆由之构成，它在显现出来的变化中保持不变。亚里士多德说，大多数早期哲学家都认为，作为万物本原的基本原料是物质性的：

万物始所从来与其终所从入者，其性质变化不已而实体常如，他们称之为万物的本原。……这一哲学学派的创始者泰勒斯说“水是万物的本原”，因此他宣称大地浮在水上。(40)

阿那克西曼德（Anaximander，活跃于公元前550年）和阿那克西美尼（Anaximenes，活跃于公元前535年）这两位更年轻的米利都学派成员发展了这一基本质料或原料的主题。阿那克西曼德认为宇宙的起源或基本原料是无定（apeiron），这种东西在空间上没有限制和规定（因此不同于任何已知的东西），物质宇宙便源出于它。(41) 而据亚里士多德和特奥弗拉斯特（Theophrastus）所说，阿那克西美尼主张基本质料是气，它可以被稀释或浓缩，从而产生已知世界中的各种东西。这种气“因疏密而在本性上有所不同。如果稀薄就会变成火，如果浓厚就会变成风，然后变成云，（如果更加浓厚就会）变成水、土、石头；其他东西皆由此产生”。(42)（牛顿在17世纪对同一想法做了探索。）显然，米利都哲学家都是唯物论者和一元论者，后者把基本实在看成单一的。

所有这些也许看起来很原始。如果以21世纪的标准来判断，确实如此。但是，把过去与现在相比肯定会对过去的成就造成歪曲。当我们把米利都学派与其前人相比时，他们的重要性便显示出来了。首先，我们的三位米利都哲学家都提出了一种新问题，据我们所知，此前希腊文化或中东文化从未问过这种问题：事物的物质起源是什么？或者说，能以各种形式产生出我们感知到的各种事物的那种简单的基本实在是什么？这是在探求多样性背后的统一性和混沌背后的秩序。其次，米利都学派给出的回答中并无自然的人格化或神化，他们的世界观与荷马和赫西俄德的神话世界之间存在着概念上的鸿沟。米利都学派没有给诸神留下位置。在大多数情况下，我们并不知道他们对奥林匹斯山诸神有什么想法；他们并不援引诸神来解释事物的起源、本性或原因。第三，米利都学派似乎已经意识到，不仅要表述其理论，而且还要反驳这些理论的批评者和竞争者。这便是一直持续至今的批判性评价传统的开端。(43)

米利都学派对基本原料的思辨开创了一直持续至今的探索。在古代，米利都学派以后出现了各种思想流派。50年后，以弗所（一个离米利都不远的爱奥尼亚城市，图2.3）的赫拉克利特（Heraclitus，活跃于公元前500年）主张世界没有开端，也没有结束，而是最终由火构成。这是一团“永恒的活火”，在其“点燃”的形式（我们称之为“火”或“火焰”）与它的另外两种形式——水（液化的火）和土（固化的火）——之间连续转变。根据赫拉克利特的说法，这三种形式之间的动态平衡保证了一个永恒的、稳定的宇宙。(44) 于是，赫拉克利特假设了一个既变化又稳定的世界。根据柏拉图的说法，正是赫拉克利特把这个世界与河流相比，并创作了那句著名的格言：人不能两次踏入同一条河流。(45)



图2.3 古代以弗所遗址

到了公元前5世纪下半叶，原子论者米利都的留基伯（Leucippus，活跃于公元前440年）和阿布德拉（Abdera）的德谟克利特（Democritus，活跃于公元前410年）拓展了公元前6世纪的唯物论。留基伯和德谟克利特主张，世界是由在无限虚空中随机运动的无穷多个微小原子构成的。这些原子是小的看不见的坚固微粒，有无穷多种形状；通过这些原子的运动、碰撞和暂时排列，他们解释了我们经验到的各种事物和复杂现象。在宇宙层次，原子沿着巨大的涡旋或漩涡运动，诸世界（包括我们的世界）由此产生，并复归于原子。（46）

原子论者也对其他许多自然现象提出了天才的解释，但我们不要偏离要点。关于原子论者，重要的是他们把宇宙看成了一部无生命的机器，其中发生的一切都是惰性的物质原子依其本性运动的必然结果。没有心智或神闯入这个世界。生命本身被还原为惰性微粒的运动。目的或自由没有位置，统治世界的只有铁的必然性。这种机械论世界观在柏拉图和亚里士多德及其追随者那里将会失宠。到了中世纪，原子论主要是作为被诋毁的对象而幸存下来，偶尔也有人对它感兴趣。（47）它在17世纪大为复兴（带着一些新的变化），自那以后一直是科学讨论中一种强大的力量。

并非所有考察基本原料的人都是一元论者或唯物论者，也不是所有神都不见于他们的解释。（48）阿克拉格斯（Acragas）的恩培多克勒（Empedocles，活跃于公元前450年）大致与公元前5世纪下半叶的留基伯同时代，他识别出了物质事物的四种元素或他所谓的四“根”：火、气、土、水（以宙斯、赫拉、冥王爱多纽 [Aidoneus] 和冥后奈蒂斯 [Nestis] 的神话形式被引入）。恩培多克勒写道，由四根“产生出一切过去、现在和将来的存在，包括树木、男人和女人、走兽、飞禽和游鱼，还有受众生膜拜的长生的神灵。它们（四根）却仍是自身，彼此浸透，变成多种不同的形体”。（49）但是，只凭物质性的成分无法解释运动和变化。因此，恩培多克勒引入了另外两种非物质的本原：爱与争斗，它们造成了四根的聚合和分离。

恩培多克勒并不是唯一把非物质本原纳入基本实在的古代哲学家。公元前5、6世纪的毕达哥拉斯学派（主要集中在南意大利的希腊殖民地，他们不是以个人而是以一个思想“学派”而为我们所知）似乎主张（如果照字面去解释），最终的实在是数而不是物质。亚里士多德说，在研究数学的过程中，毕达哥拉斯学派震惊于数能够解释音阶等现象。根据亚里士多德的说法，“由于……所有其他事物的整个本性似乎都仿效数，数似乎是整个自然中最早的东西，所以他们 [毕达哥拉斯学派] 就推想数元素是万物的元素，整个天就是一个音阶和一个数”。（50）这是一段令人费解的文字，我们之所以没有把握，也是因为亚里士多德可能并没有充分理解毕达哥拉斯学派的学说或者完全公正地对待它。毕达哥拉斯学派真的相信物质性的东西是由数构造出来的吗？抑或他们仅仅是声称，物质性的东西的本性由基本的数的属性来决定？对此，我们永远也无法确定地知道答案。对于毕达哥拉斯学派的立场，一种合理的看法是：在某种意义上数先出现，其他一切都是数的产物；在这种意义上数就是基本实在，物质性的东西由数获得其属性甚或存在。如果更谨慎一些，我们至少可以断言：毕达哥拉斯学派把数看成实在的一个基本方面，数学是研究这种实在的一种基本工具。

变化问题

如果说公元前6世纪最突出的哲学问题是关于世界的起源和基本成分，那么一个相关的问题渐渐主导了公元前5世纪的哲学。变化是可能的吗？如果是，那么如何可能？对于21世纪的读者来说，这似乎是一个荒谬的问题，但我们稍加努力便可理解它对于公元前5世纪哲学家的重要性。首先，我们要知道这个问题不是对外行讲的，也不是在劳动者、工匠、商人等日常活动的语境下讲的，而是一个逻辑难题，是对哲学家的一项挑战：如果物质世界的成分是绝对不变的完全被动的东西，那么物质世界中可能存在我们经验到的变化、运动和活动吗？如果宇宙的基本组分只是被动地处于它们的位置，那么（作为一个逻辑问题或形而上学问题）运动和其他形式的变化如何可能呢？

赫拉克利特采取了这种形而上学进路（探究实在在最深层次的本性和结构），正如前一节所说，他明确肯定了变化——对立面的斗争——在一种整体上平衡或稳定状态下的实在性（事实上是普遍性）。⁽⁵¹⁾ 赫拉克利特所肯定的东西正是其同时代人巴门尼德（Parmenides，活跃于公元前480年，来自南意大利的希腊城邦爱利亚 [Elea] ）所要否定的。巴门尼德写了一部长篇哲理诗（哲学尚未把散文确定为其偏爱的论说形式），其大部分内容保存了下来。在这部长诗中，巴门尼德激进地认为，变化——所有变化——在逻辑上是不可能的。他先是基于各种逻辑理由来否认一个事物能够由不存在变成存在：例如，要使一个事物产生，为什么是在这一时刻而非另一时刻？它是通过什么方式产生的？不仅如此，这将使某种东西从无中产生，而这在逻辑上是不可能的。基于类似的理由，一个事物不可能发生变化。如果A变成B，则要么A已经是B（即A具有某种B性），要么A尚未是B。如果A已经是B，那么没有变化发生；如果A尚未是B，那么变化将要求从某种并不拥有B性的东西中获得B性，这使我们又回到了不可能无中生有的命题。因此无论是哪种情况，都没有变化发生。⁽⁵²⁾

巴门尼德的学生芝诺（Zeno，活跃于公元前450年）用一套证明拓展和捍卫了巴门尼德的这种学说，他反驳了一种变化——运动或位置变化——的可能性，但据信也适用于其他形式的变化。其中一个证明是“体育场悖论”。芝诺论证说，穿越一个体育场是不可能的，因为在跑完全程之前，必须先跑完全程的一半；而在跑完这一半之前，必须先跑完四分之一；在跑完四分之一之前，又必须先跑完八分之一；依此类推以至无穷。因此，穿越一个体育场就是穿越一个由一半组成的无穷序列，而在有限的时间内是不可能穿越或者“接触”（这是亚里士多德在讨论这个悖论时所使用的表述）无穷多个间隔的。同样的论证可被应用于任何空间间隔，因此所有运动都是不可能的。⁽⁵³⁾

我们不知道巴门尼德和芝诺是否会（以及会如何）尝试把这些逻辑结论运用到实际世界。毫无疑问，巴门尼德和芝诺早上起床，美美享用一顿早餐，然后前往公共广场开始一天艰辛的哲学思考。他们到达广场之后，难道会用一天中剩余的时间来论证自己仍然躺在家中的床上吗？我怀疑这一点。他们很清楚自己在哪里，到达这里用了多长时间；然而一戴上逻辑学家的帽子，他们便开始思索涉及变化可能性的逻辑前提的逻辑推论和适用范围。

巴门尼德对变化可能性的否认产生了巨大影响，它向一代代哲学家提出了难以回避的挑战。恩培多克勒用他的四“根”或四元素加上爱与争斗的理论作了回答。元素既不会产生也不会消亡，这样便满足了巴门尼德的基本要求。但它们的确实会聚合、分离和以不同比例相混合，因此变化也是真实的。原子论者留基伯和德谟克利特承认，单个原子是绝对不变的，所以在原子层次上没有任何种类的生灭变化。然而，这些不变的原子在永恒地运动、碰撞和聚合；通过原子的各种运动和排列产生了感觉经验世界中的无限多样性。因此，根据原子论者的说法，感官层次的变化背后是基本实在（原子）的不变性；变化和原子都是真实的。⁽⁵⁴⁾

知识问题

除了这些关于基本实在、变与不变问题的讨论，早期希腊哲学家还提出了第三个基本问题——知识问题（更专业的名称是认识论）。它隐含在对感官所揭示的各种事物背后的基本实在的探求中：如果感官并未揭示出理智所证实的东西（比如基本的不变性），我们就必须不再把感官作为真理的向导。巴门尼德在变化问题上的激进立场有明确的认识论含意：如果感官揭示了变化，那么这似乎表明感官是不可靠的，只有运用理性才能获得真理。原子论者也有理由贬低感觉经验。毕竟，感官揭示的是“第二”性质，如颜色、味道、气味和触觉性质，而理性却教导我们，只有原子和虚空才真实存在。在幸存下来的一个残篇中，德谟克利特提出有“两种知识，一种是真正的知识，另一种是模糊不清的知识。色、声、香、味、触都属于模糊不清的知识”。⁽⁵⁵⁾ 这一思想还未写完，残篇就中断了，但我们可以推想，在德谟克利特看来，真正的知识是理性知识。

如果说早期哲学家倾向于重理性轻感觉，那么这种倾向既不是普遍的，也不是毫无限制的。面对着巴门尼德的攻击，恩培多克勒为感官作了辩护。他指出，感官可能并不完美，但如果敏锐地运用，却是有用的向导。他写道：“来吧，尽你所能去思索每一样事物是如何显现的。既不要认为看到的比听到的更值得信任，也不要宣称听到的比你舌头上的清晰证据更高，也不要拒不相信你的四肢，理解之路无处不在。”克拉佐门奈（Clazomenae，爱奥尼亚的另一沿海城市）的阿那萨哥拉（Anaxagoras，活跃于公元前450年）在一份简短的残篇中指出，感官提供了“对含混事物的一瞥”。⁽⁵⁶⁾

希腊人的认识论关切（特别是希腊理性主义）所带来的一个收益是，他们把注意力转向了推理规则、论证和理论评价。形式逻辑要等亚里士多德来创造，但他在公元前5、6世纪的前辈们已经愈发意识到，需要对论证的可靠性作出检验，对理论的依据进行评价。巴门尼德和芝诺论证的严密性——例如他们对推论规则和证明标准的敏感——表明，希腊哲学在一个半世纪里有了多么大的进展。

柏拉图的理式世界

苏格拉底（Socrates）死于公元前399年，正好在世纪之交（当然是按照我们的而不是他们的日历），他的死成为希腊哲学史上一个方便的分界点。于是，苏格拉底在公元前5、6世纪的前辈们（本章前面讨论的那些哲学家）一般被称为“前苏格拉底哲学家”。但苏格拉底具有突出地位并非只是时间上的偶然，因为苏格拉底代表着希腊哲学的重点转移，从公元前5、6世纪的宇宙论关切转向了政治伦理议题。尽管如此，这种转移并未剧烈到使前苏格拉底的那些重要问题不再受到关注。在苏格拉底的年轻朋友和学生柏拉图（图2.4）的著作中，我们可以发现新旧两种问题。

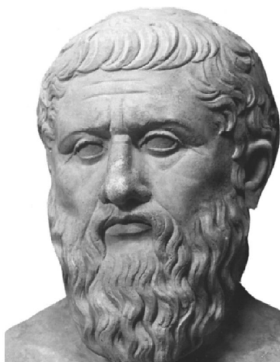


图2.4 柏拉图（公元1世纪的复制品），藏于梵蒂冈博物馆

柏拉图（前427—前347）生于雅典的一个名门望族。他积极参与城邦事务，无疑亲眼看见了导致苏格拉底被处死的那些政治事件。苏格拉底死后，柏拉图离开雅典，访问了意大利和西西里，在那里似乎接触到了毕达哥拉斯学派的哲学家。公元前388年，柏拉图回到雅典创建了他的学校——学园（Academy），年轻人可以在那里从事高等研究（图4.1）。柏拉图的作品几乎全是对话录，其中大部分保留了下来。我们将会看到，对柏拉图哲学的考察必须有高度的选择性，我们先从他对本实在的探究开始。（57）

柏拉图在他的对话录《理想国》（*Republic*）中反思了木匠实际制造的桌子与他心灵中关于桌子的理式（idea）或定义之间的关系。木匠在其制作的每一张桌子中都尽可能精确地复制心灵中的理式，但这种复制总是不完美的。任何两张桌子都不可能在最小的细节上一模一样，材料限制（比如节疤，翘曲的木板）使任何一张桌子都不可能完全符合理想的情况。

柏拉图指出，有一位神匠，他与宇宙的关系就如同木匠与桌子的关系。这位神匠——巨匠造物主（Demiurge）——根据一种理式或方案构建了宇宙，因此宇宙万物都是永恒理式或形式的复制品——但是由于神匠所获得材料的内在局限性，它们总是不完美的复制品。简而言之，存在着两个世界：一个是形式或理式的世界，包含着一切事物的完美形式；另一个则是物质的世界，这些形式或理式在其中得到了不完美的复制。

许多人可能会觉得柏拉图关于两个迥异世界的观念很奇怪，因此我们必须强调几点。形式是无形的、不可触的、不可感的；它们总是存在着，与巨匠造物主都具有永恒性；它们是绝对不变的。“形式”包括世间万物的形式或完美理式。我们无法谈及它们的位置，因为它们是无形的，因此不在空间之中。虽然无形和不可感，但它们客观存在着；事实上，真正的实在（完全的实在）只存在于形式世界中。相反，可感的有形世界是不完美的和短暂的。物体是形式的复制品，因此其存在依赖于理式，在这个意义上物体具有更少的实在性。形式的存在是首要的，其有形复制品的存在则是派生的。

柏拉图在《理想国》第七卷著名的“洞喻说”中阐明了这种实在观。一些人被囚禁在一个深深的洞穴中，受锁链所缚，无法转动头部。他们身后有一面墙，墙后面有一团火。有人在墙后走来走去，把各种东西举过墙头，包括人和动物的雕像；这些东西在囚徒们可见的墙壁上投下影子；囚徒们只能看到这些东西的投影，而且他们从小就生活在洞穴中，记不起任何其他东西。他们不会想到这些影子仅仅是他们看不到的物体的不完美影像，因此误把影子当成了真实的东西。

柏拉图说，我们所有人也是这样。我们是囚禁在肉体之中的灵魂。洞喻中的影子代表感觉经验世界。从其牢笼向外凝视的灵魂只能感知到这些闪烁不定的影子，无知者却宣称这些影子就是实在。然而，确实存在着雕像和其他物体，这些影子只是其微弱的表现；也确实存在着人和动物，那些雕像乃是其不完美的复制品。为了把握这些更高的实在，我们必须摆脱感觉经验的束缚，爬出这个洞穴，直到最终能够看到永恒的实在，从而进入真知的世界。(58)

这些看法对于前苏格拉底哲学家的关切有何含意呢？首先，柏拉图将他所说的形式等同于基本实在，从而将可感的有形世界指为派生的或第二性的存在。其次，通过给变与不变分别指定不同的实在性层次，柏拉图给变与不变都留下了空间：有形世界展现的是不完美和变化，而形式世界则以永恒不变的完美性为特征。因此，变与不变都是真实的，都是事物的特征；但不变属于形式世界，从而有更大的实在性。

第三，正如我们所看到的，柏拉图提出了认识论问题，把观察与真知（或理解）对立了起来。感官远没有导向知识或理解，而是限制我们的锁链；通过哲学反思才能获得知识。这种观点显见于《斐多篇》（*Phaedo*）中，柏拉图在其中强调感官对于获得真理没有用处，并指出灵魂在试图运用感官时不可避免会受骗。

对柏拉图认识论的简短说明常常在这里结束；但有一些重要的限定，如果遗漏将是一个严重的错误。事实上，柏拉图并不像巴门尼德所做的和《斐多篇》中可能暗示的那样完全摒弃感官。在柏拉图看来，感觉经验有各种有用的功能。首先，感觉经验可以提供有益健康的消遣。其次，对某些可感物体（尤其是那些具有几何属性的物体）的观察可以将灵魂引向形式世界中更高贵的对象；柏拉图用这个论证来为天文学研究辩护。第三，柏拉图（在其回忆说中）主张，感觉经验可以实际唤起回忆，使灵魂回想起它在之前存在时认识的形式，从而激起一种回忆过程，导向对形式的真正认识。

最后，虽然柏拉图坚信关于永恒形式的知识（最高的也许是唯一真正的知识）只有通过运用理性才能获得，但可变的物质世界也是一种可接受的研究对象。这些研究是为了提供理性在宇宙中运作的范例。如果这是使我们感兴趣的东西（正如它有时使柏拉图感兴趣那样），那么研究它的最好方法肯定是观察。《理想国》显然蕴含着感觉经验的正当性和用处，柏拉图在其中承认，从洞穴中走出来的囚徒先是用视觉来把握生物、星辰，最后理解最高贵的（物质性的）可见物——太阳，但如果渴望理解“本质性的实在”，他就必须“凭借不受任何感官帮助的真实性”。因此，理性和感觉都是值得拥有的工具，在特定场合运用哪一种工具将取决于研究对象。(59)

表达所有这些还有另一种方式，也许有助于说明柏拉图的成就。当柏拉图为形式指定实在性时，他实际上是把实在性等同一类事物所共有的属性。真正实在性的承载者既不是（例如）这只左耳下垂的狗，也不是那只狂吠的狗，而是每只个别的狗（当然是不完美地）所共有的一只狗的理想化形式——正是凭借那些特征，我们才能把它们全都称为狗。因此，要想获得真正的知识，我们必须抛开个体事物所特有的特征，而去寻求使它们成为一类的那些共有的特征。以这种温和的方式来表述，柏拉图的观点便有了明显的现代意味：理想化是许多现代科学的一个突出特征；我们发展出了注重本质而忽略偶性的模型或定律。然而，柏拉图比这走得更远，他不仅认为真正的实在可见于一类事物的共同属性中，而且强调这些共同属性（理式或形式）有客观、独立和在先的存在性。

柏拉图的宇宙论

我们正在考察的学说——柏拉图对前苏格拉底哲学家的回应，见于《理想国》、《斐多篇》和其他各种对话录——仅仅代表了他整个哲学的一小部分。柏拉图还写了一篇对话录《蒂迈欧篇》（*Timaeus*），显示了他对于自然界的兴趣。这里我们看到了柏拉图对于天文学、宇宙论、光与颜色、元素以及人体生理学的看法。由于《蒂迈欧篇》是整个中世纪流传的唯一一篇完整的柏拉图对话，所以它是柏拉图持续影响的一个主要渠道。它为中世纪早期（12世纪之前）提供了非常连贯的自然哲学，所以对我们很重要。

柏拉图说《蒂迈欧篇》中的内容是一个“可能的故事”，这使一些读者误以为它是一个神话，其中不包含柏拉图本人的思想。事实上，柏拉图明确说过，这是一切可能记述中最好的，任何比可能记述更好的东西都被主题排除了。只有当我们解释了永恒不变的形式时，才能获得确定性；而当我们描述物质世界中不完美的可变事物时，我们的描述不可避免会带有对象的不完美性和可变性，因此只是“可能的”描述。

我们在《蒂迈欧篇》中看到了什么？它最引人注目的一个特征是，柏拉图强烈反对前苏格拉底哲学思想中的某些特征。自然哲学家已经剥夺了世界的神性；在此过程中，他们也剥夺了世界的计划和目的。根据这些哲学家的说法，事物按照其内在本性运作，这解释了宇宙的秩序和规律性。于是秩序是内在的，而不是外在的；它不是被一个外部动因强加的，而是来自内部。

柏拉图认为这种观点不仅愚蠢，而且危险。他无意恢复那些干预宇宙日常运作的奥林匹斯山诸神，但他确信，必须把宇宙的秩序和合理解释为由一个外在心灵所强加。如果说自然哲学家从自然（本性）中找到了秩序的来源，那么柏拉图则将它定位于心灵中。（60）

柏拉图把宇宙描述成一位神匠即巨匠造物主的作品。根据柏拉图的说法，巨匠造物主是一位仁慈的工匠、一个理性的神（事实上是理性的化身），他力图克服材料内在的局限性，从而尽可能造就一个尽善尽美和理智上令人满意的宇宙。巨匠造物主面对一片充满着未成形材料的原始混沌，从中构造出宇宙，并按照一个理性计划为其赋予了秩序。这不像犹太教-基督教的创世记述那样是从无中创造宇宙，因为原始材料已经存在，并且包含着巨匠造物主无法控制的属性；巨匠造物主也不是全能的，因为他要受到材料的约束和限制。然而，柏拉图显然想把造物主描述成一个超自然的存在，迥异于并且外在于他所构建的宇宙。至于柏拉图是否想让读者照字面来理解巨匠造物主是另一个问题，它引发了很多争论，也许永远得不到解决。但无可争议的是，柏拉图希望宣称宇宙是理性和计划的产物，宇宙中的秩序是理性的秩序，这种秩序被从外部强加给了坚固的材料。

这个造物主不仅是理性的工匠，而且也是数学家，因为他按照几何原理建造了宇宙。柏拉图的记述借用了恩培多克勒的四根或四元素：土、水、气、火，但（也许是受毕达哥拉斯学派的影响）把它们还原成了数学成分或组分。在柏拉图时代人们已经知道，有且只有五种正几何多面体（由完全相同的平面组成的对称立体）：正四面体（4个等边三角形）、正立方体（6个正方形）、正八面体（8个等边三角形）、正十二面体（12个等边五边形）和正二十面体（20个等边三角形）（图2.5）。柏拉图使这些正多面体成为一种“几何原子论”的基础——将每种元素与一种正多面体联系起来。火是正四面体（最小、最尖锐和最易移动的正多面体），气是正八面体，水是正二十面体，土是立方体（最稳定的正多面体）。最后，柏拉图把正十二面体（最接近球形的正多面体）等同于整个宇宙。这并不是柏拉图几何分析的结束，因为他把代表元素的每一个三维几何形体都还原成了它的二维组分，我们将在下面看到。（61）

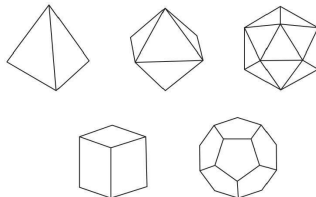


图2.5 五种柏拉图正多面体：正四面体、正八面体、正二十面体、立方体和正十二面体

这一体系有三个特征值得讨论。首先，它用与恩培多克勒的理论相同的方式解释了变化和多样性：元素能以各种比例混合，产生出物质世界中的各种事物。其次，它使得由等边三角形

构成的三种元素（四面体、八面体和二十面体）可以相互转化，从而进一步解释了变化。例如，一个水微粒（二十面体）可以分解为组成它的20个等边三角形，这些三角形又可以重新组合成两个气微粒（八面体）和一个火微粒（四面体）。只有土，由于是由正方形构成的（而正方形沿对角线分开并不能产生等边三角形），所以被排除在这种转化过程之外。第三，柏拉图的几何微粒代表着迈向自然的数学化的重要一步。对我们来说，看看这一步迈得有多大具有重要意义。柏拉图的元素并不是具有正方形、四面体等形状的物质实体；在这样的体系中，物质仍会被视为基本原料。对柏拉图来说，存在的只有形状（几何形体）；几何原子仅仅是正多面体，正多面体又可以被完全还原为平面几何图形。水、气和火并不是三角形的物体，它们（归根结底）仅仅是恰当排列的三角形。毕达哥拉斯学派将一切事物还原为数学第一原理的纲领已经实现。

柏拉图接着描述了宇宙的许多特征，让我们看看其中几项。柏拉图展示了对于宇宙论和天文学的精深造诣。他提出大地是球形的，被球形的天包围着。他在天球上定义了各种圆，标出了太阳、月亮和其他行星的路径。他认识到太阳沿着一个相对于天赤道倾斜的圆（我们称之为黄道）每年绕天球运行一周（图2.6）。他知道月亮沿大致相同的路径每月绕行一周，水星、金星、火星、木星和土星也是如此，它们分别有各自的速度，偶尔会逆行，水星和金星从未远离太阳。他甚至知道这些行星的整体运动（如果我们把它们沿黄道的缓慢运动与天球的周日旋转结合起来）是螺旋形的。也许最重要的是，柏拉图似乎已经认识到，行星运动的不规则性可以通过匀速圆周运动的组合来解释。（62）

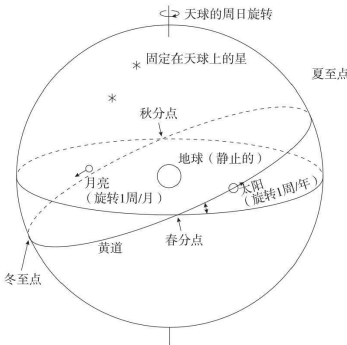


图2.6 柏拉图描绘的天球

当柏拉图把目光从宇宙降至人体时，他解释了呼吸、消化、感情和感觉。比如他有一种视觉理论，主张从眼中发出的视觉的火与外界的光相互作用，产生一条视觉路径，能将可见物体的运动传递给观察者的灵魂。《蒂迈欧篇》甚至提出了一种疾病理论，概述了一种确保健康的养生法。

柏拉图描绘的是一个美妙的宇宙。它最突出的特征是什么呢？巨匠造物主用三角形和正多面体构造了一个具有至高合理性和美的最终产物；而宇宙如果是理性的，就必定是有生命的。我们在《蒂迈欧篇》中读到，巨匠造物主“希望使世界变得尽可能接近那个最好的、在各个方面都圆满的、可理解的东西，于是就把它制造成一个可见的有生命的东西”。但一个有生命的东西必定拥有灵魂；因此在宇宙的中心，巨匠造物主“安置了一个灵魂，使之延展到整个宇宙，并用灵魂将整个宇宙从外面包裹起来；于是他只建造了一个世界，它是圆的并且围绕一个圆圈旋转，虽然孤单，但因其卓越而能以己为伴，无需其他任何相识者或朋友而是自足的”。这个世界灵魂最终要为宇宙中的所有运动负责，一如人的灵魂要为人体的运动负责。这里我们看到了带有强烈泛灵论色彩的起源，它一直是柏拉图主义传统的一个重要特征。出于对原子论世界那种无生命的必然性的反感，柏拉图描述了一个有灵魂的宇宙，它渗透着理性，充满了目的和设计。（63）

柏拉图的宇宙论中并非没有神的存在。首先，巨匠造物主是存在的；除此之外，柏拉图还给世界灵魂赋予了神性，并把行星和恒星视为一群天神。然而，与传统希腊宗教的神不同，柏拉图的神从干扰自然进程。恰恰相反，在柏拉图看来，正是神的稳定性保证了自然的规律性；太阳、月亮和其他行星必定以匀速圆周运动的某种组合而运动，这种运动恰恰因为最完美和最理性，所以是神唯一可以设想的运动。因此，柏拉图重新引入神并不表示回归了荷马世界的不可预测性。恰恰相反，对柏拉图来说，神的功能是支持和解释宇宙的秩序与合理性。柏拉图恢复神乃是为了解释在早期自然哲学家看来要求放逐神的那样一些宇宙特征。（64）

早期希腊哲学的成就

如果用现代科学的眼光来考察早期希腊哲学，那么我们对它的某些部分会感到很熟悉。前苏格拉底哲学家对宇宙的形状、安排、起源及其基本成分的研究使我们想起了现代天体物理学、宇宙学和粒子物理学仍在研究的问题。然而，早期哲学的其他部分却显得相当陌生。今天的科学家并不研究变化在逻辑上是否可能，或者到哪里可以找到真正的实在。如果有谁能找到某位物理学家或化学家仍在经常操心如何平衡关于理性和观察的主张，那将是大功一件。科学家再也不谈论这些问题了。但这是否意味着，研究这些问题是浪费时间，早期哲学家穷其一生研究这些问题是误入歧途或者有思想缺陷呢？

这个问题需要谨慎处理。早期自然哲学家固然关注我们不再感兴趣的某些问题，但绝不能用来指控他们的事业；在任何思想探索的过程中，总有一些问题得到了解决，另一些问题变得过时。但反驳还可以更进一步：是否有些问题本来就不适当或不正当，以至于它们从一开始就是徒劳的呢？柏拉图和自然哲学家是否在这些问题上白费了时间和精力？我们也许可以这样来回答。诸如终极实在为何物、自然与超自然的区分、宇宙秩序的来源、变化的本性、知识的基础等主题截然不同于现在大多数科学家所关注的对不可思议的实验材料（比如一项化学反应、一个心理过程或一个气象事件）的解释；但不同并不等于无用或不重要。至少直到牛顿为止，这些大问题与今天大学科学课程中的各种问题一样，要求自然研究者予以足够关注。这些问题之所以有趣和重要，恰恰是因为它们是为研究世界而创造出基本概念和词汇的努力的一部分。基本问题的命运往往就是被后来那些把基础视为理所当然的人看成没有意义。例如，我们今天可能会觉得自然与超自然的区分显而易见；但在认真作出这种区分之前，对自然的研究根本不可能开始。

因此，早期哲学家是从唯一可能的地方——开端——开始研究的。他们创造了一种自然观，数个世纪以来，它一直是科学信念和研究的基础——这种自然观或多或少也为现代科学所预设。与此同时，他们提出的很多问题已经解决——往往只是草草解决，而没有获得决定性的回答，但这已经足以使其不再成为科学关注的前沿。随着它们淡出我们的视野，一些更为细致的研究取而代之。要想理解科学事业的丰富性和复杂性，就必须看到它的两个部分——基础和上层结构——是互补互惠的。现代的实验室研究是在一个宽泛的观念框架内发生的，如果没有（由前辈们创造的）对自然或基本实在的预期，它甚至无法开始；反过来，实验室研究的结论又使我们对这些最基本的观念进行反思，迫使我们对其进行精炼和（偶尔是）修正。历史学家的任务便是理解这一事业的方方面面。如果说自然哲学家的花园位于通往现代科学之路的开端，那么科学史家在启程之前先在其阴凉角落作一番流连或许不无裨益。

第三章 亚里士多德的自然哲学

生平和著作

公元前384年，亚里士多德（图3.1）出生在希腊北部斯塔吉拉（Stagira）镇的一个特权家族。他的父亲是马其顿国王阿敏塔斯二世（Amyntas II，亚历山大大帝的祖父）的御医。亚里士多德有机会得到特殊教育：17岁时，他被送往雅典师从柏拉图。作为柏拉图学园的成员，他在雅典待了20年，直到公元前347年左右柏拉图逝世。此后数年，亚里士多德四处游历和研究，穿过爱琴海来到小亚细亚及其沿岸诸岛。在此期间，他开展了生物学研究，并遇到了后来成为其学生和终生同事的（来自莱斯博斯 [Lesbos] 岛的）特奥弗拉斯特。公元前342年，亚里士多德回到马其顿，成为年轻的亚历山大（后来的“亚历山大大帝”）的私人教师。公元前335年，雅典陷于马其顿统治，亚里士多德回到雅典，开始在吕克昂（Lyceum）——老师们经常光顾的一个公共花园——教学。直到公元前322年逝世前不久，亚里士多德一直生活在那里，并且建立了一个非正式的学派。（65）

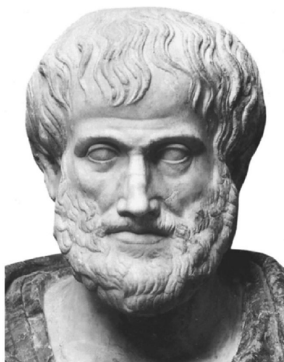


图3.1 亚里士多德，藏于罗马国家博物馆

在长期的学习和教学生涯中，亚里士多德系统而全面地提出了他那个时代重要的哲学问题。据说他写了150多部论著，其中大约有30部流传至今。留存下来的著作似乎主要是一些讲课笔记或未打算广为流传的未完成论著；无论确切来源如何，这些著作显然是面向包括高级学生在内的其他哲学家的。其现代译本可以摆满一层书架，代表着一个极为广泛和强大的哲学体系。这里我们不可能考察亚里士多德的全部哲学，而只能考察其自然哲学的基本原理——从他对前苏格拉底哲学家和柏拉图立场的反应开始。（66）

形而上学和认识论

与柏拉图长期交往的亚里士多德当然非常精通柏拉图的形式理论。柏拉图强烈贬低（但没有完全拒斥）感官所觉察到的物质世界的实在性。柏拉图主张，完满的实在只见于不依赖其他任何东西而存在的永恒形式。而构成可感世界的物体则由形式获得了它们的特征甚至是存在本身；因此，可感物体的存在仅仅是派生的或从属的。

亚里士多德拒绝接受柏拉图为可感物体指定的这种从属地位。可感物体必定可以独立存在，因为在亚里士多德看来，它们就是构成实际世界的东西。此外，亚里士多德指出，使个体物体具有自身特点的那些特性并非在形式世界有在先的分离存在，而是属于物体本身。例如，并没有狗的完美形式独立存在于形式世界，并且被不完美地复制于个体的狗从而赋予其属性。对亚里士多德来说，存在的仅仅是个体的狗。这些狗肯定有一些共性，否则我们便无权称之为“狗”，但这些属性存在于个体的狗之中并属于个体的狗。

对于这种看待世界的方式，我们也许并不陌生。在本书的大多数读者看来，认为可感的个别物体是第一性的实在（亚里士多德所谓的“实体”）似乎是常识，亚里士多德的同时代人或许也会产生同样的印象。但如果它是常识，它是否也是好的哲学？也就是说，它能否成功地或至少是看似合理地解决前苏格拉底哲学家和柏拉图所提出的那些困难的哲学问题——基本实在的本性、认识论关切以及变与不变的问题？让我们逐一讨论这些问题。（67）

决定把实在定位于可感的有形物体，并没有就实在说出很多东西——它仅仅告诉我们应当在可感世界中寻找实在。在亚里士多德的时代，哲学家已经要求知道更多：哲学家会要求知道，日常经验中的有形物质（木头、水、气、石头、金属、肉等）本身是事物不可还原的基本组分，还是由更基本的东西复合而成。亚里士多德通过区分属性及其基体（subject）而解决了这个问题。他（就像我们大多数人会做的那样）坚持认为，属性必定是某种东西的属性；我们把那种东西称为属性的“基体”。身为一种属性就要属于一个基体；属性不能独立存在。

于是，个体的有形物体既有属性（颜色、重量、质地等），也有某种东西来充当属性的基体。这两种角色分别由“形式”和“质料”来承担。有形物体是形式与质料的“复合物”——形式是由使物体是其所是的那些属性构成的，而质料则充当着形式的基体或基底。例如，一块白色的岩石因其形式而是白的、硬的、重的等；但质料也必须存在，以充当形式的基体，而且在与形式的结合中，质料并未带入自身的属性。（68）（我们将在第十二章联系中世纪学者的澄清和拓展工作对亚里士多德学说作进一步讨论。）

在现实中，我们永远也无法把形式与质料分离，它们只能呈现为一个统一的复合体。倘若可以分离，我们就可以把属性（不再是某种东西的属性）放在一堆，而把（完全没有属性的）质料放在另一堆——这显然是不可能的。但如果形式与质料永远不可分离，那么说它们是事物的实际组成部分不就毫无意义了吗？这难道不是存在于我们心灵之中而非外部世界之中的一种纯逻辑区分吗？对亚里士多德来说肯定并非如此，对我们来说可能也不是；在否认冷或红的实际存在性之前，我们大多数人会三思而行，尽管我们永远也收集不到一桶冷或红。简而言之，亚里士多德根据常识观念构建了一幢哲学大厦，其说服力着实令我们惊讶。

亚里士多德断言第一性的实在是具体的个别事物，这肯定有认识论的意涵，因为真正的知识一定是关于真实存在的事物的知识。根据这种标准，柏拉图的注意力自然转向了永恒的形式，它们可以通过理性或哲学反思而被认识。而亚里士多德关于具体个体的形而上学则把他的知识探求引向了个体、自然和变化的物质世界——一个由感官感知的世界。

亚里士多德的认识论复杂而缜密。这里只需指出，获得知识的过程始于感觉经验。由重复的感觉经验产生了记忆；通过一种“直觉”或洞察过程，有经验的研究者可以由记忆识别出事物的普遍特征。例如，通过对狗的反复观察，有经验的养狗人逐渐认识到狗到底是什么，即他逐渐理解了狗的形式或定义，也就是使一个动物成为为狗的那些关键特性。请注意，亚里士多德和柏拉图一样决心把握事物的普遍特性或属性；但与柏拉图不同，亚里士多德认为必须从个体的物质事物开始。一旦我们把握了普遍的属性或定义，我们就可以把它用作演绎证明的前提。（69）

因此，获得知识的过程始于经验（在某些语境下，这个词宽泛到足以包括常识或传闻）。在这种意义上，知识是经验的，离开这些经验我们什么也无法知道。但我们通过这一“归纳”过程所了解到的东西只有以演绎形式表达出来，才能成为真正的知识；最终结果是以普遍定义为前提进行的演绎证明（它在欧几里得几何学的证明中得到了很好的展示）。亚里士多德虽然讨论了知识获取过程中的归纳阶段和演绎阶段（后者远多于前者），但尤其在对归纳的分析方面还

远远不及后来的方法论家。

抽象地说，这就是亚里士多德所概述的知识理论。它是否也是亚里士多德本人在科学研究中实际运用的方法呢？可能不是——不过也许会有例外。和现代科学家一样，亚里士多德并未遵循一部方法论的指导手册行事，而是依照粗糙的现成方法，完成那些业已被实践证明的常用程序。有人曾把科学定义为“尽你所能，百无禁忌”；当亚里士多德进行（比如说）广泛的生物学研究时，他无疑正是这样做的。在思考知识的本性和基础时，亚里士多德提出了一种与自己的科学实践并不完全一致的理论体系（一种认识论），这并不让人意外，也肯定不是性格缺陷所致。(70)

本性与变化

公元前5世纪，变化问题（在一个很小的哲学家共同体中）已成为一个著名的哲学问题。公元前4世纪，柏拉图把变化局限于不变的形式世界在物质层面的不完美摹本，从而解决了变化问题。而对于亚里士多德这位在哲学上恪守可感个体之完全实在性的著名自然哲学家来说，变化问题是一个极为紧迫的问题。(71)

亚里士多德的出发点是一个常识假定：变化是真实的。但这本身并没有使我们走多远；变化的观念能否经受住哲学的详细检查仍然有待证明，也需要表明变化如何能得到解释。亚里士多德的储备库中有各种武器来达到这些目的。首先是他的形式与质料学说。如果任何物体都是由形式与质料组成的，亚里士多德就能给变与不变都留出空间：当物体发生变化时，它的形式改变了（通过新形式取代旧形式的过程）而质料未变。亚里士多德进而指出，形式的变化发生在两个对立面之间，一个是将要获得的形式，另一个则是它的缺乏或缺失。干变湿，冷变热，就是从缺乏（干或冷）到预期形式（湿或热）的变化，因此对亚里士多德而言，变化从来不是随随便便的，而是局限于连接两种对立性质的狭窄过程；因此，即使在变化过程中也能辨别出秩序。

一个坚定的巴门尼德主义者也许会抗议说，这种分析仍然无法逃脱巴门尼德对所有变化的反驳，因为它不可避免会要求从无中产生某种东西。亚里士多德的回答可见于他关于潜能与现实的学说。亚里士多德无疑已经承认，倘若仅有的两种可能性就是存在与不存在，即事物要么存在，要么不存在，那么从不热到热的转变的确会涉及从不存在到存在的过程（从热的不存在到热的存在），从而容易遭到巴门尼德的反驳。但亚里士多德认为，通过假定有三个而不是两个与存在有关的范畴，就能成功地避开这种反驳，这三个范畴是：①不存在，②潜在存在，③现实存在。如果这就是事物的状态，那么变化就可以在潜在存在与现实存在之间发生，而无须涉及不存在。亚里士多德的想法也许用生物学领域的例子最容易说明。一颗橡子是一棵潜在的橡树而不是实际的橡树。在长成橡树的过程中，它实际变成了起初只是潜在存在的东西。因此，变化涉及从潜能到现实的过渡——不是从不存在过渡到存在，而是从一种存在或某种程度的存在过渡到另一种存在。或者举几个非生物学领域的例子：从地上举起的重物之所以下落是为了实现它的潜能（和其他重物一起位于宇宙中心）；雕刻家能用锤子和凿子把大理石内部潜在存在的形状实现出来。

尽管这些论证能使我们逃脱与变化观念相关的逻辑困境，从而相信变化是可能的，它们仍未谈及变化的原因。为什么一颗橡子会从潜在的橡树长成现实的橡树，或者一个物体会由黑变白，而不是保持其原有状态？亚里士多德用一种复杂而微妙的、并不总是一致的关于本性和因果的理论作了回答。鉴于这些困难，我们不再详尽解释而只作简短陈述。

亚里士多德指出，我们所居住的世界是一个有序的世界，世间万物一般以可预测的方式运作，因为任何自然物都有一种“本性”，只要没有不可克服的障碍造成干扰，这种本性（主要与形式有关）将使物体按照惯常方式运作。或如一位现代评注者所说，本性“指事物内部的一种东西，它从根本上决定事物自身如何运作”。在卓越的动物学家亚里士多德看来，生物有机体的成长和发展很容易用这样一种内在驱动力的活动来解释。一颗橡子之所以会变成一棵橡树，是因为它的本性便是如此。但这一理论不仅适用于生物的成长，其适用范围甚至完全超出了生物学领域。狗吠、石头下落、大理石受雕刻家的雕凿，这些都是因其各自的本性。亚里士多德最终认为，宇宙中的所有变化和运动都可以追溯到事物的本性。对于自然哲学家（顾名思义，他们对变化和可变之物感兴趣）来说，这些本性是核心研究对象。(72)

对于亚里士多德“本性”理论的这个一般表述需要作一限定——人工制品是特例，因为这些制品除了其各个组分的本性之外并不拥有自身的本性。如果车子是由木头和铁组成的，那么木头的本性和铁的本性并不会产生出一种复合的“车子的本性”。而在有机世界中，构成有机体的各个器官和组织本性产生出整个有机体的本性。人体的本性并不是其各个组织和器官的本性之和，而是作为一个有机整体的活人所特有的本性。

明白了这种本性理论，我们就能理解亚里士多德科学实践中一个曾使现代评注者和批评家迷惑和苦恼的特征，即他的著作中缺乏任何类似受控实验那样的东西。不幸的是，这种批评忽视了亚里士多德的目的，该目的极大地限制了其方法选择。如果像亚里士多德所认为的那样，应当从处于自然无羁绊状态下的事物行为中发现其本性，那么人为限制将只会造成干扰和破坏。(73) 倘若存在干扰时事物仍以惯常方式运作，那么我们现代的研究就是白费力气。如果我们设置的条件阻碍了物体的本性揭示自身，那么我们知道的仅仅是，物体的本性将在干扰之下隐藏自己。实验设计破坏而不是揭示了事物的本性。因此，不能把亚里士多德的科学实践解释

成源于愚钝和缺陷，即未能察觉到一种对程序的明显改进，而应理解为一种方法，这种方法与他所感受的世界相一致并且适用于他所感兴趣的问题。实验科学的产生并不是因为终于出现了某个聪明人觉察到人工条件有助于探索自然，而是要等到各种条件得到满足——比如，这种程序许诺能够解答的那些问题必须先已出现。(74)

在对亚里士多德的变化理论进行分析的最后，我们必须简要谈谈亚里士多德著名的四因说。理解一个变化或一件人工制品的产生就是去认识它的原因（也许最好译为“解释性的条件和因素”）。原因有四种：事物的形式；形式所基于的质料，它在变化中保持不变；引起变化的动因；变化所要达到的目的。它们分别被称为形式因、质料因、动力因和目的因。举一个极为简单的例子——制造一尊雕像，其形式因是赋予大理石的形状，质料因是获得这种形状的大理石，动力因是雕刻家，目的因是制造这尊雕像的目的（比如美化雅典人，或者纪念一位雅典英雄）。有时很难确定这些原因中的某一种，有时则有不正一个原因出现，但亚里士多德确信，他的四因说提供了一个普遍适用的分析框架。

为了澄清“形式”因和“质料”因的意思，我们已经详细讨论过形式与质料的区分；动力因则非常接近于现代的原因概念，这里无需作进一步评论；但“目的”因还需要作一些解释。首先，“目的因”（final cause）这一英文表述源于拉丁词finis，意思是“目标”、“目的”或“终点”，它与它在亚里士多德的四因中经常最后出现毫无关系。亚里士多德非常正确地指出，如果对目的或功能缺乏认识，许多事物就无法理解。例如，要想解释口中牙齿的排列，我们就必须理解它们的功能（前面的尖牙用于撕扯，后面的臼齿用于研磨）。或者举一个无机界的例子，倘若不了解锯子所要承担的功能，就无法理解锯子为什么被制成那个样子。亚里士多德甚至认为目的因比质料因更高，他指出锯子的目的决定了必须使用的材料（铁），而我们拥有一块铁这一事实绝不能决定我们要把它制成锯子。(75)

关于目的因，也许最重要的一点是，它清楚地表明了目的（更专业的术语是“目的论”）在亚里士多德宇宙中的作用。亚里士多德的世界并非原子论者那个惰性的、机械的世界，在原子论者的世界中，个体原子自行运动而完全不考虑其他原子。亚里士多德的世界不是一个偶然和巧合的世界，而是一个有序的、有组织的世界，一个目的世界，事物在其中朝着由其本性所决定的目标发展。用亚里士多德在何种程度上预示了现代科学（就好像他的目标是回答我们的问题，而不是回答他自己的问题似的）来评价其成就既不公正，也没有意义；但值得注意的是，事实证明，亚里士多德目的论所导向的对功能解释的强调将对所有学科都具有深刻的意义，直到今天仍然是生物科学中一种占主导地位的解释模式。

宇宙论

亚里士多德不仅设计了研究和理解世界的方法和原则：形式与质料、本性、潜能与现实、四因，而且在此过程中还发展出了一些详细而有影响的关于大量自然现象的理论，上至天空，下至大地及其居住者。(76)

让我们从起源问题开始。亚里士多德坚决否认开端的可能性，坚称宇宙是永恒的。他认为另一种看法是不可思议的，即宇宙在某个时间点产生，比如这违反了巴门尼德对无中生有的限制。事实证明，亚里士多德对这个问题的看法将使中世纪的基督教评注者们感到非常棘手。

亚里士多德认为这个永恒的宇宙是一个大球，月球所处的球壳将其分成上下两个区域。月亮以上是天界，以下是地界；在空间上居间的月球也具有居间的本性。地界或月下区的特征是生、死和各种短暂变化，而天界或月上区则是永恒不变的循环区域。这种图示似乎显然源于观察；在《论天》(On the Heavens)中，亚里士多德指出：“在整个历史上，就我们的记录所及，无论是整个最外层天还是它的任何一个固有部分都没有发生过任何变化。”(77)他又说，如果我们观察到天上有永恒不变的圆周运动，我们就能推断出，天不是由地界元素构成的，(观察表明)地界元素的本性是短暂地直线上升和下降。天必定是由不朽的第五元素(地界元素有四种)或以太构成的。天界完全被这种第五元素所充满(没有虚空)，且被分成携带行星的若干同心球壳，就像我们后面将要看到的那样。在亚里士多德看来，天具有一种更高的、类似于神的地位。(78)

月下区则是生灭无常的舞台。和前人一样，亚里士多德也在探究构成月下区众多实体的基本元素。他接受了最初由恩培多克勒提出、后被柏拉图采纳的四元素：土、水、火、气。他和柏拉图一样认为这些元素实际上可以被还原成某种更为基本的东西，但他没有柏拉图那种数学倾向，因此拒绝接受柏拉图的正多面体及其三角形组分。相反，他选择可感性质作为最终的建筑材料，从而表明自己相信感觉世界的实在性。有两对性质是至关重要的：热-冷和干-湿。它们可以结合成四对，每一对都产生出一种元素(图3.2)。请注意，亚里士多德又一次使用了对立面。没有任何东西能够阻止这四种性质中的任何一种因外界影响而被其对立面所取代。如果水被加热，即水的冷屈服于热，则水就变成了气。这一过程很容易解释物态变化(从固体到液体到气体，以及反之)，以及从一种东西到另一种东西的更一般转变。炼金术士很容易以这样一种理论为基础。(79)

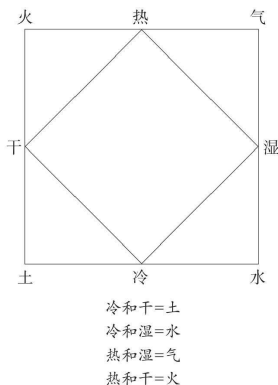


图3.2 亚里士多德关于元素与性质对立面的正方形示意图。这幅图的一个中世纪(公元9世纪)版本见Johh E.Murdoch, Album of Science: Antiquity and Middle Ages, p.352。

宇宙万物完全充满了宇宙，没有留下任何空的空间。要想理解亚里士多德的观点，就必须抛开那种近乎无意识的原子论倾向；我们绝不能把物质性的东西设想成微粒的聚集，而应想象成连续的整体。如果说组成面包的显然是由细小空间隔开的面包屑，那么就没有理由不推测这些空间被某种更精细的东西如气和水所充满。肯定没有简单的证明方式，事实上也没有任何显然的理由使我们相信水和气绝不是连续的。亚里士多德将类似推理应用于整个宇宙，得出结论说：宇宙是充满的，是一种实满(plenum)，不包含任何虚空。这种断言将会遭到中世纪学者的抨击。

亚里士多德用各种论证来捍卫这一结论，比如下面这个论证：落体速度依赖于它所通过介

质的密度——介质密度越小，落体的运动就越快。因此在虚空中（密度为零），没有任何东西可以减慢物体的下落，由此我们不得不得出结论，物体将以无限大的速度下落——这是荒谬的，因为它意味着物体可以在同一时间处于两个位置。批评者常常指出，这一论证既可以证明虚空不存在，也可以证明无阻力并不必然带来无穷大的速度。这当然是有道理的。但我们要知道，亚里士多德对虚空的否认并不依赖于这条推理。事实上，这只是与原子论者所作的长期斗争的一小部分，在这场斗争中，亚里士多德用各种论证反驳了虚空（或空的空间）概念，说服力各有不同。（80）

除了热冷、湿干，每一种元素还是轻的或重的。土和水重，但土又比水更重。气和火轻，但火比气更轻。亚里士多德把轻归于火和气时，并不只是说它们不够重，而是说它们在一种绝对意义上是轻的；轻并非较弱的重，而是重的对立面。因为土和水重，所以向宇宙中心下落是其本性；气和火轻，所以向外围（即地界的外围，包含月球的球壳）上升是其本性。因此，如果没有阻碍，土和水将在宇宙中心聚集；土由于更重，将会到达更低的位置，在宇宙中心形成一个球体；水则聚集成土球外部的同心球壳。气和火自然上升，但火因为更轻，将会占据最外层区域，气则聚集成火内部的同心球壳。理想情况下（元素没有混合，也没有任何东西阻碍四种元素的本性实现自己），这些元素将形成一组同心球：火在最外面，然后是气和水，土则位于中心（图3.3）。但在现实中，世界主要由混合物组成，元素之间相互干扰，理想状况从未实现。不过，理想排列决定了每一种元素的自然位置；土的自然位置在宇宙中心，火的自然位置恰在月亮天球之内，等等。（81）

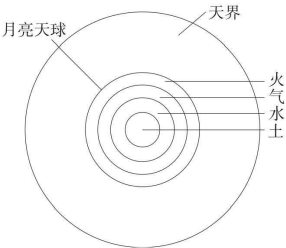


图3.3 亚里士多德的宇宙

必须强调的是，元素的排列是球形的。土聚集在中心形成地球，地球也是球形的。亚里士多德用各种论证来捍卫这种信念。他根据其自然哲学指出，既然土的自然倾向是移向宇宙的中心，那么它必定会围绕宇宙中心对称排列。他还注意到观察证据，比如月食期间地球所投的圆形阴影，以及观察者在大地表面南北运动会改变星体的视位置。亚里士多德甚至记述了数学家们估计的地球周长（400000斯塔德 [stades] = 大约45000英里，约为现代值的1.8倍）。亚里士多德为大地球形的主张所作的辩护从未被遗忘，也从未遭到严重质疑。那个广为流传的神话，即中世纪的人认为地球是平的，是现代入杜撰的。（82）

最后，我们必须注意这种宇宙论的一个意涵，即空间并非事件发生的一个中性的、同质的背景（类似于我们现代的几何空间概念），而是具有属性。或者更确切地说，我们的世界是一个空间世界，而亚里士多德的世界则是一个位置世界。重物之所以会移向它在宇宙中心的位置，不是因为它倾向于与位于那里的其他重物相结合，而仅仅是因为寻求那个中心位置是其本性；即使由于某种奇迹，那个中心碰巧未被占用（在亚里士多德的宇宙中这在物理上是不可能的，而仅仅是一种有趣的想象事态），它仍将是每一个重物的目的地。（83）

天界运动和地界运动

理解亚里士多德运动理论的最好方式是把握它的两个基本原理。第一个基本原理是：运动从来不是自发的，没有推动者就没有运动；第二个基本原理是两种运动的区分：运动物体朝向自然位置的运动是“自然”运动，朝着任何其他方向的运动只有在外力强制下才会发生，因而是一种“受迫”运动。

在自然运动中，推动者是物体的本性，它使物体倾向于朝着元素的理想球形分布所规定的自然位置运动。混合物倾向于朝哪个方向运动取决于构成混合物的各种元素的比例。当一个做自然运动的物体到达其自然位置时，运动便停止了。在受迫运动中，推动者是一个外界的力，它迫使物体违反其自然倾向，不再朝着其自然位置做直线运动。当外界的力撤去时，该运动便停止了。(84)

到目前为止，这听起来似乎很合理。但一个明显的困难是如何解释这一现象：一个被水平抛出从而做受迫运动的抛射体，在与其推动者脱离接触之后为什么不立即停止运动？亚里士多德的回答是介质继续充当了推动者。我们抛出一个物体时，也对周围介质（例如空气）产生了作用，使之有了推动物体的能力；这种能力从介质的一部分传向另一部分，抛射体总能接触一部分介质，正是这些介质使之持续运动。如果这似乎令人难以置信，那么（在亚里士多德看来）与之竞争的观点更难以置信，即天然倾向于朝着宇宙中心运动的抛射体能够水平运动或向上运动，尽管不再有任何东西使它这样运动。

推动力并非运动的唯一决定因素，在所有实际的地界运动中还存在着阻力。对亚里士多德来说，运动的快慢似乎显然取决于两个决定性因素：推动力和阻力。于是问题就产生了：推动力、阻力和速度之间的关系是什么？虽然亚里士多德可能没有想到有一个普遍适用的定量定律，但他对此问题并非不感兴趣，他也曾几次涉足定量领域。在《论天》和《物理学》中论及自然运动时，亚里士多德声称，两个不同重量的物体下落时，走过给定距离所需的时间与重量成反比（一个两倍重的物体只需一半时间）。在《物理学》的同一章中，亚里士多德把阻力引入了对自然运动的分析，他认为，如果相同重量的物体通过不同密度的介质，则它们走过给定距离所需的时间将与介质的密度成正比；阻力越大，物体的运动就越慢。最后，亚里士多德还在《物理学》中讨论了受迫运动，声称如果给定的力推动给定的重物（违反其本性）在给定时间内走过给定距离，那么同样的力在相同时间内将可以推动两倍重的物体走过一半距离（或用一半时间走过同样距离）；或者，一半的力将推动一半重的物体在相同时间内走过同样距离。(85)

经过不懈的努力，亚里士多德的一些后继者由这些陈述总结出了一个一般定律。该定律通常被表述为：

$$V \propto F/R$$

即速度（V）与推动力（F）成正比，而与阻力（R）成反比。对于重物的自然下落这一特殊情况，推动力就是物体的重量（W），于是这个关系变为：

$$V \propto W/R$$

对大多数运动而言，这些关系也许并不十分违背亚里士多德的意图；但像这样为其赋予数学形式，却暗示它们对于V、F和R的任何取值都成立——亚里士多德肯定会否认这种说法。例如他曾明确说过，阻力与推动力相等时，运动将完全停止，但上述公式并不能给出这样的结果。而且，速度在这些关系中的出现严重歪曲了亚里士多德的概念框架，因为其概念框架并不包含作为一种可量化的运动量度的速度概念，他仅仅通过距离和时间来描述运动。把速度当作一个可被赋予数值的专业科学术语乃是中世纪的贡献。

亚里士多德因这一运动理论而受到了严厉批评，批评者们认为，任何一个明眼人都能看出它的致命缺陷。但这种批评正当吗？首先，我们的目标是结合当时的文化背景来理解历史人物的行为、信念和成就，而不是根据他们在多大程度上与我们相似而加以称赞或责备。其次，对亚里士多德运动理论的一些批评只适用于由追随者或批评者强加给亚里士多德的理论，而不适用于他自己的理论。第三，真正的（且被恰当语境化的）亚里士多德理论在今天是非常合理的，在公元前4世纪也肯定非常合理。比如各种考察已经表明，受过现代大学教育的人大都乐于赞同亚里士多德运动理论中的许多基本原理。第四，我们可以把亚里士多德理论中相对较少的定量内容解释成源于其更一般的自然哲学。亚里士多德的主要目标是理解事物的本性，而不是探讨诸如运动物体的空间-时间（或位置-时间）坐标这样的偶然因素之间的定量关系；即使对后者进行彻底考察，也不能给我们任何有关前者的有用信息。你尽可以批评亚里士多德漠视了现

代科学家感兴趣的某些内容，但由此并不能了解对亚里士多德重要的任何东西。

天界的运动则是完全不同的现象。天由不朽的第五元素构成，没有对立面，因而不能发生性质的变化。这样一个区域似乎应当绝对无运动，但即使是对天的不经意观察也足以击败这一假说。因此，亚里士多德为天赋了最完美的运动——连续的匀速圆周运动。除了是最完美的运动，匀速圆周运动似乎还能解释观察到的天体旋转。

到了亚里士多德时代，这些旋转成为希腊人的研究对象已有数百年，成为之前文明的研究对象已有上千年。人们认识到，“恒”星的运动是完全均匀的，就好像被固定在一个匀速旋转的、周期约为1天的天球上。但有7颗星，即漫游的星或行星，却呈现出一种更为复杂的运动，当恒星天球周日旋转时，行星似乎在恒星天球上缓慢行进；这7颗星是太阳、月亮、水星、金星、火星、木星和土星。太阳沿着所谓的黄道自西向东缓慢经过恒星天球（大约每天 1° ），速度变化很小，黄道经过了黄道带的中心（图2.6）。月球大致沿着相同路径运动，但速度更快（大约每天 12° ）。其他行星也以不同速度沿着黄道运动，偶尔会改变运动方向。

这些复杂的运动与天界匀速圆周运动的要求相容吗？比亚里士多德早一代的欧多克斯（Eudoxus）已经表明它们是相容的。我将在第五章回到这个话题；这里只需指出，欧多克斯把每一种复杂的行星运动都视为一系列简单的匀速圆周运动的组合。他给每颗行星指定了一套同心球，又给每一个球分配了复杂行星运动的一个组分。亚里士多德接受了这个体系，但作了改动。最终，他构造了一部复杂的天界机器，由55个行星天球外加恒星天球所组成。

天的运动原因是什么呢？亚里士多德的自然哲学必然会引出这个问题。当然，天球是由第五元素构成的，其永恒运动必定是自然的而非被迫的。这种永恒运动的原因本身必定是不动的，因为如果不假定一个不动的推动者，我们很快就会发现陷入了无穷倒退：一个运动的推动者一定是从另一个运动的推动者那里获得了运动，如此等等。亚里士多德把诸行星天球的不动的推动者确定为“原动者”（Prime Mover），一个代表着至善的有生命的神，他已经完全现实化，完全沉浸于自我沉思，没有空间性，与其所推动的天球相分离，完全不同于传统的拟人化的希腊诸神。那么，原动者或不动的推动者如何引起了天的运动？不是作为动力因，而是作为目的因，因为动力因要求推动者与被推动者有接触。也就是说，原动者是天球所渴求的对象，天球通过做永恒的匀速圆周运动来努力仿效其不变的完美性。任何读到这些讨论的读者都有理由认为，整个宇宙只有一个不动的推动者；因此，当亚里士多德宣布实际上每一个天球都有自己不动的推动者作为其爱慕对象和运动的目的因时，就让人感到有些惊奇了。（86）

作为生物学家的亚里士多德

我们无法确定亚里士多德何时以及如何对生物科学产生了兴趣。他父亲是个医生，这当然是我们要考虑的一个因素。亚里士多德的生物学研究无疑经历了很长时间，而他在莱斯博斯岛（在小亚细亚海岸边）度过的几年为他观察海洋生物提供了绝佳机会。在收集生物数据方面，他可能得到了学生们的帮助，也肯定利用了医生、渔夫和农民等其他观察者的叙述。这种研究工作的成果是一系列长篇的动物学论著以及关于人类生理学和心理学的短篇著作，它们的现代译本篇幅达400多页。这些著作作为系统动物学奠定了基础，并且在2000年里深刻影响了人类的生物学思想。(87)

在亚里士多德时代，人体解剖学和生理学因其医学意义而长期引起人们的注意，研究它们也许并不需要别的理由，但亚里士多德感到也有责任为动物学研究作辩护。在《论动物的部分》（*On the Parts of Animals*）中，他承认与天相比动物是卑贱的，而且动物学研究令许多人反感。但他认为这种反感是幼稚的，并且指出，在动物学研究中可资利用的材料的数量和丰富性弥补了研究对象的卑下。他还认为，由于兽性与人性极为相似，所以动物学研究有助于认识人的身体结构；他记录了在动物界发现现象的原因所带来的愉悦，并且指出，秩序和目的在动物王国显得尤为清晰，这就给了我们一个反驳原子论者的绝佳机会，原子论者认为，“自然作品”完全是偶然的产物。(88)

亚里士多德认识到，生物学既有描述的一面也有解释的一面。他把对生物学现象的解释看成最终目标，但也承认收集生物学材料是工作的第一步。他为满足这一需要而撰写的《动物志》（*History of Animals*）是生物学信息的宝库。亚里士多德从人体开始，把它作为标准来比较其他动物。他把人体进一步分为头、颈、胸、臂和腿，继而讨论了内部特征和外部特征，包括大脑、消化系统、性器官、肺、心脏和血管。

然而，亚里士多德贡献最大的并不是人体解剖学领域，而是描述性的动物学领域。他在《动物志》中提到了500多种动物，许多动物的结构和行为被描述得相当细致，这往往以娴熟的解剖为基础。虽然亚里士多德非常关注理论性的分类问题，但实际上，他采用了以多属性（multiple attributes）为基础的“自然”分类或流行分类。他把动物分成两大类——“有血的”（即有红色血液的）和“无血的”。前一类又可分为胎生四足动物（能产活动幼仔的四足哺乳动物）、卵生（或产卵的）四足动物、海洋哺乳动物、鸟和鱼；后一类则可分为软体动物（如章鱼和墨鱼）、甲壳类动物（包括螃蟹和虾）、贝壳类动物（包括蜗牛和牡蛎）和昆虫。亚里士多德按照他所判断的生命热度（degree of vital heat）而将这几大类排列在一个关于存在的等级体系中。(89)

虽然亚里士多德涉及了整个动物界，但他最熟悉的无疑是海洋生物，在这方面他展示了精湛的一手知识。例如人们常常提到，他用直到19世纪才得以确证的方式描述了狗鲨的胎盘。但亚里士多德在动物界的其他领域也显示出了精深的造诣。他对鸟卵孵化的描述便是其细致观察的一个极好例子：

鸟的卵生均以相同方式进行，但从受孕到出生的时长却有所不同。……对于普通母鸡来说，经过三天三夜，就有了胚胎的最初迹象。……与此同时蛋黄开始形成，朝尖的一端上升，这里是卵的原初成分之所在，也是孵出卵的地方；心脏出现了，宛如蛋白中的一块血斑。这个斑点不停跳动，好像被赋予了生命，……两条充血的血管在心脏中盘绕延伸……一层带有血纤维的膜现在从血管开始包裹着蛋白延展。没过多久，身体分化出来，起初很小很白。头清晰可辨，头上的眼睛高高鼓起……(90)

列举和描述世间生命的博物学无疑是一项吸引人的活动，一些人或许会把它当成目的本身。但对于亚里士多德而言，博物学只是实现更高目标的一种手段——它是事实材料的来源，将会导向生理学认识和因果解释。对他来说，真正的知识永远是因果知识。

亚里士多德的生理学所基于的原理与在其他自然哲学领域起作用的原理相同。（至于它们是先是在生物学领域被提出来然后应用于形而上学、物理学和宇宙论，还是反之，学者们尚有争论。）(91) 于是，形式与质料、潜能与现实、四因，特别是与目的因相联系的功能或目的要素是其生物学的核心。亚里士多德在其《论动物的生成》（*On the Generation of Animals*）中总结了恰当的生物学解释的组成部分：“一切生成之物或被制造之物必定①由某种东西生成，②通过某种东西的作用而生成，③会变成某种东西。”(92) 当然，有机体所由以生成的东西是它的原因因；使它生成的作用是其形式因或动力因（在亚里士多德的生物学中这两种原因经常合而为一）；它所变成的东西或完全发展的目标是其目的因。

于是，任何有机体都是由质料和形式组成的：质料是构成身体的各个器官；形式则是将这些器官塑造成一个统一有机整体的组织原则。亚里士多德将形式确认为有机体的灵魂，并且让形式来负责有机体的生命特性——营养、繁殖、生长、感觉、运动等。事实上，亚里士多德根据生命体对若干种形式或灵魂的拥有程度而将生命体排列在一个等级体系中，这些灵魂各自执行某些特定的功能。植物拥有营养灵魂，这种灵魂使它们能够吸收营养、生长和繁殖。除了营养灵魂，动物还拥有感觉灵魂，它解释了感觉并（间接）解释了运动。最后，除了这两种较低的灵魂，人还拥有理性灵魂，它提供了更高的理性能力。如果像亚里士多德所坚持的那样，灵魂仅仅是有机体的形式，那么灵魂（包括人的灵魂）显然并非不朽；有机体死后就分解了，其形式也化为乌有。当亚里士多德的著作进入中世纪的基督教文化时，这种学说将会成为争论的焦点。(93)

亚里士多德关于形式、质料和四因的形而上学如何来解释生殖呢？这是亚里士多德生物学的核心问题之一。首先，亚里士多德指出，雌雄两性的存在反映了形式因或动力因（这里被当成同一种东西）与这种原因所作用的质料之间的区分。在人和高等动物中，雌性提供了质料——经血。雄性的精液承载着形式，将其印在经血上以生成新的有机体。拥有大量生命热的高等动物的幼仔作为该物种充分发育的个体被活着生下来；对于生命热较为缺乏的动物来说，其子代是在体内孵化的卵；随着完善性等级的下降，就到了体外产卵的动物，卵的完善性依赖于具体的热度的；该等级的底部是产生蛆虫的无血动物：

我们必须认识到，自然是如何按照规则的等级序列对繁殖进行正确安排的。更完善、更热的动物生成性质完善的后代……这些动物从一开始就在其体内生成活的动物。第二类动物并非从一开始就在体内生成完善的动物（因为它们先在体内产卵后才进行胎生）。……第三类动物并不产生完善的动物，而是产下完善的卵。本性更冷的动物产下不完善的卵，其卵在体外获得了完善。……第五类也是最冷的一类动物甚至不从自身产卵；但只要后代获得了形成卵的条件，它就在母体外成卵。……昆虫先是产下蛆，蛆长大后变成卵状物……(94)

在亚里士多德的繁殖理论中异常突出的完善性观念把我们带到了亚里士多德生物学解释的第三个也是最后一个因素——目的因，或者说处于生成过程中的生物有机体之本质。在亚里士多德看来，生物学家总是需要认识有机体完全的、成熟的形式或本性。只有这种知识才能使理解有机体的结构及其各个部分的存在和相互关系。例如，亚里士多德通过谈及整个有机体的需要而解释了陆地动物中肺的存在。他认为，有血动物因其温热而需要一种外界的冷却动因。对于鱼来说，这个动因是水，因此鱼有鳃而不是肺。而会呼吸的动物则由空气来冷却，因而配备了肺。(95) 对成熟形式的认识也是解释有机体生长的一个环节，因为随着有机体努力实现其内部的潜能，有机世界中存在着一种向上的运动。例如，倘若我们不明白橡树是橡子的最终目的，我们就无法理解橡子中发生的变化。最后，目的与功能进入亚里士多德的生物学不仅是为了解释个体或物种的形式或生长，也是为了在宇宙层次上解释自然秩序中各个物种的相互依赖和关系。

当然，亚里士多德的生物学体系还有很多内容。他解释了营养、生长、移动和感觉，考察了大脑、心脏、肺、肝脏和生殖器等主要器官的功能。需要注意的是，他认为心脏是身体的核心器官，不仅是生命热之所在，也是情感和感觉之所在。他提出了生物领域中的等级概念：他认为形式高于质料，生命高于非生命，雄性高于雌性，有血高于无血，成熟高于不成熟。事实上，他把生命排列在一个关于存在的等级体系中，始于顶端的原动者，经人下降到胎生、卵生和产蛆动物，最后到植物。

在讨论的最后，我们简要分析一下亚里士多德生物学著作中的方法。如果说有某个科学分支要求观察，那么必定是生物学（特别是博物学）。无法设想亚里士多德会试图将他关于动物结构和习性的描述建立在任何别的基础之上。他往往亲自作这种观察，我们发现他的著作中包含有大量运用经验方法的情况，包括解剖。然而，没有哪位独自工作的博物学家能够收集到亚里士多德生物学著作中包含的那么多资料。显然，他依靠了旅行者、农民和渔民的叙述，助手们的帮助以及前人的著作。亚里士多德一般会对其资料持批判态度，甚至对他自己的观察也显示出一种健康的怀疑精神。然而，他的怀疑并不总是足够，其生物学著作中有许多错误描述的例子。至于生物学理论，亚里士多德（和任何理论家一样）不得不根据观察资料作出推论；他的推论即使与我们的并不总是一致，也依然能够显示出历史上最卓越的生物学家之一所拥有的洞察力。当然，它们也显示出亚里士多德更大的哲学体系的强大影响，该体系持续影响着他所提出的问题、关注的细节和对这些问题的理论解释。(96)

亚里士多德的成就

我常就做历史的正确方法发表一番训导，这也许看起来是在对牛弹琴，但良知要求我继续下去，直到我可以确定这头牛已经开窍。衡量一个哲学体系或科学理论的恰当标准不是看它在多大程度上预示了现代思想，而是看它在处理当时的哲学和科学问题方面取得了多大成功。如果必须要作比较，那一定是在亚里士多德与他的前人之间，而不是亚里士多德与现代人之间。用这种标准来判断，亚里士多德的哲学成就令人叹为观止。在自然哲学中，他对前苏格拉底哲学家和柏拉图提出的重要问题作了微妙而复杂的讨论：基本原料的本性、认识它的正确方式、变化和因果性问题、宇宙的基本结构、神的本性及其与物质事物的关系，等等。

在分析具体自然现象方面，亚里士多德也远远超出了所有前人。可以毫不夸张地说，他几乎单枪匹马地创建了多个全新的学科。他的《物理学》中包含着对地界动力学的详细讨论。

《气象学》（*Meteorology*）对彗星、流星、雨、虹和雷、闪电等高空现象作了精彩讨论。《论天》则将某些前人的工作发展成一种对行星天文学影响深远的论述。他还涉足地质领域，研究过地震和矿物学。他详细分析了感觉和感觉器官，特别是视觉和眼睛，提出了一种直到17世纪都有影响的关于光和视觉的理论。他关注物质的结合，对我们来说这些就是基本的化学过程。他还写了一本讨论灵魂及其官能的书。正如我们看到的，他对生物科学的发展作出了里程碑式的贡献。

在接下来几章，我们将讨论亚里士多德的影响。我这里只是总结说，亚里士多德之所以在古代晚期有强大影响，在13世纪到文艺复兴时期占据统治地位，并非因为那个时期的学者在理智上很软弱或者教会进行了干涉，而是源于亚里士多德哲学和科学体系无法抗拒的解释力。亚里士多德的获胜凭借的是说服力而不是强迫。

第四章 希腊化时期的自然哲学

亚里士多德于公元前322年逝世，这几乎恰好就是亚历山大大帝（前334—前323年）东征结束之时。亚历山大大帝建立了一个庞大的希腊帝国，由此敲响了希腊自治城邦的丧钟。他大大扩张了希腊版图，把希腊语和希腊文化向东带到了兴都库什山脉（Hindu Kush，现在阿富汗东北部），跨过印度河进入印度，向南带到了埃及。然而，亚历山大及其后继者也借鉴了被征服民族的成果，对希腊文化与外来要素进行了综合，我们称之为“希腊化”（意为“希腊式的”）。虽然希腊要素占绝对主导，但创造这个术语的历史学家们希望把希腊化时期与他们认为未经掺杂的古“希腊”文化区分开来。于是，“希腊化时期的自然哲学”指的是整个希腊帝国的学者和有识之士关于自然的思想。短期来看，重心仍在传统的希腊本土；不过最终，其领导地位被南边的埃及亚历山大城和西边的罗马所取代。

学校与教育

在考察希腊化自然哲学的内容之前，我们需要考察它的社会基础——培育和传播哲学特别是自然哲学知识的社会体制机制。当然，知识可以在私人之间传播，家长传给孩子，朋友传给朋友，师傅传给徒弟，等等。但随着知识变得越来越复杂，可能越来越需要发展出一种更为正式的集体教育制度。这种情况发生在古希腊吗？如果是，那么由此产生的教育制度是什么性质的？(97)

任何古代社会都不要求正规教育，但在早期希腊的统治阶层中，若干年初等水平的教育渐渐成为一种理想。由于针对的是青春期前的儿童（*paides*），所以这种教育被称为*paideia*。它通常由两部分组成：锻炼身体的体操（*gymnastike*）和陶冶心灵或精神的缪斯技艺（*mousike*）。体操包括体育（*physical culture*）和运动（*athletics*）。缪斯技艺则涵盖了缪斯掌管的所有艺术，特别是音乐和诗歌。然而，社会需要最终淘汰了这种由两部分组成的体系，公元前5世纪初出现了培养读写能力的学校。

体操教育大都在运动场或角斗学校进行，也可能在公共体育馆。缪斯技艺和文学教育几乎在任何地方都可以开展，包括公共建筑或老师家中。必须注意，这种教育与现代大众义务教育毫无相似之处。老师们以私人身份自发从事教育活动，贵族们则根据个人需要和倾向来利用老师的服务。

公元前5世纪，随着被称为“智术师”（*sophists*）的巡游教师的出现，这种教育模式发生了重大变化。当时的教育已经是严格的初等教育，主要以体育运动和艺术为导向。大约在公元前5世纪中叶，智术师的出现为雅典提供了某种新的东西。首先，他们提供的教育水平更高。其次，他们的目标是培养公民和政治家，这就要求教育内容转向理智事务特别是政治事务。智术师会提供我们所谓的集体辅导（*group tutorials*），它没有固定课程或普遍模式，肯定也没有共同的哲学体系，指导时间由各方商定。（历史学家常说时间为3到4年，但最近有人指出，在某些情况下，指导时间可能“仅为1周或1小时”。(98)）为了招揽生意，智术师需要引起注意，因此，他们常常在公共场所授课，比如广场（公共市场）或大型公共体育馆（当时雅典有3个）。如果揽不到生意或者不再受欢迎，他们就前往另一个地方。

在这一背景下，我们就可以开始理解苏格拉底和柏拉图的教学活动了。苏格拉底和柏拉图无疑在很多方面都与智术师不同——他们并不巡游，而是一直待在雅典，而且教学方法也不同于智术师——但这些区别可能对当时的雅典人并不重要，他们必定把这两个人当成了智术师运动的典型代表。公元前388年，柏拉图结束意大利之行回到雅典，在学园创建了一所学校。学园就位于城墙外，是一个大型公共体育馆，长期以来一直用于教育。如果说这一事业有何不同寻常的话，那就是柏拉图的学校非常持久，他去世后还持续了很长时间。(99)

柏拉图的学校是一个哲学共同体，其学者的年龄和成就各不相同，但都能平等相待。柏拉图无疑是主导力量，他为人师表，通过批评帮助后学。但别人也可以批评他，从而（和现代研究生讨论班的老师一样）教学相长。(100) 此事业背后无疑有一股宗教潜流；学园致力于为缪斯服务，可能有一些我们所谓的宗教仪式。但它肯定不要求教义上的正统，学园（至少原则上）向持有任何信仰的学者开放。学者们无须缴纳费用便可以参加学园的各种活动，直至感到厌倦或生活无着为止。后来，柏拉图在学园附近购置了一块土地，用于开展某些活动。学园的自有产业，以及柏拉图为遴选继承人而作的规定，无疑有助于学园的长期存在。

亚里士多德在柏拉图的学校待了20年，直到公元前348~前347年柏拉图逝世。公元前335年，亚里士多德在雅典被马其顿占领之后回到那里，此时他本可以继续待在学园，但他没有那样做，而是在雅典的另一个体育馆吕克昂创建了另一所学校。和学园一样，吕克昂长期以来一直在从事教育活动。亚里士多德及其追随者习惯于在吕克昂边漫步边教学（*peripatos*），从而获得（或使用）了“逍遥学派”（*Peripatetic*）的称号，此后他们便以此著称于世。亚里士多德的吕克昂和柏拉图的学园在许多方面都很相似，但方法和侧重点并不相同。在方法上，亚里士多德开创了合作研究，这表现于他的博物学研究和对早期哲学文献的系统收集。在侧重点上，亚里士多德的生物学兴趣与柏拉图的数学兴趣形成了强烈对比，两人的形而上学也有明显分歧。(101)

此时的雅典已在希腊世界取得了教育的领导地位，其他教师很快便来到这里以伺良机。基提翁的芝诺（*Zeno of Citium*）于公元前312年左右来到雅典，开始在雅典广场一角的饰有彩绘的柱廊（*stoa poikile*）从事教学，从而创建了一所讲授“斯多亚派”（*stoic*）哲学的学校。伊壁鸠鲁（*Epicurus*）是一个生于萨摩斯岛的雅典公民，公元前307年左右回到雅典，购置了一所房

子和一座花园，在那里创建了“伊壁鸠鲁派”哲学的学校，一直持续到基督教时代。

学园、吕克昂、斯多亚和伊壁鸠鲁花园——雅典最杰出的四所学校（图4.1）——都渐渐机构化，得以在创始人死后幸存下来。学园和吕克昂似乎一直存留到公元前1世纪初（可能直至公元前86年雅典遭罗马将军苏拉 [Sulla] 洗劫）。常有人称，学园一直存留到公元529年被查士丁尼皇帝（Emperor Justinian）关闭。而实际情况似乎是，新柏拉图主义者（之所以这样称呼，是因为他们远离或重新解释了柏拉图的各种学说）在公元5世纪重建了学园，并设法将它维持到公元560年左右或更晚；然而，它与柏拉图的学园并无机构上的连续性。斯多亚派的学校存留至公元2世纪，伊壁鸠鲁的学校则存留至公元3世纪。（102）

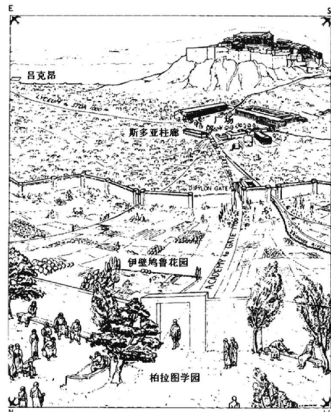


图4.1 希腊化时期雅典的学校



图4.2 雅典卫城的帕台农神庙（供奉雅典娜的神庙），建于公元前5世纪

在此期间，雅典模式被输出到希腊世界的其他地方，特别是（埃及的）亚历山大城。亚历山大大大帝逝世后，他的将军们瓜分了帝国，埃及和巴勒斯坦落入托勒密一世之手。亚历山大城成为托勒密王朝的首都，由于托勒密一世及其继承者的赞助，亚历山大城规模日益宏伟，很快便获得了教育上的优势地位。公元前307年，雅典的独裁者、曾是亚里士多德吕克昂成员的法隆的德米特里厄斯（Demetrius Phaleron）被推翻，托勒密请他来到亚历山大城。也许正是在他的影响下，托勒密决定建立缪塞昂（Museum）——这并不是一座展示人工制品的建筑物，而是一座缪斯神庙，因而既是宗教圣所又是学问之所。缪塞昂与吕克昂之间的联系可见于这样一个事实：吕克昂的第三任领导人斯特拉托（Strato）曾在托勒密宫廷中辅导王室后代。缪塞昂似乎包含了某些皇家建筑，并由一位祭司来主持（因为它是一座庙宇）。根据古时的估计，缪塞昂的图书馆受托勒密王朝国王们的慷慨资助，其藏书近50万卷。（103）随着雅典学校的最终衰落，缪塞昂成为希腊化时期的主要研究机构，是连接早期希腊与罗马和中世纪时期思想的一个主要纽带。（104）

缪塞昂在亚历山大城的建立之所以重要，不仅是因为在那里作出了重要的研究，而且因为它是通过公共或皇家赞助来支持高级学问的首例。公元140年到180年，罗马皇帝安东尼·庇护（Antoninus Pius）和马可·奥勒留（Marcus Aurelius，218—222年在位）拓展了这种模式，他们在雅典等地捐资设立了修辞学和哲学教师的皇家席位。奥勒留在雅典为每一种重要哲学传统——柏拉图主义、亚里士多德主义、斯多亚主义和伊壁鸠鲁主义——都设立了席位，这种模式很快传遍了希腊世界，最终对罗马和基督教时代的教育活动产生了重大影响。

亚里士多德之后的吕克昂

亚里士多德游历小亚细亚期间，可能在公元前340年左右逗留莱斯博斯岛时结识了生于岛上的特奥弗拉斯特（约前371—约前286）。他们成了亲密的伙伴，亚里士多德公元前335年回到雅典时，特奥弗拉斯特随他一起去了那里，并且在此后的30年里参与了吕克昂的活动。亚里士多德逝世后，特奥弗拉斯特长期担任吕克昂的领导者。

特奥弗拉斯特似乎大体赞同亚里士多德的哲学观点、研究方法和兴趣范围。他继续从事教学，推进亚里士多德生前便已开始的博物学和哲学史的合作研究计划。他将前苏格拉底哲学家的见解编纂成书，形成了我们现在所谓的“意见汇编”（doxographic）传统——收集和保存关于各种主题的哲学意见的一系列手册。特奥弗拉斯特的著作大都已经佚失，但幸存下来的论著中有两部植物学著作和一部矿物学著作表明他高水平地实施了亚里士多德的研究计划。和亚里士多德的动物学著作一样，这些植物学著作包含着特奥弗拉斯特对植物生命细致入微的描述（提到了500多种植物）、深思熟虑的分类尝试和睿智的生理学理论研究。他接受了亚里士多德的多解释原则（例如将生命与生命热联系在一起），强调必须采用严格的经验方法。在《论石》（*On Stones*）中，他效仿亚里士多德把矿物分为金属（水元素占主导地位）和“稀土”（*earths*，土元素占主导地位），进而系统描述了各种岩石和矿物。

在实施亚里士多德的研究计划时，特奥弗拉斯特也乐于对亚里士多德自然哲学的某些方面提出质疑和不同意见。可以用三个例子来说明这一点。特奥弗拉斯特表达了对亚里士多德目的论的保留意见，他指出，并不是宇宙的所有特征都有明确目的，世界还展现出大量随机行为。他重新考察了亚里士多德的四元素理论，并且对火的元素地位提出了质疑。他也不同意亚里士多德关于光和视觉的看法，质疑亚里士多德关于光是介质透明性之实现的想法，认为动物的眼睛包含一种火，其发射解释了夜间视觉。(105)

特奥弗拉斯特的另一项成就属于另一个方面，即为吕克昂购置了地产。他虽然不是雅典公民，但被特许在体育馆附近购买一块土地；学校的图书馆和工作场地可能就在那里的几幢建筑中。特奥弗拉斯特在遗嘱中将这些不动产传给了与他共事的学者：“我把花园、长廊以及花园沿线的房子都赠予我那些朋友，即希望在这里继续从事教学和哲学研究的人……我的条件是，任何人都不能转让这些财产或将其挪作私用，所有人都应当把它当作圣所而共享它。”(106)

逍遥学派学校图书馆的命运更为复杂。特奥弗拉斯特在遗嘱中将（藏有他自己著作和亚里士多德著作的）图书馆赠予了奈留斯（Neleus），可能有意让其继承自己。但这个共同体的元老们选择了斯特拉托，于是奈留斯把这些书（至少是其中许多）带走了，从而使吕克昂失去了重要资料。这个图书馆基本完好地保存到公元前1世纪初，（根据历史学家斯特拉波 [Strabo] 的说法）有人将这些书从奈留斯后人那里购回，归还给了雅典的逍遥学派学校。此后不久，雅典遭到罗马将军苏拉洗劫，苏拉将书装船运至罗马。在那里，这些书落入罗德岛的安得罗尼柯（Andronicus of Rhodes）之手，他对其作了编辑整理，使之得到更广泛的传播。(107)

在此期间，（来自小亚细亚的兰萨库斯 [Lampsacus] 的）斯特拉托成为吕克昂的领导者，在任长达18年（前286—前268）。斯特拉托的兴趣似乎与亚里士多德和特奥弗拉斯特同样广泛，但其著作没有一篇完好地保存下来，我们只能根据散见于后世作品中的引文和释义重建起其哲学和科学活动的完整图像。斯特拉托似乎想在许多主题上努力纠正和拓展亚里士多德和特奥弗拉斯特的工作。只要理由充分，他就会毫不犹豫地质疑其观点，或者借鉴其他哲学传统。

就我们目前所知，斯特拉托最著名的贡献与运动和物理世界的基本结构有关。斯特拉托对亚里士多德的运动理论作了根本修正，他否认重物和轻物的区分，认为所有物体都具有不同程度的重量。于是，气和火上升并非因为它们绝对轻，而是因为不够重，从而被较重的物体置换了位置。斯特拉托还反对亚里士多德关于位置与空间的理论。他用经验证据表明，重物是加速下落的（亚里士多德并未讨论落体的这个特征）。斯特拉托指出一个事实：从高处下落的水流在顶端是连续的，而接近底部时却成了不连续的——这个事实可以用不断增加的速度来解释。为了支持这个结论，他提到，落体所造成的冲击不仅与其重量有关，而且与下落高度有关。(108)

虽然斯特拉托对物质世界基本结构的看法本质上无疑仍然是亚里士多德式的，但同样明显的是，他把微粒观念引入了亚里士多德的自然哲学——这可能是经由伊壁鸠鲁的影响，伊壁鸠鲁曾在斯特拉托的家乡兰萨库斯教了一段时间书，而且两人都生活在雅典。微粒观念显见于斯特拉托的这样一种信念：光是一种物质流射，且物体不是连续的，而是包含着微粒间的虚空。

斯特拉托用虚空概念解释了物质的浓缩、稀释和弹性等属性。他虽然承认存在着散布于物质中的微小虚空，但否认连续的虚空在自然中存在。我们必须小心，不要把斯特拉托看成一个严格意义上的原子论者，因为他似乎仍然相信物体无限可分，从而拒斥了任何原子论哲学都必然具有的一个本质特征：相信存在着不可还原的原子。

有关斯特拉托之后直到公元前2世纪末的吕克昂领导者们，我们只知道其中一些人的名字。毫无疑问，这所学校经常会举办阐述逍遥学派哲学的讲演，而且不断有人努力澄清亚里士多德的哲学，整理他所留下的材料。然而，直到吕克昂停止运转，我们再也看不到什么记录表明他们对自然哲学有什么新的贡献，或是对传统的逍遥学派哲学提出了什么特别尖锐有力的批判。尽管如此，亚里士多德的著作仍然为人所知并且有人评注，特别是在安得罗尼柯重新编辑了亚里士多德的文本之后。我们发现了西顿的波埃修（Boethius of Sidon，安得罗尼柯的学生）和大马士革的尼古拉（Nicholas of Damascus，希律王宫廷的历史学家）在公元前1世纪中叶所作的评注。公元200年左右，阿弗罗狄西亚的亚历山大（Alexander of Aphrodisias）在雅典讲授逍遥学派的哲学，并为亚里士多德的多种著作撰写了重要而有影响的评注。最后，辛普里丘（Simplicius）和约翰·菲洛波诺斯（John Philoponus）（均为新柏拉图主义者）对亚里士多德著作的评注表明亚里士多德传统一直持续到公元6世纪。伊斯兰教和中世纪基督教世界对这一传统的重新关注将使亚里士多德的哲学再次回到领导地位。（109）

伊壁鸠鲁派和斯多亚派

在希腊化时期，柏拉图和亚里士多德的追随者们继续讨论、澄清和修正柏拉图和亚里士多德的哲学。与此同时，也有其他哲学体系发展起来，其中两种成了不容忽视的竞争对手。两者都对传统有所继承，但又都有所创新，因为它们都突出了伦理问题。的确，这两种哲学最引人注目之处就是，它们决定让哲学的所有其他方面都从属于伦理关切。

根据伊壁鸠鲁（前341—前270；图4.3）的说法，哲学的目标是确保快乐。伊壁鸠鲁在给美诺伊修斯（Menoeceus）的信中写道：“说研究哲学还太早或已经太迟，就如同说现在还不需要幸福或者幸福已不再有一样荒谬。”伊壁鸠鲁认为，实现快乐的途径是消除对未知事物与超自然事物的恐惧，自然哲学是实现此目的最合适的手段。据说伊壁鸠鲁有一则格言：“倘若我们从未因为天界和大气现象的警告而震撼，从未因为死亡给我们造成的疑虑而困扰，也不为痛苦和欲望的无边无际所困扰，我们就没有必要研究自然哲学。”如果我们在这一点上严肃对待伊壁鸠鲁的观点，那么自然哲学的唯一目的就是实现快乐。（110）

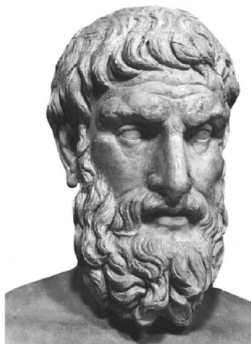


图4.3 伊壁鸠鲁，藏于梵蒂冈博物馆

伊壁鸠鲁的自然哲学借鉴了古代原子论的许多内容。它认为宇宙是永恒的，由无限的虚空所构成，虚空中有无数个原子在永不停歇地运动，“仿佛在永久的战斗中”被四处投掷，宛如一束明亮光线中的微尘。我们这个世界（以及无数其他世界）中的所有事物和现象都可以还原为原子和虚空；诸神必定也由原子构成。味道、颜色、冷暖等可感性质（我们现在称之为“第二性质”）并不存在于原子中，原子唯一真实的属性是形状、大小和重量。这是一个由被动的原子构成的机械论世界，服从机械因果性（下面要提到一个例外）；没有统治性的心灵，没有神的意志，没有天命，没有来世，也没有目的因：正如卢克莱修（Lucretius，卒于约公元前55年）在论述伊壁鸠鲁哲学时所说，“[身体的]四肢……在使用之前便已存在；它们不可能为了使用而长出来”。（111）

但伊壁鸠鲁及其追随者并非只是传播了古代原子论者的哲学体系。他们还不得不对原子论哲学进行修改，以服务于伦理功能。他们修改了其内容以解决困难，反驳批评，从总体上提高其解释力。例如，伊壁鸠鲁反对德谟克利特的理性主义，认为所有感觉从根本上都是可信赖的。（112）由此似乎可以推断，可感性质或第二性质真实存在于宏观层次，即使（如德谟克利特所说）它们在原子中并不存在。

伊壁鸠鲁的“偏离”（swerve）学说是原子论自然哲学内容更为重要的修改，这样做不仅是为了把原子论者的宇宙论从致命的反驳中拯救出来，也是为了消除伊壁鸠鲁伦理学中决定论的威胁。根据伊壁鸠鲁的说法，原子不仅有形状和大小（如留基伯和德谟克利特所认为的），而且有重量。重量使原子落入了无限的虚空，产生了一场太初的宇宙雨。由于原子没有遇到阻力，所以它们都以相同速度下落，彼此不会超过。这种宇宙论完全不能令人满意，因为它似乎排除了使原子论具有解释力的那些碰撞。为了解决这个困难，伊壁鸠鲁假定有一个极小的偏离：一个原子以可能设想的最小量偏离了下落路线，从而引发了一连串碰撞反应。这个理论最棘手的特征在于，这种原始偏离必定是一个无原因事件，因为在伊壁鸠鲁的世界中，原子的碰撞是唯一存在的原因，而原初的偏离并不是由这种碰撞造成的。太初的宇宙雨中没有这种碰撞，这恰恰是伊壁鸠鲁所不愿看到的。（113）

如果我们禁不住因为伊壁鸠鲁发明了无原因的事件（这仍然是一种哲学上的尴尬，即使它们的确出现在对现代量子力学的某些诠释中）而苛责他，我们就需要注意，这种偏离不仅解释

了原子流漏的起源，继而又解释了我们的生活，而且还打破了决定论的链条，而决定论链条将会免除人的责任，破坏伊壁鸠鲁的伦理学体系。如果世界服从严格的机械因果性，那么人的活动就是原子运动和碰撞的偶然结果，从而不可能是自由的；人如果不能自由选择，就不必负责任。但偏离把非决定论因素引入了宇宙；即使这没有解释自由选择到底是如何实现的（我们仍然不知道这个问题的答案），但通过揭示出严格的因果必然性链条的断裂，便为人的自由意志的可能性留出了余地。毫无疑问，这并不是一种完全令人满意的解决方案，但能在一个机械的宇宙中意识到自由意志问题（伊壁鸠鲁是这样做的第一人），这本身就是一项重要成就。

斯多亚派哲学的创始人是来自塞浦路斯岛基提翁的芝诺（约前333—前262）。请不要把这个芝诺与巴门尼德的弟子芝诺相混淆。基提翁的芝诺来到雅典，用了大约10年在包括柏拉图学园在内的雅典的各个学校学习，然后于公元前300年左右在柱廊创建了自己的学校。阿索斯（前311—前280）后来接替了芝诺，这两个人本身就是出色的思想家，在把斯多亚主义发展成一种系统性的哲学方面，他们的贡献堪比基提翁的芝诺。作为一种活跃的学术传统，斯多亚哲学一直延续到公元2世纪，但其影响却持续到了17世纪。（114）

斯多亚派和伊壁鸠鲁派在大多数议题上完全对立，但在少数事情上意见一致。首先，他们都认为自然哲学从属于伦理学；这两个哲学派别都把追求快乐视为人生存的目标。斯多亚派认为，只有通过与自然和自然法则达成和谐才能获得快乐，而与自然达成和谐就需要一种自然哲学知识。其次，这两个哲学派别的成员都是坚定的唯物论者，他们都极力论证，除了物质性的东西什么都不存在。

这种共同的唯物论是重要的共同基础，它意味着在反对任何非唯物论哲学（比如柏拉图及其追随者的哲学）的战斗中，斯多亚派和伊壁鸠鲁派是同盟。然而，一旦超出这个基本观点，我们就会发现斯多亚派和伊壁鸠鲁派有着根本不同的宇宙观。伊壁鸠鲁派认为物质是不连续和被动的——由分立的、不可打破的无生命原子所构成，原子在无限的虚空中漫无目的地运动。他们的宇宙是一个机械论宇宙。而斯多亚派则创造了一个有机论宇宙模型，其典型特征是连续性和主动性。这些对立（连续性与非连续性，主动性与被动性）将成为我们考察斯多亚派自然哲学有用的切入点。（115）

斯多亚派认为，物质自身并不以原子形式表现出来，而是一种无限可分的连续体，它并不包含自然断裂和虚空。因此，大小和形状并不是物质的永恒属性，因为我们可以在心灵中按照我们喜欢的任何大小和形状将其切割成小块。虽然不允许宇宙中存在虚空，但斯多亚派承认宇宙之外的虚空，他们把宇宙看成一个包围在无限虚空之中的由连续物质组成的孤岛。

和伊壁鸠鲁派一样，斯多亚派也承认物质有被动的一面，但确信这并不完备。伊壁鸠鲁派的观点易受以下攻击：如果一个物体的所有属性都源于无生命小块物质的偶然排列，那么就无法对整体的许多属性给出令人信服的解释。伊壁鸠鲁派的原子唯一拥有的属性就是大小、形状和重量，那么，他们如何解释像内聚性（岩石始终保持为岩石，而不会分解成其构成微粒）这样一种简单而基本的属性呢？既然冰块的构成成分并不包含冷这样一种属性，那么冰块的冷来自何处？颜色、味道和质地又如何解释？或者看一种困难得多的情况：生物的特性——植物的生命周期、昆虫的繁殖行为或者人的个性——来自何处？如果这只家犬仅仅是惰性物质的偶然排列，那么我们如何解释它执意追逐递员这一行为？看来，除了被动的物质，必定还存在着所谓的“主动本原”（active principles），它们能将被动的物质组织成一个有机的统一体，并解释其特征行为。必定有某种东西是被作用的，但也必定有某种东西在施加作用，而在一个唯物论的世界中，这种东西必定是物质性的。

斯多亚派将这种主动本原等同于呼吸或普纽玛（pneuma），它是最精细的东西，完全渗透于万物之中，将被动的物质接受者结合成统一的物体，并赋予这些物体以典型特性。但需要注意的是：普纽玛不仅是一种精细的、渗透一切的东西，而且是一种主动的、理性的东西，是宇宙中活力和理性的来源。事实上，斯多亚派把普纽玛等同于神的理性和神本身。从现代观点来看，普纽玛=理性=神这个等式似乎很怪异，从犹太教-基督教观点来看肯定是错误的，但它却是斯多亚派宇宙论的基础。斯多亚派将神从天上带下来并且物质化，用它来解释宇宙中的活动和秩序。

让我们更仔细地考察这种普纽玛，探究其结构（如果有的话）、组织能力的来源及其与被动物质的关系。斯多亚派承认存在着亚里士多德的四元素，但根据活动性将其分成了两组。他们认为可触物体的主要成分土和水是被动元素，气和火是主动元素。气和火以各种比例混合（斯多亚派设想的是一种彻底的同质混合）产生各种普纽玛。于是气和火是作用者，水和土是被作用者。

普纽玛有各种等级。最低层次的普纽玛被称为“倾向”(hexis)，它解释了我们所说的无生命物体(比如岩石和矿物)的内聚。动植物的普纽玛是“本性”(physis)，它赋予动植物以生命特征。最高等级的普纽玛是精神(psyche)，它为人所拥有，解释了人的理性。斯多亚派把一个物体的普纽玛等同于灵魂(soul)，因此任何个体事物都渗透着灵魂，这种灵魂充当着它的组织原则。甚至必定存在着一种宇宙普纽玛，一种世界灵魂，因为宇宙也是一个有机统一体，其特性需要用主动本原来解释。斯多亚派自然哲学深刻的活力论特征可见一斑。

普纽玛存在于一种张力或弹性状态之中。这种张力解释了所有物体最基本的属性——内聚性。在更高层次，不同的张力解释了世界上观察到的各种属性和个性。最后我们不妨重申，普纽玛与其宿主的关系是完全混合或相互渗透，两种东西占据着同一空间。

和柏拉图和亚里士多德一样，斯多亚派的宇宙论也是以地球为中心的。然而，斯多亚派追随原子论者断然叛离了亚里士多德，拒绝在天界与地界之间作出任何截然区分；在谈到诸如自然的构成和定律这类基本主题时，斯多亚派认为宇宙是同质的。斯多亚派同意亚里士多德的看法，认为宇宙是永恒的，但是受前苏格拉底思想的启发，他们用一种循环理论取代了亚里士多德所认为的宇宙稳定性。根据一些斯多亚派思想家的说法，存在着一个膨胀与收缩、大火与再生的永恒宇宙循环。在膨胀阶段，世界消解为火，在收缩阶段，火再次产生其他元素，我们所知的世界被再生出来。这个循环永远重复下去，产生了一个相同世界的无穷序列。(116)

最后必须指出，斯多亚派的宇宙被设想成既是目的论的，又是决定论的。事实上，渗透着心灵和神性的斯多亚派宇宙不可避免充满了目的、理性和神意。与此同时，它的进程是被严格决定的。斯多亚派哲学坚持认为，存在着不可违反的因果链(其本身是神的理性的产物)，它完全决定了事件的序列。正如西塞罗(Cicero)在《论占卜》(On Divination)中所说：“准备存在的事物不会发生，同样，自然并不包含其产生原因的事物也不会发生。于是我们可以理解：命运不是迷信的‘命运’，而是物理学的‘命运’。”(117)

我们已经看到，斯多亚派和伊壁鸠鲁派的自然哲学在很多方面都是对立的。伊壁鸠鲁哲学的一个主要目的是与柏拉图和亚里士多德的目的论做斗争，而斯多亚派哲学则旨在发现目的和为目的论辩护。伊壁鸠鲁描绘了一个机械论的宇宙，而斯多亚派则发现了一个有机论的宇宙。伊壁鸠鲁力图将非决定论要素引入他那否则便是机械论的宇宙，而斯多亚派则满足于一个受严格决定性主宰的有机论宇宙。从短期来看，斯多亚派的宇宙观似乎是两者中更合理的，它将在古代晚期成为重要的哲学选择。而从长期来看，斯多亚派和伊壁鸠鲁派的哲学都将在近代早期得到复兴，成为不同于柏拉图主义和亚里士多德主义世界图景的其他选择；两者都对17世纪新哲学的形成起了重要作用。

第五章 古代数学科学

数学在自然中的应用

在西方科学传统中，关于数学能否应用于自然一直存在着争论。问题在于，世界本质上是数学的，从而数学分析提供了一条达到更深理解的可靠途径？还是说，数学仅仅适用于事物的那些表面的、量的方面，而丝毫没有触及基本实在？毫无疑问，自然科学家似乎越来越倾向于用数学方法来解决。但其他观点也有自己的拥护者，争论依然存在。

古代毕达哥拉斯派似乎主张，自然完全是数学的。如果亚里士多德的说法可以信任，那么毕达哥拉斯派曾经极端地宣称，终极实在是数（详细讨论参见第二章）。柏拉图在其物质理论中进一步发展了毕达哥拉斯的纲领，认为四元素可以还原为几种正多面体，而后者又可以还原为三角形。因此对柏拉图而言，组成可见世界的基本构件不是物质的，而是几何的；柏拉图还主张，将万物结合成统一宇宙的并不是一种物理的或机械的力，而纯粹是几何比例。(118)

亚里士多德在数学方面无疑拥有丰富的学识，他将知识理论建立在数学证明的基础之上，将几何学应用于彩虹理论（如果将此理论归于他是正确的话），并用比例论来分析运动。但亚里士多德确信，数学与自然哲学或物理学之间存在着差异。根据他的定义，物理学把所有自然物都看成可感、可变的物体。而数学家则去除物体的所有可感性质，专注于剩余的数学部分。因此，数学家只关注物体的几何性质，而这些几何性质根本没有穷尽实在。将现实世界中存在的重量、硬度、冷热、颜色等性质重新引入，我们便走出数学王国而回到了物理学的主题。最后，天文学（混合科学的一种）等一些学科将数学与物理学结合在一起。(119) 因此，关于数学是否可应用于自然这个问题，亚里士多德走了一条中间道路。他确信数学和物理学都有用，但它们显然不是同一种东西；数学家和物理学家或许可以研究同一对象，但却专注于该对象的不同方面。最后，从事“中间”（middle）科学或“混合”（mixed）科学的人既关注事物的物理方面，也关注事物的数学方面。

于是，关于数学与自然的关系，柏拉图和亚里士多德提供了两种理论，从古至今的自然科学家都在这两极之间摇摆。然而，我们感兴趣的不仅是关于数学在自然中应用的理论本身，而且还有如何将这些理论付诸实践。为了查明希腊人究竟是如何将数学应用于自然的，我们将考察以下学科或主题：天文学、光学、平衡或杠杆。为此，有必要先看一下希腊人在纯粹数学方面所取得的成就。

希腊数学

关于希腊数学的起源，我们知之甚少。早期希腊数学家无疑接触过埃及人和巴比伦人（尤其是后者）的数学成就（第一章）。但从一开始，希腊数学就显示出了不同，这主要表现在，希腊数学往往偏爱几何学，这种几何学的目标是抽象的几何知识以及形式化的推理证明方法。希腊人之所以重视几何学，一个原因也许是他们发现，无论测量单位取得多么小，正方形的边和对角线也不可能都是整数。因此，我们称正方形的边和对角线是不可公度的。（图5.1，其中对角线长度为无理数 $\sqrt{2}$ 。）或许正是这种无理性使希腊数学家相信，数（在希腊人看来指正整数）不适合刻画实在，从而促进了几何学的发展。（120）

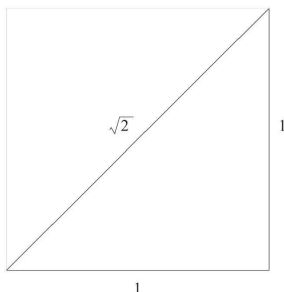


图5.1 正方形边和对角线的不可公度性

关于欧几里得（Euclid，活跃于约公元前300年）之前的具体数学发展，我们仅有零星的证据，但人们普遍认为，这些发展被欧几里得编入了他的数学教科书《几何原本》（*Elements*）。（121）这里我们可以看到，数学已经发展成为一个公理化的演绎系统。《几何原本》从一组定义开始：点（“没有部分的东西”）、线（“没有宽度的长度”）、直线、面、平面、平面角、直角、锐角、钝角、各种平面图形、平行线，等等。定义之后是五条公设：过两点可作一直线，直线可向两端无限延伸，以任一点为中心和任一长度为半径可作一圆，所有直角皆相等，并陈述了直线相交的条件。公设之后是五条公理，即一般的正确思维尤其是数学所需的自明真理。这些公理包括：等于同量的量彼此相等，等量加等量其和仍相等，整体大于部分，等等。这些预备性的断言为接下来13卷中的命题奠定了基础。命题通常以一段说明开始，接着是一个例子，对命题作进一步规定或详述，然后是构造，最后是证明和结论。需要注意的是，一个严格的欧几里得证明的结论可以由定义、公设、公理和之前已被证明的命题必然得出。欧几里得对这种方法的运用是如此有效，以至于通过他的影响（以及亚里士多德的影响，他的方法在一些关键方面与欧几里得的方法类似），这种方法直到17世纪末一直是科学证明的标准。

我们不必在欧几里得《几何原本》的内容上停留太久，因为它与现代中学讲授的几何学很相似。第一至六卷阐述了平面几何的基础；第十卷对不可公度量作了分类；第十一至十三卷讨论了立体几何。在第七至九卷中，欧几里得讨论了算术主题，包括数论和数的比例理论。在《几何原本》的众多成就中，有一项成就我们必须提到，因为它对未来非常重要，那就是“穷竭法”——它可能是欧几里得从之前的欧多克斯那里借鉴来的，并且注定会影响阿基米德（Archimedes）等后来者。欧几里得表明了（VII，2）如何用—一个内接多边形来无限逼近圆的面积；如果使多边形的边数不断加倍，我们最终可以使多边形的面积（已知）与圆面积（未知）之差小于我们选定的任意量（图5.2）。这种方法可以把圆面积计算到任意精确度；如果进一步发展，还可以用这种方法来计算其他曲线之内（或之下）的面积。《几何原本》的另一项重要成就是，它研究了五种正多面体的性质（这五种正多面体有时被称为“柏拉图立体”），并且证明（VIII，18）正多面体只可能有这五种。（122）

欧几里得之后的希腊化时期出现了一系列卓越的数学家，其中最伟大的无疑是阿基米德（约前287—前212年）。他对理论数学和应用数学都有贡献，但特别为人称道的是其优雅的数学证明。在一些最重要的著作中，阿基米德发展了穷竭法，并用它来计算面积和体积，包括抛物线弓形的面积、某些螺旋线所围的面积、球的表面积和体积。他改进了 π （圆的周长与直径之比）的计算值，表明它必定介于 $\frac{10}{371}$ 和 $\frac{1}{37}$ 之间。阿基米德对后来数学和数学物理学的发展产生了深远影响，特别是其著作在文艺复兴时期被重新发现和印行之。 （123）

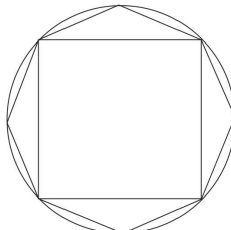


图5.2 利用“穷竭”法确定圆面积

最后一项必须提到的希腊数学成就是佩尔加的阿波罗尼奥斯（Apollonius of Perga，活跃于公元前210年）讨论圆锥截面的工作。阿波罗尼奥斯研究了椭圆、抛物线和双曲线，即用不同角度的平面切割圆锥所形成的平面图形，并且为这些曲线给出了新的定义和生成方法。和阿基米德的著作一样，阿波罗尼奥斯关于圆锥截面的著作注定要对近代早期产生重要影响。 [\(124\)](#)

早期希腊天文学

早期希腊天文学似乎主要关注观测星辰、绘制星图、编订历法以及为此而绘制日月运行图。历法的主要困难源于这样一个事实：太阳年并非太阳月的整数倍。也就是说，在太阳绕黄道一周所需的时间里，月亮会绕地球12圈还多。于是，如果一种历法建立在一年12个月、每个月30天的基础上，那么每年要少大约5天，历法和季节将不能同步。人们提出了各种方案来插入额外的一个月，以使历法和季节步调一致。改进历法的这些努力以默冬（Meton，活跃于公元前425年）提出默冬周期为顶峰，其基础是19年包含235个月，这已经非常接近准确值。因此，在19年的周期里，12个月的年将有12个，13个月的年将有7个。默冬似乎打算把它当作天文历而非民用历；默冬周期曾在数个世纪中被用于天文学。（125）

在柏拉图（前427—前347）和与他同时代的欧多克斯（约前390—约前337）那里，希腊天文学于公元前4世纪发生了决定性的转变。他们①从关注恒星转向关注行星，②提出了“两球模型”来表示恒星和行星现象，③确立了旨在解释行星观测的几何理论所必须服从的标准。让我们详细看看这些成就。

柏拉图和欧多克斯设计的两球模型把天和地设想成一对同心球。恒星固定在天球上，太阳、月亮和其余五颗行星沿天球表面运动。天球的周日旋转解释了所有天体每天的升落。两个球上相应的圆周将两球分成各个区，标示出行星的运动。图5.3大致体现了柏拉图和欧多克斯的想法。地球固定在中心，天球则绕垂直的轴每日旋转。地球赤道投射到天球上就是天赤道。太阳围绕天球所走的周年路径就是“黄道”，这是一个与赤道大约成 23° 倾角的圆，是黄道带的中心。黄道与天赤道交于二分点（春分点和秋分点）；太阳每年沿黄道运行一周，运行到秋分点（9月21日左右）时，秋天开始；运行到春分点时，春天开始。黄道上距离赤道最远的点是二至点（夏至点和冬至点）；太阳运行到夏至点（6月21日左右）时，夏天开始。经过夏至点和冬至点且与赤道平行的圆分别是北回归线和南回归线。（126）

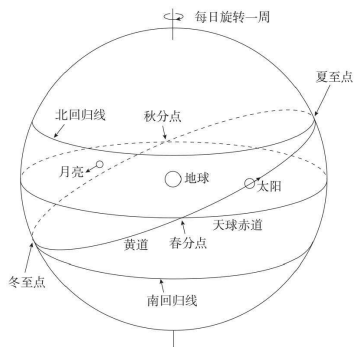


图5.3 宇宙的两球模型

到了公元前4世纪，太阳、月亮和其余行星的运动已经得到认真观察和出色绘制。在柏拉图和欧多克斯的模型中，太阳每年沿黄道运转一周，月亮则是一个月运转一周，它们都是自西向东以近乎均匀的速度运动。其他行星——水星、火星、金星、木星和土星——也沿黄道（仅仅偏离它几度）运动，方向与太阳和月亮相同，但速度变化很大。例如，火星大约22个月（687天）沿黄道运行一周；每隔大约26个月会缓缓停止，倒转方向（此时为自东向西运动）运行一段时间再停下来，然后继续像通常那样自西向东运动。这种方向倒转被称为“逆行”，除了太阳和月亮，所有其他行星均有逆行。图5.4显示了观察到的火星逆行。

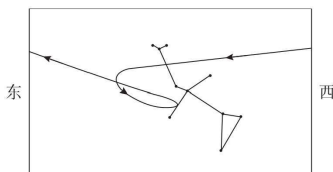


图5.4 观察到的火星在人马座附近的逆行，1986年

柏拉图和欧多克斯已经知道行星运动还有另一个引人注目的特征，即水星和金星从不远离

太阳（水星的最大距角是 23° ，金星的最大距角是 44° ）。它们就像用皮带拴住的狗，可以在太阳周围跑前跑后，但从来不能超过皮带所允许的固定长度。最后，要想理解两球模型的成就，我们必须明白，所有行星运动（包括太阳和月亮的运动）都是在天球表面发生的，而天球每日绕地球旋转。从固定不动的地球上看来，最终的运动将是行星沿黄道的不规则运动与天球每日均匀旋转的结合；它给行星视运动那种（否则便）令人困惑的复杂性带来了几何意义。因此，两球模型是一种设想和谈论行星现象的几何方式。

为谈论行星运动而创造一种几何语言，并用它来粗略描述行星沿黄道的运动，这是一项重要成就。但古代天文学家或许还渴望更多的东西：如果想给天上那种“令人迷惑的复杂性”带来高度的秩序和可理解性，最好的方式莫过于把每颗行星复杂多变的运动还原为匀速运动的某种组合。也就是说，必须假定复杂性背后隐藏着简单性，不规则性背后是规则性，而且这种背后的秩序或规则性是可以发现的。据说（或许不可靠）柏拉图把这种假定确立为一种研究纲领，要求天文学家或数学家用匀速圆周运动的组合来解释行星不规则的视运动。（127）

无论最先提出这个问题的是否真是柏拉图，最先回答它的肯定是欧多克斯。欧多克斯的想法很巧妙，但本质上很简单。为了达到那个目标，即认为每一种不规则的行星运动都由一系列简单的匀速圆周运动组合而成，欧多克斯给每颗行星指定了一组嵌套的同心天球，并且给每个天球指定了复杂的行星运动的一个组成部分（图5.5）。于是，以火星为例，其最外层的天球每天均匀旋转一周，解释了火星每天的升落；第二个天球也绕轴（与最外层天球的轴有一倾角）均匀自转，但以相反的方向，每687天旋转一周，从而解释了火星沿黄道自西向东的缓慢运动；最内层的两个天球解释了火星速度和纬度的变化以及逆行。火星就位于最内层天球的赤道上，不仅参与那个天球固有的运动，还要参与从上面三个天球传下来的运动。类似的系统对水星、金星、木星和土星也管用。太阳和月亮没有显示出逆行，所以各自只需三个天球。

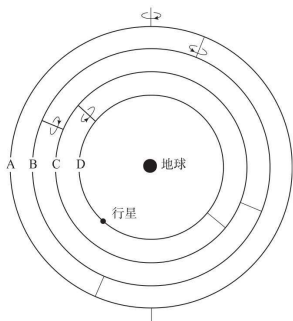


图5.5 某颗行星的欧多克斯天球

欧多克斯的内层天球和逆行

为简单起见,如果把相互作用的天球C和天球D(5.5)从其余系统中孤立出来讨论,我们就会发现,让这两个天球绕彼此倾斜的轴作等速的反向旋转,将使行星(在天球D的赤道上)沿马蹄形或8字形路径运动。于是,我们可以用一个固定在天球B赤道上的马蹄形代替天球C和天球D(5.6),从而形象地表示四个欧多克斯天球所产生的运动。天球A带着天球B的轴每天均匀旋转一周;与此同时,在给定行星的恒星周期(行星绕恒星天球一周所需的时间)内,天球B带着沿黄道运行的马蹄形绕自己的轴均匀旋转;行星则始终沿箭头所指的方向围绕马蹄形运动。^⑩关于欧多克斯和马蹄形运动,见 *ibid.*, chap. 6; Otto Neugebauer, “On the ‘Hippopede’ of Eudoxus”; David Hargreave, “Reconstructing the Planetary Motions of the Eudoxean System”。需要注意的是,由于将三维运动还原为二维图形所涉及的困难,这两张图

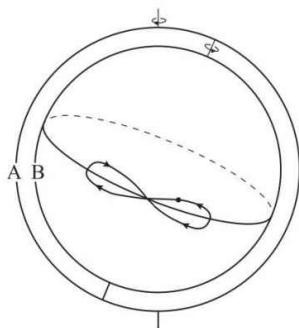


图 5.6 欧多克斯天球和马蹄形

就这样,欧多克斯创造了第一个严肃的行星运动几何模型。此时自然产生了三个问题。首先,欧多克斯是否为这个模型赋予了物理实在性?也就是说,他是否把这些天球设想成物理对象?答案似乎是否定的。有充分的理由认为,欧多克斯意在把那些同心球当成纯粹的数学模型,从未说它们表示了物理实在。据我们所知,欧多克斯从未设想宇宙是由彼此机械相连的不同球体组成的,而是力图通过一种几何模型来确认和利用行星复杂运动背后的匀速运动组分。他寻求的并非物理结构,而是数学秩序。

第二,欧多克斯是否把各个行星模型(每颗行星都需要有一组天球)结合成了一个统一的、综合的宇宙论体系?历史记录从未表明他这样做过。事实上,我们应当认为欧多克斯的成就是分属每颗行星的模型,它们存在于欧多克斯(以及懂得天文学的同行)的心灵中——或许也是在纸草上独立绘制的草图,一次画一组行星天球。

第三,这个模型是否取得了成功?由于欧多克斯的著作没有留传下来,我们并不了解其体系的几何细节。不过还是有一些东西可说。欧多克斯的模型显然是数学的,但设计它并不是为了作出精确的定量预测。其实几乎可以肯定,精确的定量预测观念尚未进入希腊的天文学或其他任何科学学科;只要理论与观察在定性意义上大略一致,人们就满足了。如果愿意,我们可以谈及欧多克斯模型的潜力,只不过需要假定,每个参数都得到了最优化。在这种情况下,该体系给出的结果(除了一两个例外)将在定性意义上大致符合现代的天文观测,但还达不到那种定量的精确性。鉴于公元前4世纪的天文学知识极为有限,天文学理论的目标还很朴素,这仍是一项相当大的成就。

欧多克斯之后一代的卡里普斯(Callippus of Cyzicus, 约生于公元前370年)改进了欧多克斯的体系,给太阳和月亮分别增加了第四个天球,给水星、金星和火星分别增加了第五个天

球。给太阳和月亮增加的那个天球的作用是把它们沿黄道运动时的速度变化考虑进去——比如，太阳从夏至点运行到秋分点的时间与从秋分点运行到冬至点的时间（见图5.3）也许会相差几天。（128）

亚里士多德（前384—前322）在其《形而上学》（*Metaphysica*）的一段几百字的话中进一步发展了同心球体系。（129）这段话之所以重要，与其说在于其精巧设计或原创性，不如说是因为对后世产生了巨大影响。亚里士多德接受了卡里普斯改进的欧多克斯模型，但有两个重要差异：首先，他把欧多克斯/卡里普斯的天球（每颗行星一组）放在一起，将曾经的单个模型合并成一个宏大的天文学模型，最外面是恒星天球，然后是每颗行星所需的若干天球，球形地球则位于所有这一切的中心。

其次，欧多克斯和卡里普斯似乎仅把同心球视为几何构造，而亚里士多德则赋予了同心球以物理实在性。他认为，天界是由不可毁灭的以太或第五元素构成的，因天文学的目的而被细分成各个天球。天球的排列很紧密，为的是不在天球之间留下未被占用的空间，所有天球都与位于中心的地球同心。亚里士多德为恒星和行星的运动指定了质料因（以太）。

然而，是什么原因导致各个天球以自己的速度和方向旋转呢？亚里士多德没有提供太多细节，他所提供的材料中包含着矛盾，我们必须尽可能小心地重建他的思想。较为简要的回答是，每一个天球都要做双重运动。首先，天球要作由目的因推动的、以独特的速度绕轴进行的自然旋转。这里的目的是对永恒不变的原动者之完美性的爱或欲求（第三章）（130）；其次，天球还要做轴的运动，这是紧邻它向外那个天球强加给它的。

还有一个较长的回答，寻求几何学或空间思维挑战的读者可能会觉得有趣。如图 5.7，考虑最外层行星土星的四在天球。其中最外层天球（ S_1 ）自东向西每天均匀旋转一周，以解释行星的周日运动。紧随其内的是 S_2 ，它沿相反方向（自西向东）绕自身的轴非常缓慢地均匀旋转，以解释土星沿黄道的缓慢运动（它的“恒星运动”）。但在绕轴均匀旋转的同时， S_2 也接收了 S_1 的运动，就好像有杆（长圆柱体那种）将 S_2 连接到 S_1 上，把运动机械地向下传递。结果， S_2 获得的运动是一种摆动，这是它自身的自然运动与从 S_1 获得的运动的复合。随着 S_2 和 S_3 的运动向下传递，同样的情形又发生了两次，以至于最终，位于 S_4 赤道上的土星的运动是一种非常复杂的复合运动——这是其四个天球的运动的总和。如果正确安排，它至少可以大致解释土星在恒星背景下的视运动。

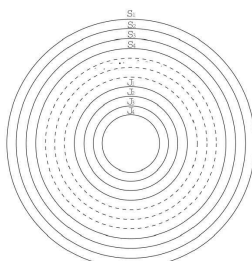


图5.7 亚里士多德的嵌套天球。实线表示土星和木星的主要天球（分别有四个天球）。这两套天球之间是三个起反作用的球（虚线），它们抵消或“消转”（unroll）上面土星四个天球的运动，以把简单的周日运动传递给下面木星的最外层天球。

现在，位于其最内层天球赤道上的每颗行星也发生了同样的事情。如果妥善安排，每颗行星将做一种与该行星的观测数据一致的复合运动。但还有另一个问题，这是亚里士多德决定把欧多克斯的天球从几何概念变成物理对象所导致的结果。亚里士多德从未告诉我们运动究竟是如何从一个天球向下机械地传递到它下面那个天球的。这种原因无论是什么，都将在土星的最下方天球与接下来木星的最上方天球之间起作用。这就意味着，木星的最外层天球 J_1 不会像土星的最外层天球 S_1 那样从简单的每日绕轴自转开始，而是从一种复杂的运动开始，这种运动是其自身的周日旋转与土星所有四个天球的运动的复合。由于要涉及所有七颗行星，问题变得越来越复杂。为了以欧多克斯的方式用天球来解释天文观测，每颗行星的最外层天球都必须从一种简单而均匀的、绕其垂直轴的24小时旋转开始。如何才能做到这一点呢？

亚里士多德的解决方案是在 S_4 和 J_1 之间插入三个起反作用的天球或消转天球，从而抵消 S_2 、 S_3 和 S_4 所贡献的运动，使 J_1 能像 S_1 那样从每日自东向西的自然旋转开始（图5.7）。为了实现这种消转，可以给三个起反作用的天球指定与 S_2 、 S_3 和 S_4 相同的速度和轴向，但旋转方向相反。亚里士多德在每一对行星之间都插入了类似的消转天球，从而解决了他的问题，但却给后

人留下了一个极其复杂的天球机器，包括总共55个行星天球和消转天球，再加上恒星天球。我引用亚里士多德的简要论述：

如果把所有天球结合起来以解释现象，那么每颗行星都必须有其他天球（在数目上比此前指定的少一个）反作用于已经提到的那些天球，并把〔行星的〕第一层天球（在每种情况下都位于所说〔行星〕下方）带回到同一位置；因为只有这样，所有力量的作用才能产生行星的运动。[\(131\)](#)

亚里士多德还留给后人一个重要的问题：在天文学中，数学和物理学之间的平衡在哪里？是如欧多克斯所设想的，天文学首先是一门数学技艺？还是像亚里士多德的天文学方案所暗示的，天文学家还必须关注宇宙的实际结构？在接下来两千多年里，天文学家一直在思索这个问题。[\(132\)](#)

宇宙论的发展

在亚里士多德时代以及随后那个世纪出现了一些令天文学家感兴趣的宇宙论发展。其中之一是作为学园一员和柏拉图继承者的赫拉克利德（Heraclides of Pontus，约前390—前339之后）所提出的建议：地球每24小时绕轴自转一周。这种后来广为人知（虽然很少有人承认它为真）的想法解释了所有天体的每日升落。也有人说，赫拉克利德断言水星和金星的运动以太阳为中心，但现代学术研究表明这种解释是没有根据的。（133）

比赫拉克利德晚一两代的阿里斯塔克（Aristarchus of Samos，约前310—前230）提出了一个日心体系，在这一体系中，太阳在宇宙的中心固定不动，地球则作为行星围绕太阳运转；人们通常以为，阿里斯塔克还给出了其他行星的日心轨道，但这是缺乏历史根据的。阿里斯塔克的观念很可能是毕达哥拉斯宇宙论的发展，后者已经把地球从宇宙中心移出，使之围绕“中心火”运动。（134）阿里斯塔克曾被誉为预示了哥白尼的成就，其后继者因为没有采用他的提议而遭到责难。然而只需稍加反思便可意识到，按照21世纪的证据来评判阿里斯塔克的假说对于公元前3世纪的情形是不公平的。问题不在于我们是否有成为日心主义者的令人信服的理由，而在于他们是否有这样的理由；回答当然是：他们没有。让地球运动起来，把行星的地位赋予地球，这违反了古代的权威、常识、宗教信仰和亚里士多德的物理学；而且它还预言了当时不可能观测到的恒星视差（观察者接近、远离或以其他方式改变方位时，两颗恒星之间几何关系的变化）。此外，它所具有的观测优势（比如能解释行星亮度的变化），其他不违反传统宇宙论的体系也同样具有。

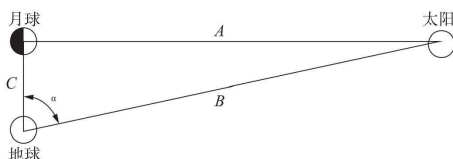


图5.8 阿里斯塔克确定日地距离与地月距离之比的方法。当月亮处于上弦或下弦的位相时（即A与C垂直相交时），可以测出两条视线的夹角 α 。由此可以算出B与C之比。但这种方法有几个缺陷。首先，无法精确确定月亮被照亮一半的准确时刻。第二， α 角（阿里斯塔克测得的角是 87° ，而实际值是 $89^\circ 52'$ ）的微小误差就会导致B与C之比的很大误差。

希腊化早期就有人尝试计算各种宇宙论常数。阿里斯塔克本人就曾比较过日地距离与地月距离，计算出前者约为后者的20倍（正确比值大约为400:1）。他的方法如图5.8所示。希帕克斯（Hipparchus，卒于公元前127年以后）根据观察不到太阳视差这一事实（135）和日食观测数据计算出了日地距离和地月距离的绝对值。他假定太阳视差刚好低于可见性的阈值，从而估算出日地距离是地球半径的490倍。他又根据日月食的观测数据估算出地月距离介于地球半径的59倍与67倍之间。至于地球尺寸，掌管亚历山大城图书馆的地理学家和数学家埃拉托色尼（Eratosthenes，活跃于公元前235年）在一个世纪前便已计算出地球的周长约为252000斯塔德（stadest，以运动场长度为基础的度量单位），与现代值非常接近，这一结果广为人知，从未亡佚。（136）埃拉托色尼的程序很简单。他选了两个埃及城市，一个在另一个的正北方：阿斯旺在南部，亚历山大城在北部。他根据经验得知，阿斯旺的垂直杆（日晷）在夏至日没有投下影子，而亚历山大城的日晷在同天的投射角为 7.5° 。他意识到，如果知道阿斯旺与亚历山大城的距离，就能创建一个方程给出地球周长。如图5.9，画一条线将日晷延长至地心，由此形成的角 α_1 等于亚历山大城的日晷所投射的角 α_2 。埃拉托色尼（根据古代文献）“测得”阿斯旺到亚历山大城的距离即地球周长的A段为5250斯塔德。这使他能够建立方程：C（地球周长）与地球表面的A段之比等同于 360° 比 7.5° ，由此方程可得，地球周长为252000斯塔德。

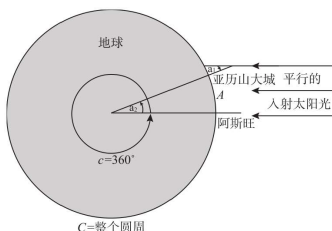


图5.9 埃拉托色尼对地球周长的计算

$$\frac{C \text{ (地球的周长)}}{A \text{ (阿斯旺到亚历山大城的距离)}} = \frac{360^\circ}{7.5^\circ}$$

$$\frac{C \text{ (地球的周长)}}{5250 \text{ 斯塔德}} = \frac{360^\circ}{7.5^\circ}$$

$$C = 252000 \text{ 斯塔德}$$

据估算，如果1斯塔德相当于约600罗马尺，1罗马尺相当于约11.5英寸，则252000斯塔德相当于约24000英里。

希腊化时期的行星天文学

公元前2、3世纪，希腊人获知了巴比伦的数值占星术和天文学，从而引发了希腊天文学理论的彻底转变。希腊天文学家第一次遇到了能够作出较为精确数值预测的模型这一观念。至于巴比伦天文学是如何传到希腊的，这仍然笼罩在历史迷雾之中，但由希腊天文学中随后出现了巴比伦的数值方案可以清楚地看出，正是巴比伦的影响引起了变化。从那时起直到现在，行星天文学一直既是几何的又是数值的。接受巴比伦影响的最著名的希腊人是天文学家希帕克斯（活跃于公元前140年），他出生在小亚细亚的尼西亚（Nicaea），主要在小亚细亚沿岸的罗德岛从事天文学活动。我们根据后来的记载得知，希帕克斯写了许多天文学著作，但流传下来的只有他为公元前3世纪初的诗人阿拉托斯（Aratus）的一首非技术性的天文诗《现象》（*Phaenomena*）所作的评注。我们对其天文学成就的了解主要来自克劳狄乌斯·托勒密（Claudius Ptolemy），托勒密的天文学成就在很大程度上依赖于希帕克斯的工作。

希帕克斯的研究涉及所有天文学的所有方面——数学的、观测的、仪器的和理论的。⁽¹³⁷⁾他的数学成就包括：提出了平面三角学问题的一种一般解决方案，发明了一种“屈光仪”来测量太阳和月亮的视直径，还可能发明了星盘的关键要素——立体投影，甚至可能发明了星盘本身。在整个中世纪和文艺复兴时期，星盘被普遍用于天文观测和计算。在观测方面，他发现了二分点进动，确定了主要星座在给定地点的升落时间，确定了分至点的时间，观测星象并且编制了星表。他运用500多年前的观测数据计算的太阳月的平均长度与现代值相差不足1秒；他修改了太阳和月亮理论的数值参数，提出了预测给定地点的日月食的方法。虽然他批评现有的行星理论在经验上是失败的，但据我们所知，他并没有尝试创建不同的理论。他最大的成就是认真对待了巴比伦的数值天文学，把它的数值方法与此前主导希腊天文学思想的单纯的几何天文学统一在一起，从而使天文学彻底改变了方向。宇宙的几何模型要想生存下来，再也不能只靠几何上的别出心裁、哲学关联、审美意趣或总体上的貌似合理；理论结果受到了认真对待，从此以后都要经过定量经验验证的检验。

要想看到这种转变的成果，我们转向希腊化时代晚期的天文学家托勒密（活跃于公元150年）的工作。托勒密与埃及亚历山大城的缪塞昂有密切关联，他后来成了希腊化时期天文学的象征。⁽¹³⁸⁾别忘了，托勒密生活在希帕克斯之后大约300年、欧多克斯之后大约500年，这也许有助于避免我们忽视时间的飞逝。这意味着，他不仅得益于几个世纪以来所取得的（尤其是希帕克斯的）理论进展，而且能够接触到这几个世纪的天文观测数据，包括希腊的和巴比伦的；这些时间跨度足够长的观测数据即使相对粗糙，也能产生非常精确的理论结果（比如希帕克斯对太阳月平均长度的计算）。

假如希腊化时期数学的复杂性在当时的数理天文学中没有反映，那将是令人惊讶的。托勒密在希腊化时代行将结束之时，使行星天文学达到了欧多克斯500年前无法想象的数学水平。托勒密的模型与欧多克斯的模型拥有共同的几何目标，那就是用匀速圆周运动的某种组合来解释行星的视运动（包括速度和方向的表现变化）。但带有希帕克斯及其巴比伦来源印记的托勒密模型，还需要对过去或未来的行星位置作出准确的定量预测。构成它们的几何部件非常不同。

托勒密保留了匀速圆周运动的要求，但并没有用球体实现它，而是遵循阿波罗尼奥斯（公元前3世纪）和希帕克斯，发展出了一种圆的天文学。让我们看看如何用圆上的均匀运动以某种程度的定量精确性来预测行星显然非均匀的复杂运动。设圆ABD（图5.10）是行星轨道，行星P绕其均匀运动。如果P的运动是均匀的，则它将在相同时间内围绕中心C扫过相同的角度。如果均匀旋转的中心C与观察点重合，即地球位于C，那么P的运动将不仅是均匀的，而且看起来也是均匀的。然而，如果均匀旋转的中心与观察点不重合，比如地球位于E，那么行星的运动看起来将是非均匀的，接近A时速度似乎变慢，接近D时速度似乎变快。这就是所谓的“偏心圆模型”。

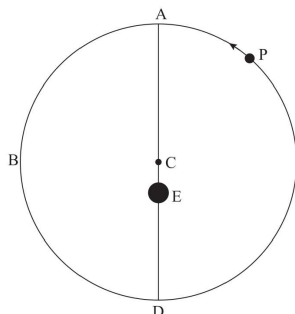


图5.10 托勒密的偏心圆模型

偏心圆模型足以处理非均匀运动的一些简单情形，比如太阳沿黄道的非均匀运动以及由此导致的季节不等。对于更复杂的情形，托勒密发现有必要引入“均轮上的本轮”（epicycle-on-deferent）或“本轮-均轮”模型（图5.11）。设ABD是一个均轮（传送轮），以均轮圆周上的一点A为圆心作一小圆（本轮）。行星P绕本轮逆时针均匀转动；与此同时，本轮的中心绕均轮逆时针均匀转动。位于地球E的观察者看到的是这两种匀速圆周运动的组合。这种合成运动的精确特征将有赖于特定参数的选择——两个轮的相对尺寸、运动的速度和方向——但这个模型显然很有潜力。当P位于本轮外侧时，如图5.11所示，（从地球上看来）行星的视运动将是行星围绕本轮的运动与本轮围绕均轮的运动之和，在这一点行星的视速度最大。当P位于本轮内侧时，如图5.12所示，（从地球上看来）行星在本轮上的运动和本轮在均轮上的运动是相反的，行星的视运动由它们的差决定；如果P围绕本轮的运动速度在两者中较快，则行星看起来将倒转方向，出现一段时间的逆行。这种逆行如图5.13所示。

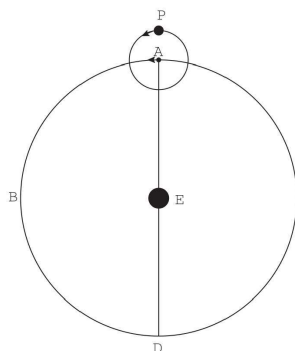


图5.11 托勒密的“本轮-均轮”模型，行星位于本轮外侧。

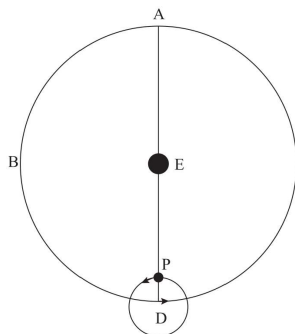


图5.12 托勒密的“本轮-均轮”模型，行星位于本轮内侧。

这两个模型都牢牢建立在这样一种要求上：真实的行星运动——即视运动的组成部分——必须是均匀的和圆周的。希腊天文学家经常因其“教条式”地固守匀速圆周运动而受到批评，因为（诸如如此的）先验假定在科学家那里是不合理的或至少是不适当的。这种批评合理吗？事实

上，古代和现代科学家的任何一项研究都始于对宇宙本性的坚定承诺，以及关于什么模型适合用来表示宇宙的非常明确的概念。对托勒密而言，匀速圆周运动的要求之所以是正当的，首先是由研究的性质决定的；他的目标不仅是阐述相关的观测数据以描述行星的复杂运动，而且是为了把复杂的行星运动还原成最简单的组分——发现表面的无序背后的真正秩序。代表最终秩序的最简单运动当然是匀速圆周运动。

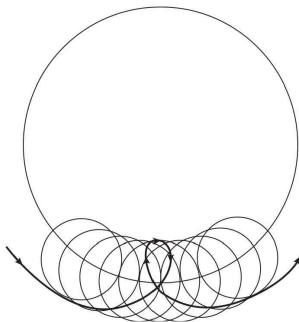


图5.13 用“本轮-均轮”模型解释行星的逆行。当本轮在均轮上逆时针运动时，行星在本轮上顺时针运动。行星的实际运动轨迹由粗线表示。

但之所以局限于这种以匀速圆周运动为基础模型，还有其他许多方面的考虑，比如常识的力量和传统的认可，因为天象的循环往复总是暗示，天界运动本质上必定是均匀的和圆周的。不仅如此，如果没有匀速圆周运动，定量预测是不可能的，因为托勒密所能利用的“三角学”方法无法立即应用于其他任何一种运动。此外还有审美、哲学和宗教方面的考虑：天的特殊性要求天体具有最完美的形状和运动。最后，值得注意的是，哥白尼在1400年以后之所以摒弃托勒密，并不是因为他憎恶匀速圆周运动的承诺，而是（在很大程度上）因为，他认为托勒密没有严格遵守这个承诺。

无论如何，建立在匀速圆周运动基础上的偏心圆模型和本轮-均轮模型是极为强大的工具。但它们也有自己的局限性，由于无法解释某些行星的运动，需要给偏心圆模型和本轮-均轮模型添加另一种几何构造——偏心匀速点（equant）。如图5.14所示，AFB是一个圆，圆心为C，地球位于E。到目前为止还只是对偏心圆模型的复制。但区别在于：行星不是相对于圆心沿均轮均匀运动（在相等时间内扫过相等的角），而是相对于一个非中心点Q均匀运动（在相等时间内扫过相等的角）。例如，当行星通过弧AF时（图5.14），假定它在三年内扫过直角AQF，在接下来三年再扫过一个直角FQB。因此，如果根据相对于偏心匀速点Q所扫过的角来测量，行星是在均匀运动，但如果根据围绕均轮所走过的距离来测量（线速度），那么行星在第二个三年所走过的距离显然要大于在第一个三年所走过的距离。而且，从相对于中心处在偏心匀速点另一侧的地球E来看，速度的表现变化就更大。于是显然，行星从A向B运行时逐渐加速，从B回到A时又逐渐减速。托勒密给他的天文学工具箱补充了一个新工具，以帮助预测行星A的速度变化，同时至少保留了虚构的匀速圆周运动——从偏心匀速点Q来看是均匀的。至于这个匀速运动的弱化版本是否正当，哥白尼在16世纪对此提出了质疑。正是这个弱化的版本促使哥白尼寻求另一种行星体系，而托勒密则借助它发展出了成功的行星模型。在托勒密看来，预测的成功要比对更强的均匀性的任何要求更重要。

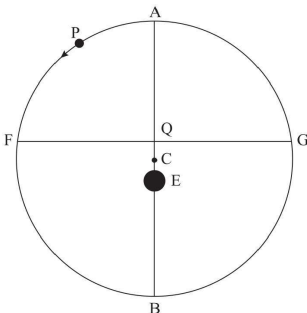


图5.14 托勒密的偏心匀速点模型

这三种几何构造——偏心圆、本轮-均轮和偏心匀速点——都可以用匀速圆周运动（不论其

均匀性是否严格)来有效地解释天界不规则的视运动。但如果相互结合,便能获得最大的解释力。定义一个相对于地球偏心的均轮,便很容易把偏心圆和本轮-均轮模型结合起来。还可以将偏心匀速点加进去,使本轮的圆心相对于那个非中心点在相同时间内扫过相等的角。甚至可以让偏心圆的圆心沿一个小圆绕地球运动——为使其月球模型显得合理,托勒密不得不这样做。(139) 最典型的行星模型(适用于金星、火星、木星和土星)如图5.15所示,ABD是一个偏心均轮,圆心为点C;地球在点E,偏心匀速点在点Q。行星绕本轮均匀运动;本轮圆心绕偏心匀速点Q均匀运动(用扫过的角度来测量);最终的运动是从地球E来看的。事实证明,如果应用于其余各个行星前作适当修改,这样一种模型可以极为成功地预测行星的视位置。事实上,正是惊人的成功使其能够如此持久。如果它管用,就不必调整它。

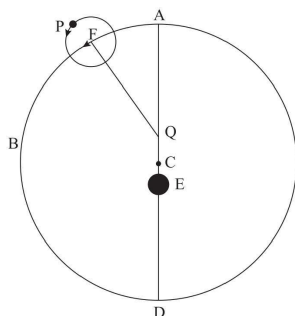


图5.15 托勒密为外行星设计的模型。从偏心匀速点Q看来,线段QP在相同时间内扫过相等的角。

托勒密似乎在从事一种纯数学的练习。他给阐述这些数学模型的论著命名为《天文学大成》(*Mathematical Syntax*) (字面意思是“数学体系”),并且在这部论著的前言中宣称,关于天界运动神圣原因或事物物质本性的思辨只能导致“臆测”;如果目标是获得确定性,那么数学是唯一途径。他在这部著作中数次指出,天文学模型应当根据数学上的简单性来选择,他似乎并不关心物理上的合理性。

然而如果认真考察,我们会发现托勒密的分析中的确包含着非数学的考虑。托勒密为地球的中心性和不动性提出了物理论证——这对他来说不仅是一个数学假说,而且是一个重要的物理信念。他作出了关于天界本性的断言,指出天不会阻碍运动,这与地界的情况不同。在另一部论著《行星假说》(*Planetary Hypotheses*)中,托勒密试图在物质层面实现他的数学模型。(140) 因此,虽然托勒密决定采取数学进路,但其数学分析并没有排除物理关切,而是在传统自然哲学的框架下运作。

尽管对宇宙的物理学感兴趣,但托勒密的天文学工作侧重于他从希帕克斯那里学到的数值/几何分析。正是作为一个致力于用数学手段来“拯救现象”的研究天界的数学家,托勒密影响了中世纪和文艺复兴时期。事实上,亚里士多德和托勒密象征着天文学事业的两极——亚里士多德特别关注因果问题和宇宙的物理学,托勒密则是技艺精湛的数学模型建立者。

光学

至少从公元前5世纪起,光和视觉就成了研究和思辨的对象。人们普遍认为,正是通过视觉,我们才获得了关于世界的大部分知识,而光既是视觉的手段,又以太阳光的形式传送了生命与热。因此,任何充分发展的自然哲学都必须讨论光学议题。早期学者处理的完全是光和视觉的物理方面。欧几里得引入了一种数学进路,它一直有影响,最终与物理进路结合在一起,由此实现了一种持续至今的有益分工。

原子论者将视觉解释为眼睛接受了从可见物体表面发出的一层原子薄膜(似相[*simulacrum*])。这层薄膜带有其来源的形状和颜色,它与眼睛或心灵中的灵魂原子相互作用便产生了视觉。根据柏拉图的说法(在《蒂迈欧篇》中),火从观察者眼中发出,与太阳光结合形成一种从可见物体延伸到眼睛的介质,通过这种介质,源于可见物体的“运动”被传到眼睛,最终被传至灵魂。亚里士多德认为,潜在透明的介质被太阳等明亮物体照亮时,会被激发到一种现实的透明状态;光就是介质的这种被实现的状态。随后,有色物体与这种被实现的介质相接触会使其产生进一步变化,这些变化被传到观察者的眼睛,从而产生对这些物体的视觉。(141)

我们首先来看看亚里士多德之后那代人是如何尝试提出一种几何视觉理论的。欧几里得（活跃于公元前300年）写了一本《光学》（*Optica*），其中定义了视觉行为，并发展出一种视觉透视理论。他认为，从观察者眼中发出的直线视线形成一个圆锥，锥顶位于眼睛，锥底位于可见物体。视线落到物体上，物体就会被看见。定义视锥之后，欧几里得提出了一种几何的透视理论。《光学》的一个公设断言，被观察物体的视尺寸是其视锥角的函数；另一个公设宣称，被观察物体的知觉到的位置取决于观察物体的视线在视锥中的位置，观察物体的视线在视锥中的位置越高，在观察者看来物体就显得越高。书中的命题进而把物体的外观分析成它与观察者的空间关系的函数。例如，图5.16显示了一个更远的物体如何与视锥中一条更高的视线相截，从而显得更高。这则数学分析有趣而令人难忘，并将产生深远的影响。但我们不应仅对数学印象深刻，而且也应注意到，该理论忽略了观看过程的许多方面，即介质、物体与眼睛之间的物理关联以及知觉行为，而像亚里士多德那样的人认为这些方面非常重要。简而言之，如果你只对那些可在几何学意义上提出的光学问题感兴趣，那么欧几里得的理论就是一项卓越的成就；而如果你对视觉的某种非几何特征感兴趣，欧几里得的理论便没有什么用处。（142）

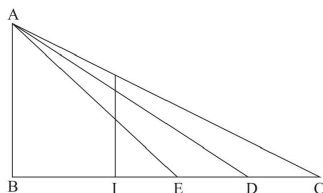


图5.16 欧几里得论述的视觉几何学。A点是观察者的眼睛，AEC是从眼睛发出的视锥。C点是最远的被观察点，由视线AC看到。在视锥内，视线AC（注意它透过挡板PI的位置）比看到D点所凭借的视线AD位置更高。

希腊化时期论述几何光学的最伟大著作是托勒密在欧几里得逝世450年以后写的。托勒密最为人所知的身份当然是天文学家，但他也写了牛顿之前最重要的一部光学著作。托勒密的《光学》（*Optica*）仅留下一个残本，但已足以显示托勒密的成就。（143）对于光学，托勒密并没有采用欧几里得那种狭窄的几何进路。他宁愿尝试创立一种全面的理论，把欧几里得的几何视觉理论与对视觉过程的物理和心理分析结合起来。他还做过一个著名的实验，给出了定量结果。托勒密接受了欧几里得的视锥理论（一种几何理论），并把它用于双眼和单眼的视觉。但托勒密的视线具有物理实在性——这是一种从观察者的眼睛发出的视觉流，它携带着它所接触物体的颜色，把那种颜色连同与物体的形状、大小、位置有关的视觉信息传回到观察者的眼睛，并最终传到大脑中起主导作用的官能。托勒密理论的这些物理方面并没有减损其几何成就的价值；事实证明，其著作的几何学部分对于教人们如何用几何方式来思考光和视觉极为重要。（144）

托勒密的整个《光学》都致力于讨论视觉，但他所理解的视觉包括由镜面的反射线和透明界面的折射线所产生的视觉，反射和折射问题占据了《光学》中的大部分内容。欧几里得和希罗（Hero）等人也都曾写过关于镜子的著作，托勒密的理论建立在他们成就的基础之上。他对反射作出了全面解释，如图5.17所示。设ABC为反射平面，O为观察点，E为眼睛。托勒密的论证是：首先，入射线EB（别忘了是从观察者的眼睛传到被观察点的视线）和反射线BO确定了一个与镜面垂直的平面；其次，入射角 i 等于反射角 r ；第三，O点的像将位于眼睛发出视线的延长线与从被观察点向反射面所引垂线的交点I（实际上，观察者并不“知道”他的视线因镜面反射而发生了偏折，因此判断物体位于视线的延长线上）。托勒密把类似的规则应用于球面镜和柱面镜的反射，包括凹的和凸的。他提出了一大套定理，处理了反射像的位置、大小和形状。有趣且重要的是，他还设计了检验其理论的实验。

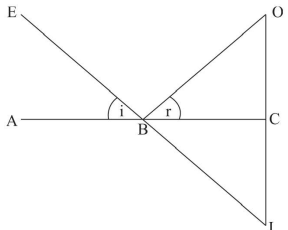


图5.17 托勒密论述的反射线的像

如果说托勒密的反射理论以欧几里得和希罗的工作为基础，那么其折射理论则完全是他的

独创。最基本的折射现象——比如浸入水中一半的棍子会产生“弯折”的幻觉——早已为人所知。但托勒密对折射现象作了彻底的数学分析和实验研究。如果光线从一种介质斜射入另一种具有不同光密度的介质，则光线在界面的偏折将使之更靠近光密介质的垂线。如图5.18所示，设ABC是一个透明的平面界面，上面是空气，下面是水，DBF是垂直于界面的直线，E是观察者的眼睛，O是被观察点，入射角EBD总是大于折射角OBF，则O点的像将是入射线EB的延长线与从被观察点向折射面所引垂线OG的交点I。

入射角与折射角之间是否有固定的数学比率呢？托勒密认为一定有，并为此作了精巧的实验研究。他用一个周围刻上度数的铜盘测量了三对不同介质（空气和水、空气和玻璃、水和玻璃）的入射角和相应的反射角（见图5.19）。他没有发现可取的比率，当然也没有发现现代的正弦定律，但他在数据中的确发现了一种数学模式——或者是对数据作了选择或调整，使之符合合理的数学模式。^[145] 他还给出了对基本折射原理的完整理解以及一个清晰而有说服力的定量实验研究范例。

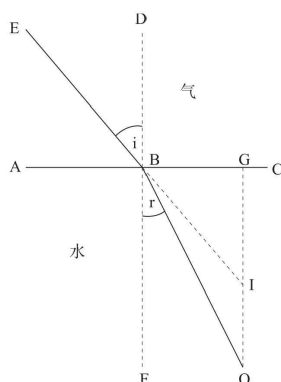


图5.18 托勒密的折射理论

重量科学

重量科学或平衡科学是希腊化时期可以用数学分析的第三门学科。事实上，与另外两门学科相比，它可以用数学作更完整的处理。天文学和光学的数学化水平很高，但这两门学科中仍然有一些用数学无法回答的重要物理问题。而在平衡科学中，物理学的东西几乎可以完全还原为数学的东西。 (146)

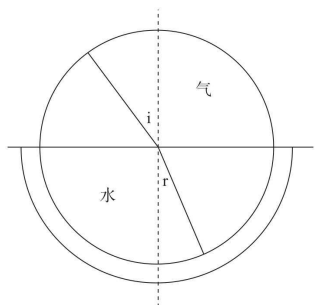


图5.19 托勒密测量入射角和折射角的仪器

核心问题是如何解释天平或杠杆的行为——当杠杆两端悬挂的重量与它们到支点的距离（只算水平距离）成反比时，杠杆便处于平衡状态。因此，要使杠杆一端的重量10（图5.20）和杠杆另一端的重量20保持平衡，需使支点与前者的距离是后者的两倍。流传下来的最早解释之一可见于《力学问题》（*Mechanical Problems*），该书被归于亚里士多德，但实际上是逍遥学派后来的著作。这里我们看到了对这一静态现象的“动态”解释：作者解释说，如果让杠杆运动起来，重物运动的速度将与其重量成反比。如图5.21，在重量20移动距离 b 的时间里，重物10将移动距离 $2b$ 。这里起作用的解释性观念是，一个运动物体的更大速度恰恰弥补了另一个物体的更大重量。

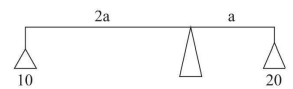


图5.20 处于平衡状态的天平

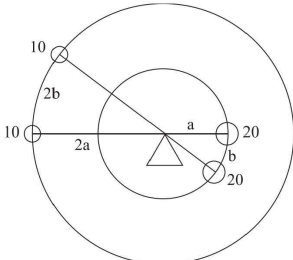


图5.21 对天平的动力学解释

一部被归于欧几里得的论著中出现了杠杆定律的“静力学”证明，阿基米德在《论平面的平衡》（*On the Equilibrium of Planes*）中对它作了优雅得多的证明。阿基米德把这个问题成功地还原为几何学问题。除了声称重物具有重量外，任何物理考虑都没有出现。杠杆成了一根没有重量的线；摩擦被忽略不计；重量作用于杠杆上的一点，作用方向与杠杆垂直。不仅如此，基于这些假设的证明是欧几里得式的。证明基于两个前提：与支点等距（分别在支点两侧）的相等重量处于平衡；位于杆臂任何地方的两个相等重量可以用一个位于两点中点（即它们的重心）的两倍重量来代替。这两个前提都是凭借几何对称和直觉建立起来的。最简单的证明如图5.22a，根据对称原理，它断言支撑这三个重量为10的重物的杠杆处于平衡。但我们已经同意，其中两个重物能用一个重量为20且位于它们中点的重物来代替，如图5.22b。因此当重量20与支点的距离是重量10与支点的距离的一半时，两者将保持平衡；我们很容易将这一结果进行推广，得出杠杆定律。

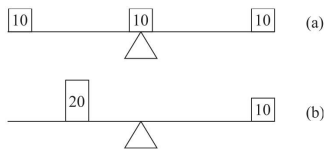


图5.22 阿基米德对杠杆定律的静力学证明

阿基米德的《论平面的平衡》讨论的内容远不止这些，他的《论浮体》（*On Floating Bodies*）等著作也致力于解决力学问题。但是通过考察他对杠杆定律的证明，可以看出他将自然几何化的彻底性和非凡技艺。许多科学问题仍然不能用数学方法加以解决，但阿基米德始终是数学分析能力的一个象征，也是那些相信数学能取得更大胜利的人的灵感源泉。他的著作在中世纪影响有限，但在文艺复兴时期却成为一个强大的数学科学传统的基础。

第六章 希腊和罗马医学

早期希腊医学

希腊医学的史料质量参差不齐，而且希腊医疗活动有许多细节总是无法确定。我们只拥有公元前5世纪之前的文献资料以及时间范围非常有限的几部医学著作，它们记述了古典时期和希腊化时期医学理论和医疗活动的一些情况。显然，这些医学论著反映了有学识的医生的观点和看法，他们中有许多人对医学与哲学的关系等理论问题感兴趣，但也让我们领略了当时大多数人所持有的流行医学信念和从事的医疗活动。

青铜时代的希腊人（公元前3000—公元前1000年）与近东的邻邦显然有过接触，我们有具体证据表明埃及的医学信念和医疗活动对希腊人产生了影响。此时出现了形形色色的医疗活动，从基本的外科手术和内科学到宗教咒语和睡梦疗法，不一而足。各种资质的行医者必定利用了一切可能的医疗手段和技巧治疗形形色色的病人。(147)

从古希腊诗人荷马和赫希俄德的著作中，我们可以了解到这一时期行将结束时医疗活动的一些情况。在荷马的《伊利亚特》和《奥德赛》中，诸神被推定为瘟疫的原因，人们可以向诸神祈求治疗。赫希俄德也认为疾病起源于神。(148) 荷马曾经提到过医疗咒语和药物疗法，其中一些明显来源于埃及。他描述了各种伤口和对其中一些的处理方法。他清楚地表明，治疗师被认为在从事一种独特的手艺或职业——之所以是专业人士，是因为他们有特殊的技能，而且运用这种技能是他们的全职工作。

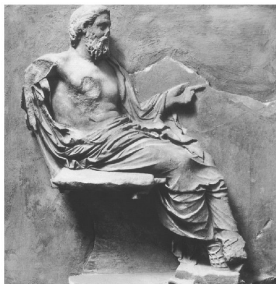


图6.1 医神阿斯克勒庇俄斯浮雕，藏于雅典国家考古博物馆。

医疗的宗教方面最清楚地显示于对医神阿斯克勒庇俄斯（Asclepius，图6.1）的狂热崇拜。荷马把阿斯克勒庇俄斯说成是一位伟大的医师，他后来又被神化，于公元前3、4世纪成为一种流行的医疗崇拜的对象。纪念阿斯克勒庇俄斯的神庙众多——已有数百个这样的地方被确认——病人蜂拥而至来此治疗。治疗过程中最重要的环节是治疗异象或梦境，据说求治者在一个特殊房间里入睡时就会出现。治疗可能出现在梦中，或者梦中获得的建议会使疾病痊愈。此外，造访阿斯克勒庇俄斯神庙的人需要沐浴、祈祷、献祭、服用泻药、斋戒、锻炼和放松身心。当然，他们也必须用合适的供品来感谢神。埃皮达鲁斯（Epidaurus，图6.2）是这种狂热崇拜的中心，那里发现了一些碑牌，记载的是据说在那儿治愈的疾病。根据其中一块碑牌的记载，一个名叫安提克拉底（Anticrates of Cnidos）的人被矛刺瞎了眼睛，来到埃皮达鲁斯寻求医治。“他睡着后看到了一个异象，神仿佛把投射物拔了出来，又将所谓的瞳孔嵌入他的眼睑。天亮时他健康地走了出来。”(149) 直到罗马时期，类似这样的宗教活动一直是古代医学中非常重要的一部分。



图6.2 埃皮达鲁斯剧场（公元前4世纪），阿斯克勒庇俄斯医疗崇拜的中心。剧场大约可容纳14000人。

希波克拉底医学

公元前4、5世纪，一种更具世俗性和学术性的新医学传统随同传统医疗活动一起发展起来。这种新传统受到当时哲学发展的影响，并与希波克拉底（Hippocrates of Cos，约前460—约前370；图6.3）的名字联系在一起。我们不能肯定，现在所谓的“希波克拉底著作”或“希波克拉底文集”是否真为某个名叫“希波克拉底”的人所写。我们能够确定的仅仅是，这些作品是只有松散联系的一些医学论著，大部分写于公元前430年至公元前330年。之所以后来被收集和归于希波克拉底名下，是因为它们都具有当时认定的“希波克拉底”特征。那么，这些特征是什么呢？[\(150\)](#)

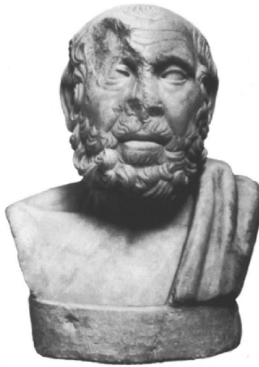


图6.3 希波克拉底（希腊原作的罗马复制品），藏于古代奥斯蒂亚博物馆。

最突出的一个特征是，希波克拉底著作代表着学术医学。它们是“著作”这一事实就已经说明其作者是有文化的。这些著作是他们寻求理解的最终产物。希波克拉底著作的许多作者都在捍卫这样一些观点，它们涉及医学的本质是技艺还是科学，疾病的本质和原因，人体结构与整个宇宙的关系，治疗和治愈的原则，等等。我们必须把他们所做的事情宽泛地定义为自然哲学——他们要么是原创性的思想家或哲学家，致力于研究有关健康和疾病的基本原因，要么是遵循这一哲学传统的从业医生。他们处在医术与自然哲学的交点上。希波克拉底派的医师们也许并未对某个基本问题达成一致看法，但他们都决心以学术的方式来研究这些问题。甚至是那些不满于哲学侵入医学的希波克拉底派作者也未曾逃脱它的影响。[\(151\)](#)

希波克拉底著作显示了对医学职业的什么看法呢？我们要记住，古代的医疗活动完全没有规范，各类行医者为了获得认可和威望而相互竞争，当然也是为了抢生意。人们并非在正规的医学院学习医学，而是一般要通过给一位从业医师当学徒来学习。希波克拉底著作关注的问题之一就是如何确立标准，驱除江湖郎中，创造出一种有利于学术医学的氛围。希波克拉底著作之所以注重成功的预后，不仅是为了使医师表现得像一个成功的治疗者，也是为了改善医师的形象，促进他的事业。最后，希波克拉底誓言是从医者自我规范的一种努力。

在一些希波克拉底著作中，关于健康和疾病的理论非常突出。从总体上看，最引人注目的是魔法和超自然的理论要素大大减少（但并不像有时人们所说的那样完全消失）。没有人否认诸神的存在，自然本身可能也被视为神圣的，但诸神的干预一般不再被视为疾病或健康的直接原因。我们在各种希波克拉底著作中都看到了这一点，比如在《论神圣疾病》（*On the Sacred Disease*）（这种病并不严格对应于任何一种现代疾病，但包括癫痫、可能还有中风和脑瘫等病的症状）中，作者表达了这样一种观点：

最初称这种病为“神圣”的那些人就是我们现在所谓的巫医、信仰治疗师、庸医和江湖郎中。他们会装作特别虔诚，特别有智慧。通过乞灵于神圣要素，他们得以掩盖自己无法作出恰当治疗的事实，并把这种病称为“神圣的”以掩盖对其本性的无知。[\(152\)](#)

作者进而给出了自己的自然主义解释，认为这种病起因于大脑的黏液阻塞了“血管”。这里重要的是，作者认为自然的运作是齐一的；其原因无论是什么，都不是反复无常的，而是齐一和普遍的。

希波克拉底著作经常把疾病与身体的某种失衡或对其自然状态的干扰联系在一起。在一些论文中，疾病是与体液相联系的。《论人的本性》（*On the Nature of Man*）便提出了这样一

种理论，认为四种体液——血液、黏液、黄胆汁和黑胆汁——是人体的基本组分，体液的失衡便会引起疾病：

人体包含血液、黏液、黄胆汁和黑胆汁。正是这些东西构成了人体，并且给它带来了病痛或健康。如果这些成分彼此之间在强度和量上处于正确的比例，并且很好地混合在一起，就会达成健康状态。如果一种成分不足或过剩，或者分散于人体，未能与其他成分相混合，病痛便会产生。(153)

每一种体液都与热、冷、湿、干中的一对基本性质相联系。这种方案把疾病与暖和湿的过剩或不足联系在一起，并且得出结论说，在不同的季节占主导地位的往往是不同的体液。例如到了冬天，冷的黏液的量会增加；因此在冬天，黏液病特别常见。据说春天是血液占主导，夏天是黄胆汁占主导，秋天是黑胆汁占主导。当然，季节因素并非疾病的唯一原因，食物、水、空气和锻炼也会影响人的健康状况。

如果疾病与失衡有关，那么治疗必须直接致力于平衡的恢复。控制饮食和锻炼（它们共同构成了所谓“养生法”）是最常见的疗法。净化身体——通过放血、催吐剂、轻泻剂、利尿剂和灌肠剂——是矫正体液失衡的另一种方法。对季节和气候因素以及对病人自然性情的悉心体察也是成功治疗的一部分。医生自始至终都要记得，自然有其自身的治疗能力，医生最基本的任务就是辅助自然的治疗过程。医生相当一部分责任是预防疾病——其建议有关饮食、锻炼、沐浴、性活动以及影响病人健康的其他因素。

但有学识的医生并不只是提出建议，而且要从事我们所说的“临床”医学活动。各种希波克拉底著作都对检查程序、诊断和预后（预测疾病未来的可能进程）提供了指导。他们确认了所要寻找的症状以及需要采用的解释；医生要检查病人的面部、眼睛、手掌、姿势、呼吸、睡眠、粪便、尿液、呕吐物和痰，留心病人的咳嗽、打喷嚏、打嗝、肠胃气胀、发热、痉挛、脓疱、肿块和损伤。他们还提供了展现某种疾病典型过程的病历，其中许多病历非常精确和清晰。比如下面这段描述，想必针对的是流行性腮腺炎：

许多人饱受耳旁肿胀之苦，它有时只出现在耳朵的一侧，有时则是两侧都出现。病人通常不会发烧，也不必卧床，少数情况下会有低烧。在所有情况下，肿胀消退后不会留下损伤，也不会像其他疾病所引起的肿胀那样出现化脓。该肿胀大而柔软，铺得很开，不伴有发炎或疼痛，消失后也不会留下痕迹。男孩子和青壮年男子是主要患者，……从事摔跤和体操的人特别容易患这种病。(154)

基于观察到的症状，医生作出诊断和预后。如果病是可治的，便会提出治疗方案。正如我们所提到的，治疗常常是规定食物或者调节锻炼和睡眠，还可能包括沐浴和按摩。但有许多特定的疾病被认为最好用某些内服药或外用药来治；希波克拉底著作中提到了数百种药物（大多是草药）：轻泻剂、泻药、催吐剂、麻醉剂、祛痰剂（引发咳嗽）、油膏、膏药和粉剂。希波克拉底著作还讨论了对伤口、骨折和脱臼的治疗，其技术水平令现代医生钦佩。

最后，我们必须说一下希波克拉底著作所体现的研究原则。它们的一致性仅仅体现在致力于批判性地研究治疗，并且决意使用自然主义的解释和治疗原则。一些论文展示出了强烈的哲学思辨倾向。例如，《论人的本性》的作者提出了一种关于人的本性以及健康与疾病的思辨理论，并由该理论导出了几条治疗原则。然而，希波克拉底著作中还有一些论文攻击了这种思辨进路。《论古代医学》（*On Ancient Medicine*）的作者就怀疑医学中能否使用假说，特别是疾病源于四种性质的失衡这一假说。他指出，这种理论导出的疗法与其他医生开出的药方并无重要差别，仅仅是蒙上了一层“专业性的胡言乱语”的迷雾而已。(155) 像他这样有怀疑倾向的希波克拉底派作者希望医生能够根据积累的经验谨慎行事，仅在因果理论得到无法抗拒的证据支持时才接受这些理论。正如我们已经看到的，这种凭经验行事的告诫在希波克拉底著作的悉心诊断程序以及那些令人难忘的病历中产生了成效。有时我们甚至发现，作者会为证实一个理论结论而作出特定的观察——比如在《论神圣疾病》中，作者建议解剖一只病的山羊，以表明疾病源自脑中黏液的积聚。(156)

在结束对希波克拉底医学的讨论之前，必须提醒大家两点。首先，当学术医学出现时，它并没有赶走其竞争对手。学术医学从来也不是唯一一种医学，甚至也不是最流行的医学，而是与传统医疗信念和活动共同起着作用。在整个古代希腊（从公元前5世纪开始），病人寻求治疗时可以参考于有学识的医生、阿斯克勒庇俄斯神庙中的祭司治疗师、接生婆、草药采集者和接骨师。此外，形形色色的治疗师之间的界线显然也很模糊，例如神庙治疗可能与学术医学密切相关。而且病人有时无疑会同时或先后接受好几种类型的治疗。

其次，如果传统医疗活动继续与学术医学并存，那么它们也在某种程度上融入了学术医学

之中。也就是说，我们绝不能把学术医学夸张成早期版本的现代医学。希腊医学就是希腊医学，必须把它置于古希腊人的世界观和哲学观之中，而这就意味着它并没有把现代西方医生觉得非常古怪或讨厌的那些医学信念和医疗活动排除在外。因此在整个古代，梦疗法一直是包括希波克拉底派医学在内的医学的一部分。(157) 虽然神的干预被排除了，但宗教因素并未完全消失。一个最简单的例子是，在希波克拉底誓言的开篇，医生向阿波罗和阿斯克勒庇俄斯起誓，并请求诸神见证其誓言。如果我们认为这个例子可能仅仅代表空洞的仪式（就像无神论者或不可知论者在法庭上凭《圣经》发誓那样），那么一个更有说服力的例子是，一位希波克拉底派作者除了建议养生法，还建议祈祷。(158) 还可以考虑神的在场的更微妙的例子，当《论神圣疾病》的作者否认疾病源于神的干预时，他只是主张，任何疾病都有一种自然原因；他并不否认这种自然原因本身是神的作用的一个方面或表现。希波克拉底派医生大都继续认为，自然事物带有神性，疾病既是自然的也是神性的。

希腊化时期的解剖学和生理学

我们的希腊医学原始文献分为两支。我们有希波克拉底著作，反映的是早期希腊医学的情况；我们也有早期基督教时代的各种资料，很好地反映了罗马帝国治下的医学状况。但是对于这两者之间的四五百年时间，我们只有零星的医学文献。这并不是因为在此期间无人行医，或者不再有人撰写医学论著（尽管医学论著的产量无疑有所波动），而是因为这一时期的医学著作不知何故未能保存下来。因此，我们必须通过后来著作中的片段描述来重建这500年的医学发展。(159)

希波克拉底派医生对人体解剖学和生理学的认识似乎非常有限。在希波克拉底著作问世的时期及之前，几乎没有什么证据表明有过系统的人体解剖——这无疑是因为必须恰当地埋葬死者这一传统禁忌，也可能是因为没有充分理由认为人体解剖能够带来有益的知识。当时的解剖学知识无疑是在外科手术或处理伤口的过程中获得的，或者是根据动物解剖（认识得很充分，这要归功于亚里士多德）类推出来的。

因此，当人体解剖于公元前3世纪开始出现在亚历山大城时，这便是一个有重大意义的事件。(160) 这一非同寻常的革新是如何产生的，我们并不确切知晓。它可能受到了托勒密王朝皇室的赞助，只要愿意，这个强大的王朝足以打破传统的埋葬禁忌；它也可能与医学发展提升了解剖学知识的重要性有关，或者与希腊医学被植入一种新的社会宗教环境有关；它似乎发生在一种哲学背景中，其中产生的新问题可能需要新的研究方法。无论是什么原因，古代证据几乎一致认为，最先开展系统的人体解剖的是卡尔克顿的希罗菲洛斯（Herophilus of Chalceton）和科斯岛的埃拉西斯特拉托斯（Erasistratus of Cos）；如果罗马百科全书家塞尔苏斯（Celsus）和教父德尔图良（Tertullian）说的不错，那么他们甚至对囚犯做过活体解剖。

人体解剖的这些先驱者们学到了什么呢？希罗菲洛斯（约卒于公元前255年）生于小亚细亚，在迁到亚历山大城之前曾师从科斯岛的普拉克萨哥拉斯（Praxagoras of Cos）学医。在亚历山大城，希罗菲洛斯的工作得到了托勒密王朝前两任统治者的支持。就我们所知，他的病理学理论和医疗活动似乎是希波克拉底性质的，他作为解剖学家开辟了新的领域。(161) 希罗菲洛斯研究了大脑和神经系统的解剖学，确认了两种脑膜（硬脑膜和软脑膜），并且追踪了神经、脊髓和大脑之间的联结。他对感觉神经和运动神经的区分表明他了解神经系统的功能。他非常仔细地考察了眼睛，确认了眼睛的几种主要体液和膜，并且创造了一种流传至今的专业命名法；他把视神经从眼睛追溯到了大脑，认为其中充满了精细的普纽玛。

希罗菲洛斯还研究了腹腔中的器官，认真描述了肝脏、胰脏、肠、生殖器官和心脏。他根据血管壁的厚度区分了静脉和动脉，考察过心脏的瓣膜，研究过脉搏（尽管他并不理解脉搏是对心脏泵血活动的一种单纯的机械反应），并且用脉搏的节律变化来做诊断和预后。他描述过卵巢和输卵管，写过一部产科论著。即便是这一简单概述也能显示出希罗菲洛斯作为人体解剖学和生理学学者的惊人成就。

与他大致同时代的来自塞奥斯（Ceos）岛的埃拉西斯特拉托斯（生于约公元前304年）继承了他的工作，埃拉西斯特拉托斯曾在雅典的逍遥学派和科斯岛学习医学。(162) 他继承并发展了希罗菲洛斯关于大脑和心脏结构的研究。他出色地描述了二尖瓣和三尖瓣及其在确保血液单向流经心脏方面的功能（盖伦作了引述）；在埃拉西斯特拉托斯看来，心脏充当着一个风箱，扩张时吸入血液或普纽玛，收缩时将血液排入静脉，将普纽玛压入动脉。埃拉西斯特拉托斯认为，心脏的扩张和收缩源于心脏的一种固有能量；他正确地认为，动脉搏动时的动脉扩张仅仅是对心脏扩张和收缩的一种被动反应。

虽然希罗菲洛斯的理论对生理学作出了重要贡献（例如他的脉搏理论），但较之功能，他似乎对结构更有兴趣。而在埃拉西斯特拉托斯的工作中，生理学内容要多得多。埃拉西斯特拉托斯显然受到了逍遥学派特别是斯特拉托的影响，认为物质是由被微小的虚空分隔开来的微粒构成的；他将这种微粒论与普纽玛理论结合起来以解释各种生理过程。我们以他关于消化、呼吸和血管系统（因其后来影响了盖伦而尤为重要）的解释为例进行说明。

埃拉西斯特拉托斯认为，人体内的所有组织都含有静脉、动脉和神经，对人体功能有重要作用的各种物质就是通过这些脉管输送到各个器官的。食物进入胃，在那里被机械地分解为汁液，经由胃壁和肠壁上的微孔到达肝脏，在那里被转化成血液。然后血液经由静脉被输送到人体的各个部分，提供营养并促进人体生长。而动脉血管只包含普纽玛，它是在呼吸过程中从空气中吸入的，并通过“静脉状动脉”（vein-like artery，我们现在所谓的肺静脉）传送到心脏左侧；普纽玛从心脏经由动脉被传送到人体的各个部分，并赋予这些部分以生命力。最后，神经

中含有一种更精细的普纽玛——“灵魂的”(psychic)普纽玛，它由动脉普纽玛在大脑中精炼而成，负责感觉和运动功能。为了解释这些物质在整个身体中的运动，埃拉西斯特拉托斯诉诸自然对真空的憎恶：心脏的泵血活动或器官中的物质消耗要求立即吸入血液或普纽玛，以占据新产生或新空出来的空间。

这一理论非常令人难忘，它的部分内容在西方生理学思想中保存了近2000年。然而，即使在埃拉西斯特拉托斯时代就有人提出过一种严肃的（似乎是致命的）反对意见，即当动脉（把普纽玛运送到身体各个部分的通道）被割断时，血液会从中流出。埃拉西斯特拉托斯在应对这一挑战时指出，在通常情况下静脉和动脉是不连通的；而当一条动脉血管被割断时，逸出的普纽玛便创造或可能创造一个真空；这一潜在的真空开启了静脉和动脉之间的细微通道（联结），允许血液暂时从静脉传到动脉，并随同逸出的普纽玛从伤口流出。

埃拉西斯特拉托斯有关营养和血液流动的理论很容易引出一疾病理论。他认为疾病主要源于静脉过剩血液的充溢，这是饮食过剩所导致的。例如，如果静脉充入过多血液，静脉与动脉系统之间通常闭合的通道就会被迫开启；然后血液进入动脉，经由动脉系统被送到四肢，引起炎症和发热。由这样一种疾病理论可以得出，治疗时必须设法减少血液的量。这可以通过限制食物摄入或（在少数情况下）放血来实现。

希腊化时期的医学派别

希罗菲洛斯和埃拉西斯特拉托斯在医学界引起了极大关注，并把重要的医生和医学理论家吸引过来。这些学者无疑被这两个人的榜样及其教导所鼓舞，但似乎并不认为自己应当囿于某种正统学说。毕竟，连希罗菲洛斯和埃拉西斯特拉托斯本人对许多议题都有不同看法。希罗菲洛斯的学生科斯岛的菲利诺斯（Philinus of Cos）写了一本书来反对希罗菲洛斯和希罗菲洛斯的某些教导，导致彼此之间口诛笔伐。在接下来几个世纪，希罗菲洛斯派及其批评者（即所谓的“经验论者”[empiricists]）撰写了大量论战文献。希腊化时期的医学开始分化成几个竞争的医学派别，每一个派别都有自己的医学理论和方法论纲领。

最终出现了几个群体。^[163] 其中一个派系部分源于希罗菲洛斯派和埃拉西斯特拉托斯派，古代便已被归于“理性论者”（rationalists）或“教条论者”（dogmatists）（在希腊化时期的希腊，这些名称的意思与今天有所不同）。必须强调，尽管被称为“理性论者”或“教条论者”，他们并没有形成一场统一或协调的运动，而是在许多议题上各执己见；如果说有什么东西把他们统一在一起的话，那就是他们一般都致力于思辨性的理论医学，试图把我们在主要哲学学派那里看到的自然哲学方法应用于医学领域。一些“理性论者”继续为人体解剖辩护，说它是一种有价值的的方法论工具，有助于提出关于疾病隐秘原因的假说；所有人都同意生理学理论对于医疗活动的价值。

他们的主要竞争对手和论敌是“经验论者”，后者持一种截然对立的观点，认为理论思辨，包括追求生理学知识和隐秘的病因，都是在浪费时间；特别是，人体解剖对于医学知识没有任何有益的贡献，应予以禁止。简而言之，“经验论者”主张，希罗菲洛斯和埃拉西斯特拉托斯及其理论追随者所发展出来的解剖学和生理学传统是医学上的一个应当避免的死胡同。成功的医生应当集中于可见的症状和可见的原因，根据过去（他自己的和前人的）对各种疗法功效的经验来建议治疗方法。



图6.4 希腊医生，墓室浮雕，公元前480年，藏于巴塞尔古代博物馆。

公元1世纪，罗马出现了第三个医学派别，即所谓的“方法论者”（methodists）。他们声称，“理性论者”和“经验论者”已经使医学变得不必要地复杂——复杂的学术医学，包括解剖学、生理学和对（隐秘的和可见的）病因的探究，都可以舍弃。“方法论者”学说的核心是，疾病依赖于身体的紧张和松弛，治疗方法“从方法上”直接基于这一前提。事实证明，该学说在罗马贵族中非常流行，他们的支持使“方法主义”在罗马和整个希腊化世界成为一股强大的医学力量。第四个学术派别是“普纽玛论者”（pneumatists），他们基于斯多亚派原理创建了一种医学哲学。最后，我们必须提到一位有影响的罗马医生阿斯克勒庇阿德（Asclepiades of Bithynia，活跃于前90—前75），他拒斥体液理论而主张原子论学说。

盖伦与希腊化医学的顶峰

盖伦 (Galen) 16岁决定学医时, 进入的正是这样一个医学世界。公元129年, 盖伦生于帕加马 (小亚细亚乃至整个希腊化世界的重要思想中心之一)。转向医学之前, 他研究过哲学和数学。(164) 他的旅行 (先是为了求学, 后来则是为了寻求赞助) 表明古代世界的学者具有高度的流动性。盖伦先是在帕加马和士麦那 (Smyrna, 两者均在小亚细亚) 学医, 然后在希腊本土的科林斯, 最后在亚历山大城学医。他从亚历山大城返回帕加马担任角斗士的医生, 然后到罗马寻求赞助, 再回到帕加马, 又回到意大利, 最终定居于罗马。在那里他结交朋友, 为有权势的富人提供医疗服务, 其中包括奥勒留·康茂德 (Commodus) 和塞普蒂默斯·塞维鲁 (Septimius Severus) 三位皇帝。他卒于公元210年以后。盖伦著述极多, 流传下来的部分在19世纪的标准版中已有22卷之巨。这些著作总结了古代学术医学传统的知识, 并且裁定了其中的主要争论, 使盖伦成为古代最重要的医学权威 (只有希波克拉底才能与之匹敌), 直到近代都有无与伦比的影响。

盖伦是一个学养深厚的哲学家, 通晓古代所有主要哲学争论, 并致力于整合医学和哲学。对他产生深刻影响的有希波克拉底著作, 柏拉图、亚里士多德和斯多亚派的思想, 希罗菲洛斯特和埃拉西斯特拉托斯的解剖学和生理学著作以及希腊化时期的医学争论。他被称为一个兼收并蓄的理性论者, (165) 对疾病比对病人更有兴趣, 把病人视为理解疾病的工具。其医学目标的核心是对疾病进行分类 (发现殊相背后的共相), 并寻找其背后的原因。他确信, 解剖学和生理学知识对于这项事业的成功是必不可少的。

希波克拉底的影响对于盖伦医学哲学的形成至关重要 (尽管他会随意进行有选择的借鉴, 并且广泛地解释借鉴来的思想), 它为盖伦提供了对人体结构和医生职责的看法, 使他强调临床观察和病历记录的重要性, 关注诊断和预后, 并使其形成了一般的治疗观念。盖伦从希波克拉底著作《论人的本性》中吸取了四体液说, 认为人体的基本组分是血液、黏液、黄胆汁和黑胆汁, 这些东西又可还原为热、冷、湿、干四种基本性质。他提出, 四体液共同形成了组织, 组织结合成器官, 器官合在一起组成了人体。

疾病或与体液及其组分性质之间的失衡有关, 或与特殊器官的特定状态有关; 在诊断方面, 盖伦的一个主要创新是通过鉴别特定的患病器官来为疾病定位。盖伦对发热的讨论显示了其疾病理论的两个方面。他认为, 全身发热缘于化脓的体液热量充满了全身; 局部发热缘于特定器官内部有害或有毒的体液, 这种体液会导致硬化或肿胀之类的病变, 也会导致疼痛。为了诊断, 盖伦尤其依赖于诊脉和尿液检查, 但也意识到需要考察希波克拉底著作中强调的所有其他迹象。他在《论治疗术》(On the Art of Healing) 中写道:

遇到病人时, 既要研究最重要的症状, 也不要忘记最琐细之处。因为最重要的症状告诉我们的东西要由其他东西加以确证。人们一般是脉搏和尿液中获得发热的重要迹象。但正如希波克拉底所教导的, 还必须把其他迹象补充进来, 比如脸部出现的症状、病人卧床的姿势、呼吸、呕吐物和排泄物的性质,是否头痛,病人是精神疲惫还是精神良好, [以及] 身体的外观。(166)

盖伦相信, 认识个体器官的结构和功能是成功的医疗活动所必不可少的。他宣扬解剖学知识的重要性, 但承认在他那个时代, 人体解剖不再可能。他敦促读者留意偶然解剖观察的机会, 比如坟墓坍塌或在路旁发现一具尸骨时; 他建议有能力的人去亚历山大城, 在那里还能对骨骼作一手考察。但他承认, 大部分人体解剖学知识将不得不通过类比, 由那些解剖构造类似于人的动物的解剖中推断出来。盖伦本人解剖了各种动物, 包括一种被称为叟猴 (猕猴) 的小猴子。他作为解剖学家的技能显见于几部解剖学著作, 包括一本解剖指南《论解剖步骤》(On Anatomical Procedures)。他出色地描述了骨骼、肌肉、大脑和神经系统、静脉和动脉以及心脏。当然, 他从希罗菲洛斯特和埃拉西斯特拉托斯的著作中借鉴了不少东西; 但如果觉得他们有错, 他会毫不犹豫地纠正这些前辈的错误。不幸的是, 盖伦的动物解剖导致他误将某些仅能在动物那里看到的解剖学特征归于人; 最声名狼藉的例子是细脉网 (rete mirabile) 的错误, 我们后面还会谈及它。然而, 流传下来的是盖伦的解剖学著作, 而不是希罗菲洛斯特和埃拉西斯特拉托斯的著作; 因此直到文艺复兴时期, 盖伦为欧洲提供了有关人体解剖的唯一系统说明。

与解剖学知识相比, 盖伦生理学系统的根源更为复杂。柏拉图曾经主张灵魂有三个部分, 即灵魂由一个地位较高的 (“理性的”) 部分和两个地位较低的部分 (与激情和欲望相联系) 构成, 前者位于大脑中, 后两者位于胸部和腹腔。盖伦沿用了这个方案, 并且将柏拉图确认的灵魂三种官能与埃拉西斯特拉托斯确定的三种基本生理功能关联起来, 导出了生理学的三元组织框架。在这一框架中, 大脑 (灵魂理性的官能的居所) 被确定为神经的发源地。盖伦遵循埃拉

西斯特拉托斯的说法，认为神经包含着负责感觉和运动功能的灵魂普纽玛。对盖伦而言，心脏（激情的居所）是动脉的发源地，动脉将赋予生命的动脉血（和生命普纽玛）输送到身体的各个部分。最后，肝脏（欲望的居所）是静脉的发源地，静脉血为身体提供营养。（167）

盖伦发展的这三个生理学系统并非完全独立，而是有相互关联。因此，我们不妨从头到尾把它们走一遍，从开始的食物摄入，到灵魂普纽玛经由神经最终传遍全身。食物到达胃，被化成乳糜——不仅仅通过机械作用，就像埃拉西斯特拉托斯所认为的那样，而是通过身体生命热的烹煮。乳糜经由胃壁和肠壁进入周围的肠系膜静脉，并被输送到肝脏。在肝脏中，乳糜经过进一步精炼和烹煮而产生对身体有营养作用的静脉血。这种静脉血经由静脉向外慢慢流到各个组织和器官，在那里被消耗掉。因此，静脉系统源于肝脏，肝脏将负责营养的静脉血输送到身体各个部分。（168）

静脉血经由腔静脉到达心脏右侧。一个大血管（盖伦的动脉状静脉，即我们所说的肺动脉）从这里将一部分静脉血输送到肺部。和所有其他器官一样，肺也需要营养。其余的静脉血经由将心脏左右心室分开的室间隔上的微孔慢慢渗漏。盖伦承认这些微孔小得肉眼不可见，但他认为，由于进来的腔静脉大于出去的动脉状静脉，所以一些静脉血必定去了别的地方；此外，其尺寸相差太大，无法用心脏（和其他任何器官一样）消耗了一一定量的静脉血作为营养来解释；最后，大自然不做任何徒劳之事这一原则保证了室间隔表面的小孔必定导向其他某个地方。因此，

血液的最稀薄部分从右心室进入左心室，这要归功于它们之间隔膜上的孔洞：这些[孔洞的]大部分[纵深]可以看到；它们就像张着大口的坑，变得越来越窄；然而不可能实际观察到它们的最末端，这既是因为它们太小，也是因为动物死后，所有器官都会变冷和收缩。（169）

静脉血到达心脏左侧时会发生什么？这里我们必须对盖伦的生命力理论和呼吸理论作一介绍。（170）和柏拉图、亚里士多德以及《论心脏》（*On the Heart*，曾被视为希波克拉底著作，但其实可能是希腊化时期的著作）的佚名作者一样，盖伦也把生命等同于固有热，而且也认为这种维持生命的热的主要居所是心脏。当然，保持适度的生命热是至关重要的，实现这种功能的是肺和呼吸。一方面，肺包围着心脏，降低或调节它的热。另一方面，肺通过静脉状动脉（我们所说的肺静脉）将空气输送到心脏以滋养心脏内的“火”。通过同样的机制，肺使心脏能够除去燃烧的废物。心脏舒张时，空气被从肺抽入左心室；心脏收缩时，烟尘和烟蒸汽按相反方向被输送并被呼入大气。在舒张阶段到达左心室的空气与已经通过室间隔的静脉血（这种静脉血已被心脏中的固有热所加热和赋予生气）相混合，产生一种更为精纯和温热的动脉血，现在这种动脉血已经有了生命精气或普纽玛，由动脉输送到全身。在为这种理论辩护时，与埃拉西斯特拉托斯相反，盖伦极力证明动脉确实含有血液。这样我们就有了盖伦第二个重要的生理学系统——动脉系统，它植根于心脏，经由动脉输送动脉血，为身体的各个组织和器官赋予生命。

和其他所有器官一样，大脑也接受动脉血。一部分动脉血进入了细脉网——这是一种精细动脉网络，可见于某些有蹄类动物（在这里细脉网起冷却作用），但被盖伦误归于人。在流经细脉网的动脉时，动脉血得到了精炼，成为最精细的精气或普纽玛——灵魂普纽玛。这种普纽玛经由神经被输送到身体的各个部分，解释了感觉和运动功能；这样我们就有了盖伦的第三个重要的生理学系统。

在结束对盖伦生理学的讨论之前，有必要再提一点。盖伦认为埃拉西斯特拉托斯将生理学机械化的努力不能令人信服。特别是，他不相信根据泵血活动或自然厌恶真空就足以解释流体在身体中的运动。他承认心脏起了风箱的作用，舒张时从肺抽入空气，收缩时把动脉血压入动脉，动脉本身就能主动运动使流体前移。但他还相信所有器官都有非机械的能力，可以根据需要去吸引、保留和排斥流体。于是，肝脏能够把它所需要的乳糜引向自身。同样，静脉血之所以能在身体中运动，并不是因为它被抽吸，而是因为身体器官能够根据营养需要来吸引、保留和排斥它。

事实证明，盖伦的医学体系极有说服力，它统治了整个中世纪和近代早期的医学思辨和教学。其令人信服的吸引力部分来自于它的全面性。盖伦讨论了当时所有重要的医学议题。他可以既是实践的（比如药理学），又是理论的（比如生理学）。他有丰富的哲学学识和精良的方法论。（171）其工作体现了最好的希腊病理学和医疗理论，对人体解剖学作了令人难忘的阐述，也对希腊生理学思想作了卓越的综合。简而言之，盖伦提出了一套完整的医学哲学，出色地说明了健康、疾病和治疗等现象。

但盖伦获得如此之高的声望还有另一个原因。他将大量的论引入了解剖学和生理学，这使他受到了伊斯兰教和基督教读者的喜爱。盖伦本人并不是基督徒，他的目的论进路并无基督教根源，而是受到了柏拉图的《蒂迈欧篇》和亚里士多德的《论动物的部分》以及斯多亚派思想的启发。和亚里士多德一样（事实上比亚里士多德更甚），盖伦在动物和人体结构中发现了智能设计的证据，他的《论人体各部分的用处》（*On the Usefulness of the Parts of the Body*）是一首颂歌，赞美的是巨匠造物主（这个术语和概念显然是从柏拉图那里借来的）的智慧和远见。在这本书中，盖伦写道：

我正在进行一次神圣的讨论，这是一首献给他[巨匠造物主]的真正颂歌。我以为，虔诚不在于用大批公牛作牺牲给他献祭，.....而在于首先自己领会他的智慧是如何之高，能力是如何之大，善是如何之宽广，然后再把这些传授给别人。因为希望尽其所能为应当增色的东西增光添彩，而不去忌妒它的闪光之处，我把这看做至善之征象；探寻一切可能使他美轮美奂的东西，我把这看做非凡智慧之表现；履行他所颁布的一切事务，我把这看做不可战胜之伟力。（172）

盖伦主张，自然（或巨匠造物主）不做任何徒劳之事；人体结构完美地适合于人体的功能，甚至无法想象它能有任何改进。盖伦甚至开创了一种自然神学，即一种基于自然证据的关于神或诸神的理论。在《论人体各部分的用处》的结尾，他强调研究动物解剖可以获得关于世界灵魂的教益：

在淤泥和泥浆中，在沼泽里，在腐烂的植物和水果中，动物被产生出来，尚且能够神奇地暗示创造它们的智慧，此时，我们对上面的物体[比如说天体]又该作何感想呢？.....因此，如果某个人以开放的思想看待事实，看到这种含有肉与汁液的泥浆中尚且有一种寓于其中的智慧，看到任何动物的结构也是如此（因为它们都为一个智慧的造物主提供了证据），此时他就会理解上天的智慧是多么卓越。（173）

很容易想见，盖伦的目的论，以及他将人及其疾病都纳入一种完整而令人满意的（当然是古代的）世界观的渴望，并非总是得到现代学者的赞同。的确，有些愤怒的医学史家曾经痛斥盖伦不够现代。（174）当然，盖伦仅仅是公元2世纪的一个希腊-罗马人；我们如果只从现代观点关注他的不足，就无法从他的生平 and 思想中了解希腊罗马文明衰落时做医生意味着什么。盖伦将几种古代思潮融合在一起：他总结了600多年的希腊罗马医学，并把这种医学纳入了古代哲学和神学的框架。盖伦的工作中渗透着的目的论提醒我们，宇宙中的秩序和组织问题仍然是最重要的问题，每一位大思想家仍然感到有义务讨论它，而且这个问题至今未有定论。诸神被包括在盖伦的世界观甚至是医学体系中，这并不是一个令人遗憾的特征，而应被理解成古代医学和哲学的典型特征。在对诸神的看法方面，盖伦与希波克拉底著作的作者们以及他那些主要的哲学向导，并无本质上的不同。虽然他在医学领域中引入了神性，就像承认阿斯克勒庇俄斯的治疗能力一样，（175）但这种信仰并未妨碍他提出一种仅限于自然原因的医学哲学。盖伦肯定相信在生物中发现的令人赞叹的设计背后有一个设计者，但这种信念对他的疾病分析以及诊断和治疗程序并无重大影响。

第七章 罗马科学和中世纪早期科学

希腊人与罗马人

前一章考察的盖伦的职业生涯表明了希腊与罗马两种思想生活的相互渗透。盖伦在小亚细亚的帕加马（位于罗马帝国内，但仍是希腊文化的据点）出生和长大，后来到希腊大陆的科林斯和埃及的亚历山大城继续接受教育。他受的是一种希腊教育（用希腊语传授，并以希腊文学著作为基础），因而继承的是希腊思想传统，但谋职却在罗马，效力于罗马皇帝并且给罗马听众讲课。于是，盖伦的生平引出了本章开篇几节所要讨论的问题：希腊与罗马的政治、文化、思想尤其是科学之间有何关系？

随着亚历山大大帝的军事征服和希腊帝国的建立，希腊城邦的自治和充满活力的政治生活走到了尽头。不过，亚历山大的帝国被他的将军们瓜分之后，各继承国的思想生活得到了零星的赞助（有时还很慷慨），至少暂时还保持着活力。与此同时，罗马已经从公元前7世纪那个无足轻重的伊特鲁里亚（Etruscan）镇发展成公元前4世纪、前5世纪的一个繁荣的共和国。公元前265年，罗马控制了意大利半岛，而到了公元前200年，其对外政策和军事实力已经足以使它在第二次马其顿战争（前200—前197）期间干预希腊事务了。在随后的150年中，罗马的影响逐渐扩展到希腊大陆；公元前44年恺撒（Julius Caesar）去世时，罗马实际上已经控制了包括希腊、小亚细亚和北非在内的整个地中海盆地。

在各希腊行省，罗马人的管制并没有导致文化和学术的崩溃。恰恰相反，一如罗马作家贺拉斯（Horace，卒于公元前8年）的名言，罗马在军事和政治上征服了希腊，但艺术和思想上的征服却属于希腊人。⁽¹⁷⁶⁾ 随着罗马的实力增强和日益繁荣，其有闲阶层开始欣赏希腊人在文学、哲学、政治和艺术等方面的成就。任何一个罗马人要想在这些方面获得陶冶，最好的方法是借鉴一种成就更高的文化，即去仿效希腊人。

我们也许以为，语言和地理上的隔阂会阻碍这种借鉴，但事实证明，这些隔阂在早期文化接触中并不是一个严重的问题。在意大利，人们普遍能读能讲希腊语，因为许多个世纪以前，意大利就有希腊殖民地：我们还记得来自意大利城市爱利亚的巴门尼德和芝诺，以及柏拉图走访过的南意大利的毕达哥拉斯学派。公元前2世纪，罗马城出现了一个希腊人社群，罗马上流社会（在某种水平上）习用两种语言。随着越来越多的希腊学者定居罗马（或是自愿，或是作为奴隶），愿意阐述希腊文学和哲学内容的希腊教师并不罕见。另一种做法是离开罗马到各希腊行省求学，对于一心向学的罗马青年来说，这几乎变得不可或缺。经由这些机制，罗马及周边地区有了一个可观的希腊罗马学者圈子，他们都与希腊学术传统保持着联系。最终，罗马学者开始把希腊思想成就的各个方面传授给讲拉丁语的读者，有时甚至会把教科书从希腊文译成拉丁文。⁽¹⁷⁷⁾



图7.1 古罗马广场

这些情况可以从西塞罗（Cicero，前106—前43）的职业生涯中得到反映。西塞罗是一位极有教养的罗马政治家和作家。他先后在罗马、雅典和罗德岛跟从希腊老师学习；当然，他学会了希腊语，也掌握了希腊哲学的重要部分。斯多亚派思想和公元前3世纪在柏拉图学派内部发展起来的认识论理论对西塞罗产生了很大影响。他就各种主题撰写了拉丁文论著，还将柏拉图的《蒂迈欧篇》译成了拉丁文（没有流传下来）。⁽¹⁷⁸⁾

起初，对学术的支持完全是私人的。上流社会的某个成员闲暇时可能会读些书，做些学术

讨论；他也许拥有一个图书馆，甚至是一个相当大的图书馆。但没有财源的人都需要寻找一位赞助人。实际上，从依附于富裕家庭的著名学者，到受过教育、能讲希腊语的奴隶，各种情况都有。最高一级学者的职责可能是为其赞助人提供建议或与之交流思想，或者照看图书馆；如果运气不佳或能力不济，他可能需要为赞助人的孩子提供教育，或者做一些杂务。

在这些背景下，论说的水平各不相同。希望以最高水平进行论说的罗马学者会使用希腊语。于是，用拉丁语（无论是说还是写）进行的学术论说的水平要低于我们此前关注的那种最高水平的希腊学术。受众若有语言能力的限制就只能使用拉丁语，而吸引这些受众的是希腊学问的一种更加简单通俗的版本。某些著名科学史家瞧不起普及，在他们心中，仿佛只有“前沿”研究才值得重视。他们严厉批评希腊人发展了一种通俗水平的学问，批评罗马人对它的吸收利用。(179) 然而，这反映了一种非常狭隘的看法。事实上，任何学术传统都必定包含多种层次的知识 and 专长。只要出现一位能以原创性方式解决令人困扰的哲学或科学问题的亚里士多德，就会有成千上万有教养的希腊人和罗马人，他们的愿望仅仅是也只能是掌握这位亚里士多德业已取得的成就，或者将他的观点与其他公认权威的观点调和起来。任何创造性的研究都不可避免会伴有旨在保存、评注、教育、普及和传播的其他活动。我们从21世纪的中学、大学和大众媒体就能看到这一点。

鉴于这些情况，着手为罗马受众选取和解释希腊思想成就的学者，自然会专注于其罗马赞助人所感兴趣的那些东西——既非希腊那些精妙的形而上学和认识论，亦非希腊数学、天文学和解剖学的高深细节，而是那些具有实用价值和内在吸引力的学科。或是出于实用理由，或是作为智力训练，他们传授了数学，但程度有限。传授医学几乎无需理由，尽管罗马人起初对希腊医学的某些方面怀有疑虑。逻辑学和修辞学在法庭和政治舞台上重要作用。伊壁鸠鲁派和斯多亚派的哲学提出了紧迫的伦理宗教关怀。但是超出基础部分的科学或自然哲学很少受到重视，除非被当作闲暇时的消遣。这种情况生动地反映于以下事实：在罗马人看来，最著名的天文学权威是索利的阿拉托斯（Aratus of Soli，卒于公元前240年），他讨论星座和天气预测的诗《现象》（*The Phaenomena*）至少四次被译成拉丁文，而欧多克斯和希帕克斯先进的天文学著作却无从得到或不为人知。(180)

于是，罗马人所了解的这种科学或自然哲学往往是希腊成就的一种有限的通俗化版本。数代历史学家曾试图用智力低人一等、道德弱点或性情缺陷来解释罗马人为何没能掌握希腊学问中更为深奥或专业的方面。常有人说，罗马人根本不具有理论头脑——尽管很快又会补充说（由于人人必定有所擅长），他们在行政和工程方面的天赋弥补了这种缺陷。(181) 事实上，关于罗马人思想成就的水平或程度并无神秘之处，也没有理由感到惊讶或对其进行批判。我们应当时刻记住，除了某些明显具有实用性的内容，罗马贵族都把学问当作一种闲暇时的消遣。于是，罗马人做了他们显然会做的事情，即借鉴那些看似有趣或有用的东西。既然某些希腊人已经穷其一生去研究那些抽象的、专业的、不实用的和（一些人无疑认为是）枯燥的问题，那么大多数罗马人就没有理由再犯同样的错误。罗马的上流人士对希腊自然哲学细节的兴趣就如同一般美国政客对形而上学和认识论的兴趣。正如罗马剧作家恩尼乌斯（Ennius）所说，他们的愿望至多是“适度地学习哲学”。(182) 历史学家竟然期望情况不是这样，这才是咄咄怪事。

考察了罗马上流社会的思想品味和动机之后，我们现在要对罗马学术的成果作更具体的研究。我们需要弄清楚主要普及者有谁，并且概述几部最有影响的著作。斯多亚派的波西多尼奥斯（Posidonius，约前135—前51）是最著名、可能也是最有影响的早期普及者之一。他生于叙利亚，父母是希腊人，在雅典学习，后来成为罗得岛上斯多亚派的领袖。经由他的许多学生（西塞罗是其中之一），波西多尼奥斯对罗马人的思想生活间接产生了强大影响。但他也游历过罗马，给罗马人留下了深刻印象。波西多尼奥斯最接近公元前1世纪的那种通才学者。他对历史、地理、道德哲学和自然哲学都有兴趣，在所有这些领域都写了大量著作（均以希腊文写成），其中包括对柏拉图《蒂迈欧篇》和亚里士多德《气象学》的评注。卢克莱修在写《物性论》（*On the Nature of Things*）时，曾大量借用他对《气象学》的评注。

波西多尼奥斯的著作没有流传下来，因此我们对其只有间接了解。他最有影响的研究之一似乎是确定了地球周长——其计算结果先是240000斯塔德（略小于埃拉托色尼的估计），后来是180000斯塔德。这个较小的值之所以重要，是因为托勒密曾在《地理学》（*Geography*）中采用了它，15世纪时哥伦布则据此计算西班牙与印度群岛的距离。

波西多尼奥斯对瓦罗（Varro，前116—前27）等拉丁作家产生了巨大影响，从而帮助确定了拉丁文教育与学术的形式和内容。瓦罗在罗马和雅典学习，被其罗马崇拜者视为非凡的学者；他曾就各种主题写了大量拉丁文著作（大约75部，几乎全部亡佚），其中最重要的是一部百科全书——《学科九卷》（*Nine Books of Disciplines*），该书成为后来罗马百科全书家的范本和资料来源。它的一个显著特征是把自由技艺（liberal arts，这些学科被认为适合教育有教养的罗马人）用作组织原则。瓦罗确定了九种这样的技艺：语法、修辞、逻辑、算术、几何、天文、音乐理论、医学和建筑，并作了基本概述。瓦罗列出的清单（后来的作者略去了最后两种技艺）渐渐规定了中世纪学校的七种古典自由技艺，前三种被称为“三艺”（trivium），后四种被称为“四艺”（quadrivium）。(183)

西塞罗是瓦罗的朋友，深谙希腊哲学之道，曾师从斯多亚派的波西多尼奥斯、伊壁鸠鲁派的菲德鲁斯（Phaedrus）以及柏拉图主义者拉里萨的菲洛（Philo of Larissa）和阿斯卡隆的安提奥克（Antiochus of Ascalon）（图7.2）。(184) 在思想方法上，西塞罗深受柏拉图学派内部发展出来的怀疑倾向的影响；特别是，他确信人在哲学问题上最多只能达到或然性，因而发现真理的最好方式是对过去的观点进行批评性的筛查。带着这种信念，西塞罗写出了一系列对话，记录了他的老师、朋友和以前的作者关于各种哲学主题的看法。至于前人尤其是古人的看法，西塞罗参阅了当时能够看到的手册文献，包括从特奥弗拉斯特所开创的“意见汇编”传统中得益。

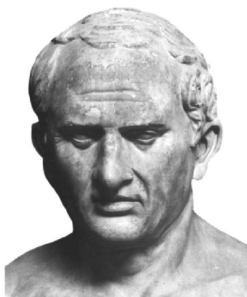


图7.2 西塞罗，藏于梵蒂冈博物馆

于是，西塞罗既利用了这一普及化运动，也为它作出了贡献。他向读者概述了最近一段时期关于主要哲学问题的争论，包括我们在前面各章关注的一些问题——基本实在的本性、宇宙秩序的来源、诸神的角色、灵魂的本性和认知过程。他本人的世界观综合了柏拉图主义和斯多亚派的一些要素，在中世纪和近代早期，西塞罗成为斯多亚派哲学的一个主要来源。他把神等同于自然，把自然等同于火，并把三者（神、自然和火）等同于使宇宙存在、活动和具有理性的主动力量。他描述了斯多亚派关于相继发生大火与再生的宇宙循环（见第四章），宣扬大宇宙（神和宇宙）与小宇宙（个人）之间有一种密切的平行关系，认为神与宇宙物质的关系就如同人的灵魂与人体的关系一样。“大宇宙-小宇宙”类比后来成为中世纪和文艺复兴思想的主要话题以及占星术著作的核心主题。西塞罗并不很重视数学科学，他认为数学科学的主要价值在于

能使年轻人的智力更加敏捷；不过，他对天界行星运动的讨论和对阿拉托斯天文诗《现象》的翻译表明，他对这些内容并非完全没有兴趣或了解。

瓦罗和西塞罗的同时代人卢克莱修（Lucretius，卒于公元前55年）写了一部哲学长诗《物性论》。在某种层次上，这部著作是为伊壁鸠鲁自然哲学所作的辩护，旨在通过赞扬原子和虚空的力量来克服对死亡的恐惧。然而，在这一基本的伊壁鸠鲁框架内，《物性论》内容广泛，在表述层次和细节选择上很是通俗。卢克莱修讨论了无穷多个世界、它们的创生和毁灭以及一些基本的天文学内容，比如太阳沿黄道运转的路径、由此产生的白昼不等以及月相；他还讨论了灵魂不朽，包括错觉在内的感知觉，睡眠、梦和爱；镜子和光的反射；探讨了动植物生命的起源，包括对生物学中目的论的拒斥；提到人种的起源和历史，闪电、雷、地震、虹、火山爆发和磁吸引等特殊的气象和地质现象。最后，卢克莱修叙述了雅典发生的大瘟疫。（185）

瓦罗、西塞罗和卢克莱修代表着罗马共和国后期罗马思想生活的繁荣。对这一思想事业作出贡献的人还有维特鲁威（Vitruvius，卒于公元前25年，写过论建筑的著作）和罗马帝国早期的几位作者，比如塞尔苏斯（Celsus，活跃于公元25年），他写了一部很有影响的医学百科全书；以及斯多亚派的塞内卡（Seneca，卒于公元65年），他写过自然哲学方面的著作，包括气象学。（186）

然而，人们普遍认为普及化运动的顶峰是老普林尼（Pliny the Elder，23/24—79）。对罗马科学的叙述大都把普林尼当作核心人物，我们也必须简要考察一下他的工作。老普林尼出生于意大利北部的一个地方贵族家庭，在罗马受了教育。一段成功的从军经历（对于老普林尼这种社会地位的人来说，这是一条升迁之路）过后，他转而从事文学创作，最后为韦斯巴芗（Vespasian）和提图斯（Titus）两位皇帝效力。他写了几部关于罗马及其战争的历史著作、一部语法著作以及奠定其日后名声的献给提图斯的《博物志》（*Natural History*）。

《博物志》是一部非凡之作，很难简单刻画，必须真正读过才能欣赏。（187）老普林尼求知欲极强，他在《博物志》的序言中写道，他和助手们仔细查阅了由大约100位作者撰写的2000部书籍，从中摘录了20000个事实。老普林尼似乎设计了一个笔记卡片系统，以手工方式对这20000条信息进行了整理；这些卡片是按照学科组织起来的，经整理成为《博物志》。（188）老普林尼工作起来精力惊人。据他的侄子讲，他午夜便会起床，几乎昼夜不停地工作，自己阅读或者听别人读，做笔记或者口授笔记。要想理解老普林尼的成就，就必须领会他对事实材料的迷恋。虽然在《博物志》中，老普林尼有时会提出对自然现象的解释，但其目标并不是提出一种全面的、有充分根据的自然哲学，而是要创建一个令人感兴趣、给人带来愉快的巨大信息库——他的侄子说，该书“和自然本身一样丰富”。（189）

因此，老普林尼的目的是考察宇宙和居于其中的自然物。他用（现代英译本中）72页的篇幅列出了《博物志》的内容以及所参阅的权威文献，讨论的学科包括宇宙论、天文学、地理学、人类学、动物学、植物学和矿物学等等。老普林尼有一种鉴别力，能够挑选出那些特别有趣的事物，常有人说，他首先是一位提供奇闻的人。的确，自然奇事在《博物志》中比比皆是。老普林尼报告了一系列天界预兆（包括多个太阳和月亮），祈祷者和仪式招来的雷电，人类记忆中最大的地震（毁灭了亚洲12座城市），外高卢部落的人祭，一只海豚背着一个男孩定期上学的传说。他还描述了各种异国怪物，包括前额中央有一只眼睛的阿里马斯皮人（Arimaspi）、用恶目扫视置人死地的伊利里亚人（Illyrians）和只有一条腿但能快速跳行的独脚人（Monocoli）。（图7.3）（190）

忽视老普林尼《博物志》中的奇事要素是错误的，不理睬其更平凡的普通内容也是错误的。老普林尼对天文学和宇宙论的论述便是后者的一个范例。（191）他描述了天球和地球以及用来绘制它们的圆。他知道行星自西向东沿黄道带运行，也知道此过程的大致周期；他描述了行星的逆行，报告了水星和金星与太阳的夹角分别保持在 22° 和 46° 以内。他讨论了月球的运动、月相和月食，并认为日食和月食取决于所涉天体的相对大小和由此投下的影子。关于地球的大小，老普林尼报告了埃拉托色尼所估算的地球周长：252000斯塔德。就这样，老普林尼传播了大量宇宙论和天文学知识，尽管它们并不总是可靠，而且肯定不能满足数理天文学家的标准。他既没有借鉴数理天文学传统（例如，《博物志》的天文学章节并未显示出希帕克斯的影响），也并非为天文学专家写作，而仅仅是力图向公众传播一些要点，这些人对复杂的观测或数学不感兴趣或者没有能力应对。

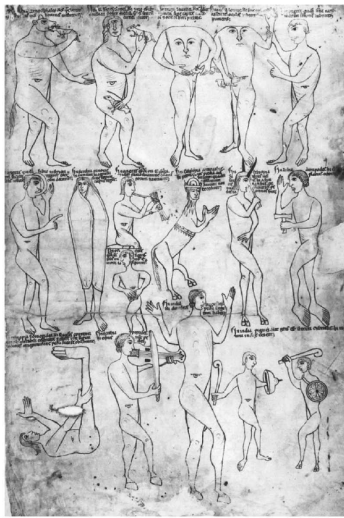


图7.3 老普林尼描述的怪物。大英图书馆，MS Harley 2799，fol.243r（12世纪）。

老普林尼并不是一个典型的罗马学者。在把巨大的精力投入收集信息方面，他显然无可匹敌。不仅如此，他的涉猎范围远远超出了之前任何一个罗马人（包括局限于九种技艺的瓦罗）。老普林尼在《博物志》序言中正确地指出，他第一次试图在一部作品中讨论整个自然界。虽然《博物志》有时显得肤浅，但我们可以把它当成一个有用的标准去了解那些有教养的罗马人（至少是老普林尼之后）有可能知道些什么。此外，《博物志》流传了下来，其他许多普及性著作却佚失了，这一事实有助于我们确定中世纪早期学问的水平和内容。

我们前面讨论的罗马百科全书试图把出自许多不同文献的大量信息收入同一部著作。但罗马也发展出一种评注传统，其叙述的结构和相当一部分内容源自某一权威文本。这种传统表明了一种古代倾向，即把某些可敬的权威文本当作知识库，并且根据阅读和解释这些文本的能力来衡量学问。罗马评注传统的一个重要例子是马克罗比乌斯（Macrobius，活跃于5世纪上半叶，约比老普林尼晚350年）的《〈西庇阿之梦〉评注》（*Commentary on the Dream of Scipio*）。该书利用西塞罗的《西庇阿之梦》来阐释新柏拉图主义哲学，在中世纪早期流传极广。我这里不准备讨论它的内容，只是提到一点：马克罗比乌斯在这部著作中阐述了一种主要受柏拉图主义启发的全面的自然哲学，有许多章节讨论的是算术、天文学和宇宙论。（192）

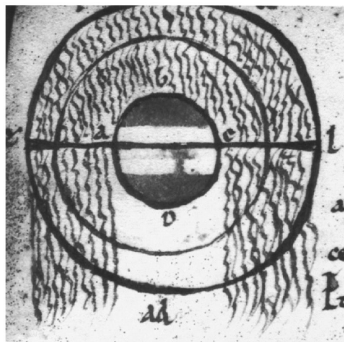


图7.4 马克罗比乌斯论降雨。13世纪的一位抄写员试图说明马克罗比乌斯的论点：如果不假设所有雨滴都沿着地球半径落向地心，那么就必须接受一个荒唐的结论，即没有落到地球的那部分雨滴将朝着另一半天球上升。大英图书馆，MS Egerton 2976，fol. 49r（13世纪）。关于这幅插图及附带的论证，见John E.Murdoch，*Album of Science: Antiquity and the Middle Ages*，pp.282—283。

最后我们还要考虑一位罗马编纂者，因为他使我们领略到罗马帝国晚期学校中能找到的最高的数学技艺，而且他的著作是中世纪最流行的学校教科书之一。马提亚努斯·卡佩拉（Martianus Capella，约410—439）可能是来自迦太基城的北非人，因此，他也使我们想起了

罗马帝国晚期各行省（特别是北非的那些行省）强大的学术传统。他很有影响的著作是一部隐喻作品，名为《菲罗罗嘉与默丘利的联姻》（*The Marriage of Philology and Mercury*），描写了在一个天界的结婚仪式上，七位女僕相向参加婚礼的宾客概述她们各自所代表的自由技艺。（193）

书中展示的第一种数学技艺是几何学。马提亚努斯借女僕相几几何学之口概述了欧几里得《几何原本》最精彩的部分，包括大部分定义、所有公设以及《几何原本》开篇所提出的五条公理中的三条（见第五章）。马提亚努斯讨论了平面图形以及包括五种柏拉图正多面体在内的立体图形，并对它们作了分类；定义了直角、锐角和钝角；并论及比例、可公度性和不可公度性。但这一章的主要部分讨论的是源于老普林尼等人的地理学学说。马提亚努斯先是给出了大地是球形的证据；报告了埃拉托色尼估算的地球周长数值，但对埃拉托色尼的计算方法作了错误解释；还论证了地球是宇宙的中心。他讨论了五个气候带，将可居住的世界划分成三大洲（欧洲、亚洲和非洲），进而快速浏览了已知世界（基本上是老普林尼类似讨论的简缩本）。

接下来是算术。马提亚努斯先是基本以毕达哥拉斯主义的口吻论述了前十个数，解释了每一个数的效力和与他物的联系、与之相关的神以及数与数的关联。例如，

3是第一个奇数（在马提亚努斯看来，一算不上奇数），必须被视为完美的。它是第一个容许有开始、中间和结束的数，它将中间的中数与始端和末端联系起来，与相等的间隔联系起来。数3代表命运三女神和美惠三女神，还代表据说是“天堂和地狱的统治者”的某位贞女。其完美性的进一步暗示是，由这个数产生出完美的数字6和9。它值得尊重的另一个标志是祈祷和奠酒要进行三次。时间的概念有三个方面，因此占卜以3来表达。数3也代表着宇宙的完美。（194）

马提亚努斯进而对数作了分类，并且讨论了它们的纯数学性质。他将数定义为素数（除1以外不能被任何数整除的数）和合数；偶数和奇数；平面数和立体数；完全数、亏数和盈数。例如，完全数是因子之和等于该数的那些数（ $1+2+3=1\times2\times3=6$ ）；亏数是因子之和小于该数的那些数（ $1+2+7<14$ ）。马提亚努斯还对各种比或比例进行了定义和分类。例如，8与6之比是超三分之一（*supertertius*），因为第一个数比第二个数大三分之一；根据类似的推理，6与8之比是欠三分之一（*subtertius*）。

马提亚努斯在论述天文学时首先提到了埃拉托色尼、希帕克斯和托勒密，他知道这些人的名声，但无疑从未见过他们的著作。他的天文学一章包含了基本的宇宙论和天文学信息，这些信息可能出自瓦罗、老普林尼等人的著作。（195）他定义了天球及其主要圆周；描述了黄道带，将其分成12宫，每个宫30°；对主要星座做了命名和编目；确认了传统的7颗行星，并且比通常的手册文献更加精细地描述了它们的主要运动。例如，他显示出对于行星自西向东沿黄道运转的大致周期的准确认识，并且很好地掌握了外行星的逆行。这一章最有趣也最有影响的特征之一是马提亚努斯对内行星——水星和金星——的讨论，他明确为这两颗行星指定了绕太阳运转而不是绕地球运转的轨道。他写道：“金星和水星根本不围绕地球运转，而是围绕太阳运转。”然而，至于它们是沿同心轨道还是沿交叉轨道围绕太阳运转，相关文本模糊不清（见图7.5）。11个世纪之后，哥白尼将会引用马提亚努斯来支持他自己天文学体系的这个特征。（196）

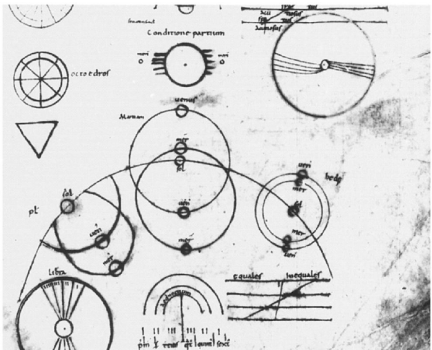


图7.5 把握马提亚努斯·卡佩拉所论述的金星和水星相对于太阳的运动的尝试。图的中右位置是金星和水星沿着互不相交的同心日心轨道上运转。图中央是两颗行星沿着非同心的相交轨道围绕太阳运转。此图摘自马提亚努斯《菲罗罗嘉与默丘利的联姻》在公元9世纪的一个抄本。藏于巴黎国家图书馆，MS Lat 8671，fol.84r。

罗马与其希腊邻邦（很快便臣服于罗马）进行早期文化接触时，学术交流很通畅。会说双语的人不少，境外旅行或学习的机会众多，希腊教师很容易找到，这些都使有教养的罗马人得以参与希腊思想传统。语言能力较差或志向不高的人可以阅读用拉丁文写成的普及著作和几部译作。后者包括上述西塞罗翻译的柏拉图的《蒂迈欧篇》和阿拉托斯的《现象》。

到了2世纪末，原本有利于学术和学问的环境开始恶化。奥勒留皇帝去世后（公元180年），两个世纪的和平稳定被政治骚乱、内战、城市衰落和经济灾难所打断。从大约250年开始，帝国边境蛮族的进攻和入侵成了又一个威胁。这一系列事件导致经济政治活力的丧失和生活境况的普遍恶化，上流社会尤其如此。奴隶劳动力供给不足以及（由于瘟疫、战争和出生率下降）人口普遍减少导致经济恶化，从而剥夺了人们的闲暇，而对于严肃的学术工作来说，闲暇是必不可少的。影响西方学术的另一个问题是与希腊东方的交流正在减少。到了3世纪末和4世纪，罗马帝国在行政上被分为东西两部分。这两部分的分裂日益加剧，拉丁西方逐渐失去了与希腊东方的重要接触，希腊东方逐渐转变成现在俗称的“拜占庭帝国”。在这种情况下，东西方之间的思想连续性明显减弱。为了结构上的清晰，我们先来追溯罗马（拉丁）西方的发展，本章结束时再回到希腊东方。

随着东西方的分裂日益加剧，西罗马帝国的双语能力和基本读写能力逐渐衰落，如何弄懂希腊学问开始成为问题。这并不意味着东西方已经完全断绝了联系，而只是说这种联系变得愈发薄弱而不稳固。罗马帝国晚期的一些人意识到了这种日益增长的危险，试图将一些更基本的希腊哲学文献译成拉丁文，以减小这种危险可能带来的冲击。其中有两个人在科学史上特别重要。(197)

一位是卡尔西迪乌斯（Calcidius），我们对他的生平几乎一无所知，甚至连他的年代都不能确定，尽管有几句话暗示他可能生活在公元4世纪末。(198) 但不管怎么样，他把柏拉图的《蒂迈欧篇》从希腊文译成了拉丁文；是他的译本而不是西塞罗的译本流传到了中世纪，并且被等同于中世纪的柏拉图主义。译文附有很长的评注，卡尔西迪乌斯在其中利用意见汇编传统和古代晚期哲学家的思想对柏拉图的宇宙论思想作了解释和详述。

另一位翻译家波埃修（Boethius，480—524）大致生活在一个世纪后，此时罗马已经陷落，受蛮族统治。波埃修出生于罗马贵族家庭，他积极参与国家大事，曾在东哥特国王狄奥多里克（Theodoric）统治时期担任政治要职，后被控犯叛国罪而处死。我们对波埃修所受的教育一无所知，但其职业生涯表明，罗马元老院阶层内部一直残存着希腊思想传统。波埃修告诉我们，他决定把他能够找到的柏拉图和亚里士多德的著作尽可能地介绍给拉丁人，并把他们的哲学调和起来。他翻译了亚里士多德的若干逻辑学著作（被统称为“旧逻辑”）、欧几里得的《几何原本》和波菲利（Porphyry）的《亚里士多德逻辑学导论》（*Introduction to Aristotle's Logic*），还根据希腊原始文献写了几本手册，讨论的是包括算术和音乐在内的几种自由技艺。(199)

波埃修于公元524年被处死，此时拉丁西方已与原始希腊科学和自然哲学基本断绝了联系。拉丁西方只拥有柏拉图的《蒂迈欧篇》、亚里士多德的一些逻辑学著作以及其他几部零星著作，而且它们很可能都没有广泛流传。除此以外，拉丁西方对希腊成就的了解主要以评注、手册、纲要和百科全书的形式存在。罗马对希腊古典传统的保存和传承浅显而有限。

基督教的角色

迄今为止，我们一直没有考虑一个情节，即基督教起初是罗马帝国偏远一隅的一个很小的犹太教派，3世纪时却发展成一支重要宗教力量，4世纪末则成为国教。本书并不打算研究这一非同寻常的运动的细节。(200) 对我们而言重要的是，基督教在罗马帝国晚期开始扮演一种强大的宗教角色。由此便引出了我们现在要来探讨的问题，即基督教会的存在和统治如何影响了人们对自然的认识 and 态度？18、19世纪发展起来并且在20世纪广为宣传的标准回答是，基督教严重阻碍了科学的进展，使科学事业陷入了混乱，以致科学历经千年而未能从中恢复。我们将会看到，真实情况绝非如此，而且要复杂和有趣得多。(201)

时常有人指责教会基本上是反智的，教会领袖重信仰轻理性，重无知轻教育。其实，这是极大的歪曲。虽然初看起来，基督教似乎吸引的是穷人和被剥夺公民权的人，但它很快便触及上流社会，包括那些受过教育的人。基督徒很快就意识到，要想阅读《圣经》，就必须培养读写能力；从长远来看，基督教后来成为拉丁西方教育的主要资助者和古典思想传统的主要借鉴者。诚然，教父们所偏爱的教育类型和层次及其看重的思想成就都是他们认为有助于教会传教的东西，但有趣的是，这种传教并不包含对科学研究和科学思想的压制。

教会之所以发展出自己的一种严肃的思想传统（就像在2、3世纪时那样），是想要对那些有学问的敌手为基督教信仰辩护（这种事业被称为“护教学”）和发展基督教教义。为此目的，希腊哲学中发展起来的逻辑工具被证明是必不可少的。不仅如此，柏拉图哲学的某些方面似乎与基督教教义关联得很好，因而能为后者提供支持。例如，柏拉图坚定捍卫神意和灵魂不朽；更重要的是，柏拉图的巨匠造物主看起来像是对异教多神论的一神论回应；这个巨匠造物主略加延伸就可以被视为基督教的造物主——上帝。2、3世纪出现了一批基督教护教学者，他们将希腊哲学尤其是柏拉图主义用于基督教。(202)

但这种发展并不能让所有人满意。一些基督徒认为希腊哲学传统是谬误之源而非真理之源。只要有一位柏拉图能够创造出一种与基督教神学相容的哲学，就有一位亚里士多德和伊壁鸠鲁，其世界观与基督教教义中最重要的学说截然相反。德尔图良（Tertullian，约155—约230）出生于罗马帝国统治下的非洲迦太基，他将哲学斥为异端邪说的根源，并对那些试图根据斯多亚派和柏拉图主义思想来建立基督教学说的人提出了警告。不过，另一个北非人奥古斯丁（Augustine，354—430）的态度更为典型。面对希腊哲学和科学，他的心态很矛盾——既担心它们会煽动异端，又认为它们是了解自然界的最佳工具（即使不是唯一的工具）。根据奥古斯丁颇具影响的想法，哲学将成为宗教的婢女——不是要消灭哲学，而是要培育、规训和利用哲学。

自然哲学不能与其余的哲学相分离，因此，它与整个哲学有相同的命运。和对待一般哲学一样，早期教会思想领袖对自然哲学看法不一：从不信任和厌恶到欣赏和热爱，不一而足。信仰其他宗教的人也有这些不同看法。奥古斯丁在很大程度上决定了中世纪的态度，他告诫读者要关注天上永恒的东西，而不要关心地上暂时的东西。但他承认，通过提供有助于正确解释《圣经》和发展基督教教义的自然知识，暂时的东西也能为永恒的东西服务。奥古斯丁本人的著作，包括其神学著作，表明他对希腊自然哲学十分了解。和更一般的哲学一样，自然哲学也发挥着婢女的职能。(203)

这是一种对科学事业的打击，还是怀着欢迎态度对它所作的温和支持？这主要取决于我们对这个问题的态度和期望。如果我们将早期教会与现代的研究性大学或国家科学基金会相比较，那么教会绝对不是科学和自然哲学的支持者。但这种比较显然是不公平的。而如果我们把早期教会对自然研究的支持与同时代其他社会机构所提供的支持相比较，就会明显看出，教会是科学学问的主要赞助者。其赞助也许是有限的和选择性的，但有限的选择性赞助与毫无赞助有天壤之别。

然而，决意要把早期教会视为科学进步之障碍的批评者可能会提出，自然哲学的婢女地位与真正科学的存在是不一致的。这位批评者可能会强调，真正的科学不能是任何东西的婢女，而必须拥有完全的自主性；因此，奥古斯丁所追求的这种“被规训的”科学根本不是科学。事实上，这种抱怨是无效的：完全自主的科学是一种吸引人的理想，但我们并未生活在一个理想世界。科学史上许多最重要的发展都是由这样一些人作出的，他们所从事的科学并非自主，而是为某种意识形态、社会纲领或实际目的服务；在科学史的大部分时间里，问题并不在于科学是否充当了婢女，而在于为哪一位主人服务。

罗马和中世纪早期的教育

教会赞助学问的方式之一是创办和扶持学校。我们已经触及过罗马的教育，现在让我们更仔细地考察一下西罗马帝国的学校以及后来取代它们的中世纪早期学校。(204)

罗马提供的教育有不同层次，随着层次的升高，学生数量锐减。初等教育一般是家庭的职责，由一位家长或家庭教师主管，教孩子（从大约7岁开始）读写和计算。如果需要或喜欢，也可以上有所组织的小学。女孩的教育到此为止；男孩到了12岁左右如果要继续接受教育，会被送到一位语法学家那里学习拉丁语语法和文学（特别是诗歌）。文学的学习不仅可以传授写作技能和文体知识，而且可以通过所研究著作的内容而灌输一种宽泛的文化教育。到了15岁左右，他需要到修辞学校学习修辞学家的技能。在那里，学生掌握公开演说的理论和技巧，从而为政治或法律职业做准备。要想超越这种层次的教育（这是很罕见的），就需要师从某位哲学家从事高等研究；特别富有或志向远大的人可能会这样做，但其间只能使用希腊语。在这种教育背景下，自然哲学和数学科学只可能得到有限的关注：它们可能出现在语法学家或修辞学家的教学中，而在哲学家的教学中可能会更突出一些。实际教导很少会超过马提亚努斯·卡佩拉的《菲劳罗嘉与默丘利的联姻》所达到的水平。

罗马人的教育起初是私人活动，依赖于父母和家庭教师的主动性。学校可以设在各种环境中，包括家里、租用的店铺、公共建筑和露天。后来一个受地方和皇家支持的体系发展起来，大城市大都为教师设立了有偿职位，不仅在意大利，而且在西班牙、高卢和北非等行省都有。有偿职位提供给语法学家和修辞学家，偶尔也提供给哲学家。鼎盛时期的罗马自诩有一个教育体系，能为整个帝国上流社会成员提供极好的教育机会。

随着西罗马帝国的衰落，其教育体系也衰落了。入侵、内乱和经济崩溃致使曾经有利于学校和教育的环境越来越恶化，特别是城市活力丧失，规模减小，一直资助学校的上流社会成员财富减少，影响力下降。4、5世纪占领罗马帝国的日耳曼部落对教育的冷漠和忽视也是重要因素。不过，恶化是逐渐的而不是突然的，特别是在地中海沿岸地区。罗马统治时期的不列颠和北高卢很快便与古典传统失去了联系，但在罗马、意大利北部、高卢南部、西班牙和北非，学校和思想生活继续存在着（即使并不繁荣）。

基督教与古典教育灭亡之间的关系是一个极为困难和复杂的问题。正如我们所见，一些教会领袖对古典教育的异教内容深感忧虑，并谴责学校是一种威胁。在学校学习的文献往往是多神论的，依照基督教的标准来看也是邪恶的；它肯定没有圣诗或耶稣登山宝训那种启发性。因此，我们预料教会可能会很快建立另一种基督教教育体系；即使这种情况没有发生，当基督教成为国教时，我们也预料异教学校会彻底转变为基督教机构。然而，这两种情况都没有发生。事实上，大多数早期教父都很看重自己所受的古典教育，他们虽然意识到了古典教育的缺陷和危险，但并未设想出切实可行的方案来替代它；因此，他们非但没有拒绝学校的古典文化，反而努力吸收它、依赖它。许多基督徒继续将孩子送到罗马学校，一些有教养的基督徒作为语法、修辞和哲学教师参与到那些学校之中（就像宗教人士参与到现代世俗教育之中一样），这无疑使其基督教信念和情感在一定程度上影响了课程，但教育并没有从根本上脱离古典传统。而神职人员出自那些已经完成了语法甚至修辞学习的人，他们需要在神学和教义方面接受一段时间的非正式教育，这可以通过一个学徒过程来实现，也可以在一个由主教负责的、旨在培养皈依者和未来神职人员的主教学校中学习。

但参与到学校之中并不等于无条件的热爱和全心全意的支持。关于古典教育的价值和适当性，教会始终心态矛盾，意见不一。教会虽然愿意利用学校，但不大可能特地把学校从促使其灭亡的各种力量中拯救出来，特别是如果有另一种可被接受的教育形式出现的话。这种新的教育形式出现于5世纪，它是隐修生活的副产品。

基督教的隐修生活出现在4世纪的拉丁西方。隐修院迅速扩展，为那些希望远离尘世、追求神圣的基督徒提供了隐居处。公元6世纪的圣本笃（St. Benedict，约卒于公元550年）在罗马南部的卡西诺山（Monte Cassino）创建了一所隐修院，制定了规范修士生活的会规，这些会规后来在西方隐修生活中被广泛采用。本笃会会规规定了修士或修女生活的方方面面，要求他们把醒着的大部分时间用于礼拜、沉思和手工劳作。礼拜包括阅读《圣经》和祈祷文献，而这需要读写能力。本笃会会规也为所有修士和修女指定了书籍、刻写板和书写工具。隐修院既然接收（父母送来过隐修生活的）孩童，就有义务教他们读书——尽管在隐修生活的早期，正规的隐修学校很少发生这种情况。隐修院也发展出了图书馆和缮写室（抄写员在这里抄写隐修团体所需的书籍）。(205)



图7.6 隐修院图书馆中的修士。佛罗伦萨圣劳伦兹美第奇图书馆，阿密亚提努斯手卷（Codex Amiatinus），7—8世纪。

起初，隐修院中的教育仅仅是为了满足隐修团体的内部需要。它由隐修院院长或一个受过教育的修士统管，旨在提供宗教生活所需的读写能力，从而最终提高灵性。经常有人称，随着古典学校的消失，隐修院感受到了来自当地社会名流和贵族越来越大的压力，他们要求为自己那些并非天生要做修士或修女的孩子提供教育，为此，隐修院创建了“外部学校”（external school）。然而事实上，没有证据表明9世纪前隐修院中有这种外部学校存在，此后这种做法似乎也极为罕见。如果我们发现有受过隐修院教育的人在教会和国家中担任行政职位，那并不是因为隐修院开始通过外部学校来教育俗众，而是因为世俗学生有时被允许进入隐修院的内部学校，但更是因为隐修院网罗了大量有才能的人（为隐修目的而接受教育），这些人只需稍作调整，就能服务于隐修院以外的事务。（206）

历史学家争论的另一个问题是古典学问在多大程度上进入了隐修院。这种争论也许源于隐修院之间的差异，或者源于讨论过隐修院学问这一主题的中世纪作者之间的差异。能够确定的是，隐修院强调精神的发展以及所有被认为有助于这种发展的东西。《圣经》是教育计划的核心，《圣经》评注和灵修书籍为《圣经》文本作了补充。被普遍认为不相干或危险的古典异教文献并不突出。但也有许多例外。事实上，我们经常发现，恰恰是那些谴责异教文献的人在使用这些文献。奥古斯丁告诫基督徒要借鉴异教文献中那些真实有用的东西，这似乎经常被人注意；对源于隐修院的著作所作的考察表明，这些著作对古代文献的了解惊人地广泛（即使是有选择的）。对数学四艺的研究很少超出最初级的水平，但这种概括也有不少例外。

关于古典学问进入隐修院，一个很好的例证可见于公元6世纪以后的爱尔兰（对此，我们并无恰当的历史解释）。我们发现古典异教作者在那里受到了极大关注。那里的人认识一些希腊文，（特别是被应用于历法的）数学四艺得到了良好发展。（207）

证明隐修院并非漠视古典教育的另一个明显例子是威瓦里姆（Vivarium）隐修院，它是由罗马元老院阶层的一位成员卡西奥多鲁斯（Cassiodorus，约480—575）退出公务后创建的。卡西奥多鲁斯在其隐修院建了一个缮写室，旨在将希腊文著作译成拉丁文，并使学习成为修士日常生活的一个至关重要的部分。他还编写了一部隐修院学习手册，其中推荐了众多异教作者的作品，并分别对七艺中的每一门作了简要讨论。卡西奥多鲁斯生前似乎在威瓦里姆写的一部历法论著（这部论著保存了下来）表明这并非只是纸上谈兵。卡西奥多鲁斯显然也持有隐修士的那种普遍看法，即仅就世俗研究能够服务于神圣目的而言才可以从事这些研究，但与隐修运动的其他领袖相比，他认定的能够作出这种贡献的世俗研究的范围要大得多。（208）

这些例外很重要，但它们并不意味着其余多数隐修院不致力于精神追求。学问得到了培育，但只是就其能够服务于宗教目的而言。在这项事业中，科学和自然哲学的位置极为边缘，尽管不是毫无位置。那么，隐修生活对于科学史的意义何在？我们为何要在本书中讨论它？这

难道不是科学史上的“黑暗时代”——一个没有发生任何重要事情的时代吗？



图7.7 中世纪的抄写员在工作。牛津大学博德利图书馆，MS Bodley，fol.36r（13世纪）。

毫无疑问，此时人们对于希腊自然哲学和数学科学的了解已经急剧衰落，中世纪早期（约400—1000）的西欧对此鲜有原创性的贡献。倘若想在这里找到新的观察材料或者对现有理论的有力批判，我们将几乎一无所获。创造性并不缺乏，但被引向了其他任务——生存，在一个野蛮而不适于居住的世界中追寻宗教价值，甚至（有时）会探讨自然知识在何种程度上能够应用于圣经研究和宗教生活。因此，中世纪早期的宗教文化对于科学运动的贡献主要是保存和传播。当读写能力和学术遭到严重威胁时，隐修院充当了读写能力和孱弱的古典传统（包括科学或自然哲学）的传承者。如果没有隐修院，西欧拥有的科学不会更多，而会更少。

中世纪早期的两位自然哲学家

在结束对拉丁西方科学的这一考察之前，我们不妨举两个例子来说明中世纪早期对科学或自然哲学的贡献。更具体地说，我们要注意两个人，他们的名字已经变得与中世纪早期自然哲学和中世纪世界观同义。

塞维利亚的伊西多尔 (Isidore of Seville, 约560—636) 在西哥特人统治的西班牙由他的哥哥抚养长大和 (可能在一所隐修院学校或主教学校) 进行教育，后于公元600年接任他哥哥成为塞维利亚大主教。伊西多尔是公元6世纪末、7世纪初的杰出学者，表明在他生活的那个时代，西哥特人统治的西班牙有较高水平的学问和文化。他的著作内容广泛，涉及圣经研究、神学、礼拜仪式和历史。他有两部著作令科学史家特别感兴趣：《物性论》(*On the Nature of Things*) 和《词源》(*Etymologies*)。这些著作同时基于异教文献和基督教文献 (包括卢克莱修、马提亚努斯和卡西奥多鲁斯等人的著作)，传播了一种简要而浅显的希腊自然哲学。《词源》是整个中世纪最流行的著作之一，现存1000多份抄本。它通过对事物名称进行词源分析，对各种事物作了一种百科全书式的解释，包含七艺、医学、法律、计时和历法、神学、人类学 (包括怪物)、地理学、宇宙论、矿物学和农学，等等。伊西多尔的宇宙是地心的，由四种元素构成。他认为大地是球形的，并显示出对行星运动有基本认识。他论述了天球各区、季节、日月的本性、大小以及食的原因。其自然哲学的一个显著特征是对占星术作了猛烈抨击。(209)

如果说我们对伊西多尔的思想形成不是很清楚的话，那么我们对可敬的比德 (the Venerable Bede, 卒于公元735年) 的了解就要详细得多了。比德7岁进入诺森布里亚 (Northumbria, 位于英格兰东北部，靠近现在的纽卡斯尔) 的韦尔茅斯 (Wearmouth) 隐修院，在那里毕生从事研究和教学。他起初是这所隐修院学校的学生，后来成为学校校长。诺森布里亚的隐修院是爱尔兰隐修文化的直接产物，因此继承了爱尔兰人对四艺研究和古典作品的关切，但这些隐修院与当时最好的大陆学术也保持着接触。比德无疑是8世纪最有成就的学者，他的著作涉及隐修生活的方方面面，包括给修士用的一系列教科书。其最负盛名的著作是《英吉利教会史》(*Ecclesiastical History of the English People*)。他也写了一本《物性论》(*On the Nature of Things*)，主要基于老普林尼和伊西多尔的著作) 以及两本讨论计时和历法的教科书。后两本书旨在规定修士们的日常事务，教他们如何确定宗教日历。比德在其中充分运用他所掌握的有限的天文学知识和历法论著，为后来所谓的“计算” (computus) 科学奠定了坚实基础，并且确立了后来为整个基督教世界所采用的计时和纪历原则。(210)

伊西多尔和比德是本章所追溯的那种普及和保存传统的典型代表。他们力图保存古典学术遗存，并以可用的形式将其传到中世纪的基督教世界。但这种传统是否值得我们如此关注？在一本关于早期科学史的书中，它值得用一章的篇幅来讨论吗？假如科学史仅仅是伟大科学发现或重大科学思想的年表，那么伊西多尔和比德在其中将不会有任何位置，今天不会有任何科学原则以他们的名字流传。然而，如果科学史研究的是共同把我们引向当今科学的那些历史潮流 (要想理解我们来自何方以及如何到达此处，就必须把握这些线索)，那么伊西多尔和比德所从事的事业就是这种历史的重要组成部分。伊西多尔和比德都没有创造新的科学知识，但他们都在一个自然研究属于边缘活动的时代重述和保存了当时的科学知识。他们使学问度过了一段危险的艰难时期，从而得以延续；在此过程中，他们深刻影响了欧洲人在接下来几个世纪对自然的了解和思考自然的方式。这一成就或许缺少发现万有引力定律或提出自然选择理论的那种戏剧性，但对欧洲随后历史进程的影响绝对称得上是非比寻常的。

希腊东方的学问和科学

当古典传统在拉丁西方渐渐衰落，自然哲学作为神学和宗教的婢女稳定下来时，讲希腊语的东方发生了什么呢？⁽²¹¹⁾虽然东方经历了许多和西方同样的不幸，比如遭到入侵、经济衰退和社会动荡，但后果没有那么严重。随着东罗马帝国逐渐脱离西方，更高层次的政治稳定得以实现，从而（最终）产生了我们现在所谓的拜占庭或拜占庭帝国，其都城在君士坦丁堡（今天的伊斯坦布尔）。君士坦丁堡在1204年之前并未被入侵者（拉丁十字军）占领，而罗马早在公元410年就遭到了（阿拉里克 [Alaric] 和西哥特人的）洗劫，这也说明了君士坦丁堡的相对稳定性。更稳定的社会政治意味着教育事业有更大的连续性。学校里的古典研究传统得益于古代作品的持续抄写以及新作品的翻译；当然，东方从来没有因为语言障碍而脱离原始的希腊学术文献。

从古希腊时代到15世纪被奥斯曼帝国征服，拜占庭科学的兴衰与其教育息息相关。学校教育有不同层次。在谱系的一端，初等教育围绕着传统七艺——三艺（语法、修辞、逻辑）和四艺（算术、几何、天文和音乐）——来组织理论（但有很大变化）。在谱系的另一端，人们在雅典、亚历山大城和君士坦丁堡等主要城市可以拜师从事高等哲学或神学研究。尽管有无数变化，各个层次的教育都以保存现有知识（以古代文学经典的形式）为导向。这种教育方法为行政当局所强化，他们聘用有文化的文职人员时，更看重学识和对古典作品的广博知识，而不是实际的或专门的技能。⁽²¹²⁾

柏拉图、亚里士多德和主要新柏拉图主义者的著作可以直接看到，或者通过评注得到。这三种传统的命运都与基督教在拜占庭的发展密切相关（到4世纪末，基督教是罗马帝国的官方宗教）。虽然哲学和科学不得不作出各种妥协，但并没有因此而隶属于神学。最常见的学术写作是对某个古代文本的评注，通常采用古代结构和古典时期的词汇，从而在学术写作与市井语言之间造成了语言隔阂。

特米斯修斯（Themistius，卒于约公元385年）在君士坦丁堡讲授哲学，并且担任了皇室后代的私人教师。他为《物理学》、《论天》和《论灵魂》等亚里士多德著作撰写了颇具影响的释义和概述。雅典的新柏拉图主义者辛普里丘（Simplicius，卒于公元533年之后）决心调和柏拉图主义与亚里士多德主义，他也为这三部著作撰写了出色的评注。约翰·菲洛波诺斯（John Philoponus，卒于约公元570年）是一位在亚历山大城教书的基督教新柏拉图主义者，他为亚里士多德的《物理学》、《气象学》、《论生灭》和《论灵魂》写了评注。在这些评注中，他有意反对其同时代人辛普里丘，试图揭示亚里士多德学说的深层谬误，包括天界与地界的二分以及永恒宇宙的概念。他原创性地系统反驳了亚里士多德的运动理论，否认亚里士多德对抛射体运动的解释，也反对亚里士多德的一种观点，即重物在介质中的下落速度与其重量成正比。特米斯修斯、辛普里丘和菲洛波诺斯这三位哲学家的著作最终都被译成了阿拉伯语和拉丁语，从而影响了亚里士多德自然哲学的随后进程。⁽²¹³⁾

四艺学科的教育很初等，集中于几部古代文本及其评注。计算是通过手算；虽然采用了十进制，但数仍然用希腊字母来表示，直到印度-阿拉伯数字在13世纪首次出现；即使在那时，旧的数制也没有迅速消失。⁽²¹⁴⁾在几何学领域，基本文本是欧几里得的《几何原本》及其评注。写作几何学著作的还有亚历山大城的希罗（Hero of Alexandria，活跃于60年），他以实践几何学的论著和机械装置的发明而为人所知。5世纪末、6世纪初，拜占庭帝国的几何专业知识激增。阿斯卡隆的欧托基奥斯（Eutocius of Ascalon，生于约480年）为阿基米德（约287—约311）的著作和阿波罗尼奥斯（活跃于公元前200年）的《圆锥曲线》（Conics）写了评注。差不多在同一时间，特拉勒斯的安提米乌斯（Anthemius of Tralles，卒于公元534年）和米利都的伊西多尔（Isidore of Miletus，活跃于公元520年）显示出卓越的几何天赋，设计了君士坦丁堡宏伟的基督教堂——圣索菲亚大教堂（于公元537年完工）。安提米乌斯还写了一本论述抛物面聚光镜的书，而伊西多尔连同一批志同道合的学者对阿基米德的著作及其保存产生了兴趣。后一活动的结果是，有几部阿基米德的论著被从希腊语译成了当时的本国语言，从而促进了它们的复兴。⁽²¹⁵⁾

地理学知识常被视为几何学的产物，主要依据的是罗马地理学家斯特拉波（Strabo，约公元前64—21）的《地理学》（Geographia）。拜占庭几乎没有什么地理学或制图学成就，直到托勒密的《地理学》于1295年左右被马克西姆斯·普兰努德斯（Maximus Planudes，约1260—1310）重新发现为止，这一发现彻底改变了拜占庭的地理学和制图学。大约一个世纪后，托勒密的《地理学》被译成拉丁文，也同样彻底改变了西欧的地理学和制图学。⁽²¹⁶⁾

在结束拜占庭地理学这一主题之前，我们必须提到一个最终成为拜占庭作家的人，即印度

旅行者科斯马斯（Cosmas Indicopleustes，活跃于公元540年）。他自学成才，是一个游历广泛的商人。皈依基督教后，他从字面上解释《圣经》中的某些章节，相信大地是平的——大地是平坦的长方形，包含了恒星和行星的天穹覆盖其上。他在《基督教地形学》（*Christian Topography*）一书中对此作了发展，用各种论证来捍卫其平坦大地的理论。科斯马斯在拜占庭并非特别有影响，但对我们很重要，因为他常被用来支持一种说法，即所有（或大多数）中世纪人都相信自己住在平坦的大地上。这种说法（本书读者必须知道）是完全错误的。事实上，科斯马斯是我们所知唯一一个为一种平坦大地宇宙论作辩护的中世纪欧洲人。我们可以有把握地说，所有受过教育的西欧人（几乎百分之百受过教育的拜占庭人）以及船员和旅行者都相信大地是球形。那个前哥伦布时代的神话是美国随笔作家华盛顿·欧文（Washington Irving）在19世纪20年代的发明，这个神话说，以前的人都相信地球是平的，最后哥伦布消除了这种信念。（217）

拜占庭帝国的天文学史就是托勒密的两部著作——《天文学大成》和《实用天文表》（*Handy Tables*）——及其众多评注的历史。亚历山大城的塞翁（Theon of Alexandria，活跃于公元375年）是最著名的评注家——虽然可能没有他的女儿希帕提娅（Hypatia）出名，希帕提娅是一流的数学家和哲学家，因其异教信仰而遭到一伙基督教暴徒袭击和杀害。（218）到了11世纪，比希腊天文学更加复杂和准确的伊斯兰和波斯天文学著作的传入使拜占庭天文学得以丰富：出现了更准确的新天文数据（包括《托莱多星表》[Toledan tables]的一个改编本）、计算天文现象的更好的新方法以及一种重要的天文仪器——星盘。（219）

拜占庭天文学家对天文学传统的最后一项贡献来自红衣主教约翰内斯·贝萨里翁（Johannes Bessarion，1403—1472）。15世纪60年代，为了已分裂数百年的罗马天主教会与希腊东正教会的合一，贝萨里翁来到维也纳，在那里他与两位年轻的天文学教授成了朋友，即格奥尔格·普尔巴赫（Georg Peurbach，1423—1461）和普尔巴赫的学生约翰内斯·雷吉奥蒙塔努斯（Johannes Regiomontanus，1436—1476）。1453年，土耳其人攻陷君士坦丁堡，这促使贝萨里翁力争保存尽可能多的希腊思想遗产。一个成果便是普尔巴赫和雷吉奥蒙塔努斯用拉丁文写成的《〈天文学大成〉概要》，它本质上是一个评注，对以往所有关于托勒密《天文学大成》的评注作了改进，并“为哥白尼提出日心说提供了概念上的关键踏脚石”。（220）

拜占庭的一部分科学工作扩展到植物学、医学和动物学等领域。其最大贡献也许是保存了迪奥斯科里德斯（Dioscorides，1世纪）的《药物论》（*De material medica*），其中仔细描述了600多种植物以及各种动物产品和近百种矿物。还有各种动物学著作，包括一部对亚里士多德动物论著的评注。但流传最广的动物学手册是一部由佚名作者所作的基督教动物寓言集《自然学家》（*Physiologus*，约公元200年），其中收集了有关动物的知识和神话（第十三章会有更详细的讨论）。最后，拜占庭有一项惠及全人类的贡献：早在4世纪，拜占庭就出现了医院，它是提供医疗保健和治愈机会的机构，而不仅仅是一个死亡之所。（221）

我们应当如何理解这一切？随着古希腊罗马世界在古代晚期的衰落，它分裂成两条通路——两条平行的思想潮流。起初拜占庭当然有思想上的优势，但西方后来居上，11、12世纪时将大量希腊文和阿拉伯文著作译成了拉丁文。这两种潮流所特有的思想文化也各不相同，拜占庭人强调保存古代哲学科学遗产，而拉丁基督教世界（从12世纪开始）则尝试吸收大量新材料。两条通路之间偶尔的渗透促进了东西方的思想成果的相互传播。拜占庭对西方有一些馈赠：菲洛波诺斯对亚里士多德物理学的重要批评，迪奥斯科里德斯杰出的植物志，托勒密的地理学和天文学。而这种天文学以普尔巴赫和雷吉奥蒙塔努斯《〈天文学大成〉概要》的形式深刻影响了哥白尼，并通过他深刻影响了欧洲宇宙的重建。因此，两种传统均以自己的方式帮助保存了古典传统，从而留给后人一份遗产。正是基于它所提供的许多资源（事实和理论），16、17世纪才出现了蓬勃发展的科学运动。（222）

第八章 伊斯兰科学

希腊科学的东传

虽然希腊的影响远远超出了希腊本土，但大规模的文化传播始于亚历山大大帝的军事征伐。(223) 亚历山大大帝征服亚洲和北非时（前334—前323）不仅获得了领土，而且建立了希腊文明的据点。他的征战南至埃及，东及中亚的大夏（Bactria，现在阿富汗东北端），越过印度河抵达了印度的西北角，留下了众多要塞和数十个名为“亚历山大”的城市。成功的殖民活动扩大了希腊的版图，这些城市最终成为希腊文化向周边地区辐射的中心。由此建立的著名希腊文化中心有埃及的亚历山大城和中亚的大夏。

但军事征伐和殖民并非唯一的传播机制，宗教也起了重要作用。在亚历山大大帝军事征伐之后的1000年里，其亚洲疆域（特别是今天的叙利亚、伊拉克和伊朗）成为各大宗教运动的沃土。琐罗亚斯德教、基督教和摩尼教为了争取皈依者而彼此竞争，这三种宗教均以圣书为基础，因此必然会培养读写能力和学问。尤其是基督教和摩尼教已经获得了希腊哲学的支撑，从而为该地区的希腊化作出了贡献。

公元后的最初几个世纪，传教活动使广大西亚地区建立起了基督教会。5、6世纪，一些持异见的基督教派别来到这里躲避迫害，从而进一步增强了基督教的力量。罗马帝国在4世纪的基督教化引发了一系列激烈的（有时暴力的）神学争论和拜占庭教会内部的分裂。我们所关心的是，5世纪中叶爆发了有关基督的人性与神性之关系的争论。两派之间的争斗导致了冲突、分裂、谴责和两次大公会议，还导致聂斯脱利派基督徒[即景教徒]（君士坦丁堡牧首聂斯脱利[Nestorius]的追随者）迁往对神学思想更加宽容的地区。在已成为重要基督教中心的尼西比斯(Nisibis，位于波斯东部边境外)，聂斯脱利派建立了一个高等神学教育中心。其课程包括了亚里士多德的逻辑学，因为这与神学论证有关。尼西比斯后来成为将神学和哲学文本从希腊文译成叙利亚文的一个中心。(224)

公元6世纪，聂斯脱利派在波斯的这一据点不仅影响了波斯的基督教，而且也对波斯的学术生活产生了广泛影响。他们成功获得了权力地位和影响，并且使波斯的统治阶层对希腊文化有了初步的体验。正是这些发展使得波斯国王胡斯娄一世(Khusraw I)于公元531年左右邀请雅典学园(拜占庭皇帝查士丁尼[Justinian]已下令将其关闭)的哲学家们来波斯定居。据说这位胡斯娄很了解柏拉图和亚里士多德的哲学，而且命人翻译了希腊哲学著作。他曾接受过一位聂斯脱利派医生的治疗，这反映了他与聂斯脱利派的关联。胡斯娄二世(Khusraw II, 590—628)有两位基督徒妻子(其中至少有一位在皈依基督一性论派[Monophysitism]之前曾是聂斯脱利派教徒)和一位在聂斯脱利派和基督一性论派之间摇摆不定的颇有权势的医生顾问。(225)

围绕着聂斯脱利派在波斯西南部贡迪沙普尔城(Gondeshapur，常写作Jundishapur)的活动流传着一则很有影响的传说。人们屡屡提到，6世纪时，聂斯脱利派已把贡迪沙普尔变成了一个主要学术中心，建立了一所被其仰慕者称为“大学”的机构，在那里可以获得所有希腊学科的指导。据说贡迪沙普尔曾有一个医学院，其课程以亚历山大城的教科书为基础，还有一所以拜占庭医院为榜样建立起来的医院，培养了大批受过希腊医学训练的医生。最重要的是，在把希腊学问译成近东语言的过程中，贡迪沙普尔被认为起了至关重要的作用，事实上它也是希腊科学传到阿拉伯世界的最重要通道。(226)

最近的研究表明，实际情况远没有那么富有戏剧性。我们并没有令人信服的证据表明贡迪沙普尔的确存在过一所医学院或医院，尽管这里似乎有过一个神学院和附属的医务室。毫无疑问，贡迪沙普尔出现过严肃的学术研究和一些医学活动(它曾为“始于8世纪的巴格达阿拔斯宫廷”配备了一批医生)，但却未必是医学教育或翻译活动的主要中心。虽然贡迪沙普尔的传说在细节上不甚可靠，但它所要传达的教益却是有效的。聂斯脱利派的影响尽管没有集中在贡迪沙普尔，但确实对希腊学问传到波斯并最终传到阿拉伯帝国起了关键作用。聂斯脱利派中无疑有最重要的早期翻译家。直到公元9世纪，此时距离伊斯兰军队攻下波斯已经很久，巴格达的医学活动似乎仍然由基督教的(很可能是聂斯脱利派)医生所主导。(227)

这里我们还必须考虑语言的变化。虽然在尼西比斯和贡迪沙普尔等聂斯脱利派中心，教育内容主要是希腊知识，但教学语言却并非希腊语，而是叙利亚语。这是一种阿拉米语方言，是近东地区的通用语，被聂斯脱利派用作文学和礼拜式的语言。因此，教学活动需要将希腊文本翻译成叙利亚语。早在公元450年，尼西比斯等学术中心就已经开始了这种翻译活动。亚里士多

德的基本逻辑学著作和波菲利（Porphyry）对它们的评注属于最早被翻译和研究最多的著作。一些医学文献、初等数学和天文学论著最终也被翻译出来。

这里有几点值得强调。首先，我们应当清楚，这是关于学问传播的历史。我们（本节）的主题并非对自然哲学的原创性贡献，而是希腊遗产的保存和向亚洲的东传，继而在那里被吸收到伊斯兰文化中；其次，这一文化传播过程非常缓慢，但也相当持久。从亚历山大大帝征服亚洲（公元前325年）到公元7世纪建立伊斯兰教，前后将近1000年；最后，绝不能把这一历史过分简化，以至于让希腊学问的传播仅仅取决于聂斯脱利派在贡迪沙普尔或其他某个宗教或种族群体在某个特定地点的活动。我们必须把它看成一场广泛的文化传播运动，它使西亚和中亚的贵族能够通过各种机制广泛而深入地吸收希腊文化成果。下一步便是这些成果向伊斯兰世界的进一步传播。

伊斯兰教的诞生、扩张和希腊化

阿拉伯半岛东北方是波斯，西临红海，没有被亚历山大大帝的军事战役所触及，其领土也较少受到拜占庭的觊觎。犹太和基督教群体一度在阿拉伯半岛南部兴盛，但是到了7世纪末，他们的影响已经比较有限。除了南部和北部的边界地带之外，其人口主要是游牧民族，尽管圣地周围和主要商道沿线已经建立起了一些城市。公元570年左右（根据基督教历法），穆罕默德诞生在其中一个城市麦加，并从这里出发宣讲新的伊斯兰教。天使加百列向穆罕默德传达了一系列启示，穆罕默德把这些启示的内容口授给他的门徒，门徒们一一记录下来，便形成了伊斯兰教的圣书《古兰经》。其核心主题是存在着独一的全能全知的神——安拉，他是宇宙的创造者，信徒们（被称为“穆斯林”）必须臣服于他。《古兰经》和随之出现的宗教、律法和历史文献一起规定了伊斯兰教信仰和活动的方方面面。它是后来伊斯兰神学、道德规范、律法和宇宙论的来源，因而是伊斯兰教育的核心。(228)

公元632年，穆罕默德逝世。此后短短数年，其继承者便通过军事手段征服了占据阿拉伯半岛大部分地区的部落，并开始向北扩张。他们迅速战胜了因一代代战争而彼此削弱的拜占庭和波斯，控制了近东主要地区。25年的辉煌成果使伊斯兰征服了亚历山大大帝在亚洲和北非的几乎全部领土，包括叙利亚、巴勒斯坦、埃及和波斯。不到一个世纪，北非的其余领土和几乎整个西班牙也落入了穆斯林军队之手。

穆罕默德没有留下男性子嗣或指定的继承人，应由谁来领导这个发展中的伊斯兰帝国，这个问题酿成了一场血腥争斗。第一任哈里发（穆罕默德的“继承人”）是从穆罕默德的早期追随者中选出来的。公元644年，倭马亚（Umayyad）家族的奥斯曼（Uthman）成为哈里发；公元661年，他的堂弟、曾任叙利亚总督的穆阿维耶（Muawiyah）继任哈里发。出于安全考虑，穆阿维耶及其继任者们在叙利亚的大马士革进行统治，那里倭马亚家族的力量比较集中。正是在这里，统治了近一个世纪的倭马亚王朝开始与受过教育的叙利亚人和波斯人发生接触，并让他们担任文书或官吏，从而在小范围内开始了伊斯兰的希腊化。

公元750年之后，希腊化过程加速发展。那一年，一个新的王朝——阿拔斯王朝（穆罕默德的叔父阿拔斯[al-Abbas]的后裔）在几个革命团体的帮助下开始掌权。阿拔斯王朝的哈里发们无意留在大马士革，那里的人依旧效忠于倭马亚王朝。公元762年，也许是出于地理、战略和占星方面的考虑，曼苏尔（al-Mansur，754—775年在位）在底格里斯河畔选址建立了新的都城巴格达。曼苏尔在巴格达的宫廷之所以著名并不是因为虔诚，而是因为营造了相对理智、世界性和宽容的宗教政治氛围。(229) 更重要的是，伊斯兰帝国正在从部落统治转向中央集权的国家，这就需要有一个行政官僚机构，它比穆罕默德、其直接继承人或早期的倭马亚王朝所想象的庞大得多。此官僚机构的人员几乎不可能选自阿拔斯王朝的那些革命元老。除了利用有教养的波斯人和基督徒，哈里发们并无其他合理选择。

波斯人的影响特别表现在，来自巴尔马克（Barmak）家族（早先来自大夏，新近皈依了伊斯兰教）的成员做了有权势的皇家顾问。哈立德·伊本·巴尔马克（Khalid ibn Barmak）曾为曼苏尔效力，他的儿子叶海亚（Yahya）成了曼苏尔的孙子哈伦·拉西德（Harun al-Rashid，786—809年在位）的首席大臣。基督教的影响最清楚地表现于宫廷医疗。公元765年，曼苏尔接受了来自贡迪沙普尔的曷斯脱利派医生朱尔吉斯·伊本·布赫提舒（Jurjis ibn Bukhtishu）的治疗。朱尔吉斯显然获得了成功，因为他留在巴格达担任了这位哈里发的私人医生，成为宫廷中颇有权势的人物。儿子继承了他的事业，布赫提舒家族共有8代担任宫廷医生一职。最后需要指出的是，也有来自东方印度的影响，其中一些影响源自早先印度西北部的希腊化。

这里需要就术语问题交代几句。我们的主题涉及多种宗教、语言和文化。因此，当我们指称不同民族、文化和语言时，需要认真选择术语。谈及整个文化时，我将采用其主导要素的名称，比如用“伊斯兰”来表示伊斯兰教或伊斯兰文化，根据语境可以明确其意图。如果涉及更大的伊斯兰世界内部某种宗教的拥护者，我将使用“穆斯林”、“基督徒”、“犹太教徒”等术语。我用“阿拉伯人”来指曾经占据阿拉伯半岛的土著部落的后裔（很快就成了伊斯兰世界中的少数人）。最后，我用“阿拉伯语”来表示阿拉伯人和《古兰经》使用的原始语言，它也成为伊斯兰世界内部学术交流的主要语言。

希腊科学被译成阿拉伯文

在伊斯兰文化的希腊化过程中，一个至关重要的环节是将来自希腊和叙利亚的古典传统文献译成阿拉伯文。这一非同寻常的事件是如何发生的？这样一种读写能力有限的部落文化如何能在一个世纪的时间里成为一个重视学问的稳定政治帝国，甚至不惜为这场规模空前的翻译活动投入大量财力？一个重要因素是，随着征服战争把受过教育的被征服民族（尤其是波斯人和柏柏尔人）带到了帝国，阿拉伯征服者及其后代很快便沦为少数派。但是，对希腊文书籍的大规模获得和翻译不会自动随之发生。伊斯兰征服所带来的一个重要结果是，以前被分成各个政治单元的广阔地区的政治壁垒瓦解了，这些地区包括西班牙、整个北非、埃及、阿拉伯半岛、叙利亚、巴勒斯坦以及曾经东至撒马尔罕和喀布尔的波斯帝国。结果之一是一场商业革命，它给巴格达带来了新的思想、技术和产品。对我们而言，最重要的新技术是从中国输入的造纸术，它为传统羊皮纸提供了一种廉价的替代品，从而彻底改变了手稿抄写活动。

但最重要的是，一个统一的伊斯兰国家能够消除政治界限，使自由的思想交流得以可能。现在，使用多种语言的学者可以自由旅行了。他们可以获得此前无法获得的书籍，互相接触，交换想法，与对类似主题感兴趣的思想同道进行争论。迪米特里·古塔斯（Dimitri Gutas）认为，这“导向了无翻译的文化传播”。⁽²³⁰⁾ 如果形势需要，很容易找到懂得两种语言技巧和学科知识的学者把深奥的学术文献从希腊文翻译成叙利亚文，以及从希腊文或叙利亚文译成阿拉伯文。

翻译家工作地点很多，动机也各不相同，但这项活动的中心和发源地显然是巴格达。但为什么是巴格达？这并非如我们想象中那么简单，即巴格达的统治阶层发现希腊文献讨论了各种实际话题，从而委托人翻译。一个强有力的因素是业已存在着严肃的学术活动传统。巴格达位于前波斯帝国腹地，有重要的当地思想传统，既有宗教的（琐罗亚斯德教）也有世俗的。例如，据一份琐罗亚斯德教早期文献记载，皇帝沙普尔一世（Sapur I，公元241—272年在位）“收集了论述医学、天文学、运动、时间……以及其他工艺和技能的非宗教著作，它们散见于整个印度、拜占庭帝国和其他国家”。⁽²³¹⁾ 阿拔斯王朝的直接前任倭马亚王朝已经通过培养宗教学、语言学 and 文学研究建立了一个先例。还有一些文献表明了波斯对于希腊古典作品的兴趣，包括亚里士多德的逻辑学和托勒密的天文学。简而言之，阿拔斯宫廷发展学术的机遇得天独厚。

也有政治上的先例。阿拔斯王朝第一任哈里发曼苏尔的宫廷明白，如果把阿拔斯王朝说成是被取代的波斯政权（萨珊王朝）的天然继承者，其政权至高无上的地位将会得到巩固和加强。为了实现这个目的，一种方式是拿萨珊帝国的意识形态为己所用，将统治者刻画成学问的赞助者，特别是赞助那些遗失或受忽视的著作。

这种论证可能需要进一步精炼或修正。但它的确表明，一种文化中的微妙特征有可能促使文明发生一系列变化。除了铁的历史证据，使这种解释听起来可信的因素还有，它能很好地解释阿拔斯宫廷为何会投入大量精力和资金来支持将希腊文著作译成阿拉伯文，以及为何如此之快就能找到翻译家实现这项计划——在未来的250年里，我们今天知道的古典传统的几乎所有科学著作被悉数译出。

还有一些动机促进了对特定类型著作的翻译。占星术不仅被用来绘制天宫图，也被用于政治目的，因为可以用占星术来支持阿拔斯王朝统治者的说法，即他们是波斯统治者的合法继任者。当然，占星术需要天文学，而天文学又需要数学。也需要用天文学来控制伊斯兰教仪式，如确定祷告时间、麦加的方向、斋月的开始，等等。医学显然有实用价值——这无疑是服务于阿拔斯宫廷的穆斯林（基督教）医生所提供的教益。曼苏尔的儿子、阿拔斯王朝的第二任哈里发马赫迪（Mahdi）曾托人翻译亚里士多德的《论题篇》（Topics），以帮助驳斥异教徒，使其成功地皈依伊斯兰教。⁽²³²⁾ 还有一些人委托翻译是为了显示自己的思想地位，或者支持一种特别喜爱的学问。

翻译大都是从希腊文译成阿拉伯文，有时则以叙利亚文（穆斯林派和叙利亚东教徒做礼拜的语言）为中介。将希腊文和叙利亚文著作译成阿拉伯文始于曼苏尔统治期间，在哈伦·拉希德治下则成为一项严肃的事业，哈伦·拉希德曾派代表赴拜占庭寻求重要论著的手稿。所需的经费不仅来自哈里发，也来自廷臣、官员及其他职员、富裕家族、地方长官、将军、医生及其他从事实际研究的哲学家和科学家。巴努穆萨（Banu Musa，即穆萨的三个儿子）便是一个有启发性的例子。其父亲是哈里发马蒙（Al-Ma'mun）的朋友，因此三兄弟在宫廷里长大，接受了包括数学科目在内的上等教育。他们还获得了一大笔钱，并把其中相当一部分用来资助学术和翻译活动。⁽²³³⁾

在这一点上，几乎所有关于希腊文-阿拉伯文翻译的历史论述（包括本书第一版）都要讲述巴格达智慧宫（bayt al-hikma, house of wisdom）的故事，说它是哈伦的儿子马蒙（813—833年在位）在巴格达建立的一所研究机构，在这里完成了大量翻译工作。迪米特里·古塔斯表明这个故事是一则神话，他指出，阿拉伯文的bayt al-hikma适用于任何图书馆或书库，没有什么翻译可以被特别追溯到巴格达的bayt al-hikma。(234) 不过，即使巴格达不存在什么翻译机构，据说是其所长的大翻译家侯奈因·伊本·伊斯哈格（Hunayn ibn Ishaq, 808—873）也的确是将希腊文译成阿拉伯文的最佳代表。侯奈因是聂斯脱利派基督徒，也是阿拉伯人，其祖先是伊斯兰教产生之前很久便皈依基督教的一个阿拉伯部落。他曾跟随著名医生伊本·马萨维（Ibn Masawaih）习医，很小就掌握了阿拉伯语和叙利亚语。青年时期曾到过“希腊人的土地”，在那里彻底掌握了希腊语。回到巴格达后，他引起了布赫提舒家族的一个成员和巴努·穆萨的注意，这些人把他引荐给了马蒙。侯奈因曾随同一个远征队到拜占庭寻求手稿，在几任哈里发治下担任翻译，在职业生涯的最后取代了布赫提舒家族的一员而成为皇家首席医生。(235)

侯奈因的翻译活动极其重要，值得我们认真关注。侯奈因得到了他的儿子伊斯哈格·伊本·侯奈因（Ishaq ibn Hunayn）、外甥侯白什（Hubaysh）等人的帮助，他们的许多翻译都是合作的成果。例如，侯奈因可能先把一部著作从希腊文译成叙利亚文，然后他的外甥再将这个叙利亚文的文本译成阿拉伯文。侯奈因的儿子伊斯哈格把希腊文和叙利亚文译成阿拉伯文，并修订其同事们的译文。除了亲自把希腊文译成叙利亚文或阿拉伯文，侯奈因似乎还坚持检查其委托人的译文。侯奈因及其合作者在方法上极为缜密。他们知道，要想清除错误，就需要尽可能去核对手稿。侯奈因拒绝采用那种常见的、词对词的机械翻译方式，因为那会导致严重弊端：这种做法忽视了两种语言之间的句法差异，也没有看到在阿拉伯语和叙利亚语中，并非每一个希腊词都有对应。他的方法是，先领会一句话在希腊原文中的意思，再用阿拉伯语或叙利亚语构造一个相同意思的句子来代替它。

侯奈因的译作为医学著作，尤其是盖伦和希波克拉底的著作。他至少将盖伦的95部著作从希腊文译成了叙利亚文，将34部从希腊文译成了阿拉伯文，此外还有大约15部希波克拉底著作。侯奈因还翻译（或修改）了包括《蒂迈欧篇》在内的柏拉图的四篇对话；翻译了亚里士多德的各种著作（大多是从希腊文译成叙利亚文），包括《形而上学》、《论灵魂》、《论生灭》以及《物理学》的一部分；还翻译了关于逻辑学、数学和占星术的其他各类著作，并译有叙利亚文版的《旧约》。侯奈因的儿子伊斯哈格翻译了更多的亚里士多德著作，以及欧几里得的《几何原本》和托勒密的《天文学大成》。他们在巴格达的同事以及别处的同时代人还译有其他著作。例如，萨比特·伊本·库拉（Thabit ibn Qurra, 836—901）翻译了包括阿基米德著作在内的100多部数学和天文学论著。萨比特是一个能说三种语言的异教徒（指既非基督徒，也非穆斯林，亦非犹太人），来自美索不达米亚西北部的哈兰，在巴格达度过了大半生。侯奈因和萨比特之后，这种高速的翻译活动又持续了一个多世纪。到了公元1000年，几乎所有希腊医学、自然哲学和数学科学著作都有了可用的阿拉伯文版本。

伊斯兰对希腊科学的接受和利用

古典传统在受宗教启示深刻影响的伊斯兰文化中情况如何呢？伊斯兰教是否为其科学群体提供了思想和行动上的自由，使古典科学足以在伊斯兰世界的土壤上开花结果？或者说，从事自然科学的有识之士是否遭到了来自神学的严重反对？这些都是正当的问题，对此并无简单答案。首先，认为庞大的伊斯兰帝国始终是一个铁板一块的、神学上同质的国家，这是一个严重的错误。西班牙的科尔多瓦、埃及的开罗以及中亚的马拉盖（Maragha）彼此之间的距离不仅是地理上的，而且也是语言、种族、文化和宗教上的。从公元860年开始，随着中央集权的阿拔斯帝国分裂成相互敌对的政权，多样性变得如此之大，以至于根本不可能作出能够适用于整个伊斯兰世界的有意义的概括。对几乎所有问题的回答都要依赖于时间和地点。（236）

不过，我们可以采取一些谨慎的、预备性的步骤。伊斯兰教建立在启示宗教的基础上，这一事实肯定影响了对古典传统的接受。几个世纪以来，伊斯兰世界的宗教学者越来越关注所谓的“外来”科学或“理性”科学（相对于“传统”科学或“伊斯兰”科学）的合法性。毋庸置疑，面对来自伊斯兰正统阵营的强烈反对，那些宣讲柏拉图或亚里士多德形而上学的学者常常不得不为自己辩护，但这种情况仅仅是例外而不是常规。许多重要的哲学和科学工作都是在相对宽容的城市中心地区作出的，学者在这些世外桃源享有相当大的思想自由。许多伊斯兰科学家都受有权势的赞助人保护。还有一些科学家是教师或公职人员。当然，大多数科学工作，尤其是医学和数学科学（后者包括数学、光学、天文学和占星术），在神学上并无危险，而且具有公认的实用价值。简而言之，虽然研究神学或宗教敏感话题的学者们大肆宣讲自己的意见可能是不明智的，但他们大都可以与其朋友和同事自由分享自己的想法和结论。他们的学术研究或许招致了从事传统宗教学科的人的反对，但通常的结果是辩论，而不是谴责和报复。（237）

在1987年发表的一篇重要论文中，萨卜拉（A.I.Sabra）提出古典传统在伊斯兰教世界的命运有三个阶段。他认为在第一阶段，“希腊科学进入了伊斯兰世界，不是作为一种侵略力量，……而是作为一位特邀宾客”。不仅如此，这位客人的希腊世界观“几乎立即被穆斯林家庭成员毫无保留地接受了”。在第二阶段，这位客人（现在是集体里一个无忧无虑的成员）是杰出学者作出非凡科学成就的来源和灵感，这些学者接受了古典传统的基本假定，着手解决尚未解决的问题，对其结论进行纠正、改良和拓展。这并非如某些人认为的是一种新科学传统的开端，而是希腊古典传统在伊斯兰土壤上带有伊斯兰特色的延续。最后，到第三阶段出现时，希腊科学的先驱者已经去世，取而代之的是这样一代学者，其中几乎每一位都“接受过一种彻底的穆斯林教育”，并且“被灌输了穆斯林的学问和传统”。其结果是，希腊科学与传统学问和更一般的伊斯兰文化整合了起来。于是，逻辑学被并入了神学和律法；天文学被计时员（muwaqqit）用作一种不可或缺的工具，以确定每天何时祈祷；数学变得对于各种商业、法律和科学用途必不可少。在被萨卜拉称为“自然化”的这一阶段，古典传统开始被充分吸收和利用。客人已经以婢女的角色成为一名家庭成员。（238）

婢女要进入学校吗？中世纪伊斯兰的初等教育是不受管制的，因此依赖于当地的习惯以及老师的能力和倾向。指导通常在清真寺或老师家进行，学生们围坐在老师身边形成一个半圆。真正的教育从进入写作学校开始，学生们学习阅读、写作和书法。掌握这些技能之后，孩子们便可以进入另一所学校，其课程完全基于《古兰经》、其他本土宗教著作、诗歌和历史，此时学习的重点在于记忆。至于更高的教育，存在着两种可能性：伊斯兰学校（madrasa）主要是为了研究伊斯兰律法和宗教科学；其他一切则依赖于私人辅导或自学。伊斯兰学校通常由私人捐赠，旨在维护和捍卫宗教知识。然而到了中世纪晚期，我们在伊斯兰世界的东部地区看到，伊斯兰学校的课程中包含大量数学或数学科学的内容。其中最引人注目的是撒马尔罕的伊斯兰学校（与撒马尔罕天文台密切相关），在那里，欧几里得的《几何原本》、托勒密的《天文学大成》、纳西尔丁图西（Nasir ad-Din al-Tusi）和库特卜丁·设拉兹（Qutb al-Din al-Shirazi）的天文学著作以及其他作品均有人研究。9世纪初，医院也作为被捐赠机构建立起来，接着是11世纪的天文台。这些令人钦佩的努力为医学和天文学提供了机构，但医院里的医学教育是什么性质的，在何种程度上进行，这些情况我们并不知晓；许多天文台（马拉盖和撒马尔罕天文台是例外）都随着其赞助人的离世而消失，寿命差不多只有几十年。我们将古典传统在中世纪伊斯兰世界和它在12世纪学术复兴之后的西欧的命运进行比较时，必须考虑到，中世纪伊斯兰世界缺少推行广泛的高等科学教育的常设机构。（239）

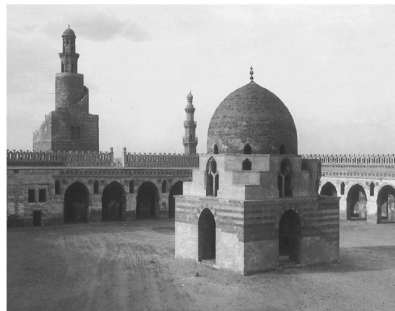


图8.1 开罗伊本·图伦清真寺（9世纪）

那么，我们如何来解释10世纪以后伊斯兰科学的繁荣呢？已经完成各级学校学业的有前途的年轻学者是如何获得最高水平科学教育的？我们决不能忘记，将知识传给下一代是任何科学传统的关键义务之一。人们既可以寻找一位具备专业知识的老师或家庭教师，也可以自学。我们幸运地找到了重要的伊斯兰哲学家-科学家、波斯的博学之士伊本·西纳（Ibn Sina，拉丁名为“阿维森纳”[Avicenna]）关于他本人教育的一份翔实的自传体记述。伊本·西纳毫不掩饰地告诉读者，作为一个神童，他先是随两位老师学习《古兰经》和宗教文献，10岁时便完成了这些学习，之后又自学了法律，其深度足以让伊本·西纳的年轻父亲为其聘请的私人家教感到惊讶。在这位家庭教师的指导下，伊本·西纳开始研读波菲利的亚里士多德逻辑著作导论。伊本·西纳向我们保证，这位老师“对我极为惊讶；无论他提出什么问题，我的想法都比他更好”。接着他又学了逻辑学，然后是欧几里得的《几何原本》和托勒密的《天文学大成》——《天文学大成》极为困难，伊本·西纳不得不反过来教他的老师。他声称从那以后他就完全自学了，不仅掌握了亚里士多德的《形而上学》、“逻辑科学、自然科学和数学科学”，还写了大量医学著作（见下文）。(240)

伊斯兰的科学成就

到目前为止，本章讨论的一直是背景和先驱者。现在，我们要考察伊斯兰世界出现的一些科学成就。古典传统并不是作为成品，而是作为半成品逐渐来到伊斯兰世界的；伊斯兰文化中有教养的人并未试图把希腊大厦拆毁和另起炉灶，而是致力于掌握和推进这个迄今为止最佳和最令人信服的哲学和科学知识体系。这并不意味着没有原创和创新，而是伊斯兰的原创性首先表现为修正、扩展、详述和用希腊遗产来解决新问题（取得了一些令人惊叹的成功），而不是创造一种新的、独特的伊斯兰科学。这种判断并非贬义：现代科学的大量内容都是在修正、扩展和应用继承下来的科学原理；无论是今天还是在中世纪的伊斯兰世界，与过去完全决裂都是罕见而异常的。

进入伊斯兰世界的希腊科学表现为文本——不是从业科学家的口头传统，多半不是科学仪器（日晷和星盘是例外），当然也不是科学实验室或其他科研机构，而是书籍。虽然在教师与学生之间或者在科学家的世外桃源（8、9世纪巴格达的阿拔斯宫廷，13、14世纪的马拉盖天文台）显然进行过口传，但新的科学成就显然主要以书的形式传播——评注或原创性的科学文本。接下来，我们通过简要考察一些重要的科学文本及其作者来了解伊斯兰的科学成就。（241）

阿拉伯数学直接继承了希腊和印度的数学。现存最早的两本阿拉伯数学教科书都是花拉子米（al-Khwarizmi，约780—约850）写的，他是哈里发马蒙在巴格达的宫廷数学家。按照写作顺序，其中的第二部著作《论印度数字》（*Concerning Hindu Numbers*）是对印度计算的透彻论述，包括小数位值制和后来所谓的“阿拉伯”数字或“印度-阿拉伯”数字。这本书逐渐取代了旧的计数和计算系统，包括手指运算和六十进制（基数为60）的算术运算（见表1.1）。花拉子米的另一本著作《代数》（*Algebra*）已被誉为代数发展的里程碑，该书不含方程或代数符号，只有几何图形和阿拉伯文的叙述，21世纪的数学学生不会认为它是代数。它的成就就是有效利用欧几里得几何来解决我们现在用代数方式来表述的问题（包括二次方程）。（242）这本书在西欧广为流传，从长远来看，它为一种真正符号代数的发展作出了巨大贡献。

几何学是另一个主要数学分支，由欧几里得的《几何原本》所主导。正如我们将要看到的，流传的《几何原本》的多个译本和各种评注、概要在数学科学中发挥了重要作用。伊斯兰三角学的出发点是托勒密的《天文学大成》（编制了弦表）和印度的《历数书》（*Siddhanta*，引入了正弦函数），增加了三角函数的种类，列出了三角函数表，并把三角学应用于平面和球面。最后，工程师、建筑者、仪器制造者和测量员写了一些应用数学或应用力学的著作。（243）

伊斯兰贡献最大的数学科学是天文学。我们也要承认，占星术是天文学的近亲，没有天文学的帮助，占星术也无法起作用，这无疑提供了从事天文学研究的动机。（244）但我们这里关注的是数理天文学，它很好地说明了伊斯兰科学与希腊科学的关系。伊斯兰天文学并非基于穆斯林世界本土的原始天文学或宇宙论观念，而是古典传统复杂的宇宙论和数理天文学的直接延续。（245）托勒密的天文学和宇宙论假设从一开始便流行开来。主要正是在这一框架内，穆斯林天文学家做出了大量高度复杂的天文学工作。（246）

为了获得伊斯兰天文学的基本轮廓，我们可以考察三方面的独特成就：①为掌握托勒密的《天文学大成》而付出的巨大努力，为检查和修正托勒密行星模型（包括太阳和月亮）的参数而作的观测；（247）②为作出准确的数学预测而尝试创建行星模型，同时与普遍接受的物理学原理保持一致——托勒密从未做到这一点；③为天文学家和天文观测建立天文台机构。让我们依次来讨论。

巴格达和大马士革的天文台（或观测站？）实施过一个早期的观测计划（得到了哈里发马蒙的资助），其目的是编制一张天文表（zij），以对主要行星的运动参数作出检查和修正。在叶海亚·伊本·阿比·曼苏尔（Yahya ibn Abi Mansur，卒于832年）的监管下，这项工作不依赖于希腊天文表而编制了最早的阿拉伯天文表。（248）

巴塔尼（Al-Battani，卒于929年，在欧洲被称为Albategni）是最伟大的穆斯林天文学家之一，生于美索不达米亚西北部的哈兰。他在幼发拉底河沿岸的拉卡（al-Raqqā）做了天文学研究。他研究了太阳和月亮的运动，重新计算了太阳和月亮的运行数据以及黄道倾角，发现了太阳拱点线的运动（太阳近地点的移动），编制了修正的星表，并且说明了如何制造天文仪器（包括一个日晷和一个墙象限仪）。伟大的伊斯兰书志学家伊本·纳迪姆（Ibn al-Nadim，卒于约996年）报告说，

他编制了一张重要的天文表，包含他本人对两颗发光天体〔太阳和月亮〕的观测，以

我们要讲的伊斯兰大文学的最后一项独特成就与促成这些成就的机构有关。任何持续的系统天文观测计划都至少需要一个观测站，即一个配备有必要观测仪器的固定场所。有一座真正的天文台更好，它应配备有观测仪器（包括星盘、象限仪、日晷、浑天仪、观测管）、图书馆以及若干专业天文学家。作为合作进行天文学观测、研究和教育场所的天文台是中世纪伊斯兰的发明。不过，前面提到的大马士革和巴格达的天文台是否仅仅是观测站，这仍然是有疑问的。而后来伊斯兰世界东部边缘的马拉盖和撒马尔罕天文台则没有这样的疑问。马拉盖天文台建于13世纪下半叶，包括一个带有观测孔的穹顶、一座据说藏有4万册书（这一数目高得可疑）的图书馆、极高精度的天文仪器和相当数量的天文学家，致力于天文观测和建立模型。马拉盖

天文台最著名的成果是伊本·沙提尔的模型和各种天文表。撒马尔罕天文台（约建于1420年）最出名的是其40米半径的巨型地下六分仪（图8.3），用于子午线观测。这两个天文台发展出来的研究传统与21世纪的研究机构类似。真正的天文学家和那些自称的天文学家在撒马尔罕天文台度过了长短不一的时间（学习、教书、做研究），最终去往整个伊斯兰世界的不同地方（远至西欧）传播天文学知识，这种活动一直持续到16世纪中叶。不幸的是，据我们所知，很少有其他观测台能在其原先的赞助者去世后依然长期保留下来；不过，16世纪的伊斯坦布尔和欧洲各地还会出现类似的天文台。（253）



图8.3 兀鲁伯（Ulugh Beg）建造的撒马尔罕的地下六分仪，用于确定天体穿过子午线时的纬度。

不少伊斯兰天文学家对几何光学感兴趣。这可能反映了亚里士多德及其评注者的看法，即视觉是获取知识的主要感官，因此是最贵贵的感官。但我认为更重要的是，讨论光和视觉的文本（欧几里得的、亚里士多德的、托勒密的）在古典传统中占据着突出位置，这些文本迫切需要由那些具备几何技能的天文学家加以修正和澄清。现存最早的阿拉伯光学论著是由阿布·伊沙格·金迪（Abu Ishaq al-Kindi）、古斯塔·伊本·鲁卡（Qusta ibn Luqa）以及（以不完整的形式）艾哈迈德·伊本·伊萨（Ahmad ibn Isa）在9世纪下半叶写的。后两部著作研究了凹面镜（分别为球形和圆锥形）的反射。金迪（卒于约866年）是著名的新柏拉图主义哲学家、天文学家和占星家，他对欧几里得的视觉理论作了彻底而坚定的批判。他这部著作最重要的成就是革命性地提出，光并非作为一个统一体从发光体辐射出来，而是从物体表面的每一点沿各个方向辐射出来，每一点的辐射光彼此独立。在此基础上，11世纪的数学家和天文学家伊本·海塞姆建立了一种新的视觉理论，将前人的各种理论综合了起来。他在《光学全书》（*Book of Optics*）中极为细致地提出了这种新理论（图8.4），并发展出一整套几何光学体系。13世纪初被译成拉丁文后，这本书和它的作者（在西方以阿尔哈增为人所知）成为欧洲关于光学科学的主要权威，直到17世纪。（254）（第十二章）

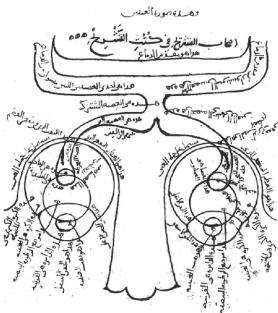


图8.4 伊本·海塞姆描绘的眼睛和视觉系统。源自海塞姆《光学全书》的一个1083年抄本，藏于伊斯坦布尔苏莱曼图书馆，MS Faith 3212，vol.1，fol.81v。

另外两项光学成就之所以值得一提，是因为显示了数学科学中的实验。10世纪末，巴格达数学家阿布萨德·阿拉·伊本·萨赫尔（Abu Sad al-Ala ibn Sahl，活跃于公元985年）对光从透明介质经过平面或弯曲的界面传到另一种透明介质的折射作了精彩的实验分析。通过测量入射角和折射角，伊本·萨赫尔得出了在几何上与现代折射定律（自17世纪以来被称为“斯涅耳定律”）等价的定律，对于给定的两种透明介质，它将入射角与相应的折射角联系起来。这回答了托勒密800年前无法回答的一个问题，而且西方还要再等300年才能看到类似的结果。(255)

第二个实验光学成就——既是光学的也是气象学的——出现在伊本·萨赫尔之后大约300年。库特卜丁·设拉兹的学生和马拉盖学派成员卡迈勒丁·法里西（Kamal al-Din al-Farisi，1267—1319）对彩虹作了分析。受伊本·西纳的理论（彩虹源于组成云的单个液滴对太阳光的反射）和伊本·海塞姆聚光镜实验的启发，卡迈勒丁用一个盛满水的玻璃球来模拟液滴，太阳光可以落于其上。他的观测促使他放弃这种想法，即彩虹仅是由于反射（这种传统观点可以追溯到亚里士多德），卡迈勒丁得出结论说，一次虹是由反射和折射共同形成的。他观察到，产生彩虹颜色的光线一进入玻璃球就发生了折射，在球的背面则发生了内部的全反射（把光线朝观察者发射回来），离开球面时又发生了第二次折射。雾空中每一个液滴都会发生这种情况，从而产生彩虹。他还得出结论说，两次内部反射产生了二次虹。彩虹彩带的位置和分化取决于太阳、观察者和雾滴之间的角度关系。卡迈勒丁的理论在当时西欧的弗赖贝格的狄奥多里克（Theodoric of Freiberg）的理论本质上相同（见第十一章）。当勒内·笛卡尔（René Descartes）的作品于17世纪上半叶发表后，它成了气象学知识的一个永久组成部分。(256)

虽然伊斯兰取得最大成就的领域是数学和数学科学，但医学科学也得到了突出发展。(257) 伊斯兰的医学理论与医疗活动之间存在着巨大的鸿沟，为了避免误解，我们必须牢记这一点。我们对前伊斯兰医学的了解见于神职人员写的一种通俗文学体裁，即所谓的“先知医学”。这些论著（仍在使用）描述了我们在古希腊和中世纪欧洲看到的那种传统民间医学，包括调节饮食、治疗发热、处理伤口、放血、烧灼和魔法治疗，均由当地治疗师实行。寻求治疗的常见疾病包括疟疾、肺结核、结膜炎、痢疾、天花、麻风病、寄生虫感染等等。(258) 通过翻译希腊医学家尤其是盖伦（129—约215）的作品而获得希腊医学理论之后，伊斯兰世界接触到了大量医学理论。然而实际上，这种医学理论只能服务于权贵；研究者们已经令人信服地表明，即使是对上流社会，医学著作中讲的那些有时自称已经实施过的做法和程序与他们实际受到的治疗的关系也很遥远。(259) 我们对伊斯兰成就的了解仍然是源自一系列的文本。

阿拔斯王朝的哈里发们于8世纪中叶掌权时已经可以了解到古典医学传统的内容——它们似乎源自曷斯脱利派行医者。宫廷赞助很快就导向了这个有前途的新知识体系，具体表现为对翻译家和行医者的资助。曷斯脱利派医生朱尔吉斯·伊本·加百列·伊本·布赫提舒（Jurjis ibn Jibrael ibn Bukhtishu）被马蒙从贡迪沙普尔召到巴格达来治疗哈里发的胃病。朱尔吉斯一直做宫廷医师，其后由他的儿子、孙子等等共八代布赫提舒家族的医生所接任。他们从事的医学是古典传统的盖伦医学。

最重要的医学著作翻译家是侯奈因·伊本·伊斯哈格及其翻译团队（见上文）。侯奈因还写了原创性的医学论著，其中包括以问答形式写成的《医学问题》（*Questions on Medicine*），这是一本给学生看的流行的医学教科书。他有两部著作的中世纪拉丁文译本成了标准的导论文本：一本是他关于眼睛和视觉的著作，另一本是《医学导论》（*Introduction to Medicine*）。（图8.5）他还纠正了新近翻译的迪奥斯科里德斯的伟大制药指南《药物论》——这部关于草药和草药治疗的著作不仅在伊斯兰世界有影响，在拜占庭和西欧也有影响。原著是侯奈因的老师、曷斯脱利派基督徒尤汉纳·伊本·马萨维伊（Yuhanna ibn Masawayh，卒于公元857年）用阿拉伯语写的，其中包括关于眼疾、发热、麻风等诊疗科目的许多短论。



图8.5 侯奈因·伊本·伊斯哈格论眼睛的解剖构造，源自侯奈因《眼睛十论》（*Book of the Ten Treatises of the Eye*）的一个13世纪抄本，藏于开罗国家图书馆。

范围更广的教科书于10世纪开始出现。毫无疑问，这个世纪最具争议的作者是阿布·巴克·穆罕默德·伊本·扎卡里亚·拉齐（Abu Bakr Muhammad ibn Zakariyya al-Razi，约854—约925，在西方被称为Rhazes）。他是哲学家、社会评论家、宗教辩论家、盖伦和亚里士多德的批判者、原子论（作为一种自然哲学，无法在神学上为伊斯兰教所接受）的捍卫者和医生。拉齐写了一本讨论医学的一般教科书——《曼苏尔医书》（*The Book of Medicine for al-Mansur*，后者是一位伊朗王子），它在伊斯兰世界相当流行，拉丁文译本在欧洲也广为流传。他还写了一本名为《对盖伦的怀疑》（*Doubts about Galen*）的论著，死后留下了许多读书笔记、个人观察和医学病历，为实践层面的医学提供了直接描述——这种描述与伊斯兰和希腊医学文献中的玄虚处方截然不同。还有两位作者写了有影响力的百科全书著作：阿里·伊本·阿巴斯·马居斯（Ali ibn al-Abbas al-Majusi，活跃于公元983年，以Haly Abbas为欧洲人所知）写了《医术全书》（*Complete Book of the Medical Art*），献给他的赞助人、一位波斯统治者。阿布·卡西姆·扎哈拉维（Abu al-Qasim al-Zahrawi，约936—约1013，以Abulcasis为欧洲人所知）在伊斯兰帝国的另一端即摩尔人统治的西班牙行医，他是一位执业医师和外科医生，写了一部医学百科全书，分为30个部分，最后一章专门讨论手术，并辅以手术器械插图。在手术这一章，扎哈拉维讨论了各种手术程序，包括处理伤口、接骨、截肢、气管切开术、烧灼、扁桃体摘除术、去除痔疮和囊肿、配药、用线补牙，等等。讨论手术的这一章节的拉丁文译本于1497年在威尼斯出版。（260）

但最伟大的伊斯兰医学百科全书家是波斯人阿布·阿里·侯赛因·伊本·阿卜杜拉·伊本·西纳（Abu Ali al-Husayn ibn Abdallah ibn Sina，980—1037，在西方被称为“阿维森纳”）。我们之前看到了他对其求学经历的记述。伊本·西纳写了100多部论著，讨论了算术、几何、音乐、天文学、逻辑学、物理学和哲学（尤其是形而上学）等等。他是柏拉图和亚里士多德的伟大评注家，创造了一种柏拉图化的亚里士多德主义，对中世纪的欧洲有深远影响。他的《医典》（*Canon of Medicine*）自由借鉴了拉齐的著作，将医学知识组织为五个部分：总论；草药和其他药物；从头到脚的局部疾病；不为单个器官所特有的疾病；复方药物。这部医学百科全书影响极大，它于12世纪被克雷莫纳的杰拉德（Gerard of Cremona）译成拉丁文，在印刷机诞生之后在50年时间里连印了5次，迟至17世纪一直是欧洲医学院校的教科书。（261）

我已经说过，古典科学传统是作为半成品进入伊斯兰世界的。那么医学也是如此吗？医学理论或医疗活动在伊斯兰的赞助下还能继续向前发展吗？的确如此，虽然情况好坏参半。古典传统的医学无疑是对阿拉伯游牧部落医学的巨大改进，但我们的问题是，伊斯兰世界对这种有学识的古典传统医学（基本上是盖伦医学）是否有所发展。伊斯兰医生的主要成就之一是写出了一批旨在组织、详述和传播古典医学知识的医学典籍。我们可以想到拉齐、马居斯和伊本·西纳，他们的医学著作非常重要，在中世纪欧洲得到翻译和广为流传。另一项主要成就是发展出了新的专长，也许最重要的是治疗眼疾，包括白内障。侯奈因·伊本·伊斯哈格讨论这一主题的著作在伊斯兰世界和（翻译成拉丁文后）中世纪欧洲广为流传。（262）

医学的体制化也是一项重要的伊斯兰成就。医院作为治疗病人的机构创建于拜占庭，然而，面向所有社会阶层的体制化医学模式却是在伊斯兰世界得到精心发展和壮大的。目前已知最早的医院（和所有伊斯兰医院一样，是一个世俗慈善机构）于公元800年左右出现在巴格达。在接下来的一个世纪，巴格达又建了5所医院，医院最终遍布整个伊斯兰帝国。其中一所建于公元982年，据说拥有“25名医生，包括眼科医生、外科医生和接骨师”。（263）

伊斯兰解剖学和生理学最惊人的一项成就就是在医院作出的，即伊本·纳菲斯（Ibn al-Nafis，卒于1288年）发现肺运输人体血液。伊本·纳菲斯在大马士革学习医学，后来在开罗的一家医院从事治疗和教学。他在两本书里描述了肺对血液的输运（这是威廉·哈维 [William Harvey] 在17世纪的血液循环理论中的一个关键要素）。其中第二本书是对伊本·西纳《医典》的评注，他写道：

〔心脏〕〔右〕腔中的血液变稀薄时，必定被转移到左腔，普纽玛在那里产生。但这两个腔之间没有通道，因为将它们分开的心脏物质是不可渗透的。它既不像某些人所认为的那样含有可见通道，也不像盖伦所认为那样含有一种无形通道允许血液通过。……因此情况必定是，血液变稀薄时，进入动脉状静脉〔我们所说的肺动脉〕到达肺部，在肺部内被分散，并与空气混合。然后血液最精细的部分被过滤出来，与空气混合且变得适合产生普纽玛之后，进入静脉状动脉〔我们所说的肺静脉〕到达心脏左腔。

历史学家们探讨了这样一种可能性：伊本·纳菲斯的这一发现传到了据信是肺循环的欧洲发现者——意大利帕多瓦的雷亚尔多·科伦波（Realdo Colombo，1510—1559）那里。他们认为，这是一种合理的可能性，但并非完全确定。（264）

在结束对中世纪伊斯兰医学的讨论之前，我想就体制的方面提几句。一个成功的科学传统的主要特征之一是体制支持。今天，支持科学研究的地方有研究性大学、政府实验室、受捐助的研究机构等等。在中世纪的伊斯兰世界，我们看到了这些机构的前身。医院（无疑是在模仿拜占庭的医院，其中第一所建于4世纪）不仅是进行手术和治疗疾病损伤的场所，而且也是执业医师能够谋生的机构，他们可以在那里治疗病人，培养学徒医生，或者写作和做研究（如伊本·纳菲斯的例子所示）。(265)

伊斯兰科学的命运

伊斯兰科学运动著名而持久。希腊文著作向阿拉伯文的译释始于8世纪下半叶，9世纪末翻译活动达到顶峰，严肃的学术工作正在进行。从9世纪中叶到14世纪，在希腊科学的主要分支方面，伊斯兰世界的各大城市一直都有人做出出色的科学工作。如果我们把注意力集中在数学和天文学，这里是伊斯兰许多最伟大的成就之所在，我们就会发现，迟至16世纪上半叶，一直都有出色的数学家和天文学家在作认真研究。穆斯林在数学科学上的领先地位一直持续了500多年，比从哥白尼到我们这个时代的时间还要长。

这场科学运动（出于实用目的）发源于阿拔斯王朝统治下的巴格达，尽管也出现了其他许多科学赞助中心。11世纪初，法蒂玛王朝（Fatimids）统治下的开罗开始与巴格达竞争。与此同时，这些外来科学已经传向西班牙，倭马亚王朝（在近东被阿拔斯王朝取代）在科尔多瓦（Cordoba）建立了壮观的宫廷。在倭马亚王朝的赞助下，这些科学在11、12世纪的西班牙繁荣起来。哈卡姆（al-Hakam，卒于公元976年）对这一发展起了推动作用，他在科尔多瓦建起一座大型图书馆，并为之提供了藏书。⁽²⁶⁶⁾最后，中世纪临近结束时，数学科学的重心东移到了马拉盖和撒马尔罕，在那里数学科学得到了机构支持。

许多历史学家渐渐持这样一种观点（往往是未经论证便设想），伊斯兰科学在12世纪至15世纪之间的某个地方达到顶峰，而当中世纪的欧洲科学显示出复苏迹象时却走了下坡路，变得无关紧要。⁽²⁶⁷⁾这种观点不无吸引力：早在9世纪，阿拔斯帝国就开始持续发生暴动，因为它分裂成了一些小的交战公国。在西方，大约1065年以后，基督徒开始了重新收复西班牙的旷日持久的（即使是零零星星的）战争，直到两个世纪后整个伊比利亚半岛被基督徒所控制。托莱多于1085年落入基督徒军队之手，科尔多瓦是在1236年，塞维利亚则是在1248年。与此同时，伊斯兰帝国正面临蒙古人和土耳其人来自东方的进攻。1258年，蒙古人洗劫了巴格达，阿拔斯帝国灭亡。



图8.6 科尔多瓦大清真寺内景，公元8世纪中叶。

抽象地看，我们也许以为，这种政治风暴会大大削弱科学，而且随着宗教与亚里士多德的自然哲学和形而上学日益对立，将会导致赞助的减少和科学活动的衰落。但令人惊讶的是，许多征服者都成了科学的赞助者。例如，洗劫巴格达的旭烈兀汗（Hulagu Khan）（以及他的兄长蒙哥 [Mangu]）也是马拉盖天文台的赞助者；帖木儿（Tamerlane，征服中亚的蒙古人）的孙子兀鲁伯（Ulugh Beg）负责了撒马尔罕的伊斯兰学校和天文台的建设、资助和管理。在西班牙，基督徒、穆斯林和犹太人有着一同和谐共处的悠久历史，直到一系列事件导致1492年犹太人被驱逐。⁽²⁶⁸⁾最后，宗教上的反对仅限于有神学意义的议题，对于自然科学毫无影响或几乎没有影响。事实上，12至15世纪的衰落图像并非源于对手稿档案的研究，而是未经研究而作的臆断，为的是借此就伊斯兰教和基督教的相对优点而进行宗教论战：哪一种宗教文化在自然科学领域胜出？⁽²⁶⁹⁾

最后，伊斯兰天文学史的档案研究已经决定性地表明，至少这门特定学科一直繁荣到16世纪——整个伊斯兰世界不断有知识渊博的、有时才华横溢的天文学家出现。⁽²⁷⁰⁾至于其他科学，数以千计的阿拉伯文、波斯文和突厥文手稿仍然藏在从欧洲到中东的各大图书馆中留待考察。其中包含着什么内容，我们只有看了才知道。

也许我们不应该问“伊斯兰科学为什么会衰落或者何时衰落？”，也不应该问“在赢得自然科学优势的竞赛中，哪种文化的表现优于其他？”，而应当问，“在如此不乐观的形势中开始的一种思想传统，如何能够发展出一种令人惊讶的、持续如此之久的科学传统？”简短的回答是，通过

一连串非常复杂的偶然事件，伊斯兰的统治者及其有教养的臣民占有了古典科学传统，其中的资源使科学（尤其是数学科学和医学）得以蓬勃发展。正如我们已经看到的，这是一种高度多样化的、多宗教、多语言和世界性的文化。它有一批受过良好教育和具备多种语言能力的精英，从而使自然科学保持了活力。可能正是这种多样性确保了有教养的、神学上各执己见的人能够拥有一片世外桃源，在那里，一种无论在来源还是内容上都是外来的科学传统能够生根发芽，蓬勃发展。

同样不容忽视的是实用考虑。如果我们把形而上学问题（比如柏拉图和亚里士多德著作中的那些问题）放到一边，那么其余的学科可能会因其实际效用而得到发展。比如逻辑学用于法律；数学用于贸易、记账、勘测和工程；占星术用于绘制天宫图和解释预兆；天文学用于修订历法、确定麦加的方向和每日祈祷时间；医学用于治疗各种疾病。幸运的是，许多包含这些科学成就的文本（既有伊斯兰的，也有希腊的）在12、13世纪被拉丁欧洲所获得，在那里它们被如饥似渴地接受，文化传播的过程重新开始了。

第九章 西方的学术复兴

中世纪

到目前为止，我一直没有给“中世纪”一词下定义，也没有具体指明其精确的年代界限。不精确有时也是优点，这里便是一例，因为连历史学家自己也没有就这个词的含义达成一致。不过现在也该逐渐明确其含义了。“中世纪”这一概念最早是14、15世纪的意大利人文主义学者提出的，这些学者认为古代的辉煌成就与他们自身时代的教化之间有一个黑暗的中间时期。如今，这种贬低性的看法（体现于“黑暗时代”这个熟悉的称号）几乎已被持中立看法的专业历史学家彻底抛弃，他们认为，“中世纪”时期对西方文化作出了独特的重要贡献，理应得到公正而无偏见的研究和评价。

中世纪的年代界限必然会模糊不清，因为中世纪文化（无论我们把它当做什么）是在不同时间、不同地区逐渐产生和消失的。如果一定要指明时间，我们可以认为中世纪包含了从罗马文明在拉丁西方的灭亡（大约公元500年）到1450年的这一段时期，因为1450年时艺术与文学的复兴即通常所谓的“文艺复兴”肯定已经在进行。我们不妨把这一时期进一步细分成中世纪早期（约500—1000）、过渡时期（1000—1200）和中世纪盛期或晚期（1200—约1450）。这并不是标准划分（中世纪的“盛期”与“晚期”常被区别开来），但对我们来说比较方便。

卡洛林王朝的改革

（在第七章）我们已经看到了罗马帝国在拉丁西方的衰落命运以及我们认为具有典型中世纪特征的社会宗教结构的出现，如隐修院制度。西欧经历了一个逆城市化过程；古典学校退化了，文化教育和学问的促进由隐修院领导，薄弱的古典传统作为宗教和神学的婢女在隐修院残存了下来。但这并不意味着隐修院教育一枝独秀。一些城市学校仍然存在，特别是在意大利；宫廷和教会的学校从未销声匿迹；而且，一些名门望族总是想方设法求取私学。这里仅是要表明，隐修院成了占统治地位的教育力量。关于各门科学的学术研究肯定已经衰落，因为焦点转向了宗教或教会议题：诠释《圣经》、研究宗教史、确立教会统治和发展基督教教义。但这并不意味着科学主题被抛弃或者科学书籍被烧毁。第七章提到了马克罗比乌斯（4世纪末）在其《〈西庇阿之梦〉评注》中的科学兴趣，马提亚努斯·卡佩拉关于七种自由技艺的论著，以及波埃修对亚里士多德著作的翻译。

但即使是宗教和神学著作也利用了古典传统，特别是希腊的逻辑学和形而上学。波埃修确立了一种模式，他决心借助于亚里士多德的逻辑学以及柏拉图和亚里士多德的形而上学，参透诸如神的预知和神的三位一体之本性等问题。塞维利亚的伊西多尔试图通过哲学传统中与各种基督教异端相应的成分来解释异端的起源。甚至连公开批判异教学问的大格列高利（Gregory the Great）也在很多地方显示出其神学具有或公开，或隐秘的哲学基础。（271）

8世纪末出现了学术活动的一次重要改革，它与查理曼（查理大帝）及其宫廷有关。公元768年，查理曼继承了法兰克王国，包括今天德国的一部分以及法国、比利时和荷兰的大部分。公元814年逝世时，查理曼已经将他的王国（历史学家称之为卡洛林帝国）扩展到几乎整个西欧大陆，只有西班牙、斯堪的纳维亚和意大利南部没有被包括在内——这是自罗马帝国灭亡以来，第一次有人认真尝试在西欧建立中央集权政府。

查理曼本人受过教育，不仅在宫廷而且在整个王国致力于传播学问。他的传记作者艾因哈德（约770—840）这样来描述查理曼对知识的渴求（无疑有些夸张）：

他如饥似渴地研究自由技艺，为其深深敬重的老师授予了重要职位。为了学习语法，他听从一位年迈的助祭比萨的彼得（Peter of Pisa）[的教导]。对于其他学科，他把全世界最有学问的人——不列颠的阿尔昆当做他的老师。[查理曼]投入了大量时间和精力随他学习修辞、辩证法，特别是天文学。他学会了计算的技艺[算术]，并且怀着坚定的目标和极大的好奇去研究星体的运动。（272）

为了改进神职人员的教育，查理曼下令创建大教堂学校和隐修院学校，并邀请欧洲最优秀的学者来到宫廷。随后，他把这些人安排成主教和隐修院长等重要职位，以便他们推进教育改革。其中最重要的一例是，查理曼把英格兰约克郡的著名学者兼大教堂学校校长阿尔昆（Alcuin，约730—804）请来领导这一广泛的教育事业并为之出谋划策，后来又让阿尔昆担任了图尔的圣马丁隐修院院长。阿尔昆是爱尔兰学术传统的受益者（见第七章），其思想渊源可以直接追溯到比德。以阿尔昆为核心形成了一个学者圈子，这些人对当时的神学、教会以及科学和哲学议题感兴趣。

但卡洛林时期最重要的贡献是收集和抄写了古典传统的书籍。在阿尔昆的领导下，许多书籍得到收集、修正和抄写，其中包括《圣经》、教父著作以及古典作家的著作。抄写古典文本的重要性可由一个事实来证明：大多数罗马科学和文学著作（以及希腊著作的拉丁文译本）的已知最早抄本都源自卡洛林时期。书籍的重新获得和抄写，以及查理曼颁布的兴建大教堂学校和隐修院学校的敕令，使得教育在拉丁西方比前几个世纪更广泛地传播开来，并为将来的学术奠定了基础。（273）

虽然这种卡洛林复兴的主要动机是改变教士识字水平低的情况，但它也乐于接纳自然科学。（广义的）天文学研究尤其能够体现这一点，从事天文学研究既有宗教目的，也有世俗目的。计时是应用天文学的一个方面，隐修院每天强制性的祈祷仪式和其他集体活动都需要由计时来确定，为此，往往需要参照太阳在白天的位置以及某些恒星在晚上的位置。历法问题要求更高的天文学知识，表现为所谓的“计算”（computus）科学。“计算”是作为一套规则发展起来的，用于确定复活节和其他宗教节日的恰当日期，教会要求整个基督教世界在同一天庆祝这些节日。这些神圣的日子中最重要的是复活节，西欧教会一般是在春分之后第一个月圆后的第一个星期日庆祝。这个日期必须预先确定，以作出适当的准备。为此需要作认真的计算、构造和使用历法（或“计算”）表。（274）

卡洛林宫廷对行星天文学和宇宙学方面的兴趣受到了四位罗马/或中世纪作者著作的激励。其中两本我们已经提到：马克罗比乌斯的《〈西庇阿之梦〉评注》（5世纪上半叶）；马提亚努斯·卡佩拉的《菲洛罗嘉与默丘利的联姻》（5世纪末），它成了极为流行的七艺教科书。另外两本是卡尔西迪乌斯的《柏拉图〈蒂迈欧篇〉评注》（4世纪）；以及老普林尼的《博物志》，这是四本书中最早和最复杂的，但直到9世纪才在卡洛林王朝广为流传。(275) 这四本书成了权威文献，经常被抄写或评注，提供了普通的基本宇宙论和行星天文学。这种学术涉及的主题包括黄道（带）、行星的驻点和逆行、行星的序列、拱点、行星纬度的变化、升落、食、银河、地球的大小、气候带、能够住人的温带，等等。它们普遍认为地球是球形（马提亚努斯报告了埃拉托色尼计算的地球周长），南部温带地区（对跖点）居住着与我们“上”“下”相反的人（对跖人）。(276) 这其中有一个更有趣的片断，马提亚努斯·卡佩拉尝试处理最内天体（月亮、太阳、水星和金星）在空间中的排列，他认为水星和金星的路径“丝毫没有包围地球，而是沿着更广路径围绕太阳运转”——简而言之，其路径是环日轨道(277)（见图7.5）。

水星和金星环日轨道的绘制只是卡洛林学者的诸多努力之一，旨在说明宇宙的几何方面，使之能被缺乏更高数学技能的学者所理解。在天文学方面，老普林尼的《博物志》是四部权威文献中最复杂的，只有它对本轮和偏心圆作了完整讨论，但并未包含这些内容的插图，因此卡洛林学者面临的主要挑战是用几何插图来阐明老普林尼的文字记述，以帮助人们理解本轮和偏心圆。(278) 有一幅这样的插图（图9.1）通过将行星简单置于偏心圆上来处理行星拱点（最接近和最远离地球的点，地球被视为中心）。(279)



图9.1 行星的拱点。通过给出行星围绕地球的偏心轨道来解释行星的拱点。牛津大学博德利图书馆，MS Canon.Class.lat.279, fol.33v (Bruce Eastwood, Planetary Diagrams, p.30)。

在卡洛林王朝的上述天文学成就和其他科学主题的成就中，没有任何内容标志着革命性的飞跃。查理曼及其改革以及卡洛林时期科学成就的重要性不在于创新，而在于恢复和保存了古典传统的重要部分，建立了学校，推广了读写能力，并且（在天文学方面）试图对各种行星现象作几何表示。所有这些都为11、12、13世纪几近完全恢复古典传统奠定了基础。

卡洛林教育改革所带来的益处可以从约翰·司各脱·埃留根纳（John Scotus Eriugena，活跃于850—875年）的职业生涯看出来。埃留根纳是爱尔兰学者，依附于查理曼之孙秃头查理（Charles the Bald）的宫廷，他无疑是9世纪拉丁西方最有才华的学者。埃留根纳有许多天赋，比如敏锐而富有原创性的头脑以及罕见的语言才华。他精通希腊文，可能先是在一所爱尔兰隐修院学校中学的，到欧洲大陆后又有提高。借此他把几部希腊文神学论著译成了拉丁文：他先是应秃头查理要求翻译了伪狄奥尼修斯（Pseudo-Dionysius，公元500年左右的一位佚名的新柏拉图主义基督徒）的著作，后来又翻译了几位希腊教父的著作。埃留根纳还写了几部富有原创性且构思缜密的神学论著，在其中发展了伪狄奥尼修斯的新柏拉图主义，并试图将（带有希腊倾向的）基督教神学与新柏拉图主义哲学综合起来。他的《论自然》（*On Nature*）试图对受造物加以全面论述，包含着一种清晰阐述的（当然是彻底基督教的）自然哲学。最后，他为马提亚努斯·卡佩拉的七艺教科书《菲洛罗嘉与默丘利的联姻》写了评注，这可能与他的教学工作有关。埃留根纳对身边的门徒产生了直接影响，并通过他们持续影响了西方思想。(280)

8、9世纪的卡洛林复兴与12世纪的“文艺复兴”之间的关键过渡人物是一个10世纪的修士，他来自法国中南部欧里亚克（Aurillac）的圣热罗（Saint-Geraud）隐修院。欧里亚克的热尔贝（Gerbert of Aurillac，约945—1003）的职业生涯令人艳羡，这源于其思想天赋与政治投机主义的结合。出身卑微的他先后在欧里亚克和西班牙北部受到良好教育，在西班牙学习了大约3年，然后回到法国北部兰斯的一所重要的大教堂学校，先是研究逻辑，后成为校长。他从兰斯到意大利北部担任了博比奥（Bobbio）隐修院院长，然后回到兰斯任大主教，接着又回到意大利

利任拉文纳 (Ravenna) 大主教。最后, 公元999年, 他的保护人奥托三世 (Otto III, 萨克森皇帝) 帮助他当选教皇西尔维斯特二世 (Sylvester II)。

人们总是习惯于强调, 热尔贝最早发起了伊斯兰世界与拉丁基督教世界之间富有成果的思想交流, 肯定是其中最重要的人物。但在考察其职业生涯中这个重要方面之前, 我们必须指出, 他也为一种更古老的学术传统作出了贡献——重新发现和传播古典自由技艺, 特别是通过波埃修和其他拉丁文献传下来的亚里士多德逻辑学。在兰斯, 热尔贝讲授亚里士多德、西塞罗、波菲利和波埃修的各种逻辑学著作, 还编写了至少一部逻辑学论著。不过, 热尔贝的名声乃是基于他所从事的数学四艺研究。他偶然接触到了阿拉伯的数学宝藏——这是北欧人第一次进行具有重要科学意义的交流, 标志着他们开始重新发现厚重的古典传统 (包括伊斯兰对它的发展), 它将彻底改变基督教欧洲自然科学的研究和实践。要想了解当时的情况, 我们需要对伊斯兰西班牙的历史和文化作一概览。

随着对西班牙的征服, 伊斯兰完成了其军事和政治扩张。公元711年, 北非的一群穆斯林越过边界进入西班牙, 向北长驱直入, 未遇到什么抵抗, 在援军的协助下没过几年便控制了除北部边界一个狭长地带以外的整个西班牙。从公元756年到11世纪初, 穆斯林西班牙 (安达卢斯 [al-Andalus]) 由倭马亚王朝统治, 它在安达卢西亚地区 (Andalusian) 的中南部城市科尔多瓦建了宏伟的都城, 扶持教育, 资助抄写和翻译书籍, 还建有一座据说藏有40万册书的图书馆 (可能有所夸张, 但肯定多于基督教欧洲任何一座图书馆), 并且鼓励研究古典遗产。这被称为安达卢斯的“黄金时代”。对我们来说, 关键是进一步的事实, 即安达卢斯本地的大批犹太人和基督徒不仅得到了宽容, 而且可以参与学术甚至进入政府, 并为之作出重要贡献。安达卢斯已成为一个多种族、多宗教和多语言的国家。 (281)



图9.2 四艺的化身。从左到右依次为: 音乐、算术、几何学和天文学。出自波埃修《算术》 (Arithmetic) 的一个9世纪抄本, Bamberg, MS Class.5 (HJ.IV.12), fol.9v。

公元967年, 热尔贝离开了他在欧利亚克的隐修院, 在巴塞罗纳伯爵的陪同下, 向南翻越或绕过比利牛斯山脉 (直线距离350英里) 到达加泰罗尼亚 (西班牙东北角) 的比克 (Vich) 城。此行的目的是跟随比克主教阿托 (Atto) 学习数学。据说加泰罗尼亚 (当时还被基督徒控制) 是思想的荒漠, 远离科尔多瓦和托莱多等伊斯兰学术中心, 并无四艺研究的声誉; 因此一些学者贬低热尔贝加泰罗尼亚之旅的意义。然而最近的研究表明, 在公元10世纪下半叶, 加泰罗尼亚不再像某些学者所认为的那样是文化和科学的孤岛。早在10世纪中叶, 加泰罗尼亚无论在政治上还是文化上都已十分繁荣, 来自南方的科学思想随即涌入。这一切都离不开加泰罗尼亚与安达卢斯和谐的关系以及持续的文化科学交流。

这场加泰罗尼亚复兴中的一个重要人物是阿布·优素福·哈斯代·本·伊沙克·沙普鲁特 (Abu Yusuf Hasday ben Ishaq ben Shaprut), 他是医生、学者、安达卢西亚犹太社群的领导者, 也是安达卢西亚科尔多瓦宫廷中的一个重要人物 (两任哈里发的大使和顾问)。据目前所知, 哈斯代将各种阿拉伯数学和天文学文本带到 (或安排带到) 了加泰罗尼亚, 其中一些被热尔贝获得。有一本是与突尼斯的法蒂玛宫廷有联系的犹太哲学家杜纳什·伊本·塔米姆·卡拉维 (Dunash ibn Tamim al-Qarawi) 论述浑天仪的著作。杜纳什在书中制定了一个用球形地球和浑天仪讲授天文学的方案, 声称这些立体教具增进了对天界运动的理解 (图9.3)。其重要性在于, 我们发现热尔贝回到法国执教时采用了同一教学方案。据我们所知, 他是这样做的第一个北欧人。 (282)

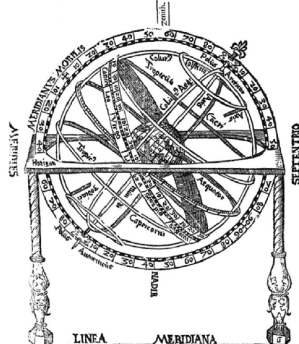


图9.3 16世纪的浑天仪。源自Petrus Apianus and Gemma Frisius, *Cosmographia* (Antwerp, 1584)。

热尔贝随后的职业生涯有力地证明，他对数学科学的掌握超过了以往任何欧洲人，而且他熟知伊斯兰的数学和天文学成就。他的书信尽管大多写于动荡的政治和宗教环境中，但屡屡提到数学、天文学、要抄写或修正的手稿（包括老普林尼的《博物志》）、待翻译的书和想得到的著作（包括波埃修和西塞罗的著作）。在一封信中，热尔贝想要获得西班牙人约瑟夫（Joseph the Spaniard，也许与哈斯代是同一个人）的一本关于乘除法的书；在另一封信中，他请求得到卢皮图斯（Lupitus，巴塞罗那大教堂的领班神父）译自阿拉伯文的一本天文学著作；还有一封信，他宣称发现了一本天文学著作，并认为是波埃修所写。他称赞其保护人奥托三世对数的兴趣。他指导朋友和同事解决各种算术和几何问题，按照杜纳什的方案讲授天文学，并推广使用天球模型。他讲解了如何制作天文学模型以及用算盘做乘法（采用阿拉伯数字）。简而言之，热尔贝利用其名师地位和教会显赫人物的身份推进了西方的数学科学事业，激励了伊斯兰世界与基督教欧洲之间严肃而富有成果的科学交流。

11、12世纪的学校

1003年热尔贝去世时，西欧正处于政治、社会和经济复兴的前夜。这一复兴的原因纷繁复杂，其中一个原因是出现了一些更强大的君主，能够维持正义，减少内乱和暴力。与此同时，在公元9、10世纪维京人（Viking）和马扎尔人（Magyar）的入侵平息之后，边境又恢复了安宁。在被侵略了数个世纪之后，欧洲人即将成为侵略者，把穆斯林赶出西班牙，并派遣十字军去拯救圣地。

政治稳定促进了商业发展和富足，货币经济向农村的拓展刺激了农产品贸易。技术发展在供应必需品和创造财富方面起了关键作用。例如，水车的改进和推广引发了一场小型的工业革命；农业方面的革新，如轮作以及马轭和轮式犁的发明（可能再加上气候条件的改善），使粮食供应大幅增长。⁽²⁸³⁾ 这些变化所导致的最为戏剧性的结果之一是人口激增。尽管没有确切数字，但是从公元1000年至1200年，欧洲人口已经达到了原先的两倍、三倍甚至四倍，而城市人口甚至增长更快。⁽²⁸⁴⁾ 反过来，城市化提供了经济机会，使财富得以集中，并且促进了学校和思想文化的发展。

人们普遍认为，教育和城市化密切相关。古代学校的消失与古代城市的衰落联系在一起，随着欧洲在11、12世纪的重新城市化，教育很快就恢复了活力。中世纪早期的原型学校是隐修院学校（图9.4）——田园式的，与世俗世界相隔绝，致力于狭隘的教育目标（虽然有时因外界压力而有所扩展）。随着人们在11、12世纪涌向城市，此前对教育事业贡献不大的各种城市学校走出了隐修院学校的阴影，成为教育的主要力量。这种发展也得益于隐修制度内部的改革运动，此改革旨在减少隐修士对世俗事务的参与，重新强调隐修事业的精神性。在当时著名的城市学校中，有大教堂学校、教区神职人员管理的学校以及各种公立学校（既有小学也有中学）。它们并不与教会的需求直接相关，而是面向任何担负得起费用的人。⁽²⁸⁵⁾ 新城市学校的教育目标比隐修院学校广泛得多。由于学校领导者的视野和专长各不相同，教学方案的重点因学校而异。但总体而言，城市学校对课程作了扩展和重新定位，以满足各种有雄心壮志的学生的实际需求，这些人将在教会和国家中占据领导地位。甚至是那些与隐修院学校一样仅具有宗教目标的大教堂学校，也会在设计课程时考虑有助于宗教目的的更广的研究。倘若一位老师或其学生的教育志向超出了大教堂学校的组织结构之所及，他们便可能脱离大教堂学校的权威来操作。事实上，“学校”很可能是流动的而不是地理上固定的，一个总能聚拢学生的富有魅力的教师游历到哪，学校就迁移到哪。⁽²⁸⁶⁾ 这些新安排使课程迅速拓展：在城市学校中，逻辑学、四艺、神学、法律和医学的发展达到了隐修院传统中闻所未闻的程度。新的学校在数量和规模上都成倍增长，终于放射出夺目的思想光芒，把最有才华的老师和学生都吸引进来。



图9.4 语法学校的一幕场景：老师举着棍棒威吓学生，藏于巴黎国家图书馆，MS Fr.574，fol.27r（14世纪）。

在法国，一些最有活力的学校都依附于受9世纪卡洛林改革影响的那些地区的大教堂（或在其影响下运作）。拉昂（Laon）便是早期的佼佼者，公元850年时，它拥有一所重要的大教堂学校，迟至11、12世纪还在神学上享有盛誉。10世纪时，热尔贝先后成为兰斯大教堂学校的学生

和老师。12世纪时，沙特尔（Chartres）、奥尔良和巴黎的学校成为自由技艺的主要中心。12世纪最著名的学校是沙特尔的大教堂学校，尽管它的卓越程度和持久性曾经遭到质疑。⁽²⁸⁷⁾ 大约在同一时期，临近巴黎的学校当然也很繁荣，这些学校提供了各种学科的教育，包括自由技艺。而在别的国家，顶尖学校与大教堂的联系较少：博洛尼亚在12世纪初以先进的法律教育（通过私人教师）而闻名，到了12世纪末，牛津（没有大教堂）在法律、神学和自由技艺方面的研究获得了盛赞。

这些学校的一些特点对我们很重要。首先，它们体现了恢复和掌握拉丁文古典著作（或希腊古典著作的古代拉丁文译本）的一种坚定努力，这些特征在中世纪早期是根本看不到的。沙特尔的贝尔纳（Bernard of Chartres）把他那人描绘成站在巨人肩上的矮子，他们之所以能看得更远，并不是由于个人的才华，而是因为掌握了古典著作。他这样说是在代表他那个时代讲话。最受欢迎的罗马作家有诗人维吉尔（Virgil）、奥维德（Ovid）、卢坎（Lucan）和贺拉斯等等。西塞罗和塞内卡被当作道德学家，西塞罗和昆体良（Quintilian）则被视为雄辩的典范。亚里士多德及其评注者（特别是波埃修）的逻辑学著作得到了认真研究并被用于各种学科。总结了罗马法律思想的《查士丁尼法典》的重新发现深刻影响了法律的研究。马提亚努斯·卡佩拉、马克罗比乌斯和柏拉图（通过卡尔西迪乌斯的《蒂迈欧篇》译本和附随的评注）是宇宙论和自然哲学的主要来源。这并非暗示异教古典著作取代了已经成为宗教教育核心的基督教文献，而是说，这些新发现的文献已经在《圣经》和教父著作旁找到了自己的位置。人们认为这些文献是彼此相容的，古代经典的重新发现只不过是扩充了可以合法学习的文献。⁽²⁸⁸⁾

其次，城市学校和更一般的欧洲社会一样出现了明显的“理性主义”转向，即试图把理智和理性应用于人类事业的许多领域，例如试图通过记账和发展会计审计程序给商业活动以及教会与国家的管理带来秩序和理性。曾有历史学家把这称为一次“管理革命”。⁽²⁸⁹⁾ 对人类理智能力的同样信心渗透于各个学校，人们越来越热衷于把哲学方法应用于一切课程，包括圣经研究和神学。

将理性应用于神学并不新鲜。正如我们看到的，最早的基督教护教士便对信仰作出了理性辩护；中世纪早期的学者（受波埃修的启发）也坚持将亚里士多德的逻辑应用于棘手的神学问题。11、12世纪与以往的不同之处在于神学家运用哲学方法的彻底性。坎特伯雷的安瑟尔谟（Anselm of Canterbury, 1033—1109）便是极好的例证。⁽²⁹⁰⁾ 虽然持有完全正统的神学信仰，但安瑟尔谟愿意打破神学方法的界限：探索独立的理性能在神学领域得到什么，追问某些基本的神学教义凭借理性或哲学标准是否还能判定为真。他最著名的一篇神学论证是对上帝存在的证明（被称为“本体论证明”），他在此论证中并未依赖《圣经》的权威。安瑟尔谟这么做完全是为了神学的建设；他将哲学方法应用于关于上帝的存在和属性的教义，显然并非因为他怀疑这些教义，而是为了支持它们，使之对于非信仰者也显得不言自明。初看起来，这似乎并非特别大胆，但事实上却很危险：倘若理性能够证明神学断言，那么理性大概也可以否定它们。理性得出的若是“正确”答案倒不成问题，但如果把理性当做真理的仲裁者，而后却发现理性与神学相对立，那该如何是好？⁽²⁹¹⁾



图9.5 赫里福德大教堂（英格兰）带有锁链的图书馆

比安瑟尔谟晚一代的彼得·阿贝拉尔（Peter Abelard, 约1079—1142）是法国北部（包括巴黎和拉昂）学校的一位学者和老师，他才华横溢、性情急躁且生硬粗暴。他拓展了始于安瑟尔谟的理性主义纲领。在各种著作中，他捍卫了同时代人认为危险的那些神学立场，因此两次受到宗教当局的谴责。阿贝拉尔最著名的著作是《是与否》（*Sic et non*），在这本供学生使用的资料集中，他收集了教父们就一系列神学问题发表的相互冲突的看法。他用冲突的看法来提出问题，于是，这些问题必定会成为哲学研究的对象。在他看来，怀疑乃是信仰的必由之路。毫无疑问，阿贝拉尔意在用理性推出信仰和支持信仰：他曾写道，他并不“希望成为一位哲学家，如果这意味着背叛[使徒]保罗；也无意成为一位亚里士多德，如果这意味着[将自己]与基督切断联系”。⁽²⁹²⁾ 同样毫无疑问的是，他被那些更保守的人视为哲学方法的危险捍卫者，比如曾对他大发雷霆的隐修院改革家明谷的贝尔纳（Bernard of Clairvaux）。阿贝拉尔吸

引了一批热情的学生，这必定令贝尔纳深感恐惧。

由安瑟尔谟、阿贝拉尔以及想法类似的同时代人的工作我们可以看到，信仰与理性正在形成对抗。安瑟尔谟和阿贝拉尔迫使人们思考这样的问题：我们在神学领域如何“知道”？其他学校科目（逻辑、自然哲学和法律）中运用的理性方法是否也可运用于神学？或者神学是否要服从另外某个主人？理性（希腊哲学）与启示（《圣经》中启示的真理）之间的冲突如何解决？对这类问题的忧虑使思想复兴陷于险境，也决定了13、14世纪哲学家和神学家的努力方向。即将开始的对希腊和伊斯兰哲学科学文献的大规模翻译只会加剧这个问题。我们下面（第十章）将会回到这一主题。

12世纪学校中的自然哲学

自然哲学在12世纪的学校并未占据核心地位，但它的确得益于思想的普遍酝酿。学者们掌握拉丁文经典著作的决心拓展到了自然哲学的经典著作——带有卡尔西迪乌斯评注的柏拉图《蒂迈欧篇》、马提亚努斯·卡佩拉的《菲罗罗嘉与默丘利的联姻》、马克罗比乌斯的《〈西庇阿之梦〉评注》、塞内卡的《自然问题》（*Natural Questions*）、西塞罗的《论诸神的本性》（*On the Nature of the Gods*）以及奥古斯丁、波埃修和埃留根纳的著作。这些文本大都带有一种柏拉图主义倾向（当时亚里士多德的著作还基本看不到），阅读和分析这些文本的学者不可避免会被引向柏拉图的宇宙观。柏拉图的《蒂迈欧篇》成了核心文本，它是当时所能看到的关于宇宙论问题和物理问题最有条理的讨论，也是柏拉图本人的观点。这一核心地位又使《蒂迈欧篇》影响了12世纪自然哲学的进程和内容。这并不意味着12世纪的柏拉图主义非常纯粹或者完全没有竞争对手：斯多亚派的某些思想成功进入了柏拉图主义的大环境。到了12世纪末，亚里士多德的物理学和形而上学著作开始出现；而到了13世纪，柏拉图哲学将在亚里士多德哲学的猛攻下退却。不过此时，柏拉图暂居主导地位。（293）

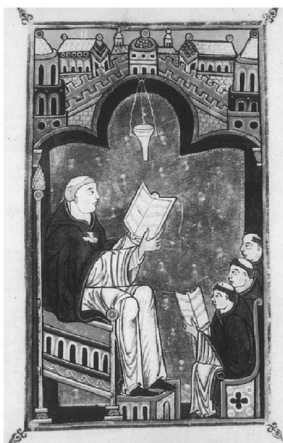


图9.6 圣维克托的于格（Hugh of St.Victor）在巴黎执教。牛津大学博德利图书馆，MS Laud.Misc.409，fol.3v（12世纪末）。

然而，柏拉图是一个多面向，可能将人们导向许多不同的方向。《蒂迈欧篇》首先是一部关于神匠创造宇宙的记述。因此，最明显也最迫切的任务是将从柏拉图等古人那里收集到的所有宇宙论和物理学用于阐释《创世记》中的创世记述。人们期待着科学充当婢女。

一些杰出的12世纪学者致力于这项事业。沙特尔的蒂埃里（Thierry of Chartres，卒于1156年后）即为其中之一，他是沙特尔和（也许）巴黎的国际著名教师。蒂埃里写了一部创世六日评注，给《圣经》文本加上了柏拉图宇宙论的内容（以及亚里士多德主义和斯多亚派自然哲学的部分内容）。一个主要任务是解释《创世记》中记述的上帝创世活动的具体顺序。根据蒂埃里的说法，上帝在第一瞬间创造了四元素，其后所有事物都是那个初始创造活动中内在秩序的自然展开。火创造出来之后即开始旋转（因为它的轻，不允许静止），同时也照亮了气，从而解释了昼与夜（创世的第一日）。在火天（fiery heaven）第二次旋转期间，火加热了下方的水，使之变成蒸汽上升，直至悬于气之上，形成了《圣经》中所谓的“天穹之上的水”（第二日）。蒸发使下方水的量减少，从而使旱地露出海面（第三日）。天穹上方的水进一步受热，形成了由水构成的天体（第四日）。最后，地和较低的水受热，产生了植物、动物和人（第五日和第六日）。（294）

这只是对蒂埃里评注的一个非常简短的不完整考察，但已经足以揭示他和同时代人在柏拉图的启发下所开创的哲学纲领的本质。以现代标准来看，蒂埃里的宇宙论也许算不上精致。但重要的是，在柏拉图的影响下，它将神的直接干预限制在创世的最初那一刻；此后发生的事情都是自然原因的结果，都可以用诸元素以固有的方式运动和相互作用，以及植入受造物的种子（经由奥古斯丁借用的斯多亚派哲学的“种子原因”）所经历的自然发展过程来解释。甚至连亚当和夏娃以及人类的出现也不需要神迹的干预。



图9.7 作为宇宙设计师的上帝。维也纳，奥地利国家图书馆，MS2554，fol.1v（13世纪）。

这种自然主义是12世纪自然哲学最显著的特点之一。它可见于众多创世六日评注（这可能是自然哲学家展示其自然主义倾向的最佳用武之地），亦见于孔什的威廉（William of Conches）、巴斯的阿得拉德（Adelard of Bath）、欧坦的霍诺留斯（Honorius of Autun）、贝尔纳·西尔维斯特（Bernard Sylvestre）和阿拉斯的克拉朗博（Clarembald of Arras）（其中大多与法国北部的学校有关联）等学者更具一般性的自然哲学论著。当然，这些学者就宇宙论和物理学的某些细节问题有不同看法，但他们都把自然看成一个自主的、理性的东西，在不受干预的情况下将会按照自身的原则运作。我们看到，学者们对自然秩序或自然法则有越来越明确的意识，他们决心弄清楚自然因果律能在多大程度上提供一种令人满意的对世界的解释。（295）

孔什的威廉（卒于1154年以后）公开拥护这种新的自然主义，他在进入金雀花杰弗里（Geoffrey Plantagenet）一家、担任未来的英格兰国王亨利二世的私人教师之前，曾在沙特尔多/或巴黎学习和任教。威廉基于柏拉图主义原理（包括来自一些新译文献的重要补充）发展出一种精致的宇宙论和物理学。在《世界的哲学》（*Philosophy of the World*）一书中，威廉抨击有些人动辄诉诸于神的直接原因：

他们对自然的力量一无所知，还希望有人陪他们一起无知，他们不愿意让任何人作研究，却想让我们像乡下人一样盲信，不去探究〔事物的〕〔自然〕原因。但我们说，应当寻求一切事物的原因。……但如果他们得知有人在作此探究，便会宣称此人是异端。

正如威廉在别处明确指出的那样，他并不是要否认神的作用，而是宣称神习惯于通过自然力量起作用，哲学家的任务就是尽可能用这些力量来解释。巴斯的阿得拉德（活跃于1116—1142年）大约同时也表达了同样观点，他主张只有当“人的认识完全失败时才应诉诸上帝”。没过多久，圣维克多的安德鲁（Andrew of St.Victor）也在讨论《圣经》事件诠释时建议：“诠释《圣经》时，只有当被描述事件不允许作任何自然解释时，我们才能求助于神迹。”（296）

这种立场或许是明智的，但也很危险。12世纪自然哲学家的这种立场，即郑重承诺致力于寻求自然原因，如何可能避免滑向对神迹的彻底否定（这对于基督徒学者来说是完全无法接受的）呢？学者们能在信仰与这种立场所要求的不信仰之间保持一种微妙的平衡吗？孔什的威廉直接提出了这个问题，他指出，承认上帝有能力实施某种行动不同于坚持上帝已经实际实施了这种行动；上帝肯定没有做他所能做的任何事情。威廉又说，他（以及那些“自然主义者”同道）的哲学立场并未贬低上帝的力量和尊严，因为万事万物最终都来源于上帝：“我并未从上帝那里拿走任何东西，世间万物除魔鬼之外均由上帝创造；但上帝是通过自然的运作来创造其他事物的，自然的运算是上帝运作的工具。”事实上，对物理世界的研究使我们理解了“上帝的力量、智慧和善”。（297）寻求次级原因（secondary causes）非但没有否认，反而确证了初级原因（first causes）的存在和尊严。

另外几种哲学策略也有助于缓解这种张力。要想调和神迹的实际存在与自然的恒常性，可以承认神迹代表着通常自然法则的暂时中止，同时坚持这种中止是上帝最初创世时已经计划好并且置于宇宙机器之中的，因而这种中止在更大意义上仍然是完全自然的。不仅如此，可以根据以下论证来谈论不变的自然秩序而不致冒犯上帝的全能和自由：（a）上帝拥有创造他所意愿的任何一种世界的无限自由，但（b）他事实上选择了创造这个世界，而且完成创世活动之后并

不准备干预这一产物。后一区分对于13世纪、14世纪关于该主题的思想发展将变得至关重要。(298)

一些现代读者可能会把所有这一切看成神学对科学领域的一种不可接受的侵犯。然而，如果想理解12世纪，我们就必须意识到，12世纪的旁观者会以截然相反的眼光来看待这些发展——他们会把这些发展看成哲学危险地侵入了神学领域。新的威胁并非源于神学出现在哲学的管辖区域（神学对这里一直非常熟悉），而是源于哲学在神学自古以来的统治地盘展示力量。在12世纪自然主义者的那些批评者看来，哲学似乎是想摆脱自己的婢女身份。

让我们对12世纪自然哲学的其他方面作简要考察。《蒂迈欧篇》和辅助性文献不仅促进了一种不变的自然秩序观念，还使人成为那种秩序的一部分，受制于同样的法则和原理，因此探索人性被视为探索宇宙的延续。这种观点常常通过“大宇宙-小宇宙”的类比更强烈地表述出来：人不仅属于宇宙，而且实际上是宇宙的缩影。因此，宇宙和个人因为结构和功能的相似而被联系起来，成为一个紧密的统一体。例如，宇宙是由四元素构成的，且被世界灵魂赋予了生命（世界灵魂的确切本性在12世纪颇受争议），人也是由身体（四元素）和灵魂构成的。

使人成为自然秩序的一部分之后，12世纪学者对“自然人”及其能力——也就是不依赖于神的恩典的人本身——产生了越来越大的兴趣（因此历史学家有时会说12世纪的“人本主义”）。就此而论，存在着一种肯定人类理性价值的强烈倾向；理性是自然秩序的一部分，能够感受到自然的节律与和谐，因此被视为探索宇宙的一种极为适合的工具。(299)

与这种大宇宙-小宇宙的类比密切相关的是占星术。由于教父们的反对，占星术在中世纪早期的声誉已经不佳。奥古斯丁抨击占星术是一种偶像崇拜（因为传统上它与崇拜行星的神性联系在一起），容易导向宿命论和否认自由意志。但是在12世纪的柏拉图主义以及涌入的阿拉伯天文学和占星术翻译文献的影响下，占星术至少已经恢复到一种比较受尊重的地位。在《蒂迈欧篇》中，巨匠造物主被认为创造了行星和天界诸神，但又让它们负责在较低区域产生随后的生命形式。这种启发性的记述，连同宇宙统一性的观念、大宇宙-小宇宙的类比、天地现象之间早已为人所知的某些关联（季节和潮汐），以及新翻译的阿拉伯占星术著作，使人们对占星术的兴趣和信仰重新出现。这里无法对占星术的理论和实践作细致分析（见第十一章），对我们来说重要的是注意到，12世纪的占星术与超自然毫无关系；它能在12世纪的自然主义者中间盛行，恰恰是因为它需要探究联系天与地的自然力量。(300)

最后，柏拉图主义哲学的数学倾向是否影响了12世纪的思想，就像我们可能设想的那样？的确如此，但影响的方式可能会让现代读者感到惊奇。在12世纪上半叶，人们并没有用数学把自然法则量化，或者为自然现象提供几何表示，而是用它来回答我们所谓的形而上学问题或神学问题。这是一个极为深奥的主题，这里无法深入讨论，但也许可以借助于一个例子来指明方向。12世纪学者遵照波埃修的观点，把数论（具体而言就是数1与其他数的关系）当作理解神的一元性与受造物的多元性之间关系的一种工具。这正是沙特尔的蒂埃里后来提出的观点，他写道：“数的创造就是事物的创造。”在12世纪，数学也是公理化证明方法的范例。只有等到12世纪末希腊和阿拉伯数学科学被翻译和吸收之后，才会有人更广泛地设想将数学运用于科学。(301)

翻译运动

学问的复兴最初始于尝试掌握和利用传统拉丁文献。但在12世纪行将结束之时，新近译自希腊和阿拉伯原文的包含新思想的新书大量涌现，使情况发生了改变。这些新材料从涓涓细流最终转变为一股洪流，彻底改变了西方的学术生活。此前，西欧一直在力图减少学术损失，而此后，它将面临一个完全不同的问题：如何接纳新思想的洪流。(302)

当然，东西方从未完全隔断。旅行者或商人一直都有，边境地区会说两种语言（或多种语言）的人相当多。拜占庭、穆斯林和拉丁宫廷之间也有外交接触：一个早期的重要例子是，法兰克福的奥托大帝宫廷曾在公元950年左右与科尔多瓦的阿卜杜勒·拉赫曼（Abd al-Rahman）王朝互派使者（均为学者）。另一种接触可见于公元10世纪60年代热尔贝前往西班牙北部学习阿拉伯的数学科学。这些事件如果单个考虑似乎都微不足道，但合在一起却逐渐在西方人头脑中植入了一幅图景，即伊斯兰世界和（在较小程度上）拜占庭是丰富的思想宝库。希望扩展拉丁基督教世界知识的西方学者越来越清楚地意识到，他们最好是同这些具有思想优势的文化进行接触。

从阿拉伯文译的最早尝试——几部关于数学和星盘的论著——是在10世纪的西班牙进行的。一个世纪后，一个名叫康斯坦丁（Constantine，活跃于1065—1085年）的北非人前往直意大利南部卡西诺山的隐修院，开始将一些医学论著从阿拉伯文译成拉丁文，其中包括盖伦和希波克拉底的著作，它们将成为接下来几个世纪西方医学文献的基础。(303) 这些早期的翻译激起了欧洲人获取更多东西的欲望。从12世纪上半叶开始，翻译成了一项重要的学术活动，其地理中心是西班牙。（十字军东征所带来的与中东的接触对翻译影响甚微。）西班牙更容易接触到灿烂的阿拉伯文化，它有丰富的阿拉伯书籍，还有在穆斯林统治下被准许自由从事宗教活动的基督徒和犹太人社群，这些人因此有助于调和两种（或三种）文化。随着基督徒收复西班牙的运动不断高涨，阿拉伯文化的中心和藏有阿拉伯书籍的图书馆落入基督徒之手；最重要的中心托莱多于1085年陷落，12世纪时，其图书馆中的丰富藏书开始被认真利用，这在一定程度上要归功于地方主教们的慷慨资助。

一些翻译家是西班牙本地人，他们童年时便已掌握了阿拉伯语：塞维利亚的约翰（John of Seville，活跃于1133—1142年）便是其中一位，他是基督徒，译有大量占星术著作；另一位是桑塔拉的休（Hugh of Santalla，活跃于1145年），他来自西班牙北部的一个基督教州，译有占星术和占卜著作；另一位非常有才能的翻译家是托莱多的马可（Mark of Toledo，活跃于1191—1216年），他翻译了盖伦的几部著作。其他人则来自国外：切斯特的罗伯特（Robert of Chester，活跃于1141—1150年）来自威尔士；达尔马提亚的赫尔曼（Hermann the Dalmatian，活跃于1138—1143年）是斯拉夫人；蒂沃里的普拉托（Plato of Tivoli，活跃于1132—1146年）是意大利人。这些人来西班牙之前可能并不懂阿拉伯语。到这里之后，他们会找一位老师学习阿拉伯语并开始翻译，有时会找懂两种语言的当地人（可能是懂阿拉伯语、拉丁语、希伯来语或西班牙本国语的基督徒或犹太人）合作翻译。

将阿拉伯文译成拉丁文的最伟大的翻译家无疑是克雷莫纳的杰拉德（Gerard of Cremona，约1114—1187）。(304) 12世纪30年代末或40年代初，杰拉德从意大利北部来到西班牙寻找别处未见的托勒密的《天文学大成》。他在托莱多找到了一个抄本，便留在那里学习阿拉伯语，最终将其译成了拉丁文。但他也发现了其他许多学科的文本，在接下来的35或40年间（可能在一群助手的帮助下）(305) 翻译了其中许多书。他的产量绝对惊人：至少12部天文学著作，包括《天文学大成》；17部数学和光学著作，包括欧几里得的《几何原本》和花拉子米的《代数》；14部逻辑学和自然哲学著作，包括亚里士多德的《物理学》、《论天》、《气象学》和《论生灭》；还有24部医学著作，包括阿维森纳伟大的《医典》和盖伦的9部论著。他总共翻译了七八十部著作，这些著作皆由对语言和学问非常精通的人一丝不苟地如实译出。

从希腊原文的翻译从未完全停止，我们可以想想6世纪的波埃修和9世纪的埃留根纳。但是到了12世纪，翻译希腊文的工作重新开始并且大大加快。意大利是主要地点，尤其是南部地区（包括西西里），那里总有讲希腊语的群体和藏有希腊文书籍的图书馆。意大利也得益于与拜占庭帝国的持续交流。威尼斯的詹姆斯（James of Venice）是一位重要的早期翻译家，他是法律学者，与拜占庭哲学家有来往，翻译了一批亚里士多德著作。大约12世纪中叶，一系列重要的数学和数学科学著作被从希腊文译成拉丁文，包括托勒密的《天文学大成》（尚不能断定比杰拉德译自阿拉伯文的译本是早还是晚）和欧几里得的《几何原本》（学会这本书是掌握数学科学的先决条件）、《光学》和《反射光学》（*Catoptrics*）。

把希腊文译成拉丁文的活动持续到13世纪，最著名的是穆尔贝克的威廉（William of

Moerbeke，活跃于1260—1286年）的工作。他着手为拉丁基督教世界提供亚里士多德著作的一个完整可靠的版本，于是尽其所能修正了现有译本，必要时则从希腊文重新作了翻译。他还翻译了亚里士多德主要评注家、许多新柏拉图主义者的一些著作以及阿基米德的一些数学著作。(306)

最后谈谈翻译的动机和翻译材料的选取。翻译显然是为了宽泛意义上的实用目的。医学和天文学的翻译在10、11世纪是典范；到了12世纪初，翻译的重点似乎转到了占星术著作以及成功实践天文学和占星术所必需的数学论著。医学和占星术都建立在哲学基础之上；从12世纪下半叶到13世纪，人们的注意力之所以会转向亚里士多德及其评注者（包括穆斯林阿维森纳〔伊本·西纳〕和阿威罗伊〔伊本·鲁世德〕）的物理学和形而上学著作，至少部分是为了恢复和评价那些哲学基础。当然，一旦亚里士多德的全部著作为人所知，人们便可以用他的哲学体系来处理学校里讨论的那些涵盖面极广的学术问题。(307)

到了12世纪末，拉丁基督教世界已经重新习得了希腊和阿拉伯的主要哲学和科学成就；在13世纪，余下的许多缺口将被填补。著作被抄写并迅速传播到主要的教育中心，为一场教育革命作出了贡献。我们将在下一章考察这些新翻译的材料所引发的一些斗争。

大学的兴起

1100年的时候，典型的城市学校很小，可能仅由一位教师和一二十位学生所组成。但是到了1200年，这些学校的数量和规模都已急剧增加。我们很少有确切的数据，但是在巴黎、博洛尼亚和牛津等重要的中心，学生无疑要数以百计（甚至是好几百）。学校人数的激增可见于这样一个事实：从1190年到1209年，有70多位教师在牛津任教。(308) 一场教育革命正在进行，驱动它的是欧洲的富足、受教育者拥有的大量工作机会，以及彼得·阿贝拉尔等教师所激起的思想热情。这场革命催生了一种新的机构，即欧洲的大学，它将对促进自然科学起到至关重要的作用。让我们简要考察一下这个过程。

由于缺乏文献证据，我们不可能详细追溯大学产生的过程。但可以确定，获得初等教育（提供拉丁文语法、唱诗和基础算术等方面的教学）的机会大大增加，使有思想抱负的人产生了进一步学习的要求。博洛尼亚、巴黎和牛津等一些城市因为在自由技艺、医学、神学或法律等方面的先进研究而闻名于世，从而将大批教师和学生吸引过来。教师来到这里之后，要么接受一所学校的资助，要么从事独立的自由职业——通过广告招收学生，单独或集体授课，并收取一定费用（这很像现代音乐舞蹈老师）。教学一般在老师安排的季度进行。

随着人数不断增多，接下来便需要建立组织，以保障权利、特权和提供法律保护（因为许多老师和学生来自国外，没有当地公民的权利），控制教育事业，并促进和平共处。幸运的是，此时正在各种行业和手工艺内部发展的行会组织提供了一种现成的组织模式，于是老师和学生自然而然把自己组织成了类似的志愿团体或行会。这样一种行会被称为“大学”（universitas）——这个词起初并没有学术或教育涵义，而仅指由追求共同目标的人组成的一个团体。因此我们要注意，大学并不是一块土地、一群建筑甚至是一个章程，而是由教师（被称为“师傅”[masters]）或学生组成的社团或团体。大学起初并没有不动产，因此极富流动性，早期的大学可能以停办或迁到另一个城市为手段迫使地方当局作出妥协。

我们不可能为任何一所早期大学指定确切的创建时间，因为它们并非在一夜之间落成，而是由先前的学校逐渐演变而来（其章程是事后才有的）。但习惯上认为，博洛尼亚的教师在1150年、巴黎的教师在1200年左右、牛津的教师在1220年获得了大学教师的身份。后来的大学一般都以这三所大学中的一所为榜样。(309)

这些团体的目标中包括自我管理和垄断——即对教育事业的掌控。大学逐渐在不同程度上摆脱了外来干预，从而有权确立标准和程序、安排课程、规定学费、授予学位以及任免学生和教师。教皇、皇帝和国王的大力支持使大学获得了这些权利，他们为大学提供了保护，颁发了特许，允许大学不受地方管辖和缴税，在各种权力斗争中往往站在大学一方。大学被视为重要资产，需要悉心培育和（如果形势需要）审慎惩戒。令人惊异的是，这种培育极富成效，惩戒用得少而仁慈。我们将会看到，虽然教会的确对某些事情作了干预，但大多数时候大学都得到了极大的支持和保护，受到的干预极小。(310)

随着大学规模的增长，内部组织也需要建立。当然，各所大学情况不一，不过我们还是以巴黎大学（北欧的重要大学）为例。巴黎大学形成了四个学院或行会：一个本科的自由技艺学院（是四个学院中最大的〔后简称“艺学院”〕）和三个研究生学院——法学院、医学院和神学院。自由技艺是为研究生学习所做的准备，进入研究生学院学习通常需要学生学完艺学课程。由于艺学院的教师人数远远多于其他学院，因此他们逐渐控制了大学。

男孩一般14岁左右进入大学，此前他已在一所语法学校学习了拉丁语。在北欧，大学的入学典礼一般会授予学生教士身份。这并不意味着学生成了神父或修士（或者打算成为神父或修士），而仅仅表明他们受教会的支配和保护，并享有教会的某些特权。学生注册到某位教师名下（别忘了这是一种学徒模式），随他学习三四年，然后参加学士学位考试。如果通过考试，他就成了一名艺学学士，获得了熟练学徒的身份，此时可以在一位教师的指导下讲授一些课程（这非常类似于现代的助教），同时继续学业。到了21岁左右，他已经听过了所有必修课程，便可以参加艺学硕士（master of arts〔艺学师傅、艺学教师〕）的学位考试。如果考试通过，他就能在艺学院获得完全的成员资格，有权讲授任何艺学课程。

与希腊、罗马或中世纪早期的学校相比，这些大学规模极大，但远远不及今天庞大的公立大学。当然，中世纪的大学之间也有很大差异，但一所典型的中世纪大学在规模上堪比一所小型的美国文理学院（学生人数介于200到800之间）。主要大学要大得多：14世纪时，牛津大学可能有1000名到1500名学生，博洛尼亚大学规模与此相近，而巴黎大学最多时可能有2500名到2700名学生。(311) 由这些数字显然可以看出，受过大学教育的人仅占欧洲总人口的一小部分，

但他们的累积影响却不容低估。例如，德国文化似乎无可置疑地受到了1377年至1520年德国大学培养的20多万名学生的深远影响。(312)

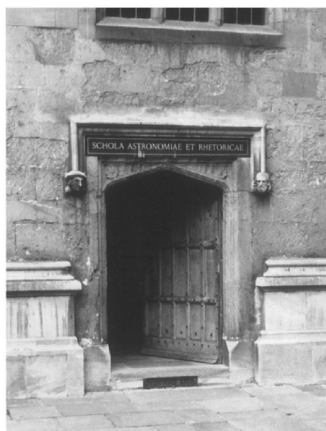
如果认为大多数学生都能在大学中获得学位，那将是一个错误；大多数学生一两年后就退学了，因为他们获得的教育已经足以满足需要，或者钱用完了，或者发现自己并不适应学院生活。大批学生在完成学业之前就过世了——这让我们想起了中世纪的高死亡率。(313)（由于艺学院的教师长期短缺）获得艺学硕士学位的学生经常需要执教两年；与此同时，他可以开始攻读某个研究生学院的学位，以使他找到更有利可图的工作。几乎没有哪位艺学教师会在艺学院执教一生。医学研究计划（最后可以获得硕士学位或博士学位，两者之间没有区别）要求除了取得艺学硕士学位还要学习五六年；在法学院还需七八年；而在神学院则需要另外学习八到十六年。这是一个漫长而严格的计划，因此在任何一个研究生学院获得硕士学位的学生都属于少数学术精英。



图9.8 牛津大学默顿学院的莫伯方形庭院（Mob Quad），其历史可以追溯到14世纪，是牛津大学最古老的保存完整的方形庭院。

最后谈谈课程。当然，课程会随着中世纪的发展而演进，但还是可以作出一些概括。(314) 首先，我们渐渐发现，七艺的架构不再足以使学校完成其使命。语法的重要性有所降低，在课程中取而代之的则是迅速增长的对逻辑的强调。四艺的数学学科从未在中世纪学校占据突出位置，此时仍然地位较低（下面会讨论一些例外）。艺学课程被三种哲学所完善：道德哲学、自然哲学和形而上学。当然，医学、法律和神学逐渐被视为高级学科，需要在研究生学院学习，而且需要以艺学院的学习为先决条件。

其次，被我们看成科学的那些学科被置于何处？我们将在后续章节讨论各门学科的内容，这里关注的是它们在课程中的位置。四艺一般都会讲授，但很少被强调。在典型的中世纪本科课程中，算术和几何约占八到十周；但想学更多知识的人经常可以如愿以偿，至少在较大的大学是如此。天文学得到了着力培养，或是作为计时和确定宗教历法的手段，或是作为占星术活动（常与医学相联系）的理论基础。所讲授的文本有时是翻译过来的希腊和阿拉伯著作（有时包括托勒密的《天文学大成》），有时则是专门为此编写的新书。天文学知识的一般水平必定很低，但某时某地的天文学讲解可能高明而富有经验。毫无疑问，大学培养出了一些极有造诣的天文学家（见第十一章）。



如果说数学科学一直不引人注目，那么亚里士多德的自然哲学则成了课程的核心。亚里士多德的影响从12世纪末开始显现，之后逐渐壮大，到了13世纪下半叶，他的形而上学、宇宙论、物理学、气象学、心理学和生物学著作已经成为必须研究的文本。受过大学教育的学生无不受过亚里士多德自然哲学的全面训练。最后我们必须指出，医学有幸在独立的学院得到培养。(315)

第三，这些课程最显著的一个特征是大学之间具有高度的一致性。大学产生之前，不同学校一般代表着不同的思想学派。例如在古代雅典，学园、吕克昂、斯多亚和伊壁鸠鲁的花园都致力于传播相互竞争的、（某种程度上）互不相容的哲学。但中世纪的大学尽管在重点和专长上有所区别，却发展出了共同的课程，它们由讲授相同文本的相同科目所组成。(316) 这在很大程度上是对经由12世纪的翻译活动突然涌入的希腊和阿拉伯学问的反应，这些学问为欧洲学者提供了一批标准文献和共同问题。它也受中世纪学生和职业教师的高度流动性影响，并且反过来影响了后者。完成学业后，教师会被授予普适教学权（*ius ubique docendi*，在各地任教的权利），因此加强了职业流动性。于是，一个在巴黎大学获得学位的学者能在牛津大学教书而不受干涉，可能更重要的是，学生们不会感到他讲的内容难以理解。这种情况之所以可能，恰恰是因为各所大学讲授的学科在形式和内容上并无显著差异。历史上第一次出现了一种国际范围的教育事业，为代代学生提供标准化的高等教育，承担这项事业的学者们意识到了自己在思想和职业上的统一性。

第四，这种标准化的教育显示了一种方法论和世界观，它们主要基于本书前面各章所追溯的那些思想传统。从方法上看，大学致力于运用亚里士多德的逻辑对知识断言作出批判性考察。通过运用这种方法而产生的信念体系将希腊和阿拉伯学问的内容与基督教神学的主张整合在一起。接下来（特别是在第十章）我们将讨论围绕新学问的接受而展开的斗争，以及由此产生的学术综合的形式和内容。这里只需指出，自由派赢得了这些斗争的胜利，他们希望通过吸收希腊和阿拉伯学问的成果来扩充欧洲学问的贮备。于是，（几乎整个）希腊和阿拉伯科学最终在中世纪大学中找到了安全的体制庇护。

最后，必须强调指出，中世纪教师在这种教育体系之内有极大的自由。关于中世纪的老一套看法会把教授说得奴颜婢膝、低声下气，称其盲目遵从亚里士多德和教父们的看法（至于他如何可能同时盲目遵从这两者，那些老一套的说法并未作出解释），丝毫不敢偏离权威的命令。当然，宽泛的神学限制的确存在，但在那些限制之内，中世纪教师拥有相当大的思想自由和言论自由。几乎没有哪一项学说（不论是哲学的还是神学的）不曾受到中世纪大学学者细致入微的考察和批判。那些擅长自然科学的教师肯定不认为自己受到了古代权威或宗教权威的限制或压制。

第十章 对希腊和伊斯兰科学的恢复与吸收

新学问

11、12世纪的教育复兴因12世纪获得的新文本而得以拓宽和转变。1100年时，这一复兴仍基本限于重新获得和掌握拉丁文经典著作：包括拉丁教父在内的罗马和中世纪早期学者的著作，以及存在于早期拉丁译本中的少数希腊文献（如柏拉图的《蒂迈欧篇》和亚里士多德的部分逻辑学著作）。对希腊和阿拉伯文献的重新翻译已成涓涓细流，但影响仍然有限。100年后，这一涓涓细流已变成一股洪流，学者们正在极力吸收和整理一个范围极广、意义极大的新学问体系。

这些新文献构成了13世纪学术生活的核心特征，13世纪最优秀的学者将尽心竭力研究它们。他们需要妥善处理新翻译文本的内容——掌握和整理新知识，评价其意义，发现其可能结果，解决其内在矛盾，（只要可能）将其用于当前的学术关切。这些新文本之所以极富吸引力，是因为内容广泛、思想强大且具有实用性。但它们也有异教来源。正如学者们逐渐发现的那样，它们包含着一些在神学上可疑的内容。于是，13世纪学者面临着一项严肃的思想挑战，他们处理这些新材料的方法和技巧将对西方思想产生深远影响。

译过来的著作在神学上大都没有危险。某个文本得到翻译就说明有人其实实用性超过了潜在危险。事实上，数学、天文学、静力学、光学、气象学和医学等各部门学科的专业论著被毫无保留地热情接受了：在各自的学科中，它们显然优于已有的任何东西；在许多情况下，它们填补了思想的空白，而且并不包含哲学或神学上令人不快的怪异之处。就这样，欧几里得的《几何原本》、托勒密的《天文学大成》、花拉子米的《代数》、伊本·海塞姆的《光学》和阿维森纳的《医典》安然进入了西方知识体系。我们将在接下来几章讨论此类专业论著的掌握和吸收过程。

麻烦出现在对世界观或神学有影响的更广的学科领域，如宇宙论、物理学、形而上学、认识论和心理学。这些学科的核心是亚里士多德及其评注者的著作，它们成功处理了许多关键的哲学问题，同时保证，正确运用其方法将使人大大受益。亚里士多德体系的解释力是显而易见的，对西方学者有极大吸引力。但获得这种好处需要付出一定代价，因为亚里士多德主义哲学不可避免会触及许多问题，而在过去1000年里逐渐确立的基督教神学与柏拉图主义哲学的混合已经处理了这些问题。与那些主题更为狭窄和专业的论著不同，亚里士多德主义哲学并未填补学术真空，而是闯入了已被占领的地盘。这就导致了各种小摩擦，（我们将会看到）它们以协商解决而告终。让我们对此过程作一考察。

大学课程中的亚里士多德

到了1200年，亚里士多德的大多数著作以及一些评注，尤其是11世纪的穆斯林阿维森纳（伊本·西纳）的评注，已经有了译本。我们对其早期流传以及在学校的使用情况知之甚少，但它们在13世纪前十年似乎已经出现在巴黎和牛津。在接下来几十年里，亚里士多德的影响在牛津逐渐增大，没有遇到什么阻碍。⁽³¹⁷⁾而在巴黎，亚里士多德最先遇到了麻烦，有人指控艺学院教师在亚里士多德启发下讲授了泛神论（大致是把上帝等同于宇宙）。这些指控导致巴黎主教会议于1210年颁布法令，禁止巴黎艺学院讲授亚里士多德的自然哲学，这反映了神学院的保守意见。1215年，罗马教皇使节罗伯特·德·库尔松（Robert De Courçon）重新颁布了这项法令（仍然只适用于巴黎）。⁽³¹⁸⁾

1231年，教皇格列高利九世直接参与了巴黎大学规章制度的颁布。格列高利承认1210年禁令的合法性，并且重新颁布了这项禁令，它明确规定：除非已经“检查并清除了所有可疑错误”，否则不得在艺学院阅读亚里士多德的自然哲学著作。10天后，格列高利在一封信中任命了一个委员会来监督这件事情，他在信中解释说：“既然其他科学应当服务于《圣经》的智慧，它们就应当为信徒所用，因为它们符合造物主的善意。”但格列高利也注意到，“在巴黎的一个地方会议上被禁的自然哲学著作……既包含有用的东西也包含无用的东西”。因此，“为使有用之物免受无用之物的污染”，格列高利告诫他新任命的委员会“消除所有错误或可能激起民愤或冒犯读者的东西，待可疑的东西被移除之后，人们便可毫无冒犯地研究剩下的东西”。⁽³¹⁹⁾

值得注意的是，格列高利既承认亚里士多德自然哲学的危险，也承认它的用处。清除错误之前，亚里士多德会遭禁，而错误一旦清除，学者们便可加以利用。同样值得注意的是，格列高利所任命的委员会似乎从未开过会，这也许是因为其主要成员之一、神学家奥歇里的威廉（William of Auxerre）于当年去世。从未发现经过删改的亚里士多德著作，因而可以推断，后来对亚里士多德的接受乃是基于其完整的未经审查的著作。

许多文献都提到了亚里士多德著作在接下来25年的命运。它们表明，1210年、1215年和1231年的禁令曾经取得了部分成功，但在1240年左右开始失去效力。一个原因也许是格列高利九世于1241年去世，他在10年前颁布的法令此后失去了一定的强制力；另一个原因可能是，巴黎的艺学教师们越来越意识到，与牛津和其他大学的同事相比，他们正在逐渐丧失阵地（和声望）。我们也应当考虑这样一种可能性：允许讲授亚里士多德的逻辑（没有包含在禁令中），亚里士多德的自然哲学著作很容易获得（尽管禁止讲授它们），以及新的亚里士多德评注家（特别是阿威罗伊）被发现，所有这些都提升了亚里士多德的声望，亚里士多德哲学的巨大影响力变得难以遏制。当然我们要记住，神学家按照他们认为适当的方式运用亚里士多德的学说总是合法的。无论如何，13世纪40年代或之前不久，亚里士多德的自然哲学著作似乎已经成为艺学院的讲座主题，罗吉尔·培根（Roger Bacon）便是最早讲授它们的学者之一。⁽³²⁰⁾大约在同一时间，巴黎大学神学院出现了运用亚里士多德学说的一种更加自由的态度。我们看到，他们越来越倾向于用亚里士多德主义哲学来影响神学思辨和神学思想。到了1255年，情况已经完全转变，因为这一年艺学院通过了新的章程，将已成事实的做法——即讲授已知的所有亚里士多德著作——变成了强制性的。亚里士多德的自然哲学不仅在艺学课程中为自己营造了一席之地，而且成了其中最重要的组成部分。

冲突之处

现在，我们要强调亚里士多德主义哲学中那些值得担忧或可能引起争议的特征。但首先必须指出，西方读者所理解的亚里士多德哲学的内容并非一成不变。由于亚里士多德的思想极难理解，读者们自然需要获得一切可能的解释帮助；好在古代晚期和中世纪伊斯兰的评注家已经对亚里士多德的文本作了释义或者解释了其中的难点，而且这些评注家的著作正在与亚里士多德本人的著作一同被翻译出来，并被用于研究亚里士多德。在12世纪末、13世纪初，最重要的评注家是穆斯林阿维森纳（伊本·西纳，980—1037），他提出了一种柏拉图化的亚里士多德主义哲学。⁽³²¹⁾ 1210年对巴黎大学讲授泛神论的指控无疑反映了对阿维森纳从新柏拉图主义角度解读亚里士多德的攻击。然而从1230年左右开始，阿维森纳的评注逐渐被西班牙穆斯林阿威罗伊（伊本·鲁世德，1126—1198）的评注所取代。⁽³²²⁾ 毫无疑问，阿威罗伊也会拓展或曲解亚里士多德的原意，他有时也的确这么做了，但总体来看，将指导人物从阿维森纳换成阿威罗伊意味着回到了一种更加本真的、更少柏拉图化的亚里士多德主义哲学。阿威罗伊在西方变得极有影响，以至于后来被人径直称为“那位评注家”（the Commentator）。



图10.1 阿维森纳《物理学》（*Sufficientia*）（*Sufficientia*），pt.II）开篇，格拉茨大学图书馆，MSIMM II.482，fol.111r（13世纪）。

在对亚里士多德的阿威罗伊主义的（或更加本真的）解读中，是什么东西引起了麻烦？一些具体说法似乎（以不同程度）违反了正统的基督教教义；这些说法背后是一种带有理性主义和自然主义基调的一般看法，一些人认为它与传统基督教思想相对立。要讨论这些问题，最简单的做法就是从这些具体说法入手。

亚里士多德宇宙的一个显著特征是它的永恒性，亚里士多德在各种著作中提出了各种论证为之辩护。由于这种主张与创世教义有关，阅读亚里士多德的基督教徒很难忽视它。亚里士多德的观点是，宇宙既不是生成的，也不会毁灭。他认为，诸元素总是按照自己的本性去运作，因此我们这个宇宙不可能在某一时刻产生，也不可能在某一时刻毁灭，因此宇宙是永恒的。就这样，亚里士多德拒斥了前苏格拉底哲学家提出的演化宇宙论。⁽³²³⁾

然而从基督徒的角度来看，这是一个不可容忍的结论。不仅《创世记》的开篇包含着创世记述，而且受造宇宙绝对依赖于造物主，这对于基督徒的上帝观和世界观而言是很根本的。因此我们发现，13世纪基督教的亚里士多德评注家都试图解决这个问题。⁽³²⁴⁾ 后面我们会讨论其中一些主张。

另一个问题也涉及造物主与创造的关系，那就是决定论问题。亚里士多德自然哲学中的决定论倾向是一个非常棘手的问题。这里需要说明的是，他所描述的宇宙包含着不变的本性，它们是一个规则因果序列的基础。这在天界表现得特别明显，天界的存在者永恒地存在。此外，亚里士多德认为神或原动者是永恒不变的，不能干预宇宙的运作；于是，宇宙机器必然不可改变地运转下去，它所启动的因果链下降到月下区并渗透其中。这里的危险是，亚里士多德主义框架内没有神迹的余地。⁽³²⁵⁾ 最后，占星术理论依附于亚里士多德的哲学，如果天界的影响能够作用于意志，那便威胁了人的自由选择（这对于基督教的原罪和救赎教义至关重要）。

在13世纪，所有这些决定论倾向或要素都被视为对基督教教义——特别是神的自由和全能、神意和神迹——的挑战。亚里士多德学说中的原动者甚至不知道某个人的存在，当然也不会干预其行为，这与基督教的那个知道麻雀何时落地以及我们有多少根头发的上帝大相径庭。⁽³²⁶⁾

还有一个例子表明亚里士多德思想是多么棘手，那就是灵魂的本性。亚里士多德认为灵魂是身体的形式或组织原则，是个体质料固有潜能的完全实现。因此灵魂没有独立的存在性，因为即使它能与质料区分开，也不可能独立于质料而存在。认为灵魂能与身体分离，就像认为斧子的锋利能与斧子的质料分离一样愚蠢。因此，当个体死亡或解体时，他的形式或灵魂将不复

存在。(327) 这样一个结论显然与基督教关于灵魂不朽的教义不相容。

阿威罗伊在试图解决亚里士多德认识论中的某些困难时提出了一种心理学学说，它也对个人灵魂的不朽提出了质疑。完整的阿威罗伊主义理论即所谓的“单灵论”（monopsychism）极为复杂。对我们而言，重要的是他的这一主张：人的灵魂中非物质的、不朽的部分——即“理智灵魂”（intellective soul）——并非个体或个人所有，而是所有人共有的单一理智。由此似乎可以得出，人死后留下的东西不是个人的而是集体的；于是，不朽得以保留，但并非个人的不朽。这显然又违反了基督教教义。(328)

诸如此类的说法并非哲学中的孤立片段，而是显示了对于理性及其与信仰和神学之间恰当关系的基本态度；它们作为一种观点和方法论的具体例子进入了西欧。新亚里士多德主义的拥护者们倾向于扩大理性活动、自然主义解释和亚里士多德式证明的范围；哲学是他们的思想运动，他们希望在每一个思想的竞技场展示其效力。当哲学进入神学院开始影响神学方法、并与作为神学教育核心的圣经研究相竞争时，传统主义者当然会感到愤怒和沮丧。因此，新亚里士多德主义的拥护者们常被指责为思想傲慢，充满了徒劳的好奇心。难道信仰要接受异教哲学的内容和方法的检验？难道基督、使徒保罗和教父们的教导要服从亚里士多德的学说？

自然哲学领域中的这种看法有一个特别鲜明的例子，那就是往往把分析限制于可以通过人的观察和理性来发现的因果原则，而不考虑《圣经》启示或教会传统的教导。神的原因或超自然原因从未被否认，但却被（这种新方法更有进取心的拥护者）置于自然哲学领域之外。这种自然主义的萌芽可见于孔什的威廉等12世纪思想家（见第九章），它在亚里士多德及其评论者的激励下兴盛起来。这些自然主义倾向也许最危险的表现是，一些哲学家越来越倾向于区分“从哲学上讲”和“从神学上讲”，更有甚者，他们越来越倾向于承认，哲学方法和神学方法可能导向不相容的结论。

新方法的倡导者无疑认为将哲学的严格性引入神学争论是向前迈进了一大步。但在传统主义者看来，这似乎严重违犯和破坏了哲学与神学的传统区分。最严重的是，它无异于要求耶路撒冷屈服于雅典的权威。

在讨论13世纪为解决这些困难所做的努力之前，我们必须简要考察这些努力是在什么体制框架内发生的。关于新兴的亚里士多德主义的争论本质上是学术性的，争论各方均都出自大学。许多人是活跃的教师，另一些人则是已经升任教会领导和权威的大学毕业生。理解大学学者的职业模式将有助于我们理解中世纪的人为何总是倾向于将哲学与神学结合在一起：几乎所有神学家在开始从事神学研究之前都曾在艺学院学习过哲学；此外，神学学者为了谋生常常要同时在艺学院任教。因此，中世纪一些最有影响的哲学论著是由那些在研究神学的同时还要讲授哲学的学者写成的。(329)

到了13世纪中叶，一些领导人物是方济各会或多明我会的修士，也就是成立于13世纪初的两个托钵修会的成员。托钵修士是“修会教士”（regular clergy），因为他们以一种会规（regula）（包括立誓保守清贫）下生活，在这方面，他们不同于“世俗教士”（如教区教士）。与强调退出世俗而追求个人神圣的隐修会相反，托钵修士们决定在城市环境中积极履行宗教职责；这最终把他们推上了包括大学在内的教育舞台，在大学，他们积极参与了所有重要的哲学神学争论。

这种体制细节微妙地促进了我们所关注的思想发展。围绕新学问的斗争并不纯粹是意识形态上的，学科与体制上的联系和对抗使之变得错综复杂。哲学家和神学家因艺学院的教育经历而联系在一起，但这并不排除他们在学科边界上发生小摩擦的可能。在神学内部，托钵修士曾一度卷入了同巴黎大学的世俗（非托钵修会的）神学家争夺教席的权力斗争。在托钵修会内部，方济各会修士和多明我会修士发展出了不尽相同的哲学观念以及处理信仰和理性问题的独特方法。要想对事件过程有细致的认识，就需要慎重对待这些学科和体制上的潜流。



图10.2 阿西西的圣方济各大教堂。始建于方济各1226年去世后的若干年，内有他的墓，该教堂成为方济各会的“发祥地”和一处重要的朝圣场所。

解决方案：科学作为婢女

尽管有我们列举的那些危险，但事实证明，亚里士多德主义哲学具有巨大的吸引力，不可能永远遭到忽视或压制。自6世纪初波埃修的翻译以来，亚里士多德的名字已经与逻辑同义，那种逻辑已经深深渗透到了几乎每一个学科领域；现在，人们可以看到更多的亚里士多德逻辑学著作，而且马上就能派上用场。亚里士多德形而上学的各个方面已经通过中世纪早期的文献渗透出来，如今获得完整的亚里士多德文本之后，西方学者已经掌握了认识和分析宇宙的有力武器。形式、质料、实体、潜能与现实、四因、四元素、对立面、本性、变化、目的、量、质、时间和空间——亚里士多德对所有这些主题的讨论提供了一个令人信服的概念框架来经验和言说这个世界。在各种心理学著作中，亚里士多德讨论了灵魂及其官能，包括感知觉、记忆、想象和认知。他还提出了一种宇宙论，令人信服地描绘了宇宙，解释了宇宙的运作，从最外层的天一直到中心的地球。亚里士多德解释了运动，解释了我们所谓的物质理论，并对气象学现象作出了前无古人的阐述。最后，他的生物学著作无论在篇幅上还是在描述与说明的细节上都无可匹敌。无法想象这些思想宝藏会直接遭到拒绝，也从未有过严肃的运动打算这么做。问题不在于如何根除亚里士多德的影响，而在于如何使人习惯于它——如何处理冲突之处和就边界进行协商，使亚里士多德哲学能为基督教世界所用。

亚里士多德及其评注者的著作一经获得，调和过程便开始了。罗伯特·格罗斯泰斯特（Robert Grosseteste，约1168—1253）做了早期的尝试，他是一位了不起的牛津学者，也是牛津大学的第一任校长（图10.3）。他虽然并非方济各会修士，但却是牛津方济各会学院的第一位讲师，从而对这个修会的思想生活产生了重要影响。格罗斯泰斯特关于亚里士多德《后分析篇》（*Posterior Analytics*）的评注可能写于13世纪20年代，这是严肃讨论亚里士多德科学方法的最早努力之一。（330）格罗斯泰斯特也非常熟悉亚里士多德的《物理学》、《形而上学》、《气象学》和生物学著作，其影响可见于他对《物理学》的评注以及关于各种物理主题的一系列短论。然而，格罗斯泰斯特的思想形成受到了柏拉图主义和新柏拉图主义以及一些新翻译的数学科学著作的强烈影响；他的物理学著作对亚里士多德主义成分和非亚里士多德主义成分作了相当令人不安的并置。例如，格罗斯泰斯特对宇宙起源的解释尽管设定在一种宽泛的亚里士多德主义框架内，但首先应将其视为这样一种努力，即试图调和柏拉图主义的流溢说（认为受造的宇宙是神的流溢，正如光是太阳的流溢）与《圣经》中所说的从大中创世。（331）

更年轻的英格兰人罗吉尔·培根（约1220—1292）将格罗斯泰斯特计划的重要方面继续了下去。培根是格罗斯泰斯特的仰慕者（但可能从未成为他的学生），被其学者风范尤其是数学科学上的精深造诣所鼓舞。培根受教育的详细情况我们已经弄不清楚，但他肯定在牛津和巴黎都学习过。13世纪40年代，他开始在巴黎大学艺术学院任教，他是那里最早讲授亚里士多德自然哲学著作的人之一，比如《形而上学》、《物理学》、《论感觉及其对象》，可能还有《论生灭》（讨论物质理论）、《论灵魂》和《论动物》，或许还有《论天》。（332）后来罗吉尔·培根加入了方济各会，后半生致力于研究和写作。

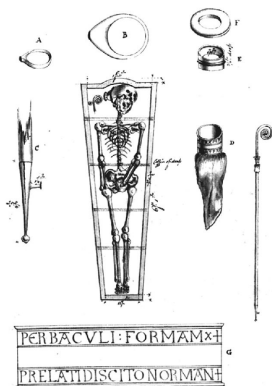


图10.3 格罗斯泰斯特的遗骸。绘于1782年林肯大教堂内格罗斯泰斯特的墓穴开棺时，这是有关中世纪学者的极少数所谓“写生”画之一。与遗骸一同展示的是在棺材中发现的其他物件，包括主教戒指和牧杖的残存部分。更完整的描述见D.A.Callus，ed.，Robert Grosseteste，Scholar and Bishop，pp.246—250。

我们将在后续章节讨论培根科学思想的方方面面。这里要谈的是他为拯救新学问而与其批

评者所作的斗争。培根的主要科学著作并非“纯粹的”哲学或科学作品，而是满怀激情地劝说教会领导层（这些著作是献给教皇的）相信新学问的用处——新学问不仅是亚里士多德主义哲学，而且是关于自然哲学、数学科学和医学的所有新文献。培根指出，新哲学是神的馈赠，能够证明信仰正确，并说服那些未改宗者相信：科学知识对《圣经》诠释极为有利，天文学对于确立宗教历法至关重要，占星术使我们能够预测未来，“实验科学”教我们如何延长寿命，光学能使我们制造出仪器震慑那些不信仰者并使之皈依。培根的奋斗目标是把奥古斯丁的婢女模式用于新形势，此时被列为婢女的知识较之以往要多得多，也复杂得多。就这样，自然科学因其宗教用途而得到了辩护。培根在其《大著作》（*Opus maius*）中声称，有“一种完满的智慧”在培根看来，神学并不压制科学，而是要把科学投入使用，把科学引向恰当的目的。

包含在一切真理所植根的《圣经》之中，因此我要说，有一门学科是其他学科的女主人——这门学科就是神学，其他学科都是这一学科所必不可少的必需品，没有它们，神学就无法实现自己的目的。神学坚持对它们优点的所有权，并使之服从自己的许可和命令。（333）

至于与基督教信仰的冲突之处，培根斥之为翻译错误或无知解释所导致的问题；倘若哲学真是上帝所赐，它就不会真正与信仰冲突。为了支持这一观点，培根整理了奥古斯丁和其他教父作者的相关论述，他们都敦促基督徒从异教徒手中夺回哲学。为防止论证失败，培根用华丽的辞藻赞美科学的奇迹，以此来压倒其批评者。

尽管培根充满激情，但13世纪中叶方济各会的典型态度是谨慎对待新哲学，尤其是新的亚里士多德主义。为这种态度的形成作出最大贡献的人之一是意大利的方济各会教士波纳文图拉（Bonaventure，约1217—1274）。波纳文图拉在巴黎大学学习了自由技艺和神学，后于1254年至1257年留在那里讲授神学，接着辞职担任了方济各会的教长。波纳文图拉无疑尊重亚里士多德主义哲学，并从中形成了他自己的逻辑和许多形而上学思想。但与格罗斯泰斯特和培根一样，他也深受奥古斯丁和新柏拉图主义的影响，他的思想大量综合了亚里士多德主义与非亚里士多德主义成分。

波纳文图拉肯定和培根一样都承认奥古斯丁婢女模式的有效性和适用性，即异教哲学是一种工具，可以用来帮助神学和宗教。但对于哲学的用途，他的看法比培根更为谨慎，也更加清醒地意识到促进哲学的危险。他不大相信理性能够不借助神启而独自发现真理；因此，他倾向于对哲学大加约束，主张只要违背启示的教导，就应当抛弃亚里士多德及其评注者对任何问题的看法。于是，他断然拒绝接受永恒世界的可能性；还为个体灵魂不朽辩护，抛弃单灵论，认为每一个灵魂是身体解体后仍然存在的实体（由精神形式和精神质料复合而成）；他还强烈反对关于占星术决定论的一切想法。最后，在反对亚里士多德的自然主义时，波纳文图拉强调上帝的神意参与了每一个因果事例。（334）

从格罗斯泰斯特、培根和波纳文图拉的职业生涯中，我们可以看到13世纪早期和中期的若干重要趋势：对亚里士多德主义著作日益了解，对其内容同时保有尊重和怀疑，倾向于把奥古斯丁主义和柏拉图主义思想加入亚里士多德主义文本。活跃于13世纪中晚期的两位多明我会修士——大阿尔伯特（Albert the Great，约1200—1280）和托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas，约1224—1274）为更完整地掌握亚里士多德主义哲学和更开放地看待其观点作出了贡献。

大阿尔伯特生于德国，在帕多瓦和科隆的多明我会学校受的教育（图10.4）。13世纪40年代初，他被派往巴黎学习神学，1245年成为神学教师。在接下来的3年里，他获得了巴黎大学两个多明我会教授职位之中的一个。在这一时期，托马斯·阿奎那跟随他学习。1248年，大阿尔伯特被召回科隆，在那里重新组建多明我会学校，阿奎那跟随着他。大阿尔伯特的大多数亚里士多德主义评注是在离开巴黎之后写成的，它们并非大阿尔伯特的讲稿（关于亚里士多德《伦理学》的评注除外），而是他在课余时间多为多明我会修士写的。（335）



图10.4 大阿尔伯特。摩德纳的托马索 (Tommaso da Modena) 所作的壁画 (1352)，位于特雷维索的圣尼科洛隐修院。

大阿尔伯特是西方基督教世界第一个对亚里士多德的哲学作出全面解释的人，因此他常常被视为基督教亚里士多德主义的实际创始人。但这并不意味着大阿尔伯特的哲学很纯粹；他早年曾为新柏拉图主义作者作过一些评注，晚年仍然拥护一部分柏拉图主义哲学；此外，他总是愿意纠正或抛弃他认为错误的那些亚里士多德学说，并引入从别处发现的真理。尽管如此，大阿尔伯特觉察到了亚里士多德哲学的深远意义，并着手为多明我会修士解释其全部著作。他在亚里士多德《物理学》评注的序言中解释说：

我们的目的……是尽己所能来满足我们修会的兄弟们，多年来他们一直恳请我们为其编写一本物理学著作。他们也许可以从中看到对自然科学的完整解释，并且正确理解亚里士多德的著作。(336)

大阿尔伯特不仅为他们撰写了《物理学》的评注，而且也能为所有能够得到的亚里士多德著作作了评注或释义，这些成果在19世纪编的大阿尔伯特著作集中长达12大卷（8000多页）。这些评注中有很多内容偏离了主题，大阿尔伯特在其中展示了自己的研究结果和思考。在大阿尔伯特之前还没有人对亚里士多德著作给予如此关注，自那以后也很少。

大阿尔伯特做这些事情的目的是要展示和利用亚里士多德主义哲学的解释力，他认为这种哲学是神学研究的必要准备。他无意使亚里士多德主义哲学摆脱婢女身份，而是想让它承担更大责任。在大阿尔伯特的同时代人当中，只有罗吉尔·培根看到了新学问对于神学的重大意义；但是除了年轻时在巴黎所作的关于亚里士多德的讲演，培根主要致力于研究数学科学（尤其是光学）和宣传整个新学问，而大阿尔伯特则致力于掌握和解释亚里士多德著作。历史学家往往会把荣誉授予那些打破亚里士多德主义传统的人；但大阿尔伯特作为使西方基督教世界充分接触亚里士多德主义传统的人，理应受到我们的关注和尊重。

与此同时，大阿尔伯特自认为有责任去补充亚里士多德忽视或未做深入研究的某些主题的文本，并且纠正亚里士多德的任何错误。虽然亚里士多德的成就使他深感震惊，但他从未想过要做亚里士多德的奴隶。为此，大阿尔伯特阅读了他所能找到的每一本书：他在相当程度上依赖于阿维森纳的著作，并且了解柏拉图、欧几里得、盖伦（在有限程度上）、金迪、阿威罗伊、非洲人康斯坦丁以及其他许多希腊、阿拉伯和拉丁作者的著作。只要这些文献与他在解释亚里士多德文本时所遇到的问题相关，他就会参考它们。(337)

大阿尔伯特还对动植物作了极为敏锐的直接观察。例如，他基于自己的观察纠正了阿维森纳关于鹌鹑交配的观点，并声称自己对某个鹰巢的观察长达6年；他无疑是整个中世纪最出色的田野植物学家。(338) 他的思想能量似乎无穷无尽，其非神学著作（不到总数的一半）包括了物理学、天文学、占星术、炼金术、矿物学、生理学、心理学、医学、博物学、逻辑学和数学等方面的内容。大阿尔伯特在论述各种主题时极具权威性，这可以说明为什么他生前就被冠以“伟大”之名，也有助于解释为什么罗吉尔·培根（他不能容忍思想上的竞争对手）会如此敌视他。

一些敏感的亚里士多德学说导致亚里士多德在13世纪初被禁，而且仍然威胁着对亚里士多德著作的接受，大阿尔伯特对这些学说持什么看法呢？关于世界的永恒性这个关键问题，大阿尔伯特从未动摇对基督教创世教义的忠诚。其早期观点是，哲学无法彻底解决这个问题，所以必须受启示的指导。后来，他确信永恒宇宙的观念在哲学上就是荒谬的，因此哲学不借助神学

便可以解决这一问题。无论是哪种情况，（正确运用的）哲学都不会与神学相冲突。

大阿尔伯特更加关注人的灵魂的本性和能力。其研究策略是把灵魂解释成一个分离的不朽实体，独立于身体且能在身体死后存在，还认为灵魂与身体的结合是知觉与生命力的动因。大阿尔伯特明白，如果不否认亚里士多德关于灵魂是身体之形式的主张，就无法捍卫灵魂的不朽；他拿柏拉图和阿维森纳的观点取而代之，即灵魂是一种可与身体分离的不朽的精神实体。但也无需完全拒斥亚里士多德；大阿尔伯特认为，虽然灵魂实际上并非身体的形式，但发挥着形式的功能。(339)

最后，大阿尔伯特如何来回应亚里士多德哲学的“理性主义”，即把哲学方法应用于一切领域的承诺呢？在向同事们表明如何以亚里士多德的眼光看世界时，大阿尔伯特持一种较强的理性主义纲领。他提议在方法论基础上区分哲学与神学，弄清楚如果不借助于神学，哲学能表明实在的哪些内容。此外，大阿尔伯特丝毫没有削弱或掩盖亚里士多德传统的“自然主义”倾向。他（和每一位中世纪思想家一样）承认上帝是一切事物的最终原因，但认为上帝习惯于通过自然因起作用，自然哲学家的责任就是把自然因推到极限。非常引人注目的是，甚至在讨论《圣经》中的诺亚洪水神迹时，大阿尔伯特也愿意坚持这种方法论对策。他注意到，一些人希望把对洪水（包括诺亚洪水）的讨论局限于神意的表述，遂指出，上帝是运用自然因来实现其目的的；哲学家的任务不是研究上帝意志的原因，而是探究使上帝的意志得以实现的那些自然因。把神的原因引入对诺亚洪水的哲学讨论，逾越了哲学与神学的固有限界。(340)

大阿尔伯特既理解和传播了亚里士多德主义哲学，又尊重它在神学和宗教上的用处，他的学生托马斯·阿奎那继承了这一纲领。阿奎那出生在意大利中南部的一个小贵族家庭，早年在古老的卡西诺山本笃会隐修院（6世纪由努尔西亚的本笃[Benedict of Nursia]创建）接受教育，继而在那不勒斯大学的艺学院学习，在那里接触到了亚里士多德哲学。加入多明我会后，阿奎那被送到巴黎大学，1215年获得神学博士学位。其后半生致力于教学和写作，包括1257—1259年和1269—1272年在巴黎大学两次短期讲授神学。

和大阿尔伯特一样，阿奎那也希望通过界定异教学问与基督教神学之间的正确关系来解决信仰与理性的问题。(341) 他反对把哲学和信仰对立起来，指出：

即使人的心灵的自然之光[即哲学]不足以使我们弄清楚信仰所揭示的东西，由信仰获得的神的教导也不可能与自然赋予我们的东西相违背。倘若两者中必有一者是错误的，那么既然两者均来自上帝，上帝就成了我们错误的原因，而这是不可能的。(342)

亚里士多德哲学和基督教神学虽然在方法上迥异，却是两条相容的真理之路。哲学运用人的感觉和推理等自然能力，以达到它所能达到的真理。神学则通过启示达到真理，这些真理超出了人自然的发现和理解能力。这两条道路有时可能会导向不同的真理，但永远不会导向相互矛盾的真理。

这是否意味着哲学与神学是平等的？肯定不是。阿奎那指出，神学与哲学的关系是完整与不完整、完美与不完美的关系。如果是这样，为何还要费力做哲学呢？因为哲学能够极大地服务于信仰。首先，它能为阿奎那所谓“信仰的先导”——即被信仰理所当然当作自己出发点的某些命题，例如上帝的存在性或统一性——给出证明。第二，通过运用取自自然界的类比，哲学能够阐明信仰的真理；阿奎那把三位一体教义当作一个例证。第三，哲学能够否认对信仰的反对意见。(343)

这也许看起来像是奥古斯丁婢女模式的一个简单翻版，但事实上，阿奎那已经微妙地、然而深刻地改变了它的内涵。名为“哲学”的婢女仍然要服从于神学事业，因此仍然是一个婢女，但是在阿奎那看来，她已经充分证明了自己的用处和可靠性，因此被赋予了更大的责任和更高的地位。阿奎那还认为，倘若没有过于密切的神学监督，哲学将工作得更好。哲学和神学都有各自胜任的领域，都能在其固有领域赢得信任：例如，倘若我们想知道行星运动的细节或原因，就必须求助于哲学家；而倘若想理解神的属性或拯救计划，就必须准备进入神学领地。阿奎那对哲学事业有一种尊重，决心尽一切可能运用哲学，这使他超越了奥古斯丁的立场，站在了13世纪下半叶神学家自由进步一翼的前沿。

哲学和神学尽管在方法上存在着差异，但也存在着相互重叠的区域。例如，造物主的存在既可以通过理性得知，又可以通过启示得知。它能被哲学家证明出来，也能通过神学家阐述的《圣经》给予我们。在这些情况下，什么规则支配着哲学与神学的关系呢？基本原则是，神学与哲学之间不可能存在任何真正的冲突，因为启示和我们的理性能力都是上帝赋予的，因此任何冲突必定是表面的而不是真正的，是由坏的哲学或坏的神学所导致的。在这些情况下，解决办法是重新考虑哲学和神学的论证。

这一对策在阿奎那那里是如何实现的呢？特别是，它在多大程度上能够成功运用于本章前一节所列举的那些棘手的亚里士多德学说呢？简短的回答是，阿奎那极为严格地讨论了亚里士多德哲学所提出的一切问题。他在《论世界的永恒》（*On the Eternity of the World*）和《论理智的单一性，驳阿威罗伊主义者》（*On the Unicity of the Intellect, against the Averroists*）（涉及单灵论和灵魂的本性）这两部著作中直接处理了亚里士多德所引起的争论。他对世界永恒的看法是：凭借启示，我们知道世界是在时间中的某一点被创造出来的，而哲学却无法解决这个问题。那些主张世界永恒在哲学上荒谬的人（比如波纳文图拉）是错误的，因为坚持宇宙是被创造出来的（即宇宙的存在依赖于神的创造力），同时坚持宇宙永恒存在，这并不矛盾。关于灵魂的本性，阿奎那同意亚里士多德的看法，即灵魂是身体的实体形式（灵魂与身体质料相结合产生了个体的人），但他认为这是一种特殊的形式，能够独立于身体而存在，因此是不朽的。他还声称这种解决方案可以与亚里士多德本人的思想相容。（344）

这便是阿奎那对信仰和理性问题的解决方案。他为两者都留出了余地，把基督教神学和亚里士多德哲学巧妙地结合成了我们所谓的“基督教亚里士多德主义”。在此过程中，阿奎那必然要把亚里士多德基督教化，因为他要面对和试图解决那些似乎与启示教义相冲突的亚里士多德思想，并且纠正亚里士多德可能犯的错误。与此同时，他也将基督教“亚里士多德化”了，因为他把亚里士多德形而上学和自然哲学的主要内容引入了基督教神学。从长远来看，托马斯主义（一直到19世纪）逐渐成为了天主教会官方立场的代表。而从短期来看，正如我们将会看到的，阿奎那被信仰更为保守的神学家视为一个危险的激进分子。

激进的亚里士多德主义与1270年、1277年大谴责

大阿尔伯特和托马斯·阿奎那领导了一场有利于哲学壮大的自由运动。然而无论哲学能够变得多么强大，在他们看来，哲学永远只是一个婢女。理性永远不能胜过启示。大阿尔伯特和阿奎那把哲学推到了尽可能远的地方，但只要理性与信仰就某个哲学问题尚未达成和谐，他们就不会放弃思索。

但要不是一个婢女开始思考反抗或起义，它又能变得有多强大呢？⁽³⁴⁵⁾ 当《圣经》中的神迹被归结于自然因时（比如大阿尔伯特对诺亚洪水的讨论），局面难道不是已经失控了吗？这是保守神学家注意到巴黎的学术进展时所忧虑的。事实证明，他们的忧虑并非空穴来风。我们的证据并不完整，但很清楚的是，当大阿尔伯特和阿奎那力图调和神学与哲学时，一些艺学教师开始讲授危险的哲学学说，而没有顾及其神学后果。这些人是坚定的哲学家，敢作敢为，认为无须屈从甚至注意任何外在权威。哲学与神学的调和并非需要解决的问题。

这个激进派别中最著名的人物（也是它的领袖）布拉班特的西格尔（Siger of Brabant，约1240—1284）是一位鲁莽的年轻艺学教师，他在教学生涯之初便为世界的永恒性和对个人不朽造成威胁的阿威罗伊单灵论作辩护。其目标是毫不理会涉及这些主题的神学教导来做哲学。他坚持认为，他所得出的结论是正确运用哲学必然会得出的不可避免的结论。阿奎那的《论理智的单一性》问世后（专门针对西格尔的学说），西格尔修改了自己在灵魂本性方面的立场，使之符合正统的基督教义。⁽³⁴⁶⁾ 一轮较量之后，西格尔变得更加成熟和聪明了，此后他会小心翼翼地澄清说，他的哲学结论虽然并非错误，而是必然的哲学结论，但并不一定为真。论及真理时，他会肯定信仰。至于西格尔的这种信仰告白是具有表面上的价值，还是仅仅试图安抚教会，历史学家们莫衷一是。无论是哪种情况，西格尔公开的立场都有明显的危险含意：正确从事的哲学探究可能得出与神学相矛盾的结论。

这些激进派的立场在西格尔派成员达契亚的波埃修（Boethius of Dacia，活跃于1270年）的一篇短论《论世界的永恒》（*On the Eternity of the World*）中得到了很好的说明。其最突出的特征是严格区分了哲学论证与神学论证。波埃修系统整理和反驳了曾被用来反对亚里士多德主义者、捍卫基督教创世教义的哲学论证。他进而表明，严格的哲学家只能为世界的永恒作辩护。不过他明确表示，根据神学和信仰，他本人承认创世教义，就像任何基督徒必须做的那样。

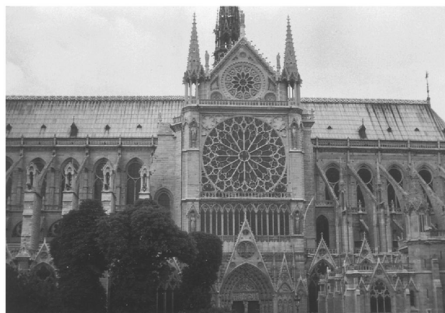


图10.5 巴黎圣母院大教堂，建于12世纪—13世纪。

就这样，波埃修最终屈从于信仰，但同时显示出了一种强烈的理性主义导向。他主张，一切能作理性探究的问题，哲学家都有权研究和解决。他写道，需要由哲学家来

决定一切能作理性争论的问题，因为每一个能作理性争论的问题都会落入存在的某个部分，而哲学家研究所有存在——自然的、数学的和神的。因此，需要由哲学家来决定每一个能作理性争论的问题。

波埃修又说，自然哲学家甚至无法思考创世的可能性，因为这样做需要把超自然原则引入哲学领域。同样，哲学家否认死人能够复活，因为根据自然哲学家为自己设定的自然原因，这样的事情是不可能的。⁽³⁴⁷⁾

这是一种试图不考虑信仰、通过哲学论证严格推出其逻辑结论的努力，然而同时仍然承认神学的最终权威性。对此，神学院或宗教当局肯定既不信服也不高兴，而会认为西格尔、波埃

修及其团体是越来越大的威胁。如果哲学总是得出与信仰相左的结论，它就不再是信仰的婢女，而是开始表现为一种敌对力量，需要采取决定性的行动来消除这种威胁。

这种决定性的行动表现为巴黎主教艾蒂安·唐皮耶（Etienne Tempier）于1270年和1277年颁布的两次谴责。前一次谴责了西格尔及其艺术学院中的激进分子们据说讲授的13条哲学命题。这次谴责显然受到了波纳文图拉和托马斯·阿奎那的支持，代表着神学派对艺术学院中激进派的一次回应。到了1277年，这种威胁似乎变得更广、更严重：显然，前一次谴责并未消灭激进的亚里士多德主义，神学院内部的保守派感到需要更加严厉地应对日益增长的危险。的确，保守派倾向于把每一个比他们更自由的人视为危险分子。结果是（阿奎那逝世3周年时）颁布了一份大大扩展的被禁命题清单，共219条，宣布讲授这些命题会被开除教籍。这份清单中有15或20条命题来自阿奎那的教导。让我们对一些受谴责命题的内容和唐皮耶此举的意义作一考察。（348）

亚里士多德主义哲学中显然带有危险性的内容都反映在唐皮耶的两份禁单中：世界的永恒、单灵论、否认个人不朽、决定论、否认神意和否认自由意志。西格尔等激进派的理性主义倾向也明显成为谴责目标：例如1277年以后，禁止宣称哲学家有权解决关于理性方法所适用之主题的一切争论，禁止宣称依赖权威不能获得确定性。在1277年大谴责中，亚里士多德主义传统的自然主义也很引人注目，比如唐皮耶谴责了这样一种观点，认为次级原因是自主的，所以即使初级原因（上帝）不再参与，它们也将继续起作用；他还谴责了这样一种主张，即除非通过另一个人的作用，否则上帝创造不出一个人（显然指亚当）；他还谴责了一种方法论原则，即自然哲学家是由来于只关注自然原因，所以有权否认世界是创造出来的。

这些受谴责命题可能是我们已经预料到的，但1277年大谴责还包括了以不同方式影响自然哲学的各种异质命题。遭到谴责的有几个占星术命题：天不仅影响身体也影响灵魂，世界每隔36000年、当天体回到当前位置时就会重复；同样遭禁的还有关于天球由灵魂推动的观点。有一组遭到谴责的命题特别重要（因为影响了14世纪的争论），讨论的是据说上帝做不到的事情，因为亚里士多德主义哲学已经证明这是不可能的。哲学家们似乎论证了上帝不可能另外创造宇宙（亚里士多德已经证明多个宇宙是不可能的）；上帝不可能沿直线推动宇宙的最外层（因为这样一来就会在空的空间中留下为亚里士多德哲学所禁止的真空）；（349）上帝不可能在没有一个基体（subject）的情况下创造一种偶性（比如没有红色的东西而创造出红）。所有这些命题都在1277年受到了谴责，因为它们公然违抗了神的自由和全能。唐皮耶或代表他列举这些命题的人的立场是，绝不能允许亚里士多德和哲学家们限制上帝的行动自由或能力，上帝可以做任何不包含逻辑矛盾的事情，包括创造出多个宇宙或无基体的性质。

我们能从这些事件中了解到什么？人们对1277年大谴责已经作了许多讨论，其重要性常常被夸大或误解。首先，对于在大学里流传的神学上无法接受的论题的谴责并不罕见。在12、13世纪，巴黎大学至少有16次这样的情况。1277年大谴责的不同之处在于其发起者、谴责范围以及并不指名道姓地针对某个学者；通常的谴责仅限于大学内部，针对的是特定的教师，而1277年大谴责则源于当地主教，针对的是任何持有特定想法或主张的人。（350）

皮埃尔·迪昂（Pierre Duhem）在20世纪初的著作中认为，1277年大谴责是对根深蒂固的亚里士多德主义、特别是亚里士多德主义物理学所发起的攻击，因此标志着近代科学的诞生。这一解释可谓聪明，而且并非完全错误：毫无疑问（下面我们将会看到），大谴责鼓励学者们探究非亚里士多德主义的物理学和宇宙论。（351）但从这是重点便损失了大谴责的主要意义。迪昂认为大谴责是动摇亚里士多德主义正统地位的关键事件，但在1277年，这种正统地位并不存在。亚里士多德主义哲学与基督教神学的界限和权力关系仍然没有确定，亚里士多德主义哲学将在多大程度上获得正统地位还不清楚。

换句话说，1270年和1277年这两次谴责的重要性与其说是影响了自然哲学的未来发展，不如说是告诉了我们已经发生了什么。这两次谴责发生时，围绕新学问所进行的近一个世纪的斗争已经接近尾声，它们代表了保守派对自由派激进拓展哲学（特别是亚里士多德主义哲学）范围并确保其自主性的尝试进行了一次反击。大谴责显示了哲学疆域的大小和反对的力量——相当多有影响的传统主义者还不准备接受自由派（尤其是激进的亚里士多德主义者）大胆提出的那个新世界。于是公平地说，大谴责代表的不是近代科学的胜利，而是13世纪保守神学的一次胜利，是明确宣称哲学从属于神学。

它也是对亚里士多德决定论的攻击和对神的自由与全能的宣布。我们已经提到，在1277年遭到谴责的一些命题讨论的是上帝不可能做的事情，比如推动天做直线运动（因为由此会在空的空间中创造出亚里士多德哲学所禁止的真空）。在谴责这个命题时，唐皮耶肯定不是要与亚里士多德就自然哲学中的某一观点进行争论，而是要宣布，无论事物的自然状态如何（我们可以认为他已经接受了亚里士多德对此的论述），上帝只要愿意，都有能力进行干预。真空也许

不会自然存在，但肯定可以超自然地存在；它在这个宇宙也许不存在，但自由和全能的上帝可以创造出一个不同的宇宙。(352) 而亚里士多德认为自己所描述的世界不仅是现在这样，而是必然是这样。1277年唐皮耶在反对亚里士多德时宣称，这个世界是其全能的造物主选择创造的样子。(353)

这些神学观点对自然哲学事业有何影响？首先，大谴责中的某些条目提出了新的紧迫问题，需要进一步分析。例如声称上帝可以超自然地创造出没有基体的性质（之所以重要是因为它影响了圣餐变体 [transubstantiation] 教义），(354) 这一观点引发了关于亚里士多德一个基本形而上学观点——偶性与其基体的本性和关系——的激烈争论。反占星术条目谴责了这样一种想法，即每隔36000年行星回到原初位形时，历史就会重复，它促使尼古拉·奥雷姆（Nicole Oresme，约1320—1382）写了一整部数学论著来研究可公度性和不可公度性问题，并且证明所有行星不可能在有限时间内全都回到原初位形。关于天的推动者的谴责条目引发了关于宇宙运作的这一重要特征的激烈争论。强调上帝无限创造力的条目允许对可能世界和上帝显然有能力创造出来的想象事态进行各种可能的思辨。这导致14世纪出现了各种思辨性的或假说性的自然哲学，在此过程中，亚里士多德自然哲学的各种原则得到了澄清、批判或拒斥。(355)

其次，大谴责中的许多条目都是源于对亚里士多德为其自然哲学赋予的必然性要素——即声称事物只能是其现在的样子——的忧虑。当亚里士多德的必然性不得不屈从于神的全能主张时，亚里士多德的其他原则也立即变得岌岌可危了。例如，上帝可以另外创造出其他宇宙，这种可能性需要有一种关于我们宇宙之外空间的观念与之相对应。结果，在大谴责的影响下，许多学者渐渐认为，宇宙之外必定存在着一个空的空间甚至是一个无限的虚空来容纳这些可能的宇宙。同样，如果有可能超自然地沿一条直线推动最外层天或整个宇宙，则将那种运动应用于最外层天或整个宇宙必定是有意义的。但亚里士多德是通过包围运动者的东西来定义运动的，而最外层天之外并没有什么东西包围着它。因此，显然需要对亚里士多德的运动定义加以修改或纠正。(356)

1277年之后哲学与神学的关系

在中世纪基督教世界逐渐吸收亚里士多德主义哲学的过程中，大谴责是重要的基准点。它们显示了13世纪70年代保守观点的力量，标志着保守派的暂时胜利。但我们不妨稍作停留，看看它到底赢得了什么。

首先，在参与颁布谴责的那些人当中，即使最保守者也不是为了消灭亚里士多德主义哲学，他们的目的仅仅是为学科提供一剂健康良方，提醒哲学时刻记得自己的婢女身份，同时又能解决某些争论。其次，虽然严格说来这是一次地方性的胜利（因为唐皮耶的法令只在巴黎有正式的约束力），但它的影响实际上要大得多。一方面，巴黎大学是欧洲专门从事神学研究的最重要的大学（在当时的欧洲大陆是唯一的），而且这样一部法令不可避免会在整个基督教世界产生反响。另一方面，教皇据说与巴黎大学的发展保持着联系，他关心激进的亚里士多德主义所带来的危险，可能愿意为了保守派而进行干预。不仅如此，就在唐皮耶颁布1277年大谴责的11天后，坎特伯雷大主教罗伯特·基尔瓦比（Robert Kilwardby）也颁布了一则范围较小但许多方面类似的谴责，它适用于整个英格兰。1284年，继任的坎特伯雷大主教、方济各会修士约翰·佩卡姆（John Pecham）重新颁布了基尔瓦比的法令，他是阿奎那的老对手，也是传统主义者的第一位领袖。

对于大谴责在13世纪末或14世纪初产生了多大影响，我们并不完全清楚，但可以认为它们强迫服从和影响哲学思想的能力在不同情形下差别很大。到了1323年，托马斯·阿奎那的声望已经恢复，教皇约翰二十二世甚至将他封为圣徒。1325年，巴黎主教废除了1277年大谴责中可用于阿奎那学说的所有条目。然而在大谴责颁布一个世纪之后，我们仍然可以察觉到它的影响。让·布里丹（John Buridan）是巴黎大学的艺学教师和两任校长，活跃于14世纪中叶，他继续着手解决由大谴责所引发的困难。事实上，当学术研究将其带入神学领域时，布里丹曾经数次敏锐地意识到神学谴责的威胁。在《关于亚里士多德〈物理学〉的疑问》（*Questions to Aristotle's Physics*）中，他在不得不对天球的推动者作出评论时声明愿意服从神学权威：“对此我并非断言，而是〔尝试性地〕表达看法，关于这些问题我要向神学教师们请教。”1377年，在1277年大谴责颁布整整一个世纪之后，著名的巴黎大学神学家尼古拉·奥雷姆在捍卫他关于宇宙由无限虚空包围的观点时，向潜在的批评者提出，“坚持相反的观点就是在坚持巴黎谴责中的一个条目”。⁽³⁵⁷⁾

与此同时，亚里士多德主义哲学已经得到承认，在艺学院课程中的地位牢牢确立，并且越来越主导本科教育。1341年，巴黎大学新的艺学教师被要求发誓讲授“亚里士多德、其评注者阿威罗伊以及其他古代评论家和阐释家的体系，除了与信仰相矛盾的那些地方”。同时，亚里士多德主义哲学正在成为从事医学、法律和神学等高级学科的人的必备工具，并且日益成为严肃思考任何主题的基础。⁽³⁵⁸⁾

但这并不意味着人们已经找到了一种解决信仰与理性问题的持久方案。对于14世纪的发展，历史学家尚未作出足够的历史分析，现在甚至无法勾勒出一幅完整草图。不过作一些适度的概括还是可能的。

首先，认识论在13世纪变得越来越缜密，人们一般不再（像自由而激进的亚里士多德主义者那样）雄心勃勃地作出支持哲学的断言。随着怀疑倾向的兴起，关于哲学能够满足传统亚里士多德主义的确定性标准或者成功解决某些主题的说法日益受到质疑。特别是，哲学讨论神学教义的能力被大大削弱了。例如，约翰·邓斯·司各脱（John Duns Scotus，约1266—1308）和奥卡姆的威廉（William of Ockham，约1285—1347）虽然并不追求哲学与神学的彻底分离，但却通过质疑哲学是否有能力绝对确定地论述信仰而减少了两者的重叠区域。剥夺了获得确定性的能力，哲学就不再能够威胁神学了，至少在一定程度上是如此。各种信条不再能用哲学证明，而只能通过信仰来接受。简而言之，通过迫使哲学与神学分离开来，承认其方法上的区别，在此基础上承认它们有不同的影响范围，和平是可以实现的。至于自然哲学，其影响范围显然更小。⁽³⁵⁹⁾

其次，14世纪的神学家和自然哲学家全神贯注于神的全能主题——这是基督教神学中的一个传统主题，但其重要性通过大谴责而被重新强调。如果上帝是绝对自由和全能的，那么物理世界就是偶然的而不是必然的，即它并不必然是现在这个样子，因为它的形式、运作方式和存在本身都只依赖于上帝的意志。我们观察到的因果秩序并不是必然的，而是由神的意志自由强加的。例如，火之所以能够发热，并不是因为火与热有必然的联系，而是因为上帝选择把它们联系在一起，把发热能力赋予火，并且在火实现发热功能时持续选择让热与火同时出现。但上帝也可以自由地引入例外，比如《旧约·但以理书》第3章所描述的，沙得拉（Shadrach）、米煞

(Meshach) 和亚伯尼歌 (Abednego) 被投入熊熊燃烧的火窑却没有受伤，这一神迹表明上帝完全可以决定暂时中止通常的秩序。(360)

这在很大程度上已被历史学家广泛接受，但由此发展出了两条不同观点。其中一种观点认为，倘若自然本身并不拥有被永恒赋予的能力，它在任一时刻的行为都归因于（可能反复无常的）神的意志，那么固定的自然秩序这一观念就会受到严重威胁，严肃的自然哲学也会变得不可能。另一种观点认为，承认上帝能够创造出他所意愿的任何一个世界，这使14世纪自然哲学家认识到，要想发现上帝究竟创造了哪一个宇宙，唯一的途径就是走出去看，即发展出一种经验的自然哲学，它将有助于开创近代科学（即17世纪科学）。我们需要对这两种观点作一简要评论。

前者把神的全能教义视为对自然哲学的破坏，这种观点夸大了中世纪自然哲学家所设想的神的干预程度——他们不会相信上帝会频繁或随意干预他所创造的宇宙。有一个常被援引的表述区分了上帝的绝对能力 (absolute power) 与常规能力 (ordained power)。当我们绝对或抽象地思考上帝的能力时，我们就承认上帝是全能的，能做他想做的任何事情；在创世瞬间，除了矛盾律，没有任何因素能够限制他可能创造出哪种世界。但事实上，我们认识到上帝从他面对的无限多种可能性之中选择并创造了这个世界；而且因为他是一个一致的上帝，我们确信他将（除了极少数例外）遵守由此确立的秩序，(361) 我们无需担心上帝会不断进行修补。简而言之，由上帝全能（上帝的绝对能力）教义所保证的上帝活动的无限范围实际上仅限于初始的创世活动，自然哲学家在研究过程中可以确信，物理实在不会发生反复无常的变化。因此，有争议的是上帝在现存秩序（他的常规能力）内部的活动。这一表述之所以具有吸引力，正是因为它维护了神的绝对全能，而没有牺牲严肃的自然哲学所要求的那种规律性。(362)

后一种观点在神的全能教义中发现了17世纪实验科学的起源，从表面上看这似乎完全说得通。我们也许会料想，中世纪的自然哲学家已经认识到，一个偶然世界的行为无法由一组已知的第一原理确定地推出，因此他们开始发展经验方法。这个结论的唯一麻烦在于似乎并未得到历史记录证实。无论在大谴责中还是在哲学家和神学家的著作中，在断然宣布神的全能和自然的偶然性之后，实验在自然科学中的应用短时间内并未出现急剧增长，这仍然要等到17世纪。(363) 中世纪的自然哲学家和神学家们仍然相信，世界和探索世界的正确方法或多或少就是亚里士多德所描述的样子——尽管和以前一样，他们愿意批判性地阅读亚里士多德，质疑亚里士多德自然哲学或方法论中这样那样的细节，甚至会（当时机出现时）做实验。此时距离完整而系统地发展出一套实验纲领仍然有几个世纪之遥；它最终出现时，也许有一部分得自神的全能教义，但还有更多可能的资源，包括相信人类在伊甸园中的“堕落”以及由此导致的人类理智能力的严重丧失——在有些人看来，这种丧失可以通过系统地运用观察和实验而得到完全或部分的改善。(364) 还有其他许多因素可能对此有所贡献，比如古代和中世纪科学文献中出现的实验范例。

第十一章 中世纪的宇宙

在前面几章，我们考察了中世纪对新学问的接受以及13、14世纪对它的努力吸收。在本章和往后两章，我们将考察从这些努力中产生的自然哲学。在此过程中，我将采用自上而下的方式，从宇宙的最外围讨论到处于宇宙中心的地球。我也将采用有机界与无机界的区分（这是亚里士多德及其中世纪追随者所熟知的）。本章先来考察宇宙的基本结构和数学，重点讨论天界，但也会触及地界的结构。下一章讨论月下区非生命体的行为。再下一章将回到生物体。[\(365\)](#)

宇宙结构

我们在第七章和第九章对中世纪早期和12世纪宇宙论的考察表明，中世纪早期那些百科全书家传播了一定程度的基本宇宙论知识，它们来自于各种古代文献，尤其是柏拉图派和斯多亚派著作。这些作者宣称大地是球形的，讨论了地球周长，界定了气候带，并将其分成几个洲。他们描述了天球以及用来绘制天球的圆。许多人都显示出对于太阳、月亮和其他行星运动有至少是初步的了解。他们还讨论了太阳和月亮的本性与大小、食的成因以及各种气象学现象。

到了12世纪，由于重新关注了柏拉图《蒂迈欧篇》（以及卡尔西迪乌斯对它的评注）的内容，以及在早期翻译运动中接触到了希腊和阿拉伯著作，这幅图景得到了丰富。由此导致的一个结果是（比早期教父）更加重视将柏拉图宇宙论与《圣经》中的创世记述调和起来。另一个新颖之处是，12世纪作者常常声称上帝的创造活动仅限于创世一刻，此后事物的进程由他创造的自然因所引导。12世纪的宇宙论者强调宇宙是统一的和有机的，受一种世界灵魂支配，被星界的力量和大宇宙与小宇宙的关系结合在一起。对中世纪早期思想的一项重要继承是，12世纪学者描述了一个根本上同质的、完全由同一种东西构成的宇宙：亚里士多德所谓的第五元素或以太以及对天界与地界的截然二分尚未显现出来。（366）

第九章中沙特尔的蒂埃里反映了12世纪宇宙论的一些特征。同一传统的另一位代表人物是罗伯特·格罗斯泰斯特（约1168—1253），他是中世纪科学最著名的人物之一，因著作更多而对我们更有用。格罗斯泰斯特也可以反映出柏拉图主义思潮在13世纪的延续，因为他虽然是在12世纪末受的教育，但其主要著作是在13世纪上半叶完成的。

格罗斯泰斯特宇宙论的核心是光：当上帝创造出一个没有维度的、由质料和形式组成的点，即一个没有维度的光点时，宇宙便产生了。（367）此光点瞬间扩散为一个大球，获取质料而产生有形的宇宙。随后通过放射和分化（当光朝着中心返回时）形成天球和月下区的典型特征。在早期著作中，格罗斯泰斯特似乎接受了世界灵魂的观念（后来放弃了）。大宇宙和小宇宙的主题在格罗斯泰斯特的著作中至关重要：人代表着上帝创造活动的顶峰，同时也反映出神的本性和受造宇宙的结构原则。最后，格罗斯泰斯特也持有中世纪早期和12世纪的同质宇宙信念：在他的宇宙论中，天界是由比地界物质更精细（具体而言是更稀薄）的东西构成的，不过其差别是量的而不是质的。（368）

和其他许多学科一样，宇宙论也是通过12、13世纪大规模翻译希腊和阿拉伯文献而发生转变的。特别是，亚里士多德传统在13世纪占据了中心地位，并且逐渐取代了柏拉图和中世纪早期的宇宙观。这并不是说亚里士多德与柏拉图在所有重要议题上都有分歧。在许多实质性的东西上，他们其实完全一致。和柏拉图主义者一样，亚里士多德主义者也把宇宙设想为一个巨大的（但无疑是有限的）球体，天在外围，地为中心。两个学派的人对宇宙的独一无二都深信不疑。虽然几乎每个人都承认神可能创造了多个世界，但没有人相信神真的这样做了。所有人（坚持对《创世记》的字面解释）都承认宇宙有一个时间上的开端，从而偏离了亚里士多德——尽管我们看到，13世纪的一些亚里士多德主义者往往认为这一点无法通过哲学论证来确定。

但是在亚里士多德与柏拉图的分歧之处，亚里士多德的世界图景逐渐取代了柏拉图的。一个主要分歧与同质性有关。亚里士多德把宇宙分成了两个截然不同的区域，由不同物质所构成，依照不同原理来运作。月球上方是诸天球，携带着恒定的恒星、太阳和其他行星。这个由以太或第五元素构成的天界的特征是永恒的完美性和匀速圆周运动。月球下方是由四元素构成的地界。这里有生灭，有生死与朽坏，有短暂的（通常是直线的）运动。亚里士多德对宇宙论图景的另一项贡献是其精致的行星天球体系以及天界运动在地界引起生灭所遵循的因果原则。

接着，亚里士多德主义的各种特征与传统宇宙论信念结合在一起，确立了中世纪晚期宇宙论的关键要素——在整个13世纪，这种宇宙论成为有教养的欧洲人的共同思想财富。之所以会形成如此普遍的认同，并非因为有教养的人感到不得不服从亚里士多德的权威，而是因为他们的整个宇宙论图景为其觉察的世界提供了一种令人信服和满意的解释。尽管如此，亚里士多德宇宙论中的某些要素还是成了批判和争论的对象。正是在努力丰富和调整亚里士多德宇宙论，使之与《圣经》的教导和其他权威观点相协调方面，中世纪学者为宇宙论作出了贡献。我们不可能在某一章甚至一本书中充分讨论中世纪的宇宙论思想（迪昂用了10卷篇幅来讨论这一主题），而只能局限于那些最为重要和争论最激烈的问题。（369）

在进入宇宙之前，我们先在它外面停留片刻：如果有东西存在的话，那里存在着什么呢？所有人都认为，宇宙之外没有任何物质性的东西；如果认为宇宙包含着上帝创造出来的所有物

质的东西，这一结论就是不可避免的。但是，不包含有形实体的真空是否存在呢？亚里士多德已经明确否认世界之外可能存在位置、空间或真空，这一结论被普遍接受，直到1277年大谴责引发了对它的重新评价。该谴责有两个命题与这一问题直接相关。其中一个命题宣称上帝能够创造多个世界，另一个命题则宣称上帝能使最外层天作直线运动。现在，如果另一个宇宙能被置于我们的宇宙之外，则那里必定可能存在能够容纳它的空间；同样，一个做直线运动的天球不可避免会空出一个空间而移到另一个空间。大多数作者仅仅满足于承认上帝有可能在宇宙之外创造出一个空的空间，而14世纪的托马斯·布雷德沃丁（Thomas Bradwardine，卒于1349年）和尼古拉·奥雷姆（约1320—1382）等少数人则认为上帝的确这样做了。布雷德沃丁把这个空的空间等同于上帝的无所不在，并且论证说，既然上帝是无限的，因此宇宙之外的空的空间也一定是无限的。

在对亚里士多德宇宙论的这种改造中，基督教的考虑似乎是最重要的，但斯多亚派的影响也很显著。西方关于宇宙之外的真空的观念最初来自斯多亚派。西方学者甚至借鉴了斯多亚派的具体论证，比如那个经常提及的思想实验：假如一个人处于物质宇宙的边界，处于所有物质性事物的最外层边界，那么他把手臂伸出那个边缘时会发生什么呢？这只手臂似乎肯定会被一个此前一直空无所有的空间所容纳。于是，在基督教和斯多亚派的共同影响下，人们对亚里士多德主义宇宙论强行作了重要修改——这一修改突出表现在迟至17世纪末及以后的宇宙论思辨中。（370）

我们进入宇宙时会立刻碰到天球。这样的天球有多少？它们的本性和功能是什么？已知行星有7颗，即月亮、水星、金星、太阳、火星、木星和土星，一般认为它们就是依此顺序排列的。中世纪作者所偏爱的简化宇宙图景忽略了大部分天文学细节，在这幅图景中，每颗行星都需要有一个天球来解释其运动（图11.1）。此外，根据亚里士多德的说法，行星天球之外是恒星天球或原动天（*primum mobile*），它规定着宇宙的外边界。当中世纪学者思考这个最外层天球时，几个问题产生了。

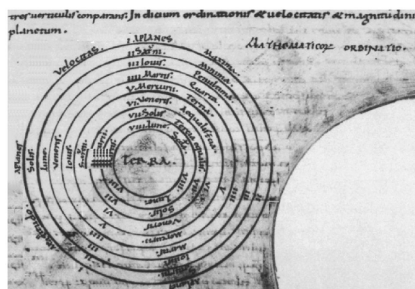


图11.1 中世纪流行的简化版本的亚里士多德主义宇宙论。巴黎国家图书馆，MS Lat.，6280，fol.20r（12世纪）。

一个问题是确定它的位置。根据亚里士多德的说法，一个物体的位置由包围它的物体所决定。但如果恒星天球本身就是最外层物体，那么在它之外就没有什么东西能够充当包围者。于是不可避免的结论是，原动天并不在一个位置上——这个结论太过悖谬，以致无法被人接受，只有少数最顽固的头脑除外。由此人们提出了各种解决方案，比如试图重新定义位置，使得决定位置的是被包含者，而不是包含者。（371）

关于亚里士多德所说的最外层天球，另一个问题来自《创世记》中的创世记述，其中区分了第一日创造的天（*caelum*）和第二日创造的天穹（*firmamentum*）。这显然是两种不同的东西，因为它们并不是在同一日创造的。不仅如此，《圣经》文本声称，天穹将其下方的水与上方的水分开：天穹下方的水可以等同于地界的水球层，但天穹上方的水似乎构成了另一个天球。对这个问题的讨论使一些基督教评注者除7个行星天球之外又假定了3个天球：其中最外层的是不可见的、不动的最高天（*empyreum*），这是天使的居所；接下来是水天（*aqueous heaven*）或水晶天（*crystalline heaven*），它完全透明，由水构成（也许是坚硬的或结晶的，但更有可能是流动的，而且水可能仅仅是一种比喻）；然后是天穹，携带着恒星。于是在接受这种论证思路的人看来，天球的总数就达到了10个。所有这3个外层天球都被随即赋予了宇宙论和天文学上的功能；一些学者希望解释星辰的其他运动，于是又假定了第11个天球。重要的是再次指出宇宙论与神学在这些讨论中的互动：对亚里士多德的宇宙论作了调整以适应《圣经》解释的需要，同时《圣经》解释也吸收了带有中世纪修改的亚里士多德宇宙论基本原理，并从当时的宇宙论中获得了关键含义。（372）

中世纪宇宙论者当然对天界的物质或质料因感兴趣。中世纪早期的许多作者根据斯多亚派传统，猜想天是由一种类似于火的物质构成的。亚里士多德的著作被重新发现后，人们普遍接受了其观点的某个版本，即天是由第五元素或以太（一种完美的、不变的透明物质）构成的。关于这种以太的本性存在着许争论，比如它是否是形式与质料的组合？一些承认天界存在着形式和质料的人会主张，天界的质料在种类上类似于地界的质料，另一些人则坚持认为这两种质料完全不同。不论以太的本性如何，所有人都同意它被分成了紧密接触（因为否则就会出现真空）的不同天球〔实际为球壳——译者注〕，它们各自携带着一颗行星以其固有方向和特定速度无摩擦地转动。单个天球内部没有空隙和缺口。很少有人会追问天球是流动的还是坚硬的；不过在追问的人当中，这两种看法都有人支持。行星被视为清澈透明的以太之中具有更大密度或透明度的小球区域。(373)

争论更为激烈的一个问题是天的推动者的本性。亚里士多德把天的运动归因于一组“不动的推动者”——它们是行星天球渴求的对象，行星天球竭力通过永恒的匀速圆周运动来模仿“不动的推动者”不变的完满性。于是，“不动的推动者”是目的因而非动力因。在中世纪的基督教世界，最外层运动天球的“不动的推动者”（原动者）通常被等同于基督教的上帝。而鉴别其他“不动的推动者”的身份则更加棘手。也许很容易想到把它们等同于柏拉图《蒂迈欧篇》中所描述的行星诸神，但除造物主外还承认其他神存在，这在基督教传统中显然是异端看法。因此，基督教学者必须赋予“不动的推动者”一种缺乏神性的身份，以远离这些看法。一个常见的解决方案是把它们设想为天使或其他某种独立的灵智（intelligences，无身体的心智）。不过也有人设计了另一些解决方案，它们完全不依赖于天使和灵智：坎特伯雷大主教罗伯特·基尔瓦比（约1215—1279）赋予了天球一种作圆周运动的主动本性或固有趋向；巴黎大学教授让·布里丹（约1295—约1358）也主张无需假定有天界灵智存在，因为它们没有《圣经》依据。因此，天的运动可能是因为一种冲力或驱动力，它类似于推动抛射体运动的那种外力（见第十二章），上帝在创世瞬间将其加在每一个天球上。(374)

这一体系所带来的包裹原则——厚厚的行星天球依次紧密包裹，无多余空间——使人可能计算出各个行星轨道的大小并最终计算出宇宙的大小。要想作这种计算，需要先估算最内层天球即月亮天球的大小。几位穆斯林天文学家，包括9世纪的法加尼（al-Farghani）和萨比特·伊本·库拉（Thabit ibn Qurra）以及9世纪或10世纪的巴塔尼（al-Battani），从托勒密的《天文学大成》中借用了有关数据，加以修正后作了计算。在西方，诺瓦拉的卡帕努斯（Campanus of Novara，卒于1296年）也作了计算，算出月亮天球的内表面半径（月亮与地球的最近距离）为107936英里，外表面半径（月亮与地球的最远距离）为209198英里。他还对金星和水星作了类似计算，在此基础上得出的太阳的“理论”距离与古代天文学家计算出来的太阳视差大致相符。对外行星持续计算下去可以得出，土星天球的外半径和恒星天球的内半径为73387747英里。这些数据或与之接近的数据一直很流行，直到16世纪哥白尼对其作出修改。(375)

数理天文学

迄今为止，我们的分析一直假定天由一组紧密嵌套的简单的同心球所组成。这似乎是亚里士多德的观点，西班牙穆斯林阿威罗伊（伊本·鲁世德）对它作了清晰阐述和热情辩护，它在西方也有一批重要的追随者。然而，随着托勒密《天文学大成》（极大地证明了数理天文学的力量）的拉丁文译本从12世纪末开始广为流传，对天进行描述的方案变得比以前复杂许多。一些中世纪宇宙论者希望调整自己的宇宙论，以把托勒密天文学中的偏心均轮和本轮考虑进去。显然，这是一种把宇宙论与数理行星天文学调和起来的尝试。

在讨论这些内容之前，我们先要考虑一个重要的区分，它在古希腊被人提出，在中世纪晚期和文艺复兴时期被突出出来，20世纪初则被法国物理学家、哲学家和科学史家皮埃尔·迪昂（Pierre Duhem, 1861—1916）所恢复。该区分涉及看待天文学模型的两种方式。从“实在论”的观点来看，天文学模型代表着物理实在，回答了物理学家或宇宙论者所提出的物理标准问题；而从“工具论”或“虚构主义”的观点来看，天文学模型仅仅是一些方便的工具，是预言行星位置的一些有用的数学虚构，没有任何必然的物理实在性。让物理学的或宇宙论的考虑来干扰天文学家的数学模型将会违反天文学的准则。(376) 这个问题在13世纪、14世纪引发了激烈争论，学者们不得不对理论断言的地位进行研究或者寻求折中观点。天文学家必然需要定量结果，他们除了保留托勒密模型别无选择。对于一些更具哲学倾向的人来说，基于亚里士多德的原理建立一种在量上精确的天文学仍然只是一个虚无缥缈的梦。(377)

如果我们无法在方法论基础上明确区分天文学和宇宙论，那么是否还有理由把它们看成截然不同的事业或学科？答案是肯定的。区分中世纪学科的一个最好办法就是忘掉它们的形式定义，而把它们作为文本传统来考察。本章开篇所关注的那些宇宙论问题往往出现在对某些文本的评注中，这些文本包括亚里士多德的物理学著作（尤其是《论天》和《形而上学》）、萨克罗伯斯科的约翰尼斯（Johannes de Sacrobosco）的《天球论》（*Tractatus de Sphaera*）、彼得·隆巴德（Peter Lombard）的《箴言四书》（*Sentences*）和《创世记》中的创世记述，等等。(378) 对天的数学分析则属于另一个文本传统，它源于托勒密的《天文学大成》和希腊化时期的其他数理天文学著作。严肃的数理天文学家所拥有的数学技能只有内行能懂，从事宇宙论研究的自然哲学家一般无法掌握，这一事实也许强化了这种分离。

在中世纪早期，西方还看不到希帕克斯、托勒密等最重要的希腊数理天文学文献。天文学肯定被看成一种数学技艺，属于数学四艺之一，但中世纪早期学者对数理天文学的实际了解微乎其微。老普林尼、马提亚努斯·卡佩拉和塞维利亚的伊西多尔等人只是初步描述了天球及其主要的圆、7颗行星及其沿黄道带自西向东的运动（包括逆行）以及水星和金星与太阳相关联的运动。人们也有能力处理年代和历法问题，但尚不了解托勒密模型或者为从事严肃的数理天文学而构造的任何其他体系。(379)

到了10、11世纪，通过与伊斯兰世界（主要是通过西班牙）的接触，西方天文学知识的这种状况得到迅速改变。欧里亚克的热尔贝（约945—1003）为此作出了著名的贡献（见第九章），但其他热衷学习之人也为认识伊斯兰世界和（收复失地运动之后的）基督教西班牙的科学宝藏作出了贡献。最重要的天文学宝藏之一是星盘以及使用它所需的数学知识。有几部关于星盘的制作和使用的著作被从阿拉伯文译成了拉丁文，在11世纪的北欧流传开来。具有多种用途的星盘也使西方天文学重新调整了方向，从定性研究转向了定量研究。(380)



图11.2 星盘，意大利，约1500年，直径4.25英寸。伦敦科学博物馆，Inv.no.1938—1428。

星盘是一种手持仪器，包含一个刻度盘、一个能绕轴旋转从而能够观测恒星或行星高度的

视尺（照准仪）以及安装在一个黄铜物体或“母盘”内的一套黄铜圆盘，具有这种构造的星盘成了一个天文学计算器（图11.3、图11.4）。其数学原理是球极平面投影，能把球形的天（方便地）投影在一套平盘上（图11.3、图11.4）。最上面的“网盘”（rete）用来表示旋转的天，包含一张星图（仅限于少数最显著的星）和一个表示黄道的偏心圆（图11.2、图11.3）；这个盘被切掉很多，使用者可以透过它看到一个固定在下方的盘，即所谓的“倾盘”（climate），倾盘上有一个规定使用者纬度的固定坐标系的投影，由一条水平线、若干等高圈、等方位角线以及天赤道和南北回归线所组成。网盘能在倾盘上方旋转，以模拟天相对于地上观察者的旋转；太阳在黄道上的位置可以被标出，因此用星盘可以进行各种有用的计算。

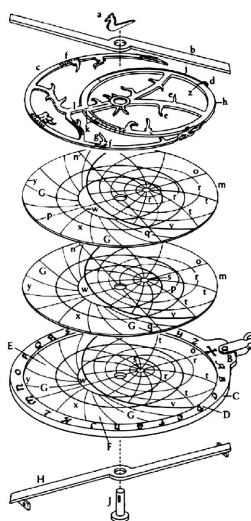


图11.3 星盘的分解图。最初发表于J.D.North , Chaucer's Universe , p.41。

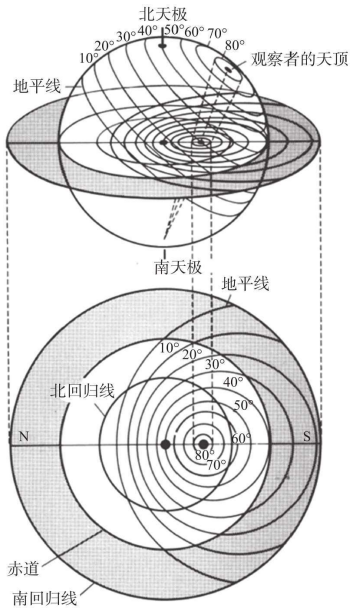


图11.4 等高圈的立体投影。等高圈（顶部）被投影到经过天球赤道的水平面上，正如一个位于南天极的观察者所看到的那样。这些等高圈和方位角线是星盘的“倾盘”的主要特征。最初发表于J.D.North , Chaucer's Universe , p.53。

- a 马（一个一端为马头的楔子）
- b 尺

c 网盘

d 星指针

h 黄道圈

k 黄道各宫的分隔线

m 倾盘

r 等高圈

s 天顶

t 等方位角线

v 地平线

w 北回归线

x 赤道

y 南回归线

C 母盘

G 小时角度线

H 照准仪（带有视孔）

J 钉

虽然天文仪器和天文数据表对于从事数理天文学是必不可少的，但仅有它们还不够。所需的第三个要素是天文学理论。天文表所附的说明或许可以使我们瞥见其理论基础，但很不充分而且含糊不清。数据和计算背后的数学模型需要由理论天文学论著来给出，而这些论著同样是对希腊和阿拉伯文著作的翻译。1137年，塞维利亚的约翰（John of Seville）把法加尼的托勒密天文学基础手册译成了《天文学入门》（*The Rudiments of Astronomy*）。到了12世纪下半叶已能见到萨比特伊本·库拉、托勒密等人更为专业的天文学著作：托勒密的《天文学大成》两次被译成拉丁文，一次从希腊原文翻译，一次（由克雷莫纳的杰拉德）从阿拉伯文翻译。大约在同一时间出现的占星术文本增强了人们对天文学理论和计算的兴趣。事实上，占星术士对天文学计算的需要以及占星术与医学之间越来越紧密的关联都有助于解释天文学研究的发展。⁽³⁸¹⁾

到了12世纪末，最重要的天文学文本已被译成拉丁文。从此以后，西方天文学史就成了逐渐掌握和不断传播天文学知识的历史，这主要发生在大学中。大学需要教科书，以便为学生讲解复杂的托勒密天文学。像法加尼的《天文学入门》这样的导论著作当然可以用，但大学教师很快就写出了自己的教科书。最早也最为流行的一本是萨克罗伯斯科的约翰尼斯（即霍利伍德的约翰 [John of Holywood]）所著的《天球论》。该书大约在13世纪中叶写于巴黎，后不断被评注，直到17世纪一直被用作大学教科书，包含了对球面天文学的初步讨论和对行星运动的简要评论。例如，萨克罗伯斯科描述了太阳沿黄道以大约每天1度的速度自西向东运动。他指出，除太阳外每颗行星都沿一个本轮运行，而本轮又沿一个均轮运行，并且解释了如何用本轮-均轮模型来解释逆行。他还把月食和日食分别归因于地球和月亮投下的阴影。其行星天文学基本上只有这些内容。⁽³⁸²⁾

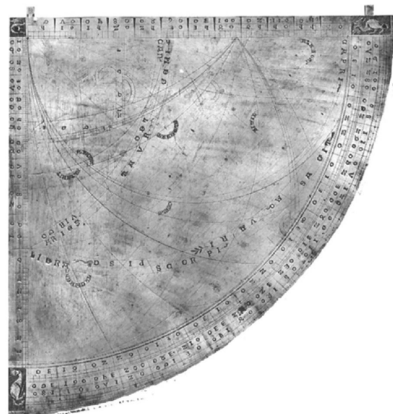


图11.5 犹太人普罗法修 (Profatius Judaeus) 的“新四分仪”——14世纪用来测量高度的典型天文学仪器。对各种中世纪四分仪包括默顿仪器的描述见R.T.Gunther, *Early Science in Oxford*, 2: 165—175。

萨卡罗伯斯科的《天球论》显然只是为了提供最基础的天文学知识。而此后不久，一位佚名作者（可能是巴黎大学教师）写的《行星理论》(*Theorica planetarum*) 则把行星天文学讨论提升到了高得多的水平。《行星理论》就每颗行星概述了基本的托勒密理论，并且配上了几何图表。例如，太阳沿黄道的运动被解释为沿一个偏心均轮以每天59分8秒（略小于1度）的速度自西向东匀速运动。与此同时，这个偏心轮被恒星天球带着以每天一圈的速度自东向西均匀旋转。在外行星——火星、木星和土星——模型中，行星P（图11.6）沿本轮自西向东均匀运动，而本轮中心则沿均轮作方向相同的运动。本轮中心沿均轮的运动相对于偏心匀速点Q是均匀的；均轮中心位于偏心匀速点和地心的中点。(383) 《行星理论》似乎很快就成了天文学理论的标准教科书，它使托勒密的数学模型牢牢确立了自己的地位，并且确定了沿用数个世纪的天文学术语。

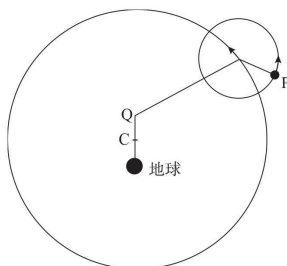


图11.6 《行星理论》描述的一个外行星模型

13世纪的《行星理论》并没有介绍托勒密天文学中的定量内容以及实际进行天文学计算的方法。《托莱多星表》(*Toledan Tables*) 承担了这一功能，大约1275年以后则由《阿方索星表》(*Alfonsine Tables*)，在卡斯蒂利亚国王阿方索十世 [Alfonso X] 的宫廷中完成) 承担，《阿方索星表》常常附在《行星理论》后面。在16世纪遇到新的竞争者之前，《阿方索星表》(图11.7) 一直是从事数理天文学的标准指南。(384) 这些翻译过来的星表是定量天文学知识的宝贵财富，但它们是在更早的时候编的，编制地点也不是现在应用它们的那些地方，因此需要对其加以修正。马赛的雷蒙德 (Raymond of Marseilles) 和切斯特的罗伯特 (Robert of Chester) 等一些12世纪学者做了这项工作。他们的工作代表了一种真正的西方数理天文学传统的开端。

图11.7 《阿方索星表》中关于水星的一页。哈佛大学霍顿图书馆，fMS Typ 43, fol.46r (约1425年)。

虽然受过大学教育的人往往已经有了一些基础的天文学知识，但还十分缺乏由《托莱多星表》、《阿方索星表》甚至是《行星理论》所代表的高级天文学知识。大学授予艺学位时很少要求具备天文学知识，虽然时常也会有一些天文学教学（通常是关于《行星理论》的讲座，偶尔是关于《天文学大成》的讲座）。其结果是，在不同的时间和地点，少数有才能的天文学家变得越来越有造诣，比如他们有足够的知识在当地重新计算天文表，而且这样的人越来越多。到了15、16世纪，雷吉奥蒙塔努斯和哥白尼等天文学家将从这一中世纪传统中脱颖而出。(385)

如何将托勒密的数理天文学与宇宙论思考调和起来，这个问题依然存在。伊本·海塞姆和伊斯兰马拉盖学派的成员们都曾为此殚精竭虑（见第八章）。对天文学家而言，托勒密天文学中的偏心圆和本轮与亚里士多德的同心球和自然哲学原理似乎并不相容；这个问题的重要性可见于阿威罗伊对托勒密天文学诸多方面所作的攻击。从定量观点来看唯一获得成功的体系，从物理学或哲学的观点来看却令人怀疑。在这个问题上，13、14世纪的学者们或是探讨了不同理论主张的地位，或是寻求妥协的立场，为此有过相当大的争论。必然要求定量结果的数理天文学家不得不保留托勒密模型。但是如何将托勒密的数学模型与亚里士多德的宇宙论原则相调和呢？



图11.8 一位正在用星盘观测的天文学家。巴黎兵工厂图书馆，MS 1186, fol.1v (13世纪)。

一个被广泛接受的答案是托勒密体系的“物理天球”（physicall sphere）版本。它由托勒密在其《行星假说》中最先提出，后来被人遗忘，直到伊本·海塞姆在11世纪将其恢复（图11.9）。该模型于13世纪第一次出现在西欧。据目前所知，在西方学者中，罗吉尔·培根在13世纪60年代的著作中第一次对该体系作了详细讨论。自他以后，凡尔登的贝尔纳（Bernard of Verdun）和马尔基亚的圭多（Guido de Marchia，活跃于1292—1310年）等方济各会修士对它产生了一些兴趣。贝尔纳批判了培根的理论，而圭多在其《论行星轨道》（*Tractatus super planetoribium*）

中却为物理天球（他认为流动的）的观念作了辩护，并且经过重要修改将其拓展到所有行星。这种想法在14、15世纪继续吸引着人们的兴趣。到了15世纪，物理天球理论传至维也纳，出现在格奥尔格·普尔巴赫（Georg Peurbach，1423—1461）颇具影响的《新行星理论》（*Theoricae novae planetarum*，1454年出版，此后经常重印）中，该书为天文学的复兴作出了贡献，在15世纪末之前影响哥白尼（1473—1543）的天文学教育。[\(386\)](#)

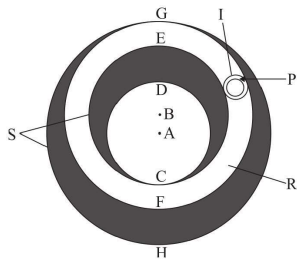


图11.9 伊本·海塞姆关于托勒密均轮和本轮的物理天球模型。增厚的空间S以球面CD和GH为界。A是宇宙的中心，地球就位于这里。以B点为中心的偏心圆环R穿透球体，以表面CE和FG为界。环内有携带着行星P的本轮I。整个球体带着圆环围绕球体的中心A周日转动，与此同时，本轮在行星的恒星周期（该行星绕黄道旋转一周所需的时间）内“滚过”这个圆环，行星则始终沿着旋转的本轮运动。其他每颗行星也都需要一个类似的增厚天球。

占星术

占星术的历史有时会因为在历史学家中流行的一种倾向而受到损害，这种倾向把占星术粗暴地斥为由愚人和江湖骗子所推行的一种原始的、非理性的或迷信的思想。当然，正如中世纪的批评者乐此不疲地指出的那样，的确存在着江湖骗子。但中世纪占星术也有其严肃的学术一面，我们绝不能让自己的态度被今人对它的轻视所影响。中世纪学者是通过中世纪的理性标准和当时所能获得的证据来评判占星术理论和实践的。如果我们希望理解占星术在中世纪的重要性和命运变迁，就必须做同样的事情。(387)

我们不妨先作出以下区分：(1) 占星术作为关于宇宙内部物理影响的一套信念；(2) 占星术作为绘制天宫图、决定良辰吉日之类的技艺。前者是自然哲学的一个可敬分支，其结论很少遭到质疑。而后者却常会受到各种（经验的、哲学的和神学的）反驳，在整个中世纪一直是争论的对象。虽然我们也会涉及第二种意义上的占星术，但我们主要关心的是作为宇宙物理学这个方面的占星术。

有一些令人信服的理由使人相信天界与地界在物理上是相关联的。首先，这种关联显现于一些观测数据：没有人会怀疑天界是地界光和热的主要来源；四季明显与太阳沿黄道的运动有关；潮汐明显与月亮的运动有关；罗盘一旦出现（12世纪末），天极对某些矿物的磁影响就很清楚了。

诸如此类的观察证据也得到了传统宗教信念的支持。认为天界与神有关联以及认识到神在地界施加了影响正是古代宗教的突出特征。在古代的美索不达米亚，人们广泛相信恒星和行星事件是地界事件的预兆（征兆而非原因），在那里，解读预兆成为一种专门的技艺，需要一定的天文学知识。新要素的加入逐渐丰富和改变了这些信念，包括认为一个人受孕或出生时的天界位形能够预言他一生中的某些细节（见第一章）。(388)

在希腊文化中，占星术思想得到了各种哲学体系的支持。在《蒂迈欧篇》中，柏拉图的巨匠造物主明确把产生月下事物的任务交给了行星或行星神，这暗示天界与地界可能持续存在关系。柏拉图还强调了宇宙的统一性，包括整个宇宙（大宇宙）与个人（小宇宙）之间的对应关系。在亚里士多德的宇宙中，不动的推动者不仅是天球运动的来源，而且是月下运动和变化的来源。在讨论气象学现象时，亚里士多德主张地界“与上面的[天界的]运动有某种连续性；因此它的所有力量都源自这些运动”。他还在别处把季节变化以及地界的所有生灭都归因于太阳沿黄道的运动。最后，斯多亚派似乎也主张和捍卫占星术科学，他们认为宇宙是一个以统一性和连续性为特征的主动的有机论宇宙。于是我们应当清楚，物理学或宇宙论形式的占星术是对天与地之间的因果关联所作的经验和理性研究。几乎任何古代哲学家都认为，否认这些关联的存在是愚不可及的。(389)

托勒密便是一个极好的例子。这不仅因为他完整而清晰地论述了这个问题，而且因为他对伊斯兰和西方的占星术传统都产生了巨大影响。在其占星术手册《占星四书》（*Tetrabiblos*）中，托勒密承认占星术的预言无法与天文学证明的确定性相比，但他断定天界力量的存在性和一般占星术预言的有效性。他指出，任何人都能明显看到，

从永恒的以太物质中散发出的某种力量……弥漫于地球周围的整个区域。……因为太阳……总是以某种方式作用于地界万物，不仅一年四季的变化引起了动物的繁衍、植物的生长、水的流动和物体的变化，而且太阳的每日转动也提供了热、湿、干、冷，它们均以规则秩序排列，符合各自相对于天顶的位置。月亮也……将其影响大大施加于世间万物，因为其中大多数事物，无论是有生命的还是无生命的，都与之共感（*sympathetic*）且随之变化而变化。不仅如此，恒星和行星在天空中的通路往往暗示着空中的冷热风雪等情况，地界事物也相应受到影响。

如果了解这些影响并且掌握了天界的运动和位形，占星术士就能预言各种自然现象：

于是，如果一个人确切地知道所有恒星、太阳和月亮的运动，……如果之前的持续研究使他能够一般地区分它们的本性……；并且根据这些数据，如能通过成功的猜想，科学地确定所有因素结合产生的独特性质，那么在任何情况下，有什么能阻止他根据当时现象之间的关系说出空气的特点，比如是较热还是较湿呢？关于某个人，他为何不能从其出生时的气氛察觉出其性情的一般性质呢？比如其身体如何如何、灵魂如何如何。他为何不能运用这一事实——如此这般的氛围与如此这般的性情合拍，因此有利于幸福，而另一种气氛与之不合拍，因此会导向损害——来预知偶然事件呢？(390)

希腊化哲学以及后来的伊斯兰和基督教传统中也出现了某种反占星术情绪。但攻击的目标并不是占星术对天界影响之真实存在的确信，而是决定论的威胁和（为一些教父所反对）把神性赋予恒星和行星的做法。在基督教世界，最有影响的观点来自奥古斯丁（354—430），他把庸俗的占星术斥为一种骗术。但他最关心的是严肃的占星术理论所具有的宿命论或决定论倾向。无论如何，必须保护意志自由，否则就不存在人的责任了。奥古斯丁经常诉诸“孿生子问题”（并非他的发明），指出孿生子是在同一瞬间受孕并且几乎同时出生的，但其命运常常大相径庭。但奥古斯丁却为物理影响的可能性打开了大门，只要认为这种影响仅仅作用于物体。他写道：

如果仅就物理差异而言，认为存在着星辰〔即恒星〕的某种影响，这并非完全荒谬。我们看到，一年四季随着太阳的接近和远离而变化。随着月亮的盈亏，我们看到某些事物在生长和萎缩，例如海胆、牡蛎以及神奇的潮汐。但意志选择并不受星辰位置的影响。（391）

奥古斯丁等教父对占星术的反对有助于在中世纪早期形成一种敌视占星术的气氛。中世纪早期文献每每会谴责天宫图占星术，但往往也承认天界的力量及其对各种地界现象的影响是真实存在的。（392）

到了12世纪，随着柏拉图主义哲学的繁荣以及希腊和阿拉伯占星术著作的重新获得，基督教世界对占星术重新产生了兴趣，对其学说有了更多的赞成。当然，有关占星术决定论的任何主张仍然是禁忌，但断言星辰的影响实际存在以及可能作出成功的占星术预言，如今已变得司空见惯。例如，圣维克托的于格（Hugh of St. Victor，卒于1141年）在颇具影响的《训导》（*Didascalicon*，写于12世纪20年代末）一书中对占星术的“自然”部分表示认可，这个部分讨论了物理事物的“性情或‘体质’，例如健康、疾病、暴发、平静、生产能力和不育，它们随着星辰的相互排列而改变”。12世纪末或13世纪初的一部佚名著作指出：“我们既不相信恒星或行星的神性，也不崇拜它们，但我们信仰和崇拜它们的创造者，那个全能的上帝。不过，我们的确相信全能的上帝赋予了行星以力量，古人曾误以为这种力量来自星辰本身。”12世纪的另一位作者在进行讨论决定论问题时写道：“星辰……能产生拥有财富的天资，但产生不了拥有财富的事实”。（393）

从阿拉伯文和希腊文翻译的占星术著作对于这种新态度的形成至关重要。最重要的著作是托勒密的《占星四书》，译于12世纪30年代；阿布马沙尔（Albumasar）的《占星学导论》（*Introduction to the Science of Astrology*），该书在12世纪三四十年代被两次译出；此外还有各种占星术小册子以及亚里士多德讨论天界影响的著作。《占星四书》为占星术信念作了辩护，还介绍了一些专门的占星术原理。例如，它讨论了不同行星对于地界的特定影响：太阳造成热和干，月球主要带来湿，土星主要造成冷但也造成干，木星造成热和适度的湿。行星雌雄不一，影响有利有弊。《占星四书》还根据行星与太阳的几何关系（它们的“星位”）解释了行星的力量如何被增强和减弱。它为黄道各宫指定了具体的性质，并且通过地球上的不同地区与控制它们的行星和黄道各宫之间的“熟悉”或共感解释了居住在不同地区的人的一般特质。（394）

阿布马沙尔《占星学导论》的贡献在于详细阐述了托勒密《占星四书》等占星术文献（包括波斯和印度文献）中的占星术原理，特别是通过将传统占星术知识与亚里士多德自然哲学整合在一起而使占星术建立在恰当的哲学基础之上（图11.10）。实际上，这意味着采用亚里士多德关于质料、形式与实体的形而上学，承认他所说的天体是地界一切运动的来源和生灭的动因。通过行星的影响，形式被加于四元素，产生出日常经验物体；行星位形的变化带来了永无休止的成住坏灭。亚里士多德对生灭的解释基本上诉诸太阳沿黄道的运动；而阿布马沙尔（遵循着悠久的天文学传统）在赋予太阳优先性的同时，也把其余行星及其与太阳和黄道各宫的几何关系纳入了因果图景。（395）



图11.10 阿拉伯占星学家阿布马沙尔，可能拿着他的《占星学导论》。巴黎国家图书馆，MS Lat.7330，fol.41v（14世纪）。

在12世纪，亚里士多德本人著作的重新获得进一步促进了占星术的亚里士多德化。在13世纪，占星术信念得以确立，成为中世纪标准世界观的一部分。占星术还与医疗活动密切相关：中世纪后来那些有名望的医生无法设想没有占星术也能成功地进行医疗。⁽³⁹⁶⁾ 哲学家和神学家继续对占星术的决定论感到忧虑（它出现在1277年大谴责中），占星术士仍然经常被斥为江湖骗子。不过，即使是占星术最激烈的反对者也愿意承认天界的影响是实际存在的。尼古拉·奥雷姆写了好几本书来攻击占星术，但他也承认，涉及大规模事件，如“瘟疫、老死、饥荒、洪水、大战、王国兴衰、先知的出现、新宗教以及类似变化的那部分占星术……能被充分认识，不过只是就一般情况而言。尤其是我们无法知道在哪个国家、哪个月、通过何人或者在什么情况下会发生如此这般的事情。”至于天界对健康和疾病的影响，他说：“对于来自太阳和月球运行的影响，我们可以知道一些，但除此之外我们知之甚少甚至一无所知。”作为自然哲学一个方面的占星术一直繁荣到17世纪以后。⁽³⁹⁷⁾

地球表面

我们将在第十二章认真考察地界的自然现象。这里我们只涉及月下区的各种宏观特征，它们与本章讨论的更大的宇宙论议题有关。

从月亮天球往下走便进入了地界。这里是四元素的区域，它们（在理想化的模型中）分布在一些同心球层中：首先是火，然后是气，接着是水，最后是中心的土。火与气本性为轻，自然会上升，水与土本性为重，自然会下落。在太阳和其他天体的影响下，这些元素不断相互转化。例如水在我们所谓的蒸发过程中变成气，反过来，气也可以变成水而产生雨。

彗星、流星、彩虹和闪电等其他各种气象学现象被认为发生在火球层和气球层。彗星被认为是大气现象，是从土球层〔即地球〕升入火球层的一种干热呼气的燃烧。一般认为，彩虹是太阳光受到云中水滴反射的结果。各位作者还把光的折射引入了这一过程。14世纪初，弗赖贝格的狄奥多里克（约卒于1310年）拓展了格罗斯泰斯特和罗吉尔·培根所作的分析，用盛满水的玻璃球做了实验，发现一次虹的颜色是太阳光在构成云层表面的无数水滴中发生两次折射和一次内反射的结果（图11.11）。大约在同一时间，与狄奥多里克同时代的穆斯林、马拉盖学派成员卡迈勒丁·法里西提出了同样的理论（第八章）。(398)

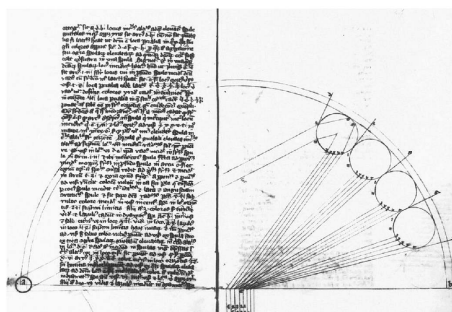


图11.11 弗赖贝格的狄奥多里克的彩虹理论。太阳在左下方，一组水滴在右上方，观察者位于下方中央。该图旨在显示单个水滴中的两次折射和一次内反射（见最上方水滴）如何产生了观察到的色彩图样。巴塞尔大学公共图书馆，MS F.IV.30, fols.33v—34r（14世纪）。

万物的中心是地球。这一时期的所有中世纪学者都认为它是球形的，古人对其周长的估算值（约252000斯塔德）广为人知且被普遍接受。大块陆地通常被分为海洋所包围的三大洲——欧洲、亚洲和非洲，有时还加上第四个大陆。除了这些基础知识，人们对地球的表面特征及其位置关系的了解就因时间、地点和个人情况而异了。

在中世纪，地理学知识以多种形式存在，我们必须小心不要沉湎于现代倾向，把这些知识完全等同于地图或类似地图的心理图像。(399) 中世纪的人对本地区当然有一手的经验知识，关于遥远地区的知识得自形形色色的旅行者：商人、工匠、劳工、朝圣者、传教士、武士、游吟诗人、游学者、市政官员、教会职员、甚至是逃亡者和无家可归者。对于有幸能看到藏书的极少数人而言，普林尼的《博物志》和塞维利亚的伊西多尔的《词源》等书籍提供了更多外来的和更大规模的书面地理学知识。普林尼和伊西多尔以“航行记”（periplus，即依次列出沿海岸线航行时所见到的城市、河流、山脉及其他地形特征）的形式提供了大量地理学知识（其中一些是神话）。这些信息通常都伴有有趣的历史、文化和人类学细节。利用更早编纂的一些著作，普林尼和伊西多尔带领读者迅速领略了欧洲和非洲大陆边缘的情况。(400) 中世纪行将结束时，新的旅行文献开始丰富这些知识。

传统文献资料也讨论了气候，它们把地球分成了若干气候带或“气候区”（climes）。一个典型体系中通常有五个这样的气候带：两极附近的两个寒带（北极带和南极带）、分别与之相邻的两个温带以及一个热带，后者横跨赤道并且（根据某些文献的说法）被一个巨大的赤道洋分成两个截然不同的环。热带被认为过于炎热而无法居住，不过有些学者对这种说法表示异议。当然，中世纪的欧洲人认为自己生活在北温带。地球的对面（南温带）是对跖地（antipodes）。至于那里是否居住着对跖人（倒过来走路的人），是一个有争议的问题。

熟悉现代地图的人自然会倾向于用地图坐标把地理学知识从空间上组织起来，从而把地理学还原成为几何学。然而中世纪的人却并非如此，他们大都从未见过地图，更不用说基于几何

学原理绘制的地图了。中世纪的人所作的地图并不一定要用精确的几何方式来描绘图中各种地形特征的空间关系，比例尺的概念几乎还不存在，地图的功能可能是象征、隐喻、历史、装饰或教育等等。例如，13世纪的埃布斯托夫（Ebsterf）地图用世界来象征基督的身体。15世纪的一部手稿把世界分成了三大洲，分别为诺亚的一个儿子所统治。（401）因此，如果我们不愿误解中世纪人的目的和成就，就一定要小心，勿把中世纪的地图看成现代制图的失败尝试。

在数量最多、最有意思、研究也最充分的地图中，最常见的世界地图（Mappaemundi）形式是与伊西多尔有关的T-O地图，它对三大洲——欧洲、非洲和亚洲——作了图示。在图11.12中，插入“O”中的“T”代表将已知陆块分为主要部分的水道（顿河、尼罗河和地中海）：亚洲在地图顶部，欧洲在左下方，非洲在右下方。人们还制作了非图示版本的T-O地图，它偏离了严格的T-O图解，以包含各种地理细节（见图11.13）。另一种常见的地图是把气候带作为组织原则的地带图。（402）

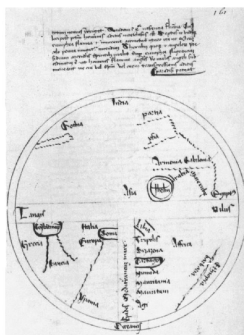


图11.12 一幅T-O地图。巴黎国家图书馆，MS Lat.7676，fol.161r（15世纪）。

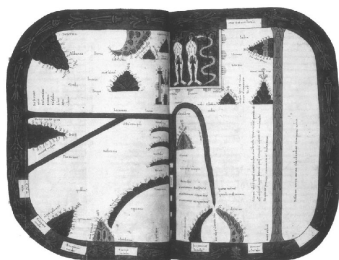


图11.13 一幅修改过的T-O地图——贝亚图斯（Beatus）地图（12世纪初）。第四个大洲在最右侧。伦敦大英图书馆，MS Add.11695，fols.39v—40r。更多讨论见J.B.Harley and David Woodward，eds.，The History of Cartography，vol.1，plate 13。

中世纪制图以波尔托兰海图（Portolan chart）的形式发生了一种数学转向（因此也是向现代制图学的转向），它具体表现了航海者的实践知识，旨在方便航海。这些地图可能是在13世纪下半叶发明的，它们对海岸线作了“写实的”描绘，并且使用了借助罗盘测绘的“等角航线”（rhumb lines）网络，以表示任意两点之间的距离和方向。波尔托兰海图最初被用于描绘地中海，后被用来描绘黑海和欧洲的大西洋海岸线。波尔托兰海图的使用激励了更具冒险性的探险航行，这又反过来极大地扩展了欧洲人的地理学知识。最终，托勒密的《地理学》于15世纪初被译成拉丁文，欧洲人学会了用数学技巧在二维表面上表示球体，绘图学发生了决定性的转变。（403）

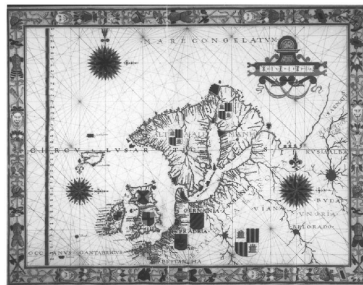


图11.14 一幅由费尔南·瓦斯·多拉多（Fernão Vaz Dourado）绘制的波尔托兰海图（约1570年）。亨廷顿图书馆，HM 41（5）。

如果说制图因其实用性而引人注目，那么我们在本节最后可以考察一个（至少表面上）似乎并无实用性的问题，即地球是否在绕轴自转？如果是，那么会出现什么情况？亚里士多德已经令人信服地提出了相信地球静止的理由；虽然所有中世纪学者都赞同这一点，但还是有人认为关于地球转动的论证值得深入研究。在考察这个问题时，他们得到了古人的支持，因为这种观念在古代宇宙论和天文学文献中从未完全消失：亚里士多德、托勒密和塞内卡都曾作过讨论。在14世纪，让·布里丹和尼古拉·奥雷姆这两位巴黎学者对地球旋转的含意作了最彻底的研究。

布里丹和奥雷姆并没有想过要把地球从宇宙中心移开，他们想到的仅仅是地球绕轴周日旋转。假设这样一种旋转运动的一个明显好处是，每一个天球不必每天都旋转；这意味着用一个较慢的运动取代许多快速运动，这样一种经济性几乎人人都会欣赏。布里丹指出，天文学家观察到的是相对运动而非绝对运动，让地球作周日旋转不会对天文学计算产生任何影响。因此，地球旋转的问题并不能根据天文学来决定，而必须依靠物理学的论证。布里丹为此设计了一个论证，他指出，（在一个无风的日子）从旋转地球表面竖直向上射出的一支箭不会落回出发点，因为它在空中时，下面的地球已经移动了。但既然向上射出的箭确实回到了出发点，我们可以确信地球是静止不动的。（404）

若干年后，奥雷姆对这个问题作了更深入的研究（图11.15）。作为中世纪最敏锐的自然哲学家之一，奥雷姆首先回应了对地球旋转的标准反驳。他指出，我们所感知的只能是相对运动，因此单凭观察并不能解决问题。关于布里丹的箭的论证，他回答说，在旋转的地球上，箭在竖直上升继而竖直下落时也会参与地球的水平运动，因此箭将始终位于射出点上方并最终落回该点。为了支持这一论证，奥雷姆提出了一个船的例子，类似于伽利略在17世纪为运动的相对性辩护时所举的例子：

这种情况似乎是可能发生的，因为如果一个人在一艘向东疾驶的船上而不知道这种运动，并且沿着船桅直着向下伸出手去，那么在他看来，他的手正在作直线〔向下〕运动；因此根据这种观点，在我们看来，直着向下或向上射出的箭也会发生同样的情况。在如此运动着的船上可以作各种运动，比如水平的、十字形的、向上的、向下的以及各个方向的，这些运动与船静止时的运动看起来完全相同。于是，如果船上的人向西运动，速度慢于船向东运动的速度，那么他自以为是在向西运动，而实际上却是在向东运动。同样，在前面的例子中，所有运动看起来和地球静止时是一样的。



图11.15 奥雷姆。巴黎国家图书馆，MS Fr.565，fol.1r（15世纪）。图中巨大的仪器是一个浑天仪，一种对黄道、天赤道和其他天界的圆作物理表示的教具。

奥雷姆进而指出，可以把《圣经》中那些似乎教导地球不动的说法解释成《圣经》文本所作的一种迁就，使之“符合大众语言的习惯用法”。⁽⁴⁰⁵⁾ 在反驳了对地球运动的反对意见之后，奥雷姆最后用一组论证来支持地球运动（而不是整个天界运动）的经济性。

对于地球绕轴旋转，这是一个强有力的、（对于我们这样的哥白尼主义者来说）令人信服的论证。但它能说服奥雷姆的同时代人吗？不能；事实上，它似乎也无法让奥雷姆本人信服。奥雷姆的论证代表了他关于地球运动所能构造的最好的哲学论证或理性论证，但神的全能教义使它至多也只是一个或然论证，它不能对上帝的创造自由加以限制；因为我们知道，上帝偏爱的世界也许并不经济。因此，奥雷姆最终接受了地球静止不动这一传统观点，他引用《诗篇》93：1中的话来支持它：“神以威严为衣，以能力束腰，世界就得以坚立，永不动摇。”⁽⁴⁰⁶⁾ 《圣经》中的这句话似乎不再（像其他说法那样）服从《圣经》迁就大众语言的原则。

历史学家一直不确定奥雷姆的这种明显转变应当如何解释。许多人猜测，这也许是因为他发现自己即将面临神学上的麻烦，遂决定放弃以保全自身。事实上，奥雷姆煞费苦心地解释自己的做法，我们肯定应当认真对待他本人的论述。他说其目的是为那些用理性论证责难信仰的人提供一个示范。他为地球旋转这类“违背自然理性”的观念成功地提出了令人信服的哲学论证，这恰恰表明理性论证是不可靠的，因此也表明当理性论证触及信仰时必须谨慎从事。我们永远也无法确知其目的究竟是什么，但我并不认为可以轻率地忽视他本人的说法。⁽⁴⁰⁷⁾

第十二章 月下区的物理学

中世纪物理学并非近代物理学的原始版本，假如我们仅仅将其与近代物理学相比较，将无法对其作出正当判断。两者之间当然有重叠，但中世纪物理学与亚里士多德形而上学和自然哲学密切相关，它更关注我们所谓的“形而上学”或“哲学”的基本议题：关于宇宙的基本原料，元素及其组分，运动和变化的来源，等等。

中世纪自然哲学家以亚里士多德的《物理学》等文本为出发点，致力于澄清含糊不清之处，就文本中难懂或有争议的部分进行论辩，以及对亚里士多德的原理作出原创性的应用或拓展。但需要强调的是，他们绝不像一则广为流传的神话所说的那样是亚里士多德文本的奴隶，而是往往富有才华地阅读和解释亚里士多德及其评注者（包括批判者）的文本，希望在讨论和争论中展示自己的逻辑能力和创造力。中世纪学者固然需要留意一些神学细节，但除此之外，他可以自由地前往理性和经验所导向的任何地方。

质料、形式和实体

但我们应当首先放下笼统的概括和对中世纪物理学的脸谱化描绘。事实上，这种物理学曾得到扎实的研究，历史上从事它的人毕生为之殚精竭虑。中世纪物理学基本的解释性原理是什么呢？自从亚里士多德哲学在12、13世纪被接受和吸收，物理学的解释性原理就基本上是亚里士多德式的，不过提出这些原理的各种亚里士多德文本中存在着含糊不清、不完整和不一致之处，从而为理论的进一步表达和细节争论留下了充分余地。我们先来简要回顾亚里士多德自然哲学的基本内容。(408)

根据亚里士多德的说法，地界的所有物体（亚里士多德称之为“实体”）都是形式与质料的复合。带有个体事物各种属性的形式是作用者，质料则是形式的被动接受者，形式与质料不可分地结合成一个具体的有形物体。这里的物体如果是一个“自然”物（与工匠生产的人工物相反），则拥有一种本性（本性主要由形式决定，其次由质料决定），这种本性使物体倾向于作某些种类的行为。于是，火自然会发热，石头（如果从自然位置上移开）自然会下落，婴儿自然会长大成人，橡子自然会长成橡树。我们是通过长期不懈地观察而觉察出这些本性的。由于本性是一切自然变化的决定性因素，所以自然哲学家必然对它有极大兴趣。(409)

亚里士多德的中世纪追随者在思索这一方案时确定了一种形式——一种与本质属性相联系，另一种与偶然属性相联系。使一个事物是其所是的那些规定性特征由所谓的“本质形式”（substantial form）给出。本质形式与毫无属性的原初质料相结合，遂使实体得以产生或存在，并赋予实体以属性，使之是其所是。然而除了本质属性，每一个实体还有偶然属性，它与“偶然形式”（accidental form）有关。于是，一只家狗可以短毛或长毛，瘦或胖，友善或凶狠，讲卫生或不讲卫生，但它仍然具有使我们能够准确无误地判定它是一条狗的（由本质形式提供的）那些特征。

亚里士多德的元素理论是其形式、质料和实体理论的极好例证。亚里士多德接受了柏拉图和前苏格拉底哲学家等前人的观点，认为我们在日常经验中所熟知的材料或实体并不单纯，而是很复杂。也就是说，月下世界的可感物体是复合物，可以还原为一些基本的“根”或本原，即所谓的“元素”。亚里士多德采用了恩培多克勒和柏拉图所列的土、水、气、火四元素，并认为这些元素以不同比例结合在一起，形成了一切常见实体。亚里士多德同意柏拉图的看法，认为四元素并非固定不变，而是可以相互转化。至于这种转化是如何可能的，可以由亚里士多德的形式与质料理论来解释。

亚里士多德指出，每一种元素都是由形式与质料结合而成的。既然质料可以接受一系列形式，那么元素就可以相互转化。有助于产生元素（elements）的形式与热、冷、干、湿这四种原初性质（即“基本”[elemental]性质）有关。原初质料被赋予冷和干便产生了土，被赋予冷和湿便产生了水，如此等等。但这种情况并不是静态的，如果一块土元素中的干性由于某种动力的作用而屈服于湿性，则这块土元素将停止存在，被一定量的水元素所取代。亚里士多德认为，这些转变永远在发生，所以元素永远在彼此转化。事实证明，这种变化可以解释我们所熟知的许多现象，我们如今把这些现象与化学和气象学相联系。(410)

在阿拉伯世界，阿维森纳（伊本·西纳，980—1037）和阿威罗伊（伊本·鲁世德，1126—1198）对质料-形式理论作了详细阐述，对西方产生了深远影响。这两位伊斯兰评注家认为，不可能把基本形式直接赋予原初质料而得到元素，而是需要一个中间步骤，先把三维性赋予原初质料。为此，他们提出了“有形形式”（corporeal form）的概念，必须先把它赋予原初质料以产生一个三维体。然后，当这个三维体（一种次级质料）获得四元素的形式时，元素就产生了。有形形式的观念后来传到了基督教世界，在那里颇具影响也广受争议。我们已经看到，罗伯特·格罗斯泰斯特接受了它，把有形形式等同于光。(411) 中世纪伊斯兰和基督教世界的亚里士多德经院评注者发现亚里士多德的质料-形式理论中还有更多需要应对的问题，但这些基本内容对我们来说已经足够了。(412)

结合 (combination) 与复合 (mixture)

质料、形式和实体的理论可以适用的一类非常重要的现象是我们今天所谓的“化学结合” (chemical combination) 现象。根据亚里士多德的说法，我们在现实世界中碰到的所有实体都是由四元素组成的复合物 (compound)，因此，这类“化学结合”现象的重要性是显然的。难怪亚里士多德会探究化学结合的本性以及原有成分在复合物中的地位。他区分了机械聚集 (mechanical aggregate) 与真正的混合 (true blending)。机械聚集是指两种实体的微粒紧密排列在一起，但并未失去各自的特性；真正的混合则是指各种成分混合成一种同质的复合物，在其中原有的本性已经消失。亚里士多德把后者称为“复合” (mixt) 或“复合物” (mixture) (我将用拉丁词 *mixtio* 表示复合过程，用 *mixtum* [复数为 *mixta*] 表示复合的产物，以保留亚里士多德所理解的专业含义)。他认为正是后一种结合适用于元素的复合。

根据亚里士多德的说法，在复合物中，诸成分的各自本性被渗透在复合物最小部分中的一种新的本性所取代。复合物的性质代表着诸成分性质的平均。例如，倘若把一个湿的元素和干的元素 (比如水和土) 结合在一起，由此产生的复合物的干或湿将介于干湿两极之间，干湿程度由这两种性质的相对多少来决定。虽然原有元素在复合物中实际上已不存在，但亚里士多德暗示，它们仍然维持着虚的存在或潜在的存在，从而能够产生某种持续影响。 (413)

亚里士多德的讨论为其评注者提出了若干挑战。其中一项挑战是用质料和形式的语言和概念框架重新表述结合或复合的理论，因为亚里士多德的表述中并未出现那些术语。在此过程中，需要研究复合物新的本质形式是如何从其构成元素的形式中产生出来的。另一个极为重要的问题是确定原有元素的形式在何种意义上继续存在于复合物之中。既然我们承认当复合物被摧毁时，构成复合物的诸元素将重新出现，那么它们似乎显然以某种方式留存在复合物之中。关于这些问题的争论变得极为复杂，我们这里只能简要说几句。

每个人都同意，组成元素的本质形式被复合物的一种新的本质形式取代了。但这是如何发生的呢？这个问题在亚里士多德的评注者中引起了复杂的争论，但通常的解决方案是援引更高级的力量，如天界的力量或灵智，甚至是上帝本身，由其负责在恰当的时机把新的本质形式注入原初质料。另一个与复合物相关的问题是必须弄清楚，诸元素是如何以潜在的或虚的方式隐藏于复合物中并伺机显示自身的。这也成为中世纪晚期自然哲学家们激烈争论的焦点。 (414)

最后要讨论的一个问题与木头、石头、有机组织等有形实体的物理可分性有关。分割过程是否有一个极限？最小部分的属性是什么？最小部分是像原子那样的东西吗？亚里士多德的评注者曾经提出过一种被称为“最小单元” (minima) 或“自然最小单元” (minima naturalia) 的理论。它承认，可分性从原则上讲是无止境的，无论你分割得多么小，都找不到不能继续分割下去的物理理由。但它又认为，每一个实体都有一个最小单元，低于这个最小单元它就不再是该实体了，因为该实体的形式无法在更小的单元中保持。

中世纪还有人试图将最小单元理论解释为原子论的一个变种。的确，原子论和最小单元理论都承认物质的微粒结构，但除此之外它们相差甚远。原子论者所说的微粒是不可分割的最小部分，而中世纪的最小单元却是可分的，尽管继续分割的话它们会失去自身的特性。所有原子的原料都是相同的，仅有大小和形状之别；而最小单元却因所属实体的不同而不同。在原子论者看来，宏观世界中的性质在微观世界里一般并无精确对应：例如，原子论者并不通过花微粒的红色来解释花的红色，而是把性质丰富的感觉经验世界还原为朴素的、缺乏性质的原子 (原子仅由大小、形状、运动、可能还有重量来刻画)。而最小单元理论的拥护者则继承了亚里士多德的方案，给最小部分赋予了它们所属整体的性质：木头的最小单元仍然是木头。 (415)

炼金术

在今天的公众看来，炼金术是冒充内行人从事的一种神秘的荒唐勾当。的确，它有时会表现为一种无所不包的神秘哲学，与炼金术士的精神转变有关。中世纪晚期和文艺复兴时期尤其会把宗教含义强加于炼金术，那时炼金术开始为宗教服务。但是从古代一直到文艺复兴时期及以后，炼金术士所研究的一直是严肃的冶金术和化学技术。我们将只讨论炼金术中的物质理论和实验程序，其目的主要是使贱金属嬗变为贵金属。

关于炼金术的任何讨论背后都萦绕着一个问题：中世纪那些（有文化修养和教养）想必很有才智的人如何可能会认真看待把贱金属变成黄金这样的荒唐行为？这样的愚蠢行为难道不是把他们绝对排除在严肃科学的界限之外，从而超出了本书范围吗？不！恰恰相反。很难想象缺乏我们动植物生理学知识的人 would 怀疑嬗变的实在性。一株植物或一棵树会把水和泥土中的养分变成娇艳的花朵或多汁的果实。还有更不寻常的例子，一只小羊能把水和草变成羊毛和羊肉。与此相比，一种金属嬗变成另一种金属远没有那么难。也有理论为嬗变的可能性提供了支持。亚里士多德曾经宣称，所有物体都有基本的统一性，四元素是原初质料被赋予了冷、热、干、湿四种基本性质中的两种之后形成的产物。只要改变性质，一种元素就可以嬗变成另一种元素。改变元素在复合物中的比例，该复合物就可以嬗变成另一种实体。

历史学家广泛认为，炼金术有希腊起源，它可能发源于希腊化时期的埃及。希腊文本不断被译成阿拉伯文，形成了一种兴盛而多变的伊斯兰炼金术传统。⁽⁴¹⁶⁾ 阿拉伯炼金术著作的作者大都佚名，其中许多人托名于贾比尔·伊本·哈扬（Jabir ibn Hayyan，活跃于9—10世纪，在西方被称为盖伯 [Geber]）。除了盖伯（或贾比尔）的这些著作，穆罕默德·伊本·扎卡里亚·拉齐（约卒于公元925年）所著的《秘密的秘密》（*Book of the Secret of Secrets*）也很重要。大约从12世纪中叶开始，这些混杂的炼金术著作被译成了拉丁文，（到了13世纪中叶）开创了一种富有活力的拉丁炼金术传统。虽然人们广泛相信炼金术士能够把贱金属变成贵金属，但并不是每个人都持有这种信念；阿维森纳以后发展出了一种强大的批判传统，学者们就嬗变的可能性进行了大量争论。

根据源于盖伯著作的一种影响甚广的嬗变理论，所有金属都是硫和汞的复合物。⁽⁴¹⁷⁾ 硫和汞的复合过程被设想成在热的影响下，地球中自然发生的一种成熟或纯化过程。特定金属的出现有赖于影响成熟过程的各种因素，包括硫和汞的纯度和同质性，它们在复合物中的比例以及热度。炼金术士的目标就是缩短和加速这个纯化过程——通过人工方式在短时间内产生在地球内部可能要上千年时间才能自然产生的东西。如果一切顺利，这个过程的目标和终点将是金；不完美或不足则会使其其他某种金属产生出来。

根据盖伯著作中非常显著的另一种理论，实体既包含内在的（或隐秘的）性质又包含外在的（或明显的）性质。比如银外在是冷和干，内在却是热和湿。恰当的炼金术过程能使此前隐秘的热和湿这两种内在性质显现出来，从而把银（外在是冷和干）变成金（外在是热和湿）。然而根据另一种论述，炼金术士的任务是通过剥离其本质形式和偶然形式而把贱金属还原为原初质料，然后加入形式，将其重构为一种贵金属——所有这一切都遵循着恰当的炼金术秘诀。⁽⁴¹⁸⁾

所有相互竞争的理论都同意，嬗变最终必须由“自然”模仿地球内部发生的事情来实现。炼金术士的责任是探明并创造恰当的环境，使自然能够起作用。这件事并不简单，炼金术手册的一个主要功能就是明确规定所需的“实验室”技术，包括煅烧、升华、熔合、蒸馏、溶解、凝结、沉淀和结晶等等（图12.1）。⁽⁴¹⁹⁾

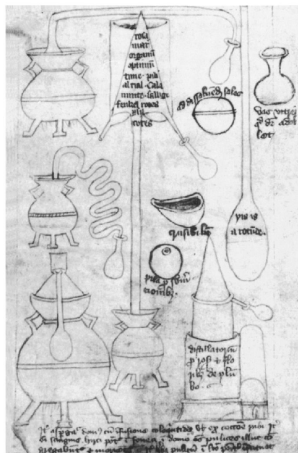


图12.1 炼金术仪器，包括熔炉和蒸馏器。大英图书馆，MS Sloane 3548, fol.25r (15世纪)。

拉丁西方所有中世纪炼金术著作中最有影响的是《完满大全》(*Summa perfectionis*)，作者是原本不为人知的方济各会修士塔兰托的保罗(Paul of Taranto)，但该书却被归于盖伯——其作者显然试图借助盖伯的名声使自己流传后世。(420) 关于这本书，重要的(事实上是革命性的)是，作者采用了一种对元素的微粒解释。这公然违反了标准的亚里士多德元素理论(后者完全反对任何形式的原子论或微粒论)，但却显示了被(也许是虚假地)归于亚里士多德的《气象学》(*Meteorologica*)的影响。(421) 根据保罗的说法，土、水、气、火四元素以微粒的形式存在。例如，土微粒彼此紧密地聚集，形成较大的土微粒。虽然结合很紧密，但原初的小微粒在较大微粒中仍然保持着自己的特性。接着，这些较大的土微粒以各种比例与其他元素的较大微粒紧密聚集，形成金属等物质材料。由于较小微粒在较大微粒中保持着自己的特性，也许需要它们来充当因果解释的第二个层次。某一实体(比如一块金属)的属性既可以归因于原初的小微粒，也可以归因于较大的聚集。如果抛开一些细节，我们这里就有了一种类似于古代原子论的物质理论，不同之处在于，塔兰托的保罗的“原子”并不代表分割过程的结束，它们本身又是由更小的东西复合而成的。

这些内容非常有趣，但只有当我们考察塔兰托的保罗对其理论的辩护时，其重要性才变得明显起来。一个显著的例子便已足够。在为前面概述的两层因果关系理论作辩护时，保罗指出：

[当通过煅烧将金属分解为其基本组分时，]倘若能够完全分解成简单元素，而不是分解成比初级简单物体[亚里士多德的四元素]更近的某些[居间]矿物或金属本原，则金属或诸如此类的物体[暴露于]火时将和其他任何由简单元素构成的东西一样无法由元素恢复，金将无法由金恢复，就像石头或木头无法[由金恢复]一样，尤其是因为火是一种常见的动因，它对所有人和事物的表现都是类似的。但既然这些[金属和矿物]能够和以前一样恢复，所以它们显然只是分解成了自己的某些组分，而不是像上述那些[哲学家]错误断言的那样分解成简单元素或原初质料。

这只是可以进行研究的许多情况之一。重要的是，保罗采用的炼金术活动形式要求通过人为设计的化学实验来确证或反驳炼金术理论。(422)

故事还没有完。塔兰托的保罗的《完满大全》一直到17世纪都很有影响。维滕贝格大学医学教授丹尼尔·森纳特(Daniel Sennert, 1572—1637)公开拥护《完满大全》的微粒论化学及其实验方法论。有证据表明，他的先例影响了罗伯特·波义耳(Robert Boyle)的科学实践。而波义耳无论在理论上还是方法上都是影响17世纪科学的一个领军人物。我想最后还是用纽曼(Newman, 他提出了上述许多论点)本人的话作结：“丹尼尔·森纳特的《论化学论者与亚里士多德主义者和盖伦主义者的一致与分歧》(*De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ad dissensu*)实际上用极有说服力的实验来证明，微观层次物质是微粒的，从而为罗伯特·波义耳及其同胞公然反亚里士多德主义的‘机械论哲学’铺平了道路。”在进一步评论森纳特的实验活动时，纽曼写道：“森纳特的操作虽然看似平常，却为17世纪越来越实验化的微粒论提供了强大基础。”(423) 作为中世纪典型的伪科学，炼金术(和占星术)也许为17世纪的“新”科学作出了很大贡献。

变化与运动

历史学家们经常把亚里士多德宇宙的静态特征与原子论哲学的动态性作对比。他们的想法并不难理解。在亚里士多德的月下区，当运动物体到达自然位置时，自然运动就停止了。当外力不再作用时，被迫运动就会停止。如果可以把所有物体都置于其自然位置并且除去外在推动者，亚里士多德的世界就会完全停止下来。而原子论者的世界则处于永恒的运动状态，各个原子不断地运动、碰撞，在一个永恒的大漩涡中仅仅暂时地聚集在一起。

然而，亚里士多德的宇宙之所以会给我们留下静态的印象，是因为我们只关注一种变化，即位置的变化或“位置运动”（local motion）。⁽⁴²⁴⁾ 如果透过表面深入去看物体的本性而不是物体的位置，亚里士多德宇宙真正的动态性就会彰显出来。对亚里士多德而言，自然事物总是处于一种流变的状态，从潜能向现实的转变是事物本性的一部分。这最明显地表现在生物界，生长和发育在那里是不可避免的，而亚里士多德的生物学研究有力地影响了他的整个自然哲学。亚里士多德认为本性是一切自然物变化的内在根源，这种定义或许有生物学的起源，但也适用于有机界和无机界。于是，亚里士多德自然哲学的核心研究对象就是以各种形式和现象表现出来的变化。亚里士多德在《物理学》（第三卷）中直截了当地说，如果不了解变化，就不了解自然〔或本性〕。⁽⁴²⁵⁾ 如果说充满亚里士多德宇宙的物质作为整体似乎偏爱静止而不是运动，那么在表面之下，它们正在发生剧烈变化。

亚里士多德及其中世纪追随者确认了四种变化：（1）生灭；（2）质变；（3）增大和减小；（4）位置运动。当个体事物（即实体）产生或不复存在时，就会出现生灭。质变指性质的变化，如物体从冷变热。增大和减小指量的变化，即大小方面的变化，比如在稀释和浓缩过程中那样。位置运动指位置的变化，17世纪的科学家将位置变化提升到了在亚里士多德物理学中并不具有的核心地位。

因此，当我们考察亚里士多德的位置运动理论时，我们只是在讨论其变化理论中的一个方面。亚里士多德及其评注者感兴趣的是一般意义上的变化，位置运动只是若干种变化之一，而且决不是最基本的。如果我们牢记这一事实，就会避免很多混乱。如果从现代动力学的立场来看，亚里士多德和中世纪运动理论的一些特征似乎显得古怪而特殊，但如果从它们试图回答的问题来看，这些特征就会显示出完全不同的样子。

这使我们必须面对一个重要而困难的方法论问题。处理中世纪运动理论的惯常做法是把近代动力学的概念框架追溯到中世纪，并通过它来考察中世纪的发展。这种做法的显著优点在于使我们始终有熟悉的思想基础，缺点是只关注与近代动力学的某个片断相似的那些中世纪发展。另一种做法是采用一种中世纪视角，这种做法的显著优点是能够忠实于我们试图理解的思想体系，但实际上几乎无法实现。中世纪运动理论的思想框架是一片概念丛林，只有那些坚忍不拔的行家里手才能穿越，而且这段从21世纪出发的旅途绝不可能朝夕至。在这种情况下，大多数中世纪科学史家选择站在17世纪或21世纪的安全距离远远注视这片丛林，这总好过对它不闻不问。我本人的观点是必须达成某种实事求是的妥协，在古今之间努力找到一条中间路线。接下来我将沿几条较为安全的路线引领读者进入这片中世纪丛林，使其对这块土地的面貌有所认识。我们还要考察对后来产生重要影响的某些中世纪成就，努力帮助读者把握这些发展所处的中世纪框架。

运动的本性

古代或中世纪的自然哲学家在关注某个研究领域时，首先想知道的是有哪些（与研究相关的）事物存在。这个问题涉及宇宙中存在的东西。这个问题一旦解决，他便可以转而研究其他问题，比如存在者的本性是什么？它们有哪种类型的存在？存在者如何变化？如何相互作用？我们如何知道它们？如果研究对象是运动，则首先要弄清楚运动是否存在，如果存在，那么运动到底是什么？

亚里士多德对这个问题的处理模糊不清，他的评注者不得不对许多地方反复琢磨。在伊斯兰世界，阿维森纳和阿威罗伊这两位伟大的亚里士多德评注家都参与了争论。在西方，大阿尔伯特重新提出了这个问题。这里我们无法就这场太过技术性的争论进行深究，不过我们可以提到13世纪末出现的两种主要观点以及用来评判这两种观点的一些论证，以勾勒其大致轮廓。其中一种观点后来被称为“流动的形式”（*forma fluens*），它认为，运动并不是一种能与运动物体分离或区分的东西，运动就是运动物体及其相继占据的位置。阿基里斯（*Achilles*）赛跑时，存在的只有阿基里斯和他相继占据的位置，除此之外没有其他任何东西。“运动”一词并不指一个存在的东西，而仅指阿基里斯占据相继位置这一过程。这种观点被阿威罗伊和大阿尔伯特所发展。另一观点被称为“形式的流动”（*fluxus formae*），认为除了运动物体及其相继占据的位置，运动物体中还存在着某种内在的东西，我们可以称之为“运动”。(426)

通过考察关于这两种观点的两项著名论证，我们也许可以觉察到这场争论背后的根据。奥卡姆的威廉（约1285—1347）用严格的逻辑为“流动的形式”作辩护。在他看来，“运动”是一个抽象的虚构词项，它不对应于任何实际存在的东西。奥卡姆并非要否认事物的运动，而仅仅是宣称，运动并不是一个东西。奥卡姆指出，为了说明这一点，可以考虑下面这句话：“一切运动皆由推动者产生。”天真的读者可能以为“运动”这个名词代表着某个实际存在的东西（一个实体或一种性质），因为名词往往起这种作用。但我们可以用另一句话来代替上面这句话，它们表述了相同的运动内容，却蕴含着不同的运动本性：“每一个运动的东西皆由推动者推动。”这里，名词“运动”消失了，随之消失的还有运动是一个实在的东西这种涵义。但我们如何对这两句话以及它们所描述的世界进行选择呢？根据经济性！虽然两句话表达了相同的运动内容（只有被推动者推动，物体才会运动），但运动并非实存物的那个世界要更为经济，因为其中包含的事物较少。因此，运用著名的奥卡姆“剃刀”，我们应当把这个更为经济的世界看成真实的世界，除非有令人信服的理由证明相反观点。(427)

让·布里丹（约1295—1358）基于一种完全不同的考虑而捍卫“形式的流动”观点。在关于亚里士多德《物理学》的评注中，布里丹根据神学教义回答了读者现在已经很熟悉的那个问题——位置运动是否有别于运动物体及其相继占据的位置。布里丹的神学出发点是，上帝如果愿意，可以通过其绝对能力使整个宇宙做旋转运动。布里丹知道这一点是凭借一个原则，即上帝能做任何不包含自相矛盾的事情；此外，1277年大谴责中的一个条目（已经过去了50多年，但仍然要严肃对待，至少在巴黎是如此）明确肯定上帝能做类似的事情，即让整个宇宙沿直线运动。但如果接受“流动的形式”观点，认为运动仅仅是运动物体及其相继占据的位置，那么立即会产生一个严重的问题。亚里士多德是通过包围物体来定义位置的。由于宇宙没有被任何东西所包围（因为任何包围者都要被视为宇宙的一部分），所以宇宙似乎没有位置。但如果宇宙没有位置，那么它显然不会改变位置。而如果宇宙不会改变位置，就不能说宇宙运动了。然而，这个结论与该论证的出发点不相容，即上帝能使整个宇宙做旋转运动，这是无可置疑的。布里丹认为，这个问题的解决方案是对运动采取更广的“形式的流动”观点。如果运动并不仅仅是运动物体及其相继占据的位置，而是运动物体的某种类似于性质的附加属性，那么宇宙即使没有位置也可以拥有运动这种属性，上述困难至少可以得到部分克服。该理论暗示，运动是一种性质或者某种能被当作性质来处理的东西。这种看法在14世纪下半叶的自然哲学家当中很常见。(428)

对运动的数学描述

今天，把数学用于运动无须辩驳。在运动理论中占统治地位的理论力学，根据其定义来看就是数学的。任何了解现代物理学的人都会认为，用数学来研究运动理论似乎是唯一的方式。但也许只有事后从一种现代眼光来看，这一结论才是显然的；在置身于亚里士多德主义传统中的许多人看来，它显得并不合理。我们不要忘了，亚里士多德及其中心世纪追随者认为，[位置]运动只是四种变化中的一种，他们对运动的分析并不只针对位置运动，而是要运用于所有四种变化。我们还要认识到，大多数类型的变化并无明显的数学特征可言。当我们看到健康战胜疾病，美德取代邪恶，和平从战争中出现时，并没有什么数或几何量跃入我们的眼帘。实体的生灭和性质的变化并非明显的数学过程。经过数个世纪的英勇努力，学者们才发现了如何把数学应用于包括位置运动在内的少数几种变化。让我们考察一下这个过程在中世纪的早期阶段。

当然，自然的数学化在古代就有人提出，比如毕达哥拉斯学派、柏拉图和阿基米德等。早期成就主要体现在天文学、光学和平衡科学上（见第五章）。这些领域的成功不可避免地激励了有意将其他学科数学化的人。事实上，亚里士多德在《物理学》中已经开始对运动进行数学分析，可量化的距离和时间被用作运动的度量。亚里士多德提出，两个运动物体中运动较快者在相同时间里走过较长距离，或者走过相同的距离所需时间较短，而运动同样快的两个物体在相同时间里走过相同距离。⁽⁴²⁹⁾比亚里士多德晚一代的数学家皮塔尼的奥托吕科斯（Autolycus of Pitane，活跃于公元前300年）进一步把匀速运动定义为相同时间里走过相同距离的运动。需要注意的是，在这些古代讨论中，距离和时间被当作运动的关键量度，可被赋予数值，但“快度”（quickness）或速度（speed）从来没有取得那种地位，它仍然是一个模糊的、未经量化的概念。⁽⁴³⁰⁾

这种数学分析在中世纪欧洲的影响首先可见于布鲁塞尔的杰拉德（Gerard of Brussels）的工作。他是一位数学家，可能在13世纪上半叶任教于巴黎大学。关于杰拉德简明的《论运动》（*Book on Motion*），对我们来说重要的是，它的内容仅限于我们今天所谓的“运动学”（kinematics），即对运动的数学描述，而不是关注原因的“动力学”（dynamics）。这是一项重要区分（类似于天文学中“工具论”和“实在论”的区分），它将成为我们接下来讨论中世纪运动理论时的一个组织原则。杰拉德对我们的重要性在于他预示了将在拉丁西方发展起来的运动学传统。⁽⁴³¹⁾

这一传统在14世纪的一些逻辑学家和数学家那里繁荣起来，这些学者都与1325年至1350年间的牛津大学默顿学院有联系，包括后来被任命为坎特伯雷大主教的托马斯·布雷德沃丁（卒于1349年）、威廉·海特斯伯里（William Heytesbury，活跃于1335年）、邓布尔顿的约翰（John of Dumbleton，约卒于1349年）和理查德·斯万斯海德（Richard Swineshead，活跃于1340—1355年）等人。首先，默顿学者们明确了隐含在杰拉德《论运动》中的运动学与动力学的区分，指出运动既可以由原因来分析（动力学），也可以从结果来分析（运动学）。默顿学者进而发展出一套概念框架和专业术语从运动学角度来处理运动。这一概念框架包括“速度”和“瞬时速度”概念，两者都被当作可以赋予量的数学概念。⁽⁴³²⁾默顿学者区分了均匀运动（恒定速度的运动）和非均匀（或加速）运动，还提出了一个匀加速运动定义，它与我们的现代定义相等同：如果运动速度在相等时间单位里增加相等的量，则该运动为匀加速运动。最后，默顿学者提出了各种运动学定理，下面我们会考察其中几个。⁽⁴³³⁾

在此之前，我们必须考虑这种运动学成就的哲学基础。古代的运动度量是距离和时间，如今出现速度这样一种新的运动度量，这是需要解释的。毕竟，速度是一个非常抽象的概念。运动的观察者并不一定会想到它，它只能由自然哲学家发明出来并加诸运动现象。这是如何产生的？答案可见于对性质及其强度（intensity）的哲学分析。基本想法是，性质或形式能以各种程度或强度存在：冷或热并非以单一程度存在，从极冷到极热的范围内有一系列强度或程度。此外，形式或性质可以在这个范围内变化，用中世纪的专门术语来说就是，形式或性质可以发生增强（intensification）或减弱（remission）。⁽⁴³⁴⁾当这种对性质及其增强减弱的一般讨论转向位置运动这一特殊情况时（运动被当作一种性质或与性质类似的某种东西），很快就产生了速度概念。运动这一性质的强度——即对运动程度的度量——便是“快度”（swiftness）或（中世纪拉丁术语为）“速度”（velocitas）。于是，运动这一性质的增强和减弱必定被归结为速度的变化。

对性质及其强度和增强的思考促使默顿学者进一步区分了性质的强度和性质的量。我们可以用一个例子来帮助理解这种区分：以热为例，显然一个热的物体可能比另一个物体更热。这时指的是性质的强度，即我们所谓的“温度”。⁽⁴³⁵⁾但我们还有一种热量的观念，即热有多少。

如果我们有两个相同温度的物体，其中一个则是另一个的两倍大，则较大物体显然有两倍的热“量”。对于14世纪的数学家而言，必须对所有性质作类似的分析，它们都既拥有量（性质的多少）又拥有强度（性质的程度）。对于热，我们有温度（强度）和热量（量）；对于重，我们有重量（量）和密度或比重（强度），如此等等。同样的分析可被成功地用于运动吗？的确可以，我们很快就会看到。(436)

默顿学者在性质分析方面的成就很快便传到了欧洲的其他学术中心。在此过程中，几何表示的发展使这种分析得到了丰富和澄清。默顿学者原本只用词语对性质进行分析，就和我们前面的分析差不多。但学者们认识到了几何分析的优点，最终发展出了较为精细的几何表示系统。乔瓦尼·迪·卡萨利（Giovanni di Casali）是最早提出这种系统的学者之一，他是来自博洛尼亚的一名方济各会修士（也曾曾在剑桥待过一段时间），其著作写于1351年左右。在14世纪50年代末，巴黎大学的尼古拉·奥雷姆提出了精细得多的几何分析系统。考察奥雷姆的方案会使我们像其中世纪读者一样深受启发。

第一步是用一条线段来表示性质的强度，这一步对于熟悉亚里士多德（他曾用线来表示时间）和欧几里得（他曾用线来表示数量）的中世纪学者来说并不困难。如果线段AB（图12.2）表示某性质的给定强度，则线段AC表示两倍的强度。这没有什么问题，但还不能使我们走很远。关键在于下一步，即用这样的线来表示基体（subject）上任何一点的性质的强度。取一根受热不均的杆AE（图12.3），使热从一端到另一端均匀增加。在点A或杆的任意位置竖一根垂线，表示该点热的强度。如果（根据我们的假定）温度从A到E均匀升高，则图中的垂线将均匀加长。奥雷姆用一根水平线来代替杆（图12.4），从而使系统变得更为抽象。由此创造了一个一般化的表示系统，其中水平线（即所谓的“基体线”或“广延”）表示某个基体，垂线则表示某种性质在我们选取的任一点所具有的强度。

图12.2 用线段表示性质的强度

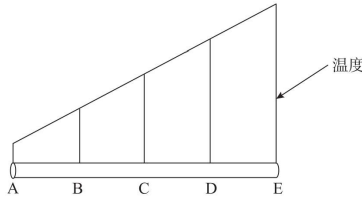


图12.3 一根杆上的温度分布

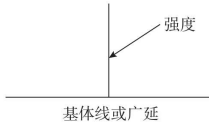


图12.4 奥雷姆表示某种性质在基体上分布的系统

奥雷姆给出的几何表示形式显然是现代图解技巧的前身，其中图形的形状（图12.3）显示了性质沿基体的强度变化。但我们如何从一般性质转到特殊的运动性质呢？一种方式是考虑各个部分以不同速度运动的物体，绕固定一端旋转的杆便是一个很好的例子。在这个例子中，我们可以把杆水平地画出来，在任一点竖一根垂线，表示该点的线速度，便得到了速度在基体上的分布，如图12.5所示。

但还有一种更困难的情形，因为它需要更抽象的处理。假定某物整个参与运动，其各个部分有相同的速度，但速度随时间变化。奥雷姆解释说，要想理解这种情况就需要看到，这里的基体线并非上述例子中某个有形基体的广延，而是位置运动的时间。时间变成了基体，由水平线表示。这便给出了一个原始的坐标系，速度可以作为时间的函数画出来（图12.6）。奥雷姆进而讨论了速度随时间变化的各种构形（configurations）。均匀速度可以表示为一个所有垂线长度都相等的图形，即一个矩形。非均匀速度则需要垂线长短不一。非均匀运动可以分为均匀地非均匀（uniformly nonuniform）运动（即匀加速运动），表示为一个三角形；以及非均匀地非均匀（nonuniformly nonuniform）运动（即非匀加速运动），表示为各种其他图形，其形状取决于非均匀性的特定样式（图12.7）。最后，奥雷姆如何处理前面提到的性质的另一种特征，即性质的总量呢？他把运动的总量等同于走过的距离。他指出，这应由图形的面积来表示。

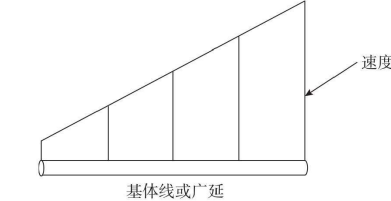


图12.5 绕一端旋转的杆上的速度分布

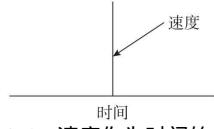


图12.6 速度作为时间的函数

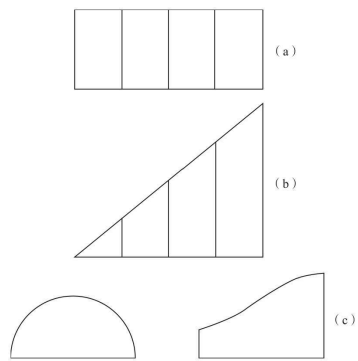


图12.7 对各种运动的表示

- (a) 匀速运动
- (b) 均匀地非均匀运动（即匀加速运动）
- (c) 非均匀地非均匀运动（即非均匀的加速运动）

奥雷姆非常机智地用几何学来表示各种类型的运动。他和他的追随者并不满足于创造出几何工具，而是进而用图解的方式证明了适用于匀速运动或匀加速运动的运动学定理。最重要的情形是匀加速运动，见图12.7（b）。14世纪的学者之所以对这种情形有特殊兴趣，并非因为它被视为真实世界中的某种特殊运动，而是因为它提出了一项重要的数学挑战。让我们考察由此获得的适用于匀加速运动的两个重要定理。

第一个定理已被默顿学者表述过，但没有给出几何证明或图解。它现在被称为“默顿规则”（Merton rule）或“中速度定理”（mean-speed theorem）。该定理试图通过与匀速运动相比较来找到匀加速运动的度量。它声称，做匀加速运动的物体在给定时间内走过的距离，等于以该匀加速运动的中间（或平均）速度作匀速运动的物体在相同时间内走过的距离。用数的语言来表达就是，做匀加速运动的物体在速度从10增加到30的过程中走过的距离，等于以速度20作匀速运动的物体在相同时间内走过的距离。现在，奥雷姆为该定理提供了一个简单而优雅的证明（图12.8）。匀加速运动可由三角形ACG表示，运动的中速度由线段BE表示。于是，与此匀加速运动相对应的匀速运动由矩形ACDF表示（矩形的宽BE是匀加速运动的中速度）。默顿规则说，此加速运动所走过的距离等于此匀速运动所走过的距离。既然在奥雷姆的图解中，物体走过的距离由图形的面积来度量，所以只需表明三角形ACG的面积等于矩形ACDF的面积即可证明该定理。此结论显而易见。(437)

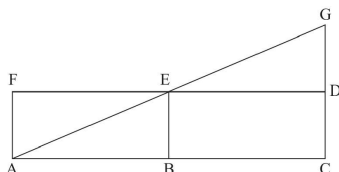


图12.8 奥雷姆对默顿规则的几何证明

和第一个定理一样，第二个定理也旨在通过比较走过的距离来阐明匀加速运动的数学特性。它把匀加速运动在前半段时间所走过的距离与后半段时间所走过的距离相比较，表明后者是前者的3倍。要想用几何方式证明这一定理，只需表明（图12.8），物体在后半段时间BC所走过的距离（即四边形BCGE的面积）是物体在前半段时间AB所走过的距离（即三角形ABE面积）的3倍。此结论同样显而易见。[\(438\)](#)

最后要总结两点：第一，我们必须时刻提醒自己，中世纪的运动学是完全抽象的，很像现代数学。比如它会说，如果存在一个匀加速运动，那么就可以把默顿规则运用于它。从未有任何中世纪学者到现实世界中去确认是否有这种运动的例子。对于这种看似古怪的现象是否有令人满意的解释呢？的确有。鉴于中世纪的技术水平（特别是时间测量技术），显示某一运动是匀加速运动将非常困难。即使在21世纪也可以想象，凭借五金店中的任何工具，要想精确证明一个运动是匀加速运动有多么困难。但也许更重要的是，发展出这种运动学分析的中世纪学者是数学家和逻辑学家。与现代数学家和逻辑学家一样，他们不会想到把自己的工作地点从书房搬到工场去。

第二，由这种纯理智活动产生出了一个新的运动学概念框架和各种定理（如默顿规则），它们在伽利略于17世纪发展的运动学中显得非常突出，并且经由伽利略的工作进入了近代力学的主流。伽利略在《两门新科学》（*Two New Sciences*）中分析匀加速运动时所提出的命题1定理1便是默顿规则（或中速度定理）。认为伽利略对这些14世纪的前驱者一无所知是令人难以置信的。[\(439\)](#)

位置运动的动力学

前面我们已经详细讨论了中世纪的运动学，即试图用数学来描述运动，最后我想简要考察一下中世纪动力学对运动的因果分析。中世纪所有动力学思考的出发点是亚里士多德的一个基本原理：凡运动者皆由推动者推动。我们首先要弄清楚这一原理在中世纪意味着什么，然后看看学者们如何在几个特别困难的运动情形中尝试确认推动者，最后考察学者们是如何尝试对推动者的力与由此产生的运动物体速度之间的关系进行量化的。

读者们应该还记得，亚里士多德把运动分为两大类：自然运动和受迫运动。自然运动是物体朝向其自然位置的运动，它似乎源于一种内在原因或本原，即物体的本性。而沿任何其他方向的运动必定是受迫运动，它源于一个与物体持续接触的外力。粗看起来，这似乎很清楚，但是当中世纪学者试图确认自然运动的推动者，并且面对一个特别棘手的受迫运动情形时，问题就产生了。

亚里士多德在《物理学》中论述自然运动的推动者时游移不定。他先是暗示自然运动可能源于一种内在原因，即物体的本性，但后来又指出物体的本性并非全部，自然运动还需要有一个外在推动者的参与。亚里士多德的含糊不清为其中世纪追随者提出了一个明显问题，他们不得不去探究物体到底是否是由其自身的本性所推动。阿维森纳和阿威罗伊认为这种解释是不可接受的，因为它没有充分区分被推动者（物体）和推动者（物体的本性）。他们发现“形式-质料”的区分似乎是一种恰当的解释，遂提出物体的形式是推动者，质料则是被推动者。在西方，托马斯·阿奎那拒绝接受这一解决方案，他提醒读者，形式与质料无法分离，不能被当作迥异的东西来处理。阿奎那主张（恢复了亚里士多德的一个提议），自然运动的推动者就是最初导致物体离开其自然位置的无论什么东西。此后物体无需推动者，只是依本性而为，即朝着它的自然位置运动。关于这个问题的争论贯穿于整个中世纪，没有哪一种观点取得明显胜利。（440）

一个令人感到棘手的受迫运动特例是抛射体的运动。问题在于抛射体与最初的抛射者（如抛石头的手）失去接触后，为什么还能继续运动下去？亚里士多德把原因归于介质，认为抛射者在投掷抛射体的同时也把产生运动的能力赋予了周围介质；这种能力一部分一部分地传递下去，使抛射体周围总有一部分介质能推动它运动。根据这种解释，显然需要有一个外力与抛射体持续接触。

对亚里士多德解释的第一个主要反驳出自6世纪亚历山大城的新柏拉图主义者约翰·菲洛波诺斯（卒于公元575年以后）所写的亚里士多德《物理学》评注。在他看来，介质是运动的阻碍而不是推动者，他怀疑介质是否可以同时起两种作用。作为一个新柏拉图主义者和坚定的反亚里士多德主义者，菲洛波诺斯广泛批判了亚里士多德的自然哲学，包括“受迫运动需要外在的推动者”这样的观念。相反，他提出无论是自然运动还是受迫运动，所有运动都源于内在的推动者。因此，当一个物体被抛出时，抛射者给抛射体赋予了一个“无形的驱动力”，这个内在的力使抛射体继续运动下去。（441）如果这种回答似乎不大可能是真的，那么请考虑一下生命体的运动，它们显然是由内在的而非外在的力推动的。

虽然菲洛波诺斯提出的被赋予的驱动力有彻底反亚里士多德的根源，但它最终却被中世纪的亚里士多德主义传统所吸收。菲洛波诺斯的亚里士多德《物理学》评注的阿拉伯文译本影响很大，对中世纪拉丁思想似乎也产生了间接影响，尽管传播的细节还有待完善。（442）到了13世纪，罗吉尔·培根和托马斯·阿奎那讨论和拒斥了与菲洛波诺斯的观点类似的理论。在14世纪，方济各会神学家马尔基亚的弗朗西斯科（Franciscus de Marchia，活跃于1320年）以及让·布里丹等人先后为被赋予的力的理论辩护。我们考察一下布里丹的理论版本，它往往被视为该理论最高级的形式。

布里丹用一个新的术语“冲力”（*impetus*）来表示这种内在的被赋予的驱动力，该术语直到伽利略时代仍然是标准术语。布里丹把冲力描述成一种内在的性质，其本性就是推动受其作用的物体运动。布里丹还区分了这种性质与它所产生的运动：“冲力是一种本性不变的东西，不同于抛射体所作的位置运动……冲力可能是一种自然存在的性质，倾向于推动受其作用的物体运动。”在为冲力理论辩护时，布里丹指出磁体也有类似情况，磁体能够吸引铁块一种性质，使之朝着磁体运动。和其他任何性质一样，冲力在遇到反抗或阻碍时也会受到破坏，但在其他情况下将保持其原有强度。布里丹宣称，冲力的强度可以通过速度和物质的量来度量，从而朝着冲力的量化迈出了第一步。他还拓宽了冲力理论的解释范围，使之超出了单纯的抛射体运动，认为天界的运动也可以得到合理解释，即上帝在创世瞬间把冲力注入了天球；由于天界没有阻力，所以冲力不会被破坏，天球将会永恒不变地运动下去（就像观测所表明的那样）。最后，布里丹用冲力解释了落体的加速，即在下落过程中，物体的重量在物体之中不断产生额外的冲

力；随着冲力的增加，落体的速度也增加。(443)

直到17世纪，冲力理论始终是对抛射体运动最重要的解释。此后，一种新的运动理论逐渐被接受，它否认无阻碍的持续运动需要有力的参与（无论是内在的还是外在的）。许多人试图把冲力理论看成沿着近代动力学方向迈出的重要一步。例如，人们经常关注布里丹的冲力（速度 $\times$ 物质的量）与近代的动量概念（速度 $\times$ 质量）之间的相似性。无疑，这两个概念有关联，但我们必须注意，布里丹的冲力是抛射体连续运动的原因，而动量则是运动的量度，只要没有阻力，运动的持续并不需要原因。简而言之，布里丹仍然大致在一种亚里士多德概念框架中工作。这意味着他的世界（或世界观）与17世纪的自然哲学家大不相同，后者基于一种新的运动和惯性观念提出了一种新的力学。

动力学的量化

还有一个问题。是否可能把力、阻力与速度之间的动力学关系加以量化呢？许多中世纪学者认为可以。问题可以追溯到亚里士多德，他作了简要而初步的量化分析，为以下一些命题作了辩护：（落体）重量越大，运动就越快；（落体遇到的）阻力越大，运动就越慢；运动物体越小，在给定力的作用下，物体运动就越快。经过不懈的努力，历史学家从这些说法中成功地总结出了一种数学关系，认为亚里士多德的观点是，速度与力成正比，与阻力成反比。用现代方式来表示就是：

$$V \propto \frac{F}{R}$$

这个简约的关系式无疑有助于经济地传达亚里士多德动力学的实质内容，因此被后人屡屡提起。但它也可能误导读者，我们在使用时必须非常小心。一方面，亚里士多德并没有一种明确的、作为可量化的专业术语的速度概念。另一方面，这个关系式显然不能适用于所有F和R的值。考虑一个静止物体，受到一个力和一个大小相等、方向相反的阻力的作用。常识告诉我们（也会告诉亚里士多德），这时不会有运动产生，但上述比例给出的速度却是1而不是0。

亚里士多德的动力学思想显然会让我们想起运动在真空中发生的情况。如果落体的快慢取决于它所遇到的阻力，那么在真空中，由于根本不存在阻力，所以没有任何东西会阻碍物体的运动。于是，物体将以无限大的速度运动。但那样一来，物体从A点移到B点将无需任何时间，因此物体可同时处于两点，这在物理上是荒谬的。亚里士多德由此得出结论，真空不可能存在。

亚里士多德用他的运动理论来证明真空不可能存在，这招致了约翰·菲洛波诺斯的全面反驳。在回应亚里士多德反对真空存在的论证中的关键假设——即运动速度与介质的密度成反比（因此零密度意味着无限大的速度）——时，菲洛波诺斯指出，我们无法用实验来检验它，因为我们无法确定介质的相对密度。唯一的办法是思考运动的原因，而不是对运动的阻碍。取两个物体，其中一个的重量是另一个的两倍，让它们在同一介质中下落。可以合理地猜测，较重的物体下落给定距离所需的时间将是较轻物体所需时间的一半。现在，这碰巧是一个可以用实验检验的命题。菲洛波诺斯似乎的确做了这个实验，他写道：

我们的观点可以通过更有效的实际观察来确证，而不必诉诸任何种类的语词之争。如果让两个重量相差很大的物体从同一高度下落，你将会看到运动所需时间之比并不依赖于物体重量之比，时间差别很小。因此，如果重量差别并不很大，比如一个是另一个的两倍，则时间将不会有差别，或者根本察觉不到。（444）

这里，我们有了6世纪的一个对伽利略众人皆知的（但不大可能是真的）比萨斜塔实验的真正预示，并且它得出了类似结果。（445）

如果亚里士多德的理论是错误的，那么正确的理论是什么？菲洛波诺斯让读者以如下方式思考下落物体：物体下落的动力因是重量。在无阻力的真空中，决定物体运动的仅仅是物体的重量。因此，较重物体将比较轻物体更快地（即用较少的时间）走过同一段距离。当然，正如亚里士多德所预想的那样，它们都不会以无限大的速度运动。（菲洛波诺斯并没有说，物体在真空中的运动快慢将与物体的重量直接成正比，但他可能愿意假定这一点）。而在介质中，介质阻力使运动减慢了一些，这种减慢的最终结果就是弥合了较重物体与较轻物体的快慢差别，从而产生了上述观察结果。

在伊斯兰世界，阿维帕塞（Avempace，伊本·巴贾 [Ibn Bajja]，卒于1138年）发展并捍卫了菲洛波诺斯的观点，而阿维帕塞又遭到了阿威罗伊的反驳。这场争论经由阿威罗伊传到了西方，14世纪的默顿学者布雷德沃丁对它进行了研究。但在布雷德沃丁那里，情况有所不同。所有前人都主要关注运动的本性和原因，而布雷德沃丁却决定用数学方式来考察这个问题，这意味着他必须从一开始就给出各种可能观点的数学表述。布雷德沃丁确认了三种这样的观点。他虽然用语词而不是数学符号来表达这些观点，但以下公式能恰当地反映他的意图。

1. 第一种理论（无疑是为了代表菲洛波诺斯和阿维帕塞的观点）：

$$V \propto F \cdot R$$

2. 第二种理论（由阿威罗伊的一段话所暗示）：

$$V \propto \frac{F - R}{R}$$

3.第三种理论（代表对亚里士多德观点的传统解释）：

$$V \propto \frac{F}{R}$$

布雷德沃丁对这三种理论一一作出了反驳，因为它们都会导出至少一个荒谬的或不可接受的推论。例如，第一种理论错在与亚里士多德所说的力和阻力各增加一倍时速度不变相矛盾。第二种理论如果正确，那么一切物体将以相同速度运动（要想弄清楚这种论证，我们需要成为一位14世纪的默顿数学家）。第三种理论的错误在于没能预示当阻力大于等于力时，速度将为零。(446)

布雷德沃丁提出了另一种“动力学定律”来取代这些不足信的理论。我们找不到一种简单的现代方法来表述布雷德沃丁的“定律”。如果遵循布雷德沃丁自己的论述，将使我们深陷中世纪的比的复合（compounding of ratios）理论，这不是我们这里能够讨论的。布雷德沃丁想到的数学关系最简单的现代表达方式也许是：根据他的“定律”，随着F/R作几何增加，速度作算术增加。也就是说，要想得到两倍的速度，必须使F/R平方。要想得到三倍的速度，必须使F/R立方，依此类推。或者考虑以下数值的例子：

从第三种理论 $V \propto \frac{F}{R}$ 开始。物体提供的阻力（R）是2，把力（F₁）4和力（F₂）16施加于物体。计算 $\frac{F}{R}$ 的比。

$$\frac{F_1}{R} = 4/2 = 2$$

$$\frac{F_2}{R} = 16/2 = 8$$

那么速度V₂与V₁之比将是多少呢？不是4（2与4相乘得8），而是3（2的3次幂是8）。(447)

关于布雷德沃丁的成就，有四点需要指出。首先，它不像前面三种比例理论那样会得出否定的推论。其次，我们用现代方式所作的表述使布雷德沃丁的“定律”变得更为复杂。我们要知道，在布雷德沃丁所处的中世纪数学传统中，比的复合或增加是通过加法语言来谈论的。因此，我们所谓两个比的相乘用布雷德沃丁的术语来说就是两个比的相加；我们所谓F/R的平方用布雷德沃丁的术语来说就是F/R的两倍。因此，布雷德沃丁不必把F/R的几何增加与速度的算术增加联系起来（就像我们前面那样），而可以仅仅说，要想把速度“加倍”，就必须使F与R的比“加倍”。简而言之，布雷德沃丁并没有提出什么深奥的数学关系，而是（正如一位历史学家最近指出的）提出了“他所能找到的最不复杂的表述”。(448)

第三，事实证明，布雷德沃丁提出的“动力学定律”影响很大。14世纪的理查德·斯万斯海德和奥雷姆出色地揭示了它的含意，直到16世纪，学者们仍在不断讨论这一定律。(449) 第四，无论对布雷德沃丁的成就作何种准确评价，都必须承认他的工作毫无疑问是数学的。诚然，他在反驳各种理论时诉诸于日常经验，但其首要目的显然是满足数学融贯性的标准。简而言之，布雷德沃丁既没有通过实验方法发现和捍卫他的“定律”，也看不出采用实验方法会给他带来什么好处。中世纪学者的任务是提出一套适合分析运动问题的概念框架和数学结构。这肯定是整个事业的第一阶段，中世纪学者出色地完成了它。接下来的任务则是讯问自然，看她是否会接受这一概念框架，这得由未来的学者完成了。

光学

决定在这一章讨论光学（或拉丁基督教世界所谓的“透视学”[perspectiva]）有些随意，因为光学是一门极为广泛的学科，它与许多学科都有联系，包括数学、物理学、宇宙论、神学、心理学、认识论、生物学和医学。但放在这里来谈也不错。（450）

亚里士多德、欧几里得和托勒密的著作主导了关于光与视觉的希腊思想，它们全都被译成阿拉伯文，形成了扎实的伊斯兰光学研究传统。希腊人研究光学现象的各种方法得到了认真对待、捍卫和拓展。但伊斯兰光学的主要成就在于将这些分离的、不相容的希腊光学传统成功地整合为一种全面的理论。

希腊光学思想大都局限在很窄的范围内，由一套较窄的标准所引导。亚里士多德主要关注光的物理本性以及观察对象与观察者眼睛之间视觉接触的物理机制，对于光和视觉的几何学只是略作提及。在亚里士多德的光学理论中，无论是数学分析还是解剖学或生理学问题都没有占据重要位置。具体而言，他认为可见物体使透明介质产生了一种性质变化，介质把这种性质变化瞬间传至观察者的眼睛，便产生了视觉。这是一种“入射”论，之所以这么称呼是因为导致视觉的动因是从可见物体传到眼睛的。希腊原子论者也对视觉提出了物理解释，他们确认了一种不同的动因——引起视觉的是从物体外表面“剥离”的原子的一种很薄的“薄层”或“似像”（simulacrum），而不是透明介质的性质变化。但他们也和亚里士多德一样认为，关于视觉的因果理论必定是一种“入射”论。

而欧几里得则几乎只关注数学的东西。其《光学》旨在基于视锥发展出一套关于空间知觉的几何学理论，而对光与视觉的非数学方面极少关注。根据他的视觉理论，由眼睛发出的视线形成了一个圆锥，当圆锥内的视线被一个不透明物体截住时便产生了视觉。物体的可视大小、形状和位置取决于被截视线的样式和位置。由于该理论主张视线从眼睛发出，所以我们称其为“出射”论。

最后，希罗菲洛斯特和盖伦等医生关注的是眼睛解剖学和视觉生理学。盖伦对数学问题和因果问题有深刻的理解，但他对视觉理论的贡献主要在于分析了眼睛的解剖结构，以及各种器官如何在视觉行为中参与形成了视觉通道。

正如我已经指出的，伊斯兰的贡献是把这些迥然不同的希腊理论结合在了一起。进行这种结合工作的代表人物是卓越的数学家和数理天文学家阿尔哈增（451）（伊本·海塞姆，约965—约1040），尽管古代最后一位大光学家托勒密曾经指出了方向。如果不去考虑医学传统对解剖学和生理学的关切，而只关注视觉的数学和物理方面，我们对海塞姆成就的分析就会简单一些。

首先要注意，带有数学目的古代视觉理论（如欧几里得和托勒密的理论）全都假定光是从眼睛发出的，而把物理合理性作为首要关切的理论（如果从亚里士多德和原子论者的著作来判断）则往往会假定光入射到眼中。（452）如果读者对此关联还有疑虑的话，那么只需认真阅读亚里士多德的著作，发现他在试图对光学现象进行数学分析时（在他的彩虹理论中）采用了视觉的出射论，便可打消疑虑。（453）

于是，阿尔哈增的成就有两个方面。首先，他用一套令人信服的论证批判了出射论。例如，他提醒人们注意明亮物体可能伤害眼睛（注意，伤害的本性在于，人们是从外部遭受到它），而且当我们观察天空时，怎么可能从眼中发出一种物质，能够充满上至恒星的整个空间呢？在怀疑出射论是否是一种有用的视觉解释之后，阿尔哈增挽救了出射论的主要有用特征，即视锥，并把它包含在自己新的入射论版本中。与视锥一道得到挽救的还有出射论的几何解释力，就这样，出射论第一次与入射论所提供的令人满意的物理解释结合在了一起。这一步看起来似乎很简单，但只要想想几个障碍就会发现情况并非如此。（454）

首先，古代作者所提出的发光理论并不能胜任阿尔哈增的目标。在古代文献中，入射一般表现为一个整体过程，在此过程中，可见物体作为一个连贯的整体发光。光线并非（像现代光学理论所说的那样）从各个点独立地发出来，而是整个物体把一种连贯的图像或力量经由介质送入眼睛。在原子论者看来，这就像是脸上剥下一张面具，作为一个连贯的整体穿过空间，在运动的过程中逐渐收缩，以进入观察者的眼睛。正如我们已经指出的，对亚里士多德而言，进入观察者的眼睛是视野中出现的介质的典型性质。（455）此时还没有办法把视锥置于这样一种对发光过程的构想中。然而，阿拉伯哲学家金迪（约卒于公元866年）曾在数个世纪以前提出过一种新的发光构想并且被阿尔哈增所采用（或独立发明）。金迪和阿尔哈增都把发光设想为一个不连贯的过程，在此过程中，明亮物体的各个点或微小部分并非作为一个连贯的整体发光，

而是每一个点彼此独立地沿各个方向发光（图12.9）。

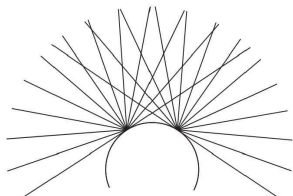


图12.9 发光体上两点的非连贯发射

这是一项重要革新，但又给想为视觉的入射论辩护的人带来了新的问题。来自可见物体的不连贯的发光过程能够解释一切视力正常的人所体验到的连贯视觉吗？假如可见物体的每一个点都沿各个方向发光，那么眼睛上的每一个点肯定都会接收到视野中每一个点所发出的光线（图12.10），这将导致彻底混乱而不是清晰的视觉。关于我们的视觉经验，需要解释的是一种一一对应，即眼睛的敏感体（sensitive humor，盖伦及其追随者把它确认为晶状体）上的每一点都对应着视野中某个点所发出的光线；如果可能的话，眼中接收点的样式应当精确复制视野中发光点的样式，这样就解释了外部世界与我们所看到的世界之间的对应。

阿尔哈增对这个问题的解决方案是，虽然视野中每一个点的确会向眼中每一个点发射光线，但发射的这些光线并非都能强到产生视觉。他指出，在视野中每一个点发出的光线中，只有一条垂直射入眼睛（图12.11），其余斜着入射的光线都发生了折射。折射使其余这些光线减弱到在视觉过程中只起偶然作用。眼睛的主要敏感器官晶状体只能注意垂直入射的光线，这些光线形成了一个视锥，锥底是视野，顶点则是眼睛的中心（图12.11）。这样阿尔哈增就实现了他的目标：通过把出射论者所说的视锥成功地引入入射论，他把出射论与入射论的优点结合在一起，在同一种理论中把视觉研究的数学进路与物理进路统一在一起。此外（尽管我们这里无法详细深究），阿尔哈增还把盖伦传统中的解剖学和生理学思想包括进来（图12.11显示了他关于眼睛解剖的基本构想），从而产生了一种统一的视觉理论，回应了所有三种类型的理论。

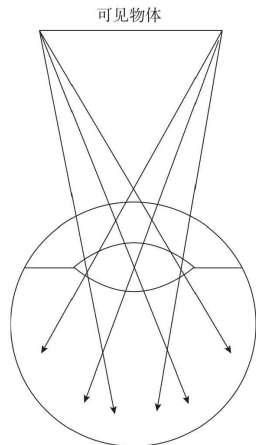


图12.10 从可见物体两端发出的光线在眼睛内部的混合。为简化起见，不同界面上的折射所引起的光线弯曲未标出。

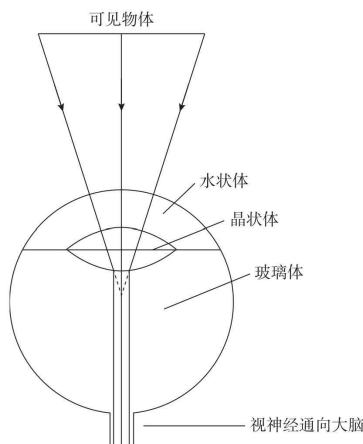


图12.11 阿尔哈增视觉入射论中的视锥和眼睛。从物体斜射入眼睛（并非发生折射）的光线未标出，因为它们只是偶然参与了视觉过程。

视觉理论也许是阿尔哈增光学的核心部分，但他的兴趣涵盖了所有光学现象。他分析了与光和颜色相关的发光的本性，区分了天然发光体和反光或二次发光的物体，思考了反射和折射的物理学，继承和拓展了对辐射光和颜色的数学分析，缜密地处理了反射和折射成像的问题。他还对视觉心理学作了颇具影响的严肃讨论。

到了12世纪末或13世纪初，阿尔哈增的《光学》被译成拉丁文，对西方的光学产生了巨大影响。但有影响的文献并非只有它。柏拉图的《蒂迈欧篇》早已为人所知，它不仅讨论了视觉，而且形成了扎实的新柏拉图主义光学思想传统。欧几里得、托勒密和金迪的光学著作在12世纪下半叶被译成了拉丁文，在获得阿尔哈增的《光学》之前，这些著作已经表明了用数学来处理光学的可能性。亚里士多德、阿维森纳和阿威罗伊的著作使人深深地感到，真正的问题是物理的和心理的，而不是数学的。各种文献反映了盖伦传统的解剖学和生理学内容，其中也包括侯奈因·伊本·伊沙克的一本小书。和在许多其他领域一样，西方学者忽然发现有那么多出色的新知识涌现出来——但其中包含着相互冲突的思想和倾向。西方学者面临的问题是调和和协调，把这份令人困惑的思想遗产重新加工成一种协调而统一的自然哲学。(456)

最早在光学领域开展这项工作的是两位著名的牛津学者：格罗斯泰斯特在13世纪二三十年代以及罗吉尔·培根在13世纪60年代。格罗斯泰斯特（约1168—1253）在13世纪初的研究工作因为没有很好地了解上述光学文献而大打折扣，其光学著作的价值主要在于有启发性。罗吉尔·培根（约1220—约1292）受到格罗斯泰斯特的启发，同时又精通古希腊和中世纪伊斯兰的光学文献，正是他决定了光学的未来发展。

培根依照阿尔哈增光学理论的大致轮廓，几乎全盘接受了阿尔哈增关于视觉的入射论。阿尔哈增对光和视觉成功的数学分析给培根留下了极深的印象。培根在自己的著作中把数学方法显示出的光明前景有效地传达给了后人。但培根（和他那一代的许多人一样）确信，希腊和伊斯兰的所有权威看法基本一致，因此他致力于表明，所有（或几乎所有）论述过光和视觉的作者的意见是一致的。这意味着他不得不对亚里士多德、欧几里得、阿尔哈增和新柏拉图主义者等人提出的截然不同的光学思想进行调和。下面两个例子表明了他的做法。(457)

关于发光方向（是从眼睛发出还是射向眼睛，这是出射论者与入射论者的争论焦点），培根同意阿尔哈增和亚里士多德的看法，认为只有通过入射光线才能产生视觉。那么柏拉图、欧几里得和托勒密所主张的出射光线情况如何呢？显然，出射光线不会产生视觉，但它们仍然可以存在，并且在视觉过程中起辅助作用，使介质可以随时接收可见物体发出的光线，把入射光线提升到足以对眼睛产生作用。关于发光的性质，培根接受了新柏拉图主义的宇宙观，把宇宙看成一个巨大的力网，其中每一个物体都会发射出一种力或它本身的“像”（likeness）来作用于邻近物体。他还设想这种普遍的力造就了一切因果关系，并以此为基础发展出了一种（事实证明）很有影响的自然哲学。至于光和颜色，培根认为它们（以及光学作者讨论的其他可见动因）都是其来源的“像”，从而是这种普遍的力的表现。(458)

13世纪下半叶，并非只有培根在讨论光学问题，但很大程度上正是由于他和两位同时代年轻人的影响，阿尔哈增的光学理论及其把物理学、数学和生理学结合在一起的研究进路才主导

了西方思想（图12.12）。这两位年轻人是英格兰的方济各会修士约翰·佩卡姆（John Pecham，卒于1292年）和与教廷有关联的波兰学者威特罗（Witelo，卒于1281年以后）。在14世纪的自然哲学（尤其是认识论讨论）中每每出现的有关光与视觉的理论几乎总是源自阿尔哈增和培根的传统。当开普勒在1600年开始思考视觉理论（这一努力最终使他提出了视网膜成像理论）时，他着手处理的正是培根、佩卡姆、威特罗和阿尔哈增遗留下来的问题。（459）

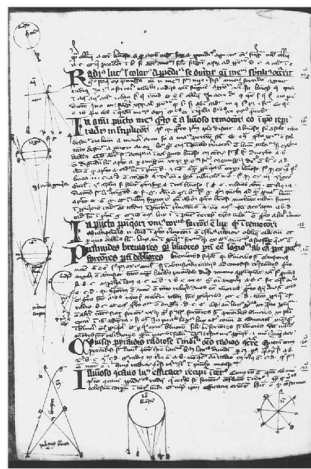


图12.12 约翰·佩卡姆所著《普通透视图》（*Perspectiva communis*）中的一页，它大概是中世纪大学里最流行的光学教科书。库埃斯圣尼古拉医院图书馆，MS 212，fol.240v（15世纪初）——该手稿曾经落入库萨的尼古拉之手。左上角表示光的折射，其余图解表示各种发光样式。

第十三章 中世纪的医学和博物学

中世纪早期的医学传统

中世纪医学是（前面第六章考察的）古代医学传统的自然发展和延续。中世纪的行医者继承了希腊罗马的健康与疾病理论、诊断技术和医疗程序。但他们对这一古代遗产的掌握是不完整的，并且时断时续，中世纪伊斯兰世界和基督教世界所得到的那部分遗产不得不去适应新的文化环境，而这一文化环境又深刻地影响了它的发展和应用。（460）

要想给出一幅关于西方中世纪早期医学的清晰图景相当困难。（461）与罗马帝国解体相伴随的社会和经济混乱也许并未严重影响治疗的技艺方面——对伤口和常见病症的处理、接生、接骨、常见药物的制备和配给，等等。尤其是在农村和家庭中，有医术的人仍然和以前当地的治疗师一样从事着这门手艺。罗马帝国的陷落损害的是医学中的学术部分，尤其是理论和哲学部分。它在何种程度上意味着欧洲人口的健康受到损害，这一点我们还不清楚。但无论如何，学校的衰落和希腊学术条件的逐渐消失使西方日益失去了希腊医学传统的学术部分，从而导致精通古代医学学术传统的行医者人数迅速减少。

这并不是说西方与希腊医学知识完全隔绝。塞尔苏斯、老普林尼和塞维利亚的伊西多尔等人编写的早期拉丁百科全书包含了一些医学知识。（462）而且到了6世纪中叶，有少数希腊医学著作被译成了拉丁文。但希腊医学文献包含着从理论到实践的广泛医学兴趣，而翻译过来的著作却偏向于实践方面，包括盖伦和希波克拉底的几部著作，奥利巴修斯（Oribasius，活跃于4世纪左右）节选的一些希腊医学文献，索拉努斯（Soranus，约1世纪）写的一部接生手册以及迪奥斯科里德斯（活跃于公元50—70年）的伟大药典《药物论》。

中世纪早期医学注重实用和治疗的倾向显见于迪奥斯科里德斯的《药物论》及其孕育的药学传统（图13.1）。《药物论》描述了大约900种据说有药用价值的植物、动物和矿物，是希腊化医学的一项伟大而不朽的成就。该书于6世纪被译成拉丁文，但在中世纪早期只在有限范围内流传，可能是因为它涉及面太广以致无法应用，本书中描述的很多东西的确是中世纪早期的欧洲人没有见过的。当时更为流行的是一部篇幅较短、配有插图的本草书，名为《治疗女性疾病的药草》（*Ex herbis femininis*）。该书以迪奥斯科里德斯的著作为基础，但只描述了71种可在欧洲找到的药用植物。此外，中世纪早期还出现了许多医药秘方集。（463）



图13.1 迪奥斯科里德斯《药物论》希腊文手稿中的一页。巴黎国家图书馆，MS Gr.2179，fol.5r（9世纪）。

使用这些文本的行医者是一些什么人呢？在意大利，罗马式的世俗医学尽管在量上有所衰减，但仍然持续着。在6世纪初东哥特人统治的意大利仍然可以找到公开收费的医生。据说在6世纪下半叶，希腊医生特拉勒斯的亚历山大（Alexander of Tralles）曾在罗马行医。各种证据表明，世俗医疗在宫廷（如5世纪末法兰克国王克洛维的宫廷）和意大利以外的主要城市（马赛和波尔多）也继续存在着。（464）

然而，最适宜的医疗环境似乎是宗教机构，特别是隐修院，在那里照顾患病成员是一项重

要义务。我们的最早证据来自威瓦里姆隐修院的创始人卡西奥多鲁斯（约480—约575），他指导修士们阅读希腊医学著作的拉丁文译本，包括希克波拉底、盖伦和迪奥斯科里德斯（可能读的是《治疗女性疾病的药草》）等人的著作。还有一些证据表明此时的医疗水平已经很高，例如卡西诺山、赖歇瑙（Reichenau）和圣加尔（St.Gall）等地的隐修院中心已在利用世俗医学文献。⁽⁴⁶⁵⁾在整个中世纪，可能除了非常小的隐修院，大多数隐修院都有医学专家。虽然隐修院中的医疗活动主要针对隐修院群体中的成员，但毫无疑问，其他人有时也能接受治疗，如朝圣者、来访者和隐修院周围的居民。

世俗医学文献以及与之相关的医疗活动在隐修院环境下的存在引出了一个明显的问题：希腊罗马世俗医学传统是如何与基督教的治疗观念相互作用的？这里无法给出简单回答，但牢记以下几点将有助于我们理解这一复杂状况：第一，医学的自然主义传统（认为只有自然原因在起作用）与基督教的超自然主义传统（相信神迹治疗）之间的确有一种哲学张力；第二，大多数人（包括有教养的人）并没有哲学倾向，因此几乎没有人注意到这种张力；第三，除了拒斥某种医学传统，注意到这种张力的人有各种别的办法来缓解或消除这种张力。

这种张力的来源很明显。随着中世纪基督教的日趋成熟，布道和宗教文献常常教导说，生病是神的造访，旨在惩罚罪孽或激励灵性发展。无论是惩罚还是激励，治疗都被视为精神的，而不是肉体的。此外，中世纪的基督教还发展出一种流传很广的神迹治疗传统，它尤其与对圣徒和遗物的崇拜联系在一起。我们还有具体的证据表明，宗教领袖曾经斥责世俗医学根本无法治愈疾病。⁽⁴⁶⁶⁾

我们很容易把这些信念和态度夸大，认为基督教会是希腊罗马医学势不两立的敌人，坚信超自然的因果关系，只使用超自然的治疗手段。不幸的是，这种看法严重曲解了史实。虽然当时的人普遍认为疾病有神圣来源，但这并未把自然原因排除在外，因为自希波克拉底著作问世以来，中世纪的基督徒大都认为一个事件或疾病可以既是自然的，又是神圣的（见第六章）。在基督教背景下，相信上帝常常用自然的力量来实现神圣目的是完全合理的。例如，瘟疫既可以解释为罪孽所招致的神的惩罚，也可以解释为不利的行星相合或空气败坏所导致的结果。⁽⁴⁶⁷⁾至于医疗活动和使用自然药物，所有基督教作者都认为，治疗灵魂比治疗肉体更重要，还有一些人公开反对使用任何世俗药物。明谷的贝尔纳（1090—1153）在12世纪写给一些修士的话中表达了已经存在了数个世纪的观点：

我很清楚你们生活在一个不健康的地区，许多人都生了病……寻求肉体的治疗完全违背了你们的誓约，实际上也无助于你们的健康。像穷人那样用些寻常的草药有时是可以容忍的，这是我们的习俗，但购买特殊种类的药品，或者寻找医生并吞下他们的江湖药，这并非虔诚修士之所为。⁽⁴⁶⁸⁾

但是大多数基督教领袖都非常善意地看待希腊罗马医学传统，认为这是神的馈赠和恩典，运用它不仅合法，甚至是义务。凯撒里亚的巴西尔（Basil of Caesarea，约330—379）写道：“如果需要，我们必须注意使用这些医术，不是要它为我们的身体状况完全负责，而是为了彰显神的荣耀。”这些话道出了许多教父的心声。即使是对希腊罗马学问抱有敌意的德尔图良（约155—约230），也显示出对希腊罗马医学价值的认识。出现在圣徒生平中的对传统医学的诋毁之辞显然是为了论战之用，即通过表明圣徒有超出世俗治疗师的治疗能力来证明和彰显圣徒的力量。我们不能认为这些诋毁之辞代表了作者（更不用说中世纪社会的其他成员了）对于世俗医学的看法，因为这些作者中有许多人在其他语境甚至是同一语境下显示出对于传统医疗的极度尊重。教父们想要斥责的并非运用世俗医学，而是过分重视世俗医学，未能认识到或承认其神圣来源。⁽⁴⁶⁹⁾



图13.2 用神迹治疗腿。巴黎国家图书馆，MS Fr.2829，fol.87r（15世纪末）。对该插图的讨

在为教会辩护、反驳有人对教会拒斥医学传统的指控时，我们必须避免走向相反的极端。毫无疑问，中世纪早期的基督徒相信治疗的神迹，他们既可以利用宗教治疗，也可以利用世俗医学，有时同时使用，有时则循序使用（图13.2）。公元4、5世纪，圣徒崇拜成为欧洲文化的一个主要特征。圣龛建在圣徒墓地或遗物（也许是一根骨头）周围，成为极具吸引力的朝圣之所。这些地方之所以有巨大的吸引力，一个原因是据说那里曾经有过神迹治疗。我们可以举一个例子：比德（卒于公元735年）在其《英格兰人教会史》中记述了许多神迹治疗故事，比如林迪斯芳岛（Lindisfarne，位于英格兰东北海岸之外）的一位修士瘫痪了，他被带到卡斯伯特（Cuthbert）墓前：

他拜倒在圣人遗体前，诚挚地祈祷主能在他帮助下对他施以仁慈：祷告时，他感觉（他后来总是这样说）仿佛有一只大手触碰了他头上的疼痛之处，然后又触压了他身上因疾病而感到疼痛的所有部位；渐渐地，疼痛消退了，健康重新回到他的全身。（470）

类似的传说在中世纪数不胜数。

如果教会既不是希腊罗马医学传统的敌人，也不是它的坚定支持者，那么我们如何来刻画它的态度 and 影响呢？一种常见的办法是对两方面的因素——教会提供的反对和支持——权衡一番，声称教会总归是一种力量，作用好坏视具体情况而定。但这一结论过于简单化。避免区分反对和支持，而把教会视为一种利用和改变世俗医学传统并与之相互作用的强大文化力量，将使我们更接近事实真相。教士们从未简单地拒斥或接受世俗医学，而是利用它，使之适应新的环境，从而渐渐（在某些方面是激进地）改变世俗医学的特征。甚至可以说，在基督教世界存在着世俗医疗传统和宗教医疗传统的融合。在新的背景下，希腊罗马医学将不得不适应神的全能、神意和神迹等基督教观念。在隐修院所提供的全新的体制环境中，世俗医学不仅得到了培育，安全度过了欧洲历史上的一段危险期，而且还被用来为基督教的博爱理想服务（它的一个重要成果便是医院的发展和传播）。最后，世俗医学在大学里的体制化使其恢复了与各种哲学分支的接触，其地位荣升为一门科学。

在离开中世纪早期之前，还有一个非常重要的发展值得我们注意。希腊医学著作向阿拉伯文的译述始于8世纪，在整个10世纪一直持续。当翻译工作结束时，大多数重要的希腊医学著作都被译成了阿拉伯文，包括迪奥斯科里德斯的《药物论》、希波克拉底派的许多著作以及盖伦的几乎全部著作。伊斯兰和西方在接触希腊医学文献方面的巨大差别可以通过盖伦著作来说明：11世纪之前只有两三部盖伦著作被译成了拉丁文，而侯奈因·伊本·伊沙克（803—873）则在巴格达列出了他所知道的129部盖伦著作，并自称已将其中40部译成了阿拉伯文。



图13.3 阿布·卡西姆·哈扎拉维（Abulcasis）《论外科手术和器械》（*On Surgery and Instruments*）中的阿拉伯外科手术器械。牛津大学博德利图书馆，MS Huntington 156，fol.85v。

在这些希腊医学文献的基础上建立起了一种精良的伊斯兰医学传统（见第八章）。这种医学传统有几个特征需要简单提及。首先，伊斯兰医学通盘掌握了希腊医学文献，并且吸收了希腊医学的诸多目标和大部分内容。第二，对于医学思想来说，最重要的是盖伦的解剖学和生理学以及盖伦关于健康、疾病（包括流行性疾病）、诊断和治疗的理论。盖伦影响的一个重要方面是揭示出了医学与哲学的联系，这种联系成了许多伊斯兰医学思想的典型特征。第三，盖伦的医学理论并未严格限制伊斯兰的医学思想和医疗活动，而是一种理论框架，需要不断拓展、完善并与其他医学和哲学体系进行整合。医学在伊斯兰世界是一项动态而非静态的事业。第四，不仅希腊医学著作的译本广为流传，而且伊斯兰医生也随之写出了大量本地医学著作。这些原创的阿拉伯文献当然种类各异，但尤为引人注目的是一系列全面的百科全书著作，它们考察了医学理论和医疗活动的相当一部分内容甚至全部内容。有三部这样的百科全书著作将对日后的西方医学产生深远影响（见第八章），它们是拉齐（约卒于930年）的《曼苏尔》（*Almansor*）、阿里·阿拔斯（Haly Abbas或Ali ibn Abbas al-Majusi，卒于994年）的《医术全书》（*Pantegni*）以及阿维森纳（980—1037）的《医典》。这些著作以及其他许多翻译过来的著作影响和重新引导了后来中世纪的西方医学。（471）

西方医学的转变

在11、12世纪，一些因素开始影响欧洲医学传统，使其特征发生了转变。伴随着人口的激增，这一时期的政治和经济复兴导致了影响深远的社会变革，包括城市化和教育机会的大大增加。新的城市学校拓宽了课程范围，在隐修院环境中曾被认为无足轻重甚至完全未被讲授的一些学科开始得到强调。与此同时，隐修院改革运动试图减弱隐修院对世俗文化的参与（见第九章）。这些运动的合流使得医学教育的场所从隐修院转到了城市学校，与此相应的是职业化和世俗化倾向。同时，城市精英们越来越需要技艺精湛的行医者，这有助于医疗活动成为一种有利可图的（有时声望很高的）职业。

城市医疗活动复兴的最早例子可见于10世纪意大利南部的萨勒诺。到了10世纪末，萨勒诺因聚集了许多技艺精湛的行医者（包括教士和妇女）而闻名。正式的学校似乎还不存在，存在的仅仅是一个医疗活动中心（该中心变得越来越著名），人们可以在这里通过做学徒来掌握治疗术。从10世纪到11世纪，在萨勒诺繁荣起来的并非医学学问，而是治疗术。在11世纪，萨勒诺的一些行医者开始撰写实用的医学著作。到了12世纪初，在萨勒诺撰写的文献范围开始拓宽，变得更加理论化，这反映了阿拉伯医学文本的哲学导向通过其拉丁文译本流入。这些新文本中有很多是教科书，它们（似乎）与萨勒诺有组织的医学教育有关。（472）

12世纪影响萨勒诺医学活动的译自阿拉伯文的著作很快就改变了整个欧洲的医学教育和医疗活动。最早的翻译似乎是非洲人康斯坦丁（活跃于1065—1085年）做的，他是意大利南部卡西诺山隐修院的一名本笃会修士，与萨勒诺关系密切（图13.4）。康斯坦丁对阿拉伯语的了解无疑与他出身北非有关，他翻译了希波克拉底和盖伦的著作、阿里·阿拔斯的《医术全书》、侯奈因·伊本·伊沙克的医学著作等。在此后的150年里，意大利南部、西班牙等地的翻译家继承了他的工作，渐渐把许多希腊-阿拉伯医学著作从阿拉伯文译成了拉丁文。在托莱多，克雷莫纳的杰拉德（约1114—1187）翻译了9部盖伦的论著、拉齐的《曼苏尔》和阿维森纳伟大的《医典》。这些新的文本极大地拓宽和深化了西方医学知识，与中世纪早期相比，它们赋予西方医学一种强得多的哲学导向，并最终影响了新成立的大学中医学教育的形式和内容。（473）



图13.4 非洲人康斯坦丁在进行尿液分析。牛津大学博德利图书馆，MS Rawlinson C.328，fol.3r（15世纪）。评论见Loren C.MacKinney，*Medical Illustrations in Medieval Manuscripts*，pp.12—13。

行医者

今天，我们一般认为医学是一门学术职业，只有受过长期学校教育并且获得相应从业资格的人才能从事这个行当。但如果把这套想法加于中世纪，我们肯定会被严重误导。一个有得多的现代类比是木工手艺，从基本家庭维修到建筑行业的专业手艺，再到土木工程学和建筑学，木工手艺有一个连续的谱系。最简单的木工手艺属于常识领域（几乎所有人都知道，或者都想了解一些基本的家庭维修知识）；一个（比如）把周末修复古董作为业余爱好的人可能有许多知识和技能；建筑行业的木匠多是通过做学徒来了解这门行业的专业人士；最后，土木工程师和建筑师把理论知识用于这门学科。

中世纪医疗活动的情形也是类似。几乎人人都懂得一些简单的家庭医学知识。如果需要更多的专业技术，每一个社群都能找到据说擅长处理某些小病的人，我们从这里便开始登上了医学专业化和专门化的阶梯。大多数村庄都有接生婆、接骨者、懂得药草和药草治疗的人。在城市可以找到各种“江湖医生”，他们可能擅长处理伤口、治疗牙病以及做某些手术（如切开疝子、治疗疝气或去除肾结石）。在更高的职业化水平上则有药剂师、受过专门训练的外科医生、从学徒做起的技艺精湛的专业行医者，最后是受过大学教育的医生。这绝不是一个静态或严格线性的等级结构，也不是说在任何地方情况都一样。而且由于在许多层面都有世俗行医者和宗教行医者（比如教士们总是把传统医疗活动与宗教职责联系在一起），所以情况就更加复杂。此外，划界也很难清晰，因为对行医者的管理和授权本应作明确分类，但在中世纪的体制化进程很慢，所以从未变得普遍有效。尽管如此，上述分类方案还是大致反映了中世纪医学的一般特征。(474)

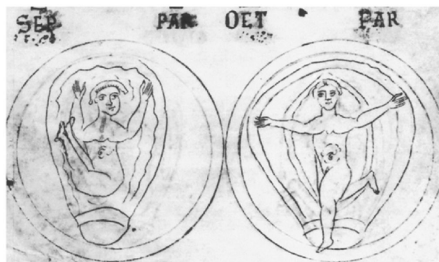


图13.5 子宫中的胎儿。哥本哈根丹麦皇家图书馆，MS Gl.kgl.Saml.1653 4°，fol.18r（12世纪）。

关于中世纪欧洲的行医人数，我们只有非常粗略的数据。不过，由这些零星的数据还是可以了解一些东西。1338年，佛罗伦萨（医生的人口比例无疑要比一般欧洲城市高很多）的12万人口中大约有60位各种类型的特许行医者（包括外科医生和未受正规教育的“江湖医生”）。20年后，黑死病流行使人口锐减，佛罗伦萨的42000人当中有56位特许行医者，这个比例表明每1万人当中就有12到13位医生，它在14世纪接下来的时间里一直保持着。(475) 而在农村地区肯定很难接触到训练有素的医生。中世纪的行医者还包括很多妇女，她们不仅积极参与妇产科的医疗，还参与了其他一些医学专业领域。其中最著名的是12世纪萨勒诺的特罗塔（Trotta）或特罗图拉（Trotula），她可能没有写过通常被归于她的本那妇科著作，但似乎写过一本关于实用医药和医疗建议的一般性读物。在欧洲的某些地区，犹太行医者也很多。(476)

大学中的医学

我们了解最多的行医者是那些在中世纪欧洲正规医学学校学习或教课的人。这些医生受过教育，所以留下了流传至今的著述，我们可以从中了解他们的身份、研究内容和医学专长。(477)

正规的医学研究似乎最早出现在10、11世纪的大教堂学校——不是为了培养职业医生，而是作为普通教育的一个方面。例如在沙特尔，医学研究出现在990年左右，而在11世纪，医学教育在其他地方的类似学校中也出现了。(478) 然而，新翻译的希腊-阿拉伯传统的医学著作在12世纪的萨勒诺才第一次被吸收，正是在萨勒诺，医学开始作为一种学术职业而出现。这些发展背后的驱动力不仅是理智上的好奇心或医学上的利他主义（无疑这两者都存在），而且还有对地位和事业飞黄腾达的渴望。医生处于上述行医者等级的顶端，因此是很有文化的人。他们认识到，通过模仿其他学术职业（比如法律），要求行医者获得正规资格，就有可能提高自己的地位。为此他们把医学从技艺或手艺提升为科学。萨勒诺的医学发展很有影响，到了13世纪，医学院在蒙彼利埃、巴黎和博洛尼亚的大学变得很突出。而在帕多瓦、费拉拉、牛津等地的大学也创建了重要程度稍逊的医学院。

医学在中世纪大学的体制化对于医学理论和医疗活动的发展极为重要。首先，它确保医学研究得以延续，并使受过教育的医生这一重要群体从中世纪一直持续至今。其次，在大学（而不是其他某个可能的研究机构）确立医学研究在医学与其他知识分支之间建立了联系，对医学发展产生了深远影响。尤其是，艺学院的学位逐渐成为医学研究通常要求的（如果不是普遍的话）先决条件；这意味着医科学生将会掌握逻辑和哲学工具，把医学（无论是好是坏）变成一种严格的经院事业。它也使医学接触到了亚里士多德的自然哲学（将为医学提供一些重要原理）和占星术（及其姊妹学科天文学）理论，后者将成为医生诊断和治疗的必备知识。让我们简要考察一下医学课程。



图13.7 医学教学，出自阿维森纳《医典》的一个抄本。巴黎国家图书馆，MS Lat.14023，fol.769v（14世纪）。

先是在萨勒诺，后来在其他医学院，教学曾经围绕着一部由若干篇短论编成的文集《医术集》（*Articella*）来进行，其中包括侯奈因·伊本·伊沙克（在西方被称为约翰尼修斯 [Johannitius]）写的一篇医学导论、希波克拉底著作中的几篇短文以及论述尿液分析和诊脉的作品。到了14、15世纪，该文集又补充了盖伦、拉齐、阿里·阿拔斯、阿维森纳等人的作品。由于医学理论需要符合更广的自然哲学原理，所以医学课程有了明显的哲学导向。人们采用的是典型的经院式教学方法，即对权威文本进行评注和就有争议的问题进行论辩。但这并不意味着（就像有时声称的那样）大学医学纯粹是一种围绕教科书展开的理论活动。事实上，许多大学医学教授都会从事兼职的私人医疗活动，医科学生也常常需要掌握一些临床经验。(479)

最后，学医的学生有多少呢？我们的确有零星的相关数据。在15世纪初的15年里，博洛尼亚大学医学院（欧洲最重要的医学院之一）总共授予了65个医学学位和1个外科学位。在15世纪稍后的36年里，同在意大利北部的都灵大学总共授予了13个医学博士学位。在最初创立的60年里（从1477年开始），图宾根大学授予医学学位的比率大约是每两年1个。当然，医科学生的数目远高于获得学位的人数，因为大多数学生并未完成学业。有人提出，学生人数与获得学位的人数之比可能为10：1。由这些数字我们可以得知，受过大学训练的医生，尤其是获得博士学位

的医生是非常罕见的，他们是城市的精英成员。一般来说，只有富人和有权势的人才是他们的服务对象。 (480)

疾病、诊断、预后和治疗

中世纪行医者的医学理论、诊断方法和治疗手段依行医者的受教育水平、专长和职业环境的不同而不同。当然，我们了解的大多是学院派医生的观点和程序，但有理由相信，他们的信念和做法向下渗透，影响了其他类型的治疗师。例如有大量证据表明，为了让有读写能力但不懂拉丁文的行医者受益，拉丁文医学论著被翻译或节译成了各种本国语。⁽⁴⁸¹⁾与此同时，民间医学和民间疗法明显倾向于向上渗透，对职业医学甚至是（在某种程度上）学院派医学产生影响。因此，我们大体上可以认为，以下医学信念和做法曾以不同程度出现于中世纪的许多治疗活动中。

中世纪疾病理论有一种基本观念，即每个人都有典型的体质或性情，取决于四元素以及人体内与之对应的四种性质（冷、热、干、湿）的平衡。一般认为，每个人的体质都是独特的，对某个人正常的平衡对另一个人则是异常的。与体质理论密切相关的是源于盖伦和希波克拉底的一种想法，即人体包含四种有重要生理意义的基本体液——血液、黏液、黑胆汁和黄胆汁，正是通过这四种体液，四种性质才能保持适当的平衡。健康被认为与适当的平衡有关，生病与失衡有关。例如，发烧起因于心脏发出的异常的热。最后，健康与疾病被认为受到一些所谓“非自然”条件的影响，如呼吸的空气、饮食、睡眠与清醒、活动与休息、（营养的）保持与排出以及精神状态，等等。⁽⁴⁸²⁾

如果疾病起因于对人的正常体质的偏离，那么治疗必须以恢复这种平衡为目标。有许多技巧可以达到这一目的。首先是饮食；由于体液是被消化食物的最终产物，所以恰当的饮食对于保持健康至关重要。药物根据其主导性质进行分类，医生可以开药帮助恢复平衡。如果需要更加大胆的治疗，则可能通过泻药、“催呕”、放血等疗法把多余的体液排出去。为了确定采用何种治疗方式，医生需要研究病人的生活方式或生活规律（饮食、锻炼、睡眠、性活动和沐浴等事项），以查明病人是哪一种特定体质和需要何种生活规律。事实上，要想达到最佳效果，医生应当在一段时间内密切关注病人的活动，而这只有在一名（可能很有学识的）医生受雇于一位富人时才是实际可行的。在对病人雇主作出一段时间的观察后，这位有学识的医生（理论上）将能够提出保持或恢复健康的建议。于是，精通学术医学（以及在某种程度上不那么学术的医疗活动）的理想人物是一名医学顾问，其首要职责是从事我们所谓的预防医学，但在预防失效时能够进行适当的药物治疗。⁽⁴⁸³⁾



图13.8 一家药剂店。伦敦大英图书馆，MS Sloane 1977, fol.49v（14世纪）。

最常见的治疗措施是药物治疗，因此，大多数中世纪医生必须具备确认和制备药物的能力以及对药性的认识。药物可能是单方药，也可能是复方药，最常见的成分是药草，但有时也用动物或矿物质入药。许多药物都是偏方，经过数代人的成功使用才获得认可。例如，当地治疗师经过长期经验摸索出某些植物可做泻药或止痛药。中世纪的某些药物无疑是有效的，但大多数只是无害而已，少数还可能很危险。有些药物会让人非常恶心，比如相信猪粪能够有效地治疗流鼻血。在这种情形下，药物可能比疾病更让人难以接受。⁽⁴⁸⁴⁾

如果说中世纪的药物治疗存在着大量经验（往往是民间的）成分，那么它也明显带有源于

希腊和阿拉伯医学传统的理论成分。迪奥斯科里德斯的《药物论》（修订增补本）在西方有所流传；12世纪出现了一些更具影响的新的医方集；最后，盖伦、阿维森纳等人著作的新译本为系统整理药学知识提供了理论支持。基本的理论假设（无疑来自盖伦）是，自然物都有药性，与它们的冷、热、干、湿四种基本性质相联系。阿维森纳给这一理论补充了一种观念，即药物可能还拥有一种独立于其基本性质的“特定形式”，难以用四种基本性质来解释的治疗效果可以用这种“特定形式”来解释。因此，正是通过这种“特定形式”，解毒药（这种用毒蛇肉等成分制成的药物古已有之）才获得了12世纪的《尼古拉解毒药集》（*Antidotarium Nicolai*）赋予它的明显治疗特性：

解毒药……对于整个人体所受的大多数严重痛苦都有疗效，如癫痫、强直性昏厥、中风、头痛、腹痛、偏头痛、声音嘶哑、胸部的压迫感、支气管炎、哮喘、吐血、黄疸、水肿、肺炎、绞痛、肠疾、肾炎、结石和霍乱；它能诱导月经，打掉死胎；治疗麻风病、天花、间歇性受寒和其他慢性病；对于治疗各种中毒、被蛇或其他爬行动物咬伤尤为有效……；它能清除各种感官缺陷[?]，增强心脏、大脑和肝脏的功能，使全身保持清洁。(485)

理论关注的另一个领域是确定复方药的药性如何依赖于各个成分的性质。伊斯兰和欧洲的学者对这个问题作了详细的理论探讨（包括数学分析）。事实上，前面讲过的形式与性质的增强与减弱学说之所以能够得到发展，部分原因正在于它可被用于药学理论。(486)

在结束对中世纪的疾病和治疗的讨论之前，我们还要讨论两项突出的诊断技术——尿液分析和诊脉。这两项技术古已有之，包括盖伦在内的古代作者都提到了它。《医术集》中的两篇分别讨论脉搏和尿液的短文以及阿维森纳《医典》中的更长讨论产生了进一步影响，从而确保了尿液分析和诊脉在后来的中世纪诊断技术中处于核心地位。据说尿液分析可以揭示肝脏的状况，而脉搏能够反映心脏的状况。尿液的主要特征是颜色、浓度、气味和清澈度。例如，13世纪初的医学作者科贝伊的吉莱斯（Giles of Corbeil）认为，“如果尿液浓稠、发白、浑浊或呈蓝白色，则表明患有水肿、绞痛、结石、头痛、多痰、器官发炎或腹泻”(487)。用图表显示不同颜色的尿液与各种疾病的关系是中世纪医学著作的一个常见特征（图13.9）。

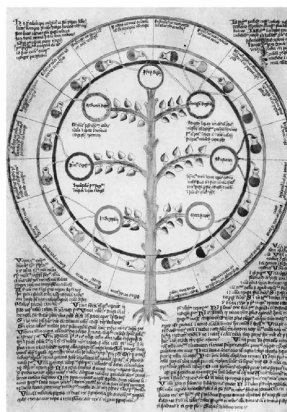


图13.9 尿液颜色图表，它将尿液颜色的变化与消化的不同阶段关联起来。伦敦韦尔科姆研究所图书馆，MS 49, fol.42r (15世纪)。进一步的讨论见Nancy G.Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, p.126。

在诊脉时，医生试图确定脉搏的强弱、持续时间、规律性和幅度等（图13.10）。他们区分了各种脉，提出了各种分类方案。13世纪的一部佚名著作给出了以下方案：



图13.10 诊脉。格拉斯哥大学图书馆，MS Hunter 9，fol.76r（15世纪）。对该图的进一步讨论见Loren C.MacKinney，*Medical Illustrations from Medieval Manuscripts*，pp.16—17。

医生依照若干方式对各种脉进行分类，特别是根据以下五个方面来考虑：（1）动脉的跳动；（2）动脉的状况；（3）舒张期和收缩期；（4）脉搏的增强或减弱；（5）跳动的规则和不规则。由这些考虑可以区分出十种脉。(488)

衰弱的脉象可以用来预言死亡时间，因此对于诊断和预后都很有用。

迄今为止，我们回避了医学理论和医疗活动中一个普遍存在的要素，它影响了中世纪治疗师的思想以及使用的治疗手段。这就是医学占星术，它相信疾病的原因和治疗中都蕴含着行星的影响。有充分理由相信行星的这样一种影响。希波克拉底等医学权威的几篇论文似乎肯定了天体的影响，后来在中世纪，一部医学占星术著作以希波克拉底的名义流传开来。但更重要的是，只要掌握了自然哲学基础，就知道天体会对人体及其环境产生影响，完全没有理由怀疑天体会对健康与患病过程产生影响（图13.11）。(489)

天体的影响始于受孕，它能影响胎儿的性情或体质。人出生后或直接通过周围的空气而接受连续的天体力量流，后者影响了人的性情、健康和疾病。事实上，人们常用占星术的影响来解释主要流行病，比如1347—1351年的黑死病。巴黎大学医学院试图对这种特殊瘟疫作出解释，他们的结论是，这场黑死病缘于木星、土星和火星在1345年的相合所导致的空气腐败。(490)

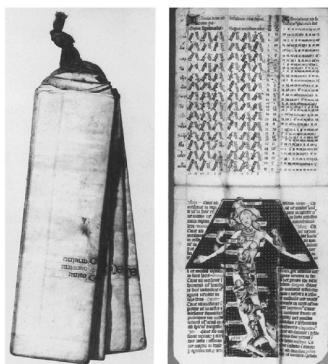


图13.11 医生的腰挂图书。伦敦韦尔科姆研究所图书馆。这部内科医生指南可系于腰带上。左

图是该书折叠起来的樣子，右图是其中一页，包含了占星术的内容。详细讨论见John E.Murdoch, *Album of Science: Anti-quity and the Middle Ages*, pp.318—319。

如果疾病迟迟不去，医生就需要考虑行星的位形来制定有效的治疗方案。制药和用药必须恰当安排时间，以符合有利的行星位形，药物剂量取决于占星学的因素。像放血这样的手术程序也必须择吉时而行。手术论著中常常绘有“放血图”，用来指导医生在恰当的时间从特定位置放血。最后，希波克拉底的“关键时日”理论被与占星术联系起来，它认为急性病的过程以决定性时刻或转折点为标志，人们认为，病情发作的结果如何取决于决定性时刻在占星术上是否有利。

解剖学和外科

中世纪的治疗师无疑都倾向于采用温和的治疗手段，比如控制饮食和开药。但有些疾病和医疗紧急情况需要更为激烈的医疗手段。在欧洲，总有一些行医者愿意对身体施行外科手术。外科医生多种多样，从擅长某一类手术程序的江湖游医，一直到受过大学教育的受雇于国王或教皇的外科医生，其专长和受教育程度各不相同。外科通常会被视为一种手艺，外科医生的地位要低于受过大学教育的内科医生；然而，外科医生的确使外科在欧洲南部大学（例如蒙彼利埃和博洛尼亚大学）成功地体制化，从而获得了学术地位。通过12、13世纪的翻译工作，西方获得了大量阿拉伯外科文献，由此产生了一种欧洲的外科写作传统。最有影响的欧洲论著是《罗吉尔·弗鲁加德外科学》（*Surgery of Roger Frugard*，12世纪），它以短节的形式广为流传，还有三任教皇的内外科医生居伊·德·肖利亚克（Guy de Chauliac，约1290—约1370）的《大外科》（*Chirurgia magna*）。居伊的著作不仅在拉丁世界广为流传，而且被译为英语、法语、普罗旺斯语、意大利语、荷兰语和希伯来语。（491）

大多数外科手术并非特别大胆，比如接骨，关节复位，处理溃疡或疮口，清洗和缝合伤口以及切开疝子。放血和烧灼（用烧红的铁烧灼身体的各个部位，形成溃疡以排放体内不想要的液体）也是常见程序。（492）切除外痔可能也很平常。但中世纪有些外科医生施行了更有冒险精神的手术，比如切除白内障，医生用锐利的器械穿透角膜，迫使晶状体脱离眼球，落到眼睛底部（图13.12）。其他手术还有清除膀胱结石和矫正疝气（图13.13）。以下文本描述了清除膀胱结石的过程：

如果膀胱里有结石，查明它的做法如下：让一个强壮的人坐在长凳上，脚放在凳子上；病人坐在他的腿上，用绷带把病人的腿绑在他的脖子上，或者固定在助手的肩上。医生站在病人前面，把右手的两指插入病人的肛门，左手握成拳压迫病人的阴部。医生的手指从上面进入膀胱，在整个膀胱内摸索。如果他发现一个坚硬的小丸，那就是膀胱里的结石了……若要取出结石，先让病人清淡饮食，并且在术前禁食两天。到第三天……找到结石的位置，把它挤到膀胱颈部；这里是膀胱的入口，用工具在肛门以上两指处把膀胱纵向切开，取出结石。（493）



图13.12 切除白内障（上）和切除鼻息肉手术（下）。牛津大学博德利图书馆，MS Ashmole 1462，fol.10r（12世纪）。对该图的讨论见Loren C.MacKinney，*Medical Illustrations from Medieval Manuscripts*，pp.70—71。



图13.13 阴囊疝手术。注意病人既被绳所缚，又被按住。蒙彼利埃大学学校际图书馆医学分馆，MS H.89，fol.23r（14世纪）。对该图的讨论见Loren C.MacKinney，*Medical Illustrations from Medieval Manuscripts*，pp.78—80。

再举一个危险外科手术的例子。颅骨骨折有时需要环钻（用锯在颅骨上开一些小孔），以减小颅内压力，排出血和脓。所有这些手术使用的镇静剂或麻醉剂都很少，中世纪的外科手术中如果有什么英雄的话，那肯定是病人。（494）

中世纪的外科医生或内科医生了解多少人体解剖学知识？解剖学教育和临床解剖学研究在中世纪行医者的教育中占据什么地位？虽然盖伦强调解剖学知识对于成功处理疾病的重要性，但和古代一样，解剖学知识与临床医疗的关联在中世纪仍然很弱。大多数中世纪行医者无疑认为自己凭借很少的解剖学知识也能干得很好，因为为病人提供建议、规定饮食和开出草药处方很少用到详细的人体结构知识。外科医生对解剖学知识的要求无疑要高一些，但仍然很有限。他们所要求的解剖学知识是通过屠宰牲口之类的日常经验所获得的常识知识，其余知识可以在学徒期间或外科实践中凭经验获得。

然而，12世纪的翻译活动唤起了人们对解剖学问题新的兴趣。翻译盖伦的解剖学著作和以此为基础的阿拉伯著作（包括阿维森纳、阿里·阿拔斯、拉齐和后来阿威罗伊的著作）给西方带来了大量解剖学文献。这些文献之所以需要关注，并非因为它们有望对医疗活动产生立竿见影的巨大作用，而是因为它们所属的医学理论体系被有学识的医生看成自己的思想财富。对解剖学知识的新兴趣最先以实际解剖的形式出现在12世纪的萨勒诺，当时的解剖对象是猪，它在解剖学意义上被认为与人体类似。

人体解剖似乎始于某些意大利大学，尤其是13世纪末的博洛尼亚大学。对当时情况的描绘模糊不清，但其目的起初似乎是法律上的——为了查明死因，法学院需要验尸。后来人体解剖逐步传播开来，被用于医学教学（但我们对传播过程一无所知）。到了1316年，曾在博洛尼亚大学任教的蒙迪诺·代·卢齐（Mondino dei Luzzi，约卒于1326年）已对人体解剖相当熟练，他写了一本解剖学手册——《解剖学》（*Anatomia*），在此后两个世纪里，这本书一直是人体解剖的权威指南。（495）

到了14世纪，解剖学成为帕多瓦大学、博洛尼亚大学等几所大学医学教育的常规部分。居伊·德·肖利阿克在《大外科》中描述了他在博洛尼亚大学的老师尼古劳斯·贝尔特鲁修斯（Nicolaus Bertrucius）的人体解剖程序：

他把尸体放在桌子上，针对它讲了四节课。第一节课讲了营养器官〔胃和肠〕，因为它们腐烂得最快，第二节课讲了精神器官〔心脏、肺、气管〕，第三节课讲了灵魂部分〔头脑、大脑、眼睛和耳朵〕，第四节课讲了四肢。接下来是对〔盖伦的〕《论解剖》（*Sects*）的评注，每一个器官都要了解九个方面：位置、实物、结构、数量、形状、连接处的关联、作用、用途以及影响它们的疾病……我们也对在阳光下晒干、在土里腐烂或者浸在流水或沸水中的尸体进行解剖。这至少能够显示骨骼、软骨、关节、大神经、腱和韧带。（496）

这样的解剖对象一般是罪犯的尸体，行刑日期可能会根据医学院的需要来确定。罪犯的尸体并不常有，一年解剖一次也许是最常见的模式。需要知道的是，医科学生是观察者而不是主刀者，解剖的目的是讲解盖伦的文本，不是研究而是教学。（497）



图13.14 人体解剖。巴黎国家图书馆，MS Fr.218，fol.56r（15世纪末）。

旧的医学史常常批评中世纪医生采用的方法论把文本而不是尸体当成了解剖学的首要权威。他们说，这种方法论所导致的不幸后果是使盖伦关于人体解剖的各种错误解释代代相传。我们应当如何看待这些批评呢？毫无疑问，中世纪的医生认为盖伦的解剖学成就令人敬畏，因此往往把盖伦的文本奉为很高的（尽管不是绝对的）权威，但这并不意味着他们是傻瓜。我们可以考虑现代的一个类似情形：现代解剖学教科书也是一项引人注目的成就，如果一个医科学生在上人体解剖学这门必修课时发现教材上的描述与尸体的情形不尽相符，他会把这种差异解释为尸体发生了变化，而不会认为教材错了。于是，中世纪的内科医生和外科医生的类似行为也就不足为奇了。他们总有理由相信盖伦是对的（他所说的绝大部分内容也的确是正确的），并且认为研究盖伦的文本是获得解剖学知识最为可靠和有效的（当然也是最正当的）途径。

虽然解剖在医学教育中是次要的，但我们已经看到，一种解剖传统的确在13世纪末和14世纪初发展起来。在随后的200年里，该传统变得日益壮大和精良，同时保持着与解剖学知识的文本传统的持续对话。到了15世纪，印刷术使教材成本下降，也使准确地复制解剖图成为可能。天才艺术家的不断加盟使解剖图的质量有了进一步提高。到了16世纪，这些因素与盖伦希腊文本的重新获得共同造就了安德列亚斯·维萨留斯（Andreas Vesalius，1514—1564）等人惊人的解剖学成就。



图13.15 人体解剖图，显示了盖伦关于静脉（左图）和动脉（右图）的构想。慕尼黑巴伐利亚州图书馆，CLM 13002，fol.2v（12世纪）。评注和更多的解剖图见Siraisi，Medieval and Early Renaissance Medicine，pp.92—95。

医院的发展

在结合体制背景对中世纪医学进行讨论的最后，我将简要论述最著名的中世纪医学成就——医院的发明。追溯医院起源的一个困难在于确定这个词的意思。如果把“医院”（hospital）理解为任何被称为“救济院”（hospice）或“收容所”（hospital）的地方，我们就会把许多为贫民、朝圣者和病人提供食物和栖身之所，但几乎不提供专业医疗护理的机构都归入“医院”。而如果把它理解为致力于照料病人，包括提供熟练医疗护理的机构，我们就使用了一个严格得多的标准。我们感兴趣的并不是前一种意义上的医院，它们在整个中世纪欧洲很常见（往往由隐修院或世俗教友团体来维护），而是要关注后一种机构。（498）

那么，作为医疗机构的医院来自何处呢？它的起源似乎可以追溯到拜占庭帝国，大约在4世纪，基督教的博爱理想引导人们在那里建立了提供专门医疗护理的医院。在这些最早的医院中，君士坦丁堡的桑普松医院（Sampson hospital，名称取自4世纪一位圣徒）是我们能够完全确定的。例如在7世纪初，一位腹股沟感染的教会职员便是在这里接受了手术治疗并得以康复。其他拜占庭医院也是按照同样的思路组织起来的：12世纪，同在君士坦丁堡的潘托克雷特医院（Pantokrator hospital）可以容纳50位病人（38位男性，12位女性）。为了满足病人在医疗等方面的要求，医院雇了包括内科医生和外科医生在内的47个人。（499）

这种拜占庭医院模式传到了伊斯兰世界和西方，在那里与当地的健康护理传统相互作用，并促进了后者的形成。在伊斯兰世界，9世纪初出现了类似的机构，这可能是因为哈里发哈伦·拉希德在位期间（786—809）位高权重的巴尔马克家族的影响。当然，拜占庭模式向西方的传播肯定有许多途径，其中之一似乎是1099年征服耶路撒冷的一个副产品，此时正值第一次十字军东征期间。耶路撒冷陷落后不久，在耶路撒冷的圣约翰医院做杂役的修士（即后来所谓“教会军事团体中的护理人员”[hospitallers]）又依照拜占庭模式将医院重新组织起来。它位置显著，规模又大，渐渐在全欧洲出了名。据一个世纪后的参观者报告说，它可以收容1000位病人甚至更多。后来，这些护理人员又在意大利和法国南部建立了一些医院。通过颁布各种法令来管理这些医院（比如要求雇4位医生来照顾病人），耶路撒冷模式渐渐为西方所熟悉，影响了对病人和穷人的慈善医疗观念，推动医院发展成为一个专业化的医疗机构。（500）



图13.16 一所中世纪的医院。出自Jean Henry, *Le livre de vie active des religieuses de l'Hotel-Dieu* (15世纪末)。巴黎公共设施形象中心。对该图的讨论见Marie-José Imbault-Huart, *La médecine au moyen age*, p.168。

当然，这只是一个非常粗略的图像，不确定之处还有很多。无论传播和接受的详情如何，作为医疗机构的医院模式的确在12、13世纪的西方迅速传播开来，以至于在整个欧洲的城镇都能找到医院。这些医院大小不一，大的有几百个床位，小的只能容纳几个病人。其赞助者可能是宗教机构，也可能是世俗机构。光顾者主要来自下层社会，虽然也有例外。医院通常配有领取年薪的专职医生。病人的需要得到了充分考虑，比如清洁和饮食。用床柱上的绳子把草垫悬起来便成了一张床，这种设计可以支撑住两三位病人的重量。1288年描述米兰医疗设施的一段文字提供了丰富的信息：

在城市，包括郊区在内……共有10所医治病人的医院……其中最主要的是1145年由杰福瑞·德·布塞罗（Geoffrey de Bussero）建立的布罗洛医院（Hospital of the Brolo），设施相当完备。尤其是在疾病肆虐之时，这所医院收容了500多位卧床病人以及更多尚未躺倒的患者。所有病人的饮食均由医院承担。此外还有至少350名婴儿，他们出生后有护士陪伴，受医院照料。医院对一切穷人（除了麻风病患者，另一所医院会接纳他们）来者不拒，慷慨周到地提供食宿，帮助他们恢复健康。所有需要外科治疗的穷人也会受到悉心照料，这项工作由3名指定的外科医生负责。（501）

这段话虽然肯定展示的是医院最好的一面，但还是显示了一所中世纪医院可能追求的护理水平。

在中世纪，医学无疑是生物学知识的主要贮藏所，但并不是唯一的。亚里士多德自然哲学包含了大量动物学和植物学知识。几乎每一部百科全书都会有讨论动植物的章节。本草书和动物寓言集分别专门研究植物和动物王国。中世纪的人还拥有关于当地动植物的详尽一手知识。在本章的最后，我们要对中世纪的植物学和动物学知识作一简要考察。

中世纪的植物学知识与医学密切相关，因为植物主要用于制作草药（这里我们不去考虑构成欧洲饮食的那部分植物）。要使药草在医学上确实有效，就需要有手册对各种药草及其治疗用途进行描述。于是，中世纪出现了大量本草书，其中大多数是出于实用目的编写的。其典范是迪奥斯科里德斯《药物论》的修订拉丁文译本，它以字母顺序对药物进行排列以方便使用。本草书中的条目通常会包括某种植物的名称、明显特征、产地、有重要医学用途的部分及其疗效，以及如何制备和使用。按照字母顺序编排药草表明，实用目的（能够根据名称来查找药物）胜过了按照生物种类等考虑进行的分类。(502)

但是除了这些实用的本草书，还有更具理论性和哲学性的文献，它们把植物的生命置于自然哲学的背景之下。这些文献大多以某种方式源于《论植物》（*On Plants*）一书，这部著作被归于亚里士多德，中世纪学者也相信这一点，但实际上可能是大马士革的尼古拉（Nicholas of Damascus，前1世纪）所作。它有几部评注（已知的大约有十余种），其中最让人惊叹的是大阿尔伯特（约1200—1280）的《论植物》（*On Vegetables*）。阿尔伯特对被归于亚里士多德的《论植物》作了释义，还试图把理性秩序引入植物的自然哲学，书后按照字母顺序列出了药草及其用途。这部著作表明，大阿尔伯特观察和描述植物现象的技巧极为高超，其同时代人无法望其项背。(503)



图13.17 伪阿普列乌斯（Pseudo-Apuleius）《药草集》（*Herbal*）中的一页，描绘了茅草、剑兰和迷迭香。牛津大学博德利图书馆，MS Ashmole 1431，fol.21r（12世纪）。描述见 Joan Evans，ed.，*The Flowering of the Middle Ages*，pp.190，352。

我们也许会以为动物学文献的情况与植物学文献类似，然而，动物学知识在医学领域几乎没有应用，在其他领域也鲜有实用价值。因此，在动物学领域并没有一个与实用植物学知识的贮藏所——本草书——相对应的储备库。和植物学的情况一样，存在着一种基本的亚里士多德文本传统，因为亚里士多德写了一系列重要的动物学著作，它们（连同阿维森纳颇具影响的评注）被译成拉丁文，引起了极大关注——与其说是因为其中包含了详细的动物学知识，不如说因其与自然哲学中更一般的问题有关。这里，大阿尔伯特同样是最重要的人物之一，他在大部头的《论动物》（*On Animals*，现代英译本超过1800页）和其他一些著作中提出了一个描述性和理论性的宏大动物学体系。特别让人感兴趣的是他对营养和胚胎学的讨论。例如，他对怀孕和胚胎发育的讨论不仅依赖于亚里士多德的受孕理论，而且在很大程度上依赖于他本人对动物生殖行为的观察。虽然中世纪动物学史至今尚未写出，但在大阿尔伯特这里，我们无疑看到其中的哲学方面已经接近了顶点。(504)

除了亚里士多德主义传统中的动物学著作，还有其他各种讨论动物的文献。其中两类受到了极大关注，一类是关于鹰猎术的实用论著，其中最著名的皇帝腓特烈二世（Frederick II，约13世纪中叶）在西西里写的《禽猎术》（*On the Art of Hunting with Birds*）。这篇鸟类名著

中最著名的观察是，腓特烈二世用实验确定了，秃鹰是通过视觉而不是嗅觉来觅食的——腓特烈把秃鹰的眼睛蒙住，发现它再也无法找到食物，由此确定了这一结论。(505)

如果说腓特烈的鹰猎术论著似乎明显是实用的和现代的，并无我们与中世纪相关联的那些幻想或形而上学内容，那么我们关于中世纪动物文献的最后一个例子则走向了另一个极端。中世纪的动物寓言常被作为例子，表明中世纪的人没有能力客观地观察世界和直接获得动物学知识。中世纪的动物寓言全都可以追溯到一部名为《自然学家》(*Physiologus*) 的佚名著作，这本书发源于亚历山大城，最初用希腊语写成(公元200年左右)，后被译成拉丁文以及所有重要的欧洲方言。《自然学家》和受其影响的中世纪著作收集了有关动物的知识和传统，根据动物名称编排了简短的条目或章节——《自然学家》里大约有40个条目，后来的一些动物寓言集里则有100多个条目。(506)

动物寓言集中的条目通常始于对动物的名称进行词源解释。例如，“秃鹰之所以叫vulture，据说是因为它飞得慢[a volatu tardo]”。动物若有显著的物理特征，接下来就会介绍，然后说明其异乎寻常或有趣的习性，描述那些令人钦佩或遗憾的特性。我们从这部12世纪的动物寓言集中得知，刺猬浑身是刺，蜷成一团以御外敌；狐狸是一种“狡诈而机敏的动物”，会为捕猎而装死；鹤群会像军事编队一样走来走去；被称为“蛇怪”(basilisk)的蛇能以目光的力量杀死对方；猞猁的尿会变成宝石；狮子仁慈而勇敢，其眉毛和鬃毛暗示了这种性情。最后，许多(并非全部)条目还会根据动物描述引出一寓意或神学观点。刺猬是谨慎的榜样，鹤是礼貌和负责的典范。狐狸代表一种魔鬼，通过欺骗引诱俗人。雄狮把生命注入死去三天的幼崽，代表圣父使基督复活。(507)

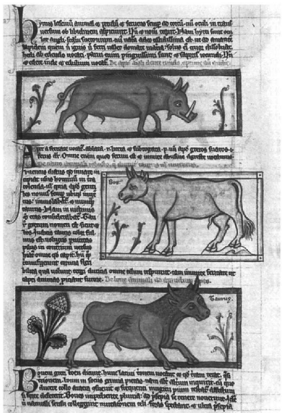


图13.18 中世纪动物寓言集中的一页，描述了野猪、牛和公牛。伦敦大英图书馆，MS Harley 3244，fol.47r (13世纪初)。

我们应当如何来评价这样一事实、幻想和寓言的古怪混合呢？动物寓言集读起来肯定与现在的动物学手册很不一样，因此编写动物寓言集的人有时会被描述为不称职或不成功的动物学家。其背后的假定是，这些编者正在试图(或本应试图)写一本现代动物学手册，但不知如何下手，他们最严重的缺陷在于明显无法区分事实和幻想。当然，坚持说中世纪的人与我们有相同的兴趣和侧重点是荒谬的。从前面谈到的本草书或鹰猎术著作来看，中世纪学者显然有能力写出很像动物学手册的著作。因此，他们没有把动物寓言集写成动物学手册肯定是出于不同的目的。

那么，动物寓言集的目的究竟是什么呢？它收集的是关于动物的知识和神话，富含象征和联想，旨在教育和娱乐。无论是编者还是读者，肯定都不会想到要去探究这些故事是否具有亚里士多德自然哲学被期待具有的那种真实性。动物寓言集的成功在于把读者成功地带入了一个传统神话、隐喻和明喻的世界。(508) 我们自己也有类似的神话。比如关于土拨鼠预告冬天的持续时间这一传说，每年2月，报纸、电台和电视台都会郑重其事地报道此事(至少在我所处的地区是这样)。人人都相信此预告为真吗？可能不会。但追问这个问题就表明对土拨鼠传说的目的产生了误解，它并非是要“科学地”传播某种气象学真理，而是传统集体仪式的一部分，能带来社会和心理上的益处。

大多数人都非常擅于在我们自己的文化中辨别不同类型的文学和艺术作品。我们立刻就能知道一个科学命题与苏斯博士写的一则故事或土拨鼠吉米为我们提供的天气预报之间有何区

别，科学命题必须满足各种严格的认识论检验以被称为真正“科学的”，而后者的作用完全不同，因此必须用不同的标准来衡量。在研究中世纪的人及其成就、包括他们创造的各种类型的文学和艺术时，我们需要有同样的辨别力。正如我们已经看到的（第十一章），中世纪世界地图的目的—般与现代世界地图完全不同，我们也绝不能认为所有涉及自然现象的中世纪著作都有现代科学教科书所具有的那种哲学或科学目的，而是要知道，它们可能意在让各种层次的读者感到愉悦和获取知识。如果能够这样来识别中世纪的文化作品，学会依照其目的来评价成就，我们就能更充分地认识中世纪的特征、成就和魅力。

第十四章 古代和中世纪的科学遗产

连续性问题

在这本书中，我试图重建古代和中世纪历史主角的生活、信念和活动，这种努力所引出的问题肯定要它所能回答的问题更多。在本书的最后，我想着手处理大多数读者无疑已经想到的一系列问题，我对它们也有极大兴趣。所有这些古代和中世纪科学活动是什么性质的？它果真是“科学”吗？从长远来看它取得了哪些成就？对西方科学的进程或形态是否产生了持久而深刻的影响？抑或只是一个走不通的无关紧要的死胡同？或者以最常见的形式来问，中世纪科学与近代早期科学之间是连续的还是断裂的？这就是著名的“连续性问题”，这个问题引发了中世纪学家与近代早期科学史家之间的持久争论。我希望对这个问题作出小心翼翼的处理——谨慎地考察古代和中世纪的一些杰出科学成就（伊斯兰教和基督教的），以便理解古代和中世纪究竟在何种程度上影响了17世纪的欧洲科学。(509)

但首先需要驳斥数百年来诋毁中世纪科学的人所持有的那种根深蒂固的观点，他们把中世纪看成一个在科学上长期无知和迷信的时期。这种观点得到了大量学术支持（但产生了严重误导），在大众媒体上，“中世纪”已经成为可悲事物的代名词。这种负面观点的一个早期倡导者是弗朗西斯·培根（Francis Bacon, 1561—1626），他在《新工具》（*New Organon*，1620）中写道，古代与他那个时代之间是科学的“荒芜”时期，“无须提到那些阿拉伯人和经院学者，他们与其说推动了科学发展，不如说是以大量论著压制了科学”。一个世纪后，伏尔泰（Voltaire, 1694—1778）提高了反中世纪的级别，把中世纪刻画为“普遍衰退和堕落”，说中世纪的人“既狡猾又简单，……既野蛮又诡诈”。(510)

到了19世纪下半叶，研究文艺复兴时期的著名瑞士历史学家雅各布·布克哈特（Jacob Burckhardt, 1818—1897）进一步明确和广泛传播了培根和伏尔泰的观点。他在《意大利文艺复兴时期的文明》（*The Civilization of the Renaissance in Italy*，1860）一书中写道：“中世纪……没有致力于归纳和自由研究。”在其最有影响力的宣言中，安德鲁·迪克森·怀特（Andrew Dickson White）把中世纪科学的所谓无知和徒劳作为武器，对在他看来干预科学发展的基督教的罪恶作了影响极大的抨击（1896年）：“基督教的建立影响了物理科学的正常发展逾1500年……在它所创造的氣氛中，物理科学的萌芽难以生长，在自然中寻求真理的所有努力都被视为徒劳的。”最后，为了表明这些观点仍然很有市场，我引述查尔斯·弗里曼（Charles Freeman）在《西方心灵的封闭：信仰的兴起与理性的衰落》（*The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason*，2003）中的话，他指出，5世纪的基督教“不仅压制了理性思想，而且用‘神秘、魔法和权威’取代了它”。鉴于这种学术支持，难怪中世纪的无知和堕落已经深入人心，谎言重复千遍即成真理。(511)

20世纪初，法国物理学家和哲学家皮埃尔·迪昂（1861—1916）进行了反击，对中世纪提供了支持。他在研究静力学的起源时发现了14世纪牛津和巴黎数学家的著作，并认为这些著作作为近代科学奠定了基础，它们预示了伽利略及其同时代人的一些最重要的成就。(512) 迪昂的学说引发了在整个20世纪时常爆发的连续性论战。对迪昂的早期支持来自颇具影响的中世纪学家查尔斯·霍默·哈金斯（Charles Homer Haskins, 1870—1937）和林恩·桑代克（Lynn Thorndike, 1882—1965）写于20世纪二三十年代的著作。(513) 在第二次世界大战后的数十年里，对中世纪科学的历史研究急剧扩展，关于中世纪科学成就的重要性和意义涌现出了许多新观点，中世纪科学的地位也得以提高。战后的一位领袖人物马歇尔·克拉盖特（Marshall Clagett, 1916—2005）主要因编辑和翻译中世纪的科学和数学文本而著称。另一位是安内莉泽·迈尔（Anneliese Maier, 1905—1971），她写出了一系列卓越的研究，通过实例证明了如何才能更加细致地阅读原始文献，并且更注重其哲学语境。迈尔既质疑了迪昂更极端的说法，同时也更加微妙和谨慎地分析了中世纪自然哲学，她从概念和方法上重新肯定了中世纪对于形成近代科学的重要性。(514)

这场争论一直持续到现在，不过在我看来激烈程度已经减弱。一方面，任何有学识的科学史家都不会支持弗朗西斯·培根、伏尔泰、布克哈特和怀特等人极端负面的看法。阿利斯泰尔·克隆比（Alistair Crombie, 1915—1996）和亚历山大·柯瓦雷（Alexandre Koyré, 1892—1964）在20世纪五六十年代进行了交锋——克隆比声称：“[13、14世纪的]许多哲学家提出了关于实验科学的系统理论……它所导致的方法论革命正是近代科学的起源。”柯瓦雷则否认抽象的方法论对于近代科学起源的重要性，他怀疑中世纪的方法论者是否对17世纪的方法论真的有所预示。(515) 现如今，到了21世纪初，双方都作出了让步，尽管偶尔会发生争吵，但似乎达成了相对和平。近代早期学家不会再质疑中世纪是否作出了重要的科学成就，中世纪学家现在

也不会支持中世纪科学与近代早期科学之间的绝对连续性。 (516)

革命性地位的候选者

鉴于上述背景，我们应当承认17世纪发生了一场科学革命吗？如果回答是肯定的，它与古代和中世纪科学的古典传统是什么关系？近代早期科学的一些研究者基于语义学理由怀疑17世纪的科学革命是否可能，因为无论是对于“科学”还是对于“革命”，我们都没有普遍接受的定义。但大多数有趣的词都是如此。对于“中世纪”、“文艺复兴”、“宗教改革”、“罗马帝国灭亡”、“艺术”、“音乐”、“宗教”、“哲学”等，我们并没有普遍接受的定义。所有这些抽象词项的含义都是有争议的，它们因语言共同体而异，因同一语言共同体中不同的人而异。为了彼此交流，我们需要这些标签，它们不可避免是模糊的。因此在我看来，对“科学革命”这一标签吹毛求疵是浪费时间。我们应当在反对（如果我们能就那个词的含义达成一致的话）的时候——即讨论科学信念和科学活动这类事物时——提出反对，而不是纠缠于如何给它们命名。

因此，不要吹毛求疵，而要提出建设性意见：在我的用法中，“革命”代表根本变化，没有时间上的限制。后一条件是我对一些人的回应，他们认为，需要一个世纪来完成的革命不可能是真正的革命，革命必定很快。我对这种观点不以为然；我的字典可以作证，它把“革命”仅仅定义为“激进而普遍的变化”。无论你把这种变化叫作什么，我们看到17世纪欧洲科学中有什么东西可以被看成“激进而普遍的变化”吗？它不仅根本，而且有足够的广度、深度和影响力来获得革命性地位？⁽⁵¹⁷⁾

在我看来，有两个候选者目前得到了近代早期科学史家的大力支持。第一个候选者是所谓“弥合”物理学与数学的古老分裂，以及在16、17世纪创造出了我们所谓的“数学科学”这一新学科（或学科集合）。支持这一观点的人认为，亚里士多德基于学科理由区分了数学和物理学（或自然哲学），暗中禁止跨越把它们分隔开来的学科界限。此外，据称古代和中世纪学者大都（或几乎全部）接受了这一禁令，导致物理科学与数学科学直到近代早期还保持着分离（因此大多毫无结果）。中世纪学者可以做物理学，可以做数学，但学科界限禁止他们把一门学科的内容和技巧运用于另一门学科的主题。简而言之，数学模型与对物理现实的探索之间隔着一道不可逾越的鸿沟。因此，当哥白尼、伽利略和其他近代早期学者把两者统一起来，从而创造出真正的数学物理学，使科学（或至少是物理科学）走上了现代道路时，可以说导致了一场科学革命。

这种观点主要归功于皮埃尔·迪昂在20世纪初的著作的影响，后来罗伯特·韦斯特曼（Robert S. Westman）在1980年发表的一篇很有影响的文章中兴复了它。韦斯特曼认为存在着具有严格界限的学科共同体，从而导致哥白尼之前的数理天文学家或任何其他类型的数学科学家都不可能处理物理实在问题。然后，韦斯特曼用这个模型来解释（我认为这种解释是不可靠的）安德烈亚斯·奥西安德尔（Andreas Osiander）给哥白尼的《天球运行论》写的序言。⁽⁵¹⁸⁾

这种解释的唯一问题是历史记录，因为历史记录严重质疑了这篇序言的诚实性。亚里士多德虽然在《后分析篇》、《物理学》、《形而上学》和《论天》等各种著作中多次明确区分了数学和物理学，还讨论了学科界限和从属关系原则，但他始终拒绝禁止跨越物理学与数学之间的界限。他在物理学中这样写道：

接下来要考虑的是数学家与自然学者〔物理学家〕有何差异。因为自然物包含着面 and 体，线和点，而这些都是数学的主题。此外，天文学是自然科学的一个分支，还是与之不同呢？自然学者据说应当知道太阳或月亮的本性，但不用知道它们的任何基本特征，这似乎是荒谬的，特别是当自然研究者的确在讨论它们的形状以及地球和世界是否是球形之时。⁽⁵¹⁹⁾

事实上，亚里士多德毫不犹豫地反复把数学应用于物理世界——最明显的是他对运动的分析，其中数学比例起了主要作用，还有重量或力量等可量化的东西被当成了固有属性，因此属于被研究事物的本性。⁽⁵²⁰⁾至于中世纪，历史记录再次表明，天文学、光学、动力学（运动理论）和重量理论都是同时植根于物理学和数学的成功学科的例子——哥白尼、伽利略、开普勒等许多近代早期科学家采用和拓展的正是这些传统。⁽⁵²¹⁾

一个有说服力的典型案例是中世纪的透视学（perspectiva，我们的几何光学）。数十年来，我一直在研究古代和中世纪光学史上的主要人物，除了欧几里得和一两个次要人物，没有任何证据支持我们正在探究的这则神话。⁽⁵²²⁾我无法知道有哪些光学学者一般地思考过跨越学科界限，但我的确知道，他们经常毫无顾忌地跨越数学与物理学之间的界限——都试图发现光、颜色、反射、折射和视觉等物理实在，并把它们置于一种数学框架之内。数学物理学肯定不是16、17世纪的发明。

近代早期革命性地位的第二位候选人是方法论上的，即伽利略、威廉·吉尔伯特、波义耳等16、17世纪的科学家发明和运用了“实验方法”（根据这一论点的拥护者的说法）。这一理论的捍卫者认为，陈腐的经院论辩以及古代和中世纪自然哲学的三段论证明走到了尽头，取而代之的是在受控条件下亲自进行观察和操作的实验科学。

在看例子之前，我希望读者们能在两件事情上达成一致。首先，我们需要认识到将方法论理论与方法论实践分离开来的鸿沟。亚里士多德在抽象的方法论著作中关于科学方法的论述往往不同于他的追随者（以及亚里士多德本人）在科学研究中实际做的事情；一般来说，这一结论也可适用于就科学方法进行阐述的科学家。无论如何，我们这里所关注的将只是方法论的实践。其次，我们需要定义“实验”这个词。就目前而言，我倾向于通过其主要认识论功能对它作狭窄定义：试图通过特意（如有必要则在受控条件下）作出的观察来确证或否认关于物质世界的本性或行为的理论主张，或者收集数据以对那些预言了未来情况的理论主张进行检验。（523）

如果认为这些问题已经解决，我们就可以去寻找古代和中世纪的科学实验了。其实并不难找。托勒密（及其天文学数据来源）是行星观测的主要例子，他运用各种天文仪器来确证或否认他（和前人）的几何模型是否适用于行星。在光学中，托勒密也把仪器有效地用于精心设计的实验，旨在收集定量数据，关于光的折射的成功数学理论必须对这些数据进行预言。（524）在中世纪的伊斯兰世界，伊本·海塞姆（约965—约1039）用实验来确证或否认光学理论的正确性。（525）另一个很好的例子是，卡迈勒丁在14世纪用光线通过盛满水的玻璃球的实验创建了一种彩虹理论——大约在同一时间，多明我会修士弗赖贝格的狄奥多里克在中世纪的基督教世界也做了同样的事情。（526）我们也有理由推断，马拉盖、撒马尔罕和伊斯坦布尔的天文台进行的研究也以有组织的天文观测为基础，旨在提供数据以确证或否认天文学理论。（527）

实验工作在欧洲中世纪继续下去了吗？当然！和古代一样，数学科学中的实验最多，托勒密对数学科学的影响力依然强劲。一个引人注目的实验出现在公元6世纪，亚历山大城的柏拉图主义者约翰·菲洛波诺斯同时释放了两个重量不同的物体以反驳亚里士多德有关下落速度与物体重量成正比的理论。根据菲洛波诺斯的说法，“如果让两个重量相差很大的物体从同一高度下落，你将会看到……[下落]时间差别很小。因此，如果重量差别并不很大，比如一个是另一个的两倍，则时间将不会有差别，或者根本察觉不到”。（528）

实验一直持续到中世纪晚期，只要科学上有需要，人们就会做实验。列维·本·格森（Levi ben Gerson，1288—1344）借助各种仪器积极进行天文观测，以驳斥托勒密行星模型的各个方面。14世纪上半叶在巴黎索邦神学院授课的约翰内斯·德·缪里斯（Johannes de Muris）通过观测来检验和修正关于行星运动和位置的现有天文学数据。例如，他的日食观测表明《阿方索星表》中的某些预测不足为信。（529）

罗吉尔·培根（约1220—约1292）配不上通常加在他身上的“实验科学”创始人的声誉。不过，他的确是经验方法论的一个颇具影响的宣传者，曾经倡导在所有科学中收集经验证据。他认为，实验科学的首要特权就是用经验来验证由其他科学中的论证所得出的结论；从各种出版物可以清楚地看出，他的确实践了他所宣扬的东西。特别是他的《大著作》（*Opus maius*）中的两部分：一部分题为《实验科学》（*Scientia experimentalis*），培根在其中呼吁从事实验科学；另一部分题为《透视学》（*Perspectiva*），在那里他（尽可能）实践了他一直宣扬的東西。（530）

马里古的异乡人彼得（Peter Peregrinus of Maricourt）大约与培根同时代，他拿磁铁做了实验，以了解它们的特性和行为——这些发现预示了常被视为实验科学创始人之一的威廉·吉尔伯特在17世纪的许多发现。（531）谁能否认13世纪的方济各会修士塔兰托的保罗的实验科学家地位呢？他开创了一种炼金术传统，其方法论特征便是在实验室操纵物质，以尝试发现嬗变的途径。（532）我枯燥冗长地述说这些古代和中世纪实验也许是小题大做，但我的目的始终是无可辩驳地声称，在古代和中世纪通常的科学活动中，实验并非罕见的例外，而是非常丰富，只要人们认为做实验能够确证或否认一种科学主张，他们就会去做。

如果这一切都是真的，那么我们应当把什么功劳归于通常被誉为实验科学创始人（或创始人之一）的弗朗西斯·培根（1561—1626）呢？（533）这一位培根（并非罗吉尔·培根的后裔）在充斥着“经验论”和“实验”字眼的著作中主张用实验来询问自然。然而，他和17世纪的培根主义传统带给我们的并不是一种新的实验方法，而是一种新的实验修辞，以及对实验在科学研究计划中的可能性的充分发掘。

科学革命

那么，我们应当把这场难以捉摸的16、17世纪科学革命置于何处呢？我认为，柯瓦雷指出了恰当的位置，他曾在20世纪五六十年代与强调实验科学是革命动因的克隆比进行争论。柯瓦雷指出，16、17世纪革命性创新的根本来源是形而上学的和宇宙论的，而不是方法论的。

亚里士多德形而上学与柏拉图形而上学的关系漫长而复杂，偶尔还会出现一些摩擦，但在后来的中世纪，亚里士多德关于本性、质料、形式、实体、潜能与现实、四种性质和四因的目的论形而上学未经严重挑战便盛行起来。(534) 一种与之竞争的形而上学，即伊壁鸠鲁的原子论，主要是通过罗马诗人卢克莱修（约卒于公元前55年）的长篇哲理诗《物性论》而为人所知，它可见于9世纪初的卡洛林王朝宫廷，但直到15世纪初才重新流行起来。第欧根尼·拉尔修（Diogenes Laertius）于3世纪的《古代哲学家的生平 and 学说》（*Lives and Teachings of the Ancient Philosophers*），有一卷讲伊壁鸠鲁和西塞罗（前106—前43）的各种著作加强了《物性论》中的原子论，它宣扬一个由无生命的、不可分割的原子所构成的机械论宇宙，这些原子在无限的虚空中随机运动。(535) 到了17世纪，（后来所谓的）“机械论哲学”占据了主导地位，意大利的伽利略、法国的笛卡儿和皮埃尔·伽桑狄、英国的罗伯特·波义耳和牛顿以及其他许多人运用和发展了这种哲学。中世纪形而上学和宇宙论的有机论宇宙被原子论者那个无生命的机器所击溃。(536)

这导致了一种激进的观念转变，它改变了此前近2000年的自然哲学的基础。以下是一些后果。新的形而上学提供了一个由不停做位置运动和随机碰撞的无生命物质所组成的机械论世界，以取代亚里士多德自然哲学中那个有目的和有组织的有机论世界。它剥夺了对于亚里士多德自然哲学来说如此重要的可感性质，把它们贬低为第二性质，甚至把它们归于感官的幻觉。新的形而上学也不再用形式与质料进行解释，而是用不可见微粒的大小、形状和运动来解释——把位置运动提升为最优先的变化类别，把所有因果性都归结为动力因和质料因的作用。至于在自然之中发现目的的亚里士多德目的论，这种新的机械论哲学的捍卫者则用造物主从外部强加于自然的目的取而代之。

机械论哲学的形而上学贯穿于17世纪的诸科学学科，它改变了思考一切主题的方式。我并不认为我们可以像A.鲁珀特·霍尔（A. Rupert Hall）那样极端地认为，科学革命是一次“不能分解为片段”的整体文化转变，“是完整的环环相扣的一系列新发现”。(537) 这肯定是过分夸大了：17世纪的“科学革命”并不是一个单一的、无所不包的事件。关联无疑存在着，但想必大家都同意，不同学科有不同的历史，发展速度各异，它们研究不同的问题，实践不同的方法，对外部环境的反应也不同。如果我们仅仅关注大的形而上学图景，而忽略学科层次上的发展，我们便可能忽视17世纪科学的许多重要事实。如果我们的目标是丰富和扩展对于中世纪和17世纪科学变化的理解，我们就不能只盯着形而上学家的研究，而必须分别关注每一门学科的实验室或工作场所。

因篇幅所限，我们这里无法作更详细的探讨。但在本书最后，我要回到连续性问题。在许多人心目中，革命是与摒弃过去、切断联系、抛弃旧事物、带来新事物——简而言之，与完全的非连续性——或多或少耦合在一起的。我们不难在17世纪找到似乎遵循这种模式的案例。但如果看看个别学科，我们就会发现，许多学科中的革命性成果都建立在中世纪的基础之上，源于古典传统所提供的资源。革命并不要求与过去彻底决裂。

我们可以用6个例子来说明这一点。当然还可以举出更多的例子。（1）在哥白尼的日心行星体系模型中，个别行星模型的数学结构和几乎所有数据都来自托勒密及其天文学传统。哥白尼的贡献是有效地利用这些资源，（伴随着开普勒的补充）最终建立起一个成功的日心模型，(538) 但它的各个部件和大部分样式仍然是古代的。（2）开普勒提出视网膜成像的新理论（对于视觉理论具有全新的革命性意义）并非摒弃了占主导地位的中世纪视觉理论，而是接受和严格运用了它的所有规定性说法——一个成功的视觉理论要求进入眼睛的所有光线必须参与视野的成像。(539) （3）伽利略的动力学和运动学实质上利用了14世纪在牛津大学和巴黎大学的发展。伽利略早期动力学的核心想法是，抛射体运动是一种冲力（*impeto*）的结果，它显然是14世纪和以后几个世纪的冲力（*impetus*）在16世纪的近亲。《两门新科学》（*Two New Sciences*）中关于匀加速运动的成熟的运动学的前两个命题便采用14世纪的图示技巧再次得出和证明了默顿规则（中速度定理）。(540) （4）尼古拉·奥雷姆（约1320—1382）也许是中世纪晚期最伟大的数学家，他设计了17世纪笛卡儿坐标系的前身——前面提到的图示技巧。(541) （5）直到17世纪，盖伦的医学理论和医疗实践一直主导着西方医学。(542) （6）最后，即使是我所谓的科学革命的核心——机械论哲学，也是对公元前3世纪伊壁鸠鲁原子论的重现，伊壁鸠鲁的原子论在古典传统中流传下来，并且被适当地基督教化。

这些例子并不是要贬低科学革命或其创造者和实践者的成就，而只是想提醒读者保持一种谨慎和现实主义的态度。任何科学家在真正开始时都不可能没有任何期待、理论知识或方法论承诺。即使是21世纪的科学家（哪怕是学术新星）也不会大脑空空如也地走进实验室，而是心中充满了知识和期待。17世纪的科学领袖也是如此。科学革命创造者的卓越之处不仅表现在摒弃过去和创造新的理论，而且也反映在能够重新有效地利用继承下来的科学思想、理论、假设、方法、仪器和数据，并把它们付诸新的理论用途。科学革命发生在一种思想色彩浓厚的人文环境中，它有着丰富的思想史基础，而连续性正是来自这些基础。(543)

参考书目

- Aaboe, Asger. "On Babylonian Planetary Theories." *Centaurus*, 5 (1958): 209–77.
- Abu Ma'shar. *The Abbreviation of "The Introduction to Astrology": Together with the Medieval Latin Translation of Adelard of Bath*, ed. Charles Burnett, Keiji Yamamoto, and Michio Yano. Leiden: Brill, 1994.
- Ackrill, J. L. *Aristotle the Philosopher*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Adams, Marilyn McCord. *William Ockham*, 2 vols. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1987.
- Adelard of Bath. *Conversations with His Nephew: On the Same and the Different, Questions on Natural Science, and On Birds*, ed. and trans. Charles Burnett. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Albert the Great. *Man and the Beasts, "De animalibus (books 22–26)"*, trans. James J. Scanlan. Binghamton: Medieval and Renaissance Texts and Studies, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1987.
- . *Opera omnia*, ed. Augustus Borgnet, 38 vols. Paris: Vives, 1890–99.
- . See also Kitchell, Kenneth F., Jr., and Resnick, Irven Michael.
- Amundsen, Darrel W. "Medicine and Faith in Early Christianity." *Bulletin of the History of Medicine*, 56 (1982): 326–50.
- . *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.
- . "Medieval Canon Law on Medical and Surgical Practice by the Clergy." *Bulletin of the History of Medicine*, 52 (1978): 22–44.
- . "The Medieval Catholic Tradition." In Numbers, Ronald L., and Amundsen, Darrel W., eds., *Caring and Curing: Health and Medicine in the Western Religious Traditions*, pp. 65–107. New York: Macmillan, 1986.
- Amundsen, Darrel W., and Ferngren, Gary B. "The Early Christian Tradition." In Numbers, Ronald L., and Amundsen, Darrel W., eds., *Caring and Curing: Health and Medicine in the Western Religious Traditions*, pp. 40–64. New York: Macmillan, 1986.
- Anawati, Georges C. "Arabic Alchemy." *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, 3:853–85.
- . "Hunayn ibn Ishāq." *Dictionary of Scientific Biography*, 15:230–34.
- Anawati, Georges C., and Iskandar, Albert Z. "Ibn Sīnā." *Dictionary of Scientific Biography*, 15:494–501.
- Anderson, R. G. W. "The Archaeology of Chemistry." In Holmes, Frederic L., and Levere, Trevor H., eds., *Instruments and Experimentation in the History of Chemistry*, pp. 5–34. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000.
- Apollonius of Perga. *Conica*. See Fried and Unguru.
- Archimedes. *Archimedes in the Middle Ages*, ed. and trans. Marshall Claggett, 5 vols. Madison: University of Wisconsin Press, 1964; Philadelphia: American Philosophical Society, 1976–84.
- . *The Works of Archimedes: Edited in Modern Notation, with Introductory Chapters*, ed. Thomas L. Heath, 2d ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1912.
- Aristotle. *Complete Works*, ed. Jonathan Barnes, 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- . *Metaphysics*, trans. Hugh Tredennick, 2 vols. London: Heinemann, 1935.
- . *Physics*, trans. P. H. Wicksteed and F. M. Cornford. 2 vols. London: Heinemann, 1929.
- . See also Nussbaum, Martha Craven.
- Armstrong, A. H., ed. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Armstrong, A. H., and Markus, R. A. *Christian Faith and Greek Philosophy*. London: Darton, Longman, & Todd, 1960.
- Arnald de Villanova. See McVaugh, Michael.
- Arnaldes, Roger, and Iskandar, Albert Z. "Ibn Rushd." *Dictionary of Scientific Biography*, 12:1–9.
- Arts libéraux et philosophie au moyen âge: Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale*, Université de Montréal, 27 August–2 September 1967. Montréal: Institut d'études médiévales, 1969.
- Ashley, Benedict M. "St. Albert and the Nature of Natural Science." In Weisheipl, James A., ed., *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, pp. 73–102. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.
- Ashworth, E. J. "Logic." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- Ashworth, William B., Jr. "Natural History and the Emblematic World View." In Lindberg, David C., and Westman, Robert S., eds., *Reappraisals of the Scientific Revolution*, pp. 303–32. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Asmis, Elizabeth. *Fpicipurus' Scientific Method*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.
- Augustine. *The City of God*, trans. William H. Green. London: Heinemann, 1963.

- Bacon, Francis. *New Organon*, in *Works*, trans. James Spedding, Robert Ellis, and Douglas Heath, new ed., 15 vols. New York: Hurd & Houghton, 1870–72.
- Bacon, Roger. See Bridges, John H; see also Lindberg, David C.
- Bailey, Cyril. *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- Baldwin, John W. *Masters, Princes, and Merchants: The Social Views of Peter the Chanter and His Circle*, 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- . *The Scholastic Culture of the Middle Ages*. Lexington, Mass.: D. C. Heath, 1971.
- Ballester. See García Ballester.
- Balme, D. M. "The Place of Biology in Aristotle's Philosophy." In Gotthelf, Allan, and Lennox, James G., eds., *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, pp. 9–20. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Barker, John W. "Byzantine Empire: History (1204–1453)." *Dictionary of the Middle Ages*, 2:498–505.
- Barnes, Jonathan. *Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- . "Aristotle's Theory of Demonstration." In Barnes, Jonathan; Schofield, Malcolm; and Sorabji, Richard, eds., *Articles on Aristotle, I: Science*, pp. 65–87. London: Duckworth, 1975.
- . *Early Greek Philosophy*. Harmondsworth: Penguin, 1987.
- . *The Presocratic Philosophers*, 2 vols. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Barnes, Jonathan; Brunschwig, Jacques; Burnyeat, Myles; and Schofield, Malcolm, eds. *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Barnes, Jonathan; Schofield, Malcolm; and Sorabji, Richard, eds. *Articles on Aristotle, I: Science*. London: Duckworth, 1975.
- Barrow, Robin. *Greek and Roman Education*. London: Macmillan, 1967.
- Basalla, George, ed. *The Rise of Modern Science: Internal or External Factors?* Lexington, Mass.: D. C. Heath, 1968.
- Beaujouan, Guy. "Motives and Opportunities for Science in the Medieval Universities." In Crombie, A. C., ed., *Scientific Change*, pp. 219–36. London: Heinemann, 1963.
- . "The Transformation of the Quadrivium." In Benson, Robert L., and Constable, Giles, eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, pp. 463–87. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
- Bede. *Baedae opera historica*, trans. J. E. King, 2 vols. London: Heinemann, 1930.
- Beller, Eliyahu. "Ancient Jewish Mathematical Astronomy." *Archive for History of Exact Sciences*, 38 (1988): 51–66.
- Benjamin, Francis S., and Toomer, G. J., eds. and trans. *Campanus of Novara and Medieval Planetary Theory: "Theorica planetarum."* Madison: University of Wisconsin Press, 1971.
- Benson, Robert L., and Constable, Giles, eds. *Renaissance and Renewal in the Twelfth*

- Century. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
- Benton, John. "Itroula, Women's Problems, and the Professionalization of Medicine in the Middle Ages." *Bulletin of the History of Medicine*, 59 (1985): 30–53.
- Berggren, J. L. "History of Greek Mathematics: A Survey of Recent Research." *Historia Mathematica*, 11 (1984): 394–410.
- . "Islamic Mathematics." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- Berman, Harold J. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.
- Biggs, Robert. "Medicine in Ancient Mesopotamia." *History of Science*, 8 (1969): 94–105.
- Birkenmajer, Aleksander. "Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XII^e et XIII^e siècles." In Birkenmajer *Etudes d'histoire des sciences et de philosophie du moyen âge*, pp. 73–87. Studia Copernicana, no. 1. Wrocław: Ossolineum, 1970.
- Al-Bitrūjī. *On the Principles of Astronomy*, ed. and trans. Bernard R. Goldstein, 2 vols. New Haven: Yale University Press, 1971.
- Blair, Peter Hunter. *The World of Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Boethius of Dacia. *On the Supreme Good, On the Eternity of the World, On Dreams*, trans. John F. Wippel. Mediaeval Sources in Translation, no. 30. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1987.
- Bonner, Stanley F. *Education in Ancient Rome: From the Elder Cato to the Younger Pliny*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1977.
- Bowersock, G. W. *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- Boyer, Carl B. *A History of Mathematics*. New York: John Wiley, 1968.
- . *The Rainbow: From Myth to Mathematics*. New York: Yoseloff, 1959.
- Bradwardine, Thomas. See Crosby, H. Lamar, Jr.
- Brain, Peter. *Galen on Bloodletting: A Study of the Origins, Development, and Validity of His Opinions, with a Translation of the Three Works*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Brand, Charles M. "Byzantine Empire: History (1025–1204)." *Dictionary of the Middle Ages*, 2:491–98.
- Brandon, S. G. F. *Creation Legends of the Ancient Near East*. London: Hodder and Stoughton, 1963.
- Breasted, James Henry. *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. New York: Scribner's, 1912.
- . *The Edwin Smith Surgical Papyrus*, 2 vols. University of Chicago, Oriental Institute Publications, 3–4. Chicago: University of Chicago Press, 1930.
- Brehaut, Ernest. *An Encyclopedist of the Dark Ages: Isidore of Seville*. New York: Columbia University Press, 1912.
- Bridges, John H., ed. *Opus majus of Roger Bacon*, 3 vols. London: Williams and Norgate, 1900.
- Brown, Joseph E. "The Science of Weights." In Lindberg, David C., ed., *Science in the Middle Ages*, pp. 179–205. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Brown, Peter. *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969.
- . *The Cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Brundell, Barry. *Pierre Gassendi: From Aristotelianism to a New Natural Philosophy*. Dordrecht: Reidel, 1987.
- Brunschwig, Jacques, and Lloyd, Geoffrey E. R., eds. *The Greek Pursuit of Knowledge*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.
- . *A Guide to Greek Thought: Major Figures and Trends*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.
- Bullough, Vern L. "Chauliac, Guy de." *Dictionary of Scientific Biography*, 3:218–19.
- . *The Development of Medicine as a Profession: The Contribution of the Medieval University to Modern Medicine*. Basel: Karger, 1966.
- . "Mondino de' Luzzi." *Dictionary of Scientific Biography*, 9:467–69.
- Bulmer-Thomas, Ivor. "Isidorus of Miletus." *Dictionary of Scientific Biography*, 7:28–30.
- Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy*, trans. S. G. C. Middlemore. New York: Modern Library, 1954.
- Burnett, Charles S. F., ed. *Adelard of Bath: An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*. Warburg Institute Surveys and Texts, no. 14. London: Warburg Institute, 1987.
- . "Scientific Speculations." In Dronke, Peter, ed., *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, pp. 155–66. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- . "Translation and Translators, Western European." *Dictionary of the Middle Ages*, 12:136–42.
- . "Translation and Transmission of Greek and Islamic Science to Latin Christendom." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- . "The Transmission of Arabic Astronomy via Antioch and Pisa in the Second Quarter of the Twelfth Century." In Hogendijk, Jan, and Sabra, Abdelhamid I., eds. *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*, pp. 23–51. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003.

- . "The Twelfth-Century Renaissance." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- . "What Is the Experimentarius of Bernardus Silvestris? A Preliminary Survey of the Material." *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 44 (1977): 79–125.
- Butterfield, Herbert. *The Origins of Modern Science 1300–1800*. London: G. Bell, 1949.
- Bynum, Caroline Walker. "Did the Twelfth Century Discover the Individual?" *Journal of Ecclesiastical History*, 31 (1980): 1–17.
- Cadden, Joan. "Albertus Magnus' Universal Physiology: The Example of Nutrition." In Weisheipl, James A., ed., *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, pp. 321–29. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.
- . *Meanings of Sex Differences in the Middle Ages: Medicine, Science, and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- . "The Organization of Knowledge: Disciplines and Practices." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- . "Science and Rhetoric in the Middle Ages: The Natural Philosophy of William of Conches." *Journal of the History of Ideas*, 56 (1995): 1–24.
- Cahill, Thomas. *How the Irish Saved Civilization*. New York: Doubleday, 1995.
- . *Sailing the Wine-Dark Sea: Why the Greeks Matter*. New York: Random House/Doubleday, 2003.
- Callus, D. A. "Introduction of Aristotelian Learning to Oxford." *Proceedings of the British Academy*, 29 (1943): 229–81.
- , ed. *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop: Essays in Commemoration of the Seventh Centenary of His Death*. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- Cambridge History of Science*, 8 vols., ed. David C. Lindberg and Ronald L. Numbers. Cambridge: Cambridge University Press, 2003–.
- Cameron, M. L. "The Sources of Medical Knowledge in Anglo-Saxon England." *Anglo-Saxon England*, 11 (1983): 135–52.
- Campbell, Tony. "Portolan Charts from the Late Thirteenth Century to 1500." In Harley, J. B., and Woodward, David, eds., *The History of Cartography*, 1:317–463. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Caroti, Stefano. "Nicole Oresme's Polemic against Astrology in His 'Quodlibeta.'" In Curry, Patrick, ed., *Astrology, Science, and Society: Historical Essays*, pp. 75–93. Woodbridge, Suffolk: Boydell, 1987.
- Carré, Meyrick H. *Realists and Nominalists*. Oxford: Clarendon Press, 1946.
- Catto, J. I., ed. *The Early Oxford Schools*. Vol. 1 of Aston, T. H., general ed., *The History of the University of Oxford*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Celsus, Aulus Cornelius. *De medicina, with an English Translation*, trans. W. G. Spencer, 3 vols. London: Heinemann, 1935–38.
- Chadwick, Henry. *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*. New York: Oxford University Press, 1966.
- . *The Early Church*. Harmondsworth: Penguin, 1967.
- Charette, François. "The Locales of Islamic Astronomical Instrumentation." *History of Science*, 46 (2006): 123–38.
- Chenu, M.-D. *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, trans. Jerome Taylor and Lester K. Little. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- . *Toward Understanding St. Thomas*, ed. and trans. A.-M. Landry and D. Hughes. Chicago: Henry Regnery, 1964.
- Cherniss, Harold. *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1945.
- Cicero. *De republica*, trans. Clinton Walker Keyes. London: Heinemann, 1928.
- Cisne, John L. "How Science Survived: Medieval Manuscripts' 'Demography' and Classic Texts' Extinction." *Science*, 307 (25 Feb. 2005): 1305–7.
- Clagett, Marshall. *Ancient Egyptian Science: A Source Book*, 3 vols. Philadelphia: American Philosophical Society, 1989–.
- , ed. *Critical Problems in the History of Science*. Madison: University of Wisconsin Press, 1962.
- . *Giovanni Marliani and Late Medieval Physics*. New York: Columbia University Press, 1941.
- . *Greek Science in Antiquity*. London: Abelard-Schuman, 1957.
- . "The *Libri de motu* of Gerard of Brussels and the Origins of Kinematics in the West." *Oiiris*, 12 (1956): 73–175.
- , ed. and trans. *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions*. Madison: University of Wisconsin Press, 1968.
- . "Oresme, Nicole." *Dictionary of Scientific Biography*, 10:223–30.
- . *The Science of Mechanics in the Middle Ages*. Madison: University of Wisconsin Press, 1959.
- . "Some Novel Trends in the Science of the Fourteenth Century." In Singleton, Charles S., ed., *Art, Science, and History in the Renaissance*, pp. 275–303. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968.
- . *Studies in Medieval Physics and Mathematics*. London: Variorum, 1979.
- Clark, Willene B., and McMunn, Meradith T., eds. *Beasts and Birds of the Middle Ages: The Bestiary and Its Legacy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.
- Clarke, M. L. *Higher Education in the Ancient World*. London: Routledge & Kegan

- Paul, 1971.
- Cobban, Alan B. *The Medieval English Universities: Oxford and Cambridge to c. 1500*. Aldershot: Scolar Press, 1988.
- . *The Medieval Universities: Their Development and Organization*. London: Methuen, 1975.
- Cochrane, Charles N. *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- Cohen, Morris R., and Drabkin, I. E., eds. *A Source Book in Greek Science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958.
- Cohen, H. Floris. *The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Cohen, I. Bernard. *Revolution in Science*. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1985.
- Colish, Marcia L. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, 2 vols. Leiden: Brill, 1985.
- Collingwood, R. G. *The Idea of Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1945.
- Conrad, Lawrence I.; Neve, Michael; Nutton, Vivian; Porter, Roy; and Wear, Andrew. *The Western Medical Tradition: 800 BC to AD 1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Contreni, John J. *The Cathedral School of Laon from 850 to 930: Its Manuscripts and Masters*. Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, vol. 29. Munich: Arbo-Gesellschaft, 1978.
- . "Schools, Cathedral." *Dictionary of the Middle Ages*, 11:59–63.
- Cooper, Lane. *Aristotle, Galileo, and the Tower of Pisa*. Ithaca: Cornell University Press, 1935.
- Coopland, G. W. *Nicole Oresme and the Astrologers: A Study of His Livre de divinacions*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952.
- Copenhaver, Brian P. "Natural Magic, Hermeticism, and Occultism in Early Modern Science." In Lindberg, David C., and Westman, Robert S., eds., *Reappraisals of the Scientific Revolution*, pp. 261–301. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Courtenay, William J. *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*. Quodlibet: Ricerche e strumenti di filosofia medievale, no. 8. Bergamo: Pierluigi Lubrina, 1990.
- . *Covenant and Causality in Medieval Thought*. London: Variorum, 1984.
- . "The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism." *Harvard Theological Review*, 66 (1973): 77–94. Reprinted in Courtenay, *Covenant and Causality in Medieval Thought*, chap. 5.
- . "The Dialectic of Divine Omnipotence." In Courtenay, *Covenant and Causality in Medieval Thought*, chap. 4.
- . "Nature and the Natural in Twelfth-Century Thought." In Courtenay, *Covenant and Causality in Medieval Thought*, chap. 3.
- . "Ockham, William of." *Dictionary of the Middle Ages*, 9:209–14.
- . *Parisian Scholars in the Early Fourteenth Century: A Social Portrait*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- . *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- . *Teaching Careers at the University of Paris in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*. Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, no. 18. Notre Dame, Ind.: United States Subcommission for the History of Universities, University of Notre Dame, 1988.
- Courtenay, William J., and Tachau, Katherine H. "Ockham, Ockhamists, and the English-German Nation at Paris, 1339–1341." *History of Universities*, 2 (1982): 53–96.
- Crombie, A. C. *Augustine to Galileo: The History of Science A.D. 400–1650*. London: Falcon, 1952. Reissued as *Medieval and Early Modern Science*, 2 vols. Garden City: Doubleday Anchor, 1959.
- . *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science, 1100–1700*. Oxford: Clarendon Press, 1953.
- . *Science, Optics, and Music in Medieval and Early Modern Thought*. London: Hambledon, 1990.
- Crosby, Alfred W. *The Measure of Reality: Quantification and Western Society, 1250–1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Crosby, H. Lamar, Jr., ed. and trans. *Thomas of Bradwardine, His "Tractatus de Proportionibus": Its Significance for the Development of Mathematical Physics*. Madison: University of Wisconsin Press, 1961.
- Crowe, Michael J. *Theories of the World from Antiquity to the Copernican Revolution*. New York: Dover, 1990.
- Crowley, Theodore. *Roger Bacon: The Problem of the Soul in His Philosophical Commentaries*. Dublin: James Duffy; Louvain: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1950.
- Cumont, Franz. *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*. New York: Putnam's Sons, 1912.
- Curley, Michael J., trans. *Physiologus*. Austin: University of Texas Press, 1979.
- Curry, Patrick, ed. *Astrology, Science, and Society: Historical Essays*. Woodbridge, Suffolk: Boydell, 1987.
- Dales, Richard C. *The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages*. Washington, D.C.: University Press of America, 1980.
- . "Marius 'On the Elements' and the Twelfth-Century Science of Matter." *Viator*, 3 (1972): 191–218.

- . *Medieval Discussions of the Eternity of the World*. Leiden: Brill, 1990.
- . "Time and Eternity in the Thirteenth Century." *Journal of the History of Ideas*, 49 (1988): 27–45.
- d'Alverny, Marie-Thérèse. "Translations and Translators." In Benson, Robert L., and Constable, Giles, eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, pp. 421–62. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
- Daston, Lorraine, and Park, Katharine. *Wonders and the Order of Nature, 1150–1750*. Cambridge, Mass.: Zone Books, 1998.
- Dear, Peter. *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- . "Jesuit Mathematical Science and the Reconstitution of Experience in the Early 17th Century." *Studies in History and Philosophy of Science*, 18 (1987): 133–75.
- . *Revolutionizing the Sciences: European Knowledge and Its Ambitions*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Debarnot, Marie-Thérèse. "Trigonometry." *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, 2:495–538.
- Debus, Allen G. *The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 2 vols. New York: Science History Publications, 1977.
- . *Man and Nature in the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- De Lacy, Phillip. "Galen's Platonism." *American Journal of Philology*, 93 (1972): 27–39.
- Demaitre, Luke E., and Travill, Anthony A. "Human Embryology and Development in the Works of Albertus Magnus." In Weisheipl, James A., ed., *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, pp. 405–40. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.
- Denifle, Henricus, and Chatelain, Aemilio. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 4 vols. Paris: Delalain, 1889–97.
- de Santillana, Giorgio. *The Origins of Scientific Thought: From Anaximander to Proclus, 600 B.C. to A.D. 500*. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- de Vaux, Carra. "Astronomy and Mathematics." In Arnold, Thomas, and Guillaume, Alfred, eds., *The Legacy of Islam*, pp. 376–97. London: Oxford University Press, 1931.
- Dicks, D. R. *Early Greek Astronomy to Aristotle*. Ithaca: Cornell University Press, 1970.
- . "Eratosthenes." *Dictionary of Scientific Biography*, 4:388–93.
- Dictionary of Scientific Biography*, 16 vols. New York: Scribner's, 1970–80.
- Dijksterhuis, E. J. *Archimedes*, trans. C. Dikshoorn. Copenhagen: Munksgaard, 1956.
- . *The Mechanization of the World Picture*, trans. C. Dikshoorn. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Dilke, O. A. W. "Cartography in the Byzantine Empire." In Harley, J. B., and Woodward, David, eds., *The History of Cartography*, 2:258–75. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- . "The Culmination of Greek Cartography in Ptolemy." In Harley, J. B., and Woodward, David, eds., *The History of Cartography*, 1:177–200. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*, trans. R. D. Hicks, 2 vols. London: Heinemann, 1925.
- Dodge, Bayard. *Muslim Education in Medieval Times*. Washington, D.C.: Middle East Institute, 1962.
- Dols, Michael W., trans. *Medieval Islamic Medicine: Ibn Ridwān's Treatise "On the Prevention of Bodily Ills in Egypt"*, with an Arabic text edited by Adil S. Gamal. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984.
- . "The Origins of the Islamic Hospital: Myth and Reality." *Bulletin of the History of Medicine*, 61 (1987): 367–90.
- Dorff, Elliot N. "The Jewish Tradition." In Numbers, Ronald L., and Amundsen, Darrel W., eds., *Caring and Curing: Health and Medicine in the Western Religious Traditions*, pp. 5–39. New York: Macmillan, 1986.
- Dorn, Harold. *The Geography of Science*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.
- Drake, Stillman. "The Uniform Motion Equivalent of a Uniformly Accelerated Motion from Rest." *Isis*, 63 (1972): 28–38.
- Dreyer, J. L. E. *History of the Planetary Systems from Thales to Kepler*. Cambridge: Cambridge University Press, 1906. Reissued as *A History of Astronomy from Thales to Kepler*, ed. W. H. Stahl. New York: Dover, 1953.
- Dronke, Peter, ed. *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- . "Thierry of Chartres." In Dronke, Peter, ed., *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, pp. 358–85.
- Duhem, Pierre. *Etudes sur Léonard de Vinci*, 3 vols. Paris: Hermann, 1906–13.
- , ed. *Un fragment inédit de l'Opus tertium de Roger Bacon, précédé d'une étude sur ce fragment*. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1909.
- . *Medieval Cosmology: Theories of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of Worlds*, ed. and trans. Roger Ariew. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- . *Les origines de la statique*, 2 vols. Paris: Hermann, 1905–6.
- . *Le système du monde*, 10 vols. Paris: Hermann, 1913–59.

- . *To Save the Phenomena: An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo*, trans. Edmund Doland and Chaninah Maschler. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
- Düring, Ingemar. "The Impact of Aristotle's Scientific Ideas in the Middle Ages." *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50 (1968): 115–33.
- Easton, Stewart C. *Roger Bacon and His Search for a Universal Science*. Oxford: Basil Blackwell, 1952.
- Eastwood, Bruce S. "Astronomical Images and Planetary Theory in Carolingian Studies of Martianus Capella." *Journal for the History of Astronomy*, 31 (2000): 1–28.
- . *Astronomy and Optics from Pliny to Descartes*. London: Variorum, 1989.
- . "The Astronomy of Macrobius in Carolingian Europe: Dungal's Letter of 811 to Charles the Great." *Early Medieval Europe*, 3 (1994): 117–34.
- . "Chalcidius's Commentary on Plato's *Timaeus* in Latin Astronomy of the Ninth to Eleventh Centuries." In Nauta, L., and Vanderjagt, A., eds., *Between Demonstration and Imagination: Essays in the History of Science and Philosophy*, pp. 171–209. Leiden: Brill, 1999.
- . "Cosmology, Astronomy, and Mathematics." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- . "Invention and Reform in Latin Planetary Astronomy." In Herren, Michael W.; McDonough, C. J.; and Arthur, Ross G., eds., *Latin Culture in the Eleventh Century*, pp. 264–97. Turnhout, Belgium: Brepols, 2002.
- . "Johannes Scottus Eriugena, Sun-Centered Planets, and Carolingian Astronomy." *Journal for the History of Astronomy*, 32 (2001): 281–324.
- . "Kepler as Historian of Science: Precursors of Copernican Heliocentrism According to De revolutionibus, I, 10." *Proceedings of the American Philosophical Society*, 126 (1982): 367–94.
- . "On the Continuity of Western Science from the Middle Ages: A.C. Crombie's 'Augustine to Galileo.'" *Isis*, 83 (1992): 84–99.
- . *Ordering the Heavens: Roman Astronomy and Cosmology in the Carolingian Renaissance*. Leiden: Brill, in press.
- . "Plinian Astronomical Diagrams in the Early Middle Ages." In Grant, Edward, and Murdoch, John E., eds., *Mathematics and Its Applications to Science and Natural Philosophy in the Middle Ages: Essays in Honor of Marshall Clagett*, pp. 141–72. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- . "Plinian Astronomy in the Middle Ages and Renaissance." In French, Roger, and Greenaway, Frank, eds., *Science in the Early Roman Empire: Pliny the Elder, His Sources and Influence*, pp. 197–251. Totawa, New Jersey: Barnes & Noble, 1986.
- . *The Revival of Planetary Astronomy in Carolingian and Post-Carolingian Europe*. Ashgate: Variorum, 2002.
- Eastwood, Bruce, and Grasshoff, Gerd. *Planetary Diagrams for Roman Astronomy in Medieval Europe, ca. 800–1500*. Transactions of the American Philosophical Society, vol. 94, pt. 3. Philadelphia: American Philosophical Society, 2004.
- Ebbell, B. *The Papyrus Ebers, the Greatest Egyptian Medical Document*. Copenhagen: Munksgaard, 1939.
- Edel, Abraham. *Aristotle and His Philosophy*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982.
- Edelstein, Emma J., and Edelstein, Ludwig. *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 vols. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1945.
- Ede, Andrew, and Cormack, Lesley B. *A History of Science in Society: From Philosophy to Utility*. Peterborough, Ontario: Broadview Press, 2004.
- Edelstein, Ludwig. *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein*, ed. Owsei Temkin and C. Lilian Temkin. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967.
- . "The Distinctive Hellenism of Greek Medicine." *Bulletin of the History of Medicine*, 40 (1966): 197–255. Reprinted in Edelstein, *Ancient Medicine*, pp. 367–97. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967.
- . "Empiricism and Skepticism in the Teaching of the Greek Empiricist School." In Edelstein, *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein*, pp. 195–203. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967.
- . "Greek Medicine and Its Relation to Religion and Magic." *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, 5 (1937): 201–46.
- . "The Methodists." In Edelstein, *Ancient Medicine*, pp. 173–91. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967.
- . "The Relation of Ancient Philosophy to Medicine." *Bulletin of the History of Medicine*, 26 (1952): 299–316. Reprinted in Edelstein, *Ancient Medicine*, pp. 349–66. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967.
- Edson, Evelyn. *Mapping Time and Space: How Medieval Mapmakers Viewed Their World*. London: British Library, 1997.
- Edson, Evelyn, and Savage-Smith, Emilie. *Medieval Views of the Cosmos*. Oxford: Bodleian Library, 2004.
- Elford, Dorothy. "William of Conches." In Dronke, Peter, ed., *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, pp. 308–27. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Emerton, Norma E. *The Scientific Reinterpretation of Form*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.
- Encyclopedia of the History of Arabic Science*. See Rashed, Roshdi.
- Endress, Gerhard. "Mathematics and Philosophy in Medieval Islam." In Hogendijk,

- Jan, and Sabra, Abdelhamid I., eds., *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*, pp. 121–176. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003.
- Epp, Ronald H., ed. *Recovering the Stoics*. Supplement to the *Southern Journal of Philosophy*, vol. 23 (1985).
- Euclid. *The Elements*, trans. Thomas Heath, 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1908.
- Evans, Gillian R. *Anselm and a New Generation*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- . “The Influence of Quadrivium Studies in the Eleventh- and Twelfth-Century Schools.” *Journal of Medieval History*, 1 (1975): 151–64.
- . *Old Arts and New Theology: The Beginnings of Theology as an Academic Discipline*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- . *The Thought of Gregory the Great*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Evans, James. *The History and Practice of Ancient Astronomy*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Evans, Joan, ed. *The Flowering of the Middle Ages*. London: Thames and Hudson, 1966.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1970.
- Farrington, Benjamin. *Greek Science*, rev. ed. Harmondsworth: Penguin, 1961.
- Fazlioglu, İhsan. “The Mathematical/Astronomical School of Samargand as a Background for Ottoman Philosophy and Science.” *Journal for the History of Arabic Science*, vol. 14 (2007): forthcoming.
- Feingold, Mordechai. *The Mathematicians’ Apprenticeship: Science, Universities, and Society in England, 1560–1640*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Ferguson, Wallace K. *The Renaissance in Historical Thought*. Boston: Houghton Mifflin, 1948.
- Ferngren, Gary B., ed. *Science and Religion: A Historical Introduction*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002.
- Ferruolo, Stephen C. *The Origins of the University: The Schools of Paris and Their Critics, 1100–1215*. Stanford: Stanford University Press, 1985.
- Fichtenau, Heinrich. *The Carolingian Empire*, trans. Peter Munz. Oxford: Basil Blackwell, 1957.
- La filosofia della natura nel medioevo*: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale, 31 August–5 September 1964. Milan: Società Editrice Vita e Pensiero, 1966.
- Finley, M. I. *The World of Odysseus*, rev. ed. New York: Viking Press, 1965.
- Finucane, Ronald C. *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England*. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1977.
- Flint, Valerie I. J. *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Fontaine, Jacques. *Isidore de Séville et la culture classique dans l’Espagne wisigothique*, 2d ed., 3 vols. Paris: Etudes Augustiniennes, 1983.
- Francesco de Capuano. *Sphaera mundi . . . cum commentariis*. Venice: Giunta, 1518.
- Frankfort, H., and Frankfort, H. A. “Myth and Reality.” In Frankfort, H.; Frankfort, H. A.; Wilson, John A.; and Jacobsen, Thorkild, *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man*, pp. 11–36. Baltimore: Penguin, 1951.
- Frankfort, H.; Frankfort, H. A.; Wilson, John A.; and Jacobsen, Thorkild. *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Baltimore: Penguin, 1951.
- Fraser, P. M. *Ptolemaic Alexandria*, 3 vols. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Frede, Michael. “The Method of the So-Called Methodical School of Medicine.” In Barnes, Jonathan; Brunschwig, Jacques; Burnyeat, Myles; and Schofield, Malcolm, eds., *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*, pp. 1–23. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Freeman, Charles. *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason*. New York: Knopf, 2003.
- French, Roger. *Ancient Natural History*. London: Routledge, 1994.
- French, Roger, and Greenaway, Frank, eds. *Science in the Early Roman Empire: Pliny the Elder, His Sources and Influence*. Totowa, N.J.: Barnes & Noble, 1986.
- Frend, W. H. C. *The Early Church*. Philadelphia: Fortress Press, 1982.
- Freudenthal, Gad. *Science in the Medieval Hebrew and Arabic Traditions*. Aldershot, England: Variorum, 2005.
- Fried, Michael N, and Unguru, Sabetai. *Apollonius of Perga’s “Conica”: Text, Context, Subtext*. Leiden: Brill, 2001.
- Funkenstein, Amos. *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Furley, David J. *Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- . *The Greek Cosmologists*, vol. 1: *The Formation of the Atomic Theory and Its Earliest Critics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- . “Lucretius.” *Dictionary of Scientific Biography*, 8:536–39.
- . *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton: Princeton University Press, 1967.
- Gabriel, Astrik L. “Universities.” *Dictionary of the Middle Ages*, 12:282–300.
- Galen. *On Respiration and the Arteries*, ed. and trans. David J. Furley and J. S. Wilkie. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- . *On the Natural Faculties*, trans. A. J. Brock. London: Heinemann, 1963.
- . *On the Usefulness of the Parts of the Body*, ed. and trans. Margaret T. May, 2

- vols. Ithaca: Cornell University Press, 1968.
- *Three Treatises on the Nature of Science*, ed. and trans. Richard Walzer and Michael Frede. Indianapolis: Hackett, 1985.
- Galileo. *Two New Sciences*, trans. Stillman Drake. Madison: University of Wisconsin Press, 1974.
- Ganz, David. "The Leiden Manuscripts and Their Carolingian Readers." In *Medieval Manuscripts of the Latin Classics: Production and Use* (Proceedings of the Seminar in the History of the Book to 1500, 1993). Leiden, 1996.
- García Ballester, Luis. "Galen as a Medical Practitioner: Problems in Diagnosis." In Nutton, Vivian, ed., *Galen: Problems and Prospects*, pp. 13–46. London: Wellcome Institute for the History of Medicine, 1981.
- García Ballester, Luis; Ferre, Lola; and Feliu, Edward. "Jewish Appreciation of Fourteenth-Century Scholastic Medicine." *Osirís*, n.s. 6 (1990): 85–117.
- Garsoian, Nina G. "Nisibis." *Dictionary of the Middle Ages*, 9:141–42.
- Garwood, Christine. *Flat Earth: The History of an Infamous Idea*. London: Macmillan, 2007.
- Gascoigne, John. "A Reappraisal of the Role of the Universities in the Scientific Revolution." In Lindberg, David C., and Westman, Robert S., eds., *Reappraisals of the Scientific Revolution*, pp. 207–60. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Gersh, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, 2 vols. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1986.
- Getz, Faye M. "Charity, Translation, and the Language of Medical Learning in Medieval England." *Bulletin of the History of Medicine*, 64 (1990): 1–17.
- "The Faculty of Medicine before 1500." In Catto, J. I., and Evans, Ralph, eds., vol. 2 of *The History of the University of Oxford*, pp. 373–405. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- *Healing and Society in Medieval England*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991.
- *Medicine in the English Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- "Western Medieval Medicine." *Trends in History*, 4, nos. 2–3 (1988): 37–54.
- Ghalioungui, Paul. *The House of Life, Per Ankh: Magic and Medical Science in Ancient Egypt*, 2d ed. Amsterdam: B. M. Israel, 1973.
- *The Physicians of Pharaonic Egypt*. Cairo: Al-Ahram Center for Scientific Translations, 1983.
- Gillings, R. J. "The Mathematics of Ancient Egypt." *Dictionary of Scientific Biography*, 15:681–705.
- Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, trans. L. K. Shook. New York: Random House, 1956.
- Gimpel, Jean. *The Medieval Machine: The Industrial Revolution of the Middle Ages*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1976.
- Gingerich, Owen. "Islamic Astronomy." *Scientific American*, 254, no. 4 (April 1986): 74–83.
- Gohlman, William E., ed. and trans. *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation* (Albany: State University of New York Press, 1974).
- Goldstein, Bernard R. *The Arabic Version of Ptolemy's "Planetary Hypotheses"*. Transactions of the American Philosophical Society, n.s., vol. 57, pt. 4. Philadelphia: American Philosophical Society, 1967.
- *Al-Bitrījī On the Principles of Astronomy*, 2 vols. New Haven: Yale University Press, 1971.
- *The Astronomy of Levi ben Gerson (1288–1344)*. New York: Springer, 1985.
- "John of Murs." *Dictionary of Scientific Biography*, 7:128–33.
- "Theory and Observation in Ancient and Medieval Astronomy." *Isis*, 63 (1972): 39–47.
- *Theory and Observation in Ancient and Medieval Astronomy*. London: Variorum Reprints, 1985.
- Goldstein, Bernard R., and Bowen, Alan C. "A New View of Early Greek Astronomy." *Isis*, 74 (1983): 330–40.
- Goldstein, Bernard R., and Sverdlow, Noel. "Planetary Distances and Sizes in an Anonymous Arabic Treatise Preserved in Bodleian MS Marsh 621." *Centaurus*, 15 (1970): 135–70.
- Goldziher, Ignaz. "The Attitude of Orthodox Islam toward the 'Ancient Sciences'." Trans. from German original (1915). In Swartz, Merlin L., ed., *Studies on Islam*, pp. 185–215. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- "Catholic Tendencies and Particularism in Islam." Trans. from German original (1914). In Swartz, Merlin L., ed., *Studies on Islam*, pp. 123–39. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Goody, Jack. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Goody, Jack, and Watt, Ian. "The Consequences of Literacy." *Comparative Studies in Society and History*, 5 (1962–63): 304–45.
- Gottfried, Robert S. *Doctors and Medicine in Medieval England 1340–1530*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Gorhelf, Allan, and Lennox, James G., eds. *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Gottschalk, H. B. "Strato of Lampsacus." *Dictionary of Scientific Biography*, 13:91–95.
- Grant, Edward. "Aristotelianism and the Longevity of the Medieval World View." *History of Science*, 16 (1978): 93–106.

- _____. "Celestial Matter: A Medieval and Galilean Cosmological Problem." *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 13 (1983): 157–86.
- _____. "Celestial Orbs in the Latin Middle Ages." *Isis*, 78 (1987): 153–73.
- _____. "The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages." *Viator*, 10 (1979): 211–44.
- _____. "Cosmology." In Lindberg, David C., ed., *Science in the Middle Ages*, pp. 265–302. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- _____. "Cosmology." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- _____. *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. *God and Reason in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- _____. "Late Medieval Thought, Copernicus, and the Scientific Revolution." *Journal of the History of Ideas*, 23 (1962): 197–220.
- _____. "Medieval and Renaissance Scholastic Conceptions of the Influence of the Celestial Region on the Terrestrial." *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 17 (1987): 1–23.
- _____. "Medieval and Seventeenth-Century Conceptions of an Infinite Void Space beyond the Cosmos." *Isis*, 60 (1969): 39–60.
- _____. "The Medieval Doctrine of Place: Some Fundamental Problems and Solutions." In Maieri, A., and Paravicini Bagliani, A., eds., *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, pp. 57–79. Storia e Letteratura, Raccolta di studi e testi, no. 151. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1981.
- _____. *Much Ado about Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- _____, ed. and trans. *Nicole Oresme and the Kinematics of Circular Motion: Tractatus de commensurabilitate vel incommensurabilitate motuum celi*. Madison: University of Wisconsin Press, 1971.
- _____. *Physical Science in the Middle Ages*. New York: Wiley, 1971.
- _____. *Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200–1687*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- _____. *Science and Religion, 400 B.C.–A.D. 1550: From Aristotle to Copernicus*. Westport, Conn.: Greenwood, 2004.
- _____. "Science and the Medieval University." In Kittelson, James M., and Transue, Pamela J., eds., *Rebirth, Reform, and Resilience: Universities in Transition 1300–1700*, pp. 68–102. Columbus: Ohio State University Press, 1984.
- _____. "Science and Theology in the Middle Ages." In Lindberg, David C., and Numbers, Ronald L., eds., *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, pp. 49–75. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986.
- _____, ed. *A Source Book in Medieval Science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974.
- _____. *Studies in Medieval Science and Natural Philosophy*. London: Variorum, 1981.
- Grant, Edward, and Murdoch, John E., eds. *Mathematics and Its Applications to Science and Natural Philosophy in the Middle Ages: Essays in Honor of Marshall Clagett*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Grant, Robert M. *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*. Amsterdam: North-Holland, 1952.
- Graves, Robert. *The Greek Myths*. 2 vols. Harmondsworth: Penguin, 1955.
- Gräyeff, Felix. *Aristotle and His School*. London: Duckworth, 1974.
- Green, Monica H., ed. and trans. *The Trotula: A Medieval Compendium of Women's Medicine*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.
- _____. *Women's Healthcare in the Medieval West: Texts and Contexts*. Aldershot: Ashgate, 2000.
- _____. "Women's Medical Practice and Medical Care in Medieval Europe." *Signs*, 14 (1989): 434–73.
- Green, Peter. *Alexander of Macedon, 356–323 B.C.: A Historical Biography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991.
- Greene, Mott. *Natural Knowledge in Preclassical Antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.
- Gregory, T. E. "Byzantine Empire: History (330–1025)." *Dictionary of the Middle Ages*, 2:481–91.
- Gregory, Tullio. *Anima mundi: La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*. Florence: G. C. Sansoni, 1955.
- _____. "La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XIIe siècle." In Murdoch, John E., and Sylla, Edith D., eds., *The Cultural Context of Medieval Learning*, pp. 193–212. Boston Studies in the Philosophy of Science, 26. Dordrecht: Reidel, 1975.
- _____. "The Platonic Inheritance." In Dronke, Peter, ed., *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, pp. 54–80. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Grendler, Paul F. *Schooling in Renaissance Italy: Literacy and Learning, 1300–1600*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.
- Grene, Marjorie. *A Portrait of Aristotle*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Griffin, Jasper. *Homer*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Günther, R. T. *Early Science in Oxford*, vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1923.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading*

- Avicenna's *Philosophical Works*. Leiden: Brill, 1988.
- . *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*. London: Routledge, 1998.
- Hackett, Jeremiah, ed. *Roger Bacon and the Sciences: Commemorative Essays*. Leiden: Brill, 1997.
- Hackett, M. B. "The University as a Corporate Body." In Catto, J. I., ed., *The Early Oxford Schools*, vol. 1 of *The History of the University of Oxford*, general ed. T. H. Aston, pp. 37–95. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Hadot, Ilsetraut, ed. *Simplicius: sa vie, son œuvre, sa survie*. In *Actes du Colloque international de Paris*, 28 Sept.–1 Oct. 1985. Berlin: Walter de Gruyter, 1987.
- Hahn, David E. *The Origins of Stoic Cosmology*. Columbus: Ohio State University Press, 1977.
- Hall, A. Rupert. "Merton Revisited; or, Science and Society in the Seventeenth Century." *History of Science*, 2 (1963): 1–16.
- . "On the Historical Singularity of the Scientific Revolution of the Seventeenth Century." In Elliott, J. H., and Koenigsberger, H. G., eds., *The Diversity of History: Essays in Honour of Sir Herbert Butterfield*, pp. 199–221. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.
- . *The Revolution in Science 1500–1750*. London: Longman, 1983.
- . *The Scientific Revolution 1500–1800*. London: Longmans, Green, 1954.
- Hall, Marie Boas. *The Scientific Renaissance*. New York: Harper, 1962.
- Halleux, Robert. "Alchemy." *Dictionary of the Middle Ages*, 1:134–40.
- . *Les textes alchimiques*. Typologie des sources du moyen âge occidental, no. 32. Turnhout: Brepols, 1979.
- Hamarnach, Sami. "Al-Majūstī." *Dictionary of Scientific Biography*, 9:40–42.
- . "Al-Zahrāwī." *Dictionary of Scientific Biography*, 14:584–85.
- Hamilton, Edith. *Mythology*. Boston: Little, Brown, 1942.
- Hansen, Bert. *Nicole Oresme and the Marvels of Nature: A Study of His "De causis mirabilium" with Critical Edition, Translation, and Commentary*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1985.
- Haq, S. Nomanul. "Greek Alchemy or Shi'i Metaphysics? A Preliminary Statement concerning Jābir ibn Ḥayyān's Zāhir and Bātin." *Bulletin of the Royal Institute for Inter-faith Studies* 4, no. 2 (Autumn/Winter 2002): 19–32.
- Hare, R. M. *Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Hargreave, David. "Reconstructing the Planetary Motions of the Eudoxean System." *Scripta Mathematica*, 28 (1970): 335–45.
- Häring, Nikolaus. "Chartres and Paris Revisited." In O'Donnell, J. Reginald, ed., *Essays in Honour of Anton Charles Pegis*, pp. 268–329. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974.
- . "The Creation and Creator of the World According to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras." *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 22 (1955): 137–216.
- Harley, J. B., and Woodward, David, eds. *The History of Cartography*, vol. 1: *Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Harris, John R. "Medicine." In Harris, John R., ed., *The Legacy of Egypt*, 2d ed., pp. 112–37. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Harris, William V. *Ancient Literacy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.
- Harrison, Peter. *The Fall of Man and the Foundations of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- . *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- . "Curiosity, Forbidden Knowledge, and the Reformation of Natural Philosophy in Early-Modern England." *Isis*, 92 (2001): 265–90.
- . "Original Sin and the Problem of Knowledge in Early Modern Europe." *Journal of the History of Ideas*, 63 (2002): 239–59.
- . "Voluntarism and Early Modern Science." *History of Science*, 40 (2002): 63–89.
- Hartner, Willy. "Al-Battānī." *Dictionary of Scientific Biography*, 1:507–16.
- Haskins, Charles Homer. "The De arte venandi cum avibus of Frederick II." *English Historical Review*, 36 (1921): 334–55. Reprinted in Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, pp. 299–326.
- . *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927.
- . *The Rise of Universities*. Providence: Brown University Press, 1923.
- . "Science at the Court of the Emperor Frederick II." *American Historical Review*, 27 (1922): 669–94. Reprinted in Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, pp. 242–71.
- . *Studies in the History of Mediaeval Science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1924.
- Heath, Thomas L. *Aristarchus of Samos, The Ancient Copernicus: A History of Greek Astronomy to Aristarchus*. Oxford: Clarendon Press, 1913.
- . *A History of Greek Mathematics*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1921.
- . *Mathematics in Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1949.
- Helton, Tinsley, ed. *The Renaissance: A Reconsideration of the Theories and Interpretations of the Age*. Madison: University of Wisconsin Press, 1961.
- Henry, John. "Atomism." In Hessenbruch, Arne, ed., *Reader's Guide to the History of*

- Science, pp. 56–59. London: Fitzroy Dearborn, 2000.
- Herlihy, David. *The Black Death and the Transformation of the West*, ed. Samuel K. Cohn, Jr. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.
- . "Demography." *Dictionary of the Middle Ages*, 4:136–48.
- Hesiod. *The Poems of Hesiod*, trans. R. M. Frazer. Norman: University of Oklahoma Press, 1983.
- . *Theogony and Works and Days*, trans., with introduction and notes, by M. L. West. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Hildebrandt, M. M. *The External School in Carolingian Society*. Leiden: Brill, 1991.
- Hill, Donald R. *A History of Engineering in Classical and Medieval Times*. London: Croom Helm, 1984.
- . *Islamic Science and Engineering*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1993.
- Hillenbrand, Robert. "Cordoba." In *Dictionary of the Middle Ages*, 3:597–601.
- Hillgarth, J. N. "Isidore of Seville, St." *Dictionary of the Middle Ages*, 6:563–66.
- Hippocrates, with an English Translation*, trans. W. H. S. Jones, E. T. Withington, and Paul Potter, 6 vols. London: Heinemann, 1923–88.
- Hissette, Roland. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Philosophes médiévaux, no. 22. Louvain: Publications universitaires, 1977.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present Day*. London: Macmillan, 1937.
- Hogendijk, Jan P., and Sabra, Abdelhamid I., eds. *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003.
- Holmes, Frederic L., and Levere, Trevor H., eds. *Experiments and Experimentation in the History of Chemistry*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000.
- Holmyard, E. J. *Alchemy*. Harmondsworth: Penguin, 1957.
- Hopkins, Jasper. *A Companion to the Study of St. Anselm*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972.
- Hoskin, Michael, and Molland, A. G. "Swineshead on Falling Bodies: An Example of Fourteenth-Century Physics." *British Journal for the History of Science*, 3 (1966): 150–82.
- Hourani, Albert. *A History of the Arab Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
- Høyrup, Jens. *In Measure, Number, and Weight: Studies in Mathematics and Culture*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Huff, Toby E. *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Hugh of St. Victor. *The Didascalicon of Hugh of St. Victor: A Medieval Guide to the Arts*, ed. and trans. Jerome Taylor. New York: Columbia University Press, 1961.
- Hugonnard-Roche, Henri. "The Influence of Arabic Astronomy in the Medieval West." *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, 1:284–305.
- Hussey, Edward. "Aristotle's Mathematical Physics: A Reconstruction." In Judson, Lindsay, ed., *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, chap. 9: 213–42. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Huxley, G. I. "Anthemius of Tralles." *Dictionary of Scientific Biography*, 1:169–70.
- Hyman, Arthur. "Aristotle's 'First Matter' and Avicenna's and Averroes' 'Corporeal Form.'" In *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, 1:385–406. Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 1965.
- Imbault-Huart, Marie-José. *La médecine au moyen âge à travers les manuscrits de la Bibliothèque Nationale*. Paris: Éditions de la Porte Verte, 1983.
- Iqbal, Muzaffar. *Islam and Science*. Burlington, Vt.: Ashgate, 2002.
- Irving, Washington. *A History of the Life and Voyages of Christopher Columbus*, 4 vols. Paris: A. and W. Galignani, 1828.
- Isidore of Seville. See Sharpe, William D.
- Iskandar, Albert Z. "Hunayn the Translator; Hunayn the Physician." *Dictionary of Scientific Biography*, 15:234–39.
- . "Ibn al-Nafis." *Dictionary of Scientific Biography*, 9:602–6.
- Jackson, Ralph. *Doctors and Diseases in the Roman Empire*. Norman: University of Oklahoma Press, 1988.
- Jacob, Margaret C. *The Cultural Meaning of the Scientific Revolution*. New York: Knopf, 1988.
- Jacobsen, Thorkild. "Mesopotamia: The Cosmos as State." In Frankfort, H.; Frankfort, H. A.; Wilson, John A.; and Jacobsen, Thorkild, *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man*, pp. 137–99. Baltimore: Penguin, 1951.
- Jacquart, Danielle. "Anatomy, Physiology, and Medical Theory." In Lindberg, David C., and Shank, Michael I. L., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- . "The Influence of Arabic Medicine in the Medieval West." 3:963–84.
- Jacquart, Danielle, and Thomasset, Claude. *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*, trans. Matthew Adamson. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Jaeger, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, 3 vols., trans. Gilbert Highet. Oxford: Oxford University Press, 1939.
- Jaki, Stanley. *Uneasy Genius: The Life and Work of Pierre Dubem*. The Hague: Nijhoff, 1984.
- Johnson, D. W. "Monophysitism." *Dictionary of the Middle Ages*, 8:476–79.
- . "Nestorianism." *Dictionary of the Middle Ages*, 9:104–8.
- Jolivet, Jean. "The Arabic Inheritance." In Dronke, Peter, ed., *A History of Twelfth-*

- Century *Western Philosophy*, pp. 113–48. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Jones, Alexander. "The Adaptation of Babylonian Methods in Greek Numerical Astronomy." *Isis*, 82 (1991): 441–53. Reprinted in Shank, Michael H., ed., *The Scientific Enterprise in Antiquity and the Middle Ages*, pp. 96–109. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Jones, Charles W. "Bede." *Dictionary of the Middle Ages*, 2:153–56.
- Jones, Peter M. *Medieval Medical Miniatures*. London: British Library in association with the Wellcome Institute for the History of Medicine, 1984.
- Judson, Lindsay, ed. *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Kahn, Charles H. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960.
- Kaiser, Christopher. *Creation and the History of Science*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- Kargon, Robert Hugh. *Atomism in England from Harriot to Newton*. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- Kari-Niazov, T. N. "Ulugh Beg." *Dictionary of Scientific Biography*, 13:535–37.
- Kealey, Edward J. "England's Earliest Women Doctors." *Journal of the History of Medicine*, 40 (1985): 473–77.
- . *Medieval Medicus: A Social History of Anglo-Norman Medicine*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981.
- Kennedy, E. S. "The Arabic Heritage in the Exact Sciences." *Al-Abhath: A Quarterly Journal for Arab Studies*, 23 (1970): 327–44.
- . "The Exact Sciences." In Frye, R. N., ed., *The Cambridge History of Iran*, vol. 4: *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, pp. 378–95. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- . "The History of Trigonometry: An Overview." In Kennedy, E. S., et al., *Studies in the Islamic Exact Sciences*, pp. 3–29.
- Kennedy, E. S., and David Pingree. *The Astrological History of Masha'allah*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- Kennedy, E. S., with colleagues and former students. *Studies in the Islamic Exact Sciences*. Beirut: American University of Beirut, 1983.
- Kheirandish, Elahieh. "The Mathematical Sciences in Islam." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- Kibre, Pearl. "Albertus Magnus on Alchemy." In Weisheipl, James A., ed., *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, pp. 187–202. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.
- . "Astronomia' or 'Astrologia Ypocratis.'" In Hilfststein, Erna; Czartoryski, Pawel; and Grande, Frank D., eds., *Science and History: Studies in Honor of Edward Rosen*, pp. 133–56. Studia Copernicana, no. 16. Wrocław: Ossolineum, 1978.
- . "The Quadrivium in the Thirteenth Century Universities (with Special Reference to Paris)." In *Arts libéraux et philosophie au moyen âge: Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale*, Université de Montréal, 27 August–2 September 1967, pp. 175–91. Montréal: Institut d'études médiévales, 1969.
- . *Scholarly Privileges in the Middle Ages*. Cambridge, Mass.: Mediaeval Academy of America, 1962.
- . *Studies in Medieval Science: Alchemy, Astrology, Mathematics, and Medicine*. London: Hambledon Press, 1984.
- Kibre, Pearl, and Siraisi, Nancy G. "The Institutional Setting: The Universities." In Lindberg, David C., ed., *Science in the Middle Ages*, pp. 120–44. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Kieckhefer, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- King, David A. *Islamic Astronomical Instruments*. London: Variorum, 1987.
- . *Islamic Mathematical Astronomy*. London: Variorum, 1986.
- Kirk, G. S., and Raven, J. E. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.
- Kitchell, Kenneth F., Jr., and Resnick, Irvn Michael, trans. *Albertus Magnus On Animals: A Medieval "Summa Zoologica"*, 2 vols. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.
- Knorr, Wilbur. "Archimedes and the Pseudo-Euclidean Catoptrics: Early Stages in the Ancient Geometric Theory of Mirrors." *Archives internationales d'histoire des sciences*, 35 (1985): 28–105.
- . *The Evolution of the Euclidean Elements: A Study of the Theory of Incommensurable Magnitudes and Its Significance for Early Greek Geometry*. Dordrecht: D. Reidel, 1975.
- . "John of Tynemouth alias John of London: Emerging Portrait of a Singular Medieval Mathematician." *British Journal for the History of Science*, 23 (1990): 293–330.
- Knowles, David. *The Evolution of Medieval Thought*. New York: Vintage, 1964.
- Kogan, Barry S. *Averroes and the Metaphysics of Causation*. Albany: State University of New York Press, 1985.
- Kovach, Francis J., and Shahan, Robert W., eds. *Albert the Great: Commemorative Essays*. Norman: University of Oklahoma Press, 1980.
- Koyré, Alexandre. *The Astronomical Revolution: Copernicus, Kepler, Borelli*, trans. R. E. W. Maddison. Paris: Hermann, 1973.

- . *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1957.
- . *Galileo Studies*, trans. John Mepham. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1978.
- . *Metaphysics and Measurement: Essays in the Scientific Revolution*. London: Chapman & Hall, 1968.
- . *Newtonian Studies*. London: Chapman & Hall, 1965.
- . "The Origins of Modern Science: A New Interpretation." *Diogenes*, 16 (Winter 1956): 1–22.
- Kramer, Edna E. "Hypatia." *Dictionary of Scientific Biography*, 6:615–16.
- Kren, Claudia. *Alchemy in Europe: A Guide to Research*. New York: Garland, 1990.
- . "Astronomy." In Wagner, David L., ed., *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, pp. 218–47. Bloomington: Indiana University Press, 1983.
- . "Bernard of Verdun." *Dictionary of Scientific Biography*, 2:23–24.
- . "Homocentric Astronomy in the Latin West: The De reprobatione ecentricorum et epiciclorum of Henry of Hesse." *Isis*, 59 (1968): 269–81.
- . *Medieval Science and Technology: A Selected, Annotated Bibliography*. New York: Garland, 1985.
- Kretzmann, Norman, ed. *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*. Ithaca: Cornell University Press, 1982.
- Kretzmann, Norman; Kenny, Anthony; and Pinborg, Jan, eds. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Kristeller, Paul Oskar. "The School of Salerno: Its Development and Its Contribution to the History of Learning." *Bulletin of the History of Medicine*, 17 (1945): 138–94.
- Kudlien, Fridolf. "Early Greek Primitive Medicine." *Clio Medica*, 3 (1968): 305–36.
- Kudlien, Fridolf, and Durling, Richard J., eds. *Galen's Method of Healing*. Leiden: Brill, 1991.
- Kuhn, Thomas S. *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957.
- . "Mathematical versus Experimental Traditions in the Development of Physical Science." *Journal of Interdisciplinary History*, 7 (1976): 1–31. Reprinted in Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, pp. 31–65. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- . *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Kunitzsch, Paul. *Stars and Numbers: Astronomy and Mathematics in the Medieval Arab and Western Worlds*. Aldershot: Ashgate, 2004.
- Laird, Walter Roy. "Change and Motion." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- Laistner, M. L. W. *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*. Ithaca: Cornell University Press, 1951.
- . *Thought and Letters in Western Europe, A.D. 500–900*, new ed. London: Methuen, 1957.
- Lang, Helen S. *Aristotle's Physics and Its Medieval Varieties*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Langermann, Y. Tzvi. *The Jews and the Sciences in the Middle Ages*. London: Variorum, 1999.
- . "Science in the Jewish Communities." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- Lassner, Jacob. *The Shaping of 'Abbāsid Rule*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Lattin, Harriet Pratt, ed. and trans. *The Letters of Gerbert with His Papal Privileges as Sylvester II*. New York: Columbia University Press, 1961.
- Lear, Jonathan. *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Leclerc, Ivor. *The Nature of Physical Existence*. London: George Allen & Unwin, 1972.
- Leclerc, Lucien. *Histoire de la médecine arabe*, 2 vols. Paris: Ernest Leroux, 1876.
- Leclercq, Jean, O.S.B. *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, trans. Catherine Misrahi. New York: Fordham University Press, 1961.
- . "The Renewal of Theology." In Benson, Robert L., and Constable, Giles, eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, pp. 68–87. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
- Lejeune, Albert. *Euclide et Ptolémée: Deux stades de l'optique géométrique grecque*. Louvain: Bibliothèque de l'Université, 1948.
- . *Recherches sur la catoptrique grecque*. Brussels: Palais des Académies, 1957.
- Lemay, Richard. *Abū Ma'šhar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century: The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology*. Beirut: American University of Beirut, 1962.
- . "Gerard of Cremona." *Dictionary of Scientific Biography*, 15:173–92.
- . "The True Place of Astrology in Medieval Science and Philosophy." In Curry, Patrick, ed., *Astrology, Science, and Society: Historical Essays*, pp. 57–73. Woodbridge, Suffolk: Boydell, 1987.
- Lerner, Ralph, and Mahdi, Muhsin, eds. *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. New York: Free Press of Glencoe, 1963.

- Letting, P. *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World: With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bājja's Commentary on the Physics*. Leiden: Brill, 1994.
- Levy-Bruhl, Lucien. *How Natives Think*, trans. Lilian A. Clare. London: George Allen & Unwin, 1926.
- Lewis, Bernard, ed. *Islam and the Arab World: Faith, People, Culture*. New York: Knopf, 1976.
- Lewis, C. S. *The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- Lewis, Christopher. *The Merton Tradition and Kinematics in Late Sixteenth and Early Seventeenth Century Italy*. Padua: Antenore, 1980.
- Liebeschütz, H. "Boethius and the Legacy of Antiquity." In Armstrong, A. H., ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, pp. 538–64. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Lindberg, David C. "Alhazen's Theory of Vision and Its Reception in the West." *Isis*, 58 (1967): 321–41.
- . *A Catalogue of Medieval and Renaissance Optical Manuscripts*. Subsidia Mediaevalia, IV. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1975.
- . "Conceptions of the Scientific Revolution from Bacon to Butterfield: A Preliminary Sketch." In Lindberg, David C., and Westman, Robert S., eds., *Reappraisals of the Scientific Revolution*, pp. 1–26.
- . "Continuity and Discontinuity in the History of Optics: Kepler and the Medieval Tradition." *History and Technology*, 4 (1987): 423–40.
- . "Early Christian Attitudes toward Nature." In Ferngren, Gary B., ed., *The History of Science and Religion in the Western Tradition*, pp. 243–47. Garland: New York, 2000. Reprinted in Ferngren, Gary B., ed., *Science and Religion: A Historical Introduction*, pp. 47–56. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002.
- . "The Genesis of Kepler's Theory of Light: Light Metaphysics from Plotinus to Kepler." *Osiris*, n.s. 2 (1986): 5–42.
- , ed. and trans. *John Peckham and the Science of Optics: Perspectiva communis*, with an introduction and critical notes. Madison: University of Wisconsin Press, 1970.
- . "Laying the Foundations of Geometrical Optics: Maurolico, Kepler, and the Medieval Tradition." In Lindberg, David C., and Cantor, Geoffrey, *The Discourse of Light from the Middle Ages to the Enlightenment*, pp. 1–65. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1985.
- . "The Medieval Church Encounters the Classical Tradition: Saint Augustine, Roger Bacon, and the Handmaiden Metaphor," in Lindberg, David C., and Numbers, Ronald L., eds., *When Science and Christianity Meet*, pp. 7–32. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- . "Medieval Science and Its Religious Context." In Thackray, Arnold, ed., *Constructing Knowledge in the History of Science*. *Osiris*, n.s. 10 (1995): 61–79.
- . "Medieval Science and Religion." In Ferngren, Gary B., ed., *The History of Science and Religion in the Western Tradition*, pp. 59–67. Garland: New York, 2000. Reprinted in Ferngren, Gary B., ed. *Science and Religion: A Historical Introduction*, pp. 57–72. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002.
- . "On the Applicability of Mathematics to Nature: Roger Bacon and His Predecessors." *British Journal for the History of Science*, 15 (1982): 3–25.
- . "Optics, Western European." *Dictionary of the Middle Ages*, 9:247–53.
- . "A Reconsideration of Roger Bacon's Theory of Pinhole Images." *Archive for History of Exact Sciences*, 6 (1970): 214–23.
- . *Roger Bacon and the Origins of "Perspectiva" in the Middle Ages: A Critical Edition and English Translation of Bacon's "Perspectiva," with Introduction and Notes*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- . "Roger Bacon and the Origins of Perspectiva in the West." In Grant, Edward, and Murdoch, John E., eds., *Mathematics and Its Applications to Science and Natural Philosophy in the Middle Ages: Essays in Honor of Marshall Clagett*, pp. 249–68. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- . "Roger Bacon on Light, Vision, and the Universal Emanation of Force." In Hackett, Jeremiah, ed., *Roger Bacon and the Sciences: Commemorative Essays*, pp. 243–75. Leiden: Brill, 1997.
- , ed. and trans. *Roger Bacon's Philosophy of Nature: A Critical Edition, with English Translation, Introduction, and Notes, of "De multiplicatione specierum" and "De speculis comburentibus."* Oxford: Clarendon Press, 1983.
- . "Science and the Early Church." In Lindberg, David C., and Numbers, Ronald L., eds., *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, pp. 19–48.
- . "Science and the Medieval Church." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- . "Science as Handmaiden: Roger Bacon and the Patristic Tradition." *Isis*, 78 (1987): 518–36.
- , ed. *Science in the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- . "The Science of Optics." In Lindberg, ed., *Science in the Middle Ages*, pp. 338–68.
- . *Studies in the History of Medieval Optics*. London: Variorum, 1983.
- . *Theories of Vision from al-Kindi to Kepler*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- . "The Theory of Pinhole Images from Antiquity to the Thirteenth Century." *Archive for History of Exact Sciences*, 5 (1968): 154–76.

- , "The Theory of Pinhole Images in the Fourteenth Century." *Archive for the History of Exact Sciences*, 6 (1970): 299–325.
- , "The Transmission of Greek and Arabic Learning to the West." In Lindberg, David C., ed., *Science in the Middle Ages*, pp. 52–90.
- Lindberg, David C., and Numbers, Ronald L., eds. *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986.
- , eds. *When Science and Christianity Meet*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *Medieval Science* (forthcoming).
- Lindberg, David C., and Tachau, Katherine H. "The Science of Light and Color: Seeing and Knowing." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- Lindberg, David C., and Westman, Robert S., eds. *Reappraisals of the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Lipton, Joshua D. *The Rational Evaluation of Astrology in the Period of Arabo-Latin Translation, ca. 1126–1187 A.D.* Ph.D. dissertation, University of California-Los Angeles.
- Little, A. G., ed. *Roger Bacon Essays*. Oxford: Clarendon Press, 1914.
- Livesey, Steven J. *Theology and Science in the Fourteenth Century: Three Questions on the Unity and Subalternation of the Sciences from John of Reading's Commentary on the Sentences*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, vol. 25. Leiden: Brill, 1989.
- Lloyd, G. E. R. *Adversaries and Authorities: Investigations into Ancient Greek and Chinese Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- , *Aristotelian Explorations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- , *Aristotle: The Growth and Structure of His Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- , *Demystifying Mentalities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- , "Experiment in Early Greek Philosophy and Medicine." In Lloyd, *Methods and Problems in Greek Science*, chap. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- , *Early Greek Science: Thales to Aristotle*. London: Chatto & Windus, 1970.
- , *Greek Science after Aristotle*. London: Chatto & Windus, 1973.
- , ed. *Hippocratic Writings*. Harmondsworth: Penguin, 1978.
- , *Magic, Reason, and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- , *Methods and Problems in Greek Science: Selected Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- , *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987.
- , "Saving the Appearances." *Classical Quarterly*, 28 (1978): 202–22.
- , *Science, Folklore, and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Lloyd, G. E. R., and Sivin, Nathan, *The Way and the Word: Science and Medicine in Early China and Greece*. New Haven: Yale University Press, 2002.
- Locher, A. "The Structure of Pliny the Elder's Natural History." In French, Roger, and Greenaway, Frank, eds., *Science in the Early Roman Empire*, pp. 20–29. Totawa, N.J.: Barnes & Noble, 1986.
- Long, A. A. "Astrology: Arguments Pro and Contra." In Barnes, Jonathan; Brunschwig, Jacques; Burnyeat, Myles; and Schofield, Malcolm, eds., *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*, pp. 165–92. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- , *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, 2d ed. London: Duckworth, 1974.
- , "The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence." In Epp, Ronald H., ed., *Recovering the Stoics*, pp. 13–37. Supplement to *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 23 (1985).
- Long, A. A., and Sedley, D. N. *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Long, Pamela O. *Openness, Secrecy, Authorship: Technical Arts and the Culture of Knowledge from Antiquity to the Renaissance*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.
- Longrigg, James. "Anatomy in Alexandria in the Third Century B.C." *British Journal for the History of Science*, 21 (1988): 455–88.
- , "Erasistratus." *Dictionary of Scientific Biography*, 4:382–86.
- , "Presocratic Philosophy and Hippocratic Medicine." *History of Science*, 27 (1989): 1–39.
- , "Superlative Achievement and Comparative Neglect: Alexandrian Medical Science and Modern Historical Research." *History of Science*, 19 (1981): 155–200.
- Lucretius. *De rerum natura*, trans. W. H. D. Rouse and M. F. Smith, rev. 2d ed. London: Heinemann, 1982.
- Luscombe, David E. *Peter Abelard*. London: Historical Association, 1979.
- , "Peter Abelard." In Dronke, Peter, ed., *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, pp. 279–307. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

- Lüthy, Christoph; Murdoch, John E.; and Newman, William R., eds., *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*. Leiden: Brill, 2001.
- Lutz, Cora E. *Schoolmasters of the Tenth Century*. Hamden, Conn.: Archon, 1977.
- Lynch, John Patrick. *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972.
- Lytle, Guy Fitch. "The Careers of Oxford Students in the Later Middle Ages." In Kittelson, James M., and Transue, Pamela J., eds., *Rebirth, Reform, and Resilience: Universities in Transition 1300–1700*, pp. 213–53. Columbus: Ohio State University Press, 1984.
- . "Patronage Patterns and Oxford Colleges, c. 1300–c. 1530." In Stone, Lawrence, ed., *The University in Society*, 1:111–49. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- Machamer, Peter. *The Cambridge Companion to Galileo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- MacKinney, Loren C. *Early Medieval Medicine, with Special Reference to France and Chartres*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1937.
- . *Medical Illustrations in Medieval Manuscripts*. London: Wellcome Historical Medical Library, 1965.
- Macrobius. *Commentary on the Dream of Scipio*, trans. with introduction and notes by William H. Stahl. New York: Columbia University Press, 1952.
- Mahoney, Michael S. "Another Look at Greek Geometrical Analysis." *Archive for History of Exact Sciences*, 5 (1968): 318–48.
- . "Mathematics." In Lindberg, David C., ed., *Science in the Middle Ages*, pp. 145–78. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Maier, Anneliese. "The Achievements of Late Scholastic Natural Philosophy." In Maier, *On the Threshold of Exact Science*, pp. 143–70. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- . *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, 2d ed. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1952.
- . *Abgehandeltes Mittelalter: Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, 3 vols. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1964–77.
- . *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1955.
- . "The Nature of Motion." In Maier, *On the Threshold of Exact Science*, pp. 21–39. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- . *On the Threshold of Exact Science: Selected Writings of Anneliese Maier on Late Medieval Natural Philosophy*, trans. Steven D. Sargent. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- . "The Significance of the Theory of Impetus for Scholastic Natural Philosophy." In Maier, *On the Threshold of Exact Science*, pp. 76–102. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- . "The Theory of the Elements and the Problem of Their Participation in Compounds." In Maier, *On the Threshold of Exact Science*, pp. 124–42. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- . *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, 2d ed. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1966.
- . *Zwischen Philosophie und Mechanik*. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1958.
- Maierù, A., and Paravicini Bagliani, A., eds. *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*. Storia e Letteratura, Raccolta di studi e testi, no. 151. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1981.
- Majno, Guido. *The Healing Hand: Man and Wound in the Ancient World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.
- Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- Malinowski, Bronislaw. *Myth in Primitive Psychology*. New York: W. W. Norton, 1926.
- Marenbon, John. *Early Medieval Philosophy (480–1150): An Introduction*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- . *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology, and Philosophy in the Early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Marrou, H. I. *A History of Education in Antiquity*, trans. George Lamb. New York: Sheed and Ward, 1956.
- Martin, R. N. D. "The Genesis of a Mediaeval Historian: Pierre Duhem and the Origins of Statics." *Annals of Science*, 33 (1976): 119–29.
- McCluskey, Stephen C. *Astronomies and Cultures in Early Medieval Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- . "Gregory of Tours, Monastic Timekeeping, and Early Christian Attitudes to Astronomy." *Isis*, 81 (1990): 9–22.
- . "Natural Knowledge in the Early Middle Ages." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- McColley, Grant. "The Theory of the Diurnal Rotation of the Earth." *Isis*, 26 (1937): 392–402.
- McDiarmid, J. B. "Theophrastus." *Dictionary of Scientific Biography*, 13:328–34.
- McEvoy, James. *The Philosophy of Robert Grosseteste*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- McInerney, Ralph. *St. Thomas Aquinas*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1982.
- McKitterick, Rosamond. "The Carolingian Renaissance." In Story, Joanna, ed., *Char-*

- lemagne: *Empire and Society*, pp. 151–66. Manchester, England: Manchester University Press, 2005.
- . *The Carolingians and the Written Word*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- McMullin, Ernan, ed. *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1963.
- . "Conceptions of Science in the Scientific Revolution." In Lindberg, David C., and Westman, Robert S., eds., *Reappraisals of the Scientific Revolution*, pp. 27–86. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- . "Empiricism and the Scientific Revolution." In Singleton, Charles, ed., *Art, Science, and History in the Renaissance*, pp. 331–69. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967.
- . "Galileo on Science and Scripture." In Machamer, Peter, ed., *Cambridge Companion to Galileo*, pp. 271–347. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- . "Medieval and Modern Science: Continuity or Discontinuity?" *International Philosophical Quarterly*, 5 (1965): 103–29.
- McVaugh, Michael. "Arnald of Villanova and Bradwardine's Law." *Isis*, 58 (1967): 56–64.
- , ed. *Arnald de Villanova, Opera medica omnia*, vol. 2: *Aphorismi de gradibus*. Granada: Seminarium historiae medicae Granatensis, 1975.
- . "Constantine the African." *Dictionary of Scientific Biography*, 3:393–95.
- . "The Experimenta of Arnald of Villanova." *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 1 (1971): 107–18.
- . *Medicine before the Plague: Practitioners and Their Patients in the Crown of Aragon, 1285–1345*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- . "Medicine, History of." *Dictionary of the Middle Ages*, 8:247–54.
- . "The Nature and Limits of Medical Certitude." *Osiris*, n.s. 6 (1990): 62–84.
- . "Quantified Medical Theory and Practice at Fourteenth-Century Montpellier." *Bulletin of the History of Medicine*, 43 (1969): 397–413.
- . "Theriac at Montpellier." *Sudhoffs Archiv*, 56 (1972): 113–44.
- Melling, David J. *Understanding Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Menocal, María Rosa. *Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston: Little, Brown and Co., 2002.
- Merton, Robert K. *Science, Technology, and Society in Seventeenth Century England*. Originally published in *Osiris*, 4 (1938): 360–632. Reissued, with a new introduction, New York: Harper and Row, 1970.
- Meyerhof, Max. "Science and Medicine." In Arnold, Thomas, and Guillaume, Alfred, eds., *The Legacy of Islam*, pp. 311–55. London: Oxford University Press, 1931.
- . *Studies in Medieval Arabic Medicine: Theory and Practice*, ed. Penelope Johnstone. London: Variorum, 1984.
- Micheau, Françoise. "The Scientific Institutions in the Medieval Near East." *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, 3:985–1007.
- Migne, J.-P., ed. *Patrologia latina*, 221 vols. in 223. Paris: J.-P. Migne, 1844–91.
- Millas-Vallicrosa, J. M. "Translations of Oriental Scientific Works." In Métraux, Guy S., and Crouzet, François, eds., *The Evolution of Science*, pp. 128–67. New York: Mentor, 1963.
- Miller, Timothy S. *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985.
- . "The Knights of Saint John and the Hospitals of the Latin West." *Speculum*, 53 (1978): 709–33.
- Minio-Paluello, Lorenzo. "Boethius, Anicius Manlius Severinus." *Dictionary of Scientific Biography*, 2:228–36.
- . "Michael Scot." *Dictionary of Scientific Biography*, 9:361–65.
- . "Moerbeke, William of." *Dictionary of Scientific Biography*, 9:434–40.
- Mohr, Richard D. *The Platonic Cosmology*. Leiden: Brill, 1985.
- Molland, A. G. "Aristotelian Holism and Medieval Mathematical Physics." In Caroti, Stefano, ed., *Studies in Medieval Natural Philosophy*, pp. 227–35. Florence: Olschki, 1989.
- . "Continuity and Measure in Medieval Natural Philosophy." *Miscellanea Mediaevalia*, 16 (1983): 132–44.
- . "An Examination of Bradwardine's Geometry." *Archive for History of Exact Sciences*, 19 (1978): 113–75.
- . "The Geometrical Background to the 'Merton School.'" *British Journal for the History of Science*, 4 (1968–69): 108–25.
- . "Mathematics." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- . "Nicole Oresme and Scientific Progress." *Miscellanea Mediaevalia*, 9 (1974): 206–20.
- Montgomery, Scott L. *Science in Translation: Movements of Knowledge through Cultures and Time*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Moody, Ernest A. "Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment." *Journal of the History of Ideas*, 12 (1951): 163–93, 375–422.
- . *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic: Collected Papers 1933–1969*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975.
- Moody, Ernest A., and Clagett, Marshall, eds. and trans. *The Medieval Science of Weights*. Madison: University of Wisconsin Press, 1960.

- Morlon, Régis. "Eastern Arabic Astronomy between the Eighth and Eleventh Centuries." *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, 1:20–57.
- . "General Survey of Arabic Astronomy." *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, 1:1–19.
- Morris, Colin. *The Discovery of the Individual, 1050–1200*. New York: Harper and Row, 1972.
- Murdoch, John E. *Album of Science: Antiquity and the Middle Ages*. New York: Scribner's, 1984.
- . "The Development of a Critical Temper: New Approaches and Modes of Analysis in Fourteenth-Century Philosophy, Science, and Theology." *Medieval and Renaissance Studies*, 7 (1978): 51–79.
- . "From Social into Intellectual Factors: An Aspect of the Unitary Character of Late Medieval Learning." In Murdoch, John E., and Sylla, Edith D., eds., *The Cultural Context of Medieval Learning*, pp. 271–348. Boston Studies in the Philosophy of Science, no. 26. Dordrecht: D. Reidel, 1975.
- . "Mathesis in philosophiam scholasticam introducta: The Rise and Development of the Application of Mathematics in Fourteenth Century Philosophy and Theology." In *Arts libéraux et philosophie au moyen âge: Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale*, Université de Montréal, 27 August–2 September 1967, pp. 215–54. Montréal: Institut d'études médiévales, 1969.
- . "Philosophy and the Enterprise of Science in the Later Middle Ages." In Elkana, Yehuda, ed., *The Interaction between Science and Philosophy*, pp. 51–74. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1974.
- Murdoch, John E., and Sylla, Edith D. "Anneliese Maier and the History of Medieval Science." In Maier, A., and Paravicini Bagliani, A., eds., *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, pp. 7–13. Storia e letteratura: Raccolta di studi e testi, no. 151. Rome: Edizioni Storia e Letteratura, 1981.
- , eds. *The Cultural Context of Medieval Learning*. Boston Studies in the Philosophy of Science, no. 26. Dordrecht: D. Reidel, 1975.
- . "The Science of Motion." In Lindberg, David C., ed., *Science in the Middle Ages*, pp. 206–64. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- . "Swineshead, Richard." *Dictionary of Scientific Biography*, 13:184–213.
- Murray, Alexander. *Reason and Society in the Middle Ages*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Nakosteen, Mehdi. *History of Islamic Origins of Western Education, A.D. 800–1359, with an Introduction to Medieval Muslim Education*. Boulder: University of Colorado Press, 1964.
- Nasr, Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1964.
- . *Science and Civilization in Islam*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.
- Neugebauer, Otto. "Apollonius' Planetary Theory." *Communications on Pure and Applied Mathematics*, 8 (1955): 641–48.
- . *Astronomy and History: Selected Essays*. New York: Springer, 1983.
- . *The Exact Sciences in Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 1952.
- . *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, 3 pts. New York: Springer, 1975.
- . "On the Allegedly Heliocentric Theory of Venus by Heraclides Ponticus." *American Journal of Philology*, 93 (1972): 600–601.
- . "On the 'Hippode' of Eudoxus." *Scripta Mathematica*, 19 (1953): 225–29.
- Neugebauer, Otto, and Sachs, A., eds. *Mathematical Cuneiform Texts*. American Oriental Series, vol. 29. New Haven: American Oriental Society, 1945.
- Newman, William R. "Alchemy, Assaying, and Experiment." In Holmes, Frederic L., and Levere, Trevor H., eds., *Instruments and Experimentation in the History of Chemistry*, pp. 35–54. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000.
- . *Atoms and Alchemy: Chymistry and the Experimental Origins of the Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- . "Experimental Corpuscular Theory in Aristotelian Alchemy: From Geber to Sennert." In Lüthy, Christoph; Murdoch, John E.; and Newman, William R., eds., *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, pp. 291–329. Leiden: Brill, 2001.
- . "The Genesis of the *Summa perfectionis*." *Archives internationales d'histoire des sciences*, 35 (1985): 240–302.
- . "Medieval Alchemy." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- . *Promethean Ambitions: Alchemy and the Quest to Perfect Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- . "The *Summa perfectionis* and Late Medieval Alchemy: A Study of Chemical Traditions, Techniques, and Theories in Thirteenth Century Italy," 4 vols. Ph.D. dissertation, Harvard University, 1986.
- . *The "Summa perfectionis" of Pseudo-Geber: A Critical Edition, Translation, and Study*. Leiden: Brill, 1991.
- . "Technology and Chemical Debate in the Late Middle Ages." *Isis*, 80 (1989): 423–45.
- North, J. D. "The Alphonsine Tables in England." In North, *Stars, Minds, and Fate*, pp. 327–59. London: Hambledon, 1989.
- . "The Astrolabe." *Scientific American*, 230, no. 1 (January 1974): 96–106.

- . "Astrology." In *Oxford Dictionary of the Middle Ages*, ed. Robert Bjork, Oxford: University Press, forthcoming.
- . "Astrology and the Fortunes of Churches." *Centaurus*, 24 (1980): 181–211.
- . "Astronomy and Astrology." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- . "Celestial Influence: The Major Premiss of Astrology." In Zambelli, P., ed., *Astrologi ballucinati*, pp. 45–100. Berlin: Walter de Gruyter, 1986.
- . *Chaucer's Universe*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- . *Horoscopes and History*. Warburg Institute Surveys and Texts, XIII. London: Warburg Institute, 1986.
- . *The Norton History of Astronomy and Cosmology*. New York: W. W. Norton, 1994.
- , ed. and trans. *Richard of Wallingford: An Edition of His Writings with Introductions, English Translation, and Commentary*, 3 vols. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- . *Stars, Minds, and Fate: Essays in Ancient and Medieval Cosmology*. London: Hambledon, 1989.
- . *The Universal Frame: Historical Essays in Astronomy, Natural Philosophy, and Scientific Method*. London: Hambledon, 1989.
- Numbers, Ronald L., and Amundsen, Darrel W., eds. *Caring and Curing: Health and Medicine in the Western Religious Traditions*. New York: Macmillan, 1986.
- Nussbaum, Martha Craven. *Aristotle's "De motu animalium": Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- Nutton, Vivian. "The Chronology of Galen's Early Career." *Classical Quarterly*, 23 (1973): 158–71.
- . "Early Medieval Medicine and Natural Science." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- . *From Democedes to Harvey: Studies in the History of Medicine*. London: Variorum, 1988.
- . "Galen in the Eyes of His Contemporaries." *Bulletin of the History of Medicine*, 58 (1984): 315–24.
- Oakley, Francis. *Omnipotence, Covenant, and Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.
- Obrist, Barbara. *La cosmologie médiévale: Textes et images, vol. 1: Les fondements antiques*. Florence: Edizioni del Galluzzo, 2004.
- O'Donnell, James J. *Cassiodorus*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979.
- Oggins, Robin S. "Albertus Magnus on Falcons and Hawks." In Weisheipl, James A., ed., *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, pp. 441–62. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.
- O'Leary, De Lacy. *How Greek Science Passed to the Arabs*. London: Routledge & Kegan Paul, 1949.
- Olson, Richard. *Science Deified and Science Defied: The Historical Significance of Science in Western Culture from the Bronze Age to the Beginnings of the Modern Era, ca. 3500 B.C. to ca. A.D. 1640*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982.
- O'Meara, Dominic J. *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- O'Meara, John J. *Eriugena*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Oresme, Nicole. "*De proportionibus proportionum*" and "*Ad pauca respicientes*," ed. and trans. Edward Grant. Madison: University of Wisconsin Press, 1966.
- . *Le livre du ciel et du monde*, ed. and trans. A. D. Menut and A. J. Denomy. Madison: University of Wisconsin Press, 1968.
- Orme, Nicholas. *English Schools of the Middle Ages*. London: Methuen, 1973.
- Osler, Margaret J. "Mechanical Philosophy." In Ferngren, Gary B., ed., *Science and Religion: A Historical Introduction*, pp. 143–152. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002.
- , ed. *Rethinking the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Overfield, James H. "University Studies and the Clergy in Pre-Reformation Germany." In Kittelson, James M., and Transue, Pamela J., eds., *Rebirth, Reform, and Resilience: Universities in Transition 1300–1700*, pp. 254–92. Columbus: Ohio State University Press, 1984.
- Ovitt, George. "Technology." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- Owen, G. E. L. *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. Martha Nussbaum. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- Parent, J. M. *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*. Paris: J. Vrin, 1938.
- Park, Katharine. "Albert's Influence on Medieval Psychology." In Weisheipl, James A., ed., *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, pp. 501–35. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.
- . *Doctors and Medicine in Early Renaissance Florence*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- . "Medical Practice." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge

- University Press, forthcoming.
- . "Medicine and Society in Medieval Europe, 500–1500." In Wear, Andrew, ed., *Medicine in Society: Historical Essays*, pp. 59–90. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- . "The Criminal and the Saintly Body: Autopsy and Dissection in Renaissance Italy." *Renaissance Quarterly*, 47 (1994): 1–33.
- Parker, Richard. "Egyptian Astronomy, Astrology, and Calendrical Reckoning." *Dictionary of Scientific Biography*, 15:706–27.
- Pecham, John. See Lindberg, David C.
- Pedersen, Olaf. "Astrology." *Dictionary of the Middle Ages*, 1:604–10.
- . "Astronomy." In Lindberg, David C., ed., *Science in the Middle Ages*, pp. 303–36. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- . "The Corpus Astronomicum and the Traditions of Mediaeval Latin Astronomy: A Tentative Interpretation." In *Astronomy of Copernicus and Its Background*, pp. 57–96. Wrocław: Ossolineum, 1975.
- . "The Development of Natural Philosophy 1250–1350." *Classica et Medievalia*, 14 (1953): 86–155.
- . "Some Astronomical Topics in Pliny." In French, Roger, and Greenaway, Frank, eds., *Science in the Early Roman Empire: Pliny the Elder, His Sources and Influence*, 162–96. Totawa, N.J.: Barnes & Noble, 1986.
- . *A Survey of the Almagest*. Acta Historica Scientiarum Naturalium et Medicinalium, vol. 30. Odense: Odense University Press, 1974.
- Pedersen, Olaf, and Pihl, Mogens. *Early Physics and Astronomy: A Historical Introduction*. New York: Science History Publications, 1974.
- Pegis, Anton C. *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1934.
- Pellegriin, Pierre. *Aristotle's Classification of Animals: Biology and the Conceptual Unity of the Aristotelian Corpus*, trans. Anthony Preus. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986.
- Peters, F. E. *Allah's Commonwealth: A History of Islam in the Near East, 600–1100 AD*. New York: Simon and Schuster, 1973.
- . *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*. New York: New York University Press, 1968.
- . *The Harvest of Hellenism: A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity*. New York: Simon and Schuster, 1970.
- Phillips, E. D. *Greek Medicine*. London: Thames and Hudson, 1973.
- Philoponus, John. *Against Aristotle on the Eternity of the World*, trans. Christian Wildberg. Ithaca: Cornell University Press, 1987.
- Pines, Shlomo. "Al-Rāzi." *Dictionary of Scientific Biography*, 11:323–26.
- Pingree, David. "Abū Ma'shar al-Balkhī." *Dictionary of Scientific Biography*, 1:32–39.
- . "Hellenophilia versus the History of Science." *Isis*, 83 (1992): 554–63.
- . "Mashā'allāh." *Dictionary of Scientific Biography*, 9:159–62.
- The Planispheric Astrolabe*. Greenwich: National Maritime Museum, 1976.
- Plato. *Phaedo, The Dialogues of Plato*, trans. B. Jowett, vol. 1, pp. 363–477. Boston: Jefferson Press, n.d.
- . *Plato, with an English Translation*, 10 vols. London: Loeb, 1914–29.
- . *Plato's Cosmology: The "Timaeus" of Plato*, trans. with commentary by Francis M. Cornford. London: Routledge & Kegan Paul, 1957.
- . *Plato's Theory of Knowledge: The "Theaetetus" and the "Sophist" of Plato*, trans. with commentary by Francis M. Cornford. London: Routledge & Kegan Paul, 1935.
- . *The "Republic" of Plato*, trans. Francis M. Cornford. Oxford: Oxford University Press, 1941.
- Pliny the Elder. *Natural History*, trans. H. Rackham, W. H. S. Jones, and D. E. Eicholz, 10 vols. London: Heinemann, 1938–62.
- Pliny the Younger. *Letters*, with an English translation by William Melmoth, revised by W. M. L. Hutchinson, 2 vols. London: Heinemann, 1961.
- Pormann, P. E., and Savage-Smith, Emilie. *Medieval Islamic Medicine*. Edinburgh: University of Edinburgh Press, forthcoming 2007.
- Poulle, Emmanuel. "John of Murs." *Dictionary of Scientific Biography*, 7:128–33.
- Powell, Barry. *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Preus, Anthony. *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*. Hildesheim: Georg Olms, 1975.
- Ptolemy, Claudius. *L'Optique de Claude Ptolémée*, ed. and trans. Albert Lejeune. Leiden: Brill, 1989.
- . *Ptolemy's Almagest*, ed. and trans. G. J. Toomer. New York: Springer, 1984.
- . *Tetrabiblos*, ed. and trans. F. E. Robbins. London: Heinemann, 1948.
- . See also Smith, A. Mark.
- Quinn, John Francis. *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1973.
- Ragep, F. Jamil. "Copernicus and His Islamic Predecessors: Some Historical Remarks." *Filozofski vestnik* 15 (2004): 125–42.
- . "Islamic Culture and the Natural Sciences." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- . "Tusi and Copernicus: The Earth's Motion in Context." *Science in Context* 14 (2001): 145–63.

- Rahman, Fazlur. *Islam, 2d ed.* Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Randall, John Herman, Jr. *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*. Padua: Antenore, 1961.
- Rashdall, Hastings. *The Universities of Europe in the Middle Ages*, ed. F. M. Powicke and A. B. Emden, 3 vols. Oxford: Clarendon Press, 1936.
- Rashed, Roshdi. "Algebra." *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, 2:349–75.
- , ed. *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, 3 vols. London: Routledge, 1996.
- . "Geometrical Optics." *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, 2:643–71.
- . "Kamal al-Din." *Dictionary of Scientific Biography*, 7:212–19.
- . *Les mathématiques infinitésimales du IX^e au XI^e siècle, 4: Ibn al-Haytham, méthodes géométriques, transformations ponctuelles et philosophie des mathématiques*. London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2002.
- . *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindi*, vol. 1: *L'optique et la catoptrique*. Leiden: Brill, 1997.
- Rather, L. J. "The 'Six Things Non-Natural': A Note on the Origins and Fate of a Doctrine and a Phrase." *Clio Medica*, 3 (1968): 337–47.
- Rawson, Elizabeth. *Intellectual Life in the Late Roman Republic*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985.
- Reeds, Karen. "Albert on the Natural Philosophy of Plant Life." In Weisheipl, James A., ed., *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, pp. 341–54. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.
- . *Botany in Medieval and Renaissance Universities*. New York: Garland, 1991.
- Reeds, Karen, and Kinukawa, Tomomi. "Natural History." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- Reymond, Arnold. *History of the Sciences in Greco-Roman Antiquity*, trans. Ruth Gheury de Bray. London: Methuen, 1927.
- Reynolds, Terry S. *Stronger than a Hundred Men: A History of the Vertical Water Wheel*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.
- Richard of Wallingford. See North, J. D.
- Riché, Pierre. *Education and Culture in the Barbarian West, Sixth through Eighth Centuries*, trans. John J. Contreni. Columbia: University of South Carolina Press, 1976.
- Richter-Bernburg, Lutz. "Al-Majusi." *Encyclopedia Iranica*, 1:837–38.
- Riddle, John M. "Dioscorides." In Cranz, F. Edward, and Kristeller, Paul O., eds., *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides*, vol. 6, pp. 1–143. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1980.
- . *Dioscorides on Pharmacy and Medicine*. Austin: University of Texas Press, 1985.
- . "Theory and Practice in Medieval Medicine." *Viator*, 5 (1974): 157–70.
- Roberts, Alexander, and Donaldson, James, eds. *The Ante-Nicene Fathers*, rev. by A. Cleveland Cox. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
- Rochberg, Francesca. *The Heavenly Writing: Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- . "Mesopotamian Cosmology." In Heatherington, Norriss S., ed., *Cosmology: Historical, Literary, Philosophical, Religious, and Scientific Perspectives*, pp. 37–52. New York: Garland, 1993.
- Rosen, Edward. "Regiomontanus, Johannes." *Dictionary of Scientific Biography*, 11:348–52.
- . "Renaissance Science as Seen by Burckhardt and His Successors." In Helton, Tinsley, ed., *The Renaissance: A Reconsideration of the Theories and Interpretations of the Age*, pp. 77–103. Madison: University of Wisconsin Press, 1961.
- Rosenfeld, Boris A., and Grigorian, A. T. "Ihābit ibn Qurra." *Dictionary of Scientific Biography*, 13:288–95.
- Rosenfeld, Boris A., and Youschkevitch, Adolf. "Geometry." *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, 2:447–94.
- Rosenthal, Franz. *The Classical Heritage in Islam*, trans. Emile and Jenny Marmorstein. London: Routledge and Kegan Paul, 1975.
- . "The Physician in Medieval Muslim Society." *Bulletin of the History of Medicine*, 52 (1978): 475–91.
- Ross, W. D. *Aristotle: A Complete Exposition of His Works and Thought*, 5th ed. Cleveland: Meridian, 1959.
- Rothschuh, Karl E. *History of Physiology*, trans. Guenter B. Risse. Huntington, N.Y.: Krieger, 1973.
- Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy*, 2d ed. London: George Allen & Unwin, 1961.
- Russell, Jeffrey B. *Inventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians*. Westport, Conn.: Praeger, 1991.
- Sabra, Abdelhamid I. "The Andalusian Revolt against Ptolemaic Astronomy: Averroes and al-Bitrūjī." In Mendelsohn, Everett, ed., *Transformation and Tradition in the Sciences: Essays in Honor of I. Bernard Cohen*, pp. 133–53. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- . "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement." *History of Science*, 25 (1987): 223–43.
- . "An Eleventh-Century Refutation of Ptolemy's Planetary Theory." In Hilfstein, Erna; Czartoryski, Paweł; and Grande, Frank D., eds., *Science and History: Studies in Honor of Edward Rosen*, pp. 117–31. Studia Copernicana, no. 16. Wrocław: Ossolineum, 1978.
- . "Al-Fāghānī." *Dictionary of Scientific Biography*, 4:541–45.

- . "Form in Ibn al-Haytham's Theory of Vision." *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 5 (1989): 115–40.
- . "Ibn al-Haytham." *Dictionary of Scientific Biography*, 6:189–210.
- . "Ibn al-Haytham's Revolutionary Project in Optics: The Achievement and the Obstacle." In H. Gendijk, Jan P., and Sabra, Abdelhamid I., eds., *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*, pp. 85–118. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003.
- , ed. and trans. *The Optics of Ibn al-Haytham: Books I–III, On Direct Vision*, 2 vols. London: Warburg Institute, 1989.
- . "Science, Islamic." *Dictionary of the Middle Ages*, 11:81–88.
- . "The Scientific Enterprise." In Lewis, Bernard, ed., *Islam and the Arab World*, pp. 181–92. New York: Knopf, 1976.
- Sa'di, Lutfi M. "A Bio-Bibliographical Study of Hunayn ibn Is-haq al-Idadi (Johannitus)." *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, 2 (1934): 409–46.
- Saffron, Morris Harold. *Maurus of Salerno: Twelfth-century "Optimus Physicus" with His "Commentary on the Prognostics of Hippocrates"*. Transactions of the American Philosophical Society, vol. 62, pt. 1. Philadelphia: American Philosophical Society, 1972.
- Saidan, Ahmad S. "Numeration and Arithmetic." *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, 2:331–48.
- Saliba, George. "Arabic Planetary Theories after the Eleventh Century A.D." *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, 3:58–127.
- . "Astrology/Astronomy, Islamic." *Dictionary of the Middle Ages*, 1:616–24.
- . "The Development of Astronomy in Medieval Islamic Society." *Arab Studies Quarterly*, 4 (1982): 211–25.
- . *A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories during the Golden Age of Islam*. New York: New York University Press, 1994.
- Sambrsky, S. *The Physical World of Late Antiquity*. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
- . *The Physical World of the Greeks*, trans. Merton Dagut. London: Routledge & Kegan Paul, 1956.
- . *Physics of the Stoics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1959.
- Samsó, Julio. "Levi ben Gerson." *Dictionary of Scientific Biography*, 8:279–82.
- Sandbach, F. H. *The Stoics*. London: Chatto & Windus, 1975.
- Sarton, George. *Galen of Pergamon*. Lawrence: University of Kansas Press, 1954.
- . *Introduction to the History of Science*, 2 vols. Washington, D.C.: Williams and Wilkins, 1927–48.
- Savage-Smith, Emilie. "Medicine." *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, 3:903–62.
- . "Medicine in Medieval Islam." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- Sayili, Aydin. *The Observatory in Islam and Its Place in the General History of the Observatory*. Publications of the Turkish Historical Society, series 7, no. 38. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1960.
- Scarborough, John, ed. *Folklore and Folk Medicines*. Madison, Wis.: American Institute of the History of Pharmacy, 1987.
- . "Galen Redivivus: An Essay Review." *Journal of the History of Medicine*, 43 (1988): 313–21.
- . *Roman Medicine*. Ithaca: Cornell University Press, 1969.
- Schmitt, Charles B. *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*. London: Variorum, 1984.
- . *Aristotle and the Renaissance*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.
- . *Reappraisals in Renaissance Thought*. London: Variorum, 1989.
- . *Studies in Renaissance Philosophy and Science*. London: Variorum, 1981.
- Schulman, N. M. "Husband, Father, Bishop? Grosseteste in Paris." *Speculum*, 72 (1997): 330–46.
- Seneca, Lucius Annaeus. *Physical Science in the Time of Nero: Being a Translation of the "Quaestiones naturales" of Seneca*, trans. John Clarke, notes by Archibald Gieck. London: Macmillan, 1910.
- Serene, Eileen. "Demonstrative Science." In Kretzmann, Norman; Kenny, Anthony; and Pinborg, Jan, eds., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 496–517. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Shank, Michael H. "Regiomontanus on Ptolemy, Physical Orbs, and Astronomical Fictionalism: Goldsteinian Themes in the 'Defense of Theon against George of Trebizond'." *Perspectives on Science*, 10, no. 2 (2002): 179–207.
- . "Rings in a Fluid Heaven: The Equatorium-Driven Physical Astronomy of Guido de Marchia (fl. 1292–1310)." *Centaurus*, 45 (2003): 175–203.
- . "Science in the Fifteenth Century." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- , ed. *The Scientific Enterprise in Antiquity and the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- . "The Social and Institutional Background of Medieval Latin Science." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- . "Unless You Believe, You Shall Not Understand": *Logic, University, and Society in Late Medieval Vienna*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Shapin, Steven. *The Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

- Shapin, Steven, and Schaffer, Simon. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Sharp, D. E. *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*. Oxford: Clarendon Press, 1930.
- Sharpe, William D., ed. and trans. *Isidore of Seville: The Medical Writings*. Transactions of the American Philosophical Society, vol. 54, pt. 2. Philadelphia: American Philosophical Society, 1964.
- Sigerist, Henry E. *A History of Medicine*, 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1951–61.
- . "The Latin Medical Literature of the Early Middle Ages." *Journal of the History of Medicine*, 13 (1958): 127–46.
- Singer, Charles. *A Short History of Anatomy and Physiology from the Greeks to Harvey*. New York: Dover, 1957.
- Singleton, Charles S., ed. *Art, Science, and History in the Renaissance*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968.
- Siraisi, Nancy G. *Arts and Sciences at Padua: The Studium of Padua before 1350*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1973.
- . *Avicenna in Renaissance Italy: The "Canon" and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- . "Introduction." In Williman, Daniel, ed., *The Black Death: The Impact of the Fourteenth-Century Plague*, pp. 9–22. Binghamton: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1982.
- . *Medieval and Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- . *Taddeo Alderotti and His Pupils: Two Generations of Italian Medical Learning*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Smalley, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford: Basil Blackwell, 1952.
- Smith, A. Mark, ed. and trans. *Albacen's Theory of Visual Perception: A Critical Edition, with English Translation and Commentary, of the First Three Books of Albacen's De aspectibus, the Medieval Latin Version of Ibn al-Haytham's Kitāb al-Manāẓir*, 2 vols. Transactions of the American Philosophical Society, vol. 91, pts. 4–5. Philadelphia: American Philosophical Society, 2001.
- . "Getting the Big Picture in Perspectivist Optics." *Isis*, 72 (1981): 568–89.
- . "Ptolemy's Search for a Law of Refraction: A Case-Study in the Classical Methodology of 'Saving the Appearances' and Its Limitations." *Archive for History of Exact Sciences*, 26 (1982): 221–40.
- . trans. *Ptolemy's Theory of Visual Perception: An English Translation of the "Optics" with Introduction and Commentary*. Transactions of the American Philosophical Society, vol. 86, pt. 2. Philadelphia: American Philosophical Society, 1996.
- . "Saving the Appearances of the Appearances: The Foundations of Classical Geometrical Optics." *Archive for History of Exact Sciences*, 24 (1981): 73–100.
- Smith, Wesley D. *The Hippocratic Tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 1979.
- Solmsen, Friedrich. *Aristotle's System of the Physical World: A Comparison with His Predecessors*. Ithaca: Cornell University Press, 1960.
- . *Hesiod and Aeschylus*. Ithaca: Cornell University Press, 1949.
- . *Plato's Theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1942.
- Sorabji, Richard, ed. *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- . *Matter, Space, and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- . ed. *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. London: Duckworth, 1987.
- . *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*. Ithaca: Cornell University Press, 1980.
- Southern, Richard W. "From Schools to University." In Catto, J. I., ed., *The Early Oxford Schools*, vol. 1 of *The History of the University of Oxford*, general ed. T. H. Aston, pp. 1–36. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- . *Medieval Humanism and Other Studies*. New York: Harper Torchbooks, 1970.
- . *Robert Grosseteste: The Growth of an English Mind in Medieval Europe*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- . *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- . "The Schools of Paris and the School of Chartres." In Benson, Robert L., and Constable, Giles, eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, pp. 113–37. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
- Stahl, William H. "Aristarchus of Samos." *Dictionary of Scientific Biography*, 1:246.
- . *Roman Science: Origins, Development and Influence to the Later Middle Ages*. Madison: University of Wisconsin Press, 1962.
- Stahl, William H.; Johnson, Richard; and Burge, E. L. *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, 2 vols. New York: Columbia University Press, 1971–77.
- Stannard, Jerry. "Albertus Magnus and Medieval Herbalism." In Weisheipl, James A., ed., *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, pp. 355–77. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.
- . "Medieval Herbals and Their Development." *Clio Medica*, 9 (1974): 23–33.
- . "Natural History." In Lindberg, David C., ed., *Science in the Middle Ages*, pp. 429–60. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

- Stark, Rodney. *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformation, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Steneck, Nicholas H. *Science and Creation in the Middle Ages: Henry of Langenstein (d. 1397) on Genesis*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1976.
- Stevens, Wesley M. *Bede's Scientific Achievement*. Jarrow upon Tyne: Parish of Jarrow, 1986.
- Stock, Brian. *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- . *Myth and Science in the Twelfth Century: A Study of Bernard Silvestre*. Princeton: Princeton University Press, 1972.
- . "Science, Technology, and Economic Progress." In Lindberg, David C., ed., *Science in the Middle Ages*, pp. 1–51. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Struik, D.J. "Gerbert." *Dictionary of Scientific Biography*, 5:364–66.
- Swartz, Merlin L., ed. and trans. *Studies on Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Swerdlow, Noel M. *The Babylonian Theory of the Planets*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- , ed. *Ancient Astronomy and Celestial Divination*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999.
- Swerdlow, Noel M., and Neugebauer, Otto. *Mathematical Astronomy in Copernicus's De Revolutionibus*, 2 pts. New York: Springer, 1984.
- Sylla, Edith Dudley. "Compounding Ratios: Bradwardine, Oresme, and the First Edition of Newton's *Principia*." In Mendelsohn, Everett, ed., *Transformation and Tradition in the Sciences: Essays in Honor of I. Bernard Cohen*, pp. 11–43. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- . "Galileo and the Oxford Calculatores: Analytical Languages and the Mean Speed Theorem for Accelerated Motion." In Wallace, William A., ed., *Reinterpreting Galileo*, pp. 53–108. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1986.
- . "Medieval Concepts of the Latitude of Forms: The Oxford Calculators." *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 40 (1973): 225–83.
- . "Medieval Quantifications of Qualities: The 'Merton School.'" *Archive for History of Exact Sciences*, 8 (1971): 9–39.
- . "Science for Undergraduates in Medieval Universities." In Long, Pamela O., ed., *Science and Technology in Medieval Society*, pp. 171–86. Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 441. New York: New York Academy of Sciences, 1985.
- Sylla, Edith Dudley, and McVaugh, Michael, eds. *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science: Studies on the Occasion of John E. Murdoch's Seventieth Birthday*. Leiden: Brill, 1997.
- Symonds, John Addington. *Renaissance in Italy*, 2 parts. New York: Henry Holt, 1888.
- Tachau, Katherine H. *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology, and the Foundations of Semantics, 1250–1345*. Leiden: Brill, 1988.
- Talbot, Charles H. *Medicine in Medieval England*. London: Oldbourne, 1967.
- Taylor, F. Sherwood. *The Alchemists*. New York: Henry Schuman, 1949.
- Temkin, Owsei. *The Double Face of Janus and Other Essays in the History of Medicine*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.
- . *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1973.
- . "Greek Medicine as Science and Craft." *Isis*, 44 (1953): 213–25.
- . *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.
- . "On Galen's Pneumatology." *Gesnerus*, 8 (1951): 180–89.
- Tester, Jim. *A History of Western Astrology*. Woodbridge, Suffolk: Boydell, 1987.
- Thagard, Paul. *Conceptual Revolutions*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Thijssen, J. M. M. H. "What Really Happened on 7 March 1277?" In Sylla, Edith, and McVaugh, Michael, eds., *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science: Studies on the Occasion of John E. Murdoch's Seventieth Birthday*, pp. 84–114. Leiden: Brill, 1997.
- Thomas Aquinas. *Faith, Reason, and Theology: Questions I–IV of His Commentary on the De Trinitate of Boethius*, trans. Armand Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1987.
- . *Summa Theologiae* (Blackfriars ed.), vol. 10: *Cosmogony*, ed. and trans. William A. Wallace. New York: McGraw-Hill, 1967.
- Thomas Aquinas, Siger of Brabant, and Bonaventure. *On the Eternity of the World*, trans. Cyril Vollert, Lottie H. Kendzierski, and Paul M. Byrne. Mediaeval Philosophical Texts in Translation, no. 16. Milwaukee: Marquette University Press, 1964.
- Thorndike, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols. New York: Columbia University Press, 1923–58.
- . *Michael Scot*. London: Nelson, 1965.
- . *Science and Thought in the Fifteenth Century*. New York: Columbia University Press, 1929.
- , ed. and trans. *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- . *University Records and Life in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 1944.

- Tihon, Anne. "Byzantine Science." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- Toomer, G. J. "Heraclides Ponticus." *Dictionary of Scientific Biography*, 15:202–5.
- . "Hipparchus." *Dictionary of Scientific Biography*, 15:205–24.
- . "Mathematics and Astronomy." In Harris, John R., ed., *The Legacy of Egypt*, 2d ed., pp. 27–54. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- . "Ptolemy." *Dictionary of Scientific Biography*, 11:186–206.
- . "A Survey of the Toledan Tables." *Osiris*, 15 (1968): 1–174.
- . "Theon of Alexandria." *Dictionary of Scientific Biography*, 13:321–24.
- Toulmin, Stephen, and Goodfield, June. *The Fabric of the Heavens: The Development of Astronomy and Dynamics*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Turner, Howard R. *Science in Medieval Islam: An Illustrated Introduction*. Austin: University of Texas Press, 1995.
- Ullmann, Manfred. "Al-Kimiya'." *The Encyclopaedia of Islam*, new ed., vol. 5, fasc. 79–80, pp. 110–15.
- . *Islamic Medicine*, trans. Jean Watt. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.
- Unguru, Sabetai. "History of Ancient Mathematics: Some Reflections on the State of the Art." *Isis*, 70 (1979): 555–65.
- . "On the Need to Rewrite the History of Greek Mathematics." *Archive for History of Exact Sciences*, 15 (1975): 67–114.
- van der Waerden, B. L. "Mathematics and Astronomy in Mesopotamia." *Dictionary of Scientific Biography*, 15:667–80.
- . *Science Awakening: Egyptian, Babylonian, and Greek Mathematics*, trans. Arnold Dresden. New York: John Wiley, 1963.
- van der Waerden, B. L., and Huber, Peter. *Science Awakening II: The Birth of Astronomy*. Leyden: Noordhoff, 1974.
- Van Helden, Albert. *The Invention of the Telescope*. Transactions of the American Philosophical Society, vol. 67, pt. 4. Philadelphia: American Philosophical Society, 1977.
- . *Measuring the Universe: Cosmic Dimensions from Aristarchus to Halley*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Vansina, Jan. *The Children of Woot: A History of the Kuba Peoples*. Madison: University of Wisconsin Press, 1978.
- . *Oral Tradition as History*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.
- Van Steenberghen, Fernand. *Aristotle in the West*, trans. Leonard Johnston. Louvain: Nauwelaerts, 1955.
- . *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*. Paris: Palais des Académies, 1938.
- . *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*. London: Nelson, 1955.
- . *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1980.
- Verbeke, G. "Simplicius." *Dictionary of Scientific Biography*, 12:440–43.
- . "Themistius." *Dictionary of Scientific Biography*, 13:307–9.
- Veyne, Paul. *Did the Greeks Believe in Their Myths?*, trans. Paula Wissing. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Vickers, Brian, ed. *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Vlastos, Gregory. *Plato's Universe*. Seattle: University of Washington Press, 1975.
- Voigts, Linda E. "Anglo-Saxon Plant Remedies and the Anglo-Saxons." *Isis*, 70 (1979): 250–68.
- Voigts, Linda E., and Hudson, Robert P. "A drynke that men callen dwale to make a man to slepe whylen men kerven hem: A Surgical Anesthetic from Late Medieval England." In Campbell, Sheila; Hall, Bert; and Klausner, David, eds., *Health, Disease, and Healing in Medieval Culture*. New York: St. Martin's Press, 1992.
- Voigts, Linda E., and McVaugh, Michael R. *A Latin Technical Phlebotomy and Its Middle English Translation*. Transactions of the American Philosophical Society, vol. 74, pt. 2. Philadelphia: American Philosophical Society, 1984.
- Voltaire, François Marie Arouet de. *Works*, trans. T. Smollett, T. Francklin, et al., 39 vols. London: J. Newbery et al. 1761–74.
- von Grunebaum, G. E. *Classical Islam: A History 600 A.D.–1258 A.D.*, trans. Katherine Watson. Chicago: Aldine, 1970.
- . *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, 2d ed. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- . "Muslim World View and Muslim Science." In von Grunebaum, *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, 2d ed., pp. 111–26. London: Routledge & Kegan Paul, 1961.
- von Staden, Heinrich. "Hairesis and Heresy: The Case of the hairesis iatrikai." In Meyer, Ben F., and Sanders, E. P., eds., *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 3: *Self-Definition in the Graco-Roman World*, pp. 76–100, 199–206. London: SCM Press, 1982.
- . *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Vööbus, Arthur. *History of the School of Nisibis*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 266. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1965.
- Wagner, David L., ed. *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*. Bloomington: Indiana

- University Press, 1983.
- Wallace, William A. "Aristotle in the Middle Ages." *Dictionary of the Middle Ages*, 1:456–69.
- . *Causality and Scientific Explanation*, 2 vols. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1972–74.
- . *Galileo and His Sources: The Heritage of the Collegio Romano in Galileo's Science*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- . "The Philosophical Setting of Medieval Science." In Lindberg, David C., ed., *Science in the Middle Ages*, pp. 91–119. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- . *Prelude to Galileo: Essays on Medieval and Sixteenth-Century Sources of Galileo's Thought*. Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 62. Dordrecht: Reidel, 1981.
- , ed. *Reinterpreting Galileo*. Studies in Philosophy and the History of Science, no. 15. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1986.
- . *The Scientific Methodology of Theodor of Freiberg*. Fribourg: Fribourg University Press, 1959.
- . "Thomism and Its Opponents." *Dictionary of the Middle Ages*, 12:38–45.
- Wallis, Faith. *Bede: The Reckoning of Time*, trans., with intro. and commentary. Liverpool: Liverpool University Press, 1999.
- Walzer, Richard. "Arabic Transmission of Greek Thought to Medieval Europe." *Bulletin of the John Rylands Library*, 29 (1945–46): 160–83.
- Waterlow, Sarah. *Nature, Change, and Agency in Aristotle's "Physics": A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*, 2d ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- Wedel, Theodore Otto. *The Mediaeval Attitude toward Astrology, Particularly in England*. New Haven: Yale University Press, 1920.
- Weinberg, Julius. *A Short History of Medieval Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1964.
- Weisheipl, James A., ed. *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.
- . "The Celestial Movers in Medieval Physics." *Thomist*, 24 (1961): 286–326.
- . "Classification of the Sciences in Medieval Thought." *Mediaeval Studies*, 27 (1965): 54–90.
- . "The Concept of Nature." *New Scholasticism*, 28 (1954): 377–408.
- . "Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Fourteenth Century." *Mediaeval Studies*, 26 (1964): 143–85.
- . *The Development of Physical Theory in the Middle Ages*. New York: Sheed and Ward, 1959.
- . "Developments in the Arts Curriculum at Oxford in the Early Fourteenth Century." *Mediaeval Studies*, 28 (1966): 151–75.
- . *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought, and Works*. Garden City: Doubleday, 1974.
- . "The Life and Works of St. Albert the Great." In Weisheipl, James A., ed., *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, pp. 13–51. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.
- . *Nature and Motion in the Middle Ages*, ed. William E. Carroll. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1985.
- . "The Nature, Scope, and Classification of the Sciences." In Lindberg, David C., ed., *Science in the Middle Ages*, pp. 461–82. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- . "The Principle *Omne quod movetur ab alio movetur* in Medieval Physics." *Isis*, 56 (1965): 26–45. Reprinted in Weisheipl, *Nature and Motion in the Middle Ages*, pp. 75–97.
- . "Science in the Thirteenth Century." In Carto, J. I., ed., *The Early Oxford Schools*, vol. 1 of *The History of the University of Oxford*, general ed. T. H. Aston, pp. 435–69. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Welch, Alford T. "Koran." *Dictionary of the Middle Ages*, 7:293–98.
- Westerink, L. G. "Philosophy and Theology, Byzantine." *Dictionary of the Middle Ages*, 9:560–67.
- Westfall, Richard S. *The Construction of Modern Science: Mechanisms and Mechanics*. New York: John Wiley, 1971.
- . "The Scientific Revolution of the Seventeenth Century: The Construction of a New World View." In Torrance, John, ed., *The Concept of Nature: The Herbert Spencer Lectures*, pp. 63–93. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Westman, Robert S. "The Astronomer's Role in the Sixteenth Century: A Preliminary Study." *History of Science*, 18 (1980): 105–47.
- Wetherbee, Winthrop, trans. *The Cosmographia of Bernardus Silvestris*, with introduction and notes by Wetherbee. New York: Columbia University Press, 1973.
- . "Philosophy, Cosmology, and the Twelfth-Century Renaissance." In Dronke, Peter, ed., *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, pp. 21–53. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- White, Andrew Dickson. *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. 2 vols. New York: Appleton, 1896.
- White, Lynn, Jr. *Medieval Technology and Social Change*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- White, T. H., trans. *The Bestiary: A Book of Beasts*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1954.

- Whitney, Elspeth. *Paradise Restored: The Mechanical Arts from Antiquity through the Thirteenth Century*. Transactions of the American Philosophical Society, vol. 80, pt. 1. Philadelphia: American Philosophical Society, 1990.
- Whitting, Philip, ed. *Byzantium: An Introduction*. New York: Harper & Row, 1973.
- William of Conches. *A Dialogue on Natural Philosophy (Dragmaticon Philosophiae)*, trans. Italo Ronca and Matthew Curr. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1997.
- . *Philosophia mundi*, book 1, ed. Gregor Maurach. Pretoria: University of South Africa, 1974.
- Williams, Steven J. "The Secret of Secrets": *The Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.
- Williman, Daniel, ed. *The Black Death: The Impact of the Fourteenth-Century Plague*. Binghamton: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1982.
- Wilson, Curtis. *William Heytesbury: Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics*. Madison: University of Wisconsin Press, 1960.
- Wilson, John A. "The Nature of the Universe." In Frankfort, H.; Frankfort, H. A.; Wilson, John A.; and Jacobsen, Thorkild. *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man*, pp. 39–70. Baltimore: Penguin, 1951.
- Wilson, N. G. *Scholars of Byzantium*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.
- Winstedt, E. O., ed. *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1909.
- Wippel, John F. "The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris." *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 7 (1977): 169–201.
- Witelo. *Witelonis Perspectivae liber primus: Book I of Witelo's Perspectiva: An English Translation with Introduction and Commentary and Latin Edition of the Mathematical Book of Witelo's 'Perspectiva'*, ed. and trans. Sabetai Unguru. Studia Copernicana, no. 15. Wrocław: Ossolineum, 1977.
- . *Witelonis Perspectivae liber tertius: Books II and III of Witelo's Perspectiva: An English Translation with Introduction, Notes, and Commentaries*, ed. and trans. Sabetai Unguru. Wrocław: Ossolineum, 1991.
- . *Witelonis Perspectivae liber quintus: Book V of Witelo's Perspectiva: An English Translation with Introduction and Commentary and Latin Edition of the First Catoptrical Book of Witelo's Perspectiva*, ed. and trans. A. Mark Smith. Studia Copernicana, no. 23. Wrocław: Ossolineum, 1983.
- Wolff, Michael. "Philoponus and the Rise of Preclassical Dynamics." In Sorabji, Richard, ed., *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, pp. 84–120. London: Duckworth, 1987.
- Wolfsen, Harry Austryn. *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's 'Physics' in Jewish and Arabic Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1929.
- Woodward, David. "Geography." In Lindberg, David C., and Shank, Michael H., eds., *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- . "Medieval Mappaemundi." In Harley, J. B., and Woodward, David, eds., *The History of Cartography*, vol. 1: *Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, pp. 286–370. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Wright, John Kirtland. *The Geographical Lore of the Time of the Crusades: A Study in the History of Medieval Science and Tradition in Western Europe*. New York: American Geographical Society, 1925.
- Yates, Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- . "The Hermetic Tradition in Renaissance Science." In Singleton, Charles S., ed., *Art, Science, and History in the Renaissance*, pp. 255–74. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968.
- Young, M. J. L.; Latham, J. D.; and Serjeant, R. B., eds. *Religion, Learning, and Science in the 'Abbasid Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Ziegler, Philip. *The Black Death*. New York: Harper and Row, 1969.
- Zimmermann, Fritz. "Philoponus' Impetus Theory in the Arabic Tradition." In Sorabji, Richard, ed., *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, pp. 121–29. London: Duckworth, 1987.
- Zinner, Ernst. "Die Tafeln von Toledo." *Osiris*, 1 (1936): 747–74.
- Zuccato, Marco. "Gerbert of Aurillac and a Tenth-Century Jewish Channel for the Transmission of Arabic Science to the West." *Speculum*, 80 (2005): 742–63.
- Zupko, Jack. *John Buridan: Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2003.

译后记

戴维·林德伯格 (David C. Lindberg 1935—2015)，美国著名科学史家，威斯康星大学科学史系教授，主要研究领域为中世纪和近代早期科学史以及宗教与科学的关系。曾任科学史学会主席，1999年获得科学史研究的最高奖萨顿奖章。其代表作有：《从金迪到开普勒的视觉理论》(*Theories of Vision from al-Kindi to Kepler* , 1976)，《罗吉尔·培根的自然哲学》(*Roger Bacon's Philosophy of Nature* , 1983)，《罗吉尔·培根与透视法在中世纪的起源》(*Roger Bacon and the Origins of Perspectiva in the Middle Ages* , 1996)，*《西方科学的起源》* (*The Beginnings of Western Science* , 1st edition , 1992 , 2nd edition , 2007)；编著或合编有*《中世纪的科学》* (*Science in the Middle Ages* , 1978)，*《上帝与自然》* (*God and Nature* , 1986)，*《重新评价科学革命》* (*Reappraisals of the Scientific Revolution* , 1990)，*《当科学与基督教相遇时》* (*When Science and Christianity Meet* , 2003)，等等。与南博斯 (Ronald Numbers) 担任尚未出齐的8卷本*《剑桥科学史》* (*Cambridge History of Science*) 的总主编。

*《西方科学的起源》*是论述近代以前西方科学的权威教材，也是一部非常优秀的科学史读物。它结合欧洲科学传统的哲学、宗教和体制背景，用一本书的篇幅深入浅出地介绍了从古希腊到中世纪晚期各个方面的科学成就，竭力避免从今天的科学观点出发来理解古代成就。1992年本书第一版问世后好评如潮。2007年，作者对该书做了重要修订，几乎每一页都有增补和调整，特别是扩充了关于拜占庭科学、美索不达米亚天文学、中世纪的炼金术和占星术等方面的内容，关于伊斯兰科学的一章和讨论中世纪对16世纪、17世纪科学发展贡献的最后一章则完全重写。中译本即根据新版译出。

本书的翻译并不轻松。原书第一版曾有一个中译本，(544) 2001年出版后对西方早期科学史的教学和普及发挥了重要作用。但当时译者众多，翻译质量参差不齐，风格也不够统一。虽然相比同类著作，译文的总体质量不错，但其中也出现了不少不应有的误译，有些错误还比较严重。加之旧译目前已经很难买到，我根据英文第二版将其重新译出，部分内容参考了旧译本。刘任翔师弟认真阅读了译文初稿，提出了很好的改进意见。这里一并致以衷心的感谢！译文中必定还有这样那样的错误和可改进之处，望读者多加指正！

张卜天

- (1) David Pingree, “Hellenophilia versus the History of Science”很好地指出了这一点。
- (2) 关于古代和中世纪对待技术的态度, 见Elspeth Whitney, *Paradise Restored*。
- (3) 本节关于口头传统的讨论主要得益于Jack Goody and Ian Watt, “The Consequences of Literacy” (前引短语见p.306); Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*; Jan Vansina, *Oral tradition as History*。另见Bronislaw Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*。
- (4) 这对于史前文化当然是对的。当代的无文字社会可能由于接触了外界的有文字世界, 已经看过或听说过书写, 但除非他们自己学会了书写, 否则说他们掌握了书写这一观念是可疑的。
- (5) Goody and Watt, “Consequences of Literacy,” pp.307—311.关于作为“章程”的口头传统, 见Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, pp.42—44。
- (6) H.Frankfort and H.A.Frankfort, “Myth and Reality,” pp.24—25。
- (7) Jan Vansina, *The Children of Woot*, pp.30—31, 198; Vansina, *Oral Tradition*, pp.117, 125—129。
- (8) Vansina, *Oral Tradition*, pp.130—133。
- (9) Vansina, *Children of Woot*, pp.30—31.关于起源神话及其与世界观的关系, 另见Vansina, *Oral Tradition*, pp.133—137。
- (10) John A.Wilson, “The Nature of the Universe,” p.63.最近对埃及宇宙论和创世神话的详细讨论, 见Marshall Clagett, *Ancient Egyptian Science*, vol.1, pt.1, pp.263—372。关于埃及宗教, 见James H.Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*。
- (11) 关于巴比伦的创世神话, 见Thorkild Jacobsen, “Mesopotamia: The Cosmos as State”; S.G.F.Brandon, *Creation Legends of the Ancient Near East*, chap.3。
- (12) 关于原始医学或民间医学, 见Henry E.Sigerist, *A History of Medicine*, vol.1: *Primitive and Archaic Medicine*; John Scarborough, ed., *Folklore and Folk Medicines*。
- (13) “原始思维”的观念是Lucien Lévy-Bruhl在*How Natives Think*中提出的; 对它的批判见Goody, *Domestication of the Savage Mind*, chap.1; G.E.R.Lloyd, *Demystifying Mentalities*, introduction。
- (14) 关于“真理”, 特别是“历史真理”, 见Vansina, *Oral Tradition*, pp.21—24, 129—133。
- (15) Goody and Watt, “Consequences of Literacy,” pp.311—319.另见Barry Powell对希腊人发明字母书写的重建: *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*。
- (16) Paraphrasing Goody, *Domestication of the Savage Mind*, p.76。
- (17) *Ibid.*, chap.3。
- (18) Paraphrasing Goody, *Domestication of the Savage Mind*, chap.5。
- (19) Goody and Watt, “Consequences of Literacy,” pp.319—343; Lloyd, *Demystifying Mentalities*, chap.1。
- (20) 答案是14。关于埃及数学, 见Otto Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, chap.4; B.L.van der Waerden, *Science Awakening: Egyptian, Babylonian, and Greek Mathematics*, chap.1; G.J.Toomer, “Mathematics and Astronomy”; R.J.Gillings, “The Mathematics of Ancient Egypt”; Carl B.Boyer, *A History of Mathematics*, chap.2。
- (21) Richard Parker, “Egyptian Astronomy, Astrology, and Calendrical Reckoning.”

(22) 关于巴比伦数学，见Neugebauer, *Exact Sciences in Antiquity*, chaps.2—3；van der Waerden, *Science Awakening: Egyptian, Babylonian, and Greek Mathematics*, chaps.2—3；van der Waerden, “Mathematics and Astronomy in Mesopotamia”；Boyer, *History of Mathematics*, chap.2。

(23) 对古代“代数”问题的分析，见Sabetai Unguru, “History of Ancient Mathematics: Some Reflections on the State of the Art”；Unguru, “On the Need to Rewrite the History of Greek Mathematics”。

(24) 这里我采用了Francesca Rochberg, *The Heavenly Writing: Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*, chap.2的看法。另见Pingree, “Hellenophilia versus the History of Science,” p.556。

(25) Rochberg, *Heavenly Writing*。所引短语是一块巴比伦泥版中的实际内容，见p.55。关于巴比伦天文学，另见Neugebauer, *Exact Sciences in Antiquity*, chap.5（锯齿形函数见pp.104—108）；van der Waerden and Huber, *Science Awakening II: The Birth of Astronomy*, chaps.2—8；van der Waerden, “Mathematics and Astronomy in Mesopotamia”；Asger Aaboe, “On Babylonian Planetary Theories”；以及Neugebauer, *Astronomy and History*中收录的文章。非常技术性的说明见Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, 1: 347—555。通俗的论述见Stephen Toulmin and June Goodfield, *The Fabric of the Heavens: The Development of Astronomy and Dynamics*, chap.1。关于狗的小便作为一种预兆，见Rochberg, *Heavenly Writing*, pp.51, 55。

(26) Rochberg, *Heavenly Writing*, chap.5很好地总结了不同观点。

(27) Alexander Jones, “The Adaptation of Babylonian Methods in Greek Numerical Astronomy”令人信服地说明了这一点。另见本书第五章。

(28) 这些数据来自Neugebauer, *Exact Sciences in Antiquity*, pp.105—109；另见Toulmin and Goodfield, *The Fabric of the Heavens*, pp.48—50。

(29) Sigerist, *History of Medicine*, 1: 276。关于埃及医学，除了Sigerist的著作，见Paul Ghalioungui, *The House of Life, Per Ankh: Magic and Medical Science in Ancient Egypt*；Ghalioungui, *The Physicians of Pharaonic Egypt*；John R.Harris, “Medicine”。关于外科，见Guido Majno, *The Healing Hand*, chap.3。

(30) B.Ebbell, *The Papyrus Ebers*。

(31) James H.Breasted, *The Edwin Smith Surgical Papyrus*。

(32) 关于美索不达米亚的医学，见Sigerist, *History of Medicine*, 1, pt.4；Robert Biggs, “Medicine in Ancient Mesopotamia”；Majno, *Healing Hand*, chap.2。

(33) Homer, *The Odyssey*, trans.Robert Fagles, pp.77—78。

(34) 关于《奥德赛》的作者身份、年代和史实性，见Bernard Knox的导读。

(35) Hesiod, *Theogony and Works and Days*, trans.M.L.West, pp.6—7。

(36) *The Poems of Hesiod*, trans.R.M.Frazer, p.32。另见Robert Graves, *The Greek Myths*, vol.1；Friedrich Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*。

(37) 见Paul Veyne, *Did the Greeks Believe in Their Myths?* 对这个问题的有趣分析。

(38) 关于早期希腊哲学，特别参见G.E.R.Lloyd: *Early Greek Science: Thales to Aristotle*, chap.1；*Magic, Reason, and Experience*；*The Revolutions of Wisdom: Methods and Problems in Greek Science*；and (with Nathan Sivin), *The Way and the Word*。另见G.S.Kirk and J.E.Raven, *The Presocratic Philosophers*；Jonathan Barnes, *Early Greek Philosophy*。

(39) 关于早期希腊人，见Thomas Cahill, *Sailing the Wine-Dark Sea: Why the Greeks*

Matter , pp.9—14.

(40) Metaphysics , I.3 , 983a 6—20. 关于米利都学派 , 见Lloyd , Early Greek Science , chap.2.

(41) Kirk and Raven , Presocratic Philosophers , pp.108—109.

(42) 辛普里丘引用特奥弗拉斯特 , ibid. , p.144.

(43) G.E.R.Lloyd , Demystifying Mentalities , esp.chap.1 ; Lloyd , Early Greek Science , pp.10—15.

(44) Kirk and Raven , Presocratic Philosophers , pp.1—9 ; Gregory Vlastos , Plato's Universe , pp.5—10.

(45) Plato , Cratylus , 402a ; Kirk and Raven , Presocratic Philosophers , p.97.

(46) 关于原子论者 , 见David Furley , The Greek Cosmologists , chaps.9—11 ; Kirk and Raven , Presocratic Philosophers , chap.17 ; Jonathan Barnes , The Presocratic Philosophers , 2 : 40—75 ; Cyril Bailey , The Greek Atomists and Epicurus.

(47) Christoph Lüthy , John E.Murdoch , and William Newman , eds. , Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories , esp.Newman's article , pp.291—329.

(48) 关于泰勒斯论诸神 , 见Lloyd and Sivin , The Way and the Word , p.145.

(49) Kirk and Raven , Presocratic Philosophers , pp.328—329 ; Furley , Greek Cosmologists , chap.7.

(50) Aristotle , Metaphysics , I.5.985b33—986a2 , in Aristotle , Complete Works , 2 : 1559.关于毕达哥拉斯学派 , 另见Kirk and Raven , Presocratic Philosophers , chap.9 ; Furley , Greek Cosmologists , chap.5 ; Barnes , Presocratic Philosophers , 2 : 76—94 ; Lloyd , Early Greek Science , chap.3.

(51) Kirk and Raven , Presocratic Philosophers , chap.6 ; Vlastos , Plato's Universe , pp.6—10.

(52) 关于巴门尼德 , 见Kirk and Raven , Presocratic Philosophers , chap.10 ; Furley , Greek Cosmologists , pp.36—42 ; Lloyd , Early Greek Science , pp.37—39 ; Barnes , Presocratic Philosophers , 1 : chaps.10—11.

(53) Kirk and Raven , Presocratic Philosophers , chap.11 ; Barnes , Presocratic Philosophers , 1 : chaps.12—13.亚里士多德的评论见Physics , VI.2.233a22—23. 在第二个悖论中 , 芝诺描述了以快跑著称的阿基里斯追龟 : 如果乌龟领先一段距离 , 无论多小 , 那么阿基里斯永远也不可能追上乌龟 , 因为等阿基里斯到达乌龟的起点时 , 乌龟已经到了一个新的位置 ; 而当阿基里斯到达这个新位置时 , 乌龟又往前移动了一段距离 ; 如此等等 , 以至无穷。

(54) Lloyd , Early Greek Science , chap.4 ; Kirk and Raven , Presocratic Philosophers , chaps.14 , 17.

(55) Kirk and Raven , Presocratic Philosophers , p.422.另见Lloyd , Early Greek Science , chap.4.

(56) Kirk and Raven , Presocratic Philosophers , p.325 , p.394.

(57) 关于柏拉图的学术研究浩如烟海。我深深地得益于Vlastos , Plato's Universe以及Francis M.Cornford对各种柏拉图对话的翻译加评注。新近的简要介绍见R.M.Hare , Plato ; David J.Melling , Understanding Plato.

(58) Plato , Republic , bk.VII , 514a—521b.

(59) Lloyd , Early Greek Science , pp.68—72 ; Plato , Phaedo , 65b ; Plato , Republic ,

bk.VII , 532 , trans.Francis M.Cornford , p.252.

(60) Vlastos , Plato's Universe , chap.2.关于柏拉图的宇宙论 , 另见Plato's Cosmology : The "Timaeus" of Plato , trans.and commentary by Francis M.Cornford ; Richard D.Mohr , The Platonic Cosmology.

(61) Vlastos , Plato's Universe , chap.3.

(62) Vlastos , Plato's Universe , chap.2

(63) 引自Plato's Cosmology , 30d , p.40和34b , p.58。

(64) Vlastos , Plato's Universe , pp.61—65 ; Friedrich Solmsen , Plato's Theology.

(65) 关于吕克昂的更多内容 , 见本书第四章。关于亚里士多德与亚历山大大帝的关系 , 见 Peter Green , Alexander of Macedon , pp.53—62。

(66) 关于亚里士多德有大量出色的介绍性文献 , 特别参见G.E.R.Lloyd , Aristotle : The Growth and Structure of His Thought ; Jonathan Barnes , Aristotle ; Abraham Edel , Aristotle and His Philosophy.

(67) Barnes , Aristotle , pp.32—51 ; Edel , Aristotle , chaps.3—4 ; Lloyd , Aristotle , chap.3.

(68) 亚里士多德这一学说的专业名称是“形质说” (hylomorphism) ——来自“质料” (hyle) 和“形式” (morphe) 。

(69) 关于亚里士多德的认识论 , 见Edel , Aristotle , chaps.12—15 ; Lloyd , Aristotle , chap.6 ; Jonathan Lear , Aristotle : The Desire to Understand , chap.4 ; Marjorie Grene , A Portrait of Aristotle , chap.3。

(70) 关于这一主题 , 见Jonathan Barnes , "Aristotle's Theory of Demonstration" ; G.E.R.Lloyd , Magic , Reason , and Experience , pp.200—220。

(71) 关于变化 , 见Edel , Aristotle , pp.54—60 ; Sarah Waterlow , Nature , Change , and Agency in Aristotle's "Physics , " chaps.1 , 3。

(72) 关于亚里士多德的“自然”观念 , 见Sarah Waterlow , Nature , Change , and Agency , chaps.1—2 ; Edel , Aristotle , chap.5 (引文出自p.71) ; James A.Weisheipl , "The Concept of Nature"。

(73) 亚里士多德在其《政治学》 (*Politics*) 中明确指出了这一点 : “我们必须在保持本性的事物中、而不是在毁灭的事物中寻找自然的意图。” *Politics* , I.4 , 1254a35—37 , trans.B.Jowett , in Aristotle , Complete Works , 2 : 1990。

(74) 特别参见Peter Harrison , The Fall of Man and the Foundations of Science ; 以及 Waterlow , Nature , Change , and Agency , pp.33—34 ; Ernan McMullin , "Medieval and Modern Science : Continuity or Discontinuity ? " pp.103—129 , esp.118—119。

(75) Edel , Aristotle , chap.5.

(76) 特别参见Friedrich Solmsen , Aristotle's System of the Physical World ; Lloyd , Aristotle , chaps.7—8。

(77) On the Heavens , I.4.270b13—16 , quoted from Aristotle , Complete Works , ed.Barnes , 1 : 451.

(78) Lloyd , Aristotle , chap.7.

(79) Lloyd , Aristotle , chap.8.关于炼金术 , 见本书第十二章。

(80) 关于亚里士多德对虚空的论述 , 见Solmsen , Aristotle's System of the Physical World , pp.135—143 ; David Furley , Cosmic Problems , pp.77—90。

(81) Furlay, *Cosmic Problems*, chaps.12—13.

(82) 亚里士多德在《论天》II.13中讨论了地球的形状。另见D.R.Dicks, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, pp.196—198。本书第七章中讨论了那个神话,即认为古代和中世纪的人相信地球是平的。

(83) Waterlow, *Nature, Change, and Agency*, pp.103—104.

(84) 对细节的详细分析见James A.Weisheipl, “The Principle *Omne quod movetur ab alio movetur* in *Medieval Physics*”。

(85) 关于自然运动,见Aristotle's *On the Heavens*, 1.6, and *Physics*, IV.8。关于受迫运动,见*Physics*, VIII.5。讨论见Marshall Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, pp.421—433; Clagett, *Greek Science in Antiquity*, pp.64—68。

(86) Lloyd, *Aristotle*, pp.139—158.

(87) 最近学术界对亚里士多德生物学的兴趣大增。特别参见G.E.R.Lloyd: *Aristotelian Explorations*; Aristotle, chap.4; *Early Greek Science*, pp.115—124。另见Anthony Preus, *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*; Martha Craven Nussbaum, Aristotle's “*De motu animalium*”; Pierre Pellegrin, *Aristotle's Classification of Animals*; Allan Gotthelf and James G.Lennox, eds., *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*。

(88) Aristotle, *On the Parts of Animals*, 1.5。另见Lloyd, *Aristotle*, pp.69—73。

(89) Lloyd, *Aristotle*, pp.76—81, 86—90; Lloyd, *Early Greek Science*, pp.116—118; Pellegrin, *Aristotle's Classification of Animals*。

(90) *History of Animals*, VI.3.561a3—19, in *Complete Works*, 1: 883.

(91) Lloyd, *Aristotle*, pp.90—93; D.M.Balme, “The Place of Biology in Aristotle's Philosophy.”

(92) Aristotle, *De generatione animalium*, II.1.733b25—27, in *Complete Works*, 1: 1138.

(93) 亚里士多德关于灵魂及其官能的学说见Lloyd, *Aristotle*, chap.9; Ross, *Aristotle*, chap.5; J.L.Ackrill, *Aristotle the Philosopher*, pp.68—78。中世纪的回应见本书第十章。

(94) Aristotle, *De generatione animalium*, II.1.733a34—733b14, in *Complete Works*, ed.Barnes, 1: 1138。关于生物学上的生殖,另见Ross, *Aristotle*, pp.117—122; Preus, *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*, pp.48—107。

(95) Aristotle, *On the Parts of Animals*, III.6.668b33—669a7。关于亚里士多德生物学中的目的论,另见Ross, *Aristotle*, pp.122—127; Nussbaum, Aristotle's “*De motu animalium*, ” pp.59—106。

(96) 关于亚里士多德生物学中的方法,见Lloyd, *Aristotle*, pp.76—81; Lloyd, *Magic, Reason, and Experience*, pp.211—220; Nussbaum, Aristotle's “*De motu animalium*, ” pp.107—142。

(97) 关于古代教育的经典文献(用时需要小心)是 H.I.Marrou, *A History of Education in Antiquity*; Werner Jaeger三卷本的*Paideia: The Ideals of Greek Culture*。更近的学术成果见John Patrick Lynch, *Aristotle's School*; Robin Barrow, *Greek and Roman Education*。

(98) Lynch, *Aristotle's School*, pp.65—66。关于一般的智术师教育,见pp.38—54。

(99) 关于柏拉图的学园,见Lynch, *Aristotle's School*, pp.54—63; Harold Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*。

(100) Cherniss, *Riddle of the Early Academy*, p.65.

(101) 关于吕克昂，见Lynch, *Aristotle's School*, chaps.1, 3; Felix Grayeff, *Aristotle and His School*.

(102) Lynch, *Aristotle's School*, chap.6.

(103) 最近亚历山大港的水下考古研究发现了疑似古代皇宫区域，缪塞昂和图书馆可能就位于那里。我对 50万卷藏书持怀疑态度。

(104) 关于亚历山大的缪塞昂和图书馆及其社会背景，最好的文献是P.M.Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, esp.1: 305—335。另见Lynch, *Aristotle's School*, pp.121—123, 194。

(105) 关于作为自然哲学家的特奥弗拉斯特，见G.E.R.Lloyd, *Greek Science after Aristotle*, chap.2; J.B.McDiarmid, “Theophrastus”。关于亚里士多德视觉理论的更多内容，见David Lindberg, *Theories of Vision from al-Kindi to Kepler*, pp.6—9。

(106) 关于特奥弗拉斯特和吕克昂，见Lynch, *Aristotle's School*, pp.97—108。引文出自p.101。

(107) *Ibid.*, pp.101—103, 193。

(108) 关于斯特拉托，见Lloyd, *Greek Science after Aristotle*, pp.15—20; Marshall Clagett, *Greek Science in Antiquity*, pp.68—71; H.B.Gottschalk, “Strato of Lampsacus”; David Furley, *Cosmic Problems*, pp.149—160。关于他与吕克昂的关系，见Lynch, *Aristotle's School*, *passim*。

(109) 关于古代亚里士多德的评注家，见Richard Sorabji, ed., *Aristotle Transformed*。

(110) 关于引文，见Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, trans.R.D.Hicks, 2: 649, 667。关于伊壁鸠鲁的哲学，见A.A.Long, *Hellenistic Philosophy*, 2d ed.; David J.Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*; Elizabeth Asmis, *Epicurus' Scientific Method*; Lloyd, *Greek Science after Aristotle*, chap.3; Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*; 以及A.A.Long and D.N.Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols.

(111) 引文（源自Lucretius's *De rerum natura*, II.15 and IV.840）出自Long and Sedley, *Hellenistic Philosophers*, 1: 47; 以及Lucretius, *De rerum natura*, trans.W.H.D.Rouse and M.F.Smith, rev.2d ed., p.343。

(112) Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, chap.8。

(113) Lloyd, *Greek Science after Aristotle*, pp.23—24。

(114) 关于一般的斯多亚派哲学，见Lloyd, *Greek Science after Aristotle*, chap.3; F.H.Sandbach, *The Stoics*; Long, *Hellenistic Philosophy*; Marcia L.Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*; Ronald H.Epp, ed., *Recovering the Stoics*; Long and Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols.

(115) 关于斯多亚派的自然哲学，除了上述文献，另见David E.Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*; S.Sambursky, *Physics of the Stoics*。

(116) A.A.Long, “The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence”; Hahm, *Origins of Stoic Cosmology*, chap.6。

(117) Cicero, *On Divination*, 1.125—126, quoted by Long and Sedley, *Hellenistic Philosophers*, 1: 337。

(118) 关于这个问题，见Friedrich Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World*, pp.46—48, 259—262; David C.Lindberg, “On the Applicability of Mathematics to Nature”; James A.Weisheipl, *The Development of Physical Theory in the Middle Ages*, pp.13—17, 48—62。

(119) 见Aristotle's *Metaphysics*, XI.3.1061a30—35以及*Physics*, II.2.193b22—31。

(120) 这是一个美妙的故事，但我怀疑它是否接近了实情。关于希腊数学，见B.L.van der Waerden, *Science Awakening: Egyptian, Babylonian, and Greek Mathematics*, chaps.4—8; Carl B.Boyer, *A History of Mathematics*, chaps.4—11; Thomas Heath, *A History of Greek Mathematics*. 对最近研究的考察见L.Berggren, “History of Greek Mathematics: A Survey of Recent Research”.

(121) Wilbur Knorr, *The Evolution of the Euclidean Elements*.

(122) 关于欧几里得，见Heath, *Greek Mathematics*, chap.11; Boyer, *History of Mathematics*, chap.7; 以及Thomas Heath对欧几里得《几何原本》的翻译和长篇详细评注。

(123) E.J.Dijksterhuis, *Archimedes*; T.L.Heath, ed., *The Works of Archimedes*. 关于阿基米德在中世纪的影响，见Archimedes, *Archimedes in the Middle Ages*, ed.And trans.Marshall Clagett, 5 vols.

(124) 对阿波罗尼奥斯《圆锥曲线》的详尽分析见Sabetai Unguru and Michael N.Fried, *Apollonius of Perga's "Conica": Text, Context, Subtext*.

(125) 关于早期希腊天文学，特别参见Bernard R.Goldstein and Alan C.Bowen, “A New View of Early Greek Astronomy”; D.R.Dicks, *Early Greek Astronomy to Aristotle*; Lloyd, *Early Greek Science*, chap.7; Thomas Heath, *Aristarchus of Samos, The Ancient Copernicus*. 高度技术化的论述见Otto Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, 2: 571—776. 中等技术性的易读论述见James Evans, *The History and Practice of Ancient Astronomy*.

(126) 对基本行星现象和两球模型的有用讨论见Thomas S.Kuhn, *The Copernican Revolution*, chap.1; 以及Michael J.Crowe, *Theories of the World from Antiquity to the Copernican Revolution*, chap.1.

(127) 关于柏拉图的天文学知识，见Dicks, *Early Greek Astronomy*, chap.5.

(128) Dicks, *Early Greek Astronomy*, chap.7.

(129) Aristotle, *Metaphysica*, XII.8, 1073b17—1074a16.

(130) 关于亚里士多德的“不动的推动者”，见G.E.R.Lloyd, *Aristotle: The Growth and Structure of His Thought*, pp.140—158. 关于爱对于推动天球的作用，见Aristotle, *Metaphysica*, XII.7, 1072b3.

(131) 关于亚里士多德的“不动的推动者”，见G.E.R.Lloyd, *Aristotle: The Growth and Structure of His Thought*, pp.140—158. 关于爱对于推动天球的作用，见Aristotle, *Metaphysica*, XII.8, 1074a1—5.

(132) 对关于天文学目的的争论的进一步讨论，见本书第十一章和第十四章。

(133) Heath, *Aristarchus of Samos*, pt.1, chap.18; Otto Neugebauer, “On the Allegedly Heliocentric Theory of Venus by Heraclides Ponticus”; G.J.Toomer, “Heraclides Ponticus.” 关于水星和金星日心运动的后续观念史，见Eastwood, “Kepler as Historian of Science: Precursors of Copernican Heliocentrism according to De revolutionibus, I, 10”.

(134) Heath, *Aristarchus of Samos*, pt.2; G.E.R.Lloyd, *Greek Science after Aristotle*, pp.53—61. 关于阿里斯塔克的生平细节，我们几乎一无所知。由于阿里斯塔克生前萨摩斯岛归托勒密王朝统治，他可能在亚历山大城从事天文学和宇宙论研究；见P.M.Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 1: 397; William H.Stahl, “Aristarchus of Samos”.

(135) Heath, *Aristarchus of Samos*, pt.2, chap.3; G.J.Toomer, “Hipparchus.”

(136) D.R.Dicks, “Eratosthenes”; Albert Van Helden, *Measuring the Universe*, chap.2.

(137) 关于希帕克斯和巴比伦天文学，见G.J.Toomer, “Hipparchus,” pp.207—224; Alexander Jones, “The Adaptation of Babylonian Methods in Greek Numerical

Astronomy”; James Evans, The History and Practice of Ancient Astronomy, pp.213—216; Otto Neugebauer, The Exact Sciences in Antiquity, chap.5. 关于更一般的希腊化天文学, 见Neugebauer, History of Ancient Mathematical Astronomy, 2: 779—1058.

(138) 托勒密天文学导论见Lloyd, Greek Science after Aristotle, chap.8; Crowe, Theories of the World, chaps.3—4. 更专业的讨论见G.J.Toomer, “Ptolemy”; James Evans, The History and Practice of Ancient Astronomy, passim; Neugebauer, History of Ancient Mathematical Astronomy, 1: 21—343; Olaf Pedersen, A Survey of the Almagest以及托勒密天文学文本的英译本: Ptolemy, Almagest, ed.and trans.G.J.Toomer. “托勒密”的名字容易引起混淆, 这并非指他的祖先来自托勒密王朝。它可能表示亚历山大城的某个地理区域, 被公民用作“部落”名。无论如何, 它对我们的重要性在于, 它表明克劳迪乌斯·托勒密并不是一个新近的移民, 就像亚历山大城许多早期的有识之士一样, 而是出身于亚历山大城的一个家族。

(139) Toomer, “Ptolemy,” pp.192—194.

(140) Bernard R.Goldstein, The Arabic Version of Ptolemy’s “Planetary Hypotheses”; G.E.R.Lloyd, “Saving the Appearances.” 另见本书chap.11, pp.269—270.

(141) 关于古代视觉理论, 见David C.Lindberg, Theories of Vision from al-Kindi to Kepler, chap.1.

(142) 关于对视觉的几何研究方法, 见A.Mark Smith, “Saving the Appearances of the Appearances”; Albert Lejeune, Euclide et Ptolémée; Lindberg, Theories of Vision, pp.11—17.

(143) 关于托勒密, 见其《光学》的英译本和评注A.Mark Smith, Ptolemy’s Theory of Visual Perception; Smith’s “Ptolemy’s Search for a Law of Refraction”; Lindberg, Theories of Vision, pp.15—17; Albert Lejeune, Recherches sur la catoptrique grecque; Lejeune, Euclide et Ptolémée.

(144) 对托勒密视觉理论令人大开眼界的清晰论述, 见Smith, Ptolemy’s Theory of Visual Perception, pp.21—35.

(145) 例如, 托勒密列了下表, 比较了从空气进入水中的光(或视线)的入射角和相应的折射角:

入射角 10° 20° 30° 40° 50° 60° 70° 80°

折射角 8° 15° 22½° 29° 35° 40½° 45½° 50°

请注意, 前后两个折射角之差构成了一个算术级数: 7°, 7°, 6½°, 6°, 5½°, 5°, 4½°。对这些结果的分析见Smith, Ptolemy’s Theory of Visual Perception, pp.152—166.

(146) Marshall Clagett, Science of Mechanics in the Middle Ages, chap.1; Joseph E.Brown, “The Science of Weights”; Ernest A.Moody and Marshall Clagett, The Medieval Science of Weights.

(147) 关于“原始”希腊医学, 见Fridolf Kudlien, “Early Greek Primitive Medicine”。关于各种希腊行医者, 见Owsei Temkin, “Greek Medicine as Science and Craft”; Lloyd, Magic, Reason, and Experience, pp.37—49.

(148) Ludwig Edelstein, “The Distinctive Hellenism of Greek Medicine,” reprinted in Edelstein, Ancient Medicine, pp.367—97; 关于荷马和赫西俄德的态度, 见pp.376—378. 另见James Longrigg, “Presocratic Philosophy and Hippocratic Medicine”。关于希腊医学中的魔法与宗教, 见Ludwig Edelstein, “Greek Medicine and Its Relation to Religion and Magic”; G.E.R.Lloyd, Magic, Reason, and Experience, chap.1; Lloyd, The Revolutions of Wisdom, chap.1.

(149) Emma J.Edelstein and Ludwig Edelstein, Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies, 1: 235.

(150) 关于希波克拉底医学有大量文献。新近的研究文献见Wesley D.Smith, *The Hippocratic Tradition*; Owsei Temkin, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*; G.E.R.Lloyd给他编的Hippocratic Writings所写的导言。另见Lloyd, *Early Greek Science*, chap.5; Lloyd, *Magic, Reason, and Experience*; Longrigg, “Presocratic Philosophy and Hippocratic Medicine”; 以及Edelstein's *Ancient Medicine*中的前三篇文章。

(151) 关于医学与哲学的关系, 见Longrigg, “Presocratic Philosophy and Hippocratic Medicine”; Ludwig Edelstein, “The Relation of Ancient Philosophy to Medicine”; Lloyd, *Magic, Reason, and Experience*, pp.86—98。

(152) 引自the translation of J.Chadwick and W.N.Mann, in Lloyd, ed., *Hippocratic Writings*, pp.237—238。关于希波克拉底著作中的医学和超自然内容, 特别参见Temkin, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*; Lloyd, *Revolutions of Wisdom*, chap.1; Lloyd, *Magic, Reason, and Experience*, chap.1; Longrigg, “Presocratic Philosophy and Hippocratic Medicine”。

(153) *The Nature of Man*, trans.J.Chadwick and W.N.Mann, in Lloyd, ed., *Hippocratic Writings*, p.262。四体液理论并未主导希波克拉底生理学, 这不同于它对盖伦和后续生理学的主导。希波克拉底著作的一些作者只接受两种体液(通常是胆汁和黏液), 许多作者根本不讨论体液理论。

(154) *Epidemics*, I,i, trans.J.Chadwick and W.N.Mann, in Lloyd, ed., *Hippocratic Writings*, pp.87—88。

(155) Trans.Chadwick and Mann, in Lloyd, ed., *Hippocratic Writings*, p.79。尽管持怀疑态度, 但这篇论文的作者还是提出了自己的假说。

(156) *Ibid.*, p.247。

(157) Edelstein, “Greek Medicine and Its Relation to Religion and Magic,” pp.241—243; Temkin, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*。

(158) 见Hippocrates, with an English Translation, 4: 423, 437。

(159) 关于希波克拉底医学, 除了以下所引的文献, 见John Scarborough, *Roman Medicine*; Ralph Jackson, *Doctors and Diseases in the Roman Empire*。

(160) James Longrigg, “Anatomy in Alexandria in the Third Century b.c.”对这些发展作了出色的考察。

(161) 关于希罗菲洛士, 见Heinrich von Staden, *Herophilus*的权威著作; 以及Longrigg, “Superlative Achievement,” pp.164—177。

(162) 关于埃拉西斯特拉托斯, 见James Longrigg, “Erasistratus”; Longrigg, “Superlative Achievement,” pp.177—184; G.E.R.Lloyd, *Greek Science after Aristotle*, pp.80—85。

(163) 关于医学派别, 见Heinrich von Staden, “Hairesis and Heresy: The Case of the haireseis iatrikai”; Michael Frede, “The Method of the So-Called Methodical School of Medicine”; Ludwig Edelstein, “The Methodists”; Edelstein, “Empiricism and Skepticism in the Teaching of the Greek Empiricist School”; P.M.Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 1: 338—376。

(164) 关于盖伦的生平和时代, 见Vivian Nutton, “The Chronology of Galen's Early Career”; Nutton, “Galen in the Eyes of His Contemporaries”。

(165) Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 1: 339。关于盖伦的思想, 见Owsei Temkin, *Galenism*; Luis García Ballester, “Galen as a Medical Practitioner: Problems in Diagnosis”; Smith, *Hippocratic Tradition*, chap.2; John Scarborough, “Galen Redivivus: An Essay Review”; Phillip De Lacy, “Galen's Platonism”; the essays contained in Fridolf Kudlien and Richard J.Durling, eds., *Galen's Method of Healing*; Lloyd, *Greek Science after Aristotle*, chap.9。另见Galen's *On the Usefulness of the Parts of the Body*, ed.and trans.Margaret T.May的导言; Peter Brain, *Galen on*

Bloodletting. 另见本书第十三章。

(166) Galen, *On the Art of Healing*, 1.2, 引自García Ballester, “Galen as a Medical Practitioner”。

(167) 我很想为盖伦的生理学体系作一图解,但我不得不说,要想做到这一点,必须把一些现代解剖学和生理学知识强加给盖伦。关于图解盖伦生理学的先前的努力,见Charles Singer, *A Short History of Anatomy and Physiology from the Greeks to Harvey*, p.61; Karl E.Rothschuh, *History of Physiology*, p.19。

(168) 盖伦(至少)有一处提到了静脉血中可能存在着“自然精气”或“自然普纽玛”;其追随者接受了这一提法,使之成为盖伦体系的正统内容;见Owsei Temkin, “On Galen's Pneumatology”。

(169) Galen, *On the Natural Faculties*, trans.A.J.Brock, III.15, p.321 (一些内容出自Lloyd, *Greek Science after Aristotle*, p.149)。

(170) 除了前引论述盖伦的著作,见Galen, *On Respiration and the Arteries*, ed.and trans.David J.Furley and J.S.Wilkie。

(171) 关于盖伦的方法论,除了前引著作,见Galen, *Three Treatises on the Nature of Science*。

(172) Galen, *On the Usefulness of the Parts of the Body*, III.10, 1: 189。

(173) Galen, *On the Usefulness of the Parts of the Body*, VII.1, 2: 729—731。

(174) 例如 George Sarton的Galen of Pergamon。

(175) Temkin, *Galenism*, p.24。

(176) Horace, *Epistles*, II.1.156。

(177) 关于这些发展,特别参见Elizabeth Rawson, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*。

(178) 关于西塞罗,见本书pp.137—139。

(179) 特别参见William H.Stahl, *Roman Science*, p.50 (Stahl提到了“普及者的祸害”)和p.55 (他称普及者为“雇佣文人”)。

(180) 关于阿拉托斯,见William H.Stahl, *Roman Science*, pp.36—38。Stahl的著作虽然往往持严厉批判的态度,但也是关于罗马普及希腊科学的有用文献。

(181) 例如见Arnold Reymond, *History of the Sciences in Greco-Roman Antiquity*, trans.Ruth Gheury de Bray, p.92。

(182) 引自 Cicero, *De republica*, I.xviii.30。

(183) 关于重构瓦罗《学科九卷》科学内容的尝试,见Rawson, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, pp.158—164; Stephen Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, 2: 825—840; William H.Stahl, Richard Johnson, and E.L.Burge, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, 1: 44—53。

(184) 当我们说起这一时期的“柏拉图主义者”时,我们总是指源自柏拉图及学园的某一哲学传统的成员。这些“柏拉图主义者”中有许多都会捍卫柏拉图可能会否认的学说。对西塞罗哲学及其与柏拉图主义传统之间关系的一个有用分析见Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism*, 1: 53—154。

(185) Lucretius, *De rerum natura*, trans.W.H.D.Rouse and M.F.Smith.简要描述见Stahl, *Roman Science*, pp.80—83。

(186) 关于这些作者,见Stahl, *Roman Science*, chap.6; Gersh, *Middle Platonism and*

Neoplatonism, chap.3 ; 以及Dictionary of Scientific Biography中的相关文章, 关于塞内卡, 另见他的Physical Science in the Time of Nero: Being a Translation of the "Quaestiones naturales" of Seneca, trans.John Clarke. 关于塞尔苏斯, 见他的De medicina, trans.W.G.Spencer.

(187) 见Roger French and Frank Greenaway, eds., Science in the Early Roman Empire: Pliny the Elder, His Sources and Influence中的文章; 以及Stahl, Roman Science, chap.7; 一个较早但更完整的分析见Lynn Thorndike, A History of Magic and Experimental Science, 1: 41—99.

(188) 关于老普林尼的方法, 见A.Locher, "The Structure of Pliny the Elder's Natural History".

(189) Pliny the Younger, Letters, trans.William Melmoth, revised by W.M.L.Hutchinson, III.5, 1: 198.

(190) Pliny the Elder, Natural History, trans.H.Rackham, W.H.S.Jones, and D.E.Eicholz, II.25—37, II.54, II.86, VII.2, IX.8.

(191) Pliny the Elder, Natural History, trans.H.Rackham, W.H.S.Jones, and D.E.Eicholz, II.6—22; Olaf Pedersen, "Some Astronomical Topics in Pliny"; Bruce S.Eastwood, "Plinian Astronomy in the Middle Ages and Renaissance."

(192) Gersh, Middle Platonism and Neoplatonism, chap.7; Macrobius, Commentary on the Dream of Scipio, trans.William H.Stahl; Stahl, Roman Science, pp.153—169.

(193) 关于马提亚努斯, 见Stahl et al., Martianus Capella, 1: 9—20. 这本书也包含着对《菲罗罗嘉与默丘利的联姻》的完整翻译以及伴随的评注。

(194) 关于马提亚努斯, 见Stahl et al., Martianus Capella, 2: 278.对完全数的定义见下。根据Stahl 的说法, 马提亚努斯把9看成完全数(违反了欧几里得的定义)是暗示对它的“尊崇”。

(195) 关于马提亚努斯天文学知识的来源有大量讨论, 见ibid., 1: 50—53; Eastwood, "Plinian Astronomy in the Middle Ages and Renaissance," pp.198—199.

(196) 对由此产生的争论的讨论, 见Bruce S.Eastwood, "Kepler as Historian of Science: Precursors of Copernican Heliocentrism According to De revolutionibus I, 10"; Eastwood, "Johannes Scottus Eriugena, Sun-Centered Planets, and Carolingian Astronomy". 关于马提亚努斯, 另见Eastwood, "Invention and Reform in Latin Planetary Astronomy". 引文出自Stahl et al.'s translation: Martianus Capella and the Seven Liberal Arts, vol.2, p.333.

(197) 关于其他翻译家及其译作的列表, 见Marshall Clagett, Greek Science in Antiquity, pp.154—156.

(198) 关于这个问题, 见Gersh, Middle Platonism and Neoplatonism, pp.421—434. Gersh 还讨论了卡尔西迪乌斯的哲学立场。

(199) 关于波埃修, 见Lorenzo Minio-Paluello, "Boethius, Anicius Manlius Severinus"; Gersh, Middle Platonism and Neoplatonism, chap.9; Clagett, Greek Science in Antiquity, pp.150—153.

(200) 例如见Henry Chadwick, The Early Church.

(201) 关于这一主题, 见David C.Lindberg: "Early Christian Attitudes toward Nature"; Lindberg, "Science and the Early Church"; Lindberg, "The Medieval Church Encounters the Classical Tradition: St.Augustine, Roger Bacon, and the Handmaiden Metaphor"; Lindberg, "Science and the Medieval Church".

(202) 特别参见Henry Chadwick, Early Christian Thought and the Classical Tradition; Charles N.Cochrane, Christianity and Classical Culture; A.H.Armstrong and R.A.Markus,

(203) 奥古斯丁在这一隐喻中使用了女性(婢女而不是男仆),这与女性地位更低的观念毫无关系,而是源于拉丁语名词“哲学”philosophia 是阴性。“神学”theologia也是阴性。

(204) 关于罗马的教育,特别参见Stanley F.Bonner, *Education in Ancient Rome*; H.I.Marrou, *A History of Education in Antiquity*; N.G.Wilson, *Scholars of Byzantium*, esp.pp.8—27; Robin Barrow, *Greek and Roman Education*。关于中世纪早期的教育,见 Pierre Riché, *Education and Culture in the Barbarian West, Sixth through Eighth Centuries*; M.L.W.Laistner, *Thought and Letters in Western Europe, A.D.500—900*, new ed., chaps.2—3。

(205) 关于隐修院制度和隐修院学校,见Jean Leclercq, O.S.B., *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*; Riché, *Education and Culture*, chap.4。

(206) 反对隐修院外部学校激增的证据可见于M.M.Hildebrandt, *The External School in Carolingian Society*。

(207) Laistner, *Thought and Letters*, chap.5.爱尔兰人并不像Thomas Cahill在其迷人的流行著作《爱尔兰人如何拯救文明》(*How the Irish Saved Civilization*)中所说的那样“拯救文明”。爱尔兰的隐修院制度为中世纪早期的欧洲思想生活作出了重要贡献,但它并非唯一的、甚至也不是最重要的贡献。

(208) 关于卡西奥多鲁斯和威瓦里姆隐修院,见James J.O'Donnell, *Cassiodorus*。

(209) 关于伊西多尔,见Evelyn Edson, *Mapping Time and Space: How Medieval Mapmakers Viewed Their World*, pp.36—50; Jacques Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*; J.N.Hillgarth, “Isidore of Seville, St”。两个时间较早但颇有影响的文献Stahl, *Roman Science*, pp.218—223和Ernest Brehaut, *An Encyclopedist of the Dark Ages: Isidore of Seville*对伊西多尔作了不公平的、非历史的批判,比如未能理解他接受了地球的球形。

(210) 关于比德,见Charles W.Jones, “Bede”; Wesley M.Stevens, *Bede's Scientific Achievement*; Edson, *Mapping Time and Space*, pp.50—52; Peter Hunter Blair, *The World of Bede*, esp.chap.24; Stephen C.McCluskey, *Astronomies and Cultures in Early Medieval Europe*。

(211) 关于从大约330年到1453年的简明拜占庭帝国通史,见Philip Whitting, ed., *Byzantium: An Introduction*。另见Dictionary of the Middle Ages中的以下文章: T.E.Gregory, “Byzantine Empire: History (330—1025)” ; Charles M.Brand, “Byzantine Empire: History (1025—1204)” ; John W.Barker, “Byzantine Empire: History (1204—1453)” 。很不幸,拜占庭科学史被忽视了。除了Anne Tihon即将发表的“Byzantine Science”,我不知道有什么文献用西方语言对这一主题作了考察。

(212) 关于拜占庭帝国的学术,见N.G.Wilson, *Scholars of Byzantium*; F.E.Peters, *The Harvest of Hellenism*; L.G.Westerink, “Philosophy and Theology, Byzantine”。

(213) 对拜占庭帝国亚里士多德的希腊评注者的讨论,见Richard Sorabji对Christian Wildberg翻译的John Philoponus's *Against Aristotle on the Eternity of the World*的一般介绍, pp.1—17。关于特米斯修斯和辛普里丘,见G.Verbeke's articles in the *Dictionary of Scientific Biography*; Ilsetraut Hadot, ed., *Simplicius: sa vie, son oeuvre, sa survie*。关于菲洛波诺斯,见Richard Sorabji, ed., *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*。

(214) 关于算术和数字,见Heath, *History of Greek Mathematics*, I, 26—117; Boyer, *History of Mathematics*, pp.272—273。

(215) Boyer, *History of Mathematics*, pp.111—131; Tihon, “Byzantine Science。”关于安提米乌斯和伊西多尔的成就,见G.L.Huxley, “Anthemius of Tralles”; Ivor Bulmer-Thomas, “Isidorus of Miletus”。

(216) 关于中世纪地理学的更多内容见本书第十一章。

(217) 任何受过教育的人都知道，柏拉图曾经宣称、亚里士多德曾经证明大地是球形。关于科斯马斯，见Dilke, “Cartography in the Byzantine Empire,” pp.261—263；以及Winstedt, *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes* 导言。该书也包含了科斯马斯“Christian Topography”的完整希腊文本。美国随笔作家和小说家华盛顿·欧文于19世纪20年代的在*A History of the Life and Voyages of Christopher Columbus*, 4 vols. (出版于巴黎，尽管是用英语写的) 中创造了这则神话。关于平坦大地理论的更多内容，见Russell, *Inventing the Flat Earth*; Christine Garwood, *Flat Earth: The History of an Infamous Idea*.

(218) 关于塞翁和希帕提亚，见G.J.Toomer, “Theon of Alexandria”; Edna E.Kramer, “Hypatia”。

(219) Anne Tihon, “Byzantine Science.” 关于星盘，见本书第十一章。

(220) Edward Rosen, “Regiomontanus, Johannes”; J.D.North, *The Norton History of Astronomy and Cosmology*, pp.253—259.关于引文，见Michael Shank, “Regiomontanus on Ptolemy, Physical Orbs, and Astronomical Fictionalism”，即将发布。

(221) 关于本段讨论的主题，见Tihon, “Byzantine Science”。关于医院，另见Michael W.Dols, “Origins of the Islamic Hospital: Myth and Reality,” pp.382—384; Timothy S.Miller, *Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*.

(222) 对最后一句话观点的详细阐述见本书第十四章。

(223) 对一般文化传播过程的出色分析见F.E.Peters, *Allah's Commonwealth*; Peters, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*; Peters, *Harvest of Hellenism*. G.W.Bowersock的*Hellenism in Late Antiquity* 并不认为希腊化时期的文化在亚洲的传播是表面的。对亚历山大大帝军事战役的详尽分析见Peter Green, *Alexander of Macedon*, 356—323 B.C.。

(224) 过于简化地说，聂斯脱利派观点赋予了基督两种截然不同的本性，即人性和神性，而其对手一性论派则宣称，基督的神性和人性结合成了一种统一的本性。更多内容见D.W.Johnson, “Nestorianism”; Johnson, “Monophysitism”。对这场斗争的简要论述见W.H.C.Frend, *The Early Church*, chap.19.

(225) Peters, *Aristotle and the Arabs*, chap.2; Peters, *Allah's Commonwealth*, introduction.

(226) De Lacy O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, pp.150—153; Peters, *Allah's Commonwealth*, pp.318, 377—378, 383, 529; Peters, *Aristotle and the Arabs*, pp.44—45, 53, 59; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, pp.15—16.要不是因为流传甚广，这似乎也不是什么太重要的事情。

(227) 对贡迪沙普尔传说的重新评价，见Dols, “The Origins of the Islamic Hospital: Myth and Reality”。感谢Vivian Nutton就这个问题与我的通信。

(228) 在关于伊斯兰早期历史的大量书籍中，我认为以下几本尤其有用：Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*; F.E.Peters, *Allah's Commonwealth*。一本图文并茂的优秀著作是Bernard Lewis, ed., *Islam and the Arab World*.

(229) Peters, *Allah's Commonwealth*, pp.143, 400—402.

(230) 关于本段及以下数段的观点，我很大程度上得益于Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society*——这本书完全改变了我们（至少是我）对翻译运动的理解；特别参见导言和chaps.1—4。引文见p.16。

(231) *Ibid.*, p.36.

(232) 关于本段及以下数段的观点，我很大程度上得益于Dimitri Gutas, *Greek Thought*,

Arabic Culture : The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society——这本书完全改变了我们（至少是我）对翻译运动的理解；特别参见导言和 chaps.1—4。引文见pp.61—69。

(233) 关于本段及以下数段的观点，我很大程度上得益于Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture : The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society*——这本书完全改变了我们（至少是我）对翻译运动的理解；特别参见导言和 chaps.1—4。引文见pp.121—136。

(234) Ibid. , pp.53—60.

(235) 关于侯奈因，除了Gutas，见Lufti M.Sa'di, “A Bio-Bibliographical Study of Hunayn ibn Ishaq al-Ibadi (Johannitius)” ; Georges C.Anawati, “Hunayn ibn Ishaq” ; Albert Z.Iskandar, “Hunayn the Translator ; Hunayn the Physician”。关于更一般的翻译，见Peters, *Allah's Commonwealth* ; Peters, *Aristotle and the Arabs* ; Jamil Ragep, “Islamic Culture and the Natural Sciences” ; O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs* ; Fakhry, *History of Islamic Philosophy*, pp.16—31。

(236) 本节得益于Jamil Ragep, “Islamic Culture and the Natural Sciences” ; A.I.Sabra, “The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam” ; Sabra, “The Scientific Enterprise”。

(237) Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*书中各处讨论了希腊化哲学与正统伊斯兰神学之间的关系，但特别参见pp.112—124, 244—261。另见Fazlur Rahman, *Islam*, 2d ed., pp.120—127 ; W.Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* ; Sabra, “The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam”。更早的观点见G.E.von Grunebaum, “Muslim World View and Muslim Science”。

(238) Sabra, “Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science , ” pp.236 , 237.

(239) 关于伊斯兰的教育，见Rahman, *Islam*, pp.181—192 ; George Makdisi, *The Rise of Colleges*。关于科学教育，见Françoise Micheau, “The Scientific Institutions in the Medieval Near East , ” pp.994—1007 ; A.I.Sabra, “Science , Islamic , ” pp.84—86。

(240) William E.Gohlman, *The Life of Ibn Sina* ; pp.23, 31.关于伊本·西那，另见Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, pp.147—183。关于另一位自学学者，见Michael W.Dols, trans., *Medieval Islamic Medicine : Ibn Ridwan's Treatise “On the Prevention of Bodily Ills in Egypt”*对Ibn Ridwan的研究。

(241) 对伊斯兰科学成就的广泛论述见Roshdi Rashed, ed., *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, 3 vols. (可能是目前最好的文献) ; Jan P.Hogendijk and A.I.Sabra, eds., *The Enterprise of Science in Islam : New Perspectives* ; M.L.J.Young, J.D.Latham , R.B.Serjeant, eds., *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period* ; Frans Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* ; and David C.Lindberg and Michael H.Shank, eds., *The Middle Ages*, vol.2 of *The Cambridge History of Science*。另见A.I.Sabra, “The Scientific Enterprise” ; Howard R.Turner, *Science in Medieval Islam : An Illustrated Introduction*。关于西欧科学成就的伊斯兰前身的讨论见本书第十二、十三章。

(242) 由于意识到花拉子米的《代数》并不包含方程，而是看起来像几何，数学史家们已经开始称之为“几何”代数或“修辞”代数；见Sabetai Unguru, “On the Need to Rewrite the History of Greek Mathematics” ; Unguru and Michael N.Fried, *Apollonius of Perga's “Conica , ”* chap.1。

关于伊斯兰数学的最佳一般文集是Rashed, ed., *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, vol.2。关于算术和代数，见Ahmad S.Saidan, “Numeration and Arithmetic , ” pp.331—348 ; Roshdi Rashed, “Algebra , ” pp.349—375。另见Carl Boyer, *A History of Mathematics*, chaps.13—14。

(243) 关于几何学和三角学，见Boris Rosenfeld and Adolf Youschkevitch, “Geometry” ; Marie-Thérèse Debarnot, “Trigonometry”。关于中世纪的工程、技术等等，见Donald

(244) 关于伊斯兰占星术, 见David Pingree, “Abu Mashar,” Pingree, “Masha'allah”。关于Masha'allah, 另见E.S.Kennedy and Pingree, *The Astrological History of Masha'allah*。

(245) 印度对伊斯兰天文学的早期影响在很大程度上由于获得了托勒密的《天文学大成》和其他希腊文献而被取代, 本土的民间天文学也是如此。

(246) 关于伊斯兰天文学史, 最佳也是最方便的一般文献是Régis Morelon, “General Survey of Arabic Astronomy”; Morelon, “Eastern Arabic Astronomy between the Eighth and the Eleventh Centuries”; George Saliba, “Arabic Planetary Theories after the Eleventh Century a.d.”; Saliba, *A History of Arabic Astronomy*。

(247) Saliba, *History of Arabic Astronomy*, p.14.

(248) Aydin Sayili, *The Observatory in Islam and Its Place in the General History of the Observatory*, chap.2; Morelon, “General Survey of Arabic Astronomy,” p.26.

(249) Willy Hartner, “Al-Battani.” 引文是Hartner的翻译, p.508。

(250) 图双轮由两个圆组成, 大圆半径是小圆半径的2倍。如果让小圆在大圆圆周内部滚动(没有滑动), 那么小圆圆周上的一点将沿着大圆直径作前后直线运动。见North, Norton *History of Astronomy and Cosmology*, pp.192—196。

(251) 对马拉盖学校及其日程和成就的简要论述见North, Norton *History of Astronomy and Cosmology*, pp.192—199。更详细的分析见Saliba, “Arabic Planetary Theories,” pp.86—127; Saliba, *History of Arabic Astronomy*, pp.245—317。

(252) 研究早期天文学的历史学家普遍认为这不可能是巧合。Swerdlow和Neugebauer这两位权威在其*Mathematical Astronomy in Copernicus's De Revolutionibus*, 1: 47中写道: “因此, 问题不是[哥白尼]是否了解马拉盖理论, 而是何时、何地 and 以何种形式了解了马拉盖理论。”关于沙提尔的成就, 见Saliba, “Arabic Planetary Theories,” pp.86—90, 108—114; Saliba, *History of Arabic Astronomy*, pp.272—278, 300—304。

(253) Mischeau, “The Scientific Institutions in the Medieval Near East,” pp.992—1006; Sayili, *The Observatory in Islam and Its Place in the General History of the Observatory*, pp.187—223; Sabra, “Science, Islamic,” pp.84—86。关于天文学仪器, 见François Charette, “The Locales of Islamic Astronomical Instrumentation”。

(254) 关于伊斯兰对光学的贡献, 见本书第十二章; Roshdi Rashed, “Geometrical Optics”; David C.Lindberg, *Theories of Vision from al-Kindi to Kepler*; Lindberg and Katherine H.Tachau, “The Science of Light and Color: Seeing and Knowing”。关于海塞姆, 见Sabra, “Ibn al-Haytham's Revolutionary Project in Optics”; A.Mark Smith, *Alhacen's Theory of Visual Perception*; A.I.Sabra, *The Optics of Ibn al-Haytham* (后两部著作包含了部分翻译, Sabra是从阿拉伯文翻译的, Smith则是从中世纪拉丁文本翻译的。)

(255) Roshdi Rashed, “Geometrical Optics,” pp.655—660。斯涅耳定律说, 光从一种透明介质进入另一种透明介质(比如从空气进入玻璃)时会发生折射, 入射角的正弦与折射角的正弦之比为常数, 其大小取决于两种介质的相对折射率。

(256) Roshdi Rashed, “Kamal al-Din”; Carl B.Boyer, *The Rainbow: From Myth to Mathematics*, pp.127—129。有时有人(比如Boyer)认为, 这种理论真正的伊斯兰创造者是卡迈勒丁的老师设拉兹。笛卡儿在*Discourse on Method*, “Meteorology,” 8th discourse中提出了这一彩虹理论。

(257) 关于中世纪伊斯兰医学的出色的简要讨论见Emilie Savage-Smith, “Medicine”; Savage-Smith, “Medicine in Medieval Islam”。以下关于伊斯兰医学的论述得益于Emilie Savage-Smith的文献, 但不包括可能的误解和误述。

(258) 该疾病列表源自Manfred Ullmann, *Islamic Medicine*, p.1。

(259) Savage-Smith, “Medicine in Medieval Islam。”

(260) Shlomo Pines, “Al-Razi”; Lutz Richter-Bernburg, “al-Majusi,” *Encyclopaedia Iranica*, 1: 837—838. 关于扎哈拉维, 见Savage-Smith, “Medicine,” pp.942—948.

(261) 关于伊本·西那, 见Savage-Smith, “Medicine,” pp.921—926; Georges C. Anawati and Albert Z. Iskandar, “Ibn Sina”. 关于伊本·西那与亚里士多德主义传统, 见Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*.

(262) 关于伊斯兰医学著作对中世纪欧洲的影响, 见Danielle Jacquart, “The Influence of Arabic Medicine in the Medieval West”. 关于眼科学, 见Savage-Smith, “Medicine,” pp.948—950.

(263) Savage-Smith, “Medicine,” pp.933—936; 引文见p.934.

(264) Albert Z. Iskandar, “Ibn al-Nafis” (引文见p.603)。最先发现肺输运(往往被误称为“肺循环”)的欧洲人是塞尔维特(Michael Servetus, 1511—1553)。然而若干年后, 是科伦波独立发现了它并第一次将其公之于众。与伊本·沙提尔的行星模型不同(如果不知道伊本·沙提尔的成就, 哥白尼就无法如此精确地复制它), 这里没有这种必然性, 因为鉴于16世纪帕多瓦大学和其他欧洲医学院中的解剖学人才和正在进行的认真的解剖学研究, 欧洲发现肺输运是不可避免的。伊本·纳菲斯关于伊本·西纳《医典》的评注的确于15世纪初被译成了拉丁文。关于这个问题, 见P.E. Pormann and Emilie Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*.

(265) Micheau, “The Scientific Institutions in the Medieval Near East”; Savage-Smith, “Medicine.”

(266) 关于倭马亚王朝的西班牙, 特别参见María Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*.

(267) 关于这一主题的观点样本见A.I. Sabra, “Science, Islamic,” pp.87—88; Sabra, “The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science,” pp.238—240; Gustave E. von Grunebaum, *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, p.339; von Grunebaum, *Classical Islam: A History 600 A.D.—1258 A.D.*, pp.198—201; Max Meyerhof, “Science and Medicine,” pp.337—342; Muzaffar Iqbal, *Islam and Science*, pp.125—170; Ignaz Goldziher, “The Attitude of Orthodox Islam toward the ‘Ancient Sciences’” (发表于1915年, 但仍然很有趣); Turner, *Science in Medieval Islam*, pp.201—207; H. Floris Cohen, *The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry*, pp.483—488; Lindberg, in the first edition of *The Beginnings of Western Science*, pp.180—182; 以及一部颇具争议的著作Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West*, chaps.1—5.

(268) Menocal, *The Ornament of the World*.

(269) Rodney Stark, *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery* 不甚了了地试图用中世纪科学史来证明, 只有一种基督教文化才能产生真正的科学。

(270) 这种研究正在出现。见Ihsan Fazlioglu, “The Mathematical/ Astronomical School of Samarqand as a Background for Ottoman Philosophy and Science.” 另见F. Jamil Ragep, “Copernicus and His Islamic Predecessors: Some Historical Remarks”; Charette, “The Locales of Islamic Astronomical Instrumentation”.

(271) John Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480—1150)*, chaps.4—5; M.L.W. Laistner, *Thought and Letters in Western Europe*, chaps.3—4; Gillian R. Evans, *The Thought of Gregory the Great*, pp.55—68. 本章包含的许多主题也见于Edward Grant, *God and Reason in the Middle Ages*; Grant, *Science and Religion*, 400 B.C.—A.D.1550: *From Aristotle to Copernicus*.

(272) 引自Rosamond McKitterick, “The Carolingian Renaissance,” p.152. 这篇文章是对查理曼教育改革出色的简短论述。另见她更早的著作*The Carolingians and the Written Word*.

(273) 关于阿尔昆和更一般的卡洛林教育改革，见Heinrich Fichtenau, *The Carolingian Empire*, chap.4; John Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, chap.2; Laistner, *Thought and Letters in Western Europe*, chap.7. 关于建立隐修院学校的法令的确切含义和重要性，详细讨论见M.M.Hildebrandt, *The External School in Carolingian Society*.

(274) 对卡洛林天文学出色的全面研究见Bruce S.Eastwood即将出版的*Ordering the Heavens: Roman Astronomy in the Carolingian Renaissance*; 以及Stephen McCluskey, *Astronomies and Cultures in Early Medieval Europe*, chaps.5, 8. 相关的还有Bruce S.Eastwood, *The Revival of Planetary Astronomy in Carolingian and Post-Carolingian Europe*; Eastwood and Gerd Grasshoff, *Planetary Diagrams for Roman Astronomy in Medieval Europe*, ca.800—1500. 对“计算”内容的细致考察见Faith Wallis, trans., *Bede: The Reckoning of Time*.

(275) 对罗马天文学和宇宙论的令人难忘的非数学论述见Pliny the Elder, *Natural History*, trans.H.Rackham, W.H.S.Jones, and D.E.Eicholz, II.6—22, pp.170—255.

(276) Eastwood, *Ordering the Heavens*, chaps.1—2.

(277) Trans.Bruce Eastwood in *Ordering the Heavens*, chap.4, from Leiden Universiteitsbibliotheek, MS Voss.lat.F.48, fol.79v.

(278) 根据Eastwood, *Ordering the Heavens*, chap.1的说法，前一挑战直到11世纪才得到令人满意的处理。

(279) Eastwood and Grasshoff, *Planetary Diagrams for Roman Astronomy in Medieval Europe*, fig.II.5, p.30.

(280) 关于埃留根纳及其学派，见John J.O'Meara, *Eriugena*; Marenbon, *Early Medieval Philosophy*, chap.6; Marenbon, *From the Circle of Alcuin*, chaps.3—4.

(281) 特别参见Robert Hillenbrand, “Cordoba”; María Rosa Menocal, *Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*; Philip K.Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present Day*, chaps.34—35.

(282) 关于热尔贝的西班牙之旅，最重要的详细研究是Marco Zuccato, “Gerbert of Aurillac and a Tenth-Century Jewish Channel for the Transmission of Arabic Science to the West”. 关于热尔贝的其他文献，见D.J.Struik, “Gerbert”; Harriet Pratt Lattin, ed.and trans., *The Letters of Gerbert with His Papal Privileges as Sylvester II*; Cora E.Lutz, *Schoolmasters of the Tenth Century*, chap.12.

(283) 关于这一时期的技术，特别参见Lynn White, Jr., *Medieval Technology and Social Change*; Donald Hill, *A History of Engineering in Classical and Medieval Times*; Jean Gimpel, *The Medieval Machine: The Industrial Revolution of the Middle Ages*. 关于水车，见Terry S.Reynolds, *Stronger than a Hundred Men: A History of the Vertical Water Wheel*, chap.2.

(284) David Herlihy, “Demography.”

(285) Nicholas Orme, *English Schools of the Middle Ages*; John J.Contreni, “Schools, Cathedral”; Contreni, *The Cathedral School of Laon from 850 to 930*; Marenbon, *Early Medieval Philosophy*, chap.10; John W.Baldwin, *The Scholastic Culture of the Middle Ages*, chap.3; Richard W.Southern, “The Schools of Paris and the School of Chartres”; Southern, “From Schools to University”; Paul F.Grendler, *Schooling in Renaissance Italy*, esp.chap.1.

(286) Southern, “The Schools of Paris and the School of Chartres,” pp.114—118; Jean Leclercq, “The Renewal of Theology,” pp.72—73.

(287) 见Richard W.Southern, *Medieval Humanism and Other Studies*, chap.5; Nikolaus

Häring, “Chartres and Paris Revisited”的愤怒回应；以及Southern在“The Schools of Paris and the School of Chartres”中的答复。

(288) Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, chaps.4, 7.

(289) Colin Morris, *The Discovery of the Individual, 1050—1200*, p.46.关于11世纪、12世纪的理性主义倾向, 另见Alexander Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*.

(290) 虽然安瑟尔谟的思想至少部分是在隐修院传统中形成的——他生命的最后20年是在法国北部的贝克(Bec)隐修院度过的, 但他忠实地代表了他那个时代更广的思想潮流, 大大影响了12世纪学校的神学传统。

(291) Jasper Hopkins, *A Companion to the Study of St. Anselm*; G.R. Evans, *Anselm and a New Generation*; Richard W. Southern, *Saint Anselm*, esp. pp.123—137; Southern, *Medieval Humanism*, chap.2.关于12世纪隐修院神学与“经院”神学的区分, 见Jean Leclercq, “The Renewal of Theology”。

(292) Abelard's *Epistolae*, no.17, in *Patrologia latina*, vol.178, col.375.对阿贝拉尔生平 and 思想的简要论述见David E. Luscombe, Peter Abelard; Luscombe, “Peter Abelard”。

(293) 关于12世纪文艺复兴的观念, 见Charles Burnett, “The Twelfth-Century Renaissance” (即将发表)。关于12世纪的柏拉图主义, 见M.-D. Chenu, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century*, chap.2; Tullio Gregory, “The Platonic Inheritance”。关于一般的12世纪自然哲学, 见Winthrop Wetherbee, “Philosophy, Cosmology, and the Twelfth-Century Renaissance”以及Dronke, *History of Twelfth-Century Western Philosophy* 中的其他文章。另见Adelard of Bath: *Conversations with His Nephew*, trans. Charles Burnett. 更早但仍然有用的研究是Charles Homer Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*; Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol.2, chaps.35—50. 关于12世纪哲学的其他特定方面, 见以下引文。

(294) Nikolaus M. Häring, “The Creation and Creator of the World According to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras”; Peter Dronke, “Thierry of Chartres”; J.M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*.

(295) 关于自然的观念, 见Tullio Gregory, “La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XIII^e siècle”; 以及La filosofia della natura nel medioevo中的若干文章。

(296) 关于孔什的威廉, 见Tullio Gregory, *Anima mundi: La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*; Dorothy Elford, “William of Conches”; Thorndike, *History of Magic*, vol.2, chap.37; Joan Cadden, “Science and Rhetoric in the Middle Ages: The Natural Philosophy of William of Conches”。关于他的*Dragmaticon philosophiae*, 见translation by Italo Ronca and Matthew Curr, *A Dialogue on Natural Philosophy*。关于巴斯的阿得拉德, 见Charles Burnett, ed., *Adelard of Bath*。所引段落见William of Conches, *Philosophia mundi*, ed. Gregor Maurach, 1.22, pp.32—33; Adelard of Bath, *Questiones naturales*, trans. Burnett in Adelard of Bath, *Conversations with His Nephew*, pp.97, 99. 对该问题有用的概述和分析见William J. Courtenay, “Nature and the Natural in Twelfth Century Thought”; Chenu, *Nature, Man, and Society*。

(297) 所引段落出自Tullio Gregory, “The Platonic Inheritance,” pp.65, 57. 比较Adelard of Bath, *Quaestiones naturales*, trans. Burnett, pp.97, 99中的类似说法。

(298) William J. Courtenay, “Nature and the Natural in Twelfth-Century Thought”; Courtenay, “The Dialectic of Divine Omnipotence.”

(299) 关于人本主义, 见Morris, *Discovery of the Individual*; Southern, *Medieval Humanism*, chap.4. 一个重要限定见Caroline Walker Bynum, “Did the Twelfth Century Discover the Individual?”

(300) 关于中世纪占星术, 见Olaf Pedersen, “Astrology”; Patrick Curry, ed., *Astrology, Science, and Society: Historical Essays*; J.D. North, *The Norton History of Astronomy and Cosmology*, pp.259—271; North, “Celestial Influence: The Major Pre-miss of

Astrology”; North, “Astrology and the Fortunes of Churches”。更进一步讨论和其他参考书目见本书第十一章最后一节。

(301) 关于12世纪的数学, 见Charles Burnett, “Scientific Speculations”; Gillian R.Evans, *Old Arts and New Theology*, pp.119—136; Evans, “The Influence of Quadrivium Studies in the Eleventh- and Twelfth-Century Schools”; Guy Beaujouan, “The Transformation of the Quadrivium”。所引段落见Häring, “The Creation and Creator of the World According to Thierry of Chartres,” p.196。

(302) Charles Burnett, “Translation and Transmission of Greek and Islamic Science to Latin Christendom”; Burnett, “Translation and Translators, Western European”; David C.Lindberg, “The Transmission of Greek and Arabic Learning to the West”; Marie-Thérèse d’Alverny, “Translations and Translators”; Millas-Vallicrosa, “Translations of Oriental Scientific Works”; Jean Jolivet, “The Arabic Inheritance。”

(303) Michael McVaugh, “Constantine the African。”

(304) Richard Lemay, “Gerard of Cremona。”杰拉德翻译著作清单见Edward Grant, ed., *A Source Book in Medieval Science*, pp.35—38。

(305) 两种不同观点见Lemay, “Gerard of Cremona,” pp.174—175; d’Alverny, “Translations and Translators,” pp.453—454。

(306) Lorenzo Minio-Paluello, “Moerbeke, William of。”

(307) 关于占星术在亚里士多德复兴过程中的重要性, 见Richard Lemay, Abu Mashar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century。

(308) M.B.Hackett, “The University as a Corporate Body,” p.37。

(309) 关于大学史的优秀导论著作可见于Baldwin, *The Scholastic Culture of the Middle Ages*; Astrik L.Gabriel, “Universities”; Alan B.Cobban, *The Medieval Universities: Their Development and Organization*; Michael H.Shank, “The Social and Institutional Background of Medieval Latin Science。” Older classics, still useful, are Charles H.Haskins, *The Rise of Universities*; Hastings Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, ed.F.M.Powicke and A.B.Emden, 3 vols.新近关于英国大学的出色工作见Catto, *The Early Oxford Schools*, vol.1 of *History of the University of Oxford*; William J.Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*; Alan B.Cobban, *The Medieval English Universities: Oxford and Cambridge to c.1500*。关于巴黎, 见Stephen C.Ferruolo, *The Origins of the University: The Schools of Paris and Their Critics*, 1100—1215。一个关注范围狭窄的社会描写见William J.Courtenay, *Parisian Scholars in the Early Fourteenth Century: A Social Portrait*。

(310) 关于赞助和特权, 见Pearl Kibre, *Scholarly Privileges in the Middle Ages*; Guy Fitch Lytle, “Patronage Patterns and Oxford Colleges, c.1300—c.1530”。

(311) 这些估计得益于我的同事William J.Courtenay。

(312) 此数据见James H.Overfield, “University Studies and the Clergy in Pre-Reformation Germany,” pp.277—286。

(313) 关于学生死亡率的实际数据, 见Guy Fitch Lytle, “The Careers of Oxford Students in the Later Middle Ages,” p.221。

(314) Baldwin, *Scholastic Culture*; James A.Weisheipl, “Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Fourteenth Century”; Weisheipl, “Developments in the Arts Curriculum at Oxford in the Early Fourteenth Century”; Catto, *The Early Oxford Schools*。

(315) 关于中世纪课程中的科学, 除了前引Baldwin和Weisheipl的著作, 见Pearl Kibre, “The Quadrivium in the Thirteenth Century Universities (with Special Reference to Paris)” ; Guy Beaujouan, “Motives and Opportunities for Science in the

Medieval Universities”；Edward Grant, “Science and the Medieval University”；James A.Weisheipl, “Science in the Thirteenth Century”；Edith Dudley Sylla, “Science for Undergraduates in Medieval Universities”。

(316) 需要强调的是，中世纪的学习被视为掌握一套标准文本。与此相反，现代观点会认为教育是掌握某些学科，具体选择哪些文本是偶然的。

(317) 关于亚里士多德的著作在西方的最早传播，见Aleksander Birkenmajer, “Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la reception d'Aristote au XIIe et XIIIe siècles”；Richard Lemay, Abu Mashar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century。关于亚里士多德在大学的接受，见Fernand Van Steenberghen, Aristotle in the West；类似的分析可见于Van Steenberghen's The Philosophical Movement in the Thirteenth Century。对西方亚里士多德主义的出色考察见William A.Wallace, “Aristotle in the Middle Ages”。关于牛津，见Van Steenberghen, Aristotle in the West, chap.6；D.A Callus, “Introduction of Aristotelian Learning to Oxford”。本章许多主题亦可见于Edward Grant, God and Reason in the Middle Ages；Grant, Science and Religion, 400 B.C.—A.D.1550：From Aristotle to Copernicus。

(318) 关于巴黎的亚里士多德主义，见Van Steenberghen, Aristotle in the West, chaps.4—5；John W.Baldwin, Masters, Princes, and Merchants: The Social Views of Peter the Chanter and His Circle, 1: 104—107；Richard C.Dales, The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages, pp.243—246。与巴黎事件有关的档案翻译见Lynn Thorndike, University Records and Life in the Middle Ages, pp.26—40；reprinted, with additional notes, in Edward Grant, ed., A Source Book in Medieval Science, pp.42—44。

(319) 拉丁文本见Henricus Denifle and Aemilio Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis, 1: 138, 143。包含更多文本的另一英译见Thorndike, University Records, p.40。

(320) Van Steenberghen, Aristotle in the West, pp.89—110；David C.Lindberg, ed.And trans., Roger Bacon's Philosophy of Nature, pp.xvi—xvii。

(321) Van Steenberghen, Aristotle in the West, pp.17—18, 64—66, 127—128。对阿维森纳哲学的简要论述见Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, pp.147—183；Georges C.Anawati and Albert Z.Iskandar, “Ibn Sina”。见本书第八章。

(322) Van Steenberghen, Aristotle in the West, pp.18—20, 89—93。翻译阿威罗伊著作的最重要的翻译家是Michael Scot (d.ca.1235)，始于1217年，一直持续到13世纪30年代，但没有证据表明巴黎大学使用过他的翻译，直到1230年之后也是如此；见ibid., pp.89—94；Lorenzo Minio-Paluello, “Michael Scot”。关于阿威罗伊的哲学，见Fakhry, History of Islamic Philosophy, pp.302—325；Roger Arnaldez and Albert Z.Iskandar, “Ibn Rushd”。

(323) 例如见Aristotle, On the Heavens, 1.10—11。对亚里士多德学说的讨论见Friedrich Solmsen, Aristotle's System of the Physical World, pp.51, 266—274, 288, 422—424。

(324) 例如见Thomas Aquinas, Siger of Brabant, and Bonaventure, On the Eternity of The World, trans.Cyril Vollert et al.；Boethius of Dacia, On the Supreme Good, On the Eternity of the World, On Dreams；Richard C.Dales, “Time and Eternity in the Thirteenth Century”。对中世纪讨论的完整说明见Dales, Medieval Discussions of the Eternity of the World。

(325) 对亚里士多德学说中的决定论和非决定论的简要论述见Abraham Edel, Aristotle and His Philosophy, pp.95, 389—401。完整的分析见Richard Sorabji, Necessity, Cause, and Blame。关于伊斯兰对这个问题的处理的出色分析，见Barry S.Kogan, Averroes and the Metaphysics of Causation。

(326) 《圣经》教义见Matthew 10: 29—31。

(327) 关于亚里士多德的灵魂学说，见G.E.R.Lloyd, Aristotle, chap.9。关于基督教会的回应，见Fernand Van Steenberghen, Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism, pp.29—70；

Knowles, *Evolution of Medieval Thought*, pp.206—218, 292—296。

(328) 关于阿威罗伊主义的单灵论和西方反应的详细论述, 见Van Steenberghen, Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism, pp.29—74。

(329) 完整的论述见William J.Courtenay, *Teaching Careers at the University of Paris in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*。

(330) 关于格罗斯泰斯特及其学术生涯, 见James McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste*; 关于格罗斯泰斯特为《后分析篇》所写评注的时间, 见pp.512—514。关于格罗斯泰斯特的生平和作品, 另见Richard W.Southern, *Robert Grosseteste*; D.A.Callus, ed., *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop*。关于格罗斯泰斯特对亚里士多德逻辑的研究以及对其科学方法论的影响, 见A.C.Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science, 1100—1700*, chaps.3—4中严重夸大的说法(我认识的有学识的学者中没有一位接受克隆比的说法, 即格罗斯泰斯特是实验科学的创始人; 但格罗斯泰斯特仍然是一个重要人物, 克隆比对他的一些成就给出了出色的论述)。

(331) 关于格罗斯泰斯特的宇宙起源论, 见本书第十一章和相应的注释。

(332) 关于培根的科学生涯, 见Stewart C.Easton, *Roger Bacon and His Search for a Universal Science*; Theodore Crowley, *Roger Bacon: The Problem of the Soul in His Philosophical Commentaries*。传记概要见Lindberg, *Roger Bacon's Philosophy of Nature*, pp.xv—xxvi。关于培根的科学方法和科学成就, 见Lindberg, *Roger Bacon and the Origins of "Perspectiva" in the Middle Ages*, pp.xxii—xciv。那则流传甚广的神话是极大的误解, 即认为培根是在孤独地捍卫某种与近代科学相近的东西, 反抗神学上的反对意见。

(333) Trans.Lindberg, from John H.Bridges, ed., *Opus majus of Roger Bacon*, 3:36。培根对新哲学的辩护见David C.Lindberg, "Science as Handmaiden: Roger Bacon and the Patristic Tradition"。

(334) 波纳文图拉相对于13世纪各种哲学传统的立场极富争议。不同的观点见Van Steenberghen, *Aristotle in the West*, pp.147—162; Knowles, *Evolution of Medieval Thought*, pp.236—248; John Francis Quinn, *The Historical Constitution of St.Bonaventure's Philosophy*, especially pp.841—896。这些著作还会给出别的文献。

(335) 关于大阿尔伯特的生平和著作, 见James A.Weisheipl, "The Life and Works of St.Albert the Great," in Weisheipl, ed., *Albertus Magnus and the Sciences*, pp.13—51; also appendix 1 to the same volume, pp.565—577。

(336) 引自Benedict M.Ashley, "St.Albert and the Nature of Natural Science," p.78。关于大阿尔伯特的思想, 除了Weisheipl, *Albertus Magnus and the Sciences*中的文章, 见Van Steenberghen, *Aristotle in the West*, pp.167—181; Francis J.Kovach and Robert W.Shahan, eds., *Albert the Great: Commemorative Essays*。

(337) 关于大阿尔伯特的思想来源, 见Weisheipl, *Albertus Magnus and the Sciences*中的文章。

(338) 任何怀疑大阿尔伯特作为一位田野生物学家的成就的人都应当读读他的两卷本巨著*On Animals*, trans.Kenneth F.Kitchell Jr.and Irven Michael Resnick。另见Karen Reeds, "Albert on the Natural Philosophy of Plant Life"; 以及Weisheipl, *Albertus Magnus and the Sciences*中关于大阿尔伯特作为动植物和矿物观察者的文章。最后, 见Reeds, *Botany in Medieval and Renaissance Universities*; and, with Tomomi Kinukawa, "Natural History"。

(339) 大阿尔伯特的灵魂理论见Anton C.Pegis, *St.Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, chap.3; Katharine Park, "Albert's Influence on Medieval Psychology"。大阿尔伯特对世界永恒性的看法见 Thomas Aquinas, Siger of Brabant, and Bonaventure, *On the Eternity of the World*, trans.Vollert et al.的导言, p.13。

(340) 关于大阿尔伯特的自然主义纲领和诺亚洪水问题, 见大阿尔伯特的*De causis proprietatibus elementorum*, 1.2.9, in *Albert the Great, Opera omnia*, ed.Augustus

(341) 关于托马斯·阿奎那的文献浩如烟海。关于其生平, 见James A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino : His Life, Thought, and Works*。对其学术成就的有用概述(这里以篇幅递增为序)有Knowles, *Evolution of Medieval Thought*, chap.21; Ralph McInerny, *St. Thomas Aquinas*; M.-D. Chenu, *Toward Understanding St. Thomas*; Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*。关于阿奎那哲学的大多数讨论(包括前面那些著作)都是由今天的托马斯主义者写的, 他们致力于阿奎那哲学, 愿意颂扬其美德。因此, 这些著作中的某些倾向于把阿奎那(因为他的“正确的”)看成中世纪思想至高无上的顶峰。Julius Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy*, chap.9则成功把握了阿奎那成就的精髓, 同时又避免了价值判断。

(342) Thomas Aquinas, *Faith, Reason, and Theology : Questions I—IV of His Commentary on the De Trinitate of Boethius*, trans. Armand Maurer, p.48. 这四个问题中的前两个讨论的是把哲学运用于信仰是否正当。

(343) Thomas Aquinas, *Faith, Reason, and Theology : Questions I—IV of His Commentary on the De Trinitate of Boethius*, trans. Armand Maurer, pp.48—49.

(344) Van Steenberghen, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, chaps.1—2对阿奎那关于世界的永恒性和灵魂的本性的立场作了出色的分析。

(345) 对激进的亚里士多德主义及其后果的讨论, 见Edward Grant, “Science and Theology in the Middle Ages”。

(346) 西格尔最重要的现代诠释者断定, 这并非向神学屈服, 而是在阿奎那哲学论证力量的逼迫下重新思考和纠正他自己的哲学立场。见Fernand Van Steenberghen, *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*; Van Steenberghen, *Aristotle in the West*, pp.209—229; Van Steenberghen, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, pp.6—8, 35—43, 89—95。在我看来, 西格尔的哲学纯洁性必定会因为需要获得具有神学正统性的结论而打折扣。

(347) Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World, On Dreams*, pp.36—67, quoting from p.47.

(348) 对大谴责的简要说明见Van Steenberghen, *Aristotle in the West*, chap.9; John F. Wippel, “The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris”; Edward Grant, “The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages”; 重要背景见J.M.M.H. Thijssen, “What Really Happened on 7 March 1277?”其他分析见Pierre Duhem, *Le système du monde*, vol.6; Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*。对1277年禁令和被谴责命题的翻译见Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy : A Sourcebook*, pp.335—354; Edward Grant, *A Source Book in Medieval Science*, pp.45—50选了一些与自然哲学有关的命题, 并作了介绍和注释。

(349) Pierre Duhem, *Etudes sur Léonard de Vinci*, 2 : 412; Anneliese Maier, *Zwischen Philosophie und Mechanik*, pp.122—124; Edward Grant, “The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages,” pp.226—231; Hissette, *Enquête sur les 219 articles*, pp.118—120.

(350) J.M.M.H. Thijssen, “What Really Happened on 7 March 1277?”

(351) Duhem, *Etudes sur Léonard de Vinci*, 2 : 412; Duhem, *Système du monde*, 6 : 66. 关于里昂观点的留存(虽然加了限制条件和有所弱化, 但仍然可以识别), 见Edward Grant, “Late Medieval Thought, Copernicus, and the Scientific Revolution”; Grant, “Condemnation of 1277”。

(352) 关于真空问题, 见Edward Grant, *Much Ado about Nothing : Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*; 以及 Grant, “Condemnation of 1277,” pp.232—234.

(353) Francis Oakley, *Omnipotence, Covenant, and Order*对神的全能问题作了出色的历史分析。

(354) 根据天主教教义,作为圣餐的饼和酒经由圣餐变体过程变成了基督的血和肉。

(355) 见Grant, “Science and Theology in the Middle Ages,” pp.54—70; Grant, *Nicole Oresme and the Kinematics of Circular Motion*.

(356) 关于大谴责对自然哲学的影响,见Grant, “Condemnation of 1277”。

(357) William A.Wallace, “Thomism and Its Opponents”; Knowles, *Evolution of Medieval Thought*, chap.24; Grant, “Condemnation of 1277.” 引文分别出自Marshall Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, p.536; Nicole Oresme, *Le livre du ciel et du monde*, ed.And trans.A.D.Menut and A.J.Denomy, p.369.

(358) 关于中世纪晚期和文艺复兴时期的亚里士多德主义,见John Herman Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*; Charles B.Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*. 引文(有改写)出自William J.Courtenay and Katherine H.Tachau, “Ockham, Ockhamists, and the English-German Nation at Paris, 1339—1341,” p.61.

(359) 关于13世纪末和14世纪的认识讨论,见Marilyn McCord Adams, William Ockham, 1: 551—629; Eileen Serene, “Demonstrative Science”。关于奥卡姆,另见William J.Courtenay, “Ockham, William of”。

(360) Oakley, *Omnipotence, Covenant, and Order*, chap.3; William J.Courtenay, “The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism.” 对神的全能及其对自然哲学含意的完整讨论,见Courtenay's *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*; Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, pp.117—201.

(361) 一般认为,那些例外是在创世那一刻被置于宇宙中的;见本书第九章。

(362) 见Courtenay, *Covenant and Causality*中的文章,特别是chap.4: “The Dialectic of Divine Omnipotence”和chap.5: “The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism”。

(363) 实验科学并非17世纪的发明。本书所包含的所有文化中都有用于探索或确证的实验例子。17世纪的新颖之处在于创造了一种实验修辞和全面探索实验在科学研究计划中的可能性。

(364) Peter Harrison, *The Fall of Man and the Foundations of Science*对这种观点作了令人信服的论证。

(365) 我们决定不采用在中世纪发展出来的理论分类框架(“科学的分类”),因为我认为,出于教学理由满足读者所拥有的概念框架要比严格的历史纯粹性更重要。对这些分类感兴趣的读者可以阅读James A.Weisheipl, “Classification of the Sciences in Medieval Thought”; Weisheipl, “The Nature, Scope, and Classification of the Sciences”。

(366) 12世纪宇宙论的一个很好的例子见Winthrop Wetherbee, trans., *The Cosmographia of Bernardus Silvestris*, with introduction and notes by Wetherbee. 另见本书第九章。关于文学语境下的中世纪宇宙论,见C.S.Lewis, *The Discarded Image*。

(367) 格罗斯泰斯特把这种形式称为“第一形式”或“有形形式”。关于有形形式的更多内容,参见本书第十二章。

(368) 关于格罗斯泰斯特的宇宙论,见James McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, pp.149—188, 369—441. 较短的版本见David C.Lindberg, “The Genesis of Kepler's Theory of Light: Light Metaphysics from Plotinus to Kepler,” pp.14—17.

(369) Pierre Duhem, *Le système du monde*, 10 vols.这十卷的英译选本见Pierre Duhem, *Medieval Cosmology: Theories of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of*

Worlds, ed.and trans.Roger A.Wiew. 权威的现代讨论见Edward Grant, Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200—1687; Grant, Much Ado about Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution. 在接下来的讨论中,我也得益于Edward Grant,“Cosmology,” in David C.Lindberg, ed., Science in the Middle Ages以及Grant's Studies in Medieval Science and Natural Philosophy对中世纪宇宙论的出色概述。对阿奎那宇宙论的出色讨论见Blackfriars edition of his Summa Theologiae, vol.10: Cosmogony, ed.and trans.William A.Wallace。

(370) Edward Grant, “Medieval and Seventeenth-Century Conceptions of an Infinite Void Space beyond the Cosmos”; Grant, Much Ado about Nothing, esp.chaps.5—6.

(371) Edward Grant, “The Medieval Doctrine of Place: Some Fundamental Problems and Solutions,” esp.pp.72—79.

(372) Edward Grant, “Cosmology,” in David C.Lindberg, ed., Science in the Middle Ages, pp.275—279; Grant, “Celestial Orbs in the Latin Middle Ages,” pp.159—162; Grant, “Science and Theology in the Middle Ages,” pp.63—64.

(373) 有代表性的中世纪文本见Lynn Thorndike, ed.and trans., The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators, p.206列出的那些本文。讨论见Edward Grant, “Celestial Matter: A Medieval and Galilean Cosmological Problem”; Grant, “Celestial Orbs,” pp.167—172; Grant, “Cosmology,” in Lindberg, ed., Science in the Middle Ages, pp.286—288.

(374) James A.Weisheipl, “The Celestial Movers in Medieval Physics”; Edward Grant, Planets, Stars, and Orbs; Grant, “Cosmology,” in Lindberg, ed., Science in the Middle Ages, pp.284—286.

(375) 这些数据见Grant, “Cosmology,” in Lindberg, ed., Science in the Middle Ages, p.292; Francis S.Benjamin and G.J.Toomer, eds.and trans., Campanus of Novara and Medieval Planetary Theory: “Theorica planetarum,” pp.356—363。卡帕努斯规定1英里等于4000肘尺(cubits),给出地球周长为20400英里(Benjamin and Toomer, p.147)。对宇宙尺寸观念的更多讨论见Bernard R.Goldstein and Noel Swerdlow, “Planetary Distances and Sizes in an Anonymous Arabic Treatise Preserved in Bodleian MS Marsh 621”; Albert Van Helden, Measuring the Universe: Cosmic Dimensions from Aristarchus to Halley。

(376) Pierre Duhem, To Save the Phenomena: An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo (1969); 1908年首版以法文出版。关于实在论/工具论之区分的古代起源,另见G.E.R.Lloyd, “Saving the Appearances”。

(377) G.E.R.Lloyd, “Saving the Appearances.”

(378) Grant, “Cosmology,” in Lindberg, ed., Science in the Middle Ages, pp.265—268.

(379) 关于早期天文学,见Bruce S.Eastwood, Astronomy and Optics from Pliny to Descartes; Eastwood, “Plinian Astronomical Diagrams in the Early Middle Ages”; Stephen C.McCluskey, Astronomies and Cultures in Early Medieval Europe; McCluskey, “Gregory of Tours, Monastic Timekeeping, and Early Christian Attitudes to Astronomy”。另见本书第九章关于卡洛林王朝的内容。

(380) 关于星盘的最佳介绍性说明是J.D.North, “The Astrolabe”。

(381) 关于阿拉伯天文学在西方的接受过程,见Henri Hugonnard-Roche, “The Influence of Arabic Astronomy in the Medieval West”。

(382) Thorndike, Sphere of Sacrobosco提供了这部著作的拉丁文本和英译本以及一篇非常有用的导言。关于中世纪欧洲天文学,见John North, The Norton History of Astronomy and Cosmology, chaps.9—10; North, “Astronomy and Astrology” (forthcoming); Olaf Pedersen, “Astronomy”; Pedersen, “Corpus Astronomicum and the Traditions of

Mediaeval Latin Astronomy”。我对这些材料的组织在很大程度上得益于 Pedersen。

(383) 关于其余行星，见Pedersen，“Astronomy，”pp.316—118；以及Pedersen对Theorica的翻译，载Edward Grant，ed.，A Source Book in Medieval Science，pp.451—465。

(384) 关于《托莱多星表》，见G.J.Toomer，“A Survey of the Toledan Tables”。关于《阿方索星表》，见North，Norton History of Astronomy and Cosmology，pp.217—223。Victor E.Thoren对《阿方索星表》的节译和注释见Grant，Source Book，pp.465—487。Thoren和North都给出了一个计算例子。

(385) North，Norton History of Astronomy and Cosmology，pp.234—241。

(386) 关于培根，见Pierre Duhem，Un fragment inédit de l'Opus tertium de Roger Bacon，précédé d'une étude sur ce fragment，pp.128—137。对圭多理论的详细分析见Michael H.Shank，“Rings in a Fluid Heaven：The Equatorium-Driven Physical Astronomy of Guido de Marchia（fl.1291—1310）”。另见Claudia Kren，“Bernard of Verdun”；Kren，“Homocentric Astronomy in the Latin West：The De reprobatione eccentricorum et epiciclorum of Henry of Hesse”。

(387) 关于中世纪占星术，见North，Norton History of Astronomy and Cosmology；North，Horoscopes and History；North，“Celestial Influence：The Major Premiss of Astrology”；North，“Astrology and the Fortunes of Churches”；Olaf Pedersen，“Astrology”；Edward Grant，“Medieval and Renaissance Scholastic Conceptions of the Influence of the Celestial Region on the Terrestrial”；Lewis，Discarded Image，pp.102—110；Pa-trick Curry，ed.，Astrology，Science，and Society：Historical Essays中的文章（特别是Richard Lemay，“The True Place of Astrology in Medieval Science and Philosophy”）。

(388) 关于美索不达米亚占星术，见Francesca Rochberg，The Heavenly Writing：Divination，Horoscopy，and Astronomy in Mesopotamian Culture；B.L.van der Waerden and Peter Huber，Science Awakening II：The Birth of Astronomy，chap.5；Richard Olson，Science Deified and Science Defied：The Historical Significance of Science in Western Culture，pp.34—56。

(389) 亚里士多德的话引自Meteorologica，1.2，trans.E.W.Webster，in The Complete Works of Aristotle，ed.Jonathan Barnes，p.555。

(390) Ptolemy，Tetrabiblos，1.2，ed.and trans.F.E.Robbins，pp.5—13。关于托勒密的占星术，另见Jim Tester，History of Western Astrology，chap.4；Long，“Astrology：Arguments Pro and Contra，”pp.178—183。

(391) Augustine，City of God，V.6，2：157。奥古斯丁对待占星术的态度亦见于他的Confessions，IV.3 and VII.6；Theodore Otto Wedel，The Mediaeval Attitude toward Astrology，pp.20—24；Joshua D.Lipton，The Rational Evaluation of Astrology in the Period of Arabo-Latin Translation，ca.1126—1187 A.D.，pp.133—35；Tester，History of Western Astrology，chap.5。

(392) Wedel，Mediaeval Attitude toward Astrology，chap.2。

(393) The Didascalicon of Hugh of St.Victor：A Medieval Guide to the Arts，trans.Jerome Taylor，p.68。第二句引文的拉丁文本见Charles S.F.Burnett，“What Is the Experimentarius of Bernardus Silvestris？A Preliminary Survey of the Material”。第三句引文（可能来自孔什的威廉）见Lipton，Rational Evaluation of Astrology，p.145。Lipton的研究包含了对12世纪占星术的非常有用的分析；另见Wedel，Mediaeval Attitude toward Astrology，pp.60—63。

(394) Tester，History of Western Astrology，pp.152—153。

(395) Lemay，Abu Mashar，pp.41—132；David Pingree，“Abu Mashar al-Balkhi。”

(396) 例如参见Nancy G.Siraisi，Taddeo Alderotti and His Pupils：Two Generations of

(397) G.W.Coopland , Nicole Oresme and the Astrologers , pp.53—57.关于奥雷姆, 另见 Stefano Caroti , “Nicole Oresme's Polemic against Astrology in His ‘Quodlibeta’”.

(398) 二次虹是以同样方式产生的, 只不过产生它的射线经历了两次内反射。对狄奥多里克 On the Rainbow的翻译见Edward Grant , ed. , A Source Book in Medieval Science , pp.435—441。分析见Carl B.Boyer , The Rainbow : From Myth to Mathematics , chaps.3—5。中世纪的气象学见John Kirtland Wright , The Geographical Lore of the Time of the Crusades : A Study in the History of Medieval Science and Tradition in Western Europe , pp.166—181 ; Nicholas H.Steneck , Science and Creation in the Middle Ages : Henry of Langenstein (d.1397) on Genesis , pp.84—87。

(399) 对中世纪地理学的概述见Lewis , Discarded Image , pp.139—146 , 此观点和表达它所用的术语便是来自这里。长篇考察见Wright , Geographical Lore。关于制图学, 见David Woodward , “Medieval Mappaemundi”。

(400) William H.Stahl , Roman Science , pp.115—119 , 221—222.

(401) 关于中世纪地图的类型及其功能, 见History of Cartography , ed.J.B.Harley and David Woodward , vol.1。关于这里提到的两种地图, 见Woodward “Medieval Mappaemundi , ” pp.290 , 310。

(402) 关于“世界地图”, 见Woodward , “Medieval Mappaemundi”。

(403) 关于波尔托兰海图以及托勒密的绘图技巧, 见Tony Campbell , “Portolan Charts from the Late Thirteenth Century to 1500” ; O.A.W.Dilke , “The Culmination of Greek Cartography in Ptolemy”。

(404) Marshall Clagett , The Science of Mechanics in the Middle Ages , pp.594—599.

(405) Nicole Oresme , Le livre du ciel et du monde , pp.525 , 531.分析见Marshall Clagett , The Science of Mechanics in the Middle Ages , pp.583—588 ; Edward Grant , Physical Science in the Middle Ages , pp.63—70。

(406) Oresme , Livre du ciel , p.537.

(407) Oresme , Livre du ciel , pp.537—539.

(408) 关于亚里士多德的自然哲学, 见本书第三章以及这里给出的引述。关于亚里士多德主义传统后来的发展, 见Helen S.Lang , Aristotle's Physics and Its Medieval Varieties ; Harry Austryn Wolfson , Crescas' Critique of Aristotle : Problems of Aristotle's “Physics” in Jewish and Arabic Philosophy ; Leclerc , Nature of Physical Existence ; Norma E.Emerton , The Scientific Reinterpretation of Form , chaps.2—3。

(409) 关于亚里士多德的“自然”概念, 见Sarah Waterlow , Nature , Change , and Agency in Aristotle's “Physics” ; Lang , Aristotle's Physics and Its Medieval Varieties , chap.1。

(410) G.E.R.Lloyd , Aristotle , pp.164—175 ; Anneliese Maier , “The Theory of the Elements and the Problem of Their Participation in Compounds.”

(411) 见本书第十一章。另见Wolfson , Crescas' Critique , pp.580—590 ; Arthur Hyman , “Aristotle's ‘First Matter’ and Avicenna's and Averroes' ‘Corporeal Form’”。关于有形形式的观念在中世纪基督教思想中的意义, 见D.E.Sharp , Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century , pp.186—189。

(412) 对希腊和中世纪物质观的讨论见Ernan McMullin , ed. , The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy ; 以及Leclerc , Nature of Physical Existence , chaps.8—9。

(413) 关于亚里士多德的复合学说, 见Friedrich Solmsen , Aristotle's System of the Physical World , chap.19 ; Waterlow , Nature , Change , and Agency , pp.82—85 ; Emerton , Scientific Reinterpretation of Form , chap.3。

(414) 关于中世纪的复合学说，见E.J.Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture*, pp.200—204; Emerton, *Scientific Reinterpretation of Form*, pp.77—85; 最有用的是Anneliese Maier, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, 2d ed., pp.3—140, 其导言部分有英译文“Theory of the Elements”。

(415) 关于自然最小量，见Dijksterhuis, *Mechanization*, pp.205—209; Emerton, *Scientific Reinterpretation of Form*, pp.85—93。

(416) 新近的中世纪炼金术史在很大程度上得益于William Newman的研究和出版物，他把中世纪炼金术理论的许多片段融合成一种协调的、令人信服的故事。我想明确指出的是，由于他的作品几乎是我唯一的文献来源，我不得不用我的话为他的叙事提供一个微小版本——将本书的观点归结为几段话。关于Newman就这一主题的著作，见本书参考书目。其他有用的文献见Robert Halleux, *Les textes alchimiques*; Halleux, “Alchemy”; Manfred Ullmann, “Al-Kimiya”; Georges C.Anawati, “Arabic Alchemy”; E.J.Holmyard, *Alchemy*。

(417) 这里的硫和汞并非通常所指的矿物，而是纯粹的要素，能够提供各种性质来产生金属，有时被称为“哲学硫”和“哲学汞”。哲学硫经常被等同于主动的精神本原；哲学汞则被等同于被动的物质本原。关于硫汞理论的起源，见E.J.Holmyard, *Alchemy*, pp.75, 145—146。关于其中世纪应用，见Pearl Kibre, “Albertus Magnus on Alchemy”。

(418) Newman, “Medieval Alchemy.”

(419) Newman, “Medieval Alchemy.” 关于炼金术的仪器和过程，亦参见Holmyard, *Alchemy*, chap.4。关于化学/炼金术仪器，见R.G.W.Anderson, “The Archaeology of Chemistry”; Newman, “Alchemy, Assaying, and Experiment”。

(420) 把塔兰托的保罗等同于《完满大全》的作者（这是一个由来已久的谜团）是William Newman, “The Summa perfectionis and Late Medieval Alchemy”的成果。另见Newman, “Experimental Corpuscular Theory in Aristotelian Alchemy: From Geber to Sennert”; Newman, *Atoms and Alchemy*。

(421) 但是参见Newman的辩护*Atoms and Alchemy*, pp.67—68。

(422) 引自Newman, *Atoms and Alchemy*, p.41。Newman的其他许多出版物也提出了同样的观点。

(423) 引自Newman, *Atoms and Alchemy*, pp.23—24。关于后来的炼金术，见Newman, *ibid.*; Allen G.Debus, *Man and Nature in the Renaissance*, chap.2; Debus, *The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*。

(424) “local motion”中的“local”一词并无“附近”或“邻域”等通常的现代含义，而是来自其拉丁词根“locus”，意为“位置”。因此，“位置运动”就是位置的改变。——译者

(425) Physics, III.1, 200b14—15。对中世纪运动理论的新近考察见Walter Roy Laird, “Change and Motion”。

(426) 关于运动的本质，见John E.Murdoch and Edith D.Sylla, “The Science of Motion,” pp.213—222。另见Anneliese Maier: *Zwischen Philosophie und Mechanik*, chaps.1—3; *Die Vorläufer Galileis im 14.Jahrhundert*, 2d ed., chap.1; 以及对后者的英译“The Nature of Motion”，载*On the Threshold of Exact Science*。

(427) John E.Murdoch, “The Development of a Critical Temper: New Approaches and Modes of Analysis in Fourteenth-Century Philosophy, Science, and Theology,” pp.60—61; Murdoch and Sylla, “Science of Motion,” pp.216—217; Maier, “The Nature of Motion,” pp.30—31。

(428) Murdoch and Sylla, “Science of Motion,” pp.217—218; Maier, “The Nature of Motion,” pp.33—38; Maier, *Zwischen Philosophie und Mechanik*, pp.121—131。

(429) 关于亚里士多德的自然的数学化的更多内容，见Edward Hussey, “Aristotle's Mathematical Physics: A Reconstruction”。

(430) Marshall Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, pp.163—186.

(431) 任何包括“力”的概念的运动描述（比如牛顿第二定律 $F=ma$ ）都是“动力学”说法。关于杰拉德，见*ibid.*，pp.184—197；Clagett, “The Liber de motu of Gerard of Brussels and the Origins of Kinematics in the West”；Murdoch and Sylla, “Science of Motion,” pp.222—223；Wilbur R.Knorr, “John of Tynemouth alias John of London: Emerging Portrait of a Singular Medieval Mathematician,” pp.312—322.

(432) 但速度被处理成一个标量而非矢量。也就是说，它有大小，但与方向无关。

(433) Clagett, *Science of Mechanics*, chap.4.

(434) 有两种相互竞争的理论试图用物理方式来解释性质的增强和减弱是如何发生的。“附加/附减”（addition/subtraction）论声称，形式的增强是通过加上形式的一个新的部分，形式的减弱是通过减去形式的一个原初部分。“替换”（replacement）论主张，原初的形式被毁灭，被一种强度更强或更弱的新形式所取代。关于这个问题的更多内容，见Edith D.Sylla, “Medieval Concepts of the Latitude of Forms: The Oxford Calculators,” pp.230—233；Murdoch and Sylla, “Science of Motion,” pp.231—233.关于一般意义上的性质的增强和减弱，另见Clagett, *Science of Mechanics*, pp.205—206, 212—215；Murdoch and Sylla, “Science of Motion,” pp.233—237.

(435) 这种观念至少可以追溯到盖伦；见Clagett, Giovanni Marliani and Late Medieval Physics, pp.34—36.

(436) Clagett, *Science of Mechanics*, pp.212—213.

(437) Clagett, *Science of Mechanics*, pp.212—213, 30.

(438) 关于对性质的几何表示，见Marshall Clagett, ed.And trans., Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions, pp.50—121；Clagett, *Science of Mechanics*, chap.6；Murdoch and Sylla, “Science of Motion,” pp.237—241.关于默顿规则，见Clagett, *Science of Mechanics*, chap.5.

(439) Galileo, *Two New Sciences*, trans.Stillman Drake, p.165.

(440) 关于这个非常技术性的问题，见Richard Sorabji, *Matter, Space, and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel*, chap.13；James A.Weisheipl, *Nature and Motion in the Middle Ages*, chaps.4—5.亚里士多德文本见亚里士多德的《物理学》，II.1, VII.1, and VIII.4.

(441) 关于菲洛波诺斯，见Clagett, *Science of Mechanics*, pp.508—510.更多的最近研究见Michael Wolff, “Philoponus and the Rise of Preclassical Dynamics”；Lang, *Aristotle's Physics and Its Medieval Varieties*, chap.5；Sorabji, *Matter, Space, and Motion*, chap.14, 它们公正对待了菲洛波诺斯对亚里士多德动力学的攻击的彻底新柏拉图主义特征。

(442) 对该主题的最近研究见Fritz Zimmermann, “Philoponus' Impetus Theory in the Arabic Tradition”；Sorabji, *Matter, Space, and Motion*, pp.237—238.另见Clagett, *Science of Mechanics*, pp.510—517.

(443) 关于冲力理论，见Clagett, *Science of Mechanics*, pp.521—525（引文出自p.524）；Lang, *Aristotle's Physics and Its Medieval Varieties*, pp.164—172；Anneliese Maier, “The Significance of the Theory of Impetus for Scholastic Natural Philosophy”。布里丹不知道，菲洛波诺斯曾经预示过他所提出的观点，即可以用冲力来解释天界运动；见Sorabji, *Matter, Space, and Motion*, p.237.

(444) Morris R.Cohen and I.E.Drabkin, *A Source Book in Greek Science*, p.220.另见Clagett, *Science of Mechanics*, pp.433—435, 546—547.

(445) 伽利略是否做过著名的比萨斜塔实验尚有学术争论。（他从未声称自己做过。）见Lane Cooper, *Aristotle, Galileo, and the Tower of Pisa*.

(446) 严肃的中世纪数学物理学的一些内容可见H.Lamar Crosby, Jr., ed.and trans.,

Thomas of Bradwardine, His "Tractatus de Proportionibus": Its Significance for the Development of Mathematical Physics, pp.32—36, 其中讨论了对这三种关系的反驳。

(447) Crosby, Thomas of Bradwardine, pp.38—45.对布雷德沃丁的“函数”及其先驱者的经典分析是Maier, Die Vorläufer Galileis, pp.81—110 (部分英译文见Maier's On the Threshold of Exact Science, pp.61—75); Ernest A.Moody, "Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment"; Clagett, Science of Mechanics, chap.7.

(448) A.G.Molla, "The Geometrical Background to the 'Merton School,'" esp.pp.116—121 (引文出自p.120); Murdoch and Sylla, "Science of Motion," pp.225—226; Edith D.Sylla, "Compounding Ratios: Bradwardine, Oresme, and the First Edition of Newton's Principia."

(449) Murdoch and Sylla, "Science of Motion," pp.227—230; Clagett, Marliani, chap.6; Clagett, Science of Mechanics, p.443.关于斯万斯海德的工作, 见John E.Murdoch and Edith D.Sylla, "Swineshead, Richard".关于奥雷姆, 见Nicole Oresme, "De proportionibus proportionum" and "Ad pauca respicientes".

(450) 关于一般的中世纪光学, 见David C.Lindberg, Theories of Vision from al-Kindi to Kepler; Lindberg, "The Science of Optics"; Lindberg, "Optics, Western European"; Lindberg's Studies in the History of Medieval Optics; Lindberg and Katherine H.Tachau, "The Science of Light and Color: Seeing and Knowing"; Bruce S.Eastwood, Astronomy and Optics from Pliny to Descartes; A.Mark Smith, "Getting the Big Picture in Perspectivist Optics." 关于希腊和伊斯兰背景, 见本书第五章、第八章。

(451) "Alhacen"是正确的中世纪拼法, 但自从Friedrich Risner在16世纪将其误拼成"Alhazen"之后就流传了下来。对这个名字完整的20世纪音译是Abu Ali al-Hasan ibn al-Hasan ibn al-Haytham; Alhacen (带软音"c")是中世纪对中间部分al-Hasan的拉丁音译: 其《光学》的所有现存中世纪手稿拼写的名字中都有一个"c"。见David C.Lindberg, Roger Bacon and the Origins of "Perspectiva" in the Middle Ages, p.xxiii, n.75.

(452) 可以说, 视线的出射是数学视觉理论的必然特征, 因为正是从眼睛发出的锥形视线发射定义了视锥, 而视锥使得对视觉的数学分析得以可能。

(453) Aristotle's Meteorology, III.4—5; Lindberg, Theories of Vision, p.217, n.39.

(454) 关于阿尔哈增的光学成就, 见权威的翻译和评注A.I.Sabra, ed.and trans., The Optics of Ibn al-Haytham: Books I-III, On Direct Vision. 较短的论述见Sabra, "Ibn al-Haytham"; Sabra, "Form in Ibn al-Haytham's Theory of Vision"; Lindberg, Theories of Vision, chap.4.

(455) 本书第五章。

(456) 阿尔哈增《光学》前三卷的拉丁文本并附有英译和出色的注释和评注, 见A.Mark Smith, Alhacen's Theory of Visual Perception, 2 vols. 关于西方对希腊和伊斯兰光学的接受, 见(除了已经引用的文献) David C.Lindberg, "Alhazen's Theory of Vision and Its Reception in the West"; Lindberg, "Roger Bacon and the Origins of Perspectiva in the West".

(457) 关于培根的光学, 见David C.Lindberg, ed.and trans., Roger Bacon's Philosophy of Nature: A Critical Edition, with English Translation, Introduction, and Notes, of "De multiplicatione specierum" and "De speculis comburentibus"; Lindberg, Theories of Vision, chap.6; Lindberg, Roger Bacon and the Origins of "Perspectiva" in the Middle Ages.

(458) 关于培根的新柏拉图主义, 见David C.Lindberg, "Roger Bacon on Light, Vision, and the Universal Emanation of Force"; Lindberg, "The Genesis of Kepler's Theory of Light: Light Metaphysics from Plotinus to Kepler," pp.12—23; Lindberg, Roger Bacon's Philosophy of Nature, pp.liii—lxxi.

(459) Lindberg and Tachau , “The Science of Light and Color : Seeing and Knowing” ; Lindberg , *Theories of Vision* , chap.9 ; Katherine H.Tachau , *Vision and Certitude in the Age of Ockham : Optics , Epistemology , and the Foundations of Semantics , 1250—1345*. Pecham's *Perspectiva communis* is available in David C.Lindberg , ed.and trans. , *John Pecham and the Science of Optics*. 威特罗多卷本的 *Perspectiva* 的翻译正在进行。已经出版了三卷 : *Witelonis Perspectivae liber primus* and *Witelonis Perspectivae liber secundus* et *liber tertius* , ed.and trans.Sabetai Unguru ; *Witelonis Perspectivae liber quintus* , ed.and trans.A.Mark Smith.

(460) 本章的基本框架得益于 Nancy G.Siraisi , *Medieval and Early Renaissance Medicine : An Introduction to Knowledge and Practice* ; Michael McVaugh , “Medicine , History of” . 其他重要文献包括 McVaugh , *Medicine before the Plague : Practitioners and Their Patients in the Crown of Aragon 1285—1345* ; Faye Getz , *Medicine in the English Middle Ages* ; Danielle Jacquart and Claude Thomasset , *Sexuality and Medicine in the Middle Ages* ; Katharine Park , “Medicine and Society in Medieval Europe , 500—1500” . 一些医学文本的出色翻译 (节选加注释 , 有时是 Michael McVaugh 译的) 见 Edward Grant , ed. , *A Source Book in Medieval Science* , pp.700—808 . 医学机构见 Loren C.MacKinney , *Medical Illustrations in Medieval Manuscripts* ; Peter M.Jones , *Medieval Medical Miniatures* ; Marie-Jose Imbault-Huart , *La médecine au moyen âge à travers les manuscrits de la Bibliothèque Nationale*.

(461) 关于中世纪早期的医学 , 特别参见 Vivian Nutton , “Early Medieval Medicine and Natural Science” ; John M.Riddle , “Theory and Practice in Medieval Medicine” ; Henry E.Sigerist , “The Latin Medical Literature of the Early Middle Ages” ; Edward Kealey , *Medieval Medicus : A Social History of Anglo-Norman Medicine* ; Linda E.Voigts , “Anglo-Saxon Plant Remedies and the Anglo-Saxons” ; M.L.Cameron , “The Sources of Medical Knowledge in Anglo-Saxon England” ; Siraisi , *Medieval and Early Renaissance Medicine* , pp.5—13 ; and (old but still useful) Loren C.MacKinney , *Early Medieval Medicine , with Special Reference to France and Chartres*.

(462) 见 William D.Sharpe , ed.and trans. , *Isidore of Seville : The Medical Writings ; Celsus , De medicina* , with an English Translation.

(463) 关于迪奥斯科里德斯 , 见 John M.Riddle , *Dioscorides on Pharmacy and Medicine* ; Riddle , “Dioscorides” . 关于《雌株药草》 (这部著作并不限于治疗女性疾病的药品) , 见后者 pp.125—133 . 关于医方 , 亦参见 Voigts , “Anglo-Saxon Plant Remedies” ; Sigerist , “Latin Medical Literature , ” pp.136—141 ; MacKinney , *Early Medieval Medicine* , pp.31—38 .

(464) MacKinney , *Early Medieval Medicine* , pp.47—49 , 61—73 .

(465) 卡西奥多鲁斯 *Institutiones* 中的相关段落引自 MacKinney , *Early Medieval Medicine* , p.51 . 关于更一般的隐修院医学 , 见 *ibid.* , pp.50—58 .

(466) 特别参见 Darrel Amundsen and Gary B.Ferngren , “The Early Christian Tradition” ; Amundsen , “The Medieval Catholic Tradition” ; Amundsen , “Medicine and Faith in Early Christianity” ; Siraisi , *Medieval and Early Renaissance Medicine* , pp.7—9 .

(467) Amundsen , “Medieval Catholic Tradition , ” p.79 ; Grant , *Source Book* , pp.773—774 .

(468) 引自 Siraisi , *Medieval and Early Renaissance Medicine* , p.14 , from Bernard of Clairvaux , *Letters* , no.388 , trans.Bruno Scott James (Chicago : Regnery , 1953) , pp.458—459 .

(469) Amundsen , “Medicine and Faith in Early Christianity , ” pp.333—349 (巴西尔的引文见 p.338) . 关于德尔图良 , 见 *De corona* , 8 , and *Ad nationes* , 11.5 , in Alexander Roberts and James Donaldson , eds. , *The Ante-Nicene Fathers* , rev.by A.Cleveland Cox (Grand Rapids : Eerdmans , 1986) , 3 : 97 , 134 . 另见 Siraisi , *Medieval and Early Renaissance Medicine* , p.9 .

- (470) Bede, *Ecclesiastical History of the English People*, IV.31, in Bede, *Baedae opera historica*, trans. J.E. King, 2: 191—193 (with changes). 关于圣徒崇拜, 见 Peter Brown, *The Cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*; 以及 Amundsen, “Medieval Catholic Tradition,” pp. 79—82. 关于神迹治疗, 见 Ronald C. Finucane, *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England*, esp. chaps. 4—5.
- (471) 关于伊斯兰医学, 见 Emily Savage-Smith, “Medicine in Medieval Islam”; Michael W. Dols, *Medieval Islamic Medicine: Ibn Ridwan's Treatise “On the Prevention of Bodily Ills in Egypt”*; Manfred Ullmann, *Islamic Medicine*; Franz Rosenthal, “The Physician in Medieval Muslim Society”; articles by Max Meyerhof, collected in his *Studies in Medieval Arabic Medicine: Theory and Practice*; Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, pp. 11—13. 一部较早但仍然有用的参考文献是 Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*.
- (472) 关于萨勒诺的经典研究是 Paul Oskar Kristeller, “The School of Salerno: Its Development and Its Contribution to the History of Learning”. 另见 McVaugh, “Medicine,” pp. 247—249; Morris Harold Saffron, *Maurus of Salerno: Twelfth-Century “Optimus Physicus” with His “Commentary on the Prognostics of Hippocrates”*.
- (473) Danielle Jacquart, “The Influence of Arabic Medicine in the Medieval West”; Michael McVaugh, “Constantine the African”; McVaugh, “Medicine,” pp. 248—249; 另见本书第九章。
- (474) Katharine Park, “Medical Practice”; Park, *Doctors and Medicine in Early Renaissance Florence*, pp. 58—76; Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, pp. 17—21; Kealey, *Medieval Medicus*, chap. 2.
- (475) Park, *Doctors and Medicine*, pp. 54—58.
- (476) 关于女性治疗师, 见 Monica H. Green, ed. and trans., *The Trotula: A Medieval Compendium of Women's Medicine*; Green, *Women's Healthcare in the Medieval West: Texts and Contexts*; Green, “Women's Medical Practice and Medical Care in Medieval Europe”; John Benton, “Trotula, Women's Problems, and the Professionalization of Medicine in the Middle Ages”; Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, pp. 27, 34, 45—46; Edward J. Kealey, “England's Earliest Women Doctors”. 关于犹太行医者, 见 Elliot N. Dorff, “The Jewish Tradition”; Luis García Ballester, Lola Ferre, and Edward Feliu, “Jewish Appreciation of Fourteenth-Century Scholastic Medicine”.
- (477) 关于大学中的医学, 见 Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, chap. 3; McVaugh, “Medicine,” pp. 249—252; Vern L. Bullough, *The Development of Medicine as a Profession: The Contribution of the Medieval University to Modern Medicine*, esp. chap. 3; Faye M. Getz, “The Faculty of Medicine before 1500”.
- (478) McVaugh, “Medicine,” p. 247.
- (479) 关于课程, 见 Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, pp. 65—77; Siraisi, *Taddeo Alderotti and His Pupils: Two Generations of Italian Medical Learning*, chaps. 4—5; Siraisi, *Avicenna in Renaissance Italy: The “Canon” and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*, chap. 3; Getz, “Faculty of Medicine”; McVaugh, “Medicine,” pp. 248—252. 要了解详情《医术集》的内容, 参见对其基本内容的带有注解的翻译, 即侯奈因·伊本·伊沙克(约翰尼修斯)的 *Isagoge*, 载 Grant, *Source Book*, pp. 705—715.
- (480) 这里给出的数据源自 Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, pp. 63—64. 牛津的定量数据见 Getz, “Faculty of Medicine”.
- (481) Faye M. Getz, “Charity, Translation, and the Language of Medical Learning in Medieval England”; Getz, *Healing and Society in Medieval England*.

(482) Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, pp.101—106; Danielle Jacquart, “Anatomy, Physiology, and Medical Theory”; Grant, *Source Book*, pp.705—709; L.J.Rather, “The ‘Six Things Non-natural’: A Note on the Origins and Fate of a Doctrine and a Phrase.”

(483) 关于对疾病的治疗, 见Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, chap.5; Jacquart, “Anatomy, Physiology, and Medical Theory”; Grant, *Source Book*, pp.775—791。

(484) 关于药物治疗, 见Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, pp.141—149 (用猪粪治疗流鼻血见p.148); Jones, *Medieval Medical Miniatures*, chap.4。

(485) Translated by Michael McVaugh in Grant, *Source Book*, p.788.This list of curative properties is followed by the recipe for theriac.关于解毒药, 另见 McVaugh, “Theriac at Montpellier”。

(486) 例如见Michael McVaugh, “Arnald of Villanova and Bradwardine's Law”; McVaugh, “Quantified Medical Theory and Practice at Fourteenth-Century Montpellier.” 以及McVaugh's introduction to Arnald de Villanova, *Opera medica omnia*, vol.2: *Aphorismi de gradibus*。

(487) Translated by Michael McVaugh, in Grant, *Source Book*, p.749.关于尿液分析, 见MacKinney, *Medical Illustrations*, pp.9—14; Jones, *Medieval Medical Miniatures*, pp.58—60。

(488) Translated by Michael McVaugh in Grant, *Source Book*, p.746.关于脉搏, 另见MacKinney, *Medical Illustrations*, pp.15—19。

(489) 关于医学占星术, 见Siraisi, Taddeo Alderotti, pp.140—145; Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, pp.68, 111—112, 123, 128—129, 134—136, 149—152; Jones, *Medieval Medical Miniatures*, pp.69—74。

(490) 关于黑死病, 见McVaugh, “Medicine,” p.253; Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, pp.128—129; Grant, *Source Book*, pp.773—774; Daniel Williman, ed., *The Black Death: The Impact of the Fourteenth-Century Plague*, pp.9—22; David Herlihy, *The Black Death and the Transformation of the West*; Philip Ziegler, *The Black Death*。

(491) Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, chap.6; MacKinney, *Medical Illustrations*, chap.8.关于罗吉尔·弗鲁加德, 见Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, pp.162—166; MacKinney, *Medical Illustrations*, passim (under the name “Rogerius”)。关于居伊·德·肖利亚克, 见Vern L.Bullough, “Chauliac, Guy de”。

(492) Linda E.Voigts and Michael R.McVaugh, *A Latin Technical Phlebotomy and Its Middle English Translation*; MacKinney, *Medical Illustrations*, pp.55—61。

(493) MacKinney, *Medical Illustrations*, pp.80—81。

(494) 能使病人入睡的麻醉剂是有的, 但我们不清楚对它的应用有多广; 见Linda E.Voigts and Robert P.Hudson, “‘A drynke that men callen dwale to make a man to slepe whyle men kerven him’: A Surgical Anesthetic from Late Medieval England”。

(495) Vern L.Bullough, “Mondino de’ Luzzi”; Bullough, *Development of Medicine as a Profession*, pp.61—65; Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, pp.86—97; Jacquart, “Anatomy, Physiology, and Medical Theory.”

(496) 引自Bullough, *Development of Medicine as a Profession*, p.64。

(497) 关于文艺复兴时期对待人体解剖的社会态度 (这些态度在中世纪晚期也有反响), 见Katharine Park, “The Criminal and the Saintly Body: Autopsy and Dissection in Renaissance Italy”。

(498) 关于较窄意义上的医院的起源，特别参见Timothy S.Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*; Miller, “The Knights of Saint John and the Hospitals of the Latin West”; Michael W.Dols, “The Origins of the Islamic Hospital: Myth and Reality”; Kealey, *Medieval Medicus*, chaps.4—5.

(499) Miller, “Knights of Saint John,” pp.723—725.

(500) 关于这个复杂的主题很难说已有定论。我采用的是Dols, “Origins of the Islamic Hospital,” pp.382—384; Miller, “Knights of Saint John,” pp.717—723, 726—733的看法。关于巴尔马克家族，见本书第八章。

(501) 关于西方的医院，见Katharine Park, “Medical Practice”。引文出自C.H.Talbot, *Medicine in Medieval England*, pp.177—178。

(502) 对中世纪植物学知识的出色介绍，特别是药草，见Jerry Stannard, “Medieval Herbals and Their Development”; Stannard, “Natural History,” pp.443—449; Karen Reeds and Tomomi Kinukawa, “Natural History.”

(503) 关于大阿尔伯特的植物学知识，见Karen Reeds, “Albert on the Natural Philosophy of Plant Life”; Jerry Stannard, “Albertus Magnus and Medieval Herbalism”。关于大阿尔伯特的生物学研究，见本书第十章。

(504) 关于中世纪的动物学，见Stannard, “Natural History,” pp.432—443。关于大阿尔伯特的贡献，见Joan Cadden, “Albertus Magnus’ Universal Physiology: The Example of Nutrition”; Luke Demaitre and Anthony A.Travill, “Human Embryology and Development in the Works of Albertus Magnus”; Robin S.Oggins, “Albertus Magnus on Falcons and Hawks.” The full text of *De animalibus* has been translated by Kenneth F.Kitchell, Jr., and Irvn Michael Resnick, *Albertus Magnus On Animals: A Medieval “Summa Zoologica,”* 2 vols.Selections from Albert’s *De animalibus* appear in *Albert the Great, Man and the Beasts*, “*De animalibus*,” books 22—26, trans.James J.Scanlan。

(505) Charles Homer Haskins, “Science at the Court of the Emperor Frederick II”; Haskins, “The *De arte venandi cum avibus* of Frederick II.”

(506) 关于中世纪的动物寓言集和《自然学家》，见introduction to Michael J.Curley, trans., *Physiologus*, pp.ix—xxxviii; Stannard, “Natural History,” pp.430—443; C.S.Lewis, *The Discarded Image*, pp.146—152; Willene B.Clark and Meredith T.McMunn, eds., *Beasts and Birds of the Middle Ages*。

(507) 本段所有例子均出自T.H.White, trans., *The Bestiary: A Book of Beasts*; 引文出自pp.108—110, 52。

(508) 见William B.Ashworth, Jr., “Natural History and the Emblematic World View,” pp.304—306关于16世纪动物学文献（也与中世纪背景相关）的精彩讨论。

(509) 对连续性争论的广泛讨论，见David C.Lindberg, “Conceptions of the Scientific Revolution from Bacon to Butterfield”; Bruce S.Eastwood, “On the Continuity of Western Science from the Middle Ages”; Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, pp.168—206。

(510) Francis Bacon, *New Organon*, 4: 77; François Marie Arouet de Voltaire, *Works*, trans.T.Smollett, T.Francklin, et al., 39 vols. (London: J.Newbery et al.1761—1774), 1: 82。

(511) Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, pp.371; Andrew Dickson White, *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 1: 375; Charles Freeman, *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason*, p.xviii。

(512) Pierre Duhem, *Etudes sur Léonard de Vinci*; Duhem, *Le système du monde*;

Duhem, Les origines de la statique.关于达昂 另见R.N.D.Martin, “The Genesis of a Mediaeval Historian”; Stanley Jaki, Uneasy Genius: The Life and Work of Pierre Duhem.

(513) Charles Homer Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*; Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*; Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*; Thorndike, *Science and Thought in the Fifteenth Century*.

(514) 关于克拉盖特, 见本书参考书目以及Edward Grant and John E.Murdoch, eds., *Mathematics and Its Applications to Science and Natural Philosophy in the Middle Ages*, pp.325—328附录中列出的出版清单。关于迈尔, 见Anneliese Maier, “The Achievements of Late Scholastic Natural Philosophy”; Steven D.Sargent, introduction to Maier, *On the Threshold of Exact Science*, pp.11—16; John E.Murdoch and Edith D.Sylla, “Anneliese Maier and the History of Medieval Science”。

(515) A.C.Crombie, *Augustine to Galileo: The History of Science A.D.400—1650*, p.273.该书经过了多次修订, 包括1959年改名为*Medieval and Early Modern Science*。另见Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100—1700*, especially pp.9—10。对克隆比成就的评价见Eastwood, “On the Continuity of Western Science”。关于柯瓦雷, 见“The Origins of Modern Science: A New Interpretation” and “Galileo and Plato,” in Koyré’s *Metaphysics and Measurement: Essays in the Scientific Revolution*.争论中的另一种声音见A.Rupert Hall, “On the Historical Singularity of the Scientific Revolution of the Seventeenth Century”。

(516) 但Edward Grant在*The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*等各种著作中接近了这一观点。关于严格的炼金术和实验领域, 另见William R.Newman, *Atoms and Alchemy: Chymistry and the Experimental Origins of the Scientific Revolution*。

(517) 关于科学革命这一主题, 见Thomas S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*; Paul Thagard, *Conceptual Revolutions*; and I.Bernard Cohen, *Revolution in Science*。关于“革命”一词的可能含义, 见I.Bernard Cohen, *Revolution in Science*, chap.18。

(518) Pierre Duhem, *To Save the Phenomena: An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo*; Robert S.Westman, “The Astronomer’s Role in the Sixteenth Century: A Preliminary Study.” 另见G.E.R.Lloyd, “Saving the Appearances”。

(519) Aristotle, *Physics*, II.2, 19b23—31, in Aristotle, *Complete Works*, vol.1, p.332.另见Wallace, *Causality and Scientific Explanation*, 1: 16—21。要想更完整地理解天文学与物理学的关系在亚里士多德及其评注者那里的复杂性, 见Thomas Heath, *Mathematics in Aristotle*, pp.11—12, 98—100, 211—214。

(520) 见Edward Hussey, “Aristotle’s Mathematical Physics: A Reconstruction”。关于托勒密论物理学与数学的融合, 见Olaf Pedersen, *A Survey of the Almagest*, pp.26—46; and Ptolemy’s *Almagest*, ed.and trans.G.J.Toomer, *passim*。另见Edward Grant, *A Source Book in Medieval Science*索引中的“托勒密”词条。

(521) 另见本书第十三章。

(522) 见Lindberg, *Catalogue of Medieval and Renaissance Optical Manuscripts*, 其中为600多部中世纪和文艺复兴光学手稿编了目。另见Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, *passim*。我相信对天文学也能给出同样令人信服的例证; 我选择透视学是因为它是我的老本行。

(523) 更广泛的“实验”定义也是站得住脚的, 但我这里不想进入这场辩论, 而只是说, 我看不出有什么令人信服的理由要满足那个经常被科学家和一般公众所提出的要求, 即一个“实验”要想有资格被称为“实验”, 就必须使用人工手段——通常是某种类型的器具。例如, 重物 and 轻物以相同速度下落这一理论是通过用机械钟为物体下落测定时间来确证, 还是通过仅仅注意到一齐释放的大石头和小石头同时落地来确证, 这有什么要紧? 我们真的要坚持认为, 要想确证阿尔哈增的双眼视觉理论, 就必须制造一个仪器, 将两个垂直的钉子置于我们眼前显示视差现象, 而不是单纯利用两个方便安置的树桩吗? 决定性的标准肯定不应该是器具的存在, 而应是观察的

认识论目的，即确证或否证理论主张。关于古代科学中的实验，见G.E.R.Lloyd，“Experiment in Early Greek Philosophy and Medicine”。

(524) 关于托勒密的天文学方法，见Olaf Pedersen, *A Survey of the Almagest*; and Grant, *Source Book in Medieval Science*索引中的“托勒密”词条。关于托勒密的折射实验，见A.Mark Smith, *Ptolemy's Theory of Visual Perception*, pp.229—239。

(525) 关于伊本·海塞姆的光学实验，见A.I.Sabra, ed., *The Optics of Ibn al-Haytham*, Books I—III, vol.2索引中的“实验、实验检验”词条。另见Sabra, “Ibn al-Haytham's Revolutionary Project in Optics: The Achievement and the Obstacle”。

(526) 关于彩虹理论：卡迈勒丁见Carl B.Boyer, *The Rainbow: From Myth to Mathematics*, pp.125—130; 弗赖贝格的狄奥多里克见Carl B.Boyer, *The Rainbow: From Myth to Mathematics*, pp.277—278 and fig.11.11; 以及William A.Wallace, *The Scientific Methodology of Theodoric of Freiberg*, pp.174—224。

(527) Aydin Sayili, *The Observatory in Islam and Its Place in the General History of the Observatory*, pp.187—222, 259—289; 另见本书第八章。

(528) Morris R.Cohen and I.E.Drabkin, eds., *A Source Book in Greek Science*, pp.217—220; also above, chap.12.

(529) Julio Samsó, “Levi ben Gerson”; Emmanuel Poulle, “John of Murs.”

(530) 关于培根对科学实验的贡献，见David Lindberg, *Roger Bacon and the Origins of “Perspectiva” in the Middle Ages*, pp.lii—lxvi; on Bacon's predecessors, see *ibid.*, pp.xxxvii—xli; Jeremiah Hackett, “Roger Bacon on ‘Scientia Experimentalis,’ ” in Hackett, *Roger Bacon on the Sciences*, pp.277—315。

(531) “The Letter of Peter Peregrinus on the Magnet,” in Grant, *A Source Book in Medieval Science*, pp.368—376。

(532) William Newman, *Atoms and Alchemy: Chymistry and the Experimental Origins of the Scientific Revolution*。

(533) 流行的观点见Marie Boas Hall, *The Scientific Renaissance, 1450—1630*, pp.248—260。

(534) 见本书第二、三章。

(535) 见本书第四章。关于中世纪和文艺复兴时期对卢克莱修的了解，见David Ganz, “The Leiden Manuscripts and Their Carolingian Readers,” pp.92, 95; David J.Furley, “Lucretius”。

(536) 对17世纪机械论哲学的简洁讨论见Margaret J.Osler, “Mechanical Philosophy”; John Henry, “Atomism”; 及其更新的参考书目。另见Richard S.Westfall, “The Scientific Revolution of the Seventeenth Century: The Construction of a New World View”。

(537) A.Rupert Hall, “On the Historical Singularity of the Scientific Revolution,” pp.210—211。

(538) 这个故事已经讲述多次。读者不妨以Thomas S.Kuhn, *The Copernican Revolution*开始。

(539) David C.Lindberg, *Theories of Vision from al-Kindi to Kepler*, pp.193 ff.

(540) Galileo, *Two New Sciences*, pp.165—170.另见本书第十二章。

(541) 见本书第十二章; 另见Marshall Clagett, “Oresme, Nicole”。

(542) 见Lawrence I.Conrad et al., *The Western Medical Tradition, 800 B.C.to A.D.1800*, index under “Galen”。另见Nancy Siraisi, *Medieval and Renaissance*

Medicine。

(543) 读者们也许想知道机构、文化、社会和经济因素、宗教在科学革命中的作用到底如何——所有这些有趣话题都需要用单独一本书甚至几本书来讨论。我在本书中已就本书的时间范围讨论了科学与宗教的关系（我在其他地方发表过对于该主题的看法）。17世纪科学与宗教的关系极其复杂，引起了诸多争议。（新近的看法见Peter Harrison的出版物。）研究该主题的几乎所有学者都会坚持的一个极其重要的主题是，虽然17世纪科学在许多方面都受到了基督教教义的影响，但科学革命的存在并不依赖于基督教的影响，受影响的仅仅是科学革命的状况和特征的一些方面。关于这一主题的大量文献请参阅“Guide to Further Reading” in David C.Lindberg and Ronald L.Numbers, eds., *When Science and Christianity Meet*; 以及 Lindberg and Numbers, *God and Nature*; and Gary B.Ferngren, *Science and Religion: A Historical Introduction*。

(544) 戴维·林德伯格：《西方科学的起源》，王珺，刘晓峰，周文峰，王细荣译，中国对外翻译出版公司，2001年。



A HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY Bertrand Russell

上卷

[英] 罗素 著
何兆武 李约瑟 译

 商务印书馆
The Commercial Press

目录

美国版序言

英国版序言

绪论

卷一 古代哲学

第一篇 前苏格拉底哲学家

第一章 希腊文明的兴起

第二章 米利都学派

第三章 毕达哥拉斯

第四章 赫拉克利特

第五章 巴门尼德

第六章 恩培多克勒

第七章 雅典与文化的关系

第八章 阿那克萨哥拉

第九章 原子论者

第十章 普罗泰戈拉

第二篇 苏格拉底、柏拉图、亚里士多德

第十一章 苏格拉底

第十二章 斯巴达的影响

第十三章 柏拉图见解的来源

第十四章 柏拉图的乌托邦

第十五章 理念论

第十六章 柏拉图的不朽论

第十七章 柏拉图的宇宙生成论

第十八章 柏拉图哲学中的知识与知觉

第十九章 亚里士多德的形而上学

第二十章 亚里士多德的伦理学

第二十一章 亚里士多德的政治学

第二十二章 亚里士多德的逻辑

第二十三章 亚里士多德的物理学

第二十四章 希腊早期的数学与天文学

第三篇 亚里士多德以后的古代哲学

第二十五章 希腊化世界

第二十六章 犬儒学派与怀疑派

第二十七章 伊壁鸠鲁派

第二十八章 斯多葛主义

第二十九章 罗马帝国与文化的关系

第三十章 普罗提诺

卷二 天主教哲学

导言

第一篇 教父

第一章 犹太人的宗教发展

[第二章 基督教最初的四个世纪](#)

[第三章 教会的三位博士](#)

[第四章 圣奥古斯丁的哲学与神学](#)

[1 纯粹哲学](#)

[2 上帝之城](#)

[3 裴拉鸠斯争论](#)

[第五章 公元五世纪和六世纪](#)

[第六章 圣边奈狄克特与大格雷高里](#)

[第二篇 经院哲学家](#)

[第七章 黑暗时期中的罗马教皇制](#)

[第八章 约翰·司各脱](#)

[第九章 公元十一世纪的教会改革](#)

[第十章 回教文化及其哲学](#)

[第十一章 公元十二世纪](#)

[帝国与教廷间的冲突](#)

[伦巴底诸城的兴起](#)

[十字军](#)

[经院哲学的成长](#)

[第十二章 公元十三世纪](#)

[第十三章 圣托马斯·阿奎那](#)

[第十四章 弗兰西斯教团的经院哲学家](#)

[第十五章 教皇制的衰落](#)

[返回总目录](#)

权威全译本

A HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY

西方哲学史

及其与从古代到现代的
政治、社会情况的联系

上卷

〔英〕罗 素 著

何兆武 李约瑟 译



商务印书馆
The Commercial Press

2020年·北京

美国版序言

目前已经有不少部哲学史了，我的目的并不是要仅仅在它们之中再加上一部。我的目的是要揭示，哲学乃是社会生活与政治生活的一个组成部分：它并不是卓越的个人所做出的孤立的思考，而是曾经有各种体系盛行过的各种社会性格的产物与成因。这一目的就要求我们对于一般历史的叙述，比通常哲学史家所做的为多。我还发觉这一点对于一般读者未必是很熟悉的那几段时期，尤其必要。经院哲学的大时代乃是十一世纪改革的产物，而这些改革又是对于前一个时期的颓废腐化的反作用。如果对于罗马灭亡与中古教权兴起之间的那几个世纪没有一些知识的话，就会难于理解十二、三世纪知识界的气氛。在处理这段时期时，正如处理其他时期一样，我的目的仅仅在于提供——就造成哲学家们的时代而言，以及哲学家们对于其形成也与有力焉的那些时代而言，——我认为是若想对哲学家有同情的理解时，有必要加以叙述的一般历史。

这种观点的后果之一就是：它给予一个哲学家的地位，往往并不就是他的哲学的优异性所应得的地位。例如，就我来说，我认为斯宾诺莎是比洛克更伟大的哲学家，但是他的影响却小得多；因此我处理他就要比处理洛克简略得多。有些人——例如卢梭和拜伦——虽然在学术的意义上完全不是什么哲学家，但是他们却是如此深远地影响了哲学思潮的气质，以至于如果忽略了他们，便不可能理解哲学的发展。就这一方面而论，甚至于纯粹的行动家们有时也具有很大的重要性；很少哲学家对于哲学的影响之大是能比得上亚力山大大帝、查理曼或者拿破仑的。莱库格斯如果确有其人的话，就更是一个显著的例子了。

企图包罗的时期既然是如此之广，就必须要有大刀阔斧的选择原则。我读过一些标准的哲学史之后，得到了这样一个结论：过分简短的叙述是不会给读者以什么有价值的东西的；因此我就把那些我以为似乎不值得详尽处理的人物（除了极少数的例外）完全略过不提。在我所讨论的人物中，我只提到看来是与他们的生平以及他们的社会背景有关的东西；有时候，我甚至于把某些本身无关重要的细节也记录下来，只要我认为它们足以说明一个人或者他的时代。

最后，对研究我的庞大题材中的任何一部分的专家们，我还该说几句辩解的话。关于任何一个哲学家，我的知识显然不可能和一个研究范围不太广泛的人所能知道的相比。我毫不怀疑，很多人对于我所述及的任何一个哲学家，——除了莱布尼茨之外——都比我知道得多。然而，如果这就成为应该谨守缄默的充分理由，那么结果就会没有人可以论述某一狭隘的历史片断范围以外的东西了。斯巴达对于卢梭的影响、柏拉图对于十三世纪以前基督教哲学的影响、奈斯脱流斯教派^{注1}对于阿拉伯人以及从而对于阿奎那的影响、自从伦巴底诸城的兴起直到今天为止圣安布罗斯对于自由主义的政治哲学的影响，这都是一些只有在一部综

合性的历史著作里才能处理的题材。根据这些理由，我要求发现我对于自己题目中某些部分的知识显得不足的读者们鉴谅，如果不需要记住“时间如飞车”的话，我在这些方面的知识本来是会比较充分的。

本书得以问世要归功于巴恩斯（Albert C. Barnes）博士，原稿是为宾夕法尼亚大学的巴恩斯基金讲座而写的，其中有一部分曾讲授过。

正如在最近十三年以来我的大部分工作一样，我的妻子巴特雷西亚·罗素在研究方面以及在许多其他方面都曾大大地帮助过我。

伯特兰·罗素

英国版序言

如果要使本书免于受到多于其所应得的严厉的批评（毫无疑问，严厉的批评是它所应得的）的话，作一些辩解和说明就是必要的。

向研究不同学派和个别哲学家们的专家们，应当说几句辩解的话。对于我所论述的每一个哲学家，莱布尼茨可能例外，都有人比我知道得更多。然而，如果要写一部涉及广泛范围的著作，这种情况就是难以避免的：既然我们并不是不死的神仙，则凡写这样书的人，其对于书中任何一部分所花费的时间，势必比一个集中精力于一个作者或一个短时代的人所能花费的时间要少。有些对学术要求严格而毫不宽贷的人们会断言：涉及广泛范围的书根本就不应当写，或者，如果写的话，也应当由许多作者的专题论文所组成。但是许多作者的合作是有其缺点的。如果在历史的运动中有任何统一性，如果在前后所发生的事件之间有任何密切联系；那么，为了把它表述出来，对前后不同时代所发生的事情就应在一个人的思想中加以综合。一个研究卢梭的学者在正确叙述其和柏拉图与普鲁塔克书中的斯巴达的关系方面可能有困难，一个研究斯巴达的历史学家未必就能先知般地意识到霍布斯、费希特和列宁。本书的目的正是要显示这样的关系，而这一目的只有通过进行广泛范围的考察才能完成。

哲学史已经很多了，但据我所知，还没有一部其目的与我为自己所定的完全相同。哲学家们既是果，也是因。他们是他们时代的社会环境和政治制度的结果，他们（如果幸运的话）也可能是塑造后来时代的政治制度信仰的原因。在大多数哲学史中，每一个哲学家都是仿佛出现于真空中一样；除了顶多和早先的哲学家思想有些联系外，他们的见解总是被描述得好像和其他方面没有关系似的。与此相反，在真相所能容许的范围内，我总是试图把每一个哲学家显示为他的环境的产物，显示为一个以笼统而广泛的形式，具体地并集中地表现了以他作为其中一个成员的社会所共有的思想与感情的人。

这就需要插入一些纯粹社会史性质的篇章。如果没有关于希腊化时代的一些知识，就没有人能够理解斯多葛派和伊壁鸠鲁派，如果不具备一些从第五世纪到第十五世纪基督教发展的知识，就不可能理解经院哲学。因此，我简单扼要地叙述了在我看来对哲学思想最有影响的主要历史梗概；对于某些读者可能不很熟习的历史，我还作了极为详尽的叙述——例如，在初期中世史方面。但在这些历史性的篇章里，我已严格地摒除了任何看来对当时和后代哲学没有，或很少有关系的情节。

在像本书这样一部著作里，材料的选择是一个很难的问题。如果没有细节，则作品就会空洞而乏味；如果有细节，又有过分冗长令人难以忍受的危险。我寻求了一个折中办法，这就是只叙述那些在我看来具有

相当重要性的哲学家；关于他们所提到的则是这样一些细节，即使其本身不具有基本重要性，却有着阐明或使描绘显得生动的性质，因而是有价值的。

哲学，从远古以来，就不仅是某些学派的问题，或少数学者之间的论争问题。它乃是社会生活的一个重要部分，我就是试图这样来考虑它的。如果本书有任何贡献的话，它就是从这样一种观点得来的。

本书的问世，应归功于巴恩斯博士；它原是为宾夕法尼亚大学巴恩斯基金讲座撰写的，并曾部分地在该处讲授过。

正如在最近13年以来我的大多数著作一样，在研究工作和其他许多方面，我曾受到我的妻子巴特雷西亚·罗素的大力协助。

绪论10

绪论我们所说的“哲学的”人生观与世界观乃是两种因素的产物：一种是传统的宗教与伦理观念，另一种是可以称之为“科学的”那种研究，这是就科学这个词的最广泛的意义而言的。至于这两种因素在哲学家的体系中所占的比例如何，则各个哲学家大不相同；但是唯有这两者在某种程度上同时存在，才能构成哲学的特征。

哲学这个词曾经被人以各种方式使用过，有的比较广泛，有的则比较狭隘。我是在一种很广泛的意义上使用这个词的，现在就把这一点解释一下。

哲学，就我对这个词的理解来说，乃是某种介乎神学与科学之间的东西。它和神学一样，包含着人类对于那些迄今仍为确切的知识所不能肯定的事物的思考；但是它又像科学一样是诉之于人类的理性而不是诉之于权威的，不管是传统的权威还是启示的权威。一切确切的知识——我是这样主张的——都属于科学；一切涉及超乎确切知识之外的教条都属于神学。但是介乎神学与科学之间还有一片受到双方攻击的无人之域；这片无人之域就是哲学。思辨的心灵所最感兴趣的一切问题，几乎都是科学所不能回答的问题；而神学家们的信心百倍的答案，也已不再像它们在过去的世纪里那么令人信服了。世界是分为心和物吗？如果是这样，那么心是什么？物又是什么？心是从属于物的吗？还是它具有独立的能力呢？宇宙有没有任何的统一性或者目的呢？它是不是朝着某一个目标演进的呢？究竟有没有自然律呢？还是我们信仰自然律仅仅是出于我们爱好秩序的天性呢？人是不是天文学家所看到的那种样子，是由不纯粹的碳和水化合成的一块微小的东西，无能地在一个渺小而又不重要的行星上爬行着呢？还是他是哈姆雷特所看到的那种样子呢？也许他同时是两者吗？有没有一种生活方式是高贵的，而另一种是卑贱的呢？还是一切的生活方式全属虚幻无谓呢？假如有一种生活方式是高贵的，它所包含的内容又是什么？我们又如何能够实现它呢？善，为了能够值得受人尊重，就必须是永恒的吗？或者说，哪怕宇宙是坚定不移地趋向于死亡，它也还是值得加以追求的吗？究竟有没有智慧这样一种东西，还是看来仿佛是智慧的东西，仅仅是极精炼的愚蠢呢？对于这些问题，在实验室里是找不到答案的。各派神学都曾宣称能够做出极其确切的答案，但正是他们的这种确切性才使近代人满腹狐疑地去观察他们。对于这些问题的研究——如果不是对于它们的解答的话，——就是哲学的业务了。¹¹

你也许会问，那么为什么要在这些不能解决的问题上面浪费时间呢？对于这个问题，我们可以以一个历史学家的身份来回答，也可以以一个面临着宇宙孤寂的恐怖感的个人的身份来回答。

历史学家所作的回答，在我力所能及的范围内，将在本书内提出

来。自从人类能够自由思考以来，他们的行动在许多重要方面都有赖于他们对于世界与人生的各种理论，关于什么是善什么是恶的理论。这一点在今天正像在已往任何时候是同样地真确。要了解一个时代或一个民族，我们必须了解它的哲学；要了解它的哲学，我们必须在某种程度上自己就是哲学家。这里就有一种互为因果的关系，人们生活的环境在决定他们的哲学上起着很大的作用，然而反过来他们的哲学又在决定他们的环境上起着很大的作用。这种贯穿着许多世纪的交互作用就是本书的主题。

然而，也还有一种比较个人的答案。科学告诉我们的是我们能够知道的事物，但我们所能知道的是很少的；而我们如果竟忘记了我们所不能知道的是何等之多，那么我们就对许多极重要的事物变得麻木不仁了。另一方面，神学带来了一种武断的信念，说我们对于事实上我们是无知的事物具有知识，这样一来就对于宇宙产生了一种狂妄的傲慢。在鲜明的希望与恐惧之前而不能确定，是会使人痛苦的；可是如果在没有令人慰藉的神话故事的支持下，我们仍希望活下去的话，那么我们就必须忍受这种不确定。无论是想把哲学所提出的这些问题忘却，还是自称我们已经找到了这些问题的确凿无疑的答案，都是无益的事。教导人们在不能确定时怎样生活下去而又不致为犹疑所困扰，也许这就是哲学在我们的时代仍然能为学哲学的人所做出的主要事情了。

与神学相区别的哲学，开始于纪元前六世纪的希腊。在它经过了古代的历程之后，随着基督教的兴起与罗马的灭亡，它就又浸没于神学之中。哲学的第二个伟大的时期自十一世纪起至十四世纪为止，除了像皇帝弗里德里希二世（1195—1250）那样极少数的伟大的叛逆者而外，是完全受天主教会支配着的。这一时期以种种混乱而告结束，宗教改革就是这些混乱的最后结果。第三个时期，自十七世纪至今天，比起前两个时期的任何一个来，更受着科学的支配；传统的宗教信仰仍占重要地位，但却感到有给自己作辩护的必要了；而每当科学似乎是使改造成为必要的时候，宗教信仰总是会被改造的。这一时期很少有哲学家在天主教立场上是正统派，而且在他们的思想里世俗的国家也要比教会重要得多。12

社会团结与个人自由，也像科学与宗教一样，在一切的时期里始终是处于一种冲突状态或不安的妥协状态。在希腊，社会团结是靠着对城邦的忠诚而得到保证的；即使是亚里士多德（虽则在他那时候亚历山大正在使得城邦成为过时的陈迹），也看不出任何其他体制能有更多的优点。个人自由因个人对城邦的责任而被缩减的程度，是大有不同的。在斯巴达，个人所享有的自由要和在现在的德国或俄国一样地少；在雅典，则除了有时候有迫害而外，公民在最好的时代里曾享有过不受国家所限制的极大的自由。希腊思想直到亚里士多德的时代为止，一直为希腊人对城邦的宗教热诚与爱国热诚所支配；它的伦理体系是适应于公民们的生活的，并且有着很大的政治成分在内。当希腊人最初臣服于马其顿人，而后又臣服于罗马人的时候，与他们独立的岁月相适应的那些概念就不能再适用了。这就一方面，由于与传统断绝而丧失了蓬勃的生

气，而另一方面又产生了一种更为个人化的、更缺少社会性的伦理。斯多葛派认为有德的生活乃是一种灵魂对上帝的关系，而不是公民对国家的关系。这样他们便为基督教准备了道路，因为基督教和斯多葛主义一样，起初也是非政治性的，在它最初的三个世纪里，它的信徒们都是对政府毫无影响的。从亚历山大到君士坦丁的六个半世纪里，社会团结既不是靠哲学，也不是靠古代的忠诚，而是靠强力，最初是靠军队的强力，尔后则是靠行政机构的强力，才获得保障的。罗马军队、罗马道路、罗马法与罗马官吏首先创立了，随后又维系了一个强大的中央集权的国家。没有什么是可以归功于罗马哲学的，因为根本就没有什么罗马哲学。13

在这个漫长的时期里，从自由的时代所继承下来的希腊观念经历了一番逐渐转化的过程。某些古老的观念，尤其是那些我们认为最富于宗教色彩的观念，获得了相对的重要性；而另外那些更富理性主义色彩的观念则因为它们不再符合时代的精神，就被人们抛弃了。后来的异教徒们就是以这种方式整理了希腊的传统，使它终于能够被吸收到基督教的教义里来。

基督教把一个早已为斯多葛派学说所包含了的、然而对古代的一般精神却是陌生的重要见解给普及化了。我指的就是认为一个人对上帝的责任要比他对国家的责任更为必要的那种见解。像苏格拉底和使徒们所说的“我们应该服从神更甚于服从人”的这种见解，在君士坦丁皈依基督教以后一直维持了下来，因为早期基督徒的皇帝们都是阿利乌斯教派倾向于阿利乌斯主义。当皇帝变成了正统的教徒以后，这种见解就中断了。在拜占庭帝国它却仍然潜存着，正如后来它在俄罗斯帝国一样，俄罗斯帝国的基督教本是从君士坦丁堡传来的^{注2}。但是在西方，天主教的皇帝们几乎是立即（除了高卢的某几部分而外）就被异教徒的蛮人征服者所取而代之，于是宗教忠贞应优越于政治忠贞的思想就保存了下来，而且在某种程度上迄今依然保存着。

野蛮人的入侵中断了西欧文明达六个世纪之久。但它在爱尔兰却不绝如缕，直到九世纪时丹麦人才摧毁了它；在它灭亡之前它还在那里产生过一位出色的人物，即司各脱·厄里根纳。在东罗马帝国，希腊文明以一种枯朽的形式继续保存下去，好像在一所博物馆里面一样，一直到1453年君士坦丁堡的陷落为止。然而除了一种艺术上的传统以及查士丁尼的罗马法典而外，世界上并没有什么重要的东西是出自君士坦丁堡的。

在黑暗时代，自五世纪末叶至十一世纪中叶，西罗马世界经历了一些非常有趣的变化。基督教所带来的对上帝的责任与对国家的责任两者之间的冲突，采取了教会与国王之间的冲突的形式。教皇的教权伸展到意大利、法国与西班牙、大不列颠与爱尔兰、德国、斯堪的那维亚与波兰。起初，除了在意大利和法国南部以外，教皇对于主教们和修道院长们的控制力量本是很薄弱的；但自从格雷高里第七的时代（十一世纪末）以来，教皇对他们就有了实际而有效的控制力量。从那时候起，教

士在整个西欧就形成一个受罗马指挥的单一组织，巧妙地而又无情地追逐着权势；一直到公元1300年以后，他们在与世俗统治者的斗争之中通常总是胜利的。教会与国家之间的冲突不仅是一场教士与俗人的冲突。同时也是一场地中海世界与北方蛮族之间的冲突的重演。教会的统一就是罗马帝国统一的反响；它的祷文是拉丁文，它的首脑人物主要是意大利人、西班牙人和南部法国人。他们的教育（当教育恢复起来之后）也是古典的；他们的法律观念和政府观念在马尔库斯·奥勒留皇帝看来要比近代的君主们看来恐怕更容易理解。教会同时既代表着对过去的继续，又代表着当时最文明的东西。14

反之，世俗权力则掌握在条顿血统的王侯们的手中，他们企图尽力保持他们从日耳曼森林里所带出来的种种制度。绝对的权力与这些制度是格格不入的；对于这些生气勃勃的征服者们说来显得是既沉闷而又毫无生气的那些法律制度，情形也是如此。国王必须和封建贵族分享自己的权力，但是大家都希望不时地可以采取战争、谋杀、掠夺或者奸淫的形式以发泄激情。君主们也可以忏悔，因为他们衷心里是虔敬的，而且忏悔本身毕竟也是激情的一种形式。可是教会却永远也不能使他们有近代雇主所要求于，而且通常可以获得于他的雇工们的那种循规蹈矩的良好品行。当精神激动的时候，如果他们不能喝酒、杀人、恋爱，那么征服全世界又有什么用呢？而且他们有勇敢的骑士队伍，为什么要听命于发誓独身而又没有兵权的书呆子呢？尽管教会不同意，他们仍然保存着决斗和比武的审判方法，而且他们还发展了马上比武和献殷勤的恋爱。有时候，他们甚至一阵狂暴发作还会杀死显赫的教士。15

所有的武装力量都在国王这方面，然而教会还是胜利的。教会获得胜利，部分地是因为它几乎享有教育的独占权，部分地是因为国王们彼此经常互相作战；但是除了极少数的例外，主要地却是因为统治者和人民都深深地相信教会掌握着升天堂的钥匙的权力。教会可以决定一个国王是否应该永恒地升天堂还是下地狱；教会可以解除臣民们效忠的责任，从而就可以鼓动反叛。此外，教会还代表着足以代替无政府状态的秩序，因而就获得了新兴的商人阶级的支持。尤其在意大利，这最后的一点是有决定意义的。

条顿人至少要保持教会一部分的独立性的企图，不仅表现在政治上，也表现在艺术、传奇、骑士道和战争上。但这一点却很少表现在知识界，因为教育差不多是完全限于教士阶级的。中古时代所公开表现出来的哲学并不就是一面精确的时代镜子，而仅是一党一派的思想镜子。然而，就在教士里面——尤其是弗兰西斯教团的修道士们——却有相当数目的人，为了各种原因，是和教皇有分歧的。此外，在意大利，文化传播到俗人方面来要比在阿尔卑斯以北早上好几个世纪。弗里德里希第二曾试图建立一种新宗教，这代表着反教廷文化的极端；而托马斯·阿奎那诞生于弗莱德里克第二具有无上权威的那不勒斯王国，却直到今天始终是教廷哲学的典型阐扬者。大约五十年之后，但丁成就了一套综合，并且给整个的中古观念世界做出了唯一的一套均衡的发挥。

但丁以后，由于政治上的以及理智上的种种原因，中古哲学的综合便破灭了。当中古哲学存在的时候，它具有有一种整齐而又玲珑完整的性质，这个体系所论述到的任何一点都是和它那极其有限的宇宙中的其他内容摆在一个非常精确的关系之上的。但是宗教大分裂、宗教大会运动以及文艺复兴的教廷终于导向宗教改革，宗教改革便摧毁了基督教世界的统一性以及经院学者以教皇为中心的政府理论。在文艺复兴时代，新的知识，无论是关于古代的或是关于地球表面的，都使人厌倦于理论体系；人们感到理论体系是座心灵的监狱。哥白尼天文学赋给地球的地位与人类的地位，远比他们在托勒密的理论中所享有的地位要卑微得多。在知识分子中间，对新事物的乐趣代替了对于推理、分析、体系化的乐趣；虽然在艺术方面文艺复兴仍然崇尚整齐有序，但是在思想方面它却喜欢大量而繁复的混乱无章。在这方面，蒙台涅是这一时代最典型的代表人物。16

在政治理论方面，正像除了艺术而外的任何其他事物一样，也发生了秩序的崩溃。中世纪，虽然事实上是动荡不宁的，但在思想上却被一种要求合法性的热情、被一种非常严谨的政权理论所支配着。一切权力总归是出自上帝；上帝把神圣事物的权力交给了教皇，把俗世事情的权力交给了皇帝。但在十五世纪，教皇和皇帝同样地都丧失了自己的重要性。教皇变成了仅仅是意大利诸侯的一员，他在意大利的强权政治里面从事于种种令人难以置信的复杂而又无耻的勾当。在法国、西班牙和英国，新的君主专制的民族国家在他们自己的领土上享有的权力，是无论教皇或者皇帝都无力加以干涉的。民族国家，主要是由于有了火药的缘故，对人们的思想和感情获得了一种前所未有的影响，并且渐次地摧毁了罗马所遗留下来的对于文明统一性的信念。

这种政治上的混乱情形在马基雅弗利的《君王论》一书中得到了表现。政治已没有任何指导的原则，而变成为赤裸裸的争夺权力了；至于怎样才能把这种赌博玩得很成功，《君王论》一书也提出了很精明的意见。在希腊的伟大时代里出现过的事，再一次出现于文艺复兴的意大利：传统的道德束缚消失了，因为它们被人认为是与迷信结合在一起的；从羁绊中获得的解放，使得个人精力旺盛而富于创造力，从而便产生了极其罕见的天才的奔放；但是由于道德败坏而不可避免地造成的无政府状态与阴谋诡计，却使得意大利人在集体方面成为无能的了，于是他们也像希腊人一样，倒在了别的远不如他们文明、但不像他们那样缺乏社会团结力的民族的统治之下了。

然而结局并不像在希腊那么惨重，因为许多新的强而有力的民族表现出来他们自己也像意大利人已往那样地能够有伟大的成就，只有西班牙是例外。

从十六世纪以后，欧洲思想史便以宗教改革占主导地位。宗教改革是一场复杂的多方面的运动，它的成功也要归功于多种多样的原因。大体上，它是北方民族对于罗马东山再起的统治的一种反抗。宗教曾经是征服了欧洲北部的力量，但是宗教在意大利已经衰颓了：教廷作为一种

体制还存在着，并且从德国和英国吸取大量的贡赋，但是这些仍然虔诚的民族却对于波尔嘉家族和梅狄奇家族不能怀有什么敬意，这些家族借口要从炼狱里拯救人类的灵魂，而收敛钱财大肆挥霍在奢侈和不道德上。民族的动机、经济的动机和道德的动机都结合在一起，就格外加强了对罗马的反叛。此外，君王们不久就看出来，如果他们自己领土上的教会完全变成为本民族的，他们便可以控制教会；这样，他们在本土上就要比以往和教皇分享统治权的时候更加强而有力。由于这一切的原因，所以路德的神学改革在北欧的大部分地区，既受统治者欢迎，也受人民欢迎。17

天主教教会有三个来源：它的圣教历史 ^{注3} 是犹太的，它的神学是希腊的，它的政府和教会法，至少间接地是罗马的。宗教改革摒除了罗马的成分，冲淡了希腊的成分，但是大大地加强了犹太的成分。它就这样和民族主义的力量展开了合作。这些民族主义的力量正在摧毁着最初由罗马帝国而后再被罗马教会所造成的那种社会团结的成果。在天主教的学说里，神圣的启示并不因为有圣书而结束，而是一代一代地通过教会的媒介继续传下来的；因此，个人的意见之服从于教会，就成为每个人的责任。反之，新教徒则否认教会是传达启示的媒介；真理只能求之于圣经，每一个人都可以自己解释圣经。如果人们的解释有了分歧，那么也并没有任何一个由神明所指定的权威可以解决这种分歧。实际上国家已经要求着曾经是属于教会的权利了，但这乃是一种篡夺。在新教的理论里，灵魂与上帝之间是不该有任何尘世的居间人的。

这一变化所起的作用是极其重大的。真理不再需要请权威来肯定了，真理只需要内心的思想来肯定。于是很快地就发展起来了一种趋势，在政治方面趋向于无政府主义，而在宗教方面则趋向于神秘主义。这和天主教的正统体系始终是难于适应的。这时出现的并不只是一种新教而是许多的教派；不是一种与经院派相对立的哲学而是有多少位哲学家就有多少种哲学；不是像在十三世纪那样，有一个皇帝与教皇相对立，而是有许许多多的异端的国王。结果无论在思想上还是在文学上，就都有着一种不断加深的主观主义；起初这是作为一种从精神奴役下要求全盘解放的活动，但它却朝着一种不利于社会健康的个人孤立倾向而稳步前进了。18

近代哲学始于笛卡尔，他基本上所肯定为可靠的就是他自己和他的思想的存在，外在世界是由此而推出来的。这只是那个通过贝克莱、康德直到费希特的总的发展过程的第一个阶段。到了费希特遂认为万物都只是自我的流溢。这是不健康的；从此之后，哲学一直在企图从这种极端逃到日常生活的常识世界里去。

政治上的无政府主义和哲学上的主观主义携手并进。早在路德在世的时候，就有些不受欢迎又不被承认的弟子们已经发展了再洗礼的学说了，这种学说有一个时期统治了闵斯特城。再洗礼派摒弃一切的法律，因为他们认为好人是无时无刻不被圣灵所引导的，而圣灵又是不可能受任何公式的束缚的。从这个前提出发，他们就达到了共产主义与两性杂

交的结论；因此，他们在经过一段英勇抵抗之后终于被人消灭了。但是他们的学说却采取了更柔和的形式而流传到荷兰、英国和美国；这就是历史上贵格会的起源。在十九世纪又产生了另一种形式更激烈的、已经和宗教不再有联系的无政府主义。在俄国、在西班牙，以及较小的程度上也在意大利，它都有过相当的成功；并且直到今天，它在美国移民当局的眼里还是个可怕的怪物。这种近代的形式虽然是反宗教的，但是仍然具有很多的早期新教的精神；它的不同点主要就在于把路德针对着教皇的那种仇恨转过来针对着世俗的政府。

主观主义一旦脱缰之后，就只能一泻到底而不能再被束缚于任何的界限之内。新教徒在道德上之强调个人的良心，本质上乃是无政府主义的。但习惯与风俗却是如此之有力，以至于除了像闵斯特那样暂时的爆发而外，个人主义的信徒们在伦理方面仍然是按照传统所认为的道德方式来行动，但这是一种不稳定的平衡。十八世纪的“感性”崇拜开始破坏了这种平衡：一种行为之受到赞美并不是因为它有好结果或者因为它与一种道德教条相符合，而是因为它有那种把它激发起来的情操。从这种态度就发展了像卡莱尔和尼采所表现的那种英雄崇拜，以及拜伦式的对于任何激情的崇拜。19

浪漫主义运动在艺术上、在文学上以及在政治上，都是和这种对人采取主观主义的判断方式相联系着的，亦即不把人作为集体的一个成员而是作为一种美感上的愉悦的观照对象。猛虎比绵羊更美丽，但是我们宁愿把它关在笼子里。典型的浪漫派却要把笼子打开来，欣赏猛虎消灭绵羊时那幕壮丽的纵身一跃。他鼓励着人们想象他们自己是猛虎，可是如果他成功的话，结果并不会是完全愉快的。

针对着近代主观主义的比较不健康的形式，曾经出现过各种不同的反应。首先是一种折中妥协的哲学，即自由主义的学说，它企图给政府和个人指定其各自的领域。这种学说的近代形式是从洛克开始的，洛克对于“热情主义”——即再洗礼派的个人主义——和对于绝对的权威以及对传统的盲目服从，是同样地反对的。另一种更彻底的反抗则导致了国家崇拜的理论，这种理论把天主教所给予教会，甚至于有时候是给予上帝的那种地位给了国家。霍布斯、卢梭和黑格尔代表了这种理论的各个不同方面，而他们的学说在实践上就体现为克伦威尔、拿破仑和近代的德国。共产主义在理论上是和这些哲学距离得非常遥远的，但是在实践上也趋向于一种与国家崇拜的结果极其相似的社会形态。

自从公元前600年直到今天这一全部漫长的发展史上，哲学家们可以分成为希望加强社会约束的人与希望放松社会约束的人。与这种区别相联系着的还有其他的区别。纪律主义分子宣扬着某种或新或旧的教条体系，并且因此在或多或少的程度上就不得不仇视科学，因为他们的教条并不能从经验上加以证明。他们几乎总是教训人说，幸福并不就是善，而惟有“崇高”或者“英雄主义”才是值得愿望的。他们对于人性中的非理性的部分有着一种同情，因为他们感到理性是不利于社会团结的。另外一方面，则自由主义分子，除了极端的无政府主义者而外，都倾向

于科学、功利与理性而反对激情，并且是一切较深刻形式的宗教的敌人。这种冲突早在我们所认为的哲学兴起之前就在希腊存在着了，并且在早期的希腊思想中已经十分显著。它变成各种形式，一直持续到今天，并且无疑地将会持续到未来的时代。20

很显然，在这一争论中——就像所有经历了漫长时期而存留下来的争论一样——每一方都是部分正确的而又部分错误的。社会团结是必要的，但人类迄今还不曾有过单凭说理的论辩就能加强团结的事。每一个社会都受着两种相对立的危险的威胁：一方面是由于过分讲纪律与尊敬传统而产生的僵化，另一方面是由于个人主义与个人独立性的增长而使得合作成为不可能，因而造成解体或者是对外来征服者的屈服。一般说来，重要的文明都是从一种严格和迷信的体系出发，逐渐地松弛下来，在一定的阶段就达到了一个天才辉煌的时期；这时，旧传统中的好东西继续保存着，而在其解体之中所包含着的那些坏东西则还没有来得及发展。但是随着坏东西的发展，它就走向无政府主义，从而不可避免地走向一种新的暴政，同时产生出来一种受到新的教条体系所保证的新的综合。自由主义的学说就是想要避免这种无休止的反复的一种企图。自由主义的本质就是企图不根据非理性的教条而获得一种社会秩序，并且除了为保存社会所必需的束缚而外，不再以更多的束缚来保证社会的安定。这种企图是否可以成功，只有未来才能够断定了。

卷一 古代哲学21

第一篇 前苏格拉底哲学家

第一章 希腊文明的兴起

在全部的历史里，最使人感到惊异或难于解说的莫过于希腊文明的突然兴起了。构成文明的大部分东西已经在埃及和美索不达米亚存在了好几千年，又从那里传播到了四邻的国家。但是其中却始终缺少着某些因素，直等到希腊人才把它们提供出来。希腊人在文学艺术上的成就是大家熟知的，但是他们在纯粹知识的领域上所做出的贡献还要更加不平凡。他们首创了数学、^{注4}科学和哲学；他们最先写出了有别于纯粹编年表的历史书；他们自由地思考着世界的性质和生活的目的，而不为任何因袭的正统观念的枷锁所束缚。所发生的一切都是如此之令人惊异，以至于直到最近的时代，人们还满足于惊叹并神秘地谈论着希腊的天才。然而现在已经有可能用科学的观念来了解希腊的发展了，而且的确也值得我们这样去做。

哲学是从泰勒斯开始的，他预言过一次日食，所以我们就很幸运地能够根据这件事来断定他的年代；据天文学家说，这次日食出现于公元前585年。哲学和科学原是不分的，因此它们是一起诞生于公元前第六世纪的初期。在这以前，希腊及其邻国曾发生过什么事情呢？任何一种回答都必然有一部分是揣测性的，但考古学在本世纪里所给我们的知识已经比我们祖先们所掌握的要多得多了。²²

文字的发明在埃及大约是在公元前4000年左右，在巴比伦也晚不了太多。两国的文字都是从象形的图画开始的。这些图画很快地就约定俗成，因而语词是用会意文字来表示的，就像中国目前所仍然通行的那样。在几千年的过程里，这种繁复的体系发展成了拼音的文字。

埃及和美索不达米亚早期文明的发展是由于有尼罗河、底格里斯河和幼发拉底河，它们使得农业易于进行而又产量丰富。这些文明在许多方面都有些像西班牙人在墨西哥和秘鲁所发现的文明。这里有一个具有专制权力的神圣国王；在埃及，他还领有全部的土地。这里有一种多神教，国王和这种多神教的至高无上的神有着特殊亲密的关系。有军事贵族，也有祭司贵族。如果君主懦弱或者战争不利，祭司贵族往往能够侵袭王权。土地的耕种者是农奴，隶属于国王、贵族或祭司。

埃及的神学和巴比伦的神学颇为不同。埃及人主要的关怀是死亡，他们相信死者的灵魂要进入阴间，在那里，奥西里斯要根据他们在地上

的生活方式来审判他们。他们以为灵魂终会回到身体里面来的；这就产生了木乃伊以及豪华的陵墓建筑。金字塔群就是公元前4000年末叶和3000年初叶的历代国王们所建造的。这一时期以后，埃及文明就变得越来越僵化了，并且宗教上的保守主义使得进步成为不可能。约当公元前1800年，埃及被称为喜克索斯人的闪族人所征服，他们统治埃及约有两个世纪。他们在埃及并没有留下持久的痕迹，但是他们在这里的出现一定曾经有助于埃及文明在叙利亚和巴勒斯坦的传播。

巴比伦的发展史比埃及更带有黠武好战的性质。最初的统治种族并不是闪族，而是“苏玛连”人，这种人的起源我们还不清楚。他们发明了楔形文字，征服者的闪族就是从他们这里接受了楔形文字的。曾经有一个时期，有许多独立的城邦彼此互相作战；但是最后巴比伦称霸，并且建立了一个帝国。其他城邦的神就变成了附属的神，而巴比伦的神马尔督克便获得了有如后来宙斯在希腊众神之中所占的那种地位。在埃及也出现过同样的情形，只是时间更早得多。23

埃及与巴比伦的宗教正像其他古代的宗教一样，本来都是一种生殖性能崇拜。大地是阴性的，而太阳是阳性的。公牛通常被认为是阳性生殖性能的化身，牛神是非常普遍的。在巴比伦，大地女神伊什塔尔在众女神之中是至高无上的。这位“伟大的母亲”在整个的西亚洲以各种不同的名称而受人崇拜。当希腊殖民者在小亚细亚为她建筑神殿的时候，他们就称她为阿尔蒂米斯，并且把原有的礼拜仪式接受过来。这就是“以弗所人的狄阿娜”^{注5}的起源。基督教又把她转化成为童贞女玛利亚，但是到了以弗所宗教大会上才规定把“圣母”这个头衔加给我们的教母。

只要一种宗教和一个帝国政府结合在一起，政治的动机就会大大改变宗教的原始面貌。一个男神或一个女神便会和国家联系起来，他不仅要保证丰收，而且还要保证战争胜利。富有的祭司阶级规定出一套教礼和神学，并且把帝国各个组成部分的一些神都安排在一个万神殿里。

通过与政府的联系，神也就和道德有了联系。立法者从神那里接受了他们的法典，因此犯法就是亵渎神明。现在所知的最古老的法典，就是公元前2100年左右巴比伦王罕姆拉比的法典；国王宣告这一法典是由马尔督克交付给他的。在整个的古代，道德与宗教之间的这种联系变得越来越密切。

巴比伦的宗教与埃及的宗教不同，它更关心的是现世的繁荣而不是来世的幸福。巫术、卜筮和占星术虽然并不是巴比伦所特有的，然而在这里却比在其他地方更为发达，并且主要地是通过巴比伦它们才在古代的后期获得了它们的地位。从巴比伦也流传下来了某些属于科学的东西：一日分为24小时，圆周分为360度；以及日月食周期的发现。这就使他们能够准确地预言月食，并能以某种盖然性来预言日食。巴比伦的这种知识，我们下面将会看到，泰勒斯是得到了的。24

埃及与美索不达米亚的文明是农业的文明，而周围民族的文明最初

则是畜牧的文明。商业的发展起初几乎完全是海上的，随着商业的发展就出现了一种新的因素。直到公元前1000年左右，武器还是用青铜制造的，有些国家自己本土上并不具备这种必要的金属，便不得不从事贸易或者海盗掠夺以求获得它们。海盗掠夺只是一时的权宜，而在社会与政治条件相当稳定的地方，商业就被人认为更加有利可图。在商业方面，克里特岛似乎是先驱者。大约有十一个世纪之久，可以说从公元前2500至公元前1400年，在克里特曾存在过一种艺术上极为先进的文化，被称为米诺文化。克里特艺术的遗物给人以一种欢愉的、几乎是颓废奢靡的印象，与埃及神殿那种令人可怖的阴郁是迥然不同的。

关于这一重要的文明，在阿瑟·伊万斯爵士以及其他诸人的发掘以前，人们几乎是一无所知。那是一种航海民族的文明，与埃及保持着密切的接触（除了喜克索斯人统治的时代是例外）。从埃及的图画里显然可以看出，克里特的水手们在埃及和克里特之间进行过相当可观的商业，这种商业约当公元前1500年左右达到了它的顶峰。克里特的宗教似乎与叙利亚和小亚细亚的宗教有着许多的相同之点，但是在艺术方面则与埃及的相同之点更多些，虽然克里特的艺术是非常有独创性的，并且是充满了可惊讶的生命力的。克里特文明的中心是所谓诺索斯的“米诺宫”，古典希腊的传说里一直流传着对它的追忆。克里特的宫殿是极其壮丽的，但是大约在公元前十四世纪的末期被毁掉了，或许是被希腊的侵略者所毁掉的。克里特历史的纪年，是从在克里特所发现的埃及器物以及在埃及所发现的克里特器物而推断出来的；我们的知识全都是靠着考古学上的证据。

克里特人崇拜一个女神，也许是几个女神。最为明确无疑的女神就是“动物的女主人”，她是一个女猎人，或许就是古典的阿尔蒂米斯的起源^{注6}。她或者另一女神，也是一位母亲；除了“动物的男主人”而外，

唯一的男神就是她的少子。有证据可以说明克里特人是信仰死后的生命的，正如埃及的信仰一样，认为人死之后，生前的作为就要受到赏罚。但是总的说来，从克里特的艺术上看，似乎他们是欢愉的民族，并没有受到阴沉的迷信的很大压迫。他们喜欢斗牛，斗牛时女斗士和男斗士一样地表演出惊人的绝技。斗牛是宗教仪式，阿瑟·伊万斯爵士以为斗牛者属于最高的贵族。传下来的图画都是非常生动而逼真的。25

克里特人有一种直线形的文字，但是还没有人能够辨识。他们在国内是和平的，他们的城市没有城墙；他们无疑地是受海权的保护的。

在米诺文明毁灭之前，约当公元前1600年左右，它传到了希腊大陆，在大陆上经历了逐渐蜕化的阶段直至公元前900年为止。这种大陆文明就叫迈锡尼文明；它是由于发掘帝王的陵墓以及发掘山顶上的堡垒而被人发现的，这说明了他们比克里特岛上的人更害怕战争。陵墓及堡垒始终都给古典希腊的想象力以强烈的印象。宫殿里的较古老的艺术品若不是确乎出于克里特工匠之手，也是与克里特工艺密切接近的。隔着一层朦胧的传说所见到的迈锡尼文明，正是荷马诗歌所描写的文明。

关于迈锡尼人还有许多不清楚的地方。他们的文明是他们被克里特人所征服的结果吗？他们说希腊语呢，抑或他们是一种较早的土著种族呢？对于这些问题还不可能有确切的答案，但是总的说来，他们很可能是说希腊语的征服者，并且至少贵族是来自北方的头发漂亮的侵入者，这些人带来了希腊的语言^{注7}。希腊人前后以三次连续的浪潮进入希腊，最初是伊奥尼亚人，然后是亚该亚人，最后是多利亚人。伊奥尼亚人虽然是征服者，但似乎相当完整地采纳了克里特的文明，正像后来罗马人采纳了希腊的文明一样。但是伊奥尼亚人被他们的后继者亚该亚人所侵扰，并且大部分被赶走了。从波伽兹-科易所发掘出来的喜特人的书版里，我们可以知道亚该亚人在公元前十四世纪曾有过一个庞大的有组织的帝国。迈锡尼文明已经被伊奥尼亚和亚该亚人的战争所削弱，实际上就被最后的希腊侵略者多利亚人所毁灭了。以前的侵入者大部分采纳了米诺的宗教，但是多利亚人却保存了他们祖先的原始的印度-欧罗巴宗教。然而迈锡尼时代的宗教却仍然不绝如缕，尤其是在下层阶级之中；而古典时代希腊的宗教就是这两种宗教的混合物。26

虽然上述的情况可能是事实，但是我们必须记得我们并不知道迈锡尼人究竟是不是希腊人。我们所知道的只是他们的文明毁灭了，在它告终的时候，铁就代替了青铜；并且有一个时期海上霸权转到腓尼基人的手里。

在迈锡尼时代的后期及其结束之后，有些入侵者定居下来变成了农耕者；而另有些入侵者则继续推进，首先是进入希腊群岛和小亚细亚，然后进入西西里和意大利南部，他们在这些地方建立了城市，靠海上贸易为生。希腊人最初便是在这些海上城市里作出了对于文明的崭新的贡献；雅典的霸权是后来才出现的，而当它出现的时候也同样地是和海权结合在一起的。

希腊大陆是多山地区，而且大部分是荒瘠不毛的。但是它有许多肥沃的山谷，通海便利，而彼此间方便的陆地交通则为群山所阻隔。在这些山谷里，小小的各自分立的区域社会就成长起来，它们都以农业为生，通常环绕着一个靠近海的城市。在这种情况下很自然的，任何区域社会的人口只要是增长太大而国内资源不敷时，在陆地上无法谋生的人就会去从事航海。大陆上的城邦就建立了殖民地，而且往往是在比本国更容易谋生得多的地方。因此在最早的历史时期，小亚细亚、西西里和意大利的希腊人都要比大陆上的希腊人富有得多。

希腊不同地区的社会制度也是大有不同的。在斯巴达，少数贵族就靠着压迫另一种族的农奴的劳动而过活；在较贫穷的农业区，人口主要的是那些靠着自己的家庭来耕种自己土地的农民们。但是在工商业繁荣的地区，自由的公民则由于使用奴隶而发财致富——采矿使用男奴隶，纺织则使用女奴隶。在伊奥尼亚，这些奴隶都是四邻的野蛮人，照例最初都是战争中的俘获。财富越增加，则有地位的妇女也就越孤立，后来她们在希腊的文明生活里几乎没有地位了，只有斯巴达是例外。27

一般的发展情况是最初由君主制过渡到贵族制，然后又过渡到僭主制与民主制的交替出现。国王们并不像埃及的和巴比伦的国王那样具有绝对的权力，他们须听从元老会议的劝告，他们违背了习俗便不会不受惩罚。“僭主制”并不必然地意味着坏政府，而仅仅指一个不是由世袭而掌权的人的统治。“民主制”即指全体公民的政府，但其中不包括奴隶与女人。早期的僭主正像梅狄奇家族那样，乃是由于他们是财阀政治中最富有的成员而获得权力的。他们的财富来源往往是占有金银矿，并且由于伊奥尼亚附近吕底亚王国传来了新的铸币制度而大发其财^{注8}。铸币似乎是公元前700年以前不久被人发明的。

商业或海盗掠夺——起初这两者是很难分别的——对于希腊人最重要的结果之一，就是使他们学会了书写的艺术。虽然书写在埃及和巴比伦已经存在过几千年了，而且米诺的克里特人也曾有过一种文字（这种文字还没有人能识别），然而并没有任何决定性的证据可以证明希腊人在公元前十世纪左右以前是会写字的。他们从腓尼基人那里学到书写的技术；腓尼基人正像其他叙利亚的居民一样，受着埃及和巴比伦两方面的影响，而且在伊奥尼亚、意大利和西西里的希腊城市兴起之前，他们一直握有海上商业的霸权。公元前十四世纪时，叙利亚人给伊克纳顿（埃及的异端国王）写信仍然使用巴比伦的楔形文字；但是推罗的西拉姆（公元前969—前936年）已经用腓尼基字母了，腓尼基字母或许就是从埃及文字中发展出来的。最初埃及人使用一种纯粹的图画文字；这些图画日益通行以后就逐渐地代表音节（即图形所代表的事物的名字的第一个音节），终于根据“A是一个射青蛙的射手”^{注9}的原则而代表单独的字母了。最后的这一步埃及人自己并没有完成，而是由腓尼基人完成的，而这就给了字母以一切的便利。希腊人又从腓尼基人那里借来这种字母加以改变以适合他们自己的语言，并且加入了母音而不是像以往那样仅有子音，从而就作出了重要的创造。毫无疑问，获得了这种便利的书写方法就大大促进了希腊文明的兴起。28

希腊文明第一个有名的产儿就是荷马。关于荷马的一切全都是推测，但是最好的意见似乎是认为，他是一系列的诗人而并不是一个诗人。或许伊利亚特和奥德赛两书完成的期间约占200年的光景，有人说是从公元前750—前550年，^{注10}而另有人认为“荷马”在公元前八世纪末就差不多已经写成了^{注11}。荷马诗现存的形式是被比西斯垂塔斯带给雅典的，他在公元前560至前527年（包括间断期）执政。从他那时以后，雅典的青年就背诵着荷马，而这就成为他们教育中最重要的部分。但在希腊的某些地区，特别是在斯巴达，荷马直到较晚的时期，才享有同样的声望。

荷马的诗歌好像后期中世纪的宫廷传奇一样，代表着一种已经开化了的贵族阶级的观点，它把当时在人民群众中依然流行的各种迷信看成是下等人的东西而忽略过去。但是到了更后来的时期，许多这些迷信又都重见天日了。近代作家根据人类学而得到的结论是：荷马绝不是原著者，而是一个删定者，他是一个十八世纪式的古代神话的诠释家，怀抱一种上层阶级文质彬彬的启蒙理想。在荷马诗歌中，代表宗教的奥林

匹克的神祇，无论是在当时或是在后世，都不是希腊人唯一崇拜的对象。在人民群众的宗教中，还有着更黑暗更野蛮的成分，它们虽然在希腊智慧的盛期被压抑下去了，但是一等到衰弱或恐怖的时刻就会迸发出来。所以每逢衰世便证明了，被荷马所摈弃的那些宗教迷信在整个古典时代里依然继续保存着，只不过是半隐半显罢了。这一事实说明了许多事情，否则的话，这些事情便似乎是矛盾而且令人感到惊异的了。29

任何地方的原始宗教都是部族的，而非个人的。人们举行一定的仪式，通过交感的魔力以增进部族的利益，尤其是促进植物、动物与人口的繁殖。冬至的时候，一定要祈求太阳不要再减少威力；春天与收获季节也都要举行适当的祭礼。这些祭礼往往能鼓动伟大的集体的热情，个人在其中消失了自己的孤立感而觉得自己与全部族合为一体。在全世界，当宗教演进到一定阶段时，做牺牲的动物和人都要按照祭礼被宰杀吃掉的。在不同的地区，这一阶段出现的时期也颇为不同。以人作牺牲的习俗通常都比把作为牺牲的人吃掉的习俗要持续得更长久些；就在希腊历史期开始时也还不曾消灭。不带有这种残酷的景象的祈求丰收的仪式，在全希腊也很普遍；特别是伊留希斯神秘教的象征主义，根本上是农业的。

必须承认，荷马诗歌中的宗教并不很具有宗教气味。神祇们完全是人性的，与人不同的只在于他们不死，并具有超人的威力。在道德上，他们没有什么值得称述的，而且也很难看出他们怎么能够激起人们很多的敬畏。在被人认为是晚出的几节诗里，是用一种伏尔泰式的不敬在处理神祇们的。在荷马诗歌中所能发现与真正宗教感情有关的，并不是奥林匹克的神祇们，而是连宙斯也要服从的“运命”、“必然”与“定数”这些冥冥的存在。运命对于整个希腊的思想起了极大的影响，而且这也许就是科学之所以能得出对于自然律的信仰的渊源之一。

荷马的神祇们乃是征服者的贵族阶级的神祇，而不是那些实际在耕种土地的人们的有用的丰产之神。正如吉尔伯特·穆莱所说的 [注12](#)：30

“大多数民族的神都自命曾经创造过世界，奥林匹克的神并不自命如此。他们所做的，主要是征服世界。……当他们已经征服了王国之后，它们又干什么呢？他们关心政治吗？他们促进农业吗？他们从事商业和工业吗？一点都不。他们为什么要从事任何老实的工作呢？依靠租税并对不纳税的人大发雷霆，在他们看来倒是更为舒适的生活。他们都是些嗜好征服的首领，是些海盗之王。他们既打仗，又宴饮，又游玩，又作乐；他们开怀痛饮，并大声嘲笑那伺候着他们的瘸铁匠。他们只怕自己的王，从来不知惧怕别的。除了在恋爱和战争中而外，他们从来不说谎。”

荷马笔下的人间英雄们，在行为上也一样地不很好。为首的家庭是庇勒普斯家族，但是它并没有能够成功地建立起一个幸福的家庭生活的榜样。

“这个王朝的建立者，亚洲人坦达鲁斯，是以直接对于神祇的进攻而开始其事业的；有人说，他是以企图诱骗神祇们吃人肉，吃他自己的儿子庇勒普斯的肉而开始的。庇勒普斯在奇迹般地复活了之后，也向神祇们进攻。他那场对比萨王奥诺谟斯的有名的车赛，是靠了后者的御夫米尔特勒斯的帮助而获得胜利的。然后他又把他原来允许给以报酬的同盟者干掉，把他扔到海里去。于是诅咒便以希腊人所称为‘阿特’（ate）^{注13}的形式——如果实际上那不是完全不可抗拒的、至少也是一种强烈的犯罪冲动——传给了他的儿子阿特鲁斯和泰斯提司。泰斯提司奸污了他的嫂子，并且因而便把家族的幸运，即有名的金毛羊，偷到了手中。阿特鲁斯反过来设法放逐了他的兄弟，而又在和解的借口之下召他回来，宴请他吃自己孩子的肉。这种诅咒又由阿特鲁斯遗传给他的儿子阿加米侬。阿加米侬由于杀了一只作牺牲的鹿而冒犯了阿尔蒂米斯；于是他牺牲自己的女儿伊妃格尼亚来平息这位女神的盛怒，并得以使他的舰队安全到达特洛伊。阿加米侬又被他的不贞的妻子和她的情夫，即泰斯提司所留下来的一个儿子厄极斯特斯，谋杀了。阿加米侬的儿子奥瑞斯提斯又杀死了他的母亲和厄极斯特斯，为他的父亲报了仇”。^{注14}

荷马的诗作为一部完成的定稿，乃是伊奥尼亚的产物，伊奥尼亚是希腊小亚细亚及其邻近岛屿的一部分。至迟当公元前六世纪的时候，荷马的诗歌已经固定下来成为目前的形式。也正是在这个世纪里，希腊的科学、哲学与数学开始了。在同一个时期，世界上的其他部分也在发生着具有根本重要意义的事件。孔子、佛陀和琐罗亚斯特，如果他们确有其人的话，大概也是属于这个世纪的。^{注15}在这个世纪的中叶，波斯帝国被居鲁士建立起来了；到了这个世纪的末叶，曾被波斯人允许过有限度的自主权的伊奥尼亚的希腊城市举行过一次未成功的叛变，这次叛变被大流士镇压下去，其中最优秀的人物都成了逃亡者。有几位这个时期的哲学家就是流亡者，他们在希腊世界未遭奴役各部分，从一个城流浪到另一个城，传播了直迄当时为止主要地是局限于伊奥尼亚的文明。他们在周游的时候受到殷勤的款待。色诺芬尼也是一个流亡者，鼎盛期约当公元前六世纪后期，他说过：“在冬天的火旁，我们吃过一顿很好的饭，喝过美酒，嚼着豆子，躺在柔软的床上的时候，我们就要谈下面的这些话了：‘您是哪一国的人？您有多大年纪，老先生？’米底人出现的时候，您是多大年纪？”希腊的其他部分，在萨拉米战役和普拉提亚战役中，继续保持了自己的独立。此后，伊奥尼亚也获得了一个时期的自由。^{注16}

31

希腊分为许多独立的小国家，每个国家都包括一个城市及其附近的农业区。在希腊世界的各个不同地区，文明的水平是大有不同的，仅有少数的城市对于希腊成就的整体有过贡献。关于斯巴达，我在后面还要详细谈到，它仅在军事意义上是重要的，而并不是在文化上。哥林多是富庶而又繁荣的，是一个巨大的商业中心，但是并没有出现过多少伟大的人物。

其次，也有纯粹农乡的地区，例如脍炙人口的阿加底亚，城市人都把它想象为牧歌式的，但它实际上却充满了古代的野蛮恐怖。

居民们崇拜牧神潘，他们有许多种丰收的祭仪，并且往往是以一根方柱代替神像来进行仪式的。山羊是丰收的象征，因为农民们太穷，不可能有牛。当粮食不够的时候，人们就殴打潘的神像（在偏僻的中国乡村里，至今还仍然有类似的事情）。有一种想象中的狼人族，或许是与以人作牺牲以及吃人肉的风气有关。那时以为谁若是吃了作牺牲的人的祭肉，就会变成一个狼人。有一个供奉宙斯·里凯欧斯（即狠宙斯）的洞；在这个洞里，人是沒有影子的，走进进去的人在一年之内便要死掉。这一切迷信在古典时代还都仍然盛行着。注17 32

潘原来的名字是“帕昂”，意思是饲养人或牧人；在公元前五世纪波斯战争之后，雅典人也采用了对潘的崇拜，于是他便获得了这个更为人所熟悉的名字，而这个名字的意义翻译出来就是“全神”注18。

然而在古代的希腊也有许多东西，我们可以感觉到就是我们所理解的宗教。那不是和奥林匹克诸神联系在一起的，而是与狄奥尼索斯或者说巴库斯相联系的，我们极其自然地把这个神想象成多少是一个不名誉的酗酒与酩酊大醉之神。由于对他崇拜便产生了一种深刻的神秘主义，它大大地影响了许多哲学家，甚至对于基督教神学的形成也起过一部分的作用；这种崇拜发展的途径是极其值得注目的，任何一个想要研究希腊思想发展的人都必须好好加以理解。

狄奥尼索斯或者说巴库斯，原来是色雷斯的神。色雷斯人远比不上希腊人文明，希腊人把色雷斯人看成是野蛮人。正像所有的原始农耕者一样，他们也有各种丰收的祭仪和一个保护丰收之神。他的名字便是巴库斯。巴库斯究竟是人形还是牛形，这一点始终不太清楚。当他们发现了制造麦酒的方法时，他们就认为酩酊是神圣的，并赞美着巴库斯。后来他们知道了葡萄而又学会了饮葡萄酒的时候，他们就把巴库斯想象得更好了。于是他保护丰收的作用，一般地就多少变成从属于他对于葡萄以及因酒而产生的那种神圣的癫狂状态所起的作用了。33

对于巴库斯的崇拜究竟是什么时候从色雷斯传到希腊来的，我们并不清楚，但它似乎是刚刚在历史时期开始之前。对巴库斯的崇拜遇到了正统派的敌视，然而这种崇拜毕竟确立起来了。它包含着许多野蛮的成分，例如，把野兽撕成一片片的，全部生吃下去。它有一种奇异的女权主义的成分。有身份的主妇们和少女们成群结队地在荒山上整夜欢舞欲狂，那种酩酊部分地是由于酒力，但大部分却是神秘性的。丈夫们觉得这种做法令人烦恼，但是却不敢去反对宗教。这种又美丽而又野蛮的宗教仪式，是写在幼利披底的剧本《酒神》之中的。

巴库斯在希腊的胜利并不令人惊异。正像所有开化得很快的社会一样，希腊人，至少是某一部分希腊人，发展了一种对于原始事物的爱慕，以及一种对于比当时道德所认可的生活方式更为本能的、更加热烈的生活方式的热望。对于那些由于强迫因而在行为上比在感情上来得更文明的男人或女人，理性是可厌的，道德是一种负担与奴役。这就在思想方面、感情方面与行为方面引向一种反动。这里与我们特别有关的是

思想方面的反动，但是关于感情与行为方面的反动要先谈几句话。

文明人之所以与野蛮人不同，主要的是在于审慎，或者用一个稍微更广义的名词，即深谋远虑。他为了将来的快乐，哪怕这种将来的快乐是相当遥远的，而愿意忍受目前的痛苦。这种习惯是随着农业的兴起而开始变得重要起来的；没有一种动物，也没有一种野蛮人会为了冬天吃粮食而在春天工作，除非是极少数纯属本能的行动方式，例如蜜蜂酿蜜，或者松鼠埋栗子。在这种情况下，并没有深谋远虑；它只有一种直接行动的冲动，这对一个人类观察者来说，显然在后来证明了是有用的。唯有当一个人去做某一件事并不是因为受冲动的驱使，而是因为他的理性告诉他说，到了某个未来时期他会因此而受益的时候，这时候才出现了真正的深谋远虑。打猎不需要深谋远虑，因为那是愉快的；但耕种土地是一种劳动，而并不是出于自发的冲动就可以做得到的事。

文明之抑制冲动不仅是通过深谋远虑（那是一种加于自我的抑制），而且还通过法律、习惯与宗教。这种抑制力是它从野蛮时代继承来的，但是它使这种抑制力具有更少的本能性与更多的组织性。某些行动被认为是犯罪的，要受到惩罚，另外又有些行动虽然不受法律惩罚，但被视为是邪恶的，并且使犯有这种罪行的人遭受社会的指责。私有财产制度带来了女性的从属状态，同时通常还创造出来一个奴隶阶级。一方面是把社会的目的强加给个人，而另一方面，个人已经获得了一种习惯把自己的一生视为是一个整体，于是越来越多地为着自己的未来而牺牲自己的目前。³⁴

很显然的，这种过程可以推行得很过分，例如守财奴便是如此。但是纵使不推行到这样的极端，审慎也很容易造成丧失生命中某些最美好的事物。巴库斯的崇拜者就是对于审慎的反动。在沉醉状态中，无论是肉体上或者是精神上，他都又恢复了那种被审慎所摧毁了的强烈感情；他觉得世界充满了欢愉和美；他的想象从日常顾虑的监狱里面解放了出来。举行巴库斯礼便造成了所谓的“激情状态”，这个名词在字源上是指神进入了崇拜者的体内，崇拜者相信自己已经与神合而为一。人类成就中最伟大的东西大部分都包含有某种沉醉的成分^{注19}，某种程度上的以热情来扫除审慎。没有这种巴库斯的成分，生活便会没有趣味；有了巴库斯的成分，生活便是危险的。审慎对热情的冲突是一场贯穿着全部历史的冲突。在这场冲突中，我们不应完全偏袒任何一方。

在思想的领域内，清醒的文明大体上与科学是同义语。但是毫不掺杂其他事物的科学，是不能使人满足的；人也需要有热情、艺术与宗教。科学可以给知识确定一个界限，但是不能给想象确定一个界限。在希腊哲学家之中，正像在后世哲学家中一样，有些哲学家基本上是科学的，也有些哲学家基本上是宗教的；后者大部分都直接地或间接地受到巴库斯宗教的影响。这特别适用于柏拉图，并且通过他而适用于后来终于体现为基督教神学的那些发展。

狄奥尼索斯的原始崇拜形式是野蛮的，在许多方面是令人反感的。

它之影响了哲学家们并不是以

这种形式，而是以奥尔弗斯为名的精神化了的的形式，那是禁欲主义的，而且以精神的沉醉代替肉体的沉醉。35

奥尔弗斯是一个朦胧但有趣的人物，有人认为他实有其人，另外也有人认为他是一个神，或者是一个想象中的英雄。传说上认为他像巴库斯一样也来自色雷斯，但是他（或者说与他的名字相联系着的运动）似乎更可能是来自克里特。可以断定，奥尔弗斯教义包括了许多最初似乎是渊源于埃及的东西，而且埃及主要地是通过克里特而影响了希腊的。据说奥尔弗斯是一位改革者，他被巴库斯正统教义所鼓动起来的狂热的酒神侍女们（maenads）撕成碎片。在这一传说的古老形式中，他对音乐的嗜好并没有像后来那么重要。他基本上是一个祭司和哲学家。

无论奥尔弗斯本人（如果确有其人的话）的教义是什么，但奥尔弗斯教徒的教义是人所熟知的。他们相信灵魂的轮回；他们教导说，按照人在世上的生活方式，灵魂可以获得永恒的福祉或者遭受永恒的或暂时的痛苦。他们的目的是要达到“纯洁”，部分地依靠净化的教礼，部分地依靠避免某些种染污。他们中间最正统的教徒忌吃肉食，除非是在举行仪式的时候作为圣餐来吃。他们认为人部分地属于地，也部分地属于天；由于生活的纯洁，属于天的部分就增多，而属于地的部分便减少。最后，一个人可以与巴库斯合一，于是便称为“一个巴库斯”。曾有过一种很精致的神学，按照那种神学的说法，巴库斯曾经诞生过两次，一次是从他的母亲西弥丽诞生的，另一次是从他父亲宙斯的大腿里诞生的。

狄奥尼索斯 [注20](#) 的神话有许多种形式。有一种说，狄奥尼索斯是宙斯和波息丰的儿子；他还是小孩子的时候就被巨人族撕碎，他们吃光了他的肉，只剩下他的心。有人说，宙斯把这颗心给了西弥丽，另外有人说，宙斯吞掉了这颗心；无论哪一种说法，都形成了狄奥尼索斯第二次诞生的起源。巴库斯教徒把一只野兽撕开并生吃它的肉，这被认为是重演巨人族撕碎并吃掉狄奥尼索斯的故事，而这只野兽在某种意义上便是神的化身。巨人族是地所生的，但是吃了神之后，他们就获有一点神性。所以人是部分地属于地的，部分地属于神的，而巴库斯教礼就是要使人更完全地接近神性。36

幼利披底让一个奥尔弗斯祭司的口中唱出的一段自白是有教育意义的：[注21](#)

主啊，你是欧罗巴泰尔的苗裔，

宙斯之子啊，在你的脚下

是克里特千百座的城池，

我从这个黯淡的神龛之前向你祈祷，

雕栏玉砌装成的神龛，

饰着查立布的剑和野牛的血。

天衣无缝的柏木栋梁屹然不动。

我的岁月在清流里消逝。

我是伊地安宙夫 [注22](#) 神的仆人，

我得到了秘法心传；

我随着查格鲁斯 [注23](#) 中夜游荡，

我已听惯了他的呼声如雷；

成就了他的红与血的宴会，

守护这伟大母亲山头上的火焰；

我获得了自由，而被赐名为

披甲祭司中的一名巴库斯。

我全身已装束洁白，我已

洗净了人间的罪恶与粪土

我的嘴头从此禁绝了

再去触及一切杀生害命的肉食。

奥尔弗斯教徒的书版已经在坟墓中被发现，那都是一些教诫，告诉死掉的灵魂如何在另一个世界里寻找出路，以及为了要证明自己配得上得救应该说些什么话。这些书版都是残缺不全的；其中最为完整的一份（即裴特利亚书版）如下：

你将在九泉之下地府的左边看到一泓泉水，

泉水旁矗立着一株白色的柏树，

这条泉水你可不要走近。

但你在记忆湖边将看到另一条泉水³⁷

寒水流涌，旁边站着卫士。

你要说：“我是大地与星天的孩子；

但我的氏族却仅属于天，这你也知道。

看哪，我焦渴得要死了。请快给我

记忆湖中流涌出来的寒泉冷冽”。

他们自会给你饮那神圣的泉水

从此你就将君临其他的英雄。……

另一个书版说道，“欢迎你，忍受了苦难的人。……你将由人变为神”。另外又有一个说道：“欢乐而有福的人，你将成为神，再也不会死亡”。

灵魂所不能喝的泉水就是列特，它会使人遗忘一切的；另一股泉水是聂摩沁，它会使人记忆一切。另一个世界的灵魂，如果想要得救，就不可遗忘，而相反地必须能有一种超乎自然的记忆力。

奥尔弗斯教徒是一个苦行的教派；酒对他们说来只是一种象征，正像后来基督教的圣餐一样。他们所追求的沉醉是“激情状态”的那种沉醉，是与神合而为一的那种沉醉。他们相信以这种方式可以获得以普通方法所不能得到的神秘知识。这种神秘的成分随着毕达哥拉斯一起进入到希腊哲学里面来，毕达哥拉斯就是奥尔弗斯教的一个改革者，正如奥尔弗斯是巴库斯教的一个改革者一样。奥尔弗斯的成分从毕达哥拉斯进入到柏拉图的哲学里面来，又从柏拉图进入了后来大部分多少带有宗教性的哲学里面来。

只要是奥尔弗斯教有影响的地方，就一定有着某种巴库斯的成分。其中之一便是女权主义的成分，毕达哥拉斯便有许多这种成分，而在柏拉图，这种成分竟达到了要求女子在政治上完全与男子平等的地步。毕达哥拉斯说“女性天然地更近于虔诚”。另一种巴库斯的成分是尊重激烈的感情。希腊悲剧是从狄奥尼索斯的祭祀之中产生的。幼利披底尤其尊重奥尔弗斯教的两个主要的神，即巴库斯与伊洛思。但他对于那种冷静地自以为是而且行为端正的人，却是毫无敬意的；在他的悲剧里，那种人往往不是被逼疯了，便是由于神愤怒他们的亵渎神明而沦于忧患。

关于希腊人，传统的看法是他们表现了一种可钦可敬的静穆，这种静穆使得他们能置身局外地来观赏热情，来观察热情所表现的一切美妙，而他们自己却不动感情，有如奥林匹克的神明一般。这是一种非常片面的看法。也许荷马、索福克利斯与亚里士多德是这样，但是对那些直接间接地接触了巴库斯和奥尔弗斯的影响的希腊人，情形就确乎不是这样的了。爱留希斯的神话构成了雅典国教的最神圣部分，在爱留希斯，有一首颂歌唱道：38

你的酒杯高高举起，

你欢乐欲狂

万岁啊！你，巴库斯，潘恩。你来在

爱留希斯万紫千红的山谷。

在幼利披底的《酒神》里，酒神侍女的合唱显示了诗与野蛮的结合，那与静穆是截然相反的。她们庆贺肢解野兽的欢乐，当场把它生吃了下去，并且欢唱着：

啊，欢乐啊，欢乐在高山顶上，

竞舞得精疲力竭使人神醉魂销，

只剩下来了神圣的鹿皮

而其余一切都一扫精光，

这种红水奔流的快乐，

撕裂了的山羊鲜血淋漓，

拿过野兽来狼吞虎噬的光荣，

这时候山顶上已天光破晓，

向着弗里吉亚、吕底亚的高山走去，

那是布罗米欧在引着我们上路。

（布罗米欧是巴库斯的许多名字之一）。酒神侍女们在山坡上的舞蹈不仅是狂野的；它还是一种逃避，是从文明的负担和烦恼里逃向非人间的美丽世界和清风与星月的自由里面去。他们以另一种不很狂热的情调又唱道：

它们会再来，再度的来临吗？

那些漫长、漫长的歌舞，

彻夜歌舞直到微弱的星光消逝。

我的歌喉将受清露的滋润，

我的头发将受清风的沐浴？我们的白足

将在迷蒙的太空中闪着光辉？

啊，绿原上奔驰着的麋鹿的脚

在青草中是那样的孤独而可爱；

被猎的动物逃出了陷阱和罗网，

欢欣跳跃再也不感到恐怖。

然而远方仍然有一个声音在呼唤³⁹

有声音，有恐怖，更有一群猎狗

搜寻得多凶猛，啊，奔驰得多狂獗

沿着河流和峡谷不断向前——

是欢乐呢还是恐惧？你疾如狂飙的足踵啊，

你奔向着可爱的邃古无人的寂静的土地，

那儿万籁俱寂，在那绿荫深处，

林中的小生命生活得无忧无虑。

在拾人牙慧地说什么希腊人是“静穆的”之前，你不妨想想假如费拉德尔斐亚的妇女们也是这样的行径吧，哪怕就是在欧根·奥尼尔的剧本里。

奥尔弗斯的信徒并不比未经改造过的巴库斯崇拜者更为“静穆”。对于奥尔弗斯的信徒来说，现世的生活就是痛苦与无聊。我们被束缚在一个轮子上，它在永无休止的生死循环里转动着；我们的真正生活是属于天上的，但我们却又被束缚在地上。唯有靠生命的净化与否定以及一种苦行的生活，我们才能逃避这个轮子，而最后达到与神合一的天人感通。这绝不是那些能感到生命是轻松愉快的人的观点。它更有似于黑人的灵歌：

当我回到了老家，

我要向神诉说我一切的烦恼。

虽非所有的希腊人，但有一大部分希腊人是热情的、不幸的、处于与自我交战的状态，一方面被理智所驱遣，另一方面又被热情所驱遣，既有想象天堂的能力，又有创造地狱的那种顽强的自我肯定力。他们有“什么都不过分”的格言；但是事实上，他们什么都是过分的，——在纯粹思想上，在诗歌上，在宗教上，以及在犯罪上。当他们伟大的时候，正是热情与理智的这种结合使得他们伟大的。单只是热情或单只是理智，在任何未来的时代都不会使世界改变面貌，有如希腊人所做过的那样。他们在神话上的原始典型并不是奥林匹克的宙斯而是普罗米修斯，普罗米修斯从天上带来了火，却因此而遭受着永恒的苦难。

然而，如果把它当作全体希腊人的特征时，那么上文所说的就会和以“静穆”作为希腊人的特征的那种观点是同样的片面性了。事实上，在

希腊有着两种倾向，一种是热情的、宗教的、神秘的、出世的，另一种是欢愉的、经验的、理性的，并且是对获得多种多样事实的知识感到兴趣的。希罗多德就代表后一种倾向；最早的伊奥尼亚的哲学家们也是如此；亚里士多德在一定的限度内也是如此。贝洛赫（前引书，第1卷，第1章，第434页）描写奥尔弗斯教说道：40

“但是希腊民族是非常充满青春活力的，它不能普遍接受任何一种否定现世并把现实的生命转到来世上面去的信仰。因此奥尔弗斯的教义始终局限于入教者的相当狭小的圈子之内，对于国教并没有任何一点影响，甚至于在像雅典那样已经在国家祭祀之中采用了神秘教的祭礼并且使之获得法律的保障的地区，也是没有一点影响的。整整过了一千年之后，这些观念——当然在一种截然不同的神学外衣之下——才在希腊世界获得了胜利”。

看起来，这似乎是过分的夸大，特别以对于饱和着奥尔弗斯教义的爱留希斯神秘教为然。大致可以说，具有宗教气质的人都倾向于奥尔弗斯教，而理性主义者则都鄙视它。我们可以把它的地位和十八世纪末十九世纪初英国的卫理教派相比。

我们多少知道点一个有教养的希腊人从他的父亲那里学到什么，但是在他的早年从他的母亲那里学到什么，我们就知道得很少了；在很大的程度上希腊女人是与男人们所享受的文明隔绝开来的。即使在其全盛时代，无论有教养的雅典人的明确的自觉的心理过程是怎样地理性主义，然而他们似乎从传统中、从幼年时代起就保存着一种更为原始的思想感情的方式，这种方式常常在严重的关头很容易占优势。因此，简单地分析希腊的面貌就会是不恰当的了。

宗教，尤其是非奥林匹克的宗教，对于希腊思想的影响，直到最近才被人们所充分地认识到。有一本革命性的书，哈里逊的《希腊宗教研究导言》，着重指出了普通希腊人宗教中的原始的成分与狄奥尼索斯的成分；康福德（F. M. Cornford）的《从宗教到哲学》一书，力图使研究希腊哲学的学者们注意到宗教对于哲学家的影响，但是这本书中的解释，或者这本书中的人类学，却有很多地方是不能完全作为信史接受的。我所知道的最公允的叙述要算是约翰·伯奈特的《早期希腊哲学》，尤其是第二章：《科学与宗教》。伯奈特说，科学与宗教的冲突产生于“公元前六世纪席卷了全希腊的宗教复兴”，同时，历史舞台也从伊奥尼亚转到了西方。他说，“大陆希腊宗教的发展与伊奥尼亚的方式是很不相同的。特别是对狄奥尼索斯的崇拜——那是从色雷斯传来的，荷马诗歌中只不过是提到而已——包含着一种萌芽中的对于人与世界关系的全新的观察方式。把任何崇高的观点都归之于色雷斯人本身当然是错误的；但是毫无疑问，对希腊人来说，天人感通的现象提示他们说灵魂绝不中止于是自我的微弱的复本而已，而且唯有在灵魂‘脱离肉体’的时候才能显示出来它的真正的性质。……41

“看起来，希腊宗教似乎是正将进入东方宗教所已达到的同样阶段；

而且若不是由于科学的兴起，我们很难看出有什么东西能够阻止这种趋势。通常都说由于希腊人没有祭司阶级，所以使他们得免于东方式的宗教；然而这是倒果为因的说法。祭司阶级并不制造教条，虽然一旦有了教条之后，他们是要保存教条的；东方民族在他们发展的早期阶段，也没有上述意义的祭司阶级。挽救了希腊的并不是由于没有一个祭司阶级，而是由于有科学的学派存在。

“新的宗教——在某种意义上，它是新的，虽然在另一种意义上，它和人类是同样地古老——随着各个奥尔弗斯教团的建立而达到它发展的最高峰。就我们所能知道的而论，它们的发源地是亚底加；但是它们传播得异常迅速，尤其是在意大利南部和西西里。首先它们都是属于崇拜狄奥尼索斯的组织；但是它们具有两种特征，这两种特征是希腊人中的新东西。他们渴望着有一种启示作为宗教权威的根源，他们还组成了人为的社团。那些包含着他们的神学的诗篇据说是色雷斯的奥尔弗斯所作的，这位奥尔弗斯本人曾进入过地狱，因此他是一个稳妥的引导者，能够使脱离了躯壳的灵魂在另一个世界里渡过种种危险。”

伯奈特继续说，奥尔弗斯教派的信仰和大约同时在印度所流行的信仰，两者之间有着惊人的相似之点，虽然他认为它们不会有过任何的接触。然后他就说到“orgy”（狂欢）这个字的原义，奥尔弗斯教派用这个字来指“圣礼”，并且以此来净化信徒的灵魂使之得以避免生之巨轮。奥尔弗斯教徒与奥林匹克宗教的祭司不同，他们建立了我们所谓的教会，即宗教团体，不分种族或性别，人人可以参加；而且由于他们的影响，便出现了作为一种生活方式的哲学观念。42

第二章 米利都学派43

每本哲学史教科书所提到的第一件事都是哲学始于泰勒斯，泰勒斯说万物是由水做成的。这会使初学者感到泄气的，因为初学者总是力图——虽说也许并不是很艰苦地——对哲学怀抱一种似乎为这门课程所应有的那种尊敬。然而我们却有足够的理由要推崇泰勒斯，尽管也许是他当成一位科学家而不是当成一位近代意义上的哲学家来推崇。

泰勒斯是小亚细亚的米利都人，米利都是一个繁荣的商业都市，其中有大量的奴隶人口，而在自由民中富人和穷人之间又有着尖锐的阶级斗争。“在米利都，人民最初获得了胜利，杀死了贵族们的妻子儿女；后来贵族又占了上风，把他们的对方活活烧死，拿活人作火把将城内的广场照得通亮。”^{注24} 在泰勒斯的时代，小亚细亚绝大多数的希腊城市里都流行着类似的情况。

米利都正像伊奥尼亚其他的商业城市一样，在公元前七世纪和六世纪，在经济上与政治上有过重要的发展。最初政权属于占有土地的贵族，但是逐渐地被商人财阀政治所代替。后来又被僭主所代替，僭主（照例）是由民主党派的支持而获得权力的。吕底亚王国位于希腊海岸城市的东部，但是直到尼尼微的陷落（公元前612年）为止，一直与这

些城市维持着友好的关系。这使得吕底亚可以自在地专心对付西方，但是米利都通常总能够与之保持友好关系，尤其是和最后一个吕底亚王克利索斯，克利索斯是公元前546年被居鲁士所征服的。米利都也和埃及有着重要的关系，埃及王是依靠着希腊的雇佣兵的，并且开放了一些城市对希腊贸易。希腊在埃及最早的殖民地，是米利都卫队所占据的一个要塞；但是公元前610—前560年这段时期，希腊在埃及最重要的殖民地是达弗尼。耶利米和其他许多犹太逃亡者就在这里躲避过尼布甲尼撒大王（耶利米书，第43章第5节以下）；虽然埃及毫无疑问地影响了希腊人，犹太人却并没有，我们也不能设想耶利米对于怀疑的伊奥尼亚人除了恐怖之外，还会感到什么别的。44

我们知道关于泰勒斯的年代最好的证据，就是他以预言一次日食而著名，根据天文学家的推算，这次日食一定是发生在公元前585年。其他现存的证据也都一致把他的活动大约放在这个时期。预言一次日食并不能证明他有什么特殊的天才。米利都与吕底亚是联盟，而吕底亚又与巴比伦有文化上的关系；巴比伦的天文学家已经发现了日食大约是每经十九年的周期就会出现一次。他们能够大致完全成功地预言月食，但是在一个地方看得见的某次日食在别个地方却可以看不见的这一事实却妨碍了他们对于日食的预言。因此，他们只能知道到在某一定的日期便值得人们去期待日食的出现，这或许便是泰勒斯所知道的全部。无论是泰勒斯还是巴比伦人，都不知道为什么会有这种周期循环。

据说泰勒斯曾经旅行过埃及，并且从这里给希腊人带来了几何学。希腊人所知道的几何学大体上是凭经验的，并没有理由可以相信泰勒斯达到了像后来希腊人所发现的那种演绎式的证明。他似乎发现了怎样根据在陆地上的两点所做的观察去推算船在海上的距离，以及如何从一个金字塔影子的长度去计算它的高度。有许多其他的几何定理也都归之于他的名下，但恐怕是归错了的。

他是希腊的七哲之一，七哲中每个人都特别以一句格言而闻名；传说他的格言是：“水是最好的”。

根据亚里士多德的记载，泰勒斯以为水是原质，其他一切都是由水造成的；泰勒斯又提出大地是浮在水上的。亚里士多德又提到，泰勒斯说过磁石体内具有灵魂，因为它可以使铁移动；又说万物都充满了神。

注25

万物都是由水构成的，这种说法可以认为是科学的假说，而且绝不是愚蠢的假说。二十年以前，人们所接受的观点是：万物是由氢所构成的，水有三分之二是氢。希腊人是勇于大胆假设的，但至少米利都学派却是准备从经验上来考查这些假设的。关于泰勒斯我们知道得太少了，因而不可能完全满意地恢复他的学说，但是关于他的米利都学派的后继者们，我们知道的要多得多；因此设想他的后继者们的看法有些得自于泰勒斯，这是十分合理的。他的科学和哲学都很粗糙，但却能激发思想与观察。45

关于他虽有许多传说，但是我并不以为人们所知道的多于我上面所提到这几件事实。有几个故事是很有趣的，例如亚里士多德在他的《政治学》（1259a）所说的那个故事：“人们指责他的贫困，认为这就说明了哲学是无用的。据这个故事说，他由于精通天象，所以还在冬天的时候就知道来年的橄榄要有一场大丰收；于是他以他所有的一点钱作为租用丘斯和米利都的全部橄榄榨油器的押金，由于当时没有人跟他争价，他的租价是很低的。到了收获的时节，突然间需要许多榨油器，他就恣意地抬高价钱，于是赚了一大笔钱；这样他就向世界证明了只要哲学家们愿意，就很容易发财致富，但是他们的雄心却是属于另外一种。”

米利都派的第二个哲学家阿那克西曼德比泰勒斯更有趣得多，他的年代不能确定，但是据说在公元前546年他已经六十四岁了，并且我们有理由设想这种说法是多少近于真相的。他认为万物都出于一种简单的元质，但是那并不是泰勒斯所提出的水，或者是我们所知道的任何其他的实质。它是无限的、永恒的而且无尽的，而且“它包围着一切世界”——因为他认为我们的世界只是许多世界中的一个。元质可以转化为我们所熟悉的各式各样的实质，它们又都可以互相转化。关于这一点，他作出了一种重要的、极可注意的论述：

“万物所由之而生的东西，万物消灭后复归于它，这是命运规定的，因为万物按照时间的秩序，为它们彼此间的不正义而互相偿付”。

正义的观念——无论是宇宙的，还是人间的——在希腊的宗教和哲学里所占的地位，对于一个近代人来说并不是一下子很容易理解的；的确我们的“正义”这个字很难表现出它的意义来，但是也很难找出别的更好的字来。阿那克西曼德所表现的思想似乎是这样的：世界上的火、土和水应该有一定的比例，但是每种原素（被理解为是一种神）都永远在企图扩大自己的领土。然而有一种必然性或者自然律永远地在校正着这种平衡；例如只要有了火，就会有灰烬，灰烬就是土。这种正义的观念——即不能逾越永恒固定的界限的观念——是一种最深刻的希腊信仰。神祇正像人一样，也要服从正义。但是这种至高无上的力量其本身是非人格的，而不是至高无上的神。46

阿那克西曼德有一种论据证明元质不是水，或任何别的已知原素。因为如果其中的一种是始基，那么它就会征服其他的原素。亚里士多德又记载他曾经说过，这些已知的原素是彼此对立的。气是冷的，水是潮的，而火是热的。“因此，如果它们任何一种是有限的，那么这时候其余的便不能存在了。”因此，元质在这场宇宙斗争中必须是中立的。

有一种永恒的运动，在这一运动的过程中就出现了一切世界的起源。一切世界并不像在犹太教和基督教的神学里所说的那样是被创造出来的，而是演化出来的。在动物界也有演化。当湿原素被太阳蒸发的时候，其中便出现了活的生物。人像任何其他动物一样也是从鱼衍生出来的。人一定是从另一种不同的生物演变出来的，因为由于人的婴儿期很长，他若原来就像现在这样，便一定不能够生存下来了。

阿那克西曼德充满了科学的好奇心。据说他是第一个绘制地图的人。他认为大地的形状像一个圆柱。有各种不同的记载说是他曾说过：太阳像大地一样大，或大于大地二十七倍，或大于大地二十八倍。

凡是在他有创见的地方，他总是科学的和理性主义的。

米利都学派三杰中的最后一个，阿那克西美尼，并不像阿那克西曼德那样有趣，但是他作出了一些重要的进步。他的年代不能十分确定。他一定在阿那克西曼德之后，而且一定是鼎盛于公元前494年以前，因为在那一年波斯人镇压伊奥尼亚叛乱的时候，米利都城便被波斯人毁灭了。

他说基质是气。灵魂是气；火是稀薄化了的气；当凝聚的时候，气就先变为水，如果再凝聚的时候就变为土，最后就变为石头。这种理论所具有的优点是可以使不同的实质之间的一切区别都转化为量的区别，完全取决于凝聚的程度如何。47

他认为大地的形状像一个圆桌，而且气包围着万物。“正如我们的灵魂是气，并且把我们结合在一起一样，气息和空气也包围着整个世界。”仿佛世界也是在呼吸着似的。

阿那克西美尼在古代要比阿那克西曼德更受人称赞，虽然任何近代人都会做出相反的评价来。他对于毕达哥拉斯以及对于后来许多的思想都有着重要的影响。毕达哥拉斯学派发现大地是球状的，但是原子论派则拥护阿那克西美尼的见解，认为大地的形状像一个圆盘。

米利都学派是重要的，并不是因为它的成就，而是因为它所尝试的东西。它的产生是由于希腊的心灵与巴比伦和埃及相接触的结果。米利都是一个富庶的商业城市，在那里原始的偏见和迷信已经由于许多国家的相互交通而被冲淡了。伊奥尼亚直迄公元前五世纪初期被大流士所征服为止，始终是希腊世界在文化上最重要的一部分。它几乎完全没有接触到过与巴库斯和奥尔弗斯相关联的宗教运动；它的宗教是奥林匹克的，并且似乎从来不曾被人们认真地对待过。泰勒斯、阿那克西曼德和阿那克西美尼的思考可以认为是科学的假说，而且很少表现出来夹杂有任何不恰当的神人同体的愿望和道德的观念。他们所提出的问题是很好的问题，而且他们的努力也鼓舞了后来的研究者。

希腊哲学的下一阶段是和意大利南部的希腊城市相联系着的，它有着更多的宗教性，特别是有着更多的奥尔弗斯教义——在某些方面是更有趣的，它的成就是可赞美的，但是它的精神却比不上米利都学派那样科学了。

第三章 毕达哥拉斯48

毕达哥拉斯对古代和近代的影响是我这一章的主题；无论就他的聪

明而论或是就他的不聪明而论，毕达哥拉斯都是自有生民以来在思想方面最重要的人物之一。数学，在证明式的演绎推论的意义上的数学，是从他开始的；而且数学在他的思想中乃是与一种特殊形式的神秘主义密切地结合在一起的。自从他那时以来，而且一部分是由于他的缘故，数学对于哲学的影响一直都是既深刻而又不幸的。

让我们先从关于他生平已知的一些很少的事实谈起。他是萨摩岛的人，大约鼎盛于公元前523年。有人说他是一个殷实的公民叫作姆奈萨尔克的儿子，另有人说他是亚波罗神的儿子；我请读者们在这两说中自行选择一种。在他的时代，萨摩被僭主波吕克拉底所统治着，这是一个发了大财的老流氓，有着一支庞大的海军。

萨摩是米利都的商业竞争者；它的商人足迹远达以矿产著名的西班牙塔尔特苏斯地方。波吕克拉底大约于公元前535年成为萨摩的僭主，一直统治到公元前515年为止。他是不大顾虑道德的责难的；他赶掉了他的两个兄弟，他们原是和他一起搞僭主政治的，他的海军大多用于进行海上掠夺。不久之前米利都臣服于波斯的这件事情对他非常有利。为了阻止波斯人继续向西扩张，他便和埃及国王阿马西斯联盟。但是当波斯王堪比西斯集中全力征服埃及时，波吕克拉底认识到他会要胜利，于是就改变了立场。他派遣一支由他的政敌所组成的舰队去进攻埃及；但是水兵们叛变了，回到萨摩岛向他进攻。虽然他战胜了他们，但是最后还是中了一桩利用他的贪财心的阴谋而垮台了。在萨尔底斯的波斯总督假装着要背叛波斯大王，并愿拿出一大笔钱来酬答波吕克拉底对他的援助；波吕克拉底到大陆上去会晤波斯总督时，便被捕获并被钉死在十字架上。

波吕克拉底是一位艺术的保护主，并曾以许多了不起的建筑美化了萨摩。安那克里昂就是他的宫廷诗人。然而毕达哥拉斯却不喜欢他的政府，所以便离开了萨摩岛。据说——而且不是不可能的——毕达哥拉斯到过埃及，他的大部分智慧都是在那里学得的；无论情形如何，可以确定的是他最后定居于意大利南部的克罗顿。49

意大利南部的各希腊城市也像萨摩岛和米利都一样，都是富庶繁荣的；此外，它们又遭受不到波斯人的威胁^{注26}。最大的两个城市是西巴瑞斯和克罗顿。西巴瑞斯的奢华至今还脍炙人口；据狄奥多罗斯说，它的人口当全盛时期曾达三十万人之多，虽然无疑地这是一种夸大。克罗顿与西巴瑞斯的大小大致相等。两个城市都靠输入伊奥尼亚的货物至意大利为生，一部分货物是作为意大利的消费品，一部分则从西部海岸转口至高卢和西班牙。意大利的许多希腊城市彼此激烈地进行征战；当毕达哥拉斯到达克罗顿的时候，克罗顿刚刚被劳克瑞所战败。然而在毕达哥拉斯到达之后不久，克罗顿对西巴瑞斯的战争便取得了完全的胜利，西巴瑞斯彻底地被毁灭了（公元前510年）。西巴瑞斯与米利都在商业上一直有密切的联系。克罗顿以医学著名；克罗顿有一个人德谟西底斯曾经做过波吕克拉底的御医，后来又作过大流士的御医。

毕达哥拉斯和他的弟子在克罗顿建立了一个团体，这个团体有一个时期在该城中是很有影响的。但是最后，公民们反对他，于是他就搬到梅达彭提翁（也在意大利南部），并死于此处。不久他就成为一个神话式的人物，被赋予了种种奇迹和神力，但是他也是一个数学家学派的创立者 [注27](#)。这样，就有两种相反的传说争论着他的事迹，而真相便很难弄清楚。

毕达哥拉斯是历史上最有趣而又最难理解的人物之一。不仅关于他的传说几乎是一堆难分难解的真理与荒诞的混合，而且即使是在这些传说的最单纯最少争论的形式里，它们也向我们提供了一种最奇特的心理学。简单地说来，可以把他描写成是一种爱因斯坦与艾地夫人的结合。他建立了一种宗教，主要的教义是灵魂的轮回 [注28](#) 和吃豆子的罪恶性。他的宗教体现为一种宗教团体，这一教团到处取得了对于国家的控制权并建立起一套圣人的统治。但是未经改过自新的人渴望着吃豆子，于是就迟早都反叛起来了。50

毕达哥拉斯教派有一些规矩是：

- 1.禁食豆子。
- 2.东西落下了，不要拣起来。
- 3.不要去碰白公鸡。
- 4.不要掰开面包。
- 5.不要迈过门闩。
- 6.不要用铁拨火。
- 7.不要吃整个的面包。
- 8.不要掐花环。
- 9.不要坐在斗上。
- 10.不要吃心。
- 11.不要在大路上行走。
- 12.房里不许有燕子。
- 13.锅从火上拿下来的时候，不要把锅的印迹留在灰上，而要把它抹掉。
- 14.不要在光亮的旁边照镜子。

15.当你脱下睡衣的时候，要把它卷起，把身上的印迹摩平 注29。

所有这些诫命都属于原始的禁忌观念。

康福德（《从宗教到哲学》）说，在他看来，“毕达哥拉斯代表着我们所认为与科学倾向相对立的那种神秘传统的主潮。”他认为巴门尼德——他称之为“逻辑的发现者”——“是毕达哥拉斯的一个支派，而柏拉图本人则从意大利哲学获得了他的灵感的主要来源”。他说毕达哥拉斯主义是奥尔弗斯教内部的一种改良运动，而奥尔弗斯教又是狄奥尼索斯崇拜中的改良运动。理性的东西与神秘的東西之互相对立贯穿着全部的历史，它在希腊人中间最初表现为奥林匹克的神与其他较为不开化的神之间的对立，后者更接近于人类学者们所研究的原始信仰。在这个分野上，毕达哥拉斯是站在神秘主义方面的，虽然他的神秘主义具有一种特殊的理智性质。他认为他自己具有一种半神明的性质，而且似乎还曾说过，“既有人，又有神，也还有像毕达哥拉斯这样的生物。”康福德说，受他所鼓舞的各种体系“都是倾向于出世的，把一切价值都置于上帝的不可见的统一性之中，并且把可见的世界斥为虚幻的，说它是一种混浊的介质，其中上天的光线在雾色和黑暗之中遭到了破坏，受到了蒙蔽”。

51

狄凯阿克斯说，毕达哥拉斯教导说，“首先，灵魂是个不朽的东西，它可以转变成别种生物；其次，凡是存在的事物，都要在某种循环里再生，没有什么东西是绝对新的；一切生来具有生命的东西都应该认为是亲属。” 注30 据说，毕达哥拉斯好像圣法兰西斯一样地曾向动物说法。

在他建立的团体里，不分男女都可以参加；财产是公有的，而且有一种共同的生活方式，甚至于科学和数学的发现也认为是集体的，而且，在一种神秘的意义上，都得归功于毕达哥拉斯；甚至于在他死后也还是如此。梅达彭提翁的希巴索斯曾违反了这条规矩，便因船只失事而死，这是神对于他的不虔诚而震怒的结果。

但是这一切与数学又有什么关系呢？它们是通过一种赞美沉思生活的道德观而被联系在一起的。伯奈特把这种道德观总结如下：

“我们在这个世界上都是异乡人，身体就是灵魂的坟墓，然而我们绝不可以自杀以求逃避；因为我们是上帝的所有物，上帝是我们的牧人，没有他的命令我们就没权利逃避。在现世生活里有三种人，正像到奥林匹克运动会上来的也有三种人一样。那些来做买卖的人都属于最低的一等，比他们高一等的是那些来竞赛的人。然而，最高的一种乃是那些只是来观看的人们。因此，一切中最伟大的净化便是无所为而为的科学，唯有献身于这种事业的人，亦即真正的哲学家，才真能使自己摆脱‘生之巨轮’。” 注31

文字含义的变化往往是非常有启发意义的。我在上文已经提到“狂欢”（orgy）那个字；现在我就要谈谈“理论”（theory）这个字。这个字

原来是奥尔弗斯教派的一个字，康福德解释为“热情的动人的沉思”。他说，在这种状态之中“观察者与受苦难的上帝合而为一，在他的死亡中死去，又在他的新生中复活”；对于毕达哥拉斯，这种“热情的动人的沉思”乃是理智上的，而结果是得出数学的知识。这样，通过了毕达哥拉斯主义，“理论”就逐渐地获得了它的近代意义；然而对一切为毕达哥拉斯所鼓舞的人们来说，它一直保存着一种狂醉式的启示的成分。这一点，对于那些在学校里无可奈何地学过一些数学的人们来说，好像是很奇怪的；然而对于那些时时经验着由于数学上的豁然贯通而感到沉醉欢欣的人们来说，对于那些喜爱数学的人们来说，毕达哥拉斯的观点则似乎是十分自然的，纵令它是不真实的。仿佛经验的哲学家只是材料的奴隶，而纯粹的数学家，正像音乐家一样，才是他那秩序井然的美丽世界的自由创造者。52

最有趣的是，我们从伯奈特叙述的毕达哥拉斯的伦理学里，可以看出与近代价值相反的观念。譬如在一场足球赛里，有近代头脑的人总认为足球运动员要比观众伟大得多。至于国家，情形也类似：他们对于政治家（政治家是比赛中的竞争者）的崇拜有甚于对于那些仅仅是旁观者的人们。这一价值的变化与社会制度的改变有关——战士、君子、财阀、独裁者，各有其自己的善与真的标准。君子在哲学理论方面曾经有过长期的当权时代，因为他是和希腊天才结合在一起的，因为沉思的德行获得了神学的保证，也因为无所为而为的真理这一理想庄严化了学院的生活。君子可以定义为平等人的社会中的一分子，他们靠奴隶劳动而过活，或者至少也是依靠那些毫无疑问地位卑贱的劳动人民而过活。应该注意到在这个定义里也包括着圣人与贤人，因为就这些圣贤的生活而论，他们也是耽于沉思的而不是积极活动的。

近代关于真理的定义，例如实用主义的和工具主义的关于真理的定义，就是实用的而不是沉思的，它是由于与贵族政权相对立的工业文明所激起的。

无论人们对于容许奴隶制存在的社会制度怀着怎样的想法，但正是从上面那种意义的君子那里，我们才有了纯粹的数学。沉思的理想既能引入创造出纯粹的数学，所以就是一种有益的活动的根源；这一点就增加了它的威望，并使它在神学方面、伦理学方面和哲学方面获得了一种在其他情况下所不能享有的成功。53

关于毕达哥拉斯之作为一个宗教的先知与作为一个纯粹的数学家这两方面，我们已经解释得很多了。在这两方面，他都有着无可估计的影响，而且这两方面在当时也不像近代人所想象的那样是分离开来的。

大多数的科学从它们的一开始就是和某些错误的信仰形式联系在一起的，这就使它们具有一种虚幻的价值。天文学和占星学联系在一起，化学和炼丹术联系在一起。数学则结合了一种更精致的错误类型。数学的知识看来是可靠的、准确的，而且可以应用于真实的世界。此外，它还是由于纯粹的思维而获得的，并不需要观察。因此之故，人们就以为

它提供了日常经验的知识所无能为力的理想。人们根据数学便设想思想是高于感官的，直觉是高于观察的。如果感官世界与数学不符，那么感官世界就更糟糕了。人们便以各种不同的方式寻求更能接近于数学家的理想的方法，而结果所得的种种启示就成了形而上学与知识论中许多错误的根源。这种哲学形式也是从毕达哥拉斯开始的。

正如大家所知道的，毕达哥拉斯说“万物都是数”。这一论断如以近代的方式加以解释的话，在逻辑上是全无意义的，然而毕达哥拉斯所指的却并不是完全没有意义的。他发现了数在音乐中的重要性，数学名词里的“调和中项”与“调和级数”就仍然保存着毕达哥拉斯为音乐和数学之间所建立的那种联系。他把数想象为像是表现在骰子上或者纸牌上的那类形状。我们至今仍然说数的平方与立方，这些名词就是从他那来的。他还提到长方形数目、三角形数目、金字塔形数目等等。这些都是构成上述各种形状所必需的数目小块块（或者我们更自然一些应该说是些数目的小球球）。他把世界假想为原子的，把物体假想为是原子按各种不同形式排列起来而构成的分子所形成的。他希望以这种方式使算学成为物理学的以及美学的根本研究对象。54

毕达哥拉斯的最伟大的发现，或者是他的及门弟子的最伟大的发现，就是关于直角三角形的命题；即直角两夹边的平方的和等于另一边的平方，即弦的平方。埃及人已经知道三角形的边长若为3，4，5的话，则必有一个直角。但是显然希腊人是最早观察到 $3^2 + 4^2 = 5^2$ 的，并且根据这一提示发现了这个一般命题的证明。

然而不幸，毕达哥拉斯的定理立刻引到了不可公约数的发现，这似乎否定了他的全部哲学。在一个等边直角三角形里，弦的平方等于每一边平方的二倍。让我们假设每边长一时，那么弦应该有多么长呢？让我们假设它的长度是 m/n 时。那么 $m^2/n^2 = 2$ 。如果 m 和 n 有一个公约数，我们可以把它消去，于是 m 和 n 必有一个是奇数。现在 $m^2 = 2n^2$ ，所以 m^2 是偶数，所以 m 也是偶数；因此 n 就是奇数。假设 $m = 2p$ 。那么 $4p^2 = 2n^2$ ，因此 $n^2 = 2p^2$ ，而因此 n 便是偶数，与假设相反。所以就没有 m/n 的分数可以约尽弦。以上的证明，实质上就是欧几里得第十编中的证明 [注32](#)。

这种论证就证明了无论我们采取什么样的长度单位，总会有些长度对于那个单位不能具有确切的数目关系；也就是说，不能有两个整数 m 、 n ，从而使问题中的 m 倍的长度等于 n 倍的单位。这就使得希腊的数学家们坚信，几何学的成立必定是独立的而与算学无关。柏拉图对话录中有几节可以证明，在他那时候已经有人独立地处理几何学了；几何学完成于欧几里得。欧几里得在第二编中从几何上证明了许多我们会自然而然用代数来证明的东西，例如 $(a+b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ 。正是因为有不可公约数的困难，他才认为这种办法是必要的。他在第五编、第六编中论比例时，情形也是如此。整个体系在逻辑上是醒目的，并且已经预示着十九世纪数学家们的严谨了。只要关于不可公约数还没有恰当的算学理论存在时，则欧几里得的方法便是几何学中最好的可能方法。当

笛卡尔介绍了坐标几何学从而再度确定了算学至高无上的地位时，他曾设想不可公约数的问题有解决的可能性，虽然在他那时候还不曾发现这种解法。55

几何学对于哲学与科学方法的影响一直是深远的。希腊人所建立的几何学是从自明的，或者被认为是自明的公理出发，根据演绎的推理前进，而达到那些远不是自明的定理。公理和定理被认为对于实际空间是真确的，而实际空间又是经验中所有的东西。这样，首先注意到自明的东西然后再运用演绎法，就好像是可能发现实际世界中一切事物了。这种观点影响了柏拉图和康德以及他们两人之间的大部分的哲学家。“独立宣言”^{注33}说：“我们认为这些真理是自明的”，其本身便脱胎于欧几里得。十八世纪天赋人权的学说，就是一种在政治方面追求欧几里得式的公理^{注34}。牛顿的《原理》一书，尽管它的材料公认是经验的，但是它的形式却完全是被欧几里得所支配着的。严格的经院形式的神学，其体裁也出于同一个来源。个人的宗教得自天人感通，神学则得自数学；而这两者都可以在毕达哥拉斯的身上找到。

我相信，数学是我们信仰永恒的与严格的真理的主要根源，也是信仰有一个超感的可知的世界的主要根源。几何学讨论严格的圆，但是没有有一个可感觉的对象是严格地圆形的；无论我们多么小心谨慎地使用我们的圆规，总会有某些不完备和不规则的。这就提示了一种观点，即一切严格的推理只能应用于与可感觉的对象相对立的理想对象；很自然地可以进一步论证说，思想要比感官更高贵而思想的对象要比感官知觉的对象更真实。神秘主义关于时间与永恒的关系的学说，也是被纯粹数学所巩固起来的；因为数学的对象，例如数，如其是真实的话，必然是永恒的而不在时间之内。这种永恒的对象就可以被想象成为上帝的思想。因此，柏拉图的学说是：上帝是一位几何学家；而詹姆士·琴斯爵士也相信上帝嗜好算学。与启示的宗教相对立的理性主义的宗教，自从毕达哥拉斯之后，尤其是从柏拉图之后，一直是完全被数学和数学方法所支配着的。56

数学与神学的结合开始于毕达哥拉斯，它代表了希腊的、中世纪的以及直迄康德为止的近代的宗教哲学的特征。毕达哥拉斯以前的奥尔弗斯教义类似于亚洲的神秘教。但是在柏拉图、圣奥古斯丁、托马斯·阿奎那、笛卡尔、斯宾诺莎和康德的身上都有着一种宗教与推理的密切交织，一种道德的追求与对于不具时间性的事物之逻辑的崇拜的密切交织；这是从毕达哥拉斯而来的，并使得欧洲的理智化了的神学与亚洲的更为直截了当的神秘主义区别开来。只是到了最近的时期，人们才可能明确地说出毕达哥拉斯错在哪里。我不知道还有什么别人对于思想界有过像他那么大的影响。我所以这样说，是因为所谓柏拉图主义的东西倘若加以分析，就可以发现在本质上不过是毕达哥拉斯主义罢了。有一个只能显示于理智而不能显示于感官的永恒世界，全部的这一观念都是从毕达哥拉斯那里得来的。如果不是他，基督徒便不会认为基督就是道；如果不是他，神学家就不会追求上帝存在与灵魂不朽的逻辑证明。但是在他身上，这一切还都不显著。下面就要谈到这一切是怎样变得显著

的。

第四章 赫拉克利特⁵⁷

目前对待希腊人通常有两种相反的态度。一种是从文艺复兴以来直到最近时期事实上是普遍的态度，即带着几乎是迷信的崇拜来观察希腊人，把他们看成是一切最美好的事物的创造者，具有超人的天才，不是近代人所能期望与之匹敌的。另一种态度是被科学的胜利与对于进步的一种乐观主义的信仰所激发的，即把古人的权威认为是一种重担，并且认为现在最好是把希腊人对于思想的贡献大部分都忘掉。我自己不能采纳任何一种这样极端的看法；我应该说，这两种都是部分正确的而又部分错误的。在谈到任何细节以前，我先要试图说明我们从研究希腊的思想中仍然可以得到什么样的智慧。

关于世界的性质与构造，可能有各种各样的假说。形而上学的进展（就曾经存在过的而言）就在于所有这些假说的逐步精炼化，它们含义的发展以及对于每种假说的重新改造，以期能对付那些相信敌对假说的人们所发动的反驳。学习着按照每一种体系来理解宇宙乃是想象力的一种愉悦，并且是教条主义的一付解毒剂。此外，纵使没有一种假说可以完全证实，但是如果发现在使每种假说都能自圆其说并且能符合已知事实时所能包含的东西，这里面也就有了一种真正的知识了。一切支配着近代哲学的各种假说，差不多最初都是希腊人想到的；我们对于希腊人在抽象事物方面的想象创造力，几乎是无法称赞过分的。关于希腊人我所要谈的主要地就是从这种观点出发；我认为他们创造了种种具有独立生命与发展的理论，这些理论虽然最初多少是幼稚的，然而两千多年以来终于证明是能够存在的而且能够发展的。

的确，希腊人贡献了另外一些东西，这些东西对于抽象思维证明了更具有永久的价值；他们发现了数学和演绎推理法。尤其是几何学乃是希腊人发明的，没有它，近代科学就会是不可能的。但是希腊天才的片面性，也结合着数学一起表现了出来：它是根据自明的东西而进行演绎的推理，而不是根据已观察到的事物而进行归纳的推理。它运用这种方法所得到的惊人的成就不仅仅把古代世界，而且也把大部分近代世界引入了歧途。根据对于特殊事实的观察以求归纳地达到某些原则的科学方法，代替了希腊人根据哲学家头脑得出的显明公理而进行演绎推理的信念，这原是经历了漫长的过程的。单就这一理由而论，怀着迷信的崇拜去看待希腊人，便是一种错误。虽然希腊人中也有少数是最早触及到科学方法的人，但是，总的说来，科学方法乃是与希腊人的气质格格不入的；而通过贬低最近四个世纪的知识进步以求美化希腊人的企图，则对于近代思想也起了一种束缚作用。⁵⁸

可是，也还有一种更为普遍的论据是反对尊崇前人的，无论是对于希腊人也好，或者对于其他人也好。研究一个哲学家的时候，正确的态度既不是尊崇也不是蔑视，而是应该首先要有一种假设的同情，直到可能知道在他的理论里有些什么东西大概是可以相信的为止；唯有到了这

这个时候才可以重新采取批判的态度，这种批判的态度应该尽可能地类似于一个人放弃了他所一直坚持的意见之后的那种精神状态。蔑视便妨害了这一过程的前一部分，而尊崇便妨害了这一过程的后一部分。有两件事必须牢记：即，一个人的见解与理论只要是值得研究的，那么就可以假定这个人具有某些智慧；但是同时，大概也并没有人在任何一个题目上达到过完全的最后的真理。当一个有智慧的人表现出来一种在我们看来显然是荒谬的观点的时候，我们不应该努力去证明这种观点多少总是真的，而是应该努力去理解它何以竟会看起来似乎是真的。这种运用历史的与心理的想象力的方法，可以立刻开阔我们的思想领域；而同时又能帮助我们认识到，我们自己所为之而欢欣鼓舞的许多偏见，对于心灵气质不同的另一个时代，将会显得是何等之愚蠢。

在毕达哥拉斯和赫拉克利特之间——赫拉克利特这个人是我们本章就要谈到的——还有另一位比较不重要的哲学家，即色诺芬尼。他的年代不能确定，大致上只能由他提到过毕达哥拉斯而赫拉克利特又曾提到过他的这一事实，来断定他的年代。他出生在伊奥尼亚，但是他一生中的大部分都生活在意大利南部。他相信万物是由土和水构成的。关于神的问题，他可是一个非常激烈的自由思想者了。“荷马和赫西阿德把人间一切的无耻与丑行都加在神灵身上，偷盗、奸淫、彼此欺诈。……世人都认为神祇和他们自己一样是被诞生出来的，穿着与他们一样的衣服，并且有着同样的声音和形貌。……其实，假如牛马和狮子有手，并且能够像人一样用手作画和创造艺术品的话；马就会画出马形的神像，牛就会画出牛形的神像，并各自按着自己的模样来塑造神的身体了。……埃塞俄比亚人就说他们的神皮肤是黑的，鼻子是扁的；色雷斯人就说他们的神是蓝眼睛、红头发的。”色诺芬尼相信一神，这个神在形象上和思想上都与人不同，他“以他的心灵力量左右一切而毫不费力”。色诺芬尼嘲笑毕达哥拉斯的轮回学说：“据说他（毕达哥拉斯）有一次在路上走过，看见一只狗受人虐待。他就说：‘住手，不要再打它。它是一个朋友的灵魂，我一听见它的声音就知道。’”他相信人们不可能确定神学方面的真理。“关于我所谈的神灵和一切事物的确凿真理，现在没有人知道，将来也没有人知道。即使有人偶然说出了一些极正确的真理，但他自己也是不会知道它的；——普天之下除了猜测之外就没有什么别的东西。”^{注35}

59

色诺芬尼在那些反对毕达哥拉斯以及其他诸人的神秘倾向的一系列理性主义者中有着他的地位；但是作为一个独立的思想家，他可并不是第一流的。

我们已经看到，很难把毕达哥拉斯的学说和他的弟子们的学说分开来，虽说毕达哥拉斯本人为时很早，但是他的学派所产生的影响大体上要后于其他各派哲学家。其中第一个创造了一种至今仍然具有影响的学说的人，就是赫拉克利特，他的鼎盛期约当公元前500年。关于他的生平我们知道得很少，只知道他是以弗所的一个贵族公民。他所以扬名于古代主要的是由于他的学说，即万物都处于流变的状态；但是这一点，我们将会看到，只不过是他的形而上学的一个方面而已。

赫拉克利特虽然是伊奥尼亚人，但并不属于米利都学派的科学传统注36。他是一个神秘主义者，然而却属于一种特殊的神秘主义。他认为火是根本的实质；万物都像火焰一样，是由别种东西的死亡而诞生的。“一切死的就是不死的，一切不死的是有死的：后者死则前者生，前者死则后者生”。世界是统一的，但它是一种由对立面的结合而形成的统一。“一切产生于一，而一产生于一切”；然而多所具有的实在性远不如一，一就是神。60

从他的著作所存留下来的那部分看起来，他的性格并不像是很和蔼可亲的。他非常喜欢鄙薄别人，而且也不是一个民主主义者。关于他的同胞们，他说过“以弗所的成年人应该把他们自己都吊死，把他们的城邦让给未成年的少年去管理，因为他们放逐了赫尔谟多罗，放逐了他们中间那个最优秀的人，并且说：‘我们中间不要有最优秀的人；要是有的话，让他到别处去和别人在一起吧’”。他对所有的显赫的前人们，除掉一个人是例外，都曾加以抨击。“该当把荷马从竞技场上逐出去，并且加以鞭笞”。“我听过许多人谈话，在这些人中间没有一个能认识到，所有的人都离智慧很远。”“博学并不能使人理解什么；否则它就已经使赫西阿德、毕达哥拉斯以及色诺芬尼和赫卡泰理解了”。“毕达哥拉斯……认为自己有智慧，但那只是博闻强记和恶作剧的艺术罢了。”唯一免于受他谴责的例外便是条达穆斯，他被赫拉克利特挑选出来认为是一个“比别人更值得重视的人。”如果我们追问这种称赞的原因，我们便可以发现条达穆斯说过：“绝大多数的人都是坏人。”

他对人类的鄙视使得他认为，唯有强力才能迫使人类为自己的利益而行动。他说，“每种畜性都是被鞭子赶到牧场上去的”；并且又说，“驴子宁愿要草料而不要黄金。”

我们可以料想得到，赫拉克利特是信仰战争的。他说：“战争是万物之父，也是万物之王。它使一些人成为神，使一些人成为人，使一些人成为奴隶，使一些人成为自由人。”又说：“荷马说‘但愿诸神和人把斗争消灭掉’，这种说法是错误的。他不知道这样就是在祈祷宇宙的毁灭了；因为若是听从了他的祈祷，那么万物便都会消灭了。”又说：“应当知道战争对一切都是共同的，斗争就是正义，一切都是通过斗争而产生和消灭的。”61

他的伦理乃是一种高傲的苦行主义，非常类似于尼采的伦理。他认为灵魂是火和水的混合物，火是高贵的而水是卑贱的。灵魂中具有的火最多，他称灵魂是“干燥的”。“干燥的灵魂是最智慧的最优秀的。”“对于灵魂来说，变湿乃是快乐。”“一个人喝醉了酒，被一个未成年的儿童所领导，步履蹒跚地不知道自己往哪里去；他的灵魂便是潮湿的。”“对于灵魂来说，变成水就是死亡。”“与自己心里的愿望作斗争是艰难的。无论他所希望获得的是什么，都是以灵魂为代价换来的。”“如果一个人所有的愿望都得到了满足，这并不是好事。”我们可以说赫拉克利特重视通过主宰自身所获得的权力，但是鄙视那些足以使人离开中心抱负的情欲。

赫拉克利特对于他当时各种宗教的态度大体上是敌视的，至少对于巴库斯教是如此；但他所怀抱的并不是一个科学的理性主义者的敌视态度。他有他自己的宗教，而且他部分地解释了当时流行的神学以适合他的学说，又部分地以相当轻蔑的态度拒绝当时流行的神学。有人（康福德）称他为巴库斯派，并且有人（普福莱德雷）认为他是一个神秘派的解说者。我并不以为有关的断简残篇能支持这种看法。例如他说，“人们所行的神秘教乃是不神圣的神秘教。”这就暗示在他的心目之中有一种并不是“不神圣的”神秘教，而且这应该和当时所存在的各种神秘教大有不同。如果他不是过分地藐视流俗而能从事于宣传的话，那么他或许会是一位宗教改革家。

以下便是现有的、可以代表赫拉克利特对于他当时神学的态度的全部的话。

那位在德尔斐发神谕的大神既不说出，也不掩饰自己的意思，而只是用征兆来暗示。

女巫用谎言谰语的嘴说出一些严肃的、朴质无华的话语，用她的声音响彻千年，因为她被神附了体。

在地狱里才嗅得到灵魂。

更伟大的死获得更伟大的奖赏（那些死去的人就变为神）。

夜游者、魔术师、巴库斯的祭司和酒神的女祭、传秘密教的人。

人们所奉行的神秘教乃是不神圣的神秘教。62

而且他们向神像祈祷，就正像是向房子说话一样，他们不知道什么是神灵和英雄。

因为如果不是为了酒神，那么他们举行赛会和歌唱猥褻的阳具颂歌，就是最无耻的行为了。可是地狱之神和酒神是一样的；为了酒神，人们如醉如狂，并举行酒神祭典。

人们用牺牲的血涂在身上来使自己纯洁是徒然的，这正像一个人掉进泥坑却想用污泥来洗脚一样。任何人见到别人这样做，都会把他当作疯子看待。

赫拉克利特相信火是原质，其他万物都是由火而生成的。读者们还会记得泰勒斯认为万物是由水构成的；阿那克西美尼认为气是原质；赫拉克利特则提出火来。最后恩培多克勒却提出一种政治家式的妥协，他承认有土、气、火和水四种原质。古代人的化学走到这一步便停滞死亡了。这门科学始终没再进一步，直到后来回教的炼丹术家们从事探求哲人石、长生药以及把贱金属变为黄金的方法的那个时代为止。

赫拉克利特的形而上学的激动有力，足以使得最激动的近代人也会感到满足的：

“这个世界对于一切存在物都是同一的，它不是任何神或任何人所创造的；它过去、现在和未来永远是一团永恒的活火，在一定的分寸上燃烧，在一定的分寸上熄灭。

“火的转化是：首先成为海，海的一半成为土，另一半成为旋风。”

在这样一个世界里只能期待永恒的变化，而永恒的变化正是赫拉克利特所信仰的。

然而他还有另一种学说，他重视这种学说更有甚于永恒的流变；那就是对立面的混一的学说。他说，“他们不了解相反者如何相成。对立的力量可以造成和谐，正如弓之与琴一样”。他对于斗争的信仰是和这种理论联系在一起的，因为在斗争中对立面结合起来就产生运动，运动就是和谐。世界中有一种统一，但那是一种由分歧而得到的统一：

“结合物既是整个的，又不是整个的；既是聚合的，又是分开的；既是和谐的，又不是和谐的；从一切产生一，从一产生一切。”⁶³

有时候他说起来，好像是统一要比歧异更具有根本性：

“善与恶是一回事。”

“对于神，一切都是美的、善的和公正的；但人们却认为一些东西公正，另一些东西不公正。”

“上升的路和下降的路是同一条路。”

“神是日又是夜，是冬又是夏，是战又是和，是饱又是饥。他变换着形相，和火一样，当火混合着香料时，便按照各种口味而得到各种名称。”

然而，如果没有对立面的结合就不会有统一：“对立对于我们好的。”

这种学说包含着黑格尔哲学的萌芽，黑格尔哲学正是通过对立面的综合而进行的。

赫拉克利特的形而上学正像阿那克西曼德的形而上学一样，是被一种宇宙正义的观念所支配着，这种观念防止了对立面斗争中的任何一面获得完全的胜利。

“一切事物都换成火，火也换成一切事物，正像货物换成黄金，黄金换成货物一样。”

“火生于气之死，气生于火之死；水生于土之死，土生于水之死。”

“太阳不能越出它的限度；否则那些爱林尼神——正义之神的女使——就会把它找出来。”

“应当知道战争对一切都是共同的，斗争就是正义。”

赫拉克利特反复地提到与“众神”不同的那个“上帝”。“人的行为没有智慧，上帝的行为则有智慧。……在上帝看来，人是幼稚的，就像在成年人看来儿童是幼稚的一样。……最智慧和上帝比起来，就像一只猴子，正如最美丽的猴子与人类比起来也会是丑陋的一样”。

上帝无疑地是宇宙正义的体现。

万物都处于流变状态的这种学说是赫拉克利特最有名的见解，而且按照柏拉图在《泰阿泰德》篇中所描写的，也是他的弟子们所最强调的见解：

注37 “你不能两次踏进同一条河流；因为新的水不断地流过你的身旁。”

“太阳每天都是新的。”

他对于普遍变化的信仰，通常都认为是表现在这句话里：“万物都在流变着”，但是这或许也像华盛顿所说的“父亲，我不能说谎”，以及惠灵吞所说的“战士们起来瞄准敌人”这些话一样，是不足为凭的。他的著作正如柏拉图以前一切哲学家的著作，仅仅是通过引文才被人知道的，而且大部分都是柏拉图和亚里士多德为了要反驳他才加以引证的。只要我们想一想任何一个现代哲学家如果仅仅是通过他的敌人的论战才被我们知道，那么他会变成什么样子的時候；我们就可以想见苏格拉底以前的人物应该是多么地值得赞叹，因为即使是通过他们的敌人所散布的恶意的烟幕，他们仍然显得十分伟大。无论如何，柏拉图和亚里士多德都同意赫拉克利特曾经教导过：“没有什么东西是存在着的，一切东西都在变化着”（柏拉图）以及“没有什么东西可以固定地存在”（亚里士多德）。

64

后面谈到柏拉图的时候，我还要回过头来研究这种学说，柏拉图非常热心于反驳这种学说。目前我不想探讨哲学关于这种学说要说些什么，我只谈谈诗人所感到的是什么，科学家所教导的是什么。

追求一种永恒的东西乃是引人研究哲学的最根深蒂固的本能之一。它无疑地是出自热爱家乡与躲避危险的愿望；因而我们便发现生命面临着灾难的人，这种追求也就来得最强烈。宗教是从上帝与不朽这两种形式里面去追求永恒。上帝是没有变化的，也没有任何转变的阴影；死后的生命是永恒不变的。十九世纪生活的欢乐使得人们反对这种静态的观念，而近代的自由神学又信仰着在天上也有进步，神性也有演化。但是

即使在这种观念里也有着某种永恒的东西，即进步的本身及其内在的目标。于是有了一点点的灾难，就很容易把人们的希望又带回到他们的古老的超世间的形式里面去：如果地上的生活是绝望了的话，那么就唯有在天上才能够找到和平了。

诗人们曾经悲叹着，时间有力量消灭他们所爱的一切对象。

时间枯萎了青春的娇妍，

时间摧残了美人的眉黛，

它饱餐自然真理的珍馐，

万物都在等待着它那镰刀来割刈。

他们通常又补充说，他们自己的诗却是不可毁灭的。65

时间的手掌尽管残酷，然而我期待

我的诗篇将传之永久，万人争诵。

但是这只是一种因袭的文人自负而已。

有哲学倾向的神秘主义者不能够否认凡是在时间之内的都是暂时的，于是就发明一种永恒观念；这种永恒并不是在无穷的时间之中持续着，而是存在于整个的时间过程之外。按照某些神学家的说法，例如印泽教长的说法，永生并不意味着在未来时间中的每一时刻里都存在着，而是意味着一种完全独立于时间之外的存在方式，其中既没有前，也没有后，因此变化也就没有逻辑的可能性。伏汉曾非常诗意地表达过这种见解。

那天夜里我看见了“永恒”，

像是一个纯洁无端的大光环，

它是那样地光辉又寂静；

在它的下面“时间”就分为时辰和岁月，

并被一些天体追赶着，

像是庞大的幽灵在移动；全世界和世上的一切，

就都在其中被抛掉。

有些最有名的哲学体系曾想以庄严的散文来述说这种观念，把它说成是经过我们耐心追求之后，理性终将会使我们相信的东西。

赫拉克利特本人尽管相信变化，但仍然承认有某种东西是永久的。我们在赫拉克利特里面找不到从巴门尼德以来的那种（与无穷的时间延续相对立的）永恒观念，在他的哲学里只有中心的火永不熄灭：世界的“过去、现在和未来永远是一团永恒的活火”。但火是一种不断变化着的东西，而它的永恒更其是过程方面的永恒，而不是实体方面的永恒——虽说这种见解不应归之于赫拉克利特。

科学正像哲学一样，也要在变化的现象之中寻找某种永恒的基础，以求逃避永恒流变的学说。化学似乎可以满足这种愿望。人们发现了那似乎在毁灭着万物的火，只不过是使万物变形而已；原素可以重新结合起来，燃烧之前就已存在的每一个原子经过燃烧过程之后，仍然继续存在着。因而人们就设想原子是不可毁灭的，而物质世界中的一切变化便仅仅是持久不变的原素的重新排列而已。这种见解一直流行到放射现象被发现为止，到了这时人们才发现了原子是可以分裂的。66

物理学家也不示弱，他们发现了新的更小的单位，叫作电子和质子，原于是由电子和质子构成的；若干年以来，这些小单位曾被认为具有着以前所归诸于原子的那种不可毁灭性。不幸得很，看起来质子和电子可以遇合爆炸，所形成的并不是新的物质，而是一种以光速在宇宙之中播散的波能。于是能就必须代替物质成为永恒的东西了。但是能并不像物质，它并不是常识观念中的“事物”的一种精炼化；它仅仅是物理过程中的一种特征。我们可以幻想地把它等同于赫拉克利特的火，但它却是燃烧的过程，而不是燃烧着的东西。“燃烧着的东西”已经从近代物理学中消逝了。

从小的转而论到大的，天文学也不再允许我们把天体看成是永恒的了。行星是从太阳诞生的，太阳是从星云诞生的。它已经持续存在了若干时期，并且还将持续存在若干时期；然而迟早——或者大约是在一万亿年左右——它将会爆炸，会毁灭一切行星而返于一种广泛弥漫着的气体状态。至少天文学家是这样说；也许当这一末日临近的时候，他们将会发现他们的计算里有着某种错误。

像赫拉克利特所教导的那种永恒流变的学说是会令人痛苦的，而正如我们所已经看到的，科学对于否定这种学说却无能为力。哲学家们的主要雄心之一，就是想把那些似乎已被科学扼杀了的希望重新复活起来。因而哲学家便以极大的毅力不断在追求着某种不属于时间领域的东西。这种追求是从巴门尼德开始的。

第五章 巴门尼德67

希腊人并不沉溺于中庸之道，无论是在他们的理论上或是在他们的实践上。赫拉克利特认为万物都在变化着；巴门尼德则反驳说：没有事物是变化的。

巴门尼德是意大利南部爱利亚地方的人，鼎盛期约当公元前五世纪

上半叶。根据柏拉图的记载，苏格拉底在年轻的时候（约当公元前450年左右）曾和巴门尼德会过一次面，——当时巴门尼德已经是一个老人了——并且从他那里学到好些东西。无论这次会见是否历史事实，我们至少可以推断柏拉图自己受过巴门尼德学说的影响，这是从其他方面显然可以看出来的。意大利南部和西西里的哲学家们，要比伊奥尼亚的哲学家们更倾向于神秘主义和宗教。大体说来，伊奥尼亚的哲学家们的倾向是科学的、怀疑的。但是数学，在毕达哥拉斯的影响之下，则在大希腊 [注38](#) 要比在伊奥尼亚兴盛得多；然而那个时代的数学是和神秘主义混淆在一起的。巴门尼德受过毕达哥拉斯的影响，但是这种影响达到什么程度便全属揣测了。巴门尼德在历史上之所以重要，是因为他创造了一种形而上学的论证形式，这种论证曾经以不同的形式存在于后来大多数的形而上学者的身上直迄黑格尔为止，并且包括黑格尔本人在内。人们常常说他曾创造了逻辑，但他真正创造的却是基于逻辑的形而上学。

巴门尼德的学说表现在一首《论自然》的诗里。他以为感官是骗人的，并把大量的可感觉的事物都斥之为单纯的幻觉。唯一真实的存在就是“一”。一是无限的、不可分的。它并不是像赫拉克利特所说的那种对立面的统一，因为根本就没有对立面。举例来说，他显然认为“冷”仅仅意味着“不热”，“黑暗”仅仅意味着“不光明”。巴门尼德所想象的“一”并不是我们所想象的上帝；他似乎把它认为是物质的，而且占有空间的，因为他说它是球形。但它是不可分割的，因为它的全体是无所不在的。

巴门尼德把他的教训分成两部分：分别地叫作“真理之道”和“意见之道”。后者我们不必去管它。关于真理之道他所说过话，就其保存了下来的而论，主要之点如下：68

“你不能知道什么是不存在的，——那是不可能的，——你也不能说出它来；因为能够被思维的和能够存在的乃是同一回事。”

“那么现在存在的又怎么能够在将来存在呢？或者说，它怎么能够得以存在的呢？如果它是过去存在的，现在就不存在；如果它将来是存在的，那么现在也不存在。因此就消灭了变，也就听不到什么过渡了。

“能够被思维的事物与思想存在的目标是同一的；因为你绝不能发现一个思想是没有它所要表达的存在物的。” [注39](#)

这种论证的本质便是：当你思想的时候，你必定是思想到某种事物；当你使用一个名字的时候，它必是某种事物的名字。因此思想和语言都需要在它们本身以外有某种客体。而且你既然可以在一个时刻而又在另一个时刻同样地思想着一件事物或者是说到它，所以凡是可以被思维的或者可以被说到的，就必然在所有的时间之内都存在。因此就不可能有变化，因为变化就包含着事物的产生与消灭。

在哲学上，这是从思想与语言来推论整个世界的最早的例子。当然我们不能认为它是有效的，但是很值得我们看一看其中包含有哪些真理

的要素。

我们可以把这种论证表达为如下的方式：如果语言并不是毫无意义的，那么字句就必然意味着某种事物，而且它们一般地并不能仅仅是意味着别的字句，还更意味着某种存在的事物，无论我们提不提到它。例如，假设你谈到了乔治·华盛顿。除非有一个历史人物叫这个名字，否则这个名字（看起来似乎）就是毫无意义的，而且含有这个名字的语句也将会是毫无意义的。巴门尼德认为不仅乔治·华盛顿在过去必然存在过，而且在某种意义上他现在也必然还存在着，因为我们仍然能够有所指地在使用他的名字。这显然似乎是不对的，但是我们怎样去对付这种论证呢？

让我们举一个想象中的人物吧，比如说哈姆雷特。让我们考虑这种说法：“哈姆雷特是丹麦王子。”在某种意义上这是真的，但并不是在朴素的历史意义上。真确的说法是：“莎士比亚说哈姆雷特是丹麦王子”，或者更明白地说：“莎士比亚说有一个丹麦王子叫作‘哈姆雷特’”。这里就不再有任何想象中的事物了。莎士比亚和丹麦和“哈姆雷特”这个声音三者都是真实的，但是“哈姆雷特”这个声音实际上并不是一个名字，因为实际上并没有人叫“哈姆雷特”。如果你说“‘哈姆雷特’是一个想象中的人物的名字”，这还不是严格正确的；你应当说，“人们想象‘哈姆雷特’是一个真实人物的名字”。69

哈姆雷特是一个想象中的个体，麒麟则是一种想象中的动物。凡有麒麟这个词所出现的语句，其中有些语句是真的，有些则是假的，但是在两种情况中都并非是直接的。让我们看一下“一个麒麟有一只角”以及“一头牛有两只角”。为了证明后一句话，你就必须去看一看牛；单单说某本书里说过牛有两只角是不够的。但是麒麟有一只角的证据却只能在书本里才找得到了，并且事实上正确的说法是：“某些书里说有一种角的动物叫作‘麒麟’”。一切有关麒麟的说法，其实都是有关“麒麟”这个字的说法；正好像一切有关哈姆雷特的说法，其实都是有关“哈姆雷特”这个字的说法。

但是在大多数场合之下，非常显然地我们所说的并不是字，而是字所意味着的东西。于是这就又把我们带回到巴门尼德的论证上去了，即如果一个字可以有所指地加以应用的话，它就必然意味着某种事物而不是意味着无物，因此这个字所意味的事物便必然在某种意义上是存在着的。

然而关于乔治·华盛顿我们应该说什么呢？似乎我们只能有两种选择：一种是说他仍然还存在着；另一种是说当我们用“乔治·华盛顿”这几个字的时候，我们实际上并不是在说着叫这个名字的那个人。两者似乎都是一种悖论，但是后者的困难似乎要少些，我将要试着指出它在有一种意义上可以是真的。

巴门尼德认为字汇有着经常不变的意义；这一点实际上就是他论证

的基础，他假定这一点是毫无问题的。然而，尽管字典或者百科全书给一个字写下了可以说是官定的，并且为社会所公认的意义，但是并没有两个人用同一字的时候，在他们的心目中恰好有着同一的思想。

乔治·华盛顿本人可以用他的名字和“我”这个字作为同义语。他可以察觉他自己的思想以及自己身体的动作，因此他要比任何别人使用这个名字的可能意义都更为充分。他的朋友们在他面前也能够察觉他的身体的动作，并能猜测他的思想；对他们来说，乔治·华盛顿这个名字仍然是指他们自己经验中的某种具体的事物。但在华盛顿死后，他们就必须以记忆来代替知觉了，当他们使用他的名字的时候，那就包含有一种心理过程所发生的变化。对于我们这些从来不知道他的人来说，则心理过程又有所不同了。我们可以想到他的画像并对我们自己说：“就是这个人。”我们可以想着“美国的第一任总统”。如果我们是非常之孤陋寡闻的话，那么他对于我们可能仅仅是“那个叫作华盛顿的人”罢了。无论这个名字提示我们的是什么，既然我们从来不知道他，所以它就绝不能是华盛顿本人，而只能是目前出现于感官或者记忆或者思想之前的某种东西。这就说明了巴门尼德论证的错误。70

这种字的意义方面的永恒不断的变化，却被另一种事实给遮蔽住了，那就是一般说来，这种变化对于有这个字出现的命题之真假是毫无关系的。如果你提出任何一个有“乔治·华盛顿”这个名字在其中出现的真语句，那么，你以“美国第一任大总统”这个词去代替它的时候，这个语句照例仍然会是真的。这条规则也有例外。在华盛顿当选以前，一个人可以说“我希望乔治·华盛顿是美国第一任总统”，但是他不会说“我希望美国第一任总统是美国第一任总统”，除非是他对于同一律有着一种特殊的感情。但是我们很容易提出一条把这些例外情况排除在外的规则，而在其余那些情况中，你就可以使用任何只能应用于华盛顿的描述语句来代替“乔治·华盛顿”。而且也只有凭借这些词句，我们才知道我们是知道他的。

巴门尼德又论辩说，既然我们现在能够知道通常被认为是过去的事物，那么它实际上就不能是过去的，而一定在某种意义上是现在存在着的。因此他就推论说，并没有所谓变化这种东西。我们所说的关于乔治·华盛顿的话，就可以解决这种论证。在某种意义上，可以说我们并没有对于过去的知识。当你回想的时候，回想就出现于现在，但是回想并不等于被回想的事物。然而回想却提供一种对于过去事件的描述，并且就最实际的目的来说，并没有必要去区别描述与被描述的事物。71

这整个的论证就说明了从语言里抽出形而上学的结论来是何等之容易，以及何以避免这种谬误推论的唯一方法就在于要把对于语言的逻辑和心理方面的研究推进得比绝大多数形而上学者所做的更远一步。

然而我想巴门尼德如果死而复生，读到了我所说的话，他会认为是非常肤浅的。他会问：“你怎么知道你关于华盛顿的叙述指的是过去的时候呢？根据你自己的说法，直接的推论必须是对于现存的事物；例如，

你的回想是现在发生的，而不是发生在你以为你是在回想的时候。如果记忆可以被当作是一种知识的来源，那么过去就必须是现在就在我们的心目之前，而且在某种意义上便必然应当是现在还存在着”。

我不想现在来解答这种论证；它需要讨论记忆，而那是一个很困难的题目。我在这里把论证提出来，是要提醒读者：哲学理论，如果它们是很重要的，通常总可以在其原来的叙述形式被驳斥之后又以新的形式复活。反驳很少能是最后不易的；在大多数情况下，它们只是更进一步精炼化的一幕序曲而已。

后来的哲学，一直到晚近时期为止，从巴门尼德那里所接受过来的并不是一切变化的不可能性，——那是一种太激烈的悖论了——而是实体的不可毁灭性。“实体”这个字在他直接的后继者之中并不曾出现，但是这种概念已经在他们的思想之中出现了。实体被人设想为是变化不同的谓语之永恒不变的主词。它就这样变成为哲学、心理学、物理学和神学中的根本概念之一，而且两千多年以来一直如此。在后面，我还要详尽地谈到这一点。目前我只是想要指出，为了要对巴门尼德的论证做到公平而又不抹杀明显的事实起见，我就必须提到这一点。

第六章 恩培多克勒⁷²

哲学家、预言者、科学家和江湖术士的混合体，在恩培多克勒的身上得到了异常完备的表现，虽说这在毕达哥拉斯的身上我们已经发现过了。恩培多克勒的鼎盛期约当公元前440年，因此他是巴门尼德的同时代人而年纪较轻，尽管他的学说在许多方面倒是更近于赫拉克利特的。他是西西里南岸的阿克拉加斯的公民，是一个民主派的政治家，同时他又自命为神。在大多数的希腊城市里，尤其是在西西里的城市里，民主和僭主之间有着不断的冲突；双方无论哪一方的领袖一被击败，就会遭到杀戮或者流放。那些被流放的人很少有不肯去勾结希腊的敌人的——东方的波斯和西方的迦太基。恩培多克勒在某一时期也遭到了放逐，但是被放逐之后，他似乎宁愿选择一种圣贤的事业而不愿意选择一种流亡的阴谋家的事业。很可能他在青年时代就多少是一个奥尔弗斯派；并且在流放以前他就把政治与科学结合在一起；而且可能仅仅是到了晚年作为流放者的时候，他才成为一个预言者的。

关于恩培多克勒的传说非常之多。人们认为他曾经行过神迹或是类似的事情，有时候是用魔术，有时候是用他的科学知识。据说他能够控制风；他曾使一个似乎已经死了三十日之久的女人复活；据说最后他是跳进爱特拿的火山口而死的，为的是要证明自己是神。用诗人的话来说：

伟大的恩培多克勒，那位热情的灵魂，

跳进了爱特拿火山口，活活地烤焦了。

马修·阿诺德用这个题材写过一首诗，虽然那可以说是他的最坏的诗篇之一，但其中并不包括上面这两行偶句。

恩培多克勒像巴门尼德一样，也是用诗来写作的。受了他的影响的卢克莱修，对于作为诗人的他曾给予极高的称赞。但是在这个问题上，意见是分歧的。因为他的著作保存下来的只是些片断，所以他的诗才如何也就只好存疑了。

我们必须分别处理他的科学和他的宗教，因为它们是彼此不相调谐的。我先谈他的科学，再谈他的哲学，最后再谈他的宗教。73

他对科学最重要的贡献就是，他发现空气是一种独立的实体。他证明这一点是由于观察到一个瓶子或者任何类似的器皿倒着放进水里的时候，水就不会进入瓶子里面去。他说：

“当一个女孩子玩弄发亮的铜制计时器，用她美丽的手压住管颈的开口，把这个计时器浸入水的银白色易变形的物质中时，水并不会进入这个器皿，因为内部空气的重量压着底下的小孔，把银水往回堵住了；一直要等到她把手拿开放出压缩的气流时，空气才会逸出，同量的水才会流进去。”

这段话是他解释呼吸作用时说的。

他至少也发现过一个离心力的例子：如果把一杯水系在一根绳子的一端而旋转，水就不会流出来。

他知道植物界里也有性别，而且他也有一种演化论与适者生存的理论（当然必须承认多少是幻想的）。最初“四方散布着无数种族的生物，具有各种各样的形式，蔚为奇观”。有的有头而无颈，有的有背而无肩，有的有眼而无额，又有孤零零的肢体在追求着结合。这些东西以各种机缘结合起来；有长着无数只手的蹒跚生物，有生着许多面孔和胸部朝向各个方向观看的生物，有牛身人面的生物，又有牛面人身的生物。有结合着男性与女性但不能生育的阴阳人。但最后，只有几种是保存下来了。

至于天文学方面：他知道月亮是由反射而发光的，他认为太阳也是如此。他说光线进行也需要时间，但是时间非常之短促以至我们不能察觉到；他知道日食是由于月亮的位置居间所引起的，这件事似乎是他从阿那克萨哥拉那里学来的。

他是意大利医学学派的创始者，这一起源于他的医学学派曾影响了柏拉图和亚里士多德。据伯奈特（第234页）说，它影响了科学思潮和哲学思潮的整个倾向。

所有这些都表明了他那时代科学上的生气蓬勃，这是希腊晚期所不能比拟的。74

我现在就来谈他的宇宙论。上面已经提到过，是他确立了土、气、火与水四种原素的（虽然他不曾使用“原素”这个名字）。其中每一种都是永恒的，但是它们可以以不同的比例混合起来，这样，便产生了我们在世界上所发现的种种变化着的复杂物质。它们被爱结合起来，又被斗争分离开来。爱与斗争对于恩培多克勒来说，乃是与土、气、火、水同属一级的原始原质。有些时期爱占着上风，有些时期则斗争来得更强大。曾经有过一个黄金时代，那时爱是完全胜利的。在那个黄金时代，人们只崇拜塞浦路斯的爱神。世界上的一切变化并不受任何的目的所支配，而是受“机遇”与“必然”的支配。有一种循环存在着：当各种元素被爱彻底地混合之后，斗争便逐渐又把它们分开；当斗争把它们分开之后，爱又逐渐地把它们结合在一起。因此每种合成的实体都是暂时的；只有元素以及爱与斗争才是永恒的。

这里和赫拉克利特有着相似之点，但却比较缓和，因为造成变化的不仅仅是斗争而是斗争与爱两者。柏拉图在《智者篇》（242节）中以赫拉克利特和恩培多克勒两人相提并论：

有些伊奥尼亚的诗人们，晚近更有些西西里的诗人们，他们所达到的结论是：把（一和多）两个原则结合在一起就要更可靠一些，并且说存在就是一与多；有些严峻的诗人们说它们是由敌对与友情结合起来，在不断地分合着的，而另外有一些较温和的诗人们则并不坚持永恒的斗争与和平，而是承认它们之间有一种缓和与交替；有时在爱神的支配之下和平与一占着上风，而后再由于斗争原则的作用，多与战争又占了上风。

恩培多克勒认为物质的世界是一个球；在黄金时代，斗争在外而爱在内；然后斗争便逐渐入内而爱便被逐于外，直到最坏的情形是斗争完全居于球内而爱完全处于球外为止。以后——虽然为了什么原因我们并不清楚——就开始一种相反的运动，直到黄金时代又恢复为止，但黄金时代并不是永远常在的。这时整个的循环就又重演。我们固然可以假设这两个极端中可能有一个是稳定的，但是这却不是恩培多克勒的见解。他虽然想要采用巴门尼德的论证以解释运动，然而他在任何阶段都不想要达到一个不变的宇宙。75

恩培多克勒关于宗教的见解，大体上是毕达哥拉斯式的。在一段极有可能是谈到毕达哥拉斯的残篇里，他说“他们之中有一个人有了了不起的知识，精于各式各样的巧思，他获得了智慧的最大的财富；只要他肯用心思考，他就很容易看出一切事物在十代，甚至二十代期间的各种情况”。我们已经提到过，在黄金时代人们只崇拜爱神，“而且神坛上也并不冒着纯粹公牛牺牲的血腥气，把牛牺牲之后又吃掉它那肥大的肢体，这被人视为是最可憎恶的事。”

有一次，他很铺张扬厉地把自己说成是个神：

朋友们，你们住在这座俯瞰着阿克拉加斯黄色的岩石、背临城

堡的大城里，为各种善事忙碌着；你们是外邦人的光荣的避难所，从来也不会干卑鄙的事情，我向你们致敬。我在你们中间漫游，我是一位不朽的神明而非凡人，我在你们大家中间受到了恰当的尊敬，人们给我戴上了丝带和花环。只要当我戴着这些参加男女的行列进入繁盛的城市，人们便立刻向我致敬；无数的人群追随着我，问我什么是求福之道；有些人想求神谕，又有些人在许多漫长而愁苦的日子里遭受各种疾病的痛苦的挫折，祈求能从我这里听到医病的话。……但是我为什么要把超过必死的、必朽的凡人当作好像是一件了不起的事情而喋喋不休呢？

另外有时候，他感觉自己是一个大罪人，正为着自己的不虔敬而在赎罪：

有一个必然之神的神谕，那是一条古老的神诫，是得到明确的誓言保证的而又永恒的神诫；它说，只要有一个魔鬼——漫长的岁月就是他的命运——曾经罪恶地用血玷污了自己的手，或追随过斗争而背弃了自己的誓言，他就必定要远离幸福者之家而在外游荡三万年，在这段时期中他将托生为种种不同的有生形式，从一条劳苦的生活道路上转到另一条上。因为强而有力的气把他赶到海里，海又把他冲到干燥的地上来；地又把他抛到烈日的照灼之下，而烈日又把它投回到气的旋涡里。每一种都从另一种那里把他接受过来，但是每种全都把它抛开。我现在就是这样的一个人，是一个见拒于神的亡命者和流浪儿，因此我就把我的指望寄托于无情的斗争中。

76

他的罪恶是什么，我们并不知道；也许并不是什么我们会认为很严重的事。因为他说：

“啊！我是有祸的了，在我张嘴大嚼而犯下罪行之前，无情的死亡的日子竟不曾毁灭掉我！……

“要完全禁绝桂叶……

“不幸的人，最不幸的人，你的手可千万不要去碰豆子！”

所以也许他所做的坏事不过是大嚼桂叶或者大吃豆子罢了。

柏拉图有一段最有名的文章，他把这个世界比做是一个洞穴，我们在洞穴里面只能看到外面明朗世界的各种现实的暗影，而这是恩培多克勒所预示过的；它起源于奥尔弗斯派的教义。

也有些人——大抵是那些通过许多次的投生而得免于罪恶的人——最后终于达到了与诸神同在的永恒幸福：

但是最后他们 ^{注40} 在人间出现，作为先知、歌者、医生和君主；从此他们荣耀无比地上升为神，与其他诸神同享香火、同享供

奉，免于人间的灾难，不受命运的摆布，也再不可能受到伤害。

这一切里面，似乎很少有什么是奥尔弗斯教义和毕达哥拉斯主义所不曾包括的东西。

恩培多克勒的创造性，除了科学以外，就在于四原素的学说以及用爱和斗争两个原则来解释变化。

他抛弃了一元论，并把自然过程看作是被偶然与必然所规定的，而不是被目的所规定的。在这些方面，他的哲学要比巴门尼德、柏拉图和亚里士多德诸人的哲学更富于科学性。的确，在另外一些方面他曾接受了当时流行的迷信；但是就在这一方面，他也不见得比起许多近代的科学家来更为不如。

第七章 雅典与文化的关系77

雅典的伟大开始于两次波斯战争（公元前490年与公元前480—前479年）的时候。在那时以前，伊奥尼亚和大希腊（意大利南部和西西里的希腊城市）产生过许多伟大的人物。马拉松之役（公元前490年）雅典对波斯王大流士的胜利，以及在雅典领导之下的希腊联合舰队对于大流士之子兼继承人薛克修斯（公元前480年）的胜利，为雅典树立了伟大的威信。各岛上的，以及一部分小亚细亚大陆上的伊奥尼亚人曾经反叛过波斯，波斯人既被逐出希腊大陆，雅典就促成了他们的解放。在这次作战中，只关怀自己的领土的斯巴达人没有参加。因此雅典就变成反波斯同盟中主要的一员。根据盟约规定，任何成员国都有义务提供一定数量的船只或者代役金。大多数城邦都选择了后一种办法，这样雅典便取得了凌驾其他盟国的海上霸权，从而逐渐地把同盟转化成为一个雅典帝国。雅典变得富庶了，而且在白里克里斯的睿智领导之下繁荣起来了；白里克里斯是由公民自由选举出来的，执政约三十年之久，直到公元前430年他才失势。

白里克里斯时代是雅典历史上最幸福最光荣的时代。曾参加过波斯战争的伊斯奇鲁斯开始写希腊悲剧；他所写的悲剧之一《波斯人》就一反采用荷马题材的习惯，转而写大流士的溃败。紧接着他的就是索福克里斯，继索福克里斯之后的就是幼利披底。然而幼利披底一直活到了白里克里斯失势和死后的伯罗奔尼苏战争时期的那些黑暗日子里，他的剧本就反映了后一时期的怀疑主义。他同时代的喜剧诗人亚里斯多芬尼从一种健康而有限的常识立场出发，嘲笑了一切的主义；他特别咒骂苏格拉底，认为他是一个否认宙斯的存在并且玩弄着亵渎神明的伪科学的神秘教的人。

雅典曾被薛克修斯所占领，卫城上的神殿被毁于火。白里克里斯便致力于这些神殿的重建工作。帕特农神殿和其他神殿的残迹使我们今天还感受深刻的印象，这些神殿就是由白里克里斯所修建的。雕刻家斐狄阿斯应国家的聘请，塑造了巨大的男女神像。在这个时期的末了，雅典

历史学之父希罗多德是小亚细亚的哈里卡那苏斯人，但是他住在雅典并且受到雅典国家的鼓励，他站在雅典的观点上写下了波斯战争的记录。

白里克里斯时代雅典的成就，或许是一切历史上最令人惊奇的事件。在那时以前，雅典一直都落后于许多希腊城邦；无论在艺术方面或在文学方面，它都不曾产生过任何一个伟大的人物（除了梭伦而外，梭伦主要地是个立法者）。突然之间，在胜利和财富和需要重建的刺激之下，出现了大批的建筑家、雕刻家和戏剧家，他们直到今天还是不可企及的，他们所产生的作品左右着后人直迄近代。当我们想到它的人口数量之少的时候，这一点就格外令人感到惊异了。雅典人口最多的时候约当公元前430年左右，估计为数大约二十三万人（包括奴隶在内），而它四周的亚底加农村领土上的人口可能还要更少些。无论在此以前或者是自此而后，从来没有任何有同样比例的居民的地区曾经表现出来过任何事物足以和雅典这种高度完美的作品媲美。

在哲学方面，雅典仅仅贡献了两个伟大的名字，苏格拉底和柏拉图。柏拉图属于一个较晚的时期，但是苏格拉底则在白里克里斯统治下度过了他的青春时代和早期的成年时代。雅典人对于哲学有着充分的兴趣，非常渴望谛听从别的城市而来的教师们。希望学习辩论术的青年人就去追求智者；在《普罗泰戈拉篇》中，柏拉图笔下的苏格拉底对于那些倾听外来名家言论的热心的学徒们，曾做过一番非常有趣的讽刺性的描写。我们下面可以看到，白里克里斯曾把阿那克萨哥拉引入雅典；苏格拉底就自认是从阿那克萨哥拉那里学到了心灵在创造过程中的首要地位的。

柏拉图假设他的对话大部分是发生在白里克里斯时代的，对话录表现了富人生活的优裕景象。柏拉图出身于一个雅典的贵族家庭，他是在战争与民主还不曾摧毁上层阶级的财富与安逸之前的那个时代传统里面成长起来的。他的那些青年们无需工作，他们把大部分的闲暇都用于追求科学、数学和哲学；他们几乎都能背诵荷马，并且是评判职业诵诗者优劣的鉴赏家。演绎推理的方法刚被发现不久，并在整个知识领域对于各种或真或假的新理论起了刺激作用。在那个时代正像在为数很少的其他时代里一样，人们可能既有才智而又有幸福，而且还是通过才智而得到幸福的。79

但是产生这一黄金时代的各种力量的平衡是不稳定的。它在内部和外部都受着威胁，——内部受着民主政治的威胁，外部受着斯巴达的威胁。为了理解在白里克里斯以后所发生的事情，我们必须简单地考查一下亚底加早期的历史。

亚底加在历史时期开始时，只是一个自给自足的小小农业区；它的都城雅典并不大，但是它包括的人口是日益增多的工匠和技术工人，他

们想要把他们的产品销售到国外去。人们逐渐地就发现种植葡萄和橄榄要比种植谷物更为有利可图，于是就输入谷物，主要是从黑海沿岸输入。这种种植形式比谷物种植需要更多的资金，于是小农便负了债。亚底加正像希腊其他国家一样，在荷马时代原是一个君主国，但是国王却变成了一个不具政治权力的纯宗教官吏。政府落到贵族的手里，贵族们既压迫乡村的农民也压迫城市里的工匠。早在六世纪时，梭伦就按照民主的方向实行了一种妥协，他的许多成就一直保存到后来比西斯垂塔斯及其后嗣们的僭主政治时期。在这个时期结束的时候，作为僭主政治对头的贵族们已经能够支持民主政治了。民主的过程就使得贵族掌握了权力，正如十九世纪的英国那样，直到白里克里斯倒台时为止。但是到白里克里斯的晚期，雅典民主政治的领袖们就开始要求享有更多的政治权力。同时白里克里斯的帝国主义政策——这和雅典的繁荣是紧紧联系着的——又造成了与斯巴达的摩擦不断增长，并终于导致了伯罗奔尼苏战争（公元前431—前404年）；在这次战争里，雅典完全战败了。

尽管雅典在政治上瓦解了，但是它的威信还继续存在着，并且哲学始终以这里为中心几乎长达一千年之久。亚力山大城在数学和科学方面掩盖过了雅典，但是亚里士多德和柏拉图却使雅典在哲学上的地位依然至高无上。柏拉图曾讲过学的学园，其寿命比所有其他的学院都延续得更长久，它在罗马帝国皈依了基督教之后还又持续了两个世纪，成为一座异教主义的孤岛。最后在公元529年它才被持有顽固的宗教信仰的查士丁尼所封闭，于是黑暗时代便在欧洲降临了。80

第八章 阿那克萨哥拉81

哲学家阿那克萨哥拉虽然不能和毕达哥拉斯、赫拉克利特和巴门尼德相提并论，然而也有相当的历史重要性。他是伊奥尼亚人，并且继续了伊奥尼亚的科学 with 理性主义的传统。他是第一个把哲学介绍给雅典人的，并且是第一个提示过心可能是物理变化的首要原因的人。

他约当公元前500年生于伊奥尼亚的克拉佐美尼，但是他的一生大约有三十年是在雅典度过的，约当公元前462—前432年。他或许是被白里克里斯招引来的，白里克里斯这时正在从事于开化他的国人。也许是来自米利都的那位阿斯巴西亚把他介绍给白里克里斯的。柏拉图在《费德罗篇》中说过：

白里克里斯“似乎和阿那克萨哥拉很相投，阿那克萨哥拉是一位科学家；白里克里斯饱究了有关天上事物的理论，并在获得了关于智与愚的真正性质的知识之后，——那正是阿那克萨哥拉所谈论的主要事物，——就从这个源泉里汲取了一切足以提高他自己演说艺术的东西。”

据说阿那克萨哥拉还影响了幼利披底，但这件事就更值得怀疑了。

雅典公民们也像其他时代和其他地方的其他城市公民一样，对于企

图介绍进来一种比他们所习惯的文化更高一级的文化的那些人表现了一种敌意。当白里克里斯年纪老了的时候，他的对方便从攻击他的朋友着手而开始了一场反白里克里斯的斗争。他们控告斐狄阿斯侵吞了供他雕像之用的黄金。他们通过一条法律，允许人揭发那些不奉行宗教并宣扬有关各种“天上事物”的理论的人。在这条法律之下他们就检举了阿那克萨哥拉，他被控为宣扬太阳是一块红热的石头，而且月亮是土。（苏格拉底的检查官也重复过同样的起诉状，苏格拉底则嘲笑他们已经过时了。）究竟发生了什么事情我们还不能确定，只知道阿那克萨哥拉必须离开雅典。似乎很可能是白里克里斯把他救出监狱，设法使他离去的。他回到伊奥尼亚创设了一个学校。按照他的遗嘱，他的忌辰就定为学生的假日。82

阿那克萨哥拉认为万物都可以无限地分割，哪怕是最小的一点物质也都包含着各种原素。事物所表现的，就是它们所包含得最多的东西。这样，例如万物都包含一些火，但是惟有当火的原素占优势时候，我们才能称它为火。像恩培多克勒一样，他也提出反对虚空的论证，他说滴漏或者吹得鼓起来的皮就说明了似乎是一无所有的地方也还是有空气的。

他和他的前人不同，他认为心（*nous*）也是参与生活体组成的实质，他把它们和死的物质区别开来。他说：每一事物里都包含有各种事物的一部分，只有心除外；但是有些事物也包含有心。心有支配一切有生命的事物的力量，它是无限的，并且是自己支配自己的；它不与任何事物混合。除了心而外，每一件事物不管是多么小，都包含有一切对立面的一部分，诸如热与冷，白与黑。他主张雪（有些部分）是黑的。

心是一切运动的根源。它造成一种旋转，这种旋转逐渐地扩及于整个的世界，使最轻的事物飘到表面上去，而最重的则落向中心。心是一样的，动物的心也和人的心是一样的善良。人类显而易见的优越性就在于他有一双手的这一事实；一切表面上智力的不同，实际上都是由于身体的不同。

无论是亚里士多德还是柏拉图笔下的苏格拉底，都埋怨阿那克萨哥拉在介绍了心之后，却没有把它加以运用。亚里士多德指出他仅仅是介绍了心作为一种因，因为他并不知道有别的因。凡是他能够的地方，他处处都做出机械的解释。他反对以必然与偶然作为事物的起源；然而他的宇宙论里也没有“天意”。关于伦理或宗教他似乎想得并不多；或许他是一个无神论者，像他的检举者所说的那样。除了毕达哥拉斯以外，所有他的前人都曾影响过他。巴门尼德对他的影响正像是对恩培多克勒的一样。

在科学方面他有很大的功绩。第一个解释月亮是由于反射而发光的人就是他，虽说巴门尼德也有过一段很晦涩的话暗示着巴门尼德也知道这一点。阿那克萨哥拉提出了月食的正确理论，并且知道月亮是位于太阳之下的。他说太阳和星都是火炽的石头，但是我们并不感觉到星的热

力，因为它们距离我们太遥远了。太阳比伯罗奔尼苏还要大。月亮上有山，并且（他以为）有居民。83

据说阿那克萨哥拉出于阿那克西美尼学派；他显然无疑地保存着伊奥尼亚人的理性主义和科学的传统。在他的思想里人们找不到那种对伦理与宗教的偏好——那种偏好从毕达哥拉斯学派传到苏格拉底，从苏格拉底又传到柏拉图，便把一种蒙昧主义者的偏见带进了希腊哲学里面来。他确乎不完全是第一流的，但是作为第一个把哲学带给雅典的人，并且作为塑造了苏格拉底的影响之一，他还是重要的。

第九章 原子论者84

原子论的创始者是留基波和德谟克里特两个人。这两个人是很难区别开来的，因为他们通常总是被人相提并论，而且显然地留基波的某些作品后来还被认为德谟克里特的作品。

留基波的鼎盛期似乎约当公元前440年 [注41](#)，他来自米利都，继续了与米利都相联系着的科学的理性主义的哲学。他受了巴门尼德和芝诺很大的影响。关于他，人们知道得非常少，以至于有人认为伊壁鸠鲁（德谟克里特后期的一个追随者）曾经断然否认过他的存在，而且有些近代的学者还重新提出这种理论来。然而亚里士多德的著作中有很多提到他的地方，因而如果他仅仅是一个神话而竟然会出现这么多的引征（包括对原文的引文），那就似乎是令人难以置信的了。

德谟克里特则是一个更加确定得多的人物了。他是色雷斯的阿布德拉地方的人；至于他的年代，他曾说过阿那克萨哥拉年老的时候（可以说约当公元前432年左右）他还很年轻，所以人们认为他的鼎盛期是公元前420年左右。他广泛地游历过南方与东方的许多国度，追求着知识；他也许在埃及度过相当的时间，他还一定到过波斯。然后他就回到阿布德拉，终老于此。策勒尔称他“在知识的渊博方面要超过所有的古代的和当代的哲学家，在思维的尖锐性和逻辑正确性方面要超过绝大多数的哲学家”。

德谟克里特是苏格拉底和智者们同时代的人，因此根据纯粹编年的理由，就应该在我们的这部历史里放在稍后一点，但是困难在于他是很难和留基波分开的。根据这种理由我就要在苏格拉底和智者以前先来考虑他，虽说他的哲学有一部分就是为了答复他的同乡而且是最杰出的智者普罗泰戈拉的。普罗泰戈拉访问雅典的时候，曾受到热烈的欢迎；而另一方面德谟克里特却说，“我到了雅典，可是没有一个人知道我”。他的哲学在雅典有很长的时期是为人忽视的；伯奈特说“我们不清楚柏拉图是否知道有关德谟克里特的任何事情……另一方面，亚里士多德是很知道德谟克里特的，因为他也是一个来自北方的伊奥尼亚人” [注42](#)。柏拉图的对话录里从来没有提到过他，但据第欧根尼·拉尔修说，柏拉图非常之讨厌他，以致想把他的全部著作都烧光。希斯把他作为一位数学家而推崇得很高 [注43](#)。85

留基波和德谟克里特两人的共同哲学的基本观念是出于留基波的，但是就理论的形成而言，就不大可能把他们两个人分开了；而且对我们来说，也无需这样做。留基波——如果不是德谟克里特的话——企图调和以巴门尼德与恩培多克勒分别为其代表的一元论与多元论而走到了原子论。他们的观点极其有似于近代科学的观点，并且避免了大部分希腊的冥想所常犯的错误。他们相信万物都是由原子构成的，原子在物理上——而不是在几何上——是不可分的；原子之间存在着虚空；原子是不可毁灭的；原子曾经永远是，而且将继续永远是，在运动着的。原子的数目是无限的，甚至于原子的种类也是无限的，不同只在于形状和大小。亚里士多德^{注44}说过，按照原子论者的说法，原子在热度方面也是不同的，构成了火的球状原子是最热的；至于在重量方面，他引过德谟克里特的话：“任何不可分割的越占优势，则重量越大。”然而原子究竟有没有重量这个问题，在原子论派的理论里一直是一个有争论的问题。

原子是永远运动着的；但是关于原始运动的特性，则注疏者们有不同的意见。有的人，尤其是策勒尔，认为原子是被想象为永远在降落着的，而愈重的原子就降落得愈快；于是它们就赶上了较轻的原子，就发生了冲撞，并且原子就像台球一样地折射回来。这一定就是伊壁鸠鲁的观点；伊壁鸠鲁的理论在很多方面都是基于德谟克里特的理论的，同时又颇不高明地努力要顾及亚里士多德的批评。但是有相当的理由可以设想，重量并不是留基波和德谟克里特的原子的本来的性质。在他们的观点里，倒更有可能似乎是原子起初是在杂乱无章地运动着，正像现代气体分子的运动理论那样。德谟克里特说在无限的虚空中既没有上也没有下，他把原子在灵魂中的运动比做没有风的时候的尘埃在一条太阳光线之下运动。这是比伊壁鸠鲁更为明智得多的看法，并且我认为我们可以假定这就是留基波和德谟克里特的看法。^{注45} 86

由于冲撞的结果，原子群就形成了旋涡。其余的过程则大致有如阿那克萨哥拉所说的一样，然而他对于旋涡加以机械的解释而不以心的作用来解释，则是一个进步。

在古代，通常总是谴责原子论者们把万物都归之于机缘。正好相反，原子论者乃是严格的决定论者，他们相信万物都是依照自然律而发生的。德谟克里特明白地否认过任何事物可以由于机缘而发生。^{注46} 人们都知道留基波——虽说这个人是否存在还有问题——曾经说过一件事：“没有什么是可以无端发生的，万物都是有理由的，而且都是必然的。”的确他并没有说明何以世界自始就应该是它所原有的那种样子，这一点或许可以归之于机缘。但是只要世界一旦存在，它的继续发展就是无可更改地被机械的原则所确定的了。亚里士多德和别人都指摘他和德谟克里特并没有说明原子的原始运动，但是在这点上原子论者要比批评他们的人更科学得多。因果作用必须是从某件事物上开始的，而且无论它从什么地方开始，对于起始的与料是不能指出原因的。世界可以归之于一位创世主，但是纵令那样，创世主的自身也是不能加以说明的。事实上，原子论者的理论要比古代所曾提出过的任何其他理论，都更近于近代科学的理论。

与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德不同，原子论者力图不引用目的或最终因的观念来解释世界。一桩事情的“最终因”乃是另一件未来的事，这桩事情就是以那件未来的事为目的而发生的。这种概念是适用于人事方面的。面包师为什么要做面包？因为人们会饥饿。为什么要建造铁路？因为人们要旅行。在这种情况下，事物就可以用它们所服务的目的来加以解释。当我们问到一件事“为什么”的时候，我们指的可以是下列两种事情中的一种，我们可以指：“这一事件是为着什么目的而服务的？”或者我们也可以指：“是怎样的事前情况造成了这一事件的？”对前一个问题的答案就是目的论的解释，或者说就是用最终因来解释的；对于后一个问题的答案就是一种机械论的解释。我看不出预先怎么能够知道科学应该问的是这两个问题中的哪一个？或者，是不是两个都应该问？但是经验表明机械论的问题引到了科学的知识，而目的论的问题却没有。原子论者问的是机械论的问题而且做出了机械论的答案。可是他们的后人，直到文艺复兴时代为止，都是对于目的论的问题更感兴趣，于是就把科学引进了死胡同。87

关于这两个问题，却都有一条界限往往被人忽略了，无论是在一般人的思想里也好，还是在哲学里也好。两个问题没有一个是可以用来确切明白地问到实在的全体（包括上帝）的，它们都只能问到它的某些部分。至于目的论的解释，它通常总是很快地就达到一个创世主，或者至少是一个设计者，而这位创世主的目的就体现在自然的过程之中。但是假如一个人的目的论竟是如此之顽强，而一定要继续追问创世主又是为着什么目的而服务的，那么，十分显然他的问题就是不虔敬的了。而且，这也是毫无意义的，因为要使它有意义，我们就一定得设想创世主是被一位太上创世主所创造出来的，而创世主就是为这位太上创世主的目的而服务的。因此，目的的概念就只能适用于实在的范围以内，而不能适用于实在的全体。

一种颇为类似的论证也可以用于机械论的解释。一件事以另一件事为其原因，这另一件事又以第三件事为其原因，如此类推。但是假如我们要求全体也有一个原因的话，我们就又不得不回到创世主上面来，而这一创世主的本身必须是没有原因的。因此，一切因果式的解释就必定要有一个任意设想的开端。这就是为什么在原子论者的理论里留下来原子的原始运动而不加以说明，并不能算是缺欠了。

不应当设想原子论者提出来的理论的理由完全是经验的。原子理论在近代又复活了，用以解释化学上的事实，但是这些事实希腊人并不知道。在古代，经验的观察与逻辑的论证二者之间并没有什么很显著的区别。的确，巴门尼德是轻视观察到的事实的，但是恩培多克勒和阿那克萨哥拉却把他们大部分的形而上学和对于滴漏与转水车的观察结合在一起。直到智者时代为止，似乎还没有一个哲学家曾经怀疑过一套完整的形而上学和宇宙论是由大量的推理与某些观察相结合就可以建立起来的。原子论者非常幸运地想出了一种假说，两千多年以后人们为这种假说发见了一些证据，然而他们的信念在当时却是缺乏任何稳固的基础的。 注47 88

正像他那时别的哲学家们一样，留基波也一心想发见一种方式可以调和巴门尼德的论证与明显的运动和变化的事实。正如亚里士多德说的注48：

“虽然这些见解（巴门尼德的见解）在辩证的讨论里似乎进行得很逻辑，然而只要考虑一下事实就会看出，如果相信它们那就显得和疯狂相去无几了。因为确乎没有一个狂人能够丧失心智到这种地步，竟至会设想火和冰是‘一’：惟有对于介乎是正确与习惯上似乎是正确这二者之间的东西，才会有人疯狂到看不出差别来。

“可是，留基波以为他有一种与感官-知觉相调和的理论，既可以取消生成与毁灭，也可以取消运动与事物的多重性。他向知觉中的事实作出了这些让步：另一方面他又向一元论者让步，承认不能有没有虚空的运动，结果就有了一种被他表述如下的理论：‘虚空是一种不存在，而存在的任何部分都不是不存在；因为存在就这个名词的严格意义来说，乃是一种绝对的充满，可是这种充满却不是一；反之它是一种多，这种多为数无穷而且由于体积小所以是看不见的。这些多就在虚空中运动（因为虚空是存在的）：于是它们由于联合就产生了生成，由于分离而就产生了毁灭。此外只要当它们偶然相接触时（因为这里它们不是一）它们就起作用并且被作用，由于聚合在一起互相纠缠，它们就可以繁殖。另一方面从真正的一绝不能出现多，从真正的多也绝不能出现一：这是不可能的事’。”

我们可以看出有一点是大家一直都同意的，那就是：在充满之中不能有运动。而在这一点上大家却都错了。在充满里可以有循环的运动，只要它是一直不断地存在着。这种观念是说一事物只能运动到一个空虚的位置上去，而在充满里则没有空虚的位置。也许可以很有效地论证说，运动绝不能在充满之内开始；但是绝不能很有效地说，运动是完全不能出现的。然而对希腊人来说，似乎一个人必须要么就接受巴门尼德的不变的世界，要么就得承认虚空。89

巴门尼德反对“不存在”的论证，在逻辑上似乎用之于反对虚空也同样是无可反驳的；并且在仿佛是没有东西的地方却还有空气的存在，这一发现就更加加强了巴门尼德的论证（这是常见的逻辑与观察相混淆的一例）。我们可以把巴门尼德式的立场表示如下：“你说有虚空；因此虚空就不是无物；因此它就不是虚空。”我们不能说原子论者已经答复了这一论证；他们仅仅宣称他们认为应该略掉这一点，理由是运动乃是一件经验中的事实，因此就必定有虚空，无论它是多么地难于想象注49。

让我们来考查一下这个问题后来的演变历史。避免这一逻辑困难的最初的最显著的办法就是把物质和空间区分开来。按照这种看法，空间并不是无物，而是具有容器的性质；它的某一部分可以是，也可以不是，充满了物质的。亚里士多德说（《物理学》，208b）：“虚空存在的理论就包含着位置的存在，因为一个人可以把虚空定义为抽掉物体之后的位置”。这种观点被牛顿以极其明确的方式提了出来，牛顿肯定绝对

空间的存在，因而就区别开了绝对运动与相对运动。在哥白尼学说的论战里，双方（不管他们是怎么样地没有认识到这一点）都是接受了这种见解的，因为他们认为：说“天体从东向西旋转”和说“地球从西向东转动”这两种说法是不同的。但如果一切运动都是相对的，那么这两种叙述就仅仅是同一件事物的不同说法罢了，就像是说“约翰是詹姆士的父亲”和“詹姆士是约翰的儿子”一样。但是如果一切运动都是相对的，并且空间是非实质的，那么我们手里就留下来巴门尼德式的反对虚空的论证了。90

笛卡尔的论证和早期希腊哲学家的论证正好是同样的，他说广袤是物质的本质，因此处处都有物质。广袤对于笛卡尔，乃是一个形容词，而不是一个实体字；它的实体字便是物质，而没有它的实体字它就不能存在。空虚的空间对于他说来，正像是说幸福而可以没有一个幸福的感受者是同样地荒谬。莱布尼茨的立场多少有些不同，他也相信有充满，可是他以为空间只是种种关系的一个体系。在这个题目上他和牛顿（由克拉克出面来代表）之间有过一场著名的争论。这个争论在爱因斯坦的时代以前始终悬而未决，但是爱因斯坦的理论把胜利决定性地给予了莱布尼茨。

近代的物理学家虽然仍然相信物质在某种意义是原子的，但是并不相信有空虚的空间。就在没有物质的地方，也仍然有着某种东西，特别是光波。物质已经不复具有它在哲学中通过巴门尼德的论证所获得的那种崇高的地位了。它并非是不变的实体，而仅仅是事件集合的一种方式。有些事件属于可以被我们认为是物质事物的集群；另有些事件，例如光波，则不是。唯有事件才是世界的材料，而每一事件都是为时极其短促的。在这一点上，近代的物理学是站在赫拉克利特的那一边而反对巴门尼德的。但是在爱因斯坦和量子论以前，它却始终站在巴门尼德那一边的。

至于空间，近代的观点是：空间既不是一种实体，像牛顿所说的那样并且像留基波和德谟克里特所应该说的那样，也不是伸展着的物体的一个形容词，像笛卡尔所想的那样，而是种种关系的一个体系，像莱布尼茨所说的那样。现在还一点都不清楚，这种观点是不是能与虚空的存在相符合。或许就抽象的逻辑来说，它是可以与虚空相调和的。我们可以说在任何两件事物之间总有一定的或大或小的距离，而这一距离并不蕴含着有中间事物的存在。可是这样的一种观点在近代物理学里是无法应用的。自从爱因斯坦以后，距离只是存在于事件之间，而不是存在于事物之间了，并且它还既包括着时间也包括着空间。它在本质上是一种因果的概念，并且在近代物理学里作用是不会隔着距离的。然而这一切毋宁都是根据经验的理由，而非根据逻辑的理由。此外，近代的看法除非是以微分方程式便无法表述，因此它是古代哲学家们所不会理解的。

因而原子论派的观点之逻辑发展的结果便似乎是牛顿的绝对空间的理论，这种理论遇到的困难乃是必须把实在归之于“不存在”。对于这种

理论并没有任何逻辑上的反对理由。主要的反对理由就是绝对空间乃是绝对不可知的，因此在经验科学中就不可能是一种必要的假设。更实际的反对理由就是，物理学没有它也能前进。但是原子论派的世界在逻辑上仍然是可能的，并且要比任何其他古代哲学家的世界都更接近于实际的世界。

德谟克里特相当详尽地完成了他的理论工作，并且其中有些工作是非常有趣的。他说每个原子都是不可渗透的、不可分割的，因为它里面没有虚空。当你用刀切苹果的时候，刀必须找到一个可以插进去的空虚的地方；如果苹果里没有虚空，它就会是无限地坚硬，于是在物理上就会是不可分割的。每个原子内部是不变的，事实上原子就是一个巴门尼德式的“一”。原子所作的唯一事情就是运动和互相冲撞，以及有时候，当它们恰好具有能够互相钳合的形状时，结合在一起。原子有着各种各样的形状；火是由小球状的原子构成的，灵魂也是如此。原子由于冲撞就形成了旋涡，旋涡就产生了物体，并且终于产生了世界^{注50}。有着许多的世界，有些世界在生长，有些则在衰亡；有些可能没有日和月，有些可能有着几个日和月。每个世界都有开始和终了。一个世界可以由于与另一个更大的世界相冲撞而毁灭。这种宇宙论可以总括在雪莱的诗里：

世界永远不断地在滚动

自它们的开辟以至毁灭，

像是河流里面的水泡

闪烁着、爆破着、终于消逝。

生命就从原始的泥土里发展出来。一个生活体全身处处都有一些火，但是在脑子里或者在胸中火最多。（在这一点上，权威们的意见是分歧的。）思想也是一种运动，从而也可以造成别的地方的运动。知觉和思想都是生理过程。知觉有两种，一种是感性的，一种是悟性的。后一种知觉仅仅有赖于被知觉的事物，而前一种知觉则同时还要有赖于我们的感官，所以很容易欺骗我们。德谟克里特和洛克一样，也认为有些性质如温暖、美味与颜色实际上并不是在客体之内而只是由于我们感觉器官的作用，但是有些性质如重量、密度与硬度则实际上是在客体之内的。

92

德谟克里特是一个彻底的唯物主义者；我们已经知道，在他看来灵魂是由原子组成的，思想也是物理的过程。宇宙之中并没有目的；只有被机械的法则所统驭着的原子。他不相信流俗的宗教，他反驳过阿那克萨哥拉的nous（心，理智）。在伦理学方面，他认为快乐就是生活的鹄的，并且认为节制与修养就是获得快乐最好的手段。他不喜欢任何激烈时热情的事物；他不赞许恋爱，因为他说那就包含着意识可能被欢乐所颠倒。他重视友谊，但是把女人想得很坏，并且也不愿意有小孩子，因

为对孩子们的教育会搅乱哲学的。在所有这些方面，他都非常像杰罗姆·边沁；他对于希腊人所称之为民主的东西也有着同样的爱好。注51

德谟克里特——至少我的意见如此——是避免了后来曾经损害过所有古代和中世纪思想的那种错误的最后一个哲学家。我们迄今为止所探讨过的所有的哲学家们，都曾致力于一种无所为而为之的努力想要了解世界。他们想象中的了解世界要比实际的情形轻而易举得多，但是没有这种乐观主义他们就不会有勇气做出开端来的。他们的态度只要并不是仅仅体现他们时代的偏见的时候，大体上可以说是真正科学的。但它不仅仅是科学的；它还是富于想象的、生气蓬勃的，并且充满了冒险的乐趣。他们对一切事物都感到兴趣，——流星和日月食、鱼和旋风、宗教和道德；他们结合了深沉的智慧和赤子热诚。

自此而后，尽管有着空前无比的成就，然而却呈现了某些衰落的最初萌芽，然后就是逐渐地衰颓。德谟克里特以后的哲学——哪怕是最好的哲学——的错误之点就在于和宇宙对比之下不恰当地强调了人。首先和智者一起出现的怀疑主义，就是引导人去研究我们是如何知道的，而不是去努力获得新知识的。然后随着苏格拉底而出现了对于伦理的强调；随着柏拉图又出现了否定感性世界而偏重那个自我创造出来的纯粹思维的世界；随着亚里士多德又出现了对于目的的信仰，把目的当作是科学中的基本观念。尽管有柏拉图与亚里士多德的天才，但他们的思想却有着结果证明了是为害无穷的缺点。从他们那时候以后，生气就萎缩了，而流俗的迷信便逐渐地兴起。作为天主教正统教义胜利的结果，就出现了部分的新面貌；但是要一直等到文艺复兴，哲学才又获得了苏格拉底的前人所特有的那种生气和独立性。93

第十章 普罗泰戈拉94

我们所曾考察过的前苏格拉底时期的那些伟大的体系，在公元前五世纪后半叶就遭到了怀疑运动的反对，怀疑运动中最重要的人物就是智者的领袖普罗泰戈拉。“智者”这个字原来并没有坏意思；它指的差不多就是我们所说的“教授”。一个智者是一个以教给青年某些事物为生的人，这些事物被人认为在实际生活中是对青年有用的。既然当时还没有这类教育的公共设施，所以智者就只教那些自备束脩的人或者是由家长出束脩的人。这就倾向于给他们以某种阶级的偏见，而当时的政治局面又更加强了这种偏见。在雅典和许多别的城市，在政治上民主制获得了胜利，但是对于削减那些属于旧贵族世家的人们的财富方面却毫无成绩。体现出来我们心目中所谓希腊文化的，大体上都是富人：他们有教育、有闲暇，游历把他们的传统偏见的棱角给磨掉了，他们消耗于论辩的时间又磨炼了他们的机智。所谓民主制，并没有触动使富人无需压迫自由公民便能享有他们的财富的那个奴隶制度。

然而在许多城市里，尤其是在雅典，较穷的公民们对于富人有着双重的仇视，一是嫉妒，二是传统心理。富人——常常很正当地——被人认为是不虔敬的和道德的；他们在颠覆着古代的信仰并且也许还试图

摧毁民主制。于是就形成了政治上的民主制与文化上的保守主义的互相结合，而文化上的革新者们则倾向于政治上的反动派。近代的美国也存在着多少相同的情况，在美国作为主要的天主教组织的塔曼尼派^{注52}努力保卫传统的神学与伦理的教条而反对启蒙运动的进攻。但是美国的启蒙者在政治上要比雅典的启蒙者软弱得多，因为他们没有能够与财阀政治一起建立共同的目标。然而那里有一个重要的高等知识阶级是从事于保卫财阀政治的，那就是公司法律顾问阶级。在有几方面，他们的作用非常有似于智者们在雅典所起的那种作用。95

雅典的民主政治虽然由于不包括奴隶和女人而有着严重的局限性，然而在有些方面，要比任何近代的体制都更为民主。法官和大部分行政官都是由抽签选出来的，并且任职的时期很短；因而他们都是普通的公民，就像我们的陪审员那样，他们有着普通公民们所特有的偏见，并且缺乏职业性的气味。一般说来，总是有许多的法官在听案。原告人与辩护人，或者起诉者与被告，都是亲自出席的，而不是由职业的律师出席。十分自然地，胜败大部分要取决于演说时能打动群众偏见的那种技巧。虽然一个人必须亲自发言，但是他可以雇一个专家替他写发言稿，或者是像许多人所喜欢的那样，可以花钱去学习那种在法庭上获胜所必需的技术。智者们就被公认是教给人以这种技术的。

雅典历史上的白里克里斯时代，非常有似于英国史上的维多利亚时代。雅典是富强的，不大受战争的干扰，并且具有一部由贵族所执行的民主宪法。在谈到阿那克萨哥拉时，我们已经看到有一个反对白里克里斯的民主反对派逐渐地积蓄了力量，并且逐一地攻击他的朋友们。伯罗奔尼苏战争爆发于公元前431年^{注53}；雅典（和许多其他地方一道）遭到大疫的袭击；为数曾经约达230,000的人口便大大地减少了，并且永远再也没有恢复到它原来的水平（柏里：《希腊史》卷I，444页）。白里克里斯本人于公元前430年被免除将军的职务，并且被一个由150名法官所组成的法庭以侵吞公款的罪名而判处罚款。他的两个儿子都死于大疫，他本人也于次年（429）死去。斐狄阿斯和阿那克萨哥拉都被判罪；阿斯巴西亚被控为不虔敬而且治家无方，但是被赦免了。

在这样一种社会里，很自然的那些容易遭民主派政治家仇视的人们就会希望掌握辩论的技术。尽管雅典人惯好迫害，但是在有一点上却远不像近代美国人那样狭隘，因为那些被指控为不虔敬与败坏青年人的人们还可以出席为自己申辩。96

这就说明了智者何以受到一个阶级的欢迎而不受另一个阶级的欢迎；但是在他们自己的心目里总以为他们并非是为个人的目的而服务，而且他们之中确乎有很多人是真正从事于哲学的。柏拉图对他们极尽诋毁谩骂的能事，但是我们不能用柏拉图的论战来判断他们。在他较轻松的语调里，让我们从《攸狄底姆斯篇》中引下列一段文章，文中说有两个智者狄奥尼索多拉斯和攸狄底姆斯故意去捉弄一个名叫克里西普斯的头脑简单的人。狄奥尼索多拉斯说：

你说你有一条狗吗？

是呀，克里西普斯说，有一条恶狗。

他有小狗吗？

是呀，小狗们和他一个样。

狗就是他们的父亲吗？

是呀，他说，我看见了牠和小狗的母亲在一起。

他不是你的吗？

他确乎是我的呀。

他是一个父亲，而且他又是你的；所以他就是你的父亲，而小狗就是你的兄弟了。

从较为严肃的语调里，我们可以引题名为《智者》的一篇对话。这是一篇以智者作为一个例子而对定义进行逻辑的讨论的对话。我们目前暂不讨论这一篇的逻辑，关于这一篇对话我想要提到的唯一的东西就是他最后的结论。

“制造矛盾的伎俩出自于一种不真诚的、夸大的模仿，是属于由影像制造而产生的那类假象制造的，其特点是属于人为的而非神明的创造的一部分，它表现为一种暧昧的玩弄词句；——老实说，可以指出为真正智者的血脉渊源的，就是如此。”（康福特的译文）

有一个关于普罗泰戈拉的故事，这个故事无疑是杜撰的，但却可以说明人民心目之中智者与法庭的关系。据说普罗泰戈拉教过一个年轻人，规定这个年轻人如果在第一次诉讼里就获得胜利，才交学费，否则就不交。而这个青年人的第一次诉讼就是普罗泰戈拉控告他，要他交学费。

然而现在让我们撇开这些序幕，来看一看我们关于普罗泰戈拉真正知道哪些事情。97

普罗泰戈拉约当公元前500年生于阿布德拉，德谟克里特就是来自这个城的。他两次访问过雅典，第二次的访问不会迟于公元前432年。公元前444—前443年他为徒利城编订过一部法典。有一种传说说他被控为不虔敬，但这似乎是靠不住的，尽管他写过一本《论神》的书，这本书一开头就说：“至于神，我没有把握说他们存在或者他们不存在，也不敢说他们是什么样子；因为有许多事物妨碍了我们确切的知识，例如问题的晦涩与人生的短促。”

他的第二次访问雅典，柏拉图曾在《普罗泰戈拉》一篇中有过多少

带点讽刺的描述，在《泰阿泰德篇》中并且很认真地讨论了他的学说。他的出名主要的是由于他的学说，即“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度”。这个学说被人理解为指的是每个人都是万物的尺度，于是当人们意见分歧时，就没有可依据的客观真理可以说哪个对、哪个错。这一学说本质上是怀疑主义的，并且其根据的基础是感觉的“欺骗性”。

实用主义的三位创始人之一，费·坎·斯·席勒就习惯于自称是普罗泰戈拉的弟子。这一点我想是因为柏拉图在《泰阿泰德篇》里提示过（作为对普罗泰戈拉的一种解释），一种意见可能比另一种意见更好一些，但不一定是更真一些。例如一个人有黄疸病的时候，看起一切东西来都是黄的。说这些东西实际上并不是黄的而是一个健康人眼里所看到的那种颜色，这种说法是没有意义的；然而我们可以说，既然健康要比疾病好一些，所以健康人的意见就比黄胆病人的意见好一些。这种观点显然是非常有似于实用主义的。

不相信有客观的真理，就使得大多数人在实际的目的方面成为了自己究竟应该相信什么的裁判者。因此普罗泰戈拉就走上了保卫法律、风尚和传统道德的路上去。虽说我们已经提到过，他并不知道神是否存在，他还是确信应当崇拜神。对于一个其理论上的怀疑主义既很彻底而又逻辑的人来说，这种观点显然是正确的观点。

普罗泰戈拉的壮年就过着一种周游于希腊各个城邦不断讲学的生涯，他收费教“想要获得实际的效率与更高的精神教养的任何人”（策勒尔书，第1299页）。柏拉图反对——并且按近代的观念来说多少是有点摆架子——智者教书要收钱的办法。柏拉图自己有着相当的私人财产，显然他不能体会那些没有他那种好运气的人们的需要。奇怪的是近代的教授们，他们虽找不出拒绝薪给的理由，然而也一再地重复着柏拉图的这种挑剔。98

然而另外有一点是智者与当时大多数的哲学家们所不同的。除了智者之外，通常一位老师总是创建一座学校，学校多少具有一种兄弟会的性质，多少有着一定的共同生活，往往有些类似于一种僧院的规矩，并且常常有一种不公开宣布的秘密学说。凡在哲学是起于奥尔弗斯主义的地方，这一切都是非常自然的。但是在智者中间，一点也没有这些东西。他们所教的东西，在他们心目中是与宗教或德行不相干的。他们教辩论术，以及有助于这种技术的其他一切知识。大致说来，他们好像近代的律师一样，只准备教给人如何进行辩护或是反对一种意见，他们并不从事宣传他们自己的结论。那些把哲学认为是与宗教密切结合在一起的一种生活方式的人们，自然感到了震动；在他们看来智者是轻佻的、不道德的。

在某种程度上——虽然不可能说究竟是到什么程度——智者之引人厌恶，不仅是引起一般人的厌恶而且也引起柏拉图和以后的哲学家们的厌恶，实在是由于他们智力的优异。追求真理如其是全心全意的，就

必须撇开道德方面考虑。我们事先不能知道真理在某个社会里会不会被认为是建设性的。智者总是准备追随着论证，走到论证所引出的结论上去。而这往往就把他们带到了怀疑主义。他们之中有一个高尔吉亚曾提出过，任何事物都不存在；而且纵令有任何事物存在的话，那也是不可知的；而且纵令它存在并且被任何一个人所认知，这个人也永远不能把它传达给别人。我们不知道他的论证是什么，但是我很能想象他们具有一种逻辑的力量，迫使得他们的对方要躲避到理论体系里面去。柏拉图总是热心宣传足以使人们能变成他所认为是有德的那些见解；但是他在思想上几乎从来都是不诚实的，因为柏拉图让自己以社会的后果来判断各种学说。甚至于就在这点上，他也是不诚实的；他假装是在跟随着论证并且是用纯粹理论的标准来下判断的，但事实上他却在歪曲讨论，使之达到一种道德的结论。他把这种恶习引到了哲学里面来，从此之后哲学里就一直有着这种恶习。或许大部分正是由于对智者们的敌视，才使得他的对话录具有了这种特征。柏拉图以后，一切哲学家们的共同缺点之一，就是他们对于伦理学的研究都是从他们已经知道要达到什么结论的那种假设上面出发的。99

在公元前五世纪晚期的雅典，似乎有人教授着在当时人看来似乎是不道德的，而且就在今天的民主国家里也似乎是不道德的那些政治学说。在柏拉图《国家篇》的第一卷里，特拉西马库斯就论证过除了强者的利益而外并没有正义；又论证法律是政府为了自身的利益而制定的；又论证在争夺权力的斗争里，并没有任何可以援用的客观标准。根据柏拉图的记载（见《高尔吉亚篇》），喀里克里斯曾主张过一种相似的学说。他说自然的法则乃是强者的法则；但是人们为了方便的缘故，就确立了种种制度和道德戒条以便束缚强者。这些学说在我们今天，已经比它们在古代获得了更广泛得多的同意。无论人们对它们怎样想，它们并不是智者们的特征。

在公元前五世纪——无论智者们在这一变化中所处的地位如何——雅典有了一种转变，在与正在崩溃着的笨拙的但是颇为残酷的保卫正统教义相冲突之中，就有了一种从僵硬的清教徒式的单纯性过渡到机智的并且是同样残酷的犬儒主义里去的转变。在这个世纪之初，是雅典人领导伊奥尼亚的城邦进行反波斯的战斗，以及公元前490年马拉松的胜利。在这个世纪的末了，则是雅典于公元前404年败于斯巴达，以及公元前399年苏格拉底的被判死刑。从此以后雅典在政治上就不再重要了，但是它却获得了毫无疑义地文化上的至高无上的地位，这种地位雅典一直保持到基督教的胜利为止。

公元前五世纪雅典史上有某些事物对于理解柏拉图及其以后的全部希腊思想来说，乃是极其重要的。在第一次波斯战争的时候，由于有马拉松之战的决定性的胜利，主要的光荣就归于雅典。十年以后在第二次战争时，雅典人在海上仍然是希腊方面的最强者；但是在陆地上，胜利主要地要归功于斯巴达人，斯巴达人是希腊世界公认的领袖。然而斯巴达人的观点是狭隘的地方性的，当波斯人被逐出希腊的欧洲部分之后，他们就不再抵抗波斯人了。保卫亚洲部分的希腊人以及解放那些已经被

波斯人所征服的岛屿的责任就被雅典承担起来，并且获得很大的成功。雅典变成了海上的领袖强国，并对于伊奥尼亚各岛获得了相当大的帝国主义式的控制权。白里克里斯是一个温和的民主派，也是一个温和的帝国主义者；在他的领导之下，雅典繁荣起来了。伟大的神殿——其遗迹迄今仍然是雅典的光荣——就是他倡议修建的，用以代替被薛克修斯所毁掉的神殿。雅典城的财富以及文化都迅速地增加；而且正如这种时代所必然会发生的一样，尤其是当财富由于对外贸易而增加的时候，传统的道德与传统的信仰就衰退了。100

这时候，在雅典出现了特别众多的天才人物。三大戏剧家，伊斯奇鲁斯、索福克里斯与幼利披底，都属于公元前五世纪。伊士奇鲁斯在马拉松作过战，并且曾目睹萨拉米之役。索福克里斯在宗教上仍然是个正统派。但是幼利披底却受了普罗泰戈拉以及当时自由思想的精神的影响，而且他对神话的处理是怀疑主义的并带有颠覆性的。喜剧诗人亚里斯多芬尼嘲笑了苏格拉底、智者们在和哲学家们，然而他本人却是属于他们那个圈子的；柏拉图在《筵话篇》中把他和苏格拉底的关系写得非常之友好，我们也已看到雕刻家斐狄阿斯也是属于白里克里斯的圈子里的。

这一时期雅典的优越毋宁是在艺术方面，而非在知识方面。公元前五世纪的伟大数学家和哲学家除了苏格拉底之外，没有一个是雅典人；苏格拉底不是一个作家，而是一个把自己限于口头论辩的人。

公元前431年伯罗奔尼苏战争的爆发与公元前429年白里克里斯的逝世，就开始了雅典历史上的阴暗时期。雅典人在海上占有优势，但是斯巴达人握有陆地上的霸权，并且在夏季一再侵占亚底加（雅典城除外）。结果是雅典城拥挤不堪，并且由于病疫而损失惨重。公元前414年雅典人派出一次对西西里的大远征，希望能占领与斯巴达联盟的叙拉古；但是这个企图失败了。战争使雅典人变得凶顽而暴虐。公元前416年他们征服了梅洛斯岛，把所有服兵役年龄的男子都屠杀光了，把其他的居民掠为奴隶。幼利披底的《特罗伊妇人》这个剧本就是对这种野蛮行为的抗议。斗争还有其思想意识的一方面，因为斯巴达是寡头政治的代表，而雅典则是民主政治的代表。雅典人有理由怀疑他们自己的一些贵族有叛国行为，人们都认为他们的叛国行为与公元前405年伊格斯波达米之战中海军的最后溃败有关。101

战争的结局是斯巴达人在雅典建立了一个寡头政府，史称三十僭主。三十僭主中有些人，包括他们的首领克利提亚在内，曾经是苏格拉底的学生。他们当然是不得人心的，不到一年就被推翻了。在斯巴达的同意之下，民主制又恢复起来；但那是一个江河日下的民主制，它由于有大赦而无法对自己内部的敌人直接报复，但是它在大赦的范围之外却喜欢找任何的借口来控诉这些敌人。苏格拉底的审判与死刑（公元前399年）就是在这种气氛之下出现的。

第二篇 苏格拉底、柏拉图、亚里士多德

102

第十一章 苏格拉底

苏格拉底，对于历史学家来说，是一个非常困难的题目。对许多人，可以肯定说我们知道得很少；对另外许多人，可以肯定说我们知道得很多；但是对于苏格拉底，就无从肯定我们知道得究竟是很少还是很多了。毫无疑问，他是一个出身于雅典中产之家的公民，在辩论之中度过了一生，并向青年们教授哲学，但不是像智者那样为了钱。他确实是受过审判，被判死刑，并于公元前399年就刑，年约七十岁。他无疑地是雅典的一个著名人物，因为亚里斯多芬尼在《云》的剧本里描写过他。但是除此而外，我们便完全纠缠于众说纷纭之中了。他的两位弟子色诺芬和柏拉图，都给他写过卷帙浩繁的记述；但两人所叙述的却大为不同。而且即令两人的说法一致时，伯奈特已经提示过，那也是色诺芬抄袭柏拉图的。对两人的说法不一致处，有人是相信色诺芬，也有人相信柏拉图；还有人两种说法都不相信。在这样一场危险的争论里，我并不冒险来拥护某一方，但我将简明地提出各种不同的观点。

我们先谈色诺芬；色诺芬是个军人，头脑不大开明，他的观点大体上是因袭保守的。色诺芬感到痛苦的是，苏格拉底竟然被控为不虔敬和败坏青年；和这些人相反，他竭力主张苏格拉底是非常虔敬的，而且对于受过他影响的人起了十分有益的作用。他的思想看来绝不是颠覆性的，反而是颇为沉闷而平凡。这种辩护未免太过火了，因为它并没有说明人们为什么仇视苏格拉底。伯奈特说：（《从泰勒斯到柏拉图》第149页）“色诺芬给苏格拉底做的辩护真是太成功了。假如苏格拉底真是那样，他是绝不会被处死刑的。”

曾有一种倾向，认为色诺芬所说的一切都一定是真实可信的，因为他缺少可以想象任何不真实的事物的那种聪明。这是很靠不住的一种论证方法。一个蠢人复述一个聪明人所说的话时，总是不会精确的，因为他会无意中把他听到的话翻译成他所能理解的语言。我就宁愿让一个是我自己的死敌的哲学家来复述我的话，而不愿意让一个不懂哲学的好朋友来复述我的话。因此，色诺芬说的话若是在哲学上包含有任何困难之点，或者若是其目的只在于证明苏格拉底的受刑是不公正的这一论点，我们便不能接受色诺芬的话了。103

然而，色诺芬的某些回忆却是非常令人信服的。他叙说过（柏拉图也叙说过）苏格拉底是怎样不断地在研究使有才能的人能够当权的问题。苏格拉底会问这样的问题：“如果我想修鞋，我要去找谁呢？”对这个问题，一些坦率的青年就回答说：“去找鞋匠啊，苏格拉底。”苏格拉底

又会提到木匠、铜匠等等，于是最后便问到这样的问题：“谁应该来修理国家这只船呢？”当他与三十僭主发生冲突的时候，三十僭主的领袖，那个曾向他求过学并熟知他的方法的克利提斯，便禁止他继续教导青年们，而且还对他说：“不用再讲你那套鞋匠、木匠和铜匠了。由于你反复不休地提他们，现在他们已经被你讲烂了”（色诺芬《回忆录》，卷1，第2章）。这件事发生于伯罗奔尼苏战争结束之后，斯巴达人建立了短期的寡头政府的时候。但是雅典在大部分的时期都是民主制，民主到连将军也要经过选举或抽签的地步。苏格拉底就遇到过一个青年想做将军，苏格拉底劝他最好学一些战争的技术。这个青年于是就出去学了些简单的战术学课程。他回来以后，苏格拉底带讽刺地夸赞了他几句，就又打发他去继续学习（同书，卷3，第1章）。苏格拉底又送另一个青年去学习理财之道。他对许多人，包括国防部长在内，都采取这种办法；但是人们终于认定用鸩死他的办法来使他沉默，要比弥补他所指责的种种罪恶还要更容易些。

至于柏拉图有关苏格拉底的叙述，则其困难就与色诺芬的情形全然不同了；那就是，我们很难判断柏拉图究竟有意想描绘历史上的苏格拉底到什么程度，而他想把他的对话录中的那个叫苏格拉底的人仅仅当作他自己意见的传声筒又到什么程度。柏拉图除了是哲学家而外，还是一个具有伟大天才与魅力而又富于想象的作家。没有一个人会设想，就连柏拉图本人也并不认真地认为，他的《对话录》里的那些谈话是真像他所记录的那样子进行的。但无论如何，在早期的对话里，谈话是十分自然的，而且人物也是十分令人信服的。正是由于作为小说家的柏拉图的优异性，才使人要怀疑作为历史学家的柏拉图。他笔下的苏格拉底是一个始终一贯而又极其有趣的人物，是一个远非大多数人所能创作出来的人物；但是我以为柏拉图却是能够创作出他来的。至于他究竟是否创作了苏格拉底，那当然是另外一个问题。104

通常认为具有历史真实性的一篇对话便是《申辩篇》。这一篇据说是苏格拉底受审时为自己所做的辩护词——当然，并不是一篇速记记录，而是若干年后柏拉图在记忆里所保存下来的东西，被他汇集起来并经过了文艺的加工。审判时柏拉图是在场的，并且似乎很显然，他所记录下来的东西就是他记得苏格拉底所说的那种东西，而且大体上他的意图也是要力求符合历史的。这篇对话，尽管有着各种局限性，却足以给苏格拉底的性格刻画出一幅相当确切的形象。

苏格拉底受审的主要事实是毋庸置疑的。判决所根据的罪状是：“苏格拉底是一个作恶者，是一个怪异的人，他窥探天上地下的事物；把坏的说成是好的，并且以这一切去教导别人。”对他仇视的真正理由——差不多可以肯定地说——乃是人们认为他和贵族派有勾结；他的学生大部分都是属于贵族派的，而且其中当权的几个已经证明是极有危害性的。然而，由于大赦的缘故，这种理由便不能公开提出来了。法庭大多数都判决他有罪，这时按照雅典的法律，他可以要求某种较死刑为轻的处罚。法官们如果认为被告有罪的话，他们就必须要在判决的定讞和被告方面所要求的惩罚两者之间作出选择。因此，若能提出一种法庭认为适宜

而可以加以接受的相当重的处罚的话，那是会对苏格拉底有利的。然而他提出来的却是处以三十个米尼的罚金，这笔罚金，他的几个朋友（包括柏拉图在内）都愿意为他担保。这种处分是太轻了，以至于法庭大为恼怒，于是便以比判决他有罪时更大的多数判决他死刑。他无疑地是预见到了这种结局的。显然他也并不想以看来是承认自己有罪的让步，来避免死刑。105

检查官有安尼图斯，一个民主派的政治家；有美立都，一个悲剧诗人“年轻而不著名，有着细长的头发，稀疏的胡须，和一个鹰钩鼻”；还有李康，一个默默无闻的修辞家（见伯奈特《从泰勒斯到柏拉图》，第180页）。他们坚持说，苏格拉底所犯的罪是不敬国家所奉的神并宣传其他的新神，而且还以此教导青年、败坏青年。

我们无须再在柏拉图笔下的苏格拉底对于真实的苏格拉底其人的关系这个不可解决的问题上自寻烦恼，让我们来看柏拉图是怎样使苏格拉底答复这次控诉的吧。

苏格拉底一开始就控诉他的检查官是逞辩，并且反驳别人指责他自己的逞辩。他说他所具有的唯一辩才，就是真理的辩才。而且如果他是以前所习惯的态度讲话，而不是以“一套雕词琢句的演说词”^{注54}来讲话，他们也不必对他发怒。他已经是七十开外的人了，而且从来不曾到法庭上来过；因此，他们必须原谅他的不合法庭方式的讲话。

他继续说，除了正式的起诉者而外，他还有一大堆非正式的起诉者，那些人从这些法官们还是小孩子的时候起，就到处“宣扬着有一个苏格拉底，他是个有智慧的人，他思考着天上并探究到地下的事，而且把坏的东西说成是好的。”他说，人们以为这样的人是不相信神的存在的。公共舆论提出的这种老一套的指责要比正式的判决更危险得多，尤其危险的是除了亚里斯多芬尼以外，他并不知道这些话是从什么人那里来的。^{注55}在答复这种老一套仇视他的种种根据时，他指出他自己并不是一个科学家——“我与物理学的探讨毫无缘分”，——而且他不是个教师，他并不以教学挣钱。他接着嘲笑了智者，不承认智者具有他们所自诩的知识。然则，“我之所以被人称为有智慧并且背着这种恶名的理由是什么呢？”¹⁰⁶

事情是有一次有人向德尔斐神坛求问，有没有人比苏格拉底更有智慧；德尔斐神坛答称再没有别人了。苏格拉底承认他自己是完全困惑住了，因为他自己一无所知，而神又不能撒谎。因此，他就到处访问以智慧出名的人，看看他是否能指证神是犯了错误。首先他去请教一位政治家，这位政治家“被许多人认为是有智慧的，可是他却自认为还更有智慧。”苏格拉底很快就发现这个人是没有智慧的，并且和蔼地而坚定地对他说明了这一点；“然而结果是他恨上了我”。随后苏格拉底又去请教诗人，请他们讲解他们作品中的各个篇章，但是他们却没有能力这样做。“于是我便知道诗人写诗并不是凭智慧，而是凭一种天才与灵感”。于是他就去请教工匠，但是发现他们也一样地使人失望。他说，他在这

段过程中结下了许多死敌。最后他结论说：“只有神才是有智慧的；他的答复是要指明人的智慧是没有什么价值的或者全无价值的；神并不是在说苏格拉底，他仅仅是用我的名字作为说明，像是在说：人们啊！惟有像苏格拉底那样知道自己的智慧实际上是毫无价值的人，才是最有智慧的人”。这种对于自命为有智慧的人所进行的揭发工作耗尽了他的全部时间，使他沦于极端的贫困，但是他觉得为神谕而作见证乃是一桩责任。

他说，富有阶级的青年无事可做，都高兴听他揭露别人，并且进而也照这样做；这就增加了他的敌人的数目。“因为他们不喜欢承认他们所自诩的知识被人揭穿。”

这些就是第一类起诉者的情形。

苏格拉底于是就进而诘问他“那位自称是好人和真正爱国者”的检查官美立都。苏格拉底问道，谁是改善青年的人。美立都最初提出是法官；然后，在逐步紧逼之下，就不得不说除了苏格拉底而外，每一个雅典人都是改善青年的人；于是苏格拉底便祝贺雅典城的好运道。其次，他又指出跟好人要比跟坏人更好相处；因此，他绝不会如此之愚蠢，以至于有意要败坏他的同胞；但如果他是无意地，那么美立都就应该教导他，而不应该控诉他。

起诉书说苏格拉底不仅否认国家的神，而且还宣扬他自己的那些神；然而美立都却说苏格拉底是一个彻底的无神论者，并且说：“他说太阳是石而月亮是土。”苏格拉底答道，美立都大概以为自己是在控诉阿那克萨哥拉了吧，阿那克萨哥拉的见解是花上一个德拉克玛就可以在剧场里听得到的（指幼利披底的戏剧）。苏格拉底当然指出了彻底无神论这种新的控诉是与起诉书相矛盾的，然后他就谈到比较一般的论点上来。

107

《申辩篇》其余部分的调子主要地是宗教的。他当过兵，并曾遵照命令坚持他的职守。现在“神命令我履行一个哲学家探讨自己和探讨别人的使命”，而现在要放弃他的职守，那就会像在战斗中放弃职守是一样地可耻了。怕死并不就是智慧，因为没有一个人知道死会不会是更好的事。如果以不再继续他已往所做的那种思考为条件而允许他活命的话，他就要回答说：“雅典人啊！我尊敬你们、爱你们，但是我将服从神而不服从你们；^{注56}而且只要我还有生命和力量，我就绝不停止实践哲学与教导哲学，并劝勉我所遇到的每一个人。……因为我知道这是神的命令；而且我相信，在这个国家里从没有出现过比我对神的服役更好的事了。”他继续说道：

我还有些话要说，对这些话你们会要喊叫起来的；但是我相信，听我说话是会对你们有好处的，因此我请求你们不要喊叫起来。我愿你们知道，如果你们杀了像我这样一个人，你们就损害了你们自己更有甚于你们损害我。没有什么能损害我，不管是美立都还是安尼图斯——他们都不能够，因为一个坏人是不能损害一个比自己更好的人的。我不否

认安尼图斯也许可以杀死我，或者流放我，或者剥夺我的公民权利；而且他可以想象，并且别人也可以想象，他加给了我很大的损害；但是我却不同意这种想法。因为像他这种行为的罪过——不正义地剥夺别人生命的这种罪过——乃是要更大得多的罪过。

他说，他之所以申辩乃是为了他的审判官而不是为了他自己。他是被神派遣到这个国家里来的一个牛虻，而且再找一个像他这样的人是不大容易的。“我敢说你们会感到恼怒的（就像一个突然从睡梦中被惊醒的人那样），并且你们以为你们可以像安尼图斯所建议的那样轻而易举地把我打死，然后你们便可以安稳地度过你们的余生，除非是神照顾你们，又给你们再派来另一个牛虻”。108

他为什么只在私下谈论，而不对公共事务提出忠告呢？“你们在许多时候，在不同的地方，曾听我说过有一个神谕或者灵异降临于我，也就是美立都起诉书中所嘲笑的那个神。这个灵异是一种声音，最初它降临于我的时候，我还是个小孩子；它总是禁止我，但从来不曾命令我，去做任何我要做的事。阻止我去做一个政治家的也是它”。他继续说，在政治上没有一个诚实的人是能够长命的。他举出他自己无可避免地卷入公共事务中的两次例子：第一次是他反抗了民主制；第二次是反抗了三十僭主，这两次当权者的行动都是非法的。

他指出，出席的人里面有很多是他从前的学生和学生的父兄们，而起诉书提不出这些人中有哪一个人能见证他败坏过青年（这一点差不多是一个辩护律师在《申辩篇》里所能认可的唯一论据）。他拒绝遵循惯例，把他哭哭啼啼的儿女带到法庭上来以期软化法官们的心；他说这种景象会使得被告者和整个城邦都同样地显得可笑。他的工作乃是要说服法官，而不是请求他们开恩。

在宣判以及否决了那处以三十个米尼的另一种可能的惩罚而后（关于这另一种惩罚，苏格拉底曾提名柏拉图作为他的保人之一，并且柏拉图也出席了法庭），苏格拉底就做了最后的一次讲话。

而现在，你们这些给我定罪的人啊，我愿意向你们预言；因为我就要死去，而人临死的时候是赋有预言的能力的。因而我要向你们这些杀害我的凶手们预言；我死去之后，立刻就有比你们加之于我的更重得多的惩罚在等待你们。……如果你们以为你们用杀人的办法就能防止别人谴责你们的罪恶生活，那你们就错了；那是一种既不可能而又不荣誉的逃避办法，最容易最高贵的办法并不是不让别人说话，而是要改正你们自己。

然后他就转向那些投票赞成开释他的法官们，对他们说，在他那天所做的一切中，他的神谕始终没有反对他，虽然在别的场合他的神谕是常常中途打断他说话的。他说，这就是“一种预示，预示着我遭遇的事情是件好事，而我们之中认为死是一件坏事的人乃是错误的”。因为死要么就是一场没有梦的睡眠，——那显然很好，——要么就是灵魂移居到另

一个世界里去。而且“如果一个人能和奥尔弗斯、和缪索斯、和赫西阿德、和荷马谈话，那他还有什么东西不愿意放弃的呢？如果真是这样的话，那就让我一死再死吧！”在另一个世界里，他可以和其他遭受不正义而死去的人们谈话，而尤其是他可以继续他对于知识的追求。“在另一个世界里，人们不会因为一个人提出了问题，就把他处死的，绝对不会的。而且除了比我们更加幸福而外，他们还是永远不死的，如果关于那里的说法都是真的话。……109

“死别的时辰已经到了，我们各走各的路吧——我去死，而你们去活。哪一个更好，唯有神才知道了。”

《申辩篇》给某一种类型的人描绘出了一幅明晰的图画：一个非常自信的人，头脑高超而不介意于世俗的成败，相信自己是为一个神圣的声音所引导，并且深信清明的思想乃是正确生活的最重要的条件。除了最后这一点而外，他是很像一个基督教的殉道者或者一个清教徒的。从他最后那一段谈论死后事情的话里，使人不可能不感到他是坚决相信灵魂不朽的；而他口头上所表示的不确定，只不过是假定而已。他并不像基督徒那样，因为害怕永恒的受苦而烦恼；他并不怀疑，他在另一个世界的生活将是一种幸福的生活。在《斐多篇》里，柏拉图笔下的苏格拉底还提出过信仰灵魂不朽的理由；究竟这些是否就是曾经影响了历史上的苏格拉底的理由，那就无从肯定了。

似乎没有任何疑问，历史上的苏格拉底的确是宣称自己被神谕或者命运之神（daimon）所引导的。那究竟是不是像基督徒所称之为良心的声音的那种东西，还是那对苏格拉底来说乃是一个真正的声音，我们就无从知道了。圣女贞德是受到声音的鼓舞的，那原是精神不健全的一种普通形态。苏格拉底可能患有癫痫性的昏迷病，至低限度这似乎是有过一次在他服兵役时所发生过的那类事情的自然解释：

有一天早晨苏格拉底在想着一件他不能解决的事；他又不愿意放下这件事，所以他不断地从清早想到中午，——他站在那里一动不动地在想着；到了中午人们就注意起他来了，来来往往的人传说着苏格拉底从天一亮就站在这里想事情。最后，晚饭以后天黑下来，有几个伊奥尼亚人出于好奇（我应该说明这件事的发生不是在冬天而是在夏天），就搬来他们铺盖，睡在露天里，为的是要守着苏格拉底，看他究竟会不会站一整夜。他就站在这里一直站到第二天早晨；天亮起来，他向太阳做了祈祷，才走开了。（《筵话篇》，220）110

这种情形，在较轻的程度上，是苏格拉底常有的事。《筵话篇》一开头就说到，苏格拉底和亚里士托德姆一起去赴宴会，但是苏格拉底一阵出神就落在后头了。当亚里士托德姆到达的时候，主人阿迦敦就问道：“你把苏格拉底怎么了？”亚里士托德姆大吃一惊，发见苏格拉底原来并没有和他在一起；他们便派一个奴隶去找苏格拉底，才发见他站在邻家的廊柱下。这个奴隶回来说：“他呆呆地站在那里，我叫他的时候，他

一动也不动。”那些知道苏格拉底的人就解释说：“他有这种习惯，随时随地会站下来，并且无缘无故地出神。”于是他们就不再问苏格拉底了，等到宴席已经过了一半苏格拉底才走进来。

任何人都同意苏格拉底是很丑的；他有一个扁鼻子和一个大肚子；他比“萨提尔滑稽戏里的一切丑汉 [注57](#)（Silenus）都还丑”（色诺芬《筵话篇》）。他总是穿着褴褛的旧衣服，光着脚到处走。他的不顾寒暑、不顾饥渴使得人人都惊讶。阿尔西拜阿底斯在《筵话篇》里曾描述苏格拉底服兵役的情形说：

我们的供应被切断了，所以就不得不枵腹行军，这时候苏格拉底的坚持力真是了不起，——在战争期中常常发生的这类情势之下，他不仅比我，而且比一切人都更卓绝：没有一个人可以和他相比。……他忍耐寒冷的毅力也是惊人的。曾有一次严霜，——因为那一带的冬天着实冷得可怕，——所有别的人不是躲在屋里，就是穿着多得可怕的衣服，紧紧把自己裹起来，把脚包上毛毡；这时只有苏格拉底赤着脚站在冰上，穿着平时的衣服，但他比别的穿了鞋的兵士走得更好；他们都对苏格拉底侧目而视，因为他仿佛是在鄙夷他们呢。

他对于肉体情欲的驾驭，是常常为人所强调的。他很少饮酒，但当他饮酒时，他能喝得过所有的人；从没有人看见他喝醉过。在爱情上，哪怕是在最强烈的诱惑之下，他也始终是“柏拉图式”的；假如柏拉图所说的话是真的。他是一个完美的奥尔弗斯式的圣者；在天上的灵魂与地上的肉体二者的对立之中，他做到了灵魂对于肉体的完全的驾驭。他在最终时刻对于死的淡漠，便是这种驾驭力的最后证明。但同时，他并不是一个正统的奥尔弗斯派；他所接受的只是基本的教义，而不是迷信与净化的仪式。111

柏拉图笔下的苏格拉底预示了斯多葛派和犬儒学派。斯多葛派主张最高的善乃是德行，一个人不能够被外部的原因剥夺掉德行；这种学说已经隐含在苏格拉底声称他的法官们不能损害他的那篇论辩之中了。犬儒学派鄙视世上的财货，这种鄙夷表现在他们逃避文明的舒适生活上；苏格拉底能够赤着脚衣衫褴褛地生活，也是出于同样的观点。

似乎可以肯定，苏格拉底的主要关怀是在伦理方面而不是在科学方面。我们已经看到他在《申辩篇》中说过，“我和物理学的探索是毫无缘分的”。柏拉图最早的一些对话是被公认为最近于苏格拉底的，这些对话主要地是从从事于探讨伦理学名词的定义。《沙米底斯篇》是谈论节制和中庸的定义的；《李西斯篇》是谈论友谊的，《拉什斯篇》是谈论勇敢的。所有的这些篇对话里，都没有得出结论，但是苏格拉底明确表示了他认为探讨这些问题是重要的。柏拉图笔下的苏格拉底始终一贯地坚持说他自己一无所知，而且他之比别人聪明就只在于他知道自己是一无所知；但是他并不以为知识是不可得到的。正相反，他认为追求知识有着极大的重要意义。他坚持说，没有一个人是明知而又故意犯罪的，因此

使一切人德行完美所必需的就只是知识。

德行与知识之间这种密切的联系，乃是苏格拉底和柏拉图两人的特色。在某种程度上，它也存在于一切的希腊思想之中，而与基督教的思想相对立。在基督教的伦理里，内心的纯洁才是本质的东西，并且至少是在无知的人和有学问的人之间同样地可以找得到的东西。希腊伦理学与基督教伦理学之间的这一区别，一直贯穿到今天。

辩证法，也就是说以问答求知识的方法，并不是苏格拉底发明的。辩证法似乎是由巴门尼德的弟子芝诺首先系统地加以使用的；在柏拉图对话录的《巴门尼德篇》里，芝诺以这种方法对付了苏格拉底，正如柏拉图在别处说苏格拉底以这种方法对付别人一样。但是我们有种种理由可以设想，苏格拉底使用了并且发展了这种方法。我们已经看到，在苏格拉底被判死刑时，他就快乐地怀想到，在另一个世界里他可以继续永远地提问题，而且不可能再被人处死，因为他将会是不死的。当然，如果他使用辩证法的方式真是像《申辩篇》中所描写的那样，那么别人对他的仇视就很容易解释了：全雅典的骗子们都会结合在一起来反对他的。112

辩证的方法只适用于某些问题，而不适用于另一些问题。也许这可以帮助我们决定柏拉图的研究的特点，因为他的研究大部分都是可以这种方式来加以处理的东西。而且通过柏拉图的影响，后来大多数的哲学家们都曾为他的这种方法造成的局限所束缚。

某些东西显然是不宜于用这种方式来处理的——例如，经验科学。的确伽利略曾用对话录宣扬过他的理论，但那仅仅是为了要克服人们的偏见，——他那些发现的正面理由不用极大的矫揉造作是不能插进到对话录里面来的。在柏拉图的著作里，苏格拉底总好像是只不过在引出被诘问者所已经具有的知识罢了；由于这种缘故，他就把他自己比做是一个助产士。但是当他在《斐多篇》和《美诺篇》中把这种方法运用于几何学问题的时候，他就必须问到一些为任何法官所不能允许的引导性的问题了。这种方法是与回忆说相谐合的，因为按照回忆说，我们的学习只是由于记忆起来了我们在前生所已经知道的东西。但与这种观点相反的，让我们考虑一下用显微镜所做出的任何一种发现吧；比如说细菌传播疾病，我们很难认为，这种知识是可以问答的方法就能够从一个本来对此一无所知的人那儿推引出来的。

苏格拉底的处理方法所适用的，乃是那些我们对之已有足够的知识而可以达到正确结论的事物，但由于我们思想混乱或者缺乏分析的缘故而未能对于我们所知的东西加以最好的逻辑的使用。像“什么是正义”这样一个问题，显然是适于以柏拉图式的对话来加以讨论的。我们大家都在随便地使用“正义的”或“非正义的”这些字，只要考查一下我们使用这些字的方式，我们就可以归纳出来最能与习惯相符合的那种定义。这里所需要的，只是关于问题中的这些字应如何使用的知识。但是当我们的探讨得出了结论时，我们所做出的只不过是一桩语言学上的发现，而并

然而，我们也很可以把这种方法很有益地应用于稍为广泛的一类情况中。只要所争论的是逻辑的事情而不是事实的事情，那么讨论就是发现真理的一种好方法。例如，假使有人说，民主制是好的，但凡是具有某种意见的人却应该不许投票；那么我们就可以断定这个人是不一贯的，并且可以向他证明，他的两种说法之中至少有一种必定或多或少是错误的。逻辑的错误，我以为，要比许多人所想象的具有更大的实际重要性；它能使犯这种错误的人轮流地在每一个题目上都采取为自己所惬意的见解。任何一套逻辑上一贯的学说都必定有着某些部分是令人痛苦的，并且与流行的成见是相反的。辩证的方法——或者，更广义地说，无拘无束地辩论的习惯——是有助于增进逻辑的一贯性的，因而在这方面便是有用的。但是当其目的是要发见新事实的时候，这种方法便完全行不通了。也许我们可以把“哲学”就定义为是用柏拉图的方法所可能追求到的全部探讨的总和。但是如果这一定义是妥当的话，那乃是由于柏拉图对于后世哲学家们有影响的缘故。

第十二章 斯巴达的影响¹¹⁴

要了解柏拉图，其实，要了解后来许多的哲学家，就有必要先知道一些斯巴达的事情。斯巴达对希腊思想起过双重的作用：一方面是通过现实，一方面是通过神话；而两者都是重要的。现实曾使斯巴达人在战争中打败了雅典，神话则影响了柏拉图的政治学说以及后来无数作家的政治学说。神话的充分发展，见于普鲁塔克的《莱库格斯传》；书中所赞颂的理想一大部分就形成了卢梭、尼采和国家社会主义^{注58}的学说。在历史上，这种神话甚至于比现实还更加重要；然而我们将从现实开始。因为现实是神话的根源。

拉哥尼亚，以斯巴达或拉西第蒙^{注59}为其首都，领有伯罗奔尼苏的东南部。斯巴达人是统治的种族，他们在多利亚人从北方入侵时，便征服了这片地区，并使这里原有的居民沦为农奴。这些农奴叫作希洛特（Helot）。在历史时期里，全部土地都属于斯巴达人，然而斯巴达人的法律和习惯却禁止他们自己耕种土地；既因为劳动是可耻的事，也为了要使他们能永远自由地服兵役。农奴是不能买卖的，而是附着于土地上；土地分成份地，每个成年的斯巴达男子都有一块份地或者几块份地。这些份地，也像希洛特一样，是不能买卖的，法律规定由父子相承（然而可以用遗嘱赠与）。地主本人每年从耕种份地的希洛特那里收取七十个梅德尼（约相当于105蒲式耳）的粮食，并为他的妻子收取十二个梅德尼，还有一定数量的酒和果品^{注60}。在这个数量以外的一切东西都是希洛特的财产。希洛特也是希腊人，像斯巴达人一样，而且他们深深痛恨自己被奴役的状况。只要有可能，他们就反叛。斯巴达人设有一个秘密警察团体，用以对付这种危险，但是作为这种戒备的补充他们还有另一种办法：他们对希洛特每年宣战一次，这样他们的青年人就可以杀死任何看来仿佛是不肯驯服的人而不会犯杀人罪。国家可以释放希洛特，但是希洛特的主人却不能；希洛特之获得释放——这当然是颇为罕

见的——是由于作战时特别勇敢。115

公元前八世纪有一个时期，斯巴达人征服了邻近梅新尼亚的地区，使这里大部分的居民沦于希洛特的处境。斯巴达缺少“生存空间”，但是新的领土就暂时消除了这种不满情绪的根源。

份地是供普通斯巴达人享用的；贵族有其自己的领地，而份地则是由国家所分配的一块一块的公共土地。

拉哥尼亚其他部分的自由居民，叫作“裴里欧齐”（Perioeci）注61，他们并不享有政治权力。

斯巴达公民的唯一职业就是战争，他从一出生起就受战争的训练。经过部族首领的检查之后，病弱的孩子是要抛弃掉的；唯有被评为茁壮的孩子才能得到抚养。所有的男孩子都放在一所大学校里面受训，一直到20岁为止；训练的目的是要使他们坚强，不怕痛苦，服从纪律。文化教育或科学教育都被认为是无意义的事；唯一的目的是要造就全心全意为了国家的好战士。

到了20岁，真正的军役就开始了。任何人到了20岁之后都可以结婚，但是一个男子必须在“男子之家”里生活，直到30岁为止；并且必须把婚姻当作仿佛是一桩违法的秘密事那样来处理。到了30岁以后，他就是一个羽毛丰满的公民了。每一个公民都属于一个食堂，和其他的成员在一起吃饭；他必须从他的份地的生产品中缴纳一部分实物。斯巴达国家的理论是不让一个公民匮乏，也不让一个公民富有。每个人只能靠自己份地的出产而过活，份地除了自由馈赠而外是不能转让的。没有人可以私有金银，货币用铁制成。斯巴达的简朴是脍炙人口的。

斯巴达妇女的地位很特殊。她们并不与世隔绝，像希腊其他各地的有地位的妇女那样。女孩子也受着男孩子一样的体育锻炼；更可注目的是男孩子和女孩子在一起赤身裸体地进行锻炼。他们要求（我下面引用的是诺尔斯译的普鲁塔克的《莱库格斯传》）：116

少女们也应该练习赛跑、角力、掷铁饼、投标枪，其目的是使她们后来所怀的孩子能从她们健壮的身体里吸取滋养，从而可以茁壮起来并发育得更好；而且她们也由于这种锻炼增强了体质，可以免除分娩时的苦痛。……尽管少女们确乎是这样公开地赤身裸体，然而其间却绝看不到，也绝感不到有什么不正当的地方，这一切的运动都充满着嬉戏之情，而并没有任何的春情或淫荡。

不肯结婚的人是被规定为“犯法”的，并且哪怕是在最寒冷的气候里也必须赤身裸体地在年轻人从事锻炼和跳舞的地方外边徘徊着。

妇女们不许流露出任何对国家不利的感情，她们可以对一个懦夫表示鄙视，而且如果她们所鄙视的懦夫就是她们自己的儿子的话，那么她们还会受到表扬；但是如果她们新生的婴儿因为孱弱而被处死，或者她

们的儿子战死在疆场的话，她们却不可以表示悲伤。她们被其他的希腊人公认为是最有贞操的；但如果一个结了婚的妇女而没有生育，这时国家命令她去试一试别的男人是不是要比她自己的丈夫更能够生育公民的话，她是不会有任何反抗的。生育子女受到立法的鼓励。据亚里士多德说，一个父亲有了三个儿子就可以豁免兵役，有四个儿子就可以豁免对国家的一切负担。

斯巴达的宪法非常复杂。有两个王，属于两个不同的家族，并且是世袭的。两个王之中有一个在战时指挥军队，但是在平时他们的权力是有限制的。在公共的宴会上，他们所得的食品比其他的人多一倍；当王去世的时候，大家都哀悼他。他们是长老会议的成员，长老会议由三十人组成（包括两个王在内），其余的二十八人必须年龄在六十岁以上，并由全体公民选举出来终生任职，但是只能从贵族家庭中选出。长老会议审判罪案，并为公民大会准备议程。公民大会包括全体公民；它不能主动提出任何动议，但有权对向它提出的任何建议表决通过或否决。任何法律不经它同意，都是无效的。然而它的同意虽说必要，但是还不够；在其生效以前，必须先由长老和行政官宣布决定。117

除了两个王、长老会议、公民大会而外，政府还包括第四个组成部分，这一部分是斯巴达所特有的。那就是五个监察官。他们是从全体公民中选举出来的；选举的方法，据亚里士多德说，是“太幼稚了”；据柏里说，实际上就是抽签。监察官在宪法里是一个“民主的”成分^{注62}，显然是为了要平衡王权。王每个月都须宣誓拥护宪法；然后监察官就宣誓，只要王信守誓言，他们就拥护王。任何一个王出征的时候，都有两个监察官跟着他，监视他的行动。监察官是最高的民事法庭，但对于王他们却可以进行刑事审判。

在古代的末期，斯巴达的宪法被认为是应该归功于一位名叫莱库格斯的立法者，据说莱库格斯在公元前885年颁布了他的法律。事实上，斯巴达的制度是逐渐成长起来的，而莱库格斯则只是一个神话式的人物，最初本来是一个神。他的名字的意思是“驱狼者”，这个神源出于阿加底亚。

斯巴达在其他的希腊人中间引起了一种多少会使我们感到惊异的敬仰。起初，它并不像后来那样地和其他的希腊城邦大有不同；在早先，它也产生过和其他各地一样优秀的诗人和艺术家。但是到了公元前七世纪左右，或许甚至于是更晚一些的时候，它的宪法（曾错误地被人归功于莱库格斯）就固定为我们目前所谈到的形式；他们为了获得战争的胜利而牺牲了其余的一切，于是斯巴达在整个希腊对于世界文明的贡献里面，就不再有任何的地位了。在我们看来，斯巴达国家就是纳粹如果得到胜利时所会要建立的那种国家的一个雏形。但对希腊人来说，它似乎并不如此。正如柏里所说的：

公元前五世纪一个来自雅典或米利都的异邦人在访问那些构成了没

有城垣的朴素无华的斯巴达城邦的稀疏散落的村庄时，他一定会有一种置身于远古时代的感觉，那时候的人们要更勇敢、更善良也更纯朴，他们不曾为财富所腐化，也不曾被各种观念所困扰。对于一个像柏拉图那样地思索着政治学问题的哲学家来说，斯巴达国家似乎是最接近于理想的了。普通的希腊人都把斯巴达视为是一座严肃与纯朴之美的殿堂，一座有如多莉亚神殿那样庄严的多莉亚城邦，那比他自己的居处要高贵得多，只不过住进去却并不那么太舒服罢了。注63 118

其他的希腊人对斯巴达感到敬仰的原因之一，是斯巴达的稳固。所有其他的希腊城邦都有过革命，但是斯巴达的宪法几百年来却屹然不曾变动过；只有监察官的权力是逐渐加大了，但那是经过合法手续的，而并不曾使用过暴力。

我们不能否认，在一个很长的时期里，斯巴达人在他们的主要目标方面，即在创造一个无敌战士的种族这方面，是成功的。温泉峡之战（公元前480年）虽然技术上是失败了，却或许是最能表明他们的勇敢的例子。温泉峡是崇山之间一条通道，希腊人希望能在这一带阻挡住波斯大军。三百个斯巴达人和他们的随从，抵挡住了全部正面的进攻。但是最后，波斯人发现山里有一条后路，于是立刻从两面夹攻希腊人。每一个斯巴达人都战死在他自己的岗位上。只有两个人因病假而不曾在场，他们害着眼病，差不多等于是暂时失明。其中一个人坚持叫他的希洛特引他到战场上去，就在战场上被敌人消灭了；另一个人叫作亚里士托德姆的，认为自己病重得不能作战了，就没有上阵。当他回到斯巴达的时候，没有一个人理睬他；人们管他叫作“懦夫亚里士托德姆”。一年之后，他洗刷掉了自己的耻辱，英勇地战死于斯巴达人大获全胜的普拉提亚之战。

战争过后，斯巴达人在温泉峡的战场上树立了一块纪念碑，上面只写着：“过客们，请寄语拉西第蒙人，我们躺在这里，遵照他们的命令。”

在很长的一个时期里，斯巴达人证明了他们自己在陆上是无敌的。他们一直保持着他们的霸权，直到公元前371年琉克特拉之战中被底比斯人战败为止。这一战结束了斯巴达人军事上的伟大地位。

除了在战争方面而外，斯巴达的实际一向是与理论不大一致的。生活在斯巴达盛期的希罗多德令人惊异地提到过，没有一个斯巴达人是能拒绝贿赂的，尽管事实上鄙弃财富和爱好纯朴的生活正是斯巴达教育中所谆谆教诲的主要内容。据说斯巴达的妇女是非常贞洁的，然而却有好几次有名的王位继承人之所以遭到废黜，都是因为他们并非是自己母亲的丈夫的儿子。据说斯巴达人是爱国不屈的，然而普拉提亚之战的胜利者，斯巴达王鲍萨尼亚斯，却终于被波斯大王薛克修斯所收买而成了叛国贼。除了这些罪恶昭彰的事情而外，斯巴达的政策往往也是狭隘的和地域性的。当雅典从波斯人手中解放了小亚细亚及其邻近岛屿上的希腊人的时候，斯巴达却袖手旁观；只要是伯罗奔尼苏半岛能确保安全，其

他希腊人的命运斯巴达就漠不关心了。想把希腊世界结成联邦的每一种尝试，都见挫于斯巴达的狭隘观念。119

亚里士多德生当斯巴达衰落之后，他对斯巴达的宪法做了一番非常有敌意的叙述^{注64}。他所说的和别人所说的是如此之不同，简直使人难于相信他所说的也是这同一个地方；例如：“立法者想要使全国都能艰苦克制，他对于男人实行了他的意图，但他却忽略了女人，女人们度着各式各样奢侈恣纵的生活。结果在这样的一个国家里，财富便受到过分地重视，而尤以公民们在受自己妻子的支配时为然，正像大多数好战的种族一样。……即使就勇敢这方面来说（勇敢在日常生活里是用不着的，只有在战争时才需要勇敢），拉西第蒙的妇女们的影响也是极为恶劣的。……拉西第蒙的妇女们的放荡是自古已然的，也是在人们意料之中的。因此（按照传统的说法）当莱库格斯想使妇女们就范于他的法律的时候，妇女们就反抗；于是莱库格斯便放弃了这一企图。”

亚里士多德又谴责斯巴达人的贪吝，他把贪吝归咎于财产分配的不平等。他说，份地虽然不许买卖，但是可以赠与或传给后代。他又说，全部土地有五分之二是属于妇女的。结果造成了公民的人数大为减少：据说斯巴达曾有过一万公民，但是到被底比斯所击败时，已经不满一千人了。

亚里士多德批评了斯巴达宪法的每一点。他说监察官往往是非常之穷，所以很容易受贿赂；而且他们的权柄又是如此之大，甚至于连国王也不得不讨好他们，所以斯巴达的政体已经转化成为民主制了。他告诉我们说，监察官们恣纵过度，他们的生活方式与宪法的精神背道而驰，而对于普通公民的严厉又是那样地不堪忍受，所以公民们便沉溺于秘密的、非法的肉欲快乐以求逃避。120

亚里士多德写这些话的时候，斯巴达已经衰颓了；然而在有些地方他明白地说，他所提到的这些罪恶是从古就有的。他的语气是那么干脆而又确凿，以致我们很难于不相信他，而且它也符合近代由于法律过分严厉而得到的一切经验。然而在人们的想象里所存留下来的，却并不是亚里士多德笔下的斯巴达，而是普鲁塔克笔下的神话般的斯巴达和柏拉图《国家篇》中的被哲学理想化了的斯巴达。许多世纪以来，青年人都阅读着这些作品，并且燃烧着一种想要作一个莱库格斯或者是作一个哲人王的雄心。而理想主义和爱好权势相结合的结果，就一再地把人引入了歧途，并且就在今天也还是如此。

就中世纪和近代的读者们而论，斯巴达的神话主要地是由普鲁塔克给确定下来的。当他写作的时候，斯巴达已经是属于浪漫的往事了；斯巴达的盛世距离普鲁塔克的时代，正像哥伦布距离我们的时代是一样遥远。普鲁塔克所说的一切，研究制度的历史学家虽然必须极其审慎地加以处理，但是对于研究神话的历史学家来说，它却具有头等的重要性。希腊曾经影响了全世界，但那往往是通过她对于人们的想象、理想和希望而起作用的，而不是直接地通过政治的威力。罗马建造了许多大路，

大部分至今仍然保存着，罗马的法律是近代许多法典的根源，但是使得这些东西成为重要的却是罗马的军队。希腊人虽然也是可钦敬的战士，但他们并没有征服过，因为他们的军力主要地都消耗在彼此互相敌对上面。一直要等到半野蛮的亚历山大，才把希腊文化传播到了整个的近东，并使得希腊语成为埃及、叙利亚和小亚细亚内陆部分的文学语言。希腊人永远也不会完成这种事业的，并不是由于他们缺乏武力，而是由于他们不能在政治上团结。希腊文化的政治传播者从来都不是希腊人；但正是希腊的天才激动了别的民族，才使得别的民族传播开了他们的被征服者的文化。

对于全世界的历史学家来说，重要之点并不在于希腊城邦之间的烦琐的战争，也不在于党派权势的卑鄙争夺，而在于当这些简短的插曲结束之后，人类所保存下来的记忆，——这正像是我们对于阿尔卑斯山一幅辉煌日出景象的回忆，而山居者们却是搏斗过了一场风雪交加的日子那样。这些回忆逐渐消逝的时候，便在人们的心里留下来了某些晨光熹微里照耀得分外明媚的峰峦景色，并且始终保持着一种知识，那就是乌云的背后仍然保存着光辉，而且随时可以显现出来。在这里面最为重要的，在早期基督教时代是柏拉图，在中世纪教会时期是亚里士多德；但是到了文艺复兴以后，当人们开始重视自由的时候，他们却首先转向普鲁塔克。普鲁塔克深刻地影响了十八世纪的英国和法国的自由主义者以及美国的缔造者们；他影响了德国浪漫主义运动，并且主要的是以间接的路线继续影响着德国的思想一直到今天。他的影响在某些方面是好的，在某些方面是坏的；至于有关莱库格斯和斯巴达的叙述，则他的影响是坏的。他所讲的莱库格斯有很大的重要性，我将对它做一个简短的叙述，甚至于不免有一些重复。121

莱库格斯——普鲁塔克这样说——决心为斯巴达立法，于是就周游各地以便研究各种不同的制度。他喜欢克里特的“非常明确而严厉的”^{注65}法律，但是他不喜欢伊奥尼亚的法律，那些法律是“虚浮的、浅薄的”。在埃及，他学到了把兵士和其他人民划分开来的好处，后来他旅行归来，“就把它拿到斯巴达来实行：规定了商人、匠人和劳作者各守其分，于是他就建立起一个高贵的国家”。他把土地平均分配给斯巴达全体公民，为的是“把一切破产、嫉妒、贪婪和享受以及一切的富有和贫困都驱逐出境”。他禁止用金银货币，只准以铁铸钱，其价值是如此之低以至于“要积存价值十个米那^{注66}的款项，就会装满了整整一窖”。他就用这种办法，扫除了“一切虚浮无益的学问”，因为没有那么多的钱可以酬付给从事这些学问的人；而且他还用这一套法律使得一切的对外贸易都成为不可能的事。修辞学家、妓院老板和珠宝商人都不喜欢铁钱，于是就都躲开了斯巴达。然后他又规定全体公民都须在一起吃饭，大家都吃一样的饭。122

莱库格斯，也像别的改革者一样，认为儿童教育是“一个变法者所应该加以确定的最主要、最重大的事”；而且他也像一切以追求军事力量为主要目的的人们一样地急于增加出生率。“少女们赤身裸裸着在青年男子的面前进行游戏、运动和跳舞，都是要引诱青年男子们去结婚：他们并

非像柏拉图所说的那样，是被几何学的推理所说服的，而是由于男欢女悦地互相爱恋才结婚的”。习惯上，在最初几年里总是把结婚当成一桩秘密的事情，“双方仍然在继续着炽热的恋爱，彼此的渴慕与日俱增”——这至少是普鲁塔克的见解。他又解说道，一个人如果年老但有着年轻的妻子，而他容许自己的妻子和别的青年男人生孩子的话，这个人是不是被人想得很坏的。“一个正直的人爱上了别人的妻子，这种事也是合法的。……他可以请求她的丈夫让他和她同床，使他得以开垦这块丰富的土地，并且播下宁馨佳儿的种子”。这里是绝不会有愚蠢不堪的嫉妒的，因为“莱库格斯不愿意让孩子属于任何私人所有，孩子应该是属于公共的：由于这种原因，莱库格斯也愿意那些将来要成为公民的人们并不是人人都可以生育的，而只有最正直的人才能生育他们。”他继续解说道，这正是农夫对自己的家畜所采用的原则。

一个孩子生下来之后，父亲就把他抱到家族长老的面前去加以检查：如果孩子健康，就交还给父亲养育；如果孩子不健康，就把他抛弃到深水潭里去。孩子们从一开始就受严格的锻炼，这在有些方面是好的——例如不把孩子们裹在绷布里。到了七岁，男孩子就要离开家庭安置到寄宿学校里，他们分成若干组，每组都选出一个懂事而勇敢的孩子来发号施令。“至于学习，他们学的只是对他们有用的东西：其余的时间他们便来学习怎样服从，怎样忍受痛苦，怎样担负劳动，怎样在战斗中克敌制胜”。他们大部分时间都赤身裸体地在一起游戏；到了十二岁以后，他们就不穿外衣；他们经常是“肮脏又龌龊”的，除了一年之中的某几天而外，他们从来都不洗澡。他们睡在草床上，到了冬天他们就用绒花和草掺在一起。人们教导他们去偷东西，但如果被捉到了是要受惩罚的，——不是因为偷窃，而是因为偷得太笨拙。123

同性爱，无论男性的或女性的，在斯巴达都是一种公认的习惯，并且是对青春期男孩子的教育中的正式一部分。一个男孩子的情人可以因这个男孩子的行为而有功或受过；普鲁塔克叙述过有一次一个男孩子因为在战斗中受了伤而喊叫起来，于是他的情人便因为这个男孩子的怯懦而受到监禁。

一个斯巴达人，在他一生的任何阶段都是没有什么自由可言的。

他们的纪律和生活秩序就在他们完全成人以后，也还继续保持着。任何人想要随心所欲地生活都是不合法的，他们在自己的城邦之内就仿佛是在一座军营里，每个人都知道自己在这里所能被允许的生活是什么，在自己的岗位上所必须做的事情又是什么。总之，他们都有着这样一种心情，即他们生来不是为他们自己而服务的，而是为他们的国家而服务的。……莱库格斯给他的城邦所带来的最美好、最幸福的东西之一，就是他使他的公民们享有大量的休憩和闲暇，仅只禁止他们不得从事任何卑鄙邪恶的勾当；而且他们也无须操心想要发财致富，在那儿财货是既无用也不被人重视的。因为有希洛特（这些都是战争中的俘虏）为他们耕田，并且每年要向他们缴纳一定的租赋。

普鲁塔克继续说到一个故事，有一个雅典人因为游手好闲而受到惩罚，有一个斯巴达人听见这件事情就叫起来说：“带我去看看这个人吧，他因为生活得高贵，像一个君子，所以受了处罚。”

莱库格斯（普鲁塔克继续说）：“是在这样地训练他的公民，从而使他们既不会想要单独生活，也不可能单独生活，而是处于彼此结合的生活状态；他们永远是大家集体地在一起，正好像是蜜蜂环绕着它们的蜂王一样。”

斯巴达人不许出外旅行，外国人除因事而外，也不许进入斯巴达，因为他们害怕外国的风尚会败坏拉西第蒙人的德行。

普鲁塔克提到，斯巴达人的法律允许他们随时可以任意屠杀他们的希洛特；但是普鲁塔克却不相信可以把这样可恶的事情归咎于莱库格斯。“因为我不能相信莱库格斯会创立或制定这样万恶的法律：因为根据他在其他的一切行为里所经常表现的仁慈和正义，我想象他的性格是温存的、仁爱的”。除了这一件事情而外，普鲁塔克对于斯巴达的宪法只有赞扬而毫无异词。124

从下章中有关柏拉图对于自己的乌托邦的叙述里，斯巴达对于柏拉图的影响是显而易见的；我们现在就要特别谈到柏拉图。

第十三章 柏拉图见解的来源125

柏拉图和亚里士多德是古代、中古和近代的一切哲学家中最有影响的人；在他们两个人中间，柏拉图对于后代所起的影响尤其来得大。我这样说有两个原因：第一，亚里士多德本人就是柏拉图的产儿；第二，基督教的神学和哲学，至少直迄十三世纪为止，始终更其是柏拉图式的而非亚里士多德式的。因此在一部哲学思想史里就有必要对于柏拉图，以及在较少的程度上对于亚里士多德，处理得要比他们的任何一个先行者或后继者都更为详尽。

柏拉图哲学中最重要的东西：第一，是他的乌托邦，它是一长串的乌托邦中最早的一个；第二，是他的理念论，它是要解决迄今仍未解决的共相问题的开山的尝试；第三，是他主张灵魂不朽的论证；第四，是他的宇宙起源论；第五，是他把知识看成是回忆而不是知觉的那种知识观。然而在讨论这些题目以前，我要就他的生活环境以及决定了他政治的和哲学的见解的那些影响说几句话。

柏拉图生于公元前428—前487年，即伯罗奔尼苏战争的最初年代。他是一个很优裕的贵族，与三十僭主统治时期所牵涉的许多人物都有关系。当雅典战败时，他还是一个青年；他把失败归咎于民主制，他的社会地位和他的家庭联系是很容易使他鄙视民主制的。他是苏格拉底的学生，对苏格拉底怀有深厚的敬爱；而苏格拉底是被民主制判处了死刑的。因此，他之转向斯巴达去寻求他的理想国的影子，是不足为奇的

事。柏拉图有本领善于粉饰那些褊狭的议论，使之足以欺骗后世；后世都在赞美着他的《国家篇》，却从未察觉到他的议论里面究竟包含的都是什么。颂扬柏拉图——但不是理解柏拉图——总归是正确的。这正是伟大人物们的共同命运。我的目标则恰好相反。我想要理解他，但对他却很少敬意，就好像他是一个现代英国人或美国人而在宣传着极权主义那样。

柏拉图所受的那些纯哲学的影响，也注定使他会偏爱斯巴达的。这些影响，大致说来，就是：毕达哥拉斯、巴门尼德、赫拉克利特以及苏格拉底。126

从毕达哥拉斯那里（无论是不是通过苏格拉底），柏拉图得来了他哲学中的奥尔弗斯主义的成分，即宗教的倾向、灵魂不朽的信仰、出世的精神、僧侣的情调以及他那洞穴的比喻中所包含的一切思想，还有他对数学的尊重以及他那理智与神秘主义的密切交织。

从巴门尼德那里，他得来了下列的信仰：实在是永恒的、没有时间性的；并且根据逻辑的理由来讲，一切变化都必然是虚妄的。

从赫拉克利特那里，他得来了那种消极的学说，即感觉世界中没有任何东西是永久的。这和巴门尼德的学说结合起来，就达到了知识并不是由感官得到的而只是由理智获得的这一结论。这一点又反过来和毕达哥拉斯主义密切吻合。

从苏格拉底那里，他或许学到了对于伦理问题的首要关怀，以及他要为世界寻找出目的论的解释而不是机械论的解释的那种企图。“善”之主导着他的思想，远甚于“善”之主导着苏格拉底前人的思想，而这一事实是很难不归之于苏格拉底的影响的。

所有这一切又是怎样和政治上的权威主义相联系着的呢？

首先：“善”与“实在”都是没有时间性的，最好的国家就是那种由于具有最低限度的变动与最大限度的静止的完美、从而也就最能模仿天上的样本的那种国家，而它的统治者则应该是最能理解永恒的“善”的人。

其次：柏拉图像一切神秘主义者一样，在他的信仰里也有一种确实性的核心，而这种确实性在本质上除了依靠一种生活方式而外，是无法与人相通的。毕达哥拉斯派曾经力图入门者订立一条规矩，而这归根结底正是柏拉图所希望的。如果一个人要做一个好政治家，他就必须知道“善”；而这一点又惟有当他结合了知识的训练与道德的训练，才能做得到。如果允许不曾受过这种训练的人参与政府的话，他们将会不可避免地败坏政治。

第三：按照柏拉图的原则来造就一个好的统治者，就需要有很多的教育。在我们看来，坚持要以几何学教给叙拉古的僭主小狄奥尼修斯以便把他造就成一个好国王的这种事情，似乎是不智之举；但是从柏拉图

的观点说来，这却是最本质的东西。在认为没有数学就不可能有真正的智慧的这一点上，他是一个十足的毕达哥拉斯主义者。这种观点就蕴涵着寡头政体。127

第四：柏拉图，和绝大多数的希腊哲学家相同，认为闲暇乃是智慧的主要条件；因此智慧就不能求之于那些为了生活而不得不从事劳动的人们，而只能求之于那些享有独立的生活资料的人们，或者是那些由国家来负担因而不必为生活担忧的人们。这种观点本质上是贵族的。

以柏拉图和近代思想作对比时，就会出现两个一般性的问题，第一个是：有没有“智慧”这样一种东西？第二个是：假定有这样一种东西，那么能不能设计出一种宪法可以使它具有政治权力？

上述这种意义的“智慧”就不会是任何一种特殊的技能了，比如说一个鞋匠，或医生，或军事家所掌握的技能。它必须是比这些技能更为一般化的东西，因为这种智慧的掌握是被认为能够使人有智慧地治理国家的。我以为柏拉图会说，智慧就在于对于“善”的知识；并且他还会以苏格拉底的学说来补充这个定义，那就是，没有人会有意地要犯罪，因而凡是知道什么是善的人就会做出正当的事情来。在我们看来，这样一种观点似乎是远离现实的。我们会更加自然地说，各种分歧的利益是存在着的，因而政治家应该力求达到最为可行的妥协。一个阶级或一个民族的成员可以有共同的利益，但它却时常和别的阶级或别的民族的利益相冲突。毫无疑问，也存在着某些人类全体一致的利益，但这些利益却不足以决定政治的行动。也许它们将来有一天会如此，但是只要还存在着各个主权国家，就绝不可能如此。并且即使是到了那时候，追求普遍利益最感困难的地方也会在于，怎样才能从各种互相敌对的特殊利益之中求得妥协。

但是，纵使我们假设有“智慧”这样一种东西，那么是不是就有任何一种宪法形式可以把政府交到有智慧的人的手里去呢？很明显的，多数人（例如全体会议之类）是可以犯错误的，而且事实上也确乎犯过错误。贵族政体并不常常是有智慧的，而君主则总是愚蠢的；教皇尽管有着不可错误性，却曾铸成过许多严重的错误。有没有任何人主张把政府交给大学毕业生，或者甚至于交给神学博士呢？或者是交给那些出生穷困、但发了大财的人们呢？十分明显，实际上是并不会有任何一种法定选择的公民能够比全体人民更有智慧的。128

有人可能提出，人是可以受适当的训练而获得政治智慧的。但是问题跟着就来了：什么是适当的训练？而这归根到底，还是一个有党派性的问题。

因此，找出一群“有智慧”的人来而把政府交托给他们，这个问题乃是一个不能解决的问题。这便是要拥护民主制的最终理由。

第十四章 柏拉图的乌托邦129

柏拉图最重要的那篇对话，《国家篇》，大体上包括三部分。第一部分（到约近第五卷的末尾）包括一个理想国的组织；这是历史上最早的乌托邦。

他所达到的结论之一乃是，统治者必须是哲学家。《国家篇》的卷六和卷七都是在给“哲学家”下定义。这一讨论构成了第二部分。

第三部分包括对各种实际存在的体制及其优缺点的讨论。

《国家篇》名义上是要给“正义”下定义。但是开场不久他就决定，既然是万物从大的方面来看总比从小的方面来看要容易得多，所以最好还是先着手探讨什么是正义的国家，而非什么是正义的个人。而且既然正义必定是可能想象得到的最好的国家的属性之一，所以他就首先描叙这样的一个国家，然后再来断定它有哪种完美性是可以称之为“正义”的。

让我们先来描叙柏拉图乌托邦的大致轮廓，然后再考虑所遇到的各个问题。

柏拉图一开始就认定公民应该分为三个阶级：普通人，兵士，和卫国者。只有最后的一种公民才能有政治权力。他们的人数比起另外的两个阶级来要少得多。一开头似乎他们是被立法者所选定的，此后则他们通常便是世袭的了；但是在例外的情况下也可以从低等阶级中提拔上来有希望的孩子，而在卫国者的孩子中遇有不能令人满意的孩子或青年时，也可以把他们降级。

在柏拉图看来，主要的问题就是如何保证卫国者能够实现立法者的意图。他对于这一目的提出了各种建议，有教育方面的，有经济方面的，有生物方面的，也有宗教方面的。但是这些建议对于除了卫国者之外的其他各阶级能适用到什么程度，就往往是不很明确的了；其中有些很明显地是适用于兵士的；但是大体上柏拉图所探讨的仅限于卫国者，而卫国者是自成一个阶级的，就像已往的巴拉圭的耶稣会士，1870年以前罗马教廷国的教士，以及今天苏联的共产党那样。130

第一桩事要考虑的，就是教育。教育分作两部分，即音乐与体育。它们每一种都具有比今天更广泛得多的意义：“音乐”是指属于文艺女神的领域之内的一切事物，而“体育”则指有关身体的训练与适应的一切事物。“音乐”差不多与我们所称的“文化”同样广泛，而“体育”则比我们所称的“运动”更要广泛。

从事文化是要使人成为绅士，成为正是为英国所熟悉的（大部分是由于柏拉图的缘故）那种意义上的绅士。柏拉图当时的雅典，在某一方面很有似于十九世纪的英国：两者都有着一个享有财富和社会声势但并未垄断政治权力的贵族阶级，两者的贵族都必须以他们庄严动人的举止而获得尽可能多的权力。不过，在柏拉图的乌托邦里，贵族的统治是毫无掣肘的。

威严、礼仪和勇敢似乎就是教育所要培养的主要品质。从最早的年岁起，对于青年所接触到的文学和允许他们能听到的音乐，就有着一严格的检查制度。母亲和保姆只能向孩子们讲说官定的故事。荷马和赫西阿德都因为某些原因而不许讲述。首先是荷马和赫西阿德所说的神有时候行为很不好，这是不能起教育作用的；必须教给青年人知道，邪恶绝不会来自神，因为“神”并不是一切事物的创造者而只是美好的事物的创造者。其次，荷马和赫西阿德的作品中有些东西被认为可以使得读者怕死，然而教育里的一切东西都应该使青年人愿意效死疆场。必须教给我们的孩子们认识到奴役比死还要坏，因此他们绝不应该听到好人居然也哭泣流泪的故事，哪怕那是为了朋友的死亡而哭泣流泪。第三，礼仪要求人们绝不可放声大笑，然而荷马提到过“那些幸福的神大笑不止”。要是孩子们能够引证这段话，那么老师还怎么能够有效地谴责孩子们的嬉戏呢？第四，荷马诗中有些段是赞颂盛大的宴会的，又有些段是描写诸神的欲望的；这些都是有碍于节制的。（印泽教长是一个真正的柏拉图主义者，他反对过一首有名的赞美歌中的这样一句话：“那些凯旋者们的欢呼，那些饮宴者们的歌唱”，这是一段描写天上的欢乐景象的。）最后，也绝对不许有坏人幸福而好人不幸的故事；这对于柔弱的心灵可能有着最不幸的道德影响。根据所有这些理由，诗人就应该是加以贬斥的了。131

柏拉图于是就提出一种奇怪的关于戏剧的论证。他说，好人不应该愿意模仿坏人；然而大部分的戏剧里都有坏蛋，所以戏剧家以及扮演坏蛋的演员就必须模仿犯有各种罪行的坏人。不仅仅是罪犯，而且一般说来，女人、奴隶和下等人也都不应该为高等人所模仿。（在希腊，正如在伊丽莎白时代的英国一样，女角色是由男人扮演的。）因此，若是可以允许演戏的话，戏里也只能包括着无疵无瑕的、良家出生的男性角色。这种不可能性是太明显了，所以柏拉图就决定把所有的戏剧家都从他的城邦里驱逐出去：

当有这样聪明得可以模仿任何事情的表演先生到我们这里来，并且提出要表演他的艺术和他的诗歌的时候，我们将要五体投地把他当作是一位可爱的、神圣的而又了不起的人物来崇拜；但是我们也必须告诉他说，在我们的国家里是不容许有他这样的人的；法律是不能容许他们的。于是，我们就给他涂上香料，给他的头上戴上绒花冠之后，把他送到别的城邦去。

其次，我们就来看他们对于音乐（近代意义的音乐）的检查制度。吕底亚的和伊奥尼亚的乐曲是被禁止的，前者是因为它表现了愁苦，后者则因为它是靡靡之音。只有多利亚（因为它勇敢）和弗莱吉亚（因为它有节制）的音乐才可以允许。所能允许的节奏必须是简单的，并且必须是能够表现勇敢而又和谐的生活的。

对于身体的训练是非常严厉的。除了烤鱼烤肉而外，谁都不许吃其他方法烹制的鱼和肉，而且既不许加任何作料，也不许吃任何点心。他说，按照他的食谱养生的人绝不会需要医生。

青年人到达一定的年龄以前，是不许看到丑恶与罪恶的。但是到了适当的时候，就必须让他们去见识种种“诱惑”了；让他们看看恐怖的形象使他们不至于恐怖，也看看坏的享乐使之不至于诱惑他们的意志。唯有当他们经得住这些考验之后，才能认为他们适宜于作卫国者。

男孩子们在长成以前应该看看战争，虽说他们不必亲自作战。

至于经济方面：柏拉图提出卫国者应该实行一种彻底的共产主义，并且（我想）兵士也应该实行，虽说这一点并不很明确。卫国者要有小房子和简单的食物；他们要像在军营里一样地生活，大家在一起吃饭；除了绝对必需的东西而外，他们不得有任何的私有财产。金和银都是被禁止的。他们虽然并不富有，但并没有任何应该不快乐的理由；城邦的目的是为了全体人民的好处，而不是为了一个阶级的幸福。财富和贫穷都是有害的，在柏拉图的城邦里两者都不存在。关于战争，他有一种非常奇怪的论点，他说既然这个城邦绝不想分享任何的战利品，所以它一定能很容易收买盟邦的。132

柏拉图笔下的苏格拉底带着一种装佯作态的不情愿，把他的共产主义也应用到家庭上来。他说，朋友们的一切东西都应该是大家共同的，包括妻子和孩子在内。他承认这有困难，但并不认为是不可克服的。首先，女孩子们也严格地受着和男孩子们一样的教育，学习音乐和体育，并且和男孩子们一道学习作战的技术。女人在一切方面都和男人有着完全的平等。“造就一个男子成为一个优良的卫国者的教育，也同样会造就一个女子成为一个优良的卫国者；因为他们的本性都是一样的”。毫无疑问，男女之间是有区别的；但是那与政治无关。有的女子有哲学的头脑，适于作卫国者；有的女子则好战而可以成为良好的兵士。

立法者选定了一些男女作卫国者之后，就命令他们都住在共同的房屋，吃共同的伙食。像是我们所理解的婚姻，必须彻底地改造过。^{注67} 在一定的节日，新郎们和新娘们（其数目应该足以使人口数目维持经常不变）就结合在一起，使他们相信他们自己是由抽签而结合的；但事实上这个城邦的统治者是根据优生原则来加以分配的。他们的安排会使得最好的父亲将有最多的儿女。所有的孩子一出生，就从父母那里带走，并且要做得极其小心谨慎，使父母们绝不知道谁是他们自己的孩子，孩子们也绝不知道谁是他们自己的父母。畸形的孩子和低劣的父母所生的孩子，“都要放到一个人所不知的神秘地方去，像是他们所应该的那样”。未经国家批准的结合而出生的孩子，都算是不合法的。母亲的年龄应该在二十岁至四十岁之间，父亲的年龄应该在二十五岁至五十五岁之间。不在这些年龄的限度之内，则性交是自由的；但却要强迫他们流产或杀婴。在国家所安排的“婚姻”中，有关的个人是没有发言的余地的；他们是受着他们对于国家的义务这一思想所驱使，而不是受着任何那些被放逐的诗人们所常常歌咏的那种平庸的感情所驱使的。133

既然每个人都不知道自己父母是谁，所以他就管每一个年龄可以做父亲的人都叫“父亲”，对于“母亲”、“兄弟”、“姊妹”也是一样。（这

种情形也出现在某些野蛮人中间，而常常使得传教士们感到惶惑不解。）“父亲”和“女儿”之间，或“母亲”和“儿子”之间是不得有“婚姻”的；一般说来（但不是绝对的），“兄弟”和“姊妹”也是禁止结婚的。（我以为柏拉图如果把这一点仔细想通了的话，他就会发见除了他所视为极端例外的“兄妹”结婚之外，他已经禁绝了一切的婚姻了。）

可以设想：现在和“父亲”、“母亲”、“儿子”与“女儿”这些字样相联系的情操，就在柏拉图的新安排之下也还是和这些字样相联系着的；例如一个青年不能打一个老人，因为他可能是在打他的父亲。

柏拉图所追求的好处当然就是要减少私有的感情，从而消除掉妨碍公共精神占统治地位以及反对取消私有财产的各种障碍。僧侣们之所以要独身，大体上也是出于类似的动机 ^{注68}。

我最后要谈到这一体系的神学方面。我不想谈它所接受的希腊神祇，我只想谈政府所谆谆教诲的某些神话。柏拉图明确地说过，撒谎是政府的特权，犹如开药方是医生的特权。我们已经谈过，政府之假装用抽签来安排婚姻就是欺骗人民的。但这还不是宗教的事情。

有“一种高贵的谎话”，柏拉图希望这种谎话可能欺骗统治者，而且无论如何是一定会欺骗整个城邦的人民的。这个“谎话”编造得相当详细。其中最重要的部分就是神创造了三种人的这一教条：最好的一种是用金子做成的，次好的是用银子做成的，而普通群众则是用铜和铁做成的。用金子做成的人适于作卫国者；用银子做成的人应该是兵士，而其余的人则从事体力劳动。孩子们通常（但不是永远）都属于他们父母的那一等级；如果他们不属于那一等级的话，那么他们就必须相应地升级或者降级了。他认为使目前这一代人相信这种神话是不大可能的，但是下一代的人以及以后的一切世代，却都可以教育得使他们并不怀疑这种神话。134

柏拉图认为对这种神话的信仰可以在两个世代之内培养起来，这一点是很正确的。日本人被教导说，天皇是由日神诞生的，并且日本的建国要比全世界的一切国家都更早。任何一个大学教授，哪怕是在一部学术著作里，如果怀疑了这些教条，就会因反日活动的罪名而被开除的。但柏拉图所似乎未能认识到的则是，强迫别人接受这种神话却是与哲学不相容的，并且它包含着一种足以损害人类理智的教育。

“正义”的定义乃是全部讨论在名义上的目标，在第四卷中便达到了这个定义。他告诉我们说，正义就在于人人都做自己的工作而不要做一个多管闲事的人：当商人、辅助者和卫国者各做自己的工作而不干涉别的阶级的工作时，整个城邦就是正义的。

人人都关心自己的业务，这无疑是一条值得称道的教诫，但是它却很难与近代人很自然地所称之为“正义”的那种东西相符合。我们所这样翻译出来的那个希腊字是与希腊思想中一种非常重要的观念相符合的，

但是我们却缺乏一个能与之恰好相当的对应字。我们很值得回想一下阿那克西曼德说的话：

万物所由之而产生的东西，万物消灭后复归于它，这是命运规定了的。因为万物按照规定的时间为它们彼此间的不正义而互相补偿。

在哲学开始以前，希腊人早就对于宇宙有了一种理论，或者说感情，这种理论或感情可以称之为宗教的或伦理的。按照这种理论，每个人或每件事物都有着他的或它的规定地位与规定职务。但这并不取决于宙斯的谕令，因为宙斯本人也要服从这种统御着万物的法令。这种理论是和命运或必然的观念联系在一起的。它特别被人强调地应用于天体。但是凡有生气的地方，便有一种趋势要突破正义的界限；因此就产生了斗争。有一种非人世的、超奥林匹克的法则在惩罚着放肆，并且不断在恢复着侵犯者所想要破坏的那种永恒秩序。整个这种观点，（最初或许几乎是不知不觉地）便过渡到哲学里面来；这一点也表现在斗争的宇宙论中，例如在赫拉克利特与恩培多克勒的宇宙论中，以及表现在一元论的学说之中，例如在巴门尼德的学说中。这便是希腊人对于自然规律与人世规律信仰的根源，这显然也就是柏拉图正义观念的基础。135

“正义”这个名词在法律上所仍然被人使用着的那种意义，比起它在政治思想上所被人使用的那种意义来，是更有似于柏拉图的观念的。我们受了民主理论的影响，已经习惯于把正义和平等结合在一起了；然而在柏拉图却并没有这种含义。“正义”——在它差不多是“法律”的同义语的那种意义上（例如我们说的“法院”^{注69}），——主要地是指财产权，而那与平等是毫无关系的。《国家篇》一开头第一次提到的“正义”定义就是：正义就在于偿还债务。这个定义立刻就被认为是不恰当的而加以放弃了，但是其中的某些成分却一直贯穿到这篇对话的结尾。

柏拉图的定义中有几点是值得注意的。首先，它使得权力和特权的不平等但不是不正义，成为可能。卫国者须有一切的权力，因为他们是全社会中最有智慧的成员；在柏拉图的定义里，唯有当别的阶级里面有人比某些卫国者更有智慧的时候，才会出现不正义。这就是柏拉图何以要提出公民的升级和降级的原因，尽管他认为出生和教育的双重便利在大多数的情况之下已经能使卫国者的子孙优越于其他人的子孙了。假如能有一种更为精确的政治学而且人们又能更确切地遵循它的教诫的话，那么关于柏拉图的体系就有很多值得称道的地方了。没有人会认为把最优秀的足球运动员放到足球队里去是不公道的，尽管他们可以因此获得很大的优越地位。如果足球队管理得也像雅典的政府那么样地民主，那么代表学校去踢球的学生也就要以抽签的方式而当选了。可是，关于政治事务是很难知道谁是最有技术的；并且也很难有把握说，一个政治家一定能把他的技术用之于公共的利益，而不用之于他个人的利益，或他的阶级的或党派的或宗派的利益。

其次是柏拉图关于“正义”的定义预先假设要有一个“国家”，无论它

是按照传统的路线而组织起来的，还是按照柏拉图自己的方式组织起来的，从而使其全体得以实现某种伦理的理想。他告诉我们说，正义就在于每个人都做他自己的工作。但一个人的工作又是什么呢？在一个像是古代埃及或印加人的王国那样世代代毫无改变的国家里，一个人的工作就是他父亲的工作，这样便不会发生什么问题。但是在柏拉图的国家里，没有人有法律上的父亲。因此，他的工作要么是由他自己的兴趣所决定的，要么就是由国家来判断他的才能而加以决定的。后者显然就是柏拉图所愿望的。然而，有些工作，尽管有高度的技术性，却可以认为是有害的；柏拉图认为诗歌就是有害的，而我则认为拿破仑的工作是有害的。因此，在决定一个人的工作是什么的时候，政府的意图就成为最主要的了。虽说所有的统治者都得是哲学家，可是并不会有任何的革命：一个哲学家永远都得是一个理解并同意柏拉图的人。136

若是我们问：柏拉图的“国家”能够成就什么呢？答案就颇为无趣了。它在对人口大致相等的国家作战时能取得胜利，它能保证某些少数人的生活。由于它的僵硬，它差不多绝不会产生艺术或科学；在这方面正如在许多别的方面，它是像斯巴达一样的。尽管有着一切动听的说法，但其所成就的全部不过是作战的技巧和足够的粮食而已。柏拉图曾经经过雅典的饥馑和败绩；也许他下意识地认为，避免这些灾难就是一个政治家所能达到的最高成就。

如果认真的话，一个乌托邦显然必须能体现它的创造者的理想。让我们先来考虑一下，我们所谓的“理想”意味着什么。首先，它是信仰它的人所愿望的，但是它之被愿望却与一个人之愿望个人的享受（例如，吃和住）并不完全相同。构成一种“理想”与一件日常愿望的对象两者之不同的就在于，前者乃是而非个人的；它是某种（至少在表面上）与感到这种愿望的人的个人自身没有任何特殊关系的东西，因此在理论上就可能被人人所愿望。因而我们就可以把“理想”定义为某种并非以自我为中心而被愿望的东西，从而愿望着它的人也希望所有别的人都能愿望它。我可以希望人人都有足够的食物，人人都能对别人友善，等等；并且如果我希望任何这类的事物，我还希望别人也希望它。用这种方式我就可以建立起一套看来好像是非个人的伦理，尽管事实上它所根据的仍是我自己的以个人为基础的愿望；——因为愿望始终是我的，纵使被愿望的东西和我个人没有关系。例如，一个人可以愿望人人都能理解科学；另一个人愿望人人都能欣赏艺术；但是造成这两个人愿望之间的这种不同的，则是他们个人之间的差异。137

只要一牵涉到争论，个人的因素就立刻显而易见了。例如有人说：“你希望人人都幸福是错了，你应该希望德国人幸福而其他一切人都不幸。”这里的“应该”可以认为是指说话的人所希望我能愿望的东西而言的。我可以反驳道，我不是一个德国人，我在心理上不可能愿望一切的非德国人不幸；但是这一答案看来是并不合适的。

此外，也可能有一种纯粹非个人的理想的冲突。尼采的英雄不同于基督教的圣人，然而两者都是以非个人而受人崇拜的，前一种是被尼采

的信徒，后一种则是被基督教徒。除非是以我们自己的愿望，否则我们又怎能在这两者之间做出取舍呢？然而，如果再没有别的东西的话，那么一种伦理上的意见分歧就只好由感情上的好恶或者是由强力——最后是诉之于战争——来加以决定了。对于事实的问题，我们可以诉之于科学和科学方法；但是对于伦理学上的根本问题却似乎并没有这样的东西。然而，如果情形确乎是如此，那么伦理争论的本身也就还原为力量之争了，包括宣传力量在内。

这种观点在《国家篇》的第一卷中，已经由特拉西马库斯粗略地提了出来；特拉西马库斯，正如差不多柏拉图对话录中所有的人物一样，也是一个真实的人物。他是一个来自查尔西顿的智者，是一个有名的修辞学教师；他曾在公元前427年亚里斯多芬尼的喜剧里出现过。当苏格拉底很和蔼地和一个叫作西法鲁斯的老人，以及和柏拉图的哥哥格劳孔和阿戴芒士斯讨论过一阵正义之后，特拉西马库斯已经听得越来越不耐烦，就插进了一番热烈的抗议，反对这种幼稚的胡扯。他强调说“正义不是什么别的，只不过是强者的利益罢了”。

苏格拉底用诡辩反驳了这种观点；它始终没有很好地得到正视。但它却提出了伦理学与政治学上的根本问题，那就是，除了人们使用“好”“坏”的字样时所愿望的东西而外，究竟还有没有任何“好”“坏”的标准呢？假如没有的话，那么特拉西马库斯所得出的许多结论就似乎是不可避免的了。然而我们又怎么可能说有这种标准呢？138

在这一点上，乍看起来宗教是有着一种简捷的答案的。上帝决定了什么是好，什么是坏；一个人的意志若与上帝的意志相和谐，那么他就是一个好人。然而这种答案并不是很正统的。神学家们说上帝是好的，但这蕴涵着要有一种独立于上帝的意志之外而存在的好坏标准。于是我们就不得不面临着下列的问题：即，像在“快乐是好的”这样一种陈述里，有没有像在“雪是白的”这样一种陈述里那种意义上的客观的真或假呢？

要回答这个问题，就必须要进行很长的探讨。有人可以想象，我们在实践方面尽可以躲开这个根本论点，并且说：“我不知道‘客观的真理’意味着什么。但是假如所有的（或者实际上等于所有的）考察过这个问题的人都一致拥护某一陈述，那么我就要认为这一陈述是‘真的’。”在这种意义上，雪是白的，凯撒是被刺死的，水是由氢和氧构成的，等等，就都是“真的”。这样我们就面临着一个事实问题：即，在伦理学里面有没有任何与此类似的意见一致的陈述呢？如果有，它们就既可以作为个人行为准则的基础，又可以作为一种政治理论的基础。但是如果有的话，那么无论哲学的真理可能是怎样，但只要有势力的集团之间存在着不可调和的伦理分歧时，我们在实践上就不得不诉之于武力的较量，或者宣传的较量，或者是两者同时较量了。

对于柏拉图来说，这个问题实际上并不存在。尽管他的戏剧感引得他强有力地叙述了特拉西马库斯的立场，但他却全然没有察觉到它的力

量，并且他自己还对它进行了异常粗暴而又不公允的反驳。柏拉图确信“善”的存在，而且它的性质是可以确定的；当人们有不同意见的时候，那么至少有一个是犯了知识上的错误，就正像这些意见不同是涉及某种事实的科学问题一样。

柏拉图和特拉西马库斯之间的分歧是非常重要的；但对哲学史家来说，它却是一个只需要加以注意而不需要加以解决的分歧。柏拉图以为他能够证明他的国家是好的；而一个承认伦理学有其客观性的民主主义者可以认为自己能够证明这个国家是坏的；但是任何一个同意特拉西马库斯的人却要说：“这里并不存在证明或反证的问题；唯一的问题是，你是否喜欢柏拉图所愿望的这种国家。如果你喜欢，它对你就是好的；如果你不喜欢，它对你就是坏的。如果有许多人喜欢，又有许多人不喜欢；那就不可能由理性，而只好由真实的或者隐蔽的暴力来加以决定了。”这是一个迄今一直争论不休的哲学问题；每一方面都拥有许多可敬的人物。但是在很长的一段时期里，柏拉图所宣扬的见解却始终几乎是无人非议的。139

此外，我们还应该注意到，以意见的一致来代替客观标准的那种观点里包含着一些后果，而这些后果却是很少有人愿意接受的。像伽利略那样的科学革新者宣扬着一种当时很少有人同意的见解，但终于差不多获得了举世的拥护——对于这种事我们应该怎么说呢？这些人用的是说理的方法，而不是用鼓动情绪、国家宣传或采取强力的方法。这就蕴涵着，在一般的意见而外还另有一种标准。在伦理方面，伟大的宗教导师也有某些相类似的情形。耶稣基督教导说，在安息日掐起麦穗来吃并不是错误的，但是恨你的敌人则是错误的。这样的伦理见解显然蕴涵着与大多数人的意见不相同的某种标准，但无论这种标准是什么，它却绝不像科学问题里的客观事实。这个问题是一个困难的问题，我并不宣称我能解决它。目前让我们满足于仅只注意到这个问题。

柏拉图的国家 and 近代的许多乌托邦不同，它或许是想付诸实行的。这并不像我们自然而然地会以为的那么幻想而又不可能。它的许多规定，包括一些我们会认为是完全不可能实行的规定，实际上是在斯巴达已经实现过了的。毕达哥拉斯曾经试过哲学家的统治；在柏拉图的时代，当柏拉图访问西西里和南意大利的时候，毕达哥拉斯派的阿尔奇塔斯在塔拉斯（即现代的塔兰多）的政治上是非常有势力的。请一位贤人来拟订法律，这在当时的城邦乃是一种通行的办法；梭伦就曾为雅典这样做过，而毕达哥拉斯也曾为图里这样做过。在当时，殖民地是完全不受它们的母邦控制的；某一帮柏拉图主义者要在西班牙或者高卢的沿岸建立起一个理想国来，那是完全可能的事。不幸的是机缘把柏拉图带到了叙拉古，而这个伟大的商业城邦又正在和迦太基进行着决死的战争；在这样一种气氛之下，任何哲学家都不能有什么成就的。到了下一个时代，马其顿的兴起遂使得一切的小国都成了过时的陈迹，并使一切雏形的政治试验都成了徒劳无功的事情。140

《国家篇》的中间一部分，即自第五卷的后半部至第七卷的末尾，主要地是论述与政治学相对的纯粹哲学问题。这些问题以一种相当突然的论述被提了出来：

除非哲学家就是王，或者这个世界上的王和君主都具有哲学的精神和力量，使政治的伟大和智慧合而为一，并把那些只追求两者之一而不顾另一的平庸的人们驱逐到一旁去；否则城邦就绝不会免于灾难而得到安宁——而且，我相信就连全人类也不会得到安宁，——唯有到了那时候，我们的这个国家才有获得生命并见到天日的可能。

如果真是这样，那么我们就必须决定，构成一个哲学家的是什么以及什么是我们所谓的“哲学”。继之而来的讨论便是《国家篇》中最有名的那部分，并且也许是最有影响的那部分。其中有些部分有着非凡的词章之美；读者们可以像我这样不同意他所说的话，但却不能不被它感动。

柏拉图的哲学奠基于实在与现象的区别之上，这最初是由巴门尼德提出来的；在我们现在所要谈到的通篇讨论里，也不断地出现着巴门尼德式的词句和论证。然而，他谈到的实在却带有一种宗教的情调，那与其说是巴门尼德式的，倒不如说是毕达哥拉斯式的；并且其中有很多的数学和音乐，还可以直接追溯到毕达哥拉斯的弟子。巴门尼德的逻辑与毕达哥拉斯和奥尔弗斯教派的出世思想相结合，就产生了一种被认为既可以满足理智又可以满足宗教情操的学说；结果便是一种非常有力的综合，它以各种不同的形态影响了直迄黑格尔为止的大多数的大哲学家，包括黑格尔本人也在内。但是受柏拉图影响的不仅仅是哲学家。清教徒为什么要反对音乐、绘画和天主教会的繁文缛礼呢？你可以在《国家篇》第十卷中找到答案。为什么学校要强迫儿童学习算术呢？理由就写在《国家篇》的第七卷里面。

下面的几段就概括了柏拉图的理念论。

我们的问题是：什么是哲学家？第一个答案是与字源学相符合的：即，哲学家是个爱智慧的人。但这与一个好奇的人也可以说是个爱知识的人的那种意义上的爱知识的人，并不是同一回事；庸俗的好奇心并不能使人成为哲学家。因此，这个定义就应该改正为：哲学家是一个爱“洞见真理”的人，但是这种洞见又是什么呢？142

假设有一人爱好美的事物，他决心去看一切的新悲剧，去看一切的新图画，去听一切的新音乐。这样的一个人并不就是一个哲学家，因为他只不过爱好美的事物，而哲学家则是爱着美的自身。仅仅爱美的事物的那个人是在做梦，而认识绝对的美的那个人则是清醒的；前者只不过有意见，而后者则有知识。

“知识”和“意见”之间的区别是什么呢？一个人有知识，就是他有着关

于某种事物的知识，也就是说，关于某种存在着的事物的知识；因为不存在的事物并不是某种事物（这使我们回想到巴门尼德）。因此知识是不会错误的，因为知识之犯错误，这在逻辑上乃是不可能的。但是意见则可能错误。而这又是怎么可能的呢？意见不可能是关于不存在的东西的意见，因为那是不可能的；意见也不可能是关于存在的东西的意见，因为若是那样，它就是知识了。所以意见就必须是关于既存在而又不存在的东西的意见。

但这是怎么可能的呢？答案就是：特殊的事物永远具有着相反的特性：美的事物在某些方面也是丑的；正义的事物在某些方面也是不正义的，等等。一切个别的可感觉的对象，柏拉图这样说，都具有这种矛盾的性质；所以它们都介乎存在与不存在之间，所以就适于作为意见的对象，而非知识的对象。“但是那些看到了绝对永恒与不变的人们则可以说是有知识的，而不仅仅是有意见的。”

这样，我们就达到了一个结论，即意见是属于感官所接触的世界的，而知识则是属于超感觉的永恒的世界的；例如，意见是涉及各别的美的事物的，但知识则是涉及美的自身的。

这里所提出的唯一论据就是：设想有一种事物可以是既美而又不美，或者既正义而又不正义，这种设想乃是自相矛盾的；然而个体的事物又似乎是结合了这些矛盾的特性。所以个体的事物是不真实的。赫拉克利特曾说过：“我们既踏进又不踏进同一的河流；我们既存在又不存在”；把这和巴门尼德结合起来，我们就达到了柏拉图的结果。143

可是柏拉图的学说里也有某些有着重大意义的东西是不能推源于他的前人的，那就是“理念”论或者说“形式”论。这一理论一部分是逻辑的，一部分则是形而上学的。逻辑的部分涉及一般的字的意义。有许多个体的动物，我们对它们都能够真确地说“这是一只猫”。我们所说的“猫”这个字是什么意思呢？显然那是与每一个个体的猫不同的东西。一个动物是一只猫，看来是因为它分享了一切的猫所共有的一般性质。没有像“猫”这样的一般的字，则语言就无法通行，所以这些字显然并不是没有意义的。但是如果“猫”这个字有任何意义的话，那么它的意义就不是这只猫或那只猫，而是某种普遍的猫性。这种猫性既不随个体的猫出生而出生，而当个体的猫死去的时候，它也并不随之而死去。事实上，它在空间和时间中是没有定位的，它是“永恒的”。这就是这一学说的逻辑部分。支持它的论据（无论其最后有效与否）是很有力量的，并且与这一学说的形而上学的部分完全无关。

按照这一学说的形而上学部分来说，“猫”这个字就意味着某个理想的猫，即被神所创造出来的唯一的“猫”。个别的猫都分享着“猫”的性质，但却多少是不完全的；正是由于这种不完全，所以才能有许多的猫。“猫”是真实的；而个别的猫则仅仅是现象。

在《国家篇》的最后一卷中作为对画家进行谴责的一篇序言里，关

于理念或者形式的学说有着非常明确的阐述。

在这里柏拉图解释道，凡是若干个体有着一个共同的名字的，它们就有着一个共同的“理念”或“形式”。例如，虽然有着许多张床，但只有一个床的“理念”或“形式”。正如镜子里所反映的床仅仅是现象而非实在，所以各个不同的床也不是实在的，而只是“理念”的摹本；“理念”才是一张实在的床，而且是由神所创造的。对于这一个由神所创造出来的床，我们可以有知识，但是对于木匠们所制造出来的许多张床，我们就只能有意见了。这样，哲学家便只对一个理想的床感兴趣，而不是对感觉世界中所发见的许多张床感兴趣。他对于日常的世上事物有着某种程度的漠不关心：“有着高明的心灵而且又是一切时代和一切存在的观察者的人，怎么能对人世生活想得很多呢？”能够作哲学家的青年，在他的同伴之中会格外地显得正直而文雅，潜心学习，具有良好的记忆力和天生的和谐心灵。这样的一个人就将被教育成为一个哲学家和卫国者。144

谈到这里，阿戴芒士斯就插进来一番抗议。他说，当他想要与苏格拉底争论的时候，他觉得自己总是被苏格拉底一步一步地引向歧途，直到他原来的观念全都被颠倒过来为止。但是不管苏格拉底说什么，人人都可看得到情形总归是：凡是死钻哲学的人都要变成怪物的，更不消说要变成十足的无赖了；即使是其中最好的人也要被哲学弄得百无一用。

苏格拉底承认这种情形在现存的世界之中是真的，但是他坚持说这只能归咎于别人，而不能归咎于哲学家；在一个有智慧的社会里，哲学家就不会显得愚蠢了；只有在愚蠢的人中间，有智慧的人才被认为是缺少智慧的。

我们在这种两难推论里应该怎么办呢？我们的理想国可以有两种开国的方式：一种是哲学家成为统治者，另一种是统治者成为哲学家。作为一个开端，前一种方式似乎是不可能的。因为在一个还不曾哲学化的城邦里，哲学家是不受欢迎的。但是一个天生的君主却可以是一个哲学家，而且“有一个就够了；只要有一个人能使一个城邦服从他的意志，那么他就可以实现为这个世界所如此之难于置信的理想政体”。柏拉图希望能在叙拉古的僭主小狄奥尼修斯的身上发见这样一位君主，但是这位年轻的君主结果却是非常令人失望的。

在《国家篇》的第六卷和第七卷里，柏拉图谈的是两个问题：第一，什么是哲学，第二，一个气质相宜的青年男子或女子，怎样才能够被教育成为一个哲学家？

在柏拉图，哲学乃是一种洞见，乃是“对真理的洞见”。它不纯粹是理智的；它不仅仅是智慧而且是爱智慧。斯宾诺莎的“对上帝的理智的爱”大体也同样是思想与感情的这种密切结合。凡是做过任何一种创造性的工作的人，在或多或少的程度上，都经验过一种心灵状态；这时经过了长期的劳动之后，真理或者美就显现在，或者仿佛是显现在一阵突如其来的光荣里，——它可以仅是关乎某种细小的事情，也可能是关乎全

宇宙。在这一刹那间，经验是非常有说服力的；事后可能又有怀疑，但在当时却是完全确凿可信的。我以为在艺术上、在科学上、在文学上以及在哲学上，大多数最美好的创造性的工作都是这样子的一刹那的结果。它对别人是不是来得也像对我个人那样，我不能肯定。就我而论，我发现当我想对某个题目写一本书的时候，我必须先使自己浸沉于细节之中，直到题材的各部分完全都熟悉了为止；然后有一天，如果我有幸的话，我便看到各个部分都恰当地相互联系成一个整体。这时以后，我只须写下来我看见的东西就行了。最近似的类比就是先在雾里走遍了一座山，直到每一条道路、山岭和山谷一一地都已经非常熟悉了，然后再在光天化日之下，从远处来清晰地整个地观看这座山。145

这种经验我相信对于优秀的创造性的工作乃是必要的，但仅仅有它却是不够的；它所带来的那种主观上的确实可靠性，确乎也可以致命地把人引入歧途。威廉·詹姆士描写过一个人从笑气里面所得的经验；这个人只要一受笑气的作用，就知道了全宇宙的秘密，但是当他醒过来的时候，就又把它的忘记了。最后他以极大的努力，乘着这种景象还未消失，就把秘密写了下来。等到完全清醒过来以后，他赶忙去看他写的是什么。他写下的是：“整个都是一股石油的气味。”看来好像是一种突如其来的洞见的东西，很可能是把人引入歧途的，所以当这场神圣的沉醉过去之后，就必须加以严格的检查。

在柏拉图写他的《国家篇》的时候，他是完全信赖他所见到的景象的，但为了把它的性质传达给读者，他的这种景象最后就需要有一个比喻来帮忙，那就是洞穴的比喻。为了引到这一步，他利用了各式各样的预备性的讨论，以便使读者看出理念世界必要性。

首先，他把理智世界和感觉世界划分开来；然后又把理智和感官-知觉各分为两种。两种感官-知觉，我们可以不必去管它；两种理智便分别地叫作“理性”和“悟性”。这两种之中，理性是更高级的；它只涉及纯粹的理念，而它的方法是辩证的。悟性便是数学里所运用的那种理智，它之所以低于理性就在于它使用的假设是它自身所不能加以验证的。例如在几何学里我们说：“假设ABC是一个直线三角形。”如果要问ABC实际上是不是一个直线三角形，那就不合规矩了；尽管如果它是我们所作的一个图形的话，我们有把握说它绝不是一个直线三角形，因为我们不能画出绝对的直线来。因而数学永远不能告诉我们实际有什么，而只能告诉我们，如果……，则会有什么。在感觉世界里并没有直线，所以如果数学要具有比假设的真理更多的东西的话，我们就必须在一个超感的世界里找出超感的直线之存在的证据来。悟性是不能够做到这一点的，但是按照柏拉图说，理性则可以做到这一点。理性证明了在天上有一个直线三角形，有关它的几何命题我们可以绝对地，而不是假设地加以肯定。146

在这一点上，有一个困难似乎没有逃过柏拉图的注意，而且这个困难对于近代唯心主义的哲学家来说也是显而易见的。注70 我们已看到“神”只创造了一张床，因而我们可以很自然地设想他只创造了一条直

线。但是如果天上有一个三角形，那么他必须至少创造了三条直线。几何学的对象虽然只是理想的，却必须存在于许多的事例之中；我们必须有两个圆相交的可能性，等等。这就提示了在柏拉图的理论里，几何学应该是不能达到最后的真理的，并应该是被贬斥为只属于现象研究的一部分的。然而我们可以略过去这一点，因为柏拉图对这一方面的答案是含糊的。

柏拉图力图用视觉上的类比来解说清晰的理智洞见和混乱的感官-知觉的洞见两者之间的不同。他说视觉和别的感官不同，因为它不仅需要眼睛和对象，而且还需要有光。太阳照耀着的物体我们就看得很清楚；在熏微朦胧之中我们就看得很模糊，在漆黑里我们就什么都看不见。理念世界就是当太阳照亮着物体时，我们所看到的東西；而万物流转的世界则是一个模糊朦胧的世界。眼睛可以比作是灵魂，而作为光源的太阳则可以比作是真理或者善。

灵魂就像眼睛一样：当它注视着被真理和存在所照耀的东西时，便能看见它们，了解它们，并且闪烁着理智的光芒；但是当它转过去看那变灭无常的朦胧时，这时候它就只能有意见并且还闪烁不定，先有这样一个意见，然后又有那样一个意见，仿佛是没有理智的样子。……赋予被认识的东西以真理性并赋予认识的人以认识能力的东西，就是我要你们称之为善的理念的东西，而你们也将会把它认为是知识的原因。147

这就引到了那个有名的洞穴的比喻，那个比喻是说，那些缺乏哲学的人可以比作是关在洞穴里的囚犯，他们只能朝一个方向看，因为他们是被锁着的；他们的背后燃烧着一堆火，他们的面前是一座墙。在他们与墙之间什么东西都没有；他们所看见的只有他们自己和他们背后的东西的影子，这些都是由火光投射到墙上来的。他们不可避免地把这些影子看成是实在的，而对于造成这些影子的东西却毫无观念。最后有一个人逃出了洞穴来到光天化日之下，他第一次看到了实在的事物，才察觉到他此前一直是被影像所欺骗的。如果他是适于做卫国者的哲学家，他就会感觉到他的责任是再回到洞穴里去，回到他从前的囚犯同伴那里去，把真理教给他们，指示给他们出来的道路。但是，他想说服他们是有困难的，因为离开了阳光，他看到的影子还不如别人那么清楚，而在别人看起来，他仿佛比逃出去以前还要愚蠢。

“我就说，现在让我用一个比喻来说明我们的天性能够明白或糊涂到什么程度：——看哪！有许多人住在一个地下的洞穴里，这个洞有一个通光线的小口一直通到洞穴里面去；他们从小就在这里面，他们的腿和脖子都被锁着，所以他们不能动；他们只能看着前面，锁链使他们的头不能转过去。他们的上面和背后有一堆火在远处熊熊地燃烧着，在火和这些囚犯之间有一条高高的通道；如果你看过去的话，你就会看见沿着这条通道筑有一座低墙，好像是演木偶戏的人在他们面前所摆设的一块幕，要在这块幕上表演傀儡。

“我看见了。

“我又说，你看见有许多人在墙上来往，背着各种器皿，又有由木头、石头和各种材料做成的各种动物形状和影像出现在这座墙上吗？其中有些人在说话，有些人则沉默着。

“你指给我看到了一幅奇异的影像，他们都是些奇形怪状的囚犯。

“我回答说，这就像我们自己一样，他们只看见了自己的影子或别人的影子，那些都是火投射在洞穴对面的墙上的”。148

善在柏拉图哲学里的地位是很特别的。他说科学和真理都有似于善，但是善有着更高的地位。“善不是本质，而且在尊严和威力上要远远高出本质之上。”辩证法导向理智世界的鹄的，即对于绝对善的知觉。正是靠了善，辩证法才不必凭借于数学家的假设。这里的根本假设是：与现象相对立的实在乃是十足的完全的善；所以认识善也就是认识实在。在整个柏拉图的哲学里也像在毕达哥拉斯主义里是同样地有着理智与神秘主义的糅合，但是到了最后的峰顶上却是神秘主义明显地占了上风。

柏拉图关于理念的学说包含着许多显然的错误。但是尽管有着这些错误，它却标志着哲学上一个非常重要的进步，因为它是强调共相这一问题的最早的理论，从此之后共相问题便以各种不同的形式一直流传到今天。一切的开端总归是粗糙的，但是我们不应该因此便忽视它们的创造性。柏拉图所说的话哪怕是加以一切必要的改正之后，其中仍然有某些东西是要保存下来的。所要保存下来的绝对最低限度的东西（纵令是从最敌视柏拉图的观点出发）就是：我们不能够用一种完全是由专名词所构成的语言来表达我们自己的思想，而是必须要用一些像“人”“狗”“猫”这样的一般性的字；或者如果不用这些字的话，便要用一些关系字，如“相似于”、“先于”等等。这些字并不是毫无意义的声音；但是假如世界全都是由那些专名词所指的个别事物所构成的话，那么我们便很难看出这些字怎么能够有意义了。尽管可以有回避这个论证的方法，但无论如何它总提供了一种表面上看起来是有利于共相的情况。我将暂时承认它在某种程度上是有效的。但纵使是这样承认了，也还是得不出柏拉图所说的其余的话。

首先是柏拉图完全不理解哲学的语法。我可以说“苏格拉底是有人性的”，“柏拉图是有人性的”，等等。可以认为“有人性的”这个词在这些陈述里有着严格相同的意义。但是无论它的意义是什么，它的意义总是指某种与苏格拉底、柏拉图或者任何其他构成人类的个人并不相同的东西。“有人性的”是一个形容词；要说“有人性的是有人性的”便毫无意义了。柏拉图所犯的错误就类似于说“有人性的是有人性的”。他认为美是美的；他认为“人”的共相是神所创造的人的类型的名字，而实际的人则是这个人的类型之不完全的并且多少是不真实的摹本。他全然没有能认识到共相与个体之间有着多么大的鸿沟；他的“理念”其实恰好不外是在伦理上和审美上较凡品为高的另外一些个体罢了。到后来他自己也开始看出了这个困难，如像他在《巴门尼德篇》中所表现的那样；《巴门尼

《巴门尼德篇》据说是由安提丰（柏拉图的同母兄弟）所叙述的，只有安提丰还记得这次谈话，可是他这时却只喜欢弄马。他们发见他正拿着一套马具，于是就费了很大的气力劝说他来叙述巴门尼德、芝诺和苏格拉底的那次有名的讨论。据说这件事发生的时候，巴门尼德已经年老（大约六十五岁），芝诺是中年（大约四十岁），而苏格拉底还十分年轻。苏格拉底阐发了理念的理论，他肯定有相似性、正义、美以及善这些理念；他不能肯定有没有人这一理念；他愤怒地反对象头发、泥土、尘垢这些东西也能有理念的那种说法，——不过他又说，有时候他认为没有东西是没有理念的。他避开了这种见解，因为他怕陷入一场无止境的无聊争辩的深渊里面去。

“巴门尼德说道，是的，苏格拉底；那是因为你还年轻。如果我不错的话，那么总有一天哲学会更牢固地把握住你的，那时候你就不会蔑视哪怕是最卑微的事物了。”

苏格拉底同意，依他的看法，“有某些理念是为其他一切事物所分享的，并且事物由此而得到它们的名字；例如相似者之成为相似，是因为它们分享了相似性；伟大的事物之成为伟大，是因为它们分享了伟大性；正义的和美的事物之成为正义的和美的，是因为它们分享了正义和美”。

巴门尼德继续列举了许多难点。（1）个体是分享全部的理念呢，还仅仅是分享其一部分呢？无论是哪一种观点，都可以有反驳的理由。如果是前者，那么一个事物就必须同时存在于许多地方；如果是后者，则理念既然是不可分割的，那么一个具有“小”的一部分的事物就要比“绝对的小”更加小，而这是荒谬的。（2）当一个个体分享一个理念的时候，个体和理念就是同样的；所以就必须另有一个既包含这个个体又包含原来的理念的理念。于是就必须再有一个理念包括这个个体和这两个理念，如此类推以至无穷。这样，每一个理念就不只是一个，而会变成理念的一个无穷系列。（这和亚里士多德关于“第三个人”的论证是同样的。）（3）苏格拉底提示说，理念也许仅仅是思想；但是巴门尼德指出，思想必须是关于某种事物的。（4）由于以上第（2）条所举的理由，所以理念便不能与分享它们的个体相似。（5）如果有任何理念存在的话，它也一定不能被我们所认识，因为我们的知识不是绝对的。（6）如果神的知识是绝对的，他就不能认识我们，因此也就不能统治我们。150

然而理念论并没有完全被放弃。苏格拉底说，没有理念，心灵便没有可以依据的东西，因此便摧毁了推理过程。巴门尼德告诉他说，他的难点来自于缺乏预先的训练；但是始终并没有达到任何确切的结论。

我并不以为柏拉图对于可感觉的个体的实在性所做的逻辑反驳是经

得起检查的；例如他说，凡是美的在某些方面也是丑的，凡是成倍的也是一半，等等。然而当我们谈到一件艺术品在某些方面是美的，而在另一些方面是丑的时候，分析总可以使我们能够说（至少在理论上）：“这一部分或这一方面是美的，而那一部分或那一方面是丑的。”至于“一倍”和“一半”，则这些只是相对的名词；2是1的一倍，是4的一半，这一事实并没有任何矛盾。柏拉图由于不了解相对性的名词，所以经常遇到麻烦。他以为如果A大于B而小于C，那么A就同时是又大又小的，在他看来这就是一种矛盾。这种麻烦是属于哲学上的幼稚病。

实在与现象之间的区别，是不会有巴门尼德和柏拉图和黑格尔所分派给它的那些结论的。如果现象实在有表现的话，那么它便不是无物，并且因此之故它便是实在的一部分；这是一种正确的巴门尼德式的论证。如果现象实在没有表现的话，那么我们为什么要对它伤脑筋呢？但是也许有人要说：“现象实在并没有表现，但是它却表现得有表现。”这种说法也没有用，因为我们还可以问：“它是实在表现得有表现呢？还是仅仅表现为表现得有表现呢？”即使现象是表现得有表现的话，我们迟早也总会达到某种实在有表现的东西的，因此它便是实在的一部分。柏拉图绝不会梦想到要否认我们面前是表现着有许多张床的，尽管说只能有一张唯一实在的床，亦即神所创造的那张床。但是他似乎并没有正视我们面前有许多表现的这一事实的含义，而这种“多”正是实在的一部分。任何一种想把世界分成为若干部分而使其中的一部分要比别的部分更为“实在”的企图，都是注定了要失败的。151

与此相联系着的便是柏拉图的另一种奇怪的见解，即知识和意见必定是涉及不同的题材的。我们应该说：如果我以为天要下雪了，这就是意见；如果后来我看到天是在下雪了，这就是知识；然而在这两种情形下，题材都只是同一个。可是柏拉图却以为在任何时候只要是能成为意见的东西，就永远不能成为知识的材料。知识是确实可靠的而且不会错误的；意见则不仅仅会错误而且必然是错误的，因为它假定了仅仅是现象的东西的实在性。这一切都是在重复着巴门尼德所已经说过的东西。

有一个方面，柏拉图的形而上学显然与巴门尼德的形而上学不同。对巴门尼德来说，只有“一”存在；但对于柏拉图来说，则有着许多的理念存在。不仅仅有美、真和善；而且，正如我们已经看到的，还有神所创造的天上的床、天上的人、天上的狗、天上的猫，等等，凡是挪亚方舟里的东西无不具备。然而这一切在《国家篇》里似乎并不曾好好地想通过。柏拉图的理念或形式并不是思想，虽说它可以是思想的对象。然而既然理念的存在是没有时间性的，而当神决定创造的时候，除非是他思想里已经先有了那张据说是由他所制造出来的柏拉图式的床的本身作为对象，否则他就不能够决定创造出一张床来；所以我们实在很难明白神是怎么能够创造出理念来的。凡是没有时间的，必然不是被创造出来的。这里，我们就遇到那个曾使得许多有哲学头脑的神学家感到烦恼的困难了。唯有这个偶然的世界，这个在时间和空间之内世界，才能是被创造出来的；但这又正是那个被贬斥为是虚幻的而且是坏的日常生活世界。因此创造主就似乎是仅只创造了虚幻和罪恶。某些彻底的诺斯替派

就干脆采取了这种观点；但是在柏拉图则这种困难还没有浮到面上来，在《国家篇》里他似乎从来没有察觉到有过这个问题。

哲学家要成为一个卫国者，按照柏拉图说，就必须回到洞穴里面去，并且和那些从来不曾见过真理的阳光的人们生活在一起。看来神自己如果想要改造他自己的创造物的话，似乎也必须这样做；一个基督教的柏拉图主义者是可以这样解说基督的肉身降世的。但是这仍然完全不可能解释，何以神竟然要不满足于理念世界。哲学家发见洞穴存在，他就被仁慈心所驱使而回到洞穴里去；但是人们会想，如果创造主真的创造了万物的话，他是完全可以避免洞穴的。152

也许这种困难只是从基督教的创造主的观念里面产生出来的，而不能苛责于柏拉图；柏拉图说神并没有创造万物，而只是创造了美好的事物。按这种观点，则感觉世界的多重性便应该在神以外另有别的根源了。也许理念并不是被神所创造出来的，而只是神的本质之组成部分。这样，显然为理念的多重性所含有的那种多元主义也就不是最根本的了。最根本的只有神，或者说善，而理念则是形容神的。无论如何，这是对柏拉图一种可能的解释。

柏拉图接着便对一个将成为卫国者的青年所必需的专门教育作了一番有趣的描述。我们已经看到，青年人之获得这种荣誉是根据理智品质和道德品质的结合而被挑选出来的：他必须正直、儒雅而好学，有着很好的记忆力与和谐的心灵。因具有这些优点而被挑选出来的青年人，从二十岁到三十岁要从事研究四种毕达哥拉斯派的学问：数学（平面的与立体的）、几何学、天文学与和声学。这些学问绝不能以任何功利主义的精神去追求，而只是为了准备使他的心灵能够洞见永恒的事物。例如在天文学上，他不能过多地关心实际的天体，而应关心于理想天体的运动的数学。这在近代人听来，可能是非常之荒谬的；然而说来奇怪，这在实验天文学方面却证明了是一种非常有用的观点。这种情形的出现方式是非常古怪的，值得我们深思。

行星所表现的运动，在它们还不曾被人做过深刻的分析以前，一直是显得不规则的、复杂的，而绝不会是像一个毕达哥拉斯式的创造主所选择的那种样子。显然，每个希腊人都觉得，天体是应该体现数学之美的，而行星唯有在做圆的运动时才能如此。由于柏拉图之强调善，所以这一点对柏拉图是会特别明显的。这样就产生了一个问题：有没有任何一种假说能把行星运动在外表上的无秩序转化为秩序、美和单纯呢？如果有的话，那么善的理念就会证明我们之主张这种假说是正当的。撒摩的亚里士达克找到了这样一种假说：所有的行星，包括地球在内，都以圆形在围绕着太阳运转。这种观点两千年来是被人否定的，一部分理由是根据亚里士多德的权威，亚里士多德曾把一种颇为相似的假说归之于“毕达哥拉斯学派”（《论天》293a）。这种学说又被哥白尼所复活了，而它的成功似乎证明了柏拉图在天文学上的审美偏见是正当的。然而不幸开普勒发见了行星是以椭圆形而不是以圆形在运动着的，太阳位于一个焦点而不是位于圆心；后来牛顿又发现了它们甚至于不是以严格

的椭圆形在运动着的。于是柏拉图所追求的，而且显然是被撒摩的亚里士达克所发现的，那种几何学的单纯性就终于证明是虚妄的了。153

这一段科学史就说明了一条普遍的准则：任何假说不论是多么荒谬，都可以是有用的，假如它能使发现家以一种新的方式去思想事物的话；但是当它幸运地已经尽了这种责任之后，它就很容易成为继续前进的一种障碍了。把对于善的信仰当作科学地理解世界的一把钥匙，这在一定的阶段上对天文学曾经是有用的，但是在以后的每一个时期它都成为有害的了。柏拉图的——尤其是亚里士多德的——伦理的与审美的偏见曾大大地扼杀了希腊的科学。

值得注意的是，尽管柏拉图对于算学和几何学赋予了极大的重要性，而且算学和几何学对于他的哲学也有着极大的影响；但是近代的柏拉图主义者却几乎毫无例外地全都不懂数学。这就是专业化的罪过的一个例子：一个人要写柏拉图，就一定得把自己的青春都消磨在希腊文上面，以至于竟完全没有时间去弄柏拉图所认为是非常重要的东西了。

第十六章 柏拉图的不朽论154

以“斐多”命名的那篇对话，在好几个方面都是非常有趣的。它写的大致是苏格拉底一生中的最后时刻：他临饮鸩之前的谈话，以及他在饮鸩之后的谈话，直到他失掉了知觉为止。这一篇表现了柏拉图心目中具有最高度的智慧与善良而又全然不畏惧死亡的理想人物。柏拉图所描写的面临死亡的苏格拉底，无论在古代的还是近代的伦理上都是重要的。《斐多篇》之对于异教徒或自由思想的哲学家 [注71](#)，就相当于福音书所叙述的基督受难和上十字架之对于基督教徒。但是苏格拉底在最后时刻的泰然自若，乃是和他对灵魂不朽的信仰结合在一起的；而《斐多篇》之重要就在于它不仅写出了一个殉道者的死难而且还提出了许多学说，这些学说后来都成了基督教的学说。圣保罗和教父们的神学，大部分都是直接或间接从这里面得来的；如果忽略了柏拉图，他们的神学就差不多是不能理解的了。

较早的一篇对话《克利陀篇》述说了苏格拉底的一些友人和弟子们曾怎样安排好一个计划，使他能够逃到特萨里去。若是他真的逃掉了，或许雅典当局倒会很高兴；并且拟议中的这个计划可以认为是很有可能成功的。然而苏格拉底却一点也不肯接受这个计划。他坚持说他已经被合法的程序判决过了，做任何非法事情来躲避惩罚都是错误的。他是第一个宣扬我们所称为基督登山训众的原则的：“我们不应该对任何人以怨报怨，无论我们从他那里受了什么怨。”然后他就设想他自己和雅典的法律进行一场对话，在这场对话里雅典的法律指出他应该对于雅典法律怀有比儿子对于父亲或者奴隶对于主人更大的尊敬，而每一个雅典公民如果不喜欢雅典国家，是可以自由迁移出境的。雅典的法律以下列的话结束其长篇的讲演：155

那么，苏格拉底，你听听我们这些把你养大成人的人们的话吧。不

要先想到自己的生命和孩子，然后才想到正义；应该先想到正义，这样你在九泉之下的君主面前才能证明你自己正直。因为你若是做出了克利陀所劝你的话，那么无论是你，还是你的亲人，在这一生都不会再幸福、再圣洁或者再正直，也不会在来生幸福。现在你要是能清白无辜地离去，那么你就是个受难者而不是一个作恶者；你就不是一个法律之下的牺牲者而是众人之下的牺牲者。但是如果你要以怨报怨、以仇报仇，破坏了你和我们所订的契约和协定，并且伤害了你本来最不应该伤害的人，那就是说，伤害了你自己、你的朋友和你的国家；那么只要你在世一天，我们就要怀恨你一天；而且我们的兄弟们，即阴世的法律也要把你当作敌人来对待；因为他们将会知道你已经尽了你的力量来毁灭我们了。

苏格拉底说，这个声音“我仿佛听见是在我的耳中嗡嗡作响，好像是神秘者耳中的笛声那样”。因而他就决定，他的责任是留下来甘心接受死刑。

在《斐多篇》里，最后的时辰到来了，他的枷锁除去了；他获得允许可以和他的朋友们自由谈话。他把他哭哭啼啼的妻子送了出去，为的是使她的忧伤不至于打搅他们的讨论。

苏格拉底一开头就说，虽然任何一个有哲学精神的人都不怕死，而是相反地会欢迎死；然而他却不想了结自己的生命，因为那被认为是非法的。他的朋友就问他，为什么自杀被认为是非法的；他的答复与奥尔弗斯派的学说相符合，而那也几乎恰好是一个基督徒所要说的话。“有一种秘密流传的学说，说人就是囚犯，人是没有权利打开门逃跑的；这是一个我不大了解的大秘密”。他把人和神的关系比作是牛羊对于主人的关系，他说如果你的牛自由行动了结了它自己的性命，你会生气的；因此“就可以有理由说一个人应该等待，而不可了结自己的生命，要等候神来召唤他，就像现在神在召唤着我那样”。他对死并不感到忧戚，因为他相信“首先我是到别的智慧而善良的神那儿去，（我对这一点正像我对任何这类事情那样，是深信不疑的，）而且其次（虽说对这一点我并不那么有把握）我是到已经故去了的人们那儿去，他们比起我在身后留下来的那些人要好得多。我怀着美好的希望，希望还有别的事物在等待着死者，那些事物对于善人要比对于恶人更加美好得多”。156

苏格拉底说，死就是灵魂与身体的分离。在这上面我们就遇到了柏拉图的二元论：即，实在与现象，理念与感觉对象，理智与感官知觉，灵魂与身体。这些对立都是相联系着的：在每一组对立中，前者都优越于后者，无论是在实在性方面还是在美好性方面。苦行式的道德便是这种二元论的自然结果。基督教一部分采用了这种学说，但却从未全部加以采用。因为有两个障碍：第一个是，如果柏拉图是正确的话，创造有形世界就必定是一桩罪恶的事，因此创造主就不能是善良的。第二个是，正统的基督教从来不会让自己谴责婚姻，虽说它认为独身要来得更高贵。而摩尼教徒则在这两点上都要更加一贯得多。

心与物之间的区别——这在哲学上、科学上和一般人的思想里已经成为常识了——有着一种宗教上的根源，并且是从灵魂与身体的区别而开始的。我们已经说过，奥尔弗斯教徒就宣称自己是大地与星天的儿女，从地得到了身体从天得到了灵魂。柏拉图力图以哲学的语言来表示的，也正是这种理论。

苏格拉底在《斐多篇》里一开始便发挥了他的学说中的苦行主义的含义，但是他的苦行主义是一种有节制的并带绅士气味的苦行主义。他并不说哲学家应该完全禁绝日常的快乐，而只是说哲学家不应该成为它的奴隶。哲学家不应该为饮食操心，但是当然他应该吃必要数量的食品；苏格拉底并不提倡禁食。并且《斐多篇》也告诉我们，虽然苏格拉底并不嗜酒，但是他在某些场合里比任何别人都喝得多，并且从来不会醉。他所谴责的并不是饮酒而是嗜酒。同样地，哲学家也不该萦心于恋爱的快乐，或华贵的衣鞋，或其他的个人装饰。他必须全心全意关怀着灵魂，而不关怀身体：“他愿意尽量地离弃身体而转向灵魂。”

显然，这种学说通俗化了之后，就会变成禁欲主义的；但是它的意图，正确地说来，却并不是禁欲主义的。哲学家并不要努力摒绝感官的快乐，而是要想着别的事物。我就知道有许多哲学家忘记了吃饭，而最后就是在吃饭的时候，他们也还是手不释卷。这些人就是在做着柏拉图所说的哲学家应该做的事了：他们并不以一种道德的努力来摒绝大吃大喝，而只是对于别的事物更感兴趣而已。显然，哲学家们也应该以同样无所萦心的方式去结婚并且生儿育女，但是自从妇女解放以来这一点就变得格外困难起来了。臧蒂普 [注72](#) 是一个悍妇，是一点不足为奇的。157

苏格拉底继续说，哲学家想要断绝灵魂与身体的联系，而其他的人则以为一个人如果“没有快乐的感觉，不能享受身体的快乐”，生活就不值得活了。柏拉图的这句话似乎是——或许是无心地——在支持某一类道德学家的见解，那就是，身体的快乐才是唯一能作数的快乐。这类道德学家认为凡是不追求感官快乐的人，就必定要完全避免快乐而过着有德行的生活。这是一个错误，它造成了说不尽的害处。只要心灵和身体的这种划分能加以接受的话，那么最坏的快乐正如最好的快乐一样，就都是心灵方面的，——例如嫉妒，以及各种形式的残酷和爱好权力。弥尔顿的撒旦是远超乎身体苦痛之上的，他献身于一种毁灭性的工作，并从这里得到一种完全是属于心灵的快乐。有许多著名的教士是已经摒弃了一切感官快乐的，但是由于没有能很好地提防别的快乐，从而被权势爱好心所支配了；以致使他们从事骇人听闻的暴行和迫害，而名义上却是在为着宗教。在我们今天，希特勒就属于这种类型；无论从哪方面来说，各种感官快乐对于他都并没有什么重要。从肉体的专制之下解放出来可以使人伟大，但也可以使人在罪恶方面伟大，正如在德行方面伟大一样。

然而，这些都是题外的话，我们还是回到苏格拉底的身上来吧。

我们现在就来谈一谈柏拉图所归之于（无论是正确地还是错误地）苏格拉底名下的那种宗教的知识方面。据说身体是获得知识的一种障碍，而且闻和见都是不正确的见证人：真正的存在若是能向灵魂显示出来的话，也只能是显示给思想而不能显示给感官。让我们先来考虑一下这一学说的含义。它包含着完全摒弃经验的知识，包括一切历史和地理在内。我们并不能知道有像雅典这样的一个地方或者有像苏格拉底这样的一个人，他的死和他的慷慨赴死都是属于现象世界的。关于这一切，我们唯有通过闻和见才能有任何的知识，而真正的哲学家却是不注重闻和见的。那么，他还剩下了什么呢？首先，是逻辑和数学；但逻辑和数学都只是假设的，它们并不能证实有关现实世界的任何有绝对意义的论断。下一步——而这一步是决定性的一步——就要有赖于善的理念了。一旦达到了这个理念，据说哲学家就知道了善就是实在，因而就能够推论出来理念世界就是实在的世界。后世的哲学家们提出过种种的论证来证明真与善的同一性，然而柏拉图似乎假定这是自明的。如果我们想要理解柏拉图，我们就必须假定这一假说已经不需要再加以证实。158

苏格拉底说，当心灵沉潜于其自身之中而不为声色苦乐所挠扰的时候，当它摒绝肉体而向往着真有的时候；这时的思想才是最好的；“这样哲学家就鄙弃了肉体”。从这一点出发，苏格拉底就论到理念，或形式，或本质。绝对的正义、绝对的美与绝对的善都是有的，但它们是眼睛看不见的。“而且我说的不仅是这些，还有绝对的伟大、健康、力量以及万物的本质或万物真实的性质”。所有这一切都只能由理智的眼力才看得见。因此，当我们局限于肉体之内时，当灵魂被肉体的罪恶所感染时，我们求真理的愿望就不会得到满足。

这种观点就排斥了以科学的观察与实验作为获得知识的方法。实验家的心灵并不是“沉潜于其自身之中”的，并且也不想以避免声色为目的。柏拉图所提出的方法只可能追求两种精神的活动，即数学和神秘主义的洞见。这就说明了，何以这两者在柏拉图以及在毕达哥拉斯学派中是那么紧密地结合在一起。

对于经验主义者来说，肉体乃是使我们能与外在的实在世界相接触的东西；但是对于柏拉图来说，它却具有双重的罪恶：它既是一种歪曲的媒介，使我们好像是通过一层镜子那样地看得模糊不清；同时它又是人欲的根源，扰得我们不能追求知识并看不到真理。以下的引文可以说明这一点：159

单凭肉体需要食物这一点，它就成为我们无穷无尽的烦恼的根源了；并且它还容易生病，从而妨碍我们追求真。它使我们充满了爱恋、肉欲、畏惧、各式各样的幻想，以及无穷无尽的愚蠢；事实上，正像人们所说的，它剥夺了我们的一切思想能力。战争、厮杀和党争都是从哪里来的呢？还不是从肉体 and 肉体的欲念那里来的么？战争是由于爱钱引起的，而所以必须要有钱就是为了肉体的缘故与供肉体的享用；由于有这些障碍，我们便不能有时间去从事哲学；而最后并且最坏的就是，纵使我们有暇让自己去从事某种思索，肉体却总是打断我们，给我们的

探讨造成纷扰和混乱，并且使我们惊惶无措以致不能够看到真理。经验已经向我们证明了，如果我们要对任何事物有真正的知识，我们就必须摆脱肉体——必须使灵魂的自身看到事物的自身：然后我们才能得到我们所愿望的智慧，并且说我们就是爱智慧的人；但这并不是在我们生前而是在我们死后：因为灵魂若是和肉体在一起的时候，就不能有纯粹的知识；知识如果真能获得的话，也必须是在死后才能获得。

这样在解脱了肉体的愚蠢之后，我们就会是纯洁的，并且和一切纯洁的相交通，我们自身就会知道到处都是光明，这种光明不是别的，乃是真理的光。因为不纯洁的是不容许接近纯洁的。……而纯洁化不正是灵魂与肉体的分离吗？……这种灵魂之与肉体的分离与解脱，就叫作死。……而真正的哲学家，并且唯有真正的哲学家，才永远都在寻求灵魂的解脱。

但有一种真正的钱是应该不惜拿一切去交换的，那就是智慧。

神秘教的创始者从前曾提到过一种形象，说凡是未曾神圣化的、未曾入道的人进入下界以后，是要躺在泥坑里的，而凡是入道而又经过纯洁化了的人进入下界以后，就和神明住在一起；这种说法看来是有实际意义的，而并不只是空谈。因为，正像他们神秘教里所说的那样，很多人都是酒神的执杖者，但很少有人是神秘主义者，这些话按我的解释就指的是真正的哲学家。

所有这些言语都是神秘的，并且是得自于神秘教的。“纯洁”是一个奥尔弗斯派的观念，原来有着一种仪式上的意义；但对柏拉图来说，它却是指免于肉体与肉体需要的奴役的自由。使人感兴趣的是，他说到战争是由于爱钱而造成的，而钱之所以需要则仅仅是为着肉体而服务。这一意见的前半截和马克思所主张的意见相同，而后半截则属于另外一种迥然不同的看法了。柏拉图认为，如果一个人的需求减到最低限度，那么他就可以不要什么钱而生活下去；这一点无疑是真确的。但是他还认为，一个哲学家应该免除一切体力劳动；因此哲学家就必须依靠别人所创造的财富而过活。在一个很穷的国家里是不大能有哲学家的。使得雅典人有可能研究哲学的，乃是白里克里斯时代雅典的帝国主义。大致说起来，精神产品也正有如大多数的物质商品是一样地费钱，而且也一样地不能脱离经济条件。科学需要有图书馆、实验室、望远镜、显微镜等等，而且科学家必须由别人的劳动来维持生活。但是对于神秘主义来说，这一切都是愚蠢。一个印度的圣人或西藏的圣人不需要仪器设备，只缠一块腰布，只吃白饭，只靠着非常微薄的布施维持生活，因为他被人认为是有智慧的。这就是柏拉图观点之逻辑的发展。160

再回到《斐多篇》上来：西比斯对于死后灵魂的永存表示怀疑，并且要苏格拉底提出证据来。于是苏格拉底就进行了论证，但是我们必须说他的论证是非常拙劣的。

第一个论证是万物都具有对立面，万物都是由它们的对立面产生出

来的，——这种表述使我们想到了阿那克西曼德关于宇宙正义的观点。既然生与死是对立面，所以生和死之中的每一个就必定会产生另一个。由此可知，死者的灵魂是在某个地方存在着的，并且会按适当的顺序再回到地上来。圣保罗的话：“种子若不死去就不能新生”，似乎就是属于这样的一种理论。

第二个论证是，知识就是回忆，所以灵魂必定是在生前就已经存在的。支持知识就是回忆这一理论的主要事实是，我们具有像“完全相等”这样一些不能从经验中得出来的观念。我们有大致相等的经验，但是绝对相等却是永远不能在可感觉的对象之中找到的；然而我们又知道我们所说的“绝对相等”的意义是什么。既然这不是我们从经验里学到的，所以就必定是我们从生前的存在里带来了这种知识。他说，类似的论据可以应用于其他一切的观念。这样，本质^{注73}的存在以及我们对它的理解能力就证明了预先存在着有知识的灵魂。161

一切知识都是回忆的说法，在《美诺篇》里（82以下）得到了详尽的发挥。在那篇里，苏格拉底说：“并没有什么教学，有的只不过是回忆罢了。”他声称能够证明他的论点，于是便要美诺叫进来一个小奴隶，由苏格拉底来问他几何学的问题。这个小奴隶的回答被他们认为表明了他的确是知道几何学的，尽管他一直没有察觉到自己具有这种知识。《美诺篇》和《斐多篇》都得出同样的结论：知识是灵魂从生前的存在里带来的。

关于这一点，我们可以指出，首先是这一论据完全不能够应用于经验的知识。这个小奴隶是不能被引导到“回忆”起来金字塔是什么时候建造的，或者特罗依战争是不是确实发生过，除非他恰好当时是亲身在场。唯有那种被称为“先天”的知识——尤其是逻辑和数学——才可能设想是与经验无关而且是人人都有的。而事实上（撇开神秘的直观不谈），这就是唯一被柏拉图所承认真正是知识的那种知识。让我们来看，在数学上我们可以怎样对待这种论证。

例如相等这个概念。我们必须承认，在可感觉的对象里，我们并没有恰恰相等的经验；我们只是看到大致相等。那么，我们是怎么达到绝对相等的观念的呢？还是，也许我们并不具有这样的观念呢？

让我们举一个具体的例子。一公尺的定义就是现存于巴黎的某根棍子在一定温度之下的长度。如果我们提到别的一根棍子，说它的长度恰恰是一公尺；这又应该是什么意思呢？我并不以为我们这句话有任何意义。我们可以说：目前科学所已知的最精确的计量过程也无法指明，我们的棍子比起巴黎的标准尺来究竟是长些还是短些。如果我们足够大胆的话，我们还可以加上一个预言，即未来的任何计量技术上的改进都不能够改变这一结果。就经验的证据可以随时对它加以反证的这种意义而论，则它仍然只是一种经验的表述。我并不以为我们真正具有柏拉图设想我们所具有的那种绝对相等的观念。

纵使我们具有这种观念，很明显的小孩子在到达一定的年龄之前也是并不具有它的，这种观念显然是由经验所引导出来的，虽说它不是直接从经验里得出来的。此外，除非我们生前的存在并不是感官-知觉的存在，否则的话它便会像我们的现世生命一样地不能够产生观念；如果可以假设我们现世以前的生存有一部分是超感觉的，那么对于我们现世的生存为什么又不做同样的假设呢？所以根据这一切理由，这种论证乃是不能成立的。162

回忆说既被认为是已经成立，于是西比斯就说：“关于所需的证明有一半是已经证明了；那就是，在我们生前我们的灵魂便已存在着；但是另有一半，即灵魂在死后也像在生前一样地存在着，则还没有得到证明”。于是苏格拉底就自己着手来解决这个问题。他说，如上所述，万物都是由它自己的对立面而产生的，因此可见死必定产生生，正如生产生死一样。但是他又补充了另一个在哲学上有着更悠久的历史的论据：唯有复杂的才可以被分解，而灵魂也如理念一样，乃是单一的而并不是由许多部分所合成的。应该认为凡是单一的都不能有开始，或终结，或变化。本质是不变的：例如绝对的美永远是同一个，而美的事物则在不断地变化。所以凡被我们所看见的事物都是暂时的，但没有被我们所看见的事物则是永恒的。身体是看得见的，但灵魂是看不见的；因此灵魂应该划归为是永恒的那一类的东西。

灵魂既是永恒的，所以它就善于观照永恒的事物，也就是本质；但是当它在感官-知觉之中观照万物流变的世界时，它就要迷乱了。

当灵魂使用身体作为一种知觉的工具时，也就是说，当使用视觉或听觉或其他感官的时候（因为所谓通过身体来知觉，其意义也就是通过感官来知觉），……灵魂便被身体拖进了可变的领域，灵魂就会迷惘而混乱；当它一接触到变化，世界就会缠绕住它，它就要像一个醉汉一样。……但是当它返回于其自身之中而进行思索的时候，那么它就进入了另一个世界，那就是纯洁、永恒、不朽与不变的领域，这些都是灵魂的同类，而且只要是当它独自一人而又无拘无束的时候，它就总是和它们生存在一起的；这时候它就不再陷于错误的道路，它就与不变相感通而本身也成为不变的了。灵魂的这种状态就叫作智慧。

真正哲学家的灵魂在生时已经从肉欲的束缚之下解放了出来，在死后就要到那个看不见的世界里去，与众神在一起享福。但是不纯洁的灵魂爱恋着肉体，便会变成荒冢里的游魂，或者各按其特性而进到动物的身体里面去，或是驴，或是狼，或是鹰。一个虽曾有德但并不是哲学家的人，则死后就将变为蜜蜂，或黄蜂，或蚂蚁，或者是其他某种群居的有社会性的动物。163

唯有真正的哲学家死后才升天。“凡是不曾研究过哲学的人以及在逝世时并不是全然纯洁无瑕的人，没有一个是可以与众神同在的；只有爱知识的人才能够”。这就是何以真正笃奉哲学的人要摒绝肉欲了：并不是他们怕贫穷或者耻辱，而是因为他们“意识到灵魂只不过是附着在身体

上，——在哲学来接引它以前，它只能够通过牢狱中的铁窗，而不能以它自己并通过它自己来观看真实的存在，……并且由于欲念的缘故，它在自己的被俘期间已经变成了一个主要的同谋犯了”。哲学家是有节制的，因为“每种快乐和痛苦都是一个把灵魂钉住在身体上的钉子，直到最后灵魂也变得和身体一样，并且凡是身体所肯定为真实的，它也都信以为真”。

说到这里，西米阿斯就提出了毕达哥拉斯的见解说，灵魂乃是一曲音乐，并质问道：如果琴碎了，音乐还能继续存在吗？苏格拉底回答说，灵魂并不是一曲音乐，因为一曲音乐是复杂的，但灵魂则是单一的。此外，他还说，以灵魂为一曲音乐的这种观点是与回忆说所已证明了的灵魂预先存在不相符合的；因为在琴以前音乐并不存在。

苏格拉底继续叙述了他自己哲学的发展史，那虽然非常之有趣，却与主要的论证没有什么关系。他进一步发挥理念论而达到了这一结论：“理念是存在的，其他事物都分享理念并从理念得到它们的名字。”最后他还描述了人死以后灵魂的命运：善者升天，恶者入地狱，中间的则入炼狱。

这篇对话还描写了他的临终以及他的诀别。他最后的话是：“克利陀啊，我欠阿斯克列皮乌斯一只公鸡；你能记得偿还这个债吗？”人们得病好了之后，就向阿斯克列皮乌斯献上一只公鸡；而苏格拉底是害过一生间发性的寒热病而痊愈了的。

斐多结论说，“在他那时代所有的人之中，他是最有智慧的、最正直的、最善良的人。”¹⁶⁴

柏拉图笔下的苏格拉底成了后来世世代代哲学家的典型。在伦理上我们对他应当怎样看法呢？（我只谈柏拉图所描绘的苏格拉底那个人。）他的优点是显著的。他对世俗的成败不介于心，他是那样地大勇不惧，以至于直到最后的时刻他始终保持着安详、儒雅与幽默，并且对自己所信仰的真理比对其他的事物都更为关怀。然而，他也有一些非常严重的缺点。他的论证是不诚恳的，是诡辩的；在他暗地的思想里，他是在运用理智来证明他所喜欢的那些结论，而不是把理智运用于对于知识的无私追求。他也有些沾沾自喜和油腔滑调的东西，使人联想到一个属于坏的那种传教士。如果临死时他不曾相信他是要与众神在一起享受永恒的福祉，那么他的勇敢就会更加是了不起的了。苏格拉底不像他的某些前人那样，他在思维上是不科学的，而是一心一意要证明宇宙是投合他的伦理标准的。这是对于真理的背叛，而且是最恶劣的哲学罪恶。作为一个人来说，我们可以相信他有资格上通于圣者；但是作为一个哲学家来说，他可就需要长时期住在科学的炼狱里面了。

第十七章 柏拉图的宇宙生成论¹⁶⁵

柏拉图的宇宙生成论是在《蒂迈欧篇》^{注74}里提出来的，这篇对话

被西塞罗译成了拉丁文，后来就成为西方中世纪唯一的一篇为人所知的对话。无论是在中世纪，还是在更早一些的新柏拉图主义里，这一篇都比柏拉图的任何其他作品具有更大的影响；这是很奇怪的，因为比起他的其他的著作来，这一篇里面显然包含着有更多的简直是愚蠢的东西。作为哲学来说，这一篇并不重要，但是在历史上它却是如此之有影响，以至我们必须相当详细地加以考察。

在早期各篇对话中苏格拉底所占的那个地位，在《蒂迈欧篇》里已被一个毕达哥拉斯主义者所代替了；毕达哥拉斯学派的学说包括以数解释世界的观点在内，大体上也被柏拉图所采用了。这篇对话一开头是《国家篇》前五卷的提要，然后是关于大西岛的神话，据说这是在赫丘利士之柱 [注75](#) 以外的一个岛，比利比亚和亚细亚加在一起还要大。随后这位毕达哥拉斯派的天文学家蒂迈欧就进行讲述世界的历史，直至创造人类为止。他所说的大致如下。

凡是不变的都被理智和理性所认知，凡是变的都被意见所认知。世界既然是可感的，所以就不能是永恒的，而一定是被神所创造出来的。而且神既是善的，所以他就按照永恒的模式来造成世界；他既然不嫉妒，所以他就愿意使万物尽可能地像他自己。“神愿望一切事物都应该是尽可能地好，而没有坏”。“看到了整个的可见界并不是静止的，而是处于一种不规则和无秩序的运动之中，于是神就从无秩序之中造出秩序来”。（这样看起来柏拉图的神并不像犹太教与基督教的上帝；柏拉图的神不是从无物之中创造出世界来，而只是把预先存在着的质料重新加以安排。）神把理智放在灵魂里，又把灵魂放在身体里。他把整个世界造成为一个既有灵魂又有理智的活物。仅只有一个世界，而不是像苏格拉底以前各家所说的那样有着许多的世界；不可能有两个以上的世界，

因为世界是被创造出来的一个摹本而且是被设计得尽可能地符合于为神所理解的那个永恒的原本的。世界的全体是一个看得见的动物，它里面包罗着一切其他的动物。它是一个球，因为像要比不像更好，而只有球才是处处都相像的。它是旋转的，因为圆的运动是最完美的；既然旋转是它的唯一的运动，所以它不需要有手或者脚。166

火、气、水、土四种原素每一种都显然各为一个数目所代表而构成连比例，也就是说，火比气等于气比水，等于水比土。神用所有的原素创造了世界，因此它是完美的，而不会有衰老或疾病。它是由于比例而成为和谐的，这就使它具有友谊的精神，并且因此是不可解体的，除非是神使它解体。

神先创造了灵魂，然后创造了身体。灵魂是由不可分-不可变的东西与可分-可变的東西所合成的；它是第三类的与中间性的一种本质。

随后就是一段毕达哥拉斯派关于行星的解说，并引到了一种关于时间起源的解释：

当创造主和父看到被他所创造的生物，亦即被创造出来的永恒的神的影像，在运动着、在生活着的时候，他感到喜悦；他满怀喜悦地决心使摹本格外要像原本；既然原本是永恒的，他就力图使宇宙也尽可能地永恒。然而理想的生命的性质是永远不朽的，但要把这种属性完美无缺地赋予一个生物却又是不可可能的。于是他就决心使永恒具有一种运动着的影像；当他给天上安排了秩序以后，他便使这种影像既然是永恒的但又依数目而运动，而永恒本身则始终为一。这种影像我们就称为“时间”。[注76](#)

在此以前，既没有日也没有夜。关于永恒的本质，我们绝不能说它过去存在或者将来存在；唯有说它现在存在才是正确的。但这就蕴涵着：说“运动着的永恒的影像”过去存在而且将来存在的这种说法乃是正确的。

时间和天体是在同一瞬间出现的。神造出了太阳，从而动物才能学习算学，——若是没有日与夜的相续，可以设想我们是不会想到数目的。日与夜、月与年的景象就创造出来了关于数目的知识并赋给我们以时间的概念，从而就有了哲学。这是我们所得之于视觉景象的最大的恩赐。167

除了世界作为一个整体而外，还有四种动物：即神、鸟、鱼和陆上的动物。神主要是火，恒星则是神圣的永恒的动物。创造主告诉众神说，他可以毁灭他们，但是他不会这样做。在他创造出来了不朽的与神圣的部分之后，他就让众神去创造其他一切动物的可朽的部分。（这或许也像柏拉图其他各段有关神的说法一样，是不能看得太认真的。蒂迈欧一开头就说他只是在寻求概然性而并不能有把握。有许多的细节显然都只是想象的，而并不意味着真是那样。）

蒂迈欧说创造主为每一个星体都创造了一个灵魂。灵魂有感觉、爱情、恐惧和愤怒；如果他们克服了这些，他们就能正直地生活，否则就不能。一个人如果一生良好，死后他就到他的那座星里面永远幸福地生活下去。但是如果他一生恶劣，他就会在来生变成女人；如果他（或者说她）继续作恶，他（或者说她）就会变成畜牲，并将继续不断地经历轮回直到理性最后占了上风为止。神把某些灵魂放在地上，某些放在月亮上，某些放在其他的行星上和星座上，而让众神去塑造他们的身体。

因有两种：一种因是理智的，一种因是被别的因所推动而不得不再去推动别的。前一种赋有心灵，并且是美好的事物的制造者，而后一种则产生无秩序、无计划的偶然作用。这两种都应该加以研究，因为创造是两者兼而有之的，是由必然与心灵所构成的。（我们应该注意，必然性是并不服从创造主的权力的。）蒂迈欧于是就进而探讨必然性所起的作用。

土、气、火和水都不是最初的原理或字母或元素；它们甚至于也不是音节或者最初的合成物。例如火不应该叫作这而应该叫作这样，——

那就是说，它并不是一种实质，而毋宁只是实质的一种状态。在这里就出现了一个问题：可理解的本质是否仅仅是名字呢？他告诉我们说，答案就要看心灵和真正的意见是不是同一个东西。如果它不是，那么知识就必定是关于本质的知识，因此本质就绝不能仅仅是名字而已。然而心灵与意见当然是不同的，因为前者是由教导所培植起来的，而后者则是由说服所培植起来的；前者伴随着真正的理性，而后者则否；人人都享有真正的意见，但心灵却只是神的与少数人的属性。168

这就引到了一种颇为奇怪的空间理论，——即把空间看成是介乎本质世界与流变的、可感的事物的世界两者中间的某种东西。

有一种存在是永远同样的，它既不是被创造的，也不可毁灭，它永远不从外部接受任何东西到它自己的里面来，它自己也永远不到任何其他东西那里去，它是为任何感官所看不见的、所察觉不到的，唯有理智才有资格思索它。和它名字相同并与它相似的还有另外一种性质，那是被感官所知觉的、被创造出来的，永远在运动着，在一定的位置变化又从一定的位置消失；而它只能被意见和感官所领悟。还有第三种性质，那就是空间，它是永恒的、不容毁灭的并且为一切被创造的事物提供了一个住所，它无须靠感官而只要凭一种虚假的理性就可以认知，并且它很难说是实在的；我们就像在梦里那样地看到它，我们可以说一切存在都必然地据有某个位置并占有空间，而凡是既不在天上又不在地上的便没有存在。

这是一段非常难解的话，我一点也不冒充能完全理解它。我想上述的理论必定是由于对几何学的思考而产生的；几何学也像算学一样，看来仿佛是一桩纯粹理性的事，但又必须牵涉到空间，而空间又是感觉世界的一个方面。一般说来，以后世的哲学家来作类比总归是想象的事，但我想康德一定会很喜欢这种关于空间的观点的，这种观点非常近似于康德自己的观点。

蒂迈欧说，物质世界的真正原素并不是土、气、火和水，而是两种直角三角形；一种是正方形之半，一种是等边三角形之半。最初一切都是混乱的，而且“各种原素有着不同的地位，后来它们才被安排好，从而形成了宇宙”。但是当时神是以形和数来塑造它们的，并且“从不美不善的事物中把它们创造得尽善尽美”。上述的两种三角形，据他说乃是最美的形式，因此神就用它们来构成物质。用这两种三角形就可能构造出五种正多面体之中的四种，而四种原素中每一种的每一个原子都是正多面体。土的原子是立方体；火的原子是四面体；气的原子是八面体；水的原子是二十面体（我下面就将谈到十二面体）。169

关于正多面体的理论是在欧几里得的第十三卷中提出来的，在柏拉图的时候这还是一种新发现；这一理论是由泰阿泰德完成的，泰阿泰德在以他的名字命名的那篇对话里，看来还是个非常年轻的人。按照传说，他是第一个证明了只有五种正多面体的人，并且他发现了八面体和二十面体。注77 正四面体、八面体和二十面体的表面都是等边三角形；

但十二面体的表面则是正五边形，因此就不能够用柏拉图的两种三角形构造出来。因为这个缘故，所以他就没有用它来和四种原素联系在一起。

关于十二面体，柏拉图只是说：“神用以勾画宇宙的还有第五种的结合方式。”这句话很含混，并且暗示着宇宙是一个十二面体；但是在别的地方他又说宇宙是一个球。五角形在巫术中一直是非常重要的，这种重要地位显然是来自毕达哥拉斯学派，他们称五角形为“健康”，并以它作为辨识他们团体的成员的一种符号。^{注78} 它的性质似乎是得之于十二面体的表面是五边形的这一事实，而且它在某种意义上乃是宇宙的符号。这个题目很吸引人，但是很难肯定其中到底有多少是靠得住的。

讨论过了感觉以后，蒂迈欧就进而解释人的两种灵魂，一种是不朽的，一种是有朽的。前者是创造主的神所创造的，后者则是众神所创造的。有朽的灵魂要“服从可怕的不可抗拒的情感，——首先是快乐，那对罪恶是最大的刺激，其次是痛苦，那会妨碍善良；还有粗暴与恐惧这两个愚蠢的参谋，还有难以平息的盛怒以及容易引入歧途的希望；他们（众神）按照必然的法则把这些和非理性的感觉与肆无忌惮的情爱混合在一起，这样就造成了人”。170

不朽的灵魂在脑袋里，有朽的灵魂则在胸中。

还有几段奇怪的生理学，例如，大肠的目的是为了储藏食物以免贪吃；然后就又是另一段关于灵魂轮回的叙述。怯懦的或者不义的人，在来生就要变成女人。认为无须数学的知识而只需观察星象就可以学习到天文学的那些头脑简单而又轻率的人就变为鸟；那些不懂哲学的人就变成陆上的野兽；极其愚蠢的则变为鱼。

这篇对话的最后一段总结说：

现在我们可以说，我们关于宇宙性质的探讨已经结束了。世界容纳了有朽的和不朽的动物，并且以这些动物而告完成；世界本身就变成了一个看得见的动物，包括着可以看得见的——可感觉的创造主神，他是理智的影像，是最伟大的、最善良的、最美好的、最完全的，——那唯一被创造出来的天。

我们很难知道在《蒂迈欧篇》中，哪些是应该认真对待的，哪些应该看作是幻想的游戏。我认为，把创造当作是从混沌之中造出秩序来的那种说法，是应该十分认真地加以对待的；四原素之间的比例以及它们对于正多面体和它们的组成部分的三角形的关系，也应该如此。关于时间和空间的说法显然是柏拉图所相信的东西，同时把被创造的世界视为是永恒原型的一个摹本的那种见解也是这样。世界里混合着必然与目的，这早在哲学的兴起以前已经是一切希腊人实际上所共有的一种信仰了。柏拉图接受了它，从而就避免了那个曾使得基督教神学感到困恼的罪恶问题。我认为他的世界-动物的说法也是认真的。但是关于轮回的细

节和论及众神的那些部分以及其他的不重要之点，则我认为只是插了进来以便说明一种可能的具体内容而已。

由于它对于古代和中世纪思想的巨大影响，所以全篇的对话，正如我已经说过的，都值得加以研究；而且这种影响也绝不限于它那幻想性最少的部分。

第十八章 柏拉图哲学中的知识与知觉171

绝大多数的近代人都认为经验的知识之必须依靠于，或者得自于知觉，乃是理所当然的。然而在柏拉图以及其他某些学派的哲学家那里，却有着一种迥然不同的学说，大意是说没有任何一种配称为“知识”的东西是从感官得来的，唯一真实的知识必须是有关于概念的。按照这种观点，“ $2+2=4$ ”是真正的知识；但是像“雪是白的”这样一种陈述则充满了含混与不确切，以至于不能在哲学家的真理体系中占有一席之地。

这种观点也许可以上溯到巴门尼德，但是哲学界之获得它的明确形式则须归功于柏拉图。我在本章中只准备讨论柏拉图对于知识与知觉乃是同一回事的这一观点所做的批评，这种批评占据了他的《泰阿泰德篇》的前半部。

这篇对话本来是要寻求“知识”的定义，但是结果除了消极的结论而外并没有达到任何别的结论；有几个定义提出来之后又被否定了，始终没有提出来过一个令人认为满意的定义。

所提出的第一个定义，也是我要考虑的唯一的一个定义，就是泰阿泰德所说的如下的话：

“我觉得一个知道了某一事物的人，也就是知觉到了他所知道的那一事物，而且我目前所能看出的就是：知识并不是什么别的东西，只不过是知觉罢了”。

苏格拉底把这种学说等同于普罗泰戈拉的“人是万物的尺度”的学说，亦即任何一事物“对于我来说就是我所看到的那种样子，对于你来说就是你所看到的那种样子”。苏格拉底又补充：“所以知觉总是某种实有的东西，并且它作为知识是不会有错误的。”

随后有很大一部分论证是讨论知觉的特性的；这一点讨论完了之后，很快地就证明了像知觉所形成的那样一种东西绝不能够是知识。

苏格拉底把赫拉克利特的学说加到普罗泰戈拉学说的上面来；赫拉克利特说万物永远都在变化着，也就是说，一切“我们高兴称之为实‘有’的东西，实质上都是处于变的过程”。柏拉图相信这对感官的对象说来是真的，但对真正知识的对象说来却并不如此。然而在通篇的对话里，他的正面的学说始终都保留在幕后。172

把赫拉克利特的学说（哪怕它只能适用于感官的对象）和知识即知觉的那个定义加在一起，就会得出：知识乃是属于变化着的东西，而不是属于实有的东西的。

在这一点上，便有着某些带有根本性的难题了。他告诉我们说，既然6大于4，但小于12，所以6同时是既大又小的，这是一个矛盾。又如苏格拉底比泰阿泰德高，而泰阿泰德是一个还没有长成人的青年；但是过几年以后，苏格拉底就要比泰阿泰德矮。因此苏格拉底是又高又矮的。这种关系性命题的观念似乎难住了柏拉图，正像它难住了直迄黑格尔为止的大多数的伟大哲学家一样（包括黑格尔在内）。然而这些难题对于这一论证来说并没有很密切的关系，所以不妨忽略过去。

再回到知觉上来，知觉被认为是由于对象与感觉器官之间的相互作用而引起的。按照赫拉克利特的学说，后两者都是永远在变化着的，而两者在变化时同时也就在改变着知觉。苏格拉底说，当他健康的时候他觉得酒很甜，但是当他有病的时候就觉得酒很酸。这里就是知觉者的变化造成了知觉上的变化。

某些反对普罗泰戈拉学说的意见也被提了出来，后来其中有一些又被撤回了。有的质问说，普罗泰戈拉应该同等地承认猪和狒狒也是万物的尺度，因为它们也是知觉者。关于做梦时和疯狂时知觉的有效性问题的，也被提了出来。有人提到，如果普罗泰戈拉是对的，那么就没有一个人比别人知道得更多：不仅仅普罗泰戈拉是像众神一样地有智慧，而且更严重的是他不会比一个傻子更有智慧。此外，如果每一个人的判断都像别人的判断一样正确，那么判断普罗泰戈拉是错了的人，也就同样有理由被认为是像普罗泰戈拉一样地对正当了。

于是苏格拉底就出来暂时使自己站到普罗泰戈拉的地位上，而对于这些反对的意见找到了一个答案。就做梦而论，则知觉之作为知觉仍然是真确的。至于那个猪和狒狒的论证，却被当作是一种庸俗的取闹而被勾销了。至于另一个论证说，如果每一个人都是万物的尺度，那么人人就都是像别人一样地有智慧；苏格拉底就代表普罗泰戈拉提出了一种非常有趣的答案，那就是，一个判断虽然不见得比另一个判断更真，但是就其能有更好的后果这一意义来说，它却可以比另一个判断更好。这就暗示了实用主义。注79 173

然而，苏格拉底虽然发明了这种答案，这种答案却不能使他满足。例如，他极力说当一个医生预言我患病的过程时，他对于我的未来确乎是知道得比我要多。又如当人们对于国家要颁布什么样的法令才是明智的这一问题意见分歧时，这一争端就表明了某些人对于未来具有着比别人更多的知识。这样，我们就不能逃避这个结论：即，一个有智慧的人比起一个傻瓜来，乃是万物的更好的尺度。

所有这些都是反对人是万物的尺度这一学说的，而只是间接地才反对“知识”即“知觉”的学说，因为后一种学说可以导致前一种学说。然

而，也有一种直接的论证，即我们必须对记忆和对知觉一样地加以承认。同意了这一点之后，于是原来提出的定义也就在这个限度上被修正了。

其次，我们就要谈对赫拉克利特学说的批评。据说根据他的弟子在以弗所的俊秀少年们中间的那种做法，这一点最初是被推到了极端的。每一事物都可以有两种变化方式，一种是运动，一种是性质的变化；而流变的学说则主张一切事物永远是在这两方面都变化的。^{注80}而且不仅仅一切事物都永远在经历着某种质变，并且一切事物还都永远在变化着自己的全部性质，——据说以弗所的聪明人就是这样想法的。这就造成了非常尴尬的后果。我们不能说“这是白的”，因为如果在我们开始说这话的时候，它是白的，但在我们说完了这句话以前，它已经就会不再是白的了。说我们正在看见一个物体的这种说法是不对的，因为看见正在不断地变为看不见。^{注81}如果一切事物都以所有的方式在变化着，那么看见就没有权利叫作看见而不叫作看不见，或者是知觉叫作知觉而不叫作不知觉。而且当我们说“知觉就是知识”时，我们也正同样可以说“知觉就是非知识”。174

上述的论证等于是说，无论在不断的流变里可能有其他的什么，但是字的意义，至少在一定的时间之内，必须是固定不变的；否则就没有任何论断是确定的，也没有任何论断是真的而非假的了。如果讨论和知识是可能的话，就必须有某种东西或多或少是恒常不变的。这一点我以为应该是加以承认的。但是流变说的大部分是与这种承认相符合的。

说到这里，柏拉图就拒而不肯讨论巴门尼德，理由是巴门尼德太伟大了、太崇高了。他是一个“可敬可畏的人物”。“他有一种非常高贵的深度”。他是“一个我最为尊敬的人”。柏拉图的这些话就表明了他是热爱一个静态的宇宙的，而且他并不喜欢自己为了论证的缘故曾经加以承认过的那种赫拉克利特式的流变。但是在表现了这种敬意之后，他却努力避免发挥巴门尼德的理论以代替赫拉克利特。

现在我们就来谈柏拉图反对知识等于知觉的最后论据。他一开始就指出我们是通过眼和耳来知觉，而不是用眼和耳在知觉；于是他继续指出我们有些知识是并不与任何感觉器官相联系的。例如我们可以知道声音和颜色是不一样的，尽管并没有任何一种感觉器官可以知觉这两者。并没有任何特殊的器官可以知觉“一般的存在与不存在、相似与不相似、同一与不同以及一与多”。同理也适用于荣誉与不荣誉、好与坏。“心灵通过它自身的功能而思考某些事物，但是其余的事物则需通过身体的官能”。我们通过触觉而知觉到硬与软，但是判断它们的存在以及它们之间的对立的则是心灵。唯有心灵才能够达到存在；但如果我们不能够达到存在，我们就不能达到真理。因此我们就不能单单通过感官而认知事物，因为单单通过感官我们并不能知道事物是否存在。所以知识就在于思索而不在于印象，并且知觉也就不是知识；因为知觉“既然完全不能认识存在，所以它对于认识真理就是没有份的。”

要在这一反对知识等于知觉的论证里分辨清楚有哪些可以接受而哪些必须加以拒绝，并不是很容易的事。柏拉图所讨论的有三个相互联系着的论题，即：175

(1) 知识就是知觉；

(2) 人是万物的尺度；

(3) 一切事物都处于流变状态。

(1) 第一个论题(柏拉图的论据主要地只涉及这个论题)除了我们刚才所谈过的那最后一段话而外，几乎并没有怎么就其本身加以讨论过。这里所论证的是：比较法、关于存在的知识以及对于数的了解，——这些对于知识来说都是最本质的东西，但是这些却不能包括在知觉之内，因为它们并不是通过任何感觉器官而产生的。关于这些，我们下面所要谈的东西各有不同。让我们先从相似与不相似来开始。

假设有两片颜色，两者都是我正看到的，无论实际上它们相似与否，但它们都是我，就我而论，所应该加以接受的，并且确乎不是作为一种“知觉”而是作为一种“知觉判断”来接受的。我应该说，知觉并不是知识，而仅仅是所发生的某种事件；它同等地既属于物理世界又属于心理世界。我们很自然地像柏拉图那样，要把知觉想象为是知觉者与对象之间的一种关系：我们说“我看见一张桌子”。但是这里的“我”和“桌子”乃是逻辑的构造。这里未经加工的事情的核心只不过是某些片段的颜色而已。这些颜色是和触觉的影像结合在一起的，它们可以引起字句，并且可以成为记忆的来源。被触觉影像所填充起来的知觉就变成了一个“客体”，于是它就被我们认为是物理的；而被字句和记忆所填充起来的知觉就变成了一种“知觉作用”，它就成为“主体”的一部分，并被我们认为是心理的。知觉只是一次事件，既不真也不假；但以字句所充实起来的知觉则是一个判断，可以有真或者假。这种判断我就称之为“知觉判断”。“知识就是知觉”这个命题的意义必须解释为“知识就是知觉判断”。它唯有以这种形式才可能在文法上是正确的。

再回到相似与不相似的问题上来；当我同时知觉到两种颜色的时候，非常有可能它们的相似与不相似都是感觉与料的一部分，并且可以用知觉判断来加以肯定。柏拉图的论证是说我们并不具有可以知觉相似与不相似的感觉器官，这是忽视了大脑皮质而认为一切感觉器官都必须是在身体的表面上。176

把相似性与不相似性认为是包括在可能的知觉与料之内的论证如下。假设我们看见了两片颜色A与B，假设我们判断“A与B相似”。让我们再进一步像柏拉图那样地假设这样的判断一般说来是正确的，而特殊说来在我们所考察的情况中也是正确的。于是A与B之间就有一种相似的关系，而并不仅仅是从我们方面来断定相似与否时的一种判断。因为如果只有我们的判断，那它就会是一个任意的判断，而不可能有真或假

了。既然它显然地可能有真或者假，所以相似性就存在于A与B之间，而不能仅是某种“心理”的东西。“A与B相似”这一判断之所以为真（假如它是真的话），乃是由于有一个“事实”，正像“A是红的”或者“A是圆的”这种判断是一样的。心灵对相似与否的知觉并不比心灵对颜色的知觉有着更多的关系。

我现在就来谈存在，这是柏拉图所极为强调的。他说，关于声音和颜色我们有一种思想可以同时包含这两者，那便是它们存在。存在属于一切的事物，并且是心灵本身所能认知的那些事物之一；不达到存在就不可能达到真理。

这里我们所反驳柏拉图的论证，与上面所反驳相似与不相似的论证是全然不同的。这里的论证是：柏拉图关于存在所说的一切话都是坏文法，或者不如说是坏语法。这一点不仅与柏拉图的关系是重要的，而且对于其他的题目（例如对上帝存在的本体论的证明）也是重要的。

假设你对一个小孩子说“狮子是存在的，但麒麟并不存在”，你可以把他带到动物园里去，跟他说“瞧，这就是狮子”；从而证明你那与狮子有关的论点。可是除非你是一个哲学家，否则你一定不会补充说：“现在你可以看到，那是存在的了。”但如果你是一个哲学家并且真的补充说了这一点，那你就是在说着毫无意义的話了。说“狮子存在”就是说“有狮子”，也就是说“对于一个合适的x来说，‘x是狮子’是真的”。但是我们却不能谈论一个合适的x，说它“存在”；我们只能把这个动词应用于一种完全的或不完整的描述。“狮子”是一个不完整的描述，因为它可以应用于许多的客体：“这个动物园里的最大的狮子”则是完整的描述，因为它只能应用于一个客体。

现在假设我正在注视着一片鲜红。我可以说“这是我现在的知觉”，我也可以说“我现在的知觉存在”；但是我一定不能说：“这存在”，因为“存在”这个字只有在用之于与一个名字相对立的一种描述时，才是有意义的。注82 这就把存在处理成是心灵在客体里所察觉到的事物之一。

177

现在我就来谈对于数的理解。这里要加以考虑的是两种非常不同的东西：一方面是算学的命题，另一方面是计数上的经验命题。“ $2 + 2 = 4$ ”属于前一种；“我有十个指头”则属于后一种。

我应该同意柏拉图的说法，即算学以及一般的纯粹数学并不是从知觉得来的。纯粹数学包含着类似于“人是人”那样的同义反复，但通常只不过是更为复杂罢了。要知道一个数学命题是否正确，我们并不需要研究世界，而只需研究符号的意义；而符号，当我们省略掉定义之后（其目的只是为了简化），就只不过是“或者”与“不是”以及“一切”与“某些”等等之类的字，而这些字并不像“苏格拉底”，它们并不指示现实世界中的任何事物。一个数学方程式肯定两组符号有着同一的意义；只要我们使自己限于纯粹数学的范围之内，这种意义就必定是一种无须我们知

道任何能被知觉的事物便可以加以理解的意义。因此，数学的真理，正像柏拉图所说，乃是与知觉无关的；它是非常奇特的一种真理，并且只涉及符号。

计数的命题，例如“我有十个指头”，就完全是属于另一种范畴了，并且显然是（至少一部分是）要依靠知觉的。“指头”的概念很明显地是从知觉中抽象出来的；但是“十”这个概念又是怎样的呢？这里我们似乎达到了真正的共相，或者柏拉图的理念。我们不能说“十”是从知觉之中抽象出来的，因为凡是可以看成是十个的有关某种事物的任何知觉，也都可以同样地看成是别的数目。假使我是用“指”这个名字来称整个一只手的全部手指头；那么我可以说“我有两个指”，而这也描述了此前用十这个数字所描述的同个知觉事实。这样，在“我有十个指头”这一陈述里比起在“这是红的”这样的一种陈述里来，知觉就占有更少的地位，而概念则占有更多的地位。然而这个问题只是程度的不同。178

关于有“十”这个字出现的命题，我们完全的答案是：当我们把这些命题加以正确分析的时候，我们就可以发现它们并没有包含任何成分是与“十”这个字相当的。要以十这样大的数目的例子来解说这一点是比较复杂的；因此，不妨让我们代之以“我有两只手”。这就意味着：

“有一个a于是便有一个b，而a与b并不是同一个。当，并且唯有当，x是a或者x是b的时候，‘x是我的一只手’才是真的，无论x可能是什么”。

在这里“两”这个字并没有出现。的确a和b，这两个字出现过，但是我们并不需要知道它们是两个，就正像我们并不需要知道它们是黑的还是白的，或者可能具有任何别的颜色一样。

因而，数在某种严格的意义上来说，便是形式的。足以证明那些断言有各种各样的组合各有两个成分的各种不同命题的种种事实，其共同之点并不是一种组成部分而仅仅是一种形式。在这一点上，它们和那些有关自由神像，或者月亮，或者乔治·华盛顿的命题是不同的。那些命题都涉及时-空的一个特殊部分，在所有的关于自由神像所能作的各种陈述之中这一点都是共同的。但是在“有两个某某”的这类命题之间，则除了一个共同的形式之外，便再没有任何共同的东西了。“两”这个符号对于一个有这个符号出现的命题的意义，就要比“红”这个符号对于一个有红字出现的命题的意义远为复杂得多。在某种意义上，我们可以说“两”这个符号并不意味任何事物；因为当它在一个真语句里出现的时候，这个语句的意义里面并没有一个与之相当的组成部分。如果我们愿意的话，我们还可以说数是永恒的、不变的等等，但是我们必须补充说，它们都是逻辑的虚构。

另外还有一点。关于声音与颜色，柏拉图说“二者一起就是两，其中每个就是一”。我们已经考察过了两；现在我们就来考察一。这里面也有着一种谬误，非常有似于关于存在的那种谬误。“一”这个谓语并不能应

用于事物，而只能应用于单一的类。我们可以说“地球有一个卫星”；但是如果说“月亮是一”，那便是一种语法上的错误了。因为这样一种论断能意味着什么呢？你也可以同样地说“月亮是多”，因为月亮有许多的部分。“地球有一个卫星”的这种说法乃是赋给“地球的卫星”这一概念以一种性质，即下列的这种性质：179

“有这样的一个c；当，并且唯有当，x是c的时候，‘x是地球的卫星’便是真的”。

这是一个天文学上的真理；但是如果你用“月亮”或任何其他的专名词来代替“地球的卫星”的话，那么其结果若不是毫无意义，便仅仅是同义反复了。因此“一”就是某些概念的一种性质，正如“十”是“我的指头”这一概念的一种性质一样。但如果要是论证“地球有一个卫星，即月亮，因此月亮是一”，那就要和论证“使徒是十二，彼得是使徒；所以彼得是十二”是一样地糟糕了；但若是我们以“白”来代替“十二”的话，这种论证就会是有效的。

以上的考察就表明了，尽管有一种形式的知识，亦即逻辑与数学，并不是得自于知觉的；但柏拉图关于其他一切知识的论证却都是谬误的。当然，这并不证明他的结论都是假的；它仅仅证明柏拉图并没有提出有效的理由来假定他的结论是真的。

（2）我现在就来谈普罗泰戈拉的论点，即人是万物的尺度，或者——按照人们所解释的那样——每个人都是万物的尺度。这里最根本之点就是，我们必须决定讨论是在哪个层次上进行的。很显然的，首先我们必须区别开知觉与推论。在知觉方面，一个人不可避免地只是限于他自身的知觉；凡是他所知道的别人的知觉，他都是由他自身的视与听的知觉里面推论而知道的。做梦的人和疯人的知觉，作为知觉来说，也正像别人的知觉是一样的；对于它们的唯一反驳就是，因为它们的前后联系异乎寻常，所以它们很容易造成谬误的推论。

但是推论又是怎样的呢？它们也同样地是个人的与私有的吗？在某种意义上，我们必须承认它们也是的。凡是我所相信的东西，必定是由于有某种能够使我相信的原因。的确，我的原因可以是另一个人的论断，并且它还可以是完全正当的原因，——例如我是一个法官在听取证辞。可是无论我可能是怎样的普罗泰戈拉的信徒，但对于某一套形象我宁愿接受某个叙述者的意见而不用我自己的意见，这总归是合理的事；因为我将会一再重复地发见，如果我起初不同意他的话，只要肯细心一点就可以证明他是对的。在这种意义上，我可以承认另一个人比我更有智慧。普罗泰戈拉的论点，如果加以正当的解释，并不包含着一种见解说我永远不犯错误，而只是说我错误的证据必须向我呈现出来。对我过去的自己也可以加以判断，正如对别人可以加以判断一样。但是这一切都要预先假定，作为与知觉相对立的推论是有着某种非个人的正确与否的标准的。假如我所作的任何一个推论都正像任何另一个推论是一样地好，那么柏拉图从普罗泰戈拉那里所推演出来的知识的无政府状态，事

实上就确乎要出现了。因此在这个重要之点上，柏拉图似乎是对的。但是经验主义者却要要说，知觉才是检验推论中经验材料正确与否的试金石。180

(3) 普遍流变的学说是经柏拉图所歪曲过的，我们很难想象曾有任何别人主张过柏拉图所赋给它的那种极端的形式。例如，让我们假设，我们所看到的颜色是在不断地变化着。“红”这样一个字可以应用于许多片颜色；但是如果我说“我看见了红”，我们并没有理由认为在我们说这话的整个那段时间内，这话就应该不是真的。柏拉图是把见与不见、知与不知这样的一些逻辑的对立应用于不断变化的过程，而得到他的结果的。可是这些对立却并不适用于描述这一类的过程。假设在一个大雾弥漫的日子里，你注视着一个人从你的身边沿着大路走下去：他变得越来越模糊，终于到了那个时候你可以确定你是看不见他了，但是其间却还有一段疑惑不定的中间时期。逻辑的对立乃是为了我们的方便而被创造出来的，但是不断的变化却需要有一种计量的工具，而柏拉图却忽略了这种可能性。因此他关于这个题目所说的话，大部分就都是文不对题。

与此同时，我们必须承认除非文字在某种限度内具有确定的意义，否则讨论就会是不可能的。然而在这里，我们也很容易过分地绝对化。文字的意义的确是变化着的，我们不妨以“理念”这个字为例。只有受了相当的教育之后，我们才学会赋给这个字以某种有如柏拉图所赋给它的意义。文字意义的变化应该落后于文字所描述的变化，这是必要的；但是要求文字的意义应该没有变化，这却不是必要的了。或许这一点并不适用于逻辑和数学的抽象文字，这些字（我们已经看到）只能应用于命题的形式而非命题的内容。于是在这里，我们又发现了逻辑和数学是特殊的。柏拉图受了毕达哥拉斯派的影响，过分地把别知识都同化于数学了。他和许多最伟大的哲学家一起都犯了这个错误，但它毕竟是个错误。181

第十九章 亚里士多德的形而上学182

阅读任何一个重要的哲学家，而尤其是阅读亚里士多德，我们有必要从两个方面来研究他：即参考他的前人和参考他的后人。就前一方面说，亚里士多德的优点是极其巨大的；就后一方面说，则他的缺点也同样是极其巨大的。然而对于他的缺点，他的后人却要比他负有更多的责任。他生当希腊思想创造时期的末叶；而他死之后一直过了两千年，世界才又产生出来任何可以认为是大致能和他相匹敌的哲学家。直迄这个漫长时期的末尾，他的权威性差不多始终是和基督教教会的权威性一样地不容置疑，而且它在科学方面也正如在哲学方面一样，始终是对于进步的一个严重障碍。自起十七世纪的初叶以来，几乎每种认真的知识进步都必定是从攻击某种亚里士多德的学说而开始的；在逻辑方面，则今天的情形还仍然是这样。但是假如是任何一个他的前人（也许除了德谟克里特而外）获得了和他同样的权威的话，那情形至少也会是同样的灾难。为了对他公平起见，我们首先就必须忘记他那过分的身后的声望，

以及由此而引起的同样过分的身后的非难。

亚里士多德大约是公元前384年生于色雷斯的斯塔吉拉。他的父亲承袭了马其顿王的御医的职位。亚里士多德大约是十八岁的时候来到雅典做柏拉图的学生；他在学园里一直居留了将近二十年，直到公元前348—前347年柏拉图逝世为止。此后，他游历了一个时期，并娶了一个名叫赫米阿斯的僭主的妹妹或侄女为妻。（谣传她是赫米阿斯的女儿或者是宠姬，但赫米阿斯本人是个宦官的这一事实就否定了这两种说法）。公元前343年，他做了亚历山大的老师，亚历山大那时十三岁；并且他一直担任这个职位直到亚历山大十六岁，在那一年亚历山大被他的父亲腓力浦宣布已经成年，并指定他在腓力浦缺位时摄政。人们对于亚里士多德和亚历山大两人的关系所希望知道的每一件事情都是无法确定的，特别是因为关于这个题目不久就有种种传说编造出来。他们两人之间还有过一些通信，这些信已经被公认为是伪造的了。那些对这两个人都崇拜的人们，就想象着老师影响了学生。黑格尔认为亚历山大的事业就表现了哲学的实际用途，关于这一点，阿·维·贝恩说：“如果哲学除了亚历山大的性格而外就没有别的更好的证件来表明它自己的话，那就真是不幸了。……狂妄、酗酒、残酷、报复成性、而又迷信得粗鄙不堪，他把深山里的酋长的邪恶和东方专制君主的狂暴都结合在一道了。”^{注83}

183

至于我，虽然我同意贝恩对于亚历山大的性格的意见，然而我却以为亚历山大的功业是极其重要的，而且是极其有益的；因为要不是他，整个希腊文明的传统很可能会早已经消灭了。至于亚里士多德对于他的影响，则我们尽可以任意地猜想成我们觉得是最合情理的东西。至于我，则我愿意想象它等于零。亚历山大是一个野心勃勃而又热情冲动的孩子，和他父亲的关系处得很坏，并且大概是不肯受教育的。亚里士多德教导说，每个国家的公民都不应该达到十万人，^{注84}并且还宣扬中庸之道的学说。我不能想象他的学生除了把他看成是他父亲为了使他不要胡闹而安置来看管他的一位没趣味的老迂腐而外，还能把他看成是什么别的。亚历山大对于雅典的文明确实怀有一种势利眼的敬意，但这一点是他整个的王朝所共有的，他们都能证明自己并不是野蛮人。这非常类似于十九世纪俄国贵族们对于巴黎的那种感情。所以这一点也不能归功于亚里士多德的影响。而且在亚历山大的身上，我也看不出有任何别的东西可能来源于亚里士多德的影响。

更使人惊异的倒是，亚历山大对于亚里士多德的影响竟是如此之小，亚里士多德对政治的思考竟至于轻易地遗漏掉了一个事实，即城邦的时代已经让位给帝国的时代了。我疑心亚里士多德一直把亚历山大认为只不过是“一个放荡而执拗的孩子，是永远不能理解一点哲学的”。大体上说，这两个伟大人物的接触似乎是毫无结果的，竟仿佛两人是生活在不同的世界里一般。

自公元前335年至公元前323年（亚历山大就死于这最后一年），亚里士多德住在雅典。在这十二年之中他建立了他的学园，并写出了他的

绝大部分著作。亚历山大一死，雅典人就反叛起来并攻击亚历山大的朋友，包括亚里士多德在内；亚里士多德被判以不敬神的罪，但是他不像苏格拉底，他逃亡在外以避免受刑。第二年（公元前322年）他就死去了。184

亚里士多德作为一个哲学家，在许多方面和所有他的前人都非常之不同。他是第一个像教授一样地著书立说的人：他的论著是有系统的，他的讨论也分门别类，他是一个职业的教师而不是一个凭灵感所鼓舞的先知。他的作品是批判的、细致的、平凡的，而没有任何巴库斯激情主义的痕迹。柏拉图思想中的奥尔弗斯成分在亚里士多德里面被冲淡了，而且被掺进了一剂强烈的常识感；就在他富有柏拉图气味的地方，我们也觉得是他的天生气质被他所受的训练给压倒了。他不是热情的，并且在任何深刻的意义上都不是宗教的。他的前人的错误是青年人企求不可能的事物而犯的那种光荣的错误；但他的错误则是老年人不能使自己摆脱于习俗的偏见的那种错误。他最擅长于细节与批评；但由于缺乏基本的明晰性与巨人式的火力，所以他并没有能成就很大的建设工作。

我们很难决定应该从什么地方来开始叙述亚里士多德的形而上学，或许最好的地方就是从他对理念说的批评以及他自己那另一套的共相学说开始。他提出了一大堆很好的论据来反对理念，其中大部分已经在柏拉图的《巴门尼德篇》里谈过了。最强的论据就是“第三个人”的论据：即，如果一个人之所以为一个人乃是因为他像那个理想的人，那么就必须有另一个更理想的人，而普通的人和理想的人就都应该像这个更理想的人。其次，苏格拉底既是一个人又是一个动物，于是就产生了一个问题，即理想的人是不是一个理想的动物；如果是的话，那么动物的种类有多少，理想的动物也就必须有多少。我们无须追究这种说法；因为亚里士多德已经说得很明白，当有若干个个体分享着同一个谓语句时，那就不可能是由于它们对于某种与它们同类的事物有关系的缘故，而必须是由于它们对于某种更理想的事物有关系的缘故。这一点大致可以认为是定论，不过亚里士多德自己的学说却很不清楚。正是这种缺乏明确性，便使得中世纪唯名论者与唯识论者的争论成为可能。

亚里士多德的形而上学，大致说来，可以描述为是被常识感所冲淡了的柏拉图。亚里士多德之难于理解，就正因为柏拉图和常识感是很容易掺合在一起的。当我们努力想去理解他的时候，有时候我们就以为他表现的是一个不懂哲学的人的通常见解，又有时候我们就以为他是用一种新的词汇在阐明着柏拉图主义。过分强调单独的某一段话是不行的，因为在另外的某段话里又会有着对它的改正或修订。总的说来，要理解他的共相论和他的形式与质料的理论，最简易的方法就是首先摆出来他的观点中的常识感学说的那一半，然后再来考虑他对此所进行的柏拉图式的修正。185

在一定的限度之内，共相论是十分简单的。在语言上，这里面有专名词也有形容词。专名词适用于“事物”或“人”，而其中的每一个都只是这个名词所适用的唯一的事物或人。太阳、月亮、法国、拿破仑等等，

都是独一无二的；这些名字所能适用的并没有许多的事例。另一方面像“猫”“狗”“人”这样的字，则适用于许多不同的事物。共相的问题就是要探讨这些字的意义，以及像“白”“硬”“圆”等等这些形容词的意义。他说道^{注85}：“‘共相’一词在我的意思是指具有可以用于述说许多个主体的这样一种性质的东西，‘个体’一词在我的意思是指不能这样加以述说的东西。”

一个专名词所指的东西就是“实体”，而一个形容词或类名（例如“人的”或“人”）所指的东西就叫作“共相”。实体是“这个”，而共相则是“这类”——它指事物的种类而不指实际的特殊事物。共相不是实体，因为它不是“这个”。（柏拉图的天上的床，对于那些能够看得见它的人来说，也是一个“这个”；但这正是亚里士多德所不同意于柏拉图的地方。）亚里士多德说，“任何一个共相的名词要成为一个实体的名词，似乎都是件不可能的事。因为……每个事物的实体都是它所特有的东西，而并不属于任何别的事物；但是共相则是共同的，因为叫作共相的正是那种能属于一个以上的事物的东西”。就此而论，这种说法的要旨就是共相不能自存，而只能存在于特殊的事物。

亚里士多德的学说表面上是极其平易的。假设我说“有足球赛这样一种东西”，大多数人会认为这种说法是明明白白的真理。但假如我是指足球赛可以没有足球运动员而存在，我就会很正当地被人认为是说着毫无意义的话了。同样地，人们也会认为有父母之道这样一种东西，但那只是因为有许多父母；有甜美性这样一种东西，但那只是因为有许多甜美的东西；有红，但那只是因为有许多红的东西。并且这种依存关系被人认为并不是相互的：纵令踢足球的人永远没有踢过足球，但他们还是依然存在的；通常是甜的东西可以变成为酸的；而我的脸通常虽是红的，却也可以变成苍白而仍不失其为我的脸。我们就以这种方式被引到一种结论说，一个形容词其存在乃是有赖于一个专名词所意味的东西的，然而却不能反之亦然。我以为这就是亚里士多德的意思。在这一点上，正像在许多其他之点上一样，他的学说乃是一种常识上的偏见而加以学究式的表现。186

但是要把这种理论弄得很精确，却不是件容易的事。假定说足球赛没有足球运动员就不能存在，但是它却很可以没有这个或那个足球运动员而照样存在。并且假定说一个人可以不踢足球而存在，然而他却不能不做任何事而存在。红的性质没有某个主体就不能存在，但是它却可以没有这个或那个主体而存在；同样地一个主体没有某种性质就不能存在，但是没有这样或那样性质它却能够存在。于是，用以区别事物与性质的那种假设的理由就似乎是虚幻的了。

事实上，作出这种区别的真正根据乃是语言学上的；它是从语法里面得出来的。我们有专名词、形容词和关系字；所以我们可以说：“约翰是聪明的，詹姆士是愚蠢的，约翰比詹姆士更高。”这里，“约翰”和“詹姆士”是专名词，“聪明的”和“愚蠢的”是形容词，而“更高”则是一个关系字。自从亚里士多德以来，形而上学家们都是形而上地在解释这些语法

上的不同：约翰和詹姆士是实质，聪明和愚蠢则是共相。（关系字则被忽略过去了，或者是加以错误的解释。）或许我们若加以充分的注意就可以发见，有些形而上方面的不同是与这些语法上的不同有着某种关系的；但如果真是这样的话，那也只能是经过一个很长的过程，并须附带创造出的一套人造的哲学语言。而这种语言将不包含像“约翰”和“詹姆士”这样的名字，以及像“聪明的”和“愚蠢的”这样的形容词；所有日常语言中的用字都必须经过分析，并且须被意义较不复杂的字所代替。一直要到完成了这件工作之后，对个体与共相的问题才可能做出恰如其分的讨论。当我们终于到达了能讨论它的时候，我们就会发见我们所讨论的问题与我们起初所设想的已经是大大不同了。187

因此，若是我没有能够讲清楚亚里士多德的共相论，那乃是（我坚持认为）因为它本身就不清楚。但它的确是理念论上的一个进步，而且的确是涉及了一个真正的而又非常重要的问题。

另有一个名词在亚里士多德和他的经院派的后继者们中间是非常重要的，那就是“本质”这个名词。这个名词和“共相”绝不是同义语。你的“本质”就是“你的本性所规定的你之为你”。可以说，它是你的那样一些属性，你若丧失了那些属性就不成其为你自己了。不仅是一个个体事物有本质，而且每种品类也都有本质。一种品类的定义就应该包括它的本质在内。后面我还要谈到“本质”这一概念与亚里士多德逻辑的关系。目前我只需说，我觉得它是头脑混乱的一种举动，是根本不可能精确的。

亚里士多德形而上学的另一点，就是“形式”与“质料”的区别。（必须了解：与“形式”相对立的那种意义上的“质料”，是不同于与“心灵”相对立的“物质”的。）^{注86}

这里亚里士多德的理论也有一种常识的基础，但是这里柏拉图式的改造却比在共相问题上更为重要。我们可以从一个大理石像着手；在这儿大理石是质料，而雕刻家所塑造的形状便是形式。或者，用亚里士多德的例子，如果一个人制造了一个铜球，那么铜便是质料，球状便是形式；以平静的海为例，水便是质料，平静便是形式。至此为止，一切全都是简单的。

他继续说，正是凭借着形式，质料才成为某种确定的东西，而这便是事物的实质。亚里士多德的意思似乎就是平易的常识：一件“东西”必定是有界限的，而界限便构成了它的形式。例如说，有一定体积的水：用一个瓶子装起来的任何一部分水就能够和其余的水划分开来，于是这一部分就变成为一件“东西”；但是只要这一部分无法和其余的浑然一体的物质划分开来，它就不是一件“东西”。一个雕像是一件“东西”，而它所由以构成的大理石则在某种意义上仍然照旧是一块石头的一部分，或者是一片山石的内容的一部分，而并没有变化。我们不会自然而然地说，是形式才造成了实质性；但这是因为原子假说已经在我们的想象中根深蒂固的缘故。然而，每一个原子，假如它是一件“东西”的话，则也

还是靠了它得以与其他的原子划清界限才成为一件“东西”的，因此在某种意义上也就有一个“形式”。188

现在我们就来看一种新的表述，这种新的表述乍看起来似乎是很困难的。他告诉我们说，灵魂是身体的形式。这里的“形式”并不意味着“形状”，那是很明白的事。后面我还会再谈到灵魂是身体的形式其意义是什么；目前我只要说，在亚里士多德的体系里灵魂就是使身体成为一件东西的东西，它具有着目的的统一性以及我们认为与“有机体”这个名词相联系的种种特点。眼睛的目的是看，但是脱离开它的身体它就不能够看。事实上，那是灵魂在看。

因而看起来，似乎“形式”就是把统一性赋予某一部分物质的那种东西，而这种统一性通常（如果不是常常）总是目的论的。但“形式”却要比这多得多，而所多的部分又是非常之难于理解的。

他告诉我们说，一件事物的形式就是它的本质和它的原始实质。形式是有实质的，虽然共相是没有实质的。当一个人制作一个铜球的时候，质料和形式二者都已经存在了；他所做的全部工作只是把二者结合在一起而已；这个人并不制造形式，正像他并不制造铜一样。并非每件事物都是有质料的；有许多永恒的事物，其中除了那些能在空间中移动的而外，就都没有质料。事物由于获得了形式便增加了现实性，没有形式的质料只不过是潜能而已。

形式是实质，它独立存在于它所由以体现的质料之外，——这种观点似乎把亚里士多德暴露在他自己所用以反对柏拉图理念说的论证之下了。他的形式原意是指某种与共相迥然不同的东西，可是它却又具有许多同样的特点。他告诉我们说形式比质料更加实在；这就使人联想到理念具有唯一的实在性。看起来似乎亚里士多德对于柏拉图形而上学实际上所做的改变，比起他自己所以为的要少得多。策勒尔就采取的是这种见解，他在论到质料与形式的问题时说：[注87](#)

“然而，关于亚里士多德在这个题目上之所以缺乏明晰性，其最后的解释可以从下列的事实里找到，即——我们将会看到——他从柏拉图想把理念加以实体化的倾向之下，只曾把自己解放出来了一半。‘形式’之于他，正如‘理念’之于柏拉图一样，其本身就具有一种形而上的存在，它在规定着一切个别的事物。尽管他是那么样尖锐地在追踪着理念从经验之中生长出来的过程，然而同样真确的是这些理念，尤其是当它们离开经验与直接的知觉最远的时候，终于还是由一种人类思想的逻辑产物转变成了一种超感世界的直接表象，并且在这种意义上还转变成了一种理智直觉的对象”。189

我看不出来亚里士多德对于这一批评怎么能够找到一个答复。

我所能想象的唯一答案就是，他应该主张没有两件事物可以有同一的形式。假如一个人制造了两个铜球，（我们必须说）每一个就都有它

自己特殊的圆性，这一特殊的圆性既是实质的又是个别的，既是一般“圆性”的例子，但又并不等同于一般的“圆性”。我并不以为上面我所引的各段话很能支持这种解说。而且它还可能受到一种反驳，即特殊的圆性在亚里士多德的观点里应该是不可知的；然而他的形而上学在本质上却又是说，随着形式的愈来愈多和质料的愈来愈少，事物也就逐渐地越来越可知。这若要和他的其他观点能相符合，那就必须让形式能体现在许多的个体事物之中。如果他要说明有多少个球形的事物就有多少种形式（这些形式是球性的事例），那么他就必须对他的哲学做出根本的修改。例如，他的那种每一形式即等同于它的本质的观点，就和上面所提示的这条出路无法相容。

亚里士多德哲学中质料与形式的学说，是和潜能与现实的差别相联系着的。单单质料就被想成是形式的一种潜能；某一事物在变化以后要比在变化以前具有更多的形式，在这种意义上一切变化就都是我们会称之为“演化”的那种东西。凡是具有更多的形式的，则被认为是更“现实的”。神是纯形式与纯现实；因此神就不能有变化。我们可以看出这种学说乃是乐观主义的与目的论的：在这种学说里，整个宇宙以及宇宙中的万物都在朝向某种不断地变得比过去更为美好的事物而发展着。

潜能这一概念在某些方面是非常便当的，只需我们在使用它时能够把我们的表述翻译成为不包括这一概念在内的一种形式。“一块大理

石是一座潜在的雕像”，这就是说，“从一块大理石里经过适当的加工就可以产生出来一座雕像”。但是当潜能用来作为一种根本的不可简化的概念时，它就往往隐蔽着思想的混乱了。亚里士多德对它的应用是他体系中的缺点之一。190

亚里士多德的神学是很有趣的，并且和他的形而上学的其余部分有着密切的联系，——的确“神学”乃是他用以称呼我们叫作“形而上学”的那种东西的名字之一。（我们所知道以形而上学命名的那本书，亚里士多德本人并不是那样称呼它的。）

他说有三种实质：即，一种是可感觉的又可毁灭的，一种是可感觉的但不可毁灭的，再一种是既不可感觉的又不可毁灭的。第一类包括植物和动物，第二类包括天体（亚里士多德相信它们除了运动而外是没有变化的），第三类包括人的理性的灵魂以及神。

证明神的主要论据就是最初因：必须有某种事物产生运动，而这种事物的本身必须是不动的，是永恒的，是实质和现实。亚里士多德说，欲望的对象与思想的对象就以这种方式造成了运动，而它们本身则是不动的。从而神就由于被爱而产生了运动，然而其他一切运动的原因则都是由于其本身在运动着而起作用的（好像一个台球那样）。神是纯粹的思想；因为思想是最好的东西。“生命也属于神，因为思想的现实就是生命，而神就是那种现实；而神的自我依存的现实就是最好的永恒的生命。因此我们说神是一个永恒的最好的生物，从而永恒不断的生命与延

续就都属于神；因为这就是神”。（1072 b）

“由以上所说的就可以明白，有一种既永恒又不动并且独立于可感觉的事物之外的实质。也已经证明了这种实质不能有任何大小，而是既不包含许多部分，又是不可分割的。……并且也已经证明了它是无感觉的、不可移动的；因为其他一切的变化都必须先有位置的变化”。（1073 a）

神并不具备基督教的神明的那些属性，因为除了完美（亦即神自身）而外若再想到任何别的东西，就会有损于神的完美性了。“它自身必定就是神圣的思想在思想着（因为它是万物中最优异的），而它的思想就是对思想的思想”（1074 b）。我们必须推论说，神并不知道我们这个地上世界的存在。亚里士多德也像斯宾诺莎一样坚持说，尽管人必须爱神，但是神要爱人却是不可能的事。191

神不能定义为“唯一不动的推动者”。反之，天文学的研究得到的结论是有四十七个或五十五个不动的推动者（1074 a）。这些不动的推动者与神的关系并没有说明白；的确，最自然的解释应该是有四十七个或五十五个神。因为在上述论神的一段话之后，亚里士多德又继续说：“我们绝不能忽略这个问题，不管我们是设想只有一个这样的实质还是不止一个”，紧接着他就谈到那个得出了四十七个或五十五个不动的推动者的论证。

不动的推动者这一概念，是一个难于理解的概念。对于一个近代人的头脑来说，一种变化的原因似乎必须是在此以前的另一个变化；并且宇宙若曾完全静止的话，那么宇宙就会永远都是静止的。要了解亚里士多德的意思，我们就必须谈到亚里士多德关于原因的说法。按照他的说法，有四种原因：它们分别地叫作质料因、形式因、动力因和目的因。让我们再举那个塑像的人为例。雕像的质料因就是大理石，形式因就是要塑造的这座像的本质，动力因就是凿子与大理石相接触，而目的因就是雕刻家心目中的目的。在近代的术语里，“因”这个字是只限于动力因的。不动的推动者可以看作是一种目的因：它为变化提供了一个目的，而那本质上就是朝着与神相似的一种演化。

我说过亚里士多德并不是宗教气质很深厚的，不过这话只有部分的正确。我们也许可以多少是很随便地把他的宗教这一面解说如下：

神作为纯粹思想、幸福、完全的自我实现，是永恒存在的，并没有任何未曾实现的目的。反之，感觉世界则是不完美的，但它有生命、欲念、属于不完美那类的思想以及热望。一切生物都在多少不同的程度上察觉到神，并且是被对神的敬爱所推动而行动着的。这样，神就是一切活动的目的因。变化就在于赋予质料以形式，但当其涉及可感觉的事物时，则始终有一种质料作为下层基础。唯有神才只包涵着形式而没有质料。世界就在不断地朝着更大程度的形式而演进，并且这样就日愈变得更近似于神。但是这一过程是不可能完成的，因为质料并不能全然被消

灭。这是一种进步与演化的宗教，因为神的静态的完美仅只是通过有限的存在对于神所怀的爱而在推动着世界的。柏拉图是数学的，而亚里士多德则是生物学的；这就说明了他们两人宗教的不同。192

然而这样便会对亚里士多德的宗教的一种片面的见解了；其实，亚里士多德还具有着希腊人那种对静态的完美的爱好，以及希腊人的那种偏爱静观而不爱行动。他的灵魂学说就表明了他的哲学的这一面。

亚里士多德究竟有没有以任何形式教导过灵魂不朽说，这在注释者们之间是一个伤脑筋的问题。阿威罗伊认为亚里士多德不曾教导过；而阿威罗伊在基督教国家里是有许多追随者的，其中最极端的就被人叫作伊壁鸠鲁派，但丁发现这些人都在地狱里。事实上，亚里士多德的学说是复杂的，很容易被误解。在他的《论灵魂》一书里，他把灵魂看成是与身体结合在一起的，并且嘲笑了毕达哥拉斯派的轮回学说（407 b）。似乎灵魂是随身体而消灭的：“因此无可怀疑，灵魂与它的身体是不可分的”（413 a）；但是他随即又补充说道：“或者，无论如何，灵魂的某些部分是如此的”。身体与灵魂的关系即质料与形式的关系：“灵魂必定是在一个物体的形式的内部就潜存着生命的那种意义上的一种实质。但是实质是现实，因而灵魂就是具有上述特征的身体的现实”（412 a）。灵魂“是与事物本质的规定公式相符合的那种意义上的实质。这意思就是说，它是一个具有上述规定的特性（按指具有生命）的身体的‘本质的东西’”（412 b）。“灵魂是一个潜存着生命的自然体的第一级的现实。上述的这种自然体便是一个有机组织的身体”（412 a）。如果问灵魂和身体究竟是不是一个，那就像问蜡和以模型铸出来的蜡的形象是不是一个，是同样地没有意义了（412 b）。自我滋养是植物所具有的唯一的精神能力（412 a）。灵魂是身体的目的因（414 a）。

在这部书里，亚里士多德区别了“灵魂”与“心灵”，把心灵提得比灵魂更高，更不受身体的束缚。谈过了灵魂与身体的关系之后，他说道：“心灵的情况是不同的；它似乎是植于灵魂之内的一种独立的实质，并且是不可能被毁灭的”（408 b）。又说：“我们还没有关于心灵或者思维能力的证据；它似乎是一种大不相同的灵魂，有如永恒的东西之不同于可消逝的东西那样；唯有它才能孤立存在于其他一切的精神能力之外。由于以上所述显然可见（尽管有些相反的说法），灵魂的其他一切部分都是不能单独存在的”（413 b）。心灵是我们的一部分，它能理解数学与哲学；它的对象是没有时间性的，所以它本身也就被看成是没有时间性的。灵魂是推动身体并知觉可感觉的对象的东西；它以自我滋养、感觉、思维与动力为其特征（413 b）；但是心灵则具有更高的思维功能，它与身体或感觉无关。因此心灵就可以是不朽的，虽说灵魂的其他部分都是不能不朽的。193

要了解亚里士多德的灵魂学说，就必须记得灵魂是身体的“形式”，而空间的形状则只是“形式”的一种。那么灵魂与形状之间的共同之点又是什么呢？我以为共同之点就是两者都把统一性赋给了某一定量的质料。一块大理石里面后来将要变为一座雕像的那一部分，现在还不曾与

大理石的其他部分区分开来；它现在还不是一件“东西”，并且也没有任何的统一性。但是在雕刻家塑造了这座雕像之后，它就有了由它的形状而得到的统一性。灵魂最本质的特征——灵魂就是以此而成为身体的“形式”的——就是它使身体成了一个有机的整体，并且作为一个统一体而有其目的。一个单独的器官所具有的目的是在它的自身之外的；例如眼睛在孤立时就不能看。所以有许多事情，尽管当以一个作为整体的动物或植物为其主体时，是可以那么说的；但是对于它的任何一部分可就不能也那么说了。正是在这种意义上，有机组织或者说形式才能赋予实质性。凡是赋予植物或动物以实质性的，亚里士多德便称之为“灵魂”。但是“心灵”却是另一种不同的东西，与身体的联系也不那么密切；也许它是灵魂的一部分，但是它却只为极少数的一小部分生物所具有（415 c）。作为思辨过程的心灵并不能成为运动的原因，因为它永远不会想到一切实际的东西，也永远不会说应该避免什么或者应该追求什么（432 b）。

《尼各马可伦理学》一书中提出了类似的学说，虽然在术语上略有改变。灵魂里面有一种成分是理性的，有一种成分是非理性的。非理性的部分有两重：即，在各种生物（包括植物）之中都可以发见的生长部分与只存在于一切动物的嗜欲部分（1102 b）。理性灵魂的生活就在于沉思，这是人的完满的幸福，尽管并不能完全达到。“这样的一种生活对于人恐怕是太高了：因为人并不是就其作为一个人便可以这样生活的，而是就他身中有着某种神圣的东西存在，他才能如此的；并且它的活动之优越于其他各种（实际的）德行的作用，正与它之优越于我们复合的本性的程度是一样的。所以，如果与人比较起来理性乃是神圣的，那么与人的生活比较起来符合于理性的生活也就是神圣的。但是我们绝不能听从有些人的话，那些人劝告我们说我们既是人就该去想人的事情，既然有死就该去想有朽的事物。我们应当是尽我们的力量使自己不朽，尽最大的努力依照我们生命中最美好的东西而生活；因为即使它在数量上很小，但是它在力量上和价值上却远远超过了一切事物”（1177 b）。194

从这些段话看来，则似乎个性——这是区别开一个人与另一个人的东西——是与身体和非理性的灵魂相联系着的，而理性的灵魂或者心灵则是神圣的、非个人的。一个人喜欢吃蠔肉而另一个人喜欢吃菠萝；这就区别开了人与人。但是当他们都想到乘法表的时候，只要他们想得正确，他们之间就没有任何的分别了。非理性的灵魂把我们区分开来；而有理性的灵魂则把我们结合起来。因此心灵的不朽或理性的不朽并不是个别的人的个人不朽，而是分享着神的不朽。我们看不出亚里士多德是相信柏拉图以及后来基督教所教导的那种意义上的个人的灵魂不朽的。他只是相信就人有理性而论，他们便分享着神圣的东西，而神圣的东西才是不朽的。人是可以增加自己天性中的神圣的成分的，并且这样做就是最高的德行了。可是假如他真的完全成了功的话，他也会不再成其为一个个别的人而存在了。这也许并不是对于亚里士多德的话的唯一可能的解释，但是我以为这却是最为自然的解释。

在亚里士多德的全部著作中，关于伦理学的论文有三篇，但是其中有两篇现在都公认是出于弟子们的手笔。第三篇，即《尼各马可伦理学》，绝大部分的可靠性始终是没有问题的，但是就在这部书里面也有一部分（即卷五至卷七）被许多人认为是从他弟子的某篇著作里收进来的。然而，我将略掉这些争论纷纭的问题，而把这部书当作是一整部书，并且当作是亚里士多德的著作来处理。

亚里士多德的伦理观点大体上代表着他那时有教育的、有阅历的人们的流行见解。它既不像柏拉图的伦理学那样地充满着神秘的宗教；它也不赞许像在《国家篇》里可以看到的那种关于财产与家庭的非正派的理论。凡是既不低于也不高于正派的循规蹈矩的水平的人们，对于他们认为应该用以规范自己行为的那些原则，都可以在这部伦理学里面找到一套有系统的阐述。但是要求任何更多的东西的人，就不免要失望了。这部书投合了可尊敬的中年人的胃口，并且被他们用来，尤其是自从十七世纪以来，压抑青年们的热情与热诚。但是对于一个具有任何程度深厚感情的人，它却只能令人感到可憎。

他告诉我们说，善就是幸福，那是灵魂的一种活动。亚里士多德说，柏拉图把灵魂分为理性的与非理性的两个部分是对的。他又把非理性的部分分为生长的（这是连植物也有的）与嗜欲的（这是一切动物都有的）。当其所追求的是那些为理性所能赞许的善的时候，则嗜欲的部分在某种程度上也可以是理性的。这一点对于论述德行有着极其重要的意义；因为在亚里士多德，理性本身是纯粹静观的，并且若不借助于嗜欲，理性是绝不会引向任何实践的活动的。

相应于灵魂的两个部分，就有两种德行，即理智的与道德的。理智的德行得自于教学，道德的德行则得自于习惯。立法者的职务就是通过塑造善良的习惯而使公民们为善。我们是由于做出了正直的行为而成为正直的，其他的德行也是一样。亚里士多德以为我们由于被迫而获得善良的习惯，但是到时候我们也会在做出善良的行为里面发见快乐。这就令人联想到哈姆雷特对他母亲说的话：196

即使您已经失节，也得勉力学做一个贞节妇人的样子。

习惯虽然是一个可以使人失去羞耻的魔鬼，

但是它也可以做一个天使，

对于勉力为善的人，

它会用潜移默化的手段，

使他徙恶从善。 [注88](#)

现在我们就来看他那个有名的中庸之道的学说。每种德行都是两个极端之间的中道，而每个极端都是一种罪恶。这一点可以由考察各种不同的德行而得到证明。勇敢是怯懦与鲁莽之间的中道；磊落是放浪与猥琐之间的中道；不亢不卑是虚荣与卑贱之间的中道；机智是滑稽与粗鄙之间的中道；谦逊是羞涩与无耻之间的中道。有些德行却似乎并不能适合这种格式，例如真理性。亚里士多德说真理性是自夸与虚伪之间的中道（1108 a），但是这只能适用于有关自己个人的真理性。我看不出任何广义的真理性可以适合于这个格式。从前有一位市长曾采用过亚里士多德的学说；他在任期结束时讲话说，他曾经力图在一方面是偏私而另一方面是无私这两者之间的那条狭窄的路线上前进。把真理性视为是一种中道的见解，似乎也差不多是同样地荒谬。

亚里士多德关于道德问题的意见，往往总是当时已经因袭成俗的那些意见。在某些点上，它们不同于我们时代的见解，而主要地是在与贵族制的某种形式有关的地方。我们认为凡是人，至少在伦理理论上，就都有平等的权利，而正义就包含着平等；亚里士多德则认为正义包含着的并不是平等而是正当的比例，它只在某些时候才是平等（1131 b）。

一个主人或父亲的正义与一个公民的正义并不是一回事；因为奴隶或儿子乃是财产，而对于自己的财产并不可能有非正义（1134 b）。然而谈到奴隶，则关于一个人是否可能与自己的奴隶做朋友的这个问题上，亚里士多德的学说却略有修正：“这两方之间是没有共同之处的；奴隶是活的工具。……所以作为奴隶，一个人就不能和他做朋友。但是作为人，则可以和他做朋友；因为在任何人与任何别人之间——只要他们能共有一个法律的体系或者能作为同一个协定中的一方，——都似乎是有某种正义的；因此他就是一个人而言，则还是可以和他有友谊的”（1161b）。197

如果儿子很坏，一个父亲可以不要儿子；但是一个儿子却不能不要父亲，因为他有负于他父亲的远不是他自己所能报答的，特别是他的生命（1163 b）。在不平等的关系上面，这是对的；因为每个人所受的爱都应该与自己的价值成比例，因此在下者之爱在上者就应该远甚于在上者之爱在下者：妻子、孩子和臣民之爱丈夫、父母与君主，应该更有甚于后者对于前者的爱。在一个良好的婚姻里，“男人依照他的价值、并就像一个男人所应该治理的事情来治家，而把那些与女人相称的事情交给女人去做”（1160a）。男人不应该管理女人分内的事；而女人尤其不应该管理男人分内的事，就像有时候当女人是一个继承人的时候所发生的情形那样。

亚里士多德所设想的最好的个人，是一个与基督教的圣人大不相同的人。他应该有适当的骄傲，并且不应该把自己的优点估价过低。他应该鄙视任何该当受鄙视的人（1124b）。亚里士多德关于骄傲或者说恢宏大度 ^{注89} 的人的描述是非常有趣的；它表明了异教伦理与基督教伦理之间的差异，以及尼采把基督教视为是一种奴隶道德之所以有道理的意义何在。

“恢宏大度的人既然所值最多，所以就必定是最高度的善，因为较好的人总是所值较高，而最好的人则所值最高。因此，真正恢宏大度的人必定是善良的。各种德行上的伟大似乎就是恢宏大度的人的特征。逃避危难、袖手旁观，或者伤害别人，这都是与一个恢宏大度的人最不相称的事，因为他——比起他来，没有什么更伟大的了——为什么要去做不光彩的行为呢？……所以恢宏大度似乎是一切德行的一种冠冕；因为是它才使得一切德行更加伟大的，而没有一切德行也就不会有它。所以真正做到恢宏大度是很困难的；因为没有性格的高贵与善良，恢宏大度就是不可能的。因而恢宏大度的人所关怀的，主要地就是荣誉与不荣誉；并且对于那些伟大的、并由善良的人所赋给他的荣誉，他会适当地感到高兴，认为他是在得到自己的所值，或者甚至于是低于自己的所值；因为没有一种荣誉是能够配得上完美的德行的，但既然再没有别的更伟大的东西可以加之于他，于是他也就终将接受这种荣誉；然而从随便一个人那里以及根据猥琐的理由而得的荣誉他是要完全加以鄙视的，因为这种荣誉是配他不上，并且对不荣誉也同样是如此，因为那对他是不公正的。……为了荣誉的缘故，则权势和财富是可以愿望的；并且对于他来说，甚至于连荣誉也是一件小事，其他的一切就更是小事了。因而恢宏大度的人被人认为是蔑视一切的。……恢宏大度的人并不去冒无谓的危险，……但是他敢于面迎重大的危险，他处于危险的时候，可以不惜自己的生命，他知道在有些情形之下，是值得以生命为代价的。他是那种施惠于人的，但是他却耻于受人之惠；因为前者是优异的人的标志，而后者则是低劣的人的标志。他常常以更大的恩惠报答别人；这样原来的施惠者除了得到报偿而外，还会有负于他。……恢宏大度的人的标志是不要求或者几乎不要求任何东西，而且是随时准备着帮助别人，并且对于享有高位的人应该不失其庄严，对于那些中等阶级的人也不倨傲；因为要高出前一种人乃是一桩难能可贵的事，但是对于后一种人便很容易如此了，意态高昂地凌慢前一种人并不是教养很坏的标志，但是若对于卑微的人们也如此，那就正像是向弱者炫耀力量一样地庸俗了。……他又必须是爱憎鲜明的，因为隐蔽起来自己的感情——也就是关怀真理远不如关怀别人的想法如何——乃是懦夫的一部分。……他尽情地议论，因为他鄙夷一切，并且他总是说真话的，除非是当他在对庸俗的人说讽刺话的时候。……而且他也不能随便赞美，因为比起他来，没有什么显得重大的。……他也不是一个说长道短的人，因为既然他不想受人赞扬也不想指责别人，所以他就既不谈论他自己也不谈论别人。……他是一个宁愿要美好但无利可图的东西，而不愿要有利可图又能实用的东西的人。……此外，应该认为徐行缓步对于一个恢宏大度的人是相称的，还有语调深沉以及谈吐平稳。……恢宏大度的人便是这样；不及于此的人就不免卑躬过度，而有过于此的人则不免浮华不实”（1123b—1125a）。198

这样一个虚伪的人会像个什么样子，想起来真是让人发抖。

无论你对恢宏大度的人作何想法，但有一件事是明白的：这种人在

一个社会里不可能有很多。我的意思并不仅仅是在一般的意义上说，因为德行很困难，所以就不大容易有很多有德的人；我的意思是说，恢宏大度的人的德行大部分要靠他之享有特殊的社会地位。亚里士多德把伦理学看成是政治学的一个分支，所以他在赞美了骄傲之后，我们就发见他认为君主制是最好的政府形式，而贵族制次之；这是没有什么可奇怪的。君主们和贵族们是可以“恢宏大度”的，但是平凡的公民们若也要试图照着这种样子生活起来，那就不免滑稽可笑了。199

这就引起了一个半伦理、半政治的问题。一个社会由于它的根本结构而把最好的东西只限之于少数人，并且要求大多数人只满足于次等的东西，我们能不能认为这个社会在道德上是令人满意的呢？柏拉图和亚里士多德的回答是肯定的，尼采也同意他们的看法。斯多葛派、基督教徒和民主主义者的回答都是否定的。但是他们答复否定时的方式却有很大的不同。斯多葛派和早期基督徒认为最大的美好就是德行，而外界的境遇是不能够妨碍一个人有德的；所以也就不需要去寻求一种正义的制度，因为社会的不正义仅只能影响到不重要的事情。反之，民主主义者则通常都主张，至少就有关政治的范围而论，最重要的东西乃是权力和财产；所以一个社会体系如果在这些方面是不正义的，那便是他所不能接受的了。

斯多葛 - 基督教的观点要求一种与亚里士多德大不相同的道德观念，因为他们必须主张德行对于奴隶和奴隶主乃是同样可能的。基督教伦理学不赞成骄傲，亚里士多德则认为骄傲是一种德行；基督教赞美谦卑，亚里士多德则认为谦卑是一种罪恶。柏拉图和亚里士多德都把理智的德行估价得高于一切，但是基督教却把它完全勾销了，为的是使穷人和卑贱的人也能像任何别的人一样地有德。教皇格雷高里第一严厉地谴责过一位主教，因为这位主教教人念文法。

最高的德只能是少数人的，亚里士多德的这种观点在逻辑上是和他把伦理学附属于政治学的观点相联系着的。如果目的是在于好的社会而非好的个人，那么好的社会可以是一个有着隶属关系的社会。在管弦乐里第一小提琴要比双簧管更重要得多，虽说两者对于全体的优美都是必需的。给予每一个人以对于作为一个孤立的个人来说是最好的东西，——根据这条原则是不可能组织成一支管弦乐队的。同样情形也适用于近代的大国政府，不管它是多么的民主。近代民主国家与古代民主国家不同，它把大权交给了某些特选的个人，例如总统或者首相，并且必然要期待着他们具有种种不能期待于平凡的公民的优点。当人们不是以宗教的或政治争论的词句来思想的时候，人们大都会认为一个好总统要比一个好瓦匠更受人尊敬。在民主国家里，一个总统并不被人期待成为完全像亚里士多德的恢宏大度的人的那种样子，然而人们却仍然期待他能与一般的公民有所不同，并且能具有某些与他的职位相关的优点。这些特殊的优点也许并不被人认为是“伦理的”，但那乃是因为我们使用这个字的意义要比亚里士多德使用这个字的意义来得更狭隘得多。200

基督教教条的结果，使得道德与别的优点之间的区别变得要比希腊

的时代更为尖锐得多。一个人能成为大诗人或大作曲家或大画家，这是一个优点，但却不是道德的优点；我们并不认为他具有了这种才干就是更有德的，或者是更容易进入天堂的。道德的优点仅仅涉及于意志的行为，也就是说在各种可能的行为途径中能做出正当的选择来。^{注90}人们不会因为我不知道怎样写歌剧，而责备我不曾写出歌剧来。正统的观点是：只要有两种可能的行为途径时，良心就会告诉我说哪一条是正当的，而选择另一条便是罪恶。德行主要的是在于避免罪恶，而不在于任何积极的东西。我们没有理由要期待一个受过教育的人比一个没有受过教育的人，或者一个聪明人比一个愚蠢的人，在道德上更为优越。于是许多具有重大社会意义的优点，就以这种方式而被排斥在伦理学的领域之外了。在近代的用法上，“不道德的”这个形容词要比“不可愿望的”这个形容词的范围更狭隘得多。意志薄弱是不可愿望的，但并非是不道德的。

然而，也有许多近代哲学家不曾接受这种伦理观点。他们认为应该首先给善下定义，然后再说我们的行为应该怎样才能实现善。这种观点更有似于亚里士多德的观点，因为亚里士多德认为幸福就是善。的确，最高的善是只为哲学家才敞开大门的，但是对亚里士多德来说，这一点却并不能成为对于这种理论的反驳。²⁰¹

伦理学的学说，按照它们之把德行视为是一种目的抑或是一种手段，可以分为两类。亚里士多德大体上采取的观点是，德行乃是达到一种目的（即幸福）的手段。“目的既是我们所愿望的，手段既是我们所考虑并选择的，所以凡与手段有关的行为就必须是既与选择相符的而又是志愿的。德行的实践是与手段相联系着的”（1113b）。但是德行还有另一种意义，在那种意义上它是包括在行为的目的之内的：“人类的善，是灵魂在一个完美的生活里依照德行而活动”（1098a）。我以为亚里士多德会说，理智的德行是目的而实践的德行则仅仅是手段。基督教的道德学家认为，虽然道德行为的后果一般都是好的，但却比不上道德行为的本身那样地好；道德行为之为人重视乃是因为它们本身的缘故，而不是因为它们的效果。另一方面，凡是把快乐认为是善的人，则都把德行仅仅看作是手段。除非把善就定义为德行，此外任何别的定义都会有同样的结果，即，德行只是达到德行本身之外的善的手段。在这个问题上我们已经说过，亚里士多德大体上，虽然并不完全，同意有些人所认为的伦理学的第一要义就是要给善下定义，而德行则被定义为是趋向于产生出善来的行为。

伦理学对政治学的关系还提出了另一个相当重要的伦理问题。假定正当的行为所应该追求的善就是整个集体的，或者最后是全人类的好处；那么这种社会的好处是否就是个人所享受的好处的总合呢，还是它根本上乃是某种属于全体而并不属于部分的东西呢？我们可以用人体做类比来说明这个问题。快乐大部分是和身体的各个部分相结合在一起的，但是我们把它们认为是属于作为一个整体的人的；我们可以享受一种愉快的气味，但是我们知道单单有鼻子是不能享受到它的。有些人主张在一个组织严密的集体里，也有许多优越性与此类似乃是属于全体的

而不是属于任何部分的。如果他们是形而上学家，他们就可以像黑格尔一样地主张凡是好的性质都是宇宙整体的属性；但是他们一般地总会补充说，把善归之于一个国家要比归之于一个个人更少错误些。这种观点可以逻辑地叙述如下。我们可以用各种各样的谓语来形容一个国家，而这些谓语却是不能用来形容它的个别成员的，——例如它是人口众多的、疆域广阔的、强大有力的等等。我们这里所考查的这种观点就把伦理的谓语也放在这一类里面，这种观点是说伦理的谓语仅只是加以引申之后才能属于个人。一个人可以属于一个人口众多的国家或者属于一个美好的国家；但是据他们说这个人却不就是美好的，正犹如他不是人口众多的一样。这种观点曾广泛地为德国的哲学家们所持有，但这并不是亚里士多德的观点，除了他的正义的概念可能在某种程度上是例外。

202

《伦理学》一书有相当一部分是专门讨论友谊的，包括了有关感情的一切关系在内。完美的友谊只可能存在于善人之间，而且我们不可能和很多的人做朋友。我们不应该和一个比自己地位高的人做朋友，除非他有更高的德行可以配得上我们对他所表示的尊敬。我们已经看到在不平等的关系之中，例如夫妻或父子的关系之中，在上者应当受到更多的爱。所以不可能与神做朋友，因为他不能爱我们。亚里士多德又讨论一个人究竟能不能和自己做朋友，并且断言唯有自己是一个善人时，这才有可能；他肯定说罪恶的人时时都在恨着自己。善良的人应该爱自己，但是应该高贵地爱自己（1169a）。在不幸的时候，朋友们是一种安慰；但是我们不应该由于寻求他们的同情而使得他们烦恼，就像女人或者女人气的男人所做的那样（1171b）。并不仅仅是在不幸之中才需要朋友，因为幸福的人也需要朋友来共享自己的幸福。“没有人愿意在只有他独自一人的条件之下而选择全世界的，因为人是政治的动物，是天性就要和别人生活在一起的一种动物”（1169b）。他说的所有关于友谊的话都是合情合理的，但没有一个字是超出常识之上的。

亚里士多德在讨论快乐的时候也表现了他的通情达理，而柏拉图却多少是以苦行的眼光来看待快乐的。快乐，按亚里士多德的用法，与幸福不同，虽说没有快乐就不能有幸福。他说关于快乐的观点有三种：

（1）快乐从来都是不好的；（2）有些快乐是好的，但大多数的快乐则是不好的；（3）快乐是好的但并不是最好的。他反驳第一种观点所根据的理由是：痛苦当然是不好的，因此快乐就必定是好的。他很正确地谈到，说一个人挨打时也可以幸福的这种说法乃是无稽之谈：某种程度上的外界的幸运对于幸福乃是必要的。他也抛弃了认为一切快乐都是身体上的快乐的那种观点；万物都有某种神圣的成分，因此都有可能享受更高等的快乐。善人若不是遭遇不幸，总会是快乐的；而神则永远享受着一种单一而单纯的快乐（1152—1154）。203

这部书的后一部分还有另一段讨论快乐的地方，它与以上所说的并不完全一致。在这里他论证说也有不好的快乐，然而那对于善良的人却并不是快乐（1173b），也许各种快乐在性质上是不同的（同上）；快乐是好是坏要视其是与好的还是与坏的活动联系在一起而定

(1175b)。有些东西应该看得比快乐更重，没有一个人是会满足于以一个孩子的理智而度过一生的，哪怕这种做法是快乐的。每种动物都有其自己的快乐，而人自己的快乐则是与理性联系在一起的。

这就引到了这部书中唯一不仅是常识感而已的学说。幸福在于有德的活动，完美的幸福在于最好的活动，而最好的活动则是静观的。静观要比战争，或政治，或任何其他实际功业都更可贵，因为它使人可以悠闲，而悠闲对于幸福乃是最本质的东西。实践的德行仅能带来次等的幸福；而最高的幸福则存在于理性的运用里，因为理性（有甚于任何别的东西）就是人。人不能够完全是静观的，但就其是静观的而言，他是分享着神圣的生活的。“超乎一切其他福祉之上的神的活动必然是静观的”。在一切人之中，哲学家的活动是最相似于神的，所以是最幸福的、最美好的：

运用自己的理性并培养自己的理性的人，似乎是心灵既处于最美好的状态，而且也最与神相亲近。因为如果神是像人们所想的那样，对于人事有着任何关怀的话；那么他们之应该喜欢最美好的东西、最与他们相似的东西（即理性），以及他们之应该酬劳那些爱这种东西并尊敬这种东西的人，（因为那些人关怀着他们所亲爱的事物，而且做得既正当而又高贵，）——这些就都是理所当然的了。而这一切属性首先就属于哲学家，这一点也是明显不过的。因此哲学家就是最与神亲近的人。而凡是哲学家的人，大抵也就是最幸福的人了；从而哲学家就这样地要比任何别人都更为幸福（1179a）。

这段话实际上是《伦理学》一书的结论；随后的几段所谈到的则是向政治学的过渡。

现在就让我们试着来决定，我们对于《伦理学》这部书的优缺点应该做何想法。与希腊哲学家们所探讨过的其他题目不同，伦理学至今还不曾做出过任何确切的、在确实有所发现的意义上的进步；在伦理学里面并没有任何东西在科学的意义上是已知的。因此，我们就没有理由说何以一篇古代的伦理学论文在任何一方面要低于一篇近代的论文。当亚里士多德谈到天文学的时候，我们可以确切地说他是错了。但是当他谈到伦理学的时候，我们就不能以同样的意义来说他是错了或者对了。大致说来，我们可以用三个问题来追问亚里士多德的伦理学，或者任何其他哲学家的伦理学：（1）它是不是有着内在的自相一致？（2）它与作者其他的观点是不是相一致？（3）它对于伦理问题所作的答案是不是与我们自身的伦理情操相符合？对于第一个问题或第二个问题中的任何一个问题的答案如果是否定的，那么我们所追问的这位哲学家便是犯了某种理智方面的错误。但是如果对于第三个问题的答案是否定的，我们却没有权利说他是错了；我们只能有权利说我们不喜欢他。204

让我们就根据《尼各马可伦理学》一书中所提出的伦理理论，来依次地考察这三个问题。

(1)除了某些不大重要的方面而外，这本书大体上是自相一致的。善就是幸福而幸福就在于成功的活动，这一学说是讲得很好的。但每种德行都是两个极端之间的中道的学说，尽管也发挥得很巧妙，却并不那么成功了，因为它不能应用于理智的静观；而据亚里士多德告诉我们说，理智的静观乃是一切活动中之最美好的。然而也可以辩解说，中庸之道的学说本来是只准备用之于实践的德行，而不是用之于理智的德行的。或许还有一点，那就是立法者的地位是有些暧昧的。立法者是要使儿童们和青年们能获得履行善良行为的习惯，这最后将引导他们在德行里面发现快乐，而无须法律的强制就可以使他们的行为有德。但显然地，立法者也同样可以使青年人获得坏习惯；如果要避免这一点的话，他就必须具有一个柏拉图式的卫国者的全部智慧；如果不能避免这一点，那么有德的生活是快乐的这一论证就不能成立。然而也许这个问题更多是属于政治学的，而不是属于伦理学的。

(2)亚里士多德的伦理学在每一点上都是和他的形而上学相一致的。的确，他的形而上学理论本身就是一种伦理上的乐观主义的表现。他相信目的因在科学上的重要性，这就蕴涵着一种信仰，即目的是在统御着宇宙发展的过程的。他认为变化，总的来说，乃是在体现着有机组织或者“形式”的不断增加的，而有德的行为归根结底则是有助于这种倾向的行为。他的实践伦理学大部分的确是并没有什么特别的哲学性，只不过是观察人事的结果罢了；然而他的学说中的这一部分尽管可以独立于他的形而上学之外，却并不是与他的形而上学不一致的。205

(3)当我们拿亚里士多德的伦理口味来和我们自己相比较的时候，我们首先就发现——正如我们已经指出过的——必须要接受一种不平等，而那是非常引起近代人的反感的。他不仅仅对于奴隶制度，或者对于丈夫与父亲对妻子与孩子的优越地位，没有加以任何的反驳，反而认为最好的东西本质上就仅只是为着少数人的——亦即为着骄傲的人与哲学家的。因而大多数人主要地只是产生少数统治者与圣贤的手段，便似乎是当然的结论了。康德以为每个人自身都是一个目的，这可以认为是基督教所介绍进来的观点的一种表现。然而在康德的观点里却有一个逻辑的困难。当两个人的利益相冲突时，它就没办法可以得出一个决定来了。如果每个人的自身都是一种目的，我们又怎么能够达到一种原则可以决定究竟是哪一个应该让步呢？这样一种原则与其说要牵涉到个人，不如说必须牵涉到集体。就这个字的最广泛的意义而言，它必然是一种“正义”的原则。边沁和功利主义者都把“正义”解释为“平等”：当两个人的利益相冲突时，正当的办法就是那种能产生最大量的幸福的办法；不管两个人是由谁来享受幸福，或者幸福在他们之间是怎样分配的。如果给予好人的要比给予坏人的更多，那乃是因为从长远看来赏善罚罪可以增加总的幸福，而不是由于有一种最后的伦理学说说好人应该比坏人值得更多。按这种观点，“正义”就在于仅只考虑到所涉及的幸福数量，而不是偏爱某一个人或阶级而反对另一个人或阶级。希腊的哲学家们，包括柏拉图和亚里士多德在内，却具有着另一种迥然不同的正义观，而那是一种至今仍然在广泛流传着的正义观。他们认为——原来的根据源出于宗教——每个事物或人都有着它的或他的适当的范围，逾

越了这个范围就是“非正义”的。有些人由于他们的性格或能力的缘故而有着比别人更广阔的范围，所以他们如果分享更大的幸福，那是并没有什么不正义的。亚里士多德把这种观点看作是理所当然的；但是这种观点之原始宗教的基础虽然在早期哲学家里面是显著的，可是在亚里士多德的著作里面却已经不再是很明显的了。206

亚里士多德的思想里差不多完全没有可以称之为仁爱或慈爱的东西。人类的苦难——就他所察觉到的而论——并没有能在感情上打动他；他在理智上把这些认为是罪恶，但是并没有证据说这些曾使得他不幸福，除非受难者恰好是他的朋友。

更一般地来说，《伦理学》一书中有着一一种感情的贫乏，那在希腊早期的哲学家之中是看不到的。在亚里士多德对人事的思辨里有着某种过分的自高自大与自满，凡是能使人彼此互相感到热情关切的一切东西似乎都被亚里士多德遗忘了。甚至于他对友谊的叙述也是淡淡的。没有迹象可以表明他曾经有过任何使得他难以保持健全那类的经验；道德生活里的一切更深沉的方面显然都是为他所不知道的。我们可以说，他把人类经验里涉及宗教的整个领域都给忽略了。他所说的都是对于一个生活安适但却缺乏感情的人可能有用的东西；但是对于那些被神或者被魔鬼迷住了的人，或者是外界的不幸把他们驱使到了绝望的人，亚里士多德对于这些人却没有说什么话。因为这些原因，尽管他的《伦理学》一书很有名，但按我的判断却是缺乏内在的重要性的。

第二十一章 亚里士多德的政治学207

亚里士多德的政治学是既有趣而又重要的；——所以有趣，是因为它表现了当时有教养的希腊人的共同偏见，所以重要，是因为它成了直迄中世纪末期一直有着重要影响的许多原则的根源。我并不以为其中有很多东西对于今天的政治家是有任何实际用处的，但是有许多东西可以有助于弄明白希腊化世界各个地方的党派冲突。亚里士多德对于非希腊化国家里的政府方法是不大留心的。他的确提到过埃及、巴比伦、波斯和迦太基，但是除了迦太基而外，其余都只是泛泛提到而已。他没有提到过亚历山大，对于亚历山大给全世界所造成的彻底变革他甚至于丝毫也没有察觉到。全部讨论都谈的是城邦，他完全没有预见到城邦就要成为陈迹了。希腊由于分裂为许多独立的城邦，所以就成了一个政治试验室。但是这些实验能以适用的东西却自亚里士多德的时代以后就已不存在了，下迄中世纪意大利的城市兴起为止。亚里士多德所引据的经验在许多方面都更适用于较为近代的世界，而不是适用自从他这本书写成以后的一千五百年之中所曾存在过的任何世界。

他附带说了许多非常有趣的话，其中有些我们在谈到政治理论之前可以先说一说。他告诉我们说，幼利披底在马其顿王阿其老斯的宫廷里曾被一个名叫迪卡尼库斯的人骂他有口臭。国王为了让他息怒，就允许他鞭打迪卡尼库斯。他就这样做了。迪卡尼库斯等待过许多年以后才参与一次成了功的阴谋，把国王杀死了；但是这时幼利披底已经死了。他

又告诉我们说应当在冬天吹着北风的时候受孕；又说必须小心翼翼地避免说下流的话，因为“可耻的话引人去做可耻的事”。又说除了在神殿里而外任何地方都不能容许猥亵，在神殿里则法律甚至于是允许秽言的。人们不应该结婚太早，因为如果结婚太早生下来的就会是脆弱的女孩子，妻子就会变得淫荡，而丈夫则会发育不全。结婚正当的年纪男人是三十七岁，女人是十八岁。208

我们从这里面知道了泰勒斯曾被人嘲笑过他的贫穷，他就用分期付款的办法买下来所有的榨油器，于是就能够掌握榨油器的垄断价格。他做出这件事是要表明哲学家是能够搞钱的。如果哲学家终身贫穷的话，那是因为他们有着比财富更重要得多的事要去思想。然而这一切都是顺便提到的；现在我们就来谈更严肃的问题。

这部书开宗明义就指出国家的重要性；国家是最高的集体，以至善为目的。按照时间的次序，最先有家庭；家庭建筑在夫妻与主奴这两大关系上，这两者都是自然的。若干家庭结合成一乡；若干乡结合成一国，只需这种结合大得差不多足以自给。国家虽然在时间上后于家庭，但在性质上却优先于家庭，并且也优先于个人；因为“每一事物当其充分发展时，我们就把这称为是它的性质”，人类社会充分发展时就是国家，而全体是优先于部分的。这里所包含的概念是有机体的概念：他告诉我们说，当身体毁灭的时候，一只手就不再是一只手了。这个含义就是，一只手是被它的目的——即拿取——所规定的，唯有当手与一个活着的身体结合在一起的时候才能够完成它的目的。同样，一个人也不能够完成他的目的，除非他是国家的一部分。亚里士多德说创立国家的人乃是最伟大的恩主；因为人若没有法律就是最坏的动物，而法律之得以存在则依靠国家。国家并不仅仅是一个为了进行交换与防止罪恶的社会：“国家的目的是善良的生活。……国家就是家庭与乡结合成为一种完美自足的生活，所谓完美自足的生活就是说幸福与荣誉的生活。”（1280b）“政治社会的存在是为了高贵的行为，而不是仅仅为了单纯的共同相处。”（1281a）

一个国是由若干家组成的，每一家都包括一个家庭，所以讨论政治就应该从家庭开始。这一讨论的主要部分是有关于奴隶制的——因为在古代，奴隶总是算做家庭的一部分的。奴隶制是有利的、是正当的，奴隶天然应该低于主人。有些人生来就注定应该服从，另有些人生来就注定应该统治。一个天生就不属于自己而属于别人的人，生来就是一个奴隶；奴隶不应该是希腊人，而应该是其他精神低劣的下等种族（1255a与1330a）。驯服的动物当被人统治时就更好得多，那些天生下等的人被优胜者所统治的时候情形也是一样。或许有人要问，以战俘做奴隶的办法究竟是不是有道理的呢；威力，例如在战争中使人获得胜利的那种威力，好像是蕴涵着更为优越的德行的样子，但是情形却往往并不如此。可是无论如何，对于那些虽然天生应该受统治却不肯屈服的人而发动战争，那样的战争总是正义的（1256b）；而这就蕴涵着在这种情况下把被征服者转化为奴隶就是正当的。这仿佛是足以为古往今来任何的征服者作辩护了；因为没有一个国家会承认自己天生来就应当是被统

治的，所以对于自然意图的唯一证据就必须从战争的结果来推断。因此每一场战争里的胜利者就都是对的，被征服者就都是错的。这倒很能自圆其说。209

其次就是关于贸易的讨论，这一讨论深刻地影响了经院学者们的善恶论。每件事物都有两种用途，一种是正当的，另一种是不正当的；例如一双鞋可以用来穿，这就是它的正当的用途，或者可以用来交换，这就是它的不正当的用途。因此一个必须靠卖鞋为生的鞋匠的身份就有些下贱了。亚里士多德告诉我们说，零售并不是发财致富的艺术中的一个自然部分（1257a）。发财致富的自然方式是巧妙的经营房产与地产。以这种方式所能得到的财富是有限度的，但是由贸易而得到的东西则是没有限度的。贸易必须和钱打交道，但是财富并不在于获得货币。由贸易而获得的财富很正当地是要被人憎恨的，因为它是不自然的。“最可憎恨的一种，而且是最有理由被憎恨的，就是高利贷；高利贷是从钱的本身里而不是从钱的自然对象里获利的。因为钱本是为了用于交换的，而不是要靠利息来增殖的。……在一切发财致富的方式之中，高利贷是最不自然的”（1258）。

这种教诫产生了什么结果，你不妨去看陶奈的《宗教与资本主义的兴起》一书。但是虽说他讲的历史是可信的，然而他的叙述却有一种袒护前资本主义的偏见。

“高利贷”是指一切有利息的贷款，而不像现在那样仅仅是指以过高的利率贷款。从古希腊时代直到今天，人类——或者说至少是经济上更为发展的那一部分人类——一直是分裂为债权人与债务人的；债务人始终不赞成利息，而债权人则始终赞成它。在大多数的時候地主都是债务人，

而从事商业的人则都是债权人。哲学家们的见解除了少数例外，都是吻合于自己阶级的金钱利益的。希腊哲学家都是属于占有土地的阶级或者是被这个阶级所雇用的，所以他们不赞成利息。中世纪的哲学家都是教士，而教会的财产主要的是土地，所以他们看不出有理由要修改亚里士多德的意见。他们之反对高利贷更因反犹太主义而得到加强，因为大部分流动资金都是犹太人的。僧侣们与贵族们是有争执的，并且有时候还非常之尖锐，但是他们可以联合起来反对万恶的犹太人，——犹太人曾以贷款的办法帮他们度过了坏年成，并认为自己应该得到自己节俭的某种报酬。210

随着宗教改革，情形便起了变化。许多热诚的新教徒都是经营企业的。对于他们来说，贷款谋利乃是最重要的事。因此首先是加尔文，后来是其他新教的神职人员，都承认利息。最后天主教会也就不得不步其后尘，因为古老的禁例已经不适于近代的世界了。哲学家们的收入现在都得自大学的资金，所以自从他们不再是教士，因而不与土地占有有相联系之后，也都一直是赞成利息的。每一个阶段都曾有过丰富的理论论据在支持着经济上对自己有利的意见。

柏拉图的乌托邦被亚里士多德根据种种理由而加以批判。首先是非常有趣的阐述，说它把太多的统一性赋予国家，把国家弄成了一个个体。其次就是那种反对柏拉图所提议的废除家庭的论证，这是每个读者自然而然会想得到的。柏拉图认为只消把“儿子”这个头衔加给所有可能构成亲子关系的同样年纪的人，一个人对于全体人民也就获得了目前人们对他们自己真正的儿子所具有的那种感情。至于“父亲”这个头衔，也同样如此。反之，亚里士多德却说，凡是对最大多数的人所共同的东西便最不为人所关心，如果“儿子们”对于许多“父亲们”都是共同的，那么他们就会共同地受人忽视；做一个实际上的表兄弟要比做一个柏拉图意义上的“儿子”还要好得多；柏拉图的计划会使得爱情化成水的。然后就是一种奇异的论证说，既然禁绝情欲是一种德行，那么要求有一种消灭这种德行以及与此相关的罪恶的社会制度就是很可惋惜的事情了（1263b）。于是他就问道，如果妇女是公共的，那么由谁来管家呢？我从前写过一篇文章题名为“建筑与社会制度”，在这篇文章里我曾指出一切想把共产主义和废除家庭这两者结合在一起的人，也必定要提倡人数众多的、有着公共厨房、餐厅和托儿所的公社家庭。这种制度可以描写为是一种僧院，只是不需要独身罢了。对于实现柏拉图的计划来说，这一点是具有根本意义的，并且这一点比起柏拉图所推荐的其他许多事情来，绝不是更不可能的事情。211

柏拉图的共产主义困扰了亚里士多德。他说，那会使人愤恨懒惰的人，并且会造成在同路人之间所常有的那类争端。如果每个人都关心自己的事情，那就要好得多。财产应该是私有的；但是应该以仁爱来这样教导人民，从而使得财产的使用大部分能成为公共的。仁爱与慷慨都是德行，但是没有私有制，它们便是不可能的。最后他又告诉我们说，如果柏拉图的计划是好计划，那么早就会有别人想到过这些了。^{注91} 我并不同意柏拉图，但是如果有任何东西能使我同意柏拉图的话，那就是亚里士多德反对柏拉图的论据了。

在谈到奴隶制的时候，我们已经看到，亚里士多德不是一个信仰平等的人。纵使承认了奴隶与妇女的服从地位，但所有的公民在政治上究竟应该不应该平等，还仍然是个问题。他说有些人认为这是可以愿望的，根据的理由是一切革命的关键都在于财产的规定。他反对这种论证说，最大的罪行乃是由于过多而不是由于匮乏；没有一个人是因为要躲避冻饿才变成为一个暴君的。

当一个政府的目的在于整个集体的好处时，它就是一个好政府；当它只顾及自身时，它就是一个坏政府。有三种政府是好的：即，君主制、贵族制和立宪政府（或者共和制）；有三种政府是坏的：即，僭主制、寡头制和民主制。还有许多种混合的中间形式。并且还须指出，好政府和坏政府是被当权者的道德品质所规定的，而不是被宪法的形式所规定的。可是，这只有部分的真确性。贵族制就是有德的人的统治，寡头制就是富人的统治，而亚里士多德并不认为德行与财富是严格的同义语。亚里士多德按照中庸之道的学说所主张的乃是，适度的资产才最能够与德行结合在一起：“人类并不借助于外在的财货才能获得或者保持德

行，反而是外在的财富要借助于德行；幸福无论是存在于快乐，还是存在于德行，还是兼存于这两者，往往总是在那些在自己的心灵上与性格上有着最高度的教养却只有适度的身外财富的人们的身上才能够找得到，而不是在那些具有多得无用的身外财货却缺少高尚品质的人们的身上找到的”（1323a与b）。因此最好的人的统治（贵族制）与最富的人的统治（寡头制）二者之间是有区别的，因为最好的人往往只有适度的财富。民主制与共和制之间——除了政府的伦理差异而外——也是有区别的，因为亚里士多德所称之为“共和制”的，保留着有某种寡头制的成分在内（1293b）。但是君主制与僭主制之间的唯一区别则只是伦理的。212

他强调要以统治政党的经济地位来区别寡头制与民主制：当富人完全不考虑到穷人而统治的时候便是寡头制，当权力操在贫困者的手里而他们不顾及富人的利益时便是民主制。

君主制比贵族制更好，贵族制比共和制更好。但是最好的一腐化就成为最坏的；因此僭主制就比寡头制更坏，寡头制就比民主制更坏。亚里士多德就以这种方式达到了一种有限度的为民主制进行辩护；因为绝大多数的实际政府都是坏的，所以在实际的政府中，民主制倒也许是最好的。

希腊人的民主概念在许多方面要比我们的更极端得多；例如亚里士多德说，选举行政官的办法是寡头制的，而用抽签来任命行政官才是民主的。在极端的民主制里公民大会是高于法律之上的，并且独立地决定每一个问题。雅典的法庭是由抽签选出来的大量公民所组成的，而不需任何法学家来帮忙；这些人当然易于被雄辩或者党派的感情所左右。所以当他批评民主制的时候，我们必须理解他所指的乃是这种东西。

亚里士多德对于革命的原因曾有长篇的讨论。在希腊，革命的频繁就像已往在拉丁美洲一样，所以亚里士多德有着丰富的经验可以引证。革命主要的原因，则是寡头派与民主派的冲突。亚里士多德说民主制产生于一种信念，即同等自由的人们应当在一切方面都是平等的；而寡头制则产生于一种事实，即在某些方面优异的人要求得过多。两者都有一种正义，但都不是最好的一种。“因此只要两党在政府中的地位与他们所预想的观念不相符，他们就会掀起革命”（1301a）。民主的政府比寡头制更不容易有革命，因为寡头们彼此之间可以起纠纷。寡头们似乎都是些精力旺盛的家伙们。他告诉我们说，在有些城邦里寡头们宣誓说：“我要做一个人民之敌，我要竭尽全力设法来对他们加以一切的伤害”。今天的反动派可就没有这么坦白了。213

防止革命所必需的三件事情就是：政府的宣传教育，尊重法律（哪怕是在最小的事情上），以及法律上与行政上的正义，也就是说“按比例的平等并且使每一个人都享受自己的所有”（1307a，1307b，1310a）。亚里士多德似乎从未体会到过“按比例的平等”的困难。如果这就是真的正义，那么比例就必须是德行的比例。可是德行是难于衡量

的，而且是一件具有党性争论的事情。所以在政治的实践上，德行总是倾向于以收入来衡量的；亚里士多德企图在贵族制与寡头制之间所做的那种区别，唯有在有着根深蒂固的世袭贵族的地方才是可能的。纵使是那样，但一旦有了巨大的富人阶级而又非贵族阶级的时候，也就必须让他们享有政权，以免他们酿成一场革命。但除非是在土地几乎是唯一的财富来源的地方，否则的话世袭的贵族制是绝不可能长期保持他们的权力的。一切社会的不平等，从长远来看，都是收入上的不平等。拥护民主制的一部分论据就是：想要根据财富以外的任何其他优点而奠定的“按比例的正义”的任何企图都必然是要破灭的。为寡头制而辩护的人们声称收入是与德行成比例的；先知说他从来没有看见过一个正直的人讨饭；而亚里士多德则认为善人获得的恰好是他自己的收入，既不太多也不太少。但是这些观点都是荒谬的。除非是绝对的平等，此外任何一种“正义”在实践上都得酬报某种与德行迥然不同的品质，因此都是应该加以谴责的。214

关于僭主制有一节是非常有趣的。一个僭主渴望财富，而一个君主则渴望荣誉。僭主的卫兵是雇佣兵，而君主的卫兵则是公民。僭主们绝大部分都是煽惑者，他们是由于允诺保护人民反对贵族而获得权力的。亚里士多德以一种讥讽的、马基雅弗利式的语调阐述了一个僭主要想保持权力时，必须做些什么事情。一个僭主必须防止任何一个有特殊才干的人脱颖而出，必要时得采用死刑与暗杀。他必须禁止公共会餐、聚会以及任何可以产生敌对感情的教育。绝不许有文艺集会或讨论。他必须防止人民彼此很好地互相了解，必须强迫人民在他的城门前过着公共的生活。他应该雇用像叙拉古女侦探那类的暗探。他必须散播纠纷并使他的臣民穷困。他应该使人民不断从事巨大的工程，如像埃及国王建造金字塔的那种做法。他也应该授权给女人和奴隶，使他们都成为告密者。他应该制造战争，为的是使他的臣民永远有事要做，并且永远需要有一个领袖（1313a与b）。

全书里唯有这段话是对于今天最适用的一段话，思想起来不禁令人黯然。亚里士多德结论说，对一个僭主来说，没有什么罪恶是太大的。然而，他说还有另一种方法可以保存僭主制，那就是要有节制以及伪装信仰宗教。但是他并没有决定哪一种方法可以证明更为有效。

有一段很长的论证用以证明对外征服并不是国家的目的，从而揭示了许多人都采取的是帝国主义者的观点。确实也有一种例外：征服“天生的奴隶”是正确的而且是正当的。在亚里士多德的观点里，这就可以证明对野蛮人的战争是正当的，但对希腊人的战争则是不正当的；因为没有一个是天生的奴隶。一般说来，战争仅仅是手段而不是目的；因此一个城邦处于孤立的不可能进行征服的局势之下，也可以是幸福的。生存于孤立之中的国家也并不必须消极无为。神和全宇宙就都是积极活动着的，尽管他们也不可能进行对外的征服。所以一个国家所应该追求的幸福就不应该是战争，而应该是和平的活动，尽管战争有时也可以是达到幸福的必要手段。

这就引到了一个问题：一个国家应该有多么大？他告诉我们说，大城邦永远是治理不好的，因为人数过多就不能有秩序。一个国家应该是大得足够多少可以自给，但是又不应该过大而不能实行宪政。一个国家应该小得足以使公民们能认识彼此的性格，否则选举与诉讼就不能做得公正。领土应该小得从一个山顶上就足以把它的全貌一览无余。他既然告诉我们说国家应该自给自足（1326b），但又说国家应该有进出口贸易（1327a），这就似乎不能自圆其说了。215

靠工作为生的人不应该允许有公民权。“一个公民不应该过一个匠人的或者商人的生活，因为这样一种生活是不光彩的，是与德行相违反的”。公民也不应该是农人，因为他们必须要有闲暇。公民们应该有财产，但是庄稼汉则应该是来自其他种族的奴隶（1330a）。他告诉我们说，北方的种族是精力充沛的，而南方的种族则是聪明智慧的。所以奴隶应该是南方的种族，因为如果他们要是精力充沛的话，那就不大方便了。唯有希腊人才既是精力充沛的而又是聪明智慧的；他们治理得比野蛮人好得多，如果他们团结起来，就能够统治全世界（1327b）。人们也许可以期待，在这一点上总该提到亚历山大了吧，但是一个字也没有提到。

关于国家的大小，亚里士多德在不同的程度上也犯了许多近代自由主义者所犯的同样错误。一个国家必须能够在战争中保卫住它自己，而且甚至于还须没有很大的困难就能保卫住它自己，如果任何一种自由的文化想要能生存下去的话，而这要求一个国家究竟有多么大，那就得取决于战争的技术与工业了。在亚里士多德那时，城邦已经过时了，因为它已不能抵抗马其顿而保卫住它自己了。在我们今天，则整个的希腊包括马其顿在内，在这种意义上都是过时了的，正像最近所已经证明的那样。^{注92}今天要主张希腊或者任何其他小国完全独立，那就正像是主张一个其领域站在高处就可以一览无余的城市要完全独立，是一样地枉然无益。除非一个国家或同盟由于其自身的努力，就能强大得足以击退一切外来的征服企图，否则的话就不可能有真正的独立。而要满足这一要求，就绝不能比美国和大英帝国加在一起更小；而且甚至于就连这，也许还会是一个太小的单元呢。

《政治学》这部书就其传到我们今天的形式来看是没有完成的，它最后以讨论教育而告终结。教育当然仅仅是为着那些将要成为公民的孩子们；奴隶们也可以教以有用的技术，例如烹调之类，但这并不是教育的一部分。公民应该造就得适合于他自己所生存于其下的那种政府形式，因此就应该视该城邦是寡头制还是民主制而有所不同。然而在这一讨论里，亚里士多德假定公民们全都享有政权。孩子们应当学习对他们有用的东西，但不能庸俗化；例如不应该教给他们以任何歪曲身体形象的技术，或者是能使他们挣钱的技术。他们应该适度地从事体育锻炼，但是不能达到获得职业性的技术的地步；受训参加奥林匹克运动会的孩子们的健康是受到了损害的，那些在幼时曾经是胜利者的人到了成人以后几乎很少再能成为胜利者的这一事实，就可以说明这一点。孩子们应该学习画图，为的是能欣赏人身的美；也应该教导他们能欣赏那些表现

道德观念的绘画与雕刻。他们可以学习唱歌和演奏乐器，使自己能够有品评地享受音乐，但又不足以成为技术熟练的演奏者；因为自由人除非喝醉了酒的时候，是不会奏乐或唱歌的。当然他们必须学习读书和写字，尽管这些也是有用的技术。但是教育的目的乃是“德行”，而不是有用。亚里士多德所指的“德行”，他已经在《伦理学》一书里告诉过我们了，而他在这部书里又反复地加以引征。216

亚里士多德在他“政治学”一书里的基本假设，与任何近代作家的基本假设都大大不同。依他看来，国家的目的乃是造就有文化的君子——即，把贵族精神与爱好学艺结合在一起的人。这种结合以其最高度的完美形式存在于白里克里斯时代的雅典，但不是存在于全民中而只是存在于那些生活优裕的人们中间。到白里克里斯的最后年代，它就开始解体了。没有文化的群众攻击白里克里斯的朋友们，而他们也就不得不以阴谋、暗杀、非法的专制以及其他并不很君子的方法来保卫富人的特权。苏格拉底死后，雅典民主制的顽固性削弱了；雅典仍然是古代文化的中心，但是政治权力则转移到了另外的地方。在整个古代的末期，权力和文化通常是分开来的：权力掌握在粗暴的军人手里，文化则属于软弱无力的希腊人，并且常常还是些奴隶们。这一点在罗马光辉伟大的日子里只是部分如此，但是在西赛罗以前和在马尔库斯·奥勒留以后则特别如此。到了野蛮人入侵以后，“君子们”是北方的野蛮人，而文化人则是南方的精细的教士们。这种情形多多少少一直继续到文艺复兴的时代，到了文艺复兴，俗人才又开始掌握文化。从文艺复兴以后，希腊人的由有文化的君子来执政的政治观，就逐渐地日益流行起来，到十八世纪达到了它的顶点。217

但各种不同的力量终于结束了这种局面。首先是体现于法国大革命及其余波的民主制。自从白里克里斯的时代以后，有文化的君子们就必须保卫自己的特权而反对群众；而且在这个过程之中，他们就不再成其为君子也不再有文化。第二个原因是工业文明的兴起带来了一种与传统文化大为不同的科学技术。第三个原因是群众的教育给了人们以阅读和写字的能力，但并没有给他们以文化；这就使得新型的煽动者能够进行新型的宣传，就像我们在独裁制的国家里所看到的那样。

因此，好也罢、坏也罢，有文化的君子的日子是一去不复返了。

第二十二章 亚里士多德的逻辑218

亚里士多德的影响在许多不同的领域里都非常之大，但以在逻辑学方面为最大。在古代末期当柏拉图在形而上学方面享有至高无上的地位时，亚里士多德已经在逻辑方面是公认的权威了，并且在整个中世纪他都始终保持着这种地位。到了十三世纪，基督教哲学家又在形而上学的领域中也把他奉为是至高无上的。文艺复兴以后，这种至高无上的地位大部分是丧失了，但在逻辑学上他仍然保持着至高无上的地位。甚至于直到今天，所有的天主教哲学教师以及其他许多的人仍然在顽固地反对近代逻辑的种种新发现，并且以一种奇怪的坚韧性在坚持着已经是确凿

无疑地像托勒密的天文学那样过了时的一种体系。这就使我们很难对亚里士多德做到历史的公平了。他今天的影响是如此之与明晰的思维背道而驰，以至我们很难想到他对所有他的前人（包括柏拉图在内）做出了多大的进步，或者说，如果他的逻辑著作曾经是继续进展着，而不是（像事实上那样）已经到了一个僵死的结局并且继之以两千多年的停滞不前的话，它仍然会显得多么地值得赞叹。在谈到亚里士多德的前人的时候，当然并没有必要提醒读者说，他们并非逐字逐句都是充满灵感的；所以我们尽可以赞美他们的才能，而不必被人认为就是赞成他们的全部学说。与此相反，亚里士多德的学说，尤其是在逻辑学方面，则直到今天仍然是个战场，所以就不能以一种纯粹的历史精神来加以处理了。

亚里士多德在逻辑学上最重要的工作就是三段论的学说。一个三段论就是一个包括有大前提、小前提和结论三个部分的论证。三段论有许多不同的种类，其中每一种经院学者都给起了一个名字。最为人所熟知的就是称为“Barbara”^{注93}的那一种：

凡人都有死（大前提）。

苏格拉底是人（小前提）。

所以：苏格拉底有死（结论）。219

或者：凡人都有死。

所有的希腊人都是人。

所以：所有的希腊人都有死。

（亚里士多德并没有区别上述的这两种形式，我们下面就可以看到这是一个错误。）

其他的形式是：没有一条鱼是有理性的，所有的鲨鱼都是鱼，所以没有一条鲨鱼是有理性的。（这就叫作“Celarent”^{注94}）

凡人都有理性，有些动物是人，所以有些动物是有理性的。（这就是叫作“Dari”^{注95}）

没有一个希腊人是黑色的，有些人是希腊人，所以有些人不是黑色的。（这就叫作“Ferio”^{注96}）

这四种就构成“第一格”；亚里士多德又增加了第二格和第三格，经院学者又增加上了第四格。已经证明了后三格可以用各种办法都归结为第一格。

从一个单一的前提里可以做出几种推论来。从“有些人有死”，我们

可以推论说“有些有死的是人”。按照亚里士多德的说法，这也可以从“凡人都有死”里面推论出来。从“没有一个神有死”，我们可以推论说“没有一个有死的是神”，但是从“有些人不是希腊人”并不能得出来“有些希腊人不是人”。

除上述的这些推论而外，亚里士多德和他的后继者们又认为，一切演绎的推论如果加以严格地叙述便都是三段论式的。把所有各种有效的三段论都摆出来，并且把提出来的任何论证都化为三段论的形式，这样就应该可能避免一切的谬误了。

这一体系乃是形式逻辑的开端，并且就此而论则它既是重要的而又值得赞美的。但是作为形式逻辑的结局而不是作为形式逻辑的开端来考虑，它就要受到三种批评了：

- (1) 这一体系本身之内的形式的缺点。
- (2) 比起演绎论证的其他形式来，对于三段论式估价过高。
- (3) 对于演绎法之作为一种论证的形式估价过高。

关于这三种批评的每一种，我们都必须说几句话。

(1) 形式的缺点 让我们从下列的两个陈述开始：“苏格拉底是人”和“所有的希腊人都是人”。我们有必要在这两者之间做出严格的区别来，这是亚里士多德的逻辑所不曾做到的。“所有的希腊人都是人”这一陈述通常被理解为蕴涵着：有希腊人存在；若没有这一蕴涵则某些亚里士多德的三段论式就要无效了。例如：220

“所有的希腊人都是人，所有的希腊人都是白色的，所以有些人是白色的”。如果有希腊人存在，而不是不存在；则这个三段论便是有效的。但假如我要说：

“所有的金山都是山，所有的金山都是金的，所以有些山是金的”，我的结论就会是错误的了，尽管在某种意义上我的前提可以说都是真的。所以如果我们要说得明白，我们就必须把“所有的希腊人都是人”这一陈述分为两个，一个是说“有希腊人存在”，另一个是说“如果有任何东西是一个希腊人，那么它就是一个人”。后一陈述纯粹是假设的，它并不蕴涵着有希腊人的存在。

这样，“所有的希腊人都是人”这一陈述就比“苏格拉底是人”这一陈述，在形式上更为复杂得多。“苏格拉底是人”以“苏格拉底”作为它的主词，但是“所有的希腊人是人”并不以“所有的希腊人”作为它的主词；因为无论是在“有希腊人存在”这一陈述里，还是在“如果有任何东西是一个希腊人，那么它就是一个人”这一陈述里，都并没有任何有关“所有的希腊人”的东西。

这种纯形式的错误，是形而上学与认识论中许多错误的一个根源。让我们考察一下，我们关于下列两个命题的知识的情形：“苏格拉底有死”和“凡人都有死”。为了要知道“苏格拉底有死”的真实性，我们大多数人都满足于依靠见证；但是如果见证是可靠的，则它就必然要把我们引回到某一个认得苏格拉底，并亲眼看到他死亡的人那儿去。这个被人目睹的事实——苏格拉底的尸体——再加上这就叫作“苏格拉底”的那种知识，便足以向我们保证苏格拉底的死。但是当谈到“所有的人都有死”的时候，情形就不同了。我们有关这类普遍命题的知识的问题，是一个非常困难的问题。有时候它们仅仅是文辞上的：“所有的希腊人都是人”之为我们所知，乃是因为并没有任何东西可以称为“一个希腊人”，除非那个东西是一个人。这类的普遍陈述可以从字典里得到肯定；但它们除了告诉我们怎样用字而外，并没有告诉我们有关世界的任何东西。但是“所有的人都有死”却并不属于这一类；一个不死的人在逻辑上并没有任何自相矛盾之处。我们根据归纳法而相信这个命题，是因为并没有可靠的证据说一个人能活到（比如说）150岁以上；但是这只能使这个命题成为或然的，而并不能成为确切无疑的。只要有活人存在的时候，它就不可能是确切无疑的。221

形而上学的错误出自于假设“所有的人”是“所有的人都有死”的主词，与“苏格拉底”是“苏格拉底有死”的主词，这两者有着同一的意义。它使人可能认为在某种意义上，“所有的人”所指的与“苏格拉底”所指的是同一类的一种整体。这就使得亚里士多德说，种类在某种意义上也就是实质。亚里士多德很谨慎地在限定这一陈述，但是他的弟子们，尤其是蒲尔斐利，却表现得没有这么细心。

由于这一错误亚里士多德便陷入了另一种错误，他以为一个谓语的谓语可以成为原来主词的谓语。假设我说“苏格拉底是希腊人，所有的希腊人都是人”；亚里士多德便以为“人”是“希腊人”的谓语，而“希腊人”又是“苏格拉底”的谓语，于是显然可见“人”就是“苏格拉底”的谓语。但事实上，“人”并不是“希腊人”的谓语。名字与谓语之间的区别，或者用形而上学的语言来说也就是个体与共相之间的区别，就这样被他抹杀了，这给哲学带来了多灾多难的后果。所造成的混乱之一就是，设想只具有一个成员的类也就等于那一个成员。这就使人对于一这个数目不可能有一种正确的理论，并且造成了无穷无尽的有关于“一”的坏形而上学。

（2）对于三段论式估价过高 三段论式仅仅是演绎论证中的一种。数学完全是演绎的，但在数学里面三段论几乎从来也不曾出现过。当然我们有可能把数学论证重行写成三段论的形式，但是那就会成为非常矫揉造作的了，而且也并不会使之更能令人信服。以算学为例：假设我买了价值四元六角三分钱的东西，付出了一张五元的钞票，那么应该找给我多少钱呢？把这样一个简单的数字写成三段论的形式便会是荒谬绝伦的了，而且还会掩盖了这一论证的真实性质。此外，在逻辑里面也有非三段论式的推论，例如：“马是一种动物，所以马的头是一种动物的头”。事实上，有效的三段论仅只是有效的演绎法的一部分，它对于其他的部分并没有逻辑的优先权。想赋予演绎法中的三段论以首要地位的这

种企图，就在有关数学推理的性质这个问题上把哲学家们引入了歧途。康德看出了数学并不是三段论式的，便推论说数学使用了超逻辑的原则；然而他却认为超逻辑的原则和逻辑的原则是同样确实可靠的。康德也像他的前人一样，由于尊崇亚里士多德而被引入了歧途，尽管是在另一条不同的道路上。222

（3）对于演绎法估计过高 对于作为知识来源的演绎法，希腊人一般说来要比近代哲学家赋给了它以更大的重要性。在这一方面，亚里士多德要比柏拉图错误得更少一些；他一再承认归纳法的重要性，并且他也相当注意这个问题：我们是怎样知道演绎法所必须据之以出发的最初前提的？可是他也和其他的希腊人一样，在他的认识论里给予了演绎法以不适当的重要地位。我们可以同意（比如说）史密斯先生是有死的，并且我们可以很粗疏地说，我们之知道这一点乃是因为我们知道所有的人都有死。但是我们实际所知道的并不是“所有的人都有死”；我们所知道的倒不如说是像“所有生于一百五十年之前的人都有死，并且几乎所有生于一百年之前的人也都有死”这样的东西。这就是我们认为史密斯先生也要死的理由。但是这种论证乃是归纳法，而不是演绎法。归纳法不像演绎法那样确切可信，它只提供了或然性而没有确切性；但是另一方面它却给了我们以演绎法所不能给我们的新知识。除了逻辑与纯粹数学而外，一切重要的推论全都是归纳的而非演绎的；仅有的例外便是法律和神学，这两者的最初原则都得自于一种不许疑问的条文，即法典或者圣书。

除了探讨三段论式的《分析前篇》而外，亚里士多德另有一些著作在哲学史上也有相当的重要性。其中之一就是《范畴论》那个短篇著作。新柏拉图主义者蒲尔斐利给这部书写过一篇注释，这篇注释对于中世纪的哲学有很显著的影响；但是目前还是让我们撇开蒲尔斐利而只限于谈亚里士多德。

“范畴”这个字——无论是在亚里士多德的著作里，还是在康德与黑格尔的著作里——其确切含义究竟指的是什么，我必须坦白承认我始终都不能理解。我自己并不相信在哲学里面“范畴”这一名词是有用的，可以表示任何明确的观念。亚里士多德认为有十种范畴：即，实体，数量，性质，关系，地点，时间，姿态，状况，活动，遭受。对于“范畴”这一名词所提到的唯一定义就是：“每一个不是复合的用语”——接着就是上述的一串名单。这似乎是指凡是其意义并不是由别的字的意义所结合而成的每一个字，都代表着一种实体或一种数量等等。但是并没有提到编排这十种范畴的名单所根据的是一种什么原则。223

“实体”首先就是既不能用以叙说主词而且也不出现于主词的东西。当一个事物尽管不是主词的一部分，但没有主词就不能存在时，我们就说它是“出现于主词”。这里所举的例子是出现于人心之中的一些文法知识，以及可以出现于物体的某一种白色。实体，在上述的主要意义上，便是一个个体的物或人或动物。但是在次要的意义上，则一个种或一个类——例如“人”或者“动物”——也可以叫作一个实体。这种次要的意义

似乎是站不住脚的，而且到了后代作家们的手里，更为许多坏的形而上学大开方便之门。

《分析后篇》大体上是探讨一个曾使得每一种演绎的理论都感到棘手的问题，那就是：最初的前提是怎样得到的？既然演绎法必须从某个地点出发，我们就必须从某种未经证明的东西而开始，而这种东西又必须是以证明以外的其他方式而为我们所知的。我不准备详细阐述亚里士多德的理论，因为它有赖于本质这个概念。他说，一个定义就是对于一件事物的本质性质的陈述。本质这一概念是自从亚里士多德以后直迄近代的各家哲学里的一个核心部分。但是我的意见则认为它是一种糊涂不堪的概念，然而它的历史重要性却需要我们对它谈几句话。

一件事物的“本质”看来就是指“它的那样一些性质，这些性质一经变化就不能不丧失事物自身的同一性”。苏格拉底可以有时候愉悦，有时候悲哀；有时候健康，有时候生病。既然他可以变化这些性质而又不失其为苏格拉底，所以这些就不属于他的本质。但是苏格拉底是人则应该认为是苏格拉底的本质的东西，尽管一个信仰灵魂轮回的毕达哥拉斯派不会承认这一点。事实上，“本质”的问题乃是一个如何用字的问题。我们在不同的情况下对于多少有所不同的事件使用了同一的名字，我们认为是一个单一的“事物”或“人”的许多不同的表现。然而事实上，这只是口头上的方便。因而苏格拉底的“本质”就是由这样一些性质所组成的，缺乏了这些性质我们就不会使用“苏格拉底”这个名字。这个问题纯粹是个语言学的问题：一个字可以有本质，但是一件事物则不能有本质。

“实体”的概念也像“本质”的概念一样，是把纯属语言学上方便的东西转移到形而上学上面来了。我们在描述世界的时候发现把某一些事情描写为“苏格拉底”一生中的事件，把某一些其他的事情描写为“史密斯先生”一生中的事件，是很方便的事。这就使我们想到“苏格拉底”或者“史密斯先生”是指某种经历了若干年代而持久不变的东西，并且在某种方式下要比对他所发生的那些事件更为“坚固”、更为“真实”。如果苏格拉底有病，我们就想苏格拉底在别的时候是健康的，所以苏格拉底的存在与他的疾病无关；可是另一方面，疾病也必需某个人有病。但是虽然苏格拉底并不必须有病，然而却必须有着某种东西出现于他，假如他要被人认为是存在的话。所以他实际上并不比对他所发生的那些事情更为“坚固”。224

“实体”若是认真加以考虑的话，实在是个不可能避免种种困难的概念。实体被认为是某些性质的主体，而且又是某种与它自身的一切性质都迥然不同的东西。但是当我们抽掉了这些性质而试图想象实体本身的时候，我们就发现剩下来的便什么也没有了。再用另一种方式来说明这个问题：区别一种实体与另一种实体的是什么呢？那并不是性质的不同，因为按照关于实体的那种逻辑来说，性质的不同要先假定有关的两种实体之间有着数目的差异。所以两种实体必须刚好是二，而其本身又不能以任何方式加以区别。那么，我们究竟怎样才能发现它们是二呢？

事实上，“实体”仅仅是把事件聚集成堆的一种方便的方式而已。我们关于史密斯先生能知道什么呢？当我们看他时，我们就看到一套颜色；当我们听他说话时，我们就听到一串声音。我们相信他也像我们一样地有思想和感情。但是离开了这些事件而外，史密斯先生又是什么呢？那只是纯粹想象中的钩子罢了，各个事件就都被想象为是挂在那上面的。但事实上它们并不需要有一个钩子，就像大地并不需要驮在一个大象的背上一样。用地理区域做一个类比的话，任何人都能看出像（比如说）“法兰西”这样一个词只不过是语言学上的方便，在它的各个部分之外与之上并没有另一个东西是叫作“法兰西”的。“史密斯先生”也是如此；它是一堆事件的一个集合名字。如果我们把它当作是任何更多的东西，那么它就是指某种完全不可知的东西了，因此对于表现我们所知道的东西来说就并不是必需的。225

“实体”一言以蔽之，就是由于把由主词和谓语所构成的语句结构转到世界结构上面来，而形成的一种形而上学的错误。

我的结论是：我们在这一章里所探讨过的亚里士多德的学说乃是完全错误的，只有三段论式的形式理论是例外，而那又是无关重要的。今天任何一个想学逻辑的人，假如要去念亚里士多德或者是他的哪一个弟子的话，那就简直是在浪费时间了。可是，亚里士多德的逻辑著作还是表现了伟大的能力的，并且是会对人类有用的，假如这些著作能在一个知识创造力仍然旺盛的时代里出世的话。然而不幸的是，它们正是在希腊思想创造期的结束时才出世的，因而便被人当作是权威而接受了下来。等到逻辑的创造性复兴起来的时候，两千年的统治地位已经使得亚里士多德很难于推翻了。实际上在全部的近代史上，科学、逻辑与哲学每进一步都是冒着亚里士多德弟子们的反对而争取来的。

第二十三章 亚里士多德的物理学226

在这一章里我准备考察亚里士多德的两部书，一部书叫作《物理学》，另一部书叫作《论天》。这两部书是密切联系着的；第二部书的论证就是从第一部书所留下来的论点开始的。两部书都极其有影响，并且一直统治着科学直到伽利略的时代为止。像“第五种本质”、“月球以下”这些名词，就都是从这两部书所表达的理论里得来的。因此哲学史家就必须研究这两部书，尽管事实上以近代科学的眼光看来，其中几乎没有一句话是可以接受的。

要理解亚里士多德的——正如要理解大多数希腊人的——物理学观点，就必须了解他们在想象方面的背景。每一个哲学家除了他向世界所提出的正式体系而外，还有着另一种更简单得多的、可能为他自己所完全不曾察觉到的体系。纵使 he 察觉到它，或许他认识到这是行不通的；所以他就把它隐藏起来而提出某种更为诡辩的东西，他相信那种东西，因为那种东西有似于他的未曾加工的体系，他也要求别人接受那种东西，因为他相信他已经把它弄得不可能再加以反驳了。这种诡辩是靠着对反驳的反驳而达到的，但是单凭这一点却是永远也得不出正面的结果

来的：那最多只表明一种理论可能是真的，但却非必定是真的。正面的结果（无论一个哲学家所意识到的是何等微少）都是从他想象之中预先就有的观念里面，或者是如桑塔雅那所称之为“动物的信仰”里面得来的。

关于物理学，亚里士多德在想象方面的背景与一个近代学者在想象方面的背景是大不相同的。今天一个小孩子一开始就学力学，力学这个名字的本身就提示着机械。^{注97} 他已经习惯于汽车和飞机了；甚至在他下意识想象的最深处，他也绝不会想到一辆汽车里会包含有一种马，或者一架飞机的飞行乃是因为它的两翼是一只具有神奇力量的飞鸟的两翼。动物，在我们对于世界的想象图画里，已经丧失了它们的重要性；人在这个世界里，已经比较能独立地作为是一个大体上无生命而且大致能够驯服的物质环境的主人了。

对于企图对运动作出科学解说的希腊人来说，除了少数像德谟克里特和阿基米德那样的天才情况而外，纯粹的力学观点几乎从来也不曾得到过暗示。看来只有两套现象才是重要的，即动物的运动与天体的运动。在近代科学家看来，动物的身体是一架非常精致的、具有异常复杂的物理—化学结构的机械；每一项科学的新发现都包含着动物与机械之间的表面鸿沟的缩小。但在希腊人看来，则把显然是无生命的运动同化在动物的运动里面，却似乎更为自然。今天一个小孩子仍然在用自身不能运动的这一事实，来区别活的动物与其他的東西；在许多的希腊人看来，特别是在亚里士多德看来，这一特点本身就提示了物理学的普通理论的基础。²²⁷

但是天体又是怎样的呢？天体与动物的不同就在于它们运动的规则性，但这可能仅仅是由于它们优异的完美性所致。每一个希腊哲学家无论成年以后是怎样想法，但都是从小就被教导要把日月看作是神的；阿那克萨哥拉曾被人控訴为不敬神，就因为他教导说日和月并不是活的。当一个哲学家不再把天体的本身看作是神明的时候，他就会把天体想成是由一位具有希腊人的爱好秩序与几何的简捷性的神明意志在推动着；这也是十分自然的。于是一切运动的最后根源便是“意志”：在地上的便是人类与动物的随心所欲的意志，在天上的则是至高无上的设计者之永恒不变的意志。

我并不提示说，这一点就可以适用于亚里士多德所谈到的每一个细节。我所要提示的是，这一点提供了亚里士多德在想象方面的背景，并且代表着（当他着手研究时）他会希望是真实的那种东西。

谈过了这些引言之后，就让我们来考察亚里士多德确实说过些什么。

在亚里士多德的著作里，物理学（physics）这个字乃是关于希腊人所称为“phusis”（或者“physis”）的科学；这个字被人译为“自然”，但是并不恰好等于我们所赋给“自然”这个字的意义。我们仍旧在说“自然科

学”与“自然史”，但是“自然”其本身，尽管它是一个很含糊的字，却很少正好意味着“phusis”的意义。“phusis”是与生长有关的；我们可以说一个橡子的“自然”（“性质”）就是要长成为一棵橡树，在这种情况下我们就是以亚里士多德的意义在使用这个字的。亚里士多德说，一件事物的“自然”（“性质”）就是它的目的，它就是为了这个目的而存在的。因而这个字具有着一种目的论的含义。有些事物是自然存在的，有些事物则是由于别的原因而存在的。动物、植物和单纯的物体（原素）是自然存在的；它们具有一种内在的运动原则。（被译作“运动”的这个字，有着比“移动”更为广泛的意义；除了移动而外，它还包括着性质的变化或大小的变化。）自然是运动或者静止的根源。如果事物具有这种的内在原则，它们便“具有自然（性质）”。“按照自然”这句成语，就适用于这些事物及其本质的属性。（正是由于这种观点，所以“不自然”就用以表示谴责。）自然存在于形式之中而不是存在于质料之中；凡是潜存的血肉就都还不曾获得它自己的自然（性质），唯有当一件事物达到充分发展的时候，它才更加是它自己。整个的这一观点似乎是由生物学所启发的：橡子就着一颗“潜存”的橡树。228

自然是属于为了某种东西的缘故而起作用的那类原因的。这就引到了一场关于自然并没有目的而只是由于自然而行动着的那种观点的讨论；与此相关，亚里士多德还讨论了为恩培多克勒所教导过的那种形式的适者生存的学说。他说这不可能是对的，因为事物是以固定的方式而发生的，并且当一个系列完成的时候，则此前的一切步骤就都是为了这个目的的。凡是“由于连续不断的运动，从一个内在的原则发源而达到某种完成”（199b）的东西都是“自然的”。

整个这一“自然”观，尽管它似乎是很值得称道地能适用于解释动物与植物的生长，但在历史上却成了科学进步的最大障碍，并且成了伦理学上许多坏东西的根源。就这后一方面而论，它至今仍然是有害的。

亚里士多德告诉我们说，运动就是潜存着的东西正在实现。这一观点除了有许多缺点而外，并且也与移动的相对性不相容。当A相对于B而运动的时候，B也就相对于A而运动；要说这两者之中有一个是运动的而另一个是静止的，这乃是毫无意义的话。当一条狗抓到一块骨头的时候，常识上似乎以为狗是在运动而骨头则是静止的（直到骨头被抓住时为止），并且以为运动有一个目的，即要实现狗的“自然”（“性质”）。但实际的情形却是，这种观点并不能应用于死的物质；并且对于科学的物理学的要求来说，“目的”这一概念是完全没有用处的，任何一种运动在严格的科学意义上，都只能是作为相对的来加以处理。229

亚里士多德反对留基波和德谟克里特所主张的真空。随后他就过渡到一场颇为奇特的关于时间的讨论。他说可能有人说时间是并不存在的，因为时间是由过去和未来所组成的，但是过去已经不复存在而未来又尚未存在。然而，他反对这种观点。他说时间是可以计数的运动。（我们不清楚，他为什么要把计数看成是根本性的。）他继续说我们很可以问道，既然除非是有一个人在计数，否则任何事物便不可能计数，

而时间又包含着计数；那么时间若不具有灵魂究竟能不能存在呢？看来亚里士多德似乎把时间想成是许多的时日或岁月。他又说有些事物就其并不存在于时间之内的意义而言，则它们是永恒的；他所想到的大概也是数目之类的东西。

运动一直是存在着的，并且将永远存在；因为没有运动就不能有时间，并且除了柏拉图而外，所有的人都同意时间不是被创造的。在这一点上，亚里士多德的基督教后学们却不得不和亚里士多德的意见分道扬镳了，因为圣经告诉我们说宇宙是有一个开始的。

《物理学》一书以关于不动的推动者的一段论证而告结束，这一点我们在谈到《形而上学》时已经考察过了。有一个不动的推动者在直接造成着圆运动。圆运动是原始的一种运动，并且是唯一能够继续无限的一种运动。第一推动者既没有部分也没有大小，并且存在于世界的周围。

达到了这个结论之后，我们再来看天体。

《论天》这篇著作里提出了一种简单愉快的理论。在月亮以下的东西都是有生有灭的；自月亮而上的一切东西，便都是不生不灭的了。大地是球形的，位于宇宙的中心。在月亮以下的领域里，一切东西都是由土、水、气、火四种元素构成的；但是另有一个第五种元素是构成天体的。地上元素的自然运动是直线运动，但第五种元素的自然运动则是圆运动。各层天都是完美的球形，而且越到上层的区域就越比下层的区域来得神圣。恒星和行星不是由火构成的，而是由第五种元素构成的；它们的运动乃是由于它们所附着的那些层天球在运动的缘故。（这一切都以诗的形式表现在但丁的《天堂篇》里。）230

地上的四种元素并不是永恒的，而是彼此互相产生出来的——火就其自然运动乃是向上的这种意义而言，便是绝对的轻；土则是绝对的重，气是相对的轻，而水则是相对的重。

这种理论给后代准备下了许多的困难。被人认为是可以毁灭的彗星就必须划归到月亮以下的区域里面去了，但是到了十七世纪人们却发现彗星的轨道是围绕着太阳的，并且很少能像月亮距离得这么近。既然地上物体的自然运动是直线的，所以人们就认为沿水平方向发射出去的抛射体在一定时间之内是沿着水平方向而运动的，然后就突然开始垂直向下降落。伽利略发现抛射体是沿着抛物线而运动的，这一发现吓坏了他的亚里士多德派的同事们。哥白尼、开普勒和伽利略在奠定地球不是宇宙的中心，而是每天自转一次、每年绕太阳旋转一周的这一观点时，就不得不既要向圣经作战，也同样要向亚里士多德作战了。

我们再来看一个更带普遍性的问题：亚里士多德的物理学与本来系由伽利略所提出的牛顿“运动第一定律”是不相符的。牛顿的运动第一定律说，每个物体如果已经是在运动着的话，则当其自身不受外力作用时

就将沿直线做等速运动。因此就需要有外部的原因，——并不是用以说明运动而是用以说明运动的变化，无论是速度的变化，还是方向的变化。亚里士多德所认为对于天体乃是“自然的”那种圆运动，其实包含着运动方向的不断变化，因此按照牛顿的引力定律，就需要有一种朝向圆心而作用着的力。

最后：天体永恒不毁的这一观点也不得不被人放弃了。太阳和星辰有着悠久的历史，但却不是永远生存的。它们是从星云里生出来的，并且最后不是爆炸就是要冷却而死亡。在可见的世界里，并没有什么东西是可以免于变化和毁灭的；亚里士多德式的与此相反的信仰，尽管为中世纪的基督徒所接受，其实乃是异教徒崇拜日月星辰的一种产物。

第二十四章 希腊早期的数学与天文学231

我在本章里要讨论的是数学，并不是由于数学本身的缘故，而是因为它与希腊哲学有关系——有着一种（尤其是在柏拉图的思想里）非常密切的关系。希腊人的卓越性表现在数学和天文学方面的，要比在任何别的东西上面更为明显。希腊人在艺术、文学和哲学方面的成就，其是好是坏可以依据个人的口味来评判；但是他们在几何学上的成就却是无可疑问的。他们从埃及得到了一些东西，从巴比伦那里得到的则很少；而且他们从这些来源所获得的东西，在数学方面主要地是粗糙的经验，在天文学方面则是为期非常悠久的观察记录。数学的证明方法，则几乎是完全起源于希腊。

有许多非常有趣的故事——或许并没有历史真实性——可以表明，是哪些实际问题刺激了数学的研究。最早的最简单的故事是关于泰勒斯的，传说他在埃及的时候国王曾要他求出一个金字塔的高度。他等到太阳照出来他自己影子的长度与他的身高相等的时候，就去测量金字塔的影子；这个影子当然就等于金字塔的高度。据说透视定律最初是几何学家阿加塔库斯为了给伊斯奇鲁斯的戏剧画布景而加以研究的。传说是被泰勒斯所研究过的求一只船在海上的距离的问题，在很早的阶段就已经很正确地解决了。希腊几何学所关心的大问题之一，即把一个立方体增加一倍的问题，据说是起源于某处神殿里的祭司们；神谕告诉他们说，神要的一座雕像比他们原有的那座大一倍。最初他们只是想到把原像的尺寸增加一倍，但是后来他们才认识到结果就要比原像大八倍，这比神所要求的要更费钱得多。于是他们就派遣一个使者去见柏拉图，请教他的学园里有没有人能解决这个问题。几何学家们接受了这个问题，钻研了许多世纪，并且附带地产生出了许多可惊可叹的成果。这个问题当然也就是求2的立方根的问题。

2的平方根是第一个有待发现的无理数，这一无理数是早期的毕达哥拉斯派就已经知道了的，并且还发现过种种巧妙的方法来求它的近似值。最好的方法如下：假设有两列数字，我们称之为a列和b列；每一列都从1开始，每下一步的a都是由已经得到的最后的a和b相加而成；下一个b则是由两倍的前一个a再加上前一个b而构成。这样所得到的最初6对

数目就是 $(1, 1)$, $(2, 3)$, $(5, 7)$, $(12, 17)$, $(29, 41)$, $(70, 99)$ 。在每一对数目里, $2a^2 - b^2$ 都是1或者是 - 1。于是 $\frac{b}{a}$ 就差不多是2的平方根, 而且每下一步都越发地与之接近。例如, 读者们将会满意地发见, $\frac{99}{70}$ 的平方是非常之接近于与2相等的。232

普洛克鲁斯描述过毕达哥拉斯——此人永远是个颇为朦胧的人物——乃是第一个把几何学当作一种学艺的人。许多权威学者, 包括汤姆斯·希斯^{注98} 爵士在内, 都相信毕达哥拉斯或许曾发见过那个以他的名字命名的定理; 那个定理是说在一个直角三角形中, 弦的平方等于两夹边的平方之和。无论如何, 这个定理是在很早的时期就被毕达哥拉斯派所知道了的。他们也知道三角形的内角之和等于两个直角。

除了2的平方根之外, 其他的无理数在特殊的例子里也曾被与苏格拉底同时代的狄奥多罗斯研究过, 并且曾以更为普遍的方式被与柏拉图大致同时而稍早的泰阿泰德研究过。德谟克里特写过一篇关于无理数的论文, 但是文章的内容我们已不大知道了。柏拉图对这个题目是深感兴趣的; 他在以“泰阿泰德”命名的那篇对话里提过了狄奥多罗斯和泰阿泰德的作品。在《法律篇》中, 他说过一般人对这个题目的愚昧无知是很不光彩的, 并且还暗示着他自己之开始知道它也是很晚的事情。它当然对于毕达哥拉斯派的哲学有着重要的关系。

发见了无理数的最重要的后果之一就是攸多克索 (约当公元前408—前355年) 之发明关于比例的几何理论。在他以前, 只有关于比例的算数理论。按照这种理论, 如果a乘d等于b乘c, 则a比b就等于c比d。这种界说, 在还没有有关无理数的几何理论时, 就只能应用于有理数。然而攸多克索提出了一个不受这种限制的新界说, 其构造的方式暗示了近代的分析方法。这一理论在欧几里得的书里得到了发展, 并具有极大的逻辑美。233

攸多克索还发明了或者是完成了“穷尽法”, 它后来被阿基米德运用得非常成功。这种方法是对积分学的一种预见。譬如, 我们可以举圆的面积问题为例。你可以内接于一个圆而作出一个正六边形, 或一个正十二边形, 或者一个正一千边或一百万边的多边形。这样一个多边形, 无论它有多少边, 其面积是与圆的直径的平方成比例的。这个多边形的边越多, 则它也就越接近于与圆相等。你可以证明, 只要你能使这一多边形有足够多的边, 就可以使它的面积与圆面积之差小于任何预先指定的面积, 无论这一预先指定的面积是多么地小。为了这个目的, 就引用了“阿基米德公理”。这一公理 (多少加以简化之后) 是说: 假设有两个数量, 把较大的一个平分为两半, 把一半再平分为两半, 如此继续下去, 则最后就会得到一个数量要小于原来的两个数量中较小的那一个。换句话说, 如果a大于b, 则必有某一个整数n可以使 2^n 乘b大于a。

穷尽法有时候可以得出精确的结果, 例如阿基米德所做的求抛物线形的面积; 有时候则只能得出不断的近似, 例如当我们企图求圆的面积

的时候。求圆的面积的问题也就是决定圆周与直径的比率问题，这个比率叫作 π 。阿基米德在计算中使用了 $\frac{22}{7}$ 的近似值，他做了内接的与外切的正96边形，从而证明了 π 小于 $3\frac{1}{7}$ 并大于 $3\frac{10}{71}$ 。这种方法可以继续进入到任何所需要的近似程度，并且这就是任何方法在这个问题上所能尽的一切能事了。使用内接的与外切多边形以求 π 的近似值，应该上溯到苏格拉底同时代的人安提丰。

欧几里得——当我年轻的时候，它还是唯一被公认的学童几何学教科书——约当公元前300年，即当亚历山大和亚里士多德死后不久的几年，生活于亚历山大港。他的《几何原本》绝大部分并不是他的创见，但是命题的次序与逻辑的结构则绝大部分是他的。一个人越是研究几何学，就越能看出它们是多么值得赞叹。他用有名的平行定理以处理平行线的办法，具有着双重的优点：演绎既是有力的，而又并不隐饰原始假设的可疑性。比例的理论是继承攸多克索的，其运用的方法本质上类似于魏尔斯特拉斯所介绍给十九世纪的分析数学的方法，于是就避免了有关无理数的种种困难。然后欧几里得就过渡到一种几何代数学，并在第十卷中探讨了无理数这个题目。在这以后他就接着讨论立体几何，并以求作正多面体的问题而告结束，这个问题是被泰阿泰德所完成的并曾在柏拉图的《蒂迈欧篇》里被提到过。234

欧几里得的《几何原本》毫无疑问是古往今来最伟大的著作之一，是希腊理智最完美的纪念碑之一。当然他也具有典型的希腊局限性：他的方法纯粹是演绎的，并且其中也没有任何可以验证基本假设的方法。这些假设被他认为是毫无问题的，但是到了十九世纪，非欧几何学便指明了它们有些部分是可以错误的，并且只有凭观察才能决定它们是不是错误。

欧几里得几何学是鄙视实用价值的，这一点早就被柏拉图所谆谆教诲过。据说有一个学生听了一段证明之后便问，学几何学能够有什么好处，于是欧几里得就叫进来一个奴隶说：“去拿三分钱给这个青年，因为他一定要从他所学的东西里得到好处。”然而鄙视实用却实用主义地被证明了是有道理的。在希腊时代没有一个人会想象到圆锥曲线是有任何用处的；最后到了十七世纪伽利略才发现抛射体是沿着抛物线而运动的，而开普勒则发现行星是以椭圆而运动的。于是，希腊人由于纯粹爱好理论所做的工作，就一下子变成了解决战术学与天文学的一把钥匙了。

罗马人的头脑太过于实际而不能欣赏欧几里得；第一个提到欧几里得的罗马人是西赛罗，在他那时候欧几里得或许还没有拉丁文的译本；并且在鲍依修斯（约当公元480年）以前，确乎是并没有任何关于拉丁文译本的记载。阿拉伯人却更能欣赏欧几里得；大约在公元760年，拜占庭皇帝曾送给过回教哈里发一部欧几里得；大约在公元800年，当哈伦·阿尔·拉西德在位的时候，欧几里得就有了阿拉伯文的译文了。现在最早的拉丁文译本是巴斯的阿戴拉德于公元1120年从阿拉伯文译过来的。从这时以后，对几何学的研究就逐渐在西方复活起来；但是一直要到文

我现在就要谈天文学，希腊人在这方面的成就正像在几何学方面是一样地引人注目。在希腊之前，巴比伦人和埃及人许多世纪以来的观察已经奠定了一个基础。他们记录下来了行星的视动，但是他们并不知道晨星和昏星就是一个。巴比伦无疑地，而且埃及也可能，已经发现了食的周期，这就使人能相当可靠地预言月食，但是并不能预言日食；因为日食在同一个地点并不是总可以看得见的。把一个直角分为九十度，把一度分为六十分，我们也是得之于巴比伦人的；巴比伦人喜欢六十这个数目，甚至还有一种以六十进位的计数体系。希腊人总是喜欢把他们的先锋人物的智慧都归功于是游历了埃及的结果，但是在希腊人以前，人们所成就的东西实在是很少的。然而泰勒斯的预言月食，却是受了外来影响的一个例子；我们没有理由设想他在从埃及和巴比伦那里所学到的东西之外又增加了什么新东西，并且他的预言得以证实，也完全是幸运的偶合。

让我们先看希腊人最早的一些发现与正确的假说。阿那克西曼德认为大地是浮荡着的，并没有任何东西在支持它。亚里士多德^{注99}总是反对当时各种最好的假说的，所以他就反驳阿那克西曼德的理论，亦即大地位于中心永远不动，因为它并没有理由朝着一个方向运动而不朝另一个方向运动。亚里士多德说，如果这种说法有效，那么一个人若是站在圆心，纵令在圆周的各点上都摆满了食品的话，他也会饿死的，因为并没有理由要选择哪一部分食品而不选择另一部分食品。这个论证重行出现于经院哲学里，但不是与天文学联系在一起，而是与自由意志联系在一起的。它以“布理当的驴”的形式而重行出现，布理当的驴因为不能在左右两边距离相等的两堆草之间做出选择，所以就饿死了。

毕达哥拉斯有极大的可能是第一个认为地是球形的人，但是他的理由（我们必须设想）却是审美的而非科学的。然而，科学的理由不久就被发现了。阿那克萨哥拉发现了月亮是由于反光而发光的，并且对月食做出了正确的理论。他本人仍然认为地是平的，但是月食时地影的形状却使得毕达哥拉斯派有了拥护地是球形的最后定论性的论据。他们更进一步把地球看成是行星之一。他们知道了——据说是从毕达哥拉斯本人那里知道的——晨星和昏星就是同一个星，并且他们认为所有的星包括地球在内都沿着圆形而运动，但不是环绕着太阳而是环绕着“中心的火”。他们已经发现了月亮总是以同一面对着地球的，并且他们以为地球也总是以同一面对着“中心的火”。地中海区域位于与中心的火相背的那一面，所以就永远看不见中心的火。中心的火就叫作“宙斯之家”或者“众神之母”。太阳是由于反射中心的火而发光的。除了地球之外还有另一个物体，叫作反地球，与中心的火距离相等。关于这一点，他们有两个理由；一个是科学的，另一个则得自于他们算学上的神秘主义。科学的理由即他们正确地观察到了，月食有时是当日月都在地平线之上的时候出现的。这种现象的原因是折射，他们还不知道折射，于是就认为在这种情形下月食必定是由于地球之外的另一个物体有影子的缘故。另一个原因就是日、月、五星、地球与反地球以及中心的火就构成了十个天体，

毕达哥拉斯派的这种学说被归功于费劳罗，他是底比斯人，生活于公元前五世纪的末期。虽然这种学说是幻想的，并且还有些部分是非常不科学的，但它却非常之重要，因为它包含了设想哥白尼假说时所必需的大部分的想象能力。把地球不设想为宇宙的中心而设想为行星中的一个，不设想为永恒固定的而设想为在空间里遨游的，这就表现出一种了不起的摆脱了人类中心说的思想解放。一旦人在宇宙中的自然图像受到了这种摇撼的时候，就不难以科学的论证把它引到更正确的理论上来来了。

有许多观察对于这一点都是有贡献的。稍晚于阿那克萨哥拉的欧诺比德发现了黄道的斜度。不久就明白了太阳到底是比地球大得多，这一事实便支持了那些否认地球是宇宙的中心的人们。中心的火与反地球，在柏拉图的时代之后不久就被毕达哥拉斯派抛弃了。滂士斯的赫拉克利德（他的年代大约是公元前388—前315年，与亚里士多德同时）发现了金星与水星都环绕太阳而旋转，并且采取了地球每24小时绕着它自己的轴线转动一周的见解。这种见解是前人所不曾采取过的一个非常重要的步骤。赫拉克利德属于柏拉图学派，并且一定是一个伟大的人物，但并没有像我们所能期待的那样为人尊敬；他被描述成是一个肥胖的花花公子。237

萨摩的亚里士达克大约生活于公元前310—前230年，因此约比阿基米德大二十五岁；他是所有的古代天文学家中最使人感兴趣的人，因为他提出了完备的哥白尼式的假说，即一切行星包括地球在内都以圆形在环绕着太阳旋转，并且地球每24小时绕着自己的轴自转一周。但是现存的亚里士达克的唯一作品《论日与月的大小与距离》却还是墨守着地球中心的观点，这件事是有点令人失望的。的确，就这本书所讨论的问题而言，则无论他采取的是哪种理论都并没有任何的不同；所以他可能是认为，对于天文学家的普遍意见加以一种不必要的反对，从而加重他计算的负担，乃是一桩不智之举；或者他也可能是仅仅在写过这部书之后，才达到了哥白尼式的假说的。汤姆斯·希斯爵士在他那本关于亚里士达克的书 注100 里（书中包括原著的全文与译文）就是倾向于后一种见解的。但无论情形是哪一种，亚里士达克之曾经提示过哥白尼式的观点，这件事的证据却是十足可以定论无疑的。

第一个而且最好的证据就是阿基米德的证据，我们已经说过阿基米德是亚里士达克同时代的一个较年轻的人。在他写给叙拉古的国王葛伦的信里说，亚里士达克写成了“一部书，其中包括着某些假说”；并继续说：“他的假说是说恒星和太阳不动，地球则沿着圆周而环绕太阳旋转，太阳位于轨道的中间。”在普鲁塔克的书里有一段话提到，克雷安德“认为以不虔敬的罪名来惩罚亚里士达克乃是希腊人的责任，因为他使得宇宙的炉灶（即地球）运动起来，这是他设想天静止不动而地则沿着斜圆而运转，同时并环绕其自身的轴而自转，以图简化现象的结果”。克雷安德是亚里士达克同时代的人，约死于公元前232年。在另一段话里普鲁

塔克又说，亚里士达克提出这种见解来仅只是作为一种假说，但是亚里士达克的后继者塞琉古则把它当作是一种确定的意见。（塞琉古的鼎盛期约当公元前150年。）艾修斯和塞克斯托·恩皮里库斯也说到亚里士达克提出了太阳中心说，但是他们并没有说他提出这种学说来仅仅是作为一种假说。纵使 he 确乎是这种提法，那也很可能他是像两千年以后的伽利略一样，是由于害怕触犯宗教偏见的影响所致，——我们上面所提到的克雷安德的态度，就说明了这种惧怕是很有理由的。238

哥白尼式的假说被亚里士达克（无论是正式地也好还是试验性地也好）提出来之后，是被塞琉古明确地加以接受了，但是并没有被其他任何的古代天文学家所接受。这种普遍的反对主要地是由于希巴古的缘故，希巴古鼎盛于公元前161—前126年。希斯把希巴古描写为是“古代最伟大的天文学家”^{注101}。希巴古是第一个系统地论述了三角学的人；他发现了岁差；他计算过太阴月的长度，而误差不超过一秒；他改进了亚里士达克关于日月的大小和距离的计算：他著录了850个恒星，并注出了它们的经纬度。为了反对亚里士达克的太阳中心假说，他采用了并改进了亚婆罗尼（鼎盛期约当公元前220年）所创造的周转圆的理论；这种学说发展到后来便以托勒密的体系而知名，它是根据鼎盛于公元二世纪的天文学家托勒密的名字而来的。

哥白尼偶然知道了一些几乎已被遗忘了的亚里士达克的假说，虽然知道得并不多；他为自己的创见能找到一个古代的权威而感到鼓舞。不然的话，这种假说对于后代天文学的影响实际上是会等于零的。

古代天文学家推算地球、日、月的大小以及日与月的距离时所使用的各种方法在理论上都是有效的，但他们却受到了缺乏精确仪器的掣肘。想到这一点，他们的许多成果就真是令人惊叹了。伊拉托斯蒂尼推算地球的直径是7,850哩，这只比实际少五十哩。托勒密推算月亮的平均距离是地球直径的 $29\frac{1}{2}$ 倍；而正确的数字是大约30.2倍。他们之中还没有一个是多少接近到太阳的大小和距离的，他们都把它估计得太低了。他们的估计若以地球的直径来表示的话，则 239

亚里士达克 是180倍，

希巴古 是1,245倍，

波西东尼 是6,546倍；

而正确的数字则是11,726倍。我们可以看出这些推算是在不断改进着的（然而，只有托勒密的推算却表现了一种退步）；波西东尼^{注102}的推算约为正确数字的一半。大体上他们对于太阳系的图像，与事实相去得并不太远。

希腊的天文学乃是几何学的而非动力学的。古代人把天体的运动想成是等速的圆运动，或者是圆运动的复合。他们没有力的概念。天球是

整个在运动着的，而各种不同的天体都固定在天球上面。到了牛顿和引力理论的时候，才引进了一种几何性更少的新观点。奇怪的是，我们在爱因斯坦的普遍相对论里又看到了一种返回于几何学的观点，牛顿意义上的力的概念已经又被摒弃了。

天文学家的问题是：已知天体在天球上的视动，怎样能用假说来介绍第三个坐标，即深度，以便把现象描叙得尽可能地简捷。哥白尼假说的优点并不在于真实性而在于简捷性；从运动的相对性看来，并不发生什么真实性的问题。希腊人在追求着能够“简化现象”的假说，事实上这已经是科学上的正确方式触及问题了，尽管并不是完全有意的。只要比较一下他们的前人以及他们的后人（直到哥白尼为止），就足以使每个人都对他们那真正令人惊异的天才深信不疑。240

另外两个非常伟大的人物，即公元前三世纪的阿基米德和亚婆罗尼，就结束了这张第一流希腊数学家的名单。阿基米德是叙拉古国王的朋友，也许是他的表兄弟，于公元前212年罗马人攻占该城时被害。亚婆罗尼从青年时代就生活在亚历山大港。阿基米德不仅是一位数学家，而且还是一位物理学家与流体静力学家。亚婆罗尼主要地是以他对于圆锥曲线的研究而闻名的。关于这两个人我不再多谈，因为他们出现的时代太晚，对哲学并没有能起什么影响。

在这两个人以后，虽然在亚历山大港继续做出了可敬的工作，但是伟大的时代是结束了。在罗马人的统治之下，希腊人丧失了随着政治自由而得来的那种自信，并且在丧失这种自信的时候，也就对他们的前人产生了一种麻木不仁的尊敬。罗马军队之杀死阿基米德，便是罗马扼杀了整个希腊化世界的创造性思想的象征。

第三篇 亚里士多德以后的古代哲学241

第二十五章 希腊化世界

古希腊语世界的历史可以分为三个时期：自由城邦时期，这一时期以腓力浦和亚历山大而告结束；马其顿统治时期，这一时期的最后残余由于克里奥巴特拉死后罗马之并吞埃及而告消灭；最后则是罗马帝国时期。这三个时期中，第一个时期的特点是自由与混乱，第二个时期的特点是屈服与混乱，第三个时期的特点是屈服与秩序。

第二个时期即人们所称的希腊化时代。在科学与数学方面，这一时期内所做出的工作是希腊人自来所成就的最优异的工作。在哲学方面，这一时期则有伊壁鸠鲁学派和斯多葛学派的建立以及怀疑主义之明确地被总结为一种学说；所以这一时期在哲学上依旧是重要的，尽管比不上柏拉图和亚里士多德的时期那么重要。从公元前三世纪以后，希腊哲学里实际上就没有什么新的东西了，直到公元后三世纪新柏拉图主义的出现为止。同时罗马世界则正在准备好了基督教的胜利。

亚历山大的短促的功业突然之间改变了希腊世界。从公元前334年至前324年这十年之间，他征服了小亚细亚、叙利亚、埃及、巴比伦、波斯、萨马尔干、大夏和旁遮普。波斯帝国是世界上所曾有过的最大帝国，也在三次战役里完全被摧毁了。古代巴比伦人的学问和他们古代的迷信一道变成了希腊好奇心所熟悉的东西；祆教的二元论以及（在较小的程度上）印度的宗教——在印度正是佛教走向登峰造极的时候——也是如此。凡是亚历山大足迹所至之处，哪怕是在阿富汗的深山、药杀水的河畔和印度河的支流上，他都建立起来了希腊的城市，在这些城市里努力推行希腊的制度，并采用了某种程度的自治政府。虽然他的军队主要地是由马其顿人组成的，虽然绝大多数的欧洲希腊人并不甘心情愿地屈从于他，但他起初还是把自己看成是希腊文化的使徒的。然而随着他的征服日益扩大，他就逐渐采取了一种促使希腊人与野蛮人之间友好融合的政策。242

他这样做是有着各种动机的。一方面，非常显然他的并不很庞大的军队是不能长久靠武力来维持这样庞大的一个帝国的，而终须依靠着与被征服的人民和好相处。另一方面，东方除了君主神圣的政府形式而外，是不习惯于任何别的政府形式的，亚历山大觉得他自己很适于扮演这样一个角色。究竟他相信自己是神呢，还是仅仅出于政策的动机而摆出一副神的品质来呢？这是心理学家的问题，因为历史的证据是难于定论的。无论怎样，他显然是享受着在埃及把他当作是法老的继承者，在波斯把他当作是大王那样的阿谀。但他那些马其顿的军官们——他把他们叫作“同伴”——对他的态度，却是西方贵族们对他们的立宪君主的那种态度：他们不肯屈膝匍匐在他的面前，他们甚至冒着生命的危险去规

劝他、批评他，在紧要的关头他们还控制他的行动，他们强迫他从印度河转轡西归而不要再进军去征服恒河。东方人是很容易顺应的，只要他们的宗教偏见能受到尊敬。这对亚历山大并没有什么困难；只消把埃及的亚蒙神或巴比伦的贝尔神与希腊的宙斯神合而为一，并宣布他自己是神之子就行了。心理学家们说亚历山大痛恨腓力浦，或许还秘密参与过谋杀腓力浦的阴谋；他一定很愿意相信他自己的母亲奥林匹阿，就正像希腊神话里的某些贵妇人那样地，曾经是某一个神的所欢。亚历山大的功业太神奇了，所以他很可能想到唯有一种神奇的身世才是他那不可思议的成功的最好解释。

希腊人对于野蛮人怀有一种非常强烈的优越感；亚里士多德说北方种族是精力旺盛的、南方种族是文质彬彬的，而唯有希腊人才既是精力旺盛的又是文质彬彬的，这话无疑地表达了普遍的见解。柏拉图和亚里士多德都认为以希腊人做奴隶是不对的，但以野蛮人做奴隶则并不错。亚历山大并不是个十足的希腊人，他想要打破这种优越感的态度。他自己娶了两个蛮族的公主，并且强迫他手下的马其顿的领袖们和波斯的贵族妇女结婚。我们可以想象，在他那无数的希腊城市里殖民者必定是男多于女的，因此这些男人也必定都是仿效他的榜样而与当地的妇女结婚的。这种政策的结果就给有思想的人们的头脑里带来了人类一体的观念；已往对于城邦的忠诚以及（在较小的程度上）对于希腊种族的忠诚看来是不合时宜了。在哲学方面，这种世界一家的观点是从斯多葛派开始的；但是在实践方面它要开始得更早些，它是从亚历山大开始的。它的结果便是希腊人与野蛮人之间的相互影响：野蛮人学到了一些希腊的科学，而希腊人却学到了野蛮人的许多迷信。希腊文明在传布到更广阔的地区的同时，却变得越来越不是纯粹希腊的了。243

希腊的文明本质上是城市的。当然也有许多希腊人是从事农业的，但是他们对于希腊文化中最富特色的东西并没有什么贡献。自从米利都学派以来，希腊在科学、哲学和文学上的卓越人物全都是和富庶的商业城邦联系在一起的，而这些城邦又往往是被野蛮人所环绕着。这种类型的文明并不是从希腊人开始的，而是从腓尼基人开始的；推罗和西顿和迦太基都是依靠着奴隶在家从事体力劳动，而在进行战争时则依靠雇佣兵。他们并不像近代的大城市那样依靠着大量血统相同的，并具有平等政治权利的农村人口。近代最相似的类比就见之于十九世纪后半叶的远东。新加坡与香港、上海与中国其他一些通商口岸都成了一些欧洲人的小岛，在那儿白种人形成了一种靠着苦力们的劳动来养活的商业贵族。在北美洲梅逊 - 狄克逊线以北的地方，既然没有这样的劳动力可供使用，所以白种人就不得不从事农业。因为这个缘故，所以白种人在北美洲的地盘是稳固的，而他们在远东的地盘则已经大为削减，并且会很容易完全消灭的。然而他们那种类型的文化，特别是工业主义，却将会保留下来。这个类比，可以帮助我们理解希腊人在亚历山大帝国东部各个地区的地位。

亚历山大对于亚洲的想象方面所产生的作用是巨大的、持久的。
《马喀比书》的第一书写成于亚历山大死后的好几个世纪，但它一开头

“于是马其顿人腓力浦的儿子亚历山大就从柴蒂姆的土地上出发，打败了波斯人和米底亚人的王大流士，代替他而成为了第一个君临全希腊的君主，并且打了许多仗，占领了许多坚强的据点。他杀死了地上许多的王，走遍了大地的尽头，取得许多国家的战利品，全世界在他的面前都服服帖帖；于是他的地位升高了，他的心飞腾起来了。他编集了一支孔武有力的军队，统治了许多国家，许多国家和国王都成了他的附庸。这些事情过后，他病倒了，他知道自己要死，于是就把那些尊贵的、和他一同从小长大的臣仆们召来，趁他还活着的时候把他的国家分给他们。注103 这样，亚历山大御宇十二年之后就逝世了。”

亚历山大在回教里面继续作为传说中的一个英雄而流传着；直到今天，喜马拉雅山的一些小酋长们还自称是亚历山大的后裔。注104 没有任何别的真正历史上的英雄，曾经提供过如此之丰富的神话想象的材料。

亚历山大死后，也曾有过一种想要保持他的帝国的统一的努力。但是他的两个儿子，一个还是婴儿，一个尚未出世。两个儿子各有一些拥护者，不过在后来的内战里，这两个都被人废弃了。终于他的帝国被三家将军所瓜分；大致说来，一家获得了亚历山大领土的欧洲部分，一家获得了非洲部分，一家获得了亚洲部分。欧洲部分最后落到安提哥尼后人的手里；托勒密获得了埃及，以亚历山大港作为他的首都；经过许多战争之后才获得了亚洲的塞琉古因为过分忙于作战而没有来得及建立一个固定的首都，但是到后来安提阿克成了他的王朝的主要都市。

无论是托勒密王朝还是塞琉西王朝（塞琉古的王朝叫作赛琉西王朝）都放弃了亚历山大那种要融合希腊人与野蛮人的努力，并且建立了军事专制，起初都是依靠着自己手下由希腊雇佣兵所补充起来的马其顿军队建立的。托勒密王朝所控制的埃及还相当稳固；但是在亚洲，两个世纪纷扰不已的王朝战争则是以罗马人的征服才告结束的。在这两个世纪里，波斯被安息人所征服，而大夏的希腊人则日益陷于孤立。245

公元前二世纪（此后他们就迅速地衰颓）他们有过一个王叫米南德，米南德的印度帝国是非常之辽阔的。他和佛教圣人之间有两篇对话至今还以巴利文的形式保存着，并且一部分有中文译本。塔因（Tarn）博士提示说，第一篇对话可能是依据希腊原文的；而第二篇系以米南德王逊位出家成为佛教圣人而告结束的，则显然不是依据希腊原文的了。

这时候，佛教是一个极其蓬勃有力的、劝人归化的宗教。据现存碑文的记载，佛教的圣王阿育王（公元前264—前228年）曾遣使到所有的马其顿各个国王那里去：“国王陛下认为这是主要的征服——即法轮的征服；这也是国王陛下在他自己的境内并远达六百里格（leagues）之外的邻国的境内的成就——远及于希腊王安提阿古的地方，并且远及于安提

阿古以外的托勒密、安提哥尼、马迦斯和亚历山大四个王的地方……在国王的境内也盛行于喻那人的地方”^{注105}（即旁遮普地方的希腊人）。不幸的是关于这次遣使，西方并没有任何记载流传下来。

巴比伦所受的希腊化影响格外深刻。我们已经知道，古代唯一追随萨摩的亚里士达克而主张哥白尼体系的人，就是底格里斯河上塞琉西亚的塞琉古，他的鼎盛期约当公元前150年。塔西陀告诉我们说，到了公元一世纪塞琉西亚“并未沾染安息人的野蛮习俗，而仍然保存着它的希腊开国者塞琉古^{注106}的制度。三百名以豪富或智慧而当选的公民组成了一个类似于元老院的组织，人民群众也分享政权”。^{注107}希腊语在美索不达米亚的全境正如在其以西的地方一样，已成为学术与文化的语言，直迄回教的征服为止。

就语言和文学而论，叙利亚（不包括犹太在内）的城市已经完全希腊化了。但农村人口则是更保守的，他们仍然保持着为他们所习惯的宗教和语言。^{注108}小亚细亚沿海岸的希腊城市，许多世纪以来就在影响着他们野蛮的邻居。马其顿的征服格外加深了这种影响。希腊主义与犹太人之间的第一次冲突是在《马喀比书》里提到了的。这是一篇极其有趣的故事，与马其顿帝国内一切别的事情都不一样。我将在后面谈到基督教的起源与成长时再讨论它。在其他的地方，希腊的影响从来没有遇到过这样顽强的抵抗。246

从希腊化文化的观点来看，公元前三世纪最辉煌的成就乃是亚历山大港这个城市。比起马其顿治下的欧洲部分和亚洲部分来，埃及受战争的蹂躏较少，而亚历山大港又处于特别有利的商业地位。托勒密王朝是学艺的保护主，把当时许多最优秀的人都吸收到他们的首都来。数学主要地成了亚历山大港的学问，并且一直保持到罗马的灭亡为止。的确，阿基米德是西西里人，并且他所属的那部分世界（直到公元前212年他临死的那一刻为止）依然保持着他们的独立；但是他也在亚历山大港学习过。伊拉托斯底尼是著名的亚历山大港图书馆的负责人。公元前三世纪里多少全都和亚历山大港有着密切联系的数学家们和科学家们，可以和前此各个世纪里任何希腊人的才能相媲美，并且做出了同样重要的工作。但是，他们不像他们的前人那样把一切学艺都当作自己的领域，并发挥着包罗万象的哲学；他们是近代意义上的专家们。欧几里得、亚里士达克、阿基米德和亚婆罗尼都只一心一意地作数学家，他们都不渴望有哲学上的创造性。

不仅在学术范围内而且在一切领域里，这个时代都以专业化为其特征。在公元前五至四世纪的希腊自治的城邦里，一个有才能的人可以认为是样样精通的。在不同的情况之下，他可以是军人、政治家、立法家或哲学家。苏格拉底虽然不喜欢政治，却并未能避免卷入政治的纠纷。在他年轻的时候，他是一个兵士，又是一个（尽管在《申辩篇》里他不承认）学物理科学的人。普罗泰戈拉在向研究新事物的贵族子弟们教授怀疑主义之余，还为图里草拟过一部法典。柏拉图也搞过政治，虽然并不成功。色诺芬在不写他的苏格拉底也不作乡绅的时候，就去当将军以

消遣岁月。毕达哥拉斯派的数学家们曾力图掌握许多城邦的政府。每个人都必须充当审判员，并担任其他的各种公职。但到了公元前三世纪，这一切就都起了变化。在往昔的那些城邦国家里的确还有政治，但是那已经变成地方性的而且已经无关紧要，因为希腊已经处于马其顿大军的摆布之下了。争夺权力的严重斗争在马其顿的军人中间进行着；但这里并没有原则的问题，而仅仅是互相竞争着的冒险者之间如何分配领土的问题。在行政的和技术的事物上面，这些多少都是不学无术的军人们便雇佣希腊人做他们的专家；例如，在埃及的灌溉和排水方面就曾做出了优异的成就。这时有军人，有行政家，有医生，有数学家，也有哲学家，可是再也没有一个以一身而兼任这一切的人了。247

这个时代是一个有钱而又没有权势欲望的人可以享受一种非常愉快的生活的时代，——当然总得假定没有掠夺成性的军队闯了进来。为某一个君主所垂青的学者尽可以享受高度的奢侈生活，只要他们是圆滑的谄媚者而又并不介意于成为一个愚昧无知的宫廷的嘲弄对象。但是这里却没有安全这种东西。一场宫廷革命可以把这些阿谀谄媚的贤达者们的恩主推翻；加拉太人可以毁灭富人的庄园；自己的城邦也可能在一场偶然的王朝战争里被洗劫一空。在这种情况下，人们都去崇拜“幸运”女神就不足为奇了。在人间万事的安排上，似乎并没有任何合理的东西。那些顽固地坚持要在某个地方能找出道理来的人们，就只好返求于自己并且像弥尔顿的撒旦那样认定：

心灵是它自己的园地，在它自身里

可以把地狱造成天堂，把天堂造成地狱。

除了对于自私自利的冒险者而外，不再有任何刺激可以引起人们对公共事物的兴趣了。在亚历山大征服的辉煌插曲之后，由于缺乏一个坚强的专制主足以奠定稳固不移的无上权威以及缺乏一个强而有力的原则足以造成社会的巩固，希腊化世界便陷入混乱之中。当面临着新的政治问题的时候，希腊的理智证明了它本身是完全无能为力的。罗马人比起希腊人来无疑是愚笨的、粗野的，但是至少他们却创造了秩序。在自由的日子里，那种旧式的无秩序曾经是可容忍的，因为每一个公民都享有自由；但是无能的统治者所加之于被统治者的那种新的马其顿式的无秩序，则是全然不可容忍的了，——比起后来对于罗马的屈服来要更加不可容忍得多。248

社会的不满与对革命的惧怕在广泛流传着。自由劳动力的工资下降了，主要原因是由于东方奴隶劳动的竞争；而同时必需品的价格却在上涨。我们发现亚历山大在他的事业开始时，还有时间订立条约以便使穷人安分守己。“公元前335年，亚历山大与哥林多联盟国家之间所订的条约里规定了，联盟理事会与亚历山大的代表双方保证，联盟的任何城邦都不得为了革命的缘故而没收个人的财产，或者分配土地，或者免除债务，或者解放奴隶”。^{注109} 在希腊化的世界里，神寺都经营银行家的业务；他们掌握着黄金准备金，并且操纵债务。公元前三世纪初期德洛斯的

亚波罗神庙以百分之十的利息放债；而此前的利率还要更高。注110

自由劳动者发现自己的工资甚至于不足以维持最低的需要，所以年轻力壮的就只好去当雇佣兵以求糊口。雇佣兵的生活无疑是充满着艰难和痛苦的，但是它也有很大的可能前途。或许是掠夺某一个富庶的东方城市，或许有机会进行有利可图的暴动。一个统帅要想解散他的军队必定是件极其危险的事，并且这也一定就是战争所以连绵不断的原因之一。

往日的公民精神还多少保存在旧的希腊城市里，但却没有保存在亚历山大所建立的新城市里——就连亚历山大港也不例外。在早期，一个新城市往往总是由某一个旧城市的移民所组成的殖民地，它和自己的母邦始终维持着感情上的联系。这种感情有着很悠久的寿命，例如，公元前196年兰普萨古城在希腊海峡的外交活动就可以证明。这个城面临着要被塞琉西王安提阿古三世征服的危险，便决定吁请罗马保护。于是派遣出一个使节，但这个使节并没有直接去罗马，而是先到了马赛，尽管马赛的距離极为遥远。马赛也像兰普萨古一样是福西亚的殖民地，而且罗马人对他们的态度又很友好。马赛的公民听了使臣的演说之后，便立刻决定派遣他们自己的外交团到罗马去支持他们的姊妹城。住在马赛内陆的高卢人也参加了，并且还有一封信给他们在小亚细亚的同族加拉太人，推荐他们与兰普萨古相友好。罗马自然高兴有一个借口插足于小亚细亚，于是由于罗马的干涉，兰普萨古就保持住了它的自由，——直到后来它变得不利于罗马人的时候为止。注111 249

亚洲的统治者们都一般都自称为是“亲希腊派”，并且在政策与军事的需要所能允许的范围之内与旧希腊的城市保持着友好。这些城市希望有民主的自治政府，免除纳贡，不受朝廷禁军的干涉，并且（当他们能够的时候）宣称这些都是权利。向他们让步是值得的，因为他们是富有的，他们可以提供雇佣兵，有许多城市还有重要的港口。但是如果他们在内战中参加了错误的一方，他们就有完全被征服的危险了。大体上说，塞琉西王朝以及其他逐渐兴起的王朝对待他们都相当宽大，但是也有例外。

新城市虽然也有着一定程度的自治政府，却并没有像旧城市那样的传统。他们公民的来源不一，希腊各个部分的人都有。他们大体上都是些冒险家，很像是conquistadores（西班牙的美洲征服者）或者是南非约翰内斯堡的移民，而不像早期的希腊殖民者或者新英格兰的开拓者那样是虔诚的香客。因此亚历山大的城市没有一个能够形成坚固的政治单位。从王朝政府的立场来说这是有利的，但是从传播希腊化来说这却是一个弱点。

非希腊的宗教与迷信对于希腊化世界的影响，大体上是（但不完全是）坏的。但情形本可以并不如此。犹太人、波斯人、佛教徒，他们的宗教都肯定地要优越于希腊流俗的多神教，并且即使是最优秀的哲学家去学习这些也会是受益匪浅的。然而不幸，在希腊人的想象力上留下了

最深刻印象的却是巴比伦人或迦勒底人。首先是他们荒唐无稽的古代史，僧侣们的记录竟上溯至几千年之久，并且宣称还可以再上溯几千年。其中也有一些真正的智慧：远在希腊人能够预言月食的很久以前，巴比伦人就已能多少预言月食了。但是这些仅仅是使希腊人易于接受他们的原因；而希腊人实际所接受的却主要地是占星学与巫术。吉尔伯特·穆莱教授说：“占星学降临于希腊化的思想，就像是一种新的疾病降临于某个偏僻的岛上的居民一样。根据狄奥多罗斯的描述，欧济曼底亚斯的陵墓里是画满了占星学的符号的，在康马根所发现的安提阿古一世的陵墓也具有同样的特点。君主们相信星辰在注视着他们，那是很自然的。可是人人却都在准备接受这种病菌”。^{注112} 占星学最初是一个名叫贝鲁索的迦勒底人在亚历山大的时代教给希腊人的，贝鲁索在科斯教过占星学，并且据塞涅卡说，他“传授的是贝尔神”。穆莱教授说，“这一定是说，他把公元前三千纪为萨尔恭一世所写的、后来在亚述奔尼拔（公元前686—前626年）图书馆中所发现写在七十块版上的一篇‘贝尔之眼’的文字翻译成了希腊文。”（同书，第176页）。250

我们将会看到，甚至于大多数最优秀的哲学家也都信仰起占星学来了。既然占星学认为未来是可以预言的，所以它就包含着对于必然或命运的信仰，而这就可以用来反对当时流行的对幸运的信仰。但无疑地，大多数人却是同时两者都信仰的，而且从来也没有察觉到两者的不一致。

普遍的混乱必然要引起道德的败坏更甚于智识的衰退。延绵了许多世代的动荡不宁，尽管能够容许极少数的人有着极高度的圣洁，但它确乎是敌视体面的公民们的平凡的日常德行的。当你的一切储蓄明天就会一干二净的时候，勤勉就似乎是无用的了；当你对别人诚实而别人却必然要欺骗你的时候，诚实就似乎是无益的了；当没有一种原则是重要的或者能有稳固的胜利机会时，就不需要坚持一种原则了；当唯唯诺诺混日子才可以苟全性命与财产的时候，就没有要拥护真理的理由了。一个人的德行若是除了纯粹的现世计较而外便没有别的根源；那么如果他拥有勇气的话，他在这样一个世界里就会变成一个冒险家，如果他没有勇气的话，他就会只求做一个默默无闻的怯懦的混世虫。251

属于这个时代的米南德说：

我知道有过那么多的人，

他们并不是天生的无赖，

却由于不幸而不得不成为无赖。

这就总结了公元前三世纪的道德特点，只有极少数的人才是例外。甚至于就在这些极少数的人里面，恐惧也代替了希望；生命的目的与其说是成就某种积极的善，还不如说是逃避不幸。“形而上学隐退到幕后去了，个人的伦理现在变成了具有头等意义的东西。哲学不再是引导着少

数一些大无畏的真理追求者们前进的火炬：它毋宁是跟随着生存斗争的后面在收拾病弱与伤残的一辆救护车”。^{注113}

第二十六章 犬儒学派与怀疑派252

知识优异的人们与他们当时社会的关系，在不同的时代里是非常之不同的。在某些幸运的时代里，他们大体上能与他们的环境调和，——毫无疑问他们要提出他们自己认为是必要的那些改革来，但是他们深信他们的提议是会被人欢迎的；而且即使是世界始终不曾改革的话，他们也不会因此就不喜欢他们自己所处的世界。在另一些时代里，他们是革命的，认为需要号召激烈的变革，但希望这些变革（部分地是由于他们忠告的结果）在不久的将来就可以实现。又在另一些时代里，则他们对世界是绝望的，他们觉得尽管他们自己知道什么是必需的，但却绝没有可以实现希望。这种心情很容易陷于一种更深沉的绝望，把地上的生活认为本质上都是坏的，而对好的事物则只能寄希望于来生或者是某种神秘的转变上。

在某些时代，所有这几种态度可以在同时为不同的人所采取。例如，让我们看一下早期的十九世纪。歌德是快活的，边沁是个改革者，雪莱是个革命者，而李奥巴第则是个悲观主义者。但在大多数的时期里，伟大的作家们中间却有着一种流行的格调。在英国，他们在伊丽莎白时代和十八世纪是快活的；在法国，他们约当1750年左右变成了革命的；在德国，自从1813年以后他们是民族主义的。

在教会统治时期，也就是说从公元五世纪至十五世纪，人们在理论上所相信的与在实际上所感觉的之间，是有着一种冲突的。在理论上世界是一个流泪泉，是在受苦受难之中对于来世的一种准备，但是在实际上则作家们（他们几乎全都是教士）又不免对于教会的权势感到高兴；他们有机会从事于许多他们认为是那种有用的活动。因此他们具有着统治阶级的心理，而不是那种觉得自己是在逃亡到另一个世界里去的人们的心理。这就是贯穿整个中世纪的那种奇怪的二元论的一部分，这种二元论是由于下列事实造成的，即教会虽然是基于出世的信仰但又是日常世界中最重要的一种制度。253

基督教出世精神的心理准备开始于希腊化的时期，并且是与城邦的衰颓相联系着的。希腊的哲学家们，下迄亚里士多德为止，尽管他们可以埋怨这埋怨那；但在大体上对于宇宙并不绝望，也不觉得他们自己在政治上是无能的。他们有时候可以是属于失败了政党，但如果是这样，他们的失败也只是由于冲突中的机缘所致，而不是由于有智慧的人之任何不可避免的无能为力。甚至连那些像毕达哥拉斯或者在某种心情之下的柏拉图那样地鄙弃现象世界而力求逃避于神秘主义的人，也都有着要把统治阶级转化成为圣贤的具体计划。但当政权转到马其顿人手里的时候，希腊的哲学家们就自然而然地脱离了政治，而更加专心致志于个人德行的问题或者解脱问题了。他们不再问：人怎样才能够创造一个好国家？而是问：在一个罪恶的世界里，人怎样才能够有德；或者，在

一个受苦受难的世界里，人怎样才能够幸福？当然这种变化仅仅是程度上的变化；这样的问题在以前也曾被人提出来过，并且后期的斯多葛派有一个时期也是关怀政治的，——但关怀的是罗马的政治而非希腊的政治。然而这个变化却仍然是一场真实的变化。除了罗马时期斯多葛主义在一定限度上而外，凡是那些认真思想、认真感受的人们的观点都日益变得主观的和个人主义的了；直到最后，基督教终于带来了一套个人得救的福音，这就鼓舞了传教的热诚并创造了基督教教会。在这以前，始终没有过一种制度是可以让哲学家们全心全意地安身立命的，因而他们对权势的合法的爱好心就没有适当的出路。因为这种原因，所以希腊化时代的哲学家，作为人而论，就要比那些生活于城邦仍然能够鼓舞其忠诚的时代的人们，具有更大的局限性。他们仍然思想，因为他们不能不思想；但是他们几乎并不希望他们的思想在实际世界里会产生什么效果。

有四派哲学大约都是在亚历山大的时代建立起来的。最有名的两派，即斯多葛派和伊壁鸠鲁派，是我们后两章的主题；在本章中我们将要讨论犬儒派和怀疑派。

这两个学派中的前一派出自（通过它的创始人狄奥根尼）安提斯泰尼；他是苏格拉底的弟子，约长于柏拉图二十岁。安提斯泰尼是一个非常引人注目的人物，在某些方面颇有似于托尔斯泰。直到苏格拉底死后，他还生活在苏格拉底贵族弟子们的圈子里，并没有表现出任何非正统的征象来。但是有某种东西——或者是雅典的失败，也许是苏格拉底之死，也许是他不喜欢哲学的诡辩——却使得他在已经不再年轻的时候，鄙弃了他从前所重视的东西。除了纯朴的善良而外，他不愿意要任何东西。他结交工人并且穿得和工人一样。他进行露天讲演，他所用的方式是没有受过教育的人也都能理解的。一切精致的哲学，他都认为毫无价值；凡是一个人所能够知道的，普通的人也都能知道。他信仰“返于自然”，并把这种信仰贯彻得非常彻底。他主张不要政府，不要私有财产，不要婚姻，不要确定的宗教。他的弟子们（如果他本人不曾）谴责奴隶制。他并不是一个严格的苦行主义者，但是他鄙弃奢侈与一切人为的对感官快乐的追求。他说“我宁可疯狂也不愿意欢乐”。[注114](#) 254

安提斯泰尼的名声被他的弟子狄奥根尼盖过了，狄奥根尼“是欧济尼河上西诺普地方的青年，最初他〔安提斯泰尼〕并不喜欢他；因为他是一个曾因涂改货币而被下过狱的不名誉的钱商的儿子。安提斯泰尼命令这个青年回家去，但是他丝毫不动；他用杖打他，他也一动不动。他渴望‘智慧’，他知道安提斯泰尼可以教给他智慧。他一生的志愿也是要做他父亲所做过的事，要‘涂改货币’，可是规模要大得多。他要涂改世上流行的一切货币。每种通行的印戳都是假的。人被打上了将帅与帝王的印戳，事物被打上了荣誉、智慧、幸福与财富的印戳；一切全都是破铜烂铁打上了假印戳罢了。”[注115](#)

他决心像一条狗一样地生活下去，所以就被称为“犬儒”，这个字的意思就是“像犬一样”。他拒绝接受一切的习俗——无论是宗教的、风尚

的、服装的、居室的、饮食的或者礼貌的。据说他住在一个桶里，但是吉尔柏特·穆莱向我们保证说这是个错误：因为那是一个大瓮，是原始时代用以埋葬死人的那种瓮。^{注116}他像一个印度托钵僧那样地以行乞为生。他宣扬友爱，不仅仅是全人类之间的友爱，而且还有人与动物之间的友爱。甚至当他还活着的时候，他的一身就聚集了许多的传说。尽人皆知，亚历山大怎样地拜访过他，问他想要什么恩赐；他回答说：“只要你别挡住我的太阳光”。255

狄奥根尼的教导，一点也没有我们现在所称之为“玩世不恭”的（“犬儒”的）东西，——而是恰好与之相反。他对“德行”具有一种热烈的感情，他认为和德行比较起来，俗世的财富是无足计较的。他追求德行，并追求从欲望之下解放出来的道德自由：只要你对于幸运所赐的财货无动于衷，便可以从恐惧之下解放出来。我们可以看出，他的学说在这一方面是被斯多葛派所采用了的，但是他们并没有追随着他摒绝文明的欢乐。他认为普罗米修斯由于把那些造成了近代生活的复杂与矫揉造作的技术带给了人类，所以就公正地受到了惩罚。在这一点上他有似于道家、卢梭与托尔斯泰，但是要比他们更加彻底。

虽然他是亚里士多德同时代的人，但是他的学说在气质上却属于希腊化的时代。亚里士多德是欢乐地正视世界的最后一个希腊哲学家；从他而后，所有的哲学家都是以这样或那样的形式而具有着一种逃避的哲学。世界是不好的，让我们学会遗世而独立吧。身外之物是靠不住的；它们都是幸运的赐予，而不是我们自己努力的报酬。唯有主观的财富——即德行，或者是通过听天由命而得到的满足——才是可靠的，因此，唯有这些才是有智慧的人所要重视的。狄奥根尼本人是一个精力旺盛的人，但他的学说却正像希腊化时代所有的学说一样，乃是一种投合于劳苦倦极的人们的学说，失望已经摧毁了这些人的天赋的热忱了。这种学说除了对于强有力的罪恶是一种抗议而外，当然绝不是一种可以指望促进艺术或科学或政治或任何有用的活动的学说。

看一下在犬儒学派普及之后，他们的学说变成了什么样子，是饶有趣味的。公元前三世纪的早期，犬儒学派非常风行，尤其是在亚历山大港。他们刊行了短篇的说教，指出没有物质财产是多么地轻松，饮食简朴可以是多么地幸福，怎样在冬天不必穿昂贵的衣服就可以保持温暖（这在埃及也许是真的！），对自己的家乡依依不舍或者悲悼自己的孩子或朋友的死亡又是何等之愚蠢。这些通俗化的犬儒学者之中有一个叫作德勒斯的说：“我的儿子或妻子死了，那难道就有任何理由应该不顾仍然还在活着的我自己，并且不再照顾我的财产了么？”^{注117}在这一点上我们很难对于这种单纯生活感到任何的同情，它已经变得太单纯了。我们怀疑是谁高兴这种说教，是希望把穷人的苦难想象成仅仅是幻想的那些富人呢？还是力图鄙视获得了成功的事业家们的那些新的穷人呢？还是想使自己相信自己所接受的恩赐是无关重要的那些阿谀献媚者呢？德勒斯对一个富人说：“你慷慨大度地施舍给我，而我痛痛快快地取之于你，既不卑躬屈膝，也不唠叨不满。”^{注118}这是一种很便当的学说。通俗的犬儒主义并不教人禁绝世俗的好东西，而仅仅是对它们具有某种程度的

漠不关心而已。就欠债的人来说，这可以表现为一种使他减轻自己对于债主所负的义务的形式。我们可以看到“玩世不恭”（“犬儒的”）这个名词是怎样获得它的日常意义的。256

犬儒派学说中最好的东西传到了斯多葛主义里面来，而斯多葛主义则是一种更为完备和更加圆通的哲学。

怀疑主义之成为一种学派的学说最初是由皮浪提倡的，皮浪参加过亚历山大的军队，并且随军远征过印度。看起来这使他发生了浓厚的旅行兴趣；他的余年是在他的故乡爱里斯城度过的，公元前275年他死在这里。除了对于以往的各种怀疑加以一定的系统化与形式化而外，他的学说里并没有多少新东西。对于感官的怀疑是从很早以来就一直在困扰着希腊哲学家的；唯一的例外就是那些像巴门尼德和柏拉图那样否认知觉的认识价值的人们，他们还把他们的否定当作是宣扬知识上的教条主义的一种好机会。智者，特别是普罗泰戈拉和高尔吉亚，曾经被感官知觉的模糊及其显著的矛盾而引到了一种有似于休谟的主观主义。皮浪似乎（因为他很聪明地没有写过任何书）在对感官的怀疑主义之外，又加上了道德的与逻辑的怀疑主义。据说他主张绝不可能有任何合理的理由，使人去选择某一种行为途径而不选择另外的一种。在实践上，这就意味着一个人无论住在哪个国家里，都是顺从着那里的风俗的。一个近代的信徒会在礼拜日到教堂去，并且奉行正确的跪拜仪式，而不必具有任何被人认为是足以激发这些行动的宗教信仰。古代的怀疑主义者奉行着全套的异教宗教仪节，有时候甚至于他们本人就是祭司；他们的怀疑主义向他们保证了这种行为不可能被证明是错误的，而他们的常识感（这种常识感比他们的哲学更经久）又向他们保证了这样做是便当的。257

怀疑主义自然地会打动许多不很哲学的头脑。人们看到了各派之间的分歧以及他们之间的争论的尖锐，于是便断定大家全都一样地自命为具有实际上是并不可能获得的知识。怀疑主义是懒人的一种安慰，因为它证明了愚昧无知的人和有名的学者是一样的有智慧。对于那些气质上要求着一种福音的人来说，它可能似乎是不能令人满意的；但是正像希腊化时期的每一种学说一样，它本身就成为了一副解忧剂而受人欢迎。为什么要忧虑未来呢？未来完全是无从捉摸的。你不妨享受目前；“未来的一切都还无从把握”。因为这些原因，怀疑主义在一般人中就享有了相当的成功。

应该指出，怀疑主义作为一种哲学来说，并不仅仅是怀疑而已，并且还可以称之为是武断的怀疑。科学家说：“我以为它是如此如此，但是我不能确定。”具有知识好奇心的人说：“我不知道它是怎样的，但是我希望弄明白。”哲学的怀疑主义者则说：“没有人知道，也永远不可能有人知道。”正是这种教条主义的成分，便使得怀疑主义的体系有了弱点。怀疑主义者当然否认他们武断地肯定了知识的不可能性，但是他们的否认却是不大能令人信服的。

然而，皮浪的弟子蒂孟提出了一种理智上的论证，这种论证从希腊逻辑的立场来说是很难于答复的。希腊人所承认的唯一逻辑是演绎的逻辑，而一切演绎都得像欧几里得那样，必须是从公认为自明的普遍原则出发。但蒂孟否认有任何找得出这种原则来的可能性。所以一切就都得靠着另外的某种东西来证明了；于是一切的论证要么便是循环的，要么便是系在空虚无物上面的一条无穷无尽的链锁。而这两种情形无论哪一种，都不能证明任何东西。我们可以看到，这种论证就砍中了统治着整个中世纪的亚里士多德哲学的根本。

在我们今天被那些并不是完全怀疑的人们所宣扬的某些形式的怀疑主义，对于古代的怀疑派并不曾出现过。他们并不怀疑现象，也不疑问那些他们认为是仅只表示我们所直接知道的有关现象的命题。蒂孟大部分的著作都已佚失了，但他现存的两句话可以说明这一点。一句是说：“现象永远是有效的”。另一句是说：“蜜是甜的，我绝不肯定；蜜看来是甜的，我完全承认。”^{注119} 一个近代的怀疑主义者会指出，现象仅仅是出现，它既 not 有效也不无效；有效或无效的必须是一个陈述；但并没有一种陈述能够与现象联系得如此之密切，以至于不可能有虚假。由于同样的理由，他也会说“蜜看来是甜的”这一陈述仅仅是高度或然的，而不是绝对确实可靠的。258

在某些方面，蒂孟的学说非常有似于休谟的学说。他认为某些从未被人观察到的东西——例如原子——就不能有效地被我们所推知；当两种现象屡屡被我们观察到在一起的时候，我们就可以从一个推知另一个。

蒂孟在他悠长的一生的晚年就住在雅典，并于公元前235年死于雅典。随着他的死，皮浪的学派作为一个学派就告结束了；但是他的学说——说来似乎很奇怪——多少经过了改造之后，却被代表柏拉图传统的学园接受过来了。

造成这一惊人的哲学革命的人是与蒂孟同时代的人阿塞西劳，他大约老死于公元前240年。大多数人所接受于柏拉图的乃是信仰一个超感的理智的世界，信仰不朽的灵魂对可朽的肉体的优越性。但柏拉图是多方面的，在某些方面也可以把他看作是在宣扬怀疑主义。柏拉图笔下的苏格拉底是自称一无所知的；我们自然而然地总把这话认为是讽刺，但是这话也可以认真地加以接受。有许多篇对话并没有达到任何正面的结论，目的就要使读者处于一种怀疑状态。有些篇对话——例如《巴门尼德篇》的后半部——则似乎是除了指明任何问题的正反两方都可以提出同等可信的理由而外，并没有什么别的目的。柏拉图式的辩证法可以认为是一种目的而不是一种手段；若是这样加以处理的话，则它本身就成为对于怀疑主义的一种最可赞美的辩护。这似乎就是阿塞西劳所解说柏拉图的方式，他自认为仍然是在追随着柏拉图的。他砍掉了柏拉图的头，但是保留下来的躯干却无论如何仍然是真的。

阿塞西劳的教学方式会有许多地方是值得表扬的，假使跟他学习

的青年人能够不为它所麻痹的话。他并不主张任何论点，但是他却要反驳学生所提出来的任何论点。有时候他会自己前后提出两个互相矛盾的命题，用以说明怎样就可以令人信服地论证两者之中的任何一个命题。一个有足够的叛逆勇气的学生，就可以学到机智并且避免谬误；但事实上除了机灵和对于真理漠不关心而外，似乎并没有人学到了任何东西。阿塞西劳斯的影响是如此之大，以至于整个的学园大约有两百年之久一直都是怀疑主义的。259

在这一怀疑时期的中叶，发生了一件有趣的事情。公元前156年雅典派至罗马的外交使团有三位哲学家，其中有一个就是不愧继任阿塞西劳斯作学院首领的那位卡尔内亚德。他看不出有什么理由他作使臣的尊严就应该妨碍他的这次大好机会，于是他就在罗马讲起学来。那时候的青年人都渴望模仿希腊的风气，学习希腊的文化，于是都蜂拥而来听他讲学。他的第一篇讲演是发挥亚里士多德和柏拉图的关于正义的观点，并且是彻底建设性的。然而他的第二篇讲演则是反驳他第一次所说过的一切，并不是为了要建立相反的结论，而仅仅是为了要证明每一种结论都是靠不住的。柏拉图笔下的苏格拉底论证说，以不公道加于人对于犯者来说要比忍受不公道是一桩更大的罪过。卡尔内亚德在他的第二篇讲演里，非常轻蔑地对待了这种说法。他指出，大国就是由于他们对软弱的邻邦进行不正义的侵略而成为大国的；这一点在罗马是不大好否认的。船破落水的时候，你可以牺牲别的弱者而拯救你自己的生命；如果你不这样做，你就是个傻瓜。他似乎认为“先救妇孺”并不是一句可以导致个人得救的格言。如果你在得胜的敌人面前溃退的时候已经丢失了你的马，而又发现有一个受伤的同志骑着一匹马，那么你应该怎么办呢？如果你是有理智的，你就会把他拉下马，抢过他的马来，不管正义是怎么样的讲法。这一切不大有建设性的论证出于一个名义上是柏拉图的追随者之口，真是令人惊讶的，但是它似乎曾使得具有近代头脑的罗马青年们大为高兴。

但是它却使得有一个人大不高兴，那个人就是老卡图；老卡图代表着严峻的、僵硬的、愚蠢而又粗暴的道德规范，正是靠了这种道德规范罗马人才打败了迦太基的。老卡图从年轻到年老都过着简朴的生活，一早就起床，进行严格的体力劳动，只吃粗糙的食物，并且从未穿过一件价值一百便士以上的衣服。对于国家他是忠心耿耿的，他拒绝一切贿赂和贪污。他严格要求别的罗马人也具有他自己所实行的一切德行，并且坚持说控诉和检举坏人乃是一个正直的人所能做的最好的事情。他竭力推行古罗马的严肃的风尚：260

“卡图把一个叫作马尼里乌斯的人赶出了元老院，这个人本来是极有希望在下一年被任命为执政官的，仅仅因为这个人在白天并且当着自己女儿的面前太多情地吻了自己的妻子；并且卡图在谴责他做这件事时还告诉他说，除非在打雷的时候，他自己的妻子是从不吻他的”。[注120](#)

卡图当政的时候便禁止奢侈和宴会。他要他的妻子不仅哺乳她自己的孩子，还要哺乳他奴隶们的孩子，为的是用同样的奶喂养起来之后，

奴隶们的孩子就可以爱他自己的孩子了。当他的奴隶年老不能工作时，他就毫不怜惜地把他们卖掉。他坚持他的奴隶们应当永远不是做工便是睡觉。他鼓励他的奴隶们互相争吵，因为“他不能容忍奴隶们居然做了好朋友”。若是有一个奴隶犯了严重的过错，他就把其余的奴隶都召来，并且诱导他们来咒骂这个犯过错的人罪该万死；然后他就当着其余奴隶们的面亲手把他处决。

卡图和卡尔内亚德之间的对比真是非常全面的：一个是由于道德过分严厉、过分传统以至于粗暴，另一个是由于道德过分放恣、过分沾染上了希腊化世界的社会堕落以至于下贱。

“马尔库斯·卡图从一开始——从青年们开始学希腊语，从而希腊语在罗马日益为人重视的时候——就不喜欢这件事：怕的是渴望学习知识与辩论的罗马青年们，会完全忘掉荣誉与武力的光荣。……于是有一天他就在元老院里公开地攻击这几位使臣在这里待得时间太久，而且没有赶快办事：还要考虑到这些使臣都是狡猾的人，很容易说服别人相信他们。假使没有其他方面的考虑的话，仅此一点也就足以说服元老院对使臣们做出一个决定的答复来，好把他们遣送回国去教书，去教他们自己的希腊孩子，别让他们再管罗马的孩子了；让罗马的孩子们还像从前一样地学习着服从法律和元老院吧。他向元老院说这番话，并不是出于他对卡尔内亚德有任何的私仇或恶意（像某些人所猜想的那样）：而是因为他总是仇视哲学的”。[注121](#) 261

在卡图的眼里，雅典人是没有法律的低等人；所以他们若被知识分子的浅薄的诡辩术所腐蚀的话，那是没有关系的；但是罗马青年则必须是清教徒式的、帝国主义的、无情的而又愚昧的。然而他并没有成功；后来的罗马人不但保存了卡图的许多毛病，同时还接受了卡尔内亚德的许多毛病。

继卡尔内亚德（约当公元前180—前110年）之后的下一任学园园长是一个迦太基人，他的真名字是哈斯德鲁拔，但是他和希腊人打交道时喜欢自称为克来多马柯。与卡尔内亚德之把自己只限于讲学不同，克来多马柯写了四百多部书，其中有些是用腓尼基文写的。他的原则似乎和卡尔内亚德的一样。在某些方面，它们是有用的。这两位怀疑派都从事反对那些变得日益广泛流行的占卜、巫术和星相学的信仰。他们也发展了一种建设性的有关或然性的程度的学说；尽管我们永远不可能有理由感到确实的可靠性，但是某些东西却似乎要比别的东西更近乎真实。或然性应该是我们实践的指导，因为根据各种可能的假设中之或然性最大的一种而行事，乃是合理的。这种观点也是大多数近代哲学家所同意的一种观点。不幸的是发挥这种观点的书籍已经失传了；我们很难依据现存的一些提示而重新构造出来这种学说。

克来多马柯之后，学园就不再是怀疑主义的了，并且从安提阿古（他死于公元前69年）而后，它的学说有好几个世纪实际上已经变得和斯多葛派的学说没有分别了。

然而，怀疑主义并没有消失。它被来自诺索斯的克里特人艾奈西狄姆复兴起来了，诺索斯（假如我们知道一点的话）早在两千多年以前就可能有过怀疑派，他们以怀疑动物的女神有没有神性来取悦于放荡的廷臣们。艾奈西狄姆的年代无法确定。他抛开了卡尔内亚德所宣扬的或然性学说，又回到了怀疑主义最初的形式上去。他的影响相当大；追随他的有公元二世纪时的诗人鲁西安以及稍后的古代怀疑派哲学家中唯一有著作流传下来的塞克斯托·恩皮里库斯。例如，有一篇短文《反对信仰神的论证》曾被爱德文·比万在他的《晚期希腊宗教》一书第52—56页里译为英文，并且据他说这或许就是塞克斯托·恩皮里库斯根据克来多马柯的口授而采自卡尔内亚德的。262

这篇文章一开始就解释说，在行为上怀疑派乃是正统的：“我们怀疑派在实践上追随着世人的做法，并且对它没有任何的意见。我们谈到神，把他们当作是存在的，我们敬神并且说他们执行天命；但是这样说的時候，我们并没有表示信仰，从而避免了教条者们的鲁莽轻率”。

接着他就论证说，人们对于神的性质是意见分歧的，例如有人认为他是有身体的，又有人认为他是没有身体的。我们既然对他没有任何的经验，所以我们就不能知道他的属性。神的存在并不是自明的，所以才需要证明。同时他还有一个比较混乱的论证，指出这样的证明乃是不可能的。其次，他就谈到了罪恶这一问题，并结论说：

“那些积极肯定神存在的人，就不能避免陷于一种不虔敬。因为如果说神统御着万物，那么他们就把他当成是罪恶事物的创作者了；另一方面，如果说神仅只统御着某些事物或者不统御任何事物；那么他们就不得不把神弄成是心胸狭隘的或者是软弱无能的了，而这样做便显然是一种十足的不虔敬。”

怀疑主义尽管继续打动着某些有教养的个人一直要到公元后三世纪，但是它却与日益转向教条化的宗教和得救学说的时代性格背道而驰。怀疑主义者有足够的力量能使有教育的人们对国家宗教不满，但是它却提供不出任何积极的东西（哪怕是在纯知识的领域内）来代替它。自从文艺复兴以来，神学上的怀疑主义（就它大多数的拥护者而论）已经被对于科学的热诚信仰所代替了，但是在古代却并没有这种对怀疑的代替品。古代世界没有能够回答怀疑派的论证，于是就回避了这些论证。奥林匹克的神已经不为人所相信了，东方宗教入侵的道路已经扫清了，于是东方的宗教就来争取迷信者们的拥护，直到基督教的胜利为止。

第二十七章 伊壁鸠鲁派263

希腊化时期的两大新学派，即斯多葛派与伊壁鸠鲁派，是同时创立的。他们的创立人芝诺和伊壁鸠鲁大约同时出生，并且先后在几年之内都定居于雅典，分别作他们各自学派的领袖。因此先考虑那一派完全是兴趣问题。我要先谈伊壁鸠鲁派，因为他们的学说是被他们的创立人自

始就完全确定了；而斯多葛主义却经历了长期的发展，下迄死于公元180年的罗马皇帝马尔库斯·奥勒留为止。

有关伊壁鸠鲁生平的主要权威，是生活于公元后三世纪的第欧根尼·拉尔修。然而这里有两点困难，第一是第欧根尼·拉尔修本人很容易接受极少历史价值的，或者全无历史价值的传说。第二是他的《传记》中包含一部分斯多葛派对伊壁鸠鲁所发动的诽谤性的指责，我们常常不清楚究竟是他本人在肯定某些事情呢，还是只不过在转叙别人的诽谤。斯多葛派所捏造的诽谤是与他们有关的事实，这一点是当他们崇高的道德为人赞美时，我们所应该记得的；但这些却不是有关伊壁鸠鲁的事实。例如，有一个传说是，伊壁鸠鲁的母亲是个行骗的女祭司，关于这件事第欧根尼说：

“他们（显然是指斯多葛派）说他常常跟着他母亲挨家挨户地去串门，口里念着禳灾的祷文，并且还帮他的父亲教蒙学来混一口饭吃”。

关于这一点贝莱解释说：[注122](#)“他随着他母亲作为一个助手走遍四方，口中背诵她的祷文；假如这个故事有任何真实性的话，那么在很年轻的时候，他可能早就被后来在他的学说中成为显著特征的那种对于迷信的仇视所激发起来了”。这种理论是很有吸引力的，但是鉴于古代末期捏造一种诽谤时的毫不犹豫，所以我并不认为这个故事有任何根据而可以被接受。[注123](#) 反对这种说法的有一件事实，即他对他的母亲怀有一种非常强烈的感情。[注124](#) 264

然而伊壁鸠鲁一生的主要事实似乎是可以确定的。他的父亲是萨摩地方一个贫穷的雅典殖民者；伊壁鸠鲁生于公元前342或341年，但究竟是生于萨摩还是生于亚底加，我们就知道了。无论如何，他的幼年时代是在萨摩度过的。他自述他从十四岁开始研究哲学。在十八岁的时候，即约当亚历山大逝世的时候，他来到了雅典，显然是为着确定他的公民权而来的。但是当他在雅典的时候，雅典的殖民者被赶出了萨摩（公元前322年）。伊壁鸠鲁全家逃到小亚细亚，他也到了那里和家人团聚。就在这时候或者也许稍早，他在陶斯曾向一个叫作脑昔芬尼的人学过哲学，此人显然是德谟克里特的弟子。虽然伊壁鸠鲁的成熟的哲学所得之于德谟克里特的，要比得之于任何其他哲学家的为多；然而他对于脑昔芬尼却除了轻蔑之外并没有说过任何别的话，他把脑昔芬尼叫作“软体动物”。

公元前311年伊壁鸠鲁创立了他的学校，最初是在米特林，后来是在兰普萨古，自公元前307年而后就在雅典；他以公元前270年或271年死于雅典。

经过了多难的青年时代之后，他在雅典的生活是平静的，仅仅受到健康不佳的搅扰。他有一所房子和一座花园（花园显然和房子不在一起）；他就在这个花园里讲学。他的三个兄弟和另外一些人从一开始就是他的学校的成员，但是在雅典他的团体的人数增加起来了，不仅是学

哲学的弟子增加了，而且还有朋友们和他们的孩子们以及奴隶们和妓女们（hetaerae）。这些妓女们成了他的敌人诽谤的借口，但显然是完全不公平的。他对于纯粹人情的友谊具有一种非凡的能力，他给他的团体成员的小孩子们写过轻松愉快的信。他并没有实践古代哲学家们在表现感情时人们可以预料得到的那种严肃与深沉；他写的信是异常之自然而又坦率的。

团体生活是非常简朴的，一部分是由于他们的原则，而（无疑地）一部分也由于没有钱。他们的饮食主要是面包和水，伊壁鸠鲁觉得这就很可满意了。他说“当我靠面包和水而过活的时候，我的全身就洋溢着快乐；而且我轻视奢侈的快乐，不是因为它们本身的缘故，而是因为有种的不便会随之而来。”团体在钱财上至少有一部分是靠自愿捐助的。他写信给一个人说：“请你给我送一些干酪来吧，以便我在高兴的时候可以宴客”。又写给另一个朋友说：“请你代表你自己和你的孩子们送给我们一些为我们神圣的团体所必需的粮食吧”。又说：“我需要的唯一捐助就是这些，——要命令弟子们给我送来，纵使他们是在天涯海角也要送来。我希望从你们每个人那里每年收到二百二十个德拉克玛，^{注125} 不要再多”。265

伊壁鸠鲁终生都受着疾病的折磨，但他学会了以极大的勇气去承当它。最早提出了一个人被鞭挞的时候也可以幸福的，就是伊壁鸠鲁而不是斯多葛派。他写过两封信，一封是在他死前的几天，另一封是在他死的那天；这两封信说明了他是有权主张这种见解的。第一封信说：“写这封信的七天之前我就完全不能动弹了，我忍受着人们临到末日的那种痛苦。如果我要出了什么事，务必请你照管美特罗多罗的孩子们四五年，但用于他们的钱不可比你现在用于我的钱更多”。第二封信说：“在我一生中真正幸福的这个日子，在我即将死去的时刻，我给你写这封信。我的膀胱病和胃病一直继续着，它们所常有的严重性丝毫也没有减轻；但是尽管有着这一切，我心里却在追忆着我和你谈话的快乐。请你费心照顾美特罗多罗的孩子们吧，正像我可以期待于你从小就对我以及对哲学所具有的忠诚那样”。美特罗多罗是他最早的弟子之一，这时已经死了；伊壁鸠鲁在遗嘱里为他的孩子们作了安排。

虽然伊壁鸠鲁对大多数人都是温文和蔼的，但是他对于哲学家们的态度却表现了他性格的另一面，尤其是对于人们所认为他曾受过影响的那些哲学家。他说“我想这些喋喋不休的人一定相信我是软体动物（脑苔芬尼）的门徒，并且曾和一些嗜酒的青年们一起听过他的讲演。实际上那家伙是个坏人，他的习惯是永远也不可能引到智慧的”。^{注126} 他从来也不承认他所得之于德谟克里特的那些东西；至于留基波，则他肯定说从来就没有过这么一位哲学家，——意思当然并不是说没有这么一个人，而是说这个人并不是哲学家。第欧根尼·拉尔修开列过一张骂人绰号的名单，这些绰号都被认为是他给他最出色的前辈们所取的。除了对于别的哲学家们的这种气量狭隘之外，他还有一个严重的错误，就是他那专断的教条主义。他的弟子必须学习包括他全部学说在内的一套信条，这些信条是不许怀疑的。终于便没有一个弟子曾补充过或者修正过任何

的东西。两百年之后，当卢克莱修把伊壁鸠鲁的哲学写成诗的时候，他对于这位老师的教训（就我们所能判断的而言）也并没有加入任何理论上的新东西。凡是可能加以比较的地方，我们都发现卢克莱修总是与原意密切符合的；一般公认在另外一些地方，他可能填补起来了由于伊壁鸠鲁整整三百卷书的遗失而给我们的知识所造成的空隙。他的著作除了几封书信、一些片断以及一篇关于“主要学说”的叙述而外，其余的都没有留传下来。266

伊壁鸠鲁的哲学正像他那时时代所有的哲学（只有怀疑主义是部分的例外）一样，主要的是想要获得恬静。他认为快乐就是善，并且他以鲜明的一贯性坚持这种观点一直到底。他说：“快乐就是有福的生活的开端与归宿”。第欧根尼·拉尔修引过他在《生命的目的》一书中所说的话：“如果抽掉了嗜好的快乐，抽掉了爱情的快乐以及听觉与视觉的快乐，我就不知道我还怎么能够想象善”。又说：“一切善的根源都是口腹的快乐；哪怕是智慧与文化也必须推源于此”。他告诉我们说，心灵的快乐就是对肉体快乐的观赏。心灵的快乐之唯一高出肉体快乐的地方，就是我们可以学会观赏快乐而不观赏痛苦；因此比起身体的快乐来，我们就更能够控制心灵的快乐。“德行”除非是指“追求快乐时的审慎权衡”，否则它便是一个空洞的名字。例如，正义就在于你的行为不至于害怕引起别人的愤恨，——这种观点就引到了一种非常有似于“社会契约论”的社会起源学说。267

伊壁鸠鲁不同意他的某些快乐主义的前人们之区别开积极的与消极的快乐，或动态的与静态的快乐。动态的快乐就在于获得了一种所愿望的目的，而在这以前的愿望是伴随着痛苦的。静态的快乐就在于一种平衡状态，它是那样一种事物状态存在的结果，如果没有这种状态存在时，我们就会愿望的。我们可以说当对饥饿的满足在进行的时候，它就是一种动态的快乐；但是当饥饿已经完全满足之后而出现的那种寂静状态就是一种静态的快乐。在这两种之中，伊壁鸠鲁认为还是追求第二种更为审慎一些，因为它没有掺杂别的东西，而且也不必依靠痛苦的存在作为对愿望的一种刺激。当身体处于平衡状态的时候，就没有痛苦；所以我们应该要求平衡，要求安宁的快乐而不要求激烈的欢乐。看起来如果可能的话，伊壁鸠鲁会愿意永远处于饮食有节的状态，而不愿处于大吃大喝的状态。

这样，在实践上他就走到了把没有痛苦，而不是把有快乐，当作是有智慧的人的鹄的。^{注127} 胃可能是一切事物的根本，但是胃病的痛苦却可以压倒饕餮的快乐；因此伊壁鸠鲁只靠面包度日，在节日则吃一些奶酪。像渴望财富与荣誉这样一些愿望是徒劳无益的，因为它们使得一个本可满足的人不能安静。“一切之中最大的善就是审慎：它甚至于是比哲学还更要可贵的东西”。他所理解的哲学乃是一种刻意追求幸福生活的实践的体系；它只需要常识而不需要逻辑或数学或任何柏拉图所拟定的精细的训练。他极力劝他年轻的弟子兼朋友毕托克里斯“要逃避任何一种教化的形式”。所以他劝人躲避公共生活便是他这些原则的自然结果，因为与一个人所获得的权势成比例，嫉妒他因而想要伤害他的人数也就随

之增加。纵使使躲避了外来的灾难，但内心的平静在这种情况下也是不可能的。有智慧的人必定努力使生活默默无闻，这样才可以没有敌人。

性爱，作为最“动态”的快乐之一，自然是被禁止的。这位哲学家宣称：“性交从来不曾对人有过好处；如果它不曾伤害人的话，那就算是幸运了”。他很喜欢（别人的）孩子，但是要满足这种趣味他似乎就得有赖于别人不听他的劝告了。事实上他似乎是非常喜欢孩子，竟至违反了自己的初衷；因为他认为婚姻和子女是会使人脱离更严肃的目标的。卢克莱修是追随着他贬斥爱情的，但是并不认为性交有害，只要它不与激情结合在一起。268

依伊壁鸠鲁看来，最可靠的社会快乐就是友谊。伊壁鸠鲁是像边沁一样的一个人，他也认为在一切时代里所有的人都只追求着自己的快乐，有时候追求得很明智，有时候则追求得很不明智；但是他也像边沁一样，常常会被自己温良而多情的天性引得做出一些可赞美的行为来，而根据他自己的理论他本是不应该如此的。他显然非常喜欢他的朋友，不管他从他们那里所得到的是什么；但是他却极力要说服自己相信，他是自私得正像他的哲学所认为的一切人一样。据西赛罗说，他认为“友谊与快乐是分不开的，因为这种缘故所以就必须培养友谊，因为没有友谊我们就不能安然无惧地生活，也不能快乐地生活”。然而他又有时多少是忘记了自己的理论：他说“一切友谊的本身都是值得愿望的”，又补充说“尽管这是从需要帮助而出发的”。[注128](#)

虽然伊壁鸠鲁的伦理学在别人看来是粗鄙的而且缺乏道德的崇高性，但他却是非常之真诚的。我们已经看到，他提到他花园里的团体时是说“我们神圣的团体”；他写过一本《论圣洁》的书；他具有一个宗教改革者的一切热情。他对人类的苦难，一定具有一种强烈的悲悯感情以及一种不可动摇的信心：只要人们能接受他的哲学，人们的苦难就会大大地减轻。这是一种病弱者的哲学，是用以适应一个几乎已经不可能再有冒险的幸福的世界的。少吃，因为怕消化不良；少喝，因为怕第二天早晨醒不了；避开政治和爱情以及一切感情的活动；不要结婚生子，以免丧失亲人；在你的心灵生活上，要使自己学会观赏快乐而不要观赏痛苦。身体的痛苦显然是一件大坏事；但是如果身体痛苦得很厉害，它就会很短暂；如果它的时间拖得很长，那么就可以靠着心灵的训练以及不顾痛苦而只想念幸福事物的那种习惯未加以忍受。最重要的是，要生活得能避免恐惧。269

正是由于这个避免恐惧的问题，伊壁鸠鲁才被引到了理论哲学。他认为恐惧的两大根源就是宗教与怕死，而这两者又是相关联的，因为宗教鼓励了认为死者不幸的那种见解。所以他就追求一种可以证明神不能干预人事而灵魂又是随着身体而一起消灭的形而上学。绝大多数的近代人都把宗教想成是一种安慰，但是对于伊壁鸠鲁则恰好相反。超自然对自然过程的干预，在他看来乃是恐怖的一个来源，而灵魂不朽又是对希望能解脱于痛苦的一个致命伤。于是他就创造了一种精巧的学说，要来疗治人们的那些可以激起恐惧的信仰。

伊壁鸠鲁是一个唯物论者，但不是一个决定论者。他迫随着德谟克里特相信世界是由原子和虚空构成的；但是他并不像德谟克里特那样相信原子永远是被自然律所完全控制着的。我们知道，希腊的必然观源于宗教；所以他的想法也许是对的，即只要容许必然性有存在的余地，那么对宗教的攻击就总归是不全面的。他的原子具有重量，并且不断地向下坠落；但不是朝向地心坠落，而是一种绝对意义的向下坠落。然而，一个原子时会受到有似于自由意志的某种东西的作用，于是就微微地脱离了一直向下的轨道，^{注129} 而与其他原子相冲撞。自此以下，则旋涡的发展等等所进行的方式都与德谟克里特的讲法大致相同。灵魂是物质的，是由呼吸与热那类的微粒所组成的。（德谟克里特认为呼吸和风在实质上与气不同；它们并不仅仅是运动着的气）。灵魂 - 原子布满着整个的身体。感觉是由于身体所投射出去的薄膜，一直触到了灵魂 - 原子的缘故。这些薄膜在它们原来所由以出发的身体解体以后，仍然可以继续存在；这就可以解释做梦。死后，灵魂就消散而它的原子（这些原子当然是继续存在的）就不能再有感觉，因为它们已不再与身体联系在一起了。因此，用伊壁鸠鲁的话来说就是：“死与我们无干，因为凡是消散了的都没有感觉，而凡是无感觉的都与我们无干”。270

至于神，则伊壁鸠鲁坚决信仰他们存在，因为否则他就不能解释广泛流行的神的观念的存在了。但是他深信，神自身并不过问我们人世的事情。他们都是遵循伊壁鸠鲁教诫的合理的快乐主义者，所以不参与公共生活；政府是一种不必要的费事，他们的生活幸福而美满，所以并不感到政府有诱惑力。当然，通神、占卜以及所有这类的行为纯粹都是迷信，信仰天命也是迷信。

所以并没有任何理由要害怕我们会触惹神的震怒，或者害怕我们死后会在阴间受苦。虽然我们要服从自然的威力（这是可以科学地加以研究的），然而我们仍然有自由意志，并且在某些限度之内我们乃是我们自己命运的主人。我们不能逃避死亡，但是死亡（正当地加以理解时）并不是坏事。如果我们能按照伊壁鸠鲁的箴言审慎地生活下去的话，我们或许能成就一定程度的免于痛苦的自由。这是一种温和的福音，但是对于深深感受到人类不幸的人，它却足以激发热情。

伊壁鸠鲁对于科学本身并不感兴趣，他看重科学，只是因为科学对于迷信所归之于神的作用的种种现象提供了自然主义的解释。当有着好几种可能的自然主义的解释时，他主张用不着在其中选择某一种解释。例如月亮的盈亏就曾有过各式各样的解释；但其中任何一种只要它不引出神来，就和别的解释是一样地好；至于企图要决定其中哪一种是真的，那就是无益的好奇心了。所以伊壁鸠鲁派实际上对自然知识并没有做出任何的贡献，也就不足为奇了。由于他们抗议晚期异教徒对于巫术、占星与通神的日益增长的信奉，他们也算做了有用的事；但他们却和他们的创始人一样始终都是教条主义的、有局限的，对个人幸福以外的一切事物都没有真正的兴趣。他们能背诵伊壁鸠鲁的教诫，但是在这一学派所存在的整个几百年中间，他们并没有对伊壁鸠鲁的教诫增加任何新东西。

伊壁鸠鲁唯一著名的弟子就是诗人卢克莱修（公元前99—前55年），他是和尤里乌斯·凯撒同时代的人。罗马共和国的末期，自由思想成为风尚，伊壁鸠鲁的学说在有教育的人们中间非常流行。但是奥古斯都皇帝提倡复古，提倡复兴古代的德行与古代的宗教，因而使得卢克莱修的《物性论》一诗湮没不彰，一直到了文艺复兴的时代为止。这部书在中世纪只保存下来了一份手稿，幸免于被顽固派所毁灭。几乎从没有过任何别的大诗人要等待这么久的时间才为人所认识到，但是到了近代，他的优异性差不多已经是普遍公认的了。例如他和本杰明·富兰克林两个人就是雪莱所喜爱的作家。271

他的诗以韵文表现了伊壁鸠鲁的哲学。虽然这两个人有着同样的学说，但两人的气质是迥然不同的。卢克莱修是热情的，比伊壁鸠鲁更加需要有审慎权衡的教诫。他是自杀而死的，似乎是患有时时发作的神经病，——有些人断言是由恋爱的痛苦，或是由春药的意想不到的作用所致。他对伊壁鸠鲁有如对一位救世主一般，并且以宗教强度的语言赞颂了这位他所认为是宗教摧毁者的人：[注130](#)

当人类在地上到处悲惨地呻吟，
人所共见地在宗教的重压底下，
而她则在天际昂然露出头来
用她凶恶的脸孔怒视人群的时候——
是一个希腊人首先敢于
抬起凡人的眼睛抗拒那个恐怖；
没有什么神灵的威名或雷电的轰击
或天空的吓人的雷霆能使他畏惧；
相反地它更激起他勇敢的心，
以愤怒的热情第一个去劈开
那古老的自然之门的横木，
就这样他的意志和坚实的智慧战胜了；
就这样他旅行到远方，
远离这个世界的烈焰熊熊的墙垒，
直至他游遍了无穷无尽的大宇。

然后他，一个征服者，向我们报导

什么东西能产生，什么东西不能够，

以及每样东西的力量

如何有一定的限制，272

有它那永久不易的界碑。

由于这样，宗教现在就被打倒

在人们的脚下，到头来遭人践踏：

而他的胜利就把我们凌霄举起。

如果我们接受了传统关于希腊宗教与仪式的欢愉快乐的说法，那么伊壁鸠鲁和卢克莱修对宗教所表现的仇视就非常之不容易理解了。例如，济慈的《希腊古瓶之歌》歌颂了宗教的礼仪，那便不是一种使人心充满了阴暗恐怖的东西。我以为流行的信仰，大部分绝不是这种欢愉快乐的东西。对奥林匹克神的崇拜比起其他形式的希腊宗教来，迷信的残酷性要少一些；但是即使是奥林匹克的神直到公元前七世纪或六世纪时，也还有时候要求以人献祭，这种办法是在神话和戏剧中记载下来了。注131 在伊壁鸠鲁的时候，整个野蛮世界还都公认以人献祭的办法；甚至于直到罗马征服时，野蛮人中最文明的人在危急关头，例如在布匿战争中，也还是使用这种办法的。

詹·哈里逊已经极其令人信服地证明了，希腊人除了对于宙斯及其一族的正式崇拜而外，还有着许多其他更为原始的信仰是与野蛮仪式多少相联系着的。这些信仰在一定程度上都被吸收到奥尔弗斯主义里面来，奥尔弗斯主义成了具有宗教气质的人们中间所流行的信仰。人们往往设想地狱是基督教的一种发明，这种想法是错误的。基督教在这方面所做的，仅仅是把以前流行的信仰加以系统化而已。从柏拉图《国家篇》的开头部分就可以看出，对死后被惩罚的恐惧在公元前五世纪的雅典是普遍的，而且在苏格拉底至伊壁鸠鲁的这一段时间内恐怕也不曾有所减少。（我不是说少数受过教育的人，而是说一般的居民。）当然通常也还把病疫、地震、战争的失败以及类似的灾难，都归咎于神的愤怒或者是未能注意预兆。我以为在关于通俗信仰的这个问题上，希腊的文学与艺术或许是误人不浅的。我们关于十八世纪末期的卫理教派又能知道什么呢，假如这个时期除了它那些贵族的书籍和绘画而外，便没有别的记录保存下来的话？卫理派的影响就像希腊化时代的宗教性一样，是来自下层的；到了鲍斯威尔和约书亚·雷诺兹爵士的时代它已经是非常有势力的了，尽管从他们两人的作品里看来，卫理教派影响的力量并不显著。所以我们绝不能用《希腊古瓶》的形象或者是诗人与贵族哲学家的作品，来判断群众的宗教。伊壁鸠鲁无论从身世来说还是从他所交接的人来说，都不是贵族；也许这可以说明他对宗教的极端敌对的态度。273

自从文艺复兴以后，伊壁鸠鲁的哲学主要是通过卢克莱修的诗篇才为读者们所知道的。如果读者们并不是职业的哲学家，那么使他们印象最深刻的便是唯物主义、否定天命、反对灵魂不朽这样一些东西与基督教的信仰之间的对比了。特别使一个近代读者感到惊异的是，这些观点——这些观点今天一般都认为是阴沉的、抑郁的——竟是用来表现一种要求从恐惧的压迫之下解放出来的福音的。宗教方面真诚信仰的重要性，卢克莱修是和任何基督徒一样地深信不疑。卢克莱修在描述了当人成为一种内心冲突的受难者的时候，是怎样地力图逃避自己并且枉然无益地想换个地方以求解脱之后，就说道：[注132](#)

就是这样每个人都想逃开自己——

而这个自己，说实话，他怎样也逃不开；

与自己意愿相反，他还是紧紧抓住它；

他憎恨自己，因为他老不舒服，

但却不能认识他的病痛的原因；

是的，只要他能清楚地认识了它，

那么，每个人就会把一切别的都抛开，

而首先去认识万物的本性，

因为这里成为问题的，

不是一个人的一朝一夕的境况，

而是永恒时间中的境况，

在人们死后那全部时间之中

他们所将要度过的那种境况。

伊壁鸠鲁的时代是一个劳苦倦极的时代，甚至于连死灭也可以成为一种值得欢迎的、能解除精神苦痛的安息。但相反地，共和国末期对大多数罗马人来说，却并不是一个幻灭的时代：具有巨人般的精力的人们，正在从混乱之中创造出来一种为马其顿人所未能创造的新秩序。但是对于置身于政治之外并且对于权力和掠夺毫不关心的罗马贵族来说，则事情的演变一定是令人深为沮丧的。何况在这之外又加上了不断的神经病的磨难，所以卢克莱修就把希望根本不生存当作是一种解脱，这是不足为奇的。274

但是怕死在人的本能里是如此之根深蒂固，以至于伊壁鸠鲁的福音在任何时候也不能得到广泛的流传；它始终只是少数有教养的人的信

条。甚至于在哲学家们中间，自从奥古斯都的时代以后也都是照例拥护斯多葛主义而反对伊壁鸠鲁主义的。的确，自从伊壁鸠鲁死后，伊壁鸠鲁主义尽管日益萎缩，但仍然存在了六百年之久；可是随着人们日益受到我们现世生活的不幸的压迫，他们也就不断地向宗教或哲学里要求着更强烈的丹药。哲学家们除了少数的例外，都逃到新柏拉图主义里面去了；而没有受教育的人们便走入各种各样的东方的迷信，后来又越来越多地走入基督教，基督教在其早期的形式是把一切美好都摆在死后的生活里的，因此就给人们提供了一种与伊壁鸠鲁的福音恰好相反的福音。然而与伊壁鸠鲁非常之相似的各种学说，却在十八世纪末叶被法国的 philosophes（哲学家们）所复活了，并且被边沁及其后学们传到英国来；这是有意地要反对基督教而这样做的，因为这些人对基督教的敌对态度和伊壁鸠鲁对他当时的宗教是一样的。

第二十八章 斯多葛主义275

斯多葛主义虽然和伊壁鸠鲁主义起源于同时，但是它的学说却历史更长而变化更多。它的创始人——公元前三世纪早期的芝诺——的学说，与公元后二世纪后半叶的马尔库斯·奥勒留的学说是截然不同的。芝诺是一个唯物主义者，他的学说大体上是犬儒主义与赫拉克利特的结合品；但是斯多葛派则由于渗入了柏拉图主义而逐渐放弃了唯物主义，后来终于连一点唯物主义的影子都没有了。他们的伦理学说的确是改变得很少，而伦理学说又是大多数斯多葛派所认为是最主要的东西。然而甚至于就在这方面，着重点也有所转移。随着时间的推移，斯多葛派关于其他的方面讲得愈来愈少，而关于伦理学以及最与伦理学有关的那些神学部分便愈来愈受到极端的强调。关于早期的斯多葛派，我们要受一个事实的限制，即他们的作品流传下来的只有少数的片段。唯有塞涅卡、爱比克泰德和马尔库斯·奥勒留——他们都属于公元后一世纪至二世纪——的作品是完整地流传了下来的。

斯多葛主义比起我们以前所探讨过的任何哲学派别都更少希腊性。早期的斯多葛派大多是叙利亚人，而晚期的斯多葛派则大多是罗马人。塔因（《希腊化文明》一书，第287页）疑心迦勒底曾对斯多葛主义有过影响。于伯威格正确地指出了，希腊人在对野蛮世界进行希腊化的时候，给他们所留的却是只适合于希腊人自己的东西。斯多葛主义与早期的纯粹希腊的哲学不同，它在感情上是狭隘的，而且在某种意义上是狂热的；但是它也包含了为当时世界所感到需要的，而又为希腊人所似乎不能提供的那些宗教成分。特别是它能投合统治者，吉尔伯特·穆莱教授说：“几乎所有的亚历山大的后继者——我们可以说芝诺以后历代所有的主要的国王——都宣称自己是斯多葛派。”

芝诺是腓尼基人，大约于公元前四世纪后半叶生于塞浦路斯岛上的西提姆。他的家庭很可能是从事商业的，而且很可能当初是商业的利益把他引到雅典来的。然而到了雅典之后，他变得渴望研究哲学了。犬儒学派的观点要比任何其他学派的观点都更投合他的胃口，但他却多少是一个折中主义者。柏拉图的弟子们指责他剽窃了学园的学说。在整个斯

多葛派的历史上，苏格拉底始终是他们主要的圣人；苏格拉底受审时的态度，他之拒绝逃亡，他之视死如归，他那关于干了不正义的勾当的人对自己要比对别人伤害得更大的说法，这一切都完全与斯多葛派的教训吻合。苏格拉底对于冷暖的不闻不问，他在衣食方面的朴素，以及他的完全摒弃一切肉体的享受，也同样是如此。但是斯多葛派却从不曾采用柏拉图的理念说，而且大多数的斯多葛派也反对柏拉图关于灵魂不朽的论证。只有晚期的斯多葛派才追随柏拉图，把灵魂认为是非物质的；而早期的斯多葛派则同意赫拉克利特的观点，认为灵魂是由物质的火构成的。这种学说固然在词句上也可以从爱比克泰德和马尔库斯·奥勒留那里找得到，但是他们似乎并不是把火认为真正就是构成物理事物的四原素之一。276

芝诺对于形而上学的玄虚是没有耐心的。他所认为重要的只是德行；他之重视物理学与形而上学，也仅仅在于它们有助于德行。他企图借助于常识来与当时的形而上学进行斗争，——而常识在希腊就意味着唯物主义。对于感官可靠性的种种怀疑困扰了他，于是他就把相反的学说推到了极端。

“芝诺从肯定现实世界的存在而开始。怀疑派就问：‘你所说的现实是指什么？’我是指坚固的和物质的。我是指这张桌子是坚固的物质。”怀疑派又问：‘那么“神”呢？灵魂呢？’芝诺回答说：‘完全是坚固的；假如有的话，那比桌子还要坚固。’那么德行、正义或者比例也都是坚固的物质吗？’芝诺回答说：‘当然是十足坚固的。’” [注133](#)

在这一点上很显然地，芝诺也像许多别人一样，由于热中于反形而上学而陷入他自己的另一种形而上学里面去了。

这一学派始终坚持不变的主要学说，是有关宇宙决定论与人类自由的。芝诺相信并没有偶然这样一种东西，自然的过程是严格地为自然律所决定的。起初只有火；然后其他的原素——气、水、土就顺序——逐渐地形成了。但是迟早终将有一场宇宙大燃烧，于是一切又都变成火。按照大多数斯多葛派的说法，这场燃烧并不是最后的终结，像是基督教学说中所说的世界末日那样，而仅只是一度循环的结束；整个的过程将是永无休止的重演。现在所出现的万物以前就曾出现过，而且将来还要再出现，并不是一次而是无数次。277

因而，这种学说看来似乎是没趣味的，并且无论在哪一方面都并不比通常的唯物主义，例如德谟克里特的唯物主义，更能使人感到慰藉。但是这只是它的一个方面。自然的过程，在斯多葛主义那里也像在十八世纪的神学那里一样，是被一个“立法者”所规定的，而这个“立法者”同时也就是一个仁慈的天意。整个的宇宙直到最微小的细节，都是被设计成要以自然的手段来达到某种目的的。这些目的，除了涉及神鬼的而外，都可以在人生中找到。万物都有一个与人类相关联的目的。有些动物吃起来是美味，有些动物则可以考验我们的勇气；甚至连臭虫也是有用的，因为臭虫可以帮助我们在早晨醒来而不致躺在床上过久。至高

无上的威力有时候就叫作“神”，有时候就叫作宙斯。赛涅卡区别了这种宙斯与通俗所信仰的对象；后者也是实有的，但却处于附属地位。

“神”与世界是分不开的；他就是世界的灵魂，而我们每个人都包含有一部分神圣的火。一切事物都是那个叫作“自然”的单一体系的各个部分；个体的生命当与“自然”相和谐的时候，就是好的。就一种意义来说，每一个生命都与“自然”和谐，因为它的存在正是自然律所造成的；但是就另一种意义来说，则唯有当个体意志的方向是朝着属于整个“自然”的目的之内的那些目的时，人的生命才是与“自然”相调和的。德行就是与“自然”相一致的意志。坏人虽然也不得不遵守上帝的法律，但却不是自愿的；用克雷安德的比喻来说，他们就像是被拴在车后面的一条狗，不得不随着车子一起走。

在一个人的生命里，只有德行才是唯一的善；像健康、幸福、财产这些东西都是渺不足道的。既然德行在于意志，所以人生中一切真正好的和坏的东西就都仅仅取决于自己。他可以很穷，但又有什么关系呢？他仍然可以有德的。暴君可以把他关在监狱里，但是他仍然可以坚持不渝地与自然相和谐而生活下去。他可以被处死刑，但是他可以高贵地死去，像苏格拉底那样。旁人只能有力量左右身外之物；而德行（唯有它才是真正的善）则完全靠个人自己。所以每一个人只要能把自已从世俗的欲望之中解脱出来，就有完全的自由。而这些世俗的愿望之得以流行，都是由于虚假的判断的缘故；圣贤的判断是真实的判断，所以圣贤在他所珍视的一切事物上都是自己命运的主人，因为没有外界的力量能够剥夺他的德行。278

这种学说显然是有逻辑的困难的。如果德行真是唯一的善，那么仁慈的上帝就必定只能专心一意造就德行了，可是自然律却又产生了大量的罪恶的人。如果德行是唯一的善，那么就没有理由要反对残酷与不正义；因为正如斯多葛派从不疲倦地指出的，残酷与不正义是为受难者提供了锻炼德行的最好的机会。如果世界完完全是决定论的，那么自然律就决定了我究竟是否有德。如果我是罪恶的，那只是“自然”迫使我成为罪恶的，而被设想为是由德行所赋予的自由对于我也就是不可能的了。

如果德行竟至于一事无成的话，那么一个近代人的头脑是很难对有德的生活感到热情的。我们赞美一个在大疫流行中肯冒自己生命危险的医务人员，因为我们认为疾病是一种恶，而我们希望减少它的流程度。但是假如疾病并不是一种恶的话，医务人员就很可以安逸地待在家里了。对于一个斯多葛主义者来说，德行的本身就是目的，而不是某种行善的手段。但当我们采取更长远的眼光时，最终的结果又是什么呢？那就是现存的世界被火所毁灭，然后又是整个过程的重演。难道还能有比这更加奢靡无益的事情了吗？在某一个时候，这里或那里可以有进步，但是从长远看来则只能有循环反复。当我们看到某种东西令人痛苦得不堪忍受时，我们就希望这种东西总可以不再发生；但是斯多葛派却保证我们说，现在所发生的将会一次又一次地不断出现。人们恐怕要想

到，就连那综观全局的上帝也终于必定会因绝望而感到厌倦的吧。

与此相联系，在斯多葛派的道德观里便表现着一种冷酷无情。不仅坏的感情遭到摒弃，而且一切的感情都是遭到摒弃的。圣贤并不会有同情心的感觉：当妻子或孩子死亡时，他便想着这件事情可不要成为对他自己德行的障碍，因此他并不深深感到痛苦。友谊——那曾为伊壁鸠鲁所如此高度地称颂过的友谊——当然也很好，但是它可绝不能走到使你的朋友的不幸足以破坏你自己神圣的安宁的地步。至于公共生活，则参与公共生活可能是你的责任，因为它为正义、坚忍等等提供了机会；但是你却绝不可以被一种施惠于人类的愿望所驱使，因为你所能施的恩惠——例如和平，或者供应更充分的粮食，等等——并不是真正的恩惠；而且无论如何，除了你自己的德行而外，其他的一切都是与你无关的。斯多葛派并不是为了要行善所以才有德的，而是为了要有德所以才行善。斯多葛派不曾有过爱邻如己的观念；因为爱除了在一种表面的意义上而外，是斯多葛派的道德观里面所没有的。279

当我谈到这一点的时候，我是把爱当作一种感情而不是当作一种原则来谈的。当作一种原则，则斯多葛派也宣扬博爱；这种原则我们可以在赛涅卡和他的后继者之中找到，或许他们是得之于早期的斯多葛派。这一派的逻辑所引到的学说，被它的拥护者们的人道精神给冲淡了；这样他们实际上便比起他们若是能始终一贯的话，要好得多。康德——他是非常有似于斯多葛派的——说你必须对你的弟兄亲爱，并不是因为你喜欢他，而是因为道德律命令你这样；然而我怀疑他在私生活上是不是能遵守这条教诫而生活。

不谈这些一般性的问题，让我们还是回到斯多葛主义的历史上来吧。

关于芝诺 ^{注134}，留传下来的只有一些残篇。根据这些残篇来看，似乎他把“神”定义为是世界的烈火心灵，他说过“神”是有形体的实质，而整个宇宙就构成“神”的实质。特尔图良说，按照芝诺的讲法，“神”渗透到物质世界里就像蜜渗透到蜂房里一样。据第欧根尼·拉尔修说，芝诺认为“普遍的规律”也就是“正当的理性”，是渗透于万物之中的，是与宇宙政府最高的首脑宙斯同一的：“神”、心灵、命运、宙斯都是同一个东西。命运是推动物质的力量；“天意”或“自然”就是它的别名。芝诺并不认为应该有祭神的庙宇：“建造庙宇是并不必需的：因为庙宇绝不能认为是很有价值的东西或者是任何神圣的东西。出于工匠之手的東西，是不会有什麼大价值或者神圣性的”。他似乎和晚期的斯多葛派一样曾相信过占星和占卜。西塞罗说他认为星辰具有一种神圣的能力。第欧根尼·拉尔修说：“斯多葛派认为各种占卜都是灵验的。他们说如其有天意这种东西的话，那么也就必定有占卜。他们拿芝诺所说过的许多预言都已成为事实的例子，来证明占卜术的真实性。”关于这一点，克吕西普说得非常明确。280

斯多葛派关于德行的学说虽不见于芝诺残存的著作中，但似乎就是

芝诺本人的见解。

芝诺的直接继承人阿索斯的克雷安德，主要地以两件事情著称。第一是我们已经看到的，他主张萨摩的亚里士达克应该判处不虔敬的罪，因为他把太阳，而不是大地，说成是宇宙的中心。第二件事就是他的《宙斯颂》，这篇颂诗的大部分是可以被波普或者被牛顿以后一个世纪中的任何一位受过教育的基督徒写出来的。更具有基督教气味的是克雷安德的短祷：

宙斯啊，引导我；命运啊，请你

引导我前进。

无论你差遣我做什么工作，请你

引导我前进。

我毫无畏惧地追随你，哪怕是猜疑使我

落后或者不情愿，但我也一定永远追随你。

继承克雷安德的克吕西普（公元前280—前207年）是一位卷帙浩繁的作家，据说他曾写过七百零五卷书。他把斯多葛派系统化了而且迂腐化了。他认为唯有宙斯，即至高无上的火，才是不朽的；其他的神包括日、月在内都是有生有死的。据说他以为“神”并没有参与制造恶，但是我们不明白他怎么能使这和决定论相调和。在其他的地方他又依照赫拉克利特的方式来处理恶，认为对立面是互相包含着的，善而没有恶在逻辑上乃是不可能的：“最不确定之事莫过于，人们设想不需要有恶的存在善就可以存在了。善和恶是对立面，两者必须在对立中才能存在。”他支持这种说法所引据的是柏拉图，而不是赫拉克利特。

克吕西普认为好人总是幸福的，坏人总是不幸的，而且好人的幸福与“神”的幸福并无不同。关于死后灵魂究竟是否继续存在的问题，则他们有着互相冲突的意见。克雷安德认为一切灵魂都要继续存在，一直到下一次的全宇宙大火为止（这时万物就都被吸收到“神”里面来）；但是克吕西普则认为唯有有智慧的人的灵魂才是如此。他的兴趣并不像晚期的斯多葛派那样彻底是伦理的；事实上他把逻辑弄成了根本的东西。假言三段论和选言三段论以及“选言”这个名词，都出自斯多葛派，对文法的研究和对名词的各种“格”变化的创见，也都出自斯多葛派^{注135}。克吕西普，或者为他的著作所激发的其他的斯多葛派，曾有过一种很精致的知识论；那种知识论大体上是经验主义的并且依据着知觉，尽管其中也包括了被认为是由于consensus gentium（即人类的一致同意）而建立起来的某些观念与原则。但是芝诺以及罗马的斯多葛派却把一切理论的研究都看成是附属于伦理学的：芝诺说哲学就像是一个果树园，在那里面逻辑学就是墙，物理学就是树，而伦理学则是果实；或者又像是一个蛋，逻辑学就是蛋壳，物理学就是蛋白，而伦理学则是蛋黄。^{注136} 看

来克吕西普像是承认理论的研究有更多的独立价值的。也许他的影响可以说明这一个事实，即斯多葛派中有许多人在数学方面以及其他的科学方面做出了进展。281

克吕西普以后曾有两个重要的人物，即潘尼提乌和波昔东尼，对于斯多葛派进行过相当的修改。潘尼提乌加进了相当成分的柏拉图主义，并放弃了唯物主义。他是小塞庇欧的朋友，并对西塞罗有过影响；而斯多葛主义主要地又是通过西塞罗才为罗马人所知道的。波昔东尼对西塞罗的影响就更大，因为西塞罗曾跟波昔东尼在罗德斯念过书。波昔东尼又曾就学于潘尼提乌，潘尼提乌约死于公元前110年。

波昔东尼（公元前约135—公元前约51年）是一个叙利亚的希腊人，当塞琉西王朝结束时他还是个小孩子。也许是由于他在叙利亚经历了无政府，所以他才向西游历的；他先到了雅典，在那里吸收了斯多葛主义，然后继续前进，就到了罗马帝国的西部。“他亲眼看见了已知世界边缘之外的大西洋上的落日，看见了西班牙对岸树上住满了猿猴的非洲海岸，看见了马赛内陆地方野蛮部族的村落，那里的日常景象是把人头当作胜利的标记而挂在大门上。”^{注137} 他成了在科学题目上的一个多产作家；其实，他旅行的原因之一就是希望研究海潮，这种研究是不可能在地中海进行的。他在天文学方面做出了卓越的工作，我们在第二十二章中已经谈到他对太阳距离的估计是古代最好的估计。^{注138} 他又是一位有名的历史学家，——他继承了波里比乌斯。但是他之为世所知，主要地乃是作为一个折中主义的哲学家：他把柏拉图的许多教训（看来这些教训在学园的怀疑主义的阶段里是已经被遗忘了的）和斯多葛主义结合在一起。282

对于柏拉图的这种爱好，就表现在他那关于灵魂与死后生活的教义中。潘尼提乌也像大多数的斯多葛派一样曾说过，灵魂是随身体一起消灭的。反之波昔东尼则说，灵魂是继续生活在空气里，而且在大多数情况下在那里一直保持不变到下一次的世界大火为止。地狱是没有的，但是恶人死后却不如善人那么幸福；因为罪恶使灵魂的蒸气变得混浊，使它不能够像善良的灵魂一样升得那么高。罪恶重大的就靠近地面并且要受轮回；真正有德的则上升到星球上面去，并且眺望着星辰的运转而优游卒岁。他们可以帮助别的灵魂；这就（他以为）说明了占星学的真理。比万提示说，由于这样复活了奥尔弗斯的观念以及吸收了新毕达哥拉斯派的信仰，波昔东尼或许曾为诺斯替主义铺平了道路。他又很正确地说到，对于像波昔东尼这类的哲学的致命打击并不是来自基督教，而是来自哥白尼的理论。^{注139} 克雷安德要把萨摩的亚里士达克看成是一个危险的敌人，是很有道理的。

在历史上（虽然并不是在哲学上）比早期斯多葛派更加重要得多的，是三个与罗马有关的人物，即：塞涅卡、爱比克泰德与马尔库斯·奥勒留，——他们一个是大臣，一个是奴隶，一个是皇帝。

塞涅卡（约公元前3年—公元65年）是西班牙人，他的父亲是一个

住在罗马的有教养的人。塞涅卡选择了政治生涯，并且在已经有了相当成功的时候而被罗马皇帝克劳地乌斯流放到科西嘉岛（公元41年）上去，因为他触怒了皇后梅萨林娜。公元48年，克劳地乌斯的第二个妻子阿格丽皮娜又把塞涅卡从流放中召了回来，并且任命他为她十一岁的儿子的太傅。塞涅卡要比亚里士多德更不幸，因为他教的学生就是皇帝尼罗。尽管作为一个斯多葛派，塞涅卡是公开鄙弃财富的，然而他却聚积了大量的财富，据说价值达三亿赛斯特斯之多（约合一千二百万美元）。这些财富大部分都是由于在不列颠放贷而获得的；据狄奥说，他收取的超额利率乃是造成不列颠反叛的原因之一。英勇的保狄西亚女王（如果这个故事是真的话）领导了一次反叛，反抗这位严峻派的哲学使徒所代表的资本主义。注140 283

尼罗的恣睢纵欲变得越来越无法无天了，而塞涅卡也就日愈失宠。最后他被控以（无论是公正地或不公正地）参与一场大规模的阴谋，要谋害尼罗并拥戴一位新皇帝——有人还说便是塞涅卡自己——登基。他以姑念其旧日的效劳而被恩赐自尽（公元65年）。

他的结局是很有启发意义的。最初刚一听到皇帝的决定时，他准备写一篇遗嘱。人们告诉他已经没有时间容许他写长篇大论了，这时候他就转身向他忧伤的家属们说：“你们不必难过，我给你们留下的是比地上的财富更有价值得多的东西，我留下了一个有德的生活的典范”——或者大意是这类的话。于是他就切开了血管，并召他的秘书来记下他临死的话；据塔西陀说，他的辩才到了他最后的时刻也还是有如泉涌。他的侄子，诗人鲁康，也同时遭受同样的死刑，临终时口里还背诵着自己的诗。塞涅卡是被后代根据他那可敬的箴言来加以评判的，而不是根据他那颇为可疑的行为来加以评判的。有些教父宣称他是一个基督教徒，并且像圣哲罗姆这些人还把据说是塞涅卡和圣保罗的通信认为是真的。

爱比克泰德（约生于公元60年，约死于公元100年）是一种类型非常不同的人，尽管作为一个哲学家他和塞涅卡极其近似。他是希腊人，本是艾帕福罗底图斯的奴隶，此人又是被尼罗释放的奴隶，后来做了尼罗的大臣。他是个瘸子——据说这是他当日做奴隶时受了严酷惩罚的结果。他住在罗马并在罗马教学直到公元90年为止，这时罗马皇帝多米提安用不着知识分子，就把所有的哲学家都驱逐出境了。于是爱比克泰德便退居于伊壁鲁斯的尼柯波里，他就在这里写作和讲学度过了好几年，并死于此处。

马尔库斯·奥勒留（公元121—180年）则属于社会等级的另一个极端了。他和他叔父兼岳父罗马的好皇帝安东尼努斯·皮乌斯的养子，于公元161年继位为皇帝，并且极为尊敬地追怀着皮乌斯。奥勒留做皇帝是忠于斯多葛派的德行的。他非常需要有毅力，因为他的御位时期是被种种灾祸所缠绕着的——地震、瘟疫、长期艰困的战争、军事的叛变，等等。他的《沉思集》一书是为自己而写的，显然是并不准备发表；这部书表明了他感到自己的公共职责的负担沉重，并且还为一种极大的厌倦所苦恼着。继承他的皇位的独子康莫多斯是许多最坏皇帝中的一个，

但当他父亲在世的时候却很巧妙地掩饰了自己恶毒的心性。哲学家的妻子福士丁纳曾被人指控犯了极大的不道德的行为（也许并不公正）；但是他却从来没有怀疑过她，并且在她死后还为她的奉祀费尽了苦心。他放逐了基督教徒，因为他们不信国教，而他认为国教在政治上乃是必要的。他所有的行为都一本良心，但是大多数的行为却都没有成功。他是一个悲怆的人：在一系列必须加以抗拒的各种世俗的欲望里，他感到其中最具有吸引力的一种就是想要引退去度一个宁静的乡村生活的那种愿望。但是实现这种愿望的机会却始终没有来临。他的《沉思集》一书有些篇章是在军营里写成的，有些是在远征中写成的，征战的劳苦终于促成他的死亡。284

最可注目的就是，爱比克泰德和马尔库斯·奥勒留两个人在许多哲学问题上是完全一致的。这就提示着，尽管社会环境影响到一个时代的哲学，但是个人的环境之影响于一个人的哲学却往往并不如我们所想象的那么大。哲学家通常都是具有一定的心灵广度的人，他们大都能够把自己私生活中的种种偶然事件置之度外；但即使是他们，也不能超出于他们自己时代更大的善与恶的范围之外。在坏的时代里，他们就创造出来种种安慰；在好的时代里，他们的兴趣就更加纯粹是理智方面的。

吉朋那部详尽的历史就是从康莫多斯的罪行而开始的，吉朋和大多数十八世纪作家们一样，都把安东尼王朝视为是黄金时代。吉朋说：“如果要叫一个人指出世界历史上人类的境遇最幸福、最繁荣的一段时期，他就会毫不迟疑地举出来自多米提安之死至康莫多斯登基的那段时期。”我们不可能完全同意这种判断。奴隶制的罪恶造成了极大的苦难，并且在销蚀着古代世界的元气。罗马有角斗士的表演以及人与野兽的搏斗，这种残酷是不可容忍的并且也必定腐蚀了欣赏这种景象的人民。马尔库斯·奥勒留确乎曾敕令过角斗士必须使用粗钝的剑进行角斗，但是这种改革是暂时的，而且他对于人与野兽的角斗也没有做过任何改革。经济制度也非常之坏；意大利已经日渐荒芜了，罗马居民要依赖着免费配给的外省粮食。一切主动权都集中在皇帝及其大臣的手中；在整个辽阔的帝国领域上，除了偶尔有叛变的将领之外，没有一个人在屈服以外还能做任何别的事情。人们都只能向过去去寻找最美好的时代了，他们觉得未来最好也不过是厌倦，而最坏则不免是恐怖。当我们以马尔库斯·奥勒留的语调来和培根的、洛克的或者孔多塞的语调相比较时，我们就可以看出一个疲惫的时代与一个有希望的时代二者之间的不同。在一个有希望的时代里，目前的大罪恶是可以忍受的，因为人们想着罪恶是会过去的；但是在一个疲惫的时代里，就连真正的美好也都丧失掉它们的滋味了。斯多葛派的伦理学投合了爱比克泰德和马尔库斯·奥勒留的时代，因为它的福音是一种忍受的福音而不是一种希望的福音。285

从一般幸福的观点来说，安东尼王朝的时代毫无疑问地要比直迄文艺复兴时代为止的任何后代都更美好得多。但是仔细加以研究的话就可以知道，这个时代并不如它的建筑遗迹所引人想象的那么样繁荣。希腊-罗马文明对于农业区域并没有打下多少烙印，它实际上只限于城市。而且即使是在城市里也还有着忍受极端贫困的无产者，也还有大量的奴

隶阶级。罗斯多夫采夫讨论城市的社会经济情况时，总结如下：[注141](#)

“它们社会情况的景象并不像它们外表的景象那么动人。我们的材料所带给我们的印象是：许多城市的繁华都是由他们人口中的很小一部分人所创造出来的，并且是为这一小部分人而存在的；甚至于连这一小部分人的福祉也是基于相当薄弱的基础之上的；城市人口中的绝大多数不是收入微薄，便是生活极端贫困。总之，我们绝不可夸大城市的财富，城市的外表是会给人造成错误印象的”。286

爱比克泰德说，在世上我们都是囚犯，并且被囚禁在现世的肉体之内。照马尔库斯·奥勒留的说法，他常常说：“人就是一点灵魂载负着一具尸体。”宙斯也不能使肉体自由，但是他给了我们他的一部分神性。我们不应该说“我是一个雅典人”或“我是一个罗马人”，而应该说“我是一个宇宙公民”。如果你是凯撒的亲人，你一定会感到安全的；那么你既是“神”的亲人，岂不更应该感到安全了吗？如果我们能理解德行乃是唯一真正的善，我们就可以知道不会有任何真正的罪恶能降临到我们的头上了。

我是必然要死的。但难道我就必须呻吟而死吗？我必然是被囚禁的。但难道我就必须哀怨吗？我是必然要遭流放的。但是难道因此就有任何人能阻止我，使我不能欢笑、勇敢而又镇定了么？“把秘诀告诉我吧。”我拒绝告诉，因为这是我权力以内的事。“那么我就把你锁起来。”你，你说什么？锁起我来？你可以把我的腿锁起来——不错；可是我的意志——那是你锁不了的，连宙斯都征服不了它。“我就把你监禁起来。”那你只不过是指我的躯体罢了。“我要砍你的头。”怎么？我什么时候向你说过，我是世界上唯一不能被砍头的人呢？

这些便是追求哲学的人所应该考虑的思想，这些便是他们应该日复一日地写下来的课程，他们应该用这些来砥砺自己。[注142](#)

奴隶们也和别人是同样的人，因为大家一样都是“神”的儿子。

我们必须服从神，有如一个好公民要服从法律。“兵士们宣誓要尊敬凯撒高于一切人，但是我们则首先要尊敬我们自己。”[注143](#)“当你出现在世上的权威者的面前时，应该记住还有‘另一个’从高处俯瞰着一切所发生的事情的神，你必须要取悦于他而不要取悦于世上的权威者。”[注144](#)

那么谁才是一个斯多葛派呢？

请给我指出一个按照他所说的那些论断的样式而塑造出来的人物吧，正犹如一个按照斐狄阿斯的艺术而塑造出来的形象我们就称之为斐狄阿斯式的那样。请给我指出一个有病然而幸福，处于危险然而幸福，临于死亡然而幸福，颠沛流离然而幸福，含垢忍辱然而幸福的人吧。请你为我指出他来。我以神的名义说，我真愿意看见一个斯多葛派。不，你不能给我指出来一个完美无瑕的斯多葛派来；那么就请给我指出来一

个正在塑造之中的斯多葛派吧，正在走上这条道路的斯多葛派吧。请你指给我看吧，请别对我这样一个老人吝惜指出一个我所从没有看见过的景象吧。什么！你以为你要指给我看斐狄阿斯的宙斯或者是他的雅典娜那种象牙与黄金的造像吗？我要的是一个灵魂，请你们哪一位指给我看一个希望着能与神合一，既不怨神也不尤人，从来未犯过错误，从来不感觉悲苦，而且能摆脱了愤怒、嫉羨与忌妒的那样一个人的灵魂吧——（为什么要掩饰我的意思呢？）请指点给我看一个愿望把自己的人格改变为神格，并且他在他可怜的肉体里总是把他的目的寄托于与神相会合的人吧。请给我指出这样一个人来吧。不，你是指不出来的。287

爱比克泰德从不厌倦于指出，我们应该怎样对待那些被人认为是不幸的事物，他时常以家常谈话的方式来说明这一点。

他也像基督徒一样，主张我们应当爱我们的敌人。总的说来，他也和其他的斯多葛派一样地鄙弃快乐，但是有一种幸福却是不能加以鄙弃的。“雅典是美丽的。是的，但是幸福要更加美丽得多，——幸福就是免于激情与纷扰的自由，就是你的事情绝不有赖于别人的那种感觉”（第428页）。每个人都是剧中的一个演员，神指定好了各种角色；我们的责任就是好好地演出我们的角色，不管我们的角色是什么。

记录爱比克泰德的教训的那些作品，有着极大的真诚性与简洁性（它们是由他的弟子阿里安所笔记下来的）。他的道德是高尚超俗的；在一个人的主要责任就是抵抗暴君权势的那样一种局面之下，我们恐怕很难再找到任何其他更有用的东西了。在某些方面，例如在承认人人都是兄弟以及宣扬奴隶的平等这些方面，它要优于我们能在柏拉图或亚里士多德或者任何被城邦制所鼓舞的那些哲学家那儿所找得到的任何思想。爱比克泰德时代的现实世界要比白里克里斯时代的雅典恶劣得多，但是现实存在的罪恶却解放了他的热望，而他的理想世界之优于柏拉图的理想世界，也就正犹如他的实际世界之劣于公元前五世纪的雅典一样。

马尔库斯·奥勒留的《沉思集》一开始就承认他曾受益于他的祖父、父亲、养父、各位老师以及神明。他所列举的受益，有些是很奇怪的。他说他跟狄奥格尼图学会了不听那些行奇迹者的话；他跟鲁斯提库学会了不写诗；他跟塞克斯托学会了庄重而不动情；跟文法学家亚历山大学会了不去改动别人的坏文法，而是要等到过后不久再去使用正确的表达方式；他跟柏拉图派的亚历山大学会了复信时绝不说因为事情忙碌以致回信过迟请原谅的话；跟他的养父学会了不和男孩子恋爱。他接着说他得归功于神明，因为他并未长时期生长于他祖父的姬妾之手，也没有过早地来验证自己的男性；他的孩子们既不愚蠢，身体也不畸形；他的妻子是柔顺的、温存的、朴实的；而且当他搞哲学的时候，他也并没有浪费时间于历史学、三段论与天文学。288

《沉思集》一书中凡是非个人的地方，都与爱比克泰德密切地符合一致。马尔库斯·奥勒留是怀疑灵魂不朽的，但是他又像一个基督徒那样

地会说：“既然你目前这一刹那就可能离开生命，你就按着这种情况来安排你的每一桩行为和思想吧。”与宇宙相和谐的生命才是美好的东西；而与宇宙相和谐又与服从“神”的意志是一回事。

“啊，宇宙，凡是与你相和谐的万物也就都与我和谐。凡是对你适合时宜的，对我也就都不迟不早。你的季节所带来的万物都是我的果实，啊，自然：万物都出自于你，万物都存在于你，万物都复归于你。诗人们说‘赛克洛普的亲爱的城市’；难道你就不该说‘宙斯的亲爱的城市’了么？”

我们可以看出，圣奥古斯丁的《上帝之城》有一部分就是得之于这位异教皇帝的。

马尔库斯·奥勒留深信“神”给每个人都分配了一个精灵作为他的守护者，——这种信仰重新出现在基督教的保护者的天使的观念之中。他一想到宇宙是一个紧密织就的整体就觉得安慰，他说宇宙是一个活的生命，具有一个实体和一个灵魂。他的格言之一就是：“要经常考察宇宙中一切事物的联系。”“无论对你发生了什么事，那都是终古就为你准备好了的；其中的因果蕴涵关系终古都在织就着你的生命之线。”和这在一道的（尽管他在罗马国家中有那样的一种地位），还有他那斯多葛主义的把人类视为一体的信仰：“就我是安东尼努斯来说，我的城邦与国土就是罗马；但就我是一个人来说，我的城邦与国土就是这个世界。”我们在这里便发现，所有的斯多葛派都有着这种不能调和定命论与意志自由的困难。当他想到他自己作为统治者的责任时，他就说，“人人彼此都是为了对方而存在的”。但当他想到唯有有德的意志才是善的这一学说时，他在同一页书上却又说，“一个人的罪恶并不能伤害别人”。他从没有推论过说，一个人的善对别人是无益的，也从没有推论过说，如果他是像尼罗那样的一个坏皇帝，他除了害自己而外是不会伤害任何别人的；然而这一结论却似乎是应有的。289

他说：“唯有人才能够甚至于爱那些做了错事的人。这种情形发生于，如果当他们做了错事的时候，你会看到他们原是你的亲人，并且他们是由于无知而在无意之中做下了错事，而且不久你们双方都要死去；尤其是当犯过错的人对你并没有伤害，因为他不曾使你的控制能力变得比从前更坏的时候。”

又说：“要爱人类。要追随着‘神’。……只要记得法则在统治着一切就够了。”

这几段话非常显明地表示出来了斯多葛派伦理学与神学之间的内在矛盾。一方面，宇宙是一个严格定命的单一的整体，其中所发生的一切都是以前原因的结果；而另一方面，个人意志又是完全自主的，没有任何外来的原因可以强迫一个人去犯罪。这是一个矛盾，与此密切相关联的还有第二个矛盾。既然意志是自主的而且唯有有德的意志才是善，一个人就对别人既不能行善也不能为害了；所以仁爱就只是一种幻觉。我

们对这两个矛盾的每一种都必须加以某些说明。

自由意志与定命论的矛盾，是贯穿着从古代直到今天的哲学的矛盾之一，它在不同的时代里采取了不同的形式。现在我们所要探讨的是斯多葛派的形式。

我想，如果我们可以让一个斯多葛派受到苏格拉底式的诘难的话，他也许多少会辩护他自己的观点如下：宇宙是一个单一的活着的生命，具有一个也许可以称之为“神”或者“理性”的灵魂。作为一个整体，这个生命是自由的。“神”从一开始就决定了他自己要按照着固定的普遍的法则而行动，但是他选择了那些能够产生最好的结果的法则。有时候在个别的情况下，结果并不完全是我们所愿望的；但是为着立法的稳固性的缘故，这种不方便还是值得忍受的，如像在人类的法典里那样。每个人都有一部分是火，一部分是低等的泥土；就他是火而言（至少当它有着最好的品质的时候），他就是“神”的一部分。当一个人的神圣的部分能够有德地体现意志时，这种意志就是神的自由意志的一部分；所以在这种情况下，人的意志也就是自由的。290

在一定的限度之内这是一个很好的答案，但是当我们考虑到我们意志作用的原因时，它就站不住脚了。从经验的事实里，我们都知道例如消化不良对于一个人的德行所起的坏作用，并且大力使用某些适当的药物是可以摧毁人的意志力的。我们可以举爱比克泰德所喜欢的例子，例如一个人很不公正地被暴君囚禁了起来；这种例子在近些年要比人类史上任何其他的时期都来得多。其中有些人的行为确乎具有斯多葛式的英雄气概；但有些人则颇为神秘地并未能做到。现在我们都知道，不仅仅是充分的折磨几乎足以摧毁任何人的坚强不屈的精神，而且吗啡或者古柯硷也可以使得一个人屈服。事实上唯有当暴君是不科学的时候，意志才能够不向暴君屈服。这是一个极端的例子；但是凡可以支持无生物界的决定论的种种论证，同样也大体上存在于人类意志的领域里。我并不是说——我也并不以为——这些论证是有定论；我只是说它们在这两种情况之下都具有同等的力量，我们不能有很好的理由在一个领域里面接受它们，而在另一个领域里面又排斥它们。当一个斯多葛派劝人对犯罪者采取容忍态度时，他自己是在主张有罪的意志都是以前种种原因的结果；在他看来，似乎唯有有德的意志才是自由的。然而这并不能自圆其说。马尔库斯·奥勒留解说他自己的德行就是由于他的父母、祖父母和师长们的良好的影响所致；但是善良的意志和恶劣的意志都同样地是此前各种原因的结果。斯多葛派的确可以说他的哲学是使得接受它的人有德的原因之一，但是似乎除非是混淆了一定的思想上的错误，否则它是不会产生这种值得愿望的效果的。德行与罪恶同样地都是此前种种原因之不可避免的结果（像斯多葛派所应该主张的那样），可是承认了这种情形，当然多少是会对于道德的努力产生一种瘫痪作用的。

现在我就来谈第二个矛盾；即，斯多葛派宣扬仁爱时，在理论上是主张没有一个人是可以对别人为善或者作恶的，因为唯有有德的意志才是善，而有德的意志又是与外界原因无关的。这个矛盾比前一个更为显

著，也更为斯多葛派（包括某些基督教的道德学家在内）所特有。对于他们之所以没有察觉到这一点的解释是：正像许多其他的人一样，他们也有着两种伦理体系，一种是对自己的高等伦理，一种是对“不知法度、没有教养的人”的低等伦理。当一个斯多葛派哲学家想到自己的时候，他就认为幸福以及其他一切世俗所谓的美好都是毫无价值的；他甚至于说愿望幸福乃是违反自然的，意思是说那里面包含着不肯委身听命于神的意志。但是作为一个执掌帝国大政的实践者，马尔库斯·奥勒留却非常清楚地知道这种东西是行不通的。他的责任是要使非洲的粮船按时到达罗马，是要采取措施来救济饥馑所造成的苦难，是要使野蛮的敌人不能越境。这就是说，在对付这些不能被他认为是斯多葛派的哲学家（无论是实际的哲学家也罢，还是可能的哲学家也罢）的臣民的时候，他就接受通常的世俗的善恶标准了。正是由于采取了这些标准，他才能够尽其执政者的职责。奇怪的是，这种职责的本身又是斯多葛派的圣人所应当做到的更高级的境界里面的东西，尽管它是从斯多葛派圣人所认为是根本错误的一种伦理学里面推导出来的。291

对于这个困难我所能想象的唯一答案，就是一种在逻辑上也许是无懈可击但并不值得赞许的答案。我想这个答案康德是会做得出来的，康德的伦理体系非常有似于斯多葛派的伦理体系。的确，康德可以说除了善的意志以外就没有什么善的东西；但是唯有当意志是朝着某些目的的时候，它才是善，而这些目的本身却又是无所谓的。A先生是幸福呢，还是不幸呢？这是无关重要的。但是如果我是有德的话，我就要采取一种我相信可以使他幸福的行为，因为这就是道德律所吩咐的。我不能使A先生有德，因为他的德行完全取决于他自己；但是我可以做某些事情有助于使他幸福，或者富有，或者博学，或者健康。因此，斯多葛派的伦理学就可以表述如下：有些事情被世俗认为是好东西，但这是一个错误，真正是善的乃是一种要为别人去取得这些虚伪的好东西的意志。这种学说并不包含有逻辑上的矛盾，但是如果我们真正相信通常所认为的好东西都是毫无价值的话，那么这种学说就丧失了一切的可信性了；因为在这种情形之下，有德的意志就可以同样地朝着迥然不同的其他目的。

实际上，斯多葛主义里有着一种酸葡萄的成分。我们不能够有福，但是我们却可以有善；所以只要我们有善，就让我们装成是对于不幸不加计较吧！这种学说是英勇的，并且在一个恶劣的世界里是有用的；但是它却既不是真实的，而且从一种根本的意义上来说，也不是真诚的。292

虽然斯多葛派的主要重点是在伦理方面，但是他们的教导有两个方面在其他的领域里是产生了结果的。一个方面是知识论，另一个方面是自然律和天赋人权的学说。

在知识论方面，他们不顾柏拉图而接受了知觉作用；他们认为感官的欺骗性实际上乃是虚假的判断，只要稍微用心一点就可以避免。有一个斯多葛派的哲学家，即芝诺的及门弟子斯非鲁斯曾被国王托勒密请去

宴会，国王在倾听了这种学说之后送给了他一个蜡做的石榴。这位哲学家想要吃这个石榴，于是国王就笑他。他就回答说，他不能确定它是不是一个真石榴，但是他认为在王宫的筵席上任何不能吃的东西大概是不会拿上来的，^{注145} 他的这段答话就是援用斯多葛派对于那些根据知觉可以确切知道的事物与那些根据知觉仅仅是或然的事物这二者之间所做的区别的。总的说来，这种学说是健康的、科学的。

他们在知识论方面的另一种学说影响就更大，但问题也更多。那就是他们信仰先天的观念与原则。希腊的逻辑完全是演绎的，这就发生了关于最初的前提的问题。最初的前提必须是，至少部分地必须是普遍的；而且又没有方法可以证明它们。斯多葛派认为有某些原则是明白得透亮的，是一切人都承认的；这些原则就可以作为演绎的基础，像在欧几里得的《几何原本》一书里那样。同样地，先天的观念也可以作为定义的出发点。这种观点是被整个的中世纪，也甚至于是被笛卡尔，所接受了的。

像十六、十七、十八世纪所出现的那种天赋人权的学说也是斯多葛派学说的复活，尽管有着许多重要的修正。是斯多葛派区别了*jus naturale*（自然法）与*jus gentium*（民族法）的。自然法是从那种被认为是存在于一切普遍知识的背后的最初原则里面得出来的。斯多葛派认为，一切人天生都是平等的。马尔库斯·奥勒留在他的《沉思集》一书里拥护“一种能使一切人都有同一法律的政体，一种能依据平等的权利与平等的言论自由而治国的政体，一种最能尊敬被统治者的自由的君主政府”。这是一种在罗马帝国不可能彻底实现的理想，但是它却影响了立法，特别是改善了妇女与奴隶的地位。基督教在接受斯多葛派的许多东西的同时，也接受过来了斯多葛派学说中的这一部分。最后到了十七世纪，向专制主义进行有效斗争的时机终于到来了，于是斯多葛派关于自然法与天赋平等的学说就披上了基督教的外衣，并且获得了在古代甚至于是一个皇帝也不能赋给它的那种实际的力量。293

第二十九章 罗马帝国与文化的关系294

罗马帝国曾或多或少地以各种不同的路径影响了文化史。

首先：是罗马对于希腊化思想的直接影响。这一方面不太重要，也并不深远。

其次：是希腊与东方对于罗马帝国西半部的影响。这一方面则是深远而持久的，因为其中包括有基督教在内。

第三：是罗马悠久的和平对于传播文化以及对于使人习惯于与一个单一的政府相联系着的单一的文明这一观念，所起的重要作用。

第四：是希腊化文明传布到回教徒的手里，又从回教徒的手里最后传至西欧。

在考查这些影响之前，先简述一下政治史将会是有益的。

亚历山大的征服并没有触及西地中海；公元前三世纪之初，西地中海为两个强大的城邦，即迦太基与叙拉古所控制。在第一次与第二次布匿战争时（公元前264—前261与前218—前201年），罗马征服了叙拉古并使迦太基沦于无足轻重的地位。公元前二世纪，罗马征服了马其顿王朝的各个国家，——埃及则作为一个附属国确乎是不绝如缕地一直存在到克娄巴特拉死时（公元前30年）为止。西班牙是在对汉尼拔的战争中附带被征服的；法兰西是公元前一世纪中叶被凯撒征服的，大约一百年之后英格兰也被征服了。罗马帝国极盛时期的疆界在欧洲是莱茵河与多瑙河，在亚洲是幼发拉底河，在北非是大沙漠。

罗马帝国主义在北非也许是表现得最好的，（北非在基督教史上的重要性在于它是圣赛普勒安与圣奥古斯丁的家乡，）这儿在罗马之前和罗马以后都是大片荒芜的地区，但这时变成了肥沃的地区并维持着许多人口众多的城市。从奥古斯都即位（公元前30年）至公元后三世纪的动乱为止，罗马帝国在这两百多年之中大体上是稳定的、和平的。

同时，罗马国家的体制也经历了重要的发展。起初罗马是一个很小的城市国家，与希腊的那些城市国家，特别是像斯巴达那样的城市国家，并没有什么不同；而且也并不依靠着对外的贸易。国王也像荷马时期的希腊国王一样，早已被贵族的共和国所代替了。当体现在元老院里的贵族成分还依然强大的时候，就已经逐渐地增加了民主的成分；这一妥协的结局曾被斯多葛派的潘尼提乌（波里比乌和西塞罗都重复着他的观点）视为是君主制、贵族制与民主制三种成分的理想结合。但是征服却打破了这种极其不稳定的平衡；它给元老阶级带来了新的巨大的财富，其次在稍小的程度上也给称为“骑士”的上层中等阶级带来了财富。意大利的农业本来是操在小农们的手里，他们以自己的及其家庭的劳动来进行耕作；但现在农业已经成为属于罗马贵族使用奴隶劳动来种植葡萄与橄榄的大地产的事情了。结果就是，不顾国家利益与臣民幸福、只知寡廉鲜耻以求个人发财致富的元老院，竟成为事实上无所不能的了。

295

公元前二世纪后半叶格拉古兄弟所发动的民主运动，导致了一系列的内战；最后——就像在希腊所常见的一样——便是“僭主制”的确立。看起来令人惊异的是，在希腊只限于很微小的地区上的那些发展，现在竟以这样巨大的规模而重演。尤里乌斯·凯撒的继承人与养子奥古斯都于公元前30年至公元后14年在位，他终于结束了内战和（除了少数的例外）对外的征战。自从希腊文明开始以来，古代世界第一次享受了和平与安全。

有两件东西摧毁了希腊的政治体系：第一是每个城邦之要求绝对的主权，第二是绝大多数城邦内部贫富之间残酷的流血斗争。在征服了迦太基与希腊化的各国之后，前一个原因就不再搅扰世界了，因为对罗马已经不可能再进行有效的抵抗。但是第二个原因却仍然继续存在着。在

内战里，某一个将军可以宣布自己是元老院的战士，而另一位将军又宣布自己是人民的战士。胜利归于能以最高的代价收买兵士的人。兵士们不只要金钱和掠夺，而且还要恩赐的土地；因此每一次内战的结束都是正式地以法令来废除许多原来在名义上是国家佃户的土地所有者，以便为胜利者的军人让位。进行战争的费用，是由处决富人并没收其财产来支付的。这种灾难性的制度是不大容易结束的；但最后出乎每个人的意料之外，奥古斯都的胜利竟是如此之彻底，以至于再也没有竞争者能向他所要求的权力挑战了。296

对整个罗马世界来说，竟然发见内战时期已告结束，这来得好像是一场意外，除了少数的元老党而外大家全都欢欣鼓舞。对每一个人来说，这真是一场深沉的苏息，罗马在奥古斯都之下终于成就了希腊人和马其顿人所枉然追求过的，而罗马在奥古斯都之前亦未能成就的稳定与秩序。据罗斯多夫采夫说，共和时期的罗马给希腊“所带来的除了贫困、破产与一切独立政治活动的停顿而外，并没有任何新的东西。”^{注146}

奥古斯都在位的时期，是罗马帝国的一个幸福时期。各省区的行政组织多少都照顾到了居民的福利，而不单是纯粹掠夺性的体制了。奥古斯都不仅在死后被官方所神化，而且在许多省份的城市里还自发地被人认为是一个神。诗人们歌颂他，商人阶级觉得普遍的和平是便利的，甚至连奥古斯都是以一一切表面的尊敬形式在应付着的元老院也乘此机会把各种荣誉和职位都堆在他的头上。

但尽管世界是幸福的，然而某些生趣已经丧失了，因为人们已经更爱安全而不愿冒险了。在早期，每个自由的希腊人都有机会冒险；腓力浦和亚历山大结束了事情的这种状态，在希腊化的世界中唯有马其顿的君王们才享有无政府式的自由。希腊世界已经丧失了自己的青春，而成为犬儒的或宗教的世界了。要在地上的制度之中实现理想的那种希望消逝了，就连最优秀的人也随之而丧失了他们的热诚。天堂对苏格拉底来说，是一个他可以继续进行论辩的地方，但是对于亚历山大以后的哲学家们来说，它却是与他们在地上生活大为不同的某种东西了。

后来在罗马也有同样的发展，但却采取了不那么苦痛的形式。罗马并没有像希腊那样地被征服，而且相反地还有着顺利成功的帝国主义的刺激。在整个内战时期里，对于混乱无秩序应该负责的乃是罗马人。希腊人屈服于马其顿人之后，并没有得到和平与秩序；然而希腊人和罗马人一旦屈服于奥古斯都之下，便都获得了和平与秩序。奥古斯都是一个罗马人，大多数罗马人之向他屈服都是心甘情愿的，而不仅仅是由于他那优越的威力的缘故；何况他还煞费苦心地掩饰他的政府的军事基础，并使之依据于元老院的法令。元老院所表示的种种阿谀奉承，毫无疑问是言不由衷的；但是除了元老阶级以外，却并没有一个人因此而感到屈辱。297

罗马人的心情很像是十九世纪法国的jeune homme rangé（生活整饬的青年），他们经过了一番恋爱的冒险之后，就在一场理性的婚姻上

面稳定了下来。这种心情尽管是称心满意的，但却不是有创造性的。奥古斯都时期的大诗人都是在比较动乱的时代里面造就出来的；荷拉士亡命于腓力比，他和魏吉尔两个人的田庄都被籍没并分给了胜利的军人。奥古斯都为了使国家稳固，也多少在表面上努力要恢复古代的信仰，因此也就必须对自由研究采取颇为敌视的态度。罗马世界开始变得刻板式的了，这一过程在以后各个皇帝的时期都一直在继续着。

奥古斯都最初的一些继承者们，任性地对元老们以及对紫色皇袍的可能竞争者们采用了种种骇人听闻的残酷办法。在某种程度上，这一时期的为政不仁也蔓延到了各个省区；但是大体上，奥古斯都所创立的行政机器仍然继续运行得很好。

随着公元98年图拉真的即位就开始了一段更好的时期，这段时期延续到公元180年马尔库斯·奥勒留逝世时为止。这一段时期里的罗马帝国政府，正像是任何专制政府所可能的那样好。反之，第三世纪则是一个灾难惨重的时期。军队认识到了自己的威力，便视金钱以及能否允诺他们一生不作战为转移而拥戴某个皇帝或者废黜某个皇帝，于是军队也就不再成为有效的战斗力量了。野蛮人来自北方和东方，侵入并掠夺罗马的领土。军队一心计较私利与内讧而无力抵抗。整个的财政体系瓦解了，因为收入已经极大地减少，同时劳而无功的战争以及收买军队又使得支出大为增加。战争而外，疟疾也大大地减少了人口。看来似乎罗马帝国就要倾颓了。298

这种结局却被两个能干的人物给避免了，这两个人就是戴克里先（公元286—305年）和君士坦丁，后者的无可争执的御位是自公元312年直至337年为止。这时候帝国分为东西两部分，大致上相当于希腊语和拉丁语的两部分。君士坦丁在拜占庭建立了东部帝国的首都，并为它起了一个新名字叫作君士坦丁堡。戴克里先有一个时候改变了军队的性质，从而约束了军队；但从他以后，最能作战的武力便都是由野蛮人，主要的是日耳曼人，所组成的，一切高级指挥的职务也都向他们开放。这显然是一种危险的办法，而五世纪初它便产生了它那自然的结果。野蛮人终于决定为自己作战要比为罗马主子作战更为有利。可是，它为它的目的而效力了一个多世纪。戴克里先的行政改革同样也有一个短期的成功，但是终于也同样带来了灾难。罗马的体制是允许各城市有地方自治政府的，并让地方官吏自己去收税，只有每个城上缴的税额总数才由中央当局规定。这种体制在繁荣时期一直运用得很好，但是现在到了帝国枯竭的时期，所需的收入已经多得非使用过度的压榨就不能供应了。市政当局都是个人对收税负责的，便都纷纷逃亡以避免向上交纳。戴克里先强迫家道殷实的公民担任市政职务，并规定逃亡是非法的。他又出于同样的动机而把农村居民转化为农奴，把他们束缚在土地上并禁止迁移。这种体制也被后来的皇帝们所保留下来。

君士坦丁最重要的措施就是采用基督教为国教，这显然是因为大部分兵士都是基督教徒的缘故^{注147}。这一措施的结果就是当五世纪日耳曼人摧毁了西罗马帝国的时候，它的威信也使得日耳曼人接受了基督

教，从而便为西欧保存下来了那些曾为教会所吸收了的古代文明。

划归罗马帝国东半部的领土，其发展却有不同。东罗马帝国的疆域虽然不断缩小（除了六世纪查士丁尼暂时性的征服而外），但它却一直存在到1453年君士坦丁堡被土耳其人征服为止。然而往昔东部的罗马省份，包括非洲和位于西方的西班牙在内，都变成了回教世界。阿拉伯人与日耳曼人不同，他们摒弃了那些被他们所征服的人民的宗教，但是接受了被征服者的文明。东罗马帝国的文明是希腊的而不是拉丁的，因而自七世纪至十一世纪保存了希腊文学以及一切残存的、与拉丁文明相对立的希腊文明的，便是阿拉伯人。自十一世纪以后，最初是通过了摩尔人的影响，西方世界才又逐渐地恢复它那已经丧失了的希腊遗产。299

我现在就来谈罗马帝国对文化史起作用的四条途径。

I. 罗马对希腊思想的直接影响。这开始于公元前二世纪的两个人，即历史学家玻里比乌斯与斯多葛派的哲学家潘尼提乌。希腊人对罗马人的自然态度，是一种夹杂着恐惧的鄙视；希腊人认为自己是更文明的，但是在政治上却较为软弱。如果罗马人在政治上有着更大的成功，这只说明了政治是一桩不光彩的行业。公元前二世纪一般的希腊人是耽于逸乐的、机智敏捷的，他们善于经营，对一切事都毫无忌憚。然而也还有一些具有哲学能力的人。其中有些人——特别是怀疑派，例如卡尔内亚德——竟至于让聪明摧毁了严肃。有些人，如像伊壁鸠鲁派或一部分斯多葛派，就完全隐退到宁静的个人生活里面去了。但是也有少数人，他们的眼光要比亚里士多德对亚历山大所曾表现过的更为深刻，他们认识到了罗马的伟大乃是由于有着希腊人所缺乏的某些优点。

历史学家玻里比乌斯约于公元前200年生于阿加地亚，他是作为一个囚犯而被送到罗马去的，但是到了罗马之后他却有幸做了小塞庇欧的朋友，他伴随着小塞庇欧经历过许多次征战。一个希腊人而认识拉丁文原是罕见的事，虽说大多数受过教育的罗马人都认识希腊文；然而玻里比乌的遭遇却使得他精通拉丁文。他为了教益希腊人而写出了布匿战争史，因为布匿战争曾使罗马得以征服全世界。当他写作的时候，他对罗马体制的赞美已经是过时的了；但是在他的时代以前，罗马的体制与绝大多数希腊城邦不断变化着的体制比较起来，却要更富于稳定性与效率。罗马人读了他写的历史自然是高兴的；然而希腊人是否如此就值得怀疑了。300

斯多葛派的潘尼提乌，我们在前一章中已经谈过了。他是玻里比乌的朋友，并且也像玻里比乌一样是小塞庇欧的被保护人。当塞庇欧在世的时候，他屡次到过罗马，但是从公元前129年塞庇欧死后，他就留在雅典做斯多葛派的领袖。罗马仍然充满着为希腊所已经丧失了的那种与政治活动的机会联系在一起的希望心。因而潘尼提乌的学说比起早期斯多葛派的学说来，便有着更多的政治性，而与犬儒派的学说更少相似。或许是有教养的罗马人对柏拉图所怀的敬慕影响了他，使他放弃了他那斯多葛派前人们的教条主义的狭隘性。于是斯多葛主义就以他和他的继

承者波昔东尼所赋予的那种更为广博的形式，而有力地打动了比较严肃的罗马人。

后来的爱比克泰德虽然是一个希腊人，但他一生大部分是住在罗马的。罗马为他提供了他的大部分例证；他经常劝告聪明人不要在皇帝的面前发抖。我们是知道爱比克泰德对马尔库斯·奥勒留的影响的，但是他对希腊人的影响却很难探索了。

普鲁塔克（约公元46—120年）在他的《希腊罗马名人传》一书中，追溯了两国大部分显赫人物的平行发展。他在罗马度过相当长的时间，并且受到了哈德里安与图拉真两位皇帝的尊敬。除了他的《名人传》以外，他还写过无数关于哲学、宗教、道德以及自然史的作品。他的《名人传》一书显然是想在人们的思想里把希腊和罗马调和起来。

大体说来，除了上述的这些例外人物，罗马对于帝国说希腊语的那部分所起的只是破坏作用。思想与艺术都衰颓了。直到公元二世纪末期为止，生活对于家境殷实的人们来说，乃是愉悦的、舒适的；没有什么刺激使精神紧张，也没有多少机会使人能有伟大的成就。公认的各派哲学——柏拉图派的学园、逍遥学派、伊壁鸠鲁学派和斯多葛派——都一直存在着，直到公元529年才被查士丁尼大帝（出于基督教的顽固性）所封闭。然而这些学派，自从马尔库斯·奥勒留的时代以来，除了公元三世纪的新柏拉图派而外（这一派，我们在下一章中将要谈到），没有一派表现过任何

的生气；而且这些人也几乎一点都不曾受到罗马的影响。帝国中拉丁与希腊的两部分日益分道扬镳了；对希腊文的知识在西半部已经成为罕见的事，而拉丁文在东半部则自君士坦丁之后也只存在于法律和军队之中。301

II. 希腊与东方对罗马的影响。这里有两件迥乎不同的事要加以考虑：第一是希腊化的艺术、文学与哲学对于最有教养的罗马人的影响；第二是非希腊的宗教与迷信在整个西方世界的弥漫。

（1）当罗马人最初与希腊人相接触的时候，他们就察觉到自己是比较野蛮的、粗鲁的。希腊人在许多方面要无比地优越于他们：在手工工艺方面，在农业技术方面；在一个优秀的官吏所必须具备的各种知识方面；在谈话方面以及享受生活的艺术方面；在艺术、文学和哲学的各方面。罗马人唯一优越的东西就是军事技术与社会团结力。罗马人对于希腊人的这种关系，很有点像1814年与1815年普鲁士人之对于法国人的关系；但是后一个例子只不过是暂时性的，而前一种情形则延续了一个漫长的时期。布匿战争之后，年轻的罗马人对希腊人怀着一种羡慕的心情。他们学习希腊语，他们模仿希腊的建筑，他们雇用希腊的雕刻家。罗马有许多神也被等同为希腊的神。罗马人起源于特洛伊的说法就被创造了出来，以便与荷马的传说联系在一起。拉丁诗人采用了希腊的韵律，拉丁的哲学家接受了希腊的理论。终于，罗马在文化上就成了希腊

的寄生虫。罗马人没有创造过任何的艺术形式，没有形成过任何有创见的哲学体系，也没有做出过任何科学的发明。他们修筑过很好的道路，有过有系统的法典以及有效率的军队。但此外的一切，他们都唯希腊马首是瞻。

罗马的希腊化就在风尚方面造成了一定程度的柔靡，这是老卡图所深恶痛绝的。直迄布匿战争为止，罗马人始终是一个耕牧的民族，具备着农夫的种种德行和缺点：严肃、勤劳、粗鄙、顽固而又愚昧。他们的家庭生活一直是稳定的而且牢固的，建立在patria potestas（父权）的基础之上；妇女和青年完全处于附属地位。但这一切都随着财富突然之间的大量流入而起变化。小块的田地消失了，逐渐地被使用奴隶劳动并实行新的科学的农业方法的大庄园所代替了。强大的商人阶级兴起了，有很多人都由于掠夺而发财致富，就像是十八世纪英国的那些 nabob ^{注148} 一样。女人一直都是德行很好的奴隶，但现在也自由了、放荡了；离婚变成了常见的事；富人不再生育孩子。几个世纪以前希腊人也曾经历过同样的发展，希腊人以他们的前例鼓励了历史学家们所称之为道德败坏的那些现象。但甚至在罗马帝国最放荡的时代，一般的罗马人也仍然把罗马认为是高举着更纯洁的伦理规范以对抗希腊的腐化堕落的一个中流砥柱。302

希腊对西罗马帝国的文化影响，从公元三世纪以后便迅速地削弱了，主要是由于整个的文化都在衰颓。这是有许多原因的，但是有一个原因必须特别提出。在西罗马帝国的末期，政府已经比以往越发明是赤裸裸的军事专制了。通常总是军队推举一个成功的将军做皇帝；但是军队就连它最高级的军官也包括在内，都不是由有教养的罗马人所组成的，而是由边境上的半野蛮人所组成的。这些粗暴的兵士是用不着文化的，他们把文明的公民仅仅看成是赋税的来源。私人都太贫困了而受不起多少教育，国家又认为教育是不必需的。因而在西方只有少数特殊有学问的人，还能阅读希腊文。

（2）反之，非希腊的宗教与迷信则在西部获得了越来越坚固的据点。我们已经看到亚历山大的征服曾怎样地把巴比伦人、波斯人和埃及人的信仰都介绍给了希腊世界。同样地，罗马的征服也使得西部世界熟悉了这些学说以及犹太人的和基督徒的学说。我以后再谈犹太人与基督徒；目前我只以异教迷信 ^{注149} 所及的范围为限。

在罗马，每一种教派与每一个先知都在最高的各个当政的派系里有其代表，有时候还获得他们的支持。鲁西安尽管处于一个轻率信仰的时代，但却代表着稳健的怀疑主义；他说过一个有趣的故事，是关于一个名叫巴甫拉格尼亚人亚历山大的先知与行神迹者的故事，这个故事一般公认大致是真的。这个人医治病人，预言未来，还四处讹诈。他的名声传到了当时正在多瑙河上与马格马尼人作战的马尔库斯·奥勒留的耳朵里。皇帝便向他请教如何才能获得战争的胜利；所得到的答复是，如果他把两只狮子投进多瑙河里去，便会得到一场伟大的胜利。他听从了这个通神者的劝告，但是获得了这场伟大胜利的却是马格马尼人。尽管出

了这场差错，亚历山大的名气却仍然不断地增长。有一个执政官级的罗马名人鲁提利安努曾向他请教过许多事情，最后，请求他指点自己如何选择一位妻子。亚历山大也像安迪米昂 [注150](#) 一样，曾经博得过月神的青睐，并且和她生过一个女儿，神谕就把他这个女儿推荐给了鲁提利安努。“鲁提利安努年龄此时已六十岁了，他立刻听从了神的谕令；并且在庆祝她的婚礼时，牺牲了整整一百头牛奉献给他那位天上的岳母。” [注151](#) 303

比巴甫拉格尼亚人亚历山大的事迹更为重要的，是皇帝艾罗加巴鲁或名赫里奥加巴鲁（公元218—222年）的御位；这位皇帝在自己被军队推举登基之前，本是叙利亚太阳神的一位祭司。在他从叙利亚赴罗马的缓慢行程中，他的画像被先当作礼物送进了元老院。“他被画成穿着他那按照米底亚人与腓尼基人宽大飘垂的款式、用丝线与金线织就的祭司的长袍，头上戴着古波斯式高耸的冠冕，数不清的项圈和袖链上都饰满了无价的宝石。他的眉毛被涂得黑黑的，面颊画成一副人工造作的白里透红。深沉的元老们都叹着气，承认罗马在长期经历了自己本国人的严酷的暴政之后，现在终于卑躬屈膝于东方专制的奢靡之前了。” [注152](#) 他受到一大部分军队的支持，狂热地把东方宗教的做法搬到了罗马；他的名字就是他曾担任过大祭司的爱梅萨地方所崇拜的太阳神的名字。然而他的母亲，或祖母，才是真正的统治者，她看出他是走得太远了，于是就废黜了他而另立她自己的侄子亚历山大（公元222—235年），此人的东方的倾向是比较不太过分的。当时所可能有的各种信仰的杂糅，就从他私人的教室里也可以得到说明。在这座教堂里，他安置了亚伯拉罕、奥尔弗斯、提阿那的亚波罗以及基督等等的神像。304

米斯拉教起源于波斯，后来成了基督教的激烈竞争者，特别是在公元三世纪的后半叶。拼命企图控制军队的历代皇帝都感觉到宗教可以提供一种十分必需的稳定性；但那必须是一种新的宗教，因为兵士们所拥护的都是新宗教。这个宗教被引进了罗马，并且非常投合军人的心意。米斯拉是太阳神，但他并不像他的那些叙利亚同伴们那么样柔弱；他是一个主宰战争的神，——而善与恶之间的大战本来是自从琐罗亚斯德以来波斯信仰的一部分。罗斯多夫采夫 [注153](#) 曾复制过从德国海登海姆的地下教堂中所发现的一座崇拜米斯拉的浮雕，并且指出米斯拉的信徒在军队之中必定是非常之多的，不仅东方有而且西方也有。

君士坦丁大帝之采用基督教在政治上是成功的，而此前介绍新宗教的种种企图都失败了；不过从政府的观点来说，则以前的种种企图和君士坦丁的企图是极其类似的。它们成功的可能性都同样地是由于罗马世界的灾难与疲惫。希腊与罗马的传统宗教只适合于那些对现世感兴趣并且对地上的幸福抱着希望的人们。亚洲则有着更悠久的苦痛失望的经验，于是就炮制出来了更为成功的、采取寄希望于来世的形式各种解救剂；其中以基督教给人的慰藉最为有效。但是基督教当其成为国教的时候，已经从希腊吸取了很多的东西，它把这些连同着犹太教的成分一起都传给了西方的后代。

III. 政府与文化的统一。希腊伟大时代的许多成就之所以没有像米诺时代的许多成就那样地失传，我们首先得归功于亚历山大，其次得归功于罗马。公元前五世纪如果崛起了一位成吉思汗的话，很可能把希腊化世界中一切重要的东西一扫而光；薛修斯只要再稍微能干一点，就可以使希腊文明大大逊色于他被击退以后所出现的情况。让我们想想从伊斯奇鲁斯到柏拉图的这一段时期吧：这一时期中所成就的一切，全都是少数商业城邦居民中的少数人所成就的。这些城邦后来已经证明并没有多大的力量能抵御外来的征服；但是由于分外的幸运，希腊的征服者，即马其顿人和罗马人，都是希腊的爱好者，他们并没有把他们所征服的东西加以毁灭；若是薛修斯或者迦太基的话，便会干出这种事情来了。我们之得以认识希腊人在艺术、文学、哲学和科学上的成就，这一事实应该归功于西方征服者所造成的太平局面；这些西方征服者具有清明的头脑能赞美被自己所统治的文明，并尽自己最大的努力来保存它。305

在政治的与伦理的某些方面，亚历山大与罗马人乃是产生了更好的哲学的原因，——这种哲学要比希腊人在他们自由的日子里所宣扬过的任何哲学都更好。我们已经看到斯多葛派信仰人类的博爱，他们并不把自己的同情心局限于希腊人。罗马长期的统治使人们习惯于一种在一个单一政府之下的单一文明的概念。我们知道世界上还有许多重要的部分是不属于罗马的，——尤其是印度和中国。但是对罗马人来说，则似乎罗马帝国以外就只不过是些微贱的野蛮部族罢了；只要什么时候愿意征服他们，随时都可以征服他们。在罗马人的心目中，罗马帝国在本质上、在概念上都是全世界性的。这种观念就传给了基督教会；所以尽管有佛教徒、儒教徒以及（后来的）回教徒，但基督教会依然是“公教”。*Securus iudicate orbis terrarum*（无畏地审判全世界）是基督教会从晚期斯多葛派那里所接受过来的一条格言；它之打动人心也是由于罗马帝国的显著的大一统性。自从查理曼时代以后，在整个的中世纪里基督教会和神圣罗马帝国在概念上都是全世界性的，尽管人人都知它们在事实上并非如此。一个人类的家庭、一个公教、一个普遍的文化、一个世界性的国家，这种观念自从它被罗马差不多实现以来，始终不断地在萦绕着人们的思想。

罗马在扩大文明领域这方面所起的作用，具有着极重大的意义。作为罗马军团武力征服的结果，意大利北部、西班牙、法兰西与西德的许多地方都开化了。所有这些地区都已证明它们自身正如罗马自己一样，也能够享有高度的文化。在西罗马帝国的末年，高卢所产生的人物至少可以和他们同时代的其他古文明地区的人物相媲美。正由于罗马传播了文化，野蛮人才仅仅造成了暂时的晦蚀，而不是永久的黑暗。也许有人说，文明的“质”再也比不上白里克里斯时代的雅典那样优秀了；但是在一个战争与毁灭的世界里，“量”从长远来讲几乎和“质”是同等重要的，而“量”则要归功于罗马了。306

IV. 回教徒作为希腊文化的传递者。公元七世纪，回教先知穆罕默德的信徒们征服了叙利亚、埃及与北非；下一个世纪，他们又征服了西班牙。他们的胜利是轻而易举的，只有很轻微的战斗。除了可能在最初

几年而外，他们也并不是狂热的；基督徒与犹太人只要纳贡，就可以安然无恙。阿拉伯人不久就接受了东罗马帝国的文明，可是他们另有一种国运方兴的希望心，而并非一种国运衰颓的疲惫。他们的学者阅读希腊文并加以注疏。亚里士多德的名气主要地得归功于他们；在古代亚里士多德是很少被人提到的，并且被认为不能和柏拉图相提并论。

考察一下我们所得之于阿拉伯人的一些名词，——例如：代数、酒精、炼丹、蒸馏器、碱、方位、天顶，等等，——对我们是会有启发性的。除了“酒精”——这个字不是指一种饮料，而是指化学上应用的一种材料——而外，这些字便很好地勾绘出我们所得之于阿拉伯人的某些东西的一幅景象。代数学是亚历山大港的希腊人所发明的，但是后来被阿拉伯人更向前推进了一步。“炼丹”、“蒸馏器”、“碱”都与想把贱金属转化为黄金的企图有关，这种企图是阿拉伯人从希腊人那里学来的；阿拉伯人从事炼金术时，还援引过希腊的哲学^{注154}。“方位”与“天顶”是天文学的名词，主要地是被阿拉伯人用于占星术方面的。

但这种字源学的方法，却掩蔽了我们所得之于阿拉伯人的有关希腊哲学知识方面的东西；因为当欧洲重新研究哲学的时候，所需的术语都是采自希腊文或拉丁文的。阿拉伯人在哲学上作为注疏家，要比作为创造性的思想家更优越。对我们来说，他们的重要性就在于：唯有他们（而不是基督徒）才是只有在东罗马帝国被保存下来了的那些希腊传统的直接继承人。在西班牙，以及在较小的程度上也在西西里，与回教徒的接触才使得西方知道了亚里士多德；此外还有阿拉伯的数字、代数学与化学。正是由于这一接触才开始了十一世纪的文艺复兴，并引导到经院哲学。要到更晚得多的时候，从十三世纪以后，对希腊文的研究才使人能够直接去翻阅柏拉图与亚里士多德或者其他的古代希腊作家们的著作。但是假如阿拉伯人不曾保留下来这种传统的话，那么文艺复兴时代的人也许就不会感觉到复兴古典学术的获益会是那样地巨大了。307

第三十章 普罗提诺308

新柏拉图主义的创始人普罗提诺（公元204—270年）是古代伟大哲学家中的最后一个人。他的一生几乎是和罗马史上最多灾多难的一段时期相始终的。在他出世以前不久，军队已经意识到了自己的威力，就采用了视金钱报酬为转移的办法而推戴皇帝，然后又杀害皇帝以便再有机会重新出售帝国。这些念头使得兵士们不能在边境上进行防御，于是日耳曼人便从北方、波斯人便从东方得以大举入侵。战争与瘟疫减少了大约罗马帝国人口的三分之一；就连不曾被敌军所侵占的省区里，赋税的不断增长与财源的不断减少也造成了财政的崩溃。那些曾经是文化旗手的城市受到的打击特别沉重，殷实的公民们大量地逃亡以躲避税吏。要到普罗提诺既死之后，秩序才又重新建立起来，戴克里先和君士坦丁的强而有力的措施暂时地挽救了罗马帝国。

这一切在普罗提诺的著作里都没有提到。普罗提诺摆脱了现实世界中的毁灭与悲惨的景象，转而观照一个善与美的永恒世界。在这方面，

他和他那时代所有最严肃的人是协调一致的。对他们大家来说，（无论他们是基督教徒也好，还是异教徒也好，）实际的世界似乎是毫无希望的，唯有另一个世界似乎才是值得献身的。对于基督教徒来说，这“另一个世界”便是死后享有的天国；对柏拉图主义者来说，它就是永恒的理念世界，是与虚幻的现象世界相对立的真实世界。基督教的神学家们把这些观点结合在一道，并且还又包括了大量普罗提诺的哲学。印泽教长在他那部关于普罗提诺的非常有价值的著作里面，正确地强调了基督教所得之于普罗提诺的东西。他说，“柏拉图主义是基督教神学有机结构的一个主要部分，我敢说没有别的哲学能够与基督教神学合作而不发生摩擦”。他又说，“要想把柏拉图主义从基督教里面剔出去而又不至于拆散基督教，那是完全不可能的事”。他指出圣奥古斯丁曾把柏拉图的体系说成是“一切哲学中最纯粹最光辉的”，又把普罗提诺说成是“柏拉图再世”，并且如果普罗提诺生得再晚一点的话，只需“改动几个字句，就是一个基督徒了”。按照印泽教长的说法，圣托马斯·阿奎那“对于普罗提诺比对于真正的亚里士多德更为接近”。309

因而普罗提诺作为塑造中世纪基督教以及天主教神学的一种影响来说，就有着历史的重要性了。历史学家在谈到基督教的时候，必须很仔细地认识到基督教所经历的种种重大的变化，以及基督教就在同一个时代里也甚至可能采取的各种不同的形式。综观福音书 [注155](#) 里所表现的基督教，几乎完全不懂得什么形而上学。在这一方面，近代美国的基督教很像原始基督教；柏拉图主义对一般美国人的思想感情是陌生的，大多数美国的基督徒也是更关心现世的责任以及日常世界的社会进步，而不是关心当人们对于尘世万念俱灰时那些能够慰藉人心的超世的希望。我并不是说教义方面的任何变化，而是说重点与兴趣上的一种差异。一个现代的基督教徒，除非他能认识到这种差异是多么地重大，否则便不能理解已往的基督教。既然我们的研究是历史性的，我们就得探讨已往一切世纪里的有势力的信仰，而在这些问题上我们便不可能不同意印泽教长所说过的有关柏拉图与普罗提诺的影响的那些话。

然而，普罗提诺并不仅仅是具有历史上的重要性而已。他要比任何其他哲学家都更能代表一种重要的理论类型。一种哲学体系之是否重要，我们可以根据各种各样不同的理由来加以判断。首先而且最显著的理由就是，我们认为它可能是真的。到了今天，已经没有什么学哲学的人会觉得普罗提诺是真的了；印泽教长在这一点上是一个罕见的例外。但真实性并不是一个形而上学所能具有的唯一优点。此外，它还可以具有美，而美则确实无疑地是可以在普罗提诺里面找到的；普罗提诺有许多地方令人想到但丁《神曲》《天堂篇》中后一部分的诗篇，而几乎绝不会想到文学里任何别的东西。他一再地描述着光荣的永恒世界：

在我们精妙的幻想里传来了

那首宁静的纯净悠扬的歌声

永远在绿玉的宝座之前歌唱吧

向着那坐在宝座之上的人而歌唱。

此外，一种哲学也可以是重要的，因为它很好地表达了人们在某种心情之下或某种境况之下所易于相信的东西。单纯的欢乐和忧伤并不是哲学的题材，而不如说是比较简单的那类诗歌与音乐的题材。唯有与对宇宙的思索相伴而来的那种欢乐与忧伤，才会产生出来种种形而上学的理论。一个人可以是一个快乐的悲观主义者，也可以是一个忧郁的乐观主义者。也许萨姆尔·巴特勒可以作为前一种人的一个代表；普罗提诺则可以作为后一种人的一个出色的代表。像在普罗提诺所生活的那样一个时代里，不幸是可以随时临头的；而幸福如其也可以获得的话，却必须要靠对于那些远远脱离感官印象的种种事物加以思索才能求得了。这样一种幸福之中总会有着一种紧张的成分；它与儿童的单纯幸福是迥乎不同的。而且既然它不是得自于日常生活的世界，而是得自于思想与想象；所以它就需要有一种能够轻视或者蔑视感官生活的能力。因此，凡是能享受本能的幸福的人，就不是能创造出种种形而上学的乐观主义的人；形而上学的乐观主义有悖于对于超感世界的实在性的信仰。在那些在世俗的意义上是不幸的，但却决心要在理论世界中寻求一种更高级的幸福的人们中间，普罗提诺占有着一个极高的地位。310

他的纯理智方面的优点，是无论如何也不能加以轻视的。他曾在许多方面澄清了柏拉图的学说；他曾以最大可能的一贯性发展了由他和许多别人共同主张过的那种理论类型。他那反对唯物主义的论据是很好的；并且他关于灵魂与身体的关系的整个概念，也比柏拉图的或亚里士多德的要更加明确。

他像斯宾诺莎一样，具有一种非常感人的道德纯洁性与崇高性。他永远是真诚的，从来也不尖刻或挑剔，他一贯是想要尽可能简捷明白地告诉读者他所认为是重要的东西。无论人们对于作为一个理论哲学家的普罗提诺作何想法，但是作为一个人来说，人们是不可能不爱他的。

普罗提诺的生平，就其为人所知道的而论，是通过他的朋友而兼弟子的蒲尔斐利（此人是一个闪族人，真名字是马尔库斯）所写的一本传记而为人所知的。然而这部记载里面有许多奇迹式的成分，使人就连其中那些较为可信的部分也难于完全信赖了。

普罗提诺认为自己此时此地的存在是无关重要的，所以他很不愿意谈到自己一生的历史事迹。可是，他说过他生于埃及；并且我们知道他青年时是在亚历山大港求过学的，他在这儿一直住到三十九岁，他的老师就是通常被认为是新柏拉图主义的创立人的安莫尼乌斯·萨卡斯。此后他参加了罗马皇帝高尔狄安第三对波斯人的远征，据说是意在研究东方的宗教。皇帝当时还是一个青年，不久就被军队谋杀了，这种事本来是当时的惯例。这件事发生于公元244年他在美索不达米亚作战的时候。于是普罗提诺便放弃了自己的东征计划而定居于罗马，并且不久便在罗马开始教学。他的听众中间有许多有势力的人物，他并曾受到了皇帝加里努斯的垂青 [注156](#)。有一个时候他曾制订过一个计划，要在康巴

尼亚建立起柏拉图的理想国，并要为此目的而建立一座新城市，就叫作柏拉图城。皇帝起初是赞许的，但最后撤销了他的支持。如此之靠近罗马而居然还能有地方建立一座新城市，这似乎是很奇怪的事；但是或许当时这个地区正像今天一样乃是疟疾流行区，而以前却并不流行。普罗提诺一直到四十九岁都没有写过什么东西；但是此后他写了很多东西。他的著作是由蒲尔斐利编纂的，蒲尔斐利要比普罗提诺更醉心于毕达哥拉斯主义，他使新柏拉图主义的学派变得更为超自然主义的了；倘使新柏拉图学派能够更忠实地遵循普罗提诺的话，本来是不至于如此的。

311

普罗提诺对柏拉图怀有极大的敬意；他谈到柏拉图总是用尊称的“他”。一般说来，他对待“有福的古人们”总是非常尊敬的，但是这种尊敬却并不及于原子论者。当时还在活跃着的斯多葛派和伊壁鸠鲁派是他所反对的，反对斯多葛派仅只是由于他们的唯物主义，而伊壁鸠鲁派的哲学则每一部分他都反对。亚里士多德对他所起的作用要比表面上来得大，因为他借用亚里士多德的许多地方常常是不加声明的。另在许多论点上，我们也可以感觉出巴门尼德的影响。

普罗提诺笔下的柏拉图，并不像真实的柏拉图那样地充满了血肉。理念论、《斐多篇》和《国家篇》第六卷的神秘学说，以及《筵话篇》中关于爱情的讨论，这些就差不多构成了表现于《九章集》（这是普罗提诺著作的名字）中的全部柏拉图。至于政治的兴趣、追求各种德行的定义、对数学的趣味、对于每个人物之戏剧性的而又多情的欣赏，而特别是柏拉图的那种风趣，则完全不见于普罗提诺的作品之中。柏拉图，正如卡莱尔所说的，“在天堂里是最能悠然自得的”；反之，普罗提诺则永远是极力循规蹈矩的。312

普罗提诺的形而上学是从一种神圣的三位一体，即太一、精神与灵魂，而开始的。但这三者并不是平等的，像基督教的三位一体中的三者那样；太一是至高无上的，其次是精神，最后是灵魂。注157

太一是多少有些模糊的。太一有时候被称之为“神”，有时候被称之为“善”；太一超越于“有”之上，“有”是继太一而后的第一个。我们对太一不能加以任何的叙述语，我们只能说“太一存在”。（这令人想到了巴门尼德。）把“神”说成是“全”乃是错误的，因为神超越于全之上。神是通过万物而出现的。但太一是可以不假任何事物而出现的：“它既不存在于任何地方，而任何地方又都有它存在”。虽然有时候他把太一说成是“善”，但他却告诉我们说，太一既先于“善”也先于“美”。注158 有时候太一看起来很像亚里士多德的“神”；他告诉我们说神并不需要自己的派生物，并且也并不关心被创造的世界。太一是不可定义的；就这一点而论，则沉默无言要比无论什么词句都有着更多的真理。

现在我们就来看第二者，这第二者普罗提诺称之为nous（心智）。我们很难找出一个英文字来表达nous。标准的字典翻译是“心灵”，但是这并不能表示它的正确含义，特别是当这个字用之于宗教哲学的时候。

假如我们说普罗提诺把心灵置于灵魂之上，那我们就会造成一种完全错误的印象了。普罗提诺的英译者麦肯那（Mckenna）用的是“理智 - 原则”，但这个字也还是不妥当的，而且也并没有能提示它是适宜于宗教崇拜的一种对象。印泽教长用的是“精神”，这或许是最可取的一个字了。但是这个字却漏掉了自从毕

达哥拉斯以后一切希腊宗教哲学中都极重要的那种理智的成分。数学、观念世界以及关于非感觉的事物的一切思想，对毕达哥拉斯、柏拉图和普罗提诺来说，都拥有着某种神圣的成分；它们构成了nous的活动，或者至少也是我们所能想象的最接近于nous的活动的东西。正是由于柏拉图的宗教里的这种理智的成分，才使得基督教徒——最突出的是约翰福音的作者——把基督等同于Logos（道）。就这方面而论，则Logos应该译作“理性”；这便使我们不能用“理性”这个字来译nous了。我愿意跟着印泽教长用“精神”这个字，但附有一个条件即nous具有着一种理智的含义，那是通常为我们理解的“精神”所没有的。但我将经常使用nous这个字而不加以翻译。313

普罗提诺告诉我们说，nous是太一的影子；它之所以产生是因为太一在其自我追求之中必须有所见，这种见就是nous。这是一个很难理解的概念。普罗提诺说过，一个并不具有各个部分的“有”也可以认识其自身；在这种情形下，见者与被见者就是同一个东西。神是被柏拉图类比作太阳而加以想象的，而在神里面发光者与被照亮的东西就是同一个东西。按照这种类比来推论，则nous可以认为是太一看见其自身时所依恃的光明。我们有可能认识到我们由于固执己见而已经忘记了的“神圣的心灵”。要想认识神圣的心灵，我们就必须趁着我们自己的灵魂最与神相似的时刻，来研究我们自己的灵魂：我们必须撇开我们的肉体，以及塑造肉体的那一部分灵魂，以及“具有欲望与冲动和种种类似的虚幻无用的感觉”；这时剩下来的就是神圣的理智的影子了。

“那些被神明所充满、所鼓舞的人们至少具有着一种知识，即他们身中有着某些更伟大的东西，虽说他们并不知道那些东西是什么；从推动着他们的运动里以及他们所发出的言论里，他们看到的并不是他们自身而是那推动着他们在运动的力量：因此当我们把握住纯粹nous的时候，我们对至高无上者的关系也必定是处于同样的状态；我们知道内在的‘神圣的心灵’，是它创造了‘有’以及属于‘有’的其他一切：但是我们也知道还有另外的东西，知道它完全不属于‘有’，而是一种比我们所知道的有关‘有’的一切要更加高贵得多的一种原则；要更加完满得多，也更加伟大得多；它超乎于理智、心灵和感情之上；是它赋予了这些力量的，但绝不可把它和这些力量混为一谈。”[注159](#)

这样，当我们“被神明所充满、所鼓舞”的时候，我们就不仅见到了nous，而且也见到了太一。当我们与神明这样相接触的时候，我们并不能以文字来推论或者以文字来表达这种所见；

这些都是以后的事。“在与神明相接触的那一瞬间，是没有任何力量

来做任何肯定的；那时候没有工夫这样做；根据所见来进行推理，乃是以后的事。我们只知道当‘灵魂’突然之间被照亮了的时候，我们便具有了这种所见。这种光亮是从至高无上者那里来的，这种光亮就是至高无上者；当他像另一个神那样受到某一个人的呼吁而带着光亮来临的时候，我们就可以相信他在面前；光亮就是他来临的证据。这样，没有被照亮的灵魂就始终没有那种所见；但是一旦被照亮之后，灵魂便具有了它所追求的东西。而这就是摆在灵魂之前的真正的目的：把握住那种光明，以至高无上者（而不是以任何其他原则的光明）来窥见至高无上者，——窥见那个其自身同时也就是获得这种所见的方法的至高无上者；因为照亮了灵魂的正是灵魂所要窥见的，正犹如唯有凭借着太阳自身的光明我们才能看到太阳一样。314

然而这要怎样才能成就呢？

要摒弃万事万物。”^{注160}

“天人感通”（在一个人的体外）的经验曾屡次地临到过普罗提诺：

这曾发生过许多次：摆脱了自己的身体而升入于自我之中；这时其他一切都成了身外之物而只潜心于自我；于是我便窥见了一种神奇的美；这时候我便愈加确定与最崇高的境界合为一体；体现最崇高的生命，与神明合而为一；一旦达到了那种活动之后，我便安心于其中；理智之中凡是小于至高无上者的，无论是什么我都凌越于其上：然而随后出现了由理智活动下降到推理的时刻，经过了这一番在神明中的遨游之后，我就问我自己，我此刻的下降是怎么回事，灵魂是怎样进入了我的身体之中的，——灵魂即使是在身体之内，也表明了它自身是高尚的东西。^{注161}

这就把我们带到了三位一体之中的第三个成员而且是最低下的成员，即灵魂。灵魂虽然低于nous，但它却是一切生物的创造者；它创造了日、月、星辰以及整个可见的世界。它是“神智”的产物。它是双重的：有一种专对nous的内在的灵魂，另有一种对外界的灵魂。后一种灵魂是和一种向下的运动联系在一起的，在这种向下的运动里“灵魂”便产生了它的影像，——那便是自然以及感觉世界。斯多葛派曾把自然等同于神，但普罗提诺则把自然视为是最低级的领域，是当灵魂忘却了向上仰望nous时从它里面流溢出来的某种东西。诺斯替派的观点，即可见的世界是罪恶的，可能就是受了它的启发，但是普罗提诺本人并没有采取这种观点。可见的世界是美丽的，并且是有福的精灵的住所；它的美好仅次于理智世界。在一篇论述诺斯替派见解（即宇宙及其创造者是罪恶的）的非常有趣的争论性文章里，他承认诺斯替派的学说有些部分，例如对物质的憎恨，是可以推源于柏拉图的；但他认为凡是其他那些并非来自于柏拉图的部分，都不是真的。315

他对诺斯替主义的反驳有两种。一方面，他说灵魂创造物质世界的时候，乃是由于对神明的记忆所使然，而并不是因为它堕落了的缘故；

他认为感觉世界是美好得正如一个可感世界所可能的那样。他强烈地感到，被感官所知觉的事物乃是美丽的：

凡是真正知觉到了理智世界的和谐的人，只要是有一点音乐感的话，谁能不感到可感的声音之中的和谐呢？哪一位几何学家或算学家能不欣赏我们在可见的事物中所观察到的对称、对应与秩序的原则呢？想一想绘画的情形吧：凡是以肉体的感官看见了绘画艺术的作品的人，绝不是以唯一的一种方式看见这件东西的；他们从眼前被勾画出来的事物里面认识到了深藏在理念之中的事物的表现，因而深深地被感动，并这样被唤起了对于真理的回忆，——这正是“爱”所由以产生的经验。如果卓越地再现于一个面容上的美的形象，能把心灵催向那另外的一个境域里去；那么凡是看见了这些在感觉世界中处处都在洋溢着的可爱形象的人，——这种巨大的秩序井然，就连遥远的星辰也都在体现着的这种形式，——当然就不会有一个人是如此之冥顽不灵、如此之无动于衷，竟至于能不被这一切带入到回想之境的，竟至于在想到从那种伟大之中所发出来的如此伟大的这一切时，而能不被敬畏之情所充满了的。凡是不能领会这些的，就只能是既不曾探测过这个世界，也不曾对于另一个世界有过任何的所见。（同书，第二卷，第九篇，第十六章）

此外，反驳诺斯替派见解的还有另一种理由。诺斯替派认为，一切神明的东西都不与日、月、星辰相联系；日、月、星辰乃是被一种罪恶的精灵所创造出来的。在一切可以知觉得到的事物之中，唯有人的灵魂是多少具有一些善的。但是普罗提诺则深信天体乃是与神明相似的某些生物的身体，并且无可比拟地要优越于人类。按照诺斯替派的说法，“他们宣称他们自身的灵魂，即人类的最渺小的灵魂，乃是神明的、不朽的；但是整个的天体以及天上的星辰却与‘不朽原则’并没有任何相通之处，尽管这些比起他们自己的灵魂来要更加纯洁得多、可爱得多”（同书，第二卷，第九篇，第五章）。普罗提诺的观点以《蒂迈欧篇》的权威为其依据，并且这种观点曾被某些基督教的教父（例如欧利根）所采用。它对人们的想象是具有吸引力的；它表达了天体自然而然所激起的感情，并且使得人类在物理世界之中也并不那么太孤零。316

在普罗提诺的神秘主义里，并没有任何阴郁的或者与美相敌对的东西。但他却是许多世纪以来可以称得上这一点的最后一位宗教教师。美，以及与之相联系着的一切欢愉，后来就都被人认为是属于魔鬼的了；异教徒和基督教徒都一样地颂扬着丑与污秽。罗马皇帝叛教者朱利安，也像他同时的那些正统基督教的圣人一样地以多须髯而自诩。这一切，在普罗提诺里面是丝毫都找不到的。

物质是由灵魂创造出来的，物质并没有独立的实在性。每个灵魂都有其自己的时刻；时刻一到灵魂就下降并进入到适合于自己的肉体之内。但这一动力并不是理性，而是某种与性欲颇为类似的东西。当灵魂离开身体之后，如其灵魂有罪的话，便必须进入到另一个身体里去，因为正义要求它必须受到惩罚。假如你今生谋害过你的母亲，那么到来生你就要变成一个妇人而被你的儿子所谋害（同书，第三卷，第二篇，第

十三章)。罪恶必须受到惩罚；但惩罚乃是通过罪人犯错误的激动不安而自然进行的。

我们死后还记得今生吗？对于这个问题的答案是十分合逻辑的，但并不是大多数近代神学家们所要说的。记忆只关系到我们在时间之中的生命，但我们最美好的、最真实的生命却是在永恒之中。因此，随着灵魂之趋于永恒的生命，它便将记忆得愈来愈少；朋友、儿女、妻子都会逐渐地被遗忘；最后，对于这个世界的事物我们终将一无所知，而只是观照着理智的领域。个人的记忆将不存在，个人在静观式的所见之中是不会察觉到自己的。灵魂将与nous合而为一，而并不是其自身的毁灭：nous与个人的灵魂同时是二而一的（同书，第四卷，第四篇，第二章）。

在《九章集》第四卷论灵魂的篇章中，有一部分（第七篇）是专门讨论灵魂不朽的。

身体既然是复合的，所以显然不是不朽的；因此如果它是我们的一部分，

我们便不是完全不朽的。但灵魂对身体是怎样的关系呢？亚里士多德（他的名字并没有明白地提了出来）说，灵魂是身体的形式；但普罗提诺反对这种见解，理由是如果灵魂是身体的任何一种形式，则理智的行为便会是不可能的了。斯多葛派认为灵魂是物质的，但灵魂的统一性证明了这是不可能的。而且，既然物质是被动的，它就不能创造出它自己来；如果灵魂不曾创造出来物质的话，物质就不能存在，而如果灵魂并不存在的话，物质转眼也就要消失。灵魂既不是物质也不是某种物体的形式，而是“本质”；而本质乃是永恒的。在柏拉图关于灵魂不朽乃是因为理念不朽的论证里面已经隐然含有这种观点了，但它只是到了普罗提诺的手里才明显起来的。317

灵魂从高高在上的理智世界，又是怎样进入身体之内的呢？答案是：通过嗜欲。嗜欲有时尽管是不高尚的，却可以是比较高尚的。灵魂就其最好的方面而言，“具有一种要按照它在‘理智 - 原则’（nous）中所窥见的那种模型而整理出秩序来的愿望”。那就是说，灵魂能观照本质的内界领域，并且希望尽可能与之相似地产生出来某种可以从外部来看而不是从内部来看的东西，——就像是（我们可以说）一个作曲家起初是想象着他的音乐，然后就希望听到一支管弦乐队把它演奏出来那样。

但是灵魂的这种创造愿望，却有着不幸的结果。只要灵魂还生活在纯粹的本质世界之中，它就不曾与生活在这同一个世界之中的其他灵魂分离开来；但是只要它一旦与一个身体结合在一起，它就有了要管理较自己为低的事物的任务，而且由于有了这一任务它便与其他的灵魂分离开来，其他的灵魂也各有其他的身體。除了少数人在少数的时刻而外，灵魂总是束缚于身体的。“身体蒙蔽了真理，但在‘那里’^{注162} 则一切都是明白的而又分别着的”（同上书，第四卷，第九篇，第五章）。

这种学说，就像柏拉图的学说一样，要想避免掉创世就是错误的那种观点是有困难的。灵魂在其最好的时候是满足于nous，满足于本体世界的；假如它永远是处于最好的时候，它就不会去创造而只是静观罢了。创世的行為所根据的借口似乎是，被创造的世界大体上就是逻辑上可能的最好世界；但它是永恒世界的一个摹本，并且作为一个摹本它具有着一个摹本所可能的美。论诺斯替派那一篇中（第二卷，第九篇，第八章）有着最明确的叙述：318

若问灵魂为什么创造了宇宙，那就是在问为什么要有灵魂，创造主为什么要创造？这个问题也就蕴涵着永恒要有一个开端，而且把创世看成是一个变化多端的“生命”由此而转化为彼的一种行为。

凡是作这种想法的人——如果他们愿意得到改正的话，——都必须使之领会那“在上者”的性质，并且使之放弃他们那种轻易得来的对于庄严的权力的诽谤，因为对那儿一切人都应该怀着尊敬的迟疑。

甚至于在整个宇宙的运行里，也找不出来进行这种攻击的理由，因为整个宇宙的运行已经给“理智的本性”的伟大性提供了最明显的证据。

呈现为生命的这一宇宙“全体”并不是一种形体无常的组织，——像它里面的那些不分昼夜地由它那繁富的生命力里所生出来的种种较小的形式那样，——整个宇宙是一个有组织的、有作用的、复杂的、无所不包的、显示着深沉莫测的智慧和生命。那么，任何人又怎么能否认，它就是有理智的神明之明晰清楚而又形象美丽的影像呢？毫无疑问，它只是一个摹本而不是原本；但这就是它的本性；它不可能同时既是象征而又是真实。但若说它是一幅不确切的摹本，那就错了；凡是一幅以物理秩序为限的美丽画面所能包罗在内的东西，都已经是丝毫无遗了。

这样的一种复制品是必然要有的，——尽管不是出于有意的谋划，——因为“理智”绝不能是最后的东西而必须具有双重的行为，一重行为是在它自身之内的，一重行为是向外的；因而就必须还有某种东西是在神明以后的；因为唯有那种一切威力都随之而告结束的东西，才能不再把它自身的東西传递下去。

这或许是普罗提诺的原则对于诺斯替派所可能做出的最好的答复了。这个问题又以略为不同的语言而被基督教的神学家们继承了下来；他们也发现了既要说明创世，而又不容许有那种创造主在创世之前是有着某种缺欠的大不敬的结论，是很困难的事。事实上，他们的困难要比普罗提诺的困难更大；因为普罗提诺可以说“心灵”的性质使得创世成为不可避免的，而对于基督教徒来说，则世界却是上帝的自由意志之无拘无束的作用的结果。

普罗提诺对于某种抽象的美，有着一一种异常鲜明的感受。在描写理智的地位居于太一与灵魂的中间时，他突然迸发出来一段雄辩无比的话：319

至高无上者在其进程中是绝不能乘任何没有灵魂的车而前进的，甚至于也绝不能直接乘灵魂；它是以某种不可名状的美为其先导的：在伟大的王的行程前面最先走出来的是较小的行列，随后出来的就一行比一行伟大，一行比一行高贵，越接近于王也就越富于王者气象；再后便是他自己的尊荣的近侍，最后在这一切荣耀之中便蓦然出现了至高无上的君主本人，于是一切的人——除了那些只看到在他来临以前的景象，便心满意足地走开了的人们而外——便都匍匐下来向他欢呼。（同上书，第五卷，第五篇，第三章）

还有《论理智美》的那一篇，也表现了同样的一种感情（第五卷，第八篇）：

一切神确乎是庄严美丽的，美丽得不是我们的言词所能表达的。是什么使得他们如此呢？是理智；尤其是在他们（神圣的太阳与星辰）内部运行着的而又可以看得见的理智。……

“安逸的生活”也就在“那里”；真实性对于这些神明们既是母亲又是保姆，既是生存又是抚养；凡是不属于过程而属于确实存在的东西他们都看得见，他们本身就在一切之中；因为一切都是透明的，没有什么是黑暗的，没有什么是能阻碍的；每一个生存对于任何另一个生存都是通明透亮的，无论是在广度上还是在深度上；光明是通过光明而进行的。他们每一个的自身之中都包含着一切，并且同时又在另外的每一个之中都见到了一切，所以处处都有一切，一切是一切而每一个又是一切，这种光荣是无限的。他们每一个都是伟大的；微小的也是伟大的；太阳在“那里”是一切的星而每一座星又都是一切的星与太阳。每一种里面都以某种存在方式为主导，然而每一种又都彼此反照着一切。

除了世界因为是一个摹本所以就不可避免地具有缺欠而外，普罗提诺和基督徒一样地都以为还有更积极的恶是由罪所产生的。罪乃是自由意志的一种后果，普罗提诺是主张自由意志而反对决定论者的，尤其是反对占星学家。他并不想全然否认占星学的有效性，但是他企图给占星学限定一个范围，从而使其余的一切都可以适应于自由意志。他对于巫术也采取了同样的办法；他说圣贤是不受巫师的权力支配的。蒲尔斐利提到过，有一个与他作对的哲学家曾试图以邪恶的诅咒加之于普罗提诺，但是由于普罗提诺的圣洁与智慧，诅咒就返回到对方自己的身上去了。蒲尔斐利以及所有普罗提诺的门人，都比普罗提诺本人更迷信得多。普罗提诺身上的迷信，已经是那个时代所可能最微少的了。320

现在就让我们试图总结普罗提诺所教导的——就有系统的并且合于理智的基督教神学而论，这大体上也就是为基督教的神学所接受的——学说的优点和缺点。

首先而且最主要的，便是普罗提诺信为是理想与希望的安全避难所的那种结构，而且其中还包含有道德的与理智的努力。在公元三世纪以

及野蛮人入侵以后的若干世纪中，西方文明差不多已沦于全部毁灭了。幸运的是，虽然神学几乎是当时所仅存的精神活动，但人们所接受的体系却并不纯粹是迷信的，而是保存下来了——尽管有时候是深深隐蔽着的——各种学说，那些学说里面包含有大量的希腊的理智的作品以及大量的为斯多葛派与新柏拉图主义者所共有的那种道德的热忱。这就使得经院哲学的兴起，以及后来随文艺复兴开始而重新研究柏拉图从而及于其他的古人著作时所得到的那种刺激，成为可能。

另一方面，普罗提诺的哲学所具有的缺点则是只鼓励人去观看内心而不去观看外界：当我们观看内心时，我们看到的便是神明的nous；而当我们观看外界时，我们看到的便是可感觉的世界的种种缺陷。这种主观性倾向是一个逐渐成长的过程；我们在普罗泰戈拉、苏格拉底和柏拉图的学说中以及在斯多葛派和伊壁鸠鲁派的学说中，都可以发见它。可是起初，它仅只是学说而不是气质；在很长的一个时期里，它并未能扼杀科学的好奇心。我们看到波昔东尼约在公元前100年左右，为了要研究潮汐，曾经怎样地走遍了西班牙和非洲的大西洋沿岸。然而主观主义却逐渐地侵袭了人们的感情以及他们的学说。人们不再研究科学了，唯有德行才被认为是重要的。柏拉图所思索的德行，是包括了当时在精神成就方面所可能有的一切都在内的；但是在以后的若干世纪里，人们却日益把德行认为仅仅是包括有德的意志，而不是一种想要理解物理世界或改进人类制度的世界的愿望了。基督教在它的伦理学说方面也没有能避免这种缺点；尽管实践上对于传播基督教信仰的重要性的信心，曾赋予了道德活动以一种实践的对象，使道德活动已经不复限于是自我的完美化了。321

普罗提诺既是一个终结又是一个开端，——就希腊人而言是一个终结，就基督教世界而言则是一个开端。对于被几百年的失望所困扰、被绝望所折磨的古代世界，普罗提诺的学说也许是可以接受的，然而却不是令人鼓舞的。但对于粗鄙的、有着过剩的精力而需要加以约束和指导但不是加以刺激的野蛮人的世界来说，则凡是普罗提诺教导中能够引人深入的东西都是有益的，因为这时候应该加以制止的坏东西已经不是萎靡而是粗暴了。把他的哲学中可以保存的东西流传下来的这项工作，是由罗马末期的基督教哲学家们来完成的。

卷二 天主教哲学322

导言

天主教哲学，就我使用这一名词时所含的意义而言，是指由奥古斯丁到文艺复兴时期为止支配着欧洲思想的哲学。在这十个世纪期间的前后，曾经有过属于这同一总的学派的哲学家。在奥古斯丁以前，有过早期的教父，其中突出的是欧利根；文艺复兴以后则有许多哲学家，包括现在墨守某种中世纪体系，特别是托马斯·阿奎那体系的所有正统天主教的哲学教师。然而只有在奥古斯丁至文艺复兴期间的最伟大的哲学家，才与建立并完成天主教思想的综合体系有关。在奥古斯丁以前的基督教世纪里，斯多葛学派和新柏拉图主义者在哲学的才能方面使教父们相形见绌；文艺复兴以后，甚至在正统天主教教徒当中，也没有一个卓越的哲学家来继承经院学派或奥古斯丁的传统。

我们在本书中将要涉及的这一时期，不仅在哲学方面；即在其他方面也和其前后的各个时代有所不同。其中最显著的一项，就是教会的权力。在中世纪期间，即大约自公元400年起到公元1400年为止，教会使哲学信念与社会的、政治的事务较前后时期结成更为密切的联系。教会是一个建立在一种教义上的社会组织，这种教义一部分是哲学的，另一部分则与圣史 ^{注163} 有关。教会借着教义获得了权力和财富。世俗的统治者虽然往往和教会发生冲突，但他们却失败了，因为大多数人，其中包括世俗统治者本身的绝大部分都深信天主教的真理。当时教会必须和罗马与日耳曼的传统作斗争。罗马的传统在意大利是根深柢固的，特别在法律家当中；日耳曼的传统则在蛮族入侵后兴起的封建贵族中最为得势。然而经过了数世纪之久，这些传统却没有一个显示出足够的力量来向教会进行一次成功的反抗；其主要原因在于这些传统并没有在任何适当的哲学中体现出来。323

像我们当前所阐述的思想史，当论及中世纪的时候，是无法避免片面性的。除了极少数的例外，这一时期里对当代精神生活有所贡献的人都是些僧侣。中世纪的世俗中人建立一种强有力的政治经济制度的过程相当缓慢，然而他们的活动在某种意义上却是盲目的。在中世纪后期，产生了一种与教会文学迥乎不同的重要世俗文学；这种文学在一部通史中比在哲学思想史中需要加以更多的考察。在但丁以前，我们还未发现一个充分具有当代宗教哲学知识的世俗人从事写作。一直到十四世纪为止，教士们名副其实地垄断了哲学，所以哲学是从教会的立场写出来的。因此，我们若不先就教会制度的成长，尤其是教皇制的成长，作一比较广泛的叙述，那么我们就势将无法理解中世纪思想。

中世世界与古代世界对比之下，是具有不同形式的二元对立的特征的。有僧侣与世俗人的二元对立，拉丁与条顿的二元对立，天国与地上王国的二元对立，灵魂与肉体的二元对立等等。所有这一切都可以在教皇与皇帝的二元对立中表现出来。拉丁与条顿的二元对立是蛮族入侵的结果，其他的二元对立则有较为悠久的来源。中世纪僧俗的关系可以以撒母耳与扫罗的关系为范例；在阿利乌斯教派或半阿利乌斯教派帝王统治的时期里产生了僧侣至上的要求。天国与地上王国之间的二元对立见于新约全书，但在圣奥古斯丁的著作《上帝之城》一书中系统化了。在柏拉图的著作中可以找到灵魂与肉体的二元对立，这一理论曾被新柏拉图主义者所强调；它不但在圣保罗的说教中占重要的地位，而且还支配了公元四世纪和五世纪的基督教禁欲主义。

天主教哲学被黑暗时代划分为两个时期，在这个时代里西欧的精神活动几乎绝迹。自从君士坦丁改宗到鲍依修斯逝世为止，无论作为一个事实，或作为不久以前的一项回忆，罗马帝国依然支配着基督教哲学家的思想。蛮族在这一时期里，仅仅被认为是一种讨厌的东西，而不被看作基督教世界中的一个独立部分。这时仍然存在着一个文明社会，其中富有者人人都能读书写字，因此一个哲学家除了必须投合僧侣的心意，还必须投合俗人的心意。在这个时期与黑暗时代之间，即在公元六世纪末叶，出现了大格雷高里，他虽然把自己当作拜占庭皇帝的臣下，但在对待蛮族国王的态度上却非常倨傲。在他以后，在整个西方基督教世界中，僧俗间的分离越发显著了。世俗贵族创造了封建制度，这种制度稍微稳定了当代的荒乱局面；僧侣们宣扬基督教的谦卑，但只有下层阶级的人将其付诸实践；异教的骄傲体现在决斗、通过战斗进行裁判、比武以及个人报仇等方面，所有这一切虽为教会所憎恶，但却无法防止。自十一世纪起，教会才千辛万苦地从封建贵族制中获得解放。而这一解放也正是欧洲摆脱黑暗时代的原因之一。324

天主教哲学最初的伟大阶段由圣奥古斯丁占统治地位，但在异教徒当中则由柏拉图占统治地位。第二阶段以圣托马斯·阿奎那为高峰，对他和他的继承者来说亚里士多德的重要性远远超过了柏拉图。然而，《上帝之城》中的二元论却完整地延续下来。罗马教会代表天城，而哲学家们在政治上则是维护教会的利益的。哲学所关心的是保卫信仰，并借助理性来和伊斯兰教徒这样一些不相信基督教启示的确实性的人展开争辩。哲学家们借助理性去反击批评，不仅是以神学家的身份，而且是以旨在吸引任何教义信奉者的思想体系的发明家的身份。归根结底，诉诸理性也许是一种错误，然而在十三世纪时，这却似乎是卓有成效的。

十三世纪这个似乎具有完备规模的综合思想体系被许多不同的原因破坏了。其中最重要的一项恐怕是富商阶级的成长，最初是在意大利，而后在其他地方。当时的封建贵族大多是无知的、愚蠢的和野蛮的；一般人民则倾向于罗马教会，以为教会在智慧上、道德上以及在与无政府状态作斗争的能力上是超过了贵族的。然而新兴的商人阶级却和僧侣们一样聪慧，一样通晓世俗事务，他们更能与贵族们分庭抗礼，作为公民自由的斗士更受到城市下层阶级的欢迎。民主风气跃居显著的地位，在

协助教皇击败了皇帝之后，便着手把经济生活从教会的束缚下解脱出来。325

中世纪时期结束的另一原因是法兰西、英格兰、西班牙等强大的民族君主国家的兴起。当国王们平定了国内的无政府状态，并联合富商抗击了贵族之后，他们自十五世纪中叶起，已经有了足够的力量为了民族的利益，与教皇相抗衡。

当时教皇已经失去了其一向享有的，并在十一世纪、十二世纪和十三世纪中大体上应得的道德威望。首先由于当教皇们住在阿维农的时候，他们屈从于法兰西，其次由于大分裂，他们曾无意识地使西欧世界相信，一种不加限制的教皇专制不但可能，而且也不值得向往。在十五世纪里，教皇被卷入了意大利权力政治的混乱无耻的角逐场中，他们作为基督教世界统治者教皇的地位实际上已经沦落为意大利诸侯的地位了。

文艺复兴和宗教改革瓦解了中世纪的综合思想体系。在这以后，还没有过这样清晰、这样显然完整的东西。这种综合思想体系的成长和衰落便是本书第二卷的主题。

整个中世纪，富有思想的人的心情对于有关现世的事物总是深感不幸的，其所以能够忍受这些事，只是由于他们期待着一个较好的来世。这种不幸正是整个西欧所发生的事情的反映。公元三世纪是一个多难的时期，那时人民的生活水平大大地降低了。在公元四世纪暂时的平静以后，公元五世纪带来了西罗马帝国的灭亡和在其原来畛域内的诸蛮族的兴起。过去罗马文化所仰赖的有文化的城市富人，大部分沦为贫困的流亡者；其余的人则开始依赖其农村的地产过活。新的打击一直延续到大约公元一千年时为止。其间未曾有任何充分恢复生息的瞬间。拜占庭人和伦巴底人多次的战争把意大利残存文明的大部分毁灭了。阿拉伯人征服了东罗马帝国大部分领土，他们定居于非洲和西班牙，威胁过法兰西，甚至有一次竟劫掠了罗马。丹麦人和诺曼人蹂躏了法兰西、英格兰、西西里和意大利南部。在这些世纪里，生活是不安定的和充满了苦难的。现实生活已经够坏了，而阴郁的迷信却越发使它变本加厉。人们想：大多数人就连基督教徒也要坠入地狱。人们时时感到自己被恶魔所包围，并且容易遭受魔法师和女巫的暗算。除了在处于幸运时刻的那些还保留着像儿童那样无思无虑的人们以外，谁也感不到人生的乐趣。这种普遍的不幸增强了人们对宗教的感情。地上善人的一生只是奔向天国的旅程；除了最后引入进入永福（eternal bliss）的坚贞的德行以外，尘世间就不可能有什么有价值的东西。希腊人，在他们的伟大的时代里，曾经在日常生活上发现了喜乐与美。恩培多克勒欢呼他的同市市民说：“朋友们，你们居住在这俯瞰阿克拉加斯黄色岩石、高高地依傍城堡的大城里，忙于美好的工作；你们的城市是异邦人的光荣的庇护所；你们不善于做卑鄙的事情，我向你们致敬！”以后一直到文艺复兴为止，人们在现世里从未有过这样单纯的幸福，而是把希望寄托在看不见的来世上。对于阿克拉加斯的景慕被金城耶路撒冷代替了。当地上幸福终于再

临的时候，渴望来世的殷切才逐渐地减弱了。尽管人们还使用着同样的语言但却缺乏那种深切的感情了。326

为了明了天主教哲学的起源和意义，我以为有必要用较叙述古代或近代哲学更多的篇幅来叙述一般历史。天主教哲学本质上是一个社会组织的哲学，亦即天主教教会的哲学；近代哲学，尽管远离了正统教义，但它很大一部分却关系到由基督教道德律观点和由天主教政教关系原理得来的一些问题，特别是在有关伦理学和政治理论方面。在希腊罗马异教主义中，从来没有像基督徒那样，从一开始即须对上帝和凯撒，或用政治的名词来说，对于国家和教会应尽的双重忠诚。

这种双重忠诚所引起的大部分问题，在哲学家们提出必要的学说之前早已在实践中获得了解决。

在这一过程中有两个很明显的阶段：一在西罗马帝国灭亡以前，一在西罗马帝国灭亡以后。以圣安布洛斯达于顶点的一系列主教们的实践经验，为圣奥古斯丁的政治哲学提供了基础。以后便开始了蛮族的入侵，随之就是长期的混乱和日益增长的愚昧。在从鲍依修斯到圣安瑟勒姆这五个多世纪的期间里，只有一位卓越的哲学家约翰·司各脱，由于他是一个爱尔兰人，曾大致避过了那些塑造西欧其余地区的种种过程。这时期虽然没有哲学家，但却不是一个没有思想发展的时期。混沌引起了一些迫切的实际问题，这些问题是借着在经院哲学里占主要地位的一些制度和思想方式来处理的，这些制度和思想方式就在今天，在很大程度上，也还是很重要的。它们并非借着理论家，而是借着在紧迫斗争中的一些实践家提出来的。在十一世纪里，作为经院哲学前奏的罗马教会的道德革新是对于把教会逐渐并入封建制度里去的一种反抗。为了理解经院学派，我们必须先理解希勒得布兰得，为了理解希勒得布兰得，我们必须理解他所抨击的一些罪恶。同时我们不能漠视神圣罗马帝国的创立以及它给予欧洲思想的影响。327

由于这些原因，读者在以下章节里将要触及较多的教会史和政治史，也许这些历史与哲学思想发展的关系不是那么直接明显。由于我们所涉及的这一段时期是模糊的，对通晓古代和现代史的人们是陌生的，所以就更有必要叙述一番有关这一时期的历史。很少专业哲学家能像圣安布洛斯、查理曼，希勒得布兰得那样，对哲学思想给予偌大的影响。因此在适当处理当前课题的同时，叙述一番有关这些人物以及其时代的重要事实乃是不可缺少的。

第一篇 教父328

第一章 犹太人的宗教发展

后期罗马帝国传给蛮族的基督教包括三种要素：一、哲学的一些信念，主要是来自柏拉图和新柏拉图主义者，但在部分上也来自斯多葛学派；二、来自犹太人的道德和历史的观念；三、某些学说，特别是关于救世的学说，它们在部分上虽然可以追溯到奥尔弗斯教（Orphism）和近东的一些类似的教派，但他们在基督教里大致上却是新东西。

我认为在基督教里最重要的犹太要素有以下几点：

1. 一部圣史，从上帝创造万物起一直叙述到未来的结局，并向人类显明上帝的作为都是公义的。

2. 有一部分为上帝所特别宠爱的人。对犹太人来说，这部分人就是上帝的选民；对基督徒来说则是蒙拣选的人。

3. 关于“公义”的一种新的概念。例如施舍的美德便是基督教从后期犹太教里继承过来的。对于洗礼所赋予的重要性可能来自奥尔弗斯教或东方异教的一些神秘的教派。但作为基督教美德概念中的一个要素的实践性的慈善则似乎起源于犹太人。

4. 律法。基督徒们保全了一部分希伯来的律法，例如十诫，但除去了有关典礼与仪式的部分。然而在实践中他们却大致以犹太人给予律法那样的感情来对待使徒信条。这就意味着正确的信仰至少和道德的行为占同等重要的地位，这种学说本质上是出自希腊的。但是选民的排他性则起源于犹太民族。

5. 弥赛亚。犹太人相信弥赛亚会给他们带来现世的繁荣和帮助他们战胜地上的敌人；他们尤其相信他出现在未来。基督徒认为弥赛亚是历史上的耶稣，而耶稣又被认为是希腊哲学中的道（Logos）^{注164}；然而弥赛亚使其信徒战胜敌人的地方却是在天国，而不是在地上。329

6. 天国。来世在某种意义上，是犹太人、基督徒和后期柏拉图主义者所共有的概念。然而这个概念在犹太人和基督徒当中比在希腊哲学家那里，采取了更为具体的形式。在许多基督教哲学中，而不是在通俗的基督教中，所见到的希腊学说认为——空间与时间中的感性世界是一个幻觉，一个人只有通过精神与道德的训练，才能学着生活在唯一真实的永恒世界里。另一方面，犹太教和基督教的教义，则认为来世不是形而上学地区别于现世，而是在未来有所区别，那时善人将要享受永恒的喜乐，而恶人将要遭受永劫的痛苦。这种信念具体表现为人人所能理解的复仇心理，然而希腊哲学家的学说却不是这样的。

为了理解上述这些信念的起源，我们必须考虑到犹太历史中的一些事实，现在我们就着重叙述这方面的问题。

以色列民族先期的历史是不能从旧约全书以外的任何来源得以证实的，同时我们也无从知道从何时起它才不再是纯粹的传说。我们不妨认为大卫和所罗门是两个确曾有过的国王。在我们所触及的一些确属历史事实的最早记述中，已经有了以色列和犹大两个王国。在旧约全书里所叙述的人物中最初有独立记载的人是以色列的国王亚哈。在一篇公元前853年亚述人的信里曾提及过他。亚述人终于在公元前722年征服了北部王国 [注165](#)，并掳去了大部分居民。此后犹大王国独自保存了以色列的宗教和传统。巴比伦人和米底人于公元前606年攻陷了尼尼微，亚述国从此灭亡，但犹大王国于亚述灭亡后却继续维持了一个短时期。公元前586年尼布甲尼撒攻陷了耶路撒冷，毁坏了圣殿，将大部分百姓掳到巴比伦。巴比伦于公元前538年被米底人和波斯人的王居鲁士* 灭亡了。居鲁士王于公元前537年发出一道命令准许犹太人返回巴勒斯坦。在尼希米和以斯拉的领导下许多人回到巴勒斯坦，他们重建了圣殿，于是犹太正教便开始定型化了。330

在被掳的时期，以及在这一时期的前后，犹太教经历了一番极其重要的发展。从宗教观点上来看，以色列人和其周围的部落之间，最初似乎没有很大差别。亚威（Jahweh）[注166](#) 当初只是一个钟爱以色列子孙的部落神，但是无可否认此外还有别的神，同时对这些神的崇拜也是习以为常的。十诫第一条中说：“除我之外，你不可有别的神”说明这是被掳到巴比伦不久以前的一次革新。这一点已经被早期先知们的各种经文所证实。这个时代的先知们首先教训人们说崇拜异教的神便是罪。他们宣称为了在当时不断的战争中获得胜利，亚威的恩惠是不可缺少的；如果他们同时也敬拜别的神，亚威即将撤销他的恩宠。尤其是耶利米和以西结，他们似曾发明了一种想法认为除了唯一的宗教以外，其余的一切宗教都是伪教，同时主（the Lord）[注167](#) 是要惩罚偶像崇拜的。

以下的引证可以说明他们的训诫，以及为他们所反对的盛行于当代的异教崇拜。“他们在犹大城邑中和耶路撒冷街上所行的，你没有看见么？孩子拣柴，父亲烧火，妇女揉面做饼献给天后‘伊什塔（Ishtar）’，又向别神浇奠祭，惹我发怒。”[注168](#) 主为此而发怒。“他们在欣嫩子谷建筑陀斐特的丘坛，好在火中焚烧自己的儿女。这并不是我所吩咐的，也不是我心所起的意。”[注169](#)

在《耶利米书》中有一段很有趣的记载，其中叙述：耶利米责难在埃及的犹太人敬拜偶像。他曾亲自和他们在一起生活过一个时期。这位先知告诉流亡在埃及的犹太人说，亚威因为他们的妻子向其他神祇焚香，要毁灭他们所有的人。但是他们都不听从他，他们说：“我们定要成就我们口中所说出的一切话，向天后烧香，浇奠祭，按着我们与我们列祖、君王、首领、在犹大的城邑中和耶路撒冷街市上，素常所行的一样。因为那时我们吃饱饭，享福乐，并不见灾祸。”[注170](#) 但是耶利米却向他们确言，亚威已经注意到这些偶像崇拜，并因此曾经降祸给他

们。“耶和華說，我指着我的大名起誓，在埃及全地，我的名不再被猶大一個人的口稱呼……我向他們留意降禍不賜福，在埃及地的一切猶大人必因刀劍飢荒所滅，直到滅盡。”[注171](#) 331

以西結同樣被猶太人的偶像崇拜所震駭。主在一個異象中把在聖殿北門處為塔模斯（Tammuz, 巴比倫的神）哭泣的婦女顯示給他；然後主又將那些更可憎惡的事顯示給他看。在聖殿門口的二十五個人正在敬拜太陽。主於是宣布：“因此，我也要以憤怒行事，我眼必不顧惜，也不可憐他們，他們雖向我耳中大声呼求，我還是不聽。”[注172](#)

認為除了一種宗教以外一切宗教都是邪惡的，以及認為主將懲罰偶像崇拜的這種想法，顯然是為這些先知所創始。一般說來，先知都是極端民族主義的；他們期待着主徹底毀滅外邦人的那一日的到來。

以色列人的被擄曾被用來證實先知斥責的正確。假如亞威是全能的，而猶太人是他所揀選的人，那麼他們所受的苦，只能說是由於他們的邪惡。這是一種父親管教孩子的心理，也就是說，猶太人必須通過懲戒才能得到淨化。在這種想法的影響下，猶太人在流亡期間發展了一種比獨立時更為嚴格、更為排斥異民族的正統教義。那些留在後方未經遷移到巴比倫的猶太人並沒有經歷到同樣程度的發展。當以斯拉和尼希米在被擄以後重返耶路撒冷的时候，他們發現雜婚已經相當普遍，並為此感到驚訝，於是他們便把這樣的婚姻都解除了。[注173](#)

猶太人與其他古代民族突出不同之點是他們的頑強的民族自尊心。其他民族，在一旦遭受征服後，都曾表里一致地屈服於戰勝者。只有猶太人保持了他們那種唯我獨尊的信仰，並確信他們的不幸是由於上帝的憤怒，因為他們沒能保持住信仰與教義的純潔。舊約中有关历史的各篇，大部分是在被擄後編輯的，它們容易給人一種錯誤的印象。因為它們暗示為先知所反對的偶像崇拜是背離了先前謹嚴的風尚。然而在實際上卻從來沒有過這樣謹嚴的風尚。先知在更大程度上是些革新家，這和我們以非歷史的眼光讀聖經時所了解的有所不同。332

在被擄期間，發展了一些以後成為猶太教特徵的事情。但其中有一部分卻來自先前已有的根源。由於舉行祭奠的唯一的聖殿被毀，猶太教的儀式乃被迫變得沒有祭品了。在這一時期里創始了猶太人會堂，他們在這裡朗誦當時已有的部分聖經。從這時起強調了安息日的重要性，和開始重視作為猶太人標志的割禮。按我們所知與外邦人聯婚也是在流亡期間開始被禁止的。各式各樣的排他性有了增長。“我是耶和華你們的上帝，使你們與萬民有分別的。”[注174](#) “你們要聖潔，因為我耶和華你們的上帝是聖潔的。”[注175](#) 律法是這一時期的產物。它是維持民族統一的一種主要的力量。

我們稱為《以賽亞書》的是兩位不同先知的著作，一個在被擄之前，一個在被擄之後。二者之中的後者，也就是被聖經研究者稱為第二以賽亞的，是先知中最卓越的一位。他最先報告給我們主曾經說過：“除

我以外，再没有真神。”他相信肉身死后可以复活，这也许是由于受到波斯人影响的结果。他的关于弥赛亚的预言，在后世竟成为用来证明先知们预见了基督降临的主要旧约经文之一。

在基督徒对外邦人和犹太人的辩论中，第二以赛亚所写的这些经文曾起过极其重要的作用；因此我要引用其中最重要的几段于下。万民终必皈依：“他们要将刀打成犁头，把枪打成镰刀；这国不举刀攻击那国，他们不再学习战事。”（《以赛亚书》第2章第4节）“必要有童女怀孕生子，给他起名叫以马内利。”^{注176}（就此处经文而论，犹太人与基督徒之间曾经有过争论；犹太人说正确的译文是“一个少妇将要怀孕，”但基督徒以为犹太人是在说谎。）“在黑暗中行走的百姓看见了大光；住在死荫之地的人有光照耀他们……因有一婴孩为我们而生，有一子赐给我们，政权必担在他的肩头上，他名称为奇妙、策士、全能的神、永在的父、和平的君。”^{注177} 最明显地具有预言性的是第五十三章，其中含有我们所熟悉的经文：“他被藐视，被人厌弃，多受痛苦，常经忧患。……他诚然担当我们的忧患，背负我们的痛苦……哪知他为我们的过犯受害，为我们的罪孽压伤；因他受的刑罚我们得平安；因他受鞭伤我们得医治……他被欺压，在受苦的时候却不开口：他像羊羔被牵到宰杀之地，又像羊在剪毛的人手下无声，他也是这样不开口。”在最后的救赎中明确地包括了外邦人：“万国要来就你的光，君王要来就你发现的光辉。”^{注178} 333

以斯拉和尼希米死后，犹太人暂时不见于史乘了。犹太人的国家作为一个神权国家残存着，然而它的畛域却非常狭小——根据E.比万^{注179}所述，只有耶路撒冷四周十至十五英里的地方。亚历山大死后，这个区域变成托勒密王朝和塞琉西王朝间互相争夺的地区。然而在实际的犹太人疆土上却很少进行过战争，于是犹太人便得以长期自由地信守他们的宗教。

他们在这时期里的道德律都记述在《智慧书》^{注180}里，该书可能写成于公元前200年左右。一直到最近，这本书只有希腊文的版本为世所知；这便是它被斥入《伪经》（*Apocrypha*）的缘故。但是最近却发现了一部希伯来文的稿本，这部稿本在某些地方与英文译的希腊文版本《伪经》有些不同。书中所讲的道德是很世俗的。邻舍间的声誉受到非常的重视。诚实乃是最上的策略，因为这样做可以招来亚威的袒护，而这是大有益处的，书中也建议人要施舍。希腊影响唯一的标志乃是对医药的赞美。334

对待奴隶不可太仁慈。“草料、棍棒和重担是为了驴子；面包、惩罚和工作是为了仆役……给他适当的工作去做：要是他不顺从，那么就放上更重的枷锁”（第23章第24、28节）。同时，你要记得你曾为他付过一笔代价，要是他逃走，你这笔钱就要丢掉了；这就为有利的严酷立下一道界限（同上书，第30、31节）。女儿是忧患的大根源；显然在作者的时代里，她们是热衷于淫乱的（第42章第9—11节）。该书的作者是鄙视妇女的：“蠹虫生自衣服，邪恶来自妇女”（同上书，第13节）。对

你的孩子们和颜悦色是一种错误，适当的办法是：“叫他们从幼年起就低下头来”（第7章，第23、24节）。

总而言之，这人像老伽图一样，代表一种看来极不光彩的善良商人的道德。

这种宁静舒适而又自命正直的生活，终于被决心把其全部国土化为希腊方式的塞流西王朝，安提阿古四世粗暴地中断了。公元前175年他在耶路撒冷建立了一座体育场，教育青年头戴希腊式的帽子，练习各种运动。在这件事上他得到了一个他任命为大祭司的希腊化犹太人，雅森的协助。僧侣贵族阶级早已对教规松懈起来，并且感受了希腊文明的吸引力；但是他们却遭到一个叫作“哈西第姆”（Hasidim，意味“神圣”）党的强烈反对，这个党在农民中占有很大势力。^{注181} 公元170年，当安提阿古被卷入对埃及的战争时，犹太人叛变了。于是安提阿古从圣殿中搬走了圣器并在其中安置了神像。他仿照其他各地已经试验成功的办法，宣布亚威和宙斯为一体。^{注182} 他决心根绝犹太教，废除割礼和废止有关食物的戒律。耶路撒冷的居民都屈从了，但是耶路撒冷城外的犹太人却进行了极端顽强的抵抗。335

这一时期的历史见于《马喀比一书》。该书第一章叙述安提阿古如何通令其国内所有居民应结为一体，并废止他们个别的法律。所有异教徒都遵从了这道命令。尽管国王命令废止安息日，用猪肉献祭，和禁止男孩受割礼，许多以色列人也都遵从了。凡不遵从命令的人都要被处以极刑。但仍有许多人违抗。“他们把一些让自己男孩行割礼的妇女处以死刑。勒死了那些男孩，掠夺了他们的家产，并杀掉了给男孩们行割礼的人。即便这样，许多以色列人仍然十分坚决地拒绝食用任何不洁之物。他们宁死也不愿为肉类所玷污，不愿亵渎圣约；于是他们就这样死去了。”^{注183}

就在这时，犹太人广泛地信仰了灵魂不死的教义。人们认为道德会在今世得到报应；但最有德行的人所遭遇的迫害，却证明事实并不如此。因此为了捍卫神的公义，有必要相信来世的赏罚。这种教义并未能成为犹太人普遍承认；基督在世的时候，撒都该人仍旧否认过这种教义。不过在那时他们只占少数，以后，所有的犹太人都相信了灵魂不死。

领导背叛安提阿古王的是一个干练的军事将领犹大·马喀比。他首先收复了耶路撒冷（公元前164年），然后便开始进行攻击。他时而屠杀敌方所有的男子，时而强制给他们施行割礼。他的兄弟约拿单被任命为大祭司，带着守备军驻守耶路撒冷；他征服了撒马利亚的一部分，并攻取了约帕和阿克拉。他同罗马进行了谈判，并顺利地获得了完全的自治权。到希律王时为止，他的家族世袭大祭司的职位，被人称为哈斯模尼亚王朝。

这时期的犹太人在忍受和反抗迫害时表现了无限的英勇，虽然他们所维护的事并不使我们觉得特别重要，例如行割礼和不吃猪肉等。336

安提阿古四世的迫害期是犹太史中具有决定性意义的时期。这时流亡各处的犹太人日趋于希腊化；在犹太的犹太人为数不多，并且在他们中间，一些有财有势的犹太人也都趋向于默认希腊式的变革。倘若没有哈西第姆党人的英勇反抗，犹太教可能早已灭绝。如果这样，无论基督教或伊斯兰教都将无法以其所曾采取的形式而存在。汤森德在他的马喀比第四书的译序中说：

“人们说得好，假如犹太教作为一个宗教，在安提阿古统治下为人灭绝，那么基督教所由滋生的种床就没有了；所以拯救了犹太教的马喀比家殉道者所流的血终于成了教会的种子。因为基督教和伊斯兰教的一神教教义都出自犹太教的源泉。所以我们可以说今天在世界上，不论东方或西方，一神教的存在实有赖于马喀比一家。”[注184](#)

虽然如此，马喀比家的人们并不为以后的犹太人所崇敬，因为他们那些当大祭司的族人，在有了成就以后，竟采取了一种世俗的妥协政策。只有那些殉道者才受到人们的敬仰。大约在基督时代写于亚历山大里亚的马喀比第四书叙述了这事以及其他一些轶事。书的标题尽管用了马喀比的字样，但书中却没有一处提起马喀比的家人；书中首先叙述了一个老人和七个青年兄弟惊人的刚毅，他们最初全都受到安提阿古的拷打，并终于被安提阿古处以死刑。当时他们的母亲也在场，并曾劝勉他们要坚持到底。国王最初想借婉言来软化他们，告诉他们：只要他们肯同意吃猪肉，他即将宠爱他们，并为他们谋得立身出世的机会。当他们拒绝了以后，安提阿古便将刑具指给他们看。然而他们仍不动摇，并告诉安提阿古说他将要在死后受到永劫的痛苦；而他们自己却要享受永远的幸福。他们一个接着一个地在自己兄弟的面前，在母亲的面前，首先拒绝吃猪肉，随即受到严刑拷打，并终于遭到杀害。最后，国王转向他的士兵说，他希望他们能够借着这样勇敢的榜样获得教益。以上的叙述当然曾为传说的成分所润色，但迫害的残酷与忍受的英勇在历史上却是真实的；其主要的争论点则围绕在割礼与吃猪肉的问题上。337

从另一方面来看，这本书也很有趣。虽然作者显然是一个正统教派的犹太人，但他却使用了斯多葛派的哲学语言，企图证明犹太人完全是依照斯多葛派的教训生活的。这书开始的一段文章如下：

“我所提出讨论的问题是具有很高哲学意义的，亦即受到神灵启示的理性是否为各种激情的最高统治者的问题；关于这个问题的哲学，我愿郑重地请求你们给予诚挚的注意。”

亚历山大里亚的犹太人，在哲学方面，都情愿向希腊人学习，但他们却异常顽强地墨守其律法，尤其是行割礼、守安息日，以及不吃猪肉和其他不洁的肉类等。从尼希米到公元70年耶路撒冷陷落为止，他们重视律法的程度是与日俱增的。他们不再容忍那些宣讲某些新鲜事物的先知。其中一些迫切感到要用先知体从事写作的人们，便伪托他们发现了一卷但以理，所罗门或其他古圣先贤所著的典籍。犹太教仪的独特性，使他们团结为一个民族，但律法的强调却逐渐破坏了独创性，并使得他

们变得极端保守。这种顽固性曾使得圣保罗在反对律法统治的斗争中显得十分出色。

对于基督降生不久以前的犹太文学毫无所知的人，最容易把新约全书看作一个崭新的开端。但事实并不如此。先知的热情，为了赢得世人的听闻虽然不得不设法伪托古人，但是这种热情却绝对没有死灭。在这方面，最有趣的是以诺书 ^{注185}，这是一部不同作者的作品集。其中最早的著作仅稍先于马喀比的时代，而其最晚的大约在公元前64年。书中大部分自称是记述长老以诺蒙神启示时所见的异象。这对于从犹太教转向基督教的一派来说是很重要的。新约全书的作者们是熟悉这部书的。圣犹大认为它确实是以诺的著作。早期基督教的教父，例如亚历山大里亚的克莱门特和特尔图良，曾把它当作正规的经典；但是杰罗姆和奥古斯丁却摈斥了它。结果，它首先为人所遗忘，并终于失传了。十九世纪初叶人们才在阿比西尼亚发现了三部用埃塞俄比亚文写的稿本。此后，又发现了希腊文和拉丁文译的该书的部分稿本。原书好像是部分用希伯来文，部分用阿拉姆文写成的。原书的作者是一些哈西第姆党人，他们的继承人便是那些法利赛人。这本书攻击了国王们和亲王们——指哈斯模尼亚王朝和撒都该人。它曾经影响过新约全书中的教义，尤其是关于弥赛亚、阴间和魔鬼学等方面。338

本书主要是由“寓言”所构成；这些寓言比新约中的寓言含有更多的宇宙论。其中有天堂、地狱、最后的审判等景象。书中文笔较好的地方可以使人联想到失乐园的前两卷；文笔较劣的地方使人想起布雷克的先知书。

以诺书对于《创世记》第六章，第二节、第四节有一段奇妙的和普罗米修斯式的引申。天使把冶金术传授给人们，因为他们泄漏了永远的秘密而受到了惩罚。他们也是食人肉的。犯了罪的天使变成了异教的神，而他们的妇女则变为人首鸟身的海妖；但最后，他们全都遭到了永劫痛苦的惩罚。

书中有一些具有相当文学价值的关于天堂和地狱的描写。最后的审判是由“公义的人子”，坐在他荣耀的宝座上执行的。有些外邦人最后终将悔改，并被赦免；但是大部分外邦人和所有的希腊化犹太人，都要遭到永远的诅咒，因为义人将要祈求申冤，而他们的祈祷是将要得到应许的。

书中有一段论到天文学的地方，其中提到太阳和月亮，具有被风推动的战车；一年有364天；人类的罪孽使得诸天体脱离其原有的轨道；只有善人才能通晓天文学。陨星是受到七位天使长处罚了的堕落的天使等。

以下论及圣史。其较早的部分大致依照圣经中的叙述一直讲到马喀比家的历史为止；其较晚的部分则依照一般的历史。然后作者又论及未来：如新耶路撒冷、剩余外邦人的改宗、义人的复活和弥赛亚。339

书中有很多处论到罪人的惩罚和义人的赏赐。义人对于罪人永不表示基督徒的宽恕。“你们这些罪人哪，在审判的那天，当你们听到义人祈祷的声音时，你们该怎么办呢？你们又将逃往哪里去呢？”“罪恶并不是从天上降到地下来的，而是由人自身造成的。”罪恶都记录在天上。“你们这些罪人将要受永远的诅咒，并将永远得不到平安。”罪人也许终身快乐，甚至在临终的时候也还是快乐的，但是他们的灵魂都要下阴间，并在那里忍受“黑暗、枷锁和烈火”。但是对于义人，“我和我的儿子 注186 却要永远和他们联结在一起”。

书中最后的一段话是：“上帝必以信实对待那些正义途上的忠信者。当义人发出灿烂的光辉的时候，忠信者要看到那些生于黑暗的人被带进黑暗里去。罪人必将呼喊并看到义人发出灿烂的光辉，他们一定要到事先为他们预定的地方去在那里度他们的时日。”

犹太人像基督徒一样，关于罪恶想得很多，但只有少数人想到他们自己是罪人。想到自己是罪人，是基督徒的一项革新，这是借着法利赛人和税吏的比喻提出来的。基督责备文士和法利赛人时曾经把想到自己是罪人一事当作美德来宣讲。基督徒竭力实践基督教的谦卑，但一般犹太人却不这样做。

基督降世不久以前，正统犹太人中却也有一些重要的例外。例如《十二位先祖的遗书》 注187，该书在公元前109—前107年间写成。作者是一个崇拜哈斯模亚王朝大祭司约翰·希尔卡努斯的法利赛人。这书就其现在的形式论，包括一些被基督徒篡改的地方，但这些地方都是涉及教条的。如把这些地方删去，书中伦理的教训仍然与福音书中所论述的非常相似。正如R.H. 查理士牧师兼博士所说：“登山宝训在好几处反映了这种精神，它甚至重复了该书中原有的文句：福音书中有很多片段也显示出该书的痕迹，圣保罗似曾用该书作为一种手册（vade mecum）。”（引同上书第291—292页）在这本书里我们看到：

“你们要从心里彼此相爱；假如有人得罪你，你要心平气和地向他说话，你不可存诡诈的心。如果他忏悔和认错，你就要宽恕他。但如果他不承认错误，你也不要和他动怒，以免他受到你的毒而开始咒骂。这样就要犯双重的罪……如果他竟恬不知耻，坚持作恶，你也要从内心来饶恕他，并要把申冤之事交给上帝。”³⁴⁰

查理士博士认为基督一定是熟悉这段文字的。我们还看到：

“你要爱主和爱你的邻舍。”

“你要终生爱主并真心彼此相爱。”

“我爱主；同样我也全心全意地爱每一个人。”这些话应该与马太福音第22章第37—39节作一对比。在《十二位先祖的遗书》里有一段对所有仇恨的责备；例如：

“愤怒是盲目的，它并不容你见到任何人的真面目。”

“所以，仇恨是邪恶的：因为它经常伴随着谎言。”这本书的作者，正如可能预料得到的，认为不仅犹太人会得救，即便是外邦人也都要得救。

基督徒从福音书里学会了憎恶法利赛人，然而这本书的作者却是一个法利赛人，就像我们已经看到的那样，他教导我们一向认为是最足以显示基督教特征的一些伦理格言。解释这件事是不难的。首先，即便在作者所处的时代里他也必定是个特别的法利赛人；当时最普通的教义，毫无疑问，是以诺书里所记述的。其次，我们知道一切运动都趋向于僵化，有谁能从D. A. B. (Daughters of the American Revolution) 注188 这一团体中得出杰弗逊的原则来呢？其三，特别是关于法利赛人，我们知道，他们把律法看作最后的和绝对的真理。他们对于律法的这种热衷，不久便终止了所有新鲜活泼的思想与感情。就像查理士博士所说：

“法利赛派脱离了其宗派过去的理念，投身于政治利益和运动，与此同时他们越发全面地拘泥于律法字句的钻研，这样就立刻停止给[先祖的]遗书所阐明的这种崇高的伦理系统以发展的余地。所以早期哈西弟姆党人真正的继承者和信徒都脱离了犹太教，并在原始基督教的怀抱中找到了他们的自然归宿。”

经过大祭司的一段统治期以后，马可·安东尼任命他的朋友希律做了犹太人的王。希律是一个放荡的冒险家，他经历过好几次破产的危机，习惯于罗马的社交生活，距离犹太人的虔诚相差很远。他的妻子出身于一个大祭司的家庭，然而他却是一个伊都米亚人，仅就这一点也足以使他成为犹太人怀疑的对象。他是一个巧妙的趋炎附势者，当屋大维军队显然要取得胜利的时候，他立刻背弃了安东尼。虽然如此，他曾竭尽心思使犹太人安于他的统治。他重建了圣殿，然而这圣殿却装配了许多哥林多式圆柱；并且是按照希腊的样式建筑的。他在正门的上方安装了一只巨大的金鹰，因此违反了第二条诫命。当人们传说他将要死去的时候，法利赛人便把那只鹰拆掉了。为了报复，他处死了一些法利赛人。他死于公元前四年。他死后不久，罗马人废除了国王制，把犹太国置于一个总督的统治下。彼拉多在公元26年被任命为总督，但因他为人缺乏才智，不久便被撤职了。341

公元66年，犹太人在狂热党人的领导下背叛了罗马。他们失败了，耶路撒冷于公元70年被攻陷，圣殿被捣毁，仅有少数犹太人留在犹太境内。

在这时期以前的数世纪中流亡在外的犹太人早已变得十分重要了。犹太人原来几乎全体是农民；但在被掳期间他们从巴比伦人那里学会了经商。在以斯拉和尼希米时代以后，仍有许多人留在巴比伦，其中有些人变得很富有。在亚历山大里亚建成以后，大批犹太人定居在那里，他

们有一个指定的专区，但这和今天的犹太人区（Ghetto）有所不同，这种专区是为了避免接触外邦人受到沾污而设置的。亚历山大里亚犹太人希腊化的程度比犹太境内的犹太人为甚，他们甚至忘却了希伯来语言。因此他们只得把旧约全书译成希腊文，其结果便是旧约圣经七十人译本。《摩西五经》译成于公元前三世纪中叶；其余各篇译成的时代较晚些。

关于旧约全书七十人译本曾有过一些传说，这个译本之所以如此命名，因为它是由七十位译者所译。据说这七十位译者各自译出了全书，而当人们对照这些译本时，却发现各个译本连最细微的地方也都完全一致，因为全体译者都受到了神灵的启示。然而以后的学者却指出旧约全书七十人译本是有严重缺点的。在基督教兴起以后，犹太人几乎不再使用它，他们重新阅读希伯来文的旧约。与此相反，早期的基督徒很少人通晓希伯来文，他们都根据这个七十人译本，或根据以它重译的拉丁文译本。三世纪时欧利根曾经不辞劳苦地译出一个较好的译本。在五世纪杰罗姆完成了拉丁语译圣经（Vulgate）以前，那些只通晓拉丁文的读者只好满足于几种有缺点的译本。杰罗姆的这个译本最初遭到很多批评，因为他在翻译这本书的时候曾得到一些犹太人的帮助。许多基督徒认为犹太人故意篡改了先知的话，意在不让先知预告基督的诞生。然而圣杰罗姆的译本终于受到了一般人的承认，直到今天这个译本在天主教会中仍旧保持着他的威信。342

和基督处于同时代的哲学家菲罗是犹太人在思想方面受到希腊影响的最好的说明。菲罗在宗教上是个正统教派，但他在哲学上却首先是个柏拉图主义者；此外他还受到斯多葛派和新毕达哥拉斯派的重要影响。耶路撒冷陷落后，他在犹太人中的影响消逝了，但基督教的教父们却发现他曾指出一条使接受希腊哲学与承认希伯来经典相调和的道路。

古代每一个重要城市都逐步建立了相当数量的犹太侨居地，犹太人和东方其他宗教的代表者分别影响了那些不满意怀疑主义或希腊罗马官方宗教的人们。不仅在罗马帝国，在俄罗斯南部也有许多人改信了犹太教。基督教可能先引起了犹太人或半犹太人集团的共鸣。正如以前耶路撒冷失陷于尼布甲尼撒时一样，正统犹太教自从耶路撒冷陷落后变得越发正统化和越发狭隘了。公元一世纪以后，基督教也具体化了；基督教和犹太教处于一种彻底敌对和形式上的关系之中。有如下述，基督教有力地激起了反闪族主义。整个中世纪期间，犹太人在基督教国家的文化中并不占任何地位，他们受到了过分严酷的迫害，所以他们除了为建筑天主教堂提供资金以及做些类似的事情之外，他们已经没有能力对文明有所贡献了。这时犹太人只有在回教徒中间才能得到人道的待遇、钻研哲学，并进行启蒙性的思辨。343

整个中世纪里，回教徒是比基督教徒更为文明和更为人道。基督徒一贯迫害犹太人，尤其在宗教的骚动期间为最甚；几次十字军战役是和许多次惊人的犹太人集体屠杀分不开的。在回教国家里与此相反，犹太人却没有受到什么虐待。特别在摩尔人统治下的西班牙，犹太人对于

学问是有所贡献的。迈蒙尼德斯（1135—1204年），生于克尔多巴（Cordova）^{注189}，曾被一些人认为是斯宾诺莎哲学的主要来源。当基督教徒重新征服西班牙时，把摩尔人学问传给西班牙人者，大部分都是些犹太人。犹太学者通晓希伯来文、希腊文和阿拉伯文，他们也熟悉亚里士多德哲学，并把他们的知识传授给学问较浅的经院学者。但他们也曾传授了一些不大值得向往的东西，例如炼金术和占星术等。

中世纪以后犹太人仍然对文明有过很大贡献，但这只是作为个人，而不再是作为一个种族来进行了的。

第二章 基督教最初的四个世纪³⁴⁴

基督教最初是作为一种革新的犹太教由犹太人传给犹太人的。圣雅各，其次还有圣彼得，都曾希望基督教不超出这个范围。若没有圣保罗，他们的主张或已盛行于世了。圣保罗毅然容许外邦人入教，不要求他们受割礼和遵守摩西的律法。使徒行传曾以一种保罗式的观点记载了两派间的争论。毫无疑问圣保罗在各地建立的基督徒社团，一部分是由犹太人的改宗者，一部分是由寻求一种新宗教的外邦人所构成。在各种宗教信仰的崩溃期，犹太教的确实性很吸引人，但割礼却是人们改宗时的一大障碍。有关食物方面的清规戒律也是同样不便的。即便没有其他，仅这两种障碍也足使希伯来宗教无法普及。由于圣保罗的影响，基督教保留了犹太教义中吸引人的成分，并除去了使外邦人最难接受的一些特征。

把犹太人看成上帝的选民这种观点，无论如何是为希腊人的自负心所憎恶。诺斯替教派彻底摈斥了这种观点。他们，或至少他们中间一部分人，认为感性世界是索菲亚（Sophia，天之智慧）的叛逆儿子，一个名叫亚勒达包土的劣等神所创造。他们说他就是旧约全书中的亚威，而那蛇，不但绝不邪恶，反而警告过夏娃不要受他的欺骗。至高的神允许亚勒达包土长期自由活动；他终于差遣他的儿子暂住在耶稣这个人的肉身内，以便把世界从摩西荒谬的教训中解放出来。凡持有这种见解的人，经常把这种见解与一种柏拉图主义的哲学结合在一起；普罗提诺，有如我们所知，在驳斥这种见解的时候，就曾感到一些困难。诺斯替教为哲学的异教主义和基督教提供了一个折中方案，因为它虽然尊崇基督，却憎恶犹太人。后来的摩尼教也是这样，圣奥古斯丁即是通过摩尼教转入天主教的信仰。摩尼教结合了基督教和拜火教的要素，教导恶是一种肯定性原理，体现在物质之中，而善的原理则体现于精神之中。它谴责肉食及一切性欲，甚至婚姻生活。这种折中的教义对于说希腊语的文化人的逐渐改宗给予很大助力；然而新约全书却警告那些忠实信徒起而反对他们：“提摩太啊，你要保守所托付你的，躲避世俗的虚谈和那敌真道、似是而非的学问（Gnosis）。已经有人自称有这学问，就偏离了真道。”^{注190} 345

在政府改信基督教以前，诺斯替教和摩尼教继续盛行于世。在这时期以后，他们虽被迫隐蔽其信仰但却仍然具有潜伏的势力。穆罕默德曾

经采用了诺斯替教派中某一宗派的教义。他们教导说耶稣是个普通人，在他受洗时神子降在他身上，而在他受难时就离弃了他。为了固持这种见解他们引证以下的经文：“我的上帝，我的上帝，你为什么离弃我。”
注191——我们必须承认，基督徒经常感到这里的经文难于理解。诺斯替教派认为上帝的儿子是不该降世为人，作为一个婴孩，尤其是被钉死在十字架上。他们说这些事发生在人性耶稣身上，但是与上帝的圣子无关。穆罕默德虽不把耶稣当作神，却承认耶稣是先知。他具有一种强烈的阶级感情，认为先知是不应该有坏结局的。于是他采取了幻影教派（Docetics，属于诺斯替教一支派）的观点。按照这种说法：钉在十字架上的只是一个幻影。犹太人和罗马人枉费心机地在这幻影上发泄了无效的复仇。如此，诺斯替教中某些成分终于纳入了伊斯兰教的正统教义之中。

基督徒对同时代的犹太人早就抱着敌对态度。公认的意见是上帝曾和先祖、先知等圣者讲过话，预告了基督的来临；但基督降世后犹太人却不承认他，因此须把他们视为恶者。此外基督废弃了摩西的律法，代之以爱上帝和爱邻舍两条戒命；而犹太人又执拗地未予以承认。所以一旦基督教变为国教，反闪族主义；以其中世纪的形式，在名义上便成为基督徒热诚的表现。在以后的时代里，经济的动机虽燃起反闪族主义的烈焰，但这种动机在基督教罗马帝国究竟起过多大作用，则似乎无法确定。346

基督教希腊化的程度越深，它就越发变得神学化了。犹太人的神学一向是单纯的。亚威从一个部族神发展成为创造天地唯一全能的上帝；当人们发觉上帝的公义并不给善人带来地上的繁荣时，人们便把上帝的公义推托于天国之中，于是便产生了灵魂不死的信仰。但犹太教义通过其进化过程实未包含任何复杂的形而上学成分；其中没有神秘，且为每个犹太人所能理解。

这种犹太人的单纯性，从整体来看，仍旧标志着共观福音书（马太、马可、路加三福音书）的特征，但已不见于约翰福音。在这书中基督已经和柏拉图、斯多葛等学派的逻各斯等同起来了。神学形相的基督较人性的耶稣更使第四福音书的作者感兴趣。教父们尤其是这样；在教父的著作中读者将发现论及约翰福音的地方比论及其他三福音书的总和还要多。保罗书信特别在有关救赎的问题上包含许多神学；这些书信同时也说明作者是熟悉希腊文化的——其中有一段引自米楠德的话，还有一段经文是暗指那个指摘克里特人都是说谎者的、克里特人埃庇米尼底斯的，等等 **注192**。——虽然如此，圣保罗 **注193** 说：“你们要谨慎，恐怕有人用他的理学和虚空的妄言……把你们掳去。”

希腊哲学和希伯来经典的综合，在欧利根（公元185—254年）以前或多或少一直停留在偶然的和片断的阶段。欧利根有如菲罗，住在亚历山大里亚。该城由于商业与大学，从兴建到衰落一直是博学的混合主义的中心。欧利根和他同时代的人普罗提诺，一同受业于阿摩尼亚斯-萨卡斯。萨卡斯曾被许多人认为是新柏拉图主义的创始人。欧利根的学说

有如其著作原理论（De Principiis）中所述，不但和普罗提诺的学说极其类似，而且事实上也超出了正统教义所能容许的范围。

欧利根说，除了上帝——圣父、圣子、圣灵以外，再没有什么完全不具形体的了。星辰是有生命、有理性之物，上帝曾赋予它们固有的灵魂。他认为太阳也能犯罪。人的灵魂，如柏拉图所说是从创世以来就有的，在人诞生时便从某处到来附诸其人之身。努斯（Nous）——和灵魂之区别大致有如普罗提诺哲学中所述。努斯堕落就变成灵魂；灵魂有德时复变为努斯。最后所有灵魂都必完全归顺基督，并在那时不再具有形体。甚至连魔鬼在最后也要得救。347

欧利根虽然为人承认是教父之一，但却受到后世的谴责。说他主张以下四点邪说：

- （1）灵魂的先在性，有如柏拉图所教导；
- （2）不只基督的神性，就连他的人性，在道成肉身前就已存在。
- （3）复活时，我们的身体将变为绝对虚无缥缈的东西。
- （4）所有人甚至魔鬼，最后都要得救。

圣杰罗姆对欧利根修订旧约圣经表示过一些缺乏审慎的景仰，事后却发觉最好用更多的时间和精力从事于驳斥欧利根神学上的错误。

欧利根不只在神学上越乎常轨；在年轻时曾犯过一项不可弥补的过失，因为他曾过分拘泥以下经文的字面解释：“并有为天国的缘故自阉的。”^{注194} 为欧利根所轻率实行的这种逃避肉欲诱惑的方法受到了教会的谴责，此外这使他丧失了当选为圣职者的资格，对此有些教士似曾有过一些不同的见解，并因此引起一些不足为训的争论。

欧利根最大的著述是《反西尔撒斯论》。西尔撒斯著了一本反对基督教的书（现已佚失）而欧利根则针对其论点逐条予以驳斥。西尔撒斯首先反对基督徒，说他们属于非法社团；欧利根并不否认这点，并断言这正是一种道德，就像诛戮暴君一样。于是他指出人们憎恶基督教无可置疑的真实根源：西尔撒斯说，基督教出自犹太人，而犹太人是蛮族；只有希腊人才能从蛮族的教义中探索出意义来。欧利根回答说无论是谁，当从希腊哲学转向福音书时必将断定福音书的真实性，同时并提供希腊哲人以满意的论证，“福音书有它本身的论证，它比一切希腊辩证法所证实的还要神圣。这种更为神圣的方法曾被使徒称为‘圣灵和权能的显示’；关于‘圣灵’的显示，因为有预言，尤其是那些与基督有关的

一切叙述，足使所有读者产生信仰。关于‘权能’的显示，因为我们有我们必须确信曾经行过的神迹与奇事；除了根据其他理由之外，还可根据下列一点，因为按照福音书教训生活的人们中间仍有行这些事的痕迹可寻”。^{注195} 348

这段文章是饶有兴趣的，因为它包含有关信仰的双重论证，而这正是基督教哲学的特征。一方面，纯粹理性，通过正确地运用，足以树立基督徒信仰的本质，特别是：上帝、灵魂不死和自由意志。另一方面，圣经不仅证明了这些本质，而是证明得更多；圣经中神的默示借着先知预言弥赛亚的降世，借着行奇事，和借着忠实信徒由于信仰所得的恩赐而得到证实。这些论证在今日虽已显得陈旧，但其中最末一项依然为维廉·詹姆士所援用。但这些论证一直到文艺复兴为止，曾受到所有基督教哲学家的承认。

欧利根有些论证是奇特的。他说魔法师们往往祈求“亚伯拉罕的上帝”，却不知上帝是谁；而这种祈求却显然更为有效。名称在魔法中是紧要的，用犹太语、埃及语、巴比伦语、希腊语或是婆罗门语呼唤上帝的名称并不是没有差别的。符咒一经翻译就要失掉效力。这使人设想当时的魔法师曾使用过所有著名宗教的符咒，假若欧利根正确，那些渊源于希伯来的符咒才最为有效。尤其其他曾指出摩西禁止过行邪术，因而这种论证就显得更为怪诞了。 [注196](#)

他又说，基督徒不该参与政治，但只可在“神国里”亦即在教会里担任工作。 [注197](#) 这种教义当然在君士坦丁以后稍有变更，但其中仍有一部分被保留下来。圣奥古斯丁的上帝之城中就暗含着这种教义。在西罗马帝国灭亡期间，这种教义曾引导僧侣消极地对待俗界的灾难，并把卓越的才能运用于教会的修行、神学的争论和修道院制度的普及工作。这种教义的一些痕迹一直到今日还存在：很多人认为政治是属于“世俗的”，对于一个真正的圣者是不相宜的。349

教会统治在最初的三个世纪里发展得比较缓慢，但在君士坦丁改宗以后就迅速地发展起来了。主教是由民众选举出来的；他们逐渐获得了相当的权利用来领导主教管区内的基督徒，但君士坦丁以前在全教会之上却几乎没有任何形式的中央集权行政机构。施舍增长了大城市里主教的权限，主教掌管着忠信教徒的捐献，尽可对穷人有权发放或停止发放布施。这样便出现了一伙按主教意愿行事的贫民。当罗马帝国采取基督教为国教时主教们曾被授予司法权和行政权。至少在有关教义的问题上，成立了一个中央行政机构。君士坦丁曾因天主教徒与阿利乌斯教派的争执感到烦恼；他既然决定和基督徒休戚与共，所以便期望他们结成一个联合的宗派。为了消弭纷争，他召集了万国基督教尼西亚会议，从而制定了尼西亚信条。 [注198](#) 就阿利乌斯争端而论，从此确定了正统教义永世的准绳。一直到东罗马帝国与西罗马帝国分立，东罗马帝国不再承认教皇权威致使这种会议无法召开时为止，其间所有教会争论都是照样通过万国基督教会议获得解决。

教皇以其职位而论，虽是教会中的首要人物，但一直到多年以后为止，并无统率全教会的大权。教皇权逐渐的增长是一个很有趣的课题，在以后的章节里我还要论及这事。

君士坦丁以前的基督教的发展，正如他改宗的动机一样，曾为不同

的作家给予不同的解释。吉朋^{注199}列举了以下五项原因：

“1. 基督徒那种不屈不挠，或者我们不妨说，那种绝不宽容的热情，确实是出于犹太教。但是他们涤除了那种狭隘和闭塞的精神，这种精神不仅不欢迎外邦人，而且还阻挠他们遵奉摩西律法。

“2. 关于来世的教义，由于赋予此项主要真理重要性和有效性的每一新情况的发生而有所改进。350

“3. 据说是原始教会所有的行奇迹的权能。

“4. 基督徒纯洁而又严肃的道德。

“5. 基督教的团结和纪律，在罗马帝国内部逐渐形成了一个独立的、日益壮大的国度。”

广泛地说，这种分析是可以首肯的，但须附带以下一些注释。其第一理由——来自犹太教的不屈不挠和不宽容性还可予以全部承认。今天我们已看到宣传工作中不宽容性的实惠，大多数基督徒相信只有基督徒死后才能进入天堂，而外邦人在来世将受到最可怕的惩罚。公元三世纪时与基督教竞争的其他宗教并没有这种威胁性。例如，“伟大的母亲”的敬拜者们有过一种类似洗礼、“献牡牛”的仪式。但他们从来不教训人说：谁要忽略了这个仪式就要下地狱。于此附带提起一点，即举行“献牡牛”是一种昂贵的仪式：这须宰杀一头牡牛，然后把它的血涓涓地流在改教人的头上。^{注200} 这种仪式是相当贵族的，因而不能成为一种宗教基础，用来招致大多数群众：财主与穷人，自由人与奴隶。在这方面，基督教比其所有竞争者占了一定的优势。

关于来生的教义，在西方首先为奥尔弗斯教徒所传布；继而为希腊哲学家们所采用。有些希伯来先知虽曾传布过肉身的复活，然而犹太人相信灵魂的复活却好像学自希腊人。^{注201} 在希腊，灵魂不死论有奥尔弗斯教的通俗形式，和柏拉图主义中的学术形式。后者以难解的论证为基础，是不能广泛流传的；但奥尔弗斯形式在古代后期对于一般舆论却好像有过很大影响。它不仅影响了外邦人，同时也影响了犹太人和基督徒。奥尔弗斯教和亚洲一些神秘宗教的因素，都曾大量地渗入基督教神学之中；在所有这些因素里，其中心神话乃是神的死而复活。^{注202} 所以我想灵魂不死论对于基督教的传布绝没有像吉朋所想的那么重大的关系。351

在基督教的宣传中奇迹起过很大作用。但奇迹在古代末期是很普遍的，它并不为某种宗教所专有。基督教的奇迹在竞争中为什么比其他宗教的奇迹获得更广泛信仰是不很容易看出来的。我想吉朋遗漏了一项极其重要的事：基督徒有一本圣经。基督徒所仰赖的奇迹在远古时代在一个古代人觉得神秘的国家中早就开始了；他们有一部从开天辟地以来首尾一贯的历史。按此：上帝首先向犹太人其次向基督徒经常行奇迹。很明显，一个近代历史学者会认为以色列人早期的历史主要属于传说性

质；但古代人却不这样想。他们相信荷马叙述的特洛伊围攻战，罗缪鲁斯和雷缪斯 [注203](#) 等传说，欧利根曾问道，你们既然承认这些传说，为何又否认犹太人的传说呢？针对这种争论并没有合乎逻辑性的回答。因而承认旧约中的奇迹乃是很自然的事。当人们一旦承认了旧约中的奇迹，那么为期较晚的奇迹（特别是由于基督徒对先知书所作的解释），也就可以使人凭信了。

君士坦丁以前，毫无疑问，基督徒的道德是高于一般异教徒的。基督徒不时受到迫害，而且在与异教徒竞争时，经常处于不利的地位。他们坚信道德必将在天国中受赏赐，罪孽在地狱里受惩罚。他们严格的性道德在古代是罕有的。普利尼的公职本是迫害基督徒，但他也曾证明过他们崇高的道德品质。君士坦丁改宗以后，基督徒中间，自然也有过一些趋炎附势的人；但杰出的僧侣，除了少数例外，仍是些坚守道德原理的人。我认为吉朋把基督教得以广传的原因之一，归诸这种高度的道德水平是正确的。

吉朋在最后指出，基督教的团结与纪律。我想，从政治观点来看，这正是五项原因中最重要的一项。在近代社会中我们是习惯于政治组织的；每一个政治家必须考虑到天主教方面的选票，可是这些选票又受到其他组织集团的选票的制约。在美国一个天主教的总统候选人，必因新教徒的成见而处于不利的地位。但假若没有所谓新教徒的成见，那么天主教徒的总统候选人将比其他候选人更为有望。君士坦丁所考虑的似乎正在这一方面。借着袒护基督徒，他可以获得一个为基督徒所组成的单一组织集团的拥护。尽管有人憎恶基督徒但这些人没有组织起来，因此在政治上也就没有实力。罗斯多夫采夫的看法可能是正确的，他认为大部分军人是基督徒，而这正是影响君士坦丁的主要原因。不管这种看法怎样，当基督徒依然占少数的时候，他们已有了一种组织。这在今日虽已司空见惯，但在那时却是新颖的。组织赋予他们以一个压力集团 [注204](#) 所有的无与伦比的政治势力。这便是他们实质上垄断了他们继承自犹太人传统热诚的自然结果。352

基督徒于获得政治权利之后不幸立即热衷于互相攻讦。君士坦丁以前，曾经有过不少异端，但正统教派却无法惩办他们。当基督教被奉为国教以后权力与财富遂公然变为僧侣的争夺物。为此曾有过选举的纷争，而神学的争论也就成为世俗权益的争论。君士坦丁对神学家的争论保持了一定程度的中立，但在他死后（337年），一直到公元379年狄奥多修斯继位为止，他的继承者们——除叛教者朱利安以外——都或多或少倾向于阿利乌斯教派。

这时期中的重要人物是阿撒那修斯（大约公元297—373年），在他长寿的一生中，他一直是维护尼西亚正统教义的刚毅战士。

由于神学的政治重要性，从君士坦丁皇帝到卡勒西顿会议，（公元451年）为止是一段很特殊的时期。以下的两个问题曾不断地振荡了基督教世界：首先是三位一体的性质问题，随后就是道成肉身的问题。在

阿撒那修斯时代只有其中的第一个问题最惹人注意。一个有教养的亚历山大里亚的祭司阿利乌斯，主张圣子和圣父并不相等，而圣子是为圣父所创造的。这种见解在较前的时代里或不会招致多大的反对。但在公元四世纪时，大多数神学家都摈斥了这种见解。最后普遍的见解则认为圣父圣子是相等的，而且属于同一实质；虽然如此，他们却是截然不同的两位。以撒伯留斯为创始人的撒伯留斯异端则认为圣父与圣子并非截然不同；他们只不过是一个存在的不同的方面而已。为此，正统教义走上了一条隘路：那些过分强调圣父圣子有区别的人是有陷入阿利乌斯教派的危险；而那些过分强调圣父圣子是一体的，却又有坠入撒伯留斯教派的危险。353

阿利乌斯的教义，在尼西亚会议（公元325年）中受到绝大多数人的谴责。对此，不同的神学家提出了不同的修正意见，并且获得不同皇帝的赞同。阿撒那修斯从公元328年起至死去时为止，任亚历山大里亚市的主教，为了拥护尼西亚正统教义的热情，曾多次流放在外。他在埃及享有极大声誉，整个争论期间，埃及人毫不动摇地追随他。令人奇怪的是，在神学争论过程中，竟复活了自从罗马征服各国以来似已熄灭的民族（或至少畛域性的）感情。君士坦丁堡和亚洲倾向于阿利乌斯教派；埃及狂信阿撒那修斯教派；西罗马则坚持尼西亚会议的决议案。在阿利乌斯争论止息以后，继起了或多或少类似性的新争论，在这些争论里埃及代表一个异端方向，而叙利亚则代表另一个异端方向。受到正统教派迫害的异端，损害了东罗马帝国的统一，并便利了回教徒的征服。分裂运动本身，是不足为奇的，奇怪的倒是他们竟会和一些极其精微奥妙的神学问题纠缠在一起。

公元335至378年间的皇帝们，都在其胆敢的范围内支持阿利乌斯教派见解。但也有一个例外就是叛教者朱利安（公元361—363年），他作为一个异教徒，对于基督徒内部的争端保持了中立的态度。公元379年皇帝狄奥多修斯终于全力支持了天主教徒，于是他们便在帝国中获得了完全的胜利。在下章我们将要论及的圣安布洛斯、圣杰罗姆和圣奥古斯丁的大部分生涯都是在天主教胜利的这一期间中度过的。虽然如此，在西方接踵而来的却是再一次的阿利乌斯教派的统治，其间哥特人和凡达尔人相继征服了大部分西罗马帝国。他们的势力延续了一世纪左右，在该世纪末叶终为查士丁尼、伦巴底人和法兰克人所灭亡。其中查士丁尼、法兰克人以及伦巴底人都是正统教派。如此，天主教的信仰终于获得了确定性的胜利。

第三章 教会的三位博士354

圣安布洛斯、圣杰罗姆、圣奥古斯丁和教皇大格雷高里等四人被称为西方教会的博士。其中前三人属于同一时代；最后一人则属于较后的时代。我在本章中先概述前三人的生涯和他们所处的时代；然后再在下一章中叙述圣奥古斯丁的学说，因为对我们来讲他是三个人中最重要的一位。

安布洛斯、杰罗姆和奥古斯丁等三人是当天主教会于罗马帝国取得胜利和蛮族入侵一段短时期中非常活跃的人物。在叛教者朱利安统治时期，他们三人都还年轻；杰罗姆在罗马被阿拉里克王率领下的哥特族劫掠后还活了十年；奥古斯丁活到凡达尔族入侵非洲，并在凡达尔族围攻他的主教管区希坡时才去世。在他们所处时代之后不久，意大利、西班牙和非洲的统治者不仅都是蛮族；而且还都是阿利乌斯教派的异端者。文明连续衰退了数世纪之久，将近一千年以后，基督教世界才诞生了与他们三位在学术与文化方面相匹敌的人物。在黑暗时代和中世纪全期，他们的权威受到尊敬；他们塑造了使教会成形的楷模，这是为其他人所不及的地方。广泛地说，圣安布洛斯确立了教会与国家关系之间属于教会方面的观点；圣杰罗姆给西方教会提供了拉丁语译本的圣经，和促进修道院制度实现的大部分动力。同时，圣奥古斯丁固定了一直到宗教改革为止的教会神学，以及以后路德与加尔文的大部分教义。在给予历史过程的影响方面，几乎没有人能超过他们三位。教会应脱离世俗国家而独立，圣安布洛斯这一贯彻成功的主张，是一种新的革命的教义，它一直流传到宗教改革时期为止。十七世纪时，霍布士对这种教义进行了斗争，他所驳斥的主要对象即是圣安布洛斯。圣奥古斯丁在十六、十七世纪神学论争中处于前列地位，新教徒和冉森派支持他；但正统天主教徒却反对他。

公元四世纪末，西罗马帝国首都米兰的主教是安布洛斯。他的职务，使他经常与皇帝有接触的机会。他与皇帝交谈时习惯以平等者自居，或有时并以长上自居。他对宫廷的往来说明了当代特征的一般对比：国家衰弱无能，为一些毫无原则的利己者所统治，他们除了权宜之计以外，再没有其他政策可言。然而教会则方兴未艾，被一班为教会利益，而准备牺牲一切个人利益的人们所领导。他们具有长远的政策，因此为后世带来了一千年间的胜利。这些丰功伟绩虽确为狂热和迷信有所抵消，但假如当时没有这些事，任何革新运动都是难以成功的。355

圣安布洛斯在为国家服务方面有过各种成名的机会，他父亲也叫安布洛斯，曾任政府高官——高卢人的总督。圣安布洛斯可能生在托莱福，一个国境边防镇。为了防止日耳曼人入侵，这里驻屯着罗马军队。圣安布洛斯十三岁时被人带到罗马，并在那里受到良好的教育——包括彻底打下了希腊语的基础。及至成年以后他专攻法律，并在这方面获得很大成就；三十岁时他被任命为列古里亚和以米里亚两个地方的总督。尽管如此，四年后他竟摆脱了世俗政治，战胜了一个阿利乌斯派的候选人，在群众的欢呼下就任了米兰市的主教。他把自己所有的财产分给穷人。时而冒着人身攻击的危险，把余生全部精力献给教会事业。这选择确实不出于属世的动机，然而即便如此，这选择也还是明智的。即便他在国中当了皇帝，这也不可能像他作为一个主教处理教务那样，得以充分施展他的行政才能。

在圣安布洛斯任主教的最初九年间，西罗马帝国的皇帝是格雷善，他是个善良粗心的天主教徒。因沉溺于畋猎而忽视政事，并于最后遭到暗害。他的继承者是拥有西罗马帝国大部分疆土的篡位者马克西姆斯，

但继承意大利王位的则是格雷善未成年的弟弟瓦林提尼安二世。最初由他的母后查士丁娜，也就是先皇帝瓦林提尼安一世的皇后，摄政。但她是个阿利乌斯教派的信徒，因此她与圣安布洛斯之间的纷争乃是不可避免的。356

本章所叙述的三位圣徒都写过无数的书信，其中有许多封被保存到今天。这样一来我们对于他们比对中世纪任何异教哲学家，或中世纪所有僧侣——除去少数例外——了解得更为详尽。圣奥古斯丁写给各方面人士的信主要是关于教义和教会的戒律问题；圣杰罗姆的书信多半写给妇女们，信中劝告她们如何保持童贞；但圣安布洛斯最重要而最有趣的书信却是写给皇帝们的，这些信指出他们在哪些方面玩忽了为君的义务；或有时并祝贺他们克尽了皇帝的职责。

圣安布洛斯所必须解决的最初的公共问题就是在罗马的胜利女神祭坛与塑像的问题。首都的元老家族中比其他任何地方更长久地保存着异教信仰，官方的宗教被掌握在贵族的僧侣阶级手中，并与世界征服者的帝国骄傲结合在一起。元老院内的胜利女神塑像被君士坦丁的儿子，君士坦底乌斯撤掉；但又为叛教者朱利安恢复了。格雷善皇帝重新把它撤掉；于是以罗马市市长西马库斯为首的元老院代表们，重新提出了恢复的要求。

在奥古斯丁的生涯里也曾扮演过一个角色的西马库斯是名门望族中的杰出人物。他是个富有的、贵族的和有文化的异教徒。公元382年曾为反对撤除胜利女神塑像，而为格雷善皇帝逐出罗马，但为时不久复于384年被任命为罗马市长。他是在狄奥多利克治下那个杰出官员同名者西马库斯的祖父。而这个同名的西马库斯又是鲍依修斯的岳父。

基督徒元老院议员们起而反对，他们的愿望借着圣安布洛斯和教皇达马苏斯的支持获得了皇帝的批准。格雷善皇帝死后，西马库斯和异教徒的元老院议员们于公元384年又向新即位的皇帝瓦林提尼安二世提出了同样要求。为了阻止他们这一企图，安布洛斯在给皇帝的上疏中指明，正如所有罗马人对皇帝有服兵役的义务那样，他（皇帝）对全能之神同样有服役的责任。^{注205} 他写道“别让任何人利用陛下年幼；提出这样要求的人如果是个异教徒，那么他是想以自己的迷信来束缚陛下的精神，而这是极不正当的；但他应该用他的热情启发并激励陛下如何热心于真正的信仰，因他竟用了全副真理的激情为虚妄的事而辩护”。他又说，强制基督徒向偶像的祭坛宣誓，是一种迫害。“如系民事案件，可以把答辩权留给反对派；然而这是个宗教案件，因此本主教要求……倘陛下当真别有裁可，我等主教对此绝不能长期忍受，或置若罔闻；陛下固可走进教会中来，但那时陛下必将找不到一个祭司，纵或找到一个，也必定是个反对陛下的。”^{注206} 357

他于其次的一封书信中指出，教会的基金一向用于其他异教神庙从未支付的用场。“教会的财产是用于维持贫民生计的。让他们计算一下，神庙赎过多少俘虏，他们对穷人供应过什么食品，他们对哪些流亡者提

供过生活费用。”这是个有说服力的论证，同时也是一个为基督徒的实践所充分证实了的论证。

圣安布洛斯的论点取得了胜利。但以后偏袒异教徒的篡位者，尤金尼乌斯却又恢复了该祭坛及其塑像。一直到公元394年狄奥多修斯战胜尤金尼乌斯之后，这问题才按基督徒的意愿获得了最后解决。

安布洛斯主教最初与皇室很是友好。在人们唯恐马克西姆斯进犯意大利的时代，他曾做过被派往篡位者马克西姆斯外交使节团中的一员。但不久便发生了以下的一场严重的纠纷。阿利乌斯派的皇太后查士丁娜要求把米兰的一个教会让给阿利乌斯教派，而安布洛斯拒绝了这项要求。群众支持安布洛斯，在巴锡里卡 [注207](#) 里挤满了群众。阿利乌斯教派的哥特人队伍被派往该处强行占据，但他们却与群众亲如手足。安布洛斯在给他姐妹的一封信情绪激昂的信中 [注208](#) 说：“伯爵们和护民官们来了，他们强迫我赶快移交巴锡里卡，并声称这是执行皇帝的职权，因为一切都在皇帝的权限范围之内。我回答说，如果皇帝所要的是属于我的东西，例如我的地亩、金钱或诸如此类的私有物，虽然我所有的一切早已属于穷人，但我绝不拒绝，然而凡是属于上帝的却不隶属于皇权之下，‘假如需要我的世袭财产，那么就请没收；如果要我的身体，我立刻就去。你们要把我投入缧绁呢，还是把我处死呢？我都将欣然承受。我既不想借着群众来保护自己，也不想抱住祭坛哀求性命；我宁愿为祭坛丧掉生命。’当我听说武装部队被派往巴锡里卡进行强占的时候，我当真极为震骇，深恐民众在保卫巴锡里卡时会引起一场屠杀，那就会为全城带来危害。我祈祷上帝别让我活着见到这样一座大城，或整个意大利，遭到毁灭。”³⁵⁸

这种恐怖并非言过其实，因为哥特人军队很有逞凶蛮干起来的可能。正如二十年后他们在劫掠罗马时所干的那样。

安布洛斯的强硬有赖于群众的支持。有人斥责他煽动群众，但他回答说：“不去激动他们是我权限以内之事，但使他们平静下来却在于上帝的掌握。”据安布洛斯说，因为市民中间没有一个阿利乌斯教派，所以阿利乌斯教派中谁也不敢挺身而出。当局正式命令他交出巴锡里卡，军队也接到命令在必要时使用武力。然而他们终于拒绝使用武力，于是皇帝只好被迫作出让步。在争取教会独立的斗争中取得了一次伟大的胜利；安布洛斯证明国家在某些事务上必须服从教会，并借此建立了一项直到今日仍具有重要性的新原则。

接着他又和狄奥多修斯皇帝发生了一桩冲突。有一所犹太人会堂被焚毁了，东罗马的伯爵报告说这事出于当地主教的唆使。皇帝敕令惩罚现行纵火犯；同时责令该主教重建这所犹太人会堂。圣安布洛斯既未承认也未否认该主教的共谋；但对皇帝有左袒犹太人反对基督徒情事甚表愤慨。设若该主教违抗命令并坚持到底，那么他将要变为一个殉道者。假如他屈服，那么他将要变为一个叛教者。假如伯爵决定用基督徒的钱来重建犹太人会堂，在这种情况下，皇帝就要有一个叛教的伯爵，而基

督徒的钱财就要被用来支持异端。“难道应该掠夺教会的财物用来为犹太人的不信建立一所会堂吗?难道应该把因着基督的恩赐,给基督徒带来的教会基金移交给不信者的钱库吗?”他继续说:“噢,皇帝陛下,大概这是为了维持法纪而促使你这样做吧。然而在显示法纪,与宗教的大义名分之间究竟哪一项更为重要呢?审判是需要服从宗教的。噢,皇帝陛下。您没有听说过吗?当朱利安皇帝敕令重修耶路撒冷圣殿时,整理废墟的人们曾为烈火焚尽了吗?”³⁵⁹

很明显,圣安布洛斯的见解认为,犹太人会堂的焚毁是不该受到任何处分的。这就是教会在获得了权力之后,立即开始煽动反闪族主义的一个范例。

皇帝和圣安布洛斯间,下一次的冲突给后者带来了更大的威望。公元390年,当狄奥多修斯皇帝在米兰的时候,帖撒罗尼迦地方的暴徒,杀害了当地驻军的指挥官。狄奥多修斯得讯后气愤得无以复加,下令进行了一次骇人听闻的报复。当群众被集聚在竞赛场时,军队突然袭击他们,毫无差别地屠杀了至少七千人。圣安布洛斯事先曾设法谏止皇帝这样做,但却毫无成效。于是他给皇帝写了一封义正词严的信。这是一封涉及纯粹道德问题,丝毫未曾涉及神学或教会权力问题的信件:

“在帖撒罗尼迦人的城里发生了一件由我事先未能阻止的史无前例的事,事前我曾屡次谏止,当时我已说过这事当真是极其残暴的。”

大卫曾屡次犯罪,而且屡次忏悔认罪。^{注209} 狄奥多修斯是否也要这样做呢?安布洛斯作了以下的决定:“假如陛下幸临,我是不敢献祭的。既然使一个无辜者流血之后都不能献祭,难道而今在使众人流血之后倒能献祭吗?我认为这是断然不可以的。”

皇帝忏悔了,在米兰教堂里脱下紫袍,当众举行了忏悔式。自从那时起一直到公元395年狄奥多修斯逝世为止,他和安布洛斯间从未再发生过任何摩擦。

安布洛斯虽是一个卓越的政治家,但在其他方面却只不过是其所处的时代的典型人物而已。他像其他教会作家一样,写过赞扬童贞的论文;也写过非难寡妇再嫁的论文。当他确定一所新建教堂地基的时候,可巧在那里发现了两具骸骨(据说曾在一次异象中显过圣),人们发现这两具骸骨能行奇事,于是安布洛斯宣称,这是两位殉道者的骸骨。在他的书信里,他以当代特征的轻信姿态叙述了其他奇迹。作为一个学者,他不如杰罗姆;作为一个哲学家,他不如奥古斯丁;但作为一个智勇兼备、巩固教会权力的政治家,他却的确是第一流的人物。³⁶⁰

杰罗姆主要是一位著名的翻译家,他翻译了拉丁语译本圣经,此书直到今日仍为天主教会中公认的圣经。在他以前西方教会在有关旧约全书方面主要依靠从七十人译本圣经里译出的材料。这在一些重要的地方是与希伯来原文不同的。有如我们所见,基督徒们动辄主张自基督教勃

兴以来，犹太人曾窜改了希伯来文原典中似曾预言弥赛亚的章句。这种观点已为有健全学术思想的人证明是站不住脚的；同时也是为杰罗姆所坚决否认的。他接受了拉比们 [注210](#) 在暗中给他的帮助，其所以不公开出名，是为了恐惧其他犹太人。针对基督徒方面的批评，杰罗姆为自己辩护说：“谁想挑剔这个译本就让他去问犹太人。”由于他承认了犹太人认为正确的希伯来文原典，所以他的译本在最初曾受到很多人的敌视。可是部分上由于圣奥古斯丁大体的支持，该译本终为世人所承认。这是一个伟大的成就，其中包含相当数量的原典批判。

杰罗姆比安布洛斯晚五年出生，公元345年诞生于离阿奎雷亚不远的一个小城斯垂登，该城于公元377年为哥特人所毁。他的家庭虽不富有，但也还殷实。公元366年，他去到罗马，在那里学习修辞学，并在道德上犯了罪。在游历高卢地方之后，他定居于阿奎雷亚，并变为一个禁欲主义者。以后他又在叙利亚的荒野里隐居了五年。“他住在沙漠里的时候过着一种严格的忏悔生活；其间交织着眼泪，呻吟，与精神恍惚的状态；同时并被罗马时代生活的不时回忆所缠绕。他住在一间小屋或一个洞穴里；赚得自己每天的食粮，并以粗麻布蔽体。” [注211](#) 在这时期以后，他旅行到君士坦丁堡，并在罗马居住了三年。在罗马他做了达马苏斯教皇的朋友兼顾问；在教皇的勸勉下，着手了圣经的翻译。

圣杰罗姆是一个进行过多次争论的人。关于圣保罗在加拉太书二章中论及的圣彼得某些有问题的作风，他曾和圣奥古斯丁有过争论；关于欧利根他曾和他的朋友鲁芬纳斯决裂；又由于他激烈地反对裴拉鸠斯，从而导致他的修道院遭到了该派暴徒的袭击。达马苏斯教皇逝世后，他好像和新任教皇也发生过争执；当他住在罗马时期他曾结识了一些笃信的命妇，他曾说服其中一些人进入了禁欲生活。新任教皇和其他许多罗马人同样讨厌这件事。由于这事及其他，杰罗姆离开了罗马迁往伯利恒城，从公元386年到公元420年他死为止，一直居住在该地。361

在他劝服的妇人当中，值得特别注意的有两位：葆拉寡妇和她的女儿尤斯特修慕。这两位妇人特意陪伴他远途跋涉到伯利恒。她俩属于最高的贵族阶级，这圣人对她俩的态度不能不使人感到一抹势利气。当葆拉逝世在伯利恒安葬的时候，杰罗姆在她的墓前写了一篇墓志铭：

在这坟墓里长眠着塞庇欧的孩子，

她是显赫的阿加梅农一族，

格拉古的后裔，

名门保罗家的女儿：

在这里安息着为双亲以及女儿

尤斯特修慕所热爱的葆拉妇人；

在罗马妇人中她是第一位不辞艰辛

为了基督而选择伯利恒城的人。 注212

杰罗姆写给尤斯特修慕的一些信是很奇特的。他仔细而又坦率地忠告她保持童贞；他对旧约圣书中某些委婉词句加以正确的解剖学的解释；在赞扬修女院生活的乐趣时，他运用了一种性爱的神秘主义的表现方法。修女是基督的新妇；这种婚姻在所罗门的《雅歌》中曾受到赞美。当尤斯特修慕宣誓做修女时，杰罗姆在写给她母亲的一封长信中，写着以下令人注目的词句：“您是否因她选择了做国王的（基督的）妻子的道路；没有去做士兵的妻子而感到愤懑？她给您带来了一项高贵的特权，您现在已做了神的岳母。” 注213

在同一封信（xxii）里，他对尤斯特修慕本人说：362

“希望闺房的秘密永远守护着你；让新郎永远和你在内心中嬉戏；你祈祷吗？那时你就在和新郎谈话；你读经吗？那时他就和你交谈。当你睡觉的时候，他将从后面来到并把手放入门孔，这时你的心将为他感动；并会惊醒起来同时说出，‘我害了相思病。’于是他会回答说：‘我的妹妹，我的新妇，你是一座圈起来的花园，一泓闭锁的泉水和一道密闭的喷泉。’”

在同一封信里他又叙述，当他断绝了亲友，“更困难的是，断绝了惯用的美味佳肴之后，”他仍旧恋恋不舍他的藏书，于是他把它们随身带到荒野里去。“如此像我这样一个可怜的人却只为了以后能读到西塞罗的作品而宁愿绝食。”经过几昼夜的良心谴责，他重又堕落，并读了普劳图斯 注214 的作品。在这种放纵之后，他感觉到先知们的文体颇粗劣而可厌。终于在一次热病中，他梦见在最后审判的时候，基督问他是什么人，他回答说他是一个基督徒。于是基督回答说：“你在撒谎，你是个西塞罗的信徒；而不是基督的信徒。”于是他被判以鞭笞的刑罚，最后杰罗姆乃在梦中喊道：“主！如果我再持有世俗的书籍，或如果我再阅读这类东西，我便是自绝于我主了”。他并附带说：“这绝不是梦呓或空虚的梦幻。” 注215

此后几年中，在他的书简里几乎没有引用过什么古典词句。然而过了一个时期之后，他又在文章里引用了维吉尔、霍拉斯，甚至欧维德的诗句；然而这些引用则似乎出于回忆，因为其中某些词句曾一再地重复出现。

据我所知杰罗姆的书信，比任何其他作品，更为显明地表达了由于罗马帝国衰亡而产生的感情。公元396年时他写道： 注216

“想起现代的各种灾难，使我觉得不寒而栗。连续二十年以上，从君士坦丁堡到朱利安阿尔卑斯山区之间天天流着罗马人的鲜血。塞西亚、色雷斯、马其顿、达西亚、特萨里、亚该亚、爱卑路斯、达尔马其亚以及潘纳尼亚等地方，没有一处不被哥特人、撒马其亚人、库阿第人、阿

兰人、匈奴人、凡达尔人，以及边境人烧杀劫掠……罗马世界在不断衰落中：可是我们不但低头，反而昂起头来。你想在野蛮人统治下的哥林多人、雅典人、拉西第蒙人、阿加底亚人以及其他希腊人，竟是何等勇气。我只列举了少数城市，但是这些城市都曾是一些并不平凡的国家的首都。”³⁶³

他继续叙述匈奴人在东罗马帝国进行的破坏，并以这样的感想结尾：

“即使修昔的底斯和撒鲁斯特再生，他们也终将无法恰如其分地叙述这些史实。”

过了十七年以后，也就是罗马被劫掠后第三年，他写道：^{注217}

“世界濒于灭亡：是的！然而多么可耻，我们的罪却继续存在和不断发展。这座名城，罗马帝国的首都，被一次巨大的火灾所吞噬；地面上没有一处罗马人不在奔走逃亡。被人一度认为神圣的教会，今天只不过是一片瓦砾与灰烬。然而我们还让我们的心去贪图利欲。我们就像明天行将死亡似的生活着；可是我们又好像将要永远活在世上似的从事着建设。我们的墙装饰得金碧辉煌，天花板和柱头也都闪烁着金光；但基督却以穷人的姿态赤裸裸地饿死在我们的门前。”

以上这一段话偶然出现在他写给一个决心让女儿做修女的朋友的信里。信中大部分是关于教育这样一个女孩时应该遵守的各种戒律。奇怪的是：以杰罗姆对古代世界衰亡所持有的深厚感情，竟会认为保持童贞比战胜匈奴人、凡达尔人以及哥特人更为重要。他的思想从来没有转向经国济世的任何策略；他从未指责财政制度的腐败和依赖由蛮族组成军队的弊害。安布洛斯和奥古斯丁的情形也是这样；安布洛斯的确是一位政治家，但他却是个专为教会利益着想的政治家。当时最优秀最活跃分子的心志既然这样极端远离世俗事物，也就无怪乎罗马帝国终至衰微没落下去了。另一方面，如果衰亡无可避免，基督教世界观倒非常适合给人以忍耐；同时当地上的希望似要落空的时候，它又能使人保持其宗教上的希望。圣奥古斯丁所著《上帝之城》一书，在表现这种观点方面有着最高的功绩。³⁶⁴

在本章中我想先叙述一下圣奥古斯丁的为人；关于他作为一个神学家和哲学家的事迹将留在下一章中加以论述。

奥古斯丁生于公元354年，比杰罗姆小九岁；比安布洛斯小十四岁。他是个非洲本地人，并在非洲度过了大部分生涯。他母亲是个基督徒，但父亲却不是。他于一度信奉摩尼教之后改信了天主教，在米兰接受了安布洛斯的洗礼。大约在公元396年做了离迦太基不远的希波地方的主教，并在这里一直居住到公元430年逝世时为止。

我们对于他的青少年时代比其他大多数传教者所了解得更详尽，因为他在他的《忏悔录》中写下了这一时期的记录。这书在后世尽

管有过许多著名的效仿者，尤其是卢梭和托尔斯泰，但我想在奥古斯丁以前却从未有过与此媲美的著作。圣奥古斯丁有许多地方是和托尔斯泰很相类似的，但是在智力方面则凌驾于托尔斯泰之上。他是一个富有热情的人，在青年时代颇为放荡不羁，但一种内心冲动却在促使他去寻求真理与正义。有如托尔斯泰那样，在他晚年的时候也颇为罪恶的意识所缠绕，因而使得他的生活变得很严峻；使得他的哲学也变得不近人情。他和异端进行过炽烈的斗争，但当他的一些观点，在十七世纪为冉森尼乌斯重述时，却被认为异端。虽然如此，在新教徒采纳了他的观点以前，天主教会却从未非难过这些观点的正统性。

《忏悔录》中记载的关于奥古斯丁生涯中的第一件事，是在他的少年时代发生的。通过这事说明他和其他少年并没有什么显著的区别。有一次他和一伙年岁相仿的同伴偷摘了邻居树上的梨。这时他并不感到饥饿，而且在他家中还有更好的梨。他终身一直认为这是一种几乎令人难以置信的邪恶。假如因为饿，或由于没有其他办法得到梨吃，那么这种行为还不至于那么邪恶。但事情却在于这种恶作剧纯然出自对邪恶本身的爱好，而正是这一点才显得这事邪恶得不可名状。于是他请求上帝宽恕他：

“噢，上帝，请你鉴察我的心！请你鉴察我这颗落到地狱底层也为你所怜悯的心吧！现在请你鉴察并让我的心向你述说：它在那里追求什么？它希望我做个无端的恶者，在没有邪恶引诱的时候，去追寻邪恶本身。它污秽肮脏，但我却爱它；我热爱灭亡，我热爱自己的过错，我并不爱导致过错的原因，而是爱我这过错本身。从天界坠落。从你面前被逐的污秽的灵魂啊；竟不是通过这耻辱来追求什么，而是追求这耻辱本身！” [注218](#) 365

他这样继续写下了七章，而且全都是关于年幼淘气时从一棵树上偷摘了几个梨的问题。在一个现代人看来，这似乎是一种病态； [注219](#) 但是在他所处的时代，这却似乎是正确的，是神圣的一种标志。当时犹太人中间非常强烈的罪恶意识，是作为调和自尊心与外界失败的一种方法。亚威是全能的神，而亚威又特别关切犹太人；可是他们却为何不能兴盛呢？因为他们是败坏的：他们是偶像崇拜者，他们和外邦人杂婚，他们未能遵守律法。上帝的一切目的都集中在犹太人身上。然而，因为公义是最高的善；同时又有待于通过苦难才能达成，所以他们必先遭受惩戒，和必须承认这种惩戒是上帝慈爱的一种表现。

基督教徒以教会代替了选民，除开其中一点以外，其于罪恶心理并没带来什么不同之处。教会，有如犹太人一样也遭受了苦难；教会曾受到异端的骚扰；个别基督徒因不堪迫害以致叛教。虽然如此，犹太人在很大的程度上，却达成了一项重大的发展，那就是以个人的罪来代替了公共社会的罪。最初是犹太民族犯了罪，因而受到集体地惩罚；但后来罪却更多地变为个人问题，因而失去了它的政治性格。及至教会代替了犹太民族，这变化更具备了根本性的意义。因为教会作为一个精神实体，是不会犯罪的，而个别罪人犹可与教会断绝关系。如上所述，罪恶

是与自负心相关联的。最初所谓自负心指犹太民族的自负心，而后便成为个人的自负心——但与教会无关，因为教会从来不犯罪。因而基督神学有了两个组成部分：一部分关系到教会；另一部分则关系到个人的灵魂。及至后世，天主教徒特别强调前者；而新教徒却强调后者。但在圣奥古斯丁二者却是均等存在的，丝毫没有不调和的感觉。得救者是上帝预先决定拯救的人；这是灵魂和神的一种直接关系。但一个人若不接受洗礼成为教会的一员则绝对不能得救；这就使得教会成为灵魂与上帝之间的媒介。366

对这种直接关系来说，罪恶是个根本性的问题。因为它说明仁慈的上帝如何能让人受苦，同时，尽管如此，个人的灵魂却又能在神造的世界中占最重要的地位。因此，无怪乎成为宗教改革所倚重的神学却要出于一个罪恶观念反常的人物了。

关于梨的问题就叙述到这里为止。下面让我们看一下《忏悔录》对其他一些问题的提法。

奥古斯丁叙述：他如何倚着母亲的双膝轻松地学会了拉丁语，但他却讨厌希腊语，因他在学校里学希腊语的时候，“曾受到残酷的威胁和惩罚”。以致到了晚年，他的希腊语知识还很有限。从这个问题的对比来看，人们可能认为他会得出一条教训用以支持温和的教育方法；可是他所说的却是：

“十分明显，自由的好奇心比可怕的义务感更有力地促使我们学会这些事物。按照你的律法只有这种义务感才能限制那自由的动摇，噢，我的上帝！你的律法，从师父的棍棒以至于殉道者的试炼，因为你的律法具有给我们混入某种有益的苦痛的效力，这种苦痛会召唤我们远离那有害的欢乐，——正是由于这欢乐我们才离开了你——重新回到你的面前。”

教师的鞭策虽然没能让他学会希腊语，但却医治了他那种有害的欢乐。根据这一理由，鞭策也成为教育工作中值得向往的一部分。对于那些把罪恶认为是人类所关心事务中最重要的的人来说，这种看法是合乎逻辑的。他进一步指出，他不止在儿童时代犯了罪，例如说谎和偷窃食物等，而是在更早的时期就已犯了罪；他当真用了一整章的篇幅（第一卷第七章）证明甚至哺乳的婴儿也充满了罪恶，例如：贪食、嫉妒和其他一些可怕的邪恶。

当他进入青春期以后，他被情欲制服了。“当我的肉体到达十六岁的那年，当出于人间邪恶的情欲，肆其淫威支配了我——虽然这曾为你的律法所禁止——而我则完全委身于其中的时候，我简直无从得悉我的处境，以及我究竟距离你天庭的喜乐有多远？”[注220](#) 367

他父亲没有为防止这种坏事而操心，他只是对奥古斯丁的学业给予帮助。他的母亲圣蒙尼卡和他父亲相反劝他要保持童贞，但却毫无成

效。然而即便是他母亲在当时也没建议他结婚，“唯恐家室之累会妨碍我的前途”。

十六岁时，他去到迦太基。“在我的周围沸腾着无法无天的爱情。我还没有恋爱，然而却在热爱着恋爱；同时出于一种根深蒂固的愿望，对自己无所愿望感到憎恨。我寻求我能恋爱的人，热衷于恋爱，并憎恨安全……当时爱与被爱对我来说都是甜蜜的；尤其在我享受我的爱人时，那就更为甜蜜。因此我竟以淫欲的污物玷污了友谊的清泉；以淫猥的地狱遮掩了它的光辉。”^{注221} 这些话叙述了他和一位多年衷心相爱的妇人的关系；^{注222} 她为他生了一个男孩，奥古斯丁也很爱这个孩子，在他改宗之后，曾特别关心这孩子的宗教教育。

他和他母亲必须开始考虑他应该结婚的时候到了。他和他母亲所赞许的一个少女订了婚。于是他必须和他以前的情人断绝关系。他说：“我的情人，作为我结婚的障碍，被人从我身边扯走了。我这颗依恋着她的心被人扯裂、受伤和流着鲜血。她把孩子留给我，自己回到非洲（当时奥古斯丁住在米兰）；并向你^{注223} 发誓绝不结交其他男人。”^{注224} 但由于未婚妻年幼，两年之内尚不能举行婚礼，其间他又结识了一个情人，但这次却不如以前那么公开，并且很少为人所知。他的良心使他越发不安了。于是他经常祷告说：“主啊，赐给我贞操和克制吧，只是不要在当前。”^{注225} 在他婚期尚未到来以前，宗教终于获得了全胜，此后他终生一直过着独身生活。

现在让我们回叙一下较早的时期：十九岁那年，当他精通了修辞学之后，西塞罗的作品重新把他引向了哲学。他试着阅读圣经，但发现它缺乏西塞罗式的威严。就在这时期他信奉了摩尼教，这事曾使他母亲大为伤心。他当了修辞学的专业教师。但也热衷于占星术，晚年时因占星术教导：“你的罪之所以不可避免，其原因在于天上。”^{注226} 而厌弃了它。他尽量阅读拉丁文的哲学书籍；他特别提及，在没有教师的帮助下，理解了亚里士多德的十大范畴。“我这个邪情恶欲的万恶奴才，自行阅读了一切所谓‘文艺’之书；懂得我所能读到的一切，可是这究竟于我自己有了什么益处？……因为我背向光明，面对着被光照亮的东西；因而我的脸面……本身却未得到光辉的照耀。”^{注227} 这时他认为神是一个巨大的光辉物体，而他本身则是那物体的一部分。我们本来期待他详述一下摩尼教的教义，而不只是指出它们之为荒谬。368

使人感到兴趣的是：圣奥古斯丁反对摩尼教最初的一些理由却是有关科学的。当他回忆，从一些卓越的天文学家作品中所学到的一些知识时，他说：^{注228} “我把那些作品和摩尼基乌斯所说的对比了一下，他以狂人式的愚蠢大量写下了内容丰富的关于冬至、夏至、春分、秋分、日月食以及其他被我从世俗哲学书籍中学到的有关问题的论证，没有一样能够使我满意，但是我却被命令着相信这些，它们不但不符合我自己推算与观察的结果而且还与它们互相悖谬。”他特别细心地指出，科学上的错误不能成为信仰方面错误的标志；只有以权威自居，说成是得自神的灵感时，那才成为信仰方面错误的标志。这令人设想，如果奥古斯丁生

在伽利略所处的时代，那么他又将作何感想。

为了想解决他的疑问，摩尼教中一位以学问最为著称的主教浮士德会见他并和他进行了辩难。“我首先感到他除了语法以外，对其他各门科学是极端无知的；而且即便是对于语法的知识也还是普通一般而已。但是他曾经读过塔利的《讲演集》，一小部分塞涅卡的著作，某些诗集，以及几本带有逻辑性的拉丁文摩尼教经卷。由于他素常习惯于讲话，掌握了一定程度的雄辩术，而且受到良知的统辖，显得如此温文尔雅，因而使人感到他的雄辩十分愉快而动听。” [注229](#) 369

他发现浮士德完全不能解决他在天文学方面的疑难。他说：摩尼教著作中“充斥着一些冗长的关于天空、星宿、太阳和月亮的神话”这些和天文学家的发现是不一致的；当他问浮士德这些事情的时候，浮士德便坦率地承认了他的无知。“正是如此，我却更喜欢他了。因为一个正直人的谦虚比我所要探求的知识是更有魅力的；而我发现他在一些更为困难更为微妙的问题上也还是如此。” [注230](#)

这种见解当真是惊人的豁达，是我们不会期待于那个时代的。而且，这和奥古斯丁晚年对待异端者所持的态度也还不十分协调。

这时，他决定到罗马去。据他说，这倒不是因为罗马教师的收入比迦太基优厚；而是因为听说那里上课时的秩序较好。在迦太基，学生们闹得几乎无法授课；在罗马，虽说课堂秩序较好，但学生们却以欺骗的方式来拖欠束脩。

在罗马时他仍然和摩尼教徒互相来往，但已不大相信他们的正确性了。他开始认为，学院派的人们主张人应该怀疑一切的说法是正确的。[注231](#) 但他仍同意摩尼教徒的看法认为：“并不是我们本身犯罪，而是其他某种天性（我不知道是什么天性）在我们内部犯罪”，同时，他相信恶魔是一种具有实体的东西。这明显地说明在他改宗前后，他曾为罪恶的问题所缠绕。

在罗马大约住了一年以后，西马库斯长官把他送到米兰，因为米兰市曾要求派遣一位修辞学的教师。在米兰他结识了安布洛斯，“全世界知名人士中最杰出的人物之一”。他逐渐爱上了安布洛斯的慈祥，并于天主教教义与摩尼教教义二者之间更多地爱上了前者。以前他从学院派学到的怀疑主义却暂时使他踌躇不前。不过，“由于那些哲学家没有基督救赎之名，所以我坚决拒绝把我这病弱的心交托给他们来看护”。 [注232](#) 370

在米兰他和他母亲生活在一起；母亲对于促成他改宗的最后阶段起了很大作用。她是个热心的天主教徒。奥古斯丁总是以一种尊敬的笔调来叙述自己的母亲。在这一期间，由于安布洛斯忙得没有机会和他私下交谈，这时母亲便对他更为重要了。

奥古斯丁于该书中将柏拉图哲学与基督教教义进行比较的那一章是饶有兴趣的。 [注233](#) 他说主在这时赐给他“一些从希腊文译成拉丁文的柏

拉图主义者的著作。虽然字句有些出入，但根据不同的理由，我于其中读到以下的旨趣，‘太初有道，道与上帝同在，道就是上帝：这道太初与上帝同在；万物是借着他造的，没有他就没有万物：他所创造的是生命，这生命就是人的光，光照在黑暗里，而黑暗却不接受光。’虽然说人的灵魂‘给光作见证’，但他本身‘却不是光’，只有上帝、上帝的道，‘才是真光，它照亮一切生在上的人，’并且‘他在世界之中，而这世界也是借着他创造的，但世界却不认识他。’但是我没有从中读到：‘他到他的地方来，他自己的人倒不接待他。凡接待他的，就是信他名的人，他就赐他们权柄，做上帝的儿女。’”他没有在其中读到：“道成肉身，住在我们中间”；也没有读到：“他就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上”；也没有读到：“因耶稣的名，无不屈膝，”这些话。

泛言之，他从柏拉图主义者那里找到了道（logos）的形而上学教义；但是没有找到道成肉身，以及人类救赎的教义。与这些教义相似的因素曾存在于奥尔弗斯教或其他神秘宗教；但奥古斯丁则似乎对此一无所知。总之，这些宗教并不像基督教那样，与比较近期的历史事件发生过联系。

与二元论者的摩尼教徒相反，奥古斯丁开始相信：罪恶并不起源于某种实体，而是起源于意志中的邪恶。

他在圣保罗的著述中找到了特殊的安慰。 [注234](#) 371

经过深刻的内心的斗争之后，他终于改了宗教（公元386年）；他抛弃了教职、情人和未婚妻；在短期间的蛰居默想后，接受了安布洛斯的洗礼。他母亲为此感到高兴，但不久她便死去了。公元388年他回到非洲，在那里度过余生；这时他完全忙于主教的公务，和进行写作来驳斥杜纳图斯派、摩尼教以及裴拉鸠斯派等异端。

第四章 圣奥古斯丁的哲学与神学372

圣奥古斯丁是一个著述极其丰富的作家，他的著作主要是关于神学问题。他的一些争论性的文章属于时事问题，于一旦成功之后随即失去其所有的意义；但某些文章，特别是关系到裴拉鸠斯教派的文章，却一直到现在仍然具有其现实的影响。我不想论及他所有的作品，我只是把我认为具有内在性的，或历史性的重要论著作一番考察：

第一：他的纯粹哲学，特别是他的时间论；

第二：在《上帝之城》一书中所展示的历史哲学；

第三：作为反对裴拉鸠斯教派而提出的有关救赎的理论。

1 纯粹哲学

一般来说，圣奥古斯丁并不专心致力于纯粹哲学，但当他这样做的时候，却显示出很卓越才能。历史上有许多人，他们纯粹思辨的见解曾受到符合经文必要性的影响，奥古斯丁在这一长串人物中则占据首要位置。然而这种情况对早期基督教哲学家们，例如对欧利根来说，便是不适合的。在欧利根的著述中基督教和柏拉图主义同时并存，且互相渗透。与此相反，在奥古斯丁的著述中纯粹哲学的独创思想却受到柏拉图主义在某些方面，与《创世记》不相协调这一事实的刺激。

在圣奥古斯丁的著作中，《忏悔录》第11卷是最好的纯粹哲学作品。一些普通版本的《忏悔录》只有十卷，因为十卷以后的部分是枯燥乏味的；其所以枯燥乏味正是由于这一部分不是传记，而是很好的哲学。第十一卷涉及的问题是：假如创世有如《创世记》第一章，有如奥古斯丁反驳摩尼教徒时所主张的那样，那么，创世一事是应该尽早发生的，于是他就这样假想着一个反对者，从而展开了他的论证。

为了理解他的解答，首先必须认清旧约全书中无中生有的创造，对于希腊哲学来说是一个完全陌生的概念。当柏拉图论及创世时，他想到的是一种由上帝赋予形相的原始物质；而亚里士多德也是如此看法。他们所说的上帝，与其说是造物者不如说是一个设计师或建筑师。他们认为物质实体是永远的和不是被造的；只有形相才是出于上帝的意志。与此见解相反，圣奥古斯丁像所有正统基督教徒所必须主张的那样，主张世界不是从任何物质中创造出来的，而是从无中创造出来的。上帝创造了物质实体，他不仅仅是进行了整顿和安排。373

希腊人认为不可能从无中创造的这一观点，曾断续地出现在基督教时代和导致了泛神论的产生。泛神论认为上帝与世界是不能区分的；世上所有的东西都是上帝的一部分。这种见解在斯宾诺莎的著作中得以充分地发展，并使得几乎所有神秘主义者受到了它的吸引。在基督教的所有世纪中，神秘主义者在奉守正统教义方面一直感到困难，因为他们难于相信世界是存在于上帝之外的。但奥古斯丁在这一点上却未感到困难；因为《创世记》已讲得很清楚，这对他来说是已经足够的了。他对于这一问题的见解对他的时间论有着重要意义。

世界为什么没有更早地被创造呢？因为不存在所谓“更早”的问题。时间是与创世的同时被创造出来的。上帝，在超时间的意义上来说，是永恒的；在上帝里面，没有所谓以前和以后，只有永远的现在。上帝的永恒性是脱离时间关系的；对上帝来说一切时间都是现在。他并不先于他自己所创造的时间，因为这样就意味着他存在于时间之中了。而实际上，上帝是永远站在时间的洪流之外的。这就导致奥古斯丁写出了令人十分钦佩的时间相对性理论。

“那么什么是时间呢？”他问道。“如果没有人问我，我是明白的；如果我想给问我的人解释，那么我就不明白了。”种种困难使他感到困惑不解。他说，实际存在的，既非过去；又非未来；而只是现在。现在只是一瞬间，而时间只有当它正在经过时才能加以衡量。虽然如此，也确乎

有过去和未来的时间，于此，我们似被带入矛盾之中。为了避免这些矛盾奥古斯丁找到的唯一方法就是说，过去和未来只能被想象为现在：“过去”必须与回忆相等同；而“未来”则与期望相等同，回忆和期望两者都是现存的事实。他说有三种时间：“过去事物的现在，现在事物的现在，以及未来事物的现在。”“过去事物的现在是回忆；现在事物的现在是视觉；未来事物的现在是期望。”^{注235} 说：有过去、现在和未来三种时间，只是一种粗率的说法。374

他也了解用这种理论实际上并没有解决所有的困难。他说：“我的心渴望知道这个最为错综复杂的谜。”他祈祷上帝开导他，并向上帝保证，他对这个问题的关心不是出于无聊的好奇心。“主啊！我向你坦白，我对于时间之为何物依然是盲无所知的。”但他所提出的解答要点是，时间是主观的：时间存在于进行期望考察和回忆者的精神之中。^{注236} 因此，如果没有被创造之物，也就不可能有时间，^{注237} 因而谈论创造以前的时间是毫无意义的。

我自己不同意这种把时间说成某种精神产物的理论。然而很显然这却是很卓越的理论，值得人们认真地加以考虑。我可以更进一步说，比起希腊哲学中所见的任何有关理论，这个理论乃是一项巨大的进步。它比康德的主观时间论——自从康德以来这种理论曾广泛地为哲学家们所承认——包含着更为完善，更为明确的论述。

说时间只是思维的一个方面的这种理论，是主观主义的一种极端的形式。有如我们所见，这种主观主义是在古代从普罗泰戈拉和苏格拉底时代以来，逐渐成长壮大起来的。这种理论的感情方面是受到罪恶萦绕的一种观念，但这个方面比其智力方面的发生为期较晚。圣奥古斯丁提出了两种主观主义，主观主义不仅使他成为康德时间论的先驱；同时也成为笛卡尔的“我思想”（cogito）^{注238} 的先驱。奥古斯丁在《独语录》中这样说：“你这求知的人！你知道你存在吗？我知道。你是从什么地方来的呢？我不知道。你觉得你自己是单一的呢还是复合的呢？我不知道。你觉得你自己移动吗？我不知道。你知道你自己在思维吗？我知道。”这段话不仅包括了笛卡尔的“我思想”；同时也包括了伽桑地的“我行走所以我存在”（ambulo ergo sum）的回答。因此，作为一个哲学家，奥古斯丁理应占据较高的地位。

2 上帝之城

公元410年当罗马被哥特族劫掠的时候，异教徒很自然地把这场灾难归咎于不再信仰古代诸神的结果。他们说，在信奉朱比特时，罗马一直保持着强盛；但现在皇帝们都不再信奉他，所以他也不再保护罗马人了。异教徒的这种议论需要给以答复。从公元412年到427年间陆续写成的《上帝之城》就是圣奥古斯丁的解答。然而这部作品随着写作的进展，概括面也变得越发广泛起来，并终于发展成为一部有关过去、现在和未来的全部基督教历史纲要。在整个中世纪中，特别在教会对世俗诸

侯的斗争中，这部书曾产生过巨大的影响。375

这部作品和其他一些伟大作品一样，再读时较初读时，会在读者的记忆中留下某些更好的感受。书中包括为现代任何人所难以接受的许多内容，而且该书的中心命题曾为当代一些不重要的因素所掩蔽。但有关世俗之城与上帝之城对比的广阔概念却仍然给许多人以甚深的感召，以致在今日我们仍能非神学的术语加以重述。

在介绍这部作品时，如省略其细节而集中于其中心思想，这就会流于过分的赞扬；相反，如集中介绍其细节，那么就势将忽略其中最精华及最重要的部分。因此我将试图避免这两方面的错误，首先叙述其中的某些细节，然后再按历史的发展过程论及书中的一般理念。

该书起自罗马遭劫而引起的一些考察，它试图阐明在基督教以前的时代里甚至发生过更坏的事情。这位圣徒说，异教徒经常把灾难归咎于基督教，可是他们当中许多人，在被劫掠期间就曾跑进教会中避难；因为蛮族哥特人信奉基督教，他们是尊重教会的。与此相反，当特罗伊遭受劫掠时，朱挪神殿不仅未成为人们的避难所，而且诸神也未守护该城免遭破坏。罗马人从未宽恕过被征服诸城的神殿，但当罗马被劫掠的时候，它却受到较为缓和的对待，而这种缓和正是由于有了基督教的缘故。

由于以下各种原因在这次劫掠中受害的基督徒是没有权利诉苦的。一些邪恶的哥特人固可借着牺牲基督徒的利益发财致富，但在来世他们是要受苦的；如果所有罪恶都在地上受到惩罚，那么最后的审判就不必要了。如果基督徒是有德行的话，他们所忍受的必然予他们的德行有所增益。因为对圣徒来说，丢掉了现世的东西，并不意味着丢掉任何有价值的东西。如果他们死后得不到埋葬，也是无关紧要的，因为贪婪的野兽并不能阻挠肉体的复活。376

接着便论到在劫掠期间一些信仰虔诚的处女遭受强奸的问题。显然有些人认为这些女性之失掉了处女性冠冕，并非由于她们自己的过失。但圣奥古斯丁却非常明智地反对这种见解。“咄！别人的情欲是不会玷污你的。”贞洁是内心的品德，它是不会因强奸而失去的；罪恶的意图，即使尚未实践，却会使你失去它。他暗示，上帝所以允许强奸是因为那些牺牲者对自己的节欲过分自负的缘故。为了逃避强奸而自杀是邪恶的；由此引起他对鲁克蕾莎 ^{注239} 的长篇议论，他认为鲁克蕾莎不应该自杀，因为自杀永远是一种罪恶。

在为被强奸的一些有德的妇女的辩护中，有一个保留条件：她们不得乐于受奸，否则她们便为有罪。

接着他就论到异教诸神的邪恶。他说：“你们的那些舞台剧，那些不洁的展览，那些淫荡的异教神，并非由于人们的败坏始而孕育于罗马，它们之所以被育成正是由于受到了你们这些神的直接命令。” ^{注240} 崇拜

一个像塞庇欧这样的有德者，是比崇拜这些不道德的神祇更有教益的。基督教无需为罗马的遭劫而烦恼，因为他们在“上帝的巡礼者之城”中自有其避难的处所。

在现世里，这两个城——地上之城和天上之城是混为一体的；但在来世，被神所预先选定的得救者同被神厌弃者将被分别开来。在今世，即便在似乎是我们的敌人中间，谁将成为选民一事，也是我们无从知道的。

他告诉我们，书中最难的部分是对哲学家的驳斥，因为基督徒和一些卓越的哲学家在很大的程度上是一致的——例如：关于灵魂不死，以及上帝创世的理论。 [注241](#)

哲学家不放弃对异教诸神的信仰，但由于异教诸神是邪恶的，因而他们的道德教训也就不足为训了。书中并未暗示异教诸神仅仅是些寓言；圣奥古斯丁认为他们是存在的，但他们却全都是些魔鬼。因为他们想加害于人，所以他们愿意传布一些有关他们自身的猥亵故事。对大部分异教徒来说，朱比特的各种行为比柏拉图的原理和伽图的见解更有影响。“柏拉图不让诗人居住在一个治理完善的城邦里，这显得他本人比那些想用舞台剧来赞扬的诸神更有价值。” [注242](#) 377

他说自从罗马人强奸了萨宾 [注243](#) 妇女以来，罗马一直变得甚为邪恶。奥古斯丁用了好几章篇幅叙述罗马帝国主义深重的罪孽。他认为罗马在成为基督教国家之前，从未受过苦难的说法是不真实的，它从高卢人的入侵和内战中所遭受的苦难，不但与哥特人带来的苦难不相上下，并有过之而无不及。

占星术不仅是邪恶的，而且是虚伪的；这可以从具有同样生辰时刻双胞胎的不同命运得到证明。 [注244](#) 斯多葛学派对于命运之神的看法（这与占星术有关）是错误的，因为天使和人们都有自由意志。上帝诚然预知我们的罪，但是我们并不因为上帝的预知而犯罪。另外，认为道德，即或在今世，会给人带来不幸的想法也是错误的：身为基督徒的皇帝们，如果有德即或遭遇不幸也是快乐的，君士坦丁和狄奥多修斯二位皇帝就相当幸福。再者，当犹太人坚信宗教真理的期间，犹太人的王国一直得以延续。

书中有一段对柏拉图极表同情的叙述，他把柏拉图置于所有其他哲学家之上。他认为一切哲学家都该让位于柏拉图：“让泰勒斯和他的水一道去吧，让阿那克西美尼和空气一道去吧，斯多葛学派和火一道去吧，伊壁鸠鲁和他的原子一道去吧。” [注245](#) 所有这些人都是唯物主义者；柏拉图却不是。柏拉图认为上帝不是什么具有形体的事物；但所有事物都从上帝以及某种恒常不变者那里获得其存在。柏拉图说知觉不是真理的源泉这一点是正确的。柏拉图主义者在逻辑学和伦理学方面最为卓越，同时也接近基督教。“据说普罗提诺，此人不久以前还活在世上，最为理解柏拉图。”至于亚里士多德，他虽比柏拉图逊色，但却远远超越其他哲

学家之上。但他们两人都说一切神祇都是善良的，和应该受人崇拜的。

圣奥古斯丁反对斯多葛学派谴责一切激情的做法。他认为基督徒的激情可能成为道德的起因；愤怒或怜悯本身不该受到谴责。我们必须探究它的起因。

柏拉图主义者对上帝的看法是正确的，但对其他诸神的看法却是错误的；他们不承认道成肉身也是错误的。

书中关于天使们和魔鬼们有一较长的议论，这种议论是和新柏拉图主义者有着联系的，天使们可能是善良的，或是邪恶的；但魔鬼们则总是邪恶的。对天使来说，世俗事物的知识（他们虽然具有这种知识）是卑鄙的。圣奥古斯丁和柏拉图都认为感性的世界逊色于永恒的世界。

378

书中的第11卷开始叙述上帝之城的性质。上帝之城是选民的社会。有关上帝的知识，唯有通过基督才能获得。有一些事物（如在一些哲学家那里）是可以经由理性发现的；但对进一步有关宗教的一切知识，我们都必须依靠圣经。同时，我们绝不该去了解世界被创造以前的时间与空间：创世以前是没有时间的，而且在没有世界的地方也是没有空间的。

被祝福的一切都是永恒的，但永恒的一切却不一定都被祝福，例如：地狱和撒旦。上帝预知魔鬼们的罪恶，但也预知它们对改善作为一个整体的宇宙的作用，这和修辞学中的对句是类似的。

欧利根认为，身体是作为一种惩罚给予灵魂的这一看法是错误的。假若这样，邪恶的灵魂行将有邪恶的身体；但是魔鬼们，甚至最邪恶的魔鬼都有缥缈的身体，而这却比我们的身体还要高级。

上帝在六天内创造了世界的理由是因为六是一个完全数（即等于它的各个因数之和）。

天使有好的，也有坏的；即使坏天使也没有一种与上帝相违背的本质。上帝的敌人并不是出于其本性，而是出于其意志。邪恶的意志没有动力因，而只有缺陷因；它不是一个结果，而是一种缺陷。

创世以来还不到六千年。历史并不像哲学家所设想的那样是循环的：“基督为了我们的罪恶只死一回。”^{注246}

如果我们最初的祖先未曾犯罪，他们将不至于死亡，但因为他们犯了罪，所以他们的后代都须死亡。吃了苹果，不仅带来自然的死，而且也带来了永远的死，即永劫的惩罚。

蒲尔斐利认为天上圣徒没有身体的这一看法，是错误的。圣徒们要比堕落前的亚当具有更好的身体；他们的身体将是精神的，但不是精

灵，并将没有重量。男人将具男身，女人将具女身，夭折者将以成年人的身体复活。

亚当的罪几乎给所有人类带来永恒的死（即永劫的惩罚），但上帝的恩惠却从中解救出许多人来。罪恶来自灵魂；而不来自肉体。柏拉图主义者以及摩尼教徒把罪恶归咎于肉体本性这一点都是错误的。当然柏拉图主义者的错误还不如摩尼教徒之为甚。由于亚当所犯的罪而对全体人类施加的惩罚是正当的；因为，由于这次犯罪的结果，害得本可具有灵体的人落得了肉欲的心。 [注247](#) 379

这个问题导向有关性欲的一段冗长而又烦琐的议论。按此，则我们之为性欲所困正是由于对亚当所犯罪愆的一部分惩罚。这段议论从其显示了禁欲主义的心理来说是很重要的，我们必须加以申述。尽管圣者奥古斯丁自认这个题目是荒唐的，但我们出于以上的理由，也还须加以申述。其学说如下：

如果为了繁衍后裔，结婚生活中的性交必须被认为无罪。然而即便在结婚生活中一个有德者也还是愿能做到不以色情而为之的地步。即使在婚姻生活中，从人们希冀隐避来看，人们是以性交为可耻的，因为：“这种来自天性的合法行为（从我们的始祖起）便伴随着犯罪的羞耻感。”犬儒学派认为人不该有羞耻感，狄奥根尼希冀全面摆脱羞耻感，并希冀在各个方面像狗一样行事。可是就连他在一次试行之后，也放弃了实践上这种极端的无耻行为。色情之可耻在于它不受意志的约束。堕落以前的亚当和夏娃，或可能有过没有色情的性交，——尽管事实上并不如此。工匠从事工作，当他们挥动手臂的时候，并不感到色情；同样只要亚当当日曾经远离苹果树，他或许能够不以现在必需的各种感情，来进行性活动。性器官有如身体其他部分一样也许竟或服从了人们的意志。性交所以需要色情是对亚当所犯罪孽的一项惩罚。设非如此，性欲与快感或竟分道扬镳。除去某些有关生理的细节，经此书英译者妥善地保留了原拉丁文恰到好处之朦胧词句之外，以上所述便是圣奥古斯丁关于性欲的理论。

由此可见禁欲主义者之所以嫌恶性欲显然在于性欲之不受意志指挥。所谓道德，要求意志对身体的全面控制，然而这种控制却不足以使性行为有所可能。因此，性行为似与完美的道德生活势不两立。

自从亚当犯罪之后，世界被划为两个城。一个城要永远与上帝一同做王，另一个城则要与撒旦一同受永劫的折磨。该隐 [注248](#) 属于魔鬼之城，亚伯属于上帝之城。亚伯，由于神的恩惠，并预定，是世上巡礼者和天国的居民。十二位先祖也属于上帝之城。关于玛土撒拉之死的议论，使奥古斯丁涉及了七十人译本圣经与拉丁语译本圣经之间意见纷纭的比较问题。根据七十人译本圣经的记载，应得出玛土撒拉在洪水以后还活了十四年的结论，但这是不可能的，因为他未曾搭进挪亚的方舟。拉丁语译本圣经依据希伯来文原典记载玛土撒拉死于洪水发生那年。在这一问题上，圣奥古斯丁认为圣杰罗姆和希伯来原文必定是正确的。有

人主张说犹太人出于对基督徒的敌意，故意篡改了希伯来文原文圣经；但这种假说受到了他的驳斥。另一方面，七十人译本圣经也必曾受到了神的感召。因而，唯一的结论将是托勒密帝的抄写人在抄写七十人译本圣经时出了笔误。在论及旧约圣经的各种译本时，奥古斯丁说：“教会一直接受七十人译本圣经，好像除此以外再没有其他种译本，正如许多希腊基督徒只知用这个译本，并不知另外有否其他译本一样。我们的拉丁文译本也是依据七十人译本圣经重译的。然而一个博学的僧侣、伟大的语言学家杰罗姆却把这本圣经从希伯来原文直接译成了拉丁文。犹太人虽然证实他精湛的译文全都正确；并断言七十人译本有不少错误，但基督的各教会则认为任何一个人不会比那么许多人更为可取，尤其这些人是为了从事这项工作由大祭司所选定的。”他承认七十人单独进行翻译最后取得奇迹般一致的说法，并认为这是七十人译本圣经受到圣灵启示的一个证明。但希伯来文圣经也同样受了圣灵的感召。这个结论使得杰罗姆译本的权威性成为悬而未决的问题。如果这两位圣徒未曾对圣彼得的两面派倾向进行过争论的话，奥古斯丁也许会更坚决地站在杰罗姆的一边。 注249 380

奥古斯丁对圣史和世俗史进行了时代的对比。据此，以尼阿斯来到意大利的年代适值押顿 注250 在以色列做士师，再有，即最后的逼迫是在敌基督者的领导下进行的，但其时日则不得而知。381

在写了反对司法刑讯值得赞赏的一章之后，圣奥古斯丁进而驳斥了那些认为一切事物都值得怀疑的新学院派。“基督的教会因为对所理解的事物具有最确切的知识，所以把这些怀疑认为疯狂而加以厌弃。”我们应当相信圣经的真理。他继而说明离开真正的宗教就没有真正的道德。异教的道德是“为淫秽的恶魔势力所玷污了的”。对于一个基督徒来说是道德的东西，对于一个异教徒正成为恶德。“有些东西，她（灵魂）似乎认为是道德，并对此加以垂青，但如果这些东西不完全与上帝有关，那么，这些与其称之为道德，当真倒不如称之为恶德。”不属于这个社会（教会）的一些人将遭受永远的困苦。“在我们现世的斗争中，不是痛苦取得胜利，然后由死亡来驱尽它的感觉，就是天性取得胜利，并由它来驱尽痛苦。可是在那里痛苦将永远作难；而天性则将永远受苦。二者都将忍受持续的惩罚。”（第28章）

复活有两种，死后灵魂的复活，和最后审判时的肉体复活。在讨论关于基督做王一千年的种种困难以及此后歌革和玛各 注251 的行为之后，他又论及帖撒罗尼迦后书的一处经文（同上书，第2章，第11、第12两节）“上帝就给他们一个生发错误的心，叫他们信从虚谎，使一切不信真理，倒喜爱不义的人，都被定罪。”有人也许认为全能的上帝首先欺骗他们，然后再由于他们受骗而施以惩罚是不公正的；但圣奥古斯丁则认为这是不足为奇的。“由于他们被定了罪所以才受了迷惑；同时由于受了迷惑，所以才被定了罪。然而他们之受迷惑乃是由于上帝的秘密裁判，这种裁判，既秘密而公正，又公正而秘密；自从创世以来他就一直继续着这种裁判。”圣奥古斯丁认为上帝不是根据人类的功过，而是肆意把人们划分为被拣选的和被遗弃的。所有人都应该同样承受永劫的惩

罚，因此被遗弃的并没有倾吐不满的理由。从上述圣保罗的章句中来看，人们之所以邪恶似乎由于他们是被遗弃的，并非由于他们是邪恶的而成为被遗弃者。

肉体复活后，被定罪者的肉体虽将受到永无止境的焚烧，但并不因此而消亡，这是不足为奇的；因为火蛇和埃特纳火山就是这样。魔鬼虽然不具形体，却能被具有形体的火所焚烧。地狱里的磨难并不为人们涤罪，它也不能由于圣徒的求情而有所减轻。欧利根认为地狱并非永恒的想法是错误的。异端信徒和罪恶深重的天主教徒行将受到永劫的惩罚。

382

此书以叙述圣奥古斯丁所见在天上的景象，以及上帝之城中的永远幸福而结尾。

由以上的概述看来，这部作品的重要性可能还不够明显。书中有影响的一点在于教会与国家的分离，它具有这样明确的含义：国家唯有在一切有关宗教事务方面服从教会才能成为上帝之城的一部分。自此以后，这种说法一直成为教会的原则。贯串整个中世纪，在教皇权的逐渐上升期中，在教皇与皇帝间的历次冲突中，圣奥古斯丁为西方教会政策提供了理论的根据。犹太人的国家，无论在士师记的传说时期或在从巴比伦被掳归来的历史时期，皆为神政国家；基督教国家在这一关系上应该仿效犹太人的国家。罗马诸皇帝和中世纪大部分西欧君主的脆弱性，在很大的程度上，促使教会实现了上帝之城中的理想。但在东罗马，由于皇帝的强大，却从未有过这样的发展，东方教会较诸西方教会远为臣服于国家政权。

使圣奥古斯丁的救世教义得以复活的宗教改革，摈弃了他的神政理论，而趋向于伊拉斯特派，^{注252} 这主要是出于对天主教斗争时的实际需要。然而新教徒的伊拉斯特主义却是缺乏热诚的，新教徒中宗教心最强的一些人仍然受着圣奥古斯丁的影响。再浸礼派第五王国派和贵格派继承了一部分奥古斯丁的教理，但却不过分强调教会的作用。奥古斯丁固持预定说，一面又主张洗礼在得救上的必要性；这两种原则并不十分协调，因而一些极端的新教徒便放弃了后一主张。然而他们的末世论却依然保留了奥古斯丁的原则。

《上帝之城》一书中包含极少独创的理论。它的末世论导源于犹太人；其所以导入基督教中来，主要是经由《启示录》一书。预定说和有关选民的理论是保罗的，但奥古斯丁却作了比保罗书信中所作更充分、更逻辑的发展。圣史和俗史的分，在旧约圣经中已有明确的叙述。奥古斯丁只不过把这些因素融会在一起，并结合其当时的历史加以叙述，为使基督徒在信仰方面不致受到过分严峻的考验，而能适应西罗马帝国的衰亡，以及此后的混乱时期。383

犹太人对于过去和未来历史的理解方式，在任何时期都会强烈地投合一般被压迫者与不幸者。圣奥古斯丁把这种方式应用于基督教，马克

思则将其应用于社会主义。为了从心理上来理解马克思，我们应该运用下列的辞典：

亚威 = 辩证唯物主义

救世主 = 马克思

选民 = 无产阶级

教会 = 共产党

耶稣再临 = 革命

地狱 = 对资本家的处罚

基督做王一千年 = 共产主义联邦

左边的词汇意味着右边词汇的感情内容。正是这种夙为基督教或犹太教人士所熟悉的感情内容使得马克思的末世论有了信仰的价值。我们对于纳粹也可作一类似的辞典，但他们的概念比马克思的概念较多地接近于纯粹的旧约和较少地接近于基督教，他们的弥赛亚，与其说类似基督则不如说更多地类似马喀比族。

3 裴拉鸠斯争论

圣奥古斯丁神学最有影响的部分是与反击裴拉鸠斯异端相关的。裴拉鸠斯是威尔士人，原名莫尔根，意即“海上之人”，这和希腊语里的“裴拉鸠斯”一词的意义相同。他是一个温文尔雅的僧侣，不像许多同时代人那样狂信。他相信自由意志，怀疑原罪的教义，并认为人类的道德行为，是出于人们在道德方面努力的结果。如果人们规行矩步，

并属于正统教派，那么，作为道德的奖赏，人们均将升入天国。

384

这些观点在今天看来虽然好像老生常谈，但在当时却引起了一场很大的骚动，并主要通过圣奥古斯丁的反对而被宣告为异端，但是这些观点却一度获得相当大的成功。奥古斯丁不得不给耶路撒冷的教会长老写信，要他警惕这个诡计多端，曾经劝诱许多东方神学者采纳其见解的异端创始人。在奥古斯丁的谴责之后，被称为半裴拉鸠斯派的一些人曾以一种比较缓和的形式鼓吹裴拉鸠斯教义。又过了许久圣奥古斯丁比较纯粹的教义才获得了全面的胜利，特别在法兰西，半裴拉鸠斯派于公元529年奥兰治宗教会议时才最后被判为异端。

圣奥古斯丁教导说，亚当在堕落以前曾有过自由意志，并可以避免犯罪。但由于他和夏娃吃了苹果，于是道德的败坏才侵入了他们体内，并以此遗传给他们所有的后裔。因而其后裔皆不能以自力来避免罪恶。

只有上帝的恩宠才能使人有德。因为我们都继承了亚当的原罪，所以我们都理应承受永劫的惩罚。所有未受洗礼而死去的人，即便是婴孩，也要下地狱和经受无穷的折磨。因为我们都是邪恶的，所以我们是无权对此倾吐不满的。（在《忏悔录》一书中，圣者奥古斯丁列举自己在襁褓期所犯的种种罪恶。）但是由于上帝白施的恩惠，在受洗的一些人中将有一部分人被纳入天国；这些人就是选民。他们并非由于自己善良而进入天国；除了借着上帝只施予选民的恩宠，使我们不致败坏以外，我们大家都是败坏的。没有理由可以用来说明为何有些人得救，而其余的人则将受到诅咒；这只是基于上帝毫无动机的抉择。永劫的惩罚证明上帝的公义；拯救证明上帝的怜悯。二者同样显示出他的善良。

支持这种残酷教义的各种议论见于圣保罗的著述，特别见于罗马人书——这种教义曾为加尔文所恢复，并从那时起为天主教教会所抛弃。奥古斯丁对待这些作品有如一个律师之对待法律：他的解释是很有力的，他使原文表现了无以复加的含义。终于使人设想圣保罗的信仰虽不像奥古斯丁所推论的那样，但如单独就其中某些原文而论，则这些地方又确曾暗示奥古斯丁所说的那种含义。对未受洗婴儿的永劫惩罚不但不认为骇人听闻，反而认为是出于一个仁慈上帝的这种说法可能被人们认为怪诞不经。然而，由于罪恶的信念深深地支配了奥古斯丁，所以他确实认为新生婴儿是撒旦的手足。中世纪教会中许多极其凶恶的事件，都可追溯到奥古斯丁这种阴暗的普遍罪恶感。385

只有一个思想上的困难确实曾使圣奥古斯丁感到烦恼。这个困难并不是：因为人类绝大部分注定要遭受永劫的折磨，从而感到创造人类乃是一件憾事。使他感到烦恼的是：倘若原罪，有如圣保罗所教导，是从亚当遗传下来的，那么灵魂与肉体同样，也必然由父母所生，因为罪恶是属于灵魂而不是属于肉体的。他对于这种教义感到了困难。但他却说，因为圣经从未涉及这个问题，所以在这事上得一正确的见解不可能是得救的必要条件，因而他就对之未作结论。

黑暗时期开始之前，最后几个杰出的知识分子，不但不关心拯救文明，驱逐蛮族，以及改革政治弊端等等，反而大肆宣扬童贞的价值和未受洗礼的婴孩所受的永劫惩罚，这当真是十分离奇的。但当我们了解这些便是教会传给蛮族改宗者的一些偏见时，那么，我们对于下一时代在残酷与迷信方面几乎凌驾有史以来所有时期的原因，就不难理解了。

第五章 公元五世纪和六世纪386

公元五世纪是蛮族入侵和西罗马帝国的衰亡期。公元430年奥古斯丁逝世以后，哲学已荡然无存；这是一个破坏性行动的世纪，虽系如此，它却大致决定了欧洲此后发展的方向。在本世纪中英吉利人入侵不列颠，使它变为英格兰；与此同时法兰克人的入侵使高卢变为法兰西，凡达尔人入侵西班牙，把他们的名字加给安达卢西亚。圣帕垂克于本世纪中叶劝化爱尔兰人改信了基督教。在整个西欧世界中，粗野的日耳曼人诸王国继承了罗马帝国中央集权的官僚政治。帝国中的驿站交通停顿

了，大路坍塌了，大型商业因战争而无法进行，生活，在政治方面和经济方面，重新局限于各个地区。中央集权性的威信仅存于教会之中，但其中却有着很多困难。

公元五世纪入侵罗马帝国的日耳曼部族中以哥特人为最重要。匈奴从东方攻打他们，因此，他们遂被逐到西方。最初他们曾试着征服东罗马帝国，但却为东罗马战败；自此乃转向于意大利。从戴克里先的时候起，他们便已成为罗马的雇佣兵；这使他们学会了一般蛮族无从知道的许多战术。公元410年哥特王阿拉里克劫掠了罗马，但却于同年死去。东哥特族国王奥都瓦克于公元476年灭了西罗马帝国，并统治罗马到公元493年，为另一东哥特族人狄奥多里克所谋杀。狄奥多里克曾为意大利王至公元526年，关于此人我随即还要有更多地论及。他在历史和传奇故事中都很重要；在尼伯龙根歌中他以伯恩人狄特利希的名义出现（按“伯恩”即是维罗纳）。

当时凡达尔人定居在非洲，西哥特人定居在法兰西南部。而弗兰克人则定居于法兰西北部。

在日耳曼族入侵中期又有阿替拉率领的匈奴人入侵。匈奴原系蒙古族，但他们却经常与哥特人结盟。尽管如此，公元451年在他们入侵高卢的重大关头，他们同哥特人发生了争端；于是哥特人联合罗马人于同年击败匈奴于莎龙。阿替拉随即转攻意大利，并想向罗马进军，但教皇列奥却借着阿拉里克劫掠罗马后而死去一事劝阻了他。不过他的克制于他并无补益，因他于翌年也死去了。他死后匈奴的势力亦随之衰颓下去。387

在此纷纭扰攘的期间，教会颇苦于一场有关道成肉身的纠纷。争辩中的主角是两位主教，赛瑞利和奈斯脱流斯，事情或多或少出于偶然，二者中，前者被列圣徒，后者却被判为异端。圣赛瑞利大约自公元412年至444年死去时为止，身为亚历山大里亚的大主教；奈斯脱流斯曾为君士坦丁堡的大主教。争论之点在于基督的神性和人性的关系问题上。基督有两“位”^{注253}吗，——人，一神？这便是奈斯脱流斯所持的观点。设非这样，是否只有一个本性呢，抑或在一人之中兼有两种本性，即一人性和一神性呢？这些问题在五世纪中曾经导致了令人难以置信的激情和狂热。“在恐惧混合，和害怕分离基督的神性和人性的两派之间，酿成了一种秘密的、无从调解的敌意。”

圣赛瑞利，神人一体论拥护者，是一个狂热分子。他曾利用身为大主教的职位，几次煽起对犹太人的集团屠杀，加害于居住在亚历山大里亚城中大片犹太侨民区中的居民。他的名声主要是借着施加私刑于一位杰出的贵妇人希帕莎而获得。在一个愚顽的时代里，她热心依附于新柏拉图哲学并以她的才智从事于数学研究。她被人“从二轮马车上拖将下来，剥光了衣服，拉进教堂，遭到读经者彼得和一群野蛮、残忍的狂信分子的无情杀害。他们用尖锐的螺壳把她的肉一片片地从骨骼上剥掉，然后把她尚在颤动的四肢投进熊熊的烈火。公正的审讯和惩罚终因适时

的赠贿而消弭于无形。”^{注254} 从此以后，亚历山大里亚便不再受到哲学家们的骚扰了。

圣赛瑞利听到君士坦丁堡在大主教奈斯脱流斯的教导下步入歧途而感到痛心。奈斯脱流斯主张在基督里面有两位，一位是人，一位是神。据此，奈斯脱流斯反对把童贞女称为“神的母亲”的这种新说法；他说童贞女，只不过是基督的人位的母亲，而基督的神位，即上帝，是没有母亲的。在这个问题上教会分为两派：大体上讲，苏伊士以东的主教们赞同奈斯脱流斯，以西的主教们赞同赛瑞利。公元431年在以弗所召开了一次会议来解决这个问题。西方的主教们首先到会随即紧闭大门，拒绝迟到者于门外，并于圣赛瑞利主持下火速通过拥护圣赛瑞利的决议。“这次主教骚动，在历时达十三世纪之后，竟呈现了所谓第三次万国基督教会议的可敬的面貌。”^{注255} 388

作为这次会议的结果，奈斯脱流斯被判为异端。他不但没有撤回他的主张，反而成为奈斯脱流斯教派的创始人。该教派在叙利亚和整个东方有很多信徒。自此数世纪之后，奈斯脱流斯教派颇盛行于中国，并似曾有一机会变为钦定宗教。十六世纪时西班牙和葡萄牙的传教士们在印度发现了奈斯脱流斯教派。君士坦丁堡的天主教政府对奈斯脱流斯教派的迫害，引起了政治上的不满，从而促进了回教徒对叙利亚的征服。

奈斯脱流斯能言善辩，诱惑了很多入，但据人们确言，他的辩舌终为虫豸所吞噬。

以弗所人虽已学会以童贞女马利亚代替阿尔蒂密斯女神^{注256}，但对阿尔蒂密斯仍然持有和在圣保罗时代同样强烈的感情。据说圣母曾埋葬于此地。公元449年圣赛瑞利死后，以弗所宗教会议试图取得进一步的胜利，因而遂陷入与奈斯脱流斯方向相反的另一异端；亦即被人称为一性论异端。他们主张基督只有一个本性。假如圣赛瑞利当时在世，恐怕他也必定支持这种见解，而将变成异端。皇帝支持以弗所宗教会议，但教皇却拒绝承认它。最后，教皇列奥——就是劝阻阿替拉不去攻打罗马的那个教皇——于公元451年，亦即于莎龙战争的那一年，在迦克敦召开了万国基督教会议。会议诅咒了基督的一性论者后，确定了基督道成肉身的正统教义。以弗所会议确定基督只有一位，但迦克敦会议（Counciliof Chalcedon）却确定基督存在于双重本性之中，一为人性，一为神性。在取得这项决议时，教皇的影响是首要的。

基督一性论者的信徒们，有如奈斯脱流斯教派一样并不屈服。在埃及几乎全体一致地采纳了这一异端。该异端的传布遍及尼罗河上游，和远达于阿比西尼亚。阿比西尼亚的异端后来竟成为墨索里尼用来征服阿比西尼亚的借口之一。埃及的异端有如与其对立的叙利亚异端，实促进了阿拉伯人的征服。389

公元六世纪期间的文化史中，有四位显要人物：鲍依修斯、查士丁尼、边奈狄克特和大格雷高里。在本章余下的篇幅中，以及在下一章中

我将要重点地论述他们。

哥特人对意大利的征服并不意味着罗马文明的终止。在意大利人兼哥特人的王、狄奥多利克统治下，意大利的民政完全是罗马样式的；意大利享有和平、和宗教自由（直到该王临终以前）；他是个英明强干的君主。他任命执政官，保留了罗马法和继续推行元老院制度：当他去罗马的时候，他首先访问的地方是元老院。

他虽是个阿利乌斯教派却与教会保持友好直到晚年。公元523年皇帝查士丁公布查禁阿利乌斯教派，这事曾使狄奥多利克极为烦恼。他的恐惧是不无理由的，因为意大利是天主教国，由于神学上同情心的引导自然会倾向于皇帝的一方。他相信，不管正确与否，其间必有一项为他自己政府人员所参与的阴谋。这促使他监禁并处决了他的大臣，元老院议员鲍依修斯。鲍依修斯的著作，《哲学的慰藉》即是他在狱中时写成的。

鲍依修斯是个奇特的人物，在整个中世纪中受到了人们的传诵和赞赏。他经常被人推崇为虔诚的基督徒。人们敬待他，几乎把他当作一位教父。然而他那本在公元524年候刑期间写成的《哲学的慰藉》却是一部纯粹柏拉图主义的书；此书虽不能证明他不是一位基督徒，但却表明异教哲学比基督教神学更为深远地影响了他。他的一些神学著作，特别是那本归于他名下，有关三位一体的书却为许多权威学者鉴定为伪著；但是也可能正是由于这些著作，中世纪的人们才把他看作正统教派，并从他那里吸取了大量柏拉图主义。否则，人们是将以怀疑的眼光来看待柏拉图主义的。

这本书是以诗和散文交替写成：鲍依修斯自称时，用散文，而哲学，则以诗句作答。书中很有些类似但丁的地方，但丁在其著作《新生》（*Vita Nuova*）中无可置疑曾受过他的影响。390

这部被吉朋正确地称为“宝典”的书，一开始就声称苏格拉底，柏拉图和亚里士多德是真正的哲学家；而那些被俗众错认为是哲学之友的斯多葛派、伊壁鸠鲁派和其他一些人则是些冒充者。鲍依修斯声称他遵从毕达哥拉斯的命令去“追随上帝”（而非基督的命令）。幸福和蒙福一样是善；而快乐则不是。友谊是一件极其“神圣的事情”。书中有很多伦理观念与斯多葛派的学说相吻合，并在事实上大部分取材于塞涅卡。书中尚有一段用韵文写的《蒂迈欧篇》篇首的概要。随后便是大量纯粹柏拉图式的形而上学。他告诉我们说，不完善，是一种缺欠，它意味着一种完善的原形的存在。关于恶他采用了缺乏学说，他继而转入了一种泛神论，这本该使基督徒大为惊骇，但事实上却因某种原因并未导致这种情况的发生。他说蒙福和上帝二者都是首善，因而是同等的。“人因获得神性而享幸福。”“凡获得神性的人就变成神。因而每一个幸福的人都是一位神，然而上帝本来只有一位，但由于人们的参与却可能有许多位。”“为世人所营求之物的总和，根源与原因应该被正确地理解为善。”“上帝的本质只在于善而不在于其他。”上帝能作恶吗？不能！所以

恶是不存在的，因为上帝能做一切事。善人总是强盛的，而恶人总是软弱的；因为二者都向往着善，而只有善人才能得到善。恶人若逃避惩罚则比接受惩罚更为不幸。 [注257](#) “智者的心中不存仇恨。”

以该书风格而论，其类似柏拉图的地方多于其类似普罗提诺的地方。书中没有丝毫当代那种迷信与病态的迹象，没有罪孽的萦绕以及过分强求那不可及的事物的倾向。书中呈现一片纯哲学的宁静——它是如此宁静，假如该书写成于顺境，或可被视为孤芳自赏。但是该书却是著者被判死刑后在狱中写成的。这和柏拉图笔下的苏格拉底的最后时刻是同样令人赞叹不已的。

除非在牛顿以后，我们再也找不到一种与此类似的世界观。现在我要把书中的一首诗全文引用于下，这首诗在哲学含义方面和波普的《人论》（*Essay on Man*）很相似。

你如果以最纯洁的心³⁹¹

观看上帝的律令，

你的两眼必须注视着太空，

它那固定的行程维系着众星在和平中运行。

太阳的光焰

并不阻碍他姊妹一行，

连那北天的熊星也不想

叫大洋的浪花遮掩她的光明。

她虽然看到

众星在那里躺卧，

然而却独自转个不停

远远地隔开海洋，高高地悬在太空。

黄昏时节的反照

以其既定的行程预示出

暗夜的来到，

但那晓星则先白昼而隐掉。

这相互的爱情
创造出永恒的途径，
从众星的穹苍之上
除去一切倾轧的根源，除去一切战争的根源。
这甜蜜的和谐
用均等的纽带束缚住
所有元素的本性
使那些潮湿的事物屈从于干燥的事物。
刺骨的严寒
燃起了友谊的烈焰
那升腾的火直升到至高之处，
留下这大块的土地没入那深处的故渊。
万紫千红的物华
在阳春发出馥郁的香花，
在炎夏产出成熟的五谷
在凉秋带来硕果累累的枝丫。
上天降下阵阵的暖雨
再为严冬把湿度添加。
举凡生活在地上的众生
都受到这些规律的滋养和育化。
当他们一旦死去，
这些规律又把它们带到各自的际涯。
彼时造物者高高坐在天上，
俨然把统驭着全球的缰绳在拿。

他作为它们的王

以显赫的权力君临着万物。

它们由他得生，繁衍，和跃动

他作为它们的法律和法官对他们加以统辖。

凡以最快的速度³⁹²

疾驰于其行程的

经常为他的大能引向后部，

有时更突然迫使它们的进程就此停住。

若非他的大能

限制它们的暴躁，

把那狂奔不息者纳入这圆形的轨道，

那至今装饰一切的

凜然的律令

怕早已破灭毁销，而

万物也将远离其太初以来的面貌。

这强有力的爱

普及于一切，

一切返本还原

寻求至善的众生。

若非爱情将

世间的事物

带回首先给予其本质的根源

世间将没有什么得以持续久远。

鲍依修斯，始终是狄奥都利克的朋友。鲍依修斯的父亲做过执政官，他自己做过执政官，他的两个儿子也曾做过执政官，他的岳父西马

库斯（可能是关于胜利女神塑像问题和圣安布洛斯发生过争执的那个西马库斯的孙子）在哥特王的宫廷里曾是一名显要人物。狄奥多利克任用鲍依修斯改革币制，并任命他用日晷滴漏等器具使那些略输文采的蛮族诸王不胜惊讶。他之未陷于迷信，在罗马贵族世家中也也许不像在其他地方似的那样独特；但加之他那渊博的学识和对公益事业的热忱却使他成为当代一个绝无仅有的人物。在鲍依修斯生前两世纪，和死后十世纪之间我想不出有哪一个欧洲学者像他那样不囿于迷信和狂热。他的优点尚不仅在于消极方面；他高瞻远瞩，处世公正，和精神崇高，即使在任何时代，也得算为一个不平凡的人物；因而就他所处的时代而论，更是令人十分惊异。

鲍依修斯中世纪的声望，部分由来于他被人认为是阿利乌斯教派迫害下的殉教者。——这种看法始于他逝世后的两三百年间，他在帕维亚虽曾被视为圣徒但实际上并未受过教会的正式册封。赛瑞利虽是圣徒，鲍依修斯却不是。

鲍依修斯处决后的第二年，狄奥多利克也死去了。翌年查士丁尼登基。他统治到公元565年。在他漫长的统治期中他尽量做了许多坏事和一些好事。当然他主要是以他的法典著称。但我并不想冒昧涉及这个题目，因为这是一个属于法律家的问题。他是一个极其虔诚的人。为了显示他的虔诚于即位后的第二年把当时仍在异教统治下的雅典的哲学学校都封闭了。被逐的哲学家们纷纷逃往波斯，并在那里受到波斯王的礼遇。但波斯人多妻和乱伦的习俗——如吉朋所说，竟使他们受到超乎哲学家所应有的震骇。于是他们便重返家园，并从此销声匿迹以至于湮没而无闻。在查士丁尼建立了这次丰功伟绩之后的第三年（532年），他开始了另一件更值得称赞的大事，——圣索菲亚教堂的建筑。我还未曾见过圣索菲亚教堂，但我却见过拉温那地方同世代的美丽的镶嵌，其中包括查士丁尼和帝后狄奥多拉的肖像，他们二人事奉上帝时都很虔诚，不过皇后却是皇帝由马戏团中选来的一个水性杨花的女子。但更坏的却在于她倾心于基督一性论。393

丑事说到这里已经够多了。关于皇帝本人，我可以高兴地指出，即使在“三禁令”问题上，也还是个无可非议的正统教派。这是一场令人厌烦的争论。卡勒西顿会议曾宣布三个有奈斯脱流斯教派嫌疑的教父为正统教派；狄奥多拉和其他许多人接受了会议中其余的一切决议后，唯独不接受这一决议。由于西方教会毫无保留地拥护会议的一切决议。所以激起皇后对教皇施加迫害。查士丁尼异常宠爱她，她于公元548年逝世。此后，他就像维多利亚女皇追念已故女王玛丽二世般地追念她。从此他终于陷入了基督身体不朽论的异端。和查士丁尼同时代的一位历史家——埃瓦格流斯写道：“他即于死后获得了恶行的报应，于是便走到地獄审判官的面前去寻求他应得的公义。”

查士丁尼急于尽量收复西罗马帝国的疆域。公元535年他侵入意大利，并于最初对哥特人取得了迅速的胜利。天主教居民欢迎他；而他也是代表罗马来抗击蛮族的。其间哥特人卷土重来，因而使战争持续了十

八年之久。这时罗马和意大利大部分地区遭劫的程度远远超过了蛮族入侵的时期。

罗马沦陷过五次，三次沦陷于拜占庭，两次沦陷于哥特人并沦落为一个小城镇。一度为查士丁尼或多或少收复的非洲也有过同样的遭遇。起初他的军队曾受到欢迎；以后人们便察觉到拜占庭行政的腐败，和苛捐杂税的危害。最后许多人竟宁愿哥特人或凡达尔人卷土重来。然而罗马教会却因查士丁尼信奉正统教义，一直到他的晚年都在坚决地支持他。他未曾企图再次征服高卢，一方面由于距离遥远，一方面也由于弗兰克人属于正统教派。394

公元568年，查士丁尼死后三年，意大利遭到了一个凶悍的日耳曼新兴部族伦巴底人的侵犯。他们与拜占庭间的战争时断时续地进行了二百年之久，几乎到了查理曼大帝时才终止。拜占庭一城一池地失去了意大利；在南部，他们必须抗拒撒拉森人。罗马在名义上仍属于拜占庭，而教皇们也以恭顺的态度对待东罗马帝国的诸帝。然而在伦巴底人入侵后，皇帝们在意大利大部分领土上便很少，或甚而根本没有什么权威了。意大利文明的毁灭适值这个时期，一些逃避伦巴底人的难民建立了威尼斯，这并不像传说所认定的那样：说该城是逃避阿替拉的难民所建。

第六章 圣边奈狄克特与大格雷高里395

公元六世纪及以后几世纪连绵不断的战争导致了文明的普遍衰退，在这期间中，古罗马所残余的一些文化则主要借教会得以保存。但教会对此项工作却做得不够完善，因为那时甚至最伟大的一些教士也都趋向于宗教狂热和迷信，而世俗的学问是被认为邪恶的。尽管如此，教会的诸组织却创始了一稳固的体制，后来，使学术和文艺能在其中得以复兴。

在我们所论及的时代里，基督教会有三种活动，值得特别注意：其一，修道运动；其二，教廷的影响，特别是在大格雷高里治下的影响；其三，通过布教的方式使信异教的蛮族改奉基督教。关于以上三项，我将依次稍加论述。

大约在四世纪初叶，修道运动同时肇始于埃及和叙利亚。修道运动有两种形式：独居的隐士和住修道院的僧侣。第一位虔修的隐士圣安东尼，约于公元250年诞生于埃及，并于公元270年左右开始隐居。他在离家不远的一间茅舍里独居了十五年之后；又到遥远的荒漠中住了二十年。然而他却声名远扬，使得大批群众渴望听他讲道。于是，他于公元305年前后出世讲道，并鼓励人们过隐居生活。他实行极端刻苦的修行，把饮食，睡眠，减少到仅能维持生命的限度。魔鬼经常以色情的幻象向他进攻，但他却毅然拒绝了撒旦恶毒的试探。在他晚年的时候，塞伯得 [注258](#) 地方竟住满了因他的榜样和教诲所感悟的隐士。

数年后，——大约在公元315年或320年左右，另一埃及人，帕可米亚斯，创办了第一所修道院。这里的修道僧过着集体生活，没有私有财产，吃公共伙食，守共同的宗教仪式。修道院制度并非以圣安东尼的方式，而是以这种方式赢得了基督教世界。在帕可米亚斯派的修道院中，修道僧从事许多工作，其中以农业劳动为主，以免把全部时间用于抵御肉欲的种种诱惑之上。396

大约与此同时，在叙利亚和美索不达米亚也出现了修道院制度。这里，苦行实施得远甚于埃及。柱上苦行者圣谢米安，和其他主要隐士都是叙利亚人。修道院制度是由东方传到了操希腊语言的诸国家，这主要须归功于圣巴歇尔（公元360年左右）。他的修道院，苦行程度较差；并附设有孤儿院，和男童学校。（并不专为准备当修道僧的男童所设。）

修道院制度最初是个完全独立于教会组织之外的自发运动。使修道院制度和教士融合在一起的是圣阿撒那修斯。同时部分上也是由于他的影响，才确立了修道僧必须身兼祭司之职的常规。公元339年当他住在罗马时，他又把这一运动传于西欧。圣杰罗姆为促进这一运动做了很多工作，圣奥古斯丁又把这一运动传布于非洲。图尔的圣马丁在高卢，圣帕垂克在爱尔兰也都创办了修道院。埃奥那的修道院则系圣科伦巴于公元566年时所创办。起初，当修道僧尚未纳入教会组织之前，他们曾成为宗教纠纷的根源。首先，在僧侣中，无法区别，谁是真诚的苦行者，谁是因迫于生活困窘，看到修道院生活较为舒适，而做了修道者。还有另外一种困难：修道僧对他们所喜爱的主教往往给以狂烈的支持，致使地方宗教会议（并甚至几使全基督教会议）陷入异端。确定一性论的以弗所地方宗教会议，（并非全基督教会议）就曾处于修道僧的恐怖统治之下。若非教皇的反对，一性论者也许获得了永久的胜利。但在后世，却未再发生过这类骚乱事件。

早在公元三世纪中叶，在没有男修道僧以前，似乎已有了修女 [注259](#)

。

清洁被视为可僧之事，虱子叫作“上帝的珍珠”，并成为圣洁的标志。男圣者与女圣者会以除非必须涉水过河之外脚上从未沾过水而自豪。在以后的世纪里，修道僧却做了许多有益的事：他们擅长农艺，有的还维持或复兴了学术。但在早期，尤其是在遁世修行的阶层之中，则全非如此。那时大部分僧侣不从事劳动，除了宗教指定的书籍之外，什么书都不读，并且以一种全然消极的态度来对待道德，视道德为规避犯罪，尤其是规避吃肉欲之罪。圣杰罗姆确曾把自己的藏书携往沙漠，但他后来却认为这是犯了一桩罪。397

西方修道僧制度中，最重要的人物是圣边奈狄克特，也就是边奈狄克特教团的缔造者。他于公元480年左右诞生于斯波莱脱附近翁布瑞亚地方的一个贵族家庭中。二十岁时，他抛开了罗马的奢靡和宴乐，跑到一个孤寂的洞穴中，在那里住了三年。此后，他生活过得不再那样孤独

了。并于公元530年左右创立了著名的蒙特·卡西诺修道院，他为该修道院起草了“边奈狄克特教规”。这个教规适合于西欧的风土，对修道僧的苦行要求得不像一般流行在埃及和叙利亚地区的那样严格。当时在过度苦行方面有过一种不足为训的竞赛。谁愈是极端地实践苦行，谁就愈被认为神圣。边奈狄克特终止了这种竞赛，并宣布超过教规以外的苦行须经修道院长准许后方能实行。修道院长被授予大权；他的选举属于终身任职性质。（在教规和正统教义范围内）他对他的修道僧几乎是实行专制般的统治。修道僧不得再像以前那样，可以任意由一处修道院转入另一处修道院。边奈狄克特派僧侣，在后世虽然以博学著称，但在初期他们的阅读却只限于虔修用的书籍。

凡是组织都各有其自己的生命，并不以其缔造者的意志为转移。于此，最显著的例证就是天主教会，天主教会是会使耶稣甚而保罗大吃一惊的。边奈狄克特教团则是个较小的实例。修道僧必须宣誓保持清贫、顺从和贞洁。关于这一点吉朋批评说：“我在某一地方曾听到或看到一个边奈狄克特派修道院长坦率的自白：‘我那清贫的誓言每年给我带来十万克朗；我那服从的誓言把我提升到一个君主般的地位，’但我却忘记他宣誓贞洁的结果了。”^{注260} 虽然如此，该教团背离了创始人的意愿也并非全为憾事，尤其在学术方面更是如此。蒙特·卡西诺的图书馆是有名的，晚期边奈狄克特派修道僧对学术的嗜好，曾在许多方面予世界有过贡献。

圣边奈狄克特从蒙特·卡西诺修道院的建立时起，到公元543年死去时为止一直住在该修道院。在属于边奈狄克特教团的大格雷高里尚未立为教皇之前不久，蒙特·卡西诺修道院曾遭到伦巴底人的劫掠。修道僧逃往罗马；但待伦巴底人的狂怒平息后，他们又纷纷回到蒙特·卡西诺。

398

从教皇大格雷高里在公元593年所写的对话集中，我们得知很多有关边奈狄克特的事迹。“他在罗马受过古典文学教育。但当他见到许多人由于研究这类学问而陷入放荡、荒淫的生活之后，他便转身撤回刚刚踏进尘世的双脚，唯恐相习过深，同样坠入无神的危险深渊：因此，他抛掉了书籍，舍弃父亲的家财，带着一颗虔诚事奉上帝的决心，去寻找一个什么地方，用以达成自己的神圣心愿：于是，他就这样饱学而无知和不学而智慧地离开了家门。”

他当即获得了行奇迹的本领，第一个奇迹是用祈祷修好了一个破筛子。镇上的市民把这筛子挂在教堂门口，“许多年后，甚至到了伦巴底人入侵的时代，还依旧挂在那里”。他丢开了那筛子，走进了他的洞穴。这地方只有一个朋友知道，这个朋友秘密地用一条绳子把食物系给他，绳上系着一个响铃，以便在送食物时通知这位圣徒。可是撒旦却向绳子投了一块石子，把绳子连铃铛都打坏了。虽然如此，这个人类的仇敌妄想断绝圣徒食物供应的企图却终未得逞。

边奈狄克特在洞穴中住满了上帝旨意所要求的日数之后，我们的主

便在复活节那天向某一位祭司显现；把隐士的所在默示给他；并吩咐他和该圣徒共进复活节的筵席。大约与此同时；有些牧羊人也发现了他。“起初，当他们由灌木丛中偶然发现他时，他穿着由兽皮做成的衣服，他们当真还以为这是一只什么野兽之类的东西，但等他们结识了这位上帝的仆人之后，其中许多人便因他而把原来野兽般的生活一变而为蒙恩、虔敬和献身的生活了。”

边奈狄克特，像其他隐士一样，遭受过肉欲的诱惑。“恶魔使他忆起从前见过的一个女人，这个回忆在上帝仆人的灵魂中，唤起了强烈的淫念。它有增无已、几致使他屈服于享乐，并兴起了离开荒野的念头。然而在上帝恩惠帮助下，他突然清醒过来了；当他看到附近长着许多茂密的荆棘和丛生的荨麻时，他立即脱下衣服，投身在内翻滚了许久，以致当他爬起来之后，他已可怜地弄得全身皮开肉绽：他就这样借着肉体的创伤医治了灵魂的创伤。”³⁹⁹

在他名声远扬之后，某修道院僧众，曾因他们的院长新近去世，而邀请他去主持该院。他接职后硬要他们遵守严格的戒律，致使众修道僧在一次盛怒之下，决定用一杯鸩酒对他进行毒害。然而当他在杯口上画了一个十字之后那杯便立即粉碎了。于是他又重返到荒野中去。

筛子的奇迹并非圣边奈狄克特所行唯一致用的奇迹。一天，一个善良的哥特人用一把钩镰芟夷荆棘，镰头忽然从柄上脱落，掉进深水之中去了。边奈狄克特得悉之后，将镰柄放进水中，这时镰头便立即漂浮起来，自动地接到镰柄上去。

一个邻区祭司，因嫉妒这位圣徒的名声而赠他一块有毒的面包。然而边奈狄克特却奇妙地得知这是一块有毒之物。他习惯于喂养一只乌鸦。当乌鸦在发生问题那天飞来时，这位圣徒便对它说：“我奉我主耶稣基督的名吩咐你衔起这块面包来，把它丢在一个人迹不到的地方。”乌鸦照办了，在它飞回来的时候他照例喂给它当天的食物。这恶毒的祭司，看到无法杀害边奈狄克特的肉身，乃决定戕害他的灵魂，因而打发七个赤身裸体的少妇进了他的修道院。这位圣徒唯恐某些青年修道僧因受诱惑而去犯罪，故而自行离去，以便使那个恶毒的祭司不再发生行这种恶事的动机。以后这个恶毒的祭司终因住房的天花板坍塌下来而被压身死。这时有一位修道僧追踪到边奈狄克特那里告诉他这个消息，这修道僧一面表示愉快，一面请求他重返原来的修道院。边奈狄克特对犯罪者的死亡表示了哀悼，并对那称快的修道僧课以苦行。

格雷高里不仅谈到圣边奈狄克特所行的一些奇迹，同时也不时乐于叙述圣边奈狄克特生涯中的一些事迹。在他创建了十二所修道院最后重返蒙特-卡西诺时，那里有一所纪念亚波罗的礼拜堂，仍然被乡民作为异教崇拜之用。“一直到那时，这些疯狂的异教群众仍然去献那罪恶深重的祭品。”边奈狄克特毁坏了他们的祭坛，代之以一所教堂，并且劝化附近的异教徒改信了基督教。这时撒旦感到了烦恼：400

“这个人类的夙敌，不把这件事当作好事对待，现在他竟不在私下，或在梦中出现，而是公开呈现在那圣教父的眼前，并且大声诉说它伤害了它。修道僧们虽听到它的喧闹，却看不到它的形体：但当尊敬的教父向他们述说时，撒旦却以凶险残暴的姿态出现在他面前，它张牙舞爪，嘴中喷着热气，眼中射出烈焰，活像要把他撕碎了似的：所有修道僧都听见了魔鬼对他所说的话；它首先呼唤了这位圣徒的名字，但是我们这位上帝的仆人却不屑于回答它，于是它便开始了一阵冷嘲热骂：它首先喊‘蒙福的边奈特’，但却发现他始终不回答它，于是它马上改变了腔调并说道：‘该诅咒的，而不是蒙福的边奈特：你与我有什么相干？你为什么这样迫害我？’”故事到此为止；人们由此推想撒旦终于在绝望中放弃了挣扎。

我已从这些对话中作了较长的引证。它们的重要性有三个方面。第一，圣边奈狄克特的教规，后来成为西欧所有修道院（除去爱尔兰的修道院，或一些由爱尔兰人建立的修道院之外）的典范。然而对于圣边奈狄克特的生平来说，这些对话却是我们的认识的主要来源。第二，它们这些对话描绘出公元六世纪末叶，最文明的民族精神领域的一幅最生动的图画。第三，这些对话为教皇大格雷高里所写成，他是西欧教会中第四位和最末一位博士，并且在政治方面是个最杰出的教皇。以下我们就要对他加以重点叙述。

诺桑普顿副监督，^{注261} W. H. 赫顿牧师断言大格雷高里是六世纪最伟大的人物；他说只有查士丁尼皇帝和圣边奈狄克特是他的匹敌。他们三人诚然对未来的时代起过深远的影响：查士丁尼由于他的法典（并不是由于他的武功，因为那些都是暂时的）；边奈狄克特由于他的教规；而大格雷高里则由于他所带来的教廷权的增长。在我所引用的那些对话中，他虽然显得稚气和轻信。但是作为一个政治家，他却非常机敏，专擅和十分清楚地体会到：面对着一个复杂，变化靡常的世界他能有什么成就。这一对照是颇为令人惊奇的：在行动上最有力的人物往往在精神上却属于第二流。401

大格雷高里，是以格雷高里为名的初代教皇，约在公元540年生于罗马一个富有的贵族之家，他的祖父于罽居后好像也曾做过教皇。他本人在青年时代时有过一所宫殿和巨大的财产。他受过当时人们认为良好的教育，虽然这并不包括希腊语文知识，尽管他在君士坦丁堡住有六年之久，然而却从未学会希腊语文。公元573年他做过罗马市市长，但是因为宗教需要他，所以他便辞去了市长的职务，为建立修道院和赈济贫民，捐献了所有的家财。他把自己的宫殿变做了僧舍，而自己则变成一个边奈狄克特派教士。他专心致力于虔修和苦行，致使自己的健康受到长期的损害。教皇裴拉鸠斯二世看中了他的政治天才，派他住君士坦丁堡充当他的全权公使。因为罗马自从查士丁尼时期起就在名义上臣服于君士坦丁堡。格雷高里从公元579年至585年住在君士坦丁堡，在东罗马皇帝的宫廷中一面代表罗马教廷的利益，一面代表教廷神学不断与东罗马帝国的僧众进行商讨，因为他们比西罗马帝国的僧侣较易倾向于异端。这时君士坦丁堡的大主教主张一种错误的见解，他认为我们复活后

的身体将是无法触及的。大格雷高里终于拯救了皇帝，防止他远离真实的信仰。虽然如此，他却未能说服皇帝出兵攻打伦巴底人，从而完成他出使的主要目的。

从公元585年至590年的五年间格雷高里在他的修道院里做院长。以后教皇逝世了，于是格雷高里便继任为新教皇。那是一个艰难的时代。但也正是由于时代的混乱，才给予一个能干的政治家提供了极大的机会。伦巴底人正在劫掠意大利；西班牙和非洲由于拜占庭的衰微，西哥特人的萎靡和摩尔人的掠夺，竟陷于一种无政府状态。在法兰西存在着南北之间的战争。不列颠在罗马治下虽信奉基督教，但自从入侵以后又转入了异教信仰。那里还有阿利乌斯教派的残余者，“三禁令”的异端尚未消灭尽净。这骚乱的时代甚至影响了一批主教，使他们中间许多人远远不再成为人们的楷模。圣职买卖到处盛行，一直到公元十一世纪后半期时为止仍是一件亟待矫正的弊端。

格雷高里以全副精力和智力向所有这些困难的根源搏斗。在他继任教皇之前，罗马主教，虽被人们公认为教阶制中的最高人物，但在其主教管区以外并不认为有任何管辖权。譬如，圣安布罗斯曾与当年时教皇相处得甚为融洽，但显然他却丝毫未把自己看成是教皇权威的属下。格雷高里，部分由他本人的道德品质，部分也由于当代流行的无政府状态，居然能成功地主张他的权威，不但为全体西方教士们所公认，而且在较小的程度上甚而获得了东方教士们的承认。在全体罗马世界中他主要借着同主教们和俗界统治者通信的方法，但有时也间用其他方法，来行使他的权威。他所著的教牧法规含有对主教们的劝告，在整个中世纪初期里产生了很大的影响。这本教规旨在作为主教们的职务指南，而且也这样为他们所接受。这本书本来是拉温那的主教写的，但同时他也把它送交赛比耶的主教。在查理曼治下，主教们在授任圣职时才得被授予此书。阿尔弗莱德大帝把这本书译成盎格鲁-撒克逊语。在东罗马则以希腊文刊行于世，它对主教们给以健全的、即或并不惊人的忠告，有如劝告他们不可玩忽职守等。同时书中也告诉他们不可批评那些统治者，如果他们不听从教会的劝告，那么却须使他们经常受到地狱劫火的威胁。402

大格雷高里的信札是非常有趣的，它们不止显示出他的性格，同时也描绘出他所处的时代。除了对皇帝和拜占庭宫廷的贵妇人以外，他的口吻竟然有如一个校长——有时称赞，经常斥责，对自己发号施令的权限从未有过丝毫的犹豫。

让我们拿他在公元599年所写的信做个实例。第一封是他写给撒丁尼亚岛上卡格利亚利主教的信。这人虽已老迈，但却道德败坏。信中的一部分这样说：“有人告诉我，你在主日行庄严弥撒之前竟出外用犁去翻献礼人的农作物……在庄严弥撒之后你又肆无忌惮地拔掉那块土地的界标……如果你体察到我们原谅你头发斑白，那么，老头儿，今后你可要好好反省，在行为上切忌轻举妄动，在举止上切忌蛮横恣睢。”关于这个问题他同时还写信给撒丁尼亚俗界的权威人士。这个主教又因收取丧

费用受到申斥；以后他又因允许一位改宗的犹太人在犹太会堂里放置了一个十字架和一座圣母像而受到申斥。此外，格雷高里尚得悉该主教同另外一个撒丁尼亚的主教未经大主教许可竟然私自出外旅行；当然这也是必须禁止的。接着就是致达尔马其亚总督的一封很严厉的信，信中说：“我们看不出你在哪一点上能使上帝或人满意”；“鉴于你想讨好于我们，所以你应该在这种事情上，用全副心意和眼泪来满足你的救主。”至于这可怜的人到底做了些什么事，我则一无所知。403

以下的一封信是给意大利总督卡里尼克斯的。信中祝贺他战胜了斯拉夫人，并且指示他怎样处理伊斯特利亚地方违犯了三禁令的异端派问题。关于这个问题他也曾写信给拉温那主教。有一次我们竟破例见到格雷高里给叙拉古主教写的一封为自己辩护，而不指责别人的信。这次所讨论的问题是有重大意义的。问题在于当弥撒进行到某一点时应否呼阿利路亚。格雷高里说，他的用法并不如叙拉古主教所指，是出于屈从拜占庭政府的结果，它是经由蒙福的杰罗姆而起源于圣雅各的。因此那些认定他过分屈从希腊用法的人们是错误的。（与此类似的一个问题，曾造成俄罗斯旧教徒分裂的原因之一）

有许多信是写给蛮族男女统治者们的。法兰克女皇布吕尼希勒德曾为自己请求一领赐给法兰西某主教那样的白羊毛袈裟。格雷高里虽愿答应她的请求；但不幸她所派的使者却属于分裂派。他写信给伦巴底王阿吉鲁勒夫庆贺他与敌方媾和。他写道：“因为，倘若未能达成和议，除了使可怜的农民——其劳动对双方都有裨益——继续流血；并给交战双方带来罪孽与危机之外，还能得到些什么结果呢？”他同时并写信给阿吉鲁勒夫的妻子，狄奥德琳达皇后，叫她劝导丈夫坚持为善。他再次写信给布吕尼希勒德谴责在她国内发生的两件事。一项是俗人未经普通祭司的试用期可以立即升任主教；另一项是准许犹太人拥有基督教徒做奴隶。他给狄奥都利克和狄奥代贝特，法兰克王国的两位国王写的信中说，由于法兰克人模范的虔诚，他本想只说些令人欣慰的事，然而他却情不自禁，必须指出在他们王国里盛行着圣职买卖罪。他也写信给图林地方的主教谈到该主教所受的委屈。他给蛮族统治者写过一封彻头彻尾属于恭维性质的信；这信是写给西哥特王理查的，这人过去曾是个阿利乌斯教派，于公元587年改信了天主教。为此，教皇奖给他一把小钥匙，“这把小钥匙含有当年拘锁圣使徒彼得颈项时所用锁链上的铁，它可以从蒙神祝福圣使徒彼得最圣洁的身上带来祝福，这条拘锁过他颈项使他殉道的锁链，可以解除你家人所犯的一切罪愆。”我希望这位国王陛下嘉纳了这项礼品。404

关于以弗所异端宗教会议，他对安提阿的主教有过以下指示，指示中说：“我们曾听说，东方教会中，除非用金钱购买，就没有一个人能得到圣职。”——主教必须竭尽全能矫正这种事态。马赛的主教因为毁坏了某些被人尊崇的偶像而受到申斥：偶像崇拜诚然是错误的，然而，偶像毕竟是有用之物，因此，应该加以尊重。高卢的两位主教受到了谴责，因为有一个妇女先是当了修女以后又被迫结了婚。“果真如此，……你们二人应当从事雇佣劳动，因为你们不配作为牧者。”

以上是他一年中发出信件的一小部分。有如他在本年度的一封信（CXXI）中所慨叹，这也就无怪乎他找不出时间来从事宗教的默想了。

格雷高里并不欣赏世俗学问。在他写给法兰西韦恩的主教德西德流的信中说：“我们听到一件提说起来都不免赧颜的消息。人们说你的‘弟兄们’[其实就是你]习惯于对某些人讲解语法。对此我们不但非常不满，而且十分恼怒，以致我们把以前所说过的一切都化为叹息和悲伤，因为赞美朱比特的话语断然不能出于颂扬基督的口中……正是由于这种事在关系到祭司时极堪诅咒所以越发有必要通过真凭实据，彻底查清这事的真相。”

一直到盖尔伯特，亦即赛尔维斯特二世时期为止，教会内对异教学术的敌视延续了至少有四个世纪。从十一世纪以来，教会才对俗界学术抱有好感。

格雷高里对皇帝的态度比对蛮族诸王的态度要更为崇敬。他在写信给一位住在君士坦丁堡的通讯者时说：“凡为最虔诚的皇帝所喜爱的，无论他怎样吩咐，尽都在他的权能范围之内。他怎样决定，就怎样去办。只要他不使我们牵连上撤职处分[关系到正统派主教的]就行。再有，倘若他的所作所为合乎教规，我们就要追随。倘若不合乎教规，我们就要忍受，但要以我们自身不致犯罪为限。”摩立斯皇帝被一个无名的百夫长，弗卡斯所领导的叛乱废黜了。于是这个暴发户便获得了帝位。他不但当着摩立斯杀害了他的五个皇子，而且随后把这位老年的父亲也一并杀掉。除了殉职以外，再无其他选择的君士坦丁堡大主教当然只好为弗卡斯加了冕。但令人更为惊讶的则是格雷高里，他住在远离罗马生命比较安全的地方，竟然对篡位者和他的妻子，写出令人作呕的奉承。他在信中写道：“诸国的国王们与共和国的皇帝之间，有以下不同之点，诸国的国王是奴隶的主人，而共和国的皇帝则是自由人的主人……愿全能的上帝在每一思想上和行动上保守你虔敬的心[也就是你]常住于他的恩惠之中；愿住在你心中的圣灵指引你去做一切应以正义和仁慈从事的事业。”在致弗卡斯的妻子丽恩莎皇后的信中说：“那长期加于我们颈项上的重负业经解除，代之以皇帝大权温和的羁绊，为了你的帝国的安宁，试问有什么舌，有什么心得以说想尽我们对上帝所亏负感谢呢。”有人可能认为摩立斯是个恶人；其实他却是个很善良的老人。那些原谅格雷高里的辩护者们推诿，他不曾知道弗卡斯的暴行；但他是确曾知道拜占庭篡位者惯例的行为的，而且他又不待查清弗卡斯究竟是不是一个例外。405

异教徒改宗对教会影响的增长是很重要的。在公元四世纪末叶之前乌勒斐拉斯或乌勒斐拉已使哥特人改了宗，——但不幸，他们改信了，为凡达尔人所信仰的阿利乌斯教派。然而，在狄奥多利克死后，哥特人却逐渐地改信了天主教：西哥特人的王，有如我们所见，在格雷高里期间采用了正统教派的信仰。弗兰克人从克洛维斯时代起就改信了天主教。爱尔兰人在西罗马帝国灭亡以前经圣帕垂克劝化也改了教。帕垂克是一个萨摩塞特郡的乡绅，^{注262} 他从公元432年起至461年死去时为止

一直住在他们中间。爱尔兰人相继在苏格兰和英格兰北部做了很多布道工作。在这些工作中最伟大的传教士是圣科伦巴；再有便是关于复活节的日期和其他重要问题曾给教皇格雷高里写过长信的科伦班。除去诺桑布利亚以外，格雷高里特别注意到英格兰的改宗。人人知道他在未当教皇之前，如何在罗马奴隶市上见到两个金发蓝珠的男孩。当有人告诉他这两个男孩是盎格鲁人时，他立即回答说，“不，是安琪儿。”在他就任教皇以后，他派圣奥古斯丁前往肯特劝化他们。关于这次布教他给奥古斯丁，给盎格鲁王爱狄尔伯特和其他人士写过许多信。他下令禁止毁坏英格兰的异教庙宇，但却指令毁去其中的偶像并把庙宇奉献给上帝作为教堂之用。圣奥古斯丁向教皇请示过一些问题，诸如堂表兄弟姐妹之间可否结婚，夜间行过房事的夫妇可否进入教堂（格雷高里说，可以，倘使他们已经洗净），等等。这次布道据我们所知是成功的，而这也正成为我们直至今日仍为基督徒的原因。406

我们目前所考察的这一段时期，具有以下特征：当代的伟人虽较其他时代中的伟人逊色，但他们对于未来的影响却较为深远。罗马法、修道院制度和教廷长久而深远的影响主要应归功于查士丁尼、边奈狄克特和格雷高里三人。公元六世纪的人们虽不如他们的前人那样文明，却比以后四个世纪的人们文明远甚，他们成功地创制了许多终于驯服了蛮族的制度。值得我们注意的是：上述三人中，有两人出身于罗马的贵族，而第三人则为罗马皇帝。格雷高里在某种正确的意义上来说，是最后的一个罗马人了。他那命令人的语气虽为其职务所使然，却在罗马贵族的自负中有其本能的根源。在他以后，罗马城许多代未曾产生过伟人。但就在罗马城的衰落期，它却成功地束缚了征服者的灵魂：他们对于彼得圣座 [注263](#) 所感到的崇敬正是出于他们对凯撒宝座的畏惧。407

在东方，历史的进程是不同的。穆罕默德诞生的那年，适值格雷高里年近三十岁的时候。

第二篇 经院哲学家

第七章 黑暗时期中的罗马教皇制408

自从大格雷高里到赛尔维斯特二世的四百年间，教皇制经历了许多次惊人的变迁。它曾不时隶属于希腊的诸皇帝 [注264](#)；或有时隶属于西方的诸皇帝；并在其他时期更隶属于当地的罗马贵族；虽然如此，公元八世纪和九世纪中，一些精明强干的教皇却乘机建立了教皇权力的传统。从公元600年起到1000年这一段时期，对于了解中世纪教会，以及它与国家的关系方面具有极其重要的意义。

教皇摆脱希腊皇帝获得了独立，这与其归功于他们自己的努力，毋宁归功于伦巴底人的武力——当然，教皇们对此是不存任何感谢之意的。希腊教会在很大程度上一直隶属于皇帝，皇帝认为既有资格决定信仰问题，又有任免主教以至大主教的权限。修道僧也曾努力争取摆脱皇帝而独立，为此他们曾不时地站在教皇的一方。君士坦丁堡的大主教们，虽然情愿归顺于皇帝，但他们却绝不承认自己在任何程度上隶属于教皇的权力之下。皇帝为了抵抗意大利境内的蛮族，不时需要教皇的援助，这时他对教皇的态度恒比君士坦丁堡大主教对教皇的态度还要友好。

拜占庭被伦巴底人战败以后，教皇们深恐自己亦将被这些强悍的蛮族所征服是不无理由的。他们借着与法兰克人结盟而解除了这一畏惧。当时法兰克人在查理曼领导下已征服了意大利和德意志。这一同盟产生了神圣罗马帝国，——该帝国曾有一个以教皇和皇帝之间的协调为前提的宪章。加洛林王朝迅速地衰颓了。教皇首先从其衰颓中获得了利益，公元九世纪末叶，尼古拉一世将教皇的权力提到前所未有的高度。当时国内普遍的无政府状态导致了罗马贵族的实际独立，公元十世纪时，他们控制了罗马教廷并带来了极其不幸的结局。教廷及一般教会，如何通过一次伟大的改革运动，从而摆脱了对封建贵族的隶属即将成为后面一章中的主题。409

公元七世纪时，罗马仍处于诸皇帝的武力统治之下，那时的教皇们若不顺从即须遭难。有些教皇，例如，霍诺留斯竟至顺从了异端观点；另外一些教皇，如：马丁一世终因反抗而遭到皇帝的囚禁。公元685年到752年间的大多数教皇均系叙利亚人或希腊人。由于伦巴底人越来越多地兼并了意大利，拜占庭的势力遂日趋于衰颓。皇帝伊扫利安人列奥，于公元726年颁布了圣像破除令，对此不仅整个西方，就连东方的大多数人士也都认为是异端。教皇们强烈地和卓有成效地反对了这一禁令；公元787年在女皇伊琳（最初为摄政者）治下，东罗马帝国废弃了圣像破除令异端。然而，与此同时西方发生的一些事件，却永远终止了拜占庭对罗马教廷的控制。

大约在公元751年，伦巴底人攻陷了拜占庭意大利的首都拉温那。这事虽使教皇遭到伦巴底人的极大威胁，但也使他们脱离了对希腊皇帝全面的隶属关系。诸教皇由于一些原因更多地喜欢希腊人，而不喜欢伦巴底人。首先，诸皇帝的权力是合法的，而蛮族的国王若非为皇帝所册封，是被看作篡位者的；其次，希腊人是文明开化的；其三，伦巴底人是民族主义者，而教会则仍保持其罗马的国际主义；其四，伦巴底人曾为阿利乌斯教派，在他们改宗以后，他们仍旧带着某些令人厌烦的气味。

公元739年伦巴底人在国王留特普兰领导下企图征服罗马，但遭到求援于法兰克人的教皇格雷高里三世的强烈反抗。克洛维斯的后裔，墨洛温王朝的国王们已经失去法兰克王国中的一切实权；国家大权操于大宰相手中。当时的大宰相，查理·马特尔是个非常精明强干的人，他和英国国王征服者威廉一样，也是个庶子。公元732年，他在图尔的决定性战役中打败了摩尔人，为基督教世界拯救了法兰西。罗马教会为此本来应该感谢他，但他出于财政上的需要竟而攫取了教会的一些地产，因此降低了教会对他的功绩的评价。但他和格雷高里三世于公元741年相继逝世，而他的后继者丕平，则使教会方面感到十分满意。公元754年教皇司提反三世为了逃避伦巴底人曾越过阿尔卑斯山往访丕平，并缔结了一项证明对双方皆极为有利的协定。教皇需要军事保护，而丕平则需要只有教皇才能赐予之物：正式承认他代替墨洛温王朝最后一个君主，取得国王的合法称号。为了答谢，丕平把拉温那和过去拜占庭总督在意大利的全部辖区赠给了教皇。由于这项馈赠无从期待君士坦丁堡当局的承认，所以这就意味着同东罗马帝国在政治上的分离。410

假如历代教皇隶属于希腊历代的皇帝，天主教会的发展将要迥然有所不同。在东方教会中，君士坦丁堡的大主教从未获得摆脱俗界当局的独立，或有如教皇所获得的那种高于其他教士们的优越性。起初所有主教均被视为平等，而东方在相当大的程度上一直固持着这种见解。尤其在亚历山大里亚、安提阿和耶路撒冷诸城中尚有其他东方的大主教，但在西方教皇却是唯一的大主教（然而自从回教徒入侵以后这一事实已经失去了它的意义）。在西方——东方并不如此——俗人自从数世纪以来就大部分是文盲，这就给予西方教会以东方所没有的方便。罗马的声誉凌驾于东方任何城市之上，因为罗马兼有帝国的传统，又有彼得、保罗殉道，以及彼得曾是第一任教皇等传说。皇帝的威望或适足与教皇的威望相颉颃，但却没有一个西方的君主能够这样做。神圣罗马帝国的皇帝们往往缺乏实权；此外皇帝的即位尚有待于教皇给予加冕。由于这些原因，教皇从拜占庭统治下获得解放一事，对于教会之独立于世俗王国，对于决定性地建立教皇政治用以管理西方教会乃是必不可缺的。

在这一时期里有过一些极其重要的文件，例如：“君士坦丁的赠予”和伪教令集，我们无须涉及伪教令集，但必须叙述一些有关“君士坦丁的赠予”的事项。为了给丕平的馈赠披上一个古老的合法外衣，教士们伪造了一个文件，把它说成是君士坦丁皇帝颁布的一项教令，大意说，当他创建新罗马时，他曾将旧罗马以及其所有的西方领土赠给了教皇。

作为教皇世俗权力基础的这项馈赠竟被以后中世纪的人们信以为真。文艺复兴时公元1439年它才为罗伦佐·瓦拉斥为赝品。他曾写了一本“论拉丁语言幽雅”的书，而这种幽雅自然是八世纪作品所缺乏的。在他发表了这本驳斥“君士坦丁的赠予”的书和他的另一篇赞美伊壁鸠鲁的论文之后，奇怪的是，他竟被当代热爱拉丁文风胜于教会的教皇尼古拉五世任命为教廷秘书。虽说教皇对教会的领地的管辖权是以那项伪托的赠予为依据，然而尼古拉五世却并未提议放弃教会所辖的领地。411

这个有名文件的内容曾为C. 戴利勒·伯恩斯概述如下：[注265](#)

在概述了尼西亚信条，亚当的堕落和基督的诞生之后，君士坦丁说他患了麻风病，由于多方就医无效因而前往求助于“朱比特神殿的祭司们”。他们建议他杀死一些婴儿，并在婴儿的血中沐浴，但由于婴儿母亲们的眼泪，他乃放还了她们的。当夜，彼得和保罗向他显现，对他说塞尔维斯特教皇正隐居于苏拉克特的洞穴里，他会治好他的。于是他便来到了苏拉克特，这时“万国教皇”告诉他彼得和保罗不是神，而是使徒；并拿出他们的画像给他看，他认出这两个人正是上次显现时的人物，并在他所有的州长面前承认了这事。于是教皇塞尔维斯特指定他穿着马毛衫进行一段时期的赎罪；然后给他施了洗礼。这时他看到有手从天上触及他。于是他的麻风病被治好了，并自此放弃了偶像崇拜。以后，他和他所有的州长们、元老院贵族以及全体罗马人民考虑最好将最高权力让给罗马的彼得教廷，并使其凌驾于安提阿、亚历山大里亚、耶路撒冷以及君士坦丁堡之上。然后他在拉特兰宫内建立了一所教堂。他把皇冠、三重冠和皇袍赐给了教皇。他把三重冠戴在教皇头上，并替教皇牵着马缰。他“把罗马，以及西方所有的省、县和意大利城市让给赛尔维斯特和他的后继者；永久作为罗马教会的管辖区”；然后，他迁到东方，“因为在天上皇帝已经设置了主教权位和基督教首脑的地方，世俗的皇帝已不配再去掌权了”。412

伦巴底人并不顺从丕平和教皇，但他们却在屡次战争中为法兰克人所战败。公元774年丕平的儿子查理曼终于进驻了意大利，彻底击败了伦巴底人，自认为他们的国王，然后占领了罗马，并在此确认了丕平的赠予。当时的教皇哈德理安和列奥三世发觉在各方面促进查理曼的计划是对他们有利的。查理曼征服了德意志的大部地方，以强烈的迫害手段使撒克逊人改信了基督教并于最后独自恢复了西方帝国，在公元800年的圣诞节由教皇加冕即皇帝位。

神圣罗马帝国的建立，在中世纪理论方面划了一个时代，但在中世纪实践方面却远非如此。中世纪是一个特别热衷于法权虚构的时代，当时的虚构主张前罗马帝国的西部地区在法律上仍隶属于君士坦丁堡的皇帝，而皇帝是被认为合法权威的唯一源泉。法权虚构的大师查理曼曾主张：帝国的皇位尚无人继承，因为统治东方的伊琳（她自称皇帝而不称女皇）是个篡位者，因为女人是不能做皇帝的。查理 [注266](#) 从教皇那里为自己的主张找到了合法根据。因而教皇与皇帝从最初就有过一种奇妙的依存关系。无论是谁，若不经罗马教皇加冕就不能做皇帝；另一方

面，数世纪以来每一代强力的皇帝都主张有任免教皇的权限。中世纪法权的理论有赖于皇帝与教皇双方的决定；双方虽都为这种依存关系而感到苦恼，但历时数世纪之久一直无法避免。他们彼此之间经常发生摩擦，这种摩擦时而有损于一方，时而有利于另一方。公元十三世纪里双方的斗争终于达到无从和解的地步。教皇虽获得了胜利，但不久以后却失去了道德上的权威。教皇和神圣罗马帝国皇帝二者并存了几个世纪，教皇一直延续到现在；皇帝则延续到拿破仑时代为止。然而，所建立起来的关于双方各自权力的精致的中世纪理论，却在十五世纪时即失去了效力。这理论所主张的基督教世界的统一，在世俗方面被法兰西、西班牙以及英吉利等君主国的强权所摧毁；在宗教方面则为宗教改革所摧毁。413

关于查理大帝 [注267](#) 和其随从的性格，盖哈特·泽里格博士曾概括叙述如下：[注268](#)

在查理的宫廷里展开了波澜壮阔的生活。我们在那里既能看到豪华与天才，也能看到不道德的行为。查理一向不注意那些招致在他周围的人们。他本人并非一个模范人物，因而对于自己所喜欢的人或认为有用的人都能许以最大的自由。他虽被称为“神圣的皇帝”，但他的生活却显不出什么神圣。阿鲁昆就曾这样称呼查理，并赞扬皇帝美丽的女儿罗楚德是一位娴淑的女性，尽管她和梅因的罗得利克伯爵陈仓暗度，生过一个男孩。查理离不开他的女儿们，他不允许她们结婚，因此，不能不使他得到这样的后果。另外一个女儿蓓尔塔和圣里其耶修道院虔诚的院长安吉尔伯特之间生过了两个男孩。事实上查理的宫廷是个恣情纵欲的生活中心。

查理曼是个精力充沛的蛮人，在政治方面与教会结成同盟，但他却不关心个人的虔诚。他既不会读又不能写，但他却掀起了一次文艺复兴。他在生活上是放荡不羁的，同时又过分溺爱自己的女儿。但他却不遗余力地勸勉臣民过圣洁的生活。他和他的父亲丕平一样曾巧使传教士的热诚为自己在德意志扩张势力，并设法使教皇服从他的命令。教皇们都心满意足地听从他的命令，因为当时的罗马已成为一个蛮族的都市，如果没有外界的保护，教皇自身的安全是毫无保障的，而且历次教皇的选举也早已变成了混乱的派系斗争。公元779年，地方的敌对者逮捕了教皇，把他投入监狱，并威胁要刺瞎他的眼睛。查理在世时似将开始一个新秩序，但他死后却除去一套理论以外什么也没有遗留下来。

教会所得的利益，特别是教廷所获得的利益，比西罗马帝国所得的利益更为稳固。在教皇大格雷高里三令五申下的一个修道僧团体劝化英格兰改信了基督教，因此英格兰比那些有主教但习惯于地方自治的国家，对罗马更为恭顺。德意志的改宗主要是英格兰传教士圣鲍尼法斯（公元680—754年）的功绩。他是个英格兰人，曾是查理·马特尔和丕平的朋友，并且全面效忠于教皇。鲍尼法斯在德意志建立了许多修道院。他的朋友圣戈勒在瑞士建立了一所名为圣戈勒的修道院。根据某些权威者所述，鲍尼法斯曾按《列王纪上卷》中的仪式为国王丕平举行过

圣鲍尼法斯的原籍是德汶州，受教育于爱克塞特和温彻斯特。他于公元716年去弗利西亚，但不久即返回。公元717年他去到罗马。并于公元719年被教皇格雷高里二世派往德意志去劝化德意志人改教，以及对爱尔兰传教士的影响进行斗争（可以追忆的是：爱尔兰传教士曾对复活节的日期和削发的形式犯了错误）。他在取得相当成就之后，于公元722年回到罗马，在罗马被格雷高里二世任命为主教，并宣誓服从教皇。教皇给了他一封致查理·马特尔的信，并任命他在劝化异教徒改教的使命之外，去镇压异教徒。公元732年他被提升为大主教；公元738年他到罗马作了第三次访问。公元741年教皇札卡理阿斯任命他为教皇使节并命令他去改革法兰克的教会。他建立了弗勒达修道院，并为这修道院制定了一套比边奈狄克特教团还要严格的规章。然后他和撒尔兹堡的一名爱尔兰籍主教，维吉尔发生了一场争论。维吉尔虽曾主张在我们的世界以外尚有其他世界，但也是一位被正式列入圣籍的人物。公元754年鲍尼法斯和他一同回到弗利吉亚后遭到异教徒的屠杀。德意志基督教之所以成为教皇派，而不成为爱尔兰派，主要是由于他的功绩。

英格兰的一些修道院，特别是在约克州的那些修道院，在当代是具有重大意义的。罗马统治期间的不列颠文明早已荡然无存，由基督教传教士所导入的新文明几乎全部集中于全面直接仰赖罗马的边奈狄克特派修道院。可敬的毕德是贾罗地方的一个修道僧。他的学生埃克伯特，约克的首任大主教，建立了一所教育过阿鲁昆的教会附属学校。

阿鲁昆在当代的文化中是一重要人物。公元780年他于前往罗马途中，在帕尔玛谒见了查理曼。皇帝雇他教法兰克人拉丁语，和教育皇帝的家属。他在查理曼的宫廷里度过了大部分生涯，从事教育与建立学校。晚年他当了图尔的圣马丁修道院院长。他著了一些书，包括一本用韵文写的约克教会史。皇帝虽然没受过教育，却深信教化之功，他暂时缓和了黑暗时代中的黑暗。但他在这方面的工作却为时很短。约克州的文化逐渐为丹麦人所毁灭，法兰西的文化也遭到诺曼人的破坏。撒拉森人袭击了意大利南部，攻克了西西里，并甚而于公元846年袭击了罗马。总而言之，在西方基督教世界里公元十世纪堪称一最黑暗的时代；因为公元九世纪曾受到英吉利一些僧侣，以及约翰·司各脱这一杰出人物的拯救。关于后者，我即将作一较详的介绍。415

查理曼死后加洛林王朝的衰颓以及查理曼帝国的分裂，首先为教廷带来了利益。教皇尼古拉一世（公元858—867年）曾把教皇的权力提到前所未有的高度。他和东西两罗马帝国的皇帝们；和法兰西秃头王查理；和洛林王罗塔二世；以及几乎全体基督教国家的主教们发生过争执；然而在几乎所有的争执中他都取得了胜利。许多地区的僧侣早已依附于地方诸侯，于是他着手扭转这种局面。他的两大争端是关于罗塔二世的离婚事件，和关于君士坦丁堡大主教伊格纳修斯的非法罢免事件。贯穿整个中世纪时期教会的势力，经常干预皇室的离婚问题。国王都是些刚愎自用的人，他们认为婚姻的不可解除是一项只限于臣民的教

规。然而只有教会能缔结神圣的婚姻，假如教会公布某项婚姻无效，那么就很可能引起王位继承纷争或王朝战争。因此教会在反对皇家离婚事件和非法婚姻事件中占有极其有利的地位。在英格兰，教会在亨利八世治下丧失了这种地位，但在爱德华八世治下又恢复了这种地位。

当罗塔二世申请离婚时，他获得了本国僧侣的同意。但教皇尼古拉却撤掉了默认这事的主教们，并全面拒绝承认该王的离婚申请。罗塔的兄弟皇帝路易二世为此曾进军罗马试图恫吓教皇；但终因

迷信性恐惧的增长而撤退。于是教皇的意志终于获得了胜利。416

伊格纳修斯大主教的事件是饶有兴趣的，这事说明教皇在东方依然可以主张自己的权力。伊格纳修斯因交恶于摄政王巴尔达斯而被免去大主教的职位；弗修斯迄今本为一俗界人士，却被提升为大主教，拜占庭政府请求教皇批准这件事。教皇派遣了两位使节前往调查；他们到达君士坦丁堡之后，因受到恫吓，竟而同意了既成事实。这件事曾在教皇前隐瞒了一段时期，但当教皇得悉这件事后，他便采取了断然的措施。并在罗马召集了一次宗教会议来讨论这个问题；他免去了一名使节的主教职务，同时又罢免了授予弗修斯圣职的叙拉古的大主教；他咒逐弗修斯；斥革所有经弗修斯授予圣职的人，同时并恢复了因反对弗修斯而被革职的人的职位。皇帝米凯尔三世为此十分恼怒，他给教皇写了一封愤懑的信，但教皇却回答说：“国王兼任祭司，皇帝兼任教皇的日子已成过去，基督教已把这两重职务分开了，基督徒皇帝关于永生问题需要教皇，但教皇除去在有关属世的事务方面是不需要皇帝的。”弗修斯和皇帝为了报复也召集了一个宗教会议，会上将教皇破门并宣布罗马教会为异端。过了不久，皇帝米凯尔三世遭到暗杀，他的继承者巴歇尔恢复了伊格纳修斯的职位，并在这件事上公开地承认了教皇的权限。这一胜利发生于尼古拉死后不久，而又几乎完全归功于宫廷革命的爆发。伊格纳修斯死后，弗修斯重新当了大主教，从而扩大了东方教会和西方教会间的裂痕。因此，假如从长远着想，尼古拉在这件事上的政策不能说是胜利的。

尼古拉把自己的意志强加于主教们比强加于国王们更为困难。大主教们认为自己是非常伟大的人物，他们是不肯驯服于一个教会的君主的。然而尼古拉却主张主教的存在主要归功于教皇，当他在世时，他总算大致上成功地普及了这种见解。在这些世纪里，有过主教应该如何任命的重大疑问，主教们原先是由忠实的信徒从主教区城市中用口头选举出来的；其次也经常为附近教区主教们的宗教会议所选出；但也有时为国王或教皇所选任。主教们可因重大理由得以撤换，但他们究竟应该受到教皇，还是地方性宗教会议的裁判则是不明确的。所有这些不明确之点恒使得这样一种职位的权能有赖于各该职位负责人的毅力和机敏。尼古拉把教皇的权力扩张到当时可及的最大限度；但在他后继者的统治下，这种权力重新陷入了一个低潮。417

公元十世纪时教廷完全被置于地方性罗马贵族的统治下。这时关于

教皇的选举问题还没有既定的制度；教皇的选任有时仰赖群众的拥戴；有时仰赖皇帝们或国王们，有时就像在公元十世纪中一样仰赖罗马市的地方掌权者。这时，罗马和教皇大格雷高里在世时有所不同，罗马已不是一个文明的城市了。这里不时发生派系战争；一些豪门望族又不时通过暴力和贪污的联合手段攫取统治权。西欧的紊乱和衰颓在此时已达到使全体基督教国家几乎濒于毁灭的程度。皇帝和法兰西国王已无法制止在其境内名义上仍为其诸侯的一些封建主所制造的无政府状态。匈牙利人袭击了意大利北部，诺曼底人入侵法兰西海岸，直到公元911年将诺曼底地方划归他们，他们才以此作为交换条件皈依了基督教。然而意大利和法兰西南部最大的危险却来自撒拉森人，他们既不接受基督教，也不尊重教会。大约在九世纪末叶，他们征服了全部西西里；并定居于那不勒斯附近的嘎里戈里阿诺河畔；他们破坏了蒙特·卡西诺及其他大型修道院；他们在普罗望斯海岸有一块殖民地，并从那里劫掠了意大利和阿尔卑斯山谷地带，遮断了罗马与北方的交通。

撒拉森人对意大利的征服为东罗马帝国所阻止，东罗马帝国于公元915年战败了嘎里戈里阿诺的撒拉森人。但其国势却不能像查士丁尼征服罗马时那样，足以统治罗马。教皇的职位在将近一百年的岁月中竟变作了罗马贵族阶级或塔斯奇拉姆诸侯的赏赐物，公元十世纪初最有权力的罗马人是“元老院议员”狄奥斐拉克特和他的女儿玛柔霞，教皇的职位，几乎为该家所世袭。玛柔霞不但相继有好几个丈夫，而且还有无数的情夫。她将其中的一个情夫提升为教皇号称塞尔玖斯二世（公元904—911年）。他俩的儿子是教皇约翰十一世（公元931—936年）；她的孙子是约翰十二世（公元955—964年），他在十六岁时便当了教皇，“他使得教皇的坠落达于底极，由于其荒淫的生活和奢靡的酒宴，不久便使拉特兰宫成为世人注目之地了。”玛柔霞可能成为女教皇朱安（Pope Joan）传说的根源。418

这一时期的教皇们当然丧失了以前诸教皇在东方所具有的一切势力。他们失去了教皇尼古拉一世对阿尔卑斯山以北主教们行之有效的统治权。各地的宗教会议对教皇声明了全面独立，但它们对专制君主和封建领主们却保持不了独立。主教们日益为世俗封建领主所同化。“因而，教会本身也像世俗社会那样，成为同一无政府状态的牺牲；各式各样的邪恶毫无止境地蔓延着；一些稍事关心宗教及关心拯救信徒灵魂的僧侣无不为当前普遍的颓废而悲叹，于是他们便引导着忠实信徒去注视那世界末日的景象和最后的审判。”^{注269}

过去有人曾认为当时流行着一种恐怖，就是说，当时的人害怕公元一千年将成为世界末日的年份。然而，这种想法却是错误的。因为自从圣保罗以来，基督徒就一直相信世界末日的临近，而他们却依然如故地进行其日常的工作。

为了方便起见，公元一千年不妨被认为是西欧文明衰退达于极点的年份。从这以后开始了一直延续到公元1914年的文化上升运动。开始时，这进步主要须归功于修道僧的改革。在修道僧教团以外的大部分僧

侣早已变得暴戾、败坏和世俗化了；由于虔诚信徒布施而来的财富与权势腐化了这些僧侣，这种事情甚至在修道僧教团中也屡见不鲜，但每当道德力有所衰颓的时候，一些改革家必以新的热忱，使其重新振奋起来。

公元一千年之所以成为一个历史转折点还有另外一项原因。大约在此时期，回教徒和北方的蛮族至少停止了对西欧的征战。哥特人、伦巴底人、匈牙利人和诺曼人相继入侵；各部族相继改信了基督教，但每一部族都削弱了文明的传统。西方帝国分裂为许多蛮族王国；诸国王对他们的臣属丧失了统治权；从而呈现了一种具有经常大小不同规模战事的普遍无政府状态。最后所有强悍的北方征服者部族都改信了基督教，并定居于各地。诺曼人是最后期的侵入者，他们特别显示了文明的才智，他们从撒拉森人那里夺回了西西里，从而保卫意大利不受回教徒的威胁。他们把丹麦人从罗马帝国中分裂出去的大块英格兰领土重新纳入罗马的版图。当他们一旦定居于诺曼底之后，立即允许了法兰西的复兴，并对它给予了实质的帮助。419

我们用“黑暗时期”这一词汇来概括公元600年到公元1000年这一时期意味着我们过分着重了西欧。这一时期，适值中国的唐朝，也就是中国诗的鼎盛时期，同时在其他许多方面也是一个最为出色的时期。从印度到西班牙，盛行着伊斯兰教光辉的文明。这时举凡基督教世界的损失不但不意味着世界文明的损失，而且正好是恰恰相反。当时没有人能想象西欧在武力与文化方面会在以后跃居于支配地位。对于我们来说好像只有西欧文明才是文明，但这却是一种狭隘的见解。我们西欧文明中大部分文化内容是来自地中海东岸，来自希腊人和犹太人的。论及武力：西欧占优势的时期起自布匿战争 [注270](#) 到罗马的衰亡——约为公元前200年到公元后400年间的六个世纪。此后在武功方面便再没有任何一个西欧国家能与中国、日本或回教国家相提并论了。

自从文艺复兴以来，我们的优越性一部分须归功于科学和科学技术，一部分须归功于在中世纪里慢慢建立起来的政治制度。从事物的性质方面来看，这种优越性，是没有理由持续下去的。俄国、中国和日本，在当前的大战中显示了很大军事力量。所有这些国家都把西方国家的技术和东方的意识形态——拜占庭、儒教或神道 [注271](#) 的意识形态结合在一起。印度如果获得解放，也将贡献出另一东方的因素。假如文明继续下去，在未来的几个世纪里，文明必将呈现文艺复兴以来从未有的多样性。有一种比政治的帝国主义还要难于克服的文化帝国主义。西罗马帝国灭亡许久以后——甚至到宗教改革为止——所有欧洲文化都还保留着一抹罗马帝国主义色彩。现在的文化，对我们来说，是具有一种西欧帝国主义气味的。在当前的大战之后，假如我们打算在世界上生活得更舒适，那么我们就必须在思想中不仅承认亚洲在政治方面的平等，也要承认亚洲在文化方面的平等。我不知道，这种事将要引起什么变化，但是我确信，这些变化将具有极其深刻和极其重要的意义。420

约翰·司各脱，或约翰奈斯·司各脱斯，有时更附以厄里乌根纳或厄里根纳 [注272](#) 字样，是公元九世纪最令人惊异的人物。假如他生在公元五世纪或十五世纪，他也许不至使人这样惊讶。他是一个爱尔兰人，一个新柏拉图主义者，一个杰出的希腊学学者，一个斐拉鸠斯教派，和一个泛神论者。他的大部分生涯是在法兰西国王，秃头王查理的庇护下度过的。他虽诚然距离正统教义远甚，但就我们所知却避过了迫害。他把理性置于信仰之上，并丝毫不介意教士们的权威；而他们为了解决自己的争论，反而要求过他的仲裁。

为了理解这样一个人的出现，我们必须首先注意圣帕垂克以后数百年内的爱尔兰文化。姑且不论圣帕垂克是英格兰人这一令人不快的事实，尚有两项其他几乎同样令人不快的事情：首先，在圣帕垂克到达爱尔兰之前，那里已经有了基督徒；其次，不管他为爱尔兰基督教作出了多大贡献，爱尔兰文化并不起因于他（据某高卢人作家说）。当阿替拉以及哥特人、凡达尔人和阿拉里克相继入侵高卢地方时：“大海这边所有硕学之士都逃往海外各地，特别是爱尔兰，不管他们逃往哪里，他们便给那里的居民带来巨大的学术进步。” [注273](#) 假如这些人中有谁前往英格兰避难，盎格鲁人、撒克逊人和玖特人必将把他们消灭尽净；而那些去到爱尔兰的人却与传教士结合在一起，成功地传播了在欧洲大陆逐渐消亡的大量知识与文明。我们有充分理由相信，公元六世纪、七世纪和八世纪间，爱尔兰人当中尚残存着希腊语文知识，以及对拉丁古典著作的相当学识。 [注274](#) 英格兰自从坎特伯雷大主教狄奥多时代起就通晓了希腊语文。狄奥多本人是个希腊人，曾受教于雅典；在英格兰北方则可能是由于爱尔兰籍传教士的教导而通晓了希腊语文。蒙塔格·詹姆士说：“公元七世纪下半期，渴望知识最殷切、教学工作开展得最活跃的地方是爱尔兰。在爱尔兰，拉丁语文（希腊语文稍差）的研究是以学者观点进行的……他们首先为传教的热诚所驱使，继而又迫于爱尔兰家乡的困难情况，乃大举迁徙到欧洲大陆，从而为挽救他们早已尊崇的残缺的文献作出了贡献。” [注275](#) 奥克撒尔的海尔利克在公元876年叙述爱尔兰学者们的迁徙时说：“爱尔兰连同其哲学家们不顾海上的危险，几乎是集体迁移到我国的海岸。所有最博学的人都注定要应贤王所罗门——意指，秃头王查理——的延揽，自愿地走上了流亡之路。” [注276](#) ”422

学者们每每被迫去过漂泊不定的生活。在希腊哲学的开始期，许多哲学家都是从波斯人那里来的避难者；在哲学的末期，查士丁尼治下时，他们又变为逃往波斯人那里去的避难者。公元五世纪时，有如我们所见，一些有学问的人为了逃避日耳曼人，从高卢逃到西欧诸岛；在公元九世纪时，他们为了逃避斯堪的纳维亚人又从英格兰与爱尔兰逃回高卢。在现代，德国哲学家为了逃避他们的同胞甚至必须逃往更远的西方。我真不晓得他们是否竟需要同样长的时间才能重返家园。

我们对于当时为了欧洲保存古典文化传统的爱尔兰人知道得太少了。有如他们的悔罪规则书所示，他们的学问是与修道院攸关的，充满了宗教的虔诚；但他们的学问却好像与神学的微妙问题没有多大关联。由于这种学问与其说是主教的毋宁说是修道僧的，所以它没有那种始自

大格雷高里以来赋予欧洲大陆僧侣特征的行政观点。又由于它主要与罗马割断了有效联系，所以它在考虑教皇时，仍抱着圣安布洛斯时代对教皇的看法，因而和后世对于教皇的看法有所不同。斐拉鸠斯，虽很可能是个不列颠人，却被某些人认为是爱尔兰人。他的异端很可能残存于爱尔兰，这里的当权者未能像在高卢那样千辛万苦地将它扑灭。这些情况足以说明约翰·司各脱思想之所以异常自由与新鲜的原因。423

约翰·司各脱生涯的初期和后期都是无从查考的；我们只知道他受到法兰西国王雇佣时的一段中间期。他大约生于公元800年，死于877年左右，但这两个年代都出于推测。教皇尼古拉一世时他适在法兰西。我们在他的生涯中，又遇到一些与这位教皇有关的人物，例如秃头王查理、米凯尔皇帝以及教皇尼古拉本人。

大约在公元843年，约翰应秃头王查理的邀请前往法兰西，并被该王任命为宫廷学校的校长。关于预定说和自由意志，修道僧高特沙勒克和莱姆斯大主教，一位显要的僧侣兴克玛尔之间发生了一场争论。修道僧高特沙勒克是预定说派，而大主教是自由意志派。约翰在《论神的预定说》一篇论文中支持了大主教，但他的支持却太不审慎。这个问题是非常棘手的；奥古斯丁在驳斥斐拉鸠斯的文章中曾不得不涉及这个问题，赞同奥古斯丁固属危险，但若公然反对奥古斯丁却有更大的危险。约翰支持了自由意志，这或不致引起什么责难而获得谅解；但在他的议论中的那种纯哲学的性格却招来了人家对他的愤懑。这并不由于他公然违抗神学中公认的任何事物，而是由于他主张：独立于启示之外的哲学具有同等的权威，或甚至具有更高的权威。他争辩说理性和启示二者都是真理的来源，因此是不能互相矛盾的；但假如二者之间万一出现了类似矛盾的时候，那么我们就应当采取理性。真正的宗教，他说，即是真正的哲学；相反，真正的哲学也就是真正的宗教。他的著作曾受到公元855年和公元859年两次宗教会议的谴责；第一次宗教会议曾把他的著作斥为“司各脱杂粥”。

由于国王的支持，他终能逃避了惩罚。他和国王似乎一直很友好。如果玛姆兹伯利的维廉的记载可以凭信，当约翰与国王共进午餐的时候国王曾问约翰：“什么东西使一个爱尔兰人（Scot）和一个酒徒（Sot）^{注277}有所区别？”司各脱回答说：“只有食前方丈。”国王于公元877年逝去，此后人们再也没有听到约翰的下落。有人相信他也在同年死去。但也有人传说他被阿尔弗雷德大帝聘往英格兰，并做了玛姆兹伯利修道院，或阿塞勒尼修道院的院长，最后遭到修道僧的暗杀。然而，遭这不幸的人却似乎是另一位同名的约翰。424

约翰的另一部书是希腊原文伪狄奥尼修斯文集的翻译。这是一部在中世纪前期享有盛誉的书。当圣保罗在雅典传道的时候，“有几人贴近他，信了主，其中有亚略巴古的官丢尼士”^{注278}（《使徒行传》第17章，第34节）。除了以上记载之外关于这个人在现下我们已无从稽考，但在中世纪时人们还另外知道关于他的许多事。他曾旅行到法兰西，并在那里建立了圣邓尼修道院；至少在约翰到达法兰西不久之前该修道院

院长希勒杜茵曾有过这样说法。除此以外狄奥尼修斯是一本调和新柏拉图主义与基督教重要著作的有名作者。这本书的著作年代是不详的；但它的确成书于公元500年以前和普罗提诺所处的时代以后。这本书在东方流传甚广，并且受到世人赞赏；但在西方一直到公元827年，希腊皇帝米凯尔送给虔诚王路易（Louis the Pious）一本抄本，路易王又将该书赠给上述的希勒杜茵修道院院长时为止，这本书尚未被一般人士所知晓。希勒杜茵认为该书出自圣保罗的门徒，也就是出自希勒杜茵所居修道院的创建者的手笔。他很想知道该书的内容；但一直到约翰到来却没有人能胜任希腊文的翻译。约翰完成了这项翻译，他在从事这项工作时必定感到十分愉快，因为他的观点和伪狄奥尼修斯文集是十分接近的。伪狄奥尼修斯从那时以来曾给予西方天主教哲学以巨大的影响。

公元860年人们将约翰的翻译送呈教皇尼古拉。教皇因该书在发行以前，未征求他核准而感到恼怒，并命令查理王将约翰送至罗马——然而这项命令却被置若罔闻了。关于本书的实质，特别是关于译文中所表现出来的精湛的学识，教皇是无法吹求的。教皇曾征询他的图书馆长卓越的希腊学学者，阿奈斯它修斯对于该书的意见。阿奈斯它修斯为一个远居化外的人竟能具备如此渊博的希腊文知识而感到十分惊讶。

约翰最大的著作（用希腊文写成的）是《自然区分论》。这是一部在经院哲学时代可能被称为“实在论的”著作；这就是说，它像柏拉图的著作一样，主张诸共相是在诸殊相以先。他在“自然”中不仅包括有；而且包括非有。自然的整体被划分为四类：（1）创造者而非被创造者，（2）创造者同时又是被创造者，（3）被创造者但非创造者，（4）既为非创造者又为非被创造者。第一类显然是上帝。第二类是存在于上帝之中的（柏拉图主义的）诸理念。第三类是时间与空间中的事物。第四类令人惊讶，仍是上帝，并非作为创世主，而是作为一切事物的终极和目的。从上帝流溢出来的一切事物都努力争取复归于上帝；因此所有这些事物的终极和他们的开始是同一的。一和多之间的桥梁是逻各斯。

425

他把不同的诸事物，例如，那些不属于睿智世界的有形体的事物，和罪——因为罪意味着神性典型的丧失——都包括在非有的领域之中。唯有创造者而非被创造者具有本质的存在；它是一切事物的本质。上帝是事物的开始、中继和终极。上帝的本质是人类，以至天使所无从知道的。在某种意味上，他甚至连他自己也无从知道：“上帝自身也不知道他是什么，因为他不是一个什么；在某种意义上讲他对于他自己和对于每一个智者都是不可理解的。”^{注279} 在诸事物的存在中可以看到上帝的存在；在诸事物的秩序中看到他的智慧；在诸事物的运动中看到他的生命。他的存在是圣父，他的智慧是圣子，他的生命是圣灵。然而狄奥尼修斯所说没有一种名称可以用来确言上帝的说法却是正确的。有一种所谓肯定的神学，在这种神学中人们把上帝说成是真理、善、本质，等等，但这些肯定只不过是象征性的真实而已，因为所有这些术语都有一个对立语，而上帝是没有对立语的。

创造者同时又是被创造者这一级事物包括诸第一原因，或诸原型，或柏拉图主义的诸理念。这些第一原因的总合便是逻各斯。诸理念的世界是永恒的，和被创造的。在圣灵的影响下，这些第一原因产生了个别事物的世界，但其物质性却是虚幻的。当提及上帝从“无”中创造万物时，在上帝超越所有知识的意味上，这个“无”应该被理解为上帝本身。

创世是一个永远的过程：一切有限事物的实体都是上帝。被造物并不是一个与上帝有区别的存在。被造物存在于上帝之中，而上帝以一种不可言喻的方式在被造物中显示他自己。“圣三位一体热爱在我们心里的以及在它本身中的它自己 [注280](#)；它看它自己并推动它自己。”

罪的根源在于自由：罪的发生是因为人们转向自己而不趋向上帝。恶的根源并不在上帝之中，因为在上帝里面没有恶的概念。恶是非有而且它没有根源，因为假如它有根源，它将变为必然的了。恶是善的缺乏。426

逻各斯乃是将多带回一将人带回上帝的原理；因此它是世界的救主。通过与上帝的结合人身中导致这一结合的部分亦将变为神圣。

在否认个别事物具有实体性这一点上，约翰与亚里士多德派的意见是不一致的。他称柏拉图为哲学界的泰斗。然而他关于存在的分类中的前三类都是间接起源于亚里士多德的创动而非被动者，创动及被动者，被动而非创动者。在约翰体系中其第四类，既为非创造者又为非被创造者，则来自狄奥尼修斯，一切事物复归于上帝的说法。

从以上的概述中来看，约翰·司各脱的非正统教义性是显而易见的。否认被创造物具有实体性的他的泛神论，是与基督教义相违背的。他对于从“无”中创造万物的解释也不是任何一个审慎的神学家所能接受的。他的三位一体说和普罗提诺的说法极其类似，他在这一点上虽试图维护自己，但他的说法却未能保持三位的同等性。这些异端显示了约翰的精神独立性，这在公元九世纪里是令人惊异的。他的新柏拉图主义的见解有如在公元四五世纪希腊诸教父中间一样，在当时的爱尔兰可能是很普遍的。假如我们对于公元五世纪至九世纪期间的爱尔兰基督教知道得更多一些，也许我们发现约翰并不那么令人惊异。另一方面也许他所持异端的大部分是出于伪狄奥尼修斯的影响。狄奥尼修斯曾被认为与圣保罗有过联系，而被人误认为正统教派。

他认为创世没有时间的这种见解，当然也属于异端，这就迫使他谈《创世记》中的记载属于寓言的性质。天国和亚当的堕落是不该按字面解释的。有如所有泛神论者，他在罪恶的解释方面感到困难。他认为人类最初是没有罪的，当人没有罪的时候，他没有性的区别。这种说法当然与圣经中所说：“上帝造男造女”的说法有所抵触，按照约翰的说法人类之被分为男性和女性只是由于罪的结果。女性体现着男性感官的并堕落的本性。在最后，性的区别将重复归于消失，那时我们便会有纯粹灵性的躯体。 [注281](#) 罪存在于被误导的意志，在于假定本来并非善的事物

为善。罪的惩罚是当然的；它在于发现罪恶欲望的虚妄性。然而惩罚却不是永远的。有如欧利根，约翰认为甚至魔鬼最后也将得救，然而他们得救的时日却比其他人较晚。427

约翰翻译的伪狄奥尼修斯对中世纪思想发生过巨大的影响。然而他的巨著自然区分论却影响不大。这本书屡次被斥为异端，公元1225年教皇霍诺留斯终于下令焚毁该书的所有抄本。不过所幸这个命令并未得到有效的执行。

第九章 公元十一世纪的教会改革428

自从西罗马帝国灭亡以来，欧洲在公元十一世纪中首次出现了迅速而持久的进步。在加洛林王朝文艺复兴时，欧洲曾有过某种进步，但事实证明这种进步却不是巩固的。公元十一世纪时的进步是持久的和多方面的。这种进步始自修道院的改革；继而扩展到教廷和教会机构；并于本世纪末期产生了首批经院哲学家。撒拉森人被诺曼人逐出了西西里；匈牙利人变为基督徒，并终止了劫掠生涯；诺曼人对法兰西和英格兰的征服使这些地区免受斯堪的纳维亚人的进一步侵袭。除去拜占庭影响所及的地区以外，过去一向简陋的建筑，骤然具备了宏伟的规模。僧侣以及俗界贵族的教育水平也都有了显著的提高。

在改革运动者的心目中，这次运动的最初阶段，纯然出于道德的动机。正规的僧侣以及世间一般的僧侣早已腐化堕落，于是一般热诚的人士便开始督促他们更多地按照他们的清规戒律生活。然而在这个纯粹道德的动机之后却有另外一个动机，这动机在最初也许是无意识的，但它却逐渐变得越发明显起来。这个动机便是彻底分开僧侣与群众，并借此以增进僧侣的势力。因而，教会改革的胜利自然会直接导致教皇与皇帝间的剧烈冲突。

祭司在埃及、巴比伦和波斯早已形成一个独立而强大的社会阶层，但在希腊和罗马却不如此。在原始基督教中，僧侣和俗众的区别是逐渐发生的；当我们在新约中读到主教一词时，这一词汇还没有它现在的寓意。僧俗分离有两个方面，一是教义方面的，一是政治方面的；政治的一面又倚靠其教义的一面。僧侣具备某些行奇迹的能力，特别在有关圣礼方面——洗礼则除外，俗人也能施洗礼。但没有僧侣的帮助却无法举行婚礼，赦罪礼和临终时的涂油。在中世纪中尤其重要的是化体 [注282](#)：只有祭司才能行弥撒的奇迹。化体说虽久已为一般人所信仰，但直到公元十一世纪，公元1079年时才变为信条之一。429

由于祭司们有行奇迹的权能，他们能够决定一个人是否在天国中享永生或打入地狱。当一个人在受破门处分中不幸死亡，那么他将要下地狱；假如他经过祭司奉行的一切正当仪式，而自己又适当地认了罪并悔改，那么他最后还将进入天国。然而进入天国之前，他可能还要在炼狱中经受一段时期——也许是一段很长时期的熬煎。祭司们可以通过为某人的灵魂做弥撒而缩短这人在炼狱中的期限。他们为了适当的金钱酬谢

是乐于做这种事的。

我们须知所有这一切，不只是公开宣布的信条，而是为僧俗两界所共同坚信不疑的。僧侣们行奇迹的权能使他们屡次战胜那些拥有军队的强大君主。然而这种权能却受到以下两种限制：一即俗界怒不可遏的激情爆发，一即僧侣之间的分裂。直到教皇格雷高里七世时为止，罗马居民对于教皇本人并不怎样尊敬。每逢骚乱的党派斗争诱使他们对教皇进行绑架、拘禁、毒杀或攻击的时候，他们是毫不犹豫的。但这怎能和他们的信仰相容呢？这解答，毫无疑问，一部分出于他们毫无克己的能力；此外一部分却出于人在临终前还可以悔改的想法。另外还有一种理由，不过这种理由在罗马所起的作用较差于其他地区，这就是说，国王在其国内可以使主教们屈从他的意志，这样国王便可取得足够的僧侣魔法，从而拯救自己脱离永劫的惩罚。因此教会纪律，与一个统一的教会管理机构便成为僧权必不可缺之物。作为僧侣道德革新重要组成部分的这些目标，终于在公元十一世纪中达到了。

僧侣们的职权，总的说来，只有通过个体僧侣的重大牺牲才能获得。为僧侣改革家所一致抨击的两大弊端即圣职买卖与蓄妾。关于以上二者我们必须分别加以叙述。430

由于虔诚信徒的捐献，教会早已变得很富有。许多主教拥有巨大的财产，就连教区的祭司们也都照例过着当代的舒适生活。主教的任命权通常实际上是操于国王之手，但也有时操于一些地位较低的封建贵族。国王出售主教职位之事是习以为常的；事实上这笔款项占其收入的重要部分。主教从而再去转售在其权限以内的高级圣职。在这种事上是没有任何秘密的。盖尔伯特（按即塞尔维斯特二世）仿效主教的口吻说：“我付出黄金，而当了主教；只要我按照自己分内的权限行事，我也不怕捞不回这笔款项。我任命一个祭司，于是我收到黄金；我安插一个执事，于是我收到一堆白银，看吧，我付出去的黄金，现在又重新返回了我的钱囊。”^{注283} 米兰的彼得·达米安于公元1059年发现自大主教以下该城中的每一僧侣都犯有买卖圣职的罪，而这种情形在当时却非绝无仅有。

买卖圣职当然是一种罪，但这还不是反对它的唯一理由。它使得教会的人事升迁不凭功绩而凭财富，它确认了任命主教事宜中的俗界权威，以及主教对世俗统治者的隶属关系；同时它导致主教职位沦为封建体系的一部分。尤其，当一个人买到了高级圣职以后，他自然要急于收回为此而付出的代价，于是这人属世事物的关心势将超过他对于精神事务方面的关心。由于这些原因，反对买卖圣职运动终于成为教会争取权力斗争中的一个必要环节。

与此极其类似的看法也适用于僧侣的独身主义。公元十一世纪的革新家经常把我们较为正确地应说为“结婚”这一词汇说成“蓄妾”。修道僧由于其贞洁的誓言，当然不得结婚，然而对于那些世俗僧侣却从未有过明确的结婚禁令。东方的教会一直到今天，教区祭司还被允许结婚。西

方在公元十一世纪中大部分教区祭司都是结婚的。主教，就他们自身来说，经常诉诸圣保罗以下的话：“做主教的必须无可指责，只做一个妇人的丈夫”。^{注284} 于此并没有买卖圣职事件中那样明显的道德问题，但在僧侣独身问题上却有着与反对买卖圣职运动中极其类似的政治动机。^{注285} 431

僧侣们一旦结婚之后，他们自然企图将教会的财产传给他们的子嗣。假如他们的子嗣当了僧侣，那么他们更可以进行合法地授予；因此当革新派获得势力之后，他们所采取的最初措施之一便是禁止把僧职授予僧侣的子嗣。^{注286} 然而在当时的混乱状态下却仍然存在着一种危险，因为设若僧侣已经有了子嗣，他们总不难找到一些非法侵占部分教会田产的方法。在这种经济的考虑之外，还有一项事实，假如一个僧侣同他的邻舍一样，也是一个有家室的人，那么他对于他们来说，则似乎并不相差多远。至少自从公元五世纪起就有一种对于独身生活的热烈的赞扬，假如僧侣试图博得其权势所依赖的崇敬，那么他们借着禁绝婚娶显然与一般有所区别乃是极其有利的。不容置疑，革新家们虽然笃信结婚的身份事实上并非有罪，但却低于独身的身份，同时也只意味着对肉欲的让步，圣保罗说：“倘若自己禁止不住，就可以嫁娶”；^{注287} 但一个圣洁的人却必须能够“禁止”。所以僧侣的独身对于教会的道德权威来说是必不可少的。

在以上这些一般性的引言之后，让我们来谈一下公元十一世纪教会中革新运动的实际历史。

运动的开始，追溯到公元910年阿奎泰公爵，虔诚者维廉之创建克律尼修道院，这所修道院自从建成以来一直独立于一切外界权威——但教皇的权威除外；而且其院长又被授权管辖那些由它分建的若干修道院。这时，大部分修道院都很富有与放纵；克律尼虽避免极端的禁欲主义，却还注意保持尊严与礼法。该院第二任院长奥都到意大利后曾受命管理好几处罗马的修道院。但他并不是经常成功的：“法尔发修道院——该院由于暗杀了前任者的两个敌对院长的纷争而陷于分裂——抵制了奥都介绍前来的克律尼派修道僧，并用毒药杀害了阿勒伯利克借武力任命

的修道院长。”^{注288}（阿勒伯利克是邀请奥都的罗马统治者。）公元十二世纪时克律尼的革新热情逐渐冷却了。圣伯纳德曾反对过该修道院华丽的建筑；有如他所处时代一切极其虔诚的人，他也认为壮丽的宗教院宇是罪孽深重的骄傲的象征。432

公元十一世纪时，革新家创立了不少教团。一个苦行的隐士，罗穆阿勒德于公元1012年创立了卡玛勒多力兹教团；下文中即将叙述的彼得·达米安曾是该教团的信徒之一。公元1084年科伦的布鲁诺创立了一向以谨严著称的卡尔图斯教团，公元1098年创立了西多教团；公元1113年时圣伯纳德加入了这个教团。这个教团严守边奈狄克特的教规。它禁止使用彩色玻璃窗。它雇佣了一批俗家弟兄，从事劳动。这些人虽也宣誓，但却不许学习读和写；他们主要是从事农业，及其他工作，有如建

筑。约克州芳腾修道院属于西多教团——对于把一切美都看成属于魔鬼的人们来说，这所修道院确是一个值得注目的建筑物。

从法尔发事件中——这在当时并非绝无仅有的——我们可以看出，修道院革新家需要巨大的勇气和魄力。在他们成功的地方，都有过俗界当权者的支持。最初促使教廷，其次促使整个教会革新得以实现的正是这些革新家以及他们的信徒。

然而教皇制的革新在最初，却主要是皇帝的事业。最后一位世袭的教皇是公元1032年选出的边奈狄克特九世，据说那时他只有十二岁。他是塔斯奇拉姆人阿勒伯利克的儿子；我们在叙述奥都修道院长时已经提到阿勒伯利克。当边奈狄克特年龄稍长时，他变得越发荒淫无度起来，甚而震骇了当代的罗马人。最后他的邪恶达到这样高度，竟然为了结婚而决心辞去教皇的职位。他把这职位卖给他的教父格雷高里六世。这人虽用金钱购买了教皇职位，却是一位革新家；同时也是希尔得布兰得（格雷高里七世）的朋友。然而他取得教皇职位的手段却丑恶得无法见容于世。年轻皇帝亨利三世是一个虔诚的革新家，他一面保留任命主教的权限，一面不惜牺牲一大宗收入用来杜绝圣职买卖。公元1046年他来到意大利，那时他只有二十二岁；并以圣职买卖的罪名废黜了格雷高里六世。433

亨利三世在位期间始终保持了任免教皇的权限，并且适宜地运用这个权限使之有利于革新。废黜格雷高里六世之后，他任命了一个日耳曼籍主教，班伯格的苏得格尔；罗马人放弃了他们一向要求但却几乎从来也不善于行使的选举权。新教皇于翌年逝世。皇帝指名推荐的另一名，据说由于毒害也旋即死去。于是亨利三世选立了他的一名亲戚，土鲁人布鲁诺，号称列奥九世（1049—1054年）。列奥是个热诚的革新家，他经常到处旅行并主持了许多次宗教会议；他企图击退盘踞在意大利南部的诺曼人，但结果并未成功。希尔得布兰得是他的朋友，并几乎也可以称为是他的学生。他死后皇帝于公元1055年委派了另一位教皇，爱赫史塔人革布哈尔德，号称维克多二世。然而皇帝于翌年死去，又过了一年这位教皇也死去了。从这时起皇帝和教皇关系已变得不似以前那样和睦了。通过亨利三世的支援教皇于获得了道德威信之后，首先要求独立于皇帝，继而便要求优越于皇帝。于是开始了历时达二百余年，最后以皇帝的败北为结局的大纷争。所以从长远的见地来看，亨利三世革新教皇制的政策可能还是缺乏了预见性。

下一代皇帝亨利四世统治了五十年（公元1056—1106年）。起初他还未成年，由母后阿格尼斯摄政。司提反九世做了一年教皇，他死后红衣主教们选出了一位教皇；当时罗马人重申他们早已放弃的选举权，选出了另一位教皇。太后支援了红衣主教们，他们选立了一位教皇号称尼古拉二世。虽然他的统治只有三年，但这一时期却极其重要。他和诺曼人媾和，从而减轻了教廷对皇帝的依赖，在他掌教期间，教皇的选出是由一项教令来决定的，按照这项教令选举首先由罗马市郊六个红衣主教管区的红衣主教们进行，然后再经由其他主教，并最后通过罗马城中

的僧侣及市民。据人推测，僧侣及市民的参与，只是形式而已。实际上教皇的选举者只是罗马市郊的六个红衣主教。如果可能，选举必须在罗马举行；但如遇有困难或不适宜在罗马举行的情况时，也可以在其他地方举行。在整个选举过程中皇帝是没有份的。这项教令经历了一场斗争之后才获得人们的承认，它是使教皇制脱离俗界控制的一个必要的步骤。434

尼古拉二世严格执行了一项教令，确定今后凡经由圣职买卖而获得的圣职一概无效。但该项教令并不追及既往，因为这样做就势必牵扯到大多数在职祭司的任职问题。

尼古拉二世任期内，米兰开始了一场有趣的斗争。该地的大主教追随安布洛斯的传统对教皇要求了一定程度的独立自主。他和他的僧侣联合了贵族阶级，坚决反对革新。商人和下层社会，与此相反，希冀着僧侣的虔诚；这时发生了支持僧侣独身运动的一些暴动和一次名叫帕塔林，反对大主教及其支持者的强大革新运动。为了支援革新，教皇于公元1059年把赫赫有名的圣彼得·达米安作为自己的代表派往米兰。达米安是《论神的全能》一书的作者，该书主张说上帝能做出与矛盾律相反的事物，并能撤销过去（这种见解曾受到圣托马斯驳斥，并自此不再属于正统教义）。他反对辩证法，并把哲学说成神学的侍婢。有如我们所知，他是罗穆阿勒德隐士的信徒，素来厌烦处理事务性的工作，然而他的圣洁，却是教廷可贵的财宝，致使教廷不遗余力地争取他协助革新运动，而他也终于听从了教皇的劝说。公元1059年他在米兰的僧侣集会上作了一次反对圣职买卖的演讲。起初听众们激怒得几将危害他的生命，但他的雄辩终于感动了他们，使他们一个个恸哭流涕地认了罪。而且还约定自此效忠于罗马。在下一位教皇的任期内，皇帝与教皇关于米兰教座发生了一次争端，在这次争端中，教皇由于获得了帕塔林派的支援，取得了最后的胜利。

公元1061年尼古拉二世死去时，亨利已经成年了。他和红衣主教间发生了一场有关教皇继承问题的争执。皇帝从未承认有关教皇选举的教令，同时也不准备放弃他在选举教皇事宜中的权利。这场争执持续了三年之久，但最后还是以红衣主教们的选择成为定局。皇帝与教廷之间并未进行决定性的实力较量。形势之所以一变，主要是由于红衣主教们选出的这位教皇的卓越的品德。他是一位既有德行又有经验的人，除此之外还曾受业于朗弗兰（亦即以后的坎特伯雷的大主教）。公元1073年这位教皇，亚历山大二世死去了，继他选出的是希尔得布兰得（格雷高里七世）。435

格雷高里七世（公元1073—1085年）是历代教皇中最杰出的人物之一。他早已显露头角，并对教廷政策给予很大影响，正是由于他，教皇亚历山大二世才为征服者维廉征服英格兰的企图祝了福。他还偏袒过在意大利和在北方的诺曼人。他曾是为了制止买卖圣职首先买到教皇职位的教皇，格雷高里六世门下的被保护者；教皇格雷高里六世被废后，希尔得布兰得过了两年流亡生活。他余生的大部分时间住在罗马。他不

是一个有学问的人，他却从他素所崇拜的英雄，大格雷高里间接学到了圣奥古斯丁的教义，并为此受到极大鼓舞。当他做了教皇以后他相信自己是圣彼得的代言人。这曾给予他某种程度上的自信，但这种自信若以世俗尺度去衡量则是无从首肯的。他认为皇帝的权威也是出于神授：起初，他把皇帝和教皇比作两只眼睛；当他和皇帝发生了争执以后，他便把二者比作太阳和月亮，——教皇当然是太阳。教皇在道德方面必须是至上的，因此，假若皇帝无道，教皇就有权废除皇帝。世上没有什么比反抗教皇再不道德的了。所有这些他都深信不疑。

为了强制僧侣独身，格雷高里七世比以前任何教皇尽力都多。在德意志教士们起而反抗，由于这一原因以及其他，他们倾倒于皇帝的一方。然而，俗众却到处渴望他们的祭司过独身生活。格雷高里煽起俗众暴乱用以抵制结婚的祭司和他们的妻子，这时僧侣夫妻经常遭到令人发指的虐待。他号召俗众不去参加那些拒不听命的祭司为人举行的弥撒。他申令既婚僧侣举行的圣礼概为无效，并且禁止这样的僧侣进入教会。所有这些都曾激起僧侣们的反抗和俗众的拥护；即便在教皇们过去经常遭遇生命危险的罗马，他却受到群众的欢迎。

在格雷高里任期中开始了有关“授职礼”的大纷争。当一个主教被授予圣职的时候，即被授予一个指环和一支手杖作为其职权的标志。这些东西向来是由皇帝或国王（按其地区而定），以该主教的封建统治者的身份，而授予主教的。格雷高里坚持这些东西应由教皇授予。这场争执是使教阶制度脱离封建体系的工作之一。这场争执持续了很久，但最后却由教廷获得了全面的胜利。436

导致卡诺萨事件的纷争起因于米兰的大主教教区问题，公元1075年皇帝因有副主教们的协助任命了一个大主教；教皇认为这是侵犯他的特权，遂以破门和废黜来威胁皇帝。皇帝在沃尔姆斯召集了一个主教们的宗教会议来进行报复，会上主教们声明不再效忠于教皇。他们写信控诉他犯有奸淫罪，伪证罪，和（比这些更严重的）虐待主教罪。皇帝也写给他一封信主张皇帝应超越一切地上的裁判。皇帝和他的主教们宣布格雷高里已被废黜；格雷高里则给予皇帝和主教们破门处分，并宣布他们已被废黜。于是一场闹剧便这样开始了。

在第一幕里，胜利归属于教皇。撒克逊人以前曾背叛过亨利四世，随后又和他言归于好，但以后又叛变了；德意志的主教们也同格雷高里讲了和。皇帝对待教皇的态度使得举世为之震惊。因此，翌年（公元1077年）亨利乃决心去寻求教皇的宽恕。在严冬季节他带着妻子幼儿和少数扈从越过塞尼山口，来到教皇居住的卡诺萨城堡前苦苦哀求。教皇让他穿着悔罪服，赤着脚在堡外等候了三天。他终于被引见了。在他表示过忏悔并宣誓将来一定按照教皇指示对待教皇在德意志的敌对者之后，才承蒙赦罪并恢复了教籍。

然而教皇的胜利却落了空。他受到了自己神学戒律的束缚，在这些戒律中有一条要求对悔罪者给以赦罪。说也奇怪，他竟然受到亨利的欺

骗，误认亨利的忏悔出于真诚。不久他便察觉了自己的错误。他已不能再去支援亨利的德意志敌对者，因为他们觉得教皇已经出卖了他们。从这时起事情开始转变得对他不利起来。

亨利的德意志敌对者为了对抗，选出了另外一位皇帝，名叫卢多勒夫。开始时，教皇一面主张帝位归属问题应由他来决定，但一面却又拒绝作出任何决定。公元1080年当他体会到亨利的悔过并无诚意，才终于宣布卢多勒夫为皇帝。然而约在这时，亨利在德意志已制伏了他的大部分敌对者。同时并借重他的僧侣拥护者选出一位敌对教皇。他带着这位敌对教皇于公元1084年进入罗马。他这位敌对教皇正式给他行了加冕礼，但他们二人却不得不在营救格雷高里的诺曼人阵前溃退，诺曼人大肆劫掠了罗马，并挟持格雷高里而去。直到他于翌年死去为止，实际上做了他们的俘虏。437

这样看来，他的一切策略就像落了个不幸的结局。但事实上这些策略却依然为他的继承者以更缓和的方式所沿用。当时虽然达成了一项有利于教廷的协议，但这种冲突本质上却是无法协调的。关于该冲突以后的发展我们将在以下章节中有所论及。

现在我们有待叙述一下公元十一世纪的理智复兴。除去盖尔伯特（教皇赛尔维斯特二世，公元999—1003年）以外（甚至他也还更多地是个数学家而不是哲学家），公元十世纪中根本没有什么哲学家。但随着公元十一世纪的进展便开始出现了真正的哲学的杰出人物。这些人中最重要的有安瑟勒姆、罗塞林和其他一些值得叙述的人物。所有这些人都是与革新运动有关的修道僧。

他们中间的最年长者，彼得·达米安，已见前述。图尔人贝隆嘎（死于公元1088年）作为某种程度上的唯理主义者是饶有兴趣的。他主张理性高于权威，为了支持这种观点，他引用了约翰·司各脱的理论，并使得约翰为此而遭到了死后的谴责。贝隆嘎否定化体说，并为此两次被迫撤销己说。朗弗兰在他的著作《论基督的血与肉》一书中曾驳斥了他的异端。朗弗兰生于帕维亚，曾习法律于勃罗纳，并在后来成为第一流的辩证学者。但他竟为神学而放弃了辩证法，从而进了诺曼底的贝克修道院，并在这里主持一所学校。征服者维廉于公元1070年任命他为坎特伯雷大主教。

圣安瑟勒姆有如朗弗兰，不仅是意大利人，当过贝克修道院的僧侣，而且也做过坎特伯雷的大主教（公元1093—1109年），作为大主教，他追随格雷高里七世的原则和国王发生了争执。他成名的主要原因，在于他发明了有关上帝存在的“本体论论证”。他的持论有如下述：我们把“上帝”定义为最大可能的思维对象。假如一个思维对象不存在，那么另外一个，和它恰恰相似，而确实存在的对象，是比它更加伟大的。因此，一切思维对象的最伟大者必须存在，因为不然，就有可能还有一个更伟大的对象。因此，上帝是存在的。438

这个论证从来未被神学家所公认。它首先受到当代的驳斥；以后便一直被人遗忘到十三世纪的下半叶。托马斯·阿奎那驳斥了它，从此阿奎那的论点便一直盛行于神学家当中。但它的哲学家当中却有着较好的运气。笛卡尔以稍加修改的形式复兴了它；莱布尼茨认为通过一个补充证明上帝是可能的便可以使它变为有效。康德认为他已把它一劳永逸地摧毁了。然而在某种意义上，它却构成黑格尔及其学派哲学体系的基础，并重新出现在布莱得雷所说：“凡可能存在与必须存在的，就存在”这一原则之中。

显而易见，具有这样一段出色历史的论证，无论其自身妥当与否，是应该予以重视的。真正的问题在于：有没有一件为我们想到的任何东西，仅凭我们能够想到它这一事实即证明其存在于我们的思维之外，每个哲学家都会愿意说：是，因为一个哲学家的工作与其说是凭借观察毋宁说是凭借思维去发现有关世界的事物。假如“是”是正确的回答，从纯粹的思维到事物就有一道桥梁；假如不然，那么二者中间就没有什么桥梁可言。柏拉图即以这个概括的形式应用一种本体论的论证来证明理念的客观实在性。但在安瑟勒姆以前却从来无人以该论证赤裸裸的逻辑纯洁性来阐述这个论证。在获得纯洁性的同时它失掉了似真性 [注289](#)；然而这也还是安瑟勒姆的功绩。

此外，安瑟勒姆的哲学主要导源于圣奥古斯丁，它从奥古斯丁那里获得了许多柏拉图的因素。他相信柏拉图的理念，从这里他推出有关上帝存在的另一证明。通过新柏拉图主义的论证，他声称不仅证明了上帝，而且还证明了三位一体。（我们还记得普罗提诺哲学中有一个无法为基督徒认为正统教义的三位一体。）安瑟勒姆认为理性从属于信仰。继奥古斯丁之后他说“为了理解我相信”；他认为人无信仰就不能理解。他说“上帝不是公义的而是公义”。我们曾记得约翰·司各脱说过类似的话。其共同的来源则出于柏拉图。

圣安瑟勒姆有如以前的基督教哲学家们。与其说属于亚里士多德的传统，毋宁说属于柏拉图的传统。因此，他没有在托马斯·阿奎那体系中登峰造极的那种所谓“经院哲学的”明显特征。这种哲学不妨被认为是起始于罗塞林，这人和安瑟勒姆同时，但比安瑟勒姆年幼十七岁。罗塞林标志着一个新的开端，我在下章里就要论及他。439

当我们说，直到公元十三世纪为止的中世纪哲学主要属于柏拉图派的时候，我们应该记住，除了《蒂迈欧篇》的哲学片断以外，人们只是间接地，或再度间接地知道柏拉图而已。设若没有柏拉图，约翰·司各脱就不可能持有他所持有的见解，但他的大部分柏拉图式的观点却来自伪狄奥尼修斯。这个作者的年代已不可考，但他却很可能是新柏拉图主义者普洛克鲁斯的弟子。约翰·司各脱也还有可能从未听说过普洛克鲁斯或读过一行普罗提诺。除了伪狄奥尼修斯以外，中世纪中，柏拉图主义的另一来源便是鲍依修斯。这种柏拉图主义在许多方面同近代学者直接从柏拉图著作里得来的有所不同。它几乎把与宗教无显著关系的一切东西都删去了，并且在宗教哲学里它更扩大并强调了某些方面而牺牲了

其他方面。普罗提诺早已对柏拉图的观点进行了这种篡改。人们对于亚里士多德的认识也是片断的，然而其方向却相反：直到公元十二世纪，为人们所知的全部亚里士多德只有鲍依修斯翻译的《范畴论》和《正谬论》，因而亚里士多德仅被认为是一个辩证家，而柏拉图则仅被当作一个宗教哲学家兼理念学说的倡导者。在中世纪末叶以上两种偏见，尤其是关于亚里士多德的观点，逐渐得到了修正。但有关柏拉图的这一过程，却要到文艺复兴时才得以完成。

第十章 回教文化及其哲学440

东罗马帝国，非洲和西班牙所遭受的入侵与北方蛮族对西欧的入侵在以下两个方面有所不同：一、东罗马帝国延续到公元1453年，久于西罗马帝国将近一千年；二、东罗马帝国的主要入侵者是回教徒，他们在征服东罗马之后并未改信基督教，而是发展了他们独自的一种重要文明。

回教纪元所由开始的海纪拉（Hegira）^{注290}起于公元622年；十年后穆罕默德逝世。他死去后不久，阿拉伯人立即开始征战，他们进展得异常迅速。在东方，叙利亚于公元634年遭受入侵，并于两年内全面屈服。公元637年波斯遭受入侵于公元650年全面被征服。公元664年印度遭受入侵；公元669年君士坦丁堡被围（公元716—717年重新被围）。指向西方的进军并不这样突然。埃及被攻陷于公元642年，迦太基则一直到公元697年才被攻陷。西班牙除了西北部一个小角落之外，于公元711—712年间也被攻略。指向西方的扩张（除西西里和南部意大利之外）因回教徒于公元732年图尔一役之败北而陷于停顿，这时正值先知穆罕默德死后一百年整。（最后攻陷君士坦丁堡的奥托曼、土耳其人属于较后的时期，与我们现在所涉及的时代无关。）

当时有许多情况便利了这次扩张。波斯和东罗马帝国皆因其长期的战争而陷于疲弊。叙利亚人，系奈斯脱流斯教派，久已苦于天主教的迫害，但回教徒却容忍一切纳贡输捐的各派基督徒。同样，在埃及人口中占大多数的一性论者，也都欢迎了入侵者。在非洲，阿拉伯人与一向未被罗马完全制伏的贝贝尔人缔结了联盟。阿拉伯人同贝贝尔人联合起来进犯西班牙，他们在那里获得了久为西哥特人所迫害的犹太人的援助。

先知穆罕默德的宗教是一个单纯的一神教，没有夹杂上三位一体和基督化身等精微的神学。不但先知穆罕默德没有自命为神的要求，就连他的追随者们也没有替他作过这样要求。他恢复了犹太人禁止供奉雕刻偶像的戒命，并禁止饮酒。忠诚信徒的义务在于为伊斯兰教尽多地征服世界，但却不许对基督徒、犹太人或拜火教徒加以迫害，——可兰经中称他们为“圣经之民”，也就是说，他们是遵奉一经教导之人。⁴⁴¹

阿拉伯的大部分是沙漠，其生产越来越不足以供应其人口的需要。阿拉伯人最初的一些征战只是为了劫掠，只有当他们体验到敌人的软弱无能以后才转为长期的占领。突然间，大约有二十年光景，在沙漠边缘

上惯于艰苦生活的这些人，竟然发现他们自己变做了世界上某些最富饶地区的主人，他们不但得以享受各种奢华，并且获得了古代文明所有精致的遗产。但他们却比大多数北方蛮族更好地抗拒了这种变革的诱惑。由于他们在得国时未经多大残酷的战争，因而很少破坏，在民政上也几乎是原封未动。波斯与拜占庭帝国在民政方面原来已有高度的组织。阿拉伯部族最初对于民政的复杂性一概无所理解，于是他们不得不让那些在原机构负责的老手继续服务。他们当中的大部分人并未表现他们不屑于为他们的新主人服务。这次变动当真使得他们的工作更加容易了，因为课税有了很大减轻。一般民众，为了逃避贡赋遂大批地抛弃基督教而改信伊斯兰教。

阿拉伯帝国是哈里发统治下的一个绝对君主制国家。哈里发不但是先知穆罕默德的继承者，同时也继承了他的许多圣洁。哈里发的职位名称上是由选举决定的，然而不久就变成了世袭。延续至公元750年为止的第一个王朝，乌玛亚德王朝，是由一批纯粹出于政治理由承认穆罕默德教义的人们所创立，他们一直反对那些忠实信徒中较为狂热的分子。阿拉伯人，虽然以一新兴宗教的名义征服了世界上大部分土地，却不是—一个很虔诚的民族；他们征战的动机与其说出于宗教，不如说出于劫掠和财富。正是因为他们缺乏狂热精神，所以一小撮战士竟能比较顺利地统治了文明水平较高的、信奉不同宗教的广大人民。442

波斯人与此相反，从最早的年代起，便有着极其深厚的宗教心和高度的思辨性格。他们在改信回教以后，便从伊斯兰教中创出许多为先知穆罕默德及其亲属所意想不到的、更加有趣的、更加宗教的和更加哲学的因素。自从穆罕默德的女婿阿利于公元661年逝世之后，回教徒分成桑尼和释阿两派。前者是较大的一派；而后者则追随阿利，并认为乌玛亚德王朝是篡位者。波斯人一直属于释阿派。大半出于波斯人的影响，乌玛亚德王朝终于被推翻，并为代表波斯利益的阿拔西王朝所接替。这次政变以首都之由大马士革迁往巴格达为标志。

在政治方面，阿拔西王朝比以前的乌玛亚德王朝更多地偏向于狂热派。虽系如此，他们并未统一整个帝国。乌玛亚德皇室中的一支避开了大屠杀而奔往西班牙，并在那里当了合法的统治者。于是，西班牙便从那时起独立于其余回教世界之外。

阿拔西王朝初期，哈里发的地位臻于极盛。他们中间最著名的一个哈里发是哈伦·阿尔·拉细德（死于公元809年）。他与查理曼大帝和女皇伊琳同时，通过《天方夜谭》，他成了人所共知的传奇人物。他的宫廷是一个奢华，诗文，和学术的灿烂中心；他的收入庞大无匹；他的帝国西起直布罗陀海峡东达印度河。他的意志是绝对的；他身边经常伴随着刽子手，只要他一颌首，刽子手便立即执行其职务。然而，这种盛况却未持续多久。他的继承者在以土耳其人构成其军队主力一事上犯了错误，土耳其人是不驯服的，不久他们便使哈里发变为一个无足轻重的傀儡；当军队对他感到厌烦，他便随时有被刺瞎眼睛，或遭到杀害的危险。尽管如此，哈里发统治却延续下来；公元1256年阿拔西王朝末一代

的哈里发同八十万巴格达市民一起遭到了蒙古人的屠杀。

阿拉伯人在政治社会制度方面，以及其他一些方面的缺点是和罗马帝国的缺点类似的。由于君主专制政体与一夫多妻制的结合，每当一个统治者死去，便经常导致一场王朝战争，最后并以这个统治者的一个王子的胜利和其他王子的悉遭刑戮为终局。主要由于战胜的结果，而产生了无数奴隶；因而不时发生危险的奴隶叛乱。尤其因为哈里发王国位于东方和西方的中间地带，所以它的商业获得了极大的发展。“不仅掌握到巨大的财富，产生一种对奢侈品有如中国丝绸，和北欧皮毛的要求，而且贸易，也由于特殊情况有所促进：例如回教帝国畛域的辽阔，阿拉伯语言作为世界语的普及，在回教伦理体系中给予商人的崇高地位等；我们记得先知穆罕默德本人曾做过商人，他去麦加朝圣的途中也曾称赞过经商，”^{注291} 这种商业有如军队的统辖，有赖于阿拉伯人承继于罗马和波斯的大规模公路。他们不像北方的征服者那样竟然听凭这些公路崩坏失修。虽然如此，帝国还是逐渐分崩离析了——西班牙、波斯、北非和埃及相继分裂出去从而获得完全或近于完全的独立。443

阿拉伯经济最出色的一面是农业，由于他们居住在缺水的地方，因此，特别擅长于灌溉。直至今日西班牙农业还受到阿拉伯人水利工程的实惠。

回教世界独特的文化，虽起源于叙利亚，却随即盛行于东西两端：波斯与西班牙。叙利亚人，在征服期间是亚里士多德的赞美者，奈斯脱流斯教派重视亚里士多德过于柏拉图，柏拉图是为天主教徒所喜爱的哲学家。阿拉伯人最初从叙利亚人获得希腊哲学的知识，因而，从一开始，他们便认为亚里士多德比柏拉图更为重要。虽系如此，他们所理解的亚里士多德，却披上了新柏拉图主义的外衣。金第（约死于873年），这个首次用阿拉伯文写哲学的人，同时也是阿拉伯人出身的唯一著名哲学家，翻译了普罗提诺所著《九章集》的一部分，并以《亚里士多德神学》的名义刊行了他的翻译，这给阿拉伯人关于亚里士多德的观念带来了很大混乱。阿拉伯哲学界自此历时达数世纪之久才得以克服这种混乱。

当时在波斯，回教徒与印度有了接触。在八世纪时他们从梵文书籍中获得了天文学的初步知识。大约在公元830年，穆罕默德·义本·莫撒·阿勒·花拉兹米，一个梵文数学天文学书籍的翻译家，刊行了一本以后在公元十二世纪译成拉丁文，名叫《印度记数法》的书。西方正是从这本书中最初学得我们称为“阿拉伯”数字的东西，其实这是应该叫作“印度”数字的。这人又写了一本关于代数学的书，到公元十六世纪为止，这本书曾被西方用为教科书。444

波斯文明在智力和艺术方面一直是令人赞赏的。但自从十三世纪遭受蒙古入侵后便一蹶不振了。奥马·卡雅姆是我所知的唯一诗人兼数学家，于公元1079年改订过历法。奇怪的是，他最要好的朋友竟是暗杀党的创始人，享有传奇式令名的“山岳老人”。波斯人是伟大的诗人：菲尔

杜锡（约生于941年），是《莎那玛》的作者，凡读过他的作品的人，都说他与荷马相匹敌。作为神秘主义者，波斯人也很出色，但其他回族却不是这样。现尚存在的苏菲派可以有很大自由来神秘地和寓意地解释正统教义；该派或多或少带些新柏拉图主义的意味。

希腊影响最初传到回教世界，是经由奈斯脱流斯教派，但他们的世界观却绝对不是纯粹希腊式的。公元481年他们在埃德撒的学校为东罗马皇帝芝诺所封闭；以后其学者遂迁往波斯，并在那里继续他们的工作，但也不无受到波斯影响。奈斯脱流斯教派重视亚里士多德只是为了他的逻辑，起初阿拉伯哲学家，认为最重要的也就是他的逻辑。嗣后，他们也学习了他的著作《形而上学》和《灵魂论》。阿拉伯哲学家一般说来是百科全书式的：他们对于炼金术，占星术，天文学，动物学，以及对于举凡我们可以称为哲学的知识都感兴趣。他们被狂热与顽迷的群众以怀疑的眼光注视着；他们的安全（当他们安全的时候）多亏那些比较开明的王子的保护。

值得我们特别注意的，有两位回教哲学家：一是波斯人阿维森纳，一是西班牙人阿威罗伊。前者闻名于回教徒，后者则闻名于基督教徒中间。445

阿维森纳（伊本·西纳）（公元980—1037年）的一生是在人们通常认为只能在诗里才有的那类地方中度过的。他生于波卡拉，二十四岁时去到基瓦，“荒漠中寂寞的基瓦”——以后去到克拉桑——“寂寞的克拉斯姆海岸”。他在伊斯巴汗教了一个时期的医学和哲学，以后便定居在德黑兰。他在医学方面甚至比在哲学方面更为知名，为过他对盖兰医学并没有什么增益。从公元十二世纪到公元十七世纪，他一直被欧洲人视为医学的导师。他并不是一个圣洁的人物，事实上，他非常嗜酒与好色。他受到正统教派的猜忌，但由于他的医术关系却结交了一些君王。他曾因土耳其雇佣兵的敌意，不时遇到麻烦；有时他躲避起来，但有时又被投在监狱里。他著了一部百科全书，由于神学家们的敌意在东方几乎被湮没，但在西方，由于这本书的拉丁文译本却颇具影响。他的心理学具有一种经验主义的倾向。

他的哲学比他的回教哲学家前辈更多接近于亚里士多德和更少接近于新柏拉图主义。他像后期的基督教经院哲学家那样，曾专心于共相的问题。柏拉图说诸共相先于万物而存在。亚里士多德有两种见解，当他自己思想时他有一种见解，反驳柏拉图时又有一种见解。这就使得亚里士多德在注释家前成了一个理想的对象。

阿维森纳发明了一个公式，这个公式此后曾为阿威罗伊和阿勒贝尔图斯·马革努斯所重述：“思维导致形式的一般性”从这个公式上来看，人们可以设想他不相信，离开思维的共相。然而这种看法也还失之于单纯。类概念——亦即共相——据他说，同时在万物之前，在万物之中和在万物之后。他对此做了以下的解释。在上帝的理解中，类概念存在于万物之前。（譬如，上帝决定创造猫，这就需要上帝应有“猫”的观念，

因而在这方面来说，这观念是先于个别的猫的。)类概念存在于万物之中，存在于自然的事物之中。(当猫已被创造，猫性便存于每只猫之中。)类概念存在于万物之后，存在于我们的思维之中。(当我看到许多猫，我们注意到它们彼此之间的类似性，并得到了“猫”这一普遍概念。)这种见解显然是有意调解各种不同的理论。

阿威罗伊(伊本·拉释德)(公元1126—1198年)与阿维森纳不同，生活在回教世界的另一端。他诞生在克尔多巴，他父亲与祖父都在那里做过审判官；而他自己也做过审判官，最初在塞比耶，以后在克尔多巴。起初他研究神学和法律学，后来又研究医学，数学和哲学。有人认为他能分析亚里士多德的著作，而推荐他到“哈里发”，阿部·雅库布·优苏夫那里供职(然而他却似乎不懂希腊文)。这位统治者很宠信他；公元1184年任命他做他的御医，不幸这位患者却于两年后去世了。他的继承人雅库布·阿勒·曼绪，继续父亲眷顾阿威罗伊有十一年之久；其后由于正统教派之反对这位哲学家而大吃一惊。他革掉了他的职位。起初把他放逐到克尔多巴附近的一个小地方，继又把他放逐到摩洛哥。时人控告他不惜牺牲真正的信仰以从事古代哲学的发展。阿勒·曼绪对此发出了一道布告晓谕说：上帝已命令为那些妄想单凭理性就能导致真理的人备好地狱的烈火。于是把所有涉及逻辑和形而上学的书尽都付诸一炬。 注

292 446

不久以后，西班牙境内摩尔人的领域由于基督徒的攻略大为缩减。西班牙境内的回教哲学与阿威罗伊同时告终；回教世界中其他地区的严格的正统教义扼杀了哲学的思辨。

针对控告阿威罗伊违背正统教义一事，宇伯威克 注293 曾卓有风趣地替他进行过辩解——也许有人会说，这样的事应该留给回教徒去作决定。宇伯威克指出，按照神秘主义者的说法，可兰经中的每一章节都有七重、七十重或七百重解释，字面上的意义只是为了愚昧的俗人。按此，一个哲学家之教训似无法与可兰经有所冲突；因为在七百重不同解释之中至少必有一重解释理应适合这一哲学家的主张。然而在回教世界中，那些愚昧的人则似乎总是反对超出可兰经知识范围以外的一切学问；即便没有什么异端可供指责，情况也还是危险的。神秘主义者的观点，即人民群众应按可兰经字面解释行事，而聪明人则无需如此，是很难赢得广大群众承认的。

阿威罗伊曾致力于改进阿拉伯人对亚里士多德的解释。这种解释在过去曾过分地受到新柏拉图主义的影响。他给亚里士多德以一种对待一个宗教创始者般的崇敬——甚而远远超过阿维森纳给予亚里士多德的崇敬。他认为上帝的存在可以借着独立于启示的理性加以证明，这种见解也曾为托马斯·阿奎那所主张。论及灵魂不死时，他似曾紧紧地依附于亚里士多德，主张灵魂不是不死的，而智性(努斯)是不死的。然而这并不足保证个人的灵魂不死，因为知性虽表现于不同的个人之中，但它却是同一的。这种观点自然受到了基督教哲学家的驳斥。 447

阿威罗伊，虽是一个回教徒，却像后期大多数回教哲学家一样，并不是严格的正统教派。当时有一个纯属正统教派的神学家团体，他们反对一切哲学，并认为哲学有害于信仰。这个团体中有一个名叫阿勒嘎则勒的哲学家他写过一本叫作哲学家的毁灭的书，书中指出，既然所有必要的真理都载于可兰经内，因而便再也无需独立于启示之外的哲学思辨。阿威罗伊写了一本答复他的书名叫毁灭论的毁灭。阿勒嘎则勒所特别拥护并用来反对哲学家的教条是：时间中的世界创自虚无；神的诸属性的实在性；以及肉体的复活。阿威罗伊认为宗教在比喻的形式中包含着哲学的真理。这种说法特别适用于创世，他从他的哲学的立场给创世以一种亚里士多德式的解释。

阿威罗伊在基督教哲学中比在回教哲学中更为重要。在回教哲学里他是个终结；但在基督教哲学里他却是个开端。公元十三世纪他的著作已被米凯尔·司各脱译成拉丁文，由于他的作品属于公元十二世纪后半期，这是令人惊奇的。在欧洲他的影响是很大的，这影响不仅体现于经院哲学家当中，同时也体现于许多否认灵魂不死被称为阿威罗伊主义者的非专业性自由思想家当中。在职业哲学家当中，特别仰慕他的人起初多为弗兰西斯教团僧侣和巴黎大学中的一些人。但这个专题却要待在以后的章节里加以叙述。

阿拉伯哲学作为独创性思想是不重要的。像阿维森纳和阿威罗伊等人主要都是注释家。总的说来，比较有体系的阿拉伯哲学家们的见解在逻辑和形而上学方面大部分来自亚里士多德和新柏拉图主义者，在医学方面来自盖伦，在数学和天文学方面来自希腊和印度，而在一些神秘主义者当中，其宗教哲学里还夹杂着一些古代波斯的信仰。阿拉伯作家仅在数学和化学方面表现某些独创性——在后者也还是研究炼金术时偶然遇到的结果。鼎盛时期的回教文明在美术和许多技术方面是值得称赞的，但在理论问题上没有显示出独立思辨的才能。作为一个传导者，它的重要性是不容给予过低评价的。古代和近代欧洲文化中间穿插了一段黑暗时期。回教徒和拜占庭人虽缺乏用以革新的智力却维护了文明的工具——教育，书籍，和治学的闲暇。当西欧摆脱野蛮状态的时候回教徒与拜占庭人都曾给西欧以刺激——回教人主要于公元十三世纪，拜占庭人主要于公元十五世纪。在两种情况下，这刺激都产生了胜过传导者自身所创造的新思想——一是经院哲学，一是文艺复兴（当然文艺复兴还有其他原因）。448

在西班牙的摩尔人与基督徒之间，犹太人形成了有用的一环，在西班牙有许多犹太人，当西班牙重新被基督徒征服时，他们继续留下来。因为他们既通晓阿拉伯文，又被迫学会了基督徒所使用的语言，因而他们便能胜任种种翻译工作。在十三世纪中，另一种渗透方式是由于回教徒对亚里士多德主义者的迫害而产生的，这种迫害使得摩尔的哲学家们向犹太人那里避难，尤其是避难于普罗望斯地方。

西班牙的犹太人中出现了一位重要的哲学家，迈蒙尼德斯。他在公元1135年生于克尔多巴，三十岁时去到开罗，并在那里度过了余生。他

用阿拉伯文写作，但不久即被译成希伯来文。可能是由于皇帝弗里德里希二世的要求，他的著作于他死后的几十年内又被译成拉丁文。他给失掉信仰的哲学家们写了一本名叫《迷路者指南》的书。其目的在于调和亚里士多德哲学和犹太神学。亚里士多德是尘世的权威，启示则是天上的权威。但哲学和启示在有关上帝的认识中是殊途同归的。真理的追求是一项宗教的义务。占星术遭到了摒弃。摩西五经不该总以字面上的意义来解释；当字面意义与理性相抵触时，我们应该寻求一种寓言性的解释。他反对亚里士多德，主张上帝不仅创造了形式，而且也从无中创造了内容。他写了一篇概述《蒂迈欧篇》的文章（他只读了该书的阿拉伯文译本）。在某些点上他喜欢这本书比喜欢亚里士多德更多。上帝的本质是不可知的，因为上帝超越了一切言语所能表达的完善。犹太人认为他是异端，甚而唆使基督教教会的权威者来攻击他。有人认为他影响了斯宾诺莎，但这是十分可疑的。449

第十一章 公元十二世纪450

公元十二世纪里使我们特别感兴趣的事有以下四个方面：

- （1）帝国与教廷间的不断冲突；
- （2）伦巴底诸城的兴起；
- （3）十字军；以及
- （4）经院哲学的成长。

以上四项全都延续到下一世纪。十字军逐渐走向可耻的结局；然而，关于其他三项运动，公元十三世纪却标志着那些在公元十二世纪时尚处于过渡阶段事物的最高发展。公元十三世纪里，教皇对皇帝取得了决定性的胜利，伦巴底诸城获得了稳定的独立，而经院哲学也达到了它的顶点。所有这一切全是由于在公元十二世纪中预先作好了准备的结果。

这四项运动中不仅第一项，就是其余三项，也都和教皇以及教会权力的增长有着紧密的联系。教皇同伦巴底诸城联盟反抗皇帝；教皇乌尔班二世发动了第一次十字军，相继的教皇们是后几次十字军的主要策划者；经院哲学家全是些僧侣，历次宗教会议则注意使他们谨守正统教义，或当他们误入歧途时给他们以惩戒。他们感到教会在政治上的胜利，并且以这胜利者的一员自居。这种胜利感无可置疑地激发了他们的思想主动性。

中世纪的怪事之一就是：人们虽有独创性而不自知。所有党派都假借好古的或拟古的议论来证明其策略的正确性。皇帝在德意志则引据查理曼时代的封建原则；在意大利则引据罗马法和古代皇帝们的权柄。伦巴底诸城更远溯到共和时代的罗马制度。教皇派则部分以伪造的君士坦

丁的赠与，部分以旧约圣经中所记载的扫罗与撒母耳的关系，作为其权力的根据。经院哲学家不是引据圣经就是先引据柏拉图然后再引据亚里士多德；当他们有所创造时，也试图把真相隐蔽起来。十字军则是这样一种企图，它打算恢复伊斯兰教兴起以前的局面。451

我们不应被这种字面上的拟古主义蒙蔽住。只有皇帝方面的拟古主义才与事实相符合。封建制度日趋于衰落，尤其是在意大利；罗马帝国只存在于人们的记忆之中。因此皇帝被挫败了。意大利北部的一些城市，在其后期发展中，曾呈现了许多与古希腊城邦极其类似的性质，它们重现了古代的形式，但却不是出于模拟，而是出于环境的类似：一些小而富饶，具有高度文化的共和政体的商业社会受到四周文化水平较低的君主国家的包围。至于经院哲学家，不论他们怎样尊崇亚里士多德，他们在独创性方面却超过了任何阿拉伯人——甚而事实上也超过普罗提诺以后，或至少奥古斯丁以后的任何人。当时在政治上，一如在思想领域中，也具有同样显著的独创性。

帝国与教廷间的冲突

从教皇格雷高里七世起到公元十三世纪中叶为止，欧洲历史集中于教会与世俗国王间的——主要是和皇帝间的但也有时是和法兰西王或英格兰王间的——权力斗争。格雷高里的教皇任期显然在不幸中结束了。但他的政策，却由乌尔班二世（公元1088—1099年）以一种更加缓和的方式继承下来。他重申反对僧职由俗界叙任的教令。并要求主教的选任经由僧侣和群众的自由选举。（无可置疑，群众的参与纯粹是形式的。）但在实践上，要是俗界选任的人善良，那么他也并不去争执。

最初乌尔班只有在诺曼境内才能获得安全。但是，公元1093年亨利四世的儿子康拉德叛变了自己的父亲，并与教皇结成联盟，征服了意大利北部，那里的伦巴底联盟——以米兰为首的诸城市的联盟——拥戴了教皇。公元1094年乌尔班举行了一次横贯意大利北部以及法兰西的胜利游行。他也战胜了法兰西王腓力浦。腓力浦曾因要求离婚，而遭到教皇的破门处分，并终于屈服于教皇。公元1095年，乌尔班在克雷尔蒙宗教会议上宣布发动第一次十字军，这事曾激起一阵宗教热潮并导致了教皇权柄的增长——和一场凶惨的犹太人大屠杀。乌尔班的晚年是在罗马安然度过的。这对过去的教皇来说是很少有的。452

下一任教皇，帕司查勒二世和乌尔班一样，都出身于克律尼修道院。他继续为僧职叙任权而斗争，并在法兰西、英格兰取得了胜利。公元1106年皇帝亨利四世死后，亨利五世继位。教皇帕司查勒是个超凡的人，他因容许他的圣洁超过他的政治感觉而吃了亨利五世的亏。教皇建议皇帝放弃僧职叙任权，并以主教和修道院院长放弃世俗财产作为交换条件。皇帝表示赞同；但待这项协议公开后教皇即遭到了教士们的猛烈反抗。当时皇帝正在罗马，他乘机逮捕了教皇。教皇迫于威胁不但在叙任权上作了让步而且还为亨利五世加了冕。自此十一年以后，公元1122

年，教皇喀列克斯图斯才借沃尔姆斯协定使亨利五世放弃了叙任权，以及交出在勃艮底和意大利境内选举主教事务中的管辖权。

斗争的最后结果，亨利三世时处于从属地位的教皇，自此竟变得和皇帝居于平等的地位。与此同时，教皇在教会中成为一个更为全面的统治者，通过派遣的教皇使节管理着教会。教皇权力的增强降低了主教们相对的重要性。教皇的选举现在已摆脱了俗界的控制，而僧侣们也一般比改革运动前变得更有品德了。

伦巴底诸城的兴起

下一阶段关系到皇帝弗里德里希·巴巴罗撒（公元1152—1190年）。他是一个富有才干，精力充沛，凡有成功可能的事业，就会做得成功的人。他受过相当教育，虽然说拉丁语时感到困难，但却能以阅读拉丁文为乐事。他的古典知识是相当渊博的，并且很崇拜罗马法。他自认是罗马皇帝的继承者，并希冀得到他们所享有的权力。但他作为一个德意志人在意大利是不孚众望的。伦巴底诸城——除去那些惧怕米兰而乞求他保护的城以外——虽愿意承认他为正式的君主，却反对他来干涉他们的内政。米兰的帕塔林运动继续开展，并或多或少带有一种民主倾向；北意大利大多数城市，同情米兰，并团结一致反对皇帝。⁴⁵³

哈德里安四世是个精力旺盛的英格兰人，曾在挪威当过传教士，于皇帝巴巴罗撒即位后两年，做了教皇，并在最初与巴巴罗撒很要好。他们之所以和解是因为有了同仇敌忾的对象。罗马市对教皇与皇帝双方提出了独立自主的要求，并邀请了一位圣者般的异端者布累斯齐亚人阿诺德^{注294}前来支援斗争。他的异端说是很严重的：他断言有财产的僧侣，有领地的主教，拥有财产的修道僧都不能得救。他抱着这种看法是因为他认为僧侣们应该专诚地献身于属灵的事业上。他虽因异端被人认为邪恶，但却从来没有人怀疑过他那诚心的苦行。曾经猛烈反对他的圣伯纳德说：“他既不吃又不喝，但却像魔鬼一样只渴求着灵魂的血液。”哈德里安的前任教皇曾写信给巴巴罗撒指控阿诺德支援罗马民众派，这些人要求选出元老院议员一百人、执政官二人，并自行拥戴一个皇帝。当时弗里德里希正向意大利进发，闻听之下，自然大为愤慨。罗马要求地方自治，在阿诺德鼓动下掀起了一场暴动，暴动中杀死了一名红衣主教。于是当选不久的教皇哈德里安立即下令停止罗马地区教会举行一切宗教活动。这时适逢基督复活节的前一周，迷信战胜了罗马市民；他们屈服了，并答应放逐阿诺德。阿诺德躲藏起来，但终于被皇帝的军队拿获了。他们把他烧死，把他的骨灰丢在提伯尔河里，唯恐人们把他的骨灰当作圣物加以保存。由于皇帝弗里德里希不愿在教皇下马时为教皇带缰扶镫，因而使加冕礼拖延了一段时期。公元1155年教皇在群众的反抗中为皇帝举行了加冕礼；这次反抗遭到了一场屠杀的镇压。

这个诚实人既被收拾了，注重实利的政客们就又可以任意恢复他们之间的争吵了。

教皇同诺曼人讲和后，遂胆敢和皇帝于公元1157年决裂。自此之后，以皇帝为一方，以教皇同伦巴底诸城为另一方的战争持续了几达二十年之久。诺曼人大体上是支持教皇的。反对皇帝的大部分战役是由伦巴底联盟进行的。他们高唱“自由”，并受到一种浓厚的群众感情的鼓舞。皇帝围攻了许多城市，甚而在公元1162年攻陷了米兰。他彻底破坏了米兰，同时更迫使其居民迁往别处。但五年后伦巴底联盟却重建了该城，而以前的居民也陆续重新返回。就在同一年中，皇帝带着一个事前准备好的敌对教皇 [注295](#)，大举进军罗马。教皇逃跑了，他的情况看来似已绝望；疟意当时时疫流行，毁灭了弗里德里希的大军，使他单身只影地逃回德意志。尽管在西西里之外还有希腊皇帝也来支持伦巴底联盟，巴巴罗撒还是进行了再次的进军，结果于公元1176年以雷格纳诺战役的败北而告终。这次战役之后，他被迫媾和，并给这些城市以自由的一切实质。然而这次和约的条款却未给斗争中的任何一方——皇帝和教皇——带来全面的胜利。454

巴巴罗撒的结局还不错。公元1189年他参加了第三次十字军，而于翌年去世。

在这长时期的斗争中，诸自由城市之兴起终于证明是最为重要的。皇帝的权力和日趋于没落的封建制度联结在一起；教皇的权力虽仍在增长，但这主要有赖于世人需要他去当皇帝的敌手；因此当帝国一旦不复成为威胁的时候教皇的权势也就随之衰落下去了；但是诸城市的势力却是新兴的，这是经济发展的结果，也是新的政治形态的一个源泉。这事在十二世纪时虽还没有出现，然而不久在意大利城市里，便发展出一种非僧侣的文化，并在文学、艺术和科学上达到了极其高度的水平。这些成就之所以取得是由于反抗巴巴罗撒获得成功的结果。

所有意大利北部的大城市都以营商为生，公元十二世纪较为安定的社会环境使商界较前更加繁荣。威尼斯、热内亚和比萨等海港城市从来不需要为自由而战斗，所以他们也不像阿尔卑斯山下一些城市那样仇视皇帝。阿尔卑斯山下的城市是通往意大利的门户，所以对皇帝来说是很重要的。正是由于这种原因米兰在当时，成了意大利各城市中最重要和最使人感兴趣的⁴⁵⁵城市。

一直到亨利三世以前，米兰人一向心满意足地追随着他们的大主教。但有如前章所述，帕塔林运动却改变了这种情况：大主教同贵族结成一伙，而另一方面则有一个强而有力的群众运动在反对大主教和这些贵族。由此产生了某些民主政治的开端，同时并制定了一项宪法，规定城市的诸长官需通过市民的选举。北部各城市，特别是勃罗纳，曾出现过一批精通罗马法的博学的俗界律师；不仅如此，从公元十二三世纪起，富有平民所受的教育，比阿尔卑斯山以北封建贵族所受的教育还要好得多。这批富有的商业城市虽然站在教皇一边来反对皇帝，但它们的世界观却不是教会性质的。公元十二、十三世纪里，他们当中许多人持有一种类似清教徒的异端观点，就像宗教改革后英格兰和荷兰商人那样。以后他们倾向于当自由的思想家，在口头上拥护教会，但在心中丝

毫不具真正的虔诚，但丁是旧派人物中最后的一个，而薄伽丘却是新派中第一人。

十字军

十字军作为战争是不一定对我们有关系，但它们对于文化却具有一定的重要性。教皇带头发动十字军是一件很自然的事，因为十字军的目的（至少在表面上）是宗教性的；由于战争宣传和为其所激起的宗教热情，结果也使得教皇的权力有所增长。另一重要影响便是大量犹太人的惨遭集体屠杀；未遭杀戮的犹太人，也每每被夺去财产，并被强制受洗。第一次十字军期间，在德意志有很多犹太人遭到了杀害，在第三次十字军期间同样的事发生在狮心王理查即位时的英格兰。第一位基督徒皇帝的发祥地约克恰好成为骇人听闻的反犹暴行的所在。十字军之前犹太人几乎垄断了全欧的东方物产贸易；十字军之后，由于犹太人遭受迫害的结果，这种贸易大部分都落入基督徒的手中。

十字军的另一不同影响在于促进了和君士坦丁堡的学术交流。由于这种交流的结果，在公元十二世纪和十三世纪初叶有许多希腊文文献被译成了拉丁文。人们和君士坦丁堡之间，特别是经由威尼斯人，一直进行着相当数量的贸易；然而意大利商人之从来不肯为希腊古典劳神，正像上海英美籍商人不肯为中国古典费心一样。（欧洲人对于中国古典的知识主要来自传教士。）456

经院哲学的成长

经院哲学，就其狭义来说，早在公元十二世纪初叶便已开始了。作为哲学上的一个学派，经院哲学具有某些鲜明的特征。第一，它被各该作者局限于自己视为正统教义的范围之内；如果他的意见受到宗教会议的谴责，他常常自愿撤销其意见。这完全不能归咎于个人的怯懦；倒是类似一个法官之服从上级法院的判决。第二，公元十二、十三世纪里，人们对于亚里士多德逐渐有了比较全面的认识，在正统教义的范围里亚里士多德越来越多地被公认为最高权威；柏拉图再也保持不住首要的地位了。第三，经院哲学家都非常相信“辩证法”^{注296}和三段论法的推理；经院哲学家的一般气质，与其说是神秘的莫如说是烦琐的与好辩的。第四，由于人们发现亚里士多德和柏拉图在诸共相问题上意见有所不同而把这一问题突出地提了出来；然而，假如认为当时哲学家们主要关心的是共相问题，却可能是错误的。

公元十二世纪，在这一问题和在其他问题上同样，给产生了许多伟大人物的十三世纪开辟了道路。然而早期的经院哲学家是怀抱着先驱者的兴趣的。在教条尚未使得思辨过于危险的情况下，尽管人们崇敬亚里士多德，他们也还是有一种精神上的自信，和一种自由活泼的理性运用。经院主义方法的缺点是过分强调“辩证法”时必然产生的结果。这些缺点是：漠视事实与科学，在仅凭观察才能决定的事物上偏信推理，以

及过分强调语言上的区别和其精微意义。在论柏拉图时我们曾经述及这方面的缺点，但在经院哲学家中，这些缺点却具有一种更为极端的形式。457

第一位可视为地道的经院哲学家的是罗塞林。关于他，人们知道得不很多。他大约在公元1050年生于贡底涅，在布列塔尼的罗什讲过学，阿贝拉德即在此地受业于他。公元1092年在莱姆斯宗教会议上他被指控为异端，因怕那些好动私刑的教士用石头将他打死而撤销了己说。他逃到英格兰，但在那里却竟至鲁莽得抨击了圣安瑟勒姆。这次他逃往罗马，并在此同罗马教会达成和解，公元1120年前后他的名字就不再见于史乘了；他的死期纯然出于人们的臆测。

除了一封写给阿贝拉德论三位一体的信以外，罗塞林的著作已全部佚失。在这封信里他轻视阿贝拉德，并奚落阿贝拉德之受人阉割。这使得宇伯威克，这个很少动感情的人，也批评说他不可能是一个很好的人。除了这封信之外，罗塞林的观点主要是借助于安瑟勒姆和阿贝拉德的论战性的文章而被人知晓的。据安瑟勒姆所述，罗塞林曾说：诸共相只是 *flatus vocis*，亦即“声息”。若按字面解释，意思就是说，一个共相是一个物理的事件，也就是说，它发生于我们读出一个词的时候。然而，我们却很难设想，罗塞林曾作过任何这样愚蠢的主张。安瑟勒姆说，根据罗塞林，人不是一个个体，而只是一个共名，安瑟勒姆，正像一个忠实的柏拉图主义者一样，把这种见解归因于罗塞林只承认可感知的事物之具有实在性。一般说来，罗塞林似乎在主张一个具有部分的整体没有其自身的实在性，而只是一个词；真实性存在于部分之中。这种见解理应把他导向，也许已经把他导向一种极端的原子论。不管怎样，这见解曾使他在关于三位一体的问题上遇到了困难。他认为三位是显然不同的三个实体，而只是由于语言习惯我们才没有把它说成三位上帝。按他看来，另外一种他所没有承认的见解据他说便是说不止圣子，就连圣父与圣灵也都化为肉身。所有这些思辨，只要其为异端，都经他在公元1092年的莱姆斯宗教会议上撤销了。我们无法清楚地知道他究竟对诸共相问题作何想法。但无论如何，他显然是某种唯名主义者。

他的学生阿贝拉德，或阿拜拉德比他更有才干，也比他更为著名。阿贝拉德于公元1079年生于南特附近，在巴黎受业于唯实主义者，尚波人维廉，以后在巴黎一所天主教会学校内担任教员，在这里他驳斥了维廉的观点，并迫使维廉作了修正。他从拉昂人安瑟勒姆（并非那个做大主教安瑟勒姆）专攻了一个时期的神学之后，于公元1113年重返巴黎。并在巴黎博得了作为一个教员的极大声誉。就在这时，他成了教会参事，富勒伯特的侄女厄罗伊斯的情人。富勒伯特把他阉割了。他和厄罗伊斯只好隐居避世了。他进了圣邓尼修道院，她进了一所在阿尔章特伊的女修道院。关于他们二人间著名的往来书信，据一位名叫施迈德勒的德国学者的考证，完全是由阿贝拉德当作一部文学作品所创作的。关于这种说法的正确性，我是没有能力来判定的。按照阿贝拉德的性格来说，这也不是不可能的。他一向自负，好辩，和瞧不起人；在他遭到不幸之后，他总是感到屈辱和愤愤不平。厄罗伊斯的信件比较他的信件写

得更为专诚。可以想象他之所以撰出这些信件正是当作他那受了重创的自尊心的解痛剂。458

甚至在他的退休期间他作为一个教师还曾有过很大声誉；青年人喜欢他的智慧、辩证的技巧和他对其他老年教师的那种高傲。一些年长者则相应地不喜欢他，公元1121年他因论及三位一体的一本著作背离正统教义而在斯瓦桑受到谴责。经过了适当的屈服之后，他又当了布列塔尼地方圣吉尔塔修道院院长。他发现这里的修道僧都是些野蛮的乡下人。他在这里过了四年凄惨的放逐生活之后，才回到比较文明的地方。关于以后的事情，除了撒利斯伯理人约翰的证言中说他继续教书并获得很大成功之外，便一无所知了。公元1141年由于圣贝纳德的提议他在桑斯重新受到了谴责。于是他退居克律尼修道院，并于翌年死去。

阿贝拉德最有名的著作，是写于公元1121—1122年的《是与非》。在这本书里他以辩证的议论来维护和反驳了许多论点，而经常是不想得出任何结论的；显然，他就是喜好辩论，并认为辩论有磨炼机智的功用。这本书在把人们从教条的沉睡中唤醒过来这一方面曾经起过相当的作用。阿贝拉德认为除圣经之外辩证法是通向真理的唯一道路。虽然没有一个经验主义者能接受这种观点，但它在当时作为各种偏见的一种溶解剂，却是很有价值的，同时它也鼓舞了理智的大胆运用。他说，除了圣经之外，什么都不能是没有错误的，就连使徒和教父也都有可能犯错误。

他对逻辑的评价，从近代的观点来看，是太极端了。他认为逻辑主要是基督教科学，并且玩弄了逻辑这个词的词源“逻各斯”。约翰福音说“太初有道”^{注297} 他以为这就足以证明逻辑的神圣性了。459

阿贝拉德的重要性主要在于逻辑与认识论方面。他的哲学是一套批判的分析，多半偏重于语言的批判分析。论及共相，也就是说，能够用来表述许多不同事物的东西，他认为我们并非在表述一个物，乃是在表述一个词。从这种意义上讲他是一个唯名主义者。但为了反对罗塞林，他指出“声息”（flatus vocis）是一物；而我们所表述的并不是作为一个物理事象的词，而是作为意义的词。这里他证诸亚里士多德的学说。他说诸物互相类似，而这些类似便生出诸共相来，但两个相似物之间的类似本身并不是一个物；而唯实论的错误就在于此。他还说了一些更为敌视唯实主义的话，譬如他说，普遍概念不是基于物的本性，而是许多物的混杂的影像。不过他并未完全拒绝给柏拉图的理念以一个位置：理念作为造物诸楷模，存于神的头脑之中；事实上，它们是上帝的概念。

所有这一切，不论其是否正确或错误，肯定是有说服力的。关于共相问题一些最近代的议论也还未能比他有更多的进展。

圣伯纳德的圣洁，并未能使他有足够的智慧，^{注298} 因此，他不仅未能理解阿贝拉德，而且还对阿贝拉德提出了不公正的控诉。他断言阿

贝拉德讲三位一体时有如一个阿利乌斯教派，讲神恩时有如一个斐拉鸠斯教派，讲基督的位时有如一个奈斯脱流斯教派；又说阿贝拉德汗流浹背地证明柏拉图是个基督徒适足以证明他自己是个异教徒；此外，阿贝拉德还破坏了基督教信仰的优越性，因他主张人们凭借理性就能完全认识上帝。其实，阿贝拉德从来就没有主张过最后的一项。他虽像圣安瑟勒姆一样认为三位一体是可以不必借助启示而用理性证明出来的，但却总是给信仰留有宽阔的余地。的确，有一次，他把圣灵同柏拉图的世界灵魂等同起来，但当这种看法的异端性被人指出以后，他立即把它放弃了。他之所以被人控为异端，与其说是由于他的学说不如更多地归咎于他的战斗性，他那爱好批评知名学者的习气，使他在所有有力人物中间都极其不受欢迎。460

当时大多数学者都不像阿贝拉德那样热衷于辩证法。那时，特别在沙尔特学派中间有一种仰慕古代、追从柏拉图和鲍依修斯的人文主义运动。人们对于数学重新感兴趣：巴斯人阿戴拉德在公元十二世纪初到了西班牙，并翻译了欧几里得的著作。

针对这种枯燥无味的经院主义的方法，当时曾有以圣伯纳德为领袖的一次强大的神秘主义。圣伯纳德的父亲当过骑士，死于第一次十字军。他本人曾当过西多教团的修道僧，并于公元1115年时任新建的克莱尔伍欧修道院院长。他对以下几项教会政治很有影响——扭转局面使之于敌对教皇不利，打击意大利北部和法兰西南部的异端，将正统教义的压力强加于大胆的哲学家之上；和鼓动第二次十字军。在攻击哲学家时，他一向是成功的；但自从第二次十字军瓦解后，他便失去了吉勒伯特·得·拉·波瑞的信任。吉勒伯特·得·拉·波瑞过分赞同鲍依修斯致使我们这位圣者风度的异端攻讦者颇感不平。圣伯纳德虽是个政客和顽固派，但却是一个具有纯正的宗教气质的人。他写的拉丁文赞美诗极其优美。注299 在受到他影响的人们中间，神秘主义逐渐取得了统治地位，并最终变为有些像弗罗拉人约阿希姆（死于公元1202年）的异端学说。然而约阿希姆的影响却属于以后的时代。圣伯纳德和他的追随者并不在推理中，而是在主观经验和沉思默想中寻求宗教的真理。阿贝拉德与伯纳德二人可能是各有所偏了。

伯纳德，作为一个宗教神秘主义者，对教廷醉心于俗世事务感到非常痛心，但同时他对俗界的权力也颇为厌恶。他虽鼓动过十字军，但却似乎不了解战争需要组织，不能单凭宗教热诚来指挥。他经常抱怨着说：人们醉心于“查士丁尼法典，而不是上帝的律法”。他曾为教皇使用武力保护自己的领地，而感到惊愕。他认为教皇的作用在于灵性方面，因而他不应该试图进行实际的统治。不过这种观点是结合着对教皇的无限崇敬的。他称教皇为“主教之王，使徒的继承者，具有亚伯的首位权，诺亚的统治权，亚伯拉罕的族长权，麦基洗德的等级，亚伦的尊严，摩西的权威，在士师上是撒母耳，在权柄上是彼得，在涂油上是基督”。圣伯纳德种种活动的总的结果，当然是大大地提高了教皇在俗界事务中的权力。461

撒里斯伯利人约翰，虽不是一个重要的思想家，但却写了一本漫笔录，这对我们认识他所处的时代是很有价值的。他曾三任坎特伯雷大主教的秘书，其中一度曾做过贝克特的秘书；他是哈德里安的朋友；晚年做过沙尔特的主教，并于公元1180年死于该地。对于宗教信仰以外的事，他是一个具有怀疑气质的人。他自称是一个学院派（就像奥古斯丁用这个词的意义一样），他对于国王们的尊敬是有限度的，他说“一个目不识丁的国王不过是一匹头戴王冠的驴子”。他很敬视圣伯纳德，但却深知伯纳德调和柏拉图与亚里士多德的企图终必失败。他仰慕阿贝拉德，但却讥笑他的共相论，同时他对罗塞林的共相论，也持有同样的态度。他认为逻辑是学问的良好阶梯，但其本身却是无生气的和无所孕育的。他说亚里士多德，即便在逻辑方面，也还有改进的余地；对古代作家的尊敬不应当妨害理性的批判运用。对他来说柏拉图仍是“哲学家中的王”。他结识了大部分和他同时代的博学之士。并时常友谊地参加一些经院哲学的辩论。有一次他到一所三十年前到过的哲学学院去参观，发现他们仍在讨论着同样的问题，他不禁为之哂笑一番。他经常出入的社会在气氛方面很像三十年前牛津大学的膳后休息室。在他行将终老的年代里，那些寺院附属学校都让位给大学了，从那时起，大学——至少在英格兰是这样的——一直延续到今日。

公元十二世纪中，翻译家为西欧学生译出的希腊书籍逐渐增多，这种译本有三大主要来源：君士坦丁堡，帕勒尔摩和投雷多。其中以投雷多最为重要，但出自这里的译本往往不是直接由希腊原文翻译的，而是由阿拉伯文转译的。公元十二世纪上半期的后半，投雷多大主教雷蒙德创办了一所翻译者学院，收到很大效果。公元1128年威尼斯人雅各译出了亚里士多德的《分析篇》、《正位篇》、《诡辩驳斥篇》；只是西方哲学家都感到《分析论后篇》不易了解。卡它

尼亚人亨利·阿利斯提帕斯（死于公元1162年）翻译了柏拉图的《斐多篇》和《美诺篇》，但是他的译文却没有立即产生影响。公元十二世纪人们虽对希腊哲学知道得不全面，但一些博学之士已认识到其中还有许多东西有待于西方去发掘。那时曾有过一种获取古代全面知识的渴望。正统教义的桎梏并不像有时想象得那样严重；人们还可以著书立说，而于必要时经过充分的公开讨论，撤销其中的异端部分。当时，大多数哲学家都是法兰西人，法兰西作为反对皇帝时举足轻重的力量，对罗马教廷来说是很重要的。不管硕学的教士中间出现过什么神学的异端，他们却几乎全体都是政治上的正统派。只有布累斯齐亚人阿诺德是一个例外，这就更显得他殊深恶劣。从政治上来讲，我们可以把整个初期经院哲学，看作整个教会争夺政权中的一个派生物。462

第十二章 公元十三世纪463

中世纪于公元十三世纪里达到了极点。自从罗马帝国灭亡后，逐渐建立起来的综合体系业已完备得无以复加。公元十四世纪带来了各种制度和各派哲学的瓦解；而公元十五世纪则带来了我们在今日仍旧认为是近代事物的开端。公元十三世纪的伟人都是十分卓越的：尹诺森三世、

圣法兰西斯、弗里德里希二世和托马斯·阿奎那等，他们以不同的方式，各自成为其类型的杰出代表。此外，还有一些巨大的成就，但这些却与伟大人物没有什么确切的关系，例如：法兰西哥特式大教堂，有关查理曼，阿瑟王和尼伯龙根的浪漫主义，大宪章和众议院中的立宪政治的创始等。然而，和我们直接最有关系的却是经院哲学特别是由阿奎那所阐述的经院哲学；但我要把它留在下一章去讲。我想先大致讲一讲对于形成这一时代精神面貌最有影响的一些事件。

本世纪初叶的中心人物是教皇尹诺森三世（公元1198—1216年），他是一位机敏的政治家，具有无穷的精力，并坚信教皇具有无上的权力，但在禀赋中却缺少基督的谦逊。在接任圣职时他择了一段经文说教道：“看，我今日立你于各民各国之上，去拔掉和打碎，去毁坏和推翻，并去建设和树立。”他自称为“万王之王，万主之主，是一个遵照麦基洗德的等次的永世大祭司”。他在厉行这一观点时，利用了一切有利的情况。西西里早先被罗马皇帝亨利六世（死于公元1197年）所征服，亨利和诺曼族诸国王的女继承人康斯坦斯结了婚。当尹诺森接任教皇时，新王弗里德里希才三岁。这时西西里国内多乱，康斯坦斯需要教皇的帮助。她请教皇做了幼王的监护人，借着承认教廷的优越权，取得了教皇承认幼王在西西里的统治权。葡萄牙和阿拉贡对教廷的优越权也有过类似的承认。在英格兰，国王约翰经过了顽抗之后，终于被迫把他的王国献给尹诺森，然后，把它当作教皇的采邑重新领回。464

在某种程度上，威尼斯人在第四次十字军中曾占过教皇的上风。十字军士兵本拟在威尼斯乘船出发，但却得不到足够的船只。当时除了威尼斯人之外再没有这么多船只，但他们却主张（纯粹是为了商业的理由）与其攻打耶路撒冷不如攻打君士坦丁堡——无论如何君士坦丁堡是块有用的踏脚石，而且东罗马帝国对十字军战士又从来不很友好。——结果大家认为有必要向威尼斯作出让步；君士坦丁堡被攻陷，并且选立了一个拉丁系的皇帝。最初尹诺森曾感到烦恼；但是他又想到现在有可能把东西两方的教会重新联合起来。（这个希望以后终成泡影）除了在这件事上，我尚不知道有什么人在什么程度上占过尹诺森三世的上风。他派遣了大批十字军去讨伐阿勒比占西斯派，这次十字军把法兰西南部的异端教派，幸福，繁荣和文化一起都给根绝了。他因图路斯伯爵，雷蒙德对这次十字军抱着不冷不热的态度而把他废黜，同时并把大部分阿勒比占西斯派的土地赏给这次十字军的统帅西蒙·德·蒙特富尔（议会之父的父亲）。他和德意志皇帝奥托发生了争执，因而号召日耳曼人废黜奥托。他们执行了他的指示，并且又按着他的提议选立了刚成年的弗里德里希二世。然而为了支援弗里德里希，他却勒索弗里德里希答应付出一笔惊人的代价——然而，弗里德里希已决心尽快地背弃这项诺言。

尹诺森三世是第一个没有神圣素质的大教皇。教会的改革使教阶制对它的道德威信感到安全，因而也就使它确信无需再为圣洁问题有所挂虑了。从那时起，权力的动机，日益专擅地支配了教廷，因而甚至在他还在世的时候就引起了一些虔诚教徒的反对。为了增加教廷的权力他将

教规编为法典；瓦勒特·梵·德·符格勒外德^{注300}称这本法典为“地狱给予人类的一本最黑暗的书”。教廷虽然仍能取得一些显赫的胜利，但其日后衰落的景象却已可预见于此了。

曾为教皇尹诺森三世所监护的弗里德里希二世于公元1212年去到德意志在教皇的支援下当选为皇帝来接替奥托。尹诺森没有活着见到他培养了一个多么可怕的攻击教廷的敌人。465

弗里德里希——历史上最出色的统治者之一——在艰难困苦中度过了童年和少年时代。他父亲亨利六世（巴巴罗撒之子）征服了西西里的诺曼人，娶了该王朝的继承人康斯坦斯。亨利六世建立了一支为西西里人所痛恨的日耳曼人驻防部队；他死于公元1197年，此时弗里德里希才三岁。康斯坦斯于是开始反对日耳曼人并试图抛开他们而借助于教皇的支持进行统治。日耳曼人大为愤慨，于是奥托乃试图征服西西里；这正是他与教皇发生争端的原因。弗里德里希长大的地方，帕勒尔摩曾经历一些其他的动乱。那里的回教徒不时暴动；为了攻占西西里岛，比萨人同热内亚人并同其他任何人等进行着战争。西西里的显要人物经常视战争中的一方肯否为叛变行为付出更大的代价而归顺于一方或另一方。可是在文化方面，西西里却得到极大益处。穆斯林，拜占庭，意大利和日耳曼文化的交融为其他任何地方所不及。希腊语和阿拉伯语那时还通行于西西里。弗里德里希能流畅地操六种语言，而且在各种语言的使用上都能做到出言机智的地步。他精通阿拉伯哲学，并和回教徒有着友好的关系。这使虔诚的基督徒颇为愤慨。他是一个霍恩施陶芬皇族，在日耳曼可以被算是个日耳曼人。但在文化和情感上却是一个意大利人，带有阿拉伯和拜占庭的色彩。与他同时代的人以惊异的目光注视着他，但这种惊异却逐渐变为恐怖；他们称他为“世界的奇迹和奇异的改革家”。当他还在世时就已成了许多传奇故事里的主角。他被人认为是《三大骗子论》一书的作者——三大骗子指摩西、基督、穆罕默德——本来世上从来没有这样一部著作，但很多教会的敌人却先后被说成是该书的著者。其中最后的一个便是斯宾诺莎。

规勒夫（教皇党员——译者）和基伯林（皇帝党员——译者）两词的使用开始于弗里德里希和皇帝奥托互争雄长的时代。规勒夫和基伯林是两个对手的姓“魏勒夫”和“外布林根”的转讹。（奥托的侄子是英国皇室的祖先。）

尹诺森三世死于公元1216年；而败于弗里德里希的奥托死于公元1218年。新任教皇霍诺留斯三世和皇帝弗里德里希两人之间，起初还友好，但为时不久就发生了纠葛。首先弗里德里希拒绝参加十字军；继之，他又和伦巴底诸城发生了纷争，伦巴底诸城之间于公元1226年，订立了为期二十五年的攻守同盟。他们仇恨日耳曼人；他们中间的一个诗人曾写下了攻击日耳曼人的如此激昂的诗句：“你们不要爱日耳曼人，让这些疯狗，远远地离开你们。”这似乎表达了伦巴底人的普遍的感情。弗里德里希本想要留在意大利来对付这些城市，但霍诺留斯于公元1227年时死去，教皇位由格雷高里九世继任，这是个热烈的禁欲主义者，他热

爱圣法兰西斯，并为圣法兰西斯所热爱。（法兰西斯死后两年格雷高里封他为圣徒。）格雷高里认为什么事情也不像十字军这般重要。弗里德里希因不参与十字军而被他给予破门处分。弗里德里希娶了耶路撒冷王的公主兼王位继承者，如有可能是十分愿意前往的；同时他已自称为耶路撒冷王。公元1228年还在破门期间，他竟参军前往；这次他比前次不去时更使格雷高里恼怒，试想十字军队伍怎能由一个被教皇开除了教籍的人来领导呢？弗里德里希到了巴勒斯坦之后，和回教徒进行了和解，并向他们解释：虽则耶路撒冷很少战略价值，但基督徒却很重视它。他终于成功地劝使他们把该城和平地返还给他。这事使得教皇更加恼怒了——基督徒应该和异教徒作战，而不应该同异教徒进行和谈。但，不管怎样，弗里德里希却在耶路撒冷被正式地加了冕，并且谁也不能否认他是成功的。公元1230年教皇与皇帝重归于好。466

在此后短暂的几年和平期间里，皇帝专心致力于西西里王国的政务。在彼得·德拉·维格纳首相的协助下颁布了一部新法典。新法典导源于罗马法并显示出其南部国土的高度文明；为了便利希腊居民这部法典立即译成了希腊文。他在那不勒斯创办了一所重要的大学。又铸造了一种金币，名叫“奥格斯塔勒斯”，这是许多世纪以来西方的第一批金币。他制定了比较自由的贸易制度，并全面废除了内地关税。他甚至召集各城选出的代表参加他的参议会，不过，这种会议却只有咨议权。

这一段和平时期由于弗里德里希和伦巴底联盟于公元1237年重开战端而告终，教皇和联盟诸城命运与共，再次将皇帝开除教籍。从这时起一直到公元1250年弗里德里希死去时为止，战争不但从未间断，而且对于双方变得越发剧烈、残酷和诡谲多端。其间双方互有得失，直到皇帝死时为止，胜败犹未可预卜。但那些试图继承弗里德里希事业的皇帝们却没有他那份魄力，他们逐次败北，留下了意大利四分五裂，和教皇获得胜利的局面。467

教皇相继死去，但对当前斗争的形势却没什么影响；每一个新接任的教皇实际上原封不动地奉行了其前任者的政策。格雷高里九世死于公元1241年；公元1243年弗里德里希的死敌，尹诺森四世当选为教皇。路易九世尽管是一个十足的正统教派，却试图调解格雷高里、尹诺森四世间的嫌隙，但亦终归于无效。特别是，尹诺森拒绝接受来自皇帝的任何建议，并使尽一切权谋术数来反对他。尹诺森宣告罢黜他为皇帝，组织十字军讨伐他，并把所有支持他的人给以破门处分。托钵僧到处宣讲他的坏话，回教徒起而叛变，并且就在名义上支持他的一些显要人物中也有些阴谋活动。这些事使得弗里德里希日益残酷起来；密谋者遭到了酷刑，囚犯往往被挖掉右眼和斩掉右手。

在这巨大的斗争中弗里德里希曾一度想创立一个新宗教。在这种宗教里他充当弥赛亚，彼得·德拉·维格纳首相充当圣使徒彼得 ^{注301} 的角色。他没有把这项计划考虑成熟从而把它宣布出去，而只是在信中写给德拉·维格纳。可是，突然间他确信彼得正在密谋反对他，这也许正确，也可能不正确；他刺瞎了他的眼睛，并把他放在囚笼里示众，然而彼得

却以自杀摆脱了更多的苦楚。

尽管弗里德里希有他的才能，却终于不能成功，因为当时反抗教皇的力量是虔诚的和民主的，而他的目的却有些类似要恢复一个异教的罗马帝国。在文化上他是开明的，但在政治上他却是反动的。他的宫廷是东方式的；他设有一个附有太监的后宫。可是意大利的诗歌，就是在这个宫廷里兴起的；而且作为诗人，他也有过几分才情。在同教廷的冲突中他曾几次发表有关教会专政危害性的反对论，这在十六世纪或许会博得赞赏，但在他所处的时代却没有产生任何效果。异端者本该成为他的同盟力量，但他却认为他们只是些叛徒，而且为了讨好教皇他甚而迫害过他们。那些自由城市，若非为了皇帝的缘故，倒很可能去反对教皇的；只因弗里德里希要求他们投降，他们才欢迎教皇来当他们的同盟者。这样，他虽然摆脱了当代的迷信，并且在文化上远远超过当代的其他统治者，但皇帝的地位迫使他去反对一切政治上抱自由主义见解的人们。他无可避免地失败了，然而在历史上所有的失败之中，他的失败却是最有趣的一个。468

为尹诺森三世的十字军所讨伐以及为所有统治者（包括弗里德里希在内）所迫害的诸异端，无论就其本身抑或就其反映当代大众感情来说，都是值得研究的。因为关于大众感情方面若非通过诸派异端的研究，我们在当时的著作中是找不到任何暗示的。

异端中，使人最感兴趣的，而且是最庞大的一派，便是喀萨利派，他们在法兰西南部以阿勒比占西斯派著称。他们的教义是经由巴尔干诸民族由亚洲方面传来的；在意大利北部流布得很广，在法兰西南部受到绝大多数人的信仰，其中包括乐于寻求借口用以没收教会地产的贵族。异端所以传布得如此广阔，部分是由于十字军战败所产生的沮丧情绪，但主要却是起因于对僧侣阶级的富有和恶行的道德上的憎恶。当时流行着一种类似后世清教主义般的崇尚个人圣洁的心理；这种心理是与崇拜清贫连在一起的。教会是富有的和十分世俗的；大多数祭司都是极端不道德的。托钵僧控诉一些旧有的教团和教区祭司，断言他们利用忏悔室来诱惑妇女；托钵僧的对手则以同样的指控反责。无可置疑，这样的指控多半是公正的。教会愈以宗教的理由要求教权高于一切，民众愈为教会的言行不符而震惊。最终导致宗教改革的同一动机，在十三世纪中已在起着作用。其间主要的区别则在于这时的俗界统治者还不把自己的命运和各派异端结合在一起；而这大半由于这时还没有一种现存的哲学能把异端教义与国王们对统治权的要求调和起来。

我们已无法确知喀萨利派的异端教义，因为我们所依据的只有来自其敌方的证言。此外由于教士们，通晓各派异端的历史，惯于根据一些不太贴切的类似点，把现存的异端教派贴上某种熟知的标签，并将以前各种异端教派的教义附会于某种现存的异端教派的名下。尽管这样，其中也还有许多事是令人无法置疑的。喀萨利异端似乎是二元论者，有如诺斯替教派一样，他们认为旧约中的耶和华是一个邪恶的造物主，真正的上帝只启示于新约全书之中。他们认为物质在本质上是邪恶的。并且

相信善人死后并无肉体的复活。然而恶人，却要遭受轮回之苦，投生为动物。由于这种理由，他们都是素食主义者，就连鸡蛋、奶酪、牛奶都不食用。但他们却吃鱼，因为他们以为鱼类是无性生殖而繁殖的。他们憎恶一切性行为；有人说，结婚甚至比奸淫还要坏。因为结婚是持续的和自我满足的。另一方面，他们对于自杀却无异议。他们比正统教派还要拘泥于新约全书的字面解释；他们戒绝发誓，当有人打他们左脸时他们当真把右脸也给人去打。据其迫害者的记载，有一次一个被指控的异端信徒的人，曾为自己辩护说，他吃过肉，撒过谎，发过誓，并且是个上好的天主教徒。469

该派严格的教规只让那些特别圣洁、被称为“完人”的人来遵守；其余的人是可以吃肉或甚至结婚的。

追查这些教义的来历是饶有兴趣的。它们是从保加利亚的一个叫波哥米勒斯教派，经由十字军军人，传至意大利和法兰西的：公元1167年喀萨利异端在图路斯附近召开会议时保加利亚代表也出席了会议。而波哥米勒斯教派则是摩尼教派和保罗教派二者混合的产物。保罗教派是阿尔美尼亚的一派，他们反对婴儿受洗，炼狱，祷告圣者，和三位一体；他们逐渐传入色雷斯，以后才传入了保加利亚。保罗教派信徒是马尔西翁（大约公元150年）的追随者。马尔西翁认为自己在排斥基督教中的犹太成分方面是追随圣保罗的。他虽没成为一个诺斯替教派的信徒，但却和他们有着几分机缘。

此外我要提到的，另一个流行颇广的异端便是瓦勒都教派，他们是彼得·瓦勒都的信徒。瓦勒都是一个狂信者，他在公元1170年，发动了一次遵守基督律令的十字军。他把所有财产都周济了穷人，并且创立了一个社团名为“里昂穷人”，厉行安贫乐道的生活。最初他们还得到了教皇的嘉许，但由于他们对僧侣的不道德斥责的有些过分，终于在公元1184年遭到维罗纳宗教会议的谴责。此后他们决定凡是善良的人都有资格传道讲经；

他们自行指派传教士并废除了天主教祭司所行的礼拜仪式。他们传布到伦巴底后，又扩展到波希米亚，并在这里给赫斯教派铺平了道路。阿勒比占西斯派遭受迫害时他们也受到了影响，他们中间很多人逃往丕德蒙特。弥尔顿时代中他们在丕德蒙特遭受迫害时，曾激起诗人写出“噢，上帝，为遭受屠戮的众圣徒复仇吧”这首十四行诗。至今在偏僻的阿尔卑斯山谷和美国还有该派的信徒。470

所有这些异端都曾引起了教会的惊恐，于是教会采用了强力的手段来进行镇压。尹诺森三世认为异端教徒合该处以极刑，因为他们犯了背叛基督的罪。公元1209年他号召法兰西王发起一次十字军以讨伐阿勒比占西斯教派。作战之残暴令人难以置信；特别是在攻克卡尔卡松纳之后，曾进行过一次骇人听闻的大屠杀。搜索异端原是主教们的工作，但这对另有其他职责的人来说是过于繁重的，于是格雷高里九世在公元1233年设立了宗教裁判所，来接办主教的这项工作。公元1254年以

后，凡由宗教裁判所起诉的人都不准有辩护人。并且一经定罪，财产即被没收——在法兰西则归于国王。当查明被告确属有罪时，便把他交给俗界当局同时并附以祈祷说愿他的生命获得赦免；但如俗界当权者未将犯人烧死，那么，他们自己也可能遭到宗教裁判所的传询。宗教裁判所不但处理一般的异端案件，而且审问妖术和魔法。在西班牙，宗教裁判所的主要活动是针对着秘密的犹太教徒。这项工作大半是由多米尼克教团和弗兰西斯教团的僧侣来担任。这种裁判制度从未渗入斯堪的纳维亚和英格兰。然而英格兰人却毫不犹豫地利用它以惩戒圣女贞德。总之宗教裁判所是很成功的；一开头，它就把阿勒比占西斯派彻底肃清了。

天主教会，在十三世纪初叶，曾一度处于叛乱的危境之中，按其可怕的程度，并不比公元十六世纪时的叛乱稍有逊色。叛乱之得以避过，大半应归功于托钵僧团之兴起；圣弗兰西斯和圣多米尼克，为维护正统教义所做出的贡献甚至比最有力的教皇还要多些。

阿西西人圣弗兰西斯（公元1181或公元1182—1226年）是历史上最可爱的人物之一。他生于一个小康之家，少年时代并未曾厌弃通常的宴乐。有一天当他骑马路过一个麻风患者的时候，他忽然为了一阵怜悯心感动得跳下马来，和那患者亲吻起来。嗣后不久，他决意放弃所有属世的财物，并献身于传道和慈善事业。他父亲，是一个相当有地位的商人，闻听之下，大发雷霆，但终亦不能制止他。不久他集聚了一伙追随者，人人立誓过清贫的生活。起初，教会以怀疑的眼光注视这一运动；因为这运动过分像“里昂的穷人”。圣弗兰西斯遣往远方去的第一批传教士，竟被当作异端，因为他们的确力行清贫，不（像修道僧那样）仅在口头宣誓，从不认真对待。但尹诺森三世却足够精明地看出如把这个运动保留在正统教义范围以内，它将是很有价值的。因此，在公元1209年或1210年他便承认了这个新教团。教皇格雷高里九世是圣弗兰西斯的私人朋友，他始终不渝地赞助他，但同时也强加给他一些戒律，而这些戒律和这位圣者狂热无政府主义的内心冲动是有所抵触的。圣弗兰西斯希望以可能的最严格的方式来解释清贫誓约；他反对他的信徒占用房产或教会。他们须以行乞为生，除碰到受人款待之外不许有住所。公元1219年，圣弗兰西斯到东方去游历并在苏丹王前讲道，王待之以礼，但未改变自己的回教信仰。他回来时发现弗兰西斯教团僧侣为他们自己修了一所房屋；他为此深感痛苦，但教皇却劝导他或迫使他作出让步。他死后，教皇追谥他为圣者，但却放宽了清贫戒律的尺度。471

论圣洁也有和弗兰西斯不相上下的人，然而他那乐天的态度、博爱的精神和诗人的才华却使他超然立于其他圣者之上。他的善良，就像是浑然天成的一般，从来没有什么斧凿的痕迹。他爱众生，这不仅表现在他作为一个基督徒，和一个慈善家，而且在作为一个诗人上面。在他临死之前写的《太阳颂》几乎像是出自伊克纳顿，——太阳的膜拜者的手笔，但也不尽然如此——尽管不甚明显，赋予这首颂诗性格的还是基督教。他自觉对麻风患者负有责任，这全是为了他们，而不是为了他自己；他不像大多数基督教圣徒，他关心别人的幸福多于他自身的得救。他从未表示过任何优越感，即使是对那些最卑贱的和最奸恶的人也不例

外。齐拉诺人托马斯说，他在众圣徒中是一个超圣徒；在众罪人中他们是他们中的一个。

假如真有撒旦的话，为圣弗兰西斯所创立的教团的来日必将使撒旦感到心满意足。作为教团首脑的圣徒的直接继承人以利亚兄弟是个穷奢极欲的人，他已全面容许放弃清贫的生活。在他们的创始人刚去世的几年里弗兰西斯教团的主要工作便是在规勒夫派与基伯林派残酷而血腥的战争中充当募兵官的角色。弗兰西斯死后七年成立了宗教裁判所，在某几个国家中这主要是由弗兰西斯派来领导。其间有少数称为属灵派的信徒依旧忠实于他的遗训；但其中有好些人却因异端罪名被宗教裁判所烧死。这些人认为基督和使徒们毫无财产，甚至连他们身上穿的衣服都不属于自己；这种见解在公元1323年为约翰二十二世判为异端。总之圣弗兰西斯一生努力的结果，只不过在于又开创了一个更为富有更为腐化的教团，用以加强教阶制度，并助长对所有道德忠信和思想自由的优秀人物的迫害。从他自己的宗旨和品德来看，我们当真无法想象世界上还有什么结局比这个更为令人苦笑的了。472

圣多米尼克（公元1170—1221年）的事迹还不如圣弗兰西斯的有趣。他是一个卡斯提亚人，他和罗跃拉一样对正统教义有着狂热的信仰。他的主要宗旨是攻击异端，并以贫穷作为达到这个目的的手段。自始至终他参加了讨伐阿勒比占西斯异端的战争，虽然有人说他对这次战争中一些残虐行为也曾有过伤心落泪的事。多米尼克教团在公元1215年为教皇尹诺森三世所建立，并迅速获得了成功。我所知道的圣多米尼克所有的一点人情味就是他对撒克森尼人约但的自白：在青年妇女和老年妇女间，他更多地喜欢同青年妇女谈话。公元1242年教团发出一项庄严的教令指出这段记载，必须从约但著的《多米尼克传》中删掉。

多米尼克教团僧侣在教会裁判所的工作中比弗兰西斯教团僧侣更为积极。可是由于他们致力学术，他们曾给人类做出了一些有价值的贡献。然而这却不是圣多米尼克的本意；他曾命令他门下的托钵僧们“除经特别许可外不得学习俗界科学和文艺”。这条禁令在公元1259年撤销了。此后又采取了一切措施，以保证多米尼克教团僧侣的学术生活过得安适。在他们，体力劳动不是必尽的义务，虔修功课也缩短了，以便给他们更多的时间从事研究。他们致力于调和亚里士多德和基督；阿勒贝尔图斯·马革努斯和托马斯·阿奎那两人都属于多米尼克教团，在完成这项工作上，他们做到了一切能够做到的事。托马斯·阿奎那的权威更是凌驾一切，以致后世的多米尼克教团僧侣在哲学上竟没有获得更大的成就。虽然弗兰西斯教团僧侣比多米尼克教团僧侣更厌恶学问，但在紧接的下一个时期中，哲学界的伟大人物却都是弗兰西斯教团僧侣：如罗吉尔·培根，邓斯·司各脱和奥卡姆人维廉，都是弗兰西斯僧侣。托钵僧们在哲学上的成就，将作为以下几章中的主题。473

第十三章 圣托马斯·阿奎那474

圣托马斯·阿奎那（生于公元1225年或1226年，死于公元1274年）

被认为是最伟大的经院哲学家。在所有教授哲学的天主教文教机关中他的体系是必须作为唯一正确的体系来讲授的；这一点自从列奥十三世于公元1879年敕令明申以来，便成了惯例。因此，圣托马斯不仅有历史上的重要性，而且还具有当前的影响，正像柏拉图、亚里士多德、康德、黑格尔一样，事实上，还超过后两人。他在大多数场合是如此紧密地追随着亚里士多德，以致使这位斯塔基拉人 [注302](#)，在天主教信徒心目中几乎具有教父般的权威；就是在纯哲学问题上批评亚里士多德，也会被人认为是不虔诚的。 [注303](#) 但过去却不总是如此。在阿奎那时代，推崇亚里士多德，和反对柏拉图的斗争还有待进行。阿奎那的势力，后来取得了胜利，并一直保持到文艺复兴为止；以后，柏拉图，重新在大多数哲学家的见解中获得了至高的地位，这时人们对柏拉图的理解已比中世纪时有所进步。公元十七世纪时，一个人既可是个正教徒，也可是个笛卡尔主义者；马勒伯朗士，虽是个祭司，却从未遭到非难；但这样的自由在今日来说已成为过去；天主教僧侣，如想涉及哲学，就必须承认圣托马斯。

圣托马斯，是阿奎那伯爵的儿子。伯爵在那不勒斯王国境内的城堡，靠近蒙特·卡西诺，而这位“天使博士” [注304](#) 的教育便在这里开始了。他在弗里德里希二世所创办的那不勒斯大学读了六年书；于是当了多米尼克教团僧侣，并去到科伦，受业于当时哲学界亚里士多德的领袖人物，阿勒贝尔图斯·马革努斯。托马斯在科伦和巴黎住了一个时期之后，于公元1259年重返意大利，并在此度过了余生，——公元1269—1272年再度侨居巴黎三年。那时巴黎的多米尼克教团僧侣由于他们的亚里士多德主义曾与巴黎大学当局发生了纠纷，人们怀疑他们同情阿威罗伊派异端，当时阿威罗伊派在大学中形成了一个强有力的派系。阿威罗伊派，根据他们对亚里士多德的解释，主张人的灵魂，只要具有个性，就不是不死的；不死性只属于理智，而理智是非个体的，它在不同的理智存在中都是同一的，当他们被迫认识到这种学说与天主教信仰互相违背时，他们又逃进“双重真理”的遁词中，所谓双重真理指：一是基于理性的哲学真理，一是基于启示的神学真理。所有这一切都使得亚里士多德的名声败坏，圣托马斯在巴黎时便致力于消除这种由于过分拘泥阿拉伯学说所带来的危害。在这项工作上他获得了非凡的成功。475

阿奎那，不同于他的前辈，他对于亚里士多德哲学确有充分的知识。他的朋友，穆尔贝肯人维廉供给他一些希腊文原著的翻译，而他自己则从事写一些注释。在阿奎那以前，人们对于亚里士多德的观念一直被新柏拉图主义的附加物所蒙蔽而他却祖述真正的亚里士多德，并厌恶柏拉图主义，即便是出现在圣奥古斯丁言论中的也不例外。他终于说服教会，使之相信，作为基督教哲学基础，亚里士多德的体系比柏拉图体系更为可取，而回教徒，和基督教的阿威罗伊主义者都曾曲解了亚里士多德。依我看来，由亚里士多德《灵魂论》导致阿威罗伊的观点比导致阿奎那的观点要自然得多；可是教会自从圣托马斯之后却有不同的看法。我可以更进一步说，在许多逻辑和哲学问题上的亚里士多德的观点，并非定论，而且还已经证明大部分是错误的；关于这一点天主教哲学家，和哲学教师们是不许公然宣讲的。

圣托马斯最重要的著作是《异教徒驳议辑要》，写于公元1259—1264年。这书通过和一个尚未皈依基督的假想读者的辩论来确立其基督教的真理；有人推测这位假想的读者，是通常被认作精通阿拉伯哲学的那种人。他还写过一部名叫《神学大全》的书，这书的重要性几乎与前书相等，但它却不太叫我们感兴趣，因为它的议论不以基督真理为前提者较少。

以下是《异教徒驳议辑要》的一个摘要。

首先让我们考察一下“智慧”的意义。一个人在某项特定的工作上，例如修建房屋，可能是聪明的；这意味着他通晓达成某种特定目的的方法。但一切特定目的都从属于宇宙的目的，因而智慧本身是与宇宙的目的相关的。宇宙的目的是知性的善，亦即真理。在这种意义下寻求智慧便是最完善、最崇高、最有益处和最为愉快的事业。所有这些都靠引据“大哲学家”，即亚里士多德的权威得以证实。476

阿奎那说，我的目的是要阐明天主教信仰所宣扬的真理。但在此，我必须依据自然的理性，因异教徒从不接受经义的权威。可是自然的理性在上帝的事务中却是缺乏的；它虽能证实信仰中的某些部分，却不能证实其余的部分。它能证明上帝的存在和灵魂不死，但不能证明三位一体，道成肉身，和最后的审判。举凡能论证的，其结果都与基督教信仰一致，而且没有任何启示中的事务是和理性相悖谬的。但是把那些能由理性证实的部分信仰和不能证实的部分信仰区别开来却是重要的。因此这部《辑要》分为四卷，其中的前三卷，除非为了证明启示与理性求得结论互相一致时援引启示以外，一概未对启示加以援引；只有在第四卷中才论及那些离开启示就不得而知的事物。

第一步是证明上帝的存在，有些人认为这并不是必要的，因为（他们说）上帝的存在，是自明的。设若我们知道上帝的本质，这个论断就会是真实的，因为（有如以后所证明）在上帝里面本质与存在是同一的。但是我们除了极不完备的一点知识外，并不知道上帝的本质。对上帝本质聪明人比愚昧人知道得多些；而天使却比二者知道得更多；但是却都没有一种被造物具有足够的知识从而能由上帝的本质推论出上帝的存在。由于这种原因本体论的论证遭到了摈斥。

我们必须牢记：能够证实的宗教真理，同样可由信仰得知。这些证明是很繁难的，只有那些博学之士才能了解；但信仰对于无知者、青年，以及对于从事实际工作无暇学习哲学的人来说也还是必要的。为了这些人，启示是够用的了。

有人说人们只能由信仰得知上帝。他们主张，假如论证的诸原理，有如《分析后篇》所述，是由感觉所产生的经验而为我们所知，那么，凡是超越感觉的事物便不能证明了。然而这种持论却是错误的；即使不错，上帝也还可由他的种种可以感知的作用为人们所认识。477

上帝的存在有如在亚里士多德的著作中那样，是由，非受动的始动者 注305 这一论证证明的。世间有些事物只是受动，另外有些事物既能受动又能始动。凡是被推动了的某物都是被某物所推动的，并且，因为不可能漫无止境地往上追溯，所以我们终必会在某一点上逢到一个始动而非受动的某物。这个非受动的始动者就是上帝。也许会有人反对这种论证，因它涉及夙为天主教徒所摈斥的运动永恒性。但这种反对却是一个错误：这种论证建立于运动永恒性的假设上是妥当的，但它却只是被那对立的假设，即涉及一个起始，也就是一个第一原因的假设所增强。

在《神学大全》中，提出五种有关上帝存在的论证。第一，是不受动的始动者的论证正如上述。第二是第一原因的论证，同样基于无限追溯的不可能性。第三，一切必然性必有其最初根源；这和第二个论证大同小异。第四，世界上存在着种种完美的事物，而这些必定渊源于某些至善至美的事物。第五，我们甚至发现很多无生事物都在完成一个目的：这个目的必定存在于这些无生事物的外部，因为只有有生事物能有一内在的目的。

让我们再回到《异教徒驳议辑要》一书。在证明了上帝的存在之后，我们现在可以提到许多关于上帝的事实，但这些事，在某种意义上都是，否定的：我们只能通过上帝不是什么而认识上帝的本性。上帝是永恒的，因他是不受动的；上帝是不变的，因他不包含被动的潜在性。迪南人大卫（十三世纪初叶的唯物主义泛神论者）“曾狂喊”上帝与原始物质是一体；这是悖理的，因为原始物质是纯粹的被动性，而上帝却是纯粹的主动性。在上帝中，没有组成部分，因此，他不是一个躯体，因为躯体总有若干部分。

上帝是他自己的本质，否则，他就不是单一的，而要为本质与存在所合成了。（这点很重要）在上帝中本质和存在是同一的。上帝中没有偶然性，不能按任何实体上的区别加以详细说明；它不属于任何类；他不能被给以定义。然而任何类的优越性他都不缺。万物在某些方面类似上帝，在某些方面却又不像。我们说万物像上帝比说上帝像万物更为适当。478

上帝是善，并是他自身的善；他是万善之善，他是智慧的，而他的智慧的行动是他的本质。他以自己的本质进行理解，并且全面地理解他自己。（我们记得约翰·司各托，曾有不同的见解。）

虽然在神性理智里没有什么组成部分；但上帝却理解很多事物。这似乎是个难题，但上帝所理解的诸事物在上帝里面并没有实体的存在。同时它们也不像柏拉图想的那样，自身存在，因为自然事物脱开物质不会存在也不能为人所理解。但是，上帝在造物之先必须理解诸形相。这一困难的解决有如下：“神性理智的概念，——这概念是他的话语，——正如上帝理解他自己那样，不仅是已知上帝本身的肖像，而且还是一切类似神性本质事物的肖像。因而许多事物，通过可知的形相，也就是神性本质，和通过一个已知的意愿，也就是神的话语——可以被上帝

所理解。” 注306 每一个形相，只要它是个积极的某物，便是个完成。上帝的理智借着理解每一事物什么地方像他，什么地方不像他，而把每一事物所固有的性质包含在他的本质之中；例如植物的本质是生命，而不是知识，动物的本质却是知识，而不是理智。这样植物在它是有生命的这一点上是像上帝的，但在它没有知识这一点上是不像上帝的；动物在它有知识这一点上是像上帝的，但在它没有理智这一点上却又不像上帝。被造物 and 上帝的区别总要通过一种否定。

上帝在同一瞬间理解所有事物。他的知识不是一种占有；同时也不是推理的或逻辑的。上帝是真理。（这须按字面去理解。）

现在我们面临一个问题，它曾使亚里士多德和柏拉图都感到困惑。上帝能知道个别事物呢，还是只知道诸共相一般的诸真理呢？基督徒由于相信天命，所以必然认为，上帝了解各个事物；虽然如此，也还有一些有力的议论反对这种看法。圣托马斯列举了七种这样的议论，并随即予以逐条的驳斥。七条议论有如下述：

1. 个体性既然是显体（signate matter） 注307，那么非物质的任何东西都不能认识它。

2. 个体不是永恒存在的，当他们不存在的时候也就无从认识，因而它们不能被一永恒不变的存在所认识。 479

3. 个体是偶然的，而不是必然的；因而除非当他们存在的时候，对他们不可能有确切的认识。

4. 有些个体由来于意志，而这只能被有此意志的人所认识。

5. 个体的数量是无限的，而这种无限则是无从认识的。

6. 个体过于渺小不值上帝给予注意。

7. 某些个体中存在着罪恶，但上帝却不能认识罪恶。

阿奎那回答说，上帝认识个体，因为他是它们的根源；上帝预知尚未存在的事物，就像一个工匠在制造一件物品时一样；上帝知道未来的偶然事件，因为上帝看时间中的每个事物就像在眼前的一样，而上帝本身却不在时间之内；上帝知道我们的心意和我们的秘密意志，上帝知道无穷无尽的事物，然而我们却不能。上帝知道渺小的事物，因为没有什么事物是全然渺小的，并且凡事都有几分高贵；否则上帝就要只认识他自己了。此外宇宙的秩序是极其高贵的，但假如对其渺小部分没有认识，则对其高贵的秩序也不会有所了解。最后，上帝知道恶事。因为认识任何善事包括着认识其反面的恶。

上帝有意志；他的意志就是他的本质，而其主要对象就是神性本质。上帝在愿望他自己时，他也愿望其他万物，因为上帝是万物的终

极。他甚而愿望还没出现的事物。他愿望他本身的存在和善良，他虽愿望有其他的事物，但却不是必须作这种愿望。上帝有自由意志；我们对于他的意志虽然可以赋予一种理由，但却不能赋予一种原因。上帝不能愿望本身不可能的事；譬如，他不能使一个矛盾变为真实。圣托马斯的对于超越神力的事物的举例却不十分适宜；他说上帝不能使一个人成为一头驴。 注308

上帝中有喜乐和爱；上帝什么也不恨，并具有沉思和积极的美德。他是幸福的，而且就是他本身的幸福。

现在来看（该书第二卷中）对被造物的看法。这对驳斥关于上帝的一些谬论是有用的。上帝从无中创造了世界，这和古代人的看法相反。上帝所不能做的一些事项被重新提了出来。他不能是一个物体，或改变他自己；他不会失败；他不会疲倦，或遗忘，或懊悔，或发怒，和悲伤；他不能使一个人不具灵魂，或使三角形三内角之和不等于两个直角。他不能撤销过去，犯罪，另外创造一位上帝，或使他自己不存在。 480

该书第二卷主要涉及人的灵魂问题。所有精神实质都是非物质的和不朽的；天使没有肉体，而在人中则灵魂与肉体相结合。灵魂，有如亚里士多德著作中所说，是肉体的形式，人只有一个灵魂，并不是有三个。整个灵魂充斥于身体的每一部分。动物的灵魂不是不死的，这和人的灵魂总有所不同。智性是每个人的灵魂的一部分；并不像阿威罗伊所主张的那样，认为只有一个为众人所参与的智性。灵魂不是由精液所遗传，而是随着每个人重新创造的。的确，有这样一个难点：私生子的产生，似乎使上帝成为通奸的同谋者。但这种诘难只是表面上中听罢了。（有一个重大的诘难，曾使圣奥古斯丁感到困惑，就是有关原罪的遗传问题。犯罪的是灵魂，但如果灵魂不遗传而是重新再造，那么它怎能遗传亚当的罪呢，托马斯没有议论这事。）

共相问题的议论是和智性联系在一起的。圣托马斯的立场和亚里士多德的立场一样。诸共相不存在于灵魂之外，但智性在了解诸共相的同时，却了解到一些灵魂以外的事物。

该书第三卷主要涉及伦理问题。恶不是故意的，它不是一种本质，而且它具有偶然性的善因。万物都倾向于类似上帝，而上帝是万物的终极。人类的幸福不在于肉欲、名誉、荣华、富贵、世俗权柄，以及肉体的享用物，它也不在于感官。一个人的真正幸福不在于道德的行为，而在于对上帝的沉思默想，因为道德行为不过是手段。但是为大多数人所具有的关于上帝的知识是不够的；由论证得来的，甚而由信仰得来的关于他的知识也还是不够的。在今生，我们不能看到本质的上帝，也不能享到至上的幸福；但在死后我们便要上帝面对面相见。（他提醒我们，并非按字面解释。因上帝并无面孔。）这事的发生并不是由于我们的自然力而是由于神的光；而且就在那时候，我们也见不到他的全体。由于这种目睹，我们就成了永恒生命的，也就是，时间外生命的参与

神意并不排除罪恶、偶然性、自由意志、机会和幸运。恶出于第二原因，这和一个卓越艺术家使用坏工具的情况相类似。

天使也不尽都相同，他们中间也有级别。每个天使都是他那种天使的唯一标本。因为天使既没有躯体，他们只能凭种差，而不能凭空间的地位来区分。

占星术，根据普通的理由，应给以摈斥。阿奎那在回答“有没有命运”这一问题时说，我们或可以把上帝所定的秩序叫作“命运”，但是不这样叫是更明智的。因为“命运”是个异教的词汇。由此，又引出了上帝虽不可变更，但祈祷依然有用的议论。（我未能追随这种议论。）上帝有时行奇迹，此外谁也行不出。可是在魔鬼帮助下魔术倒是可能的；这与真正的奇迹无关，并且不是由于星宿的帮助。

神的律法引导我们要爱上帝；其次要爱邻舍。它禁止犯奸淫，因为做父母的应当在子女养育期间住在一起。它禁止节育，因为节育违背自然；虽然如此，它却不禁止终生独身主义。婚姻应当是不能拆散的，因为在教育子女时需要父亲；一方面父亲比母亲更为理智，另一方面当有必要惩戒子女时，父亲的体力也比较强。并非所有的性交都是有罪的，因为这是自然的；但如相信结婚的身份与禁欲一样善良那就要坠入约维年异端。必须严格一夫一妻制；一夫多妻制对妇女是不公平的，而一妻多夫又使父子关系无法确定。血亲相奸因混乱家庭生活而必须禁止。书中有一段反对兄弟姊妹相奸的怪论：如果兄弟姊妹间结成夫妻间的爱情，由于相互间的引力过于强烈这就会导致过多的房事。

值得我们注意的是：所有这些有关性道德的论点，都是根据纯粹理性的考虑，而不是出于神的戒命。在这里，阿奎那像在前三卷中一样，在一番推理之后喜欢引证些经文，证明理性引导他得到了与经文互相一致的结论，而在得到结论之前他并不诉诸权威。482

关于自甘贫困的讨论是极其生动而有趣的。最后得到的结论，如所预料是和托钵僧教团的原则相一致的。但也引述了俗界僧侣的反对意见，并且写得极为有力和真实，仿佛他亲自听到的一般。

然后，讲到有关罪恶，预定，和神的诏选，大体来说，他的观点是属于奥古斯丁的。一个人由于犯了死罪 [注309](#) 而丧失他最终对于一切永生的权利。从而理应得到永劫的惩罚。若非神恩谁也不能从罪中获释，如若一个罪人不知悔改，那么他是合该受到谴责的，一个人需要神恩来坚持为善，但却没有谁配受神的助力。上帝不是犯罪的原因，但他却把一些人留在罪里，而把另外一些人从罪里拯救出来。关于预定，圣托马斯，似乎与圣奥古斯丁的主张相同，他认为没有理由可以用以说明，为什么有人蒙诏升入天堂，有人则为神所厌弃而下地狱。他也认为不受洗礼的人是不能升天堂的。这不是一项单凭理性就可以证明的真理；这在

原书第四卷论及三位一体，道成肉身，教皇的至上权，圣礼和肉身的复活。这些主要是向神学家，而不是向哲学家讲的，因此，我只将其简单地叙述于下：

认识上帝的途径有三：通过理性、启示，和通过一些事前只由启示才能认识的事物的直觉。关于第三种途径，他几乎没有说什么。一个倾向于神秘主义的作家在这方面定会比前两项论述得更多，但阿奎那的气质却更多地是推理的，而不是神秘的。

希腊教会因否认圣灵的双重发源 注311 和教皇的至上权而受到他的谴责。他还提醒我们，基督虽然由圣灵受胎，但我们却不当设想按肉体论基督是圣灵的儿子。

即便是邪恶的祭司所行的圣礼也还是有效的。这一点在教义上很重要。有很多祭司过着罪深恶极的生活，虔诚的人担心这样的祭司不能主持圣礼。这种情况十分尴尬，因为谁也无从确知他所举行的婚礼是否成立或确知他的赎罪是否得到有效的宽恕。这种情况导致了异端和分裂，因为一些具有清教徒式思想的人们寻求一个在道德上更加无可指责的独自の祭司体系。于是，教会乃不得不极力断言祭司身内的罪并不能使他失去行祭礼的权能。483

最后讨论的一个问题是肉体的复活。阿奎那在这里有如在其他地方一样，公正地引述了反对正统教义的论点。其中之一乍看起来是很难解决的：圣阿奎那问道：假如有一人一生只吃人肉，不吃别的东西，而他的父母也和他一样，那么将来会出现什么情况呢？由于他贪吃的结果致使那些牺牲者在末日失去了身体，这似乎是不公平的；然而，什么会被留下来去构成他的身体呢？这个困难乍看起来好像是不可克服的，但我却高兴指出这个困难已被他胜利地解决了。圣托马斯指出：肉体的同一性不在于原有物质微粒子的保持；人在生前由于吃与消化的过程，构成肉体的物质是经过不断地变化的。因此，这个吃人的人在复活时纵然得不到和他死时同样物质构成的身体，但他还是得到原先一样的身体。关于《异教徒驳议辑要》一书的简介让我们就讲到这个令人快慰的想法为止罢。

阿奎那的哲学大体与亚里士多德的哲学是一致的，凡接受或拒绝这个斯塔基拉人的哲学的读者也会以同样程度接受或拒绝阿奎那的哲学。阿奎那的独创性表现于对亚里士多德哲学稍加篡改用来适应基督教教义一事上。在他所处的时代里，他被人认为是一个大胆的革新者；甚至在他死后他的许多学说也还受到巴黎大学和牛津大学的谴责。他在体系化方面比在独创性方面更为出色。即使他的每一个学说都是错误的，《辑要》这书仍将不失为知识上的一座宏伟的大厦。当他要驳斥某一学说时，他常常是尽力地并总是力求公正地把他首先叙述出来。在区别渊源于理性和渊源于启示的两类论证时，他的文笔的明确和清晰实在令人赞

叹。他熟知亚里士多德并对他有深刻的理解。就这一点来说，在他以前的所有天主教哲学家们都还谈不到。484

可是，上述的这些优点似乎还远不足以证明他所享有的盛名。关于诉诸理性的说法在某种的意义上讲，却不是诚实的，因为要达到的结论，在事前早已经被确定了。以婚姻的不可解除为例，提倡婚姻不可解除的理据是父亲对子女教育的有用。（a）父亲比母亲理智，（b）父亲体力强，适合给子女以体罚。一个现代教育家会反驳说：（a）没有理由认为男人一般地比女人理智，（b）需要大体力进行的那种处罚在教育上是不值得向往的。而且这个教育家还可进一步指出，父亲，在现代的教育中几乎没有份儿。但没有一个圣托马斯的追随者会因此就不相信终身一夫一妻制，因为真正的信仰的基础并不在于所说的那些理由。

再拿那些声言证明上帝存在的论证来看，除掉其中来自无生物的目的论这一论证以外，全部论证都依据没有首项的级数是不可能的这样一个假设。每一个数学家都知道这种不可能性是不存在的；以负一为末项的负整数级数便是个最好的例证。但是在这里一个天主教徒即便承认圣托马斯论证不妥善，也不会竟因此而放弃对上帝的信仰；他会想出别的论证来，或托庇于启示。

关于上帝的本质和存在的同一性，上帝就是其自身的善良，上帝就是自己的权能等论争，暗示着一种，在诸殊相存在样式与诸共相存在样式之间的混淆，而这种混淆曾见于柏拉图哲学之中，并认为被亚里士多德所避过。人们必须假定上帝的本质属于诸共相的性质，而上帝的存在却不是这样。这个困难是不易圆满陈述的，因为它出现在一种不能再为人们所承认的逻辑之中。然而它却清楚地显示出某种句法上的混淆，如果没有这种混淆，关于上帝的种种议论即将失去其似真性。

阿奎那没有什么真正的哲学精神。他不像柏拉图笔下的苏格拉底那样，始终不懈地追逐着议论。他并不是在探究那些事先不能预知结论的问题。他在还没有开始哲学思索以前，早已知道了这个真理；这也就是在天主教信仰中所公布的真理。若是他能为了这一信仰的某些部分找到些明显的合理的论证，那就更好，设若找不到，他只有求助于启示。给预先下的结论去找论据，不是哲学，而是一种诡辩。因此，我觉得他是不配和古代或近代的第一流哲学家相提并论的。485

第十四章 弗兰西斯教团的经院哲学家486

总的来说，弗兰西斯教团并不如多米尼克教团那样严守正统教义。两个教团之间有过尖锐的竞争，而弗兰西斯教团是不肯承认圣托马斯的权威的。弗兰西斯教团中最重要的三个哲学家是罗吉尔·培根，邓斯·司各脱，和奥卡姆的维廉。此外圣博纳梵图拉和阿夸斯巴塔人马太也值得予以注意。

罗吉尔·培根（公元1214年前后—公元1294年前后）生前并没受到

多大赞扬，但在近代所受到的赞扬却远远超过了他的功绩。与其说他是个狭义的哲学家，不如说他更多地是个酷爱数学和科学的大博学家。科学，在他所处的时代里，与炼金术混为一谈，并且，被人认为是夹杂着妖术或魔法；培根经常因异端和魔法的嫌疑而遭到祸害。公元1257年弗兰西斯教团的总管，圣博纳梵图拉在巴黎把他置于监视之下，并禁止他刊行著作。尽管这样，在该项禁令仍然生效的期间教皇驻英国的使节居德·福勒克已命令他，违背禁令，为教皇的利益，写出他自己的哲学。因此，他在短期间内写了三卷书，《大著作》、《小著作》和《第三著作》。这些书产生了良好效果，公元1268年他竟获释回到牛津，事先他即是从牛津被解往巴黎过着一种囚禁生涯的。虽然这样，却从来没有什么事情能教他小心谨慎。他惯于对那些与他同时的知名学者施以轻蔑的批评；他尤其喜欢着重指出那些希腊文或阿拉伯文翻译家的拙劣无能。公元1271年他写了一部名叫《哲学研究纲要》的书，在这本书中他抨击了僧侣的愚昧无知。这事并未丝毫增加他在同行间的名气。公元1278年他的著作遭到弗兰西斯教团总管的谴责，而且他本人也被投入监狱历时达十四年之久。公元1292年他获得了释放，但出狱后不久便死去了。

他的学识是百科全书式的，但却缺乏体系性。他和当代许多哲学家不同，对试验给以很高的估价。他曾用虹的理论来证实试验的重要性。他写过一些精辟的有关地理学的文章；哥伦布读过他这方面的著作，并曾受到他的影响。他是个优秀的数学家；经常引证欧几里得《几何学》的第六卷和第九卷。他又根据阿拉伯文资料论述透视画法。他认为逻辑是一种无用的学问；但另一方面，却给炼金术以足够的估价，并从事这方面的著述。487

为了交代一下他的学识和方法，我将把《大著作》中的某些部分概述于下。

他说，愚昧有四种原因：一、脆弱而不适当的权威所树立的范例。（因为这本书是为教皇写的，所以他审慎地言明这并不包括教会在内。）二、习惯的影响。三、无识群众的见解（这个令人猜想包括除他以外的与他同时代的所有人）。四、于炫耀外表的智慧之中掩饰自己的愚昧。以上这四种灾害产生了人间所有的罪恶，其中的第四项尤其是最为恶劣的。

支持某种见解时，从祖先的智慧，习惯或共同信仰进行议论是错误的。他为维护自己的观点，曾引证了塞涅卡、西塞罗、阿维森纳、阿威罗伊、巴斯人阿戴拉德、圣杰罗姆和圣克里索斯托姆，他似乎认为有关这些权威的例证已足够证明一个人不当尊重权威。

他很尊重亚里士多德，但也不是毫无限制。他说“只有亚里士多德和他的信徒在所有智者的判断中才被称为哲学家”。当他谈到亚里士多德的时候，他使用“大哲学家”这一称呼，他告诉我们，就连这位斯塔基拉人也未达到人类智慧的极限。亚里士多德之后，阿维森纳是“哲学的君王与领袖”，尽管如此，阿维森纳还没有充分明白虹霓现象，因为他未曾认识

到虹霓的根本成因，这成因，按《创世记》记载则是水蒸气的散逸（尽管如此，当培根讨论虹霓问题时，还是十分敬佩地引证阿维森纳的）。他不时地说些带有正统教义气味的話，有如：唯一完全的智慧有如教规与哲学所示，存在于圣经之中。但他说，从异教徒那里获得知识也无不可时的口气却听来更为恳切。在引证阿维森纳和阿威罗伊之外，他时常引证阿勒法拉比 ^{注312}，和不时引证阿勒布玛查 ^{注313} 及其他人士。他引证阿勒布玛查用以证明数学在洪水灭世之前为世人挪亚，和他的子嗣所知晓；我想这种说法，便是我们能从异教徒所获得的知识的一个范例。培根赞扬数学，他把它当作确实性的唯一（未经启示的）源泉，和把它当作天文学和占星术所必需的科学。488

培根追随阿威罗伊认为能动的智力在本质上是与灵魂分别开来的一个实体。他引证了许多有名的神学家，其中也有林肯的主教格罗赛特斯特来支持这个与圣托马斯相反的见解。他说与亚里士多德书中显然自相矛盾之处，是出于翻译上的错误。他引证柏拉图时未曾用过第一手文献，而是用通过西塞罗的第二手文献，或用经由阿拉伯人翻译的蒲尔斐利的第三手文献。他并不很重视蒲尔斐利，他把他的共相学说说成是“幼稚的”。

作为知识的一个来源，培根重视实验过于论证，因而受到了近代的赏识。诚然，他的兴趣和处理问题的方法是和典型的经院哲学家们十分不同的。他那百科全书式的倾向很像阿拉伯的著作家。这些人对他的影响显然要比对其他许多基督教哲学家的影响更为深远。阿拉伯哲学家们像他一样对科学感兴趣，并相信魔法和占星术，然而基督徒们却认为魔法是邪恶的，同时占星术是一种欺骗。他是令人惊讶的，因为他与中世纪基督徒哲学家们是大不相同的，但是，他对当代却几乎没有什么影响，而且依我看来，他也不如一般人有时设想的那样科学。英国作家们惯于说他发明了火药，然而这种说法却是不正确的。

禁止培根出书的，弗兰西斯教团总管，圣博纳梵图拉（公元1221—1274年）是个完全不同类型的人。他属于圣安瑟勒姆的传统，并拥护这人的本体论论证。他见到新亚里士多德主义与基督教有一种根本对立。他相信柏拉图的诸理念，但认为这只有上帝才能全面认识。我们在他的著作中经常看到渊源于奥古斯丁的引用文，但却找不出阿拉伯人著作的引用文，同时也绝少看到古代异教徒作品的引用文。

阿夸斯巴达人马太（约公元1235—1302年）是博纳梵图拉的追随者，但却多少接触到一些新兴哲学。他是个弗兰西斯教团的僧侣，做过红衣主教；曾以奥古斯丁主义的观点反对圣托马斯。但对他来说，亚里士多德，已经成了“大哲学家”；他不断地引证他。除此以外也常提到阿维森纳；和十分敬佩地引证圣安瑟勒姆与伪狄奥尼修斯；然而，他的主要的权威者乃是圣奥古斯丁。他说，我们必须在亚里士多德和柏拉图之间找一条中间道路。柏拉图的诸理念是“极端错误的”；它们建立智慧，但却不建立知识。另一方面，亚里士多德同样是错误的；他建立知识，但却不建立智慧。我们的知识——他这样下结论说——，是借着低级的

和高级的两种事物，借着外在的物体和观念的理性所导致而来的。489

邓斯·司各脱（约公元1270—1308年）继续开展了弗兰西斯教团对阿奎那的争论。他生于苏格兰或乌勒斯特，在牛津大学参加弗兰西斯教团。晚年在巴黎度过。他反对圣托马斯，拥护纯洁受胎说 ^{注314}，于此他博得了巴黎大学并终至全天主教教会的赞同。他是个奥古斯丁主义者，但却比博纳梵图拉，或甚而比阿奎斯巴达人马太那种极端的形式略为缓和；他和圣托马斯的不同就像博纳梵图拉马太两人和托马斯的情形一样，起因于他的哲学中掺杂了较多的（经由奥古斯丁而来的）柏拉图主义。

例如他讨论这样一个问题，“是否有任何确实而纯粹的真理，不被非经创造的光的特殊照耀而能自然地为一个过路者的理智所知晓？”他论证说这是不可能的。在他开头的议论中，他单纯地引证圣奥古斯丁来维护这个观点；他所遇到的唯一困难是《罗马人书》第一章二十节：“自从造天地以来，上帝的一些不可见之事情，借着所造之物就可明明得知。” ^{注315}

邓斯·司各脱是个稳健的实在论者。他相信自由意志，并趋向于裴拉鸠斯主义。他认为存在与本质没有区别。他主要对显证感兴趣，所谓显证，就是不待验证而得知的事物，显证共有三种：（1）自明的诸原理，（2）由经验而得知的事物，（3）我们自己的行动。但若没有神的照耀则我们便什么也无从知道。

大多数弗兰西斯教团僧侣都追随邓斯·司各脱而不追随阿奎那。

邓斯·司各脱认为既然存在与本质间没有区别，“个别化原理”——也就是促使一物不同于另一物的原理——必定是形式，而不是质料。“个别化原理”是经院中的一项重要问题。在不同的形式上一直到今天它还继续成为一个问题。在不涉及某一特殊的作者范围内，我们或可陈述该项问题如下。

个别物的诸性质中有的是本质的，另一些则是偶然的；某物的偶然性质，是那些可能失掉，而不致丧失其同一性的性质——有如一个人和他所戴的帽子的关系。于是生出这样的问题：设有属于一个种的两个个别物，那么他们在本质上总是有所不同呢，抑或二者在本质上完全相同呢？圣托马斯关于物质的实体主张后一种见解，但关于非物质的实体则主张前一种见解。邓斯·司各脱则认为两个个别物之间在本质上永远有区别。圣托马斯的观点依据以下的理论，这种理论认为由未经区分的部分组成的纯物质只是借着空间位置之相异而有所区别。因此，一个由身与心组成的人，在体质上只能借着其身体的空间位置与另一个人有所区别。（理论上，这种情况也可能发生在同卵孪生儿身上。）邓斯·司各脱，在另一方面则认为设若物体有所区别，它们必定是由于质的差异而有所不同。很显然，这种观点是比圣托马斯的观点更加接近于柏拉图主义的。490

在我们以现代术语述说这个难题以前，我们还必须经过种种不同的阶段。由莱布尼茨所采取的第一步是消除本质的与偶然的诸性质之间的区别，这种区别有如经院哲学家们从亚里士多德那里继承的许多理论一样，每当我们企图细心阐述时，它便立即变得不现实起来。这样我们得到的，不是“本质”，而是“对有关事物真实的一切命题”，（尽管如此，一般说来，空间与时间的位置仍将除外。）莱布尼茨争辩说在这种意义上二物完全一样是不可能的；这便是他那“无法识别的事物的同一性”原理。这个原理曾受到物理学家的批评，他们主张物质的两个质点仅由于空间和时间的位罝而可能完全有所不同。——相对性使这个观点更加困难化了，因为相对性把时间与空间还原为诸关系。

使上项问题近代化时需要更进一步地取消“实体”这一概念。这样做了以后，一个“物”只能成为一束性质，因为任何纯粹的“物性”核心都不能存在了。设若抛弃了“实体”，那么我们似乎必须采用与其说近于阿奎那，毋宁说更多地近于司各脱的观点。然而这事在有关空间和时间方面，却会带来更多的困难。对于这一问题，我曾在《意义和真理的探究》中的“专用名称”章下就个人所见加以论述。491

奥卡姆的威廉是圣托马斯以后的一个最重要的经院哲学家。关于他的生平我们知道得极不全面。他可能生于公元1290至1300年间；死于4月10日，不是1349年就是1350年，其年份是不确实的。（公元1349年黑死病大为流行，因而他很有可能是死于这个年份。）许多人说他生于苏黎的奥坎姆，但戴利勒·伯恩斯却说他生于约克郡的奥坎姆。他先在牛津，然后去到巴黎，他在那里先是当了邓斯·司各脱的学生，然后更变成他的竞争者。在安贫的问题上，他被卷入弗兰西斯教团与教皇约翰二十二世之间的争论。教皇得到该教团总管西塞纳人米凯尔的支援；对属灵派进行迫害。过去有过这样一种协定，按此凡是捐输给托钵僧的财产均须由托钵僧转献于教皇，教皇准许托钵僧享有财产的实利，而不犯有产罪。这种协定教皇约翰二十二世所废止，他主张他们应该承认公开的所有权为合法。该教团中的大多数人在西塞纳人米凯尔领导下起来反抗。奥卡姆原先被教皇召往阿维农去答辨有关化体问题所遭到的异端嫌疑，这时他和另外一名重要人士巴都阿人马西哥利欧附和了西塞纳人米凯尔。他们三人一并于公元1328年受到破门处分，并逃出阿维农，托庇于皇帝路易的权威下。路易是两个帝位争夺者中的一个；他得到德意志的支持，另一个则得到教皇的支持。教皇把路易开除教籍，于是路易向全教会议控诉了教皇。教皇本人被指控为异端。

据说奥卡姆谒见皇帝时曾这样说“请你用刀剑保护我，而我将要用笔保护你”。不管怎样，他与巴都阿人马西哥利欧在皇帝保护下定居于慕尼黑，并在那里写了一些相当重要的政治论文。皇帝于公元1338年死去，奥卡姆的事迹便不详了。有人说他与教会妥协了，但这种说法似无根据。

神圣罗马帝国也不再像霍恩施陶芬朝代时的景况了；教廷的外貌虽似继续向大处发展，却受不到以前享有的那种尊敬。克莱门特五世在十

四世纪初叶把教廷迁往阿维农，教皇从此在政治上变为法兰西国王的臣属。神圣罗马帝国没落得尤其显著；由于英格兰和法兰西的强盛，它甚至无法主张先前那种空有其名的普遍统治权；另一方面，由于教皇对法兰西王的屈从，也削弱了教皇对俗世事务的普遍要求。所以教皇与皇帝间的冲突实质上就是法兰西与德意志间的冲突。爱德华三世统治下的英格兰正与法兰西交战，因而同德意志缔结了盟约；这也就使英格兰变为一个敌视教皇的国家。教皇的敌人们要求召集一次全教会议——这是被认为高于教皇的唯一教会权威。492

这时教皇反对派的性质也有了变更。他们不再只是拥护皇帝了，他们特别在有关教会管理问题上带出了一副民主主义的腔调。这曾给予他们一种终于导向宗教改革的新力量。

但丁（公元1265—1321年），作为一位诗人虽是一个伟大的革新家，但作为一个思想家，却有些落后于时代。他的著作《君主制论》在观点方面是属于基伯林派的，假若出现于一个世纪以前倒可能更合时宜些。他认为皇帝和教皇都是独立的，并且二者都是因神授命的。在《神曲》里，他的撒旦有三张嘴，它们长期咀嚼着，加略人犹大，布鲁图斯和喀修斯，他们三个都是叛徒，第一个背叛了基督，其余两人背叛了凯撒。但丁的思想不仅就其思想本身来论，即使就其为一个俗人的思想而论也是有趣的；然而他的思想却不仅没有影响，而且还陈腐得不堪救药。

巴都阿人马西哥利欧（公元1270—1342年）与此相反，创造了一种反对教皇的新形式，皇帝在其中扮演了一个主要具有修饰性权威者的角色。他不仅是奥卡姆的威廉的密友，而且还影响过这人的政治思想。在政治方面，他比奥卡姆更为重要。他认为人民的大多数才是立法者，而这大多数人是有权惩罚君王的。他又将群众主权的理论应用于教会，并且在群众中包括了俗众。各地应该成立包括俗众的地方宗教会议，并由他们来选举代表参加全教会议。只有全教会议才有权施行破门处分，并对圣经作出权威的解释。这样，所有信徒在决定教义时便都有一份发言权。教会不该有属世的权限；未经市民同意不得施行破门处分；而教皇也不能享有特权。493

奥卡姆没有达到马西哥利欧那样高的水平，然而他也创出一套选举全教会议的彻底民主的方案。

公元十五世纪初叶在有必要平复大分裂的当时，宗教会议运动已臻于发展的顶峰。但当它完成这一任务后，便又陷入了低潮。宗教会议运动的立场，有如在马西哥利欧处所见，是与以后新教徒在理论上所采取的立场，有所不同的。新教徒要求个人判断的权限；并不情愿屈从于任何一个全教会议。他们认为宗教信仰，不应由任何管辖机构加以裁决。与此相反，马西哥利欧则仍以保存天主教信仰的统一为目的，但却希望用民主方式，不用教皇专制来付诸实现。在实践上，大多数新教徒于取得政权后，只是以国王代替了教皇，因而是既没有保障个人判断的自

由，又没有保障决定教义问题的民主方式。但在他们反对教皇时，却在宗教会议运动的原则中找到了支援。在所有经院哲学家当中只有奥卡姆受到路德的器重。应当指出，即便在新教国家中，新教徒中很大一部分人仍旧固持着个人判断的教义。这正是英国内战期间，独立会与长老会之间的主要差别。

奥卡姆的政论性著作 [注316](#) 是用哲学论辩体裁写的，对于不同命题作了正面和反面的论证，也有时竟不下任何结论。我们在现时习惯于更加直截了当的政治宣传，但在他所处的时代，他所选择的方式却可能更为有效。

以下列举的几个例证即将说明他的方法和观点。

他写过一长篇论文，题名为“关于教皇权力的八项问题”。其中第一个问题是：一个人能否在教会与国家二者中成为合法的至尊。第二个问题：俗界权威是否直接起源于上帝？第三个问题是：教皇有无权柄把俗界统治权赐给皇帝或君主？第四个问题是：诸选帝侯所进行的选举是否给德意志王以充分的权力？第五和第六两个问题是：通过主教为国王行涂油礼的权柄教会获得那些权力？第七个问题是：为一个不合法的大主教所主持的加冕礼是否有效？第八个问题是：选帝侯的选举是否给德意志王以皇帝的称号？以上所有这些，在当时，都是实际政治中的迫切问题。494

他的另一篇论文论及一个君主未经教皇许可能否获取教会财产的问题。这篇文章旨在说明爱德华三世为筹措对法战费从而向僧侣征税一事是正当的。我们还记得爱德华是皇帝的同盟者之一。

他在“一个婚姻事件的商榷”中，论及皇帝同其堂姊妹的婚姻是否正当的问题。

我们可以看到奥卡姆为了获得皇帝的刀剑保护，已尽到了他的最大的努力。

现在让我们讲一讲奥卡姆的纯哲学学说。关于这个题目我们有一本很好的书，厄内斯特·伊·穆迪著，《奥卡姆的维廉的逻辑》。我以下所要讲的，大部分内容都根据他写的这本书。此书采用了一种不太寻常的观点，但是，我想他的观点倒是正确的。哲学史家往往有一种以后人的眼光去解释前人的倾向。然而一般说来这却是个错误。奥卡姆曾被认为是导致经院哲学崩溃的人，是笛卡尔、康德或其他任何一个为个别评论家所宠爱的近代哲学家的先驱。按照穆迪说法，——我是同意他的——所有这些都是错误的。他认为奥卡姆最关心的事在于恢复纯粹的亚里士多德，使之脱却奥古斯丁和阿拉伯人的影响。这在很大程度上，也还是圣托马斯的目标；但如我们所见，弗兰西斯教团僧侣却比奥卡姆还要紧密地一直追随着圣奥古斯丁。按照穆迪的见解来说，近代史学家为了试图找出一个从经院哲学通向近代哲学的逐渐的过渡，而使得他们对奥卡

姆作了不恰当的解释；这便使得人们把近代的诸学说附会于他，而其实他只是在阐释着亚里士多德。

奥卡姆曾为不见于他本人著作中的一句格言而享有盛名，但这句格言却获得了“奥卡姆的剃刀”这一称号。这句格言说：“如无必要，勿增实体。”他虽然没有说过这句话，但他却说了一句大致产生同样效果的话，他说：“能以较少者完成的事物若以较多者去做即是徒劳。”这也就是说，在某一门科学里，如能不以这种或那种假设的实体来解释某一事物，那么我们就没有理由去假设它。我自己觉得这在逻辑分析中是一项最有成效的原则。495

奥卡姆在逻辑上——虽显然不在形而上学上——是个唯名主义者；十五世纪的唯名主义者 [注317](#) 曾尊他为他们的创始人。他认为，亚里士多德曾为司各脱主义者所误解，而这种误解一部分出于奥古斯丁的影响，一部分出于阿维森纳的影响，但还有一部分则出于一项更早的原因，也就是出于蒲尔菲利所著论亚里士多德《范畴论》这篇论文。蒲尔菲利在这篇论文中提起了三个问题：（1）类（genera）和种（species）是否为实体？（2）它们是有形体的，还是无形体的？（3）如为后者，它们是在感性事物之中，还是同感性事物互相分离？他这些问题，是作为与亚里士多德的范畴相关的问题而提出来的，这样便导致中世纪对亚里士多德的《工具篇》作出过分形而上学的解释。阿奎那曾试图消除这种错误，但其后这错误又重新被邓斯·司各脱所引入。其结果便使得逻辑，和认识论依附于形而上学和神学。奥卡姆着手将它们再度分开。

奥卡姆认为逻辑是可以以独立于形而上学的自然哲学的一种工具。逻辑是推理科学的分析；科学是和事物有关的，但逻辑却不然。事物是个别的，但在词之中却有共相；逻辑研究共相，而科学却只管使用它们并不加以讨论。逻辑关心的是词或概念，不是作为心理状态的词或概念，而是作为含有意义的词或概念。“人是一个种”不是一个逻辑命题，因为它需要关于人的一项知识。逻辑所论及的是头脑在其自身内部所构成的事物，这些事物若非通过理性的存在是不会存在的。一个概念是一个自然的符号，一个词是一个约定的符号。我们必须把当作为一个事物而说的词，和作为具有含义而使用的词，划分开来。不然我们势将陷入谬误，例如：“人是一个种，苏格拉底是一个人，因而苏格拉底是一个种。”

指物的词叫作第一意向词（terms of first intention），指词的词叫作第二意向词（terms of second intention），科学中的词属于第一意向；逻辑中的词则属于第二意向。形而上学的词是比较特殊的，它们兼指第一意向词所指的事物和第二意向词所指的事物。我们只有六个形而上学的词：存在、物、某物、一、真实和善。 [注318](#) 这些词都有一种特性，它们彼此都能互相表述。但是逻辑的探求也可以不必假借这些来进行。496

所理解的是事物，不是由精神所产生的形式；形式不是被理解者而是借以理解事物者。在逻辑中，共相，只是些可以表述许多其他词与概念的词与概念。共相，类，种，都是第二意向词，因而，不能意味着物。然而，因为一和存在是可以互换的，若是一个共相存在，它应该是一，并且是一个个别物。一个共相只是许多事物的一个符号。关于这一点，奥卡姆赞同阿奎那，但反对阿威罗伊，阿维森纳，和奥古斯丁派。他们二人认为只有个别的物，个别的精神，和理性的行为。阿奎那和奥卡姆二人固然承认先天共相（*universale ante rem*），但他们只用它来解释创世；在上帝创世之前上帝的头脑中必须先有共相。然而这却属于神学，不属于人类知识的解释，后者只与后天共相（*universale post rem*）有关。在解释人类知识的时候奥卡姆从来不认为共相是物。他说，苏格拉底类似柏拉图，但绝不是由于一个叫作类似性的第三物所使然。类似性是个第二意向词，它存在于头脑之中（所有这一切都很好）。

按奥卡姆所述，有关未来的偶然性事物的命题，还谈不上是真的或是伪的。他想把这种观点同神的全知调和在一起。他在这里，有如在别处一样，使逻辑自由独立于形而上学和神学之外。

奥卡姆议论中的某些例证可能有些用处。

他问：“按发生次序而言，最先为悟性所知者是否为个体。”

反面答案：悟性首次的和适当的对象是共相。

正面答案：感官的对象和悟性的对象是相同的，然而个体却是感官的第一对象。

因此，必须对这问题的意义加以陈述。（大概是因为这两种议论都很有力。）

他继续写道：“灵魂以外非为符号之物，首先被这种知识（也就是，被个体的知识）所理解，因为灵魂以外的一切都是个体，所以个体首先被认识。”⁴⁹⁷

他继续说抽象的知识总是以“直观的”（即属于知觉的）知识为前提，而这种知识是由个体所引起的。

然后他列举了可能发生的四种疑问，并进行了解答。

他用一个肯定性回答为他原来的问题作出结论，但却附加说：“共相是按相应次第的 [注319](#) 第一对象，而不是按发生次第的第一对象。”

这里牵涉到知觉是否为知识的来源，如果是，又到什么程度的问题。我们可以想起柏拉图在他的《泰阿泰德篇》中曾反对把知觉作为知识的这种定义。奥卡姆肯定是不知《泰阿泰德篇》的，但若他知道的

话，他就不会同意这本书。

对于“感性灵魂与智性灵魂在某一人中是否截然不同”的问题，他回答说他们不同，不过这是很难证明的。他的论证之一便是：我们的食欲可能希求一些为我们的悟性所拒绝的东西；因此食欲同悟性属于不同的事物。另外一项论证是感觉主观地存在于感性灵魂之中，但并不主观地存在于智性灵魂之中。再有：感性灵魂是扩展的和物质的，而智性灵魂却两种性质都不是。于此他提出了四种神学的反对论，^{注320}但他作了解答。奥卡姆对这个问题所持的见解，也许与人们所期待于他的有所不同。无论如何，他在把每个人的智力认为是属于各该人的，而不把它认为是非个人之物这一点上，是同意圣托马斯而反对阿威罗伊的。

由于主张逻辑和人类知识的钻研无需牵涉形而上学和神学，奥卡姆的著作鼓舞了科学研究。他说奥古斯丁主义者错在首先假定万物不可理解，人类没有智力，然后再加上从无限来的一道光，借此使知识变为可能。在这点上，他是同意阿奎那的，但也各有强调，因为阿奎那主要是一个神学家，而奥卡姆在有关逻辑方面，却主要是一个俗世的哲学家。

498

他的治学态度给研究特殊问题的学者以自信，例如，欧利斯姆人尼古拉（死于公元1382年），他的直接追随者，曾钻研过行星理论。这人在某种程度上，是哥白尼的先驱者；他提出了地球中心论和太阳中心论，并且说这两种理论都能解释在他所处时代里的所有事实，因而人们是无法在二者之间作出抉择的。

在奥卡姆的维廉以后再也没有大经院哲学家了。下一个大哲学家的时代始于文艺复兴的后期。

第十五章 教皇制的衰落499

公元十三世纪完成了一个哲学的、神学的、政治的、社会的伟大综合。这一综合是由于许多因素的结合徐缓地建立起来的。最初的因素是纯粹希腊哲学，特别是毕达哥拉斯、巴门尼德、柏拉图和亚里士多德等人的哲学。然后，由于亚历山大征服战争的结果，大量地流入了东方的各种信仰。^{注321}这些因素利用了奥尔弗斯教神秘信仰，改变了希腊语世界以及最后拉丁语世界的世界观。死而复活的神，意味着吃神肉的圣餐仪式，通过类似洗礼的某种仪式而进入一种新生命的重生等，逐渐变为异教罗马世界大部地区中神学的一部分。在这些因素之上更结合了一种解脱肉体束缚的伦理，而这至少在理论上讲是禁欲主义的。从叙利亚、埃及、巴比伦和波斯传来了与俗众分开的祭司制度，他们或多或少具有一些魔法，并能在政治上带来相应的影响。主要与信仰来世攸关的一些令人难忘的宗教仪式，也来自同一源泉。从波斯，特别传来了一种二元论，这种二元论，把世界看成两大阵营的一座修罗场，一个阵营是为阿呼拉·玛兹达所统率的善，另一个阵营是为阿利曼所统率的恶。妖术的行使即是得助于阿利曼及其灵界的徒众。撒旦是阿利曼的一种发展。

蛮族的观念与实践的流入和新柏拉图派哲学中的某些希腊因素综合在一起了。在奥尔弗斯教，毕达哥拉斯主义，和柏拉图的某些部分著作中，希腊人发展了一些容易与东方观点相结合的观点。也许，这些观点正是在很久以前假借于东方的。异教哲学的发展到普罗提诺和蒲尔斐利时就终止了。

这些人的思想虽有浓厚的宗教色彩，但若不大加改造，却不足以兴起一种盛行于世的大众宗教。他们的哲学很难，无法为一般人所了解；他们的救世法对于一般大众也是过于偏重理智的。他们的保守思想促使他们维护希腊的传统宗教，但为了减轻其中的不道德因素，并与他们的哲学一神主义相调和，他们只好作出寓意的解释。希腊宗教终因无法和东方的诸教仪和诸神学相抗衡，而日趋于衰亡。预言家变得默然无声了，而祭司们又从未形成过一个强而有力的特殊阶层。因而复兴希腊宗教的企图带上了一种拟古主义的性格，而这种性格更赋予该企图以一定程度的懦弱性与玄学性，这在皇帝朱利安身上表现得特别显著。早在公元三世纪，人们已能预见某种亚洲宗教会要征服罗马世界，不过在那时还并存着一些竞争的宗教，看来它们也都好像有获胜的机会。500

基督教集结了各个方面的有力因素。它从犹太人那里接受了一本《圣经》，和一种认为其他所有宗教都是虚妄而邪恶的教义；但它却抛弃了犹太人的种族排他性和摩西律法中的种种不便。以后的犹太教已学着相信了死后的世界，但基督徒却给天堂，地狱，以及进入天堂和逃避地狱的方法，赋予一种新的确实性。复活节结合了犹太人的逾越节和异教徒对于复活之神的祭典。波斯人的二元论也被吸取了，但基督徒对其善原则的最终全能却给以更加坚定的确信，同时并附加了异教徒是撒旦的门徒这样一项确信。起初基督徒在哲学上和在仪式上并非其对手的匹敌。但这些缺陷却逐步获得了改善。最初，哲学在半基督教的奈斯脱流斯教派中比在正统教派中更为进步；但自从欧利根以来，基督徒却借着修改新柏拉图主义发展了一种适用的哲学。初期基督徒间的仪式还是个不很明确的东西，但不管怎样，到了圣安布洛士时代时它已经给人以很深刻的印象了。祭司的权能和其特殊地位本取法于东方，但借着统治方法而逐渐有所加强，在教会内部，这是多亏罗马帝国的实践的。旧约全书，神秘的诸宗教，希腊哲学，和罗马行政方法都混合于天主教教会之内，它们结合在一起从而赋予教会一种以前任何社会组织所无法比拟的巨大力量。501

西方教会，像古罗马一样，发展虽然比较缓慢，却由一种共和制变成一种君主制。我们已看到教皇权柄成长的各个阶段，从大格雷高里，历经尼古拉一世，格雷高里七世，和尹诺森三世，直到霍恩施陶芬皇朝在规勒夫派和基伯林派战争中的最后败绩。与此同时，一向是奥古斯丁主义的，因而主要是柏拉图主义的，基督教哲学也由于同君士坦丁堡和回教徒的接触增加了新的因素。亚里士多德，在公元十三世纪时几乎已全部被西方所知晓，而且由于阿勒贝尔图斯·马革努斯和托马斯·阿奎那的影响，亚里士多德在学者的脑海里成了仅次于圣经和教会的最高权威。直到今日，在天主教哲学家中，他仍然保持着这个地位。从基督教观点

来看，我不能不认为：以亚里士多德来代替柏拉图和圣奥古斯丁是一项错误。从气质方面来讲柏拉图比亚里士多德更富于宗教性。而基督教神学从开始以来就适应于柏拉图主义。柏拉图教导说：知识不是知觉，而是一种回忆的幻觉；亚里士多德更多的是个经验主义者，圣托马斯，尽管不出于他的本意，却铺平了从柏拉图主义的迷梦转入科学观察的道路。

对于始自公元十四世纪中的天主教综合体系的崩溃来说，一些外界的事件比哲学起着更为重大的作用。公元1204年拜占庭帝国为拉丁人所征服，并从此一直到公元1261年受到他们的统治；在此期间其政府的宗教是天主教，而不是希腊正教。公元1261年之后教皇失掉了君士坦丁堡，尽管公元1438年在费拉有过一度名义上的合并，但教皇却从来没有收复该城。由于法兰西、英格兰等民族的君主政体的兴起，西方帝国（指神圣罗马帝国——译者）在与教皇的冲突中虽被挫败，但结果并未给教会带来任何益处；教皇于公元十四世纪的大部分时期中在政治方面只是法兰西王掌握下的一个工具。比这些原因更为重要的一项即是，富商阶级的兴起和俗众知识的增进。这种情况都起始于意大利，直至公元十六世纪中叶为止，其发展经常是遥遥领先于西方其他地区的。公元十四世纪时，意大利北部诸城市比北方诸城市更为富庶；有学问的俗众，特别在法学和医学方面为数日益增多。这些城市具有一种独立自主的精神，由于皇帝在现时已不足为患，于是它们便易于起而反抗教皇了。尽管程度上较差，但这同一运动也还存在于其他地方。佛兰德斯繁荣起来了：汉撒诸城市也不居后。在英格兰，羊毛贸易成为它的一项财源。在这期间里，堪称广义的民主倾向是十分强大的，但民族主义倾向却较此更为强大。教廷已然变得很世俗化，大体上表现为一个税收机构，征收大部分国家愿意保留于其国内的巨额税收。教皇已不再享有或不配享有那种给予他们权柄的道德威望。以前圣弗兰西斯曾经能够和尹诺森三世以及格雷高里九世和平共事，但公元十四世纪中一些至为热诚的人们却被迫与教廷进行了斗争。502

然而，在本世纪初叶，这些使教廷衰落的原因还不很明显。鲍尼法斯八世在兀纳姆-伞克塔姆教令（Bull Unam Sanctam）中提出了以前任何教皇从未提过的极端要求。他于公元1300年，创立了大赦年制度，凡到罗马来游历，并在此举行某种仪式的天主教徒都可获得大赦。这事给教廷的金库以及罗马市民的衣袋带来了巨额的钱财。原先规定每百年举行一次大赦年祭典，其后终因利润巨大而缩短为每五十年举行一次，以后又缩短至二十五年，并从此一直传到现代。公元1300年的即第一次大赦年祭典，可视为教皇成功的极点，同时，为了方便起见也可以把这个日期当作教廷开始衰落的日期。

鲍尼法斯八世是个意大利人，生于阿纳格尼，当他在英格兰时，他曾替教皇援助英王亨利三世征讨叛乱诸侯而被幽囚于伦敦塔中。公元1267年他受到亨利之子即以后的爱德华一世的解救。在他所处的时期里教会内部已然出现了一个强力的法兰西派，而他的被选就曾遭到法兰西籍红衣主教们的反对。关于国王是否有权对法兰西籍僧侣征税的问题，

他与法兰西王腓力四世之间有过激烈的冲突。鲍尼法斯经常援用亲属同时又贪得无厌；因此，他愿意尽多地掌握一些经济来源。他被人指控为异端一事可能是公道的；他似乎是个阿弗罗埃斯主义者而且不相信灵魂不死。他和法兰西王构怨很深。因而导致后者企图通过全教会议把他废黜，

而去派兵捉拿他。他在阿纳格尼被人捕获了，但事后却逃往罗马，并殁于该地。此后许久再也没有一个教皇胆敢冒险敌对法兰西王了。

503

在一段短暂的过渡统治之后，红衣主教们于公元1305年选立了博尔多的大主教为教皇，号称克莱门特五世。他是一个戛斯坎尼人，并在教会内一贯代表着法兰西派，在他做教皇的任期中他从来没有去过意大利。他在里昂接受加冕礼，并在公元1309年定居于阿维农，此后教皇们继续留住在这里约达七十年之久。教皇克莱门特五世曾借反对圣殿骑士团时和法兰西王所采取的共同行动，而大肆宣扬他和法兰西王的结盟。双方都需要钱财，教皇方面是为了惯于宠幸私人和私党，腓力浦方面则是为了同英格兰作战，镇压弗兰德斯人的叛乱，和维持日益增强的政府。在他掠夺了伦巴底人银行主之后，又“在商业所能容许的范围内”迫害了犹太人。他发现圣殿骑士团不仅是些银行家，而且在法兰西境内拥有巨大的地产，同时这些地产若借教皇的支援，是可由他攫取的。于是国王与教皇商定首先由教会揭发圣殿骑士团业经陷入了异端；然后再由国王和教皇合伙瓜分这些赃物。在公元1307年某一既定的日期，法兰西境内所有首要圣殿骑士团分子都遭到了逮捕；他们全都必须回答一连串事前拟好了的诱导讯问，在严刑拷打下，他们招认他们礼拜过撒旦和犯有其他种种丑行；公元1313年，教皇终于下令镇压了该骑士团，并没收了其所有的财产。关于这个案件亨利·C. 李在他的《异端裁判史》中叙述得最好。经过绵密的调查之后，他在书中作出了以下的结论：指控圣殿骑士团的罪名是完全没有根据的。

在整个圣殿骑士团事件中，教皇与国王在经济利益上是一致的。然而，在基督教世界的大部分地区中，在大多数情况下，两者之间的利益却是冲突的。鲍尼法斯八世期间，腓力四世为征税与教皇发生争执时曾得到各阶层人民甚至僧侣阶级的支持。当教皇在政治上屈从法兰西时，一些仇视法兰西国王的君主们也必然要仇视教皇。这曾导致了皇帝对奥卡姆的威廉以及巴都阿人马西哥利欧的庇护；并在稍后的时代中，引起刚特人约翰来保护威克利夫。504

总的来说，主教们在这时已完全服从了教皇；而实际为他所任命的主教，在比例数上也日益增多了。修道院性质的诸教团与多米尼克教团也同样恭顺，只有弗兰西斯教团仍旧保有某种程度上的独立精神。这曾导致他们与教皇约翰二十二世之间发生了一场冲突，关于这次事件我们在论及奥卡姆的威廉时已经讲过了。在冲突期间，马西哥利欧劝皇帝进攻罗马。罗马群众为皇帝加了皇冠，同时在群众宣布废黜约翰二十二世之后还选出了一个弗兰西斯教团派的敌对教皇。所有这些事除去普遍地

削弱了人们对教廷的尊敬之外，实未产生其他任何影响。

反对教廷统治的叛乱，随着不同的地区采取了不同的形式。有时它同君主专治的国家主义相结合，有时它同清教徒对教廷因腐败和世俗而产生的嫌恶相结合。在罗马本城，这种叛乱与拟古主义的民主主义结合在一起。克莱门特六世（公元1342—1352年）时，罗马在一个杰出的人物，克拉底·李恩济领导下，曾一度寻求脱离这个长期远住别地的教皇统治。罗马不仅苦于教皇统治，同时也苦于公元十世纪中那些继续进行骚乱，降低了教廷威信的地方贵族们。诚然，教皇之所以逃往阿维农，一部分原因也还是为了逃避这些目无法纪的罗马贵族。李恩济是个酒馆老板的儿子，最初他只反抗贵族，并为此得到了教皇的支持。他曾鼓起群众巨大的热情，以致吓得贵族们纷纷逃跑（公元1347年）。诗人佩脱拉克很钦佩他并为他写了一首颂歌，鼓舞他来继续他那伟大崇高的事业。他取得了护民官的称号，并宣布了罗马人对神圣罗马帝国的主权。他似曾以民主主义的方式来理解这种主权，因为他曾从意大利各城中召集代表组成了一种议会。然而胜利却给了他一种妄自尊大的幻想。这次有如在其他许多次时一样，出现了两个帝国皇位的竞争者。李恩济召集他们二人和诸选帝侯前来在他面前解决这个问题。这自然促使两个帝位候选人，连同教皇起而反对他，因为教皇认为这类事情是应该由他宣布判决的。李恩济被教皇逮捕了（公元1352年），入狱两年，直到克莱门特六世死去时才获得释放。然后他又返回罗马，并在那里重新当了几个月的权。然而，这次他的声望却很短暂，最后，他遭到了暴徒的杀害。拜伦像佩脱拉克一样，也曾写过颂扬他的诗篇。505

很明显，假如教廷想有效地保持天主教会的首要地位，那么它必须重返罗马，脱开法兰西的羁绊。此外英法战争——法兰西在战争中数遭惨败——已使得法兰西没有安全可言。所以乌尔班五世于公元1367年迁回罗马；但意大利政治对他来说是过于复杂了，于是他在临死不久之前，再度返回阿维农。继任的教皇格雷高里十一世为人较为果断。对于法兰西教廷的怀恨迫使许多意大利城市，特别是佛罗棱斯极端敌视教皇，于是格雷高里乃借着重返罗马，并反对法兰西籍红衣主教等手段不遗余力地挽救这种局面。虽系如此，在他临死的时候大主教团内的法兰西派与罗马派也还是不能协调。依照罗马派的意愿，意大利人，巴尔特洛苗·颇利格纳诺当选为教皇号称乌尔班六世。但有些红衣主教却宣布颇利格纳诺的选出违背教规，并选出法兰西派日内瓦人罗伯特号称克莱门特七世住在阿维农。

这样便开始了历时达四十年之久的大分裂。法兰西当然承认了阿维农的教皇，而法兰西的敌对国家则承认罗马的教皇。苏格兰是英格兰的敌国，而英格兰又是法兰西的敌国；因此，苏格兰承认了阿维农的教皇。每个教皇都从他自己的党派里遴选红衣主教们，每当一个派别的教皇死去，他的红衣主教们便迅速地选立另一个教皇来继任。因而，除非行使一种驾乎双方教皇之上的权力实无从根治这种分裂。二者之中的一个显然必须是合法的，因此，我们必须找出一个驾乎合法教皇之上的权力。唯一的解决办法就在于召开一个全教会议，在盖森领导下的巴黎大

学发展了一种授予全教会议动议权的新理论。俗界统治者支持这种理论，因为教会分裂对他们是不便的。公元1409年，终于在比萨召集了一次会议。然而这次会议却失败得令人好笑。它以异端和分裂罪名宣布两位教皇同时废黜，并另外选出一个第三者，这个教皇随即死去；但他的红衣主教们却又选立了一个前海盗，巴勒达撒瑞·寇撒作为他的继承人，号称约翰二十三世。这样一来，结果便出现了三个教皇而不仅是有两个了，全教会议选出的教皇是个臭名远扬的恶汉。于是这时的情况竟显得比以前任何时代更加没有希望了。506

然而会议运动的支持者并未罢休。公元1414年在康斯坦斯召集了一次新会议，采取了积极行动。它首先宣布教皇无权解散会议，在某些方面还必须服从这种会议。会议更决定未来的教皇必须每七年召集一次全教会议。会议废黜了教皇约翰二十三世，并劝使当时的罗马教皇辞职。阿维农的教皇拒绝辞职，他死后在阿拉贡王主使下又选出了一位继任者。但这时正处于英格兰摆布之下的法兰西却拒绝承认他。此后他的党徒日渐衰微下去，终于不复存在了。这样，由全教会议所选任的教皇终于没遭到任何反对，该教皇是在公元1417年选出的，号称马丁五世。

这些措施是令人赞许的，但在对待威克利夫的波希米亚门徒、赫斯时却不如此。赫斯被带到康斯坦斯之前曾得到人身安全的诺言，但在到达该地之后，却被定了罪和受到火刑。威克利夫原系善终，但会议却下令掘出他的骸骨加以焚毁。会议运动的支持者们是急于摆脱违背正统教义的任何嫌疑的。

康斯坦斯全教会议挽救了分裂，但它却想做更多的事，并以一个君主立宪体制来代替教皇专政。马丁五世在当选之先许下很多诺言；有些他遵守了，有些他破坏了。他同意每七年召集一次全教会议的教令，并一贯严格地遵守着它。康斯坦斯宗教会议于公元1417年解散，一个新会议——事后证明并不重要——召开于公元1424年；以后，即公元1431年，在巴泽尔召开了另一次会议。马丁五世适在这时死去，他的继承人尤金尼乌斯四世于整个任期中一直和那些掌握会议的革新家进行着激烈的斗争。他解散了会议，但会议却拒不承认这种解散；公元1433年他曾让步过一段时期。但在公元1437年又重新下令解散它。虽然如此，会议却一直进行到公元1448年，这时教皇获致全胜一事已众所周知了。公元1439年会议因宣布废黜马丁五世另外选立一位敌对教皇（历史上最后的一个）而失去了舆论的同情。但这人却几乎随即辞职。同年尤金尼乌斯四世在费拉拉另自召开了一个会议，并借此抬高了她的威信。那里的希腊教会因过分恐惧土耳其人，而向罗马作出名义上的归顺。这样一来教廷在政治上声势大振，但同时它的道德威望却大大地削弱了。507

威克利夫（大约公元1320—1384年）以其生平和学说，说明了十四世纪教廷权威的衰落。他和以前的经院学者不同，既非修道僧，又非托钵僧，而是一个俗世的祭司。他在牛津享有盛名，并于公元1372年获得了牛津神学博士学位。他在巴里欧学院当过短期的院长。他是最后一位重要的牛津经院学者。作为一个哲学家，他不是进步的；他是个实在

论者，与其说是个亚里士多德主义者毋宁说是个柏拉图主义者。他不同意某些人的主张，而认为上帝的命令不是恣意的；现实世界并非诸可能世界中的一个，而是一个唯一可能的世界，因为上帝是有选择最善的义务的。使他成为一个有趣人物的并不在于这些事，同时他对这些事也似乎不大感兴趣。因为他竟从牛津大学引退为一个乡间教士。在他生涯最后的十年中，他当了敕命路特渥尔兹教区的祭司，然而他却继续在牛津大学讲学。

威克利夫的思想发展得异常缓慢，这是令人注意的。公元1372年，在他五十岁或五十多岁的那年还信奉着正统教义；但在这个年代以后，很明显，他却变成了一个异端。他所以信奉异端则似乎完全出于道义感的迫使——他对穷人的同情，和他对富有世俗僧侣的嫌恶。起初，他对教廷的攻击只限于政治和道德方面而不涉及教义方面；只是由于被迫，他才逐渐地走上了更加广泛的反抗道路。

威克利夫之脱离正统教义，始于公元1376年在牛津所作的一系列讲义“论公民统治权”。他提出只有正义才配享有统治权与财产权；不义的僧侣是没有这些权益的；至于一个教士应否保留其财产则必须由俗界政权来决定。他更进一步地教导说财产是罪的结果，基督和信徒们没有财产，因此，僧侣也应该无产。这些教义触犯了托钵僧以外的所有教士。英格兰政府却欢迎这些教义，因为教皇经常从英格兰调走巨额的贡赋，而这种不赞成从英格兰送金钱给教皇的教义是对政府有利的。这种情况特别在教皇屈从法兰西，而英格兰又同法兰西交战时显得更为突出。理查二世（Richard II）幼年时代的当权者，刚特人约翰尽久地照拂了威克利夫。与此相反，格雷高里九世却谴责了威克利夫讲学论著中存在的十八种论点，指控这些论点导源于巴都阿人马西哥利欧。威克利夫被召往一个由主教们组成的法庭上受审，然而女皇和暴民却保护了他，同时牛津大学也拒不承认教皇对该大学教师有司法权。（英格兰各大学甚至在那些年代中，就相信应有学术的自由。）508

公元1378—1379年间，威克利夫继续写作了一些学术性的论著，他主张国王是上帝的代理者，而主教是应该服从国王的。及至大分裂到来以后，他更变本加厉地为教皇打上敌基督者的烙印，又说承认君士坦丁的赐予一事使得以后的历代教皇都成为叛教者。他把拉丁文圣经译成英文；并以俗界僧众建立了“贫苦祭司”僧团。（他因这项措施终于得罪了托钵僧。）他派遣“贫苦祭司”做巡回传道士，着重在贫民中进行传道工作。最后，当他攻击祭司权时，他进而否认了化体说，把化体说称作一桩欺骗和渎神的蠢事。在这一点上刚特人约翰曾下令命他缄口。

公元1381年瓦特·泰勒所领导的农民起义，使威克利夫陷入更加困难的处境。我们虽然没有证据说明他积极地鼓动过这次起义，但他却在和类似事件中的路德有所不同，他曾避免谴责起义。起义军中的一个领袖，约翰·鲍勒，这个社会主义的，被人剥夺了僧职的祭司曾赞扬过威克利夫，这事曾使得威克利夫十分困窘。约翰·鲍勒早在公元1366年遭到了破门处分，但这时威克利夫仍在信奉正统教义。因此我们可以设想约翰·

鲍勒必定是独自形成了自己的见解的。威克利夫的共产主义的见解，虽然无可置疑地受到了“贫苦祭司”的传播，但他这些见解都是用拉丁文写的，所以一般农民是无法直接读懂的。

令人惊讶的是威克利夫并没有因为他的见解和民主活动而遭到更多的灾难。牛津大学尽量地保卫他抗击那些主教们。当英国贵族院谴责他的巡回传教士的时候，众议院则拒不同意。无可置疑，假使他活得再长些，纠纷是会要积累起来的，但截至他在公元1384年死去时为止他总算还没有被正式判罪。他死在路特渥尔兹并埋葬在那里。直到康斯坦斯全教会议下令掘出他的骸骨并加以焚毁时为止，他的遗体一向在这里安眠。509

他的英格兰追随者们罗拉德派，遭到了残酷的迫害并在实际上已经完全覆灭。但由于理查二世的皇后是波希米亚人的关系，他的学说得以在波希米亚流传。赫斯便是他此地的门徒；尽管在波希米亚也有迫害，他们却一直延续到宗教改革时期为止。在英格兰这些人虽被迫转入地下但反对教廷的思想却依然深入人心，因此，为新教的成长准备了滋生的土壤。

公元十五世纪中，除了教廷的衰落以外还有其他种种原因引起了政治文化的迅速变化。火药消灭了封建贵族而巩固了中央集权政治。在法兰西和英格兰，路易十一世和爱德华四世各自团结了国内富裕中产阶级，这些人帮助他们平定了贵族政治的无政府状态。意大利在公元十五世纪末叶以前几乎一直未曾受到北方军队的骚扰，在经济和文化方面取得了迅速的发展。新文化在本质上是异教性质的，它仰慕希腊，罗马，和蔑视中世纪。建筑和文学风格效仿着古代的典型。当君士坦丁堡，这个古代最后的残余，被土耳其人攻陷后，逃往意大利的希腊难民曾受到人文学者的欢迎。瓦斯寇·达·伽马，和哥伦布扩大了世界，而哥白尼扩大了天界。君士坦丁的赐予被斥为无稽之谈，受尽了学者们的嘲笑。由于拜占庭人的协助人们逐渐直接地通晓了柏拉图，不再仅凭新柏拉图主义者及奥古斯丁的第二手资料了。人间寰宇不再是一个泪之谷，一个在朝圣途中走向彼岸世界的处所，而是一个提供异教快乐，名誉，美丽，和冒险机会的地方了。历经数世纪之久的禁欲主义被人遗忘于艺术，诗歌，和快乐的喧嚣中。当真，就在意大利，中世纪也还是经历了一场斗争才死去的；萨万纳罗拉和列奥纳都两人是于同年出生的。但在大体上来说，旧的恐怖，已吓不得人了，精神的新的自由已显得如醉如狂。这种陶醉未能持久，但在当前它却消除了恐惧。就在这快乐的解放时刻中，诞生了近代的世界。510

本书卷一，古代哲学部分是何兆武译；卷二，天主教哲学部分是李约瑟译。翻译过程中参考了刘悉规先生的译稿，谨此志谢。

注1 即景教。——译者

注2 这就是为什么现代的俄国人认为我们不应该服从辩证唯物主义有甚于我们应该服从斯大林。

注3 指圣经中所记述的历史。——译者

注4 埃及和巴比伦人已经有了算术和几何学了，但主要地是凭经验。从一般的前提来进行演绎的推理，这是希腊人的贡献。

注5 狄阿娜是阿尔蒂米斯的拉丁文的对称。在希腊文的圣经里提到的是阿尔蒂米斯，而英译本则称为狄阿娜。

注6 她有一个孪生弟兄或配偶，就是“动物的男主人”。但是他比较不重要。把阿尔蒂米斯与小亚细亚的伟大的母亲当成一个人，乃是后来的事。

注7 见尼尔逊（Martin P. Nilsson）：《米诺-迈锡尼宗教及其在希腊宗教中的残余》，第11页以下。

注8 见乌雷（P. N. Ure）：《僭主制的起源》。

注9 例如希伯来字母的第三个字“gimel”指“骆驼”，而这个字的符号就是一幅约定俗成的骆驼图形。

注10 贝洛赫：《希腊史》第12章。

注11 罗斯多夫采夫：《古代世界史》卷一，第399页。

注12 《希腊宗教的五个阶段》，第67页。

注13 按此字希腊文为“ἄτη”，指由天谴而招致的一种愚昧和对于是非善恶的模糊而言。——中译本编者

注14 鲁斯（H. G. Rose）：《希腊的原始文化》1925年版，第193页。

注15 但是琐罗亚斯特的年代揣测的成分很大。有人把他推早到公元前1000年左右。见《剑桥古代史》卷4，第207页。

注16 雅典被斯巴达人击败的结果，是波斯人又获得了小亚细亚的全部海岸，波斯人对该地的权利在安达希达斯和约（公元前387—前386年）中得到了承认。大约五十年以后，它们被并入亚历山大帝国。

注17 罗斯：《原始希腊》第65页以下。

注18 哈里逊（J. E. Harrison）：《希腊宗教研究导言》第651页。

注19 我是指精神的沉醉而不是指酗酒的沉醉。

注20 美国版作“巴库斯”，下同。——译者

注21 本章中的诗歌系采用英国穆莱教授的英译。

注22 被人很神秘地认为即巴库斯。

注23 巴库斯的许多名字之一。

注24 罗斯多夫采夫：《古代世界史》第1卷，第204页。

注25 伯奈特（《早期希腊哲学》第51页）对于最后这种说法提出过疑问。

注26 西西里的希腊城市是受着迦太基人的威胁的，但是在意大利，人们并不感到这种威胁的切迫。

注27 亚里士多德说，毕达哥拉斯“最初从事数学和算学，后来一度不惜从事非里赛底斯所奉行的魔术”。

注28 “丑：毕达哥拉斯对于野鸟有什么意见？

马伏里奥：他说我们祖母的灵魂也许会在鸟儿的身体里寄住过。

丑：你对他的意见觉得怎样？

马：我认为灵魂是高贵的，绝对不赞成他的说法。

丑：再见，你在黑暗里住下去吧，等到你赞成了毕达哥拉斯的说法之后，我才可以承认你的头脑健全”。（第十二夜）

（朱生豪译：《莎士比亚戏剧集》卷二，第218页，作家出版社，1954）

注29 引自伯奈特《早期希腊哲学》。

注30 康福德：前引书，第201页。

注31 《早期希腊哲学》，第108页。

注32 但是这并非欧几里得所发现的，见希斯：《希腊的数学》。以上的证明或许柏拉图是知道的。

注33 这里指的是美国的“独立宣言”。——中译本编者

注34 富兰克林用“自明的”代替了杰弗逊的“神圣的与不可否认的”。

注35 引自伊底温·比万：《斯多葛派和怀疑论者》（牛津，1913，第21页）。

注36 康福德前引书（第184页）强调指出过这一点，我认为这是正确的。赫拉克利特常常由于被人与其他伊奥尼亚学者混淆在一起而受到误解。

注37 可以比较：“我们既踏进又不踏进同一条河流；我们既存在又不存在。”

注38 指意大利南部的希腊殖民地。——中译本编者

注39 伯奈特注：“我以为这个意思是……不可能有什么思想符合于一个不是某种真实事物的名字的名字。”

注40 这里并没有说明“他们”是谁，但是我们可以假设他们就是那些保存了自己的纯洁性的人们。

注41 西雷尔·贝莱在《希腊原子论者与伊壁鸠鲁》一书中认为他的鼎盛期约当公元前430年或稍早。

注42 《从泰勒斯到柏拉图》第193页。

注43 《希腊的数学》卷一，1，第176页。

注44 《论生成与腐朽》326节A。

注45 这是伯奈特所采用的解释，而且贝莱，至少对于留基波，也是采用这种解释的（前引书，第83页）。

注46 见贝莱前引书，第121页，论德谟克里特的决定论。

注47 关于原子论派理论的逻辑与数学的基础，见加斯敦·米楼德：《希腊的几何哲学家》，第4章。

注48 《论生成与腐朽》325a。

注49 贝莱（前引书第75页）则正好相反，他认为留基波有过一个“极端微妙”的答案。答案实质上就在于承认某种非物体的东西（虚空）的存在。伯奈特也同样说过：“这些通常被认为是古代伟大的唯物主义者的原子论者们，事实上却最早明白地说出了一个事物可以是实在的而又并不是一个物体；——这真是一件奇怪的事实”。

注50 关于他们所想象的这一过程发生的方式，见贝莱，前引书第

注51 他说：“民主之下的贫困比起专制之下所称为的繁荣来，正像自由要比奴役那样地更值得愿望。”

注52 塔曼尼是美国纽约城的一个强有力的政治团体，主张所谓的民主和地方分权制。——中译本编者

注53 战争结束于公元前404年，雅典一败涂地。

注54 我引柏拉图一般用的是周维特（Jowett）的译本。

注55 在《云》一剧中，苏格拉底被写成是否认宙斯存在的。

注56 可比较《使徒行传》第5章，第29节。

注57 原指希腊神话中的森林之神。——中译本编者

注58 还不必提托马斯·阿诺德博士和英国的公学。

注59 美国版作“拉哥尼亚一名拉西第蒙，以斯巴达为其首都”。——中译本编者

注60 柏里《希腊史》卷一，第138页。看起来仿佛斯巴达男人的食量差不多要等于他们妻子的六倍。

注61 “裴里欧齐”（perioeci）按希腊文原是“郊区居民”的意思。——中译本编者

注62 在谈到斯巴达宪法的“民主”成分时，当然应该记得全体公民就是一个统治阶级，严厉地在对希洛特实行专政，并且不允许裴里欧齐有任何权力。

注63 《希腊史》卷一，第141页。

注64 《政治学》卷二，9（1269^b—70^a）。

注65 在引普鲁塔克原文的时候，我用的是诺尔斯的译本。

注66 米那（mina）古希腊的货币单位。——中译本编者

注67 “这些女子没有例外地将是这些男子的共同妻子，没有一个人再有他自己的妻子”。

注68 见亨利·李（Henry C. Lea），《僧侣独身制史》。

注69 “正义”（justice），“法院”（court of justice）。——译者

注70 美国版作“有一个困难似乎逃过了柏拉图的注意，虽说这个困难对于近代唯心主义的哲学家来说乃是显而易见的”。又本段最后一句“因为柏拉图对这一方面的答案是含糊的”美国版也没有。——中译本编者

注71 甚至于许多基督教徒也以为这件事仅次于基督之死。“无论是在古代还是近代的任何悲剧里，无论是在诗歌还是史乘里，（除了一个例外）没有一件事是可以与柏拉图书中苏格拉底的临死时刻相媲美的”。这是卞哲明·周维德牧师的说法。

注72 臧蒂普是苏格拉底的妻子。——译者

注73 本质（essence）。——译者

注74 这篇对话里有许多模糊不清之处，曾引起注释家间的许多争论。总的说来，我发觉我自己的意见和康福德在其佳作《柏拉图的宇宙论》一书中所表示的意见，大多是一致的。

注75 赫丘利士之柱即直布罗陀海峡。——中译本编者

注76 伏汉（Vaughan）写他那首以“那天夜里我看见了永恒”为起句的诗歌时，他一定是读过上引的这段话的。

注77 见希斯：《希腊的数学》，卷一，第159、162、294—296页。

注78 同上书，第161页。

注79 最初提示了费·坎·斯·席勒使他赞赏普罗泰戈拉的，大概就是这段话了。

注80 无论是柏拉图还是在以弗所蓬勃活跃着的青年们似乎都不曾注意到，在极端的赫拉克利特的学说里运动乃是不可能的。运动要求一个东西A，时而在此处时而在彼处；但当它运动时，它又必须始终都是这同一个东西。在柏拉图所考查的那个学说里既有性质的变化也有位置的变化，却没有实质的变化。在这一方面，近代的量子物理学跑得比柏拉图时代最极端的赫拉克利特的弟子们还要远得多。柏拉图一定会认为这是科学的致命伤，但它已经证明了并非如此。

注81 可与下列的广告对照：“美孚壳牌，始终不变”。

注82 关于这个题目，请参看本书最后一章。

注83 《希腊哲学家》，卷一，第285页。

注84 《伦理学》，1170b。

注85 《解释篇》，17^a。

注86 “质料”、“物质”原文均为matter。——译者

注87 《亚里士多德》，卷一，第204页。

注88 译文采自朱生豪译《莎士比亚戏剧集》，第4卷（作家出版社，1954年版，第238页）。——译者

注89 希腊文的这个字实际上的意义是“灵魂伟大的”，通常都译作“恢宏大度”，但是牛津版则译作“骄傲”。在近代的用法里，没有一个字能够完全表示亚里士多德的意义，但是我愿意用“恢宏大度”，所以我在以上录自牛津版译文的引文里，就把“骄傲”换成了“恢宏大度”这几个字。

注90 的确亚里士多德也说到过这一点（1105^a），但是就亚里士多德的原意来说，其后果却不如基督教的解释那样地影响深远。

注91 请参看雪梨·史密斯作品中的傻子的演说：“如果这个提议是健全的，撒克逊人会把它放过去吗？丹麦人会对于它熟视无睹吗？它会逃得过诺曼人的智慧吗？”（引文只根据我的记忆）

注92 本文写于一九四一年五月。（按当时希腊被纳粹德国所占领。——译者）

注93 此处的三段都是全称肯定，即AAA的形式，其所以称为Barbara，是因为这个字的三个元音都是A。——译者

注94 此处的三段是全称否定、全称肯定与全称否定即E、A、E的形式，其所以称为Celarent，是因为这个字的三个元音是E、A、E。——译者

注95 此处的三段是全称肯定、特称肯定与特称肯定，即A、I、I的形式，其所以称为Darii，是因为这个字的三个元音是A、I、I。——译者

注96 此处的三段是全称否定、特称肯定与特称否定，即E、I、O的形式，其所以称为Ferio，是因为这个字的三个元音是E、I、O。——译者

注97 力学mechanics，机械machine。——译者

注98 见所著《希腊的数学》，卷一，第145页。

注99 《论天》，295^b。

注100 《萨摩的亚里士达克，古代的哥白尼》，汤姆斯·希斯爵士著。牛津，1913年版。以下所谈的即根据这部书。

注101 《希腊的数学》，卷2，第153页。

注102 波西东尼是西塞罗的老师，鼎盛于公元前二世纪的后半叶。

注103 这并非历史事实。

注104 也许这在今天已经不再是事实，因为怀有这种信仰的人们的儿子已经在伊顿公学受教育了。

注105 引自比万（Pevan）的《塞琉古王朝》卷一，第298页注。

注106 是国王塞琉古，而非天文学家塞琉古。

注107 《编年史》，卷六，第四十二章。

注108 参阅《剑桥古代史》，卷七，第194—195页。

注109 塔因著，《公元前三世纪的社会问题》一文，收入《希腊化时代论文集》一书中。1923年，剑桥版。这篇文章是极其有趣的，并且包括许多在别的地方不大容易找到的史实。

注110 同上。

注111 比万，《塞琉古王朝》卷二，第45—46页。

注112 《希腊宗教的五个阶段》，第177—178页。

注113 安古斯在《剑桥古代史》，卷7，第231页的话。上引米南德的话也采自同一章。

注114 贝恩，卷二，第4、5页；穆莱，《五个阶段》，第113—114页。

注115 穆莱，《五个阶段》，第117页。

注116 同上书，第119页。

注117 《希腊化时代》（1923年，剑桥版），第84页以下。

注118 《希腊化时代》（1923年，剑桥版），第86页。

注119 转引自爱德文·比万：《斯多葛派与怀疑派》，第126页。

注120 诺尔斯译，普鲁塔克《名人传》，马尔库斯·卡图传。

注121 诺尔斯译，普鲁塔克《名人传》，马尔库斯·卡图传。

注122 《希腊的原子论者与伊壁鸠鲁》，西雷耳·贝莱著，1928年牛津版，第221页。贝莱先生对伊壁鸠鲁做过专门的研究，他的书对于学者是极有价值的。

注123 斯多葛派对伊壁鸠鲁是非常不公平的，例如艾比克泰德写信给他说：“这就是你所宣扬的有价值的生活：吃，喝，淫，厕，睡”。见艾比克泰德《文集》，卷2，第20章。

注124 吉尔伯特·穆莱，《五个阶段》，第130页。

注125 约合美金二十元。

注126 奥德斯（W.J.Oates）著《斯多葛派与伊壁鸠鲁派的哲学家》，第47页。在可能的地方我都引用奥德斯先生的译文。

注127 （对伊壁鸠鲁来说）“没有痛苦的本身便是快乐，而且按他分析到最后，简直是最真实的快乐”。贝莱，前引书，第249页。

注128 关于友谊这个题目以及伊壁鸠鲁那种可爱的言行不一，可参阅贝莱，前引书，第317—320页。

注129 在我们今天，艾丁顿解释测不定原理时也提出了一种类似的见解。

注130 下文引自屈味连（R.C.Trevelyan）先生的英译本，卷一，第60—79页。（参见三联书店中译本，1958年版，卷一，第3—4页。——译者）

注131 卢克莱修举出过伊妃格尼亚的牺牲，作为宗教所铸成的祸害之一例。卷一，第85—100页。

注132 卷三，1068—1076。我引用的仍然是屈味连先生的译文。（前引中译本，卷三，第186—187页。——译者）

注133 吉尔伯特·穆莱：《斯多葛派哲学》（1915年），第25页。

注134 关于下文的资料，可参阅比万：《晚期希腊宗教》一书，第1页以下。

注135 见巴尔特（Barth）：《斯多葛派》，1922年，斯图加特，第四版。

注136 同上。

注137 比万：《斯多葛派与怀疑派》，第88页。

注138 他估计从加狄士向西方航行70,000里（Stade）就可以到

达印度。“这种说法乃是哥伦布信念的最后根据。”塔因：《希腊化文明》，第249页。

注139 以上关于波昔东尼的叙述，主要是根据艾德文·比万：《斯多葛派与怀疑派》一书的第三章。

注140 传说事在公元61年。——译者

注141 罗斯多夫采夫：《罗马帝国社会经济史》，第179页。

注142 引自奥德斯，同书，第225—226页。

注143 引自奥德斯，同书，第251页。

注144 同上书，同书，第280页。

注145 第欧根尼·拉尔修，卷七，第177页。

注146 《古代世界史》，卷二，第255页。

注147 见罗斯多夫采夫：《古代世界史》，卷二，第332页。

注148 nabob原意为印度王公，引申为一切从印度发财回来的人。
——译者

注149 可参阅库蒙（Cumont）：《罗马异教中的东方宗教》。

注150 安迪米昂（Endymion），希腊神话中的美少年。——译者

注151 贝恩：《希腊哲学家》，卷二，第226页。

注152 吉朋，第六章。

注153 《古代世界史》，卷二，第343页。

注154 见亚·约·霍普金斯著：《炼丹术是希腊哲学的产物》，1934年，哥伦比亚版。

注155 指新约中的《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》三书。——译者

注156 关于加里努斯皇帝，吉朋说：“他是好几种奇怪而无用的学科的大师，他是一位出口成章的演说家又是一个风雅的诗人，是一位熟练的园丁，是一位卓越的厨师，但却是一个最不堪的君主。当国家在紧急关头需要他出面照应时，他正在和哲学家普罗提诺进行谈话，把时间消磨在各种琐碎放荡的寻欢作乐里，并正准备要探索希腊的秘密，或者在雅典的亚里奥巴古斯山谋求一个地位。”（第十章）

注157 欧利根是普罗提诺同时代的人，并且在哲学上和他出于同一位老师之门；欧利根教导说“第一者”高于“第二者”，“第二者”高于“第三者”，这一点和普罗提诺是一致的。但是后来欧利根的观点被宣布为异端。

注158 《九章集》第五卷，第五篇，第十二章。

注159 《九章集》第五卷，第三篇，第十四章。麦肯那英译本。

注160 《九章集》第五卷，第三篇，第十七章。

注161 同上书，第四卷，第八篇，第一章。

注162 普罗提诺习惯上就像一个基督徒那样地使用着“那里”一词，——例如，他用之于：

不知道有终结的生命，

没有眼泪的生命就在“那里”。

注163 原文为sacred history,指圣经中所记述的历史。——译者

注164 Logos 或译为逻各斯，基督教圣经中译为“道”，详见约翰福音第1章第1节。——译者

注165 此处之北部王国，指以色列王国。——译者

*圣经上译为古列。——中译本编者

注166 亚威按即《旧约》中之耶和華，近代语言学家认为将上帝称为亚威时更近于希伯来语语音。——译者

注167 主，原文大写，指上帝。——译者

注168 《耶利米书》，第7章，第17—18节。

注169 同上书，第7章，第31节。

注170 同上书，第44章，第17节。——译者

注171 《耶利米书》，第44章，第11节—末节。

注172 《以西结书》，第8章，第11节—末节。

注173 《以斯拉记》，第9章—第10章第5节。

注174 《利未记》，第20章，第24节。

注175 同上书，第19章，第2节。

注176 《以赛亚书》，第7章，第14节。

注177 同上书，第9章，第2节，第6节。

注178 《以赛亚书》，第60章，第3节。

注179 《大祭司治下的耶路撒冷》，第12页。

注180 原文为：Ecclesiasticus。——译者

注181 爱西尼教派，可能是从他们中间发展出来的，这一教派似曾影响过原始基督教。参考，欧伊斯特雷和罗宾逊合著的《以色列史》（*Oesterley and Robinson History of Israel*），第2卷，第323页以下。法利赛人也是这些人的后裔。

注182 有些亚历山大里亚的犹太人并未反对这种说法。参看《亚里士提阿斯书简》（*Letters of Aristeas*）15,16。

注183 《马喀比一书》，第1章，第60—63节。

注184 见R.H.查理士编：《英文旧约中之伪经与托名书》（*The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*），第2卷，第659页。

注185 关于本书原文的英译本，参看查理士著该书，书中的序言也很有价值。

注186 指上帝和圣子。——译者

注187 原文为：The Testaments of the Twelve Patriarchs。——译者

注188 这是一个保守的美国妇女团体，成立于1890年。罗素某次游美曾受这个团体的攻击。——译者

注189 Cordova 有译为哥尔多瓦者，今按西班牙语音译为克尔多巴。——译者

注190 《提摩太前书》，第6章，第20、21节。

注191 《马可福音》，第25章，第34节。译者按：原注有误，当系《马可福音》，第15章，第34节。

注192 见《新约全书提多书》，第1章，第12节。——译者

注193 或不如说，被认为保罗所写的一篇书信的作者——歌罗西书第2章，第8节。

注194 《马太福音》，第19章，第12节。

注195 欧利根，《反西尔撒斯论》，第1卷，第2章。

注196 同上书，第26章。

注197 欧利根，《反西尔撒斯论》，第8卷，第75章。

注198 与现在的尼西亚信条有些出入，现在的信条是公元326年决定的。

注199 《罗马帝国衰亡史》，第15章。

注200 行此仪式时受洗礼者待在事先掘好的一条沟中，沟上敷设木板，与祭者在此板上宰杀祭牛，使它的血液流到受洗者的头上。——译者

注201 参看欧伊斯特雷和罗宾逊合著《以色列史》。

注202 参看安哥斯：《神秘宗教和基督教》。

注203 按罗马传说，此二人系孪生兄弟，幼时因被遗弃，而受到一只母狼的喂养，以后成为罗马城的创建者。——译者

注204 压力集团：系资产阶级社会学中之术语。这种集团为了通过立法来保障其本身的利益，往往向立法机关及执政党施加政治压力。——译者

注205 这个命题似为后世封建主义世界观的先声。

注206 第17号书信。

注207 巴锡里卡（basilica）是古罗马断案、集会的长方形会堂，以后仿此形式建筑的教堂亦沿用此名。——译者

注208 第20号书信。

注209 引喻《撒母耳记》的这种提法成为通过整个中世纪抗击国王时一系列圣经议论的先声，这种提法甚而也体现于清教徒与司徒阿特王朝的斗争中。例如它曾出现于弥尔顿的作品之中。

注210 拉比是犹太人法学者的尊称。——译者

注211 《尼西亚会议以来诸教父选集》，第6卷，第17页。

注212 《尼西亚会议以来诸教父选集》，第212页。

注213 《尼西亚会议以来诸教父选集》，第30页。

注214 罗马的喜剧作家（公元前254？—前184年）。——译者

注215 对于异教文学的这种憎恶，一直延续到公元十一世纪。爱尔兰则是例外，在那里人们从未敬拜过奥林匹克的诸神，所以教会对它们也未感到恐惧。

注216 第60号书信。

注217 第128号书信。

注218 《忏悔录》，第2卷，第4章。

注219 我必须把玛哈马·甘地除外，他的自传中包括着与上述章节极其近似的一些段落。

注220 《忏悔录》，第2卷，第2章。

注221 《忏悔录》，第3卷，第1章。

注222 同上书，第4卷，第2章。

注223 指上帝。——译者

注224 《忏悔录》，第6卷，第15章。

注225 同上书，第8卷，第7章。

注226 《忏悔录》，第4卷，第3章。

注227 同上书，第16章。

注228 同上书，第5卷，第3章。

注229 《忏悔录》，第5卷，第6章。

注230 同上书，第2卷，第7章。

注231 《忏悔录》，第5卷，第10章。

注232 同上书，第14章。

注233 同上书，第7卷，第9章。

注234 《忏悔录》，第7卷，第21章。

注235 《忏悔录》，第20章。

注236 《忏悔录》，第28章。

注237 同上书，第30章。

注238 指笛卡尔所说的 *cogito ergo sum*（我思想所以我存在）而言。——译者

注239 鲁克蕾莎：是罗马名将柯拉提努斯的妻子。因受到王子赛克斯图斯·塔尔克纽斯强奸而自杀。从此，柯拉提努斯乃兴兵，推翻王制，建立了共和制。据罗马史家蒂图斯·李维乌斯记载，此事发生于公元前510年。——译者

注240 《上帝之城》，第1卷，第31章。

注241 《上帝之城》，第1卷，第35章。

注242 同上书，第2卷，第14章。

注243 据说罗马建国之初在罗缪鲁斯当政期间，罗马人因缺少年轻女子，乃阴谋举行节庆，邀请了邻族萨宾人参加。于是罗马青年们遂乘机掳掠了萨宾人的女孩子们。吃惊与受辱的父母们逃回萨宾后，乃引兵前来奋战。其间，这些女孩子们已结识了罗马人，因而便奔向战场两军中间，哭喊着迫使双方停战议和。此后罗马与萨宾之间终于结成了一国家。——译者

注244 这一论证并非奥古斯丁所独创；它导源于雅典学院的怀疑派，卡尔内亚德。参看库蒙著：《罗马异教中之东方宗教》，第166页。

注245 《上帝之城》，第8卷，第5章。

注246 《新约·罗马人书》，第6章。

注247 《上帝之城》，第14卷，第15章。

注248 该隐与亚伯：详见《创世记》，第4章。——译者

注249 《新约·加拉太书》，第2章，第11—14节。

注250 关于押顿，我们仅知他有四十个儿子，三十个孙子，他们这七十个人都骑着驴驹（《旧约·士师记》，第12章，第14节）。

注251 歌革和玛各：参看《新约·启示录》，第20章，第7节—9节，指地上受到撒旦欺骗的国民。——译者

注252 伊拉斯特主义主张教会必须服从国家的教义。

注253 位，原书中作person。——译者

注254 吉朋：《罗马帝国衰亡史》，第47章。

注255 吉朋：《罗马帝国衰亡史》，第47章。

注256 阿尔蒂米斯女神：希腊神话中之猎神，相当于罗马神话中之狄阿娜。——译者

注257 美国版（纽约，1945）在此有：（注意，地狱的惩罚就不能这么说）。——中译本编者

注258 埃及塞伯斯附近的荒野。

注259 美国版在此有：“其中有些修女竟把自己关在墓穴之中”一句。——中译本编者

注260 吉朋著：《罗马帝国衰亡史》，第37章，注57。

注261 《剑桥中世纪史》，第2卷，第8章。

注262 至少伯里在关于该圣徒的传记里，是这样说的。译者按：伯里（J. B. Bury）是爱尔兰当代著名史学家。

注263 指罗马教会而言。——译者

注264 希腊的诸皇帝：指东罗马帝国的诸皇帝，因东罗马帝国的诸皇帝大多数是希腊人。——译者

注265 我是在引用一本尚未出版的书，《第一欧洲》。

注266 查理：指查理曼。——译者

注267 查理大帝：亦指查理曼。——译者

注268 《剑桥中世纪史》，第2卷，第663页。

注269 《剑桥中世纪史》，第3卷，第455页。

注270 布匿战争：指罗马与迦太基在公元前264年—前146年间所进行的三次战争。——译者

注271 神道：指日本之神道。——译者

注272 这种附加是多余的；因为这样就使他的名字成为“爱尔兰的爱尔兰人约翰”。公元九世纪时，“司各脱斯”意味着“爱尔兰人”。

注273 《剑桥中世纪史》，第3卷，第501页。

注274 这个问题在《剑桥中世纪史》中，议论得颇为审慎，见第3卷，第19章，其结论则肯定爱尔兰人的希腊语文知识。

注275 《剑桥中世纪史》，第3卷，第507—508页。

注276 同上书，第524页。

注277 爱尔兰人与酒徒，原文中有协韵关系是国王所说的一句诙谐语。——译者

注278 丢尼斯：系中文圣经中的译名。即本书中的狄奥尼修斯。——译者

注279 参照布莱得雷所论一切认识的不充分性。他主张没有全真的真理，而所可能得到的最好的真理在知性上都是不能改正的。

注280 参照斯宾诺莎。

注281 参照圣奥古斯丁。

注282 化体：指行圣餐时面包和葡萄酒变为基督的肉和血这一天主教的信条。——译者

注283 《剑桥中世纪史》，第5卷，第10章。

注284 《提摩太前书》，第3章，第2节。

注285 参看亨利·C.李著，《僧侣独身史》。

注286 公元1046年曾明令不许僧侣的儿子做主教。以后又明令禁止僧侣的儿子就任圣职。

注287 《哥林多前书》，第7章，第9页。

注288 《剑桥中世纪史》，第5卷，第662页。

注289 似真性之原文为plausibility。——译者

注290 海纪拉指穆罕默德由麦加（Mecca）之逃往麦地那（Medina）。

注291 《剑桥中世纪史》，第4章，第286页。

注292 据说阿威罗伊在死前不久再度获得宠信。

注293 德国哲学史家（1826—1871）。——译者

注294 据说他是阿贝拉德的学生，然而这却是值得怀疑的。

注295 贯穿这一时代的大部分时期中都有敌对教皇。哈德理安四世死去时亚历山大三世和维克多四世这两位要求当教皇者之间曾经展开了一场争夺教皇法衣的搏斗。维克多四世（即敌对教皇）未能攫取到这件法衣，而从他的党羽那里接过一件事前置备的法衣，但在匆忙中竟把它穿翻了。

注296 这个词在中世纪的意义和现代的形式逻辑非常近似，主要是指不靠启示单凭理性的追求真理的方法而言。——中译本编者

注297 “太初有道”句中的道在希腊语原文圣经中作逻各斯。——译者

注298 “圣伯纳德的伟大并不在于他的才智，而在他的品德。”——大英百科全书

注299 中世纪的拉丁文赞美歌是有韵律的，它们时而以其崇高的情调，时而以其柔和与悲伤的情调表达当代宗教感情中最善良的一面。

注300 德国中世纪的吟游诗人（1165—1230年）。——译者

注301 参看黑尔曼·康托洛维兹著《弗里德里希二世传》。

注302 指亚里士多德。——译者

注303 我曾在无线电广播中作过一次这样的批评，因而招致了天主教人士的许多抗议。

注304 指阿奎那。——译者

注305 但在亚里士多德的著作中这个论证却引出四十七个或五十个上帝。

注306 《异教徒驳议辑要》第1卷，第53章。

注307 系一经院哲学术语，指在个体上有所区别，但在认识上却属于同一性质或性格的物质。——译者

注308 驴子：在英文中是个双关语，指蠢人。——译者

注309 会招来精神死亡的一种道德上的犯罪。——译者

注310 耶稣说，我实实在在告诉你，人若不是从水和圣灵生的，就不能进上帝的国。

注311 圣灵的双重发源，指圣灵发源于圣父与圣子的一种教义。

——译者

注312 金第（Kindi）的追随者，死于公元950年。

注313 天文学家，公元805—885年。

注314 指处女马利亚由圣灵受胎的教义。——译者

注315 参看《新约·罗马人书》第一章，第二十节。——译者

注316 参看《奥卡姆的威廉政治论文集》（*Guillelmi de Ockham Opera Politica*），曼彻斯特大学出版社，1940年版。

注317 例如：斯万斯赫德，海特斯伯力，盖森，代礼等人。

注318 我不拟在此批评奥卡姆对于这些词的用法。

注319 “相应”原文为adequation，意指，事物与思维的完全相应。
——译者

注320 例如：在基督受难日与复活节之间，基督的灵魂降入地狱，而他的身体却仍在亚利马太人约瑟的坟墓中。感性灵魂如与智性灵魂不同，基督的感性灵魂其间是在地狱中度过的呢，还是在坟墓中度过的呢？

注321 参看库蒙：《罗马异教主义中的东方宗教》。



A HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY Bertrand Russell

下卷

[英] 罗素 著
马元德 译



商务印书馆
The Commercial Press

目录

卷三 近代哲学

第一篇 从文艺复兴到休谟

第一章 总说

第二章 意大利文艺复兴

第三章 马基雅弗利

第四章 埃拉斯摩和莫尔

第五章 宗教改革运动和反宗教改革运动

第六章 科学的兴盛

第七章 弗兰西斯·培根

第八章 霍布士的利维坦

第九章 笛卡尔

第十章 斯宾诺莎

第十一章 莱布尼茨

第十二章 哲学上的自由主义

第十三章 洛克的认识论

第十四章 洛克的政治哲学

第一节 世袭主义

第二节 自然状态与自然法

第三节 社会契约

第四节 财产

第五节 约制与均衡说

第十五章 洛克的影响

第十六章 贝克莱

第十七章 休谟

第二篇 从卢梭到现代

第十八章 浪漫主义运动

第十九章 卢梭

第二十章 康德

第一节 德国唯心论一般

第二节 康德哲学大意

第三节 康德的空间和时间理论

第二十一章 十九世纪思潮

第二十二章 黑格尔

第二十三章 拜伦

第二十四章 叔本华

第二十五章 尼采

第二十六章 功利主义者

第二十七章 卡尔·马克思

第二十八章 柏格森

I

II

[第二十九章 威廉·詹姆士](#)

[第三十章 约翰·杜威](#)

[第三十一章 逻辑分析哲学](#)

[返回总目录](#)

权威全译本

A HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY

西方哲学史

及其与从古代到现代的
政治、社会情况的联系

下卷

〔英〕罗素 著

马元德 译

 商务印书馆
The Commercial Press

2020年·北京

卷三 近代哲学511

第一篇 从文艺复兴到休谟

第一章 总说

通常谓之“近代”的这段历史时期，人的思想见解和中古时期的思想见解有许多不同。其中有两点最重要，即教会的威信衰落下去，科学的威信逐步上升。旁的分歧和这两点全有连带关系。近代的文化宁可说是一种世俗文化而不是僧侣文化。国家越来越代替教会成为支配文化的统治势力。各民族的统治大权最初大都归国王掌领；后来，如同在古希腊一样，国王逐渐被民主国家或僭主所代替。民族国家的力量，以及它所行使的职权，在整个这时期当中稳步发展，不断扩大（一些小波折不算）；但是按大多情况讲，国家对哲学家的见解所起的影响总比不上中世纪时的教会。在阿尔卑斯山以北，一直到十五世纪向来能够和中央政权分庭抗礼的封建贵族，首先丧失了政治上的重要地位，后来又失掉了经济地位。国王联合豪商顶替了他们，这两种人在不同国家按不同的比例分享权力。豪商有并入贵族阶级的趋势。从美国独立和法国大革命的时代以来，近代意义的民主制成了重大的政治力量。和建立在私有财产基础上的民主制相反的社会主义，在1917年初次获得了政权。这一种政治制度倘若蔓延开来，很明显一定会带来一种新的文化；但我们以后要讲到的文化大体上是属于“自由主义的”文化，换句话说，就是和通商贸易极自然地连在一起的那类文化。关于这点，特别在德国若干重要的例外；举两个实例，费希特和黑格尔的见解跟商业就毫无关系。但是这种例外人物并不代表他们那个时代。512

否认教会的威信是近代的消极特色，这比它的积极特色即承认科学的威信，开始得要早。在意大利文艺复兴运动中，科学只占一个极微末的地位；反对教会这件事在人们的心念里是和古代文明分不开的，仰赖的仍旧是过去，而不是比初期教会与中世纪还渺远的过去。科学的第一次大入侵是1543年哥白尼学说的发表；不过这学说直到十七世纪经过开普勒和伽利略着手改进，才开始得势。随后揭开了科学与教义之间的长期战斗的序幕，这场战斗中守旧派在新知识面前打了败仗。

科学的威信是近代大多数哲学家都承认的；由于它不是统治威信，而是理智上的威信，所以是一种和教会威信大不相同的东西。否认它的人并不遭到什么惩罚；承认它的人也绝不从现实利益出发的任何道理所左右。它在本质上求理性裁断，全凭这点制胜。并且，这是一种片段不全的威信；不像天主教的那套教义，设下一个完备的体系，概括人间

道德、人类的希望，以及宇宙的过去和未来的历史。它只对当时似乎已由科学判明的事情表示意见，这在无知的茫茫大海中只不过是个小岛。另外还有一点与教会威信不同：教会威信宣称自己的论断绝对确实，万年更改不了；科学的论断却是在盖然性的基础上，按尝试的方式提出来的，认为随时难免要修正。这使人产生一种和中世纪教义学者的心理气质截然不同的心理气质。

到此为止，我谈的一直是理论科学，理论科学是企图了解世界的科学。实用科学是企图变革世界的科学，自始以来就是重要的，而且重要性还一直不断地增长，最后几乎把理论科学从一般人的心念里驱逐了出去。科学的实际重要性，首先是从战争方面认识到的；伽利略和雷奥纳都自称会改良大炮和筑城术，因此获得了政府职务。从那个时代以来，科学家在战争中起的作用就愈来愈大。至于发展机器生产，让居民们先习惯使用蒸汽，后来习惯使用电力，科学家在这些方面起的作用则比较晚，而且这种作用直到十九世纪末叶才开始有重大的政治影响。科学的成功一向主要由于实际功用，所以自来便有人打算把科学的这一面和理论的一面割裂开，从而使科学愈来愈成为技术，愈来愈不成其为关于世界本性的学说。这种观点渗入到哲学家当中，还是新近的事。513

从教会的威信中解放出来，结果使个人主义得到了发展，甚至发展到无政府状态的地步。在文艺复兴时期人们的心目中，所谓“修养”，无论是智能上的、道德上的或政治上的，总和经院哲学及教会统治联系在一起。经院哲学家的亚里士多德逻辑固然狭隘，还不失为某种精确性的一个训练。等到这派逻辑一不时兴，最初代之而起的并不是什么比较高的东西，而无非是各种古代典范的折中模仿罢了。一直到十七世纪，哲学领域中毫无重要事物可言。十五世纪的意大利在道德上和政治上的混乱无主实在骇人听闻，因此产生了马基雅弗利的学说。同时，精神上的枷锁一旦摆脱，在艺术和文学中便表现出惊人的才华。但是这样的社会是不稳定的。宗教改革运动和反宗教改革运动，再加上意大利对西班牙屈服，便把意大利文艺复兴运动的功和过一齐结束。当这个运动传播到阿尔卑斯山以北的时候，就不再带有这种混乱的性质。

不过近代哲学大部分却保留下来个人主义的和主观的倾向。这在笛卡尔身上是很显著的，他根据自身存在的确实性建立全部知识，又承认“清晰”和“判然”（两样全是主观的）是真理的判断标准。这种倾向就斯宾诺莎讲不算突出，但是通过莱布尼茨的“无窗单子”，再度露面。洛克的气质是彻底的客观气质，他也不由自主陷入这样一个主观论调：认识就在乎观念的相符和不符——这是他很厌恶的一种见解，所以他甘冒严重的自相矛盾躲开它。贝克莱在废弃物质以后，只是仗着使用“神”概念才脱离完全主观主义，这做法后来大多数哲学家一向认为是于理不合的。到休谟，经验主义哲学登峰造极，成了一种谁也无法反驳、谁也无法相信的怀疑主义。康德和费希特论学说是主观的，就论气质也是主观的；黑格尔借斯宾诺莎的影响拯救了自己。卢梭和浪漫主义运动把主观主义从认识论扩张到了伦理学和政治学里面，最后必然的结局就是巴枯宁式的彻底无政府主义。主观主义的这个极端是一种病狂。514

在这同时，科学作为技术来说，又使一般专务实际的人渐渐滋长起来一种见解，和理论哲学家当中见得到的任何见解都完全不同。技术给了人一种能力感：感觉人类远不像在从前的时代那么任凭环境摆布了。但是技术给予的能力是社会性能力，不是个人的能力；一个平常人乘船遇险漂落在荒岛上，假若是在十七世纪，他会比现在能够多有所作为。科学技术需要有在单一的指导下组织起来的大量个人进行协作。所以它的趋向是反无政府主义，甚至是反个人主义的，因为它要求有一个组织坚强的社会结构。科学技术不像宗教，它在道德上是中立的：它保证人类能够做出奇迹，但是并不告诉人该做出什么奇迹。在这点上，它就不够圆满。实际上，科学技术用于什么目的，主要在于偶然的機會。在科学技术必然要造成的各个庞大组织中，居领导地位的那些人在某种限度内能够随心所欲左右科学技术的方向。权力欲于是得到空前未有的发泄出路。在科学技术的激发下产生的各种哲学向来是权能哲学，往往把人类以外的一切事物看成仅仅是有待加工的原材料。目的不再考究，只崇尚方法的巧妙。这又是一种病狂。在今天讲，这是最危险的一种，对付这种病狂，理智健全的哲学应当作一服解毒剂。

古代世界以罗马帝国结束了混乱状态，但是罗马帝国乃是一个冷酷的事实，并不是人的理想。旧教世界从教会谋求结束混乱状态，这倒是一个理想，但是从未在事实中充分体现出来。无论古代的或中古的解决办法都不圆满：前者由于未能灌注理想，后者由于未能化成现实。现代世界就目前看似正朝向类似古代的解决办法发展下去：一种通过暴力强加给人的社会秩序，它代表权贵们的意志，不代表平民的愿望。美满而持久的社会秩序这个问题，只有把罗马帝国的巩固和圣奥古斯丁的“神国”的理想精神结合起来，才能得到解决。为做到这点，便需要有一种新的哲学。515

第二章 意大利文艺复兴516

和中古见解相反的近代见解，随着名叫“文艺复兴”的运动发源于意大利。最初，不过少数的人，主要是佩脱拉克，抱有这种见解；但是在十五世纪期间，近代见解普及到意大利教俗两界绝大部分有教养的人士。按某些方面讲，文艺复兴时期的意大利人，除雷奥纳都及其他几个人而外，都不尊重科学——尊重科学那是十七世纪以来大多数重要革新人物的特色；由于这个缺欠，他们从迷信中，特别从占星术这一种迷信中获得的解放很不完全。他们当中不少的人仍旧像中世纪哲学家一样崇敬权威，不过他们用古代人的威信替代教会的威信。这自然是向解放前进了一步，因为古代人彼此见解分歧，要决定信奉哪一家需要有人判断。但是十五世纪的意大利人中间，恐怕没几个敢持有从古代、从教会教义都找不出根据的意见。

为理解文艺复兴运动，有必要先简单回顾一下意大利的政治情势。从1250年弗里德里希二世死后，直到1494年法兰西王查理八世入侵意大利之前，意大利就大体上讲没有受到外国干涉。在意大利有五个重要城邦：米兰、威尼斯、佛罗棱斯、教皇领和那不勒斯。除这些城邦以外

又有许多小公国，各自和大邦中某一个结成同盟，或者隶属某个大邦。1378年以前，热内亚在贸易和海军势力上一直与威尼斯争雄，但自从那年之后，热内亚落归了米兰宗主权支配之下。

米兰当十二、十三世纪的时候领先反抗封建制度，在霍恩施陶芬朝终于败亡后，受维斯孔提家统治——这是一个有能力的家族，它的势力不是封建政治势力，而是财阀政治势力。维斯孔提家从1277年到1447年统治米兰170年。接着共和政体又复兴三年，然后一个新的家族，即和维斯孔提家有亲戚关系的斯弗尔查家获得政权，自号米兰公。从1494年到1535年，米兰是法兰西人与西班牙人交兵的战场；斯弗尔查家有时和这一方联盟，有时和另一方联盟。在这段期间，他们有时候流亡外国，有时候仅只名义上掌政。最后在1535年，米兰被查理五世皇帝兼并。517

威尼斯共和国稍有点像处在意大利政治的局外，特别在初期国势鼎盛的数百年间。威尼斯从来没被蛮族征服过，最初它把自己看成是东罗马皇帝的臣属。由于这个传统，加上威尼斯的贸易又是和东方的贸易，它能够独立在罗马控制以外；这状况一直到土伦特宗教会议（1545）时代还继续存在——关于土伦特宗教会议，威尼斯人保罗·萨尔皮写过一部十分反教皇的历史。前面讲过，第四次十字军东征时威尼斯如何坚持略取君士坦丁堡。这件事促进了威尼斯贸易；反过来，1453年土耳其人夺占君士坦丁堡，又使它的贸易受到损害。由于种种原因，和食粮供给问题也多少有关，威尼斯人在十四、十五世纪期间感到有必要在意大利本土上获得大片领地。这惹起了各方的仇恨，终于在1509年促成刚布雷同盟^{注1}的缔结，该同盟是各强邦的一个联合，威尼斯被它击败。从这场厄运中复苏，倒也许还是可能的；但无可挽回的是瓦斯寇·达·伽马发现了经好望角通印度的航路（1497—1498）。这个发现连上土耳其人的势力，毁了威尼斯；不过它总还撑持下去，直到被拿破仑剥夺独立。

威尼斯的政治制度原本民主，逐渐变得不民主，1297年以后成了一种排他性的寡头政治。政治权力的基础是“大议会”，自那年以后，大议会的成员世袭，而且只限于名门望族。行政权属于“十人议会”，十人由大议会选举。邦中的正式元首“督治”（Doge）选任终生；督治名义上的权柄很有限，但是实际上他的势力通常有决定性。威尼斯外交术公认为狡狴之至，威尼斯大使们的报告书有惊人犀利的见识。从朗克起，历史学家一向利用这类报告书作为有关他们所研究的事件最好的资料。

佛罗棱斯当年是世界上最文明的都市，它是文艺复兴的主要发祥地。文艺复兴期文学里面几乎所有的伟大名字，及文艺复兴期艺术中前期的、以至某些后期的大师的名字，都和佛罗棱斯连在一起；但是目前我们不管文化，且谈政治。十三世纪时，在佛罗棱斯有三个对立争衡的阶级：贵族、豪商和平民。贵族大多是皇帝党，另外两个阶级是教皇党。皇帝党人在1266年最后败北，十四世纪当中平民派又占了豪商的上风。然而斗争并没带来稳定的民主政治，却促使一种希腊人所谓的“僭主制”逐渐抬头。梅狄奇族终于成了佛罗棱斯的统治者，他们以民主派方面

的政治牵线人起家。这家族中头一个取得明确的优胜地位的人——科济莫·德·梅狄奇（1389—1464），还没有什么官职；他的势力依靠操纵选举的妙术。他阴险狡诈，可能宽和时宽和待人，于必要的时候狠毒无情。他死后隔了一个短时期，孙儿伟业公罗伦佐继承他的位置，从1469年到1492年逝世为止，执掌大权。这两人的地位都是仰赖财力得到的，他们的财富主要来自商业，但是也来自矿业及其他实业。他们不仅知道自己如何致富，还懂得怎样使佛罗棱斯富足，所以在这两人的治理下，佛罗棱斯城繁荣昌盛。518

罗伦佐的儿子皮特罗欠缺他父亲的那种长处，1494年被驱逐。随后是萨万纳罗拉 ^{注2} 得势的四年，这时期有一种清教气的信仰复兴，转使人反对欢乐奢华，远离自由思想，趋就已往较淳朴的年代想必一向特有的虔诚。然而结局，主要由于政治原因，萨万纳罗拉的敌派胜利，他被处死刑，烧毁尸体（1498）。这个共和国，目的在推行民主、而实际是财阀政治，传续到1512年，梅狄奇族又复辟了。罗伦佐有一个儿子 ^{注3} 十四岁上便作了枢机主教，他在1513年当选教皇，号列奥十世。梅狄奇家用塔斯卡尼大公的爵衔统治佛罗棱斯直到1737年；但是佛罗棱斯在这期间也像意大利的其余部分一样，贫弱了下去。

教皇的俗权起源于丕平和伪造的“君士坦丁赠赐”，在文艺复兴时期大大扩张；但是教皇们为此目的采用的那些方法，却断送了教皇职位的宗教威信。宗教会议运动在巴泽尔宗教会议与教皇尤金尼乌斯四世（1431—1447）的争斗中失败了，它代表着教会里最热诚的分子；或许更重要的是，这运动代表阿尔卑斯山以北教会的意见。教皇的胜利也就是意大利的胜利，（较差一层）又是西班牙的胜利。在十五世纪后半期，意大利文明全不像北方各国的文明，那依旧保持着中古风味。意大利人在文化方面正经严肃，但是对于道德和宗教满不认真；甚至在教皇的心目中，典雅的拉丁文总会遮掩许多的罪。 ^{注4} 第一个崇尚人文主义的教皇尼古拉五世（1447—1455），把教廷的各种职位派给一些学者，只为他敬重这些人的学问，全不管别的考虑；罗伦佐·瓦拉（Lorenzo Valla）——一个伊壁鸠鲁主义者，也正是那个证明“君士坦丁赠赐”是伪件、嘲笑《拉丁语普及本圣经》的笔体、指斥圣奥古斯丁是异端的人，被任命为教皇秘书。这种奖励人文主义胜于奖励虔诚或正统信仰的政策，一直继续到1527年罗马大洗劫。519

奖励人文主义固然让热诚的北方人感到愤慨，按我们的观点看，也许还算是件功德；但是某些教皇的黩武政策和道德败坏的生活，除非从赤裸裸的强权政治的观点来看，从什么观点来看也无法给它辩护。亚历山大六世（1492—1503）在个人的教皇生活中，专一扩张自己和自己一家的势力。他有两个儿子：甘地亚公和凯萨·鲍吉亚（Caesar Borgia），他非常偏爱前一个。然而甘地亚公被人杀害了，大概是弟弟把他谋死的。于是这位教皇的王业壮志只得灌注在凯萨身上。他们一同征服了罗马尼阿和昂可纳，这两个地方预计要给凯萨做个公国。但是在教皇死的时候，凯萨正病重，所以不能即时行动。他们的征服地结果重新并入圣彼得的世袭财产。这两人的劣迹很快就成了风传，归罪到他们

身上的数不清的谋杀事件，真假难辨。不过，他们推行不讲信义的奸计达到空前地步，这点总无可置疑。继承亚历山大六世的尤理乌斯二世（1503—1513）也不虔诚异常，却比他的前任少留下一些造成丑闻的口实。他继续进行扩张教皇领地；当作军人看，他自有长处，但是按基督教的首脑来论，并不可取。在他的继任者列奥十世（1513—1521）治下开始的宗教改革运动，乃是文艺复兴时期各教皇的非宗教政策的当然后果。520

意大利南端归那不勒斯王国据有，在大多时候，西西里和那不勒斯统联一起。那不勒斯和西西里原先是弗里德里希二世皇帝的特别私人王国；他创建了一种回教国式的君主专制，开明但是独裁，不给封建贵族容留半分权力。1250年弗里德里希死后，那不勒斯和西西里归属他的私生子曼弗里德，不过曼弗里德也继承了教会的不解冤，1266年被法兰西人驱逐。法兰西人自落个不得人心，结果在“西西里晚祷”^{注5}事件（1282）中遭屠杀；这以后王国属于阿拉贡王彼得三世^{注6}和他的各代继承人。经过种种错综复杂的纠纷，那不勒斯和西西里一度暂时分裂，然后在1443年重新合并著名的文事奖励者雅量王阿尔封索下面。从1495年以降，有三个法兰西王力图征服那不勒斯，但是这王国最后被阿拉贡的斐迪南得到手（1502）。查理八世、路易十二世和弗朗西斯一世，这几个法兰西王全坚持自己有领辖米兰和那不勒斯的权利（在法理上不大有根据）；他们全入侵过意大利，收到暂时成功，但是终究全被西班牙人战败。西班牙的胜利和反宗教改革运动，结束了意大利文艺复兴。教皇克莱门特七世是反宗教改革运动的障碍，而且他是个梅狄奇家的人，做法兰西的同党，因此在1527年查理五世让一支大部分由新教徒组成的军队洗劫了罗马。从此以后，教皇们转上虔诚的道路，而意大利文艺复兴运动就寿终正寝。

在意大利耍的强权政治复杂得难以相信。小邦主大部分是自力起家的霸主，他们一时和大邦中这一个联盟，一时和那一个联盟；他们假若耍得不高明，就被齐根铲灭。战争连绵不断，但是在1494年法兰西人到来以前，打的仗都几乎不流血：兵是雇佣兵，恨不得把他们的职业危险缩到最小限度。这类纯属意大利的战争，对贸易没起很大妨害，也未阻碍意大利添增财富。治国策术层出不穷，英明的政治才略没有分毫；当法兰西人到来的时候，国家简直是毫无防护。法兰西军队在交战中真的杀人，吓坏了意大利人。随后法兰西人与西班牙人的历次战争都是一本正经的战争，带来了苦难和贫困。但是意大利各城邦全不顾惜民族统一，彼此继续阴谋倾轧，在内讧中乞求法兰西或西班牙的援助，到头来同归于尽。由于发现美洲和经好望角通往东方的航路，意大利总逃不了要丧失重要地位，这自不在话下；但是这崩溃也尽可以少有些祸患，对意大利文明素质的破坏性轻一些。521

文艺复兴不是在哲学上有伟大成就的时期，但是也做出一些事情，对伟大的十七世纪来讲是必要的准备。首先，文艺复兴运动摧毁了死板的经院哲学体系，这体系已经成了智力上的束缚。恢复了对柏拉图的研究，因此要求人至少也得有在柏拉图和亚里士多德之间进行选择所必需

的独立思考。文艺复兴促进了人们对于这两个人的直接的真正认识，摆脱新柏拉图派和阿拉伯注释家的评注。更重要的是，文艺复兴运动鼓励这种习惯：把知识活动看成是乐趣洋溢的社会性活动，而不是旨在保存某个前定的正统学说的遁世冥想。

和拜占庭学问的接触，使柏拉图提早替代经院派解释的亚里士多德。早在那次把东西方两教会名义上再统一起来的费拉拉宗教会议（1438）上，就有过一场辩论，在辩论中拜占庭人主张柏拉图胜似亚里士多德。纪密斯特·普里索（Gemistus Pletho）是希腊一个正统信仰很成问题的热诚的柏拉图主义者，他对在意大利振兴柏拉图哲学有很大贡献；还有一个当上枢机主教的希腊人贝萨利昂（Bessarion）也是这样。科济莫·德·梅狄奇和罗伦佐·德·梅狄奇都醉心于柏拉图；科济莫创立了广泛从事柏拉图研究的佛罗棱斯学院，罗伦佐继续兴办。科济莫临死还倾听着柏拉图的一篇对话。不过当时的人文主义者们忙于获得古代的知识，因此在哲学上不能出什么独创性的东西。

文艺复兴不是民众性运动；是少数学者和艺术家的运动，受到一些慷慨的文艺奖励者，特别受到梅狄奇家和崇尚人文主义的教皇们的赞助。假若当初没有这些奖励者，它取得的成功说不定会小得多。十四世纪的佩脱拉克和薄卡丘按精神讲属于文艺复兴时代，但是由于当时的政治条件不同，所以他们的直接影响比不上十五世纪的人文主义者。522

文艺复兴时期的学者对教会的态度，很难简单刻画。有的人是直言不讳的自由思想家，不过即使这种人通常也受“终傅”^{注7}，在感到死亡迫临的时候与教会和解。大多数学者痛感当时教皇的罪恶，然而他们还是乐于受教皇的聘用。历史学家贵查第尼（Guicciardini）在1529年写道：

“再没有谁比我更憎恶祭司的野心、贪婪和放荡了；不仅因为这些恶习每一件本身就可怕，而且因为其中每一件统治和自称与神有特殊关系的人极不相称，同时还因为这些恶习又是那么相互对立的，只在生性十分奇僻古怪的人身上才能共存。尽管如此，我在几任教皇教廷中的位置，迫使我只得为了切身利益希求他们伟大。但是，如果不是为了这个缘故，我早已像爱自己一样爱马丁·路德了；这并不是为我个人摆脱一般所理解和解释的基督教加给人的戒律，倒是为了要眼看这帮无赖被押回自己的本位，好叫他们不得不去过没罪恶或没权柄的生活。”^{注8}

这真坦率得痛快，清楚地摆明了人文主义者所以不能发起宗教革新的理由。况且，他们当中大多数人在正统信仰和自由思想之间看不出任何折中办法；他们已经不再具有对神学微妙处的中古感受性，所以像路德的那种立场，在他们是做不到的。马祖求^{注9}讲罢了修士、修女和修道僧的恶端，说：“对他们最好不过的惩罚恐怕就是让神把炼狱取消；这样一来他们便不会再受到布施，只得重新去过锄耨生活了。”^{注10}但是他却没像路德那样，想到去否认炼狱，同时又保留大部分天主教义。

罗马的财富不过稍许指靠由教皇领地得到的岁收，主要是通过一个主张教皇握着天国钥匙的神学体系，从全天主教世界敛集的献金。哪个意大利人对这体系表示异议而收到实效，就难保不引起意大利贫困化，使它丧失在西方世界中的地位。因此文艺复兴时期意大利的异端是纯粹精神上的异端，没酿成教会分裂，也未惹出任何要发起脱离教会的民众性运动。唯一的例外，还是个很不完全的例外，就是按精神讲属于中世纪的萨万纳罗拉。523

大多数人文主义者把在古代受到维护的那些迷信保留下来。魔法和巫术也许是邪道，但不认为这种事是不会有。尹诺森八世在1484年下了一道反巫术的敕令，结果在德意志及其他地方引起了一场对女巫的触目惊心的大迫害。占星术特别受自由思想家们重视，达到了古代以来未有的风行。从教会里得到解放的最初结果，并不是使人们的思考合乎理智，倒是让人对古代样样荒诞无稽的东西广开心窍。

在道德方面，解放的最初结果同样悲惨。旧道德规律不再受人尊重；城邦邦主一大半都是通过变节背叛获得地位，靠无情的残酷手段维系住统治的。枢机主教受邀请赴教皇加冕礼宴时，他们唯恐放毒，自带酒和酒童。^{注11}除萨万纳罗拉以外，在这时期难得有一个意大利人为公众的利益冒任何牺牲。教皇腐化的祸患有目共睹，但是毫无对策。意大利统一的好处显而易见，邦主们却不会联合起来。异族统治的危险近在眼前，然而每一个意大利邦主在与其他任何意大利邦主的任何一次争执里，还情愿乞求任何外强的援助，甚至于乞求土耳其人。除开毁坏古代抄本这事情而外，文艺复兴时期的人不经常犯的罪过我想不出一件。

在道德范围以外，文艺复兴有伟大的功绩。在建筑、绘画和诗歌方面，它一向保持着好名声。文艺复兴运动出了雷奥纳都、米凯兰基罗、马基雅弗利等非常伟大的人物。这个运动把有教养的人从褊狭的中古文化里解放出来，它即使仍旧是古代崇拜的奴隶，也总让学者们知道，几乎在一切问题上，有声誉的权威们曾经主张过种种不同的意见。文艺复兴通过复活希腊时代的知识，创造出一种精神气氛：在这种气氛里再度有可能媲美希腊人的成就，而且个人天才也能够自从亚历山大时代以来就绝迹了的自由状况下蓬勃生长。文艺复兴时期的政治条件利于个人发展，然而不稳定；也像在古希腊一样，不稳定和个性表露是密切相连的。有稳定的社会制度是必要的，但是迄今想出来的一切稳定制度都妨害了艺术上或才智上的特殊价值的发展。为获得文艺复兴时期的那种伟大成就，我们准备忍受多少凶杀和混乱？已往，情愿大量忍受；在现代，要少得多。尽管随着社会组织的扩大，这问题正不断地紧要起来，到今天还没找到一个解决办法。524

第三章 马基雅弗利525

文艺复兴虽然没产生重要的理论哲学家，却在政治哲学中造就了卓越无比的一人——尼科罗·马基雅弗利。一般人惊讶他荒谬绝伦，已成惯例；他有时候也的确是荒谬惊人。但是，旁的人假使同他一样免除欺瞒

人的假道学，有不少人会同样如此。马基雅弗利的政治哲学是科学性的经验学问，拿他对事务的亲身经验作基础，力求说明为达到既定目的所需用的手段，而不讲那目的该看成是善是恶这个问题。他偶尔听任自己谈到他希求的目的，那就是我们大家完全能鼓掌称赞的一种目的。惯常加到他名字上的毁谤，一大部分出于恼恨人坦白自供坏事的伪君子的愤慨。固然，真正需要批评的地方还是很多的，但是在这一点上他是当时时代的表现。对于政治中的不诚实这种在思想上的诚实，在其他任何时代或其他任何国度都是不大可能的事，也许在希腊，从智师派学者受了理论教育、由小城邦战争得到实际磨炼的那些人属于例外；小城邦间的战争，在古典的希腊正如同在文艺复兴时期的意大利，是和个人天才自然伴连着的政治背景。

马基雅弗利（1469—1527）^{注12} 是佛罗棱斯人；他的父亲——一位法律家，不富有也不算穷困。当他二十多岁的时候，萨万纳罗拉主宰佛罗棱斯；这人的悲惨下场显然给了马基雅弗利深刻的印象，因为他说：“一切武装的先知胜利了，没有武装的先知失败了”，随即举萨万纳罗拉作为后一类人中的实例。在相反方面他说到摩西、居鲁士、泰修思^{注13} 和罗缪鲁斯。不提基督，这正是文艺复兴的表征。

萨万纳罗拉刚被处刑后，马基雅弗利在佛罗棱斯政府中得到一个次要职位（1498）。他在政府继续供职，时时担任重要的外交使节，直到1512年梅狄奇家复辟；那时，他由于一贯和梅狄奇家作对而被捕，但是得到开释，准他在佛罗棱斯近乡过退隐生活。因为别无工作，于是从事著述。他的最出名的著作《邦主鉴》（*The Prince*）是1513年写的，由于他希望讨得梅狄奇家的欢心（事实证明是空希望），题献给罗伦佐二世。本书的语调也许多少可归之于这个实际意图；他同时在撰写的那部较长的作品《罗马史论》（*Discourses*），显著地带着更多的共和主义与自由主义色彩。他在《邦主鉴》的开首说，这本书里他不打算谈共和国，因为已在别处讨论过共和国了。不并读《罗马史论》的人，对他的学说往往容易得出一个很偏颇的看法。526

马基雅弗利既然没能取得同梅狄奇家的和解，不得已继续著述。他隐居终身，死在查理五世的军队洗劫罗马那一年。这年可以看成也是意大利文艺复兴运动死亡的一年。

《邦主鉴》这本书旨在根据史实及当时的事件，揭明公国是怎样得来的、怎样保住的、怎样失掉的。十五世纪的意大利提供许多个大小实例。邦主没几人是合法的，甚至在不少情况下，连教皇也凭仗贿买手段获得选任。那时候到达成功的常则和时代变得较稳定后的成功常则是不尽一样的，因为像那种凶残和不讲信义的行为假若在十八或十九世纪，会让人丧失成功资格，当时却没哪个为之感到愤慨。或许我们这时代的人又比较会赏识马基雅弗利，因为当代有一些最可注目的成功，都是仗着和文艺复兴时在意大利使用过的任何方法一样卑鄙的方法取得的。想来马基雅弗利这位政略艺术鉴赏家，总要给希特勒的国会纵火案、1934年的纳粹清党及慕尼黑协定后的背信喝彩叫好吧。

亚历山大六世的儿子凯萨·鲍吉亚大受颂扬。凯萨的问题是个难题：第一，要通过哥哥一死，自己成为父亲的王业壮志唯一的受益人；第二，要假借教皇的名义用武力征服一些领地，这些领地在亚历山大死后必须归他个人所有，不属教皇领；第三，要操纵枢机会 ^{注14}，使下一代教皇是他的同党。凯萨追求这个困难目的，手腕非常老练；马基雅弗利说，从他的实践，新起的邦主应当吸取箴训。不错，凯萨失败了，然而只“由于命运意外不吉”。恰巧在他父亲死的时候，他也病势危笃。待他病好过来，他的敌人已经纠合起自己的兵力，他的冤家对头已经当选为教皇。在这次选举的那天，凯萨告诉马基雅弗利，他对一切全有了准备，“只是万万没想到，在父亲死的时候他自己也几乎要死。”⁵²⁷

马基雅弗利深切知道他的种种恶行，却这样下结语：“如此，回顾公[凯萨]的全部行为，我找不出丝毫可指责的地方；反而像我在前面所说，我感觉理当把他看成是一切靠命运、藉他人武力掌握到大权的人要效法的榜样。”

书中有一章：“论教会公国”，很有味；据《罗马史论》里所讲的话看来，这一章分明隐瞒了马基雅弗利的部分思想。隐瞒的理由当然在于《邦主鉴》特意要讨好梅狄奇家，而且当书脱稿的时候，一个梅狄奇家的人又刚刚做了教皇（列奥十世）。他在《邦主鉴》中说，关于教会公国，唯一困难就在获取，因为既取得后，便受到古来的宗教习惯庇护，有这些宗教习惯，教会公国邦主无论如何作为也能保住大权。这种邦主不必要有军队（马基雅弗利如此说），因为“他们为人不能企及的崇高大义所支持”。他们“受神的称扬与维护”，“议论他们，那恐怕是狂妄无知的人办的事”。他继续写道，虽说如此，仍旧容人考问，亚历山大六世把教皇俗权如此扩大，凭的是什么手段。

《罗马史论》中关于教皇权力的议论比较详尽，也比较真诚。在这里，他首先把著名人物排成道德上的品级。他说，最上等人是宗教始祖；其次是君主国或共和国的奠定者；然后是文人。这些人是好人，而破坏宗教的、颠覆共和国或王国的，以及与美德或学问为敌的人是恶人。凡建立专制政治的人非善类，包括凯撒在内；从相反方面讲，布鲁图斯 ^{注15} 是好人。（这种见解与但丁的见解之间的分歧，显示出古典文学的影响）。他主张宗教在国家中应当占显要地位，这并不以宗教的真实性为理由，而是把它当作社会联结纽带；罗马人做得对：他们假装信占卜，惩治那些轻视占卜的。马基雅弗利对当时的教会有两点指责：第一，教会通过自己的恶行，伤害了宗教信仰；第二，教皇的俗权及俗权引起的政策，妨碍意大利统一。这两点指责表说得很痛切有力：“人同我们的宗教首脑罗马教会越接近，信仰越不虔诚。……它的毁灭和惩罚临前了。……我们意大利人亏赖罗马教会和它的祭司，才成了不敬神的败类；但是我们还受它一件更大的恩惠，一件终将成为我们毁灭根苗的恩惠，那就是这教会使我们国家弄成四分五裂，现在仍让它四分五裂。”^注

按这样几段文字看来，必须认为马基雅弗利赞赏凯萨·鲍吉亚，无非

是赞赏他的手腕，不是赞赏他的目的。在文艺复兴时代，人对高妙手腕和带来名声的行为备极赞叹。这类感情当然向来一直就存在；拿破仑的敌人中有不少热烈叹服他是个将才。但是在马基雅弗利时代的意大利，对于机巧的那种准艺术欣赏式的赞美，大大越过以前和以后各世纪。要是把这种赞美跟马基雅弗利认为重要的大政治目标看成一致，那就错了。爱手腕和求意大利统一的爱国愿望，这两样事在他的心中并存着，毫不融会。所以他能够颂扬凯萨·鲍吉亚的精明，却怪罪他不该让意大利闹得分崩离析。应当设想，依他之见十全的人物就是论手段聪敏而无忌憚如同凯萨·鲍吉亚，但是抱着不同目标的人。《邦主鉴》结尾声声动人地呼吁梅狄奇家将意大利从“蛮人”（即法兰西人和西班牙人）手中解放出来，这些人的统治“发恶臭”。他预料人担当这种事业，不会是出于非自私的动机，而会是出于爱权势心，更重的是好名望心。

关于邦主的行为方面，《邦主鉴》直言不讳地否定一般公认的道德。作邦主的如果总是善良，就要灭亡；他必须狡猾如狐狸，凶猛像狮子。书中有一章（第十八章），标题是“邦主必如何守信义”。里面讲，在守信有好处时，邦主应当守信，否则不要守信。邦主有时候必须不讲信义。

“但是必须会把这种品格掩饰好，必须作惯于混充善者、口是心非的伪君子。人们全那么头脑简单、那么容易顺从眼前需要，因此欺骗的人总会找到愿意受欺骗的人。我只举一个近代的实例。亚历山大六世除骗人外一事不干，他旁的什么事也不想，却还找得到骗人的机会。再没有谁比他更会下保证，或者比他发更大的誓来断言事情，可是再也没有谁比他更不遵守保证和誓言了。然而因为他深懂得事理的这一面，他的欺骗百发百中。所以说，为邦主的并不必要条条具备上述的品质〔各种传统美德〕，但是非常有必要显得好像有这些品质。”529

他接下去说，最主要的是邦主应当显得虔信宗教。

《罗马史论》在名义上是对李微历史著作的论评；它的语调与《邦主鉴》大不相同。有整章整章，看起来几乎像出自孟德斯鸠的手笔；这书的大部分让十八世纪的自由主义者来读也会赞许。明言阐述了“约制与均衡”说。君主、贵族和平民皆应在宪法中各占一份；“那么这三个势力就会彼此交互约制住。”莱库格斯确立的斯巴达宪法最佳，因为它体现了顶完全的均衡；梭伦的宪法过分民主，结果造成比西斯垂塔斯的僭主政治。罗马的共和政体是好政体，这由于元老院和平民的冲突。

书中通篇使用“自由”这个词指某种宝贵的东西，不过究竟何所指并不十分清楚。这名词当然是从古代接手来的，又传给十八、十九世纪。塔斯卡尼保持下来自由，因为那里没有城堡和君子。（“君子”（Gentlemen）当然是误译，却是个令人开心的误译。）看来他认为要实现政治自由，公民必须具备某种个人美德。据他说，唯独在德意志，正直和敬神仍旧普遍，所以在德意志有许多共和国。一般讲，民众比君主贤达而且比较有恒性，尽管李微和大多数其他著述家抱相反主

张。常言说：“民之声即神之声”^{注17}，这话也不乏正当理由。

希腊人和罗马人在共和时代的政治思想，到十五世纪如何又获得在希腊自亚历山大以来、在罗马自奥古斯都以来就不再有的现实意义，说来有趣。新柏拉图主义者、阿拉伯人、经院哲学家们，对柏拉图和亚里士多德的形而上学抱热烈兴趣，但是却根本不注意他们的政治作品，原因是城邦时代的政治制度已经完全绝迹了。在意大利城邦制的成长与文艺复兴同时并起，因此人文主义者便能够从共和时代的希腊人与罗马人的政治理论有所收获。对“自由”的爱好，及“约制与均衡”说，由古代传给文艺复兴时期，又主要从文艺复兴时期传给近代，固然近代也直接承继了古代。马基雅弗利的这一面，和《邦主鉴》里那种比较闻名的“不道德的”主义，至少是同样重要的。530

值得注意的是，马基雅弗利绝不拿基督教义上的或圣经上的根据当作政治议论的基础。中古的著述家抱有“合法”权力的想法，所谓合法权力即教皇和皇帝的权力，或者由这些人来的权力。北方的著述家们甚至后来直到洛克，还论说伊甸乐园里发生的事情，以为他们由此能给某些种权力的“合法”性找到证据。在马基雅弗利却没这样的概念。权力归于自由竞争中有手段抓到权力的人。他对平民政治的爱好并非出自什么“权利”观念，而是由于观察到平民政治不像专制政治那样残酷、专横和动乱不定。

现在试给马基雅弗利的学说中“道德的”部分和“不道德的”部分作一个（他本人原来未作的）综合。下文里我不是在表达我自己的意见，而是表达他本人或明言或隐含的意见。

政治上的好事是有一些，其中这三样特别重要：民族独立，安全，和井然有序的政治组织。最良好的政治组织是在君主、贵族和民众之间，依各自的实际力量为准来分配法权的政治组织，因为在这种政治组织下革命难成功，于是就可能有稳定；但是为稳定着想，多给民众一些权力总是明智的。关于目的便是如此。

但是在政治上还有手段问题。用注定要失败的方法追求某个政治目标，徒劳无益；即便认为目的是好的，也必须选取可以实现它的相当手段。手段问题能够不管目的或善或恶，按纯粹的科学方式处理。“成功”意思指达到你的目的，不管是什么目的。假若世间有一门“成功学”，按恶人的成功去研究，可以和按善人的成功去研究同样研究得好——实际上更好，因为成功的罪人实例比成功的圣贤实例尤其繁多。然而这门学问一旦建立起来，对圣贤和对罪人同样有用，因为圣贤如果涉足政治，必定同罪人一样，希图成功。531

问题归根结底是力量的问题。为达到某个政治目的，这类或那类的力量总不可缺少。这件简单明白的事实被“正义必将战胜”或“罪恶的胜利不久长”等诸如此类的口号掩饰住了。即便你所认为的正义一方真战胜，那也因为该方拥有优势力量之故。是的，力量常常依靠舆论，舆论又靠

宣传；而且当然，表面显得比你的敌对者有道德在宣传上是有利点，而显得有道德的一个方法就是真有道德。因为这个理由，胜利说不定往往落在具备公众所认为的道德最充分的一方。马基雅弗利以为这不独是十六世纪时宗教改革运动成功的重要因素，还是十一、十二、十三世纪当中教会权力增长的重要因素，他这意见我们倒也必得认可。但是关于这点有若干重大限制。第一，抓到权力的人，能够操纵宣传使自己一派人显得有道德；例如，在纽约和波士顿的公立学校中，恐怕谁也不能提亚历山大六世的罪恶。^{注18} 第二，有些个混乱时期，明白露骨的无赖行径屡屡成功；马基雅弗利的时期正是这样的时期。在这种时代，往往有一种迅速增长的人性为己观，无论什么事情只要它是合算的，一般人就看得下去。照马基雅弗利自己讲，哪怕在这种时代，当着无知大众也宜摆出一副道德面孔。

这问题还能够更进一步来看。马基雅弗利持这个意见：文明人几乎一定是不择手段的利己主义者。他说，假使有人在今天想建立共和国，会发觉在山民中比在大城市的人中容易做，因为后一种人恐怕已经腐化了。^{注19} 即便某人是不择手段的利己主义者，这人的最聪明的行动方针仍要随他须驾驭的民众来定。文艺复兴时期的教会引起人人激愤，但是只在阿尔卑斯山以北，才让众人激愤得酿成宗教改革。当路德开始叛教之际，教皇的收入想必必要超过当初亚历山大六世和尤理乌斯二世倘如品德较好，教皇应有的收入；假若这点是实，便是因为文艺复兴时期意大利的人性为己观而致。可见，政治家如果依靠有道德的民众，他们的行为比在依靠对道德问题漠不关心的民众时要良好；他们在若有罪行就能够广泛传知的社会里，比在有他们掌握下的严厉检查制度的社会里，行为也要良好。当然，凭伪善总能够取得一定程度的成功，但是通过适当制度能使成功的程度大大缩小。532

马基雅弗利的政治思想也如同大部分古代人的政治思想，有一个方面不免肤浅。他满脑子是莱库格斯和梭伦一类的大制法者，而想当然这种人不大管以前的社会情况，就创立一个完完整整的社会。把社会看作是有机生长体，政治家对它仅能起有限影响，这种社会概念主要是近代的概念，进化论又大大加强了这个概念。这概念从柏拉图那里找不到，从马基雅弗利那里同样也找不到。

然而，也许不妨这样主张：进化论的社会观纵使在过去合乎实情，今天已不再适用，对现在和未来讲，却必须另换一个远为机械论的看法。在俄国和德国^{注20} 创造出了新的社会，简直仿佛神话人物莱库格斯据说创造斯巴达国体的情况一般。古代的制法者是仁慈的神话，现代的制法者是令人惊悚的现实。这世界已经比向来更类乎马基雅弗利的世界，现代人谁希望驳他的哲学，必须作一番超过十九世纪时似乎有必要作的深思。

第四章 埃拉斯摩和莫尔533

在北方各国，文艺复兴运动比在意大利开始得迟，不久又和宗教改

革混缠在一起。但是十六世纪初也有个短期间，新学问在法国、英国和德国没卷入神学论争的漩涡，生气勃勃地四处散播着。这个北文艺复兴运动有许多地方和意大利的文艺复兴大不相同。它不混乱无主，也不超脱道德意味；相反，却和虔诚与公德分不开。北文艺复兴很注意将学问标准用到圣经上，得到一个比《拉丁语普及本圣经》更正确的圣经版本。这运动不如它的意大利先驱辉煌灿烂，却比较牢固；比较少关切个人炫耀学识，而更渴望把学问尽可能地广泛传布。

埃拉斯摩（Erasmus）和托马斯·莫尔爵士（Sir Thomas More）这两人，可算是北文艺复兴运动的典型代表。他们是亲密的朋友，有不少共通处。两人都学识渊博，固然莫尔博学不及埃拉斯摩；两人都轻视经院哲学；两人都抱定由内部实行教会革新的志向，可是当新教分裂发生时，又都对它悲叹不满；两人都写一手隽妙、幽默而极度老练的文章。在路德叛教以前，他们是思想上的首领；但是在这之后，新旧两边的世界都变得过于激烈，他们这种类型的人就不合时宜了。莫尔殉教死了，埃拉斯摩落魄潦倒。

无论埃拉斯摩或莫尔，都不是严格意义上的哲学家。我所以论述这两人，理由就在于他们可为实例说明革命前时代的性格，在这种时代普遍有温和改良的要求，而怯懦的人尚未让过激派吓得倒向反动。他们又体现出抗逆经院哲学这件事的特色，即嫌恶神学或哲学中一切体系性的东西。

埃拉斯摩（1466—1536）生在鹿特丹 [注21](#)。他是私生子，因此关于自己的出生委细，编造了一套浪漫性的假话。实际，他的父亲是个祭司，一个稍有学问、懂得希腊语的人。埃拉斯摩的生身父母在他尚未成年时死去，他的那些监护人（显然因为侵吞了他的钱）哄诱他当了斯泰因（Steyn）[注22](#)的修道院的修士，这是他毕生悔恨的一步。监护人里有一个是学校教师，可是他所知道的拉丁语比埃拉斯摩身为小学生已经知道的还差。这位老师回复这孩子来的一件拉丁文书札，在信中说：“万一你再写这样典雅的信，请给加上注解吧。”⁵³⁴

1493年，埃拉斯摩当上刚布雷地方主教的秘书，该主教是金羊毛骑士团的团宗。这给了他离开修道院去游历的好机会，只不过并非如他的素愿去意大利罢了。他的希腊文知识当时还很粗浅，但他在拉丁语方面具备高度素养；为罗伦佐·瓦拉的那本论拉丁语的种种雅致的书，埃拉斯摩格外景仰瓦拉。他认为用拉丁文和真信仰完全可以并容，还举奥古斯丁和杰罗姆为例——看来他明明忘记了杰罗姆的那个梦：梦中我主痛斥他读西塞罗的作品。

埃拉斯摩一度入巴黎大学，但是在那里找不到对自己有益处的东西。这大学从经院哲学发端直到盖森 [注23](#)和宗教会议运动，曾有过它的黄金时代，但是现在老的论争都干枯无味了。托马斯派和司各脱派原先合称古代派，这派对奥卡姆主义者论斥争辩，后者称作名目论派又称近代派。终于在1482年两派和解，携手一致对抗人文主义者；当时大学

界以外，人文主义者在巴黎蒸蒸日上。埃拉斯摩憎恶经院哲学家，认为他们老朽过时。他在一封信里提到，他因为想取得博士学位，竭力不谈一点优雅或隽妙的事。任何一派哲学，甚至柏拉图和亚里士多德，他都不真正喜好；只不过这两人既然是古代人，谈到时必须表示尊敬罢了。

1499年埃拉斯摩初访英国，爱好英国的吻女孩子的风习。他在英国结交寇理特^{注24}和莫尔，两人劝勉他不要玩弄文墨上的雕虫小技，着手郑重的工作。寇理特开讲圣经课程，却不懂希腊语；埃拉斯摩感觉自己愿在圣经上面下工夫，认为希腊语知识万不可不备。他在1500年年初离英国后，尽管穷得聘不起教师，自己开始学习希腊语；到1502年秋天，他已学得精娴熟练，而在1506年去意大利的时候，他发觉意大利人没什么可让他学的了。他决意编订圣杰罗姆的著作，再出版一部附有新拉丁译文的希腊文新约圣经，这两件事都在1516年完成。他发现《拉丁语普及本圣经》里有种种错误，这个发现后来在宗教论争中对新教徒有好处。埃拉斯摩也打算学会希伯来文，但是把它丢下了。535

埃拉斯摩写的书唯一还有人读的就是《愚神颂赞》（*The Praise of Folly*）。这本书的构思是1509年他从意大利去英国途中，正当跨越阿尔卑斯山的时候萌发的。他在伦敦托马斯·莫尔爵士宅中迅速把它写成；书题献给莫尔，还戏谑地影射指出，由于“Moros”作“愚人”解，题献得正合适。书中愚神亲自自白；她自夸自赞，兴致勃勃，她的词句配上霍尔班^{注25}的插图，更添生色。愚神的自白涉及人生一切方面，涉及所有的阶级和职业。要不是有她，人类就要绝灭，因为哪个不愚能结婚？为当作智慧的解毒剂，她劝人“娶妻子——这种动物极愚蠢无害，然而极便利有用，可以柔化、缓和男人的僵板与阴郁的心情。”离了阿谀或免除自私心，谁会幸福？然而这样的幸福是愚蠢。最幸福的人就是那些顶近乎畜类、委弃理性的人。至高的幸福是建立在幻想上的幸福，因为它的代价最低：想像自己为王比实际成王要容易。埃拉斯摩然后又来取笑民族骄傲和职业上的自负：学艺各科的教授先生们几乎个个自负得不成话，从自负里讨幸福。

书中有些段落里，嘲讽转成谩骂，愚神吐露埃拉斯摩的郑重意见；这些段落谈的是各种教会弊端。祭司用来“计算每个灵魂在炼狱中的居留时间”的赦罪符和免罪券；礼拜圣徒，乃至礼拜圣马利亚，“她的盲目的献身者认为将圣母放在圣子前是礼仪”；神学家们关于三位一体^{注26}和道成肉身^{注27}的争论；化体说^{注28}；经院哲学各流派；教皇，枢机主教和主教——这一切全受到猛烈的讪笑。特别猛烈的是对修道会僧的攻击，说他们是“精神错乱的蠢物”，他们简直不带一点宗教气，然而“深深地爱恋自己，是个人幸福的痴赏家。”照他们的行动举止看，好像全部信仰都在于琐屑的礼式小节：“缚凉鞋准确要打多少个结；各式衣装分别取什么特异颜色，用什么衣料做成；腰带多么宽，多么长，”等等。“听他们在末日审判席前的声辩想必是妙不可言：一个要夸说他如何只以鱼为食，净灭了他的肉欲；另一个要强调他在世的时光大部分是在咏唱圣歌的礼拜式中度过的；……又一个极力说他六十年当中连碰也没碰过一文钱，除隔着厚厚的手套去摸索不算。”可是基督会抢口说：“你们这些文

士和法利赛人有祸了，……我只留给你们彼此相爱这一条教训，这教训我没听哪个声辩说他已经忠实履行了。”然而在尘世上大家都怕这帮人，因为他们从神工阁子中知道许多私密事，遇到酒醉的时候常常顺口泄露。536

也没有饶过教皇。教皇应当以谦逊和清贫来效法他们的主。“他们的唯一武器应该是圣神武器；的确，在这种武器的使用上，他们慷慨之至，例如他们的禁止圣事 注29、停权 注30、谴责 注31、重诫 注32、大绝罚和小绝罚 注33，以及他们的怒声咆哮的敕令，这些敕令打击了他们所申斥的对象； 注34 但是这些至圣的神父 注35，除了对待那种受魔鬼唆使、目中对神不抱敬畏、凶毒恶意地阴谋减损圣彼得世袭财产的人以外，决不频频发布敕令。”

从这种段落看，会以为埃拉斯摩想必欢迎宗教改革，但是实际不然。

书结尾郑重提出，真信仰乃是一种愚痴。通篇有两类愚痴，一类受到嘲讽的颂扬，另一类受到真心的颂扬；真心颂扬的愚痴即基督徒淳朴性格中显露出来的那类愚痴。这种颂扬和埃拉斯摩对经院哲学的厌恶，以及对使用非古典拉丁语的学者博士们的厌恶是表里相连的。但是它尚有更深刻的一面。据我知道，这是卢梭的《萨瓦牧师》（*Savoyard Vicar*）所发挥的见解在文献中的第一次出现，按这个见解，真的宗教信仰不出于知而发于情，精心锤炼的神学全部是多余的。这种看法已日益流行，目前在新教徒中间差不多普遍都接受了。它在本质上是北方的重情主义对希腊尚知主义的排斥。

埃拉斯摩二度访问英国，逗留五年（1509—1514），一部分时间在伦敦，一部分时间在剑桥。他对于激发英国的人文主义起了不小影响。英国公学的教育直到不久以前，还几乎完全保持他当初所期望的那种样子：彻底打好希腊语和拉丁语的基础，不仅包括翻译，也包括韵文和散文写作。科学尽管从十七世纪以来就在知识方面占最优势，倒认为不值得上等人士或神学家注意；柏拉图的东西应该学，但是柏拉图认为值得学的科目另当别论。所有这些都和埃拉斯摩的影响方向一致。537

文艺复兴时代的人怀有漫无边际的好奇心；海辛哈说：“动人耳目的变故、有趣的细情、珍闻、怪事，从来也不够满足这些人的欲望。”然而最初他们并不在现实世界里，却在故纸堆中寻求这种东西。埃拉斯摩虽然对世界情况有兴趣，但是不会生啖消化，必须先经过拉丁语或希腊语的加工炮制，他才能同化吸收。对旅行人的经历见闻要打几分折扣，而普林尼 注36 书中载的什么奇迹绝物倒深信不疑。不过，人的好奇心逐渐从书本转移到现实世界里；大家不再注意古典作家笔下的野人奇兽，而对实际发现的野人和奇兽发生了兴趣。加利班 注37 来源出于蒙台涅，蒙台涅的食人生番出于旅行人。“食人族和头生在肩膀下面的人”，奥赛罗 注38 曾眼见过，不是从古代流传下来的话。

这样，文艺复兴时代人的好奇心就从向来文学性的渐渐转成科学性的。好一股新事实的洪流排山倒海而来，人们起初只能让这洪流挟持着往前涌进。那些老思想体系显然错了；亚里士多德的物理学、托勒密的天文学以及盖兰的医学，再勉强扩展也不能包括已有的种种发现。蒙台涅和莎士比亚满足于混乱：从事新发现其乐无穷，而体系乃是从事新发现的死敌。一直到十七世纪，人们构造思想体系的能力才赶上关于各种事实的新知识。不过所有这些话扯得离埃拉斯摩远了，对他来讲，哥伦布不如阿戈船航海者 [注39](#) 有意思。

埃拉斯摩的文字癖深到无可救药、恬不知耻。他写了一本书叫《基督徒士兵须知》（*Enchiridion militis christiani*），奉告未受过教育的军人，说他们应该读圣经，还要读柏拉图、安布洛斯、杰罗姆和奥古斯丁的著作。他编成一部包罗宏富的拉丁语格言集，在后几版中又增补许多希腊语格言；他的本旨是想让人能够把拉丁语写得合拉丁语用法习惯。他作了一本异常成功的《对话》（*Colloquies*）书，教人如何用拉丁语叙谈木球戏一类的日常事情。这在当时的用途或许比现在显得要大。那时候拉丁语是独一无二的国际用语；巴黎大学的学生来自西欧各地，说不定常常遇上这种事：两个学生能用来进行交谈的语言只有拉丁语。

538

宗教改革以后，埃拉斯摩起先住在卢凡（Louvain），当时卢凡还守着十足的旧教正统；后来他住在巴泽尔（Basel），那里已经改奉新教。双方各自尽力罗致他，但是笼络很久无功效。如前文所说，他对教会弊端和教皇的罪恶曾经表示过激烈意见；在1518年，也正是路德叛教那年，[注40](#) 他还发表一个叫《吃闭门羹的尤理乌斯》（*Julius Exclusus*）的讽刺作品，单写尤理乌斯二世进天国未成。但是路德的强暴作风惹他生厌，而且他也憎恶斗争；最后他终于投身到旧教一边。1524年他写了一个维护自由意志的著作，而路德信奉奥古斯丁的见解更夸大渲染，否定自由意志。路德的答辩蛮横凶狠，逼得埃拉斯摩进一步倒向反动。从这时直到他老死，他的声望地位江河日下。他素来总是胆小怯懦，而时代已经不再适合懦夫了。对于正直的人，可抉择的光荣道路只有殉教或胜利。他的朋友托马斯·莫尔爵士被迫选择了殉教，埃拉斯摩说：“要是当初莫尔根本没惹那危险事，神学上的问题留给神学家去管多好。”埃拉斯摩活得太长，进入了一个新善新恶——英雄骨气和不容异己——的时代，这两样哪一样也不是他能够学会的。

托马斯·莫尔爵士（1478—1535）论为人比埃拉斯摩可佩得多，但是从影响看，地位却差得远。莫尔是人文主义者，但也是个虔心深诚的人。他在牛津大学时，着手学习希腊语，这在那时候很不寻常，因此他被人当成对意大利的不信者表好感。校当局和他的父亲大为不满，他于是被牛津大学革除。随后他迷上卡尔图斯教团，亲身实践极端的苦行生活，寻思加入这个教团。正当这时，他初遇埃拉斯摩，分明是因为埃拉斯摩的影响，他踟蹰没有走这一步。莫尔的父亲是个法律家，他决定也从事父亲的这行职业。1504年他做了下院议员，带头反对亨利七世增课新税的要求。在这事上他成功了，但是国王激怒得发狂；他把莫尔的父

亲投进伦敦塔，不过，纳款一百镑后又释放出来。1509年英王逝世，莫尔再操法律业，并且得到亨利八世的宠信。他在1514年受封爵士，被任用参与各种外交使团。亨利八世屡次召请他进宫，但是莫尔总不去；最后，国王不待邀请，自己到他在彻尔西（Chelsea）的家中，和他一同进餐。莫尔对亨利八世并不存幻想；有一次人家祝贺他受国王的爱顾，他回答：“假使我莫尔的人头真会让他得到一座法国城池，这颗头准得落地。”539

沃尔济 [注41](#) 倒败时，国王任命莫尔为大法官来接替他。和通常惯例相反，莫尔对诉讼当事人的馈赠一概回绝。他不久就失宠，因为亨利八世为了娶安·布琳（Anne Boleyn），决意离弃阿拉贡的凯萨林（Catherine of Aragon），莫尔坚定不移地反对这桩离婚案。他于是在1532年辞官。莫尔去职后，每年仅有钱一百镑，由此可见他在任时的刚直清廉。尽管莫尔与国王意见不合，亨利八世仍旧邀请他参加他与安·布琳的婚礼，但是莫尔不接受邀请。1534年，亨利八世设法让国会通过“至权法案”，宣布他（而非教皇）是英国教会的首领。在这项法案之下规定必须作一次“承认至权宣誓”，莫尔拒绝宣誓；这只是近似叛逆，罪不该死。然而又凭着极靠不住的证词，证明他说过国会根本不能让亨利当上教会领袖的话；按这项证据，他被判成大逆犯，斩首处决。他的财产移交给伊丽莎白公主 [注42](#)，公主把它一直保存到她逝世的一天。

莫尔为人们记忆，几乎全由于他写的《乌托邦》（*Utopia*）（1518）[注43](#)。乌托邦是南半球的一个岛屿，岛上一切事都做得尽善尽美。曾经有个叫拉斐尔·希斯洛德（Raphael Hythloday）的航海人偶然来到这个岛上，度过五年，为让人知道该岛的贤明制度才返回欧洲。

在乌托邦同在柏拉图的理想国一样，所有东西尽归公有，因为凡存在私有财产的地方，公益就不能振兴，离了共产制度绝不会有平等。在对话中，莫尔提出反论说，共产制会使人懒散，会破坏对官长的尊敬；对这点，拉斐尔回答，若是在乌托邦中居住过的人，谁也不会讲这话。

540

乌托邦中有五十四个城市，除一个是首都外，全部仿同样格局。街道都是二十英尺宽，所有私人住宅一模一式，一个门朝大街，一个门通庭园。门不装锁，人人可以进入任何人家。屋顶是平的。每隔十年大家调换一次房屋——这显然是为了杜绝占有感。乡间有农场，每个农场拥有的人数不下于四十个，包括两名奴隶 [注44](#)；各农场由年老贤达的场主夫妻管辖。雏鸡不由母鸡孵，在孵卵器里孵化（在莫尔的时代还没有孵卵器）。所有人穿着一律，只是男子和女子、已婚者与未婚者的服装有所不同。衣服式样一成不变，冬装和夏装也不加区别。工作当中，穿皮革或毛皮制的服装；一套服装经用七年。他们停止工作的时候，在工作服外面披上一件毛织斗篷。这种斗篷全一样，而且就是羊毛天然本色的。各户裁制自家的衣裳。

一切人无分男女每日工作六小时，午饭前三小时，午饭后三小时。

所有的人都在八点钟上床，睡眠八小时。清晨起有讲演，虽然这种讲演并不带强制性质，大批人还是去听讲。晚饭后娱乐占一小时。因为既无闲汉，也没有无用的工作，六小时工作已足够；据说，在我们这里，妇女、祭司、富人、仆役和乞丐，一般都不干有用的活，并且因为存在着富人，大量劳力耗费在生产非必需的奢侈品上面；这一切在乌托邦里都避免了。有的时候，发觉物资有余，官长便宣布暂时缩减每日工时。

有些人被选举出来当学者，只要他们不孚众望，就豁免其他工作。与政务有关的人，全部由学者中遴选。政体是代议民主政体，采用间接选举制。居最高地位的是一个终身选任的主公，但是他如果专制暴虐，也可以把他废黜。

家族生活是族长制的；已婚的儿子住在父亲家中，只要父亲尚不老迈昏聩，便受他管束。如果哪个家族增殖得过于庞大，多余的子女便迁进别族去。若某个城市发展得太大，便把一部分住民移到另一个城市。假如所有城市都过于大了，就在荒地上建造一座新城市。至于全部荒地用尽以后该怎么办，一字没提。为供食用而宰杀牲畜，全归奴隶做，以防自由民懂得残忍。乌托邦里有为病者设的医院，非常完善，所以生病的人很愿意进医院。在家吃饭也是许可的，不过大多数的人在公会堂中吃饭。在这里，“贱活”由奴隶干，但是烹菜做饭妇女承当，年龄较大的孩子伺候进膳。男的坐一张条案，女的坐另一张条案；奶娘们带领五岁以下的儿童在另一个房间进餐。所有妇女都给自己的孩子哺乳。五岁以上的儿童，年纪幼小还不能服伺用饭的，在长辈们进餐时，“鸦雀无声地站立一旁”；他们没有单另饭食，必须满足于餐桌上给他们的残羹剩饭。

541

谈到婚姻，无论男方或女方在结婚时若不是童身，要受严惩；发生奸情的人家，家长难免为疏忽大意招来丑名声。结婚之前，新娘和新郎彼此裸体对看；马不先除下鞍鞴轡头没有人要买，在婚姻事上应当是一样道理。夫妇有一方犯通奸或“无可容忍的乖张任性”，可以离婚，但是犯罪的一方就不能再度婚嫁。有时候完全因为双方希望离婚，也许可离婚。破坏婚姻关系的人罚当奴隶。

乌托邦有对外贸易，这主要是为得到岛上所缺的铁。贸易也用来满足有关战争的种种需要。乌托邦人轻视战功荣耀，不过所有人都学习如何作战，男人学，女人也学。他们为三种目的使用战争手段：本国受到侵犯时保卫国土；把盟邦疆域从侵略者手中拯救出来；或者使某个被压迫的民族从暴政下得到解放。但是只要做得到，乌托邦人总设法让雇佣兵为自己打仗。他们一心使其他民族对他们欠下债，再让那些民族出雇佣兵折偿债务。又为了战争，乌托邦人感到金银贮备有用处，因为能用它来支付外国雇佣兵的报酬。至于他们自己却没有钱币，还用金子做尿壶和锁奴隶的锁链，好叫人贱视黄金。珍珠钻石用作幼儿装饰品，成人绝不用。逢有战争，乌托邦人对能杀死敌国君主者高悬重赏；对活捉君主来献的人，或者对自愿归降的君主本人，赏格更为优厚。他们怜恤敌兵中的平民，“因为知道这些人受君主和首领的疯狂暴怒胁迫驱使，违逆

本愿而战。”妇女和男子同样上阵，但是乌托邦人却不强制任何人战斗。“他们设计发明种种兵器，有惊人的巧思匠心。”可见乌托邦人在对待战争的态度上面，明理胜过豪勇；不过于必要时，他们也表现出极大的勇敢。542

关于道德方面，据书里讲，乌托邦人太偏于认为快乐即是福。不过这看法也没有不良后果，因为他们认为在死后，善者有报，恶者有罚。他们不是禁欲主义者，把斋戒看成是傻事。乌托邦人中间流行着多种宗教，一切宗教受到宽容对待。几乎人人信仰神和永生；少数没这信仰的人不算公民，不能参加政治生活，除此以外倒也无忧无虑。有些信仰虔诚的人戒肉食，屏绝婚姻；大家把这类人视为圣德高洁，却不认为他们聪明。女子若是年老寡居的，也能当祭司。祭司数目寥寥；他们有尊荣，但是无实权。

当奴隶的是那种犯重罪被判刑的人，或是在自己国里被宣告死刑，但是乌托邦人同意收容做奴隶的外国人。

有人患了痛苦的不治之症，便劝告他莫如自杀，但是假若病者不肯自杀，便给他细心周到的照料。

拉斐尔·希斯洛德述说他向乌托邦人宣讲基督教，许多人听说基督反对私有财产，就改奉了基督教。不断地强调共产制度的重要意义；书将近末尾，他说在一切别的国度，“我唯能见到富人们的某种狼狈为奸，假借国家的名义和幌子，获得自己的利益。”

莫尔的《乌托邦》一书在很多点上带着惊人的开明进步精神。我并不特别指他为共产制度说教，这是许多宗教运动的传统老套；我指的却是关于战争、关于宗教和信教自由、反对滥杀动物（书中有一段极流畅动人的反对狩猎的话），以及赞成刑法宽大等的意见。（这本书开头就是一篇反对盗窃罪处死刑的议论。）可是必须承认，莫尔的乌托邦里的生活也好像大部分其他乌托邦里的生活，会单调枯燥得受不了。参差多样，对幸福来讲是命脉，在乌托邦中几乎丝毫见不到。这点是一切计划性社会制度的缺陷，空想的制度如此，现实的也一样。543

第五章 宗教改革运动和反宗教改革运动544

宗教改革运动和反宗教改革运动，同样都代表文明较低的民族对意大利的精神统治的反抗。就宗教改革运动来说，这反抗也是政治性的、神学上的反抗：教皇的威信被否定，他原来凭“天国钥匙权”获得的那份贡赋不再缴纳。就反宗教改革运动来说，只有对文艺复兴时期意大利的精神自由、道德自由的反抗；教皇的权力未被削弱，倒有所增强，不过同时也明确了他的威信与鲍吉亚家和梅狄奇家的散漫放纵水火难容。粗略讲来，宗教改革是德意志的运动，反宗教改革是西班牙的运动；历次宗教战争同时就是西班牙和它的敌国之间的战争，这在年代上是与西班牙国势达到顶峰的时期相一致的。

北方民族的民情舆论对待文艺复兴时期意大利的态度，在当时的这句英国谚语里有所说明：

一个意大利化的英国人

就是魔鬼化身。

我们会想起，莎士比亚剧本中的棍徒恶汉有多少个是意大利人。亚哥^{注45}或许是最著名的例子了，但更富于典型性的实例是《辛白林》（*Cymbeline*）里的亚其莫，他把正在意大利游历的那位品德高洁的布利吞人^{注46}引上迷路，又来到英国对真诚无猜的土著耍弄阴谋诡计。在道德上对意大利人的愤懑，和宗教改革运动有密切关系。不幸，这种愤懑还牵连着在思想认识上否认意大利人对文明所作的贡献。

宗教改革运动和反宗教改革运动的三杰是路德、加尔文和罗耀拉。在思想认识上，所有这三人和紧在他们以前的意大利人比起来，或者和埃拉斯摩与莫尔一类的人比起来，他们的哲学观是中古式的。按哲学讲，宗教改革开始以后的一个世纪是个不毛的世纪。路德和加尔文又返回圣奥古斯丁，不过只保存他的教义中讲灵魂与神的关系那一部分，不保留关于教会的部分。他们的神学是一种削弱教会权力的神学。炼狱中的亡者灵魂能靠弥撒祭拯救出来，他们废弃了炼狱。教皇收入有一大部分仰赖免罪说，他们否定这一说。根据预定说，把死后灵魂的宿命讲得与祭司的举措完全无关。这种种革新虽然在对教皇的斗争上起了助力，却阻碍各新教教会在新教国家做到像旧教教会在旧教国家那样有势力。新教牧师（至少在起初）也和旧教神学家一样偏狂执拗，但是他们的势力较小，所以为害也较少。545

几乎从刚开始，新教徒中间关于国家在宗教事务中的权限问题就有了分歧。不管哪国君主，只要他奉新教，路德就愿意承认他是本国的宗教首脑。在英国，亨利八世和伊丽莎白一世极力坚持自己有这方面的权力；德意志、斯堪的纳维亚以及（叛离西班牙后的）荷兰的新教君主们，也都采取同样态度。这加速了既有的王权扩张趋势。

但是对宗教改革的个人主义各方面认真看待的新教徒们，不愿意屈从教皇，也同样不甘心顺服国王。德意志的再洗礼派^{注47}被镇压下去了，但是这派的教义传播到荷兰和英国。克伦威尔与长期国会的争斗有许多方面；在神学方面，这争斗一部分是国家在宗教事务中应有裁决权这个意见的反对者与赞同者之间的争斗。逐渐，由于宗教战争闹得人疲惫倦怠，宗教宽容信念滋长起来，这信念是发展成为十八、十九世纪自由主义的那派运动的一个源泉。

新教徒的成功最初一日千里，主要因罗耀拉创立耶稣会才受了挫折。罗耀拉原先当过军人，他的教团是照军队榜样建立的；对总会长必须无条件服从，每一个耶稣会员应当认为自己正从事对异端的战斗。早在土伦特宗教会议时，耶稣会人就开始有声势。他们有纪律、精明强

干、彻底献身于事业、善于宣传。他们的神学正是新教神学的反面；他们否定圣奥古斯丁的教义中为新教徒所强调的那些成分。

他们信自由意志，反对预定说。得救不是仅仗信仰做到的，而靠信仰和功德双方面。耶稣会人凭布道热忱，特别在远东博得了威信。他们做听神工 ^{注48} 的神父受欢迎，因为（假使巴斯卡尔 ^{注49} 的话可信）他们除对异端外，比别种教士宽厚慈悲。他们倾注全力办教育，因而牢牢把握住青年人的心。他们所施的教育在不夹缠着神学的时候，总是无可他求的良好教育。后文要讲，他们传授给笛卡尔的大量数学知识是他在别处学不到的。在政治上，他们是团结而有纪律的单一整体，不避危险，不辞劳苦；他们敦促旧教君主进行残酷迫害，尾随着胜利者西班牙军的战尘，甚至在享有了将近一个世纪思想自由的意大利，再树立起异端审判所的恐怖气氛。546

宗教改革和反宗教改革在知识界中的后果，起初纯是不良的，但是终局却是有益的。通过三十年战争，人人深信无论新教徒或旧教徒，哪一方也不能获全胜；统一教义这个中世纪的愿望必须放弃，这于是扩大了甚至在种种根本问题上人的独立思考的自由。不同国家的宗教信条各异，因此便有可能靠侨居外国逃脱迫害。有才能的人由于厌恶神学中的争斗，越来越把注意力转到现世学问，特别转到数学和自然科学上。一部分由于这些原因，虽然路德兴起后的十六世纪在哲学上是个不毛时期，十七世纪却拥有最伟大人物的名字，标示出希腊时代以来最可注目的进展。这进展由科学开端，下一章就来讨论。

第六章 科学的兴盛547

近代世界与先前各世纪的区别，几乎每一点都能归源于科学，科学在十七世纪收到了极奇伟壮丽的成功。意大利文艺复兴时期虽然不是中古光景，可是也没有近代气象；倒比较类似希腊的全盛年代。十六世纪沉溺在神学里面，中古风比马基雅弗利的世界还重。按思想见解讲，近代从十七世纪开始。文艺复兴时期的意大利人，没一个会让柏拉图或亚里士多德感觉不可解；路德会吓坏托马斯·阿奎那，但是阿奎那要理解路德总不是难事。论十七世纪，那就不同了：柏拉图和亚里士多德、阿奎那和奥卡姆，对牛顿会根本摸不着头脑。

科学带来的新概念对近代哲学发生了深刻的影响。笛卡尔在某个意义上可说是近代哲学的始祖，他本人就是十七世纪科学的一个创造者。为了能够理解近代哲学发源时期的精神气氛，必须先就天文学和物理学的方法与成果谈一谈。

在创立科学方面，有四个不同凡响的伟人，即哥白尼、开普勒、伽利略和牛顿。其中哥白尼是属于十六世纪的人，不过他在生前并没有什么威望。

哥白尼（1473—1543）是一位波兰教士，抱着真纯无瑕的正统信

仰。他在年轻的时候旅居意大利，接受了一些文艺复兴气氛的熏陶。1500年，他在罗马获得数学讲师或教授的职位，但是1503年就回故国，做弗劳恩堡大教堂的僧侣会员。他的时光有一大部分好像花在抗击德意志人和改革币制上面，但是他利用余暇致力于天文学。他很早就已经相信太阳处在宇宙中央，而地球则作双重运动，即每日间的自转和一年一度的绕日回转。尽管他也让大家知道他个人的意见，但由于害怕教会的谴责，他迟迟没有公开发表。他的主要著作《天体回转论》（*De Revolutionibus Orbium Coelestium*）是在他逝世那年（1543）出版的，附有他的朋友奥美德写的一篇序，序里讲太阳中心说无非是当作一个假说提出来的。哥白尼对这点声明究竟有几分认可固然不确实知道，但他自己在书的正文中也作了一些类似的声明，^{注50} 所以这问题不大关紧要。这本书题献给教皇，在伽利略时代以前逃过了天主教会的正式断罪。哥白尼生存时代的教会，和土伦特宗教会议、耶稣会人以及复活的异端审判所发挥出作用后的教会相比，算是比较宽大的。548

哥白尼的著作的气氛并不是近代气氛，也许倒不如说它是一种毕达哥拉斯哲学的气氛。一切天体运动必是等速圆周运动，这在他认为是公理；而且他也像希腊人一样，听任自己为审美上的动机所左右。在他的体系中仍旧有“周转圆”，只不过其中心是太阳，或说得确切一点，邻近太阳。太阳不恰在中央，这件事破坏了他的学说的单纯性。哥白尼虽然对毕达哥拉斯的理论有耳闻，他似乎并不知道亚里士达克的太阳中心说，但是他的理论当中没有丝毫东西是希腊的天文学家所不可能想到的。他的成就的重要处在于将地球撵下了几何学位置独尊的宝座。从长远说，这一来基督教神学中赋予人类在宇宙间的重要地位便难以归到人身上了。但是他的学说所产生的这种后果，哥白尼是不会承认的；他的正统信仰很真诚，他反对认为他的学说与圣经抵触的看法。

哥白尼理论中有一些真正的困难。最大的困难是见不到恒星视差。假定位于轨道上任意一点的地球，和半年后的地球所在点距离一亿八千六百万英里，这应当使恒星的外观位置产生变动，正比如海面上的船只，从海岸某一点看来在正北的，从另一点看必不会在正北。当时未观测到视差现象，哥白尼下了一个正确推断：恒星一定比太阳遥远得多。直到十九世纪，测量技术才精密到能够观测恒星视差，而且那时候也只有少数最近的星可以观测。549

关于落体，又生出另一个困难。假若地球自西往东转动不停，从高处掉落下来的物体不应当落在起始点的正下方一点，而该落在稍偏西一点才对，因为在下落时间内，地球要转过一段距离。这个问题由伽利略的惯性定律找到解答，但是在哥白尼的时代，任何答案还拿不出来。

有一本E. A. 柏特（Burt）写的饶有趣味的书，叫《近代物理学的形而上学基础》（*The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*）（1925），这本书论述了创立近代科学的那些人所作的许多难保证的假定，讲得非常有力。他指出一点十分正确，就是在哥白尼时代，并没有既知的事实足以令人非采纳他的体系不可，倒有若干个对

此不利的事实。“当代的经验主义者假使生在十六世纪，会头一个嘲笑这新宇宙哲学不值一谈。”这书总的目的是在表示：近代科学里的发现都是从一些和中世纪的迷信同样无稽的迷信中偶然产生的幸运事件，借此贬低近代科学的声价。我以为这表明对科学态度有误解。显出科学家本色的，并不在他所信的事，而在乎他抱什么态度信它、为什么理由信它。科学家的信念不是武断信念，是尝试性的信念；它不依据权威、不依据直观，而建立在证据的基础上。哥白尼把自己的理论叫作假说是对的；他的敌派认为新的假说要不得，这是一个错误。

创立近代科学的那些人有两种不一定并存的长处：作观察时万分耐心，设假说时有大无畏精神。其中第二种长处最早期的希腊哲学家先前曾有过，第一种长处在古代晚期的天文家身上也有相当程度的表现。但是在古代人中间，也许除亚里士达克外，没有人同时具备这两种长处，而中世纪的时候，更无人具备任何一种。哥白尼像他的一些伟大的后继者，两种兼有。关于各天体在天球上的外观运动，用当时已有的仪器所能知道的一切他全部知道；他并且认识到，地球每日自转一周这种讲法和所有天体旋转这讲法比起来，是个较简便的假说。现代观点把一切运动看成是相对的，按这观点来讲，他的假说产生的唯一好处就是单纯；但这不是哥白尼的看法，也不是他的同时代人的看法。关于地球每年一度的公转，这里也有一种单纯化，不过不像自转的单纯化那么显著。哥白尼仍旧需要周转圆，无非比托勒密体系所需要的少些罢了。新理论要等到开普勒发现行星运动定律以后，才获得充分的单纯性。550

新天文学除了对人们关于宇宙的想象产生革命性影响以外，有两点伟大价值：第一，承认自古以来便相信的东西也可能是错的；第二，承认考查科学真理就是耐心搜集事实，再结合大胆猜度支配这些事实的法则。这两点价值无论哪一点，就哥白尼讲都还不及他的后继者们发挥得充分，但是在他的事业中，这两点都已经有了高度表现。

哥白尼向一些人传达了自己的学说，这里面有的是德意志的路德派信徒；但是当路德获悉这件事，他极为震愤。他说：“大家都要听这么一个突然发迹的星相术士讲话，他处心积虑要证明天空或苍穹、太阳和月亮不转，而是地球转。哪个希望显得伶俐，总要杜撰出什么新体系，它在一切体系当中自然是顶好不过的罗。这蠢材想要把天文这门科学全部弄颠倒；但是圣经里告诉我们，约书亚命令太阳静止下来，没有命令大地。”^{注51} 同样，加尔文也拿经句“世界就坚定，不得动摇”（《诗篇》第九十三篇第1节），把哥白尼一口骂倒，他叫喊：“有谁胆敢将哥白尼的威信高驾在圣灵的威信之上？”新教牧师至少像旧教教士一样冥顽不灵；尽管如此，在新教国家不久就比旧教国家有了大得多的思想自由，这是因为新教国家中牧师的权力较小的缘故。新教的重要一面不在于树立异端，而在于分裂教派；因为教派分裂造成国家教会，而国家教会的力量够不上控制世俗政权。这点全然是一种好处，因为无论何处，几乎对一切有助于增进人世间幸福和知识的革新，教会只要能反对总要反对。

哥白尼提不出什么支持他的假说的确凿证据，因此长时期内天文学家否定这假说。其次的一个重要天文家是泰寇·布刺（Tycho Brahe，1546—1601），他采取折中立场：认为太阳和月亮环绕地球，但是各行星环绕太阳。至于理论方面，泰寇·布刺不大有创见。不过，他给亚里士多德所谓的月球以上万物不变这个意见举出了两点正当的反对理由。一个理由是1572年出现一颗新星，发觉这颗星没有周日视差，因此它一定比月球远。另一个理由是从观测彗星得到的，发觉彗星也很遥远。读者会记起亚里士多德讲的嬗变朽败限于月球下界的学说；这学说正像亚里士多德对科学问题发表的一切别的意见，到底还是对进步的障碍。

551

泰寇·布刺的重要地位不是按理论家说的，而是按观测家说的；他先在丹麦国王奖助下、后来在卢多勒夫二世皇帝奖助下从事天文观测。他制定了一个恒星表，又把许多年间各行星的位置记下来。在他死前不久，当时还是个青年的开普勒做了他的助手。对开普勒讲，泰寇·布刺的观测结果是无价之宝。

开普勒（1571—1630）是说明人假若没有多大天才，凭毅力能达到什么成就的一个最显著的实例。他是继哥白尼之后采用太阳中心说的头一个重要天文学家，但是泰寇·布刺的观测资料表明，太阳中心说按哥白尼所定的形式，不会十分正确。开普勒受毕达哥拉斯哲学的影响，虽是个虔诚的新教徒，却有点异想天开地倾向太阳崇拜。这些动机当然让他对太阳中心说有了偏爱。他的毕达哥拉斯哲学又引动他追随柏拉图的《蒂迈欧篇》，设想宇宙的意义必定寄托在五种正多面体上。他利用这五种正多面体设想种种假说；最后仗好运，有一个假说正管用。

开普勒的伟大成就是发现他的行星运动三定律。其中有两定律是他在1609年发表的，第三条定律发表于1619年。他的第一定律说：行星沿椭圆轨道运动，太阳占据这椭圆的一个焦点。第二定律说：一个行星和太阳之间的连线，在相等时间内扫出相等面积。第三定律说：一个行星的公转周期平方与这行星和太阳之间的平均距离立方成正比。

下面必须略说几句，解释一下这几条定律的重要意义。552

在开普勒时代，前两条定律只能够按火星的情况来证明；关于其他几个行星，观测结果和这两条定律也不抵触，但那种观测结果还不算明白确立这两条定律。然而不久以后就找到决定性的证据。

发现第一定律，就是说行星沿椭圆轨道运动，需要有的摆脱传统的努力是现代人不容易充分体会到的。所有天文学家无例外取得意见一致的唯有一件事，就是一切天体运动是圆周运动，或是圆周运动组合成的运动。遇到用圆不够说明行星运动的情况，就利用周转圆。所谓周转圆就是在圆上面滚动的另一个圆的圆周上一点所画出的曲线。举个例子：拿一个大的车轮平放固定在地面上；再取一个小车轮，轮上穿透着一颗钉，让小车轮（也平放在地上）沿大车轮滚动，钉尖接触着地面。这时

钉子在地上的痕迹就画成周转圆。月球对太阳而言，它的轨道大致属这类轨道：粗略地说，地球围绕太阳画圆，同时月球围绕地球画圆。然而这不过是近似的讲法。随着观测精密起来，才知道没有一种周转圆组配系统会完全符合事实。开普勒发现，他的假说比托勒密的假说跟火星的记录位置密合得多，甚至比哥白尼的假说也密合得多。

用椭圆代替圆，从毕达哥拉斯以来一直支配着天文学的审美偏见就势必得抛弃。圆是完美的形状，天体是完美的物体——本来都是神，即便依柏拉图或亚里士多德讲，和神也有亲近关系。完美的物体必须做完美形状的运动，这似乎是明显的事。况且，既然天体未被推也未被拉，自由地运动，它们的运动一定是“自然的”。可是容易设想圆有某种“自然的”地方，在椭圆就不好想象。这样，许多根深蒂固的成见先须丢掉，才能够接受开普勒第一定律。古代的人连萨摩岛的亚里士达克在内，谁也不曾预见到这种假说。

第二定律讲行星在轨道的不同点上的速度变化。设S表示太阳， P_1 ， P_2 ， P_3 ， P_4 ， P_5 表示在相等的时间间隔——譬如说每隔一个月——行星的相继位置，开普勒的这条定律说 P_1SP_2 ， P_2SP_3 ， P_3SP_4 ， P_4SP_5 这几块面积全相等。所以行星离太阳最近时运动得最快，离太阳最远时运动得最慢。这又太不像话；行星应该威严堂堂，绝不能一时急促，一时拖沓。553

前两条定律单另讲每个行星，而第三定律把不同行星的运动作了比较，所以这条定律很重要。第三定律说：假设一个行星与太阳之间的平均距离是 r ，这行星的周期是 T ，那么 r^3 被 T^2 除得的商，在不同的行星是一样的。这条定律证明了牛顿的万有引力平方反比律（仅就太阳系说）。但是这点我们以后再讲。

可能除牛顿以外，伽利略（1564—1642）要算是近代科学的最伟大奠基者了。他大约就诞生在米凯兰基罗逝世的同一天，而又在牛顿诞生那年逝世。我把这两件事推荐推荐给还信生死轮回的人（假使有这种人）。伽利略是重要的天文学家，但他作为动力学的始祖，或许更重要。

伽利略首先发现加速度在动力学上的重要性。“加速度”的意思即速度变化，不管速度大小的变化还是速度方向的变化；例如沿圆周做等速运动的物体时时有一个倾向圆心的加速度。用伽利略时代以前素来习惯的用语，不妨说无论是地上或天上，他都把直线上的等速运动看成是唯一“自然的”运动。早先一直认为天体做圆周运动、地上的物体沿直线运动，是“自然的”；但又认为地上的运动物体若听其自然，会渐渐停止运动。伽利略一反这种意见，认为一切物体如果听其自然，都要沿直线按均匀速度运动下去；运动快慢或运动方向的任何变化，必须解释成由于某个“力”的作用。这条定律经牛顿宣布为“第一运动定律”，也叫惯性定律。后面我还要再讲到它的旨趣，但是首先关于伽利略的各种发现的详情必须说一说。

伽利略是确立落体定律的第一人。只要有了“加速度”概念，这定律单纯之至。定律说，物体在自由下落当中，若把空气阻力可能产生的影响除外，它的加速度是始终如一的；进一步讲，一切物体不问轻重大小，这个加速度全相同。直到发明了抽气机后，才可能给这条定律作完全证明，抽气机的发明是大约1654年的事。从此以后，便能够观察在几乎等于真空的空间里下落的物体，结果发现羽毛和铅落得一般快。伽利略当时所证明的是，大块和小块的同种物质之间没有测量得到的区别。直到他那个时代，向来以为大铅块总比小铅块落得快得多，但是伽利略用实验证明这不合事实。在伽利略的时代，测量技术并不是像后来那样的精密；尽管如此，他仍然得出了真实的落体定律。假设物体在真空中下落，它的速度按一定比率增大。在第一秒末，物体的速度是每秒32英尺；第二秒末是每秒64英尺；第三秒末，每秒96英尺；依此类推。物体的加速度，即速度的增加率，总是一样；每过一秒钟，速度的增加（大约）是每秒32英尺。554

伽利略又研究了子弹飞行问题，这对他的雇主塔斯卡尼公说来是个重要的问题。向来认为水平发射出去的子弹，暂时间沿水平方向运动，然后突然开始垂直下落。伽利略证明，撇开空气阻力不计，水平速度要遵从惯性定律保持不变，不过还要加上一个垂直速度，这速度按照落体定律增大。要想求出子弹飞行一段时间以后某个短时间（譬如说一秒钟）内的运动情况，可采取以下步骤：首先，假令子弹不往下落，它会走一段和飞行的第一秒钟内走过的水平距离相等的水平距离。其次，假令子弹不做水平运动，只往下落，那么它就会按照与飞行开始后的时间成正比的速度垂直降落。事实上，子弹的位置变化正好像子弹先按起始速度水平运动一秒钟，然后再按照与飞行已经历的时间成正比的速度垂直降落一秒钟那时应有的位置一样。由简单计算知道，结果形成的子弹路径是一条抛物线，把空气阻力的干扰部分除外，这点可由观察证实。

以上所讲的是动力学中一条效用极广的原理的一个简单实例，那是这样一条原理：在几个力同时作用的情况下，其效果同假令各力顺次作用相同。它是一个叫作“平行四边形律”的更普遍的原理的一部分。举例说，假设你在一只进行中的船的甲板上，横穿甲板走过。当你走的时候船已往前进了，所以你对水来说，你既顺着船运动的方向往前动了，也横过船行的方向动了。你假若想知道对于水面说你到达了什么位置，你可以设想起先在船进行当中你立定不动，然后在一段相等时间内，你横着走过船而船不动。同一个原理对于力也适用。这一来，便能够求出若干个力的总效果，并且若发现运动物体所受的几个力的各自的定律，便也可能分析物理现象了。创始这个极有效的方法者是伽利略。555

在以上所说的话里，我尽量使用接近十七世纪的用语。现代用语在一些重要方面与此不同，但是为说明十七世纪的成就，宜暂且采用当时的表达方式。

惯性定律解开一个在伽利略以前哥白尼体系一直无法解释的哑谜。前面谈过，假如你从塔顶上丢落一块石头，石头落在塔脚下，并不落在

塔脚略偏西的地方；然而，如果说地球在旋转着，那么在石头下落当中它本应该转过一段距离才是。所以不如此，理由就在于石头保持着在丢落以前和地面上其他一切东西共有的那个旋转速度。实际上，假使塔真够高，那就会出现与哥白尼的敌派所推想的恰相反的结果。塔顶因为比塔脚更远离地心，运动得快些，所以石头应该落在塔脚稍偏东的地方。不过这种效果太小，恐怕测量不到。

伽利略热心采纳太阳中心体系；他与开普勒通信，承认他的各种发现。伽利略听到有个荷兰人最近发明了一种望远镜，他自己也制了一架，很快就发现许多重要事情。他发现银河是千千万万颗单个的星集合成的。他观察到金星的周相 [注52](#)，这种现象哥白尼原先知道是他的学说的必然推论，但是凭肉眼无法辨识。伽利略发现木星的各个卫星，为对他的雇主表示敬意，他给这些卫星取名“sidera medicea”（梅狄奇家之星）。据了解这些卫星遵守开普勒定律。可是有个难处。向来总是说有五大行星、太阳和月球七个天体；“七”乃是个神圣数字。安息日不就是第七天吗？过去不是有七枝灯台和亚细亚七教会 [注53](#) 吗？那么，还有什么比果然有七个天体会更得当呢？但是假若须添上木星的四个卫星，便凑成十一——一个不带神秘性质的数目。根据这理由，守旧派痛斥望远镜，死不肯通过它看东西，断言望远镜只让人看到幻象。伽利略写信给开普勒，愿他们对这些“群氓”的愚蠢能共同大笑一场；从信的其余部分看来很明白，“群氓”就是用“强词诡辩的道理，仿佛是魔法咒语”，竭力要把木星的卫星咒跑的哲学教授们。556

大家知道，伽利略先在1616年受到异端审判所秘密断罪，后来又在1633年被公开断罪；在这第二次断罪时，他声明悔过改念，答应绝不再主张地球自转或公转。异端审判所如愿以偿结束了意大利的科学，科学在意大利经几个世纪未复活。但是异端审判所并没能阻止科学家采纳太阳中心说，还由于自己的愚昧给教会造成不少损害。幸亏存在有新教国家，那里的牧师不管多么急切要危害科学，却不能得到国家的支配权。

牛顿（1642—1727）沿哥白尼、开普勒和伽利略开拓的成功道路，到达最后的圆满成功。牛顿从自己的运动三定律（前两条定律该归功于伽利略）出发，证明开普勒的三条定律相当于下述定理：一切行星在每个时刻有一个趋向太阳的加速度，这个加速度随它与太阳之间的距离平方反变。他指明，月球向地球和向太阳的加速度符合同一公式，能说明月球的运动；而地面上落体的加速度又按平方反比律和月球的加速度沟通连贯。牛顿把“力”定义成运动变化的起因，也就是加速度的起因。他于是得以提出他的万有引力定律：“一切物体吸引其他一切物体，这引力和两个物体的质量乘积成正比，和其距离平方成反比。”由这公式他能够把行星理论中的全部事情，如行星及其卫星的运动、彗星轨道、潮汐现象等都推断出来。后来又明白，甚至在行星方面，轨道与椭圆形的细微偏差也可以从牛顿定律推求。这成功实在完满，牛顿便不免有危险成为第二个亚里士多德，给进步设下难破的壁障。在英国，直到他死后一个世纪，人们方充分摆脱他的权威，在他研究过的问题上进行重要的创造工作。557

十七世纪不仅在天文学和动力学上成绩卓著，在有关科学的其他许多方面也值得注目。

首先谈科学仪器问题。注54 复式显微镜是十七世纪前不久，1590年左右发明的。注55 1608年有个叫李伯希（Lippershey）的荷兰人发明望远镜，不过在科学上首先正式利用望远镜的是伽利略。伽利略又发明温度计，至少说这件事看来极有可能。他的弟子托里拆利（Torricelli）发明气压计。盖里克（Guericke，1602—1886）发明抽气机。时钟虽然不是新东西，在十七世纪时主要靠伽利略的工作也大大改良。因为有这些发明，科学观测比已往任何时代都准确、广泛得不知多少。

其次，除天文学和动力学以外，在其他科学里面也有了重大成果。吉尔伯特（Gilbert，1540—1603）在1600年发表了论磁体的巨著。哈维（Harvey，1578—1657）发现血液循环，1628年公布了他的发现。雷文虎克（Leeuwenhoek，1632—1723）发现精细胞，不过另有一个叫史特芬·哈姆（Stephen Hamm）的人，好像早几个月前已经发现了。雷文虎克又发现原生动物，即单细胞有机体，甚至发现了细菌。罗伯特·波义尔（Robert Boyle，1627—1691）是“化学之父，寇克伯爵之子”，在我年幼的时候，是这样教小孩子的；现在他为人们记忆，主要由于“波义尔定律”，这定律说：处在一定温度下的一定量气体，压力和体积成反比。

到此为止，我还没谈到纯数学的进展，但是这方面的进展确实非常大，而且对自然科学中许多工作来讲，是绝对必需的。奈皮耳（Napier）在1614年公布了对数发明。坐标几何是由十七世纪几位数学家的工作产生的成果，这些人当中笛卡尔作出了最大的贡献。微积分是牛顿和莱布尼茨各自独立发明的；它几乎是一切高等数学的工具。这些仅仅是纯数学中最卓越的成就，别的重大成就就不计其数。558

以上讲的科学事业带来的结果，就是使有学识的人的眼光见解彻底一变。在十七世纪初，托马斯·布劳恩爵士注56 参与了女巫案审判；在世纪末，这种事就不会发生。在莎士比亚时代，彗星还是不祥朕兆；1687年牛顿的《原理》（*Principia*）出版以后，大家知道他和哈雷（Halley）已经算出某些彗星的轨道，原来彗星和行星同样遵守万有引力定律。法则的支配力量在人们的想象当中牢牢生下了根，这一来魔法巫术之类的玩意儿便信不得了。1700年的时候，有学识的人思想见解完全近代化了；在1600年，除开极少数人以外，思想见解大体上还是中古式的。

在本章的下余篇幅里，我想简单说说那些看来是十七世纪的科学所产生的哲学信念，以及现代科学不同于牛顿科学的若干方面。

第一件该注意的事就是从物理定律中几乎消除了一切物活论的痕迹。希腊人尽管没明白地讲，显然把运动能力看成是生命的标志。按常识来观察，好像动物自己运动，而死物只在受到外力强制的时候才运

动。据亚里士多德的意见，动物的灵魂有种种功能，其中有一项是催动动物的身体。在希腊人的思想中，往往认为太阳和行星就是神，或至少是受诸神支配和遣动的。阿那克萨哥拉不这样认为，但他是不敬神之辈。德谟克里特不这样认为，但是除伊壁鸠鲁派的人以外，大家都轻视他而赞成柏拉图和亚里士多德。亚里士多德的四十七个或五十五个不动的推动者是神灵，是天空中一切运动的最终根源。如果听其自然，任何无生命物体很快会静止不动；所以要运动不停止，灵魂对物质的作用须继续不断。559

这一切都被第一运动定律改变了。无生物一旦让它运动起来，倘若不被某种外部原因制止住，会永远运动下去。并且，促成运动变化的外部原因只要能够确实找出来，本身总是物质性的。不管怎样，太阳系是靠本身的动量和本身的定律运行下去的；不必要有外界干涉。也许仍好像需要有神使这个机构运转起来；据牛顿说，行星起初是靠神的手抛出去的。但是当神做罢这事，又宣布了万有引力定律，一切就自己进行，不需要神明再插手。当拉普拉斯（Laplace）提出，或许正是目前在作用着的这种种的力，促成行星从太阳中产生出来，这时候神在自然历程中的地位便再被压低一等。神也许依旧是造物主；但是因为世界有没有时间开端还不清楚，所以连这点也是疑问。尽管当时大多数科学家全是虔诚信仰的楷模，在他们的事业的感召下形成的见解对正统教义却有妨害，所以神学家心感不安是有道理的。

科学引起的另一件事就是关于人类在宇宙间的地位的想法发生了深刻变化。在中古时代，地球是太空中心，万事万物都有关联到人的目的。在牛顿时代，地球是一个并不特别显赫的恒星的一颗小小卫星；天文学距离之大使地球相形下不过是个针尖罢了。看来绝不会，这个庞大的宇宙机构是全为这针尖上的某些小生物的利益有意安排的。何况，“目的”从亚里士多德以来一直构成科学概念的一个内在部分，现在由科学方法中被驱逐出去。任何人都可以仍相信上天为宣示神的荣耀而存在，但是什么人也不能让这信念干预天文计算，宇宙也许具有目的，但是“目的”不能在科学解释中再占有地位了。

哥白尼学说本来应当有伤人类自尊心，但是实际上却产生相反效果，因为科学的辉煌胜利使人的自尊复活了。濒死的古代世界像是罪孽感邪祟缠体，把罪孽感这种苦闷又遗赠给了中世纪。在神前谦卑，既正当又聪明，因为神总是要惩罚骄傲的^{注57}。疫病、洪水、地震、土耳其人、鞑靼人和彗星，把若干个阴郁的世纪闹得狼狈无措，人感觉只有谦卑再谦卑才会避开这些现实的或将临的灾祸。但是当人们高奏凯歌：

560

自然和自然律隐没在黑暗中。

神说“要有牛顿”，万物俱成光明^{注58}。

这时候要保持谦卑也不可能了。

至于永罚，偌大宇宙的造物主一定还有较好的事操心，总不致为了神学上一点轻微过错把人送进地狱。加略人犹大可能要受永罚，但是牛顿哪怕是个阿利乌斯派信徒，也不会入地狱。

自满当然还有许多别的理由。鞑靼人已被拘束在亚洲地界，土耳其人也渐渐不成威胁。彗星让哈雷杀掉了尊严；至于地震，地震虽然仍旧令人恐骇，可是有趣得很，科学家对它简直谈不上遗憾。西欧人急速地富足起来，逐渐成为全世界的主子：他们征服了北美和南美，他们在非洲和印度势力浩大；在中国，受尊敬，在日本，人惧怕。所有这种种再加上科学的辉煌胜利，无怪十七世纪的人感觉自己并非在礼拜日还自称的可卑罪人，而是十足的好样人物。

有某些方面，现代理论物理学的概念与牛顿体系的概念是不同的。首先说十七世纪时占显著地位的“力”这个概念吧，这已经知道是多余的了。按牛顿讲，“力”是运动在大小或方向上起变化的原因。把“因”这个概念看得很重要，而“力”则被想象成推什么或拉什么的时候所经验到的那种东西。因为这缘故，引力超距离起作用这件事被当成是万有引力说的一个反对理由，而牛顿本人也承认，必定存在着传递引力的某种媒质。人们逐渐发现，不引入“力”概念，所有的方程也能够写出来。实地观察得到的是加速度与方位配置间的某种关系；说这种关系是通过“力”作媒介造成的，等于没有给人的知识增添半点东西。由观察知道行星时时有趋向太阳的加速度，这加速度随行星和太阳之间的距离平方反变。说这事起因于万有引力的“力”，正好像说鸦片因为有催眠效能，所以能催人入眠，不过是字句问题。所以现代的物理学家只叙述确定加速度的公式，根本避免“力”字；“力”是关于运动原因方面活力论观点的幽魂发显，这个幽魂逐渐被拔除了。561

在量子力学诞生以前，一直没出现任何事情来略微变更头两条运动定律的根本旨趣：就是说，动力学的定律要用加速度来表述。按这点讲，哥白尼与开普勒仍应当和古代人划归一类；他们都寻求表述天体轨道形状的定律。牛顿指明，表述成这种形式的定律绝不会超乎近似性定律。行星由于其他行星的吸力所造成的摄动^{注59}，并不做准确的椭圆运动。同样理由，行星轨道也绝不准确地重复。但是关于加速度的万有引力定律非常简洁，牛顿时代以后二百年间一直被当成十分精确。这个定律经过爱因斯坦订正，依旧是关于加速度的定律。

固然，能量守恒定律不是关于加速度而是关于速度的定律；但在应用这条定律的计算中，必须使用的仍旧是加速度。

至于量子力学带来的变革，确实非常深刻，不过多少可说还是争论不定的问题。

有一个加到牛顿哲学上的变革，这里必须提起，就是废弃绝对空间和绝对时间。读者会记得，我们曾结合讲德谟克里特谈到过这个问题。牛顿相信有一个由许多“点”构成的空间，一个由许多“瞬刻”构成的时

间，空间和时间不受占据它们的物体及事件影响，独立存在。关于空间，他有一个经验论据支持其个人意见，即物理现象令人能辨认出绝对转动。假如转动桶里的水，水涌上四围桶壁，中央下陷；可是若不让水转动而转动桶，就没有这个效果。在牛顿时代以后，设计出了傅科摆实验^{注60}，大家一向认为这实验证明了地球自转。即便按最现代的意见，绝对转动问题仍然造成一些困难。如果一切运动是相对的，地球旋转假说和天空回转假说的差别就纯粹是词句上的差别；大不过像“约翰是詹姆士的父亲”和“詹姆士是约翰的儿子”之间的差别。但是假若天空回转，星运动得比光还快，这在我们认为是不可能的事。^{注61}不能说这个难题的现代解答是完全令人满意的，但这种解答已让人相当满意，因此几乎所有物理学家都同意运动和空间纯粹是相对的这个看法。这点再加上空间与时间融合成“空时”^{注62}，使我们的宇宙观和伽利略与牛顿的事业带来的宇宙观相比，发生大大改变。但是关于这点也如同关于量子论问题，现在我不再多谈。562

第七章 弗兰西斯·培根563

弗兰西斯·培根（Francis Bacon，1561—1626）是近代归纳法的创始人，又是给科学研究程序进行逻辑组织化的先驱，所以尽管他的哲学有许多地方欠圆满，他仍旧占有永久不倒的重要地位。

他是国玺大臣尼可拉斯·培根爵士的儿子，他的姨母就是威廉·西塞尔爵士（Sir William Cecil）（即后来的柏立勋爵）的夫人；因而他是在国事氛围中成长起来的。培根二十三岁做了下院议员，并且当上艾塞克斯（Essex）的顾问。然而等到艾塞克斯一失宠，他就帮助对艾塞克斯进行起诉。为这件事他一向受人严厉非难。例如，里顿·斯揣奇（Lytton Strachey）在他写的《伊丽莎白与艾塞克斯》（*Elizabeth and Essex*）里，把培根描绘成一个忘恩背义的大恶怪。这十分不公正。他在艾塞克斯忠君期间与他共事，但是在继续对他忠诚就会构成叛逆的时候抛弃了他；在这点上，并没有丝毫甚至让当时最严峻的道德家可以指责的地方。

尽管他背弃了艾塞克斯，当伊丽莎白女王在世期间他总没有得到十分宠信。不过詹姆士一即位，他的前程便开展了。1617年培根获得父亲曾任的国玺大臣职位，1618年做了大法官。但是他据有这个显职仅仅两年后，就被按接受诉讼人的贿赂起诉。培根承认告发是实，但只声辩说赠礼丝毫不影响他的判决。关于这点，谁都可以有他个人的意见，因为在另一种情况下他本来要作出什么判决，不会有证据。他被判处罚金四万镑；监禁伦敦塔中，期限随国王的旨意；终生逐出朝廷，不能任官职。这判决不过执行了极小一部分。并没有强令他缴付罚款，他在伦敦塔里也只关禁了四天。但是他被迫放弃了官场生活，而以撰写重要的著作度他的余年。

在那年代，法律界的道德有些废弛堕落。几乎每一个法官都接受馈赠，而且通常双方的都收。如今我们认为法官受贿是骇人听闻的事，但

是受贿以后再作出对行贿人不利的判决，这更骇人听闻。然而在那个时代，馈赠是当然的惯例，做法官的凭不受赠礼影响这一点表现“美德”。培根遭罪本是一场党派争哄中的风波，并不是因为他格外有罪。他虽不是像他的前辈托马斯·莫尔爵士那样一个德操出众的人，但是他也不特别奸恶。在道德方面，他是一个中常人，和同时代大多数人比起来不优不劣。564

培根过了五年退隐生活后，有一次把一只鸡肚里塞满雪做冷冻实验时受了寒，因此死去。

培根的最重要的著作《崇学论》（*The Advancement of Learning*）在许多点上带显著的近代色彩。一般认为他是“知识就是力量”这句格言的创造者；虽然以前讲过同样话的也许还有人在，他却从新的着重点来讲这格言。培根哲学的全部基础是实用性的，就是借助科学发现与发明使人类能制驭自然力量。他主张哲学应当和神学分离，不可像经院哲学那样与神学紧密糅杂在一起。培根信正统宗教；他并非在此种问题上跟政府闹争执的那样人。但是，他虽然以为理性能够证明神存在，他把神学中其他一切都看作仅凭启示认识的。的确，他倒主张如果在没有启示协助的理性看来，某个教理显得极荒谬，这时候信仰胜利最伟大。然而哲学应当只依靠理性。所以他是理性真理与启示真理“二重真理”论的拥护者。这种理论在十三世纪时有一些阿威罗伊派人曾经倡说过，但是受到了教会谴责。“信仰胜利”对正统信徒讲来是一句危险的箴言。十七世纪晚期，贝勒（Bayle）曾以讽刺口吻使用这箴言，他详细缕述了理性对某个正统信仰所能讲的一切反对话，然后作结论说：“尽管如此仍旧信仰，这信仰胜利越发伟大。”至于培根的正统信仰真诚到什么程度，那就无从知道了。

历来有多少哲学家强调演绎的相反一面即归纳的重要性，在这类禀有科学气质的哲学家漫长的世系中，培根是第一人。培根也如同大多数的后继者，力图找出优于所谓“单纯枚举归纳”的某种归纳。单纯枚举归纳可以借一个寓言作实例来说明。昔日有一位户籍官须记录下威尔士某个村庄里全体户主的姓名。他询问的第一个户主叫威廉·威廉斯；第二个户主、第三个、第四个……也叫这名字；最后他自己说：“这可腻了！他们显然都叫威廉·威廉斯。我来把他们照这登上，休个假。”可是他错了；单单有一位名字叫约翰·琼斯的。这表示假如过于无条件地信赖单纯枚举归纳，可能走上岔路。565

培根相信他有方法，能够把归纳作成一种比这要高明的东西。例如，他希图发现热的本质，据他设想（这想法正确）热是由物体的各个微小部分的快速不规则运动构成的。他的方法是作出各种热物体的一览表、各种冷物体的表，以及热度不定的物体的表。他希望这些表会显示出某种特性，在热物体总有，在冷物体总无，而在热度不定的物体有不定程度的出现。凭这方法，他指望得到初步先具有最低级普遍性的一般法则。由许多这种法则，他希望求出有二级普遍性的法则，等等依此类推。如此提出的法则必须用到新情况下加以检验；假如在新情况下也管

用，在这个范围内便得到证实。某些事例让我们能够判定按以前的观察来讲均可能对的两个理论，所以特别有价值，这种事例称作“特权”事例。

培根不仅瞧不起演绎推理，也轻视数学，大概以为数学的实验性差。他对亚里士多德怀着恶毒的敌意，但是给德谟克里特非常高的评价。他虽然不否认自然万物的历程显示出神的意旨，却反对在实地研究各种现象当中掺杂丝毫目的论解释。他主张一切事情都必须解释成由致效因必然产生的结果。

培根对自己的方法的评价是，它告诉我们如何整理科学必须依据的观察资料。他说，我们既不应该像蜘蛛，从自己肚里抽丝结网，也不可像蚂蚁，单只采集，而必须像蜜蜂一样，又采集又整理。这话对蚂蚁未免欠公平，但是也足以说明培根的意思。566

培根哲学中一个最出名的部分就是他列举出他所谓的“幻象”。他用“幻象”来指让人陷于谬误的种种坏习惯。他举出四种幻象。“种族幻象”是人性当中固有的幻象；他特别提到指望自然现象中有超乎实际可寻的秩序这种习惯。“洞窟幻象”是个别研究者所特有的私人成见。“市场幻象”是关乎语言虐待人心、心意难摆除话语影响的幻象。“剧场幻象”是与公认的思想体系有关系的幻象；在这些思想体系当中，不待说亚里士多德和经院哲学家的思想体系就成了他的最值得注意的实例。这些都是学者们的错误：就是以为某个现成死套（例如三段论法）在研究当中能代替判断。

尽管培根感兴趣的正是科学，尽管他的一般见解也是科学的，他却忽略了当时科学中大部分正进行的事情。他否定哥白尼学说；只就哥白尼本人讲，这还情有可原，因为哥白尼并没提出多么牢靠的议论。但是开普勒的《新天文学》（*New Astronomy*）发表在1609年，开普勒总该让培根信服才对。吉尔伯特对磁性的研究是归纳法的光辉范例，培根对他倒赞赏；然而他似乎根本不知道近代解剖学的先驱维萨留斯（Vesalius）的成绩。出人意料的是，哈维是他的私人医生，而他对哈维的工作好像也茫然不知。固然哈维在培根死后才公布他的血液循环发现，但是人们总以为培根会知道他的研究活动的。哈维不很高看培根，说“他像个大法官似的写哲学”。假使培根原来对功名利禄不那么关切，他当然会写得好一些。

培根的归纳法由于对假说不够重视，以致带有缺点。培根希望仅只把观察资料加以系统整理，正确假说就会显明毕露，但事实很难如此。一般讲，设假说是科学工作中最难的部分，也正是少不得大本领的部分。迄今为止，还没有找出方法，能够按定规创造假说。通常，有某种的假说是收集事实的必要先决条件，因为在对事实的选择上，要求有某种方法确定事实是否与题有关。离了这种东西，单只一大堆事实就让人束手无策。567

演绎在科学中起的作用，比培根想的要大。当一个假说必须验证时，从这假说到某个能由观察来验证的结论，往往有一段漫长的演绎程序。这种演绎通常是数理推演，所以在这一点上培根低估了数学在科学研究中的重要性。

单纯枚举归纳问题到今天依旧是悬案。涉及科学研究的细节，培根排斥单纯枚举归纳，这完全正确。因为在处理细节的时候，我们可以假定一般法则，只要认为这种法则妥善，就能够以此为基础，建立起来多少还比较有力的方法。约翰·斯图亚特·穆勒设出归纳法四条规范，只要假定因果律成立，四条规范都能用来有效。但是穆勒也得承认，因果律本身又完全在单纯枚举归纳的基础上才信得过。科学的理论组织化所做到的事情就是把一切下级的归纳归拢成少数很概括的归纳——也许只有一个。这样的概括的归纳因为被许多的事例所证实，便认为就它们来讲，合当承认单纯枚举归纳。这种事态真不如意到极点，但是无论培根或他的任何后继者，都没从这局面中找到一条出路。

第八章 霍布士的利维坦568

霍布士（Hobbes，1588—1679）是一个不好归类的哲学家。他像洛克、贝克莱、休谟，是经验主义者；但霍布士又和他们不同，他是个赞赏数学方法的人，不仅赞赏纯数学中的数学方法，而且赞赏数学应用中的数学方法。他的一般见解宁可说是在伽利略的默化下、而不是在培根的默化下形成的。从笛卡尔到康德，欧洲大陆哲学关于人类认识的本性，有许多概念得自数学；但是大陆哲学把数学看成是不涉及经验而认识到的。因此大陆哲学也像柏拉图派哲学一样，贬低知觉的地位，过分强调纯思维的作用。在相反方面，英国经验主义很少受数学影响，对科学方法又往往有不正确的理解。这两种缺点霍布士全没有。一直到现代，才出现一些其他哲学家，他们虽是经验主义者，然而也适当着重数学。在这方面，霍布士的长处很伟大。可是他也有严重缺陷，因此便不可能把他真正列入第一流。他不耐烦做微妙细腻的事情，太偏向快刀斩乱麻。他对问题的解决办法合乎逻辑，而是靠删掉碍手的事实得到的。他有魄力，但是粗率。比较善抡巨斧，不擅长挥舞细剑。尽管如此，他的国家论仍旧值得细心研讨；因为它比以前任何理论，甚至比马基雅弗利的学说还近代化，所以更有仔细考究的价值。

霍布士的父亲是个教区牧师，性子坏又愚鲁无知；他因为在教堂门口跟邻教区的一个牧师争闹，丢了差事。这以后霍布士归伯父抚育。他熟读古典著作，十四岁时把幼利披底的《米底亚》（*Medea*）翻译成拉丁文抑扬格诗。（晚年，他自夸虽然他绝不引用古典诗人或雄辩家的句子，却并非由于对他们的作品欠熟悉，这是正当话。）他十五岁的时候入牛津大学，牛津教他学经院派逻辑和亚里士多德哲学。这两样东西到晚年成了勾惹他憎恨的怪物，他断言在大学里的年月没让他得到什么益处；确实，一般大学在他的作品中不断受到抨击。1610年，当他二十二岁的时候，他做了哈德威克勋爵（后来成为第二德芬郡伯爵）的家庭教师，伴随后者作“大周游”^{注63}。就在这时候他开始知道伽利略和开普勒

的成绩，这对他产生了深刻的影响。他的学生作了他的赞助者，一直到1628年逝世为止。霍布士通过他认识了本·琼生（Ben Jonson）、培根、彻伯利的赫伯特勋爵（Lord Herbert of Cherbury），及其他不少重要人物。德芬郡伯爵死时遗留下一个幼子；伯爵死后，霍布士有一段时间住在巴黎，在巴黎开始研究几何学；随后，他又当了他从前的儿子的家庭教师。霍布士同他到意大利游历，1636年在意大利访问了伽利略，1637年回英国。569

《利维坦》（*Leviathan*）^{注64}中表达的政治见解是极端的王党政见，霍布士抱这种政见已经很久了。当1628年的国会起草“权利请愿书”时，他怀着要显示民主政体诸种弊害的露骨意图，发表了一个修昔的底斯的英译本。1640年长期国会开会，劳德（Laud）和斯揣弗（Strafford）被投入伦敦塔，这时候霍布士大为恐怖，逃奔法国。他在1641年写成、不过到1647年才出版的那本书《公民论》（*De Cive*），阐述的理论和《利维坦》中的理论本质上相同。他的这些意见的所由产生，不是实际起来的内战本身，而是逆料到的内战前景；不过，当他的忧虑实现时，自然使他的信念更加坚定。

在巴黎，他受到许多第一流的数学家和科学家的欢迎。在笛卡尔的《沉思录》（*Meditations*）出版之前读过这书的人当中他是一个；他写出对这书的反对意见，笛卡尔把这些意见连自己的答辩一同付印。他不久又结交大批的英国王党流亡者，和他们往还。在1646年到1648年这段时间内，他教过未来的查理二世数学。可是当1651年他发表了《利维坦》，这书谁也不喜欢。书中的理性主义惹恼大多数流亡者，对旧教教会的猛烈攻击触怒了法国政府。霍布士于是悄悄逃回伦敦，归顺克伦威尔，谢绝一切政治活动。

不过他在长长的一生中，无论这个时候，或在其他任何时候，总不空自闲过。他就自由意志问题跟布兰霍尔主教进行了论战；他自己是严格的决定论者。他由于对个人在几何学方面的能力估计过高，幻想他已经发现怎样“化圆为方”^{注65}；在这问题上他极愚蠢，与牛津大学的几何学教授瓦里斯展开辩论。当然这位教授终于做到让他显得无知可笑。

570

在王政复辟时期，霍布士受到国王的同党中较不热诚的人的抬举，及国王本人的好待；国王不仅在自己屋墙上悬挂起霍布士的肖像，还授予他每年一百镑的恩俸——不过这笔钱国王陛下却忘记支付。大法官克雷伦敦对在一个有无神论者嫌疑的人身上加的这种恩宠感到愤懑，国会也觉得岂有此理。经过“瘟疫”和“伦敦大火”，唤起了人民的迷信恐怖，这时下院指派委员会检查无神论著作，特别提到霍布士的作品。从此以后，关于惹争论的问题，他写的什么东西在英国也得不到印刷许可。连他那本取名《狻希莫司》（*Behemoth*）^{注66}的长期国会史，尽管讲最正统的主义，也只好在国外印行（1668）。1688年版的霍布士著作集是在阿姆斯特丹出的。他老年在国外的声望远远凌驾在英国的声望以上。为占用余暇，他八十四岁时用拉丁韵文写成一部自传，八十七岁时

又出了荷马作品的英译本。我没有能够发现他在八十七岁以后再写什么大书。

现在我们来讨论《利维坦》中的学说，霍布士的声誉主要就在这本书上。

在这书刚一开头，他就宣布自己的彻底唯物论。他说，生命无非是四肢的运动，所以机器人具有人造的生命。国家——他称之为“利维坦”——是人工技巧创造的东西，事实上是一个模造的人。这话不仅是要作为一个比喻，他还作了相当详细的发挥。主权就是人工模拟的灵魂。最初创造利维坦时所凭的协定和盟约代替了神说“我们要造人”时神的命令。

书的第一编论个体的人，以及霍布士认为必需有的一般哲学。感觉作用是由对象的压力引起的；颜色、声音等等都不在对象中。对象中和我们的感觉相应的性质是运动。他叙述了第一运动定律，然后立即应用于心理学：想象是衰退中的感觉，两者都是运动。睡眠时的想象作用便是做梦；异教徒的各种宗教是由于不分辨梦境和醒觉生活而产生的。（鲁莽的读者也许要把同样议论用到基督教上，但是霍布士谨慎得很，自己不这样做。注67）相信梦寐预兆未来，是自欺欺人；信仰巫术和鬼，也是无中生有。571

我们的一个个思想的前起后续不是任意形成的，受着定律支配——有时候是联想律，有时候是和我们的思考中的目的相关的一些定律。（这是决定论在心理学上的应用，有重要意义。）

会料得到，霍布士是一个十足的唯名论者。他说，除名目而外别无普遍的东西，离了词语，什么一般概念我们也不能设想。没有语言，就没有真也没有假，因为“真”和“假”都是言语的属性。

他认为几何学是迄今创立的唯一真正科学。推理带有计算性质，应当从定义出发。但是定义里必须避免自相矛盾的概念，在哲学中可经常没有做到这点。例如，“无形体的实体”就是胡话。如果你提出神即“无形体的实体”当反对理由，这时霍布士有两个回答：第一，神非哲学的对象；第二，许多哲学家一向认为神有形体。他说，一般命题的所有错误出于悖谬（即自相矛盾）；他举出自由意志观念，和干酪具有面包的偶性这种想法，作为“悖谬”的实例（大家知道，按天主教义，面包的偶性能固属于非面包的实体。）

在这段文字中，霍布士流露出一种旧式的唯理主义。开普勒得出了一个一般论断：“行星沿椭圆绕日回转”；但是其他意见，类如托勒密之说，在逻辑上也不悖谬。霍布士尽管敬佩开普勒和伽利略，但是对使用归纳法求得普遍定律这件事，一直没有正确领会。

霍布士和柏拉图相反，他主张理性并非天生的，是靠勤奋发展起来的。

他然后开始论各种激情。“意向”可以定义成动念的微小根芽；它如果趋向什么，就是欲望；如果趋避什么，是厌恶。爱和欲望是一回事，憎和厌恶是一回事。一事物是欲望的对象，大家说它是“好”的；是厌恶的对象，说它是“坏”的。（可以注意到，这两个定义没给“好”和“坏”加上客观性；如果人们的欲望相异，并没有理论方法调和分歧。）又有种种激情的定义，这些定义大部分立脚在人生的竞争观上；例如说发笑就是突如其来的大得意。对无形力量的恐惧，如果被公开认可，叫宗教；不被认可，是迷信。因此，断定何者是宗教何者是迷信，全在立法者。福祉离不开不断进展；它在于步步成功，不在于已经成功；所谓静态幸福这种东西是没有的——当然，天国的极乐不算，这已经超乎我们的理解力了。572

意志无非是深思熟虑中最后余留的欲求或厌恶。也就是说，意志并不是和欲望及厌恶不同的东西，不过是发生冲突的情况中最强的欲望或厌恶罢了。这说法跟霍布士否定自由意志明显有连带关系。

霍布士与大多数专制政治的拥护者不同，他认为一切人生来平等。在任何政治也还不存在的自然状态下，人人欲保持个人的自由，但是又欲得到支配旁人的权力。这两种欲望都受自我保全冲动主使。由于它们的冲突，发生了一切人对一切人的战争，把人生弄得“险恶、残酷而短促”。在自然状态下，没有财产、没有正义或不义；有的只是战争，而“武力和欺诈在战争中是两大基本美德”。

第二编讲人类如何结合成若干各自服从一个中央权力的社会，从而免除这些恶弊。这件事被说成是通过社会契约而发生的。据设想，有许多人汇聚起来，同意选择一个主权者或主权团体，对他们行使权力，结束总体混战。我以为这种“盟约”（霍布士通常如此称呼）并未被看成是明确的历史事件；把它这样看待，与当前的议论的确也不切题。这是一种神话性的解释，用它来说明为什么人类甘受，而且应当甘受因服从权力而给个人自由必然要带来的种种限制。霍布士说，人类给自己加上约束，目的在于从我们爱好个人自由和爱好支配旁人因而引起的总体混战里得到自我保全。573

霍布士研讨人类为何不能像蚂蚁和蜜蜂那样协作的问题。他说，同蜂房内的蜜蜂不竞争；它们没有求荣欲；而且它们不运用理智批评政府。它们的协和是天然的协和，但是人类的协和只能是凭依盟约的人为协和。这种盟约必须把权力交付一个人或一个议会，因为否则它便无法实施。“盟约离开武力只是空文”（威尔逊总统不幸忘记这点。）这盟约不是后来洛克和卢梭讲的那种公民与统治权力者之间的盟约，而是为服从过半数人要选择的那个统治权力者、公民们彼此订立的盟约。公民作出选择之后，他们的政治权力即告终止。少数派也和多数派同样受约束，因为这盟约正是说要服从多数人所选择的政府。政府一经选定，除这政府认为宜于许可的那种权利以外，公民丧失掉一切权利。反叛的权利是没有的，因为统治者不受任何契约束缚，然而臣民要受契约束缚。

如此结合起来的群众称作国家。这个“利维坦”是一个凡间的神。

霍布士欢喜君主制，不过他的全部抽象议论同样也适用于一切这样的政体：其中存在着一个无上权力，不受其他团体的法权的限制。单只议会，他倒能够容忍，但是他不能容忍国王和议会分领统治权的制度。这和洛克及孟德斯鸠的意见恰相反。霍布士说，英国内战之所以发生，正是因为权力分配到国王、上院和下院的缘故。

这个最高权力，或是一个人或是一个议会，称作主权者。在霍布士的体制中，主权者的权力没有限度。他对一切意见的表达有检查权。据假想，主权者主要关心的是维持国内和平；所以他不运用检查权压抑真理，因为与和平抵触的论调绝不会正确（好个异常实用主义的见解！）。财产法应当完全随主权者的心意；因为在自然状态下不存在财产，所以财产是政府创造的，政府可以随意左右这种创造。

固然也承认主权者可能专制，但是哪怕最坏的专制政治总强似无政府状态。况且，在许多地方主权者的利害与臣民的利害本相同。臣民越富足，他越富足；臣民若守法，他就比较安全；等等。反叛是不该的，一则因为反叛通常要失败，再则因为倘若反叛成功，便留下恶例，教别人学反叛。他否认亚里士多德说的僭主政治与君主政治的区别；按霍布士的意见，所谓“僭主政治”，无非是讲这话的人恰巧厌恶的一种君主政治罢了。574

书中举出君主当政比议会当政可取的种种理由。他承认当君主的私人利益与公众利益冲突的时候，君主通常要顺从他的私利，但是议会也如此。君主可能有宠臣，但是议会的每个议员也难免有嬖人；因此在君主政治下，宠臣嬖人的总数多半还少些。君主能私下听取任何人进言；议会却只能听取议员们的意见，而且还是公开听取。议会中有某些议员偶然缺席，可以让别个党派获得多数，因而造成政策的改变。不仅如此，假若议会内部分裂，其结果可能就是内战。霍布士论断，因为所有这些理由，君主制最完善。

整个一部《利维坦》中，霍布士完全没考虑定期选举对议会为了议员的私人利益而牺牲公众利益的倾向可能起的钳制作用。事实上，好像他所想到的不是民主选举的议会，而是威尼斯大议会或英国上院一类的团体。他把民主政治按古代方式理解为必得一切公民直接参与立法和行政；至少说，这似乎是他的意见。

在霍布士的体制中，主权者起初一选定，人民便最后退了场。主权者的继承，如同罗马帝国在没有叛乱扰攘时的惯例，须由主权者决定。他承认，主权者通常要选择自己的一个子女，或者若没有子女，选择一个近亲，但是他认为任何法律也不该限制他选其他人。

书中有论臣民自由的一章，开头是这样一个精辟可佩的定义：对运动不存在外界障碍，是谓自由。按这个意义讲，自由与必然是一致的；

例如，水在对它的运动没有障碍时，因而按定义也就是水在自由时，必然流下山岗。人可以自由做他意欲做的事，但是必然得做神意欲做的事。我们的一切意志作用全有原因，从这个意义上讲全是必然的。至于谈到臣民的自由，在法律不干涉的情况下，他们有自由；这绝不是对主权的限制，因为主权者假使决定要法律干涉，法律本可以干涉。除主权者自愿让出的权利外，臣民没有和主权者相对抗的权利。大卫使乌利亚被杀 ^{注68}，因为乌利亚是他的臣子，那时他没有侵害乌利亚；但是大卫侵害了神，因为他是神的臣子而不遵从神的律法。575

据霍布士的意见，古代的著述家歌颂自由，结果促使人们赞同暴乱和骚动。他主张，这些著述家的意思正确解释起来，他们所歌颂的自由是主权者的自由，即免于外国统治的自由。国内对主权者的反抗，即便看来好像是极正当的，他也谴责。例如，他认为圣安布洛斯在帖撒罗尼迦屠杀后无权将狄奥多修斯皇帝开除教籍。他还激烈地指斥札卡理教皇不该为扶立不平，帮他废了墨洛温朝末代国王。

不过他承认服从主权者的义务也有一个限度。自我保全权在他看来是绝对的权利，所以臣民有甚至对抗君主的自卫权。这话合逻辑，因为他把自我保全当成了组织政府的动机。根据这点，他认为（不过有一些限制）人在受政府召唤上战场时，有权拒不战斗。这是任何现代政府不容许的一种权利。他的利己主义的伦理观有一个奇妙结论，就是对主权者的反抗只在自卫的情况才算正当；为保护旁人而进行的反抗却总有罪。

还有另一个十分合乎逻辑的例外：人对于无能力给予他保护的主权者，没有任何义务。这样看来，在查理二世流亡期间霍布士归服克伦威尔，便名正言顺了。

政党或现在我们所谓的工会一类的团体，当然不许存在。所有教师都得做主权者的仆役，只讲授主权者认为有用的东西。财产权仅只臣民对其他臣民讲有效，对主权者讲不成立。主权者握有管制对外贸易的权。他不受民法约束。主权者手中的惩治权并非由什么正义概念来的，而是因为他保留了在自然状态下人人持有的自由：在自然状态下，谁加害旁人也无法怪罪他。576

书中开列出国家瓦解的种种有趣的原因（被外国征服除外）。这些原因是：给予主权者的权力太小；容许臣民有私人判断；凡违反良心的事一律是罪之说；信仰灵感；所谓主权者受民法约束这种理论；承认绝对的私有财产；分割主权；模仿希腊人和罗马人，俗权与灵权分离；否认主权者有征税权；有势力的臣民得人心；以及与主权者有争论的自由。关于所有这些原因，在当时近期的英、法历史中都有丰富的例证。

霍布士认为教导人民信服主权者的各种权限，不应当有很大困难，因为人民难道没有被教导信仰了基督教，甚至信仰了违背理性的“化体说”吗？应该特定出一些日子来学习服从的义务。对民众的训导有赖于各

大学的正确教学，因此必须加意监督大学。对神的礼拜必须清一色，宗教就是主权者颁定的宗教。

在第二编结尾，他表示希望某个主权者读到这本书，自立为一个绝对君主。这愿望总还不像柏拉图的愿望：某个国王会变成哲学家那么偏于空想。霍布士向君主们担保，这本书容易读而且十分有趣。

第三编《论基督教国》，说明不存在一统教会，因为教会必须依附俗界政府。在各个国家，国王应该是教会首领；教皇的“大君权”和教皇无过说是不能承认的。可以想见，这一编中主张非基督徒主权者治下的基督徒臣民，在外表上应该服从，因为乃纒在临门庙中难道不无奈屈身吗？[注69](#)

第四编《论黑暗王国》主要涉及对罗马教会的批判；罗马教会把灵权放到俗权之上，霍布士因此憎恶它。这编的其余部分是对“空洞哲学”的攻击，他说的“空洞哲学”通常指亚里士多德哲学。[577](#)

现在试论断我们对《利维坦》一书抱什么看法。这问题不容易谈，因为书里的优点和缺点极密切地错杂在一起。

在政治上，有两个不同的问题，一个是关于国家的最良好形式的问题，一个是关于国家权力的问题。按照霍布士的意见，国家的最良好形式是君主制，但这并非他倡导的主义中的重要部分。重要部分是国家权力应当是绝对的这个论点。这种主义，或跟它类似的主义，是文艺复兴和宗教改革期间在西欧成长起来的。首先，封建贵族被路易十一、爱德华四世、斐迪南和伊萨白拉以及后继的君主们慑服了。然后，在新教国家，宗教改革又使俗界政府能够占了教会的上风。亨利八世掌中握有以前任何英王不曾享有的大权。但是在法国，宗教改革运动最初却产生正相反的效果；夹在吉兹派和余格诺派 [注70](#) 中间，历代国王几乎毫无实权。在霍布士写书前不久，亨利四世和黎歇留奠定了君主专制的基础，这在法国一直延续到大革命时代。在西班牙，查理五世挫败了议会，而腓力浦二世除对教会的关系外，也是专制君主。不过在英国，清教徒将亨利八世的事业又一笔勾销；他们的事业活动引起霍布士的这种想法：反抗主权者必定产生无政府状态。

一切社会都面临着无政府状态和专制政治两种危险。清教徒，尤其是独立教会派，深记专制政治的危险；相反，霍布士经历了各种对抗的热狂主义的斗争，因此他让对于无政府状态的恐惧缠住了心。在王政复辟后兴起、而在1688年 [注71](#) 后得势的自由主义哲学家，这两种危险都领悟到了；他们对斯揣弗和再洗礼派双方都厌恶。于是洛克有了权能分立说及“约制与均衡”说。在英国，当国王还有威势的时期，有过真正的权能分立；嗣后国会成了太上主宰，最终大权转到内阁。在美国，国会和最高法院能够抵制现政府，就这个限度说来目下仍旧存在着约制与均衡。在德国、意大利、俄国和日本，[注72](#) 政府更取得了超过霍布士认为适度的权力。所以总的说，

关于国家权力这一点，世界已经顺着霍布士的心愿走下来了；在这以前先有过一段很长的自由主义时期，至少从表面上看，世界是朝相反方向发展的。尽管这次大战的结局如此，看来很明显，国家的职权必定继续扩大，和国家对抗必定变得困难而更困难。578

霍布士所提出的支持国家的理由，即国家是替代无政府状态的唯一途径，大体上讲是个妥当的理由。不过国家也可能像1789年的法国和1917年的俄国那样，坏得让人感觉暂时的无政府状态倒比那样的国家继续下去还好。并且，如果政府对反叛不存几分畏惧，一切政府倾向暴政的趋势便没办法遏制。霍布士讲的那种顺从屈服的态度假使庶民真普遍采取了，政府会比现在更糟。在政治范围内是这样：倘若可能，政府要竭力使其个人地位不可动摇；在经济范围内是这样：政府要竭力假公济私，养肥自己和一派同党；在知识范围内是这样：政府要压制每一个对政府的权力似乎有威胁的新发现或新学说。我们所以不仅想到无政府状态的危险，也考虑跟政府的全能化密切连带着的不公平与僵化的危险，理由正在于此。

把霍布士和以前的政治理论家们作个对比，他的高明处显露得清楚极了。他完全摆脱了迷信；他不根据亚当和夏娃堕落人间时的遭遇发议论。他论事清晰而合逻辑；他的伦理学说对也好错也好，总是完全可以理解的东西，里面没使用任何暧昧含混的概念。除开远比他见识狭隘的马基雅弗利，他是讲政治理论的第一个真正近代的著述家。他若有错处，错也出于过分简单化，并不是因为他的思想基础不现实、偏空想。为这个缘故，他仍旧值得一驳。

撇开霍布士的形而上学或伦理学不去批评，有两点是他的弱点。第一是他总把国民利益作整体看，不言而喻地假定所有公民的大利害是一致的。马克思把不同阶级之间的冲突说成是社会变革的主要原因，霍布士并不领会这种冲突的重要性。与此相关的一个假定是，君主的利益和臣民的利益大致相同。在战时，尤其假若战事激烈，各方的利益化为一；但是在和平时期，一个阶级的利益与另一阶级的利益之间，冲突可能大得很。在这种势态下，要说避免无政府状态的上策就是提倡君主的绝对权力，这话绝不尽然。在分享权力方面作某种让步，也许是防止内战的唯一途径。根据当时英国的近期历史，霍布士本来早该认清这一点了。579

在另外一点上霍布士倡导的主义也过分狭隘，这点涉及不同国家间的关系问题。在《利维坦》中，除谈到国与国的不时带有间歇期的战争和征服以外，只字未表示国家之间有任何关系。按他的原理讲，这种事情是由于不存在国际政府而产生的；因为各国间的关系仍旧处在自然状态即一切人对一切人战争的状态之下。只要国际无政府状态一天还存在，各个国家的效率提高绝不见得就对人类有利益，因为这一来也就提高了战争的凶暴和破坏性。霍布士所举的支持政府的一切理由假如妥当，支持国际政府也是妥当的。只要民族国家还存在，而且彼此打仗，唯有效率低下能保全人类。缺乏防止战争的任何手段却改进各个国家的

战斗素质，是一条通往全球毁灭的道路。

第九章 笛卡尔580

若内·笛卡尔（René Descartes，1596—1650），通常都把他看成是近代哲学的始祖，我认为这是对的。他是第一个禀有高超哲学能力、在见解方面受新物理学和新天文学深刻影响的人。固然，他也保留了经院哲学中许多东西，但是他并不接受前人奠定的基础，却另起炉灶，努力缔造一个完整的哲学体系。这是从亚里士多德以来未曾有的事，是科学的进展带来的新自信心的标志。他的著作散发着一股从柏拉图到当时的任何哲学名家的作品中全找不到的清新气息。从柏拉图到笛卡尔之间，所有的哲学家都是教师，沾着这行职业素有的职业优越感。笛卡尔不以教师的身份写哲学，而以发现者和探究者的姿态执笔，渴望把自己的所得传达给人。他的文章笔调平易不迂腐，不是供学生们念的，而是给一般生活中明白事理的人看的。并且，这还是一种异常出色的文笔。近代哲学的开拓者有这样可佩的文学感，对近代哲学来讲是很可庆幸的。直到康德以前，在欧洲大陆上和在英国，他的后继者们都保持他的非职业资格，其中有几人还保持几分他的笔风特长。

笛卡尔的父亲是布列塔尼地方议会的议员，握有一份还相当可观的地产。笛卡尔在父亲死时继承了遗产，他把地产卖掉，拿钱来投资，得到一笔每年六千或七千法郎的收入。从1604年到1612年，他在拉夫赖士的耶稣会学校受教育，这学校给他打下的近代数学根底，比当时在大多数大学里能够获得的根底似乎还强得多。1612年他到巴黎去，感觉巴黎的社会生活烦腻，于是退避到郊区圣日耳曼的一个隐僻处所，在那里研究几何学。然而朋友们刺探出他的踪迹，他为了确保更充分的安静，便在荷兰军里入了伍（1617）。由于那时候荷兰正太平无事，他似乎享受了两年不受干扰的沉思。不过三十年战争一起来，他加入了巴伐利亚军（1619）。就在1619年到1620年之间的冬天在巴伐利亚，他有了《方法论》（*Discours de la Méthode*）中他所描述的那种体验。因为天气苦寒，他早晨钻进一个火炉子 ^{注73}，整天待在里面潜思；据他自己述说，当他出来的时候，他的哲学已经半成。不过这话我们也不必太拘泥字义去理解。苏格拉底惯常在雪地里终日沉思，但是笛卡尔的头脑只当他身暖时才起作用。581

1621年他结束了战斗生活；访问过意大利之后，1625年定居巴黎。但是朋友们又偏要在他起身以前拜访他（不到中午，他很少下床），所以在1628年他加入了正围攻余格诺派要塞拉罗歇尔的军队。当这段插曲终了时，他决定在荷兰居住，大概为逃避迫害的危险。笛卡尔是个懦弱胆小的人，一个奉行教会仪式的天主教徒，但是他同样犯了伽利略的那种异端。某些人认为他耳闻到了对伽利略的第一次（秘密）判罪，那是1616年发生的事。不管是否如此，总之他决心不发表他向来致力写的一部巨著《宇宙论》（*Le Monde*），理由是它里面含有两个异端学说：地球自转和宇宙无限。（这本书从来没有完整地出版，只有其中若干片段在他死后刊行过。）

他在荷兰住了二十年（1629—1649），除开有少数几次短时到法国和一次到英国访问不算，那都是为了事务去的。十七世纪时荷兰是唯一有思想自由的国度，它的重要性不可胜述。霍布士只好拿他的书在荷兰刊印；洛克在1688年前英国最险恶的五年反动时期到荷兰避难；贝勒（《辞典》著者）也迫于必要在荷兰居住；斯宾诺莎假若在任何旁的国家，恐怕早不许他从事著述了。

我方才说笛卡尔是懦弱胆小的人，但是说他希望不惹麻烦，好清静无扰地作研究，这或许还比较温和近情些。他一贯阿谀教士，尤其奉承耶稣会员，不仅当他受制于这些人时如此，移住荷兰以后也如此。他的心理隐晦莫测，不过我总觉得好像是这样：他是个虔诚的天主教徒，为了他也为教会本身，愿意促使教会不像在伽利略的事例中所表现的那样敌视近代科学。认为他的正统信仰不过是权宜之计的人也是有的；但是，这固然是一种可能对的看法，我以为这并不是顶可靠的意见。582

即便在荷兰，他也难免要受到恼人的攻击，不是罗马教会攻击他，而是新教中的顽固人物攻击他。据云他的意见会导致无神论，倘若没有法国大使和奥伦治公出面干涉，恐怕他早受到迫害了。这回攻击既然失败，不几年后来顿大学当局又发起另一次不那么直接的攻击，它不问褒贬一律禁止提笛卡尔。奥伦治公再一次插手干涉，叫来顿大学休要无知。这说明由于教会从属于国家，而且由于非国际性的教会力量比较薄弱，给新教国带来如何的利益。

不幸，笛卡尔通过法国驻斯德哥尔摩大使沙尼雨，和瑞典克利斯婷娜女王开始了书信往还；克利斯婷娜是一个热情而博学的贵妇，自以为她既然是君主，有权浪费伟人的时间。他寄赠她一篇关于爱情的论著，这是直到那时候他向来有些忽视的题目。他还送她一个论灵魂的种种热情的作品，那是他原来为巴拉丁选侯的女儿伊丽莎白公主写的。为这两个作品，女王请求笛卡尔亲临她的宫廷；他最后同意了，于是她派一艘军舰去接他（1649年9月）。结果原来是她想要每天听他讲课，但是除在早晨五点钟以外她又腾不出时间。在斯堪的纳维亚地方冬日的寒气里，这种不习惯的起早，对一个体质孱弱的人就不是顶妙的事。加上，沙尼雨又害了重病，因此笛卡尔去照料他。这位大使健康复原，但是笛卡尔却病倒了，1650年2月长辞人世。

笛卡尔一直未结婚，但是他有一个私生女儿，五岁上死去，他讲这是他平生最大的悲伤。他永远衣冠楚楚，佩挂一柄宝剑。笛卡尔不是勤奋的人，他工作的时间很短，也少读书。他到荷兰去的时候，随身没携带多少书籍，但是在带去的书里面有圣经和托马斯·阿奎那的著作。笛卡尔的工作仿佛是在短期间精神非常集中下做出来的；但是，也许他为了维持绅士派业余哲学家的面貌，假装比实际上工作得少亦未可知，因为否则他的成就似乎让人很难相信。583

笛卡尔是哲学家、数学家，也是科学家。在哲学和数学上，他的工

作重要无比；在科学方面，成绩虽然也值得称道，总不如同时代有些人的好。

他对几何学的伟大贡献是发明坐标几何，固然还不完全是最后形式的坐标几何。他使用了解析方法，解析方法是先假定问题已然解决，再审查此假定的种种结论；他并且把代数应用到几何学上。这两件事在他以前都曾经有人做过；关于前者，甚至在古代人中间也找得到做过的人。他的首创在于使用坐标系，就是用平面上一点到两条固定直线的距离来确定这点的位置。笛卡尔本人并没发现这个方法的全部力量，但是他的工作足以为进一步的发展铺平道路。这绝非他对数学的唯一贡献，却是最重大的贡献。

他讲述了自己的大部分科学理论的书是1644年出版的《哲学原理》（*Principia philosophiae*）。不过还有一些其他重要书籍：《哲学文集》（*Essais philosophiques*）（1637）讨论几何学，也讨论光学；在他写的书里有一本叫《论胚胎的形成》（*De la formation du foetus*）。他欢迎哈维关于血液循环的发现，一直总希望自己在医学方面作出什么重大发现（然而没有实现）。笛卡尔把人和动物的肉体看成机器；动物在他看来是完全受物理定律支配、缺乏情感和意识的自动机。人则不同：人有灵魂，它蕴藏在松果腺^{注74}内。在这里灵魂与“生命精气”发生接触，通过这种接触，灵魂和肉体之间起相互作用。宇宙中的运动总量有一定，所以灵魂影响不了它，但是灵魂能改变生命精气的运动方向，因而间接地能够改变肉体其他各部分的运动方向。

笛卡尔的这部分理论被他的学派中的人废弃了——起先他的荷兰门徒格令克斯（Geulincx），后来马勒伯朗士和斯宾诺莎，都把它舍掉。物理学家发现了动量守恒，按动量守恒讲，在任何已知方向，全宇宙的运动总量是有一定的。这表示根本不会有笛卡尔所想象的精神对物质的那种作用。假定一切物理作用都带碰撞性质（笛卡尔学派很普遍地这样假定），动力学定律足够确定物质的运动，精神的什么影响完全没有插足余地。可是这引起一个困难。我决意要手臂动时手臂就动，然而我的意志是精神现象，我的手臂动却是物理现象。那么，假如精神和物质不能相互作用，为何我的肉体俨然像我的精神支配着它在活动？对这个问题，格令克斯发明了一个答案，通称“二时钟”说。假定你有两个都十分准确的钟；每当一个钟的针指整点，另一个钟就要鸣响报时，因此倘若你眼看着一个钟，耳听另一个钟的响声，你会以为这个钟促使那个钟打点。精神和肉体也如是。各自由神上紧弦，彼此步调取一致。所以当我起意志作用的时候，尽管我的意志并未实在作用于我的肉体，纯物理的定律促使我的手臂运动。584

这理论当然有种种困难。第一，它甚是古怪；第二，既然物理事件系列由自然法则严格决定，那么精神事件系列和它平行，必定同样带决定论性质。这理论假如确实，就该有一种什么可能的辞典，里面把每个大脑事件翻译成相应的精神事件。一个想象中的计算者可根据动力学定律计算大脑事件，再借助这“辞典”推断伴随的精神事件。即使没有“辞

典”，这位计算者也可以推断人的所言所行，因为这两项全是肉体的运动。这种见解跟基督教伦理及罪业降罚说恐怕很难取得调和。

不过这些结果并不是立刻就可以明了的。此一说看来有两点高明处。第一是，既然灵魂绝不受肉体的作用，所以这理论使灵魂在某个意义上完全不依附于肉体。第二是，它承认了“一实体对另一实体不能起作用”这个一般原理。实体有精神和物质两个，它们极不相似，起相互作用似乎是不可想象的事。格令克斯的理论否定相互作用的实在，却说明相互作用的现象。

在力学方面，笛卡尔承认第一运动定律，照这定律讲，物体若不受外力影响，要沿直线等速地运动。但是不存在后来牛顿的万有引力说里讲的那种超距作用。所谓真空这种东西根本是没有的，也没有什么原子。然而所有相互作用全带碰撞性质。假使我们的知识真够丰富，我们就可以使化学和生物学化为力学；胚种发育成动物或植物的过程是纯粹机械过程。亚里士多德讲的那三样灵魂是不必要的；三样里只有一样即理性灵魂存在，而且仅存在于人类。585

笛卡尔小心翼翼地躲避着神学上的谴责，发展起来一个宇宙演化论，跟柏拉图时代以前某些哲学家的宇宙演化论不无相像。他说，我们知道世界是如《创世记》中讲的那样创造出来的，但是且看它本可能如何自然生成，也很有意思。笛卡尔作出一个旋涡形成说：在太阳周围的实空^{注75}里有巨大的旋涡，带动着行星回转。这理论精妙倒精妙，但是不能说明行星轨道何以不是圆形的，而是椭圆的。旋涡说在法国得到了一般承认，逐渐地才被牛顿理论夺去它的地位。牛顿的《原理》最早的英文版的编订者寇次（Cotes）畅论旋涡说开启无神论的大门，而牛顿的学说需要有神使行星在不朝太阳的方向上运动起来。他认为根据这点，就该喜欢牛顿。

现在来讲就纯哲学而论，笛卡尔的两本最重要的书。这两本书是《方法论》（1637）和《沉思录》（*Meditations*）（1642）。两书有很多重复，不必要分开谈。

在这两本书中，笛卡尔开始先说明一向被人称作“笛卡尔式怀疑”的方法。笛卡尔为了使他的哲学获得牢固基础，决心让自己怀疑他好歹总能怀疑的一切事物。因为他预料到这个过程可能需要若干时间，所以他决意在这段期间按普通公认的规矩节制自己的行为举止；这样，他的精神就免得受个人关于实践方面的怀疑所引起的可能后果的妨害。

笛卡尔从关于各种感觉的怀疑入手。他说，我能不能怀疑我正穿着晨衣坐在这儿炉火旁边？能，我能怀疑；因为有时候我实际赤身睡在床上（当时睡衣以至睡衫还没有发明），可是我梦见了我在这里。并且，精神病人往往有幻觉，所以我也可能处在同样状况。

不过梦这东西好像画家，带给我们实际事物的写照，至少按梦的各

个组成要素讲如此。（你可能梦到带翅的马，但是那无非因为你见过翅和马）。所以说，一般有形性质，包括广延性、大小和数目之类的东西，不像关于个别事物的信念容易怀疑。算术和几何学讨论的不是个别事物，因此就比物理学和天文学确实；甚至对梦中对象来讲也适用，梦里的对象在数目和广延性方面与真实对象没有区别。然而，即便对于算术和几何，仍可能怀疑。说不定每当我来数一个正方形的边数或算二加三的时候，神就叫我出错。也许，甚至在想象中把这种不仁归给神，理不当；但是难保没有一个既神通广大又狡猾欺诈的恶魔，用尽它的巧计聪明来蒙骗我。假使真有这样的恶魔，说不定我所见的一切事物不过是错觉，恶魔就利用这种错觉当作陷阱，来骗取我的轻信。586

不过总还有某样事我怀疑不得；假使我当真不存在，任何恶魔，不管多么狡猾，也无法欺骗我。我可能不具有肉体；这是错觉也难说。然而思维那就另是一回事。“当我要把一切事物都想成是虚假的时候，这个进行思维的‘我’必然非是某种东西不可；我认识到‘我思故我在’这条真理十分牢靠、十分确实，怀疑论者的所有最狂妄的假定都无法把它推翻，于是我断定我能够毫不犹豫地承认它是我所探求的哲学中的第一原理。”
注76

这段文字是笛卡尔的认识论的核心，包含着他的哲学中最重要之点。笛卡尔以后的哲学家大多都注重认识论，其所以如此主要由于笛卡尔。“我思故我在”说得精神比物质确实，而（对我来讲）我的精神又比旁人的精神确实。因此，出自笛卡尔的一切哲学全有主观主义倾向，并且偏向把物质看成是唯有从我们对于精神的所知、通过推理才可以认识（倘若可认识）的东西。欧洲大陆的唯心论与英国的经验论双方都存在这两种倾向；前者以此自鸣得意，后者为这感到遗憾。最近这些年来，称作工具主义的那派哲学，一直打算摆脱这种主观主义，但是关于这点目下我且不谈。除工具主义是例外，近代哲学对问题的提法有极多是从笛卡尔接受过来的，只是不接受他的解答罢了。587

读者会记起，圣奥古斯丁提出了一个酷似“cogito”的论点。不过他并不特别侧重这论点，打算用它来解决的问题也只占他的思想的一小部分。所以笛卡尔的创见应该得到承认，固然这主要还不在于创造这个论点，而在于认识到它的重要意义。

现在既然获得了坚固的基础，笛卡尔便兴工重建知识大厦。已被证明是存在的那个“我”，是由我思维这件事推知的，所以当我思维的时候“我”存在，而且只有当我思维时“我”才存在。假若我停止思维，“我”的存在便没有证据了。“我”是一个作思维的东西 注77，即这样一种实体：其全部本性或本质在于思维作用，而且为了它存在并不需要有所谓场所或物质事物。因此，灵魂与肉体全然两样，而且比肉体容易认识；纵然没有肉体，灵魂也会一如现状。

笛卡尔然后自问：“cogito”这样明白，是什么缘故呢？他的结论是，那无非因为它清晰而判然。所以他采取以下的原理当作一般准则：凡我

们能够设想得很清晰、很判然的一切事物都是真的。不过他也承认，要想知道这种事物究竟是哪些个，往往有困难。

“思维作用”一词，笛卡尔按极广的意义来使用它。他说，所谓作思维的东西，就是这种东西：它怀疑、理解、设想、肯定、否定、意欲、想象和感觉——因为在梦里起的那种感觉也是思维作用的一种。由于思维是精神的本质，精神必定永远在思维，即使熟睡时也如此。

笛卡尔现在继续谈我们关于物体的知识这个问题。他以蜂巢里取出来的一块蜂蜡作为实例。各种感官觉得有些事情很明显：这块蜂蜡有蜜的味道、花的香气，有某种感觉得到的颜色、大小、形状，生硬冰冷，敲一敲发出响声。可是你如果把它放在火近旁，尽管蜂蜡照旧是蜂蜡，这些性质却发生了变化；可见方才感官所觉得的并不是蜂蜡本身。蜂蜡本身是由广延性、柔软性和可动性构成的，这些非想象力所理解，而精神则理解。蜂蜡这件东西本身无法感觉得到，因为它均等地含蕴在蜂蜡对各种感官显示的一切现象之中。对蜂蜡的知觉作用“不是看、触或想象，而是精神的洞观”。我没有看见蜂蜡，正如我若看见大街上有帽子和外衣上身，不等于我看见街上有行人。“我纯凭位于我的精神中的判断力，理解我本以为我用眼睛看见的东西。”感官认识是混杂的，动物一样也持有；但是现在我剥下了蜂蜡的衣裳，凭精神感知它赤裸的本相。我通过感官看见蜂蜡，由这件事确实断定我自己存在，但不能断定蜂蜡存在。认识外界事物不可靠感官，必须凭精神。588

由此又转而考察各类观念。笛卡尔说，最常见的错误就是以为自己的观念与外界事物相像。（“观念”这个词照笛卡尔的用法包括感官知觉）。观念似乎有三类：（1）生得观念，（2）非固有的、从外界得来的观念，（3）自己创造的观念。第二类观念我们当然假定它与外界对象相像。所以要假定这点，一部分因为“自然”教导我们如此想，一部分因为这种观念是不涉及意志（即通过感觉作用）而来的，因此，设想有某个外在事物把它的影像印在我心上，似乎也合理。但这两点是充分理由吗？在这个情况，我说“受自然的教导”，意思无非是说我有相信它的某种倾向，并不是说我借自然之光看到这点。借自然之光所看到的无法否定，但是单单是倾向，那也可能倾向于错的事情。至于说感官观念不随意，这根本不成理由，因为梦虽然出于内部，却也不随意。可见，假定感官观念来自外界的理由不能令人信服。

况且，同是一个外界对象，往往有两种不同的观念，例如感官所觉得的太阳和天文学家所相信的太阳。这两种观念不会都像太阳，根据理性知道，直接来自经验的那个观念，在两者当中一定是和太阳比较不像的。

但是这种种理由并未解决对外界存在质疑的怀疑论调。唯有首先证明神存在，才能够做到这一步。589

笛卡尔对神存在的一些证明并不怎么独出心裁，大体说都是从经院

哲学来的。这些证明莱布尼茨叙述得比较好，所以我想先略去不谈，等讲到莱布尼茨的时候再讨论。

神的存在既然证明之后，其余的事情便畅行无阻了。因为神性善，他不会像笛卡尔为当作怀疑的理由而想象的那个好欺诈的恶魔一般作为。那么，既然神给了我如此强烈的心向相信物体存在，假使物体并不存在，他岂不欺哄人；所以物体存在。不仅如此，神必定还给予了我纠正错误的能力。我在应用“清晰、判然的就是真的”这条原理时运用这种能力。因此我能够懂得数学；我如果记住，我必须单凭精神去认识关于物体的真理，不应当精神、肉体联用，我又能够懂得物理学。

笛卡尔的认识论的建设性部分远不如在前的破坏性部分有味。建设性部分利用了如“结果绝不能比其原因多具备完善性”之类各色各样的经院哲学准则，这种东西不知怎么回事会逃过了起初的批判性考查。尽管这些准则比人自己的存在确实少带自明性，却没举任何理由就承认了，而自身的存在倒大吹大擂地证明了一阵。柏拉图、圣奥古斯丁和圣托马斯的著作含有《沉思录》中大部分肯定性的东西。

“批判的怀疑”方法在哲学上非常重要，尽管笛卡尔本人只是三心二意地应用这方法的。按逻辑讲，显然怀疑要在某处止住，这方法才能够产生积极结果。假若逻辑知识和经验知识双方都得有，就必须有两种怀疑止点：无疑问的事实和无疑问的推理原则。笛卡尔的无疑问的事实是他自己的思维，按最广的意义使用“思维”这个词。“我思”是他的原始前提。这里“我”字其实于理不通；他该把原始前提叙述成“思维是有的”这个形式才对。“我”字在语法上虽然便当，但是它表述的不是已知事项。等他再往下讲“我是一个作思维的东西”，这时他已经在漫无批判地应用经院哲学传下来的范畴工具。他在什么地方也没证明思维需要有思维者，而且除按语法上的意义来讲，并没有理由相信这点。可是，不把外界对象而把思维看成是原始的经验确实项，这一决断非常重要，对后来的一切哲学有深刻影响。590

笛卡尔的哲学在另外两点上也重要。第一，它完成了，或者说极近乎完成了由柏拉图开端而主要因为宗教上的理由经基督教哲学发展起来的精神、物质二元论。松果腺里的那种奇妙事务被笛卡尔的信徒们抛弃了，且不去管它；笛卡尔体系提出来精神界和物质界两个平行而彼此独立的世界，研究其中之一能够不牵涉另一个。精神不推动肉体，这是个新颖想法；按明白形式说出于格令克斯，但是潜在上出于笛卡尔。有了这想法便能够讲肉体不推动精神，此其一利。关于肉体感到渴的时候为什么精神觉得“难过”，《沉思录》中有不少议论。笛卡尔主义的正确解答是：肉体和精神好似两个钟，每当一个钟指示出“渴”，另一个钟指示出“难过”。然而从宗教观点看，这理论有一个严重的不利；这就转入上面我提及的笛卡尔哲学的第二特征。

笛卡尔哲学在关于物质界的全部理论上，是严格的决定论。活的有机体完全和死物一样受物理定律支配；不再像亚里士多德哲学，需要

有“隐德来希”(entelechy)或灵魂来解释有机体的生长和动物的运动。笛卡尔本人只承认了一个小小例外：人的灵魂通过意志作用，虽然不能改变生命精气的运动量，能够改变它的运动方向。不过这一点违反他的体系的精神，也证实和力学定律抵触，因此被人抛弃了。结果是，物质的一切运动由物理定律决定，又由于平行关系，精神事件也必是同样有定的。这一来，笛卡尔派关于自由意志问题就感到棘手。而对笛卡尔的科学比对他的认识论更注意的人，不难把动物是自动机之说加以推广：何不对于人也一样讲法，将这个体系作成首尾一贯的唯物论，简化这体系？在十八世纪，实际走了这一步。

笛卡尔身上有着一一种动摇不决的两面性：一面是他从当时代的科学学来的东西，另一面是拉夫赖士学校传授给他的经院哲学。这种两面性让他陷入自相矛盾，但是也使他富于丰硕的思想，非任何完全逻辑的哲学家所能及。自圆其说也许会让他仅仅成为一派新经院哲学的创始者，然而自相矛盾，倒把他造就成两个重要而背驰的哲学流派的源泉。591

第十章 斯宾诺莎592

斯宾诺莎(Spinoza, 1632—1677)是伟大哲学家当中人格最高尚、性情最温厚可亲的。按才智讲，有些人超越了他，但是在道德方面，他是至高无上的。因此，他在生前和死后一个世纪以内，被看成是坏得可怕的人，这是当然的后果。他生来是个犹太人，但是犹太人把他驱逐出教。基督教徒对他同样恨之入骨；尽管他的全部哲学贯彻着“神”这个观念，正统信徒仍旧斥责他讲无神论。莱布尼茨受到他很多益处，却对这一点讳莫如深，小心避免说一句称颂斯宾诺莎的话；关于他跟这位异端犹太人私交的深浅，他甚而竟至于扯谎。

斯宾诺莎的生平很单纯。他一家是原先为逃避异端审判所，从西班牙(也许从葡萄牙)到荷兰去的。他本身受了犹太教学问的教育，但是觉得正统信仰再无法守下去。有人愿每年给他一千弗罗林，求他隐匿住自己的怀疑；等他一回绝，又图谋杀害他；谋杀失败了，这时候斯宾诺莎便被人用《申命记》中的样样诅咒咒骂个遍，更用以利沙对小孩们发的诅咒咒骂^{注78}；那些小孩子结果被母熊撕裂了，可是并没有母熊侵袭斯宾诺莎。他先在阿姆斯特丹、后来在海牙度着平静的日子，靠磨镜片维持生活。他的物质欲望简单而不多，一生当中对金钱表现出一种稀有的淡漠。少数认得他的人，纵或不赞成他的信念，也都爱戴他。荷兰政府素常有自由主义精神，对他关于神学问题的意见抱宽容态度；只不过有一度他因为站在德威特家^{注79}方面反对奥伦治公族，在政治上声誉不佳。他在四十四岁^{注80}的壮年因为肺病死去。

他的主要著作《伦理学》(*Ethics*)是死后出版的。未讨论这书以前，必须先就他的其他两部作品——《神学政治论》(*Tractatus Theologico-Politicus*)和《政治论》(*Tractatus Politicus*)略说几句。前书是圣经批评与政治理论的一个奇妙融会；后一本书只讲政治理论。在圣经批评方面，特别在给《旧约》各卷所定的写定期比传统说法定

的时期远为靠后这一点上，斯宾诺莎开了一部分现代意见的先河。他始终努力想证明圣经能够解释得和有宽宏开明精神的神学相容。593

尽管斯宾诺莎与霍布士两人在气质方面有天地般的悬殊，斯宾诺莎的政治学说大致讲和霍布士一脉相承。他认为在自然状态下无“是”也无“非”，因为所谓“非”便是说违反法律。他认为主权者无过；教会应当完全从属于国家，在这点上他跟霍布士意见一致。斯宾诺莎反对一切叛乱，哪怕是反抗坏政府的叛乱也罢；他举出英国的种种苦难为例，当作暴力抗击威权而产生的弊害的证据。但是他把民主制看成是“最自然的”政体，这与霍布士的意见相左。斯宾诺莎还有一个地方与霍布士有分歧：他认为臣民不应当为主权者牺牲所有权利。特别是，他认为意见上的自由很要紧。我不十分懂得，他把这点与宗教问题应由国家裁决这个意见怎样调和起来。依我想，他讲应由国家裁决，意思是说宗教问题不应当由教会决断，该由国家决断；在荷兰，国家比教会宽容得多。

斯宾诺莎的《伦理学》讨论三个不同主题。它先从形而上学讲起，再转论各种炽情和意志的心理学，最后阐述一种以前面的形而上学和心理学作基础的伦理观。形而上学是笛卡尔哲学的变体，心理学也带霍布士遗风，但是伦理观独创一格，是书中最有价值的地方，斯宾诺莎对笛卡尔的关系，和普罗提诺对柏拉图的关系在某些点上颇相似。笛卡尔是一个多方面的人，满怀求知的好奇心，但是没有很大的道德热忱。他虽然创造了一些企图支持正统信仰的“证明”，但是正好像卡尔内亚德利用柏拉图，他也未尝不可被怀疑论者利用。斯宾诺莎固然不乏对科学的兴趣，甚至还写过关于虹的论著，但是他主要关心宗教和道德问题。他从笛卡尔及其同时代一些人接受了一套唯物主义的和决定论的物理学，在这个框架以内，努力给虔诚心念和献身于“善”的生活找一席之地。这真是件宏伟的壮举，甚至在认为它没有成功的人们中间也引起钦佩。

斯宾诺莎的形而上学体系是巴门尼德所创始的那样类型的体系。实体只有一个，就是“神即自然”；任何有限事物不独立自存。笛卡尔承认有神、精神和物质三个实体；固然，甚至依他讲，神在某个意义上也比精神和物质更称得起实体；因为神是创造精神和物质的，要想毁灭它们就能把它们毁灭。但是除开对神的全能的关系之外，精神和物质是两个独立实体，分别由思维和广延性这两种属性限定。斯宾诺莎绝不同意这种看法。在他看来，思维和广延性全是神的属性。神还具有无限个其他属性，因为神必定处处都是无限的；然而这些旁的属性我们明白了。个别灵魂和单块物质在斯宾诺莎看来是形容词性的东西；这些并非实在，不过是“神在”^{注81}的一些相。基督教徒信仰的那种个人永生绝无其事，只能够有越来越与神合一这种意义的非个人永生。有限事物由其物理上，或逻辑上的境界限定，换句话说，由它非某某东西限定：“一切确定皆否定。”完全肯定性的“存在者”（神）只能有一个，它必定绝对无限。于是斯宾诺莎便进入了十足不冲淡的泛神论。594

按斯宾诺莎的意见，一切事物都受着一种绝对的逻辑必然性支配。

在精神领域中既没有所谓自由意志，在物质界也没有什么偶然。凡发生的事俱是神的不可思议的本性的显现，所以各种事件照逻辑讲就不可能异于现实状况。这说法在罪恶问题上惹起一些困难，让批评者们毫不迟疑地指点出来。有一位批评者说，按照斯宾诺莎讲，万事皆由神定，因而全是善的，那么，他愤愤地问，尼罗竟然杀死母亲，这难道也善吗？莫非说亚当吃了苹果也叫善？斯宾诺莎回答，这两件行为里肯定性的地方是善的，只有否定性的地方恶；可是只有从有限创造物的眼光来看，才存在所谓否定。唯独神完全实在，在神讲，没有否定；因此我们觉得是罪的事，当作整体的部分去看它，其中的恶并不存在。这个学说固然大多数神秘论者曾经以各种不同形式主张过，很明显和正统教义的罪业降罚说无法取得调和。它和斯宾诺莎完全否认自由意志有密切关联。斯宾诺莎尽管丝毫不爱争论，但是他秉性诚实，自己的意见无论当时代的人觉得多么荒谬骇人，他也不隐讳，所以他的学说受人憎恨原是不足怪的。595

《伦理学》这本书里的讲法仿照几何学的体例，有定义、有公理、有定理；公理后面的一切都认为由演绎论证作了严格的证明。因此他的这本书也就难读了。现代一个做学问的人，不能设想他声称要确立的那些东西会有严格“证明”，对证明的细节势必感觉不耐烦，事实上这种细节也不值得掌握。读一读各命题的叙述，再研究一下评注就够了，评注中含有《伦理学》的不少精粹。但是假若怪斯宾诺莎用几何方法，那也表明缺乏认识。主张一切事情全可能证明，这是斯宾诺莎哲学体系的精髓命脉，不仅在形而上学上如此，在伦理学上也一样；所以证明万不可不提。我们不能接受他的方法，那是因为我们无法接受他的形而上学。我们不能相信宇宙各部分的相互联系是逻辑的联系，因为我们认为科学法则要靠观察来发现，仅仅推理是不成的。但在斯宾诺莎讲，几何方法非用不可，而且和他的学说中最根本的部分是血肉相连的。

现在来讲斯宾诺莎的情感理论。这一部分放在关于精神的本性与起源的形而上学讨论后面，这个讨论到后来推出“人的精神对神的永恒无限的本质有适当认识”这个可惊的命题。但是《伦理学》第三卷中讲的那种炽情感乱了我们的心，蒙蔽住我们对整体的理智识见。据他讲，“各物只要它是自在的，都努力保持自己的存在。”因此起了爱、憎和纷争。第三卷里讲述的心理学完全是利己主义的心理学。“凡设想自己的憎恶对象遭毁坏者，会感觉愉快。”“我们若设想有谁享受某物，而此物仅只一人能够占有，我们会努力使这人不能获有此物。”但是就在这一卷中，也有些时候斯宾诺莎抛掉数学论证化的犬儒态度外貌，道出这样的话：“憎受到憎回报则增强，但反之能够被爱打消。”按斯宾诺莎的意见，“自我保全”是各种炽情的根本动机；但是我们自身当中的实在、肯定性的东西，乃是把我们与整体统合起来的東西，并不是保全外表分离状态的东西，我们一体体会到这一点，自我保全就改变性质。596

《伦理学》最末两卷分别题为《论人的奴役或情感的力量》和《论理智的力量或人的自由》，最有趣味。我们所遭的事在多大程度上由外界原因决定，我们相应地受到多大程度的奴役；我们有几分自决，便有

几分自由。斯宾诺莎和苏格拉底、柏拉图一样，相信一切不正当行为起因于知识上的错误：适当认识个人环境的人，他的行动作风就英明得当，遇到对旁人来说算是不幸的事，他甚至仍会快乐。斯宾诺莎不讲忘我无私；他认为在某个意义上“自利”，特别说“自我保全”，主宰着人的一切行为。“任何一种德性，我们不能设想它先于这种保持自己存在的努力。”但是贤达的人会选择什么当作自利的目标，他的想法与一般利己主义者的想法是不同的：“精神的最高的善是关于神的知识，精神的最高德性是认识神。”情感若是由不适当的观念产生的，叫“炽情”；不同人的炽情可能冲突，但是遵从理性过生活的人们会协和共处。快乐本身是善的，但是希望和恐惧是恶的，谦卑和懊悔也是恶的：“凡追悔某个行为者，双重地悲惨或软弱。”斯宾诺莎把时间看成非实在的东西，所以他认为与已成过去或尚未到来的事件有着本质关联的一切情感都违反理性。“只要精神在理性的指示下理解事物，无论那观念是现在事物、过去事物或未来事物的观念，精神有同等感动。”

这是一句严酷的话，却正是斯宾诺莎哲学体系的本质所在，宜暂且细讲一讲。按照一般人的意见，“结局好的全叫好”；宇宙假如渐渐转佳，我们认为强似逐步恶化，即便这两种情况中的善恶总和相等。我们对现时的灾祸比对成吉思汗时代的灾祸更加关心。依斯宾诺莎说这不合理。凡发生的事情任何一件，正如同神所看到的，是永恒的超时间世界的一部分；对神来讲，年月日期毫无关系。贤达者在人类的有限性容许的限度以内，努力照神的看法，*Sub specie æternitatis*（在永恒的相下）看世界。你也许要反驳说，我们对未来的不幸比对过去的灾祸多关心，这样做肯定是不错的，因为未来的不幸或许还有可能避免，而过去的灾祸，我们已无能为力。对这套道理，斯宾诺莎的决定论给出回答。我们皆因无知，才以为我们能够改变未来；要发生的事总要发生，未来像过去一样定不可移。“希望”和“恐惧”所以受谴责，正为这个理由：二者都依靠把未来看得不确实，所以都是因为缺乏智慧而产生的。597

我们如果尽个人的能力所及，得到与神的世界像类似的世界象，这时我们便把一切事物当成整体的部分、当成对整体的善来讲不可缺少，这样来看。所以说“关于恶的知识是不适当的知识。”神没有关于恶的知识，原因是无恶可知；只由于把宇宙各部分看得好像真独立自存，结果才生出恶的假象。

斯宾诺莎的世界观意在把人从恐惧的压制下解放出来。“自由人最少想到死；所以他的智慧不是关于死的默念而是关于生的沉思。”斯宾诺莎的为人极彻底实践这句箴言。他在生活的最末一天，完全保持镇静，不像《斐多篇》里写的苏格拉底那样情绪激昂，却如同在任何旁的日子，照常叙谈他的对谈者感兴趣的问题。斯宾诺莎和其他一些哲学家不同，他不仅相信自己的学说，也实践他的学说；我没听说他有哪一次，尽管遇上非常惹人生气的事，曾陷入自己的伦理观所谴责的那种激愤和恼怒里。在与人争论当中，他谦和明理，绝不进行非难，但是竭尽全力来说服对方。

我们所遭遇的事只要是由我们自身产生的，就是善的；只有从外界来的事，对我们讲才恶。“因为一切事情凡其致效因是人的，必然是善的，所以除非通过外界原因，否则恶不能降临于人。”所以很明显，宇宙整体遭不到任何恶事，因为它不受外界原因的作用。“我们是万有自然的一部分，所以我们遵从自然的理法。如果我们对这点有清晰、判然的理解，我们的本性中由理智限定的那一部分，换句话说即我们自身当中较良好的部分，必定会默受临头的事，并且努力坚守此种默受。”人只要不由本愿地是大整体的一部分，就受着奴役；但是只要人借理解力把握了整体的唯一实在，人即自由。《伦理学》的最末一卷发挥这个学说的种种内在含义。598

斯宾诺莎并不像斯多葛派，反对所有的情感；他只反对“炽情”这种情感，也就是让我们自己显得在外界力量之下处于被动状态的那些情感。“某个情感是炽情，我们对它一形成清晰、判然的观念，就不再是炽情。”理解一切事物都是必然的，这可以帮助精神得到控制情感的力量。“凡清晰、判然地理解自己和自己的情感者，爱神；愈理解自己和自己的情感，愈爱神。”由这个命题，我们初次接触到“对神的理智爱”，所谓智慧便是这种爱。对神的理智爱是思维与情感的合一：我认为不妨说，就是真思维结合把握真理时的欢悦。真思维中的一切欢悦都是对神的理智爱的一部分，因为它丝毫不含否定的东西，所以真正是整体的一部分，不像那种在思维中彼此分离以致显得恶的片段事物，仅在外表上是整体的一部分。

我方才说对神的理智爱包含欢悦，但这也许是个误解，因为斯宾诺莎说神不为快乐或痛苦任何情感所动，而且又说“精神对神的理智爱即神对自己的无限爱的一部分”。可是我仍旧觉得“理智爱”中总有某种东西不纯然是理智；也许其中的欢悦被看成是什么比快乐高超的事情。

据他说，“对神的爱必定占精神的首要地位。”到此为止，我把斯宾诺莎的证明都略去了，但这一来对他的思想我描述得就不够完整。因为上述命题的证明很短，我现在全部照引下来；读者然后可以想象着对其他命题补出证明。上述命题的证明如下：

“因为这种爱（据卷五，命题十四）与身体的一切感触相联系，并且（据卷五，命题十五）受所有这些感触培养；所以（据卷五，命题十一）它必定占精神的首要地位。Q . E . D . [注82](#)”

在以上的证明中提到的几个命题：卷五，命题十四说：“精神能使得身体的一切

感触或事物的意象和神的观念相关联”；卷五，命题十五前面征引过了，即“凡清晰、判然地理解自己和自己的情感者，爱神；愈理解自己和自己的情感，愈爱神”；卷五，命题十一说“意象所关联的对象愈多，它就愈频繁出现，或愈经常活现，并且愈多占据精神。”599

上面引的“证明”或不妨这样来讲：对我们所遭遇的事每增加一分理解，都在乎把事件和神的观念关联起来，因为实际上一切事物都是神的一部分。把一切事物当作神的一部分这样理解，就是对神的爱。等到所有的对象和神关联起来，神的观念便充分占据精神。

可见“对神的爱必定占精神的首要地位”这句话，从根本讲并不是一句道德上的劝善话；这话说明随着我们获得理解，不可避免地定要发生的事。

据他讲，谁也不会憎恶神，但在另一方面，“爱神者不会努力让神回爱他。”歌德对斯宾诺莎甚至还谈不上开始了解就崇拜斯宾诺莎，他把这个命题当成是克己自制的一例。这命题绝非什么克己自制，乃是斯宾诺莎的形而上学的逻辑结论。他没说不应当希求神爱他；他说爱神的人不会希求神爱他。这从证明来看很明白；证明说：“因为假令有人这样努力，那么（据卷五，命题十七，系理）就是说此人欲他所爱的神不是神，因此（据卷三，命题十九）即是他欲感受痛苦，（据卷三，命题二十八）这不合道理。”卷五命题十七是已经提过的那个命题，它说神没有炽情、快乐或痛苦；上面引的系理推断神对谁也不爱、也不憎。在这里，其中的含义又不是道德教训，而是逻辑必然性：谁爱神又希图神爱他，他就是希图感受痛苦，“这不合道理。”

神不会爱任何人这句话，不可当成与神用无限理智爱爱自己这话有矛盾。神可以爱自己，因为这件事办得到，不涉及错误信念；再说，无论如何，理智爱究竟是极特殊的一种爱。

讲到这里，斯宾诺莎告诉我们，他现在给我们指出了“矫治各种情感的全部方剂。”主方剂是关于情感的本性及情感和外界原因的关系的清晰、判然的观念。对神的爱和对人的爱相比，更有一利：“精神上的不健康与不幸，一般能够追溯到过分地爱某种难免多起变化的东西。”但是清晰、判然的知识“产生对永恒不变的事物的爱”，这种爱不带有对变化无常的对象的爱所具有的这种激荡烦扰的性质。600

固然死后人格残存这事情是妄念，但人的精神中仍旧有某种东西永恒不灭。精神只有当肉体存在时才能够想象什么、记忆什么，但是在神内有一个观念将这个或那个人体的本质在永恒的形式下表现出来，这观念便是精神的永恒部分。对神的理智爱被个人体验到时，它就含在精神的这个永恒部分中。

福祉由对神的理智爱而成，它并不是对德性的报偿，而是德性本身；不因为我们克制情欲，所以我们享有福祉，倒因为我们享有福祉，我们才克制住情欲。

《伦理学》用这些话结尾：

“贤达者，只要他被认为是贤达者，其灵魂绝少扰动，他却按照某种永恒的必然性知自身、知神、知物，绝不停止存在，而永远保持灵魂的

真正恬然自足。我所指出的达成这种结果的道路，即使看起来万分艰难，然而总是可以发现的道路。既然这条道路很少为人找到，它确实艰难无疑。假若拯救之事近在手边，不费许多劳力可以求得，如何会几乎被所有人等闲忽略？不过一切高贵的事都是既稀有同样也是艰难的。”

给斯宾诺莎这位哲学家的地位作批评的估价，必须把他的伦理学和他的形而上学区分开，研究一下摈弃了后者，前者还有多少东西可以保存下来。

斯宾诺莎的形而上学是所谓“逻辑一元论”的最好实例；“逻辑一元论”即主张宇宙整体是单一实体，它的任何部分按逻辑讲不能独自存在，这样一种理论。此种见解最后依据的信念是，一切命题有一个单独的主语和一个单独的谓语，由这我们得出结论：“关系”和“复多”必定是架空不实在的。斯宾诺莎以为宇宙和人生的本质能够从一些不证自明的公理照逻辑演绎出来；我们对待事情也该像对待二加二等于四这个事实一样，抱承受默认的态度，因为它们同样都是逻辑必然性的结果。这套形而上学全部信不得；它和现代逻辑与科学方法根本抵触。事实必须靠观察来发现，凭推理是不行的。如果我们推断未来推断得成功，作这推断时借助的原理并不是逻辑必然的原理，而是经验资料显示出来的原理。而且斯宾诺莎所依据的实体概念是今天无论科学和哲学都不能接受的概念。601

但是谈到斯宾诺莎的伦理学，我们觉得，或至少在我觉得，即便摈弃了形而上学基础，有些东西还是可以接受的，固然并非全部可以接受。大致讲，斯宾诺莎企图说明，即使承认了人类能力的限度，怎样还可能过崇高的生活。他本人因为主张必然论，把这种限度说得比实际上更狭窄；但是在毫无疑问存在人力限度的情况下，斯宾诺莎的处世箴言大概是最好不过的了。譬如拿“死”来说，凡是人办得到的事情没有一件会使人长生不死，所以为我们必不免一死而恐惧、而悲叹，在这上面耗费时间徒劳无益。让死的恐怖缠住心，是一种奴役；斯宾诺莎说得对，“自由人最少想到死”。但是甚至在这事情上，该如此对待的不过是就一般讲的死；由于个别病症而致的死亡，在可能范围内应当进行医疗防止才是。就是在这个情况下，应避免的仍是某种焦虑或恐惧；必须冷静地采取各种必要手段，而我们的心思这时候应当尽可能转到旁的事情上去。其他一切纯粹个人的不幸都适用同样道理。

但是你所爱的人们遭的不幸又当如何对待呢？试想——欧洲或中国的居民在现时期^{注83} 往往会遇到的一些事。假定你是犹太人，你的家族被屠杀了。假定你是个反纳粹的地下工作者，因为抓不着你，你的妻子被枪毙了。假定你的丈夫为了某种纯属虚构的罪，被解送到北极地方强迫劳动，在残酷虐待和饥饿下死掉了。假定你的女儿被敌兵强奸过后又弄死了。在这种情况下，你也应该保持哲学的平静吗？602

如果你信奉基督的教训，你会说：“父啊，赦免他们，因为他们所作的他们不晓得。”^{注84} 我曾经认识一些教友派信徒，他们真可能深切、

由衷地讲出这样的话，因为他们讲得出来，我对他们很钦佩。但是，人在表示钦佩之前必须确实知道，这不像是如理所当然地深深被感受到了。斯多葛派哲学家当中有些人说：“哪怕我一家人受罪，对我有什么关系？我照旧能够道德高尚”，这种人的态度大家无法接受。基督教的道德信条“要爱你们的仇敌”^{注85} 是好的，但是斯多葛派的道德信条“莫关心你的朋友”却是坏的。而且基督教道德信条谆谆教诲的并不是平静，而是甚至对最恶的人有热烈的爱。这信条无可反对，只不过对我们大多数人来讲太难，真心实践不了。

对这种灾殃的原始的反应是复仇。麦可达夫听说他的妻子儿女被马克白杀了，当时他决心要杀死这个暴君。^{注86} 伤害如果很严重，而且是在利害不相干者当中引起道德憎愤的一种伤害，在这个情况下复仇反应仍然受大多数人的赞美。这种反应我们也无法完全非难，因为它是产生惩罚的一个动力，而惩罚有时候是必要的。况且，从精神健康的角度来看，复仇冲动往往十分强烈，假若不给它发泄出路，一个人的整个人生观可能会变得畸形而多少有些偏狂。这话虽不是放之四海而皆准的，但是在多数情况下是确实的。然而在另一方面，我们也必须说复仇心是很危险的动机。社会只要认可复仇心，就等于允许人在自己的讼案中自当法官，这正是法律打算防止的事情。而且复仇心通常又是一种过火的动机；它追求超出适当分寸施加惩罚。例如，虐待罪本不该用虐待来惩罚，但是因复仇欲而发疯的人，会认为让自己所恨的对象无痛苦地死去，未免太便宜了他。不仅如此，在这点上斯宾诺莎正说得对：受一个单独的炽情主宰的生活是与一切种类的智慧皆难相容的狭隘生活。所以说这种复仇并不是对伤害的最好反应。

斯宾诺莎会说出基督徒所说的话，还会说出超乎这以外的一些话。在他看来，一切罪恶起因于无知；他会“赦免他们，因为他们所作的他们不晓得。”但是他会要你避开他所认为的罪恶本源——眼界狭隘，他会劝你即使遇到顶大的不幸，也要避免把自己关闭在个人悲伤的天地里；他会要你把罪恶和它的原因关联起来、当作整个自然大法的一部分来看，借以理解这罪恶。前面说过，他相信“憎”能够被“爱”克服，他说：“憎受到憎回报则增强，但反之能够被爱打消。为爱所彻底战胜的憎，转化成爱；这种爱于是比先前假使没有憎还大。”我但愿真能够相信这说法，可是我做不到；不过，心怀憎恨的人若完全在不肯以憎恨相还的那人掌握之下，这种例外情况不算。在这种情况下，因未受惩罚而感到的惊讶可能还有劝善规过的效力。但是只要恶人有势力，你对他尽情表白不恨他也无大用，因为他会把你的话归到不良动机上。再说凭不抵抗主义，你更不能剥夺他的势力。603

问题在斯宾诺莎，就比在对宇宙的终极善性不抱信仰的人容易处理。斯宾诺莎认为，你如果把你的灾难照它的实质来看，作为那上起自时间的开端、下止于时间尽头的因缘环链一部分来看，就知道这灾难不过是对你的灾难，并非对宇宙的灾难，对宇宙讲，仅是加强最后和声的暂时不谐音而已。这说法我不能接受；我以为个别事件是什么就是什么，不因为纳入整体而变得不同。各个残酷行为永久是宇宙的一部分；

后来发生的任何事绝不能使这行为变恶为善，也不能把“完善性”赋予包含着它的那个整体。

话虽如此，假若你合该不得不忍受比人的通常命运坏（或在你看来坏）的什么事，斯宾诺莎讲的想整体，或总之去想比你个人的悲痛更伟大的事情，这样一条做人原则仍旧是有用的原则。甚至也有些时候，我们细想人类的生活连同其中含有的全部祸害和苦难，不过是宇宙生活里的沧海一粟，让人感到安慰。这种思想可能还不足构成宗教信仰，但是在这痛苦的世界上，倒是促使人神志清醒的一个助力，是救治完全绝望下的麻木不仁的解毒剂。

第十一章 莱布尼茨604

莱布尼茨（Leibniz，1646—1716）是一个千古绝伦的大智者，但是按他这个人来讲却不值得敬佩。的确，在一名未来的雇员的推荐书里大家希望提到的优良品质，他样样具备：他勤勉，俭朴，有节制，在财务上诚实。但是他完全欠缺在斯宾诺莎身上表现得很显著的那些崇高的哲学品德。他的最精湛的思想并不是会给他博来声望的一种思想，那么他就把这类思想的记载束之高阁不发表。他所发表的都是蓄意要讨王公后妃们嘉赏的东西。结果，便有了两个可以认为代表莱布尼茨的哲学体系：他公开宣扬的一个体系讲乐观、守正统、玄虚离奇而又浅薄；另一个体系是相当晚近的编订者们从他的手稿中慢慢发掘出来的，这个体系内容深奥，条理一贯，富于斯宾诺莎风格，并且有惊人的逻辑性。杜撰所谓现世界即一切可能有的世界当中最善的世界这一说的，是流俗的莱布尼茨（F. H. 布莱德雷给这说法加上一句讥诮的案语：“因此这世界中的一切事情都是注定的恶事”）；伏尔泰勾画成邦格乐思博士 [注87](#) 的嘴脸来嘲弄的，也是这个莱布尼茨。忽略这个莱布尼茨，可说不合历史事实，但是另一个莱布尼茨在哲学上重要得多。

莱布尼茨在三十年战争结束前两年生于莱比锡，他的父亲在当地做道德哲学教授。在大学里他学法律，1666年在阿尔特道夫大学获得博士学位；这大学提出给他一个教授职，他说他另有“很不同的打算”，拒绝了这个位置。1667年他到迈因次大主教手下工作，这大主教也像旁的西德意志邦主，正为对路易十四的恐惧所苦。莱布尼茨得到大主教的赞同，竭力去游说这位法国国王进军埃及，不攻德意志，但是碰上一句彬彬有礼的话提醒他：自从圣路易 [注88](#) 时代以来，对异教徒的圣战已经过时。他的计划公众一直不知晓，等到拿破仑亲自远征埃及失败，过四年后即1803年占领汉诺威时，才发现了这计划。1672年，莱布尼茨为这项计划的关系到巴黎去，在那里度过此后四年的大部分时间。他在巴黎的种种接触，对于他的才智发展非常重要，因为那时候的巴黎在哲学和数学两方面都冠绝世界。正是在巴黎，1675年到1676年之间他发明了无穷小算法 [注89](#)，当时他并不知道牛顿关于同一问题的在前但未发表的成绩。莱布尼茨的著作最早发表在1684年，牛顿的在1687年。结果惹起的一场发明优先权的争执是很不幸的事，对全体有关者都不光彩。

莱布尼茨关于金钱方面有些小气。每当汉诺威宫廷有哪个年轻的贵女结婚，他照例送给人家一套他所谓的“结婚礼物”，就是一些有益的格言，末了有一句忠告：劝她既然得到了丈夫，就不要废止洗东西。^{注90} 新娘子是不是感激，历史没有记载。606

在德国，莱布尼茨所学的是一种新经院主义的亚里士多德哲学，他整个晚年保持着几分这种思想。但是在巴黎，他知道了笛卡尔主义和伽桑迪的唯物论，两者都对他起了影响；他说此时他舍弃了“无聊的学派”，意思指经院哲学。在巴黎，他认识了马勒伯朗士和冉森派教徒阿尔诺（Arnauld）。对他的哲学最后的重大影响是斯宾诺莎的影响；他在1676年过访斯宾诺莎，和他处了一个月，经常谈论，并且获得《伦理学》的一部分原稿。莱布尼茨到晚年附和对斯宾诺莎的攻讦，还说跟他只见过一面，斯宾诺莎讲了一些有趣的政治逸话，这样来尽量缩小与他的接触。

他和汉诺威王室的关系是从1673年开始的，他毕生一直在这王室供职。自1680年以后，他作窝尔芬比特的王室图书馆长，又受正式聘任编修布伦斯威克^{注91} 史。截至他逝世的时候，已经写到1009年；这部书到1843年才出版。他曾费一些时间推行一项基督教各宗派再统合的计划，但是这计划终归流产。他为了得到布伦斯威克公族与埃思特家族^{注92} 有亲缘的证据，出游了意大利。尽管他有这些个功劳，在乔治一世^{注93} 当上英王的时候，他却被留在汉诺威，主要原因是他与牛顿的争执已经让英国对他无好感。然而，英王太子妃站在他一边反对牛顿，这是他对所有与他通信的人都说过的。尽管有她的青睐，莱布尼茨还是在没人理睬下冷落地死去。

莱布尼茨的流俗哲学在《单子论》（*Monadology*）和《自然与圣宠的原理》（*Principles of Nature and of Grace*）中见得到，这两本书里有一本（不确知哪一本）是为马尔波罗（Marlborough）的同僚萨瓦亲王倭伊根（Eugene）写的。《辩神论》（*Théodicée*）叙述了他的神学乐观主义的基础思想，是他为普鲁士的夏洛蒂王后写的。我先从这些作品中发挥的哲学讲起，然后再转过来谈他搁置未发表的内容比较充实的东西。

一如笛卡尔和斯宾诺莎，莱布尼茨也让他的哲学立基在“实体”概念上，但是关于精神和物质的关系以及实体的数目，他和这两人的意见根本不同。笛卡尔承认神、精神和物质三个实体；斯宾诺莎单承认神。在笛卡尔看来，广延性是物质的本质；在斯宾诺莎说来，广延性和思维都是神的属性。莱布尼茨主张广延性不会是某一个实体的属性。他的理由是，广延性含有“复多”的意思，所以只能够属于若干个实体并成的集团。各单个实体必定是无广延的。结果，他相信有无限个实体，他称之为“单子”。这些单子可说各具有物理质点的若干性质，不过也只是抽象看来如此；事实上，每个单子是一个灵魂。否认广延性是实体的属性，自然要推出这个结论；剩下的唯一可能有的本质属性似乎就是思维了。这样，遂令莱布尼茨否认物质的实在性，代以一族无限个灵魂。

各实体不能起相互作用，这学说是笛卡尔的弟子们发展起来的，被莱布尼茨保留下来，而且由它推出了种种奇妙的结论。他认为任何两个单子彼此绝不能有因果关系；纵然有时看起来好像有因果关系，那是皮相欺人。照他的说法，单子是“没窗户的”。这引起两点困难：一点属于动力学，按动力学来看，物体特别在碰撞现象里彼此似乎有影响；另一点关于知觉，知觉好像是被知觉的对象对知觉者的一种作用。我们暂不去管动力学上的困难，只论知觉问题。莱布尼茨主张一切单子反映宇宙，这并非因为宇宙对单子发生影响，而是因为神给了它一种性质，自发地产生这样的结果。一个单子中的变化和另一个单子中的变化之间有一种“前定的和谐”，由此生出相互作用的外貌。这显而易见是二点钟说的引申。两台钟因为各走得很准确，在同一时刻报时；莱布尼茨有无限个钟，所有的钟经造物主安排定在同一瞬间报时，这不是由于它们彼此影响，而是因为这些钟各是一套完全准确的机械。有些人以为“前定的和谐”太古怪，莱布尼茨对他们指出，它让神存在有了何等高妙的证据。

607

诸单子形成一个等级体统，其中有些单子在反映宇宙反映得清晰、判然方面胜过旁的单子。所有单子在意觉上都有某种程度的模糊，但是模糊的大小随该单子的品级高下而异。人的肉体完全由单子组成，这些单子各是一个灵魂，各自永生不死，但是有一个主宰单子，它构成谁的肉体的一部分，就是那人的所谓固有灵魂。这个单子不仅在比其他单子具有较清晰的知觉这个意义上居主宰，在另一个意义上也居主宰。（在普通状况下）人体的种种变化是为了主宰单子而起的：当我的手臂活动时，这活动所完成的目的是主宰单子（即我的心灵）中的目的，不是组成我的手臂的那些单子中的目的。常识以为我的意志支配我的手臂，事情的真相就是如此。

感官所觉得的、物理学中所假定的空间，不是实在空间，但是有一个实在的对偶，即诸单子按照它们反映世界时的立足点依三度秩序的排列。各个单子按本身特有的透视法看世界；就这个意义讲，我们能够把单子粗略地说成具有一个空间位置。

我们承认了这种讲话法，便能说所谓真空这种东西是没有的；每一个可能的立足点由一个现实的单子占着，而且仅由一个单子占着。单子没有两个是恰恰相同的；这是莱布尼茨的“不可识别者的同一性”原理。

莱布尼茨跟斯宾诺莎对比之下，他很着重他的体系中所容许的自由意志。他有一条“充足理由原理”，按这原理讲，什么事情没理由绝不发生；但是若谈到自由动原，它的行动的理由“有倾向力而无必然性”。人的所作所为总有动机，但是人的行为的充足理由却没有逻辑必然性。至少说，莱布尼茨在他写的流俗作品中这样讲。但是，后文要提到，他还有另一套理论，阿尔诺认为它荒谬绝伦，莱布尼茨发觉这点之后就把它秘而不宣了。608

神的行为有同样一种自由。神永远怀着最良善的意图而行动，但是

神所以如此并没受一点逻辑强制。莱布尼茨和托马斯·阿奎那有同见，认为神不能做违反逻辑定律的行为，但是神能够救命做从逻辑上讲是可能的任何事情。神因此便有很充裕的选择自由。

莱布尼茨把关于神存在的各种形而上学证明发展成了最后形式。这些证明历史悠久：从亚里士多德开端，甚至可说从柏拉图开端；由经院哲学家作了一番形式化，其中之一，即本体论论证，是圣安瑟勒姆首创的。这个证明虽然被圣托马斯否定了，笛卡尔却又使它复活。莱布尼茨的逻辑技能高强无比，他把神存在的论证叙述得比向来更胜一筹。我所以在讲他的时候要探讨这些论证，理由也就在这里。

在细考究这些论证之前，我们先宜知道现代的神学家已经不再信赖它们了。中世纪神学原是希腊才智的衍生物。《旧约》中的神是一位全能神，《新约》里的神也是个慈悲神；但是上自亚里士多德，下至加尔文，神学家的神却是具有理智力量的神：他的存在解决了某些哑谜，否则在对宇宙的理解方面，这些哑谜会造成种种议论上的困难。在几何命题证明似的一段推理的终了出现的这位神明，没让卢梭满意，他又回到和福音书中的神比较类似的神概念。大体说，近代的神学家，特别那些奉新教的神学家们，在这点上追随了卢梭。哲学家一向比较保守；尽管康德声称他已经把属于形而上学一类的神存在论证一举彻底摧毁了，但在黑格尔、洛策^{注94}和布莱德雷的学说中，这种论证依旧存留着。

莱布尼茨的神存在论证计有四个，即：（1）本体论论证，（2）宇宙论论证，（3）永恒真理说论证，（4）前定和谐说论证，它可以推广成意匠说论证，也就是康德所谓的物理-神学证明。下面顺次来讲这些论证。609

本体论论证依据存在与本质的区别。据主张，任何一个通常的人或事物，一方面它存在，另一方面它又具有某些性质，构成他或它的“本质”。哈姆雷特固然不存在，他也有某种本质：他性情忧郁、优柔寡断、富于机智，等等。我们若描述一个人，不管这描述多么周详细腻，此人究竟是实有的，或是虚构的人物，仍是问题。用经院哲学的话来表达，是这样说法：就任何有限的实体来讲，它的本质不蕴涵它的存在。但是，神定义成最完善的“有”，按神这个情况说，圣安瑟勒姆（还有笛卡尔也承袭他）主张本质蕴涵着存在，理由是：占尽其他一切完善性的“有”，他假若存在，胜似不存在，由此可见这个“有”若不存在，他就不是可能范围内最好的“有”了。

这个论证，莱布尼茨既不全盘承认也不全盘否定；据他说，它需要再补充上一个证明，证明如此定义的神是可能的。他为神观念是可能的写出了个证明，在海牙会见斯宾诺莎的时候，给斯宾诺莎看过。这个证明把神定义成最完善的“有”，也就是一切完善性的主语，而“完善性”定义成这样一种“单纯性质，它是肯定的、绝对的，它把它所表现的不论什么东西毫无限度地表现出来”。莱布尼茨轻而易举地证明了照以上定义的任何两个完善性不会互不相容。他下结论：“所以，一切完善性的

主语即最完善的‘有’是有的，或者说是能够设想的。由此又可见神存在，因为‘存在’就列为‘完善性’之一。”

康德主张“存在”不是谓语，来反驳这个论证。另外有一种反驳出自我的“摹述论”。在现代人看来，这论证似乎不大信得过。但是确信它一定有谬误虽说不难，要准确发现谬误在什么地方却并不那么简单。

宇宙论论证比本体论论证言之动听。它是“初因”论证的一种，而“初因”论证本身又是从亚里士多德对不动的推动者的论证蜕化出来的。“初因”论证很简单；它指出，一切有限事物有原因，这原因又先有原因，等等依此类推。据主张，这一系列前因不会无穷尽，系列的第一项本身必定没有原因，因为否则就不成其为第一项。所以一切事物有一个无因的原因，这分明是神。610

在莱布尼茨，这论证取的形式略有不同。他议论，天地间一切个别事物是“偶发的”，换句话说，从逻辑上讲它本来也可能不存在；不仅按各个别事物来说是这样，对整个宇宙也可以这样讲。即使我们假定宇宙一向始终是存在的，在宇宙内部也并没有任何东西说明它为什么存在。但是照莱布尼茨的哲学讲，一切事物总得有个充足的理由；因此宇宙整体必须有个充足理由，它一定在宇宙以外。这个充足理由便是神。

这个论证比简单直截的“初因”论证高明，不那么容易驳倒。“初因”论证依据的是一切序列必有首项这个假定，而这个假定是不对的；例如，真分数序列没有首项。然而莱布尼茨的论证却不依赖宇宙必定曾有一个时间上的开端这种见解。只要承认莱布尼茨的充足理由原理，这论证就妥当牢靠；但是这条原理一被否定，它即垮台。莱布尼茨所谓“充足理由原理”到底确切指什么意思，是个议论纷纭的问题。古克拉^{注95}主张，它的意思是：一切真命题是“分析”命题，即这样的命题：它的矛盾命题是自相矛盾的（self-contradictory）。但是这个解释（莱布尼茨未发表的作品里有它的佐证）即使正确，也属于秘不外传的学说。在他发表的著作中，他主张必然命题与偶然命题有差别，只有前者由逻辑规律推得出来，而所有断言“存在”的命题是偶然命题，唯独断言神存在的例外。神虽必然存在，他并没受逻辑的强制去创造世界；相反，这是自由选择，虽是他的善性所激使的，但非由善性必然注定的。

很明白，康德说得对，这个论证依附于本体论论证。假如世界的存在要用一个必然的“有”的存在才能够说明，那么必定有一个“有”，其本质包含着存在，因为所谓必然的“有”指的就是这个意思。但是假使真可能有一个“有”，其本质包含着存在，则不靠经验单凭理性便能规定这样的“有”，于是它的存在可以从本体论论证推出来；因为只关系到本质的一切事情能够不假借经验认识到——这至少是莱布尼茨的见解。所以和本体论论证对比之下宇宙论论证表面上的似乎更有道理，乃是错觉。

样：像“正下着雨”一类的命题，有时真有时假，但是“二加二等于四”永远是真。不牵涉存在而只关系到本质的一切命题，或者永远真，或者绝不真。永远真的命题叫“永恒真理”。这个论证的要领是：真理是精神的内容的一部分，永恒的真理必是某个永恒的精神的内容一部分。在柏拉图的学说中已经有过一个和这论证不无相似的论证：他从相的永恒性来演绎永生。但在莱布尼茨，这论证更有发展。他认为偶然真理的终极理由须在必然真理中发现。这里的议论和宇宙论论证情况一样：对整个的偶发世界，总得有一个理由，这理由本身不会是偶发的，必须在诸永恒真理当中寻求。但是存在的东西其理由本身必定存在；所以永恒真理按某个意义说一定是存在的，而且只能在神的精神中作为思维而存在。这论证其实不过是宇宙论论证的改头换面。可是，它却难免更多招来一个反驳：真理很难讲“存在”于理解它的那个精神中。

莱布尼茨所叙述的那种前定和谐说论证，只对于承认他所谓的没窗户的单子全反映宇宙之说的人来讲，才算有正当根据。这个论证是：因为所有的“钟”毫无因果上的相互作用而彼此步调一致，必定曾经有一个单独的外界“原因”，把钟都做了校准。不用说，这里的难题正是缠住全部单子论的那个难题：假如诸单子绝不起相互作用，其中任何一个怎样知道还有旁的单子？显得好像是反映宇宙似的那种事，仅只是个梦也难说。事实上，如果莱布尼茨讲得对，这真的仅只是个梦，但是他不知怎么竟发现全体单子在同时做同样的梦。这当然是空中楼阁，假使以前没有一段笛卡尔主义的历史，绝不会看来似乎还可信。612

不过莱布尼茨的论证能够免于依附他的独特的形而上学，转化成所谓的“意匠说论证”。这个论证主张，我们一考察既知的世界，便发现有些事情解释成盲目的自然力的产物无法说得过去，把它们看成是一个慈悲意旨的证据，这要合理得多。

这个论证没有形式逻辑上的毛病；它的前提是经验性前提，它的结论据称是按经验推理的普通规范得出来的。所以是否该承认它，这个问题不取决于一般形而上学问题，而取决于比较细节上的考虑。这论证与其他论证有一个重要区别，就是（它假若靠得住）所证明的神不一定具备所有通常的形而上学属性。他未必全知，也未必全能；他也许不过比我们人类英明而有力千百倍罢了。世间的万恶可能由于他的权能有限。有些近代的神学家在作出他们的神观时，利用了以上几点可能性。但是这种空论离莱布尼茨的哲学太远了，现在必须话归本题，讲他的哲学。

他的哲学有一个最典型的特征，即可能的世界有许多之说。一个世界如果与逻辑规律不矛盾，就叫“可能的”世界。可能的世界有无限个，神在创造这现实世界之前全都仔细思量了。神因为性善，决定创造这些可能的世界当中最好的一个，而神把善超出恶最多的那个世界看成是最好的。他本来可以创造一个不含一点恶的世界，但是这样的世界就不如现实世界好。这是因为有些大善与某种恶必然地密切关联着。举个平凡的实例看，在大热天里当你渴极的时候，喝点凉水可以给你无比的痛快，让你认为以前的口渴固然难受，也值得忍受，因为若不口渴，随后

的快活就不会那么大。对神学来说，要紧的不是这种实例，是罪与自由意志的关系。自由意志是一宗大善，但是按逻辑讲来，神不可能赋予人自由意志而同时又敕命不得有罪。所以尽管神预见到亚当要吃掉苹果，尽管罪势不免惹起罚，神决定予人自由。结果产生的这个世界虽然含有恶，但是善超出恶的盈余比其他任何可能的世界都多。因此它是所有可能的世界当中顶好的一个，它含有的恶算不得神性善的反对理由。613

这套道理明显中了普鲁士王后的心意。她的农奴继续忍着恶，而她继续享受善，有一个伟大的哲学家保证这件事公道合理，真令人快慰。

莱布尼茨对罪恶问题的解决办法，和他的大部分旁的流俗学说一样，在逻辑上讲得通，但是不大能够服人。摩尼教徒尽可反唇相讥，说这世界是所有可能的世界里最坏的世界，其中存在的善事反而足以加深种种恶。他尽可说世界是邪恶的造物主创造的，这位造物主容许有自由意志，正是为了确保有罪；自由意志是善的，罪却恶，而罪中的恶又超过自由意志的善。他尽可接着说，这位造物主创造了若干好人，为的是让恶人惩治他们；因为惩治好人罪大恶极，于是这一来世界比本来不存在好人的情况还恶。我这里不是在提倡这种意见，我认为它是想入非非；我只是说它并不比莱布尼茨的理论更想入非非。大家都愿意认为宇宙是善的，对证明宇宙善的不健全议论宽容不究，而遇到证明宇宙恶的不健全议论就要仔细考较。不必说，实际上这世界有善有恶，倘若不否认这件明白事实，根本不会产生“罪恶问题”。

现在来讲莱布尼茨的秘传哲学。在秘传哲学中我们见到他的学说的一个解释，这解释假使当初人普遍知道了，他的那些流俗论调就大大更难让人承认；而且，流俗论调中许多显得牵强或玄虚的东西，在秘传哲学中也有它的说明。有件事值得注意，他故意留给后世研究哲学的人一种错误印象，以致整理他的浩繁的原稿为他出选集的编订者们，大都欢喜选那种符合他的体系的公认解释的东西；可是有些文章足以证明他并不是他想让人家认为的那样，而是一个远为深奥的思想家，他们把这些文章倒当成是不重要的，割弃不收。为了解莱布尼茨的秘传学说我们必须依据的原稿，大部分由路易·古兑拉编成了两部文集，最早在1901年或1903年出版。有一篇文稿，莱布尼茨在它的开头甚至冠以如下的案语：“这里我有了极大的进步。”但是尽管如此，在莱布尼茨死后将近两个世纪中间，没一个编订者认为这篇稿子值得付印。他写给阿尔诺的信件里含有他的一部分深奥的哲学；这些信固然在十九世纪发表了，但是最早认识到其重要性的是我。^{注96} 阿尔诺对待这些信的态度让人丧气。他在信中写着：“在这些思想中，我发现极多令我吃惊的东西；如果我料得不错，这种东西几乎所有的人会觉得荒谬之至，所以我真不懂，明明全世界人都要排斥的一个作品，要它能有什么用。”这种敌视性的意见无疑使莱布尼茨从此以后对他个人在哲学问题上的真实思想采取保密方针。614

“实体”概念在笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼茨的哲学中是基本的概念，它是从“主语和谓语”这个逻辑范畴蜕化出来的。有些单词能当主语

也能当谓语；例如我们能够说“天空呈蓝色”和“蓝色是一种颜色”。另外有些单词——固有名称是其中最明显的实例——绝不能充作谓语，只能充作主语或一个关系的各个项之一。这种单词据认为指实体。实体不仅具有这个逻辑特性，此外，它只要不被神的全能所毁灭（依我们推断，绝不会发生这种事），恒常存在。一切真命题或者是一般命题，像“人皆有死”，在这种情况下，它陈述一个谓语蕴涵另一个谓语；或者是个别命题，像“苏格拉底有死”，在这种情况下，谓语包含在主语里面，谓语所表示的性质是主语所表示的实体的概念的一部分。发生在苏格拉底身上的任何一件事，都能用一个以“苏格拉底”作主语、以叙述这事情的词语作谓语的语句来断言。这些谓语总起来，构成苏格拉底这个“概念”。所有这些谓语按下述意义来讲必然地属于苏格拉底：对某一实体，如果这些谓语不能够真地断言，这实体就不是苏格拉底，而是其他某人。

莱布尼茨坚信逻辑不仅在它本门范围内重要，当作形而上学的基础也是重要的。他对数理逻辑有研究，研究成绩他当初假使发表了，会重要之至；那么，他就会成为数理逻辑的始祖，而这门科学也就比实际上提早一个半世纪问世。他所以不发表的原因是，他不断发现证据，表明亚里士多德的三段论之说在某些点是错误的；他对亚里士多德的尊崇使他难以相信这件事，于是他误认为错处必定在自己。尽管如此，他毕生仍旧怀着希望，想发现一种普遍化的数学，他称之为“*Characteristica Universalis*”（万能算学），能用来以计算代替思考。他说：“有了这种东西，我们对形而上学和道德问题就能够几乎像在几何学和数学分析中一样进行推论。”“万一发生争执，正好像两个会计员之间无须乎有辩论，两个哲学家也不需要辩论。因为他们只要拿起石笔，在石板前坐下来，彼此说一声（假如愿意，有朋友作证）：我们来算算，也就行了。”⁶¹⁵

莱布尼茨拿“矛盾律”和“充足理由律”这两个逻辑前提作为他的哲学的基础。二定律都依据“分析”命题这个概念。所谓“分析命题”就是谓语包含在主语中的命题，例如“所有白种人是人”。矛盾律说一切分析命题皆真。充足理由律（限于秘传体系中的充足理由律）说，所有真命题是分析命题。这话甚至对必须看成是关于事实问题的经验命题也适用。如果我作一次旅行，“我”的概念必定自永久的往昔已经包含这次旅行的概念，后者是“我”的谓语。“我们可以说，一个具有个体性的实体即完全的有，它的本性就是有一个这样完全的概念：它足以包含这概念作为属性而归的那个主语的所有谓语，并且足以使这些谓语由它推得出来。例如，‘国王’这个性质是属于亚历山大大帝的，如果把它从主语抽离开，对表示某个人来讲不够确定，而且不包含同一主语的其他性质，也并不包含这位君王的概念所含有的一切；然而神由于看到亚历山大这个个体概念即个体性，同时就在其中看到能够真正归之于他的一切谓语的根据和理由，例如他是否要征服大流士和鲍卢斯^{注97}，甚至先验地（不是凭经验）知道他的死是老病善终或是被毒杀，这些事我们只能从史书知道。”

关于他的形而上学的基础，在给阿尔诺的一封信里有一段最明确的

“考察我对一切真命题所持的概念，我发现一切谓语，不管是必然的或偶然的，不论是过去、现在或未来的，全包含在主语的概念中，于是我更不多求。……这命题非常重要，值得完全确立，因为由此可知每一个灵魂自成一个世界，与神以外的其他一切事物隔绝独立；它不仅是永生的，还可说是无感觉的，但它在自己的实体中保留下它所遭的所有事情的痕迹。”

他然后说明实体彼此不起作用，但是通过各从自己的立足点反映宇宙而取得一致。所以无从有相互作用，是因为关于各个主语发生的一切事情是它自己的概念的一部分，只要这实体存在便永久决定了。

这个体系显然和斯宾诺莎的体系同样带决定论性质。阿尔诺对（莱布尼茨曾说过的）这句话表示憎恶：“关于各人的个体概念，把凡是对此人会发生的一切事情一举包括无遗。”这种见解与基督教的有关罪和自由意志的教义分明不能相容。莱布尼茨发觉它遭到阿尔诺的白眼对待，于是小心避免让它公开。

确实，对于人类来讲，由逻辑认识到的真理和由经验认识到的真理是有区别的。这种区别出在两方面。第一，尽管亚当遭遇的一切事情可以由他的概念推出来，但是假如亚当存在，我们凭经验才能够发现他存在。第二，任何个体实体的概念都无限地复杂，为演绎他的谓语而必须作的分析，唯有神办得到。然而这两点区别只不过由于我们人的无知和智力上的限制；对神来讲是不存在的。神就“亚当”这个概念的全部无限复杂性把握住这概念。因此神能明了关于亚当的所有真命题，明了它们是分析命题。神还能够先验地确知亚当是否存在。因为神知道他自己的善性，由此可知他要创造最好的可能的世界；而神又知道亚当构成或不构成这个世界的一部分。所以，并不因为我们人类无知，就可以真正逃脱决定论。

不过，此外还有一点，奇妙得很。莱布尼茨在大多场合下把创世这件事描述成神需要行使意志的自由行为。按照这一说，要决定现实存在什么，凭观察是决定不成的，必须通过神的善性进行。神的善性促使他创造最好的可能的世界，除开神的善性之外，为什么某个事物存在而另一个事物不存在，并没有先验的理由。617

但是在未披露给任何人的文稿中，关于为什么有些事物存在，而另一些同样可能的事物不存在，往往又有一种完全不同的理论。据这个见解，一切不存在的东西都为存在而奋斗，但并非所有可能的东西能够存在，因为它们不都是“共可能的”（compossible）。或许，A存在是可能的，B存在也是可能的，但是A和B双方存在就不可能；在这种情况下，A和B不是“共可能的”。两个或多个事物在它们全都可能存在的情况下才是“共可能的”。看样子莱布尼茨好像悬想了有着许多皆力求存在的本质栖居的“地狱边土”^{注98}里的一种斗争；在这场斗争中，结合成一个个共

可能者集团，最大的共可能者集团就好像政治斗争中的最大压力集团一样，获得胜利。莱布尼茨甚至利用这个概念当作定义存在的方法。他说：“存在者可以定义成比跟自己不相容的任何东西能够和更多的事物相容的那种东西。”换句话说，假设A与B不相容，而A与C及D及E相容，但是B只与F和G相容，那么按定义A存在，而B不存在。他说：“存在者就是能够和最多数事物相容的有。”

在这个叙述中完全没有提神，明明也没有创世行为。为了决定什么存在，除纯逻辑以外，不必要有任何东西。A和B是否共可能这个问题，在莱布尼茨讲是个逻辑问题，也就是A和B双方存在含不含矛盾？可见，在理论上，逻辑能够解决哪个共可能者集团最大的问题，这集团结果就要存在。

然而，也许莱布尼茨的意思并不是真说上面的话是存在的定义。假使这原来仅是个判断标准，那么借助他所说的“形而上学的完善性”，这标准能够与他的流俗意见取得调和。他所使用的“形而上学的完善性”一词似乎指存在的量。他说，形而上学的完善性“无非是严格理解下的积极实在性的大小”。他一贯主张神创造了尽可能多的东西；这是他否定真空的一个理由。有一个（我一直弄不懂的）普遍信念，以为存在比不存在好；大家根据这点训教儿童应该对父母感恩。莱布尼茨显然抱着这种见解，他认为创造一个尽可能充盈的宇宙乃是神的善性的一部分。由这点岂不就推出现实世界便是最大的共可能者集团所构成的。那么，倘若有一个十分有本领的逻辑家，仅从逻辑就能决定某个可能的实体存在或不存在，这话说来还是不假。618

就莱布尼茨的隐秘的思想来说，他是利用逻辑作为解决形而上学的关键的哲学家一个最好的实例。这类哲学从巴门尼德开端，柏拉图应用相论来证明种种逻辑范围外的命题，把它又推进一步。斯宾诺莎属于这一类，黑格尔也在这类之内。但是在根据构句法给实在世界作出推论方面，他们两人谁也不像莱布尼茨做得那么鲜明清楚。这种议论方式由于经验主义的发展，已经落得声名扫地。由语言对非语言的事实是否可能作出什么妥当的推论，这是我不愿武断论定的问题；但是的确在莱布尼茨及其他的先验哲学家的著作中所见到的那种推论是不可靠的，因为那种推论全基于有缺陷的逻辑。已往的所有这类哲学家都假定主语、谓语式逻辑，这种逻辑或者完全忽视“关系”，或者提出谬误的论证，来证明“关系”是非实在的。莱布尼茨把主语、谓语式逻辑和多元论撮合起来，犯了一个特别的矛盾，因为“有许多单子”这个命题并不属于主语、谓语形式。要想不自相矛盾，相信一切命题属于这种形式的哲学家应当像斯宾诺莎那样，是一元论者。莱布尼茨排斥一元论主要由于他对动力学感兴趣，并且他主张广延性含有“重复”的意思，故不会是单一实体的属性。

莱布尼茨的文笔枯涩，他对德国哲学的影响是把它弄得迂腐而枯燥无味。他的弟子武尔夫在康德的《纯粹理性批判》出版以前一直称霸德国各大学，把莱布尼茨的学说中最有意思的什么东西全抛弃了，做出一

种死气沉沉的学究思想方式。在德国以外，莱布尼茨哲学的影响微乎其微；和他同时代的洛克统治着英国哲学，而在法国，笛卡尔继续做他的南面王，一直到伏尔泰使英国的经验主义时兴起来，才把他推翻。619

然而莱布尼茨毕竟还是个伟大人物，他的伟大现在看来比已往任何时代都明显。按数学家和无穷小算法的发明者来讲，他卓越非凡，这且不谈；他又是数理逻辑的一个先驱，在谁也没认识到数理逻辑的重要性的时候，他看到了它的重要。而且他的哲学里的种种假说虽然离奇缥缈，但是非常清晰，能够严密地表述出来。甚至他讲的单子，对知觉问题提示出了可能的看法，仍旧能够有用处，只不过单子无法看成是没窗户的罢了。依我个人说，他的单子论里面我认为最精彩的地方是他讲的两类空间：一类是各个单子的知觉中的主观空间，另一类是由种种单子的立足点集合而成的客观空间。我相信这一点在确定知觉与物理学的关系方面还是有用的。

第十二章 哲学上的自由主义620

在政治和哲学中自由主义的兴起，为研究一个非常重要的很一般性的问题供给了材料，这问题是：政治社会情势向来对有创见的卓越思想家们的思想有什么影响，反过来问，这些人对以后的政治社会发展的影响又是怎样？

有两种正相反的错误都很常见，我们必得警惕。一方面讲，对书本比对实际事务熟悉的先生们，总爱把哲学家的影响估计得过高。他们一见某个政党标榜自己受了某某人的教训的感召，就以为它的行动可以归之于某某人，然而往往是哲学家因为倡议了政党横竖总会要干的事，才得到政党的欢呼喝彩。直到最近，写书的人差不多全都过分地渲染同行前辈的作用。但是反过来说，由于抗逆老的错误，又产生了一种新的错误，这种新错误就是把理论家看成几乎是环境的被动产物，对事态发展可说根本没什么影响。按照这个见解，思想好比是深水流表面上的泡沫，而那水流是由物质的、技术的原因来决定的；河里的水流并非对旁观者显示出水流方向的水泡所造成的，社会变革同样也不是由思想引起的。在我看来，我相信真理在这两极端当中。在思想与实际生活之间也像在一切旁的地方，有交互的相互作用；要问哪个是因哪个是果，跟先有鸡、先有蛋的问题同样无谓。我不打算抽象讨论这个问题来浪费时间，但是我要从历史上来考察这个一般性问题的一个重要事例，即十七世纪末到现在，自由主义及其支派的发展。

初期的自由主义是英国和荷兰的产物，带有一些明确的特征。它维护宗教宽容；它本身属于新教，但不是热狂的新教派而是广教派^{注99}的新教；它认为宗教战争是蠢事。它崇尚贸易和实业，所以比较支持方兴未艾的中产阶级而不支持君主和贵族；它万分尊重财产权，特别若财产是所有者个人凭势力积蓄下来的，尤其如此。世袭主义虽然没有摒弃，可是在范围上比以前多加了限制；特别，否定王权神授说而赞同这样的意见：一切社会至少在起初都有权选择自己的政体。无疑问，初期自由

主义的趋向是一种用财产权调剂了的民主主义。当时存在着一种信念（最初未完全明白表示），认为所有人生来平等，人们以后的不平等是环境的产物。因此便十分强调先天特质的相反一面即后天教育的重要。又存在着反政府的某种偏见，因为几乎到处的政府全在国王或贵族掌握中，这些人对商人的需要或者不大了解，或者难得重视；但是由于希望不久就会得到必要的了解与重视，所以制止住了这种偏见。621

初期的自由主义充满乐观精神，生气勃勃，又理性冷静，因为它代表着一种增长中的势力，这种势力看起来多半不经很大困难就会取胜，而且一胜利就要给人类带来非同小可的恩惠。初期自由主义反对哲学里和政治里一切中世纪的东西，因为中世纪的学说曾用来认可教会和国王的权力，为迫害找根据，阻碍科学的发展；但是它同样反对按当时讲算是近代的加尔文派和再洗礼派的热狂主义。它想使政治上及神学上的斗争有一个了结，好为了像东印度公司和英格兰银行、万有引力说与血液循环的发现这类激奋人心的企业和科学事业解放出精力。在整个西方世界，顽固不化逐渐让位给开明精神，对西班牙威势的恐惧渐趋终了，所有的阶级一天比一天兴旺，一些最高的希望似乎由无比清明的见识作了保证。一百年间，没发生任何事情在这些希望上面投下暗影。后来，这些希望本身终于惹起了法国大革命，大革命直接产生拿破仑，由拿破仑又演到神圣同盟。经过这种种事件，自由主义必须定一定喘息，缓一口气，然后十九世纪的复苏的乐观精神才可能出现。622

我们在开始详细讲论之前，最好把十七世纪到十九世纪自由主义运动的大体形式作个考察。这型式起初很简单，后来逐渐变得复杂而又复杂。全运动的显著特色按某个广的意义来讲是个人主义；但是“个人主义”这个词若不进一步确定其含义，是一个含混的字眼。亚里士多德以前的希腊哲学家连他在内，在我用“个人主义者”一词要指的意义上都不是个人主义者。他们把人根本作为社会的一员看待；例如，柏拉图的《国家篇》不图说明什么是良好的个人，而求清楚描述一个良好的社会。从亚历山大时代以后，随着希腊丧失政治自由，个人主义发展起来了，犬儒派和斯多葛派是其代表。照斯多葛派哲学讲，一个人在不管什么样的社会状况下都可以过善的生活。这也是基督教的见解，特别在它得到国家的控制权以前。但是在中世纪，虽然说神秘论者使基督教伦理中原有的个人主义风气保持活跃，不过包括多数哲学家在内，大部分人的见解处在教理、法律和风俗的坚强统一支配之下，因而人们的理论信念和实践道德受到一个社会组织即天主教会控制：何者真、何者善，不该凭个人的独自思考断定，得由宗教会议的集体智慧来断定。

这个体制中的第一个重大裂口是基督新教打开的，它主张教务总会也可能犯错误。这样，决定真理不再是社会性事业，成了个人的事。由于不同的个人得出不同的结论，结果便是争斗，而神学里的定案不再从主教会议中去找，改在战场上谋求。因为双方哪一方也不能把对方根绝，所以事情终于明显，必须找出方法调和思想上、伦理上的个人主义和有秩序的社会生活。这是初期自由主义力图解决的一个主要问题。

在这同时，个人主义渗入了哲学里面。笛卡尔的基本确实项“我思故我在”使认识的基础因人而异，因为对每个人来讲，出发点是他自己的存在，不是其他个人的存在，也不是社会的存在。他强调清晰、判然的观念可靠，这也异曲同工，因为通过内省我们才以为发现自己的观念是否清晰、判然。笛卡尔以来的哲学，大部分或多或少都有这种思想上的个人主义一面。623

不过这个总的立场也有各种式样，在实际上有很不同的结果。典型的科学发现者的思考方式带有的个人主义，分量或许算最少了。他如果得出一个新的理论，那完全因为这理论在他看来是正确的；他不向权威低头，因为假使如此，他会继续承认前人的理论。同时，他依据的是一般公认的真理标准；他希望不仗自己的威望而凭在旁人个人觉得可信的道理，让旁人信服。在科学中，个人与社会之间的任何冲突按本质讲都是暂时的冲突，因为笼统地说，科学家们全承认同样的知识标准，所以讨论和研究到末了通常能达成意见一致。不过这是近代的事态发展；在伽利略时代，亚里士多德与教会的威信依然被认为和感觉提供的证据至少一样有力。这说明科学方法中的个人主义成分尽管不显著，仍旧是固有的。

初期自由主义在有关知识的问题上是个人主义的，在经济上也是个人主义的，但是在情感或伦理方面却不带自我主张的气味。这一种自由主义支配了十八世纪的英国，支配了美国宪法的创制者和法国百科全书派。在法国大革命期间，它的代表者是比较稳健的各党派，包括吉伦特党；但是随这些党派的覆灭，它在法国政治中绝迹了一代之久。在英国，拿破仑战争后，它随边沁派及曼彻斯特学派的兴起再度得势。自由主义在美国一向成功最大，在美国因为没有封建制度和国家教会的阻碍，从1776年到现在，或者至少到1933年 [注100](#)，这一种自由主义一直占优势。

有一个新的运动逐渐发展成了自由主义的对立面，它由卢梭开端，又从浪漫主义运动和国家主义获得力量。在这个运动中，个人主义从知识的领域扩张到了热情的领域，个人主义里的无政府主义的各个方面明显化了。卡莱尔和尼采所发扬的英雄崇拜是这流哲学的典型。有各式各样的成分聚结其中。有对初期工业制社会的厌恶，对它所产生的丑象的憎恨和对它的残酷暴行的强烈反感。有对中世纪的乡愁式的怀恋，由于憎恶近代，把中世纪理想化了。又有一种成分，就是企图把维护教会与贵族的日渐衰落的特权，和保卫工资收入者反抗工厂主的压榨这两样事结合起来。还有这种成分：在国家主义的名义下，在保卫“自由”的战争之光荣显赫这个旗号下，激烈维护反叛权。拜伦是这个运动的诗人；费希特、卡莱尔、尼采是它的哲学家。624

但是，由于我们不能人人过英雄领袖的生涯，我们不能人人让我们的个人意志伸张，所以这种哲学也像其他各种的无政府主义一样，一经采用，不可避免地要造成那最成功的“英雄”的独裁统治。而等他的暴政一确立起来，他对旁人就要压制他赖以取得权力的那种自我主张伦理

观。因此，这种人生论全部是自我反驳的，就是说采纳它付诸实践，结果要实现迥然不同的局面：个人受到苛酷镇压的独夫专制国家。

还有另外一派哲学大体上讲是自由主义的一个旁支，那就是马克思的哲学。我在后文里要讨论马克思，目前只需把他记住就是了。

关于自由主义哲学的最早的详彻论述，见于洛克的著作；洛克在近现代哲学家当中固然绝不算顶深刻的人，却是影响最大的人。在英国，洛克的见解与大多数智力发达的常人的见解十分谐调，因此除开在理论哲学中，很难追寻它的影响；反之在法国，洛克的见解在实践方面引起了反抗现存政体，在理论方面造成了与风靡的笛卡尔主义的对立，因此它明显地对形成事态过程起了不小的作用。这是下述普遍原理的一个实例：政治、经济先进的国家里发展起来的哲学，在它的出生地无非是流行意见的一个澄清和系统化，到别的地方可能成为革命热血的源泉，最后会成为现实革命的源泉。调节先进国政策的一些原则传扬到比较落后的国家，主要是通过理论家。在先进的国家，实践启发理论；在落后的国家，理论鼓起实践。移植来的思想所以很少像在旧土一样成功，这点差别也是其中一个理由。625

未讲论洛克的哲学以前，我们先来回顾在十七世纪的英国对形成他的见解有影响的一些景况。

内战时期国王与国会的争斗，使英国人从此永远爱好折中和稳健，害怕把任何理论推到它的逻辑结论，这种根性支配英国人一直到现代。长期国会力争的方针大计，最初得到绝大多数人的拥护。国会方面希图废止国王核准贸易独占的权限，并且让他承认国会的课税专权。国会希求在英国国教会内部，给受到大主教劳德迫害的一些意见和宗教仪式以自由；主张国会应当按一定期间开会，不可只在国王感到它的协助缺少不得的偶尔时机才召开。国会反对肆意逮捕，反对法官一味奉迎国王的意愿。但是有不少的人虽然愿意为这些目标进行鼓动，却不肯对国王兴兵动武，这在他们看来是叛逆和渎神的行为。等到实际上战争一爆发，势力的分划就比较接近相等了。

从内战爆发到克伦威尔立为护国主为止的政治发展，所经历的过程现在已经尽人皆知，但在当时却是史无前例的。国会一党包括长老会派和独立教会派两派；长老会派希求保留国家教会，但是把主教取消；独立教会派在主教问题上和长老会派意见一致，但是主张各圣会应当不受任何中央教会统治机关的干涉，有自由选择各自的神学。长老会派人士大体说比独立教会派人士属于较上层的社会阶级，他们的政治见解比较温和。他们希望一旦国王因为遭受挫败有了和解心，便与国王谅解和好。不过由于两点情况，他们的政策根本行不通：第一，国王在大主教问题上发挥出一种殉教者的顽强精神；第二，事实证明国王难以击败，还是仗着克伦威尔的“新型军”才做成这件事，而新型军是由独立教会派人组成的。结果，国王的军事抵抗被粉碎时，仍旧不能使他同意缔结条约，可是长老会派在国会军里丧失了兵力优势。保卫民主以致把大权送

进了少数人的掌握，而这少数人运用起他们的权力来，可完全不理睬什么民主和议会政治。查理一世先前企图逮捕五议员 [注101](#) 的时候，曾引起全国大哗，他的失败使他落得尴尬出丑。但是克伦威尔没有这种困难。通过“普来德大清洗”，他革掉大约百十个长老会派议员，一时获得唯命是听的多数。最后，等他决定索性把国会取消，那时“狗也没叫一声”——战争已经让人觉得好像只有武力要紧，产生了对宪政形式的藐视。此后在克伦威尔的生前期间，英国的政治是军事独裁，为国民中日益增加的多数人所憎恨，但是在唯独他的党羽才有武装的时期，不可能摆脱开。626

查理二世自从在橡树里隐避 [注102](#) 和在荷兰流亡后，王政复辟时下定决心再也不踏上旅途了。这迫使他接受了某种缓和。他不要求有权征收未经国会认可的赋税。他同意了“人身保护条例”，这法令剥夺掉国君任意逮捕的权限。偶尔他也能凭仗路易十四的财政援助，鄙薄国会的课税权，不过大体上讲他总是个立宪君主。查理一世的敌派原来所希求的对王权的种种限制，在王政复辟时大部分得到承认，为查理二世所遵守，因为事实已经证明，做国王的会在臣民手里吃苦头。

詹姆士二世和他的哥哥 [注103](#) 不同，完全缺乏阴谋狡诈的手腕。尽管他打算无视国会，给予非国教会派宽容，以便和他们取得和解，但由于他的顽迷的旧教信仰，倒让自己成了国教会派和非国教会派的共同敌人。外交政策也起了作用。斯图亚特王室的国王为避免在战时必要的征税（这会使王室依赖国会），先对西班牙、后对法国奉行媚外政策。法兰西日益增强的国力，惹起英国人对大陆上这个主导国家的牢固不变的仇视，而“南特敕令”的撤回 [注104](#)，又使新教徒的感情激烈地反对路易十四。最后，在英国几乎人人想除掉詹姆士。但是几乎人人也同样决心避免再回到内战和克伦威尔专政的年月。既然没有合宪法的方法除掉詹姆士，必须来一次革命，但是这革命必须很快地结束，不让破坏势力有一点机会得逞。国会的权利必须一举而永久确保下来。詹姆士王必须退位，但是君主政体必须保全；不过这种君主制应该不是王权神授说的君主制；而是一种依赖立法裁可、因而依赖国会的君主制。由于贵族阶级和大企业联合一致，所有这些瞬息间都做到了，没有必要发一枪一炮。各样非妥协态度经过人们的尝试而失败以后，折中与稳健得到了成功。627

新王 [注105](#) 是荷兰人，带来了他本国著称的商业上和神学上的英明睿智。英格兰银行创立起来了；国债成了牢固的投资，不再会有君主一时性起拒绝兑付的危险。“信教自由令”虽然让旧教徒和非国教会派仍旧要受种种资格限制，却结束了实际的迫害。外交政策变得坚定地反法兰西，除开一些短暂的中断期之外，一直维持到拿破仑覆败时为止。

第十三章 洛克的认识论628

约翰·洛克（John Locke，1632—1704）是一切革命当中最温和又最成功的1688年英国革命 [注106](#) 的倡导者。这个革命的目的虽然有限，

可是目的都完全达到了，以后在英国至今也不感觉有任何革命的必要。洛克忠实地表达出这个革命的精神，他的著作大部分就是在1688年后几年以内问世的。他的理论哲学要著《人类理智论》（*Essay Concerning Human Understanding*）1687年完稿，1690年出版。他的《论宽容的第一书简》（*First Letter on Toleration*）最初是1689年在荷兰用拉丁文发表的，早在1683年洛克就为慎重计退避到那个国家了。《论宽容》的后续二书简发表在1690年和1692年。他的两篇《政治论》（*Treatises on Government*）在1689年获得了印行许可，随后立即出版。他的《论教育》一书是1693年刊行的。洛克虽然长寿，但他的有影响的作品的写成和出版全部限于1687年到1693年这少数几年。成功的革命对它的信仰者是鼓舞的。

洛克的父亲是个清教徒，参加国会一方作过战。在克伦威尔时代，洛克正上牛津大学，这大学在哲学主张方面仍旧是经院派本色；洛克既憎恶经院哲学，又憎恶独立教会派的狂热。他受到笛卡尔很深的影响。洛克做了医生，他的恩主就是德莱顿笔下的“阿契托弗”^{注107}——沙夫次伯利勋爵。1683年沙夫次伯利倒败时，洛克随同他逃亡荷兰，^{注108}在那里居留到光荣革命的时候。革命之后，除有几年他是在商业部供职不算，他献身于著述事业和因为他的书而起的无数场论争。

在1688年革命前的年月里，洛克如不冒重大危险，不管在理论方面或在实际事情上都不能参与英国政治，他撰作《人类理智论》度过了那些年头。这是洛克的最重要的一部书，而且就是他的名声稳稳倚靠着的那本书；但是他对政治哲学的影响十分重大、十分长远，所以必须把他看成不但是认识论中经验主义的奠基者，同样也是哲学上的自由主义的始祖。

洛克是哲学家里面最幸运的人。他本国的政权落入了和他抱同样政见的人的掌握，恰在这时候他完成了自己的理论哲学著作。在实践和理论两方面，他主张的意见这以后许多年间是最有魄力威望的政治家和哲学家们所奉从的。他的政治学说，加上孟德斯鸠的发展，深深地留在美国宪法中，每逢总统和国会之间发生争论，就看得见这学说在起作用。英国宪法直到大约五十年前为止，拿他的学说作基础；1871年法国人所采订的那部宪法也如此。629

在十八世纪的法国，洛克的感召力其大无比，从根本上说是伏尔泰带来的；因为伏尔泰青年时代在英国度过一些时候，他在《哲学书简》（*Lettres philosophiques*）中向自己的同胞解说了英国思想。当时 *philosophes*（哲人们）^{注109}及稳健派改革家信奉洛克，过激派革命者信奉卢梭。洛克的法国信徒是否正确不谈，总相信洛克的认识论同他的政治学说是密切关联的。

在英国，这种关连倒不那么明显。他的两个最著名的信徒：贝克莱在政治上不重要，休谟是一个在他的《英国史》（*History of England*）中发表反动见解的托利党员。但是康德时代以后，德国的唯心论开始影

响英国思想，哲学和政治之间又有了一种关联：大致讲，追随德国人的哲学家们为保守党，而边沁派是急进派，则属于洛克的传统。不过这种相互关系也不是一成不变的；例如，T. H. 格林 ^{注110} 是自由党人，却是个唯心论者。

不但洛克的正确意见在实际事情上有用，而且连他的种种错误在实际事情上也有用处。比如，我们来看他的主性质与次性质之说。主性质照他定义就是和物体不可分离的那些性质，依他列举，有充实性、广延性、形状、运动或静止，及数目。次性质即其他各种性质：颜色、声音、气味等。他主张，主性质实际就在物体里；反之，次性质仅只在知觉者中。假使没眼睛，就无所谓颜色；没有耳朵，就谈不到声音，诸如此类。洛克的次性质看法是有充分理由的——黄疸病 ^{注111}、蓝色眼镜，等等。但是，贝克莱指出，这套道理对主性质也适用。自从贝克莱以来，关于这一点洛克的二元论在哲学上已经过时了。尽管如此，一直到现代有量子论兴起时为止，它支配着实际的物理学。不但物理学家们或明说或默认，总拿它当假定，而且它到底成为许多极重大的发现的一个根源，有了丰硕的结果。主张物理世界仅是由运动着的物质构成的这种理论，是一般承认的声学、热学、光学、电学理论的基础。这个理论不管在理论上错误到何等地步，按实效讲是有用的。这一点正是洛克学说特点。630

《人类理智论》中所表现的洛克哲学，通体上有某种优点，也有某种缺点。优点和缺点同样都有用：那种缺点从理论上的观点来看才算缺点。洛克一贯通情达理，一贯宁肯牺牲逻辑也不愿意发奇僻的悖论。他发表了一些一般原理，读者总不会看不出，那都是可能推出来怪结论的；但是每当怪结论好像就要露头的时候，洛克却用婉和的态度回避开。对一个逻辑家来说，这是惹人恼火的；在务实的人看来，这是判断力健全的证据。既然世界实际上是什么就是什么，可见从牢靠的原理出发，进行妥当的推论，不会推出错误来；但是一条原理尽可以十分近乎正确，在理论方面值得尊重，然而仍可能产生我们感觉荒谬的实际结论。于是在哲学中运用常识这件事便有了理由，但也只是表明只要我们的理论原则的结论，依据我们感觉无可争辩的常识来断定是不合理的，这些原则便不会十分正确。理论家或许反驳说，平常见识和逻辑一样谈不上绝对无误。不过，尽管贝克莱和休谟作了这种反驳，它和洛克的思想气质总是完全不相合的。

少独断精神为洛克的特质，由他传留给整个自由主义运动。有不多几个确实项：自己存在、神存在、数学是真理，他从前人继承过来。但是他的学说与前辈们的学说只要有所不同，旨趣总是在于说：真理难明，一个明白道理的人是抱着几分怀疑主张己见的。这种精神气质显然和宗教宽容、和议会民主政治的成功、和自由放任主义以及自由主义的整个一套准则都有连带关系。尽管洛克是虔心深厚的人、是一个信启示为知识之源的热诚的基督教信徒，他仍旧给声言的启示加上一重理性保证。有一回他说：“仅只有启示的证据，便是最高的确实性”，但是另有一回，他说：“启示必须由理性裁断。”因此，终究理性还是高于一切。

书里的《论热忱》一章，在这方面颇有启发性。“热忱”一词在当时的含义和现在不同；它指相信宗教领袖或他的门徒受到个人启示。它是王政复辟时代被击败的各宗派的特征。如果有许许多多这样的个人启示，彼此都不一致，这时候所谓真理，或人认作的真理，便成为纯个人的真理，丧失其社会性。洛克把爱真理这件事看得万分重要；爱真理和爱某个被宣称为真理的个别学说是大不相同的事。他说，爱真理的一个确实的标志是“抱任何主张时不怀有超出这主张依据的证明所能保证的自信。”他说，动辄唐突指教人，这种态度表现缺乏爱真理精神。“热忱抛开理性，要不借理性来树立启示；这一来它实际把理性和启示都取消，换上人自己脑子里的毫无根据的空想。”带有忧郁或自负的人往往容易“确信与神直接交通”。因而千奇百怪的行动和意见都获得了神明的裁可，这怂恿了“人的懒惰、无知和虚荣”。洛克拿上面已经引过的“启示必须由理性裁断”那条大原则结束这一章。

洛克用“理性”所指的意思，必得从他的全书去推量。不错，确有叫“论理性”的一章，但是这一章主要是想证明理性不是由三段论推理作成的，全章大意总括成这句话：“神对人类向来并不那么吝啬：把人仅只造成两足动物，留待亚里士多德使他有理性。”按洛克对“理性”一词的用法，理性包括两部分：其一，关于我们确实知道哪些事物的一种考查；其二，对某些主张的研究：这些主张虽然只有盖然性而没有确实性作为支持，但是在实践上以承认它为聪明。他说：“盖然性的根据有二，即与我们自己的经验一致，或旁人的经验的证据。”他说起，暹罗王当欧洲人对他提到冰的时候，就不再相信他们对他所讲的事了。632

在《论同意的程度》一章中他说，对任何主张，我们给予它的同意程度应当取决于支持它的盖然性的根据。他在指出我们常常须根据缺乏确实性的盖然性而行动之后说，这点的正当运用就是“相互间的宽厚和容忍。人们纵非全体，也是绝大部分都不可避免地总要抱有种种意见，而并没有确凿无疑的证据证明这些意见是正确的；而人们如果在旁人刚一提出自己不能当即回答、指明其缺陷的议论，便舍弃个人先前的主张，这也要招致无知、轻浮或愚昧等严厉的非难；所以既然如此，依愚见一切人似乎咸宜在意见纷纭当中维持平和，守人情与友爱的共同义务，因为我们依理无法指望有某人竟欣然卑屈地放弃个人的见解，盲目顺从人类理智所不承认的威信，这样来采纳我们的见解。因为人的意见不管怎样常常错误，但是除理性之外不会顺从任何向导，也不能盲目屈服在他人的意志和指示之下。假如你愿意某人转信你的意见，而他是一个未表同意之前先要考究的人，你就得容他有暇时把你的话再推敲一遍，让他回想起从记忆中消失的事情，审查各个详情细节，看优点究竟在哪一方；假如他认为我们的议论不够重要，不重新再费那许多苦心，那也无非是在同样情况下我们自己时常采取的态度；假若旁人竟要给我们指定哪些点我们必须研究，我们也会怫然不悦的；假如他是一个不问证据、一味相信旁人意见的人，我们又怎能设想他会舍弃那岁月和习俗在他的心中深深种下的、使他认为不证自明、确凿无疑的信念；或者舍弃他认

为就是得自神本身或得自神的使者的印象的那些主张?试想我们又怎能指望如此固定下来的意见竟会在一个生人或论敌的议论或威信之前退避三舍?假若他猜疑你怀有私心或企图,尤其如此;人发觉自己遭受恶待时,总要产生这念头。我们正应该悲悯我们相互间的无知,在一切温和而正派的说服中除去这种无知,不可因为旁人不肯放弃自己的意见,接受我们的意见(或至少说我们强要他接受的意见),就立刻以为旁人顽固不化而恶待旁人;在这种场合,几乎可以肯定,我们不接受旁人的一些意见时,其顽固也不亚于旁人。因为哪里有这样一个人:持有无可争辩的证据证明他所主张的一切全正确、他所非难的一切全错误;或者,哪里有这样一个人:能说他把所有他个人的意见或旁人的意见全彻底研究过了?在我们所处的这个匆促无常的行动和盲目的状态中,没有认识而往往只有极少的根据也必须相信,这点就应当使我们多勤于精心培养自己的知识而少约辖别人。……我们有理由认为,人假使自己多知道一些事理,对他人就少显一分神气”。[注112 633](#)

到此我只谈了《人类理智论》的末尾各章,在这几章里,洛克由前面他对人类认识的本性与界限所作的理论考察汲取道德教训。现在该来研究在上述这个比较纯粹的哲学问题上,他要讲的一些话。

一般说,洛克对形而上学是蔑视的。关于莱布尼茨的一些思想,他写信给一个朋友说:“你我都玩够了这类无聊的闲耍。”“实体”概念在当时的形而上学中占统治地位,洛克却认为它含混无用,但是他并没有大胆把它完全否定。他承认支持神存在的种种形而上学证明是站得住的,可是他并不在这些证明上大做文章,对它们似乎有点不很惬意。每当他表述新的思想,不仅仅在重复传统东西的时候,他总是从具体细节而不从大的抽象概念进行思考。他的哲学好像科学工作,是片段累积成的,不像十七世纪的大陆哲学那些个大系统那么庄严巍峨,浑然一体。

洛克可以看作是经验主义的始祖,所谓经验主义即这样一种学说:我们的全部知识(逻辑和数学或许除外)都是由经验来的。因此,《人类理智论》第一卷就是要一反柏拉图、笛卡尔及经院哲学家,论述没有天生的观念或天赋的原则。在第二卷中他开始详细说明经验如何产生不同种类的观念。他在否定了天生的观念之后,说:634

“那么我们且设想心灵比如说是白纸,没有一切文字、不带任何观念;它何以装备上了这些东西呢?人的忙碌而广大无际的想象力几乎以无穷的样式在那张白纸上描绘了的庞大蓄积是从何处得来的?它从哪里获有全部的推理材料和知识?对此我用一语回答,从经验:我们的一切知识都在经验里扎着根基,知识归根结蒂由经验而来。”(第二卷,第一章,第2节)

我们的观念出于两个来源:(一)感觉作用,(二)对我们自己的心灵的活动的知觉,这可以称作“内感”。既然我们只能借助观念进行思考,既然所有观念都是从经验来的,所以显然我们的任何知识不能先于经验。

他说，知觉作用是“走向认识的第一步和第一阶段，是认识的全部材料的入口”。在现代人来看，会觉得这几乎是不必说的道理，因为至少在英语国家中，这已经成为有教育者的常识的一部分。但是在洛克时代，心灵据设想先验地认识一切种类的事物，他倡导的认识完全依赖知觉作用，还是一个革命性的新说。在《泰阿泰德篇》中，柏拉图曾着手批驳认识与知觉作用的同一化；从柏拉图时代以来，几乎所有的哲学家，最后直到笛卡尔和莱布尼茨，都论说我们的最可贵的知识有许多不是从经验来的。所以洛克的彻底经验主义是一个大胆的革新。

《人类理智论》第三卷讨论言语，主要是企图说明形而上学家提出的所谓关于宇宙的知识，纯粹是词句上的东西。第三章《论一般名词》在共相问题上采取了极端的唯名论立场。凡存在的一切事物都是殊相，然而我们却能构成类如“人”这种适用于许多殊相的一般观念，给这些一般观念我们可以加上名称。一般观念的一般性完全在乎它适用于，或可能适用于种种特殊事物；一般观念作为我们心中的观念，就其本身的存在而言，和其他一切存在的事物是同样特殊的东西。

第三卷第六章《论实体的名称》是要驳斥经院哲学的本质说。各种东西也可能具有实在的本质，那便是它们的物理构造，但是这种构造大致说来是我们不知晓的，也不是经院哲学家所谈的“本质”。我们所能知道的那种本质纯粹是词句问题；仅在于给一般名辞下定义而已。例如，议论物体的本质只是广延性呢，或者是广延性加上充实性呢，等于议论字眼：我们把“物体”一词照这样定义或照那样定义均无不可，只要我们死守住定义，绝不会出任何弊病。判然不同的各品类并不是自然界中的事实，而是语言上的事实；不同的各品类乃是“连带有不同名称的不同的复合观念”。固然，自然界中有着各种相异的东西，但是这差异是通过连续的渐次推移表现出来的：“人借以区分各品类的品类界限原是人定的。”他继而举出一些怪物实例，就这些怪物说是否算人尚有疑问。这种观点在达尔文令一般人信服而采纳了渐变进化论之前，向来不是普遍承认的。只有自己让经院哲学家折磨苦了的那些人，才会领略到它清除了多少形而上学的破烂废品。635

经验主义和唯心主义同样都面临着一个问题，迄今哲学一直没找到满意的解答；那就是说明我们对自身以外的事物和对我们自己的心灵活动如何有认识的问题。洛克探讨了这个问题，但是他发表的意见十分明显让人不能满意。在有一处 [注113](#)，据他讲：“因为心灵在其一切思维与推理方面，除只有自己默省或能默省的各个观念而外别无直接对象，所以很明白，我们的认识只和这些观念有关。”又说：“认识即关于二观念相符或不符的知觉。”由这点似乎可以直接推断，关于其他人的存在或物质界的存在，我们无法知道，因为这两样即使存在，也不仅仅是我的心灵中的观念。这么一来，就认识而论，我们每个人必定被关闭在自身范围以内，与外界割断一切接触。

可是这是悖论，而洛克跟悖论总不愿有半点瓜葛。因此，他在另一章中又叙述了和前一个学说完全矛盾的不同的一说。他讲，关于实在的

存在，我们有三类知识。我们对自身存在的知识是直觉知识，我们对神存在的知识是论证知识，我们对呈现于感官的事物的知识是感觉知识（第四卷，第三章）。636

在以下一章里，他多少察觉到这种自相矛盾。他提出，有某人也许说：“假若认识在于观念之间的相符，那么热狂者和理智清醒的人就处在同一个等位上了。”他答道：在观念与事物相符方面并不如此。他于是转而议论一切单纯观念必定与事物相符，因为“我们已经说明了，心灵绝不能给自己作出”任何单纯观念，这种观念全是“事物按自然方式作用于心灵上的产物”。谈到关于实体的复合观念，“我们关于实体的一切复合观念必定是（而且只能是）由已发现共存于自然界中的那种单纯观念所组成的。”我们除了（1）凭直觉，（2）凭理性，考察两个观念相符或不符，（3）“凭感觉作用，感知个别事物的存在，”之外，不能有任何知识（第四卷，第三章，第2节）。

在所有这些话里，洛克假定以下的事情为已知。他称之为感觉的某种精神现象在本身以外具有原因，而这种原因至少在一定程度上和在某些方面与其结果——感觉是相像的。但是准照经验主义的原则来讲，这点怎么可能知道呢？我们经验到了感觉，但没经验到感觉的原因；即使我们的感觉是自发产生的，我们的经验也会完全一样。相信感觉具有原因，更甚的是相信感觉和它的原因相似，这种信念倘若要主张，就必须在和经验完全不相干的基础上去主张。“认识即关于二观念相符或不符的知觉”这个见解正是洛克有资格主张的见解，而他所以能逃避开这见解必然带来的悖论，凭借的却是那么严重的一种矛盾，只由于他坚决固守常识，才让他看不见这种矛盾。

这个难题到如今一直是经验主义的麻烦。休谟把感觉具有外部原因这个假定抛弃，从而除掉了它；但是每当他一忘记自己的原则，连他也保留这个假定，这原是极常有的事。他的那条基本准则：“没有任何观念不具有前行印象”是从洛克接手过来的，可是这条准则只在我们认为印象具有外部原因的限度内才似乎有道理，因为“印象”一词本身就让人情不自禁地联想到外部原因。而如果休谟达到了某个程度的首尾一贯，这时候他就悖理得荒唐。637

至今还没有人创造成功一种既可信赖同时又自圆其说的哲学。洛克追求可信，以牺牲首尾一贯而达到了可信。大部分的伟大哲学家一向做得和洛克正相反。不能自圆其说的哲学绝不会完全正确，但是自圆其说的哲学满可以全盘错误。最富有结果的各派哲学向来包含着显眼的自相矛盾，但是正为了这个缘故才部分正确。我们没有任何理由设想一个自圆其说的体系就像洛克的那种显然有些错误的体系含有较多的真理。

洛克的道德原则，一部分就它的本身讲，一部分当作边沁的前驱看，都很有意思。我所说的他的道德原则，并不指他实际为人的道德性向，而是指关于人如何行事和应当如何行事，他的一般理论。洛克如同边沁，是一个满怀亲切感情的人，然而他却认为一切人（包括他自己）

在行为上必定总是完全被追求个人幸福或快乐的欲望所驱使。略引几段话可以说明这点。

“事物或善或恶，那是仅就快乐或痛苦而言。凡易于让我们产生快乐或增大快乐，或者减少痛苦的事物，我们称之为‘善’。”

“激起欲望的是什么？我答道，是幸福，仅是幸福。”

“充量的幸福就是我们有分领受的最大快乐。”

“追求真幸福的必要〔乃是〕一切自由的基础。”

“舍善从恶〔是〕明显的错误判断。”

“制驭我们的炽情〔即是〕正当地改善自由。” [注114](#)

这些话里面最末一句看来似乎是依据来世报偿惩罚之说的。神制定下了某些道德规律；恪守这些规律的人进天堂，干犯规律的人保不住要入地狱。因此，有远虑的快乐追寻者便要有道德。随着罪为地狱之门这种信念的衰微，就比较难提出一个支持有德生活的纯利己的理由了。边沁是自由思想家，把人间的制法者换到神的位置上：调和公众利益和私人利益是法律和社会制度的任务，因而在每个人追求个人幸福的时候，也应当强使他为总体幸福尽一份力。但是这还不如借助天堂地狱做到的公私利益的调和圆满，不仅因为制法者不总是英明或有道德的，而且因为人间政府也不是全知的。638

洛克也只好承认一件明显的事：人并非总按照依理来推测多半会确保他有最大快乐的方式行动的。我们对现时的快乐比对将来的快乐更重视，对最近将来的快乐比对遥远将来的快乐更重视。也不妨说（洛克未这样说）利息利率就是未来快乐一般折扣的一个数量标度。假令一年后花用一千镑的预想和现下花用一千镑的念头同样愉快，那么我就不必要因为延搁了我的快乐而让人付我钱。洛克承认，虔诚的信徒也时常犯按自己的信条说来使他们有入地狱危险的罪。大家全知道一些人迟迟不去见牙医，假使他们在从事对快乐的合理追求，本来是不会迟延那么久的。可见，即使求快乐或避免痛苦是我们的动机，那也必须追补一句：依快乐或苦痛在未来的远近为准，快乐削减它的魅力，苦痛丧失它的可怕。

因为按洛克的意见，自我利益和全体利益一致只是就长远而言，所以要紧的是人应该尽可能以自己的长远利益为指南。也就是说，人当有远虑。远虑是仍待倡导的唯一美德，因为一切失德都是失于远虑。强调远虑，是自由主义的特色。它和资本主义的兴盛有连带关系，因为有远虑的人发财致富，而没远虑的人贫困下去，或贫困如故。这又和新教中的某些种虔诚有关系：为进天堂而讲善德和为投资而储蓄，在心理上是极其类似的。

公私利益的调和这种信念，是自由主义的特色，在洛克讲的它所具有的神学基础崩溃后仍然长时存在。

洛克讲，自由依靠追求真幸福的必要以及制驭我们的热情。这个意见是他从自己的以下学说推出来的：公私利益固然在短时期内未必一致，长远下去是合一的。由这个学说可见，假若有一个社会，由一律是既虔诚又有远虑的公民组成的，那么给他们以自由，他们都会按促进公益的方式行动。那样，就不必要有约束他们的人间法律，因为神律已经够了。一个从来善良而现在动念要做劫路强盗的人，会对自己说：“我也许逃得过人间法官，但是我在天曹法官手下难逃惩罚。”因此他会放弃他的恶孽阴谋，好像确信要被警察捉获般地去过善良的生活。所以，在远虑和虔诚普遍存在的情况下，法的自由才可能完全实现；在其他场合，缺少不了刑法加给人的约束。639

洛克一再申述道德是可能论证的，但是他没把这想法充分发挥到可能做到的程度。最重要的一段文字是：

“道德可能论证。在权能、善性和智慧方面是无限的，而且我们是它的创造物并依赖着它——这样一个太上存在者 [注115](#) 的观念，和作为有理解力、有理性的存在者的我们自身这种观念，都是在我们心中明白有的观念，所以我以为，如果加以适当的考察和探索，会做成我们的义务与行动规则的那种基础，使得道德列置在可能论证的诸科学当中。在下述这点上我不怀疑：凡是对这些科学当中之一和另一，同样无偏颇、同样注意去研究的人，我们由自明的命题，借如同数学里的推理一样无争辩余地的必然推理，可以使他明白是非的尺度。和数目及广延性的关系一样，其他样态间的关系也会确实被感察到：那么我就不了解，假若想出考核或探索这些样态间的相符或不符的恰当方法，为什么它们不也是可能论证的。‘无占有，则无不义’，这是个和几何中任何证明同样确实的命题：因为占有观念就是对某事物有权利，而加上‘不义’这名称的观念即侵犯或破坏那种权利，显而易见，这两个观念如此确立起来，再把这两个名称跟它们连结上之后，我就可以如同确知三角形具有共等于二直角的三个角一样，确知这个命题是真的。又如，‘任何政治也不许可绝对自由’：政治这个观念就是根据某些要求人遵奉的规则或法律建立社会，而绝对自由观念乃是任何人为所欲为。我能够像确信数学中任何命题的正确性一样确信这命题的正确性。” [注116](#) 640

这段话让人迷惑不解，因为起初似乎把道德律说得依据神命，但是在举的例子中又隐示道德律是分析命题。据我想，实际上洛克认为伦理学中有些部分是分析命题，其他一些部分则依据神命。另外一个让人惶惑不解的地方是，所举的例子似乎根本不是伦理命题。

还有一个难点，我们总能希望考察一下。神学家们一般主张神命不是随心所欲的，而是在神的善性和智慧下感发出来的。这便要求先于神命，必须有某种“善”的概念，促成了神不发其他神命，独独发出那些神命。这种概念会是什么，从洛克的著作里是不可能发现到的。他所讲的

是，有远虑的人如此这般地行动，因为否则神会降罚给他；但是关于为什么某些行动应当受惩罚，而不是相反的行动该受惩罚，洛克让我们完全蒙在鼓里。

洛克的伦理学说当然是无法给它辩护的。把远虑看成是唯一美德的学说体系中就有某种招人反感的方面，撇开这点不说，对他的理论还有一些比较非感情的反对理由。

首先，说人只希求快乐，这是因果倒置。不管我可巧希求什么，得到它我就要感觉快乐；但是通常，快乐由于欲望，不是欲望由于快乐。像被虐狂者^{注117}那样，希求痛苦也是可能有的；在这种情况下，满足欲望仍旧有快乐，然而快乐里混合着它反面的东西。即使按洛克自己的学说讲，人也不就是希求快乐，因为最近的快乐比渺远的快乐更是人所希求的。假如道德真像洛克和他的门徒努力以求的那样，能由欲望的心理学推演出来，就不会有理由非难把遥远快乐打折扣，或有理由把远虑当一个道德义务来坚持主张了。简括说来，洛克的议论是：“我们只希求快乐。但是实际上，有许多人并不就是希求快乐，而是希求最近的快乐。这件事违反我们讲的他们就是希求快乐的学说，所以是不道德的。”几乎所有的哲学家在他们的伦理学体系中都首先立下错误的一说，然后再主张“不道德”便是照足以证明这一说错误的那种做法去行动，可是假使该学说当真正确，这件事根本就办不到。在这种类型中，洛克便是一个实例。641

第十四章 洛克的政治哲学642

第一节 世袭主义

1688年英国革命刚过后，在1689年和1690年，洛克写了他的两篇《政治论》，其中特别第二篇在政治思想史上非常重要。

这两篇论著中头一篇是对世袭权力说的批评。它是给罗伯特·费尔默爵士^{注118}的《先祖论即论国王之自然权》（*Patriarcha : or The Natural Power of Kings*）一书作的答辩，那本书出版于1680年，不过是在查理一世治下写成的。罗伯特·费尔默爵士是一位王权神授说的赤诚拥护者，殊不幸活到了1653年，因为处决查理一世和克伦威尔的胜利，他想必感到刻骨伤心。但是，《先祖论》的撰写虽说不比内战早，倒还在这些惨痛事以前，所以书中自然要表现理会对颠覆性学说的存在。那种学说，如费尔默所说，在1640年就不新鲜。事实上，新教的和旧教的神学家们，双方在各别跟旧教徒君主及新教徒君主的争执中，都曾经激烈主张臣民有反抗无道昏君的权利，他们写的东西供给了罗伯特爵士丰富的论战材料。

罗伯特·费尔默爵士的爵士封号是查理一世授予的，他的家宅据说遭国会党人抢掠过十次。他以为挪亚上航地中海，将非洲、亚洲和欧洲各分派给含、闪和雅弗^{注119}，未见得不实有其事。他主张，依照英国宪

法说，上院无非是向国王进忠言，下院的权限更小；他讲，独有国王制定法律，因为法律全然是由他的意志发出来的。据费尔默说，为王的完全不受一切人间的管制，而且不能以他的先人的法令束缚他，甚至不能以他自己的法令束缚他，因为“人给自身定法律，是万不可能有的事。”

这些见解表明，费尔默属于神授权说派中顶极端的一流人物。

《先祖论》开篇是驳击这样一种“俗见”：“人类禀受天赋，生来就有权免于一切隶属的自由，得随意选择自己所好的政治形式，任何一个人对他人的支配权，最初都是按照群众的裁夺授予的。”费尔默说，“这一说起初是在讲所 [注120](#) 中谋划出来的。”依他说，真相全非如此；那是这样：原来神把王权授给了亚当，王权由亚当下传给他的历代继承人，最后到了近世各个君主手里。他确断地说，现下当国王的“或者就是，或者该看成是，最初为全人类生身父母的那两位元始先祖 [注121](#) 的隔代继承人”。看来，我们的元祖 [注122](#) 并未充分欣赏他作世间一统王的特权，因为“求自由的欲望乃是亚当堕落的第一个原因”。求自由的欲望是罗伯特·费尔默爵士认为邪恶的一种感情。643

查理一世的要求，他那一方的大轴主角们的要求，比以前的时代会容许给国王的还有过之而无不及。费尔默指出，英格兰耶稣会士帕森斯（Parsons）和苏格兰加尔文派信徒布凯南（Buchanan），虽然在旁的事情上几乎意见从不一致，却双双主张君王乱政可以由臣民废黜。不用说，帕森斯心里想着奉新教的伊丽莎白女王，布凯南心里想着苏格兰的旧教徒女王玛利。布凯南的学说由成功认可了 [注123](#)，但是帕森斯的学说由于他的同僚坎平 [注124](#) 处死刑而被驳倒。

还在宗教改革以前，神学家们就往往相信限制王权是好事。这是大半个中世纪内，遍欧洲如火如荼的教会与国家的斗争的一部分。在这场斗争中，国家靠武装力量，教会凭仗聪明和神圣。教会在兼有这两美的期间，斗争胜利；等它一闹得只有聪明时，就落了败局。但是虔心深诚的名士们所发的反对国王权力的言论，在记载上还留着，那固然本意是为了教皇的利益，用来支持臣民的自治权也无不可。费尔默说：“阴险狡猾的经院学者们，定要把国王猛贬到教皇的下位，认为最稳妥的手段莫过于将臣民抬举到国王之上，好让教皇权代替王权。”他引征神学家贝拉民（Bellarmine）的话，贝拉民讲俗权是由人授给的（即是说，非由神授给的），“只要臣民不把它授给国君，这权力就在臣民中间”；依费尔默说，这一来贝拉民“让神成了一个民主阶层的一手创造者”。这在他觉得其荒谬绝伦，有如说神是布尔什维主义的一手创造者，让现代的富豪财阀听来的感觉一样。644

费尔默讲政治权力的由来本末，不从任何契约讲起，更不从关于公益的什么理由出发，却完全追溯到父亲对儿女的威权。他的见解是：帝王威权的本源在儿女服从父母；《创世记》中的那些先祖们就是君主；做国王的是亚当的后代继承人，最低限度也该把他们以这等人看待；国王的当然权利与父亲的当然权利一样；在本性上，儿子永远脱不开父

权，即便儿子长大成人，而父亲已老朽不堪。

整个这套说法，在现代人想来，觉得真荒诞离奇，难相信它还是郑重主张的说法。我们不习惯从亚当与夏娃的故事追政治权利的老根。我们认为，儿子或女儿够二十一岁时，亲权应该完全终止，这之前亲权必须受国家以及儿辈们渐次获得的独立发言权很严格的限制，这都是明白的道理。我们承认，做母亲的和父亲至少有平等的权利。但是，撇开这种种理由不谈，除了在日本外，现代人哪个也不会想起来假定政治权力在什么地方应当和父母对儿女的支配权等量齐观。确实，在日本仍然信奉着和费尔默学说酷似的一说，所有教授及中小学教师必须讲授这说法。天皇的血统可以上溯到太阳女神，他便是这女神的后代继承人；其他日本人也是女神的苗裔，然而属于她的家系里的末支。因此天皇是神，凡违抗天皇就叫渎神。这一说大体上是1868年 [注125](#) 的杜撰，但现下在日本托称是自从开天辟地口传下来的。

硬栽给欧洲一个同样的说法，这个打算——费尔默的《先祖论》即其中一部分——失败了。什么缘故？承认这种说法，是绝不违反人性的事；例如，除日本而外，古代的埃及人，被西班牙征服以前的墨西哥人、秘鲁人，都信奉过这说法。在人类演进的某个阶段，这种说法自然而然。斯图亚特朝的英国已经过了这个阶段，但是现代的日本没有过。

在英国神授权学说的失败，由于两大原因。一是教派杂多；二是君主、贵族和上层资产阶级之间的权力争斗。谈到宗教，从亨利八世在位的时代以后，英王为英国教会的首脑，这教会既反对天主教，又反对大部分新教宗派。英国教会自夸是折中派；钦定英译本圣经的序文开头是：“我英伦教会自从最初编纂通用祈祷书以来，一向在两极端之间保守中庸，是为其英明所在。”总的说来，这个折中投合了大多数人的心意。玛利女王和詹姆士二世国王竭力要把国民拖向罗马一边，内战中的胜利者们竭力要把国民拖到日内瓦 [注126](#) 去，但是这些个打算都终于失败，到1688年以后，英国教会的势力就不可动摇了。然而，它的反对派也存留下来。尤其是，非国教派信徒们是一些锐气勃勃的人，而且在势力正不断增长的富商与银行家中间为数很多。645

国王的神学立场有些独特，因为他不但是英国国教会的首领，也是苏格兰教会的首领。在英格兰，他得信赖主教，排斥加尔文派教义；在苏格兰，他得排斥主教，信仰加尔文派教义。斯图亚特朝的国王们有纯正坚定的宗教信仰，因此他们便不可能抱这种阴阳两面的态度，让他们在苏格兰比在英格兰更伤脑筋。但是从1688年以后，为了政治上的便宜，国王们默许同时奉两种宗教。这有碍宗教热忱，也使人难以把他们看成神化的人物了。反正，无论天主教徒或非国教派信徒，都不能默认代表君主政治的任何宗教主张。

国王、贵族和富裕中产阶级三方面，在不同时代结成不同的联盟。在爱德华四世和路易十一世治下，国王与中产阶级联合反对贵族；在路易十四时代，国王联贵族对抗中产阶级；在1688年的英国，贵族跟中产

阶级合起来反国王。国王若有另外两派之一和他一气，他势力强大；如果两派联合起来反对他，他就势孤力薄了。

特别因为以上种种缘故，洛克要摧毁费尔默的议论毫无困难。

在说理方面，洛克当然是轻而易举的。他指出，即便要讲的是亲权，那么母亲的权力也应当和父亲的相等。他力言长子继承法的不公道，可是假使要拿世袭作君主制的基础，那是避免不了的。所谓现存的君主们从某种实际意义上讲是亚当的后代继承人，洛克嘲弄这种说法的无知可笑。亚当只能有一个后代继承人，可是谁也不晓得是哪一个。他问道，费尔默是不是要主张，假若能发现那个真继承人，现有的全体君主都该把王冠奉置在他的足前？倘若承认了费尔默讲的君主制基础，所有国王，至多除一个而外，全成了篡位者，完全无资格要求现实治下的臣民服从。他说，何况父权也是一时的权力，而且不及于生命和财产。
646

照洛克讲，其余的基本根据且不谈，即凭以上这种理由，就不能承认世袭制为合法政治权力的基础。因而在第二篇政治论中，他要寻求比较守得住的基础。

世袭主义在政治里差不多已成泡影。在我一生当中，巴西、中国、俄国、德国和奥地利的皇帝绝踪了，换上一些不志在建立世袭朝代的独裁者。贵族阶级除在英国而外，在欧洲各处都丧失了特权，在英国也无非一种历史性的形式罢了。在大多数国家，这一切还是很近的事，而且和各种独裁制的抬头大有关系，因为传统的权力体制已被一扫而光，为成功地实行民主所必需的习性还未暇成长起来。倒有一个大组织从来不带一点世袭因素，就是天主教会。各种独裁制假若存留下去，可以逆料要逐渐发展一种政治形式，和教会的类似。就美国的大公司说已经发生了这种情况，那些大公司拥有和政府的权力几乎相埒的权力，或者说在珍珠港事变以前一直是拥有的。

奇怪的是，民主国家政治上摒弃世袭主义，这在经济范围内几乎没有起丝毫影响。（在极权主义国家，经济权力已并入政治权力中。）我们仍旧认为理所当然，人应该把财产遗留给儿女；换句话说，虽然关于政治权力我们摒弃世袭主义，在经济权力方面却承认世袭主义。政治朝代消灭了，但是经济朝代活下去。现下我既不是发议论赞成，也不是发议论反对这样地不同对待这两种权力；我仅仅是指出存在着这事情，而且大多数人都没有察觉。读者试想一下，由大宗财富产生的对他人生命的支配权要世袭，这在我们觉得多么自然，你就更能了解，像罗伯特·费尔默爵士那种人在国王权力问题上如何会采取同样的看法，而和洛克抱一致思想的人们所代表的革新又是如何之重大了。647

要想了解费尔默的理论如何会得到人的相信，洛克的反对理论如何会显得有革命性，我们只消细想一下当时对王国的看法和现在对地产的看法是一样的。土地所有主持有种种重要的法权，主要的是选定谁待在

该土地上的权力。所有权可以通过继承来转让，我们觉得继承到了地产的人，便对法律因而容许给他的一切特权有了正当要求资格。然而究其实这人的地位同罗伯特·费尔默爵士为其要求而辩护的那些君主们的地位一样。如今在加利福尼亚州有许多庞大地产，其所有权是西班牙王所实际赐予，或伪托是他所赐予。他所以有资格作出那样的赐予，无非是（一）因为西班牙信奉和费尔默的见解类似的见解，（二）因为西班牙人在交战中能够打败印第安人。然而我们还是认为受到他的赐予的那些人的后代继承人有正当的所有权。恐怕到将来，这事情会跟费尔默在今天显得一样荒诞吧。

第二节 自然状态与自然法

在第二篇《政治论》一开始，洛克说他既然说明了从父亲的威权追寻政治威权的由来行不通，现在要提出他所认为的统治权的真根源。

他假定在人间的一切政治之先，有一个他所谓的“自然状态”，由此说起。在这个状态中有一种“自然法”，但是自然法系由一些神命组成，并不是人间的哪个立法者加给人的。至于在洛克看来，自然状态到底有几分只是一个说明性的假说，究竟他有几分设想它曾经在历史上存在过，不得而知；但是我觉得好像他每每把这状态认成是实际出现过的一个时代。有个社会契约设立了民政政治，人类借助于该契约脱出了自然状态。这事情他也看成或多或少是历史事实。但是目下我们要说的是自然状态。648

关于自然状态及自然法，洛克要讲的话大多并不新颖，不过是中世纪经院派学说的旧调重弹。圣托马斯·阿奎那这样讲：

“人制定的每一宗法律，有几成出于自然法，便恰带有几成法律性质。但是它若在哪一点上与自然法抵触，它立即不成其为法律；那纯粹是对法律的歪曲。”^{注127}

在整个中世纪，大家认为自然法谴责“高利贷”，即有息放款。当时教会的产业差不多全在于土地，土地所有主向来总是借债的人，不是放债的人。但是等新教一兴起，新教所得的支援——特别是加尔文派得到的支援——主要来自富裕中产阶级，这班人却是放债的，不是借债的。因此，首先加尔文，然后旁的新教宗派，最后天主教会，都认可了“高利贷”。这一来，对自然法也有了另一种理解，但是谁也不怀疑存在这种东西。

自然法的信仰消灭后仍存在的许多学说，是从这个信仰发源的；例如，自由放任主义和人权说。这两个学说彼此有关系，二者都起源于清教徒主义。有陶奈所引证的两段话可以说明这点。1604年英国下院的一个委员会发表：

“全体自由臣民，关于自己的土地，又关于在自己所专务而赖以为生

的职业中自由发挥勤奋一事，天生持有继承权。”

又在1656年约瑟·李写道：

“每人借自然与理性之光的烛照，都要做有利于个人最大利益的事，这是无法否认的金科玉律。……私人的腾达向上就会是公众的利益。”

若不是因为有“借自然与理性之光的烛照”几个字，这满可说是十九世纪时写的呢。

我重说一遍，洛克的政治论中新颖的东西绝无仅有。在这点上，洛克和凭思想而博得了名声的人大都相似。一般讲，最早想出新颖见解的人，远远走在时代前面，以致人人以为他无知，结果他一直湮没无闻，不久就被人忘记了。后来，世间的人逐渐有了接受这个见解的心理准备，在此幸运的时机发表它的那个人便独揽全功。例如，达尔文就是如此；可怜的孟伯窦勋爵 [注128](#) 成为笑柄。649

关于自然状态，洛克还不及霍布士有创见；霍布士把它看成是这样一种状态：里面存在着一切人对一切人的战争，人生是险恶、粗卑而短促的。但是霍布士被人认为是个无神论者。洛克由前人接受下来的自然状态与自然法之说，脱不开它的神学根据；现代的自由主义多除掉神学根据来讲这一说，这样它就欠缺清晰的逻辑基础。

相信太古时候曾有个幸福的“自然状态”这种信念，一部分来自关于先祖时代的圣经故事，一部分来自所谓黄金时代这个古典神话。一般人相信太古坏的信念，是随着进化论才有的。

以下是洛克著作中见得到的最近乎是自然状态的定义的一段话：

“众人遵循理性一起生活，在人世间无有共同的长上秉威权在他们之间裁决，这真正是自然状态。”

这不是写蛮民的生活，这是写有德行的无政府主义者们组成的空想社会，这帮人是绝不需要警察和法院的，那是因为他们永远遵从“理性”，理性跟“自然法”就是一个东西，而自然法本身又是由那些大家认为发源于神的行为规律组成的。（例如，“不可杀人” [注129](#) 是自然法的一部分，而交通规则却不是。）

再引证一些话，可以使洛克的意思显得更加清楚些。

“〔他说〕为正确地理解政治权力，并且追溯到它的本源，我们必须考察人类天然处于何种状态；那状态即是：在自然法的限度内，人有完全自由规定自己的行动，处理自己的财物和人身；不请求许可，也不依从任何旁人的意志。

“那也是平等的状态，其中一切权力和支配权都是相互的，谁也不比

谁多持有；有件事最明白不过：同样品类的被造物，无分彼此地生来就沐浴着完全同样的自然恩惠、就运用同样的官能，那么相互之间也应当平等，无隶属服从关系；除非他们全体人的上神主宰明显宣示意志，将其中一人拔举在他人之上，作出明白清楚的任命，授予他对统治与主权的不容置疑的权利。650

“但是尽管这〔自然状态〕是自由的状态，却并非狂纵状态：该状态下的人虽持有处理自己的人身或财物的难抑制的自由，然而他却没有自由戕害自身，甚至没有自由杀害他所占有的任何被造物，除非有比单纯保存它更高尚的某种用途要求这样做。自然状态有自然法支配它，这自然法强制人人服从；人类总是要向理性求教的，而理性即该自然法，理性教导全人类：因为人人平等独立，任何人不该损害他人的生命、健康、自由或财物”^{注130}（因为我们全是神的财产）^{注131}。

不过，情况马上显出来好像这样：大多数人处于自然状态时，仍会有若干人是不依照自然法生活的，于是自然法在一定限度内提供抵制这般罪犯的可行手段。据他讲，在自然状态下，每个人可以保卫他自己以及为他所有的东西。“凡流入血的，他的血也必被人所流”^{注132}是自然法的一部分。一个贼正动手偷我的财物时，我甚至可以把他杀死，这个权利在设立政治之后还是存在的，固然，若存在政治，假如贼跑掉，我必须舍弃私自报复而诉之于法律。

自然状态有个重大缺陷，当存在这种状态期间，人要保卫他的权利必须依赖自己，所以人人是自己的讼案中的法官。对这个弊害，政治正是救治手段，但它不是自然的手段。据洛克说，人脱离自然状态，是靠一个创立政府的契约。并不是任何契约都结束自然状态，唯有组成一个政治一体的契约如此。各独立国政府现下彼此间正处于自然状态之中。

在一段大概针对着霍布士的文字中，洛克讲自然状态和战争状态不是一回事，倒比较近乎它的反面。洛克在以盗贼可视为对人开战为根据，说明了杀贼的权利之后，说道：651

“于此就看到一种明白的区别，‘自然状态与战争状态的区别，’这两个状态尽管有些人把它们混为一谈，但是相去之远犹如一个和平、亲善、相互扶助和保护的状态，与一个敌对、仇恶、暴力和相互破坏的状态彼此相去之远一样。”

大概自然法应该看成比自然状态范围要广，因为前者管得着盗贼和凶杀犯，而在后者里面却没有那种罪犯。至少说，这看法指出了一条路子，解决洛克的一个显明的矛盾，那就是他有时候把自然状态描绘成人人有德的状态，又有些时候讨论在自然状态下为抵御恶人侵犯，依正理可采取什么做法。

洛克所说的自然法有些部分真令人惊讶。例如，他说正义战争中的

俘虏依自然法为奴隶。他还说，天生来每人有权惩罚对他本身或他的财产的侵袭，甚至为此可以伤人性命。洛克没附加任何限制，所以我如果抓到一个干偷鸡摸狗之事的人，依自然法显然我有理由把他枪毙。

在洛克的政治哲学中，财产占非常显著的地位，而且据他讲，财产是设立民政政治的主要原因：

“人类结合成国家，把自己置于政治之下，其伟大的主要目的是保全他们的财产；在自然状态中，为保全财产，有许多事情阙如。”

这套自然状态与自然法之说，全部是在某个意义上清楚明了，但在另一个意义上甚是莫名其妙。洛克所想的是什么，这倒明了；但是他如何会有了这种想法，那就不清楚了。由前文知道，洛克的伦理学是功利主义的伦理学，但是当他考察“权利”问题的时候，他却不提出功利主义的意见。类似这样的事情在法学家们所讲授的全部法哲学中俯拾即是。法权可以下定义：笼统说来，一个人若能够求法律保护不受损害，就谓之享有法权。人对自己的财产一般讲有法权，但他假若持有（譬如说）违禁的大量可卡因，他对偷他的可卡因的人没有法律救济权。但是立法者总得决定创立什么法权，于是自然就倚赖“自然”权利的概念，把这种权利作为法律应确保的权利。652

现在我打算尽可能地用非神学的语言讲一讲类似洛克的那种理论。如果假定伦理学以及把行为分成“是”与“非”的分类，从逻辑上讲先于现实法律，那么便可能用不包含神话性历史的说法来重新叙述这理论。为把自然法推论出来，我们不妨这样提问题：在不存在法律和政治的情况下，某甲做了哪些类反对某乙的事，某乙便有正当理由对某甲报复？又在各种具体情况下，哪类报复算得正当？一般认为，任何人为对抗旁人的怀有杀心的袭击而自卫，必要时甚至于把袭击者杀死，也无可指责。他可以同样保卫他的妻子儿女，或者简直可以保卫一般大众里的任何一员。在这种事情上，假使尚未召来警察的援助以前，被袭击者会死掉（这也是多半会发生的事），那么，存在着禁杀人的法律与题毫不相干。所以我们就得仰赖“自然”权利。人也有权保卫个人的财产，虽然关于在正当范围内可以加给盗贼如何程度的伤害，意见不一。

在国与国之间的关系上，就像洛克所说的，“自然”法是适用的。在什么情势下战争谓之正当？只要任何国际政府还不存在，这问题的答案就不是法学上的答案，而纯粹是伦理上的答案。回答这个问题，必定要和就无政府状态下的个人说来一样回答法。

法的理论总要以个人的“权利”应受国家保护这种见解作依据。换句话说，人如果蒙受据自然法的原则有正当理由进行报复的那类伤害，成文法应当规定报复该由国家来实行。假如你见某人袭击你的弟兄，要杀害他，如果用其他办法救不了你的弟兄，你有权把这人杀死。在自然状态下，若有人杀害你的弟兄已遂，你有权杀死他——至少洛克认为如此。但是如果法律在，你丧失这个权利，因为它由国家接过去了。假

如你为了自卫或保卫旁人而杀人，你总得向法庭证明这是杀人的理由。

那么，仅就道德律独立在成文法规之外来说，不妨把“自然法”看作就等于道德律。好法律同坏法律假如要有什么区别，非有这种道德律不可。对洛克来说，问题简单，因为道德律已由神制定下了，在《圣经》里找得到。这个神学根据一撤掉，问题就比较棘手。但是只要认为正当行为与不正当行为之间有道德上的区别，我们可以这样讲：在没有政府的社会里，由自然法来决定哪种行为在道德上算正当，哪种行为不正当；成文法在可能范围内应该以自然法为指针，传自然法的精神。653

个人有某种不可侵夺的权利之说，按其绝对形式讲，与功利主义是矛盾的，那就是，与所谓正当行为即最有助于促进总体幸福的行为这个学说是矛盾的。但是为了要某个学说成为法的适当依据，它并不是非在一切可能有的情况下都正确不可，只需要在绝大多数的场合是对的。我们都能够设想一些场合，那时杀人可说是正当的，但这种场合究属罕见，不能成为反对杀人犯法的理由。同样，从功利主义的观点看，给每个人保留一定的个人自由范围，也许是要得的（我并不说一定要得）。假若如此，纵然人权难免有例外情况，人权说也是相应法律的适当根据。功利主义者总得从人权说的实际效果着眼，来研讨看成是法的根据的人权说，不能够自始便非难人权说违反自己的伦理学。

第三节 社会契约

在十七世纪的政治思想中，关于政府的起源，主要有两类理论。一类理论我们已有罗伯特·费尔默爵士为实例：这类理论主张，神把权力赋给了某些人，这些人或他们的后代继承人构成合法政府，所以反抗它不仅是大逆，而且是渎神。这种见解是远古以来人心所认可的：差不多在一切初期的文明各国中，为王的都是神圣人物。国王们自然把它看成是个绝妙的好理论。贵族们有支持它的动机，也有反对它的动机。于这理论有利的是，它强调世袭主义，而且对抵制骤然兴起的商人阶级这件事给予庄严的支持。若中产阶级比起国王来，是贵族所更为惧怕或憎恨的，这种动机便占优势。如果事情适相反，尤其是假若贵族自己有获得大权的希望，他们就往往反对国王，因而排斥各种王权神授说。654

另一类主要理论——洛克是其代表者——主张民政政治是契约的结果，并非由神权确立的东西，而是纯粹现世的事情。有的著述家把社会契约看成是历史事实，有的看成法律拟制 ^{注133}；对所有这些人来说，重要的问题是为统治权力找出一个现世的起源。事实上，除这个想象的契约外，他们再想不出什么可替代神授权说的东西。除谋反者而外，人人感觉必须为服从政府这件事找出某种根据，他们认为只是说对大多数人来说政治的权力有方便是不够的。政治在某个意义上必须有一种强人服从的权利，若不说那是神命，似乎只好说是契约授予的权利了。因此，政治是由契约设立的这个学说，几乎在所有反对王权神授说的人当中都得人心。在托马斯·阿奎那的思想中这个理论略露眉目，但是在格老

修斯的著作里见得到最早对它的郑重发挥。

契约论可能成为一种为专制政治辩解的理论。例如，霍布士认为公民之间有一个契约，把全部权力移交给选定的主权者，但是该主权者并非契约的一方，因此势必获得无限制的权力。这种理论起初本来就可以成为克伦威尔极权国家的口实；王政复辟之后，它给查理二世找到根据。然而在洛克讲的那种契约论中，政府为契约的一方，如果不履行这契约中的义务，可以有正当理由反对它。洛克学说在本质上或多或少是民主的，但是民主成分受到一个（暗示而未明言的）见解的限制，那就是没有财产的人不应当算公民。

现在我们看关于当前这个问题，洛克是要讲些什么。

首先有一个政治权力的定义：

“所谓政治权力，我以为即制定法律的权利，为了规定与保护财产而制定法律，附着着死刑、下而至于一切轻缓刑罚，以及为执行这种法律和为防御国家不受外侮而运用社会力量的权利，而这一切无非为了公益。”655

据他讲，在自然状态下，每个人是自己的讼案中的法官，由此生出种种不便当，政治是其救治手段。但是若君主是争执的当事者，这就不成其为救治手段，因为君主既是法官又是原告。为了这些理由，所以产生一个意见，认为政府不可是专制的政府，而且司法部门应该独立在行政部门以外。这种议论在英国在美国都有了远大前途，但是目前我们暂且不谈。

洛克说，每人天生就有权惩治对他本身或他的财产的侵袭，甚至致人死命。在人们把这个权利转移给社会或法律の場合，而且只在这种場合，才有政治社会。

君主专制不算是一种民政政治，因为不存在中立威权，裁定君主和臣民之间的争执；实际上，君主在对臣民的关系上依然处于自然状态。希望一个生性粗暴的人因为做国王就会有道德，是没有用的。

“在美洲森林里要骄横为害的人，在王座上大概也不会善良很多；在王座上，恐怕他将找出学问、宗教为他他对臣民所做的一切事情辩护，凡有胆敢提出怀疑的人，利剑立刻叫他们噤声。”

君主专制正好像人们对臭猫和狐狸有了防护，“却甘心被狮子吞噬，甚至可以说以此为安全。”

市民社会势必要服从过半数，除非大家同意需要更多的人数（例如，就像在美国，要修改宪法或批准条约时。）这听起来好像民主，但是必须牢记洛克首先认为妇女和穷人是被排斥在公民权利以外的。

“政治社会的发端有赖于各个人同意联合组成单一的社会。”据他（有些不大认真地）主张，这种同意必是在某个时代实际有过的，虽然他承认除了在犹太人中间，各处政治的起源都在有史以前。

设立政治的市民契约只约束订立这契约的那些人；父亲所订的契约，儿子必得重新承认。（由洛克的原则如何推出来这点，显而易见，但此话却不太现实。有哪个美国青年到了二十一岁，宣称“我不要受创建这合众国的那个契约的约束”，他就会惹来一身麻烦。）656

据他讲，依据契约的政府，其权力绝不越出公益范围以外。方才我引证了一句关于政治权力的话，话尾是“而这一切无非为了公益。”洛克好像没想起来问一问，这公益是要谁来判定的。显然，如果由政府判定，政府就总下有利于自己的决定。大概洛克会说，该让公民中过半数人判定。但是有许多问题得迅速决定，不容先查明选民的意见；其中和战问题或许是最重要的了。在这样的事情上，唯一的救治手段是给予舆论或舆论代表者们某种权限（例如弹劾权），有权事后惩办那些做出不孚人望的行为的行政官吏。但是这常常是个很不够的手段。

我在上文引证了一句话这里必须再引一遍：

“人类结合成国家，把自己置于政治之下，其伟大的主要目的是保全他们的财产。”

和这个原则取一致，洛克宣称：

“最高权力若不经本人同意，不得从任何人取走其财产的任何部分。”

更让人惊诧的是这个讲法：军队长官对部下兵士们尽管操生杀大权，却没有拿走金钱的权。（据此说来，在任何军队里，惩办轻微的违犯军纪，处罚款是不对的，却许可通过鞭挞一类的体伤来惩罚。这说明洛克让他的财产崇拜带到了何等荒谬的地步。）

课税问题依我们想总会给洛克作梗，他却丝毫无睹。他讲，政府的经费须由公民负担，但是要经公民同意，就是说有过半数人的同意。但请问，倒是为什么有过半数人的同意便够了？他说过，必须有个人同意，政府才有正当理由拿走人的财产的任何部分。据我想，各人默然同意照过半数人的决定课税，这一点被洛克假定为包含在各人的公民身份中，而公民身份又被假定是由己自愿的。不必说，这一切有的时候和事实完全相反。关于自己应属于哪个国家，大部分人没有有效的选择自由，至于想不属于任何国家，如今谁也没有这个自由。举个例，假使你是和平主义者，不赞成战争。随你住在什么地方，政府总要为军事用项拿走一些你的财产。有什么正当道理能使你不得不接受这点呢？我可以想象许多个答案，但是我认为哪个答案和洛克的原则也不是一致的。他未经适当考虑就横加上服从过半数的准则，而且除神话性的社会契约外，他也没提出从他的个人主义的前提到这准则的任何过渡。657

社会契约按这里所要求的意义讲，总是一种架空悬想的东西，即使在从前某个时代实际有过一个契约创建了我们说的那个政府。美国是一个切题的实例。当初制定美国宪法时，人们是有选择自由的。即使在当时，有不少人投了反对票，这些人因此便不是契约的当事者。当然，他们本来可以离开那个国家，由于留下没走，结果被视为就得受他们未曾同意的契约的约束。但是实际上离开自己的国家通常是难事。谈到宪法既制定之后出生的人，所谓他们的同意，更加不着边际了。

与政府相对抗的个人权利这个问题，是个很难讲的问题。民主主义者认为如果政府代表着过半数人，它有权强制少数，这太轻率了。在某个限度以内，这话定然不假，因为强制乃是政治少不得的要素。但是多数派的权神授说如果强调得过分，会成为和王权神授说几乎一样暴虐的东西。洛克在《政治论》里关于这问题没有怎么谈论，但是在他的《论宽容的书简》中考察得相当详尽，他主张凡信仰神的人，绝不该因为他的宗教见解的缘故而被治罪。

契约创立了政治之说，当然是进化论以前的讲法。政治如同麻疹和百日咳，必是逐渐发展起来的，固然它也和这两种病一样，可能突然传入像南洋群岛那样的新地域。人们没研究过人类学以前，完全不知道政治的萌芽里所涉及的那种心理过程，完全不知道促成人们采纳后来才知有益的那些制度风习的种种离奇古怪的理由。但是社会契约说当作一个法律拟制，给政治找根据，也有几分道理。658

第四节 财产

由我们以上就洛克对财产的意见所讲的话看来，可能觉得仿佛洛克拥护大资本家，既反对比他们社会地位高的人，也反对比他们社会地位低的人，然而这可说只是部分真实。在洛克的著作中，见得到预兆高度资本主义的学说的论调，也见得到隐隐预示较近乎社会主义的见解的论调，不调和地并存着。和在大部分其他问题上一样，在这个问题上单方面引证他的话容易歪曲他的意思。

下面我写出关于财产问题洛克的一些主要论断，以在书中出现的先后为序。

首先，据他讲每个人对他个人劳力的产品持有私人所有权，或者至少说，应当持有这种权。在工业生产前时代，这准则还不像到后来那么不现实。城市生产在当时主要是自己保有工具、自售产品的手艺人干的。至于农业生产，洛克所隶属的那个学派认为“小农自耕制”算是最好的制度。他讲，人能够耕多少田地，他就可以保有多少田地，但不得更多。他好像随随便便地不理会在欧洲的所有国家，若不经一次流血革命，这个方案可说简直就没有实现的可能。到处农田大部分属于贵族们所有，他们从农民那里强征固定一部分（往往一半）农产品，或强征可能随时变动的地租。前一种制度盛行于法国和意大利，后一种制度盛行于英国。比较靠东方，到俄国和普鲁士，劳动者是农奴，他们为地主干

活，实际上没有一点权利。这种旧制度在法国因为法国大革命而结束，在北意大利和西德意志，由于法国革命军的侵略宣告终了。在普鲁士废止农奴制度，是被拿破仑战败的结果；在俄国，是克里米亚战争失败的结果。但是在这两个国家，贵族仍保持了地产。在东普鲁士，这种制度虽然受到纳粹的严厉管制，一直存留到现在；^{注134} 在俄国和现今的立陶宛、拉脱维亚、爱沙尼亚，

由于俄国革命，贵族被剥夺了土地。在匈牙利、罗马尼亚和波兰，他们存留下来；在东波兰，贵族们在1940年被苏联政府“清算”。不过苏联政府竭尽了一切能事在俄国全境改行集体耕作制，不改行小农自耕制。659

在英国，向来的发展比较复杂。在洛克的时代，农村劳动者的处境因为存在着公有地而有所缓和：农村劳动者对公有地保有重要的权利，因此便能够自产相当大一部分粮食。这种制度乃是中世纪的遗制，近代头脑的人是不以为然的，他们说从生产的观点看，这种制度不经济。于是有了一个圈占公有地运动，从亨利八世年间开始，在克伦威尔统治时代继续下去，但是直到1750年左右才雷厉风行起来。从那时以后，大约九十年之间，一块又一块的公有地被圈起来，移交给当地的地主。每圈一回，就需要国会有个法令，于是操纵国会两院的贵族们无情地运用他们的立法权肥己，而把农业劳动者推到饥馑的边缘。逐渐，由于工业的发达，农业劳动者的境况有了改善，因为否则防止不了他们往城市迁移。现在，由于有势埃德-乔治所创立的税制，结果贵族迫不得已放弃了他们的大半农业财产。但是那些也拥有城市财产或工业财产的贵族们，却一直能够紧握住他们的不动产。迄今没发生急剧的革命，却有一种现今还在进行着的渐次过渡。目前，那些仍旧富有的贵族们，其财富来源都是仰赖城市财产或工业财产。

这段漫长的发展过程，除在俄国外，可以看作符合洛克的原则。事情怪的是，他虽然能够提出需要有那么多年革命然后才可以付诸实施的学说，然而却丝毫没有迹象表现出他认为当时存在的制度不公平，或察觉这制度与他倡导的制度不同。

劳动价值说——即生产品的价值取决于耗费在该产品上的劳动之说——的创立，有人归之于马克思，有人归之于李嘉图；不过这种学说在洛克的思想中就有了，而洛克所以产生这种思想又是由于有上溯至阿奎那的一系列前人。陶奈总结经院派的学说时讲：660

“这种议论的精髓就是，制造货品的手艺人，或运输货品的商人，于理可以要求报酬，因为他们全在自己的职业中出劳力，满足公共的需要。万难容赦的罪过是投机者和经纪人的罪过，因为这般人是靠榨取公众必需品牟夺私利的。阿奎那教义的真传是劳动价值说，经院派学者中最末一人是卡尔·马克思。”

劳动价值说有两面，一是伦理的一面，另一面是经济的一面。换句

话说，它可以是主张生产品的价值应当与耗费在这产品上的劳动成正比，也可以是主张事实上这劳动规制着价格。后一说不过大致上正确，这是洛克所承认的。他讲，价值的十分之九由于劳动；但是关于其余十分之一，他毫无表示。他说，给一切东西加上价值差异的是劳动。他举印第安人所占据的美洲的土地为实例，这些土地因为印第安人不事开垦，几乎不具有丝毫价值。他好像并不领会，土地这东西只要一有人愿意在它上面劳动，尚未实际劳动之前，它就可以获得价值。假如你保有一块荒地，人家在上面发现石油，你未在这土地上干半点活也能卖一个好价钱。他不想这种情况，却只想到农业，在他那个时代自然如此。他赞成的小农自耕制对于像大规模开矿那样的事情是用不上的，因为这类事情需要高价设备和大批的工人。

人对自己劳动的产品持有权利这条原则，在工业文明里不管用。假定你在造福特汽车的一道工序里工作，那么总产额中哪一部分出于你的劳动，让人该如何估计呢？又假定你受铁道公司聘用管运输货物，有谁能断定你对生产这货物应视为有多大贡献？由于这种理由，所以想防止剥削劳动的那班人才放弃了各自的产品各自有权的原则，赞同偏社会主义化的组织生产与分配的方法。661

向来倡导劳动价值说，通常是出于对某个被看成掠夺性的阶级的敌意。经院学者只要主张它，便是由于反对高利贷者，那种人大多是犹太人。李嘉图主张它以反对地主，马克思反对的是资本家。然而洛克好像是对任何阶级不抱敌意，在一种真空中主张这理论的。他唯一的敌意是对君主的，但是这跟他对于价值问题的意见没关系。

洛克的见解有的真古怪，我不知道怎么能把它说得近乎道理。他说，人不可有自己和家人尚未及吃完就非烂不可的那么多的李子；但是以合法手段能弄到多少黄金、多少块钻石，却是可以的，因为黄金和钻石是不腐烂的。他没想到持有李子的人，在李子未腐烂以前未尝不可把它卖掉。

洛克把贵金属的不腐坏性看得甚了不起，他讲，贵金属是货币的来源，也是财产不均的来源。他好像以一种空想的学究风度悲叹经济上的不平等，但是他当然并不认为还是以采取那种可能防止经济不平等的措置为明智。想必他和当时的所有人一样，深深感到富人主要作为艺术、文事的奖励者给文明带来的利益。在现代美国也存在着这种态度，因为美国的科学和艺术大大依赖富豪的捐助。在一定程度上，文明是社会不公推进的。这件事是保守主义中极其体面之处的根据。

第五节 约制与均衡说

政治的立法、行政和司法几种职权应分离之说，是自由主义的特色；这学说是在英国在反对斯图亚特王室的过程中兴起的，至少关于立法部门和行政部门，是由洛克阐明的。他讲，立法部门和行政部门必须分离，以防滥用权力。当然不言而喻，他说到立法部门，指的是国会，

他说行政部门，就指国王；不管他在逻辑上想要指什么意思，至少在情绪上他指的是这个。因此，他把立法部门看成是良善的，而行政部门则通常是恶劣的。662

他说立法部门应当高于一切，只不过它必须能由社会罢免。言外之意，立法部门得像英国下院那样，不时通过民众投票来选举。立法部门要能够由民众罢免这个条件，认真讲来，对于在洛克时代英国宪法容许给国王和上院的作为立法权一部分的那种职分是个谴责。

洛克说，在一切组织得良好的政府中，立法部门和行政部门是分离的。于是就发生这个问题：在它们起冲突的时候该怎么办？据他说，行政部门如果不按适当时间召集立法官员，它就是与人民开战，可以通过暴力把它撤除。这显然是在查理一世治下发生的事情让人联想起的一种意见。从1628年到1640年，查理一世竭力要排除国会，独自掌权。洛克感觉这种事情必须制止，必要时诉之于内战。

他说，“暴力只可用来反对不公不法的暴力。”只要不存在一个什么团体，有法权宣判在什么时候暴力“不公不法”，这条原则在实际事情上就毫无用处。查理一世打算不经国会同意征收造舰税 [注135](#)，这件事被他的反对者们断言为“不公不法”，而他断言它又公又法。只有内战的军事结局证明了他对宪法的解释是错误解释。美国的南北战争也发生了同样事情。各州有退出联邦的权利吗？那谁也不知道；只有北军的胜利才解决了这个法律问题。我们从洛克及当时大多数写书的人见得到一个信念：任何正直的人都能知道什么事是公正合法的；这种信念完全没把双方的党派偏见的力量估计在内，也没考虑到不论在外界或在人良心当中都难建立一个对议论纷纭的问题能够下权威性裁断的法庭。在实际事情上，这种纠纷问题假如十分重大，并不由正义和法律解决，而完全由实力解决。

洛克也有些承认这一事实，固然他是用隐话承认的。他说，在立法部门和行政部门的争执中有某些案件在苍天底下没有法官。由于苍天不下明白的判决，所以这实际上就是说只能凭打仗取得解决。因为据认为当然苍天要把胜利给予较好的义举。任何划分政治权力的学说总离不了这类的见解。这种学说若体现在宪法中，那么避免不时打内战的唯一办法就是行使妥协和常识。但是妥协和常识乃是人的习性，成文宪法是体现不了的。663

出人意料的是，尽管司法组织在洛克时代是个议论得火炽的问题，关于司法组织他却一言未发。一直到光荣革命时为止，法官总是随时能够被国王解职的；因此当法官的都要判国王的敌对者有罪，而把国王的同党无罪开释。革命之后，法官被定为非有国会两院的敕语奉答文不得免职。大家以为这样一来法官的判决就会遵照法律来下了；事实上，在牵涉宗派性的案件里，这无非让法官的偏见代替了国王的偏见。不管怎样，凡约制与均衡原则得势的地方，司法部门就和立法及行政部门并列，成为政府的第三个独立分支。最可注目的实例是美国最高法院。

约制与均衡说的历史很有趣。

在它的发祥国英国，是打算拿它来限制国王权力的，因为国王在革命以前向来完全控制行政部门。可是，逐渐行政部门成了依属国会的部门，因为一个内阁若没有下院中多数的支持，便不可能继续下去。这样，行政部门虽形式上不然，实际上成了国会选定的一个委员会；结果是立法权和行政权渐渐越来越不分。过去五十来年中间，由于首相有解散国会之权以及政党纪律日益严格化，出现又一步发展。现下国会中的多数派决定哪个政党执政，但是既决定这点之后，国会实际上不能再决定别的任何事情。动议的法案只要不是由政府提出的，几乎没有成立过。因而，政府又是立法部门又是行政部门，它的权力不过由于时而必要有大选才受到限制。当然，这种制度跟洛克的原则完全背道而驰。

664

在法国，因为孟德斯鸠极力鼓吹这个学说，它为法国大革命当中比较温和的各党派所信奉，但是雅各宾党人一胜利，就被扫除得暂时无声无息。拿破仑自然要它无用，不过在王政复辟时它复活了，拿破仑三世一抬头又随之湮灭。1871年这学说再一次复活，而且促成通过一部宪法，其中规定总统几乎无权，政府不能解散议会。结果就是让国民议会无论和政府对比起来或和选民对比起来都有了很大的权限。权力的划分有甚于近代英国，但是还够不上依洛克的原则应有的划分，因为立法部门凌驾于行政部门之上。这次大战之后法国宪法会成什么样子，未可逆料。

洛克的分权主义得到了最充分应用的国家是美国；在美国，总统和国会彼此完全独立，最高法院又独立在总统和国会以外。无意之中，美国宪法把最高法院定为立法部门的一个分支，因为只要最高法院讲不成为法律的不算法律。最高法院的权限在名义上仅是解释性的权限，这实际上使那种权限更增大，因为这一来便难于指责那些想当然是纯法律性的决定了。这部宪法自来仅有一度惹起了武装冲突，这一点十足说明了美国人在政治上的贤达。

洛克的政治哲学在工业革命以前大体上一直适当合用。从那个时代以来，它越来越无法处理各种重大问题。庞大的公司所体现的资产权力涨大得超乎洛克的任何想象以外。国家的各种必要职权——例如在教育方面的职权——大大增强。国家主义造成了经济权力和政治权力联盟，有时两者融为一体，使战争成为主要的竞争手段。单一的个体公民已经不再有洛克的思想中他所具有的那种权力和独立。我们的时代是个组织化时代，时代的冲突是组织和组织间的冲突，不是各个人之间的冲突。如洛克所说，自然状态还存在于国与国之间。先必须有一个新的国际性“社会契约”，我们才能领受从政治可以指望到的福惠。国际政府一旦创立起来，洛克的政治哲学有不少又适用了，虽然其中关于私有财产的那一部分不会这样。665

第十五章 洛克的影响666

从洛克时代以来到现代，在欧洲一向有两大类哲学，一类的学说与方法都是从洛克得来的，另一类先来自笛卡尔，后来自康德。康德自己以为他把来自笛卡尔的哲学和来自洛克的哲学综合起来了；但是，至少从历史观点看，这是不能承认的，因为康德的继承者们属于笛卡尔派传统，并不属于洛克派传统。继承洛克衣钵的，首先是贝克莱和休谟；其次是法国的philosophes（哲人）中不属于卢梭派的那些人；第三是边沁和哲学上的急进主义者；第四是马克思及其门徒，他们又取大陆哲学成分，作了一些重要的添补。可是，马克思的体系是杂采各家的折中体系，关于这体系的任何简单说法，几乎必错无疑；所以，我想把马克思暂搁一边，等到后面再详细论他。

在洛克当时，他的主要哲学对手是笛卡尔主义者和莱布尼茨。说来全不合道理，洛克哲学在英国和法国的胜利大部分要归功于牛顿的威望。就哲学家的身份讲，笛卡尔的威信在当时由于他在数学和自然哲学方面的业绩而有所提高。但是他的旋涡说作为对太阳系的解释，断然比不上牛顿的引力定律。牛顿派宇宙演化论的胜利减低了大家对笛卡尔的尊崇，增高了他们对英国的尊崇。这两个原因都促使人心偏向洛克。在十八世纪的法国，知识分子正在反抗一种老朽、腐败、衰竭无力的君主专制，他们把英国看成是自由的故乡，所以洛克的政治学说就让他们对他的哲学先偏怀好感。在大革命临前的时代，洛克在法国的影响由于休谟的影响而更加增强，因为休谟一度在法国居住过，熟识不少第一流的savants（学者）。

把英国影响传到法国去的主要人物是伏尔泰。667

在英国，一直到法国大革命时为止，洛克哲学的信奉者对他的政治学说从来不感兴趣。贝克莱是一个不很关心政治的主教；休谟是把鲍令布卢克 [注136](#) 奉为表率的托利党员。在他们那个时代，英国的政局平静无波，哲学家可以不操心世界情势，乐得讲理论立学说。法国大革命改变了这种情况，迫使最优秀的人物反对现状。然而，纯哲学中的传统依旧没中断。雪莱为了《无神论的必要》（*Necessity of Atheism*）被逐出牛津的校门，那作品充满了洛克的影响。 [注137](#)

到1781年康德的《纯粹理性批判》一书发表时为止，可能看起来一直好像笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼茨的老哲学传统渐渐要被新的经验主义方法明确地压倒。不过这种新方法却从未在德国各大学中盛行，而且自1792年以后，大家把法国大革命里各种恐怖惨事的责任都归给了它。类如柯勒律治这般中途变卦的革命派，得到了康德做他们反对法国无神论的精神后盾。德国人在抵抗法国人之际，满愿有一种德国哲学支持他们。甚至法国人，在拿破仑败亡后，对反雅各宾主义的任何武器也尽欢迎。这种种因素都于康德有利。

康德有如达尔文，引起了一个当初他会深恶痛绝的运动。康德是个自由主义者、民主主义者、和平主义者，但自称发展他的哲学的那些人满不是这种人。或者说，假使他们还自名为自由主义者，他们就是另一

号的自由主义者。在卢梭和康德以后，历来有两派自由主义，这两派不妨区分为“冷头脑派”和“柔心肠派”。“冷头脑派”经由边沁、李嘉图和马克思，按逻辑的阶段发展到斯大林；“柔心肠派”按另外一些逻辑阶段，经过费希特、拜伦、卡莱尔和尼采，发展到希特勒。自然，这个说法过于简括，不够十分正确，但是也可算一种帮助记忆的指掌图。思想演进的阶段向来带有一种简直可以说是黑格尔辩证法的性质：各种学说通过一些似乎都很自然的步骤，发展成了其对立面。但是这种发展从来不是完全出于思想的内在活动；它一向为外界状况及外界状况在人情感中的反映所左右。可以用一个最显著的事实说明实情如此。自由主义思想在美国没经过这个发展的任何一段，到今天还保持洛克所讲的那个样子。668

搁下政治不谈，我们来考察考察哲学上的两个学派的不同点，这两派大体可以区分为大陆派和英国派。

首先是方法的不同。英国哲学比起大陆哲学来，明细而带片段性；自己每承认某个一般原理，就着手审查这原理的种种应用，按归纳方式去证明它。所以，休谟在宣布没有任何观念不具有前行的印象以后，随即进而研究以下的异议：假定你眼下看见两种彼此相似而不全同的色调，并且假定你从未见过一种恰恰介乎二者之间的色调，你是不是仍旧能想象这样一种色调？他对这问题不下论断，而且以为即使下一个违反他的一般原理的论断，也不会成为他的致命伤，因为他的原理不是逻辑性的而是经验性的。再举一个对比的反例，莱布尼茨想要确立他的单子论时，他大致是这样议论的：凡复杂的东西都必是由一些简单部分组成的；简单的东西不会有广延；所以说万物全是由不具有广延的各部分组成的。但是不具有广延的东西非物质。所以，事物的终极组成要素不是物质的，而若不是物质的，便是精神的。因此，桌子实际是一堆灵魂。

这里，方法的不同可以这样来刻画其特征：在洛克或休谟，根据对大量事实的广泛观察，得出一个比较有限的结论；相反，莱布尼茨在针尖似的逻辑原则上按倒金字塔式矗立起一个演绎巨厦。在莱布尼茨，假若原则完全正确而步步演绎也彻底牢靠，万事大吉；但是这个建筑不牢稳，哪里微有一点裂罅，就会使它坍倒瓦解。反之，洛克和休谟不然，他们的金字塔基底落在观测事实的大地上，塔尖不是朝下，是朝上的；因此平衡是稳定的，什么地方出个裂口可以修缮而不至于全盘遭殃。康德打算吸取一些经验主义的东西，此后上述方法上的差别照旧存在：一方从笛卡尔到黑格尔，另一方从洛克到约翰·斯图亚特·穆勒，这种差别保持不变。669

方法上的差别是和其他种种差别相关连的。先说形而上学。

笛卡尔提出了一些关于神存在的形而上学证明，其中最重要的证明是十一世纪时坎特伯雷大主教圣安瑟勒姆首创的。斯宾诺莎有一个泛神论的神，那在正统教徒看来根本不是神；不管是不是神，反正斯宾诺莎的议论本质上是形而上学的议论，而且能够归源于每个命题必有一个主

语和一个谓语之说（固然，他也许没领会到这一点）。莱布尼茨的形而上学也出于同一个根源。

在洛克，他所开创的哲学方向尚未得到充分发展；他承认笛卡尔的关于神存在的证明妥实有据。贝克莱创造了一个全新的证明；但是休谟——到休谟，这种新哲学臻于完成——完全否定了形而上学，他认为在形而上学所处理的那些题目上面下推理工夫，什么也发现不了。这种见解在经验主义学派中持续存在，而相反的见解，略经修改，则持续存在于康德和他的弟子们的学说中。

在伦理学方面，这两派有同样的区分。

由前文知道，洛克认为快乐就是善，这是整个十八、十九世纪在经验主义者中间流行的意见。相反，经验主义者的敌派蔑视快乐，以为快乐卑下，他们有种种显得较崇高的伦理体系。霍布士重视权力，斯宾诺莎在一定程度上跟霍布士意见一致。斯宾诺莎的思想中对伦理学有两个不能调和的意见，一个是霍布士的意见，另一个意见是，善就在于和神有神秘的合一。莱布尼茨对伦理学无重大贡献，但是康德把伦理学摆到首位，由伦理前提得出他的形而上学。康德的伦理学之所以重要，是因为它是反功利主义的、先验的和所谓“高贵的”。

康德讲，你若因为喜欢你的弟兄而待他好，你不算有什么道德价值：一个行为，由于道德律吩咐做而做它，才有道德价值。虽说快乐并非善，然而善良人受苦还是不公的事——康德这样主张。既然在今世这种事屡见不鲜，所以定有另一个世界，善良人死后得善报，而且定有一位神在死后生活中主持正义。他否定关于神和永生的一切老式形而上学证明，却认为他的新式伦理学证明是没有反驳余地的。670

康德对实际事务的见解是慈祥而人道的，他自己是这样一个人，但是否定幸福是善的人大多数却不能这样说。号称“高贵的”那种伦理，和认为我们应尽力让人幸福些这个较世俗的意见比起来，跟改善世界的打算具有较少的关系。这本不足怪。幸福若是别人的，比幸福是自己的，就容易蔑视。一般讲，幸福的代替品是某种英雄品质。这使权力欲有了无意识的发泄出路，给残酷行为造成丰实的借口。再不然，所崇尚的也许是强烈的感情；在浪漫主义者，便是如此。这造成对憎恨和复仇心之类的炽情的宽容；拜伦笔下的英雄算得典型，他们绝不是有模范行为的人物。对促进人类幸福最有贡献的人——或许可以想见——是认为幸福重要的人，不是那些把幸福和什么更“崇高的”东西相比之下鄙视幸福的人。而且，一个人的伦理观通常反映这人的性格，人有慈善心便希望大家全幸福。因此，认为幸福是人生目的的人，往往是比较仁慈的，而提出其他目的的人，不知不觉地常常受残忍和权力欲的支配。

这些伦理学上的差别，通常和政治学上的差别有连带关系，固然也不尽如此。前文讲过，洛克在个人意见上抱试探态度，根本没有权威主义气派，他愿意让每个问题凭自由讨论来解决。结果是，以他本人和他

的信奉者来讲，都信仰改革，然而是一种逐步的改革。由于他们的思想体系是由片段组成的，是对许多不同问题个别考察的结果，他们的政治见解自然也往往带有这种性质。他们规避一整块雕成的大纲领，宁愿就事论事，研究各个问题。他们在政治上如同在哲学上一样，带着试探和尝试的精神。在另一方面，他们的敌派认为自己能“全部识透这可悲的事态格局”，所以更大大愿意“把它猛然打碎，重新塑造得比较贴合心意”^{注138}。他们可能作为革命者来干这件事，再不然，可能作为想要当政者权力增强的那种人来干这件事；或此或彼，他们追求宏大目标时，总不避讳暴力，他们责斥爱好和平为卑鄙可耻。671

从现代观点看，洛克及其信奉者的重大政治缺点是财产崇拜。但是据这理由批评他们的人，却常常是为了比资本家更有害的阶级，例如君主、贵族和军阀的利益而作这种批评的。贵族地主按照远古传下来的惯例不费劳力坐享收入，他们并不认为自己是敛财鬼，而不从锦绣如画的外表下察看底细的人也不把他们这样看待。反之，实业家从事有意识的猎求财富，所以在他们的活动多少还有些新颖的时代，引起了一种对地主的绅士派勒索所感不到的愤懑不平。这话是说，中产阶级作家和读他们的作品的人情况如此；农民们并不是这样，就像法国大革命和俄国革命中所表现的。不过农民是不会说话的。

洛克学派的反对者大多赞赏战争，以为战争英勇壮烈而意味着蔑弃舒适和安逸。反之，采取功利主义伦理观的人往往把大多数战争看成是蠢事。至少在十九世纪，这点又使他们和资本家连成一气，因为资本家由于战争妨害贸易，也厌恶战争。资本家的动机当然是纯粹自私自利，但是由此却产生比军阀及其文字帮手们的意见和公众利益较为一致的意见。是的，资本家对战争的态度向来也摇摆不定。十八世纪时英国打的仗除美国独立战争以外，总的讲是赚钱事，得到了实业家的支持；但是从十九世纪初一直到末年，实业家赞成和平。在现代，到处大企业和民族国家发生了密切的关系，以致形势大变。但是即使现在，无论在英国或在美国，大企业一般是厌恶战争的。

开明的自私自利当然不是最崇高的动机，但是那些贬斥它的人常常有意无意地另换上一些比它坏得多的动机，例如憎恨、嫉妒、权力欲等等。总的讲，根源出于洛克的倡导开明自利的学派，同借英雄品质与自我牺牲的名目鄙视开明自利的那些学派比起来，对增加人类的幸福多作了贡献，对增加人类的苦难少起些作用。初期工业社会的那种种惨事我并没忘记，但是那到底在这制度内部减缓下来了。而且我再拿以下的事情同那些惨事来作个对比看：俄国农奴制、战争的祸害及战争的遗患——恐惧和憎恨，以及旧制度已丧失了活力时还企图维持旧制度的人必然有的蒙昧主义。672

第十六章 贝克莱673

乔治·贝克莱（George Berkeley，1685—1753）因为否定物质存在而在哲学上占重要地位，在这个否定里，他有许多巧妙的议论作为根

据。他主张物质对象无非由于被感知才存在。那样说来，譬如一棵树，假若没人瞧着它岂不就不再存在了；对这个异议，他的回答是：神总在感知一切；假使果真没有神，那么我们所当成的物质对象就会过一种不稳定的生活，在我们一瞧它的时候突然存在；但事实上，由于神的知觉作用，树木、岩块、石头正如同常识认为的那样连续存在着。在他认为，这是支持上帝存在的有力理由。有一首罗诺尔·纳克斯（Ronald Knox）写的五行打油诗，附带一首和韵，说明贝克莱的物质对象理论：

曾有个年轻人开言道：“上帝

一定要认为太稀奇，

假如他发觉这棵树

存在如故，

那时候却连谁也没在中庭里。”

答

敬启者：

您的惊讶真稀奇：

咱时时总在中庭里。

这就是为何那棵树

会存在如故，

因为注视着它的是

您的忠实的

上帝。

贝克莱是个爱尔兰人，在二十二岁作了都柏林大学三一学院的特别研究员。他曾由斯威夫特 [注139](#) 引荐，进宫参谒；斯威夫特的瓦妮萨 [注140](#) 把她的财产一半遗赠给了他。他制定了一个在百慕大群岛建立学院的计划，抱这个目的去往美国；但是在罗德艾兰度过三年（1728—1731）之后，他就回国，放弃了那个计划。有一行闻名的诗句：674

帝国的路线取道向西方，

作者便是他，为这个缘故，加利福尼亚州的贝克莱城是因他命名的。1734年他当了克罗因 [注141](#) 的主教。他晚年丢开了哲学，去弄焦油水，这种东西他认为有种种神奇的药性。关于焦油水，他写道：“此乃是开怀

解愁但不令人酣醉的杯中物”——这是后来库柏（Cowper）加给茶而为大家比较熟悉的一种情趣。

他的最优秀的著作全部是他还十分年轻时写的：写《视觉新论》（*A New Theory of Vision*）是在1709年，《人类认识原理》（*The Principles of Human Knowledge*）在1710年，《海拉司和费罗诺斯的对话》（*The Dialogues of Hylas and Philonous*）在1713年。他二十八岁以后的作品就不那么重要了。他写得一手极有魅力的文章，笔调秀美动人。

他否定物质的议论发表在《海拉司和费罗诺斯的对话》里面，讲得头头是道，娓娓动听。这些篇对话我打算只考察第一篇连同第二篇的开头部分，因为这以下所讲的一切在我看来是不那么重要的。在这本著作中我将要讨论的那一部分，贝克莱提出了支持某个重要结论的一些正确道理，只不过这些道理并不十分支持他自以为在证明的那个结论。他以为他是在证明一切实在都是属于心的；其实他所证明的是，我们感知的是种种性质，不是东西，而性质是相对于感知者讲的。

下面我开始先把对话中我以为重要之点直叙出来，不加批评；然后再转入评论；末了我想把这里论到的问题就个人所见谈一谈。

对话中的登场人物是两个人：海拉司代表受过科学教育的常识；费罗诺斯，那就是贝克莱。

海拉司讲了几句亲切话以后说，关于费罗诺斯的见解，他耳闻到一些奇怪的传言，意思是讲费罗诺斯不信有物质实体。他高叫：“难道还有什么能够比相信物质这种东西不存在更荒诞离奇、更违背常识，或者是比这更明显的一套怀疑论吗？”费罗诺斯回答说，他并不否定可感物的实在性，换句话说并不否定由感官直接感知的东西的实在性；但是，我们并没看见颜色的起因，也没听到声音的起因。感官是不作推论的，关于这点两人意见一致。费罗诺斯指出：凭看，我们只感知光、色和形状；凭听，只感知声音；如此等等。所以，除各种可感性质而外没有任何可感的东西，而可感物无非是一些可感性质，或是种种可感性质的组合罢了。675

费罗诺斯现在着手证明“可感物的实在性就在于被感知”，这和海拉司的意见：“存在是一回事，被感知是另一回事”形成对比。感觉资料是属于心的，这是费罗诺斯通过详细考查各种感觉来证明的一个论点。他由冷热说起。他说，强热是一种苦痛，苦痛必是在某个心中。所以，热是属于心的；冷也是一样的道理。这一点又借关于温水的著名议论加以补证。假若你的手一只热、一只凉，你把两只手一齐放进温水中，一只手感觉水凉，另一只手感觉水热；但是水不可能同时又热又凉。这驳倒了海拉司，于是他承认“冷热不过是存在于我们心中的感觉”。但是他满怀希望地指出，仍旧有其他的可感性质。

费罗诺斯然后讲起滋味。他指出甜味是一种快乐，苦味是一种苦痛，快乐和苦痛是属于心的。同样的道理用到气味上也合适，因为气味不是快感的就是不快的。

海拉司奋力拯救声音，他说声音为空气中的运动，真空中没声音，由这事实即可明了。海拉司讲，我们必须“把我们所感知的那种声音和声音本身区别开；或者说，把我们直接感知的声音和我们身外存在的声音区别开”。费罗诺斯指出，海拉司所谓的“实在的”声音，既然是一种运动，可能看见、触到也难说，但是一定听不见；所以这不是我们从知觉中所知道的那种声音。听了这番话，海拉司现在承认“声音在心外也没有实在存在”。

他们于是谈到颜色，这回海拉司很自信地开言：“对不起，论颜色那可大不一样。莫非还有什么事会比我们在对象上看见颜色更明白？”他主张，在心外存在的实体具有在其上所见到的颜色。但是费罗诺斯要了结这种意见并无困难。他从夕阳下的云彩说起，这种云是红中透金黄的；他指出，一块云逼近来看就不带这种颜色。他接着谈到使用显微镜因而造成的差异，谈到一切东西在有黄疸病的人看来都是黄的。他说，极渺小的虫子一定比我们能看见更小得多的对象。于是海拉司说颜色不在对象中，在光里面；他讲，颜色乃是一种稀薄的流动实体。如同声音问题一样，费罗诺斯指出，照海拉司的说法，“实在的”颜色就是和我们看见的红与蓝不同的什么东西，这说不过去。676

话到这里，关于一切次性质，海拉司都认输了，但是他继续说各种主性质，特别是形象和运动，却是外界的无思维实体固有的。对这点费罗诺斯回答说，物体离我们近时显得大，离我们远时显得小，而某个运动可能在这人看来觉得快，那人看来觉得慢。

说到这里，海拉司企图改弦更张，换一个新方针。他说他犯了错误，没把对象和感觉区别开；“感知”这件行为他承认是属于心的，但是所感知的东西不然；例如颜色“在心以外某个无思维的实体中有实在存在。”对这点费罗诺斯回答：“所谓感官的什么直接对象——即什么表象或诸表象的组合——存在于无思维的实体内，换句话说存在于一切心的外面，这话本身就是一个明显的矛盾。”可以看出，到这里议论变成为逻辑性的，不再是经验性的了。隔几页之后，费罗诺斯讲：“凡直接感知的东西全是表象；任何表象能够在心外存在吗？”

对实体进行了形而上学的讨论之后，海拉司回过来讨论视觉，论点是他在某个距离外看得见东西。费罗诺斯回答说，这话对于梦里见到的东西同样说得过，可是个个都承认梦中的东西是属于心的；况且，距离不是凭看感知的，而是经验的结果，是判断出来的；一个生来瞎眼，但现在初次能看东西的人，视觉对象对于他就不会显得有距离。

在第二篇对话的开头，海拉司极力主张脑子里的某些痕迹为感觉作用的起因，但是费罗诺斯回驳他说：“脑子既然是可感物，只存在于心

中。”

这本对话的其余部分不那么有意思，没必要再讲了。677

现在我们给贝克莱的主张作一个分析批判。

贝克莱的议论分两部分。一方面，他议论我们没感知到物质实体，只感知到颜色、声音等等；又议论这些都是“属于心的”，或“在心中”。他的说理关于头一点完全有折服人的力量，但是关于第二点，毛病在于“属于心的”这话没有任何定义。事实上他信赖习常的见解，以为一切事物必定或是物质的或是心灵的，而且任何事物不兼是二者。

当他讲我们感知的不是“东西”或“物质实体”，而是性质，而且没有理由认为常识看作是全属于一个“东西”的各种性质固有在某一个与它们各个全有区别的实体内，这时候他的论法是可以接受的。但是等他接下去说可感性质（包括主性质）是“属于心的”，那些议论便属于很不相同的种类，而确实性程度也大有出入了。有些议论是打算证明逻辑必然性的，另外一些议论是比较经验性的议论。先来说前一类议论。

费罗诺斯讲：“凡直接感知的东西全是表象；任何表象能够在心外存在吗？”这恐怕就需要对“表象”一词作个长长的讨论。假使认为思维和知觉作用是由主体与客体间的关系构成的，那么便能够把心看成等于主体，而主张心“中”什么也没有，只在心“前”有客体。贝克莱讨论了这样一种意见，即我们必须把“感知”这件行为和被感知对象区别开，前者属于心而后者则否。他反对这意见的那些道理是含混的，而且也必然如此，因为像贝克莱那种相信有心灵实体的人，并没有驳它的确实手段。他说：“所谓感官的什么直接对象存在于无思维的实体内，换句话说存在于一切心的外面，这话本身就是一个明显的矛盾。”在这里有一个谬误，类似以下的谬误：“没有舅舅，就不可能存在于外甥；那么，甲君是外甥；所以甲君按逻辑必然性讲有舅舅。”若已知甲君是外甥，这当然是逻辑必然的，但是从分析甲君而可能知道任何事情都推不出这种逻辑必然性。所以说，如果某物是感觉的对象，就有某个心和它有着关系；但是由此并不见得此物若不作感觉的对象，本来就存在不了。678

关于设想的东西，有一个略为类似的谬误。海拉司断言，他能够设想一座房子，是谁也不感知、不在任何心中的。费罗诺斯回驳说，凡海拉司所设想的东西，总在他自己心中，所以那座假想的房子归根到底还是属于心的。海拉司本该这样回答：“我说的不是我在心中有房子的心像；我讲我能够设想一座谁也不感知的房子，这时我实在说的是我能够理解‘有一座谁也不感知的房子’这个命题，或更好不如说‘有一座谁也不感知、谁也不设想的房子’这个命题。”这个命题完全由可理解的词构成，而且各词是正确地组合在一起的。这命题是真命题或是假命题，我不知道；但是我确实相信绝不能指明它是自相矛盾的。有些极类似的命题能够证明。例如：二整数相乘这种乘法的可能数目是无限的，因此有若干个从来也没想到过。贝克莱的议论假使正确，会证明不可能有这种

事。

这里包含的谬误是一个很常见的谬误。我们用由经验得来的概念，能够构成关于一些“类”的命题，类中的分子一部分或全部是未被经验到的。举个什么十分寻常的概念，譬如“小石子”吧；这是一个来自知觉的经验概念。但是并不见得一切小石子都被感知到，除非我们把被感知这件事包括在我们的“小石子”的定义中。只要我们不这样做，“未被感知的小石子”这个概念在逻辑上就无可非议，尽管要感知这概念的一个实例照逻辑讲是不可能的。

议论概括说来如下。贝克莱讲：“可感对象必是可感觉的。甲是可感对象。所以甲必是可感觉的。”但是，假如“必”字指逻辑必然性，那么甲如果必是可感对象，这议论才站得住。这议论并不证明，从甲是可感觉的这个性质以外甲的其他性质能推出甲是可感觉的。例如，它并不证明，与我们所见的颜色本质上就区分不开的颜色不可以不被看见而存在。我们根据生理上的理由尽可相信没这种颜色存在，但是这种理由是经验性的；就逻辑而论，没有理由说，不存在眼睛和脑子，就没有颜色。679

现在来谈贝克莱的经验论据。首先，把经验论据和逻辑论据撮合一起，就是有弱点的表示，因为后者如果站得住，前者便成了多余的。注142 我假如主张正方形不会是圆的，我并不要引据任何既知城市里的方场没一个是圆的这件事。不过，由于我们已经否定了逻辑论据，就必须按经验论据的是非曲直考察一下经验论据。

第一个经验论据是个奇怪的论据：那是说热不会是在对象中，因为“最强炽的热〔是〕极大的苦痛”，而我们无法设想“任何无知觉的东西能够有苦痛或快乐”。“苦痛”一词有双重意义，贝克莱正利用这点。这词可以指某个感觉的苦痛的性质，也可以指具有这种性质的那个感觉。我们说一条折断的腿很痛，并不暗含着这条腿在心中的意思；同样，容或是热引起苦痛，因而我们说热是苦痛时应该指的也无非是这个意思。所以，贝克莱的这种论据是个蹩脚论据。

关于冷、热的手放进温水的议论，严格说来，恐怕只证明在该实验中我们所感知的不是热和冷，而是较热和较冷。丝毫也不证明这些事情是主观的。

关于滋味，又重复快乐和苦痛论证：甜是快乐，苦是苦痛，因此两者都是属于心的。并且他又极力说，人在健康时觉甜的东西，生病时也许觉苦。关于气味，使用了非常类似的论据：因为气味不是快感的就是不快的，“它不能存在于有知觉的实体即心以外的任何实体中。”在这里，在所有的地方，贝克莱都假定，不是物质所固有的东西，必是心灵实体固有的，任何东西也不能既是心灵的又是物质的。

关于声音的论证，是个ad hominem（对人）论证 注143。海拉司说

声音“实在地”是空气里的运动，而费罗诺斯反驳说，运动能够看见、触到，却不能听见，因此“实在的”声音是听不见的。这不好算公正的议论，因为运动的知觉表象依贝克莱讲也和其他知觉表象一样是主观的东西。海拉司所要求的运动总得是不被感知的和不能感知的。然而，这论证倒也指明，听见的那种声音跟物理学看作是声音原因的空气运动不能当成一回事，就这点来说，论证还是正确的。680

海拉司放弃了次性质之后，还不愿放弃主性质，即广延性、形象、充实性、重量、运动和静止。议论当然集中在广延性和运动上。费罗诺斯说，假如东西有实在的大小，同一个东西绝不会在同时大小不同，然而东西靠近时比离远时显得大。假如运动实际在对象里，何至于同一个运动可以在一个人看来快，另一个人看来慢？我以为，应该承认这种议论证明被感知空间的主观性。但这种主观性是物理的主观性：对照相机来讲也同样说得过，因此并不证明形状是“属于心的”。在第二篇对话中，费罗诺斯把以前进行的讨论总结成下面的话：“除各种神灵以外，我们所认识的或设想的一切都是我们自己的表象。”当然，他不该把神灵算作例外，因为认识神灵和认识物质完全一样，是不可能的。事实上，这两种情形的论据几乎相同。

现在试谈一谈由贝克莱开创的那种议论，我们能得出什么肯定的结论。

我们所认识的东西是可感性质的簇：例如，一张桌子是由它的外观形状、软硬、叩时发的响声和气味（假设有气味）组成的。这些性质在经验中有某种邻接，以致常识把它们看成属于同一个“东西”，但是“东西”或“实体”概念在感知到的各种性质之外丝毫未添加什么旁的性质，所以是不必要的。到此为止，我们一直站在坚固的基础上。

然而现在我们必须自问，所谓“感知”指什么意思。费罗诺斯主张，谈到可感物，其实在性就在于它被感知；但是他并没说出他所讲的知觉是什么意思。有一个理论认为知觉是主体与知觉对象间的关系，他是否定的。既然他以为“自我”是实体，他本来满可以采纳这一说；可是，他决定不要它。对否定“实体的自我”观念的人说来，这个理论是讲不通的。那么，把某物叫作“知觉对象”，指什么意思？除说该某物存在以外，还有什么别的意义吗？我们能不能把贝克莱的断语倒过来，不说实在性在于被感知，而说被感知就在于是实在的？不管怎样，总之贝克莱认为存在不被感知的东西这件事照逻辑讲是可能的，因为他认为某些实在的东西，即精神实体，是不被感知的。于是看来很明白，我们讲某事件被感知到，除指它存在以外，还指别的意思。681

这别的意思是什么呢？感知到的事件和未感知的事件有一个明显的差别：前者可以记起，但是后者记不起。还有什么其他差别吗？

有一整类的作用，多少可说是我们自然而然称之为“心灵的”那种现象所独具的，追忆即其中之一。这些作用和习惯有关系。被火烧过的孩

子怕火；被火烧过的火钩子不怕。不过，生理学家把习惯以及类似的事情作为神经组织的特性处理，他们没有必要背弃物理主义的解释。按物理主义的用语，可以说一个事件如果有某种的作用，就是“被感知到”了；按这个意义，我们就是这样说似乎也无不可：水道“感知到”把它冲深的雨水，河谷是对以前的洪流倾泻的一个“记忆”。习惯和记忆如果用物理主义的说法来讲，就是死物也并不是完全没有；在这点上，活物与死物的差别无非是程度上的差别。

照这个看法，说某个事件被“感知到”，也就是说它具有某种的作用，无论在逻辑上或在经验上，都没有理由设想一切事件全具有那种的作用。

认识论提出一种不同的观点。在认识论里我们并不从已完成的科学出发，而从我们对科学的信赖所依据的不管什么知识出发。贝克莱的做法正是这样。这时不必要预先给“知觉对象”下定义。方法概略说来如下。把我们觉得是不经推论而知各个命题搜集一起，于是发现这些命题大部分与某个时日的个别事件关联着。我们将这些事件定义成“知觉对象”。这样，知觉对象就是我们不假推论而知的那些事件；或者把记忆考虑在内，至少说这种事件在过去某时曾是知觉对象。于是我们面临一个问题：我们从自己的知觉对象能推断其他什么事件吗？关于这点，有四种立场可能采取，前三种立场是唯心论的三种形式。

（1）我们可以全盘否定从自己目下的知觉对象和记忆对其他事件的一切推论的妥实性。凡是把推论局限于演绎的人，谁也必定抱这个看法。任何事件，任何一组事件，从逻辑上讲都能够单独自立，因此任何一组事件都不足为其他事件存在的论证的证据。所以，如果把推论局限于演绎，既知的世界就只限于我们自己的生命史中我们感知的事件，或者，假如承认记忆，限于曾经感知的事件。682

（2）第二种立场是一般所理解的唯我论，这种立场容许从自己的知觉对象作某种推论，但限于对个人生命史中的其他事件作推论。例如，试看这样的意见：在醒觉生活中的任何时刻，总有一些可感对象我们没注意到。我们看见许多东西，却没暗自默念我们看见了这些东西；至少说，好像如此。在一个我们完全觉察不到运动的环境里定睛来看，我们能够陆续注意到各色各样的东西，于是我们觉得应相信这些东西在我们注意到以前，原来就是可见的；但是在我们未注意到之前，它们并非认识论的论据资料。从我们所观察到的东西作这种程度的推论，是人人不假思索地在做的，即使那些极希望避免把我们的认识过分扩张得越出经验以外的人也在做。

（3）第三种立场（例如艾丁顿 [注144](#) 好像采取这种立场）是：对和我们自己经验中的事件类似的其他事件，能够作推论，因此譬如说我们当然可以相信存在着我们没看见而别人看见的颜色、别人感觉的牙疼、别人享到的乐和受到的苦，等等，但是我们却全然不可推论谁也没经验到的、不构成任何“心”的一部分的事件。这个意见可以据以下理由给它

辩护：对自己观察范围以外的事件作一切推论都是靠类推作的，谁也没经验到的事件同自己的论据资料不够类似，不足以保证作类推推论。

（4）第四种立场是常识和传统物理学的立场，按这种立场，除自己的和旁人的经验以外，还有谁也不经验的事件，例如在自己睡着而卧室一片漆黑的时候这间卧室中的家具。G. E. 穆尔^{注145}曾指责唯心论者以火车乘客待在车内时不能看见车轮为理由主张火车在停站当中才具有车轮。683根据一般常识，人不相信每当你一瞧，车轮突然存在，而谁也不视察它的时候就懒得存在。这种观点如果是科学上的观点，则以因果律作为对未感知事件的推论的基础。

目前我不打算就这四种观点下断论。这断论即使下得了，也只有把非论证性推论及盖然性理论加以细腻研究，才能够下。我真打算做的是指出向来讨论这些问题的人所犯的某种逻辑错误。

由上文知道，贝克莱以为有逻辑上的理由证明唯有心和精神的事件能存在。这个意见也是黑格尔和他的继承者们根据别的理由所抱的意见。我认为这是个根本的错误。像“曾有过一个时代，在这个地球上生命尚未存在”这样的命题，真也好、假也好，犹如“永远没人算过的乘法计算是有的”一样，根据逻辑理由是驳斥不了的。所谓被察觉，即所谓成为知觉对象，无非是说具有某种的作用，从逻辑上讲并没有理由说一切事件都会有这种的作用。

然而还有另一种议论，虽然没把唯心论确立为一种形而上学，如果正确，倒把唯心论当作实践上的方针确立起来。据说无法验证的命题不具有意义；验证要靠知觉对象；所以，关于现实的，或可能有的知觉对象以外任何事情的命题都是无意义的。我以为严格解释起来，这种意见会使我们局限于上述四种理论中第一种理论，不允许谈我们没亲自明白注意到的任何东西。假若如此，它就是一个在实践中谁也无法抱的意见，在一个据实际理由而主张的理论，这是个缺陷。关于验证，以及验证与认识的关系，全部问题困难而复杂；所以我目前姑置不论。

上述各理论中，第四种理论承认有谁也不感知的事件，这理论也能用乏力的议论为它辩护。可以主张因果性是先验知道的，假如不存在未被感知的事件，无从有因果律。与此相反，可以强调因果性不是先验的，凡是能够观察到的不管什么规律性，必定和知觉对象关联着。看来，好像凡是有理由相信的不管什么物理学定律，都可以借知觉对象表述出来。这种表述也许古怪而繁复，也许欠缺直到最近人们仍认为物理定律应有的特征——连续性，然而总不好说做不到。684

我的结论是，以上讲的四种理论哪一种也没有先验的缺点。然而，却可能有人说一切真理都是实用主义的，这四种理论并没有实用主义上的差别。假若此话有理，我们就能够采纳个人所好的随便哪个理论，各理论之间的差别不过是语言上的差别。我无法接受这个意见；但这也是后文讨论的问题。

尚待考问一下，是否能给“心”和“物质”二词规定什么意义。人人知道，“心”是唯心论者以为舍此无他的东西，“物质”是唯物论者也以为如此的东西。我想读者还知道唯心论者是善良人，唯物论者是恶人。^{注146}但或许除此以外还有的可说。

我个人给“物质”下的定义也许似乎不圆满。我愿意把“物质”定义成满足物理学方程的那种东西。也可能并没有什么东西满足这种方程；假若那样，不是物理学错了，便是“物质”概念错了。如果我们摈弃掉实体，“物质”就得是逻辑结构了。至于它能不能是由事件（一部分是可以推断的）所组成的什么结构，这是个难问题，然而绝不是无法解决的问题。

至于“心”，当排除掉实体之后，“心”必定是种种事件所成的某种集团或结构。这种集团的划分必定是由我们愿意称作“心的”那类现象所特有的某种关系完成的。我们不妨拿记忆当作典型的关系。我们或许可以把“心的”事件定义成进行记忆的事件或被记忆的事件——固然这未免有些过于简单化。于是某已知的心事件所隶属的“心”，就是借记忆锁链向后或向前与这已知事件连接起来的那些事件的集团。

按上述定义可知一个“心”和一块物质各都是事件集团。没有理由说一切事件都会属于这类或那类事件集团，而且也没有理由说某些事件不会同属这两个集团；因此，某些事件可以既不是心的，也不是物质的，而另一些事件可以既是心的，又是物质的。关于这一点，只有详细的经验上的考察能够下决断。

第十七章 休谟685

大卫·休谟（David Hume，1711—1776）是哲学家当中一个最重要的人物，因为他把洛克和贝克莱的经验主义哲学发展到了它的逻辑终局，由于把这种哲学作得自相一致，使它成了难以相信的东西。从某种意义上讲，他代表着一条死胡同：沿他的方向，不可能再往前进。自从他著书以来，反驳他一向是形而上学家中间的一种时兴消遣。在我看来，我觉得他们的反驳没有一点是足以让人信服的；然而，我还是不得不希望能够发现比休谟的体系怀疑主义气味较差的什么体系才好。

休谟的主要哲学著作《人性论》（*Treatise of Human Nature*）是1734年到1737年间，他在法国居住的时候写的。前两卷出版于1739年，第三卷出版于1740年。当时他很年轻，还不到三十岁；他没有名气，而且他的各种结论又是几乎一切学派都会不欢迎的那种结论。他期待着猛烈的攻击，打算用堂堂的反驳来迎击。殊不料谁也不注意这本书；如他自己说的，“它从印刷机死产下来。”他接着说：“但是，我因为天生就性情快活乐天，不久便从这个打击下恢复过来。”他致力散文的写作，在1741年出版了第一集散文。1744年，他企图在爱丁堡大学得到一个教授职位未成；在这方面既然失败，他先做了某个狂人的家庭教师，后来当上一位将军的秘书。他有这些保证书壮了心气，再度大胆投

身于哲学。他略去《人性论》里的精华部分以及他的结论的大多数根据，简缩了这本书，结果便是《人类理智研究》（*Inquiry into Human Understanding*）一书，该书长时期内比《人性论》著名得多。把康德从“独断的睡梦”中唤醒过来的就是这本书；康德好像并不知道《人性论》。

休谟还写了一本《自然宗教对话录》（*Dialogues Concerning Natural Religion*），他在生前未予发表。按照他的指示，这书在1779年作为遗著出版。他写的《论奇迹》（*Essay on Miracles*）成了名作，里面主张奇迹这类事件绝不会有适当的历史证据。

在1755年和以后若干年间出版的他的《英国史》，热中证明托利党员胜过辉格党员，苏格兰人优于英格兰人；他不认为对历史值得采取哲学式的超然态度。1763年他访问巴黎，很受philosophes（哲人们）器重。不幸，他和卢梭结下友谊，和他发生了著名的口角。休谟倒表现得忍让可佩，但是患有被害妄想狂的卢梭坚持跟他一刀两断。686

休谟曾在一篇自拟的讣闻即如他所称的“谏词”里，叙述自己的性格：“我这个人秉质温和，会克制脾气，性情开朗，乐交游而愉快；可以有眷爱，但几乎不能存仇恨；在我的一切情感上都非常有节度。即便我的主情——我的文名欲，也从来没使我的脾气变乖戾，尽管我经常失望。”所有这些话从我们对他所知的一切事情都得到了印证。

休谟的《人性论》分为三卷，各讨论理智、情感和道德。他的学说中新颖重要的东西在第一卷里，所以下面我仅限于谈第一卷。

他开始先讲“印象”和“观念”的区别。它们是两类知觉，其中印象是具有较多的力量和猛烈性的知觉。“我所谓的观念，意思指思考和推理中的印象的模糊心像。”观念，至少就单纯观念的情况说，和印象是类似的，但是比印象模糊。“一切单纯观念都有一个单纯印象，和它相似；而一切单纯印象都有一个相应的观念。”“我们的所有单纯观念在首次出现时全是由单纯印象来的，这种单纯印象与该单纯观念相应，而该单纯观念确切代表这种单纯印象。”

在相反方面，复合观念未必和印象相似。我们没见过带翅的马而能想象带翅的马，但是这个复合观念的构成要素全是由印象来的。印象居先，这件事的证据出于经验；例如，生来瞎眼的人便没有颜色观念。在种种观念当中，保持原印象的相当大程度生动性的观念属于记忆，其他观念属于想象。

书中有一节（第一卷，第一编，第七节）《论抽象观念》，开头一段话和贝克莱的下述学说显著一致：“一切一般观念无非是附加在某个名词上的个别观念，该名词让这种观念得到比较广泛的意义，使它在相应的时候回想起和自己类似的其他个体。”休谟主张，当我们持有“人”的观念时，这观念具有“人”的印象所具有的一切个别性质。“心若不对量或质

的程度各形成精确概念，就不能形成量或质的任何概念。”“抽象观念不管在代表[印象]时如何变得一般，本身总是个体的。”这理论是一种近代的唯名论，它有两个缺点，一个是逻辑上的缺点，一个是心理学上的缺点。先说逻辑上的缺点。休谟讲：“当我们在若干对象中间发现了类似点时，我们把同一个名称加到所有这些对象上。”一切唯名论者都会同意。但是实际上，像“猫”之类的通名，和共相猫一样不实在。唯名论对共相问题的解决，就这样由于应用自己的原则时不够彻底而归于失败；错在把这种原则只用到“事物”上，而不同时用到言语上。687

心理学上的缺点至少就休谟方面说比较严重。他所讲的整套理论，把观念看成印象的摹本，其弊病就在于忽略含混性。例如，我见到过一朵什么颜色的花，后来想起它的心像时，这心像缺乏精密性，意思是说有好几种彼此非常类似的色调，它可能是其心像，用休谟的术语讲即“观念”。“心若不对量或质的程度各形成精确概念，就不能形成量或质的任何概念”，这话是不对的。假如你见到过一个身高六尺一寸的男人。你保留下对他的心像，但是这心像对于再高一寸或更矮一寸的人多半也会合适。含混性和一般性不同，但是具有若干同样的特征。休谟由于没注意到含混性，陷入不必要的难局，例如关于下述这件事的难局：是否有可能想象一种从未见过的色调，介乎见过的两种极相似的色调中间。如果这两种色调充分相似，你所能形成的任何心像会同样适用于这两种色调以及中间的色调。休谟说观念来自观念所确切代表的印象，这时候他逸出了心理学的真实情况以外。

正如贝克莱从物理学中驱走了实体概念，休谟从心理学中驱走了实体概念。他说，并不存在“自我”这种印象，因此也没有“自我”这种观念（第一卷，第四编，第六节）。“就我而论，当我极密切体察我称之为我自己的时候，我总要碰上一种什么特别知觉，冷或热、明或暗、爱或憎、苦或乐的知觉。在任何时候我从不曾离了知觉而把握住我自己，除知觉而外我从不能观察到任何东西。”他含着讥讽的意味承认，也许有些哲学家能感知他们的自我；“但是撇开若干这类的形而上学家不谈，对人类中其余的人我可以大胆断言，自我无非是一簇或一组不同的知觉，以不可思议的快速彼此接替，而且处于不绝的流变和运动中。”688

对自我观念的这种否认非常重要。我们来确切看看它主张什么，有几分站得住脚。首先，自我这种东西即便有，也从未感知到，所以我们不能有自我观念。假如这个议论可以被承认，就必须仔细地叙述一下。谁也感知不到自己的脑子，然而在某种重要的意义上，人却有脑子这个“观念”。这类“观念”是知觉的推论，不属于逻辑意义的基础观念之类；它是复合观念和描述性的——假如休谟讲的一切单纯观念出于印象这个原理正确，事实必当如此；而假如否定了这条原理，我们势不得不回到“生得”观念说。使用现代的用语，可以这样讲：关于未感知事物或事件的观念，永远能够借感知的事物或事件来定义，因此，用定义来代替被定义的名词，我们永远能够不引入任何未感知事物或事件而叙述我们从经验所知的事情。就我们目前的问题来说，一切心理的知识都能不引入“自我”而叙述出来。并且，如此定义的“自我”，只可能是一簇知

觉，不是新的单纯“东西”。我想在这点上彻底的经验主义者谁也必定和休谟有同见。

但是并不见得单纯自我是不存在的；只可说它存在与否我们不能知道，而自我除开看作一簇知觉，不能组成我们的知识的任何部分。这结论剔除掉“实体”的最后残存的使用，在形而上学上很重要。在神学里，它废除了关于“灵魂”的一切假想知识，在这点上很重要。在对认识的分析上也重要，因为它指明主体和客体这范畴并不是基本的东西。在这个自我问题上，休谟比贝克莱有了重大的进展。689

整个一本《人性论》中最重要部分是称作《论知识和盖然性》的一节。休谟所谓的“盖然性”不指数理概率论中所包含的那类知识，例如用两只骰子掷出双六的机会等于三十六分之一。这种知识本身在任何专门意义上都不是盖然的；它具有知识所能具有的限度之内的确实性。休谟讨论的是靠非论证性推论从经验的资料所得到的那种不确实的知识。这里面包括有关未来的我们全部知识以及关于过去和现在的未观察部分的全部知识。实际上，一方面除去直接的观察结果，另一方面除去逻辑和数学，它包括其余一切。通过对这种“盖然的”知识进行分析，休谟得出了一些怀疑主义的结论，这些结论既难反驳、同样也难接受。结果成了给哲学家们下的一道战表，依我看来，到现在一直还没有够上对手的应战。

休谟开始先区分出七种哲学关系：类似、同一、时间和地点关系、量或数的比率、任一性质的程度、相反、和因果关系。他说，这些关系可以分为两类，即仅依存于观念的关系，和观念虽毫无变化而能使其改变的那种关系。属第一类的是类似、相反、性质的程度和量或数的比率。但是空间时间关系和因果关系则属于第二类。只有第一类关系给人确实的知识；关于其他各种关系我们的知识仅是盖然的。唯独代数和算术是我们能进行一长串的推理而不失确实性的科学。几何不如代数和算术那样确实，因为我们不能确信几何公理正确无误。有许多哲学家设想，数学中的观念“必须凭灵魂的高级能力所独有的纯粹而理智的观点去理解”，这是错误的。休谟说，只要一记起“我们的一切观念都是照我们的印象摹写出来的”，这种意见的错误立现。

不仅仅依存于观念的三种关系，是同一、空间时间关系和因果关系。在前两种关系，心不超越直接呈现于感官的东西以外。（休谟认为，空间时间关系能够感知，而且能形成印象的一部分。）唯有因果关系使我们能够从某个事物或事件推论其他某个事物或事件：“使我们由一对象的存在或作用确信它随后有、或以前有其他什么存在或作用，产生这种关连的唯因果关系而已。”690

休谟主张没有所谓因果关系的印象，由此主张产生一个困难。单凭观察甲和乙，我们能感知甲在乙上方，或在乙右方，但是不能感知“因为甲，结果乙”。已往，因果关系向来或多或少被比作和逻辑中的根据和论断的关系一样，但是休谟正确认识到这个比方是错误的。

在笛卡尔哲学中，也和经院学者的哲学中一样，原因和结果间的关连被认为正如逻辑关连一样是必然的。对这见解的第一个真正严重的挑战出于休谟，近代的因果关系哲学便是自休谟开始的。他和直到柏格森为止、连柏格森也在内的几乎所有哲学家相同，以为因果律就是说有“因为甲，结果乙”这样形式的命题，其中甲和乙是两类事件；此种定律在任何发达的科学中都见不到，这件事好像哲学家们并不知晓。但是哲学家向来所讲的话，有很多能够转换说法，使之可以适用于实际出现的那种因果律；所以，我们目下可以不睬这一点。

休谟开始先讲，使得一个对象产生另一对象的力量，不是从这二对象的观念发现得到的，所以我们只能由经验认识原因和结果，不能凭推理或内省来认识。他说，“凡发生的事物必有原因”这句话并不是像逻辑中的命题那样具有直观确实性的话。照他的讲法：“如果我们就对象本身考察各对象，绝不超越关于这些对象我们所形成的观念去看，那么并没有意味着其他对象存在的对象。”据此休谟主张，必定是经验使人有了关于原因和结果的知识，但不会仅是彼此成因果关系的甲乙二事件的经验。必定是经验，因为这关连非逻辑关连；而由于我们单只从甲中发现不了任何东西会促使甲产生乙，所以不会仅是甲和乙二个别事件的经验。他说，必要的经验是甲类事件和乙类事件经常连结这个经验。他指出，在经验中当两个对象经常相连时，我们事实上的确从一个去推论另一个。（他说的“推论”，意思指感知一个就使我们预料到另一个；他并不指形式的或明确的推论。）“大概，必然的关连有赖于推论”，倒过来讲则不对。换句话说，见甲使人预料到乙，于是让我们相信甲乙之间有必然的关连。这推论不是由理性决定的，因为假使那样便要求我们假定自然的齐一性，可是自然的齐一性本身并不是必然的，不过是由经验推论出来的。691

休谟于是有了这种见解：我们说“因为甲，结果乙”，意思只是甲和乙事实上经常相连，并不是说它们之间有某种必然的关连。“除一向永远相连在一起的某些对象的概念而外，我们别无原因和结果的概念。……我们无法洞察这种连结的理由。”

休谟拿“信念”的一个定义支持他的理论，他认为信念就是“与当前的印象有关系或者相联合的鲜明的观念”。如果甲和乙在过去的经验里一向经常相连，由于联合 ^{注147}，甲的印象就产生乙的这种鲜明观念，构成对乙的信念。这说明为什么我们相信甲和乙有关连：甲的知觉表象和乙的观念就是关连着，因此我们便以为甲和乙关连着，虽然这个意见实在是没有根据的。“各对象间并没有发现得到的一体关连；我们所以能够从一个对象的出现推论另一个对象会被经验到，除根据作用在想象力上的习惯而外，也没根据其他任何原理。”在我们看来的各对象间的必然关连，其实只是那些对象的诸观念之间的关连，休谟多次反复了这个主张；心是由习惯决定的，“予以必然性观念的，正是这种印象，也即是这种决定。”使我们产生“因为甲，结果乙”这个信念的各事例的反复，并没赋予该对象什么新东西，但是在心中造成观念的联合；因而“必然性不是存在于对象中而是存在于心中的东西”。

现在谈谈我们对休谟的学说应如何来看的问题。这学说有两部分，一个是客观部分，另一个是主观部分。客观部分讲：在我们断定“因为甲，结果乙”的场合，就甲和乙而论，实际发生了的事情是，一向屡次观察到二者相连，

也就是说甲后面一向立即跟着有乙，或很快地跟着有乙；我们完全没有理由说甲后面一定跟着有乙，或在将来的时候会跟着有乙。而且无论甲后面如何经常地跟着有乙，我们也没有任何理由设想其中包含有超乎“先后顺序”以外的什么关系。事实上，因果关系能用“先后顺序”来定义，它并不是独立的概念。692

休谟的学说的主观部分讲：因为屡次观察到甲和乙连结，结果就：因为〔有〕甲的印象，结果〔有〕乙的观念。但是，假如我们要按这学说的客观部分的提法来定义“因为……，结果……”，那么必须把以上的话改一个说法。在以上的话里代入“因为……，结果……”的定义，变成：

“一向屡次观察到：屡次观察到的二对象甲和乙连结的后面一向屡次跟着有这种场合：甲的印象后面跟着有乙的观念。”

我们不妨承认，这段陈述是真实的，但是它很难说具有休谟划归他的学说的主观部分的那个范围。他三番五次地主张，甲和乙屡次连结并不成为预料两者将来也会相连的理由，只不过是这种预料的原因。也就是说，屡次连结这件事的经验屡次和一种联合习惯相连。但是，假若承认休谟学说的客观部分，过去在这种情况下屡次形成了联合这件事便不成为设想这种联合将会继续，或设想在类似情况下将形成新的联合的理由。实际是，在有关心理方面，休谟径自相信存在有一般讲他所指责的那种意义的因果关系。试举一个实例。我看见一个苹果，预料我如果吃它，我就会经验到某种滋味。按照休谟的意见，没有理由说我总得经验到这种滋味：习惯律能说明我的这种预料的存在，却不足以作它的根据。然而习惯律本身就是一个因果律。所以，我们如果认真对待休谟的意见，必须这样讲：尽管在过去望见苹果一向和预料某种滋味相连，没有理由说要继续这样相连。也许下次我看见苹果我会预料它吃起来像烤牛肉味道。目下，你也许认为未必有这回事；但是这并不成为预料五分钟后你会认为未必有这回事的理由。休谟的客观学说假若正确，我们在心理界的预料也和物理界一样没有正当理由。休谟的理论无妨戏谑地刻画如下：“‘因为甲，结果乙’这个命题意思指‘因为〔有〕甲的印象，结果〔有〕乙的观念’”。当作定义来说，这不是个妙作。693

所以我们必须更仔细地考究一下休谟的客观学说。这学说有两部分：（1）当我们说“因为甲，结果乙”的时候，我们有权说的仅只是，在过去的经验里，甲和乙一向屡次一起出现或很快地相继出现，甲后面不跟着有乙或甲无乙伴随的事例，一回也没观察到过。（2）不管我们观察到过如何多的甲和乙连结的事例，那也不成为预料两者在未来某时候相连的理由，虽然那是这种预料的原因，也就是说，一向屡次观察到

它和这种预料相连。学说的这两个部分可以叙述如下：（1）在因果关系中，除“连结”或“继起”而外，没有不可以下定义的关系；（2）单纯枚举归纳不是妥实的论证形式。一般经验主义者向来承认这两个论点中的头一个，否定第二个。我所谓他们向来否定第二个论点，意思是说他们向来相信，若已知某种连结的为数相当庞大的一堆事例，这种连结在下次事例中出现的可能性就会过半；或者，即使他们并没有恰恰这样主张，他们也主张了具有同样结论的某一说。

目前，我不想讨论归纳，那是个困难的大题目；现在我愿意讲，即便承认休谟的学说的前半，否定归纳也要使得关于未来的一切预料，甚至连我们会继续抱预料这个预料，都成为不合理的东西。我的意思并非仅仅说我们的预料也许错误；这一点是无论如何总得承认的。我说的是，哪怕拿明天太阳要出来这类的我们最坚定的预料来讲，也没有分毫理由设想它会被证实比不会被证实的可能性大。附加上这个条件，我回来再说“因果”的意义。

和休谟意见不同的人主张“因果”是一种特殊的关系，有这种关系，就必然有一定的先后顺序，但是有一定的先后顺序，却未必有这种关系。重提一下笛卡尔派的时钟说：两个完全准确的钟表尽可一成不变地先后报时，然而哪个也不是另一个报时的原因。一般说，抱这种见解的人主张，固然在大多数情况我们不得不根据事件的经常连结，多少带危险性地推断因果关系，我们有时候能够感知因果关系。关于这点，我们看看对休谟的见解有哪些赞同理由，有哪些反对理由。694

休谟把他的议论简括成以下的话：

“我认识到，在这本论著内至此我已经持有的，或今后有必要提出的一切奇僻悖论当中，要算目前这个奇论最极端了，全仗牢实的证明与推理，我才能够希望它为人所承认而打破人们的根深蒂固的偏见。在我们对这学说心悦诚服之前，我们必须如何经常地向自己重复这些话：任便两个对象或作用，不论彼此多么有关系，仅只单纯的看见它们，绝不能使我们得到两者之间的力量或关联的观念，此其一；这种观念系由于两者结合的反反复复而产生的，此其二；这种反复在对象方面既毫无所揭露，也毫无所引起，却靠它所显示的常例转变只对心灵发生影响，此其三；所以这种常例转变与灵魂因而感觉到、但在外界从物体却感知不到的力量和必然性是同一个东西。”

通常人指责休谟抱有一种过分原子论式的知觉观，但是他倒也承认某种关系是能感知的。他说：“我们不可把我们所作关于同一性，关于时间与地点的关系的观察的任何部分理解成推理；因为在这些观察中，心灵都不能超越过直接呈现于感官的东西。”他说，因果关系的不同处在于它使我们超越感觉印象以外，告诉我们未感知的存在。这话作为一个论点来说，似乎欠妥。我们相信有许多我们不能感知的时间和地点的关系：例如我们认为时间向前和向后延展，空间延展到居室的四壁以外。休谟的真正论点是，虽然我们有时感知到时间和地点的关系，我们却从

来没感知因果关系，所以即使承认因果关系，它也必是从能感知的各种关系推断出的。于是论争便化成一个关于经验事实的论争：我们是否有时感知到一种能称作因果关系的关系呢？休谟说“否”，他的敌手们说“是”，不容易理解双方任何一方怎样能提出证据来。695

我想休谟一方的最有力的论据或许从物理学中因果律的性质可以得到。好像，“因为甲，结果乙”这种形式的单纯定则，在科学中除当作初期阶段的不成熟提法而外，是绝不会容许的。在很发达的科学里，代替了这种单纯定则的因果律十分复杂，谁也无法认为它是在知觉中产生的；这些因果律显然都是从观察到的自然趋势作出的细密推论。我还没算上现代量子论，现代量子论更进一步印证以上结论。就自然科学来讲，休谟完全正确：“因为甲，结果乙”这类的说法是绝不会被认可的，我们所以有认可它的倾向，可以由习惯律和联想律去解释。这两个定律本身按严密形式来讲，便是关于神经组织——首先关于它的生理、其次关于它的化学、最终关于它的物理——的细腻说法。

不过休谟的反对者，纵然全部承认以上关于自然科学所讲的话，也许仍不承认自己被彻底驳倒。他也许说，在心理学内不乏因果关系能够被感知的事例。整个原因概念多半是从意志作用来的，可以说在某个意志作用和随之而起的行动之间，我们能够感知一种超乎一定的先后顺序以上的关系。突然的疼痛和叫喊之间的关系也不妨说如此。不过，这种意见据生理学看来就成了很难说得过去的意见。在要动胳膊的意志和随之而起的动作之间，有一连长串由神经和肌肉内的种种作用构成的因果中介。我们只感知到这过程的两末端，即意志作用和动作，假若我们以为自己看出这两个末端间的直接因果关连，那就错了。这套道理虽然对当前的一般问题不是能作出最后定论的，但是也说明了：我们若以为感知到因果关系便料想真感知到，那是轻率的。所以，权衡双方，休谟所持的在因果当中除一定的先后继起而外没有别的这种见解占优势。不过证据并不如休谟所想的那么确凿。

休谟不满足于把因果关连的证据还原成对事件的屡次连结的经验；他进而主张这种经验并不能成为预料将来会有类似连结的理由。例如，（重提以前的一个实例）当我看见苹果的时候，过去的经验使我预料它尝起来味道像苹果，不像烤牛肉；但是这个预料并没有理性上的理由。假使真有这种理由，它就得了从以下原理出发的：“我们向来没有经验的那些事例跟我们已有经验的那些事例类似。”这个原理从逻辑上讲不是必然的，因为我们至少能设想自然进程会起变化。所以，它应当是一条有盖然性的原理。但是一切盖然的议论都先假定这条原理，因此它本身便不能借任何盖然的议论来证明，任何这种议论甚至不能使它带有盖然真确性。“未来和过去类似这个假定，不以任何种的论据为基础，完全是由习惯来的。”^{注148} 结论是一个彻底怀疑主义的结论：696

“一切盖然的推理无非是感觉作用的一种。不独在诗和音乐中我们必须遵循自己的趣味和感情，在哲学里也一样。我如果确信一个什么原理，那不过是一个观念，比较强力地印在我的心上。我如果认为这套议

论比那套议论可取，这只是我由个人对于这套议论的感染力优越所持的感情作出决定而已。诸对象没有可以发现的一体关连；而且我们从一个对象出现对另一个对象存在所以能得出任何推论，根据的也不是旁的什么原理，无非是作用于想象力的习惯罢了。”^{注149}

休谟对通常认为的知识进行研究的最后结果，并不是据我们料想他所期求的那种东西。他的著作^{注150}的副题是“在精神学科中导入实验推理法之一探”。很明显，他初着手时有一个信念：科学方法出真理、全部真理，而且只出真理；然而到末了却坚信因为我们一无所知，所谓信念绝不是合理的东西。在说明了支持怀疑主义的种种论据之后（第一卷，第四编，第一节），他不接着批驳这些论据，倒进而求助于人天生的盲从轻信。

“自然借一种绝对的、无法控制的必然性，不但决定了我们呼吸和感觉，也决定了我们作判断。我们只要醒着，就无法阻止自己思考；在光天化日之下把眼睛转向四周的物体，无法阻止自己看见这些物体；同样，由于某些对象和现在的印象惯常关连着，我们也忍不住对这些对象有一个较鲜明、较完全的观察。凡是曾费苦心反驳这种绝对怀疑论的人，他实际是作了没有敌手的争辩，努力靠议论确立一种能力，而自然在以前已经把这种能力灌注在人心中而且使它成为无可避免的能力了。那么，我所以如此仔细地发挥那个荒诞学派^{注151}的议论，其用意也不过是让读者理解我的以下这个假说是正确的：关于原因与结果我们的一切推论无非是由习惯来的；信念与其说是我们天性中思考部分的行为，不如说是感觉部分的行为比较恰当。”⁶⁹⁷

他继续写道（第一卷，第四编，第二节）：“怀疑主义者纵使断言他不能用理性为他的理性辩护，他仍旧继续推理、相信；同样，尽管他凭什么哲学的议论也不能冒称主张关于物体存在的原理是真实的，却也必须同意这条关于物体存在的原理。……我们尽可问，什么促使我们相信物体存在？但是问是不是有物体，却徒劳无益。在我们的一切推论中，这一点必须认为是不成问题的。”

以上是《论关于各种感觉的怀疑主义》这一节的开端。经过一段长长的讨论之后，这一节用以下结论收尾：

“关于理性和感觉双方的这种怀疑主义的疑惑，是一种永远不能根治的痼疾，一种不管我们如何驱逐它，而且有时也好像完全摆脱了它，但偏偏每时每刻又来侵犯我们的痼疾。……唯有不关心和不留意可以作我们的一点救药。因为这个理由，我完全信赖这两点；而且认为不论此刻读者的意见如何，一小时以后他一定会相信外部世界和内部世界双方都是存在的。”

研究哲学对某种气质的人说来是个惬意的消度时间的方法，除此以外没有研究它的理由——休谟这样主张。“在一切生活事件中，我们仍应当保持我们的怀疑主义。我们如果相信火使人温暖，或相信水让人精神

振作，那无非因为不这样想我们要吃太大的苦头。不，如果我们是哲学家，那就只应当是依据怀疑主义的原则，出于我们感觉照那样想的一种倾向。”假如他放弃了思索，“我感觉我在快乐方面有损失；这就是我的哲学的来源。”

休谟的哲学对也好、错也好，代表着十八世纪重理精神的破产。他如同洛克，初着手时怀有这个意图：明理性、重经验，什么也不轻信，却追求由经验和观察能得到的不拘任何知识。但是因为他具有比洛克的智力优越的智力，作分析时有较大的敏锐性，而容纳心安理得的矛盾的度量比较小，所以他得出了从经验和观察什么也不能知晓这个倒霉的结论。所谓理性的信念这种东西是没有的；“我们如果相信火使人温暖，或相信水让人精神振作，那无非因为不这样想我们要吃太大的苦头。”我们不得不抱有信念，但是任何信念都不会根据理性。而且，一个行为方针也不会比另一个方针更合理，因为一切方针同样都以不理性的信念为基础。不过这个最后结论休谟似乎并没有得出来。甚至在他总结第一卷的各个结论的那一章，怀疑主义最甚的一章中，他说道：“一般讲，宗教里的错误是危险的；哲学里的错误只是荒谬而已。”他完全没资格讲这话。“危险的”是个表示因果的词，一个对因果关系抱怀疑的怀疑论者不可能知道任何事情是“危险的”。698

实际上，在《人性论》后面一些部分，休谟把他的根本怀疑全忘到九霄云外，写出的笔调和当时任何其他开明的道德家会写出的笔调几乎一样。他把他推赏的救治方剂即“不关心和不留意”用到了自己的怀疑上。从某种意义上讲，他的怀疑主义是不真诚的，因为他在实践中不能坚持它。可是，它倒有这样的尴尬后果：让企图证明一种行为方针优于另一种行为方针的一切努力化为泡影。

在这样的自我否定理性精神的后面跟随着非理性信念大爆发，是必不可少的事。休谟和卢梭之间的争吵成了象征：卢梭癫狂，但是有影响；休谟神志正常，却没有追随者。后来的英国经验主义者未加反驳就否定了他的怀疑论；卢梭和他的信徒们同意休谟所说的任何信念都不是以理性为基础的，然而却认为情胜于理，让感情引导他们产生一些和休谟在实践上保持的信念迥然不同的信念。德国哲学家们，从康德到黑格尔，都没消化了休谟的议论。我特意这样讲，尽管不少哲学家和康德有同见，相信《纯粹理性批判》对休谟的议论作了解答。其实，这些哲学家们——至少康德和黑格尔——代表着一种休谟前形式的理性主义，用休谟的议论是能够把他们驳倒的。凭休谟的议论驳不倒的哲学家是那种不以合理性自居的哲学家，类如卢梭、叔本华和尼采。整个十九世纪内以及二十世纪到此为止的非理性的发展，是休谟破坏经验主义的当然后果。699

所以，重要的是揭示在一种完全属于，或大体属于经验主义的哲学的范围之内，是否存在对休谟的解答。若不存在，那么神志正常和精神错乱之间就没有理智上的差别了。一个相信自己是“水煮荷包蛋”的疯人，也只可能以他属于少数派为理由而指责他，或者更不如说（因为我

们不可先假定民主主义)，以政府不跟他意见一致为理由而指责他。这是一种无可奈何的观点，人不得不希望有个什么逃避开它的方法才好。

休谟的怀疑论完全以他否定归纳原理为根据。就应用于因果关系而言，归纳原理讲：如果一向发现甲极经常地伴随有乙，或后面跟着有乙，而且不知道甲不伴随有乙或后面不跟着有乙的任何实例，那么大概下次观察到甲的时候，它要伴随有乙或后面跟着有乙。要想使这条原理妥当，那么必须有相当多的实例来使得这个盖然性离确实性不太远。这个原理，或其他推得出这个原理的任何一个原理，如果是对的，那么休谟所排斥的因果推理便妥实有据，这固然并不在于它能得出确实性，而在于它能得出对实际目的说来充分的盖然性。假如这个原理不正确，则一切打算从个别观察结果得出普遍科学规律的事都是谬误的，而休谟的怀疑论对经验主义者说来便是逃避不开的理论。当然，若不犯循环论法，这原理本身从观察到的齐一性是推论不出来的，因为任何这种推论都需要有这个原理才算正当。所以，它必定是一个不基于经验的独立原理，或由这种独立原理推出来的原理。在这个限度内，休谟证明了纯粹经验主义不是科学的充足基础。但是，只要承认这一个原理，其他一切都能按照我们的全部知识基于经验这个理论往下进行。必须承认，这是严重违反纯粹经验主义，非经验主义者的人或许问，如果一种违反是许可的，为什么旁的违反就得禁止。不过这些都是由休谟的议论非直接引起的问题。他的议论所证明的是——我以为这证明无法辩驳——归纳是一个独立的逻辑原理，是从经验或其他逻辑原理都推论不出来的，没有这个原理，便不会有科学。700

第二篇 从卢梭到现代701

第十八章 浪漫主义运动

从十八世纪后期到今天，艺术、文学和哲学，甚至于政治，都受到了广义上所谓的浪漫主义运动特有的一种情感方式积极的或消极的影响。连那些对这种情感方式抱反感的人对它也不得不考虑，而且他们受它的影响常常超过自知的程度以上。在这一章里我想主要就一些不确定算是哲学上的事情，简单讲一讲浪漫主义观点；因为这种观点乃是我们眼下要涉及的一段时期中大部分哲学思想的文化背景。

浪漫主义运动在初期跟哲学并不相干，不过很快就和哲学有了关系。通过卢梭，这运动自始便和政治是连在一起的。但是，我们必须先按它的最根本的形式来考察它，即作为对一般公认的伦理标准和审美标准的反抗来考察，然后才能了解它在政治上和哲学上的影响。

这运动中的头一个大人物是卢梭，但是在有些地方他只是表现了已存在的潮流倾向。在十八世纪的法国，有教养人士极其赞赏他们所谓的la sensibilité（善感性），这个词的意思指容易触发感情，特别是容易触发同情的一种气质。感情的触发要做到彻底如意，必须又直截又激烈而且完全没有思想的开导。善感的人看见一个困窘的小农家庭会动心落泪，可是对精心擘画的改善小农阶级生活状况的方案倒很冷淡。穷人想当然比有钱人要多具备美德；所谓贤哲，认为就是一个从腐败的朝廷里退出来，在恬淡的田园生活中享受清平乐趣的人。这种态度作为一时的心境来说，几乎在历代诗人的作品中都找得到。《皆大欢喜》（*As You Like It*）里的流亡公爵表达了这种态度，不过他一有办法便回到他的公爵领地；唯独抑郁多愁的杰克斯 ^{注152} 是真心欢喜那森林生活。甚至浪漫主义运动所反对的一切人当中的十足典型波普也说：702

谁把愿望和心计

囿于几块祖留的田亩，

甘心在自己的地上呼吸乡土气，

谁便有幸福。

在培养善感性的那些人的想象中，穷人总都有几块祖留的田亩，靠自己的劳动产品过生活，无需乎对外交易。是的，他们总是在凄惨的境况里把这些田亩逐渐失掉，因为上年纪的父亲不能再劳动，娇媚的女儿又在害着癆伤症，奸恶的受抵押人或混账的领主不是正准备攫走田亩，就是准备着夺去女儿的贞操。在浪漫主义者看来，穷人绝不是都市里的，绝不是工业界的；“无产阶级”是个十九世纪的概念，也许是同样浪

漫化了的，却完全是另一种东西。

卢梭讲求已经存在的善感性崇拜，使它有了一个要不然就不会具有的幅度和范围。他是个民主主义者，不但按他的学说来讲是，按他的趣味来讲也是。他一生在长时期中是一个四处漂泊的穷汉，接受一些论穷困程度不过稍亚于他的人的好意照顾。他在行动上常常用糟到家的忘恩负义来回报这种关怀，但是在情感上，他的反应却是最热忱的善感性崇拜者所能想望的一切。他因为有流浪人的好尚，觉得巴黎社交界的种种拘束让人厌腻。浪漫主义者们跟他学会了轻蔑习俗束缚——最初是服装和礼貌上的、小步舞曲和五步同韵对句上的习俗束缚，然后是艺术和恋爱上的习俗束缚，最后及于传统道德的全领域。

浪漫主义者并不是没有道德；他们的道德见识反倒锐利而激烈。但是这种道德见识依据的原则却和前人向来以为良好的那些原则完全不同。从1660年到卢梭这一段时期，充满了对法国、英国和德国的宗教战争和内战的追忆。大家深深意识到混乱扰攘的危险，意识到一切激烈热情的无政府倾向，意识到安全的重要性和为达到安全而必须作出的牺牲。谨慎被看成是最高美德；理智被尊为对付破坏性的热狂之輩顶有力的武器；优雅的礼貌被歌颂成抵挡蛮风的一道屏障。牛顿的宇宙井然有序，各行星沿着合乎定则的轨道一成不变地绕日回转，这成了贤良政治的富于想象性的象征。表现热情有克制是教育的主要目的，是上流人最确实的标记。在法国大革命当中，浪漫主义前的贵族们默不作声地死去；罗兰夫人和丹敦是浪漫主义者，死时伴随有华美的词句。703

到卢梭时代，许多人对安全已经厌倦，已经开始想望刺激了。法国大革命和拿破仑让他们把刺激足足尝个饱。当1815年政治界回归平静的时候，这又是那么死气沉沉、那么僵硬刻板、与一切蓬勃生活那么敌对的一种平静，只有丧魂落魄的保守派耐得住。因此，像太阳王 [注153](#) 治下的法国与法国大革命时代前的英国特有的那种在思想上默认现状不存在了。十九世纪时对神圣同盟体制的反抗分两种。一方面，有既是资本家的又是无产阶级的工业主义对君主制和贵族政治的反抗；这种反抗几乎完全没沾到浪漫主义，而且在许多方面又返回十八世纪。这种运动以哲学上的急进派、自由贸易运动和马克思派社会主义为代表。与此完全不同的是浪漫主义的反抗，它有的地方是反动的，有的地方是革命的。浪漫主义者不追求和平与安静，但求有朝气而热情的个人生活。他们对工业主义毫无好感，因为它是丑恶的，因为苦心敛财这件事他们觉得与不朽人物是不相称的，因为近代经济组织的发展妨害了个人自由。在革命后的时代，他们通过民族主义逐渐进到政治里：他们感觉每个民族有一个团体魂，只要国家的疆界和民族的界限不一样，团体魂就不可能自由。在十九世纪上半期，民族主义是最有声势的革命原则，大部分浪漫主义者热烈支持它。

浪漫主义运动的特征总的说来是用审美的标准代替功利的标准。蚯蚓有益，可是不美丽；老虎倒美，却不是有益的东西。达尔文（非浪漫主义者）赞美蚯蚓；[注154](#) 布雷克赞美老虎。[注155](#) 浪漫主义者的道德都

有原本属于审美上的动机。但是为刻画浪漫主义者的本色，必须不但考虑审美动机的重要，而且考虑趣味上的变化，这种变化使得他们的审美感和前人的审美感不同。关于这方面，他们爱好哥特式建筑就是一个顶明显的实例。另外一个实例是他们对景色的趣味。约翰生博士（Dr. Johnson）对江浦街 [注156](#) 比对任何乡村风光更喜爱，并且断言凡是厌腻伦敦的人一定厌腻生活。卢梭以前的人假使赞赏乡间的什么东西，那也是一派丰饶富庶的景象，有肥美的牧场和哞哞叫着的母牛。卢梭是瑞士人，当然赞美阿尔卑斯山。在他的门徒写的小说及故事里，见得到汹涌的激流、可怕的悬崖、无路的森林、大雷雨、海上风暴和一般讲无益的、破坏性的、凶猛暴烈的东西。这种趣味上的变化多少好像是永久性的：现在差不多人人对尼亚加拉瀑布 [注157](#) 和大峡谷 [注158](#) 比对碧草葱茏的牧原和麦浪起伏的农田更爱好。关于人对风景的趣味，游客旅馆本身供给了统计上的证据。704

浪漫主义者的性情从小说来研究最好不过了。他们喜欢奇异的东西：幽灵鬼怪、凋零的古堡、昔日盛大的家族最末一批哀愁的后裔、催眠术士和异术法师、没落的暴君和东地中海的海盗。菲尔丁

（Fielding）和斯摩莱特（smollett）写的是满可能实际发生的情境里的普通人物，反抗浪漫主义的那些现实派作家都如此。但是对浪漫主义者来说，这类主题太平凡乏味了；他们只能从宏伟、邈远和恐怖的事物领受灵感。那种多少有点靠不住的科学，如果带来什么惊人的事情，倒也可以利用；但是主要讲，中世纪以及现时的中古味顶重的东西最使他们欢喜。他们经常跟过去的或现在的现实完全断绝了关系。在这点上，《老舟子吟》（*The Ancient Mariner*）是典型，而柯勒律治的《忽必烈汗》（*Kubla Khan*）也很难说是马可波罗写的那位历史君主。浪漫主义者的地理很有趣：从上都 [注159](#) 到“荒凉的寇刺子米亚海岸” [注160](#)，他们注意的尽是遥远的、亚细亚的或古代的地方。

浪漫主义运动尽管起源于卢梭，最初大体是德国人的运动。德国的浪漫主义者们在十八世纪末都还年轻，也正是当年轻的时候他们在自己的看法上表现出最富有特色之处。那些没有幸运夭折的人，到末了让个性泯没在天主教的齐一模式中。（一个浪漫主义者如果原来从出生是个新教徒，他可以成为天主教徒；但若不是这样，就不大能当天主教徒，因为他必须把天主教信仰和反抗结合起来。）德国浪漫主义者对柯勒律治和雪莱起了影响；与德国的影响无关，浪漫主义观点在十九世纪初叶在英国流行开。在法国，自王政复辟以后，直到维克托·雨果，浪漫主义观点大盛，固然那是一种弱化的浪漫主义观点了。在美国，从梅厄韦尔（Melville）、索娄（Thoreau）和布洛克农场 [注161](#) 可以见到近乎纯粹的浪漫主义观点；稍有缓和的，从爱默生（Emerson）和霍桑

（Hawthorne）也见得到。虽然浪漫主义者倾向于旧教，但是在他们的看法上的个人主义方面，总有一种什么牢固不拔的新教成分，而且在塑造风俗、舆论和制度方面，他们取得的永久性成功几乎完全限于新教国家。705

英国的浪漫主义的端倪在讽刺作家的作品里见得到。在谢立丹

(Sheridan) 的《情敌》(Rivals) (1775) 中,女主人公决意宁为爱情嫁一穷汉,而不嫁给一个有钱男人来讨好她的监护人和他的父母;然而,他们选中的那个富人化个假名,伪充贫穷向她求爱,赢得了她的爱情。贞·奥斯丁(Jane Austen)在《诺桑格府》(Northanger Abbey)和《理智与情感》(Sense and Sensibility) (1797—1798) 中嘲笑了浪漫主义者。《诺桑格府》里有这么一个女主人公:她被1794年出版的瑞德克里弗夫人(Mrs. Radcliffe)写的超浪漫主义的《乌泽尔佛的奥秘》(Mysteries of Udolpho)引入了迷途。英国第一个好的浪漫主义作品就是柯勒律治的《老舟子吟》——姑且撇开布雷克不谈,因为他是一个孤独的、瑞典宝利^{注162}教派的信徒,难说是任何“运动”的一部分。《老舟子吟》发表在1799年^{注163};柯勒律治不幸由魏志伍德家^{注164}供给了钱,翌年进了格廷根大学,沉溺在康德哲学里,这并没使他的诗进一步工练。

在柯勒律治、华兹渥斯(Wordsworth)和骚济(Southey)成了反动者之后,对法国大革命和拿破仑的憎恨暂时遏制住英国的浪漫主义。但是不久拜伦、雪莱和济慈使它又复活了,且多少可说支配了整个维多利亚时代。

玛丽·雪莱^{注165}的《弗兰肯斯坦》(Frankenstein)是在阿尔卑斯山的浪漫情调的景色中与拜伦谈话的灵感启发下写成的,其内容几乎可以看成是一部寓言体的、预言性的浪漫主义发展史。弗兰肯斯坦的怪物并不像俗语中把他说的的那样,是不折不扣的怪物,他最初也是个温良和善的生灵,渴望人间的柔情;但是,他打算得到一些人的爱,而他的丑陋倒激起那些人的恐怖,于是逼得他凶暴愤恨起来。这怪物隐着身形观察一家善良的贫苦小农,暗中帮助他们劳动。最后他决意让他们知道他: 706

“我越多见他们,我要求得到他们的庇护和照顾的欲望越强;我的心渴望为这些温良可亲的人所认识,为他们所爱;看见他们把和美的容颜含情对着我,便是我的极度奢望了。我不敢想他们会怀着轻蔑和恐怖躲开我。”

然而,他们真这样躲开了。于是他首先要求创造他的人创造一个类似他自己的女性,等这件事一遭到拒绝,他便致力把弗兰肯斯坦爱的所有人一个一个杀害,不过,甚至在这时候,当他完成了全部杀害,眼盯着弗兰肯斯坦的尸首,那怪物的情操依然是高贵的:

“这也是我的牺牲者!杀害了他,我罪恶满盈;我此身的这位可怜的守护神受伤到底了!哦,弗兰肯斯坦!你这宽宏大量、舍己为人的人啊!我现在求你饶恕我又有什么用?是我,毁灭了你所爱的一切人,因而无可挽救地毁灭了你。天哪!他冰凉了,他不能回答我的话……当我把我的可怕的罪孽总账浏览一遍时,我不能相信我还是从前那个在思想中对善德的美和尊严曾充满着崇高超绝的幻想的生灵。但事实正是如此;堕凡的天使成了恶毒的魔鬼。然而连神和人的那个仇敌在凄苦悲凉当中也有

朋友伙伴；可是我孤单。”

这种心理如果剥除掉浪漫主义形式，毫无不现实的地方，要想找类似的实例也不必要去搜寻重洋大盗或汪达尔人 [注166](#) 的国王。旧德国废皇在竊恩 [注167](#) 对来访的某个英国人慨叹英国人不再喜欢他了。伯特博士在他写的一本讲少年犯的书里 [注168](#)，提到有个七岁男孩把另一个男孩弄到瑞珍特运河 [注169](#) 里淹死。这孩子的理由是无论他一家人或他的同年辈的孩子们，对他全不表示爱。伯特博士以好意对待他，结果他成了一个有身份的公民；可是并没有一个伯特博士来担任改造弗朗肯士坦的怪物。707

可怪罪的倒不是浪漫主义者的心理，而是他们的价值标准。他们赞赏强烈的炽情，不管是哪一类的，也不问它的社会后果如何。浪漫爱情，尤其在不如意的时候，其强烈足以博得他们的赞许；但是最强烈的炽情大部分都是破坏性的炽情：如憎恶、怨愤和嫉妒，悔恨和绝望，羞愤和受到不正当压抑的人的狂怒，黠武热和对奴隶及懦弱者的蔑视。因此，为浪漫主义所鼓舞的，特别是为拜伦式变种的浪漫主义所鼓舞的那类人，都是猛烈而反社会的，不是无政府的叛逆者，便是好征服的暴君。

浪漫主义观点所以打动人心的理由，隐伏在人性 and 人类环境的极深处。出于自利，人类变成了群居性的，但是在本能上一直依然非常孤独；因此，需要有宗教和道德来补充自利的力量。但是为将来的利益而割弃现在的满足，这个习惯让人烦腻，所以炽情一激发起来，社会行为上的种种谨慎约束便难于忍受了。在这种时刻，推开那些约束的人由于内心的冲突息止而获得新的元气和权能感；虽然他们到末了也许会遭遇大不幸，当时却享受到一种登仙般的飞扬感，这种感受伟大的神秘主义者是知道的，然而仅仅有平凡德性的人却永远不能体验。于是他们天性中的孤独部分再度自现，但是如果理智尚存在，这自现必定披上神话外衣。神秘主义者与神合为一体，在冥想造物主时感觉自己免除了对同侪的义务。无政府的叛逆者做得更妙：他们感觉自己并不是与神合一，而就是神。所谓真理和义务，代表我们对事情和对同类的服从，对于成了神的人来讲不复存在；对于旁人，真理就是他所断定的，义务就是他所命令的。假使我们当真都能孤独地过生活而且不劳动，大家全可以享受这种自主状态的销魂之乐；既然我们不能如此，这种乐处只有疯子和独裁者有份了。

孤独本能对社会束缚的反抗，不仅是了解一般所谓的浪漫主义运动的哲学、政治和情操的关键，也是了解一直到如今这运动的后裔的哲学、政治和情操的关键。在德国唯心主义的影响下，哲学成了一种唯我论的东西，把自我发展宣布为伦理学的根本原理。关于情操，

在追求孤独这件事与炽情和经济的必要之间，须作一个可厌的折中。D. H. 劳伦斯 (Lawrence) 的小说《爱岛的人》(*The Man Who Loved Islands*) 里的主人公鄙夷这种折中越来越甚，最后冻饿而死，但

他是享受着完全孤独而死去的；可是如此程度的言行一致那些颂扬孤独的作家们从来也没有达到过。文明生活里的康乐，隐士是无从获得的，想要写书或创作艺术作品的人，他在工作期间要活下去，就必须受人服侍。为了依旧感觉孤独，他必须能防止服侍他的人侵犯他的自我，假如那些人是奴隶，这一点最能够圆满完成。然而热烈的爱情却是个较为困难的问题。一对热情恋人只要被看作是在反抗社会桎梏，便受人的赞美；但是在现实生活中，恋爱关系本身很快地就成为一种社会桎梏，于是恋爱的对手倒被憎恨上了，如果爱情坚强，羁绊难断，就憎恨得更加厉害。因此，恋爱才至于被人理解为一场战斗，双方各在打算破入对方的“自我”保护墙把他或她消灭。这种看法通过斯特林贝利

（Stringberg）的作品，尤其还通过劳伦斯的作品，已经众所周知了。

708

按这种情感方式讲，不仅热烈的爱情，而且连和别人的一切友好关系，只限于在能把别人看成是自己的“自我”的客观化的情况下才可能存在。若别人是血缘亲属，这看法就行得通，关系越近越容易做到。因此，人们强调氏族，结果像托勒密家系 [注170](#)，造成族内通婚。这对拜伦起了怎样的影响，我们知道；[注171](#) 瓦格纳在济克蒙特和济克琳德的恋爱中 [注172](#) 也流露出类似的感情。尼采喜欢他的妹妹胜过其他一切女子（固然没有丑事），他写给她的信里说：“从你的一切所言所行，我真深切感觉我们属于一脉同根。你比旁人对我了解得多，因为我们是出于一个门第的。这件事和我的‘哲学’非常调和。”

民族原则是同一种“哲学”的推广，拜伦是它的一个主要倡导者。一个民族被假定成一个氏族，是共同祖先的后嗣，共有某种“血缘意识”。马志尼经常责备英国人没给拜伦以正当的评价，他把民族设想成具有一个神秘的个性，而将其他浪漫主义者在英雄人物身上寻求的无政府式的伟大归给了民族。民族的自由不仅被马志尼看成是一种绝对的东西，而且比较稳重的政治家们也这样看了。这一来在实际上便不可能有国际合作了。709

对血统和种族的信仰，当然和反犹太主义连在一起。同时，浪漫主义观点一半因为是贵族观点，一半因为重热情、轻算计，所以万分鄙视商业和金融。于是浪漫主义观点宣称反对资本主义，这和代表无产阶级利益的社会主义者反对资本主义完全不同，因为前一种反对的基础是厌恶经济要务，这种反对又由于联想到资本主义世界由犹太人统治着而进一步增强。拜伦很难得偶尔也屈尊去注意像什么经济权力那种庸俗事，那时就表达出上述看法：

谁掌握世界的平衡？谁统治

不论是保皇党的还是自由党的国会？

谁使西班牙的没有内衣的爱国者惊醒？

(这使旧欧洲的杂志全都叽叽喳喳起来)。

谁使旧世界和新世界处于痛苦

或欢乐之中?谁使政治都变得油嘴滑舌?

谁使拿破仑的英雄事业变成幽灵?——

犹太人罗斯柴尔德 [注173](#) 和他的基督教友培林 [注174](#)。

诗句也许不大铿锵悦耳，但是感情十足是现代感情，所有拜伦的信徒向来都发出了回响共鸣。

浪漫主义运动从本质上讲目的在于把人的性格从社会习俗和社会道德的束缚中解放出来。这种束缚一部分纯粹是给相宜的活动加的无益障碍，因为每个古代社会都曾经发展一些行为规矩，除了说它是老传统而外，没有一点可恭维的地方。但是，自我中心的热情一旦放任，就不易再叫它服从社会的需要。基督教多少算是做到了对“自我”的驯制，但是经济上、政治上和思想认识上的种种原因刺激了对教会的反抗，而浪漫主义运动把这种反抗带入了道德领域里。由于这运动鼓励一个新的狂纵不法的自我，以致不可能有社会协作，于是让它的门徒面临无政府状态或独裁政治的抉择。自我主义在起初让人们指望从别人得到一种父母般的温情；但是，他们一发现别人有别人的自我，感到愤慨，求温情的欲望落了空，便转成为憎恨和凶恶。人不是孤独不群的动物，只要社会生活一天还存在，自我实现就不能算伦理的最高原则。710

第十九章 卢梭711

让·雅克·卢梭 (Jean Jacques Rousseau, 1712—1778) 虽然是个十八世纪法语意义上的philosophe (哲人)，却不是现在所说的。“哲学家”那种人。然而，他对哲学也如同对文学、趣味、风尚和政治一样起了有力的影响。把他作为思想家来看不管我们对他的功过有什么评价，我们总得承认他作为一个社会力量有极重要的地位。这种重要地位主要来自他的打动感情及打动当时所谓的“善感性”的力量。他是浪漫主义运动之父，是从人的情感来推断人类范围以外的事实这派思想体系的创始者，还是那种与传统君主专制相反的伪民主独裁的政治哲学的发明人。从卢梭时代以来，自认为是改革家的人向来分成两派，即追随他和追随洛克的人。有时候两派是合作的，许多人便看不出其中有任何不相容的地方。但是逐渐他们的不相容日益明显起来了。在现时，希特勒是卢梭的一个结果；罗斯福和丘吉尔是洛克的结果。

卢梭的传记他自己在他的《忏悔录》里叙述得十分详细，但是一点也不死心塌地尊重事实。他乐于自表为大罪人，往往在这方面渲染夸大了；不过，倒也有丰富的外在证据说明他欠缺一切平常道德。这件事并不使他苦恼，因为他认为他永远有着一副温情心肠，然而温情心肠却从

来没阻碍他对最好的朋友有卑鄙行动。下面我仅就为了理解他的思想和影响而必须知道的事情讲一讲他的生平。

卢梭生于日内瓦，受的是正统加尔文派信徒的教育。他的父亲因为穷困，兼干钟表匠和舞蹈教师两种职业；他在婴儿时代就死了母亲，由一个姑母把他抚养长大。他十二岁时辍了学，在各种行业里当学徒，但是行行他都憎恨，于是在十六岁的时候从日内瓦逃到了萨瓦 ^{注175}。因为没有生活手段，他去到一个天主教神父那里，扬言想要改宗。正式改宗式是在都灵的一个公教要理受讲所中举行的，过程历时九天。他把他的动机说成是完全为了报酬：“我不能假装不知道我就要做的神圣行为其实是盗贼行为。”不过这话是他又改奉新教以后写的；有理由认为若干年间他是一个信心真诚的天主教徒。1742年他公开宣称过他在1730年所住的房子曾经仗某天主教的祈祷而奇迹似的逃过了一场火灾。712

他腰揣着二十法郎被赶出了都灵的公教要理受讲所之后，当上一个叫德·维齐丽夫人的贵妇的男仆，可是那夫人三个月后就死了。她死的时候，人家发现卢梭保有一个原来属于她的饰纽，这其实是他偷来的。他一口咬定是某个他喜欢的女仆送给他的；旁人听信他的话，女仆受了处罚。他的自解很妙：“从来也没有比在这个残酷时刻邪恶更远离我了；当我控告那可怜的姑娘时，说来矛盾，却是实情：我对她的爱情是我所干的事的原因。她浮现在我的心头，于是我把罪过推给了第一个出现的对象。”这是照卢梭的道德观讲，怎样以“善感性”代替一切平常道德的好实例。

在这次事件之后，他得到了德·瓦朗夫人的接济；她和他一样是由新教改宗的，是一个为了在宗教上的功劳而从萨瓦王领受年金的妩媚贵妇。有九个或十个年头，他在她家里度过大部分时光；甚至她做了他的姘妇后，他也叫她“mama”（妈妈）。有一段时间他和她的杂役共享着她；大家生活得和睦之至，杂役一死，卢梭感觉悲伤，却转念安慰自己：“算了，反正我总会捞到他的衣裳。”

他早年曾是个流浪汉，徒步周游，尽可能地谋一个朝不保夕的生计，如此度过了许多时期。在这种插曲当中，有一回，他的一个共同浪游的朋友的癫痫病在里昂大街上发作了；正当发作时，卢梭趁着人群聚起来，抛下了他的朋友。另一回，有个人自称是前往圣墓途中的希腊正教修道院院长，他当了那人的秘书；又有一回，他混充詹姆士二世的党徒 ^{注176}，自称是名叫达丁的苏格兰人，跟一个有钱的贵妇人闹了一次桃色事件。713

不过，在1743年，他凭一个显赫贵妇的帮助，当上法国驻威尼斯大使的秘书，那是个叫孟泰居的酒棍，他给卢梭委派了工作，却忽略了付给他薪金。卢梭把工作干得很好，那场势在难免的纷争并不是他的过错。他去巴黎争取得到公断；人人承认他理直，但是长期没作任何处置。尽管最后他领到了他应得的欠薪，这次迁延的苦恼跟卢梭转向憎恶法国的现存政体也有关系。

他和黛蕾丝·勒·瓦色同居大约就在这时候（1745），黛蕾丝是他在巴黎的旅馆中的佣人。他此后终生和她一起生活（不排斥其他艳事）；他跟她有了五个孩子，他全部送进育婴堂。向来谁也不明白，是什么东西引动他接近她。她又丑又无知；她读写全不通（他教她写字，却不教她阅读）；她不晓得十二个月份的名称，不会合计钱数。她的母亲贪得无厌；两人一同把卢梭及他的全体朋友们当收入之源来利用。卢梭声言（不管是真情还是假话）他对黛蕾丝从来没有半点爱情；她晚年贪酒，曾追逐过少年养马夫。大概他喜欢的是这种优越感：感觉在财力上和智力上都毫无疑问比她优越，而且她是彻底依赖着他的。他与大人物为伍总不自在，从心底欢喜贫贱愚直的人；在这点上，他的民主感情完全是真诚的。尽管他至终没和她结婚，他把她几乎当妻子般看待，所有赞助卢梭的名媛贵妇都不得不容忍她。

他在写作方面的首次成功，在人生路上到来得颇迟。狄戎学院悬赏征求关于艺术与科学是否给予了人类恩泽这一问题的最佳作。卢梭持否定主张，获得奖金（1750）。他主张科学、文学和艺术是道德的最恶的敌人，而且由于让人产生种种欲望，还是奴役的根源；因为像美洲蛮人那种素常裸体的人，锁链如何加得上身？可以想见，他赞成斯巴达，反对雅典。他七岁时读过普鲁塔克的《名人传》，受了很大感染；他特别仰慕莱库格斯的生平。卢梭和斯巴达人一样，把战争中的胜利看成是价值的标准；可是他仍旧赞美“高贵的蛮人”，虽然老于世故的欧洲人在战争中是打得败他们的。他认为，科学与美德势不两立，而且一切科学的起源都卑鄙。天文学出于占星术迷信；雄辩术出于野心；几何学出于贪婪；物理学出于无聊的好奇；连伦理学也发源于人类的自尊。教育和印刷术可悲可叹；文明人以别于未化蛮人的一切一切全是祸患。714

卢梭既然凭这篇论文获得了奖金，骤而成名，便照论文中的处世法生活起来。他采取了朴素生活，把表卖掉，说他不再需要知道时刻了。

这头一篇论文里的思想，在第二篇论文《论人间不平等的起源和基础》（*Discourse on Inequality*）（1754）中精心作了发挥，不过这篇论文却没有得到奖金。他认为“人天生来是善的，让种种制度才把人弄恶”——这是跟原罪和通过教会得救之说正对立的一说。卢梭同那个时代大部分政治理论家一样，也谈自然状态，只不过带着几分假定口吻，把它说成是“一种不复存在、或许从未存在过、大概将来也绝不会存在的状态，不过为适当判断现今的状态，对它仍需要有正确的观念。”自然法应当从自然状态推出来，但是只要我们对自然人无知，便不可能确定原来给自然人所规定的或最适合自然人的法。我们所能知道的只是服从自然法的那些人的意志必定自觉到他们在服从，而自然法必定直接出于自然之声。卢梭并不反对关于年龄、健康、智力等的自然不平等，只反对由传统惯例所认可的特权造成的不平等。

市民社会及由此而起的社會不平等的根源，从私有制中找到。“第一个圈出了一块土地，想起说‘这是我的’，而且发觉大家愚蠢得信他的话的人，是市民社会的真正创始者。”他接着说，一次可悲的革命带来

了冶金术和农耕；五谷是我们的灾难的象征。欧洲因为有最多的五谷，有最多的铁，是最不幸的大陆。要消除这个祸患，只需抛弃掉文明，因为人性本善，野蛮人在吃过饭以后与自然万物和平相处，跟所有族类友好不争（我自加的重点）。715

卢梭把这篇论文送给伏尔泰，伏尔泰回复说（1755年）：“我收到了你的反人类的新书，谢谢你。在使我们都变得愚蠢的计划上面运用这般聪明伶俐，还是从未有过的事。读尊著，人一心想望四脚走路。但是，由于我已经把那种习惯丢了六十多年，我很不幸，感到不可能再把它捡回来了。而且我也不能从事探索加拿大的蛮人的工作，因为我遭罹的种种疾患让我必需一位欧洲外科医生；因为在那些地带正打着仗；而且因为我们的行为的榜样已经使蛮人坏得和我们自己不相上下了。”

卢梭与伏尔泰终于失和倒不在意料之外；不可思议的是他们竟没有早些反目。

卢梭既然成了名，在1754年他的故乡城市记起他来，邀请他到那里去。他答应了，可是因为只有加尔文派信徒才能做日内瓦市民，于是他再改宗恢复原信仰。他先已养成了自称日内瓦清教徒与共和主义者的习惯，再改宗后便有心在日内瓦居住。他把他的《论不平等》题献给日内瓦市的长老们，可是长老们却不高兴；他们不希望被人看成仅仅是和普通市民平等的人。他们的反对并不是在日内瓦生活的唯一障碍；还有一层障碍更为严重，那就是伏尔泰已经到日内瓦去住了。伏尔泰是剧作家，又是个戏迷，但是由于清教徒的缘故，日内瓦禁止一切戏剧上演。当伏尔泰一心想使这禁令撤销的时候，卢梭加入了清教徒一方的战团。野蛮人绝不演戏；柏拉图不赞成戏剧；天主教会不肯给戏子行婚配礼或埋葬式；波须埃^{注177}把戏剧叫作“淫欲炼成所”。这个攻击伏尔泰的良机不可失，卢梭自扮演了禁欲美德斗士的角色。

这并不是这两位大名士的第一次公开不和。第一次是因为里斯本地震（1755）惹起的；关于那回地震，伏尔泰写了一首对神意统辖世界这件事表示怀疑的诗。卢梭激愤了。他评论道：“伏尔泰外表上似乎一贯信仰神，其实除魔鬼外从来什么人他也不信，因为他的伪神乃是据他说从恶作剧找寻一切乐趣的害人神祇。一个荣享各种福惠的人，却在个人幸福的顶峰打算借自己未遭受的一场重祸的悲惨可怕的影像使他的同类满怀绝望，就这人来说此种论调的荒谬尤其令人作呕。”716

至于卢梭方面，他不明白有任何理由对这回地震如此大惊小怪。不时有一定数目的人丧命，这完全是件好事情。况且，里斯本的人因为住七层高的房子所以遭了难；假使他们照人的本分，散处在森林里，他们本来是会逃脱灾难免受伤害的。

有关地震的神学问题和演戏的道德问题，在伏尔泰和卢梭之间造成了激烈的敌意，所有philosophes（哲人们）都各袒护一方。伏尔泰把卢梭当成一个拨弄是非的疯子；卢梭把伏尔泰说成是“那种鼓吹不敬神的喇

叭手，那种华丽的天才，那种低级的灵魂”。不过，高雅的情操不可不有所表现，于是卢梭写信给伏尔泰说（1760）：“实际上，因为你一向那么愿意我恨你，我所以恨你；但我是作为一个假使当初你愿意人爱你、本来更配爱你的人那样恨你的。在我的心对你充溢着的一切情绪当中，只剩下对你的华丽天才我们不得不抱的景仰，以及对你的作品的爱好了。如果说除你的才能外，你没有一点我可尊敬的地方，那非我之过。”

现在我们来讲卢梭一生中最多产的时期。他的长篇小说《新爱洛绮思》（*La nouvelle Héloïse*）出版于1760年；《爱弥儿》（*Emile*）和《社会契约论》（*The Social Contract*）都是在1762年问世的。《爱弥儿》是一本根据“自然”原则论教育的著作；假使里面不包含《一个萨瓦牧师的信仰自白》（*The Confession of Faith of a Savoyard Vicar*），当局本来会认为是无害的书，可是那一段“自白”提出了卢梭所理解的自然宗教的原理，是新旧教双方正统信仰都恼火的。《社会契约论》更带危险性，因为它提倡民主，否定王权神授说。这两本书虽然大大振扬了他的名声，却给他招来一阵风暴般的官方谴责。他只好逃离法国。日内瓦万万容不得他；^{注178} 伯尔尼拒绝作他的避难所。最后弗里德里希大王可怜他，准许他在纳沙泰尔^{注179} 附近莫底埃居住，该地是这位“圣王”的领地的一部分。在那里他住了三年；但是在这段时期終了（1765），莫底埃的乡民在牧师率领下，控告他放毒，并且打算杀害他。他逃到了英国去，因为休谟在1762年就提出来愿为他效力。717

在英国最初一切顺利。他在社会上非常得志，乔治三世还给予了他一份年金。他几乎每天和柏克（E. Burke）见面，可是他们的交情不久就冷到让柏克说出这话的程度：“除虚荣心而外，他不抱任何原则，来左右他的感情或指导他的理智。”休谟对卢梭的忠诚最长久，说他非常喜爱他，可以彼此抱着友谊和尊重终生相处。但是在这时候，卢梭很自然地患上了被害妄想狂，终究把他逼得精神错乱，于是他猜疑休谟是图害他性命的阴谋的代理人。有时候他会醒悟这种猜疑的荒唐无稽，他会拥抱休谟，高叫：“不，不！休谟绝不是卖友的人！”对这话休谟（当然弄得非常窘）回答道：“*Quoi, mon cher Monsieur!*（什么，我亲爱的先生！）”但是最后他的妄想得胜了，于是他逃走了。他的暮年是在巴黎在极度贫困中度过的，他死的时候，大家怀疑到自杀上。

两人绝交以后，休谟说：“他在整个一生中只是有所感觉，在这方面他的敏感性达到我从未见过任何先例的高度；然而这种敏感性给予他的，还是一种痛苦甚于快乐的尖锐的感觉。他好像这样一个人，这人不仅被剥掉了衣服，而且被剥掉了皮肤，在这种情况下被赶出去和猛烈的狂风暴雨进行搏斗。”

这话是关于他的性格有几成和真相一致的最善意的概括。

卢梭的业绩中有许多东西不管在别的方面如何重要，但与哲学思想史无涉。他的思想只有两个部分我要稍许详细说一说；那两个部分是：第一，他的神学；第二，他的政治学说。

在神学上他作了一个大多数新教神学家现已承认的革新。在他之前，自柏拉图以来的每一个哲学家，倘若他信仰神，都提出支持其信仰的理智论据。^{注180} 这些论据在我们看来或许显得不大能够服人，

我们可能感觉只要不是已经深信该结论真实的人，谁也不会觉得这些论据有力。但是提出这些论据的哲学家确实相信它们在逻辑上站得住，是应当使任何有充分哲学素质而无偏见的人确信神存在的那种论据。敦促我们信奉神的现代新教徒，大部分都轻视老的“证明”，把自己的信仰基础放在人性的某一面——敬畏情绪或神秘情绪、是非心、渴念之情等等上面。这种为宗教信仰辩护的方式是卢梭首创的；因为已经家喻户晓，所以现代的读者如果不费心思把卢梭和（譬如说）笛卡尔或莱布尼茨加以比较，多半会认识不到他有创见。718

卢梭给一个贵族妇人写信说：“啊，夫人！有时候我独处书斋，双手紧扣住眼睛，或是在夜色昏暗当中，我认为并没有神。但是望一望那边：太阳在升起，冲开笼罩大地的薄雾，显露出大自然的绚烂惊人的景色，这一霎时也从我的灵魂中驱散全部疑云。我重新找到我的信念、我的神、和我对他的信仰。我赞美他、崇拜他，我在他面前匍匐低头。”

另有一次他说：“我信仰神和我相信其他任何真理是同样坚定的，因为信与不信断不是由我做主的事情。”这种形式的议论带私人性质，是其缺点；卢梭不由得得不相信某件事，这并不成为另一人要相信那件事的理由。

他的有神论态度是十分断然的。有一次在一个宴会上因为圣朗贝尔（Saint Lambert）（客人之一）对神的存在表示了怀疑，他威胁要离席。卢梭怒声高叫：“Moi, Monsieur, je crois en Dieu!（我吗，先生，我是信神的！）”罗伯斯庇尔在所有事情上都是他的忠实信徒，在这方面也步他的后尘。“Fête de l'Être Suprême”（太上主宰节）^{注181}想必会得到当年卢梭的衷心赞许。

《爱弥儿》第四卷里有一段插话《一个萨瓦牧师的信仰自白》，是卢梭的宗教信条最明白而正式的声明。虽然这段自白自称是自然之声向一个为了引诱未婚女子这种完全“自然的”过错^{注182}而蒙污名的善良牧师所宣明的话，可是读者很诧异，他发觉自然之声一开始讲话，满口是出自亚里士多德、圣奥古斯丁、笛卡尔等人的议论的大杂烩。的确，这些议论都剥除了严密性和逻辑形式；这是以为这一来讲这些议论便有了口实，而且也容许那位可敬的牧师说他丝毫也不把哲学家的智慧放在心上了。719

《信仰自白》的后半部分不像前半部分那么促人想起以前的思想家。该牧师在确信神存在以后，接着讨论为人之道。他讲：“我并不从高超的哲学中的原理推出为人之道，可是我在内心深处发现为人之道，是‘自然’用不可抹除的文字写下的。”由此他接着发挥这种见解：良知在一切境况下总是正当行为的不误向导。他结束这部分议论时说：“感谢上

天，如此我们便摆脱了整个这套可怕的哲学工具；我们没有学问也能做人；由于免去了在研究道德上面浪费生命，我们在人的各种意见所构成的广大无际的迷宫中使用较低代价得到一个较为可靠的向导。”他主张，我们的自然感情指引我们去满足公共利益，而理性则激励自私心。所以我们要想有道德，只需不遵循理性而顺从感情。

这位牧师把他的教义称作自然宗教，自然宗教是用不着启示的；假使大家倾听了神对内心所说的话，世界上本来就只有一种宗教。即使神特别对某些人作了默示，那也只有凭人的证明才能够知道，而人的证明是可能错误的。自然宗教有直接启示给各个人的优点。

有一段关于地狱的奇文。该牧师不知道恶人是不是要受永罚苦难，他有几分傲然地说，恶人的命运并不引起他的很大关心；但是大体上，他偏于这个看法：地狱的痛苦不是永绵不尽的。不管尽不尽，反正他确信得救不局限于任何一个教会的成员。

使法国政府和日内瓦市议会那样深感震惊的，大概就是否定启示和地狱了。720

排斥理性而支持感情，在我看来不是进步。实际上，只要理性似乎还站在宗教信仰的一边，谁也不想到这一招。在卢梭当时的环境里，像伏尔泰所主张的那种理性是和宗教对立的，所以，要轰走理性！何况理性是奥妙难懂的东西；野蛮人甚至吃过了饭都不能理解本体论证明，然而野蛮人却是一切必要智慧的宝库。卢梭的野蛮人——那不是人类学家所知道的野蛮人——乃是个良夫慈父；他没有贪婪，而且抱有一种自然仁慈的宗教信仰。这种野蛮人倒是个方便人儿，但是假如他能理解了那位好牧师信仰神的种种理由，他知道的哲学想必要比我们料想他那样纯朴天真的人所能知道的多一些。

撇开卢梭的“自然人”的虚构性质不谈，把关于客观事实的信念的依据放在内心情感上，这做法有两点缺陷。一点是：没有任何理由设想这种信念会是真实的；另一点是：结果产生的信念就会是私人信念，因为心对不同的人诉说不同的事情。有些野蛮人凭“自然之光”相信吃人是他们的义务，甚至伏尔泰笔下的野蛮人，虽然理性之声使他们认为只应当吃耶稣会士，也不算满惬意的。对于佛教徒，自然之光并不启示上帝存在，但的确宣示吃动物的肉是不对的。但是即使心对所有的人诉说了同样事情，那也不足以成为我们自己的情感以外存在着什么事物的证据。不管我或者全人类如何热烈想望某种事物，不管这种事物对人的幸福多么必要，那也不成其为认定这种事物存在的理由。保证人类要幸福的自然律是没有的。人人能了解，这话是符合我们的现世生活的，但是由于一种奇妙的牵强附会，恰恰就是我们今生的苦痛被说成了来世生活较好的道理。我们切不可把这种道理运用到其他方面。假若你向一个人买了十打鸡蛋，头一打全是臭的，你总不会推断下余九打一定其好无比；然而，这却是“内心”当作对我们在人世间的苦痛的安慰而鼓励人作的那种推理。721

对我来说，我宁愿要本体论证明、宇宙论证明以及老一套货色里的其他东西，也不喜欢发源于卢梭的滥弄感情的不逻辑。老式的议论至少说是正经的，如果确实，便证明了它的论点；如果不确实，也容许任何批评者证明它不确实。但是新派的内心神学免掉议论；这种神学是驳不了的，因为它并不自称证明它的论点。其实，为承认这种神学而提出的唯一理由就是它容许我们沉溺在愉快的梦想中。这是个不足取的理由，假如在托马斯·阿奎那和卢梭之间我必得选一个，我会毫不犹豫地选择那位圣徒。

卢梭的政治学说发表在1762年出版的他的《社会契约论》里。这本书和他的大部分作品在性质上大不相同；书中没有多少滥弄感情，而有大量周密的理智议论。它里面的学说虽然对民主政治献嘴皮殷勤，倒有为极权主义国家辩护的倾向。但是日内瓦和古代共同促使他喜欢城邦，而不喜欢法国和英国之类的大帝国。在里封上他把自己称为“日内瓦公民”，而且他在引言中说：“我生为自由邦的公民，自主国的一员，所以我感觉，不管我的意见对公众事务起的影响多么微弱，由于我对公众事务有投票权，研究这些事务便成了我的本分。”书中屡次以颂扬口吻提到普鲁塔克的《莱库格斯传》里所写的那样的斯巴达。他说民主制在小国最理想，贵族政治在半大不大的国家最理想，君主制在大国最理想。但是必须知道，依他的意见小国尤为可取，这一部分也是因为小国比较行得通民主政治。他说到民主政治，所指的意思如同希腊人所指的，是每一个公民直接参政；他把代议制政体称作“选举制贵族政治”。因为前者在大国不可能实现，所以他对民主政治的赞扬总暗含着对城邦的赞扬。对城邦的这种爱好，依我看来在大部分关于卢梭政治哲学的介绍文字里都强调得不够。

虽然这书整个地说远远不像卢梭的大多数作品华丽浮夸，但是第一章就是以一段极有力的辞藻起首的：“人生来自由，而处处都在枷锁中。一个人自认为是旁人的主子，但依旧比旁人更是奴隶。”自由是卢梭思想的名义目标，但实际上他所重视的、他甚至牺牲自由以力求的是平等。

722

他的社会契约概念起初好像和洛克的类似，但不久就显出比较近乎霍布士的概念。在从自然状态向前发展的过程中，个人不能再自己维持原始独立的时候到来了；这时为了自我保全就有了联合起来结成社会的必要。然而我如何能够不伤我的利益而保证我的自由呢？“问题是找出这样一种结社：它要用全部群力去防御和保护每个结社成员的人身和财物，而且其中每个人虽然与所有人联合起来，却仍旧可以单独服从自己，和以前还是一样自由。这就是以社会契约为其解决办法的那个根本问题。”

该契约即是“每个结社成员连同自己的一切权利完全让渡给全社会；因为首先，由于每个人绝对地献出自己，所有人的境况便都相同了；既然如此，谁也没有兴趣让自己的境况给别人造成负担。”这种让渡应当是无保留的：“假若个人保留下某些权利，由于没有共同的长上在个人和公

众之间作出裁决，每个人既然在某一点上是自己的法官，会要求在所有各点上如此；自然状态因而会继续下去，这种结社必然会成为不起作用的或暴虐专横的。”

这话含有完全取消自由和全盘否定人权说的意思。的确，在后面一章中，把这理论作了某种缓和化。那里说，虽然社会契约赋予国家对它的一切成员的绝对权力，然而人仍有他做人的自然权利。“主权者不能给国民强加上任何于社会无益的束缚，它甚至连想要这样做也不可能想。”但是什么于社会有益或无益，主权者是唯一的判定者，可见，这样给集体暴政只加上了极薄弱的对立障碍。

必须注意，在卢梭，“主权者”指的不是君主或政府，而是作为集体和立法者的社会。

社会契约能够用以下的话来叙述：“我们每人把自己的人身及全部力量共同置于总意志的最高指导之下，而我们以法人的资格把每个成员理解为整体的不可分割的一部分。”

这种结社行为产生一个道德的、集合的团体，该团体在被动的场合称“国家”，在主动场合称“主权者”，在和其他与己类似的团体的关系上称“列强之一”。723

以上对社会契约的表述里出现的“总意志”这个概念，在卢梭的体系中占非常重要的地位。关于这个概念，下面我即将还有话要讲。

据主张，主权者不必向国民作任何保证，因为它既然是由组织它的那些个人构成的，不能有同他们的利害相反的利害。“主权者仅仅凭它实际是什么，就一定应当是什么。”这个论调对不注意卢梭的颇特殊的术语用法的读者来说是容易造成误解的。主权者并不是政府，政府他承认可能是专制的；主权者是个多少有些形而上的实体，是国家的任何有形机关未充分体现的。所以，即使承认它完美无缺，也没有想来会有的实际后果。

主权者的这种永远正确的意志即“总意志”。每个公民作为公民来说分担总意志，但是作为个人来说，他也可以有与总意志背驰的个别意志。社会契约不言而喻谁拒不服从总意志，都要被逼得服从。“这恰恰是说他会被逼得自由。”

这种“被逼得自由”的概念非常玄妙。伽利略时代的总意志无疑是反哥白尼学说的；异端审判所强迫伽利略放弃己见时，他“被逼得自由”了吗？莫非连罪犯被关进监狱时也“被逼得自由”了？想想拜伦写的海盗吧：

在蓝色深海的欢乐的波涛上，

我们的思想也无边无际，我们的心怀

也自由得如大海一样。

这人在土牢里会更“自由”吗？事情怪就怪在拜伦笔下的高贵海盗是卢梭的直接结果，然而在上面这段文字里卢梭却忘掉了他的浪漫主义，讲起话来像个强词夺理的警察。深受卢梭影响的黑格尔，采纳了他对“自由”一词的误用，把自由定义成服从警察的权利，或什么与此没大差别的東西。

卢梭没有洛克及其门徒所特有的对私有财产的那种深切尊重。“国家在对它的成员的关系上，是他们的全部财产的主人。”他也不相信像洛克和孟德斯鸠所鼓吹的那种权能分立。不过在这点上，也和在其他若干点上一样，他后来的详细讨论和前面的一般原则是不尽一致的。在第三卷第一章里他说，主权者的职责限于制定法律，行政部门即政府，是设立在国民和主权者之间来确保二者相互呼应的中间团体。他接着说：“假若主权者欲执掌政务，或行政长官想立法，或者假如国民拒绝服从，混乱就要代替秩序，于是……国家陷入专制政治或无政府状态。”如果考虑到用字上的差别，在这句话里他似乎和孟德斯鸠意见一致。724

我现在来讲总意志说，这学说很重要，同时也含糊不清。总意志不等于过半数人的意志，甚至和全体公民的意志也不是一回事。好像把它理解为属于国家这东西本身的意志。如果我们采取霍布士的市民社会即是一个人这种看法，我们必须假定它赋有人格的种种属性，包括意志在内。可是这样一来我们就面临一个困难，即要断定这意志的有形表现是什么，关于这件事卢梭未加以说明。据他讲，总意志永远正当，永远有助于公共利益；但是，并不见得人民的评议同样正确，因为全体人的意志与总意志常常有很大分歧。那么，我们怎么能知道总意志是什么呢？在同一章内，有一段像是解答似的话：

“在供给人民适当资料进行评议时，若公民彼此不通声气，则诸细小分歧的总和永远会产生总意志，所作的决定也永远是好的。”

卢梭心中的想法好像是这样：每个人的政治意见都受自私自利心的支配，但是自私自利心由两部分组成，一部分是个人所特有的，而另一部分是社会的全体成员通有的。如果公民们没有彼此帮衬的机会，他们个人的利益因为你东我西，便会抵消，会剩下一个结果，就代表他们的共同利益；这个结果即总意志。卢梭的概念或许可以借地球引力来说明。地球的每一个质点朝自己吸引宇宙中每一个其他质点；在我们上面的空气吸引我们向上，而在我们下面的大地吸引我们向下。然而所有这些“自私的”引力只要相异就彼此抵消了，剩下的是一个朝向地心的合引力。在幻想上不妨把这理解为当作一个社会看待的地球的作用，理解为地球的总意志的表现。725

说总意志永远正当，无非是说因为它代表各色公民的自私自利心当中共通的东西，它必定代表该社会所能做到的对自私自利心的最大集体满足。这样解释卢梭的意思，比我向来能想出的其他任何解释 注183 似

乎都更符合他的原话。

依照卢梭的看法，实际上对总意志的表现有碍的是国家内部存在着下级社团。这些社团要各有自己的总意志，和整体社会的总意志可能抵触。“那样就可以说，不再是有多少人投多少张票，而是有多少社团便只投多少票。”由此得出一个重要结论：“所以，若要总意志得以表现，必要的是在国家内部不可有部分性社会，而且每个公民应只想自己的思想：这真是伟大的莱库格斯所确立的崇高无伦的制度。”在一个脚注中卢梭引了马基雅弗利的话来支持自己的意见。

我们看这样的制度实际上会必然造成什么情况。国家要禁止教会（国家教会除外）、政党、工会以及有相同经济利害的人们所组成的其他一切组织。结果显然就是个体公民毫无权力的一体国家即极权国家。卢梭似乎领会到禁止一切社团也许难办，所以又添上一句补充的话：假如下级社团非有不可，那么愈多愈好，以便彼此中和。726

他在书的后一部分中讨论到政府时，认识到行政部门必然是一个有自己的利益和总意志的社团，这利益和总意志多半会和社会的利益和总意志矛盾。他说，大国的政府虽然需要比小国的政府强有力，但是也更需要通过主权者制约政府。政府的一个成员具有三种意志：他的个人意志、政府的意志及总意志。这三者应当合成crescendo（渐强音），但事实上通常合成diminuendo（渐弱音）。并且，“事事都协同从获有支配他人之权的人身上夺走正义感和理性。”

因而，尽管“永远坚定、不变和纯洁的”总意志无过无误，所有那些如何躲避暴政的老问题依然存在。关于这类问题卢梭要讲的话，不是偷偷重复孟德斯鸠的说法就是坚持立法部门至上；立法部门若是民主的立法部门，就等于他所说的主权者。他最初所提的、他说得俨然解决了种种政治问题的那些一般大原则，等他一俯就细节问题时便无影无踪，原来那些原则对解决细节问题是毫无贡献的。

由于此书受了当时反动派的谴责，结果现代的读者本指望书中会见到比它实际含有的学说远为彻底的革命学说。可以拿关于民主政治的言论来说明这一点。我们已经讲过，卢梭使用民主政治一词时他所指的意思是古代城邦的直接民主制。他指出，这种民主制绝不能完全实现，因为国民无法总是聚集起来，总是忙于公务。“假使真有由众神而成的国民，他们的政府就会是民主的。这样完美的政府不是人类分内的东西。”

我们所说的民主政治，他称作“选举制贵族政治”；他说，这是一切政体之中最好的，但不是适于一切国家。气候必须既不很热也不很冷；物产不可超出必要量过多，因为若超出过多，奢华恶习势在难免，这种恶习限于君主和他的宫廷比弥漫在全民中要好。由于有这些限制，给专制政体便留下广大的存在范围。然而，他提倡民主政治，尽管有种种限制，当然是让法国政府对此书恨入骨髓的一个原因；另一个原因大概是否定王权神授说，因为把社会契约当作政治起源的学说暗含着否定王极

《社会契约论》成了法国大革命中大多数领袖的圣经，但是当然也和《圣经》的命运一样，它的许多信徒并不仔细阅读它，更谈不上理解它。这本书在民主政治理论家中间重新造成讲形而上的抽象概念的习气，而且通过总意志说，使领袖和他的民众能够有一种神秘的等同，这是用不着靠投票箱那样世俗的器具去证实的。它的哲学有许多东西是黑格尔为普鲁士独裁制度辩护时尽可以利用的。^{注184} 它在实际上的最初收获是罗伯斯庇尔的执政；俄国和德国（尤其后者）的独裁统治一部分也是卢梭学说的结果。至于未来还要把什么进一步的胜利献给他的在天之灵，我就不敢预言了。

第二十章 康德728

第一节 德国唯心论一般

十八世纪的哲学处于英国经验主义派的支配之下，洛克、贝克莱和休谟可以看成是这派的代表人物。在这些人身存在着一种他们自己似乎一向不知道的矛盾，即他们的精神气质和他们的理论学说的倾向之间的矛盾。按精神气质来讲，他们是有社会心的公民，绝不一意孤行，不过分渴望权势，赞成在刑法许可的范围内人人可以为所欲为的宽容社会。他们都和蔼可亲，是通达世故的人，温文尔雅、仁慈厚道。

但是，虽然他们的性情是社会化的，他们的理论哲学却走向主观主义。主观主义并不是一个新倾向；在古代晚期就存在过，在圣奥古斯丁身上最为坚断；到近代，笛卡尔的cogito（我思）使它复活了，而在莱布尼茨的无窗单子说里便达到了暂时的顶点。莱布尼茨相信，即使世界的其他部分绝灭了，他自己经验里的一切也会不改变；尽管如此，他还是致力于旧教教会与新教教会的再统一。类似的自相矛盾也出现于洛克、贝克莱和休谟。

在洛克，自相矛盾还是在理论上。由前面的一章我们知道，洛克一方面讲：“因为心灵在其一切思维与推理方面，除只有自己默省或能默省的各个观念而外别无直接对象，所以很明白，我们的认识只和这些观念有关。”又说：“认识即关于二观念相符或不符的知觉。”然而，他仍主张我们有三类关于实在的存在的知识：关于我们自己的存在，直觉知识；关于神的存在，论证知识；关于呈现于感官的事物，感觉知识。他主张，单纯观念是“事物按自然方式作用于心灵上的产物”。这点他怎样知道的，他不解释；这主张的确超出“二观念相符或不符”以外了。

贝克莱朝着结束这种自相矛盾走了重要的一步。在他说来，只存在心及其表象；外部的物界废除了。但是他仍旧未能理解他由洛克继承下来的认识论原理的全部后果。假使他完全前后一贯，他就会否定关于神的知识和关于他自己的心而外的一切心的知识了。作为一个教士和过社会生活的人，他的感情阻止他作这样的否定。729

休谟在追求理论一贯性上毫无所惧，但是他感不到让他的实践符合他的理论的冲动。休谟否定了自我，并且对归纳和因果关系表示怀疑。他认可贝克莱废除物质，但是不认可贝克莱以神的表象为名所提出的代替品。固然，他和洛克一样，不承认任何不具有前行印象的单纯观念，而且无疑他把“印象”想象成因为心外的什么东西，结果直接使心有的一种心的状态。然而他无法承认这是“印象”的定义，因为他对“因为……，结果……”这个概念是有异议的。我很怀疑他或他的门徒是不是曾经清楚认识到关于印象的这个问题。很明显，依他的看法，“印象”既然不能据因果关系下定义，恐怕就得借它和“观念”赖以区别的某种内在特性来定义了。因此他便不能主张印象产生关于在我们外面的事物的知识，这是洛克曾主张的，也是贝克莱以一种修正形式主张过的。所以，他本来应当认为自己被关闭在一个唯我主义的世界里，除他自己的心灵状态及各心灵状态的关系以外，一概不知。

休谟通过他的前后一贯性，表明了经验主义若做到它的逻辑终局，就产生很少有人能承认的结果，并且在整个科学领域里废除掉理性相信和盲从轻信的区别。洛克预见到了这种危险。他借一个假想批评者的口，发出以下的议论：“假若认识在于观念之间的相符，那么热狂者和理智清醒的人就处在同一个等位上了。”洛克生当大家对“热忱”已经厌倦的时代，不难使人们相信他对这种批评的答复是妥善的。卢梭在众人又转而对理性渐渐有了厌倦的时候登场，使“热忱”复苏，而且承认了理性破产，允许感情去决断理智存疑不决的问题。从1750年到1794年，感情的发言越来越响亮；最后，至少就法国而论，“热月”^{注185}使感情的凶猛的宣讲暂时终止。在拿破仑底下，感情和理智同样都弄得哑而不则声。

730

在德国，对休谟的不可知论的反作用所采取的形式比卢梭原先加给它的形式要深刻得多，精妙得多。康德、费希特和黑格尔发展了一种新哲学，想要它在十八世纪末年的破坏性学说当中保卫知识和美德。在康德，更甚的是在费希特，把始于笛卡尔的主观主义倾向带到了一个的新的极端；从这方面讲，最初并没有对休谟的反作用。关于主观主义，反作用是从黑格尔开始的，因为黑格尔通过他的逻辑，努力要确立一个脱开个人、进入世界的新方法。

德国的唯心论全部和浪漫主义运动有亲缘关系。这种关系在费希特很明显，在谢林（Schelling）更加明显；在黑格尔最不明显。

德国唯心论的奠基者康德，虽然关于政治问题也写了若干有趣的论文，他本人在政治上是不重要的。反之，费希特和黑格尔都提出了一些对历史进程曾有过深刻影响，而且现在仍有深刻影响的政治学说。若不先研究一下康德，对这两人就都不能了解，所以在本章里讲一讲康德。

德国的唯心论者有某些共同的特征，在开始详细讨论之前可以一提。

对认识的批判，作为达成哲学结论的手段，是康德所强调的、他的继承者所接受的。强调和物质相对立的精神，于是最后得出唯独精神存在的主张。猛烈排斥功利主义的伦理，赞成那些据认为由抽象的哲学议论所证明的体系。存在着一种从以前的法国和英国的哲学家们身上见不到的学究气味；康德、费希特和黑格尔是大学教授，对着学术界的听众说教，他们都不是对业余爱好者讲演的有闲先生。虽然他们起的作用一部分是革命的，他们自己却不是故意要带颠覆性；费希特和黑格尔非常明确地尽心维护国家。所有这些人的生活是典范的学院生活；他们关于道德问题的见解是严格正统的见解。他们在神学上作了革新，然而是为了宗教而革新。731

有了这几句引话，我们再回过来研究康德。

第二节 康德哲学大意

伊曼努尔·康德（Immanuel Kant，1724—1804），一般认为是近代哲学家当中最伟大的。我个人不能同意这种评价，但是若不承认他非常重要，也可说是愚蠢无知。

康德整个一生住在东普鲁士的柯尼斯堡，或柯尼斯堡附近。虽然他经历了七年战争（有一段时期俄国人占领东普鲁士）、法国大革命以及拿破仑生涯的初期，他的外在生活却是学院式的、完全平稳无事的。他受的教育是武尔夫派传述的莱布尼茨哲学，但是有两个影响力量，即卢梭和休谟，使他放弃了这种哲学。休谟通过对因果性概念的批判，把他从独断的睡梦中唤醒过来——至少他这样讲；但是唤醒只不过是暂时的，他不久就发明了一种让他能够再入睡的催眠剂。在康德说，休谟是个必须予以驳斥的敌手，然而卢梭对他的影响却比较深。康德是一个生活习惯十分有规律的人，大家惯常根据他做保健散步经过各人门前的时间来对表，但是有一回他的时间表打乱了几天；那是他在读《爱弥儿》的时候。他说读卢梭的书他得读几遍，因为在初读时文笔的美妨害了他去注意内容。虽然康德素来受的教养是虔诚者的教养，但他在政治和神学两方面都是自由主义者；直到恐怖时代为止，他对法国大革命向来是同情的，而且他是一个民主主义的信仰者。由后文可知，他的哲学容许诉之于感情，反抗理论理性的冷酷指令；少许夸张一点说，这不妨看成是“萨瓦牧师”的一个学究式的翻版。他所提的应当把人人看成本身即是目的这条原则，是人权说的一种；从他讲的以下一句（关于成人又关于儿童的）话里流露出他酷爱自由：“再没有任何事情会比人的行为要服从他人的意志更可怕了。”

康德的早期著作比较多涉及科学，少关系到哲学。里斯本地震之后，他执笔讨论了地震理论；他写过关于风的论著，还有一篇关于欧洲的西风是否因为横断了大西洋所以多含水汽的问题的短文。自然地理是他大感兴趣的一门学科。732

康德的科学著作中最重要的是他的《自然通史与天体理论》

(*General Natural History and Theory of the Heavens*) (1755) , 这本书在拉普拉斯星云假说以前倡导星云假说, 论述了太阳系的一个可能起源。这个著作的若干部分带有一种显著的密尔顿式的庄严。此书有首创一个确有成果的假说的功绩, 但是没有像拉普拉斯那样提出支持该假说的郑重道理。他的假说一部分纯粹是空想的东西, 例如所有行星都有人居住, 最远的行星上有最优秀的居民之说; 这种见解为地球谦虚, 应当称赞, 但是并没有任何科学根据。

康德有一段他一生中最为怀疑主义者的议论所苦的时期, 当时他写了一本奇妙著作叫《一个睹灵者的梦, 以形而上学的梦为例证》(*Dreams of a Ghost-seer, Illustrated by the Dreams of Metaphysics*) (1766) 。“睹灵者”就是瑞典宝利, 他的神秘主义体系曾以一部庞然巨著公之于世, 这书共售出了四部, 有三部买主不明, 一部卖给了康德。康德把瑞典宝利的体系称为“异想天开的”体系; 他半严肃半开玩笑地表示, 瑞典宝利的体系或许并不比正统的形而上学更异想天开。不过, 他也不完全藐视瑞典宝利。他的神秘主义的一面是存在的, 虽然在著作中不大表现; 他的这一面赞美了瑞典宝利, 他说他“非常崇高”。

他像当时所有旁的人一样, 写了一个关于崇高与美的论著。夜是崇高的, 白昼是美的; 海是崇高的, 陆地是美的; 男人是崇高的, 女人是美的; 如此等等。

《英国百科全书》上说: “因为他从来没结婚, 他把热心向学的青年时代的习气保持到了老年。”我倒真想知道这个条目的笔者是独身汉呢, 还是个结了婚的人。

康德的最重要的书是《纯粹理性批判》(*The Critique of Pure Reason*) (第一版, 1781年; 第二版, 1787年) 。这部著作的目的是要证明, 虽然我们的知识中没有丝毫能够超越经验, 然而有一部分仍旧是先天的, 不是从经验按归纳方式推断出来的。我们的知识中是先天的那一部分, 依他讲不仅包含逻辑, 而且包含许多不能归入逻辑, 或由逻辑推演出来的东西。他把莱布尼茨混为一谈的两种区别划分开。一方面, 有“分析”命题和“综合”命题的区别; 另一方面, 有“先天”命题和“经验”命题的区别。关于这两种区别, 各需要讲一讲。733

“分析”命题即谓语是主语一部分的命题; 例如“高个子的人是人”或“等边三角形是三角形”。这种命题是矛盾律的归结; 若主张高个子的人不是人, 就会自相矛盾了。“综合”命题即不是分析命题的命题。凡是我们通过经验才知道的命题都是综合命题。例如, 仅凭分析概念, 我们不能发现像“星期二是要下雨”或“拿破仑是个伟大的将军”之类的真理。但是康德跟莱布尼茨和以前所有的其他哲学家不同, 他不承认相反一面, 就是说一切综合命题通过经验才知道。这就使我们接触到上述两种区别中的第二种区别。

“经验”命题就是除借助于感官知觉而外我们无法知道的命题, 或是

我们自己的感官知觉，或是我们承认其证明的另外某人的感官知觉。历史上和地理上的事实属于这一类；凡是在我们对科学定律的真实性的认识要靠观测资料的场合，科学上的定律也属于这一类。反过来说，“先天”命题是这样的命题：由经验虽然可以把它抽引出来，但是一旦认识了它，便看出它具有经验以外的其他基础。小孩学算术时，经验到两块小石子和另外两块小石子，观察到他总共在经验着四块小石子，可以这样帮助他去学。但是等他理解了“二加二等于四”这个一般命题，他就不再需要由实例来对证了；这命题具有一种归纳绝不能赋予一般定律的确实性。纯数学里的所有命题按这个意义说都是先天的命题。

休谟曾证明因果律不是分析的，他推断说我们无法确信其真实性。康德承认因果律是综合的这个意见，但是仍旧主张因果律是先天认识到的。他主张算术和几何学是综合的，然而同样是先天的。于是康德用这样的词句来叙述他的问题：

如何可能有先天的综合判断？

对这个问题的解答及其种种结论，构成《纯粹理性批判》的主题。

734

康德对此问题的解决办法，是他非常自信的解决办法。他寻求这个解决办法费了十二年工夫，但是在他的理论既然成了形之后，只用几个月就把他的整个一部大书写成了。在第一版序言中他说：“我敢断言，至今未解决的，或者至少尚未提出其解决关键的形而上学问题一个也没有了。”在第二版序言里他自比哥白尼，说他在哲学中完成了一个哥白尼式的革命。

据康德的意见，外部世界只造成感觉的素材，但是我们自己的精神装置把这种素材整列在空间和时间中，并且供给我们借以理解经验的种种概念。物自体为我们的感觉的原因，是不可认识的；物自体不在空间或时间中，它不是实体，也不能用康德称之为“范畴”的那些其他的一般概念中任何一个来描述。空间和时间是主观的，是我们知觉的器官的一部分。但是正因为如此，我们可以确信，凡是我们所经验的东西都要表现几何学与时间科学所讲的那些特性。假若你总戴着蓝色眼镜，你可以肯定看到一切东西都是蓝的（这不是康德举的例证）。同样，由于你在精神上老是戴着一副空间眼镜，你一定永远看到一切东西都在空间中。因此，按几何学必定适用于经验到的一切东西这个意义来讲，几何学是先天的；但是我们没有理由设想与几何学类似的什么学适用于我们没经验到的物自体。

康德说，空间和时间不是概念，是“直观”（intuition）的两种形式。（“直观”德文原字是“Anschauung”，照字面讲是“观看”或“观察”的意思。英文中“intuition”一字虽然成了定译，却并不完全是一个圆满的译法。）不过，先天的概念也是有的，那就是康德从三段论法的各个形式引申出来的十二个“范畴”。十二个范畴每三个一组分为四组：（1）

关于量的：单一性、复多性、全体性；（2）关于质的：实在性、否定性、限制性；（3）关于关系的：实体与偶性、原因与结果、交互作用；（4）关于样式的：可能性、存在性、必然性。空间和时间在某种意义上是主观的，按同样意义讲，这些范畴也是主观的——换句话说，我们的精神构造是这样的：使得这些范畴对于凡是我们所经验到的事物都可以适用，但是没有理由设想它们适用于物自体。不过，关于“原因”，有一处自相矛盾；因为康德把物自体看成是感觉的原因，而自由意志他认为是空间和时间中的事件的原因。这种自相矛盾并不是偶然疏忽，这是他的体系中一个本质部分。735

《纯粹理性批判》的一大部分内容是从事说明由于把空间和时间或各范畴应用于未经经验到的事物而产生的种种谬见。康德主张，这一来，我们就发现自己困于“二律背反”——也就是说，困于两个相互矛盾的命题，每个都是显然能够证明的。康德举出四种这样的二律背反，各是由正题和反题组成的。

在第一种二律背反里，正题是：“世界在时间上有一个起点，就空间来说，也是有限的。”反题是：“世界在时间上没有起点，在空间上没有界限；就时间和空间双方面来说，它都是无限的。”

第二种二律背反证明每一个复合实体既是由单纯部分做成的，又不是由单纯部分做成的。

第三种二律背反的正题主张因果关系有两类，一类是依照自然律的因果关系，另一类是依照自由律的因果关系；反题主张只有依照自然律的因果关系。

第四种二律背反证明，既有又没有一个绝对必然的存在者。

《批判》的这一部分对黑格尔有了极大影响，所以黑格尔的辩证法完全是通过二律背反进行的。

在著名的一节里，康德着手把关于神存在的所有纯属理智上的证明一律摧毁。他表明他另有信仰神的一些理由；这些理由他后来要在《实践理性批判》（*The Critique of Practical Reason*）里讲述。但是暂时他的目的纯粹是否定性的。

他说，靠纯粹理性的神存在证明只有三个；三个证明即本体论证明、宇宙论证明和物理神学证明。

按他的叙述，本体论证明把神定义成ens realissimum（最实在的存在者）；也就是绝对属于存在的一切谓语的主体。相信此证明妥实有据的那些人主张，因为“存在”是这样的谓语，所以这个主体必定有“存在”作谓语，换句话说，必定存在。康德提出存在不是谓语作为反对理由。他说，我纯粹想象的一百个塔拉 ^{注186}，和一百个真塔拉可以有全部的同样谓语。736

宇宙论证明讲：假如有什么东西存在，那么绝对必然的存在者必定存在；既然我知道我存在；所以绝对必然的存在者是存在的，而且那一定是ens realissimum（最实在的存在者）。康德主张，这个证明中的最后一步是本体论证明的翻版，所以这个证明也被上面已经讲过的话驳倒了。

物理神学证明就是大家熟悉的意匠说论证，但是罩上一件形而上学外衣。这证明主张宇宙显示出一种秩序，那是存在着目的的证据。康德怀着敬意讨论这个证明，但是他指出，充其量它只证明有一位“设计者”，不证明有“造物主”，因此不能给人一个适当的神概念。他断定“唯一可能有的理性神学就是以道德律为基础的，或谋求道德律指导的神学”。

他说，神、自由和永生是三个“理性的理念”。但是，纯粹理性虽然使得我们形成这些理念，它本身却不能证明这些理念的实在性。这些理念的重要意义是实践上的，即与道德是关联着的。纯然在理智方面使用理性，要产生谬见；理性的唯一正当行使就是用于道德目的。

理性在实践上的行使在《纯粹理性批判》近尾有简单论述，在《实践理性批判》（1786）中作了比较详尽的发挥。论点是：道德律要求正义，也就是要求与德性成比例的幸福。只有天意能保证此事，可是在今世显然没有保证了这一点。所以存在神和来世；而且自由必定是有的，因为若不然就会没有德性这种东西了。

康德在他的《道德形而上学》（*Metaphysic of Morals*）（1785）中所揭述的伦理体系，有相当大的历史意义。这本书里讲到“定言令式”，这术语至少作为一个短语来讲，在专业哲学家的圈子以外也是大家熟知的。可以料到，康德跟功利主义，或跟任何把道德本身以外的某个目的加到道德上去的学说，不要有丝毫牵涉。他说，他需要“一种不夹杂半点神学、物理学或超物理学的完全孤立的道德形而上学”。他接着说，一切道德概念都完全先天地寓于理性，发源于理性。人出于一种义务感而行动，才存在道德价值；行动像义务本可能指定的那样，是不够的。出于自私自利而诚实的生意人，或出于仁爱冲动而助人的人，都不算有德。道德的真髓应当从规律概念引申出来；因为虽说自然界的一切都按规律而行动，可是只有理性生物才有按规律的理念而行动、即凭意志而行动的能力。客观的原则这一理念，就它对意志有强制性而言，称作理性的命令，而命令的程式叫令式。737

有两种令式：说“如果你想要达到如此这般的目的，就必须这样那样地做”，是假言令式；说某种行动与任何目的无关，总是客观必然的，是定言令式。定言令式是综合的和先天的。康德从规律概念推出它的性质：

“我一想到一个定言令式，就立刻知道它包含着什么。因为除规律以外，该令式所包含的只有准则要和此规律一致的必要性，但是此规律并

不包含限制它自己的条件，所以剩下的仅是规律的一般普遍性；行为准则应符合这普遍性，唯有这种符合才把该令式表现为必然的。因此，定言令式只有一个，实际上即：只按照那样一个准则去行动，凭借这个准则，你同时能够要它成为普遍规律。”或者说：“如此去行动：俨然你的行为准则会通过你的意志成为普遍自然律似的。”

作为说明定言令式的作用的一个实例，康德指出借钱是不对的，因为假使大家都打算借钱，就会剩不下钱可借。依同样方式能够说明盗窃和杀人是定言令式所谴责的。但是也有一些行为，康德必定会认为是不对的，然而用他的原则却不能说明它不对，例如自杀；一个患忧郁病的人完全可能想要人人都自杀。实际上，康德的准则所提的好像是美德的一个必要的标准，而不是充分的标准。要想得到一个充分的标准，我们恐怕就得放弃康德的纯形式的观点，

对行为的效果作一些考虑。不过康德却断然地讲，美德并不决定于行为的预期结果，而决定于行为本身为其结果的那条原则；假如承认了这点，那么就不可能有比他的准则更具体的准则了。738

康德主张，我们应这样行动，即把每一个人当作本身即是目的来对待，固然康德的原则似乎并不必然伴有这个结论。这可以看作人权说的一个抽象形式，所以也难免同样的非议。如果认真对待这条原则，只要两个人的利害一有冲突，便不可能达成决定。这种困难在政治哲学中特别明显，因为政治哲学需要某个原则，例如过半数人优先，据该原则，某些人的利益在必要时可以为了他人的利益而牺牲。假如还要有什么政治伦理，那么政治的目的必须是一个，而和正义一致的唯一目的就是社会的幸福。不过，也可能把康德的原则解释成不指每个人是绝对的目的，而指在决定那种影响到许多人的行动时，所有人都应当同样算数。如此解释起来，这原则可以看作为民主政治提出了伦理基础。按这种解释，它就遭不到上述非议了。

康德在老年时代的精力和清新的头脑表现在他的《永久和平论》（*Perpetual Peace*）（1795）上。在这本著作中，他倡导各自由国家根据禁止战争的盟约结成的一种联邦。他讲，理性是完全谴责战争的，而只有国际政府才能够防止战争。联邦的各成员国的内部政体应当是“共和”政体，但是他把“共和”这个词定义成指行政与立法分离的意思。他并不是说不应当有国王；实际上，他倒讲在君主制下面最容易获得尽善尽美的政府。这书是在恐怖时代的影响之下写的，所以他对民主制抱着怀疑；他说，民主制必然是专制政治，因为它确立了行政权。“执行自己的政策的所谓‘全民’，实在并不是全体人，只是过半数人；于是在这点上普遍意志便自相矛盾，而且与自由原则相矛盾。”这话的措辞用语流露出卢梭的影响，但是世界联邦作为保障和平的手段这种重要思想不是从卢梭来的。739

从1933年 [注187](#) 以来，因为这本著作，康德在本国不受欢迎了。

《纯粹理性批判》的最重要部分是空间和时间的学说。在本节中，我打算把这个学说作一个批判性的考察。

把康德的空间和时间理论解释清楚是不容易的，因为这理论本身就不清楚。《纯粹理性批判》和《绪论》（*Prolegomena*）^{注188}中都讲了它；后者的解说比较容易懂，但是不如《批判》里的解说完全。我想先来介绍一下这个理论，尽可能讲得似乎言之成理；在解说之后我才试作批判。

康德认为，知觉的直接对象一半由于外界事物，一半由于我们自己的知觉器官。洛克先已使一般人习惯了这个想法：次性质——颜色、声音、气味等等——是主观的，并不属于对象本身。康德如同贝克莱和休谟，更进一步，把主性质说成也是主观的，固然他和他们的方式不尽相同。康德在大多时候并不怀疑我们的感觉具有原因，他把这原因称作“物自体”或称“noumena”（本体）。在知觉中呈现给我们的东西他称之为“现象”，是由两部分组成的：由于对象的部分，他称之为“感觉”；由于我们的主观装置的部分，他说这一部分使杂多者按某种关系整列起来。他把这后一部分叫作现象的形式。这部分本身不是感觉，因此不依环境的偶然性为转移；它是我们随身所带有的，所以始终如一，并且从它不依存于经验这个意义上讲是先天的。感性的纯粹形式称作“纯粹直观”（*Anschauung*）；这种形式有两个，即空间和时间，一个是外部感觉的形式，一个是内部感觉的形式。

为证明空间和时间是先天的形式，康德持有两类论点，一类是形而上学的论点，另一类是认识论的论点，即他所谓的先验的论点。前一类论点是从空间和时间的本性直接得来的，后一类论点是从能够有纯数学这件事间接得来的。关于空间的论点比关于时间的论点讲得详细，因为他认为关于后者的论点根本上和前者的情况相同。740

关于空间，形而上学的论点总共有四个。

（1）空间不是从外在经验抽引出来的经验概念，因为把感觉归于某种外界事物时先已假定了空间，而外界经验只有通过空间表象才有可能。

（2）空间是一种先天的必然的表象，此表象是一切外界知觉的基础；因为我们虽然能想象空间里没有东西，却不能想象没有空间。

（3）空间不是关于一般事物关系的推论的概念或一般概念，因为空间只有一个，我们所说的“诸空间”是它的各个部分，不是它的一些实例。

（4）空间被表象为无限而已定的量，其自身中包含着空间的所有

各部分；这种关系跟概念同其各实例的关系不同，因此空间不是概念，而是一个Anschauung（直观）。

关于空间的先验论点是从几何学来的。康德认为欧几里得几何虽然是综合的，也就是说仅由逻辑推演不出来，却是先天认识到的。他以为，几何学上的证明依赖图形；例如，我们能够看出，设有两条彼此成直角的相交直线，通过其交点只能作一条与该二直线都成直角的直线。他认为，这种知识不是由经验来的。但是，我的直观能够预见在对象中会发现什么的唯一方法，就是预见在我的主观中一切现实印象之前，该对象是否只含有我的感性的形式。感觉的对象必须服从几何学，因为几何学讲的是我们感知的方式，所以我们用其他方法是不能感知的。这说明为什么几何学虽然是综合的，却是先天的和必然的。

关于时间的论点根本上一样，只不过主张计数需要时间，而把几何换成算术。

现在来一一考察这些论点。

关于空间的形而上学论点里的第一个论点说：“空间不是从外界经验抽引出来的经验概念。因为，为了把某些感觉归之于处在我之外的某东西〔即归之于和我所在的空间位置处于不同空间位置的某东西〕，而且为了我可以感知这些感觉彼此不相属而并列，从而感知它们不仅是不同的，而且是在不同的地点，为此，空间的表象必定已经作成基础〔zum Grunde liegen〕。”因此，外界经验只有通过空间表象才可能有。741

“处在我之外〔即和我所在的地点处于不同的地点〕”这话是句难解的话。我作为一个物自体来说，哪里也不在，什么东西从空间上讲也不是处在我之外的；这话所能够指的只是作为现象而言的我的肉体。因此，真正的含义完全是这句话后半句里所说的，即我感知不同的对象是在不同的地点。一个人心中出现的心像就等于一个把不同外衣挂在不同木钉上的衣帽室服务员的心像；各个木钉必定已经存在，但是服务员的主观性排列外衣。

这里有一个康德似乎从未觉出来的困难，他的空间与时间的主观性理论从头到尾都有这个困难。是什么促使我把知觉对象照现在这样排列而不照其他方式排列呢？例如，为什么我总是看见人的眼睛在嘴上面，不在下面呢？照康德的说法，眼睛和嘴作为物自体存在着，引起我的各别的知觉表象；但是眼睛和嘴没有任何地方相当于我的知觉中存在的空间排列。试把关于颜色的物理学理论和这对比一下。我们并不以为按我们的知觉表象具有颜色的意义来讲物质中是有颜色的，但是我们倒真认为不同的颜色相当于不同的波长。可是因为波动牵涉着空间与时间，所以在康德说来，我们的知觉表象的种种原因当中，不会有波动这一项。另一方面，如果像物理学所假定的那样，我们的知觉表象的空间和时间在物质界中有对应物，那么几何学便可以应用到这些对应物上，而康德的论点便破产了。康德主张精神整列感觉的原材料，可是他从不认为有

必要说明，为什么照现在这样整列而不照别的方式整列。

关于时间，由于夹缠上因果关系，这种困难更大。我在知觉雷声之前先知觉闪电；物自体甲引起了我的闪电知觉，另一个物自体乙引起了我的雷声知觉，但是甲并不比乙早，因为时间是仅存在于知觉表象的关系当中的。

那么，为什么两个无时间性的东西甲和乙在不同的时间产生结果呢？如果康德是正确的，这必是完全任意的事，在甲和乙之间必定没有与甲引起的知觉表象早于乙引起的知觉表象这件事实相当的关系。742

第二个形而上学论点主张，能想象空间里什么也没有，但是不能想象没有空间。我觉得任何郑重议论都不能拿我们能想象什么、不能想象什么作根据；不过我要断然否认我们能想象其中一无所有的空间。你可以想象在一个阴暗多云的夜晚眺望天空，但这时你本身就在空间里，你想象自己看不见的云。魏亨格 [注189](#) 曾指出，康德的空间和牛顿的空间一样，是绝对空间，不仅仅是由诸关系构成的一个体系。可是我不明白，绝对空虚的空间如何能够想象。

第三个形而上学论点说：“空间不是关于一般事物关系的推论的概念或所谓的一般概念，而是一个纯粹直观。因为第一，我们只能想象〔sich vorstellen〕单独一个空间，如果我们说到‘诸空间’，意思也无非指同一个唯一的空间的各部分。这些部分不能先于全体而做成全体的部分……只能想成在全体之中。它〔空间〕本质上是独一无二的，其中的杂多者完全在于限度。”由此得出论断：空间是一个先天的直观。

这个论点的主眼在否定空间本身中的复多性。我们所说的“诸空间”既不是一般概念“一个空间”的各实例，也不是某集合体的各部分。我不十分知道，据康德看这些空间的逻辑地位是什么，但是无论如何，它们在逻辑上总是后于空间的。现代人几乎全采取空间的关系观，对采取这种观点的人来说，无论“空间”或“诸空间”都不能作为实体词存在下去，所以这个论点成了无法叙述的东西。

第四个形而上学论点主要想证明空间是一个直观，不是概念。它的前提是“空间被想象为〔或者说被表象为，vorgestellt〕无限而已定的量。”这是住在像柯尼斯堡那样的平原地方的人的见解；我不明白一个阿尔卑斯山峡谷的居民如何能采取这种观点。很难了解，什么无限的东西怎样会是“已定的”。我本来倒认为很明显，空间的已定的部分就是由知觉对象占据的部分，关于其他部分，我们只有一种可能发生运动之感。而且，假如可以插入一个真不登大雅的论点，我们说现代的天文学家们主张空间实际上不是无限的，而是像地球表面一样，周而复始。743

先验的论点（或称认识论的论点）在《绪论》里讲得最好，它比形而上学论点明确，也更明确地可以驳倒。我们现下所知道的所谓“几何学”，是一个概括两种不同学问的名称。一方面，有纯粹几何，它由公理

演绎结论，而不问这些公理是否“真实”；这种几何不包含任何由逻辑推不出来的东西，不是“综合的”，用不着几何学教科书中所使用的那种图形。另一方面，又有作为物理学一个分支的几何学，例如广义相对论里出现的几何学；这是一种经验科学，其中的公理是由测量值推断出来的，结果和欧几里得的公理不同。因此，这两类几何学中，一类是先天的，然而非综合的；另一类是综合的，却不是先天的。这就解决了先验的论点。

现在试把康德提出的有关空间的问题作一个比较一般的考察。如果我们采取物理学中认为理所当然的观点，即我们的知觉表象具有（从某个意义上讲是）物质性的外在原因，就得出以下结论：知觉表象的一切现实的性质与知觉表象的未感知到的原因的现实性质不同，但是在知觉表象系统与其原因的系统之间，有某种构造上的类似。例如，在（人所感知到的）颜色和（物理学家所推断的）波长之间有一种相互关系。同样，在作为知觉表象的构成要素的空间和作为知觉表象的未感知原因系统的构成要素的空间之间，也必定有一种相互关系。这一切都依据一条准则：“同因，同果”及其换质命题：“异果，异因。”因此，例如若视觉表象甲出现在视觉表象乙的左边，我们就要想甲的原因和乙的原因之间有某种相应的关系。

照这个看法，我们有两个空间，一个是主观的，一个是客观的，一个是在经验中知道的，另一个仅仅是推断的。但是在这方面，空间和其他知觉样相如颜色、声音等并没有区别。在主观形式上，同样都是由经验知道的；在客观形式上，同样都是借有关因果关系的一个准则推断出来的。没有任何理由把我们关于空间的知识看得跟我们关于颜色、声音和气味的知识有什么地方不一样。744

谈到时间，问题就不同了；因为如果我们坚守知觉表象具有未感知的原因这个信念，客观时间就必须和主观时间同一。假若不然，我们会陷入前面结合闪电和雷声已讨论过的那种难局。或者，试看以下这种事例：你听某人讲话，你回答他，他听见你的话。他讲话和他听你回答，这两件事就你来说都在未感知的世界中；在那个世界里，前一件事先于后一件事。而且，在客观的物理学世界里，他讲话先于你听讲话；在主观的知觉表象世界里，你听讲话先于你回答；在客观的物理学世界里，你回答又先于他听讲话。很明显，“先于”这个关系在所有这些命题中必定是同样的。所以，虽然讲知觉的空间是主观的，这话有某种重要的意义，但是讲知觉的时间是主观的，却没有任何意义。

就像康德所假定的那样，以上的论点假定知觉表象是由“物自体”引起的，或者也可以说是由物理学世界中的事件引起的。不过，这个假定从逻辑上讲绝不是必要的。如果把它抛弃掉，知觉表象从什么重要意义上讲也不再是“主观的”，因为它没有可对比的东西了。

“物自体”是康德哲学中的累赘成分，他的直接后继者们把它抛弃了，从而陷入一种非常像唯我论的思想。康德的种种矛盾是那样的矛

盾：使得受他影响的哲学家们必然要在经验主义方向或在绝对主义方向迅速地发展下去；事实上，直到黑格尔去世后为止，德国哲学走的是后一个方向。

康德的直接后继者费希特（1762—1814）抛弃了“物自体”，把主观主义发展到一个简直像沾上某种精神失常的地步。他认为“自我”是唯一的终极实在，自我所以存在，是因为自我设定自己；具有次级实在性的“非我”，也无非因为自我设定它才存在。费希特作为一个纯粹哲学家来说并不重要，他的重要地位在于他通过《告德意志国民》（*Addresses to the German Nation*）（1807—1808）而成了德国国家主义的理论奠基者；《告德意志国民》是在耶拿战役之后打算唤起德国人抵抗拿破仑。作为一个形而上学概念的自我，和经验里的费希特轻易地混同起来了；既然自我是德意志人，可见德意志人比其他一切国民优越。费希特说：“有品性和是德意志人，无疑指的是一回事。”在这个基础上，他作出了整个一套国家主义极权主义的哲学，在德国起了很大的影响。745

他的直接后继者谢林（1775—1854）比较温厚近人，但是主观程度也不稍差。他和德国浪漫主义者有密切关系；在哲学上，他并不重要，固然他在当时也赫赫有名。康德哲学的重要发展是黑格尔的哲学。

第二十一章 十九世纪思潮746

十九世纪的精神生活比以前任何时代的精神生活都要复杂。这是由于几种原因。第一，有关的地区比已往大了；美国和俄国作出重要贡献，欧洲比以前多注意到了古代和近代的印度哲学。第二，从十七世纪以来一向是新事物主要源泉的科学，取得新的胜利，特别是在地质学、生物学和有机化学方面。第三，机器生产深深地改变了社会结构，使人类对自己在关于自然环境方面的能力，有了一种新概念。第四，针对思想、政治和经济中的传统体系，在哲学上和政治上出现了深沉的反抗，引起了对向来看成是颠扑不破的许多信念和制度的攻击。这种反抗有两个迥然不同的形式，一个是浪漫主义的，一个是理性主义的。（我是按广义使用这两个词的）浪漫主义的反抗从拜伦、叔本华和尼采演变到墨索里尼与希特勒；理性主义的反抗始于大革命时代的法国哲学家，稍有缓和后，传给英国的哲学上的急进派，然后在马克思身上取得更深入的形式，产生苏俄这个结果。

德国在知识上的优势是一个从康德开始的新因素。莱布尼茨虽然是德国人，差不多总是用拉丁文或法文著述，他在自己的哲学上简直没受到德国什么影响。反之，康德以后的德国唯心论也正如后来的德国哲学，深受德国历史的影响；德国哲学思想中的许多仿佛奇特的东西，反映出由于历史的偶然事件而被剥夺了它那份当然势力的精悍民族的心境。德意志曾经赖神圣罗马帝国取得了国际地位，但是神圣罗马皇帝逐渐控制不住他的名义上的臣属。最后一个有力的皇帝是查理五世，他的势力有赖于他在西班牙和低地帶 ^{注190} 的领地。宗教改革运动和三十年战争破坏了德国统一的残局，留下来许多仰承法国鼻息的弱小公国。

十八世纪时，只有一个德意志国家普鲁士抵抗法国人获得了成功；弗里德里希号称“大王”，就是为这个缘故。但是普鲁士本身也没能够抵挡住拿破仑，耶拿之战一败涂地。普鲁士在俾斯麦之下的复兴，显得是恢复阿拉利克、查理曼和巴巴罗撒的英雄的过去。（对德国人来说，查理曼是德国人，不是法国人。）俾斯麦说：“我们不要到卡诺萨 [注191](#) 去”，这流露出他的历史观念。747

不过，普鲁士虽然在政治方面占优势，在文化上却不及西德意志大部分地区先进；这说明为什么有许多德国名人，包括歌德在内，不以拿破仑在耶拿的胜利为恨。十九世纪初，德国在文化上和经济上呈现异常的参差错杂。东普鲁士还残存着农奴制；农村贵族大多浸沉在乡陋愚昧当中，劳动者连最初步的教育也没有。反之，西德意志在古代一部分曾经隶属于罗马；从十七世纪以来，一直处在法国的势力之下；它被法国革命军占领过，获得了和法国的制度同样自由主义的制度。邦主们当中有些人很聪慧，他们在自己的宫廷里模仿文艺复兴时代的邦主，作艺术与科学的奖励者；最著名的例子是魏玛，魏玛大公即歌德的恩主。邦主们当然大部分都反对德意志统一，因为这会破坏他们的独立。所以他们是反爱国的，依附于他们的那些名士有许多人也如此，在他们的心目中，拿破仑是传布比德意志文化高超的文化的使者。

十九世纪当中，新教德意志的文化逐渐日益普鲁士化。弗里德里希大王是个自由思想家和法国哲学的崇拜者，他曾殚精竭虑把柏林建成为一个文化中心；柏林科学院有一个知名的法国人穆伯杜依 [注192](#) 做终身院长，可是不幸成了伏尔泰死命嘲笑的牺牲品。弗里德里希的种种努力和当时其他开明专制君主的努力一样，不包括经济上或政治上的改革；实际的成绩无非是集合了一帮雇来捧场的知识分子。他死之后，文化人大部分又是在西德意志才找得到了。748

德国哲学比德国文学及艺术跟普鲁士的关系要深。康德是弗里德里希大王的臣民；费希特和黑格尔是柏林大学的教授。康德几乎没受到普鲁士什么影响；确实，他为了他的自由主义的神学，和普鲁士政府还起了纠纷。但是费希特和黑格尔都是普鲁士的哲学喉舌，对准备后来德国人的爱国精神与普鲁士崇拜合一作出了很大贡献。在这方面他们所做的事情由德国的大史学家们，特别是蒙森 [注193](#) 和特莱奇克 [注194](#) 继续下去。俾斯麦最后促使德意志民族接受在普鲁士之下的统一：从而使德意志文化里国际主义精神较淡的成分获得了胜利。

在黑格尔死后的整个时期，大部分学院哲学依旧是传统派的，所以没多大重要意义。英国经验主义哲学在英国一直盛行到十九世纪近末尾时，在法国，直到略早些时候为止，它也占优势；然后，康德和黑格尔逐渐征服了法国和英国的大学，就各大学里讲专门哲学的教师来说是这样。不过一般有教养的大众几乎没受到这运动什么影响，所以这运动在科学家当中没有多少信徒。那些继续学院传统的著述家们——在经验主义一侧有约翰·斯图亚特·穆勒，在德国唯心主义一侧有洛策、济格瓦特 [注195](#)、布莱德雷和鲍赞克特 [注196](#)——没有一个在哲学家当中完全数得上

一流人物，换句话说，他们大体上采纳某人的体系，而自己并不能与某人匹敌。学院哲学以前一向和当代最有生气的思想常常脱节，例如在十六、十七世纪，那时候学院哲学主要仍是经院派的。每逢遇到这种情况，哲学史家就比较少谈到教授们，而多涉及非职业的异端者了。

法国大革命时代的哲学家们大多数把科学与种种和卢梭关联着的信念结合在一起。爱尔维修和孔多塞在结合理性主义与热狂精神上可看作是典型。

爱尔维修（1715—1771）很荣幸地让他的著作《精神论》（*De L'Esprit*）（1758）遭到了索保恩大学的谴责，由绞刑吏焚毁。边沁在1769年读了他的作品，立即下决心一生献身于立法的原则。他说：“爱尔维修之于道德界，正如培根之于自然界。因此，道德界已有了它的培根，但是其牛顿尚待来临。”詹姆士·穆勒在对儿子约翰·斯图亚特教育中，把爱尔维修当作典范。⁷⁴⁹

爱尔维修信奉洛克的“心是tabula rasa（白板）”的学说，他认为个人之间的差异完全是由于教育的差异：按每个人来说，他的才能和他的道德都是他所受的教导的结果。爱尔维修主张，天才常常出于偶然：假使当年莎士比亚没有被发觉偷猎，他就会成为一个毛织品商人了。^{注197} 爱尔维修对立法兴趣来自这个学说：青年期的主要教导者是政体及由此而生的风俗习惯。人生来是无知的，却不是愚钝的；教育把人弄得愚钝了。

在伦理学上，爱尔维修是功利主义者；他认为快乐就是善。在宗教方面，他是一个自然神论者，是激烈反教权的人。在认识论上，他采取洛克哲学的一种简化讲法：“由于洛克的教导，我们知道我们的观念，从而我们的精神，是赖感官得来的。”他说，身体的感性是我们的行动、我们的思想、我们的感情和我们的社交性的唯一原因。关于知识的价值，他与卢梭意见极不一致，因为他对知识评价非常高。

他的学说是乐观主义的学说，因为要想使人成为完善的人，只需要有完善的教育。他暗示，假使把教士除掉，完善的教育是容易求得的。

孔多塞（1743—1794）的见解和爱尔维修的见解相仿，但是受卢梭的影响比较多。他说，人权全部是由下述这一条真理推出来的：人是有感觉的生物，是可以作推理和获得道德观念的，可见人不能够再分成统治者与被统治者，说谎者与受骗者。“这种原则，高洁的悉尼^{注198}为它献出了生命，洛克把他的名字的威信寄附在它上面，后来由卢梭发挥得更加精严。”他说，洛克最先指出了人类认识的限度。他的“方法不久就成为所有哲学家的方法，正是由于把这个方法应用到伦理学、政治学和经济上，他们终于能够在这些学问里走了和自然科学几乎同样可靠的道路。”

孔多塞非常赞赏美国独立战争。“简单的常识教导了英国殖民地的居

民，在大西洋彼岸出生的英国人和在格林尼治子午线上出生的英国人持有完全相同的权利。”他说，美国宪法以人的天然权利为基础，美国独立战争使涅瓦河到瓜达耳基维尔河的整个欧洲都知道了人权。不过，法国大革命的原则“比那些指导了美国人的原则更纯正、精严、深刻”。这些话是当他躲开罗伯斯庇尔的耳目隐匿起来时写的；不久以后他就被捕下狱了。他死在狱里，但是死情不详。750

孔多塞是个信仰妇女平权的人。他又是马尔萨斯的人口论的首创者，可是这理论在他讲来却没有马尔萨斯讲的那些黯淡的结论，因为他的人口论和节育的必要是同时并提的。马尔萨斯的父亲是孔多塞的门徒，这样马尔萨斯才知道了人口论。

孔多塞比爱尔维修还要热狂，还要乐观。他相信，由于法国大革命的原则普遍流传，所有的主要弊病不久全化为乌有。他没活到1794年以后，^{注199}也许是他的幸运。

法国的革命哲学家们的学说减低了热狂性并且大大精严化之后，由哲学上的急进派带到了英国，这派人中边沁是公认的首领。最初，边沁几乎专注意法学；随着他年纪大起来，逐渐他的兴趣扩大了，他的见解日益带颠覆性。1808年以后，他是一个共和主义者、妇女平权的信奉者、帝国主义之敌和不妥协的民主主义者。这些意见中有若干他得自詹姆士·穆勒。两人都相信教育万能。边沁采取“最大多数人的最大幸福”原则当然是出于民主感情，但是这一来就势必要反对人权说了，所以他直率地把人权说叫作“瞎说八道”。

哲学上的急进派跟爱尔维修和孔多塞之类的人有许多地方是不同的。从气质上讲，他们是有耐性的人，喜欢详细制定自己的理论。他们非常侧重经济学，相信自己把经济学当作一门科学发展起来了。在边沁和约翰·斯图亚特·穆勒，存在着偏于热狂的倾向，但是在马尔萨斯或詹姆士·穆勒则不存在；热狂倾向被这门“科学”严格制止住，特别是被马尔萨斯对人口论的黯淡讲法严格制止住了，因为按照马尔萨斯的讲法，除在瘟疫刚过以外，大部分雇佣劳动者的所得必定总是可以维持自己及家族生存的最低数目。边沁主义者 and 他们的法国前辈之间的另一个重大分歧点是，在工业化的英国，雇主和雇佣劳动者有剧烈的冲突，引起了工会主义和社会主义。在这种冲突中，边沁主义者大体上说站在雇主一方反对工人阶级。不过，他们的最后代表人物约翰·斯图亚特·穆勒逐渐不再固执他父亲的严峻教条，随着他年纪的增长，他越来越不敌视社会主义，越来越不坚信古典经济学是永久真理了。根据他的自传，这个缓和化过程是由读浪漫派诗人的作品开始的。751

边沁主义者虽然起初带有相当温和的革命性，却逐渐不再如此，一部分是由于他们在使英国政府转向他们的一些看法上有了成功，一部分是由于反对社会主义和工会主义日益增长的势力。我们已经提过，反抗传统的人分理性主义的和浪漫主义的两类，固然在孔多塞之类的人身上，两种成分是兼有的。边沁主义者几乎完全是理性主义的，而既反抗

现存经济秩序又反抗他们的社会主义者也一样。这种社会主义运动直到马克思才获得一套完全的哲学，在后面一章里我们要讲他。

浪漫主义形式的反抗和理性主义形式的反抗虽然都出于法国大革命和大革命之前不久的哲学家们，但是两者大不相同。浪漫主义形式在拜伦作品里可以见到，那是裹在非哲学的外衣下的，但是在叔本华和尼采的作品中，它学会了哲学用语。这种反抗的倾向是牺牲理智而强调意志，耐不住推理的束缚，颂扬某些类的暴力。在实际政治中，它作为民族主义的盟友是很重要的。它在倾向上对普通所说的理性明确地抱着敌意，即使在实际上也不尽然；而且往往是反科学的。它的一些最极端的形式见于俄国的无政府主义者，但是在俄国最后得势的却是理性主义形式的反抗。德国永远比其他任何国家都容易感受浪漫主义，也正是德国，为讲赤裸裸意志的反理性哲学提供了政治出路。752

到此为止，我们所考察的各派哲学向来都得到了传统上的、文学上的或政治上的启发。但是，哲学见解另外还有两个根源，即科学和机器生产。第二个根源在学理上的影响是从马克思开始的，从那时起逐渐重要起来。第一个根源从十七世纪以来一向很重要，但是在十九世纪当中有了种种新的形式。

达尔文之于十九世纪，犹如伽利略和牛顿之于十七世纪。达尔文理论分两部分。一方面，有进化说，主张各样的生物全是由共同祖先逐渐发展出来的。这个学说现在大家普遍承认了，在当时也并不是新东西。且不提阿那克西曼德；[注200](#) 拉马克 [注201](#) 和达尔文的祖父埃拉司摩斯 [注202](#) 都曾经主张过它。达尔文为这学说供给了极大量的证据，而且在他的理论的第二部分，他相信自己发现了进化的原因。这样，他便使这学说空前受人欢迎，并且获得一种以前所没有的科学力量；但绝不是他首创了进化说。

达尔文理论的第二部分是生存竞争和适者生存。一切动植物繁殖得太快，以致自然界无力供养它们；因此每一代都有许多个在达到生殖年龄以前就死掉了。由什么来决定哪个将生存呢？当然，有几分是纯运气，但是还有一个较为重要的原因。动物及植物一般讲与其亲代并不完全相同，在每一种可测量的形质方面，或有余、或不足，稍微有些差别。在一定的环境里，同种的个体为生存下去而竞争，对环境适应得最好的有最大的生存机会。所以在种种偶然变异当中，有利的变异在每个世代的成熟个体中会占优势。因此，一代又一代，鹿越跑越快，猫潜近活食时越来越悄静，长颈鹿的脖子越变越长。达尔文主张，如果时间充分长久，这种机理过程可以说明从原生动物到homo sapiens（人类）整个漫长的发展。

达尔文理论的这一部分向来很受人反驳，大多数生物学家认为要附加许多重要的限制条件。然而这和写十九世纪思想史的历史家没有多大的关系。从历史观点看来，有趣的是达尔文把哲学上的急进派特有的那一套经济学推广到了生物全体。根据他讲，进化的原动力就是自由竞争

世界中的一种生物学的经济。促使达尔文想到了生存竞争和适者生存为进化根源的，正是推广到动植物界的马尔萨斯的人口学说。753

达尔文本人是个自由主义者，但是他的理论却具有对传统自由主义有些不利的结论。一切人生来平等，成人之间的差异完全是由于教育，这种学说和他强调同种个体间的先天差异是不能相容的。假使像拉马克所主张的、达尔文本人在一定限度内也愿意承认的那样，获得形质是遗传的，那么和类如爱尔兰维修的见解之间的这种对立本来可以略有缓和；可是除某些不大重要的例外不算，自来好像只有先天形质才遗传。因此，人与人的先天差异就有了根本的重要意义。

进化论还有一个结论，跟达尔文所提出的特别机理过程无关。假如说人和动物有共同的祖先，假如说人是经过如此缓慢的阶段发展出来的，曾有过某些生物我们不知道是否该划为人类，那么便发生这个问题：在进化的哪个阶段上，人类（或人类的半人形祖宗）开始一律平等呢？*Pithecanthropus erectus*（直立猿人）假使受过适当的教育，就会和牛顿做出同样好的成绩吗？假使当初有谁控告皮尔当人 [注203](#) 侵界偷猎，皮尔当人就会写出莎士比亚的诗篇吗？一个对这些问题作肯定回答的坚定的平等主义者，会发觉他不得不认为猿猴和人类地位相等。而为什么止于猿猴呢？我不明白他可怎样去反对那种赞成牡蛎有投票权的议论。进化论的信徒应当坚持，不但必须谴责人人平等的学说是反生物学的，而且必须谴责人权说也是反生物学的，因为它把人类和动物区别得太截然了。

不过，自由主义也有另外一面，由于有进化说而大大巩固了，那就是进步的信念。因为这个理由，而且因为进化论提出了反对正统神学的新论据，

所以只要世界情势还容许有乐观主义，进化论就受到自由主义者的欢迎。虽然马克思的学说在某些点上 是达尔文时代前的旧东西，他本人倒想把他的书题献给达尔文。754

生物学的威信促使思想受到科学影响的人们不把机械论的范畴而把生物学的范畴应用到世界上。认为万物都在演化中，一个内在目标是容易想象的。许多人无视达尔文，以为进化证明了宇宙有目的的信念是正确的。有机体概念被认作是探索自然律的科学解释及哲学解释的秘诀，十八世纪的原子论思想被看成过时了。这种观点最后甚至影响了理论物理学。在政治上，当然造成强调和个人相对立的社会。这和国家的权力逐渐增长是谐调的；和民族主义也是谐调的，因为民族主义可以引用达尔文的适者生存说，把它应用于民族而不应用于个人。但是到这里我们就涉及广大群众在理解得不完全的科学学说启发下所产生的科学以外的见解的范围了。

虽然生物学对机械论的世界观向来是不利的，近代经济技术却起了相反的作用。一直到十八世纪将近末尾时为止，和科学学说相对而言的

科学技术对人的见解没有重大影响。随着工业主义的兴起，技术才开始影响了人们的思想。甚至在那时候，长期以来这种影响多少总是间接的影响。提出哲学理论的人一般讲和机器简直不发生什么接触。浪漫主义者注意到了工业主义在一向优美的地方正产生的丑恶，注意到了那些在“生意”里发了财的人（在他们认为）的庸俗，憎恨这种丑恶和庸俗。这使他们和中产阶级形成对立，因而有时候他们和无产阶级的斗士结成了一种仿佛什么联盟。恩格斯颂扬卡莱尔，却不了解卡莱尔所希求的并不是雇佣劳动者的解放，而是他们服从中世纪时他们曾有过的那类主东。社会主义者是欢迎工业主义的，但是想要把产业工人从服从雇主势力的情况下解放出来。他们在自己所考察的问题上受了工业主义的影响，但是在解决问题时所运用的思想方面，受的影响不大。755

机器生产对人的想象上的世界观最重要的影响就是使人类权能感百倍增长。这无非是自有史以前人类发明武器减轻了对野兽的恐惧、创造农耕减轻了对饥馑的忧虞时便已开始的一个过程的加速。但是这个加速度一向非常之大，因而使那些掌握近代技术所创造的力量的人产生一种簇新的看法。从前，山岳瀑布都是自然现象；而现在，碍事的山可以除掉，便利的瀑布也可以创造。从前，有沙漠有沃乡；而现在，只要人们认为值得做，可以叫沙漠像玫瑰一样开鲜花，而沃乡被科学精神不足的乐观主义者变成了沙漠。从前，农民过他们父母、祖父母曾经过的生活，信他们父母、祖父母曾经信的信仰；以教会的全部力量还无法根绝各种异教仪式，所以只好把这些仪式和本地的圣徒拉上关系，从而给它们加上基督教外衣。而现在当局能够指令农民子弟在学校里应当学什么东西，在一代之间可以使务农者的思想情况变个样；据推测，这点在俄国已经做到了。

因而，在掌管事务的人们中间，或与掌管事务的人有接触的人们中间，滋生一种权能的新信念：首先是在人与自然的斗争中人的权能，其次是统治者对那些人的权能，他们尽力通过科学的宣传术，特别是通过教育，支配那些人的信念和志向。结果是，固定性减小了；似乎没一样改变办不到。大自然是原材料；人类当中未有力地参与统治的那部分人也是原材料。有某些老的概念表示人相信人力有限度；其中两个主要的就是“神”和“真理”。（我的意思并非说这两样在逻辑上有关联）。这种概念有消逝的倾向；即使没遭到明白否定，也失掉了重要意义，只是表面上还保留下来。这套观点整个是新东西，无法断言人类将要怎样去适应它。它已经产生了莫大的变革，将来当然还要产生其他大变革。建立一种哲学，能应付那些陶醉于权能几乎无限度这个前景的人，同时也能应付无权者的心灰意懒，是当代最迫切的任务。756

虽然有许多人仍旧真心信仰人类平等和理论上的民主，但是现代人的想象力受到了十九世纪时根本不民主的工业体制所促成的社会组织形式的深刻影响。一方面有实业巨头，另一方面有广大的工人。民主制度的这种内在分裂，民主国家里的一般老百姓尚未认识到，但是这一向是从黑格尔以来大部分哲学家的首要问题，而他们在多数人的利害与少数人的利害之间所发现的尖锐对立，已经通过法西斯主义有了实际表现。

在哲学家当中，尼采恬不知耻地站在少数人一边，马克思则衷心诚意地站在多数人一边。或许边沁是唯一打算调和利害矛盾的重要人物；因此他招来了双方的忌恨。

阐述任何一种关于人类关系的圆满的现代伦理时，最重要的是承认人对于人类范围外的环境的权能必有的限度，承认人对人彼此间的权能宜有的限度。

第二十二章 黑格尔757

黑格尔（Hegel，1770—1831）是德国哲学中由康德起始的那个运动的顶峰；虽然他对康德时常有所批评，假使原来没有康德的学说体系，绝不会产生他的体系。黑格尔的影响固然现在渐渐衰退了，但已往一向是很大的，而且不仅限于德国，也不是主要在德国。十九世纪末年，在美国和英国，一流的学院哲学家大多都是黑格尔派。在纯哲学范围以外，有许多新教神学家也采纳他的学说，而且他的历史哲学对政治理论发生了深远的影响。大家都知道，马克思在青年时代是个黑格尔的信徒，他在自己的完成了的学说体系中保留下来若干重要的黑格尔派特色。即使（据我个人认为）黑格尔的学说几乎全部是错误的，可是因为他是某种哲学的最好代表人物，这种哲学在旁人就没有那么一贯、那么无所不包，所以他仍然保持着不单是历史意义上的重要地位。

他的一生没有多少重大事件。在青年时代，他非常热衷于神秘主义，他后日的见解多少可以看成是最初他以为是神秘洞察的东西的理智化。他起先在耶拿大学当Privatdozent（无俸讲师）——他曾提到他在耶拿战役开始的前一天在耶拿写成了《精神现象学》（*Phenomenology of Mind*）——然后在纽伦堡大学当Privatdozent，后来又在海德堡大学做教授（1816—1818），最后从1818年至逝世在柏林大学做教授，在以上各大学都讲授哲学。他晚年是一个普鲁士爱国者，是国家的忠仆，安享公认的哲学声望；但是在青年时代他却藐视普鲁士而景仰拿破仑，甚至为法军在耶拿的胜利而欢欣。

黑格尔的哲学非常艰深，我想在所有大哲学家当中他可说是最难懂的了。在开始详细讨论以前，对他的哲学先作一个一般勾画，或许有些帮助。

由于他早年对神秘主义的兴趣，他保留下来一个信念：分立性是不实在的；依他的见解，世界并不是一些各自完全自立的坚固的单元——不管是原子或灵魂——的集成体。有限事物外观上的自立性，在他看来是幻觉；他主张，除全体而外任何东西都不是根本完全实在的。但是他不把全体想象成单纯的实体，而想象成一个我们应该称之为有机体的那类的复合体系，在这点上他与巴门尼德和斯宾诺莎是不同的。看来好像构成世界的那些貌似分立的东西，并不单纯是一种幻觉；它们或多或少各有一定程度的实在性，因为真正看起来便知道各是全体的一个方面，而它的实在性也就在于这个方面。随着这种看法，当然就不相信时

间与空间本身的实在性，因为时间和空间如果认为是完全实在的，必然要有分立性和多重性。所有这一切，最初想必都是在他心里产生的神秘的“洞察”；他的书中提出来的理智精制品一定是后来才有的。758

黑格尔断言现实的就是合理的，合理的就是现实的。但是他讲这话时，他的“现实的”一词并不指经验主义者所要指的意思。他承认，甚至还强调，凡经验主义者所以为的事实，都是不合理的，而且必然都是不合理的；只有把事实作为全体的样相来看，从而改变了它的外表性格，才看出它是合理的。尽管如此，把现实的和合理的同一看待，不可避免地仍旧要造成一些与“凡存在的事物都是正当的”这个信念分不开的自满情绪。

复杂万状的全体，黑格尔称之为“绝对”。“绝对”是精神的；斯宾诺莎认为全体不仅有思维属性而且有广延属性的见解被摒弃了。

黑格尔同历来其他曾抱有稍类似的形而上学观点的人有两点区别。一点是强调逻辑：黑格尔认为，“实在”的本性从它必须不自相矛盾这个唯一的考虑就能推演出来。另一个（与第一点密切相关的）区别特征是称作“辩证法”的三元运动。他的最重要的著作是两部《逻辑学》（*Logic*）^{注204}，要想正确理解他对其他问题的见解的依据，这两部书不可不懂。

逻辑照黑格尔的理解，他明确地说和形而上学是一回事；那是一种跟普通所说的逻辑完全不同的东西。他的看法是：任何平常的谓语，如果把它认作是限定“实在”全体的，结果它就是自相矛盾的。我们不妨举巴门尼德的学说：唯一实在的“太一”是球状的，作为一个粗浅的实例。任何东西如果没有边界便不会是球状的，而除非它外部有什么（至少有虚空间），它才可能有边界。因此，假定整个宇宙是球状的，便自相矛盾。（如果把非欧几里得几何抬出来，对这个议论未尝不可以有异议，但是这议论作为一个说明例子，也算可用了。）或者，我们来举另一个更粗浅的实例——过于粗浅了，远不是黑格尔会使用的。你可以说甲君是一个舅舅，这没有明显矛盾；但是假使你要讲宇宙是舅舅，你就会陷入难局。所谓舅舅就是一个有外甥的人，而外甥是与舅舅分立的人；因此舅舅不会是“实在”全体。759

这个实例或许也可以用来说明辩证法，辩证法是由正题、反题与合题组成的。首先我们说：“实在是舅舅。”这是“正题”。但是存在舅舅就暗含着存在外甥。既然除“绝对”而外任何东西都不真存在，而我们现在又保证存在外甥，所以我们不得不断言“绝对是外甥”。这是“反题”。但是这和“绝对”是舅舅的看法有同样的缺陷；于是我们被迫采取这个看法；“绝对”是舅舅和外甥构成的全体。这是“合题”。但是这个合题仍旧不圆满，因为一个人必须有个姊妹作外甥的母亲，他才能当舅舅。因此，我们被迫扩大我们的宇宙，把姊妹连姊夫或妹夫都包括进去。据主张，照这种方式，仅凭逻辑力量就能不停地驱使我们从有关“绝对”提出的任何谓语达到辩证法的最后结论，那叫作“绝对理念”。在整个这个过程

当中，有一个基础假定，即任何事物若不是关于整体“实在”的，就不可能实际正确。

这个作为基础的假定有一个传统逻辑上的根据，传统逻辑假定每个命题都有一个主语和一个谓语。按照这种看法，一切事实都是说某物具有某性质。所以可见“关系”不会是实在的，因为关系涉及的不是一件而是两件事物。“舅舅”是一个关系，一个人可以当了舅舅而不知道这回事。在这种场合，从经验观点看来，这人没有由于当了舅舅而受到任何影响；如果我们把“质”字理解为撇开他与其他人和物的关系，为描述他本身而必需的某种东西，那么这人不具有以前所没有的质。主语、谓语逻辑能够避免这种困难的唯一方法就是讲，这事实不单只是舅舅的性质，也不单只是外甥的性质，而是舅甥所成的全体的性质。因为除“全体”而外一切东西都和外部事物有种种关系，可见关于个别的事物无法谈任何完全真的事，事实上唯有“全体”才是实在的。这点从下述事实可以比较直接地推出来：“甲和乙是两个”不是主语谓语命题，因此基于传统逻辑来说，不会有这种命题。所以世界上不存在两个事物，因此唯独看作统一体的“全体”是实在的。760

以上的议论黑格尔并没有明白叙述，而是隐含在他的体系之中，同样也隐含在其他许多形而上学家的体系中。

举几个黑格尔的辩证方法的实例，也许可以使这方法容易理解一些。他在他的逻辑的议论开头先假定“绝对是纯有”；我们假定它就是纯有，而不加给它任何质。但是不具有任何质的纯有是无；于是我们达到反题：“绝对即是无”。从这种正题和反题转入合题：“有”与“非有”的合一是“变易”，所以说“绝对是变易”。这当然也不行，因为变易必得有什么东西变易。这样，我们对“实在”的见解通过不断改正以前的错误而发展，所有这些错误都是由于把有限的或有界限的某物当成好像可以是全体，从这种不适当的抽象化产生的。“有限物的界限不单是从外界来的；它自身的本性就是它被扬弃的原因，它借本身的作用转变成它的对立面。”

照黑格尔讲，过程对理解结果来说是必不可少的。辩证法的每个在后的阶段仿佛在溶液里似的包含着在前的所有阶段；这些阶段没有一个被完全取代，而是作为全体中的一个因素而赋予它适当的位置。所以不历经辩证法的所有阶段，便不可能到达真理。

认识作为整体看，具有三元运动。认识始于感官知觉，感官知觉中只有对客体的意识。然后，通过对感觉的怀疑批判，认识成为纯主体的。最后，它达到自认识阶段，在此阶段主体和客体不再有区别。所以自意识是认识的最高形态。当然，在黑格尔的体系中必得如此，因为最高一种的认识一定要是“绝对”所具有的认识，既然“绝对”是“全体”，所以在它自身之外再没有任何东西要它认识了。761

依黑格尔的意见，在最好的思维中，思想变得通畅无阻，水乳交

融。真和假并不像普通所想的那样，是判然分明的对立物；没有任何事物是完全假的，而我们能够认识的任何事物也不是完全真的。“我们能够多少有些错误地去认识”；我们将绝对真理归于某一件孤离知识时便发生这种情况。像“凯撒是哪里出生的？”这种问题，有一个直截了当的答案，这答案从某个意义上说是真的，但是在哲学的意义上不真。按哲学讲，“真理就是全体”，任何部分事物都不十分真。

黑格尔说：“理性即对全部实在这种有意识的确信。”这并不是说分立的人是全部实在；就他的分立性来说，他不是十分实在的，但是他的实在处在于他参与整体的“实在”。随着我们变得日益理性，这种参与也相应地增大。

《逻辑学》末尾讲的“绝对理念”，是一种像亚里士多德的“神”似的东西。绝对理念是思维着自身的思想。很明显，“绝对”除思维自身而外什么也不能思维，因为除对我们理解“实在”的褊狭错误的方式而言外，不再有任何旁的东西。据他说，“精神”是唯一的实在，它的思想借自意识向自身中映现。定义“绝对理念”的实际原话非常晦涩。瓦勒斯 注205 译之如下：

“The Absolute Idea. The Idea, as unity of the Subjective and Objective Idea, is the notion of the Idea—a notion whose object (Gegenstand) is the Idea as such, and for which the objective (Objekt) is Idea—an Object which embraces all characteristics in its unity.”（就理念之为主观的和客观的理念的统一言，就是理念的概念，这概念以理念的本身作为对象，而且从这一概念看来，客观世界即是一理念——在这客观世界里一切规定均统一起来了。） 注206

德文原文更难懂。 注207 不过，问题的实质并不像黑格尔说的那么复杂似的。绝对理念是思维着纯思想的纯思想。这就是神古往今来所做的一切——真不愧是一位教授眼中的神。他接着说：“因此这种统一乃是绝对和全部的真理，自己思想自己的理念。” 注208

现在来谈黑格尔哲学的一个奇妙特色，这是他的哲学与柏拉图或普罗提诺或斯宾诺莎的哲学的区别。虽然终极实在是无时间性的，而且时间无非是由于我们没能力看到“全体”而产生的一种幻觉，可是时间过程却跟纯逻辑的辩证法过程有密切关系。事实上，世界历史一向就是历经从中国的“纯有”（关于中国，黑格尔除知道有它而外毫无所知）到“绝对理念”的各范畴而进展的，绝对理念看来在普鲁士国家即便没有完全实现，也接近实现了。根据黑格尔自己的形而上学，我不能了解世界历史反复辩证法的各个转变这一看法有什么理由，然而这却是他在《历史哲学》（*Philosophy of History*）中所发挥的论点。这是一个有趣的论点，它使人间事务的种种变革获得了统一性和意义。这论点也和其他历史理论一样，如果要想说来似乎有道理，需要对事实作一些歪曲，而且相当无知。黑格尔同他以后的马克思和施朋格勒 注209 一样，这两样资格都具备。奇怪的是，一种被说成是宇宙性的历程竟然全部发生在我们这个

地球上，而且大部分是在地中海附近。并且，假若“实在”是无时间性的，也没有任何理由说这历程后来的部分要比在前的部分体现较高的范畴——除非人当真要采取这样一种亵渎不敬的假定：宇宙渐渐在学习黑格尔的哲学。762

据黑格尔说，时间历程按伦理和逻辑双方面的意义来讲，都是从较不完善到较完善。确实，这两种意义在他看来并不是真正区别得开的，因为逻辑的完善性就在于是一个密致的全体，不带高低不平的边缘、没有独立的部分，而是像人体一样，或者说更像有理性的精神一样，结成一个各部分互相依存、都一同趋向单一目标的有机体；这也就构成伦理的完善性。引几段原文可以说明黑格尔的理论：

“理念正如同灵魂向导默久里神 [注210](#)，真正是各民族和世界的领袖；而精神，即这位向导的理性的、必然的意志，是世界历史的种种事件的指导者，而且一向就是。按精神的这种指导职能来认识精神，便是我们当前的工作的目的。”

“哲学为观照历史而带来的唯一思想即‘理性’这一单纯概念；即理性是世界的主宰；即世界历史因而显示出一种合理的历程。这种信念和洞察在历史学本身的范围内是一个假说。在哲学领域中，它却不是什么假说。在哲学里由思辨认识证明：理性——这里不考究宇宙对神的关系，仅只这个名词就算够了——既是无限力量也是实体；它自身是一切自然生命和精神生命的无限素材与无限形式——即推动该内容的东西。 [注211](#) 理性是宇宙的实体。”763

“这种‘理念’或‘理性’，是真实、是永恒、是绝对有力的存在；它显现在世界中，而且在这世界中除它和它的荣耀而外，再没有别的显现出来——这便是如前面所说，在哲学中已经证明的、在这里看作确证的论点。”

“知性和自觉意志作用的世界，并没有委给偶然，而是必定表现为自知的理念的样子。”

这是“一个恰巧为我所知的结果，因为我已经详细考察了全领域 [注212](#)”。

所有以上引文都摘自《历史哲学》的绪论。

精神及精神发展的过程，是历史哲学的实在对象。把精神和它的对立物即物质加以比较，便可以理解精神的本性。物质的实质是重量；精神的实质是自由。物质在自己以外，而精神在自身以内具有中心。“精神是自足的存在。”这话如果不清楚，下面的定义或许比较能说明问题：

“可是精神是什么呢？它便是‘一’，是自身均一的无限，是纯粹的同一体性，这同一性其次把自己同自己分离开，作为自己的另一个东西，作为和共相对立的‘向自有’及‘内自有’。” [注213](#)

在精神的历史发展中，曾经有三个主要阶段：东方人、希腊人与罗马人和日耳曼人。“世界历史就是对无约束的天然意志的训练，使它服从于普遍的原则，并且赋予它主观自由。东方过去只知道、到今天也只知道唯一者自由；希腊与罗马世界知道若干者自由；日耳曼世界知道所有者自由。”大家总会以为，在所有者自由的地方民主制恐怕是适当的政体了，但是不然。民主政治和贵族政治同样都属于若干者自由的阶段，专制政治属于唯一者自由的阶段，君主制则属于所有者自由的阶段。这和黑格尔所使用的“自由”一词的极其古怪的意义是分不开的。在他看来，没有法律就没有自由（到此为止，我们可以同意）；但是他总爱把这话倒转过来，主张只要有法律便有自由。因而，在他来讲，“自由”所指的可说无非是服从法律的权利。764

可以想见，在“精神”在地球上的发展中，他把最高的角色指派给日耳曼人。“日耳曼精神是新世界的精神。新世界的目的是实现绝对真理，作为自由的无限自决——以自己的绝对形式本身作为其旨趣的那种自由。”

这是一种无上妙品的自由。这种自由不指你可以不进集中营。这种自由不意味着民主，也不意味着出版自由，[注214](#) 或任何通常的自由党口号，这些都是黑格尔所鄙弃的。当精神加给自己法律时，它做这事是自由的。照我们的世俗眼光看来，好像加给人法律的“精神”由君主体现，而被加上法律的“精神”由他的臣民体现。但是从“绝对”的观点看来，君主与臣民的区别也像其他一切区别，本是幻觉，就在君主把有自由思想的臣民投到狱里的时候，这仍旧是精神自由地决定自己。黑格尔称赞卢梭把总意志和全体人的意志区分开。据推测，君主体现总意志，而议会多数不过体现全体人的意志。真是便当好用的学说。

黑格尔把日耳曼历史分成三个时期：第一期，到查理曼止；第二期，查理曼到宗教改革；第三期，从宗教改革以后。这三个时期又分别叫作圣父王国、圣子王国和圣灵王国。圣灵王国竟然是从镇压农民战争中所犯的令人发指的血腥暴行开始的，似乎有点离奇古怪；但是当然，黑格尔并不提这样的屑细小事，而是正如所料，对马基雅弗利大发一通称赞。765

黑格尔对罗马帝国灭亡以来的历史的解释，一部分是德国学校里世界史教学的结果，一部分又是它的原因。在意大利和法兰西，虽然像塔西陀和马基雅弗利那样的少数人也曾经有过对日耳曼人的浪漫式的景仰，但是一般说日耳曼人向来被看成是“蛮族”入侵的祸首，被看成是教会的仇敌：先在那些大皇帝之下、后来又作宗教改革的领袖。一直到十九世纪为止，各拉丁民族把日耳曼人看作是在文明上低自己一等的人。德意志的新教徒自然抱另一种看法。他们把晚期罗马人看成精力衰竭的人，认为日耳曼人征服西罗马帝国是走向复苏的重要的一步。关于中古时期神圣罗马帝国与教皇政治的纷争方面，他们采取皇帝党的看法；直到今天，德国小学生们都被教导对查理曼和巴巴罗撒无限崇拜。在宗教改革后的时代，德意志在政治上的软弱和不统一令人慨叹，普鲁士的逐

渐兴起受到了欢迎，欢迎这使德意志不在奥地利的稍嫌脆弱的旧教领导下，而在新教领导下强盛起来。黑格尔在对历史作哲学思考时，心里怀想着狄奥多里克、查理曼、巴巴罗撒、路德和弗里德里希大王之类的人物。解释黑格尔，得从这些人的勋功着眼，得从当时德意志刚刚受了拿破仑欺辱这件事着眼。

德意志受到了高度颂扬，所以大家也许料想要讲德意志就是绝对理念的最后体现，超乎它以外恐怕不可能再有任何发展了。但是黑格尔的见解并不是这样。他反而说美洲是未来的国土，“在那里，在将要到来的时代，世界历史的主题要表现出来——或许〔他用典型的口气补充说〕以南北美之间的抗争表现出来。”他好像认为一切重大的事情都采取战争形式。假使真有人提醒他，美洲对世界历史的贡献或许是发展一个没有极端贫困的社会，他也不会感兴趣。相反，他倒说至今在美洲还没有真国家，因为真国家需要划分成贫富两个阶级。766

在黑格尔，民族起着马克思讲的阶级所起的作用。他说，历史发展的本原是民族精神。在每一个时代，都有某一个民族受托担负起引导世界通过它已到达的辩证法阶段的使命。当然，在现代这个民族就是德意志。但是除民族以外，我们也必须考虑世界历史性的个人；那就是这种人：他们的目标体现着当代应发生的辩证转变。这种人是英雄，他可能违犯平常的道德律，违犯也不为过。黑格尔举亚历山大、凯撒和拿破仑为实例。我很怀疑，依黑格尔之见，人不作战争征服者是否能够是“英雄”。

黑格尔对民族的强调，连同他的独特的“自由”概念，说明了他对国家的颂扬——这是他的政治哲学的极重要的一面，现在我们必须把注意力转向这一面。他的国家哲学在《历史哲学》和《法哲学》

(*Philosophy of Law*) 中都有发挥。大体上和他的一般形而上学是一致的，但不是这种形而上学的必然结果；不过在某些点上——例如，关于国与国之间的关系——他对民族国家的赞美达到了和他的重全体、轻部分这个一般精神不相容的程度。

就近代来说，颂扬国家是从宗教改革开始的。在罗马帝国，皇帝被神化了，国家因此也获得了神圣性质；但是中世纪的哲学家除少数而外全是教士，所以把教会摆在国家上面。路德因得到新教邦主们的支持，开始了相反的做法。路德派教会大体上是信奉埃拉司图斯^{注215}之说的。霍布士在政治上是个新教徒，发扬了国家至上说，斯宾诺莎跟他所见略同。前面讲过，卢梭认为国家不应当容忍其他政治组织。黑格尔是属于路德派的激烈新教徒；普鲁士国家是埃拉司图斯式的专制君主国。这种种理由本来会使人预料国家要受到黑格尔的高度重视；但是即使如此，他也算走到了可惊的极端。

《历史哲学》里说“国家是现实存在的实现了的道德生活”，人具有的全部精神现实性，都是通过国家才具有的。“因为人的精神现实性就在于此：人自己的本质——理性——是客观地呈现给他的，它对人来说有

客观的直接的存在的。因为‘真的东西’是普遍的意志和主观的意志的统一，而‘普遍的东西’要在国家中，在国家的法律、国家的普遍的与合理的制度中发现。国家是地上存在的神的理念。”又：“国家是理性自由的体现，这自由在客观的形式中实现并认识自己。……国家是人的意志及其自由的外在表现中的精神的理念。”767

《法哲学》在论国家的一节里，把这个学说阐述得稍完全一些。“国家是道德理念的现实——即作为显现可见的、自己明白的实体性意志的道德精神；这道德精神思索自身并知道自身，在它所知的限度内完成它所知的。”国家是自在、向自的理性者。假使国家（像自由党人所主张的那样）仅为了个人的利益而存在，那么个人就可以是国家的成员，也可以不是国家的成员了。然而，国家和个人却有一种与此完全不同的关系。因为国家是客观的“精神”，而个人仅以他是国家的成员而论才具有客观性、真实性和伦理性，国家的真意和目的便在于这种结合。倒也承认可能有坏的国家，但是这种国家仅只存在而已，没有真的实在性，而理性的国家本身就是无限的。

可见黑格尔为国家要求的位置跟圣奥古斯丁及其旧教后继者们为教会所要求的位置大体是相同的。不过，从两点上看旧教的要求比黑格尔的要求要合理些。第一，教会并不是偶然造成的地域性社团，而是靠其成员们信以为有无比重要性的一种共同信条结合起来的团体；因而教会在本质上就是黑格尔所谓的“理念”的体现。第二，天主教会只有一个，国家却有许多。尽管把每个国家在对国民的关系上做成黑格尔所说的那样专制，要找出什么哲学原则来调节不同国家之间的关系总有困难。实际上，在这一点上黑格尔放弃了他的哲学空谈，而拿自然状态和霍布士讲的一切人对一切人的战争作为后盾。

只要“世界国家”还不存在，那么俨然像只有一个国家似地来谈“国家”，这种习惯是要造成误解的。在黑格尔看来，所谓义务完全是个人对国家的一种关系，所以便没留下任何借以使各国的关系道德化的原则。这点黑格尔是承认的。他说，在对外关系上，国家是一个个体，每个国家对于其他国家是独立的。“由于在这种独立性中，现实精神的‘向自有’有其存在，所以独立性是一个民族最基本的自由和最高的光荣。”他接着论驳会使各个国家的独立性受到限制的任何种类的国际联盟。公民的义务（就他的国家的对外关系来说）完全限于维持本国家的实质的个体性，即独立与主权。由此可见战争不全然是罪恶，不是我们应当尽力废止的事情。国家的目的不单是维持公民的生命财产，而这件事便构成战争的道德根据，因此不应把战争看作是绝对罪恶或偶然的事情，也不应认为战争的原因在于某种不该有的事。768

黑格尔并不只是说在某种事态下一个民族无法恰当地避免进行战争。他的意思远不止于此。他反对创设将会防止这种事态发生的机构——例如世界政府，因为他认为不时发生战争是一件好事情。他说，战争是那样一种状态，即我们认真理解现世财产物品的空虚无益。（这个见解应当和相反的理论，即一切战争都有经济原因，作一个对比。）战

争有一种实际的道德价值：“战争还有更崇高的意义，通过战争，各国人民的伦理健康就在他们对各种有限规定的固定化的冷淡上保全下来。”和平是僵化；神圣同盟和康德的和平联盟都错了，因为由众国家做成的一个家庭必定创造出一个敌人 [注216](#)。国与国的争端只能由战争来解决；因为国家彼此之间处于自然状态，它们的关系既不是法的关系，也不是道德关系。各国家的权利在它们个别的意志中有其现实性，而每个国家的利益就是它自己的最高法律。道德与政治不成对比，因为国家是不受平常道德律约束的。

这便是黑格尔的国家说——这样一个学说，如果承认了，那么凡是可能想象得到的一切国内暴政和一切对外侵略都有了借口。黑格尔的偏见之强显露在这点上：他的国家理论同他自己的形而上学大有矛盾，而这些矛盾全都是那种偏于给残酷和国际掠夺行为辩护的。一个人如果迫于逻辑不得不遗憾地推论出他所悲叹的结论，还可以原谅；但是为了肆意鼓吹犯罪而违反逻辑，是无法宽恕的。黑格尔的逻辑使他相信，全体中的实在性或优越性（这两样在他看来是同义的）比部分中的要多，而全体越组织化，它的实在性和优越性也随之增大。这证明他喜欢国家而不喜欢无政府的个人集群是有道理的，但是这本来应当同样让他不喜欢无政府式的国家集群而喜欢世界国家才对。在国家内部，他的一般哲学也应当使他对个人感到更高的敬意，因为他的《逻辑学》所论述的全体并不像巴门尼德的“太一”，甚至不像斯宾诺莎的神，因为他的全体是这样的全体：其中的个人并不消失，而是通过他与更大的有机体的和谐关系获得更充分的实在性。个人被忽视的国家不是黑格尔的“绝对”的雏形。769

在黑格尔的形而上学中，也没有任何不强调其他社会组织而独强调国家的有力理由。在他不重教会重国家这件事情上，我只能看到新教的偏见。此外，假如像黑格尔所认为的那样，社会尽可能地组织化是好事，那么除国家和教会而外，还必须有许多社会组织。由黑格尔的原理来推论，必须说每一项对社会无害而且能够因协作而得到振兴的事业都应当有适当的组织，每一个这种组织都应当有一份有限独立性。也许会有这种反对意见：最后的权力总须归属某个地方，除归属国家而外不可能归属别处。但是即使如此，这个最后的权力在企图苛刻得超出某个限度时如果不是不可抗拒的，这仍旧是好的。

这就使我们接触到评判黑格尔的全部哲学时的一个基本问题。全体比部分是不是有较多的实在性？是不是有较多的价值？黑格尔对这两个问题都作肯定的回答。实在性的问题是形而上学的问题，价值的问题是伦理学的问题。一般都把这两个问题看得似乎不大区别得开，但是在我认为把二者分离是很重要的。开始从形而上学问题说起吧。770

黑格尔以及其他许多哲学家的见解是这样：宇宙任何部分的性质深受这部分对其他各部分和对全体的关系的影响，所以关于任何部分，除指定它在全体中的地位而外，不可能作任何真的陈述。因为这部分在全体中的地位随所有其他部分而定，所以关于它在全体中的地位的真陈述

同时就会指定其他每一个部分在全体中的地位。因此，真陈述只可能有一个；除全体真理而外别无真理。同样，除全体以外，没有完全实在的东西，因为任何部分一孤离开便因孤离而改变性质，于是不再显出十分真的面目。另一方面，如果照应当抱的看法，就部分对全体的关系来看部分，便知道这部分不是自立的，除作为唯一真正实在的该全体的部分而外，不能存在。这是形而上学学说。

如果这形而上学学说是对的，那么主张价值不寓于部分而寓于全体的伦理学说必定是对的；但是如果形而上学学说错了，它却未必也错了。并且，它还可能对某些全体说来正确，而对其他全体说来不正确。这个伦理学说在某种意义上对活体来讲显然是对的。眼睛一跟身体分离开便不中用；一堆dissecta membra（断裂的肢体）即使在完整时，也没有原属于未取下这些肢体的那个肉体的价值。黑格尔把公民对国家的伦理关系看成类似眼睛对身体的关系：公民在其位，是有价值的全体的一部分，但是孤离开就和孤离的眼睛一样无用。不过这个类比却有问题；某种全体在伦理上是重要的，并不见得一切全体在伦理上都重要。

以上关于伦理问题的讲法，在一个重要方面是有缺陷的，即没有考虑目的与手段的区别。活体上的眼睛有用，也就是说，有当作手段的价值；但是它并不比和身体分开时有更多的内在价值。一件东西如果不当作其他某东西的手段，为了它本身而受到珍视，它就有内在价值。我们是把眼睛作为看东西的手段来评价它。看东西可以是手段，也可以是目的；让我们看到食物或敌人，这时是手段，让我们看到我们觉得美的东西，这时就是目的。国家作为手段来说显然是有价值的：它保护我们不受盗贼和杀人犯的侵害，它修筑道路、设立学校，等等。不必说，它作为手段也可以是坏的，例如进行一场非正义的战争。关于黑格尔我们要问的真正问题并不是这个，而是问国家作为目的来说是不是本身即是好的：公民为国家而存在呢？还是国家为公民而存在呢？黑格尔抱前一种看法；来源于洛克的自由主义哲学抱后一种看法。很明白，只有认为国家具有属于自己的生命，在某种意义上是人格，我们才会把内在价值归于国家。在这点上，黑格尔的形而上学和价值问题有了关联。一个人是具有单一生命的复合全体；会不会有像身体由各器官构成那样，由众人格构成的一个超人格，具有不等于组成它的众人格的生命总和的单一生命？如果像黑格尔的想法，能够有这种超人格，那么国家便可能是一个这样的东西，而国家就可以像整个身体对眼睛的关系一样，高居我们本身之上。但是假若我们认为这种超人格不过是形而上学的怪物，我们就要说社会的内在价值是由各成员的内在价值来的，而且国家是手段，不是目的。这样，又从伦理问题转回到形而上学问题。由下文可知，形而上学问题本身其实是逻辑的问题。771

这里争论中的问题远远比黑格尔哲学的是非问题要广；这是划分哲学分析的敌和友的问题。试举一个实例。假定我说：“约翰是詹姆士的父亲。”黑格尔以及所有信仰斯墨茨 [注217](#) 元帅所谓的“全体论”的人要讲：“你必须先知道约翰和詹姆士是谁，然后才能够理解这个陈述。可是所谓知道约翰是谁，就是要知道他的全部特性，因为撇开这些特性不

谈，他和其他任何人便无法区别了。但是他的全部特性都牵连着的或事物。他的特征是由他对父母、妻子和儿女的关系，他是良善的或不良的公民，以及他隶属的国家来定的。你必须先知道所有这些事，才谈得上你知道‘约翰’二字指的是谁。在你努力要说明你讲的‘约翰’二字何所指时，一步一步使你考虑整个宇宙，而你原来的陈述也会显出说的并不是关于约翰和詹姆士这两个各别人的什么事情，而是关于宇宙的什么事情。”772

这话讲起来倒蛮好，但是一开始就难免遇上一个反对意见。假若以上的议论当真正确，认识又是怎么会开始有的呢？我知道许许多多“甲是乙的父亲”这种形式的命题，但是我并不知道全宇宙。假使一切知识都是关于整体宇宙的知识，那么就不会有任何知识了。这一点足以使我们怀疑上述议论在什么地方有错误。

事实是，为正确合理地使用“约翰”二字，我用不着知道有关约翰的一切事情，只需知道足以让我认识他的事情就行了。当然他和宇宙间的一切事物都有或远或近的关系，但是除那种是所讲的事情的直接主题的关系而外，这些关系全不考虑，也能如实地谈他。他或许不仅是詹姆士的父亲，也是吉美玛的父亲，但是为知道他是詹姆士的父亲，我并不需要知道这一点。假使黑格尔的意见正确，我们不提吉美玛就不能把“约翰是詹姆士的父亲”所指的意思说完全，我们应该说：“吉美玛的父亲约翰是詹姆士的父亲。”这样恐怕还是不够；我们总得接着提到他的父母和祖父母，以至于整个一套家谱。但是这就使我们陷入荒唐可笑的境地。黑格尔派的意见不妨叙述如下：“‘约翰’这词的意思指对约翰来说为真的一切事情。”但是作为一个定义而论，这话是循环的，因为“约翰”这词出现在限定短语里。实际上，假使黑格尔的意见正确，任何词都无法开始具有意义，因为根据他的理论，一个词的意义即它所指的事物的一切性质，而为叙述这一切性质，我们便需要已经知道一切其他的词的意义。

问题抽象地讲来是：我们必须把不同类的性质区别开。一件事物可以具有一个不牵涉其他任何事物的性质；这种性质叫作质。也可以具有一个牵涉一件其他事物的性质；“已婚”就是这样的性质。也可以具有一个牵涉两件其他事物的性质，例如“是妹夫”。如果某事物有某一组质，而任何旁的事物都不恰恰具有这一组质，那么该事物就能够定义成“具有如此这般的质的事物”。根据它具有这些质，凭纯逻辑推不出来有关其关系性质的任何事情。黑格尔以为，如果对于一件事物有了充分知识，足以把它跟其他一切事物区分开，那么它的一切性质都能够借逻辑推知。这是一个错误，由这个错误产生了他的整个巍峨堂皇的大体系。这说明一条重要真理，即你的逻辑越糟糕，由它得出的结论越有趣。773

第二十三章 拜伦774

十九世纪和现在的时代比较起来，显得理性、进步而满足；然而当代的一些和这相反的性质，在自由主义的乐观时期也是许多最出色的人物所具有的。如果我们不把人作为艺术家或发现者来看，不作为投合或

不投合自己的口味的人来看，而是当作一种力量，当作社会结构、价值判断或理智见解的变化原因来考察，便觉得由于最近的事态发展，我们的评价不得不重新大大调整一番，有些人不如已往看来重要了，而有些人却比已往看来重要了。在比已往看来重要的人当中，拜伦应有一个崇高的位置。在欧洲大陆上，这种看法不会显得出人意料，但是在英语世界，大家可能认为这种看法很奇怪。拜伦发生影响的地方是在欧洲大陆上，寻找他的精神苗裔也不要到英国去寻找。在我们大多数人认为，他的诗往往是低劣的，他的情调往往是华而不雅的，但是在外国，他的情感方式和他的人生观经过了传播、发扬和变质，广泛流行，以至于成为重大事件的因素。

拜伦在当时是贵族叛逆者的典型代表，贵族叛逆者和农民叛乱或无产阶级叛乱的领袖是十分不同类型的人。饿着肚子的人不需要精心雕琢的哲学来刺激不满或者给不满找解释，任何这类的东西在他们看来只是有闲富人的娱乐。他们想要别人现有的东西，并不想要什么捉摸不着的形而上学的好处。虽然像中古时讲共产主义的叛逆者那样，他们也可能宣扬基督徒的爱，但是他们这样做的真实理由非常简单：有钱有势的人缺乏这种爱造成了穷人的苦难，而在叛乱的同志们之间有这种爱，他们认为对于成功是必不可少的。但是斗争的经验使人对爱的力量感到绝望，剩下赤裸裸的恨当作推进的动力。这种类型的叛逆者假若像马克思那样，创造一种哲学，便创造一种专门打算证明他的党派最后要胜利的哲学，而不创造关于价值的哲学。他的价值仍旧是原始的：有足够吃的就是善，其余的事情是空谈。没有一个挨着饿的人可能会有旁的想法。

775

贵族叛逆者既然有足够吃的，必定有其他的不满原因。我所说的叛逆者并不包括暂时不当权的派系的首领，只包括那些自己的哲学要求超乎个人成功以上的变革的人。也可能权力欲是他们的不满的潜在根源，但是在他们的有意识的思想中却存在着对现世政治的非难，这种非难如果充分深入，便采取提坦 ^{注218} 式无边无际的自我主张的形式，或者，在保留一些迷信的人身上，采取撒但主义的形式。这两种成分在拜伦身上都找得到。这两种成分主要通过他所影响的人，在不大可以看作贵族阶层的广大社会阶层中流行开。贵族式的叛逆哲学，随着成长、发展，而且在接近成熟时发生转变，曾经是从拿破仑败亡后的烧炭党到1933年希特勒的大得势一连串革命运动的精神源泉；在每个阶段，这种叛逆哲学都在知识分子和艺术家中间灌注了一种相应的思想情感方式。

很明显，一个贵族如果他的气质和环境不有点什么特别，便不会成为叛逆者。拜伦的环境是非常特别的。他对最幼小时候的回忆就是他父母的争吵；他的母亲是一个残酷得叫他害怕、庸俗得让他鄙视的女人；他的保姆兼有恶性和严格无比的加尔文主义神学；他的跛脚让他满心羞惭，在学校里阻碍他成为群体的一员。度过了一段穷苦生活后，在十岁时他突然做了勋爵，成为纽斯提德府 ^{注219} 的业主。他继承的是他的叔祖父，他那位叔祖父“恶勋爵”三十三年前在决斗中杀了一个人，从此以后四邻见弃。拜伦族向来是个放纵不法的家系，他母亲的先辈哥登族甚

至更是如此。这孩子**在阿伯丁** [注220](#) 的一个僻巷的污秽中生活过之后，当然为自己的爵号和府第而欢欣，一心愿取得他祖先的性格以感谢他们给予的土地。就算近年来他们的好斗心让他们陷入了困境，他听说在前些世纪好斗心曾给他们带来了名声。有一首他的最早期的诗《离去纽斯提德府的时际》（*On Leaving Newstead Abbey*），叙述他在当时的感情，那是对曾经在十字军中、在克雷西 [注221](#)、在马斯顿荒原 [注222](#) 作过战的祖先的仰慕之情。他用这样的虔诚决心来作诗的收尾：776

他要像你们一样生，或者要像你们一样死：

尸体腐坏后，愿他的骨骼和你们的混在一起。

这不是一个叛逆者的心情，却让人联想起模仿中古采臣的近代贵族“**恰尔德**”**哈洛德** [注223](#)。当他做大学生时，初次得到了自己的收入，他写道他感觉自己独立自主像“自铸钱币的德意志邦主似的，或者像一个根本不铸钱币、却享有更宝贵的东西即‘自由’的柴罗基人 [注224](#) 酋长似的。我欢喜欲狂地提到那位女神 [注225](#)，因为我的可爱的妈妈真是太暴虐了”。拜伦后来写出了大量歌颂自由的崇高诗篇，但是我们必须知道，他所歌颂的自由是德意志邦主或柴罗基人酋长的自由，并不是普通凡人想来也可以享有的那种劣等自由。

他的贵族亲戚们不管他的家世和他的爵号，对他敬而远之，使他感觉自己在社交上和他們不是同群。他的母亲是人所厌恶已极的，大家也拿猜疑的眼光来看他。他知道她是庸俗的，暗中害怕他自己有同样的缺陷。由此就产生了他所特有的那种势利与叛逆的奇妙混合。假如他做不了近代派的绅士，他就要作一个像他的参加过十字军的祖先那种风格的大胆的采臣，或者也许要做像皇帝党首领那种较为凶猛的，但更加浪漫风格的大胆的采臣——他们在踏步走向光辉的灭亡的途中一面诅咒着神和人。中世纪的骑士小说和历史成了他的礼仪课本。他像霍恩施陶芬皇族一样作孽犯罪，又像十字军战士一样，在和回教徒战斗时死去。

他的羞怯和孤独感促使他从恋爱中寻找安慰，但是由于他不自觉地是在寻求一个母亲而不是在寻求一个情妇，所以除奥古斯塔 [注226](#) 外，所有人都使他失望了。1816年他对雪莱自称是“美以美会教徒、加尔文派教徒、奥古斯丁派教徒”，他一直没摆脱开的加尔文派信仰使他感觉自己的生活方式是邪恶的；但是他对自己说，邪恶是他的血统中的遗传祸害，是全能的神给他注定的厄运。假若事实当真如此，既然他必须出色，他会成为一个出色的罪人，敢于做超过那些他想轻视的时髦登徒子们的勇气以外的越轨的事。他真挚地爱着奥古斯塔，因为她是属于他那个血统的——属于拜伦家的伊实玛利族系 [注227](#) 的——而且更单纯地也因为她对他的日常幸福有一种做姐姐的亲切照顾。但是这还不是她要献给他的全部东西。由于她的纯朴和她的亲切的温和性情，她成了供给他极愉快的孤芳自赏的悔恨的手段。他可以感觉自己堪和最大的罪人匹敌——是跟曼弗里德 [注228](#)、该隐 [注229](#)、几乎就是跟撒旦同等的人。这位加尔文派教徒、这位贵族、这位叛逆者同样都得到了满足；这位由于失

掉入世间唯一还能在心中引起怜爱柔情的人而伤痛的浪漫情人也满足了。777

拜伦虽然感觉自己可以和撒旦匹敌，却从来不敢把自己放在神的位置上。傲慢的发展过程中以下这一步尼采做到了，他说：“假使有众神，咱不是神怎么能忍受！所以没有众神。”注意这个推理中没吐露的前提：“凡是伤咱的自尊心的事情，都必须断定是错的。”尼采和拜伦一样，也受了宗教的教养，甚至程度更深，但是因为他具备较高明的理智，所以找到了一条比撒旦主义高明的逃避现实的道路。不过尼采对拜伦始终是非常同情的。他讲：

“悲剧就在于，如果我们在情感和理智中有严格的求真方法，我们便无法相信宗教和形而上学里的教条，但是另一方面，通过人性的发展，我们已经变得十分娇弱敏感地痛苦，需要一种最高的拯救和安慰的手段。由此便产生人会因为他所认识的真理而流血至死的危险。拜伦用不朽的诗句表达出这一点：

知识是悲苦：知道得最多的人

必定最深地悲叹一条不祥的真理——

知识的树不是生命的树。”

有时候拜伦也偶尔比较接近尼采的观点。但是一般说拜伦的伦理见解和他的实际行动相反，始终是严格传统式的。

伟大人物在尼采看来像神一样；在拜伦看来，通常是和他自己在战斗的泰坦。不过有时候他也描绘出一个和“查拉图士特拉”不无相似的贤人——“海盗”，他在和部下们的交往上，

更掌握他们的灵魂用那制人的手段

领导卑劣的人心，使之寒栗昏乱。778

就是这位英雄“过分憎恨人类以至于不感觉痛悔”。这里的一个脚注断然地讲这“海盗”是符合人性实际的，因为汪达尔人的国王干瑟里克、皇帝党暴君艾济利诺和路易西安纳的某个海盗都表现出同样的特性。

拜伦搜寻英雄，并不是非限于东地中海各国和中世纪不可，因为给拿破仑加上一件浪漫主义的外衣是不难的。拿破仑对十九世纪时欧洲人的想象的影响深极了；克劳泽维茨 [注230](#)、斯当达尔 [注231](#)、海涅、费希特和尼采的思想，意大利爱国者的行动，都受到了他的精神感召。他的阴魂在整个时代昂首阔步，这唯一强大得可以起而反抗工业主义和商业贸易的力量，对和平论与经营商店倾注一阵嘲笑。托尔斯泰的《战争与和平》打算祓除这个幽灵，但是劳而无功，因为这鬼怪从来也没有比现在势力更大了。

在“百日江山”^{注232}期间，拜伦公开表示他希望拿破仑胜利的心愿，当他听到滑铁卢的败绩时，他说：“我真难过死了。”只有一度他暂时对他的英雄感到了厌恶：那是在1814年，当时自杀（在他看来）要比退位来得体面。那时候，他从华盛顿的美德寻求安慰，但是拿破仑从埃尔巴岛一回来，这种努力就不再需要了。当拜伦死的时候，在法国“许多报纸上讲本世纪的两大伟人拿破仑和拜伦几乎同时弃世了”^{注233}。卡莱尔在当时认为拜伦是“欧洲最高尚的人士”，感觉他好像“丧失了一个弟兄”；他后来喜欢上歌德，但是仍旧把拜伦和拿破仑相提并论：

“对于你的那些高尚人士来说，以这种或那种地方语言发表某个这样的艺术作品，几乎成了必需的事。因为正当地讲，除了说这是你在跟恶魔堂堂正正开始交战以前同它的争论而外还是什么呢？你的拜伦用诗和散文及大量其他东西发表了他的《乔治勋爵的悲伤》^{注234}：你的波拿巴特以惊人的大气派上演了他的歌剧《拿破仑的悲伤》；配的音乐是大炮齐鸣和满世界的杀人叫喊；他的舞台照明就是漫天大火；他的韵律和宣叙调就是列成战阵的军士的步伐声和陷落中的城市的声响。”^{注235}
779

的确，再往后三章，卡莱尔发出断然的号令：“合起你的拜伦，打开你的歌德”。但是拜伦是渗在他的血脉里的，而歌德始终是一个志趣。^{注236}

在卡莱尔看来，歌德和拜伦是对立人物；在阿尔夫雷·德·缪塞^{注237}看来，他们是往快活的高卢^{注238}灵魂中灌注忧郁毒素这场罪恶勾当里的同谋犯。那个时代的大多数法国青年似乎只是通过《维特的悲伤》^{注239}（The Sorrows of Werther）认识歌德的，根本不认识奥林帕斯神式的^{注240}歌德。缪塞责备拜伦没有从亚得里亚海和贵丘里伯爵夫人^{注241}得到安慰——这话不对，因为他在认识她以后就不再写《曼弗里德》了。但是《唐璜》^{注242}在法国和歌德的比较愉快的诗同样少有人读。尽管有缪塞的恶评，从那时以来大部分法国诗人一向以拜伦式的不幸作为他们吟咏的最好材料。

在缪塞看来，只是在拿破仑以后拜伦和歌德才算世纪的最大天才。缪塞生在1810年，是属于他在一首关于法兰西帝国的盛衰荣辱的叙事抒情诗里形容的“con□us entre deux batailles”（两次战役之间孕育的）那个世代的一人。在德国，对于拿破仑的感情比较分歧。有像海涅那样的人，把他看成自由主义的强有力的传播者，农奴制的破坏者，正统主义的仇敌，让世袭小邦主发抖的人；也有一些人把他看作基督之敌，以高贵的德意志民族的破坏者自命的人，是一个彻底证明了条顿美德只有靠对法国的难消解的憎恨才能得到保全的不义之徒。俾斯麦完成了一个综合：拿破仑总归还是基督之敌，然而不是单单要憎恶的，而是应效法的基督之敌。尼采承认这个折中，他怀着令人毛骨悚然的喜悦讲古典的战争时代就要到来了，这恩惠不是法国大革命而是拿破仑给予我们的。就这样，拜伦的遗产——民族主义、撒旦主义和英雄崇拜，成了德意志精神复合体的一部分。

拜伦并不温和，却暴烈得像大雷雨一样。他讲卢梭的话，对他自己也用得上。他说卢梭是

在炽情上780

投下魅惑、由苦恼

绞榨出滔滔雄辩者.....

然而他知道

怎样给疯狂加上美装，在错误的

行动思想上涂抹一层绝妙的色调。

但是这两人之间有着深刻的区别。卢梭是感伤的，拜伦是热狂的；卢梭的懦怯暴露在外表，拜伦的懦怯隐藏在內里；卢梭赞赏美德，只要是纯朴的美德，而拜伦赞赏罪恶，只要是霹雳雷火般的罪恶。这种区别虽然不过是反社会本能的反抗中两个阶段的区别，还是很重要的，它表现出运动正在发展的方向。

必须承认，拜伦的浪漫主义只有一半真诚。有时候，他会说波普的诗比他自己的诗好，但是这个意见多半也只是他在某种心情下的想法。世人向来一味要把拜伦简单化，删掉他的广大无边的绝望及对人类的明言轻蔑中的故作姿态的因素。拜伦和许多其他著名人物一样，当作神话人物来看的他比真实的他重要。看作一个神话人物，特别在欧洲大陆上他的重要性大极了。

第二十四章 叔本华781

叔本华（Schopenhauer，1788—1860）在哲学家当中有许多地方与众不同。几乎所有其他的哲学家从某种意义上讲都是乐观主义者，而他却是个悲观主义者。他不像康德和黑格尔那样是十足学院界的人，然而也不完全处在学院传统以外。他厌恶基督教，喜欢印度的宗教，印度教和佛教他都爱好。他是一个有广泛修养的人，对艺术和对伦理学同样有兴趣。他异乎寻常地没有国家主义精神；他熟悉英国法国的作家就如同熟悉本国的作家一样。他的感召力向来总是少在专门哲学家方面，而是在那些寻求一种自己信得过的哲学的艺术家与文人方面。强调“意志”是十九世纪和二十世纪许多哲学的特征，这是由他开始的；但是在他来讲，“意志”虽然在形而上学上是基本的东西，在伦理学上却是罪恶的——这是一种在悲观主义者才可能有的对立。他承认他的哲学有三个来源即康德、柏拉图和优婆尼沙昙（奥义书）^{注243}；但是我以为他得之于柏拉图的东西并不如他所想的那么多。他的看法跟希腊化时代的看法有某种气质上的亲缘关系；这是一种倦怠病弱的看法，尚和平而轻视胜利、尚清静无为而轻视改良的努力，在他认为各种改良的努力不可避免总是要落空的。

叔本华生于但泽，父母都出自当地的商业望族。他的父亲是个伏尔泰主义者，把英国看成自由和理智的国土。他和但泽大部分名流市民一样，恼恨普鲁士侵犯这个自由城市的独立，1793年但泽归并普鲁士时，他感到十分愤慨，不惜在金钱上受相当大的损失迁到了汉堡去。叔本华从1793年到1797年同父亲住在汉堡；然后在巴黎过了两年，两年终了他父亲见这孩子几乎把德语忘掉，感到高兴。1803年他被送进英国一所寄宿学校，他憎恨学校里的装腔作势和伪君子作风。两年后，为讨好父亲，他当了汉堡一家商号的职员，但是他嫌恶商业生涯这种前程，憧憬文人学者的生活。他父亲之死（大概是自杀的）使他有可能如愿以偿；他的母亲是决意叫他弃商进学校和大学的。我们或许以为他因此会比较喜欢母亲，不喜欢父亲；但是事情恰好相反：他厌恶母亲，对他的父亲倒保持着亲挚的回忆。782

叔本华的母亲是一个有文学志趣的女子，她在耶拿战役之前两个星期定居魏玛。在魏玛她主办了一个文艺沙龙，自己写书，跟文化人结交友谊。她对儿子没有什么慈爱，对他的毛病倒是眼力锐利。她训诫他不得夸夸其谈和有空洞的伤感；他这方面，则为了她跟旁人耍弄风情而生气。当他达到成年时，他继承了一份相当的资产；此后，他和母亲逐渐觉得彼此越来越不能容忍了。他对妇女的轻视，当然至少有一部分是他和母亲的争吵造成的。

叔本华在汉堡的时候已经受到了浪漫主义者们，特别是提克（Tieck）、诺瓦利斯（Novalis）及霍夫曼（Hoffmann）的影响，他跟这些人学会了赞赏希腊，认为基督教里的希伯来成分不好。另外一个浪漫主义者弗利德里希·施雷格尔（F.Schlegel）使他对印度哲学的景仰更加坚定。他在成丁的那年（1809）入格廷根大学，学会仰慕康德。两年之后他进了柏林大学，在柏林大学他主要学习科学；他听过费希特讲课，可是瞧不起他。在整个激荡人心的解放战争中，他一直漠然无动于衷。1819年他作了柏林大学的Privatdozent（无俸讲师），竟自负到把自己的讲课和黑格尔的放在同一个钟点；他既然没能将黑格尔的听讲生吸引去，不久就停止讲课。最后他在德累斯顿安心过老独身汉生活。他饲养着一只取名Atma（宇宙精神）的鬃毛狗，每天散步两小时，用长烟斗吸烟，阅读伦敦《泰晤士报》，雇用通讯员搜求他的名声的证据。他是有反民主思想的人，憎恶1848年的革命；他信降神术和魔法；在他的书斋里，有一个康德的半身雕像和一尊铜佛。除关于起早这一点而外，他在生活方式上尽力模仿康德。

他的主要著作《世界之为意志与表象》（*The World as Will and Idea*）是1818年年终发表的。他认为这部书非常重要，竟至于说其中有些段落是圣灵口授给他的。使他万分屈辱的是，这书完全没引起人的注意。1844年他促使出版社出了第二版；但是直到若干年后他才开始得到几分他所渴望的赏识。783

叔本华的体系是康德体系的一个改制品，然而这样的改制品：所强调的《批判》中的各点和费希特或黑格尔所强调的完全不同。他们取

消了物自体，因而使得认识从形而上学上讲成为基本东西。叔本华保留下来物自体，但是把它和意志看成是一回事。他主张，知觉作用所认为的我的身体其实是我的意志。有理由说明这种见解是康德思想的发展产物，固然大部分康德派的人对这些理由是不愿意全承认的。康德曾经主张，研究道德律能把我们带到现象的背后，给予我们感官知觉所不能给予的知识；他也主张道德律根本是关乎意志的。在康德看来，好人和坏人的差别是物自体世界里的差别，也是关于意欲的差别。可见，在康德看来，意欲必定不属于现象界而属于实在界。和某个意欲对应的现象是身体的某种运动；这就是据叔本华讲身体为现象、意志为其实的理由。

但是在诸种现象背后的意志，不会是由许多不同的意欲构成的。依康德讲，时间和空间都仅属于现象，在这点上叔本华跟他意见一致；物自体并不在空间或时间当中。因此，按我的意志是实在的这种意义来说，我的意志不会是附有时日的，也不会是一些单独的意志动作构成的，因为“复多”——用叔本华喜欢的经院哲学说法即“个体化原则”——的来源正是空间和时间。所以我的意志是一个，而且是无时间性的。不，不仅如此，还应当把它和全宇宙的意志看成是一回事；我的分立性是由我主观方面的空间时间知觉器官生出的一个错觉。实在者乃是一个庞大的意志，出现在全部自然历程中，有生命的和无生命的自然历程都一样。

到此为止，我们也许料想叔本华要把他的宇宙意志和神说成是一个，倡导一种和斯宾诺莎的泛神论学说不无相像的泛神论学说，在这种学说里所谓德性就在于依从神的意志。但是在这里，他的悲观主义导向另一种发展。宇宙意志是邪恶的；意志统治是邪恶的，无论如何也是我们的全部永无止境的苦难的源泉。苦难是一切生命必不可少的，而且知识每有增长，苦难也随之加深。意志并没有一个假如达到了便会带来满足的固定目的。尽管死亡最后总要战胜，我们仍追求我们的无益的目的，“就像我们把肥皂泡尽量吹得久、吹得大，固然我们完全知道它总归是要破裂的。”所谓幸福这种东西是根本没有的，因为愿望不满足惹人痛苦，达到之后只带来餍足。本能驱逼人繁育后代，繁育后代又生出苦难和死亡的新机缘；这便是性行为 and 羞耻相连的理由。自杀是无用的；轮回说即使按本义讲不是真的，也借神话形式传出了真理。784

这一切都非常悲惨，但是有一条出路，这条出路是在印度发现的。

神话当中最好的莫过于涅槃 [注244](#) 神话（叔本华把涅槃解释成寂灭）。他承认这神话不合基督教教义，但是“人类古来的智慧并不会被加利利 [注245](#) 发生的事所代替”。苦难的起因是意志强烈；我们越少运用意志，我们越少受苦。于是所谓知识，只要是某种的知识，到底证明还是有用的。一个人和另一个人的区别是现象界的一部分，按真相来看世界，这区别就消失了。对善人讲，“摩耶”（幻影）的面纱已经成了透明的；善人明白万物都是一个，他自身和旁人的区别不过是表面上的区别。他凭借爱达到了这个洞观，所谓爱永远是同情心，跟旁人的痛苦有

着关联。“摩耶”的面纱一除下，人便承担起全世界的苦难。在善人，对全体的认识宁息了一切意欲；他的意志离开生命，否定他自己的本性。“在他内心中，对他自己的现象性的存在是其一个表现的那种本性，即已认识到充满着悲惨的那个世界的核心内在的本性，生起一种嫌憎。”

因此，至少关于实践方面，叔本华同禁欲的神秘主义达到完全一致。艾克哈特 [注246](#) 和安格鲁司·济雷鸠斯 [注247](#) 的著作比《新约》好。正统基督教信仰中有一些好东西，值得注意的是圣奥古斯丁和路德为反对“庸俗的裴拉鸠斯的教义”而宣讲的原罪说；但是各福音书里面形而上学缺乏得不成话。他讲，佛教是最高的宗教；佛的伦理说除在“可恶的伊斯兰教义”盛行的地方以外，遍亚洲是传统公认的。785

善人会实行完全守贞、自愿清贫、斋戒和苦行。在所有事情上，他会一心克制他的个人意志。但是善人做这事，并不像西方的神秘主义者那样为了达到与神谐和；并不是追求这种积极的善。所追求的善彻头彻尾是消极的：

“我们必须把我们在一切美德与神圣背后所辨认出的美德与神圣的最后标的，即我们畏之如儿童怕黑暗般的那种‘虚无’的阴霾印象驱散；我们甚至不可像印度人那样，借神话和无意义的话，例如再化入梵天或佛教徒的涅槃，来回避它。我们宁可坦率地承认，在完全废除意志之后残留的东西，对于一切仍旧满怀意志的人来说确实是空无所有；但是反之，对于意志已经转化而且已经否定它自己的人们讲，这个如此真实的我们的世界，尽管有一个个太阳与银河——才是虚无的。”

这里淡淡地暗示圣者能看出别人所看不出的某种积极的东西，但是这种东西究竟是什么，在什么地方也没有隐指出来，所以我想这种暗示不过是修辞上的。叔本华讲，世界及其一切现象不过是意志的客观化。随着意志的降服，“所有那些现象也废除了；世界所赖以构成的、在客观性所有各阶段上无终了无休止的那种不断的紧张和努力；在潜移渐变中彼此继起的多种多样的形式；意志的全部表现；而且最后，还有此表现的普遍形式——时间和空间，以及其最后的基本形式——主体与客体；一概废除了。没有意志：没有表象、没有世界。在我们前面的确只有虚无。”

除把这段话的意思解释成圣者的目的是要尽可能接近非存在以外，我们无法作其他解释；而为了某种从未清楚说明的理由，圣者靠自杀是达不到非存在的。为什么圣者比一个永远酣醉的人可取，这不太容易理解；或许叔本华认为清醒的时刻势必频繁得不得了。

叔本华的知命忍从主义不大前后一贯，也不大真诚。他所引据的神秘主义者是信仰冥想的；在“至福直观” [注248](#) 中可以达到最深奥的一种认识，这种认识便是至高的善。自从巴门尼德以来，就把关于现象的虚妄知识和另一类知识作成对照，而不和完全不同类的某种东西作成对照。基督教倡导我们的永生在于认识神。但是叔本华根本不讲这个。他

同意普通所当作的知识属于“摩耶”的领域，但是当我们戳穿面纱时，我们看到的不是神而是撒旦——这个为了折磨自己的创造物永远忙着织造苦难网的邪恶的全能意志。贤人被“魔鬼直观”吓破胆，大叫一声“去！”，躲避到非存在界里。一定说神秘主义者是信仰这种神话的人，那是对他们的侮辱。至于贤人不达到完全的非存在仍可以过有几分价值的生活，这样的提法也不可能与叔本华的悲观论调和。只要贤人存在，他就是因为保留意志这种恶才存在的。他可靠削弱意志来减少恶的量，但是绝不能获得什么积极的善。786

假若我们可以根据叔本华的生活来判断，可知他的论调也不是真诚的。他素常在上等菜馆里吃得很好；他有过多次色情而不热情的琐屑的恋爱事件；他格外爱争吵，而且异常贪婪。有一回一个上了年纪的女裁缝在他的房间门外边对朋友讲话，惹得他动火，把她扔下楼去，给她造成终身伤残。她赢得了法院判决，判决勒令叔本华在她生存期间必须每季付给她一定的钱数（十五塔拉）。二十年后她终于死了，当时他在账本上记下：“Obit anus, abit onus.” ^{注249} 除对动物的仁慈外，在他一生中很难找到任何美德的痕迹，而他对动物的仁慈已经做到反对为科学而做活体解剖的程度。在其他各方面，他完全是自私的。很难相信，一个深信禁欲主义和知命忍从是美德的人，会从来也不曾打算在实践中体现自己的信念。

从历史上讲，关于叔本华有两件事情是重要的，即他的悲观论和他的意志高于知识之说。有了他的悲观论，人们就不必要相信一切恶都可以解释开也能致力于哲学，这样，他的悲观论当作一种解毒剂是有用的。从科学观点看来，乐观论和悲观论同样都是要不得的：乐观论假定，或者打算证明，宇宙存在是为了让我们高兴，悲观论说是为了惹我们不高兴。从科学上讲，认为宇宙跟我们有前一种关系或后一种关系都没有证据。信仰悲观论或信仰乐观论，不是理性的问题而是气质的问题，不过在西方哲学家当中乐观气质一向就普遍得多。所以，有个相反一派的代表人物提出一些本来会被人忽略的问题，可能是有益处的。787

比悲观论更为重要的是意志第一的学说。显然这个学说同悲观论并没有必然的逻辑联系，叔本华以后主张此说的人经常从其中得到乐观论的基础。有许多现代的哲学家，值得注意的是尼采、柏格森、詹姆士和杜威，向来以这种或那种形式主张过意志至上说。而且，这学说在专门哲学家的圈子以外也风行开了。于是，随着意志的地位上升多少等，知识的地位就下降了若干级。我认为，这是在我们这时代哲学气质所起的最显著的变化。这种变化由卢梭和康德作下了准备，不过是叔本华首先以纯粹的形式宣布的。因为这个缘故，他的哲学尽管前后矛盾而且有某种浅薄处，作为历史发展中的一个阶段来看还是相当重要的。

第二十五章 尼采788

尼采（Nietzsche，1844—1900）自认为是叔本华的后继者，这是

对的；然而他在许多地方都胜过了叔本华，特别在他的学说的前后一贯、条理分明上。叔本华的东方式绝念伦理同他的意志全能的形而上学似乎是不调和的；在尼采，意志不但在形而上学上居第一位，在伦理上也居第一位。尼采虽然是个教授，却是文艺性的哲学家，不算学院哲学家。他在本体论或认识论方面没创造任何新的专门理论；他之重要首先是在伦理学方面，其次是因为他是一个敏锐的历史批评家。下面我差不多完全限于谈他的伦理学和他对宗教的批评，因为正是他的著作的这一面使他有了影响。

他生平简单。他父亲是一个新教牧师，他的教养有极浓的宗教色彩。他在大学里以研究古典和语言学才华出众，甚至在1869年他尚未取得学位以前，巴泽尔大学就提出给他一个语言学教授的职位，他接受了这个职位。他的健康状况从来不佳，在休过若干时期的病假之后，他终于在1879年不得不退職。此后，他住在瑞士和意大利；1888年他精神失常了，到死一直如此。他对瓦格纳怀着热烈的景仰，但是又跟他起了争论，名义上争论的是《帕济伐尔》^{注250}，因为尼采认为《帕济伐尔》基督教气味太重、太充满绝念精神了。在这次争论之后，他对瓦格纳大肆非难，甚至于竟指责他是犹太人。不过，他的一般看法和瓦格纳在《尼伯龙的戒指》里表露的一般看法依旧非常相像；尼采的超人酷似济格弗里特，只不过他是懂希腊文的。这点或许仿佛很古怪，但是罪不在我。

尼采在自觉上并不是浪漫主义者；确实，他对浪漫主义者常常有严厉的批评。在自觉上，他的看法是希腊式的，但是略去了奥尔弗斯教义成分。他佩服苏格拉底以前的哲学家们，毕达哥拉斯除外。他同赫拉克利特的思想有密切的亲缘关系。亚里士多德讲的“雅量人”非常像尼采所谓的“高贵人”，但是大体上说他认为自苏格拉底以下的希腊哲学家们都比不了他们的前辈。他无法宽恕苏格拉底出身卑贱；他把他称作“roturier（平民）”，并且责斥他以一种民主的道德偏见败坏雅典的贵族青年。尤其是柏拉图，由于他对教化的兴趣而受到尼采的谴责。不过尼采显然不十分高兴谴责他，所以为了原谅他，又暗示或许他并非真心实意，只是把美德当作使下层阶级守秩序的手段来提倡罢了。尼采有一回把柏拉图说成是个“了不起的卡留斯特罗^{注251}”。他喜欢德谟克里特和伊壁鸠鲁，可是他对后者的爱慕如果不解释成其实是对卢克莱修的景仰，似乎有些不合道理。789

可能预料得到，他对康德评价很低，他把他叫作“□ la Rousseau（卢梭式的）道德热狂者”。

尽管尼采批评浪漫主义者，他的见解有许多倒是从浪漫主义者来的；他的见解和拜伦的见解一样，是一种贵族无政府主义的见解，所以我们看到他赞美拜伦是不感诧异的。他打算一人兼有两组不容易调和的价值：一方面他喜欢无情、战争和贵族的高傲；另一方面他又爱好哲学、文学和艺术，尤其爱好音乐。从历史上看，这些种价值在文艺复兴时期曾经是共存的；尤理乌斯二世教皇既为勃罗纳而战，又任用米凯兰

基罗，他或许可以当作尼采希望看到掌握政权的那种人。尼采和马基雅弗利这两人尽管有一些重要差别，拿尼采来跟马基雅弗利相比是很自然的。谈到差别：马基雅弗利是个办理实际事务的人，他的意见是由于和公务密切接触而形成的，同他的时代是协调的；他不迂阔，也不成体系，他的政治哲学简直不构成连贯的整体。反之，尼采是大学教授，根本上是个书斋人物，是一个与当时仿佛占优势的政治、伦理潮流有意识对立的哲学家。然而两人的相似点更深一层。尼采的政治哲学和《邦主鉴》（非《罗马史论》）里的政治哲学是类似的，固然是详细完成了，应用到较广的范围。尼采和马基雅弗利都持有一种讲求权力、存心反基督教的伦理观，固然在这方面尼采更为坦率。拿破仑对于尼采说来，就相当于凯萨·鲍吉亚对于马基雅弗利：一个让藐小的敌手击败的伟人。

尼采对各派宗教及哲学的批评，完全受着伦理上的动机的主使。他赞美他认为（这或许正确）在身为贵族的少数者才可能有的某种品质；依他的意见，多数者应当只是极少数人完成优越性的手段，不可认为他们有要求幸福或福利的独立权利。他提起普通人，习惯上称作“粗制滥造的”，假如他们的受苦受难对产生伟人是必需的，他认为这件事就无可反对。因而，从1789年到1815年这段时期的全部重要性都在拿破仑身上得到总结：“法国大革命使拿破仑得以出现，这就是它的正当理由。假使我们的全部文明混乱崩溃的结果会是这种报偿，我们便应该希求混乱崩溃。拿破仑使民族主义得以实现，这即是后者的理由。”他说，本世纪里差不多一切远大的希望都来自拿破仑。790

他爱以逆理悖论的方式发表意见，目的是要让守旧的读者们震惊。他的做法是，按照通常含义来使用“善”、“恶”二字，然后讲他是喜欢“恶”而不喜欢“善”的。他的《善恶之彼岸》（*Beyond Good and Evil*）这本书，实际上旨在改变读者关于善和恶的看法，但是除有些时候而外，它却自称是歌颂“恶”而贬斥“善”的。例如，他说把追求善胜利、恶绝灭这件事当成一种义务，是错误的；这是英国式的看法，是“约翰·斯图亚特·穆勒那个蠢蛋”的典型货色；他对穆勒这人是怀着特别恶毒的轻蔑的。关于穆勒，他说道：

“他讲‘对一个人说来正当的事，对另一个人说来也正当’；‘你不愿意旁人对你做的事，你也不要对旁人做’^{注252}；说这些话使我对此人的庸俗感到憎恶。这种原则乐于把人与人的全部交道建立在相互效劳上，于是每一件行动仿佛都成了对于给我们所做事情的现钱报酬。其中的假定卑鄙到极点：认为我的行动与你的行动之间在价值上有某种相当是理所当然的。”^{注253}

跟传统美德相反的真正美德，不是为人人所有的，而始终应当是贵族少数者的特色。这种美德不是有利可图的东西，也不是叫人谨慎；它把具备它的人同其他人隔离开；它敌视秩序，加害于劣等人。高等人必须对庶民开战，抵制时代的民主倾向，因为四面八方都是些庸碌之辈携起手来，图谋当主人。“一切纵容、软化和把‘民众’或‘妇女’举在前面的事情，都对普选制——也就是‘劣’民统治——起有利的作用。”引入入邪道

的是卢梭，因为他把女人说得很有趣；其次是哈丽艾特·比彻·司托 注254 和奴隶们；其次是为工人和穷人而战的社会主义者。所有这些人都应当加以抵制。791

尼采的伦理思想不是通常任何意义的自我放纵的伦理思想；他信仰斯巴达式的纪律，为了重大目标既有加给人痛苦的能力也有忍受痛苦的度量。他赞赏意志的力量甚于一切。他说：“我按照一个意志所能作出的抵抗的量和它所能忍受的痛苦与折磨的量来检验它的力量，并且我懂得如何对它因势利导。我不用斥责的手指着生存的罪恶和痛苦，反而怀着希望但愿有一天生活会变得比向来更罪恶、更充满苦痛。”他认为同情心是一种必须抵制的弱点。“目标是要达到那种庞大的伟大性的能力：能通过纪律而且也通过消灭千百万个粗制滥造者来塑造未来的人，然而却能避免由于看见因此而造成的、以前从未见过类似的苦难而趋向崩溃。”他带着某种狂喜预言将要有个大战时代；我们不知道假使他活到了目睹他的预言实现，他是不是快乐。

不过，他并不是国家崇拜者；绝不是那种人。他是一个热烈的个人主义者，是一个信仰英雄的人。他说，整个一个民族的不幸还不如一个伟大个人的苦难重要：“所有这些小民的灾难，除了在强有力者的感情中以外，并不在一起构成一个总和。”

尼采不是国家主义者，对德国不表现过分赞赏。他希望有一个国际性的统治种族，要他们来作全世界的主人：“一个以最严酷的自我训练为基础的庞大的新贵族社会，在那里面有哲学思想的强权人物和有艺术才能的专制君的意志要给千秋万年打下印记。”

他也不是明确地抱有反犹太主义的人，不过他认为德国容纳着那么多的犹太人，再多便不能同化，所以不可允许犹太人继续内流。他讨厌《新约》，却不讨厌《旧约》，他用最高的赞美词句来谈《旧约》。为尼采说句公道话，我们必须强调，和他的一般伦理观点有某种关联的许多近代发展，同他明白表示的意见是相反的。792

他的伦理思想的两点运用值得注意：第一是他对妇女的轻蔑；第二是他对基督教的无情批判。

他永远不厌其烦地痛骂妇女。在他的拟预言体的著作《查拉图士特拉如是说》（*Thus Spake Zarathustra*）里，他说妇女现在还不能谈友谊；她们仍旧是猫，或是鸟，或者大不了是母牛。“男人应当训练来战争，女人应当训练来供战士娱乐。其余一概是愚蠢。”如果我们可以信赖在这个问题上他的最有力的警句：“你去女人那里吗？别忘了你的鞭子”，就知道战士的娱乐必是与众不同的一种娱乐。

他对妇女虽然总是同样地轻蔑，却并不总是这么凶猛。在《权力意志》（*Will to Power*）里他说：“我们对女人感到乐趣，像是对一种或许比较优美、比较娇弱、比较灵妙的动物感到乐趣一样。和那些心里只有

跳舞、废话、华丽服饰的动物相会是多么大的乐事！它们向来总是每一个紧张而深沉的男性灵魂的快乐。”不过，就连这些美质也只有当女人被有丈夫气概的男人管束得老老实实的时候，在她们身上才找得到；她们只要一得到任何独立地位，就不可容忍了。“女人有那么多可羞耻的理由；女人是那么迂阔、浅薄、村夫子气、琐屑的骄矜、放肆不驯、隐蔽的轻率……迄今实在是因为对男人的恐惧才把这些约束和控制得极好。”他在《善恶之彼岸》中这样讲，在那里他并且又说，我们应当像东方人那样把妇女看成财产。他对妇女的谩骂全部是当作自明的真理提出来的，既没有历史上的证据也没有他个人经验中的证据以为支持；关于妇女方面，他个人的经验几乎只限于他的妹妹。

尼采对基督教的异议是它使人接受了他所说的“奴隶道德”。把他的议论和法国大革命之前法国philosophes（哲人们）的议论对照起来观察是很妙的。法国的philosophes主张基督教教义是不真实的；基督教教导人服从人所认为的神的意志，然而有自尊心的人却不应当向任何高级的权能低头；基督教会已经成了暴君的同盟者，

正在帮助民主政治的仇敌否定自由，不停地绞榨穷人的膏血。^{注255} 尼采并不关心基督教或其他任何宗教在形而上学上是否真实；他深信没有一种宗教实际是真理，所以他完全从宗教的社会效果来评价一切宗教。他和philosophes意见一致，也反对服从假想的神意志，但是他却要拿现世的“有艺术才能的专制君”的意志代替神的意志。除这种超人外，服从是正当的，然而服从基督教的神却不正当。关于基督教会是暴君的同盟者和民主政治的仇敌，他说这恰恰是真相的反面。据他讲，法国大革命及社会主义从精神上讲和基督教根本是同一的，这些他同样都反对，理由也相同：即不管在任何方面他都不想把所有人当作平等的对待。793

他说佛教和基督教都否定一个人和另一个人之间有任何根本的价值差别，从这个意义上讲都是“虚无主义的”宗教；但是二者当中佛教可非议的地方要少得多。基督教是堕落的，充满腐朽的粪便一般的成分；它的推动力就在于粗制滥造者的反抗。这种反抗是犹太人开头的，由不讲诚实的圣保罗那样的“神圣的癫痫患者”带进基督教里。“《新约》是十分卑鄙的一类人的福音。”基督教信仰是古今最要命的、最魅惑人的谎话。从来就没有一个知名人物和基督教的理想相像；例如，想一想普鲁塔克的《名人传》里的英雄们吧。基督教所以应该受到谴责，是因为它否定“自豪、有距离的哀愁、伟大的责任、意气昂扬、光辉的兽性、战争和征服的本能、炽情的神化、复仇、愤怒、酒色、冒险、知识”的价值。这一切都是好的，却都被基督教说成坏的——尼采这样主张。

他讲，基督教的目的是要驯化人心，然而这是错误的。野兽自有某种光彩，把它一驯服就失掉了。杜思退也夫斯基所结交的罪犯们比他好，因为他们比较有自尊心。尼采非常厌恶悔改和赎罪，他把这两件事称作folie circulaire（循环的蠢事）。我们很难摆脱关于人类行为的这种想法：“我们是两千年来的活剖良心和自钉十字架的继承人。”有一

段关于巴斯卡尔的很有动人力量的文字值得引下来，因为这段文字把尼采反对基督教的理由表现得最好不过：794

“在基督教中我们反对的是什么东西呢？反对的是它存心要毁掉强者，要挫折他们的锐气，要利用他们的疲惫虚弱的时刻，要把他们的自豪的信心转化成焦虑和良心苦恼；反对的是它懂得怎样毒化最高贵的本能，使它染上病症，一直到它的力量、它的权力意志转而向内反对它自己——一直到强者由于过度的自卑和自我牺牲而死亡：那种让人不寒而栗的死法，巴斯卡尔就是最著名的实例。”

尼采希望看到他所谓的“高贵”人代替基督教圣徒的地位，但是“高贵”人绝不是普遍类型的人，而是一个有统治权的贵族。“高贵”人会干得出残忍的事情，有时也会干得出庸俗眼光认为是犯罪的事；他只对和自己平等的人才会承认义务。他会保护艺术家、诗人以及一切可巧精通某种技艺的人，但他是以自己属于比那种只懂得做点事的人要高的阶级中一员的资格来保护这些人的。从战士们的榜样，他会学会把死和他正在奋斗维护的主义连在一起；学会牺牲多数人，对待他的事业严肃到不饶人；学会实行严酷的纪律；学会在战争中施展暴虐和狡猾。他会认识到残忍在贵族优越性里所起的作用：“几乎我们称作‘高等教养’的一切东西，都以残忍性的崇高化和强化为基础。”“高贵”人本质上是权力意志的化身。

对尼采的学说我们应该抱什么看法呢？这种学说有多大真实性呢？有几分用处吗？里面有点什么客观东西吗？它仅仅是一个病人的权力幻想吗？

不可否认，尼采向来虽然没在专门哲学家中间，却在有文学和艺术修养的人们中间起了很大影响。也必须承认，他关于未来的种种预言至今证实比自由主义者或社会主义者的预言要接近正确。假如他的思想只是一种疾病的症候，这疾病在现代世界里一定流行得很。

然而他还是有许多东西仅仅是自大狂，一定不要理它。谈起斯宾诺莎，他说：“一个多病隐者的这种伪装暴露出多少个人怯懦和脆弱！”完全同样的话也可以用来说他自己，既然他毫不犹豫地这样说了斯宾诺莎，用来说他更不勉强。很明显，他在自己的白日梦里不是教授而是战士；他所景仰的人全都是军人。他对妇女的评价，和每一个男人的评价一样，是他自己对妇女的情感的客观化，这在他显然是一种恐惧情感。“别忘了你的鞭子”——但是十个妇女有九个要除掉他的鞭子，他知道这点，所以他躲开了妇女，而用冷言恶语来抚慰他的受创伤的虚荣心。795

尼采谴责基督徒的爱，因为他认为这种爱是恐惧的结果：我害怕他人会伤害我，所以我使他确信我是爱他的。假使我坚强一些、大胆一些，我就会公然表示我对他当然要感到的轻蔑。一个人真诚地抱着普遍的爱，这在尼采看来是不可能的，显然是因为他自己怀有几乎普遍的憎恨和恐惧，他喜欢把这种憎恨和恐惧装扮成老爷式的冷淡态度。他的“高

贵”人——即白日梦里的他自己——是一个完全缺乏同情心的人，无情、狡猾、残忍、只关心自己的权力。李尔王在临发疯的时候说：

我定要做那种事——

是什么我还不知道——但是它将成为

全世界的恐怖。 注256

这是尼采哲学的缩影。

尼采从来没有想到，他赋予他的超人的那种权力欲本身就是恐惧的结果。不怕他人的人不认为有压制他人的必要。征服了恐惧的人们没有尼采所谓的“有艺术才能的专制君”那种尼罗王的疯狂性质，那种尼罗王尽力要享受音乐和大屠杀，而他们的内心却充满着对不可避免的宫廷政变的恐怖。我倒不否认，现实世界已经和尼采的梦魇非常相似了，这一部分也是他的学说的结果；但是这丝毫没有使那梦魇的恐怖性有所减轻。

必须承认，也有某类的基督教伦理，尼采的酷评对它可以用得上而公正合理。巴斯卡尔和杜思退也夫斯基——用尼采自己举的实例——在品德上都有某种卑劣的地方。巴斯卡尔为他的神牺牲了自己堂堂的数学才智，于是归给神一种野蛮残暴，那就是巴斯卡尔的病态精神痛苦的无限扩张。杜思退也夫斯基和“正当的自豪”

是无缘的；他要犯罪，为的是来悔改和享受忏悔的快乐。我不想讨论这样的越轨行为有几分可以公正地归罪于基督教的问题，但是我要承认我和尼采有同感，认为杜思退也夫斯基的意气消沉是可鄙的。我也觉得，某种高洁和自豪，甚至某类的自以为是，都是最优良的品格中的要素；根源在于恐惧的美德没一件是大可赞赏的。796

圣贤有两种：生来的圣贤和出于恐惧的圣贤。生来的圣贤对人类有一种自发的爱；他行好事是因为行好事使他幸福。反之，出于恐惧的圣贤像只因为有警察才不干偷窃的人一样，假使没有地狱的火或他人的报复的想法约束着他就会作恶。尼采只能想象第二种圣贤；由于他心中充满恐惧和憎恨，所以对人类自发的爱在他看来是不可能有的。他从来没有设想过有一种人，虽然具有超人的大无畏和倔强的自尊心，还是不加给人痛苦，因为他没有这样做的愿望。有谁会认为林肯采取他那种做法是由于害怕地狱吗？然而在尼采看来林肯是下贱的，拿破仑大大了不起。

还需要考察一下尼采所提出的主要伦理问题，即：我们的伦理应当是贵族式的呢？或者在某种意义上应当把一切人同样看待呢？这个问题照我刚才这样的提法，是一个意义不很明了的问题，所以显然第一步是要把问题弄明确一些。

我们首先务必把贵族式的伦理和贵族式的政治理论区别开。信奉边沁的最大多数人的最大幸福原则的人抱有民主的伦理思想，但是他也许认为贵族式的政体最能促进一般人的幸福。这不是尼采的见解。他认为平常人的幸福并不是善本身的一部分。本身就是善的或是恶的事情全都只存在于少数优越者方面；其余人遭遇的事是无足轻重的。

以下的问题是：少数优越者怎样下定义？实际上，这种人向来通常是战胜的氏族或世袭贵族，而贵族至少从理论上讲向来通常是战胜的氏族的后裔。我想尼采是会接受这个定义的。“没有好的出身就不可能有道德”，他这样告诉我们。他说贵族阶级最初总是野蛮人，但是人类的每一步向上都起因于贵族社会。797

不明白尼采把贵族的优越性看成先天的呢还是教育和环境造成的。如果是后者，那么把其他人排除在照假定说来他们同样有资格具备的有利条件之外，很难有道理可讲。所以我假定他认为战胜的贵族及其后裔比受他们统治的人在生物学上优越，就像人比家畜优越一样，不过程度较差罢了。

“在生物学上优越”要指什么意思呢？在解释尼采时，意思是指属于优越氏族的个人及其后裔在尼采讲的“高贵”的意义上更有可能是“高贵”的：他们会有较多的意志力量、较多的勇气、较多的权力冲动、较少的同情心、较少的恐惧、较少的温柔。

我们现在可以叙述一下尼采的伦理。我想以下的话是对他的伦理的公正的剖析。

战争的胜利者及其后裔通常比败北者在生物学上优越。所以由他们掌握全权、完全为他们自己的利益去处理事务是要得的。

这里还有“要得的”一词需要考虑。在尼采的哲学里什么是“要得的”呢？从旁观者的观点看来，尼采所谓的“要得的”东西就是尼采想要的东西。有了这个解释，尼采的学说不妨更干脆、更老实地用以下一句话来叙述：“我假若是生活在白里克里斯时代的雅典或梅狄奇时代的佛罗棱斯才好。”但是这不叫一种哲学；这是关于某个人的传记事实。“要得的”一词和“我想要的”并不是同义语；这个词要求某种普遍的立法定规，不管这要求多么不明确。有神论者可能说，要得的东西就是神想要的东西，但是尼采不会讲这话。他本来可以说他凭伦理的直观知道什么是善，可是他不要这样讲，因为这话康德气太重。把“要得的”一词加以推广，他所能讲的是这些话：“假如大家读我的著作，有一定百分数的人关于社会组织问题就会和我有同样的愿望；这些人在我的哲学会给予他们的精力和决心的激励下，能够保全和复兴贵族社会，由他们自己作贵族或（像我一样）作贵族的阿谀者。这样他们就会得到比作为人民的仆从能够有的生活更充实的生活。”798

尼采思想里还有一个成分，和“彻底个人主义者”极力主张的反对工

会的理由非常相近。在所有人对所有人的斗争中，胜利者可能具有尼采赞赏的某些品质，例如勇气、多谋和意志的力量。但是，如果不具备这些贵族品质的人们（他们是绝大多数）团结一致，他们尽管各个人是低劣的也可能得胜。在这场canaille（愚民）集体对贵族的斗争中，就像法国大革命曾经是战斗的前线，基督教是意识形态的前线。因此我们应该反对个体软弱者之间的一切联合，唯恐他们的集合力量会压倒个体强者的集合力量；另一方面，我们应该促进人口当中强韧而雄健的分子之间的联合。创始这种联合的第一个步骤就是宣扬尼采哲学。可见要保留伦理学和政治学的区别不是一件容易事。

假如我们想——我确实想——找到一些反驳尼采的伦理学和政治学的理由，究竟能找到什么理由呢？

有一些有力的实际理由，说明如果打算达到他讲的目标，实际上会达到完全不同的情况。门阀式的贵族现在已经声名扫地了；唯一行得通的贵族社会形式就是像法西斯党或纳粹党那样的组织。那样的组织激起人们的反对，在战争中可能是要被打败的；但是它假如没有被打败，不久以后必定成为一个十足的警察国家，国家里的统治者们生活在暗杀的恐怖中，英雄人物都进了集中营。在这种社会里，信义廉耻被告密破坏一光，自封的超人贵族阶级蜕化成一个战战兢兢的懦夫的集团。

不过，这些只是现代讲的道理；在贵族政治不成为问题的过去时代，这些道理就不会是适用的。埃及的政府照尼采式的原则管理了几千年。直到美国独立和法国大革命为止，几乎所有的大国的政府都是贵族政府。因此，我们必须问问自己，我们不喜欢一种有这样悠久的历史的政体而喜欢民主制，有没有什么充实理由；或者，因为我们谈的不是政治而是哲学，更不如问排斥尼采借以维护贵族政治的那种伦理，有没有客观根据。799

和政治问题相对而言的伦理问题，是一个关于同情心的问题。按别人的痛苦使自己不乐这种意义来讲，同情心多少总是人天然固有的；幼小的孩子听见旁的孩子哭自己也苦恼。但是这种感情的发展在不同的人大不相同。有些人以加给别人苦楚为乐；也有些人，就像如来佛，感觉只要还有任何生灵在受苦，他们就不可能完全快乐。大多数人在感情上把人划分成敌和友，对后者抱同情，对前者不抱同情。像基督教或佛教的伦理那样的伦理，其感情基础是在普遍同情上；尼采的伦理，是在完全没有同情上。（他常常宣扬反对同情的论调，在这方面我们觉得他不难遵守自己的训条。）问题是：假使如来佛和尼采当面对质，任何一方能不能提出来什么该打动公平听者的心的议论呢？我所指的并不是政治议论。我们可以想象他们像在《约伯记》第一章里那样，出现在全能者面前，就神应当创造哪一种世界提出意见。两人各会说些什么呢？

如来佛会开始议论，说到麻风患者被摒弃在社会之外，悲惨可怜；穷人们，凭疼痛的四肢劳苦奔波，靠贫乏的食物仅仅维持活命；交战中的伤员，在缠绵的痛苦中死去；孤儿们，受到残酷的监护人的虐待；甚

至最得志的人也常常被失意和死的想法缠住心。他会说，必须找出一条超脱所有这些悲哀负担的道路，而超脱只有通过爱才能够达到。

尼采这个人只有全能的神才能够制止他半途插话，当轮到他讲的时候，他会突然叫道：“我的天哪，老兄！你必须学得性格坚强些。为什么因为琐屑的人受苦而哭哭啼啼呢？或者，因为伟大人物受苦而你这样做呢？琐屑的人受苦也受得琐屑，伟大人物受苦也受得伟大，而伟大的痛苦是不该惋惜的，因为这种痛苦是高贵的。你的理想是个纯粹消极的理想——没有痛苦，那只有靠非存在才能完全达到。相反，我抱着积极的理想：我钦佩阿尔西拜阿底斯 [注257](#)、弗里德里希二世皇帝和拿破仑。为了这样的人，遭什么不幸都值得。主啊，我向你呼吁，你这位最伟大的创造艺术家可不要让你的艺术冲动被这个不幸的精神病人的堕落的、恐怖笼罩下的顺口唠叨抑制住。”800

如来佛在极乐世界的宫廷里学习了自他死后的全部历史，并且精通了科学，以有这种知识为乐，可是为人类对这种知识的使用法感觉难过；他用冷静和蔼态度回答：“尼采教授，您认为我的理想是纯粹消极的理想，这是您弄错了。当然，它包含着一种消极成分，就是没有痛苦；但是它此外也有积极东西，和您的学说中见得到的一样多。虽然我并不特别景仰阿尔西拜阿底斯和拿破仑，我也有我的英雄：我的后继者耶稣，他叫人去爱自己的敌人；还有那些发现怎样控制自然的力量、用比较少的劳力获取食物的人；那些告诉人如何减少疾病的医生；那些瞥见了神的至福的诗人、艺术家和音乐家们。爱和对美的喜悦并不是消极；这些足够充满历来最伟大的人物的一生。”

尼采回答：“尽管如此，你的世界总还是枯燥无味的。你应当研究研究赫拉克利特，他的著作在天国图书馆里完整地保存下来了。你的爱是怜悯心，那是由痛苦所勾动的；假使你老实，你的真理也是不愉快的东西，而且通过痛苦才能认识它；至于说美，有什么比赖凶猛而发出光辉的老虎更美呢？不行，如果我主竟然决断你的世界好，恐怕我们都会厌烦得死掉了。”

如来佛回答：“您也许这样，因为您爱痛苦，您对生活的爱是假爱。但是真正热爱生活的人在我的世界里会感到现世界中谁也不能有的那种幸福。”

至于我，我赞同以上我所想象的如来佛。但是我不知道怎样用数学问题或科学问题里可以使用的那种论证来证明他意见正确。我厌恶尼采，是因为他喜欢冥想痛苦，因为他把自负升格为一种义务，因为他最钦佩的人是一些征服者，这些人的光荣就在于有叫人死掉的聪明。但是我认为反对他的哲学的根本理由，也和反对任何不愉快但内在一贯的伦理观的根本理由一样，不在于诉诸事实，而在于诉诸感情。尼采轻视普遍的爱，而我觉得普遍的爱是关于这个世界我所希冀的一切事物的原动力。他的门徒已经有了一段得意时期，但是我们可以希望这个时期即将迅速地趋于终了。

在从康德到尼采这段时期内，英国的职业哲学家始终几乎完全没受到同时代的德国人的影响，唯一的例外是威廉·汉密尔顿爵士，不过他是一个没有多大影响的人。柯勒律治和卡莱尔固然受康德、费希特和德国浪漫主义者的影响很深，但是他们并不算专门意义上的哲学家。仿佛某人有一次向詹姆士·穆勒提起了康德，穆勒把康德的著作仓促地略一过目后说：“可怜的康德用心何在，我十分明白。”然而连这种程度的承认也是例外；一般说，关于德国人是闭口不谈的。边沁及其学派的哲学的全部纲领都是从洛克、哈特里和爱尔维修来的；他们的重要地位与其说是哲学上的，不如说是政治上的：在于他们是英国急进主义的领袖，是无意之间为社会主义学说铺平道路的人。

杰罗密·边沁是“哲学上的急进主义者”的公认领袖，他却不是大家意料当中居这类运动首位的那种人。他生于1748年，但是直到1808年才成为急进主义者。他为人腼腆到了苦痛的程度，勉强跟生人在一起时总是要万分惶恐。他写的作品非常多，但是他从来不操心去发表；以他的名义发表的东西都是被他的朋友们善意盗走的。他的主要兴趣是法学，在法学方面他承认爱尔维修和贝卡利亚是他的最重要的前驱。通过法的理论，他才对伦理学和政治学有了兴趣。

他的全部哲学以两个原理为基础，即“联想原理”和“最大幸福原理”。联想原理哈特里在1749年已经强调过；在他以前，大家虽然承认观念联合是有的，却把它只看成是细小错误的来源，例如洛克就抱这个看法。边沁追随哈特里，把联想原理当作心理学的基本原理。他承认观念和语言的联合，还承认观念与观念的联合。凭这个原理，他打算给种种精神现象作出决定论的说明。该学说在本质上和以巴甫洛夫的实验为根据的比较新近的“条件反射”论是一样的。唯一的重大区别是，巴甫洛夫讲的条件反射属于生理学，而观念联合则是纯粹心理方面的事。因此，巴甫洛夫的研究工作能加上一个像行为主义者加给它的那种唯物的解释，而观念联合却发展到一种多少有些跟生理学无关的心理学。从科学上讲，毫无疑问条件反射原理比旧原理前进一步。巴甫洛夫的原理是这样：设有一个反射，即由乙刺激产生丙反应，再设某个动物在受到乙刺激的同时屡次受到了一个甲刺激，那么往往到最后即使没有乙刺激，甲刺激也会产生丙反应。决定这种事在什么情况下发生，是一个实验问题。很明显，如果把甲、乙、丙换成观念，巴甫洛夫的原理就成了观念联合原理。802

无疑问，这两个原理在某个范围内都是正确的；唯一引起争论的问题是这个范围的广度问题。就像某些行为主义者讲巴甫洛夫原理时夸大了这个范围的广度，边沁和他的信徒们讲哈特里原理时也夸大了这个范围的广度。

对边沁来说，心理学中的决定论很重要，因为他想要制定一部会自动使人善良有德的法典，更广地说，制定一个这样的社会制度。在这一

点上，为了给“德”下定义，他的第二个原理即最大幸福原理就是必要的了。

边沁主张，所谓善便是快乐或幸福（他拿这两个词当同义词使用），所谓恶便是痛苦。因此，一种事态如果其中包含的快乐超过痛苦的盈余大于另一种事态，或者痛苦超过快乐的盈余小于另一种事态，它就好比另一种事态善。在一切可能有的事态当中，包含着快乐超过痛苦的最大盈余的那种事态是最善的。

这个学说结果被人称作“功利主义”，并不是什么新东西。早在1725年哈契逊已经提倡过它。边沁把它归功于普里斯特里，不过普里斯特里对此倒没有特别资格。实际上洛克的著作中就包含有这个学说。边沁的功绩不在于该学说本身，而在于他把它积极地应用到种种实际问题。

803

边沁不仅主张善即是一般幸福，而且主张每个人总是追求他所认为的自己的幸福。所以，立法者的职责是在公共利益和私人利益之间造成调和。我不偷窃，这是符合公众利益的，但是除非存在着有效的刑法，这并不符合我的利益。因而刑法是使个人的利益和社会的利益一致的一个方法；这便是刑法存在的理由。

用刑法来惩治人是为了防止犯罪，不是因为我们憎恨犯人。刑罚分明比刑罚严厉重要。当时在英国，有许多很轻微的犯罪也不免遭死刑，结果陪审员们因为觉得刑罚过分，常常不肯判罪。边沁提倡除极恶犯外对一切犯罪废止死刑，在他逝世以前，刑法在这一点上有了缓和。

他说民法应当有四项目的：生存、富裕、安全、平等。可以注意到他不提自由。事实上，他是不大爱好自由的。他赞赏法国大革命以前的仁慈的专制君主——凯萨琳大帝和弗朗西斯皇帝。他非常轻蔑人权说。他讲，人权纯粹是胡话；绝对的人权，是浮夸的胡话。当法国的革命者提出他们的“人权宣言”的时候，边沁把它叫作“一个形而上学的作品——形而上学的ne plus ultra（极点）”。他说它的条文可以分为三类：（1）无法理解的，（2）错误的，（3）既无法理解又错误的。

边沁的理想和伊壁鸠鲁的理想一样，不是自由是安全。“战争和风暴读起来最妙，但是和平与宁静比较好消受。”

他向急进主义的逐渐发展有两个根源：一方面是从关于快乐和痛苦的计算推出来的一种平等信念；另一方面是把一切事情都付诸他所理解的理性去裁定，这样一个百折不挠的决心。他对平等的爱好在早年曾经促使他主张人的财产由儿女均分，反对遗嘱自由。在晚年，这又促使他反对君主制和世袭贵族政治，倡导包括妇女有投票权的彻底民主制。他不肯抱没有理性根据的信念，因而他排斥宗教，包括信仰上帝；因而他对法律中荒唐和破格的地方，不管其历史起源多么古老，都抱着尖锐的批判态度。他不愿意拿任何事情是传统的为理由来原谅这件事。他从青

年时代初期起就反对帝国主义，不论是英国人在美洲推行的帝国主义，或是其他民族的帝国主义；他认为保有殖民地是一件蠢事。804

由于詹姆士·穆勒的影响，才使边沁在实际政治上采取一定的立场。詹姆士·穆勒比边沁小二十五岁，他是边沁学说的热诚信徒，然而也是一个积极的急进主义者。边沁赠给穆勒一所房子（这所房子以前曾属于密尔顿），而且在他编写一部印度史的时候给他经济上的帮助。这部历史完成后，东印度公司给了詹姆士·穆勒一个职位；后来东印度公司也聘任了他的儿子，一直到由于印度暴动 [注259](#) 的结果而撤销它时为止。詹姆士·穆勒非常钦佩孔多塞和爱尔维修。他和那个时代的所有急进主义者一样，信服教育万能。他在他的儿子约翰·斯图亚特·穆勒身上实践自己的学说，其结果有好有坏。最重大的坏结果是，约翰·斯图亚特甚至在发觉了他父亲的见解一向很狭隘的时候，也绝无法完全摆脱掉他父亲的影响。

詹姆士·穆勒和边沁一样，认为快乐是唯一的善，痛苦是唯一的恶。但是他又像伊壁鸠鲁，最看重适度的快乐。他认为知识上的乐趣是最高乐趣，节制是首要的美德。他的儿子说：“激烈的事物在他说来是轻蔑非难的对象，”又补充说，他反对现代人的重感情。他和整个功利主义派一样，完全反对各样的浪漫主义。他认为政治可以受理性支配，并且指望人们的意见可以由证据来决定。如果论争中的对立双方以同等的技巧各陈己见，那么万无一失，过半数人会得出正确判断——他这样主张。他的眼界受到了他感情性质贫乏的限制，但是在他的限度以内，他具有勤勉、无私、讲理性的长处。

他的儿子约翰·斯图亚特·穆勒生于1806年，他继续奉行一种略有缓和的边沁派学说直到1873年逝世。

边沁派完全缺乏动人感情的力量，若考虑到这一点，在整个十九世纪中期他们对英国的立法和政策的影响可算大得惊人了。805

边沁提出了种种议论，支持全体幸福即summum bonum（至善）这个看法。这些议论有的是对其他伦理学说的尖锐批评。在他写的论政治谬论的著作里，用一种似乎讲在马克思前头的言辞说，温情道德和禁欲道德满足统治阶级的利益，是贵族政体的产物。他继续说道，宣扬牺牲之道德的人并不是受谬见之害的人：他们是想要别人为他们而牺牲。他说，道德秩序是由利害平衡产生的结果。统治团体伪称统治者和被统治者之间已经利害一致，但是改革家们指明这种一致还不存在，他们努力要使它实现。他主张只有效用原则能在伦理学和立法中当一个判断标准，奠定一门社会科学的基础。他支持他这条原则的明确理由主要是，这条原则实际是表面上相异的各种伦理学体系暗中含有的。不过，要给他对各种伦理学体系的概观加上严格限制，他这话才似乎有道理。

边沁的学说体系中有一处明显的疏漏。假如人人总是追求自己的快乐，我们怎么能保证立法者要追求一般人的快乐呢？边沁自己的本能的仁慈心（他的心理学理论妨碍他注意到它）使他看不见这个问题。假使

他受聘请为某个国家草拟一部法典，他会按照他所认为的公众利益制定他的提议，而不为了促进他个人的利益或（有意识地）促进本阶级的利益。但是，假使他认识到这个事实，他当初就不得不修改他的心理学说了。他好像是这样想的：通过民主政体，结合适当监督，可以控制立法者，使得他们只有凭自己对一般公众有用处才能促进他们的私人利益。在当时，要给种种民主制度的作用下一个判断，材料是不多的，所以他的乐观主义也许还情有可原，但是在我们这个令人多幻灭感的时代，这种乐观主义就似乎有点天真了。

约翰·斯图亚特·穆勒在他的《功利主义》（*Utilitarianism*）中提出了一个议论，真谬误得难以理解他怎么会认为它是正确的。他讲：快乐是人想要的唯一东西；因此快乐是唯一要得的东西。他主张，看得见的东西只有人看见的东西，听得见的东西只有人听见的东西，同样，要得的东西只有人想要的东西。他没注意到，一件东西人能够看见它就是“看得见的”，但是人应该想要它才叫“要得的”。因而“要得的”是一个以某种伦理学说为前提的词；我们从人想要的事物推不出要得的事物来。806

而且，假如每个人实际上必然追求自己的快乐，那么讲他应该做旁的事是不得要领的。康德极力主张“你应该”暗含着“你能够”的意思；反之，如果你不能怎样，说你应该怎样也是白费。假如每个人必定总是追求自己的快乐，伦理学便化成聪明的远虑：你正好可以促进别人的利益，希望他们反过来也会促进你的利益。同样，在政治中一切合作都成了彼此帮衬。由功利主义者的前提按正当的推理是推不出其他结论的。

这里涉及两个性质不同的问题。第一，每个人都追求自己的幸福吗？第二，全体幸福是人的行动的正当目标吗？

说每个人都希求自己幸福，这话可以有两个意义，一个意义是明白的至理，另一个意义是不对的。不论我可巧希求什么，我达到我的愿望时就会获得几分快乐；按这个意义讲，无论我希求的是什麼，那总是一种快乐，于是可以稍欠严格地说我所希求的就是快乐。该学说在这个意义上是一条明白的至理。

但是，假若所指的是，如果我希求什麼，我之所以希求它是因为它会给我快乐，这通常是不对的。我饿的时候希求食物，只要我的饥饿还存在，食物会给我快乐。然而，饥饿这种欲望是先有的；快乐是这种欲望的后果。我不否认有些场合下人有直接求快乐的欲望。假如你已决定在戏院里度一个空暇的晚上，你要选择你认为会使你得到最大快乐的戏院。但是，这样由直接求快乐的欲望所决定的行为是例外的、不重要的。每个人的主要活动都是由先于算计快乐和痛苦的欲望决定的。

不论什么事都可能是欲望的对象；受虐淫患者可能希求自己痛苦。当然，受虐淫患者从他所希求的痛苦里取得快乐，但是这种快乐是由于这种欲望，而不是倒过来讲。一个人可能希求某种除了由于他的欲望而外对他个人没有影响的事情——例如，在一场他本国守中立的战争中某

一方的胜利。他可能希求增进一般人的幸福，或减轻一般人的苦难。或者他也可能像卡莱尔那样，希求的与此正相反。随着他的欲望不同，他的快乐也不同。807

因为人们的欲望彼此冲突，伦理学是必要的。冲突的根本原因是利己心：大多数人对自已的福利比对旁人的福利要关切。但是在毫无利己心成分的情况下同样可能有冲突。这一个人也许希望人人都是天主教徒，另一个人也许希望人人都是加尔文派教徒。社会斗争中常常包含这种非利己的欲望。伦理学有双重目的：第一，找出一条借以区别善欲望和恶欲望的准则；第二，通过赞扬和责备，促进善欲望，阻抑那种恶的欲望。

功利主义的伦理学部分从逻辑上讲和心理学部分是不相关的，伦理学部分说：那种实际上促进全体幸福的欲望和行为是善的。促进全体幸福不一定要是某件行为的动机，却只需要是它的效果。对这种学说我们在理论上有什么站得住的赞成理由或反对理由吗？关于尼采，我们曾遇到过同样的问题。他的伦理学与功利主义者的伦理学不同，因为他的伦理学主张人类中只有少数人具有伦理的重要性，其余人的幸福或不幸是应当忽视的。我个人不认为这种意见分歧能够借科学问题中可以应用的那种理论上的议论来处理。显然，那些被排斥在尼采式贵族社会以外的人要有异议，因而问题就变成不是理论性的而是政治性的了。功利主义的伦理学是民主的和反浪漫主义的。民主主义者可能要承认它，但是对那些喜好比较拜伦式的世界观的人，依我看只能从实践上去反驳他们，凭着一些不诉诸欲望、只诉诸事实的理由去反驳是不行的。

哲学上的急进主义者是一个过渡的学派。他们的学说体系产生了两个比它本身更重要的别的学说体系，即达尔文主义和社会主义。达尔文主义是马尔萨斯人口论对全体动植物界的应用，而马尔萨斯人口论则是边沁派的政治学和经济学不可分割的一部分。达尔文主义讲的是一种全体规模的自由竞争，在这种竞争中胜利属于和成功的资本家极其类似的动物。达尔文本人受到了马尔萨斯的影响，他和哲学上的急进主义者有一般共鸣。不过，正统派经济学家所赞赏的竞争和达尔文宣布为进化原动力的生存竞争有一个重大区别。在正统派经济学里，“自由竞争”是一个受法律限制所束缚的非常人为的概念。你可以比你的竞争者贱卖货品，但是你不得杀害他。你不得使用国家的军队帮助你战胜外国厂商。那些没好运气拥有资本的人不得打算靠革命来改善自己的命运。边沁派的人所理解的“自由竞争”绝不是真正自由的。808

达尔文学说中的竞争不是这种有限制的竞争；没有什么不许耍卑鄙手段的规则。法德体制在动物中间是不存在的，也不排斥把战争当竞争方法。在竞争中利用国家获取胜利违反边沁派的人心目中的规则，却不能排除在达尔文学说讲的那种竞争以外。事实上，虽然达尔文本人是个自由主义者，虽然尼采没有一次提到他不带着轻蔑，达尔文的“适者生存”若被人彻底消化了，会产生一种跟尼采哲学远比跟边沁哲学相像的东西。不过，这种发展结果是属于后来一个时期的事，因为达尔文的《物

种起源》是1859年出版的，它的政治含义起初大家还没有看出来。

相反，社会主义是在边沁学说的全盛时代萌芽的，是正统派经济学的一个直接结果。跟边沁、马尔萨斯和詹姆斯·穆勒有密切交往的李嘉图，主张商品的交换价值完全出于生产该商品时花费的劳动。他在1817年发表了这个理论，八年以后，一个前海军军官托马斯·霍治司金发表了第一个社会主义的答辩《反对资方的要求而为劳方辩护》（*Labour Defended Against the Claims of Capital*）。他议论，如果像李嘉图所主张的那样，全部价值都是劳动赋予的，全部报酬便应该归给劳动者；现下地主和资本家所得的那一份必定是纯粹榨取物。同时，罗伯特·欧文当工厂主有了丰富的实际体验之后，坚信了那种不久就被人称为社会主义的学说。（最早使用“Socialist”〔社会主义者〕一词是在1827年，当时把它应用于欧文的信徒。）他说，机器正渐渐排挤劳动者，而自由放任政策没有使工人阶级得到和机械力量相抗争的适当手段。他提出的处理这种弊端的方法，是近代社会主义的最早期形式。809

虽然欧文是边沁的朋友，边沁在欧文的企业里还投资了颇大的一笔钱，哲学上的急进主义者并不喜欢欧文的新说；事实上，社会主义的来临使他们和以前相比急进主义色彩和哲学色彩都减退了。霍治司金在伦敦有了一些追随者，于是吓坏了詹姆斯·穆勒。他写道：

“他们的财产观显得真丑；……他们似乎认为财产不应当存在，存在财产对他们是一种祸害。毫无疑问，有恶棍在他们当中活动。……这些傻瓜们，不明白他们疯狂企求的东西对他们将是那种只有他们自己的双手才会给他们带来的灾难。”

在1831年写的这封信，可以看成是资本主义与社会主义的长期斗争的开端。在后来的一封信里，詹姆斯·穆勒把社会主义的根源归于霍治司金的“疯狂的胡说”，他又说：“这种见解假使要传播开，会使文明社会覆灭；比匈奴和鞑靼人排山倒海地泛滥还坏。”

社会主义只是政治上的或经济上的主义，就此来说不在一部哲学史的范围以内。但是到卡尔·马克思手中，社会主义获得了一套哲学。他的哲学要在下一章里讨论。

第二十七章 卡尔·马克思810

卡尔·马克思通常在人的心目中是这样一个人：他自称把社会主义做成了科学的社会主义；他比任何人都作出更多贡献，创造了一个强大的运动，通过对人的吸引和排斥，支配了欧洲近期的历史。讨论他的经济学，或讨论他的政治学（除某些一般方面外），不在本书的范围之内；我打算只把他当作哲学家和对旁人的哲学起了影响的人来讲一讲他。在这一点上，他很难归类。从一个方面看，他跟霍治司金一样，是哲学上的急进主义者的一个结果，继续他们的理性主义和他们对浪漫主义者的反抗。从另一个方面看，他是一个复兴唯物主义者的人，给唯物主义加上

新的解释，使它和人类历史有了新的关联。再从另外一个方面看，他是大体系缔造者当中最后一人，是黑格尔的后继者，而且也像黑格尔一样，是相信有一个合理的公式概括了人类进化的人。这几方面，强调任何一方面而忽视其他方面，对他的哲学都要有歪曲失真的看法。

他一生遭遇的事件说明了这种复杂性的部分原因。他是1818年出生的，和圣安布洛斯一样生于特里尔。特里尔在法国大革命和拿破仑时代曾受到法国人很深的影响，在见解方面世界主义色彩比德意志大部分地区浓厚得多。他的祖辈们原是犹太教的律法博士，但是在他幼年时代他的父母成了基督教徒。他娶了一个非犹太系的贵族女子，一生始终对她真挚热爱。在大学时代，他受到了当时还风行的黑格尔哲学的影响，也受到了费尔巴哈反抗黑格尔而倒向唯物主义的影响。他试办过新闻事业，但是他编辑的《莱因报》由于论调过激而被当局查禁。之后，在1843年，他到法国去研究社会主义。在法国他结识了恩格斯，恩格斯是曼彻斯特一家工厂的经理。他通过恩格斯得以了解到英国的劳工状况和英国的经济学。他因而在1848年革命以前得到了一种异常国际性的修养。就西欧而论，他毫不表露民族偏见。对于东欧可不能这么讲，因为他素来是轻视斯拉夫人的。811

1848年的法国革命和德国革命他都参加了，但是反动势力迫使他不得不在1849年到英国避难。除几个短暂期间而外，他在伦敦度过了余生，遭受到穷困、疾病、丧子的苦恼，但他仍旧孜孜不倦地著述和累积知识。激励他从事工作的力量一直来自对社会革命所抱的希望，即便不是他生前的社会革命，也是不很遥远的未来的社会革命。

马克思同边沁和詹姆士·穆勒一样，跟浪漫主义丝毫无缘；合乎科学始终是他的目的。他的经济学是英国古典经济学的一个结果，只把原动力改变了。古典经济学家们，无论自觉地或不自觉地，都着眼于谋求既同地主又同雇佣劳动者相对立的资本家的福利；相反，马克思开始代表雇佣劳动者的利益。1848年的《共产党宣言》表现出，他在青年时代怀着新革命运动所特有的炽烈热情，如同自由主义在弥尔顿时代曾有过的一样。然而他总是极希望讲求证据，从不信赖任何超科学的直观。

马克思把自己叫作唯物主义者，但不是十八世纪的那种唯物主义者。他在黑格尔哲学的影响下，把他那种唯物主义称作“辩证”唯物主义，这种唯物主义同传统的唯物主义有很重要的不同，倒比较近乎现在所说的工具主义。他说，旧唯物主义误把感觉作用看成是被动的，因而把活动基本上归之于客体。依马克思的意见，一切感觉作用或知觉作用都是主体与客体的交互作用；赤裸裸的客体，离开了知觉者的活动，只是原材料，这原材料在被认识到的过程中发生转变。被动的观照这种旧意义的认识是一个非现实的抽象概念；实际发生的过程是处理事物的过程。“人的思维是否具有客观的真理性，这并不是一个理论的问题，而是一个实践的问题”，他这样讲。“人应该在实践中证明自己思维的真理性，即自己思维的现实性和力量，……。关于离开实践的思维是否具有现实性的争论，是一个纯粹经院哲学的问题。……哲学家们只是用不同

我想，我们可以把马克思的主张解释成指这个意思：哲学家们向来称作是追求认识的那种过程，并不像已往认为的那样，是客体恒定不变，而一切适应全在认识者一方面的过程。事实相反，主体与客体、认识者与被认识的事物，都是在不断的相互适应过程中。因为这过程永远不充分完结，他把它叫作“辩证的”过程。

否定英国经验主义者所理解的那种“感觉作用”有现实性，对于这个理论万分重要。实际发生的事情，当最接近于英国经验主义者所说的“感觉作用”的意思时，还是叫作“察知”比较好，因为这意味着能动性。实际上——马克思会如此主张——我们察知事物，只是作为那个关联着事物的行动过程的一部分察知的，任何不考虑行动的理论都是误人的抽象观念。

据我所知，马克思是第一个从这种能动主义观点批评了“真理”概念的哲学家。在他的著作中，并没有十分强调这个批评，所以这里我不准备更多谈，等到后面一章中再来考察这个理论。

马克思的历史哲学是黑格尔哲学和英国经济学的一个掺和体。他和黑格尔一样，认为世界是按照一个辩证法公式发展的，但是关于这种发展的原动力，他和黑格尔的意见完全不同。黑格尔相信有一个叫“精神”的神秘实体，使人类历史按照黑格尔的《逻辑学》中所讲的辩证法各阶段发展下去。为什么“精神”必须历经这些阶段，不得而知。人不禁要想，“精神”正努力去理解黑格尔的著作，在每个阶段把所读到的东西匆促地加以客观化。马克思的辩证法除了带有某种必然性而外完全不带这种性质。在马克思看来，推进力不是精神而是物质。然而，那是一种以上所谈的特别意义的物质，并不是原子论者讲的完全非人化的物质。这就是说，在马克思看来，推进力其实是人对物质的关系，其中最重要的部分是人的生产方式。这样，马克思的唯物论实际上成了经济学。

据马克思的意见，人类历史上任何时代的政治、宗教、哲学和艺术，都是那个时代的生产方式的结果，退一步讲也是分配方式的结果。我想他不会主张，对文化的一切细节全可以这样讲，而是主张只对于文化的大体轮廓可以这样讲。这个学说称作“唯物史观”。这是一个非常重要的论点；特别说，它和哲学史家是有关系的。我个人并不原封不动地承认这个论点，但是我认为它里面包含有极重要的真理成分，而且我意识到这个论点对本书中叙述的我个人关于哲学发展的见解有了影响。首先，我们结合马克思的学说来论一论哲学史。813

从主观方面讲，每一个哲学家都自以为在从事追求某种可称作“真理”的东西。哲学家们关于“真理”的定义尽可意见分歧，但是无论如何真理总是客观的东西，是在某种意义上人人应该承认的东西。假使谁认为全部哲学仅仅是不合理的偏见的表现，他便不会从事哲学的研究。然而一切哲学家会一致认为有不少其他哲学家一向受到了偏见的激使，为他

们的许多见解持有一些他们通常不自觉的超乎理性以外的理由。马克思和其余人一样，相信自己的学说是真实的；他不认为它无非是十九世纪中叶一个性喜反抗的德国中产阶级犹太人特有的情绪的表现。关于对一种哲学的主观看法与客观看法的这种矛盾，我们能够说些什么话呢？

就大体上讲，我们可以说直到亚里士多德为止的希腊哲学表现城邦制所特有的思想情况；斯多葛哲学适合世界性的专制政治，经院哲学是教会组织的精神表现；从笛卡尔以来的哲学，或者至少说从洛克以来的哲学，有体现商业中产阶级的偏见的倾向；马克思主义和法西斯主义是近代工业国家所特有的哲学。我觉得，这一点既真实也很重要。不过，我认为马克思有两点是错误的。第一，必须加以考虑的社会情况有经济一面，同样也有政治一面；这些情况同权力有关，而财富只是权力的一个形式。第二，问题只要一成为细节上的和专门性的，社会因果关系大多不再适用。这两点反对意见中头一点，我在我写的《权力》（*Power*）一书中已经讲过了，所以我不准备再谈。第二点和哲学史有比较密切的关系，我打算就它的范围举一些实例。814

先拿共相问题来说。讨论这个问题的最初是柏拉图，然后有亚里士多德、有经院哲学家、有英国经验主义者，还有最近代的逻辑学家。否认偏见对哲学家们关于这个问题的见解有了影响，是说过不去的。柏拉图受了巴门尼德和奥尔弗斯教的影响，他想要有一个永恒世界，无法相信时间流转有终极实在性。亚里士多德比较偏经验主义，毫不厌恶现实的平凡世界。近代的彻底经验主义者抱有一种和柏拉图的偏见正相反的偏见：他们想到超感觉的世界就觉得不愉快，情愿尽一切努力避免必得相信有这样的世界。但是这几种彼此对立的偏见是长久存在的，同社会制度只有比较远的关系。有人说爱好永恒事物是靠旁人的劳动为生的有闲阶级的本色。我看这未必正确。艾比克泰德和斯宾诺莎都不是有闲绅士。反之，也可以极力说，把天堂当成一个无所事事的场所的想法，是那些只求休息的疲累劳工的想法。这样的辩论能够无止境地下去，毫无结果。

另一方面，如果注意一下关于共相的争论的细节，便知道双方各能作出一些对方会承认为确实的论据。在这个问题上亚里士多德对柏拉图的某些批评，差不多已经普遍为人认可了。在最近，固然还没有得出决断，可是发展起来一个新的专门技术，解决了许多枝节问题。希望不太久以后，逻辑学家们在这个问题上可以达到明确的意见一致，这也不是不合理的。

再举第二个实例，我们来看本体论论证。如前所述，这个论证是安瑟勒姆首创的，托马斯·阿奎那否定它，笛卡尔承认它，康德驳斥它，黑格尔使它又复旧。我认为可以十分断然地讲，由于对“存在”概念进行分析的结果，现代逻辑已经证明了这个论证是不正确的。这不是个人气质的问题或社会制度的问题；而是一个纯粹专门性问题。驳倒这个论证当然并不构成认定其结论（即神存在）不对的理由；假使构成这种理由，我们就无法设想托马斯·阿奎那当初会否定这个论证了。815

或者，拿唯物主义这个问题来说。“唯物主义”是一个可以有許多意义的字眼；我们讲过马克思根本改变了它的含义。关于唯物主义究竟对或不对的激烈论争，从来主要是依靠避免下定义才得以持续不衰。这个名词一下出定义，我们就会知道，按照一些可能下的定义，唯物主义之不对是可以证明的；按照某些别的定义，便可能是对的，固然没有确切理由这样认为；而再按照另外一些定义，存在着若干支持它的理由，只不过这些理由并不确凿有力。这一切又是随专门性考虑而定，跟社会制度没有丝毫关系。

事情的真相其实颇简单。大家习惯上所说的“哲学”，是由两种极不同的要素组成的。一方面，有一些科学性的或逻辑性的问题；这些问题能够用一般人意见一致的方法处理。另一方面，又有一些为很多人热烈感兴趣，而在哪一方面都没有确实证据的问题。后一类问题中有一些是不可能超然对待的实际问题。在起了战争时，我必须支持本国，否则必定和朋友们及官方都发生痛苦的纠纷。向来有许多时期，在支持公认的宗教和反对公认的宗教之间是没有中间路线的。为了某种理由，我们全感到在纯粹理性不过问的许多问题上不可能维持怀疑的超然态度。按哲学一词的极普通的意义讲，一套“哲学”即这种超乎理性以外的诸决断的一个有机总体。就这个意义的“哲学”来说，马克思的主张才算基本上正确。但是，甚至按这个意义讲，一套哲学也不单是由经济性的原因决定的，而且是由其他社会原因决定的。特别是战争在历史因果关系上参与作用；而战争中的胜利并不总归于经济资源最丰富的一方。

马克思把他的历史哲学纳入了黑格尔辩证法所提出的模子，但事实上只有一个三元组是他关心的：封建主义，以地主为代表；资本主义，以工业雇主为代表；社会主义，以雇佣劳动者为代表。黑格尔把民族看作是传递辩证的运动的媒介；马克思将民族换成了阶级。他一贯否认他选择社会主义或采取雇佣劳动者的立场有任何道德上或人道主义上的理由；他断言，并不是说雇佣劳动者的立场从道德上讲比较好，而是说这个立场是辩证法在其彻底决定论的运动中所采取的立场。他本来满可以讲他并没有倡导社会主义，只是预言了社会主义。不过，这样讲不算完全正确。毫无疑问，他相信一切辩证的运动在某种非个人的意义上都是进步，而且他必定认为社会主义一旦建成，会比已往的封建主义或资本主义给人类带来更多的幸福。这些信念想必支配了他的一生，但是就他的著作来说，这些信念却大部分是隐而不露的。不过，有时候他也抛开冷静的预言，积极地激励反叛，在他写的所有的东西里面都隐含着他的那些貌似科学的预言的感情基础。816

把马克思纯粹当一个哲学家来看，他有严重的缺点。他过于尚实际，过分全神贯注在他那个时代的问题上。他的眼界局限于我们的这个星球，在这个星球范围之内，又局限于人类。自从哥白尼以来已经很显然，人类并没有从前人类自许的那种宇宙重要地位。凡是没彻底领会这个事实的人，谁也无资格把自己的哲学称作科学的哲学。

和局限于地上事务这件事相伴随的是乐于信仰进步是一个普遍规

律。这种态度是十九世纪的特色，在马克思方面和在他那个时代的其他人方面同样存在。只是由于信仰进步的必然性，所以马克思才认为能够免掉道德上的考虑。假如社会主义将要到来，那必是一种事态改进。他会毫不迟疑地承认，社会主义在地主或资本家看来不像是改进，但是这无非表示他们同时代的辩证运动不谐调罢了。马克思自称是个无神论者，却又保持了一种只能从有神论找到根据的宇宙乐观主义。

概括地说，马克思的哲学里由黑格尔得来的一切成分都是不科学的，意思是说没有任何理由认为这些成分是正确的。

马克思给他的社会主义加上的哲学外衣，也许和他的见解的基础实在没大关系。丝毫不提辩证法而把他的主张的最重要部分改述一遍也很容易。他通过恩格斯和皇家委员会的报告，彻底了解到一百年前存在于英国的那种工业制度骇人听闻的残酷，这给他留下了深刻印象。他看出这种制度很可能要从自由竞争向独占发展，而它的不公平必定引起无产阶级的反抗运动。他认为，在彻底工业化的社会中，不走私人资本主义的道路，就只有走土地和资本国有的道路。这些主张不是哲学要谈的事情，所以我不打算讨论或是或非。问题是这些主张如果正确便足以证实他的学说体系里的实际重要之点。因而那一套黑格尔哲学的装饰满可以丢下倒有好处。817

马克思向来的声名史很特殊。在他本国，他的学说产生了社会民主党的纲领，这个党稳步地发展壮大，最后在1912年的普选中获得了投票总数的三分之一。第一次世界大战之后不久，社会民主党一度执政，魏玛共和国的首任总统艾伯特就是该党党员；但是到这时候社会民主党已经不再固守马克思主义正统了。同时，在俄国，狂热的马克思信徒取得了统治权。在西方，大的工人阶级运动历来没有一个是十足马克思主义的运动；已往英国工党有时似乎朝这个方向发展过，但是仍旧一直坚守一种经验主义式的社会主义。不过，在英国和美国，大批知识分子受到了马克思很深的影响。在德国，对他的学说的倡导全部被强行禁止了，但是等推翻纳粹之后 [注261](#) 预计可以再复活。

现代的欧洲和美洲因而在政治上和意识形态上分成了三个阵营。有自由主义者，他们在可能范围内仍信奉洛克或边沁，但是对工业组织的需要作不同程度的适应。有马克思主义者，他们在俄国掌握着政府，而且在其他一些国家很可能越来越有势力。这两派意见从哲学上讲相差不算太远，两派都是理性主义的，两派在意图上都是科学的和经验主义的。但是从实际政治的观点来看，两派界线分明。在上一章引证的詹姆斯·穆勒的那封讲“他们的财产观显得真丑”的信里，这个界线已然表现出来。818

可是，也必须承认，在某些点上马克思的理性主义是有限度的。虽然他认为他对发展的趋向的解释是正确的，将要被种种事件证实，他却相信这种议论只会打动那些在阶级利益上跟它一致的人的心（极少数例外不算）。他对说服劝导不抱什么希望，而希望从阶级斗争得到一切。

因而，他在实践上陷入了强权政治，陷入了主宰阶级论，尽管不是主宰民族论。固然，由于社会革命的结果，阶级划分预计终究会消失，让位于政治上和经济上的完全谐和。然而这像基督复临一样，是一个渺远的理想；在达到这理想以前的期间，有斗争和独裁，而且强要思想意识正统化。

在政治上以纳粹党和法西斯党为代表的第三派现代见解，从哲学上讲同其他两派的差异比那两派彼此的差异深得多。这派是反理性的、反科学的。它的哲学祖先是卢梭、费希特和尼采。这一派强调意志，特别是强调权力意志；认为权力意志主要集中在某些民族和个人身上，那些民族和个人因此便有统治的权利。

直到卢梭时代为止，哲学界是有某种统一的。这种统一暂时消失了，但也许不会长久消失。从理性主义上重新战胜人心，能够使这种统一恢复，但是用其他任何方法都无济于事，因为对支配权的要求只会酿成纷争。

第二十八章 柏格森⁸¹⁹

I

昂利·柏格森（Henri Bergson）是20世纪最重要的法国哲学家。他影响了威廉·詹姆斯和怀特海，而且对法国思想也有相当大的影响。索莱尔是一个工团主义的热烈倡导者，写过一本叫《关于暴力之我见》（*Reflection on Violence*）的书，他利用柏格森哲学的非理性主义为没有明确目标的革命劳工运动找根据。不过，到最后索莱尔离弃了工团主义，成为君主论者。柏格森哲学的主要影响是保守方面的，这种哲学和那个终于发展到维希政府的运动顺利地取得了协调。但是柏格森的非理性主义广泛引起了人们完全与政治无关的兴趣，例如引起了萧伯纳的兴趣，他的《干岁人》（*Back to Methuselah*）就是纯粹柏格森主义。丢开政治不谈，我们必须考察的是它的纯哲学一面。我把柏格森的非理性主义讲得比较详细，因为它是对理性反抗的一个极好的实例，这种反抗始于卢梭，一直在世人的生活和思想里逐渐支配了越来越广大的领域。

^{注262}

给各派哲学进行分类，通常或者是按方法来分，或者是按结果来分：“经验主义的”哲学和“先验的”哲学是按照方法的分类，“实在论的”哲学和“观念论的”哲学是按照结果的分类。可是，如果打算用这两种分类法里任何一种给柏格森的哲学加以分类，看来难得有好结果，因为他的哲学贯通了所有公认的门类界线。

但是另外还有一个给各派哲学分类的方法，不那么精确，然而对于非哲学界的人也许比较有用；这个方法中的划分原则是按照促使哲学家作哲学思考的主要欲望来分。这样就会分出来由爱好幸福而产生的感情哲学、由爱好知识而产生的理论哲学和由爱好行动而产生的实践哲学。

感情哲学中包含一切基本上是乐观主义的或悲观主义的哲学，一切提出拯救方案或企图证明不可能有拯救的哲学；宗教哲学大多都属于这一类。

理论哲学中包含大多数的大体系；因为虽然知识欲是罕见的，却向来是哲学里大部分精华的源泉。另一方面，实践哲学就是那些哲学：把行动看成最高的善、认为幸福是效果而知识仅仅是完成有效活动的手段。假使哲学家们是一些平常人，这种类型的哲学在西欧人中间本来应该很普遍；事实上，直到最近为止这种哲学一向不多见；实际这种哲学的主要代表人物就是实用主义者和柏格森。从这种类型的哲学的兴起，我们可以像柏格森本人那样，看出现代实行家对希腊的威信的反抗，特别是对柏拉图的威信的反抗；或者，我们可以把这件事同帝国主义及汽车联系起来，席勒博士显然是会这样做的。现代世界需要这样的哲学，因此它所取得的成功不是意料不到的。820

柏格森的哲学和已往大多数哲学体系不同，是二元论的：在他看来，世界分成两个根本相异的部分，一方面是生命，另一方面是物质，或者不如说是被理智看成物质的某种无自动力的东西。整个宇宙是两种反向的运动即向上攀登的生命和往下降落的物质的冲突矛盾。生命是自从世界开端便一举而产生的一大力量、一个巨大的活力冲动，它遇到物质的阻碍，奋力在物质中间打开一条道路，逐渐学会通过组织化来利用物质；它像街头拐角处的风一样，被自己遭遇的障碍物分成方向不同的潮流；正是由于作出物质强要它作的适应，它一部分被物质制服了；然而它总是保持着自由活动能力，总是奋力要找到新的出路，总是在一些对立的物质障壁中间寻求更大的运动自由。

进化基本上不是用适应环境可以说明的；适应只能说明进化的迂回曲折，那就好比是一条经过丘陵地通往城镇的道路的迂曲。但是这个比喻并不十分适当；在进化所走的道路的尽头没有城镇，没有明确的目标。机械论和目的论有同样的缺点：都以为世界上没有根本新的事物。机械论把未来看成蕴涵在过去当中，而目的论既然认为要达到的目的是事先能够知道的，所以否定结果中包含着任何根本新的事物。821

柏格森虽然对目的论比对机械论要同情，他的见解跟这两种见解都相反，他主张进化如同艺术家的作品，是真正创造性的。一种行动冲动、一种不明确的要求是预先存在的，但是直到该要求得到满足时为止，不可能知道那个会满足要求的事物的性质。例如，我们不妨假定无视觉的动物有某种想在接触到物体之前能够知晓物体的模糊的欲望。由此产生的种种努力最后的结果是创造了眼睛。视觉满足了该欲望，然而视觉是事先不能想象的。因为这个道理，进化是无法预断的，决定论驳不倒自由意志的提倡者。

柏格森叙述了地球上生物的实际发展来填充这个大纲。生命潮流的初次划分是分成植物和动物；植物的目的是要在储藏库里蓄积能力，动物的目的在于利用能力来做猛然的快速运动。但是在后期阶段，动物中

间出现了一种新的两歧化：本能与理智多少有些分离开了。两者绝不彼此完全独自存在，但是概言之理智是人类的不幸，而本能的最佳状态则见于蚂蚁、蜜蜂和柏格森。理智与本能的划分在他的哲学中至关重要，他的哲学有一大部分像是散弗德与默顿，本能是好孩子，理智是坏孩子。

本能的最佳状态称作直觉。他说，“我所说的直觉是指那种已经成为无私的、自意识的、能够静思自己的对象并能将该对象无限制扩大的本能”。他对理智的活动的讲法并不总是容易领会的，但是如果我们想要理解柏格森的哲学，必须尽最大努力把它弄懂。

智力或理智，“当离开自然的双手时，就以无机固体作为它的主要对象”；它只能对不连续而不能运动的东西形成清晰观念；它的诸概念和空间里的物体一样，是彼此外在的，而且有同样的稳定性。理智在空间方面起分离作用，在时间方面起固定作用；它不是来思考进化的，而是把生成表现为一连串的状态。“理智的特征是天生来没有能力理解生命”；几何学与逻辑学是理智的典型产物，严格适用于固体，但是在其他场合，推理必须经过常识的核验。而常识，柏格森说得对，是和推理大不相同的事。看来仿佛是，固体是精神特意创造出来、以便把理智应用于其上的东西，正像精神创造了棋盘好在上面对棋一样。据他说，理智的起源和物质物体的起源是彼此相关的；两者都是通过交互适应而发展起来的。“必定是同一过程从一种包含着物质和理智的素材中同时把二者分离了出来”。822

这种物质和理智同时成长的想法很巧妙，有了解的价值。我以为，大体上说所指的意思是说：理智是看出各个物件彼此分离的能力，而物质就是分离成不同物件的那种东西。实际上，并没有分离的固态物件，只有一个不尽的生成之流，在这个生成之流中，无物生成，而且这个无物所生成的物也是无有的。但是生成可能是向上运动也可能是向下运动：如果是向上运动，叫作生命，如果是向下运动，就是被理智误认为的所谓物质。我设想宇宙呈圆锥形，“绝对”位于顶点处，因为向上运动使事物合在一起，而向下运动则把事物分离开，或者至少说好像把事物分离开。为了使精神的向上运动能够在纷纷落到精神上的降落物体的向下运动当中穿过，精神必须会在各降落物体之间开辟路径；因而，智力形成时便出现了轮廓和路径，原始的流注被切割成分离的物体。理智不妨比作是一个在餐桌上切分肉的人，但是它有一个特性就是想象鸡自来就是用切肉刀把鸡切成的散块。

柏格森说，“理智的活动状况总是好像它被观照无自动力的物质这件事迷惑住似的。理智是生命向外观望、把自身放在自身之外、为了事实上支配无组织的自然的做法，在原则上采取这种做法”。假如在借以说明柏格森哲学的许多比喻说法之外可以容许我们再添上一个比喻说法，不妨说宇宙是一条巨大的登山铁道，生命是向上开行的列车，物质是向下开行的列车。理智就是当下降列车从我们乘坐的上升列车旁经过时我们注视下降列车。把注意力集中在我们自己的列车上的那种显然较高尚的

能力是本能或直觉。从一个列车跳到另一个列车上也是可能的；当我们成为自动习惯的牺牲者时便发生这种事，这是喜剧要素的本质。或者，我们能够把自己分成两部分，一部分上升，一部分下降；那么只有下降的部分是喜剧性的。但理智本身并不是下降运动，仅是上升运动对下降运动的观察。823

按照柏格森的意见，使事物分离的理智是一种幻梦；我们的整个生命本应该是能动的，理智却不是能动的，而纯粹是观照的。他说，我们做梦时，我们的自我分散开，我们的过去破裂成断片，实际彼此渗透着的事物被看作是一些分离的固体单元：超空间者退化成空间性，所谓空间性无非是分离性。因之，全部理智既然起分离作用，都有几何学的倾向；而讨论彼此完全外在的概念的逻辑学，实在是按照物质性的指引从几何学产生的结果。在演绎和归纳的背后都需要有空间直觉；“在终点有空间性的那个运动，沿着自己的途程不仅设置了演绎能力，而且设置了归纳能力，实际上，设置了整个理智能力”。这个运动在精神中创造出以上各种能力，又创造出理智在精神中所见到的事物秩序。因而，逻辑学和数学不代表积极的精神努力，仅代表一种意志中止、精神不再有能动性的梦游症。因此，不具备数学能力是美质的标记——所幸这是一种极常见的标记。

正像理智和空间关联在一起，同样本能或直觉和时间关联在一起。柏格森和大多数著述家不同，他把时间和空间看得极为相异，这是柏格森哲学的一个显著特色。物质的特征——空间，是由于分割流注而产生的，这种分割实在是错觉，虽然在某个限度内在实践上有用处，但是在理论上十分误人。反之，时间是生命或精神的根本特征。他说：“凡是有东西生存的地方，就存在正把时间记下来的记录器，暴露在某处。”但是这里所说的时间不是数学时间，即不是相互外在的诸瞬间的均匀集合体。据柏格森说，数学时间实在是空间的一个形式；对于生命万分重要的时间是他所谓的绵延。这个绵延概念在他的哲学里是个基本概念；他的最早期著作《时间与自由意志》（*Time and Free Will*）中已经出现了这个概念，我们如果想对他的学说体系有所了解，必须懂得它。不过，这却是一个非常难懂的概念。我个人并不十分理解，所以虽然这个概念毫无疑问有解释清楚的价值，我可无法希望解释得那么清楚。

824

据他说，“纯粹绵延是，当我们的自我让自己生存的时候，即当自我制止把它的现在状态和以前各状态分离开的时候，我们的意识状态所采取的形式”。纯粹绵延把过去和现在做成一个有机整体，其中存在着相互渗透，存在着无区分的继起。“在我们的自我之内，有不带相互外在性的继起；在自我之外，即在纯粹空间内，有不带继起的相互外在性”。

“有关主体与客体的问题，有关两者区分与合一的问题，应当不从空间的角度，而从时间的角度来提”。我们在其中看见自己行动的那个绵延里面，有一些不相连的要素；但是在我们在其中行动的那个绵延里面，我们的各个状态彼此融合起来。纯粹绵延是最远离外在性而且与外在性

最不渗透的东西，在这个绵延里，过去为完全新的现在所充满。但这时我们的意志紧张到极点；我们必须拾集起正待滑脱的过去，把它不加分割地整个插到现在里面。在这样的瞬间，我们真正占有了自己，但是这样的瞬间是少有的。绵延正是实在的素材本身，实在就是永远的生成，绝不是某种已经做成的东西。

绵延尤其是在记忆中表现出来，因为在记忆中过去残留于现在。因而，记忆论在柏格森的哲学里便非常重要了。《物质与记忆》（*Matter and Memory*）一书想要说明精神和物质的关系；因为记忆“正是精神和物质的交叉”，通过对记忆进行分析，书中断言精神和物质都是实在的。

他说，有两种根本不同的事通常都叫作记忆；这两者的区别是柏格森十分强调的。他说：“过去在两种判然有别的形式下残留下来：第一，以运动机制的形式；第二，以独立回忆的形式”。例如，一个人如果能背诵一首诗，也就是说，如果他获得了使他能够重复一个以前的行动的某种习惯或机制，就说他记得这首诗。但是，至少从理论上讲，他满能够丝毫不回想以前他读这首诗的那些时机而重复这首诗；因而，这类记忆里不包含既往事件的意识。只有第二种记忆才真称得上记忆，这种记忆表现在他对读那首诗的各次时机的回忆中，而各次时机每一次都是独特的，并且带有年月日期。他认为，在这种场合谈不到习惯问题，因为每个事件只发生过一次，必须直接留下印象。他指出，从某种意义上讲，我们所遭到的一切事情都被记住，但是通常只有有用的东西进入了意识。据他主张，表面上的记忆缺陷并不真的是记忆的精神要素的缺陷，而是化记忆为行动的运动机制的缺陷。他又讨论了脑生理学和记忆丧失症的事实来证明这种看法，据认为由此得出的结果是，真记忆不是脑髓的功能。过去必须由物质来行动，由精神来想象。记忆并不是物质的发散；的确，假如我们说的物质是指具体知觉中所把握的那种物质，因为具体知觉总是占据一定的绵延，说物质是记忆的发散倒还比较接近真实。825

“从原则上讲，记忆必定是一种绝对不依赖于物质的能力。那么，假如精神是一种实在，正是在这个场合，即在记忆现象中，我们可以从实验上接触到它”。

柏格森把纯粹知觉的位置放在和纯粹记忆相反的另一端，关于纯粹知觉，他采取一种超实在论的立场。他说：“在纯粹知觉中，我们实际上被安置在自身以外，我们在直接的直觉中接触到对象的实在性”。他把知觉和知觉的对象完全看成是同一的，以致他几乎根本不肯把知觉称作精神的事。他说：“纯粹知觉为精神的最低一级——无记忆的精神，它实在是我们所理解的那种物质的一部分。”纯粹知觉是由正在开始的行动构成的，其现实性就在于共能动性。就是这样脑髓才和知觉有了关系，因为脑髓并不是行动的手段。脑髓的功能是把我们的精神生活限制在实际有用的事情上。据推测，若是没有脑髓，一切事物都会被知觉到，但是实际上我们只知觉引起我们关心的事物。“肉体总是转向行动方面，它具有的根本功能即为了行动而限制精神的生活”。其实，脑髓是进行选择的手

段。

现在需要回过头来讲同理智相对的本能或直觉这个主题。有必要先说一说绵延和记忆，因为柏格森对直觉的论述是以他的绵延和记忆的理论为前提的。以现下存在的人类来说，直觉是理智的边缘或半影：它是因为在行动中不及理智有用而被强行排出中心的，但是直觉自有更奥妙的用途，因此最好再恢复它的较显要的地位。柏格森想要使理智“向内转向自身，唤醒至今还在它内部酣睡着的直觉的潜力”。他把本能和理智的关系比作是视觉和触觉的关系。据他说，理智不会给人关于远隔的事物的知识；确实，科学的功能据他说是从触觉的观点来解释一切知觉。826

他说：“只有本能是远隔的知识。它同智力的关系和视觉同触觉的关系是一样的。”我们可以顺便说到，柏格森在许多段文字里表现出是一个视觉化想象力很强的人，他的思考总是通过视觉心象进行的。

直觉的根本特征是，它不像理智那样把世界分成分离的事物；虽然柏格森并没有使用“综合的”和“分析的”这两个词，我们也不妨把直觉说成不是分析的而是综合的。它领会的是多样性，然而是一种相互渗透的诸过程的多样性，而不是从空间上讲外在的诸物体的多样性。其实，事物是不存在的：“事物和状态无非是我们的精神对生成所持的看法。没有事物，只有行动”。这种宇宙观虽然在理智看来难懂而不自然，对直觉来说是易解而又自然的。记忆可以当作说明这些话的意义的一个实例，因为在记忆中过去存活到现在里面，并且渗透到现在里面。离开了精神，世界就会不断在死去又复生；过去就会没有实在性，因此就会不存在过去。使得过去和未来实在的、从而创造真绵延和真时间的，是记忆及其相关的欲望。只有直觉能够理解过去与未来的这种融合，在理智看来，过去与未来始终是相互外在的，仿佛是在空间上相互外在的。在直觉指导之下，我们理解到“形式不过是对于变迁的一个瞬时看法”，而哲学家“会看见物质世界重又融合成单一的流转”。

和直觉的优点有密切关联的是柏格森的自由说以及他对行动的颂扬。他说，“实际上，生物就是行动的中心。一个生物代表进入世界的偶然性的某个总和，也就是说，某个数量的可能行动”。否定自由意志的议论一部分要依靠假定精神状态的强度是一个至少在理论上可以测量其数值的量；柏格森在《时间与自由意志》第一章中企图反驳这种看法。据他说，从一部分上讲，决定论者依靠真绵延与数学时间的混同；柏格森把数学时间看成实在是空间的一种形式。此外，从另一部分上讲，决定论者把自己的主张放在一个没有保证的假定上，即如果脑髓的状态已定，精神的状态在理论上便确定了。柏格森倒愿意承认相反说法是对的，那就是说，精神的状态已定时脑髓的状态便确定，但是他把精神看得比脑髓更分化，所以他认为精神的许多不同状态可以相应于脑髓的一个状态。他断定真自由是可能有的：“当我们的种种行动发自我们的全人格时，当这些行动表现全人格时，当它们和全人格有那种在艺术家与其作品之间不时见得到的难以名状的类似时，我们是自由的。”827

在以上的概述中，我基本上尽力只讲柏格森的各种见解，而不提他为了支持这些见解而举出的理由。对于柏格森比对于大多数哲学家容易做到这一点，因为通常他并不给自己的意见提出理由，而是依赖这些意见固有的魅力和一手极好的文笔的动人力量。他像做广告的人一样，依赖鲜明生动、变化多端的说法，依赖对许多隐晦事实的表面解释。尤其是类推和比喻，在他向读者介绍他的意见时所用的整个方法中占很大一部分。他的著作中见得到的生命比喻的数目，超过我所知的任何诗人的作品中的数目。他说，生命像是一个这样的炮弹：它炸成碎片，各碎片又是一些炮弹。生命像是一个束。最初，它“尤其像草木的绿色部分进行积蓄那样，是一种在贮水池中进行积蓄的倾向”。但是，这个贮水池里要灌满喷发着蒸汽的沸水；“注流必定不断地喷涌出来，每一股注流落回去是一个世界”。他又说，“生命在其整体上显出是一个巨波，由一个中心起始向外铺展，并且几乎在它的全部周边上被阻止住，转化成振荡：只在一点上障碍被克服了，冲击力自由地通过了”。其次，又把生命比作骑兵突击，这是比喻的最高潮。“一切有机物，从最下等的到最高级的，从生命的最初起源到我们所处的时期，而且在一切地点和一切时代，无不证明了一个冲击，那是物质的运动的反面，本身是不可分割的。一切活的东西都结合在一起，一切都被同一个巨大的推进力推动。动物占据植物的上位，人类跨越过动物界，在空间和时间里，人类全体是一支庞大的军队，在我们每个人的前后左右纵马奔驰，这个排山倒海的突击能够打倒一切阻力、扫除许多障碍，甚至也许能够突破死亡”。828

但是，对这场使人类位于动物界之上的突击，一个感觉自己仅是旁观者、也许仅是不同情的旁观者的冷静评论家，会觉得沉着细心的思考同这种演习是很难相容的。他一听人对他讲，思考不过是行动的一个手段，不过是避开战场上的障碍物的冲动，他会感觉这样的见解和骑兵军官是相称的，和哲学家却不相称，因为哲学家到底是以思考为本务的：他会感觉在猛烈运动的激情与喧嚣当中，理性奏出的微弱音乐没有容留余地，没有闲暇作公平的沉思，在这种沉思中，不是通过骚乱而是通过反映出来的宇宙之大来追求伟大。那么，他也许不禁要问，到底是否有什么理由承认这样一个动乱不定的宇宙观呢。假若我想得不错，如果他问这个问题，他会发觉，无论在宇宙中或在柏格森先生的著作中，都没有承认这种宇宙观的任何理由。

II

柏格森的哲学并不只是一种富于想象的诗意的宇宙观，就这一点而言，柏格森哲学的两个基础是他的空间论与时间论。他的空间论对于他指责理智来说是必需的，如果他对理智的指责失败了，理智对他的指责就会成功，因为这两者之间是一场无情的苦斗。他的时间论对于他证明自由来说是必要的，对于他逃开威廉·詹姆士所谓的“闭锁宇宙”来说是必要的，对于他所讲的其中不存在任何流动事物的永久流转之说是必要的，对于有关精神与物质的关系他的全部讲法是必要的。所以在评论他的哲学时，宜于把注意力集中在这两个学说上。如果这两个学说是

的，任何哲学家也难免的那种细小错误和矛盾倒没有很大关系；而如果这两个学说不对，剩下的就只有应当不从理智根据而从审美根据来评判的富于想象的叙事诗了。因为二者当中空间论比较简单，我先从它谈起。829

柏格森的空间论在他的《时间与自由意志》中有详尽明白的叙述，所以属于他的哲学的最早期部分。在第一章中，他主张较大和较小暗含着空间的意思，因为他把较大者看成根本是包含较小者的东西。他没有提出支持这种看法的任何理由，无论是好的理由或是坏的理由；他仅仅像是在运用明白的*reductio ad absurdum*（归谬证法）似地高叫：“仿佛什么在既没有多样性也没有空间的场合下仍旧可以谈大小似的！”一些明显的相反事例，类如快乐与痛苦，给他造成很大困难，然而他从不怀疑也从不再审查一下他由之出发的定论。

在下一章里，关于数他主张相同的论点。他说：“只要我们一想要想象数，而不仅是想象数码或数目词，我们便不得不求助于有广延的心象”，而且“关于数的每一个清晰的观念都暗含着空间的视觉心象”。这两句话足以表明柏格森并不懂得数是什么，他自己对于数就没有清晰观念，这一点我打算在下面加以证明。他的以下的定义也表明这一点：“数可以一般地定义成单元集团，或者更确切地说，定义成一与多的综合。”

在讨论这些说法时，我不得不请读者暂时忍耐一下，去注意一些初看也许显得迂腐气，而其实极为重要的区别。有三件完全不同的东西，柏格森在上面的话里弄混了，即：（1）数——适用于种种个别数目的一般概念；（2）种种个别的数；（3）种种个别的数对之适用的种种集团。柏格森讲数是单元集团，他所定义的是最后这一项。十二使徒、以色列的十二支族、十二月份、黄道十二宫，都是单元集团，然而其中哪一个也不是“十二”这个数，更不是按上述定义应当是的一般的数。显然，“十二”这个数是所有这些集团共有的，但不和其他集团如十一人板球队共有的东西。因此，“十二”这个数既不是由十二项事物而成的一个集团，也不是一切集团共有的东西；而一般的数则是“十二”或“十一”或其他任何数的一种性质，却不是有十二项事物或十一项事物的各种集团的性质。830

因此，当我们按照柏格森的意见，“求助于有广延的心象”，去想象譬如说掷出对六骰子得到的那种十二个圆点时，我们仍没有得到“十二”这个数的心象。其实，“十二”这个数是比任何心象都要抽象的东西。在我们谈得上对“十二”这个数有所了解之前，我们必须先知道由十二个单元而成的不同集团的共通点，而这一点因为是抽象的，所以是无法在心中描绘的事。柏格森无非是仗着把某个特定集团和它的项数混淆起来，又把这个数和一般的数混淆起来，才得以使他的数的理论显得似乎有道理。

这种混淆和下述情况是一样的。假使我们把某个特定青年和青年期混淆起来，把青年期又和“人生的时期”这个一般概念混淆起来，然后主

张，因为青年有两条腿，青年期必定有两条腿，“人生的时期”这个一般概念必定有两条腿。这种混淆关系重大，因为只要一看出这种混淆，便明白所谓数或个别的数能在空间中描绘其心象的理论是站不住脚的。这不仅否定了柏格森的关于数的理论，而且否定了他的一个更为一般的理论，即一切抽象观念和一切逻辑都是由空间得出的。

但是，撇开数的问题不谈，我们要承认柏格森所讲的分离的诸单元的一切多元性都暗含着空间这个主张吗？他考察了和这个看法似乎矛盾的事例当中若干事例，例如接连继起的声音。他说，我们听见街上某个行人的脚步声时，我们心中悬想他的相继位置，我们听见钟声时，我们或者想象那个钟前后摇荡，或者把相继的声音在理想空间中排列起来。但是，这些话仅仅是一个好作视觉想象的人的自传式述怀，说明了我们前面所讲的话，即柏格森的见解有赖于他的视觉的优势。把时钟的打点声在想象的空间中排列起来的逻辑必然性是没有的，据我想，大多数人完全不用空间辅助手段来数时钟响声。然而柏格森却没有为必要有空间这个见解申述任何理由。他假定这是显然的，然后立即把这个见解用到时间上。他说，在似乎存在着一些彼此外在的不同时间的场合，各时间被想象为在空间中铺散开；在类如由记忆产生的真时间中，不同的时间彼此渗透，因为它们不是分离的，所以无法来数。831

现在他就以为一切分离性暗含着空间这个见解算是确定了，并且按演绎方式利用它来证明，只要显然存在有分离性，便暗含着空间；不管作这种猜想的其他理由多么少。例如，抽象观念显然是彼此排斥的：白和黑不同，健康和生病不同，贤和愚不同。因此，一切抽象观念都暗含着空间；所以使用抽象观念的逻辑学是几何学的一个分支，理智全部依赖于把事物想象成并排在空间中这样一个他假想的习惯。这个结论是柏格森对理智的全部指责的依据，就我们发现得到的情况而论，它完全基于误把一种个人特异性癖当成思维的必然性，我说的特异性癖是指在心中把前后继起描绘成扩散在一条线上。关于数的实例表明，假使柏格森的意见是对的，我们就绝不能获得被认为这样饱含着空间的抽象观念了；反过来讲，我们能够理解（与作为抽象观念的实例的个别事物相对的）抽象观念这一事实似乎就足以证明，他把理智看成饱含着空间是错误的。

像柏格森的哲学这样一种反理智哲学的一个恶果是，这种哲学靠着理智的错误和混乱发展壮大。因此，这种哲学便宁可喜欢坏思考而不喜欢好思考，断言一切暂时困难都是不可解决的，而把一切愚蠢的错误都看作显示理智的破产和直觉的胜利。柏格森的著作中有许多提及数学和科学的话，这些话在粗心的读者看来也许觉得大大巩固了他的哲学。关于科学，特别是关于生物学和生理学，我没有充分资格批评他的各种解释。但是关于数学方面，他在解释中故意采取了传统谬见而不采取近八十年来在数学家中间流行的比较新式的见解。在这个问题上，他效法了大多数哲学家的榜样。在十八世纪和十九世纪初期，微积分学作为一种方法虽然已经十分发达，但是关于它的基础，它是靠许多谬误和大量混乱思想来支持的。黑格尔和他的门徒抓住这些谬误和混乱以为根据，企

图证明全部数学是自相矛盾的。由此黑格尔对这些问题的讲法便传入了哲学家的流行思想中，当数学家把哲学家所依赖的一切困难点都排除掉之后很久，黑格尔的讲法在哲学家的流行思想中依然存在。只要哲学家的主要目的是说明靠耐心和详细思考什么知识也得不到，而我们反倒应该以“理性”为名（如果我们是黑格尔主义者），或以“直觉”为名（如果我们是柏格森主义者），去崇拜无知者的偏见——那么数学家为了除掉黑格尔从中得到好处的那些谬误而做的工作，哲学家就会故意对之保持无知。832

除了我们已经谈的数的问题以外，柏格森接触到数学的主要一点是，他否定他所谓的对世界的“电影式的”描述。在数学中，把变化，甚至把连续变化理解为由一连串的状态构成；反之，柏格森主张任何一连串的状态都不能代表连续的东西，事物在变化当中根本不处于任何状态。他把认为变化是由一连串变化中的状态构成的这种见解称作电影式的见解；他说，这种见解是理智特有的见解，然而根本是有害的。真变化只能由真绵延来解释；真绵延暗含着过去和现在的相互渗透，而不意味着各静止状态所成的一个数学的继起。这就是他所说的非“静的”而是“动的”宇宙观。这个问题很重要，尽管困难我们也不能不管。

柏格森的立场可以拿芝诺关于箭的议论来说明，在对他的批评方面我们要讲的话由此也可以得到恰当说明。芝诺议论，因为箭在每一瞬间无非是在它所在的地方，所以箭在飞行当中总是静止的。初看来，这个议论可能不像是十分有力的议论。当然，人会这样讲：箭在一个瞬间是在它所在的地方，但在另一个瞬间是在另外的地方，这正是所谓的运动。的确，如果我们一定要假定运动也是不连续的，由运动的连续性便产生某些困难之点。如此得出的这些难点，长期以来一直是哲学家的老行当的一部分。但是，如果我们像数学家那样，避开运动也是不连续的这个假定，就不会陷入哲学家的困难。假若一部电影中有无限多张影片，而且因为任何两张影片中间都夹有无限多张影片，所以这部电影中绝不存在相邻的影片，这样一部电影会充分代表连续运动。那么，芝诺的议论的说服力到底在哪里呢？833

芝诺属于爱利亚学派，这个学派的目标是要证明所谓变化这种事情是不会有。对世界应采取的自然看法是：存在着发生变化的物件；例如，存在着一支时而在此，时而在彼的箭。哲学家们把这个看法对分，发展出来两种悖论。爱利亚派的人讲，有物件而没有变化；赫拉克利特和柏格森讲，有变化而没有物件。爱利亚派的人说有箭，但是没有飞行；赫拉克利特和柏格森说有飞行，但是没有箭。双方各反驳对方，来进行辩论。“静”派的人讲，说没有箭是多么可笑！“动”派的人讲，说没有飞行是多么可笑！那位站在中间主张也有箭也有飞行的不幸者，被参与辩论的人认成是否定二者；他于是就像圣西巴斯蒂安一样，一侧被箭刺穿，另一侧被箭的飞行刺穿。但是我们仍然没有发现芝诺的议论的说服力何在。

芝诺暗中假定了柏格森的变化论的要义。那就是说，他假定当物件

在连续变化的过程中时，即便那只是位置的变化，在该物件中也必定有某种内在的变化状态。该物件在每一瞬间必定和它在不变化的情况下有本质的不同。他然后指出，箭在每一瞬间无非是在它所在的地方，正像它静止不动的情况一样。因此他断定，所谓运动状态是不会有，而他又坚持运动状态是运动所不可少的这种见解，于是他推断不会有运动，箭始终是静止的。

所以，芝诺的议论虽然没有触及变化的数学解释，初看之下倒像驳斥了一个同柏格森的变化观不无相似的变化观。那么，柏格森怎样来对答芝诺的议论呢？他根本否认箭曾在某个地方，这样来对答。在叙述了芝诺的议论之后，他回答道：“如果我们假定箭能够在它的路径的某一点上，芝诺就说得对。而且，假如那支运动着的箭同某个不动的位置重合过，他也说得对。但是那支箭从来不在它的路径的任何一点上。”对芝诺的这个答复，或者关于阿基里兹与龟 [注263](#) 的一个极类似的答复，在他写的三部书中都讲了。柏格森的见解坦白说是悖论的见解；至于它是不是讲得通，这个问题要求我们讨论一下他的绵延观。他支持绵延观的唯一理由就是讲变化的数学观“暗含着一种荒谬主张，即运动是由不动性做成的”。但是这种看法表面上的荒谬只是由于他叙述时用的词句形式，只要我们一领会到运动意味着“关系”，这种荒谬就没有了。例如，友谊是由做朋友的人们做成的，并不是由若干个友谊做成的；家系是由人做成的，并不是由一些家系做成的。同样，运动是由运动着的东西做成的，并不是由一些运动做成的。运动表示如下事实：物件在不同时间可以在不同地点，无论时间多么接近，所在地点仍可以不同。所以，柏格森反对运动的数学观的议论，说到底化成为无非一种字眼游戏。有了这个结论，我们可以进而评论他的绵延说。834

柏格森的绵延说和他的记忆理论有密切关联。按照这种理论，记住的事物残留在记忆中，从而和现在的事物渗透在一起：过去和现在并非相互外在的，而是在意识的整体中融混起来。他说，构成为存在的是行动；但是数学时间只是一个被动的受容器，它什么也不做，因此什么也不是。他讲，过去即不再行动者，而现在即正在行动者。但是在这句话中，其实在他对绵延的全部讲法中都一样，柏格森不自觉地假定了普通的数学时间；离了数学时间，他的话是无意义的。说“过去根本是不再行动者”（他原加的重点），除了指过去就是其行动已过去者而外还指什么意思呢？“不再”一语是表现过去的话；对一个不具有把过去当作现在以外的某种东西这个普通过去概念的人来说，这话是没有意义的。因此，他的定义前后循环。他所说的实际上等于“过去就是其行动在过去者”。作为一个定义而论，不能认为这是一个得意杰作。同样的道理也适用于现在。据他讲，现在即“正在行动者”（他原加的重点）。但是“正在”二字恰恰引入了要下定义的那个现在观念。现在是和曾在行动或将在行动者相对的正在行动者。那就是说，现在即其行动不在过去、不在未来而在现在者。这个定义又是前后循环的。同页上前面的一段话可以进一步说明这种谬误。他说：“构成为我们的纯粹知觉者，就是我们的方开始的行动……我们的知觉的现实性因而在于知觉的能动性，在于延长知觉的那些运动，而不在于知觉的较大的强度：过去只是观念，现在是观念运动

性的。”由这段话看来十分清楚：柏格森谈到过去，他所指的并不是过去，而是我们现在对过去的记忆。过去当它存在的时候和现在在目前同样有能动性；假使柏格森的讲法是正确的，现时刻就应该是全部世界历史上包含着能动性的唯一时刻了。在从前的时候，曾有过一些其他知觉，在当时和我们现在的知觉同样有能动性、同样现实；过去在当时绝不仅仅是观念，按内在性质来讲同现在在目前是一样的东西。可是，这个实在的过去柏格森完全忘了；他所说的是关于过去的现在观念。实在的过去因为不是现在的一部分，所以不和现在融混；然而那却是一种大不相同的东西。835

柏格森的关于绵延和时间的全部理论，从头到尾以一个基本混淆为依据，即把“回想”这样一个现在事件同所回想的过去事件混淆起来。若不是因为我们对时间非常熟悉，那么他企图把过去当作不再活动的东西来推出过去，这种做法中包含的恶性循环会立刻一目了然。实际上，柏格森叙述的是知觉与回想——两者都是现在的事实——的差异，而他以为自己所叙述的是现在与过去的差异。只要一认识到这种混淆，便明白他的时间理论简直是一个把时间完全略掉的理论。

现在的记忆行为和所记忆的过去事件的混淆，似乎是柏格森的时间论的底蕴，这是一个更普遍的混淆的一例；假如我所见不差，这个普遍的混淆败坏了他的许多思想，实际上败坏了大部分近代哲学家的许多思想——我指的是认识行为与认识到的事物的混淆。在记忆中，认识行为是在现在，而认识到的事物是在过去；因而，如果把两者混淆起来，过去与现在的区别就模糊了。836

在一部《物质与记忆》中，自始至终离不了认识行为与认识到的对象的这种混淆。该书刚一开头解释了“心象”，这种混淆便暗藏在“心象”一词的用法中。在那里他讲，除各种哲学理论而外，我们所认识的一切都是“心象”构成的，心象确实构成了全宇宙。他说：“我把诸心象的集合体叫作物质，而把归之于一个特定心象即我的肉体的偶发行动的同一些心象叫作对物质的知觉”。可以看到，据他的意见，物质和对物质的知觉是由同样一些东西构成的。他讲，脑髓和物质宇宙的其余部分是一样的，因此假如宇宙是一个心象，它也是一个心象。

由于谁也看不见的脑髓按普通意义来讲不是一个心象，所以他说心象不被知觉也能存在，我们是不感觉惊异的；但是，他后来又说明，就心象而言，存在与被有意识地知觉的差别只是程度上的差别。另外一段话也许能说明这一点，在那段话里他说：“未被知觉的物质对象，即未被想象的心象，除了是一种无意识的心的状态而外，还会是什么呢？”最后他说：“一切实在都和意识有一种相近、类似，总而言之有一种关系——这就是通过把事物称作‘心象’这件事本身我们向观念论让步的地方。”然而他仍旧讲，他是从还没有介绍哲学家的任何假说之前讲起的，打算这样来减轻我们一开始的怀疑。他说：“我们要暂时假定我们对关于物质的各种理论及关于精神的各種理论毫无所知，对关于外部世界的实在性或观念性的议论毫无所知。这里我就在种种心象的面前。”他在为英

文版写的新序言中说：“我们所说的‘心象’是指超乎观念论者所谓的表象以上，但是够不上实在论者所谓的事实的某种存在——是一种位于‘事实’和‘表象’中途的存在。”

在上文里，柏格森心念中的区别我以为并不是想象作用这一精神事件与作为对象而想象的事物之间的区别。他所想的是事物的实际与事物的表现之间的区别。至于主体与客体的区别，即以进行思考、记忆和持有心象的心为一方，同以被思考、被记忆或被描绘心象的对象为另一方之间的区别——就我所能理解的来说，这个区别在他的哲学中是完全没有的。不存在这种区别，是他真正假借于观念论的地方；而且这是非常不幸的假借。从刚才所讲的可以知道，就“心象”来说，由于不存在这种区别，他可以先将心象讲成中立于精神和物质之间，然后又断言脑髓尽管从来没有被描绘成心象，仍是一个心象，随后又提出物质和对物质的知觉是同一个东西，但是未被感知的心象（例如脑髓）是一种无意识的心的状态；最后，“心象”一词的用法虽然不牵涉任何形而上学理论，却仍旧暗含着一切实在都和意识有“一种相近、类似，总而言之有一种关系”。837

所有这些混淆都是由于一开始把主观与客观混淆起来造成的。主观——思维或心象或记忆——是我里面现存的事实；客观可以是万有引力定律或我的朋友琼斯或威尼斯的古钟塔。主观是精神的，而且在此时此地。所以，如果主观和客观是一个，客观就是精神的，而且在此时此地：我的朋友琼斯虽然自以为是在南美，而且独立存在，其实是在我的头脑里，而且依靠我思考他而存在；圣马可大教堂的钟塔尽管很大，尽管事实上四十年前就不再存在了，仍然是存在的，在我的内部可以见到它完整无损。这些话绝不是故意要把柏格森的空间论和时间论滑稽化，仅仅是打算说明那两个理论实际的具体意义是什么。

主观和客观的混淆并不是柏格森特有的，而是许多唯心论者和许多唯物论者所共有的。许多唯心论者说客观其实是主观，许多唯物论者说主观其实是客观。他们一致认为这两个说法差别很大，然而还是主张主观和客观没有差别。我们可以承认，在这点上柏格森是有优点的，因为他既乐意把客观和主观同一化，同样也乐意把主观和客观同一化。只要一否定这种同一化，他的整个体系便垮台：首先是他的空间论和时间论，其次是偶然性是实在的这个信念，然后是他对理智的谴责，最后是他对精神和物质的关系的解释。

当然，柏格森的哲学中有很很大一部分，或许是他的大部分声望所系的那一部分，不依据议论，所以也无法凭议论把它推翻。他对世界的富于想象的描绘，看成是一种诗意作品，基本上既不能证明也不能反驳。莎士比亚说生命不过是一个行走的影子，雪莱说生命像是一个多彩玻璃的圆屋顶，柏格森说生命是一个炮弹，它炸裂成的各部分又是一些炮弹。假若你比较喜欢柏格森的比喻，那也完全正当。838

柏格森希望世界上实现的善是为行动而行动。一切纯粹沉思他都称

之为“做梦”，并且用一连串不客气的形容词来责斥，说这是静态的、柏拉图式的、数学的、逻辑的、理智的。那些对行动要达到的目的想望有些预见的人，他这样告诉人家：目的预见到了也没有什么新鲜，因为愿望和记忆一样，也跟它的对象看成是同一的。因而，在行动上我们注定要做本能的盲目奴隶：生命力从后面不休止、不间断地推我们向前。我们在沉思洞察的瞬间，超脱了动物生命，认识到把人从禽兽生活中挽救出来的较伟大的目标；可是在此种哲学中，这样的瞬间没有容留余地。那些觉得无目的的活动是充分的善的人，在柏格森的书里会找到关于宇宙的赏心悦目的描绘。但是在有些人看来，假如要行动有什么价值，行动必须出于某种梦想、出于某种富于想象的预示，预示一个不像我们日常生活的世界那么痛苦、那么不公平道、那么充满斗争的世界；一句话，有些人的行动是建筑在沉思上的，那些人在此种哲学中会丝毫找不到他们所寻求的东西，不会因为没有任何理由认为它正确而感觉遗憾。

第二十九章 威廉·詹姆士⁸³⁹

威廉·詹姆士（William James，1842—1910）基本上是个心理学家，但由于以下两点理由而在哲学上占有重要地位：他创造了他称之为“彻底经验论”的学说；他是名叫“实用主义”或“工具主义”的这种理论的三大倡导者之一。他在晚年为美国哲学的公认领袖，这是他当之无愧的。他因为研究医学，从而又探讨心理学；1890年出版的他在心理学方面的巨著 [注264](#) 优秀无比。不过，这本书是科学上的贡献而不是哲学上的贡献，所以我不准备讨论。

威廉·詹姆士的哲学兴趣有两个方面，一是科学的一面，另一面是宗教一面。在科学的一面上，他对医学的研究使他的思想带上了唯物主义的倾向，不过这种倾向被他的宗教情绪抑制住了。他的宗教感情非常新教徒气味，非常有民主精神，非常富于人情的温暖。他根本不肯追随他的弟弟亨利，抱吹毛求疵的势利态度。他曾说：“据人讲魔王是一位绅士，这倒难保不是，但是天地之神无论是什么，它绝不可能是绅士。”这是一种很典型的意见。

詹姆士因为温厚热情，有一副给人好感的气质，几乎普遍为人所爱戴。我所知道的唯一对他毫不爱慕的人就是桑塔雅那，威廉·詹姆士曾把他的博士论文说成是“腐败之典型”。这两人之间在气质上存在着一种怎样也无法克服的对立。桑塔雅那也喜好宗教，但是喜好的方式大不相同。他从审美方面和历史方面喜好宗教，不把它当作对道德生活的帮助；很自然，他对天主教教义远比对新教教义要爱好。他在理智上不承认任何基督教理，但是他满愿意旁人信基督教理，而他自己去欣赏他认为的基督教神话。在詹姆士看来，这样的态度只能让他觉得不道德。他由他的清教徒家系保留下来一个根深蒂固的信念，认为最重要的是善良行为，而他的民主感情使他不能默认对哲学家讲一套真理、对俗人讲另一套，这样一种想法。新教徒与旧教徒的气质上的对立，在非正统信徒们中间也还是存在的；桑塔雅那是一个旧教的自由思想家，威廉·詹姆士不管如何偏异端，总是个新教的自由思想家。840

詹姆士的彻底经验论之说，是1904年在一篇叫作“‘意识’存在吗？”的论文中最初发表的。这篇文章的主要目的是否定主体客体关系是根本性的关系。直到当时为止，哲学家们向来认为当然存在着一种叫“认识作用”的事件，在此事件中，有个实体即认识者或称主体，察知另一个实体，即被认识的事物，或称客体。认识者被看作是一个心或灵魂；被认识的对象也许是物质对象、永恒本质、另一个心，或者——在自意识中——和认识者同一。在一般公认的哲学中，几乎一切都和主体客体的二元对立有密不可分的关系。假如不承认主体和客体的区别是基本的区别，那么精神与物质的区别、沉思的理想，以及传统的“真理”概念，一切都需要从根本上重新加以考虑。

至于我，我深信在这个问题上詹姆士有一部分是正确的，单为这个理由，他在哲学家当中就可说配占有崇高的地位。我原先不这样认为，后来詹姆士以及与他意见相同的人使我相信了他的学说是对的。不过我们且来谈他的议论。

他说，意识“乃是一种非实体的名称，无资格在第一原理当中占一个席位。那些至今仍旧死抱住它的人，不过是在死抱住一个回声，即渐渐消逝的‘灵魂’给哲学空气留下的微弱余音罢了”。他接下去说，并没有“什么原始的素材或存在的质，与构成物质对象、构成我们关于物质对象的思维材料的素材或存在的质相对立”。他说明他并不是否定我们的思维执行着一种认识功能，这种功能可以称作“意识到”。他所否定的不妨粗略地说是这个见解：意识是一种“事物”。他认为“仅有一种原始的素材或材料”，世界的一切都是由它构成的。这种素材他称之为“纯粹经验”。他说，认识作用就是纯粹经验的两个部分之间的一种特别关系。主体客体关系是导出的关系：“我相信经验并不具有这种内在的两重性。”经验的一个已定的未分割部分，可以在这种关系中是认识者，在那种关系中是被认识的东西。

他把“纯粹经验”定义成“为我们后来的反省供给材料的直接的生命流转”。841

可见，如果把精神和物质的区别看成是不同两类的詹姆士所谓的“素材”之间的区别，上述学说就算废除了精神和物质的区别。因此，在这个问题上跟詹姆士意见相同的那些人倡导了一种他们所说的“中性一元论”，根据这个理论，构成世界的材料既不是精神也不是物质，而是比二者在前的某种东西。詹姆士本人并未发挥他的理论中的这个暗在含义；相反，他使用“纯粹经验”一词，这反倒表露出一種或许不自知的贝克莱派的唯心论。“经验”这个词哲学家们是常常使用的，但很少见给它下定义。我们暂且来论一论这个词能够有什么意义。

常识认为，有许多出现了的事物未被“经验到”，例如月球的看不见的那一面上的事件。贝克莱和黑格尔出于不同的理由，全否定这一点，他们主张凡是未经验到的就没有。他们的议论现下大多数哲学家都认为是不正确的，依我看就是如此。假如我们要坚持世界的“素材”是“经

验”这样一种意见，我们就不得不苦心孤诣造作一些不像信得过的解释，说明像月球的看不见的一面之类的东西是指什么意思。除非我们能够由经验到的事物推断未经经验到的事物，不然便难找出理由相信除我们自身外存在任何事物。固然，詹姆士是否定这一点的，但他所持的理由却不大有力。

我们说的“经验”指什么意思呢？为找到一个答案，最好的办法是考问一下：未被经验到的事件和被经验到的事件有什么不同？看见或者身体觉触到正在下着的雨是被经验到了，但是完全没有生物存在的沙漠中下的雨未被经验到。于是我们得出第一个论点：除在有生命的场合外，不存在经验。但是经验和生命的范围不同。有许多事我遭遇到了，可是未注意；很难讲我经验到了这种事。显然，凡是我记得的事总是我所经验的事，但是有些我不明白记得的事情，可能造成了至今仍存在的习惯。被火烧伤过的小孩怕火，即便他已经完全不记得他被火烧的那一回。我以为一个事件若造成习惯，就可以说它“被经验到”。（记忆即一种习惯。）大致说来，习惯只在生物身上造成。被火烧的拨火棒无论如何经常弄得灼红，也不怕火。所以，根据常识上的理由，我们说“经验”和世界的“素材”不同范围。在这点上脱离常识，我个人看不出有任何正当的理由。842

除了关于这个“经验”问题，此外我觉得詹姆士的彻底经验论我是同意的。

至于他的实用主义和“信仰意志”，那就不同了。特别是后者，我以为它蓄意给某些宗教教义提出表面上似乎正确而实际是诡辩的辩护，而且这种辩护是任何真诚的教徒所不能接受的。

《信仰意志》（*The Will to Believe*）一书出版于1896年；《实用主义——若干老想法的一个新名称》（*Pragmatism, a New Name for Some Old Ways of Thinking*）出版于1907年。后一本书中的学说为前一本书里的学说的扩充。

《信仰意志》中主张，我们在实践上，常常在不存在任何适当的理论根据可以下决断的场合下不得不作出决断，因为即便什么事也不做，那仍旧是个决断。詹姆士说，宗教问题就属于此类；他主张，虽然“我们的十分逻辑的理智可能并未受到强制”，我们也有理由采取一种信仰的态度。这基本上就是卢梭的萨瓦牧师的态度，但是詹姆士的发挥是新颖的。

据他讲，求实这种道德义务包括两个同等的训条，即“相信真理”和“避开错误”。怀疑主义者只注意第二个训条，因而不相信一个较不慎重的人会相信的许多真理，这是不对的。假如相信真理和避免错误同等重要，那么面临二者择一时，我最好随意相信各种可能性中的一个，因为这样我便有对半的机会相信真理，可是如果悬置不决，丝毫机会也没有。

倘若认真对待这一说，结果产生的行为准则就会是一种极古怪的行为准则。假设我在火车上遇见一个陌生人，我心里自问：“他的姓名是不是叫艾本尼泽·威尔克思·史密斯？”如果我自认我不知道，那么关于这人的姓名我确实没抱真信念。反之，如果我决定相信这就是他的名字，我倒有可能抱的是真信念。詹姆士说，怀疑主义者怕受蒙骗，由于有这种恐惧，会丢失重要的真理；他补充说：“因为希望而受蒙骗比因为恐惧而受蒙骗坏得多，这有什么证据呢？”似乎由此可见，假如我几年来一直在希望遇到一个叫艾本尼泽·威尔克思·史密斯的人，那么在我得到确凿的反证以前，与消极求实相对的积极求实就应当促使我相信我所遇到的每一个生人都叫这个名字。843

你会说：“可是这个实例不像话，因为你虽然不知道那个生人的名字，你总知道人当中极小一部分叫艾本尼泽·威尔克思·史密斯。所以你不是处于在你的选择自由上所预先假定的那种完全无知的状态。”说来奇怪，詹姆士在他的通篇论文中绝不提盖然性，然而关于任何问题，几乎总可发现到某种盖然性上的考虑。姑且承认（尽管正统信徒没有一个会承认），世界上的宗教哪一种也没有证据或反证。假设你是个中国人，让你跟儒教、佛教和基督教有了接触。由于逻辑规律，你不能以为这三者各是真理。现在假设佛教和基督教各有对等的可能性是真理，那么设已知两者不会全是真理，则其中之一必定是真理，因而儒教必定不是真理。假令三者都有均等的可能性，则每一个不是真理的机会要大于是真理的机会。照这种办法，只要一容许我们提出盖然性上的理由，詹姆士的原理随即垮台。

令人难解的是，詹姆士尽管是个心理学大家，在这点上却容纳了一种异常不成熟的想法。他讲起话来，仿佛可选择的路子只有完全相信或完全不相信，把中间各种程度的怀疑置之不顾。譬如说，假设我正在我的书架上找一本书。我心里想：“可能在这个架上”，于是我去瞧；但是在我看见这本书以前我并不想：“书就在这个架上”。我们习惯上按照种种假设去行动，但不完全像按照我们认为的确实事物去行动那样；因为按照假设行动时，我们留心注视着新的证据。

依我看来求实的训条并不是詹姆士认为的那种训条。我以为它是：“对任何一个值得你去考虑的假说，恰恰寄予证据所保证的那种程度的信任。”而如果这假说相当重要，更有进一步探寻其他证据的义务。这是明白的常识，和法庭上的程序是一致的，但是和詹姆士所介绍的程序完全不同。

把詹姆士的信仰意志孤立起来考察，对他是不公平的；这是个过渡性的学说，经过一段自然发展，结果产生了实用主义。詹姆士的著作中所表现的实用主义本来是“真理”的一个新定义。另外还有两位实用主义的主将，即F. C. S. 席勒和杜威博士。下一章中要讨论杜威博士；席勒和其他两人比起来地位差一些。在詹姆士和杜威博士之间，有一种着重点上的差异。杜威博士的见地是科学的，他的议论大部分出自对科学方法的考察；但是詹姆士主要关心宗教和道德。粗略地讲，任何有助于

使人有道德而幸福的学说，他都乐于提倡；一个学说假若如此，按照他所使用的“真理”一词的意义来说便是“真理”。844

据詹姆士说，实用主义的原理最初是C. S.皮尔斯提出的，皮尔斯主张，在我们关于某个对象的思维中要想做到清晰，只需考察一下这对象可能包含什么想得到的实际效果。为说明这一点，詹姆士讲哲学的职能就是弄清假若这个或那个世界定则是真理，对你我有什么关系。这样，理论就成了工具，不再是对疑难事物的解答。

据詹姆士讲，观念只要帮助我们同自己的经验中其他部分发生满意的关系，便成为真的：“一个观念，只要相信它对我们的生活有好处，便是‘真的’。”真原是善的一个别种，并不是单独的范畴。真是发生于观念的事；事件使观念成为真的。依主智主义者的说法，真观念必须符合实际，这是对的；但所谓“符合”并不是“摹写”的意思。“在最广的意义上所谓‘符合’实际，意思只能指一直被引导到实际，或被引导到实际的周围，或者指与实际发生这样一种实行上的接触：处理实际或处理与实际相关联的某种事物，比不符合的情况下要处理得好。”他补充说：“所谓‘真’无非是我们的思考方法中的方便手段，……就终久结局和事物经过的全程来看。”换句话说，“我们的追求真理的义务为我们做合算的事这个一般义务的一部分。”

在关于实用主义与宗教的一章中，他总结收获。“任何一个假说，如果由它生出对生活有用的结果，我们就不能排斥它。”“有神这个假说如果在最广的意义上起满意的作用，这假说便是真的。”“根据宗教经验所供给的证据，我们满可以相信神灵是存在的，而且正按照和我们的理想方针相似的理想方针从事拯救世人。”845

在这个学说中，我发觉依理智来讲有若干重大的困难之点。这学说假定一个信念的效果若是好的，它就是“真理”。若要这个定义有用（假使它不是有用的，就要被实用主义者的检验所否定），我们必须知道：（甲）什么是好的，（乙）这个或那个信念的效果是什么；我们必须先知道这两件事，才能知道任何事物是“真的”，因为只有在我们决定了某个信念的效果是好的之后，我们才有权把这信念叫作“真的”。这一来，结果就复杂化得难以想象。假设你想知道哥伦布是否在1492年横渡了大西洋。你不可照旁人的做法，在书里查找。你应当首先探听一下这个信念的效果是什么，这种效果和相信哥伦布在1491年或1493年作了航行的效果有何不同。这已经够困难了，但是从道德观点权衡这些效果更加困难。你可能说明1492年有最好的效果，因为它让你在考试中可以得到高分。但是，假若你讲了1491年或1493年，你的考试竞争者就会胜过你，而他们却可能认为他们不成功而你成功从道德上讲是可叹的。撇开考试不谈，除了就历史学家来说，我想不出这个信念有任何实际效果。

但是麻烦还不止于此。你必须认为你从道德上和事实上对某个信念的后果所作的估计是真的。因为假若是假的，你用来支持你的信念是真

的那种议论便错了。但是所谓你的关于种种后果的信念是真的，根据詹姆士的讲法，便等于说这信念有良好的后果，而这点如果是真的，又必须有良好的后果，如此下去无穷无尽。这显然是不行的。

还有一个困难点。假设我说曾有过哥伦布这么一个人，人人会同意我所说的事情是真的。但是为什么是真的？那是由于生活在四百五十年前的某个有血有肉的人——总之，并不是由于我的信念的效果，而是由于它的原因。如果按照詹姆士下的定义，难保不发生这种事：虽然事实上A不存在，而“A存在”却是真的。我一向总感到有圣诞老人这一假说“在最广的意义上起满意的作用”；所以，尽管圣诞老人并不存在，而“圣诞老人存在”却是真的。詹姆士说（我重引一遍）：“有神这个假说如果在最广的意义上起满意的作用，这假说便是真的”。这句话把神是否真在天国的问题当成无关紧要，干脆略掉了；假如神是一个有用的假说，那就够了。神这位宇宙造物主被忘到脑后；记得的只有神的信念，以及这信念对居住在地球这样一颗小小行星上的人类的影晌。难怪教皇谴责了对宗教的实用主义的辩护。846

于是我们谈到詹姆士的宗教观与已往信宗教的人的宗教观的一个根本区别。詹姆士把宗教当作一种人间现象来关心宗教，对宗教所沉思的对象却不表示什么兴趣。他愿人们幸福，假若信仰神能使他们幸福，让他们信仰神好了。到此为止，这仅是仁爱，不是哲学；一说到这信仰使他们幸福便是“真的”，这时就成了哲学。对于希求一个崇拜对象的人来说，这话不中意。他不愿说：“我如果信仰神，我就幸福；”他愿意说：“我信仰神，所以我幸福。”他如果信神，他之信神就如同信罗斯福或丘吉尔或希特勒存在一样；对他说来，神乃是一个现实的存在者，不仅仅是人的一个具有良好效果的观念。具有良好效果的是这种真诚信仰，而非詹姆士的削弱无力的代替品。显然，我如果说“希特勒存在”，我并没有“相信希特勒存在的效果是好的”这个意思。在真诚的信徒看来，关于神也可以这么讲。

詹姆士的学说企图在怀疑主义的基础上建造一个信仰的上层建筑，这件事和所有此种企图一样，有赖于谬误。就詹姆士来说，谬误是由于打算忽视一切超人类的事实而生的。贝克莱派的唯心主义配合上怀疑主义，促使他以信仰神来代替神，装作好像这同样也行得通。然而这不过是近代大部分哲学所特有的主观主义病狂的一种罢了。

第三十章 约翰·杜威847

约翰·杜威（John Dewey）生于1859年，一般公认他是美国现存的注265首屈一指的哲学家。这个评价我完全同意。他不仅在哲学家中间，而且对研究教育学的人、研究美学的人以及研究政治理论的人，都有了深远的影响。杜威是个品性高洁无比的人，他在见解上是自由主义的，在待人接物方面宽宏而亲切，在工作当中孜孜不倦。他有许多意见我几乎完全赞同。由于我对他的尊敬和景仰，以及对他的恳挚亲切的个人感受，我倒真愿和他意见完全一致，但是很遗憾，我不得不对他的最独特

的哲学学说表示异议，这学说就是以“探究”代替“真理”，当作逻辑和认识论的基本概念。

杜威和威廉·詹姆士一样，是新英格兰 [注266](#) 人，继续百年前的伟大新英格兰人的一些后代子孙已经放弃的新英格兰自由主义传统。杜威从来不是那种可称为“纯粹”哲学家的人。特别是教育学，一向是他的一个中心兴趣，而他对美国教育的影响是非常大的。我个人虽然相形见绌，也曾努力要对教育起一种和他的影响很类似的影响。或许他和我一样，对那些自称遵循他的教导的人的实际做法不是总满意的，但是在实践上任何新学说都势必容易有某种逾越分寸和过火的地方。不过这件事并不像有人可能认为的那么关系重大，因为新事物的缺陷和传统事物的缺陷比起来，太容易看到了。

杜威在1894年做了芝加哥大学哲学教授，当时教育学为他讲授的科目之一。他创立了一个革新的学派，关于教育学方面写了很多东西。这时期他所写的东西，在他的《学校与社会》（*The School and Society*）（1899）一书中作了总结，大家认为这本书是他的所有作品中影响最大的。他一生始终不断在教育学方面有所著述，著述量几乎不下于哲学方面的。

其他社会性的、政治性的问题，在他的思想中一向也占很大的地盘。和我一样，他访问俄国和中国受了很大影响，前者是消极的影响，后者是积极的影响。他是第一次世界大战的一个由衷的支持者。他在关于托洛茨基被断认的罪名的调查上起了重要作用，虽然他确信对托洛茨基的控告是没有根据的，但他并不认为假使列宁的后继者不是斯大林而是托洛茨基，苏维埃制度就会是美满的制度。他相信了通过暴力革命造成独裁政治不是达到良好社会的方法。虽然他在一切经济问题上都非常主张改进，但他从来不是马克思主义者。有一次我听他说，他既然好不容易从传统的正统神学中把自己解放出来，就不去用另一套神学作茧自缚。在所有这些地方，他的观点和我个人的几乎完全相同。848

从严格的哲学的观点来看，杜威的工作的重要性主要在于他对传统的“真理”概念的批评，这个批评表现在他称之为“工具主义”的理论中。大多数专业哲学家所理解的真理是静止而定局的、完全而永恒的；用宗教术语来说，可以把它与神的思维同一化，与我们作为理性生物和神共有的那种思维同一化。真理的完美典型就是九九乘法表，九九表精确可靠，没有任何暂时的渣滓。自从毕达哥拉斯以来，尤其自从柏拉图以来，数学一向跟神学关联在一起，对大多数专业哲学家的认识论有了深刻影响。杜威的兴趣不是数学的而是生物学的兴趣，他把思维理解为一种进化过程。当然，传统的看法会承认人所知的逐渐多起来，但是每件知识既得到之后，就把它看成最后确定的东西了。的确，黑格尔并不这样来看人类的知识。他把人类的知识理解为一个有机整体，所有部分都逐渐成长，在整体达到完全之前任何部分也不会完全。但是，虽然黑格尔哲学在杜威青年时代对他起过影响，这种哲学仍然有它的“绝对”，有它的比时间过程实在的永恒世界。这些东西在杜威的思想中不会有地

位，按杜威的思想，一切实在都是有时间性的，而所谓过程虽然是进化的过程，却不是像黑格尔讲的那种永恒理念的开展。

到此为止，我跟杜威意见一致。而且我和他意见一致的地方还不止于此。在开始讨论我和他意见相左之点以前，关于我个人对“真理”的看法我要略说几句。849

头一个问题是：哪种东西是“真的”或“假的”呢？最简单不过的答案就是：句子。“哥伦布在1492年横渡了大洋”是真的；“哥伦布在1776年横渡了大洋”是假的。这个答案是正确的，但是不完全。句子因为“有意义”，依情况不同或真或假，而句子的意义是与所用的语言有关的。假如你把关于哥伦布的一个记述译成阿拉伯文，你就得将“1492年”改换成回历纪元中相当的年份。不同语言的句子可以具有相同的意义，决定句子是“真”是“假”的不是字面，而是意义。你断言一个句子，你就表达了一个“信念”，这信念用别种语言也可以同样表达得好。“信念”无论是什么，总是“真的”或“假的”或“有几分真的”东西。这样就迫使我们不得不去考察“信念”。

可是一个信念只要相当简单，不用话表达出来也可以存在。不使用言语我们便很难相信圆周和直径的比大约是3.14159，或相信凯撒决心渡过卢必康河 [注267](#) 时决定了罗马共和政体的命运。但在简单的情况，不表诸言语的信念是常见的。例如，假设当你下楼梯时关于什么时候下到了底这件事你出了错：你按照适合于平地的步态走了一步，扑通一跤跌下去。结果大大吓了一跳。你自然会想，“我还以为到了底呢”，其实你方才并没有想着楼梯，不然你就不会出这个错了。你实际还没有下到底，而你的肌肉却照适合于到底的方式作了调节。闹出这个错误的与其说是你的心，不如说是你的肉体——至少说这总是表达已发生的事情的一个自然讲法。但事实上心和肉体的区别是个不清不白的区别。最好不如谈“有机体”，而让有机体的种种活动归心或肉体这件事悬置不决。那么就可以说：你的有机体是按照假使原来到了底层就会适宜，但实际上并不适宜的方式调节了。这种失于调节构成了错误，不妨说你方才抱着一个假信念。

上述实例中错误的检验为惊讶。我以为能检验的信念普遍可以这样讲。所谓假信念就是在适当情况下会使抱有那信念的人感到惊讶的信念，而真信念便没有这种效果。但是，惊讶在适用的场合下虽然是个好的判断标准，却表示不出“真”、“假”二词的意义，而且它也并不总适用。假设你在雷雨中走路，心里念叨“我料想我根本不会遭雷击”。紧接着你被雷击了，可是你不感到惊讶，因为你一命呜呼了。假使有朝一日果然如詹姆士·斯爵士 [注268](#) 似乎预料的那样，太阳炸裂了，我们全都要立即死亡，所以不会惊讶，但是如果我们没料到这场巨祸，我们全都出了错误。这种实例说明真和假的客观性：真的（或假的）事物是有机体的一种状态，但是一般说根据有机体外部发生的事件而是真的（或假的）。有时候要确定真和假能够进行实验检验，但有时候不能进行；如果不能进行，仍有旁的手段，而且这种手段还很重要。850

我不再多阐述我对真和假的看法，现在要开始研讨杜威的学说。

杜威并不讲求那些将会是绝对“真的”判断，也不把这种判断的矛盾对立面斥之为绝对“假的”。依他的意见，有一个叫“探究”的过程，这是有机体同它的环境之间的相互调节的一种。从我的观点来看，我假令愿竭尽可能跟杜威意见一致，我应当从分析“意义”或“含义”入手。例如，假设你正在动物园里，听见扩音器中传出一声：“有一只狮子刚跑出来了”。在这个场合，你会像果真瞧见了狮子似地那样行动——也就是说，你会尽量快快逃开。“有一只狮子跑出来了”这个句子意味着某个事件，意思是说它促成的行为同假使你看见该事件，该事件会促成的行为一样。概括地讲：一个句子S若促成事件E本来会促成的行为，它就“意味着”E。假如实际上从来没有这样的事件，那个句子就是假的。对未用言语表达的信念，讲法完全相同。可以这样说：信念为有机体的一种状态，促成某个事件呈现于感官时会促成的行为；将会促成该行为的那个事件是此信念的“含义”。这个说法过于简单化，但是可以用来表示我现下主张的理论。到此为止，我认为杜威和我不会有很大分歧。但是关于他的进一步发展，我感觉自己跟他有极明确的不同意见。851

杜威把探究当作逻辑的要素，不拿真理或知识当作逻辑的要素。他给探究所下的定义如下：“探究即有控制地或有指导地把不确定的事态变换成一个在区别成分及关系成分上十分确定的事态，以致把原事态的各要素转化为一个统一整体。”他补充说：“探究涉及将客观素材加以客观的变换”。这个定义分明是不妥当的。例如，试看练兵中士跟一群新兵的交道，或泥瓦匠跟一堆砖的交道；这两种交道恰恰满足杜威给“探究”下的定义。由于他显然不想把这两种交道包括在“探究”之内，所以在他的“探究”概念中必定有某个要素他在自己的定义里忘记了提。至于这种要素究竟是什么，我在下文中即将去确定。不过我们先来看一看照这定义的原样，要出现什么结果。

显然杜威所理解的“探究”为企图使世界更有机化的一般过程的一部分。“统一的整体”应该是探究的结果。杜威所以爱好有机的东西，一部分是由于生物学，一部分是由于黑格尔的影响流连不散。如果不以一种无意识的黑格尔派形而上学为基础，我不明白为什么探究预料要产生“统一的整体”。假若有人给我一副顺序混乱的扑克牌，请我探究探究牌的先后顺序，假若我遵照杜威的指示，我先把牌整理好顺序，然后说这就是探究结果所产生的顺序。我在整理牌的时候倒是要“将客观素材加以客观的变换”，但是定义中考虑到这点。假如最后人家告诉我说：“我们本来想要知道把牌交给您的时候牌的先后顺序，不是您重新整理过后的先后顺序。”我如果是杜威的门生，我就要回答：“您的想法根本太静态了。我是个动态的人，我探究任何素材，先把它变动成容易探究的样子。”认为此种手续是可以容许的这个想法，只能从黑格尔对现象与实在的区分找到根据：现象可能是杂乱而支离破碎的，但实在则永远是秩序井然而有机性的。所以我整理牌的时候，我不过是显示牌的真实永恒本性罢了。然而杜威的学说中这一部分从来没有明讲。有机体的形而上学是杜威的理论的基础，可是我不知道他有几分注意到了这件事。852

要想区分探究与其他种类的有机化活动，例如练兵中士和泥瓦匠的活动，杜威的定义需要加以补充，现在试看一看要补充什么。在从前总会这样讲：探究的特征在于探究的目的，即弄清某个真理。但是在杜威说来，“真理”须借“探究”下定义，不是拿“真理”来定义“探究”；他引用了皮尔斯下的定义，并表示赞同，该定义说：“真理”即“命中注定为一切进行研究的人终究要同意的意见”。这定义让我们对研究者在做什么事一无所知，因为假若说他是在努力要弄清真理，就不能不犯循环论的毛病。

我以为杜威博士的理论不妨叙述如下。有机体与其环境之间的关系有时候是令有机体满意的，有时候是令它不满意的。在关系不满意的情况下，局面可以通过相互调节得到改善。使得局面有了改善的种种变化若主要在有机体一方（这种变化绝不完全在任何一方），该过程就叫“探究”。例如，在作战当中你主要力求改变环境，即敌军；但是在作战之前的侦察时期，你主要力求使自己一方的兵力适应敌军的部署。这个前一时期是“探究”时期。

依我想，这个理论的困难之点在于把一个信念跟普通可说是“证实”这信念的那件事实或那些事实之间的关系割断了。我们继续来看某将军计划作战这个实例。他的侦察机报告给他敌军的某些准备，结果他就作了一些对抗准备。假如事实上敌军采取了他据以行动的报告中所说的措置，依常识就说该报告是“真的”，那么，即便将军后来打了败仗，这报告仍不失为真。这种见解被杜威博士否定了。他不把信念分成“真的”和“假的”，但是他仍然有两类信念：若将军打了胜仗，我们就说信念是“满意的”，打了败仗，叫“不满意的”。直到战斗发生过后，他才能知道对他的侦察兵打来的报告该有什么意见。

概括地讲，可以说杜威博士和其他所有人一样，把信念分成为两类，一类是好的，另一类是坏的。不过他认为，一个信念可能在此一时是好的，在彼一时是坏的；不完美的理论比以前的理论好，却比后来的理论坏，就是这种情况。一个信念是好是坏，要看此信念使抱有它的那个有机体所产生的活动具有令该有机体满意或不满意的后果而定。因而是一个有关已往某事件的信念该划为“好的”或划为“坏的”，并不根据这事件是否真发生了，却根据这信念未来的效果。这一来结果便妙了。假设有人对我说：“您今天早晨吃早点的时候喝咖啡了吗？”我如果是个平常人，就要回想一下。但是我如果是杜威博士的徒弟，我要说：“等一会儿；我得先做两个实验，才能告诉你。”于是我先让自己相信我喝了咖啡，观察可能有的后果；然后我让自己相信我并没有喝咖啡，再观察可能有的后果。我于是比较这两组后果，看哪一组后果我觉得更满意。假如一方的满意程度较高，我就决定作那种回答。如果两方不相上下，我只得自认我无法回答这个问题。853

但是麻烦还不止于此。我怎么能知道相信自己在吃早点时喝了咖啡的后果呢？假若我说“后果是如此这般”，这又得由它的后果来检验，然后我才能知道我说的这句话是“好”话或是“坏”话。即使把这点困难克服

了，我怎么能判断哪一组后果是更满意的呢？关于是否喝了咖啡，一个决断可能给我满足，另一个决断可能让我决意提高战争努力。哪个也可以看成是好的，但是我要等到决定了哪个更好，才能够讲我是否喝了咖啡当早点。当然这不像话。

杜威与迄今所认为的常识背驰，是由于他不肯在他的形而上学中在“事实”定而不移、无法操纵的意义上容纳“事实”。在这点上，也许常识是在变化着，也许他的见解和常识将要变成的情况看来是不矛盾的。

杜威博士和我之间的主要分歧是，他从信念的效果来判断信念，而我则在信念涉及过去的事件时从信念的原因来判断。一个信念如果同它的原因有某种关系（关系往往很复杂），我就认为这样一个信念是“真的”，或者尽可能近于是“真的”。杜威博士认为，一个信念若具有某种效果，它就有“有保证的可断言性”——他拿这个词代替“真实性”。这种意见分歧和世界观的不同有连带关系。我们所做的事对过去不能起影响，所以，若真实性是由已发生的事情决定的，真实性和现在或未来的意志都不相干；在逻辑形式上，这代表人力的限度。但假若真实性，或者不如说“有保证的可断言性”，依未来而定，那么，就改变未来是在我们的能力范围以内来说，改变应断言的事便在我们的能力范围以内。这增大了人的能力和自由之感。凯撒是不是渡过了卢必康河？我以为根据过去某个事件非作肯定回答不可。杜威博士要靠核定未来事件才决定作肯定的或否定的回答；没有理由认为这些未来事件不能凭人的能力安排一下，让否定的回答令人更满意。假如我觉得凯撒渡过了卢必康河这个信念很讨厌，我不必在沉闷绝望中坐下来；我如果有充分的手腕和能力，能够安排一个社会环境，让凯撒未渡过卢必康河的说法在那个社会环境中会有“有保证的可断言性”。854

在这本书中，我始终在可能条件下尽力把各派哲学与有关的各哲学家的社会环境关联起来讲。我一向以为，信服人类的能力和不愿承认“定而不移的事实”，同机器生产以及我们对自然环境的科学操纵所造成的满怀希望是分不开的。这种见解也是杜威博士的许多支持者所共有的。例如乔治·瑞蒙·盖格尔在一篇颂扬文章中說杜威博士的方法“可说意味着一个思想上的革命，和一个世纪以前的工业上的革命同样属于中产阶级性的、同样不动人耳目，但是同样令人惊叹”。我觉得我写的以下一段话，说的也是这回事：“杜威博士的见解在表现特色的地方，同工业主义与集体企业的时代是谐调的。很自然，他对美国人有最强的动人力量，而且很自然他几乎同样得到中国和墨西哥之类的国家中进步分子们的赏识”。

让我遗憾而惊讶的是，我本来以为完全不伤害人的这段话，却惹恼了杜威博士，他作了个回答：“罗素先生把实用主义的认识论同美国的工业主义可憎恶的各方面总连在一起，他这种牢固难拔的习癖……几乎像是我要把他的哲学跟英国的地主贵族的利益联系起来”。855

至于我，我个人的意见被人（特别是被共产党人）解释成由于我和英国贵族的关系，[注269](#) 这事情我已习以为常；而我也十分愿意认为我

的见解和旁人的见解一样，受社会环境的影响。但是谈到杜威博士，如果关于他所受的社会影响我的看法错了，我为此感到遗憾。不过我发觉犯这个错误的还不单是我一个人。例如，桑塔雅那说：“在杜威的著作中，也正像在时下的科学和伦理学中一样，渗透着一种准黑格尔主义倾向，不但把一切实在而现实的事物消融到某种相对而暂时的事物里面，而且把个人消融到他的社会功能里面。”

我以为杜威博士的世界是一个人类占据想象力的世界，天文学上的宇宙他当然承认它存在，但是在大多时候被忽视了。他的哲学是一种权能哲学，固然并不是像尼采哲学那样的个人权能的哲学；他感觉宝贵的是社会的权能。我们对自然力量的新支配能力，比这种能力至今仍受的限制给某些人造成更深的印象；我以为正是工具主义哲学中的这种社会权能要素使得工具主义对那些有了诱力。

人类对待非人的环境所抱的态度，在不同时代曾有很大的差别。希腊人怕傲慢，信仰一位甚至高于宙斯的必然之神或命运之神，所以希腊人小心避免那种他们觉得会是对宇宙不逊的事情。中世纪时把恭顺做得更远甚于以前：对神谦卑是基督徒的首要义务。独创性被这种态度束缚住，伟大的创见几乎是不可能有的。文艺复兴恢复了人类的自尊，但又让自尊达到了造成无政府状态与灾殃的程度。文艺复兴的成绩大部分被宗教改革运动和反宗教改革运动打消。但是，近代技术虽不全然适于文艺复兴时期的倨傲的个人，却使人类社会的集体能力之感复活了。已往过于谦卑的人类，开始把自己当作几乎是个神。意大利的实用主义者帕比尼^{注270}就极力主张用“模仿神”代替“模仿基督”^{注271}。856

在所有这些事情上，我感到一种严重的危险，一种不妨叫作“宇宙式的不虔诚”的危险。把“真理”看成取决于事实的东西，事实大多在人力控制以外，这个真理概念向来是哲学迄今教导谦卑的必要要素的一个方法。这个对自傲的抑制一撤除，在奔向某种病狂的道路上便更进一步——那种病狂就是随着费希特而侵入哲学领域的权能陶醉，这是近代人不管是否哲学家都容易陷入的一种陶醉。我相信这种陶醉是当代最大的危险，任何一种哲学，不论多么无意地助长这种陶醉，就等于增大社会巨祸的危险。

第三十一章 逻辑分析哲学857

在哲学中，自从毕达哥拉斯时代以来，一向存在着两派人的一个对立局面：一派人的思想主要是在数学的启发下产生的，另一派人受经验科学的影响比较深。柏拉图、托马斯·阿奎那、斯宾诺莎和康德属于不妨叫作数学派的那一派，德谟克里特、亚里士多德，以及洛克以降的近代经验主义者属于相反一派。在现代兴起了一个哲学派别，着手消除数学原理中的毕达哥拉斯主义，并且开始把经验主义和注意人类知识中的演绎部分结合起来。这个学派的目标不及过去大多数哲学家的目标堂皇壮观，但是它的一些成就却像科学家的成就一样牢靠。

数学家们着手消除了自己学科里的种种谬误和粗率的推理，上述这派哲学的根源便在于数学家所取得的那些成绩。十七世纪的大数学家们都是很乐观的，急于求得速决的结果；因此，他们听任解析几何与无穷小算法 [注272](#) 停留在不稳固的基础上。莱布尼茨相信有实际的无穷小，但是这个信念虽然适合他的形而上学，在数学上是没有确实根据的。十九世纪中叶以后不久，魏尔施特拉斯指明如何不借助无穷小而建立微积分学，因而终于使微积分学从逻辑上讲稳固了。随后又有盖奥尔克·康托，他发展了连续性和无穷数的理论。“连续性”在他下定义以前向来是个含混字眼，对于黑格尔之流想把形而上学的混浊想法弄进数学里去的哲学家们是很方便的。康托赋予这个词一个精确含义，并且说明了他所定义的那种连续性正是数学家和物理学家需要的概念。通过这种手段，使大量的神秘玄想，例如柏格森的神秘玄想，变得陈旧过时了。

康托也克服了关于无穷数的那些长期存在的逻辑难题。拿从1起的整数系列来说，这些数有多少个呢？很明显，这个数目不是有穷的。到一千为止，有一千个数；到一百万为止，有一百万个数。无论你提出一个什么有穷的数，显然有比这更多的数，因为从1到该数为止，整整有那么多数目的数，然后又有别的更大的数。所以，有穷整数的数目必定是一个无穷数。可是现在出了一个奇妙事实：偶数的数目必定和全体整数的数目一般多。试看以下两排数：858

1, 2, 3, 4, 5, 6,

2, 4, 6, 8, 10, 12,

上排中每有一项，下排中就有相应的一项；所以，两排中的项数必定一般多，固然下排只是由上排中各项的一半构成的。莱布尼茨注意到了这一点，认为这是一个矛盾，于是他断定，虽然无穷集团是有的，却没有无穷数。反之，盖奥尔克·康托大胆否定了这是矛盾。他做得对；这只是个奇特事罢了。

盖奥尔克·康托把“无穷”集团定义成这样的集团：它具有和整个集团包含着一般多的项的部分集团。他在这个基础上得以建立起一种极有意思的无穷数的数学理论，从而把以前委弃给神秘玄想和混乱状态的整个一个领域纳入了严密逻辑的范围。

下一个重要人物是弗雷格，他在1879年发表了他的第一部著作，在1884年发表了他的“数”的定义；但是，尽管他的各种发现有划时代的性质，直到1903年我引起大家对他的注意时为止，他始终完全没得到人的承认。值得注意的是，在弗雷格以前，大家所提出的一切数的定义都含有基本的逻辑错误。照惯例总是把“数”和“多元”当成一回事。但是，“数”的具体实例是一个特指的数，譬如说3，而3的具体实例则是一个特指的三元组。三元组是一个多元，但是一切三元组所成的类——弗雷格认为那就是3这个数本身——是由一些多元组成的一个多元，而以3为其一实例的一般的数，则是由一些多元组成的一些多元所组成的一个

多元。由于把这个多元与一个已知的三元组的简单多元混淆起来，犯了这种基本的语法错误，结果弗雷格以前的全部数的哲学成了连篇废话，是最严格意义上的“废话”。

由弗雷格的工作可以推断，算术以及一般纯数学无非是演绎逻辑的延长。这证明了康德主张的算术命题是“综合的”、包含着时间关系的理论是错误的。怀特海和我合著的《数学原理》（*Principia Mathematica*）中详细讲述了如何从逻辑开展纯数学。859

有一点已经逐渐明白了：哲学中有一大部分能化成某种可称作“句法”的东西，不过句法这个词得按照比迄今习用的意义稍广的意义来使用。有些人，特别是卡尔纳普，[注273](#)曾提出一个理论，认为一切哲学问题实际都是句法问题，只要避开句法上的错误，一个哲学问题不是因此便解决了，就是证明是无法解决的。我认为这话言过其实，卡尔纳普现在也同意我的看法，但是毫无疑问哲学句法在传统问题方面的效用是非常大的。

我想简单解释一下所谓摹述理论，来说明哲学句法的效用。我所说的“摹述”是指像“美国的现任总统”一类的短语，不用名字来指明一个人或一件东西，而用某种据假定或已知他或它特有的性质。这样的短语曾造成很多麻烦。假定我说“金山不存在”，再假定你问“不存在的是什么”？如果我说“是金山”，那么就仿佛我把某种存在归给了金山。很明显，我说这话和说“圆正方形不存在”不是一样的陈述。这似乎意味着金山是一种东西，圆正方形另是一种东西，固然两者都是不存在的。摹述理论就是打算应付这种困难以及其他困难的。

根据这个理论，一个含有“如此这般者”（the so-and-so）形式的短语的陈述，若加以正确分析，短语“如此这般者”便没有了。例如，拿“司各脱是《威弗利》的作者”这个陈述来说。摹述理论把这个陈述解释成是说：

“有一个人，而且只有一个人写了《威弗利》，那个人是司各脱。”或者，说得更完全一些就是：

“有一个实体c，使得若x是c，‘x写了《威弗利》’这个陈述便是真的，否则它是假的；而且c是司各脱。”

这句话的前一部分，即“而且”二字以前的部分，定义成指“《威弗利》的作者存在（或者曾存在，或者将存在）的意思”。因而，“金山不存在”的意思是：

“没有一个实体c，使得当x是c时，‘x是金的而且是山’是真的，否则它就不是真的。”860

有了这个定义，关于说“金山不存在”是指什么意思的难题就没有了。

根据这个理论，“存在”只能用来给摹述下断言。我们能够说“《威弗利》的作者存在”，但是说“司各脱存在”却不合语法，更确切地讲，不合句法。这澄清了从柏拉图的《泰阿泰德篇》开始的、两千年来关于“存在”的思想混乱。

以上所谈的工作的一个结果是，剥夺了自从毕达哥拉斯和柏拉图以来数学一直占据的崇高地位，并且打破了从数学得来的那种反对经验主义的臆断根据。的确，数学知识不是靠由经验进行归纳获得的；我们相信 $2+2=4$ ，其理由并不在于我们凭观察经常发现到两件东西跟另外两件东西合在一起是四件东西。在这个意义上，数学知识依然不是经验的知识。但也不是关于世界的先验知识。其实，这种知识仅仅是词句上的知识。“3”的意思是“ $2+1$ ”，“4”的意思是“ $3+1$ ”。由此可见（固然证明起来很长）“4”和“ $2+2$ ”指一个意思。因而数学知识不再神秘。它和一码有三呎这个“天经地义”完全属同样的性质。

不仅纯数学，而且物理学也为逻辑分析哲学供给了材料；尤其是通过相对论和量子力学供给了材料。

相对论里面对哲学家重要的事情是以空时来代替空间和时间。据常识，认为物理世界是由一些在某一段时间内持续，而且在空间中运动的“东西”组成的。哲学和物理学把“东西”概念发展成“物质实体”概念，而把物质实体看成是由一些粒子构成的，每个粒子都非常小，并且都永久存留。爱因斯坦以事素代替了粒子；各事素和其他各事素之间有一种叫“间隔”的关系，可以按不同方式把这种关系分解成一个时间因素和一个空间因素。这些不同方式的选择是任意的，其中哪一种方式在理论上也不比其他任何方式更为可取。设在不同的区域内已知两个事素A和B，那么满可能是这种情况：按照一种约定，两者是同时的，按照另一种约定，A比B早，再按照另外一种约定，B比A早。并没有任何物理事实和这些不同的约定相当。861

从这一切似乎可以推断，事素应当是物理学的“素材”，而粒子不是。向来认为的粒子，总得认为是一系列事素。代替粒子的这种事素系列具有某些重要的物理性质，因此要求我们予以注意；但是它并不比我们可能任意选出的其他任何事素系列具有更多的实体性。因而“物质”不是世界的基本材料的一部分，只是把种种事素集成束的一个便利方式。

量子论也补证了这个结论，但是量子论在哲学上的重要意义主要在于把物理现象看成可能是不连续的。量子论指出，在一个（如上解释的）原子内，某种事态持续一段时间，然后突然换成一种有限不同的事态。已往一贯假定的运动连续性，似乎自来不过是一种偏见。可是，量子论特有的哲学还没有充分发展起来。我想量子论恐怕比相对论会要求更根本地背离传统的空间时间学说。

物理学一直在使物质的物质性减弱，而心理学则一直在使精神的精

神性减弱。在前面一章中，我们曾有机会把观念联合与条件反射作了比较。后者的生理学色彩显然重得多，它已经代替了前者。（这只是一个例证；我不想夸大条件反射的范围。）因此物理学和心理学一直在从两端彼此靠拢，使得威廉·詹姆士对“意识”的批判中所暗示的“中性一元论”之说更有可能成立了。精神与物质的区别是从宗教转到哲学中来的，尽管在过去一段长时间内这种区别似乎还有确实的理由。我以为精神和物质都仅是给事素分组的便当方式。我应当承认，有些单独的事素只属于物质组，但是另外一些事素属于两种组，因此既是精神的，又是物质的。这个学说使我们对于世界构造的描绘有了重大简化。

近代物理学和生理学提出了有助于说明知觉这个古老问题的新事实。假若要有什么可以称作“知觉”的东西，知觉在某种程度上总要是所知觉的对象的效果，而且知觉假若要可能是关于对象的知识来源，总要或多或少跟对象相似。只有存在着与世界其余部分多少有些无关的因果连环，头一个必要条件才能得到满足。根据物理学，这种连环是存在的。光波从太阳走到地球上，这件事遵守光波自己的定律。这话只是大体上正确。爱因斯坦已证明光线受重力的影响。当光线到达我们的大气层时要遭受折射，有些光线比其他光线分散得厉害。当光线到达人眼时，发生了在别的地方不会发生的各种各样的事情，结局就是我们所说的“看见太阳”。但是，我们视觉经验中的太阳虽然和天文学家的太阳大不一样，却仍然是关于后者的一个知识来源，因为“看见太阳”与“看见月亮”的不同点，和天文学家的太阳与天文学家的月亮的不同有因果关联。可是，关于物理对象我们这样所能认识的，不过是某些抽象的结构性质。我们能够知道太阳按某种意义讲是圆的，固然不完全是按我们所看见的情况是圆的这种意义来讲；但是我们没有理由假定太阳是亮的或暖的，因为不假定它如此，物理学也能说明为什么它似乎如此。所以，我们关于物理世界的知识只是抽象的数学性知识。862

以上我谈的是现代分析经验主义的梗概；这种经验主义与洛克、贝克莱和休谟的经验主义的不同在于它结合数学，并且发展了一种有力的逻辑技术。从而对某些问题便能得出明确的答案，这种答案与其说有哲学的性质，不如说有科学的性质。现代分析经验主义和体系缔造者们的各派哲学比起来，有利条件是能够一次一个地处理问题，而不必一举就创造关于全宇宙的一整套理论。在这点上，它的方法和科学的方法相似。我毫不怀疑，只要可能有哲学知识，哲学知识非靠这样的方法来探求不可；我也毫不怀疑，借这种方法，许多古来的问题是完全可以解决的。

不过，仍旧有一个传统上包括在哲学内的广阔领域，在那里科学方法是不够的。这个领域包括关于价值的种种根本问题；例如，单凭科学不能证明以对人残忍为乐是坏事。凡是能够知道的事，通过科学都能够知道；但是那些理当算是感情问题的事情却是在科学的范围以外。863

哲学在其全部历史中一直是由两个不调和地混杂在一起的部分构成的：一方面是关于世界本性的理论，另一方面是关于最佳生活方式的伦

理学说或政治学说。这两部分未能充分划分清楚，自来是大量混乱想法的一个根源。从柏拉图到威廉·詹姆士，哲学家们都让自己的关于宇宙构成的见解受到了希求道德教化的心思的影响：他们自以为知道哪些信念会使人有道德，于是编造了一些往往非常诡辩性的理由，证明这些信念是真的。至于我，我根据道德上的理由和理智上的理由都斥责这类偏见。从道德上讲，一个哲学家除了大公无私地探求真理而外若利用他的专业能力做其他任何事情，便算是犯了一种变节罪。如果他在进行研究以前先假定某些信念不拘真假总归是那种促进良好行为的信念，他就是限制了哲学思辨的范围，从而使哲学成为琐碎无聊的东西；真正的哲学家准备审查一切先入之见。假如有意识或无意识地给追求真理这件事加上什么限制，哲学便由于恐惧而瘫痪，为政府惩罚吐露“危险思想”的人的检查制度铺平道路——事实上，哲学家已经对自己的研究工作加上了这样的检查制度。

从理智上讲，错误的道德考虑对哲学的影响自来就是大大地妨碍了进步。我个人不相信哲学能够证明宗教教条是真理或不是真理，但是自从柏拉图以来，大多数哲学家都把提出关于永生和神存在的“证明”看成了自己的一部分任务。他们指责了前人的证明——圣托马斯否定圣安瑟勒姆的证明，康德否定笛卡尔的证明——但是他们都提出了自己的新证明。为了使自己的证明显得有根据，他们曾不得不曲解逻辑、使数学神秘化、冒称一些根深蒂固的偏见是天赐的直觉。

这一切都被那些把逻辑分析当作哲学的主要任务的哲学家否定了。他们坦率地承认，人的理智无法给许多对人类极为重要的问题找出最后的答案，但是他们不肯相信有某种“高级的”认识方法，使我们能够发现科学和理智所见不到的真理。他们因为否认这一点而得到的报偿是，已发现有许多从前被形而上学迷雾所蒙蔽的问题可以精确地解答，而且是靠除求知欲而外丝毫不牵涉哲学家个人气质的客观方法来解答。拿这样一些问题来说：数是什么？空间和时间是什么？精神是什么，物质又是什么？我并不说我们在此时此地能够给所有这些古来的问题提出确定的答案，但是我确实说已经发现了一个像在科学里那样能够逐步逼近真理的方法，其中每一个新阶段都是由改良以前的阶段产生的，而不是由否定以前的阶段产生的。864

在混乱纷纭的各种对立的狂热见解当中，少数起协调统一作用的力量中有一个就是科学的实事求是；我所说的科学的实事求是，是指把我们的信念建立在人所可能做到的不带个人色彩、免除地域性及气质性偏见的观察和推论之上的习惯。我隶属的哲学派别一向坚持把这种美德引入哲学，创始了一种能使哲学富于成果的有力方法，这些乃是此派的主要功绩。在实践这种哲学方法当中所养成的细心求实的习惯，可以推广到人的全部活动范围，结果在凡是有这种习惯存在的地方都使狂热减弱，而同情与相互了解的能力则随之增强。哲学放弃了一部分武断的浮夸奢求，却仍继续提示启发一种生活方式。

注1 刚布雷 (Cambrai) 在法国东北部。这个同盟是神圣罗马皇帝马克西密连一世 (Maximilian I)，法兰西王路易十二世 (Louis XII)，阿拉贡王斐迪南 (Ferdinand)，和教皇尤理乌斯二世 (Julius II) 缔结的，表面上为对土耳其人作战，实际上要攻击威尼斯。——译者

注2 萨万纳罗拉 (Girolamo Savonarola, 1452—98)，意大利僧侣，教会改革者。大胆揭露教会腐化及社会败坏，痛斥罗伦佐一世，得到广泛拥护。梅狄奇家再得势后，1497年被开除教籍，第二年按叛教者和异端的罪名被处死。他的死给了达·芬奇、米凯兰基罗、马基雅弗利很深的刺激。——译者

注3 即卓范尼·德·梅狄奇 (Giovanni de Medici, 1475—1521)。——译者

注4 拉丁语是中古时代教会中的通行语言。参照《新约》，《彼得前书》，第四章，第8节：“最要紧的是彼此切实相爱。因为爱能遮掩许多的罪。”——译者

注5 1282年复活节后的星期二，在举行晚祷的时候，西西里人到处起来大杀法兰西人，单在巴勒莫就杀了八千，这次事件叫“西西里晚祷” (Sicilian Vespers)。——译者

注6 阿拉贡 (Aragon) 在西班牙东北部。彼得三世 (Peter III, 1239?—1285；在位1276—1285) 娶曼弗里德的女儿；他在1282年战胜查理一世的军队，成为西西里王。——译者

注7 天主教七圣礼之一，在临死者的头、手、足、胸涂圣油的一种仪式。——译者

注8 引自布克哈特 (Burckhardt)：《意大利的文艺复兴》 (*Renaissance in Italy*)，第六编，第二章。

注9 马祖求 (Masuccio, 1420左右—1476以后)，意大利小说家，一生大部分时期在米兰公下面供职。——译者

注10 布克哈特：《意大利的文艺复兴》，第六编，第二章。

注11 布克哈特：《意大利的文艺复兴》，第六编，第一章。

注12 原书把马基雅弗利的生年误作1467年。——译者

注13 泰修思，希腊神话中雅典王伊久思之子，统一亚底加各国；又有许多英雄事迹，如杀牛头人身怪米诺陶尔，战胜阿马宗族，参加寻找金羊毛的探险等。——译者

注14 由全体枢机主教所组成的教皇的最高咨询机关，选举教皇。
——译者

注15 布鲁图斯（Marcus Junius Brutus，公元前85—前42），罗马政治家，刺杀凯撒的主谋者。——译者

注16 在1870年以前一直如此。□译者案：1870年意大利军进占罗马，教皇庇护九世屈服，教皇政权告终，意大利完成最后统一。

注17 这句话最早见于英国神学家阿鲁昆的《书翰集》，拉丁文原句是“vox populi，vox Dei”。——译者

注18 在美国的这两个地方，旧教徒势力非常大，谈论教皇的罪恶恐怕会惹起公愤。——译者

注19 妙在这点先得卢梭之心。把马基雅弗利解释成失意的浪漫主义者很有趣，也不全然错误。

注20 本书是在第二次世界大战期间写的，这里说的德国指纳粹倒台前的德国。——译者

注21 关于埃拉斯摩的生平，我主要依据海辛哈（Huizinga）写的那本出色的传记。

注22 Steyn，原书误作Steyr。——译者

注23 盖森（Jean de Gerson，1362—1428?），法国神学家，巴黎大学校长。——译者

注24 寇理特（John Colet，1467?—1519），著名英国人文主义者，神学家；曾在牛津大学讲说圣经。——译者

注25 指小霍尔班（Hans Holbein，1497?—1543），德国画家；以肖像画著称，为《愚神颂赞》作了有名的插图，又绘有一幅埃拉斯摩画像。——译者

注26 按基督教义，神有三个存在形式，即“位”或“位格”（person或hypostasis），三位是“圣父”（神），“圣子”（耶稣），和“圣灵”（或“圣灵”）。三位虽然个体相异，本质上是同一个神。——译者

注27 基督教义，神作为基督现肉身与人性。——译者

注28 按天主教义，圣体用的面包和葡萄酒的全质，经过一种神奇变化，转化成基督的身体和血。参看《新约》，马可福音，第十四章，22—25节。——译者

注29 天主教会中加给个人、团体或某个地区的一种不许参加或举

行某些教会仪式的处分。——译者

注30 教会里对教士的一种处分，全部或部分禁止他行使职权。
——译者

注31 教会中的一种处分：用一定书面形式举发出所犯的过错。
——译者

注32 天主教会中经过三次训诫后进一步作破门警告的一种处分。
——译者

注33 教会惩罚形式之一；在天主教，“小绝罚”是禁止领圣体，“大绝罚”即开除教籍。——译者

注34 根据拉丁文原本此句似应译为：“以及他们的令人一见即使人的灵魂堕入地狱最底层的怒声咆哮的敕令，”请参看John Wilson的英译本，Pierre de Nolhac的法译本，及《西方哲学史》的德、俄译本。
——译者

注35 指教皇。——译者

注36 指老普林尼（Pliny the Elder, 23—79），罗马博物学家；著《博物志》（*Historia naturalis*）37卷。这是一部包罗万象的自然科学百科全书，但其内容错误很多，没有科学价值。——译者

注37 加利班（Caliban），莎士比亚剧本《暴风雨》（*The Tempest*）中登场人物，是一个野性而丑怪的奴隶。——译者

注38 奥赛罗（Othello）是莎士比亚的剧本《奥赛罗》中的主人公。在这个剧的一幕三场里，奥赛罗谈起他在向妻子黛丝德梦娜求婚之前如何对她讲述他的旅途见闻，提到“食人族和头生在肩膀下面的人”。
——译者

注39 按希腊神话，哲森（Jason）率49个勇士，乘“阿戈”船（Argo）到科尔基斯找回了金羊毛。——译者

注40 路德叛教实际上是在1517年。——译者

注41 武尔济（Thomas Wolsey, 1475左右—1530），英国政治家，枢机主教。曾在亨利八世下面任首相等要职，权重一时；后来因叛国案嫌疑，解赴伦敦，中途病死。——译者

注42 伊丽莎白公主（1533—1603）即后来的伊丽莎白一世；亨利八世和安·布琳的女儿，玛利的继任女王（1558—1603）。——译者

注43 《乌托邦》的原著是用拉丁文写的，书名《*De optimo Reipublicae statu, deque nova insula Utopia*》，第一版1516年（非1518

年)。——译者

注44 在Raphe Robinson译的《乌托邦》标准英译本中，这里是“除两名奴隶以外”。——译者

注45 亚哥(Iago)是莎士比亚的悲剧《奥赛罗》中的一个阴险恶汉。他是奥赛罗将军的旗官；施诡计勾动奥赛罗怀疑妻子黛丝德梦娜不贞，把她杀死。——译者

注46 布利吞人(Briton)是古代英国南部的原住民。——译者

注47 十六世纪时兴起的新教一派。它认为幼年无意志时所受洗礼无效，到成年必须再受洗礼。在政治上这派主张政教分离。——译者

注48 天主教神父在“神工阁子”中听教徒自述罪叫“办神工”。——译者

注49 巴斯卡尔(Blaise Pascal, 1623—1662)，法国科学家，宗教哲学家。他对物理学和数学多有贡献。在神学上，巴斯卡尔实际是反耶稣会的。1656年冉森派的阿尔诺受到耶稣会攻击，他匿名陆续发表了十八篇《致外乡人书》(1656—1657)，严厉批判耶稣会的神学和道德，为阿尔诺辩护。所谓“他们除对异端而外，比别种教士宽厚慈悲”，无非是反讥耶稣会人对待异端残酷无情。——译者

注50 见《哥白尼论著三篇》(*Three Copernican Treatises*)，Edward Rosen英译本芝加哥，1939。

注51 参看《旧约》《约书亚记》，第十章，第12、13节。——译者

注52 由于行星、地球和太阳的相互位置的变化，从地上看行星，有周期性的盈亏现象，这叫“周相”。水星和金星有明显的周相。——译者

注53 指《新约》《启示录》第一章，第11节中提到的以弗所、士每拿、别迦摩、推雅推喇、撒狄、非拉铁非、老底嘉等七个教会，全在西小亚细亚。——译者

注54 关于这个问题，参看武尔夫(A. Wolf)著《十六十七世纪科学工艺哲学史》(*A History of Science, Technology, and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*)中“科学仪器”一章。

注55 关于显微镜的发明有两个说法，一说是荷兰眼镜匠彦森(Zacharias Janssen)在1590年左右发明的；一说是伽利略发明的(1610年宣布发明)。——译者

注56 托马斯·布劳恩爵士（Sir Thomas Browne, 1605—1682），英国著名医生，文人。1664年他曾以医生身份，在法庭提出证词，因而使两名妇女被按女巫治罪。原文说“世纪初”，是不对的。——译者

注57 按天主教义说，有七件难赦的重罪（“七罪宗”）是万恶根源，“骄傲”为首。——译者

注58 这是英国诗人波普（Alexander Pope, 1688—1744）为牛顿写的两行墓志铭体诗，最早发表在1735年（牛顿在1727年逝世）。原诗句的口吻情调使人自然联想到《旧约》开首《创世记》的最前三节，这里译文的语气也略拟中文本圣经。——译者

注59 开普勒定律只对两个天体所成的系统来讲严格正确。行星因受其他行星引力的影响，略偏离椭圆轨道，这种作用在天文学上叫“摄动”。——译者

注60 傅科（Jean Bernard Léon Foucault, 1819—1868），法国物理学家。1851年他在巴黎用长67米的绳吊28公斤重的锤做成单摆，根据摆的振动面发生顺时针方向的运动，来证明地球自转。——译者

注61 恒星距离地球极远，星发出光来传到地上至少须经过几年，而星围绕地球的圆周比这距离更大几倍。假若恒星每日绕地球回转一周，即是说它在二十四小时内走过光在若干年才能走完的路程，运动得比光快得多。但是据相对论，宇宙中一切速度不可能超过光速。——译者

注62 相对论把空间和时间统一起来，除空间的三度以外，将时间看成第四度，这样构成的四度连续体叫“空时”。——译者

注63 “大周游”（the grand tour）是从前英国富贵家庭的子弟为完成其教育，到法国及欧洲大陆上其他国家所做的一种周游旅行。——译者

注64 利维坦（Leviathan）是圣经里记载的一种巨大的水生怪物，在中文本圣经中译为“鳄鱼”。霍布士用它比拟国家。——译者

注65 从古希腊时代流传下来的数学“难题”之一，即求作一个正方形，使它的面积与一个已知圆的面积相等。根据近代数学，可以证明这问题用圆规和直尺不可能解决。——译者

注66 狴希莫司是圣经中记载的一种“骨头好像铜管，肢体仿佛铁棍”的神话动物，译作“河马”。——译者

注67 在另一个地方他说异教的诸神是人类的恐怖创造的，但我们的神是“原始推动者”。

注68 见《旧约》《撒母耳记下》第十一章。——译者

注69 参看《旧约》《列王纪下》第五章。——译者

注70 16, 17世纪时法国的新教徒称“余格诺”(the Huguenots)。当时吉兹(Guise)将军是旧教首领,所以旧教徒称“吉兹派”。——译者

注71 即英国“光荣革命”的一年。——译者

注72 注意本书是在第二次世界大战期间写的。——译者

注73 笛卡尔的确说是一个火炉子(poêle),但是大多数评注家认为这是不可能的。然而知道旧式巴伐利亚住宅情况的人确切告诉我说,这事情完全可以相信。

注74 位于脑中间的圆锥形小腺状体。——译者

注75 “实空”(plenum)指完全充满着某种物质的空间,与“真空”相反。——译者

注76 上面的“我思故我在”(cogito ergo sum)这个论点通称笛卡尔的“cogito”(我思),借以得出这论点的方法叫作“笛卡尔式怀疑”。

注77 笛卡尔所使用的“东西”(英语thing;法语chose;拉丁语res)一词相当于一般说的“实体”。——译者

注78 见《旧约》《列王记下》第二章,第23—24节。——译者

注79 严·德威特(Jan de Witt, 1625—1672),荷兰著名政治家,与斯宾诺莎交好。——译者

注80 斯宾诺莎的生卒日期为1632, 11, 24—1677, 2, 21, 死时四十四岁已过,原书误作四十三岁。——译者

注81 原文“the divine Being”,照字面译是“神性的存在者”,即神;现参酌中文里的“敬神如在”这句旧话,简译“神在”,一方面保存原文的字面意义,另一方面可以和前面的“实在”对应。英文中“Being”(存在者)一字,开头字母若大写,即指神,故在下面的“存在者”之后,用括号加添一“神”字。——译者

注82 Q. E. D. 是拉丁文“quod erat demonstrandum”(此即所欲证)三词的缩写,是几何证明中习惯用的符号。——译者

注83 本书是在第二次世界大战期间写的。——译者

注84 这是耶稣被钉死在十字架上临前说的话。见《新约》《路加

福音》，第二十三章，34节。——译者

注85 见《新约》《马太福音》，第六章，44节。——译者

注86 暴君马克白和麦可达夫是莎士比亚的著名悲剧《马克白》(*Macbeth*) 中的两个主要人物。——译者

注87 邦格乐思博士 (Doctor Pangloss) 是伏尔泰所作的《老实人》(*Candide*) 中的人物。——译者

注88 圣路易 (St . Louis) 即路易九世 (Louis IX , 1215—1270 ; 在位1226—1270) 。他参加过两次十字军，远征埃及时1250年兵败被俘。1254年回国。1270年再次东征，死于军中。——译者

注89 无穷小算法 (infinitesimal calculus) 是微积分 (differential and integral calculus , 或简称calculus) 的老名字。——译者

注90 这是一句猥亵的玩笑话。可见莱布尼茨虽然是一个“大智者”，但是他的性格和风度非常庸俗。他本人终生独身。——译者

注91 布伦斯威克 (Brunswick) 是德意志北部的一个公国；汉诺威王室是由它传下来的一支。——译者

注92 埃思特家族 (the Este Family) 是意大利最古老的贵族家系之一。——译者

注93 乔治一世 (George I , 1660—1727) 本来是汉诺威选侯，在1714年即莱布尼茨逝世前两年当了英国国王。——译者

注94 洛策 (Rudolph Hermann Lotze , 1817—1881) ，德国哲学家，生理学家。——译者

注95 古兑拉 (Louis Alexandre Couturat , 1868—1914) ，法国数学家，哲学家；以利用符号逻辑研究数学的基础及对莱布尼茨的研究著名。——译者

注96 罗素在十九世纪末，早在路易·古兑拉之前，对莱布尼茨的“秘传哲学”作过研究，1900年出版了《莱布尼茨哲学述评》(*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*) 一书。——译者

注97 鲍卢斯 (Porus或Poros , 死于公元前321年?) ，印度国王。——译者

注98 “地狱边土”位于天国和地狱之间，照经院神学的讲法，它是未受洗礼的婴儿死后灵魂居住的地方。——译者

注99 英国教会内部对教会政治、礼拜形式及信条等主张宽容和自

由的一派。——译者

注100 1933年罗斯福就任总统后推行“新政”，当时采取的种种紧急措施作者认为可视为违反自由主义精神。——译者

注101 1642年1月3日，查理一世亲自率卫队到国会，企图逮捕皮姆（Pym）等五名议员，但是他们已经躲避开了。——译者

注102 1651年查理二世所率领的军队在武斯特（Worcester）被克伦威尔击溃，他在逃跑的路上经过巴斯寇布（Boscobel）时，曾隐藏在橡树里。——译者

注103 指查理二世。——译者

注104 1685年路易十四撤回亨利四世在1598年所发布的许可信仰自由的“南特敕令”，旧教掌握了实权。——译者

注105 即詹姆士的女婿荷兰执政者威廉（William，1650—1702），称威廉三世（William III，1688—1702）。——译者

注106 即通常所谓的英国“光荣革命”。——译者

注107 德莱顿（John Dryden，1631—1700），英国王政复辟时代的诗人，批评家。他在1681年发表了一篇政治讽刺诗《阿布萨伦与阿契托弗》（*Absalom and Achitophel*），诗中狡黠阴险的阿契托弗影射着沙夫次伯利勋爵。——译者

注108 这里的说法恐与事实不符。据一般记载，沙夫次伯利于1682年的政治阴谋败露后逃往国外，十二月初到达阿姆斯特丹，翌年一月即去世。洛克在沙夫次伯利逃亡后仍留英国，1683年离去，1684年初才到达荷兰。——译者

注109 法语中“philosophe”一字有时特指十八世纪法国的“启蒙思想家”，例如伏尔泰、卢梭、孔多塞、孔狄亚克等人，和英语中的“philosopher”（哲学家）含义不同。——译者

注110 格林（Thomas Hill Green，1836—1882），英国新康德派和新黑格尔派的哲学家。——译者

注111 患黄疸病的人看一切东西都是黄的。——译者

注112 《人类理智论》，第四卷，第十六章，第4节。

注113 《人类理智论》，第四卷，第一章。

注114 以上所引各句都见于第二卷，第二十章。

注115 指上帝。——译者

注116 《人类理智论》，第四卷，第三章，第18节。

注117 “被虐狂”据说是一种性心理变态，以受异性的痛苦虐待为乐。——译者

注118 罗伯特·费尔默爵士（Sir Robert Filmer，1589—1653），英国政治思想家。——译者

注119 含、闪、雅弗是挪亚的三个儿子。见《旧约》《创世记》，第五章，第32节。——译者

注120 指中世纪时讲授逻辑、形而上学、神学的场所。——译者

注121 指亚当与夏娃。——译者

注122 指亚当。——译者

注123 指玛利女王被伊丽莎白处死。——译者

注124 坎平（Edmund Campion，1539—1581），英国耶稣会士，因反对英国国教会，被处绞刑。——译者

注125 明治元年。——译者

注126 日内瓦在宗教改革运动中占领导地位，一般把它看成是新教的大本营。——译者

注127 陶奈在《宗教与资本主义的兴起》一书中所引的话。

注128 孟伯窦勋爵（Lord Monboddo），本名詹姆士·伯奈特（James Burnett，1714—1799），苏格兰法官，人类学家；在达尔文之前主张人类可能是由猿猴演变来的。——译者

注129 基督教的“十诫”之一，见《旧约》《出埃及记》，第二十章，第13节。——译者

注130 比较美国的《独立宣言》。

注131 “他们是神的财产，他们是神赐造的东西，造出来在神嘉许的期间存续，而非在他人嘉许的期间存续。”

注132 见《旧约》《创世记》，第九章，第6节。——译者

注133 旧法学名词，指为了事件便于解决，在法律上假定某事物为事实，而不问它是否真实。——译者

注134 指第二次世界大战后期。——译者

注135 战时对海港及沿海城市所课的一种国防税；1634年至1636年查理一世在平时对内陆城市也课了这种税。——译者

注136 鲍令布卢克（Henry St. John Bolingbroke, 1678—1751），英国托利党政治家。——译者

注137 例如，试看雪莱的论断：“某个命题一呈示于心，心就感知构成该命题的那些观念的相符与不符。”

注138 以上所引的这两句是波斯天文学家兼诗人莪玛·亥亚谟（Omar Khayyám, 死于公元1123年？）的四行诗中的句子。——译者

注139 斯威夫特（Jonathan Swift, 1667—1745），英国讽刺作家，《伽利弗游记》的作者。——译者

注140 一个热恋斯威夫特的女子，本名Esther Vanhomrigh，“瓦妮萨”（Vanessa）是斯威夫特在作品中对她的爱称。——译者

注141 克罗因（Cloyne）是爱尔兰近南海岸的一个小镇。——译者

注142 例如，“我昨晚没喝醉。我只喝了两杯；再说，我是个绝对戒酒者，这是大家都知道的。”

注143 所谓“对人论证”指在议论中避开主题，利用对方个人的性格、感情、言行等来证明自己的见解。例如在这里费罗诺斯避不讨论海拉司的论点，只是贬斥“实在的”声音听不见，就算了事。——译者

注144 艾丁顿（Sir Arthur Stanley Eddington, 1882—1944），英国天文学家，物理学家。——译者

注145 穆尔（George Edward Moore, 1873—1958），英国哲学家，新实在论的先驱之一，罗素早年的哲学观点一度和他大体一致。——译者

注146 这里罗素说的是讥诮话；因为在西方一般人心目中有个固定观念：“唯物论者”=“无神论者”=“恶人”。——译者

注147 association，在心理学上也译“联想”。——译者

注148 第一卷，第三编，第四节。

注149 第一卷，第三编，第八节。

注150 指《人性论》。——译者

注151 指“绝对怀疑论”。——译者

注152 《皆大欢喜》是莎士比亚的一个喜剧；杰克斯（Jacques）是剧中人物之一。——译者

注153 太阳王（le Roi Soleil）是路易十四的别号。——译者

注154 达尔文对蚯蚓的习性及其改良土壤的作用作过详细的考察和报告。——译者

注155 布雷克（William Blake，1757—1827），英国版画家，诗人。他有一首诗题名《虎》（*The Tiger*），歌颂暴力的美。——译者

注156 江浦街（Fleet Street）是伦敦的一条街道，为新闻业及出版业中心，约翰生博士早年进行事业活动的地方。——译者

注157 世界最大的瀑布，在美国纽约州与加拿大的国境线上。——译者

注158 美国阿里佐纳州西北部科罗拉多河的大峡谷，长322公里以上，深610—1830米。——译者

注159 《忽必烈汗》中歌咏的上都（Xanadu），是元朝的一个都市。——译者

注160 寇刺子米亚（Chorasmia）为古时里海以东一个地区，即原苏联乌兹别克中部及土库曼北部一带，原是古波斯的一个省，十二世纪时大致相当于花刺子模帝国。——译者

注161 布洛克农场（Brook Farm）是1841年美国的超绝论者乔治·瑞普莱（George Ripley）夫妇在波士顿附近创建的一个空想社会主义实验社会，至1847年失败。当时霍桑是参加者之一，爱默生也赞同它。——译者

注162 瑞典宝利（Emanuel Swedenborg，1688—1772），瑞典哲学家，神秘主义者。他的宗教学说的信奉者总称为“新耶路撒冷教会”。——译者

注163 应作1798年。——译者

注164 魏志伍德（Josiah Wedgwood，1730—1795），英国著名的陶器业者。他的儿子托马斯·魏志伍德继承到大笔遗产后资助了一些文人学者。——译者

注165 玛丽·雪莱（Mary Shelley，1791—1851），本名玛丽·葛德汶（Mary Godwin），诗人雪莱的第二妻，1816年同雪莱一起在瑞士认识了拜伦。——译者

注166 五世纪时掠夺罗马，破坏其文化的一个野蛮民族。——译者

注167 窦恩（Doorn）是荷兰中部位于特雷赫（Utrecht）东南的一个村，威廉二世退位后居住在那里。——译者

注168 伯特（Sir Cyril Lodowic Burt，1883—1971），英国心理学家，伦敦大学教授（1924—1950）；这里提到的书即1925年出版的《少年犯》（*The Young Delinquent*）。——译者

注169 伦敦的一条运河。——译者

注170 托勒密家系（the Ptolemy）是亚历山大大帝死后统治埃及的一个王朝（公元前323年—公元前30年）；托勒密二世娶了他的亲姊。——译者

注171 参照本书第300页。——译者

注172 瓦格纳（Wilhelm Richard Wagner，1813—1883），德国作曲家，近代歌剧的创始者。济克蒙特（Siegfried）和济克林德（Sieglinde）是瓦格纳所作歌剧《尼伯龙的戒指》（*Der Ring des Nibelungen*）中的两个神话人物，他们是兄妹，两人结婚，生了著名的英雄济克弗里特（Siegfried）。——译者

注173 罗斯柴尔德（Meyer Anselm Rothschild，1743—1812），德籍犹太人，国际金融资本家，在欧洲各国拥有庞大的势力。——译者

注174 培林（Francis Baring，1740—1810），英国大银行家，当时公认为全欧第一巨商，曾任东印度公司主席。这首诗是拜伦的《唐璜》（*Don Juan*）里的一节。中译引自：《唐璜》，朱维基译，上海文艺出版社1959年版，第747页。——译者

注175 萨瓦（Savoy）在法国东南部，邻近瑞士和意大利的国境。——译者

注176 指英国“光荣革命”后拥护亡命法国的詹姆士二世复位的一派人。——译者

注177 波须埃（Jacques Bénigne Bossuet，1627—1704），法国神学家，演说家。——译者

注178 日内瓦市议会命令将这两种书焚毁，并且指示，若卢梭来到日内瓦，应予逮捕。法国政府发出逮捕他的命令；索保恩大学和巴黎的高等法院谴责了《爱弥儿》。

注179 纳沙泰尔（Neuchâtel）在瑞士西部边境。——译者

注180 巴斯卡尔必须除外。“心自有理性所不知的理”完全是卢梭的笔调。

注181 罗伯斯庇尔为反对天主教教义及法国大革命中艾贝尔派的无神论，根据卢梭的《社会契约论》中的宗教思想，于1794年5月7日提出了“太上主宰信仰法令”；6月8日他主持了一个盛大的新宗教仪式，即所谓“太上主宰节”。——译者

注182 他在别处叙述一个萨瓦教士说的话：“Un prêtre en bonne règle ne doit faire des enfants qu'aux femmes mariées”（一个规矩端正的教士只应当跟已婚妇女生孩子）。

注183 例如，“全体人的意志与总意志之间常常有很大差别：后者只考虑公共利益；前者注意私人利益，无非是诸个别意志的总和；但是从这些个别意志中除去彼此对消的盈余或不足，剩下那些差别的总和即总意志。”

注184 黑格尔选中了总意志与全体人的意志的区别，特别加以称颂。他说：“卢梭当初假使把这点区别总放在心上，他对国家理论本来会有更充实的贡献。”（《大逻辑学》，第163节。）

注185 “热月”（Thermidor）是法国革命历的第十一月，相当于阳历七月十九日至八月十七日。1794年热月九日（七月二十七日），法国发生了反革命政变，推翻罗伯斯庇尔的专政。——译者

注186 塔拉（thaler）是一种德国旧银币。——译者

注187 希特勒上台的一年。——译者

注188 书原名甚长，英译本叫《任何未来的形而上学绪论》（*Prolegomena to Any Future Metaphysic*）。——译者

注189 魏亨格（Hans Vaihinger，1852—1933），德国哲学家，“康德协会”的创立者。——译者

注190 “低地带”指莱茵河、马斯河及些耳德河下流的地方，中古时分为许多小国；相当于现在荷兰、比利时和卢森堡一带。——译者

注191 卡诺萨（Canossa）在意大利北部，为公元1077年神圣罗马皇帝亨利四世向教皇格雷高里七世要求悔过时受屈辱的地方。（参看本书上册第507页）后来“卡诺萨”就成了俗权屈服于天主教会的代称。——译者

注192 穆伯杜依（Pierre Louis Moreau de Maupertuis，1698—1759），法国数学家，天文学家。——译者

注193 蒙森 (Theodor Mommsen, 1817—1903), 德国史学家, 著《罗马史》(Römische Geschichte) (1854—1856) 三卷; 获得诺贝尔文学奖 (1902)。——译者

注194 特莱奇克 (Heinrich von Treitschke, 1834—1896), 德国史学家, 著《十九世纪德意志史》(Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert) (1897) 五卷。——译者

注195 济格瓦特 (Christoph Sigwart, 1830—1904), 德国逻辑学家, 新康德主义者。——译者

注196 鲍赞克特 (Bernard Bosanquet, 1848—1923), 英国黑格尔派哲学家。——译者

注197 莎士比亚结婚后本来已决定从事父亲的行业, 作毛织品商。据传说, 在1584年或以后, 他同一帮坏朋友曾多次潜入托马斯·露西爵士的一个苑林里偷猎鹿, 事被发觉, 经官查缉, 他才不得不离开故乡斯瑞特弗, 到伦敦开始了戏剧生涯。——译者

注198 悉尼 (Algernon Sidney, 1622—1683), 英国政治家, 共和主义者, 以叛国案罪名被处斩。——译者

注199 自1794年发生“热月”反革命政变后, 法国大革命基本上结束。——译者

注200 阿那克西曼德主张生物都是由鱼演化来的; 参看本书上册第53页。——译者

注201 拉马克 (Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet de Lamarck, 1744—1829), 法国生物学家; 著《动物哲学》(1809) 二卷, 早于达尔文五十年倡导进化说。——译者

注202 埃拉司摩斯·达尔文 (Erasmus Darwin, 1731—1802), 英国植物学家、医学家和诗人。——译者

注203 所谓皮尔当人 (Piltdown Man) 是1912年在英国的皮尔当发现的一个头盖骨, 曾被揣断为更新世最古的人类, 但在1953年经证实是伪造的。——译者

注204 通称《大逻辑》和《小逻辑》。——译者

注205 瓦勒斯 (William Wallace, 1843—1897), 英国哲学家; 他的《小逻辑》英译本“The Logic of Hegel”是标准英译本。——译者

注206 中译文引自《十八世纪末—十九世纪初德国哲学》, 1962年版, 第345页。——译者

注207 德文定义是：“Der Begriff der Idee，dem die Idee als solche der Gegenstand，dem das Objekt sie ist.”除黑格尔的用法外，“Gegenstand”和“Objekt”是同义语。

注208 见《十八世纪末—十九世纪初德国哲学》第345页或《小逻辑》第421页。——译者

注209 施朋格勒（Oswald Spengler，1880—1936），德国的文化哲学家，著有《西方之没落》（*Der Untergang des Abendlandes*）二卷（1918—1922）。——译者

注210 默久里神（Mercury；拉丁语Mercurius），罗马神话中的商业之神，它也是众神的信使。——译者

注211 “它自身是……东西”是照德文原文译的，因书中所引这句的英译文（J. Sibree译）不严格正确。——译者

注212 照德文原文译出是“因为我已经知道了全体”。——译者

注213 这段引文也是照原著译的，因为英译文和原文出入较大。——译者

注214 他说，出版自由并不就是允许写想要写的东西；这种见解是不成熟的浅薄见解。举例说，不应当允许报刊使政府或警察机关显得卑鄙可耻。

注215 埃拉司图斯（Thomas Erastus；本名：Lieber〔或Liebler，Lüber〕 Erastus，1524—1583），瑞士新教神学家，海德堡大学教授；主张在宗教事务上国家有最高权。——译者

注216 原引英译文误作“需要一个敌人”。——译者

注217 斯墨茨（Jan Christiaan Smuts，1870—1950），南非联邦政治家，将军；著有《全体论与进化》（*Holism and Evolution*）（1926）。——译者

注218 提坦（Titans）是希腊神话中Uranus（天公）和Gaea（地母）所生的一族大力巨人，常用来比喻硕大无朋。——译者

注219 纽斯提德府是拜伦男爵的府第。——译者

注220 阿伯丁（Aberdeen）在苏格兰东北部，是拜伦幼年时代居住的地方。——译者

注221 克雷西（Crecy；英语Cressy）是法国北部的一个村，1346年爱德华三世的英军在此大胜法军。——译者

注222 马斯顿 (Marston) 荒原在英国约克郡西部, 1644年克伦威尔在此大破王党军。——译者

注223 《恰尔德·哈洛尔德游记》(*Childe Harold's Pilgrimage*) 是拜伦在1812年至1818年间所发表的一部长诗。“恰尔德”意为贵族青年, 用作称号, 颇类似中国古时的“公子”。——译者

注224 柴罗基人 (Cherokee) 是北美的土著, 现在大部分定住在美国俄克拉荷马州。——译者

注225 指“自由”。——译者

注226 奥古斯塔·拜伦 (Augusta Byron, 1783—1851) 是拜伦的异母姐姐。——译者

注227 伊实玛利是《圣经》中记载的亚伯兰和其使女夏甲所生之子 (见《创世记》, 第十六章); “伊实玛利族系”在这里借喻庶系。——译者

注228 拜伦在1817年发表的诗剧《曼弗里德》(*Manfred*) 中的主人公, 是一个犯了许多奇怪罪恶的人物。——译者

注229 该隐是亚当和夏娃的长子, 杀其弟亚伯。见《旧约》《创世记》, 第四章。——译者

注230 克劳泽维茨 (Karl von Clausewitz, 1780—1831), 普鲁士将军; 他的《战争论》是一部军事学名著。——译者

注231 斯当达尔 (Stendhal) 为马里·昂利·贝勒 (Marie Henri Beyle, 1783—1842) 的笔名, 法国小说家。——译者

注232 指拿破仑由埃尔巴岛逃回后图谋重建帝国的一段时期。——译者

注233 莫罗阿 (Maurois): 《拜伦传》(*Life of Byron*)。

注234 这本《乔治勋爵的悲伤》和下面提到的歌剧《拿破仑的悲伤》都是没有的; 前者泛指拜伦的作品, 后者泛指拿破仑的事业。——译者

注235 《衣裳哲学》(*Sartor Resartus*), 第二卷, 第六章。

注236 “志趣”原文是“aspiration”, 也作“呼吸”解。——译者

注237 阿尔夫雷·德·缪塞 (Louis Charles Alfred de Musset, 1810—1857), 法国诗人, 剧作家, 小说家。——译者

注238 原文Gallic，戏指法国人的。——译者

注239 中译本名：《少年维特之烦恼》。——译者

注240 意思是威严堂堂的。——译者

注241 贵丘里伯爵夫人（Teresa Guiccioli，1802—1873）是拜伦于1819年在威尼斯结识的情妇。威尼斯滨亚得里亚海。——译者

注242 《唐璜》（*Don Juan*）是拜伦的最著名的长诗，1819年至1824年写成。——译者

注243 优婆尼沙昙（奥义书）（Upanishads）是公元前七、八世纪时的一套印度哲学书，属于吠陀文学后期，非一人所作。书中论述宇宙及人的本性，倡导个人我与宇宙我合一之说。这套书为印度的哲学和宗教思想的根源。——译者

注244 涅槃（Nirvana），佛家术语，断绝一切烦恼的至福境界。——译者

注245 加利利（Galilee）在巴勒斯坦北部，是基督教最早开始传教活动的地方。——译者

注246 艾克哈特（Johannes Eckhart，1260—1327），德意志的多米尼各修道会修士，神秘主义哲学家、宗教家。——译者

注247 安格鲁司·济雷鸠斯（Angelus Silesius；本名Johann Scheffler，1624—1777），德意志的神秘主义宗教诗人。——译者

注248 神学中所讲的圣徒在天国直接目睹上帝。——译者

注249 老妇死，重负释。

注250 《帕济伐尔》（*Parsifal*）是瓦格纳的最后一个歌剧，1882年首次上演。——译者

注251 卡留斯特罗（Alessandro di Cagliostro；本名Giuseppe Balsamo，1743—1795），意大利的大骗子；自称炼金术士、预言者，降神术师等，又冒充伯爵，在欧洲各地行骗，后来被判处终身监禁，死在狱中。——译者

注252 我仿佛记得有人在穆勒之前就讲过这句格言。

注253 所有引尼采的话，重点都是原有的。

注254 哈丽艾特·比彻·司托（Harriet Elizabeth Beecher Stowe，1811—1896），美国女小说家；她的小说《汤姆叔叔的小屋》

(1852) 对美国奴隶解放运动起了一定的影响。——译者

注255 这是圣经里的话，中文圣经照字面直译作“搓磨贫穷人的脸”，见《旧约》，《以赛亚书》，第三章，第15节。——译者

注256 见莎士比亚：《李尔王》，第二幕，第四场。——译者

注257 阿尔西拜阿底斯（Alcibiades，公元前450年？—公元前404年），雅典政治家，将军。——译者

注258 关于这个题目以及关于马克思的较详细的论述，见拙著《自由与组织》（*Freedom and Organization*，1814—1914）第二编。

注259 事情发生在1857—1858年。——译者

注260 《关于费尔巴哈的十一条提纲》（*Eleven Theses on Feuerbach*），1845。——作者注。引文见《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》单行本，人民出版社1972年版，第50页和第53页。——译者

注261 作者执笔时是在1943年。

注262 本章的下余部分大体上是重印发表在1912年《一元论者》（*The Monist*）上的一篇文章。

注263 芝诺的另一个悖论，内容是说希腊神话中的善跑者阿基里兹（Achilles）的出发点如果在一只乌龟的出发点后面，他将永远追不上那只乌龟。——译者

注264 指《心理学原理》（*Principles of Psychology*）二卷。——译者

注265 杜威已于1952年去世。——译者

注266 “新英格兰”为美国东北部佛蒙特（Vermont）等六个州的总称；杜威生于佛蒙特州的伯灵顿（Burlington）。——译者

注267 卢必康河（the Rubicon）是意大利北部的一条小河，公元前49年凯撒率军渡过这条河，击败当时握罗马共和政府大权的庞培。——译者

注268 靳斯爵士（Sir James Hopwood Jeans，1877—1946），英国物理学家，天文学家。——译者

注269 本书作者系两度任维多利亚女王的首相的罗素伯爵约翰·罗素之孙，1931年其兄逝世后，依法律规定袭伯爵爵号。——译者

注270 帕比尼 (Giovanni Papini , 1881—1956) , 意大利哲学家、历史学家和小说家。——译者

注271 德意志神秘思想家托马司·阿·坎皮斯 (Thomas a Kempis , 1380左右—1471) 有一本著作叫《模仿基督》 (*De Imitatione Christi*) 。——译者

注272 即微积分学；原文是它的旧名称“infinitesimal calculus”。——译者

注273 卡尔纳普 (Rudolf Carnap , 1891—1970) , 美国哲学家，逻辑学家。——译者

入选“教育部基础教育课程教材阅读指导目录”

ÜBER DIE SPEZIELLE UND
DIE ALLGEMEINE
RELATIVITÄTSTHEORIE

Albert Einstein

狭义与广义相对论
浅说

〔美〕爱因斯坦 著

张卜天 译

爱因斯坦的广义相对论方程是他最好的墓志铭和
纪念碑，只要宇宙存在，它们就应该存在。

霍金



商务印书馆
The Commercial Press

目录

前言

第一部分 狭义相对论

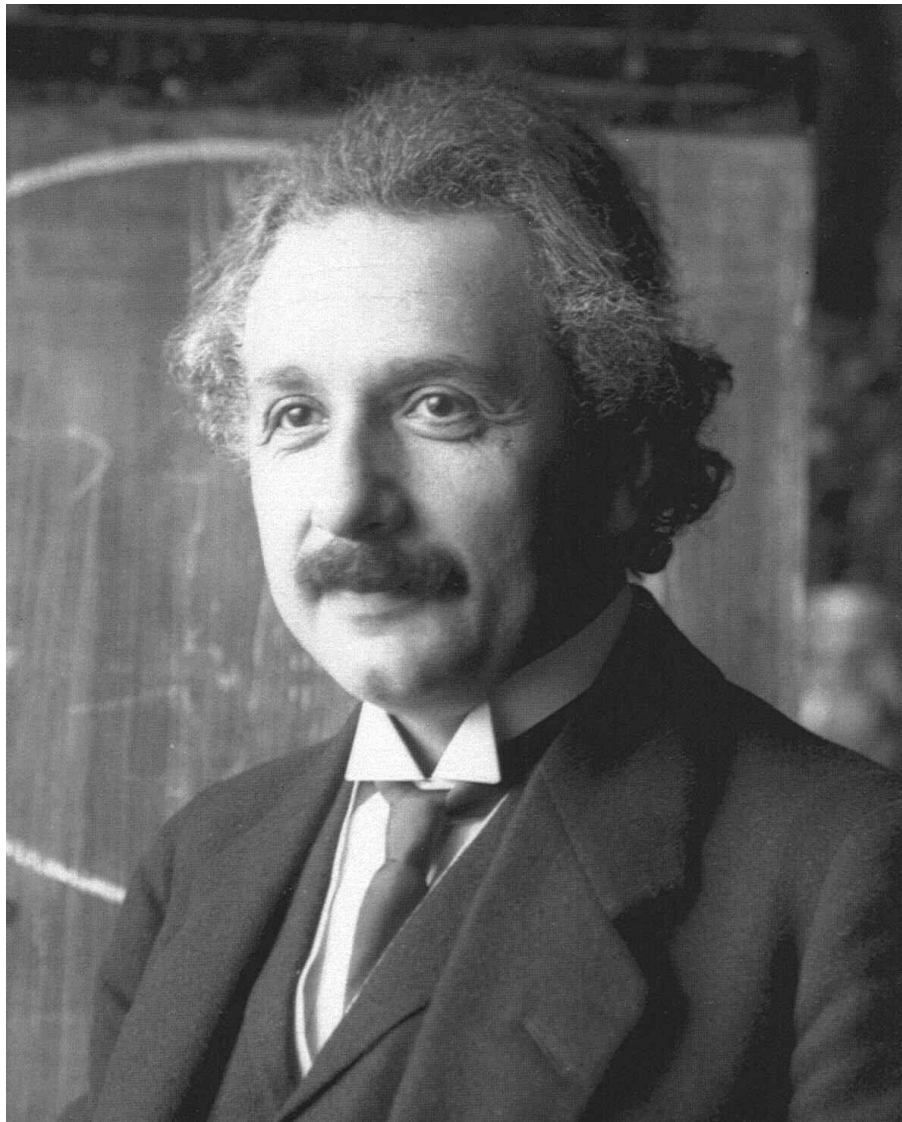
1. 几何命题的物理意义
2. 坐标系
3. 经典力学中的空间和时间
4. 伽利略坐标系
5. 相对性原理（狭义）
6. 符合经典力学的速度相加定理
7. 光的传播定律与相对性原理表面上不相容
8. 物理学中的时间概念
9. 同时的相对性
10. 距离概念的相对性
11. 洛伦兹变换
12. 运动中的量杆和钟的行为
13. 速度相加定理 斐索实验
14. 相对论的启发价值
15. 狭义相对论的普遍结果
16. 狭义相对论与经验
17. 闵可夫斯基的四维空间

第二部分 广义相对论

18. 狭义与广义相对性原理
19. 引力场
20. 惯性质量与引力质量相等作为广义相对性公设的一个论据
21. 经典力学的基础和狭义相对论的基础在哪些方面不能令人满意？
22. 广义相对性原理的几个推论
23. 转动的参照物上钟和量杆的行为
24. 欧几里得连续区和非欧几里得连续区
25. 高斯坐标
26. 狭义相对论的空时连续区可以当做欧几里得连续区
27. 广义相对论的空时连续区不是欧几里得连续区
28. 广义相对性原理的严格表述
29. 基于广义相对性原理解决引力问题
- 对整个宇宙的一些思考
30. 牛顿理论在宇宙论方面的困难
31. 一个有限无界宇宙的可能性
32. 以广义相对论为依据的空间结构

附录

1. 洛伦兹变换的简单推导 [补充第11节]
2. 闵可夫斯基的四维世界 [补充第17节]
3. 对广义相对论的实验证实
4. 与广义相对论相关联的空间结构 [补充第32节]



阿尔伯特·爱因斯坦（1879—1955）

前 言

本书旨在让那些从一般科学和哲学的角度对相对论有兴趣而又没有掌握理论物理的数学工具的读者能够尽可能确切地理解相对论。本书假定读者已具备相当于大学入学的知识水平，尽管篇幅不长，读者仍须付出相当大的耐心和毅力。作者力求尽可能简单清晰地介绍相对论的主要思想，并且大体上按照这些思想实际发生的顺序和联系来叙述。为清晰起见，我不得不经常有所重复，而不去顾及叙述是否优雅。我谨守卓越的理论物理学家玻耳兹曼的格言，认为是否优雅的问题应当留给裁缝和鞋匠去考虑。但我不敢说如此已为读者消除了相对论中固有的困难。另一方面，我有意以一种“继母”的方式来处理相对论的经验物理基础，以便不熟悉物理学的读者不致感到像一个只见树木不见森林的漫游者。愿读者阅读本书时能够度过一段启发思考的愉快时光！

阿尔伯特·爱因斯坦

1916年12月

第一部分 狭义相对论

1. 几何命题的物理意义

亲爱的读者，您大概从小就已经熟悉了欧几里得几何学的宏伟大厦。回想起这座宏伟的建筑，您也许敬多于爱。在其高高的楼梯上，认真的教师曾使您在数不清的日子里疲于奔命。凭借您过去的经验，谁若是宣称这门科学中哪怕最冷僻的命题是不真实的，您一定会嗤之以鼻。但如果有人问，“您说这些命题是真的，这究竟是什么意思呢？”您那种颇为得意的确定感兴许会立刻消失。让我们考虑一下这个问题。

几何学从“平面”、“点”和“直线”等一些基本概念出发，我们能把大体上清晰的观念与这些概念联系起来；几何学还从一些简单的命题（公理）出发，基于这些观念，我们倾向于把这些命题（公理）当做“真的”接受下来。然后，利用我们不得不认为正当的一种逻辑方法，所有其余命题都可以追溯到这些公理，亦即得到证明。于是，只要一个命题可以通过公认的方法由公理推导出来，这个命题就是正确的或“真的”。这样，各个几何命题是否为“真”的问题就归结为公理是否为“真”的问题。但人们早已知道，后面这个问题不仅用几何学的方法无法回答，而且它本身就是毫无意义的。我们不能问“过两点只有一条直线”是否为真，而只能说，欧几里得几何学涉及一种被称为“直线”的形体，几何学赋予直线一种性质，即直线可由其上两点清楚地确定下来。“真”这个概念对于纯粹几何学的陈述是不适用的，因为我们习惯上总是用“真”这个词来指与一个“实在的”客体相符合；然而几何学并不涉及它所包含的概念与经验客体之间的关系，而只涉及这些概念彼此之间的逻辑联系。

不难理解，为什么尽管如此我们还是感到不得不把几何命题称为“真的”。几何概念多多少少对应于自然界中具有精确形状的客体，而这些客体无疑是产生这些概念的唯一根源。几何学应当放弃这样做，才能使其结构获得最大程度的逻辑一致性。例如，通过一个刚体上两个标明的位置来查看“距离”，这在我们的思维习惯中根深蒂固。如果恰当地选择观察位置，用一只眼睛观察而能使三个点的视位置相互重合，我们也习惯于认为这三个点位于一条直线上。

现在，如果按照我们的思维习惯，在欧几里得几何学的命题中补充这样一个命题，即一个刚体上的两点永远对应于同一距离，而与物体可能发生的位置变化无关，那么欧几里得几何学的命题就可以归结为关于刚体的可能相对位置的命题。^{注1} 我们可以把作了如此补充的几何学当成物理学的一个分支来处理。现在我们可以合法地提出经过这样解释的几何命题是否为“真”的问题，因为我们可以问，对于被我们归入几何概念的那些实在的东西来说，这些命题是否适用。我们也可以不太精确地

说，我们把此种意义上几何命题的“真”理解为该命题对于尺规作图的有效性。

当然，确信此种意义下的几何命题为“真”，仅仅是以极不完整的经验为基础的。我们先假定几何命题为真，然后在最后一个部分（讨论广义相对论时）会看到，这种真在何种程度上是有限度的。

2. 坐标系

根据上述对距离的物理解释，我们也能在测量的基础上确定一个刚体上两点间的距离。为此，我们需要有一个始终可用作测量标准的“距离”（杆 S ）。设 A 和 B 是一个刚体上的两点，我们可以根据几何学规则用一条直线将两点连接起来；然后从 A 开始，一次次标定距离 S ，一直到 B 。此操作的重复次数就是距离 AB 的尺寸，这是一切长度测量的基础。
注2

描述某个事件或物体的空间位置，都是以在一个刚体（参照物）上标定与该事件或物体相重合的点为根据的。这不仅适用于科学描述，而且适用于日常生活。比如分析一下“柏林波茨坦广场”这一位置标记，我会得出以下结果。地球是该位置标记所参照的刚体；“柏林波茨坦广场”是地球上业已标明的、配有名称的一点，事件在空间上与该点相重合。
注3

这种标记位置的原始方法只适用于刚体表面上的位置，而且只有当刚体表面上存在着可区分的各个点时才能使用这种方法。但我们可以摆脱这两种限制，而不改变位置标记的本质。比如波茨坦广场上空飘着一朵云，我们可以在波茨坦广场上垂直竖起一根长竿直抵这朵云，以确定这朵云相对于地球表面的位置。用标准量杆量出这根竿的长度，再结合这根竿底端的位置标记，我们就获得了这朵云完整的位置标记。通过这个例子我们可以看出位置概念是如何得到改进的。

（1）我们将位置标记所参照的刚体加以延伸，使之抵达待确定位置的物体。

（2）确定物体位置时，我们使用一个数（这里是指用量杆量出的竿长），而不使用选定的参考点。

（3）即使未把抵达云端的竿竖立起来，我们也可以谈及云的高度。我们从地面上各个地方对云进行光学观测，并考虑光的传播特性，就能确定竿需要多长才能抵达云端。

从以上论述可以看出，如果在描述位置时能够使用测量数值，而不必考虑刚性参照物上是否存在着（具有名称的）标定的位置，那会比较方便。通过应用笛卡儿坐标系，测量物理学达到了这个目的。

笛卡儿坐标系包含三个相互垂直的平面，这三个平面与一个刚体牢固地连在一起。任何事件相对于坐标系的地点（本质上）通过从事件地点向三个平面所作垂线的长度或坐标 (x, y, z) 来描述。这三条垂线的长度可以按照欧几里得几何学所确立的规则和方法用刚性量杆经过一系列操作来确定。

实际上，构成坐标系的刚性平面一般来说是没有的；此外，坐标并非真是通过刚性量杆结构确定的，而是用间接方法确定的。要使物理学和天文学的结果保持其清晰性，就必须始终依照上述思考来寻求位置标记的物理意义。 [注4](#)

由此可以得到以下结果：对事件的任何空间描述都要使用一个刚体作为事件的空间参照。所得出的关系假定了欧几里得几何学的定理适用于“距离”，而“距离”在物理上由一个刚体上的两个标记来表示。

3. 经典力学中的空间和时间

如果我未经认真思考和详细解释就把力学的任务表述为“力学旨在描述物体在空间中的位置如何随时间而改变”，那么我的良心会因为违背了清晰性的神圣精神而背负深重的罪孽。让我们来揭示这些罪孽。

这里的“位置”和“空间”应当如何理解是不清楚的。假定有一列火车正在匀速行驶，我站在车窗前把一块石头丢到路基上（而不是将其抛出）。那么，如果不计空气阻力的影响，我会看到石头沿直线下落。而在人行道上观察这一不端行为的行人则看到，石头沿抛物线落到了地面上。现在我问：石头经过的各个“位置”“究竟”是在一条直线上还是在一条抛物线上？此外，这里所谓的“在空间中”运动是什么意思呢？根据第2节的论述，回答是自明的。首先，让我们完全避开“空间”这个模糊的字眼，我们必须老实承认，对于“空间”，我们无法作任何思考；因此我们代之以“相对于一个刚性参照物的运动”。关于相对于参照物（火车车厢或铁路路基）的位置，前面几节已经作了详细定义。如果引入“坐标系”这个有利于数学描述的概念来代替“参照物”，我们就可以说，石头相对于与车厢牢固连接在一起的坐标系走过了一条直线，相对于与地面牢固连接在一起的坐标系走过了一条抛物线。由这个例子可以清楚地看出，并不存在轨线^{注5}本身，只存在相对于特定参照物的轨线。

要想对运动作出完整描述，我们必须指明物体如何随时间改变位置，即物体在什么时刻位于轨线上的每一个点上。必须补充一种时间定义才能使这些说明变得完整，根据这种定义，这些时间值可以被看做本质上可观测的量（即测量结果）。如果基于经典力学的观点，我们针对此例子可以如下方式满足此要求。设想有两个构造完全相同的钟，站在车厢窗口的人和站在人行道上的人各拿一个。两人各自按照自己所持时钟的滴答声来确定石头相对于其参照物所处的位置。这里我们没有考虑因光的传播速度有限而导致的不准确性。关于这一点以及这里的另一个主要困难，我们将在以后详细讨论。

4. 伽利略坐标系

众所周知，伽利略 - 牛顿力学的基本定律（即所谓的惯性定律）可以表述如下：一个与其他物体足够远的物体保持静止状态或匀速直线运动状态。该定律不仅谈到了物体的运动，而且谈到了力学所允许的、可用于力学描述的参照物或坐标系。相对于可见的恒星，惯性定律无疑能在相当高的近似程度上成立。如果现在我们使用一个与地球牢固连接在一起的坐标系，那么相对于这个坐标系，每颗恒星在一（天文）日当中都会描出一个巨大半径的圆，此结果与惯性定律的说法是矛盾的。因此，要想坚持这个定律，我们只能参照恒星在其中不作圆周运动的坐标系来考察物体的运动。如果某个坐标系的运动状态使惯性定律适用于该坐标系，我们就把该坐标系称为“伽利略坐标系”。只有相对于一个伽利略坐标系，伽利略 - 牛顿力学的诸定律才是有效的。

5. 相对性原理（狭义）

为使论述尽可能地清晰，我们回到那个匀速行驶的火车车厢的例子。我们把它的运动称为一种匀速平移（称为“匀速”是因为速率和方向是恒定的，称为“平移”是因为虽然车厢相对于路基改变了位置，但在此过程中并无转动）。设想一只乌鸦从空中飞过，从路基上看它作的是匀速直线运动，那么从行驶的车厢上看，乌鸦虽然是以另一种速率和方向在飞行，但仍然是匀速直线运动。抽象地说：若质量 m 相对于坐标系 K 作匀速直线运动，那么只要第二个坐标系 K' 相对于 K 作匀速平移运动，该质量相对于 K' 亦作匀速直线运动。根据上节论述，由此可以推出：

若 K 为伽利略坐标系，则其他任何相对于 K 作匀速平移运动的坐标系 K' 亦为伽利略坐标系。和相对于 K 一样，伽利略 - 牛顿力学定律相对于 K' 也成立。

我们作如下更进一步推广：如果 K' 是一个相对于 K 作匀速运动而无转动的坐标系，那么自然现象相对于坐标系 K' 的发展所遵循的普遍定律将与相对于坐标系 K 相同。我们把这一陈述称为“相对性原理”（狭义）。

只要确信一切自然现象都能借助于经典力学来表述，就没有必要怀疑这一相对性原理的有效性。然而随着电动力学和光学的新近发展，人们越来越清楚地看到，经典力学不足以充当一切自然现象的物理描述的基础。到这个时候，讨论相对性原理的有效性问题时机已经成熟，而且对这个问题给出否定的回答并不是不可能的。

不过有两个一般事实从一开始就非常有利于相对性原理的有效性。即使经典力学没有为一切物理现象的理论表述提供足够广泛的基础，我们也必须承认它包含着相当程度的真理内容，因为经典力学对实际天体运动的描述惊人地准确。因此，相对性原理在力学领域中的应用必然达到了很高的准确度。然而一条具有如此普遍性的原理，在一个现象领域有如此之高的准确度，而在另一个现象领域居然会无效，这从先验的角度看是不大可能的。

第二个证据如下，我们以后还会回到它。如果相对性原理（狭义）不成立，那么相对于彼此作匀速运动的 K 、 K' 、 K'' 等伽利略坐标系对于描述自然现象就不是等价的。于是我们只能认为自然定律能以一种特别简单的方式表述出来，而且当然只有当我们已从所有伽利略坐标系中选定了具有特殊运动状态的坐标系（ K_0 ）作为参照物时才能这样表述。然后，我们就有理由（因为这个坐标系对于描述自然现象具有优势）称此坐标系为“绝对静止的”，而所有其他伽利略坐标系 K 都是“运动的”。例如，倘若铁路路基是坐标系 K_0 ，那么我们的火车车厢就是坐标系 K ，相对于坐标系 K 成立的定律将不如相对于坐标系 K_0 成立的定律那

样简单。这种较少的简单性源于车厢K相对于 K_0 （亦即“真正”）在运动。在相对于K所表述的普遍自然定律中，车厢速度的大小和方向必然会起作用。例如我们可以预料，一个风琴管当它的轴平行于运动方向时发出的音将不同于它的轴垂直于运动方向时发出的音。由于我们的地球正在围绕太阳运转，我们可以把地球比作以每秒大约30公里的速度行驶的火车车厢。倘若相对性原理不再有效，我们就应该预料到，地球在任一时刻的运动方向将会在自然定律中表现出来，而且物理系统的行为将与其相对于地球的空间方向有关。由于地球公转速度方向一年中会发生变化，地球相对于假设的坐标系 K_0 不可能全年处于静止。然而，即使最仔细的观察也从未显示出地球物理空间具有这种各向异性（即不同方向具有物理不等价性）。这是支持相对性原理的一个非常强有力的证据。

6. 符合经典力学的速度相加定理

假定我们多次提到的火车车厢在铁轨上以恒定速度 v 行驶，车厢里有个人沿车厢行驶方向以速度 w 走过整个车厢。那么在此过程中，这个人相对于路基前进得有多快，也就是以多大的速度 W 前进呢？唯一可能的回答似乎源于以下考虑：

倘若这个人站住不动一秒钟，那么在这一秒钟内他就相对于路基前进了与车厢速度相等的距离 v 。而实际上他还要相对于车厢向前走动，也就是在这一秒钟内他又相对于路基走了一段距离 w ，该距离等于他在车厢里走动的速度。因此，在这一秒钟内他总共相对于路基走了距离

$$W = v + w$$

我们以后会看到，对符合经典力学的速度相加定理的这一表述是不能坚持的，也就是说，我们刚才写下的这个定律实际上是不成立的。但我们先暂时假定它是正确的。

7.光的传播定律与相对性原理表面上不相容

物理学中几乎没有比光在真空中的传播定律更简单的定律了。学校里的每一个孩子都知道或者相信自己知道，光在真空中以 $c=300\,000$ 千米/秒的速度沿直线传播。无论如何，我们更确切地知道，这个速度对于所有颜色的光线都是一样的。若非如此，当一颗恒星被其黑暗的伴星所掩食时，其不同颜色光线的最小发射量就不可能同时观测到。根据对双星的观测，荷兰天文学家德西特（De Sitter）也基于类似的考虑表明，光的传播速度不可能依赖于发光物体的运动速度。认为光的传播速度与光“在空间中”的方向有关，这一假定本身不大可能成立。

简而言之，我们可以认为，学校里的孩子有充分的理由相信光（在真空中）以恒定速度 c 传播这一简单定律。谁会想到，这个简单的定律竟然会使认真思考的物理学家陷入极大的思想困难呢？让我们看看这些困难是如何产生的。

当然，我们必须参照一个刚体（坐标系）来描述光的传播过程（以及所有其他过程）。为此我们再次选取路基作为这种参照系。我们设想路基上方的空气已经抽去。如果沿着路基发出一束光线，则光线前端将以相对于路基的速度 c 传播。现在仍然假定我们的火车车厢以速度 v 在铁轨上行驶，行驶方向与光线的方向相同，速度当然要比光速小得多。现在我们问，此光线相对于车厢的传播速度是多少。显然，这里可以运用前一节的思考，因为光线在这里扮演了相对于车厢走动的人的角色。人相对于路基的速度 w 这里被代之以光相对于路基的速度 c ，设 w 是所求的光相对于车厢的速度，则有：

$$w = c - v$$

于是光线相对于车厢的传播速度比 c 要小。

但这个结果与第5节阐述的相对性原理是相冲突的。因为根据相对性原理，真空中光的传播定律就像所有其他普遍自然定律，不论是以车厢作为参照物还是以铁轨作为参照物，都必须是一样的。然而根据我们先前的论述，这似乎是不可能的。如果所有光线相对于路基都以速度 c 传播，那么因此之故，光相对于车厢的传播定律似乎就必然是另一条定律——这与相对性原理相矛盾。

由于这种两难困境，我们似乎只能或者放弃相对性原理，或者放弃简单的真空中光的传播定律。认真阅读了前面论述的读者几乎肯定会认为应当保留相对性原理，因为相对性原理非常自然和简单，对思想来说几乎无法抗拒。于是，必须用一条能与相对性原理一致的更复杂的定律来取代真空中光的传播定律。但理论物理学的发展表明这条路是走不通的。洛伦兹关于运动物体的电动力学和光学现象的开拓性的理论研究表明，这些领域中的经验必然会导出一种电磁现象理论，真空中光速恒定

定律正是该理论的必然推论。因此，尽管未曾发现与相对性原理相矛盾的经验事实，一些著名的理论物理学家还是倾向于放弃相对性原理。

相对论正是从这里开始的。通过分析时间和空间这些物理概念，它表明，相对性原理和光的传播定律其实绝非不相容，如果系统地坚持这两条定律，我们便可能得出一种逻辑上无可争辩的理论。这种理论被称为“狭义相对论”，以区别于我们将在后面讨论的推广的理论。接下来我们就来阐述狭义相对论的基本想法。

8. 物理学中的时间概念

在我们铁路路基上彼此远离的两处A和B，雷电击中了铁轨。我再补充一句断言，这两处雷击是同时发生的。亲爱的读者，如果我现在问你这句话是否有意义，你会坚定地回答说“有”。但是，如果我请你更确切地解释一下这句话的意义，经过一番思考，你会发现这个问题并不像初看起来那样容易回答。

一番思考过后，你或许会想出如下回答：“这句话的意义本来就很清楚，无须另作解释；当然，如果要我通过观测来确定在实际情况下这两个事件是否同时发生，我就需要考虑考虑。”对于这个回答我并不能满意，理由如下。假定有一位能干的气象学家经过敏锐的思考发现，闪电必然总是同时击中A处和B处，那么我们将面临一项任务，即检验该理论结果是否符合实际。一切物理陈述，只要“同时”概念在其中发挥作用，都有类似的问题。对物理学家而言，只有当他有可能查明一个概念在具体情形中是否恰当，这个概念才是存在的。因此我们需要有一个同时性的定义，它能给出一种方法，使本例中的物理学家能够通过实验判定那两处雷击是否同时发生。假如这个要求还未得到满足，我就认为我能够赋予同时性这个说法以某种意义，那么作为一个物理学家（当然，不是物理学家也一样），这就是自欺欺人。（请读者完全承认这一点后再往下读。）

经过一段时间的思考，你提出以下建议来确定同时性。沿着铁轨量出连线AB的长度，然后把一位观察者置于距离AB的中点M处，这位观察者应配备有一种装置（例如彼此成90度的两面镜子），使他能同一时间看到A处和B处。如果他能同时看到这两个雷击，那么这两个雷击必定是同时的。

对于这个建议我感到非常满意，但我仍然不能认为事情已经完全弄清楚，因为我感到不得不提出以下反驳：“如果我已经知道，把对雷击的知觉传给M处观察者的光从A传到M的速度与从B传到M的速度是相同的，那么你的定义当然是对的。然而，要想对这一假定进行验证，必须已经掌握了时间测量方法。因此，我们似乎陷入了一个逻辑循环。”

又考虑了一段时间，你轻蔑地瞟了我一眼（这是无可厚非的），向我解释道：“尽管如此我仍然坚持我先前的定义，因为它对光实际上没有作任何假定。对于同时性的定义只有一个要求，那就是在每一种实际情况下，它必须能为我们提供一种经验方法，以判定有待定义的概念是否被实现。我的定义无疑满足了这个要求。光从A传到M与从B传到M需要同样的时间，这实际上并不是关于光的物理本性的假定或假说，而是为了得出同时性的定义我根据自由判断所能作出的一种规定。”

显然，这个定义不仅能对两个事件的同时性，而且能对任意多个事

件的同时性给出确切的意义，无论事件的发生地相对于参照物（这里是铁路路基）的位置如何。^{注6} 由此我们也可以得出一种物理学中的“时间”定义。为此，我们设想把构造完全相同的钟放在铁轨（坐标系）的A、B、C诸点上，并校准它们，使其指针同时（在上述意义上来理解）指向相同的位置。于是，我们可以把一个事件的“时间”理解为放置在该事件（空间）最邻近处的那个钟的时间读数（指针位置）。这样一来，任何原则上可观测的事件都有一个时间值与之对应。

这一规定还包含着另一个物理学假说，如果没有相反的经验证据，该假说的正确性几乎不会被质疑，即人们假定，如果所有这些钟的构造完全一样，它们就会走得“同样快”。更确切地说：如果这样校准静止于参照物不同位置的两个钟，使其中一个钟的指针指着某一特定位置的同时（按照上述意义来理解），另一个钟的指针也指着相同的位置，那么相同的指针位置就总是同时的（按照上述定义来理解）。

9. 同时的相对性

到目前为止，我们一直是参照被我们称为“铁路路基”的特定参照物进行思考的。假定现在有一列很长的火车以恒定速度 v 沿着图1所标明的方向行驶。乘坐这列火车的人可以方便地把火车当做刚性参照物（坐标系），参照火车来考察所有事件。于是，沿铁路发生的每一个事件也在火车的某一特定点上发生。而且和相对于路基给出的同时性定义完全一样，我们也可以相对于火车给出同时性的定义。但现在自然产生了如下问题：

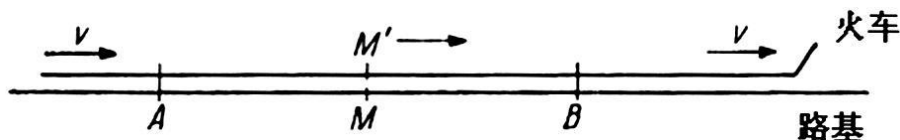


图1

相对于铁路路基 是同时的两个事件（例如A和B的两处雷击），相对于火车 也是同时的吗？我们马上就会表明，回答必然是否定的。

我们说A、B两处雷击相对于路基而言是同时的，我们的意思是指：从A、B两雷击处发出的光线在路基距离A - B的中点M相遇。但事件A和B也对应于火车上的位置A和B。设 M' 为行驶火车上距离A - B的中点。虽然雷击发生时 [注7](#) 点 M' 与点M重合，但如图所示，点 M' 以火车的速度 v 向右移动。倘若坐在火车 M' 处的一个观察者并不具有这个速度，那么他将总是停在M点，从雷击A和B发出的光线将同时到达他这里，也就是说两条光线正好在他这里相遇。然而实际上（从路基上判断），这个观察者正在迎着来自B的光线快速行进，同时也先于来自A的光线向前行进。因此这个观察者将先看见从B发出的光线，后看见从A发出的光线。于是，以列车为参照物的观察者必然得出结论说，雷击B先于雷击A发生。这样我们就得出了以下重要结果：

相对于路基是同时的若干事件，相对于火车并不是同时的，反之亦然（同时的相对性）。每一个参照物（坐标系）都有其特殊时间；只有被告知时间陈述是相对于哪一个参照物的，时间陈述才有意义。

相对论创立之前，物理学一直隐含地假定，时间陈述有一种绝对的意义，即时间陈述与参照物的运动状态无关。但我们已经看到，这一假定与最自然的的同时性定义是不相容的；如果抛弃这个假定，第7节中讨论的真空中光的传播定律与相对性原理之间的冲突便消失了。

这一冲突源自第6节的思考，这些思考现在已经站不住脚了。我们曾在那一节断言，如果车厢里的人相对于车厢在一秒钟内走过距离 w ，那么他在一秒钟内相对于路基也会走过相同的距离。但是根据以上论

述，绝不能认为相对于车厢发生某一特定事件所需的时间就一定等于以路基为参照物判断发生同一事件所需的时间。因此我们不能断言，在车厢里走动的人相对于铁轨走距离 w 所需的时间从路基上判断等于一秒钟。

此外，第6节的思考还基于另一个假定。严格说来，这个假定是任意的，尽管在相对论创立之前，该假定一直被默认。

10. 距离概念的相对性

考虑以速度 v 沿路基行驶的火车上两个特定的点，[注8](#) 现在我们要问这两个点之间的距离。我们已经知道，测量一段距离需要有一个参照物，距离正是相对于它被测量出来的。最简单的办法是利用火车本身作为参照物（坐标系）。火车上的观察者是这么测量这段距离的，他用量杆沿直线（例如车厢地板）一次次量下去，直到从一个标定的点量到另一个标定的点。于是，用量杆量取的次数就是所求的距离。

如果从铁轨上来判断这段距离，那就是另一回事了。可以使用如下方法。我们把火车上两个距离待定的点称为 A' 和 B' ，则这两个点正在以速度 v 沿着路基运动。我们先要确定路基上的两个点 A 和 B ，使其在一特定时刻 t （从路基上判断）恰好为 A' 和 B' 所经过。路基上的 A 点和 B 点可以通过运用第8节所给出的时间定义来确定，然后 A 点和 B 点的距离可以用量杆沿着路基一次次地量出来。

我们绝不能先验地肯定后一测量的结果会与前一次在火车车厢中测量的结果完全相同。因此，在路基上量出的火车长度可能不同于在火车上量出的火车长度。这种情况对第6节中似乎如此显然的论述提出了第二条反驳，那就是，如果车厢中的人在单位时间内（在火车上测量）走了距离 w ，那么这段距离在路基上测量 并不一定也等于 w 。

11. 洛伦兹变换

以上三节的思考表明，光的传播定律与相对性原理之所以表面上不相容（第7节），是因为从经典力学中借用了两个毫无根据的假说。这两个假说是：

1. 两个事件的时间间隔与参照物的运动状态无关。
2. 一个刚体上两点的空间间隔与参照物的运动状态无关。

如果舍弃这两个假说，第7节中的两难就会消失，因为第6节导出的速度相加定理此时不再有效。真空中光的传播定律与相对性原理有可能是相容的，于是就产生了问题：我们应当如何修改第6节的论述才能消除这两个基本经验结果之间的表面冲突呢？这个问题引出了一个一般问题。在第6节的讨论中，我们既相对于火车又相对于路基来谈地点和时间。如果已知某个事件相对于路基的地点和时间，如何求出该事件相对于火车的地点和时间呢？对于这个问题，我们能否想出一一种回答，使得真空中光的传播定律与相对性原理不再相互冲突？换句话说，我们能否设想各事件相对于两个参照物的地点时间之间存在着这样一种关系，使得每一条光线无论相对于路基还是相对于火车，其传播速度都是 c 呢？这个问题得到了一个十分明确的肯定回答，并且导出了一个完全确定的变换定律，可以把事件的空-时量从一个参照物变换到另一个参照物。

在讨论这一点之前，我们先作以下思考。到目前为止，我们只考虑了沿路基发生的事件，必须认为此路基在数学上起一条直线的作用。但如第2节所述，我们可以设想用一个杆架对此参照物沿横向和竖向进行延伸，以便相对此杆架对某处发生的事件进行定位。同样，我们可以设想以速度 v 行驶的火车通过整个空间，使无论多么远的事件都可以参照第二个杆架来定位。我们不必考虑这些杆架实际上是否会因为固体的不可入性而不断相互干扰，因为这不会导致什么原则性的错误。我们可以设想在每一个这样的杆架中标出三个互相垂直的面，称之为“坐标平面”（“坐标系”）。于是，坐标系 K 对应于路基，坐标系 K' 对应于火车。一个事件无论发生在何处，它相对于 K 的空间位置均可由坐标平面上的三条垂线 x, y, z 来确定，时间位置则由时间值 t 来确定。相对于 K' ，同一事件的空间和时间位置将由相应的值 x', y', z', t' 来确定，这些值当然与 x, y, z, t 并不相同。关于如何将这量值理解成物理测量的结果，我们已经作了详细解释。

显然，我们的问题可以精确表述如下。如果某个事件相对于 K 的 x, y, z, t 诸值已经给定，那么该事件相对于 K' 的 x', y', z', t' 诸值为多少？在选择关系式时，无论是相对于 K 还是相对于 K' ，对于同一条光线（即对于每一条光线）而言，真空中光的传播定律都必须满足。若这两个坐标系在空间中的相对取向如图2所示，则这个问题可以通过以下方程来解

决：

$$x' = \frac{x - vt}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

$$y' = y$$

$$z' = z$$

$$t' = \frac{t - \frac{v}{c^2} \cdot x}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

此方程组被称为“洛伦兹变换”。[注9](#)

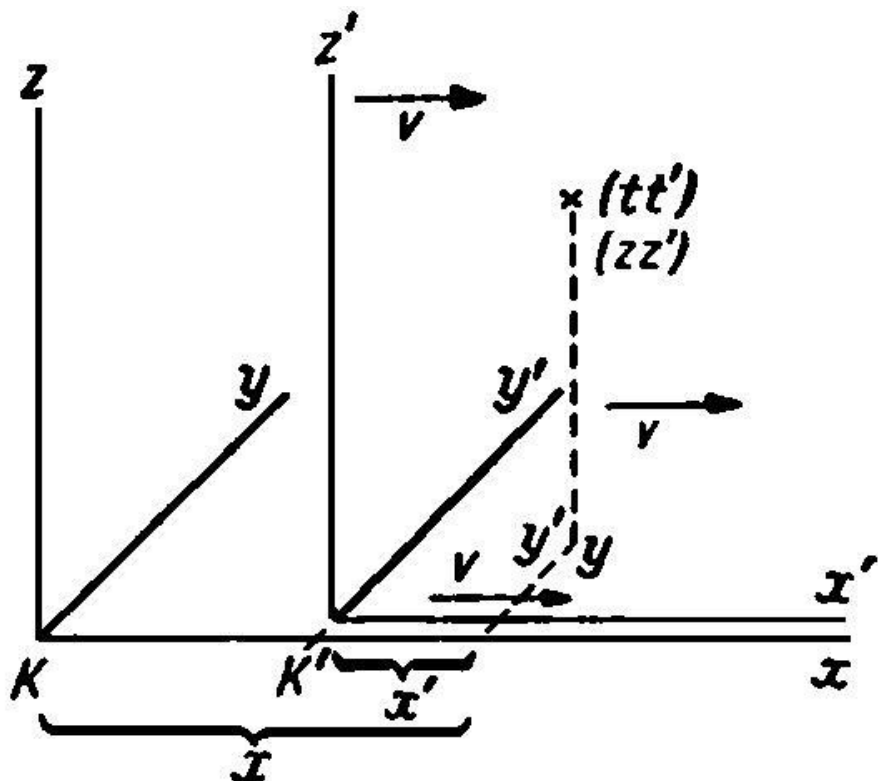


图2

然而，如果我们不是根据光的传播定律，而是根据旧力学默认假定，即时间和长度具有绝对性，那么我们就不会得到上述变换方程，而会得到以下方程：

$$\begin{aligned}x' &= x - vt \\y' &= y \\z' &= z \\t' &= t\end{aligned}$$

此方程组常常被称为“伽利略变换”。在洛伦兹变换中，如果用无穷大值替换光速 c ，就可以得到伽利略变换。

通过下面这个例子很容易看到，根据洛伦兹变换，真空中光的传播定律对于参照物 K 和参照物 K' 都满足。例如沿正 x 轴方向发出一个光信号，它按照下列方程前进

$$x = ct$$

亦即以速度 c 前进。根据洛伦兹变换方程， x 与 t 之间的这个简单关系决定了 x' 与 t' 之间的关系。事实上，在洛伦兹变换的第一和第四方程中用值 ct 代替 x ，我们就得到：

$$x' = \frac{(c - v) t}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

$$t' = \frac{(1 - \frac{v}{c}) t}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

两式相除可得

$$x' = ct'$$

如果相对于参照系K'，则光的传播依此方程进行。于是，光相对于参照物K'的传播速度也等于c。对于沿任一其他方向传播的光线也能得到同样的结果。当然这不足为奇，因为洛伦兹变换方程就是依据这种观点推导出来的。

12. 运动中的量杆和钟的行为

我把一根米尺置于K'的x'轴，令其始端与点x'=0重合，末端与点x'=1重合。那么该米尺相对于参照系K的长度是多少？要回答这个问题，我们只需问，在参照系K的某一时刻t，米尺的始端和末端相对于K处于什么位置。根据洛伦兹变换的第一个方程，这两个点在t=0时位于

$$x_{\text{(米尺始端)}} = 0 \cdot \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$$

$$x_{\text{(米尺末端)}} = 1 \cdot \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$$

两点间的距离为 $\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$ 。但米尺相对于K以速度v运动。

于是，沿长度方向以速度v运动的刚性米尺的长度为 $\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$ 米。因此，刚性米尺在运动时要比处于静止状态时更短，而且运动越快

就越短。当速度v=c时， $\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}} = 0$ ，对于更大的速度，此平方根就成了虚的。由此可得，在相对论中，速度c扮演着极限速度的角色，任何实际物体都不可能达到或超过这个速度。

顺便说一句，速度c作为极限速度的这个角色由洛伦兹变换方程也可以清楚地看到。因为如果选择的v大于c，这些方程就没有意义。

反过来，如果考察的是一根相对于K静止在x轴上的米尺，我们就会

发现，从K'去判断时米尺的长度为 $\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$ 。这与我们的考察所基于的相对性原理完全符合。

先验地看，我们必定能够根据变换方程对量杆和钟的物理行为有所了解，因为 x, y, z, t 这些量恰恰是用量杆和钟所能得到的测量结果。如果以伽利略变换为基础，我们就不会得出量杆因运动而收缩的结果。

我们现在考虑一个始终静止于 K' 原点（ $x'=0$ ）的按秒报时的钟。 $t'=0$ 和 $t'=1$ 对应于该钟相继的两次滴答声。对于这两次滴答声，洛伦兹变换的第一和第四方程给出：

$$t=0$$

和

$$t = \frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

从 K 去判断，该钟以速度 v 运动；从这个参照物判断，该钟两次滴答

$$\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

声的时间间隔不是1秒，而是 $\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$ 秒，亦即比1秒钟长一些。钟因其运动而比静止时走得慢。这里速度 c 也扮演着一种不可达到的极限速度的角色。

13. 速度相加定理 斐索实验

在现实中，钟和量杆所能达到的运动速度远远小于光速 c ，因此我们几乎不可能将上一节的结果与现实直接比较。但另一方面，这些结果必定使读者感到很奇怪，因此我要从该理论得出另一个推论，它很容易从前面的论述中推导出来，而且已经得到了出色的实验证实。

我们在第6节导出了同向速度的相加定理，其形式可由经典力学的假说推出。该定理也很容易从伽利略变换（第11节）推导出来。我们引入相对于坐标系 K' 按照下列方程运动的一个点来代替在车厢中走动的人

$$x' = wt'$$

通过伽利略变换的第一和第四方程，我们可以用 x 和 t 来表示 x' 和 t' ，于是得到

$$x = (v + w) t$$

此方程所表示的正是该点相对于坐标系 K （人相对于路基）的运动定律。和在第6节一样，我们用 W 表示这个速度，于是得到

$$W = v + w \quad (A)$$

但我们也可以基于相对论进行这些思考。在方程

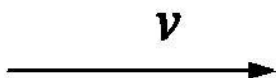
$$x' = wt'$$

中，利用洛伦兹变换的第一和第四方程，我们必须用 x 和 t 来表示 x' 和 t' 。于是我们得到的不是方程（A），而是方程

$$W = \frac{v + w}{1 + \frac{vw}{c^2}} \quad (B)$$

这个方程对应于根据相对论的同向速度相加定理。现在的问题是，这两个定理中哪一个经得起经验检验。关于这一点，天才的物理学家斐索（Fizeau）在半个多世纪以前所做的一个极为重要的实验可以给我们以启发。后来，一些非常优秀的实验物理学家重复过这个实验，因此它的结果是无可置疑的。该实验涉及以下问题。光以特定速度 w 在一种静止的液体中传播。现在，如果上述液体以速度 v 在管内流动，那么光在管内沿图中箭头方向的传播速度有多快呢？

管



根据相对性原理，我们必须认为光相对于液体总是以相同的速度 w 传播的，不论该液体相对于其他物体是否运动。于是光相对于液体的速度和液体相对于管的速度为已知，要求出光相对于管的速度。

显然，我们这里又面临着第6节的问题。管相当于路基或坐标系 K ，液体相当于车厢或坐标系 K' ，而光相当于在车厢中走动的人或本节中所说的运动点。于是，如果用 W 表示光相对于管的速度，则 W 应由方程（A）或方程（B）给出，视伽利略变换符合实际还是洛伦兹变换符合实际而定。

实验 注10 支持由相对论推出的方程（B），而且非常精确。根据塞曼（Zeeman）最近所作的极为出色的测量，液体流速 v 对光的传播的影响的确可以用公式（B）来表示，其误差小于1%。

但我们必须强调，早在相对论提出之前，洛伦兹就已经提出了一种关于此现象的理论。该理论纯粹是电动力学性质的，而且是运用关于物质电磁结构的特定假说而得出来的。但这种情况丝毫没有减弱该实验作为支持相对论的判决性实验的证明力，因为原有理论所基于的麦克斯韦-洛伦兹电动力学与相对论毫无矛盾之处。毋宁说，相对论是由电动力学发展出来的，它异常简单地总结和概括了作为电动力学基础的之前相互独立的各个假说。

14. 相对论的启发价值

前面各节的思路可概括如下。经验使我们确信，一方面相对性原理（狭义）是有效的，另一方面必须认为光在真空中的传播速度等于常数 c 。把这两个假定结合起来，就可以得出构成自然过程诸事件的直角坐标 x, y, z 和时间 t 的变换定律，也就是说，给出的不是伽利略变换，而是与经典力学不同的洛伦兹变换。

在这一思路中，光的传播定律起了重要作用，根据我们的实际知识，有充分理由接受这个定律。然而一旦有了洛伦兹变换，我们就能把洛伦兹变换与相对性原理结合起来，将理论总结为：

任何普遍的自然定律都必须有如下性质，如果引入坐标系 K' 的新空时变量 x', y', z', t' 来代替原有坐标系 K 的空时变量 x, y, z, t ，其中不带撇的量与带撇的量之间的数学关系由洛伦兹变换给出，则该定律会变成一条具有完全相同形式的定律。简而言之，普遍的自然定律对于洛伦兹变换是协变的。

这是相对论要求自然定律具有的一个明确的数学条件。因此在探索普遍自然定律的过程中，相对论是一种很有用的启发性辅助手段。倘若发现某个普遍自然定律不满足这个条件，则相对论的两条基本假定中至少有一条遭到了反驳。现在让我们看看迄今为止相对论表明了哪些普遍结果。

15. 狭义相对论的普遍结果

由前面的论述可以清楚地看出，（狭义）相对论是由电动力学和光学发展出来的。在这些领域，狭义相对论并未对理论陈述作多少修改，但大大简化了理论结构，即定律的推导。而且比这重要得多的是，狭义相对论大大减少了理论所基于的独立假说的数目。它赋予了麦克斯韦 - 洛伦兹理论以一定程度的明证性，以至于即使没有得到实验的有力支持，麦克斯韦 - 洛伦兹理论也能为物理学家普遍接受。

经典力学需要经过修改才能与狭义相对论的要求相一致。但这种修改本质上只涉及高速运动的定律，物质的速度 v 与光速相比并不非常小。只有在电子和离子的情形中，我们才能遇到这种高速运动；对于其他运动，狭义相对论的结果与经典力学定律偏离极小，实际上不会被注意到。在开始讨论广义相对论之前，我们暂不考虑星体的运动。根据相对论，一个质量为 m 的质点的动能不再能写成众所周知的

$$m \frac{v^2}{2}$$

而应写成

$$\frac{mc^2}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

当速度 v 趋近光速 c 时，此式趋于无穷大。因此，无论用于产生加速度的能量有多大，速度 v 必定总小于 c 。将动能表示式展开成级数，即得

$$mc^2 + m \frac{v^2}{2} + \frac{3}{8} m \frac{v^4}{c^4} + \dots$$

$$\frac{v^2}{c^2}$$

如果 $\frac{v^2}{c^2}$ 与1相比很小，则上式第三项与第二项相比也总是很小，所以在经典力学中只考虑第二项。第一项 mc^2 不包含速度 v ，所以我们只涉及质点的能量如何依赖于速度时，这一项也不必考虑。我们后面会讨论其本质意义。

狭义相对论所导出的最重要的普遍结果是与质量概念有关。相对论之前的物理学知晓两条具有基本重要性的守恒定律，即能量守恒定律和

质量守恒定律；这两条基本定律彼此之间似乎是完全独立的。凭借相对论，它们已经融合成一个定律。现在我们就来简要说明一下这种融合是如何实现的以及意味着什么。

相对性原理要求，能量守恒定律不仅适用于一个坐标系K，而且适用于每一个相对于K（简言之，相对于每一个“伽利略”坐标系）作匀速平移运动的坐标系K'。与经典力学不同，对于这两个坐标系之间的过渡，起决定意义的是洛伦兹变换。

经过较为简单的思考，从这些前提出发并结合麦克斯韦电动力学的基本方程，我们可以得出以下结论：如果一个以速度v运动的物体吸收了辐射能量 E_0 ，[注11](#) 且在此过程中未改变速度，则该物体增加的能量为

$$\frac{E_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

考虑到上述动能表示式，所求的物体能量即为

$$\frac{(m + \frac{E_0}{c^2}) c^2}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

$$\frac{E_0}{c^2}$$

这样一来，该物体就与一个质量为 $m + \frac{E_0}{c^2}$ 并以速度v运动的物体具有相同的能量。因此可以说：若一个物体吸收了能量 E_0 ，则其惯性质

$$\frac{E_0}{c^2}$$

量增加 $\frac{E_0}{c^2}$ ：物体的惯性质量并非恒定，而是随物体的能量变化而变化。甚至可以把一个物体系统的惯性质量看成其能量的量度。一个系统的质量守恒定律与能量守恒定律成了同一个定律，而且质量守恒定律只有在该系统既不吸收能量也不释放能量的情况下才是有效的。如果把能量公式写成

$$\frac{mc^2 + E_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

就会看到，我们一直关注的形式 mc^2 只不过是物体在吸收能量 E_0 之前已经具有的能量。[注12](#)

目前还不可能将这个关系式与实验直接进行比较，因为我们使一个系统发生的能量改变 E_0 还不能大到足以使系统惯性质量的改变被观察

$$\frac{E_0}{c^2}$$

到。与能量改变之前的质量 m 相比， $\frac{E_0}{c^2}$ 太小了。正是由于这种情况，具有独立有效性的质量守恒定律才能成功确立起来。

最后我想再说几句原则性的话。通过传播速度有限的中间过程对电动力学超距作用所作的法拉第 - 麦克斯韦解释获得了成功，这使物理学家们确信，像牛顿万有引力定律那种非中介的瞬时超距作用是不存在的。根据相对论，我们总是用以光速传播的超距作用来替代瞬时超距作用，即有无限传播速度的超距作用。这与速度 c 在相对论中所起的原则性作用有关。在本书第二部分我们将会表明，这一结果在广义相对论中如何得到了修正。

16. 狭义相对论与经验

狭义相对论在多大程度上得到了经验支持呢？这个问题并不容易回答，其理由我们已经在考察斐索的重要实验时提到了。狭义相对论是从麦克斯韦 - 洛伦兹关于电磁现象的理论中结晶出来的。因此，所有支持电磁理论的经验事实都支持相对论。这里我要提到一个特别重要的事实，即相对论能使我们极其简单地预测从恒星传到我们这里的光所受到的影响，这些影响源于地球相对于恒星的运动，而且与经验相符合。这里指的是由地球绕日运动所引起的恒星视位置的周年运动（光行差），以及恒星相对于地球的运动的径向分量对到达我们这里的光的颜色的影响；后一影响表现为，从恒星传到我们这里的光的光谱线位置与地球光源所产生的相同光谱线的位置相比有微小的移动（多普勒原理）。既支持麦克斯韦 - 洛伦兹理论又支持相对论的实验证据多得无法列举。事实上，这些证据对理论可能性的限制使得只有麦克斯韦 - 洛伦兹理论才能经得起经验的检验。

但迄今为止有两类实验事实只有引入一种辅助假说才能用麦克斯韦 - 洛伦兹理论加以解释，而此辅助假说本身（即如果不利用相对论）似乎是奇怪的。

众所周知，阴极射线和放射性物质发射的所谓 β - 射线是由惯性极小、速度极大的带负电粒子（电子）构成的。通过研究这种射线在电场和磁场影响下的偏转，我们就能非常精确地研究这些粒子的运动定律。

在对这些电子进行理论处理时，我们遇到了困难，即电动力学本身无法说明电子的本性。由于同性的电质量相互排斥，因此构成电子的负电质量在其自身相互作用的影响下必定会离散，除非还有另一种力在它们之间起作用，迄今为止我们对这种力的本性还不清楚。^{注13} 如果假定构成电子的电质量的相对距离在电子运动过程中保持不变（经典力学意义上的刚性连接），我们就会得出一个与经验不相符的电子运动定律。洛伦兹第一次通过纯粹的形式思考引入了以下假说，即电子的形状会因

$$\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$$

为运动而沿着运动方向收缩，收缩量与 $\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$ 成正比。于是，这个未被任何电动力学事实证明的假说给出了那个近年来得到精确实验证实的运动定律。

相对论也给出了同样的运动定律，而无需任何关于电子结构和行为的特定假说。我们在第13节讨论斐索实验时情况也是类似，相对论给出了斐索实验的结果，而无需假定液体的物理本性。

我们所指的第二类事实涉及这样一个问题：能否通过地球上的实验

使地球在空间中的运动被注意到。我们曾在第5节中指出，所有这些努力都给出了否定的结果。相对论提出以前，科学很难就这个否定的结果进行深入研究。实际情况如下。对于时间和空间的传统偏见不容许人们怀疑，伽利略变换是从一个参照物过渡到另一个参照物的标准变换。若麦克斯韦 - 洛伦兹方程对一个参照物 K 成立，那么如果假定 K 和相对于 K 作匀速运动的参照物 K' 的坐标之间存在着伽利略变换关系，我们就会发现这些方程对于 K' 不再成立。因此在所有伽利略坐标系中，似乎有一个特殊运动状态的坐标系（ K ）具有物理上的独特性。为了从物理上解释这一结果，人们把 K 看成相对于一种假说性的以太保持静止。所有相对于 K 运动的坐标系 K' 都被认为相对于以太运动着。被认为相对于 K' 成立的更复杂的运动定律被归因于 K' 相对于以太的这种运动（相对于 K' 的“以太风”）。因此，必须假定相对于地球也存在这样一种以太风，长期以来，物理学家一直致力于证明它的存在。

为此，迈克耳孙（Michelson）找到了一种似乎不可能失败的方法。设想在一个刚体上安放两面镜子，使它们的反射面相互面对。如果整个系统相对于以太保持静止，则光线从一面镜子传到另一面镜子再返回来需要一段完全确定的时间 T 。但人们发现，如果该物体连同镜子相对于以太在运动，那么这个过程就需要略微不同的时间 T' 。此外还有一点！计算表明，若相对于以太的运动速度为给定的速度 v ，则物体垂直于镜面运动时的 T' 又不同于物体平行于镜面运动时的 T' 。尽管这两个时间计算出来的差别极小，但在迈克耳逊和莫雷（Morley）所做的干涉实验中，此时间差必定能在现象中清晰地显现出来。然而使物理学家大惑不解的是，此实验得出了完全否定的结果。洛伦兹和菲茨杰拉德（Fitz Gerald）曾使理论从这种困境中摆脱出来，他们假定，物体相对于以太的运动会使物体沿运动方向收缩，其收缩量恰好能使上述时间差消失。与第12节的论述相比较可以表明，从相对论的观点看，这种解决方案也是对的。但是根据相对论，对事态的理解要令人满意得多。根据相对论，并没有一个优越的坐标系可以用来作为引入以太观念的理由，因此不可能有以太风和用来演示以太风的实验。这里运动物体的收缩源于相对论的两个基本原理，无须引入任何特殊假说；决定这种收缩的并非运动本身（我们不能赋予运动本身以任何意义），而是相对于当时选取的参照物的运动。因此，对于一个与地球一起运动的参照系而言，迈克耳逊和莫雷的镜子-物体并没有缩短，但是对于一个相对于太阳静止的参照系而言，这个镜子-物体的确缩短了。

17. 闵可夫斯基的四维空间

不是数学家的人听到“四维”时会激起一阵神秘的战栗，它与剧场幽灵（Theatergespenst）所唤起的感受不无相似之处。然而，再没有什么说法比声称我们所居住的世界是一个四维时空连续区更平凡了。

空间 是一个三维连续区。这句话的意思是，我们可以用三个数（坐标） x, y, z 来描述一个（静止的）点的位置，而且该点附近有任意多个点，其位置可以用 x_1, y_1, z_1 这样的坐标值（坐标）来描述，这些坐标值与第一个点的坐标 x, y, z 可以任意近。由于后一性质，我们说“连续区”，由于坐标有三个数，所以我们说它是“三维”的。

同样，被闵可夫斯基（Minkowski）简称为“世界”的物理现象世界在时空意义上当然是四维的。因为物理现象的世界是由单个事件组成的，而每一个事件又是由四个数来描述的，即三个空间坐标 x, y, z 和一个时间坐标——时间值 t 。这个意义上的“世界”也是一个连续区，因为每一个事件都有任意多个“邻近的”（已实现的或至少可设想的）事件，其坐标 x_1, y_1, z_1, t_1 与原初考虑的事件的坐标 x, y, z, t 相差任意小。我们之所以不习惯把这个意义上的世界理解成四维连续区，是因为在相对论创立之前的物理学中，时间扮演着一种与空间坐标不同的、更为独立的角色。因此，我们习惯于把时间处理成一个独立的连续区。事实上根据经典力学，时间是绝对的，也就是说与坐标系的位置和运动状态无关。这已在伽利略变换的最后一个方程（ $t' = t$ ）中表达出来。

相对论提供了对“世界”的四维考察方式，因为根据相对论，时间被剥夺了其独立性，如洛伦兹变换的第四方程所示：

$$t' = \frac{t - \frac{v}{c^2}x}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

根据这个方程，甚至在两个事件相对于K的时间差 Δt 等于零时，它们相对于K'的时间差 $\Delta t'$ 一般来说也不等于零。两个事件相对于K的纯粹“空间距离”会使这两个事件相对于K'有“时间距离”。但对于相对论的形式发展至关重要的闵可夫斯基的发现并不在于此，而在于他的一种认识，即相对论的四维连续区以其标准的形式性质显示出与欧几里得几何空间的三维连续区极为相似。^{注14} 不过，为使这种相似性完全显示出来，我们必须引入与通常的时间坐标 t 成比例的虚量 $\sqrt{-1} \quad ct$ 来取代 t 。这样一来，在满足（狭义）相对论要求的自然定律所具有的数学形式中，时间坐标的

作用与三个空间坐标的作用完全相同。这四个坐标在形式上完全对应于欧几里得几何学中的三个空间坐标。即使不是数学家也会明白，由于这种纯形式的认识，相对论在条理性和清晰性方面必定大为改观。

这些不充分的论述只能使读者对闵可夫斯基的重要思想有一种模糊的认识。倘若没有这种思想，广义相对论（本书接下来将阐述其基本思想）或许只能一直处于萌芽状态。对于不熟悉数学的人来说，要想精确地理解闵可夫斯基的思想无疑很困难，但这对于理解狭义或广义相对论的基本观思想并不是必需的，因此我先谈到这里，到本书第二部分结尾再回到它。

第二部分 广义相对论

18. 狭义与广义相对性原理

迄今为止，我们的所有论述都围绕着一个基本原理——狭义相对性原理而展开，它涉及的是一切匀速运动的物理相对性。我们再次对它的意义进行认真分析。

根据狭义相对性原理，任何运动都只能被视为相对运动，这一直是很清楚的。就我们常用的路基和车厢的例子而言，我们可以用以下两种方式同样合理地表述这里发生的运动：

(1) 车厢相对于路基在运动，

(2) 路基相对于车厢在运动。

在我们的运动表述中，(1)中的参照物是路基，(2)中的参照物是车厢。如果只是想确定或描述这个运动，那么相对于哪一个参照物来考察运动原则上是无关紧要的。如前所述，这一点是自明的，但决不能把它与作为我们研究基础的、被称为“相对性原理”的广泛得多的陈述混淆起来。

我们所利用的原理不仅断言，描述任何事件时既可以选取车厢也可以选取路基作为参照物（因为这也是自明的），而且更断言，如果我们表述从经验得来的普遍自然定律时：

(1) 以路基作为参照物，

(2) 以车厢作为参照物。

那么这些普遍的自然定律（比如力学定律或真空中光的传播定律）在两种情况下的形式将完全一样。也可以这样来表述：对于自然过程的物理描述而言，参照物 K 、 K' 中没有任何一个是优越的。与前一陈述不同，后一陈述并不一定是先天必然成立的；后一陈述并不包含在“运动”和“参照物”这些概念中，也不能由它们推导出来，只有经验才能确定该陈述正确与否。

但是到目前为止，我们并未断言所有参照物 K 在表述自然定律方面具有等价性。我们的思路其实是这样的。首先我们从这样一个假定出发，即存在着一个参照物 K ，其运动状态使得伽利略原理相对于它是成立的：一个自行运动且与所有其他质点距离足够远的质点会作匀速直线运动。相对于 K （伽利略参照物）表述的自然定律应当是最简单的。但

是除了K，所有参照物K'都应当被给予这种意义上的优越性，而且只要这些参照物相对于K作一种匀速直线无旋转的运动，它们在表述自然定律方面就应当与K完全等价：所有这些参照物都被视为伽利略参照物。相对性原理被认为只对这些参照物才有效，而对其他参照物（以其他方式运动的参照物）无效。在这个意义上，我们说狭义相对性原理或狭义相对论。

与此对比，我们把“广义相对性原理”理解成以下断言：所有参照物K、K'等不论其运动状态如何，对于描述自然（表述普遍自然定律）而言都是等价的。但需要立即指出，必须用一个更加抽象的表述来取代这一表述，其理由要到后面才能明白。

由于引入狭义相对性原理的合理性已经得到证明，每一个追求普遍性的人必然想努力朝着广义相对性原理迈进。但一种表面上非常可靠的简单考虑使这样一种努力目前显得毫无希望。请读者回想一下我们经常考察的匀速行驶的火车车厢。只要车厢匀速行驶，坐在车厢里的人就不会感到车厢的运动。因此他可以丝毫不违背意愿地把这一事态解释为车厢静止而路基运动。此外根据狭义相对性原理，这种解释在物理上也是完全合理的。

现在，如果车厢的运动变成一种非匀速运动，比如通过猛然刹车，那么车厢里的人会猛地前倾。车厢的这种减速运动可以从物体相对于车厢的力学行为表现出来；这种力学行为与上述情形中的力学行为有所不同，因此，相对于静止或匀速运动的车厢成立的力学定律，似乎不可能相对于非匀速运动的车厢也同样成立。无论如何，伽利略定律相对于非匀速运动的车厢显然不成立。因此我们感到不得不暂时违反广义相对性原理，赋予非匀速运动以一种绝对的物理实在性。但我们很快就会发现，这个结论并不能让人信服。

19. 引力场

“我拾起一块石头然后放手，石块为什么会落到地上呢？”对这个问题的回答通常是：“因为石块受地球吸引。”现代物理学给出的回答则不太一样，理由如下。通过更仔细地研究电磁现象，人们渐渐认识到直接的超距作用是不可能的。比如磁石吸引铁块，如果认为这意味着磁石经过中间空荡荡的空间直接作用于铁块，我们是不会满意这种看法的，而是会按照法拉第的方式设想，磁石总是在其周围的空间中产生某种物理实在，即我们所谓的“磁场”。该磁场又作用于铁块，使之努力朝着磁石运动。我们这里不去讨论这个本身带有随意性的中间概念是否合理，而只是提出，借助于这个概念可以把电磁现象尤其是电磁波的传播描述得令人满意得多。我们也可以以类似的方式来理解引力的效应。

地球对石块的作用是间接发生的。地球在自己周围产生一个引力场。该引力场作用于石块，引起石块的下落运动。根据经验，我们远离地球时，地球对物体的作用强度会根据一个非常确定的定律减小。从我们的观点来看，这意味着：支配引力场空间性质的定律必须是一个完全确定的定律，才能正确描述引力作用随着与起作用物体的距离而减小。大致可以这样表达：物体（例如地球）在其最邻近处直接产生一个场，这个场在更大距离处的强度和方向由支配引力场本身的空间性质的定律所决定。

与电场和磁场不同，引力场显示出一种极为显著的性质，这种性质对于以下讨论至关重要。只在引力场作用下运动的物体会得到一个与物体的材料和物理状态都毫无关系的加速度。例如，如果在引力场中（在真空中）让一个铅块和一个木块从静止或以相同初速度开始下落，则它们的下落将完全相同。根据以下思考，我们还可以用一种不同的方式来表述这个极为精确的定律。

根据牛顿运动定律：

$$(\text{力}) = (\text{惯性质量}) \times (\text{加速度})$$

其中“惯性质量”是被加速物体的一个特征恒量。现在，如果引起加速的力是引力，则有

$$(\text{力}) = (\text{引力质量}) \times (\text{引力场强度})$$

其中“引力质量”同样是物体的一个特征恒量。由这两个关系式可以得出：

$$(\text{加速度}) = \frac{(\text{引力质量})}{(\text{惯性质量})} \times (\text{引力场强度})$$

现在，如果正如经验表明的那样，加速度与物体的本性和状态无

关，而且在给定的引力场中加速度总是一样的，那么引力质量与惯性质量之比对于所有物体都必须是一样的。因此，通过适当选取单位，我们可以使这个比等于1；于是有如下定律：一个物体的引力质量等于它的惯性质量。

迄今为止的力学虽然记录了这个重要的定律，但并没有对其进行解释。要想得到令人满意的解释，就必须认识到：物体的同一种性质根据不同情况或表现为“惯性”，或表现为“重性”。我们将在下一节表明这一点在多大程度上是事实，以及这个问题与广义相对性公设是如何联系起来的。

20. 惯性质量与引力质量相等作为广义相对性公设的一个论据

我们设想在空无所有的空间中有一个宽敞的部分，它距离众星和其他巨大质量非常遥远，则我们已经足够精确地拥有了伽利略基本定律所要求的情况。这样就有可能为这部分世界选取一个伽利略参照物，使得相对于该参照物处于静止的点继续保持静止，相对于它运动的点继续作匀速直线运动。我们设想一个如房间般的宽敞的箱子作为参照物，里面有一个配有仪器的观察者。对于这个观察者而言，引力当然不存在。他必须用绳子把自己拴在地板上，否则只要轻触地板，他就会朝着房子的天花板慢慢飘起来。

在箱盖外侧中央处固定一个钩子，钩上系有绳索。现在有一个东西（这是一种什么东西对我们无关紧要）开始以恒力拉这根绳索。于是箱子连同观察者开始匀加速“上”升。经过一段时间，它们的速度将增加到极大——倘若我们从另一个未用绳牵的参照物来判断这一切的话。

但箱子里的人会如何看待这个过程呢？箱子的加速度是通过箱子地板的反作用传给他的。因此，如果不愿整个人贴在地板上，他就必须用腿来承受这个压力。于是，他站在箱子里其实与站在地球上的一个房间里完全一样。如果他释放此前拿在手里一个物体，箱子的加速度就不再会传到这个物体上；因此该物体将以加速的相对运动靠近箱子地板。观察者将会更加确信，物体相对于地板的加速度总是相同大小，无论他用什么物体来做实验。

基于对引力场的认识（如我们在前一节所说），箱子里的人将会得出结论，他和箱子处于一个极为恒定的引力场中。当然他会一时好奇，为什么箱子没有在这个引力场中下落。但正当这时，他发现箱盖中央有一个钩子，钩上系着张紧的绳索，遂得出结论，箱子被静止地悬挂于引力场中。

我们是否应当讥笑这个人，说他的理解错了呢？我认为，要想保持前后一致，我们不应这样说他，而是必须承认，他的理解方式既不违反理性，也不违反已知的力学定律。虽然箱子相对于事先考虑的“伽利略空间”在作加速运动，但我们仍然可以认为箱子处于静止。因此我们有充分理由把相对性原理推广到相互作用加速运动的参照物，从而获得了一个强有力的论据来支持一个推广的相对性公设。

我们一定要注意，这种理解方式的可能性是以引力场能使所有物体获得相同的加速度这一基本性质为基础的，也就是说，以惯性质量与引力质量相等这一定律为基础。倘若这个自然定律不存在，正在作加速运动的箱子里的人就不能通过假定一个引力场来解释他周围物体的行为，

就没有理由根据经验假定他的参照物是“静止的”。

假定箱子里的人在箱盖内侧系一根绳子，绳子的自由端固定一个物体。结果绳子处于张紧状态，“竖直地”垂下来。我们问绳子张紧的原因是什么。箱子里的人会说：“悬挂着的物体在引力场中受到一个向下的力，这个力为绳子的张力所平衡；决定绳子张力大小的是悬挂着的物体的引力质量。”然而另一方面，一个在空中自由飘浮的观察者会对事态作出这样的判断：“绳子被迫参与箱子的加速运动，并把这个运动传给了固定在绳子上的物体。绳子的张力大小恰好能够引起物体的加速度。决定绳子张力的的大小的是物体的惯性质量。”由这个例子可以看出，我们对相对性原理的推广使惯性质量与引力质量相等这一定律似乎有了必然性。这样就得到了对该定律的一种物理解释。

对加速运动的箱子的讨论使我们看到，一种广义的相对论必然会对引力诸定律产生重要结果。事实上，对广义相对性思想坚持不懈的研究已经提供了引力场所满足的诸定律。但我在这里必须提醒读者注意一个容易产生的误解。对箱子里的人而言，存在着一个引力场，尽管对于最初选定的坐标系而言，这样一个场并不存在。于是我们很可能以为，引力场的存在永远只是一种表观的存在。我们还可能认为，无论有什么样的引力场，我们总能选取另外一个参照物，使得相对于此参照物而言没有引力场存在。然而，这绝非对于所有引力场都正确，而仅仅对于那些结构十分特殊的引力场才是正确的。例如我们不可能选取这样一个参照物，使得由它来判断，地球的引力场（就其整体而言）会消失。

现在我们意识到，为什么我们在第18节结尾提出的反对广义相对性原理的论证是没有根据的。车厢里的观察者固然会因为刹车而前倾，并由此察觉到车厢在作非匀速运动，但没有人强迫他要把这种前倾归因于车厢的“实际”加速。他也可以这样来解释他的体验：“我的参照物（车厢）一直保持静止。但是（在刹车时），相对于这个参照物存在着一个方向向前且随时间变化的引力场。在这个场的影响下，路基连同地球在作一种非匀速运动，使其原有的向后的速度不断减小。正是这个引力场引起了观察者的前倾。”

21. 经典力学的基础和狭义相对论的基础在哪些方面不能令人满意？

我们已经多次提到，经典力学是从以下定律出发的：距离其他质点足够远的质点作匀速直线运动或保持静止状态。我们也曾多次强调，这个基本定律只对处于某些特殊运动状态的参照物 K 才有效，这些参照物彼此作匀速平移运动。相对于其他参照物 K' ，这个定律不再有效。因此，我们在经典力学和狭义相对论中都区分了自然定律相对其有效的参照物 K 和自然定律相对其无效的参照物 K' 。

然而，思想前后一致的人不会对这种事态感到满意。他要问：“为什么某些参照物（或其运动状态）能够比其他参照物（或其运动状态）优越？这种偏爱的理由何在？”为了说清楚我这个问题的意思，我想作一个比较。

我站在一个煤气灶前。灶上并排放着两个锅。这两个锅非常相像，经常会弄混。锅里各盛了半锅水。我注意到从一个锅里不断冒出蒸汽，另一个锅则没有冒。即使我从未见过煤气灶或锅，我也会对此感到奇怪。但如果此时我注意到第一个锅下方有一种蓝色的发光的东西，而另一个锅下方没有，则我的惊奇就会消失，即使我从未见过煤气火焰。因为我只要说，是这种蓝色的东西使蒸汽冒出，或至少有可能使蒸汽冒出。但如果我注意到两个锅下方都没有什么蓝色的东西，而且我还看到从一个锅里不断冒出蒸汽，另一个锅则没有冒，那么我就会一直感到惊奇和不满足，直到发现有某种情况能够解释这两个锅的不同表现。

与此类似，我在经典力学中（或狭义相对论中）找不到什么实在的东西能够解释物体相对于参照系 K 和 K' 为何会有不同表现。^{注15} 牛顿已经注意到了这个反驳，并试图驳倒它，但没有成功。马赫（E.Mach）对此认识得最清楚，并因此要求必须把力学建立在新的基础之上。只有通过一种满足广义相对性原理的物理学才能避开这种反驳。因为这样一种理论的方程对于一切参照物都成立，不论其运动状态如何。

22. 广义相对性原理的几个推论

第20节的论述表明，广义相对性原理使我们能以纯理论的方式推导出引力场的性质。例如，假定已知任一自然过程的时空“进程”，即它在伽利略区域相对于一个伽利略参照物K是如何发生的，那么通过纯理论运算（即单凭计算），我们就能确定这个已知的自然过程从一个相对K作加速运动的参照物K'去看是如何发生的。但是由于对这个新的参照物K'而言存在着一个引力场，所以上述思考也告诉我们引力场如何影响了所研究的过程。

例如我们知道，一个相对于K作匀速直线运动的物体（与伽利略定律相一致）相对于作加速运动的参照物K'（箱子）在作一般来说是曲线的加速运动。此加速度或曲率对应于相对K'存在的引力场对运动物体的影响。引力场以这种方式影响物体的运动是众所周知的，所以上述思考并没有提供原则上全新的东西。

然而，若对一束光线作类似的思考，我们就能得到一个至关重要的新结果。相对于伽利略参照物K，这束光线是以速度 c 沿直线传播的。不难导出，相对于作加速运动的箱子（参照物K'），这束光线的路径不再是一条直线。由此得出结论，光线在引力场中一般沿曲线传播。这个结果在两个方面具有重要意义。

首先，这个结果可以与现实相比较。虽然详细研究表明，广义相对论所给出的光线弯曲对于我们经验中的引力场而言极其微小，但掠过太阳附近的光线的弯曲却会达到 $1.7''$ 。这必定能以下述方式表现出来：出现在太阳邻近的恒星在日全食期间应当能够观测到，日全食时这些恒星在天空中的视位置与太阳位于天空中其他地方时恒星的视位置相比较应当有以上数值的偏离。检验这个推论是否正确是一项极为重要的任务，希望天文学家能够早日解决。[注16](#)

其次，这个结果表明，根据广义相对论，我们经常提及的狭义相对论两个基本假定之一的真空中光速恒定定律就不能要求具有无限的有效性。只有当光的传播速度随位置而改变时，光线弯曲才可能发生。我们也许会认为狭义相对论以及随之整个相对论都会因此而垮台。但实际上并不是这样。我们只能得出结论说，不能要求狭义相对论的有效性是无止境的；只有当我们能够忽略引力场对现象（例如光的现象）的影响时，狭义相对论的结果才有效。

由于相对论的反对者常常宣称，狭义相对论被广义相对论推翻了，因此我想通过一个比较来把事实情况弄得更清楚些。电动力学创立之前，静电学定律被视为电学定律。今天我们知道，只有在一种永远不会严格实现的情况下，即电质量相对于彼此和相对于坐标系完全静止，静电学才能正确地给出电场。我们是否可以说，静电学因此就被电动力学

的麦克斯韦场方程推翻了呢？绝非如此！静电学作为极限状况包含在电动力学中；如果场不随时间而改变，我们可以从电动力学定律直接导出静电学定律。如果能为创立一种全面的理论指明道路，而且在后者之中作为极限状况继续存在下去，那么这将是一个物理理论最好的命运。

在刚才讨论的光的传播例子中我们已经看到，广义相对论能使我们从理论上导出引力场对自然过程进程的影响，这些自然过程的定律在没有引力场时已经为我们所知。但最吸引人的任务（广义相对论为其解决提供了钥匙）与确定引力场本身所满足的定律有关。让我们对此稍作考虑。

我们已经熟知那种通过适当选取参照物而（近似地）处于“伽利略”情形的空时区域，即没有引力场的区域。现在，如果我们相对于一个作任意运动的参照物 K' 来考察这样一个区域，那么相对于 K' 就存在着一个可随空间和时间而变化的引力场。^{注17}该引力场的特性当然与我们为 K' 选择的运动有关。根据广义相对论，普遍的引力场定律对于所有如此得到的引力场而言都必定是满足的。虽然绝非所有引力场都能以这种方式产生，但我们仍然希望能从这样一些特殊的引力场推导出普遍的引力定律。这种希望已经极其美妙地实现了！但是从看清这个目标到实际实现它还需要克服一个严重的困难。由于这个困难涉及问题的根本，我不敢对读者避而不谈。我们需要再次深化空时连续区的概念。

23. 转动的参照物上钟和量杆的行为

到目前为止，我在广义相对论的情形中特意未谈对空间、时间数据的物理解释。因此我犯了不够细致的毛病，我们由狭义相对论可以知道，这种毛病绝非无关紧要和可以原谅。现在到了弥补这个缺陷的适当时候了；不过我先要声明，这件事会对读者的耐心和抽象能力提出不小的要求。

还是从常常提出的几个非常特殊的情形开始。假定有一个空时区域，相对于一个运动状态已经恰当选定的参照物 K ，这里不存在引力场。因此相对于这样一个区域， K 是一个伽利略参照物，狭义相对论的结果相对于 K 是成立的。我们设想参照另一个相对于 K 作匀速转动的参照物 K' 来考察同一个区域。为了确定想法，我们设想 K' 的形状是一个平面圆盘，它在自身的平面内围绕其中心作匀速转动。坐在圆盘 K' 上非盘心处的一个观察者会感受到一个沿径向向外的作用力，而相对于原来的参照物 K 保持静止的一个观察者则会把这个力解释成惯性效应（离心力）。然而，坐在圆盘上的观察者可以把他的圆盘理解成一个“静止”的参照物；根据广义相对性原理，他这样理解是正当的。他会把作用于他本人以及所有相对于圆盘静止的物体的力都理解成一个引力场的效应。然而根据牛顿的引力理论，这个引力场的空间分布是不可能的。^{注18}不过由于这个观察者相信广义相对论，这一点不会令他不安；他有理由相信能够建立起一个普遍的引力定律，该定律不仅可以正确解释众星的运动，而且可以正确解释他所体验到的力场。

这个观察者在圆盘上用钟和量杆做实验，旨在基于观察对相对于圆盘 K' 的时间空间数据的含义作出精确定义。他这样做会得到什么经验呢？

首先，他把两个构造完全相同的钟分别置于圆盘中心和圆盘边缘，并使其相对于圆盘保持静止。我们现在问，从非转动的伽利略参照物 K 来看，这两个钟是否走得同样快。从这个参照物判断，圆盘中心的钟没有速度，而由于圆盘转动，圆盘边缘的钟相对于 K 是运动的。因此根据第12节的结果可知，从 K 判断，第二个钟永远比圆盘中心的钟走得慢。显然，我们设想坐在圆盘中心那个钟旁边的一个观察者必然也会断定同样的效应。于是，在我们的圆盘上以及更一般地在每一个引力场中，一个钟走得快慢取决于这个钟（静止地）所处的位置。因此，我们不可能凭借相对于参照物静止放置的钟来得出合理的时间定义。当我们试图把早先的同时性定义运用于这一情形时也遇到了类似的困难，不过对此我不想作进一步讨论了。

这里空间坐标的定义也导致了无法克服的困难。如果这个随圆盘一起运动的观察者把他的标准量杆（与圆盘半径相比很短）置于圆盘边缘

并与之相切，那么从伽利略坐标系判断，这根杆的长度要小于1，因为根据第12节的讨论，运动物体会沿运动方向缩短。而如果他用量杆沿圆盘半径方向放置，那么从K判断，量杆不会缩短。于是，如果这个观察者先用他的量杆量出圆盘周长，然后量出圆盘直径，将这两个测量结果相除，所得到的商将不会是那个大家所熟知的数 $\pi = 3.14\dots\dots$ ，而会是一个大一些的数；[注19](#) 而对于一个相对K保持静止的圆盘，此操作当然会得出精确的 π 。这表明，欧几里得几何学的命题在转动的圆盘上或者一般而言在一个引力场中并不能严格成立，至少是如果我们把量杆在一切位置、沿一切方向的长度都算作1的话。由此直线的概念也失去了意义。因此，我们不能借助于在狭义相对论中使用的方法相对于圆盘严格地定义坐标 x, y, z 。而只要事件的坐标和时间未被定义，这些坐标时间出现于其中的自然定律也就没有严格意义。

由此看来，我们迄今为止对广义相对论所作的一切思考似乎都成了问题。事实上，我们必须作一次巧妙的迂回才能严格地运用广义相对论的公设。以下几节将帮助读者为此作好准备。

24. 欧几里得连续区和非欧几里得连续区

一张大理石桌的桌面摆在我面前。通过多次从一点移到“邻近的”一点，或者换句话说，通过无“跳跃”地一点点移动，我可以从桌面上任何一点到达任何其他一点。如果不是过于咬文嚼字的话，读者肯定很清楚这里所说的“邻近的”和“跳跃”是什么意思。为了表述这一点，我们说桌面是一个连续区。

我们设想制作了许多长度相等的小杆来测量桌面。我说它们长度相等是指，其中任何两个小杆的两端都能彼此重合。现在我们取四根小杆放在桌面上，使其组成一个四边形，该四边形的对角线长度相等（正方形）。我们用一根小测杆来保证对角线相等。我们把几个相同的正方形摆放在这个正方形旁边，其中每一个正方形都有一根小杆与这个正方形共用。对于后放的每一个正方形也都采取同样的做法，直到整个桌面被正方形铺满。最后，每一个正方形的每一条边都属于两个正方形，每一个角都属于四个正方形。

如果能把这件事情做好而不陷入巨大的困难，那真是一个奇迹！我们只需考虑以下情况。如果已经有三个正方形相会于一个角，那么第四个正方形的两条边就已经摆出，由此这个正方形的另外两条边如何摆放也已经完全确定。但我们现在不再能移正这个四边形，使它的两条对角线相等了。如果这两条对角线能够自动相等，这将是桌面和小杆的特别恩赐，对此我只能心怀感激地惊奇不已！倘若这种构图能够成功，我们必定会多次体验到类似的惊奇。

如果一切进行得很顺利，我就会说，桌面上诸点对于作为“距离”使用的这些小杆而言构成了一个欧几里得连续区。选取一个正方形的一个角作为“原点”，我就能用两个数来刻画任何其他正方形的一个角相对于这个原点的位置。我只需说明，我从原点出发必须向“右”然后向“上”经过多少小杆才能到达那个正方形的角。于是，这两个数就是这个角相对于由各个小杆确定的“笛卡儿坐标系”的“笛卡儿坐标”。

如果对这个思想实验作如下改变，我们认识到该实验在一些情况下必定不会成功。假定小杆会随温度的增加而发生“膨胀”。将桌面的中心部分加热，而周围不加热，此时我们仍然能使两根小杆在桌面上的每一个位置相重合。但我们的正方形构图必然会变得混乱无序，因为桌面中心部分的小杆发生了膨胀，而外围部分的小杆则没有膨胀。

对我们的小杆——定义为单位距离——而言，现在此桌面不再是一个欧几里得连续区，我们也不再能够直接借助于小杆来定义笛卡儿坐标，因为上述构图方案已经无法实施。但由于有其他一些东西并不像小杆那样受桌子温度的影响（或根本不受影响），我们可以十分自然地坚持认为，这个桌面仍然是一个“欧几里得连续区”。通过更加巧妙地规定

距离的量度或比较，我们可以令人满意地做到这一点。

但如果各种小杆（即用各种材料制成的小杆）在加热不均匀的桌面上对温度的反应都相同，而且我们只能通过小杆在与上述实验类似的实验中的几何行为来觉察到温度的影响，那么只要能使一根小杆的两端与桌面上的两点相重合，我们就不妨规定这两点之间的距离为1；因为如果不想过于随意，我们应该如何用其他方式来定义距离呢？于是我们必须抛弃笛卡儿的坐标方法，而代之以另一种方法，后者不预设欧几里得几何学对于刚体的有效性。[注20](#) 读者将会注意到，这里描述的情况与广义相对性公设所引起的情况（第23节）是一致的。

25. 高斯坐标

根据高斯的说法，这种解析几何的处理方式可由以下途径获得。设想在桌面上画一个任意曲线系（见图3）。我们把这些曲线称为 u 曲线，并用一个数来标明每一条曲线。在图中标出曲线 $u=1$ ， $u=2$ 和 $u=3$ 。

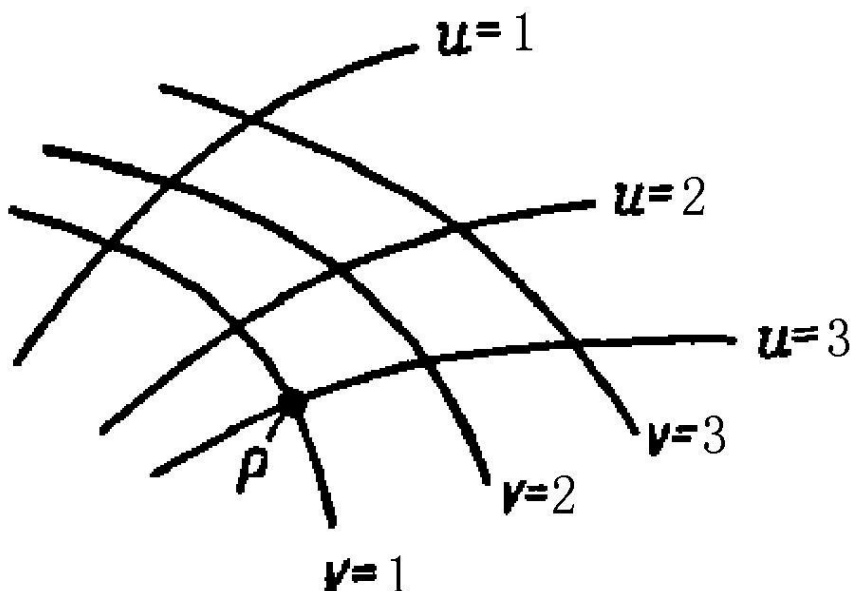


图3

必须认为曲线 $u=1$ 与曲线 $u=2$ 之间还可以标明无穷多条曲线，它们对应于1和2之间的所有实数。这样我们就有了一个 u 曲线系，这些曲线无限稠密地布满了整个桌面。 u 曲线彼此不能相交，而且过桌面上每一点有且只有一条曲线通过。因此桌面上每一点都有一个完全确定的 u 值。我们以同样方式在桌面上画一个 v 曲线系，使其满足与 u 曲线相同的条件，并以相应的方式为其配上数，它们同样可以有任意形状。因此，桌面上每一点都有一个 u 值和一个 v 值，我们把这两个数称为桌面的坐标（高斯坐标）。例如，图中的 P 点就有高斯坐标 $u=3, v=1$ 。于是，桌面上相邻两点 P 和 P' 就对应于坐标：

$$P: u, \quad v$$

$$P': u + du, \quad v + dv$$

其中 du 和 dv 均指很小的数。用一根小杆量出的 P 与 P' 之间的距离用很小的数 ds 表示。于是根据高斯的说法，

$$ds^2 = g_{11} du^2 + 2g_{12} du dv + g_{22} dv^2$$

其中 g_{11}, g_{12}, g_{22} 是以完全确定的方式依赖于 u 和 v 的量。量 g_{11}, g_{12}, g_{22} 决定了小杆相对于 u 曲线和 v 曲线的行为，因此也决定了小杆相对于桌面的行为。只有在面上诸点相对于量杆构成一个欧几里得连续区的情况下，才有可能按照下面这个简单的公式画出 u 曲线和 v 曲线并为其配上

数：

$$ds^2 = du^2 + dv^2$$

在这些条件下， u 曲线和 v 曲线就是欧几里得几何学意义上的直线，而且相互垂直。这里高斯坐标就是笛卡儿坐标。我们看到，高斯坐标只不过是给面上诸点分配两组数，使得为空间上相邻诸点分配的数值相差很小。

这些论述首先适用于二维连续区。但高斯方法也可以应用于三维、四维或更多维的连续区。例如假定有一个四维连续区，我们可对它作如下描述。对于该连续区的每一个点，我们可以任意分配四个数 x_1, x_2, x_3, x_4 ，这四个数被称为“坐标”。相邻的点对应于相邻的坐标值。现在，如果把距离 ds 归于相邻点 P 和 P' ，而且该距离可以测量，在物理上有明确规定，则有下列公式成立：

$$ds^2 = g_{11} dx_1^2 + 2g_{12} dx_1 dx_2 + \dots + g_{44} dx_4^2$$

其中量 g_{11} 等等的值随着连续区中的位置而改变。只有当这个连续区是一个欧几里得连续区时，才有可能以如下简单方式为连续区诸点分配坐标 $x_1 \dots x_4$ 。

$$ds^2 = dx_1^2 + dx_2^2 + dx_3^2 + dx_4^2$$

在这种情况下，与适用于我们三维测量的那些关系相似的一些关系就能适用于这个四维连续区。

顺便说一句，以上对 ds^2 的高斯表述并不总是可能的，只有当连续区足够小的区域可以被视为欧几里得连续区时才是如此。例如对于桌面的情形以及温度随位置变化的情形而言，它显然是成立的。对于桌面的一小部分而言，温度实际上可视为恒量，小杆的几何行为差不多能够符合欧几里得几何学的规则。因此，只有当上一节讨论的正方形构图扩展到桌面相当大一部分时，此构图的漏洞才会明显表现出来。

对此我们可以总结如下：高斯发明了一种用数学处理任意连续区的方法，其中定义了“尺寸关系”（相邻点的“距离”）。连续区的每一个点都可以分配若干个数（高斯坐标），其个数等于连续区的维数。要保证分配清楚明确，而且为相邻诸点分配的数（高斯坐标）应当彼此相差无穷小。高斯坐标系是笛卡儿坐标系的逻辑推广。高斯坐标系只有在以下情况才适用于非欧几里得连续区，即相对于已经定义的尺寸（“距离”），我们考察的连续区部分越小，其行为就越接近一个欧几里得系统。

26. 狭义相对论的空时连续区可以当做欧几里得连续区

现在我们可以更精确地表述在第17节只是含糊提到的闵可夫斯基的思想。根据狭义相对论，某些坐标系对于描述四维空时连续区具有优先性，我们称之为“伽利略坐标系”。正如本书第一部分详细论述的那样，对于这些坐标系而言，确定一个事件或者（换句话说）确定四维连续区的一个点所使用的四个坐标 x, y, z, t 在物理上有简单的定义。从一个伽利略坐标系过渡到相对于它作匀速运动的另一个伽利略坐标系时，洛伦兹变换方程有效。这些方程构成了导出狭义相对论推论的基础，它们只不过表述了光的传播定律普遍适用于一切伽利略参照系。

闵可夫斯基发现洛伦兹变换满足以下简单条件。考虑两个相邻事件，它们在四维连续区中的相对位置由相对于伽利略参照物K的空间坐标差 dx, dy, dz 和时间差 dt 给出。假定这两个事件相对于另一个伽利略坐标系的相应的差为 dx', dy', dz', dt' ，则后者之间总是满足条件：

$$dx^2 + dy^2 + dz^2 - c^2 dt^2 = dx'^2 + dy'^2 + dz'^2 - c^2 dt'^2$$

由这个条件可以推出洛伦兹变换的有效性。对此我们可以表述如下：属于四维空时连续区的两个相邻点的量

$$ds^2 = dx^2 + dy^2 + dz^2 - c^2 dt^2$$

对于一切优先的（伽利略）参照物都有相同的值。如果用 x_1, x_2, x_3, x_4 替换 $x, y, z, \sqrt{-1} \cdot ct$ ，我们也得出这一结果，即

$$ds^2 = dx_1^2 + dx_2^2 + dx_3^2 + dx_4^2$$

与参照物的选取无关。我们把量 ds 称为两个事件或两个四维点之间的“距离”。

因此由前一节的论述可得，如果选取虚变量 $\sqrt{-1} \cdot ct$ 而不是实量 t 作为时间变量，我们就可以根据狭义相对论把空时连续区理解成一个“欧几里得”四维连续区。

27. 广义相对论的空时连续区不是欧几里得连续区

在本书第一部分，我们利用了可以作一种简单而直接的物理解释的空时坐标，而且根据第26节的论述，可以把这些空时坐标解释成四维笛卡儿坐标。之所以能够这样做，是以光速恒定定律为基础的。然而根据第21节的论述，广义相对论无法坚持这个定律，因为由广义相对论可以推出，如果存在一个引力场，则光速必定总是依赖于坐标。我们在第23节还结合一个具体例子发现，引力场的存在使得曾在狭义相对论中使我们实现目标的那种坐标和时间定义变得不再有效。

鉴于这些思考结果，我们确信，根据广义相对性原理，不能把空时连续区理解成一个欧几里得连续区；不过这里有一个一般情形，对应于那个作为二维连续区的温度随位置变化的桌面。正如那里不可能用等长的小杆构造出一个笛卡儿坐标系一样，这里也不可能用刚体和钟建立这样一个系统（参照物），使相互之间有确定安排的量杆和钟可以直接指示位置和时间。这是我们在第23节遇到的困难的实质所在。

但是第25节和第26节的论述为我们指出了克服这个困难的道路。我们以任意方式把四维空时连续区与高斯坐标联系起来。我们为连续区的每一个点（事件）分配四个数 x_1, x_2, x_3, x_4 （坐标），这些数并无直接的物理所指，而只是为了用一种确定而任意的方式给连续区的各点编号。这种安排甚至并不一定要把 x_1, x_2, x_3 理解成“空间”坐标，而把 x_4 理解成“时间”坐标。

读者可能会认为，对世界的这样一种描述是十分不充分的。如果 x_1, x_2, x_3, x_4 这些特定的坐标本身并无所指，那么把这些坐标分配给一个事件有何意义？但更仔细的思考表明，这种担心是没有根据的。比如考察一个正在作任意运动的质点。如果这个点只是瞬时存在而不是持续的，那么这个点可以由单一的数值组 x_1, x_2, x_3, x_4 给出空时描述。因此，这个点的持续存在需要由无穷多个这样的数值组来描述，而且其坐标值要连续紧密排列；这个质点对应于四维连续区中的一条（一维的）线。同样，许多运动的点也对应于我们连续区中这样的线。关于这些点的陈述中要求具有物理实在性实际上只有关于这些点会合的那些陈述。在我们的数学表述中，这种会合表达为，描述点的运动的两条线共有一组特定的坐标值 x_1, x_2, x_3, x_4 。经过深入思考，读者无疑会承认，这种会合实际上是在物理陈述中遇到的具有时空性质的唯一实际证据。

此前我们相对于一个参照物来描述一个质点的运动时，我们给出的仅仅是这个点与这个参照物特定点的会合。我们也可以通过查明物体与钟的会合以及钟的指针与表盘上特定点的会合来确定所属的时间值。稍加考虑就会明白，用量杆进行空间测量的情况正是如此。

一般而言，任何物理描述都可以分成若干个陈述，每一个陈述都涉

及事件A与事件B的空时重合。在高斯坐标中，每一个这样的陈述都是通过四个坐标 x_1, x_2, x_3, x_4 的相符来表达的。因此实际上，用高斯坐标对时空连续区所作的描述可以完全取代借助于一个参照物所作的描述，而不会有后一描述方式的缺点；因为前一描述方式不必受所描述连续区的欧几里得性质的约束。

28. 广义相对性原理的严格表述

现在我们可以用一种对广义相对性原理的严格表述来取代第18节给出的临时表述。当时的表述形式是，“对于描述自然现象（表述普遍的自然定律）而言，所有参照物 K 、 K' 等等都是等价的，无论其运动状态如何”。这种表述形式是不可能维持下去的，因为在狭义相对论所遵循的方法的意义上把刚性参照物用于空时描述一般来说是不可能的。必须用高斯坐标系来取代参照物。符合广义相对性原理的基本思想是以下陈述：“对于表述普遍的自然定律而言，所有高斯坐标系都是原则上等价的。”

我们还可以用另一种形式来表述这个广义相对性原理，这种形式比狭义相对性原理的自然推广更清楚。根据狭义相对论，当我们通过洛伦兹变换，用一个新参照物 K' 的空时变量 x', y', z', t' 来取代一个（伽利略）参照物 K 的空时变量 x, y, z, t 时，表达普遍自然定律的方程会变成相同形式的方程。而根据广义相对论，对高斯变量 x_1, x_2, x_3, x_4 运用任意代换，这些方程都会变成相同形式的方程；因为任何变换（不仅仅是洛伦兹变换）都相当于从一个高斯坐标系过渡到另一个高斯坐标系。

如果不愿放弃已经习惯的对事物的三维看法，我们可以这样来描述广义相对论基本思想的发展：狭义相对论与伽利略区域有关，亦即与无引力场的区域有关。充当参照物的是一个伽利略参照物，它是一个刚体，对其运动状态的选取必须使伽利略定律相对于它成立，即“孤立的”质点作匀速直线运动。

某些考虑使我们想到，也应把同样的伽利略区域与非伽利略参照物联系起来。于是相对于这些参照物就存在着一种特殊的引力场（第20节和第28节）。

但是在引力场中并不存在具有欧几里得性质的刚体，因此刚性参照物的虚构在广义相对论中不管用。钟的运转也受引力场的影响，以至于直接借助于钟而作出的物理时间定义根本达不到狭义相对论中的那种合理性。

因此，我们使用非刚性参照物，它们不仅整个作任意运动，而且在运动过程中可以发生任意形变。钟用来定义时间，其运转可以遵从任意的定律，哪怕是不规则的。我们设想每一个钟都固定在这个非刚性参照物的某一点上。这些钟只满足一个条件，即从（空间中）相邻的钟同时读出的读数相差无穷小。这个非刚性参照物（我们不妨称之为“软体动物参照物”）本质上等价于任一高斯四维坐标系。与高斯坐标系相比，这个“软体动物”具有某种直观性，因为它从形式上保留了（这实际上是不合理的）空间坐标与时间坐标的单独存在。只要把这个软体动物当成参照物，我们就把这个软体动物上的每一点都当成空间点来处理，把相对

于这个点保持静止的每一个质点都看成静止的。广义相对性原理要求，所有这些软体动物都可以用作参照物来表述普遍的自然定律，在这方面它们有同样的权利，也会取得同样的成功；这些定律应与软体动物的选择完全无关。

广义相对性原理所含的威力正在于它由此对自然定律所作的广泛限制。

29. 基于广义相对性原理解决引力问题

倘若读者理解了此前的所有论述，理解解决引力问题的方法就不会再有困难。

我们从考察一个伽利略区域开始，即相对于伽利略参照物K不存在引力场的一个区域。量杆和钟相对于K的行为已由狭义相对论得知，“孤立的”质点的行为也是已知的；后者作直线匀速运动。

现在，我们把这个区域与作为参照物K'的一个任意高斯坐标系或“软体动物”联系起来。于是相对于K'就存在着一个（特殊种类的）引力场G。我们只通过换算来了解量杆和钟以及自由运动的质点相对于K'的行为。我们把这种行为解释成量杆、钟和质点在引力场G作用下的行为。这里我们引入一个假说，即引力场对量杆、钟和自由运动质点的影响将按照同样的定律发生，即使当前的引力场无法通过纯粹的坐标变换从伽利略的特殊情形推导出来。

接下来要研究通过纯粹的坐标变换从伽利略的特殊情形推导出来的引力场G的空时行为，并将这种行为表述成一个定律，不论被用于描述的参照物（软体动物）如何选取，该定律始终是有效的。

但这个定律还不是普遍的引力场定律，因为所研究的引力场很特殊。为了得出普遍的引力场定律，还需要对上述定律加以推广。为此，我们可以考虑以下要求：

（1）所寻求的推广也必须满足广义相对性公设。

（2）如果所考察的区域中有物质存在，那么对它激发出一个场的效应而言，只有它的惯性质量是决定性的，根据第15节的论述，也就是只有它的能量是决定性的。

（3）引力场和物质必须都满足能量（和冲量）守恒定律。

最后，广义相对性原理使我们能够确定引力场对于不存在引力场时根据已知定律发生的所有过程、亦即已被纳入狭义相对论的所有过程的影响。在这方面，我们原则上按照此前对于量杆、钟和自由运动质点加以解释的方法来进行。

如此由广义相对性公设导出的引力论的优胜之处不仅在于它的美；它不仅消除了第21节中阐明的经典力学的缺陷，解释了惯性质量与引力质量相等的经验定律，而且也解释了经典力学无法说明的两个本质上不同的天文观测结果。其中第二个结果我们已经提到过，即光线在太阳引力场作用下会发生弯曲；第一个结果则与水星轨道有关。

如果把广义相对论的方程限定于以下情形，即可以认为引力场很弱，而且相对于坐标系运动的所有质量的速度与光速比较都很小，那么作为第一级近似，我们就得到了牛顿的理论。这里无需任何特别假定就可以得到牛顿的理论，而牛顿当时却必须引入这样的假说，即相互作用的质点之间的吸引力与质点之间距离的平方成反比。如果提高计算精度，它与牛顿理论的偏差就会显示出来，但由于这一偏差相当小，几乎所有偏差都无法观测出来。

其中一个偏差需要我们特别注意。根据牛顿的理论，行星沿椭圆轨道绕太阳运转。如果其他行星对所考察行星的作用以及恒星本身的运动能够忽略不计，那么这个椭圆轨道相对于恒星的位置将永远保持不变。因此，如果牛顿的理论严格正确，而且这两种影响可以忽略不计，那么行星轨道将是一个相对于恒星固定不变的椭圆。除了距离太阳最近的行星——水星，这个可作精确验证的推论对于所有其他行星均已得到精确证实，其精度是目前可能达到的观测灵敏度所允许达到的精度。而对于水星，自勒维耶（Leverrier）以来我们已经知道，其椭圆轨道经过上述修正后相对于恒星并非固定不动，而是极为缓慢地在轨道平面上转动。轨道椭圆的这个旋转运动的值是每世纪43弧秒，精确度在几弧秒以内。经典力学只能借助于不大可能的假说对这种现象进行解释，提出这些假说完全是为了解释这种现象。

根据广义相对论，每一个绕日运转的行星的椭圆轨道都必然以上述方式转动。除水星之外，所有行星的这种转动都太小，还无法凭借当今所能达到的观测精度查明。但对于水星而言，它必须达到每世纪43弧秒，此结果与观测结果精确相符。

除此之外，迄今为止由广义相对论还只能得出一个可用观测加以检验的推论，即从大恒星传到我们这里的光的谱线与在地球上以类似方式（即由同一种分子）产生的光谱线相比较会有位移产生。我毫不怀疑，广义相对论的这个推论很快也能得到证实。

对整个宇宙的一些思考

30. 牛顿理论在宇宙论方面的困难

除了第21节所陈述的困难之外，经典天体力学还有另一个基本困难，据我所知，天文学家西利格（Seeliger）最早对它作了详细讨论。如果认真思考一下应当如何看待整个宇宙，我们最先想到的回答大概是这样的：宇宙在空间上（和时间上）是无限的。到处存在着星体，因此虽然物质密度就细部而言变化很大，但平均说来是处处相同的。换句话说，无论我们在宇宙空间中走得多么远，处处都会遇到种类和密度大致相同的星群。

这种看法与牛顿理论并不一致。牛顿理论要求宇宙具有某种中心，中心处的星群密度最大，从中心向外走，星群密度逐渐减小，直至在极远处成为一个无限的空虚区域。恒星宇宙必定构成了无限空间海洋中的一个有限岛屿。[注21](#)

这种看法本身已经不太让人满意。更令人不满的是它导致了如下推论：恒星发出的光以及恒星系中的各个恒星不停地奔向无限的空间，一去不复返，也永远不再与其他自然物发生相互作用。这样一个物质在有限处聚集成团的宇宙必定会系统地逐渐贫乏下去。

为了避免这些推论，西利格对牛顿定律作了修改，他假定对于很大的距离而言，两质量之间的吸引力要比按照平方反比律 $\frac{1}{r^2}$ 减小得更快些。这样一来，物质的平均密度便可能处处恒定，直至无限远处，而不会产生无限大的引力场。这样我们就摆脱了物质宇宙应当具有某种中心那样的让人不舒服的观念。当然，为了摆脱上述理论困难我们付出了代价，那就是对牛顿定律作了既无经验根据又无理论根据的修改和复杂化。我们可以想出任意多个定律来实现同样的目的，而无法解释为何其中一个定律要比其他定律更好；因为这些定律中的任何一个和牛顿定律一样都没有建立在更为普遍的理论原理基础之上。

31. 一个有限无界宇宙的可能性

但是，对宇宙结构的思索也沿着另一个完全不同的方向进行。非欧几里得几何学的发展使人认识到，我们可以对空间的无限性表示怀疑，而不会与思维法则或经验发生冲突（黎曼[Riemann]，亥姆霍兹[Helmholtz]）。亥姆霍兹和彭加勒（Poincaré）已经以无比的明晰性详细讨论了这些问题，这里我只能简要提一下。

首先我们设想一个二维事件。持有扁平工具（特别是扁平的刚性量杆）的扁平生物在一个平面上自由走动。对它们而言，在这个平面之外无物存在，它们在其平面上观察到的发生于它们自身和扁平物体上的事件是因果封闭的。特别是，欧几里得平面几何学的构图可以借助于小杆来实现，比如利用第24节讨论的桌面上的网格构图法。与我们的宇宙不同，这些生物的宇宙是二维的；但与我们的宇宙相同，它们的宇宙是无限延伸的。它们的宇宙可以容纳无限多个由小杆组成的相等的正方形，也就是说，它们宇宙的体积（面积）是无限的。如果这些生物说它们的宇宙是“平面”的，那么这是有意义的，即它们能用它们的小杆按照欧几里得平面几何学进行构图，这里各个小杆永远代表同一距离，而与自身的位置无关。

现在我们再设想一个二维事件，不过这次不是在平面上而是在球面上。这种扁平生物及其量杆以及其他物体完全贴在这个球面上，无法离开它。因此，它们知觉到的整个宇宙完全是在球面上延伸。这些生物能否把它们宇宙的几何学看成二维欧几里得几何学，而把小杆看成“距离”的实现呢？它们不能这样做。因为若想实现一条直线，它们将得到一条曲线，我们这些“三维生物”会把这条曲线称为大圆，即一条具有确定有限长度的闭合的线，其长度可以用量杆来测定。同样，这个宇宙的面积是有限的，可以与由小杆组成的正方形的面积相比较。由这种考虑获得的极大魅力在于这样一种认识：这些生物的宇宙是有限的，但又没有边界。

但这些球面生物无需作世界旅行就能注意到，它们所居住的并不是一个欧几里得宇宙。在它们“世界”的任何一部分，只要不太小，它们都能确信这一点。从一点出发，它们沿各个方向画等长的“直线段”（从三维空间判断是圆弧）。它们会把这些线段自由端的连线称为“圆”。根据平面上的欧几里得几何学，用一根小杆量出的圆的周长与用同一根小杆量出的直径之比等于常数 π ，这个常数与圆的直径无关。我们的生物在其球面上会发现圆的周长与直径之比是：

$$\sin \left(\frac{r}{R} \right) \\ \pi \frac{\left(\frac{r}{R} \right)}{\left(\frac{r}{R} \right)}$$

即一个小于 π 的值，而且圆半径与“宇宙球”的半径 R 之比越大，这个值与 π 相差就越大。凭借这个关系，球面生物就能确定其宇宙的半径 R ，即使它们能够测量的仅仅是其宇宙球相对较小的一部分。但如果这个部分过小，它们就不再能够证明自己处在一个球面世界上而不是一个欧几里得平面上；球面上的一小部分与平面上同样大小的部分差别很小。

因此，如果这些球面生物居住在一颗行星上，此行星的太阳系仅占球面宇宙微乎其微的一部分，那么这些球面生物就不可能确定它们居住的宇宙是有限的还是无限的，因为它们所能经验的那部分宇宙在这两种情况下实际上都是平面的或欧几里得的。由此直接可得，对于我们的球面生物而言，圆的周长先是随着半径的增大而增大，直到达到“宇宙周长”，然后随着半径的进一步增大而逐渐减小到零。在此过程中，圆的面积不断增大，直到最终等于整个世界球的总面积。

读者也许会感到奇怪，为什么要把我们的“生物”置于一个球面上而不是另一种闭合表面上。其理由在于，在所有闭合表面中，只有球面上的所有诸点都是等价的。虽然一个圆的周长 u 与其半径 r 之比取决于 r ，但对于给定的 r ，这个比值对于世界球上所有诸点都相等；这个世界球是一个“常曲率表面”。

对于这个二维球面宇宙，我们有一个三维类比，那就是黎曼发现的三维球面空间。它的所有点也都是等价的。这个球面空间有一个有限的体积（ $2\pi^2 R^3$ ），由其“半径” R 来确定。能否想象一个球面空间呢？想象一个空间只不过意味着想象我们“空间”经验的一个化身，我们在推动“刚性”物体运动时会有这种经验。在这个意义上可以想象一个球面空间。

我们从一个点沿各个方向引直线（拉绳索），并用量杆在每条线上量取距离 r 。这些距离的所有自由端点都位于一个球面上。这个球面的面积（ F ）可以通过一个由量杆组成的正方形用特殊方法测量出来。如果这个宇宙是欧几里得宇宙，则 $F = 4\pi r^2$ ；如果这个宇宙是球面宇宙，则 F 总是小于 $4\pi r^2$ 。随着 r 值的增大， F 从零增大到一个由“宇宙半径”确定的最大值，但是随着 r 值的进一步增大，这个面积会逐渐减小到零。从始点发出的径向直线先是相距越来越远，后来又相互趋近，最终在始点的“对点”上重新会聚在一起；因此，它们穿越了整个球面空间。不难看出，这个三维球面空间与二维（球面）非常相似。它是有限的（即体积有限），但又没有边界。

应当提到，还有另一种弯曲空间——“椭圆空间”。可以把它理解成

这样一个弯曲空间，即在这个空间中，两个“对点”是同一的（无法区分的）。于是，在某种程度上可以把椭圆宇宙看成一个中心对称的弯曲宇宙。

由以上所述可知，无界的闭合空间是可以想象的。在这类空间中，球面空间（和椭圆空间）在简单性方面胜过了其他空间，因为其上所有诸点都是等价的。以上所述向天文学家和物理学家提出了一个极为有趣的问题：我们所居住的宇宙是无限的，还是像球面宇宙那样是有限的呢？我们的经验远不足以回答这个问题。但广义相对论能使我们极为确定地回答这个问题；第30节所陈述的困难也因此得到了解决。

32. 以广义相对论为依据的空间结构

根据广义相对论，空间的几何性质并不是独立的，而是由物质决定的。因此，只有已知物质的状态并以此为基础进行思考，才能对宇宙的几何结构作出论断。根据经验我们知道，对于一个适当选取的坐标系而言，星体的速度与光的传播速度相比很小。因此，如果把物质看成静止的，我们就能在粗略的近似程度上推断整个宇宙的性质。

由前面的论述我们已经知道，量杆和钟的行为受引力场的影响，也就是说受物质分布的影响。由此已经可以推出，欧几里得几何学在我们的宇宙中不可能严格有效。但可以设想，我们的宇宙与一个欧几里得宇宙偏离很小，而且计算表明，甚至连我们太阳那样大的质量对周围空间度规的影响也是极其微小的，因此上述看法显得更加可靠。我们可以想象，我们的宇宙在几何学方面的性质类似于这样一个曲面，其各个部分是不规则弯曲的，但没有什么地方与一个平面有显著偏离，宛如一个有细微波纹的湖面。这样一种宇宙可以恰当地称为准欧几里得宇宙。它在空间上是无限的。但计算表明，在一个准欧几里得宇宙中，物质的平均密度必定是零。因此这样一个宇宙不可能处处充满物质；它呈现给我们的是第30节中描绘的那幅不能令人满意的图像。

但如果这个宇宙中的平均物质密度不等于零，那么无论这个密度与零偏离多么小，这个宇宙都不是准欧几里得的。计算结果表明，如果物质是均匀分布的，则这个宇宙必然是球形宇宙（或椭圆宇宙）。由于实际上物质在细节上的分布并非均匀，因此实际的宇宙在各个部分上会偏离球形，即宇宙将是准球形的。但这个宇宙必然是有限的。事实上，这个理论为我们提供了宇宙的空间延伸与宇宙物质的平均密度之间的一种简单关系。[注22](#)

1.洛伦兹变换的简单推导 [补充第11节]

根据图2所示坐标系的相对指向，这两个坐标系的x轴始终是重合的。这里我们可以把问题分成几部分，首先只考察位于x轴上的事件。这样一个事件相对于坐标系K由横坐标x和时间t给出，相对于坐标系K'则由横坐标x'和时间t'给出。给定x和t，要求x'和t'。

沿正x轴前进的一个光信号的传播遵循方程

$$x = ct$$

或

$$x - ct = 0 \quad (1)$$

由于同一光信号相对于K'也应速度c传播，因此相对于K'的传播将由类似的公式

$$x' - ct' = 0 \quad (2)$$

来描述。满足(1)的那些空时点(事件)必须也满足(2)。这显然是成立的，只要关系

$$(x' - ct') = \lambda (x - ct) \quad (3)$$

一般被满足，其中 λ 是一个常数；因为根据(3)， $x - ct$ 等于零时， $x' - ct'$ 必然也等于零。

如果把完全类似的思考运用于沿负x轴传播的光线，我们就得到条件

$$(x' + ct') = \mu (x + ct) \quad (4)$$

把方程(3)和(4)相加和相减，并且为方便起见引入常数a和b

$$a = \frac{\lambda + \mu}{2}$$

$$b = \frac{\lambda - \mu}{2}$$

代替常数 λ 和 μ ，则得到方程

$$\left. \begin{aligned} x' &= ax - bct \\ ct' &= act - bx \end{aligned} \right\} \quad (5)$$

因此若已知常数a和b，问题便得到了解决。a和b可以通过以下思考来得到。

对于K'的原点而言总有 $x'=0$ ，因此根据(5)的第一个方程，

$$x = \frac{bc}{a}t$$

设K'的原点相对于K的运动速度为v，则有

$$v = \frac{bc}{a} \quad (6)$$

如果计算K'的另一端相对于K的速度，或者K的一点相对于K'的（指向负x轴的）速度，我们就能从方程(5)得出同样的值v。简而言之，我们可以把v指定为两个坐标系的相对速度。

此外，根据相对性原理，从K判断的相对于K'静止的单位量杆的长度必须精确等于从K'判断的相对于K静止的单位量杆的长度。为了看到从K观察x'轴上诸点是什么样子，我们只需从K对K'拍个“瞬间快照”；这意味着我们必须为t（K的时间）指定一个特定的值，例如 $t=0$ 。对于这个值，我们由(5)的第一个方程得出

$$x' = ax$$

因此，如果在K'中测量，x'轴上两点间的距离为 $\Delta x' = 1$ ，则这两个点在我们瞬时快照中的距离为

$$\Delta x = \frac{1}{a} \quad (7)$$

但如果从K'（ $t'=0$ ）拍瞬间快照，从方程(5)消去t，并且考虑到(6)，可得

$$x' = a \left(1 - \frac{v^2}{c^2} \right) x$$

由此推出，x轴上（相对于K）距离为1的两点在我们瞬间快照中的距离为

$$\Delta x' = a \left(1 - \frac{v^2}{c^2} \right) \quad (7a)$$

根据以上所述，这两个瞬间快照必须是完全相同的，因此（7）中的 Δx 必须等于（7a）中的 $\Delta x'$ ，于是我们得到

$$a^2 = \frac{1}{1 - \frac{v^2}{c^2}} \quad (7b)$$

方程（6）和（7b）决定了常数a和b。将其代入（5）即得第11节中给出的第一和第四方程：

$$\left. \begin{aligned} x' &= \frac{x - vt}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \\ t' &= \frac{t - \frac{v}{c^2}x}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \end{aligned} \right\} \quad (8)$$

这样就得到了对于x轴上事件的洛伦兹变换。它满足条件

$$x'^2 - c^2 t'^2 = x^2 - c^2 t^2 \quad (8a)$$

为把这个结果推广到x轴之外发生的事件，只需保留方程（8）并补

充关系式

$$\left. \begin{aligned} y' &= y \\ z' &= z \end{aligned} \right\} \quad (9)$$

这样一来，无论对于坐标系K还是坐标系K'，我们都满足了任意方向的光线在真空中速度恒定的公设。这一点可以证明如下。

设时间 $t=0$ 时从K的原点发出一个光信号。其传播遵循方程

$$r = \sqrt{x^2 + y^2 + z^2} = ct$$

或者两边取平方，遵循方程

$$x^2 + y^2 + z^2 - c^2 t^2 = 0 \quad (10)$$

光的传播定律结合相对性公设要求，信号传播（从K'判断）应遵循相应的公式

$$r' = ct'$$

或

$$x'^2 + y'^2 + z'^2 - c^2 t'^2 = 0 \quad (10a)$$

为使方程（10a）能由方程（10）推出，必须有

$$x'^2 + y'^2 + z'^2 - c^2 t'^2 = \sigma (x^2 + y^2 + z^2 - c^2 t^2) \quad (11)$$

由于方程（8a）对于x轴上的点必须成立，因此必须有 $\sigma=1$ 。不难看出，对于 $\sigma=1$ ，洛伦兹变换确实满足（11）；因为（11）可由（8a）和（9）推出，因此也可由（8）和（9）推出。这样就导出了洛伦兹变换。

由（8）和（9）表示的洛伦兹变换还需要加以推广。是否要把K'的轴选得与K的轴在空间中平行显然是无关紧要的。K'相对于K的平移速度是否沿x轴方向也是无关紧要的。经过简单的考虑可得，我们可以通过两种变换建立这种广义的洛伦兹变换，这两种变换就是狭义的洛伦兹变换和纯粹的空间变换，后者对应于用一个坐标轴指向其他方向的新直角坐标系替换原有的直角坐标系。

我们可以用数学方法对这种推广的洛伦兹变换作以下描述：

它用 x, y, z, t 的线性齐次函数来表示 x', y', z', t' ，使得关系式

$$x'^2 + y'^2 + z'^2 - c^2 t'^2 = x^2 + y^2 + z^2 - c^2 t^2 \quad (11a)$$

被恒等地满足。也就是说：如果用 x, y, z, t 的这些线性齐次函数来替换（11a）左边的 x', y', z', t' ，则（11a）的左边与右边完全一致。

2. 闵可夫斯基的四维世界 [补充第17节]

如果引入虚量 $\sqrt{-1}$ ct代替t作为时间变量，推广的洛伦兹变换就能得到更简单的描述。如果相应地设

$$x_1 = x$$

$$x_2 = y$$

$$x_3 = z$$

$$x_4 = \sqrt{-1} \cdot ct$$

对于带撇号的坐标系K'也采取类似方式，那么为洛伦兹变换所恒等满足的条件可以表示为：

$$x_1'^2 + x_2'^2 + x_3'^2 + x_4'^2 = x_1^2 + x_2^2 + x_3^2 + x_4^2 \quad (12)$$

亦即通过如此选取“坐标”，(11a)就变换为这个方程。

由(12)可以看到，虚时间坐标 x_4 与空间坐标 x_1, x_2, x_3 是以完全相同的方式进入这个变换条件的。因此根据相对论，“时间” x_4 应与空间坐标 x_1, x_2, x_3 以同样的形式进入自然定律。

闵可夫斯基把这个用“坐标” x_1, x_2, x_3, x_4 描述的四维连续区称为“世界”，把表示某一事件的点称为“世界点”。于是，三维空间中的一个“事件”按照物理学的说法就好像变成了四维“世界”中的一个“存在”。

这个四维“世界”与(欧几里得)解析几何的三维“空间”极为相似。如果我们后者中引入一个具有同一原点的新笛卡儿坐标系(x_1', x_2', x_3')，那么 x_1', x_2', x_3' 就是 x_1, x_2, x_3 的线性齐次函数，并且恒等地满足方程

$$x_1'^2 + x_2'^2 + x_3'^2 = x_1^2 + x_2^2 + x_3^2$$

它与(12)完全类似。我们可以从形式上把闵可夫斯基“世界”看成(带有虚时间坐标的)四维欧几里得空间；洛伦兹变换相当于坐标系在四维“世界”中的“转动”。

3. 对广义相对论的实验证实

从系统的理论观点来看，可以把经验科学的演进过程看成一个连续不断的归纳过程。理论似乎是把大量个别经验综合成了经验定律，再由这些经验定律通过比较得出普遍定律。从这种观点来看，科学的发展与编目工作类似，它就像是一种纯粹经验性的工作。

但这种观点绝不能穷尽整个实际过程，因为它忽视了直觉和演绎思维在精确科学的发展过程中所起的重要作用。一门科学一旦走出其原始阶段，理论进展就不再仅仅通过一种整理工作来实现，而是研究者受经验事实的启发而建立起一个思想体系，该体系往往在逻辑上建基于少数基本假定即所谓的公理。我们把这样一种思想体系称为理论。理论的存在合理性在于能把大量个别经验联系起来，其“真理性”也正在于此。

可能有好几种非常不同的理论对应于同一组经验事实。从可由经验检验的推论来看，这几种理论可能十分一致，以至于很难找到有什么可由经验检验的推论，使理论彼此区分开来。例如，在生物学领域有一个普遍引起兴趣的例子，即一方面有关于生存竞争中物种选择的达尔文进化论，另一方面则有建立在获得性遗传假说基础上的进化论。

牛顿力学和广义相对论则是说明理论推论可能颇为一致的另一个例子。这两种理论是如此一致，以至于到目前为止，我们只能找到少数几个能用经验检验的广义相对论推论是以前的物理学所不能导出的，尽管理论的基本假定有着深刻的差异。这里我们将再次考察这些重要的推论，并且简要讨论迄今已经收集的有关经验证据。

(1) 水星近日点的运动

根据牛顿力学和牛顿引力定律，绕太阳运转的行星围绕太阳（或者说得更确切些，围绕太阳和行星的共同重心）描出一个椭圆。太阳或共同重心位于轨道椭圆的一个焦点上，使得在一个行星年中，太阳与行星的距离由极小增至极大，然后又减至极小。如果在计算中不运用牛顿引力定律，而是引入一个不太相同的引力定律，我们就会发现，根据这个定律，在行星运动过程中太阳与行星的距离仍会周期性起伏；但在这样一个周期中[从近日点到近日点]，太阳与行星的连线所扫过的角度将不是360度。于是，轨道曲线将不再闭合，随着时间的推移它将填满轨道平面的一个环形部分（介于最小行星距离的圆和最大行星距离的圆之间）。

根据广义相对论（它当然不同于牛顿理论），行星的轨道运动应与牛顿 - 开普勒的轨道运动有微小偏离，太阳 - 行星矢径从一个近日点到下一个近日点所扫过的角度要比运转整个一周的角度（根据物理学中惯用的绝对角度，这个角度为 2π ）超出

$$\frac{24\pi^3 a^2}{T^2 c^2 (1 - e^2)}$$

(其中 a 是椭圆的半长轴, e 是椭圆的偏心率, c 是光速, T 是行星的运转周期)。我们也可以这样来表述: 根据广义相对论, 椭圆的长轴像行星一样围绕太阳运转。理论要求, 这个转动对于水星而言应为每世纪43弧秒, 但对于我们太阳系的其他行星而言, 这个转动太小, 必定无法证实。

事实上天文学家已经发现, 利用牛顿理论不足以计算出达到当时观测精度的水星运动观测结果。在考虑到其余行星对水星的全部干扰影响之后, 人们发现(勒维耶于1859年, 纽科姆[Newcomb]于1895年)仍然有一个水星轨道近日点的运动问题没有得到解释, 其数值大约是上述的每世纪+43弧秒。这项经验结果与广义相对论的结果相一致, 其不确定性只有几弧秒。

(2) 光线在引力场中的偏转

我们在第22节已经提到, 根据广义相对论, 光线穿过引力场时会发生弯曲, 类似于抛射体穿过引力场时发生的弯曲。据此, 掠过天体的光线将朝着天体发生偏转。掠过距离太阳中心 Δ 个太阳半径处的一束光线的偏转角(α)应为

$$\alpha = \frac{1.7''}{\Delta}$$

可以补充一句, 根据理论, 这个偏转的一半缘于太阳的(牛顿)引力场, 另一半缘于太阳引起的空间几何改变(“弯曲”)。

这个结果可以通过日全食期间对恒星进行拍照而作出实验检验。之所以必须等待日全食, 是因为在所有其他时间, 太阳光对大气的照射太过强烈, 以致看不见太阳附近的恒星。所预言的现象如图4所示。如果没有太阳 S , 那么我们可以在 R_1 方向上看到一颗几乎无限远的恒星。但是由于太阳所引起的偏转, 我们将在 R_2 方向上看到这颗恒星, 也就是说它的视位置要比真位置距离太阳中心更远一些。

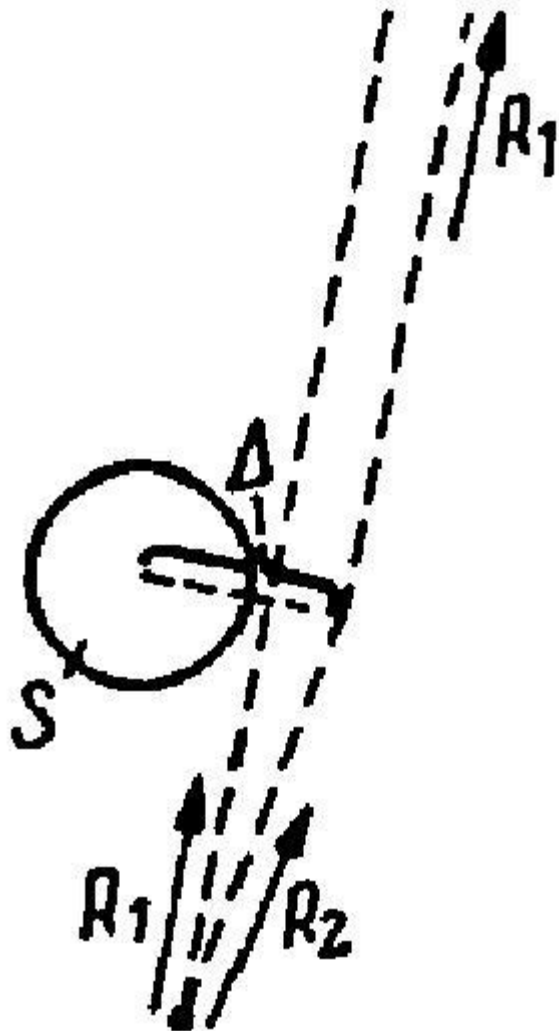


图4

检验是以如下方式实际进行的。在日食期间对太阳附近的恒星进行拍照。当太阳位于天空中的其他位置时（亦即更早或更晚几个月时）再对这些恒星拍一张照。与标准照片相比，日食期间拍摄的恒星位置应当沿径向向外（远离太阳的中心）移动一段距离，对应于角 α 。

感谢英国皇家学会和皇家天文学会验证了这个重要结论。它们不为战争和由此导致的心理困难所动摇，配备了两支远征队分赴巴西的索布拉尔（Sobral）和西非的普林西比（Principe）岛，并派出若干位非常著名的天文学家（爱丁顿[Eddington]、柯庭汉[Cottingham]、克罗姆林[Crommelin]、戴维森[Davidson]）拍摄了1919年5月29日的日食照片。由于预期的日食照片与标准照片之间的相对偏离只有1毫米的百分之几，因此对拍摄和测量的精度都有很高要求。

测量结果非常圆满地证实了这个理论。观测和计算的恒星偏离（以弧秒计）的直角分量如下表所示：[注23](#)

恒星号码	第一坐标		第二坐标	
	观测值	计算值	观测值	计算值
11	-0.19	-0.22	+0.16	+0.02
5	+0.29	+0.31	-0.46	-0.43
4	+0.11	+0.10	+0.83	+0.74
3	+0.20	+0.12	+1.00	+0.87
6	+0.10	+0.04	+0.57	+0.40
10	-0.08	+0.09	+0.35	+0.32
2	+0.95	+0.85	-0.27	-0.09

(3) 光谱线的红移

第23节曾经表明，在相对于伽利略坐标系K转动的坐标系K'中，构造完全相同的静止钟的走速与其位置有关。现在我们要对这个依赖关系作定量研究。位于距圆盘中心r处的钟相对于K的速度为

$$v = \omega r$$

其中 ω 为圆盘（K'）相对于K的转动角速度。设 v_0 表示此钟静止时在单位时间里相对于K的滴答次数（钟的走速），则根据第12节，相对于K以速度v运动但相对于圆盘静止的钟的走速为

$$v = v_0 \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$$

或足够精确的

$$v = v_0 \left(1 - \frac{1}{2} \frac{v^2}{c^2}\right)$$

或与之相同的

$$v = v_0 \left(1 - \frac{\omega^2 r^2}{2 c^2}\right)$$

设 Φ 为钟的位置与圆盘中心之间的离心力势差，亦即把单位质量从运动圆盘上钟的位置移到圆盘中心克服离心力所要作的功（取负值），则

$$\Phi = -\frac{\omega^2 r^2}{2}$$

于是有

$$\nu = \nu_0 \left(1 + \frac{\Phi}{c^2}\right)$$

由此我们首先看到，两个构造相同的钟如与圆盘中心的距离不同，则走速也不同。在一个随圆盘转动的观察者看来，该结果也成立。

现在（从圆盘来判断）存在着一个引力场，引力场的势为 Φ ，因此这个结果对于引力场普遍成立。此外，我们可以把一个发出光谱线的原子看成一个钟，于是以下命题成立：

原子吸收或发出的光的频率与该原子所在的引力场的势有关。

位于天体表面上的原子的频率要略低于位于自由空间中的（或位于一个较小天体表面上的）同一元素的原子的频率。由于

$\Phi = -\frac{KM}{r}$ ，其中 K 是牛顿引力常数， M 是天体质量， r 是天体半径，因此，同一元素在恒星表面上产生的光谱线相对于在地球表面上产生的光谱线会发生红移

$$\frac{\nu - \nu_0}{\nu_0} = -\frac{K}{c^2} \frac{M}{r}$$

对太阳而言，理论预测的红移约为波长的百万分之二。对于恒星则无法作出可靠的计算，因为质量 M 和半径 r 一般都是未知的。

这种效应是否存在是一个悬而未决的问题，目前（1920年）天文学家正以极大的热情致力于回答它。对于太阳而言这种效应很小，因而难以判断。格雷伯（Grebe）和巴赫姆（Bachem）（波恩）基于他们自己的测量以及埃弗谢德（Evershed）和施瓦茨希尔德（Schwarzschild）对所谓氦光谱带的测量，还有佩罗（Perot）基于自己的观察，认为这种效应几乎肯定存在；而其他研究者，特别是朱利叶斯（W. H. Julius）和约翰（S. John），根据他们的测量结果得出了相反的看法，亦即不相信迄今为止的经验材料的证明力。

对恒星的统计研究表明，朝着光谱长波一侧的谱线移动肯定是存在的；但这些移动是否真由引力效应所引起，迄今为止对现有材料的考察还不得不出任何确定的结论。弗罗因德里希（E. Freundlich）的论文《广

义相对论的验证》(“Prüfung der allgemeinen Relativitätstheorie”, *Die Naturwissenschaften* 1919, H. 35, S. 520. Verlag Jul. Springer, Berlin) 已将观测材料收集在一起, 并从我们这里感兴趣的问题的角度对其作了详细讨论。

无论如何, 接下来几年我们会得出确定的结论。倘若引力势导致的谱线红移并不存在, 那么广义相对论就无法成立。而如果谱线移动确为引力势所引起, 那么研究这种移动将会提供关于天体质量的重要说明。

4. 与广义相对论相关联的空间结构 [补充第32节]

自从这本小册子首版以来，我们对宇宙空间结构的认识（“宇宙论问题”）已有重要发展，即使是一本通俗著作，也应当对此有所提及。

我原先关于这个问题的论述基于两个假设：

（1）整个空间中物质的平均密度处处相同且不等于零。

（2）空间的大小（或“半径”）与时间无关。

事实证明，根据广义相对论，这两个假设是一致的，但只有在场方程中添加一个假设项之后才是如此，而这一项既非理论本身的要求，从理论观点看也显得不自然（“场方程的宇宙学项”）。

在我当时看来假设（2）是不可避免的，因为我当时认为，如果取消这个假设，就会陷入无休止的思辨。

但苏联数学家弗里德曼（Friedman）早在20年代就已经发现，从纯粹的理论观点看来，作一种不同的假设是自然的。他认识到，如果决心放弃假设（2），那么有可能保留假设（1）而不必在引力场方程中引入这个不大自然的宇宙学项。也就是说，原先的场方程允许有这样一个解，其中“宇宙半径”依赖于时间（膨胀的空间）。在这个意义上我们可以断言，按照弗里德曼的观点，这种理论要求空间膨胀。

几年以后，哈勃（Hubble）对河外星云（“银河”）的研究表明，此星云发出的光谱线有红移，此红移随着星云距离的增加而规则性地增大。根据我们现有的知识，这种现象可以在多普勒原理的意义上解释为整个恒星系的一种膨胀运动——根据弗里德曼的研究，这是引力场方程所要求的。因此，哈勃的发现在某种程度上是对理论的确证。

但这里确实有一个值得注意的困难。如果把哈勃发现的银河光谱线移动解释为一种膨胀（从理论上说这没有多少疑问），那么据此推断，这种膨胀“仅仅”开始于大约10亿年前；而根据物理天文学，个别恒星和恒星系的发展需要长得多的时间。如何克服这种不一致，目前仍不清楚。

还需要注意，由空间膨胀理论连同天文学的经验数据还不能得出关于（三维）空间是有限还是无限的结论，而原先的空间静态假设则导出了空间的闭合性（有限性）。

5. 相对性与空间问题

牛顿物理学的典型特征是，除了物质，空间和时间也有独立的实际存在性。这是因为牛顿的运动定律中出现了加速度的概念。但是在这种理论中，加速度只能指“相对于空间的加速度”。因此，要使牛顿运动定律中出现的加速度能被看成一个有意义的量，就必须把牛顿的空间看成“静止的”或至少是“非加速的”。对于同样进入加速度概念的时间而言，情况也是类似。牛顿本人以及当时最具批判性的人都感到，认为空间本身和空间的运动状态都具有物理实在性是令人不安的；但为使力学具有明确的意义，当时没有其他出路。

把物理实在性一般地归于空间尤其是空的空间，的确是一种过分的要求。自古以来的哲学家已经一再拒绝作这样的苛求。笛卡儿大体上是这样论证的：空间与广延本质上是同一的，但广延是与物体相联系的，因此没有物体就没有空间，亦即没有空的空间。这个论证的弱点主要在于：他认为广延概念起源于我们放置固体或使固体接触的经验，这一点固然是对的，但不能由此推出，广延概念在不能形成广延概念的情况下就是不合理的。对概念的这样一种推广的合理性也可以通过它对于理解经验的价值来间接证明。因此，断言广延与物体相联系本身肯定是没有根据的。不过我们后面会看到，广义相对论迂回地确证了笛卡儿的看法。笛卡儿之所以能够得出他那非同寻常的看法，必定是由于感觉到，除非迫不得已，我们不应认为像空间这样无法“直接体验”^{注24}的东西具有实在性。

空间概念的心理起源或这一概念的必然性绝非我们通常认为的那样明显。古代几何学家处理的是思想对象（直线、点、面），而没有像解析几何后来所做的那样真正处理空间本身。不过经由某些原始经验，空间概念仍然容易被人想到。假定我们造了一个箱子。我们可以按照某种方式把物体排列在箱子里，将它装满。这种排列的可能性是箱子这个物体的属性，这是某种随箱子而给定的东西，是被箱子“包围的空间”。这个“被包围的空间”因不同的箱子而异，我们很自然地认为它在任何时候都不依赖于箱子里面是否有物体存在。当箱子里面没有物体时，箱子的空间似乎就是“空的”。

到目前为止，我们的空间概念是与箱子联系在一起的。然而，构成箱子空间的存放可能性并不依赖于箱壁的厚薄。难道不能把箱壁厚度缩减为零而又不使这个“空间”消失吗？这样一种极限过程当然是很自然的。于是我们的思想中就有了一个没有箱子的空间，一种自存的东西；虽然如果我们忘记这个概念的起源的话，它会显得很不在。我们看到，认为空间不依赖于物体而且可以没有物质而存在，这与笛卡儿是格格不入的。^{注25}（但这并没有妨碍他在其解析几何中把空间作为基本概念来处理。）当人们指出水银气压计中的真空时，肯定已经消除了最后

一批笛卡儿主义者的疑虑。但不可否认，即使在这个原始阶段，空间概念或者被视为独立的实在之物的空间就已经不太令人满意了。

用何种方式能把物体置于空间（箱子）之中是三维欧几里得几何学的研究对象，后者的公理结构很容易使人忘记它所涉及的仍然是可以实现的情况。

如果空间概念是按照上述方式形成的，并且从“填满”箱子的经验推论下去，那么这个空间首先是一个有界的空间。但这种有界性似乎是无关紧要的，因为我们似乎总能用一个较大的箱子把较小的箱子包含进去。这样看来，空间又像是某种无界的东西。

这里我不准备讨论关于空间的三维性和“欧几里得性”的观念如何能够追溯到（较为原始的）经验，而是先从其他角度考察一下空间概念在物理思想发展过程中所起的作用。

当一个小箱子 s 在一个大箱子 S 空的空间内部处于相对静止时， s 的空间就是 S 的空的空的一部分，把这两个空的空间包括进去的同一个“空间”属于这两个箱子。然而，当 s 相对于 S 运动时，这个概念就不那么简单了。那样一来，人们就倾向于认为 s 总是包围着同一空间，不过是空间 S 的一个可变部分。这样就需要为每一个箱子分配其特殊的（被认为无界的）空间，并且假定这两个空间彼此作相对运动。

在这种复杂状况引起注意之前，空间就像是物体在其中游来游去的一种有界的介质（容器）。但现在必须认为，有无限多个空间彼此作相对运动。认为空间是一种不依赖于物质的客观存在，这种概念已经属于前科学思想，而认为存在着无限多个作相对运动的空间却并非如此。后一观念虽然在逻辑上是不可避免的，但在科学思想中远未起过重要作用。

那么，关于时间概念的心理起源又是什么情况呢？时间概念无疑是与“回忆”联系在一起的，而且也与感觉经验和对这些感觉经验的回忆之间的区分相联系。感觉经验与回忆（或纯粹的想象）之间的区分是否在心理上被我们直接把握到，这一点本身就是有疑问的。每一个人都有过这样一种体验，即怀疑某件事是真正通过感官经验到的，抑或仅仅是一个梦。这种区分的产生可能最初缘于创造秩序的心灵的一种活动。

“回忆”是与一个经验联系在一起的，此经验与“当下经验”相比是“较早的”。这是一种关于（被思想的）经验的概念排序原则，而实现这个原则的可能性就产生了主观的时间概念，亦即关于个人经验秩序的时间概念。

时间概念的客观化。例如，甲（“我”）有一个“打闪了”的经验。同时甲还经验到乙的这样一种行为，它将乙的行为与他本人的经验“打闪了”联系起来。这样甲就把“打闪了”的经验归于乙。甲会认为其他人也参与了“打闪了”的经验。现在，“打闪了”不再被理解成完全个人的经验，

而是理解成其他人的经验（或者最终仅仅理解成一种“潜在经验”）。这样就产生了这样一种理解：“打闪了”原本是作为“经验”进入意识的，现在也被理解成一个（客观的）“事件”了。当我们谈到“实在的外部世界”时，所指的就是所有事件的化身。

我们已经看到，我们感到必须为经验规定这样一种时间次序：如果 β 迟于 α ，而 γ 又迟于 β ，则 γ 也迟于 α （“经验次序”）。在这方面，我们已经与经验联系起来的“事件”的情况又如何呢？初看起来，似乎显然可以假定事件的时间次序是存在的，它与经验的时间次序是一致的。人们一般已经不自觉地作出了这个假定，直到产生怀疑为止。 [注26](#)

为使世界客观化，还需要有一种建设性的观念：事件不仅位于时间中，而且也位于空间中。

前面我们试图描述空间、时间和事件诸概念如何能在心理上与经验联系起来。从逻辑上说，这些概念都是人类理智的自由创造，是思维的工具，它们能把经验联系在一起，以便更好地看清楚这些经验。尝试认识这些基本概念的经验起源，应当表明我们实际上在多大程度上受这些概念的约束。这样我们就可以意识到我们的自由，在必要的情况下理智地运用这种自由总是一件困难的事情。

关于空间 - 时间 - 事件诸概念（我们将把它们简称为“类空”概念，以有别于心理学领域的概念）的心理起源，我们还要补充一些重要内容。我们曾用箱子和在箱内排列物体的例子把空间概念与经验联系起来。因此，这种概念形成已经预设了物体（如“箱子”）的概念。同样，在这方面人也起着物体的作用，要想形成客观时间概念就必须引入人。因此在我看来，物体概念的形成必须先于我们的时间空间概念。

与痛苦、目标和目的等心理学领域的概念一样，所有这些类空概念已经属于前科学思想。和一般自然科学思想一样，现在物理思想的特点是力求原则上只用“类空”概念来说明事物，努力用这些概念来表达一切具有定律形式的关系。物理学家试图把颜色和音调还原为振动，生理学家试图把思想和疼痛还原为神经过程。这样心理因素就从事物的因果联系中消除了，因此从不构成因果联系中的一个独立环节。目前“唯物主义”（在“物质”已经失去了作为基本概念的地位之后）无疑指的正是这种观点，即认为只用“类空”概念来把握一切关系在原则上是可能的。

为什么必须把自然科学思想的基本概念从柏拉图的奥林匹斯上拖下来，试图揭示它们的尘世来源呢？回答是，为了使这些概念从与之相联系的禁令中解放出来，从而在概念形成方面获得更大的自由。休谟（D. Hume）和马赫最先提出这种批判性的思考，这是他们的不朽功绩。

科学将空间、时间和物体（尤其是重要的特殊情形“固体”）的概念从前科学思想中接过来加以修正和精确化。这方面的第一项重要成就就是欧几里得几何学的发展。我们绝不能只看到欧几里得几何学的公理表述

而看不到它的经验起源（固体的存放可能性）。特别是，空间的三维性和欧几里得特征都起源于经验（空间可以用结构相同的“立方体”完全填满）。

由于发现完全刚性的物体是不存在的，空间概念变得更加微妙了。一切物体都可以发生弹性形变，温度变化时体积会发生改变。因此不能脱离物理内容来表示形体（其可能的存放由欧几里得几何学来描述）。但由于物理学必须利用几何学来确立其概念，因此几何学的经验内容只有在整个物理学的框架中才能陈述和检验。

在这方面还必须考虑原子论及其对物质有限可分性的看法，因为亚原子广延的空间是无法量度的。原子论还迫使我们原则上不再认为可以静态地清晰确定固体的界面。严格说来，甚至在宏观领域也没有关于固体存放可能性的独立定律。

尽管如此，没有人想过要放弃空间概念。因为在极为有效的整个自然科学体系中，空间概念似乎是不可或缺的。在19世纪，只有马赫认真思考过消除空间概念，他试图用所有质点当前距离的总和的概念来代替它。（他这样做是为了获得对惯性的令人满意的理解。）

场。在牛顿力学中，空间和时间起着双重作用。首先，空间和时间是物理事件发生的框架，相对于此框架，事件由空间坐标和时间来描述。物质原则上被视为由“质点”所构成，质点的运动构成了物理事件。如果物质被看成连续的，我们只能在不愿或不能描述不连续结构的情况下暂时这样做。在这种情况下，物质的微小部分（体积元）可以像质点一样作类似的处理，至少在只涉及运动、而不涉及暂时不可能或者没有必要追溯到运动的那些事件（例如温度变化、化学过程）时是如此。空间和时间的第二个作用是作为“惯性系”。在所有可设想的参照系中，惯性系被认为具有优先性，因为惯性定律相对于惯性系是有效的。

这里重要的是，不依赖于经验主体而被设想的“物理实在”曾经被认为由两方面所构成，一方面是空间和时间，另一方面则是相对于空间和时间运动的持续存在的质点，至少原则上是如此。这种关于空间和时间独立存在的观念可以毫不掩饰地表达如下：如果物质消失了，余下的将只有空间和时间（作为物理事件的一种舞台）。

理论的发展克服了这种观点，这种发展最初似乎与空间时间问题毫不相干，那就是场的概念的出现以及它最终要求原则上取代粒子（质点）概念。在经典物理学的框架中，场的概念是在物质被看成连续体的情况下作为辅助概念出现的。例如在考察固体的热传导时，物体的状态是由物体每一点在每一个确定时刻的温度来描述的。在数学上这意味着将温度 T 表示为空间坐标与时间 t 的一个数学表达式（函数），即温度场。热传导定律被表示成一种局部关系（微分方程），其中包括热传导的所有特殊情况。这里，温度就是场的概念的一个简单例子。这样一个量（或量的复合体）是坐标和时间的函数。另一个例子是对流体运动的

描述。在每一点上每一时刻都有一个速度，它由该速度相对于一个坐标系的轴的三个“分量”来作定量描述（矢量）。这里，每一个点的速度分量（场分量）也是坐标（ x, y, z ）和时间（ t ）的函数。

以上提到的场的特性是，它们只出现在有重物质内部，只是描述这种物质的一种状态。根据场的概念的发展史，没有物质的地方就没有场存在。但是在19世纪的前25年中，事实表明，如果把光看成一种与弹性固体的机械振动场完全类似的波动场，那么光的干涉和运动现象就能获得极为清晰的解释。因此人们感到有必要引入一种场，它在有重物质不存在的情况下也能存在于空的空间中。

这一事态导致了一种悖谬的局面，因为就起源而言，场的概念似乎仅限于描述有重物体内部的状态。当人们确信，每一种场都应被视为可作机械解释的状态，而这又是以物质的存在为前提的时，这一点就显得更加确定了。因此人们感到不得不假定，甚至在一向认为空无所有的空间中也到处存在着某种物质，这种物质被称为“以太”。

将场的概念从必须设置一种物质载体的假定中解放出来，这是物理思想发展中最让人感兴趣的过程之一。19世纪下半叶，法拉第和麦克斯韦的研究使人越来越清楚地看到，用场来描述电磁过程大大胜过了基于质点力学概念的处理方式。通过在电动力学中引入场的概念，麦克斯韦成功地预言了电磁波的存在。由于电磁波与光波的传播速度相等，它们本质上的同一性也就无可怀疑了。由此，光学原则上并入了电动力学。这项巨大成就的一个心理效果是，与经典物理学的机械论框架相对立的场的概念渐渐赢得了更大的独立性。

然而，人们起初还是理所当然地认为必须把电磁场解释成以太的状态，并且竭力对这种状态作出机械解释。由于这种努力总是失败，人们才慢慢习惯于放弃作这样一种机械解释。但人们仍然确信电磁场是以太的状态，世纪之交的情况就是这样。

以太理论带来了一个问题：在与有重物体的力学关系上，以太的情况如何呢？以太是参与物体的运动，还是以太的各个部分相对于彼此保持静止呢？为了解决这个问题，人们做了许多巧妙的实验。在这方面应当提到两个重要事实：因地球周年运动而产生的恒星的光行差以及“多普勒效应”（恒星的相对运动对于传到地球上的已知发射频率的光的频率的影响）。除了迈克耳孙 - 莫雷（Michelson-Morley）实验，洛伦兹根据以下假定对所有这些事实和实验都作出了解释。这个假定就是，以太不参与有重物体的运动，以太的各个部分彼此之间完全没有相对运动。这样一来，以太就像是一个绝对静止的空间的化身。但洛伦兹的研究所取得的成就还不止于此。洛伦兹基于以下假定解释了有重物体内部发生的当时已知的所有电磁过程和光学过程，即有重物质对电场的影响（以及反之）仅仅是因为物质粒子带有电荷，而电荷参与了粒子的运动。洛伦兹表明，迈克耳孙 - 莫雷实验的结果至少与静止以太的理论并不矛盾。

尽管有这些美妙的成功，但以太理论的状况仍然不能完全令人满意，其理由如下：经典力学（它在很高的近似程度上无疑是成立的）告诉我们，所有惯性系（或惯性空间）在表述自然定律方面都是等价的（从一个惯性系过渡到另一个惯性系，自然定律不变）。电磁学的和光学的实验也以极高的精度告诉我们同样的结果。然而电磁理论基础却告诉我们，有一个特殊的惯性系具有优先性，它就是静止的光以太。电磁理论基础的这种观点实在不能令人满意。难道没有对理论基础的修正可以（像经典力学那样）支持惯性系的等价性（狭义相对性原理）吗？

狭义相对论回答了这个问题。狭义相对论从麦克斯韦 - 洛伦兹理论那里接受了真空中光速恒定的假定。为使这个假定与惯性系的等价性（狭义相对性原理）相一致，就必须放弃同时性的绝对性；此外，对于从一个惯性系过渡到另一个惯性系，必须使用时间和空间坐标的洛伦兹变换。狭义相对论的全部内容都包含在以下公设中：自然定律相对于洛伦兹变换是不变的。这个要求的重要之处在于它以确定的方式限制了所有自然定律。

狭义相对论对于空间问题持什么看法？首先我们必须提防这样一种看法，认为实在世界的四维性是狭义相对论第一次引入的新看法。其实在经典物理学中，事件就由四个数来定位，即三个空间坐标和一个时间坐标；因此全部物理“事件”被认为嵌在一个四维连续流形中。但是根据经典力学，这个四维连续区客观地分解为一维的时间和三维的空间，只有三维空间才包含着同时的事件。对于一切惯性系来说，这种分解都是同样的。两个特定事件相对于一个惯性系的同時性包含着这些事件相对于一切惯性系的同時性。我们说经典力学的时间是绝对的，就是这个意思。根据狭义相对论，情况则有所不同。与一个给定事件同時的所有事件虽然相对于一个特定的惯性系是存在的，但它不再与惯性系的选择无关。现在，四维连续区不再能够客观地分解为包含所有同時事件的片段；“现在”对于有空间广延的世界而言失去了其客观意义。与此相关的是，要想表达客观关系的内容而不带有不必要的任意性，就必须把空间和时间看成客观上不可分解的四维连续区。

狭义相对论揭示了一切惯性系的物理等价性，从而证明静止以太的假说是站不住脚的。因此，必须放弃把电磁场看成物质载体的状态的观点。就这样，场变成了物理描述的一种不可还原的要素，就像在牛顿理论中物质概念不可还原一样。

到目前为止，我们一直在关注狭义相对论在何种程度上修改了空间和时间概念。现在让我们来看看狭义相对论从经典力学中吸收的要素。这里也仅在惯性系被当做空时描述的基础时，自然定律才能说是有效的。只有相对于一个惯性系，惯性原理和光速恒定原理才是有效的。场定律也只有相对于惯性系才能说是有意义的和有效的。因此和在经典力学中一样，在狭义相对论中，空间也是表述物理实在的一个独立分组。如果设想把物质和场移走，那么（惯性）空间（或者说得更确切些，这个空间连同所属的时间）依然会留下来。这个四维结构（闵可夫斯基空间）

被视为物质和场的载体。各个惯性空间连同所属的时间仅仅是通过线性洛伦兹变换彼此联系起来的优先的四维坐标系。既然在这个四维结构中不再有客观地表示“现在”的片段，发生和变化的概念并非完全被抛弃，而是变得更加复杂了。因此，把物理实在设想成一个四维存在，而不是像迄今为止那样将其看成一个三维存在的演化，似乎更自然些。

狭义相对论的这个刚性的四维空间在某种程度上类似于洛伦兹的刚性三维以太。对于狭义相对论而言，以下陈述也是有效的：对物理状态的描述假定空间从一开始就是给定的，而且是独立存在的。因此，即使是狭义相对论也没有消除笛卡儿对“空的空间”独立存在甚至是先验存在所怀有的不安。这里所作的初步讨论的真正目的就是要说明广义相对论在多大程度上克服了这些疑虑。

广义相对论中的空间概念。广义相对论首先源于力图理解惯性质量与引力质量的相等。我们从一个惯性系 S_1 说起，它的空间从物理上讲是空的。也就是说，在这部分空间中既没有（通常意义上的）物质，也没有狭义相对论意义上的场。相对于 S_1 有另一个参照系 S_2 作匀加速运动。于是 S_2 不是一个惯性系。相对于 S_2 ，每一个试验物体都在作加速运动，其加速度与物体的物理和化学性质无关。因此相对于 S_2 （至少就第一级近似而言）存在着一种与引力场无法区分的状态。于是以下理解与可知觉的事态是相符的： S_2 也与一个“惯性系”等价，只不过相对于 S_2 存在着一个（同质的）引力场（关于这个引力场的起源，这里不必去管）。因此，当引力场被包含在思想框架之中时，惯性系就失去了其客观意义，假定这个“等效原理”可以扩展到参照系的任何相对运动。如果在这些基本思想的基础上能够建立起一种一致的理论，那么该理论本身将满足惯性质量与引力质量相等这个已有充分经验证据的事实。

从四维的观点来看，四个坐标的一种非线性变换对应于从 S_1 到 S_2 的过渡。现在产生了一个问题：什么样的非线性变换是容许的，或者说，如何对洛伦兹变换进行推广？要想回答这个问题，以下思考具有决定性的意义。

我们把这样一种性质归于早先理论中的惯性系：坐标差由（静止的）“刚性”量杆测量，时间差由（静止的）钟测量。第一个假定还须补充以另一个假定，即欧几里得几何学关于“距离”的诸定理对于静止量杆可能的相对放置是成立的。经过初步思考，我们可以由狭义相对论的结果得出以下结论：对于相对于惯性系（ S_1 ）作加速运动的参照系（ S_2 ）而言，对坐标的这种直接的物理解释失去了。但如果这是实际情况，那么坐标只是表示了“邻接”的秩序（以及空间的维度等级），而根本没有表示空间的度规性质。这样我们就把变换推广到了任意的连续变换。
注27 这蕴含着广义相对性原理。自然定律相对于任意连续的坐标变换必须是协变的。这个要求（以及要求自然定律应具有最大可能的逻辑简单性）远比狭义相对性原理更强地限制了所考察的自然定律。

这一思路本质上建立在作为一个独立概念的场的基础上。因为相对

于 S_2 有效的情况被解释为引力场，而不问产生这个场的质量是否存在。这一思路也使我们理解了为什么与一般的场（例如有电磁场存在时）的定律相比，纯引力场定律与广义相对论有更直接的联系。也就是说，我们有充分的理由认为，“没有场”的闵可夫斯基空间代表着自然定律的一种可能的特殊情形，即可能设想的最简单的特殊情形。就其度规性质而

言，这一空间的特性可以这样来刻画： $dx_1^2 + dx_2^2 + dx_3^2$ 是一个三维类空截面上无限接近的两点（用单位尺寸量出的）空间间隔的平方（毕达哥拉斯定律），而 dx_4 则是具有共同的 (x_1, x_2, x_3) 的两个事件的（用适当时间标准量出的）时间间隔。这一切意味着下面这个量

$$ds^2 = dx_1^2 + dx_2^2 + dx_3^2 - dx_4^2$$

具有了一种客观的度规意义，这一点很容易借助于洛伦兹变换来说明。这个事实在数学上对应于一种情况： ds^2 相对于洛伦兹变换是不变的。

如果在广义相对性原理的意义上让这个空间作一任意持续的坐标变换，那么这个具有客观意义的量在新坐标系中由以下关系表示：

$$ds^2 = g_{ik} dx_i dx_k \quad (1a)$$

此式右边要对指标 i 和 k 从11, 12, ...直到44的全部组合求和。这里 g_{ik} 并非常数，而是坐标的函数，由任意选定的变换来确定。然而， g_{ik} 并非新坐标的任意函数，而是必须使公式（1a）经过四个坐标的持续变换仍能变回到公式（1）。为此，函数 g_{ik} 必须满足某些广义协变的条件方程，这些方程是黎曼在广义相对论建立之前半个多世纪导出的（“黎曼条件”）。根据等效原理，当函数 g_{ik} 满足黎曼条件时，（1a）就以广义协变形式描述了一种特殊的引力场。

于是，一般类型的纯引力场的定律必须满足以下条件。当黎曼条件满足时，该定律必须被满足；但它必须比黎曼条件更弱或者说受限制较少。由此，纯引力场的定律实际上可以完全确定，这一结论我们这里不作进一步论证了。

现在我们已经可以看到，到广义相对论的过渡对空间概念作了多大程度的改变。根据经典力学以及根据狭义相对论，空间（空间 - 时间）独立于物质或场而存在。为了能够描述充满空间且依赖于坐标的东西，必须预先认为空间 - 时间或惯性系同其度规性质已经存在，因为否则的话，对“充满空间的东西”的描述就没有意义。^{注28} 而根据广义相对论，与依赖于坐标的“充满空间的东西”相对立的空间是没有任何独立存在性的。例如，通过解引力方程，我们用 g_{ik} （作为坐标的函数）来描述一个纯引力场。如果设想将引力场即函数 g_{ik} 移去，那么留下的将不是（1）型的空间，而是绝对的无，也不是“拓扑空间”。因为函数 g_{ik} 不仅描述场，而且同时也描述拓扑和度规结构——这个流形的性质。在广义相对论的意义上，（1）型的空间并不是一个没有场的空间，而是 g_{ik} 场的一种特殊

情形，对于这种特殊情形，函数 g_{ik} ——对于所使用的本身并无客观意义的坐标系而言——具有不依赖于坐标的值。一个空的空间，亦即没有场的空间，是不存在的。

因此，笛卡儿认为空的空间必定不存在，这种看法并非完全不合理。只要完全从有重物体来理解物理实在，这种看法就会显得荒谬。只有认为场代表了实在，再结合广义相对性原理，才能揭示笛卡儿思想的真正核心：“没有场”的空间是不存在的。

推广的引力论。由此，基于广义相对论的纯引力场理论已经不难获得，因为我们可以确信，“没有场”的闵可夫斯基空间及其符合(1)的度规必定满足场的一般定律。通过一种绝非任意的推广，由这种特殊情形可以导出引力定律。理论的进一步发展并没有被广义相对性原理清楚地确定；在过去几十年中，人们曾经沿着不同方向作了尝试。所有这些尝试的共同之处是把物理实在看成一个场，这个场是引力场的一种推广，场定律则是纯引力场定律的一种推广。经过长期摸索，我相信现在已经找到了这种推广的最自然的形式，^{注29}但还无法确定这个推广的定律能否经得起经验事实的检验。

在上述一般讨论中，特殊的场定律的问题是次要的。目前的主要问题是，这里所设想的场论究竟能否达到目标。我们指的是一种能够彻底描述物理实在（包括四维空间）的理论。关于这个问题，目前这一代物理学家倾向于作出否定的回答。根据当前形式的量子理论，他们认为一个体系的状态是不能直接描述的，而只能通过关于该体系的测量结果的统计数据而作间接描述。流行的看法是，只有对实在的概念作这样一种削弱，才能获得已由实验证实的自然的二重性（粒子结构和波动结构）。我认为根据我们的实际知识，目前还没有理由作出如此深远的理论放弃，在相对论性场论的道路上，我们不应半途而废。

注1 因此，一个自然物也与一条直线相联系。设A、B、C是一个刚体上的三个点，如果给定A点和C点，选择B点使距离AB与BC之和最小，则这三点位于一条直线上。对于我们目前的讨论来说，这一不完整的提法是足够的。

注2 这里假定测量无余数，即测量结果是一个整数。我们可以用一个带有分刻度的量杆来摆脱这一困难，引入这种量杆并不要求有任何全新的方法。

注3 这里无须对“在空间上重合”的含义作进一步研究；这个概念足够清楚，对其在实际情况下是否适当，不大会产生意见分歧。

注4 在本书第二部分开始讨论广义相对论之前，还不需要对这些看法加以完善和修改。

注5 即物体沿着运动的曲线。

注6 我们进一步假定，如果有三个事件A、B、C在不同地点以下列方式发生，即A与B同时，B与C同时（按照上述定义来理解同时），则A - C这两个事件的的同时性的判据就得到了满足。这个假定是关于光的传播定律的一个物理假说；如果有可能坚持真空中光速恒定定律，该假定必然能够满足。

注7 从路基上判断。

注8 比如第1节车厢的中点和第100节车厢的中点。

注9 洛伦兹变换的简单推导见附录1。

注10 斐索发现
$$W = w + v(1 - \frac{1}{n^2})$$
，其中 $n = \frac{c}{w}$ 是液体的折射率。另一方面，由于 $\frac{vw}{c^2}$ 与1相比很小，我们可以先用
$$W = (w + v)(1 - \frac{vw}{c^2})$$
 或同级近似
$$W = w + v(1 - \frac{1}{n^2})$$
 代替(B)，后者与斐索的实验结果是相符的。

注11 E_0 是所吸收的能量，这是从与物体一起运动的坐标系判断的。

注12 从与物体一起运动的坐标系判断。

注13 根据广义相对论，电子的电质量可能是通过引力而聚在一起的。

注14 更详细一些的论述见附录。

注15 这一反驳在参照物的运动状态无需任何外力来维持时尤为有力，比如参照物作匀速转动的情况。

注16 1919年5月29日的日食期间，英国皇家学会和英国皇家天文学会所配备的两个远征队在天文学家爱丁顿（Eddington）和克罗姆林（Crommelin）的领导下用摄影星图证实了理论所要求的光线偏转。

注17 这一点可由第20节的讨论概括得出。

注18 这个场在圆盘中心消失，而且由中心向外随着与中心距离的增加而成比例地增强。

注19 在整个讨论过程中，我们必须使用伽利略（非转动）坐标系K作为参照物，因为我们假定狭义相对论的结果只有相对于K才有效（相对于K'存在着引力场）。

注20 数学家曾以如下形式面对我们的问题。假定在欧几里得三维空间中有一个面（例如椭球表面），那么和平面一样，这个面上有一种二维几何学。高斯曾试图对这种二维几何学作原则性讨论，而不利用这个面属于欧几里得三维连续区这一事实。如果设想用刚性小杆在这个面上进行构图（与上述桌面上的情形类似），那么适用于这些构图的定律与那些根据欧几里得平面几何学得出的定律并不相同。对于这些小杆而言，这个面并不是一个欧几里得连续区，因此在这个面上无法定义笛卡尔坐标。高斯表明了我们能够根据何种原理来处理这个面上的几何关系，从而指出了通向黎曼处理多维非欧几里得连续区的方法的道路。因此，数学家很早以前就已经解决了广义相对性公设所引出的形式问题。

注21 证明：根据牛顿理论，来自无限远处且终止于质量m的“力线”的数目与质量m成正比。如果宇宙中的平均质量密度 ρ_0 是恒定的，则一个体积为V的球包含平均质量 $\rho_0 V$ 。因此，穿过球面F进入球内的力

线数与 $\rho_0 V$ 成正比，穿过单位球面积进入球内的力线数与 $\rho_0 \frac{V}{F}$ 或 $\rho_0 R$ 成正比。于是，随着球半径R的增长，球面上的场强会变成无限大，而这是不可能的。

$$R^2 = \frac{2}{\kappa \rho}$$

注22 宇宙“半径”R满足方程

$$\frac{2}{\kappa} = 1.08 \times 10^{27}$$

在此方程中运用厘米·克·秒制，得出是物质的平均密度。

；2

注23 这个表中德文版与英文版不一致，现按1920年的论文修正符

注24 对于这一表述需要持一种怀疑态度。

注25 康德曾试图通过否认空间的客观性来消除这个困难，但这种努力几乎无法认真对待。由箱内空间所体现的存放可能性是客观的，正如箱子本身以及可放入箱子的物体是客观的一样。

注26 例如，通过声音获得的经验的时间次序与通过视觉获得的时间次序可以不一致，因此我们不能把事件的时间次序简单等同于经验的时间次序。

注27 这种不大精确的表达方式在这里也许已经足够。

注28 如果设想将充满空间的东西（例如场）移去，那么根据（1），度规空间仍将留下来，它也将确定进入这个空间的试验物体的惯性行为。

注29 这种推广的特点可以表述如下。根据从空的“闵可夫斯基空间”的推导， g_{ik} 的纯引力场必须具有对称性质 $g_{ik} = g_{ki}$ ($g_{12} = g_{21}$, ...)。推广的场也是同样，只是没有上述对称性质。场定律的推导与纯引力的特殊情形的推导完全类似。

TWO TREATISES OF
CIVIL GOVERNMENT

John Locke

政 府 论

〔英〕洛克 著

瞿菊农 叶启芳 译

处在政府之下的人们的自由，应有
长期有效的规则作为生活的准绳。

洛克



商务印书馆
The Commercial Press

目录

论洛克的政治思想

一

二

三

四

五

上篇

第一章 论奴隶制与自然的自由

第二章 论父权和王权

第三章 论亚当由于为神所创造而享有主权

第四章 论亚当由于神的赐予而享有主权（《创世记》第一章第二十八节）

第五章 论亚当由于夏娃对他的从属而享有主权

第六章 论亚当由于父亲的身份而享有主权

第七章 论父权与财产权作为统治权的共同根源

第八章 论亚当的最高君主统治权的转移

第九章 论从亚当承袭下来的君主制

第十章 论亚当的君权的继承者

第十一章 谁是这个继承人？

下篇

第一章

第二章 论自然状态

第三章 论战争状态

第四章 论奴役

第五章 论财产

第六章 论父权

第七章 论政治的或公民的社会

第八章 论政治社会的起源

第九章 论政治社会和政府的目的是

第十章 论国家的形式

第十一章 论立法权的范围

第十二章 论国家的立法权、执行权和对外权

第十三章 论国家权力的统属

第十四章 论特权

第十五章 综论父权、政治权力和专制权力

第十六章 论征服

第十七章 论篡夺

第十八章 论暴政

第十九章 论政府的解体

返回总目录



约翰·洛克

论洛克的政治思想

吴恩裕

—

十七世纪的英国革命是第一次具有世界历史意义的资产阶级反对封建制度的革命。经过了内战、共和、护国制和复辟的起伏，英国革命以1688年的阶级妥协告终。洛克（John Locke，1632—1704）一生经过整个革命时期，他的政治思想是为通过1688年的妥协而奠定的议会制的资产阶级国家辩护的。在这个意义上，我们说洛克是1688年英国封建贵族同资产阶级和新贵族（资产阶级化的贵族）妥协的产儿。

《政府论两篇》是洛克主要的政治思想著作。下篇（即本书）从正面论证了资产阶级议会制；上篇则批判拥护封建王权的菲尔麦的君权神授说。两篇东西合起来看，就可以了解：洛克反对什么，拥护什么。事实上，洛克的这两篇论文担负了对十七世纪英国革命期间代表各阶级、各阶层的各派政治思想进行清理和总结而使它们“归于一”的任务。从我们今天研究洛克的政治思想的角度来看，下篇更为重要一些。

洛克政治思想的形成，同他的家庭、教育以及革命时期他的社会关系和政治活动是分不开的。

洛克出身于一个商人的家庭，他的父亲是小土地所有者，做过律师，是一个清教徒。在英国革命期中，他的父亲站在议会一边，参加了克伦威尔的革命军队。1652年洛克进了牛津大学的基督教会学院，该院的院长兼副校长约翰·欧文（John Owen）也是一个清教徒。当时主持牛津大学的都是些独立派的人物，他们是英国最早主张宗教容忍的。洛克所受的家庭熏陶和教育影响，都是当时资产阶级的思想观点。

1666年洛克结识了艾希利勋爵（Lord Ashley）亦即后来的沙夫茨伯里伯爵（Earl of Shaftesbury）。他从1667年开始就做艾希利的秘书。后来并随沙夫茨伯里做了几次政府其他职位的工作。他在这个伯爵的家里住过十五年之久，关系很深。沙夫茨伯里做辉格党的领袖时，他们也时常交换对于政治问题的意见。这对洛克的影响很大。

洛克替英国1688年的阶级妥协辩护的理论，主要地见于他在1689年出版的《政府论两篇》中的下篇。为了帮助了解洛克的政治学说，我们有必要把英国资产阶级革命期中阶级斗争的形势以及在理论战线上各个思想派别，回顾一下。在这次革命中，代表封建势力的是国王、封建贵

族和僧侣。他们凭借王权来维持封建制度，保护封建阶级的利益。资产阶级和新贵族则结成联盟，凭借议会并团结中小业主，利用人民的力量来进行反封建的革命。经过了从1642年到1649年的流血斗争，资产阶级和新贵族于1649年宣布英国为共和国。不久，代表资产阶级和新贵族的克伦威尔走上了军事独裁的道路。从1649年到1660年，由于革命后资产阶级和新贵族的政权背弃了革命士兵和人民群众的利益，士兵不断地起义，农民革命运动也在增长。克伦威尔死后的军人统治期间，财政危机以及到了1659年已经十分严重的农民运动，使资产阶级和新贵族向往于斯图亚特王朝的统治——认为它可以对人民群众施行有力的镇压。这样才有1660年的复辟。在恐惧人民力量的形势下，封建贵族同资产阶级和新贵族，昨天还是彼此争夺政权的敌人，今天却成为携手镇压人民的朋友了。可是，资产阶级和新贵族利用封建王朝的力量来镇压人民自发的革命运动这一目的虽然达到，复辟后的查理二世却恢复了旧选举和旧选区制度，从而保证了大土地所有者在议会中的统治地位——这就使大土地主同工业资产阶级的利益对立起来。当时在议会中形成了反对国王的“辉格党”和拥护国王的“托利党”的斗争。后者代表大地主的利益，主张君主专制政体；前者代表资产阶级和新贵族的利益，主张限制王权而由议会掌握最高权力。詹姆士二世1685年上台后，采取了一系列损害资产阶级和新贵族利益的措施，加深了对人民的奴役和迫害，因而在人民群众中激起了新的反抗浪潮。面临着新的革命威胁，辉格党与托利党便携手于1688年实行政变，把詹姆士二世的女婿威廉从荷兰迎来承继王位。詹姆士二世逃往法国。这次政变由于未经过流血，所以资产阶级历史家称之为“光荣革命”。

1688年政变以后，1689年的《权利法案》和1701年的《王位继承法》，使国王在法律、赋税、军事上的措施都必须经过议会的同意；而且人民有向国王请愿的权利；议会议员有言论、决议等自由。实际上，英国国王已经失却其作为封建君主的权力，议会是惟一的立法机关，它的权力决定一切。这样就形成了英国的立宪君主制，亦即所谓“英国的议会民主”。这意味着一方面旧封建王朝的威廉被拥为统治者，另一方面地主式的和资本家式的货殖家也登上了统治地位。从此以后，英国新的统治阶级就利用国家机器制定有利于自己阶级的法令，迈步向前发展资本主义生产了。

从1640年英国革命开始，英国社会各阶级在政治、经济和军事的斗争之外，几乎每一阶级都有他们的政治思想上的代言人。这些人的主张和理论，形成了英国资产阶级革命期中极其激烈的争论。

在革命阵营中，代表资产阶级利益的独立派思想家密尔顿（1608—1674）阐释自然法，宣传人权和自由，并且提出了建立资产阶级共和国的要求。反映中等贵族利益的哈灵顿（1611—1677）虽然不讲自然法，

却也反对封建君主制而主张共和国制。平等派代表小资产阶级的利益，其成员多半是英国议会军队中的下级军官和士兵。平等派的领袖李尔本（1614？—1657）比较激进，他反对保持上院，呼吁用普选的方法产生下院，以便使小资产阶级能够进入议会。反对国王的战争结束以后，由于土地被资产阶级所夺取，而且封建义务也并没有解除，农民极为不满，遂产生了“掘地派”运动。他们的领袖温斯坦莱（生卒年无确考）主张土地公有并进而废除私有制。这些思想反映了贫苦农民的要求。

为王权辩护的主要是菲尔麦（？—1653）。他沿用中世纪神权理论的逻辑，力证“君权神授”和“王位世袭”。霍布斯（1588—1679）虽然是一个自然法的阐释者，虽然他的有些主张客观上是符合大资产阶级和新贵族利益的，但他既赞成君主制，又极力为绝对主义辩护。他这些学说却是对封建王朝有利的。而且，在长期议会召开之前，他所发表的《保卫维持国内和平不可缺少的国王大权》一文，就是为国王权力呼吁的。

由上可见，从英国资产阶级革命开始直到1688年这几十年间理论战线上的争辩，是很复杂和很激烈的。不但1688年两个阶级妥协后所奠定的资产阶级议会的统治需要一项理论的说明或辩护，就是几十年来政治思想上的论战也亟须一次廓清或总结。这是胜利后的资产阶级所必须做的事情：因为，只有这样才能扫除“异己之见”，从而巩固他们的统治地位。

洛克正是在理论上为已经上台的资产阶级完成辩护他们的新制度并扫除异说这一历史任务的人物。

二

洛克的理论工作是两方面的：一是破坏性的，二是建设性的。在本节我们先略谈他的摧毁“君权神授”“王位世袭”的理论。

英国资产阶级革命虽然有处死国王的事件，但封建贵族一直是具有相当大的势力的，复辟就可以说明这一事实。1688年以后，虽然国王成为虚君，然而所谓“光荣革命”本身就表明：英国工商业资产阶级并没有强大到足以压倒一切拥护君主的力量。在这种情况下，从理论上打击一切保皇理论和专制主义，也还是不无现实的意义的。洛克的《政府论》上篇就担当起这一任务。

洛克选择的打击对象是菲尔麦。菲尔麦在洛克的年代是保皇派（Royalist）中的时髦人物。^[1]他在1680年出版了《父权制，或国王的自然权力》（*Patriarcha, or The Natural Power of Kings*）一书。他的论点可以用一句很简单的说概括：国王的权力是直接来自上帝的，他的王位是应该世袭的。在今天看来，我们可能认为这是笑谈。但当时，这却

是拥护君主主义的流行的论据。不久以前，詹姆士一世（1566—1625）就是这样论证王权神授的。^[2]在资产阶级反封建革命刚刚发动的时期，保皇派满足于这种来自中世纪神学的政治“理论”，是不足为怪的。因此，当时资产阶级反对封建阶级也自有其宗教斗争的一面。

洛克用整个《政府论》的上篇来驳斥君权神授学说。他的结论扼要地见于《政府论》下篇的开端。他说：“第一，亚当并不基于父亲的身份的自然权利或上帝的明白赐予，享有对于他的儿女的那种权威，或对于世界的统辖权。第二，即使他享有这种权力，他的继承人并无权享有这种权力。”为什么呢？因为，“由于没有自然法，也没有上帝的明文法，来确定在任何场合谁是合法继承人，就无从确定继承权，因而也无从确定应该由谁来掌握统治权”。因为这样，所以洛克宣布：“现在世界上的统治者要想从以亚当的个人统辖权和父权为一切权力的根源的说法中得到任何好处，或从中取得丝毫权威，就成为不可能了。”

这些话，倘使是在1688年以前说的，就有打击保皇派理论的战斗作用。而发表在1688年之后，则结合国王成为虚君的事实，也有扫除残余的保皇派理论的作用。因为：即使一个阶级消灭了之后，它的思想、观点也不可能立即随之而消灭，何况英国当时的封建阶级仍然残存并且有一定的力量。

有人认为：就宣传君主制和专制主义而言，霍布斯远比菲尔麦更值得批判，为什么洛克选择菲尔麦这样一个“倘使不经洛克批判便早已被人忘掉”^[3]的敌人呢？直到最近厄姆森（J. O. Urmson）编的《西方哲学和哲学家简明百科全书》（1960年伦敦版）还说：“洛克在这里抨击的目标，不幸地并不是强有力的霍布斯的绝对主义学说，而是热心的保皇派菲尔麦勋爵的绝对主义学说。”^[4]殊不知：在当时，由于霍布斯有唯物主义和无神论的思想，所以深为保皇派所厌恶。洛克当然不能把一个同保皇派不相容的人物当做保皇派的代表。反之，菲尔麦则是查理一世授予爵位的人物，而他的住宅据说曾被议会派掠毁了十来次，他是君权神授集团中的极端派。洛克以他为攻击的对象，是有理由的。

还不止此，我认为洛克之所以不选择霍布斯为保皇派的理论代表，尚有其他看法。霍布斯虽然认为君主制是最好的政制，但第一，他是用为保皇派所不能接受的资产阶级的自然法作为论据的；第二，他的绝对主义或专制主义却也不一定必须是君主才能实行，而是在任何政府形式之下都能实行的。正因为这样，所以1652年已经准备实行军事独裁的野心勃勃的克伦威尔，由于气味相投，才有邀请霍布斯出任共和国重要官职的可能。也正由于政治上看法的相左，所以当哈灵顿借《大洋国》中的统治者来讽谏克伦威尔“功成而退”时，他的书才一度被克伦威尔所扣留。

在我们看来，霍布斯的另外一些甚至更根本的主张则是资产阶级性质的。比如，关于国家起源的解释，他和洛克都诉诸自然法和契约说。在经济方面，他主张发展手工业、农业、航海业和商业，提倡货币经济，实行经济立法等等。这一切都是符合资产阶级和新贵族的利益的。

因此，我们可以说，洛克毋宁是把霍布斯当做同一阶级内的理论上的异己者，而菲尔麦则是不同阶级的理论斗争中的敌人；洛克选择后者为批评对象并不是在射死虎，而是自有其现实意义的。

三

显然，更重要的是洛克的君主立宪制下的议会主权的理论，也就是《政府论》下篇里面阐述的理论。《政府论》下篇和资产阶级革命时期的其他著作一样，也包括“自然法”、“自然状态”、“自然权利”、“社会契约”这些看来很复杂的内容。然而，无论是怎样复杂和玄虚的理论，如果掌握了它们的实质，就可以看出它们的现实目的却是很简单的。洛克也不例外。他的《政府论》下篇归根到底不外两条：第一，政府的目的是保护私有财产；第二，最好的政府形式是议会具有最高主权的制度。本节先谈第一点。

国家或政府的目的是保护财产，从马基雅弗利（1469—1527）以来，几乎所有近代资产阶级政治思想家都这样宣布。马基雅弗利的方法是简单和直率的：人要生存，为了保持生存，他必需财产。到了资产阶级革命时期，同是这个“结论”，资产阶级学者却给它加上了一些“历史”的前提和“理性”的解释。那些前提和解释就是在十六、十七、十八世纪资产阶级革命时期著名的自然状态、自然法、自然权利、社会契约等理论。因此，为了说明洛克的“政府的目的是保护私有财产”的看法，我们就必须先略论他所认为是这一看法的那些历史的前提和理性的解释。

洛克认为自然状态、社会契约都是为了保护财产的国家（或政府）的“历史的”前提。我们却认为它们是反历史的，因为：历史上从来就没有过那种自然状态和社会契约。洛克又认为自然法、自然权利是国家的“理性的”解释。我们则认为它们是唯心的，因为：自然法和自然权利都只是新兴资产阶级为了实现他们的具体要求而臆造出来的假说。

据这反历史的和唯心的假说，人类最初是处于自然状态之中的。虽然斯宾诺莎（1632—1677），特别是霍布斯，把自然状态描绘成为一个弱肉强食的不安定和不可忍受的状态，但洛克却把它看成是一个有自由、有平等、有自己财产的状态。自然法统治着自然状态；自由、平等和财产都是人们的自然权利；自然状态不是“放任的状态”，更不是像霍布斯所说的那种“人人都互相处于战争的状态”。但自然状态却缺乏公共的裁判者，因此，当它的成员受到损害的时候，就会有不能得到申诉和

决定争论等种种“不方便”之处。通过社会契约所建立的“公民社会的目的原是为了避免并补救自然状态的种种不方便”，而所谓“公民社会”建成之后，个人的一切自然权利，如自由、平等，特别是财产权利，都仍然最后保留。政府，在洛克看来，便是这种财产权的保护者。“人们联合成为国家和置身于政府之下的重大的和主要的目的，是保护他们的财产；在这方面，自然状态有着许多缺陷。”

第一，关于这一说法，我们试先分析一下其中所谓“自然状态”。有些资产阶级学者认为“自然状态”是人类远古历史生活的一个时代，他们追怀那种生活状态，主张“回到”自然。又有些人把“自然状态”了解为未来的社会，他们想望那种情况，便主张“走向”自然。如上所述，历史科学否认了：曾经在人类历史上有过资产阶级所描绘的那种“自然状态”存在。社会发展的规律也揭示了：在未来，也不会有那种状态的生活。

洛克所描绘的“自然状态”虽然是反历史的，然而它却自有其历史背景和阶级目的。英国资产阶级在发动革命之前的地位，尽管不完全同于法国革命前“第三等级”的地位，亦即西耶士（1748—1836）所谓“什么也不是”^[5]的没有权利、没有自由和平等的地位，但他们只是程度上的不同。他们在最根本的一点上是一样的：他们都亟欲脱离在封建制度下的无权状态而建立自己的王国。洛克把自然状态描绘为自由、平等的世界，正是反映资产阶级渴望一个有利于工商业发展的和平安定的环境；洛克硬把私有财产权说成是天赋权利，正是企图用私有制的悠久历史来论证资本主义所有制的永恒性。洛克把自然状态说成为：缺乏一个公共裁判者、以致使一切权利得不到保障的情况，正是为了强调建立一个足以保护资产阶级各种权利的国家政权的必要性。反之，不合乎这些条件的社会秩序，如封建社会，就显然是违反自然、不合理性的了。可见，洛克关于自然状态的假说，既反映了资产阶级的积极要求，也从反面抨击了封建制度。

第二，我们再略谈“自然法”。借助“自然”来论证政治上的主张本是由来已久的了。“自然”在阶级斗争的历史中是一个没有固定个性的角色。在古希腊奴隶制社会，它同时为两个敌对的阶级服务。公元前五世纪的安提丰用它来论证奴隶主国家的不合理，^[6]而亚里士多德则说不加入城市国家的人是违反了“自然”法则的。^[7]中世纪的神学家又把自然法置诸神法之下，使它为教权服务。^[8]到了十六世纪尼德兰资产阶级革命时期，格老秀斯（1583—1645）首先用“人性”、“理性”来阐释“自然法”。^[9]洛克在这一问题上，也同其他资产阶级思想家一样，继承了格老秀斯的解释。那就是说，合乎“人性”和“理性”的制度就是合乎自然法的制度。

在洛克看来，财产是合乎自然法的，也是合乎“人性”的。因为人们还在“自然状态”中的时候就有了财产。财产既是保持生命的必要手段，

保护财产就合乎自然法，亦即合乎“理性”。

在这里，就发生究竟是什么“人”的“性”和“理性”的问题，而这则要看是什么社会性质的财产。

第三，洛克所说的“政府的主要目的是保护财产”这句话中的“政府”是指资产阶级的国家机关，“财产”是指资产阶级的私有财产。在《论财产》一章中，当洛克用“加进自己的劳动”的东西来界定财产的时候，他似乎暗示一种劳动财产说；但是他却又认为：“我的仆人所割的草皮”也是“我的财产”。这就等于承认雇佣劳动的生产品也算是雇主的财产；同时也就必然地承认了资本主义“剥削”的合理性。这种看法显然是以资本主义工场手工业的发展为背景的。

洛克又说，凡是自己加入劳动的东西，“能用多少就用多少”，这是他的财产权利。倘使“在他未消费之前，果子腐烂或者鹿肉败坏”了，那就不是他“特有的权利”并且是不被允许的了。然而，只要不是败坏，他既可以把它换成金、银或钻石，也可以用货币、“勤劳”、“发明和技能”去“扩大”他的财产。这就显然是一个把资本主义的经营视为正义的人对于资本主义的生产和交换过程的描述了。因此，从洛克对于财产的见解来看，他所认为政府应予保护的财产正是资本主义工商业者的财产。

此外，洛克说在自然状态中人们就有财产权，政府成立后便必须保护它，而不能侵犯这种权利。他又具体地主张，政府未经全体人民或人民的代表即议会同意，就不能征税。这也正是在为资产阶级当时刚刚取得的经济上的保障进行辩护。在革命时期，作为主要纳税者的资产阶级，反对政府以不合宪法的手段来增税。查理一世时期的重大政治纠纷都是关于同资产阶级在财政上打交道的。到了1689年资产阶级强迫新的国王威廉三世签署的限制王权的《权利法案》，其中就明白地规定：一切捐税的征收，必须由议会来决定。

由此可见，洛克所谓保护财产合乎“人性”和“理性”的说法，实质上只是合乎资产阶级的阶级性，因为只有资产阶级才要求维护资本主义私有财产。

由此也可见，尽管洛克所用的“自然状态”、“社会契约”、“自然法”、“自然权利”是一些反历史的和唯心的前提和假设，可是他的“政府的目的是保护财产”却是一个具有现实意义的结论。

四

要保护资产阶级的私有财产，什么形式的政府最适合呢？洛克的回答是：由民选的议会掌握最高权力的政府。

洛克像其他政治思想家一样，也把国家政权的组织形式分为三种：君主制、寡头制和民主制。他反对无限权力的君主制，并非因为它不是一种“好的”制度，而是认为：它“完全不可能是公民政府的一种形式”。为什么呢？因为自然状态和公民社会的不同，就是因为后者有一个当每个人受到侵害的时候可以向他申诉的“裁判者”，而前者则缺乏这样一个裁判者。由于专制君主与他治下的人民之间也没有这样一个裁判者，所以他同他的人民“也是处在自然状态中”。在这里，洛克的方法是演绎的，但他却把这问题提得很尖锐。假如承认了它的大前提，这个说法不但驳斥了菲尔麦，也难住了霍布斯。如果我们认识到国家政权的形式与国家政权的阶级实质的不可分性，我们就会恍然大悟洛克何以对于专制君主政府采取那么深恶痛绝的态度了：专制君主制是与封建阶级统治分不开的。作为资产阶级辉格党的理论家，洛克当然是要坚决反对专制君主制度的。

但立宪君主制却与专制君主制大不相同。后者虽有君主，却是“虚君”，实质上是由议会掌握国家最高权力的制度。说到这里，便不能不涉及“分权”的问题。洛克认为一个国家有三种权力：立法权、行政权和对外权。立法权是制定和公布法律的权力，行政权是执行法律的权力，而对外权则是与外交有关的宣战、媾和和订约等权力。洛克认为：以上每种权力都应该由一个特殊的机关来掌握。在立宪君主制或议会主权的国家中，立法权是应该由民选的议会掌握的。“立法权不仅是国家的最高权力，而且当共同体一旦交给某些人时，它便是神圣的和不可变更的；如果没有经公众所选举和委派的立法机关的批准，任何人的任何命令，无论采取什么形式或以任何权力做后盾，都不能具有法律效力和强制性。”

远古希腊就有了类似分权的讨论。柏拉图（公元前427—前347）在《理想国》中所讲的“混合国家”，^[10]后来亚里士多德在《政治论》中论以中等阶层来平衡寡头和贫民势力的温和民主制，都与分权问题有关。更明显的议论当然是波里比阿（公元前204—前122），他在《罗马史》中所讲的制约和均衡以及分权的理论，同资产阶级的分权说有比较直接一些的关系。孟德斯鸠（1689—1755）的分权学说一方面来自他本人对英国制度的观察，另一方面却也不无洛克分权理论的影响。

如果分权学说是说整个国家的各个阶级（不分剥削、统治和被剥削、被统治阶级）都分到了三权中之某一权，那当然是骗人的谎言。因为国家自始就是统治阶级压迫被统治阶级的机器。可是，这却不是否定：在历史的某一转折阶段上，因为统治阶级不止是一个阶级而是两个阶级，他们就暂时共同来统治，从而也就可以相对地分一下工。孟德斯鸠就正是在法国资产阶级革命之前，主张第三等级中的上层分子（即资产阶级）应该参加统治的。在当时，这一主张是有进步意义的。

洛克是在英国资产阶级革命结束的时候主张分权，这是同当时阶级

力量的对比密切联系着的。当时英国虽然资产阶级掌握了政权，然而封建势力仍然不小，结果形成了1688年的阶级妥协。英国资产阶级曾经一度成立“共和国”，但最后终于采取了“君主立宪”制度：把国王相对地变成“虚君”并逐步取消他的封建权力。1689年开始的一系列改革法案，就是为了取消封建王权的具体措施。洛克的分权学说，一方面同这些削减和限制王权的具体措施的目的是完全一致的；另一方面也正是在为资产阶级议会掌握国家的最高权力辩护。

洛克曾说，掌握国家最高权力的议会是“由民选的”。洛克在这里虽然提到了人民选举，但我们却没有理由假定他会赞成一种比较民主的选举权利。在这一点上，洛克显然同革命期中代表小资产阶级利益、要求把选举权扩大到小资产阶级的平等派是有区别的。实际上洛克所辩护的是当时包括中上层资产阶级和地主的议会。正因为议会中还有封建地主参加，所以洛克的议会主权说的某些方面，在创说伊始，是带有抵御封建权力对资产阶级利益侵害的作用的。例如，虽然洛克肯定主权是国家的最高权力，但他却又说主权对“人民的生命、财产不是，也不可能是绝对地专断的”；它不能“以临时的任意命令来进行统治，而必须以颁布的、经常有效的法律”来统治人民。至于“最高权力，未经本人同意，不能取去他的财产的任何部分”这类主张，则是以统治阶级内部在议会中的力量对比，即代表地主阶级的托利党同代表资产阶级的辉格党的力量对比为背景的。代表新兴工商业资产阶级的辉格党当时还没有把握在议会中保持稳定的多数地位，所以为了更严密地保障他们的经济利益，洛克又在议会主权之外，加上了财产所有者“本人同意”这种限制，来防止封建贵族势力对资产阶级可能的侵害。

然而，就英国当时的革命形势而言，洛克的议会主权学说还有反对代表劳动人民群众要求把革命进一步深化的意义。掘土派的领袖温斯坦莱主张取消私有制，固然是超出了资产阶级学者洛克的“狭隘”眼界，就是平等派要求通过选举允许小所有者进入议会的主张，也同洛克积不相能。洛克不会忘记：革命时代人民力量的强大和活跃，即在1658年克伦威尔死后的时期，各种民主团体和四十年代的民主主义残存分子（独立派的共和主义者，特别是平等派），也又在伦敦活动起来。他们恢复了集会，出版宣传自己主张的小册子，散发革命时代印刷的旧作品，其中有的甚至准备举行武装起义。正因为这样，洛克的议会主权学说也就不能不含有资产阶级独揽“最高权力”、排斥人民主权 [11] 的意义。

证据就在于洛克所谓“大多数”。洛克说：“……当某些人基于每人的同意组成一个共同体时，他们就因此把这个共同体形成一个整体，具有作为一个整体而行动的权力，而这是只有经大多数人的同意和决定才能办到的。……人人都应根据这一同意而受大多数人的约束。”体现这“大多数人的同意和决定”的机构就是立法机关。由于洛克并不是、也不可能

是一个普选制的主张者，则这个所谓“大多数人”实际上就是当时资产阶级和新贵族以及一部分封建贵族——这些人，毫无疑问的是当时英国社会的少数人而非“大多数人”。因而这个实质上代表少数人而号称“大多数人”的议会主权就不可能是人民主权。这样一个占人口中少数人的统治阶级，对于来自广大人民对他们“财产权”的威胁，自然是不能不提防的。

从这方面来看，洛克议会主权学说的局限性就很明显了：它是作为少数人的剥削阶级掌握国家最高权力的理论，而不是人民掌握最高权力的理论。

但是洛克的另外一些说法又如何解释呢？例如，洛克认为：立法权是“委托权力”，“只有人民才能通过组成立法机关和指定由谁来行使立法权。”“当人民发现立法行为与他们的委托相抵触时，人民方面仍然享有最高的权力来罢免或更换立法机关。”二十世纪的资产阶级学者指出：这是人民具有政治主权这一学说的渊源。戴雪（1835—1922）在他的《英国宪法》一书中首先提出“政治主权”一词，并用这一概念来解决“法律主权”所不能解释的困难。他说议会虽然“万能”和“至高无上”，却是从法律观点讲的；就政治观点讲，最后的主权仍在于“选民”或人民的“舆论”。由于资产阶级对选举的种种限制，由于他们用新闻、广播来控制 and 歪曲事实的真相，在二十世纪的资本主义国家中，议员们固然不可能是人民的代表，舆论固然不可能是人民的公论，在十七世纪末年的占英国人口大多数的英国劳动人民，也绝不可能在当时的议会中有代表，从而也就不能认为他们具有“最高权力”。可见洛克这一说法同戴雪的说法一样，事实上是对于一个具有虚伪性的学说再加上一个欺骗性的补充。

五

以上简略地说明了十七世纪英国资产阶级革命的过程和革命的意义，革命期间英国思想战线上的一般情况，和洛克政治思想的主要内容及其当时所担负的历史任务。

英国通过1640—1649年的内战，把革命推上了高峰，然而此后又大幅度地低落，经过专制王朝的复辟，最后才稳定在1688年的所谓“光荣革命”的阶级妥协局面上。^[12]

英国的资产阶级革命之所以以这次阶级妥协告终，是受英国社会发展的历史特点决定的。英国的封建社会还没有发展到最充分、最成熟的阶段，资本主义因素就已经在英国生长起来，封建地主也已经开始资产阶级化。因而英国的资产阶级革命同法国十八世纪的资产阶级革命相比，就多少带有先天不足的缺陷。英国资产阶级没有积蓄起像法国资产阶级那样巨大的冲击力量，没有法国资产阶级那么强大，这就使英国的革命在深度和广度上都不如法国革命。英国革命之不得不以资产阶级和

土地贵族的妥协告终，正是反映了当时英国阶级力量对比的实际情况。

然而就从其根本性质来说，这次英国革命（尽管不彻底）终究还是一次具有世界意义的摧毁封建制度的资产阶级革命。对于洛克，我们应该肯定它具有进步性。首先，在国家起源问题上，洛克阐释了一种世俗的国家起源说，反对君权神授的主张；其次，洛克提出议会主权，主张置国王于议会控制之下的立宪君主制，反对绝对君主制；再次，洛克直率地提出政府的目的是为了**保护私有财产，力争资产阶级的利益，为资本主义的发展扫除障碍**；最后，洛克又呼吁宗教容忍、信教自由，等等。这些理论在当时都是打击封建制度促进资本主义经济和文化的发展的。

但是，同其他资产阶级思想家一样，洛克的**政治思想也表现了很大的历史局限性和阶级局限性**。姑无论自然法学说和社会契约说本身就是一种反历史的和反科学的唯心主义的臆造，他的议会主权说也不过是为资产阶级专政所作的辩护。洛克理想的议会乃是由资产阶级把持的议会，根本谈不到真正的人民主权的问题。正如马克思在《政治经济学批判》中所说，洛克在经济学说方面是一切形式的资产阶级的代表，所以他的政治思想也必然是要**为资产阶级的政权辩护的**。

1963年12月，北京

[1] 参看波洛克（F. Pollock）的《洛克的国家论》，见其《法学论文集》，伦敦1922年版，第82页。

[2] 主要见于他的《自由君主国的真正法律》，1598年出版。

[3] 这是许多资产阶级学者的看法。

[4] 见该书伦敦版第233页。

[5] 见西耶士的《什么是第三等级》一书卷首，意谓：第三等级的地位极不重要。

[6] 见其《论真理》残篇。

[7] 大意见其《政治论》第一章。

[8] 如托马斯·阿奎那。

[9] 见其《战争与和平法》一书。

[10] 见其《理想国》一书。

[11] 资产阶级学者自己也说：“人民，根据洛克的学说，具有‘最高的权力’，但这并不是人民主权。”见高夫（J. W. Gough）的《约翰·洛克的政治哲学》，牛津大学出版部，1950年版，第132页。

[12] 参看恩格斯：《社会主义从空想到科学的发展》，英文本导言。

第一章 论奴隶制与自然的自由

1. 奴隶制是一种可恶而悲惨的人类状态，它同我们民族的宽宏性格与英勇气概那样直接相反，以致难以想象，一个“英国人”——更不用说一个“绅士”——竟会替它辩护。要不是由于罗伯特爵士的书的题名和献词的严肃、他的书的封面上的图画和出版后各方的称赞，使我不得不相信作者和出版者全都是认真的话，那么，我对这一篇论文也会像对任何企图使人们相信自己是奴隶而且应该是奴隶的其他论文一样，真的会把它看作是为尼罗撰写颂词的那个人在又一次炫耀聪明，而不会把它看作是严肃的、郑重其事的论著。因此，我把罗伯特·菲尔麦爵士的《先祖论》一书拿到手里，怀着对一篇出版后轰动一时的论文所应有的期望，并全神贯注地把它从头到尾阅读了一遍。我不得不承认我非常惊异，因为在一本企图要为全人类设置锁链的书中，我所发现的只不过是一根用沙粒做成的绳子，它对于专门以谣言惑众为能事的人也许有用，可以蒙蔽人们的眼睛，更易于引领他们走入迷途，但是对于那些明眼人和具有充分见识、懂得锁链这个东西，不管经过多么精心的锉磨，仍不过是一种恶劣的披戴物的人们，却不具有任何力量使他们束手就缚。

2. 如果有人以为我这样随便议论一个著名的绝对权力的拥护者和绝对权力的崇拜者们的偶像人物，未免太放肆，那我便请求他这回对我这样一个人稍加宽恕，因为像我这样一个人，即使在读过罗伯特爵士的书之后，也不能不自视为是一个法律所容许的自由人；而且我认为这样做没有什么不对，除非有什么比我更熟悉这本书的命运的人能向我这样的人表明：这篇埋没了很久的论文一经问世，凭它的论据的力量，就能剥夺人世间的一切自由，并且从今以后，我们这位作者的简略模式就要成为基督登山训众那样的典范和作为尽善尽美的政治标准而永垂后世。他的体系建立在一个很小的范围里，不外是说：

一切政府都是绝对君主制；他所根据的理由是：没有人是生而自由的。

3. 当世界上出现了一伙人，他们为了谄媚君主们，硬是认为不管君主们据以建立和进行统治的法律如何，不管他们取得权力的条件如何，也不管他们答应要遵守这些法律的庄严诺言和誓词是如何用海誓山盟的方式确定下来的，君主们都享有神权赋予的绝对权力，这伙人便否认了人类的天赋自由权，从而不独尽其所能地使一切臣民遭受暴政和压迫的

莫大灾难，同时也动摇了君主们的称号并震撼了君主们的宝座（因为根据这些人的学说，君主们，除了仅仅一个以外，也全都是天生的奴隶，而且根据神权，他们也都是亚当的嫡嗣的臣民），好像他们立意要对一切政府宣战，并企图要颠覆人类社会的根基似的。

4. 可是当他们告诉我们说，我们天生都是奴隶，我们除了继续做奴隶以外，再没有别的办法的时候，我们只有相信他们的这些空话。我们一生下来便同时取得生命和奴隶地位，在未丧失生命以前，决不能不当奴隶。虽然我在《圣经》或理性中都找不到这样的说法，但这些人却硬要我们相信，神的威权已使我们隶属于别人的无限制的意志之下：这真是人类的一种奇妙的状态，凭他们的聪明才智也只是到最近年代才发现这种状态。因为，虽然罗伯特·菲尔麦爵士对于与此相反的意见似乎也因其标新立异而加以指责过，但我仍然相信，除了这个时代、这个国家之外，他很难找到其他任何时代或国家曾经确认君主制出于神权。而且他也承认，“曾经在很多方面勇敢地替君权辩护的人，如海华德、克拉克伍德、巴克莱之流，都从没有想到这一点，而是异口同声地承认人类的天赋自由和平等”。

5. 这种学说究竟由谁首先提倡并使其在我们中间盛行起来，它究竟引起了怎样的悲惨结果，我留给历史学家去叙述，或让那些与西托普和曼惠灵同时代的人去回忆好了；我现在的任务只是就罗伯特·菲尔麦爵士（人们承认他把这种论点发挥到了极点，并且认为他已经达到了完美无缺的地步）在这方面所说的内容加以考查；因为，每一个想要像法国宫廷人士一样时髦的人都曾向他学习，并拿着他的浅薄的政治理论体系去到处宣扬——那就是，人类不是生而自由的，因此绝不能有选择他们的统治者或政府形式的自由；君主所有的权力是绝对的，而且是神授的，奴隶绝不能享有立约或同意的权利；从前亚当是一个专制君主，其后的君主也都是这样。

第二章 论父权和王权

6. 罗伯特·菲尔麦爵士的重要论点是，“人类不是天生自由的”；这是他的绝对君主制立脚的基础，在这个基础上，绝对君主制被抬到一个高度，以至它的权力超出一切权力之上，可以说“昂首天外”；它高出人世间的一切东西，达到了人们连想都想不到的程度，甚至连约束无限神祇的誓约也不能局限它。但是，如果这个基础崩溃了，他的整个结构便跟着倒塌，政府便不得不照旧由那些运用自己的理性结合成社会的人们通过计议和同意而组成。为了证明他这个重要论点，他告诉我说：“人们生来就是隶属于他们的父母的”，因此，不能够自由。他把这种父母的威权叫做“王权”、“父权”或“父亲身份的权利”。我们总以为他在这样一本决定君主的威权和臣民的服从的著作的开头，会明确地告诉我们什么是父权；总以为即便由于在他的其他论文中，他告诉我们，“它是无限制的，也是不可能限制的”^[1]而不对之加以限制，也要给它下一个定义；至少他应该作这样一个说明，使我们在他的著作中碰到“父亲身份”或“父权”这种字眼时，可以有一个完整的概念。我原来指望在他的《先祖论》的第一章中就找到这种说明。可是^[2]他并没有这样做，而是首先在附带对帝王的神秘表示了敬意；其次，对那些他准备马上就要取消和摧毁的“本国或任何其他国家所享有的权利和自由”表示了赞美，以及第三，对那些在这个问题上不如他那样看得深远的学者们行过礼之后，他便向贝拉民发动攻击，由于战胜了对方，他所说的“父权”也就毫无疑问地树立起来了。既然贝拉民自己承认已被打垮，大局已定，当然也就不需要更多的兴师动众了；因为，在他完成了这件事情以后，我没有再见到他说明过这一问题，也没有见到他搜集过任何论据来证明他的见解，而是随心所欲地对我们讲述所谓“父亲身份”这种奇怪而专横的幽灵的故事，谁能够捉住这个幽灵，就立即获得帝国和无限的绝对权力了。他极力使我们相信，这种父权怎样开始于亚当，并且继续下去，在整个先祖时期使世界安宁无事，直到洪水时代；然后它跟着挪亚和他的儿子们走出方舟，建立并支持了人世间的一切君王，直到以色列人在埃及被奴役为止；这时候，可怜的父权遭到压抑，最后总算“上帝赐予以色列人以诸王，才在父权政治中重新确立了一脉相承这种古老而重要的权利。”这是他从他的书里第十五页到第十九页所作的叙述。其后“为了确证王权的自然权利”，他用一种不完整的理由消除了一个反对的论点，克服了一两个困难，便把第一章结束了。我希望我把他那种断章取义的引证称为不完整的理由不是出口伤人，因为上帝说，“尊敬你的父亲和母亲”，而我们的作者却满足于引用其一半，由于“你的母亲”对他的目的没有多大用处，他就干脆把它省掉了。关于这一点，在别的地方再细谈吧。

7. 我以为我们的作者对于写作这一类性质的论著并不是那样地生疏，也不是对于所讨论的问题那样漫不经心，竟由于他的大意而犯了他自己在所著《混合君主制的无政府状态》一书中反对罕敦先生时指出的那个错误，他说：“我首先责备作者的地方是他对于君主制并不曾给我们以任何一般的定义或说明，因为依照方法论的规则，”他应该先下个定义。依照方法论的同样规则，罗伯特爵士也应该先告诉我们，他所说的“父亲身份”或“父亲的威权”究竟是什么，大可不必先告诉我们谁有父权，并就此大发一通议论。但是，如果他把整套理论的草图照他自己想象中所描绘的宏伟形式交给我们，也许他会发觉这个“父亲的威权”，这个父亲和君王的权力——因为他把两者混为一谈——会显出十分奇怪和可怕的模样，与儿童们想象中的父母或臣民们想象中的君王很不一样，所以，他像一个小小心翼翼的医生那样，当他要病人吞服一些苦味的或腐蚀性的药水时，先用大量可以冲淡它的东西搀在一起，以便病人吞服那些被稀释了的药物时不致有多大感觉，也不致引起恶心。

8. 现在让我们努力找寻一下，看看散见于他的著作中各处的关于这个“父亲的威权”的说明都是些什么。当他最初讲到亚当具有父权的时候，他说：“不独是亚当，就连后继的先祖们，依据作为父亲的权利，对他们的子孙也享有王权。”“亚当根据神命而取得的这种支配全世界的权力以及其后的先祖们根据下传给他们的权利而享有的这种权力，是与创世以来任何君主的绝对统治权同样的广泛。”“生杀之权、宣战媾和之权都为他掌握。”“亚当和先祖们具有生杀的绝对权力。”“君王们根据亲权继承对最高权限的行使。”“王权既是依据上帝的法律而来，就不受任何低级法律的限制，亚当是众人之主。”“一个家庭的父亲只凭自己的意志而毋需根据其他任何法律来进行统治。”“君主的地位优于法律。”“君王的无限管辖权已在《撒母耳书》中充分地说明。”“君王高于法律。”为着上述目的，请看看还有许许多多是我们的作者借波丹的话发表出来的：“毫无疑义，君主的一切法律、特权和授与，如果继位的君主不以明白表示同意或不以容忍的形式加以批准，那就只能在原来的君主在世时发生效力，特权尤其是如此。”“君王制定法律的理由是这样的——当君王或忙于战争，或为公务所羁，不能使每个私人人都和他们本人接触，来请示他们的意志和愿望，这时候就有必要创立法律，使每个臣民都可以从法律的解释中知道他的君主的愿望。”“在一个君主制的国家中，君王必须超出法律之上。”“一个完善的王国，就是君王依照其个人的意志进行统治的王国。”“不论是习惯法或成文法都不会，也不可能缩小君王们根据作为父亲的权利而统治其人民的一般权力。”“亚当是他的家族里的父亲、君王和主人；在起初，作为一个儿子、一个臣民和一个仆人或是一个奴隶，本来是一回事。父亲有处理或出卖他的儿女或奴仆的权力，因此我们看到《圣经》上最初统计货物时，男仆和女仆都像其他的货物一样，是作为所有者的财物和资产计算的。”“上帝也授予父亲以一项权力和自由，使他可以把支配子女的权力转让与他人；因此我们发现现在人

类历史初期，出卖和赠与儿女很为盛行，那时候，人们把他们的奴仆当作一种占有物和继承品，如同其他的货物一样，我们也看到古代经常流行阉割和使人成为阉宦的权力。”“法律不过是具有至高无上的父权者的意志。”“上帝规定亚当的最高权力应该是无限制的，其范围与基于他的意志的一切行为一样广大，亚当如此，其他一切具有最高权力的人们也是如此。”

9. 我之所以引用我们的作者自己的这些话来烦扰读者，是因为在那里可以见到散见于他的著作中的他自己对于他的所谓“父亲的威权”的说明，他认为这种威权最初授与亚当，其后按理应属于一切君主。这种“父亲的威权”或“作为父亲的权力”，照我们的作者的意思，就是一种神圣的、不可变更的主权，一个父亲或一个君主对于他的儿女或臣民的生命、自由和财产据此享有绝对的、专断的、无限的和不受限制的权力，从而他可以任意取得或转让他们的财产，出卖、阉割和使用他们的人身——因为他们原来全都是他的奴隶，他是一切的主人和所有者，他的无限的意志就是他们的法律。

10. 我们的作者既然把那样庞大的权力交给亚当，并在这个假设之上建立了君主的一切统治和一切权力，我们就有理由希望他应当以明白、确凿而与问题的重要性相当的论据来证明他的说法。人们既然什么都被剥夺了，他们在奴隶处境下也应该能得到关于奴隶制是必要的确实证明，以便使他们心悦诚服，并使自己平静地屈服于他们的统治者们所拥有的对他们行使的绝对统治权；不然，我们的作者建立了这样一种无限权力，除了谄媚人们天生的虚荣心和野心——这种虚荣心和野心随着权力的掌握而特别容易增长——外还会有什么好处，或者有什么好处的借口呢？而如果对于那些由于取得同族人们的同意，在很大但有限的程度上爬上了权力阶梯的人们进行劝说，使他们相信因为他们得到被给与的那个部分，便有权得到没有给与他们的一切，因而便可以因为他们的权力多于别人而随意行动，这就会把他们引诱去做一些既无益于他们自己也无利于他们管辖下的人们的事，其结果便只会带来极大的祸害。

11. 亚当的主权既为我们的作者作为建立他的强大的绝对君主制的坚固基础，我预期在他的《先祖论》一书中，他必然会提出这样一种根本的教义所必需的一切论据来证明和树立他的这一主要假设，我还预期他必会在这件关系重大的事情上拿出充分的理由来支持他对这一假设所具有的信心。但是，在他的全篇论文中，我找不到什么这样的东西；他把事情不加证明地视为理所当然，以致当我细心读了这篇论文之后，发现一个那么大的结构却建立在这样一个简单假设的基础之上时，我几乎不能够相信我自己；因为在他那篇以驳倒人类的“天赋自由”这一“谬误原则”自许的论文中，他只以“亚当的威权”这一简单假设来立论，而没有对这个“威权”提出任何证据，这就令人难以相信了。他倒是满怀信心地

说：“亚当享有王权”，“绝对的统治权和掌管生杀之权”，“一个普遍的君主制”，“生杀的绝对权力。”他时常作出这些肯定，但是令人惊讶的是在他的《先祖论》的全篇论文中，我找不到一个他自认为足以作为建立他的政府之巨大基础的理由，也找不到看起来像是一种论证的任何东西，有的只是这些话，像：“为确证王权的这种自然权利，我们在《十诫》中发现那教人服从君主的法规，是用这样的词句来表达的：‘尊敬你的父亲’，好像一切权力本来都是属于父亲的。”那么，为什么我不能同样添说，在《十诫》中，教人服从王后的法规是用“尊敬你的母亲”的词句来表达的，好像一切权力本来都是属于母亲的呢？罗伯特爵士所用的论证既可适用于父亲，也可适用于母亲，但是关于这一层，等到适当的地方再详细地说吧。

12. 在这里我所注意到的是，我们的作者在本书的第一章或其余各章中用来证明他的主要原则“亚当的绝对权力”所说的全部话语，就只有这些，可是他仿佛已经用确凿的证明把这件事妥善处理了一样，接着又用“根据从《圣经》的权威中所得到的证据和理由”这些字眼来开始他的第二章。至于有关亚当的主权的“证据和理由”在什么地方，我承认，除了上面提到的“尊敬你的父亲”之外，我的确找不出来，除非把他所说的：——“在这些话中，我们看到一种明白的自认，（即贝拉民的自认），承认神创造人，使他成为其后裔的君主”——当作是从《圣经》取得的证据和理由，或当作是任何一种证据来看待而不管他紧跟着又使用一种新的推论法，由此作出结论说：“的确，亚当的王权”就充分地落实到他身上了。

13. 如果作者在那一章里面或在全篇论文的任何地方，对于“亚当的王权”，除了屡屡重复（这种做法在某些人中被当作是论证）之外，还提出过任何其他证明的话，我要求任何人替他把地方和页数指给我看，以便我能够确知自己的错误，承认自己的疏忽。如果找不到这样的论证的话，我恳求那些对该书大捧特捧的人们考虑一下，看看他们是否给予世人以理由来怀疑他们之所以拥护绝对君主制，不是由于理性和论证的力量，而是出自与利害有关的别的原因，所以他们坚决赞扬著书拥护这一学说的任何作者，而不管他是否用理性来加以支持。但是我希望，他们不能指望那些有理性的和不偏不倚的人，会因为他们的这个大学者在一篇为了树立“亚当的绝对君权”、反对人类的“自然自由”而故意发表的论著中，说了如此不多的几句话来作为证明，而转过来同意他们的意见，相反倒可以由此很自然得出一个结论，即根本没有什么东西可说。

14. 但是，为想弄清我们的作者的全部意思，我不惜一切力量，参考了他的《对亚里士多德、霍布斯的评论》等著作，看看他与别人辩论时，曾否利用过任何论证来支持他的《亚当的主权》这一珍爱教义，因为他在论《君主的自然权》那篇论文中只是寥寥数语，不肯多说；而在

他的《对霍布斯先生的〈利维坦〉的评论》一文中，我以为他已把他在各种著作中无论什么地方曾经利用过的全部论证具体而微地拿了出来；他的这些话是：“如果上帝只创造了亚当，并从他身上分出一块骨肉来造成女人，如果一切人类都是作为他们的一部分从他们俩生殖繁衍下来，如果上帝还给予亚当以不仅对这个女人和他们两人所生的儿女的统治权，而且还让他去征服整个世界和世界上的一切生物，这样，只要亚当生存一天，除非得到他的赐予、让与或许可，便没有人可以要求或享有任何东西，”……在这儿，我们看到他主张“亚当的主权”和反对“天赋自由”的全部论证了。这些论证散见于他的下列其他论文中：……《上帝创造亚当》、《上帝给予亚当对夏娃的统治权》和《亚当作为父亲对于其儿女的统治权》，这一切，我将专门加以论究。

[1] “像父亲的权力那样起源于上帝或自然的让与和赠与，任何属于人的低级权力都不能加以限制，或制定任何与之相违反的法规。”见《评论》，第158页。

[2] “《圣经》教导说，最高的权力最初属于父亲，没有任何限制。”见《评论》，第245页。

第三章 论亚当由于为神所创造而享有主权

15. 罗伯特爵士在他的《对亚里士多德〈政治论〉的评论》一书的序言中告诉我说：“如果不否认亚当为神所创造这一点，人类的天赋自由便是不可想象的”；可是亚当之为神所创造不过是指从万能的主和上帝的手中直接取得生命，我看不出它怎样会给予亚当以一种高于一切的主权，也不明白为什么“天赋自由的假设就是否认亚当为神所创造。”如果有别人（因为我们的作者没有赐予我们这点好处）替他讲明白，我会很高兴；因为我虽然无时不相信“亚当为神所创造”，但是我认为假设有“人类的自由”并不困难。亚当是为上帝的直接权力所创造，或仗着这种权力而开始其存在，不须父母的参与，也不须预先有任何相同种属的存在来把他生养出来，只要上帝愿意，他便被创造出来；在他以前，百兽之王的狮子，也是这样，为上帝的同一的创造力所创造；如果单是因为这种创造力而取得存在，并单凭那样的方式，就毫不费力地给予亚当以统治权，那么，我们的作者根据这种论证也可以给予狮子以与亚当同样的权力，而且当然地比他更为古远。不；我们的作者在别的地方又说，因为“亚当是基于上帝的选任而获得他的称号的。”这就说明，单是神的创造这一点并不能给予他以统治权，既然是上帝的“选任”使亚当成为君主的，我们便可以在“不否认亚当为神所创造”的情况下，假定人类是生而自由的了。

16. 但是让我们看看他怎样把他的“神创”说和这个“选任”说联在一起。罗伯特爵士说：“亚当一创生，就由于上帝的选任而成为世界的君主，虽然他还没有臣民；因为，虽然在没有臣民以前，实际上不可能有政府，可是，基于自然的权利，亚当理应是他的后裔的统治者，尽管不是在事实上，但至少在外表上，亚当从他的创生时起就是一个君王。”我多么希望他在这儿能告诉我们“基于上帝的选任”到底是什么意思。因为凡是神意所命令的、自然法所指示的或明确的启示所宣告的，都可以说是“基于上帝的选任”。但是，我以为这儿所讲的意思不是指第一个意思——即神意所命令的；因为这只不过等于是说“亚当一创生，”他就是事实上的君主，因为“基于自然的权利，亚当应当是他的后裔的统治者。”但是，亚当不能在实际上还不存在政府、还不存在被统治的臣民的时候，就基于神意而事实上被建立为世界的统治者，这是我们的作者在这儿承认了的。而且，“世界的君主”一词，我们的作者的用法也不一致，有时候他指的是除了其余的人类以外的整个世界的所有者，在上面引述的他的序言的同一页中，他指的就是这个意思，他说：“亚当受命滋生人类，遍于地上，制服世界，并取得对一切生物的统治权，因此他就成为全世界的君主；他的后裔除了得到他的赐予、许可或根据对他的继承，都无权占有任何东西。”那么，让我们把“君主”当作是世界的所有者

这个意思来理解，把“选任”当作是上帝对亚当的真实赐予和通过明白启示的授与（《创世记》第一章第二十八节），我们看到罗伯特爵士在同样的地方就是这样立论的。这样说来，他的论证就会是：“基于上帝的明白授予，亚当一创生，就是世界的所有者，因为基于自然的权利，亚当应当是他的后裔的统治者。”可是这样的论证方法，有两个明显的谬误。第一，说上帝在亚当一创生时就对他实行授予是谬误的，因为在原文中，这句话虽紧接在他的创造之后，不过在夏娃没有被创造和交给他以前，显然这话不会是对亚当说的。那么，他怎样可以“一创生就基于选任而成为君主”呢？尤其是，因为作者把上帝对夏娃说的话（《创世记》第三章第十六节）——如果我没有弄错的话——当作是“政府的原始授予，”这事非等到“原罪”的时候不会发生，而原罪发生时，至少在时间上，更多地是在条件上，距离亚当的被创造已经是很遥远了，因此，我不能够明白，我们的作者怎么可以在这个意义上说：“基于上帝的选任，亚当一创生，就是世界的君主。”其次，即使亚当一创生，上帝的真实赐予就“把他选任为世界的君主”一事是真的，但是这儿提供的理由却仍不足以证明这一点，无论如何，上帝以一种明白的赐予选任亚当为“世界的君主，因为基于自然的权利，亚当应当是他的后裔的统治者”，这个说法是一种谬误的推理；因为既然天赋给他以统治的自然权，就不需要有明白的赐予，至少，绝不能把这个说法当成这样一种赐予的证据。

17. 在另一方面，如果我们把“上帝的选任”当作自然法（虽然在这个地方这是一个很粗糙的说法），而把“世界的君主”当作人类的至高无上统治者来解释，对事情也不见得有多大的帮助。因为这样，我们所论及的文句必须是：“基于自然法，亚当一创生，就是人类的统治者，因为基于自然的权利，亚当应当是他的后裔的统治者”；这句话等于说：他是基于自然权利的统治者，因为他是基于自然权利的统治者。但是假如我们承认一个人是他的儿女们的“天生的统治者”，亚当仍不能因此“一创生就成为君主”；因为这种自然的权利是以他是他们的父亲为依据的，既然只有父亲才有这权利，亚当怎样可以在他还未做父亲之前就有充当“统治者”的“自然的权利”，我认为是很难想象的。除非我们的作者要使他在没有做父亲以前就做父亲，在没有取得称号以前就取得称号。

18. 我们的作者对于这个预料得到的反驳，非常逻辑地答复说：“他是外表上的而不是实际上的统治者。”做一个统治者而没有政府，做一个父亲而没有儿女，做一个君王而没有臣民，这真是很巧妙的方法呵！这样，罗伯特爵士在没有写他的书以前就已经是一个作家——诚然不是“实际上的”而是“外表上的”作家；因为当他一旦出书之后，他“基于自然的权利”就应当是一个作家，正如生了儿女，“亚当就应该是儿女的统治者”那样。如果做一个这样的“世界的君主”——一个“外表上的而不是实际上的”绝对君主——也有什么用处的话，那么，罗伯特爵士可以随意把这个头衔彬彬有礼地赏给他的任何一个朋友，我对它是不会怎样羡慕

的。不过就是这个所谓“实际”和“外表”——如果他除了表示我们的作者在辨别上的技巧外还能说明别的什么的话——在这里也无益于他的目的；因为这里的问题不在于亚当对统治权的实际行使，而在于他是否实际享有统治者的权限。我们的作者说：统治权“基于自然的权利而应当属于亚当”。这个自然的权利是什么呢？它是父亲们因生育儿女而对他们享有的一种权利，我们的作者引用格老秀斯的话说：“父母由于生育而获得的对儿女的权利”。那么，权利是随着生育儿女的行为而来，是由此产生的；因此，依照我们作者的这种推理或辨别的方法，亚当一创生，只有一种“外表上的而不是实际上的”权限；用简单的英语来讲，这就是，他在实际上根本没有权限。

19. 用学术意味较少和较易理解的话来说，关于亚当可以这样地讲：“他既有生育儿女的可能，他就有做统治者的可能，因此他获得统治那些从此繁殖出来的儿女们的自然的权利——不管这权利是指什么。”但是这与“亚当的创生”有什么关系，怎么能使我们的作者说：“他一创生就是世界的君主”呢？——因为我们照样也可以说挪亚一生出来就是世界的君主，理由是除了他自己的后裔以外，挪亚有在全人类中独自活下来的可能性（依照我们的作者的意思，这就足够形成一个君主——一个外表上的君主）。到底亚当的创生与他的统治的权利之间有什么必然的关系，从而可以说“如果不否认亚当为神所创造，人类的天赋自由就不可设想”呢？我承认，在我这方面看来，是看不出什么必然的关系的；同时，我也看不出，“基于选任……”等字句，无论如何解释，怎么能拼凑在一起，成为一句意义相当通顺的话，至少可以用来支持他们结束时的论点，即“亚当从他的创生的时候就是一个君主”，我们的作者说，这是一个“不在实际上的而是在外表上的”君主，也就是说，实际上根本没有的君主。

20. 我在这一段话上所费的功夫似乎比其中任何论点的重要性所要求的更为冗长了一些，我恐怕读者们已经没有看下去的耐性了；但是，由于我们的作者写文章的方法，使我不能不这样做。他把好几个假设混在一起，并且使用了一些暧昧和笼统的名词，把意义说得混淆不清，如果不对他的用词可能有的各种解释加以仔细考察，如果不看看怎样能够把这些各式各样意义的用词连贯起来，并使他们具有真实性，那就不可能指出他的错误来；因为，在我们面前这一段话中，除非我们考察一下，看看“从他的创生的时候起”等字样，是解释为从他的统治的时候起（这种解释是可以的；因为前面说过“他一创生就是君主”含有这种意味）呢，还是解释为做君主的原因（因为他说：“神的创造使人成为他的后裔的君主”），不然的话，怎能够反驳他的“亚当从他的创生的时候起就是一个君主”这个论点呢？而且，如果不考察一下，看看所谓君主，究竟是像在这一段话的开头企图使人相信的那样，建立在基于上帝的明白授予、“被选任为世界的君主”的他的“个人统治权”的假设之上呢，还是

建立在基于“自然”、依据自然权利对其后裔应当享有作为父亲的权力的假设之上——如果不考察究竟君主是指上述两种意思，还是仅仅指两者中的一种，还是两种都不是，而仅仅指通过与另外两种方法都不相同的神的创造，使他成为君主，那么，亚当这样地成为君主，是否有真实性，我们怎样可以判断呢？因为说“亚当从他的创生的时候起就是君主”的断定，虽然没有任何事实性，但它却是作为从前面的话中引导出来的一个明确结论而写在这里的，事实上它只不过是一种和其他同性质的断定联结在一起的单纯的断定，这些东西被自信不疑地用一些意义模糊不清的字眼拼在一块，外表上看起来像是一种论证，实际上却是既无证据，又无联系。这是我们的作者惯用的一种手法，我已经在这儿把它指出来，使读者略知其味了，以后，只要在论证许可的情况下，我将避免再触及这个问题。其实，如果不是为着要让世人看清楚那些不相连贯的事情和假设，即使毫无证据，倘用漂亮的字句和精美的文体，巧妙地堆砌起来，在未被人细心地加以考察以前，会怎样地易于被当作强有力的理由和完美的意识而冒充过去，我还不会在这里把它指出来呢。

第四章 论亚当由于神的赐予而享有主权（《创世记》第一章第二十八节）

21. 我们既已把前述的一段话说完——我们在那里讨论得那么长，并不是由于论证和反驳得有力，而是由于字句的混淆不清与意义的模糊——现在让我们转到他对于亚当的统治权的第二个论证。我们的作者用塞尔登先生的话告诉我们，“亚当基于上帝的赐予（《创世记》第一章第二十八节）而成为万物的共同主人，他自己原来没有这种个人统治权，正像假如没有他的授与，他的儿女也不能享有这种权利一样。塞尔登先生的这种断言，”我们的作者说，“是与《圣经》的历史和自然的理性一致的。”在他的《对于亚里士多德的评论》的序文中，他又这样说：“世界上最初的政府是一切人类之父的君主制，亚当受命滋生人类，遍于地上，制服世界，并取得对一切生物的统治权，因此他就成为全世界的君主；他的后裔除了得到他的授权、许可或依据对他的继承，都无权占有任何东西；《诗篇》的作者说道：‘他把世界给予人类的儿女’，这表明君主的称号是从父亲的身份得来的。”

22. 在没有考察这个论点和它所根据的《圣经》原文之前，必须请读者注意，我们的作者按照他常用的方法，在开头所讲的是一个意义，但在结论中所讲的却是另一个意义。他在这里开头时说，“亚当基于神的赐予的所有权或个人统治权”，而他的结论却是——“这表明君主的称号是从父亲的身份得来的。”

23. 但是让我们来看看他的论证。《圣经》原文的话是这样的：“上帝就赐福给他们，又对他们说要生育众多，遍满地面，治理大地，也要管理海里的鱼，空中的鸟，和各样在地上走动的生物。”（《创世记》第一章第二十八节）我们的作者由此便下结论道：“亚当既取得对一切生物的统治权，因此他就成为全世界的君主。”这话的意思必然是说，上帝这种赐与，要不是给予了亚当以对大地和一切低级的或无理性的生物以所有权，或我们的作者所说的“个人统治权”，因而他就成为君主；或者就是给予了他以包括他的儿女在内的对一切地上生物的支配和统治的权力，所以他就是君主，两种意义必居其一。因为正如塞尔登先生用正确的字句所说的，“亚当成为万物的共同主人，”我们可以很清楚地理解他的意思，他在这里许给亚当的只是所有权，因此，他一个字也没有提到亚当的“君权”。但是我们的作者却说，“因此亚当就成为全世界的君主”，其实这就是指世界一切人的至高无上的统治者，所以亚当基于这个赐予，必然被树立为这样一个统治者。如果我们的作者的意思不是这样，他很可以非常清楚地说，“因此亚当就成为全世界的所有者。”但是关于这点，我们的作者就要请读者原谅了；因为清楚和明确的讲法，不

是在什么地方都有利于他的目的的，读者不要指望他像塞尔登先生或其他作者那样写得毫不含糊。

24. 因此，为反驳我们的作者“亚当是全世界的君主”的学说，我想指出：

第一，根据这个赐予（《创世记》第一章第二十八节），上帝并没有给予亚当以对人类、对他的儿女、对他自己同类任何直接的权力，因此，他并没有基于这种特许而成为统治者或“君主”。

第二，基于这个赐予，上帝给予他的不是他对低级生物的“个人统治权”，而是与一切人类相同的权利，所以他也不能由于这里给予他的所有权而成为“君主”。

25. 第一，如果我们把原文的话加以考察，就可以看出来，这种赐予（《创世记》第一章第二十八节）并没有给予亚当以对人类的权力。因为，一切成文的授予所能给与的东西都不能超出明文所表达的意思，现在就让我们看看原文中哪些字句可以理解是人类或亚当的后裔；我想象，如果有的话，只能是这一句话——“各样走动的生物”，这话在希伯

ת' יח הרמנעה

来文为

即拉丁文的bestiam reptantem，对于这句话，《圣经》本身是最好的解释者。上帝在第五日创造了鱼和鸟，第六天的开头，上帝创造陆地上没有理性的生物，《圣经》对于这事是这样记载的：“让大地生生物，各从其类，地上的牲畜、爬虫、野兽，各从其类；”又说：“上帝创造地上的野兽，各从其类，牲畜，各从其类，以及一切爬行于地上之物，各从其类。”在这儿，讲到地上兽类的创造时，上帝先用“生物”这一个笼统的名词表示它们全体，其后把它们分作三级：（一）牲畜，即驯服的或可以驯养的动物，因此成为某些特定人们的私有物；（二）

ח' ח

在我们的《圣经》里译为“兽”，希腊文《旧约·圣经》七十人译本则译为“野兽”，这就是现在记载给予亚当以这个主要特许的经文中被译为“生物”的同一个字，当这种赐予重新给予挪亚时，所使用的也同样是这个字，（《创世记》第九章第二节）在那里，同样被译为“兽”；（三）第三级是爬行动物，用

הרמשת

一字来代表，这就是这一段原文中使用并被译为“走动”的字，但在前头的章节里则为“爬行”，希腊文《旧约·圣经》七十人译本在这些地方都一律译为ἐρπετὰ，即“爬行动物”，由此可见，我们在翻译上帝的赐予时所译的“走动的生物”一词，就是创世的历史中所指的两种陆栖生物——野兽和爬虫，希腊文的《旧约·圣经》七十人译本也作这样理解。

26. 当上帝已经创造出了世上的非理性动物，照着它们的居地分作三类——即“海中的鱼、空中的鸟”和“陆上的生物”，又把后者再分为“牲畜、野兽和爬虫”之后，上帝便考虑到创造人类，以及人类对陆上世界应有的统治权，然后他把这三界的生物合计一下；可是在陆界却除掉了第二级动物或野兽，但是在叙到上帝真个实行他的主意和给人类以这种统治权的地方，《圣经》原文便提到“海中的鱼，空中的鸟”以及用表示野兽和爬虫的字眼来代表的地上的生物，只不过译为“走动的生物”，并漏掉了牲畜。在上述两处当中，虽然一处省略了表示“野兽”的字样，另一处省略了表示“牲畜”的字样，可是，上帝既在一个地方实行他在另一个地方宣称设计好了的计划，我们只能理解两个地方是一样的，在这儿所引的一段话中所见到的只是说明业已被创造出来、并在被创造时已被区分为“牲畜”、“野兽”和“爬虫”三个不同等级的陆上的非理性动物在这里实际上是怎样照着预定的设计，置于人类的统治权之下。在这些话中，实在没有一点痕迹，可以拿来牵强附会地表示上帝给予一个人以统治别人之权，亚当统治他的后裔之权。

27. 在《创世记》第九章第二节中记叙上帝重新给予挪亚和他的儿子们以这种特许时，这一类的话又重新出现，上帝给予他们以对“空中的鸟”、“海中的鱼”和“陆上的生物”的统治权，后者是用

הרמש' ח

和 (“野兽和爬虫”) 两字来表现的，和前面（《创世记》第一章第二十八节）原文中译为“在地上走动的一切生物”的话一样。这一句话决不能够理解为包括人类，因为这种赐予是给予当时生存着的整个人类，即挪亚和他的儿子们的，而不是给予一部分人，让他们去支配另一部分人的，这一点从紧接着的词句看，便更为明白了，在这个地方，上帝把

רמש

，“一切走动之物”——即第一章第二十八

节用过的词句——给予他们做为食物。由上述的一切，我们可以了然，上帝给亚当的赐予（第一章第二十八节）和他的指定，以及他后来再给挪亚及其儿子们的赐予，这一切所指的和所包含的，不多不少只能是他在第五日和第六日的开头所创造的生物，如在第一章第二十至二十六节里所讲的，即地球上水中和陆地的一切种类的非理性动物，尽管在他们的创造的记载中用来表示它们的一切名词，在后来任何一次赐予中绝没有全用过，有些词在一个地方被省略，有些词则在另一个地方被略去了。因此，我以为毫无疑问，人类是不能够包括在这个赐予之中的，亚当也并没有被给与统治他自己同族的任何权力。陆上的一切非理性的生物在被创造时，都被列举了出来，称为“地上的兽”、“牲畜和爬虫”；但是那时人类还没有被创造，自然不包括在这些名词之内，所以，不管我们对希伯来文的词句理解得正确与否，这些词句在创世史和紧接着的诸节经文中，都不能够认为是包括人类，尤其是希伯来文的



一字，如果一定要在上帝给亚当的赐予中理解为包括人类，那便显然和《创世记》第六章第二十节，第七章第十四节、第二十一节、第二十三节，第八章第十七节和第十九节中关于人的说法互相矛盾了。如果按照我们作者的意图，上帝通过给予亚当以对地上一切走动的生物的统治权，使一切人类成为亚当和他的后嗣的奴隶（第一章第二十八节），那么，我以为罗伯特爵士完全可以把他的君主权再提高一层，使世人相信君主也可以吃掉他们的臣民，因为上帝曾给予挪亚和他的后嗣（第九章第二节）以取食一切走动之物的充分权力，正如他给与亚当以统治他们的权力一样。在这两个地方，希伯来文的文字完全一样。

28. 我们可以认为大卫对这一段文字中上帝的赐予和君主的权利的理解，不逊于我们的作者对这个地方的见解——博学和贤明的恩斯卫斯这样称呼它——，他在《诗篇》第八篇中不曾找到对君主权力的这种特许。他的话是这样的：“尔把他”——即人类、人类的子孙——“造成比天使低一点，尔派他管理尔手所造的，使万物，就是一切的牛羊，田野的兽，空中的鸟，海中的鱼，凡经行海道的，都服属在他的脚下。”在这些话中，如果有人能找出，除了指全人类对低级生物的统治权外，还含有一人对于别个人的君主权力的意思，那么在我看来，他可以由于这个难得的发现而够得上充当罗伯特爵士所说的“外表上的君主”之一了。现在，我希望问题已经非常清楚了，即上帝给亚当以“对一切在地上走动的生物的统治权”，并不就是给他以对他自己的同族的君主权。关于这一层，在下面我要指出的第二点中，将更充分地表现出来。

29. 第二，不管上帝在这个赐予的话中（《创世记》第一章第二十八节）所给与的是什么，他却不是把其他人排除在外单独地许给亚当，

因此，无论亚当由此取得了什么样的统治权，它都不是一种个人统治权，而是一种和其余的人类共有的统治权。这个赐予之不是单独地许给亚当，从原文的字句中即已明确地显现出来，它不是只赐给一个人的，——因为这个赐予是用复数来表示的——上帝祝福“他们”并对“他们”说享有统治权。上帝对亚当和夏娃说，让他们享有统治权；由此我们的作者就说亚当是世界的君主；但是既然这个赐予是许给他们的，即也是对夏娃说的——许多注释者完全合理地认为这句话是在亚当有了妻子以后说的，——那么，如同亚当是世界的君主一样，夏娃不也应该是世界的女王吗？即使有人说夏娃还是服属于亚当，不过我们觉得她之服属于亚当，也不致妨碍她对万物的统治权或所有权，因为，难道我们可以说上帝许给两人以共同的赐予，而只有一个人应当独享其利吗？

30. 但是也许有人说，夏娃是到后来才被创造的。就算是这样，我们的作者从此又得到什么益处呢？经文更为直接地与他相反，说明上帝在这个赐予中，是把世界给予全体的人类，而不是给予亚当个人。原文中“他们”这个字样必然包括人类，因为“他们”不能单指亚当一个人是肯定无疑的。在第二十六节的记叙中，上帝宣布了他要给与这个统治权的意图，显然他的意思是指，他想造出一种应该对地球上的别种生物享有统治权的生物。原文是这样：“上帝说，让我们摹拟我们的形象和外貌来造人吧，让他们对鱼……享有统治权。”那么，享有统治权的是“他们”了。是谁呢？正是那些形象如上帝的，上帝正要创造的人的族类中的一切个人；因为如果“他们”这个字样单指亚当，而不包括其余同他一道在世上的人们，那就与《圣经》和一切理性都相违反了。而且，如果这节中前一部分的“人”与后一部分的“他们”，不是指同一的东西，那是说不通的。我们只有把那里的“人”像通常一样解释为人类，而把“他们”解释为人类中的一切个人；正是在这段原文中，我们就能找出一个理由来，因为上帝“摹拟他自己的形象和外貌”，创造他（人类），使他成为一种有智力的生物，因而有能力行使统治权。无论上帝的形象表现在什么地方，智力的禀赋当然是它的一部分，并属于全人类所有，因而才使人类有能力享有对低级动物的统治权；所以大卫在上引的《诗篇》第八篇中说：“尔把他造成比天使低一点，尔使他有支配之权。”大卫王在这儿所讲的决不是亚当个人，显然他讲的是人、人的子孙、人的族类。

31. 这个对亚当所说的赐予，乃是对亚当和全人类的赐予，从我们的作者所引用的《诗篇》的证据中，也看得很明白。“《诗篇》作者说，‘上帝把地上的世界给予人类的子孙’，这话表明这个权利是由父亲的身份而来的；”这是上面所引的序言中罗伯特爵士的话；他在这里作出了一种奇怪的推论——即上帝把地上的世界给予人类的子孙，因此，这权利是从父亲的身份而来的。可惜的是，希伯来文的得当用法，在表示人类的时候，用的是人类的子孙，而不是人类的父亲，我们的作者把这权利归属于父亲的身份，确有可能从字音上受到支持；但是因为上帝把

地上的世界给予人类的子孙，就作出结论，是父亲的身份取得这个世界的权利，这是我们的作者的一种特有的论证方法，一个读者定要先有高度的聪明，从与他所用的字的声音和意义的反面去理解，才能够弄清这一点。但是它的意义却是更加艰深，而且距离我们作者的目的更加遥远了。因为他在序言中所写的只是为了要证明亚当是君主这一论点，他的推理是这样：上帝把地上的世界给予人类的子孙，因此，亚当是世界的君主。我敢说没有任何人能作出比这个更加滑稽的、荒谬绝顶到了无可原谅地步的结论来，除非能够证明人类的儿女所指的恰恰就是那个没有父亲的亚当。但是不管我们的作者怎样说法，《圣经》是不会作这种无稽之谈的。

32. 要维持亚当的这个所有权和个人统治权，我们的作者设法在下一页里推翻那在另一类似的地方（《创世记》第九章第一、二、三节）赐予给挪亚和他的儿子们的共同体，他从两方面来达到这种目的。

第一，在直接违背《圣经》明文的情况下，罗伯特爵士想说服我们，使我们相信，这里授与挪亚的东西，并不是同样地也授与了他的儿子们；他的原话是这样：“至于这个塞尔登先生想要赐给他们的挪亚和他的儿子们之间的共同体（《创世记》第九章第二节），在《圣经》的原文上没有根据。”如果这不可能作别种解释的简单明确的圣经文字还不能使我们这位自诩完全以《圣经》作为根据的人满足，我们的作者到底想要什么样的根据，真是难于想象。原文说：“上帝祝福挪亚和他的儿子们，并对他们说”，照我们的作者的意思，应是“对他说”，“因为”我们的作者说，“纵然在祝福时儿子们和挪亚一道被提及，但是最好解释为含有从属的意思，或解释为继承的祝福。”对我们的作者说来，最适合他的目的的解释，才是最好的解释；但在别人看来，最与原文句子的浅显结构相一致，而又来源于这个地方的明显意义的解释才是最好的解释；那么，把上帝在他的赐予中自己没有说出这种意思或提及任何这一类限制的话，解释为含有从属的意思或继承的祝福，是不能算做最好的解释的。但是，为什么最好作这样的解释，我们的作者还有别的理由。他用以下的说道，“这个祝福的确可以实现，如果儿子们在他们的父亲之下或身后，享有一种个人统治权的话，”这就是说，一种明文给予现在的共同权利的赐予——因为原文说，“把它们都交付尔们的手里，”——最好解释为含有从属的意思或继承的意思，因为在从属或继承的情况下可以享有这种权利，这无异说，一个对现在占有的任何东西的赐予，最好都解释为对继占权的赐予；因为一个人也许可以活着在将来享有它。倘若这种赐予真个是许给一个父亲和他的儿子们，而父亲是那样的仁慈，肯让儿子们立即和他共同享有它，那么，在这件事情上的确可以说两种情况没有什么不同，但是如果认为把明文赐予的共同享有的占有权最好解释为将来可以继占的话，那是绝对不正确的。他的一切推理的结果等于是说，上帝没有把世界给予挪亚的儿子们，让他们和他们的父亲共同地

享有，因为他们在父亲之下或身后有可能享有它——好一个与《圣经》原文相反的漂亮论证啊！但是，即使是上帝自己说过的话，当他说他自己要做的事情同罗伯特爵士的假说不相符合时，连上帝也一定是不可相信的。

33. 很明显，无论我们的作者怎样把他们排除在外，这段祝福中罗伯特爵士想要解释为继承的那部分必须认为是许给儿子们，而绝不是许给挪亚自己的。上帝在这次祝福时说：“尔们要生育众多，布满大地”这一段祝福词，从上下文可以看出，与挪亚本人绝无关系，因为我们从来没有读到过他在洪水之后生过孩子，而在下一章计算他的后裔时，也没有提及，于是，这种继承的祝福就必须等到三百五十年以后才能发生，为要挽救我们作者幻想中的君主制，世界上人类的繁衍也就不得不延迟三百五十年；因为这部分的祝福词也不能够理解为含有从属的意思，除非我们的作者认为，挪亚的儿子们非要得到他们的父亲的许可，才可以和他们的妻子同居。但是，在这一点上，我们的作者在他的一切论著中都是始终如一的，他所关心的只是世界上应有君主，但是对于人民，他却不大注意。他的这种统治办法，决不会是使世界人类繁衍的办法，因为，绝对君主制究竟怎样能有助于实现万能上帝的这个重大和首要的祝福：“尔们要生育众多，布满大地”——其中也包含艺术、科学和生活设施等方面的改进——从现在那些有幸受治于土耳其政府之下的广大富饶的国家的情况，就可以看得出来。如果读者把现在那些地方的人口记载与古代的历史比较一下，就很容易看出，现在那里的人口不及古代的三分之一，在许多地方——即使不是大部分地方——不到三分之一，也许我还可以说，甚至不到百分之一。但是这点我很快还要再谈。

34. 这个祝词或赐予的其他部分，更为明显，他们必须理解为属于挪亚的儿子们——不但没有从属或继承的意思——而且在程度上是和对挪亚自己同样广泛和平等的。上帝说，“我使一切的兽类都惊恐和畏惧你们。……”除了我们的作者之外，还有没有人说，没有得到挪亚的许可或非等到他死后，兽类只畏惧挪亚一个人而不畏惧他的子孙呢？接着又说，“我把它们都交付你们的手里”，这句话是不是要像我们的作者所说的那样，被理解为，如果你们的父亲高兴，或者被理解为，要等到以后才把它们交付给你们呢？如果这就是根据《圣经》来论证的话，我不知道还有什么不能用《圣经》来证明的东西，而且我几乎不明白这种论证与虚构和幻想有多大的分别，我也很难看出，比起我们的作者在他的序言中大加指斥的哲学家和诗人们的见解来，它的根据在多大程度上更为确实可靠。

35. 但是我们的作者继续往下证明说“最好理解为含有从属的意思，或解释为继承的祝福，因为（他说）上帝给予亚当的、并基于亚当的赠与、指定或让与而给予他的儿子们的个人统治权是不可能被取消的，把

一切东西给予挪亚和他的儿子们共有，也是不大可能的。挪亚是剩下的人类的惟一继承人，为什么竟有人以为上帝会剥夺他生而获有的继承权，并使他在世界一切人中成为与他的儿孙们同等的仅有业主呢？”

36. 我们自己根据不足的偏见，无论我们怎样称它是可能的，都不能给我们以权利，违反原文的直接而明白的意义去理解《圣经》。我承认亚当的个人统治权在这里被取消是不大可能的事，这是由于它是超过不可能的事，因为我们绝不能证明亚当曾经有过任何这种个人统治权。因为《圣经》上有些相似的地方，最可能使我们知道要怎样去理解才好，所以只要把这里在洪水之后给予挪亚和他的儿子们的祝福词同创世后给予亚当的祝福词（《创世记》第一章第二十八节）一加比较就可以使任何人确信，上帝并没有给予亚当以这种个人统治权。我承认，在洪水之后，挪亚享有亚当在洪水以前享有的同样称号、同样所有权和统治权是可能的。但是，由于个人统治权与上帝给予挪亚和他的儿子们共同享有的祝福和赐予是不相一致的，我们便有充分的理由来断定亚当没有这种个人统治权，特别是在给他的赐与中没有表示这种意思的话，或者至少是赞成这种意思的话。那么，既然在《圣经》中的一个地方，没有一言加以肯定——更不要说上文已经证明，原文本身证明和它相反——在另一个地方，文字和意义都直接和它相反，在这种情况下，到底怎样才是最好的理解办法，我让读者去判断好了。

37. 但是，我们的作者说：“挪亚是人类的惟一继承人，为什么有人竟以为上帝会剥夺他生而获有的继承权呢？”诚然，继承人在英国是指根据英国的法律应享有他的父亲的全部地产的长子而言；但是，上帝在什么地方曾经指定过任何这种“世界的继承人”，上帝又是怎样“剥夺了他生而获有的继承权”，或者如果上帝给了挪亚的儿子们一种权利来使用地上的一部分，以供养他们自己和家庭，这对挪亚会造成什么损害，因为全部世界不仅足供挪亚自己之用而有余，即使儿子们全体使用也还是用之不尽，一方的占有是丝毫也不会妨害另一方的占有或使用的，对以上这些问题，如果我们的作者能够给我们一些指示，那该有多好！

38. 我们的作者也许预料到他这种劝诱别人使他们糊涂起来的伎俩不会有很大的成功，而且无论他怎样说，人们总是容易相信《圣经》上那些浅显明白的话，并按照他们所见到的情况而认为上帝的赐予是对挪亚和他的儿子们一起说的——于是他也做出暗示，似乎对挪亚说的赐与并不包括所有权和统治权，因为制服地上世界和对生物的统治权在那儿都被省略了，地上世界连一次也没有被提到过。他说，“因此这两处原文是很有差别的。第一次祝福给予亚当以一种对地上世界和一切生物的统治权，第二次祝福则允许挪亚享有利用生物作为食物的自由。在这儿，他对万物的所有权没有变更或缩小，只把他的食粮的范围扩大。”那么，照我们的作者的意思，这儿对挪亚和他的儿子们所讲的一切话，并没有

给予他们以统治权或所有权，而只是扩大了食粮的范围——应该说“他们的”食粮的范围，因为上帝说“这一切我都赐给你们”，可是我们的作者把“他们的”，改作“他的”，于是挪亚的儿子们，由于罗伯特爵士的规定，在他们的父亲在世时，一定得过禁食的日子。

39. 除了我们的作者以外，任何一个在给挪亚和他的儿子们的祝福词中，除了粮食范围的扩大以外，什么别的东西也看不见的人，都会被大大地怀疑为是受到了偏见的迷惑。因为，就我们的作者认为是被剔除了的统治权而论，我以为上帝说的“我使一切兽类都必惊恐和畏惧你们”一语就表示了统治权，或者，人类对其他生物的极大优越地位被确定了的意思。因为在这种“惊恐”和畏惧之中，似乎主要存在着给予亚当高于低级动物的权力，无论亚当是怎样一个绝对君主，他也没有为了充饥而去与一只云雀或兔子斗争的胆量，而只有跟兽类一样去吃草本植物，这一点在《创世记》第一章第二节、第九节和第三十节，可以看得很明白。其次，很明显的，在这一次给挪亚和他的儿子们的祝福中，所有权不但是用明白的文字给与的，而且其范围比给予亚当的还大。上帝对挪亚和他的儿子们说“我把它们都交付你们的手里”，这句话，如果说不表示给予所有权——不，占有权，——那就很难找出别的话来表示了。因为除了说“交付他们的手里”以外，再也没有别的更自然更确实的方式来表示一个人占有一件东西这种情况了。为了表示他们已被给予人类所能有的最大限度的所有权，也即是，对无论什么东西，都有因使用它而消耗它的权利，上帝说：“凡活着的动物，都可以作你们的食物”，而这是给予亚当的特许中所没有的。我们的作者把这个称为“利用它们作为食物的自由，它只是食粮范围的扩大，而不是所有权的变更。”除了“使用它们的自由”以外，人类在动物身上还有什么别的所有权，这真是很难理解的。因此，正如我们的作者所说的那样，如果第一次祝福“给予亚当以对生物的统治权”，而对挪亚和他的儿子们的祝福所给予他们的是亚当所没有的“利用它们的自由”，那么，给予他们的定然是拥有全部主权的亚当所缺乏的某种东西——这种东西，人们很可能会把它当作是一种较大的所有权；因为，即便对于野兽，亚当也确乎没有绝对的统治权，而且他对于它们的所有权是很狭小的、有限的，不能像上帝许可别人那样使用它们。如果有一个国家的绝对君主，吩咐我们的作者去“制服这地上世界”，并给予他以对世界生物的统治权，但却不许他从羊群中取走一只小山羊或小绵羊来充饥，那么我猜想他恐怕不会把自己当作是那个地方或在那个地方的畜群的主人或所有者，而会看出一个牧羊人可能具有的支配权和作为一个所有者所享有的完全所有权之间的分别。因此，如果是罗伯特爵士自己的事，我相信他就会认为这里存在着一种变更——不，一种所有权的扩大，并认为挪亚和他的儿子们基于这个赐予不仅得到了给予他们的所有权，而且得到了亚当不曾有的对生物的所有权。因为，以彼此间的关系而论，人类虽然可以被允许对生物的某些部分享有所有权，但从作为天地的创世者和全世界惟一的主人和所有者的上帝而论，

人类对生物的所有权只能是上帝允许过的“利用它们的自由”。所以，正如我们在这个地方所看到的，在洪水以后，人类的所有权可以被变更和扩大，以前不许可的用途现在也许可了。从上述的一切，我以为很显然亚当和挪亚都不享有任何“个人统治权”，也不享有任何不包括他的后裔在内的对生物的所有权，只是当他们相继增长而需要它们并能够利用它们时，他们才享有这种权利。

40. 这样，我们已经考察了我们的作者根据上帝所宣布的祝福词（《创世记》第一章第二十八节）而主张的亚当享有君权的论证。在那里，我以为任何头脑清醒的读者，除了看到把人类在我们这个可居住的地球上的位置提高到其他种类的生物以上而外，不可能发现别的意思。这不过是给予人，即作为代表他的创造者的形象而成为地上主要居民的整个人类以对其他生物的统治权而已。在经文的浅显文字中，这个意思是非常明显的，除了我们的作者之外，没有任何人会认为有必要去证明这些看起来意思完全相反的文字如何给予亚当以对其他人类的绝对君权，或对一切生物的惟一的所有权。我以为在他用来作为基础，把一切下文建筑在其上面的这样一件重要事情上，他除了简单地引用一些显然同他的意思相反的文字以外，还应当做更多的工作。我承认，在这些文字中我看不到有倾向于“亚当的君权或个人统治权”的任何东西，而是恰恰与此相反。我不会叹息自己对此理解的迟钝，因为我看到使徒也和我一样，似乎对于亚当有任何这样的个人统治权一点没有任何概念，他说，“上帝给予我们的一切东西很丰富，供我们享受”，如果一切东西都已交给了君主亚当以及其他君主们和他的子嗣与继承者们，那么，使徒就不能这样说了。总而言之，这段经文不但远远不能证明亚当是惟一的所有者，正好相反它证实了一切东西最初都是人类共有的，这从上帝的这个赐予以及《圣经》的其他地方都可以看出来，建立在个人统治权之上的亚当的主权，既然没有支持它的任何基础，必然是站不住脚的。

41. 但是，归根到底，如果有人一定要这样作，认为由于上帝的这次赐与，亚当已成为全世界的惟一的所有者，那么，这与他的主权有什么关系呢？对于土地的所有权，甚至是对全世界的土地所有权，怎样可以给予一个人以支配别人人身的至高无上的专断权呢？更加荒谬和似是而非的说法是，作为全世界所有者的那个人，对于那些不承认他的主权、不服从他的意志的其余人类，可以随心所欲地不给他们食物，而让他们饿死。如果真是这样的话，倒是一个很好的论据，证明从来没有过这样的所有权，上帝从来没有赐予过任何这样的个人统治权。相反，这种想法倒更要合理一些，既然上帝吩咐人类生育繁衍，他自己就应该给予全体人类以一种利用食物、衣服和其他生活必需品的权利——这些东西的原料上帝已为他们作了那样丰富的供应——而不应该使他们的生存从属于一个人的意志，这个人具有随意毁灭他们全体的权力，而他由于不比别人好些，往后因为贫乏和只靠微薄产业维持生活，更有可能会强

迫他们去从事苦役，而不会慷慨地给与他们生活必需品以促进上帝嘱咐人类“生育众多”的重大意图。谁要怀疑这一点，就请他把世界上的绝对君主国考察一下，看看在那里的生活用品和人民大众变成了什么样子。

42. 但是我们知道，上帝从来没有让一个人处于惟别人之命是听地位，以致只要别人高兴，可以随意将他饿死。作为一切人类之主和父亲的上帝，没有给予他的任何一个儿女以对世界上的特定一部分东西的这种所有权，倒是给予了他的贫困的兄弟以享受他的剩余财物的权利，以便一旦他的兄弟有急切的需要时，不会遭到不正当的拒绝。所以一个人不能够基于对土地的所有权或财产权而取得对别人生命的正当权力，因为任何有财产的人如果不肯从他的丰富财物中给予他的兄弟以救济，任他饥饿而死，这将永远是一宗罪恶，正如正义给予每个人以享受他的正直勤劳的成果和他的祖先传给他的正当所有物的权利一样，“仁爱”也给予每个人在没有其他办法维持生命的情况下以分取他人丰富财物中的一部分，使其免于极端贫困的权利。一个人如果乘人之危，利用拒绝拿出上帝要求他提供给贫困兄弟的救济的办法，强迫他成为自己的臣属，这种行为之不义，不亚于一个力量较强的人进攻一个弱者，逼他服从，拿着匕首针对他的咽喉，威胁他不当奴隶就是死亡。

43. 纵使有人那样地滥用上帝以其慷慨之手赐予他的祝福，纵使有人残酷不仁达到那样的极点，这一切仍不能证明土地的所有权，即使在这个实例中，能给人以支配别人人身的权力，而只有契约才可以给人以这种权力。因为富裕所有者的威权和穷困乞丐的从属地位，并不是起源于主人的所有权，而是起源于穷人在宁愿做主人的臣仆而不想挨饿的情况下所表示的同意。他像这样对之表示服从的那个人，只能在不超过他在契约中所同意的限度内对他拥有权力，其根据是这样：一个人在物资奇缺时拥有丰富的积储、口袋里有钱、在海上坐着船、能够泅水等等，都可以像作为全世界一切土地的所有者一样，成为支配和统治权的基础，因为这许多条件中的任何一个条件都足以使我拯救另一个人的生命，而只要我不肯给予他这种救助，他就会死亡。根据这条规则，只要任何东西，能因满足别人保全其生命或保全他视为珍贵之物的需要而成为一个条件，使他不惜以其自由作为代价来进行交换者，便都可以成为主权和所有权的基础。由上述的一切，我们明白，纵使上帝曾给予亚当以个人统治权，这种个人统治权也不能给予他以主权。但是我们已经充分证明：上帝并没有给予他以这种个人统治权。

第五章 论亚当由于夏娃对他的从属而享有主权

44. 我们看到，我们的作者用以作为他的亚当君权说之根据的另一处《圣经》，就是《创世记》第三章第十六节：“你必恋慕你的丈夫，你的丈夫必管辖你。”作者说：“这就是政府的最初授与”，于是他在同页的后面就作出结论说：“最高的权力是落在父亲的身份上，并且只限于一种形式的政府，这就是君主制。”不论前提怎样，结论总是这一个；只要在任何经文上一提及“治理”，“绝对君主制”便马上基于神权而建立起来了。任何人只要细心看看我们的作者根据这句话所作的推理，并且除了其他一些问题之外，考察一下他在那里加进去的“亚当的支派和后裔”这句话，就会发现要了解他的意思是相当困难的；但是，我们目前暂且不管他的特别的写作方法，先来考察一下手头的经文罢。这些话是上帝对女人的诅咒，因为她是最先又最急进地违反意旨的。如果我们想想上帝在这里对我们最初的始祖说话的场合，考虑一下他正是对他们俩违反意志的行为宣布判词和表示愤怒，我们就不能假想上帝是在这个时候给与亚当以特权和特许，授与他以尊严和威权，提高他到享有统治权和君主权的地位；因为夏娃作为诱惑的一方和共同犯规者，虽然被置于亚当之下，而亚当因为她受到较大的处罚，偶然地取得了比她优越的地位；但是他在原罪“堕落”中也一样有份，从下面的经文中可以看出他也是被贬低了的；那么，很难想象上帝竟会在同一个时候使他成为全人类的普遍君主，又是终身的劳动者。把他赶出乐园去“耕种土地”，而同时又赐给他以王位和属于绝对权威的一切特权与舒适生活，有这样的事吗？

45. 所以这不是亚当可以希冀从他被激怒了的创造主那里得到任何恩宠和任何特权授与的时候。即使像我们的作者所说的那样，这就是“政府的最初的授与”，而亚当成为了罗伯特爵士所希望那样的君主，很显然，上帝也不过只是让他成为一个很可怜的君主，其可怜的程度，使我们的作者自己也不会把这样的君位看作是什么大的特权。上帝命他去做工来养活自己，似乎还只是把一把锄头交给他手里，让他去制服土地，而不是交给他一个王笏去治理地上的居民。上帝对他说：“你必汗流满面才得糊口。”也许有人会回答说，这是不可避免的，因为那时他还没有臣民，还没有人替他做工；但是后来；他活了九百多岁之后，他应该有不少人可以由他命令来替他做工了。然而上帝说：“不然，除了你的妻以外没有别人帮助你，而且你一天活在世上，你一天要靠自己的劳动生活。”“你必汗流满面才得糊口，直到你归了土，因为你是从土而出的，你本是尘土，仍要归于尘土。”也许又会有人替我们的作者来答复说，这些话不是对亚当个人说的，而是把他当作一切人类的代表而对他说的，这是上帝由于原罪堕落而对人类的诅咒。

46. 我相信上帝讲话跟人类不同，因为他所讲的更富于真理，更为确实；但是，当他乐于对人类说话的时候，我以为他不会破坏人类惯用的语言规则，用与人类不一样的方法说话。当他屈身对他们讲话的时候，他如果这样讲法，倒不会使他降低到人们低微的理解能力，而是因为他所讲的话人们不能理解，才达不到他的目的。但是，如果为了支持我们作者的学说的需要而作的《圣经》解释一定要被当作正确的来接受；我们便不得不认为上帝是这样子讲话的，因为依照语言的通常规则，如果他在这儿用单数对亚当说的话，一定要当作是对全人类说的，他用复数说的话（《创世记》第一章第二十六和第二十八节），一定要当作是对亚当一个人说的，而不包括其他一切人，而他对挪亚和他的儿子们一起说的，又一定要当作是只对挪亚一个人说的（《创世记》第九章），那么要理解上帝的话就很困难了。

47. 还有一点要注意的，这里所引用的《创世记》第三章第十六节的这些话，即我们的作者称之为“政府的最初的授与”的这些话，并不是对亚当说的，那些话里面的确也不曾许给亚当任何授与，而只是对夏娃的一种责罚。如果我们依照这些话的原意把它们理解为专对夏娃说的话，或通过她作为代表对一切其他女人说的话，那么它们至多也只与女性有关，其所包含的意思也不外是女人们通常应对丈夫的服从，但是或者由于她自己的条件，或者由于和她丈夫所订契约的关系使她可以免去这种服从，那就不能说这里存在着什么勉强妇女要接受这种压制的法律，如同若有办法避免生育儿女的痛苦，也没有什么法律规定她非受这种痛苦不可，这也是上面所说的对她的同一诅咒中的一部分。原文全节是这样的，“又对女人说，我必多多加增你怀胎的苦楚，你生产儿女必多受苦楚，你必恋慕你的丈夫，你的丈夫必管辖你。”我以为除了我们的作者之外，谁要在这些话中找出许给“亚当以君主制政府”的授与，是不容易的，因为这话既不是对亚当说的，也不是说到他的。我料想也不会有什么因为这些话而认为女性好像受了一项法律的拘束应当服从这话中所包含的诅咒一样，她们就有义务不得去进行避免苦楚的努力了。有没有人说，如果夏娃或任何妇女在分娩时没有感受到像上帝在这里恫吓她的那样多的苦楚，就是犯罪呢？又有没有人说，假如我们的女王玛利或伊丽莎白和她们的任何一个臣民结婚，根据这段《圣经》，她们在政治上就应从属于他，或者他因此就对她享有“君主的统治权”呢？据我看上帝在这段经文中并没有给予亚当以对夏娃的威权，也没有给予男子以其妻的威权，而只是预言女人可能遭受的命运，即依照上帝的意旨他想要作出规定，使她必须服从她的丈夫，正如人类的法律和各国的习惯一般规定的那样，我认为世间这种规定是具有一种自然的基础的。

48. 比如当上帝说及雅各和以扫时，谓“将来大的要服事小的”（《创世记》第二十五章第二十三节）没有人以为上帝这话是使雅各成为以扫的统治者，而只是预言将来事实上要发生的事而已！

但是，如果这里对夏娃所讲的话，定要当作是一条束缚她和一切其他女人，使之从属的法律的话，这种从属也不是别的而只是每个妻子对于她的丈夫应有的从属，假如把这个就当作是“政府的最初的授与”和“君权的基础”，那么，世界上有多少丈夫就应该有多少君主了。因此，如果说这话给予了亚当以任何权力的话，它只能是一种婚姻上的权力，而不能是政治权力——在家庭中丈夫作为财物和土地的所有者而具有的处理有关私人事务的权力，以及在一切有关他们的共同的事务上，丈夫的意志优于他的妻子的意志；但不是对妻子有生杀之权的政治权力，对其他的人就更谈不到了。

49. 以上是我所确信的看法。如果我们的作者要把原文这句话当作是一种“授与，政府的最初授与”，而且是政治性质的政府的话，他就应该提出更加有力的论证来证明它，而不只是简单地说“你必恋慕你的丈夫”这句话就是一种法律，根据这条法律夏娃和由她生出的一切人都应当从属于亚当和他的继承人的绝对君权之下。“你必恋慕你的丈夫”一语的意义十分含糊不清，《圣经》注释者们对它的解释互不一致，不能拿它当作可信的根据，在一件如此重要并涉及全面的问题上更不能如此。但是，依照我们的作者的写作方法，只要一旦把原文提出，他即不假思索，断定原文的意义是像他所想的那样；不管是在正文中或是在页边上，只要一出现“治理”或“臣民”这些字，它马上就成了表示臣民对其君主的义务之词，关系也改变了；虽然上帝说的是“丈夫”，罗伯特爵士却要把它说成是“君主”。虽然《圣经》没有说过一个字，我们的作者也没有拿出一个字来证明，但是亚当却立刻对于夏娃有了“绝对的君权”，而且不独是对于夏娃，甚至对“由她生出的一切人”，也都有了这种权力。亚当无论如何都必须是一个绝对君主，从该章末尾直到第一章都是这样说。鉴于原文中既未提到“君主”，也未提到“人民”，除了夏娃作为妻子对她的丈夫的从属外，一点也没有谈到“绝对的”或“君主的”权力，因此，在没有提出任何理由来证明我的简单看法，即这段经文并没有给予亚当以我们的作者所假设的那种“绝对君主权”的情况下，我让我的读者自己去考虑，我的这种简单说法是否已经足够拆穿他以简单的断语所肯定的那种权力。纵然有的人想对我们的作者所提出的绝大部分根据作简短而充分的解答，而且单纯的否认就满可以把他驳倒了，他也会用这种办法来对付我们的作者；对于没有证据的断定，不举出理由加以否定，就已是充分的答复了：因此如果我也不说什么，只是否认根据《圣经》原文，上帝自己已把“最高权力”授与和建立在父亲的身份上，规定了这种权力为君权，并将其赐给了亚当本人和他的继承人，而这些显然都是我们的作者从同一页书中的这些话里作出的结论，如果我请求任何一个头脑清醒的读者把原文读读，并考虑一下，这话是对谁和在什么场合说的，他一定会觉得诧异，如果不是作者因具有超人的能力，从不能指给别人看的地方自己发现出来的，他怎样从那里找出绝对君权来呢。这样，我们已把我能记起的、我们的作者据以证明“亚当的主权”，那种“最

高地位”的两处《圣经》原文全部加以考察了，他说这种权力之“应当给亚当无限制地行使，并应大到任由他的意志决定，是上帝的意旨”，（见《创世记》第一章第二十八节，第三章第十六节）其实这两处原文的一处，是只指低级动物对人类的隶属，另一处则指妻子对丈夫应有的从属，这两个地方比起政治社会中臣民对于统治者的从属来，都相差甚远。

第六章 论亚当由于父亲的身份而享有主权

50. 现在还有一个论点要说，然后，我认为我就已经把我们的作者用以证明亚当的主权的一切证据提供给你们了，这一个论点就是假设做父亲的由于是儿女们的父亲，就具有一种统治其儿女的自然权利。我们的作者很喜欢这个“父亲身份”的权利，差不多每一页都提到它，而且特别地说：“不光是亚当，连以后的先祖们，基于父亲身份的权利具有对他们的儿女的主权”。在同一页上又说“这种儿女的服从是一切君权的渊源”等等。他既然那样屡屡提及这点，使我们认为这就是他取得名望的主要基础，我们满可以期待他会举出明确的理由来，因为他把这当作为达到他的“凡是人一生出来，就很不自由，他一出生便成为生他的父亲的属下”这一目的的必要论点而肯定了下来。那么，既然只有亚当是惟一为神所创造的人，而以后一切人都是生出来的，所以没有一个人是生而自由的，如果我们问，亚当怎样获得对他的儿女的这种权力，他在这里就回答说，这是因为他生了他们出来，他又说，“亚当的这个自然统治权”还可以用格老秀斯自己的话证明，格老秀斯教导说：“生育使父母获得对子女的权力”。的确，生育的行为既然使一个人成为一个父亲，他的作为父亲对儿女的权利，自然不能从父亲的身份以外产生。

51. 格老秀斯在这个地方没有告诉我们这个父母对于他们的儿女的权力范围有多大，但是我们的作者对这一点却是经常说得很明白的，他向我们断定它是“最高权力”，像绝对君主对于他们的奴隶所享有的权力那样，是生杀予夺的绝对权力。如果有人问他，生一个孩子怎样和为什么会给予父亲这样一种对于孩子的绝对权力，他就得不到任何答复。我们只应相信他在这里说的话，和在其他几处说的话那样，自然法则和政府宪法的建立与取消都必须视他的话而定。假如他是一个绝对的君主，这种说法也许很合适；因为“根据意志的理由”在那里是可以容许的。但这只是为绝对君主制辩护的一种拙劣的方法，罗伯特爵士光是空口讲讲，很难把绝对君主制建立起来；一个奴隶的毫无根据的意见没有足以取消全人类的自由和幸福那样大的分量；虽然一切人不是像我所想的那样，生来就是平等的，但我确信，一切奴隶生来是平等的，于是我就可以在毫不妄自尊大的情况下以我个人的意见来反对他的意见，并对我的关于生育儿女并不会使儿女们成为父亲的奴隶，而会使全人类都有自由的说法充满自信，犹如我们的作者肯定相反的论断，认为生育儿女使全人类成为奴隶一样。不过，这一论点既是主张君权神授者的全部学说的基础，那么为了尽量做到公平对待，在我们的作者没有举出任何理由的情况下，就让我们来听听别人是怎样说的吧。

52. 我所听到的别人用来证明父亲因生育儿女而获得对他们的绝对

权力的论证，是这样的：“儿女的生命和存在是从父亲来的，所以父亲享有对于他们的儿女的生命的权利”，这是惟一可能作出的论证，因为，一个人对从来不是他的，也不是由他给与的，而是得之于别人的慷慨赠与，因而权利属于他人的东西，当然没有理由提出权利要求。我的回答是，首先，凡是给别人东西的人不一定因此就总有取回这东西的权利，第二，那些说父亲是给予他的儿女们以生命的人们让君权思想弄昏了头脑，以致忘记了他们不应该忘记的一个事实，即上帝是“生命的创造者和授与者”；我们只有依靠上帝才能生活、行动和生存。一个连自己的生命是由什么构成的都不知道的人，怎样可以认为他给予别人以生命呢？哲学家们虽经过孜孜不倦的研究，也对此感到茫然不解，解剖学家们在毕生从事解剖并研究人类的身体之后，也承认他们对于人类身体的许多部分的构造与用处，以及整个说来生命是怎样起作用的这些问题一无所知。那么，难道粗鲁的庄稼人或更愚昧的纨绔子弟倒会构造或制成像人这样一副奇妙的机器、然后给之以生命和意识吗？能否有人这样说，他造成了他的孩子的生命所必须的各个部分呢？或者他能否自己认为他虽给予生命，却不知道什么主体适于接受生命，也不知道那些动作或器官对于接受或保持生命是必不可缺的呢？

53. 所谓把生命赋予不存在的东西，就是指让一个有生之物把它的各部分形成起来，使之适合于它们的用途，并在把它们装配停当之后，将一个活的灵魂放入其中。能够这样做的人也许真的可以有某些借口来毁灭他自己的手工艺品。但是，有没有人竟然大胆和妄自尊大到这样的程度，认为自己可以做万能的主——只有万能的主最先和继续创造活的灵魂——的不可思议的工作呢？只有上帝才能吹动生命的气息。如果有人以为自己就是这样一个良工，那么，请他把他所造的孩子身体上的各部分数一数，告诉我它们的用处和功能，有生命和有理性的灵魂是在什么时候开始进入这个奇怪的构造之中的，感觉是从什么时候开始的，以及他所制成的这部机器是怎样进行思想和推理的。如果真是他所制造的话，在它坏了的时候，就请他去修理，或者至少要请他指出毛病是在什么地方！《诗篇》的作者说（《诗篇》第九十四章第九节）“造眼睛的难道自己看不见吗”？看看这些人的虚荣心吧！单是一部分的构造已经足以使我们深信上帝是一个智力无边的创造者，因此，和他精工制造的手工艺品一样，他显然有理由享受《圣经》上通常给与上帝的一种称呼，“我们的创造者上帝，我们的创造主”。因此，纵然我们的作者为了夸张他的“父亲的身份”起见，乐意说“即使上帝自己对人类行使的权力也是基于父亲的身份的权利”，但是这种父亲的身份却是完全与人间父母的一切权限格格不入的；因为上帝之所以为主，在于他的确是我们一切人的创造者，而所有的父母却不能以儿女的创造者自居。

54. 但是，假令人类有创造自己的儿女的技巧和力量，那也不是一件十分简单的手艺，以致可以设想他们能够不经过设计就被造出来。当

生儿育女的时候，在一千个父亲中，有哪一个除了满足他当时欲望外还有什么更长远思想呢？上帝以他的无限智慧，把强烈的性交欲望安置到人类的体质之中，以此来绵延人的族类，而人类这样做时却大都并没有这项意图，而且生育儿女还往往是与生育者的愿望相违反的。诚然，愿意并计划要有儿女的人们只是儿女的存在的偶因，他们在设计和希望儿女时，对于儿女的创造所做的事情一点也不多于希腊神话中雕卡力昂和他的妻子向后抛掷石子来创造人类所费的力气。

55. 可是，即使承认父母创造了他们的儿女，给了他们以生命和存在，因此，就有了绝对的权力；这也只能给父亲以与母亲共同支配儿女的权力；因为，任何人也不能否认，母亲长期间在自己的身体中以自己的血肉来养育孩子，她纵然不取得更大的权利，至少不能否认她与父亲有同样的权利。孩子在母亲怀里成形，从她的身上取得躯体的物质和生命根源；很难想象，当父亲一经完成他的那份生育行为之后，理性的灵魂就会立刻进入那个尚未成形的胚胎之内。如果我们一定要设想孩子有些东西是从父母来的，那么，可以肯定，它的大部分是从母亲来的。无论如何，对于儿女的生育，不能否认母亲与父亲有同样的功劳，所以父亲的绝对权力是不会从儿女的生育这件事来的。我们的作者确是有另外一种想法。因为他说：“我们知道上帝在创造人类时就给了男人以对女人的主权，因为男人在生育中是较高贵的和主要的参与者”。我不记得我的《圣经》上有这样的话。当有人把这个地方——即是说上帝“在创造人类时”给了男人以对女人的主权，其理由是因为“他是在生育中较高贵的和主要的参与者”——指给我看时，我将会有充分的时间来考虑和给与答复。可是我们的作者把自己的幻想对我们说出来，当作是确凿的神圣的真理，这已经不是什么新鲜事情，尽管他所说的和上帝的启示之间常常有天渊之别，因为上帝在《圣经》中说：“生他的是他的父亲和他的母亲”。

56. 有些人认为人类“遗弃或售卖”自己儿女的实践是他们对儿女的权力的证明，这些人与罗伯特爵士同样是绝妙的辩论家，他们只是把人性可能作出的最可耻的行动和最伤天害理的谋杀拿出来作为他们的意见的根据。连狮子洞和豺狼窝中都没有这样残忍的事。这些在荒野上居住的野兽服从着上帝和自然，对自己的后代慈爱关切。它们为了保存幼儿而去猎夺、警戒、争斗，甚至忍受饥饿，在幼儿不能自立以前，绝不离开或舍弃它们。难道惟独人类有特权比最犷野不驯的动物还要反乎自然地从事活动吗？上帝不是用死刑这样严厉的刑罚禁止我们，即使在被欺侮时也不得伤害一个人——一个陌生的人——的性命吗？上帝是否许可我们把那些交给我们照料并要求我们依照“自然”和理性的命令以及上帝启示中的训诫予以保存的人们，加以毁灭呢？上帝在创世的过程中特别注意繁衍某几种生物，使每一个体为这个目的而竭力地行动，以致它们有时竟不顾自己的利益，好像竟然忘记了“自然”教导万物的一般原则

——自我保存的原则，而保存它们的幼儿却成了它们的最强有力的原则，胜过它们特有的天性。所以当幼儿需要保护的时候，我们看到懦弱变得勇敢，强暴和野蛮者变得仁慈，贪婪者变得温和和宽大。

57. 但是，如果曾经出现过的事例，都可以当成是理应如此的通则，那么，历史将会向我们的作者提供一些这种“绝对的父权”的最高最完整的例子；他很可以把秘鲁人养育孩子，为了把他们养肥了来吃的故事指给我们看。这个故事是如此的特别，我不能不把原作者的话引出来，他说“在有些地方，他们（秘鲁的印卡人）那样酷嗜人肉，他们没有耐性等到完全断气，就吮吸将死的人的伤口中流出的血。他们有公开的人肉屠宰场，他们疯狂到了那样的程度，以致他们自己跟从战争中俘来的女人所生的儿女，也不能幸免，他们把从战争中所获得的俘虏做妾，将跟他们生出来的儿女小心地养育，到了十三岁左右，就把他们屠杀来吃，当母亲们已过了生育年龄，不会再替他们生产肉食的时候，他们也用同样的方法对待她们。”——见加西拉索·德·拉·维加著《秘鲁印卡族历史》卷一第十二页。

58. 理性把一个人提高到差不多与天使相等的地位，当一个人抛弃了他的理性时，他的杂乱的心灵可以使他堕落到比野兽还要远为残暴。人类的思想比恒河的沙还多，比海洋还要宽阔，假使没有理性这个在航行中指示方向的惟一的星辰和罗盘来引导，幻想和情感定会将他带入许许多多奇怪的路途。想象总是不停地活动着，产生出形形色色的思想来，当理性被抛到一边时，人的意志便随时可以做出种种无法无天的事情来。在这种情况下，最走极端的人就会被众人视为最适宜于领导的人，并且一定会得到最多的附随者。由愚昧或狡黠开始的事情一旦成了风尚，习惯就使它神圣化，违背或怀疑它，就要被人目为大胆或疯狂。一个以公平无私的态度来考察世事的人，将会看出世界上一些国家中有那么多的宗教、政府和习俗就是以这种方式成立和继续下来的，因此他也就不会对于盛行在人世间的这些习俗予以重视，倒是有理由认为那些因顺从自然而生存得很好的非理性的和没有教养的栖居者所在的山林，比起那些在他人的榜样影响之下逾越常轨而自称文明和有理性的人们所居住的都市和宫殿来，更适合于作为我们行为与生活的典范。

59. 那么，就算像罗伯特爵士所说的那样，“在古时”人们“时常”“出卖和阉割他们的孩子”。就算他们遗弃儿女；如果你喜欢的话，还可以进一步说——因为这是更大的权力呵！——他们生育儿女为的是把他们育肥之后做餐食吃的。如果这些例子就证明有这样做的一种权利的话，我们可以利用同样的论证，证明奸淫、乱伦和鸡奸都是合理的，因为无论古今，都同样有这样的实例。我以为罪恶的主要严重性在于他们妨碍了“自然”的重要意图；“自然”要求在高度完善的情况下使人类滋生和种族繁衍，而在保障婚姻关系下的家庭界限则又是达到以上要求的必需条

件。

60. 为要证实父亲的这种天赋威权，我们的作者从《圣经》里上帝的明白训诫中提出来一个蹩脚论证；他说：“为确证王权是自然权利，我们看到在十诫中训诫人们服从君王的条律是用‘孝敬你的父亲’一语来表达的；虽然有许多人认为，只有抽象意义上的政府才是上帝的命令，但除了父权之外，他们却拿不出任何东西来证明《圣经》中的任何这种命令；因此，我们看到在十诫中上帝用‘孝敬你的父亲’一语来教人服从长上，这样，不独是政府的权威和权利，而且连统治权的形式和享有这个权力的人，全是上帝的规定了。最初的父亲所享有的不仅是单纯的权力，而且是君主的权力，因为他是直接来自上帝的父亲。”在别处几个地方，我们的作者为了同样的目的引用了同样的条律，并且使用了同样的方法——即把“和母亲”三字视作不足为凭的经文而经常把它们删去。这真是我们作者的独特天才作出的伟大论证，他的主张的正确性，要求拥护这种主张的人具有足以歪曲上帝训诫中的神圣规则，使其适合于他现在需要的那样一种达到炽热程度的热情。这种办法对于那些不是因为真理是理性和神所提供的，才加以接受，而是为了不同于真理的目的，去支持某些教义和派别的人们不是不常用的，这样做了之后，他们就决心不管怎样地为它们辩护，任意歪曲作家们的原话和意义，来适合他们的目的，正像普罗库斯特对他的客人所做的那样，为了使他们能最适合自己的心目中所要的尺寸而去其顶尖或加以拉长，结果这些论证往往就像那些被这样处理过的人一样，变为畸形无用。

61. 因为，如果我们的作者不加篡改地将这一戒条照上帝的原话引出来，把“母亲”同父亲连接起来，每一个读者都会看到，这话是直接与他主张相反的，它不但不足以确立“父亲的君主权力”，而且把母亲与父亲放在相同的地位上，其所训诫的都是对父亲和母亲双方的应尽之责，因为这已是《圣经》的老话，“孝敬你的父亲和你的母亲”（《出埃及记》第二十章）；“打父母的必要把他治死”（同上第二十一章第十五节）；“凡咒骂父母的总要治死他”，《利未记》第二十章第九节和我们的救主都复述了这句话（《马太福音》第十五章第四节）；“你们各人都当敬畏你的母亲和父亲”（《利未记》第十九章第三节）；“人若有顽梗悖逆的儿子不听从父母的话，他们虽惩治他，他仍不听从。父母就要抓住他……对长老说，我们这儿子顽梗悖逆不听从我们的话”（《申命记》第二十一章第十八至二十一节）；“轻慢父母的，必受咒诅”（同上第二十八章第十六节）；“我儿，要谨守你父亲的诫命，不可离弃你母亲的法则”，这是所罗门的话，他不是一个对自己作为一个父亲或君主应拥有什么权力一无所知的人，但他在所写的《箴言》中从头到尾对儿女的全部教训总是把父亲和母亲相提并论，“凡是对他的父亲说，‘你生出什么？’或对母亲说‘你养出什么？’的人都受灾殃”。（《以赛亚书》第十一章第五节、第十节）“他们在主里轻慢父母”（《以西结书》第二十八章

第二节)；“若再有人说预言，生他的父母必对他说，你不得存活，因为你托耶和華的名假说预言，生他的父母在他说预言的时候要将他刺透”(《撒迦利亚书》第十三章第三节)。这里，拥有权力的不只父亲一人，而是父亲和母亲一起同享，而在这个地方，所指的还是生杀之权。《旧约》的规条是如此的，在《新约》中，关于他们的儿女对他们的服从，他们也同样是连接在一起的(《以弗所人书》第六章第一节)。这规条就是“你们做儿女的要听从你们的父母”，我不记得我在哪里曾读到过“你们做儿女的要听从你们的父亲”而不提母亲。《圣经》在说到儿女的孝顺时，也把“母亲”同父亲连接起来，如果《圣经》原文中有哪一个地方说儿女单对“父亲”一人孝敬或服从的话，自诩为一切都以《圣经》为根据的罗伯特爵士是不会把它漏掉的。而且，《圣经》不独使“父亲和母亲”对于其所生的儿女享有同等的威权，在某些地方甚至还忽略了通常被认为应属于父亲的优先地位，先提“母亲”然后才提“父亲”，例如《利未记》第十九章第三节。《圣经全书》既常把父亲和母亲连在一起，我们因此可以断言他们从自己的儿女那里应受到的孝敬，是一种平等的、属于他们两人的共同权利，既不能由一人完全独占，也不能有一个人被排除。

62. 那么，人们对我们的作者怎样从第五诫中推论出一切权力最初都在父亲身上会感到不可思议。他又怎样会以为“孝敬你的父亲”和你的母亲这一诫命所规定与确立的乃是政府的君主权呢？如果十诫所规定的儿女应尽的孝敬，不问其内容如何，只是“父亲”的仅有权利，因为如我们的作者所说，父亲“在生育中是较高贵的和主要的参与者，因而享有对女人的主权”，那么，上帝为什么在后来老是把“母亲”与他相提并论，分享这种孝敬呢？父亲能否基于他的这种主权取消他的孩子对他“母亲”的“孝敬”呢？《圣经》没有把这种特许给与犹太人，但是夫妻之间往往会发生破裂，甚至达到离婚和分居的程度；我认为没有人会说一个孩子可以对他的母亲不孝敬，或像《圣经》说的那样，“轻慢她”，纵令他的父亲命令他这样做，正如母亲不能免除她的孩子对他的父亲的“孝敬”一样。因此很显然，上帝这一诫命没有给予父亲以主权和最高地位。

63. 我同意我们作者的说法，享有这种“孝敬”的资格是由自然赋与父母的，是一种基于他们曾生育儿女而归他们享有的权利，上帝在许多次明白的宣告中，确认了他们享有这种权利。我也同意我们的作者的这一条规则，“像父亲(我想添上‘和母亲’的字样，因为上帝是把父母连接在一起的，不要有人把他们分开)的权力这样一种来源于上帝或自然的赐予和授与物，人类较低级的权力不能加以限制，也不能制定同它们抵触的任何法律”。那么，根据上帝的这种条律，母亲既然享有她的儿女的孝敬的权利，而不受她的丈夫的意志的约束，因此，我们看到“父亲的绝对君权”既不能以此作为根据，也不能与此相容。如果一个父亲以外的人对于父亲的从属地位享有与他同样的权力，并具有同样的资格，那么他所

享有的权力就远远不是“君主的”，和我们的作者所主张的那种绝对性也相差很远了。所以，连我们的作者自己也不能不这样说，“他不知道有什么人的儿女怎样可以不服从他们的双亲”，所谓“双亲”，用普通的话来讲，我认为是同时指“母亲”和“父亲”，如果“双亲”一词在这里单指父亲，那就是我破题儿第一遭知道有这样的用法了，采取这样的用字法，人们便可以什么话都能说了。

64. 依照我们的作者的学说，父亲由于对于他的儿女享有绝对管辖权，因而对于他们所生的，也享有同样的权力，如果父亲享有这种权力这一点是真实的话，那么这个推论是不错的，但是我想要问问我们的作者，祖父基于他的主权，能否取消他的孙子根据第五诫对于他的父亲应尽的孝敬；如果祖父“基于父亲身份的权利”享有惟一的最高权力，而“孝敬你的父亲”一语是规定对于君主的服从，那么，祖父的确可以免除孙子对于他的父亲的孝敬。然而，依照常识他显然是不能这样做的，所以“孝敬你的父亲和母亲”一语，显然不能意味对于一个最高权力的绝对服从，而是另有所指。因此，父母基于自然并为第五诫所确认归他们享有的权利，不可能是我们的作者想从那里推论出来的那种政治统治权，因为这种权力在一切公民社会中是最高的，它可以取消任何臣民对于任何一个其他臣民的任何政治上的服从。但是，有什么统治者的法律能给一个孩子以自由，可以不“孝敬他的父亲和母亲”呢？这是一个永恒的条律，纯然关于父母和儿女间的关系，其中绝不含有统治者的权力，也不从属于它。

65. 我们的作者说，“上帝给予了父亲以把对于他的儿女的权力割让给别人的权利或自由”。我怀疑他能否全部“割让”受儿女“孝敬”的权力。但是不管怎样，我确信他对于同一权力不能既“割让”又保留。因此，如果统治者的主权，像我们的作者所说的那样，“只是作为一个最高无上的父亲所享有的威权”，而统治者享有这种父权的全部，——如果“父亲的身份”是一切威权的源泉的话，统治者必然享有这样的权力——那就不可避免地会出现，他的臣民即使是父亲，也不能享有对于他们的儿女的权力，不能享有受他们孝敬的权利，因为全部东西在别人手中，一部分仍留归自己是不可能的事情。所以根据我们的作者自己的学说，“孝敬你的父亲和母亲”一语不可能理解为政治上的隶属或服从，因为无论在《旧约》和《新约》中，告诫儿女们“孝敬和服从他们的双亲”的条律，都是对那些其父母也在这种政府之下并且在政治社会中同他们一起充当臣民的儿女们而说的，这样，照着我们的作者的意思去命令他们“孝敬和服从他们的双亲”，就意味着命令他们去做那些不享有这种权利的人们的臣民，因为这种享有臣民服从的权利已被全部赋与别人了；所以这种说法，不独不是叫人服从，反而由于是在不存在权力的地方树立权力而引起骚乱分裂；因此，如果“孝敬你的父亲和母亲”这一诫命是指政治上的支配，它便直接推翻我们作者的君权。为什么呢？因为这既然是每一个

孩子对他的父亲应尽的义务，甚至在社会中也是如此，那么，每一个父亲就必然享有政治的支配权，这样一来，有多少父亲，就会有多少统治者。除此以外，母亲也有这种权力，这就破坏了单一的最高君主的统治权。但是，如果“孝敬你的父亲和母亲”一语所指的是与政治权力完全无关的别的什么意思——事实上必然是这样——那就不是我们作者的事情，对他的目的也毫无用处了。

66. 我们的作者说：“教人服从君主的规条是用‘孝敬你的父亲’一语来表达的，就好像一切权力本来都在于父亲身上一样。”但我说，这规条也表达在“孝敬你的母亲”一语中，就好像一切的权力本来都在于母亲身上一样。我请求读者考虑这一方的论证是否和那一方的论证一样有道理——在《新约》和《旧约》中劝诫子女孝敬服从的地方，“父亲”和“母亲”都是相提并论的。其次，我们的作者告诉我们说，“‘孝敬你的父亲’这一诫命授与治理之权并使政府的形式成为君主政体”。对于这话，我的回答是，如果“孝敬你的父亲”一语是指对官长的政治权力的服从，它便不涉及我们对我们的生父应尽的责任，因为依照我们的作者的学说，我们的生父已因权力全部归于君主被剥夺了一切权力，这样，他们与他们的儿女同样都是臣下和奴隶，纵然是生父，也没有享受那含有政治隶属意味的“孝敬和服从”的权利。如果按照我们救主的解释（见《马太福音》第十五章第四节及上述其他一切地方），“孝敬你的父亲和母亲”是指我们对我们的生身父母应尽的责任，很显然这是对的，可是这样它便与政治服从无关，而只是对那些既没有享受统治权的资格，又没有像官长支配臣民那样的政治权力的人们应尽的一种义务，因为具有父亲的身份的个人，与最高官长享有的服从权是两种格格不入的东西，因此，这一诫命必然是涉及我们的生身的父亲的个人，必然是指我们对生父应尽的职责，而不同于我们对官长的服从，这种服从是极端专制的君主权也不能解除的。究竟这种职责是什么，我们在应讲到它时再加以考察。

67. 我们的作者假设亚当有“绝对无限的统治权”，因此，人类从来都是一生下来就是“奴隶”，绝没有任何自由的权利，他提出来的看起来好像是可以作为他的假设之论证的一切东西，我们终于全部考察过了。但是，如果上帝的创造，只给予了人类以一种存在，而不是把亚当“造成”“他的后裔的君主，”如果亚当（《创世记》第一章第二十八节）不是被确立为人类的主人，也没有被赋与一种除了对他的儿女外的“个人的支配权”，而只是被给予了凡是人类子孙都共同享有的支配土地和下级动物的权利和权力，如果上帝（《创世记》第三章第十六节）也没有给予亚当以支配他的妻子和儿女的政治权力，而只是作为一种惩罚，使夏娃服从于亚当，或者只是在有关家庭共同事务的处理上对女性的从属地位作了预言，但不曾因此而给予作为丈夫的亚当以必然属于行政官长的生杀予夺之权；如果父亲们不能因生育儿女而取得对他们的这样的支配权；

如果“孝敬你的父亲和母亲”这一诫命也没有授与这种权力，而只是责成人子对双亲同样地应尽责任，不论他们是否臣民都是一样，并且对母亲也与对父亲一样；如果上述诸点都是对的——在我想来，根据上面所说的论证，这是十分清楚的——那么，不管我们的作者怎样坚决地加以否认，人类确实具有一种“天赋的自由”。这是因为一切具有同样的共同天性、能力和力量的人从本性上说都是生而平等的，都应该享受共同的权利和特权，除非能把作为万物之主，并永受祝福的上帝用明白语言所表达出来的选任提供出来，用以显示某一个特定个人的优越性，要不然就应拿出一个人对一个上级表示服从而自己作出的许诺。这一点如此明显，就连我们的作者自己也承认：“王权的有力拥护者约翰·黑沃德爵士（Sir John Heyward）、布莱克伍德（Blackwood）和巴克利（Barclay）三人也不能否认，而异口同声地承认人类天赋的自由和平等”，认为这是无可怀疑的真理。我们的作者所提出的任何论据，都远不能证明他的伟大主张——“亚当是绝对的君主”，因此“人类不是生而自由的”——甚至他自己的论据也打了他自己的嘴巴，所以，用他自己的论证方法来说，“最初的谬误原则一旦失败，这个绝对权力和专制制度的庞大机构也就随之坍塌了”，至于对他在如此谬误和脆弱的基础上建立的一切理论，也就没有更多的必要给与答复了。

68. 但是，为省去他人的麻烦，在有需要的时候，他又不惜用他自己的矛盾来显示自己主张的弱点。亚当的绝对和惟一的支配权是他无处不说到和一直拿来做根据的论点，可是他又告诉我们说，“亚当既是他的儿子的君主，因此他的儿子们对他们自己的儿子也有支配力和权威。”这样，照我们的作者的计算法，亚当的父亲身份所享有的无限和不可分割的统治权，只能维持很短的时间，只存在于第一代；当他一有了孙儿，罗伯特爵士便说不通了。他说，亚当作为他的儿子们的父亲，“对于他们拥有绝对无限的王权”，由此，对于他们所生的，以至世代代都有支配权，可是他的儿子们——即该隐和塞特——同时对于他们的儿女也享有父权，因此，他们同时既是“绝对的主”又是“臣下”和“奴隶”，亚当作为“他一族的祖父”拥有一切权力，然而他的儿子们作为父亲也有一份权力。亚当因为生育了他们，对他们和他们的后裔，具有绝对权力，但是他们根据同一资格，对他们自己的子孙也有绝对的权力。我们的作者说，“不然”，亚当的儿子们在他之下有权力支配他们自己的子孙，但仍须从属于最初的父母亲。这种区分听起来很好听，可惜却没有什么意义，与我们的作者的话也不协调。我满可以承认，假定亚当对他的后裔有“绝对的权力”，他的任何一个子女都可以从他那里得到对于其余全体或一部分人的一种委托的，因而也是“从属的”权力。但是，那却不可能是我们的作者在这儿所说的那种权力。这种权力不是一种由授与或委托而来的权力，而是他认为一个父亲对儿子们应有的自然的父权，因为第一，他说，“亚当既是他的儿子们的主宰，所以他的儿子们，在亚当之下，对于他们自己的儿子们，也有支配权”。那么，他们依照同样的方

式，也根据与亚当同一的资格——即是依据生育儿女的资格，父的身份——同样也是他们自己的儿子们的主宰。第二，很明显我们的作者的意思是指父亲们的自然权力，因为他把这种权力限制为只“对他们自己的儿子们”；而一种委托的权力是没有这种只对他们自己子女的限制的，除了对自己的儿女们以外，它还可以支配别人。第三，如果它真的是一种委托的权利，它一定会见之于《圣经》，但在《圣经》上没有证据可以证实亚当的儿子们除了自然的父权外，对于他们自己的儿子，还有任何别的权力。

69. 可是，他在这里的意思只是指父权，而不是指其他权力，从他在后头紧跟着推论出来的话中是毫无疑问的。他说，“那么，我不晓得亚当的儿子们，或任何人的儿子们，怎样可以免去对他们的父母的从属”，由此可见，我们的作者在这里所说的一方面的“权力”和另一方面的“从属”，只是父子之间那种“自然的权力”和“从属”；因为每一个人的子女应当忠于的权力，不可能是别种权力，而我们的作者也常断言这种权力是绝对的和无限的。我们的作者说，亚当对于他的后裔享有父母对于他们的儿子应有的自然“权力”；我们的作者又说，这种父亲支配儿子们的权力，当他在世时他的儿女们对他们自己的儿女们也具有。于是，亚当根据父亲的自然权利，对他的一切后裔，都拥有绝对无限的权力，而在同时，他的儿子们根据同一的权利，对于自己的后裔也有绝对无限的权力。于是这里就同时存在着两个绝对无限的权力，我倒愿意看到有人能把它们协调起来，或使之合于常识，至于他插入“从属”的字眼来做但书，只能使他的话变得更不合理。让一种“绝对的，无限的”甚至是“不可限制的权力”，去从属于另一个权力，显然是矛盾到无以复加的事情。“亚当是绝对的君主，具有父亲身份的无限权力，支配他的一切后裔。”那么，他的一切后裔，都绝对是他的臣民，正像我们的作者所说的那样，是“他的奴隶”。“儿子们和孙子们同样处于这种从属和奴隶的状态之中”，可是我们的作者又说，“亚当的儿子们对他们自己的儿子们享有父权（绝对的、无限的权力）”，用浅显的英语来说，这就是，他们在同一政府中，同时既是奴隶，又是绝对的君主，一部分臣民根据父亲身份的自然权利对另一部分人享有绝对无限的权力。

70. 如果有人站在我们的作者一边，认为他在这里所说的意思是，本身从属于自己父母的绝对权力之下的人们，对于自己的儿子们仍然保有一些权力，我承认，他这样说法比较接近于真理，但是他这样做不会对我们的作者有任何帮助，因为我们的作者凡是在说到父权的地方，总是指绝对无限的权力，除非他自己对这种权力加以限制，并指出它所能达到的限度，不然我们不能设想他会另外有任何其他的理解。他在这儿所说的是指广泛的父权，由下面紧接着的话中可以看得很明白：他说，“儿子们的从属是一切王权的根源”。那么，他在上面说的“每一个人对他的父亲的从属”，因而也是亚当的孙子们对他们的父亲们的“从属”，

这些都是作为一切“王权”——照我们作者的话，是绝对的，不可限制的权——根源的从属。这样，亚当的儿子们对自己的儿子们就享有“王权”，而他们同时又是他们的父亲的臣民，与自己的儿子们同样是臣民大众。但是，让他喜欢怎样解释，就怎样解释吧，显然，他让“亚当的儿子们同其他一切父亲们对自己的儿子们享有父权一样享有父权”。由此，下面两种情况之一必然会出现：或是亚当的儿子们在亚当在世时就和其他父亲们一样——用他的术语来说——“根据父亲身份的权力，对于自己的儿子们享有王的权力”；或是“亚当根据父亲身份的权利并不享有王的权力”；因为对于具有父亲权力的那些人来说，父权不是给与他们王权，就是不给予。如果不给予的话，那么，亚当就不能因父亲的身份而成为统治者，别人也不能如此，这样一来我们作者的全部政治学便立刻寿终正寝了；如果它确实给予王权的话，那么，凡有“父权”的人都有“王权”，于是，按照我们作者的父权制政府论，有多少父亲，就有多少君主。

71. 这样，他确立了什么样的君主制，让他和他的信徒们自己去考虑吧。君主们当然有很大的理由感谢他的这种新政治学，因为这种政治学在每一个国家里有多少父亲就设立多少君主。可是，依照我们的作者的原理来立论，这是不能避免的，谁能因此而谴责我们的作者呢？因为，既然把一种“绝对权利”交给了“根据生育权而来的父亲们”，他很难决定儿子对于自己生下的儿子们所享有的这种权力应当是多大，结果，像他所做的那样，把一切的权力授予亚当，而当亚当在世，他的儿子们已做了父亲的时候，又要让他们享有我们的作者无法加以否认的一部分权力，这就成了一桩非常难办的事情了。这种困难使他在用语上非常模糊，在把他称为父权的这种绝对自然权安置在什么地方的问题上犹豫不决。有时只亚当一个人享有这种权力。

有时：“双亲”都具有这种权力，而“双亲”一词很少是只单指父亲一人的。

有时：父亲在世时的“儿子们”。

有时：“家族的父亲们”。

有时：泛指“父亲们”。

有时：“亚当的嗣子”。

有时：“亚当的后裔”。

有时：“元祖们，挪亚的一切儿子们和孙子们”。

有时：“最年长的双亲”。

有时：一切的王。

有时：一切有最高权力的人。

有时：“最早的祖先——他们最初是全人类的生身父母——的嗣子”。

有时：一个选王。

有时：治理“国家”的人们，不问其是少数几个人，或是一群人。

有时：能够攫取这种权力的人——一个“篡位者”。

72. 就这样，这个具有一切的权力、威力和治理权的“新的乌有先生”——这个用以指定和确立人民必须服从的君主和君位的“父的身份”——照罗伯特爵士的见解，可以通过任何方式，归任何人所有，结果按照他的政治学他可以把王权给予民主制度，可以使篡夺者成为合法的君王。如果他的政治学竟能做出这样巧妙的奇功的话，我们的作者和他的信徒们靠着他们万能的“父的身份”，便做了大大的贡献，因为这个“父的身份”除了把世界上一切合法的政府推翻、摧毁，并代之以动乱、专制和篡夺以外，是没有任何别的用处的。

第七章 论父权与财产权作为统治权的共同根源

73. 在上面几章，我们已经见到我们作者心目中亚当的君主政治是什么，他所建立的君主政治是以什么权利为根据的。他着重强调的理论基础——即他认为最足以替将来的君主们引申出君主专制的那些基础——有两项，那就是“父权”和“财产权”；因此，他提议用来“排除天赋自由说之各种谬误与障碍”的办法就是“维持亚当的自然的和个人的支配权”。依着这一点，他告诉我们说，“统治的根据和原则必然要依靠财产权的起源”。“儿子对他们的父亲的从属是一切王权的根源”；“世界上的一切权力或是从父权派生，或是篡夺父权而来，此外再也找不出任何权力的其他起源。”至于怎样既说“统治的基本根据和原则必然依靠财产权的起源”，又说“除父权之外没有任何权力的根源”而不使自己陷入自相矛盾，我在这里且先不加讨论。很难理解怎样会除了“父权”之外就“没有别的起源”，而又说“统治的根据和原则依靠于财产权的起源”。因为“财产权”与“父权”是远不相同的两回事情，正如领地的主人不同于儿子们的父亲一样。我也看不出这两个论点中有哪一个与我们的作者所说的关于上帝责罚夏娃的话（《创世记》第三章第十六节）“那就是授与治理权的原始的诺言”有什么一致之处。如果那就是治理权的起源的话；治理权的起源——照我们的作者的自白——便既不是来自“财产权”，也不是来自“父权”，于是他引来证明亚当有支配夏娃之权的这句经文，必然与他所说的“为一切权力之惟一源泉”的“父权”相抵触；因为，如果亚当对于夏娃具有像我们的作者所主张的那样的王权，那它必然是根据别的什么资格，而不是根据生育儿女的资格。

74. 但是，我让他自己去解决这些以及其他许多自相矛盾的地方罢，只要稍为留心读他的著作，任何一个读者都可以找出很多这样的矛盾。现在让我们进而考察一下，看看“亚当的自然的和个人的支配权”这两种统治权的起源怎样能互相一致起来，以及怎样用它们来解释和确立后世君主的资格，依照我们作者的规定，这些君主只能从这些源泉中获得他们的权力。那么，让我们假定：亚当因上帝的赐福而成为全部地上世界的主人和惟一的领有者，其权限之广大，如同罗伯特爵士所想望的一样，让我们再假定：亚当凭着父亲的权利，而成为他的儿女们的绝对统治者，拥有无限的最高权力。我试问，在亚当死后，他的“自然的”和“个人的支配权”变成怎样呢？我确信我们的作者会答复说，它们要传之于第二代的子嗣；他在他的著作中有好几处地方就曾这样说过。但是，这个办法可能做不到把他的“自然的”和“个人的支配权”传给同一个人；因为如果我们承认父亲的一切所有权，一切财产都应该传给长子，（这一点还需要一些证据才能确定），于是，长子根据这一个资格，具有父亲的一切“个人的支配权”，但是，父亲的“自然的支配权”，父权，

却不能由继承传给；因为这是一种只凭“生育”儿女才获得的权利，对于不是自己生育的人，任何人都不能够享有这种自然支配权，除非我们假定一个人可以在不满足某种权利据以成立的惟一条件的情况下，对任何东西享有权利。因为，如果一个父亲，别无其他理由，只是因“生育”儿子一事，对于他的儿子们具有“自然的支配权”，那么，没有生育这些儿子的人，当然不能对于他们享有这种“自然的支配权”，因此，我们的作者说，“凡被生育出来的人，就因为他的出生一事，成为生育他的人的属下”，这话无论对与不对，都必然得出如下的结论，即一个人根据他的出生不能成为不曾生育他的兄长的属下，除非我们能够假定一个人可以根据同一理由而同时处于两个不同的人的“自然的和绝对的支配”之下，或者假定这种说法是有道理的，即一个人只是因为是他父亲所生，所以由于出生应受他的父亲的“自然的支配”，同时，一个人虽不是他的长兄所生，由于出生也要受他的长兄的“自然的支配”。

75. 那么，如果亚当的“个人的支配权”，他对万物的所有权，在他死后，是完全传给他的长子，他的子嗣的话（因为，假如不是这样的话，罗伯特爵士的君主制和“自然支配权”马上就垮台了），父亲因生育儿女而获得的对子女的支配权，在亚当死后，他的已生育儿女的全体儿子们便根据与他们的父亲取得这种权利的同样资格，立刻平均分配这种统治权，这样，基于“财产权”的统治权同基于“父权”的统治权，便分离了，因为该隐作为子嗣，独自取得了基于“财产权”的统治权，而塞特和其他的儿子们则与他平均分配了基于“父权”的统治权。这是对我们作者的学说所能作的最好的解释，在他安排在亚当身上的两重统治权利中，要不是其中之一全无意义，就是如果两种权利都必须同时成立的话，它们只能起到混淆君主权利，并在他的后代中把政府弄得乱七八糟的作用。因为，他的理论建立在两种统治的权利之上，这两种权利不能一道传袭，他也承认是可以分离的，因为他曾同意“亚当的儿子们根据个人的支配权，各有不同的领土”，他使人对他的原则永远发生疑问，不知统治权究竟在什么地方，或者我们究竟应服从谁，“父权”和“财产权”既是两种不同的权利，而在亚当死后，便马上落在不同的人的身上。两种权利中究竟哪一种应当让路呢？

76. 关于这点让我们把他自己对我们所作的说明来加以考察。他引用格老秀斯的话告诉我们说：“亚当的儿子们在他未死以前，因为亚当的赏赐，指定，或某种的让渡，借着个人的支配权，已各有自己的权利领域；亚伯得有他的羊群和牧地，该隐得有他的种谷物的田地和挪得的土地，在那儿建立了一座城”。说到这里，当然需要问起，在亚当死后，这两人中究竟谁是统治者。我们的作者回答说是“该隐”。但他是凭着什么条件呢？我们的作者说：“他是元祖们的许多继承人中的一个继承人；这些元祖是同族人们的自然的父母！他们不仅是他们自己的子孙的君主，而且是他们的兄弟们的君主。”然而该隐继承的是什么？他没有继承全部

所有物，没有继承亚当的全部“个人支配权”；因为我们的作者承认，亚伯由他的父亲分得权利，“借着个人的支配权，自己领有做牧地的土地”。那么，亚伯根据“个人的支配权”而获有的东西，就不属于该隐的支配权之内，因为他不能对于已经处于别人支配权下的东西，再具有“个人的支配权”，所以该隐对于他的兄弟的支配权，便随着这个“个人的支配权”而一道消失了。于是便暂时存在着两个统治者，而我们的作者虚构的“父权”资格便归无用，该隐也不是他的兄弟的君主，要不然的话，如果在亚伯有“个人的支配权”的情况下，该隐仍旧保留他对亚伯的统治权；其结果将是，不管我们的作者怎样持相反的意见，“治理权的第一个根据和原理”与财产权便没有任何关系。诚然，亚伯在他的父亲亚当死去之前就先死了，但是这与论点无关，因为无论是说亚伯也好，塞特也好，或者任何一个不是由该隐所生的亚当的后裔也好，都可以用这一论点来反对罗伯特爵士。

77. 当他说到“挪亚的三个儿子，由他们的父亲把全世界分配给他们”时，他也碰到同样的困难。试问在挪亚死后，我们在三个儿子中哪一个身上发现了“王权的建立”呢？如果三个儿子都有王权——我们的作者似乎是这样说的——那么，王权是基于土地的所有权，是根据“个人的支配权”，而不是基于“父权”或“自然的支配权”了。于是父权为王权的源泉之说便要垮台，那大肆夸张的“父亲身份”也就完全消失了。如果把“王权”传下给作为挪亚的长子和继承人的闪（Shem），那么，我们的作者所说的“挪亚以抽签分配世界给三个儿子”一事，或“他周游地中海十年，将每个儿子应得的土地指定”一事，都是白费气力。而且他把世界分配给三个儿子，是没有什么好处或者是达不到什么目的的，因为挪亚死后不管他生时的诺言怎样，闪都应成为他的兄弟们的君主，那么，挪亚分给含和雅弗以土地的诺言便无甚价值了。要不然，如果这个授与他们对于分得的土地的“个人支配权”的诺言是有效的的话，于是便建立起了两种不同的权力，彼此互不从属，从而带来了他们收集起来用以反对“人民权力”的所有那些困难。关于这点，我想用他自己的话来讲，只把他的“人民”两字改为“财产权”罢了。“地上世界的一切的权利，或是从父权派生，或是由父权的篡夺而得，除此之外，无论什么权利都没有别的起源；因为，如果承认有两种权力，双方不相从属，那么，谁是最高的权力，便发生永远不断的争议，两个最高的权力是不能协调的。如果父权是最高的，基于个人的支配权的权力便不得不从属和依存于它，反之，如果基于财产权的权力是最高的，父权便不能不屈居其下，没有财产所有者的许可就不能行使，但这事必然会破坏自然的部署和进程。”这是他自己反对两种不同的独立权力的议论，我用他自己的话来说，只把源于财产权的权力代替了“人民的权力”而已。当他在这儿把他自己极力反对两种不同权力的论证答复了之后，我们可以更清楚地看见他怎样能够从“亚当的自然的和个人的支配权”，从并不总是集中在同一个人身上的两种不同资格“父权”和“财产权”中，在任何可以接受的意义上，寻求一

切王权的根源。从我们作者的自白中显然可以看出，亚当和挪亚两人死后，继承问题发生的时候，这两种权力便马上分开了。可是我们的作者在他的著作中，常常把它们混在一块，当他觉得它们适合于他的目的时，决不放过利用它们之中任何一个的机会，这种荒谬理论，在下一章里将更加充分地显露出来，在下一章中，我们将对亚当传授统治权给后世君主的方法加以考察。

第八章 论亚当的最高君主统治权的转移

78. 罗伯特爵士提出来作为亚当统治权的那些证据既不很高明，他的关于统治权转移给后世君主之说，其遭遇也不见得好多少，如果他的政治学说是对话的话，那么这些后世君主们都必须从亚当那儿取得他们的权利。他所拟定的转移权利的方法，散见于他的著作中，我将用他自己的话说出来。他在序言中告诉我们说，“亚当既是全世界的君主，他的后裔除得到他的授与或许可，或继承他之外，任何人没有取得任何东西的权利。”在这句话中，关于亚当所有一切东西的转移，他提出两种方法，这就是“授与”和“继承”，“一切的王都被认作是或将被认作是最初的祖先——他们最初是全人类的生身父母——的逐代最近的继承人”，“无论是多少人的一个人群，就其本身而论，其中必然有一个人被认为亚当的最近的继承人，而自然具有做其余人们的君主的权利。”在这两处地方，他认为“承袭”是把君权转移于后世君主的惟一的方法。“地上世界的一切权利或是从父权派生出来，或是由篡夺父权得来。”“现在和以往的一切君主是，或曾经是他们的人民的父亲，或是这些父亲的继承人，或是一些篡夺这些父亲的权利的人。”在这句话中，他把“承袭”或“篡夺”当作是君主们获得这种根本权力的仅有的两种方法，然而他又告诉我说：“这个父的帝国，由于其在本身原是世袭的，所以也可以由特许而让渡，也可以为篡夺者所夺取。”由此可见，承袭、授与、篡夺都可以转移君主的权力。最后，最使人惊叹的，就是他说了这样的话：“君主们以什么方法——或是选举，或是授与，或是继承，或是任何其他的方法——取得他们的权力都无关紧要，因为使他们成为真正的君主的，并不是获得王位的方法，而是以最高权力进行统治的方式。”我认为这句话是对他的关于以亚当的王权作为一切君主获得王权之源泉的全部“假设”和议论的一个充分的答复。如果要使一个人成为“真正的君主”，只需“以最高权力统治，而与他获得权力的方法无关”，那么，他实在可以省去许多麻烦，不必像他所做的那样，在书中各处，把继承人和承袭大讲特讲地说了那么许多。

79. 借着这种令人注意的方法，我们的作者可以使倭利佛或他随便想到的任何一个人成为“真正的君主”，假使他自己有福气生在马桑尼罗的政府之下，依照他自己的这个原则，他想必忍不住会对马桑尼罗输诚效忠，祝福他“吾王万岁！”因为马桑尼罗在前一天虽还是一个真正的渔夫，然而他以最高权力进行统治的方式使他成为一个“真正的”君主了。再说，假使唐·吉诃德曾教导他的随从者以最高的权力进行统治，我们的作者无疑地会成为桑乔·潘萨所居住的那个岛上一个最忠诚的臣民，而且在这个政府中，他一定获得某些优惠，因为我认为他是第一个这样的政治家，他一方面自称把政府奠定在真正的基础之上并建立了合法的君主

王位，同时又告诉全世界说，“凡是以最高的权力统治的人，不问其取得权力的方法怎样，就是一个真正的君主，”用简单的英语说，这即是说，不论用什么方法，谁只要能够取得王权和最高权力，这王权和最高权力就真正地 and 正当地归他所有。如果这样就成为“一个真正的君主”的话，我真不知道他怎样还会想到有“篡夺者”，以及到什么地方去寻找一个“篡夺者”。

80. 这是一个如此奇怪的学说，以致我惊异万分，连他陷入的许多自相矛盾的地方也匆匆掠过，没有加以适当的考虑，这些矛盾包括他认为亚当的君主“威权”——最高的统治权——有时能够单靠“承袭”，有时兼靠“授予”和“承袭”，有时只靠“承袭”或“篡夺”，有时又同时靠这三种方法，最后，还加上能靠“选举”或“任何其他方法”来传给后世的君主和统治者，使他们享有取得臣民的顺服和从属的资格。这些矛盾是那樣的明显，有普通理解力的人只要把我们作者的话读过一遍，就可以发现。我所引用的他的话——本已远比他原来的话更连贯，更语调一致得多——虽则满可以作为理由不必在这种论证上再去下更多的工夫，不过，我既以考察他的学说的主要部分自任，即令已有空前有力的证明，证明亚当曾经是全世界的绝对君主和主人，我还是要略为详细地考察一下，看看“承袭”、“授予”、“篡夺”或“选举”怎样能够按照他的原理在世界上以任何方式建立政府，或怎样能够从亚当的这种王权中取得受人服从的合法地位。

第九章 论从亚当承袭下来的君主制

81. 纵使世界上应当有政府是极其明白的事；纵使所有的人都同意我们作者的意见，认为神的意旨已把政府规定为“君主制”，可是，由于人们不能去服从那些不能命令指挥的人，而幻想中的政府概念，尽管圆满、正确到了无以复加的程度，它也是既不能颁布法律，亦不能为人们的行动订立规章的；因之，要用它在人们中间维持秩序和建立政府以行使政权是行不通的，除非同时教给人们一种方法怎样去认识谁是握有此种权力和行使这种支配他人之权的人。只是谈服从和顺从，而不告诉我们谁是我们应当服从的人，那是没有用处的。因为即使我已完全心悦诚服地相信世界应有统治机构和法规，但是，在有权利取得我的服从的人出现以前，我还是可以随意行动的。如果没有一种标志使人能认识他，并把具有统治权的他同别人区别开来，那么任何人以至我自己都可以是这样的人了。因此，服从政府虽是每一个人的义务，可是，这种服从所指的只是服从那种有下命令的威权的人的指导和法律，而不是别的，所以，单使一个人相信世界上存在着“王权”，还不足以使一个人成为臣民，而必须有方法去指定和认识这个具有“王权”的人。一个人除非充分了解谁是有权对他行使支配权力的人，否则，他在良心上决不会感到有服从任何一种权力的约束力量。要不然，海盗与合法的君主之间便没有分别；一个强有力的人可以毫不费劲地受人服从，皇冠与王笏将会成为强暴和掠夺的遗产；如果人们不知道谁有权指挥自己，自己有义务应该服从谁的指示，那么人们也就可以随时和幼稚无知地更换他们的统治者，如同他们改换自己的医生一样。因此，为使人民心悦诚服地尽他们的服从的义务，他们不但必须知道在世界上总是有一种权力，而且必须知道是哪一个人具有支配他们的权力。

82. 我们的作者在亚当身上建立一个“君主的绝对权力”的企图有多大的成就，读者从上面说过的话里已可作出判断。但是纵使这个“绝对君主制”像我们作者所希望的那样一清二楚，——我是持相反见解的——除非他同时也证实下述两件事，否则对于世界上现有的人类政府还是没有用处的：

第一，“亚当这种权力”不随他的死亡而终止，而是在他死后便全部转移给其他某一人，直到子孙万代都是如此。

第二，现在世上的君主和统治者是通过一种正当的转移方式取得这种“亚当的权力”的。

83. 如果第一个条件不能成立，“亚当的权力”纵然庞大无比，确实无比，对于现在的政府和社会也丝毫没有意义；我们不能不于亚当的权力

之外，为一些国家的政府寻求别的权力根源，否则世界上便根本没有政府。如果后一个条件不能成立的话，这就会摧毁现在的统治者的权威，解除人民对于他们的服从，因为他们跟别人相比，既然没对作为一切权威之惟一源泉的那种权力提不出更多的要求，自然也就没有统治人民的资格。

84. 我们的作者曾在亚当身上虚构一个绝对的统治权，提出几种将它转移与他的后继君主们的方法，但是，他特别强调的是“承袭”的方法，这一点在他的几篇论文中经常都能见到，我在上章又已引过其中的几段，我不用在这儿再复述了。前面已经说过，他把这种统治权建立在一种双重基础之上，即“财产权”与“父权”；前者被认为是专对万物的权力，即拥有土地和地上的野兽以及其他低级生物，专供自己个人之用，把其他所有的人都排除在外；后者被认为是他享有的治理和管辖人们，即除他以外所有人类的权力。

85. 这两项权利，既被认为是其他一切人所没有的，则亚当一人必有其特定的理由，作为掌有这两项权利的根据。

我们的作者假定，亚当的“财产权”是来自上帝的直接的“赐与”（《创世记》第一章第二十八节）而“父权”的权利则是从“生育儿女”的行为产生的。就一切种类的承袭而论，如果继承人不继承他的父亲的权利所根据的理由，他就不能继承那以此为根据的权利；例如，亚当根据万能的上帝——万物的主人和所有者——的“授与”和“恩赐”，对于万物具有一种所有权；就算这是像我们的作者所说的那样，但是在亚当死后，除非有同样的理由——即上帝的“赐与”——也赋与了亚当的继承人以这种权利，则他的继承人不能有支配万物的权利，不能对万物取得“所有权”。因为，如果亚当不得到上帝的正式的“赐与”就不能对万物享有所有权和使用权，而这种“赐与”又只是给予亚当个人的，那么，亚当的“继承人”就不能具有承袭它的权利，而在亚当死后，这种权利必然再归还上帝——主人和所有者。因为正式的授与所给予的权利不能超过明文所载，这种权利也只有依据明文所载，才能得以保持，那么，像我们的作者所主张的那样，如果那种“赐与”只是给亚当个人的，他的继承人就不能继承他对万物的所有权，而如果这种权利是授与亚当以外的任何人的，就应当指明这种权利是只传给我们作者心目中的继承人即传给他的儿子们中的一个，而排除其余的儿子在外。

86. 但是，我们不要跟着我们的作者走得离题太远了，事情显然是这样的：上帝既创造人类，便在他身上，如同在其他一切动物身上一样，扎下了一种强烈的自我保存的愿望，也在这世界上准备了适于人类衣食和其他生活必需的东西，俾能照着上帝的旨意，使人类能在地面生存相当的时期，而不要让一件如此奇妙的工艺品由于其自身的大意和必需品的缺乏，在生存不久之后便告死亡——我以为上帝创造了人类和世

界之后，这样对人类说过——即是，指示人类通过他的感觉和理性（正如上帝通过扎根在下等动物身上的感觉和本能来达到同一的目的那样）来利用那些可供生存所需的东西，和给予他以“自我保存”的手段，因此我毫不怀疑，在上帝宣布这些话以前，（纵然如果这些话一定要理解为是用文字说出的），或者连这种文字形式的“赐与”都没有的时候，人类根据上帝的旨意和特许就已经有了使用万物的权利。因为上帝既然已亲自把保存自己生命和存在的欲望（强烈的欲望），作为一种行动的原则，扎根于人的身上，“作为人类心中的上帝之声的理性”就不能不教导他并且使他相信，按照他所具有的自我保存的自然趋向行事，就是服从他的创造主的旨意，因而对于那些通过他的感觉或理性发现出来足以养生的东西，他就有权利使用，这样说来，人类对于万物的“财产权”是基于他所具有的可以利用那些为他生存所必须，或对他的生存有用处之物的权利。

87. 这就是亚当的“财产权”所依据的理由和基础，基于同一根据，这不但在他死后，而且在他生前，也给予他的一切儿子以同样的权利。因此，亚当的嗣子没有超过他的其他的儿女的特权，使他能够排除他们，不让他们享有利用下等生物来保存自己舒适的生存的同等权利。这种权利就是人类对于万物的“财产权”。这样说来，建立在“财产权”或——像我们的作者所说的那样——建立在“个人的支配权”之上的亚当的统治权便变成空话了。无论哪一个人人都根据和亚当一样的权利——即根据一切人都具有的自我照顾和自谋生存的权利——有权支配万物。人类都共同享有这种权利，亚当的儿子们也与他共同享有这种权利。但是，如果一个人已开始把某一种特定的东西作成了自己的财产（他或任何其他的人怎样能够这样做，将在别的地方说明），对这种东西，这件财产，如果他没有通过正式授与而另外作了其他处理的话，便自然传给他的儿子们，他们有继承和保有它的权利。

88. 这里，有理由问一问，在父母死后儿子们怎样较他人为先地获得承袭父母财产的权利？父母在死时自己实际上既没有把这种权利转移给别人，为什么它不再归还给人类的共同财产呢？也许可以答复说，公众同意把它给予死者的儿子们。我们知道，公众的做法确是这样处理的；不过我们还不能说这就是人类共同的同意，因为这种同意从来没有人要求过，实际上也从来没有被表示过，但是如果公众的默许已经确立了儿子的承袭权，那么儿子们承袭父亲遗产的权利也只是一种人为的而不是自然的权利；不过在这种做法很普遍的地方，把这种事情看成是自然的，也不无理由。我想，其根据是这样的：上帝扎根在人类心中和镌刻在他的天性上的最根本和最强烈的要求，就是保存自己的要求，这就是每一个人具有支配万物以维持个人生存与供给个人使用的权利的基础。但是，除此以外，上帝又在人类心中扎下了繁殖自己种类和延续后代的强烈的要求，这种要求就给予儿子们以分享父母的“财产权”和承袭

他的财产的权利。人类保有财产不单是为了自己，他们的儿子也有享有其财产之一部分的权利，当父母死亡，不能再使用财产，父母与其财产分离的时候，儿子们自己的这种权利便与父母的合并起来，全部财产都归他们所有，这种情况我们称之为继承遗产。与保存自己一样，人们依据同一的义务有责任保存他们自己所生的后代，于是他们的后代便得有享受他们所有的财富的权利。从上帝的法则看来，儿子们具有这种权利是很明显的，而人类确信其子女享有这种权利，从国家的法律看也是很明显的，这两种法律都要求父母供养子女们。

89. 由于自然的过程儿童生来幼弱，不能自己供养自己。上帝既然如此规定了自然的程序，他就亲身给他们这种权利，要父母养育和扶持他们，这权利不仅仅限于能够生存而已，而且包括在父母条件可能达到的范围内享受生活的便利和安适。因此，当他们的父母离开人世，父母对儿子应有的照顾抚养完全停止时，这种照顾抚养的效果应该尽可能长远地使其延续下去，父母在世时准备好的东西，像自然所要求的那样，应当认为是留给儿子们的。儿子们是父母在自己身后，还有责任必须供应照顾的。即使父母在去世时没有明白宣布，自然的意旨却指定了儿子承袭父母的财产。于是，儿子便有资格，有自然的权利来承袭他们的父亲的财富，这是其余的人所不能妄想的。

90. 要不是因为上帝和自然给予儿子以享受父母养育扶持的权利，并作为一种义务，使父母不得不这样做，那么，说父亲应承袭儿子的财产，并且比他的孙子有优先承袭权，也不无理由。因为儿子的抚养教育要费去祖父很大的一番心血和经验，从公道出发，可以认为应当予以报酬。但是，祖父这样做，也是服从于自己的父母所服从的同一法则，按照这个法则，他从自己的父母那里获得抚养和教育。而一个人从他的父亲所获得的教养，是用自己对自己的儿女的教养来偿还的（我的意思是说，除非由于父母目前的需要，要求将财物归还，以便维持他们的生活与生存，就应当采取财产权更换的办法，是多少就偿还多少。因为我们这里说的不是儿子对于父母总是应该有的孝敬、尊崇和感激，而是以金钱来计算的财物与生活用品）；不过，这种对儿子的债务也不能完全抵消对父亲所负的责任，而只是基于自然之理使前者比后者优先罢了。因为，一个人对其父亲负了债，在儿子没有后代时，父亲有权承袭儿子的财产，在这种情况下，儿子的权利不能排除父亲的承袭权。因此一个人在有需要时具有享受儿子抚养的权利，而且在他除了给予儿子和孙子的必须供应之外还有余裕时，他也有从儿子方面享受安乐生活的权利，如果儿子死了没有所出，父亲自然有权来享有他的财物和承袭他的财产（纵然有些国家的民法悖于常理另有其他规定），然后，再由他的其他儿子和后者所出承袭他的，如果再没儿孙的话，就由他的父亲和父亲的后人承袭，但是，如果连这些也没有的话——即是连亲族也没有的话——我们看到私人的所有就归之于社会，在政治社会内，是落入公共官

长之手，而在自然的状态中，这种财产则再一次变为完全公有，任何人都无权承袭它，也没有任何人以不同于其他自然共有物的方式对这些东西具有财产权，关于这点，我将在适当的地方再加以说明。

91. 我所以用了较大的篇幅，指出儿子有权承袭父亲的财产的理由，不单是因为从这种理由中，可以明显看出亚当纵有对全地面及其产物的所有权（一种名义上的、无意义的、无用的所有权，因为他有责任拿他来养育和维持他的子孙，这种所有权便只能是如此而已），但他所有的儿子凭着自然的法则和承袭的权利，得有共同享受的资格，并在他死后，取得其财产的所有权，这种所有权不能给他的后裔中任何一个人带来统治其余的人的统治权，这是因为既然每一个人都有承袭他自己那一部分的权利，他们可以共同地享受他们所承袭的财产的全部或一部分，或分而享之，他们觉得怎样最合适就怎样办，但是没有人能够要求承袭全部财产，或任何与之相连的统治权，因为承袭的权利使一切人都有同样的权利，来分有他们的父亲的财产，并没有轻重的差别。我说，我不单是因为这个原故，而对儿子承袭父亲财产的理由那样细致地加以考察，而且也因为他可以更好地说明“统治权”和“权利”的承袭问题。在有些国家里，他们各自的民法把土地的所有权完全给予长子，权力的继承也是依照这种习俗而传给人们，有些人就容易为这种现象所迷惑，而认为对“财产”与“权力”两者都同时存在着一种自然或神授的长子继承权，认为对人的“统治权”和对物的所有权乃是从同一的根源发生，也应依照同样的法则承袭下去。

92. 财产权的最初发生是因为一个人有权利来利用低级生物供自己的生存和享受，它是专为财产所有者的福利和独自的利益的，因此，在必要的时候，他甚至可以为了使用它而把他具有所有权的東西加以毁坏，但是，统治权却不一样，它是为了保障个人的权利和财产，以保护其不受他人的暴力或侵犯的方法而设，是以被治者的利益为目的；统治的剑是为着要使“做恶事者恐怖，”借这恐怖逼使人们来遵守社会的明文法律，这种法律是依照自然的法则而制定的，是为公众谋利益的，也就是说，在公共法规所能提供的范围内为社会的各个特定的成员谋利益。这剑不是单为统治者自己的利益而给予他的。

93. 因此，照前面的说明，儿子们由于要倚靠父母养活而有权利承袭父亲的财产。这种财产由于是为他们自身的福利和需要才属于他们所有，所以把财产称为物资（goods）是合适的。依照任何上帝或自然的法则，长子都没有独占这财产的权利或特殊的权利，他的和他的弟兄的权利同样基于他们必须靠父母养育、扶持和过舒适生活的那种权利，舍此以外，别无其他根据。但是政府是为被治者的福利，而不是为统治者独自的利益而设的（只是因为他们是那个政治团体的一部分，他们才和其余人一起，作为这个团体的一部分和成员而受到政府照管，并依照社会

的法律，各尽其职能，为全体谋福利），因此政府不能凭着与儿子承袭父亲财产同样的权利来承袭。儿子有权利从他的父亲的财产内取得生活的必需和便利来养活自己，这种权利使他有权利为了自己的利益而继承他的父亲的财产，但是这不能使他也有权去继承他的父亲对他人的“统治”。儿子有权向父亲要求的一切是教育和抚养，以及自然所提供来维持生活的东西；但他没有权利向他要求“统治权”或“支配权”。他可以无须有为了他人的福利与需要而赋与他的父亲的“帝国”和“支配权”（如果他的父亲具有这个的话）而生活下去，并从他的父亲那里取得他当然应得的那部分生活品和教育的福利。因此，儿子不能凭着一种完全是基于他自己私人的好处和利益的权利来要求统治权或承袭统治权。

94. 我们必须先要知道别人向他要求承袭权的第一个统治者怎样获得他的威权，一个人根据什么理由获有“最高统治权”、他凭什么资格享有这种权力，然后我们才能知道谁有权继承他，从他那里承袭这种权力。如果最初把一根王笏交给一个人的手上或给他戴上王冕的是人们的同意和许可的话，那么这也必然是指定其传袭和移转的方法，因为使第一个人成为合法“统治者”的权力也必然使第二个人成为合法的统治者，这样它便也给予了王位的继承权。在这种情况下，继承习惯或长子继承权本身都不能成为承袭王位的权利或口实，除非建立政府的形态的人民公意是用这种办法来解决王位继承问题的。所以，我们看见在一些不同的国家里，王冠的承袭是落在不同的人头上，在一个地方根据继承权利做君主的人，在别一个地方可能会成为一个臣民。

95. 如果上帝以他正式的授与和宣告的启示最初给予某人以“统治权”和“支配权”，那么，一个声称有这种权利的人也必须从上帝那里取得关于他的继承权的正式授予。因为，如果上帝没有规定这种权力传授和移转给别人的途径，那就没有人可以承继最初的统治者的这种权利，他的儿女也没有承袭权，除非上帝——这种制度的创制者——有命令，长子继承制也不能成为要求的根据。例如我们看见扫罗由上帝的直接指定而获得的王位，在他去世以后，他的家族对王位的要求权也就没有了；大卫王根据与扫罗登位同样的资格——即是上帝的指定——继承他的王位，而排除了扫罗的儿子约拿单和一切继承父权的要求。至于所罗门所以具有继承他的父亲的权利，也定然是基于别的资格，而不是根据长子继承制。弟弟或姊妹之子如果也具有与第一个合法的君主同样的资格，在王位继承上必然享有优先权。在支配权只凭上帝自己的正式指定的情况下，只要上帝有命令，最小的儿子便雅悯和同族中最初拥有这种权利的人一样，也必定要承袭王位。

96. 如果“父权”，“生育儿女”的行为给予一个人以“统治权”和“支配权”，继承和长子继承权就不能给儿子以这种权利；因为不能继承他的父亲的生育儿女这种资格的人，也不能像他的父亲那样，根据父权而有支

配自己兄弟之权。不过，关于这点，在后面我还要更多地加以说明。同时，有一点是很明白的，就是，一个政府，不管它最初是被认为建立在“父权”、“人民的公意”或是“上帝自己的正式指定”，哪一种基础之上，其中任何一种都可以取代其他一种而在一个新的基础上开始一个新的政府——我的意思是说，在上述的任何一个基础上开始建立的政府，依据继承的权利，只能够传给那些与其所继承的人具有相同权利的人。基于“社会契约”的权力，只能够传给那依照该契约取得权利的人；基于“儿女生育”的权利，只有“生育儿女”的人才能享有；基于上帝的正式“授与”或“赐给”的权力，只有这种授与根据继承权利规定授给的人才能享有这种权利。

97. 由上面我所讲的，我以为有一点是很明白的了，即是，利用万物的权利，本来是基于人类具有的维持自己生活和享受生活便利的权利，儿子之具有承袭父母的财产的自然权利，是基于他们具有从他们父母的财产蓄积中取得同样生存与生活物资的权利，而他们的父母在自然慈爱的教导下，把他们作为自己的一部分来抚育他们，这一切全都是为了财产所有者或继承者的利益，不能作为儿子们继承“统治权”与“支配权”的理由，这些权力具有另外的根源和不同的目的；长子继承权也不能作为借口来单独承袭“财产”或“权力”，这在后面适当的地方，我们会看得更清楚。在这里只要说明一件事就够了，这就是说，亚当的“财产权”或“个人的支配权”不能把任何统治权或支配权传给他的嗣子，他的子嗣由于没有承袭他的父亲的一切的所有物的权利，因此不能取得支配他的兄弟们的统治权；所以，纵使亚当由于他的“财产权”而使他具有了任何统治权——实际上并非如此——这统治权也随他的死亡而告终止了。

98. 亚当的统治权——如果因为他是全世界的所有者而对人类有支配权的话——不可能为他的某一个儿子所承袭，而支配其余的儿子，因为他们大家都有分得遗产的权利，每一个儿子都有权取得他的父亲的所有的一部分；因此，亚当根据“父权”而获得的统治权——如果他有这种权的话——也不能传给他的儿子中任何一个，因为，如我们的作者所说，这是一种凭着“生育儿女”而获得的对其所生者的权利，它不是一种可以继承的权力，因为这是一种导源于并建立在纯属私人性质的行为上的权利，所以由它而来的那种权力也是一样，是不能承袭的。父权既是一种自然的权利，只源于父子的关系，它之不能被承袭正如这种关系本身不能被承袭一样。如果一个人可以承袭父亲支配儿子们的父权的话，那么，他作为继承人，照样可以声称具有承袭丈夫对妻子的夫妇之权。由于丈夫的权力是基于契约，而父亲的权力是基于“儿女的生育”；如果他可以承袭由“生育儿女”而来的权力（除非生育行为也可以成为一个没有生育儿女者获得权力的一种资格，这种权力只能及于生育儿女者本人，而不能及于别人）他便同样可以承袭那由私人性质的婚姻契约而取得的权力了。

99. 这就使人可以有理由问一个问题，亚当既死在夏娃之前，他的嗣子（比方说该隐和塞特）根据承袭亚当的父权的权利，是否对他的母亲夏娃具有统治权呢？因为亚当的父权不过是因生育儿女而取得的一种统治儿女的权利，所以，即便照我们作者的意思来说，承袭亚当的父权的人，除了亚当因生育儿女而取得的统治儿女的权利外，没有其他东西可以承袭；因此，嗣子的君权不会包括夏娃，如果包括夏娃的话，那么这种君权既不过是亚当传袭下来的“父权”，其嗣子必然是因为亚当生育了夏娃而获得统治她的权利的，因为“父权”不是别的，只是与生育儿女有关的事情。

100. 也许我们的作者会说，一个人可以割让他对他的儿子的支配权，凡是由契约可以移转的东西，也可以由承袭而取得。我回答，一个父亲不能割让他对他的儿子的支配权。他也许可以在某种程度上放弃此种权力，但不能加以转让；如果有别人获得这种权力，那也不是由于父亲的许可，而是由于那人自己的某种行为。例如一个父亲反乎天性，对自己的孩子不加爱护，把他出卖或送给别人，而这个人又抛弃了他；第三个人发现了他，把他当作自己儿子一样的养育、抚爱和照顾。在这种情况下，我认为没有人怀疑，儿子的孝顺和服从应该大部分献给他的义父，或作为一种报酬偿还给义父；如果其他两个人要向他要求什么，那只有他的生身父亲还有权利。他也许已经丧失了包含在“孝敬你的父亲和母亲”这条诫命中的大部分对他应尽的义务，但他没有将任何权利转移给别人之权。购买儿子而不照管他的那个人，凭着他的购买行为和生父的认许，得不到享受儿子孝敬的权利，只有那个凭着自己的权力，对那个垂死的弃儿代尽了父亲的职责和照顾的人，由于父母的抚养之恩，才使自己得到享受相应程度的父权的权利。在考察父权的性质时，这点将更容易为人所接受，关于这一点请读者参阅本书**第二卷**。

101. 再回到目前的论证，有一点是很明白的：父权只是由“生育儿女”得来（我们的作者把它作为父权的惟一根据），既不能“转移”，也不能“承袭”；没有生育儿女的人不能获得基于“生育”而来的父权，正如一个人没有履行某种权利所依据的惟一条件就不能有某种权利一样。如果有人问，父亲支配他的儿子的权力是根据什么法律的，我可以答道，那无疑是根据“自然”的法则，自然给予他以支配他所生的儿子之权。如果又有人问，我们作者所说的嗣子根据什么法律获得承袭的权利，我以为也可以回答说是根据“自然”的法则；因为我没有看见我们的作者引用《圣经》上的一个字来证明他所说的这种嗣子的权利。那么，“自然”的法则之所以给予父亲以支配儿子的父权，是因为父亲的确“生育了”儿子，如果同一样的“自然”的法则拿同一样的父权给予嗣子，使他支配并不是他所生育的兄弟们，这样推论的结果，不是父亲没有因生育儿女而获得父权，就是嗣子根本没有这种权利，两者必居其一。否则很难理解“自然”的法则——也即是理性的法则——既因“生育儿女”这个惟一的

理由，而给予父亲以支配儿子的父权，怎样又可以不需这个惟一的理由（换句话说，即没有任何理由）而给予长子以支配他的兄弟之权。如果长子依照自然的法则可以承袭这个父权，而不须具有这种权力所根据的惟一的理由，那么，最小的儿子也可以有这种权力，乃至外人，也和长子与最小的儿子一样可以有这种权力了；因为，既然只有生育儿女的人才具有父权，那么，在没有任何一个人具备这种条件的地方，便是一切人都有同等的权利了。我确信，我们的作者拿不出什么根据来，如果有人能提出的话，我们将在下面看看，它是否能站得住脚。

102. 同时，如果说依照自然的法则，一个生育儿女的人有支配他所生的儿女的父权，因此依照自然的法则，没有生育他们的嗣子也有支配他们的父权的话是有理的，那么我们也可以说，依照自然的法则，一个人因为是另一个人的亲属，并且大家都知道与他同一血统，有了承袭此人财产的权利，因此，依照同一自然法则，一个完全不属于他的血统的陌生人也有承袭他的家产之权也同样有理。换一种情况说，假使国家的法律只给予那些保育和抚养自己的孩子的人以支配他们的绝对权力，能有人硬说这种法律给予了那些没有做过这种事的人以对他自己的儿子的那些人的绝对权利么？

103. 因此，如果能够说明夫权可以属于不是丈夫的人所有，那么，我相信，我们的作者所说的因生育而取得的父权可以为一个儿子承袭，继承父权的嗣子可以具有支配他的兄弟们的父权，并且依照同一原则也具有夫权，这些便也都可以得到证明。但是，在这点没有得到证明之前，我以为我们可以放心地确信，亚当的父权，这种“父的身份”的统治权——如果真有这样的权力的话——不能传给他的第二代的嗣子，也不能为他所承袭。“父的权力”（如果这个名词对于我们的作者有用的话，我很可以承认它）永不能消失，只要世界一天还有父亲，便一天有父权；但是，所有父亲中没有一个人具有亚当的父权，或从亚当处取得他们的父权，只是各个父亲都根据与亚当享有父权同样的资格而具有各自的父权，即是根据“生育”而不是根据承袭或继承，其情况正如丈夫们的夫权不是由亚当那里承袭而来一样。这样我们就可以看出，正如亚当并不具有那种足以使他对人类拥有“统治权”的“财产权”和“父权”一样，他那建立在这两种资格中任何一种之上的统治权（如果他真的有这种权的话）同样地也不能传给他的嗣子，而必然随其死亡而告终。因此，如上面所证明的，亚当既然不是君主，他那虚构的君位也不是可以传袭的，所以现在世界上的权力不是属于亚当的权力；因为，在“财产权”或“父权”方面，亚当所有的一切，根据我们作者的理由，必然要随其死亡而告终止，而不能以承袭转移给他的后代。在下章中，我们将考察一下，看看亚当是否曾有如我们作者所说的那样的嗣子，来承袭他的权力。

第十章 论亚当的君权的继承者

104. 我们的作者告诉我们说，“任何一群人，无论是大群或小群，纵然是从五湖四海和天涯地角聚拢在一起的，从这群人的本身看来，在这群人中必定有一个人，由于是亚当的嫡嗣，而天生有权利做其余一切人之王，其他一切人都从属于他；一个人生出来不是王就是臣民，这是一条无可否认的真理”。他又说，“如果亚当自己还活着，现在快要死去，也必有一个人在世界上只有一个人——是他的嫡嗣，这是毫无疑问的。”如果我们的作者喜欢的话，假设这“一群人”全是世间的君主，那么，照我们作者的法则，“他们当中便有一个人生来就有做其余一切人的王之权利，因为他是亚当的嫡嗣。”这真是一个绝妙的办法，它通过设立成百上千的君主资格（如果世界上有那么多君主的话）树立起许多有君主资格并得到他们的臣民服从的人，来和现在统治着的君主相对立。这些人的君主资格，按照我们作者的意见，和现在处于统治地位的君主是同等有效的。倘若“嗣子”的权利有任何效力的话，倘若像我们的作者仿佛要说的那样，这是“上帝的意旨”的话，岂不是一切人，从最高贵的到最卑下的都要做他的臣民吗？那些具有君主称号而不具有做“亚当的嗣子”之权利的人们，能够凭借这个地位向他的臣民要求服从，而不受同一法则的约束自己对别人服从吗？因此，只有两种可能，或者是不能以亚当的嗣子的资格而要求或据有世上的统治权，如果是这样的话，提出这一理由便没有意义，是否是亚当的嗣子对于取得支配权资格也就全无关系了；或者是像我们的作者所说，亚当的嗣子真的是具有政府与统治权的真正条件，那么，首先要做的事，就是找出亚当的真正嗣子，将他拥立为王，然后世上的一切君王都走来把他们的王冠和王笏奉还给他，因为这些东西跟对于他们的臣民一样，已不属于他们了。

105. 因为，要不是亚当的嗣子自然有权做世间一切人（他们聚在一起便形成“一群人”）之王的权利对于确立一个合法的君主并不是一种必要的权利，因而，没有这种权利也可以有合法的君主，君主、君位和君权都不依靠它；要不就是全世界的君王除一个之外都是不合法的，因而也无权使人服从。要不是亚当的嗣子的地位是保有王位，和有权取得人民服从的依据，这样便只有一个人可以有这资格，其余的人都是臣民，不能向与自己同样是臣民的其他人要求服从，要不就是，这个资格不是君主借以统治和享有要求人民服从之权的依据，这样，即使没有这种资格，君主还是君主，两者必居其一。这种亚当嗣子的自然统治权的梦想，对于取得服从和进行统治都毫无用处；因为如果君主们不是，也不可能是亚当的嗣子，却照样享有统治的权利和要求臣民服从的权利，他们没有这种资格我们也必须服从他们，那么这种资格又有什么用处呢？既然他们没有这种资格，我们就没有服从的义务；因为对于一个无权命

令的人，我并没有服从的义务，这样说，我们便不受任何拘束，都是自由的了，除非我们的作者或他的任何代言人能向我们指出亚当的真正的嗣子是谁。倘若亚当的嗣子只有一个，世上便只能有一个合法的君主，在谁是亚当的嗣子还没有解决以前，任何人都不能够心悦诚服地被逼着去服从，因为也许一个不为人所知的年青一代中的任何人就是亚当的嫡裔，而其余一切人彼此都有同等的地位。倘若亚当的嗣子不止一个，则每一个人都是他的嗣子，每一个人便都有王权；因为，如果两个儿子可以同时是嗣子，那么所有的儿子同样都是嗣子，这样一来，一切人由于是亚当的儿子，或是他的儿子的儿子，便都是嗣子，这两种情况必居其一，嗣子的权利不能介乎这两者之间；因为依据这种说法，或者只有一个人是君主，或者全人类都是君主，无论是哪一种情况也好，统治和服从的纽带都会因此而被瓦解。因为，如果一切人都是嗣子，他们对任何人便都没有服从的义务，如果只有一个人是嗣子，在他没有为人所知，和他的地位身份没有确立以前，谁也没有义务，必须对他服从。

第十一章 谁是这个继承人？

106. 从古至今，为患于人类，给人类带来城市破坏、国家人口绝灭以及世界和平被破坏等绝大部分灾祸的最大问题，不在于世界上有没有权力存在，也不在于权力是从什么地方来的，而是谁应当具有权力的问题。由于这个问题的解决，其重要性不亚于君主们的安全，以及君主领地和国家的和平福利，在我们看来，一个政治学的作家在解决这个问题上应该给以很大的注意，并且观点应该非常清楚，因为，如果这一点还有争论的余地，其余一切便没有什么意义了。用极权主义所能带来的一切光辉和诱惑来装点权力而不说明谁应当具有这种权力，结果只会更加刺激人们去发展其自然的野心（这种野心本身，原来就极其容易走向极端）使人们更加热衷于争权夺势，从而为不断的斗争和扰乱埋下永久的祸根，使本属政府的任务和人类社会之目的的和平及安宁倒不可得到了。

107. 我们的作者比平常人更有解决这问题的责任，因为他断言“国家权力的授予是神的规定”，这话使权力本身及其转移都成为神圣的；所以便没有任何权力，也没有任何考虑，可以从根据神权被授予了这种权力的人手中将其夺去；也没有任何需要和办法能用别人来代替他。因为，如果“国家权力的授与是神所规定”，而亚当的“继承人”就是用这种方式“被授予”以这种权力的人（见前面一章），据我们的作者说，如果任何不是亚当的继承人登上了王位，其亵渎神圣的程度之大，犹如在犹太人当中，一个不是亚伦的后裔的人当了“祭司”一样。理由是这样的：“不独”祭司的职权“一般是出自神的规定，而且，它的指定”只能为亚伦一族及其后裔所专有这条规定，就使得这职位不能为亚伦的子孙以外的任何人所享受或行使，所以，亚伦的后裔的继承，人们都慎重地遵守，因为这个原故，人们都能确切地知道谁是具有充任祭司资格的人。

108. 现在，让我们看看，我们的作者为了使我们知道谁是这个“根据神的规定具有充当全人类君主之权的继承人”到底下了多大的功夫。我们看到的关于他们的第一次叙述是这样说的：“子孙的这种从属既是一切王权的源泉，出自上帝自己的意旨，所以国家的权力不独一般出自神的规定，而且它特定地指定授与最年长的两亲”。像这样重大的事情应该用明白的话来说，以便尽量减少可疑或意义模棱两可之处；我以为如果言语能够清楚明确地表达一种概念的话，则亲缘或血统上不同程度的亲疏等一类名词就是可用的言语之一。因此，我们本来希望我们的作者在这儿应该用一种较为明白易懂的词句，好教我们更易于知道，谁是“神所规定被授与国家权力”的人；至少，他也应该告诉我们他所说的“最年长的两亲”是什么意思；因为，我相信，如果已经把土地授与或赏赐给他，和他

族中的“最年长的两亲”，恐怕他也会以为有必要请人把这名词给他解释一下，而且他也很难知道这土地在他身后应属于什么人。

109. 在恰当的语言中——在这类性质的论文中，恰当的语言是当然必要的——所谓“最年长的两亲”不是指最年长的有儿女的男人和女人，便是指最早有儿女的男人和女人，那么，我们的作者的论断即是说，在世的时间最长或生儿育女最早的父母“根据神的规定”有握有“国家权力”之权；如果这话有什么悖谬，我们的作者应负其责；如果他的意思与我的解释不同，那也应当归咎于他没有把话说清楚。我确信，“两亲”一词，决不能单指男性的嗣续，而“最年长的两亲”也决不能指一个婴孩——不过，如其能只有一个，他有时可能就是真正的继承人。然而虽有“神的规定的授与”，我们仍然对于国家权力应归属何人，感到茫然，就好像完全没有过这种授与一样，或者好像我们的作者什么也没有说过一样。“最年长的两亲”一语，使我们对于谁是依据神的规定而应具有国家权力一事，比起那些从来没有听到过亚当的嗣子或继承（这个词，我们的作者说得满篇都是）一类话的人，更加糊涂。他的著作的主要内容虽是教人要服从那些有被人服从的权利的人，而这种权利，据他说，是世代承袭的，但是，哪些人是应有这种世袭权力的人这一点，就好比是政治学中的“炼金术者的点金石”那样可望而不可即，任何人从他的著作中都发现不出来。

110. 当他自己想要说什么的时候，像罗伯特爵士这样一个伟大的文坛大师，说了这种意义含糊的话，决不能归咎于他缺乏语言知识，因此我恐怕由于他体会到用神的规定来决定继承的规则是多么困难，或者体会到即使肯定了这种传袭的规则，对于达到他的目的，或是在有助于搞清楚与肯定君主地位上只能起多么小的作用，所以宁肯满足于使用暧昧和笼统的名词，叫人听起来不那么刺耳，使人们乐于接受，而不愿提出任何关于亚当的这种“父权”传袭的明确规则，让人们在心理上对于传给何人感到满足，并且知道那些是有权利掌握王权，因而取得他们的服从的人。

111. 否则，罗伯特爵士既然那样强调“传袭”、“亚当的继承人”、“下一代的继承人”或“真正的继承人”等名词，他怎么可能竟然从不告诉我们“继承人”是什么意思，也不指出认定谁是“下一代的”或“真正的继承人”的方法呢？我不记得他在什么地方曾把这个问题明白地处理过，而是在碰到这问题时，只很当心地，又很犹豫地接触它一下；他这样作是非常必要的，否则，一切建立在他的那些原则上的政府和服从都没有意义；那个无比完善的“父权”对任何人也都没有用处了；所以，我们的作者告诉我们说，“不仅是权力的一般结构，甚至连它之只限定于一种类型——即君主制——以及决定它须归于亚当这一特定的个人及其后裔——这是上帝的三道法令。不论是夏娃还是她的子孙都不能限制亚当的权

力，也不能把别人与亚当联在一起，凡给予亚当的权利，是先给予他个人，然后由他转给他的后裔。”在这个地方，我们的作者又告诉我们“神的意旨”限制亚当的君权传给谁呢？作者说“传给亚当的世系和后裔”，这真是一种特别的限制，对整个人类的限制。假如我们的作者能在人类之中找出一个不属于亚当的“世系”或“后裔”的人来，这个人或许可以告诉他，谁是亚当的下一代继承人，但是，就我们说来，我对于这种把亚当的帝国限制于他的一“系”或“后裔”的办法怎样能够帮助我们找得到“一个继承人”是感到失望的。我们作者的这种“限制”诚然可以为那些想在兽类中去找寻“继承者”的人节省一些劳苦——如果其中有任何这样的继承者的话——但是这对于在人类中发现“一个下一代继承人”却不会有什么贡献。固然，告诉我们说，亚当的世系和后裔应有王权，是一个解决亚当王权传袭问题的简易方法，用浅易的英语来说，也就是任何人都可以有这种权力，因为，活着的人，哪一个不具有亚当的“世系”或“后裔”的身份，只要这身份存在着，它就属于我们作者所说的由上帝意旨规定的限制范围之内。不错，他告诉我们说“这种继承人不独是自己的子孙之主，而且是自己的兄弟们之主”，由这句话，以及由后面的一些话（这点我们很快就要加以考察）他似乎暗示，最长的儿子就是继承者，但是，照我所知，他并没有在任何一个地方直截了当地这样讲出来，不过根据他在后头所举的该隐和雅各的例子，我们可以把这一点认为是他关于继承人的意见，即是说，如果有许多儿子的话，最长的儿子具有充当嗣子的权利。不过我们已经说明了，长子继承制是不能够给予任何父权资格的，我们也不难承认，父亲可以有某种支配儿子权力的天赋权利；但是如果说长兄具有支配其兄弟们的权利，则仍有待于证明。就我所知，上帝或“自然”从没有在任何地方给予长子以这种统治权，理性也不能在一群兄弟中找出这种天然的优越性。摩西的法律规定给长子两倍的财产和物品，但是，在任何地方我们都未发现他天生地或根据上帝的规定享有优越地位或支配权。我们的作者所举的例子，不过是长子享有国家权力和支配权资格的一些微弱的证据，更确切地说，他们倒是说明了相反的情况。

112. 在前头引过的一段话中还有下面这些话：“因此，我们见到上帝曾对该隐这样说及他的兄弟亚伯：‘他必恋慕你，你却要制服他’。”对于这话，我可以这样解答：第一，上帝对该隐说的这些话，有许多注释家很有理由地从与我们作者所用的意思非常不同的方面去理解；第二，无论这话是怎样的意思，都不能理解为该隐以长兄的身份对于亚伯享有天赋的支配权，因为这句话是以“倘若你做得好”为条件的，并且是对该隐个人说的，所以不管这话所指的是什么，都要看该隐的行为而定，而不是根据于他的天赋权利，因此，这话决不可能是一般地确定长子支配权。因为在未说这话以前，照我们的作者的自白，亚伯本来“根据个人的支配权有他自己的土地”，如果“依据神的规定”，该隐以继承人的头衔应当承袭他父亲的一切支配权，亚伯就不能具有“个人的支配权”，而不对

嗣子的权利构成侵害；第三，如果上帝是有心拿这话作为长子继承权的特许状，和一般地许予长兄们以根据继承权而取得支配权的诺言，那么，我们可以料想，这必然包括他的所有的兄弟们，因为我们很可以假定，在那时人类已由亚当繁衍起来，这些儿子也已长大成人，而且所生育的儿子比该隐和亚伯还多，而亚伯在《圣经》中只不过提一提就过去了，原来的词句，依照任何正确的结构，都是很难适用到亚伯身上的；第四，把那样关系重大的学说建立在《圣经》中。如此可疑和含糊的文句上，未免过分了，因为这文句尽可以作别的意义很不相同的解释，甚至还更加妥当一些，所以只能把它当做一种拙劣的证据，其可疑的程度与要用它来证明的事情不相上下，尤其是在《圣经》上或理性上都找不出别的什么赞助或支持这种说法的东西。

113. 我们的作者跟着又说：因此，当雅各买了他的哥哥名分，以撒就对他这样祝福道：“愿你做你的众弟兄的主，你母亲的众儿子向你跪拜”，我想这是我们的作者提出来证明支配权基于长子的名分的又一例证，而且是一个很值得赞赏的例证；因为，一个替君主的自然权力辩护，而反对一切契约说的人，拿出来作为证据的一个例子，其中所说的一切权利，照他自己的论述，却完全是基于契约，并把帝位决定给予幼弟，除非买卖不算契约，否则他的这种推理方法，不能不说是异于寻常的。因为我们的作者明明告诉我们说：“当雅各买了他的哥哥以扫的长子名分”。但是，我们姑且置此不论，来考察一下史实本身，看看我们的著者怎样应用它，我们便发现他有以下的错误：

第一，我们的作者报道这事时，就像在雅各买了“长子名分”之后，以撒马上就祝福他似的，因为他说“当雅各买了……”，“以撒向他祝福”，但是圣经上说的却显然不是这样，因为在两件事之间，有一段时间的距离，如果从这故事的情节顺序来看，时间的距离还一定不短。以撒在基拉耳居留的整个时期，他与亚比米勒王的交涉，（《创世记》第二十六章都在此期中，那时利百加以撒之妻）还很美丽，因此也还年青；但是当以撒向雅各祝福时，以撒已衰老了。并且以扫也曾埋怨雅各（《创世记》第二十七章第三十六节），说他曾“两次”欺骗了他；“他从前夺了我长子的名分”，以扫说“你看，他现在又夺了我的福分”，这些话，我以为是表明时间的距离和两件不同的行为。

第二，我们的作者的另一个错误，就是他认为以撒之给予雅各以“福分”和命他做“他的弟兄之主”，是因为他有“长子名分”；我们的作者拿出这个例子来证明凡是有“长子名分”的人，因此就有做“他的弟兄们之主”的权利；但是，《圣经》原文也很明显地告诉我们说，以撒绝没有想及雅各曾买了长子名分，因为，当他对雅各祝福时，他不当他是雅各，而仍当他是以扫；以扫也不以为“长子名分”和“福分”之间有这样的关联；因为他说：“他欺骗了我两次；他从前夺了我长子的名分，你看，他

现在又夺了我的福分”；如果“做他的兄弟们之主”的“福分”是属于“长子的名分”，以扫不应该埋怨，说是第二桩是欺骗，因为雅各所得的，不过是以扫在出卖自己的“长子名分”给他时所卖出的罢了。因此，很明显，支配权——如果上述的话是指此而言的话——并没有被理解为属于“长子名分”。

114. 在那些先祖的时代里，支配权不是指继承人的权利，而仅是指较大部分的财产，这从《创世记》二十一章第十节上看是很明白的；撒拉（亚伯拉罕的妻子）以撒为嗣子，对亚伯拉罕说，“你把这使女和他的儿子赶出去，因为这使女的儿子不可与我的儿子以撒一同承受产业”，这句话的意思不过是说，使女的儿子在他父亲死后不可以有承受父亲产业的同等权利，而应该现在就分得他的份儿，到别处去。所以，我们便看见这样的话（《创世记》第二十五章第五至六节）：“亚伯拉罕将一切都给了以撒。亚伯拉罕只把财物的一部分送给他庶出的众子，趁着自己还在世的时候，打发他们离开他的儿子以撒。”这即是说，亚伯拉罕把财物的一部分分给他的所有其余的儿子们并打发他们离开，他所保留的财物却是他的产业的最大部分，由他的继承人以撒在他死后承受；但是以撒不曾因为做了继承人而有“做他的兄弟们的主”的权利，如果他有这种权利的话，为什么撒拉想要用赶走他的办法，来夺去他的一个臣民和奴隶呢？

115. 那么，像平常的法律所规定的那样，“长子名分”的特权，不过是双份财产，所以，我们看见，在摩西以前的先祖时代——我们的作者常自夸是从这个时代得出他的模式的——绝没有人知道或想到长子名分会给任何人以统治权，或帝位，会给任何人以支配他们兄弟的父权或王权；这种情况，如果以撒和以实玛利的故事还不够证明，请读者查历代志上第五章第一至二节，在那儿会看见这样的话：“以色列的长子原是流便，因为他污秽了父亲的床，他长子的名分就归了（以色列的儿子）约瑟，但是按家谱他不算是长子；犹大胜过一切兄弟，君王也是从他而出，而长子的名分却归约瑟，”这个长子名分是什么，雅各在给约瑟祝福（《创世记》第四十八章第二十二节）时，用这样的话对我们说，“并且我从前用弓用刀从亚摩利人手下夺得那块地，我都赐给你，使你比众弟兄多得一分”，由此可以明显看出，长子名分不过只是双份产业，而且历代志的原文也显然与我们的作者的学说相反，说明支配权并不是长子名分的一部分，因为它告诉我们说，约瑟虽有长子名分，而犹大却有支配权。我们的作者既举出雅各和以扫的例来证明支配权是嗣子支配他的众兄弟的权，我们便只好认为他是很欣赏“长子的名分”这一个名词罢了。

116. 首先，它只是一个拙劣的例子不足以证明依照上帝的意旨支配权是属于长子所有，因为，幼子雅各——不管他怎样得来——却是得有这种权利的人；如果这例子可以证明任何问题的话，它只能够证明与我

们的作者相反的事，即是“支配权之指定给长子，不是出自神的授与”，假使是的话，他便不能变更。因为，如果依照上帝或自然的律法，绝对权力和帝位是属于长子和他的继承人所有，因此他们是最高的君主，他们其余的兄弟都是奴隶，那么，我们的作者便给予我们以理由来怀疑长子有没有权力让渡这支配权，使他的后裔受损害。因为我们的作者曾告诉我说：“那些从上帝或自然得来的授与物或赏赐品，任何人类的低级权力都不能加以限制，或制定任何与之相反的法规”。

117. 第二，我们的作者所提出的这个地方（《创世记》第二十七章第二十九节）与一个兄弟支配别些兄弟，或以扫服从雅各这些事情，都毫无关系；在历史上，以扫显然从来没有服属于雅各，而是另住在西珥山，在这个地方，他另行建立了一个部族和政府，自己是他们的君主，正如雅各是他自己的家族的君主那样。如果把这句话中的“你的众兄弟”和“你母亲的众儿子”加以考察，绝不能照字面解释，认为是指以扫，或认为雅各对以扫有个人的支配权；因为以撒知道雅各只有一个兄弟，他不会照字面来使用“众儿子”和“众兄弟”这两个名词的。这些话照字面解释既很不准确，也不能确证雅各有支配以扫之权，在《圣经》故事中，我们看见的正好与此相反；因为（《创世记》第三十二章）雅各有好几回称以扫做“主”，自称为他的仆人；而且（《创世记》第三十三章）“他一连七次俯伏在地向以扫为礼。”那么，以扫是否雅各的臣民（不，照我们的作者所说，一切的臣民都是奴隶），雅各凭着长子的名分是否他的统治的君主，我让读者自己去判断，而且，如果可能的话，我也让读者相信，以撒的这句话“愿你做你的众兄弟的主，你母亲的众儿子向你跪拜”证实了雅各凭着他从以扫得来的长子名分拥有统治以扫的权力。

118. 凡是读过雅各和以扫的故事的人，都会发现，在他们的父亲死后，他们两人中谁也绝没有支配谁的权力或权威，他们彼此是以兄弟间的友爱和平等相处，谁也没有做谁的“主”或“奴”，而是彼此相互独立，两人都是他们各自的家族领袖，他们中谁也没有接受谁的法律，他们俩彼此分居两地，他们是两个不同政府管辖下的两个不同民族所产生的根源。那么，我们的作者想用来确立长兄支配权的以撒祝福词，其所表达的意义，不过是利伯加听上帝所说的话：“两国在你腹内，两族要从你身上出来，这族必强于那族，将来大的要从事小的”（《创世记》第二十五章第二十三节）。同样雅各对犹大祝福（《创世记》第四十九章）并给他以笏和支配权；从此处，我们的作者也许可以像他从以撒的祝福词断言支配权属于雅各那样，主张第三子有对他的弟兄们的统治权和支配权。上述两次祝福都是后来很久才应验在他们后裔的身上的预言，而不是宣告其中一人具有对支配权的承袭权利。这样，我们就得到了我们的作者用来证明“继承的嗣子是他的众兄弟的主”的仅有的两大论点——第一，因为上帝告诉该隐说（《创世记》第四章）无论“罪”怎样引诱他，

他应该，或可以制服它，在这里，就是最渊博的注释家也认为这话是指“罪”，而不是指亚伯，他们提出的理由是很有力的，以致无法从这样可疑的经文中推论出有助于我们作者目的的任何东西来。第二，因为在上引《创世记》第二十七章的话中，以撒预言雅各的后裔以色列人会有支配以扫的后裔以东人之权。所以我们的作者说，“嗣子是他的众兄弟的主”，这结论对不对，我让任何一人去判断好了。

119. 现在我们看见，我们的作者怎样规定亚当的君主权力或父的支配权传给后裔，即是由他的嗣子来承袭，这嗣子继承他父亲的一切权力，在他的父亲死后，成为与他父亲一样的人主，“不独支配他自己的儿孙，而且支配他的兄弟”，一切都是由父亲传下来，而且永无止境地像这样传下去。不过，他一次也没有告诉过我们谁是这个继承的嗣子，在这样一个带基本性的问题上，我们从他那里得到的全部启示，就是在他所举的雅各的例子中，由于他用了从以扫传到雅各身上的“长子名分”这个名词，使我们推测他所谓的嗣子是指长子而言。不过，我不记得他曾在什么地方明白地提到过长子的身份权利，而是一直藏躲在“继承人”这个不确定的名词的阴影后面。就算他的意思是指长子为继承人（因为，如果长子不是继承人，那就没有理由解释为什么众子不能同样地都是继承人），因此根据长子继承制具有支配他的众兄弟之权，这也只不过是解决继承权问题的第一步，在他还不能指出，在当前的统治者没有儿子的一切可能发生的情况之下，谁是正当的继承人以前，困难之多仍是与前无异。但是，他一声不响地越过了这个问题，而且，这也许是做得很聪明的，因为，在断定了“具有此种权力的人，乃至政府的权力和形式都是神的意旨，出自神的规定”之后，除了留意不再触及关于人的问题以外，还有什么比这更为聪明的办法呢？因为要解决这个问题，肯定地将会使他不得不承认，上帝和自然对这个问题是没有作过任何决定的。在我们的作者费了那么多的心血制造出来的这个自然的君主一旦死了，没有留下儿子时，如果他不能指出，根据自然的权利或上帝明确的法律，谁是最接近的一个有资格来承袭他的支配权的人，他满可以不必在讨论其余的事情上花费力气了，因为要安定人们的思想和决定他们的服从与忠诚，更为重要的事是要使人们知道，谁是根据原始的权利——优于和先于人类的意志与任何行为的权利——应享有这种“父权”资格的人，而不是指出这种“权限”的存在基于自然。除非在许多有觊觎这种权力之心的人当中，我知道谁是正当地具有这种权力的人，否则，我只知道有这样一种父的权限，我应当而且愿意对它服从，对我是没有任何意义的。

120. 因为，现在所争论的主要问题涉及我的服从的义务，以及我对我的有权的主人和统治者所负的内心里上的责任，所以我必须知道这种父权存在于其身上的那个人，即是有权来要求我服从的人。假令我们的作者所说，“不独国家权力一般是出自神的规定，甚至连特定地指定应归最

老的两亲所有也是如此”，他又说，“不独是政府的权力或权利，连统治权的形式，以及享有这种权力的人，全是出自上帝的意旨”；假令这些话都是对的，可是，除非他指给我们看，在一切场合谁是这个为上帝“指定”的人，谁是这个“最老的两亲”，则他的关于君权的一切抽象观念，在应用到实际和人们从内心表示服从时，就简直是毫无意义了。因为“父的权限”本身既不能命令人，更不是为人所服从之物，它只是给予一个人以别人所没有的权利的东西；如果根据别人不能占有的承袭权而获得命令人和被人服从的权利，于是就说，当我服从那个父权并未赋与他以取得我的服从之权的人的时候，我就是服从“父权”，那是可笑的。因为，一个不能证明其具有统治我之权力的神权的人，正如一个不能证明世界上真有这种来自神权的权力的人一样，是不能享有使我应对他服从的神权的。

121. 我们的作者由于不能从任何君主是亚当的嗣子这个角度来确立君主取得统治权的资格，所以这种理论就毫无用处，不如置之不论为好，他还喜欢把一切问题归结到现实的占有上，使对国家的服从归于篡位者，如同归于一个合法的君主那样，从而使僭位者的资格也同样有效。他的这些话值得记住，他说“如果一个僭主篡夺了真正的继承人的位置，人民对于父权的服从，必须继续下去，等待上帝的意旨。”关于僭主的地位这一问题，留等到适当的地方，我再加以考察，我希望我的头脑清醒的读者想想，君主们应当怎样感谢这样的政治学说，它竟会把“父权”即统治之权给予一个开德或一个克林威尔这样的人手中，这样，既然一切服从都是归于父权，那么根据同一权利，臣民的服从也应归于僭位的君主们，其根据之充足，与对于合法君主的服从完全一样；然而像这样危险的一种理论，势必把一切政治权力都只是归溯到亚当的神授的与合法的父权上，只说明权力是从他传来的，却不表明是传之于谁，或者谁是这种权力的继承人。

122. 因为，我认为，为要确立世间的政府，为要使一切人从内心接受服从的义务，我们必须（就算依照我们作者的意见，一切权力都只是对亚当的“父权”的占有）像告诉人们在父亲死了以后，长子有权继承一样，使他们明白当在位者死后，又没有儿子直接继承他的时候，谁有权利取得这种“权力”、这种“父权”。因为我们还要记住，重要的问题，而且应当认为也是我们的作者（如果他不是有时忘记了的话），极力主张的问题，在于哪些人有权受人服从，而不在于在不知道谁具有这种权力的情况下，世上有没有所谓“父权”这样一种权力。因为既然它是一种统治权，只要我们知道谁有这种权力，那么，不管它被称做“父权”、“王权”、“自然权”或“获得权”，“最高父权”或“最高兄权”，都无关紧要。

123. 那么，我继续再问下去，在这个“父权”或“最高的父权”的承袭问题上，一个女儿所生的外孙，比起一个兄弟所生的侄儿，是不是有优

先权呢？长子所生的孙子，还是婴儿，是否也比成年和能干的少子有优先权呢？是否女儿比叔父或其他从男系出生的人优先呢？是否幼女所生的孙子比长女所生的孙女更有优先权呢？是否庶出的大儿比正妻所出的幼子更有优先权呢？这样下去，还要出现许多关于合法与否的问题，比如，在性质上，妻与妾有什么分别呢？因为就世上的民法或成文法说来，他们在这里都不说明什么问题。我们还可以继续地问，如果长子是一个傻子，他是否应比贤明的少子优先承袭“父权”呢？愚蠢到什么程度然后才能剥夺他这种权利呢？谁应当是这个问题的判断者呢？是否一个因愚蠢而被排除的傻子所生的儿子，比起他的在位的舅子所生的儿子有优先权呢？如果国王死后，寡后有遗孕，还没有人知道她将来生的是男是女，这时谁应享有“父权”呢？如果因为母亲剖腹，两个双生男孩同时出生，谁是嗣子呢？不同母或不同父的姊妹是否比同父母的兄弟所生的女儿有优先权呢？

124. 这些以及诸如此类有关继承身份和承袭权利方面可以提出的疑问，不是无聊的空想，而是我们在历史上时常会碰到的与王位承袭攸关的问题。如果我们需要它们，我们不用到别的地方，只要在英伦三岛上就可以找到著名的例子，关于这些，《父系的君王》一书的精明而渊博的作者对此已有很详尽的记述，我不用再赘述了。在我们的作者把关于下一代嗣子问题上可能出现的一切疑难都解决了以前，在他指明这些疑问都显然是受自然法则或上帝所启示的法律所决定以前，他关于“君主的”、“绝对的”、“最高的”、“亚当的父权”以及关于这种权力如何传给他的嗣子等等的一切假定（我说，他的这一切假定与其说是证明，倒不如说正好适得其反），它们对于权力的建立或对于现在世界上任何一个君主的资格的确定都是一点用处也没有的，反而倒会引起纠纷，使一切成为问题。因为，尽管我们的作者不厌其烦地对我们说了又说，而一切人也都相信，亚当是有“父的权利”，因此有“君主的权力”，相信这个权力（世界上惟一的权力）“传给他的嗣子嗣孙们”，除了这权力之外，世界上再没有别的权力，可是，如果在这“父权传给”谁，和它现在是属谁所有这个问题上还有疑问，那就没有人能有任何服从的义务，除非有人说“我有责任对一个与我同样没有‘父权’的人的‘父权’表示服从，而这又等于是说，我服从一个人，是因为他有统治的权利；如果有人问我，他怎样会有统治的权利，我就回答说，他到底有没有这种权利，是无法知道的。”因为，我知道一个“不是使我应该服从的理由”，不能成为使我服从的理由，那么，一个“没有人能够知道的理由”当然更不能成为使我服从的理由了。

125. 因此，我们的作者关于亚当的“父权”，它的权力如何巨大，以及它的假设多么必要等一切胡言乱语，如果它们不能告诉人们他们应该服从的是谁，或者谁是应该统治的，谁是应该服从的，那么，这些话对于确定统治者们的权力，或对于决定那些应该服从别人的臣民的服从义

务，都没有任何帮助。同时，亚当的这个“父权”，这个传之于其后嗣的“君主权”，对于人类的统治也毫无用处，正像我们的作者如果告诉人们说，亚当有赦罪或治病的“权力”，这种权力按照神的规定应当传给他的嗣子，而他的嗣子为谁却无从知道一样，这对于使人类心悦诚服，或对于保障他们的健康，都没有补益。如果有人相信我们的作者这些言之凿凿的话，去向一个自命为僧侣或医生的人忏悔他的罪恶，希冀得到赦免，或服食他的药品希望健康，或跑到这些职业者之前，说道，我接受这个传自亚当的赦罪权，或说，我将为这个传自亚当的医疗权所治愈，他这样做，不是正像一个人承认一切这些权力都是从亚当传给他的惟一的继承人，而他又不知道谁是这个继承人，便说我接受并服从这个传自亚当的“父权”一样的不合理吗？

126. 诚然，世俗的法律家们曾自诩能解决某些关于王位继承的案件，但是依照我们的作者的原则，他们干预了不属于他们职责范围内的事情，因为，如果一切政治权力都只是从亚当那里得来的，并且根据“上帝的意旨”和“神的规定”，只传给他一代接一代的嗣子，这便是一种先于一切政府和凌驾于一切政府之上的权利，因此，人们制定的成文法律不能够决定其本身就是一切法律和政府的基础，而且它的法则只是从上帝和自然的法律那里接受而来的东西。如我们的作者在这个问题上一声不响，我就倾向于认为并不存在用这种方式移转的任何权利，我相信，即便真有这样的权利，也不会有什么用处；在有关统治和对统治者的服从的问题上，人们甚至会比没有这种权利感到更加无所适从。因为，依据那些被“神的规定”（如果有这种东西的话）所排斥的成文法和契约，所有这些无穷无尽纠缠不休的疑问，是可以妥当地加以解决的；但是一种神授的自然权利，而且是与整个世界的秩序和和平一样重要的权利怎样能够在没有与此有关的任何明确的、自然的或神的规定的情况下传之于后代，这确是永远不能使人明了的事。如果国家权力是由“神的规定”指定给嗣子，而“依照那个神的规定”，嗣子为谁又无从知道，则一切世俗的统治权便都完了。这个“父的王权”既然依照“神授的权利”只属于亚当的嗣子所有，那就没有任何余地，使人类的思考和同意可以把这种权力安排在别人身上。因为倘若只有一个人享有为人类所服从的神授权利，那么，除了那个能证明自己有权的人以外，任何人都不能对这种服从提出要求；世人的良心也不能根据别的理由而感到有服从的义务。这样一来，这个学说就把一切政府从根本上推翻了。

127. 由此可见，我们的作者在他把统治权是“上帝的意旨”和“神的规定的人”这种说法作为一种可靠的基础之后，告诉我们说，这个人就是继承人，但是，究竟谁是这个继承人，他却留给我们去猜测；于是，这个把权利指定给一个我们无法知道的人的“神的规定”，简直是就等于没有指定给任何人一样。但是，不管我们的作者怎样做，“神的规定”决不会作这样滑稽的指定，我们也不能设想上帝会立下一个神圣的法律，规定

某一个人对某物享有权利，而不把辨认这人的法则告诉我们，或者给予一个继承人以神授权力，而又不指出谁是这个继承人。这倒是会使人认为，与其说上帝授予继承人以这种权利，但在谁是这个继承人的问题上，却又含糊其词，不予确定，倒不如说一个继承人按照“神的规定”并不享有这种权利。

128. 如果上帝把迦南的土地赐给亚伯拉罕并用笼统的话规定，在他身后赐给某人，而没有指明是他的子孙，以便使人知道这个某人是谁，这种指定对于迦南的土地所有权的决定，没有什么效力和用处，正如在决定王位上要把帝国赐给亚当和他的后代的继承人们，而没有告知谁是他的继承人一样，因为“继承人”这个名词，如没有准则，使人识别此人是谁，那就等于是指我不知道为谁的“某一个人”。上帝立下“神的规定”，规定世人不应与“近亲”结婚，他认为单是说，“你们中不许有人接近他的近亲，以致发现其裸体”还是不够，并且除此以外还定出准则使人知道谁是“神规定的”禁止结婚的“近亲”，否则那法律就会没有用处，因为，用笼统的话给人以限制或特权，而又没有办法去识别这个与此有关的特定人为谁，这是没有意义的，可是，上帝既然无论在什么地方都没有说过，下一代的继承人应该承袭他的父亲所有的产业和支配权，所以上帝无论在什么地方也没有指定谁应该是这个继承人，就不足为奇了。因为他既从没有作此想，从没有在这一意义上指定过任何继承人，我们自不能期望他会在任何地方任命或指定一个人做继承人；否则，我们便可以有此期望。所以《圣经》中虽出现有“继承人”的字样，但没有像我们的作者所说的那种意义的继承人，即是一个凭着自然权利应承袭父亲所有的一切，而把众兄弟排除在外的继承人。所以撒拉以为，如果以实玛利留在家里，在亚伯拉罕死后共同承受他的产业，这个使女的儿子便与以撒同是继承人。因此，她对亚伯拉罕说“你把这使女和她的儿子赶出去，因为这使女的儿子不可与我的儿子一同承受产业。”不过，我们不能因此就原谅我们的作者，因为他既告诉我们说，在每一群人中都有一个“继承亚当的真正和嫡亲的继承人”，那就应该告诉我们传袭的准则是什么。但是，他是那样吝惜，不肯把怎样识别谁是嗣子的准则教导给我们，那就让我们在下一节中看看，他所征引的《圣经》历史——他自称他的政府论是完全建立在《圣经》上的——在这个必要而根本之点上，都告诉我们些什么。

129. 我们的作者为要给他的书名带来声誉，他用这样的话来开始他关于亚当的王权传授的记述：“亚当凭着上帝的命令而获得的支配全世界的统治权，以及先祖们凭着由他传下去的权利而享受的统治权，是很广大的，像……。”他怎样证明先祖们凭着传袭真的享有这种权力呢？他说，因为“我们看见族长犹太有生杀之权，曾因他儿媳他玛装做妓女，而宣告她的死刑。”这事怎能证明犹太有绝对的和统治的权力呢——因为“他宣告她的死刑”吗？事实上，死刑的宣告不是统治权的一个肯定的

标志，通常是下级官吏的职务。制定令人死活的法律之权确实是统治权的一种标志，但是，依据这种法律而宣判，可以由别人执行，因此，这只是一种对他具有统治权的一种不充分的证据——正像有人说“新近法官遮佛里宣告了人的死刑，所以法官遮佛里有统治权”一样的没有道理。但是，我们的作者会说：“犹大这样做，不是受别人的委托，而是根据自己的权利去做的。”谁知道他到底是否有权利呢？一时的激愤有可能驱使他去做他本来没有权力做的事情。“犹大有生杀的支配权”。怎样见得是这样呢？他行使了这种权利；他“宣告他玛的死刑。”我们的作者以为犹大既然做了这事，因此他便有做这事的权利，这是一个很好的证据。然而犹大还跟她同寝。依照同一的证明方法，他也有做这事的权利了。如果做过某一桩事便有做某一事的权利这一推理是对的话，押白沙龙也可以算是我们的作者所说的统治者中之一了，因为他在非常相似的情况下对他的兄弟阿嫩宣告了这样的死刑，并且还把死刑执行了。如果这就足够证明一种生杀予夺的支配权的话，押白沙龙不也是统治者吗？

不过，就算上述的一切都是统治权的明证，这个“凭着由亚当传下来的权利，而拥有广大到像君主的绝对支配权一般的统治权”的人究竟是谁呢？“是犹大”，我们的作者说——犹大是雅各的少子，他的父亲和长兄都还活着；那么，如果我们相信我们的作者自己的证明的话，一个幼弟在他的父亲和长兄活着的时候，“凭着传袭的权利”，就可以享有亚当的君权；如果一个具备这样条件的人可以继位做君主的话，我不明白为什么一切人不可以都做君主；如果犹大当他的父亲和长兄在世时是亚当的继承人之一，我不明白还有谁不是继承人。一切人都可以像犹大一样继位做君主。

130. 提到战争，我们知道亚伯拉罕带领自己一家的兵士三百一十八人，以扫领着四百武装的人去会他的兄弟雅各。为着和平起见，亚伯拉罕与亚比米勒结盟。一个人在他的家里有三百一十八人，而不是亚当的嗣子，难道这不是可能的吗？而西印度的一个种植园主拥有的人就更多了，如果他喜欢的话（这是无疑的），他可以把他们集合起来，带领他们去攻打印第安人，在受到他们伤害的时候，向他们索取报偿，而所有这些都是在没有“从亚当传下来的君主绝对支配权”的情况下干的。这岂不是个绝妙的论证，足以证明一切权力根据上帝的规定，都是由亚当传下来，而这个种植园主的本人及其权力正是神的命令，因为在他家里他对生在他家里和用他的金钱买来的奴仆拥有权力？而这正是亚伯拉罕的情况：那些在先祖时代的富人，像现在西印度的富人一样，购买男仆和女奴，通过他们的繁殖和购买新的奴仆，渐渐出现许多人数众多的大家庭。他们在平时和战时虽都使用这些奴隶，但是，支配他们的权力本是用钱购买来的，我们能认为他们的权力是传自亚当的承继物吗？举一个例说，一个人骑着马对敌远征，他从市场上买来的马，是同样的一个好证据，证明这马的主人“根据下传给他的权利，享有亚当凭着上帝的命

令而拥有的对全世界的支配权”，这个证据之有效，正如亚伯拉罕率领他的家奴出阵，是先祖们享有由亚当传下来的统治权的证据一样，因为，在这两种情况下，主人拥有这种权力的资格，不论是支配奴隶或支配马的权力，都只是从购买得来。这样通过交易或金钱取得对于某种东西的支配权成了证明一个人由传袭与继承获得权力的一种新的方法。

131. “但是宣战和媾和是统治权的标志”。在政治社会里，诚然是这样。比如，在西印度群岛中有一个人，领着他的朋友的儿子们，或同伴们，或雇佣的士兵们，或用钱买来的奴隶们，或是一队由上述各样的分子构成的队伍，他可不可以因此宣战媾和（如果有这种机缘的话），以及“用宣誓的方式来批准条约”，而不必是一个对与他一起的人的君主或绝对的王呢？如果有人说他不能如此，那么他就必须承认许多船主或私人种植园主是绝对的君主，因为他们所做的事情和君主们一样的多。然而在政治社会里，宣战和媾和只能由社会的最高权力者执行，因为战争或和平，对这种政治团体的力量起着不同的推动作用，除了对这整个团体的力量有指挥权的人外，任何人都不能从事宣战或媾和，在政治社会中，这就只能是最高权力。但是临时自由结合的社会中，根据社会成员的同意享有这种权力的人，也有战争与媾和之权，一个个人为了他自己也可以有这种权力；战争的状态不在于参加战争者的人数多少，而在于没有上级可以申诉的情况下，双方之间存在的敌意。

132. 实际上进行战争或媾和的行为并不是其他任何权力的证明，而只是拥有使那些为他进行战争与媾和的人们进行或停止敌对行动之权力的证明。在许多情况下，任何人可以具有这种权力，而不须有政治上的最高地位。因此，作战或媾和不能证明凡是这样做的人就是政治上的统治者，更不用说是君主。否则共和政府也是君主了，因为他们的确也像君主政体的政府一样作战和媾和。

133. 不过，就算这是亚伯拉罕具有“统治权的标志”，这是不是亚当支配全世界的“统治权”传下给他的一个证明呢？如果是的话，它当然也是亚当的“统治权”传给别人的一个有力的证明。这样一来，那些共和国也和亚伯拉罕一样都是亚当的继承者，因为他们也像亚伯拉罕一样作战媾和。如果你说共和国政府虽也宣战媾和，亚当的“统治权”并没有根据权利传给共和国政府，我也可以同样地说，亚伯拉罕也是如此，那么，您的论证便站不住脚了；如果您坚持您的论证，认为凡是作战媾和的人（毫无疑问，那些共和国就是如此）的确“承袭亚当的统治权”的话，那么，你的君主政体便又站不住脚了，除非您说，凡是由继承而享有亚当的统治权的共和国就是君主国，您才可以自圆其说，不过这样做，便真的会成为使世上一切政府变成君主制的别开生面的方法了。

134. 为要给予我们的作者以这种新发明的荣誉——因为我承认并不是我由于追溯他的原理而首先发现此点，并以此强加于他——我最好让

读者知道（虽然看起来是那样地荒谬）这是出于他自己之口的，他曾巧妙地说：“在世界上的一切王国和共和国中，不论君主是人民的最高的父亲，或只是这样一个父亲的真正继承人，或由篡夺或经选举而取得王位，不论是几个人或一群人统治此共和国，不过，任何一个人，或许多人，或凡此种种人物所具有的权力，仍是最高的父的惟一的权力和自然的权力”，我们的作者常常告诉我们这种“父的身份的权利”，就是“君主的权力”，特别是在所举的亚伯拉罕的例子之前一页。他说，统治共和国的人们亦有这种王权；如果说那些统治共和国的人们具有君主的权力的话是对的，那么说，一些共和国是君主所统治的也是对的了；因为，如果统治者身上具有的权是王权，则统治者必定是一个王，于是一切的共和国简直都是货真价实的君主国；那么，我们在这件事情上还需要费什么更多的麻烦呢？要世界上的政府应该是什么样子，它们就得是什么样子，世界上除了君主制的政府以外，不能有其他政府。无疑这是我们的作者能够发明来把君主制以外的一切政府都排斥于世界之外的最可靠的办法。

135. 但这一切极难证明亚伯拉罕是以亚当的继承人的身份而做过君主。如果他凭着承袭的权利而做了君主，则与他同一家族的罗得（亚伯拉罕的侄儿）一定应是他的臣民，他以家人的资格，比他的家中的奴仆应先有这种义务。但是，我们看见他们生活在一起，像朋友一样平等相处，当他们的牧人相争的时候，他们之间没有人自以为有权或地位较高，只是彼此协议分开（《创世记》第十三章），因此罗得实际上虽是亚伯拉罕的侄儿，亚伯拉罕和《圣经》原文都称罗得为亚伯拉罕的兄弟，这是友谊和平等的称呼，而不是统治和权威的表示。如果我们作者知道亚伯拉罕是亚当的继承人，而且是一个君王，这似乎比亚伯拉罕自身所知，以及他打发去替儿子娶亲的仆人所知的还多了。因为当这仆人举出这门亲事的好处（《创世记》第二十四章第三十五节）以说服那少女和她的朋友的时候，他说：“我是亚伯拉罕的仆人，耶和华大大的赐福给我主人，使他昌大，又赐他羊群、牛群、金银、仆婢、骆驼和驴。我主人的妻子撒拉年老的时候，给我主人生了一个儿子，我主人将一切所有的都给了这个儿子。”我们能否设想，一个谨慎的仆人那样详细地夸说他的主人的昌大，如果他知道以撒将来要取得王位会把此事略去不说么？我们能否想象，在这样重大的时机，他会因疏忽而没有告诉他们亚伯拉罕是一个王——在那时这是一个周知的名号，亚伯拉罕的邻地就有九个王——假如他或他的主人曾经想到过这是一件很有可能使他的使命得到成功的事情的话？

136. 但是，这事似乎留待二千年后，我们的著者方才发现，那就让他享有这份功劳吧，不过，他必须要注意，使亚当土地的一部分，像他的全部统治权那样传给这个“嗣子”，因为，虽然亚伯拉罕——如果我们的作者的话是可信的——像其他的先祖们一样“所享有的应该传给他的

统治权，广大到和创世以来任何君主的绝对支配权一样”；但是，他的产业，他的领土，他分封的土地实在很狭小，因为在他还没有向赫人的子孙购买一块田地和其中的洞穴来埋葬撒拉以前，他连一寸土地也没有。

137. 我们的作者结合着亚伯拉罕的例子，还举出以扫的例子来证明“亚当支配全世界的统治权，依据由他传下的权利，为先祖们所享有”，这个例子比前者更为滑稽。“以扫领着四百武装的人去会他的兄弟雅各”；因此，他依据亚当的继承人的资格，成为一个王。那么，四百个武装的人，不管是怎样集合起来的，就足以证明率领他们的人是一个王和亚当的继承人了。爱尔兰有些保守党员（不问在别的国家有些什么），是会因我们的作者对他们有那样可钦佩的看法而感谢他的，尤其是如果附近没有一个因领有五百个武装而资格更高的人出来对他们的四百武装的权力提出异议，他们就更感谢了。在这样一个严肃的论争中，采取这种无足轻重的态度——不要再从更坏的地方说吧——实是一大耻辱。在这个地方，是把以扫提出来证明亚当的统治权，亚当的绝对支配权是和任何其他君主根据传给先祖们的权力一样广大的，在同一章中，雅各又被引出来作为“根据长子名分而对他的众兄弟们的统治者”的一个例子。于是在这里，我们看到两兄弟凭着同一的资格都是绝对的君主，又同时都是亚当的继承人，长兄之所以成为亚当的继承人，是因为他率领四百人和他的兄弟相会，幼嗣则因“长子的名分”也成为亚当的继承人，“以扫依据传给他的权利，享有亚当的支配全世界的统治权，其权力之广大与任何君主的绝对支配权一样”，与此同时，“雅各凭着继承人作为主人所具有的支配他的众兄弟的权利，支配以扫”。“忍住你们的笑声吧”！我承认，我从没有碰到过像罗伯特爵士那样精明能干的才子，用这种方法来进行辩论的。但是，他的不幸在于，他所发现的原理与事物的本性和人类的事务都不相适合，而且与上帝在世界上确立的结构和秩序也不能一致，因此不能不经常与常识和经验发生冲突。

138. 在下一节中，他告诉我们说：这种先祖的权力不仅延续到洪水时代，而且到了这时代以后，“先祖”一词就可以部分地证明这一点。“先祖”一词不光是部分地证明了世上一天有先祖，便继续有先祖权，因为只要有先祖便必须有先祖权，正如只要有父亲或丈夫，便必须有父权或夫权那样。但这只是名字的游戏罢了。他想要谬误地加以暗示的东西，正是有待证明的问题，即先祖们依据都是从亚当传下来的权利，也都具有亚当所有的支配全世界之权，即假设中属于亚当的绝对的普遍的支配权。如果他肯定在世间有这样一个绝对君权继续传到洪水时代；我很乐于知道他是从什么记载中得来的，因为我承认，我找遍我的全部《圣经》，没有发现有一个字提及此事。如果他的“先祖权”是指的另外什么东西，那它与我们现在所讨论的事情就完全无关了。至于“先祖”这一名称怎样可以“部分的证明”凡是那些被这样称呼的人，就有绝对的君权，我承认，我殊不了解，因此，我以为，在根据这句话而进行的辩论没有

进一步变得更清楚一些以前，没有必要作出答复。

139. 我们的作者说：“挪亚的三个儿子得有了这个世界”，“由他们的父亲把世界分配给他们，因为整个世界是为他们的后裔所布满。”挪亚虽从没有把世界分给他的儿子们，世界却可能是为他的子孙的后裔所布满，因为“地”可以为人类所“充满”，而不须被加以分配。因此，我们的作者在这里所提出的一切论证都不能证明这种分配。不过，我就承认他证明了吧，那么我要再问一下世界既分给他们了，三个儿子中谁是亚当的继承人呢？倘若亚当的“统治权”，亚当的“君权”，根据权利只传给了长子，那么，其余两个儿子就只有做他的“臣民”、他的“奴隶”。如果按照情理传给了所有三个兄弟，那么依照同一理由，便应该传给一切人类，于是，他所说“继承人是众兄弟的主”这一句话，就不可能是正确的，而所有的兄弟，连所有的人类，便都是平等的独立的，大家都是亚当君权的继承者，结果大家也都是君主，彼此完全一样。但是，我们的作者会说：“他们的父亲挪亚把世界分给他们。”这样子，我们的作者便承认挪亚还胜于万能的上帝了，因为他认为上帝自己很难把世界赐给挪亚和他的儿子们，而损害挪亚的长子名分。他说过这样的话：“挪亚是剩下来的世间惟一的继承人，为什么我们要认为上帝会剥夺他的长子名分，使他在一切世人中，与他的儿子们同样成为惟一的寄居者呢？”但是，在这个地方，他又认为挪亚剥夺闪的长子名分以及把世界分给他和他的兄弟们，是适合的。这样看来，只要我们的作者喜欢，这个“长子名分”有时一定是神圣不可侵犯的，有时却又不一定是神圣不可侵犯的了。

140. 如果挪亚确曾把这世界分配给他的儿子们，如果他分配领地给他们是有效的，那么，神授之说便要告终，我们的作者关于亚当的继承人的全部论述，连同他在这个基础上建立起来的任何东西便全站不住。君主的天赋权力垮台了，于是统治权的形式和具有这权力的人物，都将全是出自人的命令，而不是像我们的作者所说那样，出自上帝的意旨。因为，如果继承的权利是出自上帝的意旨，是一种神授的权利，便没有人——不管是父亲或不是父亲——可以变更它。如果它不是一种神授的权利，那它就只是人为的，依赖于人类的意志，于是，在人间的制度没有这种规定的场合，长子便绝没有优于他的众兄弟的权利，人类可以随意将政府交给任何人和选择任何形式。

141. 他继续说：“世上大多数的最文明的民族极力想从挪亚的儿子们或侄子们溯寻他们的渊源。”所谓大多数的最文明的民族有多少呢？他们都是谁呢？我恐怕很伟大和文明的民族中国人，以及东西南北四方其他几个民族，他们自己不大会关心这个问题吧。信仰《圣经》的一切民族（我以为就是我们的作者所指的“大多数的最文明的民族”）不得不从挪亚那里去溯寻他们的渊源；至于世上其余的民族，他们是不会去想到挪亚的儿子们或侄子们的。但是，即令各国的谱牒官和考古学家（因为极

力设法溯寻民族渊源的通常就是这些人)或所有一切民族本身都努力从挪亚的某个儿子或侄子那里去溯寻他们的渊源,这对于证明亚当支配全世界的统治权,按理应传给先祖们有什么关系呢?各民族或种族的人们努力从某些人溯寻他们的渊源,我们可以断定那是因为他们以为这些人是有名望的人,对后世有荣誉的人,或因为他们的德性和行为伟大的缘故。除此以外,他们却不寻问或不想及他们是谁的后嗣,他们只把这些人当作是一些凭着他们自己的德性,把自己提高到了一定的地位,从而可以给后世那些自称为是他们后代的人带来光彩而已。但是即使像奥古机兹、赫丘利、婆罗门、坦伯连、法拉梦德、甚至像朱匹忒和萨腾这些人就是古代和近代好些种族都曾努力从他们那里寻求他们的渊源的那些名字,难道这就会证明这些人“享有按理应当传给他们的亚当的统治权”吗?如果不会的话,这就不过是我们的作者用来迷惑他的读者们的一种闪烁其词而已,其本身却毫无意义。

142. 因此,他告诉我们的关于世界的分配的那些话——“有人说,那是用抽签的方法来分配的,又有人以为挪亚在十年之内环游地中海,把世界分成亚细亚,阿非利加和欧罗巴”;他的三个儿子每人分给一部分的土地。亚美利加则似乎是留了下来,谁能攫取它就算是谁的,这些话也是为了同样的目的。为什么我们的作者肯下那么大的功夫来证明挪亚把世界分配给他的儿子们,而不肯抛弃他那连梦都不如的想象,以为他能从什么地方得到对这种想象的支持,的确是非常使人费解的。因为这样一种“分配”,即使能证明什么的话,必定会剥夺亚当继承人的权利,除非三兄弟全都是亚当的继承人才行,因此,我们的作者跟着又有这样的话:“这种分配的情形,虽不明确,可是,有一事最可以确定的,就是,分配本身是由挪亚和他的儿子的家族进行,而两亲是这家族的领袖和君主。”如果承认他的话是对的,以及它在证明世界上一切权力不过是亚当传下来的统治权,这一点上有什么效力,这也只能证明,儿子们的父亲全都是亚当这种统治权的继承者;因为,如果在那时代,含和雅弗以及除了长子以外的其他父母们都是他们自己的家族的领袖和君主,有按照家族分配地面的权利;那么,年纪较小的兄弟们,既然也是家族的父亲,又有什么可以阻止他们享有同样的权利呢?含或雅弗既不曾因为他们的长兄有嗣子的权利,而失去那传给他的权利,不为君主,则今日的众子也可以凭着传给他们的同样的权利,成为君主。那么,我们的作者所说的王的自然权力便只能及于他自己的儿女,依照这种自然权利建立的王国没有一个能大过一个家族。因为“亚当支配世界的统治权”要不是像我们的作者所说的那样,按理只应传给长子,于是便只能有一个继承人,要不就是按理应平等地传给所有的儿子,于是每家的父亲都像挪亚三个儿子那样有这种权力;不管您承认哪一种,它都会破坏世上现有的政府和王国。因为不论哪一个人有了这个理应传给他的“自然王权”,他不是像我们的作者所说的那样,用该隐取得权力的方法取得这种权力,做支配他的众兄弟的主,因此成为全世界的惟一的王,就是像他在这里

所说的那样，由闪、含、雅弗三兄弟分有这种权力，于是每人只成为他自己一家的君主，各家彼此不相隶属；两种情况必居其一。不是全世界依照嫡嗣的权利只形成一个帝国，便是各个家族依据“亚当传给家族的父母的统治权”自成为一个政府；二者必居其一。他在这里给我们举出的关于亚当统治权的传袭的一切证明，只能归结为这样。因为在继续叙述关于传袭的问题时，他又说：

143. “自从挪亚的家族在巴别塔分散以后，我们当然发现王权建立于世界各地的王国”。如果您一定要发现这事，就请发现吧，您将要帮助我们发现一篇新的历史。但是，您一定要先加以证明，我们然后才会相信王权是依照您的原理建立于世界上的；因为，王权建立于“世界各地的王国”，我以为是没有人反对的；但是，您说，世上竟有一些王国，它们的国王“根据从亚当传给他们的权利”享有王位，这不独是不见经传之谈，而且也是完全不可能的；如果我们的作者除了靠一个关于巴别塔分散时发生的情况的假说之外，没有更好的根据来作为他的君主制的基础，那么，他建立在这个基础上的君主制，为了联合一切人类，它的顶端纵使高入云霄，也只能像那塔一样起分散人类的作用，它除了引起纷乱以外，不能产生别的效果。

144. 因为他告诉我们说，他们被划分的诸民族，是不同的诸家族，每家族都有父亲做他们的统治者，因此，即在纷乱的时候，我们也看见“上帝小心地按着不同的家族分配不同的言语，来保存父的权力”。除了我们的作者之外，如有人竟能在他刚才所引的《圣经》原文中，那样明白地发现，一切民族在那次分散时是为父亲所统治，并且“上帝小心地保存父的权力”，倒真是一件难事。《圣经》的原文是这样的：“这就是闪的子孙，各随他们的家族，所住的土地的方言，和邦国”，把含和雅弗的后裔数过之后，也这样的说，但在这些叙述中，关于他们的统治者，政府的形式，“父”或“父权”，都没有提及一字。但是我们的作者在还没有人能够瞥见“父权”的一点影儿的时候，已经眼明手快地侦见它了，并且肯定地告诉我们说，他们的“统治者就是父亲，而上帝小心地保存父的权力”。为什么呢？因为那些同属一家族的人，说同样的言语，所以在分散的时候，必然团聚在一起；就好像我们可以这样来进行辩论：在汉尼拔的军队中有几个不同的民族，没尼拔把说同样言语的人集拢为一队，因此，父是每队的队长，汉尼拔小心地保存“父的权力”，或者说：“在卡罗里那的殖民时期，那里的英格兰人、法兰西人、苏格兰人和威尔士人各自集居在一起，于是在卡罗里那州，他们“各随他们的方言、家族和邦国”，划分他们的土地，因此，“父的权力”是被人小心地保存着，或者还可以说：因为在美洲许多地方，每一个小部落就是一个各别的民族，说不同的语言，因此我们可以推论出“上帝小心地保存父的权力”，或推论到他们的统治者“依据传给他们的权利享有亚当的统治权”，虽然我们并不知道谁是他们的统治者，也不知道他们政府的形式是什

么，只知道他们是分作独立的小社会，说不同的语言、就够做根据了。

145. 其实《圣经》上没有一个字提及他们的统治者或政府的形式，只叙述人类怎样逐渐分为不同的语言和民族，因此如果《圣经》上没有说过这样的事，就肯定地告诉我们，“父”是他们的“统治者”；这样做，并不是根据《圣经》的权威来进行辩论，而是在记载中完全没有提到，我们自以为是地断言其为事实，在自己脑子里建立空中楼阁。因此他所说的其余的话：“他们不是没有头领和统治者的杂乱人群，随便选择他们所喜欢的统治者或政府”，也是来自同样的根据。

146. 我试问一下，当人类全体仍说一种语言，都集居在西乃的平原里的时候，他们是否全都受一个君主的统治，而这君主是依据传给他的权利，享有亚当的统治权呢？如果不是的话，那在当时就显然没有亚当继承人的想法，当时没有人知道根据这个地位而来的统治权，上帝或人类都没有小心地保存亚当的“父的权利”。当人类还是一个民族，同住在一处，说一种语言，共同建造一个城的时候，当他们显然一定知道真正的继承人是谁的时候——因为闪活到以撒的时代，远在巴别塔分散以后——如果在那时候，我说，他们不是受治于根据亚当传给他的继承人的父权君主制政府，那么，很明显并不存在受人尊重的“父权”，并没有人承认来自亚当继承人的君权，在亚细亚也没有闪的帝国，因而也没有像我们的作者所说的挪亚分配世界之事。关于这事，就我们能够从《圣经》上作出任何论断的范围而言，从原文这个地方似乎只能看出，如果他们那时有什么政府的组织，那倒是一个共和政府，而不是绝对君主制；因为《圣经》告诉我们说（《创世记》第十一章）：“他们说”——这不是一个王下令建筑这座城和塔，它不是出自君主的命令，而是出自许多的人，一个自由人民的协商——“我们要建造一座城”——他们以自由人的身份，替自己建造城，而不是以奴隶之身份为他们的君长和主人建造——“免得我们分散在全地上”；因为一旦把城筑起来了之后，就有固定的住所来安顿自己和家族。作这种商议和计划的人是可以自由分离的，但他们愿意团结为一个整体，这样的事，对于在一个君主政府下结合在一起的人们说来是既不必，也不大可能发生的。这些人，像我们的作者所说的那样，如果全是受治于一个君主的绝对支配权之下的奴隶，他们也没有必要那样想方设法来阻止他们自己流浪到他的领土范围以外去。我试问在《圣经》上，这个意思是否比我们作者所说的亚当继承人或“父的权力”更为明白呢？

147. 但是如果像上帝所说的那样，他们既为一族（《创世记》第十一章第六节）有一个统治者，有一个根据自然权利对他们拥有绝对的最高权力的王，如果上帝又突然间肯让七十二个“不同的邦国”（我们的作者说有这么些）从他们中间建立起来，各受不同的统治者的管辖，并马上脱离旧的君主的统属，那么“上帝又何必要对保存最高的父的身份的父

权那样关心呢？”这是把我们的好恶任意加于上帝的关怀之上。如果我们说，上帝小心地保存那没有“父的权力”的人们的“父的权力”，这话说得通吗？因为，如果他们是在最高的君主统治下的臣民，而同时上帝又夺去自然君主的真正的“最高的父的身份”，他们能有什么权力呢？倘若说，上帝为保存“父的权力”起见，让好几个新的政府和统治者产生，而这些政府和统治者不是全都享有“父的权力”的，这话能否合理呢？反之，假使有人说，上帝让一个有“父的权力”的人，使他的政府分裂，由他的几个臣民分有，上帝是在小心地破坏“父的权力”，这样说不是同样的也有道理吗？同样，当一个君主国瓦解，为反叛它的臣民所分割的时候，如果君主制的政府认为上帝使一个安定的帝国分裂成许多小国，他是小心地在保存着君主的权力，这种说法不是跟我们的作者的论证法正好一样吗？如果有人认为，凡是上帝意旨要保存的，上帝便当作是一件事物小心地保存，因此也被人类当作是必须和有用的予以尊重，这是一种特别说法，谁也不会以为应该仿效。但是，例如闪（因为他那时还活着）应有统治巴别城那一个部族的“父的权力”，或根据“父的身份”的权利，可是，紧跟着，当闪还活着的时候，另外七十二个人竟对分裂成那样多政府的同一个部族也享有“父的权力”，或依据“父的身份”的权利享有统治权，我确信这样不可能是恰当和确切的说法。这七十二个父亲要不是恰好在混乱之前实际上已经是统治者，就是说他们已经不是一族，但是，上帝自己说，他们是一个共和国；那么，君主国在哪儿呢？要不就是，这七十二个父亲有“父的权力”，但自己并不知道。奇怪呵，“父的权力”既是人间政府的惟一根源，可是一切人类却都不知道！更加奇怪的是，口音的变化竟会突然向他们透露这件事情，使这七十二个父亲在顷刻之间知道他们有“父的权力”，其余的人也知道应当要服从他们的父权，并且各人都知道他所应臣服的特定的“父权”是哪个！凡是能够从《圣经》上想出这种论证的人，也可以从那里找到最适合他的幻想或利益的乌托邦模型，而经过这样处理的“父的身份”，既可以为一个要求全世界的君权的君主辩护，同时也可以为他的臣民辩护，因为他们既然都是一个家族的父亲，就可以脱离对他的一切从属，并把他的帝国分裂为许多小国，自做君主。在我们的作者还没有决定究竟是当时还活着的闪，还是那七十二个新君主——他们在他的领土内开始创建七十二个王国，并对他的臣民具有统治权——拥有父权以前，父权在他们中间谁的手上，始终是一个疑问。因为，我们的作者告诉我们说，两方面都有“父的”（最高的）权力，并且被他援引作为例子，来证明那些人的确“根据下传给他们的权利，享有与任何君主的最高度绝对支配权同样广泛的适当的统治权”。至少，有一点是躲不开的，即是，如果“上帝小心地保存新建立的七十二国的父的权力”，结果必然是，他也同样小心地破坏亚当继承人的一切理由；因为在真正的继承人（如果上帝确曾定下这样的继承权的话）必然为人知道，闪仍活着，他们全是一个民族的时候，上帝竟这样小心去保存那么多（至少七十一个）不可能是亚当嗣子的人们的父的权力，我们能做这样的结论吗？

148. 宁录是他所举的享受这种先祖权力的第二个例子；但是我不明白，因为什么理由，我们的作者似乎对他有点恶感，并且说，他“不义地扩充他的帝国，用暴力侵犯别的家族之主的权力”。这里所说的“家族之主”在他的关于巴别城的分散的叙述中称做“家族之父”。他怎样称呼都不要紧，我们也明白他们是谁；总之这个父的权力落在他们身上，不出二途，或因为他们是亚当的嗣子，这样，便不能有七十二个，也不能同时有一个以上；或者因为他们是子女们生身的父亲，这样，每一个父亲凭着同样的权利都有支配自己儿女的“父权”，其权力之广大与那七十二个父亲一样，他们对于他们自己的后代是独立的君主。他把“家族之主”作这样的解释之后，又用下述的话很巧妙地叙述君主制的起源：“在这个意义上，他可以说是君主制的创建者”，即不义地用暴力侵犯别的家族之父支配他们儿女的权利，而这种父的权力，如果是依据自然权利落在他们的身上（否则那七十二个父亲怎样能够得到这权力呢？）不得他们自己的同意，没有人能夺去它；那么，我想请我们的作者和他的朋友们考虑一下，这个问题与别的君主们有多大的关系，依照他在那一段的结论，它是否会将那些把支配权扩张到家族以外的人们的一切王权化作暴君制和篡权制，或者化为族父的选举权与族父的同意权，后者与人民的同意权只有很小的差别。

149. 他在下一节中所举出的以东十二公，亚伯拉罕时代在亚洲一角的九个王，在迦南地方给约书亚所消灭的三十一个王，所有这些例子，以及为了证明这些王都是有统治权的君主；和那时每一个城都有一个王所下放的力量，都是大量与他直接相反的证据，证明使他们成为君主的，不是亚当传给他的“统治权”，因为，如果他们是以此这个资格而拥有王位的，那么结果不出二途，或者只能有一个统治者支配他们全体，或者每一家的父亲，都像他们一样，是一个君主，一样可以有资格要求王位。如果以扫的一切儿子，不论长幼，每人都有“父权的权利”，在他们父亲死后，都成为统治的君主，他们的儿子在他们死后，也有同样的权，由此类推，一直到亿万代；这样子，父的一切自然权力，便会被限制到只可支配他们自己生养的子女和他们的后裔；父的权力随着每个家长的死亡而终结，好让同样的父权落在他的每个儿子身上去各自支配各自的后裔；这样，父的身份的权力的确将被保存下来，并且是可以理解的，但是它对于达到我们作者的目的却毫无帮助，他举出的那些例子都不能证明，他们具有的任何权力是基于他们作为亚当的父权之继承者而取得的父权资格，也不是基于自己本身的资格。因为亚当的“父权”是支配一切人类的，每一次他只能传给一个人，然后他只能再传给他的真正继承人，所以，以此种权利为依据，世界上同时只能有一个王；如果说依据的不是传自亚当的父权，则这种资格就必然只是因为他们自己是父亲，于是他们除了支配自己的后裔之外不能再支配任何人。那么，如果属于亚伯拉罕后裔的以东十二公，亚伯拉罕邻国的九王，雅各和以扫以及迦南的三十一个王、为亚多尼伯锡克所残杀的七十二个王，到贝纳德

来的三十二个王，在托洛亚城交战的希腊七十个王，照我们作者的主张，如果他们通通都是统治的君主的话；很明显这些君王的权力都是来自“父权身份”以外的某种其他根源，因为他们中有些人的权力范围超出了他们自己的后裔以外；这又证明他们不能全都是亚当的继承人。一个人凭着“父的身份”这种权利而提出对权力的要求，我敢说只有在两种情况下才是可以理解的或是可能的，即或是因为他是亚当的继承人，或是因为他是可以支配他自己所生的子孙的祖辈，在这两者之外，我敢断言没有人能够找出别的理由。如果我们的作者能够证明，他所举出一大串君主之中，有任何一个是根据上述的资格之一而得有权力的，我也许可以承认他的主张，不过他们显然全都与他用来证明的论点不相干，而且是直接冲突的，他的论点本来是：亚当“支配全世界的统治权按理应该传给了先祖们”。

150. 我们的作者既告诉我们说，“先祖政治继续存在于亚伯拉罕，以撒和雅各身上，直至被埃及奴役的时代”，接着他又说，“我们可以按照明显的足迹追踪这个父权政府一直到入埃及的以色列人那里，到埃及后，最高父权统治的行使便中断了，因为他们已为一个较强有力的君主所征服。”我们的作者心目中的父权政府的足迹——即从亚当传下来并像我们所见到的那样依据父权来行使的绝对君主权力的足迹——经过二千二百九十年——根本不是什么足迹；因为在所有那段时期内他不能举出一个例子，证明有任何一个人是依据“父的身份”的权利来要求或行使王权的，或指出有任何一个做君主的人是亚当的嗣子。所有他的证据能证明的仅仅是，在那个时代，世上有父亲、先祖和王；可是父亲和先祖有没有绝对的独断的权力，那些王凭着什么资格拥有他们的权力，这种权力大到什么程度，《圣经》完全没有提及。显然，依据“父的身份”的权利他们既不曾也不能要求享有统治权和帝位的资格。

151. 说“最高的先祖统治权的行使之所以中断，是因为他们已服属于一个较强有力的君主”，这句话，不能证明什么，只能证实我从前所怀疑的，即“先祖统治权”是一种谬误的说法，在我们的作者身上，它并不能表示他用来暗示的“父的”和“王的”权力的意思，因为他假设中的这种绝对统治权，是属于亚当的。

152. 因为，当埃及有一个君主，以色列人又是在他的王权统治之下的时候，他怎可以说“先祖统治权在埃及已经中断了”呢？如果“先祖权”就是“绝对的君主权”，又如果不是这样，而是别的什么东西，为什么他费那么些笔墨来论述一个不成问题的而又与他的目的无关的权力呢？如果“先祖权”就是“王权”，当以色列人在埃及的时候，“先祖的”统治权的行使并没有中断。的确，那时王权的行使不是在神许与亚伯拉罕的子孙的手中，可是在那以前，我知道也是没有的。除非我们的作者认为只有这个神选的亚伯拉罕的宗系才有对亚当的统治权的继承权，这与他在

上面所说的“传自亚当的王权”的中断有什么关系呢？再说，他所举的七十二个统治者——在巴别城口音变乱时父的权力保存在他们的身上——以扫以及以东十二王的例子有什么用处呢？为什么把他们与亚伯拉罕和犹大一道举出来，当作是真正“父权政治”的行使的例证呢？如果不论什么时候，只要雅各的后裔没有最高权力，世间的“先祖统治权”的行使就停止了，我猜想君主的统治权归埃及法老或别人掌握，倒是会满足他的需要。但是在所有一切地方，我们都不容易发现，他所讨论的目的是什么，尤其是在这个地方，当他说到“最高的父权在埃及的行使……”时，他想到达到的目的是什么，或者这话怎样足以证明亚当的统治权传给先祖们或其他的人，都含混到难以猜测。

153. 我本来以为他是在从《圣经》中给我们提出一些关于从亚当传下来的以父权为基础的君主政府的证明和例子，而不是给我们一篇犹太人的历史，这些犹太人，我们要在许多年之后，他们成为一个民族时才发现有君主，而且也不曾提到这些君主们是亚当的继承人，或者他们是在具有父权的时候，根据父权而成为君主的。我本以为他既然说了这么多关于《圣经》的事情，他想必会从那里面提出一系列的君主，他们都清清楚楚地具有亚当父权的资格，他们作为他的继承人，对他们的臣民拥有并行使父权统治，所以这是真正的父权政府，不料他既没有证明先祖们是君主，也没有证明君主或先祖是亚当的继承人，哪怕是冒充的继承人也罢；这样，倒不如说证明了先祖们全是绝对的君主，先祖和君主的权力只是父权，以及这个权力是由亚当传给他们的。我以为，所有这些命题都可以从菲迪南多·索托关于西印度的一群小王的杂乱记述中，或从任一种北美洲的近代历史中，或从我们的作者引自荷马的希腊七十个王的故事中得到证明，其效果与我们的作者从《圣经》里拿出的那一堆他一一列举出来的君主们一样的好。

154. 我以为他还不如把荷马和他的特洛伊战争抛开不谈为好，因为他对于真理或君主政体的强烈热忱已经使他对于哲学家们和诗人们产生了如此高度的愤懑，以致他在序言中告诉我们说，“在今日，喜欢跟着哲学家和诗人们的意见后面跑的人太多了；他们想从其中找出一种可以给他们带来一些自由权利的政府起源学说，使基督教蒙受耻辱，并且把无神论引了进来。”可是，这些异教的哲学家和诗人们——像亚里士多德和荷马——只要能够提供一些似乎还可以满足他的需要的东西，却并没有被我们这位热诚的基督教政治家所拒绝过。

但是，让我们仍旧回到他的《圣经》上的历史来吧。我们的作者接着告诉我们说：“自从以色列人摆脱压迫回去，上帝对于他们特别关心，挑选摩西和约书亚相继做君主来统治他们，替代最高的父亲的地位。”如果以色列人“脱离埃及的压迫回去”是真的话，他们必定回到自由的状态，并且这话定必包含有他们在受压迫之前和以后都是自由的意思，除

非我们的作者说，主人的更换就是“摆脱压迫回去”，或者一个奴隶从一只奴隶船搬到别一只船去，就是“摆脱压迫回去”。那么，如果说他们“摆脱压迫回去”了，很明显，在那个时代——不管我们的作者在序言中说了些与此相反的话——一个儿子，一个臣民和一个奴隶之间是有区别的；无论是在受埃及压迫以前的先祖们或是以后的以色列统治者，都没有“把他们的儿子或臣民算作他们的财物”，像处置“别的财物”那样，用绝对的支配权来处置他们。

155. 流便献他的两个儿子给雅各做担保，犹大最后为着使便雅悯平安逃出埃及，充当了担保品，这是明显的例证。如果雅各对于他的家族各人的支配权，像支配他的牛或驴一样，像主人对于自己的财物一样，上述的事便完全是空的、多余的，只不过是一种笑话而已，并且流便或犹大拿出来做担保，保证便雅悯回去一事，便恰像是一个人从他的主人的羊群中取出两只羊，拿一只出来做担保，保证他一定好好的把第二只送回去一样。

156. 当他们脱离了这种压迫，其后又怎样呢？“上帝因为对他们以色列人特别关心。”在他的书中，他竟有一回让上帝对人民关心起来，真是不错，因为在别的地方，他讲起人类来时，一若上帝绝不关心他们中的任何部分，而只关心他们的君主，至于其余的人民，人类的社会，被他当做是若干群的家畜，只供他们的君主使役、应用和作乐。

157. 上帝挑选摩西和约书亚相继做君主来统治；这是我们的作者发现的一个精明的论据，证明上帝关心父的权力和亚当的继承人。这里，为表示上帝对于他自己的人民关心，他挑选来做他们的君主的人竟都绝没有做君主的资格，因为摩西在利未族中，和约书亚在以法莲族中，都没有父的身份。但是我们的作者说，他们是代替最高的父亲地位的。如果上帝曾在任何地方像他选择摩西和约书亚那样明确地宣告过他把这样的父亲做统治者，我们就可以相信，摩西和约书亚是“代替他们的地位的”；但是，那是一个还在争论中的问题，在这个问题没有更好地被证明以前，摩西为上帝选作他的人民的统治者，不能证明统治权属于亚当的继承人或属于“父的身份”所有，正如上帝选择利未族中的亚伦做祭司，不能证明祭司一职属于亚当的继承人或“最高的父亲”所有一样；因为，纵使祭司和统治者两种职位都不是安排在亚当的继承人身上或父的身份之上，上帝仍可以选择亚伦做以色列的祭司，摩西做统治者。

158. 我们的作者接着说：“同样，在选择了他们之后不久，上帝又设置了裁判官，在危险的时候保护他的人民。”这证明父的权力是政府的渊源，与从前一样，是从亚当传给他的继承人们的，只是在这里，我们的作者似乎承认这些在当时全是人民的统治者的裁判官们都不过是些勇敢的人们，在危险的时候，人民推他们做将军来保护他们。难道除非以父权为统治权力的依据，上帝就不能设置这些人员吗？

159. 但是，我们的作者说，当上帝为以色列立君的时候，他重新建立了父权政府世代承袭制这一个古老和原始的权利。

160. 上帝是怎样重新建立的呢？是用一种法律吗？即一种成文的命令吗？我们找不到这样的事情，那么，我们的作者的意思就是，当上帝为他们立君主之时，在为他们立君之中，他就“重新建立了这权利”等等。所谓在事实上重新建立对父权统治的世代承袭权，就是让一个人占有他的祖先曾经享有的以及他自己根据世袭权也有资格享有之权。因为，第一，如果不是他的祖先曾经有过的政府，而是另一政府，那就不是继承一种“古老的权力”，而是开始一种新的权利。如果一个君主，除了赐给一个人以多年来他的家族已被夺走的早期遗产之外，还另外赐以从来不曾为他们祖先所占有过的财产，在这个场合，只有对于从前为他们的祖先享有过的产业，才可以说是“重新建立世代承袭的权利”，对于别的产业就不能这样说。因此，如果以色列诸王所有的权力多过以撒或雅各所有，那就不是在他们身上“重新建立”对某一种权力的继承权，而是给他们以新的权力——不管你怎样称呼这种权力，“父权”也好，不是“父权”也好；至于以撒和雅各有没有与以色列诸王一样的权力，我请大家根据上面讲过的话去加以考虑，我不相信他会发现亚伯拉罕以撒或雅各享有任何一点王权。

161. 其次，除非那个取得这种权力的人，确有继承之权，又是他所继承的人的真正下一代继承人，否则对任何东西都不能有所谓“原始的与古老的世袭权利之重新建立。”在一个新的家族中开始的事情，能说是重新建立吗？把王位给予一个对之无权继承的人，而这个人在世代继承没有中断过的情况下，又根本不可能提出取得这种权利的借口，这能说是一种古老的世袭权的重新建立吗？上帝赐与以色列人的第一个王扫罗是出于便雅悯族。是否“古老的和原始的世代继承权”在他身上“重新建立”了呢？第二个王是大卫，他是耶西最幼的儿子，而耶西是雅各的第三个儿子，犹大的后裔。是否在他身上，又“重新建立了对父权政府的古老而原始的世代继承权呢？”抑或是在王位继承者——他的幼子所罗门的身上呢？是在支配十族的耶罗波安的身上呢？抑或是在登基六年与王族血统完全无关的亚他利雅的身上呢？如果“父权政府的世代承袭这种古老而原始的权利”重新建立在上述诸人中的任一个人或他们的后裔身上，那么“父权政府世代承袭的古老而原始的权利”，无论长兄幼弟都可享有，只要是活着的人，在他身上都可重新建立这种权利；因为，凡是幼弟们和长兄们一样，根据“世代承袭的古老的和原始的权利”可以得有的权利，不论它是什么，每一个活着的人也可凭着世代承袭权而取得这种权利，罗伯特爵士以至任何人都在其内。我们的作者为了保障王权和王位继承权而重新建立的对“父权”或“王权”政府的世代继承权，如果每一个人都可以享有这种权利，那么，这是一种什么样的英勇权利，让大家来考虑吧。

162. 但是，我们的作者又说“每当上帝选择某一个特定的人做王的时候，他预定使他的子孙也享有这种利益，虽然王位的授与只提到父亲，这种利益已被认为充分地包含在父亲身上。”但是这也不能对继承问题有所帮助，因为，即使照作者所说，君权授与的恩惠亦要传及承受此权利者的子孙，这就不是指的继承权，为什么？因为上帝既把某项东西一般地给予某人和他的子孙，则具有此项权利的人不能是特定的某一个子孙，此人族中的每一个人都具有相等的权利。如果说我们的作者的意思是指嗣子而言，我想作者和任何人一样都很愿意用这个字，只要这样做能满足他的需要；但是，继大卫为王的所罗门与继大卫统治十个支派的耶罗波安一样，虽然都不是他的嗣子，但却是他的后代，所以我们的作者有理由避免提上帝预定要嗣子们继承，因为这样说法在继承上行不通，这一点我们的作者不能反对，于是他的继承权理论便不攻自破，如同他在这个问题上什么也没有说过一样。因为如果上帝把君权授予一个人及其子孙，好比他把迦南地赐给亚伯拉罕和他的子孙，岂不是他们大家都有权利——大家都有份儿了么？那么，一个人照样可以说上帝把迦南地赐给亚伯拉罕和他的子孙，根据上帝的授与，它只是属于他的子孙中之一人而不及于所有其余的子孙，犹如说上帝把统治权授予一人和“他的子孙”，而根据这个授与，这个统治权却只是全部属于他子孙中的某一人，而不及于所有其余的人一样。

163. 但是，我们的作者将怎样证明，每当上帝选择某一个特定的人做王的时候，他预定子孙们（我假定他的意思是指他的子孙们）也必享有这种利益呢？他在同一节中说，“上帝因对以色列人特别关心，挑选摩西和约书亚做君主来统治”，他竟这么快就把摩西和约书亚，以及上帝所立的士师们忘记了吗？这些君长既有“最高的父的身份”的权威，他们不是具有与君主同样的权力吗？他们既为上帝自己所特别选任，他们的后裔难道不应像大卫和所罗门的后裔一样也享有那个选任的利益吗？如果他们所有的父权是由上帝直接交给他们的手上，为什么他们的“子孙”没有这种赐予的利益，继承这个权力呢？或者，如果他们是以亚当的嗣子的资格取得这种权力的，他们彼此既不能互为继承者，为什么他们自己的嗣子们在他们死后不能依据传给他们的权利享有这种权力呢？摩西、约书亚和士师们的权力是否与大卫和以色列诸王的权力相同、并且是出于同一渊源呢？是否一个人所有的权力必不能为另一个人所有呢？如果这种权力不是“父权”，于是上帝自己的选民也受那些没有“父权”的人所统治，而那些统治者没有这种权力照样治理得很不错。如果这种权力是“父权”，而行使这权力的人是由上帝特选，那么，我们的作者所说的：“每当上帝选择一个人做最高的统治者（因为我认为君主这个名称并没有什么魔力，真正的差别不在于称号，而在于权力），他预定这个人的子孙也享有这种利益”这条规则便没有用处了；因为，从以色列人出埃及到大卫的时代（四百年），任何一个儿子除了在父亲死后和诸士师一起继承他的统治权，审判以色列人外，子孙们从来不是“那样充分地被包

含在父的身上”。如果为避免这点，而说上帝时常选择继位者的人物，这样把“父的权力”赐转给他，不让他的子孙继承，耶弗他故事中（《士师记》第十一章）的情况显然不是如此。耶弗他与人民立约，他们就立他做士师来统治他们。

164. 那么，我们的作者说，“每当上帝选择一个特定的人”来行使“父的权力”，因为，如果这不是指为王的意思（我倒很想知道一个王与一个行使“父权”的人之间有什么分别），他预定这个人的子孙也享有这种利益，就是白说的了。因为，我们看见士师所有的权力及身而止，不传给他们的子孙；如果士师没有“父的权力”，我恐怕要难为我们的作者或任一信服他的学说的朋友来告诉我们，那时谁有“父的权力”，即是说支配以色列人的统治权和最高权力；我恐怕他们不得不承认上帝的选民，作为一个民族继续存在了几百年，并不知道或没有想到过这个“父的权力”，也许没有出现过任何君主的政府。

165. 若想充分明白这一点，只须读读《士师记》最后三章所载的利未人的故事，以及因为利未人的缘故，以色列人与便雅悯人战争的历史就行了。当我们看见，利未人向人民要求报仇，为这事而讨论、决议以及指挥当时行事的，都是以色列众支派和他们的公会，则我们的结论不出二途，或者上帝在他自己的选民中间并不是“小心地保存父的权力”，或者，在没有君主政府的地方，“父的权力”也可以得到保存。如果是后者，那么，尽管“父的权利”得到极为有效地证明，却不能由此推论出君主制政府的必要性；如果是前者，那么，上帝一方面规定“父的权力”在人类的儿子中间那样神圣不可侵犯，没有它就不能有权力或政府；而在他自己的选民中间，甚至当他正在替他们设立一个政府并正在给一些国家和给人们之间的关系规定应守的法则时，这个伟大的根本的一点，在其余一切事情中最重大和最必要的一点竟会被隐藏和被忽略达四百年之久，岂不是咄咄怪事，令人不能置信吗？

166. 在我丢开这个问题以前，我不能不问一下，我们的作者怎样会知道，“每当上帝选择一个特定的人做王的时候，他预定这个人的子孙，也享有这种利益。”上帝是通过自然的法则或启示来说的吗？根据同一法则，他也必须说明他的“子孙”中哪一个应根据继承享有王位，即是要指出他的继承人，否则便会让他的“子孙”们去分割或争夺统绪了，两种情况都同样是荒谬的，并且会达到使这种赐与“子孙”的利益遭受破坏的地步。当有人提出上帝曾宣布过这种意思的证据时，我们有责任相信上帝确有这种意思，但是在没有提出证据前，我们的作者应该对我们指出一些较好的根据，然后我们才有义务奉他为上帝意旨的可信的启示者。

167. 我们的作者说，“纵然在他授予王位时只提及父的名字，子孙已充分地包含在父的身上。”可是，当上帝把迦南的土地赐给亚伯拉罕时（《创世记》第十三章第十五节），上帝认为应当把“他的子孙”也包含

在内，同样，祭司的职务是赐与“亚伦和他的子孙”；上帝不独把王位赐给大卫，还赐给他的子孙；不管我们的作者怎样对我们保证“当上帝选择一个人做王的时候，他预定这人的子孙也享有这种利益”，我们却看见，他赐给扫罗以王位，却并没有提及在他死后他的子孙怎样，而王位也永远不归他的子孙所有；为什么在选择一个人做王时，上帝就预定他的子孙也享有这种利益，而在选择一个人做以色列的士师时，就不这样做，我很愿意知道这个理由。为什么上帝赐给一个王以“父的权力”时，就包含他的“子孙”，而对一个士师作同样的赐与时，就不包含这个呢？是否“父的权力”根据继承权只应传给一个人的子孙而不应传给另一个人的子孙呢？这种分别的理由我们的作者实有说明的必要，如果赐与之物同样是“父的权力”，赐与的方式同样是上帝对于人物的选择，而仍有分别，则区别所在必不单是名称了。因为，我们的作者既说，“上帝立士师”，我以为他决不会承认他们是由人民选择的。

168. 但是，我们的作者既那样自信地断言上帝小心保存“父的身份”，并自诩他所说的一切都是建立在《圣经》的权威之上，我们可以预期那个他们的法律、制度和历史主要都包含在《圣经》里的民族会给我们提供最明白的例子来证明上帝对于在那个民族中保存父权所表示的关心，因为大家都承认，上帝对这个民族是特别关怀的。那么，让我们看看，从犹太人开始成为一个民族以来，在他们中间，这种“父的权力”或统治权是处于什么状态。据我们的作者的自白，由他们入埃及到他们脱离埃及的NE047年回来这二百多年中，这种权力是完全不存在的。由那时直到上帝为以色列人立君的大约又是四百年中，我们的作者对这个问题也只作了很简略的叙述，的确，在整个那段时间中，犹太人中间也没有父权或王权政治的一点迹象可寻。但是，我们的作者却说：“上帝重新建立了父权政府的古老而首要的直系继承权。”

169. 我们已经看到当时建立的“父权政府的直系继承权”是什么。我现在只要考虑一下这种情况经历了多久，那就是到他们被囚为止，大约有五百年；从那时起到六百多年以后被罗马人灭亡这个时期中，“这个古老而首要的父权政府的直系继承权”再一次失去，此后在没有这种权力的情况下，他们仍然是在上帝赐予的土地上的一个民族；可见，在他们作为上帝的特选民族的一七五〇年之中，他们保有世袭君主政府的时间不到三分之一。而在这一段时期里，没有一刻有“父权政府的踪迹，也没有重新建立这古老而首要的对父权政府的直系继承权”的迹象，不论我们认为从来源上说，它是从大卫、扫罗、亚伯拉罕等人得来的，或者依照我们作者的原则说来是从惟一真正的来源，从亚当得来的。……

下篇

第一章

1. 上篇 [1] 已经阐明：

第一，亚当并不基于父亲身份的自然权利或上帝的明白赐予，享有对于他的儿女的那种权威或对于世界的统辖权，如同有人所主张的。

第二，即使他享有这种权力，他的继承人并无权利享有这种权力。

第三，即使他的继承人们享有这种权力，但是由于没有自然法，也没有上帝的明文法，来确定在任何场合谁是合法继承人，就无从确定继承权因而也无从确定应该由谁来掌握统治权。

第四，即使这已被确定，但是谁是亚当的长房后嗣，早已绝对无从查考，这就使人类各种族和世界上各家族之中，没有哪个比别的更能自称是最长的嫡裔，而享有继承的权利。

所有这些前提，我认为既已交代清楚，那么，现在世界上的统治者要想从以亚当的个人统辖权和父权为一切权力的根源的说法中得到任何好处，或从中取得丝毫权威，就成为不可能了。所以，无论是谁，只要他举不出正当理由来设想，世界上的一切政府都只是强力和暴力的产物，人们生活在一起乃是服从弱肉强食的野兽的法则，而不是服从其他法则，从而奠定了永久混乱、祸患、暴动、骚扰和叛乱（凡此都是赞同那一假设的人们所大声疾呼地反对的事情）的基础，他就必须在罗伯特·菲尔麦爵士 [2] 的说法之外，寻求另一种关于政府的产生、关于政治权力的起源和关于用来安排和明确谁享有这种权力的方法的说法。

2. 为此目的，我提出我认为什么是政治权力的意见，我想这样做不会是不适当的。我认为官长对于臣民的权力，同父亲对于儿女的权力、主人对于仆役的权力、丈夫对于妻子的权力和贵族对于奴隶的权力，是可以有所区别的。由于这些不同的权力有时集中在同一个人身上，如果我们在这些不同的关系下对他考究的话，这就可以帮助我们分清这些权力彼此之间的区别，说明一国的统治者、一家的父亲和一船的船长之间的不同。

3. 因此，我认为政治权力就是为了规定和保护财产而制定法律的权利，判处死刑和一切较轻处分的权利，以及使用共同体的力量来执行这

些法律和保卫国家不受外来侵害的权利；而这一切都只是为了公众福利。

[1] 洛克在这里所称“上篇”，系指《政府论两篇》的第一篇，《论某些错误的原理》。在这一篇论文中，洛克集中地对罗伯特·菲尔麦爵士（Sir Robert Filmer）所主张的君权神授学说加以驳斥。——译者注

[2] 罗伯特·菲尔麦爵士（Sir Robert Filmer，？—1653）是十七世纪英国的绝对君主制的热烈拥护者，他在其主要著作《父权制，或国王的自然权力》（*Patriarcha , or The Natural Power of Kings* , 1680年出版）一书中，极力鼓吹君权神授学说。洛克以《政府论两篇》的第一篇，逐点批判了他的这一学说。——译者注

第二章 论自然状态

4. 为了正确地了解政治权力，并追溯它的起源，我们必须考究人类原来自然地处在什么状态。那是一种完备无缺的自由状态，他们在自然法的范围内，按照他们认为合适的办法，决定他们的行动和处理他们的财产和人身，而无须得到任何人的许可或听命于任何人的意志。

这也是一种平等的状态，在这种状态中，一切权力和管辖权都是相互的，没有一个人享有多于别人的权力。极为明显，同种和同等的人们既毫无差别地生来就享有自然的一切同样的有利条件，能够运用相同的身心能力，就应该人人平等，不存在从属或受制关系，除非他们全体的主宰以某种方式昭示他的意志，将一人置于另一人之上，并以明确的委任赋予他以不容怀疑的统辖权和主权。

5. 明智的胡克^[1]认为人类基于自然的平等是既明显又不容置疑的，因而把它作为人类互爱义务的基础，并在这个基础之上建立人们相互之间应有的种种义务，从而引申出正义和仁爱的重要准则。他的原话是：

“相同的自然动机使人们知道有爱人和爱己的同样的责任；因为，既然看到相等的事物必须使用同一的尺度，如果我想得到好处，甚至想从每个人手中得到任何人所希望得到的那么多，则除非我设法满足无疑地也为本性相同的他人所有的同样的要求，我如何能希望我的任何部分的要求得到满足呢？如果给人们以与此种要求相反的东西，一定会在各方面使他们不快，如同我在这种情况下也会不快一般。所以如果我有害他人，我只有期待惩罚，因为并无理由要别人对我比我对他们表现更多的爱心。因此，如果我要求本性与我相同的人们尽量爱我，我便负有一种自然的义务对他们充分地具有相同的爱心。从我们和与我们相同的他们之间的平等关系上，自然理性引申出了若干人所共知的、指导生活的规则和教义。”（《宗教政治》，第一卷）

6. 虽然这是自由的状态，却不是放任的状态。在这状态中，虽然人具有处理他的人身或财产的无限自由，但是他并没有毁灭自身或他所占有的任何生物的自由，除非有一种比单纯地保存它来得更高贵的用处要求将它毁灭。自然状态有一种为人人所应遵守的自然法对它起着支配作用；而理性，也就是自然法，教导着有意遵从理性的全人类：人们既然都是平等和独立的，任何人就不得侵害他人的生命、健康、自由或财产。因为既然人们都是全能和无限智慧的创世主的造物，既然都是惟一的最高主宰的仆人，奉他的命令来到这个世界，从事于他的事务，他们就是他的财产，是他的造物，他要他们存在多久就存在多久，而不

由他们彼此之间作主；我们既赋有同样的能力，在同一自然社会内共享一切，就不能设想我们之间有任何从属关系，可使我们有权彼此毁灭，好像我们生来是为彼此利用的，如同低等动物生来是供我们利用一样。正因为每一个人必须保存自己，不能擅自改变他的地位，所以基于同样理由，当他保存自身不成问题时，他就应该尽其所能保存其余的人类，而除非为了惩罚一个罪犯，不应该夺去或损害另一个人的生命以及一切有助于保存另一个人的生命、自由、健康、肢体或物品的事物。

7. 为了约束所有的人不侵犯他人的权利、不互相伤害，使大家都遵守旨在维护和平和保卫全人类的自然法，自然法便在那种状态下交给每一个人去执行，使每人都有权惩罚违反自然法的人，以制止违反自然法为度。自然法和世界上有关人类的一切其他法律一样，如果在自然状态中没有人拥有执行自然法的权力，以保护无辜和约束罪犯，那么自然法就毫无用处了。而如果有人在自然状态中可以惩罚他人所犯的任何罪恶，那么人人就都可以这样做。因为，在那种完全平等的状态中，根据自然，没有人享有高于别人的地位或对于别人享有管辖权，所以任何人在执行自然法的时候所能做的事情，人人都必须有权去做。

8. 因此，在自然状态中，一个人就是这样地得到支配另一个人的权力的。但当他抓住一个罪犯时，却没有绝对或任意的权力，按照感情冲动或放纵不羁的意志来加以处置，而只能根据冷静的理性和良心的指示，比照他所犯的罪行，对他施以惩处，尽量起到纠正和禁止的作用。因为纠正和禁止是一个人可以合法地伤害另一个人、即我们称之为惩罚的惟一理由。罪犯在触犯自然法时，已是表明自己按照理性和公道之外的规则生活，而理性和公道的规则正是上帝为人类的相互安全所设置的人类行为的尺度，所以谁玩忽和破坏了保障人类不受损害和暴力的约束，谁就对于人类是危险的。这既是对全人类的侵犯，对自然法所规定的全人类和平和安全的侵犯，因此，人人基于他所享有的保障一般人类的权利，就有权制止或在必要时毁灭所有对他们有害的东西，就可以给与触犯自然法的人以那种能促使其悔改的不幸遭遇，从而使他并通过他的榜样使其他人不敢再犯同样的毛病。在这种情况下并在这个根据上，人人都享有惩罚罪犯和充当自然法的执行人的权利。

9. 我并不怀疑这对于某些人似乎是一种很怪的学说。但是我要求他们在非难这一学说之前，先为我解释：基于什么权利，任何君主或国家对一个外国人在他们的国家中犯了任何罪行可以处以死刑或加以惩罚。可以肯定，他们的通过立法机关所公布的决定才获得效力的法律，并不及于一个外国人：它们不是针对他而定的，而即使是针对他的，他也没有受约束的义务。对该国臣民产生约束力的立法权，对他却是无效的。那些在英国、法国、荷兰享有制定法律的最高权力的人们，对一个印第安人来说，仅和世界上其余的人一样是没有权威的人们。由此可见，如

果基于自然法，每一个人并不享有对于触犯自然法的行为加以惩罚的权力，尽管根据他的清醒的判断认为有此必要，我就不能理解任何社会的官长怎样能处罚属于另一国家的外国人，因为，就他而言，他们所享有的权力并不多于每一个人基于自然对于另一个人可以享有的权力。

10. 构成罪行的，是违法和不符合正当理性规则的行为，一个人因此堕落，并宣布自己抛弃人性的原则而成为有害的人，除此以外，通常还有对某一个人所施的侵害，以及另一个人由于他的犯罪而受到损害。在这种情况下，受到任何损害的人，除与别人共同享有的处罚权之外，还享有要犯罪人赔偿损失的特殊权利。认为这样做是公道的其他任何人，也可以会同受害人，协助他向犯罪人取得相应的损害赔偿。

11. 从这两种不同的权利——一种是人人所享有的旨在制止相类罪行而惩罚犯罪行为的权利；另一种是只属于受到损害的一方的要求赔偿的权利——产生这样的情况，即法官基于作为法官而掌握共同的惩罚权利，往往能够在公众福利要求不执行法律的场合，根据他自己的职权免除对犯罪行为的惩罚，但却不能使受到损害的任何私人放弃应得的损害赔偿。受害人有以自己的名义提出要求的权利，只有他自己才能放弃这种权利。受害人基于自卫的权利，拥有将罪犯的物品或劳役取为己用的权力，正如人人基于保卫全人类并为此作出一切合理行动的权利，拥有惩罚罪行并防止罪行的再度发生的权力一样。因此，在自然状态中，人人都有处死一个杀人犯的权力，以杀一儆百来制止他人犯同样的无法补偿的损害行为，同时也是为了保障人们不受罪犯的侵犯，这个罪犯既已绝灭理性——上帝赐给人类的共同准则——以他对另一个人所施加的不义暴力和残杀而向全人类宣战，因而可以当作狮子或老虎加以毁灭，当作人类不能与之共处和不能有安全保障的一种野兽加以毁灭。“谁使人流血的，人亦必使他流血”，这一重要的自然法就是以上述的情况为根据的。该隐深信无疑，人人享有毁灭这种罪犯的权利，所以在他杀死兄弟之后喊道，“凡遇见我的必杀我”；这是早就那样明白地镂铭人心的。

12. 基于同样理由，在自然状态中，一个人可以处罚违反自然法的较轻情况。也许有人会问，是否处以死刑？我的回答是，处罚每一种犯罪的程度和轻重，以是否足以使罪犯觉得不值得犯罪，使他知道悔悟，并且儆戒别人不犯同样的罪行而定。在自然状态中能够发生的罪行，也可以在一个国家中，如同在自然状态中，同样地和同等程度地受到惩罚。虽然我不准备在这里论及自然法的细节或它的惩罚标准，但是可以肯定，确有这种法的存在，而且对于一个有理性的人和自然法的研究者来说，它像各国的明文法一样可以理解和浅显，甚至可能还要浅显些，正如比起人们追求用文字表达的矛盾的和隐藏的利益时所作的幻想和错综复杂的机谋来，合理的议论更易为人所了解。各国大部分国内法确是这样，这些法律只有以自然法为根据时才是公正的，它们的规定和解释

必须以自然法为根据。

13. 对于这一奇怪的学说——即认为在自然状态中，人人都拥有执行自然法的权力——我相信总会有人提出反对：人们充当自己案件的裁判者是不合理的，自私会使人们偏袒自己和他们的朋友，而在另一方面，心地不良、感情用事和报复心理都会使他们过分地惩罚别人，结果只会发生混乱和无秩序；所以上帝确曾用政府来约束人们的偏私和暴力。我也可以承认，公民政府是针对自然状态的种种不方便情况而设置的正当救济办法。人们充当自己案件的裁判者，这方面的不利之处确实很大，因为我们很容易设想，一个加害自己兄弟的不义之徒就不会那样有正义感来宣告自己有罪。但是，我要提出异议的人们记住，专制君主也不过是人；如果设置政府是为了补救由于人们充当自己案件的裁判者而必然产生的弊害，因而自然状态是难以忍受的，那么我愿意知道，如果一个统御众人的人享有充当自己案件的裁判者的自由，可以任意处置他的一切臣民，任何人不享有过问或控制那些凭个人好恶办事的人的丝毫自由，而不论他所做的事情是由理性、错误或情感所支配，臣民都必须加以服从，那是怎么样的一种政府，它比自然状态究竟好多少？在自然状态中，情况要好得多，在那里，人们不必服从另一个人的不法的意志；如果裁判者在他自己或其他的案件中作了错误的裁判，他就要对其余的人类负责。

14. 往往有人当作一个重大的反对论点而提出这样的问题：现在哪里有或曾经有过处在这种自然状态中的人呢？对于这个问题，目前这样来回答就够了：全世界的独立政府的一切统治者和君主既然都是处在自然状态中，那就很明显，不论过去或将来，世界上都不会没有一些处在那种状态中的人。我指的是独立社会的一切统治者，无论他们是否同别人联合。因为并非每一个契约都起终止人们之间的自然状态的作用，而只有彼此相约加入同一社会，从而构成一个国家的契约才起这一作用；人类可以相互订立其他协议和合约，而仍然处在自然状态中。两个人在荒芜不毛的岛上，如同加西拉梭^[2]在他的秘鲁历史中所提到的，或一个瑞士人和一个印第安人在美洲森林中所订立的交换协议和契约，对于他们是有约束力的，尽管他们彼此之间完全处在自然状态中。因为诚实和守信是属于作为人而不是作为社会成员的人们的品质。

15. 对于那些认为人类从未处在自然状态中的人们，我首先要引证明智的胡克尔在《宗教政治》第一卷第十节中所说的话：“上述的法则”——即自然法——“对于人类来说，甚至在它们以若干个人的面目出现时，也是有绝对约束力的，尽管他们从无任何固定的组织，彼此之间也从无关于应该做什么或不应该做什么的庄严协定。但是既然我们不能单独由自己充分供应我们天性所要求的生活、即适于人的尊严的生活所必需的物资，因而为了弥补我们在单独生活时必然产生的缺点和缺陷，

我们自然地想要去和他人群居并营共同生活，这是人们最初联合起来成为政治社会的原因。”我还进一步断言，所有的人自然地处于这种状态，在他们同意成为某种政治社会的成员以前，一直就是这样。我相信这篇论文的以后部分会把这点说得很明白。

[1] 胡克尔（Richard Hooker，1553—1600），英国神学家，著有《宗教政治的法律》（*Laws of Ecclesiastical Polity*）一书，洛克在好几处引证胡克尔在这一著作中的论点，来支持他的一些主张。——译者注

[2] 加西拉梭（Garcilaso de la Vega，1535—1616）著有关于秘鲁的历史。他的父亲是西班牙人，母亲是秘鲁人。——译者注

第三章 论战争状态

16. 战争状态是一种敌对的和毁灭的状态。因此凡用语言或行动表示对另一个人的生命有沉着的、确定的企图，而不是出自一时的意气用事，他就使自己与他对其宣告这种意图的人处于战争状态。这样，他就把生命置于那人或协同那人进行防御和支持其斗争的任何人的权力之下，有丧失生命的危险。我享有毁灭那以毁灭来威胁我的东西的权利，这是合理和正当的。因为基于根本的自然法，人应该尽量地保卫自己，而如果不能保卫全体，则应优先保卫无辜的人的安全。一个人可以毁灭向他宣战或对他的生命怀有敌意的人。他可以这样做的理由就像他可以杀死一只豺狼或狮子一样。因为这种人不受共同的理性法则的约束，除强力和暴力的法则之外，没有其他法则，因此可以被当作猛兽看待，被当作危险和有害的动物看待，人只要落在它们的爪牙之内，就一定会遭到毁灭。

17. 因此，谁企图将另一个人置于自己的绝对权力之下，谁就同那人处于战争状态，这应被理解为对那人的生命有所企图的表示。因为，我有理由断定，凡是不经我同意将我置于其权力之下的人，在他已经得到了我以后，可以任意处置我，甚至也可以随意毁灭我。因为谁也不能希望把我置于他的绝对权力之下，除非是为了通过强力迫使我接受不利于我的自由权利的处境，也就是使我成为奴隶。免受这种强力的压制，是自我保存的惟一保障，而理性促使我把那想要夺去我的作为自保屏障的自由的人，当作危害我的生存的敌人看待；因此凡是图谋奴役我的人，便使他自己同我处于战争状态。凡在自然状态中想夺去处在那个状态中的任何人的自由的人，必然被假设为具有夺去其他一切东西的企图，这是因为自由是其余一切的基础。同样地，凡在社会状态中想夺去那个社会或国家的人们的自由的人，也一定被假设为企图夺去他们的其他一切，并被看作处于战争状态。

18. 这就使一个人可以合法地杀死一个窃贼，尽管窃贼并未伤害他，也没有对他的生命表示任何企图，而只是使用强力把他置于他的掌握之下，以便夺去他的金钱或他所中意的东西。因为窃贼本无权利使用强力将我置于他的权力之下，不论他的借口是什么，所以我并无理由认为，那个想要夺去我的自由的人，在把我置于他的掌握之下以后，不会夺去我的其他一切东西。所以我可以合法地把他当作与我处于战争状态的人来对待，也就是说，如果我能够的话，就杀死他；无论是谁，只要他造成战争状态并且是这种状态中的侵犯者，就置身于这种危险的处境。

19. 这就是自然状态和战争状态的明显区别，尽管有些人^[1]把它们混为一谈。它们之间的区别，正像和平、善意、互助和安全的状态 and 敌对、恶意、暴力和互相残杀的状态之间的区别那样迥不相同。人们受理性支配而生活在一起，不存在拥有对他们进行裁判的权力的人世间的共同尊长，他们正是处在自然状态中。但是，对另一个人的人身用强力或表示企图使用强力，而又不存在人世间可以向其诉请救助的共同尊长，这是战争状态。而正因为无处可以告诉，就使人有权利向一个侵犯者宣战，尽管他是社会的一分子和同是一国的臣民。因此，虽然我不能因为一个窃贼偷了我的全部财产而伤害他，我只能诉诸法律，但是，当他着手抢我的马或衣服的时候，我可以杀死他。这是因为，当为了保卫我而制定的法律不能对当时的强力加以干预以保障我的生命，而生命一经丧失就无法补偿时，我就可以进行自卫并享有战争的权利、即杀死侵犯者的自由，因为侵犯者不容许我有时间诉诸我们的共同的裁判者或法律的判决来救助一个无可补偿的损害。不存在具有权力的共同裁判者的情况使人们都处于自然状态；不基于权利以强力加诸别人，不论有无共同裁判者，都造成一种战争状态。

20. 但是强力一旦已停止使用，处在社会中的人们彼此间的战争状态便告终止，双方都同样地受法律的公正决定的支配，因为那时已有诉请处理过去伤害和防止将来危害的救济办法。但是如果没有明文法和可以向其诉请的具有权威的裁判者的救济，像在自然状态中那样，战争状态一经开始便仍然继续，无辜的一方无论何时只要有可能的话，享有毁灭另一方的权利，直到侵犯者提出和平的建议，并愿意进行和解为止，其所提的条件必须能赔偿其所作的任何损害和保障无辜一方的今后安全。不仅如此，纵然存在诉诸法律的手段和确定的裁判者，但是，由于公然的枉法行为和对法律的牵强歪曲，法律的救济遭到拒绝，不能用来保护或赔偿某些人或某一集团所作的暴行或损害，这就难以想象除掉战争状态以外还有别的什么情况。因为只要使用了暴力并且造成了伤害，尽管出于授权执行法律的人之手，也不论涂上了怎样的法律的名义、借口或形式的色彩，它仍是暴力和伤害。法律的目的是对受法律支配的一切人公正地运用法律，借以保护和救济无辜者；如果并未善意地真正做到这一点，就会有战争强加于受害者的身上，他们既不能在人间诉请补救，在这种情况下就只有一条救济的办法，诉诸上天。

21. 避免这种战争状态（在那里，除掉诉诸上天，没有其他告诉的手段，并且因为没有任何权威可以在争论者之间进行裁决，每一细小的纠纷都会这样终结）是人类组成社会和脱离自然状态的一个重要原因。因为如果人间有一种权威、一种权力，可以向其诉请救济，那么战争状态就不再继续存在，纠纷就可以由那个权力来裁决。假使当初人世间存在任何这样的法庭、任何上级裁判权来决定耶弗他和亚扪人之间的权利，他们决不致进入战争状态；但是我们看到他被迫而诉诸上天。他

说：“愿审判人的耶和华，今日在以色列人和亚扪人中间，判断是非”（《旧约》士师记，第十一章，第二十七节），然后进行控诉并凭借他的诉请，他就率领军队投入战斗。因此在这种纠纷中，如果提出谁是裁判者的问题，这不能意味着，谁应对这一纠纷进行裁决。谁都知道，耶弗他在这里告诉我们的是，“审判人的耶和华”应当裁判。如果人世间没有裁判者，那么只能诉诸天上的上帝。因此那个问题不能意味着谁应当判断究竟别人有没有使自己与我处于战争状态，以及究竟我可否像耶弗他那样诉诸上天。关于这个问题，只有我自己的良心能够判断，因为在最后的审判日，我要对一切人的最高裁判者负责。

[1] 洛克在这里所指的是十七世纪英国哲学家霍布斯（Thomas Hobbes，1588—1679），他认为人类当初所处的自然状态是一种战争状态。——译者注

第四章 论奴役

22. 人的自然自由，就是不受人间任何上级权力的约束，不处在人们的意志或立法权之下，只以自然法作为他的准绳。处在社会中的人的自由，就是除经人们同意在国家内所建立的立法权以外，不受其他任何立法权的支配；除了立法机关根据对它的委托所制定的法律以外，不受任何意志的统辖或任何法律的约束。所以，自由并非像罗伯特·菲尔麦爵士所告诉我们的那样：“各人乐意怎样做就怎样做，高兴怎样生活就怎样生活，而不受任何法律束缚的那种自由。”（《亚里士多德〈政治论〉评述》，第55页。）处在政府之下的人们的自由，应有长期有效的规则作为生活的准绳，这种规则为社会一切成员所共同遵守，并为社会所建立的立法机关所制定。这是在规则未加规定的一切事情上能按照我自己的意志去做的自由，而不受另一人的反复无常的、事前不知道的和武断的意志的支配；如同自然的自由是除了自然法以外不受其他约束那样。

23. 这种不受绝对的、任意的权力约束的自由，对于一个人的自我保卫是如此必要和有密切联系，以致他不能丧失它，除非连他的自卫手段和生命都一起丧失。因为一个人既然没有创造自己生命的能力，就不能用契约或通过同意把自己交由任何人奴役，或置身于别人的绝对的、任意的权力之下，任其夺去生命。谁都不能把多于自己所有的权力给予他人；凡是不能剥夺自己生命的人，就不能把支配自己生命的权力给予别人。诚然，当一个人由于过错，做了理应处死的行为而丧失了生命权的时候，他把生命丧失给谁，谁就可以（当谁已掌握他时）从缓夺去他的生命，利用他来为自己服役；这样做，对他并不造成损害。因为当他权衡奴役的痛苦超过了生命的价值时，他便有权以情愿一死来反抗他的主人的意志。

24. 这是最完全的奴役状况，它不外是合法征服者和被征服者之间的战争状态的继续。如果他们之间订立了契约，作出协议，使一方拥有有限的权力和另一方必须服从，那么在这一契约的有效期内，战争和奴役状态便告终止。因为正如上述，谁都不能以协定方式把自己所没有的东西、即支配自己的生命的权力，交给另一个人。

我承认，我们看到在犹太人中间，乃至于在其他民族中间，确有出卖自身的事情；但是很清楚，这仅是为了服劳役，而不是为了充当奴隶。因为很明显，被出卖的人并不处在一种绝对的、任意的专制权力之下。不论何时，主人并无杀死他的权力，而在一定的时候，必须解除他的服役，使他自由；这种奴仆的主人根本没有任意处置奴仆的生命的权力，因此不能随意伤害他，只要使他损失一只眼睛或一颗牙齿，就使他

获得自由（《旧约》出埃及记，第二十一章）。

第五章 论财产

25. 不论我们就自然理性来说，人类一出生即享有生存权利，因而可以享用肉食和饮料以及自然所供应的以维持他们的生存的其他物品；或者就上帝的启示来说，上帝如何把世界上的东西给予亚当、给予挪亚和他的儿子们；这都很明显，正如大卫王所说（《旧约》诗篇第一百十五篇，第十六节），上帝“把地给了世人”，给人类共有。但即使假定这样，有人似乎还很难理解：怎能使任何人对任何东西享有财产权呢？我并不认为作如下的回答可以满足：如果说，根据上帝将世界给予亚当和他的后人他们所共有的假设，难以理解财产权，那么，根据上帝将世界给予亚当和他的继承人并排斥亚当的其他后人这一假设，除了惟一的全世界君主之外，谁也不可能享有任何财产。可是我将设法说明，在上帝给予人类为人类所共有的东西之中，人们如何能使其中的某些部分成为他们的财产，并且这还不必经过全体世人的明确协议。

26. 上帝既将世界给予人类共有，亦给予他们以理性，让他们为了生活和便利的最大好处而加以利用。土地和其中的一切，都是给人们用来维持他们的生存和舒适生活的。土地上所有自然生产的果实和它所养活的兽类，既是自然自发地生产的，就都归人类所共有，而没有人对于这种处在自然状态中的东西原来就具有排斥其余人类的私人所有权；但是，这些既是给人类使用的，那就必然要通过某种拨归私用的方式，然后才能对于某一个人有用处或者有好处。野蛮的印第安人既不懂得圈用土地，还是无主土地的住户，就必须把养活他的鹿肉或果实变为己有，即变为他的一部分，而别人不能再对它享有任何权利，才能对维持他的生命有任何好处。

27. 土地和一切低等动物为一切人所共有，但是每人对他自己的人身享有一种所有权，除他以外任何人都没有这种权利。他的身体所从事的劳动和他的双手所进行的工作，我们可以说，是正当地属于他的。所以只要他使任何东西脱离自然所提供的和那个东西所处的状态，他就已经掺进他的劳动，在这上面参加他自己所有的某些东西，因而使它成为他的财产。既然是由他来使这件东西脱离自然所安排给它的一般状态，那么在这上面就由他的劳动加上了一些东西，从而排斥了其他人的共同权利。因为，既然劳动是劳动者的无可争议的所有物，那么对于这一有所增益的东西，除他以外就没有人能够享有权利，至少在还留有足够的同样好的东西给其他人所共有的情况下，事情就是如此。

28. 谁把橡树下拾得的橡实或树林的树上摘下的苹果果腹时，谁就确已把它们拨归己用。谁都不能否认，食物是完全应该由他消受的。因

此我要问，这些东西从什么时候开始是属于他的呢？是在他消化的时候，还是在他吃的时候，还是他煮的时候，还是他把它们带回家的时候，还是他捡取它们的时候呢？很明显，如果最初的采集不使它们成为他的东西，其他的情形就更不可能了。劳动使它们同公共的东西有所区别，劳动在万物之母的自然所已完成的作业上面加上一些东西，这样它们就成为他的私有的权利了。谁会说，因为他不曾得到全人类的同意使橡实或苹果成为他的所有物，他就对于这种拨归私用的东西不享有权利呢？这样把属于全体共有的东西归属自己，是否是盗窃行为呢？如果这样的同意是必要的话，那么，尽管上帝给予人类很丰富的东西，人类早已饿死了。我们在以合约保持的共有关系中看到，那是从共有的东西中取出任何一部分并使它脱离自然所安置的状态，才开始有财产权的；若不是这样，共有的东西就毫无用处了。而取出这一或那一部分，并不取决于一切共有人的明白同意。因此我的马所吃的草、我的仆人所割的草皮以及我在同他人共同享有开采权的地方挖掘的矿石，都成为我的财产，无须任何人的让与或同意。我的劳动使它们脱离原来所处的共同状态，确定了我对于它们的财产权。

29. 如果规定任何人在把共有的东西的任何部分拨归私用的时候，必须得到每一个共有人的明确同意，那么孩子和仆人们就不能割取他们的父亲或主人和他们共同准备而没有指定各人应得部分的肉。虽然泉源的流水是人人有份的，但是谁能怀疑盛在水壶里的水是只属于汲水人的呢？他的劳动把它从自然手里取了出来，从而把它拨归私用，而当它还在自然手里时，它是共有的，是同等地属于所有的人的。

30. 因此，这一理性的法则使印第安人所杀死的鹿归他所有；尽管原来是人人所共同享有权利的东西，在有人对它施加劳动以后，就成为他的财物了。被认为是文明的一部分人类已经制定并且增订了一些明文法来确定财产权，但是这一关于原来共有的东西中产生财产权的原始的自然法仍旧适用。根据这一点，任何人在那广阔的，仍为人类所共有的海洋中所捕获的鱼或在那里采集的龙涎香，由于劳动使它脱离了自然原来给它安置的共同状态，就成为对此肯费劳力的人的财产。而即使在我们中间，无论是谁只要在围场时紧赶一只野兔，那只野兔就被认为是他的所有物。因为野兽仍被看做是共有的，不属任何人私有，只要有人对这类动物花费了这样多的劳动去发现并追赶它，他就使它脱离原来是共有的自然状态，而开始成为一种财产。

31. 有人或许会反对这种说法，认为如果采集橡实或其他土地生长的果实等等，就构成了对这些东西的权利，那么任何人可以按其意愿尽量占取。我的回答是，并非这样。同一自然法，以这种方式给我们财产权，同时也对这种财产加以限制。“上帝厚赐百物给我们享受”（《新约》提摩太前书，第六章，第十七节）是神的启示所证实的理性之声。

但上帝是以什么限度给我们财产的呢？以供我们享用为度。谁能在一件东西败坏之前尽量用它来供生活所需，谁就可以在那个限度内以他的劳动在这件东西上确定他的财产权；超过这个限度就不是他的份所应得，就归他人所有。上帝创造的东西不是供人们糟蹋或败坏的。所以，考虑到在很长一段时期内，世界上天然物资丰富，消费者很少，一个人的勤劳所能达到的并对它独占而不让别人分享的一部分物资（特别是限于理性所规定的可以供他使用的范围）数量很小，那时对这样确定的财产大概就很少发生争执或纠纷。

32. 但是，尽管财产的主要对象现在不是土地所生产的果实和依靠土地而生存的野兽，而是包括和带有余一切东西的土地本身，我认为很明显，土地的所有权也是和前者一样取得的。一个人能耕耘、播种、改良、栽培多少土地和能用多少土地的产品，这多少土地就是他的财产。这好像是他用他的劳动从公地圈来的那样。即使说旁人对此都有同等权利，所以如果没有取得他的全体共有人、即全人类的同意，他就不能拨归私用、不能圈用土地，这样的说法也不能使他的权利失效。上帝将世界给予全人类所共有时，也命令人们要从事劳动，而人的贫乏处境也需要他从事劳动。上帝和人的理性指示他垦殖土地，这就是说，为了生活需要而改良土地，从而把属于他的东西、即劳动施加于土地之上。谁服从了上帝的命令对土地的任何部分加以开拓、耕耘和播种，他就在上面增加了原来属于他所有的某种东西，这种所有物是旁人无权要求的，如果加以夺取，就不能不造成损害。

33. 这种开垦任何一块土地而把它据为己有的行为，也并不损及任何旁人的利益，因为还剩有足够的同样好的土地，比尚未取得土地的人所能利用的还要多。所以，事实上并不因为一个人圈用土地而使剩给别人的土地有所减少。这是因为，一个人只要留下足供别人利用的土地，就如同毫无所取一样。谁都不会因为另一个人喝了水，牛饮地喝了很多，而觉得自己受到损害，因为他尚有一整条同样的河水留给他解渴；而就土地和水来说，因为两者都够用，情况是完全相同的。

34. 上帝将世界给予人类所共有；但是，既然他将它给予人类是为了他们的利益，为了使他们尽可能从它获得生活的最大便利，就不能假设上帝的意图是要使世界永远归公共所有而不加以耕植。他是把世界给予勤劳和有理性的人们利用的（而劳动使人取得对它的权利），不是给予好事吵闹和纷争的人们来从事巧取豪夺的。谁有同那已被占用的东西一样好的东西可供利用，他就无须抱怨，也不应该干预旁人业已用劳动改进的东西。如果他这样做，很明显，他是想白占人家劳动的便宜，而他并无权利这样做；他并不想要上帝所给予他和其他人共有以便在其上从事劳动的土地，而除了已被占有的以外，还剩有同样好的土地，而且比他知道如何利用或他的勤劳所能及的还要多。

35. 不错，在英国或任何其他有很多人民受其统治的国家，他们既有金钱又从事商业，但是对于那里的公有土地的任何部分，如果没有取得全体共有人的同意，没有人能够加以圈用或拨归私用；因为，这是契约、即国家的法律留给公有的，是不可侵犯的。这种土地虽然对于某些人是公有的，却并非对全人类都是这样；它是这个国家或这个教区的共有财产。而且，经这样圈用后所剩下的土地，对于其余的共有人来说不会同当初全部土地的情况一样，因为那时他们都能使用全部土地。至于人们开始和最早聚居在世界广大的土地上的时候，情况就不是那样。那时人们所受制的法律可以说是为了鼓励取得财产。上帝命令他而他的需要亦迫使他不得不从事劳动。那是他的财产，人们不能在他已经划定的地方把财产夺走。因此，开拓或耕种土地是同占有土地结合在一起的。前者给予后者以产权的根据。所以上帝命令人开拓土地，从而给人在这范围内将土地拨归私用的权力。而人类生活的条件既需要劳动和从事劳动的资料，就必然地导致私人占有。

36. 财产的幅度是自然根据人类的劳动和生活所需的范围而很好地规定的。没有任何人的劳动能够开拓一切土地或把一切土地划归私用；他的享用也顶多只能消耗一小部分；所以任何人都不可能在这种方式下侵犯另一个人的权利，或为自己取得一宗财产而损害他的邻人，因为他的邻人（在旁人已取出他的一份之后）仍然剩有同划归私用以前一样好和一样多的财产。在世界初期，人们在当时的旷野上所遭逢的离群即无法生活的危险，大于因缺少土地进行种植而感受的不便，在这个时候，这一幅度确将每个人的私有财产限制在适当的范围之内，使他可能占有的财产不致损害别人。世界现在似乎有人满之患，但是同样的限度仍可被采用而不损及任何人。试设想一个人或一个家族在亚当或挪亚的子孙们起初在世界上居住时的情况：让他在美洲内地的空旷地方进行种植，我们将看到他在我们所定的限度内划归自己私用的土地不会很大，甚至在今天，也不致损及其余的人类，以致他们有理由抱怨或认为由于那个人的侵占而受到损害，即使人类现今业已分布到世界的每一角落，无限地超过了最初的微小数目。加之，如果没有劳动，土地的多寡就只有很小的价值。我听说在西班牙就有这样的情况，一个人只要对土地加以利用，即使无其他权利，可以被允许耕耘、播种和收获，而不受他人干涉。相反地，居民们还认为他们得到了他的好处，因为他在未开垦的因而是荒芜的土地上所花费的劳动增加了他们所需要的粮食。但是不管怎样，这还不是我所要强调的。而我敢大胆地肯定说，假使不是由于货币的出现和人们默许同意赋予土地以一种价值，形成了（基于同意）较大的占有和对土地的权利，则这一所有权的法则，即每人能利用多少就可以占有多少，会仍然在世界上有效，而不使任何人感受困难，因为世界上尚有足够的土地供成倍居民的需要。关于货币所形成的情况，我将逐渐更充分地加以说明。

37. 这是可以肯定的，最初，人们的超过需要的占有欲改变了事物的真实价值，而这种价值是以事物对人的生活的功用而定的；或者，人们已经同意让一小块不会耗损又不会败坏的黄色金属值一大块肉或一大堆粮食，虽然人们基于他们的劳动，有权将他所能充分利用的自然界的東西划归自己私用，但是这不会是很多，也不致损及别人，因为那时还剩有同样丰富的东西，留给肯花费同样勤劳的人们。关于这一点，我还要补充说，一个人基于他的劳动把土地划归私用，并不减少而是增加了人类的共同积累。因为一英亩被圈用和耕种的土地所生产的供应人类生活的产品，比一英亩同样肥沃而共有人任其荒芜不治的土地（说得特别保守些）要多收获十倍。所以那个圈用土地的人从十英亩土地上所得到的生活必需品，比从一百英亩放任自流的土地所得到的更要丰富，真可以说是他给了人类九十英亩土地：因为他的劳动现在从十英亩土地上供应了至少相当于从一百英亩土地上所生产的产品。我在这里把经过改良的土地的产量定得很低，把它的产品只定为十比一，而事实上是更接近于一百比一。我试问，在听其自然从未加以任何改良、栽培或耕种的美洲森林和未开垦的荒地上，一千英亩土地对于贫穷困苦的居民所提供的生活所需能否像在得文郡 [\[1\]](#) 的同样肥沃而栽培得很好的十英亩土地所出产的同样多呢？

在未把土地划归私用之前，谁尽其所能尽多采集野生果实，尽多杀死、捕捉或驯养野兽，谁以劳动对这些自然的天然产品花费力量来改变自然使它们所处的状态，谁就因此取得了对它们的所有权。但是如果它们在他手里未经适当利用即告毁坏；在他未能消费以前果子腐烂或者鹿肉败坏，他就违反了自然的共同法则，就会受到惩处；他侵犯了他的邻人的应享部分，因为当这些东西超过他的必要用途和可能提供给他生活需要的限度时，他就不再享有权利。

38. 同样的限度也适用于土地的占有。凡是经过耕种、收获、贮存起来的東西，在败坏之前予以利用，那是他的特有权利。凡是圈入、加以饲养和利用的牲畜和产品也都是他的。但是，如果在他圈用范围内的草在地上腐烂，或者他所种植的果实因未被摘采和贮存而败坏，这块土地，尽管经他圈用，还是被看作是荒废的，可以为任何其他人所占有。所以在最初的时候，该隐可以取得尽他所能耕种的土地，作为他的土地，还可以留下足够的土地让亚伯放牧羊群；几英亩土地就够他们两人占用了。但是由于家庭增多，勤劳又扩大了他们的牲畜，他们的占有随着需要而增大。但是在他们尚未联合起来、共同定居和建成城市之前，他们所利用的土地还属于公有，并未确定任何财产权。后来，基于同意，他们就规定各人领地的界限，约定他们和邻人之间的地界，再以他们内部的法律，规定同一社会的人们的财产权。因为我们知道，在最初有人居住的那些地方，也大约是那时居民最多的所在，直到亚伯兰的时候，人们还是带着他们的牛羊群——这是他们的财产——自由地来往游

牧；而亚伯兰是在他作为一个异乡人的地方游牧的。显而易见，在那里，至少大部分土地是公有的，居民们并不加以重视，也不在他们所利用的部分之外主张财产权。但是当同一地方不够供他们在一起放牧、饲养他们的羊群时，他们就基于同意，像亚伯兰和罗得那样（《旧约》创世记，第十三章，第五节），分开和扩大他们的牧地，到对他们最合适的地方去。以扫也是以同样的理由离开他的父亲和兄弟，到西珥山去创家立业的（《旧约》创世记，第三十六章，第六节）。

39. 由此可见，我们不必假定亚当有对全世界的排斥一切其他人的个人所有权和财产权，因为这种权利既无法证明，又不能从中引申出任何人的财产权；而只要假定世界原来是给予人类子孙所共有，我们就能看到劳动怎样使人们对世界的若干小块土地，为了他们个人的用途，享有明确的产权，在这方面不可能有对权利的怀疑，亦不可能有争执的余地。

40. 劳动的财产权应该能够胜过土地的公有状态，这个说法在未经研讨之前也许会显得奇怪，其实不然。因为正是劳动使一切东西具有不同的价值。如果任何人考虑下一英亩种植烟草或甘蔗、播种小麦或大麦的土地同一英亩公有的、未加任何垦殖的土地之间的差别，他就会知道劳动的改进作用造成价值的绝大部分。我认为，如果说在有利于人生的土地产品中，十分之九是劳动的结果，这不过是个极保守的计算。如果我们正确地把供我们使用的东西加以估计并计算有关它们的各项费用——哪些纯然是得自自然的，哪些是从劳动得来的——我们就会发现，在绝大多数的东西中，百分之九十九全然要归之于劳动。

41. 关于这一点，没有比美洲几个部落的情况更能作为明显的例证。这些部落土地富足而生活上的一切享受却是贫困的。自然对他们也同对任何其他民族一样，充分地提供了丰富的物资——那就是能生产丰富的供衣食享用之需的东西的肥沃土地——但是由于不用劳动去进行改进，他们没有我们所享受的需用品的百分之一。在那里，一个拥有广大肥沃土地的统治者，在衣食住方面还不如英国的一个粗工。

42. 为使这一点更为明朗化，我们只须研究几件日常生活用品在未供我们应用之前的若干进程，来察看它们的价值有多少是从人类的勤劳得来的。面包、酒和布匹是日常所需而数量很多的东西。然而，假使劳动不供给我们这些更有用的物品，我们的面包、饮料和衣服只能是橡实、水和树叶或兽皮。因为面包的价值高于橡实，酒的价值高于水，布匹或丝绸的价值高于树叶、兽皮或苔藓，这都完全是由劳动和勤劳得来的。一种是单靠自然供给我们的衣食；另一种是我们的血汗和勤劳为我们准备的物资。任何人只要计算一下后者的价值超过前者的程度，就会见到劳动所造成的占我们在世界上所享受的东西的价值中的绝大部分的情况。而生产这些资料的土地很难说占有价值的任何部分，至多只能说

占极小的部分；其价值是如此之小，以致我们甚至把完全听其自然而未经放牧、耕种或栽培的土地名副其实地叫做荒地，并且我们会发现它的好处几乎是等于零。

这就表明人口众多比领土广阔还要好，改进土地和正当地利用土地是施政的重要艺术。一个君主，如能贤明如神，用既定的自由的法律来保护和鼓励人类的正当勤劳，反对权力的压制和党派的偏私，那很快就会使他的邻国感到压力。但是这个问题下文再谈。

再回到正在进行的论证。

43. 这里年产二十蒲式耳小麦的一英亩土地和在美洲的另一英亩土地，倘用同样的耕作方法，可以获得相同的收成，它们无疑地具有相同的自然的固有价值。然而人类从这块土地上一一年所得的好处为五英镑，而从那块土地上，假如一个印第安人所得的一切利益在这里估价出售的话，可能是一文不值；至少，我可以真诚地说，不到千分之一。可见，将绝大部分的价值加在土地上的劳动，没有劳动就几乎分文不值。我们是靠劳动才得到土地的一切有用产品的最大部分的。因为一英亩小麦的麦秆、麸皮和面包的价值高于一英亩同样肥沃而荒芜的土地所出产的产品的价值，这一切都是劳动的结果。不仅犁地人所费的力气、收割人和打麦人的劳累和烤面包人的汗水，要算进我们所吃的面包里，就是那些训练耕牛，采掘、冶炼铁和矿石，砍伐并准备木材来制造犁、磨盘、烤炉或为数甚多的其他工具的人们的劳动，只要是这种粮食从播种到制成面包所必需的，都必须计算在劳动的账上，并承认它具有这样的效果。自然和土地只提供本身几乎没有价值的资料。每一块面包在供我们食用之前需要勤劳提供并使用的东西，假如我们能够追根求源的话，将是一张奇怪的物品清单——铁、树木、皮革、树皮、木材、石头、砖头、煤、石灰、布、染料、沥青、焦油、桅杆、绳索以及一切在船上应用的材料（船只运来了任何工人在工作的任何部分应用的任何物品），凡此种种，几乎不胜枚举，至少是过于冗长。

44. 由此可见，虽然自然的东​​西是给人共有的，然而人既是自己的主人，自身和自身行动或劳动的所有者，本身就还具有财产的基本基础。当发明和技能改善了生活的种种便利条件的时候，他用来维持自己的生存或享受的大部分东西完全是他自己的，并不与他人共有。

45. 所以，在最初，只要有人愿意对于原来共有的东西施加劳动，劳动就给与财产权；而在一个长时期内，绝大部分的东西依旧是共有的，至今它还是比人类所能利用的要多。人类初期，在绝大部分的情况下，满足于未经加工的、自然所供给他们的必需品。后来在世界的一些部分（那里由于人口和家畜的增多，以及货币的使用，土地不够了，因而有了一些价值），有些社会确定了各自的地界，又以它们内部的法律

规定了它们社会的私人财产，因而通过契约和协议确定了由劳动和勤劳所开创的财产——有些国家和王国之间通过缔结的盟约，明白地或者默认地放弃了对于为对方所占有的土地的一切要求和权利，从而根据共同的同意，放弃了它们对那些国家原有的、自然的公有权利的主张，于是明文的协议就在地球上的个别部分和地区确定了它们之间的财产权——虽然如此，还有大块的土地（那里的居民尚未同意和其余的人类一起使用他们的共同的货币）荒芜不治，比居住在上面的人们所能开垦或利用的还要多，所以它们还是公有的。不过这种情形，在已同意使用货币的那一部分人类中间，是极少会发生的。

46. 对人类生活实在有用的东西的最大部分，以及诸如世界的最初处于公有状态的人们所追求的生存必需品，如现在的美洲人所追求的那样，一般说来都是不能耐久的东西，如果不因有人利用而被消费掉，就会自行腐烂毁坏。金、银、钻石则由人们的爱好或协议给以比它们的实际用处和对生活之需的价值更高的价值。自然所供应给大家的那些好东西，如前面所说，每人都有能使用多少就拥有多少的权利，而对于他能以他的劳动予以影响的一切东西，他都享有财产权；凡是他的勤劳所及，以改变自然使其所处的原来状态的一切东西，都是属于他的。谁采集了一百蒲式耳橡实或苹果，谁就取得了对这些东西的财产权；它们一经采集便成为他的财物。他只要注意在它们未败坏以前加以使用，否则他就取了多于他的应得部分，就是掠夺了别人；的确，窖藏多于他能使用的东西是一件蠢事，也是一件不老实的事。假如他把一部分送给旁人，使它不致在他的占有下一无用处地毁坏掉，这也算是他把它利用了；又假如他把隔了一星期就会腐烂的梅子换取能保持一年供他吃用的干果，他就不曾损伤什么；只要没有东西在他手里一无用处地毁坏掉，他就不曾糟蹋公有的财物，就不曾毁坏属于其他人的东西的任何部分。又假如他愿意将他的干果换取一块其颜色为他所喜爱的金属，将他的绵羊换取一些贝壳，或将羊毛换取一块闪烁的卵石或一块钻石，由他终身加以收藏，他并不曾侵犯他人的权利。这些结实耐久的东西，他喜欢积聚多少都可以。超过他的正当财产的范围与否，不在于他占有多少，而在于是否有什么东西在他手里一无用处地毁坏掉。

47. 货币的使用就是这样流行起来的——这是一种人们可以保存而不至于损坏的能耐久的东西，他们基于相互同意，用它来交换真正有用但易于败坏的生活必需品。

48. 不同程度的勤劳会给人们以不同数量的财产，同样地，货币的这一发明给了他们以继续积累和扩大他们的财产的机会。假设有这么一个海岛，它和世界其余地区的一切可能的商业相隔绝，在岛上只有一百户人家，但拥有羊、马、奶牛和其他有用的动物，营养丰富的水果，以及能够生产足供千百倍那样多人吃的粮食的土地。但是岛上所有的东

西，不是由于平凡就是由于脆弱易损，没有一样可以适合用作货币。在这种情况下，那里的任何人在家庭用途和供其消费的丰富供应之外，不论在他们勤劳所生产的物品方面或者和他人交换同样易于毁坏而有用的物品方面，还有什么理由要扩大他的财产呢？在任何地方，只要那里没有既耐久又稀少、同时还很贵重的东西值得积聚起来，人们就不见得会扩大他们所占有的土地，尽管土地是那样肥沃，他们又可以那样自由地取得土地。试问，如果一个人在美洲内地的中部拥有一万英亩或十万英亩的上好土地，他耕种得很好，也有很多牛羊，但他无法和世界的其他部分进行贸易，通过出卖产品换取货币，他将在这块土地作什么评价呢？圈用这种土地不会合算；我们会看到他只保留一块能够供应他自己和他家属以生活用品的土地，而把多余的部分重新放弃给自然的旷野。

49. 因此，全世界初期都像美洲，而且是像以前的美洲，因为那时候任何地方都不知道有货币这种东西。只要一个人在他邻人中间发现可以用作货币和具有货币价值的某种东西，你将看到这同一个人立即开始扩大他的地产。

50. 但是，既然金银与衣食车马相比，对于人类生活的用处不大，其价值只是从人们的同意而来，而且大部分还取决于劳动的尺度，这就很明显，人们已经同意对于土地可以有不公平和不平等的占有。他们通过默许和自愿的同意找到一种方法，使一个人完全可以占有其产量超过他个人消费量的更多的土地，那个方法就是把剩余产品去交换可以窖藏而不致损害任何人的金银；这些金属在占有人手中不会损毁或败坏。人们之所以能够超出社会的范围，不必通过社会契约，而这样地把物品分成不平等的私有财产，只是由于他们赋予金银以一种价值并默认货币的使用。而政府则以法律规定财产权，土地的占有是由成文宪法加以确定的。

51. 这样，我以为可以很容易而无任何困难地看出，劳动最初如何在自然的共有物中开始确立财产权，以及为了满足我们的需要而消费财产这一点又如何限制了财产权；因此对于财产权就不会有发生争执的理由，对于财产权容许占有多少也不能有任何怀疑。权利和生活需要是并行不悖的；因为一个人有权享受所有那些他能施加劳动的东西，同时他也不愿为他所享用不了的东西花费劳力。这就不会让人对财产权有何争论，也不容发生侵及他人权利的事情。一个人据为己有的那部分是容易看到的，过多地割据归己，或取得多于他所需要的东西，这是既无用处，也不诚实的。

[1] 得文郡（Devonshire），英格兰西南部的一个郡名。——译者注

第六章 论父权

52. 在这种性质的论文中，对于世界上已经通用的一些字眼和名词加以挑剔，或者会被指责为一种不恰当的非难，但是当旧名词易于使人陷于错误时，则提出一些新名词来可能不会被认为是不对的。父权这一名词或许就是这样，它似乎将父母对儿女的权力完全归属父亲，好像母亲是没有份的；可是，如果我们请教一下理性或启示，我们就会知道她也有同等的权利。这就使人有理由问，称做亲权是否更要确当些？无论自然和传宗接代的权利责成儿女负有何种义务，它必然是要他们对出生的共同因素的双方承担的。所以我们看到上帝的明文法到处都要儿女不加区别地服从父母。如“当孝敬父母”（《旧约》出埃及记，第二十章，第十二节）；“凡咒骂父母的”（《旧约》利未记，第二十章，第九节）；“你们各人都当孝敬父母”（《旧约》利未记，第十九章，第三节）；“你们作儿女的，要在主里听从父母”（《新约》以弗所书，第六章，第一节）等等，这是《旧约》和《新约》的语调。

53. 假如当初单就这一点加以很好的考虑而对问题的实质不作深入的探讨，也许不致使人们就双亲的权力问题铸成他们所犯过的大错。尽管这一父母亲的权力在父权的名称下似乎由父亲独占时可能并不太生硬地带有绝对统治权和王权的名义，可是如果这一假定的对儿女的绝对权力被称做亲权，原来的名称就会听起来很不顺耳，本身显得很荒谬，因而就会发现那种权力也是属于母亲的。因为如果母亲也有份，那么对于那些根据他们所谓父亲身份而竭力主张绝对权力和权威的人们，就会很不受用。这样就会使他们所主张的君主政体失去很好的依据，因为从名词本身来说，他们所依据的作为仅由一人统治的基础的基本权威，并非属于一人，而是为二人所共有。但是，且不谈这个名词问题吧。

54. 虽然我在前面说过（第二章），所有的人生来都是平等的，却不能认为我所说的包括所有的各种各样的平等。年龄或德行可以给一些人以正当的优先地位。高超的才能和特长可以使另一些人位于一般水平之上。出生可以使一些人，关系或利益使另一些人，尊敬那些由于自然、恩义或其他方面的原因应予尊敬的人们。凡此种种都与所有人们现在所处的有关管辖或统治的主从方面的平等相一致。这就是与本文有关的那种平等，即每一个人对天然自由的自由所享有的平等权利，不受制于其他任何人的意志或权威。

55. 我承认孩童并非生来就处在这种完全的平等状态中，虽然他们生来就应该享受这种平等。他们的父母在他们出世时和出世后的一段期间，对他们有一种统治和管辖权，但这只是暂时的。他们所受的这种支

配的限制，犹如在他们孱弱的婴儿期间用来缠裹和保护他们的襁褓衣被一样。随着他们的成长，年龄和理性将解脱这些限制，直到最后完全解脱而能使一个人自由地处理一切为止。

56. 亚当生来就是一个完整的人，他的身心具有充分的体力和理智，因而他一生出来就能自己维护自己，并照上帝所赋予他的理性法则的要求来支配他的行动。从他以后，世界上繁殖了他的子子孙孙，他们生下来都是婴儿，孱弱无能，无知无识。但是为了补救这种直到成长和成年才能去掉的身心不成熟的缺陷，亚当和夏娃以及他们之后的所有父母根据自然法具有保护、养育和教育他们所生的儿女的责任；并非把儿女看作他们自己的作品，而是看作他们自己的创造者、即他们为其儿女对之负责的全能之神的作品。

57. 支配亚当的法律就是支配他的所有后裔的法律，即理性的法则。但是他的后人和他天然出生的情况不同，是由另一种途径进入世界的，这就使他们愚昧无知而不会运用理性，所以他们一时还受那个法律的约束。一个人不能受不是对他公布的法律的约束，而这个法律既是仅由理性公布或发表的，那么他如果还不能运用理性，就不能说是受这个法律的约束；亚当的儿女既不是一生下来就受这个理性法则的约束，他们一时还不是自由的。法律按其真正的含义而言与其说是限制还不如说是指导一个自由而有智慧的人去追求他的正当利益，它并不在受这法律约束的人们的一般福利范围之外作出规定。假如没有法律他们会更快乐的话，那么法律作为一件无用之物自己就会消灭；而单单为了使我们的不致堕下泥坑和悬崖而作的防范，就不应称为限制。所以，不管会引起人们怎样的误解，法律的目的不是废除或限制自由，而是保护和扩大自由。这是因为在一切能够接受法律支配的人类的状态中，哪里没有法律，哪里就没有自由。这是因为自由意味着不受他人的束缚和强暴，而哪里没有法律，哪里就不能有这种自由。但是自由，正如人们告诉我们的，并非人人爱怎样就可怎样的那种自由（当其他任何人的一时高兴可以支配一个人的时候，谁能自由呢？），而是在他所受约束的法律许可范围内，随心所欲地处置或安排他的人身、行动、财富和他的全部财产的那种自由，在这个范围内他不受另一个人的任意意志的支配，而是可以自由地遵循他自己的意志。

58. 所以父母所享有的对于他们的儿女的权力，是由他们应尽的义务产生的，他们有义务要在儿童没有长成的期间管教他们。儿女所需要的和父母应该做到的，是培养儿女的心智并管理他们还在无知的未成年期间的行动，直到理性取而代之并解除他们的辛苦为止。这是因为，上帝既赋予人以一种指导他的行动的悟性，就让他在他所受约束的法律范围内享有一种意志的自由和正当地属于意志的自由范围内的行动的自由。但是当他还处在缺乏悟性来指导他的意志的情况下，他就缺乏他自

己的可以遵循的意志。谁替他运用智力，谁也就应当替他拿出主张；他必须规定他的意志并调节他的行动；但是当儿子达到那种使他父亲成为一个自由人的境界时，他也成为了一个自由人。

59. 这一点在一个人所受约束的一切法律中都可适用，不论是自然法或国家法。一个人是否受自然法的约束？什么东西使他摆脱了那个法律？什么东西使他在自然法的范围内可以依照他的意志自由地处置他的财产？我的回答是，成熟的境界，他如果达到这个境界，就可以被认为能够理解那个法律，从而他可以把他的行为限制在那个法律的范围之内。当他达到这一境界时，他可以被认为知道遵循法律的程度和应用自由的程度，从而取得自由；而在这以前，被认为知道法律所容许的自由程度的人必须对他进行指导。如果这种理性的状态、这种成年使一个人自由，同样的情况也可以使他的儿子自由。一个人是否受英国法律的约束？什么东西使他不受那个法律的支配？即在那个法律的许可范围内享有依照他自己的意志来处置他的行动和财产的自由？这就是了解那个法律的能力；按照那个法律的假定为二十一岁，在某些情况下还要早些。如果这曾使父亲自由，它也该使儿子自由。在这以前，法律不容许儿子有意志，他要受替他使用理智的父亲或监护人的意志的指导。假如父亲死亡，而又没有委托一个代表来接替，假如他未曾准备一个导师在他儿子未成年和缺乏悟性期间加以管教，法律将负责做这件事情。在一个人尚未达到自由的状态，他的悟性还不适于驾驭他的意志之前，必须有人来管理他，作为支配他的一种意志。但是过了这个阶段，父亲和儿子，正如导师和成年之后的徒弟一样，都同等地自由了，他们同样地受制于同一法律，不论他们只是处在自然状态而受自然法的约束或受一个已成立的政府的明文法的约束，父亲对他的儿子的生命、自由或财产，都不再享有任何统辖权。

60. 但是，如果由于超出自然常规而可能发生某些缺陷，以致有人并未达到可被认为能够了解法律、从而能遵循它的规则而生活的那种理性的程度，他就决不能成为一个自由人，也决不能让他依照他自己的意志行事（因为他不知道他自己的意志应有限制，并不具有作为它的正当指导的悟性），在他自己的悟性不能担负此项责任时，仍须继续受他人的监护和管理。所以精神病者和白痴从来不能脱离他们父母的管束；胡克尔在《宗教政治》第一卷第七节中说：“尚未到达能正确运用理性来指导自己的年龄的儿童，由于自然缺陷而从来不会正确运用理性来指导自己的呆子，以及第三，目前还不能运用正确理性来指导自己的精神病患者，只有以他们的导师用以指导其行动的理性作为他们的指导，来为他们谋求他们的福利。”凡此种种，似乎不过是上帝和自然加诸人类以及其他生物的一种责任，以保护他们的后裔，直到他们有能力自立为止；这很难被当做父母享有王权的一个例子或证据。

61. 所以我们是生而自由的，也是生而具有理性的；但这并不是说我们实际上就能运用此两者；年龄带来自由，同时也带来理性。由此我们可以看出，自然的自由和服从父母是一致的，两者都是基于同一原则的。一个儿童是依靠他父亲的权利、依靠他父亲的理智而自由的，他父亲的理智将一直支配着他，直到他具有自己的理智时为止。一个成年人的自由和一个尚未达到那个年龄的儿童对他的父母的服从，两者没有抵触但又判然有别，以致以父权之说来主张君主制的最盲目的人们也不能无视这一区别；最顽固的人也不能不承认它们的一致性。假如他们的学说是完全正确的，假如亚当的合法嗣子现在已经确定，并基于这一权利被立为君，享有罗伯特·菲尔麦爵士所说的一切绝对的无限权力；假如他在他的嗣子一出世的时候就死亡，这个婴孩不论他怎样自由、怎样至高无上，在年龄和教育使他具有理性和能力来管理他自己和他人之前，难道就可以不服从他的母亲和保姆、导师和监护人的支配吗？他生活上的需要、身体的健康和心灵的培育都要他受他人的而不是他自己的意志的指导，然而是否有人会认为，这种限制和服从是不符合于或剥夺了他有权享受的那种自由或主权，或把他的王国丧失给在他未成年期间对他管教的一些人呢？这种对他的管教，只是使他更好和更早地具备行使他的自由权或主权的条件。如果有人问我，什么时候我的儿子可以达到自由的年龄，我将答复说，正就是当他的君主可以当政的年龄。明智的胡克尔在《宗教政治》第一卷第六节中说：“但是什么时候一个人才可以说是已经达到这样的运用理性的地步，以致足以使他能够了解那些他必须用来指导他的行动的法律，这用感觉来辨认要比用技能和学问来决定容易得多。”

62. 国家本身就注意到并承认人们要到某一时期才开始像自由人那样行动，所以直到那时为止，不需要作出效忠或忠顺的宣誓，或对他们国家的政府表示其他公开的承认或顺从。

63. 由此可见，人的自由和依照他自己的意志来行动的自由，是以他具有理性为基础的，理性能教导他了解他用以支配自己行动的法律，并使他知道他对自己的自由意志听从到什么程度。在他具有理性来指导他的行动之前放任他享有无限制的自由，并不是让他得到本性自由的特权，而是把他投入野兽之中，让他处于和野兽一样的不幸状态，远远地低于人所处的状态。这就是使父母有权管理未成年的儿女的根源。上帝要他们以管教儿女为己任，并赋予他们以适当的慈爱和关切心情，来调节这一权力，而在儿女需要受这一权力的约束期间，按照他的智慧所筹划的那样，为了儿女的好处来行使这一权力。

64. 但是能有什么理由把父母对儿女的这种管教责任引申成为父亲的一种绝对的、专横的统辖权呢？他的权力至多只能采用他认为最有效的管教方式，使他们的身体有这样的体力和健康、他们的心灵这样地奋

发和纯正，从而使他的儿女很好地具备条件，无论对己对人都成为十分有用的人；而如果对这种情况有必要的话，也可以在他们有能力时使他们为自己的生存而工作。但是，这项权力，母亲也和父亲一样，是有她的份的。

65. 不但如此，这个权力之属于父亲，并非基于自然的任何特殊权利，而只是由于他是他的儿女的监护人，因此当他不再管教儿女时，他就失去了对他们的权力。这一权力是随着对他们的抚养和教育而来的，是不可分割地互相关联的，而且它属于一个被遗弃的儿童之父，如同属于另一个儿童的生身父亲一样。如果一个男子只有单纯的生育行为，对儿女并无照管，如果他能享有父亲的名义和权威是仅仅由于生育行为，那么他对自己的儿女是没有什么权力的。在世界上有些地区，一个妇女同时有几个丈夫，或在美洲有些地区，时常发生夫妇分离的情况，儿女都留给母亲，跟着母亲，完全受母亲的抚养扶持，在那些地区，父权又将发生什么变化呢？如果父亲在儿女幼年时死亡，难道他们在未成年时不是自然而然地到处要同样地服从他们的母亲，如同对他们的父亲一样，假如他活着的话？是否有人会说，母亲对于她的儿女有一种立法权，她能制定有永久服从义务的条例，用来规定与他们财产有关的一切事情，并约束他们一辈子的自由呢？或者说，为了执行这些条例，她能使用死刑呢？这是法官的正当权力，而这种权力父亲是连影子也没有的。他支配他的儿女的权力只是暂时的，不能及于他们的生命或财产；这不过是对于他们在未成年时的孱弱和缺陷的一种帮助，为他们的教养所必需的一种约束。虽然在儿女没有饿死的危险时，父亲可以任意处理他自己的财产，然而他的权力不能推及于儿女的生命或他们靠自己的劳动或他人的赠与所得的财物，而当他们达到成年并享有公民权时，也不能及于他们的自由。父亲的主权到此为止，从此就不能再限制他的儿子的自由，正如他不能限制其他任何人的自由一样。而且可以肯定这决不是一种绝对的或永久的权限，一个男子可以摆脱它的束缚，因为神权准许他离开父母而和妻子同居。

66. 但是，纵然到了一定时候，如同父亲自己不受任何旁人的意志的支配一样，儿女不再受父亲的意志和命令的支配，他们除了同样要遵守自然法或他们国家的国内法之外，各人不受其他限制；这种自由却并不使儿子免除他根据上帝的和自然的法则对他父母应尽的尊礼。上帝既以世间父母为他延续人类种族大业的工具，以及他们儿女的生活的依靠，一方面使父母承担养育、保护和教育他们儿女的义务，同时他又要儿女承担永久尊礼他们父母的义务，其中包括用一切形之于外的表情来表达内心的尊崇和敬爱，因此就约束儿女不得从事任何可以损害、冒犯、扰乱或危害其生身父母的快乐或生命的事情，使他们对于给他们以生命和生活快乐的父母，尽一切保护、解救、援助和安慰的责任。任何国家、任何自由都不能解除儿女的这种义务。然而这决不是一

种命令他们儿女的权力，或一种可以制定法律并任意处置他们的生命或自由的权威。应该尊崇、敬礼、感恩和帮助是一回事；要求一种绝对的服从和屈从是另一回事。一个在位的君主对他的母亲也要尽到对父母应尽的尊礼，但这并不减少他的权威，亦不使他受她的统治。

67. 未成年人的服从使父亲享有一种与儿童的未成年同时结束的临时统治权；儿女所应尽的尊礼使父母享有受到尊重、敬礼、赡养和孝顺的永久权利，这是多少与父亲的照管、花费和对他们的教育方面的关怀所费的力量相当的。这并不因成年而告结束，而是在一个人一生的各方面和一切情况下都存在的。对这两种权力、即父亲在子女未成年时有权予以管教和终身应受尊礼的权力不加区别，就是引起有关这个问题一大部分错误的缘由。把它们说得确当些，前者毋宁是儿女的特殊利益和父母的责任，而不是父权的任何特权。教养儿女是父母为了他们儿女的好处而不容推卸的职责，以至任何事情都不能解除他们在这方面的责任。虽然同时也还有命令和责罚他们的权力，但是上帝把人们对儿女的深厚感情交织在人性的原则之中，简直不必担心父母会过分严苛地使用他们的权力；过分之处很少是在严苛方面，自然的强烈倾向倒是引向另一方面。所以当全能的上帝要表示他对于以色列人的宽容处理的时候，他告诉他们说，虽然他管教他们，但是他管教他们如同一个人管教他的儿子一样（《旧约》申命记，第八章，第五节）——那就是说，用慈爱的心肠——除绝对对他们最有好处的管教之外并不对他们加以更严厉的约束，而如果加以纵容倒是不够慈爱。这就是要儿女服从的那种权力，使父母不致增加操心或徒劳无功。

68. 另一方面，尊礼和赡养，作为儿女应该报答他们所得的好处的感恩表示，是儿女的必要责任和父母应享的特殊待遇。这是为了父母的好处，犹之另一种是为了儿女的好处一样。不过作为父母之责的教育似乎具有特别大的权力，因为孩童时期的无知和缺陷需要加以约束和纠正，这是一种看得见的统治权的行使，是一种统辖权。而尊礼一词所包含的责任并不要求那么多的服从，但是这种义务对成年的儿女要求得比年幼的儿女高些。“儿女们，要孝顺你们的父母”，谁能认为这条命令要求自己儿女的人对他父亲所表示的服从，要同他年幼的儿女应该对他自己所表示的一样；如果他的父亲由于狂妄的权威感，还要把他当作孩子看待的话，谁又会根据这句箴言，认为必须服从他父亲的一切命令呢？

69. 所以，父权或者不如说责任的首要部分、即教育是属于父亲的，这部分权力到一定的时候就告结束。教育的任务终了时，这部分的权力即自动告终，而且在这以前也是可以让与的。这是因为，一个人可以把教导儿子的事托付旁人，当他把他的儿子交给旁人充当学徒时，他就免除了他儿子在那个时期内对他和他的母亲的一大部分的服从义务。

但是父权的另一部分，即尊礼的义务，还是完全属于他们的，这是无法取消的。这种义务绝对不能同父母两人分开，以致父亲的权威不能剥夺母亲的这种权利，亦没有任何人能免除他的儿子尊礼他的生身之母的义务。但是这两部分父权都与制定法律并以能及于财产、自由、身体和生命的处罚来执行这些法律的权力截然不同。命令儿女的权力到成年而告结束；虽然在此之后，一个儿子对他的父母总应尽到尊崇和敬礼、赡养和保护，以及感恩的心情能够责成每一个人尽到的一切义务，以报答他自然地能够得到的最大好处，然而这些并未把王权、君主的命令权给予父亲。他对于儿子的财产或行动并无统辖权，也没有任何权力在一切事情上以他的意志拘束他儿子的意志，尽管他的儿子如果尊重他的意志的话，在许多方面对他自己和他的家庭并无太不方便的地方。

70. 一个人为了尊礼和崇敬长者或贤人、保护他的儿女或朋友、救济和扶助受苦受难的人和感谢给他好处的人而负有种种义务，即使尽其所有和尽其所能也不足应付于万一；但是这一切并不能使那些要求他克尽义务的人享有权威，享有对他制定法律的权利。很明显，这一切不是仅仅由于父亲的名义也不是如前面已经说过的由于也受恩于母亲的缘故，而是因为对父母所负的这些义务以及对儿女所提出的要求的程度可以随着扶养、慈爱、操心和花费的不同而有所出入的，这些照顾在两个孩子之间时常是有厚薄之分的。

71. 这就表明，何以身在社会而本身作为社会成员的父母，对他们的儿女保持着一种权力，并且享有同自然状态中的人们一样多的权利来要求儿女们对他服从。假如说一切政治权力只是父权，两者实际上是同一回事，那就不可能是这样了。因为这样的话，所有的父权既属于君主，臣民自然就不能享有。但是政治权力和父权这两种权力是截然不同而有区别的，是建立在不同的基础上而又各有其不同的目标的，因此每一个作为父亲的臣民，对于他的儿女具有和君主对于他的儿女同样多的父权；而每一个有父母的君主，对其父母应当尽到和他的最微贱的臣民对于他们的父母同样多的孝道和服从的义务；因此父权不能包括一个君主或官长对他臣民的那种统辖权的任何部分或任何程度。

72. 虽然父母教养儿女的义务和儿女孝敬父母的义务意味着一方享有全部权力和另一方必须服从，并且这对双方关系都是正常的，但是父亲通常还有另外一种权力，使他的儿女不得不对他服从；虽然这种权力他和别人都是同样具有的，但是由于这种权力的实施机会差不多总是出现在父亲们私人的家庭里，别处这样的例子极少，亦很少受人注意，因此现在就被当作父权的一部分。这就是人们通常所具有的把他们的财产给予他们最欢喜的人的权力。父亲的财产是儿女们所期待和承继的，通常依照每一国家的法律和习惯按一定比例分配，然而父亲一般地有权根据这个或那个儿女的行为是否迎合他的意志和脾气而多给或少给。

73. 这对于儿女的服从起着相当大的约束力。由于土地的享用总是附着着对这块土地所属的国家的政府的顺从，因而一般就认为父亲能够强制他的后人服从他自己所臣服的政府，使他的儿女也受他的契约的约束。其实，这不过是土地附带的一项必要条件，而处在那个政府之下的地产的继承，只有那些愿意在那种条件下承受的人们才能享受，所以这并不是什么自然的约束或义务，而是一种自愿的顺从。这是因为，既然每一个人的儿女天生和他自己乃至他的任何祖先一样地自由，当他们处于这种自由状态时，他们就可以选择自己愿意加入的社会、愿意隶属的国家。但是假如他们要享受他们祖先的遗产，他们就必须接受他们祖先原来接受的同样条件，受制于这一产业所附带的一切条件。诚然，父亲可以运用这种权力，迫使他们的儿女即使已经达到成年仍然对他服从，而且通常使他们隶属于这个或那个政治权力之下。但是这些都不是基于父亲的任何特殊权利，而是用他们所持有的赏赐来贯彻和酬答这种服从；这并不比一个法国人对于一个英国人所享有的权力更大，如果后者要想得到前者的一份财产，当然对他自己的服从不肯丝毫放松。而当财产传给他的时候，如果他要享受这份财产，他就必须接受该土地所在国家对于土地占有所规定的附带条件，不论是法国或英国。

74. 由此可以得出这样的结论：纵然父亲的命令权只在他的儿女的未成年期间行使，而且只以适合于那个期间的管束教训为限；纵然儿女在他们的一生中和在一切情况下，对于他们的父母必须尽到尊敬、孝顺和拉丁人所谓“孝道”以及对他们应尽的一切保护和赡养，而并不给予父亲以统治的权力——即制定法律和处罚他的儿女——虽然这一切都不能使他对于他的儿子的财产或行动有何统辖权，然而很明显地可以设想，在世界初期以及现在的某些地方，人口的稀少容许一些家庭分散到无主的地区去，他们还可以迁移到或定居在尚无人烟的地方，在那种情况下，一家的父亲成为家庭中的君主是极为容易的。^[1] 他从他的儿女的孩提时起就是一个统治者。由于进行共同生活而没有某种统治权有其困难，于是很可能当儿女长成的时候，基于他们明白或默认为的同意，将统治权归于父亲，而实在说来，这个统治权只是继续下去，并没有什么改变；事实上，要做到这一点，所需要的只是容许父亲一人在他的家庭里行使每个自由人自然享有的自然法的执行权，而由于这种容许，当他们还留在这个范围之内时，就给予父亲一种君主的权力。然而显而易见，这并非基于任何父权，而只是基于他的儿女的同意。因此没有人会怀疑，假如有一个外人偶然或因事到他的家里，在他家里杀死了他的一个儿女或者做了其他任何坏事，他可以把他定罪处死，或者像处罚他的任何儿女那样处罚他。当然他这样做，对于一个不是他孩子的人，不可能是基于任何父权，而是基于他作为一个人而享有的自然法的执行权。在他家里只有他一人能处罚他，因为由于他的儿女的崇敬，他们愿意让他具有高于家庭中其余成员的尊严和权威而行使这种权力。

75. 因此，儿女们以默认和难以避免的同意使父亲具有权威并进行统治，那是很容易的和几乎是很自然的。他们在孩童期间就习惯于服从他的管教，把他们的小的争执向他提出；而当他们成人以后，谁更适宜于统治他们呢？他们的些微财产和不大的贪心很少会引起较大的争执。当争执发生时，除掉像他这样把他们都抚养长大并对他们都有爱心的人以外，还能从哪里找到更合适的公证人呢？难怪他们对未成年和成年并不作出区别，而当他们无意摆脱被保护者的身份时，也并不期待那可以使他们自由处理自身和财产的二十一岁或任何其他年龄。他们在未成年时所处的那种统治局面，依然对他们是保护多于限制；他们的安宁、自由和财产没有比在父亲的统治下能够得到更可靠的保障。

76. 所以，一些家庭的儿女的生身父亲不知不觉地也变成了政治上的君王；而如果他们碰巧寿命长，留下了连续几代能干而适当的继承人或由于其他原因，他们就随着机会、策划或某些情况的促成，奠定了各种组织形式和形态的世袭的或选举的王国的基础。但是，假如认为君主是以他们作为父亲的身份而享有君权的，因而认为这就足以证明父亲们享有政治权力的自然权利，因为统治权的行使事实上通常是在父亲手里的——我要说，如果这个论证是对的话，那么它也会同样有力地证明，所有的君主——而且只有君主——应当成为祭司，因为在最初，一家的父亲担任祭司和他是一家的统治者这一事实是同样地可以肯定的。

[1] “所以，那位大哲学家的这种意见并不是不足置信的，这就是：每个家庭的家长，可以说，总像一个国王。所以当许多家庭联合成为公民社会的时候，他们之中的最早的一种统治者就是国王。这似乎也说明了何以父亲的名义在他们的身上继续存在，他们是以父亲的身份充当统治者的。关于统治者的古老习惯也是这样的，例如麦契宰德王就是如此。至于作为国王行使祭司的职务，最先是由父亲所行使的，这也许是在同样的情况下发展形成的。虽然如此，这并非为世界所接受的惟一的一种统治。一种统治的不便促使创设各种各样其他的统治。因此，一言以蔽之，不论哪种公共统治，都似乎明显地起源于人们之间的深思熟虑、协商和和解，认为它是便利和适宜的。而从自然本身来观察，人类在没有任何公共统治的情况下而能生活，这是不可能的。”——胡克尔（《宗教政治》，第一卷，第十节）

第七章 论政治的或公民的社会

77. 上帝既把人造成这样一种动物，根据上帝的判断他不宜于单独生活，就使他处于必要、方便和爱好的强烈要求下，迫使他加入社会，并使他具有理智和语言以便继续社会生活并享受社会生活。最初的社会是在夫妻之间，这是父母与儿女之间社会的开端；嗣后又加上了主仆之间的社会。虽然所有这些关系可以而且通常也确实会合在一起而构成一个家庭，其主人或主妇具有适合于家庭的某种统治；然而，我们从下文可以看出，这些社会，不论个别地或联合在一起，都不够形成政治社会，假如我们对每种社会的不同目的、关系和范围加以考虑的话。

78. 夫妻社会是基于男女之间的自愿合约构成的。虽然它主要包含着为其主要目的、即生殖所必需的那种对彼此身体的共有和权利，然而它还带有互相扶养和帮助以及对于利益的共享，这不但为巩固他们的互相照顾和亲密感情所必要，而且亦为他们共同的子女所必要，因为他们的子女有权利得到他们的养育扶持，直到他们能够自立为止。

79. 男女间结合的目的既不仅是生殖，而是种族的绵延，所以男女间的这种结合，即使在生育之后，还应该在有必要养育和扶持儿童的期间维持下去，这是因为儿童应该得到生身父母的保育扶持，直到他们能够自立谋生为止。无限智慧的创世主对他亲手造成的创造物所树立的这条规则，我们看到是为低等动物所坚决服从的。在那些以草为饲料的胎生动物中，雌雄之间的结合在交配行为后即不再保持，因为母乳在幼兽自己能吃草以前已足够维持其营养，雄兽只是传种，不再过问雌兽或幼兽，对它们的扶养不能有所贡献。但在猛兽中，雌雄的结合比较长久些，因为雌兽只靠它自己捕获的东西不够维持它自己并养活它的为数众多的幼兽，而捕食其他动物比起以草为饲料来是个更费力更危险的生活方式，这就必须由雄兽帮同扶养它们的共同家庭，因为幼兽在自己能够捕食以前，只能靠雌雄兽的共同照顾才能生存。在所有的鸟类中情况也是一样（除掉某些家禽，由于有足够的饲料，雄的不必饲养照顾幼禽），幼禽在巢内需要喂饲料，雌雄继续配偶直到幼禽能够起飞和自己觅食为止。

80. 我想这就是人类的男女结合何以比其他动物的结合较为长久的主要的——如果不是惟一的——理由。这是因为在女人所生的孩子尚未脱离对父母的帮助和扶持的依赖，还不能自己谋生和一切都须从他的父母得到帮助的时候，女人即可能怀孕，而且事实上往往重新怀孕，又生出一个孩子来。在这种情况下，父亲既有照管扶养他的子女的责任，就有义务和同一个妇女继续维持夫妻社会；这要比其他动物为长，因为其

他动物在再度生育的季节到来之前，它们的幼小动物已能自谋生存，两性的结合自然而然地解散了，直到婚姻之神在他经常一年一度的季节里又召唤它们另选新配偶的时候为止，它们是完全自由的。人们在这里不能不赞美伟大创世主的智慧，他既赋予人以一种能为将来准备又能供应目前需要的先见和能力，就使夫妻的社会有必要比其他动物的两性结合更为持久，从而可以鼓励他们的勤劳，可以使他们的利益结合得更紧密，以便对于他们共同的子女提供给养并进行储藏，而夫妻社会如果随意结合或者经常很容易地宣告解散，那就会大大地危害他们共同的子女。

81. 不过，虽然对人类的这些约束使夫妻关系比其他动物较为牢固和持久，人们却有理由可以问，为什么这种保障生殖和教育并照顾到继承的合约，不可以同其他任何自愿的契约那样，基于同意、或在一定时间、或根据某些条件使它终止呢，因为就事情的性质和目的来看，这并不应该总是终身的——我指的是不受任何规定所有这类合约为永久性的明文法约束的这样一些契约。

82. 但是，虽然夫妻只有同一的共同关系，然而由于各有不同的理解，他们不可避免地有时也会有不同的意志；因此有必要使最后的决定——即统治——有所归属，这就自然而然地落在较为能干和强健的男子分内了。但是这只限于有关他们共同利益和财产的事情，妻子仍然充分和自由地保有由契约规定为她的特有权利的事项，至少她所给予丈夫的支配她的生命的权力并不大于她所享有的支配丈夫的生命的权力。丈夫的权力既远不及一个专制君主的权力，妻子在许多情况下，在自然权利或他们的契约所许可的范围内，就有和他分离的自由，不论那个契约是他们在自然状态中订立的，或基于他们所处的国家的习惯或法律订立的；而儿女在分离时应归属父方或母方，则根据这种契约的规定。

83. 婚姻所要达到的全部目的既是在政府统辖下也是在自然状态中取得的，政府官长并不能剥夺夫妻的任何一方为达到那些目的——即生育儿女和在他们共同生活时的相互支持和帮助——而势必需要的权利或权力，而只能在夫妻之间对这些事情发生争执时进行裁断。如果不是这样，如果绝对主权和生杀之权自然属于丈夫，而为夫妻之间所必要的话，则在不容许丈夫具有这种绝对权威的任何国家中，将不可能有婚姻。但是，既然婚姻的目的并不需要丈夫具有这种权力，夫妻社会的条件就不使他具有这种权力，因为这对于婚姻状态是根本不必要的。夫妻的社会在没有这种权力的情况下，也能存在和达到它的目的；至于财产的共有、处理财产的权力、互相帮助和支持以及属于夫妻社会的其他事情，则可以基于结成夫妻社会的契约而有所不同、有所调整，只要与生育和扶养儿女直到他们能自力谋生为止的精神相符合就行。凡是对结成任何社会的目的并无必要的，对于这种社会就没有必要。

84. 关于父母和子女之间的社会，以及属于他们双方的各自的权利和权力，我在前一章里已详加讨论，此处无须再有所申述；我认为它显然和政治社会极不相同。

85. 主人和仆人是和历史同样古老的名称，但是获得这些名称的人的条件很不相同。一个自由人向另一人出卖在一定时期内提供他的劳役以换取工资，从而使自己成为另一人的仆人；并且，虽然这一行为通常使他处在主人的家庭内，受一般的纪律管束，然而这只给主人以暂时支配他的权力，而且不超越他们之间契约中所规定的范围。但是另外还有一种仆人，我们以一个特殊的名称叫他们为奴隶，他们是在一次正义战争中被获的俘虏，基于自然权利要受他们主人的绝对统辖权和专断权力的支配。像我所说过的，这些人既已放弃了他们的生命权，因而也放弃了他们的自由，丧失了他们的财产——处在奴隶状态中不能有任何财产——他们就不能在那种状态中被认为是政治社会的任何部分，因为政治社会的首要目的是保护财产。

86. 所以让我们对一个家庭的主人，连同在一个家庭的对内统治下结合在一起的妻子、儿女、仆人和奴隶的一切从属关系来考究，尽管这种家庭在其秩序、职务和人数方面类似一个小的国家，但是在它的组织、权力和目的方面是很不相同的。或者，如果一定要把它看做是一个君主政体，家长是其中的专制君主的话，那么君主专制政体将只有一种极不巩固的和短暂的权力。因为根据前面所说，很明显的是，就时期和范围而言，一家的主人对于家中的那几个人具有明确而又各不相同的有限权力。他除对奴隶以外（不论家庭中有无奴隶，家庭还是家庭，他作为家长的权力还是一般大），对于家庭中的任何成员没有生杀予夺的立法权；而且他所有的权力，一家的女主人也是同样可以具有的。他对于家庭的每一成员既只有极有限的权力，当然就不能对全家享有绝对权力。但是一个家庭或人类的任何其他社会究竟怎样不同于真正的政治社会，我们在探讨政治社会本身是怎样构成时将清楚地看到。

87. 前面已经论证，人们既生来就享有完全自由的权利，并和世界上其他任何人或许多人相等，不受控制地享受自然法的一切权利和利益，他就自然享有一种权力，不但可以保有他的所有物——即他的生命、自由和财产——不受其他人的损害和侵犯，而且可以就他认为其他人罪有应得的违法行为加以裁判和处罚，甚至在他认为罪行严重而有此需要时，处以死刑。但是，政治社会本身如果不具有保护所有物的权力，从而可以处罚这个社会中一切人的犯罪行为，就不成其为政治社会，也不能继续存在；真正的和惟一的政治社会是，在这个社会中，每一成员都放弃了这一自然权力，把所有不排斥他可以向社会所建立的法律请求保护的事项都交由社会处理。于是每一个别成员的一切私人判决都被排除，社会成了仲裁人，用明确不变的法规来公正地和同等地对待

一切当事人；通过那些由社会授权来执行这些法规的人来判断该社会成员之间可能发生的关于任何权利问题的一切争执，并以法律规定的刑罚来处罚任何成员对社会的犯罪；这样就容易辨别谁是和谁不是共同处在一个政治社会中。凡结合成为一个团体的许多人，具有共同制定的法律，以及可以向其申诉的、有权判决他们之间的纠纷和处罚罪犯的司法机关，他们彼此都处在公民社会中；但是那些不具有这种共同申诉——我是指在人世间而言——的人们，还是处在自然状态中，因为既然没有其他的裁判者，各人自己就是裁判者和执行人，这种情况，如我在前面已经说明的，是纯粹的自然状态。

88. 由此可见，国家具有权力对社会成员之间所犯的不同罪行规定其应得的惩罚（这就是制定法律的权力），也有权处罚不属于这个社会的任何人对于这个社会的任何成员所造成的损害（这就是关于战争与和平的权力）；凡此都是为了尽可能地保护这个社会的所有成员的财产。但是，虽然加入了政治社会而成为任何国家成员的人因此放弃了他为执行他的私人判决而处罚违犯自然法的行为的权力，然而由于他已经把他能够向官长申诉的一切案件的犯罪判决交给立法机关，他也就给了国家一种权力，即在国家对他有此需要时，使用他的力量去执行国家的判决；这些其实就是他自己的判决，是由他自己或者他的代表所作出的判决。这就是公民社会的立法权和执行权的起源，这种权力得根据长期有效的法律来决定应怎样处罚发生在国家中的犯罪行为，同时也根据以当时实际情况为依据的临时的判断来决定应怎样对外来的侵害加以惩罚；在这两方面遇有必要时，都可以使用全体成员的全部力量。

89. 因此，在任何地方，不论多少人这样地结合成一个社会，从而人人放弃其自然法的执行权而把它交给公众，在那里、也只有在那里才有一个政治的或公民的社会。其形成的情形是：处在自然状态中的任何数量的人们，进入社会以组成一个民族、一个国家，置于一个有最高统治权的政府之下；不然就是任何人自己加入并参加一个已经成立的政府。这样，他就授权社会，或者授权给社会的立法机关（这和授权给社会的性质一样），根据社会公共福利的要求为他制定法律，而他本人对于这些法律的执行也有（把它们看作自己的判决一样）尽力协助的义务。设置在人世间的裁判者有权裁判一切争端和救济国家的任何成员可能受到的损害，这个裁判者就是立法机关或立法机关所委任的官长，而由于这种裁判者的设置，人们便脱离自然状态，进入一个有国家的状态。而无论在什么地方，如果任何数量的人们不管怎样结合起来，没有这种可以向其申诉的裁判权力，他们就仍处在自然状态中。

90. 所以很明显，虽然有些人认为君主专制政体是世界上惟一的政体，其实是和公民社会不相调和的，因而它完全不可能是公民政府的一种形式。因为公民社会的目的原是为了避免并补救自然状态的种种不合

适的地方，而这些不合适的地方是由于人人是自己案件的裁判者而必然产生的，于是设置一个明确的权威，当这社会的每一成员受到任何损害或发生任何争执的时候，可以向它申诉，而这社会的每一成员也必须对它服从。^[1] 当人们没有这样的权威可以向其申诉并决定他们之间的争论时，这些人仍处在自然状态中。因此每一个专制君主就其统治下的人们而言，也是处在自然状态中。

91. 只要有人被认为独揽一切，握有全部立法和执行的权力，那就不存在裁判者；由君主或他的命令所造成的损失或不幸，就无法向公正无私和有权裁判的人提出申诉，通过他的裁决可以期望得到救济和解决。因此，这样一个人，不论使用什么称号——沙皇、大君或叫什么都可以——与其统治下的一切人，如同和其余的人类一样，都是处在自然状态中。如果任何两个人处在这样的境地，既没有长期有效的法规，也没有在人世间可以向其申诉的共同裁判人，来决定他们之间权利的争执，那么他们还是处在自然状态^[2]和自然状态的种种不方便处之下。对于一个专制君主的臣民或不如说是奴隶来说，只有这个可悲的区别：在通常的自然状态中，他享有判断自己的权利并尽力加以维护的自由；而现在呢，当他的财产受到他的君主的意志和命令的侵犯时，他非但不像处在社会中的人们所应享有的那样享有申诉的权利，而且，好像他已从理性动物的共同状态中贬降下去似的，被剥夺了裁判或保卫他的权利的自由；从而有遭受各种灾难和不幸的危险，而这些灾难和不幸是很可能由一个既处在不受拘束的自然状态而又因受人谄谀逢迎以致品德堕落并掌握着权力的人造成的。

92. 谁认为绝对权力能纯洁人们的气质和纠正人性的劣根性，只要读一下当代或其他任何时代的历史，就会相信适得其反。在美洲森林里横行不法的人，在王位上大概也不会好多少；当他身居王位时，或者会找出学说和宗教来为他加于他的臣民的一切行为辩解，而刀剑可以立刻使一切敢于责难他的人们保持缄默。这种君主政体发展到完备阶段时，君主专制下的保护是什么情况，那种保护使君主们成为他们国家中的怎样的家长，使公民社会的幸福与安全达到什么程度，我们只要研究一下近来锡兰的情况就易于了解。

93. 诚然，在专制君主国乃至在世界上其他的政府之下，臣民有权向法律和法官们申诉，来裁判臣民之间可能发生的任何争执，并阻止任何暴行。这是人人都认为必要的，而且相信，凡是想要剥夺这种权利的人，应当被认为是社会和人类的公敌。但是这是否出于对社会和人类的真正的爱和我们大家彼此应有的善心，却有理由加以怀疑。这不过是每一个爱好他自己的权力、利益或强大的人可能而且一定自然地会做出的行径，使那些只是为他的快乐和好处而劳动和做苦工的牲畜不要互相伤害或残杀；其所以如此得到照顾，不是由于主人对它们有什么爱心，而

是为了爱他自己和它们给他带来的好处。假如有人问，在这种状态之下，有什么安全和保障可以防止这个专制统治者的暴行和压迫，这个问题本身就很难容忍。人们会立即告诉你，只要问起安全就死有余辜。他们将承认，在臣民彼此之间，为了他们相互的安宁和安全，必须有措施、法律和法官；但就统治者来说，他应该是绝对的，超于这种种情况之上的；因为他有权力可以做更多的害人的事和坏事，他这样做是合法的。如果你问起，怎样可以防御最有力者之手势必会做出的暴行或损害，这就立刻成为谋反和叛变的呼声。这仿佛是当人们摆脱自然状态进入社会时，他们同意，除一人之外，大家都应当受法律的约束，但他一个人仍然可以保留自然状态中的全部自由，而这种自由由于他掌握权力而有所扩大，并因免于受罚而变得肆无忌惮。这就是认为人们竟如此愚蠢，他们注意不受狸猫或狐狸的可能搅扰，却甘愿被狮子所吞食，并且还认为这是安全的。

94. 但是，不论花言巧语的人怎样来玩弄人们的理智，它蒙蔽不了人们的感受。当他们发觉有人不论处于任何地位，已不受他们所属的公民社会的约束，而他们对于可能从他的方面受到的伤害在人世间又无从申诉时，他们会认为对这样一个人来说，他们是处在自然状态中，因为他们发现他就是处于这种状态；并且当他们能够时，会尽快设法在公民社会中享有安全和保障，而安全和保障是原先建立公民社会的目标，也是他们参加公民社会的目标。所以，虽然起初（关于这一点下文再加详论）或许有一个品质优良的人，在其余的人中间享有威望，大家尊崇他的善良和美德，仿佛把他当作一种自然的权威，于是享有仲裁他们之间争执的权力的主要统治权便基于一种默许的同意而归他掌握，他们除了确信他的公正和智慧之外，并无其他保证。但是，随着时间的推移，由初民时代漫不经心和缺乏预见的天真心理所造成的种种惯例便带有权威和（有些人要使我们相信的）神圣的性质，同时也产生了另一类型的继承者；到了这个时候，人民感到他们的财产在这个政府下不像以前那样能获得保障（殊不知政府除了保护财产之外，没有其他目的）^[3]，因此他们非把立法权交给人们的集合体（你称之为参议院、议会等等），就不会感到安全和安心，也不会认为自己是处在公民社会中。采用这种办法，每一个个人和其他最微贱的人都平等地受制于那些他自己作为立法机关的一部分所订定的法律。法律一经制定，任何人也不能凭他自己的权威逃避法律的制裁；也不能以地位优越为借口，放任自己或任何下属胡作非为，而要求免受法律的制裁。公民社会中的任何人都是不能免受它的法律的制裁的。^[4] 因为，如果任何人可以为所欲为，人们对于他所做出的任何有害行动在人世间无从通过申诉而得到赔偿或保障，我要问，他是否还完全处在自然状态中，因而不能成为那个公民社会的一部分或一个成员。除非有人说自然状态和公民社会是一回事，而我却尚未遇到过那样狂妄的惟恐天下不乱的人，竟会作这种肯定的断言。

[1] “一切社会的公共权力是凌驾于同一社会的每个人之上的，其首要用处在于为所有那些受权力支配的人制定法律。我们对这样的法律必须服从，除非有十分充足的理由证明，理性或上帝的法律有相反的规定。”——胡克尔（《宗教政治》，第一卷，第十六节）

[2] “要摆脱那些伴随自然状态中的人类而存在的争吵、侵害和损害，没有别的途径，只有通过在他们中间进行和解和协议来组成公共政府，使自己受制于那些享有他们所授予的统治权的人们，由他们来获得和平、安宁和其他美满的生活状况。人们总是知道，当强力和损害施加于他们的时候，他们可以进行自卫。他们知道，尽管人们可以谋求财物，但是如果这样做的时候使别人遭受损害，那是不能容忍的，而只有由所有的人和使用一切好的方法来加以制止。最后，他们知道没有人可以有理由让自己来决定他自己的权利，并根据他自己的决定来加以维护，因为每个人对自己和他所爱的人总是偏心的。因此，争吵和纠纷将会不断发生，除非他们一致同意由他们所公推的一些人来统治所有的人，而如果没有这种同意，就没有理由使任何人自命为另一人的主人或裁判者。”——胡克尔（《宗教政治》，第一卷，第十节）

[3] “最初，在选定某种类型的统治时，可能当时并未再进一步思考关于统治的方式，但是最后他们根据经验，感到听任统治者凭他的智慧和自由裁量来支配一切，在各方面都很不便，他们所策划的补救办法，反而增加了它应该治疗的创伤。他们看到受一个人的意志的支配，成为一切人的痛苦的原因。这就迫使他们制定法律，让所有的人在法律中事前看到他们的义务，并且知道违犯法律将受到什么处罚。”——胡克尔（《宗教政治》，第一卷，第十节）

[4] “民法既然是整个国家的行为，因而支配着同一整体的各个组成部分。”——胡克尔（《宗教政治》）

第八章 论政治社会的起源

95. 正如上述，人类天生都是自由、平等和独立的，如不得本人的同意，不能把任何人置于这种状态之外，使受制于另一个人的政治权力。任何人放弃其自然自由并受制于公民社会的种种限制的惟一的方法，是同其他人协议联合组成一个共同体，以谋他们彼此间的舒适、安全和和平的生活，以便安稳地享受他们的财产并且有更大的保障来防止共同体以外任何人的侵犯。无论人数多少都可以这样做，因为它并不损及其余的人的自由，后者仍然像以前一样保有自然状态中的自由。当某些人这样地同意建立一个共同体或政府时，他们因此就立刻结合起来并组成一个国家，那里的大多数人享有替其余的人作出行动和决定的权利。

96. 这是因为，当某些人基于每人的同意组成一个共同体时，他们就因此把这个共同体形成一个整体，具有作为一个整体而行动的权力，而这是只有经大多数人的同意和决定才能办到的。要知道，任何共同体既然只能根据它的各个个人的同意而行动，而它作为一个整体又必须行动一致，这就有必要使整体的行动以较大的力量的意向为转移，这个较大的力量就是大多数人的同意。如果不是这样，它就不可能作为一个整体、一个共同体而有所行动或继续存在，而根据组成它的各个个人的同意，它正是应该成为这样的整体的；所以人人都应根据这一同意而受大多数人的约束。因此，我们看到有些由明文法授权的议会，在明文法上并未规定其进行行为的法定人数，在这种场合，根据自然和理性的法则，大多数具有全体的权力，因而大多数的行为被认为是全体的行为，也当然有决定权了。

97. 因此，当每个人和其他人同意建立一个由一个政府统辖的国家的时候，他使自己对这个社会的每一成员负有服从大多数的决定和取决于大多数的义务；否则他和其他人为结合成一个社会而订立的那个原始契约便毫无意义，而如果他仍然像以前在自然状态中那样地自由和除了受以前在自然状态中的限制以外不受其他拘束，这契约就不成其为契约了。因为，如果这样，那还像什么契约呢？如果他除了自己认为适当的和实际上曾表示同意的法令之外，不受这个社会的任何法令的拘束，那还算什么承担新的义务呢？这样，他的自由就会仍然像在订立契约以前他所享有的或在自然状态中的任何人所享有的自由一样大，因为他可以在他认为合适时才服从和同意社会的任何行为。

98. 假使在理性上不承认大多数的同意是全体的行为，并对每一个人起约束的作用，那么，只有每一个人的同意才算是全体的行为；但是

要取得这样一种同意几乎是不可能的，如果我们考虑到必然会有许多人因病、因事不能出席公共集会，尽管其人数远不如一个国家成员的总数。此外，意见的分歧和利害的冲突，在各种人的集合体中总是难免的。如果基于这样的条件而进入社会，那就只会像伽图走进戏院那样，一进场就出去。这种组织将会使强大的利维坦 [1] 比最弱小的生物还短命，使它在出生的这一天就夭亡；除非我们认为理性的动物要求组织成为社会只是为了使它们解体，这是不能想象的事。因为如果大多数不能替其余的人作出决定，他们便不能作为一个整体而行动，其结果只有立刻重新解体。

99. 因此，凡是脱离自然状态而联合成为一个共同体的人们，必须被认为他们把联合成共同体这一目的所必需的一切权力都交给这个共同体的大多数，除非他们明白地议定交给大于大多数的任何人数。只要一致同意联合成为一个政治社会，这一点就能办到，而这种同意，是完全可以作为加入或建立一个国家的个人之间现存的或应该存在的合约的。因此，开始组织并实际组成任何政治社会的，不过是一些能够服从大多数而进行结合并组成这种社会的自由人的同意。这样，而且只有这样，才曾或才能创立世界上任何合法的政府。

100. 对于这一点，有人提出两种反对意见。

第一，在历史上找不到这样的例子：一群彼此独立和平等的人集合在一起，以这种方法开始和建立一个政府。

第二，人们这样做在权利上是不可能的，因为一切人既然生来就处在政府之下，他们必须受制于那个政府，不能自由地创立一个新的政府。

101. 对于第一个反对意见，可以这样回答：历史所载关于人们群居在自然状态中的叙述极少，这是毫不足怪的。自然状态的种种不便和人们爱好合群而缺乏合群的情况一旦把任何一个数目的人聚在一处，他们如果想要继续共同群居便会立即联合并组成一个社会。假如我们因为很少听说过人们处在自然状态，就不能推定他们曾经是处在这种状态中的，那我们也可以因为很少听说过萨尔曼那塞尔或塞克西斯的军队在成人和编入军队以前的情况，就推定他们根本没有经过儿童的阶段了。政府到处都是先于记载而存在的，而文字的使用，都是在一个民族经过长期持续的公民社会，享受了其他更必需的技艺为他们提供的安全、便利和丰富的生活之后，才开始的。到那个时候他们才开始追述他们的创建者的历史，而当他们已无从记忆这段历史时，他们才探本溯源。因为国家也像个人一样，通常对于自己的出生和幼年情况是不清楚的。如果它们知道关于自己的起源的一些材料，这是靠参考他人所保存的偶然记载而得来的。除了上帝自己直接干预的犹太民族之外（它根本不赞成父亲

的统辖权），世界上任何国家的起源都显然是像我所说的那样，或者至少有着这种明显的迹象。

102. 如果有谁不承认罗马和威尼斯的创建是由彼此自由和独立的、没有自然的尊贵或臣属之分的人们的结合，那么，我们就不能不说他在他的假设与明显的事实不符时显露了硬要否定事实的奇怪想法。假如我们可以引证阿科斯塔^[2]的话，那么他告诉我们说，在美洲的许多地方以前完全没有政府。他说：“基于有力而明显的推测，这些人（指秘鲁的土著）在一个很长时期内，没有国王也没有国家，而是过着军队的生活，像今日佛罗里达的人、巴西的吉里夸纳人和许多其他民族那样，他们都没有一定的国王，只是逢到和平或战争的关头，他们才随意选出他们的领袖。”（第一卷，第二十五章）。如果说，那里的每一个人生来就隶属于他的父亲或家长，那么前面已经证明，孩子对父亲的隶属并不能剥夺他加入一个他认为合适的政治社会的自由。无论怎样，实际上这些人显然是自由的。尽管有些政治家现在怎样想要给与他们中间的若干人以某种优越的地位，他们自己却并没有这种要求；而是基于同意他们是一律平等的，直到他们基于同样的同意在他们之上设置了统治者为止。所以，他们的政治社会都起源于自愿的结合和人们自由地选择他们的统治者和政府形式的相互协议。

103. 我希望我们会承认查士丁^[3]所记述的那些跟同巴兰杜斯一道离开斯巴达的人曾是彼此独立的自由人，他们曾基于自己的同意建立了一个统治他们的政府。这样，我已从自由的和处于自然状态中的民族的历史中举出了一些例子，他们由于聚在一起而联合起来并创建了一个国家。如果说可以拿缺少这种例子这一点当作论据来证明政府不是和不能这样开始的，那我主张主张父权帝国的人们还是放弃这种论调而不要用它来反对自然的自由为妙。因为，如果他们也能从历史中举出像我所举的那样多的例子，来证明政府起源于父权（虽然这种充其量是用曾经有过的事来证明应当有的事的论据并不十分令人信服），我想，在这个问题上对他们让步不致会有多大危险。但是，如果能让我在这一点上对他们有所建议，那么他们最好不必过分去寻找事实上他们已经开始找寻的政府的起源，免得他们发觉在大多数政府的基础上，有些东西是很不利于他们所提倡的方案和所主张的那种权力的。

104. 我们可以得出这样的结论：我们的论证显然是有理的，人类天生是自由的，历史的实例又证明世界上凡是在和平中创建的政府，都以上述基础为开端，并基于人民的同意而建立的；因此，对于最初建立政府的权利在什么地方，或者当时人类的意见或实践是什么，都很少有怀疑的余地。

105. 我并不否认，如果我们根据历史的线索尽量追溯国家的起源，我们一般地会看到它们总是在一个人的统治和管理之下。我也可以相

信，当一个家族成员很多，可以自给自足，并继续聚居而不与其他人混杂（像地广人稀的地方往往发生这种情况）的时候，政府通常起源于父亲。因为，父亲既然基于自然法而与其他一切人享有同样的权力，即在他认为适当时可以处罚违反自然法的任何罪行，因此也就可以处罚他的犯过失的儿女，即使他们业已成人，脱离了他们的被监护期；他们一般也会甘愿受他的处罚，并且全体会同他一起来对付犯罪者，这就授予他以执行处罚任何犯罪的权力，从而事实上使他成为所有那些仍与他的家族结合在一起的人们的立法者和统治者。他是最适宜于被信任的人；父亲的慈爱使他们的财产和利益在他的照料下得到保障；他们在幼年时对他服从的习惯使他们对他比对其他任何人更容易顺从。在群居的人们中间，既然政府是难以避免的，那么如果他们要有一个人来统治他们，除非疏忽、残忍或其他任何的身心缺陷使他不适于这种地位，还有谁能像他们的共同父亲那样合适呢？可是，或者父亲死了，留下的嗣子由于尚未成年，缺乏智慧、勇气或任何其他品质而不适于统治，或者几个家族集合一处，同意继续聚居，这时他们便行使他们的自然自由，选立他们认为最能干和可能最善于统治他们的人为统治者，这是毋庸置疑的。同这情况相符的，我们看到那些还没有受到秘鲁和墨西哥两大帝国的武力征服和扩张统治的影响的美洲人，依然享有他们自己的自然自由，虽然从另一方面讲，他们通常推戴他们的故王的嗣子；但是，如果他们发现他软弱无能的话，他们就另立最坚毅和最勇敢的人做他们的统治者。

106. 由此可见，虽然我们查考最早的记载所提供给我们的有关聚居的材料和各民族的历史，我们通常发现政府是在一个人的支配之下的；但是这仍不能推翻我所肯定的意见，即：政治社会的创始是以那些要加入和建立一个社会的个人的同意为依据的；当他们这样组成一个整体时，他们可以建立他们认为合适的政府形式。但是，既然这种情况会引起一些人误解，以为政府本来自然是君主制的和属于父亲的，我们就不妨在这里研究一下，为什么人们最初一般采用了这种政府形式。在有些国家最初建立时，也许父亲的优越地位会促使并在最初阶段把权力交给某一个人；但是很明显的是，这种集权于一人的政府形式之所以能够继续，并不是由于对父权有任何敬意或尊重，因为一切小的君主国，即几乎一切君主国，在接近它们的起源时，通常——至少有时——是选任的。

107. 第一，在开始的时候，父亲对其子女在幼年时期的统治，既然使他们习惯于受一人的支配，又使他们知道只要这种统治是在关怀、循循善诱、和蔼和慈爱的情况下对他们行使的，它就足以取得和保护人们想在社会中寻求的一切政治幸福。怪不得他们要选择和自然而然地采用那种政府形式，因为他们对它从小已经习惯，而且根据经验，觉得它是既便利又安全的。此外，我们还可以说君主制对于人们是最简单明了的，因为当时的经验既没有启示他们以政府的种种形式，也尚未受到帝

国的野心或横暴的教训，使他们知道提防特权的侵占或专制权力的骚扰。这些特权和专制权力都是君主政体相沿下来容易主张并施加于人民的。所以当时他们并不费心机去想出一些办法来限制他们赋予权力以支配他们的人的任何专横，以及让政府权力分别由人掌握来平衡政府的权力，这是丝毫不足为奇的。他们既没有经历过暴君的压迫，而时代的风气以及他们的不足构成贪婪或野心对象的财产或生活方式，又使他们没有任何忧虑或防范的理由，因此难怪他们就置身于这种如我所说的最为简单明了而且又最适合他们当时的状态和状况的政体了，因为他们当时的情况是对于防御外侮比对法律的多样性更感需要。一种简单而贫乏的生活方式下的平等既然把他们的欲望局限在各人的少量财产范围内，就很少造成纠纷，因而不需要很多的法律来加以裁决，同时又由于侵害行为和犯罪者为数不多，也就不需要各种官吏来监督法律的程序或负责司法的执行。他们既情投意合而参加了社会，就只能被认为彼此有一些交情和友谊，并且互相信赖，他们彼此间的猜疑定然没有像对外人那样大，所以他们首先注意和考虑的，只能被认为是怎样防御外侮来保障自己。他们置身于一个最能达到这个目的的政体下，推选最贤明和最勇敢的人在他们的战争中指挥他们，领导他们去攻打敌人，而主要在这方面做他们的统治者，这是很自然的事。

108. 因此，我们看到美洲——它仍是亚洲和欧洲原始时代的一种模型，那里地广人稀，人力和财力的缺乏使人们产生不出扩大土地占有的念头，也不致为了扩大土地的范围而引起斗争——的印第安人的国王不过是他们军队的将帅；虽然他们在战争中享有绝对的指挥权，但是在境内和在平时，他们行使很小的统辖权，只有十分有限的主权；和战的决定权通常属于人民或会议，而战争本身既不容许多头领导，就自然会使指挥权归于国王一人。

109. 即就以以色列民族本身而论，他们的士师和初期国王的主要任务似乎就是担任战时的将帅和他们的军队的统率者（除从出入时身先民众，即出征和归来时都在队伍前面这一点可以看出以外），这在耶弗他的故事中说得很明白。亚扪人起兵攻打以色列，基列族害怕起来，派人去请耶弗他回来。耶弗他本是基列族的私生子，被他们撵走的。这时他们与他立约，如果他愿意帮助他们抵抗亚扪人，就立他做他们的统治者。这件事情《圣经》里用这样的话来记载：“百姓就立耶弗他做领袖、做元帅”（《旧约》士师记，第十一章，第十一节），在我们看来，这就是等于立他做士师。所以《圣经》又说，“他做以色列的士师”（《旧约》士师记，第十二章，第七节），也就是说他做他们的将帅有六年之久。又例如当约坦责备示剑人对曾是他们的士师和统治者的基甸忘恩背义时，他对他们说：“从前我父冒死为你们争战，救了你们脱离米甸人的手”（《旧约》士师记，第九章，第十七节）。除了提到他曾充当将帅以外，没有提到其他；的确，这就是在他的历史中或其他任何士师的历史

中所能看到的一切。亚比米勒特别被称为国王，但至多他只是示剑人的将帅。以色列的百姓因为厌弃撒母耳的儿子的恶行，需要立一个国王，“像列国一样，有王治理他们，统领他们，为他们争战”（《旧约》撒母耳记上，第八章，第二十二节），这时上帝答应了他们的要求，对撒母耳说：“我必使一个人到你这里来，你要膏他做我民以色列的君，他必救我民脱离非利士人的手”（前书，第九章，第十六节）。似乎国王的惟一任务就是率领他们的军队，为保卫他们而战。因此，在扫罗登位时，撒母耳拿瓶膏油倒在扫罗的头上，对他声言：“耶和華膏他做他产业的君”（前书，第十章，第一节）。所以当以色列各族在米斯巴庄严地推选并欢呼扫罗为国王之后，那些不愿意立他为国王的人也只提出这样的话来反对：“这人怎能救我们呢？”（前书，第十章，第二十七节）似乎他们的本意是要说：“这人不适于做我们的王，他在战争中并无策略和才干足以保卫我们。”及至上帝已决定把统治权移交大卫时，有这样的话：“现在你的王位必不长久，耶和華已经寻着一个合他心意的人，立他做百姓的君”（前书，第十三章，第十四节）。似乎国王的全部威权无非是做他们的将帅；因此，那些仍忠于扫罗家族和反对大卫登位的以色列各族带着顺服的条件来到希伯仑那里，他们除了别的理由之外，告诉他说，他们不得不像服从他们的国王一样服从他，因为在扫罗的时候，他事实上已是他们的国王，所以他们现在没有理由不奉他做国王。他们说：“从前扫罗做我们王的时候，率领以色列人出入的是你，耶和華也曾应许你说，你必牧养我的民以色列，做以色列的君”（《旧约》撒母耳记下，第五章，第二节）。

110. 因此，一个家族逐渐成长为一个国家，父亲的权威由长子承袭下去，在这个权威下长大的每个人默认地对他顺从，而这种统治的顺利和平等并不妨害任何人，每个人都老老实实在地表示同意，直到后来通过时间的考验似乎把它确立了，并以法律的形式确定了承继的权利；或者是，几个家族的后裔因偶然的机缘、居地的接近或事务联系聚在一起，联合成为社会——无论是哪一种情况，由于人们在战时需要一位能干的将军替他们防御敌人，以及在这艰苦而有道德的时代里天真和诚实使人们彼此有深厚的信赖（世界上能够存在下来的政府开始时几乎都有这样的情况），这就使国家的最初创始者们通常把统治权放在一个人的手里，除了事情的本质和政府的目的所需要者外，没有其他任何明白的限制或约束。不论是哪一种情况使当初统治权属于一人，可以肯定说，它之所以交付给某一个人，只是为了公众的福利和安全；而在国家的幼年时代，享有统治权的人通常都是为了这些目的而行使统治权的。除非他们这样做，年轻的社会就不可能存在下去。如果没有这种保姆式的父亲关心和审慎安排公共福利，一切政府都会因为它们幼年时代的孱弱而消亡，而君主和人民不久就会同归于尽。

111. 纵然这黄金时代（在虚荣的野心、恶劣的占有欲和歪风邪念腐

蚀人心，使权力和荣誉的真正意义被曲解之前）具有更多的美德，因而有较好的统治者和不甚恶劣的臣民；并且当时一方面没有不断扩张的特权来压制人民，另一方面对于权利也没有任何争执以减削或限制官长的权力，因而在统治者和人民之间不发生关于统治者或政府问题的斗争。

[4] 可是到了后世，统治者在野心和奢侈的怂恿下，想要保持和扩大权力，不去做人们当初授权给他时要他办的事情，加之谄媚逢迎使君主认为具有与其人民截然不同的利益，于是人们发觉有必要更加审慎地考察政权的起源和权利，并找出一些办法来限制专横和防止滥用权力。他们原来把这权力交给另一个人，目的是为他们自己谋福利，而现在却发觉被用来损害他们了。

112. 由此可见，完全可能的是，天生自由的人们根据他们自己的同意，顺从他们父亲的统治，或由不同的家族联合而成立一个政府，他们一般地把统治权交给一人掌握，自愿受一人治理，既认为权力在他的诚笃和精明的掌握下相当安全，就没有以明白的条件加以限制或控制，虽然他们从未梦想到君主政体是神授的权利这一说法，而这种说法在近代神学还没有把它向我们启示以前，人们是从来没有听见过的；他们也从来没有容许过父权可以享有一种统辖的权利或成为一切政权的基础。可见有很多证据足以证明，就历史来看，我们有理由断定政权的一切和平的起源都是基于人民的同意的。我之所以说和平的，是因为我在下文将谈到征服，而有些人认为征服是创立政府的一个途径。

对于我所阐述的政府的起源的另一种反对意见，我觉得是这样的，即：

113. 一切人既生来都处在这个或那个政府之下，任何人就不可能自由和随意地联合起来创立一个新的政府，或具有条件建立一个合法的政府。

如果这个论点是对的话，试问世界上如何会有那么多合法的君主国呢？因为，如果有人根据这个假说，能够向我证明有任何一个人在这个世界的任何时代，可以自由地创建一个合法的君主政体，那么，我当然就不得不对他指出有十个其他的自由人自由地联合起来创建一个君主政体或任何其他形式的新政府；不言而喻，如果一个生来受另一个人统辖的人可以这样地自由，以至享有权利建立另一个新的王国去支配别人，那么，每一个生来受另一个人统辖的人也可以那样自由，而成为另一个政府的统治者或者臣民了。因此，依照他们自己的这个原则来说，或者是，人们不论出生情况如何都是自由的，或者是，全世界只有一个合法的君主、一个合法的政府。那么，他们不用再费唇舌，只要向我们交代两者之中哪一个是正确的就行了；当他们指出以后，我深信全体人类都会毫不踌躇地同意对他表示遵从的。

114. 虽然这已足够回答他们的反对论点，证明这个论点使他们陷于他们用以反对的那些人所陷入的同样的困境，但是我仍将努力对这一论点的弱点稍稍作进一步的揭露。

他们说：“一切人都生来处于政府之下，因此他们不能随意开始创立一个新的政府。每一个人生来就是他的父亲或君主的臣民，因此他处在臣服和忠顺的永久束缚之下。”很明显，人类从未承认或考虑过任何这种他们生来就处在的自然的臣服状态，未经他们的同意就使他们受制于这个或那个人，对这些人 and 他们的后嗣臣服。

115. 因为，不论在圣史或俗史中都没有比这再常见的事例，那就是人们从他们生来就受的管辖权和在其中成长的家族或社会中退出，不再服从，而在别的地方建立新的政府。这一情况产生了历史初期的无数小国，而且只要那时有足够的地方，就总是不断增加，直到较强或较幸运的国家吞并了弱小的国家为止，而那些大国又再分裂成许多小的国家。这一切都是父权统治权的反证，清楚地证明最初构成政府的不是父亲的自然权利的世代传袭，因为，基于这种论点就不可能有那么多的小王国。如果人们当时没有随意地脱离他们的家族和不论任何性质的政府，并依照他们所认为合适的形式建立不同的国家和其他政府，那么必然只会会有一个统括全世界的君主国了。

116. 这是从古至今的世界的实践。对于那些生来就处在具有既定法律和固定政体的被组织起来的古老的国家之下的人们来说，现在人类的自由，比起那些生在森林中同无拘无束的野人共处的人们来，并不受到更多的限制。因为，那些要我们相信我们既生来就处在任何政府之下，因而自然就是它的臣民，不再有任何权利或借口享有自然状态的自由这种说法的人们，提不出其他理由（除了我们已经答复过的父权的理由之外），而作为论点的根据的，只是因为我们的父亲或祖先放弃了他们的自然自由，从而使他们自己和他们的后裔永久受制于他们自己所服从的政府。诚然，任何人对于他自己所作的任何约定或诺言有履行的义务，但不能以任何契约约束其儿女或后裔。这是因为，儿子成年时完全像他的父亲一样自由，父亲的任何行为都不能断送儿子的自由，正如它不能断送任何别人的自由那样。固然，他可以把某些条件附加在他作为任何国家的一个臣民所享有的土地之上，从而强制他的儿子做那个国家的臣民，如果他想享受他父亲的财产的话，因为那种地产既是父亲的财产，父亲就可以随意处理或附加条件。

117. 这一点通常引起人们对于这个问题的误解：由于国家既不容许分裂它领土的任何部分或为其人民以外的任何人所享有，儿子就只在他父亲所处的同样条件下，即成为该社会的一个成员，才能通常地享有他父亲的财产；这样，他就像那个国家的任何其他臣民一样，立即使自己从属于那个他发觉其为业已建成的政府。由此可见，生来处在政府之

下的自由人的同意使他们成为国家的成员，而这种同意是各人在达到成年时各自分别表示的，而不是大家一起表示的，所以人们就不注意这一事实，并且以为这种同意根本没有表示过或并无必要，就断言他们自然就是臣民，如同他们自然就是人一样。

118. 可是，很明显，政府自身对于这个问题并不是这样理解的。政府并不因为对于父亲享有权力便主张对于儿子也享有权力；同样地，它们并不因为父亲是它们的臣民便把儿女也视为臣民。如果英国的一个臣民在法国同一个英国妇女生了一个孩子，这个孩子是谁的臣民呢？他不是英国国王的臣民，因为他必须得到许可方可获得作为英国臣民的权利；他也不是法国国王的臣民，因为如果是的话，他的父亲怎么可以随便把他带走和随意教养他呢？无论是谁，如果他离开或对一个国家作战，就可以单单因为他出生在这国家时他的父母在那里是外国人而被判为叛逆或逃亡者吗？显然，无论基于政府本身的实践或基于正当理性的法则，一个孩子生来并不就是国家或政府的一个臣民。在他到达成年以前，他处在他父亲的教养和权威之下，到了成年，他便是一个自由人，可以随意地使自己处在哪个政府之下，加入哪个国家。因为，如果一个在法国出生的英国人的儿子可以有自由，可以这样做，那么显而易见，他的父亲是英国的臣民这一点对他并无拘束，他也不受他的祖先所订立的任何契约的约束。那么，他的儿子纵然生在任何别的地方，为什么不能根据同样的理由享有同样的自由呢？因为，不论儿女生在什么地方，父亲自然地享有的支配他们的权力是一样的，而自然的义务关系是不受王国和国家的具体疆界的限制的。

119. 有如上文所述，既然一切人自然都是自由的，除他自己同意以外，无论什么事情都不能使他受制于任何世俗的权力，那么我们就可以料想，究竟什么才算是一个人同意受制于任何政府的法律的充分表示。通常有明白的同意和默认的同意的区别，这是与我们所研究的问题有关的。惟有明白同意加入任何社会才使任何人成为该社会的正式成员、该政府的臣民，这是不容怀疑的。困难的问题在于应该把什么举动看作是默认的同意以及它的拘束力多大——即是说，当一个人根本并未作出任何表示时，究竟怎样才可以认为他已经同意，从而受制于任何政府。对于这个问题，我可以这样说，只要一个人占有任何土地或享用任何政府的领地的任何部分，他就因此表示他的默认的同意，从而在他同属于那个政府的任何人一样享用的期间，他必须服从那个政府的法律。这不管他所占有的是属于他和他的子子孙孙的土地，或只是一星期的住处，或只是在公路上自由地旅行；事实上，只要身在那个政府的领土范围之内，就构成某种程度的默认。

120. 为了更好地理解这一点，不妨认为每一个人最初加入一个国家时，通过使自己加入这个国家的行为，他也把已有的或将要取得的而不

曾属于其他任何政府的财产并入并隶属这个共同体。因为，任何人既然为了保障和规定财产权而和其他人一起加入社会，却又认为其财产权理应由社会的法律来加以规定的他的土地，可以不受他作为土地所有人而身为其臣民的该政府的管辖权的约束，这简直是一种直接的矛盾。因此，任何人把本属自由的本身加入任何国家，他也就通过同一行为把本属自由的财产加入了这个国家，而只要这个国家继续存在，他本身和他的财产就一直受制于这个国家的统治和支配。所以，任何人此后以继承、购买、许可或其他方法享用这样地归并于那个国家并受其管辖的土地的任何部分，必须接受支配该土地的条件才能加以占有，也就是顺从对该土地有管辖权的那个国家的政府，如同它的任何臣民那样。

121. 但是，既然政府只对土地拥有直接的管辖权，而且只是当它的占有人（在他事实上使自己加入这个社会以前）居住在这块土地上和享用它的时候，才及于他本人，那么任何人由于这种享用而承担的受制于政府的义务，就和这种享用共始终。因此，当只对政府表示这种默认同意的土地所有人以赠与、出售或其他方法出脱上述土地时，就可以随意去加入其他任何国家或与其他人协议，在“空的地方”，在他们能够找到的空旷和尚未被占有的世界的任何部分，创建一个新的国家。至于凡是以明确的同意和明白的声明表示他同意属于任何国家的人，他就永远地和必然地不得不成为、并且始终不可变更地成为它的臣民，永远不能再回到自然状态的自由中去，除非他所属的政府遭受任何灾难而开始解体，或某些公共行为使他不能再继续成为国家的一个成员。

122. 但是，服从一个国家的法律，在法律之下安静地生活和享受权利和保护，并不足以使一个人成为那个社会的成员。这只是对于那些不处在战争状态中的人们，在他们来到属于政府的领土之内，来到其法律效力所及的范围之内时，所应该给予的地方保护，以及他们对该政府所应尽的尊礼。不过，这并不使他成为那个社会的一个成员、那个国家的一个永久臣民，虽然当他继续在那里的时候，他必须遵守法律和服从那里的政府，正如一个人为了方便而暂时寄居在另一个人的家里，并不能使他从属于那个人一样。所以我们看到，那些终身在另一个政府之下生活并享受它的权利和保护的外国人，尽管他们甚至在良心上不得不像任何公民一样服从它的管理，却并不因此成为该国的臣民或成员。除了通过明文的约定以及正式的承诺和契约，确实地加入一个国家之外，没有别的方式可以使任何人成为那个国家的臣民或成员。我所认为的关于政治社会的起源，以及使任何人成为任何国家的一个成员的同意，就是如此。

[1] 利维坦（Leviathan）的原意是《圣经》中提到的一种巨型海兽的名称，霍布斯称国家为“利维坦”，洛克在这里加以借用。——译者注

[2] 阿科斯塔（Josephus Acosta，1539？—1600），西班牙人，著有《印第安人的自然和道德历史》（*Historia natural y moral de las Indias*，1590年出版），作者在这部著作里，介绍了南美洲的自然界以及南美洲印第安人的生活和风俗习惯。——译者注

[3] 查士丁（Justin，生于第三世纪），罗马史学家。——译者注

[4] “最初，在选定某种类型的统治时，可能当时并未再进一步思考关于统治的方式，但是最后他们根据经验，感到听任统治者凭他的智慧和自由裁量来支配一切，在各方面都很不便，他们所策划的补救办法，反而增加了它应该治疗的创伤。他们看到受一个人的意志的支配，成为一切人的痛苦的原因。这就迫使他们制定法律，让所有的人在法律中事前看到他们的义务，并且知道违犯法律将受到什么处罚。”——胡克尔（《宗教政治》，第一卷，第十节）

第九章 论政治社会和政府的目

123. 如果人在自然状态中是如前面所说的那样自由，如果他是他自身和财产的绝对主人，同最尊贵的人平等，而不受任何人的支配，为什么他愿意放弃他的自由呢？为什么他愿意丢弃这个王国，让自己受制于其他任何权力的统辖和控制呢？对于这个问题，显然可以这样回答：虽然他在自然状态中享有那种权利，但这种享有是很不稳定的，有不断受别人侵犯的威胁。既然人们都像他一样有王者的气派，人人同他都是平等的，而大部分人又并不严格遵守公道和正义，他在这种状态中对财产的享有就很不安全、很不稳妥。这就使他愿意放弃一种尽管自由却是充满着恐惧和经常危险的状况；因而他并非毫无理由地设法和甘愿同已经或有意联合起来的其他人们一起加入社会，以互相保护他们的生命、特权和地产，即我根据一般的名称称之为财产的东西。

124. 因此，人们联合成为国家和置身于政府之下的重大的和主要的目的，是保护他们的财产；在这方面，自然状态有着许多缺陷。

第一，在自然状态中，缺少一种确定的、规定了的、众所周知的法律，为共同的同意接受和承认为是非的标准和裁判他们之间一切纠纷的共同尺度。因为，虽然自然法在一切有理性的动物看来，是既明显而又可以理解的，但是有些人由于利害关系而存偏见，也由于对自然法缺乏研究而茫然无知，不容易承认它是对他们有拘束力的法律，可以应用于他们各自的情况。

125. 第二，在自然状态中，缺少一个有权依照既定的法律来裁判一切争执的知名的和公正的裁判者。因为，既然在自然状态中的每一个人都是自然法的裁判者和执行者，而人们又是偏袒自己的，因此情感和报复之心很容易使他们超越范围，对于自己的事件过分热心，同时，疏忽和漠不关心的态度又会使他们对于别人的情况过分冷淡。

126. 第三，在自然状态中，往往缺少权力来支持正确的判决，使它得到应有的执行。凡是因不公平而受到损害的人，只要他们有能力，总会用强力来纠正他们所受到的损害；这种反抗往往会使惩罚行为发生危险，而且时常使那些企图执行惩罚的人遭受损害。

127. 这样，人类尽管在自然状态中享有种种权利，但是留在其中的情况既不良好，他们很快就被迫加入社会。所以，我们很少看到有多少人能长期在这种状态中共同生活。在这种状态中，由于人人有惩罚别人的侵权行为的权力，而这种权力的行使既不正常又不可靠，会使他们遭受不利，这就促使他们托庇于政府的既定的法律之下，希望他们的财产

由此得到保障。正是这种情形使他们甘愿各自放弃他们单独行使的惩罚权力，交由他们中间被指定的人来专门加以行使；而且要按照社会所一致同意的或他们为此目的而授权的代表所一致同意的规定来行使。这就是立法和行政权力的原始权利和这两者之所以产生的缘由，政府和社会本身的起源也在于此。

128. 因为，在自然状态中，个人除掉有享受天真乐趣的自由之外，有两种权力。

第一种就是在自然法的许可范围内，为了保护自己和别人，可以做他认为合适的任何事情；基于这个对全体都适用的自然法，他和其余的人类同属一体，构成一个社会，不同于其他一切生物。如果不是由于有些堕落的人的腐化和罪恶，人们本来无须再组成任何社会，没有必要从这个庞大和自然的社会中分离出来，以明文协议去结成较小的和各别的组合。

一个人处在自然状态中所具有的另一种权力，是处罚违反自然法的罪行的权力。当他加入一个私人的（如果我可以这样称它的话）或特定的政治社会，结成与其余人类相判分的任何国家的时候，他便把这两种权力都放弃了。

129. 第一种权力，即为了保护自己和其余人类而做他认为合适的任何事情的权力，他放弃给社会，由它所制定的法律就保护他自己和该社会其余的人所需要的程度加以限制。社会的这些法律在许多场合限制着他基于自然法所享有的权利。

130. 第二，他把处罚的权力完全放弃了，并且按社会的法律所需要的程度，应用他的自然力量（以前，他可以基于他独享的权威，于认为适当时应用它来执行自然法）来协助社会行使执行权。因为他这时既然处在新的状态中，可以从同一社会的其他人的劳动、帮助和交往中享受到许多便利，又可以享受社会的整个力量的保护，因此他为了自保起见，也应该根据社会的幸福、繁荣和安全的需要，尽量放弃他的自然权利。这不仅是必要的，而且是公道的，因为社会的其他成员也同样是这样做的。

131. 但是，虽然人们在参加社会时放弃他们在自然状态中所享有的平等、自由和执行权，而把它们交给社会，由立法机关按社会的利益所要求的程度加以处理，但是这只是出于各人为了更好地保护自己、他的自由和财产的动机（因为不能设想，任何理性的动物会抱着每况愈下的目的来改变他的现状），社会或由他们组成的立法机关的权力绝不容许扩张到超出公众福利的需要之外，而是必须保障每一个人的财产，以防止上述三种使自然状态很不安全、很不方便的缺点。所以，谁握有国家

的立法权或最高权力，谁就应该以既定的、向全国人民公布周知的、经常有效的法律，而不是以临时的命令来实行统治；应该由公正无私的法官根据这些法律来裁判纠纷；并且只是对内为了执行这些法律，对外为了防止或索偿外国所造成的损害，以及为了保障社会不受入侵和侵略，才得使用社会的力量。而这一切都没有别的目的，只是为了人民的和平、安全和公众福利。

第十章 论国家的形式

132. 正如上面已经表明过的，当人们最初联合成为社会的时候，既然大多数人自然拥有属于共同体的全部权力，他们就可以随时运用全部权力来为社会制定法律，通过他们自己委派的官吏来执行那些法律，因此这种政府形式就是纯粹的民主政制；或者，如果把制定法律的权力交给少数精选的人和他们的嗣子或继承人，那么这就是寡头政制；或者，如果把这权力交给一个人，那么这就是君主政制；如果交给他和他的嗣子，这就是世袭君主制；如果只是交给他终身，在他死后，推定后继者的权力仍归于大多数人，这就是选任君主制。因此，依照这些形式，共同体可以就他们认为适当的，建立复合的和混合的政府形式。如果立法权起初由大多数人交给一人或几人仅在其终身期内或一定限制内行使，然后把最高权力仍旧收回，那么，在权力这样重新归属他们时，共同体就可以把它重新交给他们所属意的人，从而组成一个新的政府形式。政府的形式以最高权力，即立法权的隶属关系而定，既不可能设想由下级权力来命令上级，也不能设想除了最高权力以外谁能制定法律，所以，制定法律的权归谁这一点就决定国家是什么形式。

133. “commonwealth”一字，我在本文中前后一贯的意思应当被理解为并非指民主制或任何政府形式而言，而只是指任何独立的社会。拉丁人以“civitas”一字来指明这种社会，在我们的语言中同这字最相当的，是“commonwealth”一字。它最确切地表达人们的那样一种社会，而英语的“community”（共同体）或“city”（城市）都不恰当。因为在一个政府之下可以附属有各种共同体，而城市，对我们说来，具有与“commonwealth”完全不同的概念。因此为了避免意义含糊起见，我请求读者允许我用“commonwealth”来表达。我发现詹姆士一世曾经在这意义上用过这字，我认为这是这个字的真正意义。如果谁不喜欢这个字，我同意他用一个更好的字来代替它。

第十一章 论立法权的范围

134. 既然人们参加社会的重大目的是和平地和安全地享受他们的各种财产，而达到这个目的的重大工具和手段是那个社会所制定的法律，因此所有国家的最初的和基本的明文法就是关于立法权的建立；正如甚至可以支配立法权本身的最初的和基本的自然法，其目的就是为了保护社会以及（在与公众福利相符的限度内）其中的每一成员。这个立法权不仅是国家的最高权力，而且当共同体一旦把它交给某些人时，它便是神圣的和不可变更的；如果没有得到公众所选举和委派的立法机关的批准，任何人的任何命令，无论采取什么形式或以任何权力做后盾，都不能具有法律效力和强制性。因为如果没有这个最高权力，法律就不能具有其成为法律所绝对必需的条件，即社会的同意。除非基于他们的同意和基于他们所授予的权威，没有人能享有对社会制定法律的权力^[1]。因此，任何人受最严肃的约束而不得不表示的全部服从，最后总是归结到这个最高权力，并受它所制定的法律的指导。对任何外国权力或任何国内下级权力所作的誓言，也不能使任何社会成员解除他对那根据他们的委托而行使权力的立法机关的服从，也不能强使他做到与它所制定的法律相违背的或超过法律所许可的范围的服从。如果想象一个人可以被迫最终地服从社会中并非最高权力的任何权力，那是很可笑的。

135. 立法权，不论属于一个人或较多的人，不论经常或定期存在，是每一个国家中的最高权力，但是，

第一，它对于人民的生命和财产不是、并且也不可能是绝对地专断的。因为，既然它只是社会的各个成员交给作为立法者的那个个人或议会的联合权力，它就不能多于那些参加社会以前处在自然状态中的人们曾享有的和放弃给社会的权力。因为，没有人能把多于他自己所享有的权力转让给别人；也没有人享有对于自己或其他人的一种绝对的专断权力，用来毁灭自己的生命或夺去另一个人的生命或财产。正如业已证明的，一个人不能使自己受制于另一个人的专断权力；而在自然状态中既然并不享有支配另一个人的生命、自由或财产的专断权力，他所享有的只是自然法所给予他的那种保护自己和其余人类的权力；这就是他所放弃或能放弃给国家的全部权力，再由国家把它交给立法权，所以立法机关的权力也不能超出此种限度。他们的权力，在最大范围内，以社会的公众福利为限。^[2]这是除了实施保护以外并无其他目的的权力，所以决不能有毁灭、奴役或故意使臣民陷于贫困的权利。自然法所规定的义务并不在社会中消失，而是在许多场合下表达得更加清楚，并由人类法附以明白的刑罚来迫使人们加以遵守。由此可见，自然法是所有的人、立法者以及其他人的永恒的规范。他们所制定的用来规范其他人的行动的

法则，以及他们自己和其他人的行动，都必须符合于自然法、即上帝的意志，而自然法也就是上帝的意志的一种宣告，并且，既然基本的自然法是为了保护人类，凡是与它相违背的人类的制裁都不会是正确或有效的。

136. 第二，立法或最高权力机关不能揽有权力，以临时的专断命令来进行统治，而是必须以颁布过的经常有效的法律^[3]并由有资格的著名法官来执行司法和判断臣民的权利。因为，既然自然法是不成文的，除在人们的意识中之外无处可找，如果没有专职的法官，人们由于情欲或利害关系，便会错误地加以引证或应用而不容易承认自己的错误。这样的话，自然法便失去了它应有的作用，不能用来决定那些生活在它之下的人们的权利，并保障他们的各种财产，在每人都是自然法和他自己案件的裁判者、解释者和执行者的情况下，尤其是这样；而有理的一方通常只有自己个人的力量可以凭借，就没有足够的实力来防卫自己免受损害，或惩罚犯罪者。为了避免这些在自然状态中妨害人们财产的缺陷，人类便联合成为社会，以使用整个社会的集体力量来保障和保护他们的财产，并以经常有效的规则来加以限制，从而每个人都可以知道什么是属于他自己的。为了达到这个目的，人们才把他们全部的自然权力交给他们所加入的社会，社会才把立法权交给他们认为适当的人选，给予委托，以便让正式公布的法律来治理他们，否则他们的和平、安宁和财产就会仍像以前在自然状态中那样很不稳定。

137. 使用绝对的专断权力，或不以确定的、经常有效的法律来进行统治，两者都是与社会和政府的目的不相符合的。如果不是为了保护他们的生命、权利和财产起见，如果没有关于权利和财产的经常有效的规定来保障他们的和平与安宁，人们就不会舍弃自然状态的自由而加入社会和甘受它的约束。不能设想，如果他们有权力这样做的话，他们竟会有意把支配他们人身和财产的绝对的专断权力交给一个人或较多的人，并给予官长以力量，由他任意地对他们贯彻他的毫无限制的意志。这是要把自己置于比自然状态更坏的境地，在自然状态中，他们还享有保卫自己的权利不受别人侵害的自由，并以平等的力量进行维护权利，不论侵犯是来自个人或集合起来的许多人。可是，如果假定他们把自己交给了一个立法者的绝对的专断权力和意志，这不啻解除了自己的武装，而把立法者武装起来，任他宰割。一个人置身于能支配十万人的官长的权力之下，其处境远比置身于十万个个别人的专断权力之下更为恶劣。有这种支配权的人的实力虽是强大十万倍，但谁也不能保证他的意志会比别人的意志更好。因此，无论国家采取什么形式，统治者应该以正式公布的和被接受的法律，而不是以临时的命令和未定的决议来进行统治。因为，如果以公众的集体力量给予一个人或少数人，并迫使人们服从这些人根据心血来潮或直到那时还无人知晓的、毫无拘束的意志而发布的苛刻和放肆的命令，而同时又没有可以作为他们行动的准绳和根据的任

何规定，那么人类就处在比自然状态还要坏得多的状况中。因为，政府所有的一切权力，既然只是为社会谋幸福，因而不应该是专断的和凭一时高兴的，而是应该根据既定的和公布的法律来行使；这样，一方面使人民可以知道他们的责任并在法律范围内得到安全和保障，另一方面，也使统治者被限制在他们的适当范围之内，不致为他们所拥有的权力所诱惑，利用他们本来不熟悉的或不愿承认的手段来行使权力，以达到上述目的。

138. 第三，最高权力，未经本人同意，不能取去任何人的财产的任何部分。因为，既然保护财产是政府的目的，也是人们加入社会的目的，这就必然假定而且要求人民应该享有财产权，否则就必须假定他们因参加社会而丧失了作为他们加入社会的目的的东西；这种十分悖理的事是无论何人也不会承认的。因此，在社会中享有财产权的人们，对于那些根据社会的法律是属于他们的财产，就享有这样一种权利，即未经他们本人的同意，任何人无权从他们那里夺去他们的财产或其中的任何一部分，否则他们就并不享有财产权了。因为，如果别人可以不得我的同意有权随意取走我的所有物，我对于这些东西就确实并不享有财产权。所以，如果以为任何国家的最高权力或立法权能够为所欲为，任意处分人民的产业或随意取走其任何部分，这是错误的想法。如果政府中的立法权，其全部或一部分属于可以改选的议会，其成员在议会解散时与其余的人一样，也受他们国家的共同法律的支配，那就不用担心会发生这种情况。但是，如果在有些政府中，立法权属于一个经常存在的议会，或如同在专制君主国那样归一人掌握，这样就还有危险。他们会认为自己具有不同于社会其余成员的利益，因而会随意向人民夺取，以增加他们的财富和权势。因为，如果支配那些臣民的人有权向任何私人取走其财产中他所属意的部分，并随意加以使用和处置，那么纵然有良好和公正的法律来规定他同一般臣民之间的产权范围，一个人的财产权还是没有保障的。

139. 但是，如上所述，不论由谁掌握的政府，既是为此受有使人们能享有和保障他们的各种财产的这一条件的委托，则君主或议会纵然拥有制定法律的权力来规定臣民彼此之间的财产权，但未经他们的同意，绝不能有权取走臣民财产的全部或一部分。因为，这样就会使他们在事实上根本并不享有财产权了。我们不妨看一下，即使在必要时设立的专制权力，也并非因为它是绝对的所以就是专断的；它仍然受着为什么在某些场合需要绝对权力的理由的限制和必须以达到这些目的为限。只要参照军队纪律的一般运用情况就能了然。因为保护军队从而保护整个国家这一行动，要求绝对服从每一上级官长的命令；他们的命令纵然是极端危险或不合理的，如果不服从它们或对它们表示异议，处死也是应该的。可是，我们看到，尽管一个军曹能够命令一个士兵向炮口前进，或单身扼守阵地，那时这个士兵几乎是注定一死，但是军曹不能命令士兵

给他一分钱。同样地，将军有权处死一个放弃职守或不服从孤注一掷的命令的士兵，却不能凭着他的决定生杀的绝对权力，处置这个士兵的产业的一分一厘，或占取他的财物的毫末；尽管他能够命令一切，稍一违抗即可处死。因为这种盲目的服从，对于司令官拥有他的权力的目的，即保护其余的人，是必要的；而处分士兵的财物却与这个目的毫无关系。

140. 诚然，政府没有巨大的经费就不能维持，凡享受保护的人都应该从他的产业中支出他的一份来维持政府。但是这仍须得到他自己的同意，即由他们自己或他们所选出的代表所表示的大多数的同意。因为如果任何人凭着自己的权势，主张有权向人民征课赋税而无须取得人民的那种同意，他就侵犯了有关财产权的基本规定，破坏了政府的目的。因为，如果另一个人可以有权随意取走我的东西，那么我还享有什么财产权呢？

141. 第四，立法机关不能把制定法律的权力转让给任何他人；因为既然它只是得自人民的一种委托权力，享有这种权力的人就不能把它让给他人。只有人民才能通过组成立法机关和指定由谁来行使立法权，选定国家的形式。当人民已经表示愿意服从规定，受那些人所制定的和采取那些形式的法律的支配时，别人就不能主张其他人可以替他们制定法律。他们除了只受他们所选出的并授以权力来为他们制定法律的人们所制定的法律的约束外，不受任何其他法律的约束。

142. 这些就是社会授与他们的委托以及上帝和自然法对于各种政体下的每一国家的立法机关的权力所加的限制：

第一，它们应该以正式公布的既定的法律来进行统治，这些法律不论贫富、不论权贵和庄稼人都一视同仁，并不因特殊情况而有出入。

第二，这些法律除了为人民谋福利这一最终目的之外，不应再有其他目的。

第三，未经人民自己或其代表同意，决不应该对人民的财产课税。这一点当然只与这样的政府有关，那里立法机关是经常存在的，或者至少是人民没有把立法权的任何部分留给他们定期选出的代表们。

第四，立法机关不应该也不能够把制定法律的权力让给任何其他人，或把它放在不是人民所安排的其他任何地方。

[1] “制定法律来支配人们全部的政治社会的合法权力，本当属于同样的整个社会，所以世界上无论哪种君主或统治者，如果以它自己的意志来行使这种权力，而不是基于直接亲自受之于上帝的明白托付，也不

是基于由受制于这些法律的人们最初同意而给予的权威，这就并不比纯粹的暴政好多少。因此，未经公众赞同制定的法律就不是法律”——胡克尔（《宗教政治》，第一卷，第十节）。“因此，关于这一点，我们要指出，既然人们基于自然并不拥有充分的和正当的权力来命令人们的全部政治群众，所以，如果完全未经我们同意，我们就不会处在任何人的统治之下。如果我们所属的社会曾一度表示过我们愿意接受统治，其后又没有以同样的全体协议取消这一同意，那就是我们确实是同意被统治的。

“因此不论哪一种人类的法律都是基于同意才有效的。”——胡克尔（同上书）。

[2] “公共社会有两个支柱：一个是人们都要求社会生活和合群的自然倾向；另一个是他们明白地或默认地同意有关他们集团生活的方式的秩序。后者我们称为共同福利的法律，它是一个国家的灵魂，这国家的各部分由法律赋予生命，使它团结，并促使它根据公共福利的要求而有所行动。为了人们中间外在的秩序和统治而制定的国家的法律，并非是像应有的那样制定的，除非假定人的意志暗地里是顽固的、反抗的和绝对不肯服从他的天性的神圣法则的。一句话，除非假定人的劣根性比野兽好不了多少，并针对这情况作出规定，以规范人的外部行动，使它们不致妨碍所以要组成社会的公共福利，除非法律做到这种地步，它们便不是完美的。”——胡克尔（《宗教政治》，第一卷，第十节）

[3] “人类法是指导人类行动的尺度，而这些尺度还有更高的法则来加以规范，这些更高的法则有二：上帝的法条和自然法。所以，人类法必须依照一般的自然法来制定，并且不违背圣经中的任何明文法，否则就制定得不好。”——胡克尔（《宗教政治》，第三卷，第九节）

“强制人们做不方便的事似乎是不合理的。”（同上书，第一卷，第十节）

第十二章 论国家的立法权、执行权和对外权

143. 立法权是指享有权利来指导如何运用国家的力量以保障这个社会及其成员的权力。由于那些必须经常加以执行和它们的效力总是持续不断的法律，可以在短期内制定，因此，立法机关既不是经常有工作可做，就没有必要经常存在。并且如果同一批人同时拥有制定和执行法律的权力，这就会给人们的弱点以绝大诱惑，使他们动辄要攫取权力，借以使他们自己免于服从他们所制定的法律，并且在制定和执行法律时，使法律适合于他们自己的私人利益，因而他们就与社会的其余成员有不相同的利益，违反了社会和政府的目的是。因此，在组织完善的国家中，全体的福利受到应得的注意，其立法权属于若干个人，他们定期集会，掌握有由他们或联同其他人制定法律的权力，当法律制定以后，他们重新分散，自己也受他们所制定的法律的支配；这是对他们的一种新的和切身的约束，使他们于制定法律时注意为公众谋福利。

144. 但是，由于那些一时和在短期内制定的法律，具有经常持续的效力，并且需要经常加以执行和注意，因此就需要有一个经常存在的权力，负责执行被制定和继续有效的法律；所以立法权和执行权往往是分立的。

145. 每个国家还有另一种权力，可以称之为自然的权力，因为它与加入社会以前人人基于自然所享有的权力相当。因为在一个国家中，以成员彼此之间的关系而论，虽仍是不同的个人，并以这种地位受社会的法律的统治，但是，以他们同其余的人类的关系而论，他们构成一个整体，这个整体如同它的每个成员在以前那样，仍同其余的人类处在自然状态中。因此，社会的任何成员与社会以外的其他人之间的纠纷，是由公众来解决的；而对于他们整体的一员所造成的损害，使全体都与要求赔偿有关。所以，从这方面考虑，整个社会在与其他一切国家或这个社会以外的人们的关系上，是处在自然状态的一个整体。

146. 因此，这里包括战争与和平、联合与联盟以及同国外的一切人士和社会进行一切事务的权力；如果愿意的话，可以称之为对外权。只要对这事能够理解，我对于名称并无成见。

147. 执行权和对外权这两种权力，虽然本身确是有区别的，但是前者包括在社会内部对其一切成员执行社会的国内法，而后者是指对外处理有关公共的安全和利益的事项，其中包括一切可以得到的利益或受到的损害在内，但是这两种权力几乎总是联合在一起的。这种对外权行使得适当与否，对于国家虽有重大影响，但是比起执行权来，远不能为早先规定的、经常有效的明文法所指导，所以有必要由掌握这种权力的人

们凭他们的深谋远虑，为了公共福利来行使这种权力。至于涉及臣民彼此之间的关系的法律，它们既是为了指导他们的行动，就很可以预为制定。但是对于外国人应该怎样做，既然在很大程度上要看外国人的行动以及企图和兴趣的变动而定，就必须大部分交由赋有这种权力的人们的智谋来决定，凭他们的才能所及为国家谋利益。

148. 虽然，正如我所说的，每个社会的执行权和对外权本身确是有区别的，但是它们很难分开和同时由不同的人所掌握；因为两者的行使既然都需要社会的力量，那么把国家的力量交给不同的和互不隶属的人们，几乎是不现实的；而如果执行权和对外权掌握在可以各自行动的人的手里，这就会使公共的力量处在不同的支配之下，迟早总会导致纷乱和灾祸。

第十三章 论国家权力的统属

149. 在一个建立在自己的基础之上并按照自己的性质，即为了保护社会而行动的有组织的国家中，虽然只能有一个最高权力、即立法权，其余一切权力都是而且必须处于从属地位，但是立法权既然只是为了某种目的而行使的一种受委托的权力，当人民发现立法行为与他们的委托相抵触时，人民仍然享有最高的权力来罢免或更换立法机关；这是因为，受委托来达到一种目的的权力既然为那个目的所限制，当这一目的显然被忽略或遭受打击时，委托必然被取消，权力又回到当初授权的人们手中，他们可以重新把它授予他们认为最有利于他们的安全和保障的人。因此，社会始终保留着一种最高权力，以保卫自己不受任何团体，即使是他们的立法者的攻击和谋算；有时候他们由于愚蠢或恶意是会对人民的权利和财产有所企图和进行这些企图的。因为任何人或人们的社会并无权力把对自己的保护或与此相应的保护手段交给另一个人，听凭他的绝对意志和专断统辖权的支配。当任何人想要使他们处于这种奴役状况时，他们总是有权来保护他们没有权力放弃的东西，并驱除那些侵犯这个根本的、神圣的和不可变更的自卫法的人们，而他们是为了自卫才加入社会的。所以可以说，共同体在这方面总是最高的权力，但是这并不能在任何政体下被认为是这样，因为人民的这种最高权力非至政府解体时不能产生。

150. 在一切场合，只要政府存在，立法权是最高的权力，因为谁能够对另一个人制定法律就必须是在他之上。而且，立法权之所以是社会的立法权，既然是因为它有权为社会的一切部分和每个成员制定法律，制定他们的行动的准则，并在法律被违反时授权加以执行，那么立法权就必须是最高的权力，社会的任何成员或社会的任何部分所有的其他一切权力，都是从它获得和隶属于它的。

151. 在有些国家中，立法机关不是常设的，执行权属于单独一个人，他也参与立法。在这种场合，广义说来，他也可被称为至高无上的权力者。这并不是因为他本身握有一切最高的制定法律的权力，而是因为他握有最高的执行权，所有下级官吏都从他那里得到各别的或至少其最大部分的从属性权力；而且在他上面既无立法机关，就没有不得他的同意而制定的法律，而且不可能期望他同意受制于立法机关的其他部分，所以在这个意义上说他是至高无上，是十分恰当的。可是，必须注意的是，宣誓效忠虽是向他作出的，却不是对他作为最高的立法者，而是对他作为同别人以联合权力所制定的法律的最高的执行者而作出的。至于效忠，它只是根据法律的服从，如果他自己违犯法律，他就没有要人服从的权利，而且他之所以能够要求别人服从，不外因为他是被赋有

法律权力的公仆，因而他应该被看作是国家的象征、表象或代表，依照国家的法律所表示的社会意志而行动。所以他没有意志、没有权力，有的只是法律的意志、法律的权力。但是，当他不担任这种代表，离开公共意志而凭他私人意志行动时，他便降低自己的地位，只成为一个有权要人服从的没有权力、没有意志的个人，因为社会成员除服从社会的公共意志而外，并无其他服从的义务。

152. 如果执行权不是属于同时参与立法的人，而归属任何其他地方，它显然是受立法机关的统属并对立法机关负责的，而且立法机关可以随意加以调动和更换。因此，免于隶属别人的不是最高的执行权，而只有当最高执行权属于参与立法权的人的场合才是这样。他既参与立法，则除他所参加和同意的立法机关以外，他并不从属于其他更高的立法机关和对之负责。所以，只有他自己认为适当时才从属于人，但是这种场合可以断定是极少的。至于一个国家的其他辅助性的和从属性的权力，我们不必谈及，因为它们随着各国习惯和组织的不同而互有差别，要把它们一一细述是不可能的。有关这方面，我们只就本文所需要的加以指出，即它们除了基于明文特许和委任而获得的权威之外，没有别的权威，而且它们都对国家中的其他某种权力负责。

153. 立法机关没有经常存在的必要，而且经常存在也是不方便的；但执行机关的经常存在却是绝对必要的，因为并不经常需要制定新的法律，而执行所制定的法律却是经常需要的。当立法机关把执行他们所制定的法律的权力交给别人之后，他们认为有必要时仍有权加以收回和处罚任何违法的不良行政。对外权的情况也是这样，它和执行权同是辅助和隶属于立法权的，而立法权，正如前述，在一个有组织的国家中，是最高的权力。在这场合，立法机关还应当包含几个人（因为，如果它是单独一个人，它就不得不经常存在，因而它作为最高权力，自然就同时拥有立法权和最高执行权），他们可以根据他们原来的组织法所规定的或在他们休会时所指定的时间，或当两者都未指定任何时间或并未规定其他方法召集他们时，在他们认为合适的时间集会和行使他们的立法权。因为，既然最高的权力是由人民授予他们的，它就是经常由他们掌握的，他们可以在他们认为合适的时间行使这一权力，除非他们根据原来的组织法，只能在一定期间行使权力，或者根据他们最高权力的一种行为，已经决定休会到某一个时候，而当这一时间到来时，他们有权再行集会和行使职权。

154. 如果立法机关或它的任何部分是由人民选出的代表组成，他们在一定期间充当代表，期满后仍恢复臣民的普通地位，而除非重新当选，就不能参与立法机关，那么，这种选举权也必须由人民在指定时间或当他们被召集参加选举立法机关时行使。在后一场合，召集立法机关的权力通常属于执行机关，在时间上受两项之一的限制：或者是原来的

组织法规定立法机关每隔一定期间集会和行使职权，这样的话，执行权只是从行政上发出指令，要求依照正当形式进行选举和集会；或者是根据情况或公众的要求需要修改旧法律或制定新法律，或有必要消除或防止加于人民或威胁人民的任何障碍时，由执行权审慎决定通过举行新的选举来召集他们。

155. 也许有人提出这样的问题：执行权既握有国家的实力，如果它利用这种力量来阻碍立法机关根据原来的组织法或公众要求进行集会和行使职权，这又怎么办呢？我可以说，滥用职权并违反对他的委托而施强力于人民，这是与人民为敌，人民有权恢复立法机关，使它重新行使权力。因为，人民设置一个立法机关，其目的在于使立法机关在一定的时间或在有需要时行使制定法律的权力，如果他们为强力所阻，以致不能行使这一对社会如此必要的、关系到人民的安全和保护的权力，人民便有权用强力来加以扫除。在一切情况和条件下，对于滥用职权的强力的真正纠正办法，就是用强力对付强力。越权使用强力，常使使用强力的人处于战争状态而成为侵略者，因而必须把他当作侵略者来对待。

156. 召集和解散立法机关的权力虽然属于执行机关，却并不使执行机关高于立法机关，而只是因为人类事务变幻无常，不能适用一成不变的规定，为了人民的安全而给以的一种委托。因为，最初创建政府的人不可能有先见之明，充分料到未来的事件，能为未来长时期内的立法机关集会的召开和开会期限预定出适当的期间，完全适合于国家的一切急需，因此，对于这种缺陷的最好的补救办法是把这事委托给一个经常存在和负责照管公众福利的人，由他来审慎地作出决定。立法机关的经常集会和没有必要的长时间持续的集会对于人民不能不说是一个负担，有时还会引起更危险的不利情况；不过，事情的急剧转变有时又会需要他们的及时助力。延期召集会议也许会使公众受到危险，有时他们的任务很重，有限的开会时期难以保证完成他们的工作，结果使公众得不到只能靠他们的深思熟虑才能得到的好处。那么在这场合，除了把这事委托给一些经常在职和熟悉国家情况的人们来审慎地作出决定，利用这种特权为公众谋福利之外，还有什么办法可以避免使社会由于立法机关召集会议和行使职权有一定期间，随时随地遭到临时发生的这样或那样事情的危险呢？这事如果不授权给一个本来接受委托为同一目的而执行法律的人，还能授权给谁呢？因此，假如原来的组织法对于立法机关召集会议的时间和开会期限没有加以规定，那么这事就自然落在执行机关的手中，但这并不是一种随心所欲的专断权力，而是负有这一委托，即必须根据当时情势和事态变迁的要求，只是为了公共福利来行使这一权力。究竟是立法机关有确定的召集期间好，还是授权君主随时召集立法机关好，或者还是两者混用好，我不想在这里加以探讨。我只想指出，纵然执行权拥有召开和解散立法机关会议的特权，但是它并不因此高于立法机关。

157. 尘世的事物总是不断地发生变迁，没有一事物能长期处在同一状态中。因此人民、财富、贸易、权力等状况随时发生变迁；繁盛的大城市冷落衰败，迟早变为被人忽视的穷乡僻壤，而其他入迹不到的地方却发展成为富庶的和居民众多的发达地区。不过，事物并不经常是平均地变迁的，某些习惯和权利纵然已无存在的理由，却由于私人的利害关系往往把它们保存下来。因此往往发生这样的事，在有些政府中，立法机关的一部分是由人民选出的代表组成的，日子久了之后，这种代表的分配变成很不平均，与当初分配代表的理由很不相称。当我们看到有些地方仅有城市的名称，所遗留的只是废墟，在那里最多只能找到个别的羊栏和个别的牧羊人^[1]，而它们还同人口稠密和财富丰裕的郡那样，选出相同数目的代表出席庞大的立法者议会，我们就明白，沿袭业已失去存在理由的习惯会造成怎样大的谬误了。外人对此将为之瞠目，谁也不能不承认这是需要纠正的，虽然大多数人认为难以找到纠正的办法，因为立法机关的组织法既是社会的原始的和最高的行为，先于社会中的一切明文法而存在，并完全依赖于人民，下级的权力就不能予以变更。因此，当立法机关一旦组成，既然只要政府还继续存在，人民在上述的这种政府中并不享有行为的权力，这种障碍便被认为是无法克服的。

158. *Salus populi suprema lex* [人民的福利是最高的法律]，的确是公正的和根本的准则，谁真诚地加以遵守谁就不会犯严重的错误。因此，如果拥有召集立法机关的权力的执行机关，遵照代表分配的真正比例而不是遵照它的形式，根据真正的理性而不是根据旧的习惯来规定各地有权被选为议员的代表的数目，这种权利不以人民怎样结成选区就能主张，而是以其对公众的贡献为比例，那么这种做法就不能被认为是建立了一个新的立法机关，而只是恢复了原有的真正的立法机关，纠正了由于日久而不知不觉地和不可避免地引起的不正常情况。因为，人民的利益和本意既然需要有公平和平等的代表制，谁使它更接近于这一目的，谁便是政府的真正朋友和建立者，不会得不到社会的同意和赞许。所谓特权，不外是授予君主的一种权力，在某些场合，由于发生了不能预见的和不稳定的情况，以致确定的和不可变更的法律不能运用自如时，君主有权为公众谋福利罢了。凡是显然为人民谋福利以及把政府建立在它的真正基础之上的任何行为，都是而且永远是正当的特权。建立新的选区并从而分配新的代表的权力是带有这样一个假定的，即分配代表的规定迟早会发生变更，以前没有推选代表权利的那些地方可以享有推选代表的正当权利；基于同样的理由，以前享有推选代表权利的地方可以失去这种权利，并且对于这样的权利来说变得无足轻重。使政府受到损害的，并不是变质或衰败可能引起的现状的变更，而是政府的摧残或压迫人民的倾向，以及扶植一部分人或一个党派使之有别于其余的人民，形成突出的和不平等的地位这种做法。无论做什么事情，只要它被认为是以公正和持久的办法作出的有利于社会和一般人民的行为，一经作出，就总是理直气壮的。如果人民以公正的和真正平等的办法来选举他们的

代表，适合于政府的原来组织，那么这无疑地就是允许并要他们这样做的社会的意志和行为。

[1] 洛克在这里所指的是英国历史上的所谓“腐烂的城镇”（rotten boroughs）。由于工业发展的结果，英国兴起了一批新的工业城市，人口分布情况的变化使得有些旧的城镇只剩下极少数的居民，但是根据原先的规定，它们还继续产生代表出席议会的下议院。——译者注

第十四章 论特权

159. 在立法权和执行权分属于不同人的场合（一切有节制的君主国家和组织良好的政府中都是如此），为着社会的福利，有几项事情应当交由握有执行权的人来裁处。因为，立法者既然不能预见并以法律规定一切有利于社会的事情，那么拥有执行权的法律执行者，在国内法没有作出规定的许多场合，便根据一般的自然法享有利用自然法为社会谋福利的权利，直至立法机关能够方便地集会来加以规定为止。有许多事情非法律所能规定，这些事情必须交由握有执行权的人自由裁量，由他根据公众福利和利益的要求来处理。其实，在某种场合，法律本身应该让位于执行权，或不如说让位于这一自然和政府的根本法，即应当尽可能地保护社会的一切成员。因为世间常能发生许多偶然的事情，遇到这些场合，严格和呆板地执行法律反会有害（例如，邻居失火，不把一家无辜的人的房屋拆掉来阻止火势蔓延），而一个人的一桩值得嘉奖和宽恕的行动，由于法律不加区别，反而可能受法律的制裁，因此统治者在某些场合应当有权减轻法律的严峻性和赦免某些罪犯；因为政府的目的既然是尽可能地保护所有的人，只要能够证明无害于无辜者，即使有罪的人也可以得到饶恕。

160. 这种并无法律规定、有时甚至违反法律而依照自由裁处来为公众谋福利的行动的权力，就被称为特权。因为在有些政府中，制定法律的权力不是经常存在的，而且对于执行所需的快速来说，它的成员过于众多，因此它的行动也过于缓慢；另外，对于一切与公众有关的偶然事故和紧急事情，都不可能预见，因而法律也不可能都加以规定，而且，如果所制定的法律对于一切符合规定的情况或所有的人都严峻不苟地加以执行，也不可能不造成损害；所以，对于法律所没有规定的许多特殊事情，要留给执行权以相当范围的自由来加以处理。

161. 这种权力，当它为社会的福利并符合于政府所受的委托和它的目的而被运用时，便是真正的特权，绝对不会受到质难。因为，如果特权是在相当程度上为了它的本来的目的，即为了人民的福利而被运用，而不是明显地与这一目的相抵触时，人民很少会或决不会在细节上从事苛求或斤斤计较，他们不致对特权进行考查。但是，如果执行权和人民之间对于被主张为特权的权力发生不同意见，行使这种特权的倾向究竟是有利还是有害于人民，便可很容易地决定这一问题。

162. 不难设想，在政府建立的初期，国家在人数上与家族没有多大差别，在法律的数目上也与家族没有多大不同；既然统治者像他们的父亲那样为了他们的幸福而看护他们，政府的统治就差不多是全凭特权进

行的。少数既定的法律就够用了，其余概由统治者的裁量和审慎来应付。但是，当暗弱的君主由于过错或为谄谀所迷惑，为他们私人的目的而不是为公共福利而利用这种权力的时候，人民就不得不以明文法律就他们认为不利于他们的各个方面对特权加以规定。因此，对于某些情况，人民认为有明文限制特权的必要，这些特权是他们和他们的祖先曾广泛地留给君主，凭他的智慧专门用于正当的方面，即用于为人民谋福利的方面的。

163. 因此，如果有人说，人民以明文法把特权的任何部分加以限定，就是侵犯特权，这是对于政府的一种很谬误的见解。因为，人民这样做并没有剥夺君主的任何应享的权利，而只是宣告：他们所曾不加以限定地交给他或他的祖先的权力，是以他们的福利为目的，当他用于别的方面时，就不是他们的本意。因为，既然政府的目的是为社会谋福利，那么只要是为了这个目的而作的任何变革，就不能算是对任何人的侵犯，因为政府中的任何人都无权背离这个目的。而只有那些不利于或阻碍公众福利的变革才算是侵犯。那些作相反主张的人们似乎认为，君主的利益和社会的福利是截然不同的和分开的，君主不是为此而设的；这就是在君主制政府中所发生的几乎所有的弊害和混乱的根源。果真是这样的话，受他统治的人民就不是一批为了他们相互间的福利而加入社会的理性动物；他们奉立统治者来统治他们，不是为了保卫和促进这种福利，而是被看作一群处在一个主人统辖下的低级动物，主人为了自己的快乐或利益而养活他们和使用他们。如果人类是那样的缺乏理性和不明事理，居然以这种条件加入社会，那么特权的确会像某些人所主张的那样，成为一种贻害人民的专断权力了。

164. 但是，既然我们不能设想一个理性的动物，当他自由时，会为了戕害自己而让自己受制于另一个人（固然，当他有一个善良贤明的统治者时，他也许不以为在一切场合对他的权力加以明确的限制是必要的或有益的），特权就只能是人民之许可他们的统治者，在法律没有规定的场合，按照他们的自由抉择来办理一些事情，甚至有时与法律的明文相抵触，来为公众谋福利；以及人民之默认这种做法。因为，一个贤明的君主不想辜负人民给他的委托，又关心人民的福利，就不会嫌有太多的特权，即造福人民的权力。反之，一个脆弱昏暴的君主，常常会主张享有他的前人所曾运用过的未经法律规定他凭其职位理应掌握的特权，其目的在于随意加以行使，以获得或形成有别于公众福利的利益，这样，他就使人民不得不重申他们的权利和限制这种权力，而这种权力的行使，如果是为了促进他们的福利，他们本来是愿意默认的。

165. 因此，只要读一下英国的历史便会看到，我们的最贤明善良的君主享有的特权最大，这是因为人民注意到了他们的行动的整个倾向是为公众谋福利，因而并不计较他的没有法律根据的、为此目的而作出的

一切行动，即使由于人类的任何弱点或过失（因为君主也只是人，是与别人一样生成的），以致与这个目的稍有出入，但只要他们的行动的主要趋向显然只是关怀公众，而不是其他的话，也是这样。所以，既然人民有理由认为应该欢迎这些君主在没有法律规定或与法律的明文相抵触的场合有所作为，他们就对君主所做的一切加以默认，并且没有丝毫怨言地让他们随意扩大他们的特权。他们正确地断定，君主在这里不会做危害他们的法律的事，因为他们的行动是与一切法律的基础和目的，即公共福利相符的。

166. 诚然，这种神一般的君主，根据专制君主制是最好的政体这一论点，应该享有专断的权力，正如上帝也是用专断权力来统治宇宙一样，因为这种君主是具有上帝的智慧和善良品德的。根据这一点就形成了这样的说法：贤君的统治，对于他的人民的权利来说，经常会导致最大的危险；因为，如果他们的后继者以不同的思想管理政府，就会援引贤君的行动为先例，作为他们的特权的标准，仿佛从前只为人民谋福利而做的事情，在他们就成为他们随心所欲地危害人民的权利，这就往往引起纷争，有时甚至扰乱公共秩序，直到人民能恢复他们原来的权利，并宣布这从来就不是真正的特权为止，因为社会中的任何人从来都不可能有贻害人民的权利；虽然很可能并且合理的是，人民不去限制那些并未逾越公共福利的界限的君主或统治者的特权；因为特权不外是在没有规定的情况下谋求公共福利的权力而已。

167. 在英国召集议会的权力，包括确定召开议会的确切日期、地点和期限在内，诚然是国王的一种特权，但是仍然负有这样的委托，即必须根据时代的要求和各种不同情形的需要，为国家的福利而行使这一权力；因为，既然不可能预知何时何地召集议会总是最为适宜，就交由执行权来选择，以便有可能最符合于公共福利和最适合于议会的目的。

168. 一个有关特权的老问题会被提出来，即：谁来判定这个权力是否使用得当呢？我的回答是：在赋有特权的经常存在的执行权和一个由执行权来决定召集的立法机关之间，世界上不可能有裁判者；同样地，如果执行机关或立法机关在掌握权力后，企图或实行奴役人民或摧残人民，在立法机关和人民之间也不可能有裁判者。在这种场合，如同在世界上没有裁判者的其他一切场合一样，人民没有别的补救办法，只有诉诸上天；因为，统治者们在作这样的企图时，行使着一种人民从未授予他们的权力（绝不能设想人民会同意由任何人为了贻害他们而统治他们），去做他们没有权利做的事情。如果人民的集体或任何个人被剥夺了权利，或处在不根据权利而行使的权力的支配之下，而在人世间又无可告诉，那么每逢他们处理这个十分重要的案件时，就有权诉诸上天。因此，在这种场合，虽然人民不能成为裁判者而根据社会的组织法拥有较高的权力来对这案件作出决定和作有效的宣判，但是，在人世间无可

告诉的场合，他们基于一种先于人类一切明文法而存在并驾乎其上的法律，为自己保留有属于一切人类的最后决定权：决定是否有正当理由可以诉诸上天。这种决定权他们是不能放弃的，因为屈身服从另一个人使其有毁灭自己的权利，是超出人类的权力以外的，并且上帝和自然也从来不许可一个人自暴自弃，以致忽视对自身的保护；既然他不能剥夺自己的生命，他也就不能授予另一个人以剥夺他的生命的权力。人们不要以为这样就会埋下永远引起纷乱的祸根，因为这种决定权，非到弊害大到为大多数人都已感觉到和无法忍耐，而且认为有加以纠正的必要时，是不会行使的。这是执行权或贤明的君主应该永远提防的事情，这是一切事情中他们最需要避免的事情，也是一切事情中最危险的。

第十五章 综论父权、政治权力和专制权力

169. 虽然我以前曾分别谈到这几种权力，但是我认为近年来关于政府的理论的重大错误是由于混淆了这几种彼此不同的权力而引起的，所以在这里把它们合并讨论，也许不是不适当的。

170. 第一，父权或亲权，不外是父母支配儿女的权力，他们为了儿女的幸福而管理他们，直到他们达到能够运用理性或达到一种知识状态为止，在那种状态下，我们可以假定他们有能力懂得那种应该用来规范自己的准则，不论那是自然法或他们的国家的国内法——我说“有能力”，即是说像那些作为自由人在这法律之下生活的人那样懂得这个法律。上帝使父母怀有对儿女的天生慈爱，可见他的原意并不是要使这种统治成为严峻的专断的统治，而只是为了帮助、教养和保护他们的子孙。但是无论怎样，如上文已经证明的，我们没有理由认为，这种权力可以扩大到使父母在任何时间对儿女操有生杀之权，正如他们不能对别人操有这种权力一样；也不能用任何借口来证明，当儿童业已长大成人时，这个父权还应当使他受制于他的父母的意志，超过儿女由于受到父母的生育教养而负有尊敬和赡养父母的终身义务。由此可见，父权固然是一种自然的统治，但决不能扩展到政治方面的目的和管辖范围。父权决不及于儿女的财产，儿女的财产只有他们自己才能处理。

171. 第二，政治权力是每个人交给社会的他在自然状态中所有的权力，由社会交给它设置在自身上面的统治者，附以明确的或默许的委托，即规定这种权力应用来为他们谋福利和保护他们的财产。这一权力既为每人在自然状态中所拥有，并由他就社会所能给他保障的一切方面交给社会，就应当使用他认为适当的和自然所许可的那些手段，来保护他的财产，并处罚他人违反自然法，以便（根据他的理性所能作出的判断）最有助于保护自己和其余人类。因此，当这一权力为人人在自然状态中所有的时候，它的目的和尺度既然在于保护他的社会的一切成员——即人类全体——那么，当它为官吏所有的时候，除了保护社会成员的生命、权利和财产以外，就不能再有别的目的或尺度；所以它不能是一种支配他们的生命和财产的绝对的、专断的权力，因为生命和财产是应该尽可能受到保护的。它只是对他们制定法律的权力，并附有这样一些刑罚，以除去某些部分来保护全体，而所除去的只是那些腐败到足以威胁全体的生命和安全的部分；否则任何严峻的刑罚都不是合法的。而且这个权力仅起源于契约和协议，以及构成社会的人们的相互同意。

172. 第三，专制权力是一个人对于另一人的一种绝对的专断的权力，可以随意夺取另一个人的生命。这不是一种自然所授予的权力，因

为自然在人们彼此之间并未作出这种差别。它也不是以契约所能让予的权力，因为人对于自己的生命既没有这种专断的权力，自不能给予另一个人以这样的权力来支配他的生命。它只是侵犯者使自己与他人处于战争状态时放弃自己生命权的结果。他既然抛弃了上帝给予人类作为人与人之间的准则的理性，脱离了使人类联结成为一个团体和社会的共同约束，放弃了理性所启示的和平之路，蛮横地妄图用战争的强力来达到他对另一个人的不义的目的，背离人类而沦为野兽，用野兽的强力作为自己的权利准则，这样他就使自己不免为受害人和会同受害人执行法律的其余人类所毁灭，如同其他任何野兽或毒虫一样，因为人类不能和它们共同生活，而且在一起时也不能得到安全。所以只有在正义和合法战争中捕获的俘虏才受制于专制权力，这种权力既非起源于契约，也不能订立任何契约，它只是战争状态的继续。因为同一个不能主宰自己生命的人怎能订立什么契约呢？他能履行什么条件呢？如果他一旦被许可主宰自己的生命，他的主人的专制的、专断的权力也就不再存在。凡能主宰自己和自己的生命的人也享有设法保护生命的权利；所以，一经订立契约，奴役就立刻终止。一个人只要同他的俘虏议定条件，就是放弃他的绝对权力和终止战争状态。

173. 自然给予父母以第一种权力，即父权，使其在儿女未成年时为他们谋利益，以补救他们在管理他们的财产方面的无能和无知（必须说明，我所谓的财产，在这里和在其他地方，都是指人们在他们的身心和物质方面的财产而言）。自愿的协议给予统治者们以第二种权力，即政治权力，来为他们的臣民谋利益，以保障他们占有和使用财产。人权的丧失给予主人们以第三种权力，即专制权力，来为他们自己谋利益而役使那些被剥夺了一切财产的人们。

174. 谁考察一下这几种权力的不同的起源、范围和目的，谁就会清楚地看到，父权不如统治者的权力，而专制权力又超过统治者的权力；而绝对统辖权，无论由谁掌握，都决不是一种公民社会，它和公民社会的格格不入，正如奴役地位与财产制格格不入一样。父权只是在儿童尚未成年而不能管理他的财产的情况下才会存在；政治权力是当人们享有归他们自己处理的财产时才会存在；而专制权力是支配那些完全没有财产的人的权力。

第十六章 论征服

175. 虽然政府除上述以外根本没有别的起源，社会也只有以人民的同意为基础，但是野心使世界上充满了纷乱，以致在构成人类历史的这样大的一部分的战争的喧嚣声中，大家很少注意到这种同意；因此，有许多人就把武力误认为人民的同意，认为征服是政府的起源之一。但是，征服并不等于建立任何政府，正如拆毁房屋并不等于在原处重建新屋一样。固然，为了创建新的国家结构，往往要摧毁旧的，可是，如不取得人民的同意，决不能建立一个新的结构。

176. 一个侵略者由于使自己同另一个人处于战争状态，无理地侵犯他的权利，因此决不能通过这一不义的战争状态来获得支配被征服者的权利，对于这一点，人们都很容易同意，因为人们不能想象强盗和海贼应当有权支配他们能用强力制服的人，或以为人们须受他们在非法强力挟制下作出的诺言的约束。如果一个强盗侵入我家，用刺刀对向我的喉咙，逼我立约将我的产业让渡给他，这会使他获得任何权利的根据吗？这也就是一个不义的征服者用剑锋逼我顺从时所取得的权利根据。损害和罪行，不管是出自戴王冕的人或微贱的人之手，都是一样的。罪犯的名位和他的党羽的数目，除了加重罪行之外，并不使罪行有何差异。惟一的差异就是，大盗惩罚小盗使他们服从自己，而大盗们因为过于强大，决非这个世界的软弱的司法力量所能惩办，就得到桂冠和胜利的酬赏，反把惩罚罪犯的权力拿到手里。对于一个这样地侵入我家的强盗，我有什么救济的办法呢？那就是诉诸法律以求得公道。但是，也许我得不到公正的裁判，或者我因残废而不能行动，遭受抢劫而没有诉诸法律的财力。如果上帝剥夺了我寻求救济的一切手段，那就只有忍耐一途。但是，当我的儿子有能力时，他可以寻求我被拒绝的法律救济；他或他的儿子还可以重行起诉，直到他收回他应享有的东西为止。可是，被征服者或他们的儿女，在人世间没有法庭、也没有仲裁者可以告诉。那么，他们可以像耶弗他一样，诉诸上天，并重复他们的申诉，直到恢复他们的祖先的原有的权利为止，这个权利就是要有一个为大多数人所赞同和爽快地默认的立法机关来支配他们。如果有人反对，认为这会引起无穷的纠纷，我的回答是，这不会比司法所引起的纠纷更多，如果司法对所有向它申诉的人都受理的话。一个人如果无缘无故骚扰他的邻人，他便要受邻人所诉请的法庭的处罚。诉诸上天的人必须确信他有充分的理由，而且还有值得付出与申诉有关的精力和费用的理由；因为他将对一个不能受蒙骗的法庭负责，而这个法庭肯定是会衡量任何人对同属社会的成员，即人类的任何部分所造成的损害而加以惩罚的。由此可见，不义战争中的征服者不能因此享有使被征服者臣服和顺从的权利。

177. 但是，我们假定胜利是归于正义的方面，并且考察一下合法战争中的征服者，看他得到什么权力和对谁享有这种权力。

第一，显然他不因他的征服而得到支配那些同他一起进行征服的人的权力。那些在他的方面进行战斗的人们，不能由于征服而受到损失，而是至少还必须是像从前那样的自由人。最通常的情况是，他们根据一定的条件效劳，意思是说，他们可以同他们的领袖分享战利品的一部分和由胜利得来的其他利益；或至少应给以被征服的国家的一部分。我希望征服的人民不是通过征服而成为奴隶，并仅仅为了显示他们是他们的领袖的胜利的牺牲品而戴上桂冠。那些以武力建立专制君主统治的人们，使他们的英雄，即这种君主国家的创立者变成放肆的德洛坎塞^[1]之流，却忘记了他们还有将校士卒为他们在战争中取得胜利，或帮助他们镇压或同他们一起占有他们所并吞的国家。据有些人说，英国的君主制是建立于诺曼人的征服^[2]时期，从而使我们的君主取得享有绝对统辖权的依据。如果这是真实的（但从历史上看，却并不是这样）以及威廉王^[3]有对英伦岛作战的正义权利的话，那么，他靠征服得来的统辖权也只能及于当时居住在这里的撒克逊人和不列颠人。无论征服会造成什么样的统辖权，同威廉一道来的并帮助他征服的诺曼人，以及他们的所有后裔，全是自由人，不是由于征服而变成的臣民。如果我或别的什么人作为他们的后裔而要求自由，就很难作出相反的证明。显然地，法律既然没有对这些民族加以区别，就无意使他们的自由或利益有任何差别。

178. 但是假定（纵然很少有这样的事）征服者和被征服者并未结成一个国家的人民而受制于同样的法律，享有同样的自由。让我们再看下一个合法的征服者对于被征服者享有什么权力；我说，这种权力纯粹是专制的。他享有绝对的权力来支配那些因不义战争而丧失其生命权的人的生命，但是对于那些不参加战争的人的生命或财产以及甚至那些实际上参加战争的人的财产，却不能享有这种权力。

179. 第二，我可以说征服者只是有权支配那些实际上曾帮助、赞成或同意那用来攻击他的不义武力的人们。因为，既然人民没有授权他们的统治者去做不义的事情，例如发动不义的战争（因为他们自己也从未有过这种权力），那么除非是他们实际上煽动这一战争，他们就不应该被认为对于在不义战争中所作的暴行和不义行为负有罪责，正如他们不应该被认为对于他们的统治者对人民或他们同一国家的臣民的任何部分施行的任何强暴或压迫负有罪责一样，因为他们未曾授权他们的统治者去做这一或那一件事。诚然，征服者很少对这些加以区别，而是有意地让战争的混乱把一切都混同一起；不过这仍变更不了正义，因为征服者的支配被征服者的生命的权力之所以存在，只是由于后者曾用强力来进行或支持不义的事情，所以他只能有权支配那些赞同这强力的人们，其余的人都是无辜的。征服者无权统治那个国家的对他没有伤害的人民，

即没有放弃自己生命权的人们，正如他无权统治其他任何没有侵犯他或向他挑衅而同他和睦共处的人一样。

180. 第三，征服者在正义战争中对被他打败的人所取得的支配权是完全专制的，后者由于使自己处于战争状态而放弃了自己的生命权，因此征服者对他们的生命享有一种绝对的权力，但他并不因此对他们的财产享有一种权利。无疑地，乍听起来这似乎是个很奇怪的学说，因为它与世界上的惯例完全相反。在说到国家的领地时，最常用的说法是指那种通过征服而得到的土地，似乎光是征服就转移了占有的权利。但是，如果我们想一想，强有力者的做法无论怎样被普遍采用，总很难成为正确的准则，尽管构成被征服者的顺从的一部分的，是对征服者用剑锋强加于他们的境遇不加争辩。

181. 虽然在一切战争中，强力和损害常常是交织在一起的，而当侵略者使用强力来对付那些与他进行战争的人们的人身的时候，很少不伤害他们的财产，但是，使一个人处于战争状态的只是强力的使用。因为，不论以强力开始造成损害或者悄悄地用诈欺造成损害，他都拒绝赔偿并以强力维持那种损害（这与最初使用强力造成损害是一样的），而造成战争的正是这种强力的不正当的使用。因为，一个人破门而入，用暴力把我撵出门外，或在温和地进来以后，用强力把我摒诸屋外，事实上他所做的事是一样的。我现在所论述的情况，是假定我们处在世界上没有可以向其告诉的、双方都向其服从的共同裁判者的状态。所以使一个人与另一个人处于战争状态的是强力的不正当的使用，犯这种罪行的人就放弃了他的生命权。因为，不使用作为人与人之间的准则的理性，而使用野兽般的强力，他就有可能为被他用强力侵犯的人所毁灭，如用任何危害生命的残暴野兽一样。

182. 但是，父亲的过错并不是儿女们的罪过，父亲纵然残暴不仁，儿女们可能是有理性的和和平的；所以父亲由于他的过错和暴行只能断送他自己的生命权，并不使他的儿女牵累进他的罪行或破坏。自然从尽可能保护全人类这一愿望出发，已经使他的财产属于儿女以免他们死亡，所以他的财产仍应继续属于他的儿女。因为，假如他们由于年幼、身不在场或自行决定，不曾参加战争，那么，他们就不曾做任何放弃财产的事，而征服者也不能仅仅因为他已制服那个谋以强力毁灭他的人而享有夺去他们的财产的任何权利；虽然也许对财产可以有某些权利，以赔偿在战争和在防卫自己的权利时所受到的损失，至于这涉及被征服者的财产到什么程度，以后再加论述。由此可见，一个人通过征服享有支配一个人的人身的权利，他可以随意毁灭他，但并不因此享有支配他的产业的权力，无论是加以占有或享用。因为使侵略者的对方有权把他当作野兽一般夺去他的生命并随意毁灭他的，正是他所使用的暴力，但是使他具有支配另一个人的财产的权利的，只是他所受到的损害。因为

我虽然可以杀死一个半途拦劫的强盗，却不可以（这似乎是较少见的）夺去他的金钱，并把他放走；这样做倒变成我在抢劫了。强盗的暴力以及他使自己所处的战争状态使他放弃了他的生命权，但这并不能给我以享有他的财产的权利根据。因此，征服的权利只能及于参加战争者的生命，而只是为了向他们要求赔偿所受到的损失和战费，才及于他们的产业，就是在这种情况下也应当对无辜的妻子儿女的权利加以保留。

183. 即使征服者在他的一方面具有可能设想的最充分的正义，他仍没有权利占取多于战败者所能丧失的东西。他的生命是在胜利者的掌握之中，他的劳役和他的财产胜利者可以占有以获得赔偿，但胜利者不能夺取他的妻子儿女的财物；他们对他的财物也享有权利，他们对他所占有的产业也有他们的一份。比如，我在自然状态中（一切国家都彼此处在自然状态中）曾经损害了另一个人，由于我拒绝赔偿而进入了战争状态，这时我以强力保卫我的不义之财的行动便使我成为侵略者。我被征服了：我的生命权诚然由于已经丧失而任人处置，但我的妻子儿女的生命权却不是这样。他们没有进行战争，也没有帮助作战。我不能放弃他们的生命权，这不是我所能放弃的。我的妻子分享我的产业，我也不能加以放弃。我的儿女既然是我所生的，就也有靠我的劳动和财产来维持生活的权利。所以，问题便是这样：征服者具有要求赔偿所受到的损害的权利，而儿女们也具有享受他们的父亲的产业来维持生活的权利。至于妻子的一份，不论是她自己的劳动或契约使她具有享受这份财产的权利，她的丈夫显然不能放弃归她所有的东西。在这种场合，应该怎样办呢？我的回答是：根本的自然法既然是要尽可能地保护一切人类，那么如果没有足够的东西可以满足双方面的要求，即赔偿征服者的损失和照顾儿女们的生活所需时，富足有余的人应该减少他的获得充分满足的要求，让那些不是如此就会受到死亡威胁的人取得他们的迫切和优先的权利。

184. 但是，假如被征服者必须罄其所有来赔偿征服者的战费和损失，而被征服者的儿女们在丧失他的父亲的一切财产之后只得冻饿待毙，那么，即使在这种程度上，征服者对于正当要求的满足，仍不能使他有权对他所征服的国土有所主张。因为战争的损失极难与世界上任何地区的任何大块土地的价值相提并论，如果在那个地区中一切土地都被占有，没有任何荒地。如果我没有夺取征服者的土地（既然我被战败，就不可能这样做），那么我对他造成的任何其他损失总很难抵得上我的土地的价值，假如它同样被开垦过，而且大小上约略等于我所蹂躏过他的土地。一年或两年的收成（因为很少能达到四五年的收成）遭受破坏，可算是通常所能造成的极度损失。至于被夺去的货币和财帛珍宝之类，它们决不是自然的财物，它们只有一种想象的虚构价值；自然并没有给它们以这种价值。依照自然的标准，它们之没有价值，正如美利坚人的贝壳串珠 [4] 之对于一个欧洲的君主，或者欧洲的银币之对于从前的

一个美利坚人。在一切土地都被占有而没有荒地的地方，五年的收成抵不上由他强占的土地的永久继承权。不难理解：如果抛开货币的虚构价值，损失量和土地价值之间的差异将大于五与五百之比，虽然在另一方面，在土地大于居民所占有和利用的数量、任何人都有权利利用荒地的地方，半年的收成就会大于继承土地的价值。但是在这场合，征服者也就不大想占有被征服者的土地了。因此，处在自然状态中的人们（因为一切君主和政府都彼此处在自然状态中）彼此间所受到的损害，不能使征服者享有权力来剥夺被征服者的后裔的所有权和把他们驱逐出他们应该世世相承的土地。固然，征服者常常容易以主人的地位自居，被征服者所处的境遇使他们不能对征服者的权利提出异议。但是，如果这是一切的一切的话，它所给予的只是单纯的暴力所给予强者支配弱者的权利根据，而基于这个理由，谁是最强有力者便能享有要想占有什么就可以占有什么的权利了。

185. 那么，对于那些随同征服者参加战争的人们，以及对于被征服者的国家中那些没有反对他的人们甚或曾经反对他的人们后裔，征服者即使在一次正义的战争中，也并不由于他的征服而享有统辖的权利。他们可以不受他的任何制约，而如果他们原来的政府解体了，他们可以自由地创建另一个政府。

186. 固然，征服者往往凭他所具有的支配一些人的强力，用剑指着他们的胸口，迫使他们屈服于他的条件，受制于他随意为他们建立的政府；但是，这里的问题是，他有什么权利这样做呢？如果说他们是根据自己的同意而受制约的，那么，这就承认了征服者要想具有统治他们的权利，就必须获得他们自己的同意。那么，现在还有待研讨的，就是并不基于权利而以暴力胁迫的承诺能否被认为是同意，以及这些承诺具有多大的约束力。对于这点，我可以这样说，它们完全没有约束力；因为别人以暴力夺取我的无论什么东西，我对那件东西仍旧保留权利，他也有义务立即加以归还。强夺我的马的人应该立即把它归还，而我仍有取回它的权利。根据同样的理由，一个以暴力胁迫我作出承诺的人应该立即加以归还，即解除我所承诺的义务；否则，我可以自己加以恢复，即决定我是否加以履行。因为自然法只基于它所规定的准则来确定我所负的义务，它不能以违反它的准则的行动例如以暴力对我勒索任何东西，来迫使我承担义务。一个强盗以手枪对着我的胸口，要我倾囊给他，因而我自己从衣袋里掏出了钱包并亲手递给他，在这种情况下，说我曾经给予承诺，这既不能改变案情，也不能意味着宽恕强力而转移权利。

187. 从这一切可以得出结论，征服者以暴力强加于被征服者的政府，由于他当初无权对被征服者作战，或虽然他有权利但他们并未参加对他作战，因而不能使他们承担任何义务。

188. 但是，我们姑且假定，那个社会的一切人士既然都是同一国家

的成员，就可被认为曾参加过那场他们在其中被打败的不义的战争，因此他们的生命就要任凭征服者处置。

189. 我认为这与被征服者的未成年的儿女无关；因为，既然父亲并不握有支配其儿女的生命和自由的权力，他的任何行为也就没有放弃那种权力的可能。所以，无论父亲有何遭遇，儿女仍是自由人，征服者的绝对权力只能及于那些为他所征服的人的本身，随着他们消失；如果他把他们当作奴隶那样统治，使他们受制于他的绝对的专断权力，他对他们的儿女却没有这样的统辖权。除了基于他们自己的同意，他不能对他们享有任何权力，纵然他可以迫使他们作任何行动或发表任何言论。只要是用强力使他们服从，而不是基于他们自己的选择，他就没有合法的权威。

190. 每个人生来就有双重的权利：第一，他的人身自由的权利，别人没有权力加以支配，只能由他自己自由处理；第二，首先是和他的弟兄继承他的父亲的财物的权利。

191. 基于第一种权利，一个人生来就不受制于任何政府，尽管他出生于它管辖下的某一个地方。可是，如果他不承认他的出生地国家的合法政府，他就必须放弃根据它的法律属于他的权利，以及那里由他的祖先传给他的财产，如果这政府当初是基于他们的同意而建立的。

192. 基于第二种权利，任何国家的居民，如果他们是被征服者的子孙并有权继承被征服者的产业，而被征服者当时有一个违反他们的自由同意而强加于他们的政府，就仍然保留继承他们祖先的财产的权利，虽然他们并不自由地对这政府表示同意，而该政府的苛刻条件是通过暴力强迫该国的土地所有者接受的。因为，既然最初的征服者根本无权占有那个国家的土地，则作为被胁迫受制于一个政府的人们的子孙或根据他们的权利而有所主张的人民，总是享有摆脱这种政府的权利，使自己从人们用武力强加于他们的篡夺或暴政中解放出来，直到他们的统治者使他们处在他们自愿自择地同意的政治机构之下为止。谁会怀疑希腊的基督教徒们——希腊古代土地所有人的子孙——只要一有机会，就可以正当地摆脱他们久已呻吟其下的土耳其人的压迫？因为任何政府都无权要求那些未曾自由地对它表示同意的人民服从。我们决不能假定他们表示过这种同意，除非他们是处在一种可以选择他们的政府和统治者的完全的自由状态中，或者至少他们具有他们自己或他们的代表自由地表示同意的经常有效的法律，以及他们被许可享有正当的财产，从而使他们成为他们的所有物的所有人，未经他们的同意，任何人不能取走其任何部分。如果没有这些，人们不论处在任何政府之下，都不是处在自由人的状态，他们只是处在战争暴力下的明显的奴隶。

193. 但是，即使在正义战争中征服者有权支配被征服者的生命，同

时也有权支配被征服者的产业——显然，他是没有这种权利的——那么在继续统治的期间，也不会因此就产生绝对的权力。这是因为这些被征服者的子孙全是自由人，如果他给他们产业和财产，让他们住在他的国家中（如果没有人住在那里，国家就毫无作用了），那么无论他授予他们什么，他们对于所授予的东西就享有财产权；这种财产权的性质就是：未经本人同意，不能剥夺任何人的财产。

194.他们的人身基于自然的权利是自由的，他们所有的财产，无论多少，是他们自己的，并由他们自己处理，而不是听凭征服者处理，否则它就不成其为财产了。假如征服者给予一个人以一千英亩土地，永久归他和他的子孙所有，又租给另一个人一千英亩土地，以终身为期，年租五十或五百英镑，那么前者是否永久有权支配他的一千英亩土地，而后者如果照付上述的地租是否终身享有权利呢？终身的佃户是否有权享受他在佃租期内靠他的勤劳所得的超过地租的一切收入，比如说一倍于地租的收入呢？能不能说，国王或征服者，在授予财产之后，可以根据他的征服者的权力，从前者的子孙或从在世时照付地租的后者，夺取其土地的全部或一部分呢？或者他能不能随意夺取两者在上述土地上所得的产物或金钱呢？如果他能够的话，那么世界上一切自由自愿的契约都会终止和无效了。只要有足够的权力，任何时候都不需要靠别的办法就可以解除它们。这样，有权力的人的一切授予和诺言，都只是愚弄和欺骗。因为，如果我说：“我把这件东西永远给你和你的子孙”——这是所能表达的最确实和最郑重的转移方式——而这却应当理解为我在明天仍有随意向你取回的权利；世界上还有比这更滑稽的事吗？

195.我在这里不想讨论君主们是否可不受他们本国法律的约束，但有一点我是明确的，即他们应该服从上帝和自然的法律。任何人和任何权力都不能使他们不受这个永恒法的约束。就诺言说，对永恒法应尽的义务十分重大，以致全能的上帝本身也为它们所束缚。许可、诺言和誓言是全能的上帝所受的约束。无论谄媚者怎样奉承人世的君主们，君主们全体和同他们相结合的他们的人民合在一起，比起伟大的上帝来不过沧海一粟，九牛一毛，算不了什么，等于乌有！

196.征服的问题可以扼要地作这样的说明：如果征服者的征服是合乎正义的，他就对一切实际参加和赞同向他作战的人们享有专制的权利，而且有权用他们的劳动和财产赔偿他的损失和费用，这样他并不侵害其他任何人的权利。对于不同意战争的其余的人民，如果有这样的人的话，以及对于俘虏的子孙或对两者的财产，征服者都不享有任何权力，从而他不能基于征服而具有统辖他们的任何合法的权利根据，或把它传给他的后裔。但如果他企图侵犯他们的财产，他就成为一个侵略者，从而使自己处在与他们敌对的战争状态中。他或他的任何后裔之并不享有君权，如同丹麦人兴加爾或胡巴 [5] 之在英格兰或斯巴达克 [6]

——如果他曾征服意大利的话——之并不享有君权一样；一旦上帝给与为他们所屈服的人以勇气和机会时，他们就将摆脱他们的压迫。因此，不管亚述的国王们用武力对犹太享有何种权利，上帝却帮助希西家摆脱了那个征服帝国的统辖权。“耶和华与希西家同在，他无论往何处去，尽都亨通；他背叛，不肯事奉亚述王。”（《旧约》列王纪下，第十八章，第七节。）由此可见，摆脱一种由暴力而不是由正义强加于任何人的权力，纵有背叛之名，但在上帝面前并不是罪行，而是为他所容许和赞同的事情，即使靠暴力取得的诺言和契约起着阻碍作用。无论是谁，只要注意阅读亚哈斯和希西家的故事，就可以知道亚述人制服了亚哈斯，废黜了他，并在他生时立他的儿子希西家为国王，而希西家在这时期一直根据协议对他表示服从并向他进贡。

[1] 德洛坎塞（Drawcansir）是十七世纪英国的韦勒尔（George Villiers，1628—1687）所著的笑剧《预演》（The Rehearsal）中的一个角色，他的性情凶暴，在战场上不分敌我，乱杀一气。——译者注

[2] 诺曼人的征服（Norman Conquest）是1066年法兰西北部诺曼底（Normandy）人对英格兰的征服。——译者注

[3] 威廉王（William the Conqueror，1027或1028—1087）于1066年率领诺曼人征服了英格兰，自当年起成为英国国王，直至1087年，称为威廉一世。——译者注

[4] 美利坚人的贝壳串珠（Wampompeke of the Americans）是十七世纪北美洲的印第安人用线把贝壳串成数珠，当作饰物或交换手段。洛克在这里所称“美利坚人”，系指印第安人而言。——译者注

[5] 兴加尔（Hingar）和胡巴（Hubba）都是丹麦军队的司令官，于867年在英格兰登陆，占据了英格兰的部分领土。——译者注

[6] 斯巴达克（Spartacus），公元前73年—公元前71年古罗马奴隶起义的领袖。——译者注

第十七章 论篡夺

197.如果征服可以称为外来的篡夺，篡夺就可以说是一种国内的征服，它与前者不同的是，一个篡夺者在他这方面永远不是正义的，因为当一个人把另一个人享有权利的东西占为己有时，才是篡夺。就篡夺而论，它只是人事的变更，而不是政府的形式和规章的变更；因为，如果篡夺者扩张他的权力超出本应属于国家的合法君主或统治者的权力范围以外，那就是篡夺加上暴政。

198.在一切合法的政府中，指定由哪些人来实行统治，如同政体本身一样，是政府的自然的和必要的一部分，而且它是人民最初确定的办法。不论根本没有政府的形式，或同意它应为君主制而没有指定怎样选任享有统治权的人来充当国王的办法，同样都是无政府状态。因此，一切具有既定政府形式的国家，也都有关于如何指定那些参与国家权力的人们的规定和如何授予他们权利的固定方法。因为不论根本没有规定政府的形式，或同意它应为君主制、但没有指定怎样选任享有统治权的人来充当君主的办法，同样都是无政府状态。无论何人，如果不用国家法律所规定的方法取得行使统治权的任何部分的权力，即使国家的形式仍被保存，也并不享有使人服从的权利；因为他不是法律所指定的人，因而就不是人民所同意的人。在人民能够自由地表示同意，并已确实同意承认和确认他一直是篡夺得来的权力以前，这样的篡夺者或其继承人都没有权利的根据。

第十八章 论暴政

199. 如果说篡夺是行使另一个人有权行使的权力，那么暴政便是行使越权的、任何人没有权利行使的权力。这就是任何人运用他所掌握的权力，不是为了处在这个权力之下的人们谋福利，而是为了获取他自己私人的单独利益。统治者无论有怎样正当的资格，如果不以法律而以他的意志为准则，如果他的命令和行动不以保护他的人民的财产而以满足他自己的野心、私愤、贪欲和任何其他不正当的情欲为目的，那就是暴政。

200. 假如有人因为这话出自一个寒微的臣民之口，而怀疑它是真理或健全的论断，我希望一个国王的权威会使他接受这个说法。詹姆士一世在1603年对议会的演说中告诉议员们说：“我将永远以公众和整个国家的福利为重来制定好的法律和宪法，而不着目于我的任何特殊的和私人的目的；我始终以为国家的富足和幸福是我的最大的幸福和人世的乐趣，这就是一个合法的国王和一个暴君的根本不同之点。因为我确认，一个有道之君和一个篡夺的暴君之间突出的和最大的差别就在于：傲慢的和怀有野心的暴君认为他的王国和人民只是受命来满足他的愿望和不合理的贪欲的；有道的和正直的国王却与此相反，认为自己是受命来为人民谋取财富和财产的。”在1609年他对议会的演说中又有这样的话：“国王以一种双重的誓言来约束自己遵守他的王国的根本法律：一方面是默契的，即既然作为一个国王，就必须保护他的王国的人民和法律；另一方面是在加冕时用誓言明白地表明的。因此在一个安定的王国内，每一个有道的国王都必须遵守他根据他的法律与人民所订立的契约，并在这个基础上按照上帝在洪水之后和挪亚订结的契约来组织他的政府：‘地还存在的时候，稼穡、寒暑、冬夏、昼夜就永不停息了。’因此，在一个安定的王国内进行统治的国王，一旦不依照他的法律来进行统治，就不再是一个国王，而堕落成为一个暴君了。”稍后又说：“所以，一切既不是暴君又不是背誓者的国王，都将欣然束身于他们的法律的范围以内。凡是诱使他们不这样做的人们都是奸佞险恶之徒，既不忠于国王，亦背叛国家。”可见，这位通晓事理的明达的国王认为国王和暴君之间的区别只在于这一点上：国王以法律为他的权力的范围，以公众的福利为他的政府的目的，而暴君则使一切都服从于他自己的意志和欲望。

201. 若以为这种缺点只是君主制所特有，那是错误的；其他的政体也同君主制一样，会有这种缺点。因为权力之所以授予某些人是为了管理人民和保护他们的财产，一旦被应用于其他目的，以及被利用来使人民贫穷、骚扰他们或使他们屈服于握有权力的人的专横的和不正当的命

令之下时，那么不论运用权力的人是一个人还是许多人，就立即成为暴政。所以我们在历史上看到雅典有三十个暴君，西拉科斯也有一个暴君；而罗马的十大执政的不能令人忍受的统辖，也不见得比较好些。

202. 如果法律被违犯而结果与旁人有害，则法律一停止，暴政就开始了。如果掌握权威的人超越了法律所授予他的权力，利用他所能支配的强力强迫臣民接受违法行为，他就不再是一个官长；未经授权的行为可以像以强力侵犯另一个人的权利的人那样遭受反抗。就下级官员来说，这一点是被大家承认的。一个有权在街上逮捕我的人，如果企图闯入我的住所来执行令状，我纵然知道他持有逮捕状并具有合法的职权可以有权在宅外逮捕我，但我仍可把他当做盗贼那样抗拒他。为什么对于最下级的官员可以这样，而对于最高的官长就不可以这样呢？我倒很乐意有人对我说明。如果说长兄因为拥有他的父亲的产业的最大部分，就有权剥夺他的任何一个兄弟的分得的财产，这是不是合理呢？或者一个占有整个地区的富人，他是否就享有随意霸占他的穷苦的邻人的茅舍和园圃的权利呢？合法地拥有远远超过绝大部分亚当子孙们所有的广大权力和财富，不独不能作为借口，更不能作为理由来进行不依职权而损害别人的掠夺和压迫，相反地，这只能使情况更加严重。因为，超越职权的范围，对于大小官员都不是一种权利，对于国王或警察都一样无可宽恕。可是，无论是谁，只要他受人民更大的托付，比他的同胞已享有更大的份额，而且由于他的教育、职守、顾问等便利条件，理应对于是非的权衡认识得更加清楚，如果他竟还如此，当然是更加恶劣。

203. 那么，君主的命令是可以反抗的吗？是否一个人只要觉得自己受害，并且认为君主并不享有对他这样做的权利，就可以随时加以反抗呢？这样就会扰乱和推翻一切制度，所剩下的不是国家组织和秩序，而只是无政府状态和混乱罢了。

204. 对于这一点，我的回答是：强力只能用来反对不义的和非法的强力。凡是在其他任何场合进行任何反抗的人，会使自己受到上帝和人类的正当的谴责，所以就不会引起有些人常说的那种危险或混乱。因为：

205. 第一，在有些国家里，君主的人身基于法律是神圣的，所以无论他命令或做什么，他的人身都免受责问或侵犯，不受任何强制、任何法律的制裁或责罚。不过对于低级的官吏或他所委任的其他人的不法行为，人民仍然可以抗拒，除非他想通过实际上使自己与人民处于战争状态的办法解散他的政府，任由人民采取在自然状态中属于每一个人的防卫手段。关于这种情况，谁能知道结局将是什么呢？一个邻近的王国已经向全世界显示一个异常的例子了 [1]。在其他一切场合，君主人身的神圣不可侵犯使他免受一切妨害，从而只要政府存在，他个人是免受一切强暴和损害的；没有再比这更明智的制度了。因为他个人所能造成的损

害是不至于屡次发生的，其影响所及也不至于很远大；以他单独的力量也不能推翻法律或压迫全体人民，即使任何秉性软弱昏庸的君主想要这样做的话。一位任性的君主在位时，有时会发生一些特殊的过错，但其所造成的害处，却可在元首被置身于危险之外的情况下由公众的安宁和政府的稳固这些好处得到充分的补偿。对于整体来说，少数一些私人有时有受害的危险，比国家元首随随便便地和轻易地被置于危境，要稳当得多。

206. 第二，但是这种只属于国王人身的特权，并不妨碍那些未经法律授权而自称奉他的命令来使用不正当强力的人们为人民所质问、反对和抗拒。举一个明显的例子：一个持有国王的逮捕状去捕人的官吏，虽有国王的全权委任，却不能闯入此人的住所去逮捕他，也不能在某些日期或某些地方去执行国王的命令，纵然逮捕状上并未作出这种例外的规定，但这些都是法律所限制的，如果违犯，国王的授权也不能使他获得宽恕。因为君主的权威仅为法律所授予，他不能授权任何人来作违反法律的行为，国王的授权也不能使他的这种行为合法化。任何官长越权发出的委任或命令，如同任何私人的委任或命令一样，是无效的和不起作用的，两者的差别在于官长具有为某些目的而规定的职权，私人则根本什么职权都没有。因为，使人享有行为权利的，不是委任而是职权，如果违反了法律，那就没有职权之可言。但是，尽管可以有这种反抗，国王的人身和权威都是受到保障的，因而统治者或政府就不会遭遇危险。

207. 第三，即使一个政府的元首的人身并不是那样神圣，但这种可以合法地反抗一切非法行使其权力的行为的学说，也不会动辄使他处于危境或使政府陷于混乱。因为，当受害者可以得到救济，他的损害可以通过诉诸法律而得到赔偿的时候，就没有诉诸强力的理由，强力只应该在一个人受到阻碍无法诉诸法律时才被运用。只有那种使诉诸法律成为不可能的强力，才可以被认为是含有敌意的强力。也只是这种强力才使一个运用它的人进入战争状态，才使对他的反抗成为合法。一个人手持利刃在公路上企图抢劫我的钱包，当时说不定我的口袋里的钱还不到十二个便士，但我可以合法地把他杀死。又如我把一百英镑交给另一个人，让他在我下车的时候替我拿着，但及至我再度上车时，他拒绝把钱给我，反而在我要想收回时拔出剑来用强力保卫他占有的钱。这个人实际对我造成的损害也许比前者意图对我造成的损害大一百倍甚至一千倍（我在他真正对我造成任何损害以前就把他杀了），但我可以合法地把前者杀死，而不能合法地对后者加以任何伤害。其理由是很明显的，因为前者运用强力威胁我的生命，我不能有时间诉诸法律来加以保障，而一旦生命结束，就来不及再诉诸法律了。法律不能起死回生。这种损失是无可补偿的，为防止这种损失，自然法便给我以权利来消灭那个使自己与我处于战争状态并以毁灭来威胁我的人。但是，在第二个场合，我的生命并不处于危境，我可以有诉诸法律的便利，并可通过这个方法收

208. 第四，但如果官长的不法行为通过他所获得的权力加以坚持，并使用同一权力阻挠人们根据法律取得应有的救济，那么，即使对这种明显的暴虐行为行使反抗的权利，仍不致突然地或轻易地扰乱政府。因为，如果这涉及某些私人的事件，纵然他们有权进行自卫和用强力收回他们被非法强力所夺取的东西，但是可以这样做的权利不会很容易地使他们冒险作必死的斗争。而且，如果广大人民并不以为事情与他们有关，一个或少数被压迫者就不可能动摇政府，正如一个狂暴的疯子或一个急躁的心怀不平的人不可能推翻一个稳固的国家一样，人民对于二者都是不会随便跟着行动的。

209. 但是，如果这种非法行为已使人民的大多数受到损害，或者，只是少数人受到危害和压迫，但是在这样的一些情况中，先例和后果似乎使一切都感到威胁，他们衷心相信他们的法律、从而他们的产业、权利和生命，甚至宗教信仰都岌岌可危，那我就不知道怎样来阻止他们去反抗那个使他们受害的非法强力了。我认为，当统治者把政府弄到普遍为他们的人民所疑惧的地步时，无论什么政府都会遭到这种麻烦。这是他们所能陷入的最危险的状态，他们处在这一状态是不足怜惜的，因为这是很容易避免的。如果一个统治者真正想为他的人民谋福利，想要保护他们和他们的法律，而竟不使他们看到和感觉到这一点，那是不可能的事，正如一个家庭的父亲不可能不让他的儿女们看到他对他们的慈爱和照顾一样。

210. 可是，如果大家都觉察到口说是一套，行动又是一套，权术被用来逃避法律，以及所委任的特权（这是授予君主的处理某些事情的一种专断权力，是为了造福人民而不是祸害人民的）被用于违反原来所规定的目的；如果人民发现大官和小吏是为了适合于这样一些目的而选任的，并且按照他们究竟是促成或反对这些目的的情况来决定升黜；如果人民看到专断权力已被几次试验运用，宗教方面私下对此表示赞同（虽公开地加以反对），随时准备加以推行，并对实施专断权力的人尽量予以支持；而当这些尝试行不通时，他们依旧加以认可并对它们更加醉心：如果一连串的行动指明政府人员都有这种倾向，怎能不使人深信事情将演变到什么地步呢？在这种情况下，他不会不设法自寻出路，如果他相信他所坐的船的船长会把他和船中的别人都载往阿尔及尔去遭受奴役，其时他操舵前进，纵然因逆风、船漏及船员和粮食的缺乏暂时被迫改道，但是一旦风向、天气以及其他情况许可时又立即坚决转回原道。

[1] 洛克在这里可能是指英国革命时期国王查理一世被处死刑的事，因为洛克是在荷兰写这部著作的，“一个邻近的王国”很可能就是指英国而言。——译者注

第十九章 论政府的解体

211. 谁想要明确地讨论政府的解体问题，谁就应该首先把社会的解体和政府的解体区别开来。构成共同体并使人们脱离涣散的自然状态而成为一个政治社会的，是每个人同其余的人所订立的协议，由此结成一个整体来行动，并从而成为一个单独的国家。解散这种结合的通常的和几乎惟一的途径，就是外国武力的入侵，把他们征服。在这场合（因为他们不能作为一个完整而独立的整体实行自卫或自存），属于由他们所构成的那个整体的这一结合就必然终止，因此每个人都回到他以前所处的状态，可以随意在别的社会自行谋生和为自己谋安全。一旦社会解体，那个社会的政府当然不能继续存在。这样，征服者的武力往往从根本上把政府打垮，并把社会打碎，使被征服或被瓦解的众人脱离原应保护他们免受暴力侵犯的社会的保护和依赖。毋庸赘述，对于这种解散政府的方法，世人了解很深并有深切的体会，决不能加以容忍。至于社会一旦解体，政府就不能继续存在，这也是不必多加论证就可以证明的——这正如构成房屋的材料为飓风所吹散和移动了位置或为地震震坍变成一堆瓦砾时，房屋的骨架就不可能再存在一样。

212. 除了这种外来的颠覆以外，政府还会从内部解体：

第一，当立法机关变更的时候。公民社会是它的成员之间的一种和平状态，由于他们有立法机关作为仲裁者来解决可能发生于他们任何人之间的一切争执，战争状态就被排除了；因此，一个国家的成员是通过立法机关才联合并团结成为一个协调的有机体的。立法机关是给予国家以形态、生命和统一的灵魂；分散的成员因此才彼此发生相互的影响、同情和联系。所以，当立法机关被破坏或解散的时候，随之而来的是解体和消亡。因为，社会的要素和结合在于有一个统一的意志，立法机关一旦为大多数人所建立时，它就使这个意志得到表达，而且还可以说是这一意志的保管者。立法机关的组织法是社会的首要的和基本的行为，它规定了他们在一些人的指导和法律的约束之下的结合的期限，而这些法律是由人民的同意和委派所授权的一些人制定的；没有人民的这种同意和委派，他们中间的任何一个人或若干人都不能享有权威来制定对其余的人具有约束力的法律。如果任何一个人或更多的人未经人民的委派而擅自制定法律，他们制定的法律是并无权威的，因而人民没有服从的义务；他们因此又摆脱从属状态，可以随意为自己组成一个新的立法机关，可以完全自由地反抗那些越权地强迫他们接受某种约束的人们所施用的强力。如果那些受社会的委托来表达公众意志的人们受人排挤而无从表达这个意志，其他一些没有这种权威或没有受这种委托的人篡夺了他们的地位，那么人人都可以根据他自己的意志，各行其是。

213. 这种情况既然通常是由国内滥用权力的人所造成的，如果不知道发生这种情况的政府是什么形式，就很难正确地加以考察和知道谁应该负责。让我们假定立法权同时属于三种不同的人：

第一，一个世袭的个人，享有经常的最高执行权，以及在一定期间内兼有召集和解散其他两者的权力。

第二，一个世袭贵族的会议。

第三，一个由民选的、有一定任期的代表组成的会议。假定政府的形式是这样，那就很明显：

214. 第一，如果那个个人或君主把他的专断意志来代替立法机关所表达的作为社会意志的法律，这就改变了立法机关。因为，既然立法机关事实上是立法机关，它的规章和法律就要付诸实施并需要加以服从；如果假托并实施并非由社会组成的立法机关所颁布的法规，立法机关显然是被改变了。谁未经社会的基本委托的授权而推行新的法律，或推翻旧的法律，谁就是不承认和倾覆制定这些法律的权力，因此就建立起一个新的立法机关。

215. 第二，如果君主阻止立法机关如期集会或自由行使职权以完成当初组织它的那些目的，立法机关就被变更了。因为立法机关之所以成为立法机关，并不在于有多少人，开多少次会，而在于他们还有辩论的自由和安闲地完成成为社会谋福利的任务的时间。如果这些被剥夺或被变更，从而使社会无法适当地行使他们的权力，立法机关就确实是被变更了。组成政府的不是它们的名义，而是事先规定的那些名义所应该具有的权力的运用和行使；所以谁要是剥夺立法机关的自由或阻止它如期行使职权，谁就是事实上取消立法机关和结束政府。

216. 第三，如果君主使用专断权力，未经取得人民的同意并与人民的共同利益相抵触，而变更了选民权或选举的方式，立法机关也就被变更了。因为，如果不是由社会所授权的那些人去选举或不用社会所规定的方法进行选举，那么那些当选的人就不是人民所任命的立法机关。

217. 第四，如果君主或立法机关使人民屈服于外国的权力，这就一定改变了立法机关，因而也是政府的解体。因为人们参加社会的目的在于保持一个完整的、自由的、独立的社会，受它自己的法律的约束，他们一旦被放弃给别国的权力支配时，就丧失了這個目的。

218. 为什么在这种组织下，政府在这些场合的解体应归罪于君主，是很显然的。因为他拥有国家的武力、财富和机构供他运用，并且他往往自信，或由于别人的奉承而认为身为元首就毫无羁绊，所以只有他才能以合法职权为借口来大幅度地进行这种改革，而且他还能把反对者当

作犯有分裂、叛乱的罪行和政府的敌人来加以恫吓或镇压。至于立法机关的其他部分或人民，他们却不能自行企图变更立法机关，除非是发动很容易引起注意的公开和显而易见的叛变，而这种叛变一旦果真获得成功，其所产生的影响几乎与外来征服无异。此外，在那样一种政体下，君主享有解散立法机关的其他部分的权力，从而使他们成为私人，而他们却绝对不能违反他的意志或不得他的同意就用一项法律来改变立法机关，因为他们的法令必须得到他的批准才能生效。但是如果立法机关的其他部分以任何方式对颠覆政府的任何企图有所赞助和鼓励，或不就自己能力所及来阻止这些阴谋，他们是有罪的，而且参与了肯定是人们彼此间所能犯的最大的罪行。

219. 还有另外一个途径可以使这样一个政府解体，那就是，如果握有最高执行权的人玩忽和放弃他的职责，以致业经制定的法律无从执行。这显然是把一切都变成无政府状态，因而实际上使政府解体。因为法律不是为了法律自身而被制定的，而是通过法律的执行成为社会的约束，使国家的各部分各得其所、各尽其应尽的职能；当这完全停止的时候，政府也显然搁浅了，人民就变成了没有秩序或联系的杂乱群众。哪里没有司法来保障人们的权利，在社会内部也没有其他权力来指挥强力或为公众供应必需品，那里就肯定不再有政府存在。如果法律不能被执行，那就等于没有法律；而一个没有法律的政府，我以为是一种政治上的不可思议的事情，非人类的能力所能想象，而且是与人类社会格格不入的。

220. 在这些和相类似的场合，如果政府被解体，人民就可以自由地自己建立一个新的立法机关，其人选或形式或者在这两方面，都与原先的立法机关不同，根据他们认为那种最有利于他们的安全和福利而定。因为社会决不能由于另一个人的过失而丧失它用来保护自己的固有的和原有的权利，而社会的自保只有依靠一个确定的立法机关，并公平无私地执行它所制定的法律，才能做到。但是人类并不处于这样悲惨的境地，以致非到时机已过而无法寻求任何办法时才能采用这一补救办法。当旧的立法机关由于受到压迫、暗算或被交给外国权力而消失以后，才告诉人民说，他们可以为自己打算，建立一个新的立法机关，这不啻是在病入膏肓已来不及救治的时候才对他们说可以希望药到病除。事实上，这等于是叫他们先成为奴隶，然后再争取自由；在他们戴上枷锁以后，才告诉他们说，他们可以像自由人那样行动。如果正就是这样，这是愚弄，而不是救济。如果人们在完全处于暴政之下以前没有逃避暴政的任何方法，他们就不能免遭暴政的迫害。因此他们不但享有摆脱暴政的权利，还享有防止暴政的权利。

221. 所以，第一，政府的解体还有另一种途径，这就是，当立法机关和君主这二者的任何一方在行动上违背他们的委托的时候。

第二，当立法机关力图侵犯人民的财产，使他们自己或社会的任何部分成为人民的生命、权利或财富的主人或任意处分者时，他们背弃了他们所受的委托。

222. 人们参加社会的理由在于保护他们的财产；他们选择一个立法机关并授以权力的目的，是希望由此可以制定法律、树立准则，以保卫社会一切成员的财产，限制社会各部分和各成员的权力并调节他们之间的统辖权。因为决不能设想，社会的意志是要使立法机关享有权力来破坏每个人想通过参加社会而取得的东西，以及人民为之使自己受制于他们自己选任的立法者的东西；所以当立法者们图谋夺取和破坏人民的财产或贬低他们的地位使其处于专断权力下的奴役状态时，立法者们就使自己与人民处于战争状态，人民因此就无须再予服从，而只有寻求上帝给予人们抵抗强暴的共同庇护。所以，立法机关一旦侵犯了社会的这个基本准则，并因野心、恐惧、愚蠢或腐败，力图使自己握有或给予任何其他人以一种绝对的权力，来支配人民的生命、权利和产业时，他们就由于这种背弃委托的行为而丧失了人民为了极不相同的目的曾给予他们的权力。这一权力便归属人民，人民享有恢复他们原来的自由的权利，并通过建立他们认为合适的新立法机关以谋求他们的安全和保障，而这些正是他们所以加入社会的目的。我在这里所说的一般与立法机关有关的话也适用于最高的执行者，因为他受了人民的双重委托，一方面参与立法机关又同时担任法律的最高执行者，因此当他以专断的意志来代替社会的法律时，他的行为就违背了这两种委托。假使他运用社会的强力、财富和政府机构来收买代表，使他们服务于他的目的，或公然预先限定选民们要他们选举他曾以甘言、威胁、诺言或其他方法收买过来的人，并利用他们选出事前已答应投什么票和制定什么法律的人，那么他的行为也违背了对他的委托。这种操纵候选人和选民并重新规定选举方法的行为，岂不就是意味着从根本上破坏政府和毒化公共安全之本源吗？因为，既然人民为自己保留了选择他们的代表的权利，以保障他们的财产，他们这样做不过是为了经常可以自由地选举代表，而且被选出的代表按照经过审查和详尽的讨论而确定的国家和公共福利的需要，可以自由地作出决议和建议。那些在未听到辩论并权衡各方面的理由以前就进行投票的人们，是不能做到这一点的。布置这样的御用议会，力图把公然附和自己意志的人们来代替人民的真正代表和社会的立法者，这肯定是可能遇到的最大的背信行为和最完全的阴谋危害政府的表示。如果再加上显然为同一目的而使用酬赏和惩罚，并利用歪曲法律的种种诡计，来排除和摧毁一切阻碍实行这种企图和不愿答应和同意出卖他们的国家的权利的人们，这究竟是在干些什么，是无可怀疑的了。这些人用这样的方式来运用权力，辜负了社会当初成立时就赋予的信托，他们在社会中应具有哪种权力，是不难断定的；并且谁都可以看出，凡是曾经试图这样做的人都不会再被人所信任。

223. 对此也许有人会说，既然人民是愚昧无知的，经常心怀不满的，那么把政府的基础放在人民的不稳定的意见和不确定的情绪之上，将会使政府受到一定程度的破坏；如果人民一不满意旧的立法机关，就可以建立一个新的，没有一个政府会能够维持很久。我对于这种说法的回答是：恰恰相反。人民并不像一些人所想象的那样易于摆脱他们的旧的组织形式。别人极难说服他们来改正他们业已习惯了的机构中的公认的缺点。如果存在着一些最初就产生的缺点或日积月累由腐败所引起的一些偶然的缺点，即使大家都见到有改变的机会，也不容易加以改变。人民迟迟不肯放弃他们的旧制度的倾向，在我国发生的许多次革命中，在现代和过去的时代，仍旧使我们保留由国王、上议院和下议院所组成的我们的旧的立法机关，或经过几番无结果的尝试之后仍使我们重新采用这一制度。尽管我们的有些君主在义愤的面前被迫退位，但那种义愤却并未使人民另找别的王室为君。

224. 但是，有人会说，这种假设会埋下激发叛乱的根苗。对于这话，我可以答道：

第一，这一假设不见得比其他任何假设更容易激发叛乱。因为，如果人民陷于悲惨的境地，觉得自己受到专断权力的祸害，纵然你把他们的统治者尽量赞美为朱匹忒神的儿子，说他们神圣不可侵犯、降自上天、受命于天，或无论把他们捧成什么人或什么样的人，同样的事情还是会发生的。人民普遍地遭受压迫和得不到公正待遇时，一有机会就会摆脱紧压在他们头上的沉重负担。他们将希望和寻求机会，这种机会在人事变迁、暴露弱点和机缘凑巧的情况下，是不会迟迟不出现的。谁从未见过这种事例，他一定是阅世未深；如果他不能从世间各种政府中举出这样一些事例，他一定是读书极少。

225. 第二，我的回答是，这种革命不是在稍有失政的情况下就会发生的。对于统治者的失政、一些错误的和不适当的法律和人类弱点所造成的一切过失，人民都会加以容忍，不致反抗或口出怨言的。但是，如果一连串的滥用权力、渎职行为和阴谋诡计都殊途同归，使其企图为人民所了然——人民不能不感到他们是处于怎样的境地，不能不看到他们的前途如何——则他们奋身而起，力图把统治权交给能为他们保障最初建立政府的目的的人们，那是毫不足怪的。如果没有这些目的，则古老的名称和美丽的外表都决不会比自然状态或纯粹无政府状态来得好，而是只会坏得多，一切障碍都是既严重而又咄咄逼人，但是补救的办法却更加遥远和难以找到。

226. 第三，我答道，关于立法者由于侵犯人民的财产，从而辜负他们所受的委托时，人民有以新的立法机关重新为自己谋安全的权力这一学说，是防范叛乱的最好保障和阻止叛乱的最可靠的手段。因为叛乱不是反对个人，而是反对以政府的宪法和法律为根据的权威；不论什么

人，只要以强力破坏法律并以强力为他们的违法行为辩护，就真正是地道的叛乱者。因为，人们由于参加社会和组成公民政府已经排除了强力，并采用法律来保护他们的财产、和平和他们之间的统一，这时凡是违反法律重新使用强力的人，就是实行**rebellare**[造反]——即重新恢复战争状态——而成为真正的叛乱者。握有权力的人（由于他们享有权威的借口、他们所具有的强力的引诱和他们周围的人们的谄谀）最容易做这样的事，因此防止这种弊害的最适当的方法，就是向那些最容易受到诱惑去犯这种错误的人指出其危险性和非正义性。

227. 在上述两种情况下，即不论是立法机关有所改变还是立法者在行动上违背了当初他们被任命的目的，犯有这种罪行的人就是犯了叛乱罪。因为，如果谁用强力废除任何社会所设置的立法机关和受社会的委托而由立法机关制定的法律，谁就从而废除了各人所同意的为和平地解决他们一切纷争而建立的仲裁者，以及阻止他们中间发生战争状态的屏障。谁要是取消或改变立法机关，谁就废除了这种非经人民委任和同意就没有人能享有的决定性权力；他们因此破坏了人民所奉立的而非其他任何人所能奉立的权威，并使用了一种未经人民授予的权力，这样，他们实际上造成了战争状态，即没有权力根据的强力状态。所以，他们由于取消了社会所建立的立法机关（人民同意它的各项决定并被它们统一起来，正如把它们看作他们自己的意志一样），就把这一纽带解开，使人民重新陷入战争状态。如果那些用强力废除立法机关的人是叛乱者，那么，为了保护 and 保卫人民、他们的权利和财产而设置的立法者，一旦用强力侵犯并力图废除这些权利和财产时，就正如上述那样，也只能同样被看作叛乱者。因此，既然他们使自己与推选他们作为和平的保护者和保卫者的人们处于战争状态，他们真正是罪加一等的叛乱者。

228. 但是，如果那些认为我的假设会造成叛乱的人的意思是：如果让人民知道，当非法企图危及他们的权利或财产时，他们可以无须服从，当他们的官长侵犯他们的财产、辜负他们所授予的委托时，他们可以反抗他们的非法的暴力，这就会引起内战或内部争吵；因此认为这一学说既对世界和平有这种危害性，就是不可容许的。如果他们抱这样的看法，那么，他们也可以根据同样的理由说，老实人不可以反抗强盗或海贼，因为这会引起纷乱或流血。在这些场合倘发生任何危害，不应归咎于防卫自己权利的人，而应归罪于侵犯邻人的权利的人。假使无辜的老实人必须为了和平乖乖地把他的一切放弃给对他施加强暴的人，那我倒希望人们设想一下，如果世上的和平只是由强暴和掠夺所构成，而且只是为了强盗和压迫者的利益而维持和平，那么世界上将存在怎么样的一种和平。当羔羊不加抵抗地让凶狠的狼来咬断它的喉咙，谁会认为这是强弱之间值得赞许的和平呢？波里斐谟斯的山洞为我们提供了这样一种和平和这样一种政府的良好典型；在那里，尤利西斯和他的同伴们除了乖乖地被吞噬外，毫无别的办法。[1] 无疑地，尤利西斯是个世故颇深

的人，他在当时主张消极服从，向人们解说和平对于人类的意义，并指出如果反抗目前对他们享有权力的波里斐谟斯就会发生什么害处，因而劝他们默默地屈服。

229. 政府的目的是为人民谋福利。试问哪一种情况对人类最为有利：是人民必须经常遭受暴政的无限意志的支配呢，还是当统治者滥用权力，用它来破坏而不是保护人民的财产的时候，人民有时可以反抗呢？

230. 谁也不能这样认为：只要有一个多事的人或好乱成性的人希望随心所欲地不时变更政府，就可以随时引起祸害。固然，这种人可以随时任意煽动骚乱，但这只会使他们自作自受，陷于灭亡。因为，除非是祸害已带有普遍性，统治者的恶意已昭然若揭，或他们的企图已为大部分人民所发觉，宁愿忍受而不愿用反抗来为自己求公道的人民是不大会慨然奋起的。偶见的不平事例或零星个别不幸的人所受的压迫，是不会激动他们的。但是，如果他们基于明显的证据，普遍地相信侵犯他们权利的计划正在实施，而事态的一般演进和趋向又不能不使他们强烈地怀疑他们的统治者的不良意图，这又应该怪谁呢？如果他们可以避免而竟自招这种怀疑，这又能怨谁呢？如果人民具有理性动物的感觉，能就他们所见所感的事情进行思考，这能归咎他们吗？这是否正是那些使事态发展到这种境地而又不愿被人认识其真相的人们的过错呢？我承认，私人的骄傲、野心和好乱成性有时曾引起了国家的大乱，党争也曾使许多国家和王国受到致命的打击。但祸患究竟往往是由于人民的放肆和意欲摆脱合法统治者的权威所致，还是由于统治者的横暴和企图以专断权力加诸人民所致，究竟是压迫还是抗命最先导致混乱，我想让公正的历史去判断。我相信，不论是统治者或臣民，只要用强力侵犯君主或人民的权利，并种下了推翻合法政府的组织和结构的祸根，他就严重地犯了我认为一个人所能犯的最大罪行，他应该对于由于政府的瓦解使一个国家遭受流血、掠夺和残破等一切祸害负责。谁做了这样的事，谁就该被认为是人类의 公敌大害，而且应该受到相应的对待。

231. 如果臣民或外国人企图用强力侵犯任何人的财产，可以用强力抵抗，这是已被公认的。但是官吏们做了同样的事也可以加以反抗这一点，近来却为人所否认；仿佛那些基于法律享有最大权利和便利的人因此就有权破坏法律似的，其实正是那些法律使他们占有比他们的同胞较为优越的地位；相反地，他们的罪行却因此更大，因为他们既辜负了法律所给予的较大权力，同时他们也有负于同胞所授予的委托。

232. 谁不基于权利而使用强力，正如每一个无法无天的人在社会中所做的那样，就使自己与他使用强力来对付的人们处于战争状态；在这种状态中，以前的一切拘束都被解除，其他一切权利都不再有效，而人人都享有自卫和抵抗侵略者的权利。这是那样明白，就连巴尔克莱 [2] 自

己，即那位主张君权和君主神圣不可侵犯学说的著名人物，也不得不承认，在有些场合，人民反抗他们的国王是合法的，而且这话恰恰见于他妄图证明上帝的法律禁止人民进行各种各样叛乱的那一章中。由此可见，即使根据他自己的学说，人民既可以在有些场合进行反抗，那么对君主的反抗就并不都是叛乱。他的原话如下：

“Quod si quis dicat , Ergone populus tyrannicae crudelitati et furori jugulum semper praebebit ? Ergone multitudo civitates suas ame , ferro , et flammâ vastari , seque , conjuges , et liberos fortunâe ludibrio et tyranni libidini exponi , inque omnia vitæ pericula omnesque miserias et molestias à rege deduci patientur ? Num illis , quod omni animantium generi est à naturâ tributum , denegari debet , ut scilicet vim vi repellant , seseque ab injuriâ tueantur ? Huic breviter responsum sit , populo universo non negari defensionem , quae juris naturalis est , neque ultionem quae praeter naturam est adversus regem concedi debere. Quapropter si rex non in singulares tantum personas aliquot privatum odium exerceat , sed corpus etiam reipublicae , cujus ipse caput est , i.e. totum populum , vel insignem aliquam ejus partem immani et intolerandâ saevitiâ seu tyrannide divexet; populo , quidem hoc casu resistendi ac tuendi se ab injuriâ potestas competit , sed tuendi se tantum , non enim in principem invadendi: et restituendae injuriae illalae , non recedendi à debitâ reverentiâ propter acceptam injuriam. Praesentem denique impetum propulsandi non vim praeteritam ulciscendi jus habet. Horum enim alterum à naturâ est , ut vitam scilicet corpusque tueamur. Alterum vero contra naturam , ut inferior de superiori supplicium sumat. Quod itaque populus malum , antequam factum sit , impedire potest , ne fiat , id postquam factum est , in regem authorem sceleris vindicare non potest: populus igitur hoc ampliùs quam privatus quispiam habet: Quod huic , vel ipsis adversariis iudicibus , excepto Buchananò , nullum nisi in patientia remedium superest. Cum ille si intolerabilis tyrannis est (modicum enim ferre omnino debet) resistere cum reverentiâ possit.”—Barclay , *Contra monarchomachos* , lib. iii. , c. 8.

翻译过来就是：

233. 但是如果有人问：那么，人民是否必须经常忍受暴政的虐待和凶残呢？他们是否必须坐视他们的城市遭受劫掠，化为灰烬，他们的妻子儿女任令暴君蹂躏和泄欲，他们自己和他们的家庭为他们的国王所毁灭，受尽贫困和压迫之苦，而只能束手待毙呢？自然允许其他一切生物为保卫自己不受侵害可以充分行使以强力对抗强力的共同权利，是否惟独人就不能行使这种权利呢？我的回答是：自卫是自然法的一部分，不能不让社会实行自卫，甚至不能不让社会对君主实行自卫。但是人民向

他进行报复是决不可许可的，这是与自然法相抵触的。因此，如果国王不单憎恨某些个人，而且与他身为其元首的整个国家作对，并用不堪忍受的虐待残暴地压迫人民的全部或一大部分，人民在这种场合就有权进行抵抗和保卫自己不受损害。不过，在实行自卫时必须注意的是，他们只能保卫自己，不可攻击他们的君主。他们可以纠正他们所受的损害，但是不应该因为激愤而超出必要的敬重和尊敬的范围。他们可以击退当前的袭击，但是不应该对过去的暴行实行报复。因为，保卫我们的生命和身体，对我们来说是很自然的，但是由一个下级来惩罚一个上级，那是违反自然的。人民可以在对他们实施危害以前就加以防止，但是在已经实施以后，纵然国王是罪魁祸首，也不应该对他实行报复。所以，这就是人民大众超出个别私人所享有的权利：连我们的论敌（只有布肯南 [3] 是例外）也认为个别私人除了忍耐以外没有其他补救办法，但人民的集体则可以在表示尊敬的同时反抗不堪忍受的暴政；而当暴政尚有节制时，他们就应该加以忍受。

234. 这就是君权的著名拥护者所容许反抗的程度。

235. 固然，他徒劳无益地给反抗加上两种限制的条件。

第一，他说，反抗时必须具有敬意。

第二，反抗时必须不带报复或惩罚；他所提出的理由是，因为一个下级不能惩罚一个上级。

第一，怎样反抗强力而不还手，或怎样尊敬地还手，这是需要一些技巧才能使人明白的。如果一个人在抵抗攻击时只以盾牌挡剑，或用更尊敬的姿态，即手不持剑，以求削弱攻击者的自信和强力，他很快就会无法抵抗，并将发觉这种防卫只会使自己受害更甚。这种抵抗方法正如朱温拿尔 [4] 所设想的作战方式一样可笑：ubi tu pulsas, ego vapulo tantum [当你动手打人时，我就听凭你打]。而战斗的结果将不可避免地与他在那里所描写的一样：

Libertas pauperis hæc est:

Pulsatus rogat, et pugnis concisus, adorat,

Ut liceat paucis cum dentibus inde reverti.

[这就是穷人的自由：

人们殴打了他——他请求，而用拳头殴打了他——他哀求，

如果人家让他走开，倒多少还使几颗牙齿得到保留。]

这种人们不可以还手的虚假的反抗，其结果总是这样。因此，谁有权反抗就必须被容许还手。让我们的作者或其他任何人把当头一棒或迎面一刀同他认为合适的尽量多的敬重和尊敬联系在一起吧。谁能把挨打和尊敬调和起来，也许谁就有资格挨受人家的斯文而又尊敬的一棒作为他的劳苦的报酬，假如他能遇到这种机会的话。

第二，至于他的第二点，即下级不能惩罚上级，一般地说，只要甲是乙的上级，这是对的。但是，以强力反抗强力既然是使双方变成平等的战争状态，就取消了原先的崇敬、尊重和上级的关系，因而所剩下的差别是，反抗不法侵略者的人具有这种比侵略者较优的地位——即当他胜利时，他有权惩罚罪犯，不但惩罚他的破坏和平，而且惩罚他因破坏和平而造成的一切祸害。因此，巴尔克莱在另一个地方就格外坚持自己的主张，否认在任何场合反抗国王是合法的。但是他在那里指出有两种场合，一个国王可以使自己丧失国王的地位。他的原话如下：

Quid ergo, nulline casus incidere possunt quibus populo sese erigere atque in regem impotentius dominantem arma capere et invadere jure suo suâque autoritate liceat? Nulli certe quamdiu rex manet. Semper enim ex divinis id obstat, Regem honorificato, et qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit: non aliàs igitur in eum populo polestas est quam si id committat propter quod ipso jure rex esse desinat. Tunc enim se ipse principatu exuit atque in privatis constituit liber; hoc modo populus et superior efficitur, reverso ad eum scilicet jure illo quod ante regem inauguratum in interregno habuit. At sunt paucorum generum commissa ejusmodi quæ hunc effectum pariunt. At ego cum plurima animo perlustrem, duo tantum invenio, duos, inquam, casus quibus rex ipso acto ex rege non regem se facit et omni honore et dignitate regali atque in subditos potestate destituit; quorum etiam meminit Winzerus. Horum unus est, si regnum disperdat, quemadmodum de Nerone fertur, quod is nempe senatum populumque Romanum atque adeo urbem ipsam ferro flammaque vastare, ac novas sibi sedes quærere decrevisset. Et de Caligula, quod palam denunciarit se neque civem neque principem senatui amplius fore, inque animo habuerit, interempto utriusque ordinis electissimo, quoque Alexandriam commigrare, ac ut populum uno ictu interimeret, unam ei cervicem optavit. Talia cum rex aliquis meditatur et molitur serio, omnem regnandi curam et animum ilico abjicit, ac proinde imperium in subditos amittit, ut dominus servi pro derelicto habiti dominium.

236. Alter casus est, si rex in alicujus clientelam se contulit, ac regnum quod liberum à majoribus et populo traditum accepit, alienæ ditioni mancipavit. Nam tunc quamvis forte non eâ mente id agit populo plane ut incommodet; tamen quia quod præcipuum est regiæ dignitatis amisit, ut

summus scilicet in regno secundum Deum sit , et solo Deo inferior , atque populum etiam totum ignorantem vel invitum , cujus libertatem sartam et tectam conservare debuit , in alterius gentis ditionem et potestatem dedit , hanc velut quadam regni abalienatione effecit , ut nec quod ipse in regno imperium habuit retineat , nec in eum cui collatum voluit , juris quicquam transferat; atque ita eo facto liberum jam et suae potestatis populum relinquit , cujus rei exemplum unum annales Scotici suppeditant. — Barclay , *Contra Monarchomachos* , l.iii , c. 16.

上文翻译过来就是：

237. 那么，是否不会发生这样的事，即人民可以有权和根据自己的权威自动武装起来，攻击横暴地压制他们的国王呢？当国王还是国王的时候，决不能有这样的事。“尊崇国王”和“谁反抗权力就是反抗上帝的命令”，乃是永远不许人民这样做的神的启示。因此，人民决不能有支配国王的权力，除非君主做了一些使他不再成为国王的事情；因为那时他放弃自己的王冠和崇高的地位，回到私人的状态，人民则成为自由的和优越的，同时他们在奉他为国王之前的王位空缺期间所有的权力，又归他们所有。但是只有极少数的失政行为才会把事情弄到这种地步。我从各方面加以研讨之后，只能找到两种场合。我说，只有两种场合使一个国王事实上已不成其为国王，失去了支配他的人民的全部权力和王权，而这种情况也是温遮鲁斯所注意到的。

第一种场合是，如果他企图推翻政府——即如果他蓄意和图谋使王国与国家毁灭，如历史上记载的尼禄王，他决心铲除罗马的元老院和人民，用火与剑使全城化为瓦砾，然后迁往别处。又如历史上记载的加利古拉，他公开地宣布他不再是人民或元老院的首长，他已打算排除这两个队伍中的最优秀人物，然后退居亚历山大城；他但愿全体人民只有一条脖子，好让他一刀就解决他们。如果任何国王心存这种企图并认真地促其实现，他就立刻放弃他对于国家的一切照料和操心，因此也就丧失其统治臣民的权力，正如一个奴隶主如果抛弃他的奴隶，也就丧失了对他的奴隶的统辖权一样。

238. 第二种场合是，当一个国王使自己屈居于另一个国王之下，并让他的祖宗传下来的、人民慷慨地交给他的王国受制于另一个国家的统辖权。因为，纵然他或许并不存心想残害人民，但是他却因此丧失了他的王位的主要部分，即在王国内仅次于上帝的至高无上的地位，并且背叛了人民或强迫他们受制于外国的权力和统辖权，而人民的自由恰恰是他应该小心地加以维护的。由于他仿佛是用这种办法割让了他的王国，他自己便失去了以前对王国所享有的权力，而并未将丝毫权利转让给他所要让与的人；所以他的这一行动使人民重新获得自由，使他们可以自作安排。苏格兰的历史中可以找到这样一个例子。

239. 在上述那些场合，绝对君主制的著名拥护者巴尔克莱不得不承认，人民可以反抗君主，而君主也可以不再成为君主。我们不必广征博引，总之，如果国王在任何地方丧失他的权威，他就不是国王，他就可以被反抗；因为哪里不再有权威存在，哪里也就不再有国王，而国王就和没有权威的其他人一样。他所指出的两种场合与前面所提到的破坏政府的情况，并无多大出入，所不同的只是他忘记指出他的学说所根据的原则。这个原则就是，国王辜负人民的委托，不去保全大家所同意的政府形式，不去设法达到政府本身为公众谋福利和保护财产的目的。如果一个国王已使自己不再成为国王，并使自己与人民处于战争状态，有什么办法能阻止人民不来控诉他这个已经丧失其国王地位的人，如同对待与他们处于战争状态的其他任何人一样呢？巴尔克莱和同他持有相同意见的人们最好能为我们澄清一下。从巴尔克莱所说的那些话里，我还需要注意这一层，即他说，人民可以在对他们的危害尚未实施以前就加以防止。根据他的这一说法，暴政尚在计划中时就已容许反抗。这些企图，（他说）如果国王已胸有成竹并认真地加以实施，他就放弃了他对于国家的一切照料和操心；所以，根据他的说法，对于公共福利的疏忽就应当被看作这种企图的证明，或至少看作是反抗的充分理由。而全部理由他是这样概括的：因为国王背叛了人民或强迫他们，而人民的自由恰恰是他应该小心地加以维护的。至于他又补充的“受制于一个外国的权力和统辖权”的话，则并无多大意义，因为过错和丧权是在于人民丧失了他应该加以保护的自由，而并不在于他们受其统辖的人有所不同。不论人民变成本国的或任何外国的奴隶，他们的权利同样受到侵犯，他们的自由也同样遭到剥夺；这就是他们所受的损害，并且他们也只有抵抗这种损害的自卫权利。在所有的国家中都能找到事例来证明，给予凌辱的不是执政人员的民族的改变，而是政府的改变。比尔逊^[5]，我们教会的一个主教和君主权力和特权的顽强拥护者，在他的《基督教徒的服从》这篇论文中，如果我没有弄错的话，承认君主们可以丧失他们的权力和使臣民对他们服从的地位。如果在事理十分明显的问题上还需要权威的话，我可以介绍读者读一读伯拉克敦^[6]、福特斯库^[7]、《镜子》的作者和其他人的作品，这些作家都不能被疑为不了解我们的政府或是与政府为敌的。但是我认为只要参考胡克爾的理论就足以使那些以胡克爾为依据而主张教会政体的人感到满意，因为他们以一种奇怪的命运的支配之下，竟然否定胡克爾所据以建立他的论点的那些原则。他们最好想一想，是否他们在这里变成比较狡猾的工人的工具，把自己的建筑物都拆掉了。这一点我是可以肯定的，他们的社会政策是那样地新异、那样地危险和那样地危害统治者和人民双方，以致在过去绝不容许加以提倡，同样地，预料将来的时代在摆脱了埃及的奴隶监工的遗教以后，将以鄙夷的态度来想起这种奴颜婢膝的谄媚者，这些人虽然好像是有用的，实际上却把一切政体都变为绝对暴政，并想使所有的人都生来就处在与他们自己的下贱灵魂相适合的奴役状态。

240. 这里大概又会提出这个常提的问题：谁来判断君主或立法机关的行为是否辜负他们所受的委托？也许，当君主只行使他应有的特权时，心怀恶意和包藏祸心的人会在人民中间散布流言。对于这一点，我的回答是，人民应该是裁判者；因为受托人或代表的行为是否适当和合乎对他的委托，除委托人之外，谁应该是裁判者呢？当受托人辜负委托时，委托人既曾给予委托，就必须有权把他撤回。如果在私人的个别情况下这是合理的话，那么在关系极重大的场合，在关系到千万人的福利的情况下，以及在如果不加防止祸害就会更大而救济就会感到很困难、费力和危险的情况下，为什么倒不是这样呢？

241. 可是还有一层，谁应是裁判者这一问题不应含有绝无任何裁判者的意思；因为，如果人世间没有司法机关来解决人们中间的纠纷，那么天上的上帝便是裁判者。固然，惟有他才是正义的裁判者；但是在这个场合，如同在其他一切场合，究竟另一个人曾否使自己与他处于战争状态，以及他应否像耶弗他那样诉诸最高的裁判者，则由每人自己来判断。

242. 如果在法律没有规定或有疑义而又关系重大的事情上，君主和一部分人民之间发生了纠纷，我以为在这种场合的适当仲裁者应该是人民的集体。因为在君主受了人民的委托而又不受一般的普通法律规定的拘束的场合，如果有人觉得自己受到损害，以为君主的行为辜负了委托或超过了委托的范围，那么除了人民的集体（最初是由他们委托他的）以外，谁能最适当地判断当初的委托范围呢？但是，如果君主或任何执政者拒绝这种解决争议的方法，那就只有诉诸上天。如果使用强力的双方在世间缺乏公认的尊长或情况不容许诉诸世间的裁判者，这种强力正是一种战争状态，在这种情况下，就只有诉诸上天。在这情况下，受害的一方必须自行判断什么时候他认为宜于使用这样的申诉并向上天呼吁。

243. 我的结论是：每个人在参加社会时交给社会的权力，只要社会继续存在，就决不能重归于个人，而是将始终留在社会中；因为如果不是这样，就不会有社会，不会有国家，而这是违背原来的协议的。所以，同样地，如果社会已把立法权交给由若干人组成的议会，由他们和他们的后继者继续行使，并给议会规定产生后继者的范围和职权，那么，只要政府继续存在，立法权就决不能重归于人民；因为他们既已赋予立法机关以永远继续存在的权力，他们就把自己的政治权力放弃给立法机关，不能再行收回。但是如果他们曾规定他们的立法机关的期限，使任何个人或议会只是暂时地享有这种最高权力，或如果掌权的人由于滥用职权而丧失权力，那么在丧失权力或规定的期限业已届满的时候，这种权力就重归于社会，人民就有权行使最高权力，并由他们自己继续行使立法权，或建立一个新的政府形式，或在旧的政府形式下把立法权

交给他们认为适当的新人。

[1] 洛克在这里所引证的是古希腊诗人荷马（Homer）所著叙事诗《奥德赛》（Odyssey）中关于伊大卡（Ithaca）王奥德赛（即尤利西斯 Ulysses）漫游的一段情节。奥德赛在一次战争后率领部下返回伊大卡的途中，落到独眼巨人波里斐谟斯（Polyphemus）的山洞里；独眼巨人每天要吃几个俘虏，只是由于奥德赛的机智勇敢，才得以生还。——译者注

[2] 巴尔克莱（William Barclay，1546—1608），苏格兰法学家，拥护君权神授学说。——译者注

[3] 布肯南（George Buchanan，1506—1582），苏格兰人道主义作家，主张君主根据契约统治人民，人民有权反抗不履行契约的暴君并加以惩罚。——译者注

[4] 朱温拿尔（Juvenal，约60—140），罗马讽刺诗人。——译者注

[5] 比尔逊（Thomas Bilson，1546—1616），英国温彻斯特主教。——译者注

[6] 伯拉克敦（Henry de Bracton，？—1268），英国法学家，主张法律至上的理论。——译者注

[7] 福特斯库（John Fortescue，1394—1476），英国法学家，主张君主立宪，反对君主专制。——译者注

RECONFIGURING THE
WORLD

Margaret J. Osler

重构世界

〔美〕玛格丽特·J. 奥斯勒 著

张卜天 译

本书对近代早期不断变化的自然知识提供了
权威性的概述。

彼得·哈里森

（爱丁堡大学士嘉堡分校人文学院院长）

商务印书馆
Commercial Press

目录

《科学史译丛》总序

引言

第一章 1500年以前西方的世界观

理解世界：亚里士多德的自然哲学

拯救现象：托勒密天文学

转变物质：古代和中世纪的炼金术

描述世界：博物学

解释人体：希波克拉底和盖伦的医学

第二章 变革的气息：寻找一种新的自然哲学

复旧立新：文艺复兴时期的人文主义

革新教会：宗教改革

探索新大陆

变革天界：哥白尼天文学

第三章 观察天空：从亚里士多德的宇宙论到自然的均一性

凝望星辰：伽利略和望远镜

解释《圣经》：伽利略和教会

应用天文学：星辰的影响

第四章 创造一种新的自然哲学

宇宙的机械化：物质和运动

解释世界：明显的和隐秘的性质

包含上帝：神学维度

第五章 移动边界：从混合数学到数学物理学

运动的物体：运动科学

照亮世界：光学和视觉理论

第六章 探索物质的属性：炼金术与化学

寻求黄金和健康：文艺复兴时期的转变

解释物质：近代早期的化学

化学的机械化

第七章 研究生命：植物、动物和人

模仿亚里士多德：动植物的种类

挑战盖伦：解剖学与生理学

为物质赋予生气：动物和人的灵魂

第八章 重新思考宇宙：牛顿论引力与上帝

自然哲学的数学化：万有引力概念

解释现象：物质和吸引问题

对力进行解释：异端与神的行动问题

尾声

阅读建议

返回总目录



读经典·新时尚

RECONFIGURING THE WORLD

Nature, God, and Human Understanding from
the Middle Ages to Early Modern Europe

Margaret J. Osler

重构世界

从中世纪到近代早期欧洲的
自然、上帝和人类认识

〔美〕玛格丽特·J. 奥斯勒 著

张卜天 译



商务印书馆
The Commercial Press

《科学史译丛》总序

现代科学的兴起堪称世界现代史上最重大的事件，对人类现代文明的塑造起着极为关键的作用，许多新观念的产生都与科学变革有着直接关系。可以说，后世建立的一切人文社会学科都蕴含着一种基本动机：要么迎合科学，要么对抗科学。在不少人眼中，科学已然成为历史的中心，是最独特、最重要的人类成就，是人类进步的唯一体现。不深入了解科学的发展，就很难看清楚人类思想发展的契机和原动力。对中国而言，现代科学的传入乃是数千年未有之大变局的中枢，它打破了中国传统学术的基本框架，彻底改变了中国思想文化的面貌，极大地冲击了中国的政治、经济、文化和社会生活，导致了中华文明全方位的重构。如今，科学作为一种新的“意识形态”和“世界观”，业已融入中国人的主流文化血脉。

科学首先是一个西方概念，脱胎于西方文明这一母体。通过科学来认识西方文明的特质、思索人类的未来，是我们这个时代的迫切需要，也是科学史研究最重要的意义。明末以降，西学东渐，西方科技著作陆续被译成汉语。20世纪80年代以来，更有一批西方传统科学哲学著作陆续得到译介。然而在此过程中，一个关键环节始终阙如，那就是对西方科学之起源的深入理解和反思。应该说直到20世纪末，中国学者才开始有意识地在西方文明的背景下研究科学的孕育和发展过程，着手系统译介早已蔚为大观的西方科学思想史著作。时至今日，在科学史这个重要领域，中国的学术研究依然严重滞后，以致间接制约了其他相关学术领域的发展。长期以来，我们对作为西方文化组成部分的科学缺乏深入认识，对科学的看法过于简单粗陋，比如至今仍然意识不到基督教神学对现代科学的兴起产生了莫大的推动作用，误以为科学从一开始就在寻找客观“自然规律”，等等。此外，科学史在国家学科分类体系中从属于理学，也导致这门学科难以起到沟通科学与人文的作用。

有鉴于此，在整个20世纪于西学传播厥功至伟的商务印书馆决定推出《科学史译丛》，继续深化这场虽已持续数百年但还远未结束的西学东渐运动。西方科学史著作汗牛充栋，限于编者对科学史价值的理解，本译丛的著作遴选会侧重于以下几个方面：

一、将科学现象置于西方文明的大背景中，从思想史和观念史角度切入，探讨人、神和自然的关系变迁背后折射出的世界观转变以及现代世界观的形成，着力揭示科学所植根的哲学、宗教及文化等思想渊源。

二、注重科学与人类终极意义和道德价值的关系。在现代以前，对人生意义和价值的思考很少脱离对宇宙本性的理解，但后来科学领域与道德、宗教领域逐渐分离。研究这种分离过程如何发生，必将启发对当代各种问题的思考。

三、注重对科学技术和现代工业文明的反思和批判。在西方历史上，科学技术绝非只受到赞美和弘扬，对其弊端的认识和警惕其实一直贯穿西方思想发展进程始终。中国对这一深厚的批判传统仍不甚了解，它对当代中国的意义也毋庸讳言。

四、注重西方神秘学（esotericism）传统。这个鱼龙混杂的领域类似于中国的术数或玄学，包含魔法、巫术、炼金术、占星学、灵知主义、赫尔墨斯主义及其他许多内容，中国人对它十分陌生。事实上，神秘学传统可谓西方思想文化中足以与“理性”、“信仰”三足鼎立的重要传统，与科学尤其是技术传统有密切的关系。不了解神秘学传统，我们对西方科学、技术、宗教、文学、艺术等的理解就无法真正深入。

五、借西方科学史研究来促进对中国文化的理解和反思。从某种角度来说，中国的科学“思想史”研究才刚刚开始，中国“科”、“技”背后的“术”、“道”层面值得深究。在什么意义上能在中国语境下谈论和使用“科学”、“技术”、“宗教”、“自然”等一系列来自西方的概念，都是亟待界定和深思的论题。只有本着“求异存同”而非“求同存异”的精神来比较中西方的科技与文明，才能更好地认识中西方各自的特质。

在科技文明主宰一切的当代世界，人们常常悲叹人文精神的丧失。然而，口号式地呼吁人文、空洞地强调精神的重要性显得苍白无力。若非基于理解，简单地推崇或拒斥均属无益，真正需要的是深远的思考和探索。回到西方文明的母体，正本清源地揭示西方科学技术的孕育和发展过程，是中国学术研究的必由之路。愿本译丛能为此目标贡献一份力量。

张卜天

2016年4月8日

引言

科学以及基于科学的技术主宰了21世纪的世界，这使我们很难意识到还有其他什么认识世界的方式和行为方式曾经盛行过。事实上，潜藏于现代科学之中的世界观在人类历史上是相对晚近才发展起来的。本书旨在描述那些曾经盛行过的观念，当时有教养的人认识世界的方式与现代科学认识世界的方式非常不同。

在近代早期（大约从1500年到1700年），欧洲思想经历了巨大转变。艺术、宗教、哲学、地理学、医学、科学，大多数思想活动领域的根基均被撼动，对自然和物质世界的认识正是这些转变的基础。

欧洲精神生活同时植根于圣经宗教和古希腊，其传统常被称为雅典和耶路撒冷的联姻。这种不稳定的联姻产生了重重困难。《圣经》强调一个无所不能的神的意志不受限制，希腊的方法则强调世界由非人格的统一和谐原则所支配，这个世界通常没有任何创世环节，也不受一个为所欲为的神的干预。整个欧洲思想史贯穿着在这两种看法之间寻找可行联系的努力。

希伯来《圣经》（基督徒称为《旧约》）描述了一个由神创造的世界，而且这个神会与世界进行持续互动。神关注其造物，并通过赏罚、预言和奇迹直接与人类沟通。世界的存在与本性以及人类的生活境况一直取决于神的意志。《圣经》展示了一部关于世界和人类的历史，它始于创世，在诺亚洪水之后得以持续。基督教的《新约》将这个故事继续下去，它讲述了耶稣的生、死和复活，并以预言基督再临、末日审判和世界末日作结。

希腊人对世界的叙述非常不同。与《圣经》不同，希腊人强调有不变的本原为自然界提供基础和秩序。一些哲学家认为这些本原由某种物质构成，另一些哲学家则把它们看成数学的或音乐的和谐。于是，《圣经》认为自然和人类受制于一个无所不能的神的任意活动，希腊哲学家却关注他们在自然界中感知到的规律与秩序。不仅如此，希腊人认为世界是永恒的，既无开始，也无结束。

无论在古希腊时代、中世纪还是近代，哲学家亚里士多德（Aristotle，公元前384—前322）都对许多自然研究领域产生了巨大影响。他不仅写出了有关物理和生命世界的极富影响力的论著，还根据主题和方法对各个知识分支加以分类。他的科学分类为13—17世纪的大学课程奠定了基础。各种学科的内容也反映了他的影响，直到传统的学科界限在16—17世纪开始瓦解。

这种变化大都可以在自然哲学这一学科中反映出来，亚里士多德认

为自然哲学是对一切世间现象的原因的认识。虽然自然哲学包含的许多领域今天会被我们看成科学的一部分，但“自然哲学”一词并不只是谈论科学的一种过时方式。中世纪的自然哲学包含着一些被现代科学排除在外的论题，比如论证世界中的设计和人的灵魂不朽，它也排除了另一些在现代科学中很重要的论题，比如光学、天文学、医学等。此外，自然哲学寻求的那种知识——关于事物真实本质的知识——在方法和目标上都与现代科学不同。

那么，近代早期的思想家们是如何看待自然和我们认识自然的能力的？他们对这些问题的看法在近代早期是如何变化的？哪些事件、观念和传统导致了这些变化？

本书旨在帮助我们理解近代思想家们是如何看待自然界的。他们认为这个世界中存在着哪些东西？如何解释这些事物及其变化？这种认识是如何获得的？对这些问题的回答在1500年与1700年之间发生了哪些变化？为什么？

历史上的过去是异国他乡。我们这里不是要追溯过去以寻找现代科学的起源，而是要寻找近代早期对这些问题的回答。我们不是要发现自己所关注的事物在过去得到了哪些扭曲反映，而是要试图理解这个异国他乡的居民的语言和习俗。

第一章 1500年以前西方的世界观

对世界的认识——对自然的理解——是通过思考三个基本问题发展起来的：这个世界是由什么东西构成的？这些东西如何相互作用？关于它们，我们能够获得什么样的知识？这些问题将成为我们从古希腊到16世纪欧洲之旅的路标，指引我们了解关于自然界的思想是如何发展的。

在中世纪和文艺复兴时期，学者们在一些机构和书籍中研究关于世界的问题，这些书籍体现了在明确的学科界限之下对知识领域所作的特殊分类。而在近代早期，戏剧性的发展同时改变了这些学科的界限和内容。1500年左右，受过大学教育的人会通过古希腊最早发明的术语思考世界。从古希腊到16世纪欧洲的两千年间，关于自然界的思想经历了漫长而复杂的发展。其他文化中的学者出于各自的目的而让希腊思想为己所用，所处的语境与古代思想家最初提出它们时的语境有所不同。要想了解1500年左右有教养的欧洲人看到的世界是什么样子，就需要追溯某些思想的、地理的和宗教的道路。

亚里士多德的自然哲学为解释世界的运作提供了基本原理。托勒密（Claudius Ptolemy，约100—170）的天文学为计算天体位置提供了数学模型，作这些计算是为了制定历法和绘制占星图。医生希波克拉底（Hippocrates，公元前460—前377）和盖伦（Claudius Galen of Pergamum，129—216？）写书讨论了医学的理论和实践，主导了数个世纪的医学思想。这些书籍和思维方式沿着语言和地理的路线辗转来到了近代早期的欧洲，在这一过程中都经历了重大变化。亚里士多德、托勒密、希波克拉底和盖伦都用希腊语写作。经过辗转传抄，这些著作的手稿在地中海世界流传了一千多年。公元前2世纪罗马对希腊世界的征服以及4—5世纪罗马帝国的最终陷落导致雅典、罗马、埃及的亚历山大城等古代的希腊学术中心不复存在。

经过漫长的衰落时期，7—8世纪伊斯兰世界的兴起重新激起了人们对希腊学术新的兴趣。到了8—9世纪，云集巴格达的学者们把哲学、自然哲学、数学、天文学和医学的大量希腊著作译成了阿拉伯语。翻译运动得到了哈里发们（国家和宗教的领袖，穆罕默德的继承者）的支持，他们认为，希腊著作最初是琐罗亚斯德教（波斯帝国的主要宗教）经典著作的一部分，后来希腊人认为这是亚历山大大帝掠夺波斯（今天的伊朗）的一项成果。哈里发们赞助这些翻译是为了恢复古代波斯的知识。哈里发们认为由此可以说服波斯人相信，他们建立的新王朝是古代波斯帝国的合法继承者。除了哲学，阿拉伯翻译家们还特别重视占星学，因为这门学科对于巴格达的统治者有特殊的意义。围绕这些文本发展出了一种活跃的学术传统。在这些翻译之后，其他阿拉伯学者很快便写出了科学和哲学方面的许多新著作。在几个世纪的时间里，拉丁西方（西欧）是一个政治上分散的封建社会，学术传统极为有限，哲学、医学和

数学科学则在阿拉伯世界繁荣起来。

从11世纪开始，部分由于欧洲基督徒在十字军东征和夺回伊比利亚（西班牙）半岛期间与阿拉伯世界再次有了接触，一些欧洲学者又把许多希腊—阿拉伯著作重新从阿拉伯语译成了当时西欧学者的语言——拉丁语。到了1200年左右，亚里士多德和托勒密的大多数著作以及其他许多古代作家的作品均被从阿拉伯语译成拉丁语。这些文本的获得和由此引发的兴奋促使人们创建了大学，学生群体聘用“师傅”来为其讲授新翻译的著作。博洛尼亚大学围绕《查士丁尼法典》（罗马法的基础）发展出了一套法律制度，管辖着欧洲大陆的教会和市民社会。在巴黎，彼得·阿贝拉尔（Peter Abelard, 1079—1142）吸引着想学习亚里士多德逻辑的学生，他本人则掌握着相关的文本；就这样，成立于1200年左右的巴黎大学成了哲学与神学的（带有亚里士多德味道的）研究中心。巴黎大学虽然本身不是教会的一部分，但却与教会有着多方面的密切关联。它要受到巴黎主教的监管，学生和教职员工都有神职，担任教士和僧侣。在巴黎大学，神学院（三个较高学院之一，另外两个是医学院和法学院）占主导地位。在中世纪的学科等级中，神学是科学的女王。本科或艺学院（arts faculty）只有世俗地位，它与宗教或神学无关。亚里士多德的文本为其课程提供了基础，虽然亚里士多德的哲学并非总是与基督教神学相容。例如，亚里士多德认为世界是永恒的，而根据基督教教义，上帝创造了世界，因此世界在时间上有一个开端。

这种不尽相配导致了一些有趣的后果。在处理基督教教义与古希腊哲学之间的明显冲突时，一些中世纪学者不是立刻拒斥亚里士多德的说法，而是力求使它们相容。其中最影响的尝试便是多明我会修士托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1224/27—1274）所作的伟大综合——《神学大全》（*Summa theologiae*）。在这项庞大的工作中，阿奎那试图通过亚里士多德哲学来解释基督教教义。由于亚里士多德的看法与基督教教义之间存在一些冲突，比如亚里士多德的哲学中没有一个人格的上帝或神意，而且亚里士多德否认人的灵魂能与肉体相分离，因此阿奎那修改了古代哲学家的许多说法。新的大学及其成员从古代知识的传播者变成了新知识的创造者。由于《神学大全》等著作的出现以及大学课程的组织，中世纪的亚里士多德主义和基督教神学开始在所谓的经院哲学中紧密交织在一起。经院思想家和经院课程在大多数欧洲大学中一直占据主导地位，直到17世纪以后才渐渐衰落下来。当时和现在一样，讲授什么、改变什么需要由学者们来决定，但总是局限在亚里士多德等人的文本范围之内。

理解世界：亚里士多德的自然哲学

从亚里士多德的著作被翻译成拉丁语（约1200年），直到近400年后的17世纪，关心世界本性的大多数欧洲思想家都接受了亚里士多德对自然和认识的某种解释。亚里士多德出生在希腊北部马其顿的小城斯塔吉拉（Stagira）。他曾在柏拉图的雅典学园学习哲学，在那里求学教书长达20年。后来，亚里士多德担任了后来的亚历山大大帝的老师。他在希腊的莱斯博斯岛（Lesbos）上对海洋动物作了数年广泛的经验研究，还撰写了关于陆地动物的著作。后来，亚里士多德在雅典建立了自己的哲学学园——吕克昂（Lyceum），现在归于他的大部分著作可能都是根据他在这所学校的讲座整理而成的。在《物理学》、《论天》、《论生灭》、《气象学》、《论灵魂》、《动物志》、《动物的部分》、《动物的产生》等后来所谓的亚里士多德“自然学著作”中，他在规定概念框架时所使用的术语在未来两千年中讨论和解释自然界时一直被沿用。因此，我们值得多花些时间来了解亚里士多德的观点。

在讨论自然界之前，亚里士多德描述了不同的知识领域。他对知识的分类规定了学科的界限，这些界限后来支配着大多数论著、教科书和大学课程。亚里士多德基于题材把物理学与数学以及神学区分开来：物理学研究的是可毁灭的和可感的东西；数学研究的是可感但不可毁灭的东西；神学研究的则是不可感且不可毁灭的东西。由于每一个学科的题材和原理都不同，亚里士多德得出结论说，这些学科是迥然不同的、无关的。他认为把数学应用于物理学是非法的，这对于自然哲学和科学后来的发展至关重要。这种做法也许在我们听来很奇怪，但我们的前人却完全可以理解。

亚里士多德相信，无论是哪一个研究领域，我们都可以通过认识它的原理、原因或要素而获得理解。他认为，世界是由实体（意味着质料与形式的组合）构成的。个别实体是像猫、人、石头、雕像这样的东西。每一个实体均由质料和形式两种组分所构成：质料是实体所由以构成的原料，而形式则是使实体成为它所是、而不是别的样子东西。一只猫是由质料（它的肉、毛皮和骨骼）和它的形式构成的，是形式使得它是一只猫而不是一条狗或一尊雕像。在亚里士多德看来，任何个体事物都有一种本性，这是它运动的内在原因。对他来说，“自然”[即本性]（nature）指的是个体的本质，而不是指整个世界或人未触及的那部分世界，后面这些含义直到后来才出现。和其他古希腊思想家一样，亚里士多德也把物理学或自然哲学定义为对单独考虑的事物的独特本性的研究，而不是对整个自然的研究。

在亚里士多德的世界中，形式既可以是现实的，也可以是潜能的：

它们是什么，或者它们可以变成什么。一棵成熟的橡树现实地具有橡树的形式，但橡子却只是潜能地包含形式。用亚里士多德的话说，当橡子长成橡树时，潜能就变成了现实。形式的现实化过程控制着树的成长。正是由于形式控制着成长，所以橡子长成了橡树而不是枫树，猫生出了小猫而不是小狗。形式控制着每一个自然过程。潜能与现实的这种关系使我们开始追问一个问题，即事物是如何变化的。

根据亚里士多德的说法，世界上发生的变化有不同类型：位置的变化或位置运动；量的变化，如扩张和收缩；质的变化，如一个苹果成熟时变红；以及生灭，比如出生和死亡。每一种变化都需要有自己的因果解释。在亚里士多德看来，完整的解释需要诉诸四种原因：形式因或形式；质料因或质料；动力因或产生变化的动因；还有目的因或变化的目标或目的。

我们可以用建造一座房子来表明亚里士多德所说的四因。建筑师的设计图是形式因。用于建造房子的砖头、砂浆、木材、管道、电线、屋顶材料和清水墙等材料是质料因。建房工人的活动是动力因。目的因或房子的目的是提供遮蔽。四因还解释了自然界中的变化，无需存在一种外在的或有意识的动因。考虑一棵橡树的生长：形式因是潜在地存在于橡子之中的橡树形式的现实化；质料因是水、土以及构成树的其他物质；动力因是形式从潜能到实际橡树的“现实化”；目的因则是产生出一个与其父母相似的后代，即橡树形式的现实化。在如橡子长成橡树这样的生物例子中，形式因、目的因和动力因往往是相同的。

在这种思想体系中，每一种自然变化，即事物的内在本性所产生的每一种变化都有一个目的因或目的。因此，亚里士多德的世界是完全目的论的或以目标为导向的。并非所有变化都是自然的。那些缺乏目的因（即内置的目标或目的）的变化乃是源于巧合，因为该过程的结果并非源于以目标为导向的变化。意外情况会以若干种方式发生。有时，一种原本自然的过程并没有达到其固有的目标。例如，虽然生殖过程通常会导致一个与父母相似的后代出生，但如果在受孕或妊娠期出现错误，就会缺乏目的因而导致流产或畸胎。畸形的后代源于孕妇受伤等意外情况或者遗传异常，从而导致无法生出与父母相似的后代。同样，虽然有意识的动因会为出于某些目的而起作用，但并非其所有作用都是有目的的。例如，语法老师的目的是讲授如何正确使用语言。但如果老师犯了一个语法错误，则该错误就没有目的因，它仅仅是一个意外。

亚里士多德把所有自然现象都纳入了他的概念框架。例如，在《论天》中，他讨论了宇宙论，用他的质料、形式和四因等概念描述了我们头顶的天界，并把它与我们所居住的地界做了对比。亚里士多德的宇宙是球形的。宇宙中心与地球的中心相重合，其周缘是一个球体，处于恒星天球以外。希腊人认为，行星是那些移动的星体或所谓的“漫游者”。于是，他们把我们所说的“星”称为“恒星”。根据亚里士多德的说法，宇宙可以分成两个区域，各自包含不同种类的物质。月球轨道所形成的天球内部区域，即月下区或地界，由土、水、气、火四种元素所构成。月

亮天球以外的区域，即天或天界，则由第五元素所构成，它排成了一组同心球。月下区的物体发生质的变化，而且往往沿直线运动。太阳、月亮和五大行星（水星、金星、火星、木星和土星）等天体并不变化，尽管它们会从一个地方移动到另一个地方。第五元素的天球把各个天体固定在合适的位置，所有天体都会围绕位于中心的地球旋转。宇宙中充满了物质，虚空或真空并不存在。这幅图景与我们的认识相当不同，但却比较符合我们的经验：它至少部分是我们所看到的样子。在宇宙中的任何地方，位置运动（或位置变化）就像所有变化一样，总是需要一个原因。在月亮天球以上的天界物体由第五元素所构成，于是它们会自然地围绕宇宙中心做圆周运动。它们的运动是由第五元素的本性引起的。

地界则充满了与此不同的更复杂的运动。由运动物体的重或轻所导致的向下和向上的运动被称为“自然”运动。重物自然向下运动，因为重这种形式使之寻求在宇宙中心处的自然位置。轻物向上运动，因为轻这种形式使之向上寻求它们的自然位置，即包含月球轨道的天球内部区域的周缘。有外在原因的运动，比如抛射体运动或举起一块大石头的运动，被称为受迫运动。基于这些区分，亚里士多德提出了一种复杂的方案来解释各种类型运动的原因。在这种方案中，只有静止不动的物体才不需要解释。从这个角度来看，亚里士多德的世界从根本上说是静态的：它为静止创造了一种特殊的重要角色。

在《论生灭》中，亚里士多德提出了关于质料和变化的基本问题。在亚里士多德的世界中，质料总是与形式相结合而存在的。质料被赋予形式，形式由质料体现。原初质料（我们从未真正见过的一种抽象事物）被热、冷、干、湿四种原初性质赋予形式，产生了最简单层次物质——四元素。火是热和干；气是湿和热；水是冷和湿；土是冷和干。所有其他种类的物质都是由这些元素按照不同比例构成的。与现代化学元素（除了直到20世纪才知道衰变过程的放射性元素）不同，亚里士多德的元素可以相互转变。例如，如果火的热变成了冷，火就被转变成了土，或者如果水的冷变成了热，水就被转变成了气。质料可以在不同层次上被赋予形式。马的雕像的青铜质料具有马的形式。但如果被视为一大块金属，则它就具有青铜的形式。虽然我们现在并不按照这些术语来思考，但在相当长的时间里，大多数自然哲学家都是这样进行思考的。

在《气象学》中，亚里士多德解释了流星、彗星、银河、冰雹、天气等他认为存在或发生于地球大气中的各种现象以及海的咸度、地震、雷电、彩虹等。他在这项研究中的好奇心与我们很相似，尽管其解释与我们的有所不同。

亚里士多德的自然学著作中有一部名为《论灵魂》。亚里士多德宣称，存在着三种灵魂，分别对应于植物、动物和人这三种生物。植物、动物和人都拥有生长灵魂（vegetative soul），这种形式赋予了生物体以营养、生长和生殖的能力。动物和人，但不包括植物，还拥有一种感觉灵魂（sensitive soul），它赋予生物体以感觉和走动的能力。只有人拥有一种理性灵魂（rational soul），它赋予人以理性思考的能力。灵

魂是生物体的形式，通过生殖过程从一代传到下一代，亚里士多德在《动物的产生》中描述和解释了这个过程。

除了关于灵魂的阐述，亚里士多德还写了几部描述性著作，基于自己广泛的经验研究讨论了动物的外观和行为。亚里士多德也对动物作出了解释，所运用的原理与解释其他任何一种自然事物所运用的原理相同。事实上，他对生物的观察研究可能为其更一般的哲学提供了基础。由这种关联可以解释他关于形式被质料体现的构想以及目的因和目的对于解释变化的重要性。

总体来看，亚里士多德的自然学著作把整个世界都纳入了他统一的自然哲学范围。他用质料、形式和四因等概念来解释一切自然现象。亚里士多德著作的这些一般特征一直规定着后续的自然哲学著作，直至17世纪。

除了描述世界运作的一般原理，亚里士多德还描述了一种认识世界的方法。亚里士多德主义自然哲学家寻求关于事物本质的证明性知识。由关于事物本质或形式的知识证明出关于事物属性的知识，便是导向这一目标。亚里士多德阐述了一种发现事物本质的方法，即考察若干同类的个体，以确定哪些属性是本质的，哪些属性仅仅是偶然。例如，在对若干人进行考察之后，亚里士多德得出结论说，没有羽毛和两足是所有人的本质属性，而白皮肤、翘鼻和卷发则不是。哲学家一旦识别出某种事物的本质，便可以证明这种事物的其他属性。关于某个事物的完备知识不仅包括关于其形式的知识，而且也包括基于四因的解释。这些知识一旦完备，便获得了确定性。

就这样，亚里士多德的自然哲学提供了一种关于世界的完备说明。运用质料、形式和四因等基本观念，他描述和解释了天界的运动、地球上或接近于地球的物体的物理属性、生命界以及人类。这些观念也构成了他关于伦理学、政治哲学乃至文学批评等其他著作的基础。至少从部分意义上说，正是由于他的哲学解释具有这种融贯性和统一性，许多个世纪以来，它一直吸引着许多思想家。对亚里士多德主义的持续兴趣和亚里士多德主义框架下对理论的进一步发展走过了一条漫长而曲折的道路，经历了各种不同语言和文化背景。

在中世纪早期，拉丁西方的学者只知道亚里士多德的少数几部著作。然而与此同时，在阿拉伯世界，学者们几乎把亚里士多德的所有著作都从希腊语译成了阿拉伯语。到了9世纪末，用阿拉伯语写作的哲学家开始发展他们自己对亚里士多德哲学的解释。其中金迪（al-Kindi，约801—约866）认真考察了翻译家的工作，而且用阿拉伯语发展出了一种新的哲学语言来讨论亚里士多德的思想。他指出，这些哲学思想与解决他那个时代的问题有关，包括源于伊斯兰神学的问题。他不仅完成了他认为古代哲学家未能完成的东西，而且写了许多关于科学的论著。他把亚里士多德称为“哲学大师”（The Philosopher），这一称号在整个阿拉伯哲学传统中一直延续着。于是我们看到，就像后来在阿奎那那里一

样，传播与创造协同进行。

西班牙穆斯林伊本·鲁世德（ibn Rushd）或称阿威罗伊（Averroes，1126—1198）所处的宗教传统不仅强调《古兰经》及其解释的合理性，而且强调人类理解力的合理性以及上帝及其造物的统一性。在这种背景下，他基于自然理性而非启示创造了哲学和神学中的观念。他因其论述亚里士多德的著作而被誉为“评注大师”（The Commentator）。阿威罗伊强调真理的统一性。当用理性证明的哲学真理与《圣经》之间产生明显矛盾时，他认为可以通过隐喻性地解释《圣经》经文来解决这些矛盾。事实证明，在13世纪巴黎的基督教氛围中，他的一些结论性说法是极具争议的，尤其是他否认无中生有的创造（creation ex nihilo，从虚无中绝对地创造出某种东西），声称神的知识与人的知识有质的不同，否认个人死后还能复生，而且对亚里士多德的自然哲学作了决定论的解释（也就是把原因的运作解释成带有无情的必然性）。例如，阿威罗伊声称，存在着一套不可改变的必然原因把天界的运动与包括人类活动在内的地界事件联系起来。这种因果必然性将同时对神和人的自由意志造成限制，这种观点是基督徒所不能接受的。

把亚里士多德的著作从阿拉伯语译成拉丁语促使人们把古代哲学当做基督教神学的基础。阿奎那撰写了系统的论著，利用亚里士多德哲学来解释基督教教义的问题。例如，他用亚里士多德的质料理论来解释基督如何可能实际存在于圣餐中，即使饼和酒并未改变其外观。他声称，只是饼和酒的实体形式变成了基督的身体和血，但圣餐的外观保持不变。圣体的奇迹正在于此。教会采纳了这种解释，并把圣餐变体称为官方教义。由于许多基督教教义获得了亚里士多德主义的解释，自然哲学开始变得与宗教教义密不可分。阿奎那断言，自然理性无法证明所有教义，特别是创世、复活和三位一体的奥秘。他声称，通过信仰认识到的真理与那些由理性认识到的真理并不矛盾。阿奎那的老师，同时也是多明我会的修士大阿尔伯特（Albertus Magnus，1200—1280）则声称自然理性是自主的，他写了许多关于博物学主题的论著。

与此同时，在布拉班特的西格尔（Siger of Brabant，约1240—1284）和亚里士多德的其他拉丁追随者的教导下，阿威罗伊的思想在巴黎大学流行起来，从而导致了1277年大谴责，即巴黎主教谴责了219条命题，其中许多都否认上帝有自由意志。具有讽刺意味的是，大谴责激励哲学家发展出了新的方式来思考上帝与万物的关系，这种方式强调上帝的自由。其中一些观念使人们开始重新思考关于世界本性和结构的传统看法。例如，受到谴责的其中一条命题说，地球必须静止于宇宙的中心。

当时没有人否认地球静止于宇宙的中心，然而鉴于上帝的全能和自由，他完全有可能创造一个地球在运动而且不在中心的宇宙。14世纪的两位于自然哲学家让·布里丹（John Buridan，约1300—1358）和尼古拉·奥雷姆（Nicholas Oresme，约1325—1382）认真考虑了这种可能性。他们回答了针对地球运动的传统反驳以证明地球运动的可能性，但

却得出结论说，地球实际上静止于宇宙的中心。在此后的3个世纪里，直到1600年左右，自然哲学研究仍然以亚里士多德的自然学著作为基础。虽然文艺复兴时期的学者编订了比中世纪更忠实于原作的亚里士多德文本，但使用这些改进的文本并没有立即改变自然哲学研究的亚里士多德主义结构。自然哲学教科书继续遵循着亚里士多德自然学著作的结构和秩序。即使自然哲学的内容在近代早期发生了巨大变化，大学课程和教科书也继续沿袭着中世纪的外在样式。这一点很重要：存在着一种夸大中世纪与文艺复兴时期自然哲学之间断裂的倾向，但事实上许多传统形式仍然保持着。

拯救现象：托勒密天文学

作为一门数学学科，希腊天文学有着悠久的历史，其发展在很大程度上独立于自然哲学。与现代科学不同，在希腊思想中，计算是一种预测天体位置的技巧，而不是宇宙真理的来源。

数理天文学有古代的根源。至少早在公元前1700年，巴比伦人就对天空作了系统的观测。他们在泥板上记录下了观测结果，其中数以万计的泥板现藏于伦敦的大英博物馆。运用算术函数，巴比伦人能够近似地预测天体位置，以便制定历法和从事神判占星学（judicial astrology，基于天空的位形来预测未来事件，或者确定结婚、建城以及举行其他仪式的良辰吉日）。据我们所知，他们从未把几何模型用于天文计算，而是用几列数（有的记录他们对众多变量的细致观测，有的则源于算术操作）来预测月食等现象以及新月的初升（确定朔望月的开端）。这种天文学关乎的是数和时间，而不是空间中的物体和形状。

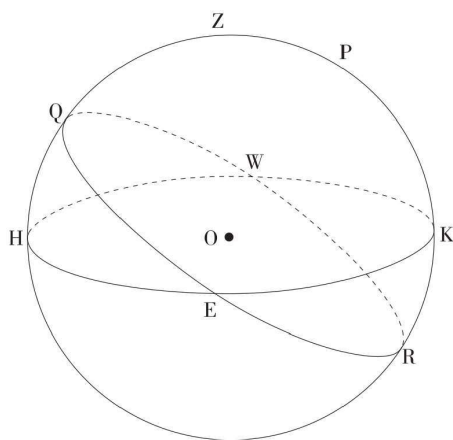
到了公元前3世纪，希腊天文学家已经能够看到巴比伦的大量天文学数据。但希腊的观测和计算方法与其巴比伦前辈差别甚大。据说哲学家柏拉图（公元前427—前347）在其雅典学园针对天文学家所作的一个评论为希腊天文学家所采用的方法提供了激励。在柏拉图看来，只有理性——唯一未被感官幻觉所败坏的抽象理性——才能提供确定可靠的知识。由于他不相信感官能作为可靠的知识来源，而且天文学必须依赖观测数据，所以柏拉图指示天文学家只用匀速圆周运动的组合去“拯救现象”。也就是说，他指示天文学家构造出能够准确预测天体的未来位置、与所有观测数据相一致的理论，但也告诫他们不要认为自己的理论是对天上真实结构的描述。在描述宇宙起源和结构的重要对话《蒂迈欧篇》（*Timaeus*）中，柏拉图说，这一叙述充其量只是一个可能的故事，而不可能达到真正的（纯理性的）知识所具有的确定性。

于是，亚里士多德的物理学提供了一种关于世界结构的真实描述，而天文学却只是用来计算天体的位置。大多数希腊哲学家和天文学家并不认为天文学与物理学在方法上的不一致有什么问题。如果通过亚里士多德的学科分类来看这种做法，则他们认为天文学是混合数学（mixed mathematics）的一个分支，因为它用数学来描述可变、可觉察的现象。在中世纪晚期和近代早期发生的最显著的变化之一就是这些学科之间的关系发生了改变。

希腊数理天文学出现在公元前4世纪。它旨在通过由圆周运动的组合所构造的模型来解释已知行星（水星、金星、火星、木星和土星）、太阳和月球——所有这些天体用肉眼都可见——的运动。它们每天均东升西落，虽然从地球的同个位置来看，行星在一年间并非总是可见。

太阳每年从西到东所走的路径被称为黄道——行星似乎沿着这个圆在走——并且作为黄道坐标以测量其他天体的黄经。这里没有必要详细掌握这些技术细节，我们只要知道它们存在着，而且更重要的是，它们是大量理论和观测的基础。

除了每日的升落，每一个天体还会以更长的周期沿黄道自西向东缓慢移动。它们的周期——每一个天体重新回到相对于恒星的同一位置所需的时间——各不相同，从大约需要1个月的月球一直到大约需要29年的土星。除了沿着黄道的周期运动，每一颗行星的运动似乎还会慢下来，停住，并自东向西运动，从而在其总体上自西向东的运动上制造一个环形。这些滞留和反转被称为留和逆行。希腊天文学家创造性地用层层相套的天球组合来解释行星的视运动，但进一步的观测总是与他们的工作不符。



天球

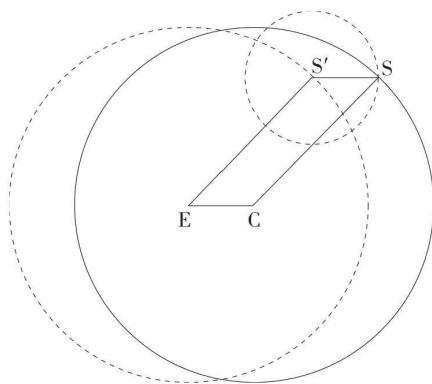
希腊天文学家把天球描绘为天体运动几何理论的参照系。圆HZKR是天球。大圆HWKE是地球赤道在天球上的投影。这就是所谓的天赤道。大圆RWQE是太阳围绕地球运转的周年路径。这就是所谓的黄道，与天赤道成 23.5° 角。黄道与天赤道的交点W和E是春分点和秋分点，Q和R是夏至点和冬至点。希腊天文学家把黄道作为测量黄经——行星、太阳和月亮相对于春分点的角运动——的东西标线。在黄道以南或以北的角距离决定了天体的黄纬。

■图见Arthur Berry, *A Short History of Astronomy from Earliest Times through the Nineteenth Century* (London: John Murray, 1898), p.38.

希帕克斯 (Hipparchus, 公元前2世纪中叶) 不仅利用了其希腊前辈的几何学传统，而且有机会看到至少可以追溯到公元前1700年的巴比伦人的观测结果。运用大约1500年以来的观测记录，连同数学上的重要进展，他提出了比前人更为准确的理论。为了保住行星的地心模型，他采用了一种新的几何方案——偏心圆。希帕克斯还基于本轮提出了一种模型，数学家阿波罗尼奥斯 (Apollonius of Perga, 约公元前262—前190) 已经证明本轮与偏心圆在数学上是等价的：无论哪一种模型都

能“拯救现象”——即构造一种与观测数据相一致的数学理论，并能以相同的精确度作出正确预言。他对偏心圆与本轮等价性的强调表明他并不打算用自己的模型来描述物理实在。

托勒密对天体作了完整说明。其《天文学大成》（*Megale syntaxis*）在被译成阿拉伯语以及再后来被译成拉丁语之后，更多以其阿拉伯文标题《至大论》（*Almagest*）为人所熟知，且成为中世纪和近代早期天文学的出发点，这再次提醒我们注意阿拉伯学者扮演的重要角色。托勒密用本轮构造了关于太阳、月亮和行星的理论。《天文学大成》单独处理了每一颗行星，而没有勾勒出一个完整的体系，因为托勒密的目的是单独解决每一颗行星的运动问题，而不是描述性地解释宇宙。他对行星位置的理论预测准确到大约10弧分以内，这是他所能达到的观测精度极限。（天空包括360弧度，每一弧度又包括60弧分，所以天空包括21600弧分，因此10弧分是把可见的半个地球大约分成1000份所得到的结果。）



希帕克斯对偏心圆与本轮等价性的证明

此图表明了本轮与偏心圆对于描述行星S运动的等价性。S在半径为SS'的本轮上运动，此半径等于以地球为中心的偏心圆的偏心距。行星S以均匀的角度围绕C运转，但从地球E来看，其速度是不规则的。如果行星S在本轮上运动，而本轮又围绕以E为中心的均轮匀速运转，则行星描出的路径是相同的。

■图见Arthur Berry, *A Short History of Astronomy from Earliest Times through the Nineteenth Century* (London: John Murray, 1898), p.47.

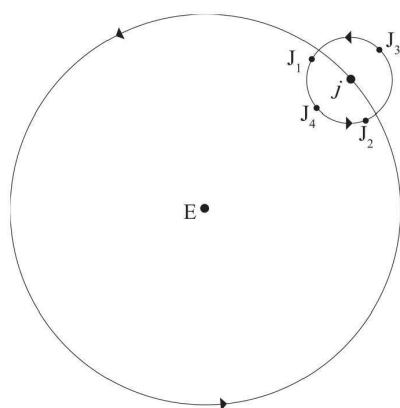
运用亚里士多德的原理，托勒密认为地球是球形的。其实早在亚里士多德以前，希腊人就知道并且接受了这个事实。托勒密断言地球是由重的物质构成的。因此，如果把地球从其自然位置移开，它将倾向于落向其自然位置——宇宙的中心。由于地球比动物以及其他不在地球表面的物体更重，如果地球下落，这些东西将会被落在后面，但我们并没有觉察到这样的结果。此外，由于轻物——比如炽热的星体——从本性上说比地球那样的重物更倾向于快速运动，所以要想解释行星、太阳和月亮每日的升落，假设天球运动要比假设地球绕轴自转更简单。基于这些

理由，托勒密认为地球静止于宇宙的中心。

然而，托勒密并没有就此止步。除了讨论数理天文学的《天文学大成》，托勒密还写了另一本书《行星假说》（*Planetary Hypotheses*），试图对宇宙给出一种与亚里士多德宇宙论不同的物理解释。中世纪的阿拉伯天文学家知道这项工作，他们觉得《天文学大成》的数理天文学与《行星假说》试图给出的物理解释之间的差异很成问题。

托勒密认为占星学是天文学的一个重要组成部分，这门学科最早于公元前2世纪左右出现在希腊语著作中。他在《占星四书》（*Tetrabiblos*）中详细论述了占星学，这部著作一开篇便讨论了天文学与占星学之间的关系。他解释说，《天文学大成》中所讨论的那种预测是基本的，而占星学所作的预测则依赖于前一种预测以获得构造天宫图所需要的准确数据。他描述和解释了天体影响地界事件的方式，从太阳和月亮对天气和植物生长的影响，一直到天体对个人生命的影响。他认为，宇宙万物是相互关联的，这是占星学起作用的原因。由于他相信人出生时的天体位置会影响个人性情，因此他认为占星学可以在医学中发挥重要作用。从整个中世纪到近代早期，占星学与天文学一直密切相关。我们不能因为今天的许多思想家反对占星学而看不到它为天文学的基础研究所提供的强大动力。

虽然欧洲的思想生活在公元后的最初几个世纪衰退了，但甚至在公元7世纪伊斯兰世界兴起之前，在巴格达和其他中东中心的阿拉伯天文学家就已经熟悉了希腊天文学。在8—9世纪，他们几乎把所有重要的希腊科学和哲学著作都译成了阿拉伯语。阿拉伯天文学家撰写了大量关于托勒密《天文学大成》的评注。他们把托勒密的数理天文学与占星学分离开来，认为占星学违背了宗教，因为天体的决定性影响（因果必然性）似乎限制了人和神的自由。他们对托勒密天文学的考察导致了对其工作的严厉批判，并且发展出了最终影响近代早期欧洲天文学的新数学方法。传播、翻译和转变再次协同进行。



托勒密的本轮

行星围绕本轮以均匀的角度速度移动，本轮中心在一个被称为均轮的更大的圆上。通过调整沿这两个圆的运动的速度和方向，可以生成任何封闭曲线，从而解释包括留和逆行在内的行星的视运动。把黄道面相对于均轮平面进行倾斜，可以解释行星的黄纬运动，亦即行星与黄道的不同距离。

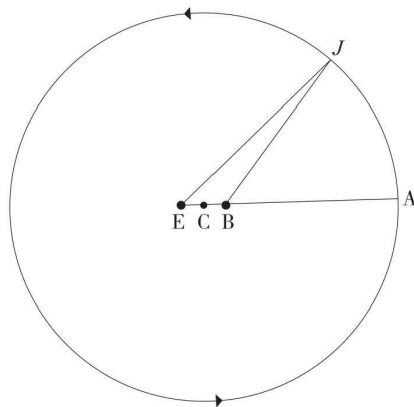
■图见Arthur Berry, *A Short History of Astronomy from Earliest Times through the Nineteenth Century* (London: John Murray, 1898), p.70.

从托勒密写出《天文学大成》到阿拉伯天文学开始进行，时间已经过去了700年。在如此漫长的时间里，小的初始观测误差已经变得很大。为了纠正这些误差，阿拉伯天文学家用新发明的仪器作了新的观测。新观测和新发明的三角函数大大改进了托勒密在角度计算方面已经非常出色的工作，成为他们修正托勒密数学构造的基础。

托勒密天文学的一个重大问题是：《天文学大成》中的几何结构与只用了匀速圆周运动的《行星假说》的物理体系不相容，这也是托勒密的希腊继承者没能解决的问题。此外，观测结果与理论也不尽相符。托勒密曾在《天文学大成》中引入了一种被称为“偏心匀速点”（equant）的数学技巧，它似乎违背了正圆的承诺。托勒密用偏心匀速点来解释观测到的行星运动的不规则性。

到了11世纪，大多数阿拉伯天文学家都认为偏心匀速点是荒谬的，因为它意味着一个物理天球能在合适的位置围绕一根未经圆心的轴匀速旋转。几何模型的这一特征使之无法与天球的物理实在性相容。除太阳以外，托勒密在《天文学大成》中运用的每一个行星运动模型都采用了偏心匀速点。伊本·海塞姆（Ibn al-Haytham, 965—1040），即拉丁西方所谓的阿尔哈增（Alhazen），认真考虑了这个问题。他基于这样一种观念提出了新的天文学原理，即物理对象应当通过与其物理本性并不矛盾的数学模型来表示。从本质上讲，他认为数学是一种描述物理实在的语言，而不仅仅是一套为了拯救现象而构造出来的东西。他的方法无异于要求一种新天文学。虽然希腊人曾经用简单的数学构造来预测天体位置，就像我们用电子计算器来解决复杂的算术问题一样，但阿尔哈增坚持认为，行星运动的数学模型必须真实描述这些天体的实际运动。

托勒密模型至少又持续了两个世纪。13世纪时，乌尔迪（Mu'ayyad al-Din al-'Urdi, ?—1266）和图西（Nasir al-Din al-Tusi, 1201—1274）证明了此前未知的几何定理，使天文学家能在不违反匀速圆周运动的宇宙论原则的情况下描述天体的不规则运动。两人都在天文台工作，此天文台是蒙古人1259年在波斯的马拉盖（Maragheh）建立的，它既是重要的天文观测中心，也是更一般的学术中心。图西通过一种数学设计，即后来所谓的图西双轮（Tusi-couple，这是由两个圆周运动合成一个直线运动的办法），能在不违反匀速圆周运动原则的情况下解释太阳和其他行星的黄纬运动。阿拉伯天文学家继续发展了阿尔哈增对数学作用的改造，



托勒密的偏心匀速点

托勒密引入偏心匀速点来解释行星、太阳和月亮轨道运动的不规则角速度。行星J以不规则的速度围绕地球运转，但围绕B均匀运转（角JBA均匀增加）。地球并不在中心。B与中心C的距离等于地球E与中心C的距离，不过在C的对面。从E看去，J的运动并不均匀。托勒密用偏心匀速点来解释观测到的行星运动的不规则性。后来的许多天文学家认为，托勒密使用偏心匀速点违反了匀速圆周运动的原则。

■图见Arthur Berry, *A Short History of Astronomy from Earliest Times through the Nineteenth Century* (London: John Murray, 1898), p.71.

把数学当作一种描述物理现象的语言。一个世纪以后，来自大马士革的伊本·沙提尔（Ibn asch-Schatir, 1304—1375）强调数学模型要与观测相匹配，从而把天文学重新规定为一门对真实的物理宇宙进行精确系统描述的学科。

也许是通过与能够阅读阿拉伯文的欧洲学者进行接触，16世纪欧洲的天文学家注意到了这些新的数学定理以及数学和天文学的地位变化。值得注意的是，阿拉伯学者并非把希腊天文学的“火炬”简单地传递到欧洲，而是通过自己的工作从根本上改变了天文学的学科地位和性质。

转变物质：古代和中世纪的炼金术

对各种物质属性的认识最早来自酿造、陶瓷、冶金等技术。在公元前4000年至公元前2000年之间，采矿、冶炼和生产青铜合金变得日益寻常，最初是在美索不达米亚和埃及，后来遍及整个地中海地区。虽然我们关于工艺的任何理论记录，但由这些技术产生了关于各种物质属性尤其是金属属性的大量经验知识。

作为解释自然界努力的一部分，早期希腊哲学家发展出了物质理论。亚里士多德和原子论者对化学史影响最大。亚里士多德说，所有物质均由不同比例的四元素——土、水、气、火所构成。每一种元素都可以变成其他任何一种元素。亚里士多德还宣称，微粒尺寸有一个极限，微粒的形式由原初性质（冷、热、干、湿）所赋予。他把这些最小的微粒称为“最小单元”（*minima*）。低于这一尺寸，微粒就将恢复为原初质料。于是，亚里士多德的某些文本把物质描述成具有一种准微粒的本性，尽管亚里士多德及其追随者都拒绝接受德谟克利特和伊壁鸠鲁的原子论。亚里士多德还认为，金属是由地下的热作用于地球内部的呼气（*exhalations*）而形成的。

原子论者声称，一切物体均由在空的空间中运动的微观原子所构成。原子是不可分的，而且材料都相同。只有原子的形状有所不同。原子的形状、原子聚合而成的位形以及原子的运动产生了包括化学性质在内的宏观物体的一切性质。原子论者把化学变化解释为构成物质的原子的重新配置。

化学和炼金术起源于希腊化时期的埃及，亚历山大大帝（公元前356—前323）在希腊殖民地埃及建立的首都亚历山大城成了重要的学术和科学研究中心。3世纪的手稿中包含有各种化学和冶金工艺的秘诀，包括制备仿金银的合金和人造宝石的配方。炼金术的起源笼罩在神秘和传奇之中。许多炼金术文本的署名作者甚至可能并不存在。亚历山大城的学者，特别是伪德谟克利特（*pseudo-Democritus*，2世纪）、佐西莫斯（*Zosimos Panopolis*，3世纪）和犹太女人玛丽亚（*Maria the Jewess*，又称女先知玛丽亚 [*Maria Prophetissa*]，据说是摩西的姐姐米利暗 [*Miriam*]）提供的若干程序和实验仪器在后来的炼金术和化学中持续发挥着重要作用。蒸馏、升华、凝固等技术一直是炼金术操作的核心。索西莫斯等学者以隐喻式的风格描述了化学过程，这一特征在后来的炼金术著作中变得很常见。

除了描述制备金银仿制品的技术，亚历山大城的学者还描述了从铅和铜等贱金属制备金银的程序。手稿嘱咐操作者首先要制备一种被称为“哲人石”的物质，通常是一种粉末。直到17世纪，寻找哲人石都是炼

金术士的核心目标。

8—9世纪的阿拉伯学者把希腊的大量科学和哲学文献译成阿拉伯语时，还翻译了不少希腊的炼金术文本。事实上，“炼金术”一词源于阿拉伯语词al-kīmiyā，它是由阿拉伯语的定冠词al和表示化学的希腊词chymia组成的。在其他知识领域，阿拉伯学者不仅翻译了希腊著作并为之作了评注，而且写了关于炼金术的原创作品。炼金术的两个最著名的作者是贾比尔（Jabīr ibn-Hayyān，721—815）和拉齐（Muhammad ibn-Zakariyā ar-Rāzī，在西方被称为Rhazes，约865—约925）。贾比尔也许并没有写出被归于他的2000本书，后来的作者可能把自己的著述归之于他。事实上，他的名字甚至可能并不对应于一个真实的人。

贾比尔的著作基于亚里士多德的元素理论，把元素当成可从更复杂的物体中分离出来的具体物质。根据这一理论，世间万物都是由这些元素按照特定的比例构成的。这些著作描述了计算任何一种物质中元素比例的精确定量方法。可以通过各种化学过程来提取物质的构成元素，然后把它们重新组合成其他种类的物质。这种物质理论为金属嬗变的观念提供了理论基础。

贾比尔在另一本书中指出，金属由汞和硫组成。根据亚里士多德的地下呼气理论，这一理论声称，两种地下呼气发生凝结，湿的呼气变成汞，干的呼气变成硫。由此产生的汞和硫结合起来形成了各种金属，金属之间的差异源于不同比例的汞和硫的成分。当杂质污染了混合物时，就会产生另一种更贱的金属。这一理论的各种版本一直存在到18世纪。

拉齐曾先后在波斯的赖伊（Rayy）城和巴格达担任医院院长，他的名声主要是撰写医书。除此之外，他还写了几部重要的炼金术论著，对物质作了分类，描述了炼金术所使用的设备和技术。他接受了汞/硫金属理论，并且讨论了金属的嬗变。后来非常有影响的医学作家伊本·西纳（‘Alī Abū al-Husayn Ibn ‘Abdallāh ibn Sīnā，980—1037），即拉丁世界所谓的阿维森纳（Avicenna），也写了炼金术著作。他接受了汞/硫金属理论，但拒不承认嬗变的可能性。他援引亚里士多德关于自然与人工的区分，声称炼金过程不可能完全复制自然界中黄金的产生。

拉丁西方的学者最初把大量阿拉伯语著作译成拉丁语时，还包括了许多炼金术论著。对阿拉伯炼金术著作的了解改进了欧洲在金属、玻璃和染料等方面的现有工艺。由于阿拉伯语作品有极大的权威性，许多欧洲炼金术士写完著作后会把它们归于一个被称为盖伯（Geber）^[1]的人，导致一些读者认为，贾比尔实际上就是这些作品的作者。事实上，最近的学术研究已经确定，被归于盖伯的一些非常有影响的论著的实际作者是一位名不见经传的意大利方济各会士塔兰托的保罗（Paul of Taranto，13世纪）。保罗或伪盖伯（pseudo-Geber）比阿拉伯学者更有兴趣发现化学现象的真正原因。在有时被视为中世纪炼金术圣经的《完满大全》（*Summa perfectionis*）中，他系统阐述了关于金属和矿物的现有知识以及提纯和加工方法。他对贱金属嬗变成黄金以及制备哲

人石作了大量讨论。其理论基础是汞/硫理论与亚里士多德“最小单元”理论的结合。他用最小单元的行为来解释观察到的各种物质的属性以及化学变化。

撰写炼金术论著的中世纪思想家还有大阿尔伯特（Albertus Magnus，1193—1282）、罗吉尔·培根（Roger Bacon，1214—1285）、鲁庇西萨的约翰（John of Rupescissa，约1310—约1364）等人。罗吉尔·培根认为，炼出来的金比自然的金更好，炼金术能够产生一种包治百病的万灵药。鲁庇西萨的约翰认为，可以通过炼金术从溶解在矿物酸中的金属中提取“精华”，因此主张使用化学药物，这一建议不再像传统那样强调草药治疗。

描述世界：博物学

托勒密研究天和地，亚里士多德却关注地球上的居住者。传统博物学作为一门研究和描述自然界事物的学科，其根源可以追溯到亚里士多德的《动物志》、《动物的部分》、《动物的运动》和《动物的产生》等著作。动物的形式或灵魂这一核心概念支配着亚里士多德的博物学研究方法。通过描述动物的本质特征，而不是寻求不同物种之间的关系，亚里士多德对动物群体作了区分。在后来学者的解释中，亚里士多德的描述构成了一种分类方案，但亚里士多德本人并没有发展出这样一个系统。

亚里士多德根据生殖模式和是否有血来描述动物。有血的动物包括多毛的四足动物、鸟类、爬行动物、两栖动物和鱼。多毛的四足动物能够生出活的幼小动物。其他种类的动物则是卵生。他区分了有完善的卵（有硬壳的卵）和不完善的卵（无硬壳的卵）的动物。同样，他把无血的动物分成有完善的卵的动物（章鱼、乌贼和甲壳类动物）和有特殊的卵的动物（昆虫、蜘蛛和蝎子）。亚里士多德认为，软体动物等一些生物是从生殖黏液中生成的，而海绵动物和水母等则是自然发生的产物。

亚里士多德对博物学采取了一种目的论方法，也就是说，他认为动物的部分作为其形式的表达要适合于某些目的。例如，眼睑和睫毛存在是为了保护眼睛，肺存在是为了调节体内热量。正因为动物的部分是其基本形式的表达，所以在生殖过程中，动物的形式才由亲代传给后代。生产与亲代相似的后代是生殖过程的目的或目的因。根据亚里士多德的说法，自然界中的这种目的性并非智能设计的产物；自然的展开就是目的本身，是显示于生物界的质料、形式和四因的结果。

亚里士多德的学生、弟子兼吕克昂学园的继任者塞奥弗拉斯特（Theophrastus，约公元前380—前287）把老师的规划扩展到了植物世界。就像亚里士多德对动物所作的那样，塞奥弗拉斯特也对多种植物作了描述和分类。他的描述建立在仔细观察的基础上，不过他并未过分沉迷于构造理论或解释他所观察到的现象。

生活在小亚细亚的希腊医生迪奥斯科里德斯（Pedanius Dioscorides，约40—90）对植物作了更专门的研究，且特别关注药用植物。作为随同尼禄皇帝的罗马军队出征的外科医生，迪奥斯科里德斯走遍了欧洲和北非的许多地方，看到了数百种植物。他在《药物论》（*De materia medica*）中简洁而全面地记录了这些信息，这部著作在整个中世纪都是关于草药的权威文本。

与试图理解事物本性的亚里士多德不同，罗马作家老普林尼

(Gaius Plinius, 23—79) 希望描述世界上的所有事物。据说他曾与一位秘书一同游历, 这位秘书负责记录他的想法和对各种生物的描述, 无论是真实的还是传说中的。受不知餍足的好奇心驱使, 普林尼来到了维苏威火山, 结果在79年摧毁了庞贝城的那场著名的火山喷发中丧生。普林尼对自然作过泛泛的思考, 认为它受制于神的支配。他写了《博物志》(*Natural History*) 来描述自然界, 这部著作的现代版长达10卷。在他人著作以及自己观察的基础上, 普林尼详细描述了动物, 揭示了自然造物的精巧和完美。他经常强调动物与人的关系, 其论述中既有认真的观察, 也往往不乏臆想。为了说明其做法, 我们可以看看他对海狸的描述, 猎人们认为海狸的睾丸有特殊的能力, 所以很重视这种动物。

黑海的海狸在遇到紧急情况时会自行切掉睾丸, 因为海狸知道这是他们想要的东西。医生们称这种东西为海狸香。此外, 被这种动物咬伤是很可怕的; 它们的牙齿可以像刀子一样咬断河岸的树木。倘若其身体的某个部分抓住了一个人, 它们将永不放松, 直到用牙齿把这个人咬得粉身碎骨。它们的尾巴像鱼, 身体的其他部分像水獭, 这两种动物都是水生动物, 而且毛发比绒毛还要软。 [2]

在基督教的中世纪, 关于动植物的主要假设源于古典文献与《圣经》说法的结合。根据《创世记》第一章, 上帝创造了地上和海洋中的所有生命, “各从其类”。所有这些生物都有形式或本质。亚当在伊甸园的工作是为所有动物命名。亚当堕落前能够完全掌握上帝的知识, 因此能够根据动物的实际本性为其命名。名称是很重要的。由于强调本性, 《圣经》的说法影响了对自然界的研究, 强化了亚里士多德传统, 因为本性或形式的概念在其中起着关键作用。然而, 普林尼是中世纪大多数博物学论述的来源。

早期的基督教作家采纳了普林尼的许多描述, 并把它们变成了说明教义的寓言。由无名氏创作于2世纪中叶的《博物学家》(*Physiologus*) 是最有影响力的基督教化的野兽书籍之一, 其中包含了这种做法的大量例子。这本书在中世纪非常流行, 先是从希腊文原文被译成了拉丁语, 然后又被译成了许多其他语言。在这部著作中, 对动物特点和习性的描述变成了基督教的寓言。以下是作者对普林尼海狸描述的采用和转化:

海狸这种动物极不伤害人, 非常安静。它的生殖器可以入药, 国王的宫殿里可以见到它。海狸如果看到山上的猎人急于追捕, 会咬掉自己的生殖器抛给猎人。如果后来碰巧被另一个猎人追上, 它便会仰面朝天把自己显示给猎人看。看到海狸没有生殖器, 猎人便会离开它。

哦, 有男子气概的你啊。哦, 神的臣民啊, 如果你把猎人的东西给了猎人, 他就不会接近你。如果你有走向罪恶、贪婪、通奸、偷窃的邪恶倾向, 那么赶紧远离它们, 把它们交给魔鬼。

保罗说，“凡人所当得的，就给他。当得税的，给他上税。当恭敬的，恭敬他”等等 [《罗马书》13：7]。让我们先把自己内心中罪的耻辱抛给魔鬼，因为这是他的作品，让我们把神的东西给神，把祈祷和我们善功的果实给神。 [3]

解释人体：希波克拉底和盖伦的医学

除了天文学家、哲学家和博物学家对天地和地球居民的描述和解释，古代医学思想家还研究了一类非常重要的主题，那就是对人及其形式的解释。在希腊世界，医学思想有三大主流：与崇拜神话中的半神阿斯克勒庇俄斯（Asclepius）相联系的治疗传统、希波克拉底的医学传统以及由盖伦发展起来的以生理学和解剖学为基础的医学传统。希波克拉底和盖伦的思想影响了整个中世纪和近代早期的医学。

根据古代传统，希波克拉底写了大约60部著作。事实上，其中许多作品是他之后200年间的其他作者所写。所谓的《希波克拉底文集》涵盖了医学的许多方面，包括了对各种疾病的诊断和治疗以及医学伦理。体液理论是希波克拉底医学的基础。这种理论假定存在着四种体液：血液、粘液、黄胆汁、黑胆汁。这些体液的平衡与否将会导致健康或疾病。每一种体液都是由两种原初性质构成的。因此，它们类似于亚里士多德的元素。相应地，血液像气一样是湿和热；粘液像水一样是湿和冷；黄胆汁像火一样是干和热；黑胆汁像土一样是干和冷。希波克拉底学派的医生把体液与元素、季节和亚里士多德的原初性质联系起来。

气候、饮食不当以及其他环境因素都可能导致体液失衡。虽然身体有自行纠正体液失衡的倾向，但饮食、运动和偶尔服药可以帮助恢复和维持平衡。体液理论和不干预治疗的观念影响了几个世纪的医学思想。在整个中世纪和文艺复兴时期，希波克拉底的医学和体液理论一直流行于阿拉伯世界和欧洲。

希腊医学思想的另一个传统导向了解剖人体，以了解身体是如何运作的。解剖人尸体的机会因时而变，这要取决于当时流行的宗教态度。卡尔西顿的希罗菲洛士（Herophilus of Chalcedon，约公元前350—前280）和希俄斯的埃拉西斯特拉图斯（Erasistratus of Chios，约公元前310—前250）进行过解剖，在埃及的亚历山大城可能还作过活体解剖。希腊殖民统治者曾在亚历山大城建了一个很大的图书馆和博物馆，在大约8个世纪的时间里一直是重要的研究中心。他们的人体解剖学研究包括研究大脑和神经系统以及对心血管系统进行描述和实验。

2世纪的医生盖伦写了许多著作，讨论了医学的方方面面，在解剖学和生理学领域变得尤其有影响。他介绍了解剖的方法，详细描述了人体。除了在帕加马作为医生为角斗士疗伤，盖伦很少有机会进行人体解剖，这是因为接触尸体和切割身体是禁忌。因此，他用动物解剖来替代人体解剖。盖伦知道这种方法可能会导致错误，其中世纪追随者也不够细致，延续了一些错误。他的工作在一些重要方面类似于亚里士多德的工作。其生理学明显是目的论的。盖伦认为，通过表明身体的每个部分

都有其用处，他已经提出了一种强有力的论证来反驳宇宙的运作是偶然的。相反，他认为自然显示出了智慧和智能。

盖伦的生理学建立在热是身体的活力之源这样一种观念基础之上。生命功能通过三种精气——植物的、动物的和理性的——来实现。在人体中，肝脏、心脏和大脑这三个主要器官会改变普纽玛（*pneuma*，一种空气般的物质），并把由此产生的精气经由静脉、动脉和神经这三种导管传遍全身。肝脏改变普纽玛以形成维持生长和营养的营养灵魂（*nutritive soul*）^[4]或自然精气（*natural spirits*）。心脏和动脉维持生命热（*vital heat*）^[5]，并把生命热连同生命精气（*vital spirits*）传遍全身。大脑把生命精气提炼成动物精气（*animal spirits*），经由神经传遍全身，以维持感觉和运动。

根据盖伦的说法，心脏占据着他认为彼此完全分离的静脉系统与动脉系统之间的核心位置。早期的解剖学家曾指出其结构差异。盖伦认为，这些结构差异暗示了功能上的差异。他认为，心脏右侧连接着静脉系统，左侧连接着动脉系统。

静脉系统的功能是为身体的各个部分提供营养。人咽下食物后，在胃里进行加工。门静脉把消化后的食物带到肝脏。肝脏对消化后的食物进行提炼，将其转化为血液，潮涨潮落的血液经由静脉为身体的各个部分提供营养。各个器官吸引血液，造成了血液的涨落。肝脏提炼过程中产生的废物经由腔静脉进入心脏的右心

房，再由右心房进入右心室，然后经由盖伦所谓的动脉性静脉（肺动脉）到达肺部。动脉性静脉具有动脉的结构，但因其位于心脏的右侧，盖伦认为它是静脉系统的一部分。当血液到达肺部时，废物被排出身体。

心脏左侧经由主动脉连接着动脉系统。肺部处理后的空气变成了普纽玛，这是一种假想的精气，赋予身体各个部分以生气。普纽玛经由静脉性动脉（肺静脉）被从肺部输送到心脏的左心房。动脉血从心脏获得普纽玛，变得比静脉血更加鲜红和稀薄。主动脉主动吸引血，就像风箱吸入空气一样。主动脉的这一活动解释了脉搏。动脉血从主动脉进入动脉系统的其余部分，把这种赋予生命的精气和生命热带到了身体的各个部分。血液在动脉系统中潮涨潮落，心脏吸引血液时处于舒张状态。

由于静脉系统需要被赋予生气，动脉系统需要得到滋养，盖伦认为，必定有少量血液从每一个系统进入了另一个系统。他假定分隔左右心室的肝脏隔膜中存在着微小的孔隙（希腊文：*anastomoses*），血液可以经由这些孔隙从一个系统进入另一个系统。他认为自己已经证明，静脉系统和动脉系统之间必定存在着一种连接，因为切断动脉会导致静脉和动脉变空。

希腊著作一直影响到中世纪的医学思想。阿维森纳不仅写了炼金术

和哲学著作，而且写了医学著作。他的《医典》（*Canon of Medicine*）是一部关于医学理论和实践的全面论述，是希腊医学的重要媒介。

《医典》吸收了希波克拉底、盖伦、迪奥斯科里德斯等人的思想，也补充了早期阿拉伯医学家的思想。阿维森纳的医学著作极大地影响了阿拉伯传统，在12世纪被译成拉丁语后深深地影响了欧洲思想家，后者把阿维森纳称为“伊斯兰世界的盖伦”。

把希腊语和阿拉伯语著作翻译成拉丁语不仅对研究发生的体制背景有巨大影响，而且对科学和自然哲学的内容产生了巨大影响。亚里士多德、托勒密和盖伦的著作主导着中世纪大学，因为这些著作（先从希腊语被译成阿拉伯语，后来又从阿拉伯语被译成拉丁语）构成了中世纪课程的基础。它们规定了学科的性质和分类以及研究课程。亚里士多德的自然学著作规定了自然哲学这门学科，排除了数学以及像天文学和光学这样的数学学科。这些学科被称为混合数学，因为它们把观察方法与数学的方法和主题结合了起来。医学有医学院，它尽管包含着许多自然哲学思想，但未被视作自然哲学的一部分。博物学在大学课程中根本没有位置。炼金术也没有位置，炼金术士是在其他背景下从事这一活动的。

在中世纪和以后的一段时期，神学对于自然哲学至关重要，因为亚里士多德哲学被用来解释基督教教义的各个方面。自然哲学研究上帝的创造。关于自然界的大多数讨论都会假设上帝设计和创造了世界，并继续以神意照料它。例如，中世纪的自然哲学家们修改了亚里士多德关于世界永恒的说法，以便允许上帝创世。他们用亚里士多德的物质和变化理论来解释基督真实存在于饼和酒的圣餐之中。人的灵魂的理性和不朽催生了关于人与动物之间差异的讨论。自然哲学包括一些会被我们认为是神学的主题，这并非因为压制性的教会强行规定将其列入，而是因为有些神学主题是自然哲学的重要组成部分。

14世纪中叶以后，情况开始发生变化，变化在于认识世界的方法。从意大利开始的文人学者寻求没有遭到多重翻译破坏的古代作品的希腊文和拉丁文原始版本。教会内部的教义争论和政治纷争导致了宗教的动荡。不为古代作家所知的陆地相继被发现，传统的认识世界方式逐渐被瓦解。

第二章 变革的气息：寻找一种新的自然哲学

在16世纪和17世纪初，欧洲的思想生活发生了很大变化。许多思想家都在积极明确地寻求一种新自然哲学，以取代因为若干重要的新事件而渐渐不受青睐的亚里士多德主义。文艺复兴时期的人文主义、宗教改革、发现新大陆以及哥白尼天文学都以各自的方式为传统世界观的瓦解作出了贡献。

复旧立新：文艺复兴时期的人文主义

从14世纪末开始，主要是在大学以外，学者们越来越意识到经由许多译本从古代世界传到拉丁西方的古代书籍所遭受的文本破坏。正如我们已经看到的，希腊原始文本最早于8—9世纪被译成阿拉伯语，然后在12—13世纪被译成拉丁语。翻译和抄写的错误不可避免地悄悄潜入了这些文本。随着书籍被人辗转翻译和抄写，这些错误渐渐积累起来。在许多情况下，拉丁翻译家只是把阿拉伯术语进行音译，因为等价的拉丁词并不存在。今天我们英语中的“代数”“算法”“炼金术”“炼丹药”“酒精”等一些词会使我们想起这些翻译。

许多学者试图搜寻未受陆续翻译影响的古代著作原始版本来解决这些文本问题。在这种后来所谓的人文主义运动的第一阶段，学者们遍访修道院和图书馆以寻找最古老的希腊和拉丁文本。通过比较同一作品的不同手稿，他们编订了自认为最好和最准确的经典著作版本。

由于认为这些古代著作优于新近的作品，人文主义者试图模仿古典作家的语言和风格。他们创造了“中世纪”一词来表示介于希腊罗马的黄金时代与他们自己时代的文化复兴之间的一个时期。人文主义者特别欣赏罗马演说家、修辞学者、哲学家马库斯·图利乌斯·西塞罗（Marcus Tullius Cicero，公元前106—前43）的作品，并模仿他的拉丁散文风格，这种风格的精致程度远远超过了中世纪发展出来的较为朴素的拉丁文风格。他们还认为，古老程度是衡量一个文本重要性的标准，因为他们相信，古代文本最古老的手稿可能与原稿最为接近。这种态度影响了他们对历史以及自身学术成就的看法。

早期的人文主义运动强调文学作品，而不是构成中世纪大学课程基础的逻辑和哲学。后来的人文主义者则把他们的学术技巧应用于哲学和科学文本。于是，自然哲学家们得以看到许多与亚里士多德哲学不同的文本，他们正积极寻求一种新的自然哲学以取代亚里士多德的自然哲学。这些重见天日的著作提供了思想母体，以便学者们提出新的认识世界的方式。

有时人文主义会产出惊人的学术成果。大约在1460年前后，马西利奥·菲奇诺（Marsilio Ficino，1433—1499）正全神贯注地编辑一个新的柏拉图对话版本，此时赞助他的科西莫·德·美第奇（Cosimo de' Medici）给了他一些希腊文手抄本，这是一个修士从马其顿带回来的。科西莫吩咐菲奇诺放下柏拉图，把注意力转向这些新发现的文稿。是什么任务比翻译最重要的古希腊哲学家之一柏拉图的著作更为紧迫？那位修士所交付的书籍据说是三重伟大的赫尔墨斯（Hermes Trismegistus）所著，希腊人和罗马人认为他是一个半神半人，是一个

俗女子和埃及神托特（Thoth）所生的儿子，是诸神的文书和智慧之神。由于赫尔墨斯著作中提到了救主以及各种希腊哲学学说，因此人文主义者认为它们与摩西五经一样古老，而且有预言性。

事实远没有那么激动人心。这些著作实际上写于2—3世纪，这是研究希腊的著名学者伊萨克·卡佐邦（Isaac Casaubon, 1559—1614）于1614年确定的事实。卡佐邦通过认真分析文本的语言和引文而修正了赫尔墨斯著作的年代。他表明，赫尔墨斯著作中包含着一些在基督教时代之前未曾出现的希腊文语词。尽管卡佐邦做了细致的学术分析，但从菲奇诺时代到17世纪，这些著作一直追随者甚众。

赫尔墨斯著作基于占星学的宇宙论描绘了一种魔法的宇宙观，对创世给出了一种类似于柏拉图《蒂迈欧篇》中的说明。在其描述的世界里，恒星和行星对应于特定的金属、矿物、植物和人体部分。这些著作解释了在赫尔墨斯魔法上训练有素的魔法师如何能够穿过天球飞到与上帝合一，从而在精神方面逃过星辰的致命影响。在实践方面，一些赫尔墨斯著作描述了如何把渴望得到的影响吸引到护身符——由特殊材料制成的刻有象征性图案的物体——中，从而为了世俗目的而运用天界的力量，比如吸引情人或保证身体健康。天地之间的对应是赫尔墨斯宇宙论的关键。地球上的矿物、植物和宝石等个别物体包含着它们所对应天体的记号。理解天地之间的对应以及世间万物之间象征关系的内行人能够读懂这些记号，从而获得关于特定对应的知识。通过为赫尔墨斯哲学补充赋予数和语词以象征意义的毕达哥拉斯命理学和犹太教卡巴拉神秘学（Cabala）的要素，许多赫尔墨斯主义者丰富了这一传统。当今的“新时代”（New Age）信念正是源于这一传统。

15世纪中叶印刷术的发明使古代文本得到了永久恢复。在印刷术产生之前，所有文本都是手工复制的，人文主义者的编辑工作往往付诸东流。例如，1417年人文主义者波吉奥·布拉乔利尼（Poggio Bracciolini, 1380—1459）发现了罗马诗人卢克莱修（Titus Lucretius Carus, 公元前99—前55）《物性论》（*De rerum natura*）的一份手稿。这部著作提出了物质的原子理论，最终将对17世纪的自然哲学产生重要影响。布拉乔利尼以手稿流传的工作只有少数副本，这部诗作很快便再次被忘却。直到1473年被印刷出来，卢克莱修的诗作才得以幸存。

学者们还用人文主义的方法来恢复关于科学和医学的古典著作，这些著作的印刷版本最终引发了新的研究。手稿在中世纪广为流传的普林尼的《博物志》于1469年被印刷出来。克雷莫纳的杰拉德（Gerard of Cremona, 1114—1187）于12世纪翻译的托勒密《天文学大成》的印刷版本于1515年问世。希腊文版本的盖伦医学著作于随后的1525年问世。希腊数学家阿基米德（公元前287—前212）的著作出现在16世纪中叶。希腊文版本的欧几里得《几何原本》于1533年在巴塞尔问世，拉丁语译本于1572年出版。这些文本重新唤起了人们对这些学科的兴趣，至少部分促成了自然哲学和科学在17世纪的繁荣。医学研究，特别是人

体解剖，有力地表明了人文主义对古代文本的重新发现如何影响了科学的后续发展。

虽然盖伦曾对研究和解剖人体的程序有过大量论述，但他很难接触到人的尸体。此前仅在希腊化时期（公元前4世纪—前1世纪）的亚历山大城出现过作为研究方法的实际人体解剖。中世纪的医学课程虽然在14世纪实际包括了人体解剖，但它旨在说明古代的解剖学文本，而不是收集有关人体的新的信息。

15世纪和16世纪初教科书中的解剖学插图既强调这种态度，又强调教授（阅读古代文本的文人学者）与外科理发师（实际解剖尸体的技工）之间的距离。医学教授在高处朗读古代文本，主持解剖，尸体平放在讲台下方的一张桌子上。被称为示教者（ostensor）的第三个人指向身体的相关部位，指导外科理发师做实际的解剖工作。作为技工的外科理发师属于行会——工匠或技工的协会。技工和专家处于不同的社会阶层。作为专家的教授们不必亲工作。他们朗读盖伦的著作，而技工们实际进行解剖。由此产生的劳动分工以及教授与尸体的距离意味着，教授不会知道盖伦著作中的解剖学描述与人体的实际结构之间存在着不一致。

如何解释这种对解剖学的态度呢？除了把教授的学术工作与技工的手工劳动分开社会因素以外，医学理论也促进了这些做法。由于希波克拉底的体液理论主导着医疗实践，医生们并不认为解剖学知识与疾病和健康问题有关。虽然盖伦本人认为解剖是理性认识人体的关键所在，但他并不认为解剖是为了挽救人的生命。这两种态度的综合影响强化了这样一种看法，即人体解剖学研究没有实用价值。因此，从事解剖学研究似乎是没有意义的。

人文主义者重新获得盖伦的著作最终使这一学科发生了革命。安德烈亚斯·维萨留斯（Andreas Vesalius，1514—1564）恢复了盖伦在其《论解剖程序》（*On Anatomical Procedures*）一书中所主张的解剖方法。维萨留斯在巴黎大学的老师安德纳赫的约翰·君特（Johann Guenther von Andernach，1487—1574）和雅各布·西尔维乌斯（Jacobus Sylvius，1478—1555）着手恢复盖伦的书籍。虽然君特提倡盖伦的解剖方法，但并没有按照他实际所讲的去做。关于君特，维萨留斯后来这样写道：“我不介意遭受我所目睹的他对人或其他野兽（除了在宴会桌上）所作的那么多切割。”^[6]而西尔维乌斯则亲自做了一些解剖，认识到他所观察到的内容与盖伦文本内容之间的差异。由于不愿挑战古代权威，西尔维乌斯对这些差异的解释是，在盖伦作出那些发现以来的1400年里，人体已经发生实际改变。西尔维乌斯把维萨留斯引入了解剖实践。在巴黎的第三个年头，维萨留斯亲自进行了解剖。据说由于很难获得人的尸体，维萨留斯和他的学生们曾经盗掘坟墓以获取标本。他们在迁移巴黎城墙期间“无罪者墓地”（用于埋葬瘟疫的受害者）的新址发现了大量人骨。

1537年，维萨留斯担任了帕多瓦大学这所欧洲最负盛名的医学院的解剖学和外科手术教席。维萨留斯讲课时抛弃了传统做法，亲自进行解剖。由于可以亲手操作，亲自观察，他发现了盖伦人体描述中的错误。维萨留斯甘愿承认盖伦的确犯了错，这与西尔维乌斯的保守主义形成了鲜明对比。

为了便于人体解剖教学，维萨留斯发表了《解剖图谱》（*Tabulae anatomicae*，1538），这是供医科学生使用的6幅大型人体解剖图。他并不打算用这些图来取代对人体的解剖和直接观察，而是旨在说明文本。这部著作是对盖伦生理学体系的第一次阐述，也是在解剖学书籍中使用细节详图的第一次重要尝试。显然，印刷术对这样一部著作的出版至关重要，因为它可以实现相同插图的准确复制。

维萨留斯的工作在《论人体构造》（*De humani fabrica corporis*，1543）中达到了顶峰，这部著作以他本人的观察为基础，用丰富的插图完整地描绘了人体解剖。维萨留斯非常详细地描述了人体，纠正了他在盖伦著作和中世纪文献中发现的许多错误。他这本书旨在作为一本教学手册认真描述自己的解剖方法，使读者能够重复他的做法。维萨留斯按照盖伦曾经建议的顺序，先是描述了构成身体框架的骨骼，然后描述了肌肉、血管系统、神经、胃肠道系统、各种膜和腺体，最后是脑。他实际的解剖做法与他的教导有所不同。在甲醛等防腐剂发明之前，必须在处理肌肉和骨骼之前解剖最有可能腐烂的腹腔和内脏。由于维萨留斯认为构造是功能的关键，所以与解剖学带有很深目的论色彩的盖伦相比，他更少利用目的因或目的。为了突出人体解剖的细节，他还广泛利用了比较解剖学。



GALINUS VENAT FOR TAI RAMOS FRANCISCO SEPTIM INVENIAT.

维萨留斯《解剖图谱》中的一幅图

在《解剖图谱》中，由于标准化术语尚不存在，维萨留斯用源自拉丁语、希腊语、希伯来语和阿拉伯语的术语仔细标记了身体的部位。维萨留斯至少亲手绘制了一半插图，这表明他正在从接受盖伦的权威过渡到依靠自己观察的权威性。这里复制的插图清晰表现了他思想中的这种张力。当他在图片侧面的一张小图中把注意力集中于泌尿生殖系统时，他在不显著的位置把肝脏准确地描绘为两叶。然而，他在同一张纸上还画了五叶肝脏，因为当他把注意力集中于肝脏时，他的思想受到了盖伦预设的影响。

■图见Andreas Vesalius, *Tabulae anatomicae sex* (Venice : B.Vitalik, 1538), table 1.

由专业艺术家绘制的高品质的《论人体构造》插图令人惊叹。利用这些插图，维萨留斯继续解决术语问题：他把用拉丁文或希腊文名称来表示的解剖部位进行标准化，并用字母或数字对这些部位进行标记，这些字母或数字将出现在相应的文本部分。这种把插图与文本明确联系起来的技术是一项重要创新。

在处理解剖时，维萨留斯打破了延续了数个世纪的对古代文本作评注的传统，坚持要亲自作出观察，从而使权威接受检验。只有当盖伦的原始文本得到仔细而彻底的检查之后，解剖的方法和利用的这些变化以及新教学法的革新才是可能的。

革新教会：宗教改革

在16世纪之前，西欧的所有基督徒都隶属于罗马天主教会。在中世纪，教会已成为拉丁西方首要的集权机构，控制着大多数教育机构，充当着西欧基督徒的神学权威。虽然教会内部产生过分歧和争论，但对其权威的持续挑战直到16世纪初出现。在某种意义上，与文艺复兴时期的人文主义者相类似，16世纪的宗教改革家也想改善宗教的状况，他们认为宗教在中世纪已经被败坏。为了净化基督教，消除中世纪增添的东西，他们试图回到早期教会的信仰和做法。

马丁·路德（Martin Luther，1483—1546）是一个具有深刻精神关切的人，他感到教会的某些物欲横流甚至商业性的做法令人厌恶。1517年，作为奥古斯丁会修士的路德在维滕贝格城堡教堂大门上张贴了《九十五条论纲》，希望同教会当局就这些论题进行辩论。他强调信仰的重要性和《圣经》的权威性，而不是外在的显示。虽然他最初的抗议是呼吁教会内部的改革，但不断升级的论战最终导致他被罗马天主教会革除教籍，并且建立了一个新的路德教会，其神学和做法都显著背离了传统天主教。

路德仅仅把宗教建立在信仰和《圣经》的基础之上，主张他所谓的“信徒皆教士”。这一口号表达了他的一种看法，即任何信徒都有权解释《圣经》。这代表着与天主教传统的彻底决裂，因为天主教把解释《圣经》的权威归于教士。中世纪的《圣经》是拉丁文本，从未被翻译成普通民众的语言。路德认为信仰和《圣经》是宗教权威的唯一来源，他把《圣经》翻译成了他的母语德语，以使所有信徒都能看懂。他还修改了圣礼的数量和性质，并允许教士结婚。

德国——现在的德国在16世纪大约由1700个公国和独立城市所组成——许多君主都把路德宗当做他们领地的官方宗教，以把教会据守的广袤土地为己所用。他们还希望不与罗马分享世俗权力。因此，宗教改革运动的蔓延既与宗教信仰有关，也与政治和经济有关。

路德吸引了众多追随者，在下一代人中又出现了其他几位宗教改革家。其中最重要的是让·加尔文（Jean Calvin，1509—1564）。和路德一样，加尔文也与罗马天主教会决裂，但在教义和做法上，他的许多观点都不同于路德。加尔文强调对上帝的认识，认为可以通过研究创世而增强这种认识。

和人文主义者一样，宗教改革家设法到过去——这里指早期教会——寻找前进的道路。16世纪中叶，宗教改革家已经严重破坏了基督教世界，以至于罗马天主教会在1545年与1563年之间召集主教召开了特

伦托会议，以确定教会如何回应改革者的挑战。最后，会议否决了多项改革，从而导致了基督教世界的永久分裂。

特伦托会议之后，在所谓的反宗教改革运动中，天主教会开始与新教作斗争，并且消除了自身队伍中一些更加恶名昭彰的弊端。军人出身的西班牙牧师依纳爵·罗耀拉（Ignatius Loyola, 1491—1556）于1540年建立的耶稣会充当了反宗教改革运动的先锋。该修会的成员被称为耶稣会士，他们成为一个教学阶层，在整个欧洲建立学院来教导贵族的儿孙，并推进他们所认为的真正的基督教。耶稣会士们受过良好教育，在神学、哲学和自然哲学方面产出了许多重要作品。

宗教改革对于欧洲历史的意义无论怎么强调都不为过。它对科学史也产生了深远的影响：它提出了谁有权解释《圣经》的问题，关于世界知识的基础问题，关于《圣经》说法与自然知识之间的关系问题。宗教改革家质疑了教会的权威性，宣称每个人都有能力阅读《圣经》，都能为自己解释《圣经》。在特伦托会议上，教会重新肯定了其传统立场，宣布解释《圣经》的权力仍然掌握在教会手中。天主教神学家预言，宗教改革将会导致宗教的无政府状态，因为由“信徒皆教士”无法产生在众多解释之间进行选择的标准。新教徒以质疑教会的权威来源进行反驳。古典怀疑论哲学家著作的重新获得加剧了《圣经》解释的冲突。

16世纪60年代，人文主义者重获得了塞克斯都·恩披里柯（Sextus Empiricus，活跃于公元200年左右）的《皮罗怀疑论纲要》（*Outlines of Pyrrhonism*），这是一部对古代哲学家进行怀疑论攻击的著作。恩披里柯提出的论证不仅质疑了我们认识任何事物的能力，甚至怀疑我们是否有能力知道自己是否知道。著名的怀疑论论证往往会成为关于知识的哲学论述的出发点。例如，怀疑论者追问，既然物体在不同光线下会呈现不同的颜色，我们如何可能知道物体的颜色？他们注意到，部分浸在水中的桨看上去是弯曲的，而当桨完全处于空气中时却显得是直的，那么我们如何才能确定桨的真实形状？狗觉得美味的食物我们却会觉得恶心，那种食物到底美味与否？鉴于这些差异，我们如何能够信任感官会告诉我们事物的实际样子呢？我们又如何能为这些说法作辩护？

在辩论如何确定一种信仰规则，如何在相互竞争的信仰规则之间确立一种判定标准时，天主教徒和新教徒都会利用这些怀疑论论证。天主教徒质疑新教徒是否能就这样的规则达成一致：他们指出，信徒之间的差异将不可避免地导致解释《圣经》的不同方式。而新教徒则质疑天主教有什么权利声称在这些问题上拥有唯一的权威性。

到了17世纪初，怀疑论蔓延到了关于信仰和《圣经》的讨论以外，导致了一种更加普遍的怀疑论危机，所有知识都遭到了怀疑论批判。特别是，哲学家批判了亚里士多德的自然哲学以及它声称能够获得关于事物本质的某些知识。由于自然哲学家不再认为传统的亚里士多德主义方法是可靠的知识来源，他们试图提出新的方法来获得自然知识，并认为

这些新方法能够免受怀疑论攻击。

《圣经》解释的问题又引出了其他问题。如果《圣经》的说法违背了自然知识该怎么办？谁有权决定呢？这个几乎从教会建立就一直被神学家争论的问题在17世纪伽利略与教会的冲突中变得尖锐起来。亚里士多德著作在12—13世纪的重新获得向大学的神学家们直接提出了这个问题。例如，亚里士多德认为世界是永恒的，这种说法断然违背了《圣经》的创世教义。托马斯·阿奎那和其他中世纪神学家径直修改了亚里士多德的观点，声称神的创造是一个信仰问题，而不能由自然理性来认识。在16—17世纪，人们对新科学方法的信心不断增强，对绝对知识的说法普遍持怀疑批判态度，这使学者们找到了处理这些问题的新方式。

自然哲学家们经常用上帝的两本书这一隐喻来表述这个问题，一本书是上帝的作品，另一本书是上帝的言。这一传统认为研究自然对于理解涉及自然界的《圣经》段落很重要，它可以追溯到4世纪的圣奥古斯丁（St. Augustine, 354—430）。接受这一进路的学者认为《圣经》中包含有神的消息，并把涉及自然界的段落解释成寓意性和比喻性的，从而保留自然哲学解释受造世界的权力。而新教作家则往往强调《圣经》字面的历史含义，从而引导他们对世界的认识。这些寻找神学和宗教与自然认识之间正面关系的努力突出了重要一点，即科学与宗教并不总是相互冲突的。

探索新大陆

托勒密的《地理学》(*Geography*)描述了他那个时代希腊人所知道的世界。他的地图把世界分为三大洲：欧洲、非洲和亚洲。他所描绘的欧洲向北一直延伸到波罗的海东岸。他把非洲的大西洋海岸几乎描绘成一条向西南方向蜿蜒的直线。非洲东海岸向南越过非洲之角偏折下来。虽然该地图包括了中国和东南亚，但其图像丝毫不符合实际情况。他把亚洲东海岸向南弯曲与非洲东海岸连接，从而把印度洋绘成了一个与大西洋毫无连接的内陆海。

在中世纪，随着伊斯兰教从西班牙扩张到中国境内，从阿拉伯半岛扩张到阿比西尼亚（现在的埃塞俄比亚），穆斯林学者获得了比希腊人更为详细的关于欧亚大陆和非洲大陆的知识。因代数贡献而闻名的花拉子米（Muhammad ibn Musā al-Khwārisīmī，约780—约850）研究了地理学的数学方面，改进了托勒密关于地球形状的计算，绘制了更好的世界地图。阿拉伯远征队驶过印度洋来到马来群岛和爪哇岛。比鲁尼（Abū al Raihan Bīrūnī，973—1048）在其《地域的划界》(*Book of the Demarcation of the Limits of Areas*)中描述了这些旅行。后来的著作不仅描述了测量经度和纬度的改进方法，而且描写了航行。这些阿拉伯地理学家中有些人住在安达卢斯（al-Andalus，阿拉伯语所称的西班牙）。

对地点和新事物的观察呼吁认识世界的新方法。经验渐渐取代了权威成为知识的基础。1492年，哥伦布（Christopher Columbus，约1451—1506）到达美洲新大陆；1498年，达·伽马（Vasco Da Gama，1460—1524）绕过好望角向印度进发；1521年，费迪南德·麦哲伦（Ferdinand Magellan，约1480—1521）绕过南美洲最南端，成功环球航行一周，此时，欧洲人知晓了托勒密（尽管他较为准确地估算了地球的大小）在其《地理学》中并未提及的巨大海洋和陆地。

美洲、非洲和亚洲的这些探险对思想生活产生了直接影响，加速了传统观念和传统权威的崩溃。中世纪和文艺复兴时期的学者都把希腊罗马作家的书籍奉为权威的地理学和博物学著作。探索古人从未见过的土地，发现古人未曾描述过的动物和植物，目睹此前未知的种族和文化，这些都促使学者质疑古典文本的准确性和权威性。也许古代作家并没有就世界的范围和内容给出定论。

起初，探险家们是透过古代典籍的视角来看待自己的发现的。哥伦布以为自己到了中国，因为在托勒密的《地理学》中未曾有过北美或南美的端倪。后来的探险明确挑战了托勒密地图的准确性，牢固确立了西半球有一块巨大的陆地存在。这些发现削弱了古代典籍的权威性，直接

经验开始成为地理知识的来源。

鉴于托勒密地图的缺陷，迫切需要有更好的地图和更好的航行方法。除了仔细观察，地图制作者运用数学方法以视觉形式呈现新的发现。工匠们对于使探索更方便起了至关重要的作用，他们制造了绘图仪器，作了对于航海必不可少的观测。因此，实用数学的重要性开始上升，不仅是为了绘制地图和航海，也是为了测量新发现的领地。

新大陆的发现也挑战了古代的博物学论述。哥伦布和亚美利哥·韦斯普奇（Amerigo Vespucci，1451—1512）等早期探险家使用普林尼等古代作家的著作中以及马可·波罗（Marco Polo，1254—1324）关于中国之旅的更近记述中常常出现的术语描写了他们在新大陆碰到的动物。由于轻信像秘鲁的“猴猫”（据说是猴子与猫杂交的产物）那样的动物报告，第一次遇到未知物种的欧洲博物学家往往会把它们与古典作家所描述的生物进行比较。猴猫的怪异程度似乎不亚于神话中拥有狮身鹰首鹰翼的狮鹫。渐渐地，随着探险者、士兵和传教士对自己观察的信任超过了古代典籍他们意识到，古典作家并不知晓新大陆的许多生物，它们与旧世界常见的动植物有很大不同。探险有助于改变把古代奉为权威的态度，代之以一种尊重经验和观察的新态度。文艺复兴时期的学者不仅愿意补充古典记述，而且对旅行者等人的报告更持批判性。

变革天界：哥白尼天文学

在整个欧洲中世纪，托勒密天文学和亚里士多德宇宙论仍然占统治地位，而与此同时，阿拉伯天文学家正在对这些理论作出重要修改。近代早期的欧洲天文学家深知亚里士多德体系与托勒密体系是不相容的，阿拉伯天文学家已经证明了这种不相容性。关于这个问题的持续争论为天文学的进一步发展提供了背景。阿威罗伊对托勒密天文学的批判加剧了欧洲的这场争论。与其他阿拉伯天文学家一样，阿威罗伊及其追随者也认为天文学应当提供关于天界的真实描述。阿威罗伊采用了亚里士多德的宇宙论原则，认为天体的运动应当只用匀速圆周运动的机制来解释。他之所以批判托勒密天文学（尽管它有能力作出准确的预测），是因为它面临着可能无法解决的问题，即确定几个等价的数学构造当中哪个为真。此外，无论是本轮还是偏心轮（尤其是偏心匀速点）都与匀速圆周运动的要求不一致。因此，阿威罗伊得出了一个激进的结论，即托勒密天文学缺乏正当性，不应继续下去。欧洲天文学家了解与阿威罗伊批判托勒密天文学有关的争论。对这些问题的处理引发了重要甚至是激进的天文学变革。

15世纪中叶托勒密的希腊文本被重新获得和译成拉丁语刺激了对这些问题的进一步思考。15世纪下半叶，一些欧洲天文学家遵循着从阿拉伯文献中得知的托勒密《行星假说》传统，试图对行星运动给出物理解释。格奥尔格·普尔巴赫（Georg Peurbach, 1423—1461）在其《行星新论》（*Theoricae novae planetarum*）中推广了这一做法，他于1454年完成了这本书，但直到1472年才出版。他利用三维球壳产生了行星的运动，并用托勒密《天文学大成》的计算方法来预测行星位置。这本书成为16世纪阅读最为广泛的天文学导论。普尔巴赫还与约翰内斯·雷吉奥蒙塔努斯（Johannes Regiomontanus, 1436—1476）合作撰写了在数学上很严格的《〈天文学大成〉概要》（*Epitome of the Almagest*）。

这些著作作为尼古拉·哥白尼（Nicholas Copernicus, 1473—1543）提出革命性的体系提供了技术背景。哥白尼出生在东普鲁士（现为波兰的一部分），后在克拉科夫大学学习，之后在意大利待了8年，在那里获得了教会法学位。他的研究包括数学、天文学、占星学、教会法和民法以及医学。在意大利期间，哥白尼了解了阿威罗伊对托勒密天文学的批判以及阿拉伯人对天文学的贡献。回到东普鲁士后，他在弗劳恩堡（Frauenberg）大教堂担任教士，并且终生保持着这一职位。

哥白尼对天文学的变革加速了数理天文学和物理天文学的革命性变化。他对行星运动给出了详细的日心说解释，并且坚持天文学描述的是天界的物理实在。他写了一部关于自己体系的概要，名为《要释》

(*Commentariolus*)，在1514年之前将其以手稿形式流传。在这部简短的著作中，哥白尼概述了新的日心天文学体系，声称它描述了物理实在。和阿拉伯天文学家一样，他也坚持只使用匀速圆周运动，并且运用图西双轮以避免使用偏心匀速点等违反匀速圆周运动原则的构造。我们不清楚哥白尼是如何得知阿拉伯天文学细节的，但他显然了解这些内容，并把它们纳入了自己的工作。

此时，哥白尼已经获得了重要天文学家的声誉。他声名显赫，以至于教皇的一个委员会请他为历法改革提供建议。历法需要作彻底检查，因为自公元前1世纪采用儒略历以来，许多个世纪的误差积累起来已经导致历法与春分等天文现象不再同步。除了实际的考虑，教会之所以关注历法还因为需要确定宗教节日的正确日期，特别是复活节的日期。哥白尼没有为委员会提出建议，他指出，要想解决历法问题，就必须改进观测天文学和理论天文学。他没有出版任何著作，而是继续计算其体系的技术细节，直到1539年，来自维滕贝格的路德宗数学教授格奥尔格·约阿希姆·雷蒂库斯(Georg Joachim Rheticus, 1514—1574)来到弗劳恩堡，想对哥白尼的新天文学体系有更多了解。雷蒂库斯看到这个理论很兴奋，他于1540年发表了一份简短的说明——《初述》(*Narratio prima*)。

逗留期间，雷蒂库斯鼓励哥白尼出版其天文学的完整版本——《天球运行论》(*De revolutionibus orbium coelestium*)。由于书中包含了大量几何图解和观测表，所以印刷过程需要不断监督。1542年，雷蒂库斯把手稿交给了纽伦堡的一个印刷工，然后赴莱比锡大学任教，把监督《天球运行论》印刷的任务留给了路德宗牧师安德烈亚斯·奥西安德尔(Andreas Osiander, 1498—1552)。故事情节由这里开始变得模糊起来。

奥西安德尔在书中插入了一个未签名的序言，声称书中断言的主要天文学结论应被视为数学假说，纯粹旨在拯救现象，也就是构造数学模型来解释所有观测和作出正确的预测，而不是对物理实在的描述。虽然这篇序言明显违背了哥白尼在全书中的说法，但许多读者还是按照字面意思作了理解，很少有天文学家会接受日心说的物理实在性，直到读过雷蒂库斯与奥西安德尔之间通信的约翰内斯·开普勒(Johannes Kepler, 1571—1630)揭示了谁是该序言的实际作者才真相大白。1543年，就在《天球运行论》付梓出版之际，哥白尼与世长辞。

我们事后可以看到，这部著作加速了天文学、物理学和宇宙论的深刻变化，但哥白尼的目标并不是革命性的。事实上，哥白尼的做法在许多方面都很保守。例如，他认为古代天文学家的观测结果是完全可靠的。“我们必须遵循他们的脚步，秉持他们遗留给我们的观测结果。如果有人认为古人在这方面不值得信任，那么这种技艺的大门对他关闭的。”^[7]

事实上，哥白尼并没有作出许多新的观测。的确，作出显著改善的

观测所需的精密仪器还不存在。除了信任古代的观测，他还认同通过匀速圆周运动的组合来解释天体运动这一古代目标。他之所以批判托勒密体系，是因为在尝试解释行星运动的一些不均等性的过程中，托勒密使用了偏心匀速点，而哥白尼和许多阿拉伯天文学家都认为此举违反了匀速圆周运动的假设。他在《要释》中解释了这一点：

既已了解这些缺陷，我经常思考是否有可能对诸圆进行一种更为合理的安排，使每一种表观的不均等性都能由此导出，一切都可以按照绝对运动的规则所要求的那样围绕其固有的中心均匀地运动。在提出这个非常困难、几乎不可能解决的问题之后，我最终想到，只要采用……一些假设，便可以通过使用比以前少得多也简单得多的构造来解决它。 [8]

哥白尼的新假设简直把宇宙由内到外翻了个个。他把地球从宇宙中心移开，使之围绕处于中心的太阳运转。他还赋予了地球第二种运动，即每日绕轴自转，以解释日月星辰每日的升落。他表明如何可以用地球运动来解释观察到的行星运动的留和逆行。哥白尼认为，这种新理论将会比托勒密更和谐、更有效地保持匀速圆周运动。

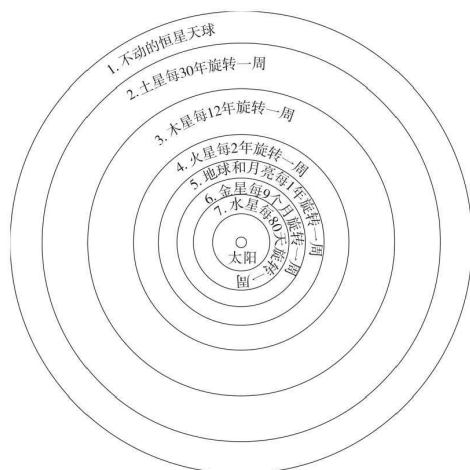
哥白尼在《天球运行论》一开篇就描述了宇宙的物理结构。他赞同古代天文学家的观点，认为宇宙和地球都是球形的。天体要么做永恒的匀速圆周运动，要么以匀速圆周运动的组合在运动。他把地球包括在这些天体中间，不认同大多数古代天文学家的意见，即地球静止于宇宙中心。他援引后来所谓的视觉相对性原理，指出如果两个物体彼此移动，而观察者位于这两个物体中的一个上面，则仅凭视觉证据无法判定哪个物体实际在运动。因此，通过地球的每日绕轴自转可以有效地解释所有天体每日的升落或围绕地球的旋转。

除了每日自转，哥白尼还声称地球围绕太阳旋转，每年旋转一周。这一运动可以简单地解释其他行星的留和逆行。哥白尼认为他的解释比托勒密的更好。托勒密为每一颗行星单独构造了一个几何模型以解释这些现象，而哥白尼的解释则是自己理论的自然推论，无需进行任何额外的假设。

把地球从宇宙中心移出还可以解释托勒密通过特设性假说处理的其他现象。在托勒密体系中，由于诸行星的几何结构是相互独立的，所以行星的次序没有标准可以确定。对于哥白尼来说，要想确定行星的次序，只需把行星按照围绕太阳运行一周所需的时间即行星周期的顺序排好：

行星	周期
水星	88天
金星	225天

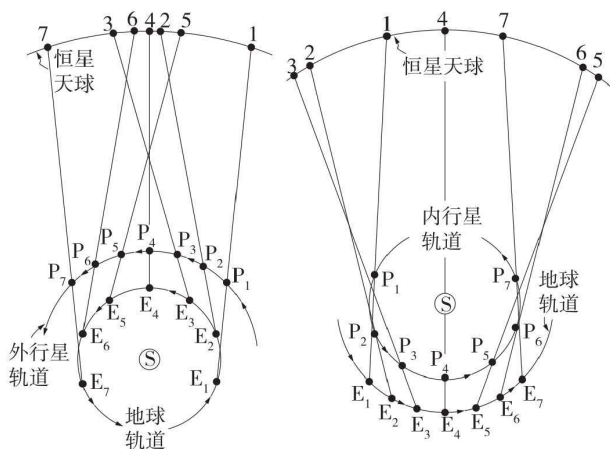
地球	365.25天
火星	687天
木星	12年
土星	29年



哥白尼对宇宙的描绘

在哥白尼的革命性理论中，太阳静止于宇宙的中心。行星和恒星都沿着圆周轨道绕太阳旋转。绕太阳旋转的地球是从太阳往外的第三颗行星，现在与其他行星有相同的地位。

■图见*The Copernican Revolution : Planetary Astronomy in the Development of Western Thought* by Thomas S.Kuhn, p.162, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1985.



哥白尼体系中的留和逆行

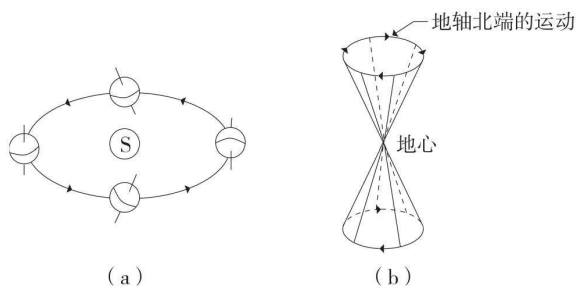
所有行星都沿自己的轨道自西向东以不同速度运行。它们偶尔会停下来，倒转方向自东向西运动，然后停止下来，继续其自西向东的运动。这些运动被称为留和逆行。哥白尼能把它们解释成自己体系的一个自然推论。

该图表明了哥白尼对其他行星相对于地球的视运动的解释。 E_1 到 E_7 是地球绕太阳旋转时的位置， P_1 到 P_7 则是这些时刻某颗行星在地球轨道之外的位置。如果投射到恒星天球上，则行星似乎从1向前移动到3，然后倒转方向从3移动到4和5，在这一点上又继续向前运动。地球经过行星时，观察者便会看到这种逆行，因为它们都在以不同速度绕太阳运转。观察到的运动很像你在高速公路上超过一辆汽车时所看到的情景，那辆汽车似乎退到了你的车之后。地球轨道内部的行星（水星和金星）也会出现类似的效果。

■图见 *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought* by Thomas S.Kuhn, p.163, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

哥白尼体系很容易解释为什么我们从来没有观察到水星与太阳的角距离超过29度，金星与太阳的角距离超过47度。对哥白尼而言，这些事实不需要额外的假设，因为在他的体系中，水星和金星位于地球轨道的内部。因此，从地球上看来，它们与太阳的角距离从未超过一个有限的数值。

哥白尼还赋予了地球第三种运动，以解释太阳高度的季节性变化。哥白尼仍然认为天体（包括地球）附着在天球上，他需要地球的第三种运动使地轴的倾斜度保持为恒定的23.5度。第三种运动使地球围绕太阳旋转时地轴保持平行。一旦天文学家们认为地球和其他行星并非嵌在天球上运动，而是在空的空间中运动，这第三种运动就不再必要了，因为地轴自会保持其角位置。



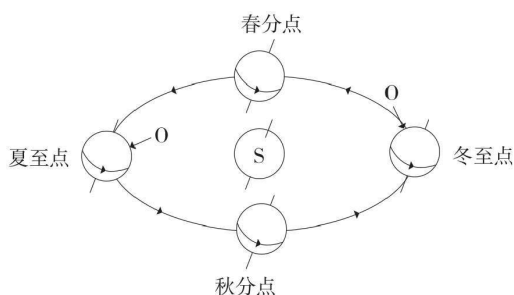
哥白尼的“第二种”和“第三种”运动

在哥白尼体系中，第一种运动是指行星、地球围绕太阳旋转。第二种运动是地球每日的绕轴自转。由于哥白尼仍然认为地球附着在天球上围绕太阳旋转，所以在一年的过程中，地轴将会旋转一周，如图（a）所示。哥白尼声称地球还有第三种运动。第二种运动并不能使地轴保持平行，所以需要如图（b）所示的圆锥形的第三种运动使地轴保持一致。随着天球的消除以及认为地球在空的空间中围绕太阳运转，这第三种运动已经不再需要，因为地球在绕太阳旋转时自会保持其指向。

■图见*The Copernican Revolution : Planetary Astronomy in the Development of Western Thought* by Thomas S.Kuhn, p.165, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1985.

定性地看，哥白尼体系似乎比之前的任何体系都更为简单和优雅。哥白尼似乎只需要7个圆就能解决托勒密用12个圆才能解决的问题。然而，这种更为简单的外表是虚假的，因为当哥白尼详细计算行星的运动时，他的体系变得与托勒密体系同样复杂。他甚至需要使用一种类似于偏心匀速点的构造来解释行星的一些更复杂的运动。由于他依赖于托勒密曾经使用过的数据，他的体系和托勒密体系同样不够精确。只有作出大量新的观测，才可能达到更高的精度。

虽然相比于托勒密体系，哥白尼的日心说体系似乎有许多优点，但它关于地球运动的基本假设遭到了来自传统物理学家和天文学家的严厉反驳。古希腊天文学家已经针对亦曾提出过日心说的阿里斯塔克（Aristarchus of Samos，约公元前310—约前230）阐述过这些反对意见。在中世纪，类似的反对意见是在讨论上帝是否有能力创造出一个地动宇宙的背景之下产生的。在《天球运行论》的开篇部分，哥白尼直接提出了这些反对意见。有人反驳说，如果运动，地球必定会分崩离析，而事实上这种现象并没有发生，对此哥白尼的回应是，既然天球远大于地球，这种论证更适用于天球的运动。他援引视觉相对性原则，指出仅凭天文学观测是无法解决地球运动问题的。这一主张意义甚大，因为它暗示问题只有通过引入物理考虑才能得到解决，这一程序呼吁跨越传统的学科界限，从而改变亚里士多德的科学分类。



地球围绕太阳所做的周年运动

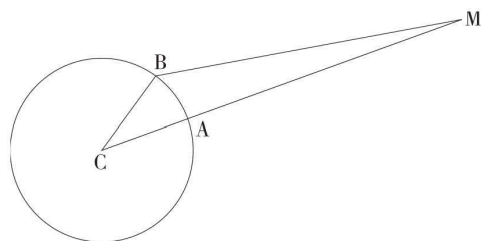
一旦消除天球，天文学家便会把地球描绘为在绕太阳旋转时保持其指向。在任何时候，地球的轴都与自身或穿过太阳的固定直线保持平行。结果北半球中纬度的观察者（图中O点）会发现，夏至正午的太阳远比冬至正午的太阳接近头顶上方。南半球的观察者则会看到太阳在冬至更接近头顶上方。

■图见*The Copernican Revolution : Planetary Astronomy in the Development of Western Thought* by Thomas S.Kuhn, p.166, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1985.

反对地球运动的其他传统论证同样基于亚里士多德物理学。地球运

动将会导致云和动物等未与地球相连的东西飞离地球表面；自由下落的物体，比如从塔上丢下的石头，将会落到西边，因为地球表面会在它们下方转动。哥白尼驳斥了这些反对意见，声称接近地球表面的物体参与了地球运动，因此无论地球是否运动，现象都将保持不变。哥白尼并没有解释这些物体是如何参与地球运动的，但亚里士多德物理学显然无法提供恰当的解释。无论哥白尼是否理解自己看法的激进性，只要认为他的体系在物理上是真实的，就需要创造一种新物理学。

由地球的轨道运动所作的一个可观测预言是恒星周年视差，但在哥白尼时代，还没有人观察到视差。直到1838年弗里德里希·威廉·贝塞尔（Friedrich Wilhelm Bessel, 1784—1846）使用了一种新发明的非常强大的望远镜，才观察到了大约 $1/3$ 弧秒的恒星周年视差。哥白尼并不认为没有观察到恒星视差是对其理论的驳斥。相反，他提出恒星与地球的距离要比以前认为的远得多，以至于视差角度小到无法用当时的裸眼仪器观察到。



恒星周年视差

由于当地球沿着轨道运动时，地球上的观察者与恒星之间的连线并非一直保持平行，所以当地球沿轨道在AB之间运动时，恒星在天球上的视位置会移动一个角度 $\angle BMA$ 。最大视差发生相隔6个月的点上。哥白尼天文学预言了视差，但直到19世纪才观察到，因为视差无法用裸眼仪器观察到。

很少有天文学家在《天球运行论》出版后的第一个50年里接受哥白尼天文学。虽然亚里士多德的地心宇宙论与基督教神学之间的密切关系表明，哥白尼的看法本应激起宗教当局的敌对反应，但事实上并没有。哥白尼本人终生在罗马天主教会担任教士。他把这部巨著献给教皇保罗三世，书中载有卡普阿（Capua）的红衣主教、多明我会神父尼古拉·舍恩贝格（Nicholas Schönberg）的一封信介绍信，他曾经从熟悉哥白尼工作的人文主义教士那里了解到哥白尼的新天文学和宇宙论。教会当局当时有严重得多的关切。教皇和教会中的其他高级职员正在组织1545年到1563年举行的特伦托会议，其主要目的是确定如何对马丁·路德于16世纪初发起的宗教改革作出回应。一位波兰天文学家在欧洲偏僻一隅所提出的革命性理论很难引起很大关注。

尽管哥白尼显然相信其天文学体系的物理实在性，从而打破了天文学（混合数学的一个分支）与物理学（或自然哲学）之间的传统学科界限，但奥西安德尔的前言却强化了传统区分。根据这一区分，天文学家

应当计算天体的观测位置，而不考虑物理真相，自然哲学家则应该寻找现象的实际原因。在最初认可哥白尼的工作时，这种区分显得很突出。维滕贝格大学的几位师从菲利普·梅兰希顿（Philipp Melanchthon，1497—1560）的年轻天文学家更愿意用哥白尼的方法而不是托勒密的方法来计算行星位置，因为哥白尼的方法能使他们避免使用偏心匀速点。但他们并不愿意拥护哥白尼的日心宇宙论。其中一位重要成员伊拉斯谟·莱因霍尔德（Erasmus Reinhold，1511—1553）出版了一套天文表——《普鲁土星表》（*Tabulae Prutenicae*，1551），用哥白尼的方法进行了计算。这些星表要比之前13世纪编制的阿尔方索星表（Alphonsine tables）更加广泛、准确和容易使用。

天文学的进一步突破需要有更精确的新观测。丹麦贵族第谷·布拉赫（Tycho Brahe，1546—1601）把这项任务当做自己毕生的工作。他16岁时所作的一些观测揭示了现有数据的不足。他观察到一次罕见的土星与木星相合（看到两颗行星非常接近对方），判定基于阿尔方索星表的预测结果相差一个月，甚至连新的《普鲁土星表》也误差两天。这一早期经历使他认识到，天文学改革必须以更精确的观测为基础。还有几项观测更使他决心献身于这一使命。1572年，一颗新星出现在仙后座。这颗明亮的新星甚至在白天也昭然可见，直到出现18个月后消失。它没有显示出可观测的视差，这表明它位于恒星区域，根据亚里士多德的看法，恒星领域没有质的变化，也不可能有生灭。第谷对这颗新星（许多新星中的一颗）的观测削弱了亚里士多德宇宙论的基础。

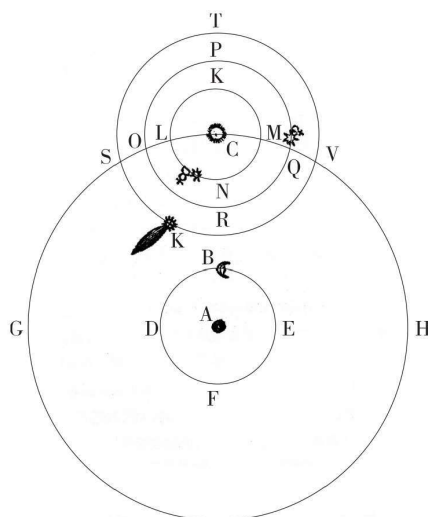
1577年，天空出现了一颗明亮的彗星。视差测量表明这颗彗星穿过了行星区域，根据传统理论，这一区域只存在于天球上的匀速圆周运动。第谷发现，这颗彗星将会穿过这些天球，这在物理上是不可能的。最后他得出结论说，天球并不存在，由此提出了一个紧迫的问题：是什么把行星维持在轨道上。这个问题再次使天文学与物理学明确关联起来。

第谷改进天文学的决心并非只体现于这些非常重要的孤立观测。在丹麦国王的赞助下，他在丹麦与瑞典之间海峡中的汶岛（island of Hven）建立了一座天文台。他把这座天文台称为天堡（Uraniborg），建立了一个炼金术实验室，安装了天文仪器，并为几名观测者提供住宿。天堡上巨大而稳定的仪器使第谷的天文学团队大大改进了肉眼观测结果。经过20多年的系统观测，他们编制的星表极大地完善了以前的所有观测。第谷的恒星观测达到了大约1弧分的精度。以前的观测数据充其量精确到4弧分。4倍的精度增加使天文学理论得到了显著改进。

除了观测，第谷还提出了一个天文学体系，他认为要优于托勒密体系和哥白尼体系。第谷承认哥白尼体系的诸多优点，但无法接受地球在运动。左思右想，他构造出了一个地日心（geo-heliocentric）体系。

第谷体系能够给出与哥白尼体系相同的观测结果。水星和金星仍然靠近太阳，行星的留和逆行也是这一体系的自然推论。然而，火星的绕日轨道穿过了太阳的绕地轨道，这是对以往所有体系的重大改变。在亚

里士多德体系中，这种轨道交叉是不可能的，因为各个轨道都嵌在天球上。但第谷1577年对彗星路径的观测以及第谷体系中的火星问题使他放弃了天球。物理学考虑再次变得与天文学理论有关。



第谷·布拉赫的体系

在第谷体系中，地球静止于宇宙的中心，月亮和太阳围绕地球运转，所有其他行星都围绕太阳运转。X是1577年的彗星。

■图见Arthur Berry, *A Short History of Astronomy from Earliest Times through the Nineteenth Century* (London: John Murray, 1898), p.137.

开普勒打破了所有传统天文学假设，最成功地解决了自从数理天文学发端以来人人都会提出的行星问题。他之所以能够实现这一目标，是因为他不再认为天体的运动要描述为匀速圆周运动的组合。

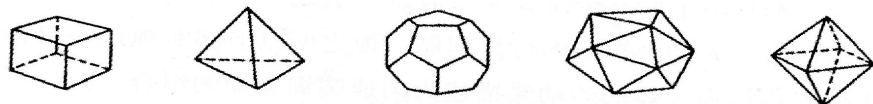
开普勒年轻时曾想当一名路德宗的牧师。但由于秉持某些非正统的信仰，他无法得到牧师职位或大学职位，因为所有大学教授都需要被授予圣职。于是，他只能不断求职和寻找赞助人。开普勒1589年到1594年在图宾根大学的老师米沙埃尔·梅斯特林 (Michael Maestlin, 1550—1631) 向他介绍了哥白尼主义，即使梅斯特林本人并非完全赞同日心天文学。开普勒的确支持哥白尼主义，认为对自然的研究能够帮助我们认识上帝的宇宙设计，还相信上帝是一位把精确的数学关系植入世界的神圣的几何学家，这一信念促使他强调经验的准确性：天文学理论必须极其精确地描述天界。

开普勒随同梅斯特林所作的高级天文学研究使他在奥地利格拉茨市的一所路德宗学校找到了一个讲授数学的职位。据开普勒所述，在讲课过程中，他问学生为什么不多不少只有6颗行星（水星、金星、地球、火星、木星和土星），此时开普勒意识到，这些行星的哥白尼天球可以

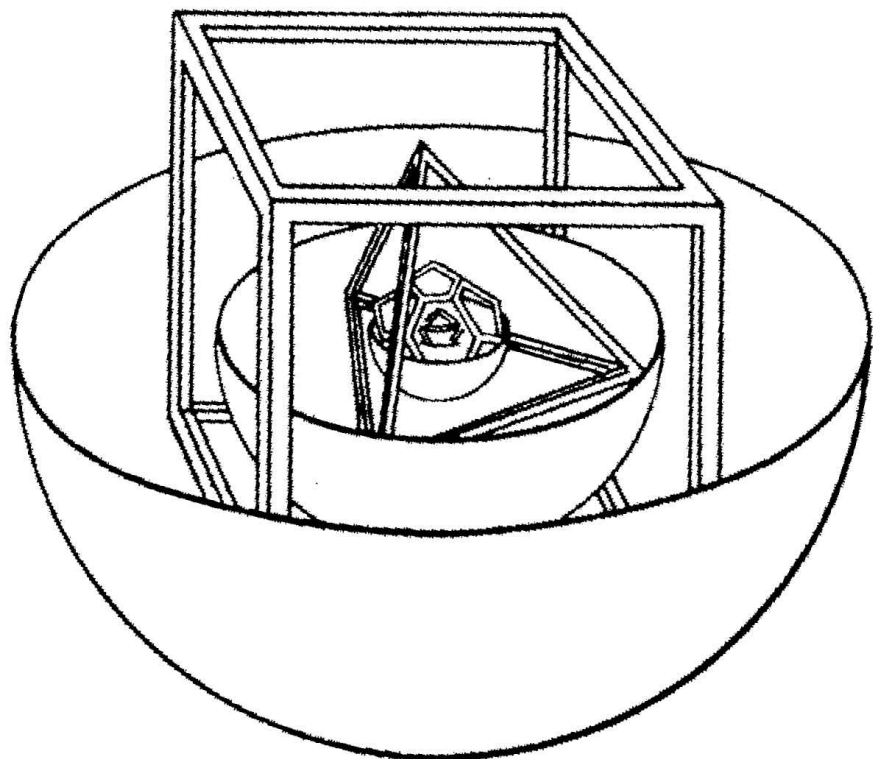
内切和外接于五种柏拉图立体（四面体、立方体、八面体、十二面体和二十面体）。这些立体的特点是，每一个立体的每一个面都是等边的，所有面都全等。数学家早已表明，有且只有五种这样的立体。因此，只有6个天球能够与它们外接和内切。对数学持毕达哥拉斯主义看法（即把数学和谐看成具有因果效力）的开普勒认为这一数学事实解释了恰恰存在着6颗行星这一物理事实。

这一模型解释了行星的次序，把轨道比例与音乐和声和占星学联系了起来。这种洞见造就了他的第一本著作——《宇宙的奥秘》

（*Mysterium cosmographicum*, 1596），自1540年雷蒂库斯发表《初述》以来，这是第一次有职业天文学家出版著作支持哥白尼的宇宙论。



(a)



(b)

图(a)显示了开普勒认为使哥白尼行星天球能够内切的五种柏拉图立体。从左至右依次为立方体、四面体、十二面体、二十面体和八面体。开普勒把它们排成这一顺序是为了解释行星天球的尺寸。图(b)显示了这些立体的运用。土星天球外接于立方体,木星天球内切于立方体,四面体内接于木星天球,等等。

■图见*The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought* by Thomas S.Kuhn, p.218, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

开普勒对这本书颇为自豪,他给包括梅斯特林、伽利略和第谷在内的许多欧洲天文学家都寄了副本。伽利略被开普勒的毕达哥拉斯主义吓坏了,所以没有回信,他们之间的通信也就此告终。而1599年成为神圣罗马帝国皇帝鲁道夫二世宫廷天文学家的第谷则认识到了开普勒的数学和天文学才能,遂邀开普勒到布拉格整理他20年来在汶岛系统收集的数据。开普勒抓住这一机会,于1600年在布拉格加入了第谷的团队,着手研究轨道偏心率最大(即比其他行星轨道更加偏离正圆)的火星。

开普勒研究火星问题一直到1609年,然后发表了《新天文学》(*Astronomia nova*),其中包括了他三条行星运动定律的前两条。开普勒的这些定律抛弃了那条古老的假设,即必须用匀速圆周运动来解释行星的运动。此外,把行星置于椭圆轨道,不是围绕椭圆中心而是围绕太阳所处的一个焦点运转,从而使行星被什么维持在轨道上这一问题变得更加紧迫。《新天文学》的完整标题是《基于原因的新天文学或天界物理学,根据贵族第谷·布拉赫的观测,通过对火星运动的评注而给出》,这表明开普勒试图给出关于行星运动的物理解释。开普勒不仅通过抛弃匀速圆周运动的古老假设而解决了行星问题,而且把他的新天文学称为一种“天界物理学”,从而使天文学与物理学之间的学科关系发生了彻底改变。

开普勒的方法表明,他坚持自己的理论要完全准确地解释观测结果。例如,考虑他处理火星问题的第一种方法。他用第谷关于火星在远日点和近日点(距离太阳最远和最近时)的四个观测数据推测出了火星偏心率的大小。经过极为漫长的计算,他能够在两弧分的范围内(这是其数据的误差幅度)解释第谷关于火星在远日点的所有观测数据。然而,当他对照第谷关于火星位于方照(与远日点相距90度)的观测数据对理论进行检验时,他发现自己的模型所预测的位置与观测结果相差8弧分。他指出,托勒密或哥白尼可能会忽略这8弧分误差,因为他们的观测结果只精确到10弧分的范围之内。

既然上帝出于仁慈赐予我们第谷·布拉赫这样一位认真细致的观测者,而他的观测结果揭示出托勒密的计算有8弧分的误差,那么我们理应怀着感恩的心情去接受和享用上帝的这份恩赐。……接下来我将竭尽所能为他人引路。因为如果我认为这8弧分的经度可以忽略不计,那么通过平分偏心率,我就应当已经完全纠正了

第十六章所提出的假说。然而，由于这一误差不应被忽视，所以仅仅这8弧分就已经为天文学的彻底变革指明了道路；它已经成为本书大部分内容的基本材料。 [9]

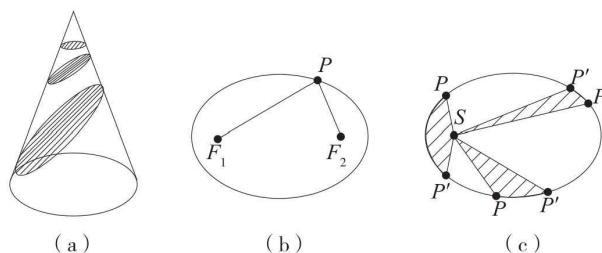
这8弧分误差导致开普勒抛弃了已经耗费他两年时间的计算。他坚持自己的理论要与数据精确符合，这是因为他相信正确的天文学理论描述的是物理实在。上帝这位几何学家创造了一个能够体现精确数学关系的世界。

开普勒得出其前两条定律的道路是迂回曲折的。8弧分误差最终使他同时放弃了火星的圆形轨道和沿轨道的匀速运动。他意识到，行星的轨道运行速度是不均匀的。在试图确定行星运行速度的过程中，开普勒发现了他的第二定律，即行星半径在相等时间内扫过相同的面积。

但他仍然需要确定行星轨道的形状。拒绝了圆之后，他考虑是否可能是某种卵形。如果假设轨道是卵形，他发现无法计算其面积，并感叹道：“它要是完美的椭圆形该多好，所有回答都能在阿基米德和阿波罗尼奥斯的工作中找到。” [10] 在对卵形作了许多无果的计算之后，开普勒偶然发现椭圆很符合观测数据，而且可以计算。这些发现使他宣布：“把人引向知识的道路与那种知识本身一样奇妙”。 [11]

正如《新天文学》的完整标题所明确表示的，开普勒致力于寻找一种关于行星运动的物理解释。开普勒仍然秉持着亚里士多德的看法，相信所有运动都需要有一个原因，他认为太阳对行星施加了一种力，推动行星绕其轨道运转。在《宇宙的奥秘》第一版中，他把这种力称为“致动灵魂”（*anima motrix*）。25年后，他在准备该书第二版时，把这一术语改为“致动力”（*vis motrix*）。他之所以改变概念和术语，是因为他意识到，“这种致动力随着与太阳距离的增加而减弱，就像太阳光的衰减一样”。 [12]

由于这种关于物理力的猜想把太阳与行星联系了起来，所以开普勒继续寻找行星运动与各自同太阳距离之间的数学关系。最后，他发现了这种关系，即后来所谓的开普勒第三定律：行星周期（行星绕太阳运转一周的时间）的平方正比于行星与太阳平均距离的立方，即 $T^2 \propto r^3$ ，其中 T 是行星周期， r 表示行星与太阳的平均距离。



开普勒的前两条定律

图(a)和图(b)定义了椭圆,遵从开普勒第一定律的所有行星必须沿椭圆运动。在图(a)中,椭圆是平面与圆锥所截的封闭曲线。当平面垂直于圆锥轴时,截面是一个圆,这是椭圆的特例。当平面倾斜时,截线拉长为更加典型的椭圆形。更为现代也更有用的椭圆定义如图(b)所示。把一根松弛的弦的两端系在平面上的两点F1和F2上,把铅笔P附着在弦内移动,使弦一直保持绷紧状态,则铅笔尖将会描出一个椭圆。改变弦长或F1与F2的距离都会改变椭圆的形状,就像改变图(a)中平面的倾斜度一样。大多数行星的轨道都非常接近圆形,因此相应椭圆的焦点彼此非常接近。图(c)说明了决定轨道速度的开普勒第二定律。根据第一定律的要求,太阳S位于椭圆的一个焦点上,用直线把太阳中心与行星的若干位置P和P'连接起来,使三个阴影的扇形SPP'面积都相等。第二定律说,由于这些面积都相等,所以行星必须在相等时间内通过每一个相应的弧PP'。行星距太阳较近时必须移动较快,距太阳较远时必须移动较慢,以使SP在单位时间内扫过相同的面积。

■图见*The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought* by Thomas S.Kuhn, p.213, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

开普勒在《世界的和谐》(*Harmonice mundi*, 1618)一书中发表了这一成果,随同发表的还有其他一些关系,揭示了他认为能够指导上帝创世的那种纯粹和谐。该书旨在完成从《宇宙的奥秘》开始的计划。这些著作不仅包含着关于推动天体运动的力的猜测,而且包含着关于行星运动和宇宙几何结构所产生的音乐和声的思辨。毕达哥拉斯主义假设和神学假设充斥于他的天文学思想。

虽然开普勒并没有突出和强调后来思想家所谓的开普勒定律,但他的天文学工作代表着与过去工作的真正决裂。与哥白尼和第谷不同,开普勒抛弃了古代的匀速圆周运动假设,用椭圆代替圆,把太阳从太阳系的几何中心移出。他毫不含糊地断言其天文学理论的物理实在性,并试图为行星的运动提供一种物理解释。他不是通过亚里士多德的形式来解释天体的运动,而是发现数学关系和宇宙的几何结构具有深刻的解释力。他将数学、天文学、物理学和神学融合成一个完整的体系来解释宇宙。这种做法从根本上改变了这些学科之间的传统关系。

开普勒的天文学尽管为古老的行星问题提供了合理的回答,但也引出了新的问题。在一种基于亚里士多德假设的宇宙论中,围绕中心所做的圆周运动并不需要作特殊解释,比如以太所构成的天体所做的自然运动。而围绕一个焦点而非中心所做的椭圆运动却并没有这些自然特性。它需要作物理解释。在第谷消除了天球和亚里士多德的自然运动之后,开普勒为天文学家和自然哲学家留下了两个紧迫的问题:是什么把行星维持在轨道上?椭圆轨道又如何解释?要想回答这些问题,还需要运动科学发生根本性的变化。

新天文学的影响是深远的。哥白尼对地心天文学的挑战质疑了亚里士多德的运动理论、物质理论以及最终支撑所有这些理论的形而上学。除了使数理天文学发生了重大改变,哥白尼天文学还使一种新物理学和新自然哲学变得更加必要。

文艺复兴时期的人文主义、宗教改革、新大陆的发现和探索、哥白尼天文学，每一种发展都有助于瓦解已经统治了两千年的世界观。它们削弱了亚里士多德、盖伦和托勒密的权威，促使学者和自然哲学家寻找一种新的自然哲学为其世界知识提供基础。具有讽刺意味的是，一种着眼于过去的文艺复兴时期的人文主义为科学创新提供了肥沃的土壤。

第三章 观察天空：从亚里士多德的宇宙论到自然的均一性

数理天文学的革命性发展以及随之而来的对亚里士多德物理学和宇宙论的挑战提出了新的紧迫问题。如果天空中不再充满天球，那么空间的本质是什么？是什么把行星维持在轨道上？天界与地界有何质的不同？两种发展解决了这些问题的各个方面。望远镜的引入使得以前未知的现象被发现，其中许多现象继续侵蚀着亚里士多德的宇宙论。重新定义基本的运动概念回答了对地球运动的反驳，并最终解释了行星的运动。伽利略·伽利莱（Galileo Galilei，1564—1642）在这两个领域都作出了重要贡献。

凝望星辰：伽利略和望远镜

虽然透镜很早就被用作放大镜，或者用来把太阳光的热量集中到一点而引燃物体，或者作为改善视力的镜片，但在17世纪之前，从未有人想过要把凸透镜作为物镜，把凹透镜作为目镜，使远处的物体显得更大。关于这种仪器的发明报告最早于1608年出现在荷兰共和国，眼镜制造商汉斯·利伯希（Hans Lippershey, 1570—1619）制造了一架三四倍放大率的望远镜。此发明的消息迅速传遍了整个欧洲，几个对天文学感兴趣的人，包括英格兰的托马斯·哈利奥特（Thomas Harriot, 约1560—1621）和意大利帕多瓦大学的数学教授伽利略，都装配了望远镜，并用望远镜来观察天空。伽利略的职业生涯始于1589年到1590年在比萨大学任数学教授，之后他进入帕多瓦大学，在那里一直待到1610年。

1609年8月，伽利略使用的是一架8倍放大率的望远镜。到那年年底，伽利略已经把望远镜的放大率提高到了20倍。在接下来的几个月里，他继续进行改进，一直把放大率提高到30倍。他把这种新的仪器指向天空，作出了若干惊人的发现，他在1610年出版的《星际讯息》（*Sidereus nuncius*）中对此作了报导。在这部简短的著作中，伽利略描述了以前从未观察到的现象。在观看月球时，他注意到“把亮区与暗区分开的边界并不是一条均匀的卵形线，正如一个完美的球体将会发生的那样，而是一条不均匀的、粗糙的、非常蜿蜒的线”。^[13]此外，月球的暗区有亮点，亮区有暗点。他认为这些观测结果表明月球的表面很粗糙，其中一部分是山脉。他意识到月球与地球类似。月球并不像亚里士多德所声称的那样是一个完全光滑的球体，而是像地球一样，表面粗糙不平而且多山。

伽利略观察到，新月的暗区往往被微弱地照亮。他把这种现象解释为地球反照。正如月光可以照亮地球上漆黑的夜晚，从地球反射的光也可以照亮月球上并不反射太阳直射光的那部分区域。这些观测结果进一步支持了地球和月球是类似的物体，直接挑战了亚里士多德的看法，即天体与地界物体是不同类型的物体。

伽利略的望远镜把银河系分解成无数恒星，从而解决了关于星系本性的一项长期争论。望远镜还揭示，金星和月球一样也有全套相位。托勒密体系只能解释某些相位，而哥白尼的宇宙论却很容易解释全套相位。

伽利略用望远镜作出的另一个戏剧性发现是木星的卫星。伽利略一连数日观测木星，对自己看到的景象感到困惑。木星似乎在恒星的背景上来回移动。起初，伽利略以为木星也许会前行，即使计算表明它应当逆行。作了多次观测之后，他得出结论说，这些运动是由于这些“星

星”，而并非由于木星：“既然我知道……所观察到的星星总是相同的（因为无论在木星之前还是之后，在黄道的很长距离内都没有其他星星），那么从怀疑转为惊讶，我发现所观察到的变化不在于木星，而在于所说的这些星星。”继续观察这些反常的星星，“我可以毫无疑问地得出结论说，天上有3颗星星在木星周围漫游，就像金星和水星围绕太阳漫游一样。在许多随后的观测中，这一点都可以看得一清二楚，而且并非只有3颗，而是有4颗漫游的星星在围绕木星旋转”。^[14]木星有卫星，这一惊人发现更加支持了哥白尼的论点，即地球像所有其他行星一样是一颗行星，因为木星的卫星使地球失去了作为唯一拥有卫星的行星的特殊地位。伽利略依照富有的佛罗伦萨银行家族美第奇家族的名字把木星的卫星称为“美第奇星”（Medicean Stars），当时伽利略正在寻求美第奇家族的赞助。

《星际讯息》引起了各种不同的反应，这反映了伽利略的望远镜观测向天文学家以及自然哲学家和神学家提出的深刻问题。最热烈的响应来自开普勒。1610年4月，伽利略的著作出版刚刚一个月，开普勒就出版了《与星际信使的交谈》（*Dissertatio cum nuncio sidereo*）^[15]。利用布拉格鲁道夫二世的宫廷望远镜，开普勒重复了伽利略对月球的观测，但他的望远镜没有强大到能够揭示木星的卫星。开普勒的《与星际信使的交谈》不断重印并且在欧洲广为流传，证明了用望远镜研究天空的正当性，从而给予伽利略重要的支持，但伽利略从未回应开普勒，也从未感谢他的支持。

并非所有人都像开普勒一样兴奋。伽利略在帕多瓦大学的朋友和同事切萨雷·克雷莫尼尼（Cesare Cremonini, 1550—1631）就拒不接受望远镜观测。克雷莫尼尼的态度也许显得反动和教条，但它揭示了与引入一种新仪器有关的重要问题。亚里士多德的宇宙分为地界和天界两个区域，每一个区域都含有自身类型的物质，都受自身自然律的支配。虽然伽利略在地球表面检验过望远镜的真实性，但他无法证实望远镜能够产生天体的准确图像。事实上，地界与天界的不同组成暗示，使用这种地球上的仪器不可能揭示任何有关天界的东西。我们怎能知道来自天体的光和地球表面附近的光具有相同的性质？我们怎样才能知道望远镜不会产生虚幻的影像，就像视野边缘出现的色彩失真一样？鉴于这些针对望远镜的理论反驳，许多亚里士多德主义者认为伽利略的观测是仪器造成的幻觉。断言望远镜能够有效地观测天体，就等于声称地界和天界是由同类物质组成的，伽利略着手证明的正是这一点。

为了向其他天文学家证实自己的仪器和结果，伽利略在博洛尼亚拜访了天文学家乔万尼·安东尼奥·马吉尼（Giovanni Antonio Magini, 1555—1617）。伽利略在那里架起了望远镜，以期显示他最具戏剧性的观测结果。结果失败了。根据马吉尼年轻的波希米亚同事马丁·霍尔基（Martin Horky）的报告，他们试图对伽利略的望远镜作出检验，但观测结果显然可能导致误解。个别星体呈现出双像，从而使伽利略主张的木星有卫星受到怀疑。在描述试验的一封信中，霍尔基对开普勒说：“[望远镜]在地球上显示了奇迹，在天上则进行欺骗。”^[16]这一

失败只能给予保守的怀疑论者以更多支持。

更为积极的响应来自罗马的一所耶稣会大学罗马学院（Collegio Romano）的天文学家。担任罗马学院院长的是罗伯特·贝拉明（Robert Bellarmine, 1542—1621）红衣主教是一位博学的著名神学家，他要数学家们就伽利略所报告的发现回答以下问题：

首先，您是否确证了许多肉眼看不见的恒星，特别是，银河和星云是由非常小的星体聚集起来的。

1.土星并不是一个单纯的星体，而是三颗星连在一起。

2.金星会改变形状，像月亮一样有盈亏。

3.月球表面粗糙不平。

4.约有四颗可移动的星体在行星木星周围旋转，其彼此的运动并不相同，而且运动非常快。^[17]

数学家们确证了观测的准确性，不过他们有几个限制条件。例如他们指出：“我们已经看到，土星并不像木星和火星那样呈圆形，而是呈卵形，就像oOo的样子，虽然我们尚未看到两侧的小星与中间那颗星离得足够远，以至于我们可以说它们是不同的星体。”^[18] 他们确证了月球粗糙的质地和木星的卫星。虽然他们并不同意伽利略对观测结果所作的所有解释，但的确证实了望远镜是一种正当的观察天空的工具。伽利略把望远镜指向天空，发现了与托勒密天文学和亚里士多德宇宙论都不相容的未知现象。然而，他的观察并没有为哥白尼主义提供直接证据，因为第谷体系也可以同样出色地解释观察到的大多数现象。伽利略的望远镜观测有力地证明，构成天界的物质与地界物质相同。这种对自然的空间均一性的断言直接违反了亚里士多德的说法，即宇宙由地界和天界这两个迥异的区域所组成，它们由不同种类的物质所构成，受不同定律的支配，从而增大了亚里士多德宇宙论被瓦解的可能性。

解释《圣经》：伽利略和教会

《星际讯息》讲述的令人兴奋的发现戏剧性地提高了伽利略的公共声誉。该书的出版以及他机敏地把木星的卫星命名为美第奇星，确保了富有的佛罗伦萨美第奇家族对他的赞助，并且任命他从1610年起担任托斯卡纳大公的宫廷哲学家和首席数学家。这一任命提高了伽利略的社会地位，使他摆脱了大学教学的义务，收入也有明显增加。伽利略还获得了一种非常不同的认可。1611年，他应邀加入了由年轻贵族、后来成为亲王的弗雷德里科·切西（Frederico Cesi, 1585—1630）建立的规模极小的猓猓学院（Accademia dei Lincei）。切西曾经成立过研究博物学和自然哲学的小组。伽利略很自豪能够身为这个原始科学协会的成员，该协会1613年赞助他出版了关于太阳黑子的著作，并支持他在接下来10年的争论中发挥了作用。切西英年早逝后，猓猓学院幸存了下来，一直到伽利略1633年受审。

尽管耶稣会天文学家愿意接受伽利略的新观测，但他们的态度并不代表整个天主教会。认为伽利略的新宇宙论与《圣经》不相容的几位多明我会修士公开反对他。由于多明我会修士管理着宗教裁判所，他们对伽利略的早期攻击预示着未来会产生问题。早在1612年，多明我会的尼科洛·洛里尼（Niccolò Lorini）就公开抨击哥白尼的思想违背《圣经》。然而，洛里尼对相关内容非常无知，曾说“*Ipernicus* [指哥白尼]，或无论他的名字是什么 [他的观点违背了《圣经》]”。^[19] 洛里尼后来向宗教裁判所控诉了伽利略。

1613年，伽利略的学生贝内代托·卡斯泰利（Benedetto Castelli）成为比萨大学的教员。他写信给伽利略说，他在与公爵遗孀共进早餐时谈到了伽利略的望远镜发现，大公夫人还问他哥白尼天文学有什么宗教影响。伽利略在给卡斯泰利的回信中概述了自己对科学与《圣经》之间正确关系的看法，说由于科学建立在感觉经验和必然证明的基础之上，因此如果科学与《圣经》中的说法不一致，那不应该质疑科学，反倒是（借用圣奥古斯丁的方法），由于《圣经》的风格是为了让普通人理解，所以有问题的段落可以用非字面的方式进行重新解释。

1614年，另一位多明我会修士托马索·卡奇尼（Tommaso Caccini）在佛罗伦萨就《使徒行传》中的一段文本（1：11）做了一次布道，这段文字的拉丁文本是：“*Viri Galilaei, quid statis adspicientes in coelum*”（“加利利人哪，你们为什么站着望天呢？”）^[20] 显然，伽利略的名字极为荣耀地在《圣经》中被提到！与此同时，洛里尼得到了伽利略写给卡斯泰利的信的一个副本，并把它发给了主持罗马禁书目录委员会的红衣主教，该委员会有权决定把哪些含有

违背正统教义的书列为禁书。

伽利略意识到自己的工作遭遇了强大的反对力量，他决定重新写信给卡斯泰利，以便让公众知道。因此，他出版了他在这个问题上的明确声明——《致大公爵夫人的信》（*Letter to Madame Christina of Lorraine, Grand Duchess of Tuscany, Concerning the Use of Biblical Quotations in Matters of Science*, 1615）。他承认《圣经》中的一些章节如果按字面进行解释似乎与哥白尼宇宙论相矛盾，最明显的段落可见于《约书亚书》，其中说，神命令太阳停下来以延长白天，从而使约书亚有足够的时间赢得一场战斗。伽利略认为，如果我们正确地理解其含义，那么《圣经》不可能说虚假的东西，但它常常使用比喻性的语言，比如当它提到神的手和脚时。这些比喻性的表述使文本能够为普通人所理解。伽利略援引神的言和神的作品这两本书的隐喻指出：“承认了这一点，我认为在讨论物理问题时，我们不应从《圣经》经文的权威开始，而应从感觉经验和必要的证明开始。因为神圣的《圣经》和自然现象都是由神的言发出的，前者是圣灵的口授，后者则是神的命令的忠实执行者。”^[21]自然的恒定性和均一性带来了感觉经验的可靠性。另一方面，《圣经》可以作比喻的解释。虽然我们应当在《圣经》中寻求真理，但我们在那里找到的真理是属灵的真理。如果上帝不打算让我们使用感官和理性，他不会把它们赋予我们的。用伽利略所谓的“最杰出的传教士”红衣主教切萨雷·巴罗尼奥（Cesare Baroni, 1538—1607）的话说：“圣灵的意图是教我们如何去天堂，而不是天如何运转。”^[22]伽利略在《致大公爵夫人的信》的结尾对约书亚奇迹作了一种哥白尼主义的解释。他宣称，理性与信仰并不矛盾，如果得到正确解释，反倒是相互支持的。

《圣经》解释的问题在宗教改革之后的欧洲变得极为紧张。在特伦托会议上，罗马天主教会重申了自己作为《圣经》唯一解释者的权威，这与公元最初几个世纪基督教教父们的看法一致。伽利略的《致大公爵夫人的信》之所以会引来麻烦，原因有三：首先，伽利略自认为所持的立场是合理的，便天真地认为自己可以承担起解释的任务。他似乎没有看到在宗教改革和特伦托会议的裁定之后《圣经》解释所具有的争议性；其次，他对哥白尼主义的支持违背了教会传统的地心地静宇宙论，而后者在《圣经》和亚里士多德主义那里都能找到支持；第三，伽利略使用了调适原则，即《圣经》段落之所以写成这样是为了适应普通人的理解，这是宗教改革者经常援引的一种解经策略，因此在教会权威看来是挑衅性的，尽管这种做法其实来自圣奥古斯丁。

出版《致大公爵夫人的信》之后不久，伽利略听说自己的敌人，尤其是卡奇尼，正试图让宗教裁判所谴责他的著作。部分是为了回应这些传闻，他在罗马度过了1615年至1616年的冬天，积极宣扬哥白尼天文学。他的坚持激起了教会的回应。在贝拉闵的要求下，宗教裁判所的一些神学家考察了哥白尼体系的两个基本命题：

1. 太阳是宇宙的中心，因此不能做位置运动。

2.地球既非宇宙的中心，也并非静止不动，而是整个在运动，而且作周日运动。 [23]

他们对这些命题作出了如下判断。

关于第一条：所有人都说这个命题在哲学〔即物理学〕上是愚蠢和荒谬的，在形式上是异端的，因为相对于诸位教父和神学博士们的共同解释和理解而言，它在许多地方明显违背了《圣经》的含义。

关于第二条：所有人都说这个命题在哲学上受到了同样的谴责〔限制〕，关于神学真理，它至少在信仰上是谬误的。 [24]

宗教裁判所的红衣主教们考虑了这些判断，并要求现在升任红衣主教的贝拉闵“把伽利略叫到近前，警告他放弃这些意见；如果他拒绝服从，总监〔Father Commissary，宗教裁判所的头领〕就会在公证员和证人在场的情况下命令他彻底戒绝讲授、捍卫或讨论这一学说和观点；进而，如果他不默许，他将遭到监禁”。 [25]

虽然对于总监是否在伽利略有机会回应贝拉闵之前就事先给了他更为严重的警告，这一点并不完全清楚，但我们知道伽利略的确接受了贝拉闵的警告，而且多年来不再撰写直接有关哥白尼主义的东西。在这次听证会之后，哥白尼的《天球运行论》和开普勒的著作都被列入了禁书目录（书的内容有待修改），直到1757年。

贝拉闵对于哥白尼理论的立场显见于他对保罗·安东尼奥·弗斯卡利尼（Paolo Antonio Foscarini, 1580?—1616）的反应。弗斯卡利尼是加尔默罗会（Carmelite）修士和神学教士，曾因赞同哥白尼主义并且建议沿着与伽利略类似的方式重新解释《圣经》而遭到监禁。贝拉闵给弗斯卡利尼写了一封长信，概述了自己在这些问题上的立场。他说把哥白尼主义当做一个有用的假说来支持没有任何问题，但坚决反对声称该理论描述了实在，因为“这是一件非常危险的事情，不仅可能激怒所有经院哲学家和神学家，而且可能使《圣经》变得不正确从而损害神圣的信仰”。 [26] 贝拉闵提醒弗斯卡利尼注意特伦托会议的裁决，其中“禁止对《圣经》作出有违教父们共识的解释”。 [27] 最后，他说：“如果真能证明太阳处于宇宙的中心，地球在第三层天，太阳不是绕地球转，而是地球绕太阳转，那么我们就不得不非常谨慎地解释似乎相反的经文，并说我们并不理解它们，而不是所证明的东西为假。但我不相信会有这样的证明，除非它能向我显示出来。” [28]

贝拉闵和伽利略都知道，仅靠视觉证据是无法证明日心说的实在性的。这种证明需要有物理证据，但这样的证据并不存在。伽利略的新运动科学回答了对地球运动的反驳，但并没有提供对地球运动的肯定性证明。望远镜证据使包括贝拉闵在内的耶稣会士相信，亚里士多德宇宙论和托勒密天文学不再可行，但耶稣会士们选择了第谷体系，因为它保持

了固定不动的地球，太阳则围绕地球旋转。

在接受贝拉闵聆讯之后的几年中，伽利略继续撰写关于数学和自然哲学的各种主题，但没有直接讨论哥白尼主义。1623年，罗马教皇保罗五世去世，红衣主教马费奥·巴贝里尼（Maffeo Barberini, 1568—1644）升任教皇乌尔班八世。巴贝里尼一直支持科学上的新发展。虽然他仍然认为所有天文学理论都是假说，1616年他进行过干预，以防止伽利略遇到麻烦时哥白尼主义被宣布为异端。巴贝里尼的当选使伽利略欢欣鼓舞。更让他感到乐观的是，1624年4月，教皇与他进行了6个小时的会谈。虽然教皇并没有改变关于天文学理论假说地位的看法，但伽利略感到，只要把理论处理成假说，就可以再次自由地讨论哥白尼主义。

在这种情况下，伽利略着手撰写关于哥白尼争论的伟大总结——《关于托勒密和哥白尼两大世界体系的对话》（*Dialogue Concerning the Two Chief World Systems—Ptolemaic and Copernican*, 1632）。《对话》描述了关于亚里士多德宇宙论和托勒密天文学与哥白尼天文学相对优劣的四天讨论。三位对话者分别是代表伽利略立场的萨尔维阿蒂、捍卫传统观点的辛普里丘（名字与6世纪的一位亚里士多德评注者相同）以及一个有教养的门外汉沙格列陀（另外两个人都试图说服他）。虽然伽利略采用了对话形式来假说性地处理天文学理论，但萨尔维阿蒂对辛普里丘论证的反驳根本无法抵抗，以至于借口假说显然是一个幌子。

在《对话》的第一天，对话者讨论了天界与地界之间根本的均一性，这与亚里士多德的宇宙论相违背。萨尔维阿蒂援引第谷对彗星和新星的观测以显示天界的易变性，援引伽利略的望远镜观测以指出两个区域之间的物理相似性。他还介绍了伽利略的新运动科学以回应针对地球运动的亚里士多德主义反驳。第二天继续讨论地球的运动，关注地球每日的绕轴自转。在第三天，对话者考虑了地球围绕太阳的周年运转，萨尔维阿蒂再次援引各种观测结果以显示这种运动的物理可能性。第四天是辩论的高潮，萨尔维阿蒂提出了一种潮汐理论，伽利略认为这是对地球运动无可怀疑的证明。尽管理论有深层缺陷，但伽利略还是多次援引它，因为连伽利略也意识到，他的所有其他论证至多只是显示了地球运动的可能性，而没有证明地球实际在运动。

伽利略于1629年完成了这本书。此时在教会管辖下出版的所有书籍都需要教会的审查批准方可出版。1630年，伽利略把《对话》交给了罗马的检查员，后者断定它的假说性不足，需要做一些修改。检查员要求写一篇新的序言来指出这些修改。与此同时，伽利略回到了家乡佛罗伦萨，这里正由于瘟疫暴发而进行检疫隔离。罗马许可他把书交给佛罗伦萨的一位检查员，他最终收到了检查员的出版批准。这本书于1632年问世。

《对话》出版后不久，伽利略的敌人开始行动起来反对他，他的麻烦逐步升级。在若干年前关于太阳黑子的争论中，伽利略失去了耶稣会

士的支持，如今耶稣会士们游说教皇禁止这本书。随着对该书本质的了解，教皇开始敌视这本书。检查员所要求的序言与书的主体是分离的，因此似乎是多余的。此外，代表亚里士多德的对话者辛普里丘表现得宛如一个傻瓜（辛普里丘的名字意为“傻瓜”，这也强化了这样一种印象），他表达了教皇早先与伽利略会面向其传达的一些意见。遵照教皇指示行事的罗马检查员试图召回所有流通的书籍。与此同时，宗教裁判所发现了1616年伽利略接受贝拉闵聆讯的会议记录，其中调查者找到了宗教裁判所的总监可能向伽利略发出的禁令，即他必须“彻底戒绝讲授、捍卫或讨论这一学说和观点；进而，如果他不默许，他将遭到监禁”。^[29]

宗教裁判所传唤了伽利略，指他有三项罪名：第一，他没有把哥白尼主义处理成假说，从而违背了之前的命令；第二，他错误地把潮汐现象归因于太阳的稳定性和实际上并不存在的地球运动；第三，他欺骗性地对宗教裁判所1616年下达的命令保持沉默。这一案件于1633年开庭审理。到了这个时候，伽利略是出席过1616年聆讯的唯一仍然健在的人，那次聆讯的会议记录——宗教裁判所可能已经做了改动——是反对他的关键证据。最后，伽利略被迫宣布放弃以前的信仰，但即使在酷刑的威胁下，他也拒不承认自己是恶意对1616年的命令欺骗性地保持沉默。他被判终身监禁，但被减刑为软禁。他从未受过酷刑，也没有在狱中备受煎熬。教会禁了《对话》，直到19世纪才从禁书目录中将其取消。

直到1642年去世，伽利略一直在工作。他完成了《关于两门新科学的谈话》（*Discourses Concerning Two New Sciences*，1638），讨论的是运动科学和材料强度。他的一些学生把这本书偷运出意大利，带到了处于教会管辖范围之外的阿姆斯特丹。该书出版于1638年，对17世纪新运动科学的形成起到了关键作用。

应用天文学：星辰的影响

除了扩大观测和改进数学理论，近代早期的天文学家和自然哲学家们仍然关注着天体对地界事件的影响。虽然我们今天区分天文学（对天体运动和属性的研究）和占星学（关于天体对地界事件和人类生活影响的理论），但在近代早期，这两个学科并没有被明确区分开来。事实上，直到18世纪，在一些意大利大学的课程介绍中，这两个词都可以交替使用。

近代早期思想家区分了占星学的两个方面：自然占星学（natural astrology）讨论天界对自然现象的影响，比如气候、农业以及像传染病或重大的政治或宗教运动这样的集体人类事件；神判占星学（judicial astrology）基于出生天宫图（natal horoscopes），讨论天体对个体生命过程的影响。没有人怀疑，太阳和月亮的运动直接影响着农作物的生长和季节的常规进程。同样，他们认为天体的运动会直接或间接地影响人的健康。在解释这些影响时，占星家会诉诸当时流行的自然哲学所描述的自然原因。

从远古时代到17世纪，神判占星学一直饱受争议。从4世纪的圣奥古斯丁开始，基督教神学家谴责占星学，因为星辰的决定性影响会限制上帝和人的自由意志。13世纪的托马斯·阿奎那接受了星辰对人的生活的影响，他认为身体可以影响心灵，而星辰可以影响身体。但人可以通过自由意志来抵抗激情，从而抵制星辰的影响。他引述托勒密的话说，星辰施加影响但并不强迫。

文艺复兴时期的赫尔墨斯主义哲学家乔万尼·皮科·德拉·米兰多拉（Giovanni Pico della Mirandola, 1463—1494）写了一篇很长的文章来抨击占星学，即《驳占星学》（*Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, 1495）。当时的占星家曾预言皮科会英年早逝，这可能激起了他的争论。皮科区分了天文学和占星学：“当我说占星学时，我并不是指那种精确而高贵的技艺，即对星辰的尺寸和运动进行数学测量，……而是指通过星辰来解读即将到来的事件，这是唯利是图的骗子所作的欺骗，它为民法和教会法所禁止，为人类的好奇心所保存，为哲学家所嘲笑，为沿街叫卖的小贩所发展，但凡最优秀和最谨慎的人都会怀疑。”^[30]

皮科还把占星学称为“所有欺骗中最具传染性的，我们将会表明，它败坏了所有哲学，歪曲了医学，削弱了宗教，产生或加剧了迷信，鼓励了偶像崇拜，破坏了明智的行为，玷污了道德，诽谤了天堂，使人变得不幸、困扰和不安；占星学不是使人自由，而是几乎使人的任何事情都缺乏独立性和不成功”。^[31]他指出，占星学会产生不确定的结果。正如

阿拉伯和希伯来的哲学家们所说，预言可能不会“成真，因为物质不大可能受影响，自由意志不大可能干预事物，神的目的也不大可能‘不按照天的通常旋转所产生的影响来支配事物’”。^[32] 他反对占星学的一些技术方面，尤其是他认为武断的一些观念，如圆有360度，或空间部分可能会影响个人生活。皮科认为天体可以通过光和热起作用，但不能像神判占星学的一些支持者所声称的那样，通过更隐秘的影响和感应来起作用。

皮科对占星学的攻击促使他人为这门技艺作辩护。那位曾经（正确）预言皮科英年早逝的占星家卢奇奥·贝兰蒂（Lucio Bellanti，？—1499）写了一篇长文来反驳皮科对占星学的攻击，称它为一门合法的亚里士多德主义科学。乔万尼·蓬塔诺（Giovanni Pontano，1429—1503）也回应了皮科对占星学的谴责。蓬塔诺赞同“星辰并不造船，也不提供惩罚罪犯的斧子，亦不建立王国或政府，所有这些活动都由人来决定”。^[33] 但通过作用于构成人的体液，星辰把影响施加于个人。虽然局部情况会决定获得结果的具体方式，但占星学的影响仍将决定死亡、成功或疾病等事件的一般概貌。

新教改革者对占星学看法不一。路德宗神学领袖菲利普·梅兰希顿（1497—1560）认为，神意保证了造物的每一个部分都有一个目的。因此，天体提供了关于人性和人的事务的知识。而加尔文则基于神学和方法论的理由拒绝接受神判占星学。他指出，神的自由使神可以克服天界的影响，皈依的体验往往可以深刻改变人。他认为占星学会导出荒谬的结论。例如，即使双胞胎拥有相同的天宫图，两者的生活也往往非常不同。加尔文问，在一场战斗中死去的数以千计的人是否必定拥有相同的天宫图。他还把这种论证推向极端，以表明他所认为的神判占星学是多么荒谬。占星家们

会告诉一个人他将有多少妻子。是的，但他们是否在他的星辰中找到了其第一任妻子的天宫图，以至于能够知道她将活多久呢？通过这个过程，众妻子将不会有她们自己的天宫图。……简而言之，由这种推理可得，每一个人的天宫图都将包括对一个国家整体趋势的判断，因为〔占星家们〕吹嘘自己能够判断一个人的婚姻是否幸福，与他人的邂逅是幸运还是不幸，可能会陷入什么危险，是否会被杀害或死于疾病。想想我们一生中要与多少人打交道吧。^[34]

文艺复兴时期关于占星学的争论类似于现代关于遗传和环境在个人成长中作用的争论。

近代早期大多数重要天文学家的确会占星，这往往是为了满足其赞助人对历书、出生和预言的要求。例如，信奉路德宗神学和帕拉塞尔苏斯宇宙论（基于大宇宙或天界与小宇宙或人之间的对应关系）的第谷·布拉赫为神判占星学所作的辩护是，任何造物都不乏神意的目的，天界的目的是为人这个小宇宙提供洞见。开普勒也占星，但很不情愿，不是因为他反对占星学，而是因为他认为占星学的某些方法需要修改。有趣

的是，哥白尼天文学的兴起并没有削弱神判占星学，因为天宫图仍然出自地心观点：天体相对于地球的位置是占星学的重要变量。虽然对占星学的兴趣在某些圈子尤其是流行文化中继续保持着，但是到了17世纪末，天文学家和自然哲学家们已经不再占星，对神判占星学也没有表示出太多兴趣。

彗星曾在占星学思考中起了特殊的作用。由于表面上不可预知，人们把彗星解释为地球上政治宗教事件的征兆。例如，英国占星家把1680年至1681年冬季的大彗星解释为1679年至1681年政治危机所引发的可怕后果的征兆，这场危机源于没有继承人的英王查理二世试图禁止他的天主教弟弟继承王位。但正如天文学家约翰·弗拉姆斯蒂德（John Flamsteed，1646—1719）在1677年所写，如果1677年的彗星碰巧在12年后返回，“它将完全推翻占星家的猜想 [和] 可怕预言”。^[35] 牛顿在短短几年内证明了许多彗星确实定期返回。事实上，和行星一样，彗星也沿着椭圆轨道运转，太阳位于该椭圆的一个焦点，尽管彗星的轨道偏心率极大，以至于可以当做抛物线来处理。当天文学家埃德蒙·哈雷（Edmond Halley，1656—1742）表明，1681年的彗星正是此前每隔大约75年出现一次的彗星时，这一结论得到了戏剧性的支持。

彗星是沿轨道运转的定期重现的天体，这一发现是对其占星学含义的沉重打击。正如哈雷在充当《自然哲学的数学原理》序言的“牛顿颂”中所说：

现在我们知道可怕的彗星有怎样的曲线路径；我们不再惊叹于胡须星的出现。^[36]

虽然他们可能破坏了彗星的占星含义，但牛顿及其追随者赋予了彗星以宗教意义，把它们解释为上帝对宇宙的神意设计的重要组成部分。

在哥白尼和开普勒赞同日心天文学之后，新的观测，尤其是伽利略用望远镜所作的那些观测，继续瓦解着亚里士多德的宇宙论。虽然当时没有明确表示，但这些观测增强了以前独立的物理学和天文学之间更加紧密的关系。由于新的观测逐渐破坏了亚里士多德的宇宙论，它们已经严重影响了一种曾与亚里士多德主义有密切关联的神学。重新强调观测不仅成为评价天文学理论的标准，而且也成为评价解经方法和传统占星学说法的标准。

第四章 创造一种新的自然哲学

17世纪初，自然哲学家们有意寻求一种新的自然哲学以取代亚里士多德主义，数个世纪以来，亚里士多德主义一直充当着自然哲学的概念框架，并且主导着大学课程。宗教改革、日心天文学的发展、天上新奇的发现以及对未知世界的探索使许多思想家拒绝接受自然界的传统理解方式。在恢复古代哲学的过程中，文艺复兴时期的人文主义者使每每转向古代文本寻找新思路的学者们有机会利用亚里士多德主义的若干替代品。虽然自然哲学家们考虑了若干不同的候选者以取代亚里士多德主义，但许多人采取了后来被称为机械论哲学的某种版本，这种哲学通过物质和运动来解释一切自然现象。

机械论哲学源于伊壁鸠鲁（Epicurus，公元前341—前271）的哲学，和其他古代哲学家一样，伊壁鸠鲁也在寻求美好生活的关键。他认为，美好生活能使快乐最大，痛苦最小。伊壁鸠鲁相信，除了肉体上的痛苦，人类不幸福的最大根源在于对神灵的恐惧和对死后惩罚的焦虑。为了消除这些困扰的起因，他试图通过纯粹自然主义的方式，即物质原子（不可分的物质微粒）的偶然碰撞来解释一切自然现象，从而消除神对人的生活的干预。他声称，人的灵魂和世界上其他一切事物一样是物质的，是由极小的快速运动的原子构成的。根据伊壁鸠鲁的说法，灵魂不会随着人的死亡而死亡。由于没有来世，对死亡和死后惩罚的所有恐惧都消失了。伊壁鸠鲁认为，无限数目的原子一直存在着。伊壁鸠鲁主义虽然不是绝对的无神论，但它否认神在自然界或人的世界中发挥作用，从而排除了神对人的生活的任何干预，否认世界中存在着任何神意。由于这种无神论和唯物论的名声，伊壁鸠鲁主义在古代声名狼藉，在基督教的中世纪几乎被遗忘。随着伊壁鸠鲁及其罗马弟子卢克莱修的著作在15世纪被重新发现和出版，伊壁鸠鲁主义在近代早期得到了复兴。

宇宙的机械化：物质和运动

近代早期的机械论哲学著作开篇通常会解释这种自然哲学的第一原理，即关于空间、时间、物质、运动和原因的理论。详细说明这些第一原理等于确立了其新哲学的基本解释术语，接着机械论哲学家会表明如何用这些基本术语来解释物体的所有性质和自然界中的一切现象。

在17世纪上半叶，皮埃尔·伽桑狄（Pierre Gassendi，1592—1655）和勒内·笛卡儿（René Descartes，1596—1650）这两位自然哲学家第一次出版了对机械论哲学最有影响的系统说明。他们虽然在一些特定议题上看法有所不同，但都致力于通过物质和运动来解释世界上的一切事物。

伽桑狄是一位与法国的自然哲学家群体关系密切的天主教神父，他终生致力于对伊壁鸠鲁的原子论进行修改，以使之与基督教神学相容。因此，他坚持对伊壁鸠鲁主义作以下几项修改：上帝存在；上帝创造了有限数量的不可分割的原子并赋予其运动；上帝与造物保持着神意关系；人和上帝都有自由意志；存在着非物质的、不朽的人的灵魂，这是上帝在每个人受孕那一刻为其注入的。伽桑狄断言，在空的空间中碰撞的原子是物理世界的组成部分。在1658年出版的遗著《哲学论著》（*Syntagma philosophicum*）中，伽桑狄试图通过原子和虚空来解释物质的所有性质和一切世间现象。伽桑狄以文艺复兴时期的人文主义风格写作，采用与古希腊罗马思想家的对话形式提出了自己的思想。

伽桑狄认为原子在空的空间——虚空中运动。在声称虚空存在时，他不同于几乎所有其他认同亚里士多德的观点、即宇宙充满物质的自然哲学家的看法。根据伽桑狄的说法，有一个世界之外的（extramundane）巨大虚空包含着上帝创造的宇宙。这一世界之外的虚空无限、无形地延展着。除了这个宇宙空间，伽桑狄认为虚空将原子彼此隔开。他诉诸古代原子论者最先提出的论据，以证明这种间隙的或微粒间的虚空存在着。伊壁鸠鲁曾论证说，为了让原子移动，必须存在空的空间使它们可以进入。伽桑狄还借鉴了希腊物理学家和工程师亚历山大的希罗（Hero of Alexandria，约10—70）的论证。希罗曾经在构成物体的物质与一堆沙子或小麦的属性之间作了类比。正如空气或水把一个个沙粒或麦粒分离开来，小虚空也把构成物体的微粒分离开来。风箱的运作形象地说明空气可以被压缩和稀释。要想解释压缩和稀释，要求原子之间存在小虚空。伽桑狄援引其他现象来说明同样观点：饱和的食盐水，染料在水中的扩散，光、热和冷在空气和水中的渗透，他认为所有这些东西均由物质微粒所构成。伽桑狄认为还存在着第三种虚空，即他所谓的聚集的（*coacervatum*）虚空。这种虚空不会自然存在，但水

泵、虹吸管、风箱等各种人造机器都可以产生它。有一种仪器能够产生持久的虚空空间，比如伽桑狄最为关注的例子——气压计中水银上方的空间。

水银气压计是一根一端封闭的玻璃管。它充满了水银，然后倒过来浸入一个容器中。接着，管中水银下降到大约30英寸（76厘米）的高度，水银上方留下了一个看起来空无所有的空间。两个有关气压计的问题困惑着当时的自然哲学家：是什么使水银悬浮在管中？水银上方的空间中果真什么物质都没有吗？根据亚里士多德主义者对气压计的传统解释，是自然“惧怕虚空”（*horror vacui*）使水银柱保持悬浮状态。亚里士多德主义者认为，某种蒸汽或以太充满了水银上方的空间，因为他们不承认自然之中可能存在虚空或真空。

伽桑狄拒绝接受关于这些现象的传统解释，他求助于纯力学术语——空气的压力和阻力。他的解释基于几位同时代人特别是埃万杰利斯塔·托里拆利（Evangelista Torricelli, 1608—1647）和布莱斯·帕斯卡（Blaise Pascal, 1623—1662）的实验。帕斯卡在多姆山（Puy de Dôme）山脚下测量了气压计中水银柱的高度，然后把气压计带上山，观察到水银柱随着高度的升高而下降。他得出结论说，空气的重量把水银悬浮在管中。他这种说法基于一个假设，即随着海拔的增加，他上方的空气量减少，从而对水银柱的压力较小，导致水银柱下降。帕斯卡尔还声称在水下做过类似的实验，产生了类似的结果：气压计被置于水下越深，水银柱就升得越高。他把水银高度的增加归因于他下降时水的压力越来越大。和帕斯卡一样，伽桑狄也把这些实验解释为确立了这样一个事实，即水银上升是因为空气的重量，而不是由于自然惧怕虚空。

气压计实验引出了水银上方的空间是否实际为空这一附加问题。伽桑狄认为，光、热和冷的微粒、磁微粒以及地球发出的引起重力的微粒全都透过玻璃管进入了水银上方的空间，这些看法似乎否定了那个空间是绝对真空。不过他指出，光物质、热冷物质或磁性物质都无法穿透水银上方的空间，除非这一空间包含着某种虚空。否则两个物体将同时占据同一空间，而这显然是不可能的。他得出结论说，不借助隐秘的自然惧怕虚空便可以解释气压计实验，这些实验支持虚空的存在，即使一些物质微粒的确进入了空间。其他自然哲学家以不同方式对实验作了解释。物理学家和数学家罗贝瓦尔（Gilles Personne de Roberval, 1602—1675）承认水银上方存在着虚空，但拒绝接受空气柱的解释作用。笛卡儿承认空气柱解释了水银的高度变化，但拒绝接受虚空存在。帕斯卡则两者都接受。

在心满意足地认为虚空存在之后，伽桑狄追问虚空中存在着什么。其回答是，虚空中存在着物质。他在开始讨论物质之初便划定了有形的东西（物质）与无形的东西（上帝、天使、魔鬼和理性的灵魂）之间的界限。物质性的东西之所以不同于无形的东西，是因为物质都有体积或大小，他的意思是说，物质是能够抵抗其他物体的可触的东西。原子构成了物质性的东西。原子是完全充实的、坚硬的、不可分的微粒，均由

同一种物质所构成。其微小的尺寸使之无法直接观察到，但各种常见现象显示了它们的存在。风表明不可见的物质能够产生可见的物理效应。铺路石和犁之所以会逐渐磨损，是因为不断受到摩擦，尽管一次摩擦不会产生明显的变化；因此，它们是由极小的物质微粒所构成的。气味在空气中扩散是因为微小的粒子从物体流入了鼻孔。原子不包含虚空，因此是不可分的。间隙的或微粒间的虚空把原子彼此隔开。

这些原子还具有哪些属性？除了大小和形状这些几何性质，原子还具有成为物质本原所必需的两种属性：抵抗性（或坚固性）和重量。坚固性或抵抗性（不可入性）使原子能够通过接触起作用。原子的抵抗性或坚固性以及大小将其与非物质的数学点区分开来。原子所固有的重性使之能够运动。伊壁鸠鲁认为运动倾向是固有的，而伽桑狄却声称上帝赋予了原子以运动性和能动性。虽然上帝把运动强加于原子，但原子的运动会永远持续。上帝起初创造了原子，制成了最初的事物。随后的所有生灭变化都源于最初原子的运动、碰撞和重新排列。尽管原子不能被我们感知到，但新近发明的显微镜揭示了一个复杂得惊人的不可见世界。我们通过显微镜观察到，面粉颗粒呈现出复杂的图样，由各种不同形状的部分所构成，微小的虫子也拥有若干个不同器官。虽然原子有各种形状，但它们能够以各种组合方式产生世间万物，就像22个拉丁字母能够以各种组合方式产生极为复杂的语言一样。

在由原子构成的世界里，因果性问题变成了有关原子如何相互作用的问题。根据伽桑狄的说法，原子的能动性在于它们的运动。上帝这个第一因凭借其权力将运动从而能动性注入原子之中。所有物理变化都源于原子的位置运动和碰撞。亚里士多德在《物理学》中曾经列举了生灭、量的变化和质的变化等若干种变化，而伽桑狄却把它们都归结为原子的运动。原子通过接触和碰撞彼此传递运动。因此，碰撞是物理世界中变化的主要动因。即使推动者与被推动者之间的接触并不明显，例如磁吸引或火生热，也会发生不可见的原子层次上的接触。和亚里士多德一样，伽桑狄也声称世界上不存在超距作用。

通过广泛讨论原子和虚空，运动和变化，伽桑狄已经为自然哲学制定了一种新的概念框架：世界是由什么东西构成的？是原子和虚空。这些东西通过什么方式发生相互作用？通过运动和碰撞。在回答这些问题时，伽桑狄已经用机械论的概念框架取代了传统的亚里士多德主义，他认为自然哲学应当在机械论的概念框架中加以表述。

伽桑狄的同时代人笛卡儿也提出了一种机械论的自然哲学。伽桑狄切入哲学问题的方式是首先考虑古代哲学家的意见，而笛卡儿则试图从他认为自明和确定的某些原理推出其哲学。他利用当时流行的怀疑论论证，认为之前的所有知识都是不确定的，都需要进行质疑。在进行大量反思之后，他声称“我思故我在”是不能怀疑的，因为怀疑这一行为本身就要求有一个怀疑主体存在着。然后，他把心灵定义为一种思想着的东西，并把心灵与他所谓的“广延物”相对比，指出物质在经历任何性质变化时仍然拥有的唯一属性便是广延，亦即它占据三个维度。由笛卡儿把

物质等同于广延立即可以推出虚空是不可能的。而由于几何空间的无限可分性包含着空间广延的无限可分性，所以物质也是无限可分的。

对笛卡儿来说，解释密度变化是很困难的，因为他认为物质充满了所有空间。由于构成较大物体的物质微粒之间没有散布任何空间，因此所有物体都将具有相同的密度。我们从经验上观察到存在着密度差异，比如羽毛和铅块之间。笛卡儿试图在他关于物质本性的假定的前提下解释这一事实，其方法是把不同物质之间的密度差异类比如充满空气的干燥海绵与充满水的湿海绵之间的差异。干燥的海绵和充满水的湿海绵都充满了物质，但密度却不同。连他的同时代人也认识到这种解释无法令人满意；对于否认虚空存在的哲学家们来说，解释密度差异的问题仍然存在。

在《哲学原理》（*Principia philosophiae*，1644）中，笛卡儿对运动作了比伽桑狄在《哲学论著》中更为详细的说明。笛卡儿表述了运动定律，认为这些定律将为一种数学的运动科学提供基础。虽然“自然律”这一术语自古典时代以来一直被使用，但笛卡儿第一次把某些特定的命题等同于自然律。他诉诸上帝的不变性，试图由第一原理推导出运动定律。然后，他试图由运动定律推导出数学的碰撞定律，以描述两个物体碰撞后如何运动。虽然连他的同时代人也认识到其碰撞定律的不足之处，但这些定律在其体系中占据的突出位置反映了它们在机械论哲学中的重要性，根据这种哲学，接触和碰撞是物理世界中唯一可能的原因。在确立了构成其体系基础的物理学之后，笛卡儿试图为天的运动、光、物体的性质乃至人体等一切世间现象提供机械论解释。

笛卡儿很清楚天文学的发展，并试图用机械论术语创造一种新宇宙论。由于希望避免伽利略的命运，笛卡儿试图掩饰自己的哥白尼主义。实际上，当他了解到伽利略1633年被定罪之后，他把17世纪30年代初写的第一本著作——《世界》（*Le monde*）隐藏了起来。当《哲学原理》于1644年最终出版时，他竭力掩饰自己的真实看法。别忘了，他否认虚空存在。由于在笛卡儿的宇宙中，一切物体都沿着弯曲的路径运动，他推理说，物体的组合运动将在天体之间的空间中产生巨大的漩涡，即他所谓的涡旋（*vortices*）。每颗恒星都处于一个涡旋的中心。这些天体发出自己的光，因为涡旋的圆周运动在精细物质微粒中产生了一种离心倾向（一种从中心向外移动的倾向），而那些运动微粒将使我们感知到光。由于较小微粒的向外运动会在靠近中心处留下空的空间，而笛卡儿的世界中并无空的空间存在，所以涡旋中较远的微粒会把较大微粒推到离涡旋中心较近的空间中，从而产生较大微粒的重量或重力。

行星在构成太阳涡旋的物质中围绕太阳运转。这幅图景如何能够避免笛卡儿赞同哥白尼天文学这一结论呢？笛卡儿把物体的“位置”定义为直接包围物体的物质。严格说来，地球是不动的，因为地球并没有相对于包围它的涡旋中的物质移动。笛卡儿因此声称，他不必作出地球在运动这一受到谴责的断言。

笛卡儿希望耶稣会士能把《哲学原理》当做一本物理学教科书来接受，以取代他们在学院中仍然使用的亚里士多德主义文本。1662年，《哲学原理》在笛卡儿去世后遭到谴责，1663年即被罗马天主教会列入禁书目录，以回应他试图为基督实际存在于圣餐之中提供一种机械论解释，这一切都注定笛卡儿的那种希望会破灭。

另一位自然哲学家托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes，1588—1679）是萦绕在机械论哲学周围的幽灵。他的体系加剧了一种恐惧，即机械论哲学会导致唯物论和无神论。在《哲学原理》（*The Elements of Philosophy*，1655）中，霍布斯完全基于机械论原理阐述了一种包括物质、人和国家在内的完备的自然哲学。虽然其机械论哲学的细节并非很有影响，但霍布斯对人的灵魂的机械论说明和对自然界彻底决定论的解释却使当时较为正统的思想家感到震惊。

解释世界：明显的和隐秘的性质

在心满意足地把物质和运动确立为解释自然现象的基本术语之后，机械论哲学家们试图表明用这些术语可以解释物体的一切性质。从这个意义上说，机械论哲学充当着这样一种语言，它能够为一切实际现象以及可能存在的现象提供解释。伽桑狄的《哲学论著》和笛卡儿的《哲学原理》等关于机械论哲学的系统论著都试图表明如何用机械论术语来解释事物的各种性质。

在用这种进路处理性质时，机械论哲学家直接针对的是亚里士多德的实际性质和实体形式等观念。根据传统看法，颜色、味道和气味等性质是物体实际固有的。举例来说，一个红色的物体的的确是红的；无论我们如何精细地分割该物体，其物质仍然是红的。而机械论哲学家则声称，物体的颜色源于（无色的）光微粒对我们眼睛的作用。因此，红从来没有真正存在于观察到的物体之中：物体表面的物质微粒的位形会影响物质光线的运动，使得光线在撞击我们的眼睛时，其运动和位形引起红的感觉。

中世纪的亚里士多德主义者引入了实体形式这一概念来解释复合实体如何可能拥有其各个组分所缺乏的性质。例如，火药的成分——硫磺和硝石并不具备它们复合起来之后的爆炸力。为了解释火药和其他复合实体（在17世纪被称为“混合物”）如何拥有这样的附加属性，亚里士多德主义哲学家引入了实体形式的概念，是实体形式赋予了该复合物以特殊属性。机械论哲学家们从体系中消除了真实性质和实体形式，通过微观物质微粒的运动和位形及其对我们感觉器官的影响来解释所有性质。

鉴于对世界的机械论解释，第一性质和第二性质学说不仅成为知觉理论的核心，也成了物理学的核心。根据第一性质和第二性质学说，物质实际上只拥有少数几种性质，即所谓的第一性质。所有其他性质，如颜色、质地、气味等等，都是构成物体和我们感官的物质位形相互作用的结果。在伽桑狄看来，第一性质是大小、形状和重量；而在笛卡儿看来，物质只拥有一种第一性质，那就是广延。机械论哲学家的基本问题就是解释物体的微粒结构如何能够产生它们的第二性质，并且理解我们对这些性质的知觉。

对于伽桑狄来说，所有物体都是类似的，因为它们均由原子和虚空所构成。某个物体之所以拥有其特殊性质，是因为构成该物体的原子的排列。伽桑狄用原子论的术语重新解释了亚里士多德的实体与偶性概念、质料与形式概念：对他而言，形式不过是构成物体的原子的位形罢了。构成物体的原子和虚空的位形解释了物体的所有其他性质。性质要想变得明显有两种方式：或者是通过影响我们的感官，或者是影响其他

物体，从而使我们对这些物体的感觉发生变化。

伽桑狄试图用机械论解释各种各样的性质：疏与密、透明和不透明；大小、形状、精细、光滑和粗糙；运动性；重和轻；冷和热；流动性和硬度、湿和干；柔软、刚性、韧性、弹性和延展；味道和气味；声、光和颜色。例如，他通过微粒模型来解释光的现象。通过比较光束和物质微粒流，他指出，正如一粒豆子或另一种物质微粒从墙壁上弹回来是因为它无法穿过已由另一个物体占据的空间，所以物质光线也是通过碰撞而从物体那里反射回来的。某些物体是透明的，允许光线透过它们，这似乎是对光的物质性的一个反驳。但伽桑狄用原子论解释了这种现象，他认为，某些物体之所以是透明的，是因为有许多孔隙把构成物体的原子分离开来，使得光微粒可以轻易地从它们之间通过。

考虑筛子的类比。将一捧沙粒丢到筛子上。落到孔洞上的沙粒会直行通过，而那些落到坚实部分的沙粒则会反弹。因此，当光线落在固体上时，落在坚实部分的微粒将会反弹，落到孔洞上的微粒则会通过。有时一个孔没有穿透整个物体，而是在其内部发生扭转。进入这种孔洞的光微粒将会消失在物体内部，从而解释了光的吸收。伽桑狄运用丰富的观察、类比、猜测和想象，试图表明如何能够只通过物质和运动来解释任何已知的现象。

机械论哲学家决意把所有现象都纳入机械论范畴，并把超距作用从自然界中驱逐出去，他们试图用机械论术语来解释传统的隐秘性质。在现代用法中，“隐秘的”（occult）一词指的是某种魔法的或精神的东西，而在近代早期，这个词仅仅指“隐藏的”。所谓的隐秘性质拥有隐藏的、并非立即清楚的原因。伽桑狄认为，机械论原理可以解释隐秘性质，就像可以解释所谓的明显性质一样。我们不知道产生隐秘性质的机制并不能证明大自然的正常进程不会产生这些性质。

这种隐秘性质的例子包括世界上一切所谓的同感（sympathies）和反感（antipathies），伽桑狄用机械论术语对其中许多性质进行了解释。人们曾用隐秘的同感来解释吸引（否则便无法解释），如摩擦后的琥珀能够吸引稻草，而此时它得到了机械论解释：吸引是由“钩子、绳索、刺棒、刺针等诸如此类的东西造成的，它们虽然看不见，但绝不能说不存在”。例如：

当我们观察到蜥蜴从半手宽处抓住苍蝇送入口中时，我们看到了一个吸引器官——舌头，它非常灵活地颤动和回缩，其末端具有粘性且弯向自身。那么，在其他情况下你对发生的事情会如何判断？例如，当你摩擦琥珀、封蜡等电体时，它们会抓住、吸引并持有稻草等轻物。事实上，这类电体似乎发出了无数像舌头一样的小射线，这些小射线将其末端悄悄潜入那些轻物的孔隙中，把它们抓住、带回并持有。 [37]

种种不同寻常的现象可能会使我们感到惊奇：向阳植物会追随太

阳，羊肠线做的弦与狼肠线做的弦据说不可能调节得完全协和，蛇怪的目光有毒，用音乐可以迷住蛇，电鳗会产生电击，印头鱼有一种奇特的力量可以使船遽然停下，各种物质的药性，武器药膏（weapon salve）具有穿过遥远距离的治疗能力。然而，根据伽桑狄的说法，没有理由认为产生这些不同寻常的现象的原因与产生最熟悉结果的原因有什么不同，它们均源于原子在虚空中的运动和碰撞。

笛卡儿也列举了物体的各种性质，无论是明显的还是隐秘的，并为之提供了机械论解释。和伽桑狄等机械论哲学家一样，笛卡儿表明了这些性质——重力、光、热、空气的稀释和压缩、水的凝结和蒸发、潮汐、水银等化学物质和金属的特殊属性、火和火药的本性、玻璃的属性、磁铁的属性、琥珀的效应，最后是感觉——如何能够通过构成物体的物质微粒的运动和位形来解释。

笛卡儿特别提到自己成功地解释了磁力，在传统上，磁力是隐秘性质的典型例子。笛卡儿对磁体特性的了解来自于威廉·吉尔伯特（William Gilbert, 1544—1603）的经验研究，吉尔伯特曾在《论磁》（*De magnete*, 1600）中描述了自己的实验结果。根据吉尔伯特的说法，磁体能够表现出极性，拥有南北两极，同极排斥，异极相吸。在金属和其他物质中，只有铁可以被磁化。罗盘针等磁体会相对于地球调整自身的指向。散落在磁体周围的铁屑将会排成一种典型图样。为了解释这些现象，早期的自然哲学家曾经赋予铁和磁体以某种固有的能动性。

身为机械论哲学家的笛卡儿给出了一种机械论解释。他提出，地球分别从两极发出螺旋形的微粒：从一极发出右手螺旋微粒，从另一极发出左手螺旋微粒。地球中拥有相应形状的孔隙使这些微粒规则地流出。微粒穿过时，埋在地里一段时间的铁块将会形成螺旋形的孔隙。就这样，铁块被磁化，磁微粒在围绕地球运转时将使铁块确定方向。

在对明显性质和隐秘性质作出机械论解释之后，笛卡儿声称已经解释了所有自然现象。

因此，通过简单枚举，我所得出的结论是，我在本书中没有遗漏任何自然现象。因为能被算作自然现象的只有那些能被感官觉察到的东西。然而，除了我已经解释过的每个物体中的大小、形状和运动，我们能在外界觉察到的只有光、颜色、气味、味道、声音和触觉性质；我现在已经证明，它们在物体中只不过是，或者说，我们所觉察到的仅仅是大小、形状和运动的某些倾向。 [38]

虽然笛卡儿的宇宙论——因此还有他的整个自然哲学——在今天看来可能显得荒诞不经，但其同时代人却非常严肃地看待它。自亚里士多德以来，笛卡儿的机械论哲学第一次对宇宙作了完备的说明，并为当时许多最为紧迫的问题提供了似乎令人满意的答案。

伽桑狄和笛卡儿的纲领性机械论哲学著作为下一代自然哲学家设定了日程，后者总体上接受机械论原理，而且认为不得不在伽桑狄的原子论和笛卡儿的充实论（plenism）之间进行选择。17世纪下半叶的一些最著名的自然哲学家，如发明了“机械论哲学”一词的罗伯特·波义耳（Robert Boyle，1627—1691）、克里斯蒂安·惠更斯（Christiaan Huygens，1629—1695）和艾萨克·牛顿都在这种背景下发展出了自己的自然哲学。

由于认为所有自然现象都可以用物质和运动进行解释，而且排除了超距作用，机械论哲学家远离了赋予物质各种能动性的传统自然哲学。亚里士多德主义者曾经认为，物体有一些本性使之倾向于按照典型的方式运动。例如，根据亚里士多德的说法，重物因其本性而倾向于朝着它们的自然位置即宇宙中心运动；同样，潜在包含于橡子之中的橡树的形式使其组成物质成长为一棵橡树，而不是一棵枫树或桉树。新柏拉图主义、赫尔墨斯主义和帕拉塞尔苏斯主义传统的许多文艺复兴时期的哲学家描绘了一个以超距作用的同感和反感为特征的万物有灵论的世界，赋予了物质世界以固有的能动性。机械论哲学家拒绝接受物质的能动性，因为他们认为，自行运动的活性物质似乎能够不诉诸上帝而解释现象。他们认为这种无神论的危险是能够避免的，因为天然惰性的物质需要有一个外在的运动来源，一个处于物质的自然界之外的动力源泉。在大多数17世纪的机械论哲学家看来，作为唯一运动来源的上帝似乎是绝对必要的。

包含上帝：神学维度

虽然许多思想家觉得机械论哲学富有吸引力，但它可能带来的一些后果在神学上令他们感到不安。有些自然哲学家担心，机械论哲学会因为否认创世教义和神意而导致唯物论（相信只有物质存在）或自然神论（相信上帝创造了世界和自然律，但从那以后便不再发挥任何积极作用）。伊壁鸠鲁的原子论与无神论之间由来已久的联系加剧了这些忧虑。由于中世纪对基督教神学和亚里士多德哲学进行了综合，一些神学家和哲学家觉察到，拒斥亚里士多德主义会挑战犹太教—基督教的基本信条。基督教的机械论哲学家们采取了各种策略来捍卫这些觉察到的威胁，包括频繁诉诸设计论证来确立上帝与造物的神意关系，特别是努力证明一种非物质的、不朽的人的灵魂的存在性，试图对基督的身体和血在圣餐中的实际存在提供一种机械论解释。

霍布斯的哲学使机械论哲学的反神意后果变成了现实，他的唯物论和决定论成为机械论哲学的神学威胁的象征。对“霍布斯主义”的恐惧导致其他思想家坚持对机械论哲学作出神意解释。正如我们所看到的，伽桑狄修改了原子论以排除它与伊壁鸠鲁主义的唯物论和无神论的联系。在部分意义上是作为对霍布斯的回应，伽桑狄明确把神意纳入了自己的机械论哲学版本，他曾于17世纪40年代在巴黎见过霍布斯。伽桑狄大量诉诸设计论证，认为世界必定是智慧设计的产物，而不像古代原子论者和霍布斯所认为的那样是原子偶然碰撞的产物。伽桑狄既否认伊壁鸠鲁主义关于偶然或运气的学说，也否认斯多亚主义的命运学说，他用神意重新定义了这些概念，把运气解释为神的先见和神意的一种表达，而把命运解释为神的命令。

确保一个最高存在者在世界中起作用是一个问题，解释上帝与其造物之间的关系则是另外一个问题，后者对于理解自然律和奇迹的形而上学地位和认识论地位有重大意义。上帝受其造物的约束吗？抑或，他总是随意改变他在世界中创造的任何东西？17世纪对这个问题的回答源于把亚里士多德的哲学引入欧洲主流思想之后13—14世纪的讨论。在中世纪神学中，上帝理智的理性与他行使自己权力和意志的绝对自由之间存在着一种微妙的平衡。奥卡姆的威廉（William of Ockham，约1285—1349）等唯意志论者强调上帝的绝对自由，认为世界完全取决于上帝意志，与之相比，强调上帝理性的托马斯·阿奎那等神学家更倾向于接受造物中的必然性要素。

17世纪的思想家把这种关于上帝与其造物关系的观念变成了关于人类知识和自然律的形而上学地位和认识论地位的看法。对于唯理智论者来说，自然律描述了事物的本质，我们可以先验地（先于经验地）认识

它们；而唯意志论者对科学知识所作的经验论和或然论解释则提供了一种思考世界的方式，这个世界已经不再包含本质。在唯意志论者看来，自然律只不过是对于在自然界中观察到的规律性的描述。根据他们的说法，上帝对造物进行干预的力量从未受到限制，这意味着自然律是偶然真理，总可以随时更改。上帝干预自然界的持续自由意味着，没有什么必然联系能够确保先验知识的可能性。因此，人认识世界的能力必须依靠观察和经验方法。

作为唯意志论者的伽桑狄描述了一个完全取决于上帝意志的世界。这种偶然性表现为他相信经验方法是获得自然知识的唯一方法，构成所有物理事物的物质拥有一些只有通过经验才能认识的属性。自然律只是描述了经验概括。上帝可以随意改变自然律，奇迹便是这一事实的明证。而作为唯理智论者的笛卡儿则描述了一个上帝在其中植入了必然关系的世界，其中一些必然关系使我们能够先验地认识自然界的相当一部分内容。获得先验知识的能力扩展到了物质的本性，笛卡儿声称证明了物质只拥有几何性质。根据笛卡儿的说法，自然律是直接源于上帝的属性特别是其不变性的必然真理。

亨利·摩尔（Henry More，1614—1687）等剑桥柏拉图主义者则采取了一种更加极端的理智主义，认为善的绝对标准和独立存在的数学关系对上帝的自由作了限制。摩尔最初觉得笛卡儿主义特别有吸引力，是因为笛卡儿认为精神与物质同样真实。但摩尔后来坚决批判笛卡儿主义，担心它把精神与物质截然分离会最终导致唯物论。摩尔认为，有许多现象不可能只通过“把物质混乱地堆在一起”^[39]而得到解释。这些现象包括：地轴的平行以及随之而来的季节更替、重力、波义耳空气泵实验中的空气行为、生物器官和习性中的所有设计证据等。摩尔拒绝接受纯粹的机械论解释，而主张有一个智慧的上帝在凭借自己的意志发挥作用。摩尔通过一种无形的、延展的、不可分的“自然精气”（Spirit of Nature）来解释这些现象，这种动因实现了上帝所意愿的创世计划。

摩尔决定证明精神的实在性，以击败霍布斯的唯物论以及他所认为的笛卡儿哲学的无神论后果。除了神学和哲学上的论证，摩尔还寻求经验证据以表明精神实体可能会导致物体变化。他报告了许多关于幽灵和巫术的记述，认为这些东西证实了非物质的精神的存在。遵循同样的思路，约瑟夫·格兰维尔（Joseph Glanvill，1636—1680）敦促新成立的英国皇家学会（最早的科学社团之一）制订计划来研究鬼屋和声称的巫术案例，以找到证明非物质精神实在性的经验证据，从而用令人信服的理由反对唯物论。

罗伯特·波义耳是一个笃信宗教的人，他用了很大篇幅讨论了其微粒论的神学含义。他认为，上帝创造了惰性物质，并为其赋予运动。上帝创造了自然律，但可以随意违反，《圣经》中所说的神迹为这种说法提供了证据。波义耳相信，自然哲学非但不会导致无神论和唯物论，反而会增强对上帝智慧、力量和善的理解。他引用柏拉图的话宣称：“世界是神写给人类的书信。”^[40]他认为，通过使细心的观察者直接熟悉上帝设

计世界时的智慧和仁慈，作为一种崇拜行为的自然研究将会导向对造物主的更多认识。敏锐的观察者可以随处洞悉上帝的目的。然而，上帝并非完全可知。波义耳谨慎地承认了人类理性在神学中的限度，并且指出这些限度也延伸到了自然哲学。人的认识既达不到确定性，也达不到完备性。

波义耳理想化的“基督教大师”（Christian Virtuoso）发现了自然哲学与基督教神学之间的深层关联。他甚至考虑了自然哲学如何能在来世完成，直到末日审判和人类复活，那时上帝将创造“新天新地”，有可能改变现世的所有自然律。他对上帝自由的强调支撑着他的一种信念，即自然界中没有任何东西能够限制上帝的自由。他认为机械论哲学要比亚里士多德或其他世界观更加与基督教相容。

和其他机械论哲学家一样，波义耳也希望避免唯物论的危险，因此，他强调机械论的限度。他认为，世界包含着无法通过物质和运动来解释的精神实体。他声称，人的灵魂是完全非物质的。因此，每一个人的生命都包含着上帝的奇迹介入，其核心处包含着一种非物质的东西。在波义耳看来，哲人石（炼金术中嬗变的动因）也可以用来规定机械论的限度。它不仅能够引起嬗变，而且可以吸引天使和其他精灵。他认为，哲人石的这种能力为反驳无神论提供了有力证据。

波义耳极力宣扬他关于科学与宗教密切相关的信念。他在遗嘱中提供资金建立了波义耳讲座，该系列讲座每年八讲，目的是驳斥无神论。许多著名的学者和神学家都举行过波义耳讲座，如理查德·本特利（Richard Bentley，1662—1742）、塞缪尔·克拉克（Samuel Clarke，1675—1729）、威廉·惠斯顿（William Whiston，1667—1752）、威廉·德勒姆（William Derham，1657—1735）等。

尽管在机械论哲学内部以及围绕着机械论哲学有各种争论，但它为17世纪自然哲学多方面的发展提供了一种新的概念框架，为接下来几代人研究运动、光和物质本性设定了重要日程。

第五章 移动边界：从混合数学到数学物理学

在亚里士多德的科学分类中，运动科学和视觉科学都属于混合数学的分支，处于边缘位置。根据这一分类体系，物理学（自然哲学）通过考察原因，解释可变的、可感的事物。数学由先验为真的公理进行演绎，讨论的是可变的、不可感的事物。当时力学〔或译“机械学”——译者〕讨论对简单机械（斜面、滑轮、楔子、杠杆和螺旋）的数学分析，视觉科学则讨论光线的几何学和视觉的生理过程，力学和视觉科学都用数学来描述（可变的）物理现象的（可感的）经验事实。因此，力学和视觉科学都被称为“混合数学”。

在近代早期，这些学科都发生了重大转变。对运动的抽象思考与对简单机械的研究联系在一起，产生了一种新的运动概念，使人们有可能对物理运动进行数学研究。与此同时，对光的研究变得与视觉研究分离开来。自然哲学家们开始用数学来描述经验现象，而不寻求亚里士多德意义上的因果解释。这种发展改变了传统的学科界限。

运动的物体：运动科学

几乎在所有自然哲学中，运动概念都起着基础性作用。在近代早期，有三个关于运动的问题主导着自然哲学家和数学家的著作：（1）表述后来所谓的惯性原理；（2）描述物体的碰撞；（3）解释圆周运动。

哥白尼主义者声称，日心天文学理论描述了物理实在，这要求对关于地球运动的传统反驳作出回应，并能对圆周运动给出恰当的物理解释。此外，由于机械论哲学家把因果性归结为物体的接触和碰撞，他们认识到碰撞问题是物理学的核心。解决这些问题涉及重新定义“重力”、“质量”和“力”等基本术语，这些运动分析术语有着漫长的历史。

伽利略和笛卡儿的工作为一门新的科学运动奠定了基础。伽利略处理了特定的问题，尤其是落体的速度和抛射体的轨道，而笛卡儿则明确试图基于一种新的运动概念提出一种新的自然哲学。总之，他们的观念使亚里士多德关于自然运动与受迫运动的区分得以瓦解，从而有利于用力学观念来解释自然界。

根据传统的亚里士多德思想，力学是一门实用科学，利用的是违反自然的运动。事实上，希腊词*mechane*的意思就是“诡计”。这些违反自然的运动可以欺骗自然作出某些超出其日常行为的事情。很可能并非出自亚里士多德本人之手的亚里士多德主义文本《力学问题》

（*Quaestiones mechanicae*）开篇便作出了如下区分：“有些非凡的事物是合乎自然地产生的，其原因我们并不知晓；另一些事物则是为了人的利益，通过技艺违反自然地产生的。”例如，滑轮通过向下运动而使重物上升。^[41]虽然这本书在中世纪可能不为人知，但在人文主义者福斯托·维托雷（Fausto Vittore, 1480—1551?）于1517年把它译成拉丁语之后，许多评注家都讨论了它对简单机械的解释。在《力学问题》所催生的讨论中，力学的学科地位占据着核心位置。到了16世纪末，一些颇有影响的评注家开始模糊并最终消除了自然与机械之间的传统区分，也就是说，消除了物理学与力学主题之间的传统区分。伽利略和笛卡儿都读过关于《力学问题》的这些评注。就这样，文艺复兴时期关于一部伪亚里士多德文本的评注直接影响了一门新的运动科学的发展、机械论哲学的出现以及科学在17世纪的重新分类。

伽利略物理学是哥白尼天文学的发展与清晰阐述一种新的自然哲学之间的关键环节。他的新运动科学回答了对地球运动的反驳，并为机械论哲学所体现的新的原因及变化概念提供了基础。伽利略处理运动的方法直接源于他所受的教育。本科期间与奥斯蒂利奥·里奇（Ostilio Ricci, 1540—1603）的接触使伽利略注意到了希腊数学家欧几里得的

严格数学和阿基米德的思想。里奇是尼科洛·塔尔塔利亚（Niccolò Tartaglia, 1500—1557）的学生，曾于1543年编辑出版了阿基米德著作的拉丁文译本。阿基米德的方法深深地影响了伽利略的思想。虽然伽利略很少赞扬任何其他思想家，无论是古代的还是现代的，但他却经常提到“神圣的阿基米德”。

伽利略发现阿基米德的工作中三个方面特别重要：重量科学或静力学；计算平面图形面积的方法；对浮体行为的研究或流体静力学。阿基米德曾用几何方法提出了杠杆定律，并且发展出一种确定重心的方法。杠杆定律为他提供了一种用来解决各种力学问题的概念工具。例如，阿基米德提出了计算曲线图形面积的方法，即把曲线图形分成边数越来越多的多边形，然后把多边形各部分的总面积加起来，这一技巧被称为穷竭法，因为随着多边形边数的增加，曲线图形与多边形的面积差异越来越小。为了检验其证明的准确性，他构造了相关图形的物质模型，并把它们置于天平上来确定多边形与曲线图形的面积是否相等。在《论浮体》（*On Floating Bodies*）中，他用静力学原理计算了物体在流体中是下沉还是上浮。

1590年，伽利略在比萨大学任教时开始写《论运动》（*De motu*），试图把阿基米德的数学方法应用于对运动的传统说明。伽利略在《论运动》一开篇便提到了亚里士多德的假设，即所有运动必须有一个原因。他认为该原因是所有物体所拥有的天然重性。这一假设代表着与亚里士多德物理学的偏离，因为亚里士多德认为有些物体天然就是重的，有些物体天然就是轻的。通过赋予所有物体同一种属性——重性，伽利略能够把数学应用于运动的原因，因为所有物体都以不同的量拥有同一种属性。在《论运动》中，伽利略保留了亚里士多德关于自然运动与受迫运动的区分。物体的重性使物体朝着地心向下做自然运动。向上的受迫运动则有外部原因。考虑在介质中运动的物体，有些物体向上运动，是因为较重的物体在下降时把它们挤开并且推了上去。伽利略认为比重（物体的重量除以体积）决定着物体的相对运动。他用研究阿基米德时了解到的天平或杠杆模型来计算物体在阻滞介质中的运动。伽利略认为，物体自然运动的速度是其比重减去介质阻力的函数。如果介质阻力为零（即运动在真空中发生），则物体的比重将完全决定其自然运动。伽利略因此断言，运动有可能在真空中发生，并把它视为物体的特征性运动。

运用这种表述，伽利略考虑了关于运动的各种问题。他讨论了自由落体的本性、物体在真空中运动的可能性以及抛射体运动这个老大难问题。然而他最终意识到，某些运动既不是自然的也不是受迫的。例如，在地球表面上滚动的球既不走向也不远离地球的中心。由于这个球并未寻求一个自然的终点（地心），也并未阻碍其下落的自然倾向，因此从原则上讲，其运动可以无限期地持续下去。或许是诸如此类的例子使伽利略中断了《论运动》的写作，开始重新思考运动的基本概念。他这部论著没有完成和发表。

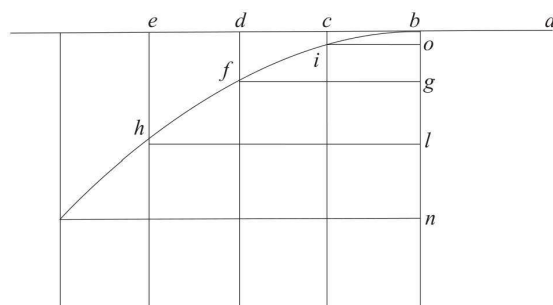
1604年，伽利略对运动有了全新的理解。他多年来摸索出了自己的新理论，最终将其发表在《关于两大世界体系的对话》（*Dialogue Concerning the Two Chief World Systems* , 1632）和《关于两门新科学的谈话》（*Discourses and Mathematical Demonstrations Concerning Two New Sciences* , 1638）中。伽利略的新运动科学是所谓的运动学，即通过时间和距离来研究运动，而不考虑运动的原因。这种方法完全偏离了亚里士多德主义物理学和《论运动》中的物理学，后者注重分析运动的原因，如重性、轻性或运动物体的比重等。

伽利略严格定义了匀速和匀加速等相关的量。他证明，匀加速下落的物体运动可以描述为：

$$s \propto t^2$$

其中s表示走过的距离，t表示下落时间。伽利略从数学上证明了这条自由落体定律。通过分析从斜面上滚下的物体的行为，他确定自然下落的物体做的是匀加速运动。当被问及这种加速的原因时，他极力坚持自己的运动学方法：“在我看来，目前还不适宜对自然运动加速的原因进行研究，关于这一点，哲学家们的看法各不相同。”他继续说，现在只要“研究和表明这种加速运动的某些属性（无论其加速的原因是什么）”^[42]就足够了。

伽利略在其运动分析中作了另一个极其重要的假设，他第一次尝试表述后来所谓的惯性原理。他在《论运动》中已经意识到，地球表面的匀速运动既不是自然的，也不是受迫的。这种运动既不阻碍自然下落的趋势，也不会终止于地心，而会永远继续下去，除非有某种东西（例如摩擦）干扰其运动。伽利略很好地利用了这一原理。在成熟的运动科学中，伽利略将它与自由落体定律相结合，证明抛射体的运动轨道是抛物线。



伽利略对抛射体运动轨道是抛物线的证明

考虑一个在水平面ab上从左到右匀速运动的物体。平面终止于b，物体自由下落。但在它下落的同时，其水平运动却没有失去。因此，在相等的时间间隔内，对应于通过相等的区间bc，cd和de，物体将根据自由落体定律下落，即 $s \propto t^2$ 。抛射体轨道可以描述为代数方程 $x = -y^2$ ，这正是描述抛物线的方程。

■图见Galileo Galilei, *Discorsi e dimonstrationi mathematiche*, intorno à due nuouo scienze, attenenti alle mechanica, & I mouimenti locali (Bologna: de Dozza, 1655), p.184.

这一结论尤为重要，因为它使伽利略能够回答一些针对地球运动的最引人注目的反驳。考虑这样一个论证，如果地球绕轴自转，那么从塔顶抛下的重物将不会落在塔基处，而是会落在后面。对地球运动的这一反驳乃是基于亚里士多德的一种看法，即物体不能同时参与两种不同的运动。伽利略反驳说，物体从塔顶落下后，将继续其“平行于”地球表面的运动，因为它没有遇到任何阻力来反抗这种运动。这就是说，它将继续参与在塔顶时所拥有的地球运动，从塔顶落下后仍将跟上地球的运动。即使地球在运动，物体也会落到塔基处。

这种推理引入了一种新的运动形而上学。在亚里士多德物理学中，物体的运动依赖于物体的形式或本性。重物下落，轻物上升。在伽利略物理学中，所有物体都根据同样的定律下落。因此，物体的运动丝毫不揭示物体的本性。然而，伽利略并未与亚里士多德完全决裂，他仍然保持了一种自然运动概念——重物的下落运动，这一概念中仍然隐含着一种自然位置观念。

伽桑狄进一步发展了这种新的运动观念。他明确指出，如果不受阻碍就会一直运动下去的是直线运动，而非“水平的”（平行于地球表面的）运动。他考虑了在真空中运动的物体。“如果有人推它，它将根据推动的快慢沿着推动的方向均匀运动，事实上是永远沿着同一方向运动，除非使其运动转向，因为没有什么原因能使它加速或减慢。”他继续说：“由此我们也可以断定，任何运动一旦施加便无法消除，不会减少或停止，除非被外在原因所阻止。”^[43] 就这样，伽桑狄消除了自然运动概念以及空间中有质的优越性的中心位置的存在。

这种新的运动概念体现了一种对亚里士多德物理学和宇宙论的根本拒斥。宇宙不再有一个能够决定运动本性的中心。于是，运动不再有任何优先方向，即亚里士多德物理学所谓的上和下。根据亚里士多德物理学，所有运动都需要因果解释，但静止于自然位置的物体却不需要，而现在，运动和静止仅仅变成了同一种变化的两种状态。惯性运动和惯性静止不需要任何解释；只有物体运动状态或静止状态的改变才需要原因。运动或静止对物体没有影响。所有运动状态或静止状态变化的原因都外在于物体。这种新的运动理解消除了井然有序的亚里士多德宇宙。由于没有中心和优先方向，空间在各个方向都是相同的。运动和空间都可以用数学来描述。

笛卡儿的运动定律表述了新的运动科学。他提出了一条运动守恒原理作为运动分析的基础：“上帝是运动的首要原因；……他在宇宙中总是维持着相等的运动的量。”^[44] 这条原理把运动的量描述为物体的大小乘以速度（mv）。在这一基础上，笛卡儿表述了运动定律：

第一自然定律：任何事物凭借其自身的力量总是保持相同的

状态；因此，物体一旦被推动，就会继续运动。

第二自然定律：一切运动自身都沿直线进行；因此，做圆周运动的物体总是倾向于远离它所描出的圆的圆心。

第三自然定律：物体在与较强的物体接触时将不会失去任何运动；而在与较弱的物体接触时却会失去一定的运动，失去的运动等于它传给较弱物体的运动。^[45]

他的前两条定律共同阐明了惯性原理，这一原理不再留恋亚里士多德关于自然运动和圆周运动的假设。他明确提出，我们所谓的惯性运动是直线的。

在第三自然定律之后，笛卡儿又提出了支配不同碰撞情况的七条规则。第一条规则处理以相等速率相向运动的两个相同物体碰撞的情况。碰撞之后，物体的速率不变但运动方向相反。随后的规则处理了以不同速率相互接近的不同大小的物体碰撞的情况。虽然笛卡儿把碰撞数学化的努力没有成功——正如惠更斯等17世纪自然哲学家充分表明的——但其工作激励其他人找到了对碰撞问题的更好解答。

惠更斯证明了笛卡儿碰撞规则的缺陷。他也和笛卡儿一样试图把数学运用于物理学和机械论哲学，只把几何属性归于物质，但与笛卡儿不同，惠更斯承认真空存在，认为物质微粒可以在真空中运动。他解决了17世纪运动科学的几个最棘手的问题，还发展出了一种对圆周运动的分析和一种改进的碰撞理论。惠更斯始终如一地把运动的相对性概念——笛卡儿作过表述但没有用过——运用于碰撞问题。他还运用了托里拆利（Evangelista Torricelli）最先提出的原理，即两个碰撞物体的共同重心总是沿直线运动。

惠更斯由这些原理表明了笛卡儿碰撞解释的不一致性。就碰撞而言，相对性要求考虑运动的方向。笛卡儿的运动守恒原理采用了一个绝对参照系，这与运动的相对性是不相容的。在表明了笛卡儿碰撞规则的错误之后，惠更斯导出了一种不同的表述，这种表述消除了笛卡儿的运动守恒概念：“当两个物体彼此碰撞时，有一个量在物体碰撞之前和之后都相等，即两个物体各自的大小乘以速度的平方之和。”^[46]在接下来的几代人，碰撞问题仍然是自然哲学家和数学家研究的中心。笛卡儿和惠更斯处理碰撞问题的运动学进路背后隐藏的问题是，到底是什么改变了碰撞物体的方向和速率。由于需要一种力的概念，用严格的运动学术语处理运动的尝试本质上不那么有效。

圆周运动给17世纪天文学和自然哲学的发展提出了第二个极为重要的问题。与天文学理论实际描述了物理世界这种说法相伴随的是需要对轨道运动作出物理解释。要想解决这个问题，第一步就是对圆周运动进行数学描述。笛卡儿试图用他的运动定律来解决这个问题。虽然他的第二运动定律说，物体倾向于沿直线运动，但《哲学原理》所描述的宇宙

中的物体实际上都在沿曲线运动，因为它们都在充实（plenum）中运动。由于笛卡儿的世界中没有真空，所以物体周围的物质总是阻碍物体的运动。要想让运动发生，阻碍的物体必须让出道路，而阻碍这些物体运动的物体也必须相应地运动。于是，最终的结果就是所有运动都沿着封闭的曲线运动。笛卡儿试图描述圆周运动的本性。他认为做圆周运动的物体，比如绳索末端的石头，都有远离中心的倾向。他虽然考虑了几个例子来说明这一点，但并没有成功地对这种倾向作出数学描述。

惠更斯成功地对这种关系作了数学表述。他考虑了一种圆周运动，比如绳索末端的石头，觉察到在任何时刻，运动物体都有一种沿着圆的切线做直线运动的惯性倾向。他称这种倾向为“离心力”——把物体拉离圆心的力。通过认真考虑这种情况的几何学，他导出了离心力的数学公式：

$$F = mv^2 / r$$

其中m是物体的质量，v是其速度，r是圆周半径。

每一个运动问题的解决都在隐隐地呼唤一种力的概念。就惯性运动而言，我们可以追问什么外在原因能使物体偏离惯性运动或不再静止。当两个物体碰撞时，我们可以追问是什么使碰撞物体影响了对方的运动。正如惠更斯对圆周运动的处理清楚地表明的，我们可以追问如何解释物体沿切线远离圆周的倾向。

然而，力的概念向机械论哲学家发出了一个危险信号。他们认为物质是惰性的，物质本身并不拥有任何能动性，超距作用不存在。出于这种对物质的理解，他们都试图对运动作出运动学处理，也就是说，通过距离和时间来处理，而不考虑运动的原因。伽利略明确提出了这种方法，笛卡儿和惠更斯都试图不考虑原因来继续解决运动问题。尽管他们的意图很好，但还是有未被承认的力的概念悄悄潜入了他们的分析。最终，一门融贯而强大的运动科学的发展要求有一种力的概念，这是对机械论哲学的重大改变。

照亮世界：光学和视觉理论

光学研究源于“我如何看见”这个问题。古希腊自然哲学家们对视觉提出了两种可能的物理解释：外界某种东西进入了眼睛产生了视觉（入射理论）；或者眼睛发出某种东西撞击了物体使之可见，然后某种东西回到眼睛，引起了视觉（发射理论）。两种解释都提出了一个问题，即进入眼睛的是什么东西。亚里士多德主义者认为视觉的传播媒介是从物体的形式（这里指物体的可见形式）传到眼睛的所谓可见“种相”（*species*）。原子论者则认为，物体原子的外面一层，一个“似像”（*simulacrum*），从物体传到了眼睛。无论根据哪种理论，我们都是通过直接接触而看到了整个物体。欧几里得和托勒密认为，眼睛发出了某种光线使物体变得可见。如果还记得，除非我们实际去看，否则就看不到物体，那么这种看似古怪的理论就显得合理了。

在混合数学传统中，数学家欧几里得、亚历山大的希罗和托勒密都用几何方法处理了视觉问题。他们认为，光沿直线行进，可以通过追踪光从可见物体到眼睛的轨迹来分析视觉。阿拉伯人进一步发展了几何光学。最有影响的中世纪作者伊本·海塞姆（'Abu 'Alī al-Hasan ibn al-Hasan ibn al-Haytham），即拉丁西方所谓的阿尔哈增（Alhazen，即那位对天文学作出伟大贡献的阿尔哈增）采用了一种入射理论，即光进入眼睛时会产生视觉。他对物体和像作了点对点的分析，从而将希腊人追踪光线的做法与他的视觉理论结合起来。他不是像希腊人那样考虑整个物体和像，而是考虑物体上的每一点，追踪光从该点到眼睛的路径，从而表明如何在眼睛内部点对点地构造出像来。13世纪的方济各会士约翰·佩卡姆（John Pecham，约1230—1292）和波兰新柏拉图主义者威特罗（Erazmus Ciolek Witelo，活跃于1250—1275）接受了阿尔哈增的观念。两人都写了名为《透视法》（*Perspectiva*）的论著，拓展了阿尔哈增的视觉理论。

开普勒吸收了这些中世纪观念并将其进一步发展，从而为17世纪的光学研究奠定了基础。他运用了阿尔哈增的点对点分析法，并且提出了如何找到折射的数学定律以解释伽利略望远镜的问题。在思考视觉时，开普勒把眼睛比作暗箱（*camera obscura*），它本质上是一个针孔照相机，并用点对点分析法证明了在眼睛后方形成的图像是物体的倒像。开普勒的工作很重要，特别是因为他试图用数学来解决物理问题。

开普勒的光学工作直接影响了笛卡儿。从最早的自然哲学著作开始，笛卡儿就提出了如何用物质和运动来解释光和视觉的问题。笛卡儿的物质理论对于他解释光和视觉起着核心作用。由于他仅把一种固有属性赋予了物质，所以他只能通过构成物质的微粒的尺寸来区分各种物

质。因此，他描述了三种物质，即他所谓的元素。第一元素是火元素，由最小的微粒所构成，运动极快，可以有任何形状。由于否认真空存在，笛卡儿认为这些最小的微粒充斥于构成其他元素的较大微粒之间的所有空间和间隙。第二元素是气元素，也是一种非常精细的流体，由球形微粒所构成，像沙粒或尘土一样聚集在一起。气元素的微粒大于第三元素的微粒，但大于第一元素的微粒。第三元素是土元素，由更大的微粒所构成，彼此几乎不移动。太阳和恒星等发光物体由第一元素所构成，而自己并不发光的地球、彗星和行星则主要由第三元素所构成。第二元素则是传播光的介质。

笛卡儿的新物理学为他把光和视觉分析为运动物质的结果提供了必要的解释框架。笛卡儿把第二元素微粒的运动和倾向比作绳索上的石头，通过其运动定律解释了发光的天体如何发出一些沿直线行进的运动。当这些运动撞击人眼表面时，便产生了光感。光有一些典型属性有待解释，比如瞬间便可沿直线从发光物体传到任何距离；光线路径可以彼此交叉而不相互影响；光线可以因反射而偏折。笛卡儿认为光线是由第二元素的微粒流构成的，从而用机械论术语解释了所有这些现象。

发表于1637年的《折光学》（*La dioptrique*）是《方法谈》所附的一篇论文，包含着笛卡儿对光学最重要的贡献。它对光的现象作了机械论解释；基于机械论假设证明了反射和折射定律；对视觉的物理学和生理学作了说明。他并未声称知道光的物理本性，但提出了三种不同的机械论模型——他称它们为“比照”（*comparaisons*）——来解释观察到的光的属性。他用这些模型来解释对光的知觉、光在坚固透明物质中的传播以及反射和折射定律。

在第一种模型中，他把光比作拐杖，使盲人能够仅凭触觉而知觉到周围各种物体。这种模型也解释了为什么运动物质可以产生颜色知觉。“大家都知道，盲人用拐杖所探寻到的树木、石头、水等物体间的区别，就像我们所看到的红色、黄色、绿色以及其他颜色间的区别一样；不过，盲人所感觉到的物体间的不同，只是由于移动拐杖或阻止拐杖运动的方式有所不同，而非别的什么原因。”^[47]

在第二种模型中，他直接诉诸其元素理论，把光的直线传播和穿过坚固透明物质比作酒从盛满葡萄的酒桶底部的小孔流出来：

现在考虑一下，既然自然之中不存在真空（几乎所有哲学家都这样断言），而且我们觉察到的周围物体中都有许多孔隙（实验可以清楚地证明这一点），那么这些孔隙中必定充满着一些非常精细和极易流动的物质，这些物质从恒星和行星不间断地一直延伸到我们这里。如果将这些精细物质比作酒桶中的酒，将空气和其他透明体流动性较差、较重的部分比作桶内的葡萄串，你就很容易理解以下内容：将桶底小孔打开的一瞬间，……一部分酒会倾向于沿直线向下流出一个孔洞〔以及桶底的其他孔洞……，这些行为不会相互阻碍，也不会被桶内的葡萄串所阻

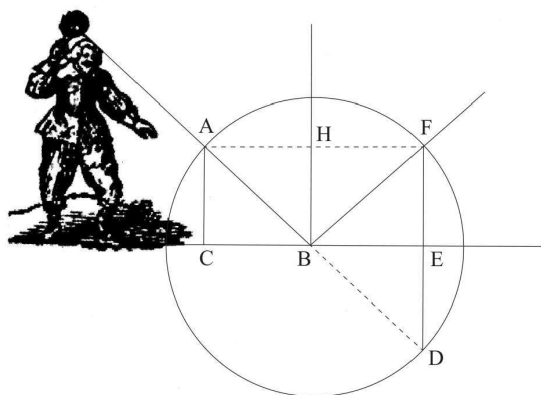
碍]。……同理，在我们睁开眼睛的一瞬间，太阳面对我们的一面所触及的所有精细物质都倾向于沿直线射向我们的眼睛。这些精细物质之间互不干扰，甚至两者之间的透明物体的较重微粒也不会阻碍它们。 [48]

在第三种模型中，笛卡儿用小球模型导出了已知的反射折射定律，从而证明这些基本的光学现象可以被纳入一种数学化的机械论哲学。他的证明基于三条运动定律。自古希腊以来，人们就已经知道了反射定律，即入射角等于反射角。托勒密第一次发表了这一成果。笛卡儿的贡献在于把小球模型应用于构成光线的微粒，表明反射定律如何能从他的运动定律推导出来。

笛卡儿也以类似的方式对折射定律作了解释。折射是光从一种介质进入另一种介质时发生的偏折。一个常见例子是部分浸入水中的船桨看起来是弯曲的。用现代符号表示，折射定律说：

$$\sin i = n \sin r$$

其中 i 是入射角， r 是折射角； n 现在被称为折射率。自古以来，研究者们从未成功得出折射定律，这与反射定律的情况非常不同。托马斯·哈里奥特（Thomas Harriot，约1560—1621）根据经验发现了折射定律，但其结果直到20世纪才得以发表。受到伽利略望远镜的激励，开普勒试图对透镜进行数学分析，但依然没能发现折射定律。约1620年，维勒布罗德·斯涅耳（Willebrord Snell，1580—1626）根据经验发现了这一定律。笛卡儿或者知道斯涅耳的工作，或者是通过自己的实验研究发现了这一结果。



笛卡儿对光的反射的分析

笛卡儿把光的反射比作小球从地面上弹起来。考虑一个从A匀速运动到B的小球。当它碰到笛卡儿认为完全平坦和坚硬的表面CBE时会发生什么情况？根据伽利略关于运动本性的假定，可以把运动AB分解成彼此垂直的两个运动分量AH和AC。当小球达到B时，做匀速直线运动的运动AH将保持不变；它从H运动到F的时间等于从A运动到H的时间。这一结论来自笛卡儿的第一运动定律：每一个物体都将保持同样的状态，除

笛卡儿对光的折射的分析

笛卡儿再次把光线与小球作类比，但在折射的情况下，他假定小球穿过一个柔软的表面。假定从A运动到D的小球击中了水面上的B点，且小球击中水面时失去了一半速度。该小球从B点不会朝着D做直线运动，而会朝着I做直线运动。这种方向改变是因为水使得向下的运动分量减慢，EI等于HB的一半。但它并不影响分量BE的速度，后者等于AH。

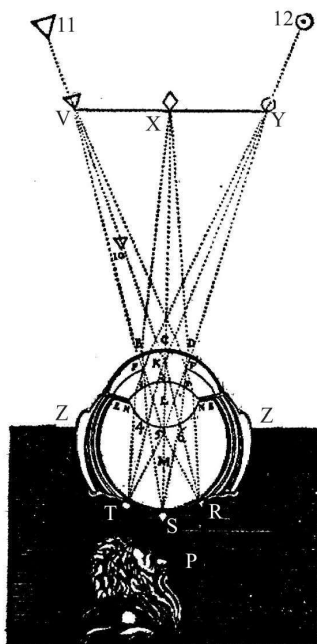
光从一种介质进入另一种介质时精确的偏折量可以用实验来测定。通过测量，每一种介质都会给出比例常数，即现在所说的折射率。如果用 n 表示该常数，则光的折射可以表示为 $HB/AB = n \cdot EI/BI$ ，即 $\sin i = n \sin r$ ，其中 $i = \angle ABH$ ， $r = \angle EBI$ 。

■图见René Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Météores, et la Géométrie qui sont des essais de cette méthode* (Leiden: J.Maire, 1637), p.11.

为了理解视觉的产生，笛卡儿先来研究图像如何在眼睛后方形成。他超越了开普勒的解释，把对眼睛后方形成的图像的讨论建立在观察经过解剖的眼睛的基础之上，这些眼睛要么“是一个刚死的人的眼睛，倘若没有，也可以用牛或其他某种大动物的眼睛”。^[50] 笛卡儿也采用了开普勒的策略，对物体和视网膜上成的像进行点对点的分析，把光线从物体各点追溯到眼睛后方视网膜表面上的点。光线必定穿过了眼睛内部不同介质的若干界面，在每一个界面都会发生折射。运用折射定律和追溯光线的技巧，笛卡儿表明了视网膜表面上的物像是如何形成的。他自称能够说明这一图像如何被传到大脑内部的表面。“从[大脑内部的表面]我可以再次将它传到某个小的腺体[松果腺]，该腺体位于这些凹面的中央附近，严格说来是通感(common sense)之所在。”^[51]

自亚里士多德以来的哲学家们曾经假定存在着通感，来自五种感官的材料在这种器官中被整合成单一的信号，产生意识知觉。笛卡儿认为通感存在于松果腺中，松果腺充当着心灵与身体之间的联系。他顺便解释了近代早期的自然哲学家们普遍接受的一种现象：“我甚至可以进而表明，图像有时如何能从那里经由孕妇的动脉一直传到子宫中婴儿的某一肢体，在那里形成令饱学之士惊叹不已的胎记。”^[52]

导出折射定律之后，笛卡儿开始对透镜进行分析。尽管数个世纪以来人们一直用透镜来纠正视觉，但没有人知道它是如何起作用的。选择什么透镜制作镜片纯粹是通过试错。笛卡儿第一次用折射定律解释了透镜如何能够纠正特定的视觉缺陷。其解释中很重要的一部分涉及确定把平行光聚焦于一点的特殊曲线。笛卡儿在与《光学》同时发表的几何学著作中作了计算。他用同样的方法解释了望远镜的机制。



笛卡儿关于视网膜图像形成的图示

来自V、X和Y点的光线传到眼睛表面上的B、C和D点。在眼睛内部，它们在到达视网膜上的T、S和R点之前发生了四次折射。光线VR和YT在穿过眼睛表面时相互交叉，因此视网膜上形成的像是倒像。

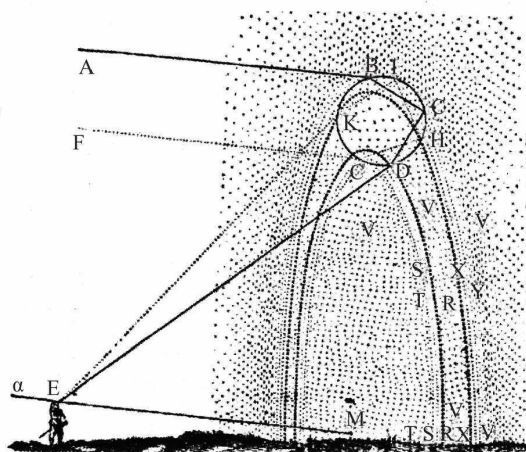
■图见René Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Météores, et la Géométrie qui sont des essais de cette méthode* (Leiden: J.Maire, 1637), p.36.

彩虹分析提供了一个极具戏剧性的例子，使笛卡儿能够显示其自然哲学的力量。自亚里士多德以来，哲学家、天文学家和自然哲学家一直试图解释彩虹的几个特征：其形状、大小、成因以及颜色来源。古代和中世纪已经知道基本的彩虹几何学，特别是，彩虹是圆弧状的，其最大高度是42度，即观察者的眼睛到彩虹中心的连线与观察者的眼睛到彩虹顶部的连线之间所成的角度。只有当太阳面对着云和雨，而且在天空中的位置较低时，才能看见彩虹。亚里士多德和一些中世纪思想家曾试图通过来自云团和雨滴的太阳光的反射折射的各种组合来解释彩虹的大小和形状。

弗赖贝格的迪特里希 (Dietrich of Freiberg, 约1250—约1310) 基于实验提出了关于彩虹的富有革新精神的观念。也许是受到阿尔哈增和威特罗对光与视觉的点对点分析的影响，迪特里希认为彩虹是太阳光在个别雨滴内的反射和折射所引起的。为了研究光在水滴内部的行为，他用一个盛满水的球形碗作为雨滴模型追踪光线的路径，光线进入水滴，在水滴表面发生折射，然后在水滴背面发生反射，在离开水滴时又

发生一次反射。通过这一步骤，他从经验上确定了彩虹在哪些角度可见，在哪些角度可以看到特定的颜色。他还可以把副虹或霓的成因解释为天空中比产生主虹的水滴更高位置的水滴内又发生了一次反射。

无论是否知道迪特里希的理论，笛卡儿在与《光学》同时发表的《气象学》（*Meteorology*）中处理彩虹的方法都与这位中世纪学者的方法极为相似，即用一个球形玻璃容器来研究光在个别雨滴中的行为。他用一个透明的细颈瓶重新做了实验，在水球的不同位置作了相似的测量，得出了与迪特里希类似的结果。与迪特里希一样，笛卡儿也在个别水滴中追踪光线的路径。他计算了光在主虹和副虹中所走的路径，得出结论说：“主虹是由经过两次折射和一次反射到达眼睛的光线引起的，副虹则是由经过两次折射和两次反射到达眼睛的光线引起的。”^[53] 这种分析解释了为什么副虹没有主虹明亮，以及为什么副虹颜色的排列顺序与主虹相反。这一实验工作使笛卡儿能够解释彩虹的几何性质。



笛卡儿对彩虹的解释

GHK是彩虹中的一个水滴。AB是太阳发出的光线。光线在水滴表面的B处发生折射，在C处发生反射，离开水滴时在D处再次发生折射，并传到E处观察者的眼睛。这一光线的路径是D所处主虹（高度约为42度）的一部分。

另一条光线FG在从K处离开并且在E处进入观察者的眼睛之前，在水滴内部的H和I处发生了两次反射。它产生了副虹，K即处于副虹之上。

■图见René Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Météores, et la Géométrie qui sont des essais de cette methode* (Leiden: J.Maire, 1637), p.251.

另一个问题依然存在：为什么彩虹会显示出颜色？和亚里士多德以来的几乎所有学者一样（包括比笛卡儿更小的同时代人弗朗切斯科·格里

马尔迪 [Francesco Grimaldi, 1618—1663]、波义耳和罗伯特胡克 [Robert Hooke, 1635—1703])，笛卡儿也认为颜色是由白光的改变所引起的。他再次用小球作为光线微粒模型，把颜色解释为光线微粒旋转的结果。当旋转快于微粒的前进时，光就显得较强，最浓的颜色是红色；当旋转慢于微粒的前进时，光就呈蓝色，最淡的颜色是紫色。光进入和离开雨滴时发生的折射影响了微粒的旋转，从而产生了彩虹的颜色。

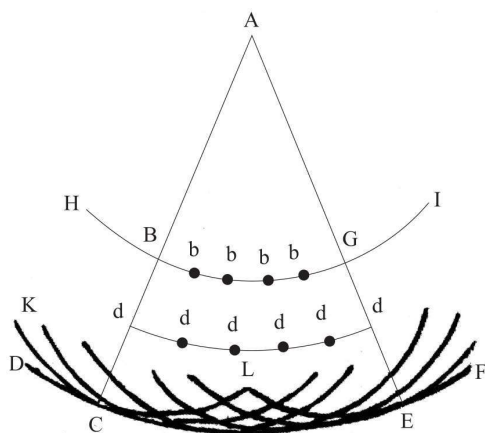
在《哲学原理》中讨论光时，笛卡儿主要关注如何把光纳入其自然哲学和宇宙论中。因此，他试图解释太阳和恒星如何发光。他放弃了《光学》讨论三种模型时的假说方法，提出光是这些发光天体的微粒不得不远离其旋转中心的一种力或倾向。涡旋从其中心向外产生压力，一种离心力。这种力又会对充满整个空间的第二元素微粒产生压力。因此，我们看到光从这些天体涡旋的中心发出来，而且知道，就像流体中的压力一样，光是瞬间传播的。

后来的自然哲学家往往从笛卡儿的解释出发来研究光的问题。笛卡儿关于折射定律的发现激励了人们基于基本的运动原理来寻求证明。皮埃尔·德·费马 (Pierre de Fermat, 1601—1665) 试图从指导自然研究的一条非常古老的假设导出折射定律，即“自然不做徒劳之事”。费马把这一原理解释为过程将在最短的时间内发生。在17世纪末，惠更斯证明了如何从他本人的光的波动理论中推出折射定律。在《光论》 (*Traité de la lumière*, 1690) 中，惠更斯试图解决笛卡儿体系所碰到的一些困难。这些困难中最著名的就是：光从一种介质进入另一种介质时速度为什么会发生改变，光线在交叉时为何不会彼此影响。惠更斯设想光是由一个中心扰动所发出的一系列波。他虽然认为光是由发光体表面各处发出的在物质介质中传播的波，但并不认为这些波是周期性的（即以规则的时间间隔发生），因为发光体表面的微粒的运动并不是规则的。球面波前上的每一点都变成了次波的中心。为了解释光的直进现象，惠更斯假定次波只有在与主波相切的地方才能产生视觉，那些切线垂直于半径——从球面波中心发出的直线。

惠更斯用他的波动理论导出了折射定律。他指出，当一个波前碰到折射面时，就像光从空气进入水中一样，最先碰到表面的光线将会根据新介质的光学性质，速度要么增大，要么减小。这种运动变化将会依次影响每一条光线，直到整个波前的方向发生改变。接着，惠更斯用简单的几何分析证明了如何能从他的光的波动理论推出折射的正弦定律。

惠更斯虽然发展出了一种光的波动理论，但拒绝承认波的周期性。而牛顿虽然认为光线由物质微粒流构成，但引入了周期性观念以解释所谓的干涉现象，比如压在两块玻璃片之间的水或其他流体所形成的颜色环。牛顿采取了一种富有革新精神的方法，即通过测量玻璃片之间的距离来分析该现象。他把一块凸透镜压在一块玻璃平板上。通过观察从中心算起的颜色环的距离，以及基于他对透镜曲率半径的认识所作的精妙的几何分析，牛顿计算出了两块玻璃片之间在亮环及暗环处的距离。他

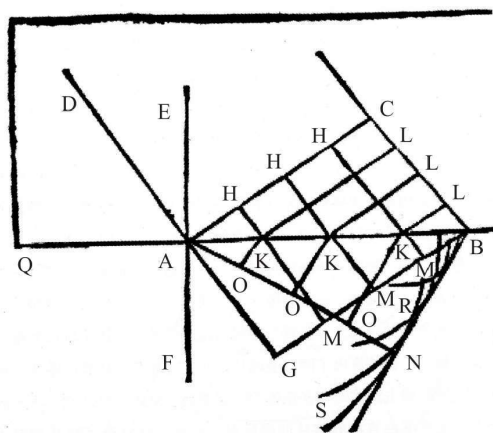
猜想，光微粒撞击流体时会在流体中引起振动。由此，他对这一事实的解释是，光在某些直径处将从薄膜反射，在另一些直径处将从薄膜透射。根据相继的光微粒撞击流体时流体中的振动是朝着微粒运动还是远离微粒运动，光微粒将被反射或折射。牛顿把相应的振动称为“易反射猝发”和“易透射猝发”。牛顿的“猝发”理论把周期性引入了对光的分析，虽然与惠更斯不同，牛顿采用了一种光的微粒论。



惠更斯的作为波前的光的观念

在传播光的流体介质中，A点的某种扰动产生了一个波前，相继传到BG、dd和CE。波前上的每一点——b, b, b和d, d, d等——形成了次波。这些次波并不是周期性的。次波波前上能够产生视觉的只有那些与主波波前相切的点。因此，光沿直线行进，比如沿着ABC和AGE。

■图见Christiaan Huygens, *Traité de la lumière, où sont expliquées les causes de ce qui luy arrive dans la reflexion et dans la refraction, et particulièrement dans l'etrange refraction du cristal d'Islande* (Leiden : Pierre vander AA, 1690), p.19.



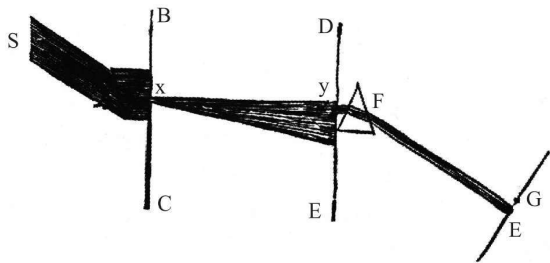
设AC是在A处斜着入射到界面AB的平面波前。由于波前上的每一点都会撞击界面，其前进将会减慢，因此波前BN将会相对于原初的波前AC发生偏折。入射角是 $\angle EAD$ ，折射角是 $\angle FAN$ 。对这一图形的结合分析表明， $\sin \angle EAD = n \sin \angle FAN$ ，其中 n 是这两种介质中光速之比。

■图见Christiaan Huygens, *Traité de la lumière, où sont expliquées les causes de ce qui luy arrive dans la reflexion et dans la refraction, et particulièrement dans l'etrange refraction du cristal d'Islande* (Leiden: Pierre vander AA, 1690), p.36.

在牛顿之前，几乎所有自然哲学家都和笛卡儿一样赞同亚里士多德的看法，即颜色是由白光的改变所引起的。牛顿1671/1672年^[54]发表于《皇家学会哲学汇刊》(*Philosophical Transactions of the Royal Society*，最早的“科学”期刊之一)的关于光和颜色的著名实验推翻了这种传统看法。在这篇论文中，牛顿表明白光是由不可分解的有色光线组成的。他报告说，让一束太阳光透过一个棱镜，把由此产生的光谱投射到房间内距离窗户大约22英尺(6.7米)的墙壁上。他考察了三条光线的路径——光束边缘的两条以及进入棱镜时平分光束的一条，发现虽然入射棱镜的光束是圆形的，但投射在远处墙壁上的光谱的长度却是宽度的四五倍，而不是我们所预想的太阳的圆像。其变形远比折射定律所预言的要大。牛顿试着旋转棱镜，并且更换了用不同种类的玻璃制成的棱镜。这些改变都没有对结果造成显著影响。于是他提出假说，白色的太阳光实际上是由不同颜色的光线组成的，棱镜使每一种光线发生了不同的折射。

牛顿通过他所谓的“判决性实验”检验了这一假说。在以通常方式获得了拉长的光谱之后，他让一束单色光通过第二块棱镜，观察到它的颜色并没有发生变化。如果颜色源于白光的改变这一传统理论是正确的，那么当单色光通过棱镜时，颜色也应当发生变化，但结果并非如此。在牛顿看来，这表明最初的白光是由不同颜色的单色光组成的，每一种单色光都有特征性的“可折光度”，或我们所说的折射率，牛顿对其作了认真测量。作为对其理论的最终实验证明，牛顿让分色光谱通过一个会聚透镜，光线又重新组合成了一束白光。这些实验完全修改了颜色理论。

牛顿的同时代人并未立刻认识到其发现的重要性。他们没有认真考虑实验结果，而是把注意力集中在牛顿的思辨上，即通过假



牛顿证明白光分解的“判决性实验”

牛顿关闭百叶窗，让一束太阳光S透过一个小孔进入屋内。这束光透过棱镜A，在屏BC上产生一个光谱。牛顿让一束单色光穿过屏上的小孔x，传到另一个屏DE上，其中一些穿过了小孔y。这束光又穿过第二块棱镜F，发生了折射。折射光束传到远处的墙壁上，落在H。光束的颜色一直没有改变。牛顿认为这一结果表明，白光是由单色光混合而成的。第一块棱镜将白光分成了各个分色。穿过棱镜并未改变白光，因为让单色光束透过第二块棱镜并未改变其颜色。

牛顿用每一种谱色重复进行这一实验，透过第二块棱镜时测量其折射角。他确定，每一种颜色都有不同的折射角，并把这一角度称为“可折射度”。在用会聚透镜进一步做的实验中，他又将所有单色光重新结合成一束白光。

牛顿的结论是，第一块棱镜将组成白光的不同颜色的光线分离开来，因为它们的可折射度各不相同。因此，与古老传统和当时的说法相反，牛顿声称，颜色并非白光改变的结果，白光是由不同颜色的光线组成的。

■图见Isaac Newton, “Mr. Newton's Answer to the Foregoing Letter,” *Philosophical Transactions*, no.85, July 15, 1672, p.5016.

假设光是由微粒构成的，不同颜色光线的微粒有不同的大小，便可解释不同颜色光线之间的差异。牛顿的几乎所有批判者——胡克、惠更斯以及耶稣会士巴蒂斯（Ignace-Gaston Pardies, 1636—1673）和弗朗西斯·莱纳斯（Francis Linus, 1595—1675）——都反对他这种临时的机械论解释，而不明白他已经否证了颜色源于白光的改变。牛顿明确区分了经验的、实验的结果和思辨的机械论理论，当时很少有人能够理解这一区分。

和天文学一样，运动科学和光学都在17世纪发生了重要转变。亚里士多德的运动概念让位于一种基于惯性原理的概念，从而有利于把数学应用于传统上一直用本质上定性的术语来表述的问题。此前未知的光现象的发现引出了有关光的物理本性的新问题。

运动科学和光学在传统上都被视为混合数学的分支，都是用数学方法来解决物理问题。把运动科学与传统力学联系起来，以及寻求力学模型来解释光和视觉的几何性质，涉及学科界限的重新安排。一门新的学科——数学物理学从这一过程中产生出来。根据亚里士多德对科学的分类，这样一门学科会被视为自相矛盾。到了17世纪末，数学物理学这一

领域的存在代表着一种重要转变，不仅在自然研究的内容上，而且在其组织上。随着这门新学科的出现，自然哲学的方法和内容得到重新规定，亚里士多德体系逐渐被废弃不用。

第六章 探索物质的属性：炼金术与化学

在近代早期，对物质的研究表现为两种不同形式。自然哲学家们讨论一般物质的属性；炼金术士和化学家们则用观察和实验方法来研究特殊物质的属性，并根据前人的理论和自己的实验观察结果作出解释。这些方法和理论有其深刻的根源，可以一直追溯到古代。

几种不同的活动促进了对物质属性的研究。医学、冶金学和哲学都对炼金术和化学的发展起了作用。炼金术与化学之间的清晰界限直到近代才产生。事实上，炼金术（制造黄金）与化学（关于物质属性、制备、转化、相互作用和结构的更一般的科学）之间的区分直到18世纪才变得寻常，这一事实可以从17世纪的术语“化学”（chymistry）及其同源词反映出来。

寻求黄金和健康：文艺复兴时期的转变

帕拉塞尔苏斯（Paracelsus，1493—1541）的全名是菲利普·奥里奥卢斯·特奥弗拉斯图斯·波姆巴斯图斯·冯·霍恩海姆（Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim），他继承了化学和炼金术的这些传统以及赫尔墨斯主义宇宙论，但他最先把这些观念运用于医学领域。其追随者创造了一种与17世纪机械论哲学相竞争的化学论哲学，深刻影响了化学和医学领域，就像哥白尼和维萨留斯分别深刻影响了天文学和解剖学的发展一样。帕拉塞尔苏斯肆意批判传统医学，挑战医学权威，四处游学，生活动荡不定。

帕拉塞尔苏斯的人生同样遵循着常见的模式，即先是辉煌的成功，然后是耻辱的失败。他的医术使其获得了回报，然后他恩将仇报，又失去了这种回报。例如，1527年他到巴塞尔为久治未愈的著名出版商约翰内斯·弗洛本（Johannes Froben）治病。治愈之后，帕拉塞尔苏斯被任命为巴塞尔的市政医生，这一职位使他有权利在大学做讲座。接受这些荣誉之后，他立即对大学的全体教员发起挑战。他宣称自己每天将做两小时讲座，讲授自己的自然哲学和疾病理论，他说这些内容都是基于他本人的观察，而不是构成中世纪医学课程基础的希波克拉底和盖伦的文本。不仅如此，他还用自己的母语——瑞士德语做讲座，而不是用正式的学院派语言——拉丁语。这种挑战的高潮是，帕拉塞尔苏斯在施洗约翰节前夜将阿维森纳的权威著作《医典》（*Canon of Medicine*）扔进了学生的篝火。没过多久，他讲座的权利被大学撤销，且面临多项行为不端指控。他争论不断，辱骂了不少官员，弗洛本死后，他慌不择路地离开了巴塞尔，丢下了财产和著作手稿。巴塞尔的这类情节曾在其一生中多次上演。

尽管生活动荡不定，争议不断，但帕拉塞尔苏斯提出的思想却使医学发生了革命。他相信化学提供了理解自然和医学的钥匙，认为亚里士多德、盖伦和阿维森纳这三位大学医学课程的权威对化学一无所知，因此完全无视他们的思想。帕拉塞尔苏斯提出了一种化学论哲学以取代传统医学，这种哲学包含了关于大宇宙与小宇宙之间对应关系的赫尔墨斯主义观念，这种关系是上帝植入宇宙的统一性的基础。在帕拉塞尔苏斯看来，小宇宙是人：

你应当知道，所有这一切都存在于人之中，并且意识到，天穹在人的内部，天穹连同其身体行星和恒星的伟大运动产生了呼气、相合、相冲等你所理解和所谓的这些现象。天文学理论用星位、天文表等等严肃而深入地探寻的一切事物——同样的认识应当成为一门课，教给你关于身体天穹的知识。……你知道地球存

在仅仅是为了给人出产果实。根据同样的逻辑，身体存在也仅仅是出于同一理由。于是，从身体内部长出各种食物以供属于身体的肢体所使用。肢体就像地球的果实一样生长。 [55]

天体的流溢（Emanations）引起了大宇宙与小宇宙的对应关系。医生需要理解这种关系以及隐藏在世俗事物背后的秘密。他不应依赖古人的书籍，而应依赖他本人以及他人的经验：“医生不应只依赖于其学派教给他的知识，而应了解老妪、埃及人以及诸如此类的人的说法；因为在这些事物上，他们比所有学院派更有经验。” [56] 这种经验知识不仅包括直接的经验观察，而且包括祈祷、信仰和想象。

帕拉塞尔苏斯认为，世界和人体运作的主要过程是炼金术的。因此，他对创世作了一种炼金术的说明，声称一切产生的原则是分离，而分离和蒸馏乃是一种关键的炼金术过程。他采用了一种修改版本的亚里士多德四元素理论，为其补充了三“要素”（principles）——盐、硫、汞，这些要素为普通物质赋予了典型性质。三要素与名叫“盐”、“硫”、“汞”的三种日常物质并不相同，而是进入日常物质之中的性质的承载者。盐引入了坚固性，硫引入了气味、颜色和可燃性，汞则引入了挥发性。一个简单的实验似乎证明绿色枝条中存在着所有这三种要素。当绿色枝条燃烧时，它会产生灰（盐）、火（硫）和烟（汞），每一种东西都是枝条在燃烧过程中释放出来的。

希波克拉底派和盖伦派的医生把疾病看成系统性的，认为疾病源于四种体液的不平衡，而帕拉塞尔苏斯则认为疾病源于外在于人的、影响人体特定部分的原因。由于人体的各个部分对应于各个天体，医生可以通过理解星辰与身体各个部分之间的对应关系以及星辰与地球上的金属、矿物和植物之间的对应关系来找到治疗方法。于是，占星学充斥于帕拉塞尔苏斯派的医学。炼金术也起着核心作用。根据帕拉塞尔苏斯的说法，“生基（archeus）”就类似于身体内部的一个炼金术士，能够调节身体的每一个器官，用指定的药物治好特定的疾病区域。基于这种对应理论，帕拉塞尔苏斯引入了化学疗法，而不再像传统那样依赖于草药调制。他最先用汞化合物来治疗梅毒，梅毒是哥伦布从新大陆回来之后在欧洲出现的一种毁灭性的疾病。当时流传着这样一则警告：“与爱神共度一夜，与汞相伴三年。”

帕拉塞尔苏斯死后，他的一些追随者提出了一种新的化学论哲学以取代亚里士多德和盖伦的著作，他们认为后者在神学上是不可靠的，在哲学上是无用的。这种化学论哲学的支持者将帕拉塞尔苏斯在医学上的贡献比作哥白尼在天文学上的贡献以及路德和加尔文在神学上的贡献。化学论哲学家们自信能够在《旧约》和赫尔墨斯主义著作中找到智慧，以重新恢复亚当堕落之前的原始自然认识。他们频繁地援引上帝两本书的隐喻：神的言（《圣经》）和神的作品（《受造的世界》）。

在帕拉塞尔苏斯主义者看来，化学揭示了自然哲学的奥秘。他们不仅试图通过研究《圣经》和自然来改革教育，甚至用化学术语来解释

《圣经》第一卷《创世记》中的创世记述和《圣经》最后一卷《启示录》中所预言的世界末日。他们相信，一种新的化学论哲学将为我们理解上帝的作品提供洞见，也能为基于大宇宙与小宇宙之间对应的一种新的化学医疗方法提供基础。和试图取代亚里士多德主义的机械论哲学家一样，他们也把自己的哲学当做一种新自然哲学的基础提了出来。

英国帕拉塞尔苏斯主义者兼化学论哲学家罗伯特·弗拉德（Robert Fludd, 1574—1637）为这种化学论哲学提供了一个生动的例子。他呼吁对医学和自然哲学进行变革，主张把隐秘科学（occult sciences）的知识而非过时的亚里士多德哲学当做这两门学科的基础。他认为数学是这些科学的关键，但这里所说的数学并非几何学、天文学和光学的简单数学。他试图在数学中寻找更深的意义，这种意义基于一种新柏拉图主义和毕达哥拉斯主义方法，使我们能够更深刻地理解受造世界中蕴藏的象征意义。

围绕着弗拉德赞同帕拉塞尔苏斯的“武器药膏”（weapon salve）而展开的争论既表明了这种新哲学的宇宙论承诺，又说明了它与亚里士多德主义和机械论哲学的差异。根据一种被归于帕拉塞尔苏斯的理论，武器药膏是一种可以疗伤的油膏，不过，需要把它用在伤人的武器上，而不是用在伤口上。它由女巫用令人作呕的成分调制而成，包括来自伤口的血（仍然是温的）、脂肪和绞死的犯人头盖骨上的头发等，能够穿过遥远的距离起作用。根据弗拉德等帕拉塞尔苏斯主义者的说法，武器药膏的效力源于大宇宙与小宇宙之间的对应关系，这种关系会在伤者与武器之间引起一种隐秘的同感。由于武器和伤口上都带有伤者微量的血迹，所以两者都对应于同样的天体；这种对应联系解释了为何能够产生超距作用。 [57]

有宇宙关联的事物之间的这种同感能够解释一系列奇特的现象，比如“意大利某位君主或贵族的故事”：

他在一次战斗中不小心失去了鼻子，医生建议他找一个奴隶，在其手臂上弄个伤口，然后立即把他受伤的鼻子接在奴隶受伤的手臂上，将其快速包扎起来，过一段时间，直到一个人的肉与另一个人合为一体，被其同化。这位贵族先生迫使一个奴隶就范，答应给他自由和犒赏；就这样，两个人的肉长在了一起，再从奴隶手臂上割下一块肉，把它弄成鼻子的样子给贵族安上，外科医生把它当做天然的鼻子用。康复的奴隶得到了犒赏，释放后去了那不勒斯。后来这个奴隶碰巧生病死了，这时贵族的鼻子生了坏疽，发生了溃烂；根据医生建议，他所拥有的死人的那部分鼻子被切除，同样根据这位医生的建议，他又根据上述经验活了过来，即以类似方式在他自己手臂上弄个伤口，像以前那样忍耐到一切都完成。他咬紧牙关忍住了剧痛，因此直到去世，他的鼻子都一直跟他在一起。 [58]

17世纪30年代，一个关于武器药膏的争论在弗拉德周围迅速蔓延，

当时弗拉德极力为武器药膏辩护，反驳关于它是魔鬼骗术的指控。英国牧师威廉·福斯特（William Foster）是亚里士多德主义者，他写了一本小册子攻击弗拉德赞成武器药膏，说它必定出自魔鬼之手，因此弗拉德必定是巫师。福斯特指出，《圣经》中没有提到武器药膏，所以它不可能是神的作品。不仅如此，它还破坏了亚里士多德物理学的一个基本原则，即不可能有超距作用，所以它不可能是自然的产物。福斯特声称，这种药膏只可能出自魔鬼之手。福斯特指控帕拉塞尔苏斯涉足魔法和巫术。“这种药膏的作者是菲利普·奥里奥卢斯·波姆巴斯图斯·特奥弗拉斯图斯·帕拉塞尔苏斯。我不是在施魔法吓唬读者，它只不过是一位魔法师的名称，是他最先发明了这种神奇的药膏。”^[59]福斯特把自己的小册子命名为《擦除武器药膏的海绵》（*Hoplocrismaspongus; or, A Sponge to Wipe Away the Weapon-Salve*），并且在深夜把两页扉页钉在了弗拉德家的大门上。弗拉德并未气馁，他在《弗拉德博士对福斯特先生的回应；或，挤干福斯特牧师的海绵》（*Doctor Fludds Answer unto M.Foster; or, The Squeezing of Parson Fosters Sponge, Ordained by Him for Wiping Away of the Weapon-Salve*）中回应了福斯特的批判，反驳了福斯特关于武器药膏源于魔鬼的说法。弗拉德利用其化学论自然哲学的基本原理对武器药膏作了解释。

还有几位自然哲学家也提出了武器药膏的问题。例如丹尼尔·森纳特（Daniel Sennert, 1572—1637），他的物质理论把亚里士多德主义的微粒论与炼金术结合在一起，主张武器药膏之所以能够成功起作用，是因为保持了伤口的清洁。在描述了武器药膏并且抛弃了涉及某种超距作用或世界灵魂（*anima mundi*）作用的解释之后，伽桑狄对药膏给出了一种详细的原子论解释。他声称，浸血的刀会留下原子的踪迹，有疗效的药膏微粒能够循着它回到伤口。

正如在空中挥动燃烧的火把会留下长长的烟迹，所以当挥动……刀剑时，可能会因为伤口的血液而在空中留下一种感觉不到的蒸汽的痕迹，这种蒸汽因其延续性会介入伤口和药膏之间。为防止认为这完全荒谬，请考虑一下物体的气味能够扩散多远，特别是那些气味强烈的东西……的确，当一只冒失的野兔或小鹿飞快地躲避猎狗的追赶，沿着弯曲的曲线被追赶时，一种非常精细的蒸汽将在空气中扩散并且保留下来，这种蒸汽我们的感官察觉不到，但猎狗却能感知。因为倘若没有什么东西留下来，猎狗如何能找到它呢？^[60]

伽桑狄从未质疑过武器药膏的效力，但却试图表明它和宇宙中所有其他东西一样能用原子论术语来解释。

尽管化学论哲学家提出的一些观念显得出格，但他们的理论，特别是物质理论，强有力地影响了后来化学的发展。他们提议的大学改革，包括用以化学论哲学为基础的课程来取代以亚里士多德和盖伦思想为基础的课程，以及他们乌托邦式的方案，间接影响了后来17世纪伦敦皇家学会的形成。

解释物质：近代早期的化学

除了关于武器药膏的争论，帕拉塞尔苏斯主义还深刻影响了17世纪的化学思想。化学论哲学家中非常有影响的比利时天主教徒范·赫尔蒙特（Joan Baptista Van Helmont, 1579—1644）把帕拉塞尔苏斯主义化学发展到了新的层次。虽然深受帕拉塞尔苏斯的影响，但范·赫尔蒙特并没有盲目遵从帕拉塞尔苏斯的学说，而是自由批判了他的许多观念。不过，范·赫尔蒙特的确强调了化学的重要性（别忘了炼金术与化学之间的区分在当时还不存在）及其与医学的密切关联。范·赫尔蒙特发展出了自己的自然哲学。无论是发展理论还是实验方法，他的工作都超越了前人。

范·赫尔蒙特把亚里士多德和盖伦斥为异教徒，坚持认为上帝创造了世界，上帝是运动的最终来源。他按照《创世记》中的创世顺序，否认天体可以在地球上引起运动或者对人产生直接影响。他认为每一个人以及人体的每一个器官和过程都有神圣的运动来源，即他所谓的“Blas”。因此，他否认有任何因果关系来源于大宇宙和小宇宙之间的对应，而这种关系曾在帕拉塞尔苏斯和后来的化学论哲学家那里起着核心作用。因此，范·赫尔蒙特提出的自然哲学始于神学考虑。

在范·赫尔蒙特看来，化学为医学和自然哲学提供了钥匙。他发展了一种物质理论，基于实验证据作出了许多结论。他拒绝接受亚里士多德的四元素理论，而是以《圣经》为指导。他指出，在创世的第二天，“神说，众水之间要有穹苍，把水和水分开。……事就这样成了”。^[61]基于这段话，范·赫尔蒙特坚持说水是唯一的元素。《创世记》中既没有提到火，也没有提到气，他认为自己已经发现了定量的实验证据来表明所有地球物质最终都是由水构成的。

我之前准备了一个陶器，放入200磅在火炉中烘干过的土，浇上雨水湿润后，在其中植入5磅重的杨柳枝干；5年过去了，柳树从土中长出来，重约169磅3盎司。每当有需要的时候，我都只用水或蒸馏水来浇灌陶器。柳树很大，植于土中，为防止空气中的灰尘混入土中，我用一块马口铁盖住陶器口，在上面钻了许多小孔。我没有记录过去四个秋天里掉落叶片的重量。最后，我再度将陶器里的土烘干，发现同样是200磅，少了约2盎司。因此，那164磅的木材、树皮和树根皆只因水而产生。^[62]

根据范·赫尔蒙特的解释，该实验表明能够从树上提取的所有东西——油、木头、精、盐——都源于水。该实验中明显的定量方法是范·赫尔蒙特大量化学研究的典型特征。他认为，“任何东西都不能被自然力或技艺〔人的技巧〕所消灭”，也不能被创造出来，这种看法为其运用定量

方法打下了基础。 [63] 因此，他相信物质的重量在化学变化中保持不变。

一切坚固的地球物质甚至是动植物的物质都可以被还原成盐，然后盐又可以分解成某种水，这支持了柳树实验的结论。由水可以产生不同种类的物质，这是因为存在着上帝在世界之初创造的“种子本原”（*seminal principles*）或种子。发酵——引导着来自上帝的力量——控制着种子的发展，这构成了范·赫尔蒙特活力论自然观的基本结构。范·赫尔蒙特还否认帕拉塞尔苏斯所说的盐、硫、汞三“要素”是混合物的组成部分。虽然用火或蒸馏所作的分析往往会从物体中产生这三种物质，但范·赫尔蒙特认为，它们在加热之前并不存在，而是过程本身的人工产物。

范·赫尔蒙特的思想受到了炼金术的影响。他自称用哲人石成功地把汞变成了纯金，还声称存在着一种万能溶剂*alkahest*，这种溶剂可以“把任何可见物体分解成它的原初物质，种子的力量被保存下来”。 [64]

化学的机械化

范·赫尔蒙特的理论和方法影响了后来许多化学家和自然哲学家，特别是罗伯特·波义耳。波义耳从乔治·斯塔基（George Starkey, 1628—1665）那里了解到范·赫尔蒙特的化学。斯塔基生于百慕大，在哈佛受的教育，是实践的炼金家。他1650年搬到伦敦，在那里建立了炼金术实验室，以笔名Eirenaeus Philalethes撰写炼金术论著。波义耳和牛顿都知道这些论著，并且吸收了其中包含的许多观念。虽然波义耳认识斯塔基，因为是斯塔基把他引入了化学和实验室实践，但他从未意识到斯塔基以笔名写了著作。波义耳生于一个富有的盎格鲁-爱尔兰

（Anglo-Irish）家庭，17世纪40年代，年轻的波义耳主要关心的是道德和精神议题，对自然哲学至多只有一种理论上的兴趣。1650年年底与斯塔基会面后，波义耳很快便把注意力转到了自然哲学特别是化学。从那时起，波义耳的著作中开始有了一些关于观念和特定程序的讨论，这些观念和特定程序明显来自于他与斯塔基的交谈以及斯塔基的实验记录。斯塔基的赫尔蒙特主义态度深深地影响了波义耳，波义耳终生都持有这种态度。

除了把波义耳引入化学，斯塔基还使波义耳对炼金术产生了越来越浓厚的兴趣。波义耳的大量出版物和未发表手稿中多次提到炼金术、炼金术士和哲人石。波义耳声称观察到了若干次嬗变，而且出钱赞助英国、欧洲乃至土耳其的炼金术活动。他相信炼金术程序的效力，花了大量时间和金钱来寻求哲人石。17世纪的许多自然哲学家都和波义耳一样致力于炼金术研究。波义耳去世后，牛顿写信给波义耳的遗稿保管人约翰·洛克（John Locke, 1632—1704），索要一张据说能将贱金属变成黄金的神秘红土秘方。牛顿称，波义耳在若干年前曾经跟他说过这张红土秘方，但是当牛顿按照这张秘方去做时，并没有成功地实现嬗变。牛顿认为，也许波义耳为了炼金术的秘密而省略了关键步骤。既然洛克现在可以看到波义耳的所有手稿，牛顿希望洛克能够寄给他完整的秘方。18世纪启蒙运动的两位主要人物就所谓的近代化学之父留下的一张制备黄金的炼金术秘方进行了严肃的通信，我们需要停一下，对一些公认的看法进行重新考察！

波义耳有一部名著是《怀疑的化学家》（The Sceptical Chymist, 1661），在这部著作中，波义耳攻击了传统的元素和要素。它同时具有斯塔基的实验室实践和范·赫尔蒙特的化学方法的特点。波义耳指出，实验和观察都没有为三种帕拉塞尔苏斯要素或四种亚里士多德元素提供可靠证据。不同步骤可以把某种物质分解为不同成分，而不是像元素或要素理论所认为的那样总是分解成相同数目的成分。有些物质极其稳定，根本不能作化学分解，比如金。虽然树枝燃烧会产生盐、火和灰——对

应于帕拉塞尔苏斯所说的汞、硫、盐——但蒸馏这根树枝却会产生油、精和水等完全不同的成分。

波义耳对“元素”的定义使许多评注者和许多化学教科书的作者宣称他是“近代化学之父”。但他们这么称呼波义耳乃是因为没有完全理解下面这段话：

我现在所谈的元素，如同那些说法最为明确的化学家们所谈的要素，是指某些原始的、简单的物体，或者说是完全没有混杂的物体。它们既不是由任何其他物体所构成，也不是由自身相互构成，而是我们所说的完全混合物（perfectly mixt Bodies）的组分，它们直接复合成完全混合物，而完全混合物最终也分解成它们。然而，在所有那些被说成是元素的物体当中，是否总可以找出一种这样的物体，则是我现在要质疑的事情。 [65]

这段话证明称波义耳为“近代化学之父”是错误的。这里引用的整段话清楚地表明，波义耳远非把他的化学建立在一种近代元素概念的基础之上，而是质疑是否有这样的东西存在。他在接下来的一段话中支持了这一结论。

我想，你大概猜得出我这样争辩的意思，也想得到我总不至于可笑到如此地步，竟然会否认土、水、汞和硫这些物体的存在：我将土和水视为宇宙（或者毋宁说地球）的一些组成部分，而不是所有混合物的组成部分。而且，虽然我不会武断地否认有时可能会从某种矿物甚至是金属中得到某种流动的汞或可燃物，但我无需承认在这种情况下得到的流动的汞或可燃物即是上述意义上的元素。 [66]

波义耳还用柳树和其他植物重复了范·赫尔蒙特的实验，表明亚里士多德的四元素并非真正基本，而是可以相互转化。

如果说波义耳对化学概念和程序的介绍主要源自斯塔基，那么他处理自然哲学的一般方法则有其他起源。他坚定地拥护一种机械论哲学版本（“机械论哲学”一词实际上是波义耳创造的），即他所谓的微粒论。虽然波义耳的微粒哲学渗透在他的大多数著作之中，但其最为系统的表述是在《形式和性质的起源》（*The Origin of Forms and Qualities*，1666）中。波义耳的自然哲学同时带有伽桑狄和笛卡儿的痕迹，虽然对于物质是否无限可分，自然中是否存在真空等关键议题，波义耳仍然持不可知论的态度。他赞同机械论哲学家的基本看法，即可以用物质和运动解释一切物理现象。他声称所有物体都是由“一种普遍物质”构成的，这种物质是“有广延的、可分的和不可入的”。 [67] 为了解释各种不同物体及其性质变化，波义耳又补充了第二种基本本原——运动。

构成物质的微粒彼此只有大小和形状的不同。波义耳持一种分层的物质理论。他把最小的微粒称为“自然最小单元”（*minima naturalia*

)。虽然全能的上帝如果愿意，能把它们继续分割下去，但在自然中，它们几乎不会被继续分割。这些最小单元构成了结合非常紧密的微观凝结物。有些凝结物一直很稳定，虽然它们原则上能够被分割。像金那样很难分解的物质就是由这些稳定的凝结物构成的。凝结物的位形产生了宏观物质的性质。这些第一级的凝结物聚合成不那么稳定的更大的凝结物。《形式和性质的起源》的一个有趣特征是波义耳试图用微粒术语解释所有重要的亚里士多德概念。他考虑了亚里士多德的实体、形式、质、生灭等概念，用物质和运动对每一个概念作了重新解释。通过把机械论哲学运用于化学这门学科的内容，他支持了伽桑狄和笛卡儿的纲领。

波义耳声称，由复杂微粒的位形及其各个部分的重新排列产生了化学物质和化学反应的性质。他的许多论著都是为了表明，化学为机械论哲学提供了一些最好的说明。事实上，在《形式和性质的起源》更长的第二部分中，波义耳描述了对各种物质的分析和综合，并用微粒术语描述了他所观察到的所有化学过程。

波义耳最著名的研究涉及空气的本性和真空。他用新制造的空气泵做了大量实验，以证明空气的性质——特别是它的“弹性”——可以用机械论术语来解释。他注意到了空气的压缩和膨胀，假定空气是由小弹簧一样（如卷曲的羊毛）的微粒构成的。他把一个水银气压计置于空气泵内部，表明气压计中水银的高度与泵中空气的压强成正比。随着空气从泵中抽出，从而压强降低，水银柱开始下降。当空气进入时，水银柱上升。这些观察使他断定，是空气压力而非“对真空的惧怕”使水银柱悬在气压计管中。

尽管波义耳是出色的实验化学家，但事实证明，对于化学来说，他把化学纳入机械论哲学的方案并没有成功。虽然知道关于化学物质行为的许多事实，但无论是波义耳还是其他任何人当时都不知道化学分析层次的一般原理或定律。没有人真正知道如何把化学现象还原为物理学。在一些人看来，这一方案是清楚的，但其实现方法尚不存在。另一些人则否认其可能性。同样，虽然波义耳作了那些表述，但很难看出机械论哲学如何能够实际帮助实验化学家探索化学物质的属性。

事实证明，传统帕拉塞尔苏斯主义者所说的要素对于推进化学知识特别是理解燃烧更有用处。帕拉塞尔苏斯主义者约翰·约阿希姆·贝歇尔（Johann Joachim Becher, 1635—1682）强调化学的实践方面。他和帕拉塞尔苏斯一样相信，化学是理解医学的关键。他认为金属由三种不同类型的土所构成，其中一种是可燃性的本原。他借用范·赫尔蒙特的术语，称这种物质为燃素。在大学和法庭任职的德国医生格奥尔格·恩斯特·施塔尔（Georg Ernst Stahl, 1660—1734）更完整地阐述了燃素理论。他反对像波义耳那样的机械论哲学家以及牛顿的追随者想把化学现象还原为物理学，而是强调对物质的化学属性进行研究。

施塔尔认为水和土是两种基本物质，但把土分成了三种本原：金属

的或水银质的土，赋予金属以亮度和可锻性；可玻璃化的或玻璃质的土，使物质能够熔化，形成光滑如镜的材料；硫黄质的土或燃素，赋予物质以燃烧的能力。这些土无法被分离，它们赋予物质以特殊的化学属性。施塔尔把燃烧和灰化（比如生锈等现象）都解释为失去燃素的过程。灰化过程是可逆的。在燃素存在的情况下加热石灰（灰化的产物）会把金属恢复成原初的金属状态。燃素理论可以解释为何蜡烛在密闭容器中不再燃烧：容器中的空气充满了燃素而不再能吸收更多的燃素。大气中之所以没有充满燃素是因为植物吸收了燃素。因此，范·赫尔蒙特的柳树之所以会生长，是因为它不仅从根部吸收了水，而且从空气中吸收了燃素。

对燃素理论的进一步讨论以及精确的定量方法使得18世纪的约瑟夫·普里斯特利（Joseph Priestley, 1733—1804）和安托万—洛朗·拉瓦锡（Antoine-Laurent Lavoisier, 1743—1794）发现了氧气，并且提出了现代的化学元素概念。但这是另一段故事了。

近代早期的化学并不完全适合于近代科学的学科范畴。对物质属性的研究有炼金术、医学、赫尔墨斯主义传统和机械论哲学等各个方面，此时它并未基于一套公认的看法发展成一门统一的科学。现代范畴、现代学科和新的看法都是后来才有的。

第七章 研究生命：植物、动物和人

植物、动物和人在自然界中占据着中心地位。近代早期的生命研究并不限于某一门科学或学科。事实上，“生物学”一词直到19世纪才出现。学者、医生和自然哲学家从各种不同角度来研究生命。对欧洲以外区域的探索使人们发现了此前未知的动植物，质疑了传统文献的真实性，促使人们对新发现的生物作出精确描述。与此同时，博物学家认真研究了欧洲本地的动植物。医学家既注重识别古典文献中描述的植物，又关注此前未知的植物的药性。解剖学的发展促进了对人体各个部位功能的讨论，从而鼓励对传统生理学重新进行考察。自然哲学家试图通过讨论人与动物的区分这一似乎永恒的问题来定义人性，这个问题因机械论哲学的兴起和唯物论的威胁而变得紧迫。神学问题贯穿于所有这些研究领域之中。

模仿亚里士多德：动植物的种类

博物学可以追溯到亚里士多德、普林尼和迪奥斯科里德斯的著作。和其他需要研究的领域一样，博物学因为文艺复兴时期人文主义者的工作而得到复兴。人文主义者重新发现古代文本（本质上是一项文学活动），它的一个有些出乎意料的结果是，重新强调观察是自然知识的权威来源。在编辑普林尼的《博物志》时，人文主义者尼科洛·列奥尼切诺（Niccolò Leonicensis, 1428—1524）发现了罗马博物学文本中对古希腊著作的大量抄写错误和误译。他对一位古典权威的批判引发了激烈争论。尽管伊谟劳·巴巴罗（Ermolao Barbaro, 1454—1493）试图纠正普林尼文本中的错误，但其他人文主义者断言，只有通过观察普林尼所描述的植物，并把其描述与其他作者的标本和描述相比较，才能确定普林尼描述的准确性。这样一来，一项最初作为纯文学研究的计划催生了一门基于直接观察动植物的博物学。虽然列奥尼切诺极力主张直接观察，但他更关心如何纠正他在普林尼和阿拉伯医学著作中发现的错误，而不是重新论述植物。在他那个时代，古代文本构成了医学课程的基础，因此，他旨在消除那些文献中的错误，而不是创造一门经验的新博物学。

在恢复博物学研究的过程中，医生和医学作者也起了重要作用。由于医生要能判断药剂师的能力，所以他们需要了解药物的成分，其中多数药物都来自植物。因此，从16世纪开始，意大利的医学教员们开始对迪奥斯科里德斯的《药学》（*Materia medica*）进行研究，这本书是巴巴罗从希腊语译出，并于1499年他死后出版的。尽管早在中世纪，迪奥斯科里德斯著作的拉丁文译本就已为人所知，但在印刷术出现之前一直无法复制插图。在印刷版本中，迪奥斯科里德斯所绘的植物插图成了16世纪中叶以后该书的一个重要特色，极大地增加了它的用途。为使医生们能够辨识这些植物，帕多瓦大学和比萨大学的医学教员们建立了药用植物园，学生们可以在那里直接观察重要的药用植物。

康拉德·格斯纳（Conrad Gessner, 1516—1565）对动植物的详细描述不仅基于民间传说、神话和象征表示，而且建立在仔细观察的基础之上。他希望读者能把《动物志》（*Historia animalium*, 1551）当做一本工具书来用，而不是当成散漫的博物学论述，因此按照字母顺序对动物进行了排列。对于每种动物他都提供了若干类信息：这种动物在古代语言和现代语言中的名称；它的地理分布、区域差别和形态学（结构）；它的行为；它的特征、精巧设计、恶行和美德、同感和反感；食用价值；语文学方面。最后一个范畴是它在各个语言中的名称、与之相联系的隐喻以及它的象征含义（这是最重要的）。格斯纳通常会引用安德里亚·阿尔齐亚蒂（Andrea Alciati, 1492—1559）1531年出版的《象征之书》（*Emblematum liber*）来确定动物的象征含义。在这本书

中，阿尔齐亚蒂印制了关于各种主题的象征图片。每一个象征都伴随着一首诗或一句警句。描述各种动物的象征经常是与之相关的传统民间传说含义或宗教含义。在格斯纳著作出版之后的那个世纪，隐喻的博物学开始流行起来。

医学教授乌利塞·阿尔德罗万迪（Ulisse Aldrovandi, 1522—1605）在博洛尼亚大学讲授博物学，并在那里建了一个植物园。阿尔德罗万迪与包括格斯纳在内的全欧洲许多学者和收藏家保持着通信。他收藏了大量自然标本和其他珍奇物，这些东西成为最早的博物馆之一的藏品。阿尔德罗万迪写了许多知识广博的博物学著作，其中许多直到他去世后才出版。格斯纳在书中是按照字母顺序对动物进行排序，而阿尔德罗万迪则依据足的形状对动物进行分类。

除了撰写关于活的动植物的知识广博的著作，文艺复兴时期的博物学家还写了关于从地里挖出之物的著作。“化石”一词并不是指当时有机物的遗骸，而就是指“从地里挖出的东西”。于是，格斯纳的著作《论各种化石类的东西：宝石、石头、金属以及诸如此类的东西》（*De omnium rerum fossilium genere, gemmis, lapidibus, metallis, et huiusmodi*, 1565）描述了宝石、矿物晶体、古钱币、纽扣等各种物件以及与生物类类似的东西。格斯纳论述化石的这本著作与关于动植物的作品一样，除了是纯粹描述性的，还有很强的文学性和语文学特征。阿尔德罗万迪和格斯纳都大量运用木刻插图来确定他们描述的对象。文艺复兴时期的博物学家通过占星学的和新柏拉图主义的宇宙论进行思考，他们往往诉诸天界的影响、支配世界的对应关系以及认为石头和金属从地球中生长出来的亚里士多德理论来解释这些“赋有形状的石头”的起源。

到了16世纪，博物学家们放松了与古代文本的联系，变得越来越热衷于建立一个不为古人所知的动植物目录。他们发明了专门的工具来加快和共享其观察结果。这些工具中最突出的是用来在纸张之间保存干燥植物的蜡叶标本集和培育不限于药用植物的植物园。蜡叶标本集使收藏家们能够共享标本，在田野之外观察它们。加斯帕·鲍欣（Gaspard Bauhin, 1541—1613），巴塞尔大学的第一位解剖学和植物学教授，写了一些重要的草药书，强调撇开医疗用途对植物进行仔细观察。考察完新植物的博物学家们彼此交流自己的发现，要么亲自前往与他人分享材料，要么彼此邮寄干制的植物标本。就这样，一个博物学家群体从收藏家中产生出来，他们分享自己的发现，发展出了精确的方法来描绘和说明观察到的植物。这些草药学家为博物学添加了对当地植物的许多描述。印刷术的发明使得在博物学书籍中利用插图成为可能，就像在解剖学中那样。除了描述植物结构，文艺复兴时期的博物学家还详细说明了植物的发育和生命周期、生长地、各种用途尤其是医疗用途。有时，他们的描述甚至包括烹饪植物的食谱。

对香料和许多药用植物的渴望促进了对欧洲以外地区，特别是亚洲和美洲新大陆的探险。探险家和医学作家往往从这些遥远的地方带回当时未知的动植物标本。这些标本的异国情调对古典权威构成了挑战。早

期的动物博物学大量出自古典文献，但在遥远的地方观察到的生物使之得到了改进。对美洲新大陆动物的早期说明之一，何塞·德·阿科斯塔（José de Acosta, 1540—1600）所著的《印度群岛的博物志和道德志》（*Natural and Moral History of the Indies*）便是遵循着亚里士多德的基本格式。然而，当阿科斯塔观察到并不符合亚里士多德体系的生物时，他情愿批评和纠正亚里士多德。阿科斯塔坚持立足于自己的观察进行描述，断言自己的工作是为了荣耀造物主，这一主题将在17世纪的博物学中日益突出。

西班牙国王菲利普二世派医生弗朗西斯科·埃尔南德斯（Francisco Hernández, 1517—1587）去新西班牙（墨西哥）报告那里植物的药用价值。埃尔南德斯主要基于本土知识和自己的观察撰写了关于动植物的著作。他的命名法包括了当地纳瓦语（Nahuatl）的名称以及拉丁语和西班牙语的名称。他经常把在美洲新大陆看到的动植物与西班牙已知的动植物相比较。虽然埃尔南德斯的大部分作品和许多插图都丢失了，或是生前尚未发表，但那些成功传到欧洲的信息却被热情地吸收了。

由于文艺复兴时期的博物学家们积累了种类越来越多的植物和动物，如何以某种有意义的方式保持这方面知识的条理性，这个问题变得日益迫切起来，同时也需要为其所描述的大量动植物制定一套连贯的命名法。他们的书籍和蜡叶标本包含的名称来自各种语言，无法为各种生物是否彼此相似提供任何线索。

文艺复兴时期的人文主义者和医学作家所追求的博物学不同于亚里士多德及其弟子塞奥弗拉斯特所从事的那门古老学科。希腊思想家曾把博物学看成自然哲学的一种准备。在他们看来，博物学对植物和动物进行描述，然后自然哲学为之提供解释。与这些古人不同，文艺复兴时期的博物学家试图对生物作出精确描述，而不关心如何把它们纳入一种无所不包的自然哲学。草药学家把研究建立在迪奥斯科里德斯而不是塞奥弗拉斯特著作（后者的著作直到一个世纪后才被文艺复兴时期的博物学家考虑）的基础上，正表明他们强调精确的描述和医疗应用，而不是哲学解释。这样一来，他们便对一门新的自治学科——博物学作出了贡献。

考察文艺复兴时期的博物学可以揭示出学者之间错综复杂的关系、交流知识和标本的各种模式以及以印刷术为代表的技术发展。商业利益，如药物的制备和认证，促使人们建立了与医学教员相关的植物园。一些君主看到对新殖民地的财富和异国情调的描述后，决定赞助博物学家到新大陆进行探险活动。富有的收藏家在相互竞争中设立了所谓的珍品柜，它们往往是组织更为合理的博物馆的前身。

哲学家弗朗西斯·培根（1561—1626）的工作提升了博物学的地位和影响力。培根受过律师和法学的训练，曾任英格兰的大法官，最终被指控受贿而失去该职。他写了大量著作讨论哲学，试图对其进行变革，强调可以用知识来改善人类的生存境况，补偿人类因亚当的堕落而蒙受

的知识损失。他实现这些崇高目标的手段涉及对哲学进行总体变革，博物学将在其中发挥核心作用。培根批判亚里士多德的方法，抛弃了文艺复兴时期人文主义者的文学和语言学方法，倡导用归纳法来认识世界。作为这一方案的第一步，他呼吁先收集尽可能多的事实信息。然后，通过逐渐对这些事实进行概括，博物学家能够获得关于世界的越来越广泛和确定的知识。最高的概括阶段将会导出对事物真实本性的确定知识。

培根从未完成他那庞大的计划，即描述这种获得知识的新方法，产出博物学的例子。但其著作启发了随后几代人从事博物学。他那乌托邦式的著作《新大西岛》（*The New Atlantis*，1627）描述了一个致力于按照他的方法共同进行研究的群体。1660年成立的伦敦皇家学会从培根的观点中获得了灵感，把从事贸易志和各种博物志作为自己使命的一部分。早期皇家学会的培根主义者试图在这些志中为世界的每一个方面（无论是人的还是自然的）编目。

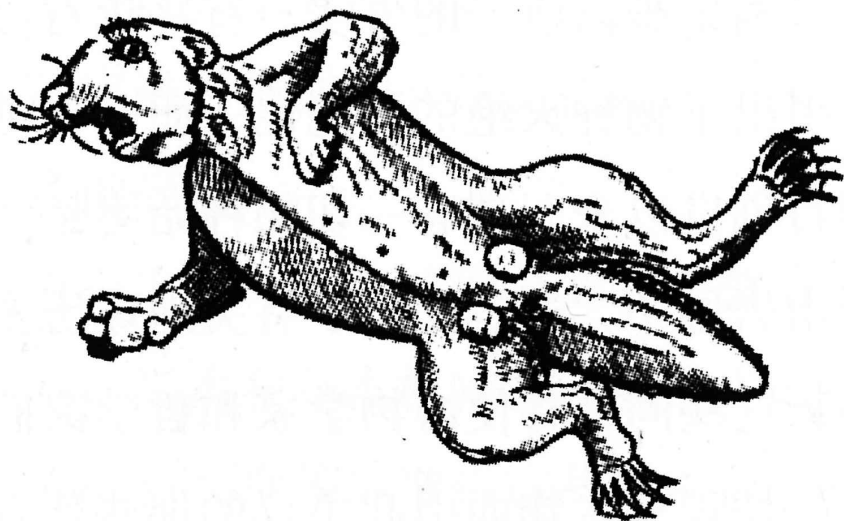
从培根去世到1662年英国皇家学会成立这若干年里，大多数博物学家仍然以文艺复兴时期的方式从事博物学。例如，圣公会牧师爱德华·托普塞尔（Edward Topsell，1572—1625）撰写了《四足动物志》（*The Historie of Foure-Footed Beastes*，1607年）和《蛇志》（*The History of Serpents*，1608），其中大量援引格斯纳五卷本的《动物志》（*Historia animalium*）。和格斯纳一样，托普塞尔按照字母顺序列出了动物，包括对神话中和现实中生物的记述。他为所描述的动物赋予了人的道德属性。托普塞尔有明确的宗教目的，他认为，认识动物将使人们更好地理解神的力量。

虽然描述性的博物学在17世纪上半叶并没有太多改变，但是关于从地里挖出的事物的争论却很激烈。耶稣会自然哲学家阿塔那修斯·基歇尔（Athanasius Kircher，1602—1680）声称，遍布整个宇宙的“石化属性”（*lapidifying virtue*）产生了与生物形状类似的“石化物体”的石性。一种“塑造性的精气”（*plastic spirit*）为这些物体赋予了特定形状。其他博物学家拒绝接受基歇尔万物有灵论的自然哲学，他们对这些物体之形成的解释有很大不同。

尼尔斯·斯坦森（Niels Stensen，1638—1686）更为人所熟知的是他的拉丁化名字斯蒂诺（Steno），他提出化石是因海底沉积物的堆累而陷在地层中的生物遗骸。但作为一个笃信宗教的人，和大多数同时代人一样（他由新教皈依天主教，积极劝人改变宗教信仰，最终成为一个主教），他依照短暂的圣经时间尺度，认为地球的年龄约为6000年，因此意识到其化石理论的含义是令人不安的。对于斯蒂诺等17世纪的许多人来说，一些化石的发现地——比如嵌入高山岩层中的贝壳——也被证明具有挑战性。对于这些令人不安的事实的一个常见解释是，诺亚的大洪水把这些贝壳沉积在了奇怪的位置上。

斯蒂诺关于化石起源于生物的理论受到了胡克等皇家学会会员的热烈欢迎，这很大程度上是因为该理论似乎表明了物质微粒理论的力量。

随着化石的生物起源被越来越多的人所接受，预设了《圣经》创世记述的胡克等人面临着两条难以解释的事实。有些化石似乎不同于现存的任何已知物种。这引出了物种灭绝的可能性，而这种可能性又违背了当时广泛的看法，即自创世以来，现有一切物种始终是一成不变的。海洋生物化石分布在高山岩层中，这也引出了有关地球历史的一些问题，在接下来的150年中，这些问题将使博物学家和哲学家们困惑不已。



海狸

在《四足动物志》（1607）中，爱德华·托普塞尔复制了格斯纳《动物志》中的插图，并且修改了格斯纳对动物的描述。在与这种海狸象征形象相伴随的文本中，托普塞尔驳斥了有关咬掉自己睾丸以摆脱猎人追赶的海狸的古代民间传说：

海狸的例子教给我们，把我们的钱而不是生命交给窃贼，用我们的财富来补偿危险，因为海狸经常以这种方式逃生。人们已经发现了许多失去睾丸的海狸，这增强了这一谬论的说服力。然而在古代，这仅被当做一种寓言来讲述。然而，对于一切哲学中诸如此类的忠实论述，优秀的研究者和教授唯一应当关注的必须是事实，而不能是传说。在传说中，古人犯了严重的错误……这种毒药也悄悄潜入进来，败坏了整个宗教。古埃及人如果想说某人自残，便会画一幅海狸咬掉自己睾丸的图来指代。但这是一种莫大的错误……首先，由于海狸的睾丸非常小，在身体上生长的位置与公猪相似，因此它们不可能碰到或接触到自己的睾丸。其次，海狸的睾丸紧贴背部，如果咬掉睾丸，海狸必定会丧命。因此关于海狸的另一种说法也非常荒唐，这一传说声称，海狸在受到追捕时（之前它已经咬掉了自己的睾丸）会直立起来，向猎人显示自己根本没有睾丸，因此要它的命对猎人没什么好处。这样，猎人就会改道去寻找下一只海狸。

接着，托普塞尔讨论了海狸身体各部分的用处，例如皮肤和骨骼。

■图见Edward Topsell, *The Historie of Foure-Footed Beastes* (London, 1607)。

在因为不同于一切现有生物而引起争议的那些化石中，菊石扮演着重要角色。菊石是一种已经灭绝的头足类动物的遗体化石，这种头足类动物与现代的章鱼、鱿鱼和鹦鹉螺存在亲缘关系。因为这类生物不像任何现存生物，所以它们成了近代早期博物学争论的焦点。尽管医生兼博物学家马丁·李斯特（Martin Lister, 1639—1712）乐于接受斯蒂诺的主张，即这些来自意大利的化石源于生物，但他否认菊石是动物的遗体，因为他在化石中找不到贝壳的痕迹。此外，不同种类的化石分布在不同类型的岩石中似乎也反驳了胡克的看法，即海洋形成了贝壳，因为那样一来，同样种类的化石应当出现在各处。在与李斯特的辩论中，胡克乐于承认菊石已经灭绝了，但他认为，每一种灭绝的生物都被另一种所取代，从而维护了上帝创造的完满性。

关于菊石等化石的性质和来源的争论持续了数十年。我们应当指出，争论的思辨倾向并非仅限于拥护自然神学的思想家，启蒙哲学家的楷模伏尔泰就拒绝接受化石的生物起源，因为化石指向了地球历史中的深刻变化，而他认为在一个稳定的牛顿宇宙中，这种变化是不可能的。因此他认为，山顶上发现的贝壳是在十字军东征凯旋时从他们的帽子上落下来的，菊石则是石化的蛇。

17世纪下半叶英格兰最著名的博物学家约翰·雷（John Ray, 1627—1705）写了大量著作描述了英伦三岛的植物以及鸟类和鱼类。他的作品反映了博物学的传统方法，而且是基于对其标本的仔细观察。他在古典语言和希伯来语方面的强大背景使他有能力和从事复杂的语言学活动，这正是其前辈撰写博物学著作的特征。然而，对动植物名称的考虑仅仅是他基于仔细观察进行描述的开始。他确定了发现标本的地点，并对它们作了极为细致的描述。

约翰·雷并没有提出一种关于植物分类的完整方案，但描述了一种将植物分为诸如树木、灌木和草本植物等一般类别的方法。他又基于植物产生的果实、花或种子类型等标准将这些类别进一步细分。在各种不同著作中，他以字母顺序对植物进行排列。一些博物学家的确试图按照理性框架对生物进行分类，但直到林奈（Carolus Linnaeus, 1707—1778）在《自然体系》（*Systema naturae*）中建立了现代分类的基础，分类和命名的问题才得以解决。这部著作在林奈生前曾多次再版。

在约翰·雷看来，博物学中渗透着宗教含义。《圣经》的创世记述构成了他的研究背景。自然神学为其观点提供了基础，即现存的所有动植物自创世以来就一直存在，由于上帝在第七天休息了，造物的样式不可能发生改变。约翰·雷的确意识到存在着一些反常。他曾经种过一些花椰菜种子，注意到有些种子只长出了卷心菜。他把这种明显的变化解释成堕落的一个例子，类似于亚当在伊甸园的堕落，还把化石分布在山顶上这个令人烦恼的问题归因于诺亚洪水。约翰·雷认为博物学本质上是一种崇拜活动。他在非常有影响的著作《造物中展示的神的智慧》（*The Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation*, 1691）中主张，研究自然界能够揭示上帝的善、力量和智慧。当时其他许多博物

学家和自然哲学家都持有类似的看法。自然神学，即试图通过研究自然界来认识上帝，是17世纪末思想的一个显著特征。

挑战盖伦：解剖学与生理学

博物学本质上是一种描述性的活动，而不回答有关身体功能特别是人体功能的其他问题。医学研究者们通常在医学院研究这些问题。维萨留斯做出那些解剖学工作之后，人们开始挑战盖伦对心血管系统的说明。雷阿尔多·科伦布（Realdo Colombo, 1510—1559）曾担任维萨留斯的助手，继维萨留斯之后接任帕多瓦大学外科与解剖学教席。科伦布虽然基本持盖伦派观点，但因主张肺循环而对心血管系统的说明作了重要修改。这一观念是由来自大马士革、并成为埃及首席医师的伊本·纳菲斯（Ibn al-Nafis, 1213—1288, ）最先提出的，它可能是在与地中海东部进行贸易的过程中传到了意大利。

根据科伦布的说法，血液从静脉系统先经肺部再经由心脏流入动脉系统。他认为，从静脉系统流出的血液经肺动脉流入肺部，在那里被稀释。然后，肺静脉把这些稀释的血液输入左心房，并从那里流入左心室。他观察到尸体的肺静脉内总是充满了血液而不是精气。他指出心脏瓣膜保证了血液的单向流动，从而支持了肺循环这一观念：心脏收缩时，瓣膜阻止血液沿着来时的路径流回去。他进一步指出，心脏不能形成新的血液，从而排除了血液的潮涨潮落，并以肺循环部分取代了这一机制。

在帕多瓦的下一代医学思想家中，法布里修斯（Fabricius of Aquapendente, 1537—1619）继续从事其前任开创的解剖学工作。他与科伦布一样对生理学基本持盖伦派的理解，但他作出的解剖学发现最终将破坏这一传统。法布里修斯最引人注目的成就是发现静脉中含有仅向心脏打开的瓣膜，从而确保静脉血总是朝着心脏流动。他认为静脉血的单向流动阻止了血液积聚在下半身，从而可能导致永久性的手脚肿胀，以及上半身营养不良。他声称动脉中没有瓣膜，因为动脉血持续的潮涨潮落消除了静脉中如果没有瓣膜可能发生的危险。尽管法布里修斯发现了静脉中的瓣膜，似乎破坏了盖伦对心血管系统的说明，但他并未给出似乎显然的结论。

这一挑战来自法布里修斯在帕多瓦的学生——英国人威廉·哈维（William Harvey, 1578—1659）。哈维后来成为英国国王查理一世的私人医生，他在反驳盖伦关于心血管系统的说明方面迈出了戏剧性的最后一步。哈维充分吸收了最新的发现，作了认真的观察和实验，证明人体中存在血液循环。他在《心血运动论》（*Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, 1628）中发表了自己的方法和结果。

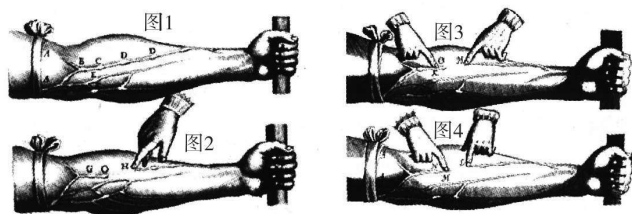
哈维在论著开篇便证明盖伦对血管系统的说明不可能正确。他接受

了肺循环这一事实，并为那些业已确立的事实补充了一些有力证据。左右心室的结构相似性暗示它们有类似的功能。他还注意到，肺静脉和肺动脉总是充满血液，而不像盖伦所声称的那样充满着空气、精气或乌黑的废物。仔细检查膈膜后没有发现孔洞。他的结论是，肺循环的证据是确凿的。

接着，哈维面临着血液如何流经身体其他部位的问题。通过观察心脏的运动，他说心脏在收缩时起作用，此时血液从心脏涌出。哈维测量了一次涌出的血液量，并把这个量乘以心脏一分钟之内的跳动次数，声称消化的食物不可能产生流经心脏的血液量。出于这个原因，他提出体内不断循环着相同数量的血液。他用活的动物做了一些简单的实验，以证明这种血液的单向流动。如果把腔静脉结扎起来，结扎线与心脏之间的那部分腔静脉将会迅速排空血液；如果把主动脉结扎起来，则结扎线与心脏之间的那部分腔静脉将会随着血液膨胀。接着，他把四肢中的血管结扎起来做了一系列实验。当他用一根非常紧的结扎线结扎动脉时，血液流回心脏附近，但四肢变得冰冷。因此，心脏把血液排入动脉，再由动脉流向四肢。当他用一根较松的结扎线结扎静脉（它距离体表较近）而不是动脉时，四肢仍然充满了血，但结扎线与心脏之间的静脉中的血液被排空。

静脉中的瓣膜使血液只能朝心脏单向流动，加之结扎线实验所揭示的事实，这些都使他推断，流经静脉的血液持续不断地流回心脏。因此，血液总是以8字形流经整个身体：心脏把血液排入主动脉，血液从那里流入动脉系统中较小的血管；再流入静脉，经腔静脉回到心脏；接着，右心室把血液排入肺动脉，血液从那里流经肺，再经由肺静脉回到心脏，流入左心室，从左心室再次被排入主动脉。

一个令人困扰的问题依然存在：血液如何从动脉进入静脉？和盖伦一样，哈维也需要假定两部分血管系统之间的某种连接。他假设动脉末端存在着微小的血管，即他所谓的“孔隙”（*anastomoses*，盖伦用这个词来表示膈膜中假想的孔隙），血液正是经由它们从动脉系统传到了静脉系统。哈维并未观察到这些“连接”。在下一代人中，马切罗·马尔皮基（Marcello Malpighi, 1628—1694）用新发明的显微镜发现了肺部组织中的毛细血管，从而确证了哈维关于动脉与静脉之间存在直接连接的假说。



威廉·哈维的结扎线实验

在图1中，结扎线扎住了手臂的静脉。A到E标记的是静脉瓣膜阻止血液从手臂流回到手上的位置。在图2中，哈维用手指挡住了血液的向上流动，使瓣膜上方的静脉扩张，并阻止血液流回手臂。在图3中哈维表明，如果在H点击打静脉，导致血液通过瓣膜向上流动，然后在O点压住静脉，则O上方的血管将排空血液，血液继续从O上方的静脉流向心脏。图4的结果与之类似。哈维推断说，静脉瓣膜确保静脉血能够单向流向心脏。

■图见William Harvey, *De motu cordis* (London, 1628)。

哈维在建立血液循环理论时显著地修正了盖伦的生理学，并且拒绝了盖伦的结论（如果不是拒绝其方法的话）。但这种对心血管系统的新的认识引出了许多新问题。比如，血液为何流经肺部？17世纪60年代，几位英国自然哲学家，也是皇家学会的早期成员，为解决这一问题进行了实验。罗伯特·波义耳用空气泵做实验，证明空气对于维持动物生命是必不可少的。他把小动物放入空气泵的容器，抽出空气后动物就死了。理查德·洛厄（Richard Lower, 1631—1691）用活狗表明，使狗存活的并非与呼吸有关的运动，而是空气流经肺部。该实验用一个风箱把空气不断压入肺部，从而使狗的胸腔一直充满空气。只要空气持续流经肺部，即便肺不扩张和收缩，狗也能维持生命。进一步的实验表明，如果暴露在空气中，动脉血会变成鲜红色，静脉血则会变成暗红色。这些观察引起了关于空气中是什么成分在维持生命并使血液变色的一系列推测。

虽然哈维及其追随者的工作使盖伦关于心血管系统的说明得到全面修正，但他们的结论并非导致盖伦生理学灭亡的决定性因素。采纳了机械论哲学的医学思想家们把盖伦的主要因果机制——吸引——斥之为一种他们试图从自然哲学中消除的超距作用。此外，盖伦声称肝脏、心脏和大脑等主要器官都拥有活动能力，分别负责不同类型的精气，这种说法并不符合关于自然运作的新的机械论观点。

辅以实验的仔细观察是这些医学家从事研究的特征。如果说维萨留斯是为了纠正盖伦的错误而开始了自己的解剖学工作，那么他的工作加速了盖伦关于心血管系统的说明的瓦解。在这些发展中带有某种讽刺意味，因为盖伦本人是一位敏锐的观察者，他在人体解剖方面所犯的错误至少部分源于缺少人的尸体。此外，这些17世纪的医学思想家保留了盖伦关于形式服从功能的目的论假设。

为物质赋予生气：动物和人的灵魂

生物研究加剧了一个至少自亚里士多德时代以来哲学家就一直关切的问题：人与动物有何区别？基督教思想家宣称，只有人拥有不朽的灵魂。人的灵魂不朽在文艺复兴时期仍然是一个备受关注的焦点，这特别是为了回应亚里士多德主义哲学家彼得罗·彭波那齐（Pietro Pompanazzi, 1462—1525）的观点，他认为人的灵魂是物质的和有朽的。机械论哲学的兴起引出了唯物论的幽灵，从而使这个问题变得更加迫切。唯物论认为只有物质存在，包括人类灵魂在内的世间万物都是物质性的。意识到这种危险，几乎所有机械论哲学家都主张人的灵魂是非物质的和不朽的。他们运用传统策略对人的灵魂和动物灵魂进行比较，以确定哪些特征是人所独有的。机械论哲学家运用非物质的、不朽的灵魂来规定机械论的限度。他们并不认为机械论解释涵盖了世上的一切事物。

与把《论灵魂》列入自然学著作的亚里士多德类似，伽桑狄和笛卡儿都在其自然哲学著作中包括了对灵魂的讨论，这一重要迹象表明，即使在新的机械论哲学背景之下，某些亚里士多德主义学科范畴仍然在徘徊。伽桑狄声称，人拥有两个灵魂，一个是物质的灵魂，一个是非物质的、不朽的灵魂。物质灵魂动物也具备，由极其微小、非常活跃的原子所构成。它渗透于身体各处，产生了有机体的生命力。死亡的时候，它像烟一样消散于空气中。只有人拥有非物质的、不朽的灵魂。伽桑狄指出，人与动物不同，人能够进行自我反思和抽象思维，从而主张这种独特的人的灵魂存在着。他说，动物可以识别共相，就像狗可以分辨出另一只靠近的动物是狗还是人。但狗与人不同，狗无法沉思普遍性质。伽桑狄认为，这种自我反思只能是某种非物质的东西的属性。他运用当时常用的论证声称，不朽性源于非物质性，因为非物质的东西不能分割，因此不会毁灭。

笛卡儿还声称，人与动物有一个根本区别。他著名的基础性论点“我思故我在”表面上确立了一种非物质的心灵或灵魂——思维的发动者——的存在。他认为，动物只不过是物质性的自动机，它们不具备知觉甚或感觉。狗在被踢到时所展示的运动——似乎表明狗感到疼痛——只是狗的神经中流体的运动所引起的反射行为。与人不同，狗甚至没有能力感觉到疼痛，更不要说去思考。

波义耳写了许多论著来证明一个智慧的、仁慈的上帝的存在，上帝把自己的目的赋予了宇宙。作为避免唯物论危险的努力的一部分，波义耳声称，在每个人的生命发展过程中，上帝把一种非物质的不朽灵魂注入胎儿之中。而上帝不会以这种方式奇迹般地干预动物的生命。

对于这些机械论哲学家来说，可以用人和动物的差异来标志物质世界与精神世界的边界。与这些17世纪的思想家形成鲜明的对比，今天的哲学家们试图与机器——计算机比照来定义人。这种转变当然标志着人的自尊的降低。

许多不同线条组成了近代早期欧洲生物研究的织体。药用植物学、探索新大陆、人文主义重新恢复古代文本，以及观察和实验方法的发展都发挥了重要作用。对生物知识的追求与当时的关注有关，特别是医学和神学。虽然这些研究获得了地位和重要性，但各种活动并没有在单一的学科标题下统一起来。“生物学”一词和它所表示的观念——对一般生命体的研究——直到19世纪才出现。

第八章 重新思考宇宙：牛顿论引力与上帝

17世纪自然哲学、数学和天文学的许多发展在牛顿的工作中达到了顶峰。牛顿在关于自然哲学的主要著作《自然哲学的数学原理》（*Philosophiae naturalis principia mathematica*，1687）和《光学》（*Opticks*，1704）中提出了解决物理学问题的新方法。他在物理学、宇宙论和数学上的惊人贡献成为后来几代自然哲学家的典范，并为他们设定了研究日程。不仅他的物理学为哥白尼时代以来一直悬而未决的问题提供了答案，而且他的著作也代表着学科界限的重大转变。其自然哲学工作核心处的力的概念，使他能够实现机械论哲学家追求的目标——用物质和运动来解释自然现象。同时，他对力的概念的使用使自然哲学发生了根本变革。

牛顿的兴趣很广，远远超出了他在运动、光和数学方面的工作。他花了很多年沉浸在神学和炼金术研究之中。虽然他在这些领域几乎没有出版什么著作，但其浩瀚的手稿无可辩驳地证明他始终关注这些问题。牛顿去世时，其论文和手稿由他的半亲外甥女凯瑟琳·巴顿·康迪特（Catherine Barton Conduitt，1689—1744）保管，后者嫁给了牛顿最早的传记作家之一约翰·康迪特（John Conduitt）。

后来成为皇家内科医师学会会长的医生托马斯·佩勒特（Thomas Pellet，1689—1744）和其他几位与牛顿亲近的人考察了这些文稿，以决定哪些适合出版。佩勒特非但没有立即出版《古代王国修订年表》（*The Chronology of Ancient Kingdoms*，Amended，1728），一部旨在证明希伯来文明优越性的关于古代帝国的著作，而且给大部分手稿——特别是那些关于炼金术和泄露牛顿异端神学的手稿——作了“不适合出版”的标记。这些文稿最终落入了他的亲戚们手中，在那里被冷落了近200年。最后，这个家族于19世纪70年代把所有文稿交给了剑桥大学，即现在所谓的“朴茨茅斯收藏”（Portsmouth Collection），但剑桥大学把炼金术和神学文稿还给了这个家族。

1936年，该家族在由伦敦苏富比拍卖行举行的一次拍卖会上出售了其余的文稿，即包括牛顿大部分神学和炼金术手稿的那些“不适合出版”的文稿。虽然这次出售使文稿广为散布，但约翰·梅纳德·凯恩斯（John Maynard Keynes）成功地获得了其中的三分之一到二分之一，并把它们留给了剑桥国王学院的图书馆。巴勒斯坦的犹太人、重要的阿拉伯学者亚伯拉罕·S·亚胡达（Abraham S. Yahuda）在苏富比拍卖会上获得了大部分神学文稿。由于一直未能成功说服美国的几所大学图书馆接受这些手稿，他决定把这批收藏留给耶路撒冷的国家图书馆。结果，直到20世纪中叶以后，学者们才接触到了牛顿思想的方方面面。

自然哲学的数学化：万有引力概念

接触到牛顿手稿之后，历史学家能够深刻追溯牛顿思想的发展，仅仅考察其业已出版的著作是不可能达到这种深度的。牛顿的名声主要源于他的数学、光学和万有引力理论，后者回答了哥白尼天文学所引出的两个遗留问题：是什么把行星维持在轨道上？是否存在一种物理学能够同时适用于天和地？牛顿对这些问题的回答源于他在本科期间就已经开始的工作，当时他考虑了关于物质、重力和碰撞等问题。在了解了伽利略、笛卡儿和惠更斯等前人关于运动的工作之后，牛顿渐渐认识到，一门基于惯性原理的运动科学需要一种力的概念。

1666年爆发了一场瘟疫，剑桥大学被迫停课，牛顿回到了两度丧偶的母亲的农场。此时牛顿问自己，使地球表面附近重物下落——如苹果从树上落下——的重力是否一直延伸到月亮？利用他本人对圆周运动的分析，牛顿意识到，要想把月球维持在稳定轨道上，必须有一个力把它拉向地球，这个力的大小等于使月球飞离的离心力，但方向相反。牛顿用“向心力”一词来命名这种吸引力，并推测这个重力与地月之间距离的平方成反比。对开普勒定律特别是第三定律的认识在牛顿的计算中起了核心作用。然而，由于关于月球轨道尺寸的数据是错误的，牛顿的计算没有成功，因此也未能证明关于重力的假设。此时，他把计算搁在一边。在讨论运动的早期手稿中，牛顿仅把力的概念当做一种度量物体偏离惯性运动的数学表达，并没有指出它向机械论哲学提出的深层问题。

在离开剑桥的这大约18个月里，牛顿还提出了关于光和颜色的思想。牛顿的物理学成就依赖于他发明的微积分，或者他所谓的“流数法”。他在这段时期也获得了重要的数学洞见，但当时没有发表。其流数法在《原理》的命题证明中起了关键作用，尽管他把新方法掩藏在欧几里得几何学的烟幕背后。运用流数法等理论，牛顿推导出了引起轨道运动的力，计算了开普勒第二定律所要求的面积。难怪历史学家们把这一时期称为牛顿的“奇迹年”（*annus mirabilis*）。

在母亲的农场度过18个月后，牛顿回到了剑桥，获得了一所学院的一笔奖学金。他在17世纪60年代末记录了关于光和颜色的实验，并把论文寄给了皇家学会的通信秘书亨利·奥尔登堡（Henry Oldenburg, 1619—1677），后者在1672年的《皇家学会哲学汇刊》中发表了这篇论文。这篇论文所引起的争论使牛顿对公开自己的工作不再感兴趣。罗伯特·胡克不仅拒绝接受他对白光的分析，而且重新诉诸颜色源于白光的改变这一传统理论，这尤其令他恼火。在接下来的10年里，牛顿致力于数学、神学和炼金术研究，没有与皇家学会交流信息。

奥尔登堡去世之后，胡克成为皇家学会的通讯秘书。他写信给牛

顿，试图恢复牛顿与皇家学会的通信。两人简要交流了物体做轨道运动的问题。胡克在一封信中提出，吸引物体做轨道运动的中心力与两者之间的距离成反比，但未能提供证明。通信中断后，牛顿证明，要想让物体沿着以吸引体为一个焦点的椭圆轨道运动，引力就必须与物体之间距离的平方成反比。但他当时并未发表这一平方反比律。胡克后来指控牛顿剽窃这一成果，但鉴于胡克的数学知识不足，这一指控是不成立的。

1684年，年轻的天文学家爱德蒙·哈雷（Edmond Halley，1656—1742）访问了牛顿，这次访问促使牛顿给出了关于轨道运动想法的数学细节。他的一位早期传记作者这样写道：

1684年，哈雷博士来剑桥看望他，见面之后不久，博士问他，假定行星朝向太阳的引力与它们之间距离的平方成反比，他认为曲线将是什么样的。艾萨克爵士立即回答那将是一个椭圆，博士惊喜地问他是怎么知道的，他说曾经计算过，于是哈雷博士立刻提出要看看他的计算，艾萨克爵士在他的手稿中搜寻了一会，但没有找到，不过答应他会重新作计算，然后寄给他。 [68]

牛顿尝试恢复这些计算，并为其奠定牢固的基础，这使他撰写了《自然哲学的数学原理》。这部著作是自哥白尼时代以来天文学和物理学发展的顶峰。它建立在力的概念的基础之上。牛顿写道：“[自然]哲学的基本问题似乎是从运动现象中发现自然力，再从这些力证明其他现象。” [69] 这一格言可以从《原理》的结构中反映出来。在第一卷和第二卷，牛顿考察了几种不同吸引力的数学特征，特别关注那种与相互吸引的物体之间距离的平方成反比的力。在第三卷，他用行星服从开普勒定律这一事实证明，重力吸引的确是这样一种力。然后，他表明宇宙万物之间有一种万有引力，因为这种万有引力可以解释其他理论无法解释的几种现象。

牛顿在《原理》第一卷的开篇阐明了三条运动定律：

定律1：每个物体都保持其静止或匀速直线运动状态，除非有施加的力（impressed forces）迫使其改变这种状态。

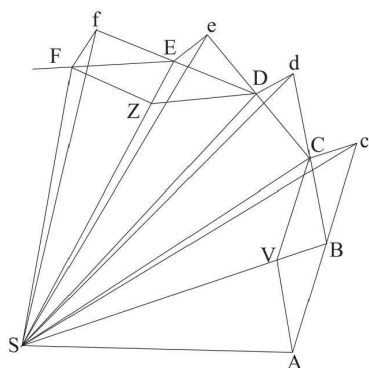
定律2：运动的变化正比于所施加的驱动力（motive force impressed），并且沿着施加这个力的直线方向发生。

定律3：每一个作用都有一个相等的反作用；换句话说，两个物体彼此之间施加的作用总是大小相等，方向相反。 [70]

这三条定律定义了牛顿在《原理》中所说的“力”是什么意思，并为随后的所有证明提供了基础。

《原理》第一卷的大部分内容都在对各种吸引力作数学探索。牛顿证明，如果物体沿着圆锥截线围绕一个中心力运转，那么这个力必定与中心力源和做轨道运动的物体之间距离的平方成反比。相反，如果有一

个向心力与两个物体之间距离的平方成反比，则做轨道运动的物体必定沿着一条圆锥截线运动。换句话说，规定行星沿着以太阳为一个焦点的椭圆轨道运动的开普勒定律，要求太阳与行星之间存在着一个服从平方反比律的中心力。



牛顿证明平方反比律的示意图

牛顿证明平方反比律的方法是考虑在轨道个别点上作用于物体的力。在从A至F的每一点上，牛顿分析了使物体偏离与轨道相切的直线惯性运动的力。为了精确确定轨道形状，他考虑这些点的间隔越来越小，直到完全消失。最终的计算表明，一种平方反比的力将会产生一个椭圆轨道。

■图见 Isaac Newton, *Philosophiae principia mathematica naturalis* (London: The Royal Society, 1687), p.37.

在《原理》第一卷的证明中，牛顿使用了诸如“消失的量”（vanishing quantities）和无限求和等概念，表明他在推理中的确运用了流数理论（即微积分）。然而，由于这个新的数学分支缺乏基础，似乎违背了直觉，他以古代的传统几何证明形式作了推理。牛顿自认为正在恢复一种古代智慧（*prisca sapientia*），在他看来，古代的方法优于其同时代人的那些方法。其他自然哲学家和一些数学家批评他的流数理论允许了一些似乎不可能的东西，比如让某种东西变成了无，以及声称找到了无穷级数的有限和等。随着对新数学的信心不断增长，以后几代牛顿主义者都把他的数学改造成一种明确使用微积分的代数分析形式。虽然事实证明，微积分是一种非常有用的数学工具，数学家们在18世纪广泛发展了它的方法，但这门重要的数学分支的严格基础直到19世纪末、20世纪初才建立起来。

除了轨道运动，牛顿还证明，根据平方反比律，巨大物体（如地球）表面附近的物体将会服从伽利略的落体定律。换句话说，牛顿证明，行星的运动和地球表面附近的物体的行为为同一种万有引力所支配。在这里，他沿着背离亚里士多德宇宙论的方向迈出了最后一步：他表明，地界和天界服从同样的物理定律，从而最终消除了这一区分，确立了自然的空间均匀性。

在《原理》第二卷中，牛顿继续进行数学分析，考察了通过流体介质的物体运动。他表明，由于介质的阻力，在流体介质中做轨道运动的物体会迅速减慢和停止。这一证明驳斥了笛卡儿的涡旋理论，后者是自然哲学家用来解释行星运动的唯一不同机制。牛顿宣布：“涡旋假说面临许多困难。”^[71]

在第三卷中，牛顿为其数学分析补充了经验数据。从行星、太阳、月亮和木星卫星都服从开普勒定律这一事实出发，他证明必定存在着一种相互吸引的力，它与每颗行星和太阳之间距离的平方成反比，也与每颗卫星和行星之间距离的平方成反比。从太阳系外推，他声称存在着一种万有引力使宇宙中的每一个物体都吸引其他每一个物体，这种引力的大小与物体之间距离的平方成反比，与物体质量的乘积成正比，表示为：

$$F \propto Mm/r^2$$

其中M和m是这两个物体的质量，r是它们之间的距离。

万有引力定律回答了日心天文学引出的两个悬而未决的问题：是什么把行星维持在轨道上？天界物理学和地界物理学如何能够统一？牛顿的万有引力理论成功地回答了这些问题，完成了哥白尼发起的革命。

在表明存在着支配太阳与行星之间关系的万有引力之后，牛顿用这种力解释了四种迄今无法解释的现象：潮汐的涨落、月球运动的变化、岁差以及彗星的运动。在此之前，这些现象一直很难得到解释，尽管这个世纪的一些最优秀的头脑都曾做过努力。通过表明万有引力理论能够解释这些现象（这些现象对于提出万有引力理论并没有起作用），牛顿进一步证明了自己理论的合理性。万有引力理论为后来的物理学家和天文学家解决物理学和宇宙学问题提供了一种强大的工具。

《原理》之所以重要，不仅是因为牛顿在物理学和宇宙学方面的惊人贡献，而且也因为它对学科分类的影响。请记住，在传统的亚里士多德分类中，数学和物理学是不同的学科，它们分别基于不同的原理，遵循着不同的方法。在亚里士多德主义的语境下，牛顿著作的标题——“自然哲学的数学原理”——听起来像是矛盾的。然而，此标题并非表达了矛盾，而是大胆地表明了在过去150年间学科界限发生的变化。在接下来的两个世纪中，《原理》的方法和结构充当了自然哲学家在许多领域效法的典范。

解释现象：物质和吸引问题

牛顿的卓越成就以及学科的新分类都基于他的力的概念。但力的概念似乎违背了机械论哲学的基本原理，即消除世界中的所有超距作用。是什么使牛顿阐述了这样一种概念？他如何解决它所提出的问题呢？

17世纪60年代初，在剑桥大学三一学院上本科的牛顿广泛阅读了17世纪自然哲学的主要著作。这一时期的一个笔记本显示了他对伽桑狄、笛卡儿、霍布斯、波义耳等同时代自然哲学家著作的了解。牛顿拒绝接受当时仍在大学课程中讲授的亚里士多德主义，赞同新的机械论哲学。他认为所有自然现象都可以仅仅通过物质和运动来解释，并着手确定哪个版本的机械论哲学更好，是笛卡儿的还是伽桑狄的。在题为“论原初物质”的笔记本第一节中，牛顿分别考察了他们的物质理论，并且选择了一种类似于伽桑狄的原子论，然后讨论了广泛的主题，如运动、位置、密度、颜色、潮汐、重力、磁力、电力等，所有这些都需要在某种自然哲学内部作出解释。无论是哪一种情形，牛顿都以其敏锐的物理直觉和机械论自然观设计出思想实验，对各种机械论解释作出潜在的经验检验。

例如，牛顿考虑了对重力的机械论解释，这一解释偏离了视重力为重物固有属性的亚里士多德主义传统。笛卡儿曾经试图解释重力，他声称，与充斥于所有空间的精细物质相比，涡旋中有一些物体离心倾向较小，因此在围绕地球的涡旋中，物体会倾向于朝中心靠拢，从而显示出重量。伽桑狄通过磁引力线所附的钩子来解释重力，并把这些线设想成物理的。这两种解释都只用了机械论术语，但牛顿都没有接受。之所以拒斥第一种解释，是因为牛顿不同意所有空间都充满了精细物质，拒斥第二种解释，是因为它意味着重力与物体的表面积成正比，而事实上，它与物体中物质的量成正比。

在本科毕业之后的大约15年间，牛顿试图提出一种仍然能够满足机械论哲学要求的自然哲学。这种要求是：一切现象都是由物质和运动引起的；物质是惰性的；超距作用不存在。然而，某些现象似乎很难用纯粹的机械论术语作出解释，牛顿在学生时代的笔记本中就已经对它们作了思考。17世纪60年代初，重力、磁力、光的反射和折射、毛细作用、表面张力、空气的膨胀和收缩、物体的内聚力以及某些化学现象都是他认真思考的对象，这些现象终生困扰着他。由于难以对其作出机械论解释，他最终对机械论哲学做了彻底修正。

牛顿在17世纪70年代中期写了两篇论文，试图用严格的机械论原理解释各种现象。他求助于一种以太介质，构造了猜测性的不可见机制来解释现象，构成这种介质的微粒与空气微粒类似，但更为稀薄、精细和

富有弹性。牛顿用这种以太来解释电吸引、重力、物体的内聚力、感官知觉、动物运动、热以及光学现象。例如，他对重力的解释是，以太朝地球的下降把物体带了下来。由于以太在普通物质密度最小的地方最稠密，在密度最大的地方最稀薄，因此不同折射率的介质之间存在着以太梯度。当光从一种介质传到另一种介质时，这种梯度引起了光的反射和折射。以太梯度也解释了为何难以把两块玻璃压在一起。当两个物体彼此接近时，它们之间的以太必定会被稀释，而稀释以太需要用力。由于以太，物体有一种“彼此后退的倾向”。^[72] 出于同样的原因，苍蝇可以在水上行走而不弄湿足，一堆灰尘即使被紧紧压实也不会聚合。

能够溶于水的物体之所以会溶解，是因为水的微粒进入了物体的孔洞，使物体微粒各个侧面所受的以太压力相等，从而使之松动。但并非所有物体都能溶于水。比如水不能进入金属孔洞使之溶解。这“不是因为水由过于粗大的部分所构成，而是因为它不与金属亲和。因为自然中存在着某种秘密的原则，它使酒与一些事物亲和，与另一些事物不亲和”。^[73] 这种关于亲和性的“秘密原则”解决了牛顿已经注意到的特异性问题：磁吸引铁但不吸引铜；水能渗透于木，但不能渗透于金属；汞能渗透于金属，但不能渗透于木；硝酸能溶解银，但不能溶解金；王水（盐酸和硝酸的混合物）能溶解金，但不能溶解银。这种亲和性原则也使他能够解释其他困难的现象。谈及亲和性或许增强了其自然哲学的力量，但也标志着他与正统机械论哲学家的重大偏离。正统机械论哲学家坚持认为物质是被动的，不可能有超距作用。赋予物质以亲和性和非亲和性预设了物质有某种固有的能动性，而这正是机械论哲学家力图从自然界中消除的东西。

牛顿试图用纯粹的机械论属性虚构一种以太，这种努力在1679年前后酿成了一场危机。在一份题为“论空气和以太”（De aere et aethere）的未完成手稿的开篇，他描述了空气的属性：“在空气的各种属性中，能够极度稀释和凝聚是非常显著的。”^[74] 他把这些属性归因于空气和其他物体的微粒可以超距地相互排斥。在接下来几页，他用空气的这些属性对各种物理和化学现象作出了解释。空气微粒的相互排斥是超距作用的一个例子，需要作机械论解释。他希望通过某种以太机制来解释空气和粗大物质微粒之间的这种排斥。

牛顿在论以太一节的开始就断言存在着一种以太，这种以太是由与空气微粒相同类型的物质微粒构成的：“正如把地球物体粉碎成小微粒可以将其转变成空气，所以如果通过某种剧烈活动把这些微粒粉碎成更小的微粒，就可以将其转变成更为精细的空气，如果它精细得足以穿透玻璃、水晶以及其他地球物体的孔洞，我们也许可以称之为空气的精气，或以太。”^[75] 牛顿然后用这种精细的机械以太解释了磁力和静电。这篇论文在一句话中间戛然而止。牛顿必定突然意识到自己正在作一个无穷倒退。如果以太是由与空气相同类型的物质的更小微粒构成的，那么以太微粒也必定是互相排斥的。如何才能解释这种超距作用而不必援引一种微以太（micro-aether），然后继续援引一种小微以太（mini-micro-aether），如此等等，以至无穷呢？

在接下来的大约30年里，牛顿在这一点上放弃了以太思辨。除了难以对机械以太提出融贯的解释，某些实验结果也促使他作出这一决定。在真空容器中所作的摆的实验表明，摆的运动实际受到的阻力非常之小，因此以太必须极为稀薄，以至于对牛顿的目的没有什么用处。此外，他关于阻滞介质中运动的研究在行星领域产生了否定以太存在的证据。因为正如他在《原理》中所证明的，阻力正比于介质的质量。因此，无论把行星之间的以太分割得如何精细，它仍然会阻碍行星的运动，这与观测到的行星的恒常运动相矛盾。

出于这些考虑，牛顿补充了吸引力和排斥力以取代他的以太思辨。

物体的微粒是否具有某种能力、效能或力量呢？凭借这些，它们能对远处的东西产生作用，不仅能作用于光线使之反射、折射和弯曲，而且也能彼此之间互相作用而引起为数众多的自然现象？众所周知，物体能通过重力、磁力和电力的吸引而互相发生作用，这些事例显示出了自然界的意向和趋势。但是，除此之外还可能有更多种类的吸引力。因为自然界本身是和谐一致的。 [76]

在最早附加于1706年《光学》拉丁文版的一个思辨性的“疑问”中，牛顿解释说，传统机械论哲学的被动物质不足以解释现象，要想作出恰当的解释，需要有某种主动本原。鉴于物质的惰性，如果没有一种主动本原来充当运动的持续来源，世界中运动的量将会越来越少。

惯性力是一种被动本原，各个物体因这个本原而保持运动或静止。它们所获得的运动与加于其上的力的大小成正比，所抗拒的运动则与其所受的阻力相当。如果仅有这样一个本原，世界上就永远不会有任何运动了。要使物体运动就得有某种别的本原；而物体现已运动，就需要有某种别的本原使这个运动保持下去。……失去运动远比获得运动容易得多，因而运动总是处于衰减之中。 [77]

由于牛顿继续通过物质的属性来解释自然现象，从这个意义上说，牛顿仍然忠实于机械论哲学的目标。但他用吸引力和排斥力引入了超距作用，于是，他开始为物质赋予了机械论哲学家有意禁止的那些属性。

对化学现象的愈加了解——牛顿关于炼金术主题的手稿至少有100万字——支持了牛顿对自然中特异性和能动性的看法。手稿显示，牛顿深深地沉迷于炼金术研究之中。炼金术的一个主要特征是描述了一个充满能动性的自然世界。炼金术研究可能有助于牛顿为物体常规的机械论属性补充了吸引力和排斥力。

牛顿在17世纪70年代之后引入的力——取代了他曾用以太梯度表达的早期解释。他仍然全神贯注于有选择的亲和性、溶解性的差异、放热的化学反应、光的反射和折射、物体的内聚力、毛细作用等他曾经用严格的机械论术语无法解释的现象。现在，这些现象成了他为物质属性补

充的吸引力和排斥力的证据，并且揭示了吸引力和排斥力的力量。

然而，牛顿并未彻底脱离以太思辨。他为1717年版的《光学》补充了8个新的疑问，其中再次提出存在着一种遍布于所有空间的“以太介质”：

这种介质是否就是光赖以折射和反射，而且借助于它的振动，光就把热传给各个物体.....的那种介质？在热的物体中，这种介质的振动是不是有助于使物体中的热增强和持久？.....这种介质是不是远比空气更为稀薄和精细，而且更有弹性和能动性？它是不是容易弥漫于所有物体之中？它是不是会（因其弹性力的作用）扩展到整个天界中去？ [78]

这种以太具有一些引人注目的属性。它遍布于所有空间，在行星之间空无所有的空间中远比在行星内部稠密。随着与太阳距离的增加，这种介质的密度也会增加。

尽管密度的这种增大在遥远之处可能极为缓慢，可是如果这种介质的弹性力非常之大，那么它仍然足以用我们所谓的重力把各个物体从介质稠密的部分推到稀薄的部分。至于说这种介质的弹性非常之大，这一点可以从它的振动迅速来推知。 [79]

与先前提出的机械以太不同，这种新的以太不会阻碍行星的运动：“这些微粒的极其细小将有助于使这些微粒彼此后退的那个力变得极其巨大，从而使这种介质比空气更为稀薄和更富有弹性，结果将更不能阻碍抛射体的运动。” [80] 牛顿并未回到17世纪70年代的机械以太。虽然他用这种新的以太微粒来解释几乎与之前相同的那些现象，但这些微粒现在具有排斥力。

对力进行解释：异端与神的行动问题

除了自然哲学、数学和炼金术，牛顿还为神学主题倾注了很大精力。其手稿中至少包含250多万字关于神学主题的内容。牛顿的异端神学使他更加关切如何引入和解释吸引力和排斥力。

牛顿的手稿显示，在17世纪70年代，他已经与圣公会官方的三位一体教义决裂。通过认真研究《圣经》和早期教父，他确信三位一体的教义并无《圣经》证据。他认为，尼西亚会议（325年），尤其是教父阿塔那修斯（Athanasius，296—373），曾经在4世纪把这一教义错误地强加于基督教。牛顿认为三位一体教义是对圣经一神论的背离。他主张一个兼具超越性和内在性的上帝。牛顿的上帝是那个创造了世界并以其绝对权力支配着世界的统治者。牛顿决心消除自然神论的幽灵，根据自然神论，上帝创世之后便让世界根据他所创造的自然律自行运作，于是，牛顿决定证明神在世界中的行动，从而击败自然神论和唯物论。因此，他的神学文稿不仅批判了阿塔那修斯、尼西亚会议以及罗马天主教会对于原始基督教的败坏，而且包含着关于实现《圣经》预言的材料，以展示上帝在人类历史中的行动。

牛顿相信存在着一种包含着宗教和神学的古代智慧。他由此拒绝接受三位一体和其他“偶像崇拜”教义，认为这是对原本纯洁的一神论的败坏。他在《光学》最后的疑问31最后一句话中重申了他对古代神学的信仰：“假使异教徒不是由于崇拜假神而受到蒙蔽，他们的道德哲学就会超出四种主要美德之上；他们就不会教人相信灵魂转世，教人崇拜太阳、月亮和死去的英雄人物，而将教导我们去崇拜我们真正的创造者和恩人，正像他们的祖先在自己堕落之前，在诺亚和他儿子们统治之下所做的那样。”^[81]这种败坏首先是埃及人干的，然后是阿塔那修斯和天主教会干的，在牛顿看来，这亵渎了一神论，把偶像崇拜的教义强加于一种原始的纯洁宗教。

牛顿在炼金术中发现了主动本原，从而激励他思考了物理世界中力的作用。他承认，力和超距作用向机械论哲学提出了问题，他试图对这些力作出解释。这种努力使他径直回到了神学。机械论哲学和他反三位一体的神学所提出的问题使牛顿考虑对流行的机械哲学作出深刻调整。对严格的圣经一神论的坚持深深地影响了牛顿的自然哲学（特别是他相信，自然是一个统一体，为一位上帝所造）和万有引力理论。

牛顿把吸引力概念当成了《原理》的核心概念。然而，机械论哲学明确排除任何类型的超距作用。牛顿如何来调和这种明显的矛盾呢？牛顿在《原理》中声称，力只不过是描述物体如何偏离惯性运动的数学表达。在附加于《原理》后来版本的“总释”中的一段著名的话中，牛顿写

道：

迄今为止我们已经用重力解释了天体及海洋的种种现象，但还没有把这种力量归于什么原因。……我还没有能力从现象中导出重力的那些属性的原因，我也不杜撰假说。因为凡不是从现象中推导出来的任何说法都应被称为假说；而假说，无论是形而上学的还是物理学的，是关于隐秘性质的还是力学的，在实验哲学中都没有位置。……对我们来说，知道重力确实存在，并且按照我们已经说明的那些规律起作用，还可以用它来广泛解释天体和海洋的一切运动，这就足够了。 [82]

在此声明中，牛顿并非完全坦诚，因为他已经提出了神学的、形而上学的和物理的等各种假说来解释引力吸引和他在整个自然界中观察到的其他吸引和排斥。然而，牛顿说他还没有能力发现重力或其他吸引的原因，这暗示寻求这样一种原因是合理的。那样一来，重力并不像广延、不可入性和硬度那样是物体的一种第一性质。因此，他否认超距作用是物体的一种固有属性，他在致理查德·本特利牧师的一封信中明确表明了这一点，当时本特利正在为第一次波义耳讲座做准备：

没有某种非物质的东西从中参与，那种全然无生命的物质竟能在不发生相互接触的情况下作用于其他物质，并且发生影响，这是不可想象的。……至于重力是物质内在的、固有的和本质的，因而一个物体能够穿过真空超距地作用于另一物体，无需其他任何东西的中介就能把它们的作用和力从一个物体传递到另一个物体，这种说法对我来说荒谬绝伦，我相信但凡在哲学方面有足够思考能力者绝不会陷入这种谬论之中。重力必定是由某个遵循特定规律的动因所产生的，但这个动因究竟是物质的还是非物质的，我留给读者自己去思考。 [83]

在《原理》中，牛顿已经表明不可能存在一种充满空间的物质性的以太，因为这种以太对运动造成的阻碍将会导致太阳系很快衰减耗尽。他给本特利写的信暗示，既然不可能存在这样一种物质介质，那么必定存在着一种非物质的介质来解释引力以及在物质微粒之间起作用的吸引和排斥。这样一种非物质的介质会是什么呢？

在疑问28中，牛顿提出这种非物质介质正是上帝本身，这一结论是通过考察宇宙中所有明显的秩序和设计而得出的。

自然哲学的主要任务是不用杜撰的假说而是从现象来讨论问题，并从结果中导出其原因，直到我们找到那个第一因为止，而此原因一定不是机械的；自然哲学的任务不仅在于揭示宇宙的结构，而且主要在于解决下列那些以及类似的一些问题。在几乎空无物质的地方有些什么，太阳和行星之间既无稠密物质，它们何以会相互吸引？何以自然不做徒劳之事，而我们在宇宙中看到的一切秩序和美又从何而来？……动物的身体怎么会设计得如此巧

妙，它们的各个部分分别为了哪些目的？没有光学技巧，能否设计出眼睛？没有声学知识，是否能设计出耳朵？……这些事情是这样井井有条，所以从现象来看，似乎有一位无形的、活的、智慧的、无所不在的上帝，他在无限空间中，就像在他的感官中一样，仿佛亲切地看到形形色色的事物本身，彻底地感知它们，完全地领会它们，因为事物直接地呈现于他。……虽然这种哲学中的每一真正步骤并不能直接使我们认识到第一因，但它使我们更接近于它，所以每一个这样的步骤都应得到高度评价。 [84]

就这样，自然哲学直接导向了对上帝的认识。上帝的无所不在实现了牛顿早先归之于以太的所有功能。上帝正是物质所表现出的吸引和排斥的非物质原因。正统的机械论哲学家和年轻的牛顿曾试图通过不可见的力学机制来解释现象，而成熟的牛顿则通过一位无限的、无处不在的、不可见的上帝的直接行动来解释它们。现在，宇宙中的所有运动都成了上帝力量的直接结果。尽管相信上帝实际上无所不在，但牛顿并不接受泛神论。他坚持上帝与造物之间是严格分离的。

牛顿的上帝渗透于所有空间和时间，牛顿的神学也渗透于他的自然哲学。神学与自然哲学之间的这种紧密联系也许与现代人的感受很不协调，但在牛顿及其同时代人看来这却是完全合理的。牛顿宣称：“由现象讨论上帝显然是‘自然’哲学的一部分。” [85] 他在致本特利的第一封信开篇便宣称，他写作《原理》的动机之一就是要把自然哲学用作一项伟大的设计论证。“当我撰写关于我们体系的著作时，我曾着眼于这样一些原理，用这些原理也许能使深思熟虑的人们相信上帝的存在。” [86]

牛顿的物理学成就涉及自然哲学的范围和内容的根本变化。通过把自然哲学数学化，他不仅创造了一种极其强大的物理学理论，而且也一劳永逸地推翻了亚里士多德的科学分类。这种数学与自然哲学之间的联盟使牛顿能够实现机械论哲学的目标：用物质和运动来解释世界现象。力的概念使他得以实现这个目标，但吸引力和排斥力的引入也代表着与机械论哲学的一则主要信条的显著背离。

牛顿的许多同时代人都热情欢迎他的物理学和数学，但有些人觉得他的力的概念令人不安。此前曾就发明微积分的优先权与牛顿发生争执的德国大哲学家戈特弗里德·威廉·莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716）批判了牛顿的神学和物理学方法。莱布尼茨赞同神意的中心地位，但其神意概念与牛顿的有显著不同。虽然莱布尼茨采用了一种机械论哲学版本，但他的哲学也包含了一些形而上学原理，直接将其哲学与神学联系在一起。他认为上帝创造了所有可能世界中最好的一个世界，因为作为一个理性的存在者，上帝总是有理由选择最好的。这一原理设定了一种善的标准，它独立于上帝的造物而存在，因而使莱布尼茨陷入了某种形式的理智主义。他还认为，世间万物的和谐源于每一个个体在任一时刻都反映着整个世界。这种和谐至少蕴含着两个重要推论：心与物之间的对应关系，以及奇迹（源于上帝在最初创世时所包含的和谐）。因此，无论是心与物之间的前定和谐，还是精神事件

与物理事件之间的前定和谐，都源于上帝初始的创世行为。因此，上帝从来也不需要直接干预宇宙的运作。神意源于以下事实：一个遵从理性原理——尤其是充足理由律（选择这一行动而非另一行动必须有其理由）——的完全理性的上帝创造了所有可能世界中最好的一个。

1715年和1716年，莱布尼茨与牛顿的代言人塞缪尔·克拉克（Samuel Clarke）之间爆发了一场争论。莱布尼茨认为，牛顿主义者坚持上帝的行动意味着上帝的做工是不完美的，他必须不断干预自然，修补其作品。更好的工匠将会创造一个永远平稳运行的世界，而无需进行干预。克拉克作为牛顿派的唯意志论者回应说，莱布尼茨的解释意味着对上帝的自由和权力作了不可接受的限制，因为它假定上帝要服从不依赖于他而存在的原理。在许多方面，17世纪末的这两位自然哲学伟人之间的辩论都代表着近代早期关注神学与自然哲学之间关系的顶点。

尽管牛顿在物理学和数学方面都做了开创性工作，但他的观点与现代科学家有所不同。他相信有一种古代智慧，根据这种智慧，一些古人的作品已经预示了关于平方反比律的知识以及一神论宗教的真理。他认为生活在公元前5—6世纪的前苏格拉底哲学家们已经知道了平方反比律，柏拉图和毕达哥拉斯主义者已经预示了他对自然的数学化。他确信，亚里士多德和更近的笛卡儿败坏了古代的见解。

牛顿把自己的计划理解成双重革新：宗教的革新和自然哲学的革新。在这两种情况下，他都会追溯古代传统，确信其古老为他本人的工作赋予了合法性。牛顿对古代知识——古代几何和古代智慧——的信念表明，认为牛顿创造了近代科学这一寻常看法是错误的。和文艺复兴时期的人文主义者和新教改革家一样，牛顿回溯过去为其自然哲学和神学寻找基础。现代牛顿主义是其18世纪追随者的创造，他们对牛顿的描绘乃是基于对其思想的有限挑选。

1700年，自然哲学家、博物学家和化学家所描述的世界与1500年的世界显得相当不同。机械论哲学的拥护者用物质微粒、惯性运动和碰撞取代了亚里士多德的质料、形式和四因等基本解释术语。学科类别发生了转变：最值得注意的是，数学成了一种用来描述物理实在的语言，而这在亚里士多德看来是不可能的。对未知世界的探索不仅扩展了地理知识的范围，而且也扩充了关于世界上动植物的知识。对许多学者来说，经验、观察和理性的权威取代了古代文本的权威。

在恢复和更新各门学科方面，文艺复兴时期的人文主义起了巨大的作用，但各个学科沿着不同的路径来到了它们在1700年的位置。天文学的革命性变化源于新方法与新观测的结合，它使宇宙观彻底改变。运动科学的变化更多与新的概念有关，而不是与观察和实验有关。化学把古代理论纳入了新的自然哲学，实验在其中一直起着重要作用。对生命的研究，无论是博物学、解剖学还是生理学，均作为古代方法的复兴而发展起来，同时也检验了古代文本的真实性。没有哪一种描述能够充分展示所有这些发展或者产生它们的方法。

这些发现不仅呼吁新方法，对人类认识的范围和确定性作出新的说明，而且也增加了经验观察作为认识自然的一个可靠来源的权威性。在不同语境下，观察、实验和数学在寻求自然认识方面各自扮演着新的角色。许多自然哲学家都拒绝接受亚里士多德的知识目标（*scientia*，对事物本质的认识），认为自然哲学既达不到确定性，也无法获得关于事物本质的认识。洛克写了《人类理解论》（*Essay Concerning Human Understanding*，1690）试图为机械论提供哲学基础，他在书中这样概括这种思想转变：“无法把自然哲学做成科学。”^[87]无论在内容上还是方法上，新的自然哲学和获取知识的新方法都取代了亚里士多德主义。

然而，近代科学并没有立即跟上所有这些发展。尽管学者们用“科学”一词来描述任何个别学科，但他们尚未用“科学”这个一般范畴来涵盖所有这些东西。当时没有人对博物学、天文学、医学生理学、化学、运动科学等各种知识和方法作过一般论述。一些学科得到了描述，一些学科得到了解释，一些学科在数学上表现出了惊人的复杂，但没有一种刻画把握住了所有这些学科共有的性质。

自19世纪以来，特别是在20世纪和21世纪，科学有了一些在近代早期尚未出现的特点。自然哲学不再是一种合法的学科类别。它的某些方面分成了一些专门的科学，如核物理、生物化学、细胞生物学、有机化学、计算机科学、地质学和心理学。它的某些部分则不再被列为科学：现在神学家思考不朽的灵魂，科学家却并非如此。同样，生物学家拒绝用神的智慧、力量和善来解释在生命界发现的秩序。化学家已经把炼金

术归于流行文化、荣格派心理学家及其新时代（New Age）追随者的象征性解释。

现代科学的社会背景与近代早期的自然哲学家、数学家、天文学家、化学家、博物学家和医学家的社会背景有深刻的不同。除了一些显著的例外，如马拉盖的阿拉伯天文学家和汶岛的第谷及其团队，近代早期欧洲从事科学的人并非以团队进行工作，而且肯定不会申请政府赞助，指导研究生和博士后，或者在专业的科学期刊上发表多位作者联合署名的盲审文章。

这些体制安排在18—19世纪逐渐发展起来，然后在20—21世纪大大加快了步伐。在近代早期没有职业科学家这回事，那些学者不会凭借做研究来获得薪酬，也不会通过培养研究生来继承自己的事业。现代科学的所有这些社会方面都是在随后几个世纪中发展起来的。

那么，近代早期的自然哲学家、天文学家和医学著者是在哪里工作的呢？如果是在大学中工作，比如伽利略在比萨大学和帕多瓦大学，牛顿在剑桥大学，则他们往往持有数学或某一门学科的教席，但他们在拥有志同道合的专业人士的部门或机构中并无职务，也不必培养学生按照同一种研究传统在专业上继承自己的事业。如果是在宫廷工作，比如开普勒，则他们主要是以通信以及出版和阅读书籍来与其他天文学家或自然哲学家进行接触。如果像哥白尼和伽桑狄那样作为教会管理者（两人都担任了当地教会的教士）来维持生计，则他们会根据自己的时间从事自然哲学和科学，而不是把它当做自己高薪职务的一部分。笛卡儿和波义耳等少数几个富裕的人无需就业便可追求自己的兴趣。但在大多数情况下，从事自然哲学和科学的人都需要找到机构或私人赞助来支持自己的工作。

科学和自然哲学的专业期刊在17世纪第一次产生。《皇家学会哲学汇刊》、莱比锡的《学人辑刊》（*Acta Eruditorum*）、巴黎科学院的《学者杂志》（*Journal des sçavans*）等出版物都是由通信发展起来的，担任中间人的往往是英国的亨利·奥尔登堡或法国的马兰·梅森（Marin Mersenne）。

到了17世纪末，自然认识的面貌已经发生显著变化。然而，无论在思想上还是社会上，这些变化尚不等同于近代科学的出现。科学与宗教的分离，对“科学”这一一般范畴的阐述，科学的体制化和专业化，甚至是那种被称为“科学革命”或“近代科学的兴起”的历史现象仍然要到将来才能出现。

阅读建议

第一章 1500年以前西方的世界观

Wilbur Applebaum, ed., *Encyclopedia of the Scientific Revolution: Copernicus to Newton* (New York: Garland, 2000) 和 Katharine Park and Lorraine Daston, eds., *The Cambridge History of Science, vol.3, Early Modern Science*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) 是两部关于近代早期自然哲学的一般性参考书。关于天文学史的发展, 见 Michael Hoskin, ed., *The Cambridge Concise History of Astronomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)。Roy Porter 在 *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity* (New York: Norton, 1997) 中对医学史作了一般性考察。John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) 对不同历史情境下科学与宗教之间的复杂关系作了认真分析。

对古代和中世纪科学史的考察见 David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 b.c. to a.d.1450*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2007) 以及 Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)。Roger French and Andrew Cunningham 在 *Before Science: The Invention of the Friars' Natural Philosophy* (Brookfield, VT: Ashgate, 1996) 中讨论了中世纪自然哲学的宗教背景。关于从希腊语到阿拉伯语的翻译, 见 Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)* (London: Routledge, 1998)。The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2005) 对中世纪阿拉伯哲学作了很好的概述。

对古代天文学的详细讨论见 James Evans, *The History and Practice of Ancient Astronomy* (New York: Oxford University Press, 1998)。关于托勒密天文学更广的宇宙论和物理学方面, 见 Liba Chaia Taub, *Ptolemy's Universe: The Natural Philosophical and Ethical Foundations of Ptolemy's Astronomy* (Chicago: Open Court, 1993)。关于占星术的理论和实践, 见 Tamsyn

Barton, *Ancient Astrology* (London: Routledge, 1994) 以及 S. Jim Tester, *A History of Western Astrology* (Wolfeboro, NH: Boydell Press, 1987)。关于阿拉伯天文学的背景和详细描述, 见 George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge: MIT Press, 2007)。

关于早期炼金术的英文学术著作很少。关于希腊化时期和拜占庭的炼金术, 见 Michèle Mertens, “Graeco-Egyptian Alchemy in Byzantium,” in *The Occult Sciences in Byzantium*, ed. Paul Magdaleno and Maria Mauroudi (Geneva: La Pomme d'Or, 2006), pp. 205—230。

Vivian Nutton 在 *Ancient Medicine* (London: Routledge, 2004) 中描述了古代医学传统。对古代博物学的完整说明见 Roger French, *Ancient Natural History: Histories of Nature* (London: Routledge, 1994)。

第二章 变革的气息：寻找一种新的自然哲学

关于科学史家对科学革命的讨论方式以及最近的学术倾向, 见 David C. Lindberg and Robert S. Westman, eds., *Reappraisals of the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) 以及 Margaret J. Osler, ed., *Rethinking the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)。

对文艺复兴时期人文主义的广泛讨论见 Anthony Grafton, with April Shelford and Nancy Siraisi, *New Worlds, Ancient Texts: The Power of Tradition and the Shock of Discovery* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1992) 和 Jill Kraye, ed., *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)。关于文艺复兴时期的哲学, 见 Brian P. Copenhaver and Charles B. Schmitt, *Renaissance Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1992); Richard Popkin, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, rev. and expanded ed. (Oxford: Oxford University Press, 2003); and Charles B. Schmitt, Quentin Skinner, and Eckhard Kessler, eds., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988)。关于印刷术的发展和影响, 见 Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979)。关于解剖学的发展, 见 Andrew Cunningham, *The Anatomical Renaissance: The Resurrection of the Anatomical Projects of the Ancients* (Brookfield, VT: Ashgate, 1997)。对赫尔墨斯传统的讨论见

Frances A.Yates , Giordano Bruno and the Hermetic Tradition (Chicago : University of Chicago Press , 1964) 。

关于宗教改革时期的生活状况 , 见Andrew Cunningham and Ole Peter Grell , The Four Horsemen of the Apocalypse : Religion , War , Famine and Death in Reformation Europe (Cambridge : Cambridge University Press , 2000) 。 Diarmaid MacCulloch , The Reformation : A History (New York : Viking , 2003) 和Steven Ozment , The Age of Reform : 1250—1550 (New Haven : Yale University Press , 1980) 为宗教改革的历史及其后果提供了细节。

关于欧洲人对新大陆动植物的反应 , 见Miguel de Asúa and Roger French , A New World of Animals : Early Modern Europeans on the Creatures of Iberian America (Burlington , VT : Ashgate , 2005) 。

对哥白尼革命技术性内容的清晰说明 , 见Thomas S.Kuhn , The Copernican Revolution : Planetary Astronomy in the History of Western Thought (Cambridge : Harvard University Press , 1957) 。 Arthur Koestler , The Sleepwalkers : A History of Man's Changing Vision of the Universe (London : Penguin , 1964 ; first published 1959) 对哥白尼和开普勒的贡献作了散漫的说明。Peter Barker , “Copernicus and the Critics of Ptolemy ,” Journal of the History of Astronomy 30 (1999) : 343—358提供了哥白尼的历史背景。Peter Barker and Bernard R.Goldstein , “Theological Foundations of Kepler's Astronomy ,” Osiris 16 (2001) : 88—113讨论了开普勒的神学与天文学之间的关系。关于哥白尼天文学的宗教含义和对它的反应 , 见Kenneth J.Howell God's Two Books : Copernican Cosmology and Biblical Interpretation in Early Modern Science (Notre Dame , IN : University of Notre Dame Press , 2002) 。

第三章 观察天空 : 从亚里士多德的宇宙论到自然的均一性

对伽利略的生平和著作的简要论述连同其重要著作的一些翻译 , 见Maurice A.Finocchiaro , ed. , The Essential Galileo (Indianapolis : Hackett , 2008) 。 Dava Sobel , Galileo's Daughter : A Historical Memoir of Science , Faith , and Love (Toronto : Viking , 1999) 对伽利略的生平和著作作了引人入胜的描述。

关于伽利略和教会有大量研究文献。以下著作涉及他的思想、审判和被宗教裁判所谴责等关键议题 : Richard J.Blackwell , Galileo , Bellarmine , and the Bible , Including a Translation of Foscarini's Letter on the Motion of the Earth (Notre Dame , IN : University of Notre Dame Press , 1991) ; Annibale Fantoli , Galileo : For

Copernicanism and for the Church , trans.George V.Coyne , 2nd ed. (Rome : Vatican Observatory Publications , 1996) ; and Ernan McMullin , ed. , The Church and Galileo (Notre Dame , IN : University of Notre Dame Press , 2005) 。

关于占星术 , 见Patrick Curry , ed. , Astrology , Science and Society (Wolfeboro , NH : Boydell Press , 1987) 和Anthony Grafton , Cardano's Cosmos : The World and Works of a Renaissance Astrologer (Cambridge : Harvard University Press , 1999) 。

第四章 创造一种新的自然哲学

关于机械论哲学的亚里士多德背景 , 见Dennis Des Chene , Physiologia : Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought (Ithaca : Cornell University Press , 1996) 。 Stephen Gaukroger , Descartes' System of Natural Philosophy (Cambridge : Cambridge University Press , 2002) 概述了笛卡儿的机械论哲学方法。关于真空存在性的争论史 , 见Edward Grant , Much Ado about Nothing : Theories of Space and the Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution (Cambridge : Cambridge University Press , 1981) 。关于波义耳与霍布斯就波义耳的实验是否证明了真空存在以及实验方法是否有所展开的争论 , 见Steven Shapin and Simon Schaffer , Leviathan and the Air-Pump : Hobbes , Boyle , and the Experimental Life (Princeton : Princeton University Press , 1985) 。

Brian P.Copenhaver , “A Tale of Two Fishes : Magical Objects in natural history from Antiquity through the Scientific Revolution , ” Journal of the History of Ideas 52 (1991) : 373—398提供了关于一系列常见隐秘性质的历史。关于隐秘性质在机械论哲学中所扮演的角色 , 见Keith Hutchison , “What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution ? ” Isis 73 (1982) : 233—253 和John Henry , “Occult Qualities and the Experimental Philosophy : Active Principles in Pre-Newtonian Matter Theory , ” History of Science 24 (1986) : 335—381。

关于对近代早期欧洲科学与宗教之间关系的最新看法 , 见Ronald L.Numbers , Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion (Cambridge : Harvard University Press , 2009) 。以下著作讨论了宗教和神学在近代早期科学和哲学中的大量出现 : 关于圣经解释及其与科学发展的关系 , 见Peter Harrison , The Bible , Protestantism , and the Rise of Natural Science (Cambridge : Cambridge University Press , 1998) ; 关于神的行动和神意的神学预设机械论哲学中所扮演的角色 , 见Margaret J.Osler , Divine Will

and the Mechanical Philosophy : Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World (Cambridge : Cambridge University Press , 1994) ; 关于自然哲学中神的目的 , 见 Osler , “Whose Ends ? Teleology in Early Modern Natural Philosophy ,” *Osiris* 16 (2001) : 151—168。关于神学与自然哲学在波义耳思想中的内在关联 , 见 Jan W.Wojcik , Robert Boyle and the Limits of Reason (Cambridge : Cambridge University Press , 1997) 。另见 Peter Harrison , *The Fall of Man and the Foundations of Science* (Cambridge : Cambridge University Press , 2007) 。

第五章 移动边界：从混合数学到数学物理学

关于力学科学的学科地位 , 见 Alan Gabbey , “Between Ars and Philosophia Naturalis : Reflections on the Historiography of Early Modern Mechanics ,” in *Renaissance and Revolution : Humanists , Scholars , Craftsmen , and Natural Philosophers in Early Modern Europe* , ed.J.V.Field and A.J.L.Frank James (Cambridge : Cambridge University Press , 1993) 。Domenico Bertoloni Meli , *Thinking with Objects : The Transformation of Mechanics in the Seventeenth Century* (Baltimore : Johns Hopkins University Press , 2006) 对力学的发展作了描述。关于新的运动科学的形而上学含义 , 见 Margaret J.Osler , “Galileo , Motion , and Essences ,” *Isis* 64 (1973) : 504—509。

关于中世纪光学的背景 , 见 David C.Lindberg , *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler* (Chicago : University of Chicago Press , 1976) 。A.I.Sabra , *Theories of Light (from Descartes to Newton)* (London : Oldbourne , 1967) 讨论了17世纪光学的发展。关于牛顿的颜色实验 , 见 Richard S.Westfall , “The Development of Newton's Theory of Colors ,” *Isis* 53 (1962) : 339—358。

第六章 探索物质的属性：炼金术与化学

Trevor H.Levere , *Transforming Matter : A History of Chemistry from Alchemy to the Buckyball* (Baltimore : Johns Hopkins University Press , 2001) 是一部化学通史。关于对炼金术史的权威论述 , 见 Lawrence M.Principe , *The Secrets of Alchemy* (Chicago : University of Chicago Press , 2011) ; 另见 Bruce T.Moran , *Distilling Knowledge : Alchemy , Chemistry , and the Scientific Revolution* (Cambridge : Harvard University Press , 2005) 。炼金术的哲学含义见 William R.Newman , *Promethean Ambitions : Alchemy and the Quest for Perfection in Nature* (Chicago : University of Chicago Press , 2004) 。关于帕拉塞尔苏斯及其追随者 , 见 Allen G.Debus , *The Chemical Philosophy* :

Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries , 2 vols. (Chicago : University of Chicago Press , 1977) 。 William R.Newman , Atoms and Alchemy : Chymistry and the Experimental Origins of the Scientific Revolution (Chicago : University of Chicago Press , 2006) 讨论了17世纪微粒论炼金术的炼金术背景。关于波义耳致力于炼金术及其思想发展, 见William R.Newman and Lawrence Principe , Alchemy Tried in the Fire : Starkey , Boyle , and the Fate of Helmontian Chymistry (Chicago : University of Chicago Press , 2002) 和 Lawrence M.Principe , The Aspiring Adept : Robert Boyle and His Alchemical Quest (Princeton : Princeton University Press , 1998) 。

第七章 研究生命：植物、动物和人

关于博物学的一般背景, 见Brian W.Ogilvie , The Science of Describing : natural history in Renaissance Europe (Chicago : University of Chicago Press , 2006) 和Nicholas Jardine , James A.Second , and E.C.Spary , The Cultures of natural history (Cambridge : Cambridge University Press , 1995) 。关于收藏家、博物馆和赞助, 见Paula Findlen , Possessing Nature : Museums , Collecting , and Scientific Culture in Early Modern Italy (Berkeley and Los Angeles : University of California Press , 1994) 。关于猞猁学院, 见David Freedberg , The Eye of the Lynx : Galileo , His Friends , and the Beginnings of Modern natural history (Chicago : University of Chicago Press , 2002) 。Martin J.S.Rudwick , The Meaning of Fossils : Episodes in the History of Paleontology , 2nd ed. (New York : Science History Publications , 1976) 讨论了关于化石的早期看法。

Roger French , William Harvey's Natural Philosophy (Cambridge : Cambridge University Press , 1994) 讨论了哈维的亚里士多德主义。关于哈维在英国的追随者及其实验, 见Robert G.Frank , Jr. , Harvey and the Oxford Physiologists (Berkeley and Los Angeles : University of California Press , 1980) 。

关于亚里士多德主义者和笛卡儿对灵魂的看法, 见Dennis Des Chene , Life's Form : Late Aristotelian Conceptions of the Soul (2000) 和Spirits and Clocks : Machine and Organism in Descartes (2001) , 两本书均由Cornell University Press , Ithaca , NY出版。关于伽桑狄对灵魂不朽的论证, 见Margaret J.Osler , “Baptizing Epicurean Atomism : Pierre Gassendi on the Immortality of the Soul , ” in Religion , Science , and Worldview : Essays in Honor of Richard S.Westfall , ed.Margaret J.Osler and Paul Lawrence Farber (Cambridge : Cambridge University Press ,

第八章 重新思考宇宙：牛顿论引力与上帝

关于对牛顿自然哲学的一般解释，见Betty Jo Teeter Dobbs and Margaret C.Jacob , *Newton and the Culture of Newtonianism* (Atlantic Highlands , NJ : Humanities Press , 1995) 。牛顿的权威传记是Richard S.Westfall , *Never at Rest : A Biography of Isaac Newton* (Cambridge : Cambridge University Press , 1980) 。J.E McGuire and Martin Tamny , *Certain Philosophical Questions : Newton's Trinity Notebook* (Cambridge : Cambridge University Press , 1983) 对牛顿本科时期的笔记本作了现代抄写。关于《原理》中的推理，见Dana Densmore , *Newton's Principia : The Central Argument* , 3rd ed. (Santa Fe , NM : Green Lion , 2003) 。

牛顿关于物质本性、力的概念等主题的思辨性著述，见I.Bernard Cohen , *Isaac Newton's Letters and Papers on Natural Philosophy* (Cambridge : Harvard University Press , 1958) 。关于牛顿的力的概念的发展以及这一概念在17世纪的发展，见Richard S.Westfall , *Force in Newton's Physics : The Science of Dynamics in the Seventeenth Century* (New York : Elsevier , 1971) 。

关于牛顿的炼金术及其与牛顿非正统宗教的关系，见B.J.T.Dobbs , *The Janus Faces of Genius : The Role of Alchemy in Newton's Thought* (Cambridge : Cambridge University Press , 1991) 。关于牛顿的异端及其与牛顿物理学的关系，见Stephen D.Snobelen : “ ‘God of Gods and Lord of Lords' : The Theology of Isaac Newton's General Scholium to the Principia , ” *Osiris* , 2nd ser. , 16 (2001) : 169—208和“ ‘The True Frame of Nature' : Isaac Newton , Heresy , and the Reformation of Natural Philosophy , ” pp.223—262 in *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion* , ed.John Brooke and Ian Maclean (Cambridge : Cambridge University Press , 2005) 。

- [1] Geber为Jabir的拉丁化写法。——译者注
- [2] Pliny the Elder , *The Natural History* , ed.John Bostock and H.T.Riley (London : H.G.Bohn , 1855-1857) , pp.2297-2298.
- [3] *Physiologus* , trans.Michael J.Curley (Chicago : University of Chicago Press , 1979) , p.52.
- [4] 即前面所说的生长灵魂 (vegetative soul) 。——译者注
- [5] 生命热 (vital heat) , 又称天然热 (natural heat) 或固有热 (innate heat) 。——译者注
- [6] J.B.de C.M.Saunders and Charles D.O'Malley , *The Illustrations from the Works of Andreas Vesalius* (Cleveland : World Publishing , 1950) , p.13.
- [7] Nicholas Copernicus , “Letter against Werner” (1524) , in Edward Rosen , *Three Copernican Treatises* (New York : Dover , 1959) , p.99.
- [8] Nicholas Copernicus , *The Commentariolus* , in Rosen , *Three Copernican Treatises* , pp.57-58.
- [9] Johannes Kepler , *New Astronomy* , trans.William H.Donahue (Cambridge : Cambridge University Press , 1992) , p.286.
- [10] Kepler to D.Fabricius , 18 December 1604 , quoted in Arthur Koestler , *The Sleepwalkers : A History of Man's Changing Vision of the Universe* (1959 ; London : Penguin , 1964) , p.335.
- [11] Quoted by Koestler , *The Sleepwalkers* , p.337.
- [12] Quoted by Richard S.Westfall in *The Construction of Modern Science : Mechanisms and Mechanics* (New York : John Wiley & Sons , 1971) , pp.9-10.
- [13] Galileo Galilei , *Sidereus Nuncius ; or , The Sidereal Messenger* , trans.Albert Van Helden (Chicago : University of Chicago Press , 1989) , p.40.
- [14] Galileo Galilei , *Sidereus Nuncius ; or , The Sidereal Messenger* , trans.Albert Van Helden (Chicago : University of Chicago Press , 1989) , p.66.
- [15] 开普勒把《星际讯息》 (*Sidereus nuncius*) 误译为《星际信

使》。——译者注

[16] Galileo Galilei , *Sidereus Nuncius ; or , The Sidereal Messenger* , trans.Albert Van Helden (Chicago : University of Chicago Press , 1989) , p.93.

[17] Galileo Galilei , *Sidereus Nuncius ; or , The Sidereal Messenger* , trans.Albert Van Helden (Chicago : University of Chicago Press , 1989) , p.110.

[18] Ibid. , p.111.

[19] Quoted in Annibale Fantoli , *Galileo : For Copernicanism and for the Church* , trans.George V.Coyne , 2nd ed. (Rome : Vatican Observatory Publications , 1996) , p.171.

[20] Quoted in Annibale Fantoli , *Galileo : For Copernicanism and for the Church* , trans.George V.Coyne , 2nd ed. (Rome : Vatican Observatory Publications , 1996) , p.175.

[21] Galileo Galileo , *Letter to Madame Christina of Lorraine , Grand Duchess of Tuscany , Concerning the Use of Biblical Quotations in Matters of Science* , in Stillman Drake , *Discoveries and Opinions of Galileo* (Garden City , NY : Doubleday Anchor , 1957) , p.182.

[22] Ibid. , p.186.

[23] Quoted in Fantoli , *Galileo* , p.215.

[24] Quoted in Fantoli , *Galileo* , p.216.

[25] Ibid. , pp.217-218.

[26] Quoted in Fantoli , *Galileo* , p.183.

[27] Ibid. , p.184.

[28] Ibid. , p.70.

[29] Quoted in Fantoli , *Galileo* , pp.217-218.

[30] Giovanni Pico della Mirandola , *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* , ed.Eugenio Garin , 2 vols. (Florence , Italy : Vallecchi , 1946-1952) , 1 : 40 ; trans.and quoted in Wayne Shumaker , *The Occult Sciences in the Renaissance : A Study in Intellectual Patterns* (Berkeley and Los Angeles : University of

California Press , 1972) , pp.18-19.

[31] Pico , *Disputationes* , 1 : 44 (Shumaker , p.19) .

[32] Ibid. , 1 : 100-102 (Shumaker , p.19) .

[33] Pontano , quoted in Shumaker , *Occult Sciences* , p.31.

[34] Jean Calvin , *Avertissement contre l'astrologie : Traité des reliques ; suivies du Discours de Théodore de Bèze sur la vie et la mort* (Paris : Librairie Armand Colin , 1962) , p.11 (trans.Shumaker , *Occult Sciences* , p.45) .

[35] Flamsteed to Richard Towneley , 11 May 1677 , Royal Society MSS.LIX.c.10 , quoted by Simon Schaffer , “Newton's Comets and the Transformation of Astrology ,” in *Astrology , Science , and Society : Historical Essays* , ed.Patrick Curry (Wolfeboro , NH : Boydell , 1987) , p.222.

[36] Edmond Halley , “Ode on This Splendid Ornament of Our Time and Our Nation , the Mathematico-Physical Treatise by the Eminent Newton ,” in Isaac Newton , *The Principia : Mathematical Principles of Natural Philosophy.A New Translation* , trans.I.Bernard Cohen and Anne Whitman , assisted by Julia Budenz (Berkeley and Los Angeles : University of California Press , 1999) , p.379.

[37] Pierre Gassendus , *Syntagma philosophicum* , in Petrus Gassendi , *Opera omnia* , 6 vols. (1658 ; facsimile repr. , Stuttgart•Bad Cannstatt : Friedrich Frommann Verlag , 1964) , 1 : 450.

[38] René Descartes , *Principles of Philosophy* , trans.Valentine Rodger Miller and Reese P.Miller (Dordrecht : Reidel , 1983) , pp.282-283.

[39] Henry More , *An Antidote against Atheism ; or , An Appeal to the Natural Faculties of the Mind of Man , Whether There Be Not a God* , 3rd ed. (London , 1662) , p.47.

[40] Robert Boyle , *Some Considerations Touching the Usefulness of Experimental Naturall Philosophy* (1663) , in *The Works of Robert Boyle* , ed.Michael Hunter and Edward B.Davis , 14 vols. (London : Pickering & Chatto , 1999-2000) , 3 : 233.

[41] Aristotle , *Mechanical Problems* , in *Minor Works* , trans.W.S.Hett (Cambridge : Harvard University Press , 1936) ,

[42] Galileo Galilei , *Two New Sciences , Including Centers of Gravity and Force of Percussion* , trans.Stillman Drake (Madison : University of Wisconsin Press , 1974) , pp.158-159.

[43] Gassendi , *Syntagma philosophicum* , trans.and quoted in Richard S.Westfall , *Force in Newton's Physics : The Science of Dynamics in the Seventeenth Century* (New York : American Elsevier , 1971) , pp.101 , 102.

[44] René Descartes , *Principles of Philosophy* , trans.Valentine Rodger Miller and Reese P.Miller (Dordrecht : Reidel , 1983) , p.57.

[45] René Descartes , *Principles of Philosophy* , trans.Valentine Rodger Miller and Reese P.Miller (Dordrecht : Reidel , 1983) , pp.59-61.

[46] Christiaan Huygens , *De motu ex percussione* , trans.and quoted in Westfall , *Force in Newton's Physics* , p.157.

[47] René Descartes , *Discourse on Method , Optics , Geometry , and Meteorology* , trans.Paul J.Olscamp (Indianapolis : Bobbs-Merrill , 1965) , p.67.

[48] René Descartes , *Discourse on Method , Optics , Geometry , and Meteorology* , trans.Paul J.Olscamp (Indianapolis : Bobbs-Merrill , 1965) , p.69.

[49] René Descartes , *Discourse on Method , Optics , Geometry , and Meteorology* , trans.Paul J.Olscamp (Indianapolis : Bobbs-Merrill , 1965) , p.89.

[50] René Descartes , *Discourse on Method , Optics , Geometry , and Meteorology* , trans.Paul J.Olscamp (Indianapolis : Bobbs-Merrill , 1965) , p.91.

[51] Ibid. , p.100.

[52] Ibid.

[53] René Descartes , *Discourse on Method , Optics , Geometry , and Meteorology* , trans.Paul J.Olscamp (Indianapolis : Bobbs-Merrill , 1965) , p.201.

[54] 英国人并没有采用罗马天主教会在1582年确立的已经沿用了150年左右的格里高利历，因为他们认为这种新历是一场“天主教阴谋”。因此，日期书写有一些反常。根据英国人遵循的旧的儒略历，一年开始于3月25日。于是，对于1月1日与3月25日之间的那些日期，英国人使用复合形式：斜线号之前的日期是儒略历的年份，斜线号之后的日期则是格里高利历的年份。

[55] Paracelsus , *Volumen medicinae paramirum* , quoted in Allen G. Debus , *The Chemical Philosophy : Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* , 2 vols. (New York : Science History Publications , 1977) , 1 : 53.

[56] Paracelsus , *Of the Supreme Mysteries of Nature* , quoted in Debus , *Chemical Philosophy* , 1 : 54.

[57] 关于对武器药膏和近代早期自然哲学其他独特方面的虚构式描述，参见Umberto Eco , *Island of the Day Before* , trans. William Weaver (New York : Penguin , 1995) 。

[58] Robert Fludd , *Doctor Fludds Answer unto M. Foster ; or , The Squeezing of Parson Fosters Sponge , Ordained by Him for Wiping Away of the Weapon-Salve* (1631) , quoted in Debus , *Chemical Philosophy* , 1 : 247.

[59] William Foster , *Hoplocrisma-spongus ; or , A Sponge to Wipe Away the Weapon-Salve* (1631) , quoted in Debus , *Chemical Philosophy* , 1 : 281.

[60] Pierre Gassendi , *Syntagma Philosophicum* , in *Opera Omnia* , 6 vols. (1658 ; facsimile repr. , Stuttgart-Bad Cannstatt : Friedrich Frommann Verlag , 1964) , 1 : 457.

[61] Gen.1 : 6 , 7 (King James version) .

[62] Jan Baptiste Van Helmont , *Oriatrike , or Physick Refined. The Common Errors therein Refuted , and the Whole Art Reformed & Rectified. Being a New Rise and Progress of Phylosophy and Medicine , for the Destruction of Diseases and Prolongation of Life* , quoted in Debus , *Chemical Philosophy* , 2 : 319.

[63] Jan Baptiste Van Helmont , *Oriatrike , or Physick Refined. The Common Errors therein Refuted , and the Whole Art Reformed & Rectified. Being a New Rise and Progress of Phylosophy and Medicine , for the Destruction of Diseases and Prolongation of Life* , quoted in Debus , *Chemical Philosophy* , p.329.

[64] Ibid. , p.326.

[65] Robert Boyle , *The Sceptical Chymist ; or , Chymico-Physical Doubts & Paradoxes , Touching the Spagyrist's Principles Commonly call'd Hypostatical , As They Are Wont to Be Propos'd and Defended by the Generality of Alchymists* (1661) , in *The Works of Robert Boyle* , ed.Michael Hunter and Edward B.Davis , 14 vols. (London : Pickering and Chatto , 1999) , 2 : 345.

[66] Ibid.

[67] Robert Boyle , *The Origine of Formes and Qualities (According to the Corpuscular Philosophy)* , *Illustrated by Considerations and Experiments* , in Boyle , *Works* , 5 : 305.

[68] Abraham de Moivre , “Memorandum of 1727 , ” in *Early Biographies of Isaac Newton : 1660-1885* , ed.Rob Iliffe , Milo Keynes , and Rebekah Higgitt , 2 vols. (London : Pickering , 2006) , 1 : 124-125.

[69] Isaac Newton , *The Principia* , trans.I.Bernard Cohen and Anne Whitman , assisted by Julia Budenz (Berkeley and Los Angeles : University of California Press , 1999) , p.382.

[70] Isaac Newton , *The Principia* , trans.I.Bernard Cohen and Anne Whitman , assisted by Julia Budenz (Berkeley and Los Angeles : University of California Press , 1999) , pp.416-417.

[71] Isaac Newton , *The Principia* , trans.I.Bernard Cohen and Anne Whitman , assisted by Julia Budenz (Berkeley and Los Angeles : University of California Press , 1999) , p.939.

[72] Newton to Robert Boyle , 28 February 1679 , in *The Correspondence of Robert Boyle* , ed.Michael Hunter , Antonio Clericuzio , and Lawrence M.Principe , 6 vols. (London : Pickering and Chatto , 2001) , 5 : 144.

[73] Ibid. , p.145.

[74] Isaac Newton , “De aere et aethere , ” in *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton* , ed.and trans.A.Rupert Hall and Marie Boas Hall (Cambridge : Cambridge University Press , 1962) , p.221.

[75] Ibid.

[76] Isaac Newton , *Opticks ; or , A Treatise of the Reflections , Refractions , Inflections & Colours of Light* , repr.from the 4th ed. (1730) , with a foreword by Albert Einstein , introduction by Sir Edmund Whittaker , and preface by I.Bernard Cohen (New York : Dover , 1952) , pp.375-376.

[77] Isaac Newton , *Opticks ; or , A Treatise of the Reflections , Refractions , Inflections & Colours of Light* , repr.from the 4th ed. (1730) , with a foreword by Albert Einstein , introduction by Sir Edmund Whittaker , and preface by I.Bernard Cohen (New York : Dover , 1952) , pp.397-398.

[78] Isaac Newton , *Opticks ; or , A Treatise of the Reflections , Refractions , Inflections & Colours of Light* , repr.from the 4th ed. (1730) , with a foreword by Albert Einstein , introduction by Sir Edmund Whittaker , and preface by I.Bernard Cohen (New York : Dover , 1952) , p.349.

[79] Isaac Newton , *Opticks ; or , A Treatise of the Reflections , Refractions , Inflections & Colours of Light* , repr.from the 4th ed. (1730) , with a foreword by Albert Einstein , introduction by Sir Edmund Whittaker , and preface by I.Bernard Cohen (New York : Dover , 1952) , p.351.

[80] Ibid. , p.352.

[81] Isaac Newton , *Opticks ; or , A Treatise of the Reflections , Refractions , Inflections & Colours of Light* , repr.from the 4th ed. (1730) , with a foreword by Albert Einstein , introduction by Sir Edmund Whittaker , and preface by I.Bernard Cohen (New York : Dover , 1952) , pp.405-406.

[82] Newton , *Principia* , p.943.

[83] Newton to Richard Bentley , 25 February 1692/1693 , in *Isaac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy and Related Documents* , ed.I.Bernard Cohen (Cambridge : Harvard University Press , 1958) , pp.302-303.

[84] Newton , *Opticks* , pp.369-370.

[85] Newton , *Principia* , pp.942-943.

[86] Newton to Bentley , 10 December 1692 , in *Cohen , Newton's Papers and Letters* , p.280.

[87] John Locke , *An Essay Concerning Human Understanding* ,
ed.Peter H.Nidditch (Oxford : Clarendon Press , 1975) , p.645
(book 4 , chap.12 , sect.10) .

入选“教育部基础教育课程教材阅读指导目录”

PHILOSOPHIAE NATURALIS
PRINCIPIA MATHEMATICA

Isaac Newton

自然哲学的
数学原理

〔英〕牛顿 著

赵振江 译

牛顿所写的每一样东西都活在后来的
物理科学著作中。

爱因斯坦



商务印书馆
The Commercial Press

目录

定义

定义 I

定义 II

定义 III

定义 IV

定义 V

定义 VI

定义 VII

定义 VIII

公理或运动的定律

定律 I

定律 II

定律 III

系理 I

系理 II

系理 III

系理 IV

系理 V

系理 VI

第一卷 论物体的运动

第I部分 论用于此后证明的最初比和最终比方法

引理 I

引理 II

引理 III

引理 IV

引理 V

引理 VI

引理 VII

引理 VIII

引理 IX

引理 X

引理 XI

第II部分 论求向心力

命题I 定理I

命题II 定理II

命题III 定理III

命题IV 定理IV

命题V 问题I

命题VI 定理V

命题VII 问题II

命题VIII 问题III

命题IX 问题IV

引理XII

命题X 问题V

第III部分 论物体在偏心的圆锥截线上的运动

命题XI 问题VI

命题XII 问题VII

引理 XIII

引理 XIV

命题XIII 问题VIII

命题XIV 定理VI

命题XV 定理VII

命题XVI 定理VIII

命题XVII 问题IX

第IV部分 论由给定的焦点，求椭圆形、抛物线形和双曲线形轨道

引理 XV

命题XVIII 问题X

命题XIX 问题XI

命题XX 问题XII

引理 XVI

命题XXI 问题XIII

第V部分 论当焦点未被给定时求轨道

引理 XVII

引理 XVIII

引理 XIX

引理 XX

引理 XXI

命题XXII 问题XIV

命题XXIII 问题XV

命题XXIV 问题XVI

引理 XXII

命题XXV 问题XVII

命题XXVI 问题XVIII

引理 XXIII

引理 XXIV

引理 XXV

命题XXVII 问题XIX

引理 XXVI

命题XXVIII 问题XX

引理 XXVII

命题XXIX 问题XXI

第VI部分 论在给定的轨道上求运动

命题XXX 问题XXII

引理 XXVIII

命题XXXI 问题XXIII

第VII部分 论物体的直线上升和下降

命题XXXII 问题XXIV

命题XXXIII 定理IX

命题XXXIV 定理X

命题XXXV 定理XI

命题XXXVI 问题XXV

命题XXXVII 问题XXVI

命题XXXVIII 定理XII

命题XXXIX 问题XXVII

第VIII部分 论求轨道，物体在任意种类的向心力推动下在其上运行

命题XL 问题XIII

命题XLI 问题XXVIII

命题XLII 问题XXIX

第IX部分 论物体在运动着的轨道上的运动及拱点的运动

命题XLIII 问题XXX

命题XLIV 定理XIV

命题XLV 问题XXXI

第X部分 论物体在给定表面上的运动及摆的往复运动

命题XLVI 问题XXXII

命题XLVII 定理XL

命题XLVIII 定理XVI

命题XLIX 定理XVII

命题L 问题XXXIII

命题LI 定理XVIII

命题LII 问题XXXIV

命题LIII 问题XXXV

命题LIV 问题XXXVI

命题LV 定理XIX

命题LVI 问题XXXVII

第XI部分 论以向心力互相趋向的物体的运动

命题LVII 定理XX

命题LVIII 定理XXI

命题LIX 定理XXII

命题LX 定理XXIII

命题LXI 定理XXIV

命题LXII 问题XXXVIII

命题LXIII 问题XXXIX

命题LXIV 问题XL

命题LXV 定理XXV

命题LXVI 定理XXVI

命题LXVII 定理XXVII

命题LXVIII 定理XXVIII

命题LXIX 定理XXIX

第XII部分 论球形物体的吸引力

命题LXX 定理XXX
命题LXXI 定理XXXI
命题LXXII 定理XXXII
命题LXXIII 定理XXXIII
命题LXXIV 定理XXXIV
命题LXXXV 定理XXXV
命题LXXXVI 定理XXXVI
命题LXXXVII 定理XXXVII
命题LXXXVIII 定理XXXVIII

引理XXIX

命题LXXIX 定理XXXIX
命题LXXX 定理XL
命题LXXXI 问题XLI
命题LXXXII 定理XLI
命题LXXXIII 问题XLII
命题LXXXIV 问题XLIII

第XIII部分 论非球形物体的吸引力

命题LXXXV 定理XLII
命题LXXXVI 定理XLIII
命题LXXXVII 定理XLIV
命题LXXXVIII 定理XLV
命题LXXXIX 定理XLVI
命题XC 问题XLIV
命题XCI 问题XLV
命题XCII 定理XLVI
命题XCIII 定理XLVII

第XIV部分 论极小物体的运动，它受到趋向任何大物体的各个部分的向心力的推动

命题XCIV 定理XLVIII
命题XCV 定理XLIX
命题XCVI 定理L
命题XCVII 问题XLVII
命题XCVIII 问题XLVIII

第二卷 论物体的运动

第I部分 论所受的阻碍按照速度之比的物体的运动

命题I 定理I
引理 I

命题II 定理II
命题III 问题I
命题IV 问题II

第II部分 论所受的阻碍按照速度的二次比的物体的运动

命题V 定理III
命题VI 定理IV
命题VII 定理V

引理 II
命题VIII 定理VI
命题IX 定理VII
命题X 问题III
第III部分 论所受的阻碍部分地按照速度之比且部分地按照速度的二次比的物体的运动
命题XI 定理VIII
命题XII 定理IX
命题XIII 定理X
命题XIV 定理XI
第IV部分 论物体在阻力介质中的圆形运动
引理 III
命题XV 定理XII
命题XVI 定理XIII
命题XVII 问题IV
命题XVIII 问题V
第V部分 论流体的密度和压缩及流体静力学流体的定义
命题 XIX 定理XIV
命题XX 定理XV
命题XXI 定理XVI
命题XXII 定理XVII
命题XXIII 定理XVIII
第VI部分 论摆体的运动和阻力
命题XXIV 定理XIX
命题XXV 定理XX
命题XXVI 定理XXI
命题XXVII 定理XXII
命题XXVIII 定理XXIII
命题XXIX 问题VI
命题XXX 定理XXIV
命题XXXI 定理XXV
第VII部分 论流体的运动及抛射体所遇到的阻力
命题XXXII 定理XXVI
命题XXXIII 定理XXVII
命题XXXIV 定理XXVIII
命题XXXV 问题VII
命题XXXVI 问题VIII
引理 IV
命题XXXVII 定理XXIX
引理 V
引理 VI
引理 VII
命题XXXVIII 定理XXX
命题XXXIX 定理XXXI

命题XL 问题IX
第VIII部分 论通过流体传播的运动
命题XLI 定理XXXII
命题XLII 定理XXXIII
命题XLIII 定理XXXIV
命题XLIV 定理XXXV
命题XLV 定理XXXVI
命题XLVI 问题X
命题XLVII 定理XXXVII
命题XLVIII 定理XXXVIII
命题XLIX 问题XI
命题L 问题XII
第IX部分 论流体的圆形运动
假设
命题LI 定理XXXIX
命题LII 定理XL
命题LIII 定理XLI
第三卷 论宇宙的系统
研究哲学的规则
规则 I
规则 II
规则 III
规则 IV
天象
天象 I
天象 II
天象 III
天象 IV
天象 V
天象 VI
命题
命题I 定理I
命题II 定理II
命题III 定理III
命题IV 定理IV
命题V 定理V
命题VI 定理VI
命题VII 定理VII
命题VIII 定理VIII
命题IX 定理IX
命题X 定理X
假设 I
命题XI 定理XI
命题XII 定理XII

命题XIII 定理XIII
命题XIV 定理XIV
命题XV 问题I
命题XVI 问题II
命题XVII 定理XV
命题XVIII 定理XVI
命题XIX 问题III
命题XX 问题IV
命题XXI 定理XVII
命题XXII 定理XVIII
命题XXIII 问题V
命题XXIV 定理XIX
命题XXV 问题VI
命题XXVI 问题VII
命题XXVII 问题VIII
命题XXVIII 问题IX
命题XXIX 问题X
命题XXX 问题XI
命题XXXI 问题XII
命题XXXII 问题XIII
命题XXXIII 问题XIV
论月球的交点的运动
命题 I
命 题 II
命题XXXIV 问题XV
命题XXXV 问题XVI
命题XXXVI 问题XVII
命题XXXVII 问题XVIII
命题XXXVIII 问题XIX
引理 I
引理 II
引理 III
假设 II
命题XXXIX 问题XX
引理 IV
命题LX 定理XX
引 理 V
引理 VI
引理 VII
引理 VIII
引理 IX
引理 X
引理 XI
命题XLI 问题XXI

[命题XLII 问题XXII](#)

[注释](#)

[译后记](#)

[返回总目录](#)



入选“教育部基础教育课程教材阅读指导目录”

PHILOSOPHIAE NATURALIS
PRINCIPIA MATHEMATICA

Isaac Newton

自然哲学的
数学原理

〔英〕牛顿 著

赵振江 译



商务印书馆
The Commercial Press



伊萨克·牛顿爵士，83岁
I.范德班克1725年绘，Geo.文图1726年刻

PHILOSOPHIÆ
NATURALIS
PRINCIPIA
MATHEMATICA.

AUCTORE
ISAACO NEWTONO, EQ. AUR.

Editio tertia aucta & emendata.

LONDINI:
Apud GUIL. & JOH. INNYS, Regiæ Societatis typographos.
MDCCXXVI.

《原理》第一版（1687年）书名页

致人杰

伊萨克·牛顿

我们的时代和民族的伟大荣耀以及这本数学-物理学
著作

请看天空的布局，神圣物质的平衡，
请看朱庇特的计算，和造物主的规则
他在初创万物时制订
连他也不会违反，这是他工作的基础。
天空最深处的秘密被揭示，
使最外面的天球旋转的力不再隐藏。
太阳坐在他的宝座上命令万物
向他降落，但天体不在直线上奔跑，
当他们穿过无际的虚空；
他催促他们，以他为中心在不动的轨道上环绕。
现在已知骇人的彗星走过的弯曲路径；
扫帚星的天象不再令人惊奇。
由此书我们终于知道，皎洁的月神
以不等的步子前进的原因；为何到目前
她未曾向众多的天文家低首；

交点为何退行，拱点前移又何为。

我们又知道，漫游的狄安娜用多大的力
推动海潮退去，倦了的海洋在身后
留下海草，水手怀疑赤裸的海岸；
高高的浪头轮流拍打岸边。

所有这些，让古代的贤人苦恼，
学派之间徒然地争吵，
我们看到，数学驱散云雾。

错误和怀疑不再将我们缠绕；
因为借自天才的羽翼，我们能进入神的居室
并且升入高高的天空。

凡夫俗子啊，起来！抛掉俗念；
并由此认识天赐的智力，
它更远离畜群的生活。

那个人用写在石板上的律令戒除谋杀，
偷盗，私通和作伪证的罪恶；
教游牧的人筑墙建城的

是他，谷物女神的礼物使这些民族免于匮乏，
他压榨葡萄让人欢乐，
又显示怎样连合尼罗河的芦苇
在眼前写下表示声音的符号；
人的命运的提高，和他们悲惨的生活
所得的关怀一样少。

可现在我们被允许进入诸神的宴会，能
研究高天的规律，我们也有开启
大地隐秘的钥匙，知道事物不变的秩序，
和过去难以索解的东西。

你们，啊！饮天神美酒的人，
来与我一起歌唱牛顿 的名字，
他打开了隐藏真理的宝匣，
牛顿，缪斯垂青的人，阿波罗
居住在他纯洁的心中，他充满了神力；
比任何一个凡人更接近神。

埃德蒙·哈雷

作者的序言

由于古代人（正如帕普斯所说）在自然事物的研究中极重视力学；而现代人，抛开实体的形式和隐藏的性质（*qualitates occultae*），努力使自然现象从属于数学的定律：因此这一专著的目的是发展数学，直到它关系到哲学时为止。而古代人按两个部分组织力学，理性的，它通过精确的证明进行，和实践的。所有的手工艺属于实践的力学，力学之名也取自于此。但由于工匠习惯于较不精确的工作，使得整个力学与几何学分离，凡精确的归于几何学，凡较不精确的归于力学。但是错误不在技艺，而在工匠。工作较不精确，则力学是较不完善的；且如果能有最精确的工作，就有完全的完善无比的力学。因为画直线和圆，在其上几何学被建立，属于力学。几何学不教导画这些线，但需要这些线。即要求新手也画得如同他早先受过指导那样精确，由此他进入几何学的门槛；然后教他何以问题被这些做法解决。画直线和圆是问题，但不是几何学的问题。这些解的要求来自力学，在几何学中教导应用这些解。且几何学以从它处得来的如此少的原理得出如此多的东西为荣。所以几何学以力学的实践为基础，且它不是别的，而是普遍的力学的那个部分，它提出和证明精确的测量的技艺。但是由于手工工艺习惯用于移动物体，致使通常物体的大小从属于几何学，运动从属于力学。在这种意义上理性的力学是运动的科学，它精确地提出并证明来自无论任何种类的力的结果，以及产生任意运动所需要的力。力学的这个部分，就它的从属于手工工艺的五种能力（*potentiae quinque*）而言，已被古代人发展过，他们考虑重力（它不是手工的能力）不过是移动重物的那些能力。但是我们讨论的是哲学而非工艺，并陈述自然的而不是手工的能力，且极力深究与重力、轻力（*levitas*）、弹性力、流体的阻力以及无论是吸引的或者是推动的那类力有关的事项；所以我奉献这一著作作为哲学的数学原理。因为哲学的整个困难看起来在于：从运动的现象我们研究自然界的力，然后从这些力我们证明其他的现象。为此目的，对于普遍的命题，我在第一卷和第二卷中详加研究。但在第三卷中我提出这类事情的一个例子，通过它说明宇宙的系统。因为在那里，由天体的现象，通过在前两卷中用数学证明的命题，导出重力，由它物体趋向太阳和每一个行星。然后由这些力通过也是数学上的命题，导出行星的、彗星的、月球的和海洋的运动。我期望其余的自然现象能由力学的原理用同类的论证导出。因为许多理由使我怀疑它们可能都依赖某些力，由它们物体的小部分（1）（*particula*），由一些至今尚不知道的原因，彼此相互碰撞并按规则的图形凝结，或彼此驱赶并退离；由于这些力未知，哲学家迄今对自然的尝试是徒劳的。但是我希望这里建立的原理会使这一或其他更真实的哲学方法更清楚。

在本书的出版中，极聪慧且精通所有学科的杰出人士埃德蒙·哈雷勤奋工作，他不仅校正并监督雕刻几何图形，而且他是我走向此书出版的发起者。事实上，在他获得我对天体的轨道的证明后，他不断催促我将此呈送皇家学会，此后承蒙他的劝勉和好意，我开始计划将它公之于众。但我既已着手月球的运动的均差，而后我也开始尝试其他问题，它们属于重力和其他力的定律和度量，以及物体按照任意给定的吸引定律画出的图形，多个物体彼此之间的运动，在阻力介质中物体的运动，介质的力，密度和运动，彗星的轨道，等等，出版的时间比我预想的推迟了，以便我能探究其余问题并把它们一起刊行。属于月球的运动（它虽然不完备）的内容，我把它们都放在命题LXVI的诸系理中，避免用与主题不适当的一个冗长方法分别证明包含在这里的问题，而且打断其余命题的顺序。后来发现的一些结果，我宁愿把它们插在一些不大合适的地方，而不改变命题和参见的序号。我恳求读者坦诚对待他所读到的一切，在研究时不过于苛求我在如此困难的题材上的错误，而以新的努力善意地加以补充。

1686年5月8日

剑桥，圣三一学院

伊·牛顿

第二版

作者的序言

在《原理》的这个第二版中，多处被修正且有一些增添。在第一卷第II部分，求力，由此力物体能在给定的轨道上运行，被呈现得更容易且更丰富。在第二卷第VII部分，流体的阻力的理论被精确地加以研究，且被新的实验所证实。在第三卷中，月球的理论和岁差由它们自身的原理更完满地导出，且彗星的理论被更多且更精确的轨道计算的例子所证实。

1713年3月28日

伦敦

伊·牛顿

编者的序言

我们把长期期待的新版牛顿的哲学奉献给您，善意的读者，它含有许多修订和增补。这一无与伦比的著作的主要内容，可从所附的目录中得知；增补和改动的内容在作者的序言中已给予指示。剩下要我们增加的是关于这一哲学的方法这方面的东西。

从事物理学研究的人大致可分为三类。其中的一些人给每一类事物赋予特别的且隐蔽的质，然后由此宣称每个物体的行为属于人所不知不识的方式。源自亚里士多德和逍遥学派的经院学派的整个教义基于此。的确他们断言每一种效果起源于物体的特别的性质；但他们没有教我们那些性质从何而来，因此他们什么也没有教。且因为他们全都关心事物的名称而不是事物本身，他们应被认为是发明了哲学谈论，而并未传习哲学。

所以，其他人希望通过抛弃这些无用的混杂的词汇，以辛勤的努力获得称誉。且因此他们以为所有的物质是同质的，在物体上被辨别出来的各种变形起源于构成它们的小部分的非常简单的和极容易理解的相互关系。如果他们不把小部分的原始的相互关系归之于自然所赋予的关系之外的关系，他们建立的从简单事物到更复杂的事物的进程是正确的。但当他们利用自由，随意想象人们所不知道的部分的形状和大小，以及不确定的位置和运动，且甚至虚构隐蔽的流体，它们能非常自由地流入物体的小孔，因为它们具有全能的细微性，且由隐蔽的运动所推动；当他们这样做时，便陷入梦想，忽视了事物的真正构造；当它甚至由最确定无疑的观察也难于发现时，由虚假的猜想寻求更是徒然。那些把假设作为他们推测的基础的人，即使他们之后按照力学的定律极精确地发展，也只是一出传奇，也许优雅而动人，然而不过 是认真准备的传奇。

现在剩下的是第三类，也就是那些坦率地承认实验哲学的人。的确可能存在从最简单的原理导出一切事物的原因，但他们不把尚未由现象确定的东西作为原理。在物理学中他们既不虚构，也不接受假设，除非是为了讨论问题的真理性。所以他们发展了双重的方法：分析和综合的方法。从某些选择的现象用分析法导出自然界的力和更单纯的力的定律，然后由它们通过综合法给出其他现象的构造。这是最佳的哲学方法，是我们无与伦比的作者认滩应优先采用的方法。且独自认为这值得用他的劳作耕耘和点缀。所以对此他给出了最有名的一个例子，即是极幸运地从重力的理论导出了宇宙的系统的解释。其他一些人曾怀疑或想象重力属于物体的普遍特性，但他是第一个且惟一的一个人，他能从现象证明它且把他的出色的研究建立在最牢固的基础之上。

我确实知道有些人，他们甚至还享有盛誉，被一些偏见影响甚深，不易赞同这个新的原理，且宁愿选择不确定的概念甚于确定的概念。我的本意并不是挑剔他们的名声，而是想给您，善意的读者，一个简要的说明，使您能在这场辩论中作出不偏不倚的判断。

所以，为了从最简单和最近的东西开始我们的讨论，让我们稍微考虑一下地球上的物体的重力的本性是什么，然后当我们考虑天体时，它们离我们极为遥远，能进行得更稳妥。现在在所有的哲学家中间一致同意，地球附近的所有物体有向着地球的重力。多重的经验久已证明，没有真正轻的物体。所谓的轻是相对的，不是真正的轻，而只是表面上的；且这起源于附近物体的重力占优势。

此外，由于所有物体的重力向着地球，因此地球反过来有向着物体的相等的重力；因为重力的作用是相互的且在两个方向上相等，这可如此证明。假设整块地球被分成任意的两个部分，或者相等或者无论如何地不相等；现在如果向着对方的部分的重量彼此不相等，较小的重量退让较大的重量，且部分联合起来朝着较大的重量趋向的方向，沿直线运动无限地运动；这与经验完全矛盾。因此必须说，部分的重量处于平衡，这就是，重力的作用是相互的且在两个方向上相等。

物体的重量，在离地球的中心相等的距离，如同在物体中的物质的量。这从所有物体从静止由它们的重力下落，加速度相等推得；因为力，由它不相等的物体被相等地加速，必须与被移动的物体的物质的量成比例。现在，所有的下落物体被相等地加速，由此在波义耳的真空中，它们在下落中在相等的时间画出相等的空间，是显然的，那里空气的阻力被除去；且这由摆的实验可以更精确地证明。

物体的吸引力，在相等的距离，如同在物体中的物质的量。因为，由于物体向着地球的重力，且反过来地球向着物体以相等的势有重力；地球的重力向着任何一个物体，或者力，由它物体牵引地球，等于向着地球的物体的重量。但这个重量如同在物体中的物质的量，且因此，力，由它每个物体牵引地球，或者物体的绝对力，如同同一物体的物质的量。

所以，整个物体的吸引力起源于且由部分的吸引力复合而成，因为物质的块被增大或者减小，由已证明的，它的力成比例地增大或者减小。因此地球的作用必定是它的部分的作用联合起来的结果；因此地球上的所有物体必须以绝对的力相互吸引，此力按照吸引的物质的比。这是地球上重力的性质，现在让我们看看它在天上的情形如何。

每一个物体都保持它自身的或者静止或者一直均匀地运动的状态，除非被施加于它的力迫使它改变那种状态为止；这是被所有的哲学家所

接受的自然界的一条定律。由此得出，物体，它们在曲线上运动，不断地从与它们的轨道相切的直线上离开，被某个持续作用的力保持在曲线的路径上。所以行星在曲线轨道上运行，必须有某个力，由它的反复作用它们不停地从切线偏转。

现在承认某些事情是适宜的，它们被用数学方法推得且以极大的确定性被证明；即是，所有物体，它们在一个平面上画出的曲线上运动，由它们向一个静止的或者以任何方式运动的点引半径，〔此半径〕围绕那个点画出的面积与时间成比例，则它们被趋向同一个点的力所推动。所以，由于在天文学家中都承认一等行星（2）（*planeta primarius*）围绕太阳，二等行星（3）（*planeta secundus*）围绕它们自己的一等行星，画出的面积与时间成比例；因此那个力，由此力它们被持续从切线上拉离并被迫在曲线轨道上运行，指向位于轨道的中心的物体。所以这个力，相对于运行的物体，被称为向心力是合适的，无论最终如何想象它起源的原因。

也必须承认这些结论，且它们在数学上已被证明；如果一些物体以相同的运动在同中心的圆上运行，且如果循环时间的平方如同离公共的中心的距离的立方，则运行的物体的向心力与距离的平方成反比。或者，如果物体在轨道上运行，轨道与圆相近，且轨道的拱点静止，则运动的物体的向心力与距离的平方成反比。天文学家承认对所有的行星，其中的一种情形成立。因此所有行星的向心力与它们离轨道的中心的距离的平方成反比。如果有人反对说，行星的，而且尤其是月球的拱点，不是完全的静止，而是被一种缓慢的运动携带着前行，对此可以这样回答，即使我们承认这一极缓慢的运动起源于与二次比略有偏差的一种向心力，由数学能发现那个偏差但全然感觉不到，因为月球的向心力的比，它在行星之中最不规则，实际上稍微超过二次；但它对二次的接近几乎是它对三次接近的六十倍。如果我们说拱点的这种前进，不是起源于它与二次比的偏差，而是起源于另外的完全不同的原因，这是更正确的答复，正如在这一哲学中令人敬佩地显示的。所以存在向心力，由它一等行星朝向太阳，以及二等行星朝向它们自己的一等行星，精确地与距离的平方成反比。

由到目前为止所说的，行星由某一持续作用于它们之上的力而被保持在自己的轨道上是显然的，那个力总是指向轨道的中心也是显然的，很清楚它的效力在靠近中心时增大，在远离中心时减小，且实际上增大按照与距离的平方减小相同的比，减小按照与距离的平方增大相同的比。现在让我们比较行星的向心力和重力，看它们是否碰巧是同类的。如果在此一种力中和被一种力中发现相同的定律，以及相同的特性，它们应属于相同的类。所以，让我们首先考虑月球的向心力，它离我们最近。

直线的空间，它由自静止下落的物体，且在任意力的作用下在运动刚开始时在给定的时间画出，与力本身成比例；这是用数学推理得到的。所以，月球在它自己的轨道上运行的向心力比在地球的表面上的重力，如同空间，它由月球由向着地球的向心力在极短的时间画出，如果设想它失去整个圆周运动；比一个空间，它由在地球附近的一个重物由它自身的重力下落，在同样短的时间画出。这些空间中的前一个等于月球在相同的时间画出的一段弧的正矢，因为这个正矢是月球由于向心力从切线离开的度量，因此能由给定的月球的循环时间，以及给定的它离地球的中心距离计算。后一个空间由摆的实验被发现，正如惠更斯所指示的。由此运行计算，前一个空间比后一个空间，或月球在它自己的轨道上运行的向心力比在地球的表面上的重力，如同地球的半直径的平方比[月球的]轨道的半直径的平方。由上面所证明的，月球在它自己轨道上运行的向心力比月球临近地球的表面时的向心力有相同的比。所以这个临近地球的表面的向心力等于重力。因此它们不是不同的力，而是一种并且是相同的力；因为如果它们是不同的，物体由联合的力作用将以两倍于物体单独由重力作用的速度向地球下落。所以那个向心力，由它月球持续被从切线拉离或者推开，并被保持在轨道上，与地球的一直延伸到月球上的重力是相同的。且实际上这种力能延伸到遥远的距离是合理的，因为即使在最高的山顶也感觉不到它的减小。因此月球受向着地球的重力作用；当处理海洋的潮汐和岁差时，它们起源于月球和太阳对地球的作用，这个事实在这一哲学中被充分地证实了。因此我们最终得知在离地球更大的距离上重力减小的定律。因为由于重力与月球的向心力不是不同的，这个力按距离的平方减小，因此重力按相同的比减小。

现在让我们论及其余的行星。因为一等行星围绕太阳运行且二等行星围绕木星和土星运行的现象与月球围绕地球运行的现象属于同一类，此外因为已经证明一等行星的向心力指向太阳的中心，二等行星指向木星的或者土星的中心，如同月球的向心力指向地球的中心，再者，因为所有这些力与离中心的距离的平方成反比，如同月球的力与离地球的距离的平方成反比；必须做出这样的结论：所有行星的本性是相同的。因此，正如月球受向着地球的重力作用，且反过来地球受向着月球的重力作用，所以所有的二等行星受向着它们自己的一等行星的重力作用，且反之一等行星受向着二等行星的重力作用；且所有的一等行星受着太阳的重力作用，且反过来太阳受向着一等行星的重力作用。

所以，太阳受向着所有的行星的重力作用且所有的行星受向着太阳的重力作用。因为二等行星伴随它们自己的一等行星，与一等行星一起围绕太阳运行。由此由同样的论证，两种行星中的任何一种受向着太阳的重力作用，且太阳受向着它们的重力作用。此外，二等行星受向着太阳的重力作用，由月球的均差非常显然；与此有关的极精密的理论，以

惊人的敏锐在我们拥有的这部著作的第三卷中阐明。

太阳的吸引力向各个方向传播到极远的距离且扩散到周围空间的各个部分，由彗星的运动这非常明显；因为彗星，从极远的间隔出发跑到太阳的附近，而且有时如此接近太阳，以至它们的近日点似乎与太阳的球相接触。以前的天文学家徒劳地寻找这些彗星的理论，最终在我们的时代，我们的最杰出的作者成功地发现了此理论且它由观测以极大的确定性得到了证明。所以，彗星显然在焦点在太阳的中心的圆锥截线上运动，且向太阳所引的半径画出的面积与时间成比例。由这些现象很清楚且在数学上被证明，那些力，由它们彗星被保持在它们自己的轨道上，指向太阳且与离太阳的中心的距离的平方成反比。因此彗星受向着太阳的重力作用，且由此太阳的吸引力到达行星的本体，它们以给定的距离且几乎在相同的平面上，而且也到达彗星，它们以极不相同的距离处在天空中极不相同的区域。这是有重力的物体的本性，所以，它们向所有的距离，向所有的有重力的物体传播它们自身的力。由此得出，所有的行星和彗星彼此相互吸引，且彼此相互有重量；这也由天文学家所知道的木星和土星的摄动所证实，这起源于这些行星彼此的相互作用；这又由拱点的那些极缓慢的运动所证实，正如上面提到的，它起源于完全相似的原因。

最终我们到达了这种地步，我们必须承认，地球和太阳，以及一切天体，它们伴随太阳，是相互吸引的。所以它们之中每一个中的每一个极小的小部分按照物质的量有它们自己的吸引力；正如上面对地球上的物体所指明的。且在不同的距离，它们的力是距离的二次反比；因为在数学上已经证明，由按照这一定律相吸引的小部分构成的球必定按照相同的定律相吸引。

以上的结论依赖一个公理，它为所有哲学家接受，即是，同一种类的效果，亦即它们的已知性质的效果是同样的，有同样的原因，且那些尚未知道的性质也相同。因为如果重力是石块在欧洲下落的原因，谁会怀疑在美洲下落的石块的原因是相同的呢？如果在欧洲，重力在石块和地球之间是相互的，谁会否认它在美洲是相互的呢？如果在欧洲，石块的和地球的吸引力由部分的吸引力合成，谁会否认在美洲此力有类似的合成呢？如果在欧洲，地球的吸引被传播到各类物体和所有的距离，为何我们不说在美洲它按同样的方式传播呢？所有的哲学都建立在这条规则上，因为，如果它被取消，我们对于事物不能普遍地下断言。个别事物的构造通过观察和实验可以知道；由此其实我们不能断定事物的普遍性质，除非通过这条规则。

现在，由于所有物体，它们或者在地球上或者在天上被发现，允许对它们进行实验或观察，都是有重量的，必须完全承认重力普遍地属于所有物体。且正如我们不应想象物体不是广延的、不可运动的和不可入

的；因此我们不应想象它是没有重量的。物体的广延性、可运动性和不可入性不能被知道，除非通过实验；重力由完全相同的方式被知道。所有的物体，对于它们我们做过观察，是广延的、可运动的和不可入的：且由此我们得出结论，所有的物体，即使那些我们没有做过观察的，是广延的、可运动的和不可入的。因此所有的物体，对它们我们做过观察，是有重量的，且因此我们得出结论，所有的物体，即使我们没有做过观察的，是有重量的。如果有人说恒星上的物体是没有重量的，因为尚未观察到它们的重力；则由同样的论证它们既不是广延的，又不是可运动的，也不是不可入的，因为恒星的这些性质尚未被观察到。在所有物体的根本性质中，或者重力有一个位置，或者广延性、可运动性和不可入性没有位置，且事物的本性或者能正确地由物体的重力解释，或者不能由物体的广延性、可运动性和不可入性解释。说话有什么用？

我听说有些人不赞成这些结论，并且对隐蔽的性质自言自语。他们习惯不断地争论重力是隐蔽的，而隐蔽的原因应完全地逐出哲学。但对此的问答是容易的，隐蔽的原因，不是那些它们的存在性通过观察被非常清楚的证明了的原因，而是那些它们的存在性是隐蔽的和想象的，而是尚未证实的。所以重力不是天体运动的一个隐蔽的原因，因为从现象已经证明这种力确实是存在的。毋宁说隐蔽的原因是那些人的庇护所，他们把这些运动的主导赋予一种涡漩（vortex），涡漩的物质完全是虚构的且全然不能被感觉所认识的东西。

但是因为重力的原因是隐蔽的且尚未被发现，因此能把重力称为隐蔽的原因并从哲学中抛弃吗？那些如果相信的人应当心不要相信一种谬论，它最终可能颠覆整个哲学的基础。因为原因通常是沿着一条连续的链从复合的原因发展到较为简单的原因，当到达最简单的原因时，就不能继续前进。所以不可能给出最简单的原因以力学的解释，如果能给出解释，则这个原因尚不是最简单的。因此你称这个最简单的原因是隐蔽的，并抛弃它们？但同时最直接依赖它们的原因，以及依赖这些原因的原因，也应被抛弃，直到哲学被掏空且所有的原因被清除为止。

有些人说重力是超自然的，并称之为一种永恒的奇迹。因此它们主张抛弃它，由于在物理学中没有超自然的原因的位置。几乎不值得占用时间驳斥这一完全荒谬的反对意见，它自身颠覆哲学的一切。因为他们或者否认重力存在于所有物体中，但不能这么说；或者他们断言重力是超自然的，因为它不起源于物体的其他作用，因此也不起源于力学的原因。毫无疑问存在物体的原始状况（*primariae affectiones*），因为是原始的，所以不依赖其他的状况。所以让他们考虑所有这些是否同样是超自然的，且因此应同样地被抛弃；让他们考虑接下来的哲学是个什么样子。

有些人之所以不喜欢这整个的天体物理学，是因为它与笛卡儿的学

说相矛盾，而且似乎不能被调和。这些人自由享有他们自己的意见；但应该公平行事，不要否认别人有同样的自由，这种自由是他们为自己要求的。所以牛顿的哲学，我们认为它更真实。应该允许我们保持和接受，宁可追随被现象证实的原因而不是想象的尚未被证实的原因。从真实存在的原因导出事物的本性，并寻找那些定律，由它们最高的创造者建立了这个最美丽的世界的秩序，而不是那些当他认为它们正确时他能造成这个世界的那些规律，属于真正的哲学。因为同样的结果起源于多种原因，它们彼此有些不同，是合乎理性的，但是真正的原因是那个原因，由它那个结果真正地且实际上被产生，其他的原因在真正的哲学中没有位置。在自动的时钟中，时针的相同运动或者起源于悬挂的重物或者内置的弹簧的作用。但是如果出现的时钟确由重物推动，那么一个人会被嘲笑，如果他想象一条弹簧，并且以这样仓促的一个假设去解释时针的运动，因为他应该更深入地检查机器的内部机制，以便找到对象的运动的真正的原理。对那些哲学家应作出同样的或者类似的判断，他们认为天空充满某种极精致的物质，它在漩涡中无休止地运动。因为即使他们从他们自己的假设能以极大的精确性满足现象，仍然不能说他们已把真正的哲学交付给我们并已经发现了天体运动的真正的原因，除非他们证明这些原因确实存在，或者至少证明其他的原因不存在。所以，如果能证明所有物体的吸引在事物的本性中占有一个真正的位置，由此能进一步证明一切天体的运动是如何由那种吸引解决的，则任何人说同样的运动应通过漩涡来解释，就是空虚的和可笑的反对意见，即使我们完全承认这种解释的可能性。但是我们不予承认，因为现象不能通过利用漩涡来解释，它被我们的作者用最清楚的理由完全地证明了；那些用他们的不结果实的努力修补最拙劣的杜撰，又饰以新的评注的人，定是沉迷于他们的梦幻。

如果行星的和彗星的本体被漩涡携带着围绕太阳，被携带的本体与直接包围它们的漩涡的部分应以相同的速度和方向运动，且按照物质的大小，应有相同的密度或相同的固有的力。的确行星和彗星，当它们出现在天空中的相同的区域，以变化的速度和变化的方向运动。因此必须使得天空中的流体的那些部分，它们离太阳的距离相等，在相同的循环时间沿不同的方向以不同的速度运行；因为对穿过的行星，必须一个速度和一个方向；对穿过的彗星，需要另一个速度和另一个方向。由于这不能被说明，或者必须承认所有的天体不是被一个漩涡的物质所携带。或者必须说它们的运动不是从一个且同一个漩涡而来，而来自多个彼此不同的漩涡，它们遍布太阳周围的同一空间。

如果在同一空间包含几个漩涡，它们彼此相互渗透且以不同的运动旋转；因为这些运动必须与携带的物体的运动相适应，它们是极为规则的，且在圆锥截线上进行，有时偏心率极大且有时形状很接近圆；询问经过这么多世纪，在相遇物质的作用下，何以这些漩涡能保持它们的完

整性而不受扰动，是正当的。无疑，如果这些想象的运动比行星的和彗星的那些真实的运动更复杂且更难于解释；我认为接受它们进入哲学是无益的，因为所有的原因应比结果简单。允许幻想的自由，如果有人断言所有的行星和彗星被大气层所包围，这个假设似乎比涡漩的假设更合理。其次，他断言这些大气，由于它们自身的本性，环绕太阳运动并画出圆锥截线；无疑这种运动比彼此渗透的涡漩的相似的运动更容易想象。最终，他断定行星和彗星被它们自己的大气携带着环绕太阳；且由于发现了天体运动的原因，他庆祝自己的胜利。凡是以为这一虚构应被抛弃的人也会认为应抛弃另一虚构，因为一堆土丘中的两只貉之间也不比大气层的假设和涡漩的假设更为相似。

伽利略曾经证明，当一个石块被抛射时，它在一条抛物线上运动，它从直线路径的偏折起源于石块向下的重力，亦即，起源于一种隐蔽的性质。然而可能有某个人，他甚至更聪明，找到了其他的哲学上的原因。因此他想象那种精致的物质，它既不能被看到，也不能被摸到，也不能被其他感官感觉到，出现在紧挨着地球的表面的区域。此外，这种物质，在不同的方向，被各种且大多是相反的运动携带着，并画出抛物线。然后他优雅地讲解石块的偏折，并赢得众人的喝彩。他说，石块漂浮在那精致的流体中，遵循流体的路径，不可能画出别的而只画出与流体相同的路径。但是流体在抛物线上运动，所以石块必须在抛物线上运动。现在这个哲学家从力学的原因，即物质和运动，在甚至常人也能理解的水平上绝妙地导出了自然界的现象，谁会不惊奇他的绝顶天才呢？那个新伽利略，他以数学上的很大的努力，搬回了幸喜从哲学中被排除的隐蔽的性质，谁会不讥笑他呢？但我羞于在这些琐事上浪费更多的时间。

事情的概要归结于此：彗星的数目是巨大的，它们的运动极为规则，且服从与行星的运动相同的定律。它们在圆锥截线的轨道上运动，这些轨道是极为偏心的。它们从四面八方出现在天空的各个部分，且极为自由地穿过行星的区域，而大多按逆[黄道十二]宫(4)的方向前进。这些现象由天文观测已被确定无疑地证实了，而且不能由涡漩解释。再者，这些现象与行星的涡漩不能并存。天空中全然没有彗星运动的地方，除非那些虚构的物质完全地从天上被驱除。

因为，如果行星被涡漩运载着环绕太阳，涡漩的部分，它们紧挨在行星的周围，它们的密度与行星的密度相同，正如上面所说的。所以，所有的那些物质，它们贴着大轨道(5) (orbis mangus) 的边缘，与地球的密度一样；同时位于大轨道和土星的轨道之间的物质，或者有相等的或者有较大的比重。因为，为了使涡漩的结构能持续，密度较小的部分应占据中心，较重的部分离开中心较远。因为行星的循环时间如同按照离太阳的距离的二分之三次比，涡漩的部分的循环应保持相同的比。

由此得出，这些部分的离心力与距离的平方成反比。所以那些离中心间隔较远的部分，以较小的力努力远离同一中心；因此，如果它们的密度较小，则必然退让较大的力，由这个力靠近中心的物质努力上升。所以较致密的部分上升，密度较小的部分下降，且发生位置彼此的交换，直到在整个涡漩中的流体物质如此排列和调整，使得流体处于平衡而静止的状态。如果两种流体，它们的密度不同，被盛在同一容器中，无疑使密度较大的流体由于较大的重力前往较低的位置；由相似的理由，涡漩的较致密的部分由于较大的离心力前往最高的位置。所以那个涡漩的绝大部分，此涡漩位于地球的轨道的外侧，所具有的密度以及按物质的大小的惰性的力，不小于地球的密度和惰性的力，由此对经过的彗星产生一个巨大的阻力，且强大得能感觉得到，不用说似乎它应当完全停止并吸收它们的运动。然而由彗星的全然是规则的运动，很清楚它们没有遇到一点点能被感觉到的阻力，因此它们没有遭遇任何物质，它有某种阻力，或者由此它有某种密度或者内在的力，因为介质的阻力或者起源于流体的物质的惰性，或者起源于它缺乏润滑性。但起源于润滑性缺乏的阻力极端微小，且很难在通常的流体中观察得到，除非它像油和蜂蜜那样很黏滞。在空气、水、水银以及任何非黏滞的流体中，[物质]所受到的阻力几乎全属于前一类；且不能通过精细性达到任何更高的程度而被减小，如果流体的密度或者惰性力被保持，它总与这个阻力成比例；这被我们的作者在他卓越的阻力理论中最清楚地证明了，在这个第二版中换上了更为精彩的说明，且由下落物体的实验予以更充分的证实。

当物体在前进时，它们把自身的运动逐渐地传递给周围的流体，且由于传播它们失去运动，又由于失去运动而被迟滞。因此，迟滞与传递出去的运动成比例；且被传递的运动，当物体前进的速度被给定时，如同流体的密度，所以迟滞或者阻力如同相同的流体的密度；且不能以任何方式被除去，除非流体跑回到物体的后面部分恢复它失去的运动。但是这是不可能的，除非流体在物体的后面部分施加的压力等于流体在物体的前面部分施加的压力，这就是，相对的速度，由它流体从后面冲撞物体，等于一个速度，由它物体冲撞流体，亦即，除非流体跑回的绝对的速度两倍于流体向前推进的绝对的速度，这是不会发生的。所以没有一种方法能除去流体的阻力，它起源与流体的密度和惰性力。由此结论是：天空中的流体没有惰性力，因为它没有阻力；它没有一种力，由它运动能被传递，因为它没有惰性力；它没有一种力，由它能引起一个或多个物体的任何变化，因为它没有能传递运动的力；它没有任何作用，由于它没有引起任何变化的能力。所以这个假设，完全缺乏根据且对解释事物的本性毫无用处，可被恰当地称之为最拙劣的假设，且对哲学家全无用处。那些认为天空中充满流体物质的人，并假设这种物质没有惰性；虽然说没有真空，但事实上假设存在真空。因为，由于无法区别这类的流体物质和虚空，整个争论是关于事物的名称而非其本性。如果有人如此专心致志于物质，以致不承认物体的真空，让我们看看这会把他

们引向何处。

因为或者他们说宇宙的这种处处被充满的构造来自上帝的意志，他们如此想象道，目的是使非常精致的以太（æther）渗透并充满所有的东西以帮助自然的造化之功；但是不应这样说，因为从彗星的现象已经证明这种以太没有作用；或者他们会说宇宙的这种构造来自上帝的意志，他为了某个谁都不知道的目的；他们不应这样说，因为由同样的论证，宇宙的一种不同的构造同样能被建立。或者最后他们会说，它不是起源于上帝的意志，而是起源于自然的某种必然性。且因此最终他们必定堕入卑劣的、可耻的和最不纯洁的一类人中。他们梦想着所有事物由命运而不是由天意统治，物质由于它自身的必然性时时存在且处处存在，并且是无限的和永恒的。由这个假设，物质到处是均匀的，因为形状的变化与必然性完全矛盾。物质也是不运动的，因为如果它必然向任意确定的方向，以任何确定的速度运动；由同等的必然性它向某一确定的方向，以不同的速度运动；但它不能以不同的速度向不同的方向运动，所以它必须是不运动的。无疑这个宇宙，其中有无比美丽的形状和运动的变化，除非来自上帝的自由意志，他化育并统治万物。

所以由这个源泉涌现出了所有那些定律，它们被称为自然的定律，在它们之中确实显示了许多最高智慧的，而不是必然性的迹象。所以我们不应当由不可信的猜想，寻求这些定律，而应该由现象和实验学习它们。一个人，他相信仅凭他的脑力和内在的理智之光，他确能发现物理学的原理和事物的定律，他应该维护或者宇宙由于必然性而存在且提出的定律来自相同的必然性；或者尽管大自然的秩序由上帝的意志建立，但像他这样一个可怜的人完全明白怎么做最好。所有健全的和真正的哲学都以现象为基础，它或者被迫且不情愿地把我们引向此类原理，在它们之中全智和全能的存在最佳谋略和最高主权最清楚地被看出；那些原理不能因为某些人不喜欢它们而不被接纳。那些人把这些他们不喜欢的原理称为奇迹或隐蔽的性质，但由恶意所给的名字无损于那些事物本身，除非那些人最后说所有的哲学应建立在无神论上。哲学不会因为这些人而崩溃，因为事物的秩序不肯改变。

所以正直和公平的法官会赞成最好的哲学方法，它建立在实验和观察的基础之上。毋庸说，这一哲学方法由我们的无与伦比的作者的杰出著作而被增光添彩；他的卓越的和幸运的天才，解开了一些最困难的问题，并得到了被认为超越人的智力而没有希望的发现，理应被所有那些在这些事情上不是一知半解的人的尊重。大门被开启，所以，他开辟了我们到达事物的最美丽的奥秘的路径。他最终如此清楚地把宇宙的系统的最精致的结构展示给我们，即使阿方索国王复生，他也不会在这它的简单性和和谐性上再有所要求。且因此现在有可能更近地审视自然的奥秘，享受最甜美的沉思，并更热心地尊敬并礼拜万物的创造者和主宰，

这是哲学中的最丰美的果实。他必定是盲人，如果一个人从事物的最好的和最富于智慧的结构不能马上看出全能的创造者的无限的智慧和仁慈；他必定是疯子，如果他拒绝承认它们。

所以牛顿的卓越的著作是反对无神论攻击的最坚强的堡垒，没有别处有比从这个箭筒抽出来的武器更适于对付不信神的乌合之众。这早已为人所知，且首先被理查德·本特利的博学多识的英文和拉丁文讲道出色地证明了，他是一个博学之士和学术上的卓越的保护人，是他的时代和我们学界的光荣，我们的圣三一学院的最称职和最方正的院长，我必须承认我有许多原因要感谢他，即使您，善意的读者，也不会拒绝他应得的感谢。因为，作为我们的杰出的作者多年的密友（他考虑与其由于这一友谊而受到后世的赞扬，不如让这一与众不同的著作变得有名，这是知识界的幸事），他既关心他的朋友的声誉，又关心科学的进展。因此，由于第一版的原本非常罕见且极为昂贵，他坚持劝说且几乎是责备那位非常杰出的人，此人的谦虚和他的博学一样著名，让此人在他的监督之下并用他自己的费用出版这个新的版本，全面地删改并增加了上面已标出的增补。他委托我，按照他自己的权力，承担这一并非不愉快的校订责任，所有这些我已尽我所能。

剑桥，

1713年5月12日

罗杰·科茨

圣三一学院研究员，

普鲁姆 天文学和实验哲学教授

第三版

作者的序言

在这个第三版，它由医学博士亨利·彭伯顿，一个极精通此事的杰出人士料理，在第二卷论介质的阻力中的有些地方，解释较前略有扩充，且增加了关于在空气中下落的重物的阻力的新实验。在第三卷中的论据，由它们证明月球由重力被保持在它自己的轨道上，略有扩充；且新增了由庞德先生所做的关于木星的直径彼此之比的观测。还增加了对出现在1680年的那颗彗星的其他观测，它由柯奇先生11月在日耳曼完成，近来才到我们手中，且这些观测使抛物线轨道与对应的彗星的运动何等接近变得更为清楚。且那颗彗星的轨道，由哈雷计算，较前稍为精确，它是在椭圆轨道上。又，彗星在这个椭圆轨道，经过九个宫，显示它经历的路径，在精确上不比由天文学家通常确定的行星在椭圆轨道上的运动差。还增加了1723年出现的彗星的轨道，由牛津的天文学教授布拉得雷先生计算。

1725/6年1月12日

伦敦

伊·牛顿

定义

定义 I

物质的量是起源于同一物质的密度和大小联合起来的一种度量。

两倍空气的密度且两倍它所在的空间，有四倍的空气；三倍它所在的空间，有六倍的空气。对通过压缩或液化而凝结的雪或粉末亦作同样的理解。对以任何方式或无论何种原因而被凝结的物体，理由相同。在这里我没有考虑一种介质，如果存在这种介质的话，它自由地进入物体的部分之间的缝隙。以后各处物体或质量的名下我指的是这一量。它可以通过每个物体的重量得知：因为由极精确的摆的实验，我发现它与重量成比例，如后面所示的。

定义 II

运动的量是同一运动的起源于速度和物质的量联合起来的一种度量。

整个的运动是每个部分的运动的和；且因此对两倍大的一个物体，以相等的速度，有两倍的运动，并且以两倍的速度有四倍的运动。

定义 III

物质的固有的力（*vis insita*）是一种抵抗的能力，由它每个物体尽可能地保持它自身的或者静止的或者一直向前均匀地运动的状态。

这个力总与物体自身成比例，也与物体的惰性（*inertia*）没有差别，除了在领悟的方式上。由于物质的惰性，使得每个物质自身的静止的或运动的状态难以被剥夺。因此固有的力也能用极著名的名称惰性力（*vis inertiae*）来称呼它。但是一个物体仅在它自身的状态被一个施加于它的力改变时才使用这个力；在不同的观点之下那种使用既是阻力又是推动力（*impetus*）；就物体为保持它自身的状态而抵抗外加的力而言，它是阻力；同一物体，就难于退让抵抗阻碍的力而努力改变那个阻碍的状态而言，它是推动力。通常阻力归之于静止者且推动力归之于运动者；但是运动和静止，如通常所认为的，只是由于观点而彼此被区分，且通常被认为是静止的并不总是真正的静止。

定义 IV

外加的力是施加于一个物体上的作用，以改变它的静止的或者一直向前均匀地运动的状态。

这个力只存在于作用之中，作用之后并不留存在物体中。因为一个物体的新的状态只被惰性力保持。而且外加的力有不同的起源，如来自打击，来自压力，来自向心力。

定义 V

向心力是〔一种作用〕，由它物体被拖向、推向或以其他任何方式趋向作为中心的某个点。

这一类的力中有重力，由它物体趋向地球的中心；有磁力，由它铁前往磁石；再有那个力，无论它是什么，由它行星持续被从直线运动上拉回，并被迫在曲线上运动。石块，它在投石器中旋转，努力离开旋转它的手而去；且由于它自己的努力拉伸投石器，旋转得越迅速拉伸愈甚；又当松开投石器时，石块飞去。与那种努力方向相反的力，由它投石器持续把石块向着手拉回并把石块保持在一条轨道上，指向作为轨道的中心的手，我称之为向心力。且对所有的物体，它们被迫在轨道上运动，道理是一样的。它们都努力从它们的轨道的中心退离，除非某个与退离方向相反的力参与，由它物体被抑制且被保留在轨道上，所以我称它们为向心的，否则它们以均匀的运动沿直线离开。一个抛射体，如果重力被除去，它不向地球偏折，而沿直线飞入天空，只要空气的阻力被消除。抛射体由于自身的重力从直线路径上被拉回并持续向地球偏折，且其大小依照它自身的重力和运动的速度。它的重力按照物质的量愈小，或者它被抛射的速度愈大，它离直线路径的偏折愈小且前进得愈远。如果一个铅球，以给定的速度自某一山的山巅沿地平线由炮的火药的力被抛射，在落到地面之前沿一条曲线前进二哩的一个距离；这个抛射体以二倍的速度前进二倍远，且以十倍的速度前进十倍远，只要空气的阻力被消除。且增大速度，被抛射的距离能随意增大，且减小它画出的线的曲率，如此使得它以十度或者三十度或者九十度的距离下落；或者甚至环绕整个地球，或者飞入天空并继续其运动以至无穷。且由同样的方式，一个抛射体，由于重力能被弯折到一个轨道并环绕整个地球，且月球能或者由重力，如果它有重力的话，或者由其他任意的力，由这种力它被推向地球，且总是从直线路径上被拉向地球，并弯折入它自己的轨道。这个力，如果它太小，则不能使月球从直线路径上充分地弯折；如果太大，则弯折过甚使月球被拉离它朝向地球的轨道。无疑力有恰当的大小是必须的，且数学家任务是发现力，由它物体以给定的速度能恰好被保持在任意给定的轨道上；且反之发现弯曲的路径，一个物体自任意给定的位置以给定的速度出发，由给定的力它被弯折而进入那条路径。但是这个向心力有三种量：绝对的量，加速的量和引起运动的量。

定义 VI

向心力的绝对量是同一个力的一种度量，大小与它由中心经周围环绕的区域传播引起的效力成比例。

如磁力按照磁石的尺寸或者强弱在一块磁石上较强且在另一块上较弱。

定义 VII

向心力的加速的量是同一个力的一种度量，与在给定的时间它所生成的速度成比例。

如同一块磁石的力，距离愈近愈大，距离愈远愈小；或者如重力，在山谷中较大，在较高的山顶较小，且在离地球更大的距离上（正如后面弄清楚的）甚至更小；但在相等的距离，它在各个地方是一样的，因为所有下落的物体（无论重的或者轻的，大的或者小的），除去空气的阻力，被同等地加速。

定义 VIII

向心力的引起运动的量是同一个力的一种度量，与在给定的时间它所生成的运动成比例。

如在较大的物体中的重量较大，在较小的物体中的重量较小；且同一物体靠近地球时较重，在天空中较轻。这个量是整个物体的向心性（centripetentia）或者向着中心的倾向，且（据我如此说）是它的重量；它总能通过与它方向相反且相等的力而为人所知，此力能阻止物体的下落。

力的这些量，为了简洁起见，可称之为引起运动的力、加速的力和绝对的力；为了区别起见，以物体寻求一个中心，以物体的位置以及以力的中心为标准；亦即，引起运动的力对于物体，一如整个物体趋向一个中心的努力，且它由各个部分的努力合成；加速的力对于物体的位置，一如某种效力，自中心通过周围的每个位置扩张，以使在那些位置的物质运动；又绝对的力对于中心，一如某种原因，没有它引起运动的力不通过周围的区域传播；无论那个原因是某个中心物体（如磁石在磁力的中心，或者地球在重力的中心），或者某一尚未明了的原因。这个概念只局限于数学方面：因为现在我不考虑力的物理学原因和状况。

所以加速的力比引起运动的力如同速度比运动。因为运动的量起源于速度和物质的量的联合；且引起运动的力起源于加速的力和同一物质的量的联合。因为加速的力在物体的每个小部分上的作用的和是整个物体的引起运动的力。因为临近地球的表面，那里加速的重力或者重力的产生力，对所有的物体普遍地相同，引起运动的重力或重量如同物体：如果上升到一个区域，在那里加速的重力变小，重量同等地被减小，且总是如同物体和加速的重力的联合。于是在一个区域，在那里加速的重力减半，一半或三分之一大的物体，重量小四或者六倍。

此外，在同样的意义上我称吸引和推动是加速的和引起运动的。而且我无差别且不分彼此地交换使用吸引、推动，或任何种类的趋向一个中心的词；这些力不是从物理学上而是从数学来考虑的。因此读者应避免由此类的词相信我在某处定义作用的种类或者方式，或者物理学的原因和理由（ratio），或者我在真实和物理学的意义上把力归于中心（它们是数学上的点）；如果我偶尔说到中心牵引，或者中心有力的话。

到目前为止对较不熟悉的词语，我已解释了它们在随后的讨论中应被理解的意义。时间、空间、地方（locus）和运动是每个人都非常熟悉的。但是必须注意，普遍人正是从他们对可感觉到的物体的关系来领悟这些量。且因此产生一定的偏见，为了消除它们把那些量区分为绝对的和相对的、真实的和表面的、数学的和普遍的是适宜的。

I. 绝对的、真实的和数学的时间，它自身以及它自己的本性与任何外在的东西无关，它均一地流动，且被另一个名字称之为持续（duratio）、相对的、表面的和普遍的时间是持续通过运动的任何可感觉到的和外在的度量（无论精确或者不精确），常人用它代替真实的时间，如小时、日、月、年。

II. 绝对的空间，它自己的本性与任何外在的东西无关，总保持相似且不动，相对的空间是这个绝对的空间的度量或者任意可动的尺度（dimensio），它由我们的感觉通过它自身相对于物体的位置而确定，且被常人用来代替不动的空间：如地下的空间的、空气的或天空的空间的尺度由它们自身相对于地球的位置而确定。绝对的和相对的空间在种类和大小上是一样的；但在数值上并不总是保持相同。因为，例如，如果地球运动，我们的空气的空间，它是相对的且相对于地球总保持相同，一会儿绝对空间的一部分在空气穿过的地方，一会儿它的另一部分在空气穿过的地方，且因此在绝对的空间中不断地变化。

III. 地方是空间的一个部分，它由一个物体占据，依赖空间，是绝对的或者相对的。我说，空间的部分，既不是物体的位置，也不是环绕物体的表面。因为相等的立体它们的地方总是相等的；但表面由于它们的形状的不同而大多不相等；位置（situs），严格地说，没有量，与其说是地方，不如说是地方的属性。整体的运动与部分的运动的和是一样的，这就是，整体从它自身的地方的移动与它的部分从它们自身的地方的移动的和是一样的；且因此整个的地方与部分的地方的和是一样的，所以在整个物体的内部。

IV. 绝对的运动是物体从一个绝对的地方移动到另一个绝对的地方；相对的运动是物体从一个相对的地方移动到另一个相对的地方。由是在一艘航行的船上，一个物体的相对的地方是船上的那个区域，它被物体占据，或者船的整个空腔的那个被物体充满的部分，因此与船一起运动：则相对的静止是物体在船的那个相同的区域或者空腔的相同的部分持续存在。而真正的静止是物体在不动的空间的那个相同的部分持续存在，在此空间中船与它自身的空腔和所有它包含的东西一起运动。因此如果地球的静止是真实的，一个与一条船相对静止的物体，它以船在地球上运动的速度真实地且绝对地运动。但是，如果地球也是运动的，则此物体的真实的和绝对的运动部分地起源于地球在不动的空间中的真实的运动，部分地起源于船在地球上的相对的运动；且如果物体在船上也

有相对的运动，则它的真实的运动，部分地起源于地球在不动的空间中的真实的运动，部分地起源于船在地球上相对的运动和物体在船上的相对的运动；且由这些相对的运动引起它对地球上物体的相对的运动。倘若地球的那个部分，当船在其上，是以10010份的速度向东的真实的运动；且船扬帆顺风以十份的速度西去；又在船上一个水手以一份的速度向东走去：则水手在不动的空间以10001份的真实的和绝对的速度向东移动，且在地球上以九份的相对的速度向西移动。

绝对的时间与相对的时间在天文学中通过普遍的时间的差（ æquatio ）被区别开来。因为自然日是不相等的，通常为了测量时间而被认为是相等的。天文学家校正这种不等性，为了由更精确的时间测量天体的运动。可能不存在均一的运动，由它时间被精确地测量。所有的运动可能都是加速的和迟滞的，但绝对的时间的流不可能被改变。事物的存在性的持续或者保持是同样的，无论它们的运动是迅速，或者是缓慢，或者是没有；因此这一持续应能与它的能被感觉到的测量区分，且能由天文学中的差导出。而且，这个差在确定现象何时发生时的必要性既被用摆钟的实验所揭示，亦被木星的卫星的食所揭示。

正如时间的部分的次序是不能改变的，空间的部分的顺序亦然。若那些部分从它们自身的被移开，则它们被从（据我如此说）它们自己移开。因为时间和空间是，正如它们过去是，它们自身以及一切事物的地方。宇宙万物，在时间上居于相继的次序中，在空间中处于位置的次序中。那些事物的本质是地方，且初始的地方的运动是荒谬的。所以这些地方是绝对的地方；且仅是离开这些地方的迁移是绝对的运动。

但是，因为我们不能看到空间的这些部分，而且由我们的感觉不能彼此区分它们；我们代之以可以感觉到的测量。因为从事物离开某个我们认为是不动的物体的位置和距离，我们定义万物的地方，然后相对于前述的地方我们估计所有的运动，在此范围我们想象物体自那些地方的迁移。因此绝对的地方和运动被我们用相对的地方和运动所代替；这在人间的日常事物中不无便利：但在哲学中应从感觉抽取它们。因为可能没有真正静止的物体，地方和运动由它作参照。

但是绝对的和相对的静止和运动被它们自身的特性和原因以及效应区别开来。静止的特性是，物体真实的静止，是它们彼此之间的静止。且所以，由于可能有某个物体在恒星的区域，或者更远，是绝对静止的；但是我们的区域中，从物体彼此的位置不能知道是否这些中的某一个对那个遥远的物体保持给定的位置，从这些物体的位置彼此之间的关系不能定义真实的静止。

运动的特性是，部分，它们与整体保持给定的位置，参与这个整体的运动。因为在轨道上运动的[物体的]所有部分，努力自运动的轴退

离，且〔物体〕前进的推动力起源于它的每个部分的推动力的联合。所以，如果周围的物体在运动，在里面的与它们相对静止的物体也参与它们的运动。且因此真实的和绝对的运动不能由离开近处物体的迁移确定，这些物体被视为是静止的。因为外面的物体不仅被视为是静止的，而且是真正地静止的。否则，所有被包含的物体，除了离开周围靠近它们的物体的迁移，也参与它们的真实的运动；且如果没有那个迁移，它们也不是真实的静止，而仅被视为是静止的。因为周围的物体对于被包围在其中的物体，如同整体的外面的部分对于里面的部分，或者如同壳对于核。且当壳运动时，核在不从壳的附近迁移的情况下，作为整体的一个部分而运动。

与以上所说的特性有关系的是，当一个地方运动时，放置在这个地方的东西与它一起运动；且所以一个物体，它从一个运动着的地方离开，也参与它自身的地方的运动。所以，一切运动，它们离开运动着的地方，都仅是整体的和绝对的运动的部分，且每一整体的运动由一个物体离开它的初始的地方的运动，以及这个地方离开它自己的地方的运动，如此等等的运动，直到某个不动的地方，复合而成，如上面提到的水手的例子。因此，整体的和绝对的运动不可能被确定，除非通过不动的地方：且所以以上我把这种运动归之于不动的地方，把相对的运动归之于可以运动的地方。但是不动的地方是没有的，除了从无限到无限彼此保持给定的位置的所有地方；且因此总保持不动，并构成一个空间，我称之为不动的。

原因，由于它们真实的和相对的运动被彼此区分，是施加在物体上以生成运动的力。真实的运动既不被生成亦不被改变，除非施加力于运动的物体：但相对运动的生成和改变不需要施加力于这个物体。因为仅在其他物体上使加力就足够了，它与那个给定的物体有关系，当那个物体退让，那个关系被改变，在此关系中构成这个物体的相对的静止或者运动。此外，真实的运动总被加在一个运动着的物体上的力改变；但相对的运动不是必须地被这种力改变。因为，如果相同的力既施加于一个运动着的物体亦施加于其他与之有关系的物体，使得相对的位置被保持。所以，每个相对的运动在真实的运动被保持时，能发生变化；且因此真实的运动绝不会由此类关系构成。

效应，由于它们绝对的和相对的运动被彼此区分，是从圆周运动的轴退离的力。因为在纯粹的相对的圆周运动中这些力是没有的，但在真实的和绝对的圆周运动中这些力的大小依照运动的量。如果由一条甚长的绳悬挂一只桶，且桶被持续转动，直到绳由于扭转过甚而变硬，再注入水，且桶与水一起静止；然后，另一个力突然使桶向相反的方向做旋转运动，且绳子扭开时，这个运动保持一段时间；刚开始时水的表面是水平的，与容器在运动之前一样。但此后容器，通过逐渐施加力于水，

使水开始有感觉到的旋转；水逐渐地从中间退离，且在容器的壁上升高，呈凹面的形状（正如我曾试验过的），且运动愈快，水上升得愈高，直到它与容器在同样的时间完成旋转，且在容器中相对静止。水的这一升高揭示它努力从运动的轴退离，且由这样的努力能知道并测量水的真实的和绝对的圆周运动，这里它与相对运动的方向正相反。在一开始，当在容器中的水的相对的运动极大时，那个运动没有引起从轴退离的努力：水没有寻求周边在容器的壁上升高，而是保持水平，且所以它的真实的圆周运动尚未开始。但后来，当水的相对运动减小，它在容器的壁上的升高揭示出水从轴退离的努力；且这一努力证明那个真实的圆周运动持续增加，且当水在容器中相对静止时成为最大。所以，那个努力不依赖水相对于周围的物体的迁移，且因此真实的圆周运动不能由此种迁移确定。每个旋转着的物体的真实的圆周运动是惟一的，对应于一种惟一的努力作为它特有的且适当的效应，而相对的运动对于外部的各种关系是不可计数的；一如其他关系，完全缺乏真实的效应，除非参与那个真实的而且惟一的运动。且因此在一些人主张的那个系统中，它在恒星天之下包含着我们的诸多天空在旋转，并携带着行星一起运动，天空的每一部分以及行星在邻近它们的天空中是静止的，其实是运动的。因为它们自身的位置彼此之间会被改变（这不同于真实的静止），且被它们的天空携带着，参与天空的运动，且作为旋转着的整体的部分，努力从那些整体的轴退离。

所以，相对的量不是它们承担名字的那些量自身，而是它们的那些可以感觉到的测量（无论精确或者不精确），并被常人用来代替被测量的量。但如果词的意义由用法定义；则这些可以感觉到的测量能用时间、空间、地方和运动的那些名称恰当地被理解；如果量被理解为这里的被测量的量，则表达的方式是罕见的且是纯数学的。因此，那些把这些词解释为被测量的量的人，歪曲了《圣经》。那些把真正的量与它们的关系和普通的测量相混淆的人，同样玷污了数学和哲学。

的确，从表面上的行为认识单个物体的真实的运动是极为困难的；因为那些不动的空间的部分，在其中物体真正地运动，没有触及感觉。但是，情况不是完全无望。因为能导出一些论据，部分地从表面上的运动，它们是真实的运动的差；部分地从力，它们是真实的运动的原因和效应。例如，如果两个球，用一根连结它们的绳子保持彼此给定的距离，围绕它们的重力的公共的中心旋转；由绳子的伸张能知道球自运动的轴退离的努力，且因此能计算圆周运动的量。然后，如果任意相等的力立即施加于球的交替的面上以增大或者减小它们的圆周运动；从绳子的伸张的增大或减小能知道运动的增大或减小；且因此能发现球的面，力加在它们上面能使运动有一个极大的增加，这就是，后面的面，或尾随圆周运动的面。但是知道了尾随圆周运动的面，就知道了相对的面，它在圆周运动中先行，运动的方向就被知道。按这种方式能发现在任意

无限的真空中圆周运动的量和方向，那里没有外在的和能感觉到的存在能与球比较。现在，如果在那个空间中放置了一些遥远的物体并保持相互之间被给定的位置，一如在天空的区域中的恒星；从球在物体之间的相对的迁移不能明了这运动应归于球或者物体二者之中的那一个。但是如果注意绳子，并发现它的伸张正是球的运动所需的，即可做出球是运动的，且物体是静止的结论；且最后由球在物体之间的迁移，推断出这个运动的方向。但是如何从它们的原因、效应，以及表面上的差推断真实的运动；且反之，如何从真实的或者表面上的运动推断它们的原因和效应，详述于后。因为这正是我撰写这一著作的目的。

公理或运动的定律

定律 I

每一个物体都保持它自身的静止的或者一直向前均匀地运动的状态，除非由外加的力迫使它改变它自身的状态为止。

抛射体保持它们自身的运动，除非由于空气的阻力而被迟滞，以及被重力向下推进。一个转轮，它的部分被它们的结合持续拉离直线运动，不停止转动，除非被空气迟滞。但是行星和彗星的较大的本体，在阻力较小的空间中，保持它们自身的前进运动和圆周运动很长的一段时间。

定律 II

运动的改变与外加的引起运动的力成比例，并且发生在沿着那个力被施加的直线上。

如果任意的力生成某一运动；两倍的力生成两倍的运动，三倍的力生成三倍的运动，无论力是一次一齐施加，或是逐渐地且相继地施加。且这项运动（它总与生成它的力指向相同的方向），如果物体先前在运动，或者被加到它的运动上，如果它们方向一致；或者从其中被减去，如果它们方向相反；或者倾斜地添加，如果它们是倾斜的，且沿着两者的方向合成。

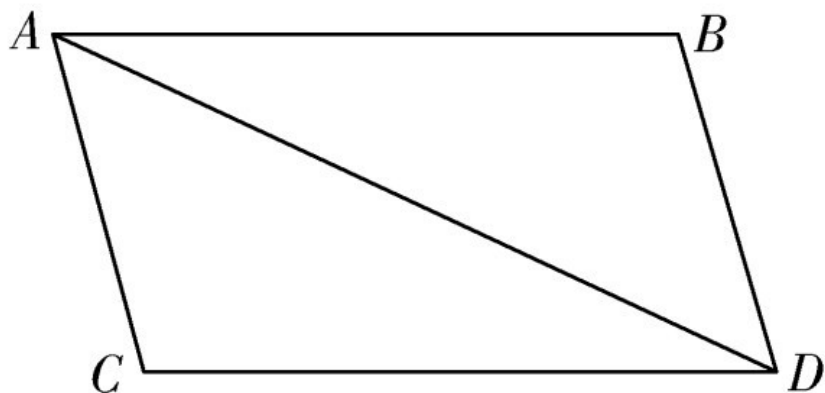
定律 III

对每个作用存在总是相反的且相等的与反作用：或者两个物体彼此的相互作用总是相等的，并且指向对方。

无论什么东西压或者拉其他东西，它一样多地被压或者被拉。如果有人用手指压一块石头，这个手指也被石头所压。如果马拉一块系在绳子上的石头，马（据我如此说）也被同等地拉向石头；因为绳子在两端伸展，以同样的努力舒展自身，并驱使马朝向石头，而且石头朝向马；阻碍一个的前进与推动另一个的前进来得一样大。如果某个物体碰撞另一个物体，那个物体的运动无论如何被〔前一物体〕自身的力改变，则反过来，另一个物体的力（由于它们相互的压迫的相等性）使〔前一物体〕自身的运动在相反的方向做同样的改变。由这些作用产生的相等的变化，不是在速度上，而是在运动上；当然物体不受其他的阻碍。因为速度的变化发生在相反的反向上，由于运动被相等地改变，与物体成反比。这个定律对于吸引亦成立，正如在下面的注释中所证明的。

系理 I

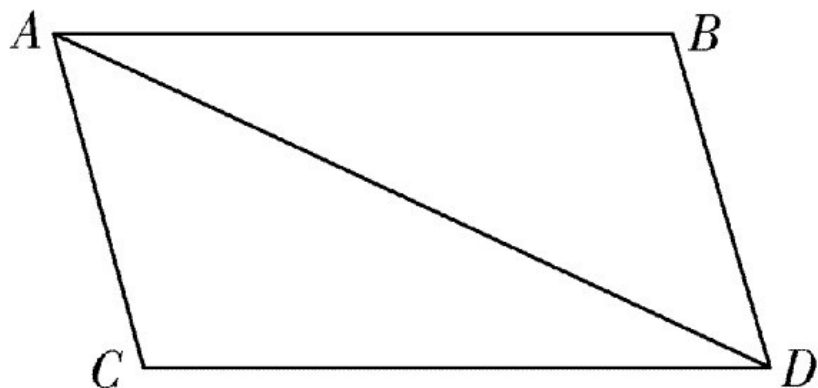
一个物体由联合起来的力画出平行四边形的对角线，在相同的时间分开的力画出边。

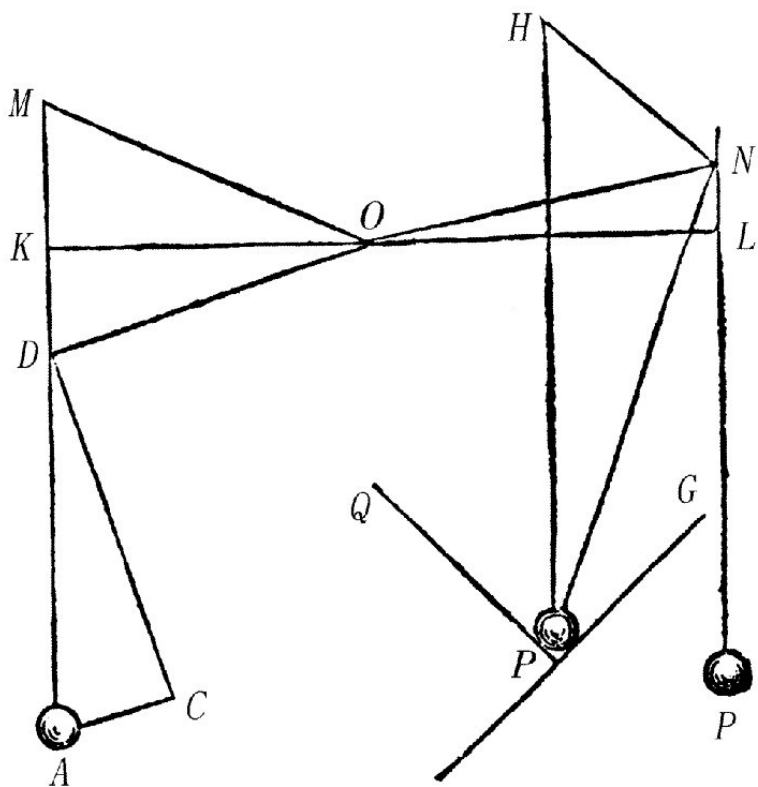


如果一个物体在给定的时间，由在地方A单独施加的力M，以均匀的运动由A被携带至B；在同一地方单独施加的力N，物体被自A携带至C：补足平行四边形ABDC，则两个力在相同的时间在对角线上把那个物体自A携带至D。因为，由于力N沿平行于BD的直线AC作用，由定律II这个力一点也不改变由另一个力产生的走向那条直线BD的速度。所以物体在相同的时间到达直线BD，无论施加力N与否；且因此物体在那段时间结束时被发现在那条直线BD的某处。由同样的论证，在相同时间结束时物体在直线CD的某处被发现，且因此它必在两条线的交点D被发现。且由定律I，物体以直线运动自A前进到D。

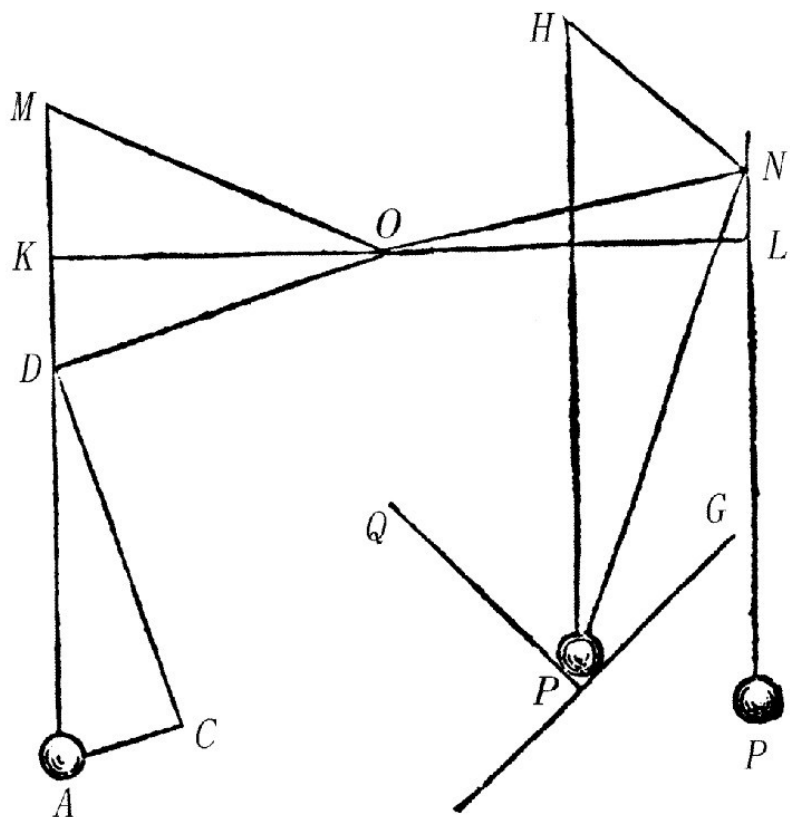
系理 II

且因此，显然，直接的力 AD 由任意倾斜的力 AB 和 BD 合成，且反过来，任意直接的力 AD 分解为任意倾斜的力 AB 和 BD 。的确，这种合成与分解从力学已得到了充分的证实。





如同从任意一个轮子的中心 O 伸出的不等的半径 OM ， ON ，由细线 MA ， NP 支持着权 A 和 P ，且需求使轮子运动的重力。过中心 O 引垂直于细线的直线 KOL 交细线于 K 和 L ，且以中心 O 和间隔 OK ， OL 中的较大者 OL 画一圆交细线 MA 于 D ：又作直线 OD ， AC 平行于它，再者 DC 垂直于它。因为细线上的点 K ， L ， D 是否属于轮子的平面并无差别；无论悬挂在点 K 和 L 或者 D 和 L ，权的作用相同。设权 A 的整个力由细线 AD 表示，且这个力被分解为力 AC 和 CD ，其中的 AC 直接地自中心拉半径 OD ，对使轮子运动没有一点作用；但是另一个力 DC ，垂直地拉半径 DO ，犹如它垂直地拉等于 OD 的半径 OL ，效果是相同的；这就是，它与权 P 有相同的作用，只要那个权比权 A 如同力 DC 比力 DA ，亦即（由于三角形 ADC ， DOK 是相似的）如同 OK 比 OD 或者 OL 。所以权 A 和 P ，与处于平直位置的半径 OK 和 OL 成反比时，它们的功效相同，且因此停留在平衡的状态：这是天平、杠杆和绞盘的悉知的性质。但是如果任一权较按照这个比大，它的使轮子运动的力也如此大。



但是如果权 p ，它等于 P ，部分地被细线 Np 支撑，且部分地倚在倾斜的平面 pG 上：引 pH ， NH ，前者垂直于地平线，后者垂直于平面 pG ；且如果 p 的向下的重力由线 pH 表示，这个力能分解为力 pN ， HN 。如果某个平面 pQ 垂直于细线 pN 且截另一平面 pG 于平行于地平线的一条直线；且权 p 只倚在这些平面 pQ ， pG 上；它以力 pH ， HN 垂直地压迫这些平面，即以力 pN 压迫平面 pQ ，且以力 HN 压迫平面 pG 。且因此如果平面 pQ 被除去，使得权拉紧细线；因为支撑权的细线现在取代了被除去了的平面的地位，线被同样的力 pN 拉紧，平面先前被它压迫。因此这条倾斜的细线的张力比另一条垂线 PN 的张力，如同 pN 比 pH 。且所以，如果权 p 比权 A 按照一个比，它由来自从轮子的中心到它们各自的线 pN 和 AM 的最短的距离的反比，和 pH 比 pN 的正比复合而成；则两个权有使轮子运动的相同的效力，且因此相互遏制，正如任何人可以试验的。

且权 p ，它倚在那两个倾斜的平面上，具有在劈开的面之间的缝隙中的一个楔的作用：且因此楔的和锤的力能知道；因为力，以它权 p 压迫平面 pQ ，比一个力，由它权 p 沿直线 pH 被推向[两]平面，无论由它自身的重力或者锤的打击，如同 pN 比 pH ；因为它比一个力，由它权 p 压

迫另一平面pG，如同pN比NH。且因此螺旋的力可由力的类似分解导出，的确，它是由杠杆推动的楔。所以，这一系理的应用极广，且其真实性由于它的各种用处而被证实；因为由著作家们以不同的方式证明的整个力学依赖刚才所说的。因为由此容易导出机械力，它们通常由轮子的，滚筒的，杠杆的，绷紧的弦的，直着和倾斜着上升的重物的，以及其他的力学的动力构成，还有肌腱使动物的骨骼移动的力。

系理 III

运动的量，它由取自在同一方向已完成的运动的和，以及在相反方向已完成的运动的差得到，不因物体之间的作用而改变。

因为由定律III，一个作用和与它相反的反作用是相等的，且因此由定律II，它们在运动上产生的变化是相等的且朝着相反的方向。所以如果运动发生在相同的方向上；逃跑的物体的运动被加上多少，追赶的物体的运动就被减去多少，于是保持与先前一样。若不然，物体是迎面而来的，从两者的运动中减去相等的量，且因此在相反的方向上所完成的运动的差保持相同。

因此，如果一个球形物体A是另一个球形物体B的三倍，且有二份的一个速度；又B在同一直线上以十份的一个速度追逐A，且因此A自身的运动比B自身的运动，如同六比十：假定那些运动为六份和十份，则和为十六份。所以，当物体相遇时，如果物体A获得三份或者四份或者五份的运动，则物体B失去相同份数的运动，且因此物体A在反射后以九或者十或者十一份的运动前进，则B以七或者六或者五份的运动前进，和总是十六份的运动，如同以前。如果物体A获得九或者十或者十一或者十三份的运动，且因此在相遇以后以十五或者十六或者十七或者十八份的运动前进；物体B，失去的份数与A获得的同样多，或者失去九份的运动以一份的运动前进，或者失去它向前的十份的运动而静止，或者失于它自身的运动和（据我如此说）更多的一份运动而以一份的运动退行，或者由于十二份的向前运动被减去而以两份的运动退行。且因此同向的运动的和 $15+1$ 和 $16+0$ ，以及逆向的运动的差 $17-1$ 和 $18-2$ ，总等于十六份，如同相遇和反射之前。但是反射后物体由它们继续进行的运动是已知的，任何一个物体的速度被发现，取它比反射前的速度，如同反射后的运动比反射前的运动。如在最后一种情形，这里物体A的运动在反射前是六份且在反射后为十八份，又在反射前它的速度是二份；它在反射后的速度被发现为六份，由所说的，正如反射前的六份运动比反射后的十八份运动，结果是反射前二份的一个速度比反射后六份的一个速度。

但是如果物体不是球形的或者在不同的直线上运动且彼此相互倾斜着相撞，需求反射后它们的运动；需知道与两物体在它们相撞的点相切的平面的位置，然后（由系理II）每个物体的运动被分解为两个，一个运动垂直于这个平面，另一个运动平行于同一平面；但平行[于那个平面]的运动，由于物体沿垂直于这个平面的直线相互作用，在反射后保

持与在反射前一样；且垂直 [于那个平面] 的运动在相反的方向上被分配了相等的变化，使得同向时的和以及反向时的差与以前保持一致。物体围绕自己的中心的圆周运动通常也起源于这类反射。但在下面我不考虑这些情形，因为这一问题的各个方面的证明甚为冗长。

系理 IV

两个或多个物体的重力的公共的中心，由于物体之间的作用，不改变它自身的或者运动的或者静止的状态；且所以，所有彼此之间相互作用的物体的重力的公共的中心（排除外来的作用和阻碍）或者静止或者一直向前均匀地运动。

因为如果两个点以均匀的运动在直线上前进，且它们的距离按照给定的比被划分，分点或者静止或者在一条直线上均匀地前进。如果点的运动发生在同一平面上，这被后面的引理XXIII及其系理所证明；如果那些点的运动不发生在同一平面上，由相同的理由可以证明。所以，如果任意数目的物体在直线上均匀地前进，其中任意两个物体的重力的中心或者静止或者在一条直线上均匀前进；因为任意直线，它连结在直线上均匀前进的物体的中心，被这个公共的中心按给定的比划分。类似地，这两个物体和任意第三个物体的公共的中心或者静止或者在一条直线上均匀前进；因为那两个物体的公共的中心和第三个物体的中心之间的距离被它按给定的比划分。由同样的方式，这三个物体和任意第四个物体的公共的中心或者静止或者在一条直线上均匀前进；因为那三个物体的公共的中心和第四个物体的中心之间的距离被它按给定的比划分，且如此以至无穷。所以，在诸物体的一个系统中，在其中物体既无彼此之间的相互作用，又无外面的作用施加与它们，且因此每个物体在独自的一条直线上均匀地前进，所有物体的重力的公共的中心或者静止或者一直均匀地运动。

此外，在两个物体彼此相互作用的一个系统中，由于两个物体中的每一个离重力的公共的中心的距离与物体成反比；这些物体的相对的运动，无论靠近那个中心或者从同一中心退离，彼此之间相等。所以，因为对运动所发生的变化是相等的且指向相反的方向，那些物体的重力的公共的中心在它们之间的相互作用下，既不被推进又不被迟滞，亦不改变它自身的运动的或者静止的状态。但是在多个物体的一个系统中，因为任意两个彼此相互作用的物体的重力的公共的中心不因为那个作用而改变它自身的状态；又，其余的物体的重力的公共的中心与那个作用无关，因此一点也不受它的影响；但这两个中心之间的距离被所有物体的公共的中心分成的部分与它们的中心所拥有的物体的总和成反比；且因此，由那两个中心保持它们自身的运动的或静止的状态，所有物体的中心也保持它自身的状态：显然，由来自两个物体的相互作用绝不改变所有物体的中心的运动的或静止的状态。但是在这样的一个系统中，物体

彼此之间的作用或者发生于两个物体之间，或者由两个物体之间的作用合成；且所以对所有物体的公共的中心的运动的或静止的状态绝不引起变化。由于那个中心当物体之间没有相互作用时，或者静止，或者在某一条直线上均匀地前进；虽然物体之间相互作用，它继续同样的状态，或者总是静止，或者总是均匀地前进，除非从外面施加在系统上的力使它离开这一状态。所以，对运动的或者静止的状态的保持，多个物体的一个系统的与单个物体的定律是一样的。因为无论是单个物体或者诸物体的一个系统，它们的前进运动总应由重力的中心的运动估定。

系理 V

被给定空间所包围的诸物体之间的相互运动是同样的，无论那个空间或者是静止的，或者是均匀地一直向前运动而没有圆周运动。

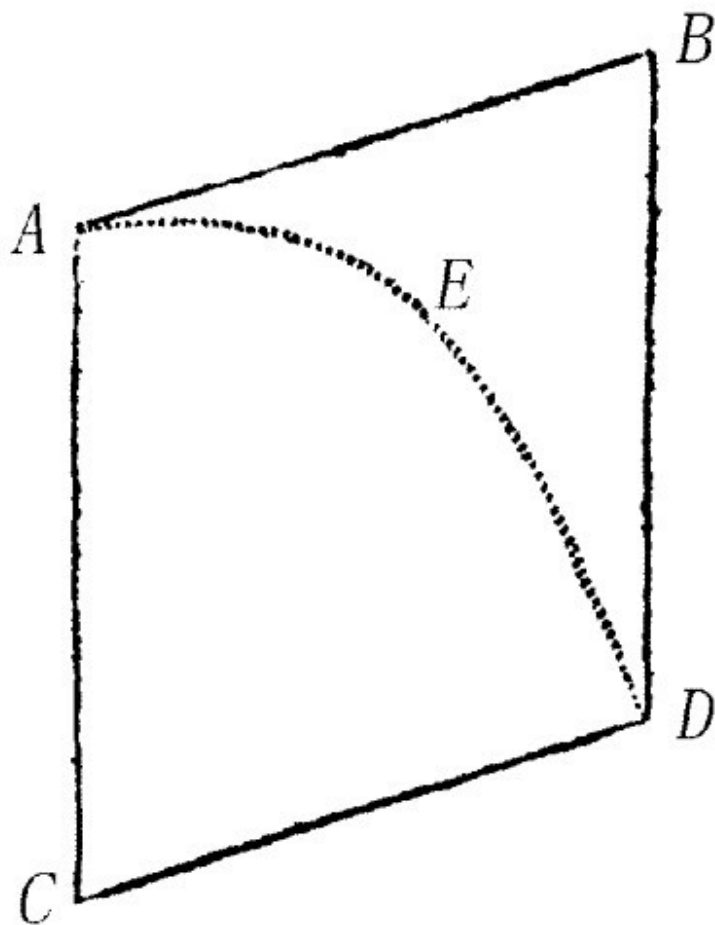
因为朝向相同方向的运动的差，以及朝向相反方向的运动的和，在开始时（由假设）在这两种情形中是相同的，且碰撞和冲击（impetus）起源于这些和或者差，由于它们物体相互冲撞。所以由定律II，碰撞的作用在两种情形中是相等的；且因此在一种情形中相互之间的运动与在另一种情形中相互之间的运动保持相等。这被经验恰当地证明。在一条船上，无论船静止，或者它一直均匀地前进，所有的运动以相同的方式发生。

系理 VI

如果诸物体彼此之间无论以何种方式运动，它们被沿着平行线的相等的加速力推动；它们都将继续彼此之间的运动，遵循的方式就如同没有那些力作用一样。

因为那些力，由相等的作用（按照被移动的物体的量）且沿着平行线，使每个物体由定律II被相等地（对于速度）移动，且因此它们之间彼此的位置和运动绝不改变。

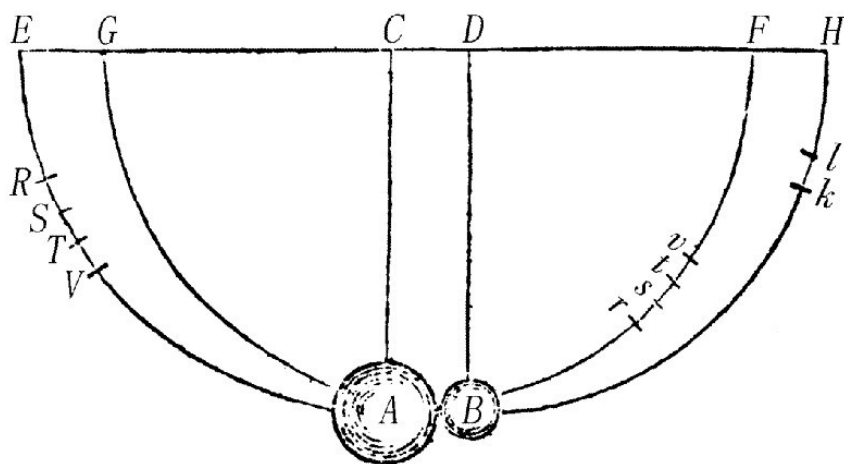
解释

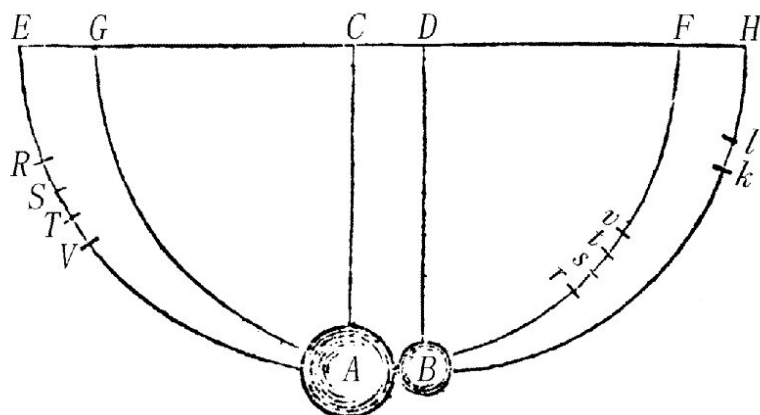


迄今为止我所陈述的原理，已被数学家们接受且被多种实验所证实。由前两条定律和前两个系理，伽利略发现重物的下落按照时间的二次比，且抛射体的运动在抛物线上进行；这与实验符合，除了那些运动由于空气的阻力而略有迟滞。当一个物体下落时，均匀的重力相等地作用，在每一相等的时间小段中，施加相等的力于那个物体，且产生相等的速度：在整个时间内施加的整个力生成的整个速度与时间成比例。且在成比例的时间画出的空间如同速度和时间的联合；亦即按照时间的二次比。又当一个物体被向上抛出时，均匀的重力施加力且被夺去的速度与时间成比例；上升到最大高度的时间如同被夺去的速度，且那个高度如同速度和时间的联合，或者按照速度的二次比。又，一个物体沿任意直线被抛射，起源于它的抛射的运动与起源于它的重力的运动被结合在一起。因此，如果物体A在给定的时间仅由抛射的运动能画出直线AB，

且仅由下落的运动在相同的时间能画出高度AC：补足平行四边形ABDC，则那个物体由复合的运动在时间结束时在地方D被发现；且曲线AED，它由那个物体画出，是一条在A与直线AB相切的抛物线，它的纵标线（6）（ordinata）BD如同AB_q（7）。依据相同的定律和系理，关于摆在振动的时间方面的问题已被证明，这也由对时钟的日常经验所支持。从这些相同的定律和系理以及第三定律，克利斯托弗·雷恩爵士，神学博士约翰·沃利斯和克利斯蒂安·惠更斯这些无疑是前一代名列前茅的几何学家，分别发现了坚硬物体碰撞和反射的规律，且在几乎相同的时间通报给皇家学会，它们之间（相对于这些定律）完全相符，的确沃利斯首先，其次是雷恩和惠更斯公布了发现。但是向皇家学会用摆的实验证实这些规律的真实性的的是雷恩；不久，杰出的马略特认为它适宜用一整本书来阐述。但是为了使这个实验与理论准确地符合，必须既要考虑空气的阻力，又要考虑相遇物体的弹性力。设球形物体A，B悬挂在中心为C，D的平行且相等的细线AC，BD上。以这些中心和间隔画半圆EAF，GBH，它们被半径CA，DB平分。物体A被拉到弧EAF上的任意点R，且（拉开物体B）由此释放，经过一次振动后它返回到点V。RV是迟滞，它来自空气的阻力。设ST是这个[弧]RV的四分之一，位于中间，这自然使得RS和TV相等，且RS比ST如同3比2。则ST是[物体]自S下落到A期间所遇到的迟滞的一个近似的表示。物体B被放回到它自己原来的地方。物体A自点S下落，且它在反射的地方A时的速度，在没有可感觉到的误差的情况下，与如果它在真空中从地方T下落时一样大。所以这个速度被弧TA的弦表示。因为摆在最低点的速度如同弧的弦，弧在下落中被画出，是几何学家习知的一个命题。反射之后物体A到达地方s，且物体B到达地方k。除去物体B并发现地方v，如果物体A由此被释放，一次振动后它返回到地方r，设st是rv的四分之一且位于中间，这自然使得rs和tv相等；且物体A在地方A刚反射后的速度由弧tA的弦表示。因为t是那个真实的和正确的地方，如果取消空气的阻力，物体A应上升到那里。由类似的方法，我们校正地方k，物体B上升到那里；并发现地方l，在真空中那个物体应上升到那里。按照这种方式能使我们的实验中的一切，仿佛在真空中一般。最后物体A乘以（据我如此说）弧TA的弦，它显示物体A的速度，以得到刚刚在反射前在地方A它的运动；然后乘以弧tA的弦，以得到刚刚在反射后在地方A它的运动。且因此物体B乘以弧BI的弦，以得到刚刚在反射后它的运动。且由类似的方法，当两个物体从不同的地方同时释放，我们需要发现两者在反射之前，以及反射之后的运动；且之后我们能比较它们之间的运动，并推断反射的效应。按这种方式，以十呎长的一架摆检验此事，既用不等的物体，又用相等的物体，且使物体经过一个很大的间隔后相遇，如八或者十二或者十六呎；我总是发现，在三吋的测量误差的限度内，当物体彼此平直地相遇，物体在相反的方向所引起的运动的变化相等，且因此作用和反作用总相等。于是，如果物体A以九份的运动碰到静止的物体B，且失去七份的运动，在反射后以二份的运动继续前行；物体B以那七份的运动退

回。如果物体迎面相遇，A以十二份的运动且B以六份的运动，又A以二份的运动退回；B以八份的运动退回，两者中的每一个都减少了十四份的运动。从A的运动中减去十二份的运动，则没有剩下的运动，减去另两份，则产生向着相反方向的二份的一个运动；且由是从物体B的六份的运动减去十四份的运动，产生向着相反方向的八份的一个运动。但是，如果物体沿相同的方向运动，A以十四份的运动较为迅速，B以五份的运动较为缓慢，且反射后A以五份的运动前进；B以十四份的运动前进，结果是九份的运动从A转移到B。且在其余的情形亦如此。通过物体的相遇和撞击，绝不改变运动的量，它由来自同向运动的和以及反向运动的差确定。因为我把测量中一时或者二时的误差归之于以充分的精确性做每一件事时的困难性。困难在于，一方面，同时释放摆，使得物体彼此在最低的地方AB相撞；另一方面，标记物体相遇后上升到的地方 s, k 。但是摆的物体的部分的不相等的密度，以及结构由于其他的原因的不规则性，也会引起误差。

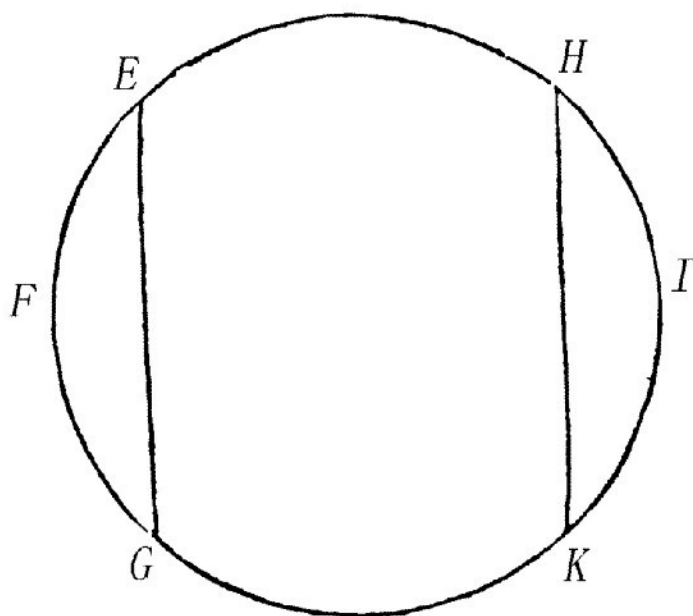




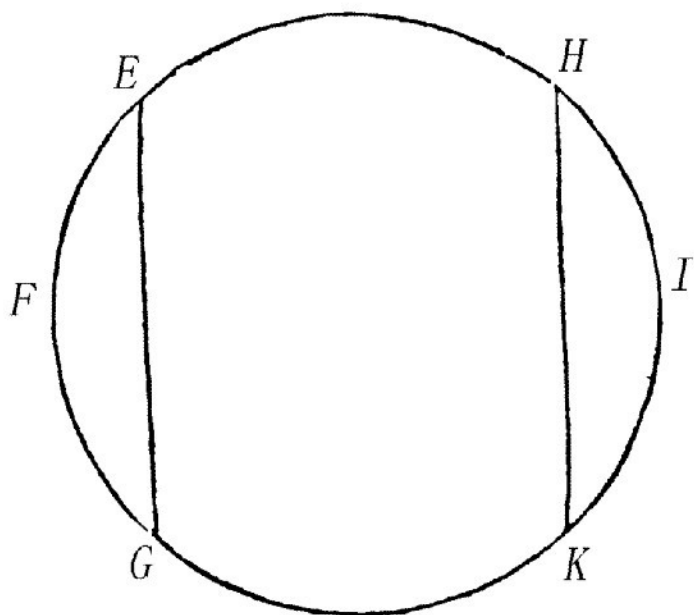
此外，为了防止有人非难此规律，这个实验就是为证明它而发明的，认为这个规律预先假设物体或者是绝对坚硬的，或者至少有完美的弹性，在自然的组成中找不到这类物体；我加以补充，刚才所描述的实验对柔软的物体和坚硬的物体的成功，无疑它们不依赖坚硬的状态。因为如果对不是完全坚硬的物体验证那个规律，只需按弹性力的量的一个确定的比例减小反射。在雷恩和惠更斯的理论中，绝对坚硬的物体彼此以相遇的速度向后退。这对完全弹性的物体可以更确切地证实。对不是完全弹性的物体，退回的速度必须与弹性力一起减小；因为那个力（除非物体的部分由于相遇而被损坏，或者仿佛在锤击下而扩大）是（就我所能断定的而言）无疑的和确定的，并使物体彼此以相对的速度退回，它比相遇时的相对的速度按照给定的比。我用羊毛线紧紧地缠成并压紧的球对此做了实验。首先释放摆并测量它们的反射，我发现了它们的弹性力的量；然后我由此确定在其他相遇情形时的反射，且它们与实验相符。〔羊毛〕球彼此总以一个相对的速度退回，它比相遇时的相对速度约略如同5比9。由钢制成的球几乎以相同的速度退回，由软木制成的球以略小的速度退回，但玻璃球的相对速度之比约为15比16。按这种方式由理论确证了关于碰撞和反射时的第三定律，这与实验完全相符。

关于吸引，我如此简捷地证明此事。任意两个物体A、B相互吸引，想象任意的障碍物居于中间，阻止它们相遇。如果其中一个物体A受到另一物体B的牵引比另一物体B受到前一个物体A的牵引大，则障碍物受物体A压迫的推动比受物体B压迫的推动大，且因此不能保持平衡。较强的压迫占优势，且使两个物体和障碍物〔构成〕的一个系统向着B的方向一直运动，在自由的空間中以总被加速的运动前进，以至无穷。这是荒谬的且与第一定律矛盾。因为由第一定律，此系统应保持它自身的静

止的或者均匀地一直运动的状态，且因此物体相等地推动障碍物，所以彼此被相等地牵引。我曾经用磁石和铁对此实验。如果把它们分别放在靠近的杯子中，并排漂浮在蓄积着的水中；二者之中的任何一个不推进另一个，但是由于向两个方向的吸引相等，它们抵抗相互趋向对方的努力，最后由于处于平衡而静止。



于是地球和它的部分之间的重力也是相互的。设地球FI被任意的平面EG截成两部分EGF和EGI：则这些部分彼此向着对方的重量相等。因为如果另一个平面HK，它与前一个平面EG平行，较大的部分EGI被它截成两部分EGKH和HKI，使HKI等于先前割下的部分EFG；显然中间的部分EGKH固有的重量不偏向末端的部分中的任何一方，而在两者之间处于平衡，据我如此说，它被悬浮着，并且静止。但末端的部分HKI自身的整个重量压在中间的部分上，且那个中间的部分推动另一末端的部分EGF；且因此，力，由它部分HKI和EGKH的和EGI趋向第三部分EGF，等于部分HKI的重量，亦即第三部分EGF的重量。且所以两个部分EGI，EGF向着对方的重量是彼此相等的，正如我要证明的。且除非那些重量相等，否则漂浮在自由的以太中的整个地球，会退让较大的重量，且逃离以太远去，以至无穷。



正如物体在相遇和反射中的势是相同的（idem pollent），它们的速度与它们的固有的力成反比；于是在机械的运动中那些动作者的势是相同的，且彼此承受相反方向的努力，动作者的速度，如果沿着它们的力的方向确定，与力成反比。因此使天平的臂运动的重物是等势的

（æquipollent），如果在天平的振动期间它们与它们的向上或者向下的速度成反比：这就是，直线上升或者下降的重物是等势的，如果它们与天平的轴和悬挂它们的点之间的距离成反比；如果这些重物由于斜面或其他障碍物而倾斜地上升或下降，它们是等势的，如果它们与上升或者下降成反比，只要沿垂直的方向取得：之所以如此是因为重力的方向是向下的。类似地，在滑轮或者滑轮组中，手直接拉绳的力，它比无论竖直或倾斜上升的重物如同重物垂直上升的速度比手拉绳的速度，手拉绳的力承担重物。在时钟或类似的仪器中，它们由彼此结合在一起的小轮制成，推进和阻碍小轮的运动的相反的力，如果与它们施加于小轮上的部分的速度成反比，则它们彼此相互承受。压一个物体的螺旋的力比手转动柄的力，如同柄在被手推动的那个部分的旋转速度，比螺旋向着被压迫的物体前进的速度。一个力，由它一个楔压迫它劈开的木头的两部分，比锤击在楔上的力，如同楔沿着锤加在它之上的力的方向上的速度比一个速度，由它木头的部分沿着垂直于楔的表面的直线退离楔。且所有机械均同此理。

机械的功效和用处仅系于，为了减小速度我们增加力，且反之亦然；由此，对适当的装置的所有的类型，问题：以给定的一个力移动给定的一个重物，或者由一给定的力克服任意给定的阻力，已被解决。因为如果机械如此制造，使得动作者的和抵抗者的速度与它们的力成反比；动作者能承受阻力，如果速度的差异较大，它将克服阻力。无疑，如果速度的差异如此之大，使得它能克服所有的阻力，如通常起源于接触的物体彼此滑过的摩擦，起源于连续的物体彼此被分开时的凝聚力，以及起源于提升物体时的重量；克服了所有这些阻力，剩余的力产生一个与它自身成比例的运动的一个加速度，部分地在机械的部件上，部分地在阻碍的物体上。但论述力学不是我目前之事。由那些例子我希望证明运动的第三定律的广泛性和确定性。因为，如果一个动作者的作用由它的力和速度联合起来确定，且如果类似地，抵抗者的反作用由它的各个部分的速度和起源于它们的摩擦、凝聚、重量和加速度的阻力联合起来确定；则作用和反作用，在所有用到的装置中，彼此总相等。且在作用通过装置传播并最终施加在所有阻碍物体上的这个限度内，它最终的方向总与反作用的方向相反。

第一卷 论物体的运动

第I部分 论用于此后证明的最初比和最终比方法

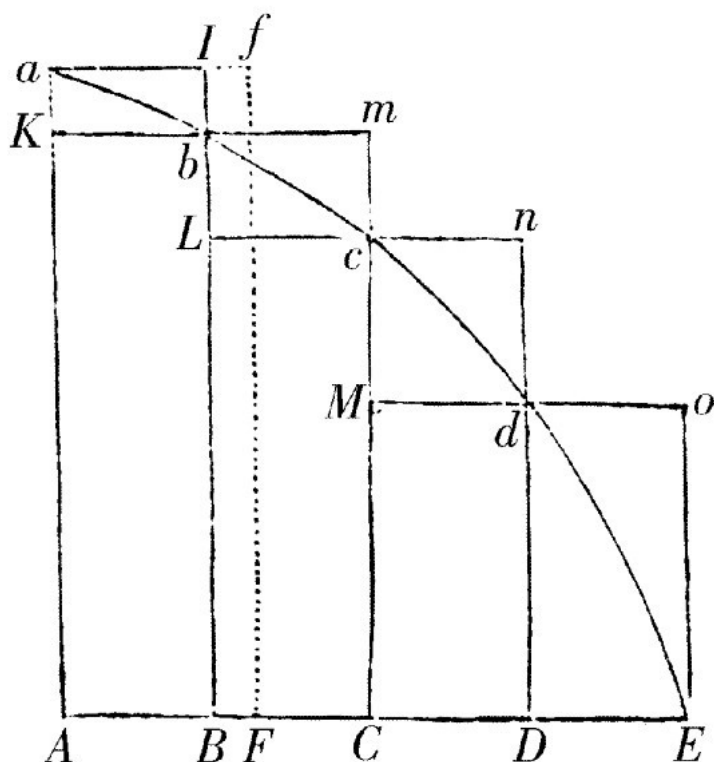
引理 I

诸量，以及量的比，它们在任何有限的时间总趋于相等，在时间结束之前它们彼此之间比任意给定的差更接近，最终它们成为相等。

如果你否认，则它们最终成为不相等，且它们最终的差变成D。那么，对于相等性它们就不能比给定的差D更为接近：与假设相反。

引理 II

如果在直线Aa，AE和曲线acE围成的任意图形AacE中，内接相等的底边AB，BC，CD，等等，与图形的边Aa平行的边Bb，Cc，Dd，等等包含的任意数目的平行四边形Ab，Bc，Cd，等等；并补足平行四边形aKbl，bLcm，cMdn，等等。此后如果平行四边形的宽度减小且其数目增加以至无穷：我说，内接图形AKbLcMdD，外接图形AalbmcndoE，以及曲线形AabcdE彼此之间的比，是等量之比。



因为内接图形和外接图形之差是平行四边形 KL ， Lm ， Mn ， Do 的和，这就是（由于所有的底相等）一个底 Kb 和高的和 Aa 之下的矩形，亦即，矩形 $ABla$ 。但这个矩形，其宽度 AB 无限减小，变得小于任何给定的矩形。所以（由引理I）内接图形和外接图形，并且居于它们中间的曲线形最终相等。此即所证（8）（Q.E.D.）。

引理 III

当平行四边形的宽度 AB ， BC ， CD ，等等不相等，但都减小以至无穷时，同样的最终比也是等量之比。

因为设 AF 等于最大宽度，并补足平行四边形 $FAaf$ 。这个平行四边形大于内接图形和外接图形之差；但它的宽度 AF 被减小以至无穷，它将变得小于任意给定的矩形。此即所证。

系理1 因此，那些正消失的平行四边形的最终和与曲线形的所有部分重合。

系理2 并且直线形，它被将要消失的弧 ab ， bc ， cd ，等等的弦包围，最终与曲线形重合。

系理3 内接直线形，当被相同的弧的切线包围时是一样的。

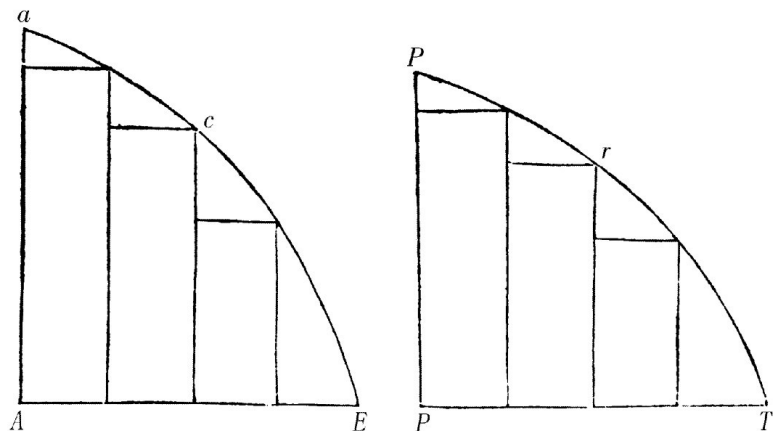
系理4 因此，这些最终的图形（相对于周线 acE ）不再是直线形，而是直线形的曲线形极限。

引理 IV

如果在两个图形 $AacE$ ， $PprT$ 中，内接（如同上面）两组平行四边形，二者数目一样，且当宽度减小以至无穷时，一个图形中的平行四边形比另一个图形中的平行四边形的最终比，一个对一个，是相同的；我说，这两个图形 $AacE$ ， $PprT$ 彼此按照那个相同的比。

因为 [在一个图形中的] 一个平行四边形比 [在另一个图形中对应的] 一个平行四边形，如同（由复合） [在一个图形中平行四边形的] 总和比 [在另一个图形中平行四边形的] 总和，并且如同一个图形比另一个图形 [按照等量之比]；因为前一图形（由引理III）比前一和，以及后一图形比后一和，按照等量之比。此即所证。

系理 因此，如果两种任意类型的量按同样的份数被任意划分，那些部分在数目增加且它们的大小减小以至无穷时，彼此之间保持给定的比，第一个对第一个，第二个对第二个，其余的按顺序对其余的：则整个部分彼此之间按照那个相同的给定的比。因为，如果在这个引理的图形中，平行四边形被取得彼此如同 [量的] 部分，则部分之和总如同矩形之和；因此，当部分及平行四边形的数目增加且大小减小以至无穷时，部分和将按照 [一个图形中的] 平行四边形比 [另一个图形中的] 平行四边形的最终比，亦即（由假设）将按照 [一个量中的] 部分比 [另一个量中的] 部分的最终比。

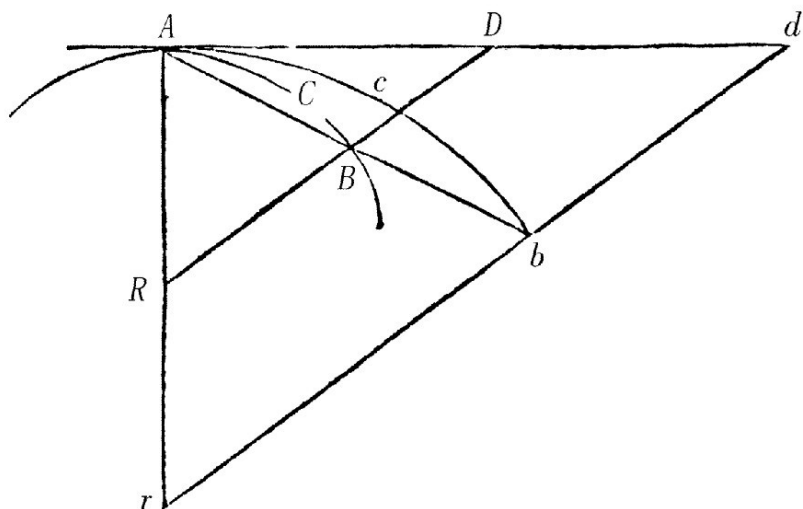


引理 V

诸相似形的所有的边，无论是直线或是曲线，它们相互对应成比例：则面积按照边的二次比。

引理 VI

如果位置给定的任意弧ACB所对的弦为AB，且在某点A，它在连续的曲率中间，被沿两个方向延伸的一条直线 (9) AD相切；此后点A，B彼此靠近并重合；我说，角BAD，它被包含在弦和切线之间，被减小以至无穷并最终消失。

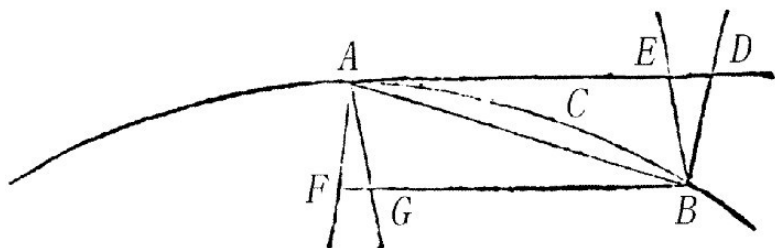


因为如果那个角不消失，弧ACB和切线AD所含的角等于一个直线角，且所以曲率在点A不连续，与假设矛盾。

引理 VII

在同样的假设下，我说弧、弦和切线彼此的最终比是等量之比。

因为当点B靠近点A时，总认为AB和AD延长到在远处的点b和d，引bd平行于截段BD。又，弧Acb总相似于弧ACB。当点A，B重合时，由上一引理，角dAb消失；且因此有限的直线Ab，Ad和居于它们中间的弧Acb重合，所以相等。因此总与[Ab，Ad和Acb]成比例的直线AB，AD，和居于它们中间的弧ACB消失，且它们最终具有等量之比。此即所证。



系理1 因此，如果通过B引平行于切线的 [直线] BF与过A的任意直线交于F，这个BF与消失的弧ACB的最终比为等量之比，因为如果补足平行四边形AFBD，BF比AD总是等量之比。

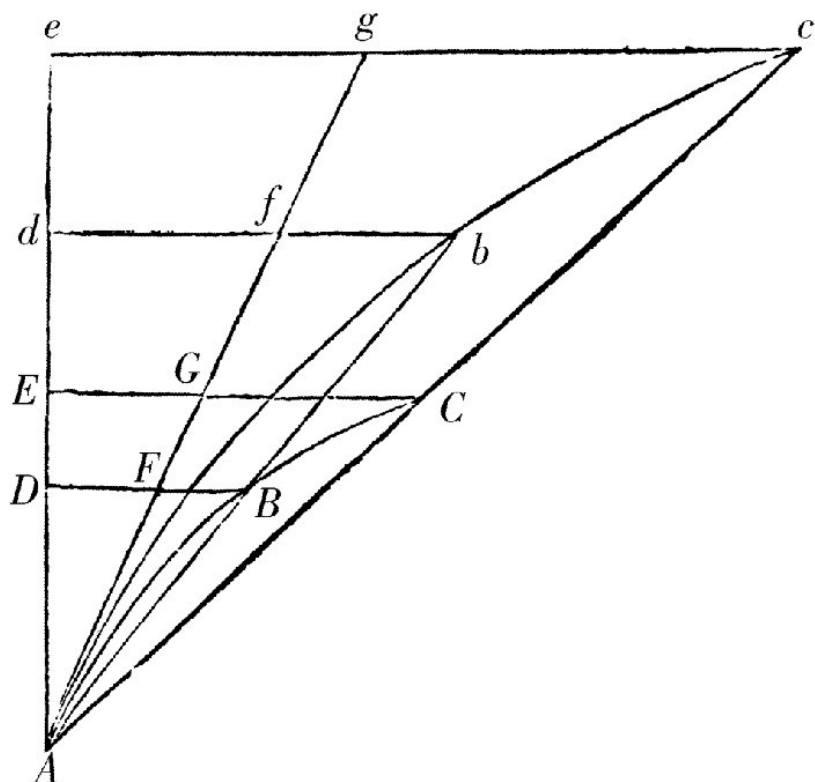
系理2 如果通过B和A引另外的直线BE，BD，AF和AG与切线AD及其平行线BF相截，则所有线段AD，AE，BF和BG以及弦AB与弧AB彼此的最终比为等量之比。

系理3 因此，这些线段在任何关于最终比的论证中可以相互替换。

引理 VIII

如果直线AR和BR以及弧ACB给定，它们与弦AB和切线AD构成三角形RAB，RACB和RAD，如果A和B互相靠近，我说这些三角形它们消失时的最终形状相似，并且它们的最终比为等量之比。

因为当点B靠近点A时，总认为AB，AD，AR延长到在远处的点b，d和r，并引rbd平行于RD，且设弧Acb总与弧ACB相似。当点A，B重合时，角bAd消失，所以三个总是有限的三角形rAb，rAcb，rAd重合，因此之故相似且相等。所以，总与 [rAb，rAcb，rAd] 相似且成比例的RAB，RACB，RAD最终彼此相似且相等。此即所证。



引理 X

空间，它由受到一任意有限力推动的一个物体画出，无论那个力是确定的和不变的，或者持续增加或者持续减小，在运动刚开始时按照时间的二次比。

时间由线AD，AE表示，且所产生的速度由纵标线DB，EC表示；这些速度画出的空间，如同这些纵标线所画出的面积ABD，ACE，这就是，运动刚开始时空间自身（由引理IX）按照时间AD，AE的二次比。此即所证。

系理1 因此容易推知，当物体在成比例的时间画出相似图形的相似部分时的误差，它由任意相等的力类似地用于这些物体上产生，由物体离开相似图形的那些位置度量，同样的物体在没有这些力作用时在成比例的时间到达那些位置，很近似地如同产生它们的时间的平方。

系理2 但是误差，它由成比例的力类似地用于相似图形的相似部分上产生，如同力与时间的平方的联合。

系理3 同样可以知道物体在不同的力推动下所画出的任意的空间。它们当运动刚开始时，如同力与时间的平方的联合。

系理4 因此，当运动刚开始时，力与[物体]所画出的空间成正比且与时间的平方成反比。

系理5 又，时间的平方与[物体]所画出的空间成正比且与力成反比。

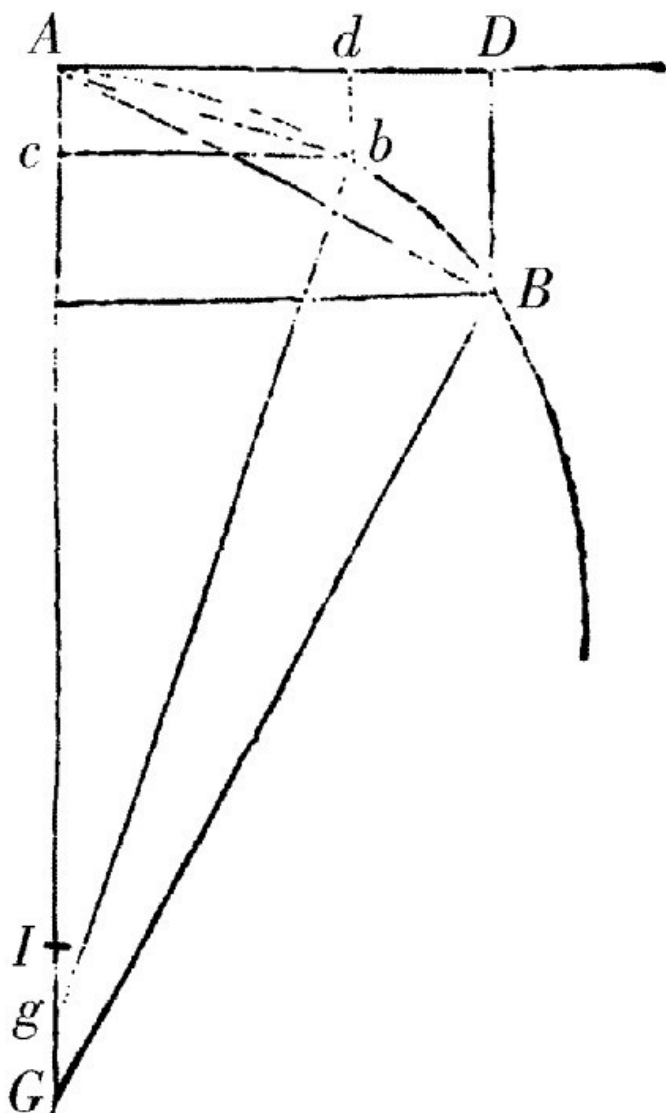
解释

如果不同种类的不定量彼此比较，并且说其中的某一个与任意另一个成正比或反比，意思是，或者前者与后者按相同的比增加或减小，或与后者的倒数按相同的比增加或减小。且如果说其中的一个与另外两个或多个成正比或反比；意思是，第一个按照一个比增加或减小，它由后者中某个的或者另一个的倒数的增大或减小的比复合而成。且如果说A与B成正比又与C成正比又与D成反比；意思是，A按照与 $B \times C \times (1/D)$ 同样的比增加或减小，这也就是，A与 (BC/D) 的相互之比为给定的比。

引理 XI

在切点具有有限曲率的所有曲线中，切角消失时的对边，最终按照弧毗连的对边的二次比。

情形1 设AB为那条弧，其切线为AD，切角的对边BD垂直于切线，弧的对边为AB。竖立垂直于这个对边AB和切线AD的直线AG，BG，它们交于G；然后点D，B，G靠近点d，b，g，再设J为当点D，B最终到达A时直线BG，AG的交点。显然距离GJ能小于任意指派的距离。又（由穿过点ABG，Abg的圆的性质） $AB_{quad.}$ 等于 $AG \times BD$ ，且 $Ab_{quad.}$ 等于 $Ag \times bd$ ；由此 $AB_{quad.}$ 比 $Ab_{quad.}$ 之比由来自AG比Ag与比BD比bd的比复合而成。但因GJ能取得小于任意指派的数量，使得AG比Ag之比能成为与等量之比的差异小于任意给定的差的比，因此， $AB_{quad.}$ 比 $Ab_{quad.}$ 之比与BD比bd之比的差异小于任意给定的差。所以，由引理I， $AB_{quad.}$ 比 $Ab_{quad.}$ 的最终比与BD比bd的最终比相同。此即所证。



情形2 现在BD以任意给定的角向AD倾斜，则BD比bd的最终比总与前者相同，且因此与 $AB_{\text{quad.}}$ 比 $Ab_{\text{quad.}}$ 相同。此即所证。

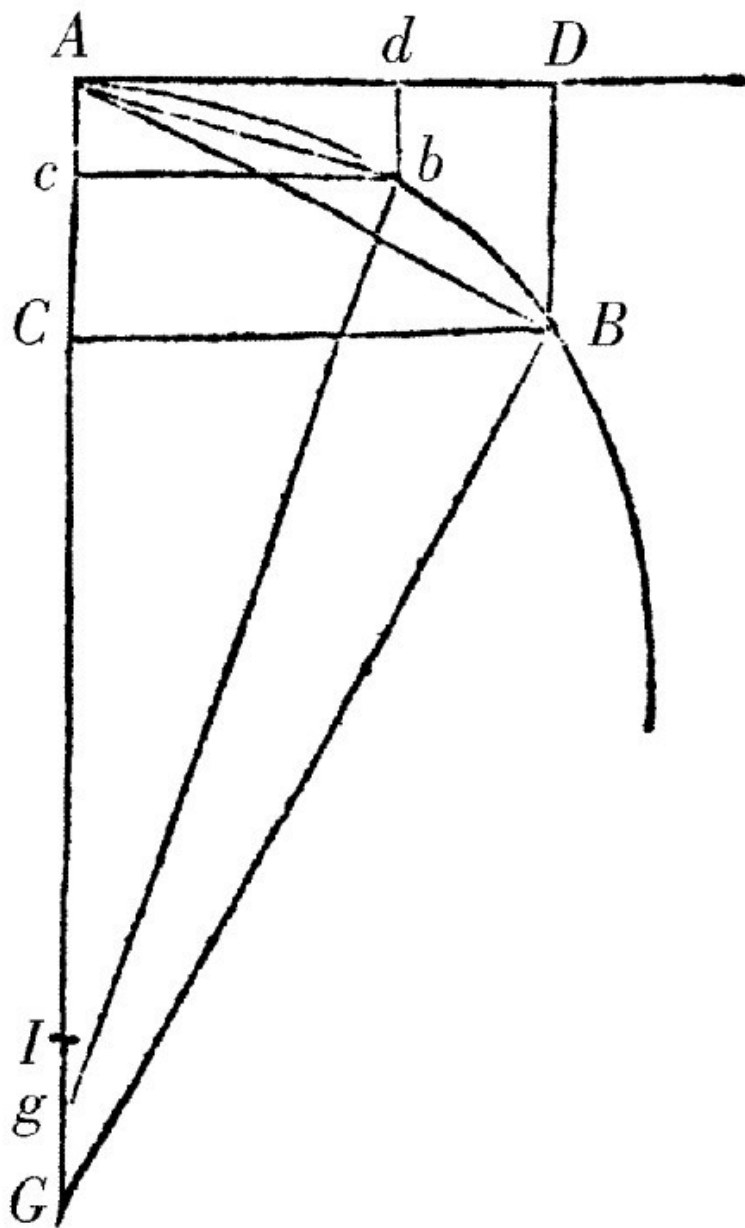
情形3 任意角D没有被给定，但直线BD往给定的一个点汇聚，或按任意其他的规则确定；毕竟角D，d按相同的规则确定，总倾向于相等且比任意给定的差更加靠近，由此由引理I它们最终相等，所以直线BD，bd的彼此之比与前面一样。此即所证。

系理1 由于切线AD, Ad, 弧AB, Ab以及它们的正弦BC, bc最终等于弦AB, Ab; 同样它们的平方最终如同 [切角的] 对边BD, bd。

系理2 它们的平方最终也如同弧的矢 (10) (arcus sagitta), 它们平分弦并汇聚于一给定的点。因为那些矢如同 [切角的] 对边BD, bd。

系理3 且因此, 矢按照时间的二次比, 在此期间物体以一个给定的速度画出弧。

系理4 直线三角形ADB, Adb最终按照边AD, Ad的三次比, 且按照边DB, db的二分之三次比; 由于 [这些三角形] 按照边AD和DB, Ad和db的复合比。所以三角形ABC和Abc最终按照边BC, bc的三次比。我说的二分之三次比是三次比的平方根, 即是来自简单比和 [它的] 二分之一比的复合。



系理5 因为DB, db最终平行并按照AD, Ad的二次比：最终曲线形ADB, Adb的面积（由抛物线的性质）是直线三角形ADB, ADb面积的三分之二；且弓形AB, Ab是同样的三角形的三分之一。并且这些〔曲边形的〕面积及这些弓形既按照切线AD, Ad的三次比；又按照弦和弧AB, Ab的三次比。

然而，我们一直假设切角既不无限地大于也不无限地小于包含于圆和它们的切线的切角；这就是，在点A的曲率既不是无穷小又不是无穷大，或者间隔AJ的长短是有限的。因DB可取为如同 AD^3 ：在此情形过点A不能画出在切线AD和曲线AB之间的圆，因此切角无限地小于圆的切角。由类似的论证，如果DB相继取得如同 AD^4 ， AD^5 ， AD^6 ， AD^7 ，等等，得到一个无穷延续的切角序列，其中任意后面的切角无限地小

于前面的切角。且如果DB相继取得如同 AD^2 ， $AD^{\frac{3}{2}}$ ， $AD^{\frac{3}{4}}$ ， $AD^{\frac{6}{5}}$ ， $AD^{\frac{7}{6}}$ ，等等，得到另一切角序，其中第一个与圆的切角是同类的，第二个较圆的切角无限地大，且任意后面的切角较前面的切角无限地大。而且，在这些角中的任意两个之间能插入位于两者之间的，向两个方向延续以至无穷的切角序列。其中任意后面的切角较前面的切角

无限地大或者无限地小。如在 AD^2 和 AD^3 项之间插入序列 $AD^{\frac{13}{6}}$ ， $AD^{\frac{11}{5}}$ ， $AD^{\frac{9}{4}}$ ， $AD^{\frac{7}{3}}$ ， $AD^{\frac{5}{2}}$ ， $AD^{\frac{8}{3}}$ ， $AD^{\frac{11}{4}}$ ， $AD^{\frac{14}{5}}$ ， $AD^{\frac{17}{6}}$ ，等等。又，在此序列的任意两个角之间可插入一个新的位于两者之间的角序列，彼此由无穷多的间隔区分。自然可知这没有限度。

那些关于曲线及关于它们所包围的面的证明，易于立体曲面及立体的容积。我先期给出这些引理，是为了避免按古代几何学家的方式，用归谬法导出冗长的证明。确实，由不可分方法证明可得以缩短。但因不可分假设过于粗糙，所以那种方法被认为更少几何味；我宁愿此后命题的证明由正消失的量（quantitatum evanescentium）的最终和及最终比以及初生成的量（quantitatum nascentium）的最初和及最初比导出，亦即，由和及比的极限导出；我给出那些极限尽可能简洁的证明，如预先说的。因为由此得到的结果，同样也由不可分法得到，现在那些原理已经得到证明，我们利用它们更为稳妥。因此，在此后每当我考虑由小部分构成的量时，或当我用短曲线代替直线时，我不愿它们被理解为不可分量，而愿它们总被理解为正消失的可分量；不要理解为确定的部分的比以及和，而总理解为和以及比的极限，且此类证明的力量总从属于前面引理的方法。

反对意见是，正消失的量不存在最终比，因为在量消失之前，比不是总终的，在已消失之时，比不再存在。但同样的论证适用于〔说明〕一个物体到达其运动停止时的特定位置时没有最终速度，因为在物体到达这个位置之前，其速度不是最终速度，当物体到达那里时，不再有速度。但〔对此的〕回答是容易的：物体的最终速度被理解为，它既不是

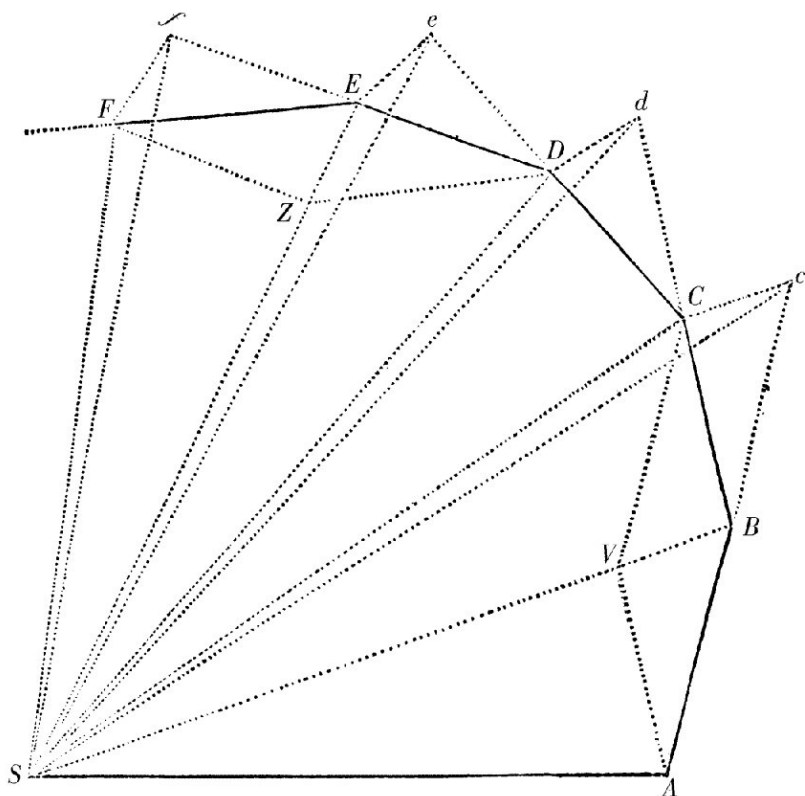
在物体到达运动最终到达并停止的位置之前的，也不是在它到达那个位置之后的，而是正当它到达时的速度；亦即，物体到达最终位置并停止的那个速度。并且类似地，正消失的量的最终比被理解为不是它们消失之前或消失之后的比，而是它们正消失时的比。同样，初生成的量的最初比是它们被生成时的比。且最初和最终的和是它们正当开始和终止（或者增加或者减小）的和。存在一个极限，在运动之终可以达到，但不能超过。这就是最终速度。这对所有刚出现和将要终止的量和比的极限是一样的。又因为这个极限是一定的且有界限，确定它是真正的几何学问题。在确定和证明其他几何学问题时，可以合法地应用〔古典〕几何学中的一切。

也可能〔这样提出〕反对，如果正消失的量的最终比给定，它们最终的大小亦被给定，因此所有量由不可分量构成，这与欧几里得在《几何原本》第十卷论不可通约量中证明的真理相反。但这种反对依赖一个错误的假设。那些最终比，随着它们量的消失，实际上不是最终量的比，而是无限减小的量的比持续靠近的极限，它们能比任意给定的差更加接近，但在量被减小以至无穷之前它们既不能超过，也不能达到〔此极限〕。这种事件用无穷大能被更清楚地理解。如果两个量，它们的差给定并被增加以至无穷，它们的最终比被给定，即为等量之比，但给出此比的最终的量或最大的量并没有被给定。为了使后面的内容易于理解，我所说的极小的量或正消失的量或最终的量，提防被理解为大小确定的量，而总是要意识到无限减小的量。

第II部分 论求向心力

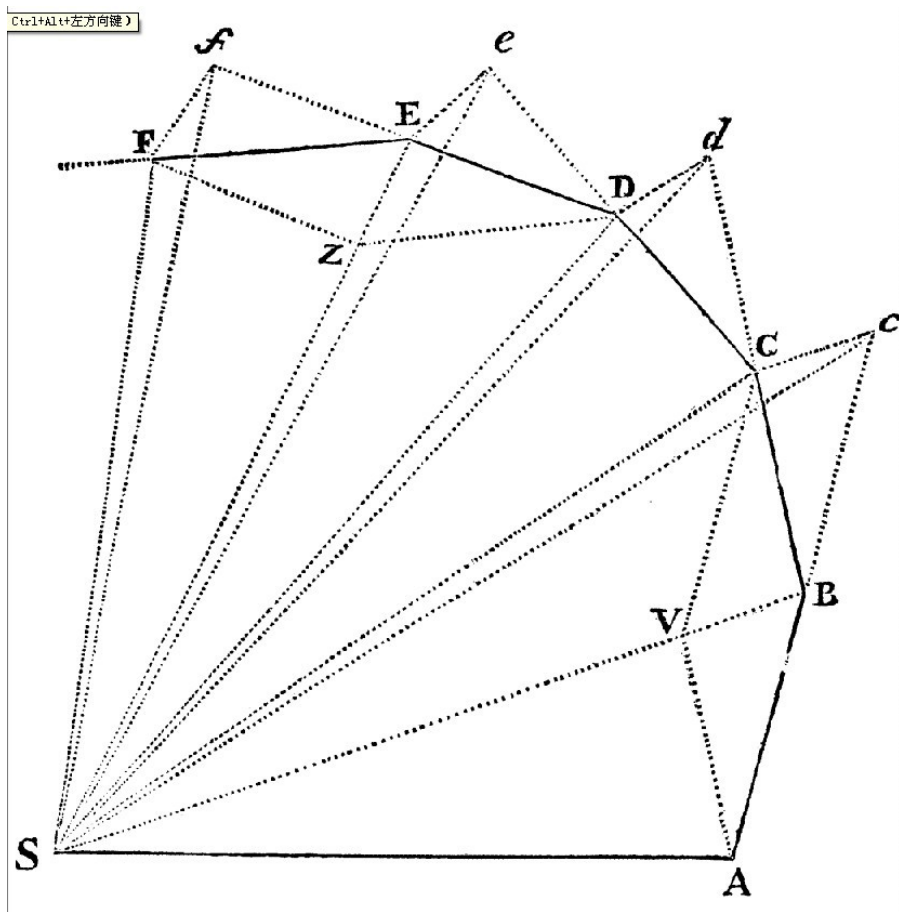
命题I 定理I

面积，它由在轨道上运动的物体往不动的力的中心所引的半径画出，停留在不动的平面上，且与时间成比例。



时间被分为相等的段，且在第一个时间段物体由于其固有的力画出直线AB。在第二个时间段，同一物体如果没有阻碍，它将一直前进到c，（由定律I）画出等于AB的线Bc；因此往中心引半径AS，BS，cS，画出的面积ASB，BSc相等。然而当物体到达B时，假设向心力以一次但有力的冲击，致使物体由直线Bc倾斜并在直线BC上前进。引cC与BS平行，交BC于C；则第二个时间段完成时，物体（由诸定律的系理I）在C

被发现；它在与三角形ASB相同的平面。连结SC，因SB，Cc平行，三角形SBC等于三角形SBc，因此也等于三角形SAB。由类似的论证，如果向心力相继作用在C，D，E，等等，使物体在各自的时间片段各自画出直线CD，DE，EF，等等，它们全都位于同一个平面；且三角形SCD等于三角形SBC，[三角形]SDE等于[三角形]SCD，[三角形]SEF等于[三角形]SDE。所以在相等的时间，相等的面积在不动的平面上被画出：且通过复合，任意的面积和SADS，SAFS彼此之间，如同画出它们的时间。现在三角形的数目无限增加且其宽度减小以至无穷，且最终它们的周线ADF（由引理三的系理四）为曲线：因此向心力，由它物体持续从这条曲线的切线上被拉回，此作用从不间断；且画出任意的面积SADS，SAFS总与所画的时间成比例，面积在此情形与那些时间成比例。此即所证。



系理1 在没有阻力的空间，被一个不动中心吸引的物体的速度与从那个中心到轨道的切线所落下的垂线成反比。因为在那些位置A，B，C，D，E的速度如同相等的三角形的底AB，BC，CD，DE，EF；且这

些底与落在它们之上的垂线成反比。

系理2 如果AB和BC是由同一个物体在无阻力的空间中在相等的时间所画出的两段相继的弧的弦，补足平行四边形ABCV，则这条对角线BV当那些弧减小以至无穷时所处的位置，沿两个方向延伸，通过力的中心。

系理3 如果弦AB，BC和DE，EF是[物体在]无阻力的空间中在相等的时间所画出的弧的弦，并补足平行四边形ABCV和DEFZ；在B和E的力彼此之比，当那些弧减小以至无穷时，按照对角线BV和EZ的最终比。因为物体的运动BC和EF（由诸定律的系理I）由运动Bc，BV和Ef，EZ合成，然而BV和EZ[分别与]Cc和Ff相等。在此命题的证明中它们由向心力在B和E的冲击产生，且因此与这些冲击成比例。

系理4 任意物体在没有阻力的空间中，被拉离直线运动并被弯折到曲线轨道的诸力的相互之比，如同在相等的时间内所画出的弧的矢的比。当那些弧减小以至无穷时，弧的矢汇聚于力的中心，并平分弦。由于这些矢是我们在系理三中所提到的对角线的一半。

系理5 所以这些力比重力，如同这些矢比那些垂直于地平线的抛物线的弧的矢，它们[抛物线]由抛射体在相同的时间画出。

系理6 由诸定律的系理V，当平面，物体在其上运动，连同力的中心，它们位于这些平面上，不是静止的而是均匀地一直运动，所有结论同样成立。

命题II 定理II

每一个物体，它在一个平面上画出的某一曲线上运动，且向或者不动的或者均匀地一直向前运动的点引半径，[半径]围绕那个点画出的面积与时间成比例，则物体被趋向同一个点的向心力所推动。

情形1 因每个在曲线上运动的物体，由作用在自身上的某个力使物体从直线路径弯折（由定律I）。且那个力，它使物体从直线路径弯折，围绕不动的中心S在相等的时间画出极小的相等的三角形SAB，SBC，SCD，等等，在位置B[力的]作用沿与cC平行的直线（由《几何原本》第I卷命题XL，以及定律II），这就是，沿直线BS；在位置C沿与dD平行的直线，这就是，沿直线SC，等等。所以，作用总沿着趋向那个不动的点S的直线。此即所证。

情形2 且由诸定律的系理5，无论物体在其上画出曲线图形的表面静止，或者它与物体，画出的图形及点S一起均匀地向前运动，并无差别。

系理1 在没有阻力的空间或介质中，如果面积不与时间成比例，则力不趋向半径的交点；而从那里向前（in consequentia）偏离，或者朝向运动发生的方向，只要画出的面积被加速；但如果它被迟滞，则从那里向后（in antecedentia）偏离。

系理2 在有阻力的介质中，如果所画出的面积被加速，力的方向从半径的交点朝向运动发生的方向偏离。

解释

物体可能由多个力合成的向心力推动。在这种情形命题的意义是那个由所有力合成的力趋向点S。而且如果其他力沿垂直于所画出的表面的直线持续作用，这引起物体离开它运动的平面，但画出的表面既不增加亦不减小，且所以〔此力〕在合力中被忽略。

命题III 定理III

每一个物体，向另一无论怎样运动的物体的中心引半径，围绕那个中心画出的面积与时间成比例，它被由来自趋向另一个物体的向心力及来自另一个物体被推动的总的加速力的合力所推动。

设第一个物体为L，另一个物体为T：且（由诸定律的系理6）如果两个物体沿平行线被一个新力推动，它等于且与那个力相反，由那个力另一个物体T被推动；第一个物体L继续围绕另一个物体T画出与以前相同的面积，但力，由它另一个物体T被推动，现在被等于且与此力相反的力所抵消；且所以（由定律I）现在留给另一个物体T自身或者静止，或者均匀向前的运动：且第一个物体L由力的差推动，亦即，剩余力推动它围绕另一个物体T继续画出与时间成比例的面积。所以（由定理II）力的差趋向作为中心的另一个物体T。此即所证。

系理1 因此，如果一个物体L向另一个物体T所引半径画出的面积与时间成比例；则从整个力（无论是简单的力，或者根据诸定律的系理2由几个力合成的力），由它前一个物体L被推动，减去（由诸定律的同一个系理）整个加速力，由它后一个物体被推动的：剩余的整个力，由它前一个物体被推动，趋向作为中心的后一个物体T。

系理2 且如果那个面积与时间非常接近地成比例，则剩余力非常接近地趋向另一个物体T。

系理3 且反之亦然，如果剩余力非常接近地趋向另一个物体T，则那个面积与时间非常接近地成比例。

系理4 如果物体L向另一个物体T所引半径画出的面积，与时间相比非常不相称；且另一个物体T或者静止，或者均匀地向前运动：趋向那另一个物体T的向心力的作用或者没有，或者它混合并复合了其他很强的力的作用；如果有多个力，由所有的力合成的总力，指向另外一个（无论不动的或者运动的）中心。当另一个物体无论怎样运动时，得到同样的事情，只要向心力被取为减去作用于另一个物体T的整个力之后所余的力。

解释

既然画出相等的面积表示存在一个中心，那个使物体受到最大影响，由直线运动被拉回并被保持在自己的轨道上的力转向它；以后我们为何不用画出相等的面积作为一个中心的标志，在自由空间中围绕这一中心的所有环绕运动得以发生呢？

命题IV 定理IV

诸物体以相等的运动画出不同的圆，向心力趋向那些圆的中心；且相互之间如同在同一时间所画出的弧的平方除以圆的半径。

由命题II和命题I的系理2这些力趋向圆的中心，且由命题I的系理4它们彼此之间如同在极短的相等的时间所画出的弧的正矢（11）（sinus versus），亦即，由引理VII如同那些弧的平方除以圆的直径；且所以，由于这些弧如同在任意的相等时间所画出的弧，且直径如同它们的半径，力如同在同一时间画出的任意弧的平方除以圆的半径。此即所证。

系理1 因为那些弧如同物体的速度，向心力按照来自速度的二次正比和半径的简单反比的复合比。

系理2 又，因为循环时间按照来自半径的正比和速度的反比的复合比；向心力按照来自半径的正比和循环时间的二次反比的复合比。

系理3 因此，如果循环时间相等，则速度如同半径；向心力亦如同半径：且反之亦然。

系理4 且如果循环时间和速度都按照半径的二分之一次比；则向心力彼此相等；且反之亦然。

系理5 如果循环时间如同与半径，且所以速度相等；向心力与半径成反比；且反之亦然。

系理6 如果循环时间按照半径的二分之三次比，且所以速度按照半径的二分之一次反比；向心力与半径的平方成反比；且反之亦然。

系理7 一般地，如果循环时间如同半径 R 的任意次幂 R^n ，且所以速度与半径的幂 R^{n-1} 成反比；向心力与半径的幂 R^{2n-1} 成反比；且反之亦然。

系理8 当物体画出任意相似图形的相似部分，且[力的]中心在那些图形有相似的排列时，所有关于时间、速度和力的结论是同样的。这由前面的证明用于目前的情形得出。应用时由相等的面积代替相等的运动，物体离中心的距离代替所说的半径。

系理9 由同样的证明亦得出：弧，它由一个物体以给定的向心力均匀地在一圆上运行时在任意的时间画出，是圆的直径和同一个物体由同一给定的力，在相同的时间所完成的下落之间的比例中项。

解释

系理6的情形对于天体成立（正如我国的雷恩、胡克和哈雷分别发现的）。所以针对按照离中心的距离的二次比减小的向心力，我准备在下面详细讨论。

而且得益于目前的命题及其系理，向心力比其他任意已知力，如重力的比例，可被断定。因为如果一个物体由自身的重力沿与地球同心的圆运行，此重力就是向心力。由这个命题的系理9，从重物的下落，物体运行一周的时间被给定，且它画出任意弧的时间亦被给定。又，按这种类型的命题，惠更斯在他卓越的专著《论摆钟》（*de Horologio Oscillatorio*）中把重力与环绕物体的离心力（*vis contrifuga*）一同做了比较。

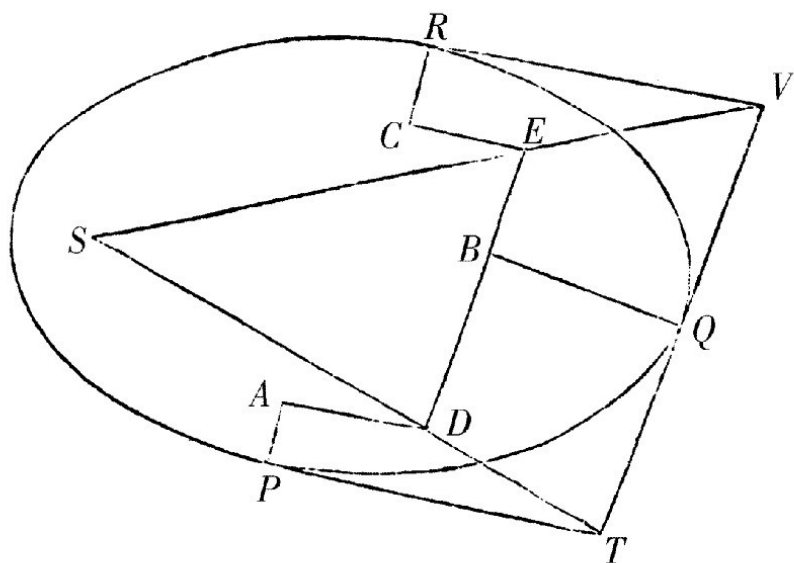
当前这个命题亦能按如下方式证明。在任意圆内，想象任意边数的多边形被画出。且如果[物体]以给定速度沿多边形的边运动，并在每个角被圆反射，每次反射时撞击圆的力，如同其速度，因此在给定时间内的力之和如同那个速度和反射次数的联合；此即（如果多边形的种类被给定）如同在那段给定的时间所画出的长度，且按照同一长度比前面所说的圆的半径之比增大或减小；亦即，如同那个长度的平方除以半径。由是，如果多边形的边无限减小并与圆重合，如同在给定的时间所

画出的弧的平方除以半径。这是离心力，由它物体推动圆；且相反的力等于这个力，由它圆持续把物体推向中心。

命题V 问题I

给定在任意位置的速度，由它一个物体以趋向某个公共的中心的力画出一个给定的图形，求那个中心。

设三条直线PT, TQV, VR与所画出的图形在同样数目的点P, Q, R相切并交于T和V。在切线上竖立垂线PA, QB, RC, 它们与在切线竖立起的那些点P, Q, R [处物体] 的速度成反比；亦即，PA比QB如同在Q的速度比在P的速度，且QB比RC如同在R的速度比在Q的速度。经垂线的端点A, B, C [与这些垂线] 成直角地引AD, DBE, EC交于D和E：则作成的TD, VE交于要求的中心S。



因为由中心S落到切线PT, QT上的垂线（由命题I系理1）与物体在点P和Q的速度成反比；因此由作图与垂线AP, BQ成正比，亦即如同由D点落到切线[PT]上的垂线。因此易于推断出点S, D, T在一条直线上。又由类似的论证，点S, E, V亦在一条直线上；且所以中心S位于直线TD, VE的相交之处。此即所证。

命题VI 定理V

如果一个物体在一无阻力的空间围绕一个不动的中心在任意的轨道上运行，并在极短的时间画出任意一条刚要消失的弧，并且如果所引的弧的矢被理解为它平分弦且延长时穿过力的中心：在弧中间的向心力与矢成正比且与二次时间成反比。

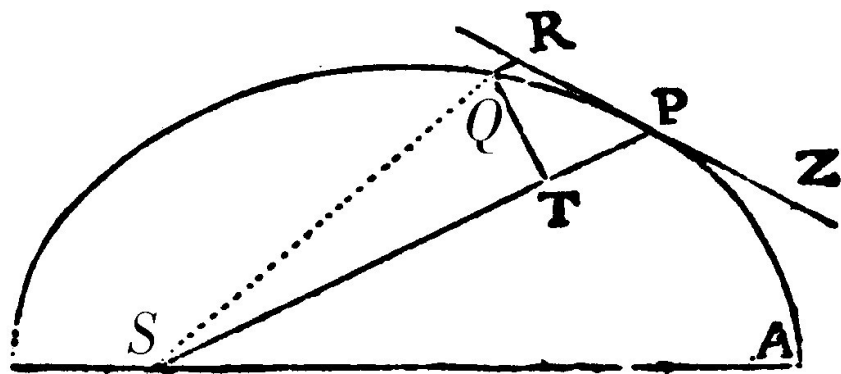
因为在一给定时间的矢如同力（由命题I系理4），且按任意的比增大时间，由于弧按同样的比增大，矢按照那个比的二次方被增大（由引理XI系理2和系理3），因此如同一次力和二次时间。从两边除去时间的二次比，力变为如同矢的正比和二次时间的反比，此即所证。

此命题易于由引理X的系理4证明。

系理1 如果物体P围绕中心S运行画出曲线APQ；直线ZPR切那条曲线于任意点P，从曲线上另一任意点Q引QR平行于距离SP，并向那个距

$$\frac{SP_{quad} \times QT_{quad}}{QR}$$

离SP落下垂线QT：向心力与立体 $\frac{QR}{SP_{quad} \times QT_{quad}}$ 成反比；只要那个立体总取作当点P与Q重合时的最终的度量。因为QR等于中点在P二倍于弧QP的[一段弧的]矢，且三角形SQP的二倍或者SP×QT与一段时间成比例，在此期间二倍的那个弧被画出，且因此能代替时间。



$$\frac{SY_q \times QP_q}{QR}$$

系理2 由同样的论证，向心力与立体 $\frac{QR}{SY_q \times QP_q}$ 成反比，只要SY是从力的中心落到轨道的切线PR上的垂线。因为矩形SY×QP与SP×QT相等。

系理3 如果轨道或者为圆形，或者与一圆同心相切，或者同心相

截，亦即，[轨道]与圆所含的切角或者交角为最小，在点P有同样的曲率及同样的曲率半径；且如果PV为由物体过力的中心所作成的这个圆

QP_q

周上转动，Q为相邻的，它要运动到的位置；且圆在前一位置P的切线为PRZ。经点S引弦PV，并作圆的直径VA，连结AP；且往SP上落下垂线QT，延长它交切线PR于Z；然后又过点Q引LR，它与SP平行，又交圆于L，切线PZ于R。因三角形ZQR，ZTP，VPA相似， $RP_{quad.}$ ，这就是

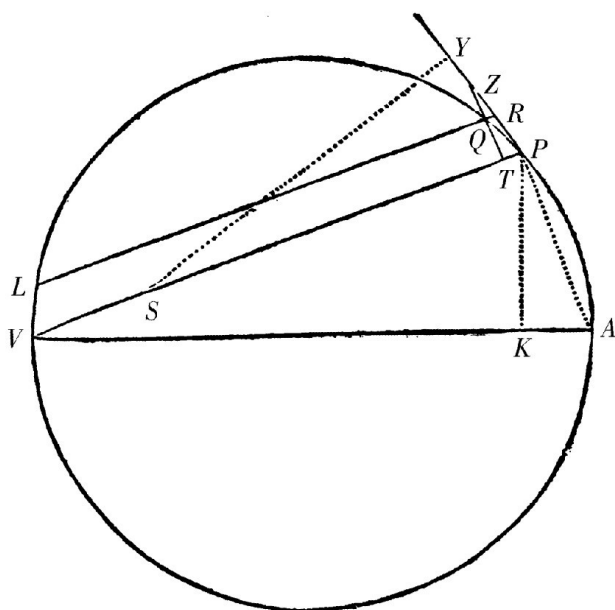
$$\frac{QRL \times PV_{quad.}}{AV_{quad.}}$$

QRL比 $QT_{quad.}$ 如同 $AV_{quad.}$ 比 $PV_{quad.}$ ，因此 $\frac{SP_{quad.}}{AV_{quad.}}$ 等于

$QT_{quad.}$ 。这些相等的量乘以 $\frac{QR}{SP_{quad.} \times PV_{cub.}}$ ，且当点P和Q重合时用PV代替 $\frac{SP_{quad.} \times QT_{quad.}}{SP_{quad.} \times PV_{cub.}}$

RL。如上所言， $\frac{AV_{quad.}}{SP_{quad.} \times PV_{cub.}}$ 变为与 $\frac{QR}{AV_{quad.}}$ 相等。所

以（由命题VI系理1和系理5）向心力与 $\frac{AV_{quad.}}{SP_{quad.} \times PV_{cub.}}$ 成反比；亦即（由于 $AV_{quad.}$ 给定）与距离或高度SP的平方及弦PV的立方（cubus）的联合成反比。此即所求。



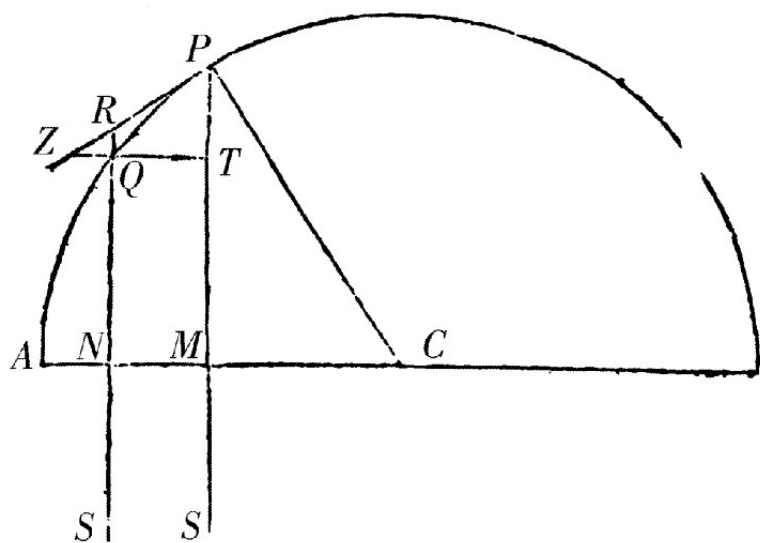
另解

往延长了的切线PR上落下垂线SY；又由相似三角形SYP，VPA；

$\frac{SP \times PV}{AV}$ 等于 $\frac{SP_{quad.} \times PV_{cub.}}{AV_{quad.}}$ 等
 AV比PV如同SP比SY：因此 $\frac{AV}{SY_{quad.} \times PV}$ 所以（由命题VI系理3和系理5）向心力与

因此, $\frac{QT_{quad.}}{QR}$ 等于 $\frac{2PV_{cub.}}{CP_{quad.}}$, 又 $\frac{QT_{cub.} \times SP_{quad.}}{QR}$ 等于 $\frac{2PM_{cub.} \times SP_{quad.}}{CP_{quad.}}$ 。所以 (由命题VI系理1和系理5) 向心力与

$\frac{2PM_{cub.} \times SP_{quad.}}{CP_{quad.}}$ 成反比，此即（忽略定比 $\frac{2SP_{quad.}}{CP_{quad.}}$ ）与 $PM_{cub.}$ 成反比。此即所求。



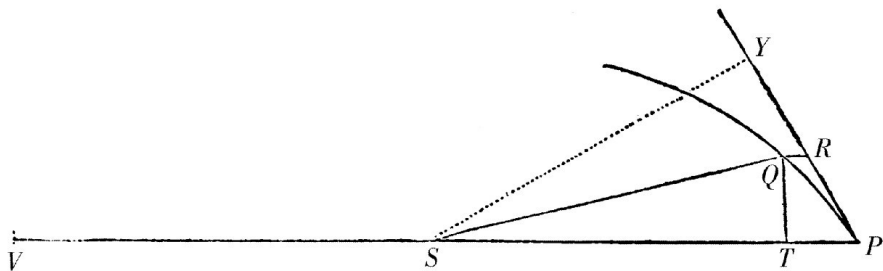
由前一命题容易导出同样的结论。

解释

且由〔与此〕没有多大差异的论证，一个物体被发现在椭圆，或者双曲线，或者抛物线上运动，向心力，它与趋向极为遥远的力的中心的纵标线的立方成反比。

命题IX 问题IV

使一个物体在与所有半径 SP ， SQ ，等等，以一定角相截的螺线 PQS 上运行：需求趋向螺线中心的向心力的定律。



设不确定的小角PSQ被给定，又由于所有的角已给定，图形SPRQT

的种类亦被给定。所以比 $\frac{QT}{QR}$ 被给定，又 $\frac{QT_{quad}}{QR}$ 如同QT，这就是（由于那个图形的种类给定）如同SP。现在任意改变角PSQ，切角QPR所对的直线QR（由引理XI）按照PR或QT的二次比变化。所以 $\frac{QT_{quad}}{QR}$ 与前面保持一样，这就是，如同SP。于是 $\frac{QT_q \times SP_q}{QR}$ 如同 $SP_{cub.}$ ，因此（由命题VI系理1和系理5）向心力与距离SP的立方成反比。此即所求。

另解

在切线上落下垂线SY，又共心截螺线的圆的弦PV比高度SP按照给定的比；且因此 $SP_{cub.}$ 如同 $SY_q \times PV$ ，这就是（由命题VI系理3和系理5）与向心力成反比。

引理XII

所有围绕一个给定的椭圆或双曲线的任意共轭直径所画出的平行四边形彼此相等。

这由《圆锥截线》是显然的。

命题X 问题V

使一个物体在一椭圆上运行：需求趋向椭圆的中心的向心力的定律。

令CA，CB为椭圆的半轴；GP，DK为另外的共轭直径；PF，QT垂直于直径；Qv为附属于直径Gp的纵标线，且如果补足平行四边形

上，椭圆能变化为圆。

系理2 且在围绕同一中心的所有椭圆上所做的运行的循环时间相等。因为那些时间在相似的椭圆上相等（由命题IV系理3和系理8），但是在具有公共长轴的椭圆上，它们的相互之比如同整个椭圆面积的正比和同时画出的小部分面积的反比；亦即，与短轴成正比，且与物体在主顶点（12）（vertex principalis）的速度成反比；这就是，与那些短轴成正比，且与公共轴的同一点所属的纵标线成反比；且所以（由于正比和反比的相等性）按照等量之比。

解释

如果椭圆的中心跑至无穷远，椭圆变为抛物线，物体在此抛物线上运行；现在趋向在无穷远距离的中心的力最终相等。这是伽利略的定理。且如果圆锥的抛物线形截面（通过改变圆锥截面的倾斜）变为双曲线，在这个[截面]边缘运动的物体的向心力变为离心力。且正如在圆或椭圆中，如果力趋向的图形的中心位于横标线上，按照任意给定的比增加或减小纵横线，或者改变纵标线对横标线的倾斜角，这些力总按照到中心的距离的比增大或减小，只要循环时间保持相等；因此在一般的图形中，如果纵标线按任意给定的比增大或减小，或者纵标线的倾角任意变化，保持循环时间[不变]，趋向位于任意横标线上的中心的力，对每一条纵标线，按照离中心的距离之比增大或减小。

第III部分 论物体在偏心的圆锥截线上的运动

命题XI 问题VI

一个物体在一椭圆上运行；需求趋向椭圆的一个焦点的向心力的定律。

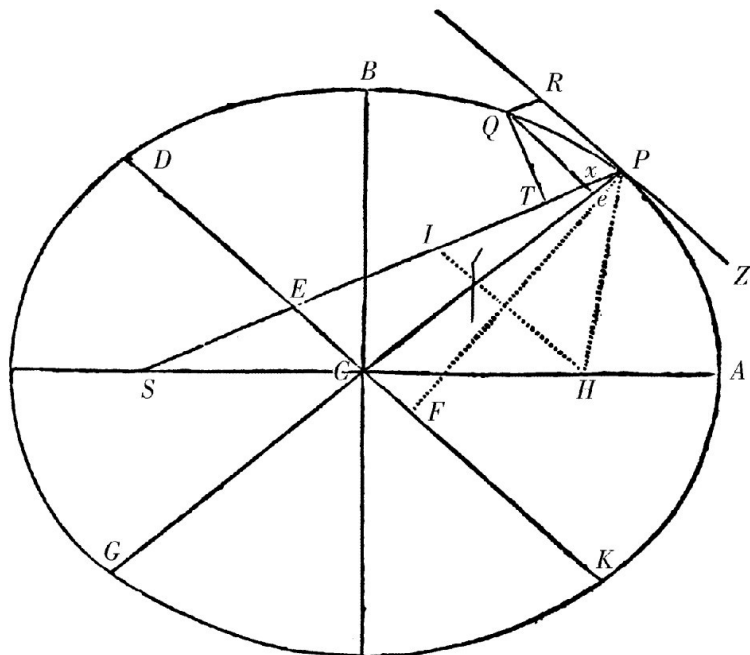
令S为椭圆的一个焦点。引SP截椭圆的直径DK于E，又截纵标线Qv于x，再补足平行四边形QxPR。显然EP等于半长轴AC，如此是因为，由椭圆的另一焦点H作平行于EC自身的线HI，因CS，CH相等，ES，EI也相等，至此EP是PS，PI，亦即（因HI与PR平行，且角IPR与HPZ相等）PS，PH的和之半，它们连结起来等于整个轴2AC。向SP上落下垂线QT，称L为椭圆的主通径（13）（latus rectum principale）（或

$\frac{2BC_{quad.}}{AC}$

，则L×QR比L×Pv如同QR比Pv，亦即，如同PE或AC比PC；且L×Pv比GvP如同L比Gv；又GvP比Qv_{quad.}如同PC_{quad.}比CD_{quad.}及（由引理VII系理2），Qv_{quad.}比Qx_{quad.}在Q和P重合时成为等量之比；再者Qx_{quad.}或Qv_{quad.}比QT_{quad.}如同EP_{quad.}比PF_{quad.}，亦即，如同CA_{quad.}比PF_{quad.}，或者（由引理XII），如同CD_{quad.}比CB_{quad.}，并连结所有这些比，L×QR比QT_{quad.}如同AC×L×PC_q×CD_q，或2CB_q×PC_q×CD_q比PC×Gv×CD_q×CB_q，或如同2PC比Gv。然而点Q和P重合时2PC和Gv相等。所以与此成比例的L×QR和QT_{quad.}相等。这些等量乘以

$\frac{SP_q}{QR}$ $\frac{SP_q \times QT_q}{QR}$

，则L×SP_q等于 $\frac{SP_q \times QT_q}{QR}$ 。所以（由命题VI系理1和系理6）向心力与L×SP_q成反比，亦即，按照距离SP的二次反比。此即所求。



另解

由于趋向椭圆的中心的力，由它物体P能在那个椭圆上运行，如同（由命题X系理1）物体离椭圆的中心C的距离CP；引CE平行于椭圆的切线PR；且力，由它同一物体能环绕椭圆的另外任意点S运行，如果CE和PS交于E，如同 $(PE_{cub.}) / (SP_q)$ （由命题VII系理3），这就是，如果点S为椭圆的一个焦点，且因此PE被给定，与 PS_q 成反比。此即所求。

这里可以一样简短地如问题五那样推至抛物线和双曲线。实在因为问题的重要性及在其后它们的应用，由证明证实另外的情形，当不会令人生厌。

命题XII 问题VII

一个物体在一支双曲线上运动；需求趋向图形的一个焦点的向心力的定律。

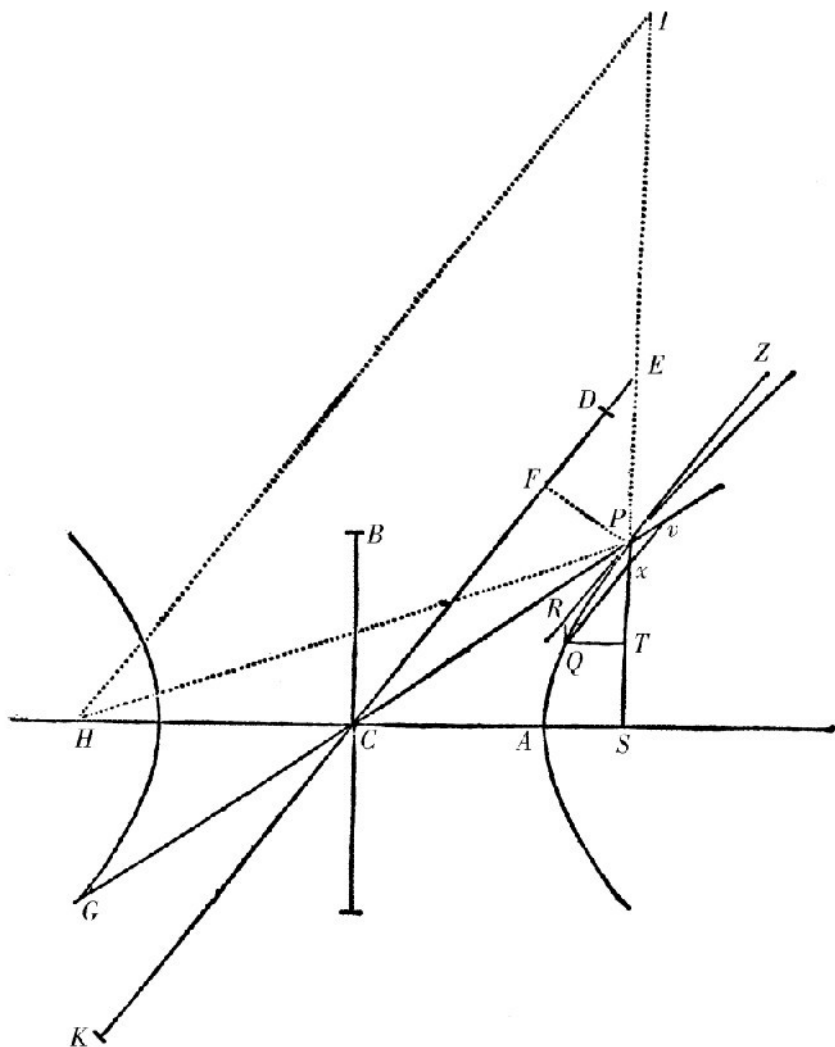
令CA，CB为双曲线的半轴；PG，KD为另外的共轭直径，PF垂直于直径KD；Qv为附属于直径GP的纵标线。引SP截直径DK于E，又截纵标线Qv于x，并补足平行四边形QRPx。显然EP等于横截半轴AC，如此是因为，由双曲线另一焦点H作平行于EC自身的线HI，因为CS，CH相等，ES，EI也相等；至此EP是PS，PI，亦即（因IH，PR平行且角IRP，

HPZ相等) PS, PH的差的一半, 因为差等于整个轴2AC。向SP落下垂线

$$\frac{2BC_q}{AC}$$

QT。且称L为双曲线的主通径(或 $\frac{AC}{2}$) , 则 $L \times QR$ 比 $L \times Pv$ 如同 QR 比 Pv , 或 Px 比 Pv , 亦即(因相似三角形 Pxv , PEC)如同 PE 比 PC , 或 AC 比 PC 。 $L \times Pv$ 比 $Gv \times Pv$ 也如同 L 比 Gv ; 而(由圆锥截线的性质)矩形

(14) (rectangulum) GvP 比 Qv_{quad} . 如同 PC_{quad} . 比 CD_{quad} . ; 又(由引理VII系理2) Qv_{quad} . 比 Qx_{quad} . 当点 Q 和 P 重合时, 成为等量之比; 则 Qx_{quad} . 或 Qv_{quad} . 比 QT_q 如同 EP_q 比 PF_q , 亦即, 如同 CA_q 比 PF_q , 或(由引理XII)如同 CD_q 比 CB_q : 联合所有这些比, $L \times QR$ 比 QT_q 如同 $AC \times L \times PC_q \times CD_q$, 或 $2CB_q \times PC_q \times CD_q$ 比 $PC \times Gv \times CD_q \times CB_q$, 或如同 $2PC$ 比 Gv 。但当点 P 和 Q 重合时, $2PC$ 和 Gv 相等。所以与此成比例的 $L \times QR$ 和 QT_q 相等。这些等量乘以 $(SP_q) / (QR)$, 则 $L \times SP_q$ 等于 $(SP_q \times QT_q) / (QR)$ 。所以(由命题VI系理1和系理5)向心力与 $L \times SP_q$ 成反比, 亦即, 按照距离 SP 的二次反比。此即所求。



另解

所求的力，它趋向双曲线中心。这已得出，它与距离SP成比例。由此（由命题VII系理3）趋向焦点S的向心力如同 $(PE_{\text{cub.}}) / (SP_q)$ ，因PE给定，即与 SP_q 成反比。此即所求。

按同样的方式可以证明，当这一向心力变为离心力，物体将沿相对的双曲线〔分支〕运动。

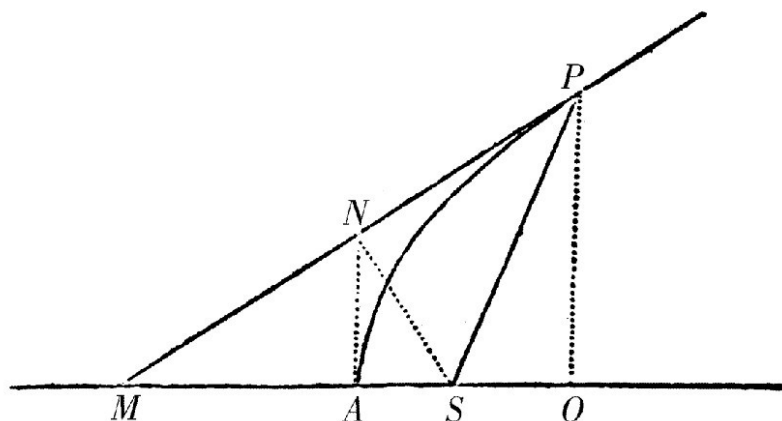
引理 XIII

属于任意顶点的抛物线的通径是那个顶点离图形的焦点的距离的四倍。

这由《圆锥截线》是显然的。

引理 XIV

垂线，它从一条抛物线的焦点落到其切线上，是焦点离切点的距离和离主顶点的距离的比例中项。



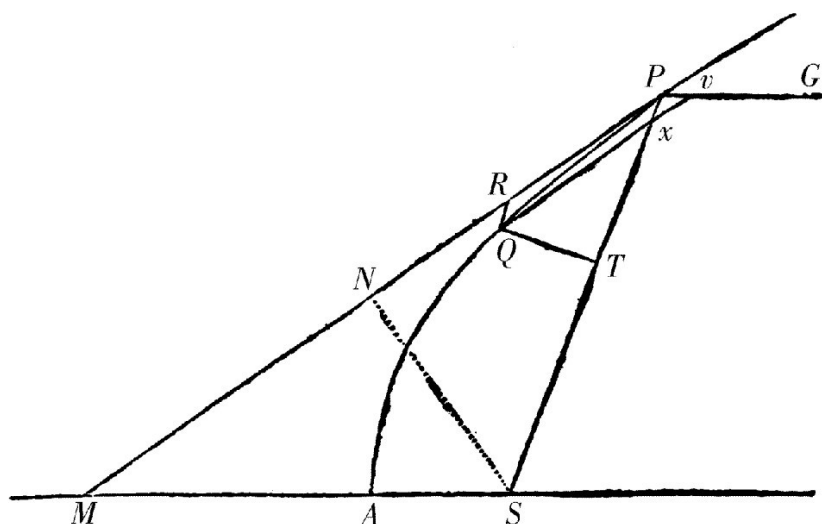
因设AP为抛物线，S为其焦点，A为主顶点，P为切点，PO为附属于主直径 (15) (diametros principalis) 的纵标线，切线PM交主直径于M，且SN为由焦点到切线的垂线。连结AN，又因为MS和SP，MN和NP，MA和AO相等，直线AN和OP是平行的；并由三角形SAN在A为直角且相似于相等的三角形SNM，SNP：所以PS比SN如同SN比SA。此即所证。

系理1 PS_q 比 SN_q 如同PS比SA。

系理2 且由于SA给定， SN_q 如同PS。

系理3 且任意切线PM与直线SN的会合处，SN自焦点垂直于PM，落在直线AN上，AN与抛物线在主顶点相切。

使一个物体在一抛物线的周界上运动；需求趋向这个图形的焦点的向心力的定律。



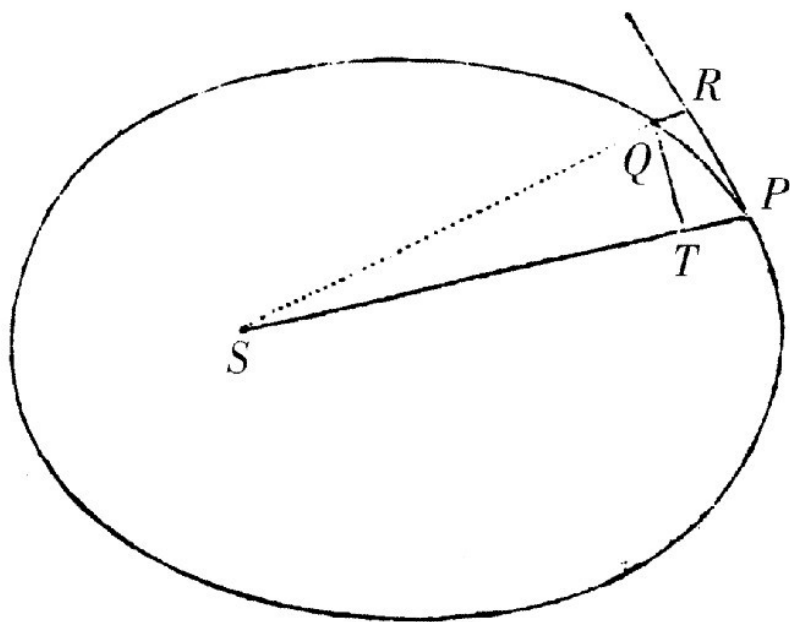
保留引理的作图，且设P是在抛物线的周线上的物体，并由它移动到下一处的位置Q，引QR平行于且QT垂直于SP，又Qv平行于切线，交直径PG于v，又交距离SP于x。现在，由于相似三角形Pxv，SPM，一个[三角形]的边SM，SP相等，另一个的边Px或QR和Pv相等。但由《圆锥截线》，纵标线Qv的平方等于通径和直径的截段Pv之下的矩形，亦即（由引理XIII）矩形4PS×Pv，或4PS×QR；又当点P和Q重合时，Qv比Qx之比（由引理VII系理2）将成为等量之比。所以在这一情形 Qx_{quad} 等于4PS×QR。但（由相似三角形QxT，SPN） Qx_q 比 QT_q 如同 PS_q 比 SN_q ，这就是（由引理XIV系理1）如同PS比SA，亦即，如同4PS×QR比4SA×QR，且由此（由《几何原本》第V卷命题IX） QT_q 和4SA×QR相等。对这些等量乘以 $(SP_q)/(QR)$ ，则 $(SP_q \times QT_q)/(QR)$ 等于 $SP_q \times 4SA$ ：所以（由命题VI系理1和系理5）向心力与 $SP_q \times 4SA$ 成反比，亦即，由于4SA给定，按照距离SP的二次反比。此即所求。

系理1 由以上的三个命题得出，如果任意物体P沿任意直线PR，以任意速度离开位置P，并且同时受到与位置离中心的距离的平方成反比的向心力推动，这个物体在焦点在力的中心的某一圆锥截线上运动；且反之亦然。因给定焦点，切点和切线的位置能画出一条圆锥截线，它在那个点有给定的曲率。但由给定的向心力和物体的速度，曲率被给定：两个彼此相切的轨道不可能由相同的向心力和相同的速度画出。

系理2 如果速度，物体以它离开位置P，使得能在极短的时间小段画出短线 (16) (lineola) PR；同时向心力在同一时间能使这个物体的运动通过空间QR：则这个物体在某一圆锥截线上运动，其主通径是那个量 $(QT_q) / (QR)$ 当短线PR，QR减小以至无穷时的最后结果。在这些引理中我将圆归之于椭圆，但我排除物体一直下降到中心的情形。

命题XIV 定理VI

如果多个物体围绕一个公共的中心运行，且向心力按照位置离中心的距离的二次反比；我说，轨道的主通径按照面积的二次比，它们由物体向中心所引的半径在相同的时间画出。



因为（由命题XIII系理2）通径L等于当点P和Q重合时量 QT_q QR的最终值。但极短的线QR在给定的时间如同产生的向心力，这就是（由假设）与 SP_q 成反比。所以 $(QT_q)/(QR)$ 如同 $QT_q \times SP_q$ ，即是通径L按照面积 $OT \times SP$ 的二次比。此即所证。

系理 因此，椭圆的整个面积，两轴之下的矩形与它成比例，按照来自通径的二分之一次比和循环时间的比的复合比。因为总面积如同在给

定的时间所画出的面积 $QT \times SP$ ，乘以循环时间。

命题XV 定理VII

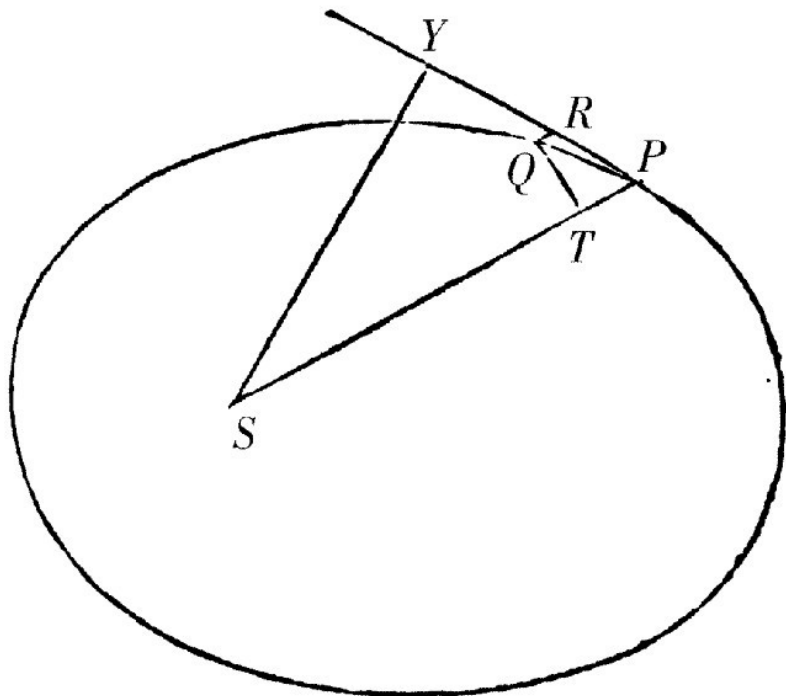
对同样的题设，我说物体在椭圆上的循环时间按照长轴的二分之三次比。

又因短轴是长轴和通径之间的比例中项，且由此两轴之下的矩形按照来自通径的二分之一比和长轴的二分之三次比的复合比。但此矩形（由命题XIV的系理）按照来自通径的二分之一比和循环时间之比的复合比。两边除去通径的二分之一比，并保留长轴的二分之三次比与循环时间之比相同。此即所证。

系理 所以在椭圆上 [运动的物体] 的循环时间与在圆上的循环时间相同，圆的直径等于椭圆的长轴。

命题XVI 定理VIII

对同样的题设，再向物体作直线，它们与轨道相切，由公共的焦点向这些切线落下垂线，我说物体的速度按照来自垂线的反比和主通径的二分之一比正比的复合比。



由焦点S往切线PR上落下垂线SY，且物体P的速度按照量 $(SY_q) / L$ 的二分之三次反比。因为那个速度如同在给定的一小段时间它所画出的极小的一段弧PQ，也就是（由引理VII）如同切线PR，亦即，因PR比QT和SP比SY成比例，如同 $(SP \times QT) / (SY)$ ，或者与SY成反比且与 $SP \times QT$ 成正比；又 $SP \times QT$ 如同在给定时间所画出的面积，亦即（由命题XIV）按照通径的二分之一比。此即所证。

系理1 主通径按照来自垂线的二次比和速度的二次比的复合比。

系理2 物体的速度，在离公共的焦点的最大的和最小的距离上，按照来自距离的反比和主通径的二分之一一次正比的复合比。因为垂线现在即是距离。

系理3 因此，[物体]在圆锥截线上的速度，在离焦点的最大的或者最小的距离上比[物体]在离中心同样距离的圆周上的速度，按照主通径比二倍的那个距离的二分之一比。

系理4 物体在椭圆轨道上运行，在离公共的焦点平均距离处的速度与物体在同样距离的圆形轨道上运行的速度是相同的，这就是（由命题IV引理6）按照距离的二分之一一次反比。因现在垂线即是短半轴，且这些[短半轴]如同距离与通径之间的比例中项。这个反比与通径的二分

之一次正比的复合，成为距离的二分之一次反比。

系理5 在相同的图形，或甚至不相同而主通径相等的图形中，物体的速度与从焦点落到切线上的垂线成反比。

系理6 在抛物线上，速度按照物体离图形的焦点的距离的二分之一次反比；在椭圆上速度按较此比大的比，在双曲线上按较此比小的比变化。因为（由引理XIV系理2）自焦点到抛物线的切线落下的垂线按照距离的二分之一次比。在双曲线上垂线按较此比小的比，在椭圆上按较此比大的比变化。

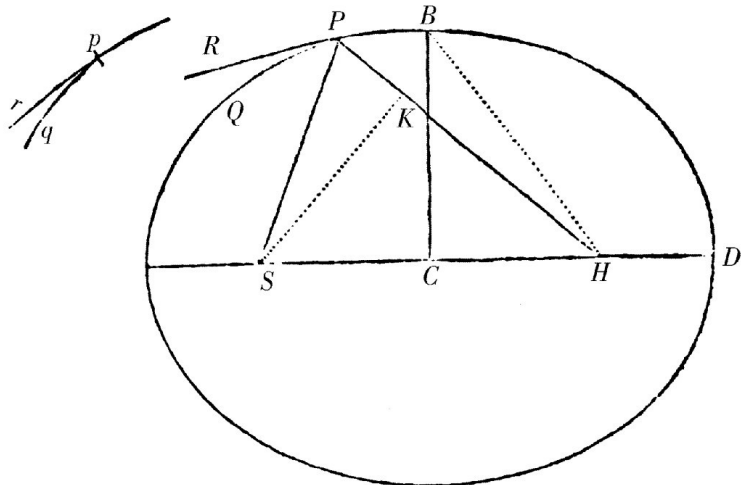
系理7 在抛物线上，一个物体在离开焦点任意距离处的速度比离中心同样距离的一个物体在圆周上运行的速度按照数值二比一的二分之一次比；在椭圆上按照小于这个比的比，在双曲线上按照大于这个比的比。因为由本命题的系理2，在一条抛物线的顶点的速度按照这个比，又由本命题的系理6和命题IV，相同的比在所有的距离被保持。因此，在一条抛物线上任意一个地方的速度等于一个物体以一半的距离在圆周上运行的速度；在椭圆上较小，在双曲线上较大。

系理8 [一个物体] 在任意圆锥截线轨道上运行的速度比 [一个物体] 在距离为该圆锥截线的主通径之半的圆形轨道上运行的速度，如同那个距离比从焦点到圆锥截线的切线上落下的垂线。由系理5这是显然的。

系理9 因此，由于（由命题IV 系理6）[一个物体] 在这个圆形轨道上运行的速度比 [一个物体] 在其他任意的圆形轨道上的速度，按照距离的二分之一次反比；从错比 (17) (*ex æquo*) 导出，[一个物体] 在圆锥截线轨道上运行的速度比 [一个物体] 以同样的距离在圆形轨道上运行的速度，如同那个公共距离和圆锥截线的主通径之半的比例中项比从公共的焦点到圆锥截线的切线上落下的垂线。

命题XVII 问题IX

假设向心力与位置离中心的距离的平方成反比，且那个力的绝对量已知；需求 [曲] 线，物体从给定的位置，以给定的速度，沿给定的直线离去时画出它。



系理1 因此在每一条给定主顶点D，通径L，及焦点S的圆锥截线中，当DH比DS取得如同通径比通径和4DS之间的差时，另一个焦点H也被给定。因为在这一系理的情形， $SP+PH$ 比 PH 之比如同 $2SP+2KP$ 比 L 成为 $DS+DH$ 比 DH 如同 $4DS$ 比 L ，且由分比， DS 比 DH 如同 $4DS - L$ 比 L 。

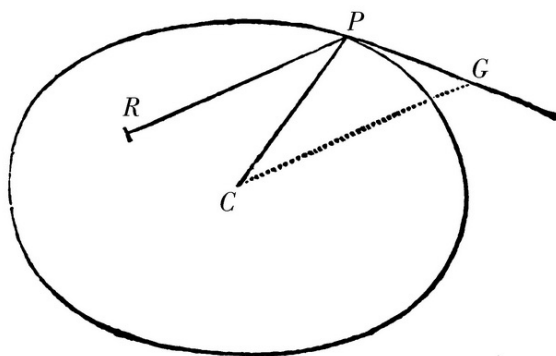
系理2 因此，如果给定一个物体在主顶点D的速度，轨道可便捷地被发现，即是，按照这个给定的速度比一个物体在距离为DS的圆形轨道上运行的速度（由命题XVI系理3）的二次比，取其通径比二倍的距离DS，然后取DH比DS如同通径比通径和4DS之间的差。

系理3 因此，如果一个物体在任意的圆锥截线上运动，并被无论什么样的冲击逐出它自己的轨道；能知道一条轨道，此后它在其上继续自己的路程。因为由物体自身的运动和那个运动的复合，那个运动由冲击单独生成，就有了物体从所给定的受冲击的位置沿位置给定的直线离去的运动。

系理4 并且，如果那个物体受到外部某个压迫力的持续扰动，通过收集一些点在引入那个力时的变化，由序列的一致性估计 [物体] 在中间位置的连续变化，可相当接近地知道其路径。

解释

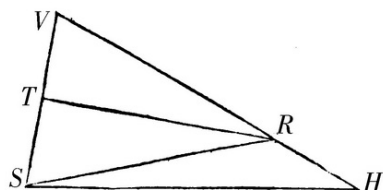
如果物体P由于趋向任意给定的点R的向心力在任意给定的圆锥截线的周线上运动，圆锥截线的中心为C，需求向心力的定律；引CG平行于半径RP，并与轨道的切线PG交于G；则那个力（由命题X的系理1和解释，以及命题VII的系理3）如同 $(CG_{\text{cub.}}) / (RP_{\text{quad.}})$ 。



第IV部分 论由给定的焦点，求椭圆形、抛物线形和双曲线形轨道

引理 XV

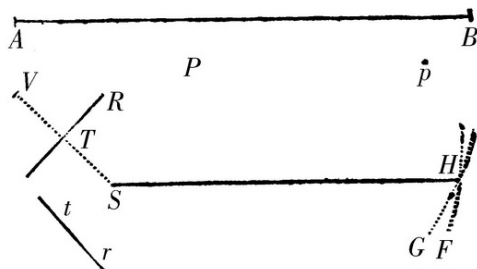
如果由椭圆或双曲线的两个焦点 S, H ，两直线 SV, HV 向任意第三个点 V 倾斜，它们中的一条直线 HV 等于图形的主轴，亦即焦点所位于的轴；另一条〔直线〕 SV 被垂直落在它上面的 TR 平分于 T ；那条垂线 TR 与圆锥截线在某处相切；并且反之亦然，如果相切，则 HV 等于图形的主轴。



因垂线 TR 截 HV ，若需要就延长之，于 R ；并连结 SR 。由于 TS, TV 相等，直线 SR, VR 且角 TRS, TRV 也相等。因此点 R 在圆锥截线上，而垂线 TR 与此圆锥截线相切；且反之亦然。此即所证。

命题XVIII 问题X

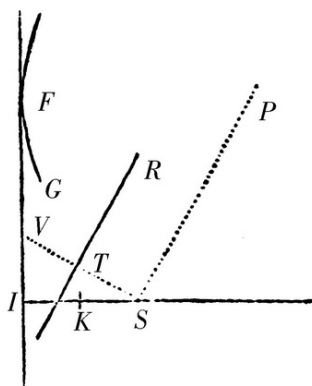
给定一个焦点和主轴，画出椭圆形或双曲线形轨道，它通过给定的点并与位置给定的直线相切。



设S为图形的公共焦点，AB为任意轨道的主轴的长度；P为一点，轨道应经过它；且TR为一直线，轨道应与它相切。以P为中心，若轨道为椭圆时，以 $AB - SP$ 为间隔；若轨道为双曲线时，以 $AB + SP$ 为间隔，画圆HG。往切线TR上落下垂线ST，且它被延长至V，使得TV等于ST；又以V为中心，AB为间隔画圆FH。由这一方法，或者两个点P, p，或者两条切线TR, tr，或者点P和切线TR被给定，两个圆可画出。设它们的公共部分是H，且由焦点S, H，那个给定的轴，轨道被画出。我说图已做出。因所画轨道（由在椭圆时 $PH + SP$ ，且在双曲线时 $PH - SP$ ，等于轴）经过点P，且（由上面的引理）与直线TR相切。由同样的论证，此轨道或者经过两点P, p，或者与两直线TR, tr相切。此即所作。

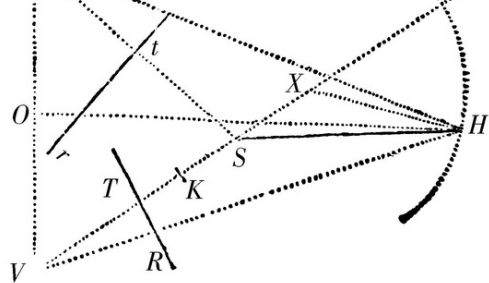
命题XIX 问题XI

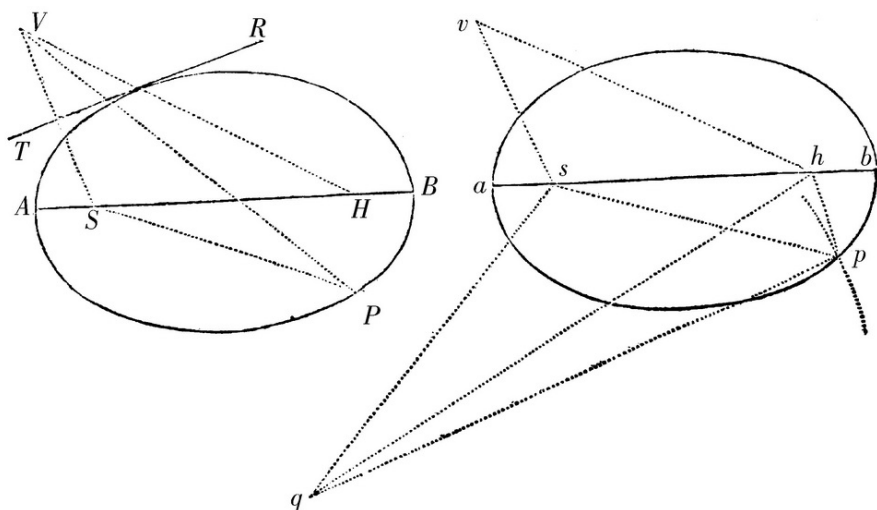
对于给定的一个焦点，画出抛物线形轨道，它经过给定的点并与位置给定的直线相切。



设S为焦点，P为一个点，且TR为所画轨道的切线。以中心P，间隔PS画圆FG。由焦点往切线上落下垂线ST，并延长它至V，使得TV等于ST。按同样的方式画另一圆fg，如果另一个点p被给定；或者求得另一个点v，如果另一切线tr被给定；然后引直线IF，它与两圆FG, fg相切，

命题XX 问题XII

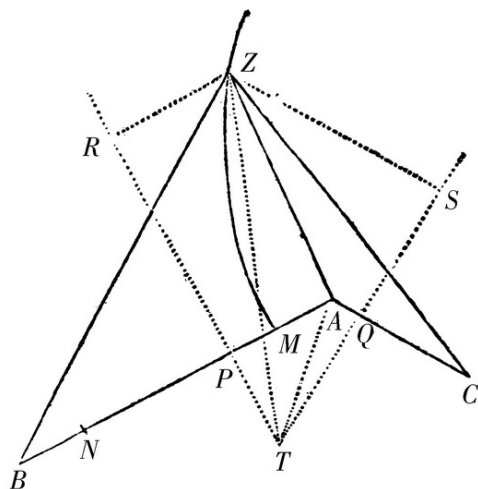




情形4 对于焦点S，现在要画出轨道APB，它与直线TR相切，且经过切线外任意给定的点P，相似于以主轴ab和焦点s, h所画的图形apb。在切线TR上落下垂线ST，并延长它至V，使得TV等于ST。再作角hsq，shq等于角VSP，SVP；且以q为中心，以比ab如同SP比VS的间隔画圆，截图形apb于p。连结sp并引SH，它比sh如同SP比sp，构造角PSH等于角psh以及角VSH等于角psq。此后，由焦点S，H，和等于距离VH的主轴AB，圆锥截线被画出。我说图已做出。因为，如果引sv，它比sp如同sh比sq，构造角vsp等于角hsq以及角vsh等于角psq，三角形svh，spq是相似的，且所以vh比pq如同sh比sq，亦即（因三角形VSP与bsq相似）如同VS比SP或ab比pq。所以vh和ab相等。此外，由于三角形VSH与vsh相似，VH比SH如同vh比sh，亦即，现在所画出的圆锥截线的轴比其焦点之间的间隔，如同轴ab比焦点之间的间隔sh；所以现在画出的图形与图形apb相似。然而，这一图形经过点P，因为三角形PSH相似于三角形psh；且因VH等于图形的轴，又VS被直线TR垂直平分，此图形与直线TR相切。此即所作。

引理 XVI

从三个给定的点向第四个未被给定的点引三条斜直线，它们的差或者被给定或者为零。



情形1 令那些给定的点为 A, B, C ，且第四点为 Z ，它是应当求的；因为直线 AZ, BZ 的差给定，点 Z 位于一双曲线上，其焦点为 A 和 B ，且其主轴是那个给定的差。设那个轴为 MN 。取 PM 比 MA 如同 MN 比 AB ，并竖立 PR 垂直于 AB ，又落下 ZR 垂直于 PR ；由这条双曲线的性质， ZR 比 AZ 如同 MN 比 AB 。由类似的讨论，点 Z 位于另一双曲线上，其焦点为 A, C ，且其主轴为 AZ 和 CZ 之间的差，可以引 QS ，它自身与 AC 垂直，如果由这条双曲线上的任意点 Z 往 QS 上落下成直角的线 ZS ，这一垂线 ZS 比 AZ 如同 AZ 和 CZ 之间的差比 AC 。所以 ZR 和 ZS 比 AZ 的比被给定，并且由此 ZR 和 ZS 的相互之比被给定；且因此，如果直线 RP, SQ 交于 T ，再引 TZ 和 TA ，则图形 $TRZS$ 的种类被给定，又直线 TZ 的位置被给定，点 Z 位于其上某处。直线 TA ，以及角 ATZ 亦被给定；又因为 AZ 和 TZ 比 ZS 的比被给定，它们的相互之比亦被给定；因此三角形 ATZ 被给定，它的一个顶点是点 Z 。此即所求。

情形2 如果三条线中的两条，设为 AZ 和 BZ ，是相等的，因此引直线 TZ ，使得它平分直线 AB ；此后如上寻求三角形 ATZ 。此即所求。

情形3 如果所有三条线相等，点 Z 位于过点 A, B, C 的圆的中心。此即所求。

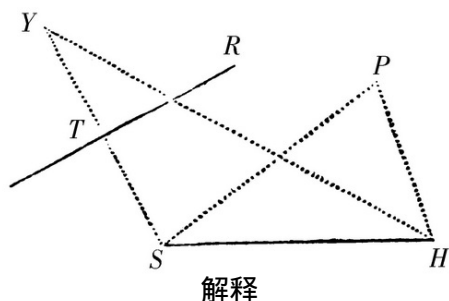
这个引理中的问题亦在由维埃特编订的阿波罗尼奥斯的书《论切触》中被解决。

命题XXI 问题XIII

对于给定的一个焦点画一条轨道，它通过给定的点并与位置给定的直线

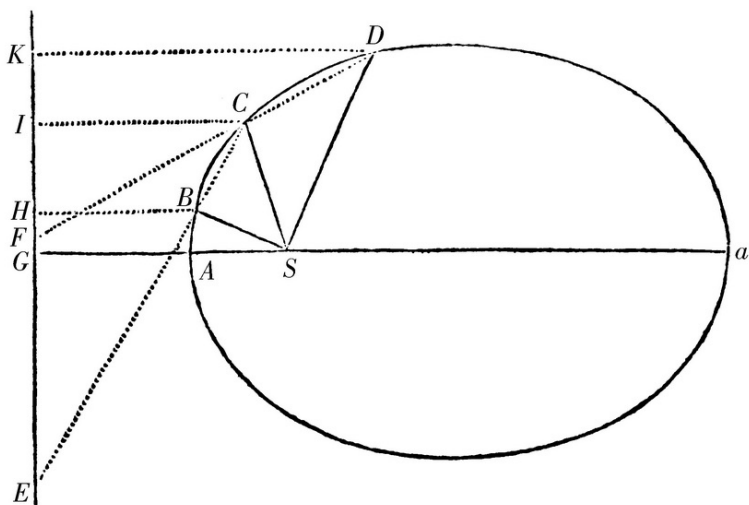
相切。

设焦点 S ，点 P 和切线 TR 被给定，需求另一焦点 H 。往切线上落下垂线 ST ，并延长它至 Y ，使得 TY 等于 ST ，则 YH 等于主轴。连结 SP ， HP ，且 SP 是 HP 和主轴之间的差。按照这种方式，如果给定更多的切线 TR ，或更多的点 P ，总能找到由所说的点 Y 或 P 到焦点所引的同样数目的线 YH 或 PH ，它们或者等于轴，或者它们以给定的长度 SP 不同于轴；于是它们或者相等，或者有给定的差，且由此，由上面的引理，另外一个焦点 H 被给定。同时拥有了两个焦点和轴的长度（它或者为 YH ，或者，如果轨道为椭圆，为 $PH+SP$ ；若不然，轨道为双曲线，为 $PH-SP$ ）也就有了轨道。此即所求。



解释

当轨道为双曲线时，在这个轨道的名下我没有包括相对的双曲线[分支]。因为物体在自己的持续运动时不可能迁移到相对的双曲线[分支]上。



在给定三个点的情形可如此便捷地求解。设 B ， C ， D 为给定的点。连结 BC ， CD ，并延长至 E ， F ，使得 EB 比 EC 如同 SB 比 SC ，且 FC 比 FD 如同 SC 比 SD 。在画出的 EF 及其延长上落下成直角的直线 SG ， BH ，又在无

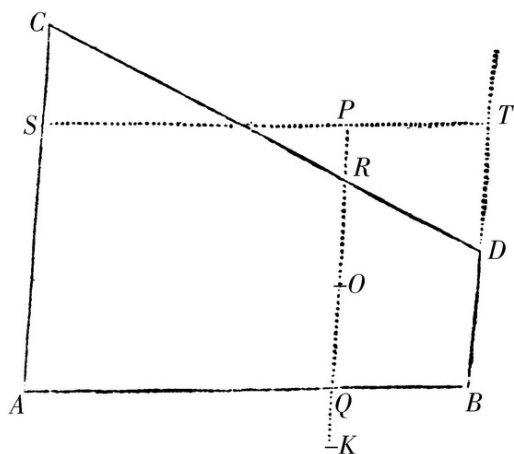
限延长的GS上取GA比AS和Ga比aS如同HB比BS；则A为轨道的顶点，且Aa为其主轴：轨道，依照GA大于、等于、或者小于AS，而为椭圆，抛物线或者双曲线；点a在第一种情形与点A落在线GF的同一侧；在第二种情形它远离以至无穷；在第三种情形它落在线GF的另一侧。因为如果向GF上落下垂线CI，DK；则IC比HB如同EC比EB，这就是，如同SC比SB；又由更比，IC比SC如同HB比SB或者如同GA比SA。且由类似的论证可证KD比SD是按照相同的比。所以点B，C，D在关于焦点S如此画出的圆锥截线上，使得由焦点S到截线上每个点所引的直线比由相同的点落到直线GF上的垂线按照那个给定的比。

最杰出的几何学家拉伊尔，在他的《圆锥截线》卷VIII，命题XXV中给出此问题的解法，方法上与此没有大的差异。

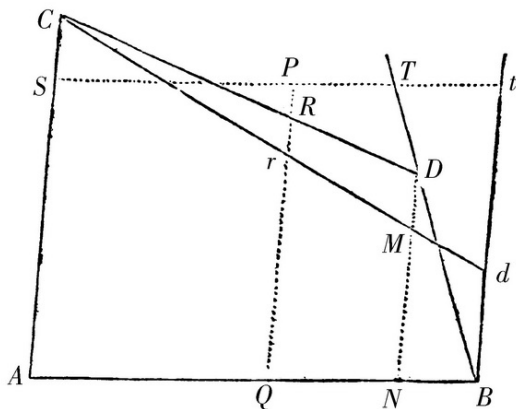
第V部分 论当焦点未被给定时求轨道

引理 XVII

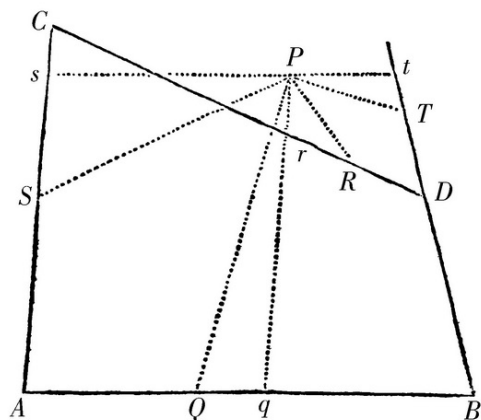
如果由给定的圆锥截线上的任意点 P ，以给定的角向内接于那条圆锥截线的任意不规则四边形 $ABCD$ 的无限延长的四边 AB ， CD ， AC 和 DB 引相同数目的直线 PQ ， PR ， PS 和 PT ，一条直线对一边：则向两对边所引 [的直线] 的矩形 $PQ \times PR$ ，比向另两对边所引 [的直线] 的矩形 $PS \times PT$ 按照给定的比。



情形1 首先我们假设向对边所引的线与其余边中的某一边平行，设为 PQ 和 PR 平行于边 AC ，且 PS 和 PT 平行于边 AB 。再设上面对边中的两边，设为 AC 和 BD ，彼此平行。则直线，它平分那些平行的边，是圆锥截线的一条直径，它也平分 RQ 。设 O 为一点，在此处 RQ 被平分， PO 是属于那条直径的纵标线。延长 PO 至 K ，使得 OK 等于 PO ，则 OK 是属于那条直径异侧的纵标线。由于点 A ， B ， P 和 K 在圆锥截线上，且 PK 以给定的角截 AB ，所以（由阿波罗尼奥斯的《圆锥截线》卷III，命题17，19，21和23）矩形 PQK 比 AQB 按照给定的比。但 QK 和 PR 相等，由于相等的线 OK ， OP 以及 OQ ， OR 的差相等，由此矩形 PQK 和 $PQ \times PR$ 也相等；所以矩形 $PQ \times PR$ 比矩形 AQB ，这就是比矩形 $PS \times PT$ 按照给定的比。此即所证。

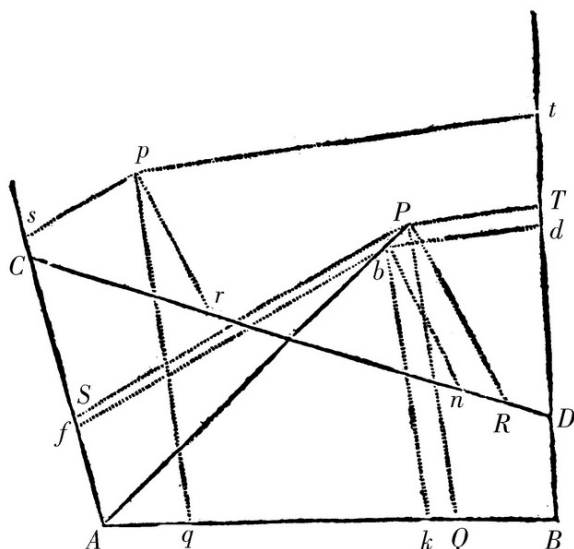


情形2 现在我们假设不规则四边形的对边AC和BD不平行。作Bd平行于AC，既交直线ST于t，又交圆锥截线于d。连结Cd截PQ于r，并作DM平行于PQ，截Cd于M且截AB于N。现在，由于三角形BTt，DBN相似，Bt或者PQ比Tt如同DN比NB。这样Rr比AQ或者PS如同DM比AN。所以，前项乘以前项且后项乘以后项，矩形PQ乘以Rr比矩形PS乘以Tt，如同矩形NDM比矩形ANB，且（由情形1）如同矩形PQ乘以Pr比矩形PS乘以Pt，又由分比，如同矩形PQ×PR比矩形PS×PT。此即所证。



情形3 最后我们假设四条直线PQ，PR，PS，PT不与边AC，AB平行，而对它们有任意的倾角。代替它们，引Pq，Pr平行于AC；且Ps，Pt平行于AB；因为三角形PQq，PRr，PSs，PTt的角给定，PQ比Pq，PR比Pr，PS比Ps，和PT比Pt为给定的比；因此复合比PQ×PR比Pq×Pr，PS×PT比Ps×Pt [为给定的比]。但是，由前面的证明，Pq×Pr比Ps×Pt为给定的比；所以比PQ×PR比PS×PT [为给定的比]。此即所证。

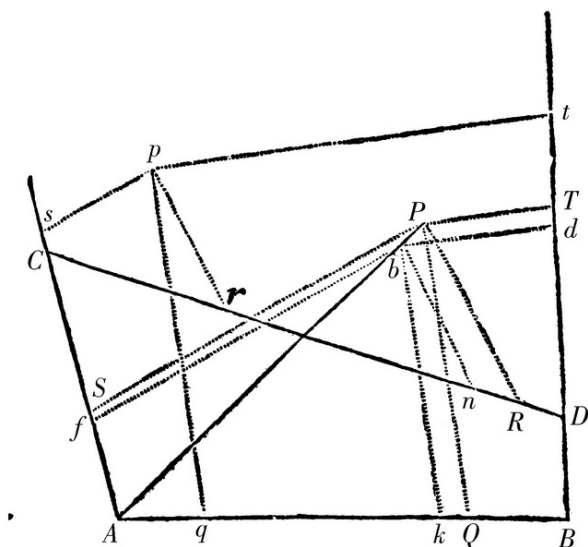
对同样的假设，如果向不规则四边形两对边所引 [的直线] 的矩形 $PQ \times PR$ 比向另两对边所引 [的直线] 的矩形 $PS \times PT$ 按照给定的比；点 P ，直线从它而引，位于围绕不规则四边形所画出的圆锥截线上。



设想经过点 A, B, C, D 和无穷多点 P 中的某一个，设为点 p ，画一圆锥截线：我说点 P 总位于这一截线上。如果你否认，连结 AP 截这条圆锥截线于另一点，如果可能的话，设为点 b 。所以，如果由这些点 p 和 b 以给定的角向不规则四边形的边引直线 pq, pr, ps, pt 和 bk, bn, bf, bd ；则 $bk \times bn$ 比 $bf \times bd$ （由引理 XVII）如同 $pq \times pr$ 比 $ps \times pt$ ，且如同（由假设） $PQ \times PR$ 比 $PS \times PT$ 。且由于不规则四边形 $bka f$ ， $PQAS$ 相似， bk 比 bf 如同 PQ 比 PS 。因此，前面比例的项除以这一比例的对项，得 bn 比 bd 如同 PR 比 PT 。所以，等角不规则四边形 $Dnbd$ ， $DRPT$ 相似，因此它们的对角线 Db ， DP 重合。于是 b 落在直线 AP ， DP 的相交部分，因而与 P 重合。所以，点 P ，无论怎样取，总落在指定的圆锥截线上。此即所证。

系理 因此，如果三条直线 PQ, PR, PS 由一个公共的点 P 以给定的角引向相同数目的位置给定的直线 AB, CD, AC ，一条直线对一条直线，且如果所引的两条直线之下的矩形 $PQ \times PR$ 比第三条直线 PS 的正方形 (18) (quadratum) 按照给定的比：点 P ，直线从它而引，位于一条圆锥截线上，它与直线 AB, CD 在 A 和 C 相切；且反之亦然。因为直线 BD 与直线 AC 重合时，三条直线 AB, CD, AC 保持位置；然后直线 PT 与直线 PS 也重合：矩形 $PS \times PT$ 变成 PS_{quad} ；又，直线 AB, CD ，它们先前与曲线截于 A 和 B, C 和 D ，现在由于那些点重合曲线不能再与它们相截，而只是相切。

在这一引理中，圆锥截线的名称在更广的意义上被使用，在此情况下不但包括经过圆锥顶点的直线形截线，而且包括平行于底的圆形截线。因为，如果点 p 落在一条直线上，由它点 A 和 D 或者 C 和 B 被连结，圆锥截线变为一对直线，其中之一是那条直线，点 p 落在其上，另一是一条直线，四点中另外两点被它连结。如果不规则四边形的两对角合在一起等于两个直角，且引向其边的四条直线 PQ ， PR ， PS ， PT 或者与边垂直，或者与边成任意相等的角，且所引的两直线 $[PQ, PR]$ 之下的矩形 $PQ \times PR$ 等于所引的另两直线 $[PS, PT]$ 之下的矩形 $PS \times PT$ ，圆锥截线变成圆。同样的事情会发生，如果以任意角引四条直线，且所引的两直线 $[PQ, PR]$ 之下的矩形 $PQ \times PR$ 比另两直线 $[PS, PT]$ 之下的矩形 $PS \times PT$ ，如同引后面的两直线 PS, PT 的角 S, T 的正弦之下的矩形，比引前面的两直线 PQ, PR 的角 Q, R 的正弦之下的矩形。在其余的情形点 P 的轨迹是其他三种图形，它们通常被称为圆锥截线。但可用其两对边如对角线那样相互交叉的四边形代替不规则四边形 $ABCD$ 。然而四个点 A, B, C, D 中的一个或两个点可跑到无穷远处，图形的汇聚到这些点的边变为平行：在这种情形圆锥截线经过其他的点，并如平行线那样远离以至无穷。

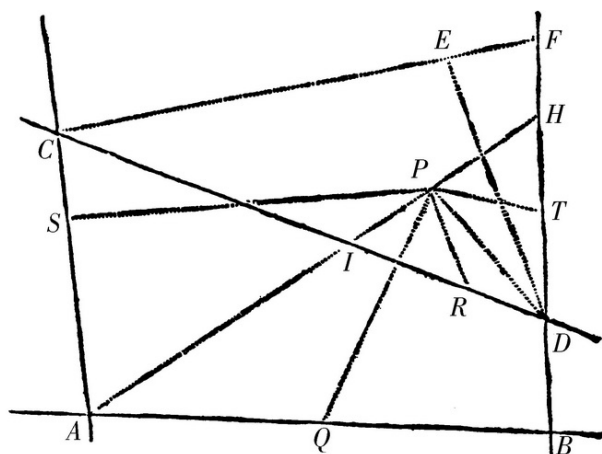


引理 XIX

求点 P ，如果由它向数目相同的，位置给定的直线 AB, CD, AC, BD 以给定的角引四条直线 PQ, PR, PS, PT ，一条直线对一条直线，所引的二条直线 $[PQ, PR]$ 之下的矩形 $PQ \times PR$ 比所引的另外两条直线 $[PS,$

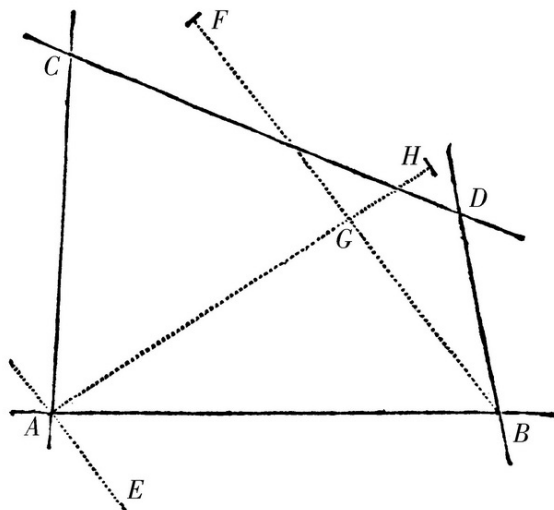
PT] 之下的矩形 $PS \times PT$ ，按照给定的比。

设直线 AB, CD ，往它们所引的两直线 PQ, PR 包含矩形中的一个，与其他位置给定的两条直线交于 A, B, C, D 。从它们之中的 A 作任意直线 AH ，你期望在其上找到点 P 。它截相对的直线 BD, CD ，即截 BD 于 H 且截 CD 于 I ，又因图形的所有角被给定， PQ 比 PA 和 PA 比 PS 之比被给定，因此 PQ 比 PS 之比亦被给定。从给定的比 $PQ \times PR$ 比 $PS \times PT$ 中移去这个比， PR 比 PT 之比被给定，又添加上给定的比 PI 比 PR 和 PT 比 PH ， PI 比 PH 之比被给定，因此点 P 亦被给定。此即所求。



系理1 因此向无穷多个 P 点的轨迹上的任意点 D 可引切线。因为弦 PD ，当点 P 和 D 相遇时，这就是，当所引的 AH 经过 D 时，成为切线。在这种情形，正消失的线 IP 和 PH 的最终比如上被发现。所以引平行于 AD 的 CF 交 BD 于 F ，它以最终比截于 E ，则 DE 为切线，因为 CF 和正消失的 IH 平行，且相似地截于 E 和 P 。

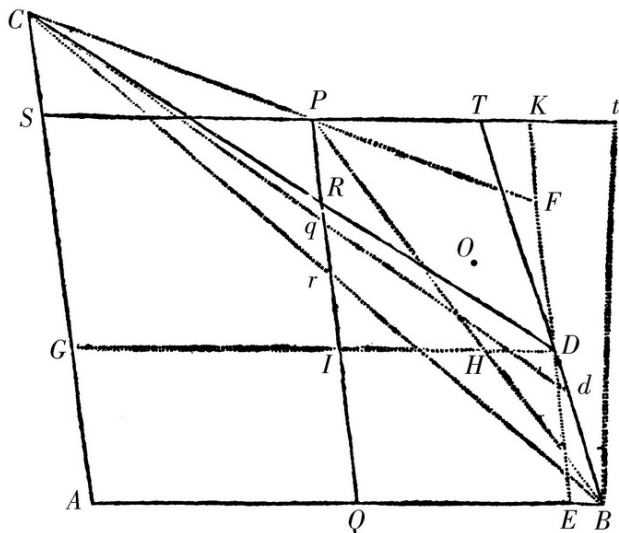
系理2 因此，也能确定所有点 P 的轨迹。经任意点 A, B, C, D ，设为 A ，引轨迹的切线 AE ，又过另外任意一点 B 引平行于切线的 BF 交轨迹于 F 。由引理XIX发现点 F 。 BF 平分于 G ，所作的 AG 在直径的位置上， BG 和 GF 为附属于它的纵标线。这个 AG 交轨迹于 H ，则 AH 是直径或者横截径 (19) (latus transversum)，通径比它如同 BG_q 比 $AG \times GH$ 。若 AG 不与轨迹相交，直线 AH 无限延伸，轨迹为抛物线，其对应于直径 AG 的通径为 $(BG_q) / (AG)$ 。如果它与轨迹交于某处，当点 A 和 H 在 G 的同侧时，轨迹为双曲线；当 G 在中间时，为椭圆，除非角 AGB 为直角，并且 BG_{quad} 等于矩形 AGH ，在这种情况下轨迹为圆。



如是关于四线的古老问题，由欧几里得开始，并经过阿波罗尼奥斯继续，不用计算，而用几何作图，在本系理中所显示的，正如古人的要求。

引理 XX

如果任意的平行四边形ASPQ的两个对角A和P与任意的圆锥截线在点A和P接触；并且那些角中的一个的无限延伸的边AQ，AS与同一圆锥截线在B和C相交；再由交点B和C向圆锥截线上任意的第五个点D引两条直线BD，CD，它们与平行四边形的无限延伸的边PS，PQ交于T和R：边被截下的部分PR与PT彼此之比总按照给定的比。且反之，如果那些截下的部分彼此之比按照给定的比，点D接触过四点A，B，C，D的圆锥截线。



情形1 连结BP, CP并由点D引两直线DG, DE, 它们中的前者DG平行于AB且交PB, PQ, CA于H, I, G; 另外一条直线DE平行于AC且交PC, PS, AB于F, K, E: 则(由引理XVII) 矩形 $DE \times DF$ 比矩形 $DG \times DH$ 按照给定的比。但是PQ比DE(或者IQ)如同PB比HB, 且由此如同PT比DH; 并由更比, PQ比PT如同DE比DH。又PR比DF如同RC比DC, 且因此如同(IG或者)PS比DG, 再由更比, PR比PS如同DF比DG; 由比的结合, 矩形 $PQ \times PR$ 比矩形 $PS \times PT$ 如同矩形 $DE \times DF$ 比矩形 $DG \times DH$, 因此按照给定的比。但是PQ和PS被给定, 所以PR比PT之比被给定。此即所证。

情形2 但是, 如果PR和PT彼此之比被假定为按照给定的比, 由类似的理由回推, 得到矩形 $DE \times DF$ 比矩形 $DG \times DH$ 按照给定的比, 且因此点D(由引理XVIII) 位于经过点A, B, C, P的圆锥截线上。此即所证。

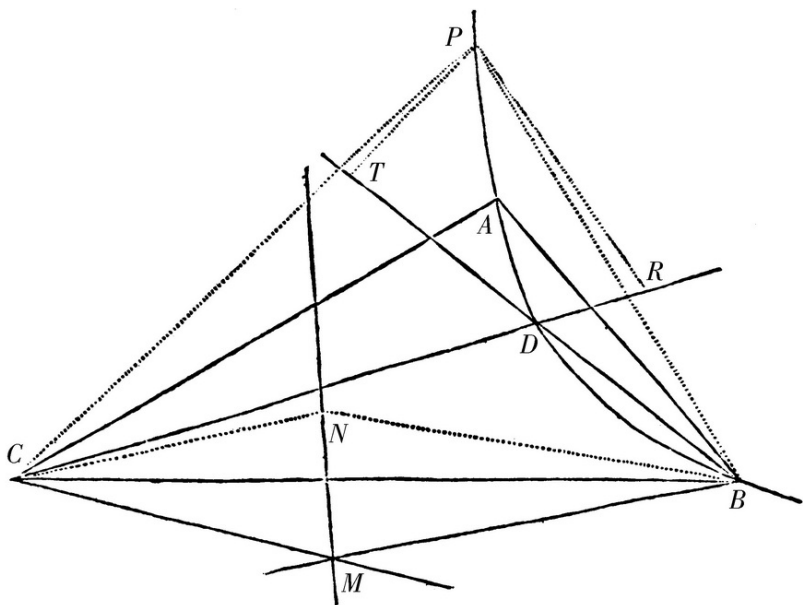
系理1 因此, 如果引BC截PQ于r, 且在PT上, 按照 P_t 比 P_r 之比与PT比PR所具有的比相同, 取 P_t : 则 B_t 是圆锥截线在点B的切线。因为当点D与点B会合时, 使得弦BD消失, BT成为切线; 且CD和BT与CB和 B_t 重合。

系理2 且反之亦然, 如果 B_t 为切线, 且BD, CD相遇于圆锥截线上任意的点D; PR比PT如同 P_r 比 P_t 。反之, 如果PR比PT如同 P_r 比 P_t : BD, CD相遇于圆锥截线上的某点D。

系理3 一条圆锥截线不能与另一条圆锥截线在多于四个点相截。因为, 如果这是可能的, 两条圆锥截线通过五点A, B, C, P, O; 直线BD截它们于D和d, 且PQ截直线Cd于q。所以PR比PT如同 P_q 比PT; 因此PR和 P_q 彼此相等, 这与假设相悖。

引理 XXI

如果两条活动且无限的直线 BM ， CM 经由作为极的给定的点 B ， C 引出，由它们的交点 M 画出位置给定的第三条直线 MN ；引另外两条无限的直线 BD ， CD ，它们与先引的两条直线在所给定的点 B ， C 构成给定的角 MBD 和 MCD ：我说这两条直线 BD ， CD 由它们的交点 D 画出一条经过点 B ， C 的圆锥截线。且反之亦然，如果直线 BD 和 CD 的交点 D 画出一条经过给定的点 B ， C ， A 的圆锥截线，则角 DBM 总等于给定的角 ABC ，角 DCM 总等于给定的角 ACB ；点 M 位于位置给定的直线上。

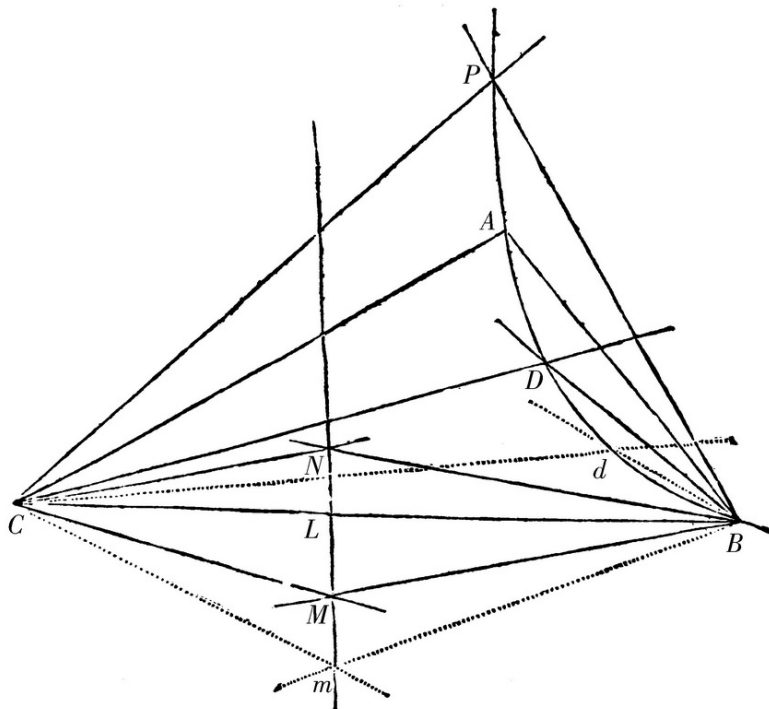


因为在直线 MN 上设点 N 被给定，且当动点 M 落在不动的 N 时，动点 D 落在不动的 P 。连结 CN ， BN ， CP ， BP ，且由点 P 作直线 PT ， PR 交 BD ， CD 于 T 和 R ，并使得角 BPT 等于给定的角 BNM ，且角 CPR 等于给定的角 CNM 。然而（由假设）角 MBD ， NBP 相等，正如角 MCD ， NCP ；去掉公共的〔角〕 NBD 和 NCD ，剩下的〔角〕 NBM 和 PBT ， NCM 与 PCR 相等，且因此三角形 NBM ， PBT 相似，正如三角形 NCM ， PCR 。故 PT 比 NM 如同 PB 比 NB ，且 PR 比 NM 如同 PC 比 NC 。但是点 B ， C ， N ， P 是不动的。所以 PT 和 PR 比 NM 有给定的比；因此〔 PT 和 PR 〕相互之比为给定的比；于是（由引理 XX ）点 D ，在那里动直线 BT 和 CR 的持续相交，在经过点 B ， C ， P 的圆锥截线上。此即所证。

Q



系理1 因此，能便捷地引一直线，它与所得到的轨道在任何给定的点B相切。点d前进到点B，直线Bd将成为所求的切线。



系理2 因此轨道的中心、直径和通径亦可以求得，如按照引理XIX的系理2。

解释

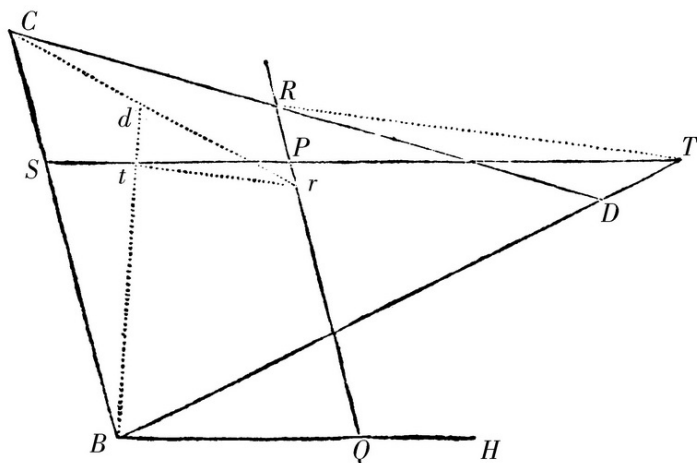
连结BP使前一作法变得更为简单，且那条直线，如果需要，则延长之，在其上取 B_p 比BP如同PR比PT；又过 p 引无穷直线 pe 与SPT平行，并在 pe 之上总取 pe 等于 Pr ；再引直线 Be ， Cr 交于 d 。因为，由于 Pr 比 Pt ， PR 比 PT ， pB 比 PB ， pe 比 Pt 按照相同的比； pe 和 Pr 总相等。由这个方法发现轨道的点最为便捷，除非你愿意用机械的方法画出曲线，如按照第二种作法。

命题XXIII 问题XV

画出一条轨道，它经过四个给定的点，并与一条位置给定的直线相切。

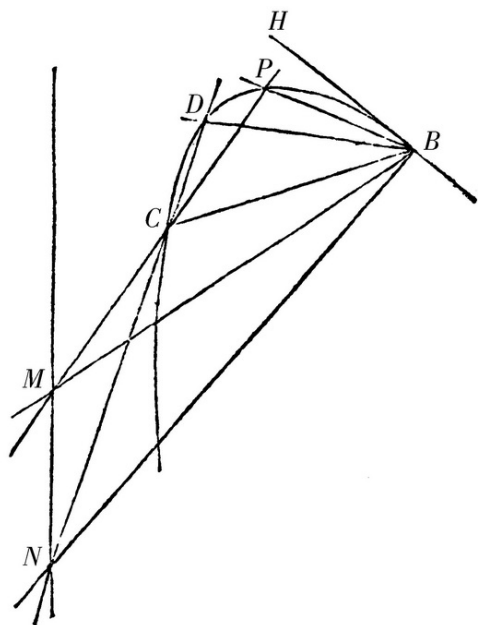
情形1 设切线HB，切点B，且其他三点C，D，P被给定。连结BC，并引PS平行于直线BH，以及PQ平行于直线BC，补足平行四边形BSPQ。作BD截SP于T，且CD截PQ于R。此后，引任意的 tr 平行于TR，从PQ，PS上所截下的 Pr ， Pt 分别与PR，PT成比例；再作 Cr ， Bt 交于 d ，

(由引理XX) 它总落在要画的轨道上。



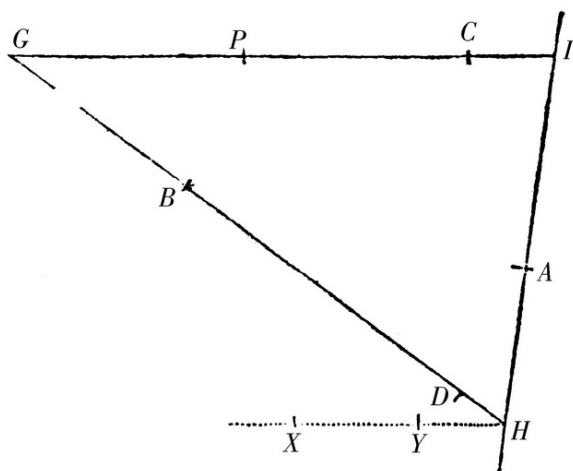
另解

既围绕极B转动大小给定的角CBH，又围绕极C转动任意向两方延伸的半径DC。标记点M，N，在那里角的股BC截那条半径，当它的另一股与同一半径交于点P和D时。然后作无穷直线MN，设那条半径CP或者CD与角的股BC的总交在这条直线上，且[角的]另一股BH与半径的交点画出所要的轨道。



因为如果在前一问题的作法中，点A靠近点B，直线CA与CB将重合，且线AB在最终位置成为切线BH；因此在那里的作法变得与这里描

述的相同。所以股BH与半径的交点画出经过点C, D, P, 且与直线BH在B相切的一条圆锥截线。此即所作。



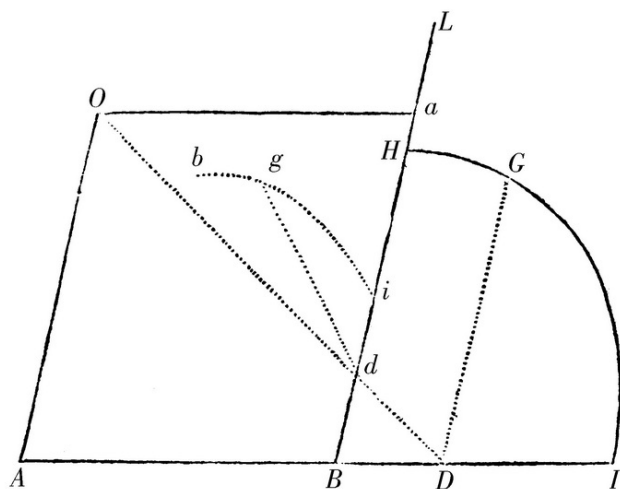
情形2 设给定的四个点B, C, D, P位于切线HI之外。两两连结给定的点, 直线BD, CP交于G, 且交切线于H和I。切线在A被截, 使得HA比IA, 如同CG和GP之间的比例中项与BH和HD之间的比例中项之下的矩形比DG和GB之间的比例中项与PI和IC之间的比例中项之下的矩形; 则A为切点。因为, 如果平行于直线PI的HX截轨道于任意点X和Y: 则 (由《圆锥截线》) 点A所在的位置, 使得 HA_{quad} 比 AI_{quad} 。按照来自矩形XHY比矩形BHD之比, 或者矩形CGP比矩形DGB之比, 和来自矩形BHD比矩形PIC之比的复合比。但是在找到切点A之后, 轨道按照第一种情形被画出。此即所作。

然而点A可能既取在点H和I之间, 又取在它们之外; [在这种情况下] 照样画出两道轨道。

命题XXIV 问题XVI

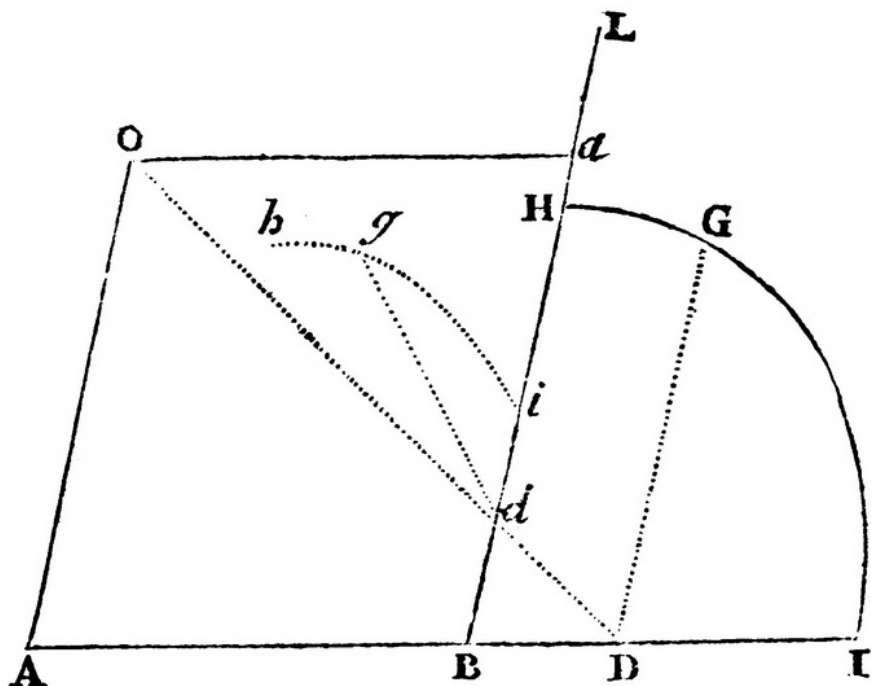
画出一条轨道, 它经过三个给定的点, 并与两条位置给定的直线相切。

设切线HI, KL被给定, 且点B, C, D被给定。经两任意点B, D作无穷直线交切线于点H, K。然后亦经另外两任意点C, D作无穷直线CD交切线于点I, L。截已作的 [直线] 于R和S, 使得HR比KR如同BH和HD之间的比例中项比BK和KD之间的比例中项; 且IS比LS如同CI和ID之间的比例中项比CL和LD之间的比例中项。随意截在点K和H, I和L之间, 或者它们之外; 然后作 [直线] RS截切线于A和P, 则A和P为切



线AD和纵标线DG之间的关系，那些未定元AD和DG只升至一次，在此方程中AD用 $(OA \times AB) / (ad)$ 代替，且DG用 $(OA \times dg) / (ad)$ 代替，产生一新方程，在其中新横标线ad和新纵标线dg只升至一次。因此必定表示一条直线。否则AD和DG，或者其中之一，在第一个方程中升至二次，ad和dg在第二个方程中类似地升至二次。对三次或更高的次亦如此。在第二个方程中的未定元ad，dg与在第一个方程中的AD，DG总上升到同样的次数，所以点G，g [分别] 位于的线，有相同的分析阶。

线AD和纵标线DG之间的关系，那些未定元AD和DG只升至一次，在此方程中AD用 $(OA \times AB) / (ad)$ 代替，且DG用 $(OA \times dg) / (ad)$ 代替，产生一新方程，在其中新横标线ad和新纵标线dg只升至一次。因此必定表示一条直线。否则AD和DG，或者其中之一，在第一个方程中升至二次，ad和dg在第二个方程中类似地升至二次。对三次或更高的次亦如此。在第二个方程中的未定元ad，dg与在第一个方程中的AD，DG总上升到同样的次数，所以点G，g [分别] 位于的线，有相同的分析阶。



除此之外，我说如果某一直线在原图形中与一曲线相切；这条直线按照与曲线相同的方式被变换到新图形中，则在新图形中直线与那条曲线相切；且反之亦然。因如果在原图形中曲线上的任意两点相互靠近并重合，在新图形中被变换过的点也相互靠近并重合；因此连接这些点的直线在两个图形中同时成为曲线的切线。

本来我可以给出这些断言的更切近几何方式的证明。但是我力图简约。

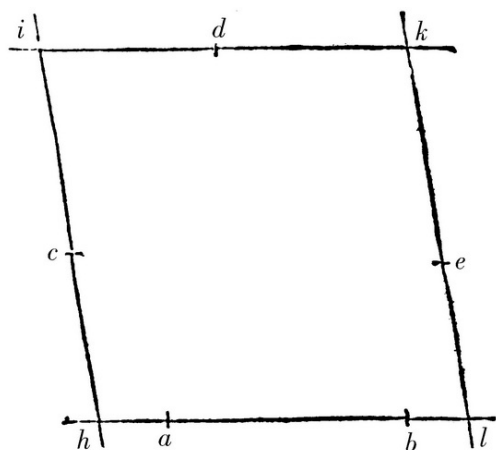
所以，如果一个直线图形向另一个图形变换，只需变换构成图形的相交部分，再在新图形中经被变换过的相交部分引直线即可。但是如果应变换曲线，必须变换那些有能力定义曲线的点、切线和其他直线。而且，通过把目标图形变化为更简单的图形，这个引理可用于困难问题的求解中。因此汇聚直线变换为平行直线，用原纵半径代替任意过汇聚点的直线，因此那个交点由于这种约定而跑至无穷；直线无处相交而平行。在新图形中问题被解出之后，如果由逆运算变换这个图形为原图形，可得所需的解。

这个引理亦可用于求解立体问题。每当遇到两个圆锥截线，问题可由它们的交点求解，随意变换它们中的任一个，如果它是双曲线或者抛物线，变为椭圆，然后易于由椭圆变为圆。在平面作图问题中，直线和

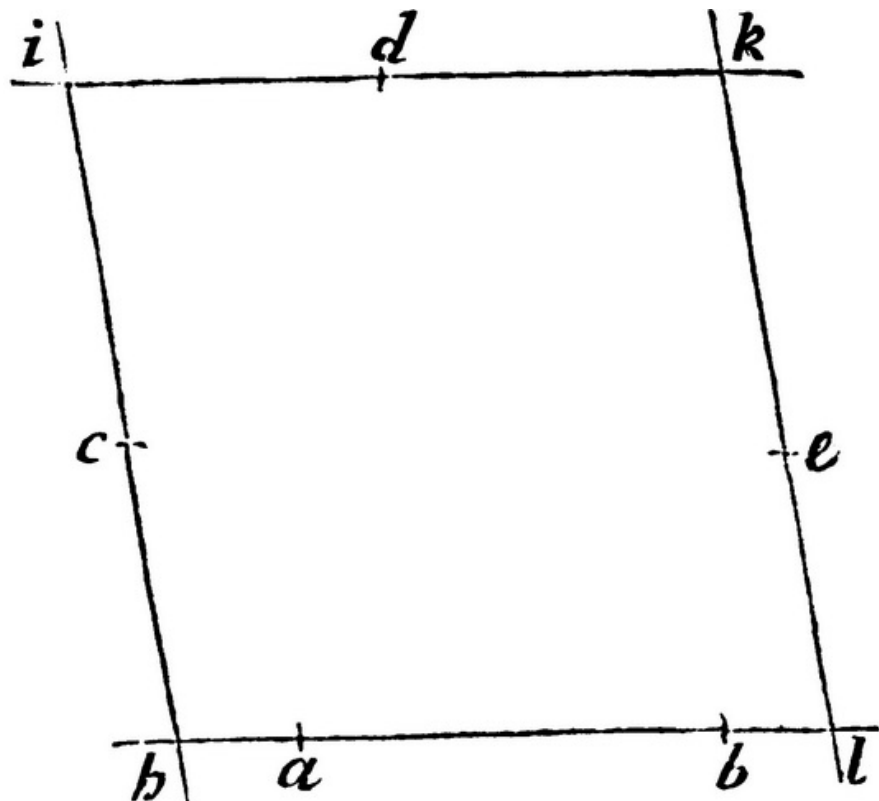
圆锥截线同样可转变为直线和圆。

命题XXV 问题XVII

画出一条轨道，它经过两个给定的点，并与三条位置给定的直线相切。



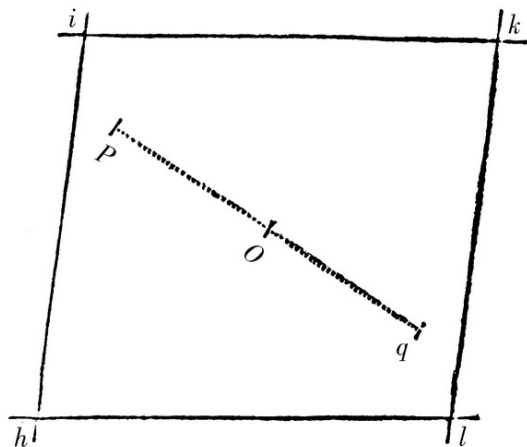
由任意两切线彼此的交点，和第三条切线与那条直线的交点，它穿过两个给定的点，作无穷直线；用此线作为原纵半径，由前面的引理，此图形被变换为一个新图形。在这个图中那两条切线变为彼此平行，且第三条切线与过两个给定的点的直线平行。令 hi ， kl 为那两条平行的切线， ik 为第三条切线，且 hl 为与此直线平行，过那些点 a ， b 的直线，在这个新图形中，圆锥截线应穿过点 a ， b ，再补足平行四边形 $hikl$ 。设直线 hi ， ik ， kl 被截于 c ， d ， e ，使得 hc 比矩形 ahb 的平方根（20）（*latus quadratum*）， ic 比 id ，以及 ke 比 kd 如同直线 hi 和 kl 的和比三条直线之和，其第一条直线为 ik ，其余两条直线为矩形 ahb 和 alb 的平方根：则 c ， d ， e 为切点。因为，由《圆锥截线》，正方形 hc 比矩形 ahb ，正方形 ic 比正方形 id ，正方形 ke 比正方形 kd ，和正方形 el 比矩形 alb 按照相同的比；且所以 hc 比 ahb 的平方根， ic 比 id ， ke 比 kd ，和 el 比 alb 的平方根按照那个比的平方根，且由复合，按照所有的前项 hi 和 kl 比所有的后项，即矩形 ahb 的平方根，直线 ik 和矩形 alb 的平方根，这一给定的比。所以由那个给定的比，在新图形中得到切点 c ， d ， e 。通过上一引理中的逆运算把这些点变换到原图形中，于是（由问题XIV）画出轨道。此即所作。此外，一如点 a ， b 位于点 h ， l 之间或之外，点 c ， d ， e 应取在点 h ， i ， k ， l 之间或者之外。如果点 a ， b 之一落在点 h ， l 之间，且另一个在它们之外，问题是不可能的。



命题XXVI 问题XVIII

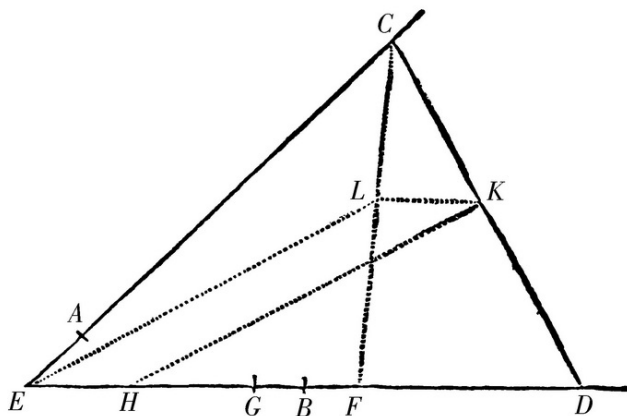
画出一条轨道，它经过一个给定的点，并与四条位置给定的直线相切。

由切线中任意两条的公共的相交部分到其余两条的公共的相交部分引一条无穷直线，且同样用作原纵半径，此图形被变换为（由引理XXII）一新图形，且两两交于原纵半径的切线，现在成为平行的。令那些 [切线] hi 和 kl ， ik 和 hl 连接成平行四边形 $hikl$ 。且 p 是在这个新图形中的点，它对应于原图形中的给定的点。过图形的中心 O 引 pq ，且使 Oq 等于 Op ，则 q 为在此新图形中圆锥截线应经过的另一点。由引理XXII，这个点经逆运算被变换到原图中，且在那里有两个点，过它们画出轨道。而且，过同样的点，由问题XVII可画出那条轨道。此即所作。

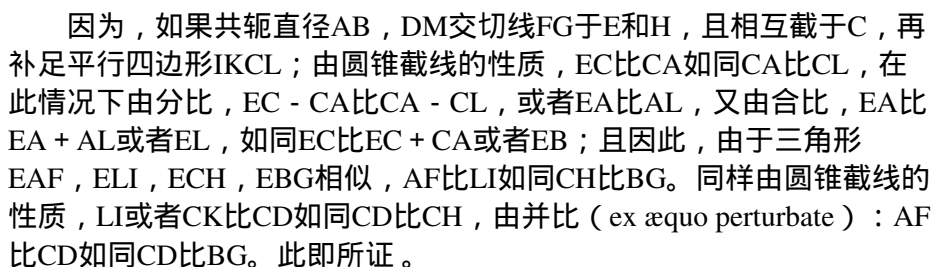


引理 XXIII

如果两条位置被给定的直线 AC , BD 终止于给定的点 A 和 B , 且给定彼此之比, 直线 CD , 它连结不定点 C , D , 在 K 按照给定的比被截: 我说点 K 位于位置被给定的直线上。



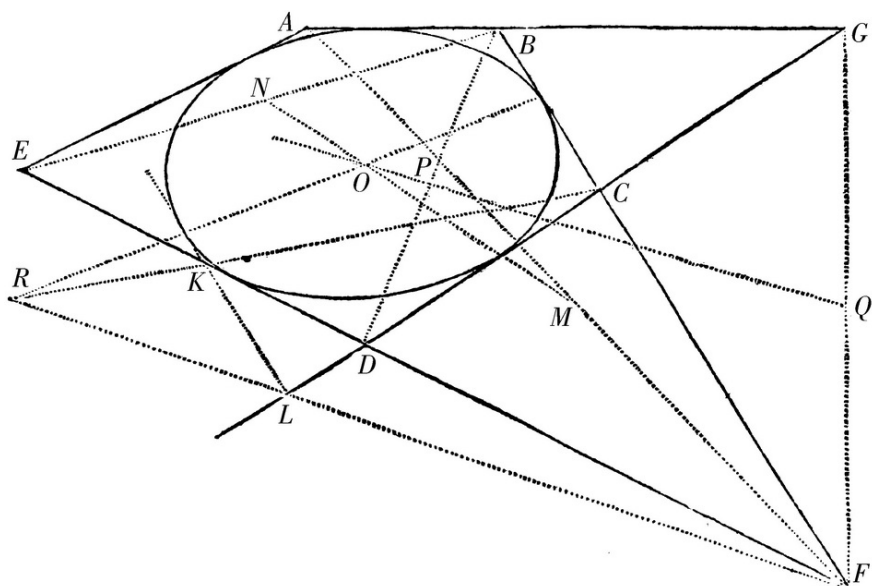
因为, 设直线 AC , BD 交于 E , 在 BE 上取 BG 比 AE 如同 BD 比 AC , 且 FD 总等于给定的 EG ; 再由作图, EC 比 GD , 亦即比 EF , 如同 AC 比 BD , 且因此按照给定的比, 所以三角形 EFC 的种类被给定。 CF 被截于 L , 使得 CL 比 CF 按照 CK 比 CD 之比; 且由于那个给定的比, 三角形 EFL 的种类亦被给定; 因此点 L 位于位置被给定的直线 EL 上。 连结 LK , 则三角形 CLK , CFD 相似, 又由于 FD 给定且 LK 比 FD 为给定的比, LK 被给定。 [在 ED 上] 取与 LK 相等的 EH , 则 $ELKH$ 总为平行四边形。 所以点 K 位于那个平行四边形的位置给定的边 HK 上。 此即所证。



系理2 因此过点P和G, F和Q引两条直线PG, FQ, 它们在穿过图形中心和切点A, B的直线ACB上相遇。

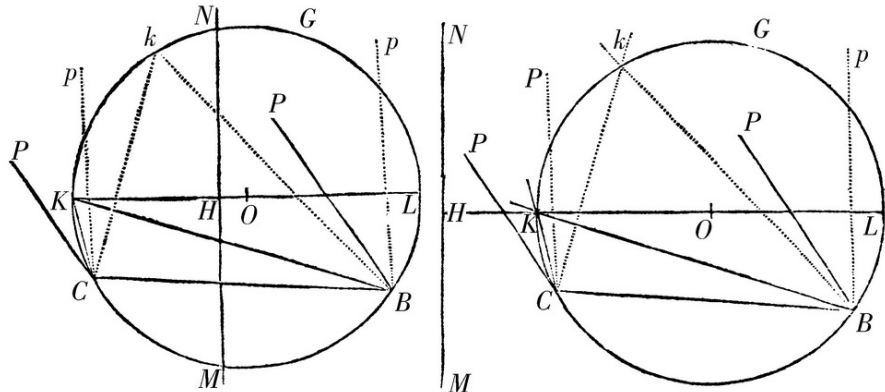
如果平行四边形的四条无限延长的边与任意圆锥截线相切，并被第五条任意切线所截；所取任意两邻边的截段终止于平行四边形的对角：我说任一截段比那条边，从它截段被截下，如同其邻边的切点和第三边之间的部分比另一截段。

引理XXIV的系理2是显然的。由同样的方法容易找到其他切点，且在此时由问题XIV的作法画出轨道。此即所作。



解释

无论轨道的中心或者其渐近线已给定的问题，已包括在以上的命题中。因为与中心一同给定的点和切线，其他同样数目的点及同样数目的切线在离开中心等距的另一侧被给定。但是渐近线被视为切线，且其无穷远距离的终点（如果可以这样说的话）为切点。想象任意切线的切点远去至无穷，则切线转变为渐近线，由此以上问题的作图法转变为当渐近线给定时问题的作图法。画出轨道之后，由这里的方法容易找到其轴和焦点。在引理XXI的作图和图形中，使动角 PBN ， PCN 的股 BP ， CP ，它们的交点画出轨道，彼此平行，并在那个图形中围绕它们的极 B 和 C 转动而保持〔平行的〕位置。其间那些角的其他的股 CN ， BN 的交点 K 或者 k ，画出圆 $BGKC$ 。设这个圆的中心为 O 。由这个中心往尺子 MN ，在画出轨道期间，它由那些其他的股 CN ， BN 所交出，落下垂线 OH 交圆于 K 和 L 。且当其他的股 CK ， BK 交于那个点 K 时，它距尺子较近，初始的股 CP ， BP 平行于长轴，并且垂直于短轴；且如果同样的股交于较远的点 L 时，得到相反的结果。因此，如果轨道的中心被给定，其轴将被给定。这些被给定之后，立得焦点。



但是轴的平方的彼此之比如同KH比LH，且由此，经过给定的四个点，易于画出种类被给定的轨道。因为，如果给定的点中的两个点构成极C，B，第三点给定动角PCK，PBK [的大小]；由这些给定的能画出圆BGKC。然后，由于轨道的种类给定，OH比OK，且因此OH自身被给定。以O为中心且OH为间隔画另一个圆，直线，它与这个圆相切，且当初始的股CP，BP交于给定的第四点时，经过股CK，BK的交点，是轨道能被画出的那条尺子MN。因此，种类给定的不规则四边形（如果排除某些不可能的情形）可内接于任意给定的圆锥截线。

也有其他一些引理，给定点和切线，能用于画出种类给定的轨道。其类型如，如果过位置给定的任意点引直线，与给定的圆锥截线交截于两点，且两个交点间被平分，平分点位于另一条圆锥截线，其种类与前者相同，且具有与前者的轴平行的轴。然而我急于 [转到] 更有用的内容。

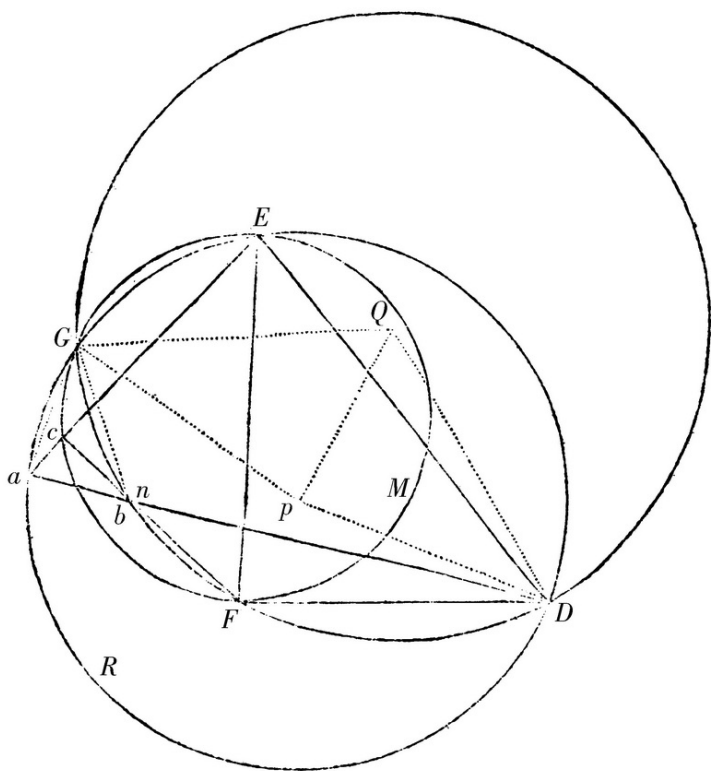
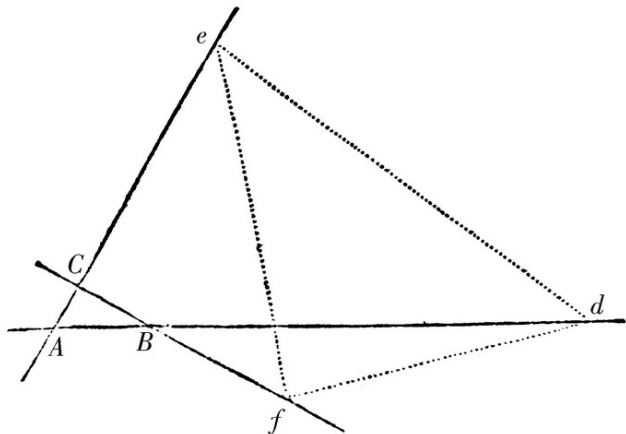
引理 XXVI

一个三角形的种类和大小已给定，使它的三个角放置在数目相同的位置给定的直线上，它们不全平行，一个角对一条直线。

三条无穷直线AB，AC，BC的位置被给定，且三角形DEF需如此放置，它的角D与线AB，角E与线AC，且角F与线BC接触。在DE，DF和EF之上画三个圆弓形DRE，DGF，EMF，能做出分别与角BAC，ABC，ACB相等的角。但是这些弓形画在直线DE，DF，EF的那些方向，使字母DRED与字母BACB，字母DGFD与字母ABCA字母，字母EMFE与字母ACBA转回的顺序相同；然后补足这些弓形为完整的圆。设前两个圆相互截于G，且它们的中心为P和Q。连结GP，PQ，取Ga比AB如同GP比PQ，且以G为中心，间隔Ga画圆，它截第一个圆DGE于a。既连结aD截

第二个圆DFG于b，又连结aE截第三个圆EMF于c。现在可以做出与图形abcDEF相似且相等的图形ABCdef。这做出之后，问题被完成。

引Fc交aD于n，并连结aG，bG，QG，QD，PD。由作图，角EaD等于角CAB，且角acF等于角ACB，因此三角形anc与三角形ABC相等。所以角anc或者角FnD等于角ABC，因此等于角FbD；且所以点n落在点b上。此外，角GPQ，它是圆心角GPD的一半，等于圆周角GaD；再者，角GQP，它是圆心角GQD的一半，等于圆周角GbD对两个直角的补，且因此等于Gba；因此三角形GPQ，Gab相似；又Ga比ab如同GP比PQ；亦即（由作图）如同Ga比AB。于是ab和AB相等，且所以三角形abc，ABC，我们刚刚证过它们相似，它们亦相等。因此，三角形DEF的角D，E，F分别接触三角形abc的边ab，ac，bc，能完成与图形abcDEF相似且相等的图形ABCdef，且其完成使问题得以解决。此即所作。

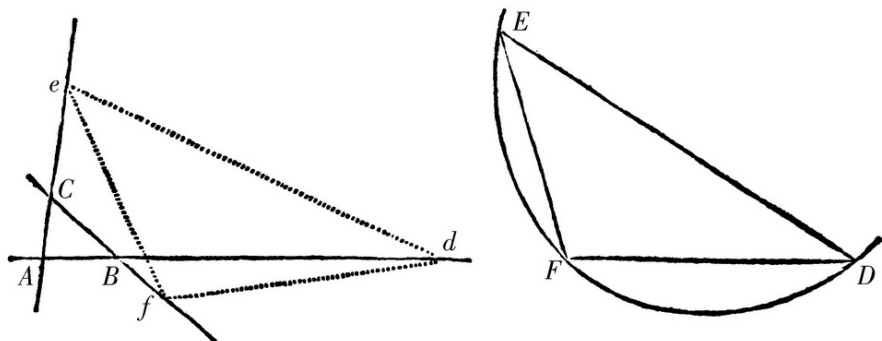


系理 因此可引一条直线，它被三条位置给定的直线截出长度给定的部分。想象三角形DEF，点D靠近边EF，且使边DE，DF位于一直线上，[三角形]化成一直线，其给定的部分DE位于位置给定的直线AB，AC之间，且其给定部分DF位于位置给定的直线AB，BC之间；应用前面的作法于此种情况，问题得解。

命题XXVIII 问题XX

画出一条给定种类和大小的轨道，其给定部分位于三条位置给定的直线之间。

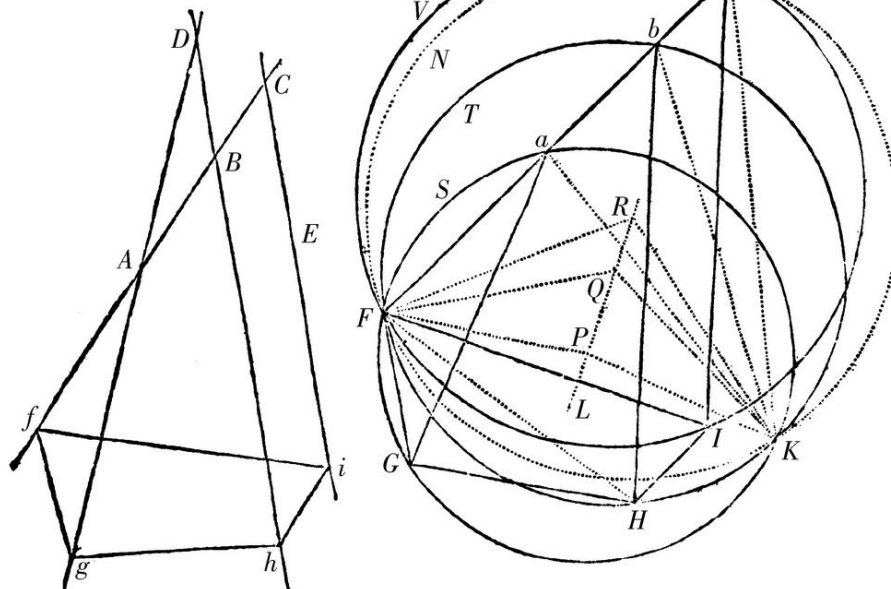
设要画的一条轨道，它与曲线DEF相似且相等，并被三条位置给定的直线AB，AC，BC截出与这条曲线的给定的部分DE和EF相似且相等的部分。



引直线DE，EF，DF，且这个三角形DEF的角D，E，F放置在位置给定的那些直线上（由引理XXVI），然后围绕三角形画出的轨道与曲线DEF相似且相等。此即所作。

引理 XXVII

画出一个给定种类的不规则四边形，其四个角位于四条位置给定的直线上，它们不都平行且不都汇聚于一点，一个顶点位于一条直线上。



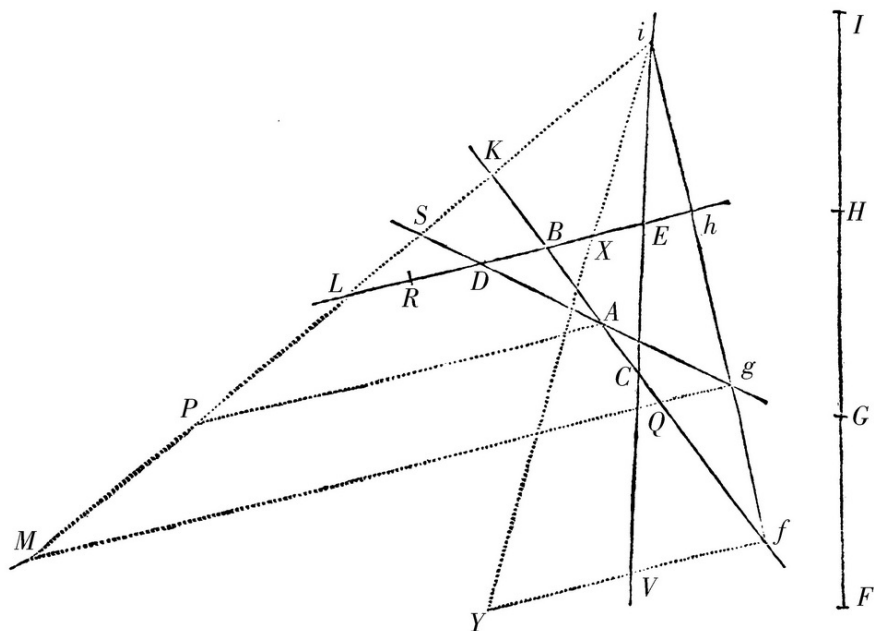
设四条直线 ABC ， AD ， BD ， CE 的位置被给定；它们的第一条直线截第二条于 A ，截第三条于 B ，且截第三条于 C ；画出不规则四边形 $fghi$ ，它与不规则四边形 $FGHI$ 相似；且它的角 f 等于给定的角 F ，与直线 ABC 接触；其余的角 g ， h ， i ，与其余给定的角 G ， H ， I 相等，并分别与其余的直线 AD ， BD ， CE 接触。连结 FH 并在 FG ， FH ， FI 上画相同数目的圆弓形 FSG ， FTH ， FVI ；其中第一个弓形 FSG 能作出等于角 BAD 的角，第二个 FTH 能作出等于角 CBD 的角，且第三个 FVI 能作出等于角 ACE 的角。但是这些弓形应画在直线 FG ， FH ， FI 的那些方向，使字母 $FSGF$ 的环形顺序与 $BADB$ 的环形顺序相同，且使字母 $FTHF$ 与字母 $CBDC$ ，字母 $FVIF$ 与字母 $ACEA$ 转回的顺序相同。补足这些弓形为完整的圆，设 P 为第一个圆 FSG 的中心，且 Q 为第二个圆 FTH 的中心。连结 PQ 并向两个方向延长，又在其上取比 PQ 具有 BC 比 AB 之比的 QR 。但是 QR 在点 Q 的使字母 P ， Q ， R 与字母 A ， B ， C 顺序相同的方向上取得；又以 R 为圆心，以间隔 RF 画第四个圆 FNc 截第三个圆 FVI 于 c 。连结 Fc 截第一个圆于 a ，第二个圆于 b 。引[直线] aG ， bH ， CI ，则能作与 $abcFGHI$ 图形相似的图形 $ABCfghi$ 。在这完成时，不规则四边形 $fghi$ 就是所要求作的。

因为，前两个圆 FSG ， FTH 相互截于 K 。连结 PK ， QK ， RK ， aK ， bK ， cK ，并延长 QP 至 L 。圆周角 FaK ， FbK ， FcK 是圆心角 FPK ， FQK ， FRK 的一半，且因此等于那些角的一半 LPK ， LQK ， LRK 。所以图形 $PQRK$ 与图形 $abcK$ 等角且相似，且所以 ab 比 bc 如同 PQ 比 QR ，亦即，如同 AB 比 BC 。此外，由作图，角 FaG ， FbH ， FcI 等于角 fAg ， fBh ， fCi 。所以能完成与图形 $abcFGHI$ 相似的图形 $ABCfghi$ 。在这完成时，所作的不规

则四边形 $fghi$ 与不规则四边形 $FGHI$ 相似，且其角 f, g, h, i 接触直线 ABC, AD, BD, CE 。此即所作。

系理 因此，可引一条直线，它的部分按顺序位于四条位置给定的直线之间，相互之比为给定的比。增大角 FGH 和 GHI ，直至直线 FG, GH, HI 位于一条直线上，且由在这种情形问题的作法，引直线 $fghi$ ，它的部分 fg, gh 和 hi ，位于给定位置的四条直线 AB 和 AD, AD 和 BD, BD 和 CE 之间，它们的相互之比如同直线 FG, GH, HI ，且相互之间保持相同的顺序。同样的结果如此更为便捷。

延长 AB 至 K ，且 BD 至 L ，使得 BK 比 AB 如同 HI 比 GH ，又 DL 比 BD 如同 GI 比 FG ；再连结 KL 交直线 CE 于 i 。延长 iL 至 M ，使得 LM 比 iL 如同 GH 比 HI ，并引 MQ 与 LB 平行，交直线 AD 于 g ，又 gi 截 AB, BD 于 f, h 。我说图已作出。



因 Mg 截 AB 于 Q ，且 AD 截直线 KL 于 S ，又引 AP 平行于 BD 且交 iL 于 P ，则 gM 比 Lh （ gi 比 hi ， Mi 比 Li ， GI 比 HI ， AK 比 BK ）和 AP 比 BL 依照相同的比。DL在 R 被截，使得 DL 比 RL 按照那个相同的比，由于 gS 比 gM ， AS 比 AP 和 DS 比 DL 成比例；由错比， AS 比 BL 和 DS 比 RL 如同 gS 比 Lh ，由合分比（mixtim）， $BL - RL$ 比 $Lh - BL$ 如同 $AS - DS$ 比 $gS - AS$ 。亦即， BR 比 Bh 如同 AD 比 Ag ，且因此如同 BD 比 gQ 。再由更比， BR 比 BD 如同 Bh 比 gQ ，或 fh 比 fg 。但由作图直线 BL 以与 G 和 H 在 FI 上同样的比截于 D 和 R ：且因此 BR 比 BD 如同 FH 比 FG 。所以 fh 比 fg 如同 FH 比 FG 。由是 gi 比 hi 如同 Mi 比 Li ，亦即，如同 GI 比 HI ，显然直线 FI ， fi 被相似地截于 g 和 h, G

和H。此即所作。

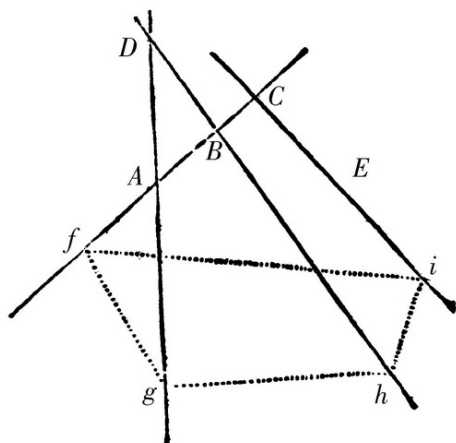
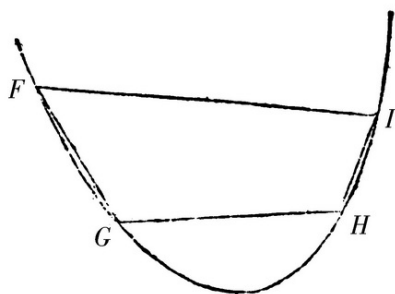
在这个系理的作法中，引LK截CE于i之后，延长iE至V，使得EV比Ei如同FH比HI，并引Vf平行于BD。如果以i为中心，间隔IH画圆截BD于X，并延长iX至Y，使得iY等于IF，再引Yf平行于BD，则回到同样的解。

先前雷恩 和沃利斯 曾想出这个问题的其他解法。

命题XXIX 问题XXI

画出种类给定的一条轨道，它被四条位置给定的直线所截的部分的顺序、种类和比例给定。

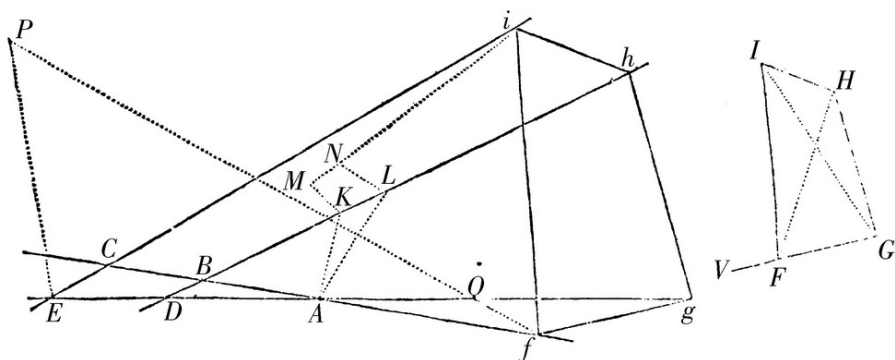
设要画的一条轨道，它与曲线FGHI相似，且它的部分与那条曲线的部分FG，GH，HI相似并成比例，位于位置给定的直线AB和AD，AD和BD，BD和CE之间，第一部分位于第一组直线之间，第二部分位于第二组之间，第三部分位于第三组之间。作直线FG，GH，HI，FI，画出（由引理XXVII）不规则四边形fghi，它与不规则四边形FGHI相似，且它的角f，g，h，i与那些位置给定的直线AB，AD，BD，CE接触，每个角按所说的顺序。然后围绕这个不规则四边形画出与曲线FGHI相似的轨道。



解释

这个问题亦可如下作出。连结FG，GH，HI，FI，延长GF至V，并连结FH，IG，且使角FGH，VFH等于角CAK，DAL。AK，AL与直线BD交于K和L，由此引KM，LN，由其中的KM作角AKM等于角GHI，且

它比AK如同HI比GH；又由LN作角ALN等于角FHI，且它比AL如同HI比FH。向直线AD，AK，AL的那些方向引AK，KM，AL，LN，使字母CAKMC，ALKA，DALND与字母FGHIF转回的顺序相同；再作MN交直线CE于i。使角iEP等于角IGF，又设PE比Ei如同FG比GI；再经P引PQf，它与直线ADE所含的角PQE等于角FIG，又交直线AB于f，再连结fi。在直线CE，PE的那些方向引PE和PQ，使字母PeiP和PEQP与字母FGHIF有相同的环形顺序，且如果在直线fi上以相同的字母顺序作与不规则四边形FGHI相似的不规则四边形fghi，又外接轨道的种类给定，问题得解。

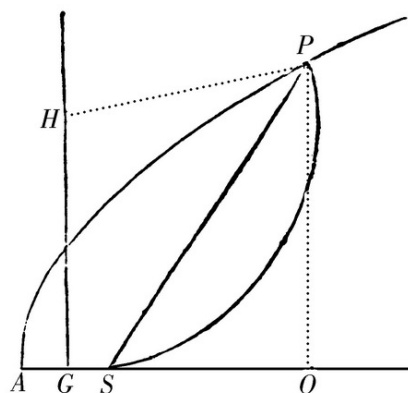


论求轨道到此为止。尚余下确定在已找到的轨道上物体的运动。

第VI部分 论在给定的轨道上求运动

命题XXX 问题XXII

一个物体在一条给定的抛物线轨道上运动，在指定的时间求位置。



设 S 为抛物线的焦点且 A 为其主顶点, 又 $4AS \times M$ 等于要割下的抛物线面积 APS , 它或者当物体离开顶点后, 或者在它靠近顶点之前由半径 SP 画出。由于自身与时间成比例, 可知割下的那个面积的量。 AS 平分于 G , 并竖立等于 $3M$ 的垂线 GH , 则以 H 为中心, 间隔 HS 画圆截抛物线于所求的位置 P 。因为, 往轴上落下垂线 PO 并引 [直线] PH , 则 $AG_q + GH_q (= HP_q = AO - AG_{:quad.} + PO - GH_{:quad.}) = AO_q + PO_q - 2GAO - 2GH \times PO + AG_q + GH_q$ 。由此 $2GH \times PO (= AO_q + PO_q - 2GAO) = AO_q + \frac{3}{4}PO_q$ 。把 AO_q 写作 $AO \times \frac{PO_q}{4AS}$, 又所有的项除以 $3PO$ 并乘以 $2AS$, 则 $\frac{4}{3}GH \times AS (= \frac{1}{6}AP \times PO + \frac{1}{2}AS \times PO = \frac{AO + 3AS}{6} \times PO = \frac{4AO - 3SO}{6} \times PO = \text{面积 } APO - SPO) = \text{面积 } APS$ 。但 GH 等于 $3M$, 因此 $\frac{4}{3}GH \times AS$ 等于 $4AS \times M$ 。所以割下的面积 APS 等于要割下的面积 $4AS \times M$ 。此即所证。

系理1 因此 GH 比 AS , 如同时间, 在此期间物体画出弧 AP , 比一段时间, 在此期间物体画出顶点 A 和在轴上由焦点 S 竖立的垂线之间的弧。

系理2 且如果圆 ASP 持续通过运动的物体 P , 点 H 的速度比物体在顶点 A 所具有的速度如同 3 比 8; 且因此直线 GH 比一条直线, 物体以它在顶点 A 的速度由自己从 A 到 P 的运动时间能画出它, 也按照同样的比。

系理3 因此, 反过来, 能求时间, 在此期间物体画出任意指定的弧 AP 。连结 AP , 并在它的中点竖立一条垂线, 交直线 GH 于 H 。

引理 XXVIII

不存在卵形, 它的被任意直线割下的面积能一般地由项数和维数 (dimensio) 有限的方程加以确定 (21)。

设在卵形内任意给定一点, 围绕此作为极的点一条直线以均匀的运动持续旋转, 且在此期间, 在那条直线上一个动点离开极, 它总以一个

速度前进，速度如同那条直线在卵形内 [的长度] 的平方。那个点的这一运动画出旋转数无穷的螺线。现在，如果卵形由那条直线割下的部分能由有限方程找到，由同样的方程点到极的距离亦被找到，距离与这个面积成比例，且因此螺线的所有点能由有限方程找到：所以任意位置给定的直线与螺线的交点亦能由有限方程找到。但任一无穷延长的直线截螺线于数目无穷的点，且方程，由它两 [曲] 线的某个相交部分被发现，其同样数目的所有根显示了所有的相交部分，因此升至与交点一样多的维数。因为两个圆相互截于两点，除非用一个二维的方程不能找到一个交点，通过它另一相交部分亦被找到。因为两个圆锥截线可能有四个相交部分，一般地不可能找不到其中一个相交部分，除非通过四维的一个方程，由它所有的相交部分一起被找到。因为如果那些相交部分分别地被找到，因为所有的定律和条件是相同的，计算在每一种情形是相同的，且所以结论总是相同的，因此它必须同时包括且无差别地显示所有的相交部分。由是圆锥截线和三次曲线的相交部分，它可能有六个相交部分，由一个六维方程同时得出，且两条三次曲线的相交部分，它能有九个相交部分，由一个九维方程同时得出。如果这不必然发生，则我们可以把所有的立体问题约化为平面问题，以及高于立体的问题约化为立体问题。但这里我所说的曲线是在次数上是不可约的。因为，如果方程，由它曲线被定义，能约化成一个较低的次数，则曲线不是单一的，而是由两条，或者更多条曲线的复合，它的相交部分能由不同的计算分别找到。按照同样的方式，直线与圆锥截线的两个相交部分总由一个二维的方程得出，直线与此不可约的三次曲线的三个相交部分由一个三维的方程得出，直线与不可约的四次曲线的四个相交部分由一个四维的方程得出，且如此以至无穷。所以直线和螺线有无数相交部分，由于这条曲线是单纯的且不能约化为多条曲线，这要求方程的维的数目和根的数目无穷，由它所有的交点能同时被显示。因为它们所有的定律和计算是相同的。因为如果自极向那条交线落下一条垂线，且那条垂线与交线同时围绕极旋转，螺线的相交部分相互变换，第一个或者最近的交点，经过一周旋转后成为第二个，经过两周旋转后成为第三个，且如此下去；在此期间方程没有被变化，但那些量的大小的变化除外，由它们交线的位置被确定。所以，由于那些量在每一次旋转后返回到它们的初始的大小，方程返回到初始的形式，且因此一个且同一个方程显示所有的相交部分，且所以它有数目无穷的根，且由方程它们能都被显示。所以，一般地，直线和螺线的相交部分不能通过有限的方程求出，且因此不存在卵形，它被任意的直线割下的面积一般地能由这样的方程显示。

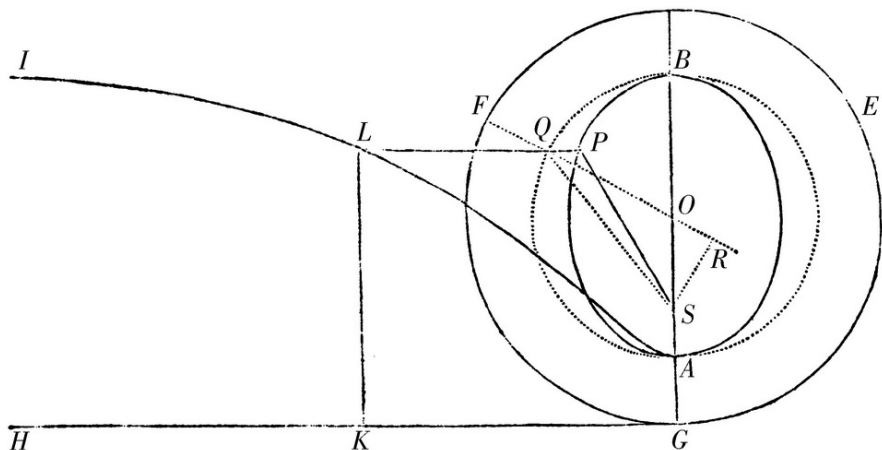
由同样的论证，如果极和点的间隔，螺旋线由点画出，被取作与割下的卵形的周线成比例，能证明周线的长度一般地不能通过一个有限的方程显示。但这里所论及的卵形不是被延伸至无穷的共轭图形相切的图形。

因此，椭圆的面积，它由从焦点向运动的物体所引的半径画出，不能由所给定的时间通过有限的方程得出；且因此，也不能由画出几何上有理的曲线确定。我所说的几何上有理的曲线是所有这样的曲线，它们的所有点由长度的方程定义，亦即，能通过复杂的长度之比确定；且其余的曲线（如螺线，割圆曲线，次摆线）我称之为几何上无理的。由于长度如同或者不如同整数之比（按照《几何原本》的第十卷）是算术上有理的或者无理的。所以我通过一条几何上无理的曲线割下与时间成比例的椭圆的面积如下。

命题XXXI 问题XXIII

一个物体在一条给定的椭圆轨道上运动，对指定的时间求位置。

设椭圆APB的主顶点为A，焦点为S，且O为中心，又设P为要发现的物体的位置。延长OA至G，使得OG比OA如同OA比OS。竖立垂线GH，且以中心O和间隔OG画一圆GEF，它在作为底的尺子GH上方，轮子GEF围绕自身的轴滚动前进，且在此期间它的点A画出次摆线ALI。既成之后，取GK，按照它比轮子的周长GEFG，如同一段时间，在此期间自A前进的物体画出弧AP，比物体在椭圆上运行一周的时间之比。竖立垂线KL交次摆线于L，又引LP平行于KG交椭圆于需求的物体的位置P。

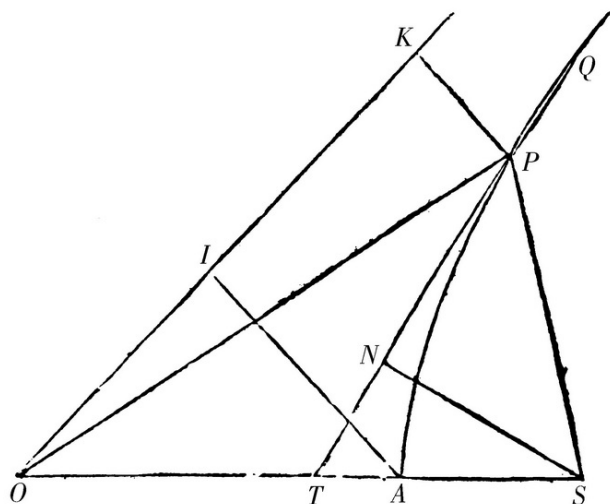
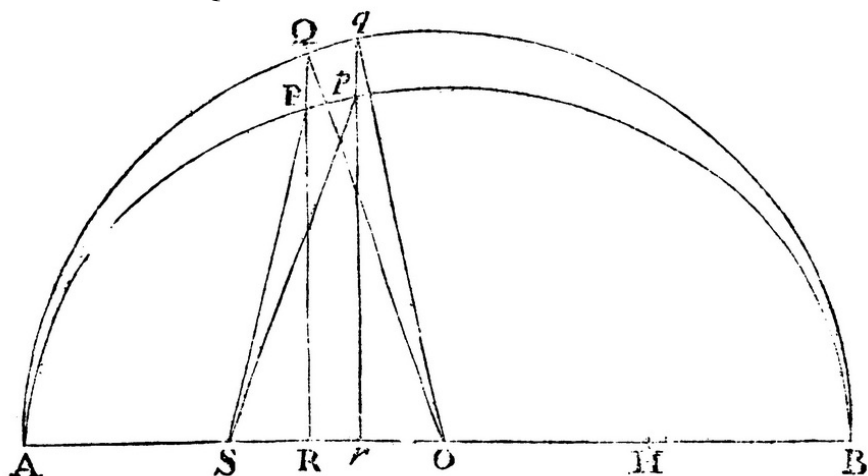


因为以中心O，间隔OA画半圆AQB，且弧AQ交LP，如果需要则延长之，于Q，又连结SQ，OQ。设OQ交弧EFG于F，且向同一条OQ上落下垂线SR。面积APS如同面积AQS，亦即，如同扇形OQA和三角形OQS

之间的差，或者如同矩形 $\frac{1}{2} OQ \times AQ$ 和 $\frac{1}{2} OQ \times SR$ 之间的差，这就是，
 由于 $\frac{1}{2} OQ$ 被给定，如同弧 AQ 和直线 SR 之间的差，且因此（由于给定的比 SR 比弧 AQ 的正弦， OS 比 OA ， OA 比 OG ， AQ 比 GF 是相同的，且由分比， $AQ - SR$ 比 $GF - \text{弧 } AQ \text{ 的正弦}$ [亦是相同的]）如同弧 GF 和弧 AQ 的正弦之间的差 GK 。此即所证。

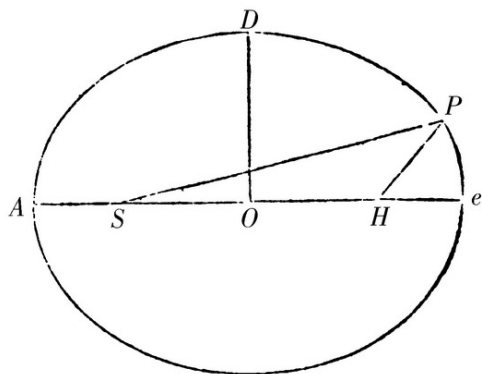
但是，由于这一曲线难于画出，应用逼近的方法求解较好。一方面发现某个角B，它比57.29573度的一个角，此角对着等于半径的一条弧，如同焦点之间的距离SH比椭圆的直径AB；另一方面亦发现某一长度L，它比半径按照同一个比的反比。一旦这些被发现，问题可由如下的分析解决。由任意的作图，或者由甚至是猜测，得知物体的位置P，它非常靠近物体的真实位置p。然后，向椭圆的轴上落下纵标线PR，由椭圆的直径的比，外接的圆AQB的纵标线RQ被给定，它是以AO为半径的角AOQ的正弦，并截椭圆于P。由质朴的数值计算近似地发现那个角就足够了。与时间成比例的角亦被知道，亦即，它比四个直角，如同一段时间，在此期间物体画出弧Ap，比物体在椭圆上运行一周的时间。设那个角为N。既取一个角D，它比角B如同角AOQ的正弦比半径；又取一个角E，它比角N - AOQ + D如同长度L比同一长度L减小角AOQ的余弦，当那个角小于直角时；但当它大于直角时，增加那个角的余弦。其次取一个角F，它比角B，如同角AOQ + E的正弦比半径，又取一角G比角N - AOQ - E + F如同长度L比同一长度减小角AOQ + E的余弦，当那个角小于直角时；但当它大于直角时，增加那个角的余弦。再次取一个角H比角B，如同角AOQ + E + G的正弦比半径；又取角I比角N - AOQ - E - G + H，如同长度L比同一长度减小角AOQ + E + G的余弦，当那个角小于直角时；但当它大于直角时，加上那个角的余弦。且如此进行以至无穷。最终取角AOQ等于角AOQ + E + G + I + ...。再由它的余弦Or和纵标线pr，它比其正弦

qr如同椭圆的短轴比长轴，得到物体的修正过的位置p。如果角 $N - AOQ + D$ 为负的，在各处的E的“+”号必须变为“-”，且“-”号变为“+”。当角 $N - AOQ - E + F$ ，和 $N - AOQ - E - G + H$ 得出为负时，角G和I的符号应作同样的理解。但无穷级数 $AOQ + E + G + I + \dots$ 收敛得如此迅速，以致很少需要进行到超过第二项E。且计算基于这一定理：面积APS如同弧AQ和自焦点S点到半径OQ上落下的垂线之间的差。



且由没有什么不同的计算，双曲线的问题被解决。设它的中心为O，顶点为A，焦点为S且渐近线为OK。设被割下的面积的量已知，它与时间成比例。设它为A，且猜测直线SP的位置，它割下的面积APS接近真实的面积。连结OP，且自A和P向渐近线[OK]引AI，PK平行于另一条渐近线，且由对数表，面积AIKP被给定，它等于面积OPA，从三角形OPS中减去它，剩下割下的面积APS。应割下的面积A和割下的面积APS的差的二倍 $2APS - 2A$ 或者 $2A - 2APS$ 除以直线SN，它自焦点S垂直于切

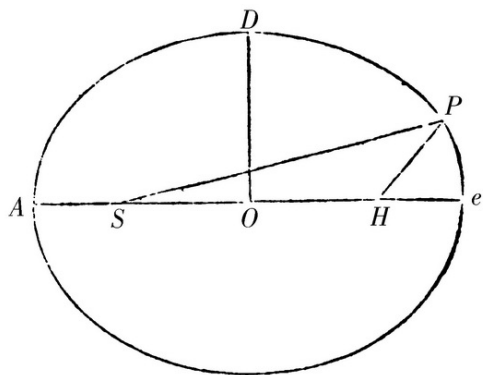
线TP，得到弦PQ的长度。在A和P之间内接那条弦PQ，如果割下的面积APS大于应割下的面积A，否则朝向点P的相反方向：点Q为物体的更精确的位置。又由持续的重复计算，愈来愈精确的位置被发现。



且由这些计算，我们得到此问题的一个一般的分析解法。但是如下的特别的计算更适合天文学的目的。设AO，OB，OD为椭圆的半轴，且

$\frac{1}{2}$

L为其通径，又D为短半轴OD和通径之半 $\frac{1}{2}L$ 之间的差；寻找一个角Y，其正弦比半径如同那个差D和轴的半和AO+QD之下的矩形比长轴AB的正方形，又寻找一个角Z，其正弦比半径如同焦点间的距离SH和那个差D之下的矩形的二倍比半长轴AO的正方形的三倍。一旦这些角被发现；物体的位置也由此被确定。取一个角T与时间成比例，在那段时间弧BP被画出，或者等于（正如它被称为）平均的运动；和一个角V，平均运动的第一差，比一个角Y，第一最大差，如同二倍角T的正弦比半径；又一个角X，第二差，比一个角Z，第二最大差，如同角T的正弦的立方比半径的立方。如果角T小于一个直角，取角BHP，它等于平均的运动，等于角T，V，X的和 $T+X+V$ ；如果角T大于一个直角小于两个直角，取角BHP等于角T，V，X的差 $T+X-V$ ；且如果HP交椭圆于P，作SP割下与时间近似地成比例的面积。这一实践似乎足够便捷，因为对非常小的角V和X，按照秒，如果令人满意的话，求到两，三个数字就足够了。这一实践对于行星的理论看起来也足够精确。因为甚至在火星自己的轨道上，它的最大的中心差是十度，误差很少超过一秒。但当等于平均运动的角BHP发现之后，真实运动的角BSP和距离SP易于由习知的方法求得。



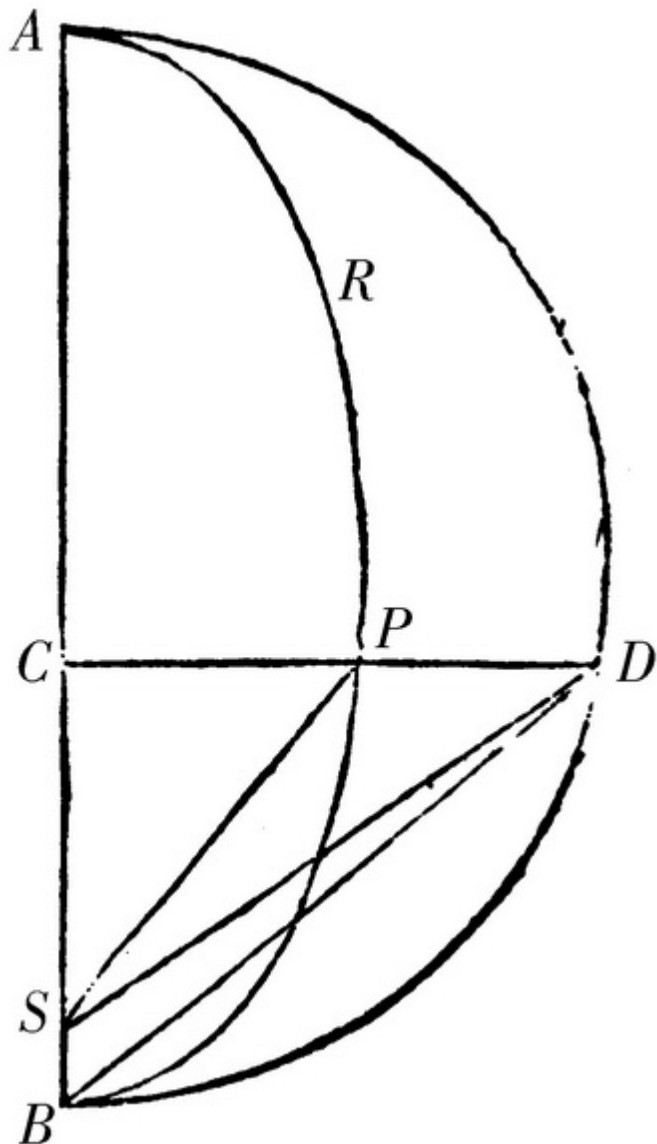
到目前为止论及在曲线上物体的运动。但是，会发生运动的物体在直线上下降或者上升，且现在我转而阐明属于此类的运动。

第VII部分 论物体的直线上升和下降

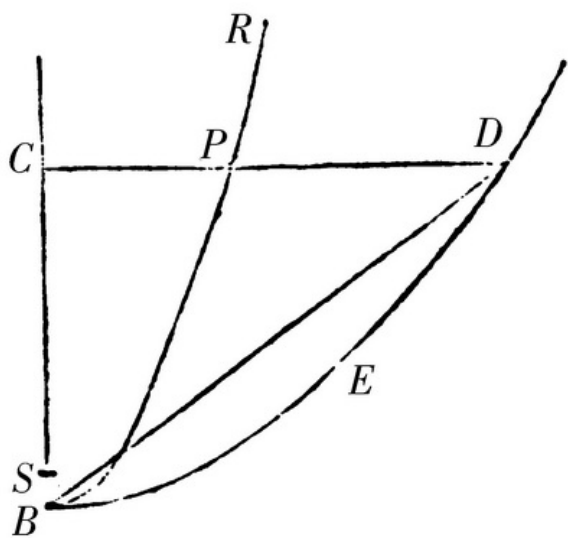
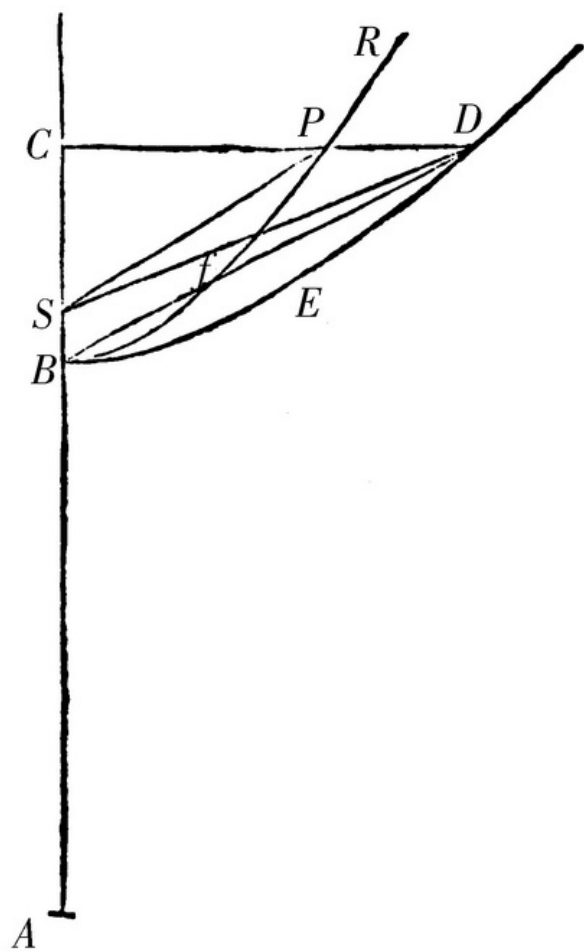
命题XXXII 问题XXIV

假设向心力与位置离中心的距离的平方成反比，确定空间，它由直线下落的一个物体在给定的时间画出。

情形1 如果物体不竖直下落，此物体（由命题XIII系理1）画出其焦点与力的中心重合的圆锥截线。设那条圆锥截线为 $ARPB$ ，其焦点为 S 。首先，如果图形为一个椭圆；在它的长轴 AB 上画半圆 ADB ，又直线 DPC 经过下落物体垂直于轴；再作 DS ， PS ，面积 ASD 与面积 ASP 成比例，且因此亦与时间成比例。保持轴 AB 持续减小椭圆的宽度，则面积 ASD 总保持与时间成比例。那个宽度被减小以至无穷：现在轨道 APB 与轴 AB ，且焦点 S 与轴的端点 B 重合，物体在直线 AC 上下落，面积 ABD 变得与时间成比例。且因此空间 AC 被给定，物体由位置 A 竖直下落，在给定的时间画出这一空间，只要面积 ABD 取得与时间成比例，且由点 D 往直线 AB 上落下垂线 DC 。此即所求。



情形2 如果那个图形RPB为双曲线，对同样的主直径AB画直角双曲线 (22) (hyperbola rectangula) BED；且因为面积CSP，CBfP，SPfB比面积CSD，CBED，SDEB，一个对一个，按照高度CP，CD的给定的比；又面积SPfB与时间成比例，在此期间物体P的运动经过弧PfB；面积SDEB亦与同样的时间成比例。减小双曲线RPB的通路以至无穷并保持横截径，则弧PB与直线CB，且焦点S与顶点B，以及直线SD与直线BD重合。因此，面积BDEB与时间成比例，在此期间物体C竖直下落画出直线CB。此即所求。



情形3 由类似的论证，如果图形RPB为一条抛物线，且由同样的主顶点B画出另一条抛物线BED，它在前一抛物线，即物体P在其周线上运动的抛物线的途径减小并缩为零，曲线变为直线CB期间，总它保持给定；抛物弓形BDEB与时间成比例，在此期间那个物体P或者C落向中心S或者B。此即所求。

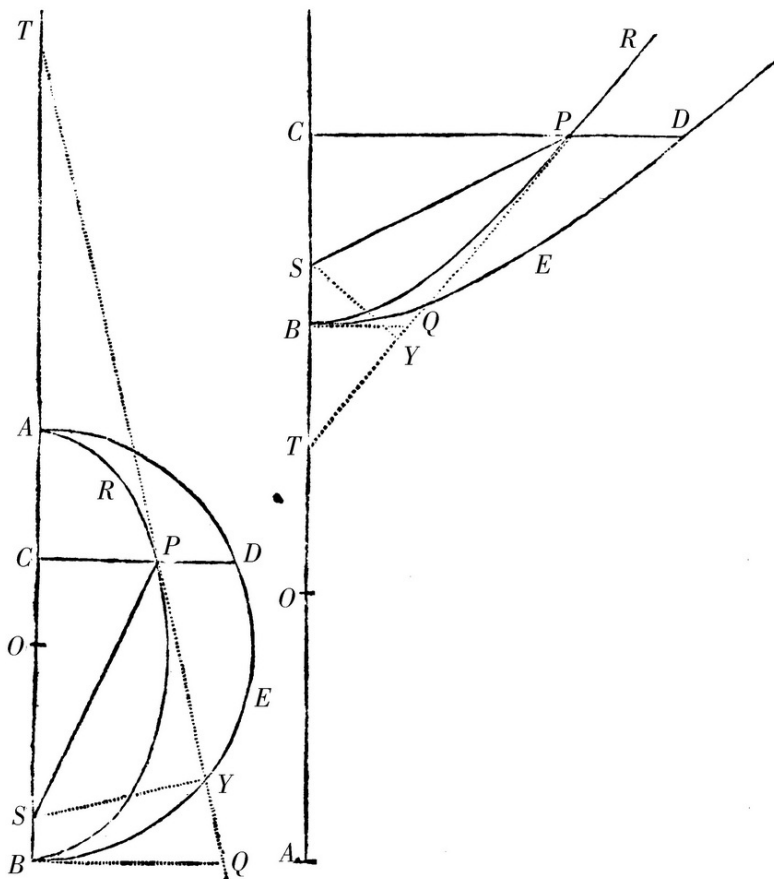
命题XXXIII 定理IX

假设 [以上的结果] 今已求得，我说下落物体在任意位置C的速度比物体画出中心为B，间隔为BC的圆的速度，按照AC，物体离圆或者直角双曲线的那边的顶点A的距离，比图形的主半直径12AB的二分之一次比。

设两个图形RPB，DEB的公共直径AB被平分于O；并引直线PT，它切图形RPB于P，又截那条公共直径AB（必要时延长之）于T，SY与这条切线，又BQ与这条直径垂直，图形RPB的途径假设为L。由命题XVI的系理9，显然，物体在围绕中心S的曲线RPB上任意位置P的运动速度

比物体围绕同一中心，画出间隔为SP的圆的速度按照矩形 $\frac{1}{2} L \times SP$ 比SY的正方形的二分之一次比。但由《圆锥截线》，ACB比 CP_q 如同2AO比L，且因此 $(2CP_q \times AO) / (ACB)$ 等于L。所以那些速度彼此之比按照 $(CP_q \times AO \times SP) / (ACB)$ 比 SY_{quad} 的二分之一次比。再者，由《圆锥截线》，CO比BO如同BO比TO，由合比或者分比，如同CB比BT。或者由分比，或者由合比，BO - 或者+CO比BO如同CT比BT，亦即，AC比AO如同CP比BQ；且因此 $(CP_q \times AO \times SP) / (ACB)$ 等于 $(BQ_q \times AC \times SP) / (AO \times BC)$ 。现在图形RPB的宽度CP被减小以至无穷，使点P与点C，点S与点B，且直线SP与直线BC，直线SY与直线BQ重合；现在物体在直线CB上竖直下落的速度比物体画出中心为B，间隔为BC的圆的速度，按照 $(BQ_q \times AC \times SP) / (AO \times BC)$ 比 SY_q 的二分之一次比，这

就是（忽略等量之比SP比BC和 BQ_q 比 SY_q ）按照AC比AO或者 $\frac{1}{2} AB$ 的二分之一次比。此即所证。

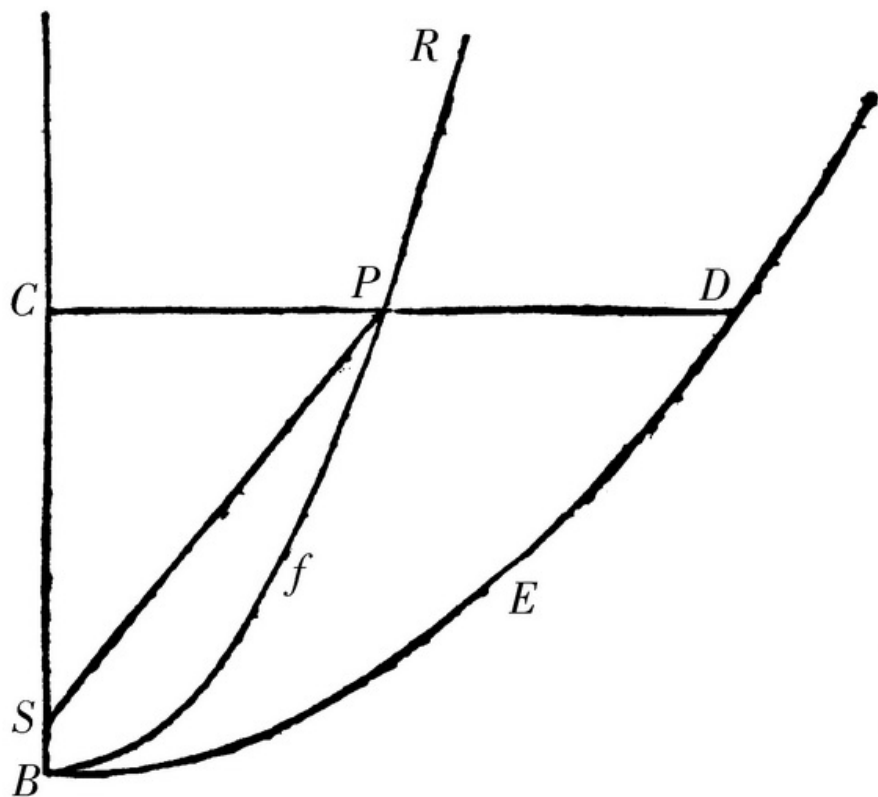


系理1 点B与S重合时，TC比TS变成如同AC比AO。

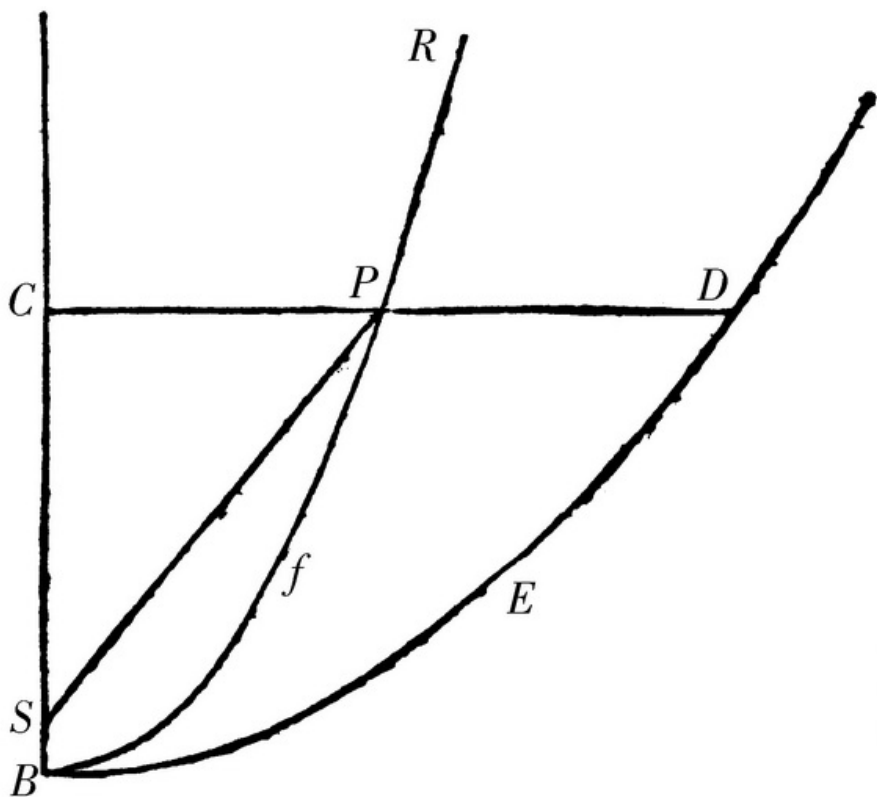
系理2 一个物体在离中心的距离给定的任意圆上运行，当它自身的运动转化为向上的运动时，将上升到两倍于它自己离中心的距离。

命题XXXIV 定理X

如果图形BED为抛物线，我说下落物体在任意位置C的速度等于一个速度，由它一个物体能均匀地画出中心为B，间隔为BC之半的圆。



因为围绕中心 S 画出一条抛物线 RPB 的一个物体在任意位置 P 的速度（由命题XVI系理7）等于物体围绕同一中心以间隔 SP 之半均匀地画出圆的速度。抛物线的宽度 CP 被减小以至无穷，使得抛物线弧 PfB 与直线 CB ，中心 S 与顶点 B ，以及隔 SP 与间隔 BC 重合，则命题是显然的。此即所证。



命题XXXV 定理XI

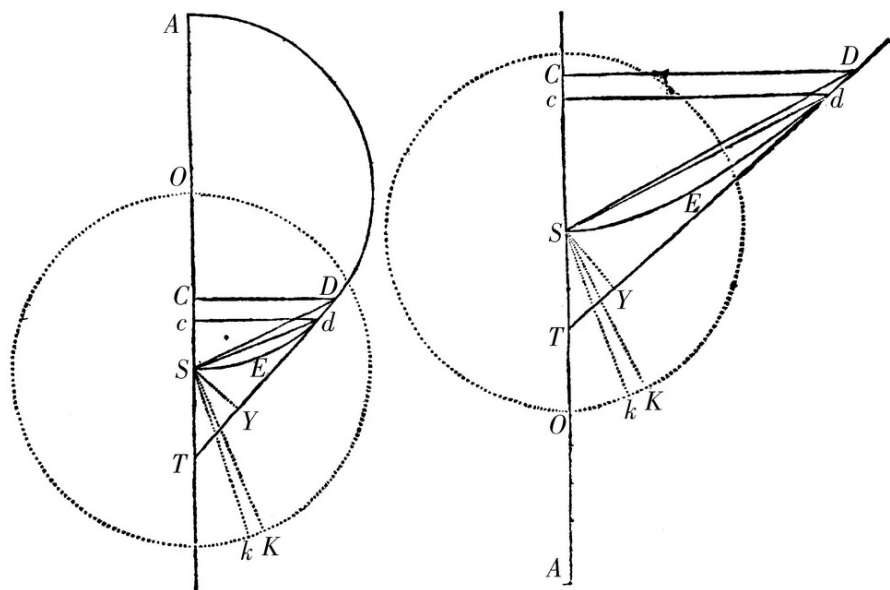
对同样的假设，我说图形DES的面积，它由不定的半径SD画出，等于一个面积，它能由一个物体围绕中心S，在半径等于图形DES的通路之半的轨道上均匀地运行，在相同的时间画出。

因为设想一个物体C在下落中在极短的时间段画出短线Cc，且在此期间另一个物体K围绕中心S运行，在圆OKk上均匀地画出弧Kk。竖立垂线CD，cd交图形DES于D，d。连结SD，Sd，SK，Sk，并引Dd交轴AS于T，又向它 [Dd] 落下垂线SY。

情形1 现在如果图形DES为圆或直角双曲线，它的横截直径 (23) (transversa diameter) AS被平分于O，则SO为通路之半，又因为TC比TD如同Cc比Dd，且TD比TS如同CD比SY，由错比，TC比TS如同CD×Cc比SY×Dd。但是 (由命题XXXIII系理1) TC比TS如同AC比AO，如果依点D，d会合时线段所取的最终比计算。所以AC比AO或者SK如同CD×Cc比SY×Dd。再者，下落物体在C的速度比物体以间隔SC围绕中心S画出

一个圆的速度，按照AC比AO或者SK的二分之一次比（由命题XXXIII）。且这个速度比物体画出圆OKk的速度按照SK比SC的二分之一次比（由命题IV系理6），再由错比，第一个速度比最后一个速度，这就是，短线Cs比弧Kk，按照AC比SC的二分之一次比，亦即按照AC比CD之比。所以 $CD \times Cc$ 等于 $AC \times Kk$ ，且因此AC比SK如同AC比SK比

$\frac{1}{2} SK \times Kk$ 等于 $\frac{1}{2} SY \times Dd$ ，亦即，面积KSk等于面积SDd。所以在生成两小块面积的小部分KSk和SDd的每一时间的小部分，如果它们的大小减小且数目增加以至无穷，得到等量之比，且所以（由引理IV系理）同时生成的总面积总相等。此即所证。

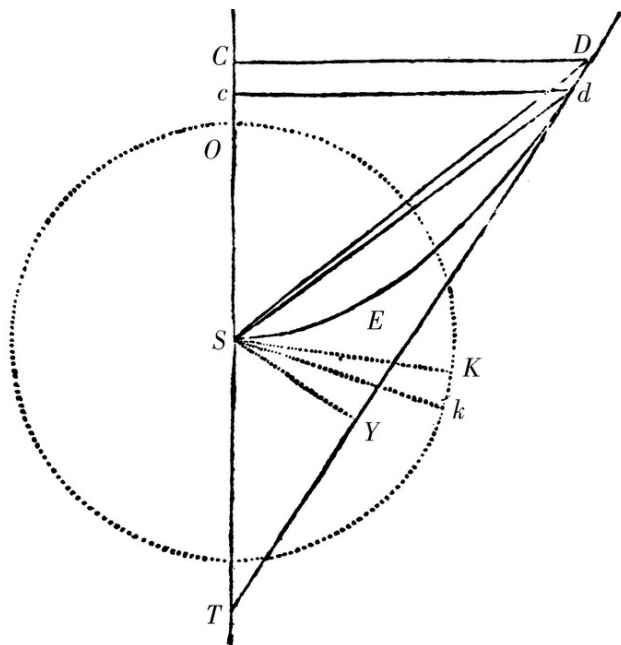


情形2 但是，如果图形DES为抛物线，如同上面发现 $CD \times Cc$ 比

$SY \times Dd$ 如同TC比TS，这就是，如同2比1，且因此 $\frac{1}{4} CD \times Cc$ 等于 $\frac{1}{2} SY \times Dd$ 。但下落物体在C的速度等于一个速度，（由命题XXXIV）以它

〔物体〕能均匀地画出间隔为 $\frac{1}{2} SC$ 的一个圆。且这个速度比一个速度，以它〔物体〕能画出半径为SK的一个圆，这就是，线段Cc比弧

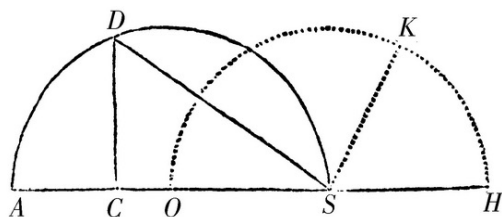
Kk（由命题IV系理6）按照SK比 $\frac{1}{2} SC$ 的，亦即，按照SK比 $\frac{1}{2} CD$ 的二分之一次比。所以 $\frac{1}{2} Sk \times Kk$ 等于 $\frac{1}{2} CD \times Cc$ ，且因此等于 $\frac{1}{2} SY \times Dd$ ，这就是，面积KSk等于面积SDd，如同上面。此即所证。



命题XXXVI 问题XXV

一个物体从一给定的位置A下落，确定它下降的时间。

在直径AS上画半圆ADS，[AS是]物体开始时离中心的距离，围绕中心S画与这个半圆相等的半圆OKH。从物体的任意位置C竖立纵标线CD。连结SD，且作扇形OSK等于面积ASD。显然由命题XXXV，在物体下落画出空间AC的相同时间里，另一个物体围绕中心S均匀地运转，能画出弧OK。此即所作。

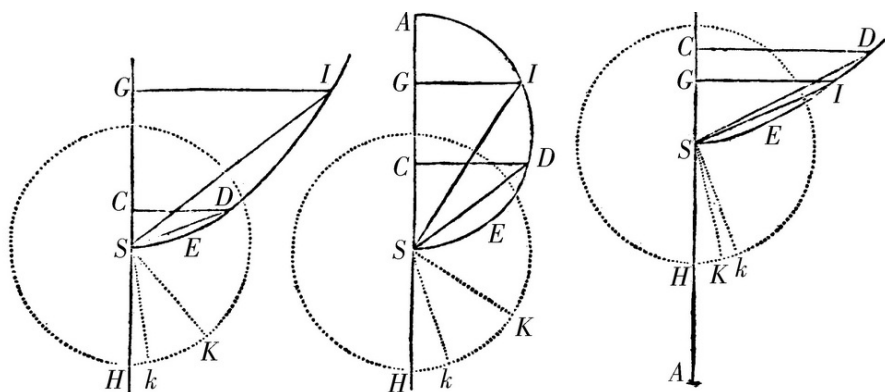


命题XXXVII 问题XXVI

一个物体从一给定的位置向上或者向下抛掷，确定它上升或者下降的时间。

设物体沿直线GS以任意速度从给定位置G离去。按照这个速度比物体能围绕中心S，以给定的间隔SG在一个圆上均匀运行的速度的二次

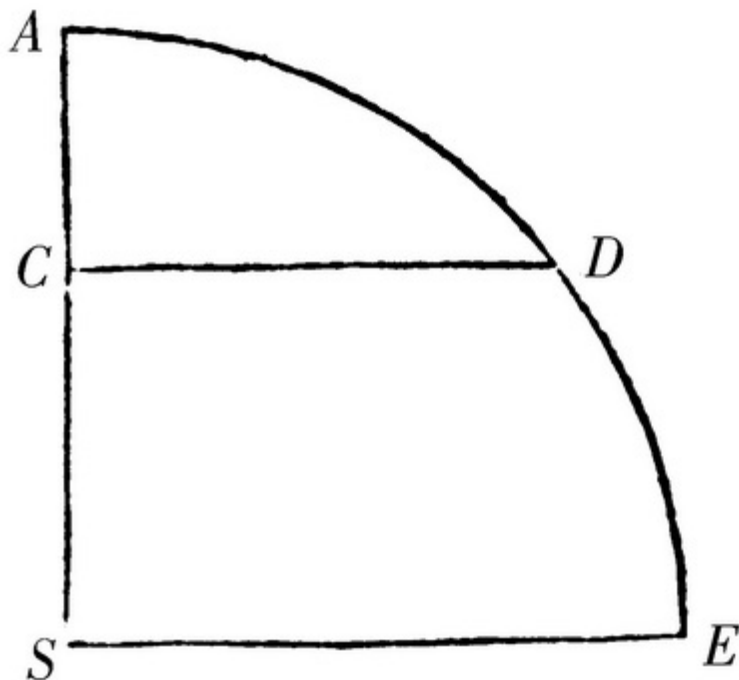
比，取GA比 $\frac{1}{2}$ AS。如果那个比是数2比1，点A无限遥远，在这种情况下应画出顶点为S，轴为SG，通径任意的抛物线。由命题XXXIV这是显然的。若不然那个比小于或者大于2比1，前一种情况应为画在直径SA之上的一个圆，后一种情况为画在直径SA之上的直角双曲线。这由命题XXXIII是显然的。然后以S为中心，以等于通径之半的间隔画圆HkK，并在物体下落或者上升的位置G，及另一个任意位置C，竖立垂线GI，CD交圆锥截线或者圆于I及D。再连结SI，SD，使扇形HSK，Hsk [分别] 等于弓形SEIS，SEDS，则由命题XXXV，在物体G画出空间GC的相同时间内，物体K能画出弧Kk。此即所作。



命题XXXVIII 定理XII

假设向心力与位置离中心的高度或者距离成比例，我说 [物体] 下落的时间，速度，以及画出的空间分别与弧，及弧的正弦和正矢成比例。

设物体由任意位置A沿直线AS下落；且以力的中心S，间隔AS画四分之一圆AE，且CD为任意弧AD的正弦；则物体A下落，在时间AD画出空间AC，又在位置C获得速度CD。



这由命题X所证明，模式正如命题XXXII由命题XI所证明。

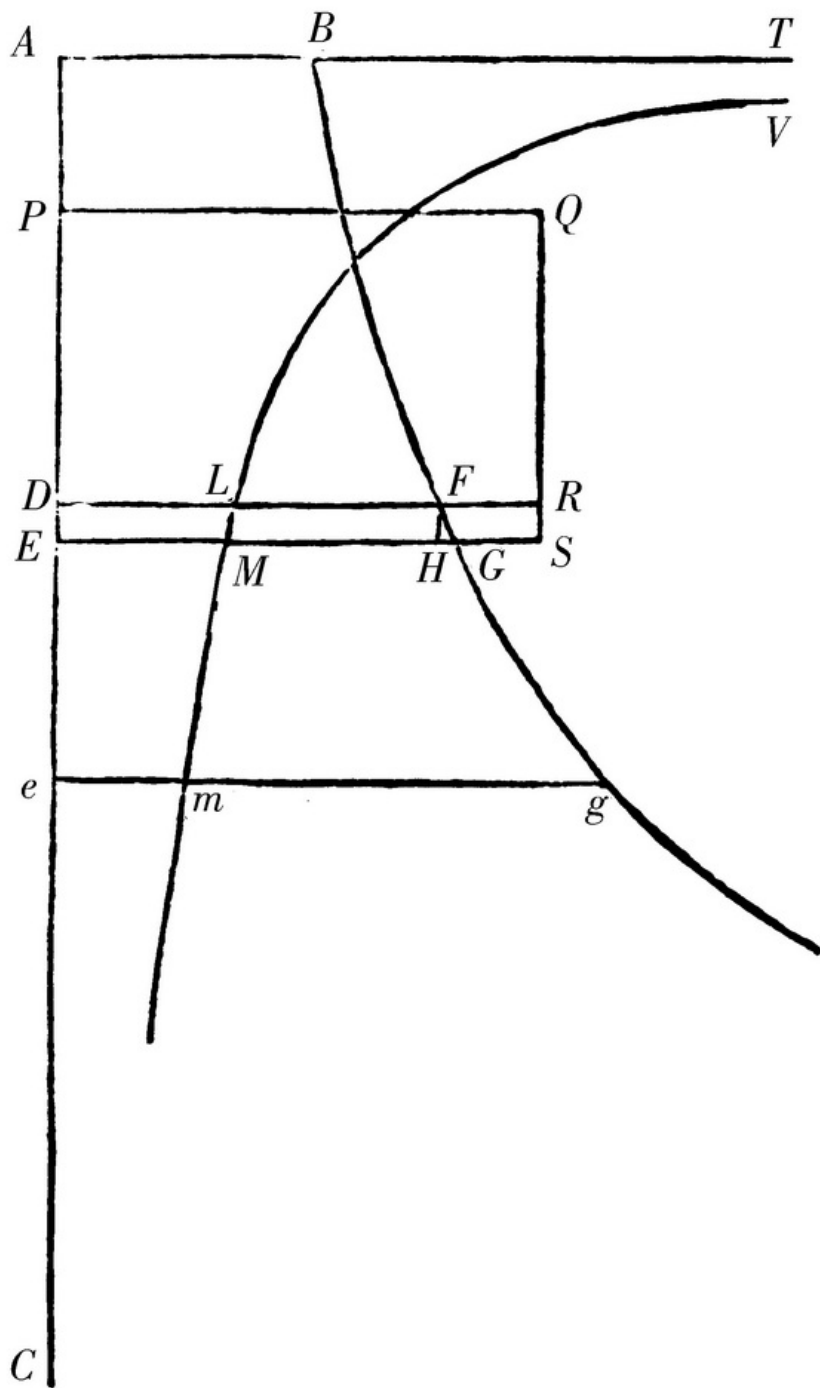
系理1 因此时间是相等的，在此期间一个物体从位置A下落前进到中心S，且另一环绕物体画出四分之一圆周的弧ADE。

系理2 因此所有的时间是相等的，在此期间物体无论从任何位置下落直达中心S。因为所有环绕物体的循环时间（由命题IV系理3）相等。

命题XXXIX 问题XXVII

假设任意种类的向心力，并且许可曲线图形的求积（24）（quadratura）；需求直线上升或者下降的物体在每个位置的速度，以及时间，在此期间物体到达任意一个位置；并求逆问题。

设物体E由任意位置A在直线ADEC上下落，又由它的位置E总竖立垂线EG，与在那个位置与趋向中心C的向心力成比例：BFG为一条曲线，点G持续触及它。且在运动开始时EG与垂线AB重合，则物体在任意位置E的速度如同一条直线，它能作成曲线形的面积（25）（quæ potest aream curvilineam）ABGE。此即所求。



在EG上取直线EM，它能作成与面积ABGE成反比的面积，VLM为一条曲线，点M持续触及它，且它的渐近线为AB的延长；则时间，在此期间下落物体画出直线AE，如同曲线形的面积ABTVME。此即所求。

因为在直线AE上取给定长度的极短的线DE，且当物体曾经在D时，设DLF是直线EMG的位置；然后，如果向心力，使能作成面积ABGE的直线如同下落速度：则面积自身按照速度的二次比，亦即，如果在D和E的速度被写作V和V+I，则面积ABFD如同VV，且面积ABGE如同VV+2VI+II，由分比（divisim），面积DFGE如同2VI+II，且因此 $(DFGE)/(DE)$ 如同 $[(2VI)+(II)]/(DE)$ ，亦即，如果取初生成的量的最初比，则长度DF如同量 $(2VI)/(DE)$ ，因此亦如同此量之半 $(I \times V)/(DE)$ 。但是时间，在此期间下落物体画出短线DE，与那条短线成正比，且与速度V成反比，又，力与速度的增量I成正比且与时间成反比，且因此如果取初生成的量的最初比，如同 $I \times VDE$ ，这就是，如同长度DF。所以，与DF或者EG成比例的一个力使物体的以一个速度下落，它如同能作成面积ABGE的直线。此即所证。

此外，由于时间，在此期间任意给定长度的短线DE被画出，与速度成反比，且因此反比于能作成面积ABFD的直线；又DL，且因此初生成的面积DLME，与同一直线成反比：时间如同面积DLME，且所有时间的和如同所有面积的和，这就是，（由引理IV的系理）整个时间，在此期间直线AE被画出，如同整个面积ATVME。此即所证。

系理1 如果设P为一个位置，物体应由此下落，在某一均匀的已知的向心力（如通常假设的重力）推动下它在位置D获得的速度等于一个速度，它能由另一物体在同一位置D获得，无论它由何种力下落，且在垂线DF上取DR，它比DF如同那个均匀的力比在位置D的另一个力，再补足矩形PDRQ，并割下面积ABFD等于它；则A为另一物体下落的位置。因为补足矩形DRSE，由于面积ABFD比面积DFGE如同VV比2VI，且因

$\frac{1}{2}$ 此如同 $\frac{1}{2} V$ 比I，亦即，如同整个速度的一半比物体由不等的力下落时速度的增量；并且类似地，面积PQRD比面积DRSE如同整个速度的一半比物体由均匀的力下落时速度的增量；且那些增量（由于在相等的时间生成）如同产生它们的力，亦即，如同纵标线DF，DR，且因此如同初生成的面积DFGE，DRSE；由错比，总面积ABFD，PQRD彼此如同整个速度的一半，由于速度相等，所以面积相等。

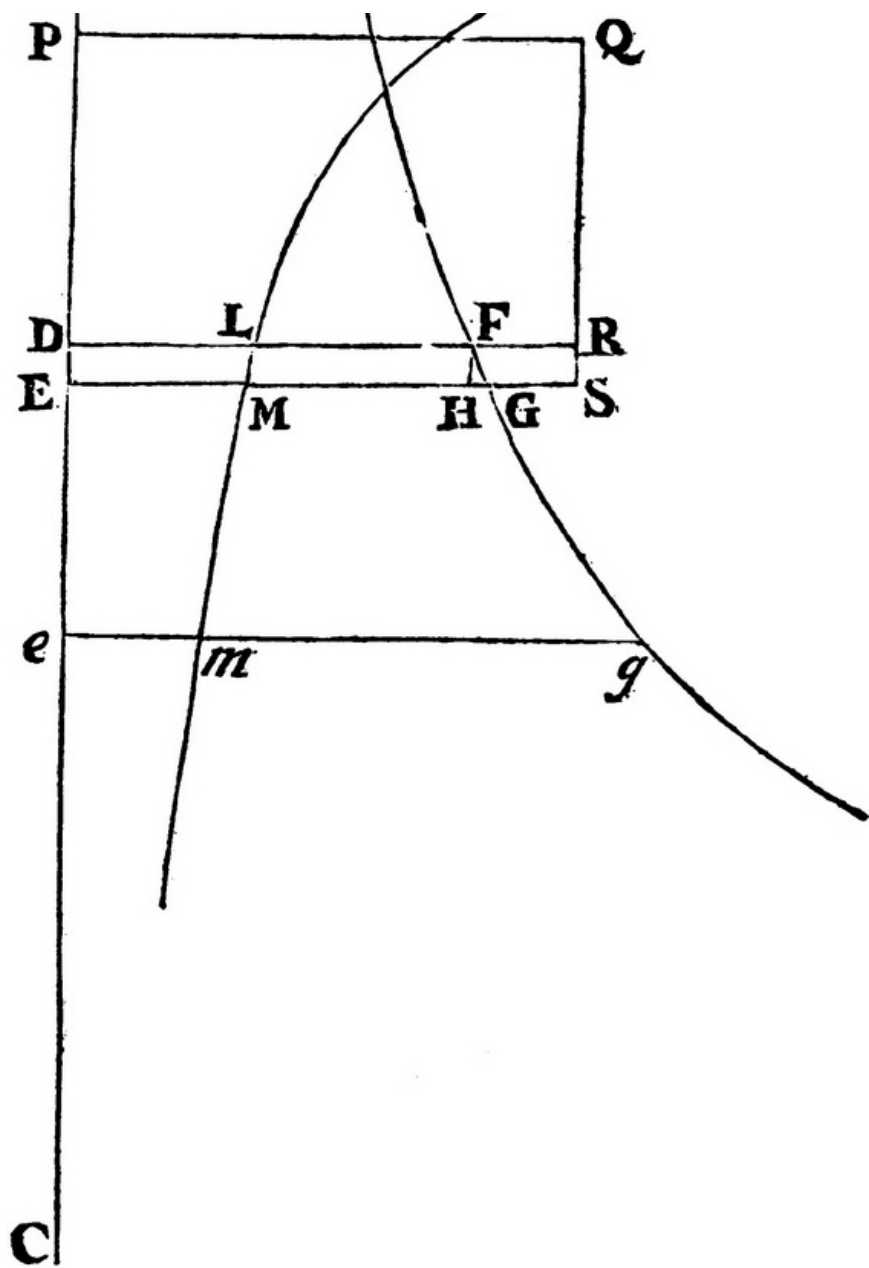
系理2 因此，如果任意一个物体由任意的位置D以给定的速度向上或者向下被抛射，且向心力的定律被给定，在其他任意一个位置e它的速度被发现：竖立纵标线eg，并取那个速度比在位置D的速度，如同直线，或者由它能作成矩形PQRD增加了曲线形的面积DFge，如果位置e低于位置D；或者矩形PQRD减少了曲线形的面积DFge，如果位置e高于位置D；比一条直线，由它只能作成矩形PQRD。

系理3 时间亦可由竖立与PQRD+或者 - Dfge的平方根成反比的纵标线em得知，且取时间，在此期间物体画出直线De，比一段时间，在此期

间另一物体由一均匀的力从P下落到D，如同曲线形的面积DLme比矩形 $2PD \times DL$ 。因为时间，在此期间物体由均匀的力画出直线PD，比一段时间，在此期间同一物体画出直线PE，按照PD比PE的二分之一比，

$\frac{1}{2}$

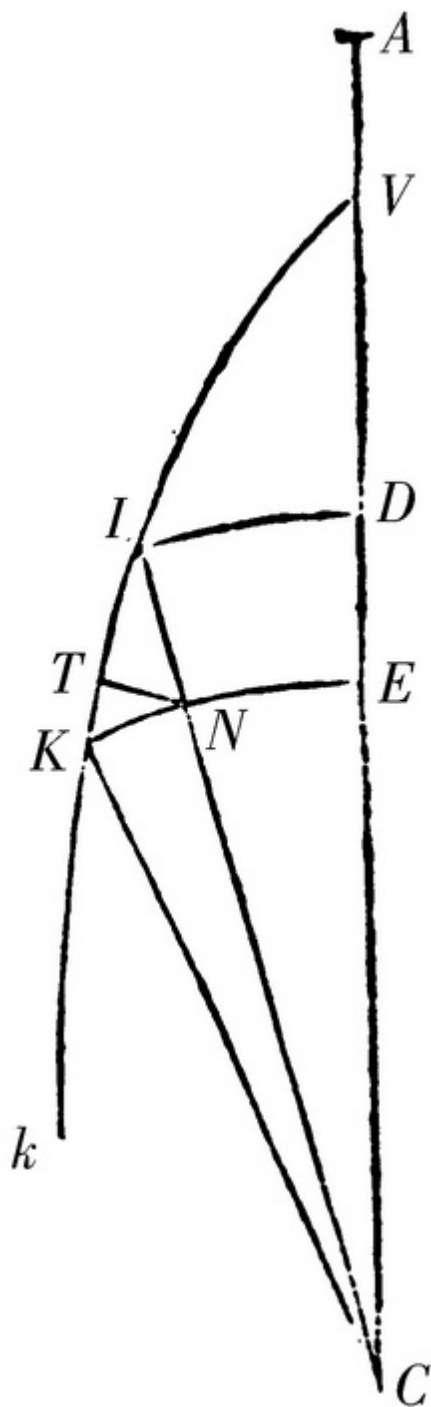
亦即（短线DE刚刚生成）按照PD比 $PD + \frac{1}{2} DE$ 或者 $2PD$ 比 $2PD + DE$ ，则由分比，[物体画出直线PD的时间]比一段时间，在此期间同一物体画出短线DE，如同 $2PD$ 比DE，且因此如同矩形 $2PD \times DL$ 比面积DLME；且时间，在此期间两物体画出短线DE，比一段时间，在此期间其中一个物体以不等的运动画出直线De，如同面积DLME比面积DLme，又由错比，最初的时间比最后的时间如同矩形 $2PD \times DL$ 比面积DLme。



第VIII部分 论求轨道，物体在任意种类的 向心力推动下在其上运行

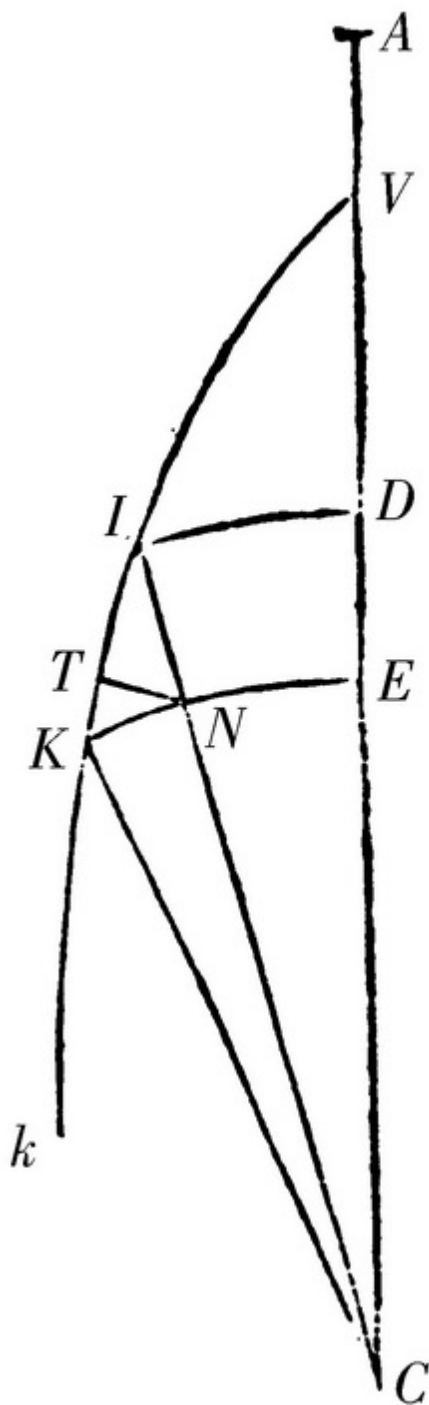
命题XL 问题XIII

如果一个物体，它在任意向心力的作用下，无论怎样运动，且另一物体直线上升或者下降，又若在某一高度相等的情形它们的速度相等，则在所有相等的高度它们的速度相等。



设某一物体自A经D, E向中心C下落, 且另一物体自V沿曲线VIKk运动。以C为中心, 任意间隔画同心圆DI, EK, 交直线AC于D和E, 且交曲线VIK于I和K。连结IC交KE于N, 又在IK上落下垂线NT; 再设圆周

的间隔DE或者IN极小，且物体在D和I有相等的速度。因为距离CD，CI相等，在D和I的向心力相等。这些力用相等的短线DE，IN表示；且如果单个力IN（由诸定律的系理II）被分解为两个力NT和IT，力NT沿与物体的路径ITK垂直的直线NT作用，绝不改变物体在那个路径上的速度，但是只把物体拉离直线路径，使物体持续从轨道的切线偏转，并沿曲线路径ITK前进。那个力完全用于产生这种作用；另一个力IT沿物体的路径作用，完全用于加速，在给定的极短时间内产生的加速度与自身成比例。因此在相等的时间物体在D和I所引起的加速度（如果取初生成的直线DE，IN，IK，IT，NT的最初比）如同DE，IT；但在不相等的的时间它们如同那些线和时间的联合。但是时间，在此期间DE和IK被画出，由于速度相等，如同画出的路径DE和IK，且因此加速度，当物体经过线DE和IK时，如同DE和IT，DE和IK的联合，亦即如同 $DE_{quad.}$ 和矩形 $IT \times TK$ 。但矩形 $IT \times TK$ 等于IN的正方形，这就是，等于 $DE_{quad.}$ ，所以物体在由D和I到E和K的路径上产生的加速度相等。因此物体在E和K的速度相等。又由同样的论证，在其后相等的距离总遇到相等的[速度]。此即所证。



但是又由同样的论证，物体离中心的距离相等且等速，在升高到相同的距离时受到相等的迟滞。此即所证。

前进；又设点A为那个位置，另一物体应从那里下落，使得它在位置D获得前一物体在位置I的速度。保持在命题XXXIX中的内容，短线IK，它在给定的极短的时间被画出，如同速度，因此如同能作成面积ABFD的直线，再者与时间成比例的三角形ICK被给定，由是KN与高度IC成反比，亦即，如果另一个量Q被给定，高度IC被称为A，如同Q/A。我们称这个量Q/A为Z，且假设Q的大小使得在某一情形 $\sqrt{ABFD}$ 比Z如同IK比KN，则在所有情形 $\sqrt{ABFD}$ 比Z如同IK比KN，而ABFD比ZZ如同IK_q比KN_q，由分比ABFD - ZZ比ZZ如同IN_{quad.}比KN_{quad.}，且因此

$$\frac{\sqrt{ABFD - ZZ}}{Q \times IN} - ZZ \text{ 比 } Z \text{ 或者 } Q/A \text{ 如同 } IN \text{ 比 } KN, \text{ 且所以 } A \times KN \text{ 等于}$$

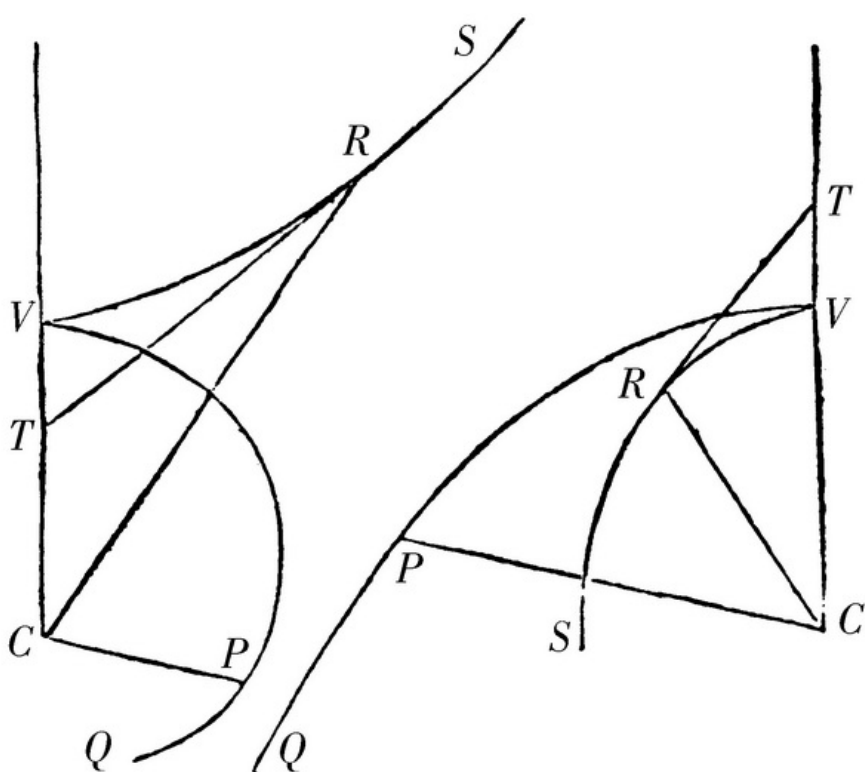
$$\frac{\sqrt{ABFD - ZZ}}{Q \times IN \times CX_{quad.}}$$

因此，由于YX×XC比A×KN如同CX_q比AA，矩形

$$XY \times XC \text{ 等于 } \frac{AA \sqrt{ABFD - ZZ}}{Q} \text{。 所以，如果在垂线DF上总取Db, Dc}$$

$$\frac{Q \times CX_{quad.}}$$

分别等于 $\frac{2\sqrt{ABFD - ZZ}}{Q}$ $\frac{2AA\sqrt{ABFD - ZZ}}{2AA\sqrt{ABFD - ZZ}}$ ，并画出曲线ac，点b，c持续触及曲线；自点V向直线AC竖立垂线Va割下曲线形的面积VDba，VDca，又竖立纵标线Ez，Ex；因为矩形Db×IN或者DbzE等于矩形A×KN的一半或者三角形ICK；又矩形Dc×IN或者DcxE等于矩形YX×XC的一半或者三角形XCY；这就是，因为面积VDba，VIC的初生成的小部分DbzE，ICK总相等；面积VDca，VCX的初生成的小部分DcxE，XCY总相等，生成的面积VDba等于生成的面积VIC，且因此与时间成比例，又，生成的面积VDca等于生成的扇形VCX。所以给定物体自离开位置V的任意时间，与它成比例的面积VDba被给定，且因此物体的高度CD或者CI被给定；再者，面积VDca，以及等于它的扇形VCX连同它的角VCI被给定。但是给定角VCI和高度CI，位置I被给定，在那段时间结束时物体在那里被发现。此即所求。

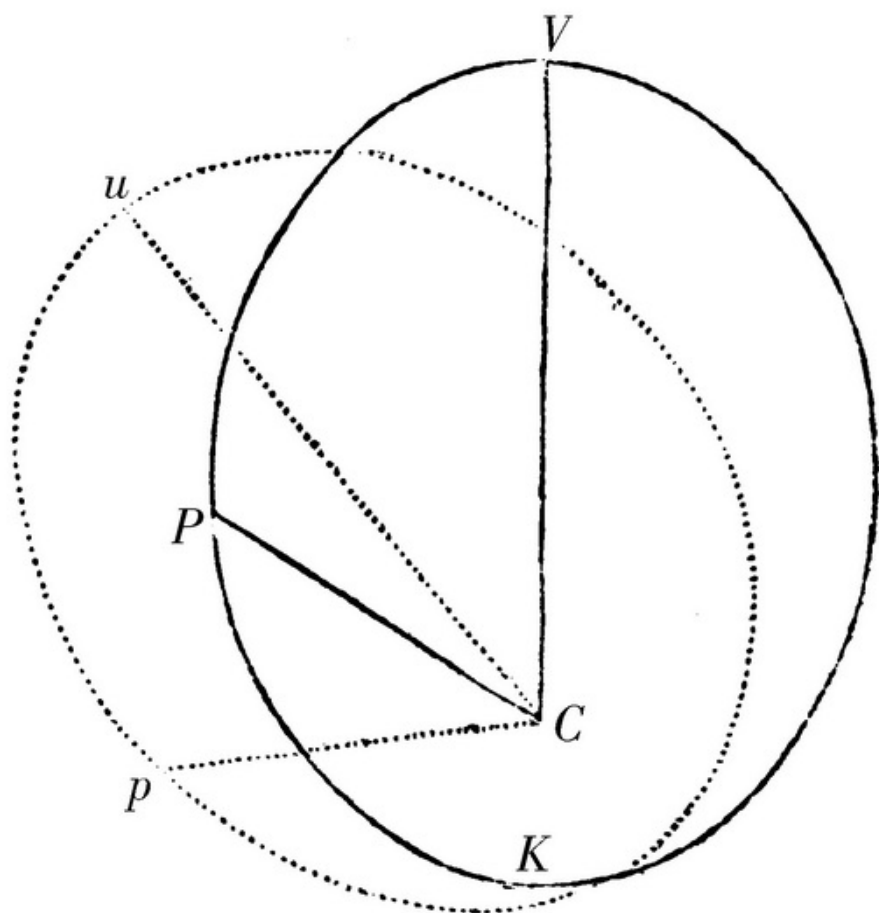


系理3 如果以中心C和主顶点V画出任意的圆锥截线VRS，且由它的任意一点R引切线RT交无限延长的轴CV于点T；然后连结CR，引直线CP，它等于横标线CT，作与扇形VCR成比例的角VCP；如果趋向中心C的向心力与位置离中心的距离的立方成反比，物体以适当的速度沿垂直于CV的直线离开位置V，那个物体将在轨道VPQ上前进，点P持续触及轨道；且因此如果圆锥截线VRS是双曲线，物体向中心下降；若不然，它为椭圆，那个物体持续不断上升并远离以至无穷。且反之，如果物体以任意速度离开位置V，一如它开始时或者倾斜地落向中心或者离开中心倾斜上升，图形VRS或者为双曲线，或者为椭圆，轨道可通过按照某一给定的比增大或者减小角VCP得到。但是，当向心力变为离心力，物体将在轨道VPQ上倾斜地上升，它可由取角VCP与椭圆扇形VRC成比例，以及长度CP等于长度CT得到，如同上面。所有这些，由前述命题，可通过特定曲线的求积得到，其求甚易，为简明计，我省略了。

第IX部分 论物体在运动着的轨道上的运动 及拱点的运动

命题XLIII 问题XXX

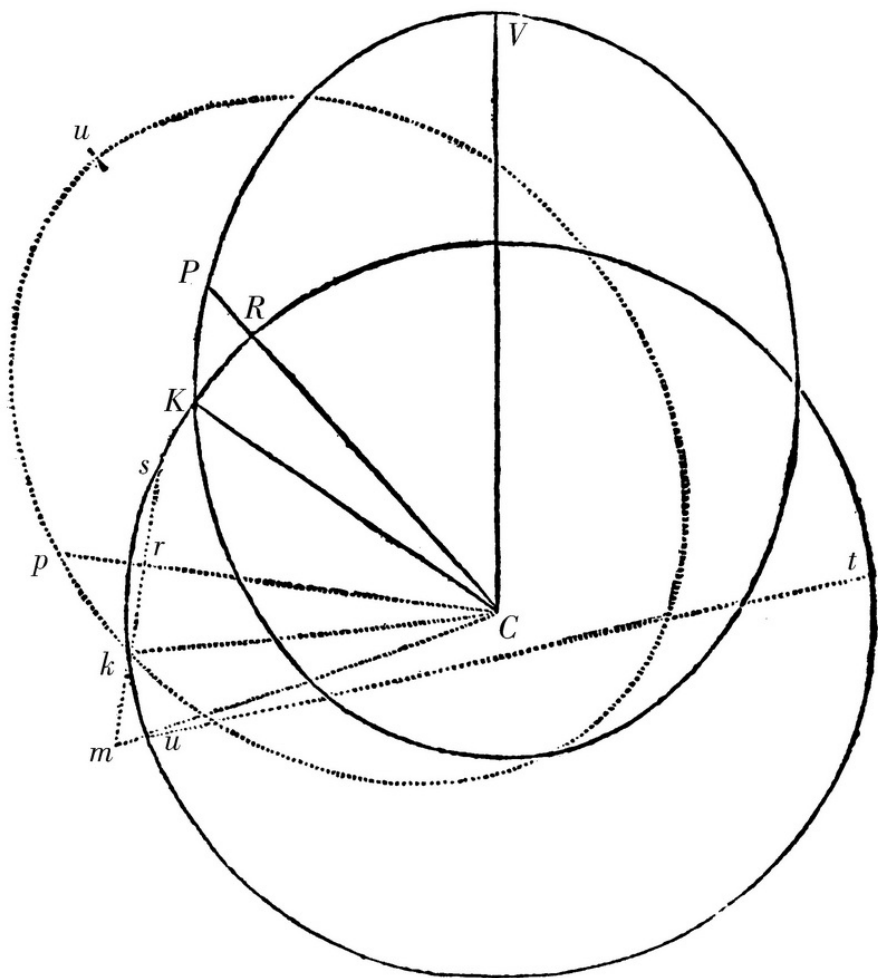
使得一个物体能在围绕力的中心转动的任意轨道上运动，一如另一物体在相同的静止的轨道上的运动。



在位置给定的轨道VPK上，设运行的物体P由V向K前进。自中心C总引Cp，它等于CP，作角VCp与角VCP成比例；且面积，它由线Cp画出，比面积VCP，它由线CP同时画出，如同画出线Cp的速度比画出线CP的速度；这就是，如同角VCp比角VCP，且因此按照给定的比，所以与时间成比例。因为面积，它由线Cp在不动平面上画出，与时间成比例，显然一个物体，在适量向心力的作用下，能与点p一起在那条曲线上运行，曲线由同一点p以刚才说明的方式在不动平面上画出。使角VCu与角PCp，直线Cu与直线CV，且图形uCp与图形VCP相等，则总在p的物体在转动的图形uCp的边缘上运动，在它画于弧up的相同时间，另一个在静止的图形VPK上的物体P能画出相似且相等的弧VP。所以，由命题VI的系理五，向心力被找到，由它物体能在那条曲线上运行，曲线由点p在不动的平面上画出，问题得解。此即所作。

命题XLIIV 定理XIV

力之差，由它们一个物体能在静止的轨道上，且另一物体能在相同的转动着的轨道上做相等的运动，按照它们的公共的高度的三次反比。



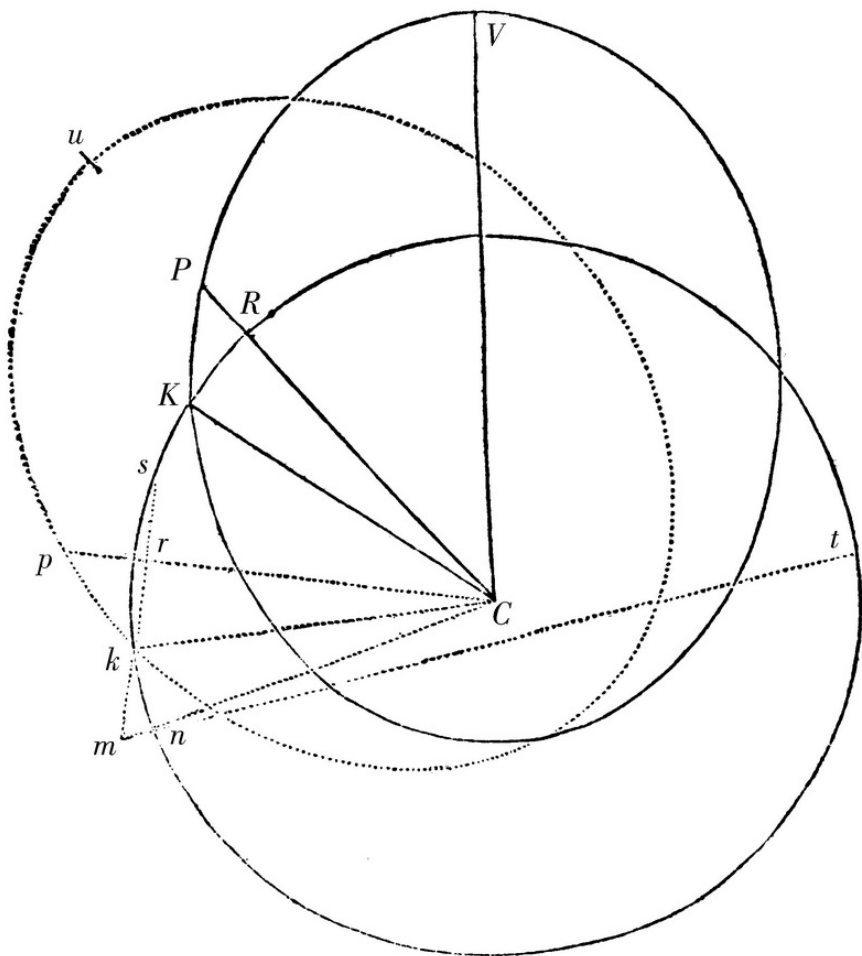
令静止的轨道的部分VP，PK与转动着的轨道的部分up，pk相似且相等；且点P，K [之间] 的距离被假设为极小。自点k在直线pC上落下垂线kr，且延长它至m，使得mr比kr如同角VCp比角VCP。因为物体的高度PC和pC，KC和kC总相等，显然，直线PC和pC的增量或者减量总相等，且因此，如果在位置P和p的物体中的每个运动被分解为（由诸定律的系理II）两个运动，其中之一朝向 [力的] 中心，或者沿直线PC，pC确定，且另一横过前者，并沿与直线PC，pC垂直的方向；向着中心的运动总相等，又物体p的横向运动（*motus transversus*）比物体P的横向运动，如同直线pC的角运动比直线PC的角运动，亦即，如同角VCp比角VCP。所以在相同的时间，在此期间物体P由它自己的两个运动到达点K，物体p由向着中心的相等的运动同等地由p向C运动，且因此在那段时间结束时它在直线mkr上的某处被发现，它经过点k与直线pC垂直；[物体p] 由横向运动获得的一段离开直线pC的距离，比另一个物体P获得的离开直线PC的距离，如同物体p的横向运动比另一个物体P的横向运动。

由是，因 kr 等于物体P获得的离开直线PC的距离， mr 比 kr 如同角 VC_p 比角 VCP ，这就是，如同物体p的横向运动比物体P的横向运动，当那段时间结束时物体p在位置m被发现是显然的。这些事情会是如此，当物体p和P沿直线 pC 和 PC 做相等的运动，因此沿那些线推动它们的力相等。再取角 pC_n 比角 pC_k 如同角 VC_p 比角 VCP ，又设 nC 等于 kC ，当那段时间结束时，物体p在n被发现；且因此它被推动的力大于物体P被推动的力，只要角 nC_p 大于角 kC_p ，亦即，如果轨道 up_k 或者前行，或者以大于二倍直线 CP 被携带着前行的速度退行；如果轨道较慢地退行，则此力较小。且力之差如同位置的间隔 mn ，在给定的那段时间，那个物体p由力之差的作用移动应经过它。假设以C为中心，间隔 C_n 或者 C_k 画圆截直线 mr ， mn 的延长于s和t，则矩形 $mn \times mt$ 等于矩形 $mk \times ms$ ，且因此 mn 等于

$(mk \times ms) / (mt)$ 。但是，因时间给定，三角形 pC_k ， pC_n 的大小被给定， kr 和 mr ，同样它们的差 mk 及和 ms 与高度 pC 成反比，且因此矩形

$\frac{1}{2}$

$mk \times ms$ 与高度 pC 的平方成反比。又 mt 与 $\frac{1}{2} mt$ 成正比，亦即，如同高 pC 。这些是初生成的线的初始比；且因此 $(mk \times ms) / (mt)$ ，亦即初生成的短线 mn ，以及与它成比例的力之差与高度 pC 的立方成反比。此即所证。

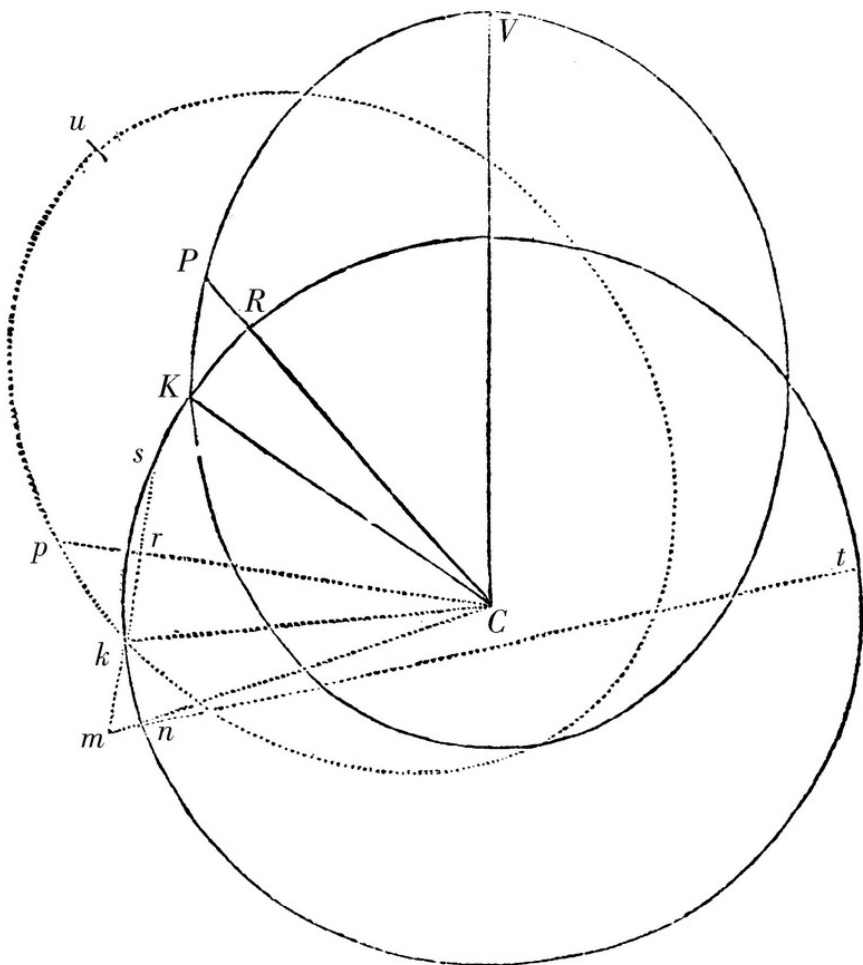


系理1 因此，在位置P和p，或者K和k的力的差，比一个力，由它在物体P在不动的轨道上画出弧PK的相同时间能使一个物体以圆周运动从R运行到K，如同初生成的短线mn比初生成的弧RK的正矢，亦即如同 $(mk \times ms) / (mt)$ 比 $(rk_q) / (2kC)$ ，或者如同 $mk \times ms$ 比 rk 的平方；这就是，如果按照角VCP比角VCp所具有的比取给定的量F，G，如同 $GG - FF$ 比 FF (26)。且所以，如果以C为中心，任意的间隔CP或者Cp画出的圆扇形等于总面积VPC，它由在不动的轨道上运行的物体P向中心引的半径在任意时间画出：力之差，由于它们物体P在一不动的轨道上运行且物体p在一运动的轨道上运行，比向心力，由它另一物体向中心引的半径在面积VPC被画出的相同时间，能均匀地画出那个扇形，如同 $GG - FF$ 比 FF 。因为那个扇形和面积pCk的彼此之比如同它们被画出的时间。

系理2 如果轨道VPK是一个椭圆，它有焦点C和最高的拱点V；并且设椭圆upk与它相似且相等，于是pC总等于PC，且角VCp比角VCP按照G

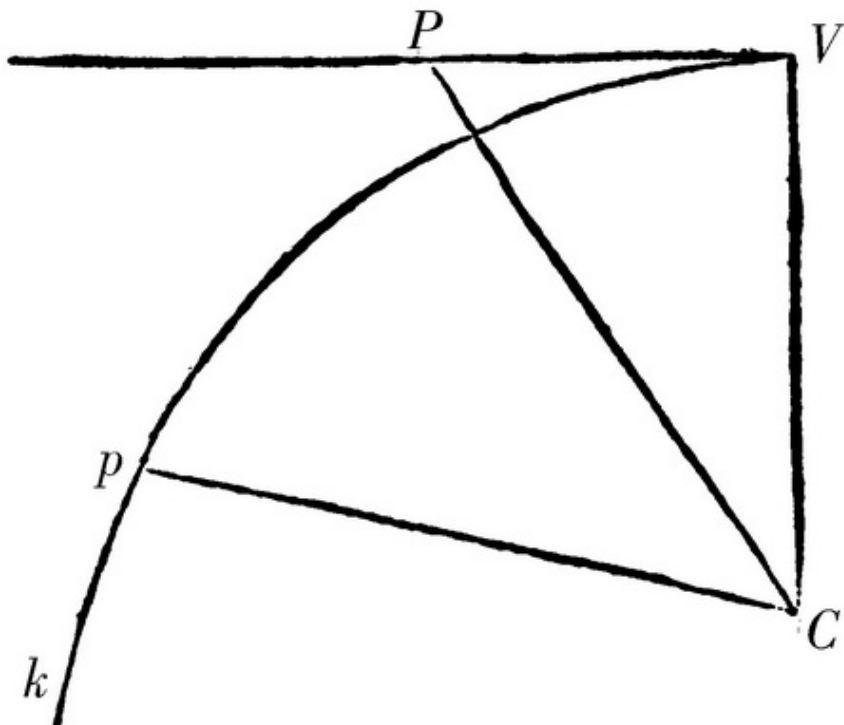
比F的给定之比；把高度PC或者pC写作A，又设椭圆的通径为2R：则力，由它一个物体能在运动的椭圆上运行，如同 $(FF/AA) + (RGG-RFF) / (A_{\text{cub.}})$ ，且反之亦然。因为力，由它一个物体在不动的椭圆上运行，用量 $(FF) / (AA)$ 表示，则在V的力是 $(FF) / (CV_{\text{quad.}})$ 。但是力，由它能使一个物体以在椭圆上运行的物体在V点的速度在距离为CV的圆上运行，比一个力，由它在椭圆上运行的物体在拱点V被推动，如同椭圆的通径之半比圆的半直径CV，且因此值为 $(RFF) / (CV_{\text{cub.}})$ ；则力，它比这个值如同GG - FF比FF，其值为 $(RGG-RFF) / (CV_{\text{cub.}})$ ：这个力（由本命题的系理1）是在V的力之差，由它们物体P在不动的椭圆VPK上运行，且物体p在运动的椭圆upk上运行。因为（由本命题）那个差在其他任一高度A比它自身在高度CV如同 $1 / (A_{\text{cub.}})$ 比 $1 / (CV_{\text{cub.}})$ ，同样的差在每一高度A的值为 $(RGG-RFF) / (A_{\text{cub.}})$ 。所以对力 $(FF) / (AA)$ ，由它物体能在不动的椭圆VPK上运行，加上超出的 $(RGG-RFF) / (A_{\text{cub.}})$ ；则合成的总力是 $FF/AA + (RGG-RFF) / (A_{\text{cub.}})$ ，由它物体能在相同的时间在运动的椭圆upk上运行。

系理3 由同样的方式得出，如果不动的轨道VPK是中心在力的中心C的椭圆；假设运动的椭圆upk与它相似，相等且同中心；又设2R为这个椭圆的主通径，且2T为横截径或者长轴，角VCp比角VCP总如同G比F；力，由它们物体能在相等的时间在不动的和运动的椭圆上运行，分别如同 $(FFA) / (T_{\text{cub.}})$ 和 $(FFA) / (T_{\text{cub.}}) + (RGG-RFF) / (A_{\text{cub.}})$ 。



系理4 并且一般地，如果物体的最大高度CV被称为T，且轨道VPK在V所具有的曲率半径，亦即同等弯曲的圆的半径，被称为R，且向心力，由它一个物体能在任意不动的轨道VPK上运行，在位置V被说成是 $(VFF)/(TT)$ ，在另一位置P被说成是不定的X，高度CP被称为A，并按照角VCp比角VCP的给定之比取G比F：则向心力，由它同一个物体能在相同的时间在有旋转运动的相同的轨道upk上完成相同的运动，如同力的和 $X + (VRGG - VRFF)/(A_{cub.})$ 。

系理5 所以，给定在任意不动的轨道上物体的运动，它的围绕力的中心的角运动（*motus angularis*）能按照给定的比增大或者减小，且因此可以找到新的不动的轨道，物体以新的向心力在其上运行。



系理6 所以，如果向位置给定的直线CV竖立长度不确定的垂线VP，且连结CP，又引Cp等于它，作角VCp，它比角VCP按照给定的比；力，由它物体能在那条曲线Vpk上运行，点p持续与曲线接触，与高度Cp的立方成反比。因为物体P，由惰性力，在没有其他力推动时，能在直线VP上均匀地前进。被加上的力趋向中心C，与高度CP或者Cp的立方成反比，且（由刚才证明过的）物体从那个直线运动被偏离为在曲线Vpk上的运动。但是这条曲线Vpk与在命题XLI系理3中所发现的那条曲线VPQ是一样的，在那里我们说物体在这种类型的力的吸引下倾斜上升。

命题XLV 问题XXXI

轨道与圆相差甚小，需求拱点的运动。

这一问题被算术地解决，作轨道，它由在运动着的椭圆（如同在上面命题中的系理2或者系理3）上运行的物体在不动的平面上画出，接近要求的拱点的轨道的形状，并寻找那个物体在不动的平面上所画轨道的拱点。但轨道获得同样的形状，如果它们被画出的向心力相互比较，在相同的高度成比例。设点V为最高的拱点，且把最大高度CV写为T，其他任意高度CP或者Cp写为A，高度差CV - CP写为X；而且力，由它一个

物体在围绕自己的焦点转动的椭圆上运动（正如在系理2中），在系理2中所求的如同 $(FF/AA) + (RGG-RFF) / (A_{cub.})$ ，亦即如同 $(FFA + RGG-RFF) / (A_{cub.})$ ，用 $T - X$ 代 A ，则如同 $(RGG-RFF+TFF-FFX) / (A_{cub.})$ 。其他任意的向心力类似地约化为一个分数，其分母为 $A_{cub.}$ ，且其分子通过归并同类项做成类似。此事由例子说明。

例1.我们假设向心力是均匀的，因此如同 $(A_{cub.}) / (A_{cub.})$ ，或者（在分子中 A 写作 $T - X$ ）如同 $(T_{cub.}-3TTX+3TXX-X_{cub.}) / (A_{cub.})$ ；再归并分子中对应的项，即已给定的与已给定的一起且未给定的与未给定的一起，成为 $RGG - RFF+TFF$ 比 $T_{cub.}$ 如同 $-FFX$ 比 $-3TTX + 3TXX - X_{cub.}$ ，或者如同 $-FF$ 比 $-3TT+3TX - XX$ 。现在由于轨道被假设与圆极为近似；让轨道与圆重合，则由于 R, T 成为相等，因此 X 无限减小，最终比为 RGG 比 $T_{cub.}$ 如同 $-FF$ 比 $-3TT$ ，或者 GG 比 TT 如同 FF 比 $3TT$ ，又由更比 GG 比 FF 如同 TT 比 $3TT$ ，亦即，如同 1 比 3 ；因此， G 比 F ，这就是角 VC_p 比角 VCP ，如同 1 比 $\sqrt{3}$ 。所以，因为在不动的椭圆上的物体，自上拱点下降到下拱点走完 180 度的角（据我如此说） VCP ；在运动的椭圆上的另一个物体，在我们所处理的不动的轨道 [面] 上，自上拱点下降到下拱点走完 $180 / (\sqrt{3})$ 度的角 VC_p ：它如此是由于这个轨道，它由物体在均匀向心力的推动下画出，与那个轨道的接近，它由另一物体在转动的椭圆上运行时在静止的平面上画出。由上面项的归并导出这些轨道的相似性，不是普遍的，而仅在它们与圆的形状极为接近的时候。所以物体由均匀的向心力在很接近圆形的轨道上运行，在上拱点和下拱点之间总走完 $180 / (\sqrt{3})$ 度，或者 103 度 55 分 23 秒的中心角；当它一次走完这个角时，它从上拱点到达下拱点，且当它再一次走完相同的角时，它由此地返回到上拱点；并如此继续以至无穷。

例2.我们假设向心力如同高度 A 的任意次幂 A^{n-3} 或者 $(A^n) / (A^3)$ ；这里 $n-3$ 和 n 表示任意的幂指数：整数或者分数，有理数或者无理

数，正数或者负数。那个分子 A_n 或者 $T-X|_n$ 由我们的收敛级数方法化为不定级数，成为 $T^n - nXT^{n-1} + [(nn-n)/2](XXT^{n-2} \&c)$ 。并用它的项与另一个分子的项 $RGG - RFF+TFF - FFX$ 比较，成为 $RGG - RFF + TFF$ 比 T^n 如同 $-FF$ 比 $-nT^{n-1} + [(nn-n)/2](XT^{n-2} \&c)$ 。并取当轨道接近圆的形状时的最后比，得 RGG 比 T_n 如同 $-FF$ 比 $-nT^{n-1}$ ，或者 GG 比 T^{n-1} 如同 FF 比 nT_{n-1} ，又由更比， GG 比 FF 如同 T_{n-1} 比 nT_{n-1} ，亦即 1 比 n ；且因此 G 比 F ，亦即角 VC_p 比角 VCP ，如同 1 比 $\sqrt{n}$ 。因为角 VCP ，在椭圆上的物体从上拱点下降到下拱点走完它，为 180 度；被走完的角 VC_p ，当物体在由任意与 A_{n-3} 成比例的向心力画出的很接近圆形的轨道上，由上拱点下降到下拱点时，等于 $180 / (\sqrt{n})$ 度的角；且这个角重复时，物体由下拱点返回到上拱点，并如此继续以至无穷。如是，如果向心力如同物体离中心的距离，亦即，如同 A 或者 A^4/A^3 ， n 等于 4 且 $\sqrt{n}$ 等于

$$\frac{180}{2}$$

2；且因此上拱点和下拱点之间的角等于 $\frac{180}{2}$ 度或者90度。所以，物体走完一次环绕的四分之一部分，它到达下拱点，再走完另一个四分之一部分，到达上拱点，且如此交替以至无穷。它亦由命题X所证明。因为这一向心力推动物体在不动的椭圆上运行，它的中心在力的中心上。但如果向心力与距离成反比，亦即与 $1/A$ 或者 A^2/A^3 成正比， n 等于2，且因此上拱点和下拱点之间的角为 $180/(\sqrt{2})$ 度或者127度16分45秒，所以物体以如此的力运行，这个角持续重复，它从上拱点到达下拱点再由下拱点到达上拱点，轮流交替永无穷期。再者，如果向心力与高度的

十一次幂的平方根的平方根成反比，亦即与 $A^{\frac{11}{4}}$ 成反比，且因此与

$\frac{1}{A^{\frac{11}{4}}}$ 成正比，或者与 $\frac{A^{\frac{1}{4}}}{A^3}$ 成正比， n 等于14且 $\frac{180}{\sqrt{n}}$ 度等于360度，所以物体自上拱点离去，并由此持续下降，当它完成整个环绕时到达下拱点，然后持续下降完成另一个完整的环绕，又返回到上拱点：且如此交替永无穷期。

例3. 假设 m 和 n 为高度的幂的任意指数, 且 b, c 为任意给定的数, 我们假设向心力如同 $\frac{bA^m + cA^n}{A_{cub.}}$, 亦即如同 $\frac{b \times \overline{T-X}|^m + c \times \overline{T-X}|^n}{A_{cub.}}$, 或者 (同样由我们的收敛级数方法) 如同

$$\frac{bT^m + cT^n - mbXT^{m-1} - ncXT^{n-1} + \frac{mm-m}{2}bXXT^{m-2} + \frac{nn-n}{2}cXXT^{n-2} \& c.}{A_{cub.}}$$

并比较分子的项, 成为 $RGG - RTT + TFF$ 比 $bT^m + cT^n$ 如同 $-FF$ 比 $-mbT^{m-1} - ncT^{n-1} + \frac{mm-m}{2}bXXT^{m-2} + \frac{nn-n}{2}cXXT^{n-2} \& c.$ 。取当轨道接近圆的形状时产生的最终比, GG 比 $bT^{m-1} + cT^{n-1}$ 如同 FF 比 $mbT^{m-1} + ncT^{n-1}$ 。由更比 GG 比 FF 如同 $bT^{m-1} + cT^{n-1}$ 比 $mbT^{m-1} + ncT^{n-1}$ 。这个比例, 如果最大高度 CV 或者 T 算术地由单位表示, 则 GG 比 FF 变成如同 $b + c$ 比 $mb + nc$, 且因此如同 1 比 $\frac{mb + nc}{b + c}$ 。由此, G 比 F , 亦即角 VCp 比角 VCP , 如同 1 比 $\sqrt{\frac{mb + nc}{b + c}}$ 。且所以, 由于在不动的椭圆上上拱点和下拱点之间的角 VCP 为 180 度, 同样拱点之间的角 VCp 在物体由与量 $\frac{bA^m + cA^n}{A_{cub.}}$ 成比例的向心力所画的轨道上, 等于 $180\sqrt{\frac{mb + nc}{b + c}}$ 度的一个角。且由同样的论证, 如果向心力如同 $\frac{bA^m - cA^n}{A_{cub.}}$, 拱点之间的角被发现为 $180\sqrt{\frac{b - c}{mb - nc}}$ 度。在更困难的情形, 问题的解决没什么两样。量, 向心力与它成比例, 总应分解为分母为 $A_{cub.}$ 的收敛级数。然后, 由那个运算出现的分子的给定部分比它的其他的未给定部分, 与这个分子 $RGG - RFF + TFF - FFX$ 的给定部分比它的其他的未给定部分, 假设按照相同的比; 并约去多余的量, 且写出单位代替 T , 得到 G 比 F 的比例。

系理 1 因此,如果向心力如同高度的某个幂,那个幂能由拱点的运动求得;且反之亦然。即是如果整个角运动,由它物体返回到同一拱点,比一次环绕的角运动,或者 360 度,如同某个数 m 比另一个数 n ,且称高度为 A :则向心力如同那个高度的幂 $A^{\frac{nn}{mm}-3}$,其指数为 $\frac{nn}{mm}-3$ 。这由例二是显然的。由此显然那个力在退离中心时,不能以大于高的三次比减少:一个物体以这种力运行且从拱点离开,如果它开始下降,它绝不到达下拱点或者最小的高度,而下降直到中心,画出我们在命题 XLI 的系理 3 中所处理过的那条曲线。否则,物体离开拱点,然而开始有极小的上升,它上升以至无穷,绝不到达上拱点。也画出在同一系理及命题 XLIV 的系理 6 中所说的那条曲线。所以,力,在退离中心时,按照大于高度的三次比减小,物体自拱点离开,依据开始下降或者升高,或者下降直至中心或者上升以至无穷。但是,如果力,在退离中心时,无论按照小于高度的三次比减小,或者按照高度的任意比增大;物体绝不一直下降到中心,而在某个时候到达下拱点。且反之,如果物体离开一个拱点到达另一个拱点,交替地下降和上升,绝不跑到中心;力在退离中心时或者增加,或者按照小于高度的三次比减小;且物体从拱点到拱点的返回愈速,力的比退离三次比愈远。如若物体在 8 次或者 4 次或者 2 次或者 $1\frac{1}{2}$ 次环绕中经交替的下降和上升从上拱点到返回到上拱点;这就是,如果 m 比 n 如同 8 或者 4 或者 2 或者 $1\frac{1}{2}$ 比 1,且因此 $\frac{nn}{mm}-3$ 或者是 $\frac{1}{64}-3$ 或者 $\frac{1}{16}-3$ 或者 $\frac{1}{4}-3$ 或者 $\frac{4}{9}-3$;力如同 $A^{\frac{1}{64}-3}$ 或者 $A^{\frac{1}{16}-3}$ 或者 $A^{\frac{1}{4}-3}$ 或者 $A^{\frac{4}{9}-3}$,亦

即,与 $A^{3-\frac{1}{64}}$ 或者 $A^{3-\frac{1}{16}}$ 或者 $A^{3-\frac{1}{4}}$ 或者 $A^{3-\frac{4}{9}}$ 成反比。如果物体在每次环绕中返回到同一个不动的拱点,则 m 比 n 如同 1 比 1,且因此 $A^{\frac{nn}{mm}-3}$ 等于 A^{-2} 或者 $\frac{1}{AA}$; 且所以力按照高度的二次比减小,如同在前面所证明的。如果一个物体在一次环绕的四分之三,或者三分之二,或者三分之一,或者四分之一,返回到同一个拱点; m 比 n 如同 $\frac{3}{4}$ 或者 $\frac{2}{3}$ 或者 $\frac{1}{3}$ 或者 $\frac{1}{4}$ 比 1,且因此 $A^{\frac{nn}{mm}-3}$ 等于 $A^{\frac{16}{9}-3}$ 或者 $A^{\frac{9}{4}-3}$ 或者 A^{9-3} 或者 A^{16-3} ; 所以力或者与 $A^{\frac{11}{9}}$ 或者 $A^{\frac{3}{4}}$ 成反比,或者与 A^6 或者 A^{13} 成正比。最后,如果一个物体从上拱点到达上拱点走完整个环绕及此外的三度,且因此那个拱点在物体的每次环绕中前移(in consequentia)3 度;则 m 比 n 如同 363 度比 360 度或者如同 121 比 120,且因此, $A^{\frac{nn}{mm}-3}$ 等于 $A^{\frac{25923}{14641}}$; 所以向心力与 $A^{\frac{25923}{14641}}$ 成反比或者近似地与 $A^{2\frac{4}{243}}$ 成反比。所以向心力按略大于二次的比减小,但它较接近三次的 $59\frac{3}{4}$ 倍更接近二次。

系理 2 因此,如果一个物体,[在]与高的平方成反比的向心力[作用下],在一个焦点是力的中心的椭圆上运行,且这个向心力被加上或者减去外部的其他任意一个力;能得知(由例三)那个外部的力引起的拱点的运动,且反之亦然。如果力,由它物体在椭圆上运行,如同 $\frac{1}{AA}$,且被减去的外部力如同 cA ,因此剩余的力如同 $\frac{A-cA^4}{A_{cub.}}$; 于是(在例三中) b 等于 1, m 等于 1,且 n 等于 4,且因此拱点之间的环绕角等于 $180\sqrt{\frac{1-c}{1-4c}}$ 度的一个角。我们假设那个外

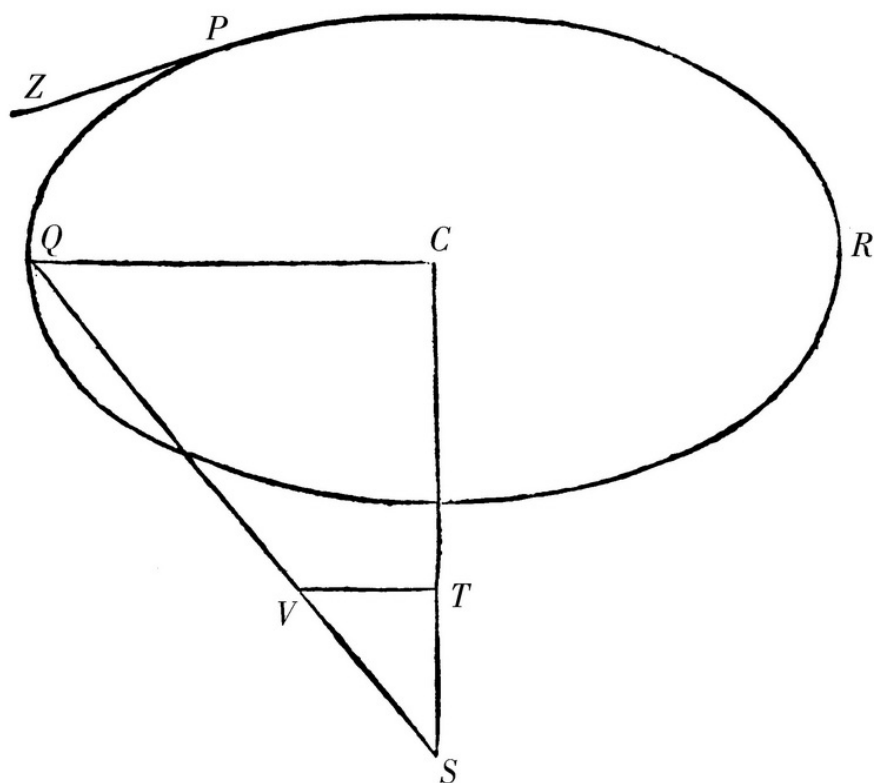
力比另一个力小 357.45 倍,由它物体在椭圆上运行,亦即 c 为 $\frac{100}{35745}$, A 或者 T 为 1, 则 $180 \sqrt{\frac{1-c}{1-4c}}$ 成为 $180 \sqrt{\frac{35645}{35345}}$, 或者 180.7623, 亦即 180 度 45 分 44 秒。所以物体自上拱点离开, 以 180 度 45 分 44 秒的角运动到达下拱点, 且这个[角]运动加倍, 物体返回到上拱点: 且因此在每次环绕中上拱点向前走完 1 度 31 分 18 秒。月球的拱点[的前行]约快两倍。

至此我们论及物体在轨道上的运动, 它的平面从力的中心穿过。其余的我们亦需确定物体在偏心的平面上的运动。因为从事重物运动著述的作者们, 惯常考虑重物的上升与下降, 既在任意给定的倾斜平面上, 又在垂直方向上; 且由同样的理由, 在这里我们考虑在任意力的作用下, 在偏心的平面上物体趋向中心的运动。但我们假设平面极为平顺且完全润滑, 不迟滞物体。此外, 在这些证明中, 代替物体位于其上并与之相切的平面, 我们利用平行于它们的平面, 物体的中心在平面上运动并由运动画出轨道。且由同样的定律, 我们随后确定物体在曲面上完成的运动。

第X部分 论物体在给定表面上的运动及摆的往复运动

命题XLVI 问题XXXII

假设一种任意种类的向心力，且既给定力的中心又给定一个平面，物体在其上任意地运行，再者许可曲线图形的求积：需求从给定的一个点，以给定的一个速度，沿在那个平面上的一条给定的直线离去的物体的运动。

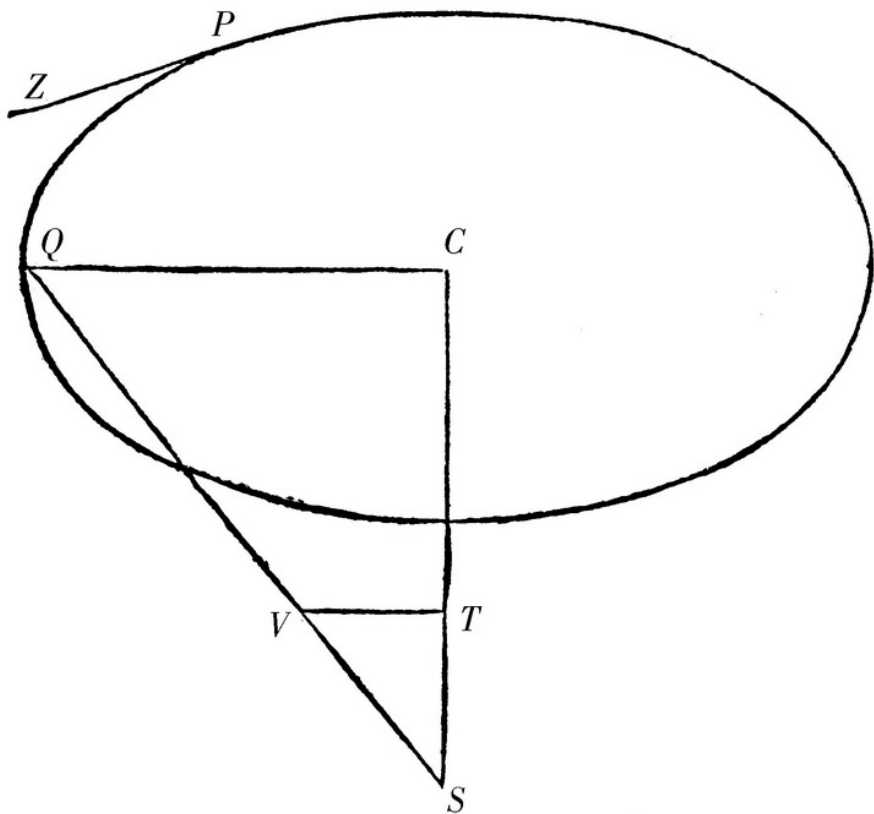


设S为力的中心，SC为这个中心离给定的平面的最小距离，物体P从位置P沿直线PZ离去，同一物体Q在自己的轨道上运行，且那个轨道PQR

为应求的在给定平面上画出的轨道。连结CQ，QS，且如果在QS上取SV与向心力成比例，由它物体被拉向中心S，并引VT平行于CQ且交SC于T：力SV被分解（由诸定律的系理II）为力ST，TV；它们中的ST沿垂直于平面的直线拉物体，一点也不改变在这个平面上它的运动。但另一个力TV，沿位置给定的平面作用，物体在给定的平面上直接地被拉向点C，使得那个物体在这个平面上如此运动，好像力ST被除去，且物体仅由力VT在自由空间中围绕中心C运行。但向心力TV给定，由它物体Q在自由空间中围绕给定的中心C运行，不但轨道PQR（由命题XLII）被给定，它由物体画出，而且位置Q被给定，在那里物体在任意给定的时间将被发现，最后在那个位置Q物体的速度被给定；且反之亦然。此即所求。

命题XLVII 定理XL

假设向心力与物体离一个中心的距离成比例；则在任意平面上无论怎样运行的所有物体都将画出椭圆，且完成运行的时间相等；又，在直线上运动的那些物体来回奔跑，各自往复的循环在相同的时间完成。



因为，保持上一命题的所有情形，力 SV ，由它在任意平面 PQR 上运行的物体 Q 被拉向中心 S ，如同距离 SQ ；且因此，由于 SV 和 SQ ， TV 和 CQ 成比例，力 TV ，由它在给定轨道平面上的物体被拉向点 C ，如同距离 CQ 。所以力，由它位于平面 PQR 上的物体被拉向点 C ，按照距离的比等于一个力，由它物体从各个方向被拉向中心 S ；所以在相同的时间，物体在相同的图形，在任意平面 PQR 围绕点 C 运动，一如它们在自由空间中围绕中心 S 运动；且因此（由命题 X 系理2和命题 $XXXVIII$ 系理2）总在相等的时间，无论它们在那个平面上围绕中心 C 画出椭圆，或者在那个平面上在过中心 C 所引的直线上完成循环的往复运动。此即所证。

解释

物体在曲面上的上升和下降与这些〔我们刚讨论过的运动〕密切相关。设想在一个平面上画出的曲线，然后它们围绕任意穿过力的中心的给定轴转动，且由这一转动画出曲面；物体如此运动，使得它们的中心总在这些曲面上被发现。如果那些物体倾斜地上升和下降，往返奔跑；它们的运动在穿过轴的平面上进行，因此在曲线上进行，由曲线的转动产生了那些曲面。所以在这些情形，考虑在那些曲线上的运动就够了。

命题XLVIII 定理XVI

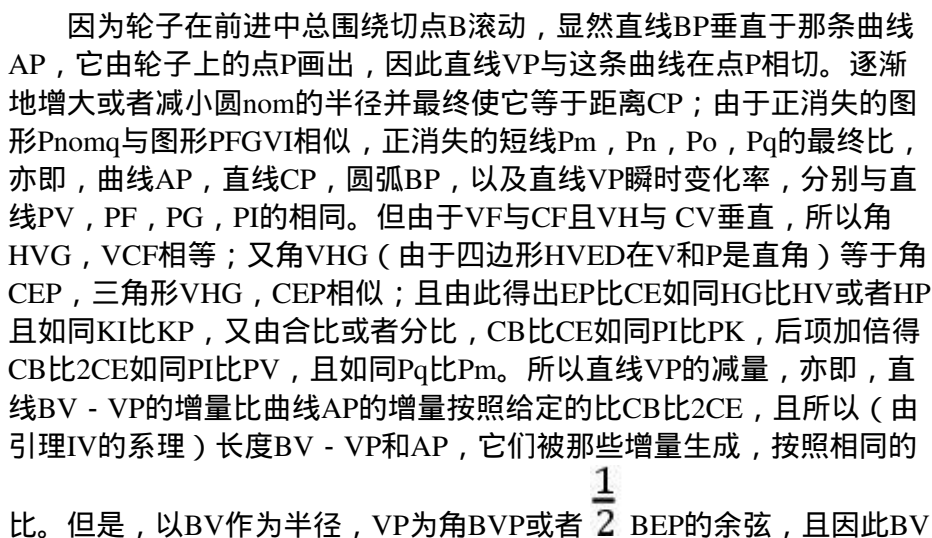
如果一只轮子立于一个球的外表面并与此面成直角，且它在〔球面的〕一个最大圆上如轮子滚动那样前进；曲线的长度，它由轮子边缘上任意给定的一点从该点与球接触时起做出（可称之为旋轮线或者圆外旋轮线），比一段弧的一半的正矢的二倍，球在轮子前进的时间接触它，如同球的和轮子的直径之和比球的半直径。

命题XLIX 定理XVII

如果一只轮子立于一个凹球的内表面并与此面成直角，且它在〔球面的〕一个最大圆上滚动着前进；曲线的长度，它由轮子边缘上任意给定的一点从该点与球接触时起做出，比一段弧的一半的正矢的二倍，球在轮子前进的整个时间接触它，如同球的和轮子的直径之差比球的半直径。

设ABL为球，C为它的中心，轮子BPV站立在它之上，E为轮子的中心，B为切点，且给定点P在轮子的边缘。想象这只轮子在最大圆ABL上自A经B向L前进，在它的前进期间滚动使得弧AB，PB彼此总相等，且那个在轮子边缘给定的点P在此期间画出曲线路径AP。设AP是自轮子在

A接触球之后画出的整个曲线路径，则这条路径AP的长度比弧 $\frac{1}{2}$ PB的正矢的二倍，如同2CE比CB。因直线CE（如果需要就延长之）交轮子于V，又连结CP，BP，EP，VP，且在CP的延长上落下成直角的VF。设切圆于P和V的PH，VH交于H，又PH截VF于G，再往VP上落下成直角的GI，HK。以同样的中心C和任意间隔画圆nom截直线CP于n，轮子的边缘BP于o，又截曲线路径AP于m；又以中心V和间隔Vo画圆截VP的延长于q。



比。但是，以BV作为半径，VP为角BVP或者 $\frac{1}{2}$ BEP的余弦，且因此BV

- VP是同一个角的正矢：所以在这个轮子上，它的半径为 $\frac{1}{2} BV$ ，BV
- VP是弧 $\frac{1}{2} BP$ 的正矢的二倍。所以，AP比弧 $\frac{1}{2} BP$ 的正矢的二倍如同2CE比CB。此即所证。

为了区别起见，我们称前一个命题中的线AP为球外旋轮线，后一命题中的另一线为球内旋轮线。

系理1 因此，如果整个旋轮线ASL被画出且在S被平分，则部分PS的长度比长度VP（它是角VBP的正弦的两倍，以EB作为半径）如同2CE比CB，因此按照给定的比。

系理2 且旋轮线的半周长AS等于一条直线，它比轮子的直径BV如同2CE比CB。

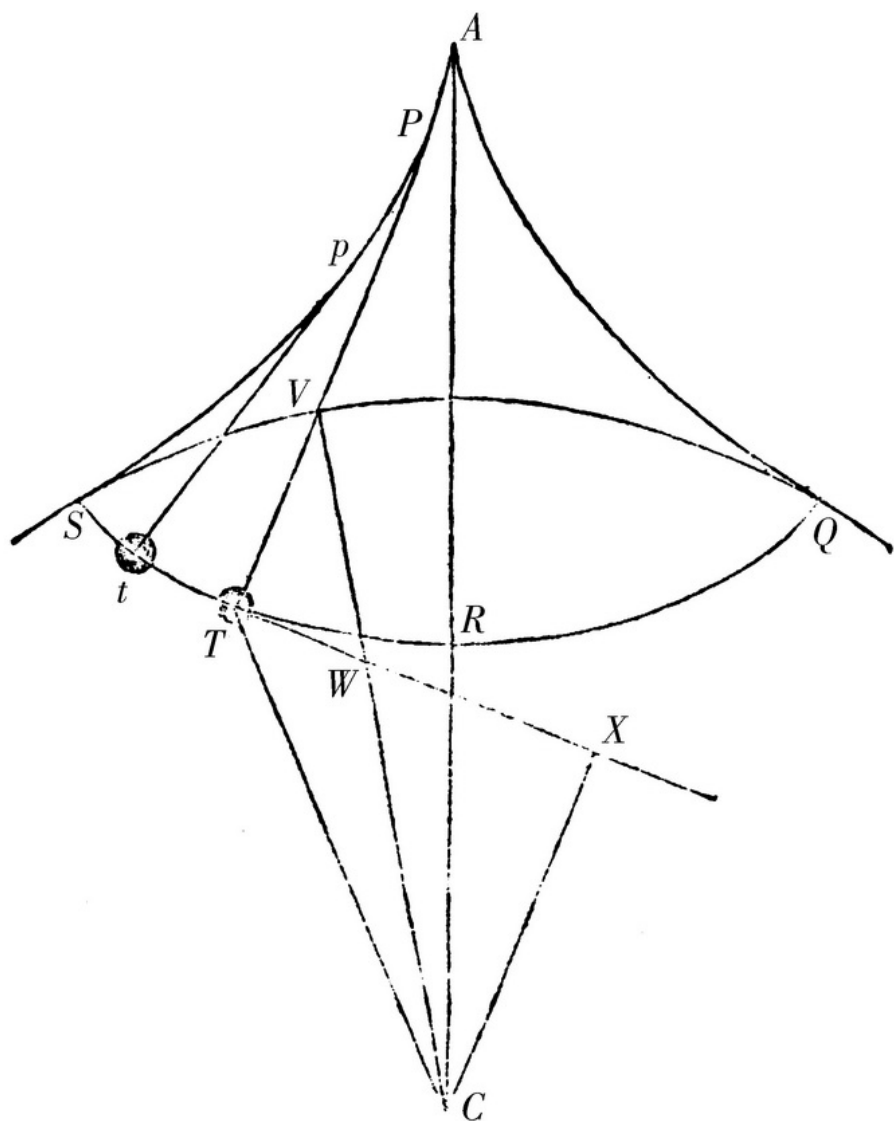
命题L 问题XXXIII

使一个摆的物体在一条给定的旋轮线上振动。

在以C为中心画出的球QVS内，设被给定的旋轮线QRS平分于R且它的端点Q和S在两侧与球面相交。引CR平分弧QS于O，且延长它至A，使得CA比CO如同CO比CR。以C为中心，CA为间隔画外球DAF，且在这个球内由一只轮子，它的直径为AO，画出两条半旋轮线AQ，AS，它们与内球在Q和S相切并与外球在A相交。由那个点A，以长度等于AR的细线APT悬挂物体T，且它如此在半旋轮线AQ，AS之间振动，每次摆离开垂线AR，细线的上面部分AP贴附在运动朝向的那条半旋轮线APS上，且围绕着它弯曲如绕阻碍，又细线的其余部分PT没有被半旋轮线阻碍伸展成直线；则重物T在给定的旋轮线QRS上振动。此即所作。

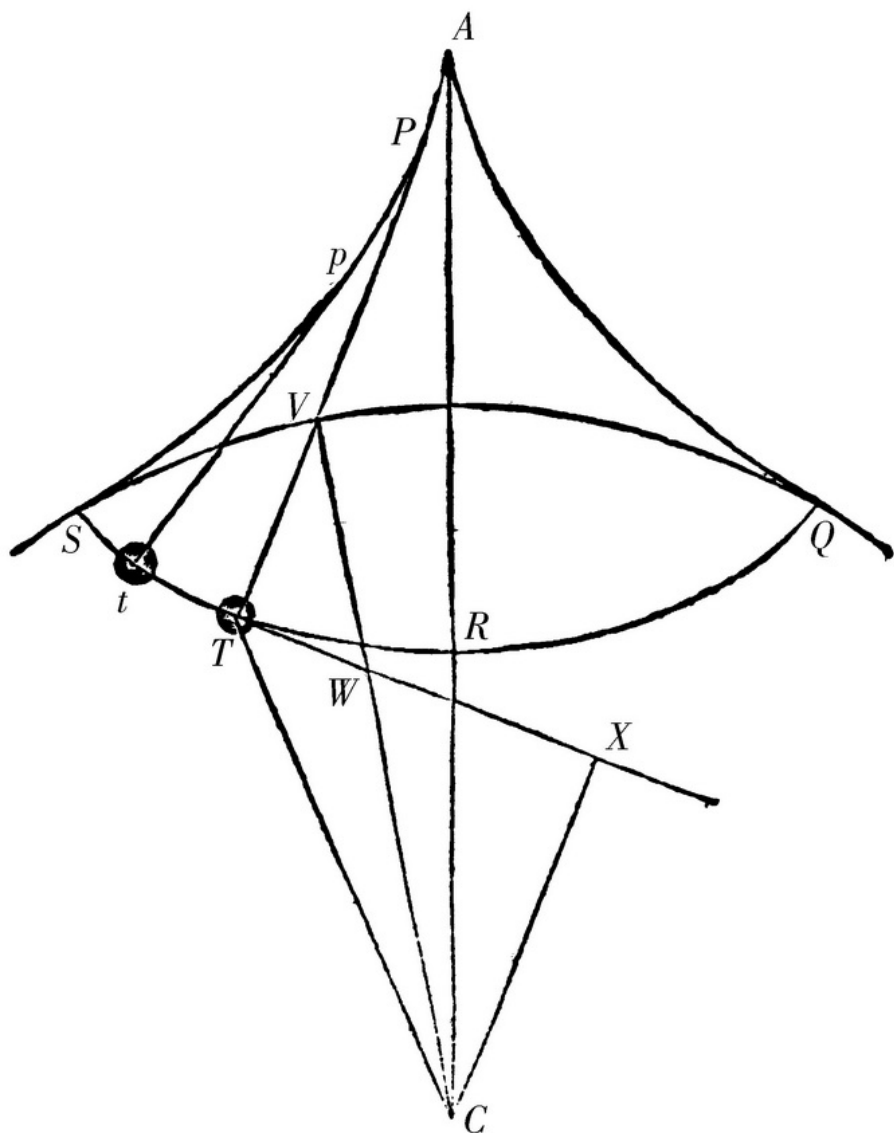
命题LI 定理XVIII

如果向心力从各个方向趋向一个球的中心C，在每个位置如同这个位置离中心的距离，且只有这个力推动物体T在旋轮线QRS的边缘上振动（按刚才所描述的方式）：我说无论振动如何不等，[振动] 时间是相等的。



因为设在旋轮线的无限延长的切线TW上落下垂线CX，并连结CT。因为向心力，由它物体T被推向C，如同距离CT，设这个力（由诸定律的系理II）被分解为分量CX，TX，其中的CX通过自P直接地推动物体而

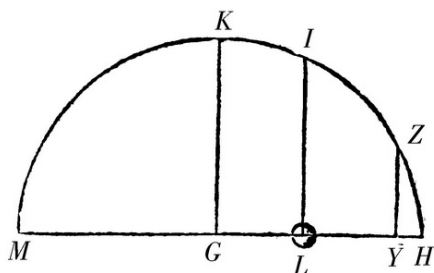
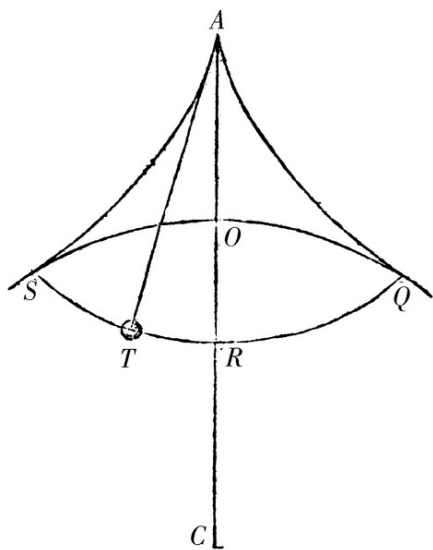
伸展细线PT，由于线的抵抗而完全中止，不产生其他效果；但另一分量TX，横向或者向X推动物体，物体在旋轮线上的运动直接被加速；显然物体的加速度，它与加速力成比例，在每一时刻如同长度TX，亦即，由于CV，WV给定，且TX，TW与它们成比例，如同长度TW，这就是（由命题XLIX系理1）如同旋轮线的弧TR的长度。所以，两个摆APT，Apt被不等地引离垂线AR并同时放开，它们的加速度总如同待要画出的弧TR，tR。但在运动开始时所画出的部分如同加速度，这就是，如同在开始时待要画出的总的弧，且所以等候画出的部分以及尾随的加速度，与这些部分成比例，因此同样如同整个的弧；且如此继续。所以，加速度，因此产生的速度和以这些速度画出的部分，以及待要画出的部分，总如同整个弧；且所以待要画出的弧保持彼此之间的给定的比，并同时消失，亦即，两个振动物体同时到达垂线AR。又因为，另一方面，摆从最低点R上升，由同样的旋轮线弧做后退的运动，在每个位置被同样的力所迟滞，由它们物体在下降时被加速，显然，它们通过同样的弧上升和下降的速度是相等的，且因此在相等的时间发生；所以，由于位于垂线两侧的两个旋轮线的部分RS，RQ相似且相等，两个摆总在相等的时间完成全振动以及半振动。此即所证。



系理 力，由它物体T在旋转线上任意的位置T被加速或者迟滞，比在最高位置S或者Q处同一物体的整个重量，如同旋轮线的弧TR比它的弧SR或者QR。

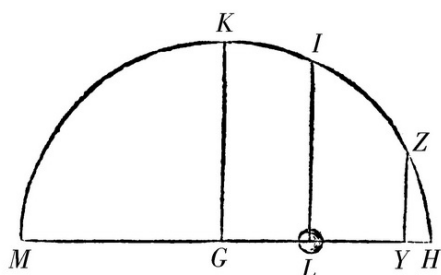
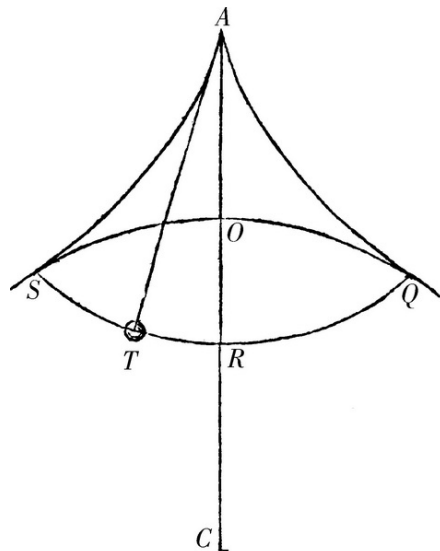
命题LII 问题XXXIV

确定摆在各个位置的速度，和时间，在此期间整个振动以及各个振动部分被完成。



以任意的中心G，等于旋轮线的弧RS的间隔画被半直径GK平分的半圆HKM。且如果向心力，它与位置离中心的距离成比例，趋向中心G，在圆周HIK上的向心力等于在球QOS的圆周上趋向它自己的中心的向心力；又在摆从最高位置S离去的同时，另一物体L自H向G坠落。因为力，它们在开始时推动物体，是相等的，且与将要画出的空间总成比例，由此，如果TR和LG相等，在位置T和L的力相等；显然那些物体在开始时画出相等的空间ST，HL，于是此后受到相等的推动，并画出相等的空间。所以（由命题XXXVIII）时间，在此期间物体画出弧ST，比一次振动的时间，如同弧HI，物体H前进到L的时间，比半圆周HKM，物体H前进到M的时间。又摆的物体在位置T的速度比它自己在最低位置R的速度，（这就是，物体H在位置L的速度比它自己在位置G的速度，或者线HL的瞬时增量比线HG的瞬时增量。而弧HI，HK以均匀的流（27）（fluxus）增加）如同纵标线LI比半径GK，或者如同

$\sqrt{SR_q - TR_q}$ 比SR。由此，因为在不等的振动中，相等时间所画出的弧与振动的整个弧成比例，从给定的时间，可普遍地得到在振动中的速度和所画出的弧。这就是首先要找的。



现在设摆的物体在不同的球内所画出的不同的旋轮线上振动，它们的绝对力也不相同。又，如果任意球QOS的绝对力被称为V，加速力，由它在这个球的圆周上的摆被推动，当它开始直接朝向球的中心运动时，如同摆的物体离那个中心的距离和球的绝对力的联合，这就是，如同 $CO \times V$ 。因此短线HY，它如同这个加速力，在给定的时间被画出；而且，如果竖立成直角的YZ交圆周于Z，初生成的弧HZ表示那个给定的时间。但是这条初生成的弧HZ按照矩形GHY的二分之一次比，且因此如

同 $\sqrt{GH \times CO \times V}$ 。所以在旋轮线QRS上一次完整振动的同（因为它与半圆周HKM成正比，半圆周HKM表示那个完整的振动，且与弧HZ成反比，弧HZ类似地表示给定的时间）与GH成正比且与

$\sqrt{GH \times CO \times V}$ 成反比，这就是，由于GH与SR相等，如同 $\frac{SR}{CO \times V}$ ，或者（由命题L的系理）如同 $\frac{AR}{AC \times V}$ 。所以，在所有球和旋轮线的振动中，无论什么绝对力使然，它们按照来自细线的长度的二分之一次正比，和悬挂点与球的中心之间的距离的平方根的反比，以及球的绝对力的二分之一次反比的复合比。此即所求。

系理1 因此也可以相互比较物体振动、下落和环绕的时间。因为，如果轮子，由它球内旋轮线被画出，其直径被指定等于球的半直径，旋轮线变成穿过球的中心的直线，且现在振动是在这条直线上的下降和接着的上升。因此不仅从任意位置下降到中心的时间被给定，而且等于它的时间亦被给定，在此期间物体以任意距离围绕球的中心均匀地运行，画出四分之一圆的弧。因为这段时间（由第二种情形）比在任意旋轮线

QRS上的半振动的时间，如同1比 $\sqrt{\frac{AR}{AC}}$ 。

系理2 因此也可获得雷恩 和惠更斯 关于普通旋轮线的发现。因为如果球的直径被增大以至无穷，它的球面变为平面，向心力沿垂直于这个平面的直线均匀地推动物体，且我们的旋轮线变为普通的旋轮线。在这种情形，旋轮线的弧的长度，它在那个平面和正画出的点之间，等于四倍的轮子在同一平面和正画出的点之间的弧的一半的正矢；正如雷恩 所发现的。且在两条此类的旋轮线之间的摆在相似且相等的旋轮线上等时地振动，正如惠更斯 所证明的。而且重物在一次振动时间的下落是惠更斯 曾指出的。

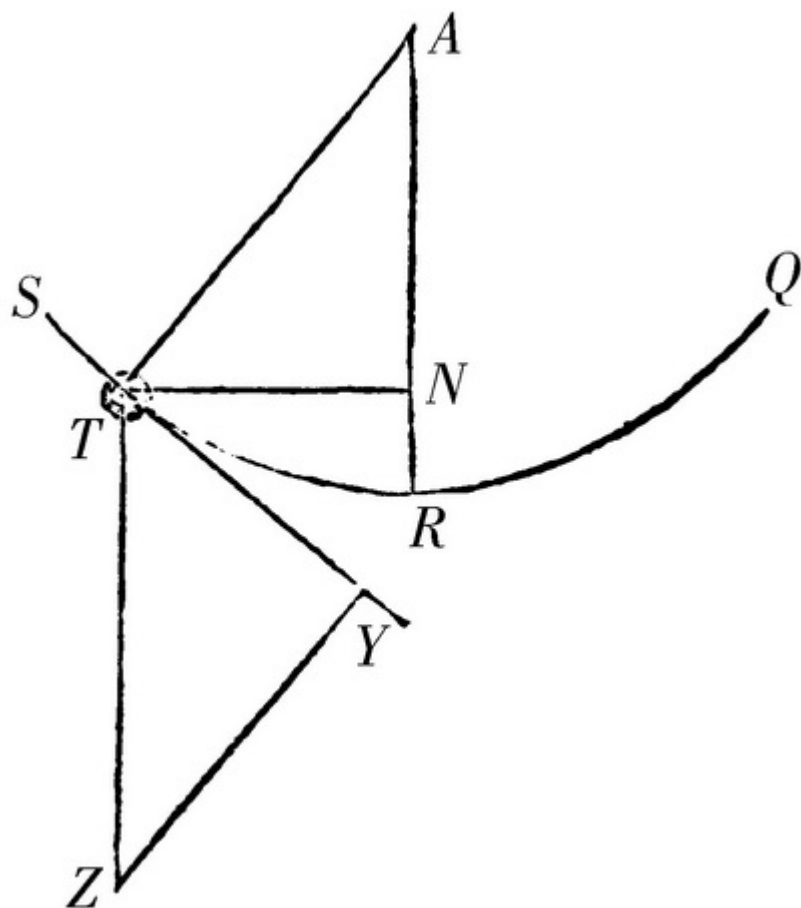
但是，由我们证明的命题适合地球的真实情况，因为轮子在她的最大圆上行进，插入轮子边缘的钉子的运动画出球外旋轮线；摆悬挂在地下的矿井和洞中，它必须在球内旋轮线上振动，使得所有的振动成为等时的。因为重力（正如将要在第三卷中证明的）在离开地球的表面前进时的减小，事实上向上时按照离地球的中心的距离的二次比，但是向下时按照 [离地球的中心的距离的] 简单比。

命题LIII 问题XXXV

许可曲线图形的求积，需求力，由它们物体在给定的曲线上所做的振动总是等时的。

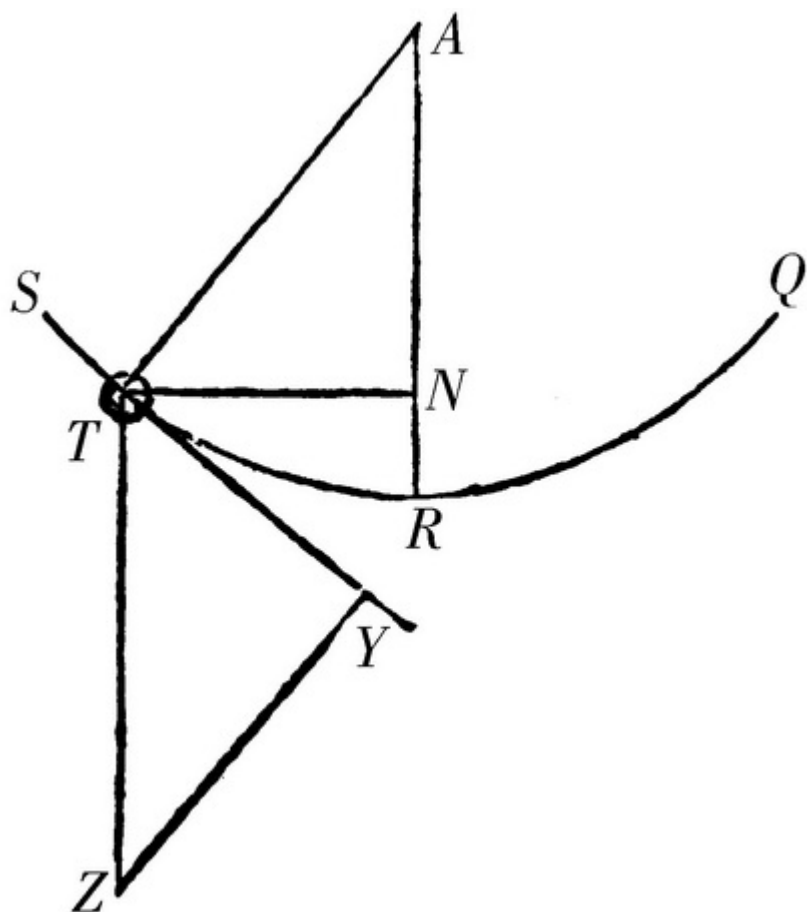
心力与直线TZ成比例。此即所求。

因为如果力，物体被它从T向C牵引，由取得与它成比例的直线TZ表示，这个力被分解为力TY，YZ；它们中的YZ沿细线PT的长度〔方向〕牵引物体，丝毫不改变它的运动，但另一个力TY直接地加速或者直接地迟滞在曲线STRQ上的它的运动。所以，由于这个力如同要画出的路径TR，在画出两个成比例的〔一个较大的和一个较小的〕部分的振动中的加速或者迟滞，总如同那些部分，且所以使得那些部分同时被画出。但物体，它们同时画出总与整体成比例的部分，也将同时画出整体。此即所证。



系理1 因此，如果物体T，它悬挂在始自中心A的笔直的细线AT上，画出圆弧STRQ，且在此期间沿向下的平行线它受某个力的推动，这个力比均匀的重力，如同弧TR比它的正弦TN：则每一振动的时间相等。因为，由于TZ，AR平行，三角形ATN，ZTY是相似的；且所以TZ比AT如同TY比TN；这就是，如果均匀的重力由给定的长度AT表示；力TZ，

由它振动成为等时的，比重力 AT ，如同等于 TY 的弧 TR 比那个弧的正弦 TN 。



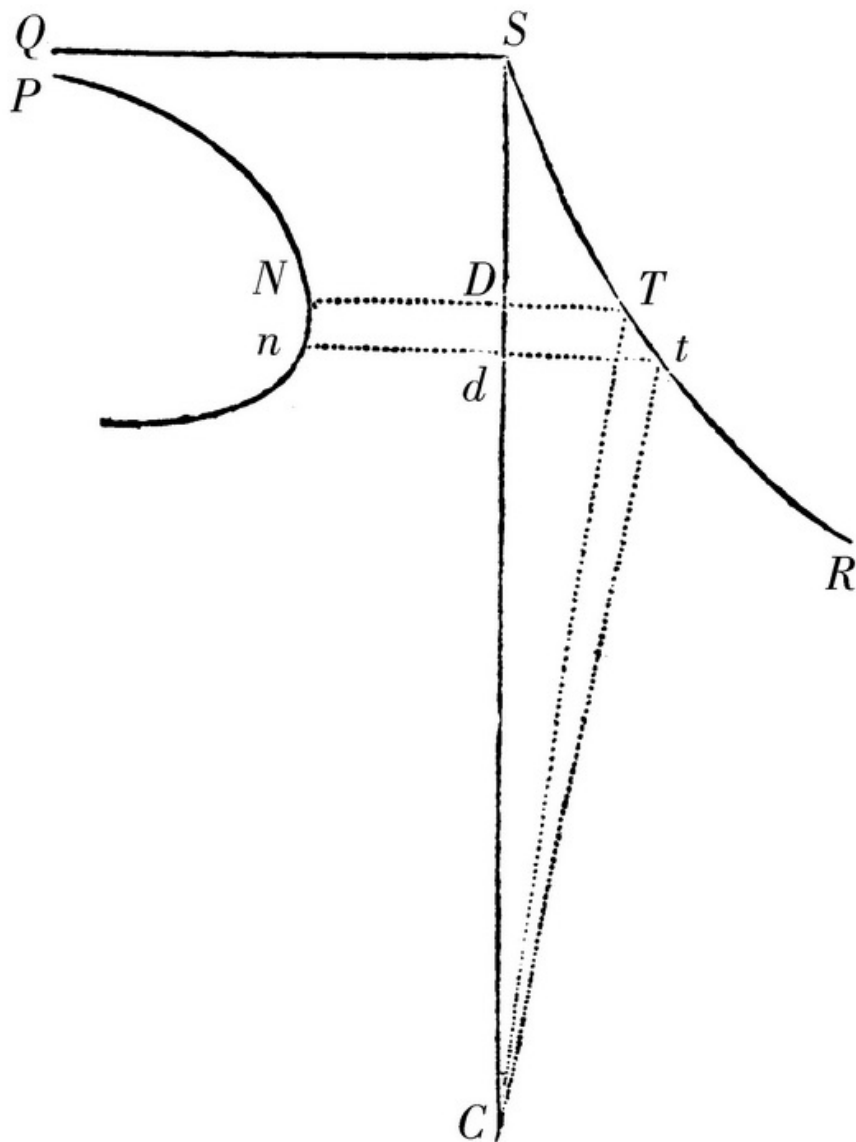
系理2 且所以在时钟中，如果力由机械施加于摆以维持运动，它与重力如此复合使得向下的整个力总如同一条直线，它由弧 TR 和半径 AR 之下的矩形除以正弦 TN 产生，则所有的振动是等时的。

命题LIV 问题XXXVI

许可曲线图形的求积，需求时间，在此期间物体由于任意的向心力在任意曲线上上升和下降，曲线画在穿过力的中心的平面上。

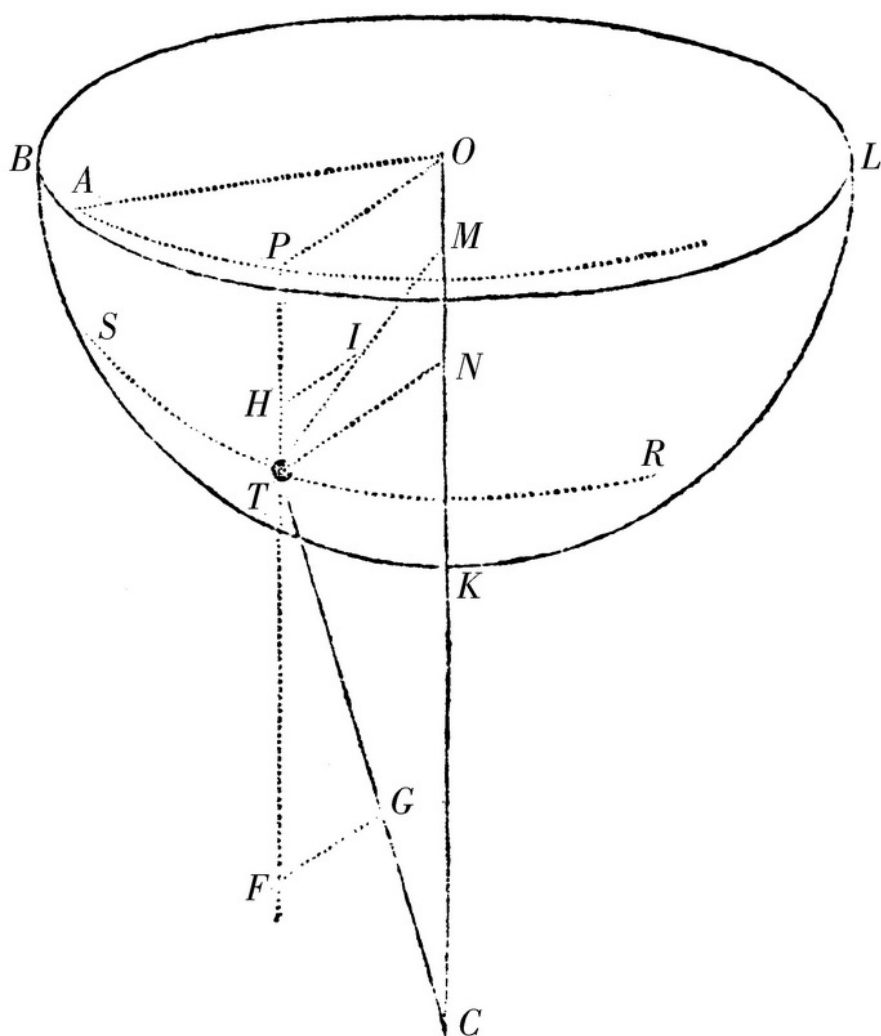
设物体自任意的位置 S 下落，经过在从力的中心 C 穿过的一个平面上给定的任意的曲线 $STtR$ 。连结 CS 并把它分成无数相等的部分，且设 Dd

为那些部分中的一个。以C为中心，以间隔CD，Cd画圆DT，dt，交曲线STtR于T和t。既给定向心力的定律，又给定物体从那里落下的高度CS；（由命题XXXIX）物体在其他任意高度CT的速度被给定。然而，时间，在此期间物体画出短线Tt，如同这条短线的长度，亦即，与角tTC的正割成正比，且与速度成反比。设与这段时间成比例的纵标线DN过点D垂直于直线CS，又由于Dd给定，矩形Dd×DN，这就是面积DNnd，与同一时间成比例。所以，如果PNn是点N持续接触的那条曲线，且它的渐近线是垂直立于直线CS上的直线SQ：面积SQPNd与物体下落画出〔曲〕线ST的时间成比例；且所以由那个面积的求得，时间被给定。此即所求。



命题LV 定理XIX

如果物体在任意的曲面上运动，它的轴穿过力的中心，并从物体向轴上落下垂线，再从轴上任意给定的点引等于垂线的平行线：我说那条平行线画出的面积与时间成比例。



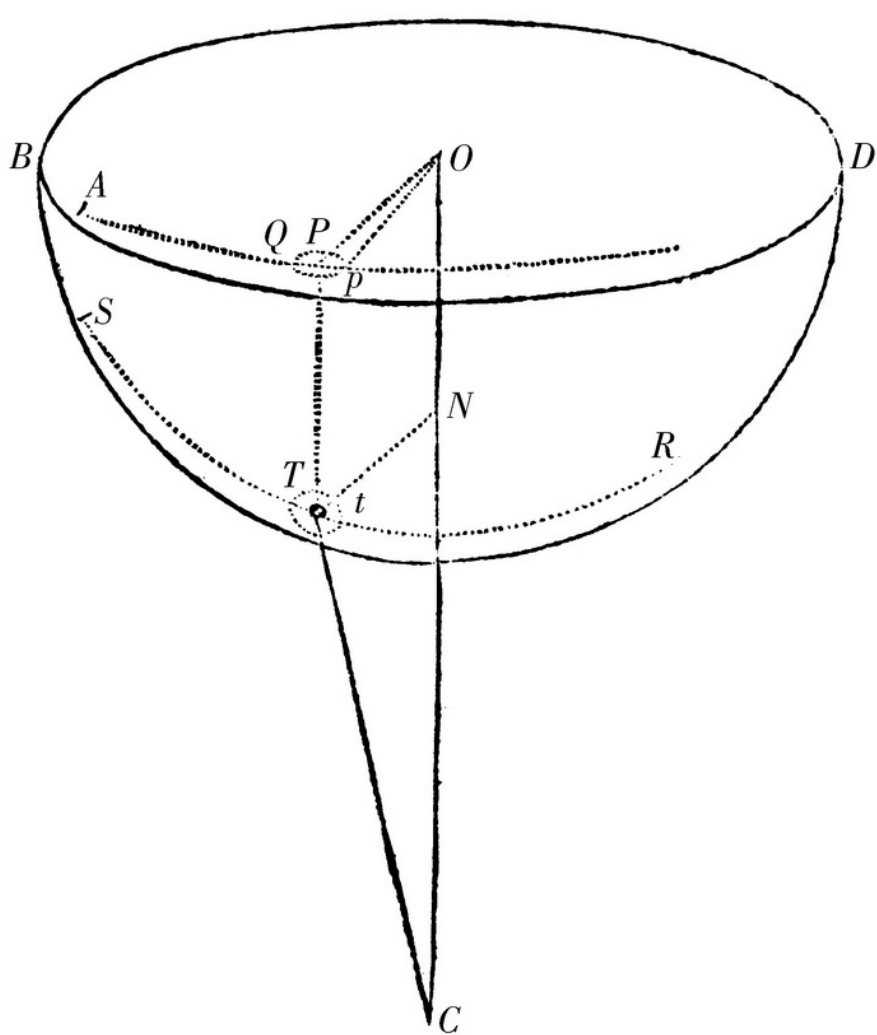
设BKL为一曲面，物体T在它上面运行，STR为一条轨道，它由物体在同一曲面上画出，轨道始于S，OMK为曲面的轴，直线NT自物体垂直于轴，自点O所引的[直线]OP平行且等于它，点O在轴上被给定；轨道的射影（vestigium）AP由旋转的线OP上的点P在平面AOP上画出；射

面积AOP总与时间成比例。

命题LVI 问题XXXVII

许可曲线图形的求积，且既给定趋向给定中心的向心力的定律，又给定它的轴穿过那个中心的曲面；需求轨道，当物体在那个曲面上从给定的位置，以给定的速度沿给定的方向离去时，在同一曲面上画出。

保持上一命题的作图，设物体T从给定的位置S沿在需求的轨道STR上位置给定的直线离去，在平面BLO上它的射影是AP。且由物体在高度SC上的给定的速度，在任意其他高度TC上它的速度被给定。以此速度物体在给定的极短时间画出轨道自身的一个小部分 Tt ，设它的射影 Pp 在平面AOP上被画出。连结 Op ，且以T为中心， Tt 为间隔在曲面上所画的小圆在平面AOP上的射影为椭圆 pQ 。又由于小圆的大小 Tt 给定，它离轴CO的距离TN或者PO亦给定，那个椭圆的种类和大小亦被给定，正如它相对于直线PO的位置。又因为面积 Pop 与时间成比例，因此由给定的时间而被给定，角 POp 亦被给定。且因此椭圆和直线 Op 的公共的相交部分 p 被给定，同时轨道的射影 App 截直线OP的角 OPp 被给定。由此（比较命题XLI与它的系理2）确定曲线 App 的方式显然可见。然后由每个射影点P，往平面AOP竖立垂线PT交曲面于T，轨道上的每个点T被给定。此即所求。



第XI部分 论以向心力互相趋向的物体的运动

至此，我已陈述了被吸引向一个不动的中心的物体的运动，尽管在自然界中很难存在这样的事情。因吸引一如既往地向着物体；且由第三定律，牵引物体的和被吸引物体的作用总是相互的和相等的；所以如果有两个物体，牵引物体和被吸引物体皆不能静止，但是两者同时（由诸定律的系理四）相互吸引，围绕〔它们的〕重力的公共的中心运行；且如果有两个以上的物体，它们或者被一个物体牵引，且它们又牵引同一个物体，或者所有物体彼此牵引；这些物体之间须如此运动，使得〔它们的〕重力的公共的中心或者静止，或者一直向前均匀地运动。由于这个原因，现在我开始陈述相互牵引的物体的运动，向心力作为吸引考虑，无论如何，也许按照物理学的说法，称它们为推动（impulsus）更为真实。〔命题〕将在数学上加以考虑；且所以，放弃物理学上的争论，我们使用一种熟悉的语言，使〔通晓〕数学的读者更容易理解。

命题LVII 定理XX

两个相互牵引的物体，既围绕它们的重力的公共的中心，又相互围绕，画出相似的图形。

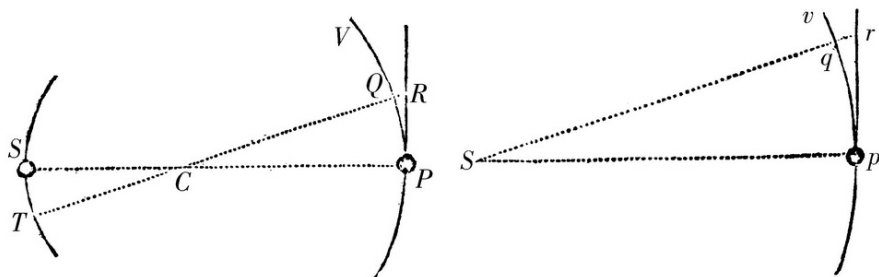
因物体离重力的公共的中心的距离与物体成反比；因此彼此之比按照给定的比，又由合比，〔这些距离〕比物体之间的整个距离按照给定的比。现在这些距离以相等的角运动围绕它们的公共的端点转动，由于位于同一直线上，所以它们彼此的倾斜不改变。但是，直线，它们彼此按照给定的比，以相等的角运动围绕它们的端点转动，在与这些端点或者一起静止，或者一起没有任何角运动的平面上，画出完全相似的图形。所以图形是相似的，它们由这些距离的旋转画出。此即所证。

命题LVIII 定理XXI

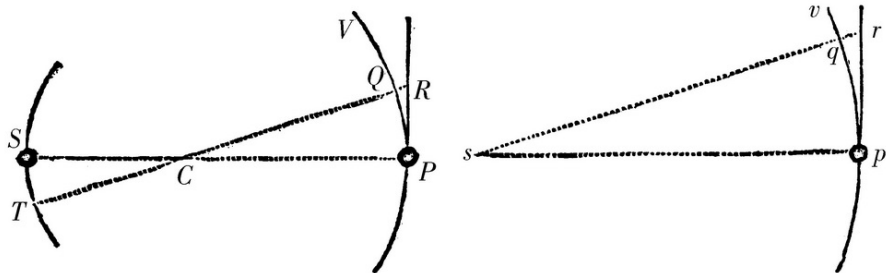
如果两个物体以任意的力互相牵引，且在此期间它们围绕重力的公共的

中心运行：我说，图形，它由如此运动着的物体相互围绕画出，与一个图形相似且相等，它能由一个物体以同样的力围绕二者中另一个不动的物体画出。

设物体 S, P 围绕[它们的]重力的公共的中心 C 运行，由 S 向 T 以及由 P 向 Q 前进。由一给定的点 s 引总与 SP, TQ 相等且平行的 sp, sq ；又曲线 pqv ，它由点 p 围绕不动点 s 旋转画出，与由物体 S, P 相互围绕画出的曲线相似且相等；且所以（由定理XX）相似于曲线 ST 和 PQV ，它们由相同的物体围绕重力的公共的中心 C 画出；这是因为直线 SC, CP 与 SP 或者 sp 彼此之比被给定。



情形1 由诸定律的系理四，那个重力的公共的中心 C ，或者静止，或者一直向前均匀地运动。我们首先假设它静止，两个物体位于 s 和 p ，不动的位于 s ，运动的位于 p ，与物体 S 和 P 相似且相等。此后设直线 PR 和 pr 与曲线 PQ 和 pq 相切于 P 和 p ，且延长 CQ 和 sq 至 R 和 r 。又由于图形 $CPRQ$ ， $sprq$ 相似， RQ 比 rq 如同 CP 比 sp ，且因此按照给定的比。因此如果力，由它物体 P 被向着物体 S ，因此向着居间的中心 C 牵引，比一个力，由它物体 p 被向着中心 s 牵引，按照那个相同的给定的比；这些力在相等的时间总牵引物体离开切线 PR, pr ，经过与它们成比例的间隔 RQ, rq 到达弧 PQ, pq ，且由是后一个力的作用使物体 p 在曲线 pqv 上运行，它相似于曲线 PQV ，前一个力的作用使物体 P 在其上运行；且运行在相同的时间完成。由于那些力彼此之比并不按照 CP 比 sp 之比，而是（由于物体 S 和 s ， P 和 p 相似且相等，又距离 SP, sp 相等）彼此相等；物体在相等的时间被相等地拉离切线；且所以，由于后一物体 p 被拉离[切线]经过较长的间隔 rq ，所需时间较长，它按照间隔的二分之一次比；因为（由引理十）运动开始时所画的空间按照时间的二次比。所以，假设物体 p 的速度比物体 P 的速度，按照距离 sp 比距离 CP 的二分之一次比，因此弧 pq, PQ ，它们按照一个整比，能在按照相同的二分之一次比的时间内被画出：物体 P, p 总被相等的力吸引，围绕不动的中心 C 和 s 画出相似的图形 PQV, pqv ，其中后一图形 pqv 与一个图形相似且相等，它由物体 P 围绕运动的物体 S 画出。此即所证。



情形2 现在我们假设重力的公共的中心与物体在其中相互运动的空间一起均匀地向前运动；又（由诸定理的系理六）在这个空间发生的一切运动如前，且因此物体彼此相互围绕画出的图形如前，所以与图形pqv相似且相等。此即所证。

系理1 因此，两个物体以与它们的距离成比例的力互相牵引，画出（由命题X）既围绕重力的公共的中心，又相互围绕的同中心的椭圆：且反之亦然，如果这样的图形被画出，则力与距离成比例。

系理2 且两个物体，力与它们的距离的平方成反比，画出（由命题XI, XII, XIII）既围绕重力的公共的中心，又相互围绕的圆锥截线，它们的焦点在图形被画出时所围绕的中心上。且反之亦然，如果这样的图形被画出，则向心力与距离的平方成反比。

系理3 任意两个物体围绕重力的公共的中心沿轨道运行，向那个中心并相互引半径，画出的面积与时间成比例。

命题LIX 定理XXII

两个物体S和P，围绕[它们的]重力的公共的中心C运行，循环时间比二者中之一的物体P的循环时间，它围绕另一不动的[物体]S运行，且画出的图形与两个物体相互围绕所画出的图形相似且相等，按照二者中另一物体S比物体之和S+P的二分之一次比。

又因，从上一命题的证明，时间，在此期间任意相似的弧PQ和pq被画出，按照距离CP和SP或者sp的二分之一次比，这就是，按照物体S比物体之和S+P的二分之一次比。由合比，时间的和，在此期间所有相似的弧PQ和pq被画出，这就是，总时间，在此期间整个相似的图形被画出，按照相同的二分之一次比。此即所证。

命题LX 定理XXIII

如果两个物体S和P，以与它们的距离的平方成反比的力相互牵引，围绕重力的公共的中心运行：我说，椭圆，它由两者中之一的物体P在这个运动中围绕另一物体S画出，它的主轴比一个椭圆的主轴，这个椭圆能由同一物体P围绕另一静止的物体S在相同的循环时间画出，如同两个物体的和S+P比这个和与另一物体S之间的两个比例中项中的第一个

(28)。

因为如果所画的椭圆彼此相等，循环时间（由上一定理）按照物体S比物体之和S+P的二分之一比。设在后一椭圆上的循环时间按照这个比被减小；且周期时间变得相等；但椭圆的主轴（由命题XV）按照一个比被减小，它的二分之三次方是这个比，亦即按照一个比，它的三次方是S比S+P之比；且因此那个主轴比另一椭圆的主轴如同S+P和S之间的两个比例中项中的第一个比S+P。且反之，围绕运动的物体所画出的椭圆的主轴比围绕不动的物体所画出的椭圆的主轴，如同S+P比S+P和S之间的两个比例中项中的第一个。此即所证。

命题LXI 定理XXIV

如果两个物体以任意类型的力相互牵引，不受其他的推动或者阻碍，以任意方式运动；它们的运动将一如它们不相互牵引，但两者以相同的力被放在〔它们的〕重力的公共的中心的第三个物体牵引；相对于物体离那个重力的公共的中心的距离的牵引力的定律，与相对于物体之间的整个距离的牵引力的定律是一样的。

因为那些力，由于它们物体相互牵引，趋向物体，趋向居间的重力的公共的中心；且因此好似与由一个居间的物体流出一样。此即所证。

又因为任一物体离那个公共的中心的距离比物体之间的距离的比被给定，一个距离的任意次幂比另一距离的任意次幂的比被给定；任意一个量，它从一个距离和给定的量以任何方式被导出，比另一个量，它从另一个距离和同样数目的给定的量以类似的方式被导出，给定的量具有那个距离比前者的给定的比，为给定的比。所以，如果力，由它一个物体被另一个物体牵引，与物体彼此之间的距离成正比或者成反比；或者如同这个距离的任意次幂；或者最终如同以任意方式从这个距离和给定的量导出的任意的量；同样的力，由它相同的物体被向着重力的公共的中心牵引，同样与被吸引物体离那个公共的中心的距离成正比或者成反比，或者如同这个距离的相同的幂，或者最终如同以类似方式从这个距

离和类似的给定量导出的量。这就是，牵引力相对于两个距离有相同的定律。此即所证。

命题LXII 问题XXXVIII

两个物体，以与它们的距离的平方成反比的力相互牵引，并且在给定的位置使它们落下，确定它们的运动。

所以物体（由上面的定理）的运动与假如受到放置在重力的公共的中心第三个物体牵引时一样，且由假设那个中心在运动开始时静止；所以它（由诸定律的系理4）总是静止的。所以物体的运动的确定（由问题XXV）与假设它们被力拖向那个中心时一样，也就有了相互牵引的物体的运动。此即所求。

命题LXIII 问题XXXIX

两个物体，以与它们的距离的平方成反比的力相互牵引，并且它们从给定的位置，沿给定的直线，以给定的速度离去，确定它们的运动。

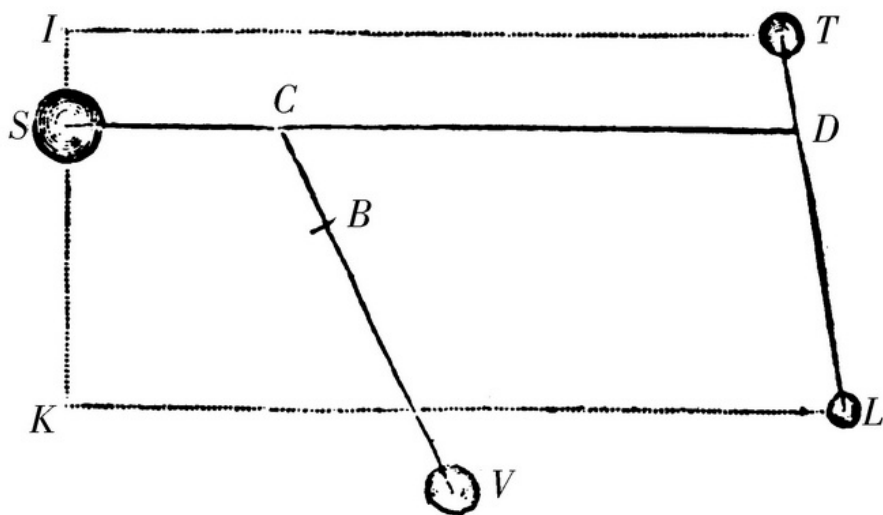
由物体的初始运动的给定，重力的公共的中心的均匀运动，与这个中心一同均匀向前的空间的运动，以及相对于这个空间的物体的初始运动被给定。然而随后在此空间中发生的运动（由诸定律的系理五和上面的定理）与假如和那个重力的公共的中心一起的空间是静止的，且物体彼此不相互牵引而被放置在那个中心的第三个物体牵引时是一样的。所以在这个运动的空间中，两个物体之一从给定的位置，沿给定的直线，以给定的速度离去，且被向心力拉向那个中心的运动，由问题九和问题二十六确定；而且同时有另一物体围绕同一中心的运动。由这个运动与上面已发现的物体在其中运行的那个空间系统的均匀向前的运动的合成，有物体在一个不动空间中的绝对运动。此即所求。

命题LXIV 问题XL

力，由它诸物体相互牵引，按照离中心的距离的简单的比增加：需求多个物体彼此之间的运动。

首先假设两个物体T和L有一个重力的公共的中心D。这些物体（由定理XXI系理一）画出中心在D的椭圆，它们的大小由问题V可知。

现在第三个物体S以加速力 ST ， SL 牵引前两个物体T和L，且反过来被它们牵引。力 ST （由诸定律的系理II）分解为力 SD ， DT ；且力 SL 分解为力 SD ， DL 。现在力 DT ， DL ，如同它们的和 TL ，因此如同加速力，由于它们物体T和L彼此相互牵引，增加到物体T和L的力上，前者对前者且后者对后者，合成的力与距离 DT 和 DL 成比例，如同前面，但较前面的那些力大；且因此（由命题X系理I和命题IV系理I和系理8）使那些物体画出的椭圆同前，但运动更迅速。剩余的加速力 SD 和 SD ，以如同物体引起运动的作用 $SD \times T$ 和 $SD \times L$ 沿与 DS 平行的直线 TI ， LK 同等地牵引那些物体，一点也不改变它们相互的位置，但使它们同等地靠近直线 IK ；它是想象中过物体S的中间所引的与直线 DS 垂直的直线。但对直线 IK 的靠近由引起的系统中的物体T和L为一部分，物体S为另一部分，以适当的速度围绕重力的公共的中心C运行所阻碍。以如此的运动，物体S，因为引起运动的力 $SD \times T$ 与 $SD \times L$ 的和与距离 CS 成比例，趋向中心C，围绕同一个中心C画出一个椭圆；且点D，由于 CS ， CD 成比例，正对着（e regione）画出相似的椭圆。但是物体T和L受到沿平行线 TI 和 LK 的引起运动的力 $SD \times T$ 和 $SD \times L$ 的同等吸引，前者对前者，后者对后者，正如已说过的，它们（由诸定律的系理5和系理6）继续围绕运动的中心D画出它们自己的椭圆，如同前面。此即所求。



现在加入第四个物体V，并由类似的论证推出这个物体和点C围绕所有物体的重力的公共的中心B画出椭圆；物体T，L和S围绕中心D和C的原有运动被保持，但被加速。且由同样的方法能随意加入更多的物体。此即所求。

事情本身如此，即使物体T和L相互牵引的加速力大于或者小于它们牵引其他物体的按照距离之比的力。令所有相互的加速力彼此之比如同距离乘以牵引物体，则由前述的容易导出，所有物体在相等的循环时间，围绕所有物体的重力的公共的中心B，在不动的平面上画出不同的椭圆。此即所求。

命题LXV 定理XXV

诸物体，它们的力按照物体离它们的中心的距离的二次比减小，能彼此在椭圆上运动；且往焦点引半径所画出的面积很接近地与时间成比例。

在上面的命题中证明了多个运动精确地在椭圆上进行的情形。力的定律与那里所假设的定律退离得愈远，物体对它们相互运动的摄动愈大；物体按照这里假设的定律相互牵引，它们不可能精确地在椭圆上运动，除非彼此之间的距离保持确定的比例。但是在如下的情形，[物体运动的轨道]与椭圆相差不大。

情形1 假设几个较小的物体围绕某个非常大的物体在离它的不同的距离上运行，且趋向每个物体的绝对力与同一物体成比例。又因为重力的公共的中心（由诸定律的系理四）或者静止或者均匀地一直向前运动，我们设想较小的物体是如此之小，使得非常大的物体绝不显著地偏离这个中心：则那个非常大的物体或者静止，或者均匀地一直向前运动而没有可感觉到的误差；较小的物体围绕非常大的物体在椭圆上运行，且向较小的物体所引半径画出的面积与时间成比例；除了或者由非常大的物体离开那个重力的公共的中心引入的误差，或者由较小的物体彼此的相互作用引入的误差。然而，较小的物体能减小到这种程度，使[离开中心的]那个误差和相互作用小于任意的给定值，且因此轨道与椭圆相合，又面积与时间的对应没有不能小于任意给定值的误差。此即所示。

情形2 现在我们设想按刚才描述过的方式较小的物体围绕一个非常大的物体运行的系统，或者其他任意两个物体相互围绕运行的系统一直均匀地前进，且此时侧面受到处于遥远距离的一个巨大物体的驱动。因为等加速力，由于它们物体沿平行线被驱动，不改变物体的相互位置，但引起整个系统的同时迁移，此时部分之间的相互运动被保持；显然，来自巨大物体的吸引绝不引起被吸引物体之间运动的改变，除非或者由于加速的不相等，或者由于吸引所沿的直线彼此的倾斜角不相等。所以，假设所有趋向巨大物体的加速吸引彼此之间与距离的平方成反比；又增大巨大物体的距离直到由它向其他物体所引的直线的差相对于它们

的长度，以及这些直线之间的倾斜角，小于任何已给的量，系统中的部分相互之间的运动将继续，而没有不能小于任意给定的误差。又因为，由于那些部分彼此之间的短距离，整个系统如同一个物体被牵引；因此同一个系统由于这个吸引的运动如同它是一个物体那样；这就是，它的重力的中心围绕巨大的物体画出某一圆锥截线（就是弱吸引时的双曲线或者抛物线，强吸引时的椭圆），且向巨大物体所引半径画出的面积与时间成比例，除了由部分间的距离产生的甚小且能随意减小的误差之外，全然没有误差。此即所示。

由类似的论证可继续至更复杂的情形以至无穷。

系理1 在情形2中，所有物体中最大的物体离两个或者多个〔物体〕的系统愈近，系统中部分间的相互运动被摄动得愈甚；因为从最大物体到这些部分所引直线相互间的倾斜已彼此变大，比例的不等性亦变大。

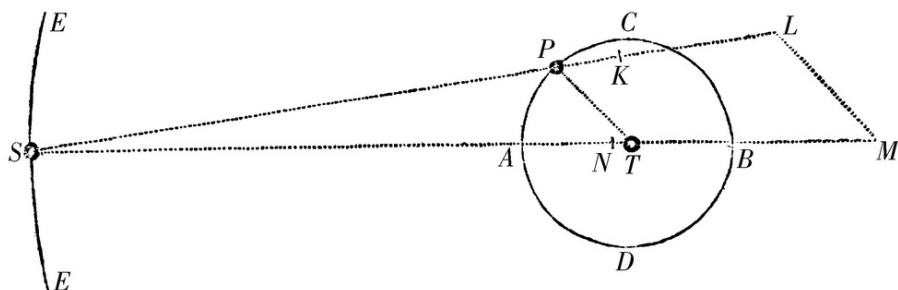
系理2 但最大的摄动，以假设系统中的部分向着所有物体中最大的物体的加速吸引彼此之比不与离那个最大的物体的距离的平方成反比为前提；尤其是如果这个比例的不等性大于物体离最大的物体的距离的比例的不等性时。因为如果加速力，它们相等且沿平行线作用，丝毫不摄动〔系统中的部分〕彼此之间的运动，摄动必然起源于作用的不等性，当不等性较大或者较小时，摄动较大或者较小。作用于某些物体而不作用于另一些物体的较大的推动的超出，必然改变它们彼此之间的位置。且这一摄动加到起源于直线的倾斜和不等性的摄动上时，使整个摄动更大。

系理3 因此，如果这个系统中的部分在椭圆上，或者在圆上运动而没有显著的摄动；显然，如果它们受趋向其他物体的加速力的推动，〔对这些部分〕或者除了很小的推动之外就没有推动，或者推动相等并沿几乎平行的直线。

命题LXVI 定理XXVI

如果三个物体，以按照距离的二次比减小的力相互牵引；且任意两个向着第三个的加速吸引相互之间与距离的平方成反比；且较小的〔两个〕物体围绕最大的物体运行：我说，里面的物体围绕最里面且最大的物体，在假如最大的物体被这些吸引推动时，与假如那个最大的物体不受较小的物体的吸引而静止，或者受到更小或更大的吸引，或者更小或更大的推动时相比，由里面的物体向最大的物体所引的半径画出的面积与时间更近于成比例，且图形更接近焦点在半径交点的一个椭圆的形状。

由先行命题的系理二的证明这很明显；但是它由如下更明晰和更有说服力的论证所证明。



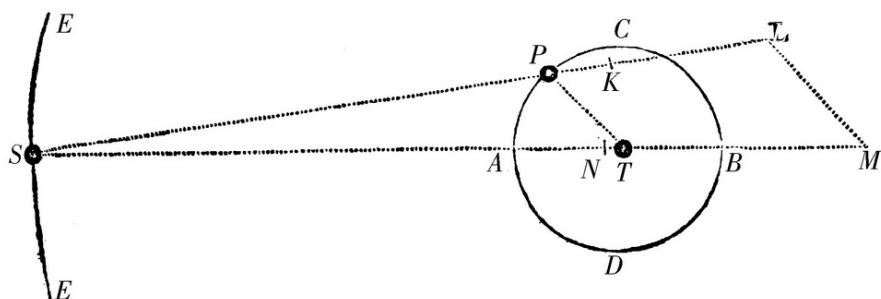
情形1 设较小的物体P和S在同一平面内围绕最大的物体T运行，P画出内轨道PAB，且S画出外轨道ESE。设SK是物体P和S的平均距离；且物体P向着S的加速吸引在那个平均距离由同一SK表示。按照SK比SP的二次比取SL比SK，则SL为物体P向着S的在任意距离SP的加速吸引。连结PT，平行与它引LM交ST于M；且吸引SL被分解为（由诸定律的系理2）吸引SM，LM。由是物体P由三重的加速力推动。一个力趋向T，且它起源于物体T和P的相互吸引。单独由这个力，物体P围绕无论静止，或者由这个吸引推动的物体T，通过半径PT应画出与时间成比例的面积，以及它的焦点在物体T的中心上的椭圆。这由命题XI以及定理XXI的系理2和系理3显而易见。另一个力是吸引LM，因为它由P趋向T，添加到第一个力上，由于它与PT自身重合，由定理XXI的系理3，使得画出的面积仍与时间成比例。然而，由于它不与距离PT的平方成反比，它与第一个力合成的力偏离这个比例，在其他情况相同时，这个力比第一个力的比愈大，偏离愈大。所以，因为（由命题XI和定理XXI系理2）力，由它围绕焦点T的椭圆被画出，应趋向那个焦点，且应与距离PT的平方成反比；那个合成的力，与这个比例偏离，引起轨道偏离焦点在T的椭圆形；与这个比例的偏离愈大，这个〔轨道的偏离〕愈大；在其他情况相同时，第二个力LM比第一个力的比愈大，合成的力与这个比例偏离得愈大。现在第三个力SM沿平行于ST的直线牵引物体P，它与前面的力合成的力不再由P指向T；在其他情况相同时，它愈从这个方向偏离，这第三个力比前面的力的比愈大；因此它使物体P由半径TP画出的面积不再与时间成比例；且愈偏离这个比例，第三个力比其他的力的比愈大。这第三个力使轨道PAB从前述的椭圆形的偏离增加有两个原因：它既不由P指向T，又不与距离PT的平方成反比。领悟了这些，显然，当第三个力成为最小，其他力被保持时，面积最接近与时间成比例；又不仅当第二个力，而且第三个力，但特别是第三个力成为最小，第一个力被保持时，轨道PAB最接近前述的椭圆形。

速或者迟滞，一如力是顺向或者是逆向。如此的是力NM。这个力在物体P从C到A的道路上与运动顺向并加速运动，然后，一直到D，是逆向并迟滞运动；继之顺向直到B，且最后在物体由B到C移动时，与它逆向。

系理3 由同样的论证，显然物体P，其他情况相同时，在合和冲较在方照运动得迅速。

系理4 物体P的轨道，其他情况相同时，在方照较在合和冲更弯曲。因为快速的物体自直线路径弯折得较小。此外，力KL，或者NM，在合和冲与物体T牵引物体P的力反向；因此那个力被减小；当物体P受到向着物体T的较小的推动时，它自直线路径弯折得较小。

系理5 因此物体P，其他情况相同，从物体T的退离在方照较在合和冲更远。这些论断如此，如果排除偏心的运动。因为如果物体P的轨道是偏心的，其偏心率（如即将在本命题系理9中所示的）当拱点在朔望（29）（syzygiae）时成为最大；且因此会发生物体P到达上拱点，在朔望离物体T较在方照（30）（quadratura）离得更远。



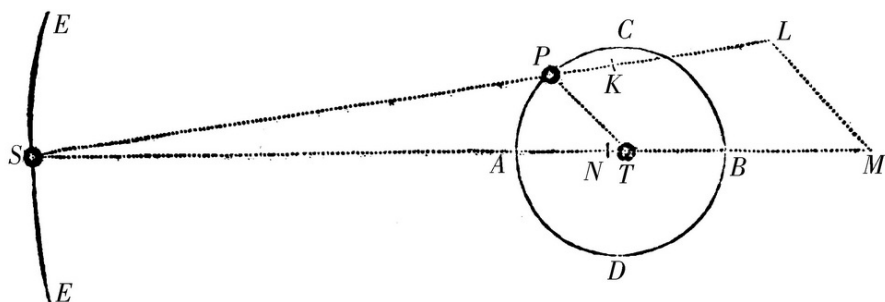
系理6 因为中心物体T的向心力，由它物体P被保持在自己的轨道上，它在方照由加上的力LM被增大，且在朔望由减去的力KL被减小，又由于力KL的大小，减小较增加为甚；又因为那个向心力（由命题IV系理2）按照来自半径TP的简单正比和循环时间的二次反比的复合比；显然这个复合比由于力KL的作用被减小；且因此循环时间，如果保持轨道的半径TP，按照那个向心力被减小的比的分之二一次比增加；因此这个半径增加或者减小，循环时间按照大于这个半径的分之三次比增大或者按照小于这个半径的分之三次比减小（由命题IV系理6）。如果中心物体的那个力逐渐减小，物体P受到的吸引总是越来越小，它从中心T退离得越来越远；且反之，如果那个力被增大，它越来越靠近中心。所以，如果遥远物体S的作用，由它那个力被减小，交替增大或者减小，半径TP同时交替增大或者减小；则循环时间按照来自半径的分之三次比和那个中心物体T的向心力，由于遥远物体S的作用增大或者减小而减小或者增大的比的分之二一次比的复合比，增大或者减小。

系理7 由前面得出的同样推出，至于由物体P画出的椭圆的轴，或者拱线的角运动，交替地前行和后退，但毕竟前行较大，且由前行的超出携带着顺向运动。因为物体P在方照被推向物体T的力，当力MN消失时，由力LM和物体T牵引物体P的向心力合成。第一个力LM，如果距离PT增加，差不多按照与距离相同的比增加，且后一个力按照距离的二次比减小，因此这些力的和按照小于距离PT的二次比减小，且所以（由命题XLV系理1）引起轨道的最远点（31）（*auge*），或者上拱点后退。在合及冲的力，由它物体P被推向物体T，是物体T牵引物体P的力和力KL之间的差，由于力KL很接近地按距离PT的比增大，那个差按照大于距离PT的二次比减小，所以（由命题XLV系理1）引起轨道的最远点的前行。在朔望和方照之间的位置，轨道的最远点的运动依赖这些因素双方的联合，所以由这个因素和那个因素的超出，它自身前行或者后退。由于在朔望的力KL几乎比在方照的力LM大两倍，超出倾向于力KL，轨道的最远点被携带顺行。此系理和上一系理的真理更易于被理解，若设想两个物体T，P的系统由许多在轨道ESE上的物体S，S，S，等等从各个方向所包围。因为物体T的作用在各个方向被这些物体的吸引所削减，且按照大于距离的二次比减小。

系理8 由于在由下拱点到上拱点的路途中，拱点的前行或者后退取决于向心力的减小按照大于或者小于距离TP的二次比；且〔由上拱点〕返回下拱点时，取决于类似的增加，且所以在上拱点的力比在下拱点的力之比退离距离的二次反比最远时，成为最大；显然，拱点在朔望，由减去的力KL，或者 $NM - LM$ ，前行更迅速，又在方照，由加上的力LM，后退愈缓慢，由于前进的迅速和后退的缓慢被持续，这一不等性变得非常大。

系理9 如果某个物体，以与离中心距离的平方成反比的力，围绕这个中心在一个椭圆上运行；且此后，在由上拱点或者轨道的最远点向下拱点的下降中，那个力由连续附加的新力，按照大于被减小的距离的二次比被增大，显然，那个物体总被连续附加的新力推向中心，比假如物体单独按被减小的距离的二次比增加的力推动更倾向中心，且所以画出在椭圆轨道内的一个轨道，且在下拱点较前更靠近中心。所以轨道，由于这个附加的新力，变得更为偏心。如果力在物体离开下拱点到上拱点期间，依前面增加的相同程度减小，物体返回到先前的距离；因此，如果力按照更大的比减小，现在物体由于较小的吸引，上升到较大的距离，且由此轨道的偏心率仍被增大。如果在一次运行中向心力的增加和减小的比被增大，则偏心率总被增大；且反之，如果那些比被减小，偏心率同样被减小。现在，在物体T，P，S的系统中，当轨道PAB的拱点在方照时，那个增加和减小的比为最小，且当拱点在朔望时为最大。如果拱点位于方照，靠近拱点时比小于且靠近朔望时大于距离的二次比，且由以那个较大的比引起轨道的最远点的顺向运动，正如刚才所说的。

中，它持续从原来的轨道的平面CD退离，直至下一个交点；且因此在这个交点，距离原来那个平面CD最远，它不在那个平面的另一交点D穿过轨道的平面EST，而在一个与物体S更近的点，此点在原来位置之后成为新的交点。由同样的论证，在物体从这个交到下一个交点的路径中，交点持续退离。因此交点，当位于方照时，持续退离；位于朔望，当运动在宽纬上丝毫不被摄动，交点静止；在中间位置时，因交点分享两种条件，缓慢地退离：所以，因为交点总是或者后退，或者静止，在每一次运行中被携带着逆行（in antecedentia）。



系理12 在这些系理中所描述的所有那些误差在物体P，S的合，较在它们的冲稍大；这是因为生成力NM和ML较大。

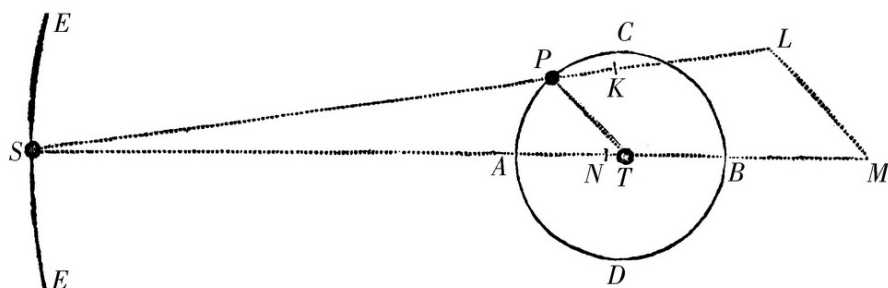
系理13 且因为在这些系理中的比例与物体S的大小无关，当物体S被想象得如此之大，使得两个物体T和P的系统围绕它运行，前面所有的论断被保持。且由物体S的增大，因而向心力增大，由于它引起物体P的误差，所有那些误差，在等距时，在这种情形变得比另一种情形，即当物体S围绕P和T的系统运行时大。

系理14 由于力NM，ML，当物体S很遥远时，很近似地如同力SK和PT比ST之比的联合，这就是，如果既给定距离PT，又给定物体S的绝对力，与 ST_{cub} 成反比；那些力NM，ML是前面的系理中处理过的误差和效应的原因。显然，所有那些效应，如果物体T和P的系统被保持，只变化距离ST和物体S的绝对力，近似地按照来自物体S的绝对力的正比和距离ST的三次反比的复合比。由此，如果物体T和P的系统围绕遥远的物体S运行，那些力NM，ML及它们的效应（由命题IV系理2和系理6）与循环时间的平方成反比。且由此，如果物体S的大小与它的绝对力成比例，则那些力NM，ML及它们的效应与自物体T观看遥远物体S的视直径的立方成正比，且反之亦然。因为这些比与上面的复合比是一样的。

系理15 如果保持轨道ESE和PAB的形状，比例及彼此之间的倾斜角，改变它们的大小，且如果物体S和T的力被保持或者按任意给定的比改变，则这些力（这就是，物体T的力，由它物体P自直线路径弯折进入轨道PAB，以及物体S的力，由它同一物体P被迫从那个轨道偏离）总按

同样的方式和同样的比例作用：[如此] 必须所有的效应类似且成比例，且效应的的时间成比例；这就是，所有直线的误差如同轨道的直径，角的误差与以前一样；且类似的直线误差的或者相等的角误差的时间如同轨道的循环时间。

系理16 因此，如果给定轨道的形状和彼此之间的倾斜，任意改变物体的大小，力和距离，由一种情形所给的误差和误差的时间，能近似地推知在其他任意情形的误差和误差的时间。但下面的方法更简捷。力NM，ML，在其他情况被保持时，如同半径TP，因此对它们的周期性的影响（由引理X系理2）如同力与物体P的循环时间的平方的联合。这些是物体P的直线误差，且自中心T观察到的角误差（亦即，[轨道的] 最远点的和交点的运动，以及所有在经度和纬度上的视误差）在物体P的每次运行中，近似地如同运行时间的平方。这些比与系理14中的比联合，则在物体T，P，S的任意系统中，当P围绕较近的T，且T围绕遥远的S运行时，物体P的角误差，从中心T观察，在那个物体P的每次运行中，与物体P的循环时间的平方成正比，且与物体T的循环时间的平方成反比。由此，[轨道的] 最远点的平均运动比交点的平均运动按照给定的比；且两运动中的任一个与物体P的循环时间成正比，且与物体T的循环时间的平方成反比。轨道PAB的偏心率率和倾斜的增大或者减小不明显地改变 [轨道的] 最远点的和交点的运动，除非过度的增大或者减小。

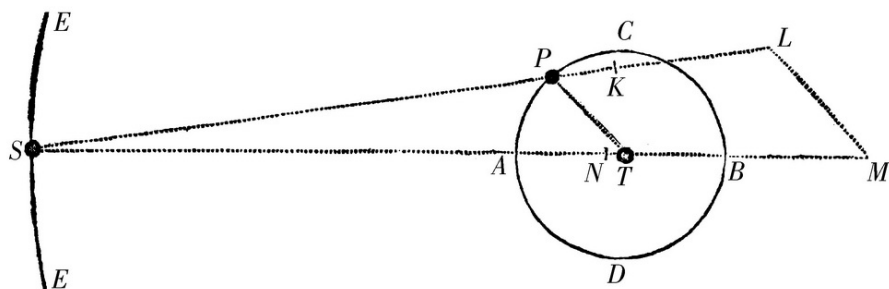


系理17 由于直线LM有时大于，有时小于半径PT，设平均力LM用那个半径PT表示，则这个力比平均力SK或者SN（它能用ST表示）如同长度PT比长度ST。平均力SN或者ST，由它物体T被保持在围绕S的轨道上，比一个力，由它物体P被保持在它自己围绕T的轨道上，按照来自半径ST比半径PT之比和物体P围绕T的循环时间比物体T围绕S的循环时间的二次比的复合比。且由错比，平均力LM比一个力，由它物体P被保持在它自己环绕T的轨道上（它能使相同的物体P，在相同的循环时间，围绕任意不动的点T，以距离PT运行）按照那些循环时间的二次比。所以，如果给定循环时间，以及距离PT，则平均力LM被给定；且那个力被给定，由直线PT，MN的类似，力MN亦很近似地被给定。

系理18 对同样的定律，遵照它物体P围绕物体T运行，我们设想许多

流体物体围绕同一物体T以离它相等的距离运动；然后由这些物体彼此相连，形成一个圆形的流体环，且与物体T共心；环的每一部分，它们的所有运动按物体P的定律进行，在它们自身与物体S在合和冲较在方照更接近物体T，且运动得更迅速。且这个环的交点，或者它与物体S或者T的轨道的平面的相交部分，在朔望静止；在朔望之外逆行，且在方照最迅速，在其他位置较缓慢。环的倾斜不断变化，且它的轴在每一次运行中振动，完成一次运行时，它返回到原来的位置，除了到那种程度的由交点的进动（*præcession*）所致的携带绕行。

系理19 现在设想球形物体T，它由非流体的物质构成，增大并伸展直至这个环，且由环绕球开挖的槽盛以水，球围绕自己的轴以相同的循环运动均匀地旋转。这液体由加速力和迟滞力（如同在上一系理中）在朔望较球的表面运动得迅速，在方照较球的表面运动得缓慢，且在槽中如海洋那样潮涨潮落。水，围绕球的静止的中心运行，如果除去物体S的吸引，无以获得潮涨潮落的运动。球均匀地一直向前运动，同时围绕自己的中心旋转（由诸定律的系理5）与球均匀地从其直线路径被拉离（由诸定律的系理6），情况是一样的。但加入物体S，由其不等的吸引，随后水被扰动。因它的吸引对近处的水较大，对远处的水较小。此外，力LM在方照向下牵引水并使它下降直至朔望；且力KL在朔望牵引相同的那些水向上，阻止其下降，并使它上升直至方照；除了某种程度的潮涨潮落运动对准水槽，以及由于摩擦引起的某种迟滞。



系理20 现在如果环变得坚硬，且球被缩小，潮涨和潮落运动将终止；但那个倾斜的振动运动和交点的进动被保持。设球和环有相同的轴，且在相同的时间完成环绕，又球表面接触环的内侧并贴附于它，然后，球参与环的运动，两者的联合体将振动，且交点退行。因为球，正如现在要证明的，在对所有冲击在承受上没有差别。环在失去球之后，当交点在朔望时，倾斜角最大。从那里在交点向方照的前进中，它努力减小其倾斜，由那个努力施加于整个球上一个运动。球保持被施加的运动，直至环由相反的努力并在相反的方向上施加一个新的运动而被除去。按照这种方式，减小倾斜的最大运动发生在交点在方照时，且最小的倾斜角出现在方照后的八分点；然后，最大的下偏运动（*rectilinationis motus*）发生在朔望，且最大的角在下一个八分点。对除去环的球，情形

一样，如果赤道区域稍高于邻近极的区域，或者由稍稠密的物质构成。因为在赤道区域过剩的物质代替了环。且即使任意增加这个球的向心力，假设其所有部分趋向下，按地球上重物的方式，这个系理和上一系理的现象几乎不变，除了水的最大高度和最小高度的地点不同。现在水被保持和停留在其轨道上，不是由于其自身的离心力，而是它在其中流动的槽。此外，力LM在方照最大地向下牵引水，且力KL或者NM - LM在朔望最大地向上牵引水。这些力合起来在朔望前的八分点停止向下并开始向上牵引水，在朔望后的八分点停止向上并开始向下牵引水。因此，水的最大高度约发生在朔望之后的八分点，最小高度约发生在方照之后的八分点；除了某种程度的由这些力施加在水上的上升和下降运动，或者由于水的惰性而持续稍久，或者由于槽的阻碍而停止得稍快。

系理21 由同样的理由，临近球的赤道的过剩物质引起交点后退，增加这些物质，后退增加，减少这些物质，后退减小，移去这些物质，[交点的运动]被除去；如果多于过剩的物质被除去，这就是，如果球的赤道附近比两极附近或者较低，或者较疏松，则引起交点的顺向运动。

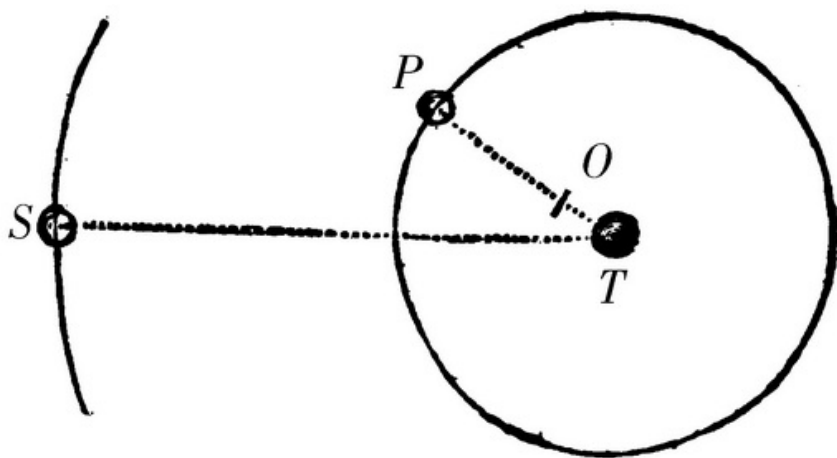
系理22 且因此，从交点的运动亦可以知道球的构造。即是，如果球的两极恒定保持原样，且发生交点的逆向运动，则靠近赤道的物质过剩；若顺向运动，则物质缺失。假定一均匀浑圆的球初始在自由的空间中静止；然后受到倾斜于其表面的任意冲击的推进，并由此得到部分为圆形的部分为一直向前的一个运动。因为这个球对通过其中心的所有轴没有差别，对一个轴，较其他任意的轴，既不更倾向于它，亦不更倾向于轴的一个位置；很清楚，球自身的力不改变它的轴，亦不改变轴的倾斜。现在在球的表面与前面相同的地方被一新的任意冲击倾斜地推进，且由于冲击到来的早晚丝毫不改变其效果，显然，由这些相继施加的两次冲击产生相同的运动，好像它们是同时施加的，亦即，好像球由两者合成的（由诸定律的系理II）简单力推进产生的相同运动，因此是一围绕倾斜角给定的轴的简单的运动。如果第二次冲击施加在第一个运动的赤道上的任意位置，情况一样；也如同假定第一次冲击施加在第二次冲击在没有第一次冲击时产生的运动的赤道上的任意位置，因此，二次冲击发生在任何位置，这些冲击产生相同的圆运动，好像它们一起，并同时施加在那些运动的赤道的相交部分，运动由冲击分别产生。所以，一个同质的和浑圆的球不能保持几个不同的运动，而是复合那些施加于其上的运动并约减为一个，并尽它的力量，总围绕一条倾斜角给定且总不变的轴做均匀和简单的旋转运动。向心力既不能改变轴的倾斜，又不能改变旋转的速度。如果球被通过它的中心以及力指向的中心的任意平面平分为两个半球；那个力总是相等地推动两个半球，所以球旋转运动，不向任何方向倾斜。但是假设在极和赤道之间增加新物质，堆积成山的形状，这些物质持续退离它的运动中心的努力干扰球的运动，并使球的

极在其表面漫游，并围绕它们自身和它们相对的点画出圆。极的这一显著的漫游（vagatio）不能被纠正，除非把这座山放在两极中的一极，在这种情形（由系理21）赤道的交点前进；或者放在赤道，在这种情形（由系理20）交点后退；或者最后在轴的另一侧增加新物质，由它平衡山的运动，按这种方式，交点或者前进或者后退，一如山和这些新物质更靠近极或者更靠近赤道。

命题LXVII 定理XXVII

假定相同的吸引定律，我说，外面的物体S，环绕里面的物体P和T的重力的公共的中心O，向那个中心引半径，与它环绕最里面且最大的物体T，并向同一物体引半径相比，画出的面积与时间更接近成比例，且画出的轨道更接近焦点在同一中心的一个椭圆的形状。

因为物体S向着T和P的吸引合成它的绝对吸引，它指向物体T和P的重力的公共的中心O甚于指向最大的物体T；它与距离SO的平方成反比超过与距离ST的平方成反比；仔细考虑易于明确此事。

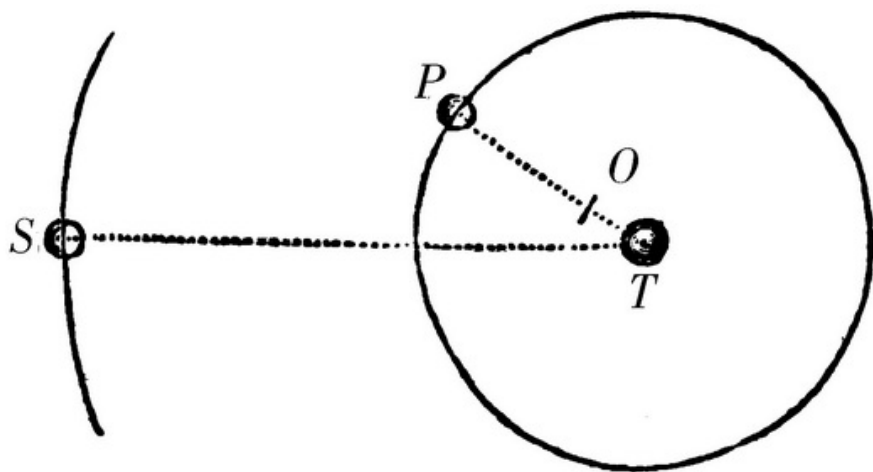


命题LXVIII 定理XXVIII

假定相同的吸引定律，我说，外面的物体S，环绕里面的物体P和T的重力的公共的中心O，在假如最里面且最大的物体一如其他的物体被这些吸引推动时，与假如它或者不受吸引而静止，或者受到更小或者更大的推动时相比，[由物体S]向那个中心引半径所画出的面积与时间更接近

近成比例，且物体画出的轨道更接近焦点在同一个中心的一个椭圆的形状。

本命题按照几乎与命题LXVI相同的方式被证明，但由于论证冗长，因此我放弃了。下面的考虑就足够。由上一命题的证明，显然物体S由联合的力推向的中心，很接近那两个物体的重力的公共的中心。如果这个中心与那个公共的中心重合，则三个物体的重力的公共的中心静止；一方面物体S，另一方面其他两个物体的公共的中心，围绕全体的静止的公共的中心，画出精确的椭圆。由命题LVIII的系理二比较命题LXIV和LXV的证明，这是显然的。这个在椭圆上的运动由两个物体的中心离第三个物体S被吸引的中心的距离而略被摄动。此外，给定三者的公共的中心一个运动，则摄动被增大。因此，当三者的公共的中心静止时，摄动最小；这就是，当最里面且最大的物体T按照与其他物体同样的定律被吸引时；它总变大，当三个物体的那个公共的中心，由于物体T的运动减小，开始运动且受到越来越强的驱动时。



系理 且因此，如果多个较小的物体围绕一个最大的物体运行，容易推出，如果所有物体以与它们的绝对力成正比，且与距离的平方成反比的加速力相互牵引和推动，且每个轨道的焦点被安放在所有里面物体的重力的公共的中心上（即，如果第一个同时是最里面的轨道的焦点在最大且最里面的一个物体的重心上；第二个轨道的焦点在最里面的两个物体的重力的公共的中心上，第三个轨道的焦点在最里面三个物体的重力的公共的中心上，且如此继续下去），与如果最里面的物体静止并指定为所有轨道的焦点时相比，较小的物体所画出的轨道更接近椭圆，且所画出的面积更接近均匀。

命题LXIX 定理XXIX

在多个物体A, B, C, D等的一个系统中, 如果任一物体A牵引其他所有物体B, C, D等等, 加速力与离牵引物体的距离的平方成反比; 且另一物体B也牵引其他物体A, C, D等等, 力与离牵引物体的距离的平方成反比: 牵引物体A与B的绝对力相互之比如同那些力所属的物体A, B之比。

因所有物体B, C, D [等等] 向着A的加速吸引, 在相等的距离, 由假设它们彼此相等; 类似地, 所有物体向着B的加速吸引, 在相等的距离, 彼此相等。此外, 在相等的距离, 物体A的绝对的吸引力比物体B的绝对的吸引力, 如同所有物体向着A的加速吸引比所有物体向着B的加速吸引, 且由是也等于物体B向着物体A的加速吸引比物体A向着物体B的加速吸引。但物体B向着A的加速吸引比物体A向着B的加速吸引, 如同物体A的质量比物体B的质量; 因为引起运动的力, 它们 (由定义二, 定义七和定义八) 如同加速力和被吸引物体的联合, 在这一情形 (由运动的第三定律) 彼此相等。所以, 物体A的绝对的吸引力比物体B的绝对的吸引力, 如同物体A的质量比物体B的质量。此即所证。

系理1 因此, 如果A, B, C, D等的一个系统中的每一个物体单独地牵引所有其他的物体的加速力, 与离牵引物体的距离的平方成反比, 所有那些物体的绝对的力的相互之比如同物体自身之比。

系理2 由同样的论证, 如果A, B, C, D等的一个系统中的每一个物体单独地牵引所有其他物体的加速力, 与离牵引物体的距离的任意次方成反比或者成正比, 或者它由离每一个牵引物体的距离按照任意公共的定律定义; 显然, 那些物体的绝对的力如同物体。

系理3 在物体的一个系统中, 力按照距离的二次比减小, 如果较小的物体环绕最大的一个物体尽可能精确地在椭圆上运行, 它们的公共的焦点在那个最大的物体的中心, 且向那个最大的物体所引的半径画出的面积与时间极接近成比例: 则那些物体的绝对的力的相互之比或者精确地或者非常接近地按照物体的比; 且反之亦然。由命题LXVIII的系理与本命题的系理1比较, 这是显然的。

解释

由这些命题我们被引向向心力和那些力惯常指向的中心物体之间的类似。被指向物体的力与这些物体的性质和数量有关是合乎逻辑的, 如发生在磁体的情形。且每当这种情形发生, 物体的吸引必须这样计算, 指派给物体的每一小部分以适当的力, 再总计力的和。这里, 我在广泛的意义上把“吸引” (attractio) 一词用于物体彼此相互靠近的无论什么样

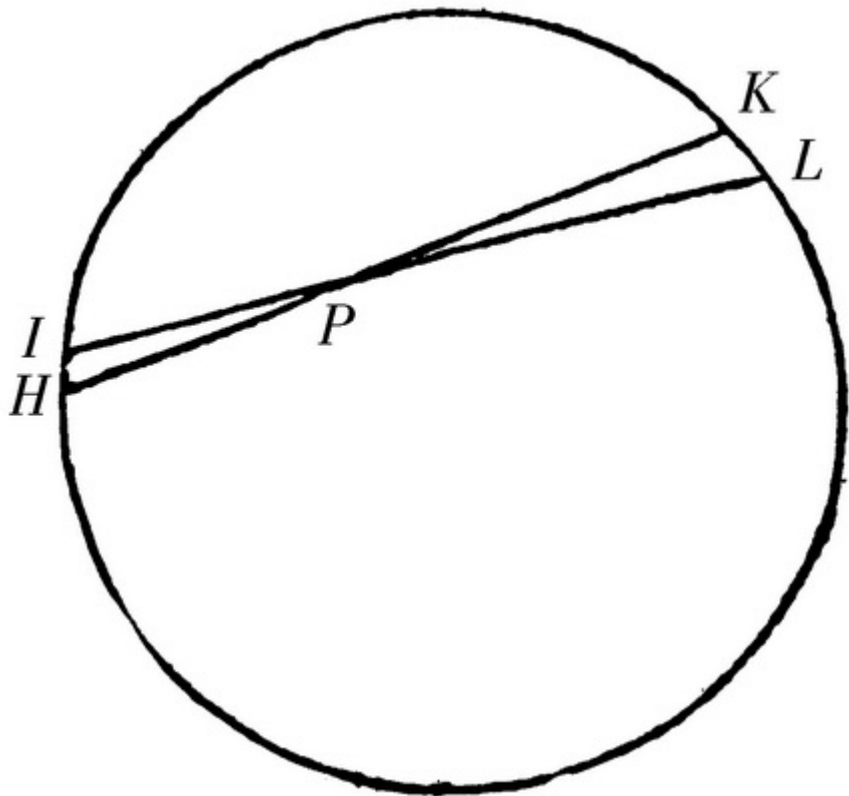
的努力，无论那个努力由于物体的作用而发生，或者相互靠近，或者由发射的气（spiritus）相互推动；或者由以太（aether）或者空气，或者任意物质的（corporeus）或者非物质的介质的作用，以任何方式推动漂浮在其中的物体彼此靠近。在同样普遍的意义上，我使用“推动”（impulsus）一词，因为在这一著作中不考虑力的种类和物理性质，而考虑它们的数量和数学上的比例，如同我们在定义中已申明的。在数学上，应追随可能被假设的任意条件，研究那些力的数量和比例。然后，当进入物理学，这些比例必须与现象相比较，以此可以知道那些力的什么条件与每一种类的吸引物体相符。且只是在那个时候，才能更有根据地讨论那些力的物理种类，物理原因和物理比例。所以，让我们看看，其吸引方式由已经说过的小部分构成的球形物体，必须以怎样的力彼此相互作用，以及随之而来的是何种运动。

第XII部分 论球形物体的吸引力

命题LXX 定理XXX

如果趋向一个球面上的每一点的同等的（*æqualis*）向心力按照离点的距离的二次比减小：我说，处于球面内的小物体在任何方向上都不被这些力吸引。

设HIKL为那个球面，且小物体P放置在其中。过P往这个球面引两条直线HK，IL，截取极小的弧HI，KL；则由于三角形HPI，LPK（由引理VII系理3）相似，那些弧与距离HP，LP成比例；球面的在HI和KL的任意的小部分，由穿过P的直线界定，按照那些距离的二次比。所以那些小部分施加于物体P的力彼此相等。因为它们与小部分成正比，且与距离的平方成反比。又这两个比的复合得出等量之比。所以在相反的方向施加相等的吸引，彼此被抵消。由类似的论证，整个球面的所有吸引被相反的吸引所抵消。因此物体P在所有的方向上不被这些吸引推动。此即所证。

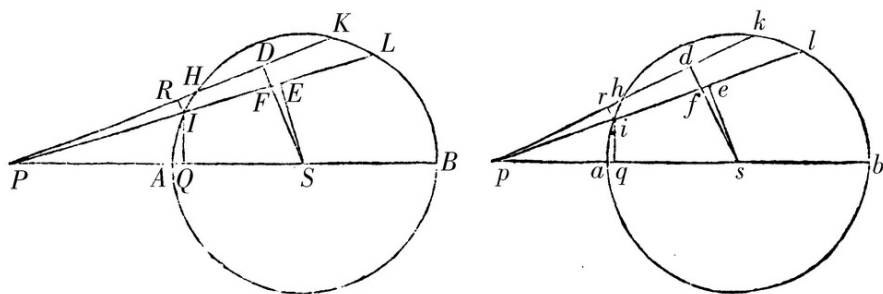


命题LXXI 定理XXXI

假定同样的情形，我说，处于球面外的一个小物体被吸向球的中心，力与它离同一中心的距离的平方成反比。

设AHKB, ahkb为以S, s为中心, AB, ab为直径画出的两个相等的球面，且位于球外的小物体P, p在那些直径的延长上。由小物体引直线PHK, PIL, phk, pil, 从最大圆AHB, ahb截下相等的弧HK, hk和IL, il；又往它们落下垂线SD, sd；SE, se；IR, ir；其中SD, sd截PL, pl于F和f。再往直径上落下垂线IQ, iq。设角DPE和dpe消失，又由于DS和ds, ES和es相等，直线PE, PF和pe, pf以及短线DF, df可认为是相等的；因为它们的最最终比，当那些角DPE, dpe同时消失时，是等量之比。这些既已确定，则PI比PF如同RI比DF，且pf比pi如同df或者DF比ri；又由错比，PI×pf比PF×pi如同RI比ri，这就是（由引理VII系理3）如同弧IH比弧ih。再者，PI比PS如同IQ比SE，且ps比pi如同se或者SE比iq；又由错比，PI×ps比PS×pi如同IQ比iq。由比的联合，PI_{quad}. ×pf×ps比pi_{quad}.

$\times PF \times PS$ 如同 $IH \times IQ$ 比 $ih \times iq$ ；这就是，如同圆形面，它由弧 IHK 当半圆 AKB 围绕直径 AB 转动时画出，比一个圆形面，它由弧 ihk 当半圆 akb 围绕直径 ab 转动时画出。且力，由它们这些面沿直线向着自己牵引小物体 P 和 p ，与（由假设）这些面成正比，且与面离物体的距离的平方成反比，这就是，如同 $pf \times ps$ 比 $PF \times PS$ 。又，这些力比它们的倾斜部分，即那些（由诸定律的系理2，力被分解）沿直线 PS ， ps 趋向中心的力，如同 PI 比 PQ ，和 pi 比 pq ；亦即，（由于三角形 PIQ 和 PSF ， piq 和 psf 相似）如同 PS 比 PF 和 ps 比 pf 。因此，由错比，这个小物体 P 向着 S 的吸引比小物体 p 向着 s 的吸引，如同 $(PF \times pf \times ps) / (PS)$ 比 $(pf \times PF \times PS) / (ps)$ ，这就是，如同 ps_{quad} 比 PS_{quad} 。且由类似的论证，力，由它们弧 KL ， kl 转动所画出的面牵引小物体，如同 ps_{quad} 比 PS_{quad} ，且两个球面通过总是取 sd 等于 SD 和 se 等于 SE 能被划分为圆形面，所有圆形面的力按照相同的比。又由合比，整个球面施加在小物体上的力，按照相同的比。此即所证。



命题LXXII 定理XXXII

如果趋向任意球的每个点的同等的向心力按照离点的距离的二次比减小；并且既给定球的密度，又给定球的直径比小物体离它的中心的距离之比：我说，力，由它小物体被吸引，与球的半直径成比例。

因想象两个小物体分别被两个球吸引，一个小物体被一个球且另一个小物体被另一个球，又它们离球的中心的距离分别与球的直径成比例，两个球被分解为相似的小部分且相对于小物体处于相似的位置。一个小物体向着一个球的每个小部分的吸引比另一个小物体向着另一个球的同样数目的类似的小部分的吸引，按照来自小部分的正比和距离的二次反比的复合比。但是小部分如同球，这就是，按照直径的三次比，又距离如同直径；则前一个正比与后一个二次反比是直径比直径之比。此即所证。

系理1 因此，如果诸小物体围绕由同等的吸引物质构成的诸球在圆

上运行；且离球的中心的距离与球的直径成比例：循环时间是相等的。

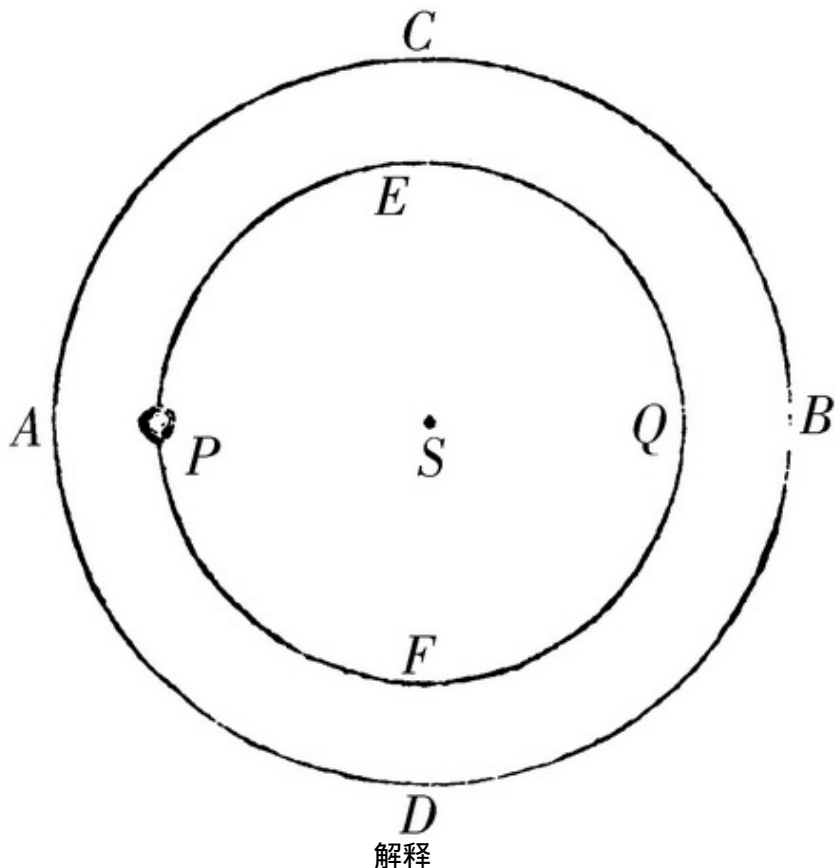
系理2 且反之亦然，如果循环时间是相等的；距离与直径成比例。这两条系理由定理IV的系理3是显然的。

系理3 如果趋向两个任意的，相似的且密度相等的物体的每个点的同等的向心力，按照离点的距离的二次比减小；力，由它们相对于那两个立体处于相似位置的小物体被这两个物体吸引，相互之比如同立体的直径之比。

命题LXXIII 定理XXXIII

如果趋向任意给定的球的每一点的同等的向心力按照离点的距离的二次比减小：我说，处于球内的小物体被吸引的力与它自己离球的中心的距离成比例。

设小物体P位于以S为中心画出的球ABCD中；想象以同一个S为中心，以间隔SP画出内球PEQF。显然，（由命题LXX）同心球面，由它们构成球的差AEBF，它们的吸引被相反的吸引抵消，对P一点也不影响。只余下内球PEQF的吸引。且（由命题LXXII）这如同距离PS。此即所证。



面，由它们构成立体，在这里不是纯数学上的，而是特别薄的球面（orbes），以至其厚如同没有；即是消失的球面，当那些球面的数目增加，厚度减小以至无穷时，由它们最终构成球。类似地，当说线、面和立体由点构成时，点被理解为相等的小部分，其大小可忽略。

命题LXXIV 定理XXXIV

假定同样的情形，我说，处于球外的小物体被吸引的力与它自己离同一个球的中心的距离的平方成反比。

因为球被分解为无数同心的球面，且小物体被来自每个面的吸引与小物体离中心的距离的平方成反比（由命题LXXI）。再由复合，吸引的和，这就是小物体向着整个球的吸引，按照同样的比。此即所证。

系理1 因此在离同质的（homogeneous）球的中心相等的距离，吸引

如同球。因为（由命题LXXII）如果距离与球的直径成比例，则力如同直径。如果较大的距离按照那个比被减小，且现在距离成为相等，吸引按照二次那个比被增大；且因此比另一吸引按照三次那个比，这就是，按照球的比。

系理2 在任意的距离吸引如同球除以距离的平方。

系理3 如果一个小物体放在同质的球的外面，它被牵引的力与它离球的中心的距离的平方成反比，且球由吸引的小部分构成；每个小部分的力按照离小部分的距离的二次比减小。

命题LXXXV 定理XXXV

如果趋向给定的球的每一点的同等的向心力按照离点的距离的二次比减小；我说，另外任意一个类似的球被它吸引的力与中心间的距离的平方成反比。

因为任意小部分的吸引与它自己离牵引球的中心的距离的平方成反比（由命题LXXIV），且所以与好像整个吸引力从单独一个位于这个球的中心的小物体发出的一样。但另一方面，这个吸引与同样的小物体的吸引一样大，只要被牵引的球的每个小部分以小物体吸引它们同样的力吸引那个小物体。小物体那个吸引（由命题LXXIV）与它自己离球的中心的距离的平方成反比；且因此球的吸引，它等于小物体的吸引，按照相同的比。此即所证。

系理1 对其他同质的球，球的吸引如同牵引球除以它们自己的中心离它们所牵引的球的中心的距离的平方。

系理2 当被吸引的球也吸引时，结论同样成立。因为这个球的每个点牵引另一个球的每个点的力，与反过来它被牵引的力相同；且因此，由于在所有的吸引中（由定律三）吸引的点与被吸引的点所受到的推动相等，力由相互的吸引被加倍，比保持不变。

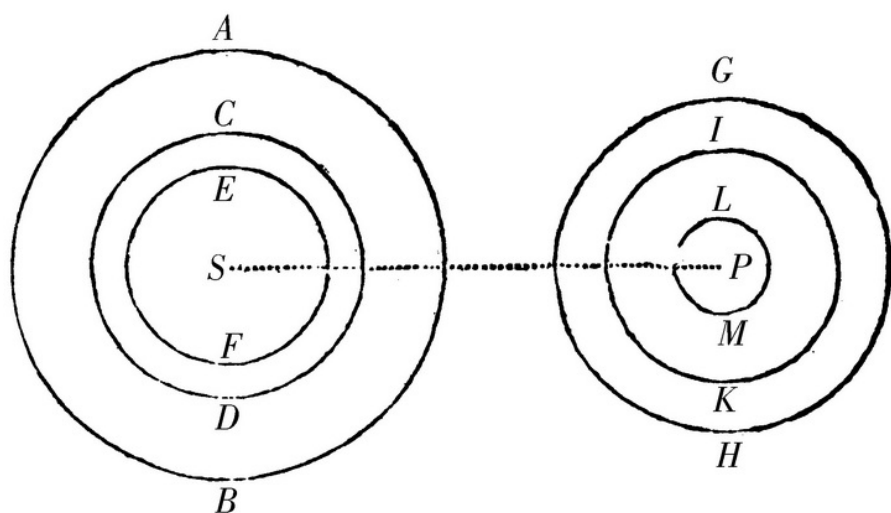
系理3 以上关于物体围绕圆锥截线的焦点运动的证明，当一个吸引的球被放在焦点，并且物体在球外运动时，全都保持一样。

系理4 且无论如何，已证明的关于物体围绕圆锥截线的中心的运动，当运动在球内进行时发生。

命题LXXVI 定理XXXVI

如果在诸球中，从中心向边界前进（对物质的密度和吸引力）无论如何是不相似的，但前进到离中心给定的距离的各处是相似的；且每个点的吸引力按照被吸引物体的距离的二次比减小：我说，整个力，由它这些球中的一个吸引另一个，与中心间的距离的平方成反比。

令任意个同心的相似的球AB，CD，EF，等等，它们中的里面的加上外面的构成向着中心更稠密的物质，或者减去里面的，剩余的物质更稀薄；则这些球（由命题LXXV）吸引其他任意个相似的同心球GH，IK，LM，等等的力，一个对一个，与距离SP的平方成反比。又，由合比或者分比，所有这些力的和，或者其中任一个对其他的超出；这就是，力，由它任意同心球或者同心球的差构成的整个球AB，吸引整个球GH，它由任意同心球或者同心球的差构成，按照同样的比。同心球的数目如此增加以至无穷，使得物质的密度与吸引力一起，在由周界往中心前进时，按照任意的定律增加或者减小；且增加不吸引的物质，使缺失的密度被补充，如此球获得任意适宜的形状；则力，由它这些球中的一个吸引另一个，由上面的论证，仍然是按照距离的平方的同一反比。此即所证。



系理1 因此，如果此种类型的许多球，在各方面相似，彼此牵引；它们中的任何一个对另一个的加速吸引，在中心间的任何相等的距离，如同吸引球。

系理2 且在不等的距离，如同吸引球除以中心之间的距离的平方。

系理3 至于引起运动的吸引，或者一些球向着其他球的重量，在中

心间的相等的距离，如同吸引球和被吸引的球联合起来，亦即，如同球通过乘法所得的容量。

系理4 且在任何不等的距离，力与那些容量成正比且与球的中心之间的距离的平方成反比。

系理5 当起源于每个球的吸引能力（virtus）相互施加于其他的球时，结论同样成立。力的联合使吸引加倍，比保持不变。

系理6 如果此种类型的一些球环绕其他静止的球运行，一个环绕一个；且环绕的球和静止的球的中心之间的距离与静止的球的直径成比例，则循环时间相等。

系理7 且反之，如果循环时间相等，则距离与直径成比例。

系理8 以上关于物体围绕圆锥截线的焦点运动的证明，当已描述过的任何形式和条件的吸引球被放在焦点时，全都同样适用。

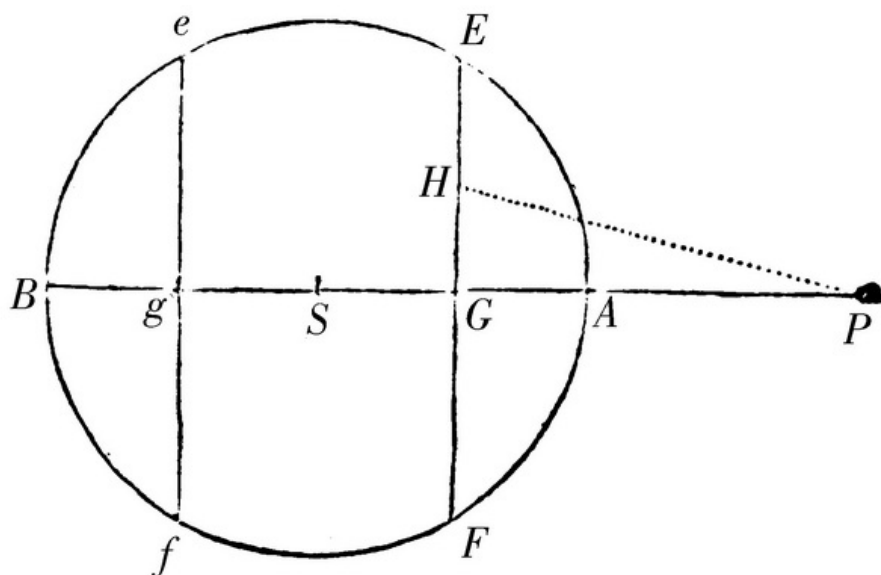
系理9 而且当在轨道上运行的物体是已描述过的任何条件的吸引球时亦然。

命题LXXVII 定理XXXVII

如果趋向球的每一点的向心力与点离被吸引物体的距离成比例：我说，合成的力，由它两个球相互牵引，如同球的中心之间的距离。

情形1 设AEBF为一个球，S为它的中心；P为被吸引的小物体；球的轴PASB穿过小物体的中心；两个平面EF，ef截球面并垂直于这个轴，且一个平面在一侧，另一个平面在另一侧，离球的中心的距离相等；G，g是平面和轴的公共部分；又H是平面EF上的任意一点。点H的沿直线PH施加于小物体P上向心力，如同距离PH；且它的（由诸定律的系理II）沿直线PG，或者向着中心S [的向心力]，如同长度PG。所以在平面EF的所有点的力，这就是整个平面的力，由它小物体被向着中心S吸引，如同距离PG乘以点的数目，亦即，如同包含于那个平面EF自身和那个距离PG之下的立体。且类似地，平面ef的力，由它小物体P被向着中心S吸引，如同那个平面乘以它自己的距离Pg，或者如同与此相等的平面EF乘以那个距离Pg；则那两个平面的力之和如同平面EF乘以距离之和PG + Pg，亦即，如同那个平面乘以二倍的中心和小物体的距离PS，这就是，如同二倍的平面EF乘以距离PS，或者如同相等的平面之和EF+ef乘以同一距离。由类似的论证，在整个球中所有平面的力，在离球的中心

距离相等的两侧，如同平面之和乘以距离 PS ，这就是，如同整个球和距离 PS 的联合。此即所证。

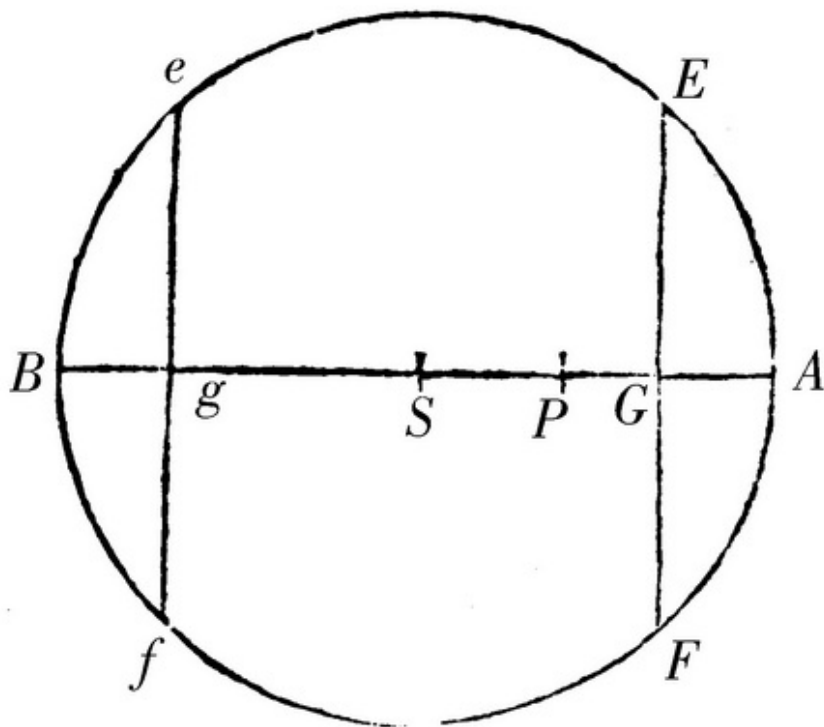


情形2 现在小物体 P 牵引球 $AEBF$ 。由相同的论证可以证明，力，由它那个球被牵引，如同距离 PS 。此即所证。

情形3 现在另一个球由无数小物体 P 组成；且因为力，由它任意小物体被牵引，如同小物体离第一个球的中心的距离与同一个球的联合，因此犹如所有的力来自在球的中心的单独一个小物体那样；整个力，由它在第二个球中的所有小物体被牵引，这就是，由它那个球的整体被牵引，犹如那个球被牵引的力来自第一个球的中心的单独一个小物体那样，且所以与球的中心之间的距离成比例。此即所证。

情形4 设球彼此相互牵引，则被加倍的力保持以前的比例。此即所证。

情形5 现在设小物体 p 位于球 $AEBF$ 的里面；则因为对于小物体平面 ef 的力如同包含于那个平面和距离 pg 之下的立体；且平面 EF 的相反的力如同包含于那个平面和距离 pG 之下的立体；两者合成的力如同立体的差，这就是，如同相等的平面的和乘以距离的差的一半，亦即，如同那个和乘以小物体离球的中心的距离 pS 。又由类似的论证，在整个球中，所有平面 EF ， ef 的吸引，这就是，整个球的吸引，如同所有平面的和，或者整个球，与小物体离球的中心的距离 pS 的联合。此即所证。



情形6 且如果由无数个小物体 p 组成一个新球，位于原先的球AEBF内；如同前面可以证明，吸引，或者一个球对于另一个球的单纯吸引，或者两者彼此相互吸引，如同中心间的距离 pS 。此即所证。

命题LXXVIII 定理XXXVIII

如果在诸球中从中心前进到边界，无论如何是不相似的和不等，但是前进到环绕离中心给定的任何距离在各个方向上是相似的；并且每个点的吸引力如同被吸引物体的距离：我说，整个力，由它这类球中的两个相互牵引，与球的中心之间的距离成比例。

这由上面的命题，按照与由命题LXXV证明命题LXXVI同样的方式可证。

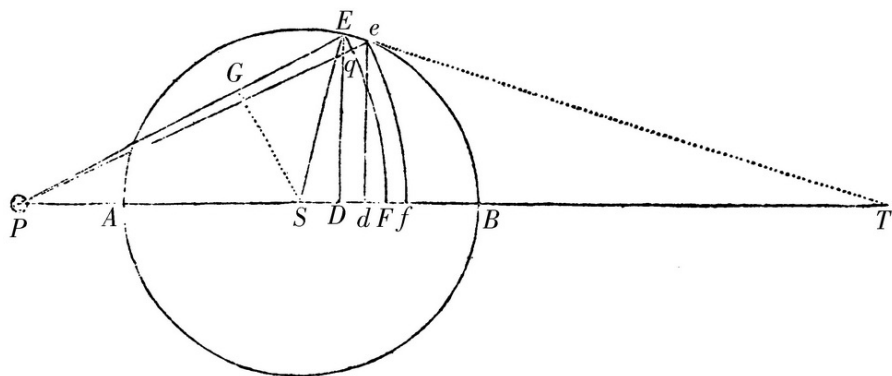
系理 在前面关于物体围绕圆锥截线的中心运动的命题X和LXIV的证明中，当所有的吸引是上述条件的球体的力，并且被吸引物体是同样条件的球时，仍然成立。

现在我已给出了对吸引的两种主要情形的说明：即当向心力按照距离的二次比减小时，或者按照距离的简单比增加时；使两种情形下物体在圆锥截线上运行，并结合成球形物体，其向心力在从中心退离时，与小部分按照同样的定律减少或者增加：这是值得惊奇的。其余的情形，结论不甚优雅，逐一处理势必冗长。我宁愿用一个普遍的方法同时包括并处理它们全体如下。

引理XXIX

如果以中心S画任意圆AEB，且以中心P画两个圆EF，ef，它们截前一个圆于E，e，又截直线PS于F，f；再向PS上落下垂线ED，ed：我说，如果假使弧EF，ef之间的距离减小以至无穷，消失的直线Dd比消失的直线Ff的最终比与直线PE比直线PS是相同的。

因为，如果直线Pe截弧EF于q；又直线Ee，它与消失的弧Ee重合，被延长交直线PS于T；再由S向PE落下成直角的线SG：由于三角形DTE，dTe，DES相似；Dd比Ee，如同DT比TE，或者DE比ES；又因为三角形Eeq，ESG（由引理VIII和引理VII系理3）相似，Ee比eq或者Ff如同ES比SG；再由错比，Dd比Ff如同DE比SG；这就是（由于三角形PDE，PGS相似）如同PE比PS。此即所证。



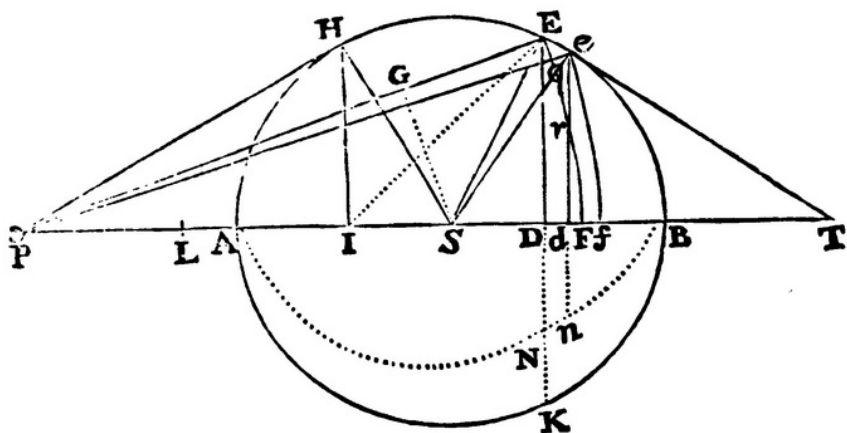
命题LXXIX 定理XXXIX

如果厚度无限减小的正消失的面EFfe围绕轴PS旋转，画出既凹且凸的球形立体，趋向它的每个相等的小部分有同等的向心力：我说，力，由它那个立体牵引位于P的小物体，按照来自立体 $DE_q \times Ff$ 的比，和在位置Ff

的给定的小部分牵引同一个小物体的力的比的复合比。

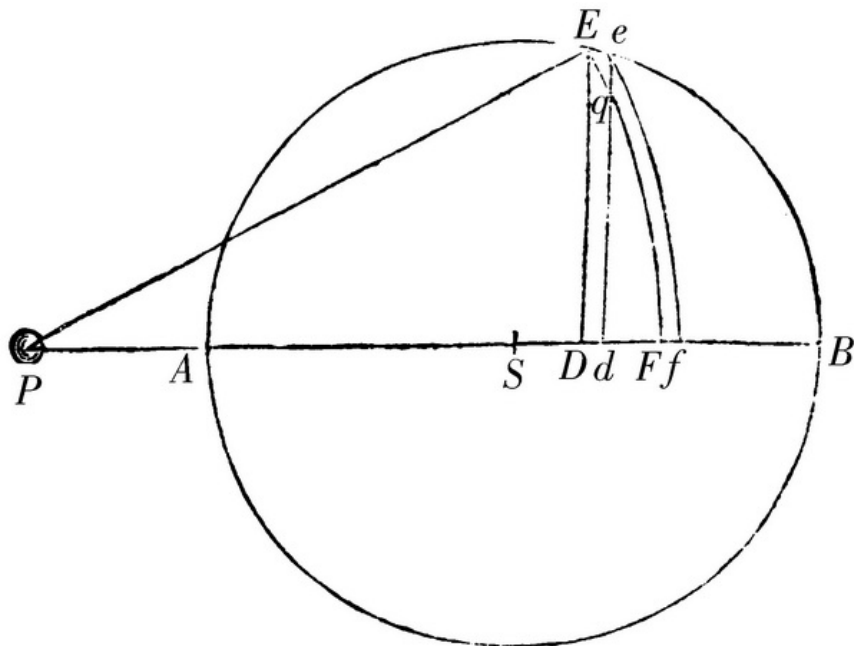
因为，如果我们首先考虑球面FE的力，它由弧FE旋转产生，且被直线de截于任意处r；这个面的环形部分，它由弧re旋转产生，如同短线Dd，球的半径PE被保持（如阿基米德在书《论球与圆柱》（de Sphæra & Cylindro）中的证明）。且这个面的力，沿遍布于锥面的直线PE或者Pr施加，如同这个环形部分自身；这就是，如同短线Dd，或者，同样，如同给定的球半径和那条短线Dd之下的矩形；沿直线PS趋向中心S，[这个力]按照PD比PE之比减小，且因此如同PD×Dd。现在假设直线DF被分成无数相等的小部分，每一小部分被称为Dd；且球面FE被分成

相同数目的等环，它的力如同PD×Dd的总和，这就是，如同 $\frac{1}{2} PF_q - \frac{1}{2} PD_q$ ，因此如同DE_{quad.}。现在，面FE乘以高度Ff，则立体EFfe施加于小物体P上的力如同DE_q×Ff：假定某个给定的小部分Ff在距离PF对小物体P施加的力被给定，且如果那个力没有被给定。立体EFfe的力变得如同立体DE_q×Ff和那个没有被给定的力的联合。此即所证。

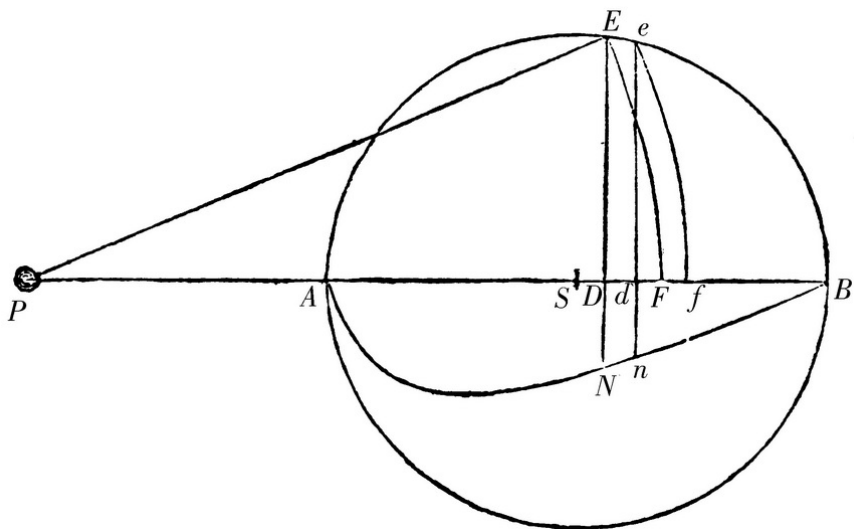


命题LXXX 定理XL

如果趋向以中心S画出的任意球ABE的每个小部分有同等的向心力，且向球的轴AB，某小物体P位于该轴上，由每个点D竖立垂线DE，交球于E，且在那些垂线上取长度DN，它如同量 $(DE_q \times PS) / (PE)$ 以及一个力的联合，位于轴上的球的小部分在距离PE以这个力施加于小物体P：我说，整个力，由它小物体P被向着球牵引，如同球的轴AB在下面与曲线ANB所围的面积，点N与曲线持续接触。



保持在上面的引理和定理中相同的作图，想象球的轴AB被分成无数等于Dd的小部分，且整个球被分为相同数目的既凹且凸的球形薄片（lamina sphaerica）EFfe；并竖立垂线dn。由上面的定理，力，由它的薄片EFfe牵引小物体P，如同 $DE_q \times Ff$ 和一个小部分在距离PE或者PF施加的力的联合。但是（由上面的引理）Dd比Ff如同PE比PS，且因此Ff等于 $(PS \times Dd) / (PE)$ ；又 $DE_q \times Ff$ 等于Dd乘以 $(DE_q \times PS) / (PE)$ ，且所以薄片EFfe的力如同Dd乘以 $(DE_q \times PS) / (PE)$ 和一个小部分在距离PF施加的力的联合，这就是（由假设）如同DN $\times$ Dd，或者消失的面积DNnd。所以所有薄片施加于物体P的力，如同所有DNnd的面积，这就是，球的整个力如同整个ANB的面积。此即所证。



系理1 因此，如果趋向每个小部分的向心力在所有的距离总保持相同，且DN被取得如同 $(DE_q \times PS) / (PE)$ ：则整个力，由它小物体被球牵引，如同面积ANB。

系理2 如果小部分的向心力与被它吸引的小物体的距离成反比，且DN被取得如同 $(DE_q \times PS) / (PE_q)$ ：则力，由它小物体被整个球牵引，如同面积ANB。

系理3 如果小部分的向心力与被它吸引的小物体的距离的立方成反比，且DN被取得如同 $(DE_q \times PS) / (PE_{qq})$ ：则力，由它小物体被整个球牵引，如同面积ANB。

系理4 并且一般地，如果往球的每个小部分的向心力被设为与量V成反比，又DN被取得如同 $(DE_q \times PS) / (PE \times V)$ ：则力，由它小物体被整个球牵引，如同面积ANB。

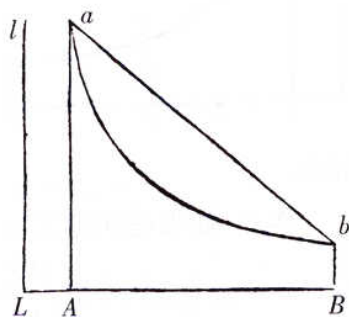
命题LXXXI 问题XLI

在与前面相同的条件下，需测量面积ANB。



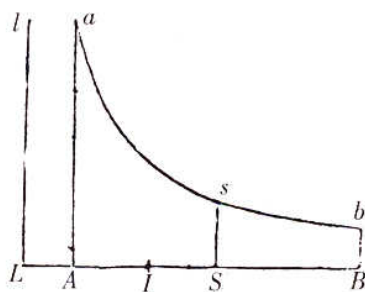
+2SLD - LD_q, 亦即, 2SLD - LD_q - ALB。因为 LS_q - SE_q 或者 LS_q - SA_q 由(《几何原本》第 II 卷命题 VI) 等于矩形 ALB。因此如果把 DE_q 写作 2SLD - LD_q - ALB; 则量 $\frac{DE_p \times PS}{PE \times V}$, 按照上一命题系理四, 它如同纵标线 DN 的长度, 它自身被分解为三部分: $\frac{2SLD \times PS}{PE \times V} - \frac{LD_q \times PS}{PE \times V} - \frac{ALB \times PS}{PE \times V}$; 这里, 如果我们用向心力的反比代替 V, PS : 和 2LD 的比例中项代替 PE; 那三项变成数目相同的曲线的纵标线, 其面积可用通常的方法得知。此即所作。

例 1. 如果趋向球的每一小部分的向心力与距离成反比; 用距离 PE 代替 V, 然后用 2PS × LD 代替 PE_q, 则 DN 如同 $SL - \frac{1}{2}LD - \frac{ALB}{2LD}$ 。假设 DN 等于其二倍 $2SL - LD - \frac{ALB}{LD}$, 在长度 AB 上引纵标线的给定部分 2SL, 画出一个面积为 2SL × AB 的矩形; 且在同样的长度上通过连续运动成直角地引不定的部分 LD, 按照定律, 在运动中, 它无论增加或者减小, 总等于 LD, 画出面积 $\frac{LB_q - LA_q}{2}$, 亦即面积 SL × AB; 从前一个面积 2SL × AB 中减去它, 剩下面积 SL × AB。现在第三部分 $\frac{ALB}{LD}$, 在同样的长度上按照相同的方式由成直角的局部运动引[纵标线], 画出一个双曲线的面积; 从面积 SL × AB 中减去它, 剩下的是所求的面积 ANB。因此出现该问题的如此做法。在点 L, A, B 竖



立垂线 Ll, Aa, Bb , 其中 Aa 等于 LB , 且 Bb 等于 LA 。以 Ll, LB 为渐近线, 过点 a, b 画双曲线 ab 。又作弦 ba , 它封闭的面积 aba 等于所求的面积 ANB 。

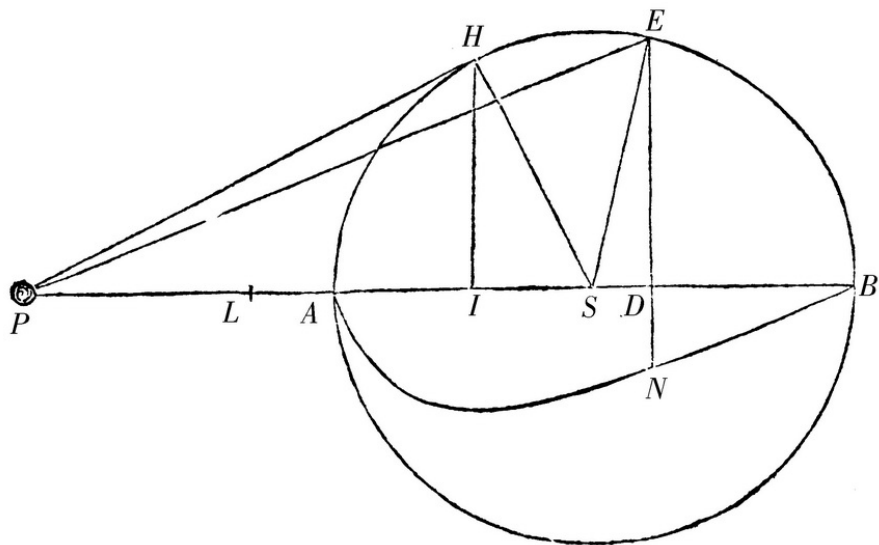
例 2. 如果趋向球的每一个小部分的向心力与距离的立方成反比, 或者 (这是一回事) 如同那个立方除以任意给定的面; 用 $\frac{PE_{cub.}}{2AS_q}$ 代替 V , 然后用 $2PS \times LD$ 代替 PE_q , 则 DN 变得如同 $\frac{SL \times AS_q}{PS \times LD} - \frac{AS_q}{2PS} - \frac{ALB \times AS_q}{2PS \times LD_q}$, 亦即 (由于 PS, AS, SI 成连比) 如同 $\frac{LSI}{LD} - \frac{1}{2}SI - \frac{ALB \times SI}{2LD_q}$ 。如果在长度 AB 上画出这三个部分, 第一部分 $\frac{LSI}{SD}$ 生成一双曲线的面积; 第二部分 $\frac{1}{2}SI$ 生成面积 $\frac{1}{2}AB \times SI$; 第三部分 $\frac{ALB \times SI}{2LD_q}$ 生成面积 $\frac{ALB \times SI}{2LA} - \frac{ALB \times SI}{2LB}$, 亦即 $\frac{1}{2}AB \times SI$ 。从第一块面积减去第二块面积与第三块面积的和, 被保留的即所求的面积



ANB 。因此出现该问题的如此作法。在点 L, A, S, B 竖立垂线 Ll, Aa, Ss, Bb , 其中 Ss 等于 SI , 又过点 s 以 Ll, LB 为渐近线画双曲线 asb 交垂线 Aa, Bb 于 a 和 b ; 且从双曲线 $AasbB$ 的面积减去矩形 $2ASI$, 剩下要求的面积

ANB 。

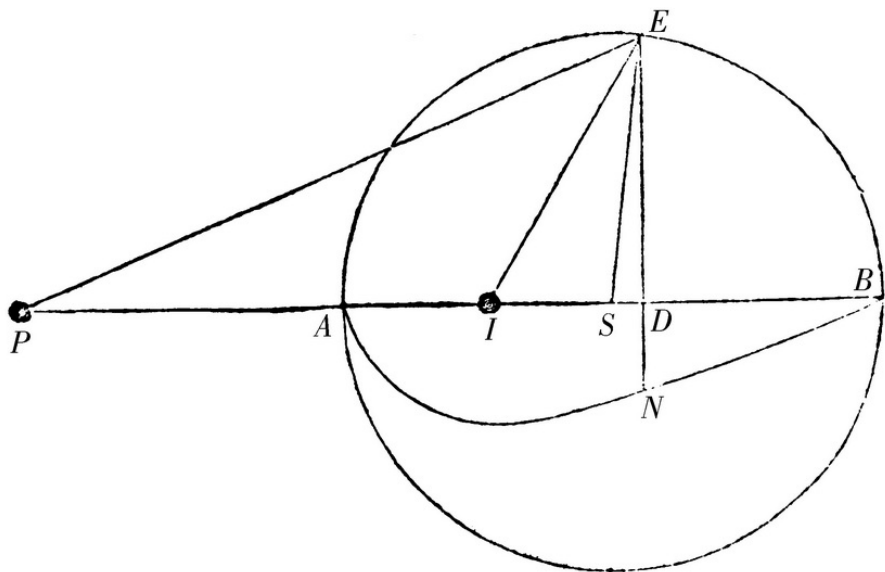
例 3. 如果趋向球的每一个小部分的向心力, 按照离小部分的距离的四次比减小; 用 $\frac{PE_{qq}}{2AS_{cub.}}$ 代替 V , 然后用 $\sqrt{2PS \times LD}$ 代替 PE ,



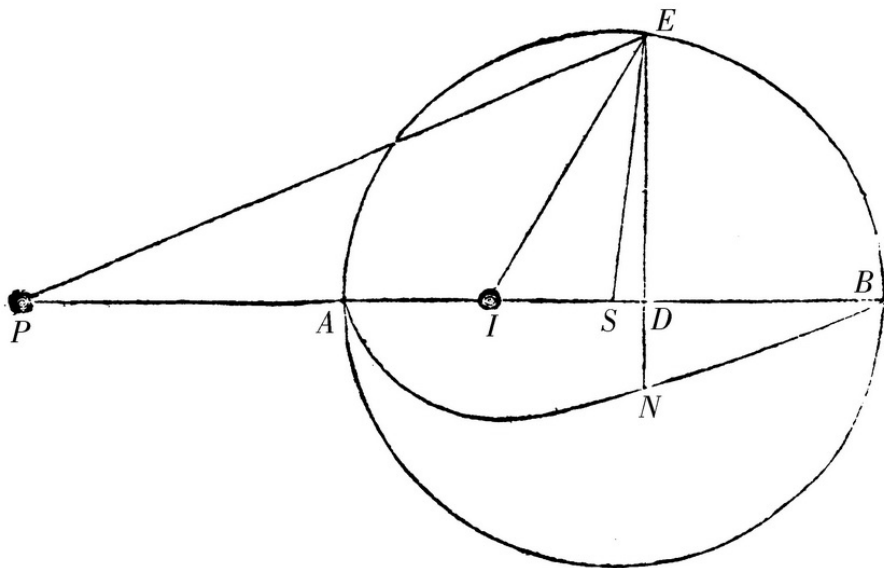
命题LXXXII 定理XLI

在以中心S、间隔SA所画出的球中，如果取SI，SA，SP成连比例：我说，在球内任意位置I的小物体的吸引比它在球外位置P的吸引，按照来自离中心的距离IS，PS的二分之一次比和在那些位置P及I趋向中心的向心力的二分之一次比的复合比。

正如，若球的小部分的向心力与被它们吸引的小物体的距离成反比；力，由它位于I的小物体被整个球牵引，比一个力，由它在P的小物体被球牵引，按照来自距离SI比距离SP的二分之一次比，和在位置I起源于在中心的另一小部分的向心力比在位置P起源于同一个在中心的小部分的向心力的二分之一次比，亦即，距离SI，SP相互之比的二分之一次反比的复合比。这两个二分之一次比复合出等量之比，且所以在I和P由整个球产生的吸引相等。由类似的计算，如果球的小部分的力按照距离的二次反比，得出在I的吸引比在P的吸引，如同距离SP比球的半直径SA；如果那些力按照距离的三次反比，在I和P的吸引的彼此之比如同 $SP_{\text{quad.}}$ 比 $SA_{\text{quad.}}$ ；如果那些力按照距离的四次反比，在I和P的吸引的彼此之比如同 $SP_{\text{cub.}}$ 比 $SA_{\text{cub.}}$ 。在这个最后的情形，由于在P的吸引曾被发现为与 $PS_{\text{cub.}} \times PI$ 成反比，在I的吸引与 $SA_{\text{cub.}} \times PI$ 成反比，亦即（由于 $SA_{\text{cub.}}$ 给定）与PI成反比。同样的进程以至无穷。定理的证明如下。



现在保持上面的作图，且存在一个小物体在任意的位置P，纵标线DN被发现如同 $(DE_q \times PS) / (PE \times V)$ 。所以，如果引IE，对小物体在其他任意位置I的那条纵标线，经过必要的变化（mutatis mutandis），得出它如同 $(DE_q \times IS) / (IE \times V)$ 。假设向心力，它由球面的任意点E流出，在距离IE，PE的彼此之比，如同 PE^n 比 IE^n （这里数n指明PE和IE的幂指数）且那些纵标线变得如同 $(DE_q \times PS) / (PE \times PE^n)$ 和 $(DE_q \times IS) / (IE \times IE^n)$ ，它们的彼此之比如同 $PS \times IE \times IE^n$ 比 $IS \times PE \times PE^n$ 。因为，由于SI，SE，SP构成连比，三角形SPE，SEI相似，且由此，IE比PE如同IS比SE或者SA；把IE比PE之比写成IS比SA之比，则得出纵标线之比如同 $PS \times IE^n$ 比 $SA \times PE^n$ 。但PS比SA是距离PS和SI的二分之一比，且 IE^n 比 PE^n （由于比例IE比PE如同IS比SA）是在距离PS，IS的力的二分之一比。所以纵标线，且因此面积，它们由纵标线画出，与它们成比例的吸引，按照来自那些二分之一比的复合比。此即所证。

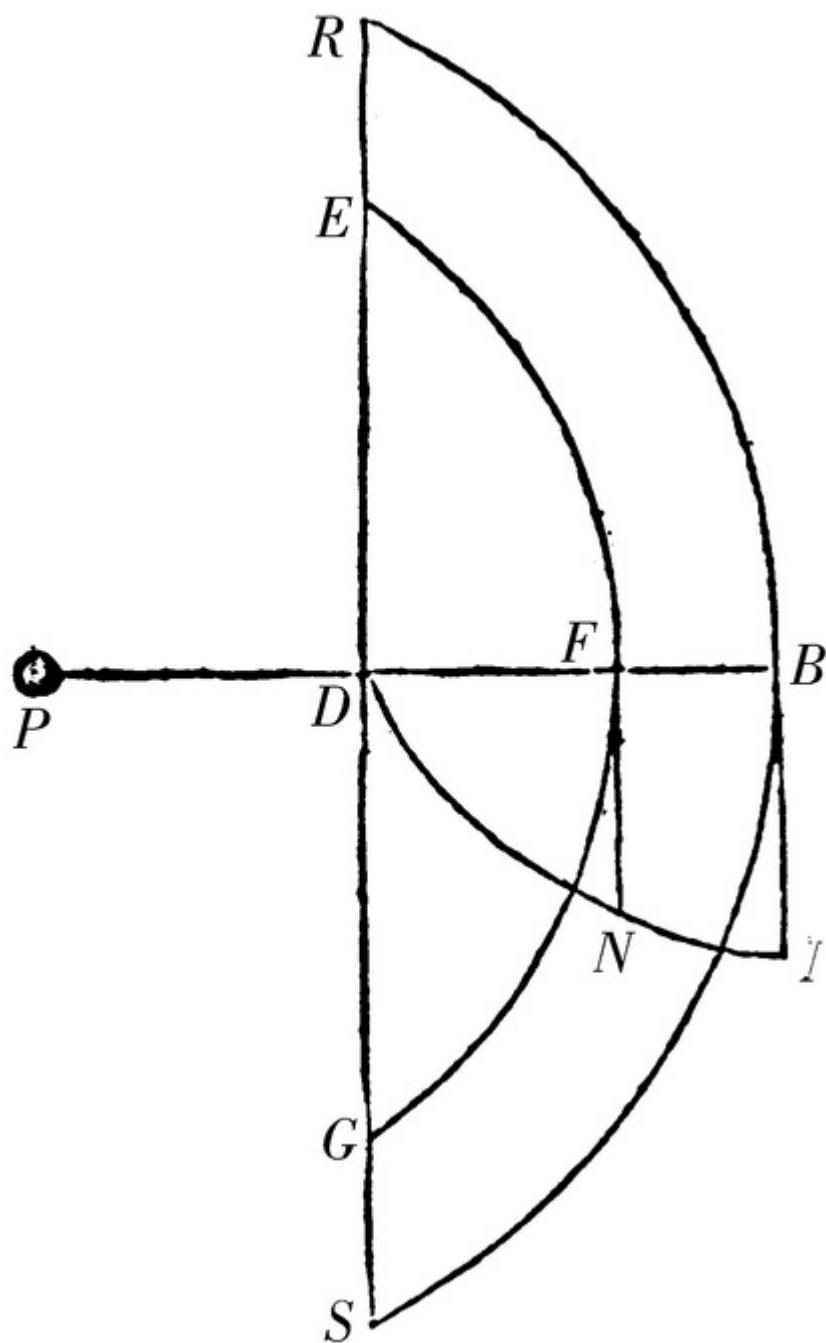


命题LXXXIII 问题XLII

求力，由它位于一个球的中心的小物体被任意的球截形吸引。

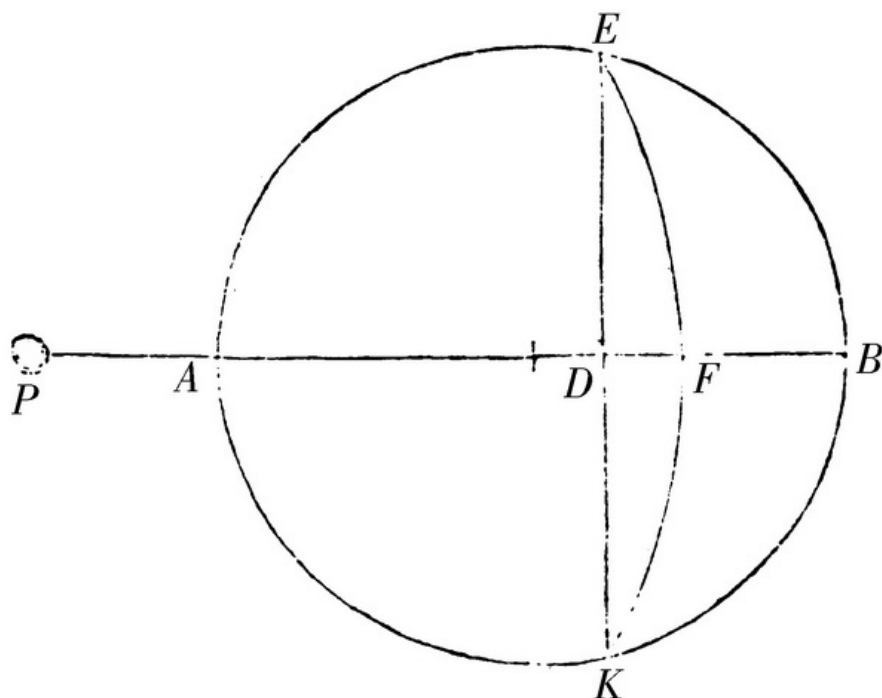
设物体P在球的中心，且它的球截形RBSD由平面RDS和球面RBS围成。以中心P画出的球面EFG截DB于F，球截形被分为部分BREFGS，FEDG。但是那些球面不是纯数学的，而是物理的，有极小的厚度。称那个厚度为O，则这些面（由阿基米德的证明）如同 $PF \times DF \times O$ 。此外，我们设球的小部分的吸引力与距离的那个幂成反比，其指数为n；且力，由它面EFG牵引物体P，（由命题LXXIX）如同 $(DE_q \times O) / (PF^n)$ ，亦即如同 $(2DF \times O) / (PF^{n-1}) - (DF_q \times O) / (PF^n)$ 。垂线FN乘以O与此量成比例；则曲线BDI的面积，纵标线FN在长度DB上以连续运动画出曲线，如同整个力，由它整个球截形RBSD牵引物体P。此即所求。

。



求力，由它位于球的中心之外且在球截形的轴上的小物体被同一个球截形所吸引。

设球截形EBK牵引位于它的轴ADB上的物体P。以中心P和间隔PE画球面EFK，球截形被它分为EBKFE和EFKDE两个部分。前一部分的力由命题LXXXI，且后一部分的力由命题LXXXIII求出；则力之和是整个球截形EBKDE的力。此即所求。



解释

现在已解释了球形物体的吸引，接下来可以继续其他物体的吸引定律，它们类似地由吸引的小部分构成；但特别地处理它们对于我的计划不是必须的。增补关于此类物体的力的一些更一般的命题以及由此引起的运动就足够了，由于它们在哲学中有一些用处。

第XIII部分 论非球形物体的吸引力

命题LXXXV 定理XLII

如果被吸引物体当它与吸引物体邻接时的吸引远强于当它们彼此分开即使极短的一段间隔时的吸引：吸引物体的小部分的力，在被吸引物体退离时，按照离小部分的距离的高于二次的比减小。

因为如果力按离小部分的距离的二次比减小；向着球形物体的吸引，因为它（由命题LXXIV）与被吸引物体离球的中心的距离的平方成反比，在接触时，不会显著增加；且接触时，它增加得更少，如果吸引在被吸引物体在退离时按更小的比减少。所以本命题对吸引球是明显的。凹球形壳吸引外面的物体，情形相同，且在壳吸引放置在它们中的物体时更是如此，因为通过壳的空腔的各个方向的吸引被相反的吸引（由命题LXX）抵消，因此即使在接触时，也没有吸引力。如果从远处取去这些球或者球壳的任意部分，且在任意地方增加新的部分，这些吸引物体的形状可随意改变，然而增加或者去掉的部分不显著增加来自接触的吸引的超出，因为它们远离接触位置。所以此命题对所有形状的物体成立。此即所证。

命题LXXXVI 定理XLIII

如果小部分，由它们构成吸引物体，它们的力当吸引物体退离时，按照离小部分的距离的三次比或者高于三次的比减小：在接触时的吸引远强于当吸引物体和被吸引物体相互分开即使极短的一段间隔时的吸引。

因为吸引当被吸引的小物体靠近这类牵引球时吸引增大以至无穷，这由问题XLI中例二和例三所给出的解确立。通过把那些例子和定理XLI相互比较，对向着凹凸球壳的吸引，容易得出同样的结论，无论被吸引物体被放置在壳外，或者放置在它们的腔中。然而，在接触位置之外的任何地方，通过增加或者去掉这些球或者壳的吸引物质，使吸引物体被赋予任意指派的形状，此命题对所有物体普遍成立。此即所证。

命题LXXXVII 定理XLIV

如果两个物体由彼此相似，且由同等的吸引物质构成，分别吸引与它们自身成比例的小物体，并且小物体相对于它们位于相似的位置：小物体向着整个物体的加速吸引如同小物体向着与整个物体成比例且在它们中位于相似位置的小部分的加速吸引。

因为如果物体被分成小部分，它们与整个物体成比例，且相似地位于整个物体中；向着一个物体的任意一个小部分的吸引比向着另一个物体的对应的小部分的吸引，如同向着第一个物体的每一个小部分的吸引比向着另一个物体的对应的每一个小部分的吸引；且由合比，如同向着第一个物体整体的吸引比对第二个物体整体的吸引。此即所证。

系理1 所以，如果小部分的吸引力，随着被吸引的小物体的距离的增加，按照距离的任意次幂的比减小；向着整个物体的加速吸引与物体成正比且与距离的那个幂成反比。因为，如果小部分的力按照离被吸引的小物体的距离的二次比减小，且物体如同 $A_{\text{cub.}}$ 和 $B_{\text{cub.}}$ ，因此物体的立方根，以及被吸引的小物体离物体的距离，如同 A 和 B ：向着物体的加速吸引如同 $(A_{\text{cub.}})/(A_{\text{quad.}})$ 和 $(B_{\text{cub.}})/(B_{\text{quad.}})$ ，亦即，如同物体的那些立方根 A 和 B 。如果小部分的力按照被吸引的小物体的距离的三次比减小；向着整个物体的加速吸引如同 $(A_{\text{cub.}})/(A_{\text{cub.}})$ 和 $(B_{\text{cub.}})/(B_{\text{cub.}})$ ，亦即，相等。如果力按照四次比减小，向着物体的吸引如同 $(A_{\text{cub.}})/(A_{\text{qq.}})$ 和 $(B_{\text{cub.}})/(B_{\text{qq.}})$ ，亦即，与立方根 A 和 B 成反比。且对其余情况，亦是如此。

系理2 因此，另一方面，从力，由它们相似的物体牵引相对于这些物体处于相似位置的小物体，能推知在被吸引的小物体退离时，小部分的吸引力减小的比；只要那种减小按照距离的某个正比或者反比。

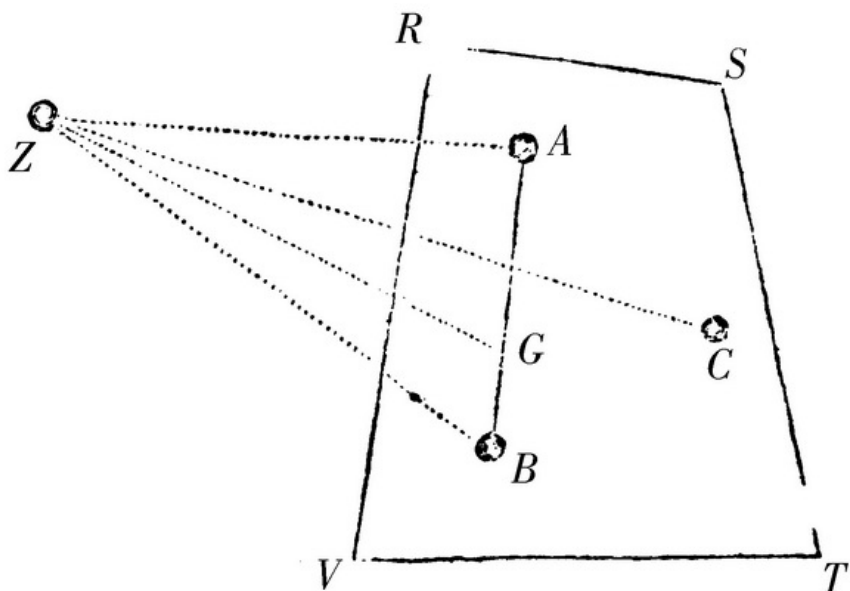
命题LXXXVIII 定理XLV

如果任意物体的相等的小部分的吸引力如同位置离小部分的距离：整个物体的力趋向它的重力的中心；并且与由相似和相等的物质构成且其中心在那个重力的中心的球的力相同。

设牵引某一个小物体的物体RSTV的小部分 A ， B 的力，如果小部分彼此相等，如同距离 AZ ， BZ ；若不然，假定小部分不相等，力如同这

些小部分与它们的距离 AZ , BZ 的联合；或者（如果可以这样说的话）如同这些小部分分别乘以它们的距离 AZ , BZ 。且这些力由那些容量 $A \times AZ$ 和 $B \times BZ$ 表示。连结 AB , 且它被截于 G , 使得 AG 比 BG 如同小部分 B 比小部分 A ；则 G 是小部分 A 和 B 的重力的公共的中心。力 $A \times AZ$ （由诸定律的系理II）被分解为力 $A \times GZ$ 和 $A \times AG$, 且力 $B \times BZ$ 被分解为力 $B \times GZ$ 和 $B \times BG$ 。但是力 $A \times AG$ 和 $B \times BG$, 由于 A 比 B 和 BG 比 AG 成比例, 它们相等；且由此由于指向相反的方向, 相互被抵消。剩余的力是 $A \times GZ$ 和

$B \times GZ$ 。这些力从 Z 趋向中心 G , 并合成力 $\overline{A+B} \times GZ$ ；这就是, 与假如吸引小部分 A 和 B 被放在它们的重力的公共的中心 G , 并在那里构成一个球时的力相同。



由同样的论证, 如果加入第三个小部分 C , 且它的力与趋向中心 G 的力 $\overline{A+B} \times GZ$ 合成, 产生趋向那个在 G 的球和小部分 C 的重力的公共的中心的力；这就是, 趋向三个小部分 A , B , C 的重力的公共的中心；且与假如球和小部分 C 被放在那个重力的公共的中心, 并在那里构成一个更大的球时的力相同。且如此进行以至无穷。所以, 任意物体 $RSTV$ 的所有小部分的总的力, 与假如那个物体保持重力的中心, 被赋予球的形状时的力相同。此即所证。

系理 因此, 被吸引物体 Z 的运动与假如吸引物体 $RSTV$ 为球时是相同的；且所以, 如果那个吸引物体或者静止, 或者均匀地一直前进；被吸引物体在中心在吸引物体的重力的中心的椭圆上运动。

命题LXXXIX 定理XLVI

如果多个由相等的小部分构成的物体，小部分的力如同位置离每个 [小部分] 的距离：由任意的小物体被牵引的所有的力合成的力，趋向物体的重力的公共的中心；且这与假如那些牵引物体保持它们重力的公共的中心，并在那里结合，形成一个球时是一样的。

这一命题按照与上一命题相同的方式被证明。

系理 所以，被吸引物体的运动与假如牵引物体保持它们重力的公共的重心，并在那里结合形成一个球时是一样的。且因此，如果牵引物体的重力的公共的中心或者静止，或者在一条直线上均匀地前进；被吸引物体在中心在牵引物体的重力的公共的中心的椭圆上运动。

命题XC 问题XLIV

如果趋向任意圆的每一个点有按照距离的任意比增加或者减小的同等的向心力：需求力，由它位于一条直线上任意位置的一个小物体被吸引，直线在圆的中心垂直立于圆的平面。

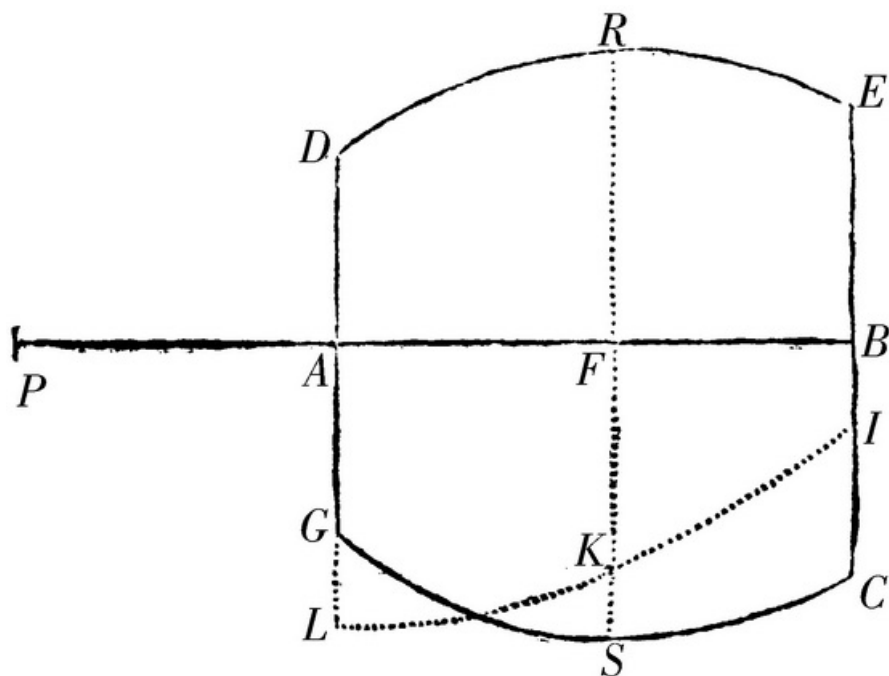
设以A为中心，任意AD为间隔，在与直线AP垂直的平面上想象着画一个圆；并需求力，由它任意小物体P被向着同一个圆牵引。从圆上任意的点E向被吸引的小物体引直线PE。在直线PA上取PF等于PE，并竖立成直角的线FK，它如同力，由这个力点E牵引小物体P。再设曲线IKL是点K持续接触的曲线。曲线交同一个圆的平面于L。在PA上截取PH等于PD，并立垂线HI交前述曲线于I；则小物体P向着圆的吸引如同面积AHIL乘以高度AP。此即所求。

D_n 成反比，这就是，如果 FK 如同 $1/(D^n)$ ，且因此面积 $AHIKL$ 如同 $1/(PA^{n-1}) - 1/(PH^{n-1})$ ；小物体 P 向着圆的吸引为如同 $1/(PA^{n-2}) - (PA)/(PH^{n-1})$ 。

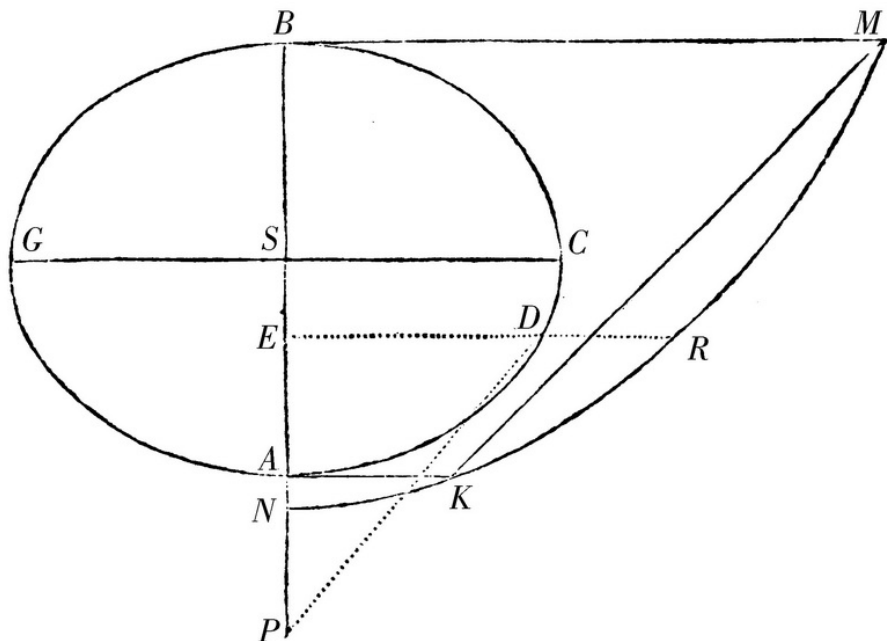
系理3 并且如果圆的半径增大以至无穷，且数 n 大于1；小物体 P 向着整个无穷平面的吸引与 PA^{n-2} 成反比，因为另一项 $(PA)/(PH^{n-1})$ 消失。

命题XCI 问题XLV

求放在圆形立体的轴上的一个小物体的吸引，趋向立体的每个点的同等的向心力按照距离的任意的比减小。



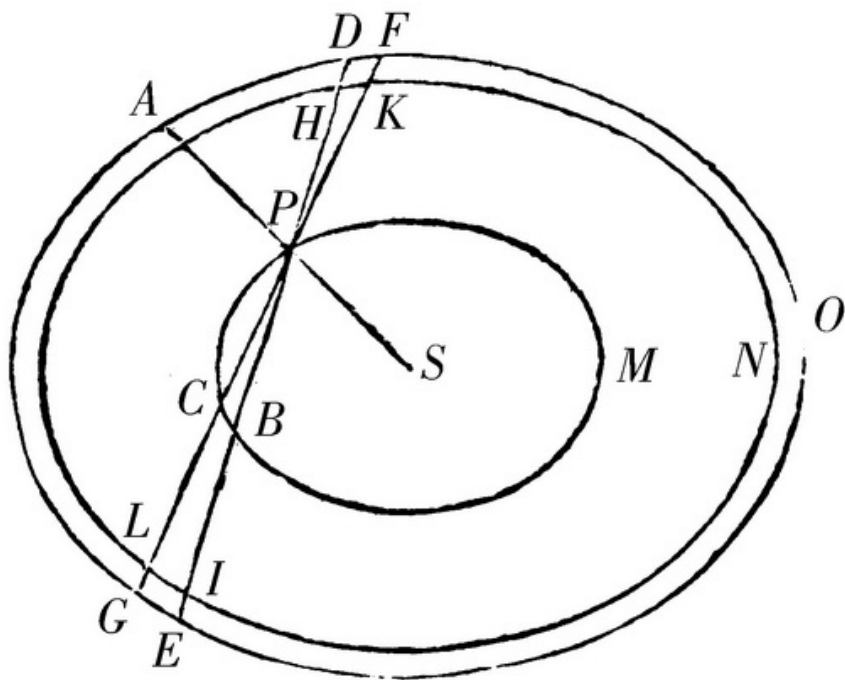
设小物体 P 被向着立体 $DECG$ 牵引，小物体位于立体的轴 AB 上。垂直于这个轴的任意圆 RFS 与这个立体相截，且在它的半直径 FS 上，它在某个穿过轴的平面 $PALKB$ 内，取（由命题XC）长度 FK ，它与小物体 P 被吸向那个圆的力成比例。点 K 接触的曲线 LKI 交最外面的圆的平面 AL 和 BI 于 L 和 I ；则小物体 P 向着立体的吸引如同面积 $LABI$ 。此即所求。



系理2 因此，也能知道一个力，由它一个扁球（sphærois）AG BC牵引任意的物体P，物体位于扁球外且在它的轴AB上。设NCRM为一条圆锥截线，它的纵标线ER垂直于PE，总等于长度PD，它引向那个点D，在那个点这条纵标线与扁球相截。自扁球的顶点A，B竖立垂直于其轴AB分别等于AP，BP的垂线AK，BM，且所以交圆锥截线于K和M；又连结KM从同一圆锥截线中割下弓形KMRK。设扁球的中心为S且最大的半半径为SC：力，由它扁球牵引物体P，比一个力，由它以直径AB画出的球牵引同一个物体，如同 $(AS \times CS_q - PS \times KMRK) / (PS_q + CS_q - AS_q)$ 比 $(AS_{cub.}) / (3PS_{quad.})$ 。且由相同的计算原则可以发现扁球截形的力。

系理3 如果小物体被放在扁球内并在其轴上；吸引如同它离中心的距离。这容易由以下的论证推出，无论小部分在轴上，还是在任意其他给定的直径上。设AGOF为吸引扁球，S为它的中心，且P为被吸引物体。经那个物体P既引半直径SPA，又引两条任意直线DE，FG交扁球的这一侧于D，F，那一侧于E和G；且设PCM，HLN为两个内扁球面，与外扁球面相似且同心，前一个扁球面穿过物体P，且截直线DE和FG于B和C，后一个扁球面截相同的直线于H，I和K，L。所有的扁球有一个公共的轴，则直线在两侧被截取的部分DP和BE，FP和CG，DH和IE，FK和LG彼此相等；因为直线DE，PB，和HI在同一点被平分，如同直线FG，PC和KL。现在想象DPF，EPG表示对顶圆锥，它们由无限小的顶点角DPF，EPG画出，且直线DH，EI也无限地短；又圆锥被扁球面割下的小部分DHKE，GLIE，由于直线DH，EI相等，彼此之比如同它们离小

物体P的距离的平方，且所以那个小物体受到相等的牵引。由同样的理由，如果空间DPF和EGCB被无数相似的同心的且有一公共轴的扁球面分成小部分，所有这些小部分在相反的方向从两边牵引物体P。所以圆锥DPF的力与圆锥截形EGCB的力相等，且由于相反而彼此抵消。且对最里边的扁球PCBM外的所有物质的力，情形相同。所以物体P只受最里边的扁球PCBM的牵引，且因此（由命题LXXII系理3）它的吸引比一个力，由这个力物体A被整个扁球AGOD吸引，如同距离PS比距离AS。此即所证。



命题XCII 定理XLVI

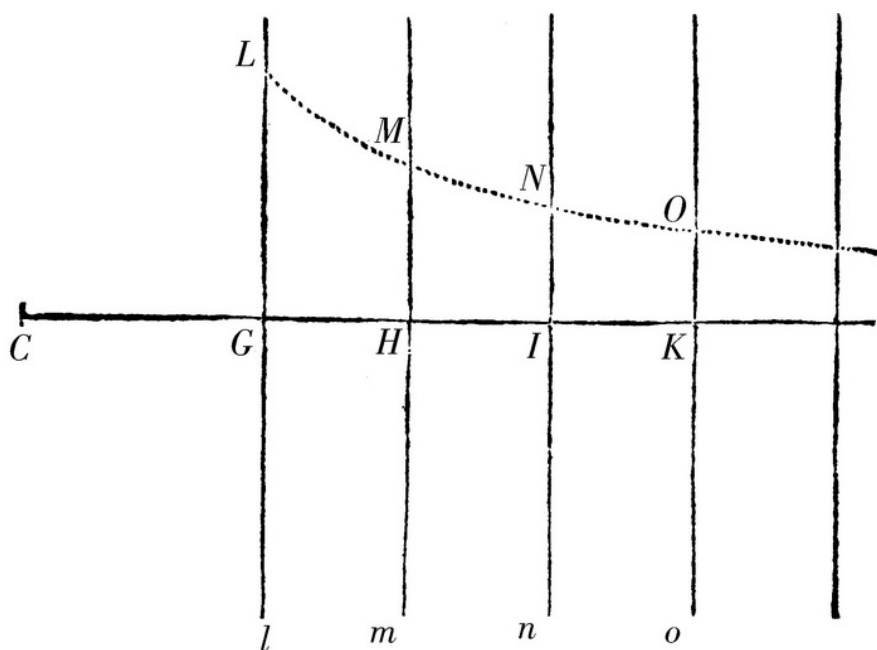
给定一个吸引物体，求趋向它的每个点的向心力减小的比。

被给定的物体应构成一个球，或者一个圆柱或者其他规则图形，它的吸引定律，对应任意减小的比（由命题LXXX，LXXXI以及XCI）能被发现。然后，通过做实验发现在不同距离的吸引力，以及由此揭示向着整体的吸引定律，将给出每个部分的力减小之比，这正是要寻找的。

命题XCIII 定理XLVII

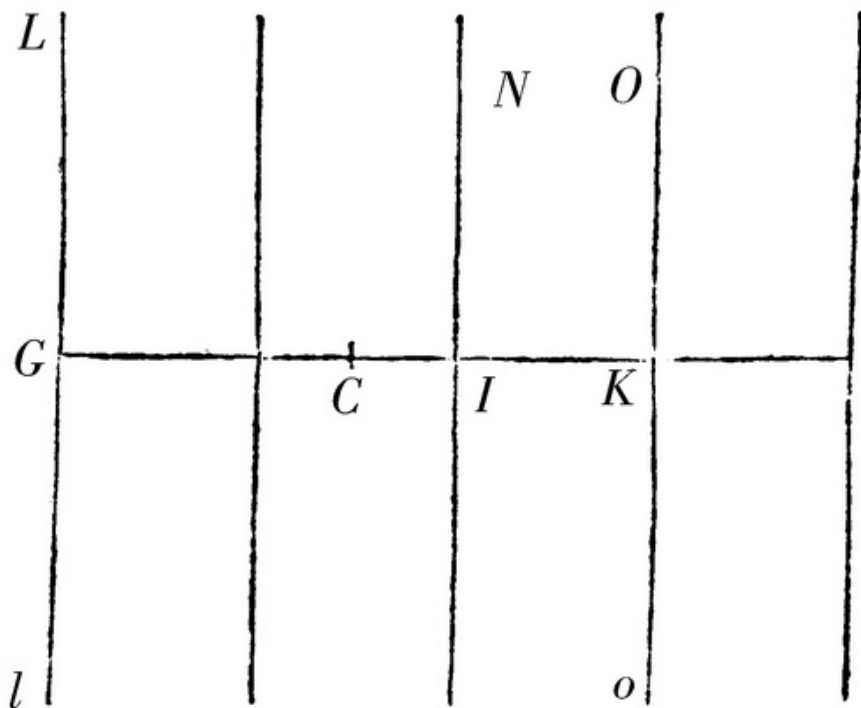
如果一个立体的一侧是一平面，其余侧面是无限的，由同等吸引的相等的小部分构成，它们的力在从立体退离时按照大于距离的平方的任意次幂的比减小，且放在平面的任一侧的小物体被整个立体的力所牵引：我说，立体的那个吸引力在退离立体的平面时按照一个幂的比减小，它的底为小物体离平面的距离，且其指数比距离的幂指数小三。

情形1 设 LGI 为一个平面，立体终止于它。立体位于这个平面向着 I 的一侧，且被无数与 GL 平行的平面 mHM ， nIN ， oKO 等等分解。首先设被吸引物体 C 安放在立体之外。引 $CGHI$ 垂直于那些无数的平面，且立体的点的吸引力按照距离的一个幂下降，它的指数为不小于三的数 n 。所以（由命题XC系理3）力，由它任意平面 mHM 牵引点 C ，与 CH^{n-2} 成反比。在平面 mHM 上取长度 HM 与 CH^{n-2} 成反比例，则那个力如同 HM 。类似地，在每个平面 lGL ， nIN ， oKO 等等上，取长度 GL ， IN ， KO 等等，与 CG^{n-2} ， CI^{n-2} ， CK^{n-2} 等等成反比例，则那些平面的力如同所取的长度，且因此力的和如同长度的和，这就是，整个立体的力如同向着 OK 无限延长的面积 $GLOK$ 。但是那个面积（由熟知的求积法）与 CG^{n-3} 成反比，且所以整个立体的力与 CG^{n-3} 成反比。此即所证。



情形2 现在设小物体 C 被安放在立体 lGL 之内，且取距离 CK 等于距离 CG 。立体的部分 LGI 到 oKO ，终止于平行平面 lGL ， oKO ，位于中间的小物体 C 在任何方向上不被牵引，相对点的相反作用由于相等而彼此抵

消。因此小物体C只是被平面OK之外的立体牵引。但是这个力（由第一种情形）与 CK^{n-3} 成反比，这就是（由于CG，CK相等）与 CG^{n-3} 成反比。此即所证。



系理1 因此，如果立体LGIN在两侧终止于两平行的无穷平面IG，IN；它的吸引力能通过从整个无穷立体LGKO的吸引力减去较远的部分NIKO的吸引力而得知，NIKO向着KO无限伸展。

系理2 如果这个立体的较远的无穷部分，它的吸引与较近部分的吸引相比是几乎为零的瞬（momentum），而被抛弃：那个较近的部分的吸引随着距离的增加很接近地按照幂 CG^{n-3} 的比减小。

系理3 且因此，如果任意有限且一侧为平面的物体吸引正对着那个平面的中间的小物体，且小物体和平面之间的距离与吸引物体的宽广相比甚小，而吸引物体由相同的小部分构成，它们的吸引力按照距离的大于四次的一个幂的比减小；整个物体的吸引力很接近地按照一个幂的减小，它的底是那个甚小的距离，且指数比前一个指数小三。对由吸引力按照距离的三次比减小的小部分构成的物体，断言不成立；因为在这种情形，系理2中无限物体的那个较远的部分的吸引，总是无限地大于较近的部分的吸引。

如果某一物体被垂直地向着一个给定的平面牵引，且从所给的吸引定律需求物体的运动：通过求（由命题XXXIX）物体向这个平面的直线降落运动，和（由诸定律的系理II）这个运动与一个均匀运动的复合，它沿平行于同一平面的直线进行，使问题得以解决。且反之，如果需求沿垂直于平面的直线向着平面的吸引定律，这个条件使被吸引物体在任意给定的曲线上运动，此问题按照处理问题三的方式被解决。

但此工作可通过把纵标线分解为收敛级数而缩短。如果对于底 A ，长度 B 为对任意给定的角的纵标线，它如同底的任意的幂 $A^{\frac{m}{n}}$ ；且需求力，由它物体沿着纵标线的方向，无论向着底被吸引或者逃离底，能在一条曲线上运动，曲线总与纵标线的上端接触；我假设底增加一个极小的部分 O ，且我把纵标线 $\overline{A+O}^{\frac{m}{n}}$ 分解为无穷

级数 $A^{\frac{m}{n}} + \frac{m}{n}OA^{\frac{m-n}{n}} + \frac{mm-mn}{2nn}OOA^{\frac{m-2n}{n}}$ 等等，我又假设力与这个级

数中的 O 为两个尺度 (dimensio) 的项，亦即，与项 $\frac{mm-mn}{2nn}OOA^{\frac{m-2n}{n}}$

成比例。所以所求的力如同 $\frac{mm-mn}{2nn}A^{\frac{m-2n}{n}}$ ，或者同样，如同

$\frac{mm-mn}{2nn}B^{\frac{m-2n}{m}}$ 。例如纵标线接触抛物线，有 $m=2$ ，且 $n=1$ ：力如同

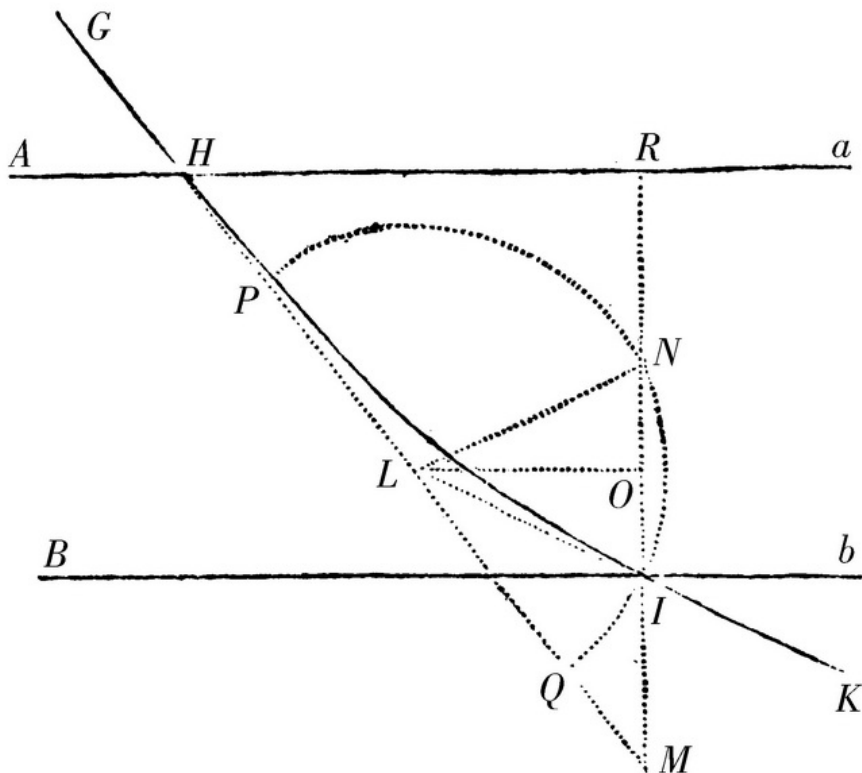
给定的 $2B^0$ ，且因此被给定。所以，以给定的力物体在抛物线上运动，正如伽利略证明过的。如果纵标线接触双曲线，有 $m=0-1$ ，且 $n=1$ ；力如同 $2A^{-3}$ 或者 $2B^3$ ；且因此，力，它如同纵标线的立方，使物体在双曲线上运动。但离开此类命题，我将论及运动的其他方面，对它们我还没有触及过。

第XIV部分 论极小物体的运动，它受到趋向任何大物体的各个部分的向心力的推动

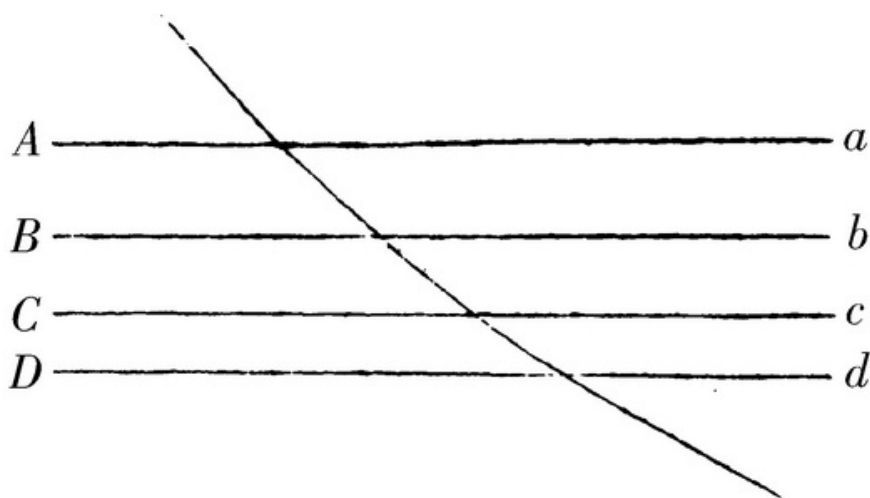
命题XCIV 定理XLVIII

如果两种相似的介质被终止于两个平行平面的空间彼此分开，且一个物体在穿过这个空间时垂直地向着任一介质被吸引或者推动，而不受其他任何力的推动或者阻碍；在平面同侧与平面等距离的各处的吸引相同：我说，在两者之中的一个平面上入射的正弦比从另一个平面上出射的正弦按照给定的比。

情形1 令Aa, Bb为两个平行平面。物体沿直线GH进入第一个平面Aa，且在经过中间的整个路径中向着入射的介质被吸引或者推动，且由这个作用它画出曲线HI，再沿直线IK出射。向出射平面Bb竖立垂线IM，它与入射直线GH的延长交于M，又与入射平面Aa交于R；再者出射直线KI的延长交HM于L。以L为中心，LI为间隔画圆，既截HM于P，和Q，又截MI的延长于N；且首先，如果吸引或者推动被假定为均匀的，曲线HI（由伽利略的证明）为抛物线，它的给定的通径和直线IM之下的矩形等于正方形HM是抛物线的一个性质；且直线HM又平分于L。因此，如果向MI落下垂线LO；MO，OR是相等的；再加上相等的ON，OI，总和MN，IR相等。因为由于IR被给定，MN亦被给定；矩形NMI比通径和直线IM之下的矩形，这就是，比 HM_q ，按照给定的比。但矩形NMI等于矩形PMQ，亦即正方形 ML_q 与 PL_q 或者 LI_q 的差；又 HM_q 比其四分之一的部分 ML_q 有给定的比；所以 $ML_q - LI_q$ 比 ML_q 之比被给定，且由换比（convertendo）， LI_q 比 ML_q 之比，以及其二分之一比LI比ML [亦被给定]。但在每个三角形LMI中，角的正弦与对边成比例。所以入射角LMR的正弦比出射角LIR的正弦之比被给定。此即所证。



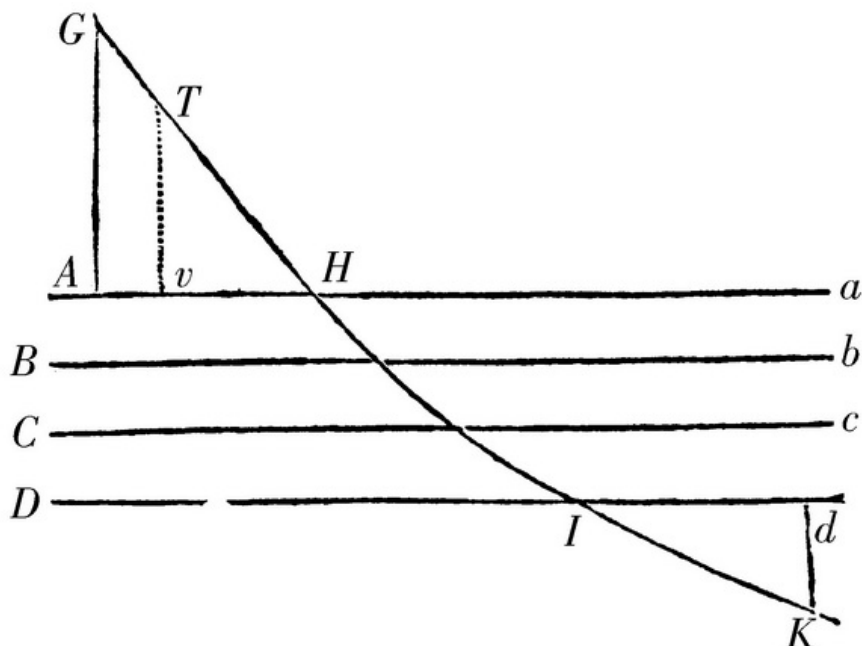
情形2 现在物体相继穿过终止于平行平面的一些空间， $AabB$ ， $BbcC$ 等等，且在单独一个空间作用的力是均匀的，并随空间的不同而不同；由刚才的证明，在第一个平面 Aa 入射的正弦比从第二个平面 Bb 出射的正弦，按照给定的比；且这个正弦，它是在第二个平面 Bb 入射的正弦，比从第三个平面 Cc 出射的正弦，按照给定的比；且这个正弦比从第四个平面 Dd 出射的正弦，按照给定的比；且如此以至无穷：又由错比，在最初一个平面入射的正弦比从最后一个平面出射的正弦按照给定的比。现在，减小平面的间隔并且它们的数目增加以至无穷，使吸引或者推动作用，遵照任意设定的定律，成为连续的；则在最初一个平面入射的正弦比从最后一个平面出射的正弦之比，总被给定，因而现在仍被给定。此即所证。



命题XCV 定理XLIX

假定同样的情形；我说，物体在入射前的速度比它出射后的速度，如同出射的正弦比入射的正弦。

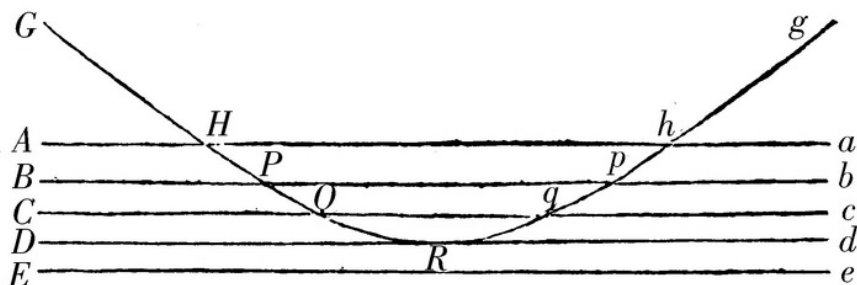
取AH, Id相等，且竖立垂线AG, dK交入射线和出射线GH, IK于G和K。在GH上取TH等于IK，并向平面Aa落下成直角的线Tv。且（由诸定律的系理II）设物体的运动被分解为二，其一与平面Aa, Bb, Cc等等垂直，另一个与同样的平面平行。吸引力或者推动力沿垂线作用，一点也不改变沿平行线的运动，且所以物体的这个运动在相等的时间沿平行线方向，在直线AG和点H之间，以及点I和直线dK之间完成相等的间隔；这就是，在相等的时间画出直线GH, IK。因为入射前的速度比出射后的速度如同GH比IK或者TH，亦即，如同AH或者Id比vH，这就是（相对于半径TH或者IK）如同出射的正弦比入射的正弦。此即所证。



命题XCVI 定理L

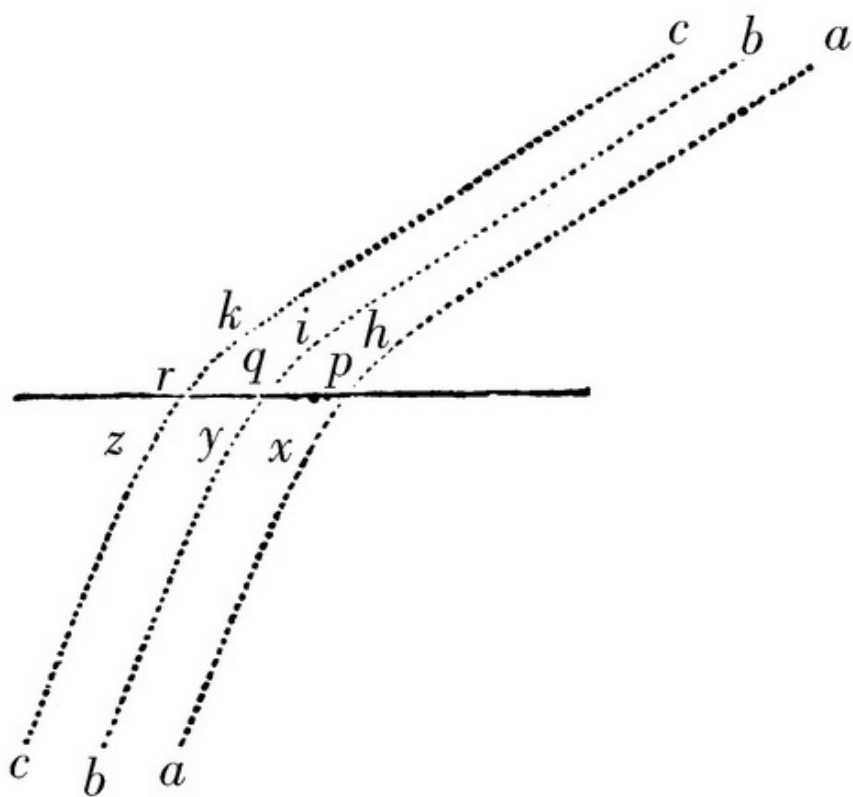
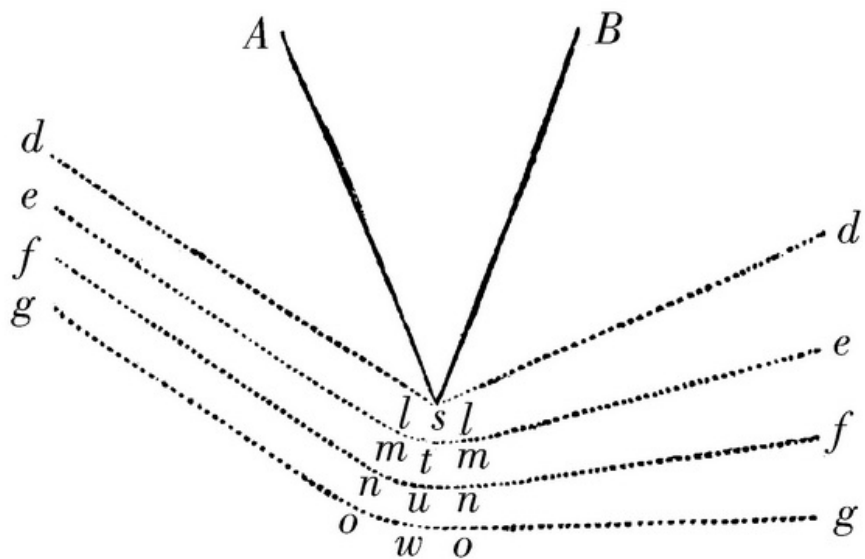
假定同样的情形，且入射前的运动较入射后的运动更迅速：我说，物体，由于入射线的弯折，最终被反射，且反射角等于入射角。

因为想象物体在平行的平面Aa, Bb, Cc等等之间画出抛物线形的弧，如同前面；且设那些弧为HP, PQ, QR等等。再设入射直线GH向第一个平面Aa如此倾斜，使得入射的正弦比它的圆的半径，按照与入射的正弦比在空间DdeE中离开平面Dd出射的正弦同样的比：且因为出射的正弦现在等于半径，出射角为直角，由此出射线与平面Dd重合。物体到达这个平面的点R；又因为出射线与同一个平面重合，很明显物体不能再向着平面Ee前进得更远。然而，它也不能在出射直线Rd上前进，因为它持续受到向着入射介质的吸引或者推动。所以它返回到平面Cc, Dd之间，画出抛物线弧QRq，其主顶点（正如伽利略曾证明过的）在R；与平面Cc在q与先前在Q以相同的角相截；然后在抛物线弧qp, ph等等上前进，它们与前面的抛物线弧QP, PH相似且相等，与其余平面在p, h等等与在P, H等等以相同的角相截，且最终在h以与在H进入时同样的倾斜离开。现在想象平面Aa, Bb, Cc, Dd, Ee等等的间隔减小且数目增加至无穷，使吸引或者推动作用，遵照任意设定的定律，成为连续的；则出射角总等于入射角，因而现在仍然保持相等。此即所证。



解释

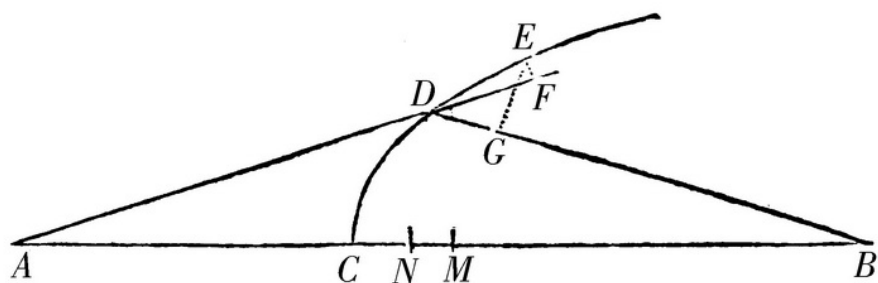
这些吸引与按照给定的正割之比的反射和折射非常相似，正如斯涅耳所发现的，又由逻辑推理，按照给定的正弦之比，正如笛卡儿所展示的。因为由木星的卫星的天象，目前已确定无疑，不同天文学家的观测已证实，光线连续传播，且自太阳到达地球大约要七或者八分钟时间。此外，光线在空气中（近来格里马尔迪发现，他让光线通过小孔进入黑暗的房间，这我自己也曾实验过）经过不透明或者透明物体的棱角（诸如由金、银或者铜铸造的钱币的圆形或者方形边缘，以及刀子、石头和碎玻璃的锐利边缘）围绕物体弯曲，好像被吸向物体；且这些光线中，其路径愈靠近物体，弯曲愈甚，好像它们受到的吸引愈大，正如我自己所做过的辛勤观察。且那些在较远距离经过的弯曲较小，再者，距离更远的略微弯向正对着的方向，并形成三个色带。在图中，指定s为刀或者任意楔AsB的锋；且gowog, fnunf, emtme, dlsld为光线，弧owo, nun, mtm, lsl向刀弯曲；弯曲的大小按照它们离刀的距离。此外，由于光线如此的弯曲发生在刀之外的空气中，遇到刀的光线，在它碰到刀之前在空气中弯曲。且光线进入玻璃的情况一样。所以折射，不在入射点发生，而是逐步地由光线连续弯曲，一部分在碰到玻璃之前，一部分（如果我没有弄错的话）在玻璃中，在它们进入之后：正如所画的光线ckzc, biyb, ahxa, 它们在r, q, p进入玻璃，且在k和z, i和y, h和x之间弯曲。所以，由于光线传播和物体前进之间的类似，依我之见在下面附上用于光学的命题；同时对于光的本性（无论它们是否是物体）全然不争论，而仅确定物体的轨道，它们与光线的轨道非常相似。



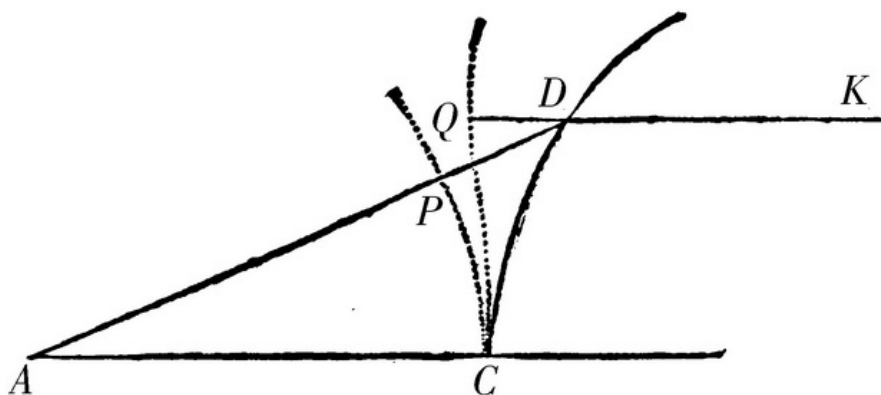
命题XCVII 问题XLVII

假定在某一表面上入射的正弦比出射的正弦之比按照给定的比；物体的路径在邻近那个表面的弯折发生在一个极短的空间，可以认为是一个点：需确定一个曲面，由它从给定的一个位置连续发射的小物体全都汇聚到另一个给定的位置。

设A为一个位置，小物体由此发散；B为它们应会聚的位置；CDE为曲线，它围绕轴AB旋转画出要求的曲面；D，E为那条曲线上的任意两点；且EF，EG垂直落在物体的路径AD，DB上。设点D靠近点E；且直线DF，由它AD被增加，比直线DG，由它DB被减小，它们的最终比与入射的正弦比出射的正弦相同。所以直线AD的增量比直线DB的减量之比被给定；且所以，如果在轴AB上取任意一点C，曲线CDE应经过它，再按那个给定的比取AC的增量CM比BC的减量CN，又以A，B为中心，以间隔AM，BN画两个圆相互截于D；那个点D接触所求的曲线CDE，由任意与它接触的点，曲线被确定。此即所求。



系理1 但是，在一种情形使点A 或者B 离开以至无穷，在另一种情形移至点C 的另一侧，可得到所有那些笛卡儿 在关于折射的光学和几何学中所展示的图形。由于笛卡儿 隐瞒了发现它们的方法，依我之见在本命题中揭示之。



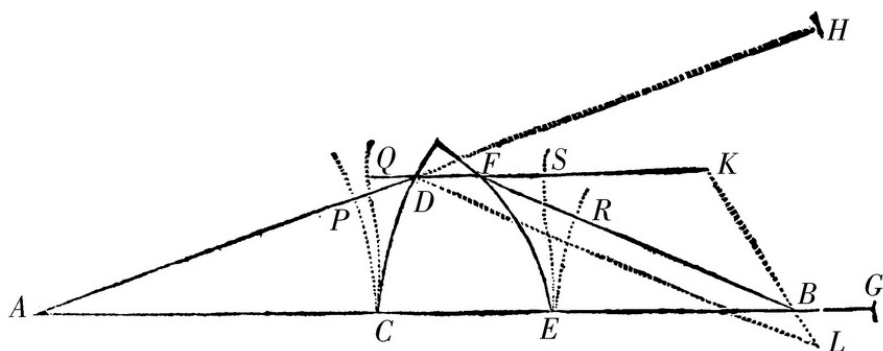
系理2 如果一个物体沿按照任何定律所引的直线AD入射任意的表面CD，沿另一任意的直线DK出射，并假设从点C引曲线CP，CQ，它们总

与AD，DK垂直：直线PD和QD增量，且所以由那些增量生成的直线PD和QD本身，彼此如同入射的和出射的正弦；且反之亦然。

命题XCVIII 问题XLVIII

假定同样的情形，又围绕轴AB画出任意一个规则的或者不规则的吸引表面CD，从一个给定的位置A发出的物体应经过它：需求第二个吸引表面EF，由它所有那些物体汇聚到一个给定的位置B。

连结AB截第一个表面于C且截第二个表面于E，任意选取点D。并假设在第一个表面入射的正弦比从同一个表面出射的正弦，和从第二个表面出射的正弦比在同一个表面入射的正弦，如同给定的某个量M比另一个给定的量N：延长AB至G，使得BG比CE如同M - N比N；又延长AD至H，使得AH等于AG；再延长DF至K，使得DK比DH如同N比M。连结KB，且以D为中心，DH为间隔画圆交KB的延长于L，引BF平行于DL：则点F接触〔曲〕线EF，它围绕轴AB旋转画出要求的面。此即所作。



因为想象线CP，CQ分别与线AD，DF，且线ER，ES分别与线FB，FD处处垂直，且因此QS和CE总相等；又（由命题XCVII系理2）PD比QD如同M比N，且因此如同DL比DK或者FB比FK；再由分比如同DL - FB或者PH - PD - FB比FD或者FQ - QD；又由合比，如同PH - FB比FQ，亦即（由于PH与CG，QS与CE相等）CE+BG - FR比CE - FS。事实上（由于BG比CE和M - N比N成比例）CE+BG比CE也如同M比N；且因此由分比FR比FS如同M比N；且所以（由命题XCVII系理2）面EF逼迫沿直线DF入射的物体，沿直线FR前往位置B。此即所证。

解释

按同样的方法可继续到三个或者更多的表面。但对于光学的应用，球形最为适宜。如果望远镜的物镜由中间封闭着水的两块玻璃构成；则

发生在最外面的玻璃表面的折射，可能由水的折射而很精确地加以校正，这些物镜优于椭圆形或者双曲线形透镜。不仅因为它们能更容易且更准确地制造，也因为它们能更准确地曲折位于透镜轴之外的光锥（*penicillus radii*）。然而，不同光线的不同折射能力是通过或者球形或者其他任意图形的完善的光学的阻碍。除非产生于这个根源的那些误差能被校正，用在校正其他误差的一切辛劳均为浪费。

第二卷 论物体的运动

第I部分 论所受的阻碍按照速度之比的物体的运动

命题I 定理I

一个物体，它所受的阻碍按照速度之比，由于阻碍失去的运动如同在运动中所走完的空间。

因为由于在每一相等的时间的小部分失去的运动如同速度，这就是，如同完成的路程的一个小部分：由合比，整个时间失去的运动如同整个路程。此即所证。

系理 所以，如果一个物体，在完全隔绝重力的自由的空中仅由其固有的力运动；既给定开始时的整个运动，又给定此后走完一个空间所剩下的运动：整个空间被给定，它能由物体在无限的时间画出。因为那个空间比已画出的空间，如同在开始时的整个运动比那个运动已失去的部分。

引理 I

与它们自己的差成比例的量构成连比。

设A比A-B如同B比B-C和C比C-D，等等，由换比（convertendo）A比B如同B比C以及如同C比D，等等。此即所证。

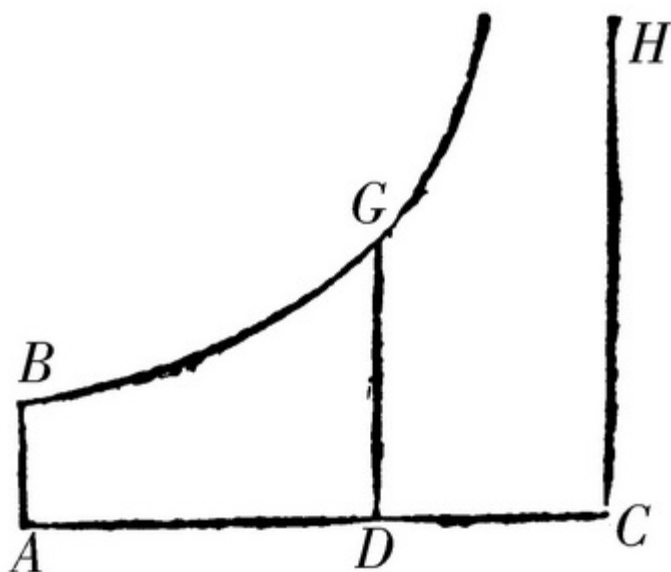
命题II 定理II

如果一个物体所受的阻碍按照速度之比，且仅由其固有的力在类似的介质（medium simile）中运动，时间被取作相等：在每一段时间开始时的速度成一几何所级数，且在每一段时间画出的空间如同速度。

情形1 设时间被分成相等的小部分；且如果在每一小部分的开始，物体受到阻力的一次冲击（impulsus），它如同速度；在每一时间的小部分中速度的减量如同同一速度。所以速度与它们的差成比例，且所以（由第II卷引理I）成连比。因此，如果由相等数目的小部分构成任意相等的时间，在那些时间开始时的速度，如同在一连续级数中的项，在其中通过跳跃，略去各处相等数目的中间项而被取得。但这些项的比由同等重复的中间项的等比构成，且因此这些复合的比彼此相同。所以速度，它们与这些项成比例，成一几何级数。现在减小那些相等的时间的小部分，且它们的数目增加以至无穷，使得阻力的冲击成为连续的；在相等的时间开始时的速度，总成连比，在这种情形亦成连比。此即所证。

情形2 且由分比，速度的差，这就是，在每一段时间[速度]失去的部分，如同整个的速度；但是在每一段时间画出的空间如同速度失去的部分（由第II卷命题I），且所以也如同整个的速度。此即所证。

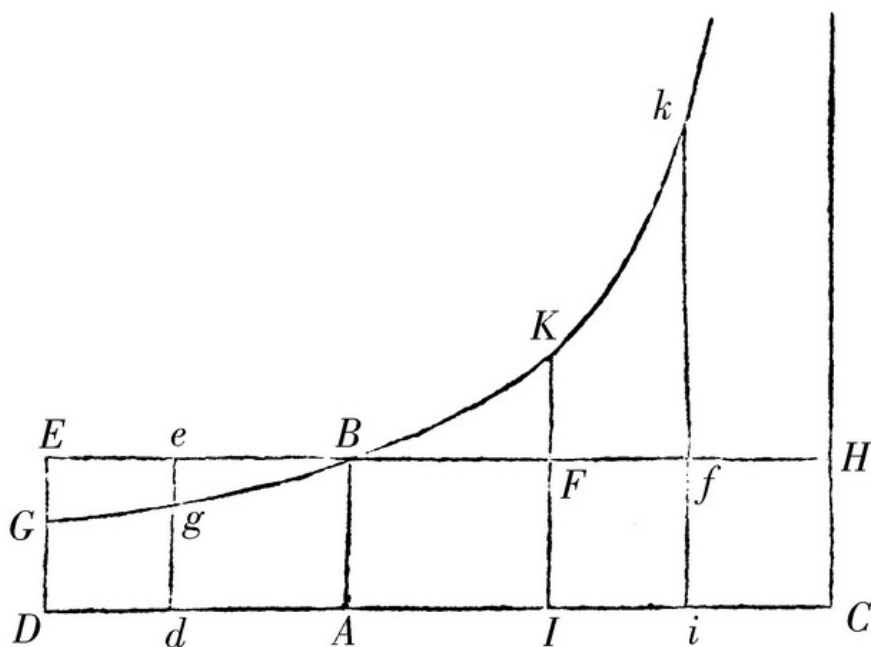
系理 因此，如果以直角渐近线AC，CH画出双曲线BG，且AB，DG垂直于渐近线AC，又在运动开始时，任意给定的直线AC既表示物体的速度又表示介质的阻力，但时间流逝后由不定的直线DC表示：时间能由面积ABGD表示，且在那段时间画出的空间能由直线AD表示。因为，如果那个面积按照与时间相同的方式由点D的运动均匀地增加，直线DC以与速度相同的方式按照一几何比减小，且在相同的时间直线AC被画出的部分按照相同的比减小。



命题III 问题I

一个物体，当它在类似的介质中直线上升或下降时，所受阻碍按照速度的比，且被均匀的重力推动，确定它的运动。

物体上升时，由任意给定的矩形BACH表示重力，且在开始上升时，介质的阻力由直线AB另一侧的矩形BADE表示。对成直角的渐近线AC，CH，过点B画双曲线截垂线DE，de于G，g；则上升的物体在时间DGgd画出空间EGGe，在时间DGBA画出整个上升的空间EGB；在时间ABKI画出下降的空间BfK，且在时间IKki画出下降的空间KfKk；且物体的速度（与介质的阻力成比例）在这些时期分别是ABED，ABed，零，ABfI，ABfi；再者，最大的速度，它能由物体在下降中获得，为BACH。

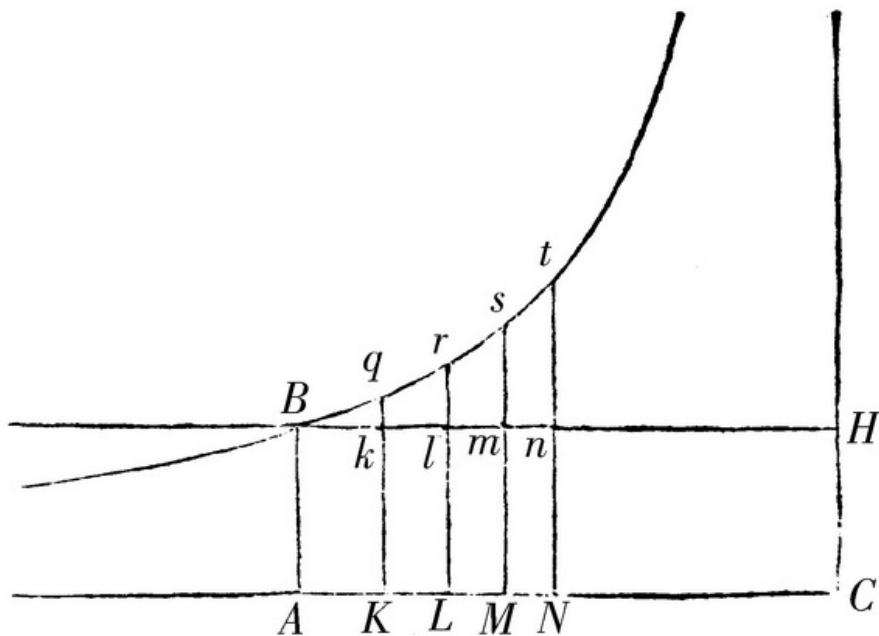


因为把矩形BACH分解为无数矩形Ak，Kl，Lm，Mn，等等，它们如同同样数目的相等时间所成的速度增量；零，Ak，Al，Am，An，等等，如同整个速度，且因此（由假设）如同每一段相等的时间开始时介质的阻力。使AC比AK或者ABHC比ABkK如同重力比第二段时间开始时的阻力，再从重力减去阻力，则留下的ABHC，KkHC，LIHC，MmHC，等等，如同绝对力，由它们在每一段时间开始时物体被推动，且因此（由运动定律II）如同速度的增量，亦即，如同矩形Ak，Kl，Lm，Mn，等等，且所以（由第II卷引理I）成一几何级数。所以，如果延长直线Kk，Ll，Mm，Nn，等等交双曲线于q，r，s，t，等等，则面

积 $ABqK$, $KqrL$, $LrsM$, $MstN$, 等等, 相等, 且因此既与总是相等的时间又与总是相等的重力类似。但是面积 $ABqK$ (由第I卷引理VII系理3和

$\frac{1}{2}$

引理VIII) 比面积 Bkq 如同 Kq 比 $\frac{1}{2}kq$ 或者 AC 比 $12AK$, 这就是, 如同重力比在第一段时间中间的介质中的阻力。由类似的论证, 面积 $qKLr$, $rLMs$, $sMNt$ 等等, 比面积 $qklr$, $rlms$, $smnt$, 等等, 如同重力比在第二段时间中间的, 第三段时间中间的, 第四段时间中间的, 等等的阻力。因为相等的面积 $BAKq$, $qKLr$, $rLMs$, $sMNt$, 等等与重力类似, 面积 Bkq , $qklr$, $rlms$, $smnt$, 等等与在每一段时间中间的阻力类似, 这就是 (由假设) 与速度类似, 因此与画出的空间类似。对类似的量求和, 面积 Bkq , Blr , Bms , Bnt , 等等, 与所画出的整个空间类似; 且面积 $ABqK$, $ABrL$, $ABsM$, $ABtN$, 等等, 与时间类似。所以物体在下降期间, 在任意的时间 $ABrL$, 画出空间 Blr , 且在时间 $LrtN$, 画出空间 $rlnt$ 。此即所证。对上升运动有类似的证明。此即所证。



系理1 所以, 最大的速度, 物体在下落中能获得这一速度, 比任意给定的时间它所获得的速度, 如同给定的重力, 由它那个物体持续被推动, 比阻碍力, 由它在那段时间的最后物体被施加。

系理2 然而, 时间按照算术级数增长, 那个最大的速度与上升时速度的和, 及同一速度与下降时速度的差, 按照几何级数减小。

系理3 但是空间的差, 它们在相等的时间差被物体画出, 按照相同的几何级数减小。

系理4 被物体所画出的空间是两个空间的差，其中一个空间如同从下落开始所用的时间，另一个空间如同速度，这些空间在下落开始时彼此相等。

命题IV 问题II

假设重力在某种类似的介质中是均匀的，且垂直趋向水平面；确定在同一介质中抛射体的运动，它所受阻碍与其速度成比例。

设抛射体从任意位置D沿任意直线DP离去，且由长度DP表示运动开始时它的速度。由点P向水平线DC落下垂线PC，并截DC于A，使得DA比AC如同来自向上运动开始时介质的阻力比重力；或者（同样）使得DA和DP之下的矩形比AC和CP之下的矩形，如同运动开始时总的阻力比重力。以渐近线DC，CP画任意双曲线GTBS截垂线DG，AB于G和B；再补足平行四边形DGKC，它的边GK截AB于Q。取直线N，按照它比QB如同DC比CP；且从直线DC上的任意点R竖立垂线RT，它交双曲线于T，且交直线EH，GK，DP于I，t和V；在RT上取 V_r 等于 $(tGT)/N$ ，或者同样，取 R_r 等于 $(GTIE)/N$ ；则在时刻DRTG抛射体前进到点r，画出曲线DraF，点r总与它接触，又[抛射体]在垂线AB上到达最大的高度a，且此后总向渐近线PC靠近。又在任意点r，它的速度如同曲线的切线rL。此即所求。

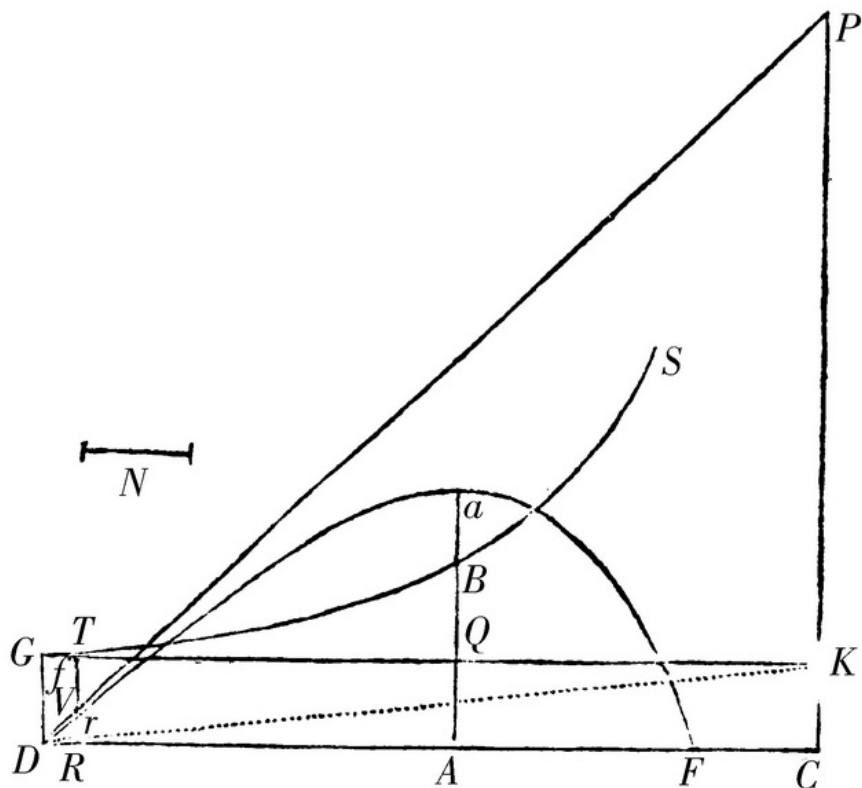
$(DR \times QB) / N$ ，又 R_r （亦即 $RV - V_r$ 或者 $\frac{N}{N}$ ）等于 $DR \times AB - RDGTN$ 。现在时间由面积 $RDGT$ 表示，且（由诸定律的系理II）物体的运动被分解为二，一个上升，另一个横向（ad latus）。又由于阻力如同运动，它亦被分解成与运动的部分成比例且相反的两部分；且因此长度，它由横向运动画出，（由本卷命题II）如同直线 DR ，高度（由本卷命题III）如同面积 $DR \times AB - RDGT$ ，这就是，如同直线 R_r 。但在运动开始时面积 $RDGT$ 等于矩形 $DR \times AQ$ ，且因此那条直线 R_r （或 $\frac{DR \times AB - DR \times AQ}{N}$ ）

在那时比 DR 如同 $AB - AQ$ 或者 QB 比 N ，亦即，如同 CP 比 DC ；因此如同在开始时在高度上的运动比在长度上的运动。所以，由于 R_r 总如同高度，且 DR 总如同长度，又在开始时 R_r 比 DR 如同高度比长度；由此 R_r 比 DR 总如同高度比长度，且所以物体在 [曲] 线 $DraF$ 上运动，点 r 与它持续接触。此即所证。

系理1 所以 R_r 等于 $(DR \times AB) / N - (RDGT) / N$ ；且因此，若延长 RT 至 X 使得 RX 等于 $(DR \times AB) / N$ ；亦即，若补足平行四边形 $ACPY$ ，连结 DY 截 CP 于 Z ，且延长 RT 直至它交 DY 于 X ；则 X_r 等于 $(RDGT) / N$ ，且因此与时间成比例。

系理2 因此，如果在一几何级数中取无数的 CR ，或者无数的 ZX ，亦达到同样的目的；则同样数目的 X_r 在一算术级数中。因此借助对数表，曲线 $DraF$ 容易被画出。

系理3 如果以顶点 D ，直径 DE 向下延长，且通径比 $2DP$ 如同运动开始时的总阻力比重力，构作抛物线：速度，物体应以它沿直线 DP 离开位置 D ，在阻力均匀的介质中画出曲线 $DraF$ ，与它应离开同一位置 D ，沿同一直线 DP ，在没有阻力的空间画出一条抛物线的速度是相同的。因为这条抛物线的通径，在运动刚开始时，是 $(DV_{quad.}) / (V_r)$ ；且 V_r 等于 $(tGT) / N$ 或 $(DR \times Tt) / (2N)$ 。但如果引一条平行于 Dk 的直线，它将与双曲线 GTS 切于 G ，因此 Tt 等于 $(CK \times DR) / (DC)$ ，且 N 等于 $(QB \times DC) / (CP)$ 。且所以 V_r 等于 $(DR_q \times Ck \times CP) / (2DC_q \times QB)$ ，亦即（由于 DR 和 DC ， DV 和 DP 成比例） $(DV_q \times CK \times CP) / (2DP_q \times QB)$ ，又得出通径 $(DV_{quad.}) / (V_r)$ 为 $(2DP_q \times QB) / (CK \times CP)$ ，亦即（由于 QB 和 CK ， DA 和 AC 成比例） $(2DP_q \times DA) / (AC \times CP)$ ，且因此比 $2DP$ ，如同 $DP \times DA$ 比 $CP \times AC$ ；这就是，如同阻力比重力。此即所证。

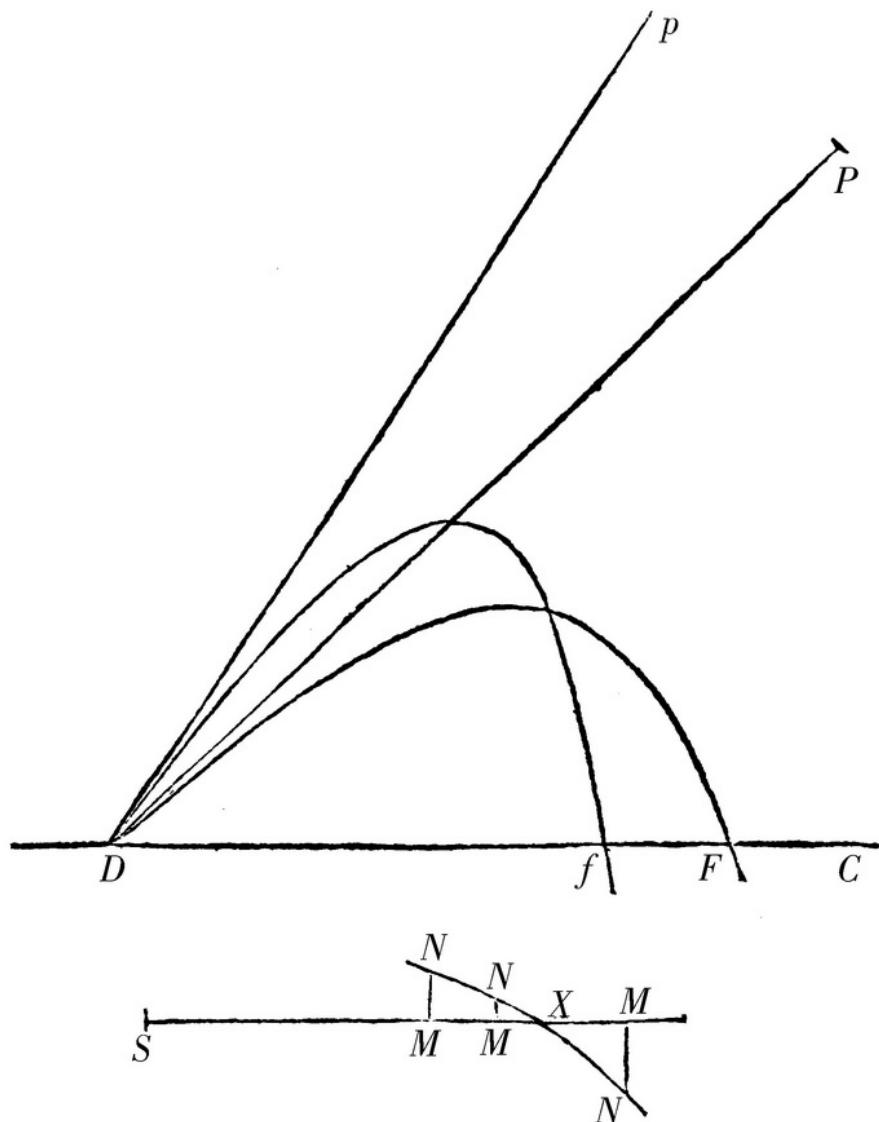


系理4 因此，如果物体从任意位置D，沿任意位置给定的直线DP，以给定的速度被抛射；且介质的阻力在运动一开始即被给定，能发现曲线DraF，它由同一物体画出。因由所给定的速度，抛物线的通径亦被给定，这是习知的。又取 $2DP$ 比那条通径如同重力比阻力， DP 被给定。其次，在A分割DC，使得 $CP \times AC$ 比 $DP \times DA$ 按照重力比阻力的那个相同的比，点A被给定。且由此曲线DraF被给定。

介质的阻力及抛物线的通径都被给定；且因此运动开始时的速度亦被给定。然后在任意位置 r ，由切线 rL 的长度，与它成比例的速度，以及与速度成比例的阻力被给定。

系理6 但是由于长度 $2DP$ 比抛物线的通径如同重力比在 D 的阻力；且增加速度，阻力按照相同的比被增加，抛物线的通径按照那个比的二次方增加：显然长度 $2DP$ 按照那个简单的比增加，且因此它总与速度成比例，由角 CDP 的改变，它既不增加，亦不减小，除非速度被改变。

系理7 因此，从现象近似地确定曲线 $DraF$ 的方法是明显的，并因此推知阻力和物体被抛射的速度。设两个相似且相等的物体以相同的速度从位置 D 以不同的角 CDP ， CD_p 被抛射，且已知它们落在水平面 DC 上的位置 F ， f 。然后，假设取任意长度代表 DP 或 D_p ，设想在 D 的阻力比重力按照任意的比，且那个比由任意的长度 SM 表示。此后，经过计算，从那个假设的长度 DP ，求得长度 DF ， Df ，并从经计算发现的比 $(Ff)/(DF)$ 减去经实验发现的同样的比，且差由垂线 MN 表示。在直线 SM 的一侧画正的差，并在另一侧画负的差，经过点 N ， N ， N 画一条规则的曲线(33) NNN 截直线 SM 于 X ，则 SX 为阻力比重力的真实比，它就是所要求的。由这个比经计算求得长度 DF ；则长度，它比假设的长度 DP ，如同由实验得知的长度比刚才发现的长度 DF ，是真实长度 DP 。这一旦求得，就既有了物体所画出的曲线 $DraF$ ，又有了在每个位置物体的速度和阻力。



解释

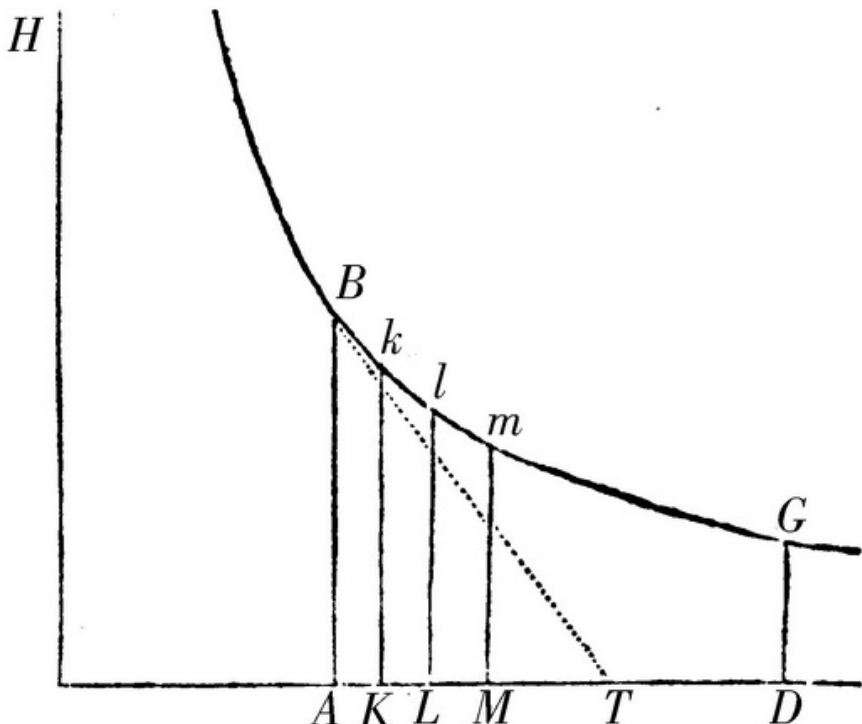
然而，物体的阻力按照速度之比，这一假设作为数学上的更甚于它作为自然界的。在介质中，它们完全缺乏刚性（rigor），物体的阻力按照速度的二次比。因为由更迅速的物体的作用，按照更大的速度之比的更大的运动在更短的时间被传播给相同量的介质；且因此在相等的时间，由于更大量的介质被扰动，更大的运动按照[速度的]二次比被传播；且阻力（由运动的定律II和定律III）如同被传播的运动。所以，我们来看看，由这个阻力定律能发生何种运动。

第II部分 论所受的阻碍按照速度的二次比的物体的运动

命题V 定理III

如果一个物体所受的阻碍按照速度的二次比，且仅以其固有的力在一种类似的介质中运动；若时间被取为从较小项到较大项前进的几何级数：我说，在每一段时间开始时物体的速度按照同一几何级数的反比；又，空间是相等的，它们在每一段时间被画出。

因为由于介质的阻力与速度的平方成比例，且速度的减量与阻力成比例；如果时间被分为无数相等的小部分，每一段时间开始时速度的平方与同样速度的差成比例。令那些时间的小部分为 AK, KL, LM ，等等，在直线 CD 上取得，且竖立垂线 AB, Kk, Ll, Mm ，等等，交以中心 C ，直角渐近线 CD ， CH 画出的双曲线 $BklmG$ 于 B, k, l, m ，等等，又 AB 比 Kk 如同 CK 比 CA ，由分比， $AB-Kk$ 比 Kk 如同 AK 比 CA ，由更比， $AB-Kk$ 比 AK 如同 Kk 比 CA ，且因此如同 $AB \times Kk$ 比 $AB \times CA$ 。因此，由于 AK 和 $AB \times CA$ 被给定，则 $AB-Kk$ 如同 $AB \times Kk$ ；且最终，当 AB 和 Kk 重合，如同 ABq 。再由类似的论证， $Kk-Ll, Ll-Mm$ ，等等，如同 Kk_{quad} ， Ll_{quad} ，等等。所以直线 AB, Kk, Ll, Mm 的平方如同它们的差；于是，由于速度的平方也如同它们的差，两者的级数是类似的。由已证明的得出，这些线所画出的面积所成的级数也与速度所画出的空间所成的级数相似。所以，如果第一段时间 AK 开始时的速度由直线 AB 表示，第二段时间 KL 开始时的速度由直线 Kk 表示，且第一段时间画出的长度由面积 $AKkB$ 表示；此后所有速度由此后的直线 Ll, Mm ，等等表示，且所画出的长度由面积 Kl, Lm ，等等表示。又由合比，如果整个时间由它的部分的和 AM 表示，画出的整个长度就由它的部分的和 $AMmB$ 表示。现在想象时间 AM 被如此分成部分 AK, KL, LM 等等，使得 CA, CK, CL, CM ，等等在一几何级数中；那些部分在相同的级数中，且速度 AB, Kk, Ll, Mm ，等等，按照同一级数的反比，又画出的空间 Ak, Kl, Lm ，等等，相等。此即所证。



系理1 所以，显然，如果时间用渐近线的任意部分AD表示，且在时间一开始时的速度用纵标线AB表示；在时间结束时的速度用纵标线DG表示，则被画出的整个空间用双曲线之下的面积ABGD表示；一个空间，它能由另一物体在相同的时间AD，以初始速度AB，在没有阻力介质中画出，用矩形 $AB \times AD$ 表示。

系理2 因此，在阻力介质中所画出的空间被给定，取那个空间比以均匀的速度AB能在无阻力介质中同时画出的空间，如同双曲线的面积ABGD比矩形 $AB \times AD$ 。

系理3 介质的阻力亦被给定，在运动刚开始时使它等于一均匀的向心力，它能在一落体通过无阻力介质时，经时间AC，生成速度AB。因为如果引BT，它切双曲线于B，且交渐近线于T；直线AT等于AC，并表示时间，在此期间初始阻力均匀地持续能抵消掉整个速度AB。

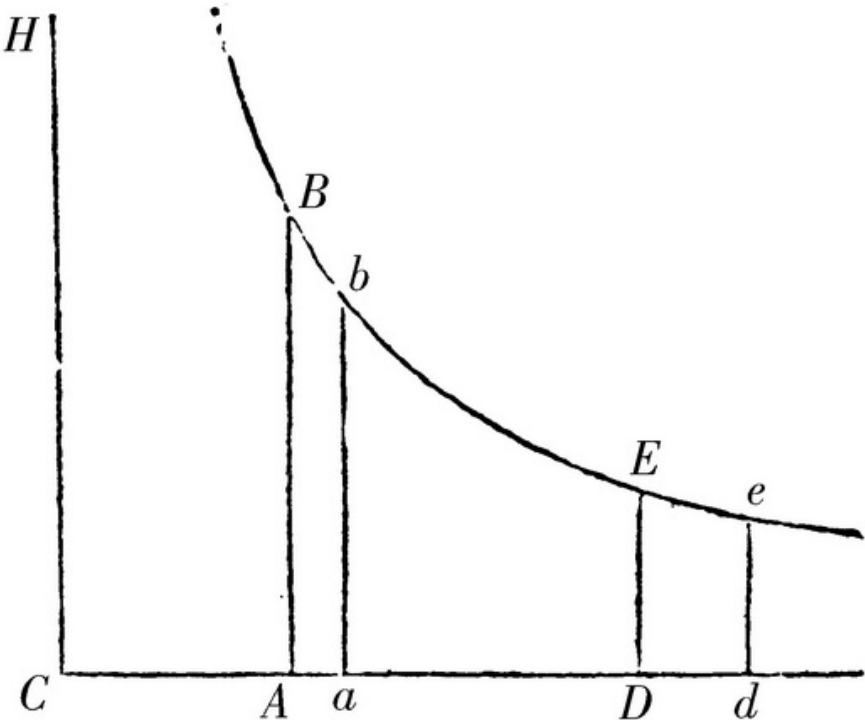
系理4 且因此这个阻力比重力，或者任意其他给定的向心力之比亦被给定。

系理5 且反之亦然，如果阻力比任意给定的向心力之比被给定；时间AC被给定，在此期间等于阻力的一个向心力能产生任意速度AB；且因此点B被给定，经过它，以CH，CD为渐近线的双曲线被画出；以及空间ABGD，物体以那个速度AB开始它的运动，在阻力类似的介质中，经

任意时间AD能画出它。

命题VI 定理IV

同质且相等的诸球形物体，所受到的阻碍按照速度的二次比，且仅由其固有的力推进，在与初始速度成反比的时间，总画出相等的空间，且速度失去的部分与整个速度成比例。



依直角渐近线CD，CH画任意双曲线BbEe截垂线AB，ab，DE，de于B，b，E，e，初始速度由垂线AB，DE，且时间由直线Aa，Dd表示。所以，使Aa比Dd如同（由假设）DE比AB，且因此如同（由双曲线的性质）CA比CD；又由合比，如同Ca比Cd。所以面积ABba，DEed，这就是，所画出的空间，彼此相等，且初始速度AB，DE与末速度ab，de成比例，所以由分比亦与它们失去的部分AB-ab，DE-de成比例。此即所证。

。

命题VII 定理V

如果诸球形物体所受的阻碍按照速度的二次比，在与初始运动成正比且与初始阻力成反比的时间，运动失去的部分与整个运动成比例，且所画出的空间与那些时间及初始速度的联合成比例。

因为运动失去的部分如同阻力和时间的联合。所以那些部分与整体成比例，阻力与时间的联合应如同运动。因此时间与运动成正比且与阻力成反比。由此，如果时间的小部分按照此比取得，物体总失去与整体成比例的运动的少部分。又由于速度之比被给定，它们所画出的空间总如同初始速度和时间的联合。此即所证。

系理1 所以，如果等速物体所受的阻碍按照直径的二次比：同质球以任意速度无论以何种方式运动，所画出的空间与它们的直径成比例，运动失去的部分与整体成比例。因为每个球的运动如同它的速度和质量的联合，亦即，如同速度和直径的立方的联合；阻力（由假设）如同直径的平方和速度的平方的联合；且时间（由本命题）按照前一个比的正比和后一个比的反比，亦即，与直径成正比且与速度成反比；且因此，空间，它与时间和速度成比例，如同直径。

系理2 如果等速物体所受的阻碍按照直径的二分之三次比：同质球以任意速度无论以何种方式运动，所画出的空间按照直径的二分之三次比，运动失去的部分与整体成比例。

系理3 且一般地，如果等速物体所受的阻碍按照直径的任意次比：空间，同质球以任意速度无论以何种方式在其中运动，运动失去的部分与整体成比例，如同直径的立方除以那个幂。令[球的]直径为 D 和 E ，且如果阻力，当假定速度相等时，如同 D^n 和 E^n 。空间，球以任意速度无论以何种方式在其中运动，运动失去的部分与整体成比例，如同 D^{3-n} 和 E^{3-n} 。且所以同质球画出的空间与 D^{3-n} 和 E^{3-n} 成比例，并按照与在开始时彼此之比相同的比保持速度。

系理4 但是，如果球不是同质的，由较密的球画出的空间应按照密度之比被增加。因为运动，对于相同的速度，其大小按照密度之比，且时间（由本命题）按照运动的正比被增大，而所画出的空间按照时间之比。

系理5 又，如果球在不同的介质中运动；在介质中的空间，其他情况相同，对阻力大的[介质]，按照较大的阻力之比被减小。因时间（由本命题）按照阻力增加的比被减小，且空间按照时间之比。

引理 II

一个生成量（*gentium*）的瞬（*momentum*）等于每个生成边的瞬乘以那些边的幂指数且连乘以它们的系数。

我称每一个量为生成量，不用加法或减法，它由任意的边或者项在算术中由乘法、除法或求根生成；在几何中由求容积和边，或者比例的外项和内项生成。此类量是乘积、商、根、矩形、平方、立方、平方根、立方根，以及诸如此类。这里我考虑的这些量，是不确定的和变化的，且好像被一连续的运动或者流（*fluxus*）增加或减小；且我用瞬这一名称意指它们的瞬时增量或减量：使得增量为被加上的或正的瞬，且减量为被减去的或负的瞬。但是要防备把瞬理解为有限的小部分。有限的小部分不是瞬，而正是由瞬生成的量。它们应被理解为有有限大小的刚生成的成分。因为这个引理的目的不在于瞬的大小，而在于它们生成时的初始比。如果瞬被增量或者减量的速度（也可能被称为量的运动，变化和流数（*fluxiones*））或者与这些速度成比例的任何有限量代替，情形是一样的。但每个生成边的系数是一个量，它来自生成量除以这个边。

所以,这个引理的意义是,如果由连续运动增加或者减小的任意量 A, B, C , 等等的瞬, 或与它们成比例的变化速度, 被叫做 a, b, c , 等等, 生成的矩形 AB 的瞬或者变化为 $aB + bA$, 且生成的容量 ABC 的瞬为 $aBC + bAC + cAB$; 又生成的幂 $A^2, A^3, A^4, A^{\frac{1}{2}}, A^{\frac{3}{2}}, A^{\frac{1}{3}}, A^{\frac{2}{3}}, A^{-1}, A^{-2}$ 和 $A^{-\frac{1}{2}}$ 的瞬分别为 $2aA, 3aA^2, 4aA^3, \frac{1}{2}aA^{-\frac{1}{2}}, \frac{3}{2}aA^{\frac{1}{2}}, \frac{1}{3}aA^{-\frac{2}{3}}, \frac{2}{3}aA^{-\frac{1}{3}}, -aA^{-2}, -2aA^{-3}$ 和 $-\frac{1}{2}aA^{-\frac{3}{2}}$ 。而且一般地, 任意的幂 $A^{\frac{n}{m}}$ 的瞬为 $\frac{n}{m}aA^{\frac{n-m}{m}}$ 。同样, 生成量 A^2B 的瞬为 $2aAB + bA^2$, 且生成量 $A^3B^4C^2$ 的瞬为 $3aA^2B^4C^2 + 4bA^3B^3C^2 + 2cA^3B^4C$; 又生成量 $\frac{A^3}{B^2}$ 或 A^3B^{-2} 的瞬为 $3aA^2B^{-2} - 2bA^3B^{-3}$; 对其余情况亦然。引理按如下方式被证明。

情形 1 任意矩形 AB 被持续运动所增加的, 当边 A 和 B 缺少瞬的一半 $\frac{1}{2}a$ 和 $\frac{1}{2}b$ 时, 为 $A - \frac{1}{2}a$ 乘以 $B - \frac{1}{2}b$, 或者 $AB - \frac{1}{2}aB - \frac{1}{2}bA + \frac{1}{4}ab$; 且当边 A 和 B 增加瞬的另一半时, 它成为 $A + \frac{1}{2}a$ 乘以 $B + \frac{1}{2}b$ 或者 $AB + \frac{1}{2}aB + \frac{1}{2}bA + \frac{1}{4}ab$ 。从这个矩形中减去前一个矩形, 则超出 $aB + bA$ 被保留。所以边的整个增量 a 和 b 生成矩形的增量 $aB + bA$ 。此即所证。

情形 2 假设 AB 总等于 G , 则容量 ABC 或者 GC 的瞬 (由情形 1) 为 $gC + cG$, 亦即 (如果 G 和 g 被 AB 和 $aB + bA$ 代替) $aBC + bAC + cAB$ 。此理适于任意数目的边之下的容量。此即所证。

情形3 假设边 A, B 和 C 彼此总相等, 则 A^2 的, 亦即矩形 AB 的瞬 $aB + bA$ 为 $2aA$; A^3 , 亦即容量 ABC 的瞬 $aBC + bAC + cAB$ 为 $3aA^2$ 。且由同样的论证, 任意的幂 A^n 的瞬为 naA^{n-1} 。此即所证。

情形4 因为, 由于 $\frac{1}{A}$ 乘以 A 为 1 , $\frac{1}{A}$ 的瞬乘以 A , 与 $\frac{1}{A}$ 乘以 a 一起是 1 的瞬, 亦即, 零。因此 $\frac{1}{A}$ 或 A^{-1} 的瞬为 $-\frac{a}{A^2}$ 。且一般地, 由于 $\frac{1}{A^n}$ 乘以 A^n 为 1 , $\frac{1}{A^n}$ 的瞬乘以 A^n 与 $\frac{1}{A^n}$ 乘以 naA^{n-1} 一起是零。且因此 $\frac{1}{A^n}$ 或 A^{-n} 的瞬为 $-\frac{na}{A^{n+1}}$ 。此即所证。

情形5 且由于 $A^{\frac{1}{2}}$ 乘以 $A^{\frac{1}{2}}$ 为 A , $A^{\frac{1}{2}}$ 的瞬乘以 $2A^{\frac{1}{2}}$, 由情形3, 为 a , 且因此 $A^{\frac{1}{2}}$ 的瞬为 $\frac{a}{2A^{\frac{1}{2}}}$ 或者 $\frac{1}{2}aA^{-\frac{1}{2}}$ 。且一般地, 如果假设 $A^{\frac{m}{n}}$ 等于 B , 则 A^m 等于 B^n , 且因此 maA^{m-1} 等于 nbB^{n-1} , 而 maA^{-1} 等于 nbB^{-1} 或者 $nbA^{-\frac{m}{n}}$, 且因此 $\frac{m}{n}aA^{\frac{m}{n}-1}$ 等于 b , 亦即, 等于 $A^{\frac{m}{n}}$ 的瞬。此即所证。

情形6 所以任意的生成量 $A^m B^n$ 的瞬是 A^m 的瞬乘以 B^n , 同时 B^n 的瞬乘以 A^m , 亦即 $maA^{m-1} B^n + nbB^{n-1} A^m$; 指数 m 和 n 或者为整数, 或者为分数, 或者为正, 或者为负。且此理适于多个幂之下的容量。此即所证。

系理1 因此成连比的量, 如果一项被给定, 其余项的瞬如同那些项乘以它们和给定项间隔的数目。令 A, B, C, D, E, F 成连比; 且如果项 C 被给定, 其余项的瞬彼此如同 $-2A, -B, D, 2E, 3F$ 。

系理2 且如果在四个成比例的项中两个内项被给定, 外项的瞬如同相同的外项。同样可以理解任意给定的矩形的边。

系理3 且如果两个平方的和或差被给定, 边的瞬与边成反比。

解释

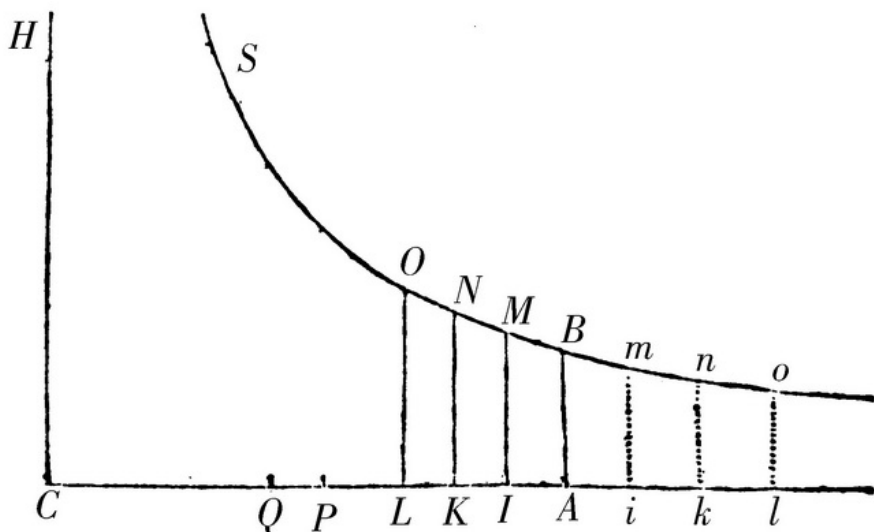
在1672年12月10日致我们的同国人J.科林斯先生的一封信中, 当描述一种切线方法时, 我猜测它与在那时向未公开的斯吕塞的方法相同;

我附加上：这是一个一般方法的特例，或更好些，是一个系理，不用任何麻烦的计算，它本身不仅扩展到画任意曲线的切线，无论它是几何的或是机械的或以任何方式涉及直线或曲线，而且扩展到解决其他关于曲线的曲率，面积，长度，重力的中心等难解的问题，且不限于（像许德的关于最大和最小的方法那样）那些没有无理量的方程。我把这个方法和其他的相结合，通过把方程化为无穷级数求解。信就至此。且这些话关系到在1671年我关于此问题写的论文。这个普遍方法的原理已包含在上一引理中。

命题VIII 定理VI

如果一个物体在均匀的介质中，由于重力均匀的作用，直线上升或者下降，且画出的整个空间被分成相等的部分，在每一部分开始时（当物体上升时，加上介质的阻力；或者在物体下降时，减去它）的绝对力被导出；我说，那些绝对力成一几何级数。

设重力由给定的直线AC表示；阻力由不定的直线AK，在物体的下降中绝对力由差KC，物体的速度由直线AP表示，它是AK和AC之间的比例中项，且因此按照阻力的二分之一比；在给定的时间的小部分所成的阻力的增量由短线KL，同时的速度的增量由短线PQ表示；又以C为中心，成直角的CA，CH为渐近线画任意双曲线BNS，交竖立的垂线AB，KN，LO于B，N，O。因为AK如同 AP_q ，它的瞬KL如同那个 AP_q 的瞬 $2APQ$ ，亦即，如同AP乘以KC；然而速度的增量PQ（由运动的第II定律）与生成力KC成比例。复合KL的比和KN的比，则矩形 $KL \times KN$ 如同 $AP \times KC \times KN$ ；这就是，由于矩形 $KC \times KN$ 被给定，如同AP。但双曲线的面积KNOL比矩形 $KL \times KN$ 的最终比，当点K和L会合时，为等量之比。所以那个消失的双曲线的面积如同AP。因此，双曲线ABOL的总面积由总与速度AP成比例的小部分KNOL构成，且所以与这个速度画出的空间成比例。现在那个面积被分为相等的部分ABMI，IMNK，KNOL，等等，则绝对力AC，IC，KC，LC，等等成一几何级数。此即所证。由类似的论证，在物体上升时，向点A的另一侧取相等的面积ABmi，imnk，knol，等等，显然，绝对力AC，iC，kC，IC，等等，为一连比。且因此，如果上升和下降的所有空间被取成相等，所有的绝对力IC，kC，iC，AC，IC，KC，LC，等等，为一连比。此即所证。



系理1 因此，如果所画出的空间由双曲线的面积ABNK表示；重力，物体的速度和介质的阻力能分别由直线AC，AP和AK表示；且反之亦然。

系理2 且最大的速度，物体在无限的下降中曾经获得过它，由直线AC表示。

系理3 所以如果对某一给定的速度，介质的阻力已知，最大的速度由取它比那个给定的速度，按照重力比那个已知的介质的阻力所具有的比的分之二一次比而被发现。

命题IX 定理VII

在刚才的证明的假定下，我说，如果一个圆扇形的和一个双曲线扇形的角的正切被取得与速度成比例，存在适当大小的半径：上升到最高位置的总时间如同圆扇形，且从最高位置下降的总时间如同双曲线扇形。

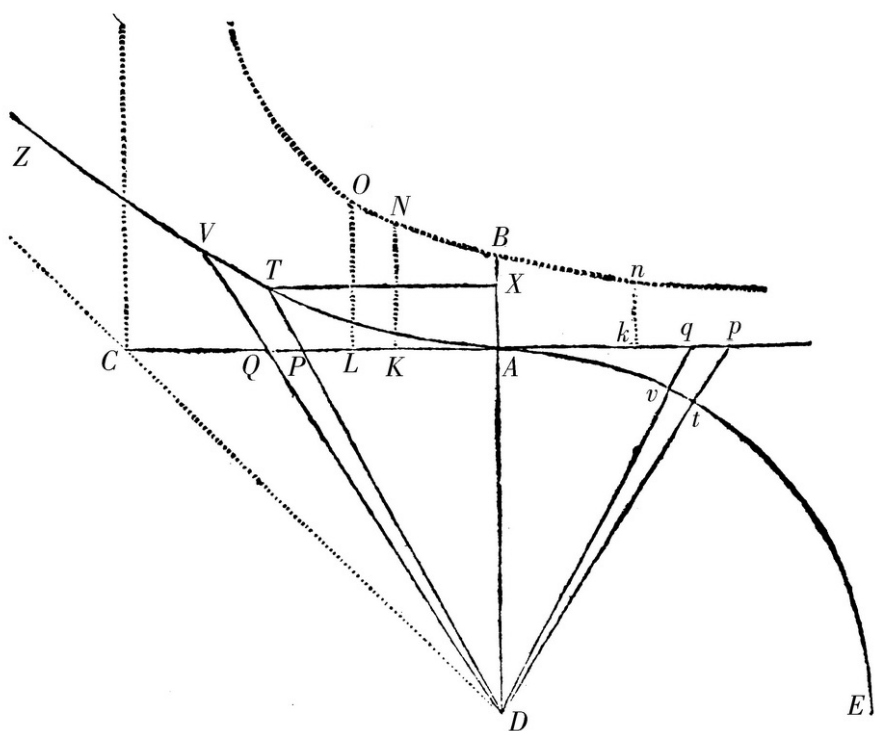
直线AC，它表示重力，引AD垂直且等于它。以D为中心，AD为半径画四分之一圆AtE；又画直角双曲线AVZ，它有轴AX，主顶点A和渐近线DC。引Dp，DP，则圆扇形AtD如同上升到最高位置的总时间；且双曲线扇形ATD如同自最高位置下降的总时间：只要扇形的切线Ap，AP如同速度。

情形1 引直线Dvq割下扇形的ADt和三角形ADp的瞬，或者极小的小部分tDv和qDp，它们被同时画出。因为那些小部分，由于公共的角D，

按照边的二次比，小部分 tD_v 如同 $(qD_p \times tD_{quad.}) / (pD_{quad.})$ ，亦即，由于 tD 被给定，如同 $(qD_p) / (pD_{quad.})$ 。但 $pD_{quad.}$ 等于 $AD_{quad.}$ 。

亦即， $AD_{quad.} + AD \times Ak$ ，或者 $AD \times Ck$ ；又 qD_p 等于 $\frac{1}{2} AD \times pq$ 。所以扇形的小部分 tD_v 如同 $(Pq) / (Ck)$ ，亦即，与速度的极小的减量 pq 成正比，且与那个使速度减小的力 Ck 成反比；且因此如同对应于速度的减量的时间的小部分。又由合比，在扇形 AD_t 中所有的小部分 tD_v 的和，如同对应所减小的速度 A_p 每次失去的小部分 pq 的时间的小部分的和，直到那个速度减小为零并消失；这就是，整个扇形 AD_t 如同从最高位置下降的总时间。此即所证。

情形2 引DQV既割下扇形DAV的，又割下三角形DAQ的极小的小部分TDV和PDQ；则这些小部分彼此之比如同 DT_q 比 DP_q ，亦即（如果TX和AP平行）如同 DX_q 比 DA_q 或者 TX_q 比 AP_q ，且由分比，如同 $DX_q - TX_q$ 比 $DA_q - AP_q$ 。但由双曲线的性质 $DX_q - TX_q$ 等于 AD_q ，且由双曲线， AP_q 等于 $AD \times AK$ 。所以小部分彼此之比如同 AD_q 比 $AD_q - AD \times AK$ ；亦即，如同 AD 比 $AD - AK$ 或者 AC 比 CK ；且因此扇形的小部分TDV等于 $(PDQ \times AC) / (CK)$ ；由是，由于 AC 和 AD 被给定，如同 $(PQ) / (CK)$ ，亦即，与速度的减量成正比，且与生成减量的力成反比；且因此，如同对应于减量的时间的小部分。再由合比，时间的小部分的和，在此期间，速度 AP 的所有的小部分 PQ 被生成，如同扇形 ATD 的小部分的和，亦即，总的时间如同整个扇形。此即所证。



系理2 对上升时所画出的空间有同样的结论。即是，那整个空间比一个空间，它在相同的时间以速度AC画出，如同面积 ABn_k 比扇形 ADt_0 。

系理3 物体在下落时经时间ATD的速度比一个速度，它在相同的时间在无阻力的空间所获得，如同三角形APT比双曲线扇形ATD。因为在无阻力介质中速度如同时间ATD，且在阻力介质中如同AP，亦即，如同三角形APD。又在开始下降时那些速度彼此相等，一如那些面积ATD，APD。

系理4 由同样的论证，上升时的速度比物体在相同的时间在无阻力的空间中能完全失去其整个上升的运动的速度的速度，如同三角形 A_pD 比圆扇形 A_tD ；或如同直线 A_p 比弧 A_t 。

系理5 所以时间，在此期间物体在阻力介质中下落获得速度AP，比一段时间，在此期间[物体]在无阻力空间中下落能获得最大的速度AC，如同扇形ADT比三角形ADC。且时间，在此期间速度AP能在阻力介质上升中失去，比一段时间，在此期间相同的速度能在无阻力的空间上升中失去，如同弧At比它的切线Ap。

系理6 因此，由给定的时间，上升或下降所画出的空间被给定。因为，物体在无限的下降中最大的速度被给定（由第II卷定理VI系理2和系

设 PQ 为那个平面,它垂直于图形的平面;曲线 $PFHQ$ 与这个平面交于点 P 和 Q ; G, H, I, K 为一个物体在这条曲线上由 F 前进到 Q 时的四个位置;且 GB, HC, ID, KE 为自这些点向地平线落下的四条平行的纵标线,并且立在地平线 PQ 的点 B, C, D, E 上;又纵标线之间的距离 BC, CD, DE 彼此相等。设自点 G 和 H 引直线 GL, HN 与曲线相切于 G 和 H , 且与向上延长的纵标线 CH, DI 交于 L 和 N , 再补足平行四边形 $HCDM$ 。又时间,在此期间物体画出弧 GH, HI , 按照高度 LH, NI 的二分之一比, 它们能由物体自切线下落在那些时间画出;而速度与画出的长度 GH, HI 成正比且与时间成反比。用 T 和 t 表示时间, 且用 $\frac{GH}{T}$ 和 $\frac{HI}{t}$ 表示速度;则在时间 t 产生的速度的减量, 用 $\frac{GH}{T} - \frac{HI}{t}$ 表示。这个减量来源于阻力对物体的迟滞, 以及重力对物体的加速。重力, 在物体下落且在其下落中画出空间 NI , 产生一个速度, 以它在相同的时间能画出那个空间的两倍, 正如伽利略已证明的;亦即, 此速度为 $\frac{2NI}{t}$ 。但是如果物体画出弧 HI , 那个弧只被它增加一个长度 $HI - HN$ 或者 $\frac{MI \times NI}{HI}$; 且因此只产生速度 $\frac{2MI \times NI}{t \times HI}$ 。这个速度加到上述的减量上, 则得到仅来自阻力的速度的减量, 即 $\frac{GH}{T} - \frac{HI}{t} + \frac{2MI \times NI}{t \times HI}$ 。且所以, 由于重力在相同的时间在下落物体上产生一个速度 $\frac{2NI}{t}$; 阻力比重力如同 $\frac{GH}{T} - \frac{HI}{t} + \frac{2MI \times NI}{t \times HI}$ 比 $\frac{2NI}{t}$, 或者如同 $\frac{t \times GH}{T} - HI + \frac{2MI \times NI}{HI}$ 比 $2NI$ 。

现在把横标线 CB, CD, CE 写作 $-o, o, 2o$ 。把纵标线 CH 写作 P , 且把 MI 写作任意的级数 $Qo + Roo + So^3 +$ 等等。则级数第一项后的所有项, 即 $Roo + So^3 +$ 等等, 是 NI , 又纵标线 DI, EK 和 BG 分别为 $P - Qo - Roo - So^3 -$ 等等, $P - 2Qo - 4Roo - 8So^3 -$ 等等, 和 $P + Qo - Roo + So^3 -$ 等等。且纵标线的差 $BG - CH$ 和 $CH - DI$ 的平方, 再对以上的平方加上 BC, CD 自身的平方, 得出弧 GH, HI 的平方 $oo + QQoo - 2QRo^3 +$ 等等, 和 $oo + QQoo + 2QRo^3 +$ 等等。它们的根 $o \sqrt{1 + QQ} - \frac{Q Roo}{\sqrt{1 + QQ}}$ 和 $o \sqrt{1 + QQ} + \frac{Q Roo}{\sqrt{1 + QQ}}$ 是弧 GH

和 HI 。此外,如果从纵标线 CH 减去纵标线 BG 与 DI 的和的一半,且从纵标线 DI 减去纵标线 CH 与 EK 的和的一半,保留的是弧 GI 和 HK 的矢 R_{oo} 和 $R_{oo} + 3 S_o^3$ 。又这些与短线 LH 和 NI 成比例,且所以按照无限短的时间 T 和 t 的二次比:因此 $\frac{t}{T}$ 之比等于

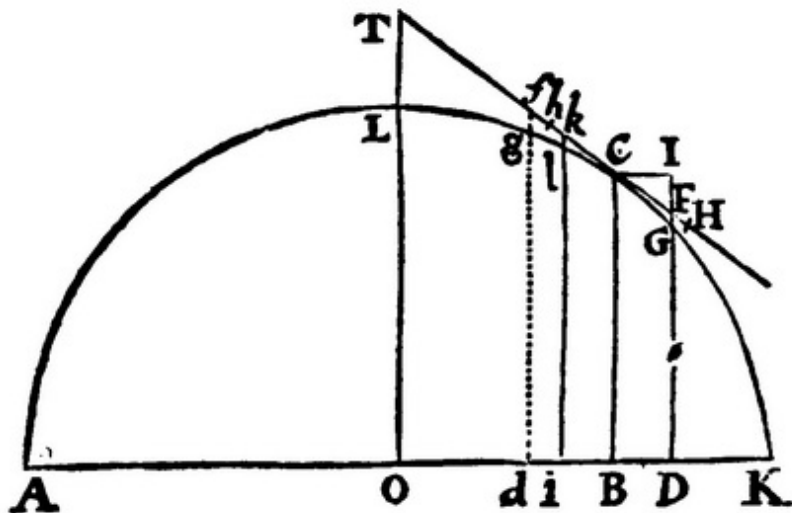
$\sqrt{\frac{R+3S_o}{R}}$ 或者 $\frac{R + \frac{3}{2}S_o}{R}$; 又把刚发现的 $\frac{t}{T}$, GH , HI , MI 和 NI 的值代入 $\frac{t \times GH}{T} - HI + \frac{2MI \times NI}{HI}$, 结果为 $\frac{3S_{oo}}{2R} \sqrt{1+QQ}$ 。又由于 $2NI$ 是 $2R_{oo}$, 现在阻力比重力如同 $\frac{3S_{oo}}{2R} \sqrt{1+QQ}$ 比 $2R_{oo}$, 亦即, 如同 $3S \sqrt{1+QQ}$ 比 $4RR$ 。

且速度是, 一个物体以它从任意位置 H , 沿切线 HN 离去, 能在真空中在具有直径为 HC 和通径为 $\frac{HN}{NI}$ 或者 $\frac{1+QQ}{R}$ 的抛物线上运动。

又阻力如同介质的密度和速度的平方的联合, 且所以介质的密度与阻力成正比且与速度的平方成反比, 亦即, 与 $\frac{3S \sqrt{1+QQ}}{4RR}$ 成正比且与 $\frac{1+QQ}{R}$ 成反比, 这就是, 如同 $\frac{S}{R \sqrt{1+QQ}}$ 。此即所求。

系理 1 如果切线 HN 向两个方向延长直至交任意的纵标线 AF 于 T : 则 $\frac{HT}{AC}$ 等于 $\sqrt{1+QQ}$, 且因此在上面能把 $\sqrt{1+QQ}$ 写作 $\frac{HT}{AC}$ 。既然如此, 阻力比重力之比如同 $3S \times HT$ 比 $4RR \times AC$, 速度如同 $\frac{HT}{AC \sqrt{R}}$, 且介质的密度如同 $\frac{S \times AC}{R \times HT}$ 。

系理 2 且因此, 如果曲线 $PFHQ$ 由底 (basis) 或者横标线 AC



和纵标线 CH 之间的关系定义,如通常那样;且纵标线被分解为收敛级数:问题通过级数的首项被便捷地解决,如下面的例子。

例 1 设曲线 $PFHQ$ 是画在直径 PQ 上方的半圆,且需求介质的密度,它使得一个抛射体在这条曲线上运动。

直径 PQ 在 A 被平分;称 AQ 为 n , AC 为 a , CH 为 e , 且 CD 为 o ; 则 DI_q 或者 $AQ_q - AD_q = nn - aa - 2ao - oo$, 或者 $ee - 2ao - oo$,

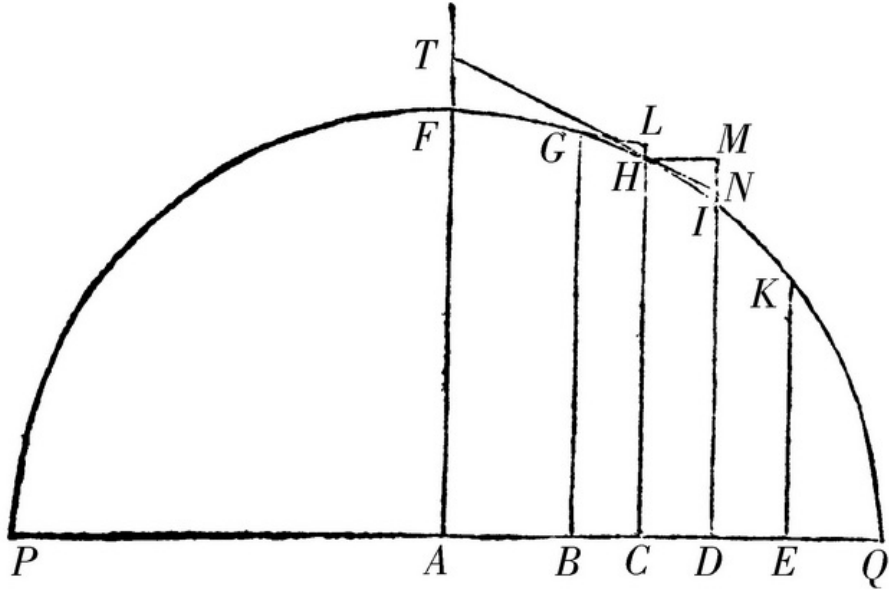
再由我们的求根的方法, $DI = e - \frac{ao}{e} - \frac{oo}{2e} - \frac{aao}{2e^3} - \frac{ao^3}{2e^3} - \frac{a^3 o^3}{2e^5} - \dots$ 。

这里把 $ee + aa$ 写作 nn , 则得到 $DI = e - \frac{ao}{e} - \frac{nno}{2e^3} - \frac{anno^3}{2e^5} - \dots$ 。

在这样一个级数中,我按这一方式区分相继的项。我所称呼的第一项,在其中无穷小量 (quantitas infinite parva) o 不存在;第二项,在其中那个量是一维的;第三项,在此项中它是二维的;第四项,在其中它是三维的;且如此以至无穷。且第一项,这里它是 e , 总表示站立在不定量 o 开始处的纵标线 CH 的长度。第二项,这里是 $\frac{ao}{e}$, 表示 CH 和 DN 之间的差,亦即短线 MN , 它被补足的平行

四边形 $HCDM$ 割下,且因此总确定切线 HN 的位置;如在此情形中,取 MN 比 HM 如同 $\frac{ao}{e}$ 比 o ,或者 a 比 e 。第三项,这里是 $\frac{nnoo}{2e^3}$,表示短线 IN ,它位于切线和曲线之间,且因此确定切角 IHN 或者曲线在 H 的曲率。如果那条短线 IN 有有限的大小,它能被第三项与其后以至无穷的项表示。但是,如果那条短线无限减小,随后的项成为无限小于第三项的项,且因此能被忽略。第四项确定曲率的变化,第五项确定[曲率的]变化的变化,且如此下去。因此,顺便提一下,很清楚不能轻视这些级数在问题的解依赖切线和曲线的曲率中的用处。

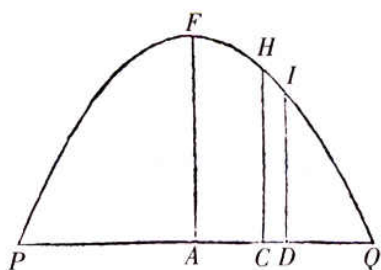
现在级数 $e - \frac{ao}{e} - \frac{nnoo}{2e^3} - \frac{anno^3}{2e^5} -$ 等等,与级数 $P - Qo - Roo - So^3 -$ 等等,相比较,且同样把 P, Q, R 和 S 写成 $e, \frac{a}{e}, \frac{nn}{2e^3}$ 和 $\frac{ann}{2e^5}$,又把 $\sqrt{1+QQ}$ 写成 $\sqrt{1+\frac{aa}{ee}}$ 或者 $\frac{n}{e}$,则得出介质的密度如同 $\frac{a}{ne}$,这就是(由于 n 被给定)如同 $\frac{a}{e}$,或者 $\frac{AC}{CH}$,亦即,如同切线 HT 的那个长度,它终止于成直角地立于 PQ 的半直径 AF ;且阻力比重力如



同 $3a$ 比 $2n$, 亦即, 如同 $3AC$ 比圆的直径 PQ ; 又速度如同 $\sqrt{CH}$ 。所以, 如果一个物体以适当的速度沿平行于 PQ 的直线离开位置 F , 且在每个位置 H , 介质的密度如同切线 HT 的长度, 又在某一位置 H 的阻力比重力如同 $3AC$ 比 PQ , 那个物体画出四分之一圆 FHQ 。此即所求。

但如果同一物体从位置 P , 沿垂直于 PQ 的直线离去, 且开始在半圆 PFQ 的弧上运动, 向中心 A 的相对一侧取 AC 或 a , 且所以它的符号必须改变, 且对 $+a$ 写作 $-a$ 。于是发现介质的密度如同 $-\frac{a}{e}$ 。但是自然界不允许负的密度, 这就是, 要加速物体的运动的密度; 且所以自 P 上升的一个物体不可能自然地画出四分之一圆 PF 。为了这种效果, 物体应被介质的推动加速, 而不被阻力阻碍。

例 2 设曲线 PFQ 为抛物线, 它具有的轴 AF 垂直于地平线 PQ , 且需求介质的密度, 它使一个抛射体在那条抛物线上运动。



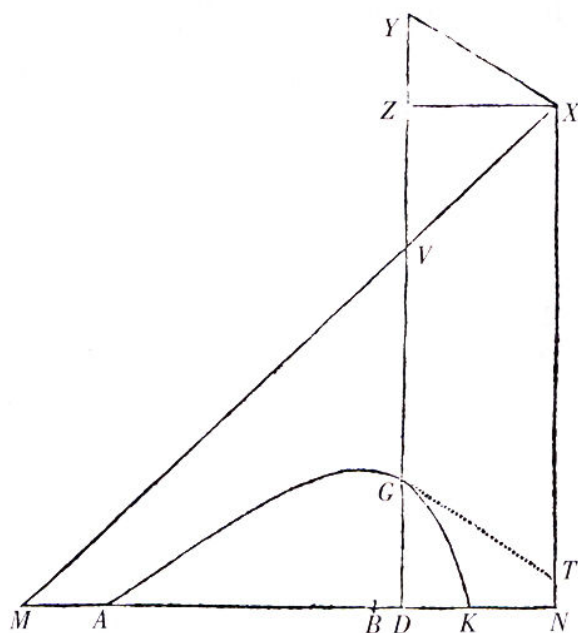
由抛物线的性质, 矩形 PDQ 等于纵标线 DI 和某一给定的直线之下的矩形; 这就是, 如果称那条直线为 b , PC 为 a , PQ 为 c , CH 为 e , 且 CD 为 o ; 矩形 $a+o$ 乘以 $c-a-o$ 或者 $ac - aa - 2ao + co - oo$ 等于矩形

b 乘以 DI , 且因此 DI 等于 $\frac{ac - aa}{b} + \frac{c - 2a}{b}o - \frac{oo}{b}$ 。现在把这个级数的第二项 $\frac{c - 2a}{b}o$ 写作 Qo , 第三项 $\frac{oo}{b}$ 同样写作 Roo 。但由于不存在

更多的项, 第四项的系数 S 应消失, 且所以量 $\frac{S}{R \sqrt{1 + QQ}}$, 介质的

密度与它成比例,为零。所以,介质没有密度,抛射体在一条抛物线上运动,正如伽利略以前证明的。此即所求。

例3 设曲线 AGK 为双曲线,它具有的一条渐近线 NX 垂直于地平面 AK ;且需求介质的密度,它使得抛射体在这条线上运动。



设 MX 为另一条渐近线,交延长的纵标线 DG 于 V ;则由双曲线的性质,矩形 XV 乘以 VG 被给定。此外, DN 比 VX 之比被给定,且所以矩形 DN 乘以 VG 亦被给定。设那个矩形为 bb ,再补足平行四边形 $DNXZ$;称 BN 为 a , BD 为 o , NX 为 c ;且给定的 VZ 比 ZX 或者 DN 之比被设为 $\frac{m}{n}$ 。又 DN 等于 $a - o$, VG 等于 $\frac{bb}{a - o}$, VZ 等于 $\frac{m}{n} \overline{a - o}$, 且 GD 或者 $NX - VZ - VG$ 等于 $c - \frac{m}{n}a + \frac{m}{n}o - \frac{bb}{a - o}$ 。项

$\frac{bb}{a-o}$ 被分解为收敛级数 $\frac{bb}{a} + \frac{bb}{aa}o + \frac{bb}{a^3}oo + \frac{bb}{a^4}o^3$ 等等, 则 GD 等于

$c - \frac{m}{n}a - \frac{bb}{a} + \frac{m}{n}o - \frac{bb}{aa}o - \frac{bb}{a^3}o^2 - \frac{bb}{a^4}o^3$ 等等。这个级数的第二项

$\frac{m}{n}o - \frac{bb}{aa}o$ 被用作 Qo , 改变符号的第三项 $\frac{bb}{a^3}o^2$ 被用作 Ro^2 , 且符号

也改变的第四项 $\frac{bb}{a^4}o^3$ 被用作 So^3 , 且它们的系数 $\frac{m}{n} - \frac{bb}{aa}$, $\frac{bb}{a^3}$ 和 $\frac{bb}{a^4}$ 按

上面的规则写作 Q , R 和 S 。这被完成后, 得出介质的密度如同

$$\frac{\frac{bb}{a^4}}{\frac{bb}{a^3}\sqrt{1 + \frac{mm}{nn} - \frac{2mbb}{naa} + \frac{b^4}{a^4}}} \text{ 或者 } \frac{1}{\sqrt{aa + \frac{mm}{nn}aa - \frac{2mbb}{n} + \frac{b^4}{aa}}}, \text{ 亦即, 如果}$$

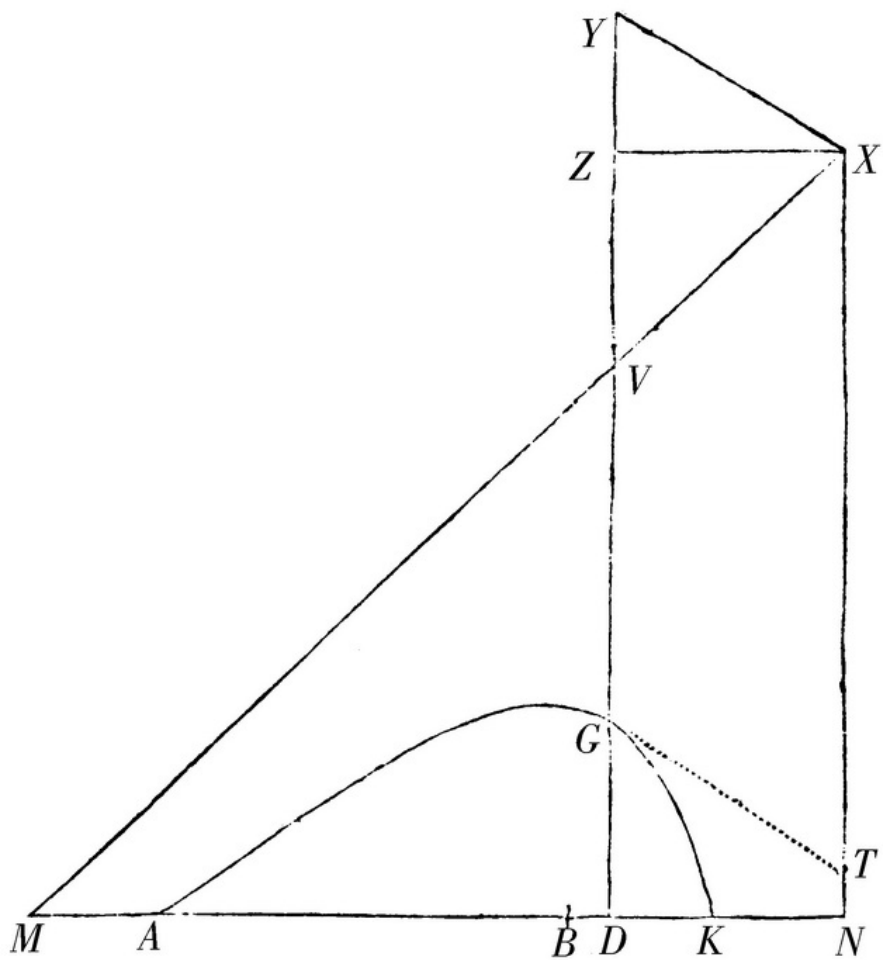
在 VZ 上取 VY 等于 VG , 如同 $\frac{1}{XY}$ 。因为 aa 和 $\frac{mm}{nn}aa - \frac{2mbb}{n} + \frac{b^4}{aa}$ 为

XZ 和 ZY 的平方。且阻力比重力之比被发现为 $3XY$ 比 $2YG$ 所具

有的比; 又速度是, 以它物体在顶点为 G , 直径为 DG , 且通径为 $\frac{XY_{quad}}{VG}$ 的抛物线上前进。所以, 假设在每个位置 G , 介质的密度与

距离 XY 成反比, 且在某一位置 G , 阻力比重力如同 $3XY$ 比 $2YG$; 则物体从位置 A , 以适当的速度被发射, 画出那条双曲线 AGK 。此即所求。

例 4 不限定地假设, 曲线 AGK 是中心为 X , 渐近线为 MN , NX 的双曲线, 它按这种法则被画出, 使得构造矩形 $XZDN$ 时, 它的边 ZD 截双曲线于 G 且截渐近线于 V , VG 与 ZX 或者 DN 的某个幂 DN^n 成反比, DN^n 的指数是 n ; 并寻求介质的密度, 在其中一个抛射体在这条曲线上前进。



把 BN, BD, NX 分别写作 A, O, C , 且设 VZ 比 XZ 或者 DN 如同 d 比 e , 又 VG 等于 $\frac{bb}{DN^n}$, 则 DN 等于 $A - O$, $VG = \frac{bb}{A - O}^n$, $VZ =$

$\frac{d}{e} \overline{A - O}$, 且 GD 或者 $NX - VZ - VG$ 等于 $C - \frac{d}{e}A + \frac{d}{e}O - \frac{bb}{A - O}^n$ 。

那个项 $\frac{bb}{A - O}^n$ 被分解为无穷级数 $\frac{bb}{A^n} + \frac{nbb}{A^{n+1}}O + \frac{nn+n}{2A^{n+2}}bbO^2 + \frac{n^3+3nn+2n}{6A^{n+3}}bbO^3$ 等等, 且 GD 等于 $C - \frac{d}{e}A - \frac{bb}{A^n} + \frac{d}{e}O - \frac{nbb}{A^{n+1}}O -$

$\frac{nn+n}{2A^{n+2}}bbO^2 - \frac{n^3+3nn+2n}{6A^{n+3}}bbO^3$ 等等。这个级数的第二项 $\frac{d}{e}O$

$-\frac{nbb}{A^{n+1}}O$ 被用作 Qo , 第三项 $\frac{nn+n}{2A^{n+2}}bbO^2$ 被作用 Ro^2 , 第四项

$\frac{n^3+3nn+2n}{6A^{n+3}}bbO^3$ 被作用 So^3 。因此在任意位置 G 的介质的密度

$\frac{S}{R \sqrt{1+QQ}}$ 为 $\frac{n+2}{3 \sqrt{A^2 + \frac{dd}{ee}A^2 - \frac{2dnbb}{eA^n}A + \frac{nnb^4}{A^{2n}}}}$, 且所以, 如果在 VZ 上

取 VY 等于 $n \times VG$, 那个密度与 XY 成反比。因为 A^2 和 $\frac{dd}{ee}A^2 -$

$\frac{2dnbb}{eA^n}A + \frac{nnb^4}{A^{2n}}$ 是 XZ 和 ZY 的平方。而且在同一个位置 G 的阻力

比重力如同 $3S$ 乘以 $\frac{XY}{A}$ 比 $4RR$, 亦即, 如同 XY 比 $\frac{2nn+2n}{h+2}VG$ 。且在

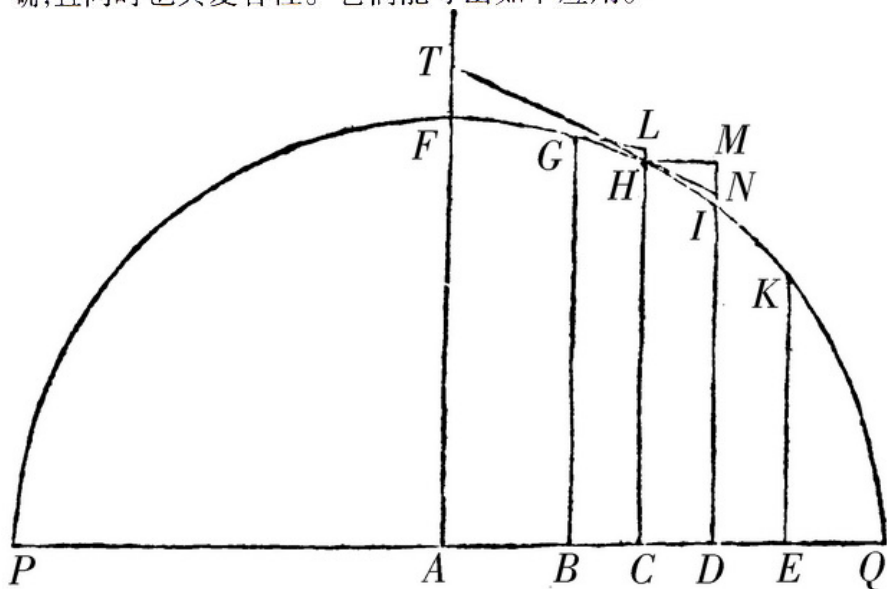
同一点的速度是, 以它被抛射的物体在顶点为 G , 直径为 GD 和通

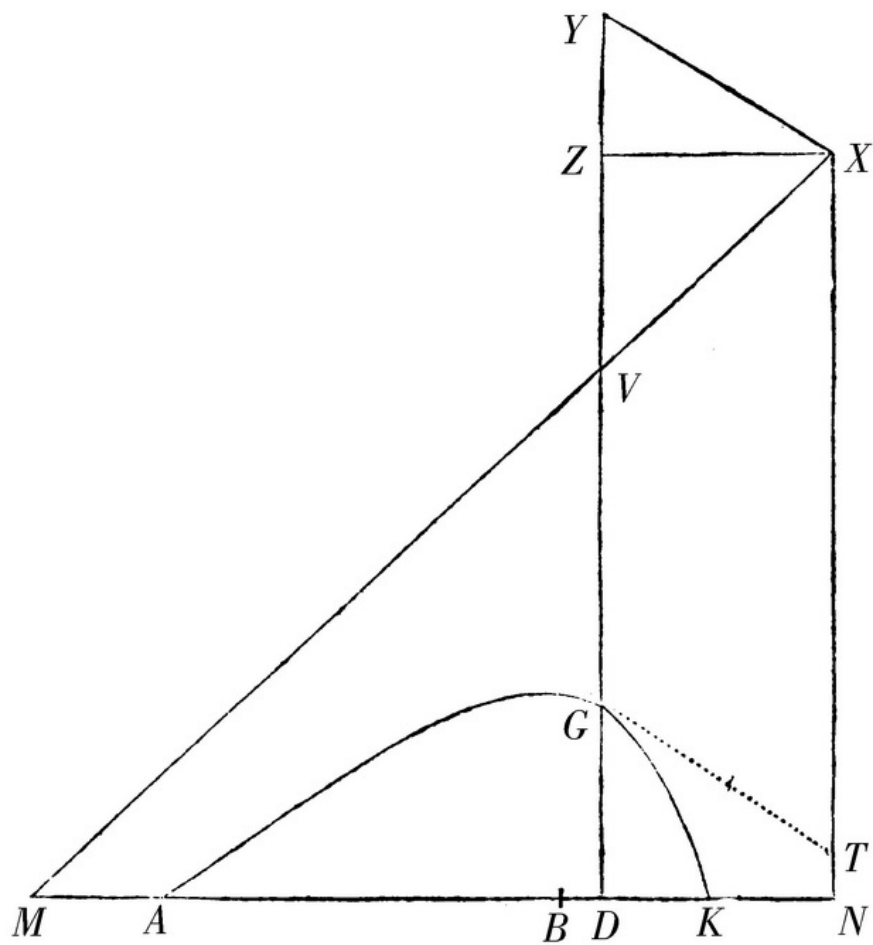
径为 $\frac{1+QQ}{R}$ 或者 $\frac{2XY_{quad}}{nn+n \text{ 乘 } VG}$ 的抛物线上运动。此即所求。

解释

按与在系理一中得出介质的密度如同 $\frac{S \times AC}{R \times HT}$ 相同的方式, 如果假设阻力如同速度 V 的任意次幂 V^n , 得出介质的密度如同 $\frac{S}{R^{\frac{4-n}{2}}} \times \left[\frac{AC}{HT} \right]^{n-1}$ 。且所以, 如果能按这种方式发现曲线, 使得 $\frac{S}{R^{\frac{4-n}{2}}}$ 比 $\left[\frac{HT}{AC} \right]^{n-1}$, 或者 $\frac{S^2}{R^{4-n}}$ 比 $|1 + QQ|^{n-1}$ 之比被给定: 物体在阻力如同速度 V 的幂 V^n 的一均匀的介质中在这条曲线上运动。但是让我们回到更简单的曲线。

因为运动不能在一条抛物线上, 除非在无阻力介质中, 但在这里画出的双曲线上的运动是由于一个连续的阻力; 显然, [曲]线, 它由一个抛射体在阻力均匀的介质中画出, 接近这些双曲线较抛物线为甚。那条[曲]线确属于双曲线类, 且较这里描述的这些双曲线, 关于顶点它离渐近线更远, 离顶点较远的部分更接近渐近线。但彼此之间的差异并不很大, 在实践上能适宜地应用这些曲线代替那些曲线。也许这些曲线在今后较双曲线更有用, 它更准确, 且同时也具复合性。它们能导出如下应用。





补足平行四边形 $XYGF$, 且直线 GT 切双曲线于 G , 且因此在 G 的介质的密度与切线 GT 成反比, 又同处的速度如同 $\sqrt{\frac{GT}{GV}}$, 且阻力比重力如同 GT 比 $\frac{2nn+2n}{n+2}$ 乘以 GV 。

于是, 如果物体离开位置 A 沿直线 AH 抛射, 画出双曲线 AGK , 且延长 AH 交双曲线的渐近线 NX 于 H , 又作 AI 平行于同一渐近线交另一条渐近线 MX 于 I ; 在 A 的介质的密度与 AH 成反比, 且物体的速度如同 $\sqrt{\frac{AH}{AI}}$, 又同处的阻力比重力如同 AH 比 $\frac{2nn+2n}{n+2}$ 乘以 AI 。因此产生如下的规则。

规则 1 如果既保持在 A 的介质的密度, 又保持物体被抛射的速度, 且角 NAH 被改变; 则长度 AH, AI, HX 被保持, 且因此, 如

果那些长度在某一情形被发现,此后由任意给定的角 NAH 能迅速地确定双曲线。

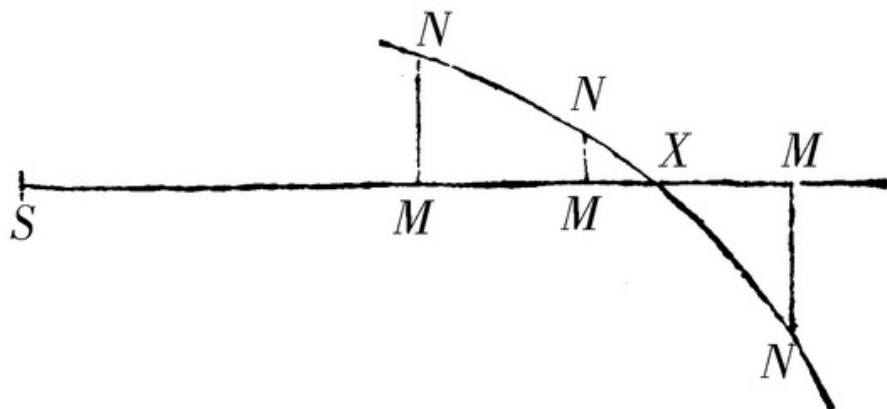
规则 2 如果不仅保持角 NAH ,而且保持在 A 的介质的密度,再变化物体被抛射的速度;则长度 AH 被保持,且 AI 按照速度的二次反比变化。

规则 3 如果不但角 NAH ,而且物体在 A 的速度,以及加速的重力被保持,且在 A 的阻力比引起运动的重力的比例按任意比被增大;则 AH 比 AI 之比按相同的比被增大,前述抛物线的通径,以及它与它成比例的长度 $\frac{AH}{AI}$ 被保持;且所以 AH 按相同的比被减小,又 AI 按那个比的二次被减小。但阻力比重量之比被增加,当或者比重在[物体的]大小相等时变小,或者介质的密度变大,或者阻力由于[物体的]大小减小而按照小于重量之比被减小时。

规则 4 因为靠近双曲线的顶点的介质的密度大于在位置 A 的介质的密度;为了拥有平均的密度,需发现最短的切线 GT 比切线 AH 之比,且在 A 的密度按略大于那些切线之和的一半比最短的切线 GT 之比增大。

规则 5 如果长度 AH, AI 被给定,且要画出图形 ACK ;延长 HN 至 X ,使得 HX 比 AI 如同 $n+1$ 比 1 ,且再以 X 为中心且以 MX, NX 为渐近线过点 A 画双曲线,使得 AI 比任意的 VG 如同 XV^n 比 XI^n 。

规则 6 数 n 愈大,这些双曲线在物体自 A 上升时愈精确,且在它向 K 下落时愈不精确;且反之亦然。圆锥的双曲线(hyperbola conica)保持[这些双曲线的]平均比,且较其余的[双曲线]更简单。所以,如果双曲线属于这一类,当被抛射的物体落到穿过点 A 的任意直线 AN 上时,需求点 K :延长 AN 交渐近线 MX, NX 于 M

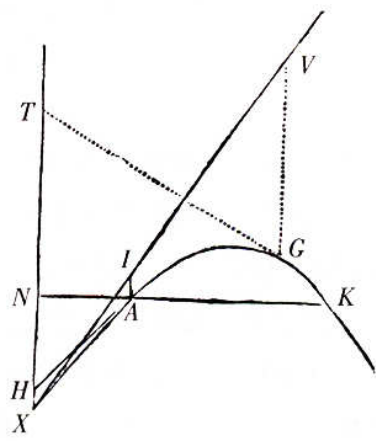


由实验得知的长度AK比最终发现的长度AK，是需求的AI和AH的真实长度。而且这些被给定，则在位置A的介质的阻力亦被给定，其实它比重力如同AH比2 AI (34)。此外，由规则4介质的阻力应被增大，且如果刚发现的阻力按同一比增大，它变得更精确。

由实验得知的长度 AK 比最终发现的长度 AK , 是需求的 AI 和 AH 的真实长度。而且这些被给定, 则在位置 A 的介质的阻力亦被给定, 其实它比重力如同 AH 比 $2AI^{(34)}$ 。此外, 由规则 4 介质的阻力应被增大, 且如果刚发现的阻力按同一比增大, 它变得更精确。

规则 8 已发现 AH, HX 的长度; 如果现在期望直线 AH 的位置, 沿着它抛射体以那个给定的速度被射出, 落到任意点 K : 在点 A 和 K 竖立直线 AC, KF 垂直于地平线, 其中 AC 指向下方且等于 AI 或 $\frac{1}{2}HX$ 。以渐近线 AK, KF 画一双曲线, 它的共轭穿过点 C , 又以 C 为中心且 AH 为间隔画圆截那条双曲线于点 H , 则抛射体沿直线 AH 射出落在点 K 。此即所求。因为点 H , 由于长度 AH 给定, 它在所画圆上的某个位置。引 CH 交 AK 和 KF 的前者于 E , 后者于 F ; 又由于 CH, MX 平行, 且 AC, AI 相等, AE 等于 AM , 且所以也等于 KN 。但是 CE 比 AE 如同 FH 比 KN , 且因此 CE 和 FH 相等。所以点 H 落在以 AK, KF 为渐近线画出的双曲线上, 它的共轭穿过点 C , 且因此在这条双曲线和所画的圆的公共部分被发现。此即所证。此外应注意, 无论直线 AKN 平行于地平线, 或与地平线成任意的倾斜角, 这项工作是一样的; 且由两个公共部分 H, H 产生两个角 NAH, NAH , 在机械方法 (*praxis mechanica*) 中一次画一个圆就够了, 然后用一把 [长度] 不确定的尺子 CH 于点 C , 使其部

分 FH , 它位于圆和直线 FK 之间, 等于其位于点 A 和直线 AK 之间的部分。



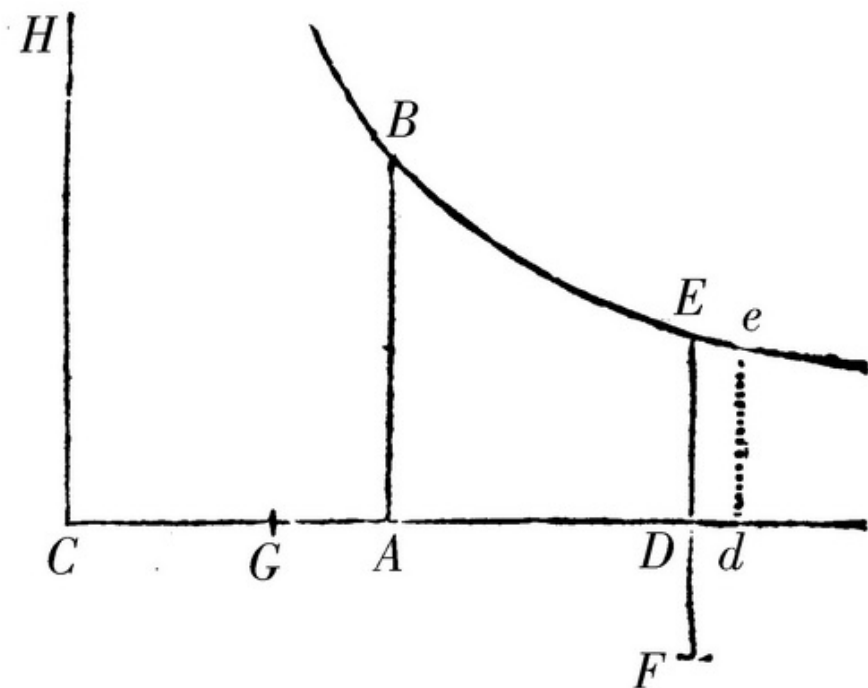
关于双曲线已说过的容易用于抛物线。因为, 如果 $XAGK$ 指定抛物线, 它与直线 XV 相切于顶点 X , 且纵标线 IA, VG 如同横标线 XI, XV 的任意次幂 XI^n, XV^n ; 引 XT, GT, AH , 其中 XT 平行于 VG , 且 GT, AH 切抛物线于 G 和 A : 则物体从任意位置 A , 沿被延长的直线 AH , 以适当的速度被抛射, 画出这条抛物线, 只要在每个位置 G 的介质的密度与切线 GT 成反比。此外在 G 的速度, 抛射体以它前进, 在无阻力的空间, 产生顶点为 G , 直径 VG 向下延长, 且通径为 $\frac{2GT_q}{nn - n \times VG}$ 的一条抛物线。且在 G 的阻力比重力如同 GT 比 $\frac{2nn - 2n}{n - 2}VG$ 。因此, 如果 NAK 指定地平线, 既保持在 A 的介质的密度, 又保持物体被抛射的速度, 角 NAH 任意变化, 长度 AH, AI 和 AX 将被保持, 且因此抛物线的顶点 X , 以及直线 XI 的位置被给定, 又取 VG 比 IA 如同 XV^n 比 XI^n , 抛物线的所有点 G 被给定, 抛射体经过它们。

第III部分 论所受的阻碍部分地按照速度之比且部分地按照速度的二次比的物体的运动

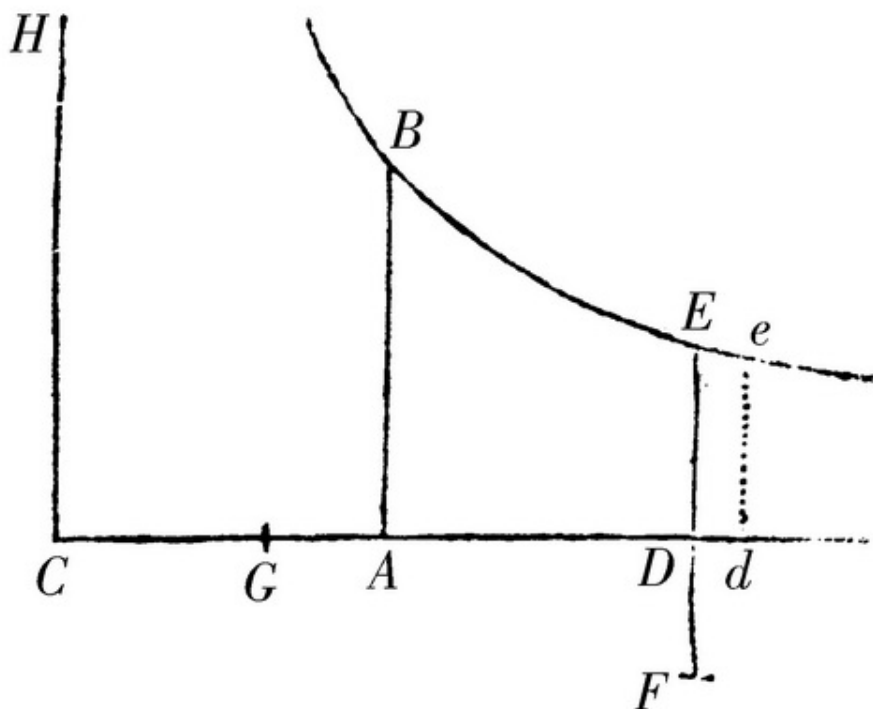
命题XI 定理VIII

如果一个物体所受的阻碍部分地按照速度之比，部分地按照速度的二次比，且只由其固有的力在类似的介质中运动；而且时间被取作一算术级数，与速度成反比的量增加一给定的量成一几何级数。

以中心C，直角渐近线CADd和CH画双曲线BEe，且AB，DE，de平行于渐近线CH。在渐近线CD上点A，G被给定。且如果时间用均匀地增加的双曲线的面积ABED表示；我说，速度能用长度DF表示，它的倒数GD与给定的CG一起构成按几何级数增长的长度CD。



因为设小面积 $DEed$ 是给定的极小的时间增量, 则 Dd 与 DE 成反比且因此与 CD 成正比。所以 $\frac{1}{GD}$ 的减量, 它(由本卷引理 II) 是 $\frac{Dd}{GD_q}$, 如同 $\frac{CD}{GD_q}$ 或者 $\frac{CG + GD}{GD_q}$, 亦即, 如同 $\frac{1}{GD} + \frac{CG}{GD_q}$ 。所以, 当时间 $ABED$ 由给定的小部分 $EDed$ 相加均匀地增长, $\frac{1}{GD}$ 按照与速度相同的比减小。因为速度的减量如同阻力, 这就是(由假设)如同两个量的和, 其中的一个如同速度, 另一个如同速度的平方; 又 $\frac{1}{GD}$ 的减量如同量 $\frac{1}{GD}$ 及量 $\frac{CG}{GD_q}$ 的和, 其中前者是 $\frac{1}{GD}$ 自己, 且后者 $\frac{CG}{GD_q}$ 如同 $\frac{1}{GD}$; 因此 $\frac{1}{GD}$, 由于减量的相似(analogus), 如同速度。且如果量 GD , 它与 $\frac{1}{GD}$ 成反比, 增加给定的量 CG ; 它们的和 CD , 在时间 $ABED$ 均匀地增加时, 按几何级数增大。此即所证。



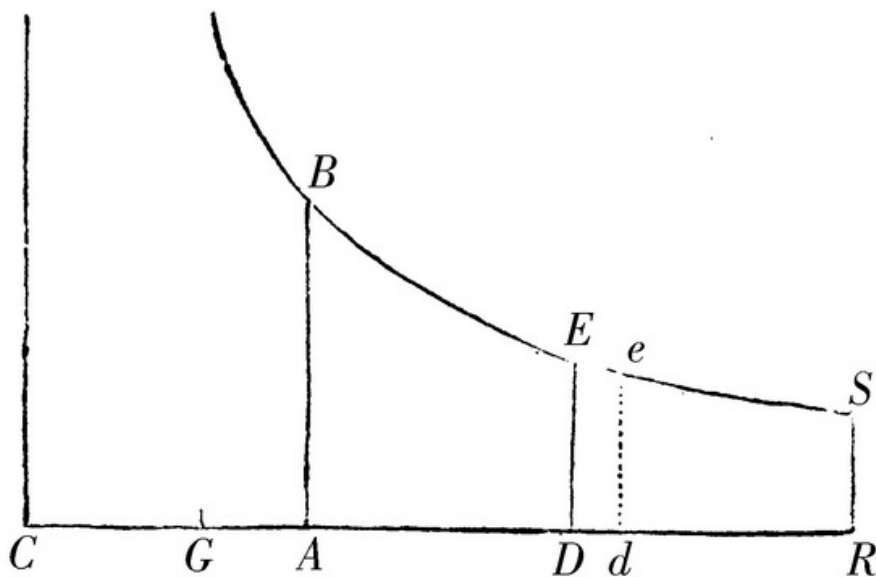
系理1 所以，如果点A和G给定，时间由双曲线的面积ABED表示，则速度能用GD的倒数 $1/(GD)$ 表示。

系理2 且取GA比GD如同在开始时速度的倒数比在任意时间ABED结束时速度的倒数，点G将被发现。当它被发现，由其他任意给定的时间能发现速度。

命题XII 定理IX

对同样的假设，我说，如果[物体]所画出的空间被取作一算术级数，速度增加一给定的量成为一几何级数。

设在渐近线CD上点R被给定，且竖立垂线RS，它交双曲线于S，画出的空间用双曲线的面积RSED表示；又速度如同长度GD，它与给定的CG一起构成的长度按照几何级数减小，在此期间空间RSED按照算术级数增大。



因为，由于空间的减量EDde被给定，短线Dd，它是GD自身的减量，与ED成反比，且因此与CD成正比，这就是，如同同一个GD和给定的长度CG的和。但是速度的减量，在与它成反比的时间，且在此期间给定的空间的小部分DdeE被画出，如同阻力和时间的联合，亦即，与两个量的和成正比，其中一个如同速度，另一个如同速度的平方，且与速度成反比；且因此与两个量的和成正比，其中一个被给定，另一个如同速

度。所以速度的减量以及直线GD的减量，如同一个给定量和一个减小的量的联合；且因为减量相似，减小的量总相似；即是速度和[直]线GD相似。此即所证。

系理1 如果速度由长度GD表示，物体画出的空间如同双曲线的面积DESR。

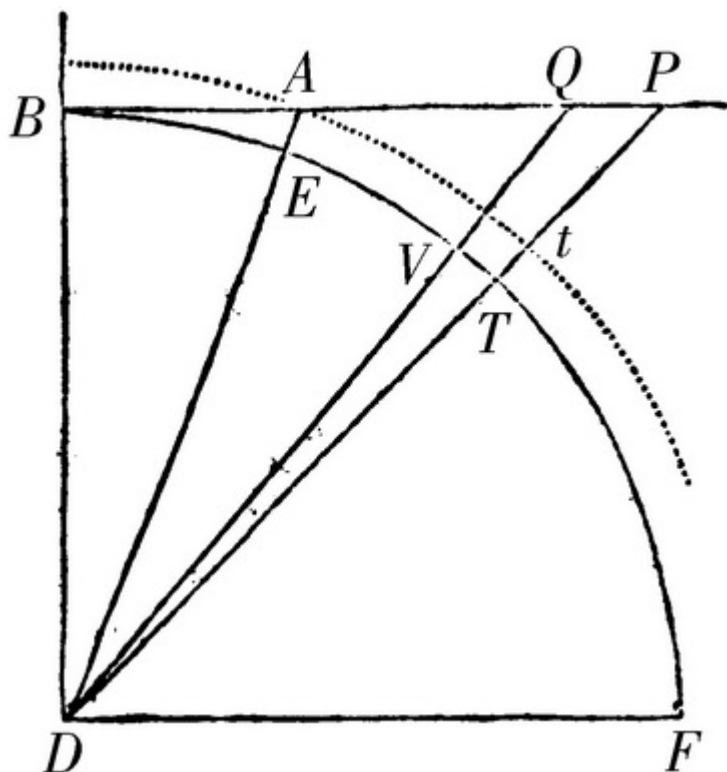
系理2 且如果任意假设点R，通过取GR比GD，如同开始时的速度比画出任意的空间RSED后的速度，发现点G。发现点G后，由给定的速度空间被给定，且反之亦然。

系理3 因此，由于（命题XI）由给定的时间速度被给定，又由本命题由给定的速度空间被给定；从给定的时间，空间将被给定。且反之亦然。

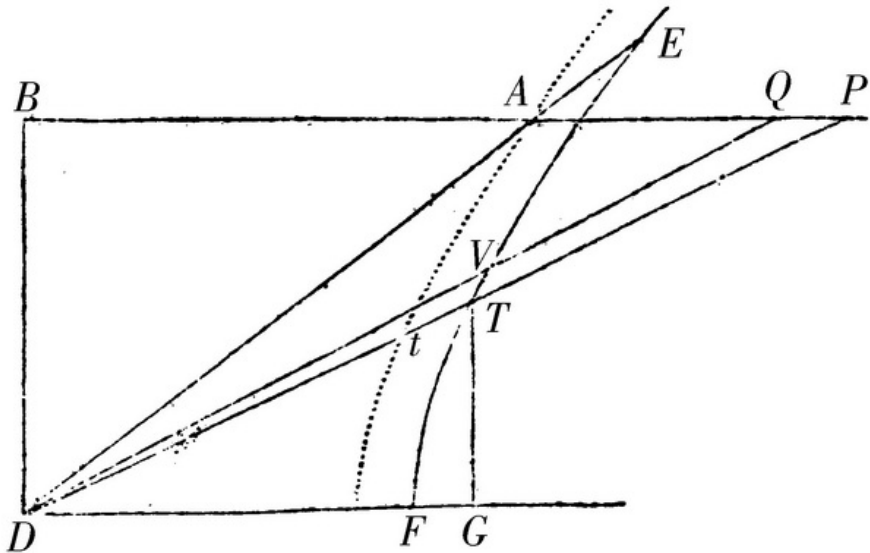
命题XIII 定理X

假设一个物体由向下的均匀的重力吸引而直线上升或下降；并且它所受的阻碍部分地按照速度之比，部分地按照速度的二次比：我说，如果过共轭直径的端点引一个圆的和一条双曲线的直径的平行直线，又速度如同自一个给定的点所引的那些平行线的截段；则时间如同扇形的面积，它被自中心向截段的端点所引的直线割下；且反之亦然。

情形1 首先我们假设物体上升，且以中心D和任意的半直径DB画四分之一圆BETF，又过半直径DB的端点作无穷的[直线]BAP平行于半直径DF。在其上点A被给定，且截段AP被取得与速度成比例。又由于阻力的一部分如同速度且另一部分如同速度的平方；总的阻力如同 $AP_{quad} + 2BAP$ 。连结DA，DP截圆于E和T，且重力由 DA_{quad} 表示，这样重力比阻力如同 DA_q 比 $AP_q + 2BAP$ ：则上升的总时间如同圆扇形EDT。



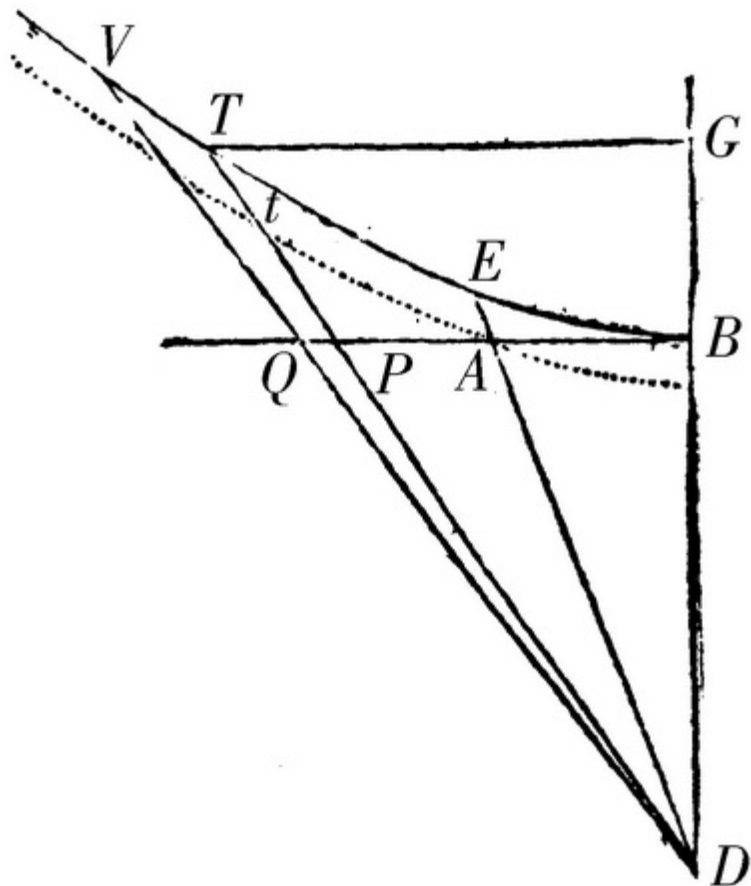
因为引DVQ，割下速度AP的瞬PQ，和扇形DET的瞬DTV，它对应于时间的一个给定的瞬；又速度的那个减量PQ如同重力 DA_q 以及阻力 $AP_q + 2BAP$ 的和，亦即（由《几何原本》卷2命题12）如同 $DP_{quad.}$ 。所以面积DPQ，它与PQ成比例，如同 $DP_{quad.}$ ，且面积DTV，它比面积DPQ如同 DT_q 比 DP_q ，如同给定的 DT_q 。所以通过减去给定的小部分DTV，面积随着将来的时间的瞬均匀地减小，且所以与上升的整个时间成比例。此即所证。



情形2 如果速度在物体上升中用长度AP表示，如同上面，且阻力被假设为如同 $AP_q + 2BAP$ ，且如果重力小于能由 DA_q 表示的，取BD，它的长度使得 $AB_q - BD_q$ 与重力成比例，又DF垂直且等于DB，且过顶点F画双曲线FTVE，它的共轭半直径为DB和DF，且它截DA于E，又截DP，DQ于T和V；则上升的总时间如同双曲线扇形TDE。

因为在给定的时间的小部分产生的速度的减量PQ，如同阻力 $AP_q + 2BAP$ 以及重力 $AB_q - BD_q$ 的和，亦即，如同 $BP_q - BD_q$ 。但是面积DTV比面积DPQ如同 DT_q 比 DP_q ；且因此，如果向DF落下垂线GT，如同 GT_q 或者 $GD_q - DF_q$ 比 BD_q ，且如同 GD_q 比 BP_q ，又由分比，如同 DF_q 比 $BP_q - BD_q$ 。所以，由于面积DPQ如同PQ，亦即，如同 $BP_q - BD_q$ ；面积DTV如同给定的 DF_q 。所以在每一相等的时间的小部分，由减去相同数目的给定的小部分DTV，面积EDT均匀地减小，且所以与时间成比例。此即所证。

情形3 设AP为物体在下落时的速度，且 $AP_q + 2BAP$ 为阻力，又 $BD_q - AB_q$ 为重力，角DBA为一个直角。且如果以中心D，主顶点B，画直角双曲线BETV截延长的DA，DP和DQ于E，T和V；则这个双曲线扇形DET如同下落的整个时间。



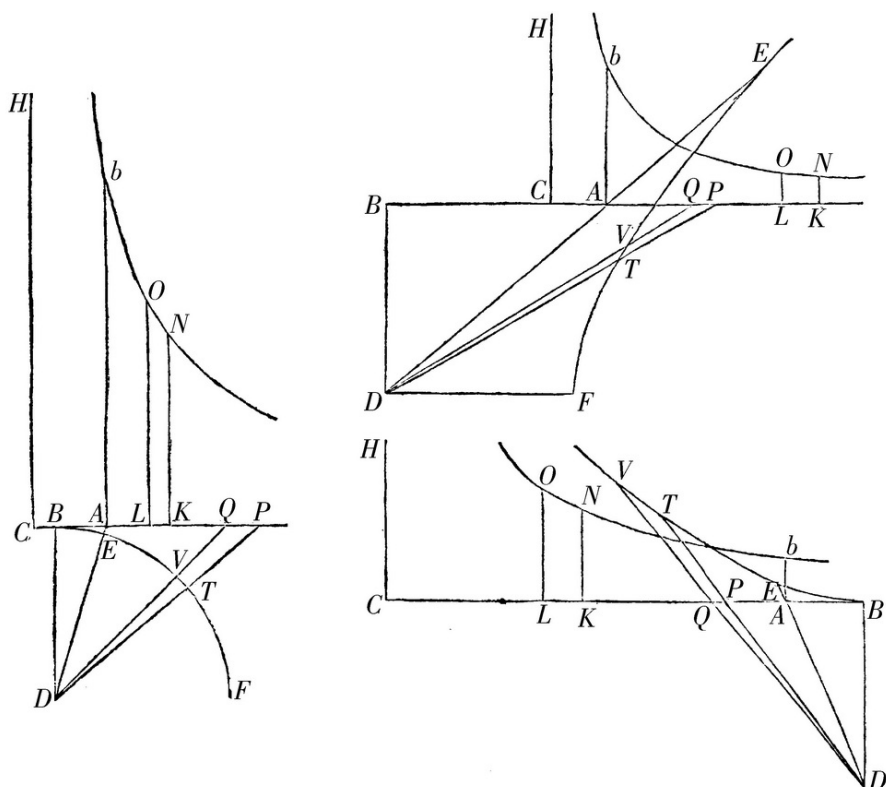
由于速度的增量 PQ ，且与它成比例面积的 DPQ ，如同重力对阻力的超出，亦即，如同 $BD_q - AB_q - 2BAP - AP_q$ 或者 $BD_q - BP_q$ 。又面积 DTV 比面积 DPQ 如同 DT_q 比 DP_q ，且因此如同 GT_q 或者 $GD_q - BD_q$ 比 BP_q ，又如同 GD_q 比 BD_q ，再由分比，如同 BD_q 比 $BD_q - BP_q$ 。所以，由于面积 DPQ 如同 $BD_q - BP_q$ ，面积 DTV 将如同给定的 BD_q 。所以在每一相等的时间的小部分，由加上数目相同的给定的小部分 DTV ，面积 DET 均匀地增加，且所以与下落的时间成比例。此即所证。

系理 如果以中心 D 和半直径 DA ，过顶点 A 画类似于弧 ET 的弧 At ，且类似地对着角 ADT ：速度 Ap 比一个速度，物体经时间 EDT 在无阻力空间能在上升中失去它或者在下落中获得它，如同三角形 DAP 的面积比扇形 $DAAt$ 的面积；且因此由给定的时间而被给定。因为速度，在无阻力介质中与时间，且因此与这个扇形成比例；在阻力介质中〔速度〕如同三角形；且在两种介质中，当速度极小，它接近等量之比，正如扇形和三角形的表现。

在物体上升时，此种情形亦被证明：当重力小于能由 DA_q 或者 $AB_q + BD_q$ 所表示的，以及大于能由 $AB_q - BD_q$ 所表示的，因而必须用 AB_q 表示。但是我急于转向其他问题。

命题XIV 定理XI

对同样的假设，我说，上升或者下降所画出的空间，如同表示时间的面积与另一以算术级数增加或者减小的面积的差；如果由阻力和重力合成的力被取作几何级数。



取 AC (在三幅图中) 与重力, 且 AK 与阻力成比例。它们被取在点 A 的同侧, 如果物体下降, 否则取在相对的两侧。竖立 Ab , 它比 DB 如同 DBS_q 比 $4BAC$; 且对于直角渐近线 CK, CH 画双曲线 bN , 又竖立 KN 垂直于 CK , 面积 $AbNK$ 将按算术级数增加或减小, 当力 CK 被取作几何级数。所以, 我说, 物体离它的最大高度的距离如同面积 $AbNK$ 对面积 DET 的超出。

因为,由于 AK 如同阻力,亦即,如同 $AP_q + 2BAP$,假设任意给定的量 Z ,并设 AK 等于 $\frac{AP_q + 2BAP}{Z}$;且(由本卷引理 II) AK 的瞬 KL 等于 $\frac{2APQ + 2BA \times PQ}{Z}$ 或者 $\frac{2BPQ}{Z}$,又面积 $AbNK$ 的瞬 $KLON$ 等于 $\frac{2BPQ \times LO}{Z}$ 或者 $\frac{BPQ \times BD_{cub}}{2Z \times CK \times AB}$ 。

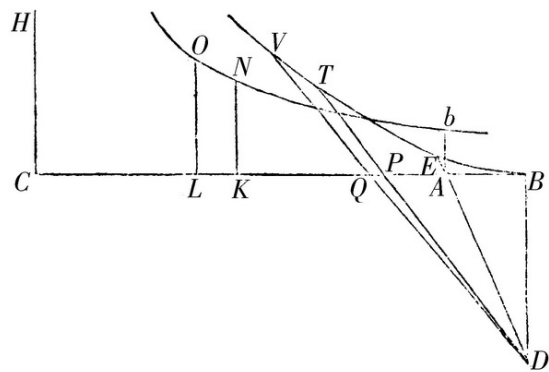
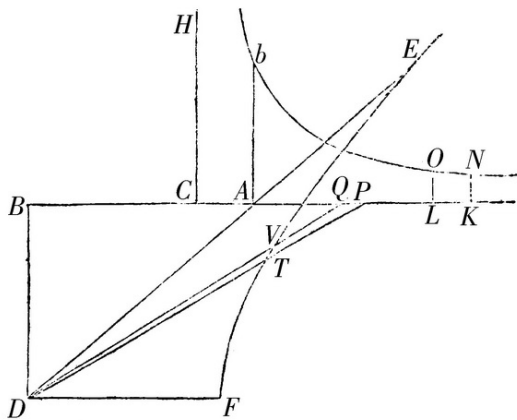
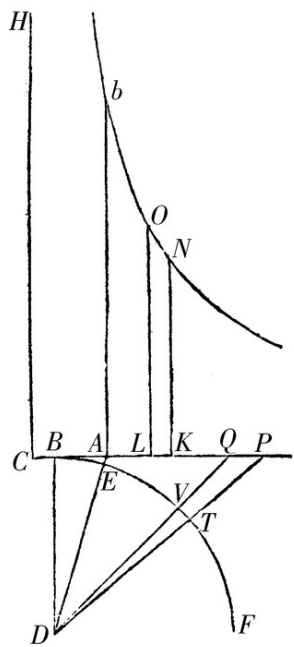
情形 1 现在如果物体上升,且重力如同 $AB_q + BD_q$, BET 为圆(在图一中),直线 AC ,它与重力成比例,等于 $\frac{AB_q + BD_q}{Z}$,且 DP_q 或者 $AP_q + 2BAP + AB_q + BD_q$ 等于 $AK \times Z + AC \times Z$ 或者 $CK \times Z$;且因此面积 DTV 比面积 DPQ 如同 DT_q 或者 DB_q 比 $CK \times Z$ 。

情形 2 如果物体上升,且重力如同 $AB_q - BD_q$,直线 AC (在图二中)等于 $\frac{AB_q - BD_q}{Z}$,且 DT_q 比 DP_q 如同 DF_q 或者 DB_q 比 $BP_q - BD_q$ 或者 $AP_q + 2BAP + AB_q - BD_q$,亦即,比 $AK \times Z + AC \times Z$ 或者 $CK \times Z$ 。且因此面积 DTV 比面积 DPQ 如同 DB_q 比 $CK \times Z$ 。

情形 3 由同样的论证,如果物体下落,且所以重力如同 $BD_q - AB_q$,又直线 AC (在图三中)等于 $\frac{BD_q - AB_q}{Z}$,面积 DTV 比面积 DPQ 如同 DB_q 比 $CK \times Z$,同上。

所以,由于那些面积总按照这个比;如果对面积 DTV ,它表示总等于它的时间的瞬,写成任意确定的矩形,置为 $BD \times m$,面积 DPQ ,亦即 $\frac{1}{2}BD \times PQ$,比 $BD \times m$ 如同 $CK \times Z$ 比 BD_q 。且因此 $PQ \times BD_{cub}$ 变成等于 $2BD \times m \times CK \times Z$,再者,上面发现的面积 $AbNK$ 的瞬 $KLON$ 成为 $\frac{BP \times BD \times m}{AB}$ 。除去面积 DET 的瞬 DTV 或者 $BD \times m$,则 $\frac{AP \times BD \times m}{AB}$ 被保留。所以瞬的差,亦即,面积的差的瞬,等于 $\frac{AP \times BD \times m}{AB}$;且因此,由于 $\frac{BD \times m}{AB}$ 给定,如同速度 AP ,亦即,如同物体上升或者下落画出的空间的瞬。于是,面积的差和那个空间,由成比例的瞬增加或者减小,且同时开始或者同时消失,成比例。此即所证。

系理 如果一个长度,它来源于面积 DET 除以直线 BD ,被称为 M ;且另一长度 V 按照它比长度 M ,有直线 DA 比直线 DE 之比被取得;空间,它由物体在阻力介质中整个上升或下落画出,比一个空间,它能由物体在无阻力介质中从静止下落,在相同的时间画出,如同前述的面积之差比 $\frac{BD \times V^2}{AB}$;且因此由给定的时间而被给



定。因为在无阻力介质中空间按照时间的二次比,或者如同 V^2 ;
 又由于 BD 和 AB 给定,如同 $\frac{BD \times V^2}{AB}$ 。这块面积等于面积
 $\frac{DA_q \times BD \times M^2}{DE_q \times AB}$,且 M 自身的瞬是 m ,且所以这块面积的瞬为
 $\frac{DA_q \times BD \times 2M \times m}{DE_q \times AB}$ 。但这个瞬比前述面积 DET 和 $AbNK$ 的差的
 瞬,即比 $\frac{AP \times BD \times m}{AB}$,如同 $\frac{DA_q \times BD \times M}{DE_q}$ 比 $\frac{1}{2}BD \times AP$,或者如同
 $\frac{DA_q}{DE_q}$ 乘以 DET 比 DAP ;且因此,当面积 DET 和 DAP 非常小时,按照
 等量之比。所以,面积 $\frac{BD \times V^2}{AD}$ 和面积 DET 与 $AbNK$ 的差,当所有
 这些面积非常小时,有相等的瞬;且因此相等。因此,由于速度,且
 所以在两介质中刚开始下落或上升结束时同时画出的空间,趋近
 相等;且因此当时彼此之间如同面积 $\frac{BD \times V^2}{AB}$,与面积 DET 和 $AbNK$
 之差;况且由于在无阻力介质中空间持续如同 $\frac{BD \times V^2}{AB}$,则在阻力
 介质中空间持续如同面积 DET 和 $AbNK$ 之差:必须使在两种介质
 中的空间,它们在任意相同的时间被画出,彼此之间如同那块面积
 $\frac{BD \times V^2}{AB}$ 和面积 DET 与 $AbNK$ 之差。此即所证。

解释

球形物体在流体中的阻力部分来源于黏性,部分来源于摩擦,且部分来源于介质的密度。且阻力的那个部分,它来源于流体的密度,我们说它按照速度的二次比;另一部分,它来源于流体的黏性,是均匀的,或者如同时间的瞬;且因此现在可以进而论及物体的运动,它所受阻碍部分地为均匀的力或者按照时间的瞬的比,且部分地按照速度的二次比。在前面的命题VIII和IX,以及它们的系理中,对打开这一主题的探究之路已很充分。因在那些命题中,对上升物体的均匀阻力,它来源于它的重力,能用来源于介质的黏性的均匀阻力代替,当物体仅由其自身固有的力(*vis insita*)运动时;在物体直线上升时,可能重力要加上这个均匀阻力;在物体直线下落时,减去它。而且可以进而论及物体的运

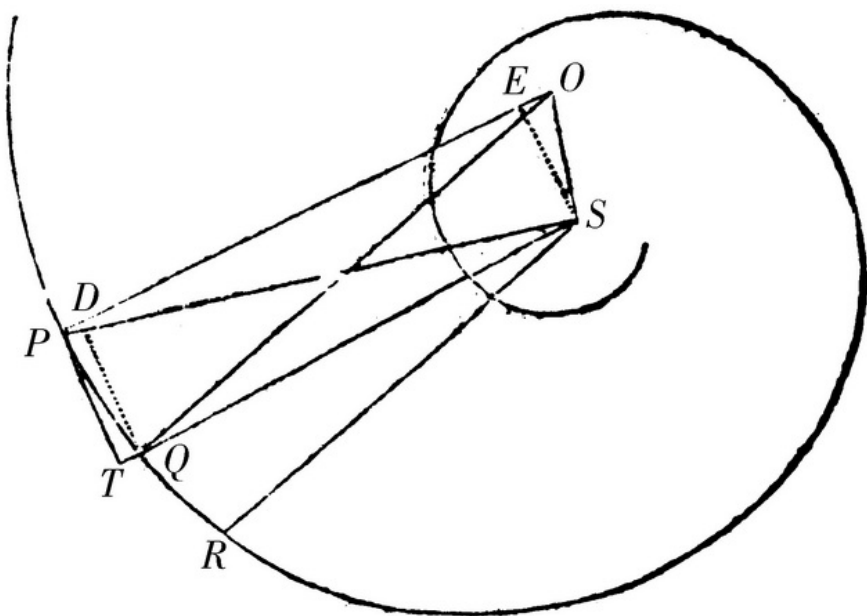
动，其所受的阻碍部分是均匀的力，部分按照速度之比，且部分按照速度的二次比。且我已在前面的命题XIII和XIV中开辟了道路，其中来源于介质的黏性的均匀阻力能代替重力，或者如上面那样与它复合。但我急于其它问题。

第IV部分 论物体在阻力介质中的圆形运动

引理 III

设PQR为与所有半径SP, SQ, SR等等以等角相截的螺线。引直线PT, 它切同一螺线于任意点P, 且截半径SQ于T; 并向螺线竖立垂线PO, QO, 它们交于O, 连结SO。我说, 如果点P和Q彼此靠近并重合, 角PSO成为直角, 又矩形 $TQ \times 2PS$ 比 $PQ \cdot T_{quad}$ 的最终比为等量之比。

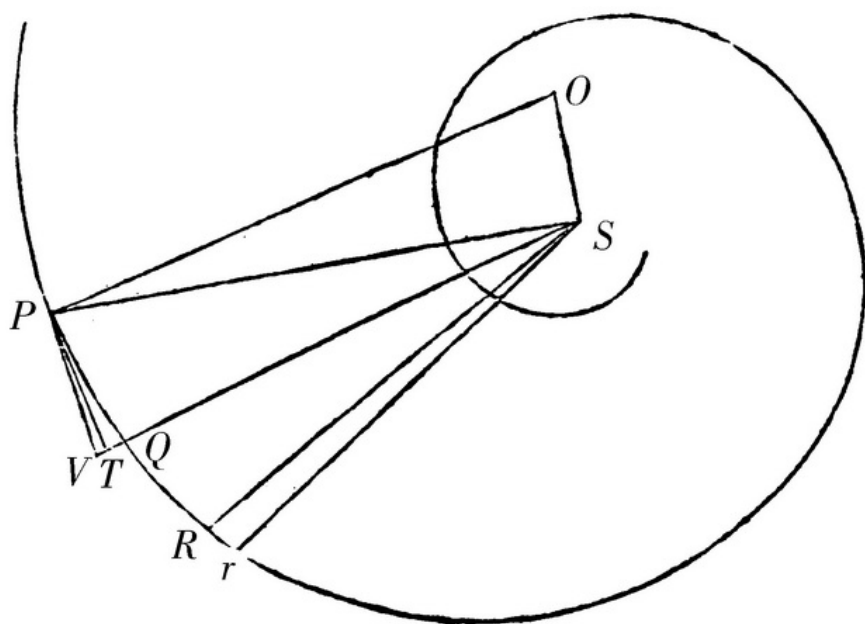
的确从直角OPQ, OQR减去相等的角SPQ, SQR, 相等的角OPS, OQS被保持。所以, 经过点O, S, P的圆也经过点Q。当点P和Q会合, 则这个圆在PQ会合的位置与螺线相切, 这样圆垂直截直线OP。所以OP成为这个圆的直径, 且在半圆上的角OSP为直角。此即所证。



向OP上落下垂线QD, SE, 则直线的最终比是这样: TQ比PD如同TS或者PS比PE, 或者 $2PO$ 比 $2PS$; 同样PD比PQ如同PQ比 $2PO$; 再经过并比, TQ比PQ如同PQ比 $2PS$ 。由此 PQ_q 变成等于 $TQ \times 2PS$ 。此即所证。

命题XV 定理XII

如果在每一位置的介质的密度与位置离一个不动的中心的距离成反比，
且设向心力按照密度的二次比：我说，物体能在一条螺线上运行，它与
从那个中心所引的所有半径以给定的角相截。



假设在上面引理的那些情形,并延长 SQ 至 V ,使得 SV 等于 SP 。设在任意的时间,在阻力介质中,物体画出极小的弧 PQ ,且在两倍的时间画出极小的弧 PR ;则这些弧的减量起源于阻力,或者来自弧的减少,它们在相同的时间在无阻力介质中被画出,彼此之比如同生成它们的时间的平方:因此弧 PQ 的减量是弧 PR 的减量的四分之一。而且,如果面积 Qsr 被取得等于面积 PSQ ,弧 PQ 的减量等于短线 Rr 的一半;且因此,阻力和向心力彼此之比如同它们同时生成的短线 $\frac{1}{2}Rr$ 和 TQ 。因为向心力,由它在 P 的物体被推动,与 SP_q 成反比,且(由第 I 卷引理 X)短线 TQ ,它由那个力生成,按照来自这个力的比和弧 PQ 被画出的时间的二次比的复合比(因为阻力在这种情形,与向心力相比为无穷小,我忽略阻力) $TQ \times SP_q$,亦即(由上面的引理) $\frac{1}{2}PQ_q \times SP$,按照时间的二次比,且因此时间如同 $PQ \times \sqrt{SP}$;又物体的速度,在那段时间弧 PQ

以它被画出,如同 $\frac{PQ}{PQ \times \sqrt{SP}}$ 或者 $\frac{1}{\sqrt{SP}}$,这就是,按照 SP 的二分之

一次反比。由类似的论证,速度,由它弧 QR 被画出,按照 SQ 的二分之一一次反比。但是那些弧 PQ 和 QR 彼此如同画出它们的速度,

亦即,按照 SQ 比 SP 的二分之一一次比,或者如同 SQ 比 $\sqrt{SP \times SQ}$;

又由于角 SPQ, SQr 相等且面积 PSQ, QSr 相等,弧 PQ 比弧 Qr 如同 SQ 比 SP 。取比例后项的差,变成弧 PQ 比弧 Rr 如同 SQ 比 SP

- $\sqrt{SP \times SQ}$,或者 $\frac{1}{2}VQ$ 。因为点 P 和 Q 会合时, $SP - \sqrt{SP \times SQ}$

比 $\frac{1}{2}VQ$ 的最终比为等量之比。因为弧 PQ 来自阻力的减量,或者

它的二倍 Rr ,如同阻力和时间的平方的联合;阻力如同 $\frac{Rr}{PQ_q \times SP}$ 。

但 PQ 比 Rr ,如同 SQ 比 $\frac{1}{2}VQ$,且因此 $\frac{Rr}{PQ_q \times SP}$ 成为如同

$\frac{\frac{1}{2}VQ}{PQ \times SP \times SQ}$ 或者如同 $\frac{\frac{1}{2}OS}{OP \times SP_q}$ 。又因为点 P 和 Q 会合时, SP 和 SQ 重合,且角 PVQ 为直角;又由于三角形 PVQ, PSO 相似, PQ 比

$\frac{1}{2}VQ$ 如同 OP 比 $\frac{1}{2}OS$,所以 $\frac{OS}{OP \times SP_q}$ 如同阻力,亦即,按照在 P 的

介质的密度之比和速度的二次比的联合。除去速度的二次比,即

比 $\frac{1}{SP}$,则保留的在 P 的介质的密度如同 $\frac{OS}{OP \times SP}$ 。设螺线被给定,

则由于 OS 比 OP 之比给定,在 P 的介质的密度如同 $\frac{1}{SP}$ 。所以在

一介质中,它的密度与离中心的距离 SP 成反比,物体能在这条螺线上运行。此即所证。

系理 1 在任意位置 P 的速度总是物体在无阻力介质中,由

相同的向心力,能在离中心的距离同样为 SP 的圆上运行的速度。

系理 2 介质的密度,若距离 SP 被给定,如同 $\frac{OS}{OP}$;如果那个距离没有被给定,如同 $\frac{OS}{OP \times SP}$ 。且因此螺线能适应介质的任意的密度。

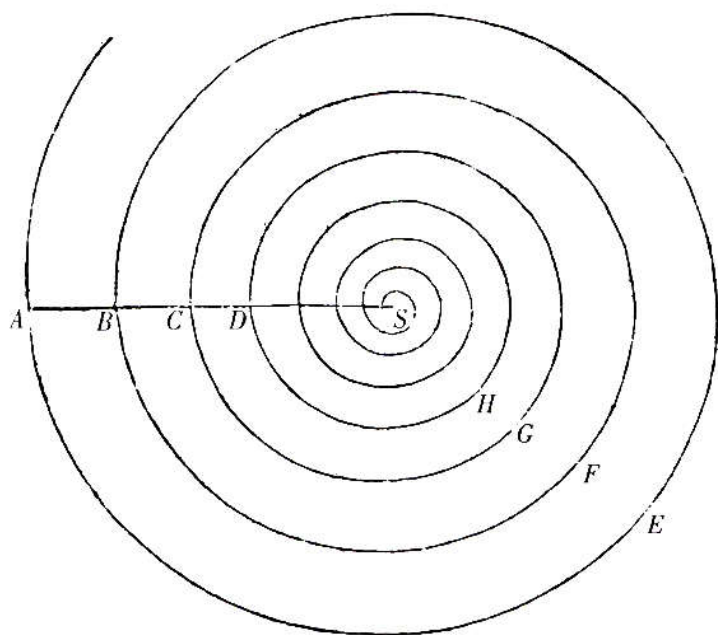
系理 3 在任意位置 P 的阻力,比在同一位置的向心力如同 $\frac{1}{2}OS$ 比 OP 。因为那些力彼此如同 $\frac{1}{2}Rr$ 和 TQ 或者如同 $\frac{\frac{1}{4}VQ \times PQ}{SQ}$ 和 $\frac{\frac{1}{2}PQ}{SP}$,这就是,如同 $\frac{1}{2}VQ$ 和 PQ ,或者 $\frac{1}{2}OS$ 和 OP 。所以,给定螺线,阻力比向心力之比被给定;且反之亦然,由那个给定的比,螺线被给定。

系理 4 于是,物体不能在这样的螺线上运行,除非阻力小于向心力的一半。阻力等于向心力的一半时,则螺线与直线 PS 相合,物体在这条直线以一个速度向中心下降,它比前面在抛物线的情形中我们证明的(第 I 卷定理 X)物体在一无阻力介质中下降的速度,按照数字一比二的二分之一次比。且这里下降的时间与速度成反比,因此也被给定。

系理 5 且因为离中心距离相等时,在螺线 PQR 上的与在直线 SP 上的速度是相同的,且螺线的长度比直线 PS 的长度按照给定的比,即是按照 OP 比 OS 之比;在螺线上下降的时间比在直线 SP 上下降的时间按照那个相同的给定的比,且因此被给定。

系理 6 如果两个圆以中心 S 和给定的任意两个间隔画出;且这些圆保持不变,螺线与半径 PS 包含的角任意地改变,物体在

那些圆的圆周之间能所完成的环绕数 (numerus revolutionum), 从一个圆周沿螺线环绕到另一个圆周, 如同 $\frac{PS}{OS}$, 或者如同螺线与半径 PS 所包含的角的正切; 这些环绕的时间如同 $\frac{OP}{OS}$, 亦即, 如同同一个角的正割, 或者也与介质的密度成反比。



系理 7 如果一个物体在介质中, 它的密度与位置离中心的距离成反比, 在任意曲线 AEB 上围绕那个中心运行, 且第一个半径 AS 在 B 截出它先前在 A 所截出的角, 所具有的速度比它自己先前在 A 的速度按照离中心的距离的二分之一次反比 (亦即, 如同 AS 比 AS 和 BS 之间的比例中项), 那个物体继续做无数相似的环绕 BFC, CGD 等等, 相交部分分割半径 AS 为成连比的部分 AS, BS, CS, DS 等等。则环绕时间与轨道的周线 AEB, BFC, CGD 等等

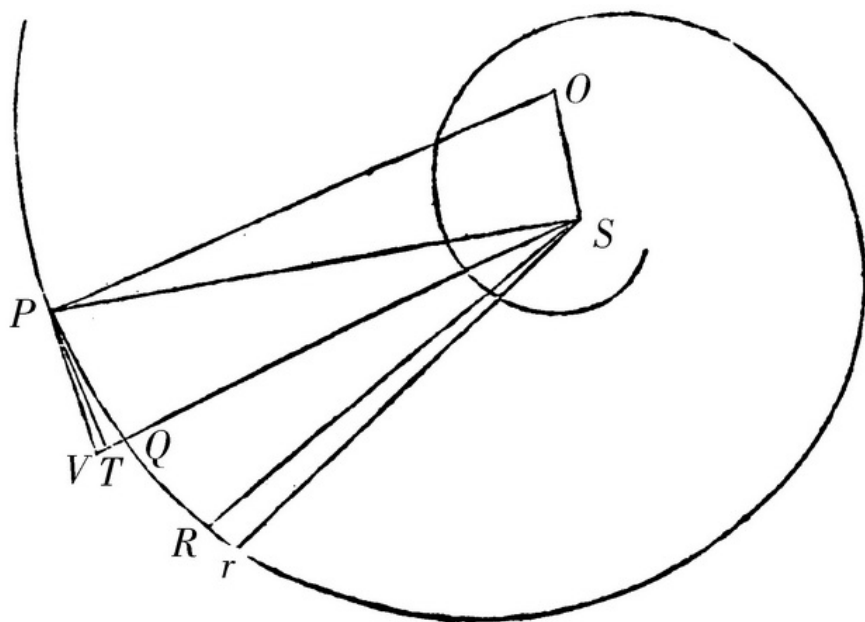
系理 8 由此, 可以很接近地推知物体在介质中的运动, 它的密度或者均匀, 或者服从任意其他设定的定律。以中心 C 和成连比的间隔 SA, SB, SC 等等, 画任意数目的圆, 并设在上面所说的介质中, 在这些圆中的任意两个的圆周之间 [物体的] 环绕时间比在目前介质中的环绕时间之比非常接近地如同在目前介质中这些圆之间的平均密度比上面所说的

介质中同样的圆之间的平均密度；并设上面所说的介质中的螺线截半径 AS 的角的正割比目前介质中的新螺线截同样半径的角的正割按照相同的比：同样的两个圆之间的环绕数也非常接近这些角的正切。如果对每两个圆之间都这样做，运动将连续地通过所有的圆。由此，我们不难想象物体在任何规则的介质中的环绕方式和时间。

系理9 且对在接近卵形的螺线上进行的任意的偏心的运动；然而想象那些螺线在彼此间隔相同的每次环绕，其接近中心的程度如同上面所描述过的螺线，我们能理解在此类螺线上物体的运动以何种方式进行。

命题XVI 定理XIII

如果在每一个位置的介质的密度与位置离一个不动的中心的距离成反比，且若向心力与同一距离的任意次幂成反比：我说，物体能在一条螺线运行，它与从那个中心所引的所有半径以给定的角相截。



这由与上面命题同样的方法证明。因为如果在 P 的向心力与距离 SP 的任意次幂 SP^{n+1} 成反比, SP^{n+1} 的指数为 $n+1$; 如同上面推得, 时间, 在此期间物体画出任意的弧 PQ , 如同 $PQ \times PS^{\frac{1}{2}n}$; 且

在 P 的阻力如同 $\frac{Rr}{PQ_q \times SP^n}$, 或者如同 $\frac{1 - \frac{1}{2}n \times VQ}{PQ \times SP^n \times SQ}$, 因此如同

$\frac{1 - \frac{1}{2}n \times OS}{OP \times SP^{n+1}}$, 这就是, 由于 $\frac{1 - \frac{1}{2}n \times OS}{OP}$ 给定, 与 SP^{n+1} 成反比。且

所以, 由于速度与 $SP^{\frac{1}{2}n}$ 成反比, 在 P 的密度与 SP 成反比。

系理 1 阻力比向心力如同 $1 - \frac{1}{2}n \times OS$ 比 OP 。

系理 2 如果向心力与 $SP_{cub.}$ 成反比, 则 $1 - \frac{1}{2}n = 0$; 且因此阻力和介质的密度为零, 正如第一卷中的命题九。

系理 3 如果向心力与半径 SP 的某次幂成反比, 它的指数大于 3, 则正阻力将变为负阻力。

系理1 阻力比向心力如同 $1 - \frac{1}{2}n \times OS$ 比 OP 。

系理2 如果向心力与 $SP_{cub.}$ 成反比, 则 $1 - \frac{1}{2}n = 0$; 且因此阻力和介质的密度为零, 正如第一卷中的命题九。

系理3 如果向心力与半径 SP 的某次幂成反比, 它的指数大于 3, 则正阻力将变为负阻力。

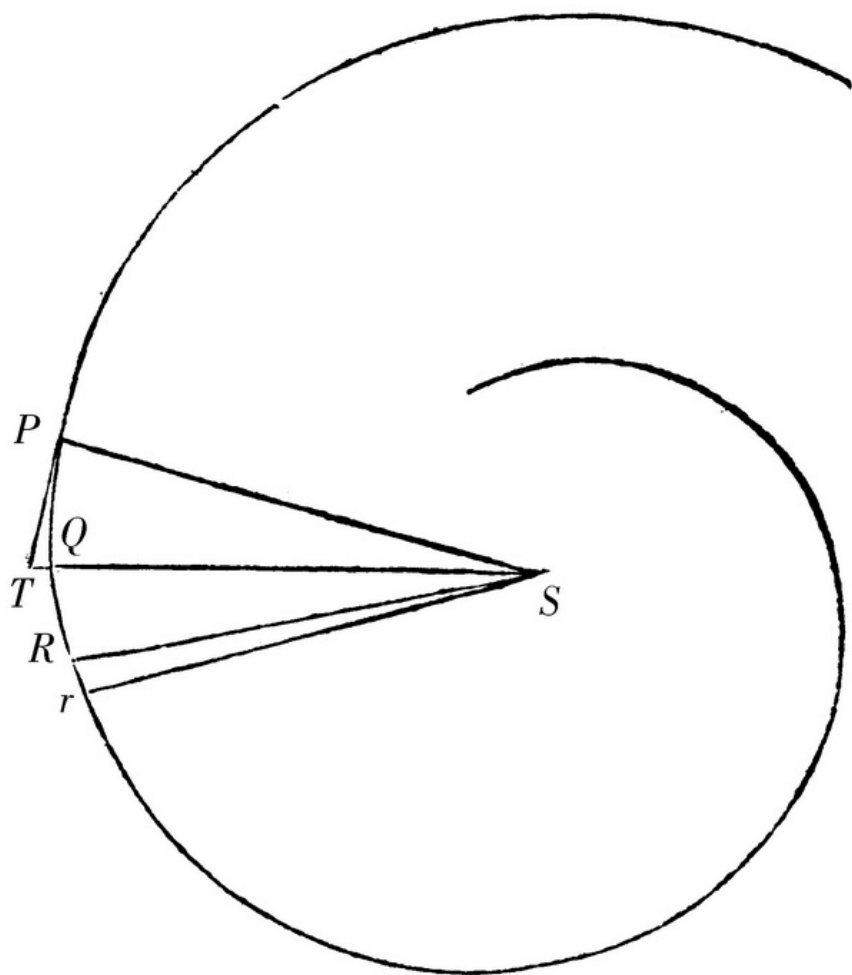
解释

但是这个命题及上面的命题; 它们针对介质的不相等的密度, 应被理解为关于物体的运动, 它们是如此之小, 以致介质在物体的一侧大于其另一侧的密度不必考虑。我又假定阻力, 在其他情形相同时, 与密度成比例。因此, 在介质中, 它的阻力不与密度成比例时, 密度应增加或者减小到这种程度, 使或者阻力的超出被除去, 或者缺失被补充。

命题XVII 问题IV

需求向心力和介质的阻力，由它们一个物体能在给定的螺线上，以给定的速度的定律运行。

设那条螺线为PQR。从速度，以它物体跑过极短的弧PQ，时间被给定，又从高度TQ，它如同向心力和时间的平方，力被给定。然后从在相等的时间的小部分完成的面积PSQ和QSR的差RSr，物体的迟滞被给定，再从迟滞发现阻力和介质的密度。



命题XVIII 问题V

给定向心力的定律，需求在每个位置的介质的密度，由它一个物体画出给定的螺线。

从向心力发现 [物体] 在每个位置的速度，然后从速度的迟滞寻求介质的密度；如同上一命题。

但是我已经在本卷的命题十和引理二中揭示了处理这些问题的方法，并且我不愿读者再停留在此类复杂的探究中。现在我想加入关于物体向前运动的力，以及关于介质的密度和阻力的一些事项，迄今解释的运动以及与这些有关的运动在其中进行。

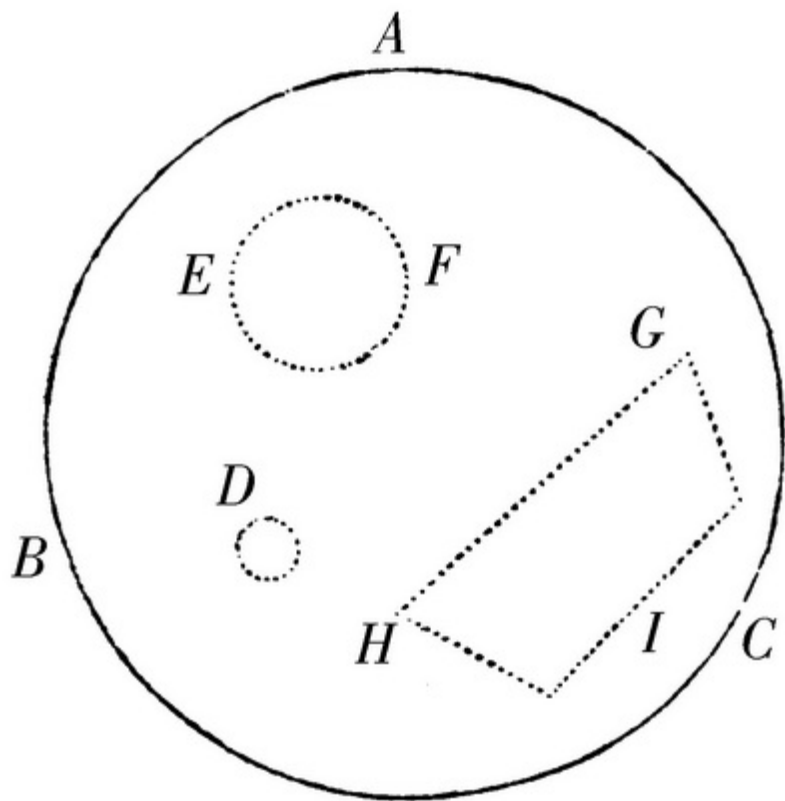
第V部分 论流体的密度和压缩及流体静力学流体的定义

流体是任一物体，它的部分退离所受的任意力，且由于退离彼此之间易于运动。

命题 XIX 定理XIV

同质且不运动的流体，它被封闭在任意不运动的容器中且在各个方向上被压缩，它的所有部分（摒弃考虑浓缩，重力以及所有的向心力）在各个方向受到相等的压迫，且没有任何起源于那个压力的运动而是停留在它们自己的位置上。

情形1 设流体被封闭在球形容器ABC中且在各个方向上受到均匀的压缩：我说，没有流体的部分由于那个压力（pressio）而运动。因为，如果某个部分D运动，所有在各个方向上位于离中心相同距离的所有此类部分必须同时做类似的运动；事情如此是因为它们的压力全部相似且相等，且每一运动假定被排除，除非来源于那个压力的运动。但流体的部分不能都靠近中心，除非流体在中心被浓缩，这与假设矛盾。它们不能退离它，除非流体在边界被浓缩，这亦与假设矛盾。它们不能保持离中心的距离在一个方向上运动，因为由同样的理由它们沿相反方向运动；但同一部分不可能同时在两个方向上运动，所以没有流体的部分离开自己的位置运动。此即所证。



情形2 现在我说，这一流体的所有的球形部分在各个方向所受的压迫相等。因为设EF为流体的一个球形部分，且如果它在各个方向上所受的压迫不相等，较小的压力被增大直至在各个方向上的压迫相等；且它的部分，由情形1，将停留在自己的位置。但在压力增加之前，同样由情形1，它们停留在自己的位置，又由流体的定义，增加的新的压力使它们离开自己的位置运动。这两者矛盾。所以，说球EF在各个方向受的压迫不相等是虚假的。此即所证。

情形3 此外，我说不同球的的部分的压力相等。因为由运动的定律III，接触的球部分在接触点相等地相互挤压。但是，由情形2，它们被相同的力在各个方向压迫。所以任意两个不相接触球的部分受同样力的压迫，因为位于两者之间的球的部分能与两者相切。此即所证。

情形4 现在，我说，流体的所有部分在各个方向受到同等的压迫。因为任意两部分能被球形部分在任意点相切，且由情形3，在那里它们相等地压迫那些球形部分，且由运动的第三定律，反过来它们受到相等的压迫。此即所证。

情形5 所以，由于流体中任意的部分GHI在流体中被其余流体包围

如同在一容器中，且在各个方向受到相等的压迫，又它的部分彼此相等地压迫，且相互静止；显然任意的流体GHI的所有部分在各个方向受到相等的压迫，它们彼此相等地压迫，且相互静止。此即所证。

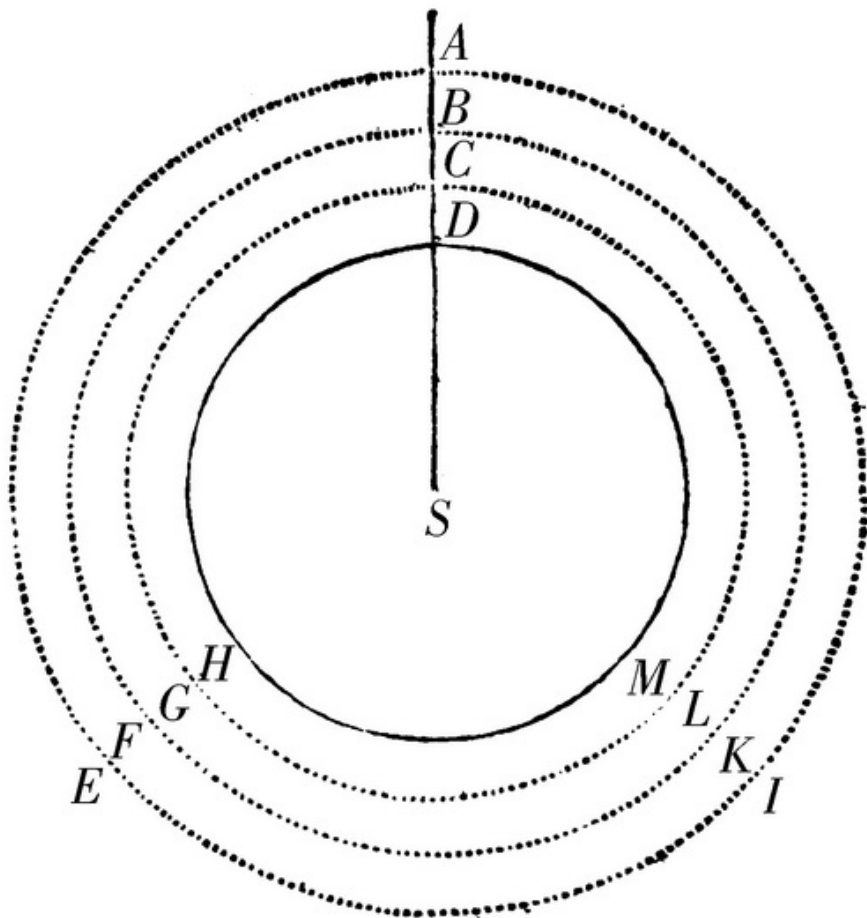
情形6 所以，如果那一流体被封闭的容器不是坚硬的，且各个方向所受的压迫不相等；由流体的定义它将屈服于较强的压力。

情形7 且所以在一坚硬的容器中的流体，不会受一侧的压力较另一侧强大，而将退让它，且这发生在一瞬间，因为坚硬容器的壁不追随退让的液体。退让将压迫相对的一侧，且因此压力趋向各个方向相等。且因为，当流体努力从较大压力的部分退离，它被容器相对一侧的阻力阻止；压力向各个方向归于相等，在一瞬间，没有局部的运动；且由此由情形5，流体的部分彼此相等地压迫，且相互静止。此即所证。

系理 因此流体的部分彼此间的运动，不能由在一流体的外表面上的任意地方施加压力而改变，除非或者表面的形状在某处被改变，或者流体的所有部分由于彼此压迫得更强烈或更缓和，它们之间的滑动更困难或者更容易。

命题XX 定理XV

如果球形流体的每一部分，在离中心等距处是均质的，压在同心的球形底部，重力趋向于全体的中心；底部承受一个圆柱的重量，它的底等于底部的表面，且高度与压在上面的流体的高度相同。



设DHM为底部的表面，且AEI为流体的外表面。流体被无数球面BFK，CGL分成厚度相等的球壳（orbis）；并想象重力只作用于每个球壳的上表面，且在所有表面的相等部分作用相等，所以最高的球面AE受到自身固有的单纯重力的压迫，且由它最高的球面的所有部分受到压迫，又第二个表面BFK（由命题XIX）按其大小（mensura）受到相等的压迫。此外，第二个表面BFK受到自身固有的重力的压迫，它加到前一个力上，使压力加倍。第三个面CGL受到这个压力的作用，按照其大小，并加上自身固有的重力，亦即，受到三倍的压力。且类似地，第四个表面受到四倍压力的压迫，第五个表面受到五倍压力的压迫，且如此继续。所以压迫一个表面的压力，并不如同压在其上的流体的立体的量，而如同直到流体最高处的球壳数；且等于最低的球壳的重力乘以球壳的数目，这就是，等于一个立体的重力，它比指定的圆柱的最终比（只要球壳的数目增加，且厚度减小以至无穷，使得重力的作用自最低的表面到最高的表面变为连续的）成为等量之比。所以最低的表面承受指定圆柱的重量。此即所证。由类似的论证，当重力按照离中心的距离的任意次幂之比减小时，这个命题是显然的，且当流体向上稀薄，向下

稠密时也一样。此即所证。

系理1 所以底部不受整个压在上面的流体的重量的压迫，而只承受本命题所描述的部分重量；其余的重量被流体的穹隆形（figura fornicata）所承担。

系理2 而且，在离中心等距处压力的量总相等，无论受压的表面与地平线平行，或者垂直，或者倾斜；无论自受压的表面连续向上的流体，沿一直线垂直上升，或者通过弯曲的腔和槽倾斜地爬动，且无论通道是规则的或极不规则的，宽阔的或极狭窄的。通过应用本定理的证明于流体的各种情形，推知这些环境一点也不改变压力。

系理3 由同样的证明亦推知（由命题XIX），重流体的部分从压在上面重量的压力没有获得相互间的运动；只要排除起源于浓缩的运动。

系理4 且所以，如果另一具有相同比重的物体，它不能被浓缩，浸没在此流体中，它不来自压在上面的重量的压力获得运动；既不下沉，也不上浮，也不受迫改变自己的形状。如果它是球形的就保持球形，尽管有压力，如果它是正方形就保持正方形：而且无论它是柔软的，还是非常容易流动的；无论它自由地漂浮在流体中，或者贴着底部。因为任意流体的内部与浸没物体的情形一样，且对所有大小，形状和比重相同的浸没物体情形一样。如果浸没物体的重量被保持，它液化并被赋予流体的形态；这个物体，如果先前上浮或下沉，或者由于压力被赋予新的形状，则现在它也上浮，或下沉，或者被赋予新的形状，它如此是由于其重力和它的运动的其他原因保持不变。但（由命题XIX的情形5）现在它将静止并保持其形状。所以也在原先的条件下。

系理5 因此，比重较邻近流体自身的比重大的物体下沉，且比重较邻近流体自身的比重小的物体上浮，且得到的运动和形状的变化和重力能引起的那个超出或缺失一样多。由于那个超出或缺失的作用像冲击，由它那个物体按与流体平衡不同的方式被推动；且能在天平的任一个托盘里比较超出或者缺失的重量。

系理6 所以，处于流体中的物体的重力是双重的：其一是真正的和绝对的，另一是表面上的，通常的和相对的。绝对的重力是物体由于它趋向下方的整个力；相对的和通常的重力是重力的超出，由它物体较周围的流体更趋向下。由前一种重力所有流体和物体的部分在它们的位置受到重力的作用，且因此它们的重量合在一起构成整个重量。因为整个一起是重的，正如能由盛满液体的容器检验；且总重量等于所有部分的重量，且因此由它们构成。由另一种重力物体没有在它们的位置受到重力的作用，亦即，彼此相互比较，它们并不较重，但阻止彼此下降的努力，保持在自己的位置，好像它们不是重的。在空气中的东西不比空

气重，通常认定为不是重的。通常认定为重的东西，只要它们达到空气的重量不能支持的程度。通常的重量不是别的，正是真正的重量对空气的重量的超出。因此，通常所说的轻是不沉重，退让较重的空气向上升。它们只是相对的轻，而不是真正的，因为它们在真空中下落。且类似地，物体在水中由于它们较大或较小的重力下沉或者上浮，是相对的和表面上的重和轻，且它们的相对的和表面上的重和轻是超出或者缺失，由于它们的真正的重力或者超过水的重力或者被水的重力超过。且物体既不由于较重而下落，又不由于退让较重的水而上升，即使它们自身的真正的重量增加了总重量。然而相对地且按通常所理解的，它们在水中不受重力作用。因为这些情形的证明是类似的。

系理7 所有关于重力的证明，对其他任意的向心力成立。

系理8 因此，如果介质，某一物体在其中运动，受到自身的重力或其他任意向心力的推动，且物体受到同样力的推动较强；力的差是那个引起运动的力，它在前面的命题中被我们作为向心力考虑。但如果物体受到那个力的推动较弱，力的差应作为离心力考虑。

系理9 但是，由于流体通过压迫被包围的物体不改变其外形，而且显然（由命题XIX的诸系理）它不改变内部的部分相互间的位置；且因此，如果动物被浸没，且所有的感觉来自部分的运动，流体既不损害浸入的身体，又不唤起任何感觉，除非这些身体由于压力而达到收缩的程度。且对被有压力的流体包围的物体的系统，情况是一样的。系统的所有部分被激起同样的运动，如同它们在真空中那样，且被它们相对的重力所维持，除了流体有些阻碍它们的运动，或者需要压力结合它们。

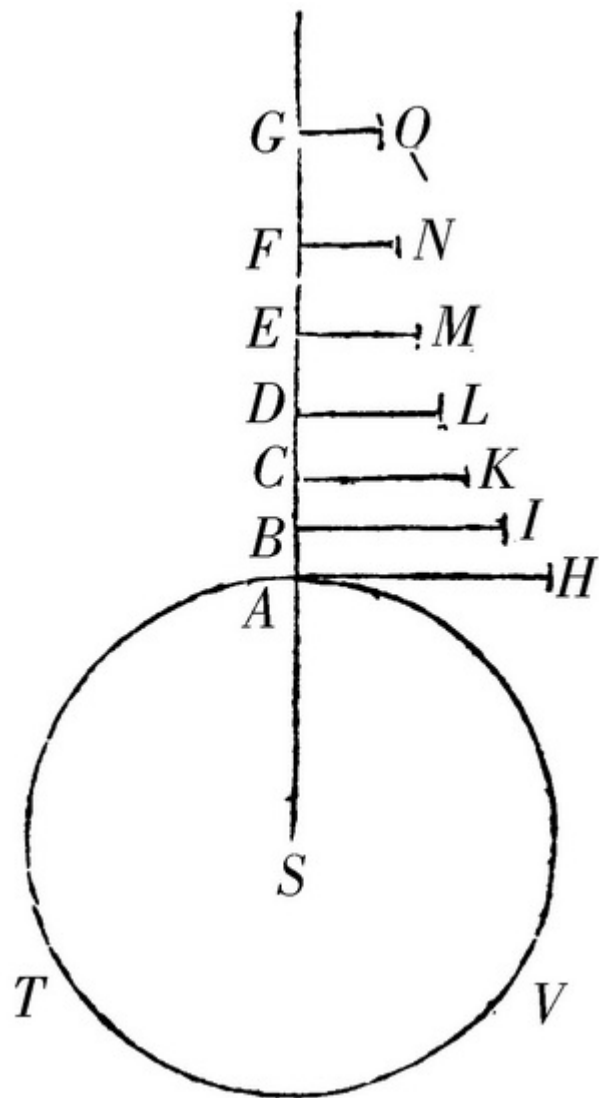
命题XXI 定理XVI

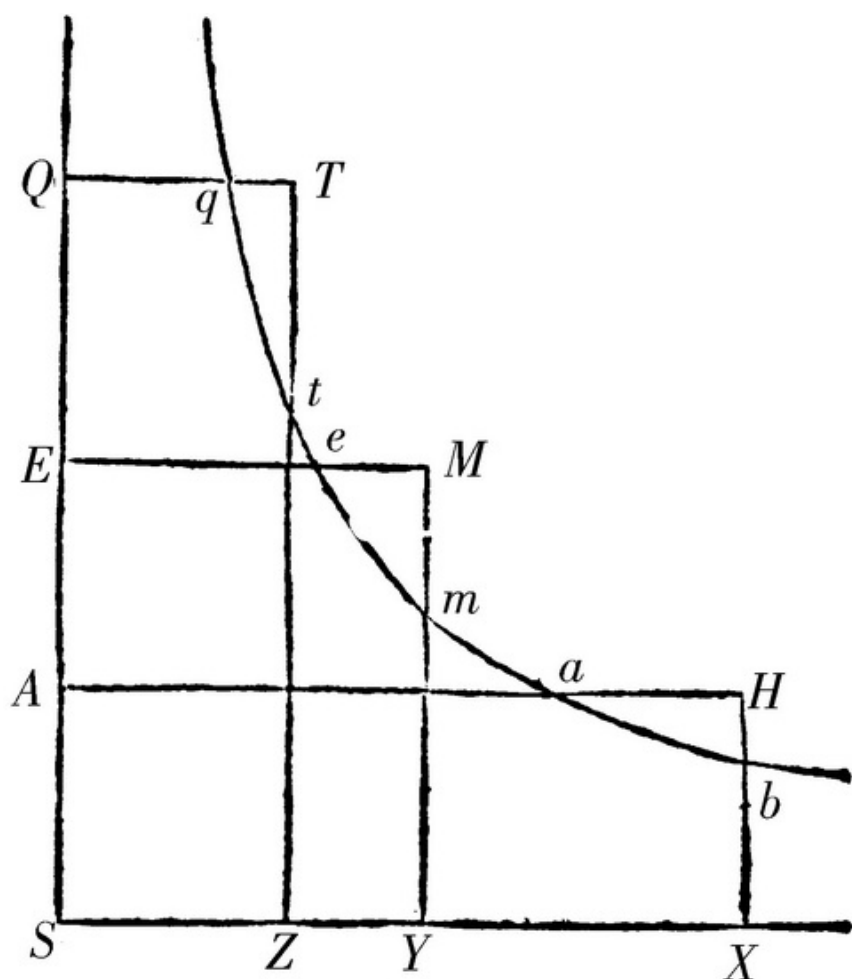
设某一流体的密度与压力成比例，且它的部分被与离中心的距离成反比的向心力向下牵引：我说，如果那些距离被取作连比，流体的密度在相同的距离上亦成连比。

指定ATV为流体压在其上的球形底面，设S为中心，距离SA，SB，SC，SD，SE，SF，等等成连比。竖立垂线AH，BI，CK，DL，EM，FN，等等，它们如同在位置A，B，C，D，E，F [等等] 上的介质的密度；则在那些位置的比重如同 $(AH)/(AS)$ ， $(BI)/(BS)$ ， $(CK)/(CS)$ 等等，或者同样，如同 $(AH)/(AB)$ ， $(BI)/(BC)$ ， $(CK)/(CD)$ ，等等。首先假设这些重力自A到B，自B到C，自C到D，等等，均匀地持续，减量阶梯式地在点B，C，D，等等发生。且这些重力乘以高度AB，BC，CD，等等得出压力AH，BI，CK，

等等，由于它们底部ATV（按照定理XV）被压迫。所以小部分A承担了全部的压力AH，BI，CK，DL，如此以至无穷；且小部分B承担了除第一个AH之外的全部压力；又小部分C承担了除前两个AH，BI之外的全部压力；且如此继续下去；且因此第一个小部分A的密度AH比第二个小部分B的密度BI如同总和AH+BI+CK+DL，以至无穷，比总和BI+CK+DL，[+]等等。且第二个小部分B的密度BI比第三个小部分C的密度，如同总和BI+CK+DL，[+]等等，比总和CK+DL，[+]等等。所以那些和与它们的差AH，BI，CK，等等，成比例，且因此[那些和]成连比（由本卷引理I），且所以差AH，BI，CK，等等，与和成比例，[差]亦成连比。所以，由于在位置A，B，C，等等的密度如同AH，BI，CK，等等，它们亦成连比。跳跃地进行，且由错比，在成连比的距离SA，SC，SE，密度AH，CK，EM成连比。且由同样的论证，在任意成连比的距离SA，SD，SG，密度AH，DL，GO成连比。现在点A，B，C，D，E，等等会合，使得比重的级数自底部A至流体的顶端成为连续的，则在任意成连比的距离SA，SD，SG，总构成连比的密度AH，DL，GO，将仍保持连比。此即所证。

。

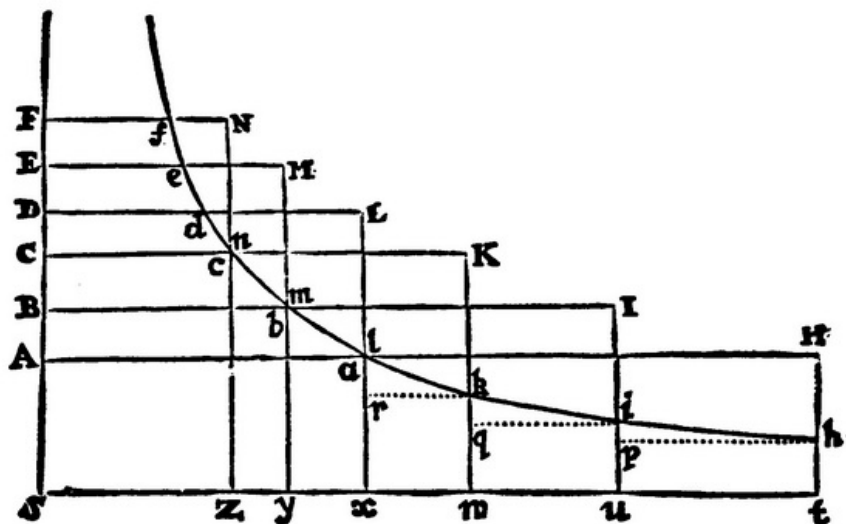




系理 因此，如果在两个位置上流体的密度被给定，置为A和E，能推知它在其他任一位置Q的密度。以S为中心，SQ，SX为直角渐近线画双曲线截垂线AH，EM，QT于a，e，q，且截向渐近线SX落下的垂线HX，MY，TZ于h，m和t。使面积YmtZ比给定的面积YmhX如同给定的面积EeqQ比给定的面积EeaA；则延长的直线Zt割下的直线QT与密度成比例。因为，如果直线SA，SE，SQ成连比，则面积EeqQ，EeaA相等，且因此与这些成比例的面积YmtZ，XhmY亦相等，又直线SX，SY，SZ，亦即，AH，EM，QT成连比，正如它们应当的。且如果直线SA，SE，SQ作为在连比级数中的任意排列（ordo）而得到，直线AH，EM，QT，由于双曲线的面积成比例，将在另一连比量的级数中得到相同的排列。

设某一流体的密度与压力成比例，且它的部分被与离中心的距离的平方成反比的重力向下牵引：我说，如果距离被取作一音乐级数（35）（*progressio musica*），在这些距离上的流体的密度成一几何级数。

指定S为中心，且距离SA, SB, SC, SD, SE成一几何级数。竖立垂线AH, BI, CK, 等等，它们如同在位置A, B, C, D, E, 等等上的流体的密度，则在相同位置的比重是 $(AH)/(SA_q)$ ， $(BI)/(SB_q)$ ， $(CK)/(SC_q)$ ，等等。假设这些重力，首先从A到B，其次从B到C，再次从C到D，等等，均匀地持续。且这些[比重]乘以高度AB, BC, CD, DE, 等等，或者同样，乘以距离SA, SB, SC, 等等，它们与那些高度成比例，得到压力的表示 $(AH)/(SA)$ ， $(BI)/(SB)$ ， $(CK)/(SC)$ ，等等。所以，由于密度如同这些压力的和，密度的差AH-BI, BI-CK, 等等，如同和的差 $(AH)/(SA_q)$ ， $(BI)/(SB_q)$ ， $(CK)/(SC_q)$ ，等等。以S为中心，SA, Sx为渐近线画任意双曲线，它截垂线AH, BI, CK, 等等于a, b, c, 等等，又截向渐近线Sx落下的垂线Ht, Iu, Kw于h, i, k；且密度的差tu, uw, 等等，如同 $(AH)/(SA)$ ， $(BI)/(SB)$ ，等等。又矩形 $tu \times th$ ， $uw \times ui$ ，等等，或者[矩形]tp, uq, 等等，如同 $(AH \times th)/(SA)$ ， $(BI \times ui)/(SB)$ ，等等，亦即，如同Aa, Bb, 等等。因为，由双曲线的性质，SA比AH或者St，如同th比Aa，且因此 $(AH \times th)/(SA)$ 等于Aa。再由类似的论证 $(BI \times ui)/(SB)$ 等于Bb，等等。但是Aa, Bb, Cc, 等等，成连比，且所以与它们的差Aa-Bb, Bb-Cc, 等等，成比例；且因此矩形tp, uq, 等等，与这些差成比例，又矩形的和tp+uq或者tp+uq+wr与差的和Aa-Cc或者Aa-Dd成比例。令此类项如此之多，则所有差的和，设为Aa-Ff，与所有矩形的和，设为zthn，成比例。增加项的数目并减小点A, B, C, 等等的距离以至无穷，则那些矩形变成等于双曲线的面积zthn，且因此差Aa-Ff与这块面积成比例。现在取任意距离，设SA, SD, SF成一音乐级数，则差Aa-Dd, Dd-Ff相等；且所以与这些差成比例的面积thlx, xlnz彼此相等，又距离St, Sx, Sz, 亦即，AH, DL, FN, 成连比。此即所证。



系理 因此，如果流体的任意两个密度被给定，置为AH和BI，则它们的差tu对应的面积thiu将被给定；且因此在任意高度SF的密度FN通过取面积thnz比那个给定的面积thiu如同差Aa-Ff比Aa-Bb而被发现。

解释

由类似的论证可以证明，如果流体的小部分的重力按照小分离中心的距离的三次比减小，且距离SA，SB，SC，等等的平方的倒数（即

$$\frac{SA_{cub.}}{SA_q}, \frac{SB_{cub.}}{SB_q}, \frac{SC_{cub.}}{SC_q}$$

）被取作一算术级数；密度AH，BI，CK，等等，将成一几何级数。且如果重力按照距离的四次比减小，且距

$$\frac{SA_{qq}}{SA_{cub.}}, \frac{SB_{qq}}{SB_{cub.}}, \frac{SC_{qq}}{SC_{cub.}}$$

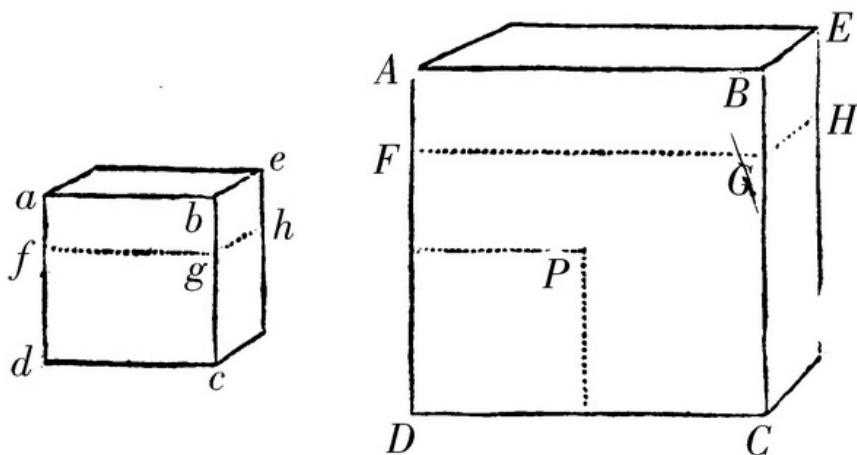
离的立方的倒数（设为 $\frac{SA_{qq}}{SA_{cub.}}$ ，等等）被取作一算术级数；密度AH，BI，CK，等等，将成一几何级数。且如此以至无穷。再者，如果流体的小部分的重力在所有距离是相同的，且距离成一算术级数，则密度将成一几何级数，正如杰出人士埃德蒙·所发现的。如果重力如同距离，且距离的平方成一算术级数，密度将成一几何级数。且如此以至无穷。这些事情如此，当被压力压缩的流体的密度如同压力，或者，同样地，由流体占据的空间与这个力成反比。可以设想其他的压缩定律，如压力的立方如同密度的平方的平方，或者力的三次比与密度的四次比相同。在这种情况下，如果重力与离中心的距离的平方成反比，密度将与距离的立方成反比。设想压力的立方如同密度的平

方的立方，且如果重力与距离的平方成反比，密度将按照距离的二分之三次反比。设想压力按照密度的二次比，且重力按照距离的二次反比，则密度与距离成反比。历述所有的情形将是冗长的。但由实验确定空气的密度或者很精确地，或者相当接近地如同压力：且所以在地球的大气中空气的密度如同压上面的所有空气的重量，亦即，如同在气压计中水银的高度。

命题XXIII 定理XVIII

如果流体由相互逃避的小部分构成，密度如同压力，则小部分的离心力与它们的中心之间的距离成反比。且反之亦然，以与它们的中心之间的距离成反比的力彼此相互逃避的小部分构成的弹性流体，它的密度与压力成正比。

设流体被封闭在立方体的空间ACE中，然后由于压力缩小为较小的立方体的空间ace；且小部分在两个空间中保持彼此之间的相似位置，距离如同立方体的边AB，ab；且介质的密度与 $AB_{\text{cub.}}$ 和 $ab_{\text{cub.}}$ 包含的空间成反比。在大立方体边的平面ABCD上取正方形DP等于小立方体边的平面db；且由假设，压力，由它正方形DP压迫被封闭的流体，比一个压力，由它那个正方形db压迫被封闭的流体，如同彼此的介质的密度，这就是，如同 $ab_{\text{cub.}}$ 比 $AB_{\text{cub.}}$ 。但是，压力，由它正方形DB压迫被封闭的流体，比一个压力，由它正方形DP压迫同一流体，如同正方形DB比正方形DP。



所以，由错比，压力，由它正方形DB压迫流体，比一个压力，由它正方形db压迫流体，如同ab比AB。过立方体的中间引平面FGH，fgh，

分流体为两部分，且这些部分以与它们受平面AC和ac压迫相同的力彼此压迫，这就是，按照ab比AB的比例；且因此离心力，由于它们这些压力被保持，按照相同的比。因为在两个立方体中小部分的数目相同且它们的位置相似，所有小部分沿平面FGH和fgh施加于整体的力，如同力，以它每个小部分施加于每个其他的小部分。所以力，以它在较大的立方体中沿平面FGH每个作用于另一个，比一个力，以它在较小的立方体中沿平面fgh每个作用于另一个，如同ab比AB，这就是，与小部分彼此之间的距离成反比。此即所证。

且反之亦然，如果每个小部分的力与距离成反比，亦即，与立方体的边AB，ab成反比；力的和按照相同的比，且边DB，db的压力如同力的和；又正方形DP的压力比边DB的压力，如同 ab_{quad} 比 AB_{quad} 。再由错比，正方形DP的压力比边db的压力如同 ab_{cub} 比 AB_{cub} ，亦即，一个的压力比另一个的压力如同前一个的密度比后一个的密度。此即所证。

解释

由类似的论证，如果小部分的离心力按照中心之间距离的二次反比，则压力的立方如同密度的平方的平方。如果离心力按照距离的三或四次反比，压力的立方与如同密度的平方的立方或者立方的立方。且一般地，如果假设D为距离，且E为被压缩的流体的密度，又离心力与距离的任意次幂 D_n 成反比，其指数为n；压力如同幂 E^{n+2} 的立方根，其指数为 $n+2$ ；且反之亦然。所有这些事情应理解为小部分的离心力终止在邻近它们的小部分，或者不能延伸到超出它们太远。关于磁体我们有一个例子。它们的吸引特性几乎被终止在靠近它们的它们自身的那一类物体上。磁的力量（virtus）被置于中间的薄铁片减弱，且几乎终止于它。因为更远的物体与其说被磁体吸引，不如说被薄片吸引。按同样的方式，如果小部分排斥其他靠近它们自身的那一类小部分，但对更遥远的小部分不施加任何力量，在本命题中处理了由此类的小部分构成的流体。但如果每个小部分的力量传播至无穷，对更大的量的流体，相等的压缩需要更大的力。但弹性流体是否真的由如此相互逃避的小部分构成，是一个物理学问题。我们已从数学上证明了由此类小部分构成的流体的性质，因此给哲学家提供了讨论那个问题的机会。

第VI部分 论摆体的运动和阻力

命题XXIV 定理XIX

摆的物体的物质的量，它们的振动的中心离悬挂点的中心等距，按照来自重量之比和在真空中振动的时间的二次比的一个复合比。

因为速度，它能由给定的力在给定的时间在给定的物质上产生，与力和时间成正比，且与物质成反比。较大的力或者较长的时间或者较少的物质，产生的速度较大。这由运动的第二定律是显然的。现在如果摆的长度相同，运动的力在离垂线等距的位置如同重量；且因此，如果两个振动物体画出的弧相等，又那些弧被分成相等的部分；由于时间，在此期间物体画出弧的每个对应部分，如同整个振动的时间，在对应的振动部分的速度彼此与引起运动的力和整个振动的时间成正比，且与物质的量成反比；于是，物质的量与力和振动的时间成正比且与速度成反比。但速度与时间成反比，由此时间的正比和速度的反比如同时间的平方，且所以物质的量如同运动的力和时间的平方，亦即，如同重量和时间的平方。此即所证。

系理1 且因此，如果时间相等，在每个物体中的物质的量如同重量。

系理2 如果重量相等，物质的量如同时间的平方。

系理3 如果物质的量被取作相等，重量与时间的平方成反比。

系理4 因此，由于时间的平方，其他情况相同，如同摆的长度；如果时间和物质的量是相等的，重量如同摆的长度。

系理5 且一般地，摆的物质的量与重量和时间的平方成正比，且与摆的长度成反比。

系理6 但在无阻力介质中，摆的物质的量与相对的重量（*pondus comparativum*）和时间的平方成正比，且与摆的长度成反比。因为在任意重的介质中，相对的重量是物体的引起运动的力，如我在上面所解释的；且因此，在这样一种没有阻力的介质中它被赋予与在真空中绝对的

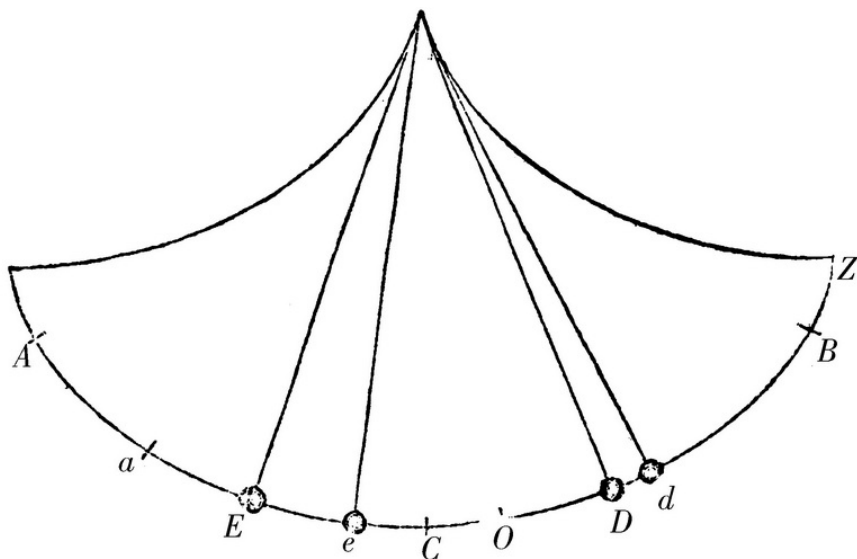
重量 (pondus absolutum) 同样的作用。

系理7 由此，一个方法是显然的，它既用于物体的彼此比较，对在每个 [物体] 中的物质的量；又用来比较同一物体在不同位置的重量，以知道重力的变化。通过以最大的精确性所做的实验，我总是发现在每个物体中的物质的量与它们的重量成比例。

命题XXV 定理XX

诸摆的物体，在任意的介质中，它们按照时间的瞬之比被阻碍，且摆的物体，它们在同比重的无阻力介质中运动，在相同的时间完成在旋轮线上的振动，又同时画出成比例的弧段。

设AB为一条旋轮线的弧，它由在无阻力介质中振动的物体D在任意时间画出。那条弧在C被平分，于是C为其最低点；且加速的力，由它物体在任意位置D或者d或者E被推动，如同弧CD或者Cd或者CE的长度。那些力由同一弧表示；又由于阻力如同时间的瞬，且因此被给定，用旋轮线的给定的弧段CO表示它，且取弧Od，按照它比弧CD与弧OB比弧CB有相同的比；则力，由它在阻力介质中的物体在d被推动，是力Cd对阻力CO的超出，由弧Od表示，且因此比一个力，由它在无阻力介质中物体D在位置D被推动，如同弧Od比弧CD；且所以在位置B亦如同弧OB比弧CB。因此，如果两个物体D，d离开位置B且被那些力推动：由于力在一开始时如同弧CB和OB，初始的速度和初始画出的弧按照相同的比。令那些弧BD和Bd，以及余下的弧CD，Od按照相同的比。因此力，它们与那些弧CD，Od成比例，保持与开始时同样的比，且所以物体继续同时按相同的比画出弧。所以力和速度以及余下的弧CD，Od总如同整个弧CB，OB，且因此那些余下的弧同时被画出。由是两个物体D，d将同时到达位置C和O，在无阻力介质中的那个在位置C，且在阻力介质中的那个在位置O。现在，由于在C和O的速度如同弧CB，OB；弧，它们由物体再进一步前进时同时画出，按照相同的比。令那些弧为CE和Oe。力，由它在无阻力介质中的物体D在E被迟滞，如同CE；且力，由它在阻力介质中的物体d在e被迟滞，如同力Ce与阻力CO的和，亦即，如同Oe；且因此力，由它们物体被迟滞，如同与弧CE，Oe成比例的弧CB，OB；且所以，速度，按照那个给定的比被迟滞，保持那个相同的给定的比。所以速度和以这些速度画出的弧彼此总按照弧CB和OB的那个给定的比；且所以，如果整个弧AB，aB按照相同的比被取得，物体D，d同时画出这些弧，且在位置A和a同时失去所有的运动。所以，整个振动是等时的，且被同时画出的任意弧段BD，Bd或者BE，Be，与整个弧BA，Ba成比例。此即所证。



系理 所以在阻力介质中最快速的运动不发生在最低点C，而在那个点O被发现，在此整个画出的弧aB被平分。且物体此后前进到a，被迟滞的程度与此前在它自B向O下降时被加速的程度相同。

命题XXVI 定理XXI

诸摆的物体，它们按照速度之比被阻碍，在旋轮线上的振动是等时的。

因为，如果两个物体，离悬挂中心等距，振动画出不等的弧，且在弧的对应部分的速度彼此之间如同整个弧；阻力与速度成比例，彼此之间亦如同相同的弧。所以如果从起源于重力的引起运动的力，它们如同同样的弧，被除去或者被加上这些阻力，差或者和彼此之比按照与弧相同的比，又由于速度的增量或减量如同这些差或者和，速度总如同整个弧：所以速度，如果在某一情形如同整个弧，它们将总保持相同的比。但在运动的开端，当物体开始下降并画出那些弧，力，由于与弧成比例，生成的速度与弧成比例。所以速度总如同被画出的整个弧，且因此那些弧总被同时画出。此即所证。

命题XXVII 定理XXII

如果摆的物体所受的阻碍按照速度的二次比，在阻力介质中的振动的时

间与在同比重的无阻力介质中的振动的的时间之差，很接近地与振动所画出的弧成比例。

因为设相等的摆在阻力介质中画出不等的弧A，B；且物体在弧A上的阻力，比物体在弧B上的对应部分的阻力，按照速度的二次比，亦即，很接近地如同AA比BB。如果在弧B上的阻力比在弧A上的阻力如同AB比AA；由上面的命题，在弧A和B上的时间就相等。且因此在弧A上的阻力AA，或者在弧B上的AB，在弧A上产生对在无阻力介质中的时间的超出；且阻力BB在弧B上产生对在无阻力介质中的时间的超出。但那些超出很近似地如同产生它们的力AB和BB，亦即，如同弧A和B。此即所证。

系理1 因此，由在阻力介质中不相等的弧上所成的振动的的时间，可以知道在同比重的无阻力介质中的振动的的时间。因为时间的差比在较短弧上对在无阻力介质中的时间的超出，如同弧的差比较短的弧。

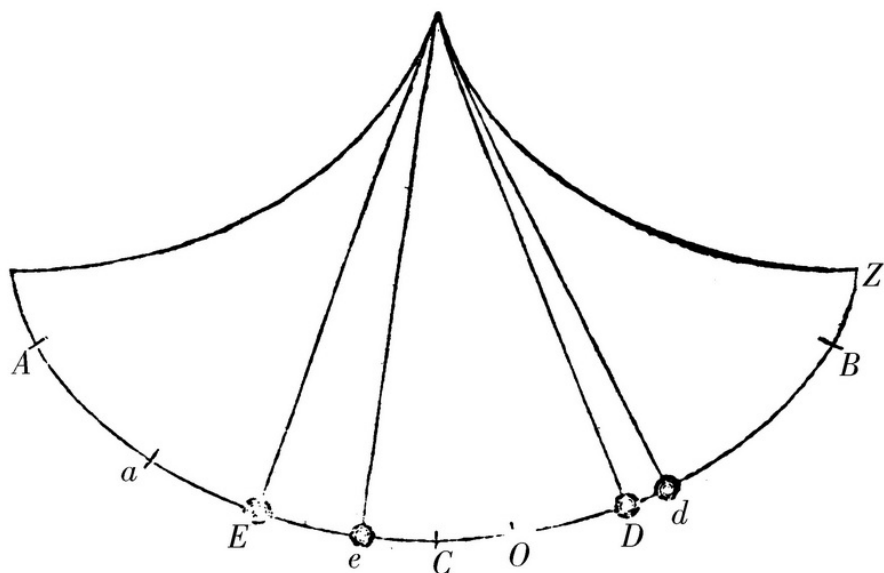
系理2 愈短的振动愈等时，且极短的振动与在无阻力介质中的振动非常接近地在相同的时间完成。事实上，在较大的弧上完成的时间略长，因为在物体下降时由于阻力时间被延长，[阻力]按下降时画出的长度的大小，大于随后上升时的阻力，由于阻力[上升的]时间被缩短。但短的和长的振动的的时间似乎由于介质运动而有些延长。因为被迟滞的较物体按速度之比所受阻碍略小，且被加速的物体比均匀前进的物体所受阻碍略大；因为介质，由于从物体接受的运动沿[与物体]同样的方向前进，在前一种情形受到的较大的推动，在后一种情形受到较小的推动，且由此或大或小地随物体一起运动。所以较按照速度之比，摆在下降时受到较大的阻碍，在上升时受到较小的阻碍，且由于这两种原因，时间被延长。

命题XXVIII 定理XXIII

如果在旋轮线上振动的一个摆的物体所受的阻碍按照时间的瞬之比，它的阻力比重力如同在整个下降中所画出的弧对随后上升所画出的弧的超出，比二倍的摆的长度。

指定BC为下降画出的弧，Ca为上升画出的弧，且Aa为弧的差；又保持在命题XXV中的作图和证明，力，由它振动物体在任意位置D被推动，比阻力，如同弧CD比弧CO，它[CO]是那个差Aa的一半。且因此，力，由它振动物体在旋轮线的开端或者最高点被推动，亦即，重力，比阻力，如同那个最高点和最低点C之间的弧比弧CO；亦即（如果弧被加倍）如同整个旋轮线的弧，或者二倍的摆的长度，比弧Aa。此即

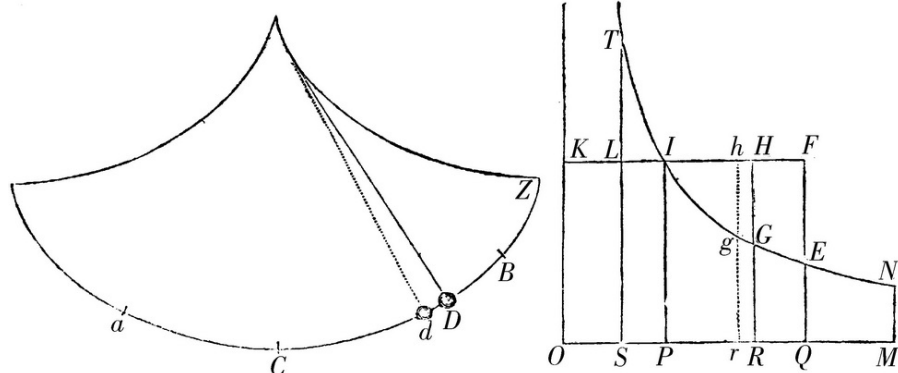
所证。



命题XXIX 问题VI

假设一个物体在旋轮线上振动，所受的阻碍按照速度的二次比：需求它在各个位置的阻力。

设Ba为一次完整振动画出的弧，且C为旋轮线的最低点，又CZ是整个旋轮线弧的一半，它等于摆的长度；且需求物体在任意位置D的阻力。无穷直线OQ被截于点O，S，P，Q，使得（如果竖立垂线OK，ST，PI，QE，且以O为中心，OK，OQ为渐近线画双曲线TIGE截垂线ST，PI，QE于T，I和E，再过点I引KF平行于渐近线OQ交渐近线OK于K，且交垂线ST和QE于L和F）双曲线的面积PIEQ比双曲线的面积PITS如同物体下降画出的弧BC比上升画出的弧Ca，且面积IEF比面积ILT如同OQ比OS。然后被垂线MN割下的双曲线的面积PINM，它比双曲线的面积PIEQ如同弧CZ比下降画出的弧BC。且如果被垂线RG割下的双曲线的面积PIGR，它比面积PIEQ如同任意的弧CD比下降画出的整个弧BC；则在位置D的阻力比重力，如同面积 $[(OR)/(OQ)]IEF-IGH$ 比面积PINM。



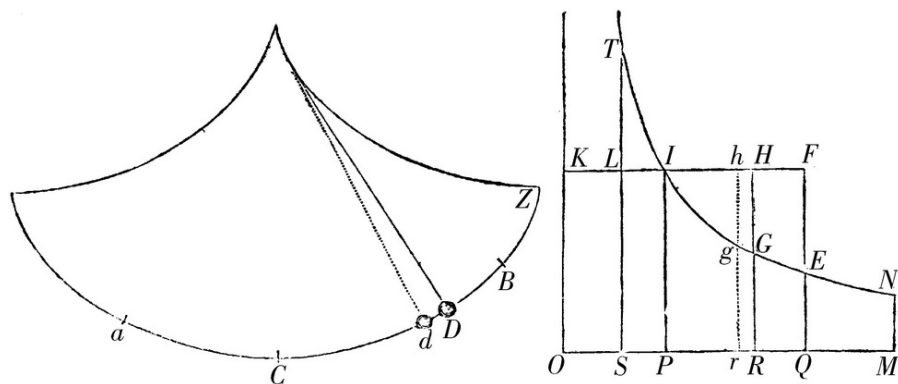
因为,由于来源于重力的力,由它物体在位置 Z, B, D, a 被推动,如同弧 CZ, CB, CD, Ca ,且那些弧如同面积 $PINM, PIEQ, PIGR, PITS$;不仅弧而且力分别由这些面积表示。此外,设 Dd 为物体在下降时画出的极小的一个空间,且它由平行线 RG, rg 围成的极小的面积 $RGgr$ 表示;又延长 rg 至 h ,使得 $GHhg$ 和 $RGgr$ 同时为面积 $IGH, PIGR$ 的减量。则面积 $\frac{OR}{OQ}IEF - IGH$ 的增量 $GHhg - \frac{Rr}{OQ}IEF$,

或者 $Rr \times HG - \frac{Rr}{OQ}IEF$, 比面积 $PIGR$ 的减量 $RGgr$, 或者 $Rr \times RG$, 如同 $HG - \frac{IEF}{OQ}$ 比 RG ; 且因此如同 $OR \times HG - \frac{OR}{OQ}IEF$ 比 $OR \times GR$ 或者 $OP \times PI$, 这就是(由于 $OR \times HG, OR \times HR - OR \times GR, ORHK - OPIK, PIHR$ 和 $PIGR + IGH$ 相等)如同 $PIGR + IGH - \frac{OR}{OQ}IEF$ 比 $OPIK$ 。所以,如果面积 $\frac{OR}{OQ}IEF - IGH$ 被称为 Y , 且如果面积 $PIGR$ 的减量 $RGgr$ 被给定, 面积 Y 的增量如同 $PIGR - Y$ 。

如果 V 指定来源于重力的力, 它与将要被画出的弧 CD 成比例, 由它物体在 D 被推动, 且阻力被设为 R ; 总的力为 $V - R$, 由它物体在 D 被推动。且由此速度的增量如同 $V - R$ 和在其间增量生成的那个时间的小部分的联合。但是速度自身与同时被划出的空间的增量成正比且与相同的时间的小部分成反比。因此, 由于由假设阻力如同速度的平方, 阻力的增

量（由引理II）如同速度和速度的增量的联合，亦即，如同空间的瞬和V-R的联合；于是，如果空间的瞬被给定，如同V-R；亦即，如果把力V写作其表示PIGR，且阻力用另外某个面积Z表示，如同PIGR-Z。

所以面积PIGR通过减去给定的瞬而均匀地减小，面积Y按照PIGR - Y之比增加，且面积Z按照PIGR-Z之比增加。且所以，如果面积Y和Z同时开始且在开始时相等，它们通过加上相等的瞬继续相等，且同样减去相等的瞬继续相等并同时消失。且反之，如果它们同时开始且同时消失，它们会有相等的瞬且总是相等；如此情形是由于如果阻力Z被增加，速度与那个弧Ca，它在物体上升时被画出，一起减小；且在靠近点C的点，整个运动与阻力一起停止，阻力消失得较面积Y更为迅速。且当阻力被减小时，得出相反的结果。



现在面积Z当阻力为零时开始并结束，这就是，当弧CD等于弧CB且直线RG遇到直线QE时运动开始，且当弧CD等于弧Ca且RG遇到直线ST时运动结束。又面积Y或者 $\frac{OR}{OQ}IEF - IGH$ 当阻力为零时，且因此当 $\frac{OR}{OQ}IEF$ 和IGH相等时开始和结束：这就是（由作图）当直线RG相继遇到直线QE和ST时。且所以那些面积同时开始并同时消失，又由此它们总相等。所以面积 $\frac{OR}{OQ}IEF - IGH$ 等于面积Z，阻力由Z表示，且所以比表示重力的面积PINM，如同阻力比重力。此即所证。

系理1 所以，在最低位置C的阻力比重力，如同面积 $\frac{OP}{OQ}IEF$ 比面积PINM。

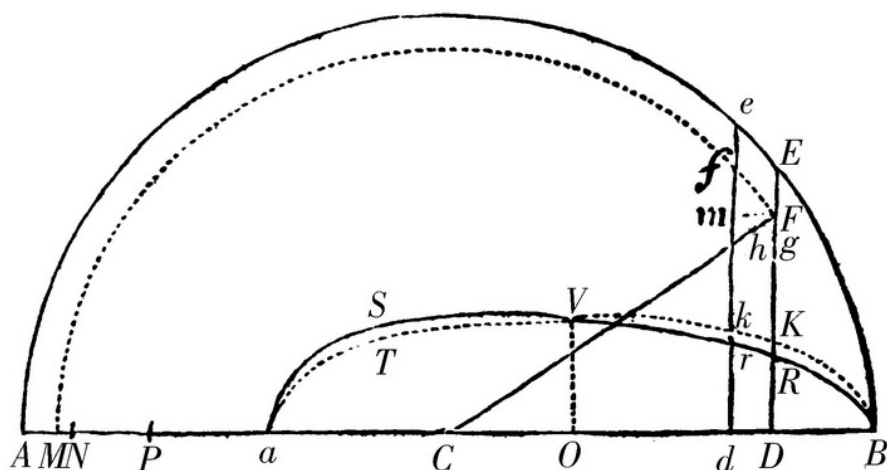
系理2 它 [阻力] 当面积PIHR比面积IEF如同OR比OQ时，成为最大。因为在那一情形，它的瞬 (即PIGR-Y) 为零。

系理3 因此在每个位置的速度也可以知道：实际上它按照阻力的二分之一比，且在运动开始时等于在相同的旋轮线上无阻力振动物体的速度。

但由于由这一命题发现阻力和速度在计算上的困难性，附加如下命题是适宜的。

命题XXX 定理XXIV

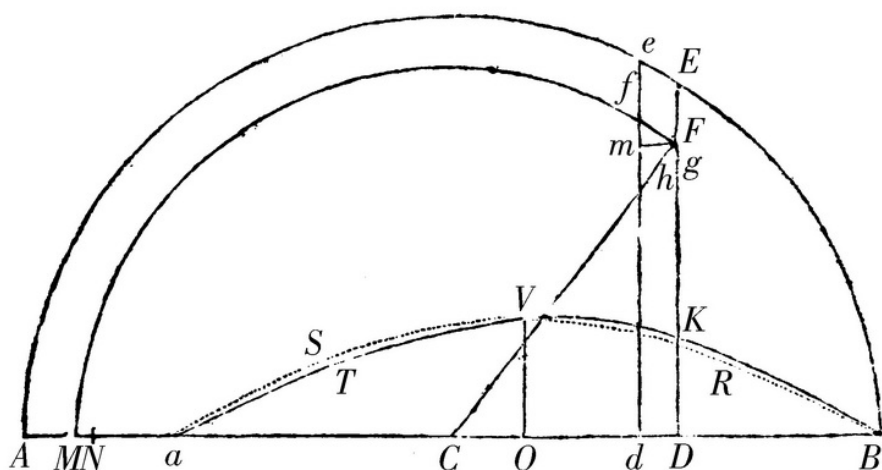
如果直线aB等于由振动物体所画出的旋轮线的弧，且向它的每个点D竖立垂线DK，它比摆的长度如同在弧上对应点的物体的阻力比重力：我说，整个下降所画出的弧与随后整个上升所画出的弧之间的差，乘以那些弧的和的一半，等于由所有垂线DK所占据的面积BKa。



由于一次完整振动画出的旋轮线的弧由那条等于它的直线aB表示，且在真空中画出的弧由长度AB表示。AB在C被平分，且点C表示旋轮线的最低点，又CD如同来源于重力的力，由它在D的物体沿旋轮线的切线被推动，且它比摆的长度所具有的比正如在D的力比重力所具有的比。所以那个力可由长度CD表示，且重力由摆的长度表示，再者，如果在DE上按照DK比摆的长度正如阻力比重力所具有的比取DK，则DK表示阻力。以C为中心，以及CA或者CB为间隔作半圆BEeA。此外，设物体在极短时间画出空间Dd，并竖立垂线DE，de交圆周于E和e，这些垂线如同物体在真空中自点B下降，在位置D和d获得的速度。（由第I卷命题

LII) 这是显然的。于是这些速度由那些垂线DE, de表示；又设DF是 [物体] 在阻力介质中自B下落在D获得的速度。且如果以中心C和间隔CF画圆FfM交直线de和AB于f和M, 则M为此后没有进一步的阻力时 [物体] 上升到的位置, 且df为它在d获得的速度。因此, 如果Fg指明速度的瞬, 物体D画出极短的空间Dd, 由于介质的阻力而失去它；又取CN等于Cg: 则N为此后没有进一步的阻力物体上升到的位置, 且MN为上升的减量, 它来源于那个速度的失去。往df上落垂直线Fm, 则由阻力DK生成的速度DF的减量Fg, 比由力CD生成的同一速度的减量fm, 如同生成力DK比生成力CD。但是, 又由于三角形Fmf, Fhg, FDC相似, fm比Fm或者Dd如同CD比DF；又由错比, Fg比Dd如同DK比DF。同样, Fh比Fg如同DF比CF；再由并比, Fh或者MN比Dd如同DK比CF或者CM；且因此所有MN×CM的和等于所有Dd×DK的和。往动点M竖立成直角且总等于不定量CM的纵标线, 它在连续运动中走过总的长度Aa；由那个运

动画出的四边形或与其相等的矩形 $Aa \times \frac{1}{2} aB$, 等于所有MN×CM的和, 且因此等于所有Dd×DK的和, 亦即, 等于面积BKVTa。此即所证。



系理 因此从阻力的定律和弧Ca, CB的差Aa, 能很接近地推知阻力比重力之比。

因为如果阻力DK是均匀的, 图形BKVTa是Ba和DK之下的矩形；且因此 $\frac{1}{2}$ Ba和Aa之下的矩形等于Ba和DK之下的矩形, 则DK等于 $\frac{1}{2} Aa$, 所以, 由于DK表示阻力, 且摆的长度表示重力, 阻力比重力如同 $\frac{1}{2} Aa$ 比摆的长度；所有这些正如在命题XXVIII中所证明的。

如果阻力如同速度, 图形BKVTa很接近一个 [半] 椭圆。因为如果物

体在没有阻力的介质中，一次完整的振动画出长度BA，在任意位置D的速度如同以直径AB所画的圆的纵标线DE。因此，由于Ba在阻力介质中，且BA在无阻力介质中，在近于相等的时间被画出；且因此在Ba上每个点的速度，比在长度BA上对应点的速度，很接近地如同Ba比BA；在阻力介质中在点D的速度很接近地如同画在直径Ba上的圆的或者椭圆的纵标线；且因此图形BKVTa很接近一个[半]椭圆。由于阻力被假设为与速度成比例，设OV表示在中点O的介质阻力；又以中心O，半轴OB，OV画[半]椭圆BRV Sa，它与等于矩形Aa×BO的图形BKVTa，很接近地相等。所以Aa×BO比OV×BO如同这个椭圆的面积比OV×BO，亦即，Aa比OV如同半圆的面积比半径的正方形，或者近似地如同11比7；

且因此 $\frac{7}{11}$ Aa比摆的长度如同振动物体在O的阻力比其重力。

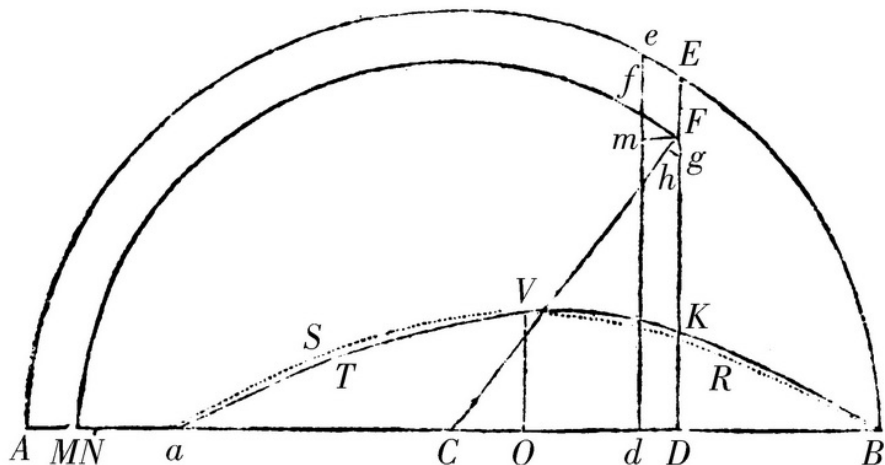
但是，如果阻力DK按照速度的二次比，图形BKVTa几乎是一个顶点为V且轴为OV的抛物线，且因此很接近地等于 $\frac{2}{3}$ Ba和OV之下的矩形。所以 $\frac{1}{2}$ Ba和Aa之下的矩形等于 $\frac{2}{3}$ Ba和OV之下的矩形，且因此OV等于 $\frac{3}{4}$ Aa；于是振动物体在O的阻力比它的重力如同 $\frac{3}{4}$ Aa比摆的长度。

且我认为这些结论对实用目的已足够精确。因为，由于椭圆或者抛物线BRV Sa与图形BKVTa在中点V相合，如果在BRV或者VSa的一边大于那个图形，在另一边要小于它，且因此很接近地等于它。

命题XXXI 定理XXV

如果振动物体的阻力在每一画出的成比例的弧的部分按给定的比增大或者减小；则在下降所画的弧和随后上升所画的弧之间的差，按相同的比被增大或者减小。

因为那个差由于介质的阻力来源于摆的迟滞，且因此如同总的迟滞以及它与它成比例的迟滞阻力。在上一命题中直线 $\frac{1}{2}$ aB和那些弧CB，Ca的差Aa之下的矩形等于面积BKTa。且那个面积，如果保持长度aB，它按横标线DK之比增大或者减小；这就是，按照阻力之比，且因此如同长度aB和阻力的联合。所以Aa和 $\frac{1}{2}$ aB之下的矩形，如同aB和阻力的联合，且因此Aa如同阻力。此即所证。



系理1 因此，如果阻力如同速度，在同一介质中的弧之差如同画出的整个弧；且反之亦然。

系理2 如果阻力按照速度的二次比，那个差按照整个弧的二次比；且反之亦然。

系理3 且一般地，如果阻力按照速度的三次或任意其他比，差按照整个弧的相同的比；且反之亦然。

系理4 且如果阻力部分地按照速度的简单比，部分地按照速度的二次比，差部分地按照整个弧的比且部分地按照它的二次比；且反之亦然。对速度的阻力的定律和比，与那个差对弧的长度的定律和比相同。

系理5 且因此，如果摆相继画出不等的弧，能对所画出的弧发现这个差的增量或者减量的比；亦有对较大或较小阻力的增量或者减量的比。

总释

由这些命题，通过在任意介质中的振动摆，我们能发现介质的阻力。事实上，我曾由如下实验探究空气的阻力。一只木球重 $57\frac{7}{22}$ 罗马盎司，直径为 $6\frac{7}{8}$ 伦敦吋（36），被我用细线悬挂在一个很牢固的钩上，使得钩和球的振动中心之间的距离为 $10\frac{1}{2}$ 呎。在线上距离悬挂中心10呎又1吋处，我标记一点；且对着那个点我放置一把按时划分的尺子，借助于它我能标记由摆画出的弧的长度。然后我对振动计数，在此期间球失去其运动的八分之一。如果摆被引至离垂线二吋的距离，

并由此使它落下，于是在其整个下落中画出二吋的弧，且第一次全振动，由下落及随后上升构成，画出约四吋的弧，然后它经164次振动失去其八分之一的运动，以致其最后一次上升画出一又四分之三吋的弧。如果初次下降画出四吋的弧，它经121次振动失去其八分之一的运动，

以致其最后的上升画出了 $3\frac{1}{2}$ 吋的弧。如果初次上升画出八吋，十六

吋，三十二吋或六十四吋的弧，它分别经69， $35\frac{1}{2}$ ， $18\frac{1}{2}$ ，

$9\frac{2}{3}$ 次振动失去其八分之一的运动。所以初次下降和最后一次上升画出

的弧的差，在第一，第二，第三，第四，第五和第六种情形分别为 $\frac{1}{4}$

， $\frac{1}{2}$ ，1，2，4，8吋。在每一种情形这些差除以振动数，则在一次平

均振动中，在此期间[球]画出 $3\frac{3}{4}$ ， $6\frac{7}{8}$ ，15，30，60，120吋的

弧。下降和随后上升的弧的差分别为 $\frac{1}{656}$ ， $\frac{1}{242}$ ， $\frac{1}{69}$ ， $\frac{4}{71}$ ，

$\frac{8}{37}$ ， $\frac{24}{29}$ 吋。但这些差在较大的振动中近似地按照所画弧的二次

比，在较小的振动中按照较那个比略大的比；且所以（由本卷命题XXXI系理2）球的阻力，当运动较为迅速时，很近似地按照速度的二次比；当较为迟缓时，按照略大于那个比的比。

现在指定 V 为在任意振动中最快的速度,且 A, B, C 为给定的量,且让我们假设弧的差为 $AV + BV^{\frac{3}{2}} + CV^2$ 。由于在一旋轮线上最大的速度如同在振动中所画出的弧的一半,但在圆上它们如同那些弧的弦的一半;且因此对相等的弧,在旋转线上按照弧的一半比弦的一半之比较在圆上为大;但按照速度的反比在圆上的时间较在旋轮线上的时间长;显然弧的差(它们如同阻力与时间的平方的联合)在两曲线上近似相同。因为那些差在旋轮线上应与阻力一起,约略按照弧比弦的二次比增大,由于速度按那个简单比增大;并与时间的平方一起按同一二次比减小。所以,为将所有这些化到旋轮线上,取与在圆上观察到的相同的差,并假设最大的速度类似于弧的一半或整个弧,亦即,类似于数 $\frac{1}{2}, 1, 2, 4, 8, 16$ 。所以在情形二,情形四和情形六,我们把 V 写成 1, 4, 和 16;在情形二,

弧的差为 $\frac{1}{121} = A + B + C$;在情形四, $\frac{2}{35} \frac{1}{2} = 4A + 8B + 16C$;且在情形

六, $\frac{8}{9\frac{2}{3}} = 16A + 64B + 256C$ 。且由这些方程, 通过适当的比较和分

析约简, 得出 $A = 0.0000916$, $B = 0.0010847$, 和 $C = 0.0029558$ 。所以弧的差如同 $0.0000916V + 0.0010847V^{\frac{3}{2}} + 0.0029558V^2$; 且因此, 由于(通过命题 XXX 的系理应用于这一情形)在振动画出的弧的中点, 球的阻力, 当速度为 V , 它比其重量如同 $\frac{7}{11}AV + \frac{7}{10}BV^{\frac{3}{2}}$

$+ \frac{3}{4}CV^2$ 比摆的长度; 如果 A, B, C 写成被发现的数值, 球的阻力比它的重量, 如同 $0.0000583V + 0.0007593V^{\frac{3}{2}} + 0.0022169V^2$ 比悬挂的中心和尺子之间的长度, 亦即, 比 121 吋。因此, 由于 V 在情形二被指定为 1, 在情形四为 4, 在情形六为 16; 阻力比球的重力在情形二如同 0.0030345 比 121, 在情形四如同 0.041748 比 121, 在情形六如同 0.61705 比 121。

弧, 它在情形六中被在线上标记的点画出, 是 $120 - \frac{8}{9\frac{2}{3}}$ 或者

$119\frac{5}{29}$ 吋。且所以, 由于半径为 121 吋, 又悬挂点和球的中心之间

的摆的长度为 126 吋, 球的中心画出的弧为 $124\frac{3}{31}$ 吋。因为, 由于

空气的阻力, 振动物体的最大的速度不发生在所画出的弧的最低点, 而位于靠近整个弧的中间的位置, 这个速度与如果球在无阻力介质中的整个下降画出那个弧的一半 $62\frac{3}{62}$ 吋[时的最大的速度]

约略相同, 且那个弧在旋轮线上, 上面我们把摆的运动化到它上面; 且所以那个速度等于一个速度, 球垂直降落并在其下落中画出

的高度等于那个弧的正矢能获得它。但在旋轮线上那个正矢比那个弧 $62\frac{3}{63}$ 如同同一弧比摆的长度的 2 倍 252, 且由此等于 15.278 吋。所以这个速度正是物体下落且在其下落中画出 15.278 吋的空间能获得的速度。所以球以如此的速度所遇到的阻力, 比其重量如同 0.61705 比 121, 或者 (如果只考虑阻力的那个部分, 它按照速度的二次比) 如同 0.56752 比 121。

由一个流体静力学实验, 我发现这个木球的重量比相同大小的水球的重量如同 55 比 97; 且所以, 由于 121 比 213.4 按照相同的比, 水球以如上速度前进的阻力比其重量如同 0.56752 比 213.4, 亦即, 如同 1 比 $376\frac{1}{50}$ 。因为水球的重量, 在球以均匀连续的速度画出 30.556 吋的一段长度期间, 能生成球在下落中的那整个速度; 显然在相同的时间均匀连续的阻力能按 1 比 $376\frac{1}{50}$ 的比除以一个较小的速度, 这就是, 整个速度的 $\frac{1}{376\frac{1}{50}}$ 。且所以球在那段时

间, 以那个均匀连续的速度, 能画出其半直径的长度, 或者 $3\frac{7}{16}$ 吋, 失去其运动的 $\frac{1}{3342}$ 。

我也对摆失去其四分之一运动的振动计数。在下面的表中上面的数字指示初次下降画出的弧的长度, 按时和吋的部分表示; 中间的数字表示最后一次上升画出的弧的长度, 且在最下面位置的数代表振动的次数。我描述这个实验是因为它比只失去八分之一运动的实验更精确。愿意者可进行计算。

初次下降	2	4	8	16	32	64
------	---	---	---	----	----	----

末次上升	$1\frac{1}{2}$	3	6	12	24	48
振动次数	374	272	$162\frac{1}{2}$	$83\frac{1}{3}$	$41\frac{2}{3}$	$22\frac{2}{3}$

后来,用同样的线,我悬挂一只直径 2 吋,且重 $26\frac{1}{4}$ 罗马盎司的铅球,使得球的中心和悬挂点之间的间隔为 $10\frac{1}{2}$ 吋,且我对失去的给定的运动部分的振动计数。在下面的第一张表中显示振动的次数,在此期间,整个运动的八分之一被失去;第二张表显示振动的次数;在此期间,运动的四分之一被失去。

初次下降	1	2	4	8	16	32	64
末次上升	$\frac{7}{8}$	$\frac{7}{4}$	$3\frac{1}{2}$	7	34	28	56
振动次数	226	228	193	140	$90\frac{1}{2}$	53	30
初次下降	1	2	4	8	16	32	64
末次上升	$\frac{3}{4}$	$1\frac{1}{2}$	3	6	12	24	48
振动次数	510	518	420	318	204	121	70

从第一张表中选出第三,第五和第七次观察,且在这些特别的观察中最大的速度分别由数 1,4,16 表示,且一般地,由如上的数

量 V ,在第三次观察出现 $\frac{1}{193} = A + B + C$,在第五次 $\frac{1}{90\frac{1}{2}} = 4A + 8B +$

$16C$,在第七次 $\frac{8}{30} = 16A + 64B + 256C$ 。这些方程的约化给出 $A = 0.001414, B = 0.000297, C = 0.000879$ 。且因此,以速度 V 运动的球的阻力按照它比自身的重量 $26\frac{1}{4}$ 盎司之比,如同 $0.0009V +$

$0.000208V^{\frac{3}{2}} + 0.000659V^2$ 比摆的长度 121 吋所具有的比。且如果我们只考虑阻力的部分,它按照速度的二次比,这个阻力比球的重量如同 $0.000659V^2$ 比 121 吋。但在第一个实验中这部分阻力比木球的重量 $57\frac{7}{22}$ 盎司,如同 $0.002217V^2$ 比 121;且由此木球的阻力比铅球的阻力(它们的速度相等)如同 $57\frac{7}{22}$ 乘以 0.002217 比 $26\frac{1}{4}$ 乘以 0.000659 ,亦即,如同 $7\frac{1}{3}$ 比 1。两球的直径为 $6\frac{7}{8}$ 和 2 吋,且这些直径的平方彼此之间如同 $47\frac{1}{4}$ 和 4,或者很接近 $11\frac{13}{16}$ 和 1。所以等速球的阻力按照小于直径的二次比。我们未曾考虑线的阻力,它确实是非常大的,且应从已发现的摆的阻力减去它。我未能准确地确定线的这个阻力,但我发现它大于摆的总阻力的三分之一;且由此我得出,球的阻力除去线的阻力,近似地按照球的直径的二次比。因为 $7\frac{1}{3} - \frac{1}{3}$ 比 $1 - \frac{1}{3}$ 或者 $10\frac{1}{2}$ 比 1,离直径的二次比 $11\frac{13}{16}$ 比 1 不远。

由于线的阻力对较大的球影响较小,我也尝试了用直径为 $18\frac{3}{4}$ 吋的球实验。摆的长度在悬挂点和振动中心之间是 $122\frac{1}{2}$ 吋;悬挂点和线上的一个结之间是 $109\frac{1}{2}$ 吋。摆初次下落时由结画出的弧是 32 吋。在五次振动后由同一个结在最后一次上升时画出的弧是 28 吋。弧的和,或者在一次平均振动中画出的整个弧,是 60 吋。弧的差为 4 吋。差的十分之一,或者在一次平均振动中下降和上升之间的差,是 $\frac{2}{5}$ 吋。半径 $109\frac{1}{2}$ 比半径 $122\frac{1}{2}$,如

同在一次平均振动中由结画出的 60 吋的整个弧比在一次平均振动中由球的中心画出的 $67\frac{1}{8}$ 吋的整个弧之比,且如同差 $\frac{2}{5}$ 比新的差 0.4475 之比。如果摆的长度按照 126 比 $122\frac{1}{2}$ 之比增大,保持所画出的弧长,振动的时间将按那个比的二分之一一次比增大,且摆的速度按那个比的二分之一一次比减小,下降又随后上升画出的弧的差 0.4475 被保持。之后,如果画出的弧按照 $124\frac{3}{31}$ 比 $67\frac{1}{8}$ 之比被增大,差 0.4475 按照那个比的二次比被增大,且由此得出 1.5295。这些事情如此,是依据摆的阻力按照速度的二次比这一假设。所以,如果摆画出 $124\frac{3}{31}$ 吋的整个弧,且它的悬挂点和振动中心之间的长度为 126 吋,下降和随后上升画出的弧的差将是 1.5295 吋。且这个差乘以摆球的重量,它是 208 盎司,得到 318.136。又,在上面提到的由木球制成的摆,当它离悬挂点的距离为 126 吋,画出 $124\frac{3}{31}$ 吋的整个弧,下降和上升画出的弧的差为 $\frac{126}{121}$ 乘以 $\frac{8}{9\frac{2}{3}}$,这乘以球的重量,它是 $57\frac{7}{22}$ 盎司,得到 49.396。而

我把这些差乘以球的重量,是为了发现它们的阻力。因为来源于阻力的差,与阻力成正比且与重量成反比。所以阻力如同数 318.136 和 49.396。但较小的球的阻力的那个部分,它按照速度的二次比,比整个阻力,如同 0.56752 比 0.61675,亦即,如同 45.453 比 49.396;且较大的球的那个阻力的部分几乎等于整个阻力,且因此那些部分近似地如同 318.136 和 45.453,亦即,如同 7 和 1。

但球的直径为 $18\frac{3}{4}$ 和 $6\frac{7}{8}$ 吋, 这此直径的平方, $351\frac{9}{16}$ 和 $47\frac{17}{64}$, 如同 7.438 和 1, 亦即, 近似地如同球的阻力 7 和 1。这些比的差不超过线的阻力所能引起的差。所以阻力的那些部分, 对相等的球, 如同速度的平方; 又对相等的速度, 如同球的直径的平方。

但我在这些实验中所用的最大的球不是浑圆的, 且所以在此计算中为简略计, 我忽略了一些细节; 在实验本身不是非常精确时不用担心计算的精确。所以, 由于真空的证明依赖于这样的实验, 所以我希望用更大, 更多, 且更精确的球尝试这些实验。如果球按几何比被取得, 设直径为 4, 8, 16, 32 吋, 从基于实验的级数应能推断出对更大的球应有什么发生。

为了比较不同的流体彼此之间的阻力, 我做了如下试验。我得到一长四呎, 宽和高各一呎的木箱。去掉它的盖子, 我注满泉水, 且浸没摆于水中, 并使它们振动。一铅球重 $166\frac{1}{6}$ 盎司, 直径 $3\frac{5}{8}$ 吋, 运动如下表我们所描述的, 自悬挂点到在线上作记号的一个特定点[之间]的摆的长度为 126 吋, 且到振动中心为 $134\frac{3}{8}$ 吋。

初次下降由在线上标 记的点画出的弧, 吋 最后一次上升画出的 弧, 吋 与失去的运动成比例 的弧的差, 吋	64 32 16 8 4 2 1 $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{4}$								
	48 24 12 6 3 $1\frac{1}{2}$ $\frac{3}{4}$ $\frac{3}{8}$ $\frac{3}{16}$								
	16 8 4 2 1 $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{4}$ $\frac{1}{8}$ $\frac{1}{16}$								
在水中的振动次数	$\frac{29}{60}$ $1\frac{1}{5}$ 3 7 11 $1\frac{1}{4}$ $12\frac{2}{3}$ $13\frac{1}{3}$								
在空气中的振动次数	$85\frac{1}{2}$ 287 535								

在第四列记录的实验中, 在空气中振动 535 次失去的运动等

于在水中振动 $1\frac{1}{5}$ 次失去的运动。的确振动在空气中比在水中较快。且如果在水中的振动按照使摆在两种介质中等速运动的比被加速,在水中的振动数 $1\frac{1}{5}$ 在同样的运动失去期间被保持;因为按照那同一个比的二次方阻力被增大且同时时间的平方被减小。所以,等速的摆,在空气中振动 535 次且在水中振动 $1\frac{1}{5}$ 次,失去相等的运动;且因此摆在水中的阻力比它在空气中的阻力如同 535 比 $1\frac{1}{5}$ 。这是在第四列的情形中整个阻力的比。

现在指定 $AV + CV^2$ 是在空气中球以最大的速度 V 运动,在下降和随后上升画出的弧的差;且因为最大的速度在第四列的情形比在第一列的情形,如同 1 比 8;且在第四列的情形中那些弧的差比在第一列的情形中那些弧的差如同 $\frac{2}{535}$ 比 $\frac{16}{85\frac{1}{2}}$, 或者如同

$85\frac{1}{2}$ 比 4280;在这些情形我们把速度写成 1 和 8,且把弧的差写

成 $85\frac{1}{2}$ 和 4280;则得出 $A + C = 85\frac{1}{2}$, 且 $8A + 64C = 4280$ 或 $A + 8C$

$= 535$;且因此通过约化这些方程,出现 $7C = 449\frac{1}{2}$, 则 $C = 64\frac{1}{14}$ 以

及 $A = 21\frac{2}{7}$;且由此,阻力,由于它如同 $\frac{7}{11}AV + \frac{3}{4}CV^2$, 如同 $13\frac{6}{11}V$

$+ 48\frac{9}{56}V^2$ 。所以,在第四列的情形,当速度为 1,整个阻力比它的

与速度的平方成比例的部分,如同 $13\frac{6}{11} + 48\frac{9}{56}$ 或者 $61\frac{12}{17}$ 比

$48\frac{9}{56}$;且为此在水中摆的阻力比在空气中阻力的那个部分,它与速度

的平方成比例,且在快速运动的物体中仅有它受到考虑,如同 $61 \frac{12}{17}$ 比 $48 \frac{9}{56}$ 和 535 比 $1 \frac{1}{5}$ 的联合,亦即,如同 571 比 1。如果振动摆的整个线浸没在水中,其阻力会更大;因此在水中振动摆的那个阻力,它与速度的平方成比例,且在快速运动的物体中仅有它受到考虑,比在空气中相同的振动摆的整个阻力,约略如同 850 比 1,这就是,近似地如同水的密度比空气的密度。

在这一计算中,在水中摆的阻力的那个部分,它如同速度的平方,应被考虑到,但(这也许显得奇怪)在水中阻力按照大于速度的二次比被增大。在寻找事情的原因中,我偶然想到这个箱子与摆球的大小相比太窄了,且由于其狭窄过多地阻碍了当水退让球的振动时的运动。因为如果一个摆球,其直径为 1 吋,被浸入水中;阻力很接近地按照速度的二次比增大。我用由两个球制成的摆对此验证,其中较低且较小的球在水中振动,较高且较大的球系于刚高过水面的线上,且在空气中的振动辅助摆的运动并使它持续更久。由这个装置做的实验结果显示在下表中。

初次下降画出的弧	16	8	4	2	1	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{4}$
最后一次上升画出的弧	12	6	3	$1 \frac{1}{2}$	$\frac{3}{4}$	$\frac{4}{8}$	$\frac{3}{16}$
与失去的运动成比例的弧的差	4	2	1	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{4}$	$\frac{1}{8}$	$\frac{1}{16}$
振动次数	$3 \frac{3}{8}$	$6 \frac{1}{2}$	$12 \frac{1}{12}$	$21 \frac{1}{5}$	34	53	$62 \frac{1}{5}$

为比较介质彼此的阻力,我也曾使铁摆在水银中振动。铁丝长约三呎,且摆球的直径约为三分之一吋。在刚过水银[面]的线上系一铅球,大得足以使摆的运动持续较久。然后我在一小盒子中,它先后注满水银和普通水,使摆相继在两种流体中振动,我能发现阻力的比例;且得到水银的阻力比水的阻力大约如同 13 或 14 比 1,亦即,如同水银的密度比水的密度。当我用稍大些的摆球,如一个其直径为 $\frac{1}{2}$ (37) 或 $\frac{2}{3}$ 吋的球,得到水银的阻力比水的阻力按照的比,约是 12 或 10 比 1 所具有的比。但前一实验更为可信,因为在后者容器与浸没的球的大小相比太狭窄。球被放大,容器也应放大。事实上,我曾打算用较大的容器且在熔化的金属中以及其他某些冷的或者热的液体中重复

此类实验，但没有时间一一实验，且从已经描述的，显然快速运动的物体的阻力很接近与它们在其中运动的流体的密度成比例。我不说很精确地成比例。因为密度相等的流体，较黏的流体的阻碍无疑较更流动的流体大，如冷的油较热的油为大，热油较雨水大，水较纯酒精大。但在流体中，它们有足够的流动性，如在空气中，在淡水或咸水中，在纯酒精，松脂精，盐酸中，在经过蒸馏去掉杂质然后加热的油中，在浓硫酸中，在水银中，在液态的金属中，以及其他任何如此流动，使得在容器中被摇动时能把加给它们的运动保持一段时间，且倒出时容易分解为小滴，我不怀疑以上的规则对所有这些流体足够精确，特别地，如果实验由更大且运动更快的摆的物体来做。

最后，因为有些人的看法是存在一种特定的以太介质，它极为细微，能很自由地渗透到所有物体的细孔和通道，这种介质通过物体的细孔流动应产生一种阻力；为检验是否我们在运动物体上所经验的阻力全在它们的外表面，或者内部部分是否遇到作用于其表面的显著阻力，我设计了如下实验。我用一根十一呎长的线把一个圆枞木小盒通过一个钢环悬挂在一只很牢固的钢钩上，在钩上向上有一锋利的凹口，使靠在凹口上的环的靠上的弧能更自由地运动。线系在环的靠下的弧上。我拉它离开垂线至约六呎的距离，并沿垂直于钩上凹口的平面，使摆振动时，环不在钩的凹口上前后滑动。因为悬挂点，环在此接触钩，应保持静止。我精确地标出摆被拉到的位置，并放下摆，标记另外三个位置，摆经第一次，第二次和第三次振动后返回到此处。我曾相当频繁地重复；使得我尽可能精确地发现那些位置。然后我在小盒中装入铅和其他在手边的更重的金属。但首先我称出空盒连同绕在盒上的细线的部分以及其余延伸于钩和悬挂的小盒之间的线的一半的重量。因为拉直的线当摆拉离垂线，它总以其一半的重量作用于摆上。在这个重量上我加上小盒容纳的air的重量。且总重量约为盒中填满金属时重量的七十九分之一。然后，由于当盒子填满金属时，线被其重量拉伸，增加了摆的长度，我缩短线使目前振动的摆与以前的长度相同。然后，再拉摆至第一个标记的位置并放下，我数了约七十七次振动，直到小盒返回到第二个标记的位置，之后同样多的次数，直到小盒返回到第三个标记的位置，且又经过同样多的次数直到小盒返回到第四个位置。由此我得出结论，填满盒子的整个阻力比空盒的阻力所具有的比不大于78比77。因为如果两者的阻力相等，填满的小盒子，由于其固有的力是空盒的七十八倍，应该保持其振动运动如此长久，使得完成78次振动总返回到那些地方。但它在完成77次振动返回到同样的地方。

所以，设A表示在小盒外表面的阻力，且B表示在空小盒内部的阻力；如果等速物体在内部的阻力如同物质，或者被阻碍的小部分的数目，78B是填满的小盒在其内部的阻力，且因此空小盒的总阻力A+B比填满的小盒的总阻力A+78B如同77比78，且由分比，A+B比77B如同77比1，且由此A+B比B如同77×77比1，又由分比A比B如同5928比1。所以

空小盒在其内部的阻力小于在其外表面的阻力超过五千倍。这个论证依赖假设填满的小盒的阻力较大不是来源于其他原因，而只来源于某种流体对被包围的金属的作用。

我对这个实验的叙述出于记忆。因为一张纸，在它上面我曾写下描述，丢失了。因此我被迫略去了从记忆中被遗忘的某些分数。

而且我没有时间一一重试。第一次，由于我用的钩不牢固，填满的盒子被迟滞得更快。在寻找原因时，我发现钩如此不牢固以致不能承担小盒的重量，且向这个方向或者那个方向弯曲以服从摆的振动。所以，我得到一牢固的钩，使悬挂点保持不动，且此后得到的一切如以上所描述的。

第VII部分 论流体的运动及抛射体所遇到的阻力

命题XXXII 定理XXVI

如果两个相似的物体系统由数目相等的小部分构成，且对应的小部分相似且成比例，在一个系统中的每一个对在另一个系统中的每一个，处于彼此相似的位置，且具有密度相互间的给定之比，且它们彼此在成比例的时间开始相似的运动（在一个系统中的小部分彼此之间且在另一个系统中的小部分彼此之间），如果在同一个系统中小部分相互不接触，除非在反射的瞬间；亦不相互吸引或者排斥，除非加速力与对应的小部分的直径成反比且与速度的平方成正比：我说，那些系统的小部分在成比例的时间彼此继续相似的运动。

我说，相似且处于相似位置的物体在成比例的时间彼此的运动相似，当那些时间结束时，它们相互之间总在相似的位置：假如一个系统的小部分与另一个系统对应的小部分相比较。因此时间成比例，在此期间由对应的小部分画出相似图形的相似且成比例的部分。所以如果存在此类的两个系统，它们对应的小部分，由于在运动开始时的相似性，将继续相似的运动，直到它们彼此相遇。因为如果没有力的作用，由运动的定律I，它们将在直线上均匀地前进。如果它们由某一个力相互作用，且那些力与对应的小部分的直径成反比，且与速度的平方成正比，因为小部分的位置相似且力成比例，总的力，由它对应的小部分受到作用，由每个作用力（按照诸定律的系理2）合成，有相似的指向，一如它们趋向位于小部分中的相似的中心，且那些总力彼此如同每个分量，这就是，与对应的小部分的直径成反比，且与速度的平方成正比；所以使对应的小部分继续画出相似的图形。只要那些中心静止（由第I卷命题IV系理1和系理8）事情将会如此。但如果它们运动，因为移动的相似性，它们的位置在系统的小部分之间保持相似；在小部分画出的图形中引入相似的变化，所以，对应且相似的小部分的运动相似直到它们初次相撞，且所以相撞相似，反射相似。然后（由已证明的）小部分之间彼此的运动相似直到它们再次相撞，且如此继续，以至无穷。此即所证。

系理1 因此，如果任意两个物体，它们相似且相对于系统的对应的

小部分处于相似的位置，在成比例的时间它们开始相似的运动，且如果它们的大小和密度彼此如同对应的小部分的大小和密度：这些物体在成比例的时间继续相似的运动。因为对两个系统中较大的部分与对小部分，情况是一样的。

系理2 如果两个系统中所有相似且位于相似位置的部分彼此静止，且它们中的两个，它们大于其余的，且在两个系统中相互对应，沿位置相似的线开始无论何种相似的运动，它们引起系统的其余部分的相似的运动，而且其余部分之间在成比例的时间继续相似的运动；且因此画出的空间与它们的直径成比例。

命题XXXIII 定理XXVII

假定同样的情形，我说，系统的较大的部分受到的阻碍按照来自它们速度的二次比和直径的二次比以及系统的部分的密度之比的复合比。

因为阻力部分地来源于向心力或者离心力，由它们系统中的小部分相互作用，部分地来源于小部分和较大部分的相撞和反射。第一种阻力彼此如同整个引起运动的力，阻力来源于此，亦即，如同整个加速力以及对应的部分的物质的量；这就是（由假设）与速度的平方成正比且与对应的小部分的距离成反比，又与对应的部分的物质的量成正比：且因此，由于一个系统中小部分的距离比另一个系统中对应的小部分的距离如同前一系统的小部分或者部分的直径比后一系统中对应的小部分或者部分的直径，且物质的量如同部分的密度和直径的立方；阻力彼此如同速度的平方和直径的平方，以及系统的部分的密度。此即所证。后一类阻力如同对应反射的数目和力的联合。但反射的数目彼此与对应部分的速度成正比，与它们的反射之间的空间成反比。且反射力如同对应部分的速度和大小以及密度的联合；亦即，如同部分的速度和直径的立方以及密度。且如果所有这些比联合起来，对应部分的阻力彼此如同部分的速度平方和直径的平方以及密度的联合。此即所证。

系理1 所以，如果那些系统是像空气那样的两种弹性流体，且它们的部分相互静止；此外两个相似物体与流体的部分的大小和密度成比例，且在那些部分中被放在相似的位置，两者沿位置相似的直线被抛射；且加速力，由它流体的小部分相互作用，与被抛射的物体的直径成反比，且与速度的平方成正比：那些物体在成比例的时间在流体中引起相似的运动，它们画出的空间相似且与它们的直径成比例。

系理2 因此在同样的流体中一个快速的抛射体所承受的阻力，差不多按照速度的二次比。因为，如果力，由它远离的小部分相互作用，按

照速度的二次比被增大，阻力将精确地按照相同的二次比；且因此在一种介质中，它的部分由于它们彼此远离而没有力相互作用，阻力精确地按照速度的二次比。所以，令A，B，C为由相似且相等并按等距离规则分布的部分构成的三种介质。设介质A和B的部分以彼此如同T和V的力相互退离，介质C的部分完全隔离这种力。且如果四个相等的物体D，E，F，G在这些介质中运动，前两个物体D和E [分别] 在前两种介质A和B中，且后两个物体F和G在第三种介质C中；又设物体D比物体E的速度，且物体F比物体G的速度按照力T比力V的二分之一次比：物体D的阻力比物体E的阻力，且物体F的阻力比物体G的阻力，按照速度的二次比；且所以物体D的阻力比物体F的阻力如同物体E的阻力比物体G的阻力。令物体D和F等速，如同物体E和G；且按照任意的比增大物体D和F的速度，再按照同一比的二次方减小介质B中的小部分的力，介质B任意靠近介质C的形态和条件，且因此相等且等速的物体E和G在这些介质中的阻力持续接近相等，使得它们的差在最终变得小于任意给定的差。所以，由于物体D和F的阻力彼此如同物体E和G的阻力，它们也类似地接近等量之比。所以物体D和F的阻力，当它们更迅速地运动时，接近相等；且因此，由于物体F的阻力按照速度的二次比，物体D的阻力很接近地按照相同的比。

系理3 在任意弹性流体中快速运动的一个物体的阻力几乎与如果流体的部分的离心力被隔离，且不相互退离时一样，只要流体的弹性力来源于小部分的离心力，且速度如此之大致力没有足够的时间 [发生] 作用。

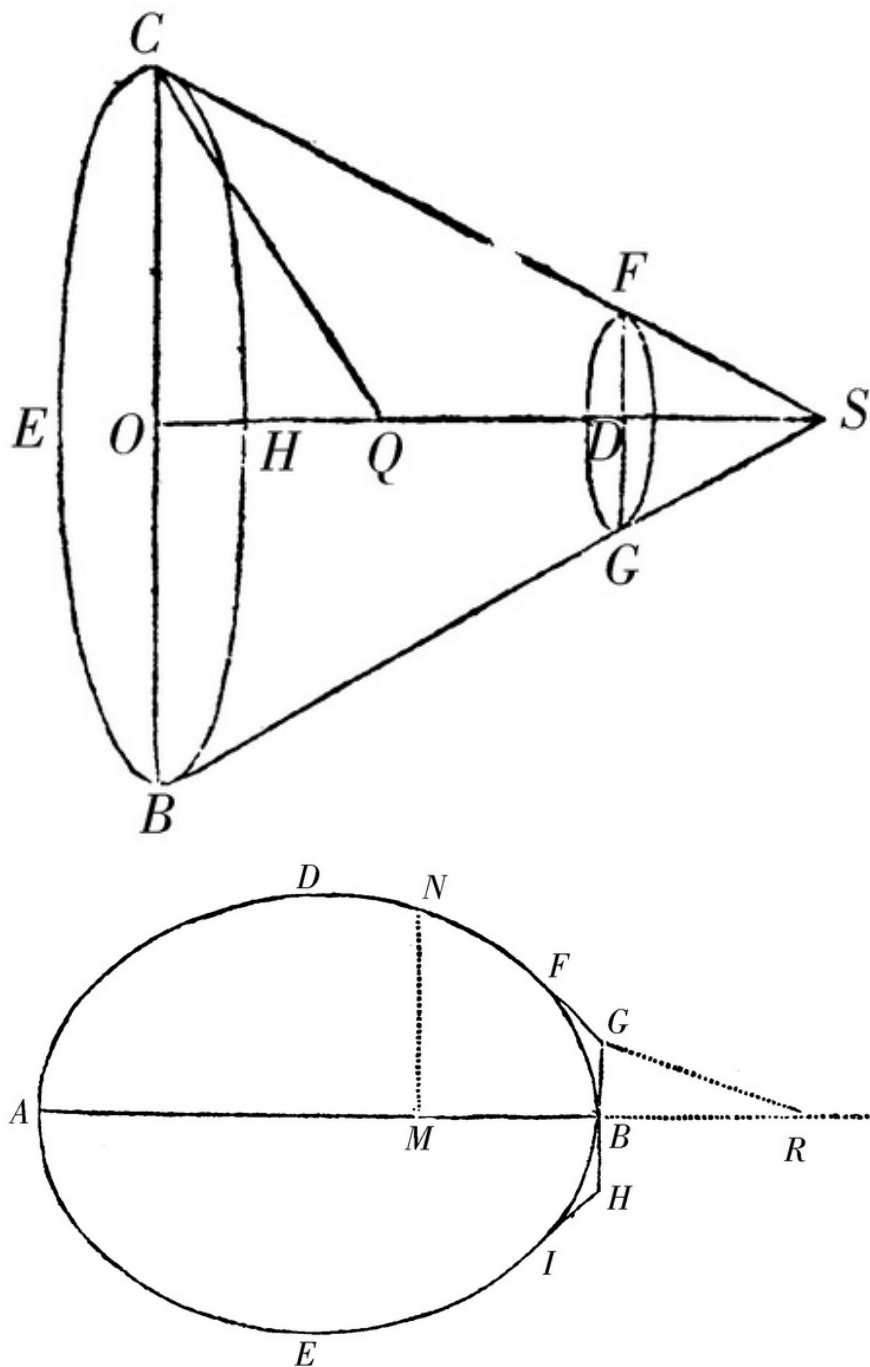
系理4 因此，由于相似且等速物体的阻力，在一种其远离的部分不相互退离的介质中，如同直径的平方；等速且快速运动的物体在弹性流体中的阻力也很近似地如同直径的平方。

系理5 且由于相似，相等且等速的物体，在同样密度的介质中，介质的小部分不相互退离，无论那些小部分是较多且较小，或者是较少且较大，在相等的时间与相等的物质的量相撞，所以在那些物质上施加等量的运动，且反过来（由运动的第三定律）物体受到来自流体物质的相等的反作用，这就是，受到同等的阻碍；显然在相同密度的弹性流体中，当 [物体] 非常快速地运动时，它们的阻力近似相等；无论那些流体由较粗糙的小部分构成，或者由非常精微的小部分构成。介质的细微性对非常快速地运动的抛射体的阻力没有大的减小。

系理6 所有这些论断在其弹性力来源于小部分的离心力的流体中如此。但如果那个力有别的来源，例如小部分以类似羊毛或者树枝的方式扩张，或者由于任意其他的原因，它使小部分之间的运动更少自由；阻力，由于介质的较小的流动性，较在以上的引理中为大。

如果一个球和一个圆柱由相同的直径画出，在由相等且彼此等距地自由放置的小部分构成的稀薄介质中，沿圆柱的轴的方向以相同的速度运动：球的阻力是圆柱的阻力的一半。

因为介质在同一个物体上的作用是相同的（由诸定律的系理5），无论物体在静止的介质中运动，或者介质的小部分以同样的速度撞击处于静止的物体；我们考虑物体，一如它是静止的，且让我们来看由于介质的运动它被何种冲击推动。所以，指定ABKI为以C为中心，CA为半直径画出的球体，且介质的小部分以给定的速度沿平行于AC的直线碰到那个物体的表面，又设FB为这样的[平行]直线。在它上面取LB等于半直径CB，且引BD，它与球切于B。在KC和BD上落下垂线BE，LD；则力，由它介质的小部分沿直线FB与球面在B倾斜地相碰，比一个力，由它同样的小部分与以轴ACI围绕球画出的圆柱ONGQ在b垂直地相碰，如同LD比LB或者BE比BC。再者，这个力沿着它的相碰的方向FB或者AC移动球的效力（*efficacia*），比它沿确定的方向移动球的效力，亦即，沿直线BC的方向直接推动球的效力，如同BE比BC。且由比的联合，一个小部分沿直线FB倾斜地碰在球上，它沿相碰方向移动球的效力，比相同的小部分沿相同的直线垂直地碰在圆柱上，它沿相同的方向移动圆柱的效力，如同BE的平方比BC的平方。所以，如果在bE上，它垂直于圆柱的底面的圆NAO且等于半径AC，取bH等于（ $BE_{quad.}$ ）/（CB）：则bH比bE如同小部分在球上的效力比小部分在圆柱上的效力。且所以立体，它由所有的直线bH占据，比一个立体，它由所有的直线bE占据，如同所有的小部分在球上的效力比所有的小部分在圆柱上的效力。但是，前一个立体是以顶点C，轴CA和通径CA画出的抛物线形体（*parabolois*），且后一个立体是外接抛物线形体的圆柱：习知抛物线形体是外接抛物线形体的圆柱的一半。所以介质在球上的整个力是其在圆柱上的整个力的一半。且所以，如果介质的小部分静止，且一个圆柱和一个球以相等的速度运动，球的阻力是圆柱的阻力的一半。此即所证。



附帶地，由于角 CSB 总为锐角，因此，如果立体 $ADBE$ 由椭圆形或者卵形 $ADBE$ 围绕轴 AB 旋转生成，且生成的图形被三条直线 FG ， GH ， HI 切于点 F ， B 和 I ，使得 GH 在切点 B 垂直于轴，且 FG ， HI 与同一 GH 包含 135° 的角 FGB ， BHI ，则立体，它由图形 $ADFGHIE$ 围绕相同的轴 AB

旋转生成，所受的阻碍小于前一立体；只要两者都沿它们的轴AB的方向前进，且两者的端点B在前面。的确，我认为这个命题对将来造船不会没有用处。

但如果图形DNFG为此类曲线，如果从它的任意点N向轴AB上落下垂线NM，且由给定的点G引直线GR，它平行于在N与图形相切的直线，又与轴的延长截于R，作成MN比GR如同 GR_{cub} 比 $4BR \times GB_q$ ；立体，它由这个图形围绕轴AB旋转画出，在以上所说的稀薄介质中自A向B运动，它所受到的阻碍小于以相同的长度和宽度转动画出的任何立体。

命题XXXV 问题VII

如果一种稀薄的介质由小部分构成，它们极小，静止，相等且彼此等距地放置，需求在此介质中均匀前进的一个球所遇到的阻力。

情形1 设想在相同的介质中，一个以相同的直径和高度所画的圆柱以相同的速度沿自身的轴的长度[的方向]前进。且我们假设介质的小部分，它们与球或者圆柱相碰，以最大可能的反射力弹回。又由于球的阻力（由上一命题）是圆柱的阻力的一半，且球比圆柱如同二比三，再者垂直碰到圆柱的小部分，被最大可能地反射，传送它自身速度的二倍给它们。因此，圆柱在均匀前进中画出其轴的长度的一半的时间，传送给小部分的运动比圆柱的整个运动，如同介质的密度比圆柱的密度；且球，在均匀前进中画出其整个直径的时间，传送相同的运动给小部分；又在画出其直径的三分之二的时间，传送给小部分的运动比球的整个运动，如同介质的密度比球的密度。且所以，球遇到的阻力比一个力，由它球的整个运动在球均匀前进中画出其直径的三分之二的时间能被除去或者生成，如同介质的密度比球的密度。

情形2 我们假设介质的小部分与球或者圆柱相碰而不被反射；则圆柱向与它垂直相碰的小部分，传递其单纯的速度给它们，且因此所遇到的阻力是前一种情形的一半；又球的阻力也是前一种情形的一半。

情形3 我们假设介质的小部分从球弹回的反射力既不是最大又不是零，而是某个平均的力，则球的阻力按照第一种情形的阻力和在第二种情形的阻力之间的同一个平均比。此即所求。

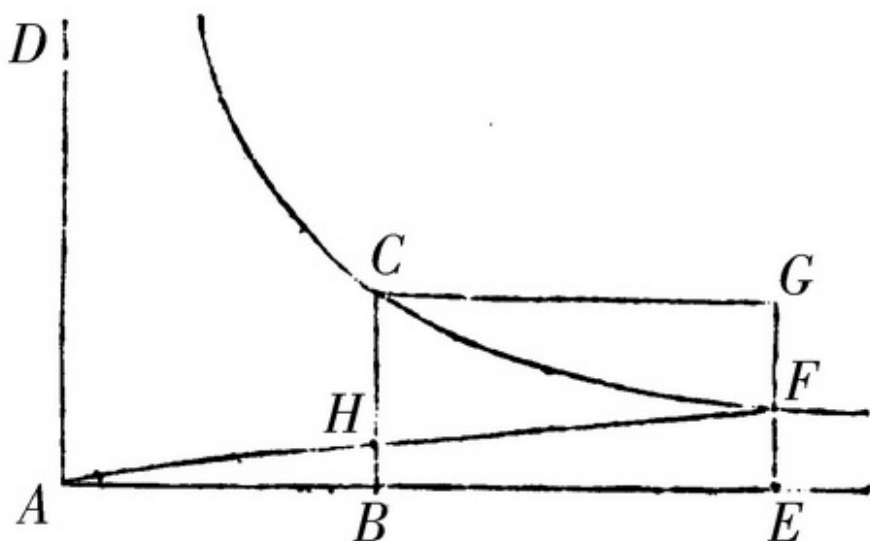
系理1 因此，如果球和小部分无限坚硬，所有弹性力被隔绝，且因此所有反射力也被隔绝：球的阻力比一个力，由它在球画出其直径的三分之四的时间能除去或者生成它的整个运动，如同介质的密度比球的密度。

系理2 球的阻力，其他情况相同，按照速度的二次比。

系理3 球的阻力，其他情况相同，按照直径的二次比。

系理4 球的阻力，其他情况相同，如同介质的密度。

系理5 球的阻力按照一个比，它由来自速度的二次比和直径的二次比，以及介质的密度之比复合而成。



系理6 且球的运动以及它的阻力的能如此表示。设AB为时间，在此期间由于球的阻力的均匀持续能使球失去其全部运动。竖立AD，BC垂直于AB。且设BC为整个运动，再过点C，以AD，AB为渐近线画双曲线CF。延长AB至任意点E。竖立垂线EF交双曲线于F。补足平行四边形CBEG，并引AF与BC交于H。则如果球在任意时间BE，它的初始的运动BC均匀地持续，在无阻力介质中画出的空间CBEG由平行四边形的面积表示，同一物体在阻力介质中画出的空间CBEF由双曲线的面积表示，则其运动在那段时间结束时由双曲线的纵标线EF表示，其运动失去的部分由FG表示。且在同一时间结束时其阻力由长度BH表示，阻力失去的部分由CH表示。所有这些由第II卷命题V系理1和系理3是明显的。

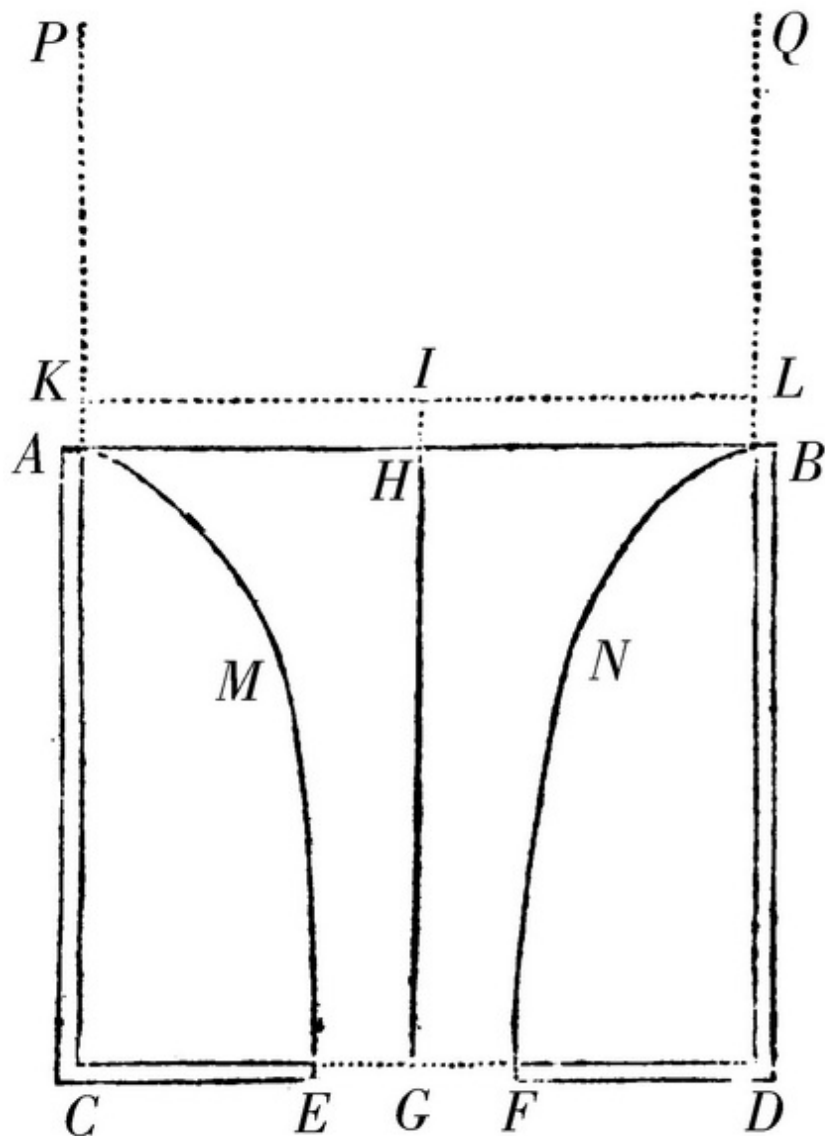
系理7 因此，如果球在时间T由于均匀地持续的阻力R失去其全部运动M：同一个球在有阻力的介质中经时间t，在那里阻力R按照速度的二次比减小，失去其运动M的 $(tM)/(T+t)$ 份，剩下 $(TM)/(T+t)$ 份；且球所画出的空间比由均匀的运动M在相同的时间t所画出的空间，如同数 $(T+t)/T$ 的对数 (38) (logarithmus) 乘以数 2.302585092994 比数 tT，因为双曲线BCFE的面积比矩形BCGE按照这个比。

在此命题中我已展示了球形抛射体在不连续的介质（medium non continuum）中的阻力和迟滞，且我显示这个阻力比一个力，由它球在以均匀持续的速度画出其直径的三分之二的时间能除去或者生成球的整个运动，如同介质的密度比球的密度，只要球和介质的小部分是高度弹性的且具有最大的反射力；但这个力，在球和介质的小部分无限坚硬且隔绝任何反射力时，减小一半。此外，在连续的介质中，如水，热油，以及水银中，在其中球不与流体所有产生阻力的小部分相碰，而只压迫最靠的小部分，且这些小部分压迫其他的小部分，它们又压迫其他的小部分，如此下去，在这种介质中阻力减小一半。球在这种极端的流体介质中遇到的阻力比一个力，由它球在以那个均匀持续的运动画出其直径的三分之八的时间能除去或者生成其整个运动，如同介质的密度比球的密度。这正是后面我们要努力表明的。

命题XXXVI 问题VIII

确定从圆柱形容器底部开的一个孔中流出的水的运动。

设ACDB 为一个圆柱形容器，AB为其上方的开口，底CD平行于地平线，EF为在底中间的圆孔，G为孔的中心，且圆柱的轴GH垂直于地平线。再想象一冰柱APQB，它与容器的腔有相同的宽度，且有相同的轴，又以均匀的运动持续下降，它的部分一接触到表面AB就化成液体，当它们化成水由其重力流入容器，且在它们的下降中形成瀑布或者水柱ABNFEM，再从孔EF中穿过，并恰好充满它。设冰下降的和在圆AB附近的水的均匀的速度是水下落且由下落画出高度IH所能获得的速度；又IH，HG位于一条直线上，且过点I引直线KL平行于地平线交冰的边缘于K和L。则水从孔EF流出的速度等于水自I下落且由下落画出高度IG所能获得的速度。且因此由伽利略的定理，IG比IH按照从孔流出的水的速度比水在圆AB的速度的二次比，这就是，按照圆AB比圆EF的二次比；因为这些圆与通过它们的水的速度成反比，水在相同的时间以相等的量恰好通过它们。这里所考虑的水的速度朝向地平线。而平行于地平线的运动，由它下落的水的部分彼此靠近，由于它不起源于重力，亦于改变起源于重力的垂直于地平线的运动，这里没有加以考虑。确实我们假设水的部分略有凝结，且由于其凝结在它们下落时由平行于地平线的运动而彼此靠近，使得它们只形成一个瀑布而不被分成几个瀑布，但起源于那种凝结的平行于地平线的运动，这里我们没有考虑。



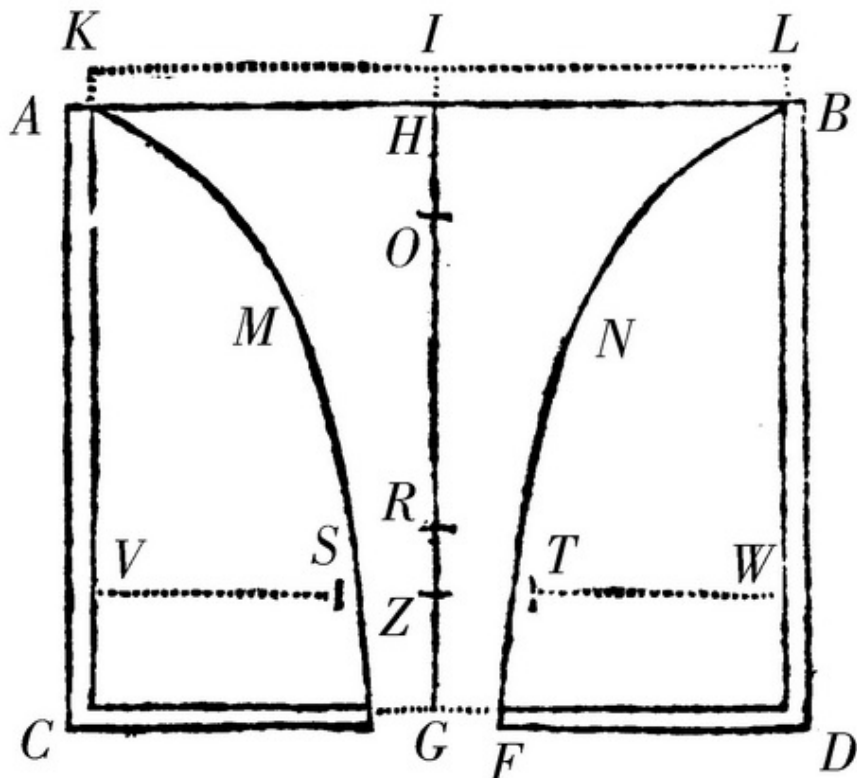
情形1 现在想象整个容器的腔内包围下落的水ABNFEM，充满冰，使水通过冰如通过一个漏斗。且如果水与冰几乎不接触，或者，这是一回事，如果水接触冰且由于冰极光滑，水很自由且全然没有阻力地滑过它；水以与以前同样的速度从孔EF流出，且水柱ABNFEM的整个重量用于产生如同以前的向下流体，再者容器的底承受环绕的冰柱的重量。

现在在容器中的冰溶化；则水流出的速度保持与以前一样。它不小于以前，因为冰化成的水努力下落；它不大于以前，因为冰化成的水不能下落，除非对其他下落的水的阻碍等于其自身的下落。同样的力在流出的水中应产生同样的速度。

但是在容器的底部的孔，因为水的小部分在流出时的倾斜运动，[水流的速度]应稍大于以前。因为现在水的小部分不都垂直从孔通过；而且从容器侧面各处汇流并聚积于孔，以倾斜的运动通过；其路径向下弯折，它们汇合为一水流，在孔的下方较在孔中稍细，它的直径比

孔的直径近似地如同 $5\frac{1}{2}$ 比 $6\frac{1}{2}$ 或者 $5\frac{1}{2}$ 比 $6\frac{1}{2}$ ，只要我对直径的测量无误。我设法得到在中间穿孔的一块很薄的平板，圆孔的直径为八分之五吋。且流出的水流在下落中不会被加速并由于加速度变细，我将这块板安在容器的侧面而不是底部，使得水流沿平行于地平线的直线流出。然后，当容器中充满水时，我打开孔使水流出；且水流的直径，在离孔二分之一吋的距离，尽可能准确地测量，得出为四十分之二十一吋。所以此圆孔的直径比水流的直径，很近似地如同25比21。所以水流出孔，从各个方向会聚，且流出容器之后，由于会聚而变细，且由于变细而被加速直到离孔半吋远，且在那个距离按照 25×25 比 21×21 或者近似地17比12，亦即约略按照二比一的二分之一一次比较水流在孔中时细小和快速。由实验证实在给定的时间通过容器底部的圆孔流出的水量，是以上面所说的速度，不是通过那个孔，而是通过一个圆孔，其直径比那个孔的直径如同21比25，在相同的时间应流出的水量。且因此这些水通过孔向下流出的速度差不多等于一个重物在下落时通过容器中蓄积着的水的高度的一半时能获得的速度。但水在流出容器后，它由于会聚而被加速，直到它前进到离孔几乎等于孔的直径的一个距离，获得一个速度，它约按照二比一的二分之一一次比大于水流出孔的速度；这个速度很接近一个重物下落，且其下落画出在容器中蓄积着的水的高度时能获得的速度。

所以，此后水流的直径由我们称为EF的较小的孔表示。再想象在约等于孔的直径的距离处引另一较高的平面VW平行于孔EF的平面且穿一较大的孔ST；通过它下落的水流正好充满下方的孔EF，因此它的直径比下方的孔的直径大约如同25比21，由此水流垂直通过下方的孔；且流出的水量，按照这个孔的大小，很接近要求的问题的解。两个平面包围的空间和下落的水流，可以被认为容器的底部，但为了使问题的解更简单和更数学化，只应用下面的一个平面代替容器的底更好，再想象水从冰上流下好像从漏斗流下，且通过在下方平面的孔EF流出容器，保持其持续的运动，且冰保持静止。所以接下来以Z为中心画出直径为ST的圆孔，当在容器中的所有水为流体时，瀑布通过孔流出容器。且设EF为孔的直径，下落的瀑布恰好穿过它，无论流出容器的水通过上方的孔，或者从在容器中的冰中间落下如同通过漏斗。且设上方孔的直径比下方孔的直径近似地如同25比21，又孔的平面之间的垂直距离等于较小的孔的直径EF。则水从容器中通过孔ST流出，在该孔向下的速度是一个物体从高度IZ的一半下落能获得的速度；两个下落的瀑布在孔EF的速度，是一个物体从整个高度IG下落获得的速度。



情形2 如果孔EF不在容器的底的中央，而开在别处；水以与前面相同的速度流出，只要孔的大小相同。因为重物经过倾斜的线比经过垂直的线下降到同样的深度所用的时间要长；但在两种情形中获得相同的下降速度，正如伽利略所证明的。

情形3 水从在容器的侧面上的孔流出的速度是相同的。因为如果孔细小，使得而AB和KL之间的间隔在感觉上消失，且水平地涌出的水流形成抛物线的图形。从这个抛物线的通径能推出，水流出的速度是一个物体在容器中蓄积着的水的高度HG或者IG下落能获得的速度。因为通过所做的一个实验，我发现如果蓄积着的水高于孔的高度为二十吋，且孔高于平行于水平面的高度也是二十吋，涌出的水流落在那个平面上，距离从孔向那个平面落下的垂线计，大约为37吋。因为在没有阻力时水流应以40吋的一个距离落在那个平面上，抛物线形水流的通径是80吋。

情形4 而且流出的水如果向上，它以相同的速度离开。因涌出的细的水流以其垂直运动上升到在容器中蓄积着的水的高度GH或者GI，除了其上升由于空气的阻力而略微受阻；且因此它以从那个高度下落能获得的速度流出。蓄积着的水的每个小部分从各个方向所受的压迫相等（由卷II命题XIX），且以相等的力退离压力被携带到各个方向，无论它通过在容器的底部的孔下降，或者通过其侧面的孔水平地流出，或者进

入一管道中并由此从在管道上面的部分所开的细孔射出。且速度，水以此速度流出，是我们在本命题中所定出的，这不仅被推理导出，且由已描述的人所悉知的实验，这也是显然的。

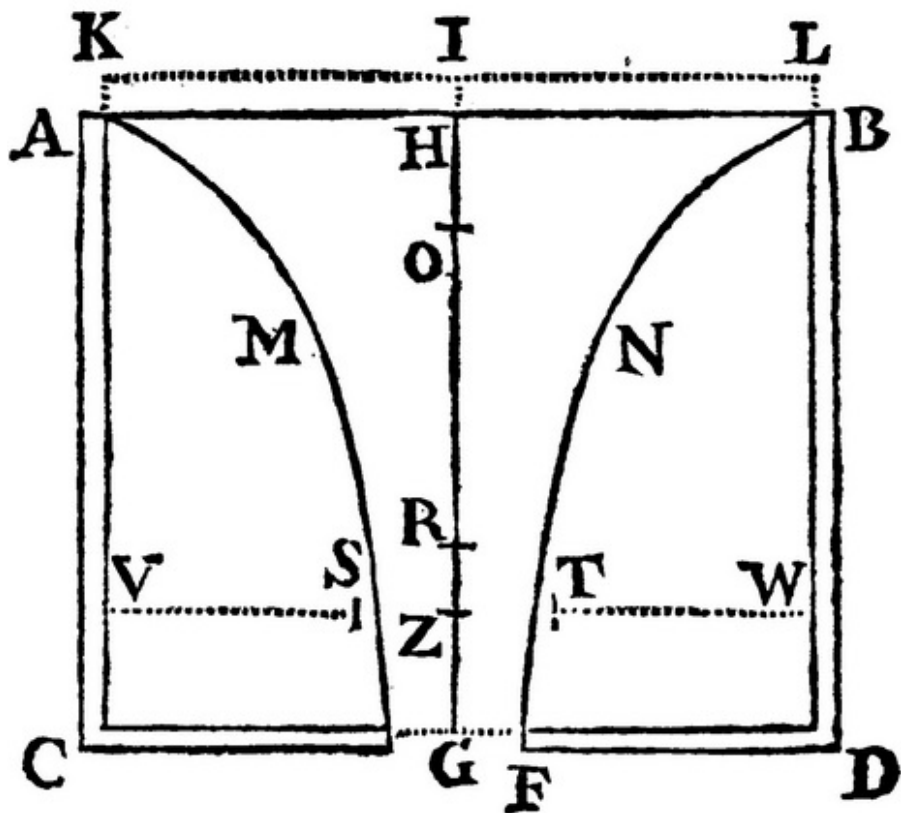
情形5 无论孔是圆形，正方形或者三角形，或者任意[面积]等于圆形的图形，水流出的速度相同。因为水流出的速度与孔的形状无关，而由它低于平面KL的高度引起。

情形6 如果容器ABDC的靠下的部分浸没在蓄积着的水中，且蓄积着的水高出容器的底的高度为GR：容器中的水通过孔EF流入蓄积着的水中的速度，是水下落且在其下落中画出高度IR所能获得的速度。因为在容器中低于蓄积着的水的表面的所有水的重量，由于蓄积着的水的承受而平衡，且因此一点也不加速容器中水的下降运动。这种情形亦可通过测量水流出的时间由实验揭示。

系理1 因此，如果水的高度CA延伸至K，使得AK比CK按照在底的任意部分所开的孔的面积比圆AB的面积之二次比：水流出的速度等于一个速度，它能由水下落且在其下落中画出高度KC获得。

系理2 且力，由它能生成涌出的水的所有运动，等于一个圆柱形水柱的重量，它的底是孔EF，且高为2GI或者2CK。因为涌出的水，在流出等于这个圆柱的时间，以其自身的重量自高度GI下落所能获得的速度涌出。

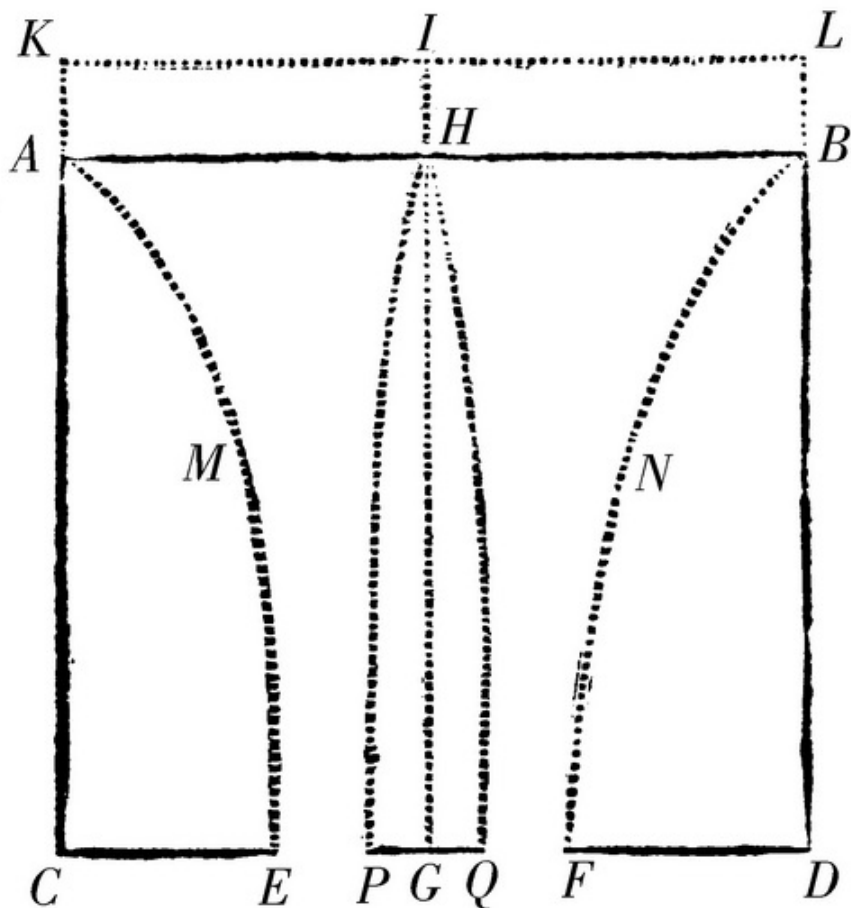
系理3 在容器ABDC中所有水的总重量比一个部分的重量，它被用于水向下流出，如同圆AB和EF的和比二倍的圆EF。因为设IO是IH和IG之间的比例中项；且由孔EF流出的水，在水滴自I下落能画出高度IG的时间，等于其底为圆EF且高为2IG的一个圆柱，亦即，等于其底为AB且其高是为2IO的一个圆柱，因为圆EF比圆AB按照高度IH比高度IG的二分之一比，这就是，按照比例中项IO比高度IG的简单比；且在水滴自I下落能画出高度IH的一段时间，流出的水等于其底为AB且高为2IH一个圆柱；且自I下落的一水滴经H到G画出高度的差HG的一段时间，流出的水，亦即，在立体ABNFEM中所有的水，等于圆柱的差，亦即，等于其底为AB且高为2HO的一个圆柱。且所以在容器ABDC中所有的水比在立体ABNFEM中所有下落的水如同HG比2HO，亦即，如同HO+OG比2HO，或者IH+IO比2IH。但是在立体ABNFEM中所有水的重量用于水流下，且因此在容器中所有水的重量比一个部分的重量，它被用于水流下：如同IH+IO比2IH，且因此如同圆EF和AB的和比二倍的圆EF。



系理4 且因此在容器ABDC中所有水的重量比另外一个部分的重量，它由容器的底承受，如同圆AB和EF的和比这些圆的差。

系理5 且一个部分的重量，它由容器的底承受，比另外一个部分的重量，它被用于水流下，如同圆AB和EF的差比二倍的较小的圆EF，或者如同底的面积比二倍的孔的面积。

系理6 但一个部分的重量，它只压迫底，比所有水的重量，它垂直压在底上，如同圆AB比圆AB和EF的和，或者如同圆AB比圆AB的二倍对底的超出。因为由系理4，部分的重量，它只压迫底，比在容器中所有水的重量，如同圆AB和EF的差比这些圆的和；且在容器中所有水的重量比垂直压在底上的所有水的重量，如同圆AB比圆AB和EF的差。所以，由错比，部分的重量，它只压迫底，比所有水的重量，它垂直压在底上，如同圆AB比圆AB和EF的和或者圆AB的二倍对底的超出。



系理7 如果在孔EF的中央放置一个以中心G画出的小圆PQ，且它与地平线平行：水的重量，它由那个小圆PQ承受，大于其底是那个小圆且高为GH的一个水圆柱的三分之一的重量。因为设ABNFEM为瀑布或者下落的水柱它具有如上的轴GH，并想象冻结在容器中围绕瀑布的和小圆上面的所有水，其流动性对于水的即刻和非常迅速的下落是不需要的。且设PHQ为小圆之上冻结的水柱，它具有顶点H和高GH。又想象这个瀑布以其全部重量下落，既不靠在PHQ上又不压迫它，而自由且无摩擦地滑过它；也许除了在冰的顶点，那里在瀑布刚开始下落时，是凹的。且由于环绕瀑布的水AMEC，BNFD冻结，相对于下落的瀑布的内表面AME，BNF是凸的，如此这个柱PHQ对瀑布的面也是凸的，且所以大于其底为那个小圆PQ且高为GH的一个圆锥，亦即，大于所描述的同底同高的圆柱的三分之一。但那个小圆承受了这个柱的重量，亦即，大于圆锥或者三分之一那个圆柱的一个重量。

系理8 水的重量，它由很小的圆PQ承受，似乎小于其底是那个小圆且高为HG的一个水圆柱的三分之二。因为保持以上的假设，想象画出一

个其底为那个小圆且半轴或者高为HG的半扁球。则这个图形等于那个圆柱的三分之二且包含其重量由那个小圆承受的冻结的水柱PHQ。因为为了使水的运动最大地陡直，那个柱的外表面与底PQ交于一个稍微尖锐的角，因为水在下落中持续被加速，且因为加速度使柱变细；又由于那个角小于直角，这个柱的下面部分位于半扁球内。它在上部部分也是尖锐的，因为否则水在扁球的顶的水平运动较其向地平线的运动无限地迅速。且小圆PQ愈小，柱的顶愈尖锐；又小圆减小以至无穷，则角PHQ被减小以至无穷，且所以柱位于半扁球内。所以，那个柱小于半扁球，或者其底为那个小圆且高为GH的一个圆柱的三分之二。此外，小圆承受水的力等于这个柱的重量，因为周围水的重量被用于〔水〕向下流。

系理9 水的重量，它由很小的圆PQ承受，近似地等于其底为那个小圆且高为 $\frac{1}{2}$ GH的一个水圆柱的重量。因为这个重量是前述圆锥和半扁球的重量之间的算术平均。但是，如果那个小圆不是特别的小，而被增大直至它等于孔EF；它承受垂直落在其上的所有水的重量，亦即，其底为那个小圆且高为GH的一个水圆柱的重量。

系理10 且（就我所知）重量，它由小圆承受，比其底为那个小圆且高为 $\frac{1}{2}$ GH的一个水圆柱的重量，总很接近地如同EF_q 比EF_q - $\frac{1}{2}$ PQ_q，或者如出圆EF比这个圆对小圆PQ的一半的超出。

引理 IV

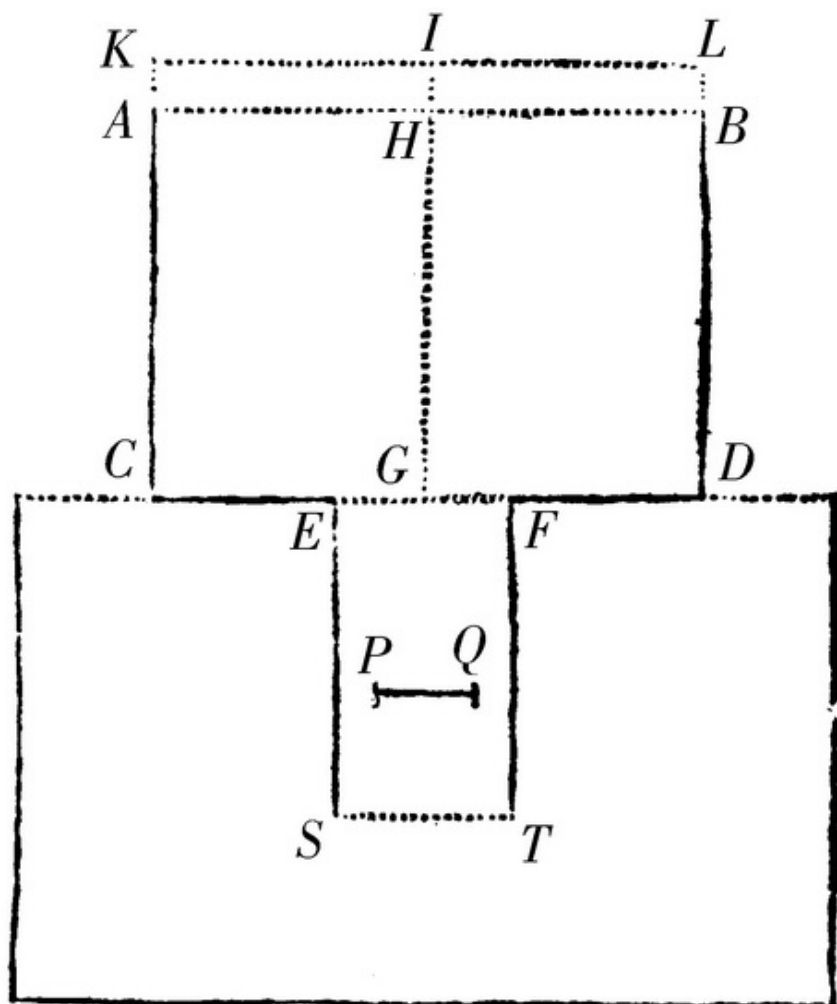
一个圆柱，它沿其长度的方向均匀地前进，阻力不因增加或者减少其长度而改变，且因此与由同样的直径所画的圆以同样的速度沿垂直于圆的平面的直线前进时的阻力相同。

因为圆柱的侧面一点也不对抗其运动；且圆柱，当它的长度减小以至无穷时，转化为一个圆。

命题XXXVII 定理XXIX

一个圆柱，它在一种被压缩的，无限的且非弹性的流体中沿自身长度的方向均匀地前进；阻力，它起源于〔圆柱的〕横截部分的大小，比一个力，由它圆柱的整个运动在画出四倍其长度期间能被除去或者生成，非

常接近地如同介质的密度比圆柱的密度。



因为如果容器ABDC的底CD与蓄积着的水的表面接触，且水从这个容器中经与地平线垂直的圆柱形管道EFTS流入蓄积着的水中，且小圆PQ被放置在管道中央任何平行于地平线的地方，又延长CA至K，使得AK比CK按照管道的开口EF对小圆PQ的超出比圆AB的二次比：显然（由命题XXXVI的情形5，情形6以及系理1）水从小圆和容器的壁之间的环形空间穿过的速度是水下落且在其下落中画出高度KC或者IG能获得的速度。

且（由命题XXXVI系理10）如果容器的宽成为无限，使短线HI消失且高度IG、HG相等；水向下流在小圆上的力比其底为那个小圆且高为 $\frac{1}{2}$ IG的一个水圆柱的重量，近似地如同 EF_q 比 $EF_q - \frac{1}{2} PQ_q$ 。因为以均

匀的运动通过整个管道流下的水的力，与在放置在管道中任意部分的小圆PQ上的力相同。

现在封闭管道的开口EF、ST，且在各个方向受到压迫的小圆上升，在其上升中它迫使上方的水通过小圆和管道的壁之间的环形空间下落：则小圆上升的速度比水下降的速度如同圆EF和PQ的差比圆PQ，则小圆上升的速度比速度的和，这就是，比水下降的相对速度，以它水流过上升的小圆，如同圆EF和PQ的差比圆EF，或者如同 $EF_q - PQ_q$ 比 EF_q 。设那个相对速度等于一个速度，由上面的证明，以这个速度水在穿过同样的环形空间期间，小圆保持不动，亦即，等于水下落且在其下落中画出高度IG能获得的速度；则水的力对小圆上升与前面一样（由诸定律的系

理V），亦即，上升的小圆的阻力比其底为那个小圆且高为 $\frac{1}{2}$ IG的一个水圆柱的重量，很接近地如同 EF_q 比 $EF_q - \frac{1}{2} PQ_q$ 。但是小圆的速度比一个速度，水下落且在其下落中画出高度IG得到它，如同 $EF_q - PQ_q$ 比 EF_q 。

设管道的宽度被增加以至无穷，那些 $EF_q - PQ_q$ 和 EF_q 以及 EF_q 和 $EF_q - \frac{1}{2} PQ_q$ 之间的比最终成为等量之比。且所以小圆的速度现在是水下落且在其下落中画出高度IG能获得的速度，它的阻力变成等于其底是那个小圆且高度为高度IG的一半的一个水圆柱的重量，从那里圆柱应下落以获得上升的小圆的速度；且圆柱以这个速度，在下落的时间，画出四倍其自身的长度。但以这个速度沿其自身长度的方向前进的圆柱的阻力，（由引理IV）与小圆的阻力相同，且因此很接近地等于一个力，由它在圆柱画出四倍其自身长度期间，能生成其运动。

如果圆柱的长度被增加或者减小，它的运动以及时间，在此期间它画出四倍其自身的长度，按照相同的比被增加或者减小；且因此那个力，由它运动增加或者减小，在按相同的比例增大或者减小的时间能被生成或者被除去，不被改变；且因此仍等于圆柱的阻力，因为由引理IV这也保持不变。

如果圆柱的密度被增大或者减小：它的运动以及力，由这个力运动能在相同的时间被生成或者除去，按照相同的比被增大或者减小。所以，任意一个圆柱的阻力比一个力，由它在圆柱画出四倍其自身长度期间其整个运动能被生成或者除去，很接近地如同介质的密度比圆柱的密度。此即所证。

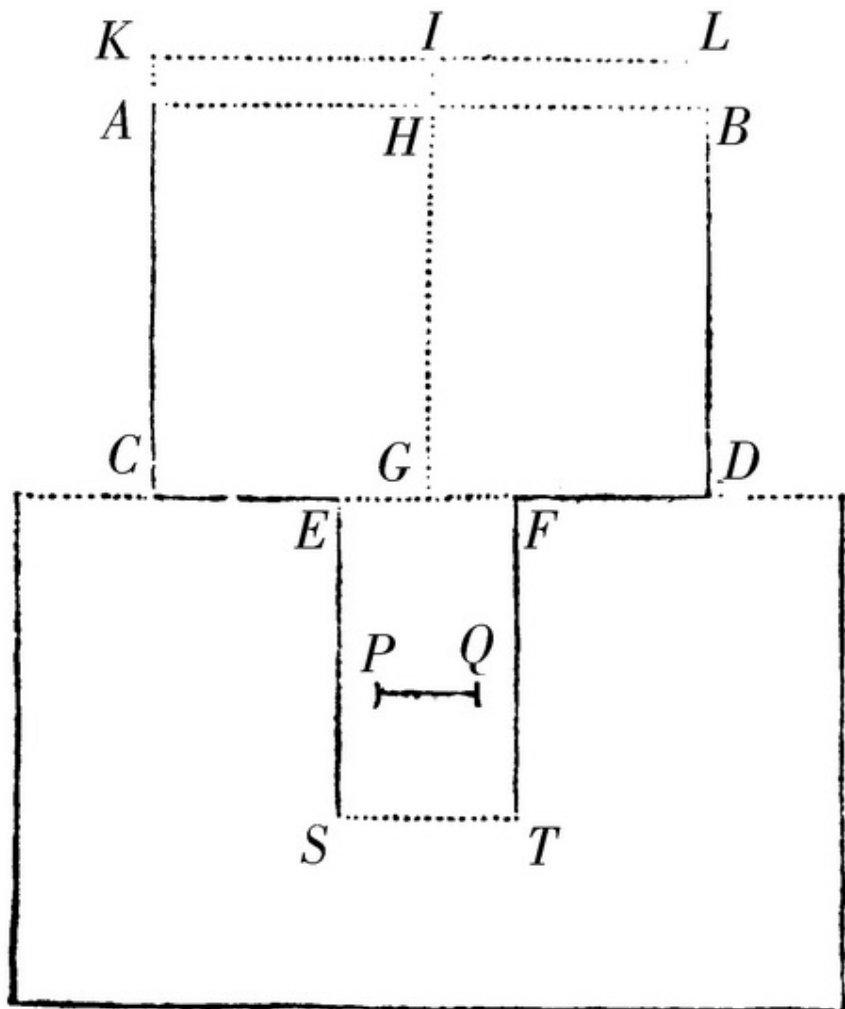
一种流体应被压缩以致成为连续的，它应是连续的且非弹性的，使得所有来源于它的压缩的压力被瞬时地传播，且相等地作用在运动物体

的所有部分，阻力不改变。的确，起源于物体的运动的压力，它被用来产生流体的部分的运动，且这产生阻力。但压力，它起源于流体的压缩，无论它多么强，如果被瞬时地传播，它不在连续流体的部分产生运动，对所有的运动不引起改变；且因此既不增大也不减小阻力。无疑流体的作用，它起源于流体的压缩，对于运动物体的尾部不会强于其头部，因此在这一命题中所描述的阻力不会被减小；且对头部的作用不会强于尾部，只要其传播比被压迫的物体的运动无限地迅速。作用无限地迅速且被瞬时地传播，只要流体是连续的且非弹性的。

系理1 圆柱，它们在无限的连续的介质中沿自身的长度 [的方向] 均匀地前进，阻力按照一个比，它由来自速度的二次比和直径的二次比以及介质的密度之比的复合而成。

系理2 如果管道的宽度不被以至无穷地增加，但圆柱在被密闭的静止介质中沿自身的长度 [的方向] 均匀地前进，且在此期间它的轴与管道的轴重合：圆柱的阻力比一个力，由它其整个运动能在圆柱画出四倍

其长度期间被生成或者除去，按照一个比，它由来自 EF_q 比 $EF_q - \frac{1}{2} PQ_q$ 的一次比和 EF_q 比 $EF_q - PQ_q$ 的二次比以及介质的密度比圆柱的密度之比复合而成。



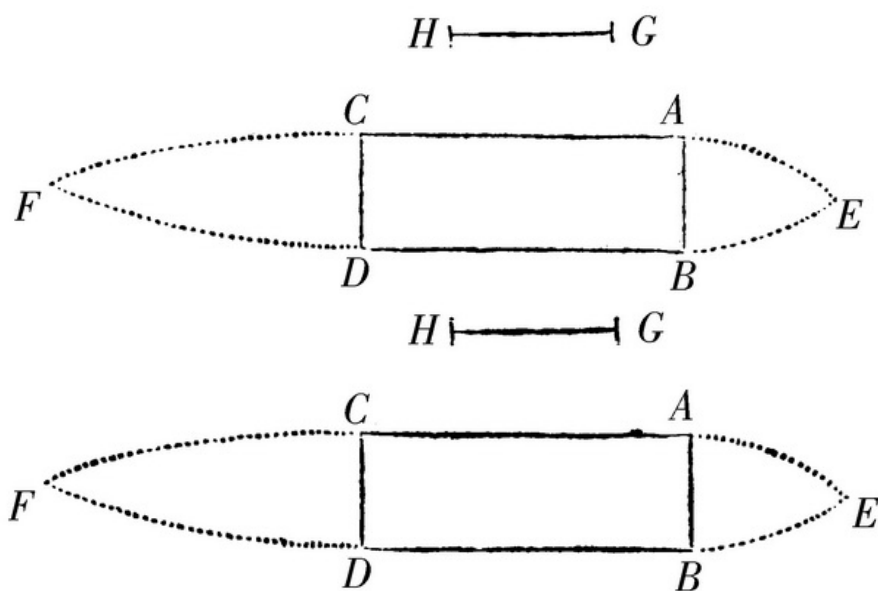
系理3 对同样的假设，又长度 L 比圆柱长度的四倍按照一个比，它由来自 EF_q 比 $EP_q - \frac{1}{2} PQ_q$ 的一次比和 EF_q 比 $EF_q - PQ_q$ 的二次比复合而成；则圆柱的阻力比一个力，由它在圆柱画出长度 L 期间能除去或者生成其整个运动，如同介质的密度比圆柱的密度。

解释

在这个命题中我们研究的阻力，它只起源于圆柱的横截部分的大小，忽略了可能起源于运动的倾斜的那部分的阻力。因为正如在命题XXXVI的情形1中，运动的倾斜，容器中的水以它从各个方向汇聚于孔 EF ，阻碍那些水从孔中流出；同样，在这个命题中，运动的倾斜，水的部分以它受到圆柱前端的压迫，它们退离压力且向各个方向扩散，迟滞它们通过圆柱的前端周围的地方向圆柱末端的迁移，使流体移动一个更

大的距离且阻力被增大，且几乎按照一个比，由它从容器中流出的水被减小，亦即近似地按照25比21的二次比。同样，在那个命题的第一种情形中，通过假设在容器中所有围绕瀑布的水被冻结，且其运动为倾斜又无用的水的部分保持不运动，我们使水的部分垂直且极充满地通过孔EF；因此在这个命题中，为能除去运动的倾斜，且水的部分通过以最直接和最快速的退离，能给圆柱最便于移动的通道，使得只起源于横截部分的大小的阻力被保持，且它不能被减小，除非减小圆柱的直径。必须这样想象流体的部分，它们的运动是倾斜的，无用的且产生阻力，它们在圆柱的两端彼此静止，且依附并连结在圆柱上。设ABCD为一个矩形，且AE和BE为以轴AB和一条途径画出的两条抛物线弧，此途径比空

间HG，它被下落的圆柱在获得其速度期间画出，如同HG比 $\frac{1}{2}$ AB。又设CF和DF为另两条抛物线弧，它们以轴CD和一条途径画出，它是前一条途径的四倍；且图形围绕轴EF旋转生成一个立体，其中间的部分ABDC是我们正处理的圆柱，又顶端部分ABE和CDF所包含的流体的部分彼此静止且凝结成两个刚性物体，附着在圆柱的两端犹如头和尾。则沿其轴FE的长度[的方向]向着E前进的固体EACFDB的阻力很接近我们在这个命题中所描述的，亦即，它比一个力，由这个力在圆柱以那个均匀连续的运动画出长度4AC期间，圆柱的整个运动或者能被除去或者能被生成，所具有的比与流体的密度比圆柱的密度所具有的比非常接近。且由命题XXXVI系理7，阻力比这个力不可能按照小于2比3的比。



如果一个圆柱，一个球和一个扁球，它们的宽度相同，并被如此相继放在一根圆柱形管道中，使得它们的轴与管道的轴重合：这些物体相等地阻碍流过管道的水。

因为管道和圆柱、球以及扁球之间的空间，水从那里通过，是相等的：则水相等地通过相等的空间。

这是如此来自一个假设：圆柱、球或者扁球上方的所有水被冻结，其流动性对水的非常快速的通道不再需要，正如在命题XXXVI系理VII中我所解释的。

引理 VI

对同样的假设，前述物体被流过管道的水相等地推动。

由引理V和运动的第三定律这是显然的。无论如何水和物体之间彼此相互且相等地作用。

引理 VII

如果水在管道中静止，且这些物体以相同的速度沿相反方向穿过管道，它们的阻力彼此相等。

由上一引理这是显然的，因为它们彼此之间的相对运动保持相同。

解释

对所有既凸且圆的物体，其轴与管通的轴重合，情形是相同的。一些偏差可能来源于大的或者小的摩擦；但是在这些引理中，我们假定物体极光滑，且介质没有黏性和摩擦，又流体的部分，由于其偏斜和过多的运动能扰乱、阻碍，且迟滞水从管道流过，彼此静止犹如冻结的冰，并附着在物体的头部和尾部，一如在上一命题的解释中我说明的。因随后我们考虑以给定最大的横截部分画出的圆形物体可能遇到的最小的阻力。

物体浮在流体中，当它一直向前运动，使流体在它们前面上升，在它们后面下沉，特别地如果它们的形状是钝的；且因此它们比如果头和尾都是尖的物体所受的阻力稍大。又物体在弹性流体中运动，如果它们

的头和尾是钝的，流体在它前面的收缩稍大且在它后面扩张稍大；且因此比如果头和尾都是尖的物体所受的阻力稍大。但是我们在这些引理和命题中没有论及弹性流体，而是论及非弹性流体；没有论及浮在流体表面的物体，而论及深深地浸没的物体。且当物体在非弹性流体中的阻力已知，在弹性流体中这个阻力需有些增加，如空气以及在蓄积着的流体的表面，如大海和沼泽。

命题XXXVIII 定理XXX

一个球，它在无限且无弹性的一种压缩流体中均匀地前进，其阻力比一个力，由它球在画出其直径的三分之八的时间能除去或者生成其整个运动，很接近地如同流体的密度比球的密度。

因为球比外接的圆柱如同二比三；且所以那个力，由它圆柱的所有运动在圆柱画出四倍直径的一个长度期间能被除去，球的所有运动在球画出这个长度的三分之二期间被除去，亦即，球自身直径的三分之八。现在圆柱的阻力比这个力，由命题XXXVII，很近似地如同流体的密度比圆柱的或者球的密度，再由引理V，VI，VII，球的阻力等于圆柱的阻力。此即所证。

系理1 球在无限压缩的介质中的阻力按照一个比，它由来自速度的二次比及直径的二次比和介质的密度之比复合而成。

系理2 最大的速度，以它一个球由其相对的重力（vis ponderis）能在一种阻力介质中下落，是相同的球以相同的重量无阻力地下落能获得的，球在其下落中画出一个空间，此空间比球自身的直径的三分之四如同球的密度比流体的密度。因为球在其下落的时间，以在下落中获得的速度，画出一个空间，它比球自身的直径的三分之八，如同球的密度比流体的密度；且生成这个运动的重力比一个力，由这个力在以相同的速度画出球自身的直径的三分之八的时间能生成相同的运动，如同流体的密度比球的密度；且因此由本命题，重力等于阻力，所以不能加速球。

系理3 给定球的密度和在开始运动时它的速度，以及球在其中运动的静止的压缩流体的密度；由命题XXXV系理VII，在任意时刻球的速度和它的阻力，以及由它画出的空间被给定。

系理4 一个球在与它自身的密度相同的静止的压缩流体中运动，由同一系理VII，在球画出其直径的二倍之前，它自己的运动已失去一半。

命题XXXIX 定理XXXI

一个球，通过被封闭且被压缩在一根圆柱形管道中的流体均匀地向前运动，它的阻力比一个力，由它球在画出其直径的三分之八的时间能生成或者除去其整个运动，很接近地按照一个比，它由来自管道的开口比这个开口对球的最大的圆的一半的超出之比，和管道的开口比这个开口对球的最大的圆的超出的二次比，以及流体的密度比球的密度之比复合而成。

由命题XXXVII系理2，这是显然的，且证明如同上一命题进行。

解释

在以上两个命题中（与在引理V中一样）我假设跑在球前面，且其流动性增大球的阻力的所有的水被冻结。如果所有那些水溶化，阻力有些增加。但在这些命题中阻力增加较小且能被忽略，因为球的凸表面几乎与冰有相同的功能。

命题XL 问题IX

一个球，在一极易流动的、压缩的介质中前进，通过现象求它的阻力。

设A为在真空中球的重量，B为它在阻力介质中的重量，D为球的直径，F为一个空间，它比 $\frac{4}{3}$ D如同球的密度比介质的密度，亦即，如同A比A-B，G为时间，在此期间球以重量B无阻力地下落，画出空间F，且H为速度，它被这个球在其下落中获得。由命题XXXVIII系理2，H是最大的速度，以它球由其重量B能在介质中下降；由命题XXXVIII系理1，球以那个速度H所遇到的阻力，等于它的重量B；球以其他任意速度所遇到的阻力，比重量B按照它的速度比那个最大的速度H的二次比。

这是起源于流体物质的惰性的阻力。起源于它的部分的弹性，黏性和摩擦的阻力，可如此研究。

放下球使它以自身的重量B在流体中下降；且P为下落的时间，且它以秒计，如果G以秒计。找到绝对数 (39) (numerus absolutus) N，它对应于对数 $0.4342944819 \frac{2P}{G}$ ，且设L为数 $(N+1)/N$ 的对数，则在下落中获得的速度为 $\frac{N-1}{N+1} H$ ，且画出的高度为 $[(2P)/$

$G]-1.3862943611F+4.605170186LF$ 。如果流体足够深，可忽略项 $4.605170186LF$ ；画出的高度很接近 $[(2PF)/G]-1.3862943611F$ 。这些由第二卷命题九及其系理是显然的，由假设，球不受其他的阻力，除非它来源于物质的惰性。如果它确定受到其他的阻力，下降将会变慢，且由迟滞可以知道这个阻力的量。

如是物体在流体中下落的速度和下降能更容易地知道，我编制了下表，其第一列指示下降的时间，第二列显示在下落中获得的速度，最大的速度为100000000，第三列显示在那些时间下落画出的空间， $2F$ 为空间，它由物体以最大的速度在时间 G 画出，且第四列显示以最大的速度在相同的时间画出的空间。在第四列中的数为 $(2P)/G$ ，并通过减去数 $1.3862944 - 4.6051702L$ ，发现在第三列中的数，且为了得到下落画出的空间，这此数必须乘以空间 F 。此外加上第五列，其中包含一个物体在真空中下落，由其自身的相对重力 B 画出的空间。

时间 P	在流体中下落的速度	在流体中下落所画出的空间	以最大的运动所画出的空间	在真空中下落所画出的空间
0.001G	99999 $\frac{29}{30}$	0.000001F	0.002F	0.000001F
0.01G	999967	0.0001F	0.02F	0.0001F
0.1G	9966799	0.0099834F	0.2F	0.01F
0.2G	19737532	0.0397361F	0.4F	0.04F
0.3G	29131261	0.0886815F	0.6F	0.09F
0.4G	37994896	0.1559070F	0.8F	0.16F
0.5G	46211716	0.2402290F	1.0F	0.25F
0.6G	53704957	0.3402706F	1.2F	0.36F
0.7G	60436778	0.4545405F	1.4F	0.49F
0.8G	66403677	0.5815071F	1.6F	0.64F
0.9G	71629787	0.7196609F	1.8F	0.81F
1G	76159416	0.8675617F	2F	1F
2G	96402758	2.6500055F	4F	4F
3G	99505475	4.6186570F	6F	9F
4G	99932930	6.6143765F	8F	16F
5G	99990920	8.6137964F	10F	25F
6G	99998771	10.6137179F	12F	36F
7G	99999834	12.6137073F	14F	49F
8G	99999980	14.6137059F	16F	64F
9G	99999997	16.6137057F	18F	81F
10G	99999999 $\frac{3}{5}$	18.6137056F	20F	100F

解释

为了通过实验研究流体的阻力，我得到了一个正方形的木头容器，内部的长和宽各为一伦敦 呎的九吋，深九又二分之一吋，且我用雨水注满容器；并由蜡包着铅制成球，我记录球下降的时间，球下降的高度为112吋，1立方伦敦 呎的立体包含76罗马磅（40）（libra Romana）的雨

水，这种呎的一吋的立体包含这种磅的 $\frac{19}{36}$ 盎司或者 $253\frac{1}{3}$ 格令；以一吋的直径画出的水球在空气介质中包含132.645格令雨水，或者在真空中包含132.8格令雨水；且任意其它球如同它在真空中的重量对它在水中的重量的超出。

实验1 一个球，在空气中它的重量为 $156\frac{1}{4}$ 格令，且在水中为77格令，在四秒钟的时间画出的总高度为112吋。且当实验被重复，球在四秒钟的时间下落相同的路程。

此球在真空中的重量是 $156\frac{13}{38}$ 格令，且其重量对在水中球的重量超出是 $79\frac{13}{38}$ 格令。因此得出球的直径为0.84224吋。但那个超出比在真空中球的重量，如同水的密度比球的密度，于是如同球的直径的三分之二（即2.24597吋）比空间2F，因此它 [2F] 为4.4256吋。在

1秒钟的时间，球由其自身的总重量 $156\frac{13}{38}$ 格令下落，在真空中画出 $193\frac{1}{3}$ 吋；且由77格令的重量下落，在相同的时间，在没有阻力的水中画出95.219吋；则在时间G，它比一秒按

照空间F或者2.2128吋比95.219吋的二分之一次比，球画出2.218吋，并能获得在水中下降时的最大的速度H。所以时间G为0".15244。且在这个时间G，球以最大的速度H画出4.4256吋的一个空间2F；因此在四秒的时间画于116.1245吋的一个空间。减去空间1.3862944F或者3.0676吋，则保留113.0569吋的一个空间，它由球在一个很宽的容器中下落，在四秒钟画出。这个空间，由于上述木头容器的狭窄，应按照来自容器的开口比这个开口对球的最大的半圆的超出的二分之一次比和相同的开口比其对球的最大圆的超出的简单比的复合比减小，亦即按照1比0.9914之比减小。这样做之后，得到112.08吋的一个空间，理论上，球在这个木头容器中下落，在四秒的时间应近似地画出这个空间。且由实验它画出112吋。

实验2 三个相等的球，每个在空气中的重量是 $76\frac{1}{3}$ 格令且在水中是 $5\frac{1}{16}$ 格令，相继落下；每一个在水中下落，在十五秒的时间在各自的下落中画出112吋的一个高度。

由计算得出，在真空中一个球的重量是 $76\frac{5}{12}$ 格令，这个重量对在水中球的重量超出是 $71\frac{17}{48}$ 格令，球的直径为0.81296吋，这个直径的三分之二是2.16789吋，空间2F为2.3217吋；一个空间，它由重 $5\frac{1}{16}$ 格令的球无阻力地下落在1"的时间画出，是12.808吋；且时间G为0".301056。所以，球以最大的速度，由这个速度球能以 $5\frac{1}{16}$ 格令

的力在水中下落，在 $0^{\circ}.301056$ 的时间画出 2.3217 时的一个空间，且在 15° 的时间画出 115.678 时的一个空间。减去 $1.3862944F$ 或者 1.609 时的一个空间，则保留 114.069 时的一个空间，因此该球在很宽的容器中下落在相同的时间应画出它。由于我们的容器的狭窄，大约 0.895 时的空间应被扣除。且因此保留 113.174 时的一个空间，理论上，它由球在这个容器中下落，在 15° 的时间应很接近地画出。且由实验它画出 112 时。差异是感觉不到的。

实验3 三个相等的球，每个在空气中的重量是 121 格令，且在水中是 1 格令，相继落下；且在水中下落，在 46° ， 47° ，和 50° 的时间，画出 112 时的高度。

按照理论，这些球应在大约 40° 的时间下落。它们的下落得较缓慢是否归之于在缓慢运动中起源于惰性力的阻力比起源于其他原因的阻力的较小的比例；或者是宁可归之于附着于球上的一些小泡，或者蜡由于天气的或者使球落下时手上的热而变稀，或者甚至是在水中称量球时感觉不到的误差，我不能肯定。且因此球在水中的重量应大于一格令，则实验会确实且可信。

实验4 为了研究流体的阻力，我着手至此描述的实验，这早于我得知在最近的命题中阐述的理论。此后，为检验已发现的理论，我得到了

一个内部宽 $8\frac{2}{3}$ 时，深十五又三分之一呎深的木头容器。然后我由蜡

包着铅制成四个球，每个在空气中重 $139\frac{1}{4}$ 格令且在水中重 $7\frac{1}{8}$ 格令。再者，我让这些球落下，并用一架半秒的振动摆测量它们在水中的下落时间。球，当被称量时且在此后的下落中，是冰凉的且冰凉被保持一段时间；因为热使蜡变稀，且由于变稀减小在水中的球的重量，已变稀的蜡由于寒冷不立刻回归到原先的密度。在下落前，它们被完全地浸没在水中，使得它们的下落在开始时不被凸出水的部分的某些重量所加速。且当它们完全浸没并静止时，极细心地让它们下落，由释放它们

的手不会接受某个冲击。它们相继下落，在振动 $47\frac{1}{2}$ ， $48\frac{1}{2}$ ， 50 和 51 次的时间，画出十五英呎又二时的高度。但现在的天气比称量球时

稍冷，因此在另一天我重复了实验，且球在振动 $49\frac{1}{2}$ ， 50 和 53

次的时间下落，第三次做时，球在振动 $49\frac{1}{2}$ ， 50 ， 51 和 53 次的时间

下落。多次重复实验，我得到球大多在振动 $49\frac{1}{2}$ 和 50 次的时间下落。当下落较慢时，我怀疑由于它们碰到容器的壁而变缓慢。

现在按照理论进行计算，得出球在真空中球的重量是 $139\frac{2}{5}$ 格

令，这个重量对在水中球的重量的超出是 $132\frac{11}{40}$ 格令。球的直径为0.99868吋。此直径的三分之八是2.66315吋。空间2F为2.8066吋。一个

空间，它由球以 $7\frac{1}{8}$ 格令的重量在一秒的时间无阻力地下落画出，是9.88164吋。且时间G为0".376843。所以球，以最大的速度，由它球能以

重 $7\frac{1}{8}$ 格令的重力在水中下降，在0".376843的时间画出2.8066吋的一个空间。且在1"的时间画出7.44766吋的一个空间，又在25"或者[摆]振动50次的时间画出186.1915吋的一个空间。减去1.386294F或者1.9454吋的一个空间，则保留184.2461吋的一个空间，它由球在一个很宽的容器中下落，在相同的时间画出。由于我们的容器的狭窄，这个空间按照来自容器的开口比这个开口对球的最大的半圆的超出的二分之一次比，和相同的开口比它对球的最大圆的超出的简单比的复合比减小；则得到181.86吋的一个空间，它很接近球在这个容器中在[摆]振动50次的时

间由理论应画出的空间。由实验，球在[摆]振动 $49\frac{1}{2}$ 或者50次的时间，画出182吋的一个空间。

实验5 四个球在空气中重 $154\frac{3}{8}$ 格令且在水中重 $21\frac{1}{2}$ 格令，它们多次落下，在 $28\frac{1}{2}$ ，29， $29\frac{1}{2}$ 和30次，且有时在31，32，或者33次振动的时间，画出十五呎又二吋的一个高度。

由理论它们应在很接近29次振动的时间下落。

实验6 五个球在空气中重 $213\frac{3}{8}$ 格令，且在水中重 $79\frac{1}{2}$ 格令，它们多次落下，在振动15， $15\frac{1}{2}$ ，16，17和18次的时间，画出十五呎又二吋的一个高度。

由理论它们应在很接近15次振动的时间下落。

实验7 四个球在空气中重 $293\frac{3}{8}$ 格令，且在水中重 $35\frac{7}{8}$ 格令，它们多次落下，在[摆]振动 $29\frac{1}{2}$ ，30， $30\frac{1}{2}$ ，32和33次的时间，画出十五呎又一吋半的一个高度。

由理论它们应在很接近28次振动的时间下落。

在研究诸球，它们的重量和大小相同，在下落时为何有的迅速的迟缓的原因时，我偶然想到，当初始球被放下并开始下落时，那一侧，它碰巧较重并先下降，产生一振动运动，振动围绕它们的中心。因为由于其自身的振动，一个球传递给水的运动比它下降而没有振动时大，且由此振动失去原有的运动的一部分，球应以此运动下降；且根据振动是较大或者较小，受到较大或者较小的迟滞。此外，球总从振动中正下降的那一侧退离，且由于退离靠近容器的壁，并在某些情况撞在壁上。且这种振动在球较重时强烈，且较大的球对水的推动较大。所以，为减小球的振动，我由蜡和铅新做了球，铅嵌在球中靠近其表面的一侧，且我这样放在球，使较重的一侧尽可能在开始下降时的最低点。于是振动变得比以前小很多，且球在不相等性较小的时间下落，正如在以下的实验中。

实验8 四个球，在空气中重139格令且在水中重 $6\frac{1}{2}$ 格令，多次落下，在振动不多于52次，不少于50次，且大多在约51次振动的时间下落，画出182吋的一个高度。

由理论它们应在大约52次振动的时间下落。

实验9 四个球，在空气中重 $273\frac{1}{4}$ 格令，且在水中重 $140\frac{3}{4}$ 格令，多次落下，在振动不少于12次，不多于13次的时间，画出182吋的一个高度。

由理论这些球应在很接近 $11\frac{1}{3}$ 次振动的时间下落。

实验10 四个球，在空气中重384格令且在水中重 $119\frac{1}{2}$ 格令，多次落下，在 $17\frac{3}{4}$ ，18， $18\frac{1}{2}$ 和19次振动的时间，画出 $181\frac{1}{2}$ 吋的一个高度。且当它们在19次振动的时间下落时，我有时听到在到达底部之前它们撞击容器的壁。

由理论它们应在很接近 $15\frac{5}{9}$ 次振动的时间下落。

实验11 三个相等的球，在空气中重48格令且在水中重 $3\frac{29}{32}$ ，多次落下，在振动 $43\frac{1}{2}$ ，44， $44\frac{1}{2}$ ，45和46次，且大多在44和45次

的时间，画出很接近 $182\frac{1}{2}$ 吋的一个高度。

由理论它们应在大约 $46\frac{5}{9}$ 次振动的时间下落。

实验12 三个相等的球，在空气中重141格令且在水中 $4\frac{3}{8}$ 格令，数次落下，在61，62，63，64和65次振动的时间，画出182吋的一个高度。

且由理论，它们应在很接近 $64\frac{1}{2}$ 次振动的时间下落。

从这些实验，显然，当球缓慢下落，如在第二，第四，第五，第八，第十一和第十二个实验中，下落的时间由理论正确地显示；且当球迅速下落，如在第七，第九和第十个实验中，阻力稍大于按照速度的二次比的阻力。因为球在下落期间有些振动；且这个振动在较轻的球且较慢的下落中，由于运动微弱而迅速停止；但是在轻重且较大的球的下落中，由于运动强烈而持续较久，且不能通过包围着的水检验除非在多次振动之后。而且球，它们愈迅速，它们在后面所受水的压迫愈小；且如果速度持续增大，它们最后会在后面留下是真空的一个空间，除非流体的压力同时增大。但是流体的压力（由命题XXXII和XXXIII）应按照速度的二次比增大，使得阻力按照相同的二次比。因为这不会发生，快速的球后面所受的压迫稍小，且由于这个压力的减小，它们的阻力变得稍大于按照速度的二次比的阻力。

所以理论与物体在水中的下落相符，剩下我们检验物体在空气中的下落现象。

实验13 1710年6月，从位于伦敦城的圣保罗教堂的屋顶，同时落下两个玻璃球，一个充满水银，另一个充满空气；且在下落中它们画出220伦敦呎的一个高度。一块木板，其一边被悬于铁铰链上，另一边由一个木栓支撑；放在这块板上的两个球同时落下，这通过延伸至地的铁丝拔去木栓，使得木板只倚靠在铁铰链上面而向下旋转，同时一个按秒的振动摆由那条铁丝牵引下落而开始振动。球的直径和重量以及下落的时间显示在下表中。

充满水银的球			充满空气的球		
重量	直径	下落的时间	重量	直径	下落的时间
908 格令	0.8	4"	510 格令	5.1	$8\frac{1}{2}$ "
983	0.8	4 -	642	5.2	8
866	0.8	4	599	5.1	8
747	0.75	4 +	515	5.0	$8\frac{1}{4}$ "
808	0.75	4	483	5.0	$8\frac{1}{2}$ "
784	0.75	4 +	641	5.2	8

但是，观察到的时间应被修正。因为水银球（由伽利略的理论）在四秒钟画出257伦敦呎，故画出220呎仅需 $3''.42$ 。所以木板，当木栓被拉下时，比它应当要旋转得要慢，且旋转的缓慢阻碍球在开始时的下降。因为球差不多位于木板的中心，且事实上离木板的〔转〕轴比离木栓更近。且因此下落的时间被延长大约一秒钟的六十分之十八，所以修正应扣除这些时间，特别对较大的球，因为它们的大小使它们在木板上的时间稍久。这样做了之后，时间，在此期间六个较大的球下落，成为 $8''.12$ ， $7''.42$ ， $7''.42$ ， $7''.57$ ， $8''.12$ ，和 $7''.42$ 。

所以，第五个充满空气的球，直径为五吋，重483格令，在 $8''.12$ 的时间下落，画出220呎的一个高度。〔体积〕等于这个球的水的重量是

$\frac{16600}{860}$ 格令；且〔体积〕等于它的空气的重量是 $19\frac{3}{10}$ 格令；且因此在真空中球的重量是 $502\frac{3}{10}$ 格令。又这个

重量比〔体积〕等于球的空气的重量，如同 $502\frac{3}{10}$ 比 $19\frac{3}{10}$ ，

且因此等于2F比球的直径的三分之八，亦即，比 $13\frac{1}{3}$ 吋。由此得出

2F为28呎11吋。球在真空中，以它自身的全部重量 $502\frac{3}{10}$ 格令下

落，在一秒钟的时间画出 $193\frac{1}{3}$ 吋如上，则以483格令画出185.905吋，且相同的重量483格令也在真空中在 $57.58''$ 的时间画出空间F或者14

呎 $5\frac{1}{2}$ 吋，并获得它能在空气中下降的最大的速度。球以这个速度，

在 $8''.12$ 的时间，画出245呎又 $5\frac{1}{3}$ 吋的一个空间。减去1.3863F或者20

呎 $\frac{1}{2}$ 吋，则保留225呎5吋。所以，这个空间，由理论应该在 $8''.12$ 的时

间被球下落画出。在实验中它画出220呎的一个空间。误差是感觉不到的。

对其余充满空气的球应用类似的计算，我编制了下表。

球的重量	直径	从 220 的高 度下落的时间		由理论应被 画出的空间	超出	
510 格令	5.1	8"	12"	226 11	6	11
642	5.2	7	42	230 9	10	9
599	5.1	7	42	227 10	7	10
515	5	7	57	224 5	4	5
483	5	8	12	225 5	5	5
641	5.2	7	42	230 7	10	7

实验14 1719年7月，德扎尔格 先生重做此类实验，猪的一个膀胱通过凹的木球被制成球壳，湿的膀胱由于充入的空气而膨胀；且在它们干了之后被取出，并从同一座教堂的圆顶阁上的一个更高的位置，即从272呎的高度落下；且在同一时刻也下落一个铅球，它的重量约为二罗马磅。且在这期间，有人站在此教堂的最高处，在那里球落下，标记下落的整个时间，又有人站在地上标记铅球下落的和膀胱下落的时间之间的差。且时间由按半秒钟振动的摆测定。在那些站在地上的人中，某人有一只每秒振动四次的弹簧时钟；另一个人有另外一台由每秒振动四次的摆巧妙地制成的机械。站在教堂顶部的人中，也有人有一台类似的机械，且这些机械如此制造，使得它们可随意地开始或者停止。又铅球在约四又四分之一秒的时间下落。且上述的差加上这个时间，膀胱下落的整个时间被确定。时间，在此期间，五个膀胱在铅球落地后继续下落，

在第一次为 $14\frac{3}{4}$ " , $12\frac{3}{4}$ " , $14\frac{5}{8}$ " , $17\frac{3}{4}$ " 和 $16\frac{7}{8}$ " ,

且在第二次为 $14\frac{1}{2}$ " , $14\frac{1}{4}$ " , 14" , 19" , 和 $16\frac{3}{4}$ " 。加上

时间 $4\frac{1}{4}$ " , 在此期间铅球下落，则总的时间，在此期间五个膀胱下

落，在第一次为 19" , 17" , $18\frac{7}{8}$ " , 22" 和 $21\frac{7}{8}$ " , 且在第二次

为 $18\frac{3}{4}$ " , $18\frac{1}{2}$ " , $18\frac{1}{4}$ " , $23\frac{1}{4}$ " , 和 21" 。而在教堂顶部

所标记的时间，在第一次为 $19\frac{3}{8}$ " , $17\frac{1}{4}$ " , $18\frac{3}{4}$ " , $22\frac{1}{8}$ "

和 $21\frac{5}{8}$ "，且在第二次为 19 "， $18\frac{5}{8}$ "， $18\frac{3}{8}$ "， 24 "，和

$21\frac{1}{4}$ "。但膀胱并不总是一直下落，有时飘浮不定，且在下落中来回摆动。则下落时间被这些运动延长和增加，有时为半秒，有时为一整秒。此外，第二个和第四个膀胱在第一次直线下落；且第一个和第三个膀胱在第二次也如此。第五个膀胱是皱的且由于其皱它稍被迟滞。膀胱的直径我从很细的线环绕它们两次测得的周长导出。且在下表中我把理论与实验相比较，假定空气的密度比雨水的密度如同1比860，并计算空间，由理论球在下落中应画出它们。

膀胱的重量	直径	272 的高度 下落的时间	由理论在相同的 时间画出的空间	理论和实验 之间的差
128 格令	5.28	19"	271 11	-0 1
156	5.19	17	272 $0\frac{1}{2}$	+0 $0\frac{1}{2}$
$137\frac{1}{2}$	5.3	$18\frac{1}{2}$	272 7	+0 7
$97\frac{1}{2}$	5.26	22	277 4	+5 4
$99\frac{1}{8}$	5	$21\frac{1}{8}$	282 0	+10 0

所以，我们的理论正确地显示了球在空气中以及在水中运动时几乎所有的阻力，且对等速且等大的球，它与流体的密度成比例。

在一个解释中，它附属于第六部分，由摆的实验我们证明，相等且等速的球在空气，水，和水银中运动，阻力如同流体的密度。在这里由物体在空气和水中下落的实验，我们更精确地证明了同一事情。因为摆在每次振动中，引起流体的一个运动，它总与摆返回时的运动相反，且由起源于这个运动的阻力，以及线的阻力，摆由线悬挂，使得摆的总的阻力大于由物体下落的实验发现的阻力。因为在那个解释中由摆的实验说明，密度与水相同的一个球，在空气中画出自身半直径的一个长度，

$\frac{1}{3342}$ 。但由在这个第七部分中阐述且由物体下落的实验证实的理论，假定水的密度比空气的密度如同860比1，相同的

$\frac{1}{4586}$ 。所以，由摆的实验发现的阻力大于（因刚才所描述的原因）由球下落的实验发现的阻力，且约按照4比3之比。但是，由于在空气，水，和水银中振动的摆的阻力由于类似的原因而被类似地增大，在这些介质中阻力的比例，不但能由摆的实验，而且能由物体下落的实验足够正确地显示。且因此可以断定，物体在静止且极易流动的流体中运动时的阻力，其他情况相同，

如同流体的密度。

由这些如此被确立的，现在有可能很接近地指出在任意流体中被抛射的任意一个球，在一段给定的时间其运动失去的部分。设D为球的直径，且V为运动开始时它的速度，T为时间，在此期间球以速度V在真空

3

中画出一个空间，它比 $\frac{3}{8}D$ 的一个空间如同球的密度比流体的密度；又球在那一流体中被抛射，在任意时间t，其速度失去 $(tV)/(T+t)$ 份，留下 $(TV)/(T+t)$ 份；且由命题XXXV系理VII，它画出一个空间，这空间比在相同的时间以均匀的速度V在真空中画出的空间，如同数 $(T+t)/T$ 的对数乘以2.302585093比数t/T。在缓慢的运动中阻力稍小，因为球的形状较以相同的直径画出的一个圆柱的形状稍微更适于运动。在快速的运动中阻力稍大，因为流体的弹性力和压缩力不按照速度的二次比增大。但这里我没有思考此类细节。

且即使空气，水，水银，和类似的流体，它们的部分通过无限分解，被细化而成为流动性无限的介质；它们对被抛射的球的阻碍并不减小。因为阻力，关于它产生了上述命题，起源于物质的惰性；而物质的惰性是物体的本质且总与物质的量成比例。通过流体的部分的分解，阻力，它起源于部分的黏性和摩擦，确能被减小，但由它的部分的分解，物质的量没有被减小；且物质的量被保持，其惰性力被保持，这里讨论的阻力，总与惰性力成比例。因为这个阻力被减小，在一个空间中的物质的量必须被减小，物体在此空间中运动。且所以天体空间，通过它行星的和彗星的球体在各个方向极自由地持续运动，且所有运动没有可察觉到的减小，全然没有物质性的流体，也许非常稀薄的水汽和穿过那些空间的光束是例外。

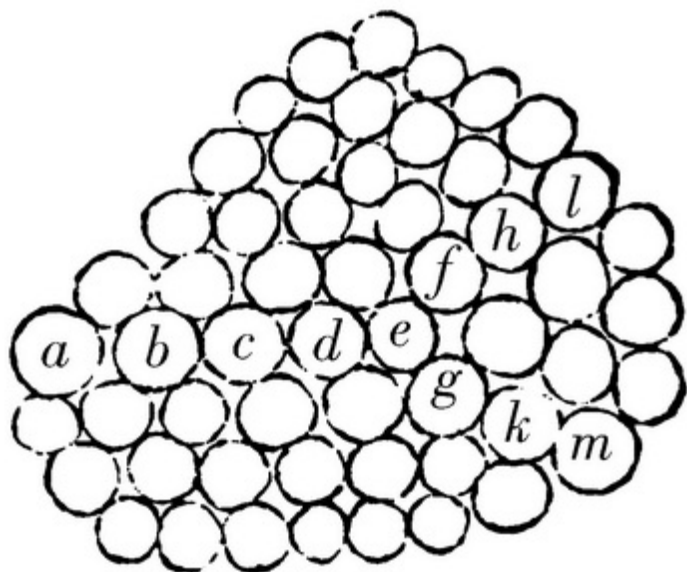
无疑当抛射体在流体中前进时，它们在流体中激起一个运动，且这个运动起源于抛射体前部的流体的压力对其后部的压力的超出，再者按照每种物质的密度的比，它在流动性无限的介质中不能小于它在空气，水和水银中。且压力的这个超出，与自身的量成比例，不仅在流体中激起运动，而且作用于流体上以迟滞其运动；且所以在所有流体中的阻力如同由抛射体在流体中激起的运动，又它在最精致的以太中，按照以太的密度的比，也不能小于它在空气，水和水银中按照这些流体的密度的比。

第VIII部分 论通过流体传播的运动

命题XLI 定理XXXII

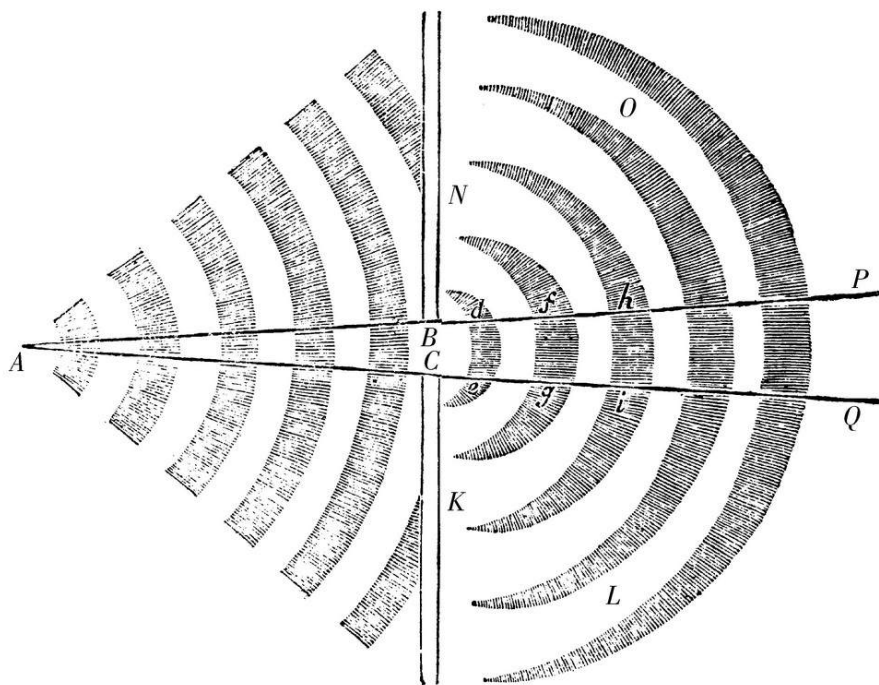
压力不能通过流体沿直线传播，除非流体的小部分位于一条直线上。

如果小部分a, b, c, d, e位于一条直线上，的确压力能直接地从a传播到e；但小部分e将倾斜地推动倾斜放置的小部分f和g，且那些小部分f和g不能承受带给它们的压力，除非受到较远的小部分h和k的支持；但那些支持它们的小部分也受到它们的压迫，且这些小部分不能承受压力，除非它们受到更远的小部分l和m的支持并压迫它们，且如此以至无穷。所以，当压力传播到不位于一条直线上的小部分，它将开始分散并倾斜地传播以至无穷；所以，当压力被传播到不位于一条直线上的小部分时，它分裂并倾斜地传播以至无穷，且在开始倾斜传播之后，如果它碰到更远处的小部分，它们不位于一条直线上，它再次分裂；且分裂的次数与遇到小部分不恰好在一条直线上的次数一样多。此即所证。



系理 如果从一给定点通过流体传播的压力的某部分被一障碍阻断，其余部分，它没有被阻断，将在障碍后面的空间分散开。这亦能按如下

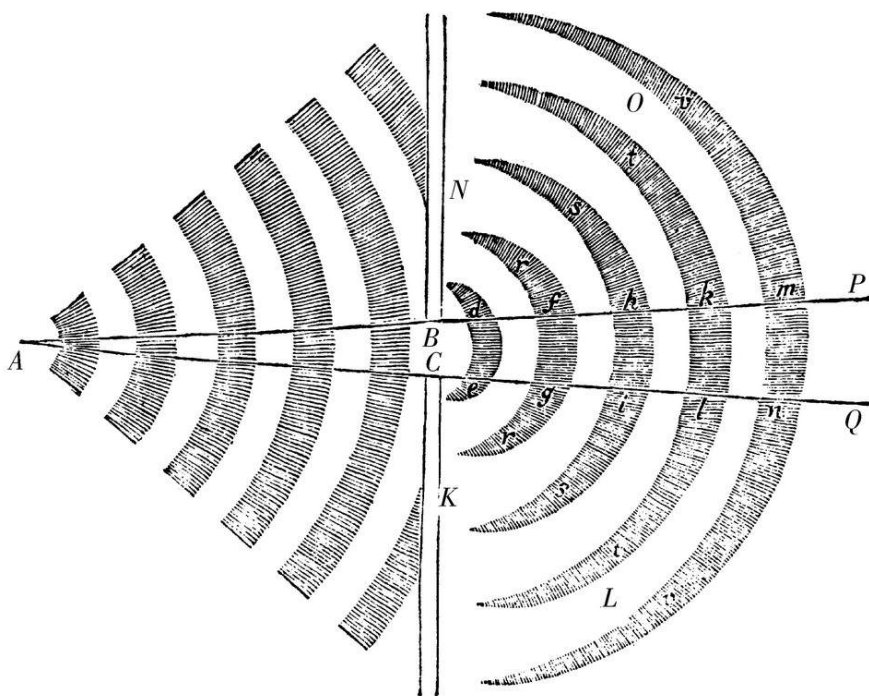
方式被证明。设压力由点A向任意方向传播，且如果可能，就沿直线，又障碍NBCK在BC被穿一孔，所有的压力被阻断，除了锥形部分APQ，它穿过圆孔BC。设圆锥APQ被横截平面de, fg, hi分为锥截形；则当圆锥ABC传播压力时，推动较远的锥截形degf的表面de，且这个锥截形推动邻近的锥截形fgih的表面fg，且那个锥截形推动第三个锥截形，且如此下去以至无穷；显然（由运动的第三定律）第一个锥截形defg，由于第二个锥截形fghi的反作用，其表面fg受到的推动和压迫与它推动和压迫第二个锥截形的一样大。所以圆锥Ade和锥截形fhig之间的锥截形degf在两边受到压迫，且因此（由命题XIX系理6（41））其图形不能被保持，除非各个方向上受相同力的压迫。所以，相同的推动，由它表面de, fg受到压迫，流体努力向边df, eg退离，且在此处（由于不是刚体，而完全彻底地是流体）涌出并扩大，除非有环绕的流体抑制这一努力。所以，由于努力涌出，它在边df和eg压迫环绕的流体；且所以压力自边df进入空间NO且由另一边eg进入空间KL的传播，不小于它从表面fg向PQ的传播。此即所证。



命题XLII 定理XXXIII

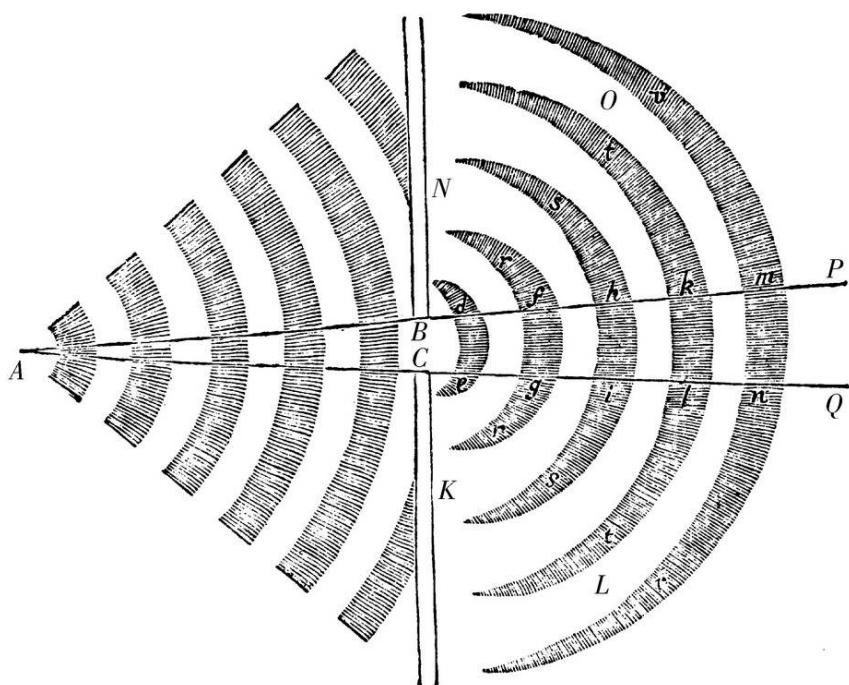
所有由流体传播的运动从一条直线发散到不动的空间中。

情形1 设一运动自点A通过孔BC传播，且向前进，如果可能，在锥形空间BCQP中沿自A的直线发散。且首先我们假设这一运动是蓄积着的水的表面的波动。且设 de, fg, hi, kl 等等是每个波的最高部分，彼此被位于中间同样数目的谷分开。所以，由于水在波峰上高于流体的静止部分 KL, NO ；它从波峰的终点 e, g, i, l ，等等， d, f, h, k ，等等流下，一方面朝向 KL ，且另一方面朝向 NO ；又由于在波谷的水较在流体的不动的部分 KL, NO 的水低，它从那些不动部分流入波谷。水在前一种情况流下波峰，在后一种情况流入波谷，一方面向 KL ，另一方面向 NO 扩大和传播。且由于自A朝向PQ的波的运动通过水持续地从波峰流入邻近的波谷，于是不能比下降更迅速；且水的下降一方面朝向 KL 且另一方面朝向 NO ，发生的速度应相同；波的扩展一方面朝向 KL 且另一方面朝向 NO ，与波直接自A向PQ传播的速度相同。且所以整个空间被一方面朝向 KL 且另一方面朝向 NO 扩张的波 $rfgr, shis, tklt, vmnv$ ，等等所占据。此即所证。这些事情如此，愿意者可在蓄积着的水中检验。



情形2 现在我们假设 de, fg, hi, kl, mn 指定自点A经弹性介质相继地被传播的冲击。想象冲击由介质的相继紧缩和稀疏传播，使得每次冲击的最致密的部分发生在以A为中心画出的球面上，且相等的间隔介于相继的冲击之间。又指定线 de, fg, hi, kl ，等等为通过小孔BC传播的冲击的最致密的部分。且由于那里的介质较在一方面朝向 KL 且另一方面朝向 NO 的空间的介质更致密，它既向 KL, NO 两者位于的空间扩展，又向冲击之间的稀疏的间隔扩展；且因此介质，总在紧接着间隔变得更稀

疏，且在紧接着的冲击变得更致密，介质参与它们的运动。且因为冲击的前进运动起源于致密部分向在它们前面更稀疏的间隔的不断放松；又由于冲击应以差不多相同的速度，一方面向介质的静止的部分KL且另一方面向介质的静止的部分NO放松；那些冲击向各个方向以差不多与它们从中心A直接传播相同的速度，在不动的空间KL, NO中扩展；且因此整个空间KLON被占据。此即所证。我们对声音有此经验，声音无论隔山而被听到，或者在住室中通过一个窗户扩展到住室的各个部分而在各个角落被听到，它不是作为对面墙的反射，而是由窗户直接传播的，就能感觉到的而言。



情形3 最后，我们假设任意种类的运动从A通过孔BC传播；且由于传播不会发生，除非到这种程度，靠近中心A的介质的部分推动并移动较远的部分，且被推动的部分是流体，因此在各个方向向它所受压迫较小的区域退离，且它们向静止的介质的所有部分退离，既向两边的KL和NO，又向前面的PQ；由此所有的运动，当它们穿过BC，开始扩张并直接由此向各个部分传播，如同从一个源头和中心那样。此即所证。

命题XLIII 定理XXXIV

在一弹性介质中，每一颤动物体在所有方向直线传播冲击的运动；但在

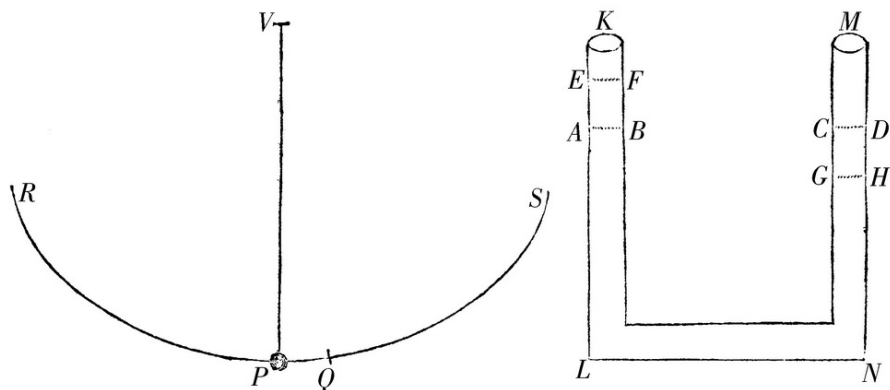
一非弹性介质中，它激起一个圆形运动。

情形1 因为颤动物体的部分交替地离开并返回，在它们的行进中压迫并推动紧靠着它们的介质的部分，且由推动压迫它们且使它们收缩；然后在返回时使那些受压迫的部分退回并伸展。所以紧靠着颤动物体的介质的部分交替地离开并返回，类似颤动物体的部分；且由同样的理由，这个物体作用于介质的部分，这些部分，受到类似的颤动的作用，将作用于紧靠它们的部分，且受到类似作用的部分将作用到更远的部分，且如此以至无穷。且如同介质的第一个部分离开时被压缩且返回时被放松，其余部分每次当它们离开时被压缩且当它们返回时被放松。且所以它们不都同时离开和返回（由于彼此保持确定的距离，它们不交替地变为稀疏和变为稠密），而在变稠密的地方，它们彼此靠近，在变稀疏的地方它们彼此远离，因此它们中的一些离开，而在此期间另一些返回；且如此交替以至无穷。且正离开的部分，在它们的离开中被压缩，是冲击，由于它们以其向前运动撞击障碍；且所以由颤动物体产生的相继冲击一直向前传播；且彼此的距离大约相等，由于时间间隔相等，在此期间每次冲击由物体的每次颤动产生。且即使颤动物体的部分离开和返回沿某个确定的方向，由上一命题，由此经介质传播的冲击将向两边上扩展；从那个颤动物体沿各个方向传播，好像从一个中心，差不多在同心的球面上传播。对此我们有一个例子，波，它们由手指摆动产生，不仅按照手指的运动方向来回前进，而且立即围绕手指，以同心圆的模式并向各个方向传播。因为波的重力代替了弹性力。

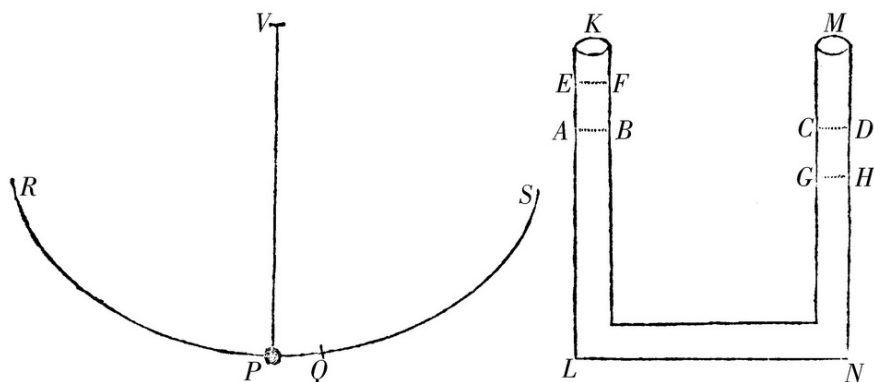
情形2 因为如果介质不是弹性的，因为它由被颤动物体的抖动部分压迫的部分不能被压缩，运动即刻被传播到介质最易退离的部分，这就是，到那些部分，否则颤动物体在其后留下空地方。此情形与物体在任意介质中被抛射的情况相同。介质退离抛射体，但不退离以至无穷；而以圆形运动前进到物体留在后面的空间。所以，无论什么时候颤动物体前进到任何部分，退离的介质由圆形运动前进到物体留下的空间；且无论什么时候物体返回到其原来位置，介质从它到的地方被驱逐并返回到其原来的位置。且即使颤动物体不牢固，而很柔韧，然而如果它保持给定的大小，因为它不能由其颤动在任何一个地方推动介质，而不同时在另一个地方退离它；介质从受物体压迫的部分退离，总以圆形（in orbem）前进到退离物体的部分，此即所证。

系理 所以相信火焰的部分的作用导致一种压力，它通过周围的介质沿直线传播，是一谬见。这种压力必定不能仅归之于火焰的部分的作用，而应归之于整个火焰的扩展。

如果水在一根管道的竖直的股KL，MN中交替地上升和下降；而且还建造一架摆，它的悬挂点和振动中心之间的长度等于在管道中水的长度的一半：我说，水上升和下降的时间与摆振动的时间相同。



我沿管道和股的轴测量水的长度，并使它等于那轴的和；且水的阻力，它来源于管道的摩擦，这里我没有考虑。所以，AB，CD表示在两股中水的平均高度；且当水在股KL上升至高EF时，在股MN中的水下降至GH。又设P为一个摆的物体，VP为摆线，V为悬挂点，RPQS为由摆画出的旋轮线，P为其最低点，弧PQ等于高度AE。力，由它水的运动被交替地加速和迟滞，是水在两股之一中的重量对在另一股中的重量的超出，且因此，当水在股KL中上升到EF，且在另一中下降至GH，那个力是水EABF的重量的二倍，且所以比全部水的重量如同AE或者PQ比VP或者RP。又力，由它重量P在旋轮线上的任意位置Q被加速或者阻滞，（由[第I卷]命题LI系理）比其总重量，如同它离最低点P的距离PQ比旋轮线的长度PR。所以水的和摆的引起运动的力，由它们相等的空间AE，PQ被画出，如同被移动的重量；且因此，如果水和摆在开始时静止，那些力在相等的时间同等地移动它们，并使它们的往返运动同时离开并同时返回。此即所证。



系理1 所以水的所有交替上升和下降，无论运动较强，或者运动较弱，总是等时的。

系理2 如果在管道中所有水的长为 $6\frac{1}{9}$ 巴黎呎：则水在一秒的时间内下落，且在另一秒的时间内上升，并如此交替，以至无穷。因为长度为 $3\frac{1}{18}$ 呎的摆在每秒的时间内振动。

系理3 但如果增大或者减小水的长度，往返时间依长度的二分之一次比被增大或者被减小。

命题XLV 定理XXXVI

波的速度，按照其宽度的二分之一次比。

这由下一命题的构造得到。

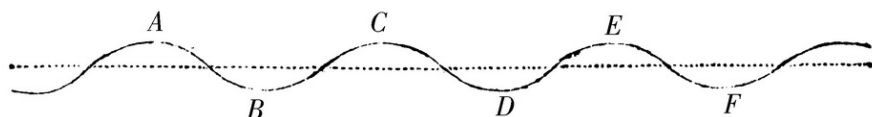
命题XLVI 问题X

求波的速度。

建造一架摆，它的悬挂点和振动中心之间的距离，等于波的宽度：则在相同的时间，在此期间那个摆完成其每次振动，波向前前进差不多其自身的宽度。

我所说的波宽是或者位于谷底，或者位于峰顶之间的横向测度。指定ABCDEF为蓄积着的水在波相继上升和下降的表面；且设A, C, E, 等等为波顶，B, D, F, 等等为其间的谷。又由于波的运动是通过水的相继上升和下降，于是它的部分A, C, E, 等等现在为最高，不久变为最低；且引起运动的力，由它最高的部分下降且最低的部分上升，是被举起的水的重量；那个交替上升和下降类似于在管道中水的往复运动，并观察到相同的时间定律；且所以（由命题XLIV）如果波的最高的位置A, C, E, 等等之间的，最低的位置B, D, F之间的距离等于二倍的摆的长度；最高的部分A, C, E, 将在一次振动的时间内变为最低，且在第二次振动的时间内再次上升。所以，每个波通过的时间是两次振动的时间内；这就是，在那挂摆振动两次的时间内，波画出其自身的宽度；但在相同的时间，一挂摆，它有四倍的一个长度，且因此等于波的宽度，振动

一次。此即所求。



系理1 所以，波，其宽为 $3\frac{1}{18}$ 巴黎呎，在1秒的时间向前走完自身的宽度；且因此一分钟前进 $183\frac{1}{3}$ 呎，一小时约前进11000呎的一个空间。

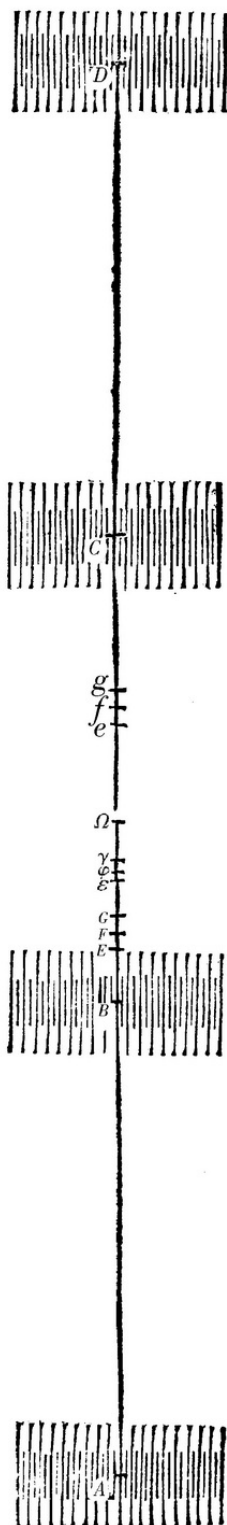
系理2 且波的速度大小按照其宽度的二分之一次比增大或者减小。

这些事情如此，出自水的部分直线上升或者直线下降这一假设；但那个上升和下降发生在圆上更真实，且因此我承认在这一命题中确定的时间只是近似的。

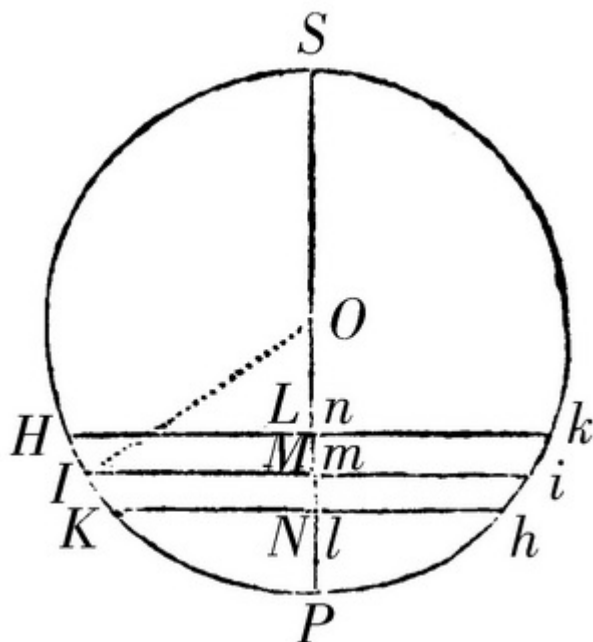
命题XLVII 定理XXXVII

冲击通过流体传播，流体的每个小部分，以极短的往返运动离开并返回，总按照摆的振动定律被加速或者被迟滞。

指定AB，BC，CD，等等为相继冲击间的相等距离；ABC为冲击运动自A向B传播的地方；E，F，G表示在介质中静止的三个物理点，它们在直线AC上，彼此之间的距离相等；Ee，Ff，Gg是非常短的空间，通过它们那些点在每次颤动的往复运动中离开并返回； ε ， φ ， γ 为那些点的任意中间位置；且EF，FG为物理短线或者位于那些点间的介质的直线部分，并相继被迁移到位置 $\varepsilon\varphi$ ， $\varphi\gamma$ 和 ef ， fg 。引等于直线Ee的直线PS。同一直线被平分于O，且以O为中心，OP为间隔画圆SIPi。这个圆的整个圆周连同其部分表示一次颤动的整个的以及其比例部分的时间；如此使得当任意时间PH或者PHSh结束时，如果向PS落下垂线HL或者hl，并取Ee等于PL或者Pl，物理点E在 ε 被发现。由这个定律，任意点E，在离开E经 ε 到e，再由此经e返回到E，以相同程度的加速和迟滞完成每次颤动，如同振动的摆。要证明的是介质的每个物理点必被这种运动推动。所以，我们想象在介质中由任意原因引起的这种运动，让我们看看由此会发生什么。



在圆周PHSh上取相等的弧HI, IK或者hi, ik, 它们比整个圆周所具有的比与相等的直线EF, FG比整个冲击的间隔BC所具有的比相同。且落下垂线IM, KN或者im, kn; 因为点E, F, G被类似的运动相继推动, 且当一次冲击从B迁移到C期间, 完成它们的由离开和返回组成的一次完整的颤动; 如果PH或者PHSh是点E从运动开始起的时间, PI或者PHSi是点F从运动开始起的时间, PK或者PHSk是点G从运动开始起的时间; 且因此在点离开时 $E\epsilon$, $F\phi$, $G\gamma$ 分别等于PL, PM, PN, 或者在点返回时分别等于PI, Pm, Pn。所以, $\epsilon\gamma$ 或者EG+G γ -EG当点离开时等于EG-LN, 在点返回时等于EG+ln。但 $\epsilon\gamma$ 是宽度或者在位置 $\epsilon\gamma$ 的介质的部分EG的扩张; 且所以那个部分的扩张在离开时比其平均的扩张如同EG-LN比EG; 在返回时如同EG+ln或者EG+LN比EG。因为, 由于LN比KH如同IM比半径OP, 且KH比EG如同圆周PHShP比BC, 亦即, 如果设V为周长等于冲击的间隔BC的圆的半径, 如同OP比V; 且由错比, LN比EG如同IM比V; 部分EG的扩张或者物理点F在位置 $\epsilon\gamma$ 的扩张比平均扩张, 它是那个部分在自身的初始位置EG所具有的扩张, 在离开时如同V-IM比V, 且在返回时如同V+im比V。因此点F在位置 $\epsilon\gamma$ 的弹性力比它在位置EG时的平均的弹性力, 在离开时如同 $1/(V-IM)$ 比 $1/V$, 在返回时如同 $1/(V+im)$ 比 $1/V$ 。且由相同的论证, 物理点E和G在离开时的弹性力如同 $1/(V-HL)$ 和 $1/(V-KN)$ 比 $1/V$; 且力之差比介质的平均的弹性力, 如同 $(HL-KN)/(VV-V\times HL-V\times KN+HL\times KN)$ 比 $1/V$ 。这就是, 如同 $(HL-KN)/(VV)$ 比 $1/V$, 或者如同HL-KN比V, 只要(由于振动的狭小范围)我们假设HL和KN无限地小于量V。所以, 由于量V被给定, 力的差如同HL-KN, 这就是(由于HL-KN比HK, 和OM比OI或者OP成比例, 又HK和OP被给定)如同OM; 亦即, 如果F ϕ 平分于 Ω , 如同 $\Omega\phi$ 。且由同样的论证, 物理点 ϵ 和 γ 的弹性力的差, 在物理短线 $\epsilon\gamma$ 返回时如同 $\Omega\phi$ 。但是那个差(亦即, 点 ϵ 的弹性力对点 γ 的弹性力的超出)是一个力, 由它居间的介质的物理短线 $\epsilon\gamma$ 在离开时被加速且在返回时被迟滞; 且所以物理短线 $\epsilon\gamma$ 的加速力, 如同它离颤动的中点 Ω 的位置的距离。因此时间(由第I卷命题XXXVIII)正确地由弧PI表示; 且介质的直线部分 $\epsilon\gamma$ 按前述定律, 亦即, 摆的振动的定律运动; 所有直线的部分, 由它们构成整个介质, 是同样的。此即所证。



系理 因此，显然所传播的冲击的数目与颤动物体的颤动数目相同，在其前进中不被增大。因为物理短线 $\epsilon\gamma$ ，一旦返回其初始位置就静止，不再运动，除非它或者由颤动物体的冲击，或者由那个物体传播的冲击引起一个新的运动。所以，当由颤动物体传播的冲击一停止，它就静止。

命题XLVIII 定理XXXVIII

在弹性流体中冲击传播的速度按照来自弹性力的二分之一次正比和密度的二分之一次反比的复合比；只要假设流体的弹性力与其压缩成比例。

情形1 如果介质是同质的，且在那些介质中冲击之间的距离彼此相等，但运动在一种介质中更强烈，类似部分的收缩和扩张如同那些运动。但这个比不是精确的。然而，除非收缩和扩张非常强烈，误差不显著，且因此它可被认为在物理上是精确的。但运动的弹性力如同收缩和扩张；且在相等部分上同时生成的速度如同力。且因此对应冲击的相等的和对应的部分，以如同那些空间的速度穿过与收缩和扩张成比例的空间，同时离开和返回；所以冲击，它在一次离开和返回的时间前进它自身的宽度，且总紧接着上一次冲击的位置，在两种介质中以相等的速度前进，因为距离相等。

情形2 如果冲击的距离或者长度在一种介质中大于在另一种介质中；我们假设在离开和返回的每次交替中画出的空间的对应部分与冲击的宽度成比例；则它们的收缩和扩张相等。且因此，如果介质为同质的，那些运动的弹性力，介质的往复运动由它们推动，也相等。但由这些力移动的物质如同冲击的宽度，且每次交替往复应移动的空间按照相同的比。又，一次往复的时间按照来自物质的二分之一次比和空间的二分之一次比的复合比，因此如同空间。但在一次离开和返回的时间冲击前进它们自身的宽度，这就是，通过的空间与时间成比例；且所以是等速的。

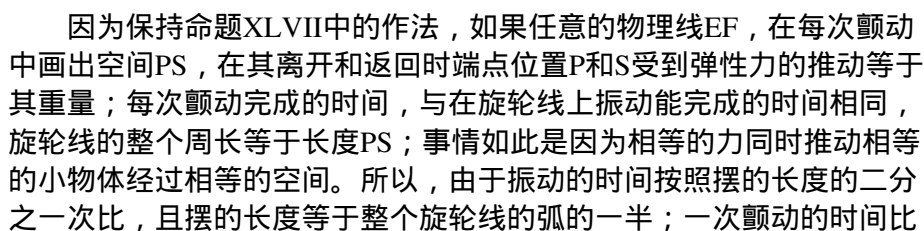
情形3 所以，在密度和弹性力相同的介质中，所有的冲击是等速的。因为，如果无论介质的密度，或者介质的弹性力被加强，由于引起运动的力按照弹性力之比，且被移动的物质按照密度之比增大；时间，在此期间与前面相同的运动被完成，按照密度的二分之一次比增大，且按照弹性力的二分之一次比减小。且所以冲击的速度按照来自密度的二分之一次反比和弹性力的二分之一次正比的复合比。此即所证。

这个命题由如下命题的做法更为清楚。

命题XLIX 问题XI

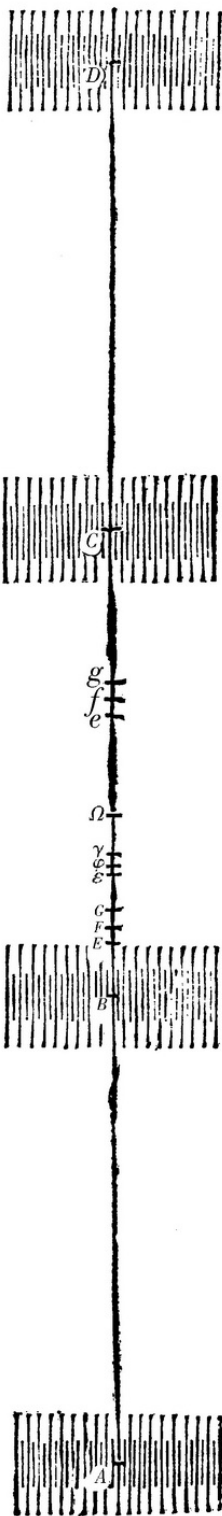
给定介质的密度和弹性力，需求冲击的速度。

我们设想介质由压在它之上的重量，如我们的空气那样被压缩；且设A为同质的介质的高度，其重量等于压在上面的重量，且其密度与被压缩的介质的密度相同，冲击在其中传播。又假设构作一架摆，它的悬挂点和振动的中心之间的长度是A；且在那个摆完成由离开和返回构成的一次完整的振动的相同时间，冲击前进的空间等于以A为半径所画圆的圆周。



长度为A的摆的振动的时间，按照长度 $\frac{1}{2}$ PS或者PO比长度A的二分之一比。但是弹性力，由它物理短线EG在其终点位置P，S被推动，（按命题XLVII的证明）比它的整个弹性力，如同HL-KN比V，这就是（由于点K现在落在P上）如同HK比V；则那个总力，这就是，压在其上的重量，由它短线EG被压缩，比短线的重量，如同压在上面的重量的高度A比短线的长度EG；且因此，由错比，力，由它短线EG在其位置P和S被推动，比那条短线的重量如同HK×A比V×EG，或者如同PO×A比VV，因HK比EG如同PO比V。所以，由于时间，在此期间相等的物体被推动通过相等的空间，按照力的二分之一次反比，被那个弹性力推动颤动一次的时间，比被重力推动颤动一次的时间，按照VV比PO×A的二分之一比，且因此比长度为A的摆的振动的时间按照VV比PO×A的二分之一比，和PO比A的二分之一比比的联合；亦即，按照V比A的整比。但一次颤动的时间由离开和返回组成，一次冲击前进其自身的宽度BC。所以时间，在此期间冲击走过空间BC，比由离开和返回构成的一次振动的时间，如同V比A，亦即，如同BC比半径为A的圆的圆周。但是时间，在此期间冲击走过空间BC，比一段时间，在此期间它走过的长度等于这个

圆周，按照相同的比；且因此在这样一次振动的时间冲击走过的距离等于这个圆周。此即所证。



系理1 冲击的速度是重物以等加速运动下落并在下落中画出高度A的一半所获得的速度。因为在这个下落的时间，以在下落中获得的速度，冲击走过的空间将等于高度A；且因此在由离开和返回构成的一次振动期间它走过的空间等于以半径A画出的圆的周长；下落的时间比振动的时间如同圆的半径比其周长。

系理2 因此，由于那个高度A与流体的弹性力成正比且与同一流体的密度成反比；冲击的速度按照来自密度的二分之一次反比和弹性力的二分之一次正比的一个复合比。

命题L 问题XII

求冲击之间的距离。

物体，它的颤动引起冲击，在给定的时间发现颤动次数。在相同的时间一次冲击能走过的空间除以那个数，得到的部分是一次冲击的宽度。此即所求。

解释

最后几个命题针对光和声的运动。因光沿直线传播，它不可能（由命题XLI和XLII）由单独的作用构成。且由于声音起源于物体的颤动，由命题XLIII，它们不是别的而是空气冲击的传播。这由它们激起的附近物体的颤动得到证实，只要它们的响声又大又低沉，如鼓的声音。因为迅速且短促的颤动难于被激起。但熟知任意声音，碰到与发音物体同音的弦，在那些弦上激起颤动。这也由声音的速度得到证实。因为，由于

雨水的和水银的比重彼此之比约略如同1比 $13\frac{2}{3}$ ，且当水银在气压计中的高度达到30英时时，空气的和水银的比重彼此约略如同1比870；空气的和水银的比重彼此如同1比11890。所以，由于水银的高度为30吋，均匀的空气的高度，其重量能压缩位于其下的我们的空气，为356700吋，或者29725英呎。且这个高度恰是在上一问题的构作中我们称作的

A_0 。以半径29725呎画出的圆周是186768呎。且由于一架 $39\frac{1}{5}$ 吋长的摆在两秒的时间完成由离开和返回组成的一次振动，正如熟知的；一架

29725呎或者356700吋长的摆应在 $190\frac{3}{4}$ 秒的时间完成相似的振动。所以，在那段时间声音前进186768呎，因此每秒979呎。

但在此计算中没有计入空气的固体小部分的厚度，声音通过厚度无

疑是即时传播的。由于空气的重量比水的重量如同1比870，且盐差不多有水的二倍密，如果空气的小部分被假定为约略与水的或者盐的小部分的密度相同，又空气的稀薄来源于小部分之间的间隔，空气的小部分的直径比小部分中心之间的间隔，约略如同1比9或者10，且比小部分之间的间隔，约略如同1比8或者9。所以，对979呎，按照以上计算声音在1

秒内经过它，由于空气的小部分的厚度，可能要加上 $\frac{9}{979}$ 呎或者约109呎，且因此在一秒的时间空气约走完1088呎。

此外，水汽隐藏在空气中，由于它们有另外的弹性和另外的音调，几乎不或者完全不参与真空气的运动，由此声音被传播。且当这些水汽静止，按照缺失物质的二分之一次比，单独通过真正的空气被传播的那些运动更为迅速。因此如果大气由10份真正的空气和1份水汽构成，声音的运动按11比10的二分之一次比，或者很近似地按照整数21比20的比，较如果它在十一份的真空气中传播更迅速；且因此以上发现的声音的运动，应按此比增加。所以在一秒钟的时间声音走过1142呎（42）。

在春季和秋季的时候这些事情应如此，当时空气由于适宜的热度变得稀薄且其弹性力更强烈一些。在冬季的时候，当空气由于寒冷而紧缩，其弹性力更缓和一些，声音运动应按照密度的二分之一次而较慢；且轮流地，在夏季的时候应更迅速。

此外，由实验确定，声音一秒钟约走完1142伦敦呎，或者1070巴黎呎。

声音的速度已知，冲击的间隔也能知道。索弗尔先生由做实验发现，一根开口的管子，它的长度约为五巴黎呎，它发出的声音与在一根弦上的声音的声调相同，弦在一秒中往复一百次。所以在声音一秒走过的1070巴黎呎的空间约有一百次冲击；且因此一次冲击所占据的空间约

为 $10\frac{7}{10}$ 巴黎呎，亦即，大约两倍的管长。由此，可能冲击的宽度，在所有开口的管子所发出的声音中，等于二倍的管子的长度。

此外，为何当发音物体的运动停止，声音立即停止，又为何我们在远距离不能比我们很靠近发音物体更长时间地听到它，由本卷命题 XLVII 的系理，是显然的。除此之外，由已说明的原理，为何声音在传声筒里被扩得很大，也是显然的。因为由所有的往复运动在每次返回时由生成的原因被增大。且在管中的声音的扩张被阻碍，运动失去得更慢且来到得更强，且所以被每次返回时施加的新运动增加得更大。这些就是声音的主要现象。

第IX部分 论流体的圆形运动

假设

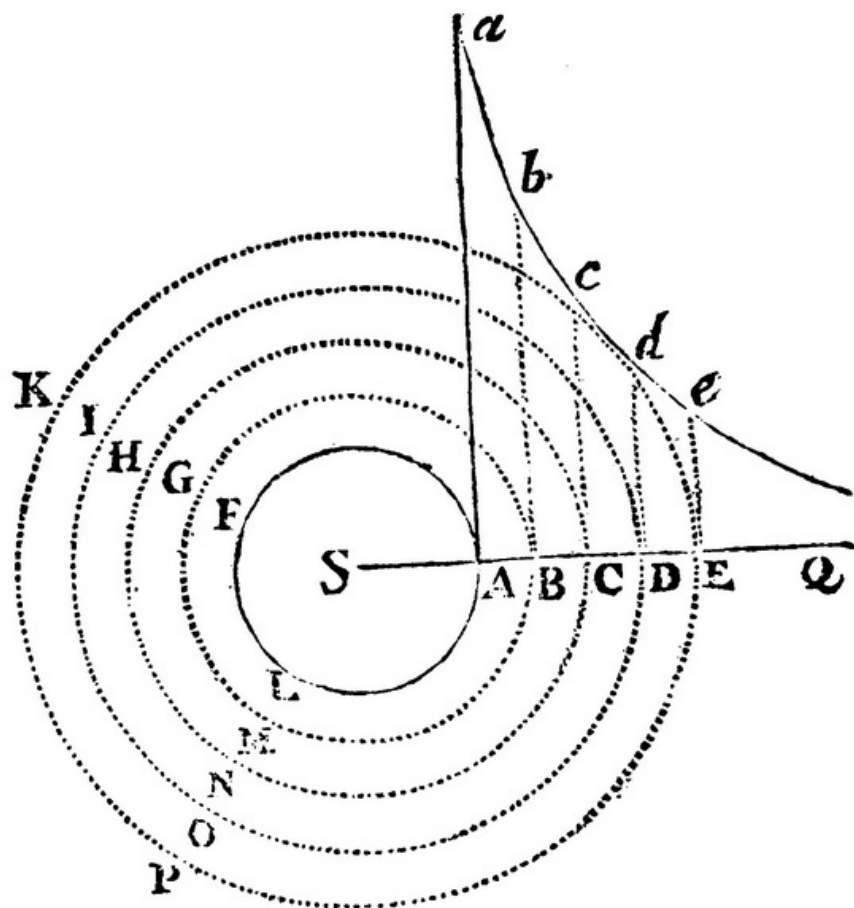
阻力，它来源于流体的部分缺乏润滑，在其他情形相同时，与速度成比例，流体的部分以此速度相互分离。

命题LI 定理XXXIX

如果一根无限长的固体圆柱在均匀且无限的流体中围绕位置给定的轴以均匀的运动旋转，且流体仅由这个圆柱的冲击而被迫旋转，又流体的每一部分均匀地保持自身的运动；我说，流体的部分的循环时间如同它们离圆柱的轴的距离。

设AFL为围绕轴S均匀转动的一个圆柱，且流体被同中心的圆BGM，CHN，DIO，EKP，等等分成无数厚度相同的牢固的（solidus）同心圆柱层（orbis）。且因为流体是同质的，接触的层相互作用的压迫（由假设）如同彼此间的迁移，和压迫作用于其上的接触的表面。如果对某个层的压迫在凹的部分大于或者小于在凸的部分，较强的压迫会占优势，并依照它指向运动的相同或者相反方向加速或者迟滞层的运动。所以，为使每一层能均匀地保持其运动，在两侧上的压迫应相等且方向相反。因此，由于压迫如同接触的表面和它们彼此之间的迁移，则迁移与表面成反比，这就是，与表面离轴的距离成反比。但是围绕轴的角运动的差如同这些迁移除以距离，或者与迁移成正比且与距离成反比；这就是，由比的联合，与距离的平方成反比。所以，如果在无限的直线SABCDEQ上的每一部分竖立与SA，SB，SC，SD，SE等等的平方成反比的垂线Aa，Bb，Cc，Dd，Ee等等，且想象经过垂线的端点引双曲形曲线；差的和，这就是，整个角运动，如同对应的直线Aa，Bb，Cc，Dd，Ee的和，亦即，如果为了构成均匀的流体介质，层数增加且宽度减小以至无穷，如同类似于这些和的双曲形的面积AaQ，BbQ，CcQ，DdQ，EeQ，等等。且与角运动成反比的时间，也与这些面积成反比。所以，任意一个小部分D的循环时间与面积DdQ成反比，这就是（由习

知的曲线求积)与距离SD成正比。此即所证。



系理1 因此，流体的小部分的角运动与它们离开圆柱的轴的距离成反比，且绝对速度相等。

系理2 如果流体盛在一个长度无限的圆柱形容器中，且内部包含另一圆柱，两圆柱绕公共的轴旋转，又转动的时间如同它们的半直径，再者流体的每一部分保持其运动，则每一部分的循环时间如同它离圆柱的轴的距离。

系理3 如果按如此方式运动的圆柱和流体，任意的角运动被加上或者被除去；因为这个新运动不改变流体部分的相互摩擦，部分之间彼此的运动不被改变。因为部分相互的迁移依赖摩擦。任意部分在那个运动中被保持，由于摩擦在方向相反的两侧作用，运动被加速不大于被迟滞。

系理4 因此，如果外面圆柱的所有角运动从圆柱和流体的整个系统中被除去，得到在静止圆柱中流体的运动。

系理5 所以，如果流体和外面的圆柱静止，里面的圆柱均匀地转动；圆运动被传给流体，且逐渐传播到整个流体；它不停止增加直到流体的每一部分获得在系理四中定义的运动。

系理6 且因为流体努力向更远处传播它的运动，其冲击也使外面的圆柱旋转，除非被强烈地保持在原来的位置；又它的运动被加速直到两个圆柱的循环时间彼此相等。但是，如果外面的圆柱被强烈地保持在原来的位置，它将努力迟滞流体的运动；且除非里面的圆柱由外面施加的某个力保持那个运动，外面的圆柱将逐步使那个运动停止。

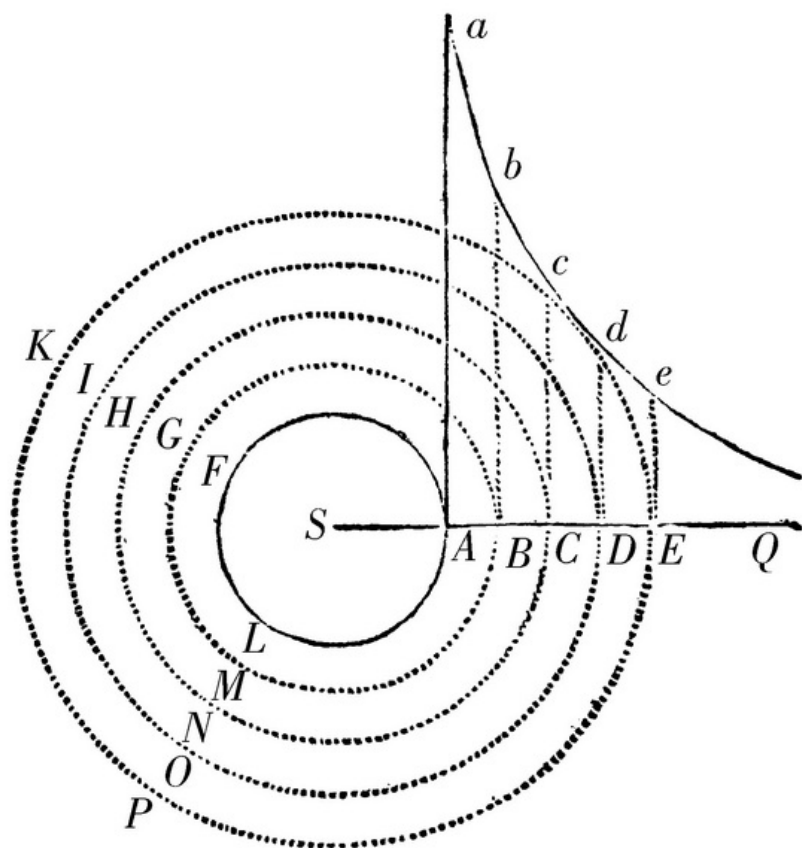
所有这些能在蓄积的深水中实验。

命题LII 定理XL

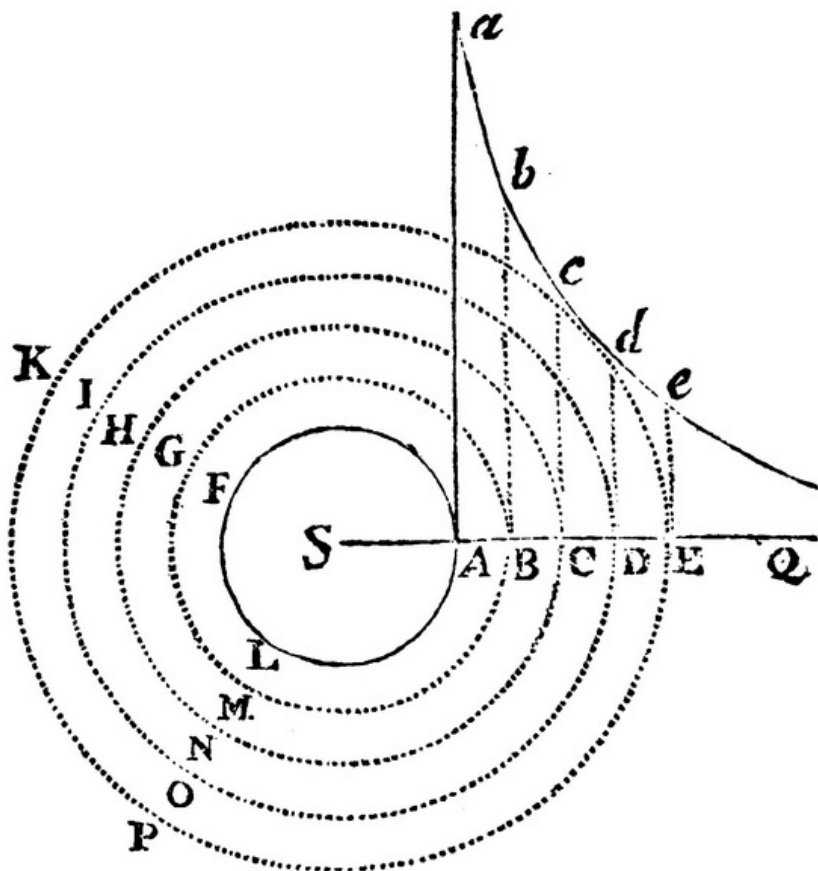
如果一个固体的球，在均匀且无限的流体中围绕位置给定的轴以均匀的运动旋转，且流体仅由这个球的冲击而被迫旋转；又流体的每一部分均匀地保持自身的运动；我说，流体部分的循环时间如同它们离球的中心的距离的平方。

情形1 设AFL为围绕轴S均匀转动的一个球，且流体被同心的圆BGM, CHN, DIO, EKP, 等等分成无数厚度相同的球壳 (orbis)。想象那些球壳是牢固的；且因为流体是同质的，接触的层相互作用的压迫 (由假设) 如同彼此间的迁移，和压迫作用于其上的接触的表面。如果对某个壳的压迫在凹的部分大于或者小于在凸的部分；较强的压迫会占优势，且壳的速度或者被加速或者被迟滞，依照它指向运动的相同或者相反方向。所以，为使每一个壳能均匀地保持其运动，在两侧上的压迫应彼此相等，且方向相反。因此，由于压迫如同接触的表面和它们彼此之间的迁移；迁移与表面成反比，这就是，与表面离中心的距离的平方成反比。但是围绕轴的角运动的差如同这些迁移除以距离，或者与迁移成正比且与距离成反比；这就是，由比的联合，与距离的立方成反比。所以如果在无限的直线SABCDEQ上的每一部分竖立与SA, SB, SC, SD, SE等等的立方成反比的垂线Aa, Bb, Cc, Dd, Ee, 等等；差的和，这就是，整个角运动，如同对应的直线Aa, Bb, Cc, Dd, Ee的和，亦即 (如果为了构成均匀的流体介质，壳数增加且宽度减小以至无穷) 如同类似于这些和的双曲形的面积AaQ, BbQ, CcQ, DdQ, EeQ, 等等。且角运动的循环时间也与这些面积成反比。所以，任意的壳DIO的循环时间与面积DdQ成反比，这就是，由习知的曲线求积，与距离SD

的平方成正比。这是我首先想要证明的。



情形2 设自球的中心引许多无穷直线，它们与轴包含给定的角，彼此超出一个相等的差；想象这些直线围绕轴旋转截球壳于无数的环（annulus），且每个环有四个环与它接触，一个在里面，一个在外面，且两个在边上。每个环都不能被内环和外环的摩擦相等地且沿相反的方向推动，除非在按情形一中的定律所发生的运动中。这由情形一的证明是显然的。且所以自球在直线上向前的一系列环，按情形一中的定律运动，除非受到侧面的环的摩擦的阻碍。但在按照这个定律所做的运动中在侧面的环的摩擦为零，因此按照这个定律所做的运动不受阻碍。如果环，它们离中心等距，靠近两极时比靠近黄道时旋转得更快或者更慢；由相互摩擦，缓慢者被加速，迅速者被迟滞，且因此按照情形一中的定律，循环时间总趋于相等。所以，这个摩擦不阻碍按照情形一中的定律所做的运动，且所以那个定律被保持：这就是，每个环的循环时间如同它离球的中心的距离的平方。这是其次我想要证明的。



情形3 现在每个环被横截面分成无数的小部分以构成绝对且均匀的流体物质；且由于这些截面与圆形运动的定律没有关系，而只有利于流体的构成，圆形运动保持如前。对于这些截面，所有非常小的环或者一点也不改变它们的粗糙和相互的摩擦力，或者作相等的改变。又因为原因的相互关系保持不变，结果的相互关系，这就是，运动和循环时间的相互关系将保持不变。此即所证。但因为圆形运动，且来源于此的离心力，在黄道时比在两极时大；应有某一原因，由它每个小部分被保持在它〔所属〕的圆上；否则，在黄道的物质总自中心退离并通过涡旋的外侧移向两极，并从那里沿轴以持续的旋转返回到黄道。

系理1 因此，流体的部分围绕球的轴的角运动，与离球的中心的距离的平方成反比，且绝对速度与相同的平方除以离轴的距离成反比。

系理2 如果一个球，在类似且无限的静止流体中，以均匀的运动围绕一位置被给定的轴旋转，它按涡旋的方式传给流体一运动，且这个运动逐渐传播以至无穷；流体的每一部分被加速不会停止，直到每一部分的循环时间如同它离球的中心的距离的平方。

系理3 因为涡漩靠内的部分由于其较大的速度，摩擦并推动靠外的部分，由这一作用持续传给它们运动，那些靠外的部分同时传递同样的运动的量到其外部，且这一作用保持它们的运动的量完全不变；显然，运动持续从中心传递到涡漩的周边，且被无限的周边所吸收。与涡漩同中心的两个球面之间的物质绝不会被加速，因为它自靠内的物质接受的所有运动总传递到靠外的物质。

系理4 所以，为使一个涡漩保持同样的运动状态，需要某一能动的起点（*principium activum*），由它球总接受相同的运动的量，它压迫涡漩的物质。没有这样一个起点，球和涡漩的靠内的部分，不可避免地总传播它们的运动到靠外的部分，且由于不接受任何新的运动，它逐渐运动得愈来愈慢，且最终停止旋转。

系理5 如果另一个球漂浮在这个涡漩中，离其中心有一定的距离，且同时由某一力围绕位置给定的轴不断地旋转；流体被这个运动拖入一个涡漩：且首先这个新的和微小的涡漩与球一起围绕另一个涡漩的中心旋转，且同时其运动扩散得更远，按照第一个涡漩的方式，逐渐传播以至无穷。且由同样的理由，新涡漩的球被拖入另一个涡漩的运动，另一个球也被拖入这个新涡漩的运动，如此使得两个球围绕某个居间的点旋转，且由于那个圆形运动相互退离，除非被某个力抑制。然后，如果持续的压迫力，由它球保持它们的运动，停止了，且一切留给力学的定律，则球的运动逐渐减弱（由在系理3和系理4中指定的理由），且涡漩最终静止。

系理6 如果几个球在给定的位置围绕位置给定的轴以确定的速度不断地旋转，将出现同样数目的涡漩，以至无穷。因为任意一个球传播它的运动以至无穷，由同样的理由，每一个球也传播其自身的运动以至无穷，如此使得无限流体的每一部分被一运动所推动，它来自所有球作用的结果。因此涡漩不被固定的界限制，而彼此逐渐离开；又球由于涡漩的相互作用不断从它们的位置移开，正如在上一系理中所解释的；它们彼此不能保持任意确定的位置，除非由另外的力维持。但如果那些力，它们不断压迫球以继续这些运动，停止了，由在系理三和系理四中指定的理由，物质逐渐静止且停止在涡漩中的运动。

系理7 如果一种类似的流体被封闭在球形容器中，且流体被位于其中心的一个球的均匀旋转成一涡漩，且球和容器围绕同一轴向相同的方向旋转，又设它们的循环时间如同半直径的平方：则流体的部分不保持它们的先前的既不加速也不迟滞的运动，直到它们的循环时间如同它们离涡漩的中心的距离的平方。没有其他构造的涡漩是持久的。

系理8 如果容器、被封闭的流体以及球保持这个运动，且此外以一个公共的角运动围绕任意给定的轴旋转；因为这个新运动不改变流体的

部分彼此之间的摩擦，部分相互之间的运动不被改变。因为部分相互之间的迁移依赖摩擦。任意部分在那个运动中被保持，来自一侧的摩擦对它的迟滞不大于来自另一侧的摩擦对它的加速。

系理9 因此，如果容器静止且球的运动被给定，流体的运动将被给定。因为想象一个平面穿过球的轴且以相反的运动旋转；并假设这个平面旋转的和球的旋转的时间之和比球旋转的时间，如同容器的半直径的平方比球的半直径的平方：则流体的部分相对于这个平面的循环时间如同它们离球的中心的距离的平方。

系理10 所以，如果容器无论与球围绕相同的轴，或者围绕某个不同的轴以给定的速度运动，流体的运动将被给定。因为如果在整个系统中，容器的角运动被除去，由系理VIII，所有的运动彼此保持如前。且这些运动由系理IX给定。

系理11 如果容器和流体静止且球以均匀的运动旋转，运动逐渐通过所有流体传播到容器，且容器被旋转除非被强烈地保持在原来的位置，则流体和容器在它们的循环时间等于球的循环时间之前，不会被停止加速。因为如果容器被某个力保持在原来位置或者以任意持续和均匀的运动旋转，介质逐渐达到系理VIII，IX和X中定义的运动状态，不会保持其他任何状态。但如果此后力，由它们球和容器以一定的运动转动，停止了，且整个系统留给力学的定律；容器和球通过中介的流体相互作用，且不停止通过流体相互传播运动，直到它们的循环时间彼此相等，整个系统一起旋转，像一个固体。

解释

在所有这些论证中，我假设流体由密度和流动性均匀的物质组成。这样的流体，使得放在其中任意位置的球，以相同的运动，在相同的时间间隔，能在液体中离它自身总是相等的距离传播相似且相等的运动。物质由其圆形运动努力从涡旋的轴退离，且所以压迫所有更靠外的物质。由这个压力，部分的摩擦变强且彼此分离更为困难；结果使物质的流体性减小。再者，如果在某处的流体的部分较粗或者较大，那里的流动性就小，由于那里能被彼此分开的部分的表面较少。在此类情形，我假设流动性的缺乏或者其由部分的润滑或者柔软或者其他条件补偿。如果这不发生，流动性小的物质会相连更紧且惰性更大，且因此更慢地接受运动并传播到比以上比例指定的更远的地方。如果容器的形状不是球，小部分不在圆形路线上而在与容器的形状相合的（conformis）路线上运动，则循环时间很接近地如同离中心的平均距离的平方。在中心和边界之间的部分，在空间较宽的地方，运动较慢，在空间较窄的地方，运动较迅速，然而较快的小部分不跑向边界。因为它们将画出弯曲较小的弧，且自中心退离的努力由它们的曲率的减量所减小的并不小于它们

由速度的增量所增加的。在自较窄的空间进入较宽的空间时，它们自中心退离得稍远，但这一退离被迟滞；此后它们自较宽的空间靠近较窄的空间时被加速，且由是每个小部分持续交替地被迟滞和加速。在一个刚性的容器中将会如此。因为在一无限流体中涡旋的构造能由本命题的系理6知悉。

我曾努力在此命题中探究涡旋的性质，以检验是否天体现象能由涡旋解释。因为现象是，围绕木星运行的诸行星的循环时间按照它们离木星的中心的距离的二分之三次比；且对围绕太阳运行的诸行星拥有同样的规律。再者，就迄今天文学观测的发现而言，两种行星拥有的这些规律是非常精确的。且因此，如果那些行星由围绕着木星的和太阳的涡旋携带着运行，涡旋也应按照同样的定律旋转。但一个涡旋的部分显示的循环时间按照离运动中心的距离的二次比，此比不可能减小并约化为二分之三次比，除非涡旋的物质离中心愈远流动性愈大，或者阻力，它来源于流体的部分缺乏润滑，由于速度的增加流体的部分彼此分离，按照较速度增加的比大的一个比增加。但这些推测没有一个看起来是适宜的。较粗或者流动性较小的部分跑向边界，除非它们沉重且趋向中心；尽管为了证明起见，在本部分的开篇我提出一个假设：阻力与速度成比例，然而可能阻力按照的一个比小于速度之比。如果这被承认，涡旋的部分的循环时间按照的比大于离其中心的距离的二次比。但如果涡旋（正如某些人的意见）愈靠近中心运动得愈迅速，然后较慢直到一个特定的界限，继而邻近边界时又较迅速；毫无疑问，[涡旋中]既不能拥有二分之三次比，又不能拥有其他确定的比。那么，让哲学家审视那个二分之三次比的现象如何能由涡旋解释。

命题LIII 定理XLI

物体，它们由一个涡旋携带并返回到一条轨道，则其密度与涡旋的密度相同，且按照与确定涡旋的部分的速度和方向相同的定律运动。

因为如果涡旋的某个微小部分（pars exigua），其小部分或者物理点保持彼此给定的位置，假设被凝结；这个部分，因为其自身的密度，固有的力和形状没有改变，按照与以前同样的定律运动；且反之，如果涡旋的凝结的和固体的部分与涡旋的其余部分有相同的密度且被分解为流体；这个部分按照与以前同样的定律运动，但小部分，它现在变成流体，相互间的运动除外。所以，小部分彼此之间的运动由于对整体的前行运动没有关系而被忽略，且整个运动同前。但这个运动与离中心距离相等的涡旋的其他部分的运动相同，因为固体分解为流体在各方面与涡旋的其他部分相似。所以固体，如果它与涡旋物质的密度相同，它的运

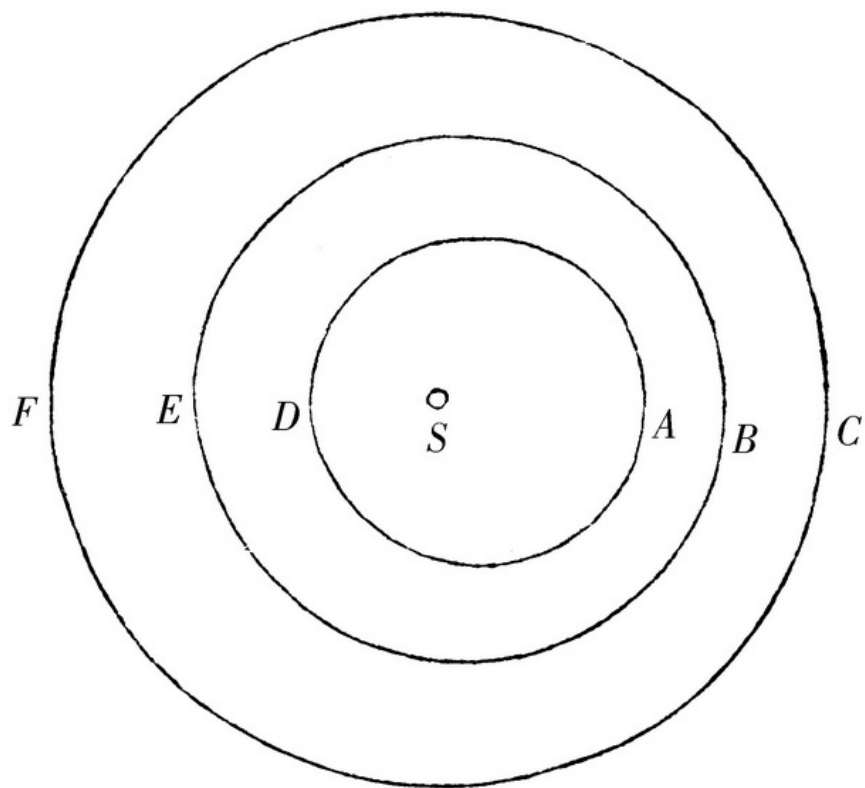
动与涡漩的部分相同，与紧紧包围它的物质相对静止。如果固体较致密，它现在较以前更努力地退离涡漩的中心；且因此涡漩的那个力，由此力先前固体保持平衡，被维持在轨道上，现在被超过，它自中心退离且在环绕中画出一条螺旋线，不再返回相同的轨道。由同样的论证，如果固体较稀薄，它会靠近中心。所以，固体不返回到相同的轨道，除非它的密度与流体的密度相同。且已证明在这种情况下固体的环绕与离涡漩中心等距的流体的部分遵循相同的定律。此即所证。

系理1 所以一个固体，它在一个涡漩中运行且总返回到相同的轨道，则固体在它所漂浮的流体中相对静止。

系理2 且若涡漩的密度是均匀的，同一物体能在离涡漩中心任意的距离运行。

解释

因此很清楚，行星不能被涡漩体携带。因为按照哥白尼的假设，行星围绕太阳在椭圆上运行，椭圆有一个焦点在太阳上，且向太阳所引的半径画出的面积与时间成比例。但涡漩的部分不能以这样的运动旋转。指定AD，BE，CF为围绕太阳S画出的三条轨道，其中最外面的是与太阳同中心的圆CF，且里面的两个轨道的远日点为A，B，近日点为D，E。所以，一个物体在轨道CF上运行，向太阳所引的半径画出的面积与时间成比例，它以均匀的运动移动。但在轨道BE上运行的一个物体，按照天文学的定律，在远日点B运动得较慢且在近日点E运动得较迅速；然而按力学定律，涡漩的物质在A和C之间的较窄的空间应比在D和F之间的较宽的空间运动得更迅速，亦即，在远日点较在近日点迅速。这两者相互矛盾。于是在室女宫的开始，当现在火星在远日点时，火星的和金星的轨道之间的距离比这些轨道在双鱼宫开始时这些轨道之间的距离，约略如同三比二，且所以那些轨道之间的涡漩物质在双鱼宫开始时比在室女宫开始时应按三比二之比更迅速。因为对较窄的空间在一次运行的相同的时间通过同样的物质的量，通过的速度应较大。所以，如果地球，在这种天体物质中相对静止并被携带着环绕太阳运行，其速度在双鱼宫开始时比在室女宫开始时按照一个二分之三次比。所以太阳的视日运动在室女宫开始时应大于七十分，在双鱼宫开始时应小于四十八分；尽管（如实验证实）太阳的视运动在双鱼宫开始时大于在室女宫开始时，且所以地球在室女宫开始时比在双鱼宫开始时迅速。由是涡漩的假设与天文学现象完全不协调，且对天体运动的模糊甚于对它们的澄清。这些运动在没有涡漩的自由空间怎样进行，可由第一卷理解；且现在将更充分地在《论宇宙的系统》中论述。



第三卷 论宇宙的系统

在前面的两卷中，我已陈述了〔自然〕哲学的原理，然而它们不是哲学的而只是数学的，即是，在哲学之事的讨论中能以此作为基础。这些原理是运动的和力的定律及条件，它们主要是关于〔自然〕哲学的。为了不使这些原则看起来空洞无物，我用一些〔自然〕哲学解释对它们加以说明，处理的论题是普遍的并且看起来〔自然〕哲学亟应建立在其上，如物质的密度和阻力，没有物体的空间，以及光的和声音的运动。下面，由相同的原理，我们证明宇宙的系统构造。关于这个论题我曾以通俗的方式写成第三卷，使得它能被更多的人阅读。但那些没有充分理解这里建立的原理的人，一定不会感受结论的力量，他们也不会抛弃偏见，对此多年来他们已经习惯；所以，为了不引起争论，我把那一卷的内容以数学的风格改为命题，使得它只能被那些掌握前两卷所建立的原理的人阅读。但因为那里有很多命题出现，即使对于精通数学的读者也要用去很多时间，作者不愿建议任何人研究每一个命题，只要仔细地阅读定义，运动的定律和第一卷的前三部分，然后转到本卷《论宇宙的系统》，而且可随意查阅这里所引用的前两卷的其他命题。

研究哲学的规则

规则 I

对自然事物的原因的承认，不应比那些真实并足以解释它们的现象的为多。

哲学家如是说：自然绝不无用之事，且在较少即成时，多则无用。因为自然是简单（simplex）的且不沉迷于过多的原因。

规则 II

且因此，对同类的自然效果，应尽可能归之于相同的原因。

例如对人和动物的呼吸；石头在欧洲和在美洲的下落；灶火的光和太阳的光；光在地球上和在行星上的反射。

规则 III

物体的性质，它们既不能被增强又不能被减弱，并且属于所能做的实验中所有物体的，应被认为是物体的普遍性质。

因为物体的性质不能被知道，除非通过实验，且因此普遍的性质是任何与实验普遍地符合的性质；且它们不能被减小亦不能被除去。无疑我们不应轻率地产生反对实验证据的臆想，亦不应该离开自然的相似性，由于她习惯于单纯且其自身总是和谐的。我们不能知道物体的广延，除非通过我们的感觉，并非所有的广延都能被感觉到，但由于广延在所有能感觉到的物体中被发现，它被普遍地归之于所有的物体。由经验，许多物体是坚硬的。又由于整个物体的坚硬来源于其部分的坚硬，我们合理地断言不仅被我们感觉到的物体，而且所有其他物体的不可分

的小部分的坚硬性。我们不是由理性而是由感觉推断出所有物体是不可入的。那些我们触到的物体被发现是不可入的。且由此我们得出不可入性是所有物体的一个普遍性质。所有物体是可运动的，且物体在运动或者静止是被某种力（我们称它为惰性力）保持，这从我们看到的物体所发现的性质推断出来。整个物体的广延性、坚硬性、不可入性，可运动性和惰性力起源于部分的广泛性，坚硬性、不可入性、可运动性和惰性力；且由此我们得出结论：所有物体的每一最小的部分是广延的、坚硬的、不可入的，可运动的且具有惰性力。且这是整个哲学的基础。此外，从现象我们得知，物体已被分割但邻接在一起的部分能彼此分开，且由数学，未被分割的部分一定能由理性区分为更小的部分。但是，那些被区分而未被分割的部分能否由自然界的力分割并彼此分开，未可预定。但是如果单独一个实验能确定在粉碎一个坚硬和结实的物体时，任意未被分割的小部分能被分割，由这条规则的力量，我们推断出不仅被分割的部分是可分离的，而且未被分割的部分能被分割，以至无穷。

最后，如果由实验和天文观测普遍地确立，地球附近所有的物体有向着地球的重力，且它与每个物体的物质的量成正比，又月球向着地球有与其自身的物质的量成比例的重力；另一方面，我们的海洋亦有向着月球的重力，再者所有的行星彼此有重力，此外彗星有向着太阳的类似的重力：由这个规则必须承认所有物体普遍有朝着彼此的重力。的确，来自现象的证据对于普遍的重力比对物体的不可入性更为有力；对于它〔不可入性〕，在天体的情形，我们既没有实验，也全然没有观测。然而，我绝不断言重力对物体是本质的（*essentialis*）。通过固有的力我仅指惰性力。这是不变的。当物体退离地球时，重力被减小。

规则 IV

在实验哲学中，由现象通过归纳推得的命题，在其他现象使这些命题更为精确或者出现例外之前，不管相反的假设，应被认为是完全真实的，或者是非常接近于真实的。

应遵从这条规则，使得归纳论证不被假设消除。

天象

天象 I

诸环木行星 (43) (Planetæ circumjoviales), 向木星的中心引半径, 画出的面积与时间成比例, 且它们的循环时间, 恒星静止不动, 按照它们离同一个中心的距离的二分之三次比。

这由天文观测确立, 这些行星的轨道与木星的同心圆之差感觉不到, 且发现在这些圆上它们的运动是均匀的。天文学家一致承认它们的循环时间按照它们的轨道的半直径的二分之三次比; 且由下表这是显然的。

木星的卫星的循环时间

$1^d .18^h .27'.34''$

$3^d .13^h .13'.42''$

$7^d .3^h .42'.36''$

$16^d .16^h .32'.9''$

利用最好的测微仪, 庞德 先生以如下方式确定木星的卫星的角距和木星的直径。第四颗卫星离木星的中心的最大的日心角距, 用带测微仪的15呎长的一架望远镜, 且在木星离地球的平均距离上得出约为 $8'.16''$ 。第三颗卫星的最大的角距, 用带测微仪的123呎长的一架望远镜, 且在木星离地球的相同的距离上得出为 $4'.42''$ 。其余卫星的最大的角距, 在木星离地球的相同的距离上, 从循环时间得出为 $2'.56''.47$ 和 $1'.51''.6$ 。

卫星离木星的中心的距离

由观测	1	2	3	4	} 个土星 的半径
博雷利	$5 \frac{2}{3}$	$8 \frac{2}{3}$	14	$24 \frac{2}{3}$	
汤利,用测微仪	5.52	8.78	13.47	24.72	
卡西尼,用望远镜	5	8	13	23	
卡西尼,用卫星的食	$5 \frac{2}{3}$	9	$14 \frac{23}{60}$	$25 \frac{3}{10}$	
由循环时间	5.667	9.017	14.384	25.299	

用带测微仪的123呎长的一架望远镜测量木星的直径多次,且约化为木星离太阳或者地球的平均距离时,得到的总小于40",但从不小于38",大多为39"。在较短的望远镜中,这个直径为40"或者41"。因木星的光由于其不等的折射性而略有扩张,且这一扩张比木星的直径所具有的比,在长而完善的望远镜中小于在短而较不完善的望远镜中的比。木星的第一和第三两颗卫星穿过木星的本体(44),从它们开始进入到它们开始离开的时间,以及从完全进入到完全离开的时间,借助同样长的望远镜被观测到。且木星的直径,在它离地球的平均距离上,由第一颗

卫星的穿过得到为 $37\frac{1}{8}"$, 又由第三颗卫星的穿过得到为 $37\frac{1}{8}"$ 。木星的第一颗卫星的阴影穿过木星的本体的时间,亦被观测到了,且由此得出木星的直径在它离地球的平均距离上约为37"。我们假设它的直径

很接近 $37\frac{1}{4}"$; 则第一、第二、第三和第四颗卫星的最大的角距分别等于5.965、9.494、15.141和26.63个木星的半直径。

天象 II

诸环土行星(45) (Planetis circumsaturnios), 向土星的中心引半径,画出的面积与时间成比例,且他们的循环时间,恒星静止不动,按照它们离同一个中心的距离的二分之三次比。

的确,卡西尼 从他自己的观测如此确定它们离土星中心的距离以及循环时间。

土星的卫星的循环时间

1d .21h .18'.27" 2d .17h .41'.22" 4d .12h .25'.12" 15d .22h .41'.14" 79d .7h

按照[土星]环的半直径，卫星离土星中心的距离

由观测	$1 \frac{19}{20}$	$2 \frac{1}{2}$	$3 \frac{1}{2}$	8	24
由循环时间	1.93	2.47	3.45	8	23.35

由观测推得第四颗卫星离土星的中心的最大的角距常常很接近八个[土星环的]半直径。但这颗卫星离土星中心的最大的角距，由惠更斯的123呎长的望远镜确定，它带有极好的测微仪，得到八又十分之七个[土星环的]半直径。且由这个观测和循环时间，卫星离土星的中心的距离按照环的半直径为2.1、2.69、3.75、8.7和25.35。在同一望远镜中，土星的直径比环的直径如同3比7，又在1719年5月28日和29日得到环的直径为43"。且由此环的直径在土星离地球的平均距离上为42"，土星的直径为18"。在最长和最好的望远镜中，这些结果就是如此，因为在较长的望远镜中看到的天体的视大小与在那些物体边缘光的扩张的比大于在较短的望远镜中看到的。如果舍弃所有散乱的光，被保留的土星的直径不大于16"。

天象 III

五个一等行星：水星、金星、火星、木星和土星以自己的轨道围绕太阳。

水星和金星围绕太阳运行，由它们有与月球类似的相而被证明。当这些行星浑圆闪烁时，它们位于太阳以外；当半圆时，位于太阳的一侧；月牙状时，位于太阳这边，有时它们像斑点一样穿过太阳的圆盘。从火星接近与太阳合时的浑圆，以及在与太阳成九十度时的凸圆形状，无疑它环绕太阳。木星和土星总是浑圆的相，对他们同样的事情被证明；从它们的卫星投射在它们上面的阴影，它们以借自太阳的光闪烁是显然的。

天象 IV

五个一等行星，以及或者太阳环绕地球或者地球环绕太阳的循环时间，恒星静止不动，按照它们离太阳的平均距离的二分之三次比。

这个由开普勒发现的比已被所有的人接受。事实上，无论太阳环绕地球，还是地球环绕太阳，循环时间是相同的，轨道的尺寸也是相同的。关于循环时间的测量在天文学家中间是普遍同意的。但是在所有天文学家中，开普勒和布利奥是从观测确定轨道大小的最勤奋者，且平均距离，它们与循环时间对应，与这两个人发现的距离相差不明显，且大多位于它们之间，如从下表可以看出（46）。

行星和地球相对于恒星环绕太阳的循环时间,按天或者天的十进部分

♂			♀		
10759.275	4332.514	686.9785	365.2565	224.6176	87.9692

行星和地球离太阳的平均距离

	♂			♀		
依照开普勒	915000	519650	152350	100000	72400	38806
依照布利奥	954198	522520	152350	100000	72398	38585
依照循环时间	954006	520096	152369	100000	72333	38710

关于水星和金星离太阳的距离，由于这些距离是通过它们离太阳的距角确定的，现在已无争议之处。关于更靠上的行星离太阳的距离的争议，已被利用木星的卫星的食所消除。因为由那些食，木星投射的阴影的位置被确定，且这给出木星的日心经度。再由日心经度和地心经度的相互比较，木星的距离被确定。

天象 V

诸一等行星，向地球引半径，画出的面积绝不与时间成比例；但向太阳引半径，画出的面积与经过的时间成比例。

因为相对于地球，它们有时顺行，有时停留，有时甚至逆行；但相对于太阳它们总是顺行，且以几乎是均匀的运动，但在近日点稍微迅速，在远日点稍微迟缓，且如此画出的面积是相等的。这是天文学家最为熟悉的一个命题，且尤其是对木星由卫星的食而作出的证明，我们说过，通过这些食这颗行星的日心经度和它离太阳的距离被确定。

天象 VI

月球，向地球的中心引半径，画出的面积与时间成比例。

从月球的视运动与它的视直径的比较这是显然的。事实上，月球的运动受到太阳的力的些微摄动，但感觉不到丝毫的误差，在述说这一天象时，我略而不论。

命题

命题I 定理I

力，由它们诸环木行星不断地被拉离直线运动并被保持在自己的轨道上，向着木星的中心，且与它们的位置离同一中心的距离的平方成反比。

这个命题的前一部分由天象一以及第一卷中的命题二或者命题三是显然的；且后一部分由天象一以及同一卷中的命题四系理六是显然的。

对于行星，它们伴随土星，由天象二能理解同样的事情。

命题II 定理II

力，由它们诸一等行星不断地被拉离直线运动并被保持在自己的轨道上，向着太阳，并且与它们离太阳的中心的距离的平方成反比。

这个命题的前一部分由天象五以及第一卷中的命题二是显然的；且后一部分由天象四以及同一卷中的命题四是显然的。但命题的这个部分由远日点的静止而以极大的精确性被证明。因为对二次比的一个极小的偏离（由第I卷命题XLV系理1），必然引起拱点在每次运行中的显著运动，在多次运行中这一运动应是巨大的。

命题III 定理III

力，由它月球被保持在自己的轨道上，向着地球，且与它的位置离地球中心的距离的平方成反比。

这个命题的前一部分由天象六以及第一卷命题二或者命题三是显然的；且后一部分是由于月球的远地点的极缓慢的运动。因为这项运动，

在每次运行中仅前行三度又三分，可以忽视。因为（由第I卷命题XLV系理1）如果月球离地球中心的距离比地球的半直径如同D:1；力，由它如

此的运动能被引起，与 $D^{2\frac{4}{243}}$ 成反比是显然的，亦即，与D的指数为 $2\frac{2}{243}$ 的幂成反比，这就是，按照距离的略大于二次的一个反比，但

接近二次的程度比接近三次的程度大 $59\frac{3}{4}$ 倍。但这项运动起源于太阳的作用（正如后面要证明的），且所以在这里可以忽略。太阳的作用，就它拖拉月球离开地球而言，很近似地如同月球离地球的距离；且因此（由在第I卷命题XLV系理2中所证明的）比月球的向心力近似地如

同2比357.45或者1比 $178\frac{19}{40}$ 。且如果太阳的如此小的力被忽略，剩余的力，由它月球被保留在轨道上，与 D^2 成反比。通过比较这个力与重力，这将会被更充分地证明，正如下一个命题所做的。

系理 如果平均的向心力，由它月球被保持在它的轨道上，先按照 $177\frac{19}{40}$ 比 $178\frac{19}{40}$ 之比增大，其次再按照地球的半直径比月球的中心离地球中心的平均距离的二次比增大：则得到在地球表面上月球的向心力，假设那个力降至地球表面时，持续按照高度的二次反比增大。

命题IV 定理IV

月球向着地球有重量，且由重力它持续被拉离直线运动，并被保持在她自己的轨道上。

月球在朔望时离地球的平均距离，按照托勒密和大多数天文学家，是59个地球的半直径，按照文德林和惠更斯是60，按照哥白尼是

$60\frac{1}{3}$ ，按照斯特里特是 $60\frac{2}{5}$ ，按照第谷是 $56\frac{1}{2}$ 。然而第谷以及所有遵循他的折射表的人，指定太阳和月球的折光差（与光的性质全然不合）大于恒星的折光差，这大约为四分或者五分，月球的视差被增大了相同的度数，这就是，大约增大了整个视差的十二分之一或者十五

分之一。这些误差被修正后，则距离成为大约 $60\frac{1}{2}$ 个地球的半直径，这接近其他人指定的值。我们假定[月球]在朔望时的平均距离为六十个地球的半直径；且相对于恒星月球在27天7小时43分钟完成一次循环，正如已由天文学家所确立的；且地球的周长，按法兰西人测量所

确定的，为123249600巴黎呎；再者如果想象月球的整个运动被夺去且它离开，使得它受到那整个力的推动，由它（依命题III的系理）月球被

保持在自己的轨道上，落向地球；在一分钟的时间，下落画出 $15\frac{1}{12}$ 巴黎呎。这由计算得到，或者用第一卷命题XXXVI，或者（这得出同样的结果）用同一卷中的命题四引理九完成。因为那个弧，它由月球在一分钟的时间，由其平均运动在六十个地球的半直径的距离画出，其正

矢约为 $15\frac{1}{12}$ 巴黎呎，或者更精确些，15呎1吋又 $1\frac{4}{9}$ 吩。因此，由于那个力靠近地球时按照距离的二次反比增大，且所以在地球的表面上比在月球上大60×60倍；一个物体以那个力在我们的区域下落，在一

分钟的时间应画出60×60× $15\frac{1}{12}$ 巴黎呎，在一秒钟的时间画出 $15\frac{1}{12}$ 呎，或者更精确些15呎1吋又 $1\frac{4}{9}$ 吩。且重物的确以相同的力向地球下落。因为一个摆，在巴黎城的纬度，按每秒钟振动，其长度为

三巴黎呎又 $8\frac{1}{2}$ 吩，如惠更斯观察到的。且高度，它由重物下落在一秒钟的时间画出，比这个摆的长度的一半，按照一个圆的圆周比它的直径的二次比（正如也是由惠更斯指出的），且因此为15巴黎呎1吋又

$1\frac{7}{9}$ 吩。所以，力，由它月球被保持在自己的轨道上，如果降至地球的表面，变成等于我们面前的重力，且因此（由规则I和II）那个力自身正是我们通常所说的重力。因为如果重力与它不同，奔向地球的物体由两

个力的联合以加倍的速度下降，且在一秒钟的时间下落画出 $30\frac{1}{6}$ 巴黎呎：这与实验完全不符合。

这一计算建立在地球是静止的假设之上。因为如果地球和月球围绕太阳运动，且同时也围绕它们的重力的公共中心运行；重力的定律被保

持，月球的和地球的中心彼此相距约 $60\frac{1}{2}$ 个地球的半直径；正如进行计算所揭示的。且可用第I卷命题LX进行计算。

解释

这一命题的证明可以更详细地解释如下。如果许多月球围绕地球运行，如同在土星的或者木星的系统中那样；它们的循环时间（由归纳论证）遵循由开普勒对行星所发现的定律，且所以由本卷的命题I，它们的向心力与离地球的中心的距离的平方成反比。且如果它们中最低的一个月球较小，且几乎触到最高山的山顶；其向心力，由它被保留在轨道上，很接近地等于（由前面的计算）在那些山顶上的物体的重力，且如果同一小月球在其轨道中前进的所有运动被夺去，这引起离心力的缺

失，由它小月球被保持在轨道上，它落向地球，且速度与重物在那些山顶上下落的速度相同，因为使它们下降的力相同。且如果那个力，由它最低的那个小月球下降，不同于重力；又那个小月球按在山顶上的物体的方式有向着地球的重量：同一个小月球受到两个力的联合作用，以两倍的速度下降。所以，由于两种力，即这些重物的〔重力〕，和那些小月球的〔向心力〕，向着地球的中心，且彼此相似又相等，它们有（由规则I和II）相同的原因。且所以那个力，由它月球被保持在自己的轨道上，正是我们通常所说的重力；如果若不是如此，山顶上的小月球或者没有重力，或者以二倍于通常物体下落的速度下落。

命题V 定理V

诸环木行星向着木星有重量，诸环土行星向着土星有重量，诸环日行星向着太阳有重量；由于自身的重力行星总被从直线运动上拉离，并被保持在曲线的轨道上。

因为环木行星围绕木星运行，环土行星围绕土星运行，且水星和金星以及其他环日行星围绕太阳运行，与月球围绕地球运行是同类现象；且所以（由规则II）依赖同类的原因；特别地由于已经证明，力，那些运行依赖它们，向着木星的、土星的和太阳的中心，且从木星、土星和太阳退离时减小的比和定律，与从地球退离时重力减小的比和定律相同。

系理1 所以，向着所有行星的重力被给定。因为金星、水星和其余的行星与木星和土星无疑是同一种类的物体。又由运动的第三定律，所有的吸引是相互的，木星向着它的所有的卫星，土星向着它的所有的卫星，地球向着月球，且太阳向着所有的一等行星有重量。

系理2 重力，它向着每一颗行星，且与位置离行星的中心的距离的平方成反比。

系理3 由系理1和系理2，所有行星相互有重量。且因此木星和土星接近会合时相互牵引，显著地摄动彼此的运动，太阳摄动月球的运动，太阳和月球摄动我们的海洋，正如随后所解释的。

解释

到目前为止，那个力，由它天体被保持在自己的轨道上，我们称之为向心力。现在很清楚它与重力是相同的，且因此以后我们称之为重力。因为那个向心力的原因，由此力月球被保持在轨道上，由规则I、II

和IV，应扩展到所有的行星。

命题VI 定理VI

所有物体向着每一颗行星有重量，且向着同一颗行星的重量，在离行星的中心相等的距离上，与每一个物体所含的物质的量成比例。

其他人久已观察到，所有的重物〔从同一高度〕向地球下落（至少除去不相等的迟滞，它起源于空气的很小的阻力）在相等的时间发生；且用摆能以极高的精确性确定时间的相等性。我曾试验过的物品有金、银、铅、玻璃、沙、食盐、木头、水、小麦。我得到两个圆形且相等的小盒。一个塞满木头，且在另一个的振动中心（我尽可能地精确）悬挂相同重量的金。小盒由相等的十一呎长的线悬挂，使制成的摆，其重量、形状和〔遇到的〕空气的阻力完全相同：则同等的振动，处于并排的位置，同时向前和向后很长时间。因此在金中的物质的量（由第II卷命题XXIV系理1和6）比在木头中的物质的量，如同作用在整个金上的引起运动的力比作用在整个木头上的相同的作用；这就是，如同金的重量比木头的重量。对其余的物质亦是如此。重量相同的物体，质量相差即使小于总质量的千分之一，在这些实验中我也能清楚地察觉到。现在，重力朝向行星的特性与朝向地球的特性是相同的，已无可怀疑。想象这个地球上的物体升高直到月球的轨道，且与月球一起被夺去所有运动并放开，于是一起向地球下落；则由刚才所证明的，无疑它们在相等的时间画出的空间与月球画出的相等，且所以，它们比在月球中的物质的量，如同它们自身的重量比月球自身的重量。此外，因为木星的卫星的运行时间按照它们离木星中心的距离的二分之三次比，它们向着木星的加速重力与离木星中心的距离的平方成反比；且因此在离木星的距离相等的地方，它们的加速重力成为相等。所以，自相等的高度〔向木星〕下落，在相等的时间画出相等的空间；正如重物在我们地球上所发生的。由同样的论证，环日行星，在离太阳相等的距离处放开，它们向太阳下落，在相等的时间画出相等的空间。且力，由它们不相等的物体被同等地加速，如同物体；这就是，〔行星朝向太阳的〕重量如同行星的物质的量。此外，由第I卷命题XLV系理3，土星和它的卫星向着太阳的重量与它们的物质的量成比例，由卫星的极规则的运动这是显然的。因为如果这些星体中的某几个受到向着太阳的牵引与其余的所受到的相比，大于按照它们的物质的量的比例；卫星的运动（由第I卷命题LXV系理2）由于吸引的不等性而被摄动。如果在离太阳等距的地方，某颗卫星向着太阳依其自身的物质的量，按照任意给定的比，设为 d 比 e ，较木星依其自身的物质的量更重；太阳的中心和卫星的轨道的中心之间的距离总大于太阳的中心和木星的中心之间的距离，且很近似地按照那个比

的二分之一次方；正如过去我由计算发现的。且如果卫星按照那个比 d 比 e 向着太阳较轻，则卫星的轨道的中心离太阳的距离按照那个比的二分之一次方小于木星的中心离太阳的距离。且因此，如果离太阳的距离相等，任何一颗卫星向着太阳的加速重力仅以总重力的千分之一大于或者小于木星向着太阳的加速重力，则卫星的轨道的中心离太阳的距离以整

1

个距离的 **2000**，亦即，最外面的卫星离木星的距离的五分之一大于或者小于木星离太阳的距离：轨道的这个偏心率是非常显著的。但卫星的轨道与木星是同心的，且所以木星和 [它的] 卫星向着太阳的加速重力彼此相等。又由同样的论证，土星及它的伴侣向着太阳的重量，在离太阳相等的距离，如同它们各自的物质的量；月球和地球向着太阳的重量或者没有，或者精确地与它们的物质成比例。但由命题V系理1和3，它们有重量。

再者，每颗行星的各个部分向着其他任一颗行星的重量彼此之间如同在各个部分中的物质。因为，如果某个部分的重力大于，另一部分小于按物质的量的比：则整个行星的重力，按照在其中最丰富的部分的种类，大于或者小于按照整个物质的量的重力。但与那些部分靠外或者靠里没有关系。因为，例如，若想象大地上的物体，它们在我们的周围，并被升高到月球的轨道上，且与月球的本体相比；如果这些物体的重量比月球外面部分的重量如同在它们中的物质的量，但比里面部分的重量按照一个较大或者较小的比，则这些重量比整个月球的重量按照较大或者较小的一个比，这与以上所证明的矛盾。

系理1 因此，物体的重量与它们的形态和结构 (*textura*) 无关。因为如果重量能随形态变化；对相等的质量，它们按照形态的不同或者较大或者轻小：这与经验完全不合。

系理2 在地球周围的所有物体，有向着地球的重力；且所有物体的重量，在离地球的中心距离相等的地方，与它们的物质的量成比例。这是能做的实验中所有物体的性质，且所以由规则III，对所有物体普遍地成立。如果以太或者其他任何物体，无论它们完全离弃重力，或者所受的重力小于按照其物质的量的比，因为它 (由亚里士多德、笛卡儿和其他人的意见) 除了物质的形态，与其他物体没有差别，它能通过形态的逐步变化变成一个物体，这个物体与那些按照物质的量重力最大的物体的条件相同，且反之，重力最大的物体，逐步呈现那个物体的形态，能逐步失去自身的重力。且由此重量与物体的形态有关且随形态改变，与在上面的系理中所证明的矛盾。

系理3 不是所有的空间都被同等地充满。因为如果所有空间都被同等地充满，空气的区域被流体充满，则流体的比重，因为其物质的极大的密度，不小于水银的或者金的，或者其他任意密度极大的物体的比

重，且所以金以及其他任意物体不能在空气中下降。因为物体在流体中绝不下降，除非比重较大。因为如果在给定空间中物质的量能由于任意稀薄作用而减小，它为何不能无限地减小呢？

系理4 如果任何物体的所有坚固的小部分都有同样的密度，并且在没有小孔时不能变得稀薄，则必存在真空。当物体的惰性力如同它们的大小时，我说它们的密度是相同的。

系理5 重力是一种与磁力不同种类的力。因为磁的吸引并不如同被吸引的物质 [的量]。有的物体受磁体的牵引强些，一些较弱，许多根本不受牵引。且在同一物体中的磁力可被增大或者减小，再者有时按照物质的量远大于重力，又在退离磁体时，磁力的减小不按照距离的二次比，而几乎按照三次比，这是就我从一些粗略的观察所能断定的。

命题VII 定理VII

向着所有物体存在重力，重力与在每个物体中的物质的量成比例。

前面我们已经证明所有行星相互之间是重的，且向着任意一颗行星的重力，分开考虑，与位置离此行星的中心的距离的平方成反比。且因此结论是（由第I卷命题LXIX及其系理），向着所有行星的重力与在它们中的物质的量成比例。

此外，由于任意行星A的所有部分向着任意行星B是重的，且每一部分的重力比总的重力，如同部分的物质比总的物质，而且因为每一作用（由运动的第三定律）有一相等的反作用；另一方面，行星B向着行星A的所有部分亦有重力，且他向着任一部分的重力比他向着整个行星的重力，如同部分的物质比总的物质。此即所证。

系理1 所以，向着整个行星的重力起源于，并由向着其各个部分的重力组成。对磁和电的吸引我们有这种例子。因为向着一个整体的吸引起源于向着每个部分的吸引。在重力的情形，这通过想象几个较小的行星聚合成一个球并构成较大的行星而被理解。因为整个力应来源于其组成部分的力。若有反对，因为由这一定律，我们周围的所有物体相互应有重力作用，而这类重力无法被感觉到，我的回答是：朝向这些物体的重力，由于它们比朝向整个地球的重力如同这些物体比整个地球，远远不能被感觉到。

系理2 向着一个物体的每一个相等的小部分的重力与位置离小部分的距离的平方成反比。这由第I卷命题LXXIV系理3是显然的。

命题VIII 定理VIII

如果两个球互相有重力作用，它们的物质在离球的中心距离相等的区域上到处是同一的：则任一球相对于另一球的重量与它们中心之间的距离的平方成反比。

在我发现向着整个行星的重力起源于且由向着部分的重力组成，以及向着每一部分的重力与离开部分的距离的平方成反比之后，我仍怀疑二次反比在由一些力合成的总力中是能准确地得到，或是只是近似地如此。因为在大的距离上充分精确地得到的比，在靠近行星的表面，由于小部分的距离的不相等及位置的不相似而显著地偏离此比是可能发生的。然而由第一卷命题LXXV和LXXVI及其推论，我终于弄清了这个所叙述的命题的正确性。

系理1 因此，能发现并相互比较物体向着不同行星的重量。因为相等的物体在圆上围绕行星运行时的重量（由第I卷命题IV系理2）与圆的直径成正比且与循环时间的平方成反比；又在行星的表面或者离中心任意距离处的重量，（由这个命题）按照距离的二次反比或者更大或者较

小。于是，由金星环绕太阳的循环时间224天又 $16\frac{3}{4}$ 小时，最外面的环木卫星环绕木星的16天又 $16\frac{8}{15}$ 小时，惠更斯卫星 (47)

(satelles Hugenianus) 环绕土星的15天又 $22\frac{2}{3}$ 小时，以及月球环绕地球的27天7小时43分钟，与金星离太阳的平均距离，和最外面的环木卫星离木星的中心的最大的日心距角8'.16"，惠更斯卫星离土星的中心的3'.4"，以及月球离地球中心的10'.33"比较，通过计算我发现，相等的物体且离太阳的、木星的、土星的和地球的中心距离相等，它们向着太

阳的、木星的、土星的和地球的重量分别如同1， $\frac{1}{1067}$ ， $\frac{1}{3021}$ 和 $\frac{1}{169282}$

，且距离增大或者减小，重量按照距离的二次比减小或者增大：物体在离太阳的、木星的、土星的和地球的中心距离分别为10000、997、791和109时，向着他们的重量相等，且因此在它们的表面的重量分别如同10000、943、529和435。物体在月球的表面上重量如何，在后面说明。

系理2 在每个行星中的物质的量亦可以知道。因为在行星中的物质的量如同在离它们的中心距离相等处它们的力，亦即，在太阳、木星、

十星和地球中的物质的量分别如同 $1, \frac{1}{1067}, \frac{1}{3021}$ 和

$\frac{1}{169282}$ (48)。如果太阳的视差取作大于或者小于 $10''.30''$ ，在地球中的物质的量应按照三次比增大或者减小。

系理3 诸行星的密度亦可知道。因为由第I卷命题LXXII，相等且同质的 (homogeneorum) 物体向着同质的球的重量在球的表面如同球的直径，且因此异质 (heterogeneorum) 球的密度如同那些重量除以球的直径。但是太阳的、木星的、土星的和地球的真实直径彼此分别如同 10000、997、791和109，且向着它们的重量分别如同10000、943、529

和435。且所以密度如同100、 $94\frac{1}{2}$ 、67和400。由这一计算发现的地球密度，不依赖太阳的视差，而是由月球的视差确定的，且所以在这里被正确地定出。所以，太阳比木星略为致密，且木星比土星致密，而地球比太阳致密四倍。因为由于自身的高温太阳变得稀薄。月球比地球致密，在后面这是显然的。

系理4 所以，在其他情况相同时，愈小的行星愈致密。因为这样重力在他们的表面接近相等。但在其他情况相同时，行星愈靠近太阳愈致密；正如木星较土星致密，且地球较木星致密。无疑行星被安放在离太阳不同的距离上，使得按照其密度而或多或少地享有太阳的热。如果地球位于土星的轨道上，我们的水将会冻结，如果在水星的轨道上，水以蒸气逃逸。因为太阳的光，热与它成比例，在水星的轨道上比在我们跟前稠密七倍；且我用一支温度计发现，在夏天太阳热度的七倍之下水沸腾。毫无疑义，水星上的物质与其热相适应，且所以比我们地球上的这种物质致密；因为所有更致密的物质，为了大自然的造化之功 (operatio)，需要较多的热。

命题IX 定理IX

自行星的表面向下前进，重力的减小很接近地按照离中心的距离之比。

如果行星的物质有均匀的密度，由第I卷命题LXXIII，这一命题精确地成立。所以，误差不大于起源于密度的不等性。

命题X 定理X

行星的运动在天空中能保持极长的时间。

在第II卷命题XL的解释中，已证明冻结的一个水球，在我们的空气中自由地运动且画出其自身的半直径的一个长度，由于空气的阻力，它

1

失去自身的运动的 **4586**。对大小和速度任意的球，能很接近地获得相同的比。现在，我们的地球比如果它整个地由水构成的球更稠密，我如此推断：如果这个球全是水，比水稀疏的无论什么东西，由于比重较小而浮起并漂在水面上。由于这一原因，一个由地球的物质构成的球被水完全覆盖，如果它比水稀疏，它在某处浮起，且所有水由此流走并汇聚在对面。而这是我们的地球的情形，它的大部分被海洋环绕。如果土地不比海洋致密，它从海洋浮起，且按照其轻的程度，土地的一部分突出水外，所有那些海水流向对面。由同样的论证，太阳上的黑子比它们浮在其上的太阳的发光物质轻。且无论怎样形成行星，在物质为流体时，较重的物质离开水向中心前进。因此，由于地球表面的一般物质约比水重两倍，且略低一些，在矿井中发现物质比水约重三倍或者四倍，甚至五倍；似乎在地球中所有物质的量约为整个由水构成的地球的五倍或者六倍；尤其是由于上面已表明地球比木星约致密四倍。所以，如果木星较水略为致密，在三十天的时间，它画出459倍自身的半直径的一个长度，在与我们的空气的密度相同的介质中，几乎失去其运动的十分之一。但是，由于介质的阻力按照它们的重量和密度之比减小，因此，

13 $\frac{3}{5}$

水，它比水银轻 **13 $\frac{3}{5}$** 倍，阻力按照同样的比减小；且空气，它比水轻860倍，阻力按照同样的比减小；如果升入太空，那里介质的重量被减小以至无穷，行星在这种介质中运动，阻力几乎消失。在第II卷命题XXII的解释中我们已表明，如果升高到高于地球二百哩，那里的空气按照30比0.0000000000003998，或者大约7500000000000比1之比较地球表面的空气稀薄。且因此木星，在与那些上方的空气的密度相同的介质中运行，在1000000年的时间，由于介质的阻力，也不会失去其运动的百万分之一。在很接近地球的空间，能产生阻力的只有空气，呼出的气（exhalationes）和蒸汽。这些被从圆柱形的玻璃腔中被极细心地吸出，重物在玻璃内非常自由地下落，且没有任何阻力可以感觉得到，使得金和极轻的羽毛同时落下，它们以相同的速度下落，且在其下落中画出四呎、六呎或者八呎的一个高度，同时到达底部，正如由实验所发现的。且所以，若上升到太空，那里没有空气和呼出的气，行星和彗星没有任何可以感觉得到的阻力，通过那些空间他们运动极长的时间。

假设 I

宇宙的系统的中心是静止的。

这是所有人都同意的，尽管一些人认定地球，另一些人认定太阳在系统中的中心静止。我们且看由此随之而来的结论是什么。

命题XI 定理XI

地球，太阳和所有行星的重力的公共的中心是静止的。

因为那个中心（由诸定律的系理IV）或者静止，或者均匀地一直前进。但是如果那个中心总是前进，宇宙的中心也将运动，这与假设矛盾。

命题XII 定理XII

一项运动持续不断地驱动太阳，但太阳从不退离所有行星的重力的公共的中心太远。

因为由于（由命题VIII系理2）在太阳中的物质比在木星中的物质如同1067比1，且木星离太阳的距离比太阳的半直径按照略大的一个比；木星和太阳的重力的公共中心落在略高于太阳的表面的一个点上。由同样的论证，由于在太阳中的物质比在土星中的物质如同3021比1，且土星离太阳的距离比太阳的半直径按照略小的一个比；土星和太阳的重力的公共中心落在略低于太阳的表面的一个点上。再承同样计算的余绪，如果地球和所有行星位于太阳的一侧，所有这些天体的重力的公共中心离太阳的中心仅能为太阳的一个完整的直径那么远。在其他情况，中心间的距离更小。且所以，因为重力的那个中心总是静止的，太阳依行星位置的变化而向各个方向运动，但从不退离那个中心很远。

系理 因此地球、太阳和所有行星的重力的公共中心被认为是宇宙的中心。因为由于地球、太阳和所有行星相互之间有向着它们的重力，且所以，按照它们每个的重力，由运动的定律它们持续地被推动；显然它们的运动的中心不能作为宇宙的静止的中心。如果所有物体朝向那个被放置在中心的物体的重力最大（如普遍持有的意见），首选必须让给太阳。但由于太阳自身是运动的，必须选择静止的一点，太阳的中心离它最近，且会离得更近，只要太阳更为致密和更大，这样太阳的运动更小。

命题XIII 定理XIII

诸行星在焦点是太阳中心的一些椭圆上运动，且由向那个中心所引的半径画出的面积与时间成比例。

关于这些运动我们在前面已由天象加以讨论。现在认识了运动的原理，由这些原理我们先验地（a priori）导出天空中的运动。因为行星向着太阳的重量与〔行星〕离太阳中心的距离的平方成反比；如果太阳静止且其余的行星不相互推动，则（由第I卷命题I和命题XI以及命题XIII系理1）它们的轨道是椭圆，太阳在它们的公共的焦点上，且画出的面积与时间成比例，但行星之间的相互作用甚小（以致能忽略），且（由第I卷命题LXVI）它们摄动在椭圆上围绕着的太阳的行星的运动比如果那些运动是围绕静止的太阳进行时要小。

然而，木星对土星的作用不能完全被忽略。因为朝着木星的重力比朝着太阳的重力（在相等的距离）如同1比1067；且因此在木星和土星会合时，因为土星离木星的距离比土星离太阳的距离差不多如同4比9，土星朝着木星在重力比土星朝着太阳的重力如同81比16×1067，或者约略如同1比211。由是每当土星和木星会合时引起土星的轨道的摄动，它如此显著使天文学家对此烦忧。按照该行星的位置在这些会合处的变化，它的偏心率有时被增大有时被减小，远日点有时前行有时后退，且平均运动被交替加速和迟滞。然而在其围绕太阳运动的整个误差，尽管起源于如此大的一个力，（由第I卷命题LXVII）通过把其轨道的下焦点安放在木星和太阳的重力的公共中心上，差不多能避免（平均运动除外）；且所以当误差最大时，几乎不超过二分。且在平均运动中的最大误差一年几乎不超过二分。但是，在木星和土星的会合时，太阳向着土星的，木星向着土星的和木星向着太阳的加速重力，差不多如同16, 81

16×81×3021

和 25 或者156609，且因此太阳向着土星的和木星向着土星的重力之差比木星向着太阳的重力如同65比156609，或者1比2409。

但土星摄动木星运动的最大的能力与这个差成比例，且所以木星轨道的摄动远小于土星轨道的摄动。其余的轨道的摄动更小，除了地球的轨道被月球显著地摄动。地球和月球的重力的公共中心在围绕太阳的一个椭圆上前进，太阳位于椭圆的一个焦点，且向太阳所引的半径在那个椭圆上画出的面积与时间成正比例，但同时地球以每月的运动围绕这个公共中心运行。

命题XIV 定理XIV

诸 [行星的] 轨道的远日点和交点是静止的。

由第I卷命题XI，远日点是静止的，且由同一卷命题I，轨道的平面为静止的；又平面是静止的，交点也静止。然而由行星和彗星在其运行中的相互作用会产生某些不等性，但它们是如此之小在这里能被忽略。

系理1 诸恒星也静止不动，因为它们相对于 [行星的] 远日点和交点保持给定的位置。

系理2 且因此，由于地球的周年运动对诸恒星没有产生可觉察到的视差，它们的力由于这些物体的巨大的距离而在我们的系统的区域没有产生可以觉察到的影响。事实上，因为恒星在天空的所有部分相等地分散着，由第I卷命题LXX，它们相互的力由相反的吸引而被抵消。

解释

因为靠近太阳的行星（即水星、金星、地球和火星）由于它们的本体规模不大，相互推动较弱：它们的远日点和交点静止，但受木星的、土星的和更高处物体的力的扰动除外。且由此能由重力的理论推出，这些远日点相对于恒星略有向前（in consequentia）运动，且它按照这些行星离太阳的距离的二分之三次比。于是，如果火星的远日点相对于恒星在一百年积累的前行为 $33'.20''$ ；则在一百年，地球的、金星的和水星的远日点积累的前行分别为 $17'.40''$ 、 $10'.53''$ 和 $4'.16''$ 。且这些运动由于它们如此之小，在这一命题中被忽略了。

命题XV 问题I

求诸 [行星的] 轨道的主直径。

由第I卷命题XV，这些直径按照循环时间的二分之三次比被取得，然后由第I卷命题LX，每一个 [值] 按太阳的与每个环绕的行星的质量之和比那个和与太阳 [的质量] 之间的两个比例中间中的第一个的比增大。

命题XVI 问题II

求诸 [行星的] 轨道的偏心率和远日点。

此问题被第I卷命题XVIII解决。

命题XVII 定理XV

诸行星的周日运动是均匀的，且月球的天平动起源于它的周日运动。

由运动的定律I和第I卷命题LXVI系理22，这是显然的。的确，木星相对于恒星的旋转时间为9小时56分钟，火星为24小时39分钟，金星约

为23小时，地球为23小时56分钟，太阳为 $25\frac{1}{2}$ 天，且月球为27天7小时43分钟。这些事情如此是由于显而易见的天象。相对于地球，太阳本

体上的黑子在太阳的日轮上约 $27\frac{1}{2}$ 天回归到相同的位置；且所以相

对于恒星，太阳的旋转时间约为 $25\frac{1}{2}$ 天。但是，因为月球围绕自身的轴均匀地旋转一 [个太阴] 日是一个月：月球的同一个面总是近似地转向其轨道的较远的焦点，且所以依照那个焦点的位置离开地球向这边或者那边偏离。这就是月球的天平动；因为天平动起源于月球的纬度和其轴对于黄道面的倾斜。N.墨卡托先生，在他的出版于1676年初的《天文学》中，根据我的一封信详细地阐述了天平动的这一理论。土星最外面的卫星围绕自身的轴旋转被观察到类似于月球的运动，它的同一个面总转向土星。因为在围绕土星运行时，每当它靠近自己的轨道的东面的部分时，不适于观看，且平常看不到，这种情况的发生可能由于其本体转向地球的部分上有某些斑点，正如卡西尼所指示的。木星最外面的卫星亦被观察到围绕其轴旋转的类似于月球的运动，无论何时卫星从木星和我们的眼睛之间穿过时，因为在其本体转离木星的部分有一个斑点，看起来好像在木星的本体上。

命题XVIII 定理XVI

诸行星的轴小于垂直于轴所引的直径。

若除去行星整个的周日圆运动，由于部分的重力向各方面是相等的，它们应为球形。由于那个圆运动，结果使 [行星的] 部分自轴退离，努力向赤道附近上升。且因此，如果物质为流体，则其上升使在赤道的直径增大，且其下降使在两极的轴减小。由是木星的直径（天文学

家的观察意见一致)在两极之间的比从东向西的短。由同样的论证,若我们的地球不是在靠近赤道比在两极略高,则海洋在两极退去,且在赤道附近升高,并完全淹没那里。

命题XIX 问题III

求行星的轴比垂直于它的直径的比例。

1635年前后,我们的同国人诺伍德测得伦敦和约克之间的距离为905751伦敦呎,并观测到[那些地方的]纬度的差为 $2^{\circ}28'$,他推出一度的长短为367196伦敦呎,亦即,57300巴黎丈。

皮卡德沿子午线测量亚眠和马尔瓦桑之间 $2^{\circ}22'.55''$ 的一段弧,发现一度的弧为57060巴黎丈。老卡西尼沿子午线测得从鲁西永的科利乌尔镇到巴黎天文台的距离;且他的儿子加上了从天文台到敦刻尔克城

的城堡的距离。总的距离为 $486156\frac{1}{2}$ 丈,科利乌尔镇的和敦刻尔克城的纬度之差为 8° 又 $31'.11\frac{5}{6}''$ 。由此得出 1° 的弧为57061巴黎丈。且由这些测量,在地球为球形的假设下,推得地球的周长为123249600巴黎呎,且它的半直径为19615800呎。

在巴黎的纬度,重物下落一秒钟画出15巴黎呎1吋又 $1\frac{7}{9}$ 份,如同上面,亦即 $2173\frac{7}{9}$ 份。物体的重量由于周围空气的重量而减小。我们假设失去的重量是总重量的一万一千分之一,则那个重物在真空中下落,一秒钟的时间画出2174份。

一个物体在每个恒星日的23小时 $56'.4''$ 在离中心的距离为19615800呎的一个圆上均匀地运行,在一秒钟的时间画出1433.36呎的一段弧,其正矢为0.0523656呎,或者7.54064份。且由此,一个力,由它重物在巴黎的纬度降落,比物体在赤道的离心力,它起源于地球的周日运动,如同2174比7.54064。

物体在地球的赤道的离心力比一个离心力,由它物体在巴黎的纬度 $48^{\circ}51'.10''$ 直接地离开地球,按照半径比那纬度的余角的正弦的二次比,亦即,如同7.54064比3.267。这个力加到一个力上,重物由后者在巴黎的那个纬度下降,则物体在那个纬度以总的重力下落,在一秒钟的时间画出2177.267份,或者15巴黎呎1吋又5.267份。则在那个纬度,总的重

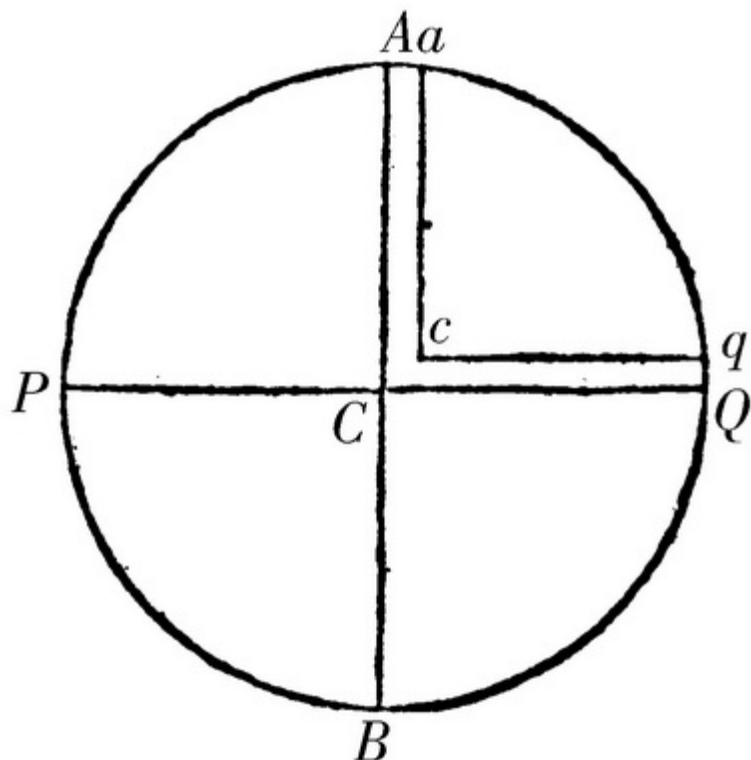
力比物体在地球的赤道的离心力如同2177.267 比7.54064或者289比1。

由此，如果指定APBQ为地球的形状，现在它不再是球而是由一个椭圆围绕较短的轴PQ旋转产生，又设ACQqca为充满水的管道，从极Qq到中心Cc，再由此前进到赤道Aa:则在管道的股ACca 中的水的重量比在管道的另一股QCcq中的水的重量应如同289比288，因为起源于圆形运动的离心力支撑并除去289份重量中的一份，且在另一股中的288份重量支撑余下的重量。然后（根据第I卷命题XCI系理2）进行计算，我发现如果地球由均匀的物质构成，且所有的运动被夺去，则它的轴PQ比直径AB如同100比101:在位置Q朝着地球的重力比在相同的位置Q朝着以中心C半径PC或者QC画出的球的重力，如同126比125。且由同样的论证，在位置A朝着椭圆APBQ围绕轴AB一起旋转画出的扁球的重力，比在相同的位置A朝着以中心C半径AC画出的球的重力，如同125比126。但是在位置A朝着地球的重力是朝着所说的扁球的和球的重力之间的比例中项:因为那个球，当它的直径PQ按照101比100之比减小，它转变为地球的形状；且这个形状按照相同的比减小第三条直径，它与两条直径AB、PQ垂直，转变为所说的扁球；且在A的重力，在任一种情形，很接近地按同一比减小。所以在A朝着以中心C半径AC画出的球的重力，比在A朝

着地球的重力如同126比 $125\frac{1}{2}$ ，且在位置Q朝着以中心C半径QC所画出的球的重力，比在位置A朝着以中心C半径AC所画出的球的重力，（由第I卷命题LXXII）按照直径的比，亦即，如同100比101。现在，这

三个比126比125、126比 $125\frac{1}{2}$ 和100比101联合起来，则在位置Q朝着地球的重力比在位置A朝着地球的重力，如同 $126 \times 126 \times 100$ 比 $125 \times$

$125\frac{1}{2} \times 101$ ，或者如同501比500。



如今，因为（由第I卷命题XCI系理3）在管道的任一股ACCa或者QCcq中的重力如同位置离地球中心的距离；如果那些股由等距的横截面区分为与整体成比例的部分，在股ACCa中任意数目的部分的重量比在另一股相同数目的部分的重量，如同它们的大小和加速重力的联合；亦即，如同101比100和500比501的联合，这就是，如同505比501。且因此，如果在股ACCa中每一部分的起源于周日运动的离心力，它比同一部分的重量如同4比505，使得每一部分的重量被分成505份，四份被它除去；在每个股中重量保持相等，且所以流体处于平衡。但每一部分的离心力比同一部分的重量如同1比289，这就是，离心力，它应为重量的

$\frac{4}{505}$ ，而仅为 $\frac{1}{289}$ 。且所以，我说，按照黄金规则（regula aureum），如果重量的 $\frac{4}{505}$ 的离心力使水在股ACCa中的高度超出水在

股QCcq中的高度为其整个高度的百分之一：则重量的 $\frac{1}{289}$ 的离心力使

水在股ACCa中的高度的超出仅为水在另一股QCcq中的高度的 $\frac{1}{229}$ 。所以地球沿着赤道的直径比它的经过两极的直径如同230比229。且因此，因于地球的平均半直径，按照皮卡德的测量，为19615800巴黎呎，或者3923.16哩（假定一哩等于5000呎），地球的赤道比在两极高，

超出为85472呎，或者 $17\frac{1}{10}$ 哩。且在赤道其高度约为19658600呎，在两极约为19573000呎。

如果大于或者小于地球的行星保持其密度和周日旋转的循环时间，则离心力比重力的比被保持，且所以两极之间的直径比沿着赤道的直径的比被保持。且如果周日运动按任意的比被加速或者迟滞，则离心力按那个比的二次方被增大或者减小，且所以直径的差很接近地按同一二次比。再者，如果行星的密度按任意的比增大或者减小，朝向它的重力按相同的比增大或者减小，且直径之间的差按重力增大的比被减小或者按重力减小的比被增大。因此，由于地球相对于恒星以23小时56'旋转，而木星以9小时56'旋转，则时间的平方如同29比5，又旋转物体的密度如同

400比 $94\frac{1}{2}$:木星的直径的差比它自己的较短的直径如同 $\frac{29}{5} \times 94\frac{1}{2}$ 比1，或者很接近地如同1比 $9\frac{1}{3}$ 。所以，木星的自东向西所引

的直径，比它的两极之间的直径很接近地如同 $10\frac{1}{3}$ 比 $9\frac{1}{3}$ 。因此，由于它的较长的直径为37"，它的较短的直径，它位于两极之间，为33".25。由于光的不规则性应加上大约3"，则这颗行星的视直径变成40"

和36".25；它们彼此很接近地如同 $11\frac{1}{6}$ 比 $10\frac{1}{6}$ 。这些结果如此出自一个假设：木星本体的密度均匀。但如果它的本体往赤道的平面比往两极致密，其直径彼此之比可能如同12比11，或者13比12，甚至14比13。的确，卡西尼在1691年观测到，木星的自东向西伸展的直径约以其自身的十五分之一超出另一条直径。此外，我们的同国人庞德，用带最好测微仪的123呎长的望远镜，在1719年测得木星的直径如下。

时间			最大的直径	最小的直径	直径彼此之比	
日	时	份	份	份		
1月	28	6	13.40	12.28	如同12	比11
3月	6	7	13.12	12.20	$13\frac{3}{4}$	$12\frac{3}{4}$
3月	9	7	13.12	12.08	$12\frac{2}{3}$	$11\frac{2}{3}$
4月	9	9	12.32	11.48	$14\frac{1}{2}$	$13\frac{1}{2}$

况且，由于我们的地球的周日转动，重力在赤道被减小，且因此地球在那里比在两极更隆起（如果它的物质密度均匀），由在下一命题中叙述的摆的实验，这是显然的。

命题XX 问题IV

求出并相互比较物体在地球上不同区域的重量。

因为在水的管道ACQqca的不等的股中的重量相等；且部分的重量，它与整个股成比例，又在整个股中处于相似的位置，彼此如同整个重量，且因此也相互相等；重量相等且在股中处于相似位置的部分与股成反比，亦即，与230比229成反比。任意同质且相等的物体处于管道的股中相似的位置，情形相同。这些物体的重量与股成反比，亦即，与物体离地球中心的距离成反比。因此如果物体在管道的最上端部分，或者位于地球的表面，它们的重量彼此与它们离中心的距离成反比。且由同样的论证，[物体] 在整个地球表面上的任意区域的重量，与位置离中心的距离成反比；且所以，由地球为扁球的假设，[那些重量的] 比被给定。

由此导出定理：从赤道向两极前进时，重量的增加很接近地如同纬度的二倍的正矢，或者同样，如同纬度的正弦的平方。且在一条子午线上，纬度的弧近似地按照相同的比增大。且因此，由于巴黎 的纬度为 $48^{\text{gr}}.50' (49)$ ，在赤道上的位置的纬度为 $00^{\text{gr}}.00'$ ，且在两极位置上的纬度为 90^{gr} ，又那些纬度的二倍的正矢为11334，00000和20000，半径为10000，且在两极的重力比在赤道的重力如同230比229，则在两极重力的超出比在赤道的重力如同1比229：在巴黎 的纬度，重力的超出比在

11334

赤道的重力，如同 $1 \times \frac{11334}{20000}$ 比229，或者5667比2290000。且所以，在这些位置的总的重力彼此如同2295667比2290000。因此，由于振动时间相等的摆的长度如同重力，且在巴黎 的纬度每秒振动的摆的长度为三

巴黎 呎又 $8\frac{1}{2}$ 吩，或者由于空气的重量，更好些，为 $8\frac{5}{9}$ 吩；在赤道的摆的长度被在巴黎 的等时的摆的长度超过，超出为一又千分之八十七吩。且类似的计算产生下表。

地方的纬度	摆的长度		在子午线上一度的长短
度	吩		丈
0	3	7.468	56637
5	3	7.482	56642
10	3	7.526	56659
15	3	7.596	56687
20	3	7.692	56724
25	3	7.812	56769
30	3	7.948	56823
35	3	8.099	56882
40	3	8.261	56945
1	3	8.294	56958
2	3	8.327	56971
3	3	8.361	56984
4	3	8.394	56997
45	3	8.428	57010
6	3	8.461	57022
7	3	8.494	57035
8	3	8.528	57048
9	3	8.561	57061
50	3	8.594	57074
55	3	8.756	57137
60	3	8.907	57196
65	3	9.044	57250
70	3	9.162	57295
75	3	9.258	57332
80	3	9.329	57360
85	3	9.372	57377
90	3	9.387	57382

所以，由这张表，度数的不等性如此之小，使得在地理学之事上能

用球形代替地球的形状是显然的，如果地球往赤道的平面比往两极略为致密时尤其如此。

现在一些天文学家被派到遥远的地区做天文观测，观察到他们的摆钟靠近赤道比在我们的地区慢。而且事实上，这首先由里奇先生于1672年在卡宴岛上观察到。因为当他在8月份正观察恒星经过子午线时，他发现他自己的时钟比他应相对的太阳的平均运动慢，差为每天 $2'.28''$ 。然后通过一台精良的时钟的测量，一架按秒振动的单摆被制成，他记下单摆的长度，且在十个月中的每一周重复此事多次。当他返回法兰西时，他将这架摆的长度与在巴黎的〔按秒振动的〕摆的长度相比较（它是三巴黎呎八又五分之三吩），发现它较短，差为一又四分之一吩。

后来，我们的同国人哈雷约于1677年航行到了圣赫勒拿岛，他发现他自己的摆钟在那里比在伦敦运动得慢，但他没有记录〔时间的〕差。他使他的时钟的摆缩短超过八分之一吋，或者一又二分之一吩。为达到这一目的，由于在摆的下端的螺帽的长度不够，他在螺帽和摆的重物之间置入一个木环。

此后，在1682年，瓦伦先生和得海斯先生发现在巴黎皇家天文台一架按秒振动的摆的长度为 $3\text{呎}8\frac{5}{9}$ 吩。且在戈雷岛他们用同样的方法发现等时的摆的长度为 $3\text{呎}6\frac{5}{9}$ 吩，长度的差为2吩。在同一年他们又航行到瓜德罗普岛和马提尼克岛，发现在这些岛上等时的摆的长度为 $3\text{呎}6\frac{1}{2}$ 吩。

后来，小库普莱先生于1697年7月，在巴黎皇家天文台这样将他自己的摆钟与太阳的平均运动校准，使得在相当长的时间时钟与太阳的运动相符。然后航行到里斯本，他发现在接下来的11月，时钟走得比以前慢，在24小时相差 $2'.13''$ 。且在次年的3月，他航行到帕拉伊巴，他发现在那里他自己的时钟走得比在巴黎慢，在24小时相差 $4'.12''$ 。且他断言

按秒振动的摆在里斯本和在帕拉伊巴比在巴黎短 $2\frac{1}{2}$ 吩和 $3\frac{2}{3}$ 吩。他应能更正确地把这些差定为 $1\frac{1}{3}$ 和 $2\frac{5}{9}$ 。因为这些差与时间的差 $2'.13''$ 和 $4'.12''$ 对应。这个人的观测由于粗心而不大可信。

接着的两年（1699和1700年）得海斯先生又航行到美洲，在卡宴岛和格拉纳达岛他确定按秒振动的摆的长度稍小于 $3\text{呎}6\frac{1}{2}$ 吩，在圣克里斯托弗岛那个长度为 $3\text{呎}6\frac{3}{4}$ 吩，且在圣多明各岛同样的长度为 3呎

再者，在1704年，弗莱神父在美洲的波托贝洛发现按秒振动的摆

的长度为三巴黎呎仅又 $5\frac{7}{12}$ 份，亦即，比在巴黎约短三份，但此观测有误。因随后他航行到马提尼克岛，发现等时的摆的长度仅为三巴黎呎又 $5\frac{10}{12}$ 份。

现在帕拉伊巴的纬度是向南 $6^{\text{gr}}.38'$ ，且波托贝洛是向北 $9^{\text{gr}}.33'$ ，又卡宴岛、戈雷岛、瓜德罗普 (50) 岛、马提尼克岛、格拉纳达岛、圣克里斯托弗岛和圣多明各岛的纬度分别为向北 $4^{\text{gr}}.55'$ 、 $14^{\text{gr}}.40'$ 、 $14^{\text{gr}}.00'$ 、 $14^{\text{gr}}.44'$ 、 $12^{\text{gr}}.6'$ 、 $17^{\text{gr}}.19'$ 和 $19^{\text{gr}}.48'$ 。巴黎的摆的长度对等时的摆在这些纬度观测到的长度的超出略大于按照上表中计算出的摆的长度。且所以地球在赤道比上面计算的要高，且往中心比接近表面的矿物更致密，除非也许热带的热使摆的长度有些增加。

的确，皮卡德先生曾观察到，一根铁棒，它在冬季当冰冻时的长度为一呎，在火上加热时它变为1呎又四分之一份。后来拉伊尔先生观察到，一根铁棒，它在冬季相当的时候长六呎，当暴露于夏天的太阳下时长度成为六呎又三分之二份。在前一种情形比后一种情形更热，且在后一种情形比人的身体的外表部分更热。因为金属在夏天的太阳下变得很热。但摆钟的摆杆从不暴露于夏天太阳的炎热之下，且从不吸收等于人的身体外表部分的热。且所以，在时钟中三呎长的摆杆，在夏天的确比在冬天略长，但超出几乎不超过一份的四分之一。因此，在不同区域等时的摆的长度的整个差，不能归之于热的不同。这个差也不能归之于由法兰西派出的天文学家所犯的错误。因为尽管他们的观测彼此不完全相符，但差异如此之小以至能忽略。且对此他们一致同意：等时的摆在赤

道比在巴黎皇家天文台短，差不小于一又四分之一份，不大于 $2\frac{2}{3}$ 份。依里奇先生在卡宴所做的观测，此差为一又四分之一份，依得海斯先生的观测那个差经过修正成为一又二分之一份或者一又四分之三份。依其他人所做的较不精确的观测，那个差约为二份。且这一差异可能部分地来自观测的误差，部分地来自地球内部的不同和山的高度的不同，且部分地来自空气的热度的不同。

据我所知，一根三呎长的铁棒，在英格兰的冬季比在夏季短六分之一份。由于在赤道的热度，从里奇观测到的一又四分之一份的差中除去

这个量，则剩下 $1\frac{1}{12}$ 份，它与前面已由理论推得的 $1\frac{87}{1000}$ 份非常符合。此外，里奇在卡宴所做的观测，十个月的时间他每周重复，并把在那里标记在铁棒上的摆的长度与在法兰西类似地标记的长度相比

较。这种勤奋与细心为其他观测者所缺乏。如果他的观测是可信的，则地球在赤道比在两极高，超出约为十七哩，正如上面由理论所得出的。

命题XXI 定理XVII

二分点退行；且地球的轴，由于在每年运行中的章动，两次向黄道倾斜并两次返回到原来的位置。

由第I卷命题LXVI系理20，这是显然的。但是章动这个运动应当很小，且很难或者全然感觉不到。

命题XXII 定理XVIII

月球的所有运动，以及所有那些运动的不等性（inæquatitas）遵循已确立的原理。

较大的行星，在它们围绕太阳转动期间，可能携带其他较小的行星围绕它们运行，且那些较小的行星，由第一卷命题LXV，显然它们应在焦点在较大的行星的中心的椭圆上运行。此外，它们的运动以多种方式被太阳的作用摄动，且它们受到在我们的月球上观测到的不等性的影响。无论如何，它〔月球〕（由第一卷命题LXVI系理2，3，4和5）运动得较迅速，且向地球所引的半径画出的面积比按照时间的要大，又有弯曲较小的一条轨道，且所以它在朔望比在方照更靠近地球，这些作用被偏心运动的阻碍除外。因为（由命题LXVI系理9）当月球的远地点在朔望时，偏心率为最大；且当它在方照出现时，偏心率为最小；且因此月球当近地点在朔望比在方照时较迅速且更靠近我们，而当远地点在朔望比在方照时更迟缓且更远离我们。此外，远地点前行，且交点退行，而运动是不均匀的。且由于（由命题LXVI系理7和8）远地点在其朔望前行更迅速，且在方照的退行更迟缓，它由前行对退行的超出每年被携带前行。但交点（由命题LXVI系理2）在其朔望静止且在方照最迅速地退行。但月球的最大的纬度，在其方照（由命题LXVI系理10）比在其朔望大，且月球的平均运动在地球的近日点（由命题LXVI系理6）比在其远日点缓慢。这些是被天文学家记录下来的显著的不等性。

也有其他一些不等性没有被以前的天文学家观测到，由于它们月球的运动被如此摄动，以致至今这些运动未能由定律归结为某一法则。因为月球的远地点的和交点的速度或者小时运动，且它们的均差

(æquatio)，以及在朔望的最大的偏心率和在方照的最小的偏心率之间的差，和被称为变差 (variatio) 的不等性，每年的增大和减小 (由命题 LXVI 系理 14) 按照太阳的视直径的三次比。且此外，变差的增大或者减小很近似地按照 (由第一卷引理 X 系理 1 和 2，以及命题 LXVI 系理 16) 方照之间时间的二次比，但在天文学计算上这一不等性通常归入月球的中心差 (prosthaphæresin)，并与它相结合。

命题 XXIII 问题 V

由月球的运动导出木星的和土星的诸卫星的不均匀运动。

由我们的月球的运动可导出木星的月球或者卫星的类似的运动。木星最外面的卫星的交点的平均运动，比我们的月球的交点的平均运动，(由第 I 卷命题 LXVI 系理 16) 按照来自地球围绕太阳的循环时间比木星围绕太阳的循环时间的二次比，和那颗卫星围绕木星的循环时间比月球围绕地球的循环时间的简单比的复合比，且因此在一百年那个交点积累的退行为 $8^{\text{gr}}.24'$ 。里面的卫星的平均运动比这颗卫星的运动，(由同一系理) 如同那颗卫星的循环时间比这颗卫星的循环时间，且因此被给定。此外，每颗卫星的拱点运动的前行比其交点运动的退行，(由同一系理) 如同我们的月球的远地点的运动比其交点的运动，且因此被给定。然而，这样发现的拱点的运动应按 5 比 9 或者约 1 比 2 的比减小，其原因没有时间在这里解释。每颗卫星的交点的和拱点的最大的均差，分别比月球的交点的和拱点的最大的均差，近似地如同在每一均差的一次环绕时间中卫星的交点的和拱点的运动，比在每一均差的一次环绕时间中月球的交点的和拱点的运动。从木星上观看一颗卫星的变差，比月球的变差，由同一系理，如同卫星和月球在环绕太阳期间它们的交点的整个运动的相互之比；且由此 [木星的] 最外面的行星的变差不超过 $5''.12$ 。

命题 XXIV 定理 XIX

海洋的潮起潮落起源于太阳的和月球的作用。

由第 I 卷命题 LXVI 系理 19 和 20，显然海洋在每个太阴日和每个太阳日应有两次上涨和两次回落，且水的最大的高度，在既深且开阔的海洋中，应在发光体靠近一个位置的子午线后小于六小时的时间来临，如在法兰西和好望角之间的大西洋和埃塞俄比亚海的整个东部所发生的，也如在太平洋的智利和秘鲁沿海发生的；在所有这些海岸，海潮在约

第二，第三或者第四个小时发生，除非当来自深海的运动在浅的地方的传播而一直被拖延到第五，第六，第七个小时或者更晚。我从两个发光体中的任何一个靠近一个位置的子午线开始对小时计数，无论发光体在地平线之下或者地平线之上，且一个太阴日的的小时，我意指一段时间的二十四分之一，在此期间月球的视周日运动返回到它昨天留下的那个位置的子午线上。在发光体靠近一个位置的子午线时，举起海洋的太陽的和月球的力最大。但此施加于海洋上的力保持一会儿且被随后施加的一个新力增大，直到海洋上升到最大的高度，这将在一或者两小时内发生，但在海岸经常是在大约三小时，如果在浅的海洋时间会更长。

而且两项运动，它们由两个发光体引起，不能明确地被区分开，而引起一种混合的运动。发光体在合或者冲时他们的作用被联合起来，并造成最大的潮起和潮落。在方照时，太阳当月球下压海水时举起它，且当月球举起海水时下压它；所有涨潮中最低的起源于两种作用的差。且因为，经验证明，月球的作用大于太阳的作用，海水的最大高度约发生在第三个太阴小时。在朔望和方照之外，最大的海潮，它单独由月球的力引起，总应发生在第三个太阴小时，且单独由太阳的力引起的最大的海潮发生在第三个太阳小时，由两者合成的力引起的最大的潮发生在更接近第三个太阴小时的某个中间时间；且因此月球在自朔望到方照的路径中，当第三个太阳小时先于第三个太阴小时，海水的最大高度〔的出现〕也先于第三个太阴小时，最大的时间间隔略后于月球的八分点；且在月球自方照至朔望的路径中，最大的涨潮以相同的时间间隔跟随在第三个太阴小时之后。在开阔的海洋就是如此。因为在河流的入海口，较高的涨潮，在其他情况相同时，它们的顶点（ἀκμήν）较缓慢地来临。

但是发光体的作用与它们离地球的距离有关。因为在较近的距离，它们的作用较大；在较远的距离，它们的作用较小，且这按照它们的视直径的三次比。所以太阳在冬季时；当它在近地点产生较大的作用并使得海潮在朔望略大于，且在方照略小于（其他情况相同）在夏季时的海潮；又月球在它每月的近地点产生一个较十五日之前或者十五日之后当它在远地点时海潮大的潮。因此，最大的两次海潮并不跟随在相继的朔望之后。

每个发光体的作用也与其赤纬或者离赤道的距离有关。因为如果一个发光体被放置在地球的一极，它不断地牵引水的每一部分，没有作用的加强和减退，且因此不产生运动的交替。所以，发光体在从赤道向一极退离时，其作用逐渐失去，且因此在二至的朔望产生的海潮比在二分的朔望产生的小。然而，在二至的方照产生的海潮比在二分的方照产生的大；因为月球的作用，它现在位于赤道，超出太阳的作用甚大。所以，大约在任何一个二分的时候，发光体在朔望发生最大的海潮，且发光体在方照发生最小的海潮。又，在朔望的最大海潮总伴随着在方照的

最小的海潮，正如经验所发现的。此外，由于太阳离地球的距离在冬季比在夏季近，使得春分前的最大的海潮和最小的海潮比在春分后更经常，且在秋分后比在秋分前更经常。

发光体的作用也与位置的纬度有关。指定 A_pEP 为各处被深水覆盖的地球； C 为其中心； P, p 为极； AE 为赤道； F 为赤道之外的任一位置， Ff 为那个位置的纬线； Dd 为在赤道另一侧对应于它的纬线； L 为一个位置，它在三个小时之前被月球占据； H 为地球上竖直地位于 L 之下的位置； h 这个位置的对点；位置 K, k 离 H, h 的距离为90度， CH, Ch 为自地球的中心量起的海的最大高度；且 CK, Ck 为最小高度；再者，如果以轴 Hh, Kk 画一个椭圆，然后如果这个椭圆再围绕长轴 Hh 画一扁球 $HPKhp_k$ ；则这个扁球相当接近地表示了海洋的形状，且 CF, Cf, CD, Cd 为大海在位置 F, f, D, d 的高度。而且，如果在所说的椭圆的旋转中，任意一点 N 画出的圆 NM 截纬线 Ff, Dd 于任意的位置 R, T ，且截赤道 AE 于 S ； CN 为位于这个圆上的所有的位置 R, S, T 处海的高度。因此，在任意位置 F 的周日旋转中，最大的涨潮发生在 F ，在月球经过地平线之上的子午线后的第三个小时；然后，最大的落潮发生在 Q ，在月球落下之后的第三个小时；此后，最大的涨潮发生在 f ，在月球经过地平线之下的子午线后的第三个小时；最后，最大的落潮位于 Q ，在月球升起之后的第三个小时；且靠后在 f 的涨潮小于在前面在 F 的涨潮。因为整个海洋被分为两个半球的流，一个是在北边的半球 KHk ，另一个为相对的半球 Khk ；所以这些可以被称为北流和南流。这些流，它们彼此总是相对的，且轮流来到每一个位置的子午线，它们之间的间隔为十二个太阴小时。且由于北边的区域分享了较多的北流，南边的区域分享了较多的南流，因此在赤道之外的每个地方，发光体在此处升起和下落，交替地产生较大或者较小的海潮。但较大的海潮，当月球向一个位置的天顶点偏斜时，在它经过地平线之上的子午线后大约第三个小时发生，且月球赤纬的改变，使较大的海潮转变为较小的海潮。且这些涨潮之间最大的差发生在二至的时候；特别地，如果月球的升交点位于白羊宫的开端。于是由经验发现，在冬季，早晨的海潮超过傍晚的海潮；且在夏季，傍晚的海潮超过早晨的海潮。依据科尔普雷斯和斯图米的观察，在朴利茅斯，超过的高度约为一呎，在布里斯托尔，这一高度为十五吋。

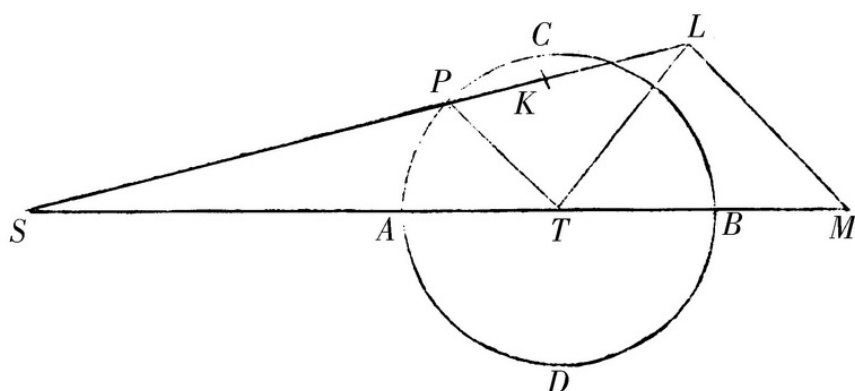
的一个例子由哈雷 给出，他依据水手们在东京 王国 (51) (Regnum Tunquini) 的位于北纬 $20^{\text{gr}}.50'$ 的巴特沙姆 港的观测。在这里当月球穿过赤道后的一天，海水平静；然后，当月球趋向北时，海水开始涨潮和落潮，不是如其他港口的每天两次，而是一次；又当月球下落时，涨潮开始，且当在它升起时，落潮最大。这个海潮与月球的赤纬一起增大，直到第七或者第八天；在接下来的七天它减小的程度与以前增加的程度相同；且当月球的赤纬改变时，涨潮停止并不久变成落潮。因为随后的落潮发生在月球下落时，且涨潮发生在它升起时，直到月球再次改变其赤纬。到这个港口和附近的海峡有两条不同的通道，一为经过大陆和吕宋 岛之间的中国 海，一为经过大陆和婆罗洲 岛之间的印度洋。但是否来自印度洋 的海潮在十二小时的时间，且来自中国 海的海潮在六小时的时间通过这些海峡到来，并由此在第三个和第九个太阳小时发生此类的合成运动；以及那些大海是否有其他情况，我留待由对邻近海岸的观察确定。

至此我已给出了月球和海洋的运动的原因。现在添加一些关于那些运动的量的内容是适宜的。

命题XXV 问题VI

求太阳对月球的运动摄动的力。

指定S为太阳，T为地球，P为月球，CADB为月球的轨道。



在SP上取SK等于ST；又设SL比SK按照SK比SP的二次比，且引LM平行于PT；又若地球向着太阳的加速重力由距离ST或者SK表示，则SL是月球向着太阳的加速重力。它由部分SM，LM合成，其中的LM和SM的部分TM摄动月球的运动，正如已在第一卷命题LXVI及其系理中所阐

述的。既然地球和月球围绕它们的重力的公共的中心旋转，地球围绕那个中心的运动也被类似的力摄动；但是这可以把力的和及运动的和归之于月球，且力的和由与它们相似的直线TM和ML表示。力ML，按其平均的量，比一个向心力，由它月球能以距离PT在自己的轨道上围绕静止的地球运行，（由第一卷命题LXVI系理17）按照月球围绕地球的循环时间比地球围绕太阳的循环时间的二次比，这就是，按照27天7小时43分

比365天6小时9分的二次比，亦即如同1000比 $178\frac{29}{40}$ ，或者1比1782940。但我们在命题四发现，如果地球和月球围绕它们的重力的公

共的中心运行，一个离开另一个的平均距离很接近 $60\frac{1}{2}$ 个地球的平均的半直径。且力，由它月球能以 $60\frac{1}{2}$ 个地球的半直径的一段距离PT围绕静止的地球在轨道上运行，比一个力，由它月球能在相同的时间

以60个地球的半直径的一段距离运行，如同 $60\frac{1}{2}$ 比60；且这个力比在我们周围的重力很接近地如同1比 60×60 。且因此平均的力ML比在地

球的表面的重力，如同 $1 \times 60\frac{1}{2}$ 比 $60 \times 60 \times 60 \times 178\frac{29}{40}$ ，或者1比638092.6。由此，并由直线TM，ML的比，力TM也被给定；且太阳的这些力，由于它们月球的运动被摄动。此即所求。

命题XXVI 问题VII

求面积的小时增量，它由从月球向地球所引的半径在一圆形的轨道上画出。

我们曾说过，面积，它由向地球引半径的月球画出，与时间成比例，但月球的运动由于太阳的作用而受到的扰动除外。我们计划在这里研究[在扰动的情况下]瞬的不等性，或者小时增量。为了使计算更容易，我们想象月球的轨道是圆形的，且除了这里讨论的不等性之外，我们忽略其他一切不等性。由于太阳的巨大的距离，我们也假设直线SP，ST彼此平行。按这种方式，力LM总被化为其自身的平均量TP，且因此力TM将化为其自身的平均量3PK。这些力（由诸定律的系理II）合成力TL；且如果向半径TP落下一条垂线LE，这个力被分解为力TE，EL，其中的TE总沿半径TP作用，对由那个半径TP画出的面积TPC既不加速，也不迟滞；而EL，它沿半径的垂直方向作用，按照它对月球加速或者迟滞的大小，加速或者迟滞画出的面积。月球的那个加速度，在它自方照C到合A的路径中的每一个瞬间所成的，如同加速力EL自身，这就是，如

3PK×TK

同 $\frac{1}{2}TP$ 。时间由月球的平均运动，或者（这几乎得出相同的结果）由角CTP，或者由弧CP表示。以直角在CT上竖立CG等于CT。且圆周的四分之一弧AC被分成无数相等的小部分Pp，等等，由它们相同数目的相等的时间小段能被表示，又引pk垂直于CT，连结TG交KP，kp的延长于F和f；则FK等于TK，且Kk比PK如同Pp比Tp，这就是，按照给定的

3PK×TK

比，且因此FK×Kk或者面积FKkf，如同 $\frac{1}{2}TP$ ，亦即，如同EL；且由复合，整个面积GCKF如同在整个时间施加于月球的力EL的总和，因此也如同由这个和生成的速度，亦即，如同画出面积CTP的加速度，或者瞬的增量。力，由它月球能在其27天7小时43分钟的循环时间CADB，以距离TP围绕静止的地球运行，它使一个物体在时间CT下落，

画出 $\frac{1}{2}CT$ 的一个长度，并获得一个速度，它等于月球在自己的轨道上运动的速度。这由第I卷命题IV系理9是显然的。但是，因为向TP垂直落下的Kd是EL的三分之一，它等于在八分点的TP的或者ML的一半，在八分点的力EL，在这里它最大，按照3比2之比超过力ML，且因此比那个力，由它月球能在自己的循环时间围绕静止的地球运行，如同100比 $\frac{2}{3}$

$\frac{1}{2}$ 或者11915，则在时间CT应生成一个速度，它是月球速度的 $\frac{100}{11915}$ ，但在时间CPA按照CA比CT或者TP之比，生成较大的一个速度。设在八分点的最大的力EL用等于矩形 $\frac{1}{2}TP \times Pp$ 的面积FK×Kk表示。且速度，它能由最大的力在任意时间CP生成，比一个速度，它由较小的力EL在相同的时间生成，如同矩形 $\frac{1}{2}TP \times CP$ 比面积KCGF；但在整个时间CPA生成的速度彼此如同矩形 $\frac{1}{2}TP \times CA$ 和三角形TCG，或者如同四分之一圆的弧CA和半径TP。且因此（由《几何原本》第V卷命题

IX）后一速度，在整个时间所生成的，是月球的速度 $\frac{100}{11915}$ 。对月球的这个速度，它与面积的瞬相似，加上并减去另一个速度的一半；且如果平均的瞬用数11915表示，则和11915 + 50或者11965表示在朔望A时面积的最大的瞬，且差11915 - 50或者11865表示在方照时同一面积的最小的瞬。所以，在相等的时间在朔望和在方照画出的面积，彼此如同11965比11865。最小的瞬11865加上一个瞬，它比瞬的差100如同四边形FKCG比三角形TCG（或者结果一样，如同正弦PK的平方比半径TP的平方，亦即，如同Pd比TP）；则和表示当月球在居间的任意位置P时面积的瞬。

的距离按照来自面积的二分之一次正比和小时运动的二分之一次反比的复合比。此即所求。

系理1 因此，月球的视直径被给定，因为它与月球离地球的距离成反比。让天文学家尝试这一规则与天象何等相符。

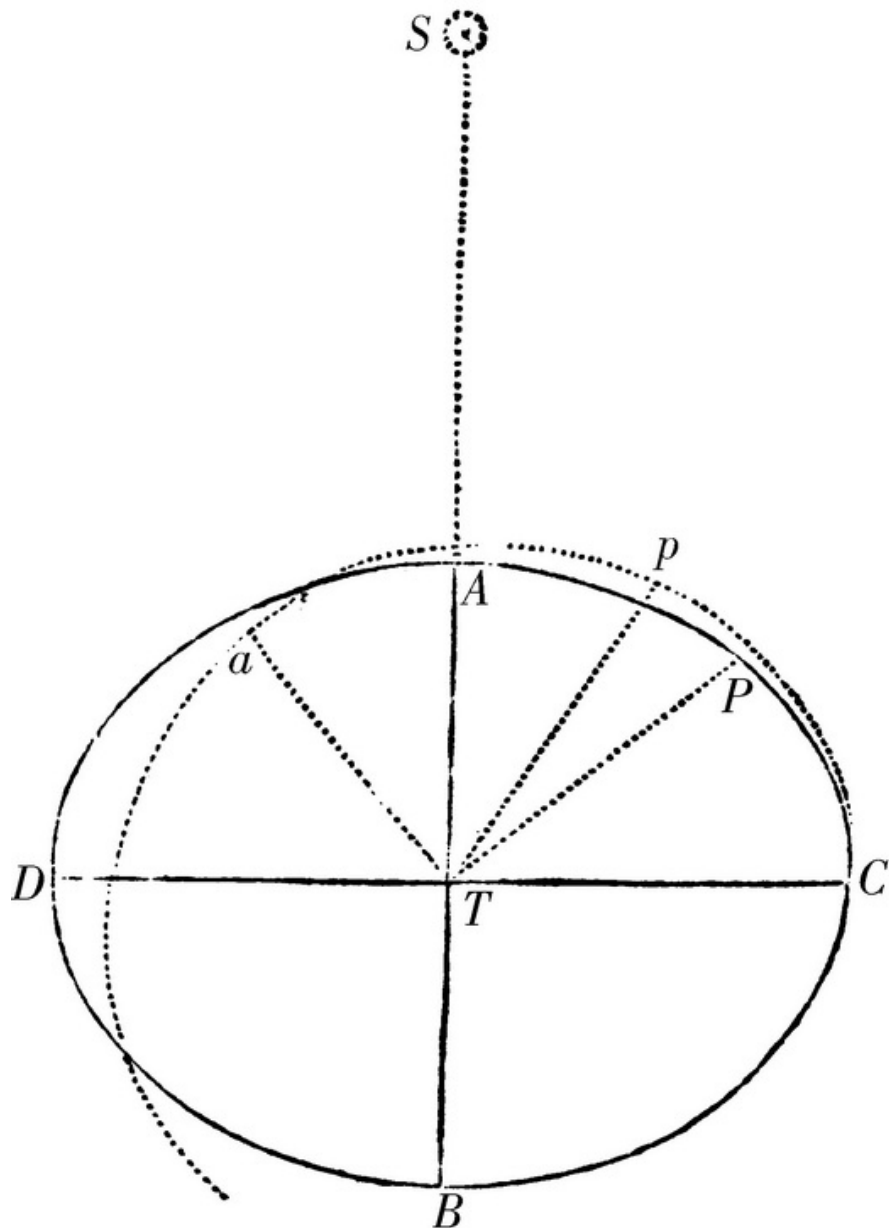
系理2 因此，从天象可以较以前更精确地确定月球的轨道。

命题XXVIII 问题IX

求轨道的直径，月球应在其上运动，它无偏心率。

由一个运动物体画出的轨道的曲率，如果它沿垂直于那个轨道的方向被牵引，与吸引成正比且与速度的平方成反比。我假定曲线的曲率彼此按照相对于相等的半径的切角的正切或者正弦的最终比，当那些半径减小以至无穷时。但在朔望向着地球的月球的吸引是其向着地球的重力对太阳的力2PK的超出（见527页上的图），由这个力[2PK]向着太阳的月球的加速重力超过向着太阳的地球的加速重力或者被后者超过。但在方照，那个吸引是向着地球的月球的重力和太阳的力KT的和，由它

[KT]月球被向着地球牵引。且这些吸引，如果称 $\frac{AT+CT}{2}$ 为N，很近似地如同 $\frac{178725}{AT_q} - \frac{2000}{CT \times N}$ 和 $\frac{178725}{CT_q} + \frac{1000}{AT \times N}$ ；或者如同 $178725N \times CT_q - 2000AT_q \times CT$ 和 $178725N \times AT_q + 1000CT_q \times AT$ 。因为如果向着地球的月球的加速重力用数178725表示，平均力ML，它在方照等于PT或者TK并向着地球牵引月球，为1000，则平均力TM在朔望为3000；如果从它减去平均力ML，被保留的力为2000，由它月球在朔望被拉离地球，且我在上面称它为2PK。但是在朔望A和B时月球的速度比它在方照C和D时的速度，如同CT比AT和在朔望时由向地球引半径的月球所画的面积的瞬比在方照时同样的面积的瞬的联合，亦即，如同11073CT比10973AT。取这个比的反比两次和前一个比的正比一次，则月球的轨道在朔望的曲率比在方照它的曲率成为 $120406729 \times 178725 AT_q \times CT_q \times N - 120406729 \times 2000 AT_{qq} \times CT$ 比 $122611329 \times 178725 AT_q \times CT_q \times N + 122611329 \times 1000 CT_{qq} \times AT$ ，亦即，如同 $2151969 AT \times CT \times N - 24081 AT_{cub.}$ 比 $2191371 AT \times CT \times N + 12261 CT_{cub.}$ 。



因为不知道月球的轨道的形状，假设我们代之以一个椭圆 $DBCA$ ，地球被放置在它的中心，且其长轴 DC 位于方照之间，短轴 AB 位于朔望之间。但是，由于这个椭圆的平面以一个角运动围绕地球旋转，且轨道，我们正考虑其曲率，应在完全失去所有角运动的平面上被画出，我们必须考虑一个图形，它由月球在那个椭圆上运行时在这个平面上画出，这就是图形 Cpa ，它的每个点 p 这样被发现，在椭圆上取任意点 P ，它表示月球的位置，并引 Tp 等于 TP ，使得角 PTp 等于太阳自方照 C 后完

成的视运动；或者（这几乎得出相同的结果）使得角CTp比角CTP如同月球的会合周期的时间比循环运行的时间，或者 $29^d.12^h.44'$ （52）比 $27^d.7^h.43'$ 。所以按相同的比取角CTa比直角CTA，并使长度Ta等于TA，则a为这个轨道Cpa的下拱点且C为上拱点。但是，通过计算，我发现轨道Cpa在顶点a的曲率，和以中心T间隔TA所画出的圆的曲率之间的差，比椭圆在顶点A的曲率和同一个圆的曲率的差，按照角CTP比CTp的二次比；且椭圆在A的曲率比那个圆的曲率，按照TA比TC的二次比；又那个圆的曲率比以中心T和间隔TC所画出的圆的曲率，如同TC比TA；但这个曲率比椭圆在C的曲率，按照TA比TC的二次比；则椭圆在顶点C的曲率和最后一个圆的曲率之间的差，比图形Tpa在顶点C的曲率和同一个圆的曲率之间的差，按照角CTp比角CTP的二次比。这些比容易从切角的和那些角的差的正弦推得。此外，通过相互比较这些比，得出图形

Cpa在a的曲率比在C它的曲率，如同 $AT_{cub} + \frac{16824}{100000} CT_q \times AT$ 比 $CT_{cub} + \frac{16824}{100000} AT_q \times CT$ 。这里数 $\frac{16824}{100000}$ 代表角CTP和CTp的平方的差除以较小的角CTP的平方，或者（这是一样的）时间 $27^d.7^h.43'$ 和 $29^d.12^h.44'$ 的平方的差除以时间 $27^d.7^h.43'$ 的平方。

所以，由于指定a为月球的朔望，且C为它的方照，刚才发现的比例应与上面已发现的月球的轨道在朔望的曲率比在方照它的曲率是相同的。因此，为发现CT比AT的比例，我将外项和外项且内项和内项彼此相乘。把得到的项除以 $AT \times CT$ ，变成 $2062.79 \times CT_{qq} - 2151969N \times CT_{cub} + 368676N \times AT \times CT_q + 36342 AT_q \times CT_q - 362047N \times AT_q \times CT + 2191371N \times AT_{cub} + 4051.4AT_{qq} = 0$ 。当我把项AT和CT的和之半N写成1，且它们的差之半设为x，则 $CT = 1 + x$ ，且 $AT = 1 - x$ ；在方程中代入这些值并解所得的方程，得到x等于0.00719，且因此半直径CT为

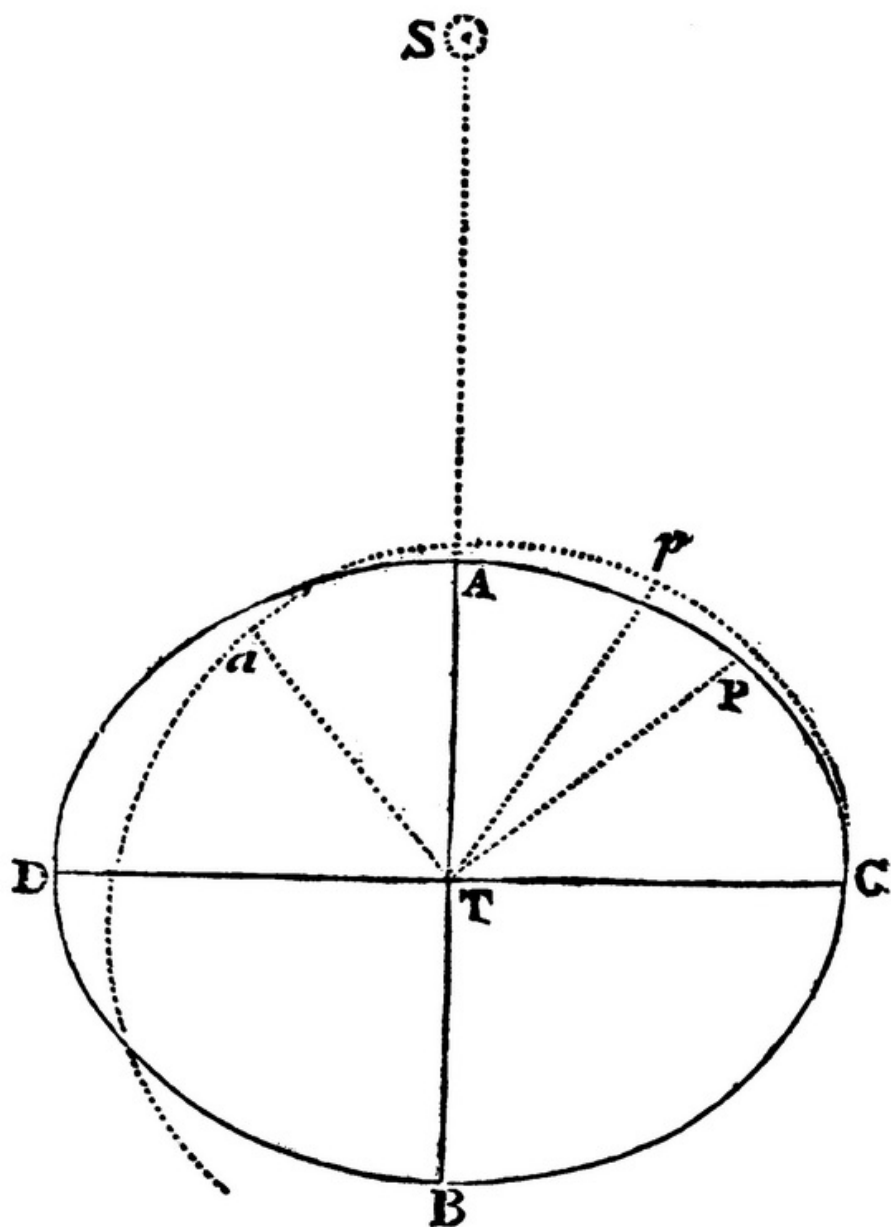
1.00719 。半直径AT为0.99281，这些数彼此非常近似地如同 $70\frac{1}{24}$ 和 $70\frac{1}{24}$ 。所以，月球在朔望时离地球的距离比在方照时它离地球的距离（摈弃考虑偏心率）如同 $69\frac{1}{24}$ 比 $70\frac{1}{24}$ ，或者取整数如同69比70。

命题XXIX 问题X

求二均差（*variatio lunae*）。

这一不等性部分地起源于月球的轨道的椭圆形状，部分地来自面积

的瞬的不等性，面积由向地球引半径的月球画出。如果月球P在椭圆DBCA上围绕在椭圆中心静止的地球运动，且向地球引的半径TP画出的面积CTP与时间成比例；又椭圆的最大半直径CT比最小的半直径TA如同70比69；角CTP的正切比从方照C算起的平均运动的角度的正切，如同椭圆的半直径TA比它的半直径TC或者69比70。但当月球自方照向朔望前进时，面积CTP的画出应如此被加速，在月球的朔望它的瞬比在方照它的瞬如同11073比10973，且使在任意中间位置P时[面积的]瞬对在方照时[面积的]瞬的超出如同角CTP的正弦的平方。这会足够精确地发生，如果角CTP的正切按照数10973比数11073的二分之一比减小，亦即，按照数68.6877比数69之比减小。由此，角CTP的正切现在比平均运动的正切如同68.6877比70，且在八分点，那里的平均运动为 45^{gr} ，发现角CTP为 $44^{\text{gr}}.27'.28''$ ，从平均运动的角 45^{gr} 中减去它，剩下最大的变差为 $32'.32''$ 。事情将会如此，如果月球自方照向朔望前进只画出九十度的角CTA。但是，因为地球的运动，由此运动太阳的视运动被前移，月球，当它赶上太阳时，画出的角CTa按照月球的会合周期的时间比它运行的循环时间，亦即，按照 $29^{\text{d}}.12^{\text{h}}.44'$ 比 $27^{\text{d}}.7^{\text{h}}.43'$ 的比大于直角。且按这种方式围绕中心的所有角接相同的比被扩大，而最大的变差不再是 $32'.32''$ ，现在按相同的比增大为 $35'.10''$ 。



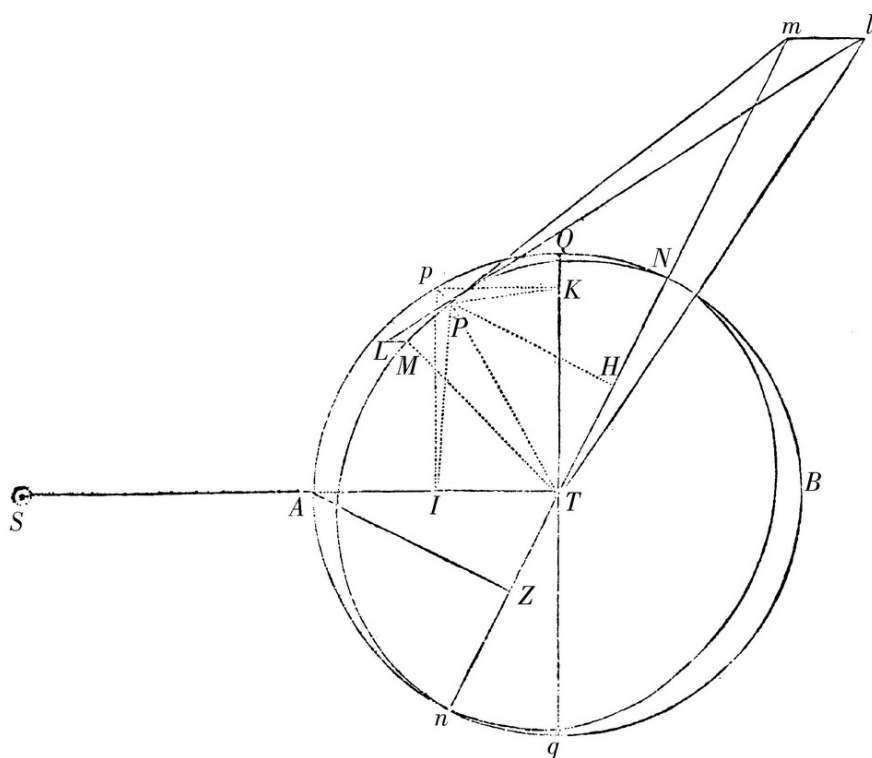
这是在太阳离地球的平均距离上，忽略差异，它们可能起源于大轨道（*orbis magnus*）的曲率以及太阳对镰刀状的朔月的作用比对凸形的望月的作用大，得到的。在太阳离地球的其他距离上，最大的变差按照一个比，它由来自会合周期的时间（每年的时间被给定）的二次正比和太阳离地球的距离的三次反比复合而成。且因此，在太阳的远地点，最大的变差为 $33'.14''$ ，且在它的近地点为 $37'.11''$ ，只要太阳的偏心距（53）

比大轨道的横截的半直径如同 $16\frac{15}{16}$ 比1000。

但目前为止，我们已研究了在无偏心率的一条轨道上的变差，在此轨道上，月球在它自己的八分点时总在它离地球的平均距离上。如果月球，由于其偏心率，它离地球的距离大于或者小于如果它在这个轨道上的距离，变差较按照这个规则的变差会略大，或者略小，但超出或者不足我留给天文学家们从天象上确定。

命题XXX 问题XI

在一个圆轨道上求月球的交点的小时运动。



指定S为太阳，T为地球，P为月球，NPn为月球的轨道，Npn为轨道在黄道的平面上的投影，N，n为交点，nTNm为无限延长的交点线；PI，PK为落到直线ST，Qq上的垂线，Pp为落到黄道的平面上的垂线；A，B为在黄道的平面上的月球的朔望；AZ为落到交点线Nn上的垂线；Q，q为月球在黄道的平面上的方照，且pK为落到方照之间的直线Qq上

现在指定PM为一段弧，它由月球在给定的极短的时间画出，且ML为一条短线，在相同的时间月球在施加所说的力3IT的情况下能画出它。连结PL，MP并延长它们至m和l，在那里它们与黄道的平面相交。又在Tm上落下垂线PH。又，因为直线ML平行于黄道的平面；且由于直线ml位于那个平面上，它们不可能相交，然而这两条直线位于一个共同的平面LMPml上；这些直线平行，且由此三角形LMP，lmP相似。现在，由于MPm在轨道的平面上，在其上在位置P的月球在运

动，Mpm交过那个轨道的交点N，n引的直线Nn于点m。又由于力，由它短线LM的一半被生成，如果整个力同时且一次施加于位置P，将生成那整条直线；并使月球沿其弦为LP的弧运动，因此月球从平面MPmT上被迁移到平面LPIT上；由那个力产生的交点的角运动等于角mTl。但是ml比mP如同ML比MP，且所以，由于MP因为时间的给定而被给定，ml如同矩形ML×mP，亦即，如同矩形IT×mP。又，角mTl，只要角Tml为直角，就如同 $(ml)/(Tm)$ ，且因此如同 $(IT \times Pm)/(Tm)$ ，亦即（由于Tm和mP，TP和PH成比例）如同 $(IT \times PH)/(TP)$ ，由于TP给定，因此如同ML×PH。但是，如果角Tml，或者角STN是倾斜的，角mTl按照角STN的正弦比半径，或者AZ比AT之比而更小。所以交点的速度如同IT×PH×AZ，或者如同三个角TPI，PTN和STN的正弦之下的容量。

如果那些角，当交点在方照和且月球在朔望时，为直角，短线ml远离以至无穷，且角mTl变得等于角mPl。但在这种情况下，角mPl比角PTM，它由月球在相同的时间由它的视运动围绕地球画出，如同1比59.575。因为角mPl等于角LPM，亦即，等于月球从一直线路径偏转的角，它能单独由所说的太阳的力3IT在那段给定的时间生成，如果月球的重力消失；且角PTM等于月球从一直线路径偏转的角，它能由月球被保持在它自己的轨道上的那个力在相同的时间生成，如果太阳的力3IT消失。且这些力，按照我们上面所说，彼此之比如同1比59.575。所以，由

于月球相对于恒星的小时平均运动为 $32'.56''^{27}$ ， $12\frac{1}{2}^{iv}$ ，在这种情况下交点的小时运动为 $33''.10.33^{iv}.12^v$ 。但是在其他情形，交点的小时运动比 $33''.10.33^{iv}.12^v$ 如同三个角TPI，PTN，和STN的正弦（或者月球离方照的，月球离交点的和交点离太阳的距离）之下的容量比半径的立方。且每当任一个角的符号从正变负，且又从负变正时，退行运动应变为前行运动且前行运动变为退行运动。因此，当月球位于方照之一和离方照最近的交点之间时，交点前行。在其他情形，交点退行，且由于退行对前行的超出交点每月被携带着向后移动。

有的速度均匀地持续，它们将画出二倍于它们实际画出的空间；且所以平均的运动，如果以它均匀地持续，能画出它们以不等的运动实际画出的空间，是它们在月球的朔望所具有的运动的一半。因此，由于最大的小时运动，如果交点在方照，是 $33''.10.33^{iv}.12^v$ ，在这一情形的小时平均运动是 $16''.35.16^{iv}.36^v$ 。且由于交点的小时运动总如同 AZ_{qu} 和面积PDdM的联合，且所以交点的小时运动在月球的朔望如同 AZ_{qu} 和面积PDdM的联合，亦即（由于画出的面积PDdM在朔望被给定）如同 AZ_{qu} ，平均运动也如同 AZ_{qu} ；且因此这个运动，当交点在方照之外，比 $16''.35.16^{iv}.36^v$ ，如同 AZ_{qu} 比 AT_{qu} 。此即所证。

命题XXXI 问题XII

在一个椭圆轨道上求月球的交点的小时运动。

指定 $Qpmaq$ 为以长轴 Qq ，短轴 ab 画出的一个椭圆， $QAqB$ 为一个外接圆； T 为在两者公共的中心的地球， S 为太阳， p 为在椭圆上运动的月球，且 pm 为在给定的极短的时间段月球画出的弧， N 和 n 为由直线 Nn 联结的交点， pK 和 mk 为落在轴 Qq 上的垂线并向两边延长直到它们交圆于 P 和 M ，且与交点线交于 D 和 d 。再者，如果月球，由向地球引的一个半径，画出的面积与时间成比例，在椭圆上的交点的小时运动如同面积 $pDdm$ 和 AZ_q 的联合。

比cR的联合，亦即，如同fT比FT和FG比ce的联合），因为两边除去FG比ce之比，剩下fg比FG之比和fT比FT之比，有fg比FG如同fT比FT；且因此FG和fg对地球T所张的角彼此相等。但那些角（由我们在上一命题所陈述的）等于是交点的运动，在此期间月球在圆上跑过弧PM，在椭圆上跑过弧pm；且所以在圆上和在椭圆上交点的运动彼此相等。事情就是如

此，只要fg比ce如同fY比cY，亦即，如果fg等于 $\frac{ce \times fY}{cY}$ ，但是，由于

三角形fgp, cep相似，fg比ce如同fp比cp；且因此fg等于 $\frac{ce \times fp}{cp}$ ；且所以角，它由fg实际张成，比前一个角，它由FG张成，这就是，在椭圆上

交点的运动比在圆上交点的运动，如同这个fg或者 $\frac{ce \times fp}{cp}$ 比前一个fg或者 $\frac{ce \times fY}{cY}$ ，亦即，如同fpxcY比fYxcP，或者fp比fY和cY比cP，这就是，

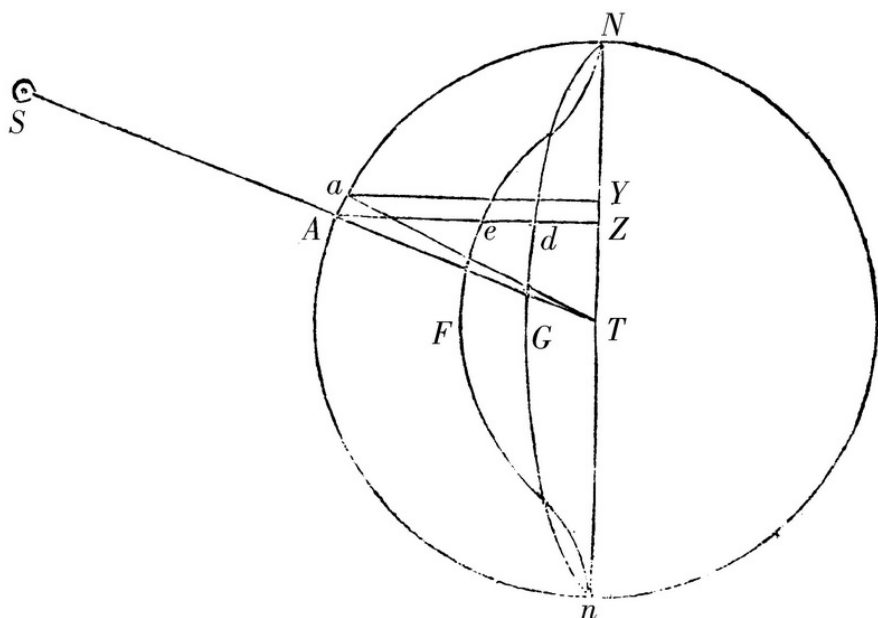
如果与TN平行的ph交FP于h，如同Fh比FY和FY比FP；这就是，如同Fh比FP或者Dp比DP，且因此如同面积Dpmd比面积DPMd。且所以，因为（由命题XXX系理1）后一个面积和AZ_q的联合与在圆上交点的小时运动成比例，则前一个面积和AZ_q的联合与在椭圆上交点的小时运动成比例。此即所证。

方照时的缺失，如同那些数的和之半11023比它们的差之半50。因此，由于月球在其轨道的每一个相等的小部分的时间与它的速度成反比，在八分点时的平均的时间比在方照时时间的超出，以及在朔望时的缺失，由于这个原因，很接近地如同11023比50。但对从方照到朔望，我发现在任一个位置的面积的瞬对在方照的最小的瞬的超出，很近似地如同月球离方照的距离的正弦的平方；且所以在任意位置的瞬和在八分点的平均的瞬的差如同月球离方照的距离的正弦的平方与45度的正弦的平方，或者半径的平方的一半的差；且在八分点和方照之间任一位置的时间的增量，以及在八分点和朔望之间其减量，按照相同的比。但交点的运动，在此期间月球跑过任一相等的一小段轨道，按照时间的二次比被加速或者迟滞。因为那个运动，当月球跑过PM（其他情况相同）期间，如同ML，又ML按照时间的二次比。所以，交点在朔望的运动，在月球跑过其轨道的给定的小部分的时间所完成的，按照数11073比数11023的二次比减小；且减量比剩余的运动如同100比10973，比总的运动很近似地如同100比11073。但在八分点和朔望之间的位置上的减量和在八分点和方照之间的位置上的增量，比这个减量，很近似地如同在那些位置的整个运动比在朔望的整个运动，和月球离方照的距离的正弦的平方与半径的平方的一半之间的差比半径的平方的一半的联合。因此如果交点在方照，并取离八分点等距离的两个位置，一个在一侧，一个在另一侧，且离朔望和离方照以同样的距离取另两个位置，又若从在朔望和八分点之间的两个位置的运动的减量减去在其余两个位置的运动的增量，这两个位置在八分点和方照之间；剩下的减量等于在朔望的减量，进行计算容易得出。且所以，平均的减量，应从交点的平均运动减去的，是在朔望的减量的四分之一。在朔望交点的整个小时运动，在月球向地球所引半径画出的面积被假定为与时间成比例时，为 $32''.42.7^{iv}$ 。且交点的运动的减量，在现在月球更迅速地画出相同的空间的时间里，按我们刚才所说，比这个运动，如同100比11073；且因此那个减量为 $17.43^{iv}.11^v$ ，它的四分之一为 $4.25^{iv}.48^v$ ，从上面发现的平均小时运动 $16''.21.3^{iv}.30^v$ 减去它，剩下正确的平均小时运动 $16''.16.37^{iv}.42^v$ 。

如果交点在方照之外，且针对离朔望距离相等的两个位置，一个在一侧，一个在另一侧；当月球在这些位置时，交点的运动的和，比当月球在同样的位置且交点在方照时运动的和，如同 AZ_{qu} 比 AT_{qu} 。且运动的减量，它起源于刚才阐述的原因，相互之比如同运动自身，所以剩下的运动相互之比如同 AZ_{qu} 比 AT_{qu} ，且平均运动如同剩下的运动。于是正确的平均小时运动，在交点任意给定的位置，比 $16''.16.37^{iv}.42^v$ ，如同 AZ_{qu} 比 AT_{qu} ；亦即，如同交点离朔望的距离的正弦的平方比半径的平方。

求月球的交点的平均运动。

平均年运动是在一年中的所有平均小时运动的和。设想交点在N，且由于每一小时的运动已完成，它被拉回到原来的位置，使得尽管有它自身的正常运动，相对于恒星它总被保持在某一给定的位置。在此期间太阳S，由于地球的运动，太阳从交点前进且以均匀的运动完成其视年路径。此外，设Aa为给定的极短的弧，总向太阳引直线TS，它与圆NAn的相交部分在给定的极短的时间画出弧Aa：则平均小时运动（由已显示的）如同AZq，亦即（由于AZ，ZY成比例）如同AZ和ZY之下的矩形，这就是，如同面积AZYa。从开始所有平均小时运动的和，如同所有面积aYZA的和，亦即，如同面积NAZ。但是最大的[面积]AZYa等于弧Aa和圆的半径之下的矩形；且所以在整个圆中所有矩形的和比同样数目的最大的矩形的和，如同整个圆的面积比整个圆的圆周和半径之下的矩形，亦即，如同1比2。此外，最大的矩形对应的小时运动，是 $16''.16.37^{iv}.42^v$ 。且这个运动，在一个整恒星年的365天6小时9分钟中累计为 $39^{gr}.38'.7''.50$ 。且因此，它的一半 $19^{gr}.49'.3''.55$ ，是对应于整个圆的交点的平均运动。且交点的运动，在太阳自N前进到A的时间，比 $19^{gr}.49'.3''.55$ ，如同面积NAZ比整个圆。

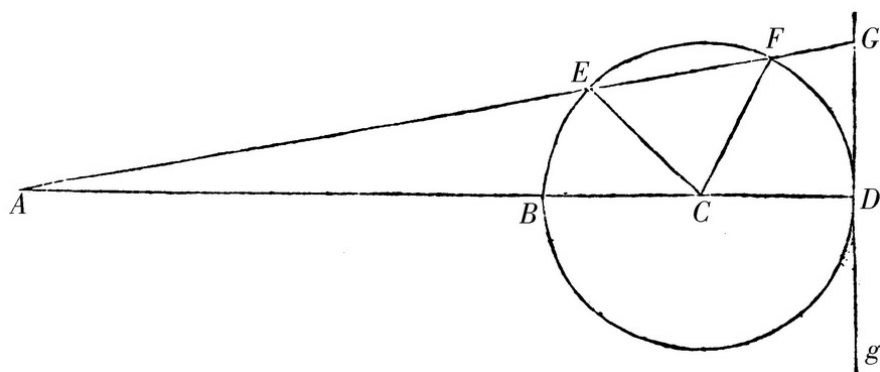


这些论断如此来自假设，交点每小时被拉回到它原来的位置，这样使得太阳在一整年过完时返回到相同的交点，它曾经从这里开始离开。但是由于交点的运动使得太阳更迅速地转回到交点，且现在必须计算时

间的缩短。由于太阳在一整年完成360度，且在相同的时间交点以其最大的运动完成 $39^{\text{gr}}.38'.3''.50$ ，或者 39.6355 度；又在任意位置N时交点的平均运动比在方照时它的平均运动，如同 AZ_q 比 AT_q ：太阳的运动比在N时交点的运动，如同 $360AT_q$ 比 $39.6355AZ_q$ ；亦即，如同 $9.0827646AT_q$ 比 AZ_q 。因此，如果整个圆的圆周 NA_n 被分为相等的小部分 Aa ，时间，在此期间太阳跑过小部分 Aa ，如果圆静止，比一段时间，在此期间它跑过相同的小部分，如果圆与交点一起围绕中心T旋转，与 $9.0827646AT_q$ 比 $9.0827646AT_q + AZ_q$ 成反比。由于时间与跑过小部分的速度成反比，且这个速度是太阳的和交点的速度之和。所以时间，如果在此期间交点没有运动，太阳跑过弧 NA ，由扇形 NTA 表示，且时间的小部分，在此期间它跑过极短的弧 Aa ，由扇形的小部分 ATa 表示；又（在 Nn 上落下垂线 aY ）如果在 AZ 上取 dZ ，其长度使得 dZ 和 ZY 构成的矩形比扇形的小部分 ATa 如同 AZ_q 比 $9.0827646AT_q + AZ_q$ ，亦即，使得 dZ

$\frac{1}{2}$ AZ 如同 AZ_q 比 $9.0827646AT_q + AZ_q$ ， dZ 和 ZY 构成的矩形表示在弧 Aa 被跑过的整个时间中起源于交点运动的时间的减量。且如果点 d 占据曲线 $NdGn$ ，曲线的面积 NdZ 是整个减量，在此期间整个弧 NA 被跑过；所以扇形 NAT 对面积 NdZ 的超出是那整个时间。又因为交点的运动在较短时间按时间的比较小，面积 $AaYZ$ 应按相同的比减小。这将会发生，如果在 AZ 上取一段长度 eZ ，它比长度 AZ 如同 AZ_q 比 $9.0827646AT_q + AZ_q$ 。因为这样 eZ 和 ZY 构成的矩形比面积 $AZYa$ 如同时间的减量，在此期间弧 Aa 被跑过，比整个时间，在此期间弧 $[Aa]$ 被跑过，如果交点静止：所以那个矩形对应于交点的运动的减量。又，如果点 e 据曲线 $NeFn$ ，整个面积 NeZ ，它是所有减量的和，在弧 AN 被跑过的时间，对应于整个减量；且剩余的面积对应于剩余的运动，在整个弧 NA 被太阳的和交点的联合的运动跑过的时间，它是交点的真运动。现在，由无穷级数法找到半圆的面积比图形 $NeFn$ 的面积，很接近地如同793比60。但是运动，它对应于整个圆，是 $19^{\text{gr}}.49'.3''.55$ ，且所以运动，它对应于二倍的图形 $NeFn$ ，是 $1^{\text{gr}}.29'.58''.2$ 。从前一个运动中减去它，剩下 $18^{\text{gr}}.19'.5''.53$ ，是交点相对于恒星在它两次与太阳会合期间的整个运动；且从太阳的年运动360度中减去这个运动，剩下的 $341^{\text{gr}}.40'.54''.7$ 是太阳在相同的会合期间的运动。但由于这个运动比年运动 360^{gr} ，如同刚发现的交点的运动 $18^{\text{gr}}.19'.5''.53$ 比它自己的年运动，所以它为 $19^{\text{gr}}.18'.1''.23$ 。这是在一个恒星年中交点的平均运动。由天文表这个值是 $19^{\text{gr}}.21'.21''.50$ 。差小于整个运动的三分之一，且似乎起源于月球的轨道的偏心率和对于黄道的平面的倾角。由于轨道的偏心，交点的运动被过度加速，另一方面，由于其倾角，交点的运动有些被迟滞，并导致其恰当的速度。

需要。因为由于月球对于黄道的平面的倾角的变化附属于两个均差，一为半年的，一为一月的；这个变差的月均差（*menstrua inaequalitas*）和交点的月差，彼此相互节制和修正，使得两者在确定月球的纬度中能被忽略。



系理 从本命题和前面的一个命题，显然，交点在它们的朔望是静止的，但在方照，它们以 $16''.19.26^{\text{iv}}$ 的小时运动退行。且在八分点，交点的运动的变差为 $1^{\text{gr}}.30'$ 。所有这些与天象适相吻合。

解释

求交点的运动的其他方法已由格雷欣 [学院] 的天文学教授约翰·梅钦 和医学博士亨利·彭伯顿 分别发现。这个方法在别处曾被提到。两人的论文，就我所见，包含两个命题，且两者彼此一致。梅钦先生的论文，由于先到我手中，附于此。

论月球的交点的运动

命题 I

离开交点的太阳的平均运动，由太阳的平均运动和那个平均运动之间的几何比例中项确定，太阳由那个平均运动最迅速地退离在方照的交点。

设T为地球所在的位置， Nn 为在任意给定的时刻月球的交点线，引一直线KTM与这条直线成直角，直线TA围绕中心以太阳和交点相互退离的角速度转动，如此使得静止的直线 Nn 和旋转的TA之间的角总等于太阳的和交点的位置之间的距离。现在如果任意的直线TK被分成部分TS和SK，使得它们如同太阳的平均小时运动比在方照时交点的平均小时运动，且设直线TH是部分TS和整体TK之间的比例中项，其中的这条直线 [TH] 与太阳离开交点的平均运动成比例。

阳的速度按照这个比。所以在方照扇形ATa被分成与速度成比例的部分。又因为矩形KHM比正方形HT如同[矩形]FBf比正方形BG，且矩形AB β 等于矩形FBf。所以一小块面积ABba当它最大时比余下的扇形TBb，如同矩形AB β 比正方形BG。但这些小面积的比总如同矩形AB β 比正方形BT；且所以在位置A时的小面积ABba按照BG比BT的二次比，就是按照太阳离交点的距离的正弦的二次比，小于在方照时的类似的小面积。又由于所有小面积ABba的和，即空间ABN如同交点在一段时间的运动，在此期间太阳通过弧NA远离交点。且剩下的空间，即椭圆扇形NTB如同太阳在相同时间的平均运动。所以，因为交点的平均年运动是它在一段时间发生的运动，在此期间太阳完成了自己的循环，交点离开太阳的平均运动比太阳自身的平均运动，如同圆的面积比椭圆的面积，这就是，如同直线TK比直线TH，即TK和TS之间的比例中项；或者得到同样的结果，如同比例中项TH比直线TS。

命题 II

给定月球的交点的平均运动求真实运动。

设角A为太阳离交点的平均位置的距离，或者太阳离开交点的平均运动。如果又取角B，它的正切比角A的正切如同TH比TK，这就是，按照太阳的平均小时运动比当交点位于方照时太阳离开交点的平均小时运动的二分之一次比；同一个角B是太阳离开交点的真实位置的距离。因为连结FT，且从上一命题的证明中，角FTN是太阳离交点的平均位置的距离，而角ATN为太阳离交点的真实位置的距离，且这些角的正切彼此如同TK比TH。

系理 因此，角FTA为月球交点的均差，且当这个角的正弦最大时是在八分点，它比半径如同KH比TK + TH。但在其他任意位置A这个均差的正弦比最大的正弦，如同角的和FTN + ATN的正弦比半径：这几乎如同二倍的太阳离交点的平均位置的距离（即2FTN）的正弦比半径。

解释

如果交点的平均小时运动在方照为 $16''.16.37^{iv}.42^v$ ，这就是在整个恒星年中为 $39^\circ.38'.7''.50'''$ ，TH比TK按照数9.0827646比数10.0827646的二分之一次比，这就是，如同18.6524761比19.6524761。且所以TH比HK如同18.6524761比1，这就是如同太阳在一个恒星年中的运动比交点的平

均运动 $19^\circ.18'.1''$ 。 $23\frac{2}{3}'''$ 。

但是，如果月球的交点的平均运动在20儒略年 (54) 的 $386^{\circ}.50'.15''$ ，作为在观测中得到的并用于月球的理论：则交点的平均运动在一恒星年为 $19^{\circ}.20'.31''.58'''$ ，且TH比HK如同360^{gr} 比 $19^{\circ}.20'.31''.58'''$ ，这就是，如同18.61214比1，因此交点在方照的平均小时运动成为 $16''.18.48^{iv}$ 。且交点在八分点的最大均差为 $1^{\circ}.29'.57''$ 。

命题XXXIV 问题XV

求月球的轨道对于黄道的平面的倾角的小时变差。

指定A和a为朔望；Q和q为方照；N和n为交点；P为月球在它自己轨道上的位置，p为那个位置在黄道的平面上的射影，且为mTl为交点的运动的瞬如上。且如果向直线Tm落下垂线PG，连结pG，并延长它直至交Tl于g，再者也连结Pg；角PGp为当月球在P时月球的轨道对黄道的平面的倾角；且角Pgp为相同的轨道在时间的瞬完成之后的倾角，且因此角GPg为倾角的瞬时变化。但这个角GPg比角GTg如同TG比PG和Pp比PG的联合。且所以，如果以一小时代替时间的瞬；由于角GTg（由命题XXX）比角 $33''.10.33^{iv}$ 如同 $IT \times PG \times AZ$ 比 $AT_{cub.}$ ，则角GPg（或者倾角的小时变差）比 $33''.10.33^{iv}$ ，如同 $IT \times AZ \times TG \times [(Pp) / (PG)]$ 比 $AT_{cub.}$ ，此即所求。

$$2Mp \times AT_q.$$

系理3 所以，在交点的一个给定的位置，平均小时变差，它从该处均匀地持续一个月能产生那个月变差，比 $33''.10.33^{iv}$ ，如同

$$\frac{AZ \times TZ}{PG \times 4AT} \times \left[\frac{Pp}{PG} \right] \text{比} 2AT_q, \text{或者如同} Pp \times \frac{\frac{1}{2}AT}{PG \times 4AT} \text{比}$$

$\frac{AZ \times TZ}{\frac{1}{2}AT}$ 比 $4AT$ 如同二倍的角 AT_n 的正弦比四倍的半径）如同同一个倾角的正弦乘以二倍的交点离太阳的距离的正弦比四倍的半径的平方。

系理4 因为，当交点在方照时，倾角的小时变差（由本命题）比角 $33''.10.33^{iv}$ 如同 $IT \times AZ \times TG \times \left[\frac{Pp}{PG} \right] \text{比} AT_{cub.}$ ，亦即，如同

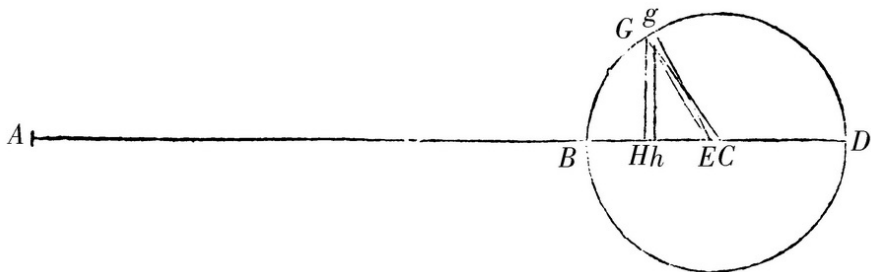
$$\frac{IT \times TG}{\frac{1}{2}AT} \times \left[\frac{Pp}{PG} \right] \text{比} 2AT; \text{这就是，如同月球离方照的距离的二倍的正弦乘以} \left[\frac{Pp}{PG} \right] \text{比二倍的半径；在交点的这一位置月球从方照移动到朔望期间（亦即，在17716小时的时间）的所有小时变差的和比同样数目的角} 33''.10.33^{iv} \text{之和，或者} 5878'', \text{如同所有月球离方照的距离的二倍的正弦的和乘以} \left[\frac{Pp}{PG} \right] \text{比同样数目的直径的和；这就是，如同直径乘以} \left[\frac{Pp}{PG} \right] \text{比圆周；亦即，若倾角为} 5^{gr}.1',$$

$\frac{874}{10000}$ 比22，或者278比10000。且因此，总的变差，它由所述期间所有小时变差的和凑成，为 $163''$ ，或者 $2'.43''$ 。

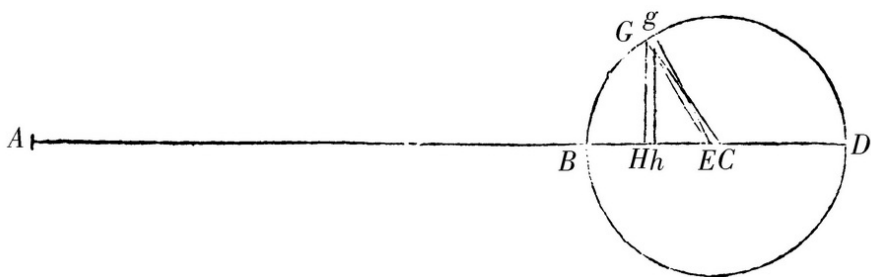
命题XXXV 问题XVI

给定时间，求月球的轨道对于黄道的平面的倾角。

设AD为最大的倾角的正弦，且AB为最小的倾角的正弦。BD在C被平分，且以C为中心，BC为间隔画一个圆BGD。在AC上按照CE比EB之比与EB比2BA所具有的比相同，取CE；且对给定的时间，角AEG设为等于二倍的交点离方照的距离，并向AD落下垂线GH：则AH为寻求的倾角的正弦。



因为 GE_q 等于 $GE_q + HE_q = BHD + HE_q = HBD + HE_q - BH_q = HBD + BE_q - 2BH \times BE = BE_q + 2EC \times BH = 2EC \times AB + 2EC \times BH = 2EC \times AH$ 。且因此，由于 $2EC$ 被给定， GE_q 如同 AH 。现在指定 AE_g 为某个给定的时间的瞬完成之后，交点离方照的距离的二倍，则弧 Gg 由于角 Geg 被给定，如同距离 GE 。但是 Hh 比 Gg 如同 GH 比 GC ，于是 Hh 如同容量 $GH \times Gg$ ，或者 $GH \times GE$ ；亦即，如同 $[(GH) / (GE)] \times GE_q$ 或者 $[(GH) / (GE)] \times AH$ ，亦即，如同 AH 和角 AEG 的正弦的联合。所以，如果 AH 在任意一种情形是倾角的正弦，由上一命题的系理3，它将以相同的增量与倾角的正弦一起增大，且所以总与那个正弦保持相等。但 AH ，当点 G 无论落在点 B 或者点 D 时，等于这个正弦，且所以总保持与它相等。此即所证。



在这一证明中我曾假设角 BEG ，它是二倍的交点离方照的距离，均匀地增大。因为没有时间考虑均差的所有细节，现在设想角 BEG 为一直角，且在此情形 Gg 为二倍的交点和太阳彼此离开的距离的小时增加；且在同一情形倾角的小时变差（由上一命题的系理3）比 $33''.10.33iv$ 如同倾角的正弦 AH 和直角 BEG 的正弦之下的容量，比四倍的半径的平方， BEG 是二倍的交点离太阳的距离；亦即，如同平均倾角的正弦 AH 比四倍的半

径；这就是（由于那个平均倾角约为 $5^{gr} . 8\frac{1}{2}'$ ）如同其正弦 896 比四倍的半径 40000 ，或者如同 224 比 10000 。且总的变差，与正弦的差 BD 对应，比那个小时变差，如同直径 BD 比弧 Gg ；亦即，如同直径 BD 比半圆

周 BGD 和时间 $2079\frac{7}{10}$ 小时，在此期间交点自方照前进到朔望，

比一小时的联合；这就是，如同7比22和 $2079\frac{7}{10}$ 比1的联合。所以，如果所有的比联合起来，总的变差BD比 $33''.10.33^{iv}$ 如同 $224 \times 7 \times$

$2079\frac{7}{10}$ 比110000，亦即，如同29645比1000，且因此得出那个变差BD为 $16'.23\frac{1}{2}''$ 。

这是不考虑月球在它自己的轨道上的位置时倾角的最大变差。因为倾角，如果交点在朔望，一点也不会由于月球的位置的不同而变化。但如果交点在方照，月球在朔望时的倾角小于月球在方照时的倾角，超出为 $2'.43''$ ；正如我们在上一命题的系理四所指明的。且月球在方照，总的

平均变差BD，减少这个超出的一半 $1'.22\frac{1}{2}''$ ，变为 $15'.12''$ ，但在朔望增大相同的量，变为 $17'.45''$ 。所以，如果月球出现在朔望，总的变差在交点在从方照到朔望的路径上为 $17'.45''$ ；且因此，如果倾角，当交点在朔望时，为 $5^{gr}.17'.20''$ ；则当交点在方照且月球在朔望时，为 $4^{gr}.59'.35''$ 。且这些结果已被观测证实。

如果现在需求当月球在朔望而交点在任意位置时轨道的倾角；设AB比AD如同 $4^{gr}.59'.35''$ 的正弦比 $5^{gr}.17'.20''$ 的正弦，并取角AEG等于二倍的交点离方照的距离；则AH是所寻求的倾角的正弦。当月球离交点 90^{gr} 远时，轨道的倾角等于这个倾角。在月球的其他位置，月均差，它从属于倾角的变化，在计算月球的纬度时以消除的方式为交点运动的月均差所平衡（如我们在以上所说），且因此在纬度的计算中可以被忽视。

解释

我期望由月球运动的这些计算证明，月球的运动能由重力的理论从它们的原因算出。由同一理论我更发现月球的平均运动的周年差（*æquatio annua*），按照第一卷命题LXVI系理6，起源于月球的轨道的倾角由于太阳的力发生的变化。当太阳在近地点，这个力较大，且扩大月球的轨道；在远地点它较小，且允许那个轨道收缩。在被扩大的轨道上月球运行得较缓慢，在被收缩的轨道上月球运行得较迅速；且周年差，由它这一不等性被补偿，在太阳的远地点和近地点消失，在太阳离地球的平均距离上大约升高到 $11'.50''$ ，在其他位置与太阳的中心差成比例；且当地球自它的远日点向近日点前进中，它被加到月球的平均运动上，又在轨道的对面部分，它被从月球的平均运动中减去。假定地球的

大轨道的半径为1000，且地球的偏心距为 $16\frac{7}{8}$ ，这个差，当它最大时，由重力理论得出为 $11'.49''$ 。但地球的偏心率似乎略大；且如果偏心

率增大这个差应按相同的比被增大。设偏心距为 $16\frac{11}{12}$ ，则最大的差

为 $11'.51''$ 。

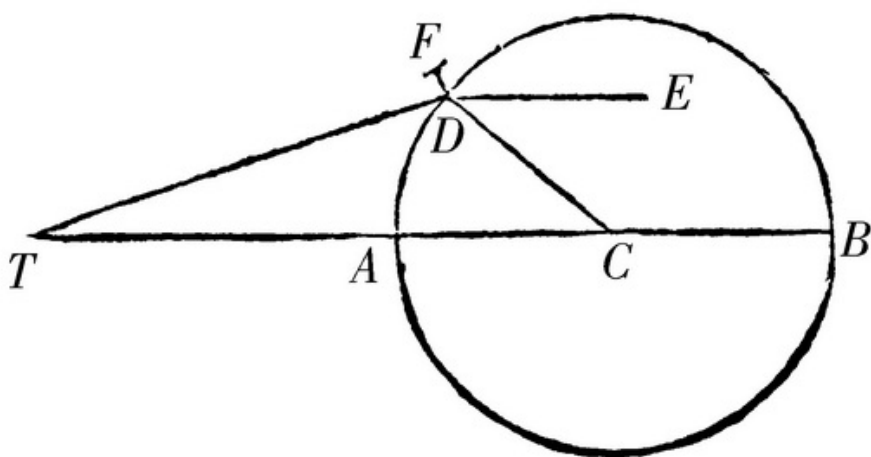
我也发现，在地球的近日点，因为太阳的力较大，月球的远地点和交点比在地球的远日点运动得迅速，且按照地球离太阳的距离的三次反比。且由此引起这些运动的周年差与太阳的中心差成比例。但是，太阳的运动按照地球离太阳的距离的二次反比，且最大的中心差，它由这一

不等性生成，是 $1^{\text{gr}}.56'.20''$ ，与前面所说太阳的偏心率 $16\frac{11}{12}$ 对应。且如果太阳的运动按照距离的三次反比，则由这一不等性生成的最大的[中心]差为 $2^{\text{gr}}.54'.30''$ 。且所以最大的差，它由月球的远地点和交点的运动的不等性生成，比 $2^{\text{gr}}.54'.30''$ ，如同月球的远地点的日平均运动和月球的交点的日平均运动比太阳的日平均运动。因此，得到远地点的平均运动的最大的差为 $19'.43''$ ，且交点的平均运动的最大的差为 $9'.24''$ 。当地球由其近日点向远日点前进时，加上前一个差且减去后一个差；又在轨道的相对的部分发生相反的情形。

由重力理论亦可确立太阳对月球的作用，当月球的轨道的横截直径穿过太阳时比当这条直径与地球和太阳的连线成直角时稍大；且所以月球的轨道在前一种情形较后者稍大。且因此产生月球的平均运动的另一个差，它依赖月球的远地点对于太阳的位置；这个差当月球的远地点离太阳四十五度远时为最大；且当远地点抵达方照或者朔望时消失：在月球的远地点自太阳的方照到朔望的路径上它被加到平均运动上，且在月球的远地点自朔望到方照的路径中它被从平均运动中减去。这个差，我将称之为半年的，在远地点的八分点为最大，尽我能从天象推出的，约上升到 $3'.45''$ 。这是在太阳离地球的平均距离时它的量。它按照太阳的距离的三次反比增大或者减小，因此在太阳的最大的距离很接近地为 $3'.34''$ ，且在最小的距离很接近地为 $3'.56''$ ；且当月球的远地点位于八分点之外时，它变得更小；且它比最大的差，如同月球的远地点离最近的朔望或者方照的距离的二倍的正弦比半径。

由同一重力理论，太阳对月球的作用当过月球的交点引的直线经过太阳时比当那条直线与太阳和地球的连线成直角时稍大。且因此产生月球平均运动的另一个差，我称之为第二半年差，且它当交点离太阳四十五度远时最大，且当交点在朔望和方照时消失，在交点的其他位置与交点离最近的朔望或者方照的距离的二倍的正弦成比例；如果太阳在离它最近的交点的前面，它被加到月球的平均运动，且如果太阳在后面，它被从月球的平均运动中减去；且在离太阳四十五度远，在那里它最大，在太阳离地球的平均距离，上升到 $47''$ ，正如我由重力理论推得的。在太阳的其他距离，这个在离交点四十五度远时最大的差与太阳离地球的距离的立方成反比，且因此在太阳的近地点约上升到 $49''$ ，在其远地点约上升到 $45''$ 。

由同一重力理论，月球的远地点当它与太阳会合时或者相对时，它尽可能快地前进；当它相对于太阳在方照时，它后退。且由第I卷命题 LXVI系理7、8和9，偏心率在前一种情形最大且在后一种情形最小。又由相同的系理，这些不等性极大，并生成远地点的主差，我称它是半年的。且最大的半年差，尽我能从天象推出的，约为 $12^{\text{gr}}.18'$ 。我们的同国人霍罗克斯，首先提出月球在围绕地球的一个椭圆上运动，地球位于其下焦点上。哈雷把椭圆的中心安置在一本轮（epicyclus）上，其中心均匀地围绕地球旋转。且由在旋轮线上的运动引起以上提到的在远地点的前行和后退以及在偏心率的量上的不等性。假设月球离地球的平均距离被分成100000份，并设T表示地球且TC表示5505份的月球的平均偏心距。延长TC至B，使得CB是最大的半年差 $12^{\text{gr}}.18'$ 对于半径TC的正弦，则以中心C，间隔CB画出的圆BDA是那个本轮，月球的轨道的中心被安置在其上并沿字母BDA的顺序旋转。取角BCD等于二倍的年角距（argumentum annum），或者二倍的太阳的真实位置离被一次取平后的月球的远地点的距离，则CTD为月球的远地点的半年差，而TD为其轨道的偏心率，趋向被二次取平后的远地点。但是，有了月球的平均运动和远地点以及偏心率，以及有200000份的轨道的长轴；由这些[数据]通过熟知的方法求得月球在其轨道上的真实位置和它离地球的距离。



在地球的近日点，因为太阳的力较大，月球的轨道的中心围绕中心C比在远日点运动得更迅速，且这按照地球离太阳的距离的三次反比。由于太阳的中心差被包含在年角距中，月球的轨道的中心按照地球离太阳的距离的二次反比在本轮BDA上更迅速地运动。为使同一个中心按照距离的简单反比运动得更迅速；由轨道的中心D引一直线DE朝向月球的远地点，或者平行于直线TC；再取角EDF等于前面所说的年角距对月球的远地点沿向前的方向离太阳的近地点的距离的超出；或者这也得出同样的结果，取角CDF等于太阳的真近点对360度的补角。又设DF比DC如同二倍的大轨道的偏心距比太阳离地球的平均距离和离开月球的远地

点的太阳的日平均运动比离开它自己的远地点的太阳的日平均运动的联

合，亦即，如同 $33\frac{7}{8}$ 比1000和 $52'.27''.16$ 比 $59'.8''.10$ 的联合，或者如同3比100。再想象月球的轨道的中心位于点F，且在一中心为D，半径为DF的本轮上旋转，在此期间点D在圆DABD的周线上前进。因为按这种方式，月球的轨道的中心在围绕中心C画出的某一曲线上运动的速度，很近似地与太阳离地球的距离的立方成反比，正如它应当的。

这一运动的计算是困难的，但可由以下的近似变得容易。如果设月球离地球的平均距离为100000份，且偏心距TC为5505，如同上面；直线

CB或者CD被发现为 $1172\frac{3}{4}$ 份，直线DF为 $35\frac{1}{5}$ 份。且这条直线 [DF] 在距离TC对着一个在地球的角度，轨道的中心在这个中心的运动中自位置D到位置F的迁移中生成它；且同一直线的二倍在平行的位置以月球的轨道的上焦点离地球的距离，对着在地球的相同的角，在焦点的运动中生成那个迁移；且在月球离地球的距离它对着一个角，在月球的运动中生成相同的迁移，且所以可以称为第二中心差。再者，这个差，在月球离地球的平均距离，很接近地如同一个角的正弦，角由那条直线DF与自点F向月球所引的直线围成，且当它最大时为 $2'.25''$ 。但直线DF和自F向月球所引的直线包含的角，或者通过从月球的平均近点角减去角EDF得到，或者通过月球的远地点离太阳的远地点的距离加上月球离太阳的距离得到。且由于半径比如此被发现的那个角的正弦，如同 $2'.25''$ 比第二中心差。如果那个和小于半圆，第二中心差被加上；如果那个和大于半圆被减去。由此能够发现月球在 [两个] 发光体的朔望时它的经度。

由于地球的大气直到35或者40哩的高度折射太阳光，通过折射，光线被散射到地球的阴影里，且由于光线在阴影边缘的散射扩大了阴影；对于阴影的直径，它由视差发现，在月食时我加上一分或者一分三十秒。

然而，月球的理论应由天象检查和证实，首先在朔望，其次在方照，而且最后在八分点。且任何着手完成这项工作的人在格林尼治皇家天文台用在旧历 (55) (stilus vetus) 1700年12月的最后一天的正午时太阳和月球的如下的平均运动，当不会不相宜，即，太阳的平均运动

$20^{\text{gr}}.43'.40''$ ，且其远地点的平均运动 $7^{\text{gr}}.44'.30''$ ，又月球的平均运动 $15^{\text{gr}}.21'.00''$ ，且其远地点的平均运动 $8^{\text{gr}}.$

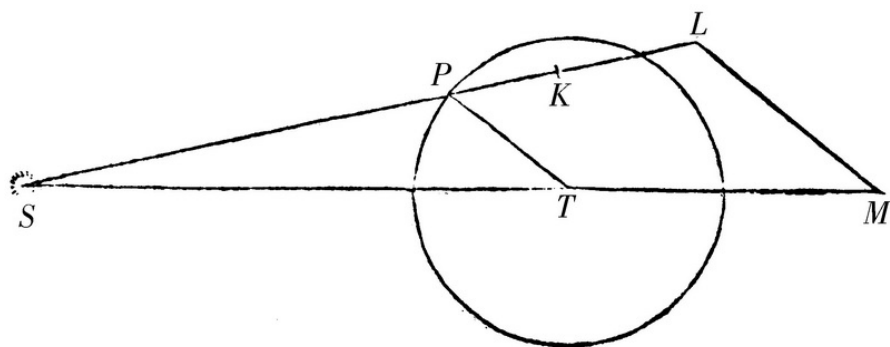
$.20'.00''$ ，其升交点的平均运动 $27^{\text{gr}}.24'.20''$ ，又这座天文台和巴黎皇家天文台的子午线的差为 $0^{\text{hor}}.9^{\text{min}}.20^{\text{sec}}$ (56)；但月球和其远地点的平均运动尚未充分精确地确定。

命题XXXVI 问题XVII

求移动海洋的太阳的力。

太阳的力ML或者PT，在月球的方照，对月球运动的摄动（由本卷命题XXV）比我们周围的重力，如同1比638092.6。且力TM - LM或者2PK在月球的朔望是〔在方照时的〕二倍。但是这些力，如果下降到地

球的表面，它们按照离地球的中心的距离之比减小，亦即，按照比1之比；且因此前一个力在地球的表面比重力如同1比38604600。由这个力海洋在一些地方受到压迫，那里离太阳90度远。另一个力，它有二倍大，不仅太阳下面的一片海洋而且对面的一片海洋也被它举起。这些力的和比重力如同1比12868200。且因为相同的力引起相同的运动，无论它压迫离太阳90度远的一片区域或者举起太阳之下以及太阳对面的一片海洋；这个和是太阳推动海洋的总力；且它有相同的作用，好像整个力举起在太阳之下的和太阳对面的区域的海洋，但在离太阳90度远的区域一点也没有作用。



这是当太阳在任一给定位置的天顶点且在它自己离地球的平均距离上推动该处海洋的力。在太阳的其他位置，它举起海洋的力与太阳高出位置的地平线高度的二倍的正矢成正比，且与太阳离地球的距离的立方成反比。

系理 由于地球的部分的离心力，它起源于地球的周日运动，比重力如同1比289，它引起赤道之下的水的高度比两极之下的水的高出的尺寸为85472巴黎呎，如在前面的命题XIX所示；我们所论的太阳的力，由于它比重力如同1比12868200，因此比那个离心力如同289比12868200，或者1比44527，它引起太阳之下以及太阳对面区域的水比与离太阳90度远的地方的水高出的尺寸仅为一巴黎呎十一又三十分之一

时。因为该尺寸比85472这样的尺寸如同1比44527。

命题XXXVII 问题XVIII

求移动海洋的月球的力。

移动海洋的月球的力从它比太阳的力的比例推出，而这个比从海洋运动的比推出，它们起源于这些力。在[下]埃文河 河口的前方，布里斯托尔 下方第三块里程碑处，春季和秋季，在两个发光体 (57) 的合和冲，水的总的上升，根据撒母尔·斯图米 的观测，约为45呎，但在方照时仅为25呎。前一个高度起源于力的和，后一个起于同样的力的差。所以，令太阳和月球在赤道且在离地球的平均距离的力为S和L，则L + S比L - S，如同45比25，或者9比5。

根据撒母尔·科尔普雷斯的观测，在普利茅斯 港，海潮被举起的平均高度约为十六呎，但在春季和秋季，在朔望时海潮的高度能比在方照时的高度的超出多于七呎或者八呎。如果这些高度的最大的差是九呎，

则L + S比L - S将如同 $20\frac{1}{2}$ 比 $11\frac{1}{2}$ 或者41比23。一个与前者足够符合的比。由于在布里斯托尔 港的海潮的大小，斯图米的观测似乎更为可信，且因此在更确定的一些东西建立起来之前，我们使用9比5的比例。

但是由于水的往复运动，最大的潮不发生在发光体的朔望，而在，如我们在前面所说，朔望后的第三次潮或者在朔望之后紧接着月球第三次靠近那个位置的子午线，或者更确定些（正如由斯图米注意到的）是朔月日或者望月日后的第三次潮；或者接近朔月或者望月之后的第十二小时，且因此大约发生在朔月或者望月之后的第四十三小时。但在这个港口它们大约发生在月球接近这个位置的子午线后的第七小时；且因此当月球离太阳的或者太阳的冲的距离，以向前的方向接近十八或者十九度时，它们紧跟在月球靠近子午线之后。在夏季和冬季，它们不是在二至点自身，而是当太阳离二至点约为整个圆的十分之一远时，或者约为36或者37度时，达到最大。且类似地，起源于月球靠近一个位置的最大的海潮，[发生在]月球离太阳约为从一次潮到下一次潮它的整个运动

的十分之一远的时候。设那个距离约为 $18\frac{1}{2}$ 度。在月球离朔望和方照的这个距离上的太阳的力，对起源于月球的力的海洋的运动的增大和减小，按照半径比二倍的这个距离或者37度角的余弦，这就是，按照10000000比7986355的比小于在朔望和方照时它们自身。且因此在上面的类比中S应写成0.7986355S。

但是由于月球离开自赤道的倾角，在方照时月球的力应被减小。因

为月球在方照，或者更确切些，在方照之后的 $18\frac{1}{2}$ 度，倾角约为 $22^{\text{gr}}.13'$ 。且自赤道倾斜的任一发光体移动海洋的力很接近地按照其倾角的余弦的二次比减小。且因此在这些方照月球的力仅为 $0.8570327L$ 。所以 $L + 0.7986355S$ 比 $0.8570327L - 0.7986355S$ 如同 9 比 5。

此外，月球应在其上无偏心地运动的轨道的直径，彼此如同 69 比 70；且因此在朔望月球离地球的距离比在方照它离地球的距离如同 69 比 70，若其他情况相同。且它的距离，当最大的潮生成时，离朔望 $18\frac{1}{2}$ 度，且当最小的潮生成时，离方照 $18\frac{1}{2}$ 度，比它的平均的距离如同 69.098747 和 69.897345 比 $69\frac{1}{2}$ 。但是移动海洋的月球的力按照距离的三次反比，且因此在这些最大的和最小的距离上的力比在平均的距离上的力如同 0.9830427 和 1.017522 比 1。于是 $1.017522L + 0.7986355S$ 比 $0.9830427 \times 0.8570327L - 0.7986355S$ 如同 9 比 5。则 S 比 L 如同 1 比 4.4815。所以，由于太阳的力比重力如同 1 比 12868200，则月球的力比重力如同 1 比 2871400。

系理 1 因为 [海] 水受太阳的力的作用升高至一呎十一又三十分之

一吋的一个高度，受月球的力的作用它升高至八呎 $7\frac{5}{22}$ 吋的一个高度，且两力的作用使海水升高至十又二分之一呎，又当月球在近地点会使水升高到十二又二分之一呎或者更高的一个高度，特别是在风助海潮的时候。如此大的一个力引起海洋的所有运动是绰绰有余的，且恰与诸运动的量对应。因为在海洋，它们自东往西广袤地延伸，如在太平洋，以及在大西洋和埃塞俄比亚海 (58) (Mare Æthiopicum) 的回归线之外的部分，水通常被举起到六、九、十二或者十五呎的一个高度。但在太平洋，它更深且更宽广，海潮据说比在大西洋和埃塞俄比亚海的海潮大。因为为了有一个全潮，海洋自东往西的宽度应不小于九十度。在埃塞俄比亚海，因为此海在非洲和美洲南部之间的狭窄，海水在回归线之间的升高小于在温带的升高。在海洋的中间，水不能上升，除非在东海岸和西海岸的水同时下降；然而，在我们的狭窄的海洋，水应在那些海岸交替下降。由于这个原因，在海岛上的涨潮和落潮，它们离海岸极远，通常甚小。在某些港口，那里水以大的冲击通过浅的地方流入并流出，交替地填满并清空海湾，涨潮和落潮必较通常要大，如在英吉利的普利茅斯和切普斯托桥，在诺曼底的圣米歇尔山和阿布瑞卡图奥勒姆镇（通称阿夫朗什）；在东印度的坎贝和勃固。在这些地方，海水以大的速度到来和退去，有时淹没海岸，有时留下许多哩的干燥海岸。且流入的和回流的冲击在水被举起或者压低至 30、40 或者 50 呎以及更高

之前，不会被削弱。且这个理由亦适于长而浅的海峡，如麦哲伦海峡和那些环绕英吉利的海峡。海潮在此类港口和海峡中由于水流入和流出的冲击而极度增大。但在海岸，它们以陡坡面对深而且开阔的海洋，水没有流入和回流的冲击亦能被举起并降低，海潮的大小对应于太阳和月球的力。

系理2 由于月球移动海洋的力比重力如同1比2817400，显然那个力比用摆的实验，或者任何静力学或者流体静力学中的实验所能察觉到的力要小很多。只在海洋的潮汐中，这个力才产生显著效应。

系理3 因为月球移动海洋的力比太阳的同类的力如同4.4815比1，且那些力（由第I卷命题LXIV系理14）如同月球和太阳的本体的密度及它们的视直径的立方的联合；月球的密度比太阳的密度如同4.4815比1的正比，和月球的直径的立方比太阳的直径的立方的反比，亦即如同4891比

1000。（因为月球和太阳的平均视直径为 $31'16\frac{1}{2}"$ 和 $32'.12"$ ）但是，太阳的密度比地球的密度如同1000比4000；且因此月球的密度（59）比地球的密度如同4891比4000，或者11比9。所以月球的本体比我们的地球更致密且有更多的土壤。

系理4 且因为由天文观测，月球的真实直径比地球的真实直径如同100比365；月球的质量与地球的质量如同1比39.788。

系理5 且在月球表面的加速重力约比地球表面的加速重力小三倍。

系理6 且月球中心离地球中心的距离比月球中心离地球和月球的重力的公共中心的距离，如同40.788比39.788。

系理7 且在月球的八分点，月球中心离地球中心的平均距离很接近 $60\frac{2}{5}$ 个地球的最小的半直径。因为地球的最小的半直径为19658600巴

黎呎，则地球和月球的中心之间的平均距离由 $60\frac{2}{5}$ 个这样的半直径构成，等于1187379440呎。且这个距离（由上一系理）比月球中心离地球和月球的重力的公共的中心的距离，如同40.788比39.788；且因此后一距离为1158268534呎。又由于月球相对于恒星的运行行为27天7小时又

$43\frac{4}{9}$ 分钟；一个角的正矢，这个角由月球在一分钟的时间画出，为12752341，半径取为1000000000000000。且由于此半径比这个正矢，如同1158268534呎比14.7706353呎。所以月球以那个力，由那个力月球被保持在轨道上，向地球下落，一分钟的时间画出14.7706353呎。又按照

$178\frac{29}{40}$ 比 $177\frac{29}{40}$ 之比增加这个力，由命题III的系理，得到在

月球轨道上总的重力。月球又由这个力向地球下落，在一分钟的时间它画出14.8538067呎。且在六十分之一个月球离地球的中心的距离，亦即在离地球的中心197896573呎的一段距离，重物下落，在一秒钟的时间也画出14.8538067呎。且因此在[离地球的中心]19615800呎的一段距离，这段距离是地球的平均的半直径，重物下落[在一秒钟的时间]画

出 15.11175 呎，或者 15 呎 1 吋又 $4\frac{1}{11}$ 吩。这是物体在45度的纬线上的下落。且由前面画在命题XX中的一张表，下落稍大于在巴黎的纬度的

下落，超出约为 $\frac{2}{3}$ 吩。所以，由这一计算，在巴黎的纬度重物在真空

中下落，在一秒钟的时间约画出 15 巴黎呎 1 吋又 $4\frac{25}{33}$ 吩。且如果重力除去离心力而被减小，离心力起源于在那个纬度的地球的周日运动；重

物在那里下落，一秒钟的时间画出 15 呎 1 吋又 $1\frac{1}{2}$ 吩。且在上面的命题IV和XIX中已经证明，重物以这个速度在巴黎的纬度下落。

系理8 地球和月球的中心之间的平均距离在月球的朔望，是60个地球的最大的半直径除去大约 $\frac{1}{30}$ 个地球的最大的半直径。且在月球的方照，相同的中心之间的平均距离是 $60\frac{5}{6}$ 个地球的半直径。因为由命题XXVIII这两个距离比月球在八分点的平均距离如同69和70比 $69\frac{1}{2}$ 。

系理9 地球的和月球的中心之间的平均距离在月球的朔望是六十又十分之一一个地球的平均的半直径。且在月球的方照，相同的中心之间的平均距离，去掉三十分之一一个半直径，是六十一个地球的平均的半直径。

系理10 在月球的朔望，其平均的地平视差在0，30，38，45，52，60，90度的纬度上，分别为 $57'.20''$ ， $57'.16''$ ， $57'.14''$ ， $57'.12''$ ， $57'.10''$ ， $57'.8''$ 和 $57'.4''$ 。

在这些计算中，我没有考虑地球的磁吸引，其量太小且未知。但是如果几时能定出这一吸引，且如果在子午线度数的测量，在不同的纬线上等时的摆的长度，海洋运动的定律和月球的视差以及太阳和月球的视直径几时能从天象更精确地确定；那时可使这一计算更为精确。

求月球的本体的形状。

如果月球的本体是像我们的海洋那样的流体，举起那一流体的最近的和最远的部分的地球的力，比月球的力，由月球的力我们的大海在月球下方的和月球对面的部分被举起，如同月球向着地球的重力加速度比地球对月球的重力加速度，以及月球的直径比地球的直径的联合；亦即，如同39.788比1和100比365的联合，或者如同1081比100。因此，由

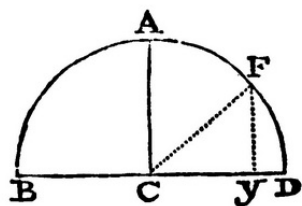
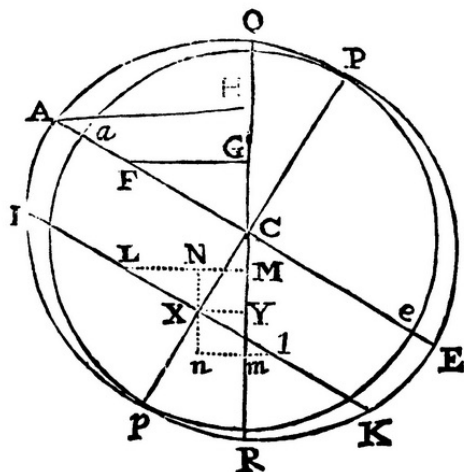
于我们的海洋被月球的力举起到 $8\frac{3}{5}$ 呎，地球的力应把月球的流体举起到93呎。且由于这个原因月球的形状是一个扁球，它的最大的直径延长穿过地球中心，且超出垂直于它的直径186呎。所以，如此的形状是月球现在具有的，而且是从一开始就必定具有的。此即所求。

系理 由此月球恒以它的相同的一个面转向地球。因为在其他任意位置，月球的本体不能静止，而经振动它总返回到这个位置。然而振动极为缓慢，由于产生它们的力极小；因此使得那个面，它应总是转向地球，能转向（由在命题XXVII中给出的理由）月球轨道的另一个焦点，且不从那里马上被拉回并向地球旋转。

引理 I

如果指定APEp为密度均匀的地球，且用中心C，两极P和p，以及赤道AE描绘；并假设以中心C，半径CP画出一个球Pape；设QR为一个平面，从太阳的中心向地球的中心所引的直线以九十度的角立在它上面。又若地球的整个靠外的部分PapAPepE，它高于刚刚画出的球，它的每个小部分努力在两个方向上退离平面QR，且每个小部分退离的努力如同它离平面的距离：我说，首先，在赤道的圆AE上的所有小部分，它们均匀地分布在球外，按环的方式整个地围绕这个球，使地球围绕其中心旋转的力和作用，比放在赤道上点A的同样数目的小部分，这个点离平面QR最远，使地球围绕其中心做类似的圆运动的力和作用，如同一比二。并且那个圆运动围绕位于赤道和平面QR的共同部分的轴进行。

设以中心K，直径IL画出半圆INLK。假设半圆周INL被分成无数相等的部分，且自每一部分N向直径IL落下正弦[线]NM。则所有正弦NM的平方的和等于正弦KM的平方的和，且两者的和等于同样数目的半直径KN的平方的和；且因此所有NM的平方的和是同样数目的半直径KN的平方的和的一半。



现在圆AE的周线被分成相同数目的相等的小部分，且从每个这样的小部分F向平面QR落下垂线FG，又从点A落下垂线AH。且力，由它小部分F退离平面QR，由假设如同那条垂线FG，且这个力乘以距离CG 是小部分F使地球围绕其中心转动的作用。且因此，在位置F的小部分的作用，比在位置A的小部分的作用，如同 $FG \times GC$ 比 $AH \times HC$ ，这就是，如同 FC_q 比 AC_q ；于是在自己位置的所有小部分F的总的作用比在位置A的同样数目的小部分的作用，如同所有的 FC_q 的和比同样数目的 AC_q 的和，这就是（由已证明的）如同一比二。此即所证。

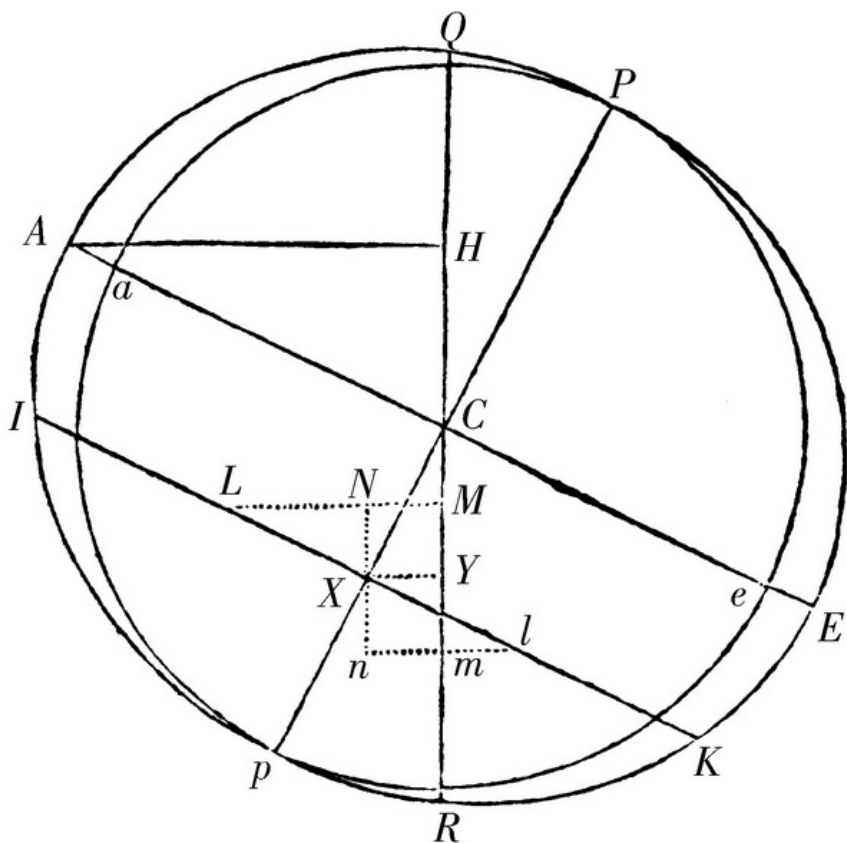
且由于小部分通过垂直地退离平面QR而发生作用，因此对于这个平面的每一侧是相等的：围绕既位于那个平面QR又位于赤道的平面的轴，它们旋转赤道的圆的周线，以及附着于它的地球。

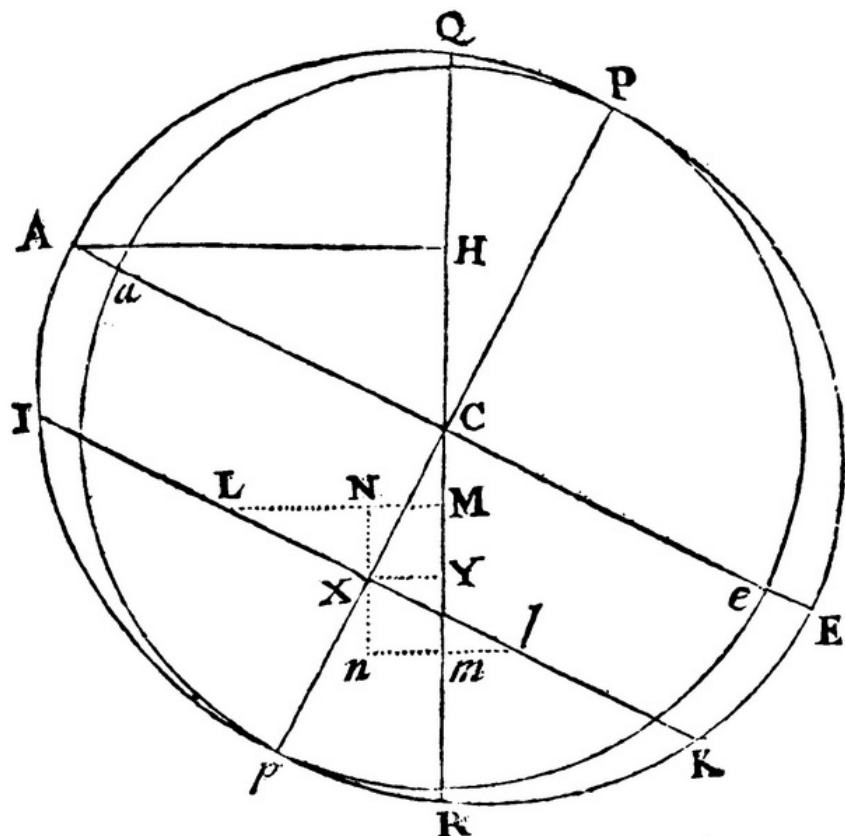
引理 II

在同样的条件下：我说，其次，位于球外各处的所有小部分的使地球围绕同一轴旋转的总的力和作用，比同样数目的小部分的总的力，这些小部分按照环的方式均匀地分布在赤道的圆AE上，使地球做类似的圆运动，如同二比五。

因为，设IK为平行于赤道AE的任意一个较小的圆，又设L, l为在这个圆上位于球Pape外的任意两个相等的小部分。如果向平面QR上，该平面垂直于向太阳引的半径，落下垂线LM, lm：总的力，由它们那些小部分逃离平面QR，与那些垂线LM, lm成比例。再设直线Li平行于平面Pape且在X被平分，又过点X引Nn，它平行于平面QR并且交垂线LM, lm于N和n，又在平面QR上落下垂线XY。则小部分L和l在相反的方向转

$NM \times mC$ ；且它们的差 $LN \times Mm - NM \times \overline{MC + mC}$ 是两个小部分合并转动地球的力。这个差的正的部分 $LN \times Mm$ 或者 $2LN \times NX$ 比位于A的相同大小的两个小部分的力 $2AH \times HC$ ，如同 LX_q 比 AC_q 。且负的部分 $NM \times \overline{MC + mC}$ 或者 $2XY \times CY$ 比位于A的相同的两个小部分的力 $2AH \times HC$ ，如同 CX_q 比 AC_q 。所以部分的差，亦即，两个小部分L和I合并转动地球的力比两个小部分的力，它们有相同的大小且处于位置A并类似地转动地球，如同 $LX_q - CX_q$ 比 AC_q 。但是，如果圆IK的周线IK被分成无数相等的小部分L，（由引理I）所有的 LX_q 比同样数目的 IX_q ，如同1比2，且因此比同样数目的 AC_q ，如同 IX_q 比 $2AC_q$ ；且同样数目的 CX_q 比同样数目的 AC_q ，如同 $2CX_q$ 比 $2AC_q$ 。所以在圆IK的周线上的小部分联合起来的力比相同数目的小部分在位置A联合起来的力，如同 $IX_q - 2CX_q$ 比 $2AC_q$ ；且所以（由引理I）比在圆AE的周线上的同样数目的小部分联合起来的力，如同 $IX_q - 2CX_q$ 比 AC_q 。





现在，如果球的直径 Pp 被分成无数相等的小部分，在其上直立着同样数目的圆 IK ；在每一个圆 IK 的周线上的物质如同 IX_q ：且因此那些物质转动地球的力，如同 IX_q 乘以 $IX_q - 2CX_q$ 。且相同的物质的力，如果它们在圆 AE 的周线上，如同 IX_q 乘以 AC_q 。且所以，全部物质的所有小部分的力，它们位于球之外的所有的圆的周线上，比位于最大的圆 AE 的周线上的同样数目的小部分的力，如同所有的 IX_q 乘以 $IX_q - 2CX_q$ 比同样数目的 IX_q 乘以 AC_q ，这就是，如同所有的 $AC_q - CX_q$ 乘以 $AC_q - 3CX_q$ 比同样数目的 $AC_q - CX_q$ 乘以 AC_q ，亦即，如同所有的 $AC_{qq} - 4AC_q \times CX_q + 3CX_{qq}$ 比同样数目的 $AC_{qq} - AC_q \times CX_q$ ，这就是，如同整个流量，其流数为 $AC_{qq} - 4AC_q \times CX_q + 3CX_{qq}$ ，比整个流量，其流数为

$AC_{qq} - AC_q \times CX_q$ ；且因此，由流数方法，如同 $AC_{qq} \times CX - \frac{4}{3} AC_q \times CX_{cub.} + \frac{3}{5} CX_{qc}$ 比 $AC_{qq} \times CX - \frac{1}{3} AC_q \times CX_{cub.}$ ，亦即，如果 CX 代之以整个 Cp 或者 AC ，如同 $\frac{4}{15} AC_{qc}$ 比 $\frac{2}{5} AC_{qc}$ ，这就是，如同二比五。此即所证。

引理 III

在同样的条件下：我说，其三，整个地球围绕以上描述过的轴的运动，该运动由所有小部分的运动组成，比以上所说的围绕相同的轴的环的运动按照一个比，该比由来自在地球中的物质比在环中的物质之比，以及任意一个圆的四分之一弧的平方的三倍比直径的平方的二倍之比复合而成；亦即，按照物质比物质以及数925275比数1000000之比。

因为，圆柱围绕其不动的轴旋转的运动比与它一起旋转的内切球的运动，如同任意四个相等的正方形比三个内切于它们的圆；且圆柱的运动比一个极薄的环的运动，它在球和圆柱共同接触的地方环绕它们，如同二倍的在圆柱中的质量比三倍的在环中的质量；且环的这个围绕圆柱的轴均匀地持续的运动，比环围绕它自身的直径的均匀运动，这些运动在相同的循环时间完成，如同一个圆的圆周比二倍的它的直径。

假设 II

如果上述的环，地球的其余所有部分被除去，单独地在地球的轨道上以周年运动围绕太阳旋转，且在此期间围绕其轴，它以 $23\frac{1}{2}$ 度的角向黄道的平面倾斜，以周日转动旋转：二分点的运动是相同的，无论环是流体的或者是由刚性且牢固的物质组成。

命题XXXIX 问题XX

求岁差。

在圆轨道上月球的交点的平均小时运动，当交点在方照时，是 $16''.35.16^{iv}.36^v$ ，且它的一半 $8''.17.38^{iv}.18^v$ （由于以上解释的理由）是交点在这样的一条轨道上的小时平均运动；且在整整一个恒星年达到 $20^{gr}.11'.46''$ 。所以，因为在这样的一条轨道上，月球的交点在一年后退 $20^{gr}.11'.46''$ ；且如果有多个月球，每个交点的运动（由第I卷命题LXIV系理16）将如同它的循环时间；如果月球在一个恒星日的时间靠近地球的表面运行，交点的年运动比 $20^{gr}.11'.46''$ 如同一个恒星日的23小时56'比月球的循环时间27天7小时43'，亦即，如同1436比39943。且对环绕地球的诸月球的环的交点，无论那些月球相互不接触，或者变成流体并形

成一个连续的环，或者最后那个环冻结并变成刚性不变形的环，结果是一样的。

所以，我们设想这个环，它的物质的量等于球Pape外面地球所有的部分PapAPepE（参见边码473页上的图）；且因为这个球比靠外的地球的那个部分，如同 aC_{qu} 比 $AC_{qu} - aC_{qu}$ ，亦即（由于地球的短半直径PC或者aC比长半直径AC如同229比230）如同53441比459；如果这个环沿赤道缠绕且两者一起围绕环的直径旋转，环的运动比里面球的运动（由本卷的引理III）如同459比52441和1000000比925275的联合，这就是，如同4590比485223；且因此，环的运动比环的和球的运动的和，如同4590比489813。因此，如果环附着在球上，且其自身的运动，由它其交点或者二分点退行，传递给球；在环上尚存的运动比它原来的运动，如同4590比489813；于是二分点的运动按相同的比减小。所以，由环和球构成的物体的二分点的年运动比运动 $20^{\text{gr}}.11'.46''$ ，如同1436比39343和4590比489813的联合，亦即，如同100比292369。但是，力，由它月球的交点（正如我在上面所解释的）退行，且因此由它环的二分点退行（亦即在边码539和540页上的力3IT），在每一小部分如同那个小部分离平面QR的距离，且小部分以这些力逃离那个平面；且所以（由定律II）如果环的物质散布到球的整个表面，按照图形PapAPepE的样式构成地球的外面部分，所有的小部分使地球围绕它的赤道的任意直径旋转的力和作用，且因此使二分点运动，将按照2比5的比较以前变小。则由此现在周年岁差比 $20^{\text{gr}}.11'.46''$ 如同10比73092；且因此它成为 $9''.56.50^{\text{iv}}$ 。

但是，由于赤道的平面对黄道的平面的倾斜，这个运动按照正弦

91706（它是 $23\frac{1}{2}$ 度的余角的正弦）比半径100000之比减小。这个运动现在变成 $9''.7''.20^{\text{iv}}$ 。这是起源于太阳的力的周年岁差。

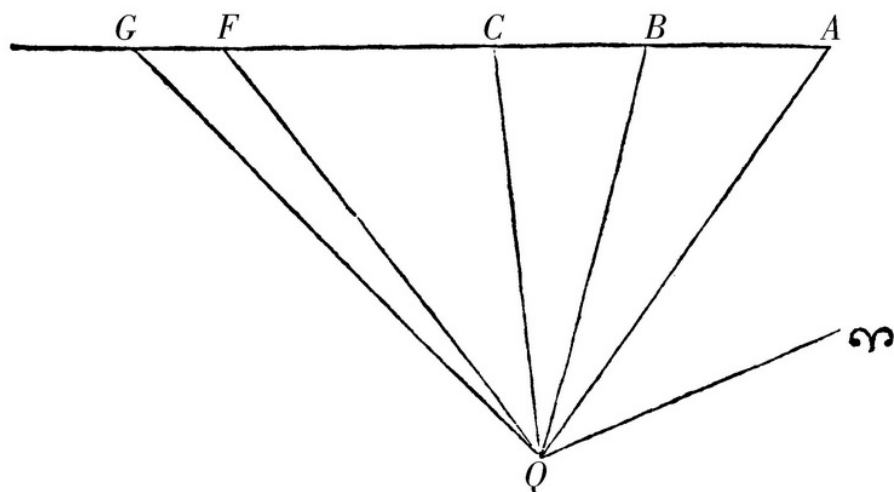
但是月球移动大海的力比太阳的力约略如同4.4815比1。且月球移动二分点的力比太阳的力按照相同的比。且因此得出起源于月球的力的周年岁差是 $40''.52.52^{\text{iv}}$ ，而起源于两者的力的整个周年岁差为 $50''.00.12^{\text{iv}}$ 。且这一运动与天象相符。因为由天文观测，每年的岁差在五十秒左右。

如果地球在赤道的高度超出在两极的高度 $17\frac{1}{6}$ 哩，其物质在边界上比在中心稀薄；岁差应由于高度的超出而增大，且由于较大的稀薄度而减小。

现在，我们已描述了太阳、地球、月球和诸行星的系统；余下的应加入论彗星的一些内容。

引理 IV

诸彗星高于月球并位于行星的区域内。



由于缺乏周日视差，彗星被抬高到月球以下区域的上方，因此它们的周年视差是它们升入行星区域的令人信服的证据。因为彗星，它们按〔黄道十二〕宫的顺序前进，如果地球在它们和太阳之间，全都在快不可见时比通常缓慢或者退行；如果地球靠近对面，它们比通常更迅速。且反之，当那些彗星逆着〔黄道十二〕宫的顺序前进时，如果地球在它们和太阳之间，在快不可见时比它们应当要迅速；且如果地球位于太阳的另一侧，它们以比它们应当的速度缓慢或者退行。这主要由于地球在其不同的位置上的运动，正如对于行星的情形，它根据与地球的运动一致或者相反，有时退行，有时看起来前进得缓慢，有时迅速。如果地球与一颗彗星在相同的方向前进，且绕太阳的角运动如此迅速，使得持续通过地球和彗星引的直线汇聚于彗星之外的区域，从地球上观察彗星，由于它们自身运动的缓慢而表现为退行；如果地球缓慢移动，彗星的运动（除去地球的运动）最少也变得更慢。但如果地球在彗星运动的相反方向前进，于是彗星看起来更迅速。按如下方式从加速或者迟滞或者退

行运动可推知彗星的距离。令 γ_{OA} ， γ_{QB} ， γ_{QC} 是在运动开始

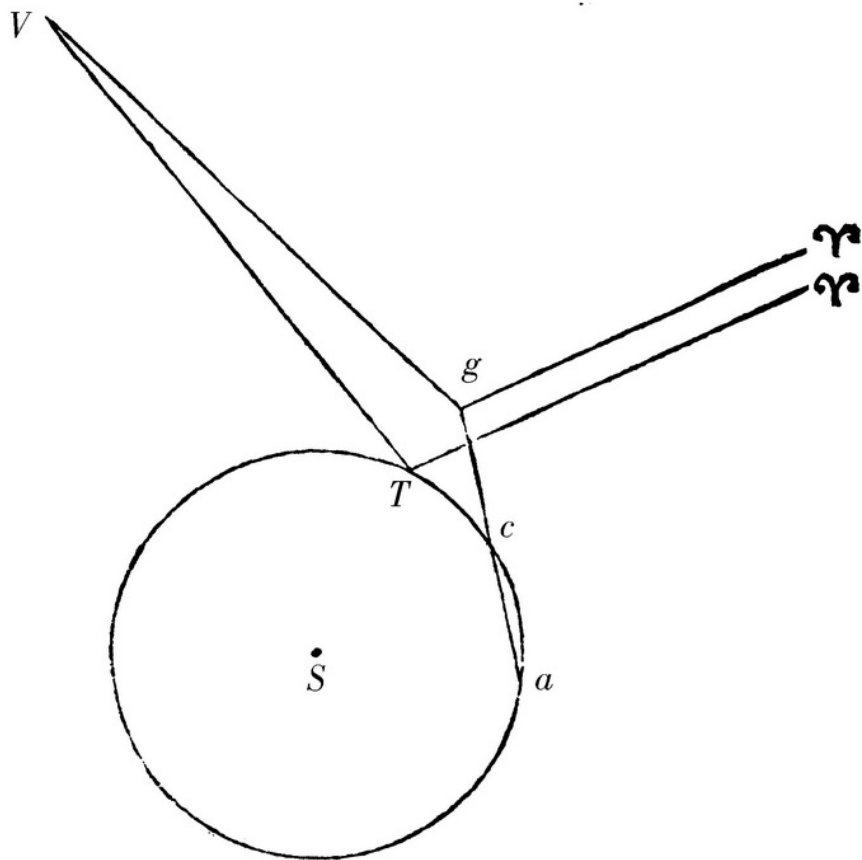
时三次观测到的彗星的黄经，且 γ_{QF} 为最后一次观测到的黄经，当时彗星刚要看不见。引直线 ABC，其部分 AB，BC 位于直线 QA 和 QB，QB 和 QC 之间，且彼此如同前三次观测之间的时间。延长 AC 至 G，使得 AG 比 AB 如同初次和最后一次观测之间的时间比初次和第二次观测之间的时间，并连结 QG。则如果彗星沿直线均匀地运动，又地球或者静止，或者

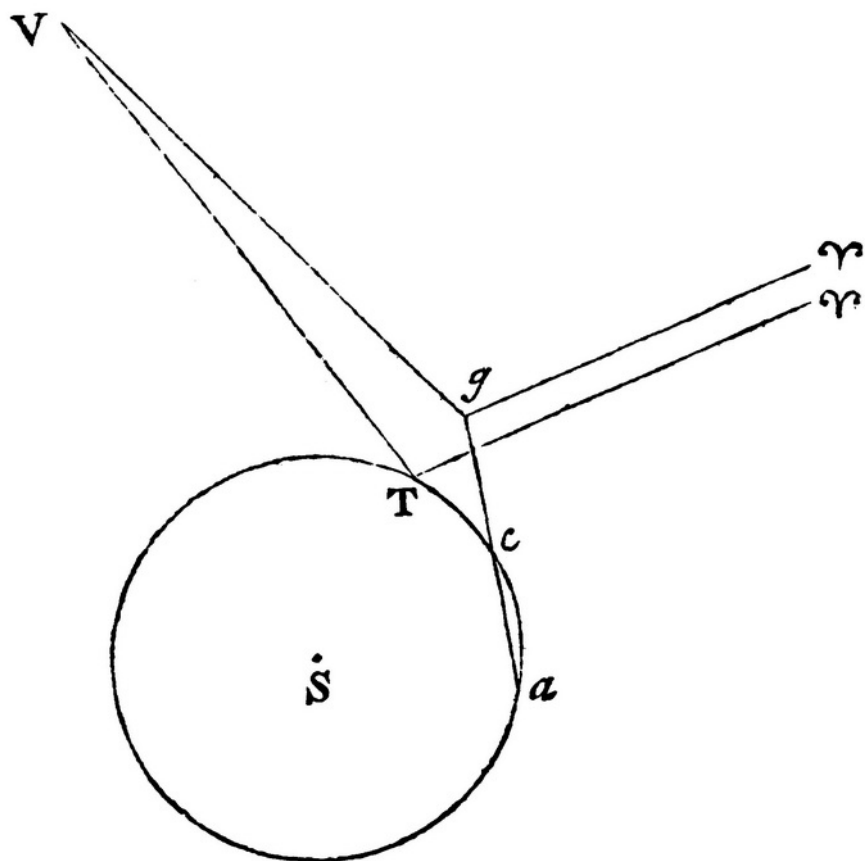
也在直线上以均匀的运动前进，角 $\angle QOG$ 将为最后一次时间观测到的彗星的黄经。所以角 $\angle FQG$ ，它是黄经的差，起源于彗星的和地球的运动的不等性。但是这个角，如果地球和彗星在相反的方向上运动，应加到

角 $\angle QOG$ 上，且由此使彗星的视运动加快；否则，如果彗星在与地球相同的方向上前进，这个角被从同一个角中减去，而使彗星的运动或者变慢，或者可能退化；正如我刚才解释过的。所以这个角度主要起源于地球的运动，且因此作为彗星的视差是适当的，自然，它的某些增量或者减量被忽视了，它们可能起源于彗星在它自己轨道上运动的不等性。彗星的距离可由这个视差如此推得。指定 S 为太阳， acT 为大轨道， a 为在初次观测时地球的位置， c 为在第三次观测时地球的位置， T 为在最后一次观测时地球的位置，且 T 为向白羊宫的开始处引的直线。取角

$\angle TV$ 等于角 $\angle OF$ ，这就是，等于当地球位于 T 时彗星的黄经。连结 ac ，并延长它至 g ，使得 ag 比 ac 如同 AG 比 AC ，则 g 是一个位置，若地球在直线 ac 上均匀地持续，在最后一次观测的时间碰到它。且因此，如果

引 g 平行于 T ，并取角 $\angle gV$ 等于角 $\angle QG$ ，则这个角 $\angle gV$ 等于自位置 g 观察时彗星的黄经；且角 $\angle TV_g$ 为视差，它起源于地球自位置 g 到位置 T 的迁移；且因此 V 是在黄道的平面上彗星的位置。但是这个位置 V 一般低于木星的轨道。





由彗星的路径的曲率可以推断出同样的事情。这些物体当它们运动得更迅速时几乎在极大的圆上前进；但在它们的路径的结束，当物体的视运动的那个部分，它起源于视差，比整个视运动有较大的比时，它们通常从这些圆偏离，且每次当地球在一个方向运动时，它们在相反的方向消失。这种偏离主要起源于视差，所以它与地球的运动对应；且其显著的量，根据我的计算，推断出彗星消失的位置远在木星之下。因此，结果是当彗星在它们的近地点和近日点更靠近我们时，经常降到火星以及更靠下的行星的轨道之下。

彗星的靠近也可从〔它们的〕头部的光得以证实。因为被太阳照耀且向更遥远的区域离去的天体，其光辉按照距离的四次比减小；显然由于物体离太阳的距离的增大它按照一个二次比减小，且由于视直径的减小它按照另一个二次比减小。因此如果彗星的光的量和视直径被给定，则按照彗星的直径比一个行星的直径的正比和彗星的光比行星的光的二分之一次反比，取彗星的距离比行星的距离，彗星的距离被给定。于是1682年的彗星（60）的彗发的最小直径，按弗拉姆斯蒂德用带测微计的十六呎长的望远镜的观测，等于 $2'.0''$ ；但在彗发中间的彗核或者星占据

这个宽度的不及十分之一，且因此仅宽8"或者12"。但是头部的光和明亮超过1680年的彗星（61）的头部，且与一等或者二等星取齐。我们假设土星及其环约为四倍亮，且因为环的光几乎等于它里面的球的光，又球的视直径约为21"，且因此球和环的光联合起来等于一个球的光，其直径为30"；彗星的距离比木星的距离如同1比 $\sqrt{4}$ 的反比和12"比30"的正比，亦即，如同24比30或者4比5。再者，1665年4月的彗星，按赫维留的报告，其明亮几乎超过所有的恒星，且甚至超过土星自身，理由是其远为鲜亮的颜色。的确，这颗比另一颗明亮，后者在上一年年末出现且堪与一等星相比。彗星的彗发的宽度约为6'，但核与行星相比，借助望远镜，它无疑小于木星，且被断定为有时小于土星的中间的物体，有时等于它。然而，由于彗星的彗发很少超过8'或者12'，彗核的，或者中心的星的直径约为彗发直径的约十分之一或者也许为十五分之一，显然这些星大多有与行星相同的视星等。因此，由于它们的光堪与土星的光相比并不罕见，且有时超过它；很清楚，所有的彗星在它们的近日点被安置得或者低于土星，或者高于它不远。所以使彗星远去几乎是恒星的区域的人是完全错误的；无疑在这种情形，它们受到我们的太阳的照耀，它们在我们这里不会比行星受到恒星的照耀更多。

在我们讨论这些事情时，没有考虑彗星由于那种极多且浓的烟而出现的模糊，它包围彗星的头，仿佛彗星的头总是通过云而暗淡地发光。因为一个物体被这种烟模糊得愈甚，它必须愈靠近太阳，使得被它反射的大量的光可与行星的光相媲。因此彗星可能下降得远低于土星的球，正如我们由它们的视差所证明的。尤其是由彗尾能证实同样的事情。这些或者起源于被散布于以太中的烟所反射的光，或者起源于彗星头的光。在前一种情形彗星的距离必须被减小，否则总是起源于彗星的头的烟以难以置信的速度和扩展在巨大的空间传播。在后一种情形，彗尾的和彗星的头的所有的光必须归之于彗星的头的核。所以，如果我们假设所有这些光联合并聚积在彗核的圆盘（discus）内，则无疑那个核，当它发出极大和极亮的尾时，它的明亮远超木星。所以，如果它有一个较小的视直径并发出更多的光，它将更多地被太阳照耀且因此更靠近太阳。由同样的论证，当彗星的头隐藏在太阳之下，且有时发出的尾既巨大又明亮，像燃烧的火柱，它们应位于金星的轨道之下。因为，如果假设所有的那些光聚集在一颗星上，它有时不仅会超过金星，而且会超出一些金星的联合。

最后，从彗星的头的光可推断出同样的事情，光在彗星自地球朝向太阳退离时增大，在自太阳朝向地球退离时减小。于是1665年的后一颗彗星（按照赫维留的观测），从开始看见它，它的视运动总在减小，且因此已过了它的近地点，但彗星的头的光亮照样逐日增加，直到彗星被太阳的光线遮盖，终止可见。1683年的彗星（按照同一个赫维留的观测）在7月底，当它初次被看到，它运动得极缓慢，每天在它自己的轨

道上约前进40分或者45'。从那时起其运动逐日持续增大，直到9月4日，它达到约五度。所以，在所有这些时间，彗星正靠近地球。这也可以从由测微计测得的彗星的头的直径推断出：因为赫维留 在8月6日发现包括彗发的头部仅为6'.5"，在9月2日为9'.7"。所以彗星的头在运动开始时看起来大大小于在运动结束时；但在开始时彗星的头邻近太阳，远比在运动快要结束时明亮，正如同一个赫维留 所报告的。所以，在所有这段时间，由于它自太阳退离，其光亮减小，虽然它靠近地球。1618年的彗星（62）约在12月的月中，且1680年的彗星约在同一个月月底，运动非常迅速，且因此它们那时在它们的近地点。然而它们的头最明亮时发生在约两星期之前，那时它们刚从太阳的光线中离开；且彗尾最明亮的时间略靠前，那时它们更邻近太阳。前一颗彗星的头，按照齐扎特 的观测，在12月1日，看起来大于一等星，且在12月16日（那时它在近地点），它在大小上略为减小，而在明亮或者其光的明朗上大为减小。在1月7日，开普勒 由于不确定彗星的头而结束了他的观测。在12月12日，后一颗彗星的头可见，并在离太阳九度的一个距离被弗拉姆斯蒂德 观测到，仅及一颗三等星。12月15日和17日，彗星的头部如同一颗三等星出现，因为它被邻近日出的云的光亮所减小。在12月26日，它以最大的速度运动，且几乎在它的近地点，弱于飞马座之口（63），这是一颗三等星。在1月3日，它如同一颗四等星出现，1月9日如同一颗五等星，1月13日，由于新月的光亮而不出现。1月25日勉强等于一颗七等星。如果从近地点向两个方向取相等的时间，彗星的头，它在那些时间位于遥远的区域，由于离地球的距离相等，应以相等的光发亮，但在朝向太阳的区域最明亮，并在近地点的另一侧消失。所以，从光在一种情形和另一种情形的大的差异，得出在前一种情形太阳和彗星显著接近。因为彗星的光趋于规则，且当彗星的头运动最迅速时光最大，因此它在近地点；但邻近太阳的范围光变大除外。

系理1 所以诸彗星由于它们反射太阳的光而发光。

系理2 从以上所说也可以理解为何彗星频繁地出现在太阳的区域。如果它们在远高于土星的区域被识别，它们应更频繁地出现在对着太阳的那部分天空。因为它们在那些部分离地球更近，且位于中间的太阳遮盖其他天体。然而我博览彗星的记载，发现在向着太阳的半球被识别的比在对着太阳的半球被识别的多四到五倍，除此之外，无疑相当多的彗星被太阳的光遮盖。的确，当它们下降到我们的区域，既不射出尾巴，又没有被太阳照得如此之亮，以至在它们离我们比木星更近之前能被肉眼发现。但是以如此小的间隔围绕太阳所画的空间的绝大部分在面对太阳的地球的一侧；彗星在那个较大的部分，由于离太阳近得多，通常被照耀得很亮。

系理3 因此，天空缺乏阻力也是显然的。因为彗星顺着倾斜的且有

时与行星的路线相反的路径，在各个方向极自由地运动，且它们的运动保持极长的时间，即使与行星的路线相反。若我没有弄错，彗星是一类行星且以持续的运动在返回到自身的轨道上运动。因为一些著作家主张彗星为流星，他们的论证由彗星的头的持续变化引出，似乎没有根据。彗星的头由巨大的大气层包围，且大气层向下应当较致密。所以，那些变化是在云上，而不是彗星的本体上被看到。于是，如果从行星上观看地球，它无疑从自身云的光发亮，且其固态的本体几乎隐藏在云下。因此木星的云带（cingula）由那颗行星的云形成，因为云的位置彼此变化，所以通过那些云很难看到木星的固态的本体。且彗星的本体必定更是隐藏在它们的既深且浓的大气之下。

命题LX 定理XX

诸彗星在圆锥截线上运动，圆锥截线的焦点是太阳的中心，且向太阳所引的半径画出的面积与时间成比例。

通过第一卷中的命题XIII系理1与第三卷中的命题VIII，XII和XIII比较，这是显然的。

系理1 因此，如果彗星在返回到自身的轨道上运行，这些轨道为椭圆，且循环时间比行星的循环时间按照主轴的二分之三次比。彗星，因为绝大部分处于行星之外，且因此以更长的轴画出轨道，运行得较慢。因此，如果彗星的轨道的轴是土星的轨道的轴的四倍，彗星的运行时间比土星的运行时间，亦即，比30年，如同 $4\sqrt{4}$ （或者8）比1，且因此为240年。

系理2 但这些轨道与抛物线如此接近，以致用抛物线代替它们不会产生可以感觉到的误差。

系理3 且所以（由第一卷命题XVI系理7），每个彗星的速度比任意围绕太阳在圆形轨道上运行的行星的速度，总是非常接近地按照二倍的行星离太阳的中心的距离比彗星离太阳的中心的距离的二分之一比。我们假设大轨道的半径，或者地球在其上运行的椭圆的最大的半直径为100000000份；且地球自身的平均周日运动画出1720212份，则小时运动

为 $71675\frac{1}{2}$ 份。且所以彗星在地球离太阳的相同的平均距离上，以一个速度，它比地球的速度如同 $\sqrt{2}$ 比1，由其周日运动画出2432747份，且由其小时运动画出 $101364\frac{1}{2}$ 份。但在较大或者较小的距离上，周日运动以及小时运动比这个周日运动和小时运动，按照距离的

二分之一次反比，且因此被给定。

系理4 因此，如果抛物线的通路是四倍的地球的大轨道的半径，且如果那个半径的平方被取作100000000份：则彗星由向太阳所引的半径

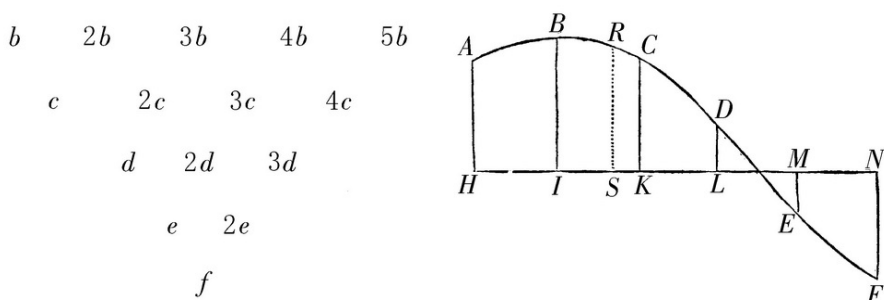
每天画出的面积为 $1216373\frac{1}{2}$ 份，且每小时那个面积为

$50682\frac{1}{4}$ 份。但如果通路以任何的比增大或者减小，则彗星的周日面积和小时面积按照同一个比的二分之一次方增大或者减小。

引理 V

求一条抛物线类的曲线，它穿过任意数目的给定点。

令那些点为A, B, C, D, E, F, 等等，且自它们向任意位置给定的直线HN上落下同样多的垂线AH, BI, CK, DL, EM, FN。



情形1 如果点H, I, K, L, M, N之间的间隔HI, IK, KL, 等等相等，列出垂线AH, BI, CK, 等等的第一差b, 2b, 3b, 4b, 5b, 等等，第二差c, 2c, 3c, 4c, 等等，第三差d, 2d, 3d, 等等，亦即，在此条件下AH - BI = b, BI - CK = 2b, CK - DL = 3b, DL - EM = 4b, - EM + FN = 5b, 等等，然后b - 2b = c, 等等，并如此继续到最终的差，在这里它是f。然后，竖立任意的垂线RS，它是所求曲线的纵标线，为了发现它的长度，假设间隔HI, IK, KL, LM, 等等为单位，且令AH = a, -

HS = p, $\frac{1}{2}$ p乘以 - IS = q, $\frac{1}{3}$ q乘以 + SK = r, $\frac{1}{4}$ r乘以 + SL = s, $\frac{1}{5}$ s乘以 + SM = t; 继续进行，如此一直到倒数第二条垂线ME，且在项HS, IS, 等等前缀以负号，它们位于点S向着A的一侧，又在项SK, SL, 等等前缀以正号，它们位于点S的另一侧。且如果符号[规则]被准确地遵守，则RS = a + bp + cq + dr + es + ft, 等等。

情形2 如果点H, I, K, L等等之间的间隙不相等, 列出垂线AH, BI, CK, 等等的第一差除以垂线的间隔: $b, 2b, 3b, 4b, 5b$; 第二差除以每两个间隔: $c, 2c, 3c, 4c$, 等等; 第三差除以每三个间隔: $d, 2d, 3d$, 等等, 第四差除以每四个间隔: $e, 2e$, 等等; 且如此继续; 亦即, 在此条件下, $b = (AH - BI) / (HI)$, $2b = (BI - CK) / (IK)$, $3b = (CK - DL) / (KL)$, 等等; 其次 $c = (b - 2b) / (HK)$, $2c = (2b - 3b) / (IL)$, $3c = (3b - 4b) / (KM)$, 等等; 再次, $d = (c - 2c) / (HL)$, $2d = (2c - 3c) / (IM)$, 等等。当已发现这些差, 令 $AH = a$, $-HS = p$, p 乘以 $-IS = q$, q 乘以 $+SK = r$, r 乘以 $+SL = s$, s 乘以 $+SM = t$; 继续进行, 如此一直到倒数第二条垂线ME, 则纵标线 $RS = a + bp + cq + dr + es + ft$, 等等。

系理 因此所有曲线的面积可以很近似地求得。因为如果任意要求积的曲线的一些点被发现, 且假设经过它们引一抛物线, 这条抛物线的面积与那条要求积的曲线的面积非常接近相等。但抛物线总能用习知的方法几何地求积。

引理 VI

从一颗彗星的若干个已观测到的位置, 求在任意给定的中间时间它的位置。

指定HI, IK, KL, LM为观测之间的时间(在前图中), HA, IB, KC, LD, ME为五个观测到的彗星的黄经, HS为第一次观测和要求的黄经之间的时间。且如果想象着过点A, B, C, D, E引一条规则的曲线ABCDE; 由上面的引理发现其纵标线RS, 则RS为要求的黄经。

由同样的方法从五个观测到的彗星的黄纬可发现在一给定时间的黄纬。

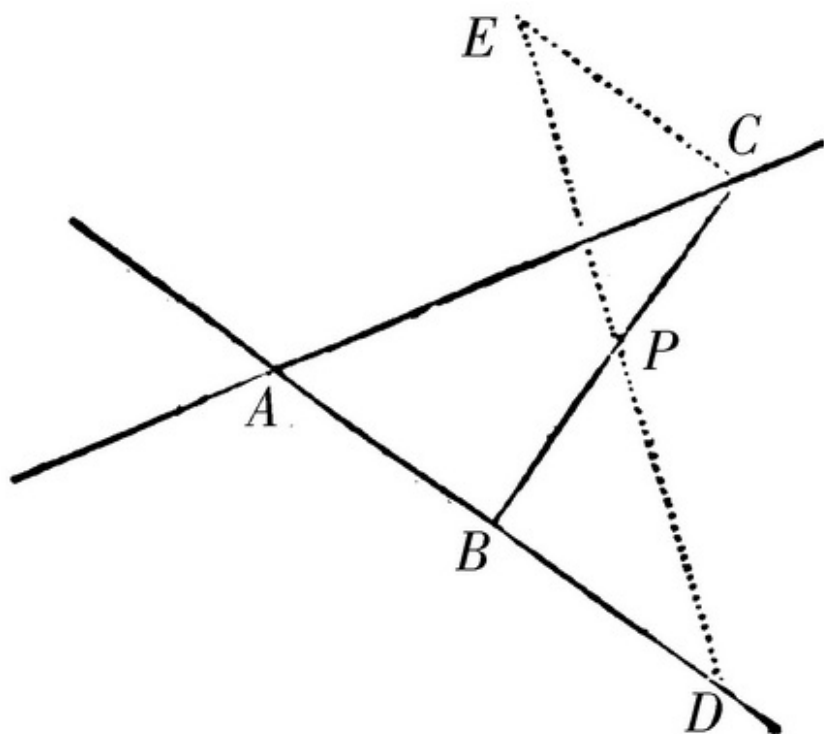
如果观测到的黄经之间的差较小, 比如说4或者5度; 三次或者四次观测就足以发现新的黄经和黄纬。但如果差较大, 比如说10或者20度, 必须用五次观测。

引理 VII

通过给定点P引一直线BC, 它的部分PB, PC被位置已给定的两条直线

AB和AC割下，它们彼此有给定的比。

从那个点P向两直线之一AB引任意一条直线PD，并向另一直线AC延长同一直线一直到E，使得PE比PD按照那个给定的比。设EC平行于AD；且如果作CPB，则PC比PB如同PE比PD。此即所作。

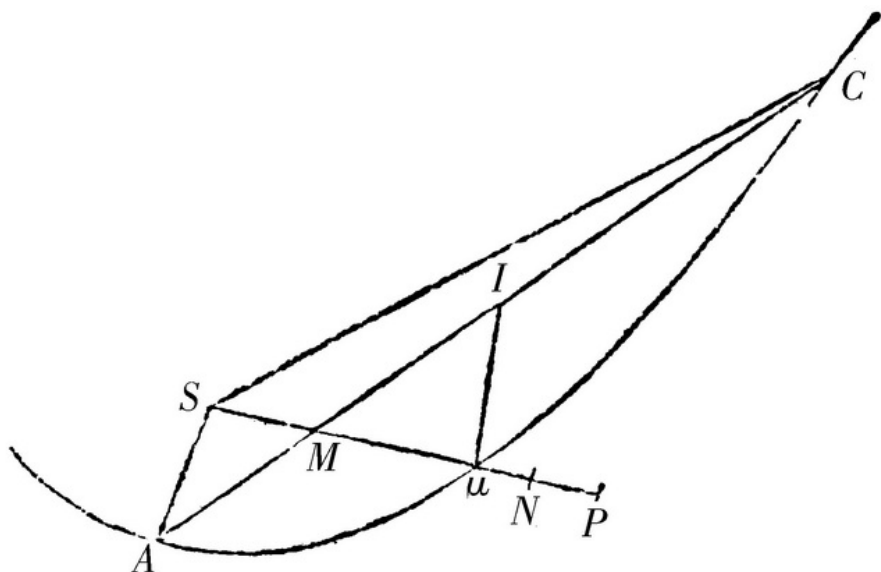


引理 VIII

设ABC是焦点为S的一条抛物线。弦AC在I被平分并割下弓形ABCI，它的直径为 $I\mu$ 且顶点为 μ 。在 $I\mu$ 的延长上取 μO 等于 $I\mu$ 的一半。连结OS，并延长它至 ξ ，使得 $S\xi$ 等于 $2SO$ 。且如果一颗彗星B在弧CBA上运动，又作 ξB 截AC于E：我说，点E从弦AC上割下的一段AE非常接近地与时间成比例。

如果延长 $S\mu$ 至 N 及 P ，使得 μN 等于 μI 的三分之一，且 SP 比 SN 如同 SN 比 $S\mu$ 。一颗彗星，在画出弧 $A\mu C$ 的一段时间，如果它总以它在等于高度 SP 时所具有的速度前进，它将画出等于弦 AC 的一个长度。

因为如果彗星以它在 μ 所具有的速度在相同的时间在一条直线上均匀地前进，它切抛物线于 μ ；面积，它由向点 S 所引的半径画出，等于抛物线的面积 $ASC\mu$ 。且因此在切线上画出的长度和长度 $S\mu$ 之下的容量比长度 AC 和 SM 之下的容量，如同面积 $ASC\mu$ 比三角形 ASC ，亦即，如同 SN 比 SM 。是以 AC 比在切线上画出的长度，如同 $S\mu$ 比 SN 。但是，由于彗星在高度 SP 的速度（由第一卷命题XVI系理6）比它在高度 $S\mu$ 的速度，按照 SP 比 $S\mu$ 的二分之一次反比，亦即，按照 $S\mu$ 比 SN 之比；在相同的时间以这个速度画出的长度，比在切线上画出的长度，如同 $S\mu$ 比 SN 。所以，因为 AC 和以这个新的速度画出的长度，比在切线上画出的长度，按照相同的比，它们彼此相等。此即所证。



系理 所以，彗星以它在高度 $S\mu + \frac{2}{3} I\mu$ 所具有的速度，在相同的时间，非常接近地画出弦 AC 。

引理 XI

如果一颗彗星被夺去所有的运动，从高度 SN 或者 $S\mu + (2/3) I\mu$ 坠落，使得它向太阳下落，且彗星一直被一均匀地持续的力推向太阳，在一开

始时它即受此力推动；当彗星在自己的轨道上画出弧AC的时间的一半，它在下落中画出等于长度 $I\mu$ 的一个空间。

因为彗星，在一段时间画出抛物线弧AC，在相同的时间它以在高度SP所具有的速度（由上一引理）画出弦AC，且因此（由第一卷命题XVI系理7）在相同的时间，它在一个圆上，其半直径为SP，以它自身的重力旋转，画出一段弧，其长度比抛物线的弧的弦AC，按照一比二的二分之一次比。且所以它以它在高度SP向着太阳的重量，从那个高度向太阳下落，在那段时间的一半画出的一个空间（由第一卷命题IV系理9）等于那条弦的一半的平方除以四倍的高度SP，亦即，空间 $(AI_q) / (4SP)$ 。由是，因为在高度SN上彗星向着太阳的重量比在高度SP上它向着太阳的重量，如同SP比 $S\mu$ ；彗星以它在高度SN所具有的重量，在相同的时间向太阳下落，画出空间 $(AI_q) / (4S\mu)$ ，亦即，长度等于 $I\mu$ 或者 $M\mu$ 的一个空间。此即所证。

命题XLI 问题XXI

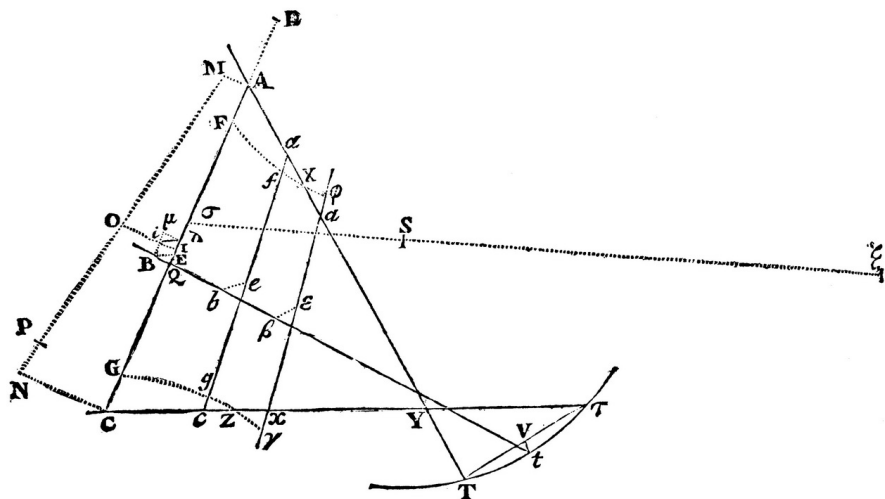
由给定的三次观测，确定在抛物线上运动的彗星的轨道。

我曾多方尝试这个非常困难的问题，在第一卷中我撰写了一些问题，它们从属于其解答。其后我想到了如下稍为简单的解法。

选择三次观测，彼此的时间间隔近似地等远。但在那个时间间隔，当时彗星缓慢运动，比另一个略大，即是使得时间的差比时间的和，如同时间的和比差不多六百日；或者使得点E（在引理VIII的图中）落在很靠近点M的地方，且从那里向I偏离而不是向A偏离。如果不具备如此的观测，必须用引理六发现彗星新的位置。

A, B, C为彗星的三个位置，通过它们的轨道被画在黄道的平面上。但如果点P不落在点N上，在直线AC上取CG等于NP，如此使得点G和P位于直线NC的同一侧。

由同样的方法，从假设的点B发现点E, A, C, G, 从其他任意假设的 b 和 β 发现新的点 e, a, c, g 和 $\epsilon, \alpha, \kappa, \gamma$ 。然后过G, g, γ 画的圆的周线Gg γ 截直线 τC 于Z：则Z为在黄道的平面上彗星的位置。且如果在AC, ac, $\alpha\kappa$ 上取AF, af, $\alpha\phi$ 分别等于CG, cg, $\kappa\gamma$ ，且过点F, f, ϕ 画的圆的周线Ff ϕ 截直线AT于X；则X为在黄道的平面上彗星的另一个位置。在点X和Z，竖立对半径TX和 τZ 的彗星的黄纬的切线，则彗星在其轨道上的两个位置被发现，最后（由第一卷命题XIX）以焦点S，过那两个位置画一抛物线，则这条抛物线是彗星的轨道。此即所求。



这个做法的证明由诸引理推出：因为由引理VII，直线AC在E按照时间之比被截，正如引理VIII所要求的；且因为BE，由引理XI，是直线BS的或者B ξ 的在黄道的平面上位于弧ABC和弦AEC中间的部分；又因为MP（由引理X的系理）是弧的弦的长度，这个弧应由彗星在第一次和第三次观测之间在自己的轨道上画出，且因此等于MN，只要B是在黄道的平面上的彗星的真实位置。

但是，如果不任意地选择点B, b, β ，而以接近真的位置选择它们，这是方便的。如果角AQ τ 被近似地知道，轨道在黄道的平面上画出的射影以这个角截直线 τB ；在那个角引想象的直线AC，它比43T τ 按照SQ比St的二分之一次比。且通过引直线SEB，它的部分EB等于长度V τ ，点B被确定，B首先被用到。然后删去AC并按前面的作法重新引一条直线AC，且在发现长度MP之后，在 τB 上取点b，按照定律，如果TA, τC 相互截于Y，则距离Yb比距离YB，按照来自MP比MN的比和SB比Sb的

二分之一次比的复合比。且只要心甘情愿重复第三次，按同样的方法发现第三个点 β 。但这一方法对于大多数情况，两次操作就够了。因为，如果遇到的距离 Bb 非常小，发现点 F 、 f 和 G 、 g 之后，引直线 Ff 和 Gg 截 TA 和 τC 于需求的点 X 和 Z 。

例子

问题设为1680年的彗星。彗星的运动经弗拉姆斯蒂德的观测并由他从观测加以计算，再由哈雷根据同样的观测做了修正，显示在下表中。

	彗星的				
	视时间	真时间	太阳的黄经	黄经	北黄纬
	h'	h''	° ' "	° ' "	° ' "
1680 年 12 月 12 日	4.46	4.46.0	♊ 1.51.23	♊ 6.32.30	8.28.0
21 日	6.32 $\frac{1}{2}$	6.36.59	11.6.44	♋ 5.8.12	21.42.13
24 日	6.12	6.17.52	14.9.26	18.49.23	27.23.5
26 日	5.14	5.20.44	16.9.22	28.24.13	27.0.52
29 日	7.55	8.3.2	19.19.43	♌ 13.10.41	28.9.58
30 日	8.2	8.10.26	20.21.9	17.38.20	28.11.53
1681 年 1 月 5 日	5.51	6.1.38	26.22.18	♍ 8.48.53	26.15.7
9 日	6.49	7.0.53	♎ 0.29.2	18.44.4	24.11.56
10 日	5.54	6.6.10	1.27.43	20.40.50	23.43.52
13 日	6.56	7.8.55	4.33.20	25.59.48	22.17.28
25 日	7.44	7.58.42	16.45.36	♏ 9.35.0	17.56.30
30 日	8.7	8.21.53	21.49.58	13.19.51	16.42.81
2 月 2 日	6.20	6.34.51	24.46.59	15.13.53	16.4.1
5 日	6.50	7.4.41	27.49.51	16.59.6	15.27.3

在这些观测上增加我们的一些观测。

	视时间	彗星的黄经	彗星的北黄纬
1681 年 2 月 25 日	$8^h.30'$	$\gamma 26^\circ.18'.35''$	$12^\circ.46'.46''$
27 日	8.15	27.4.30	12.36.12
3 月 1 日	11.0	27.52.42	12.23.40
2 日	8.0	28.12.48	12.19.38
5 日	11.30	29.18.0	12.3.16
7 日	9.30	$\pi 0.4.0$	11.57.0
9 日	8.30	0.43.4	11.45.52

这些观测是用一架带测微计的七呎长的望远镜做的，测微计的线位于望远镜的焦点；用这些仪器我们确定了恒星彼此之间的位置和彗星相对于恒星的位置。指定A为在英仙座左踵上的一颗四等星（在巴耶的星表（64）中为 α ），B为紧跟着在脚上的一颗三等星（在巴耶的星表中为 ζ ），且C为同一踵上的一颗六等星（在巴耶的星表中为 η ），又D, E, F, G, H, I, K, L, M, N, O, Z, $\alpha, \beta, \gamma, \delta$ 为在同一只脚上的其他较小的星。再设p, P, Q, R, S, T, V, X是以上描述的观测中彗星

的位置。日距离AB被认作 $80\frac{7}{12}$ 份，AC为 $52\frac{1}{4}$ 份，BC $58\frac{5}{6}$ 份，AD $57\frac{5}{12}$ ，BD $82\frac{6}{11}$ ，CD $23\frac{2}{3}$ ，AE $29\frac{4}{7}$ ，CE $57\frac{1}{2}$ ，DE $49\frac{11}{12}$ ，AI $27\frac{7}{12}$ ，BI $52\frac{1}{6}$ ，CI $36\frac{7}{12}$ ，DI $53\frac{5}{11}$ ，AK $38\frac{2}{3}$ ，BK 43 ，CK $31\frac{5}{9}$ ，FK 29 ，FB 23 ，FC $36\frac{1}{4}$ ，AH $18\frac{6}{7}$ ，DH $50\frac{7}{8}$ ，BN $46\frac{5}{12}$ ，CN $31\frac{1}{3}$ ，BL $45\frac{5}{12}$ ，NL $31\frac{5}{7}$ 。HO比HI如同7比6且当它延长时从星D和星E之间穿过，于是星D离这条直线的距离为 $\frac{1}{6}$ CD。LM比LN如同2比9，且它延长穿过星H。这些恒星彼此之间的位置被确定。

后来我国人庞德又观测了这些恒星彼此之间的位置，且它们的黄经和黄纬记录在下表中。

星	黄经	北黄经
	° ' "	° ' "
A	♄ 26.41.50	12.8.36
B	28.40.23	11.17.54
C	27.58.30	12.40.25
E	26.27.17	12.52.7
F	28.28.37	11.52.22
G	26.56.8	12.4.58
H	27.11.45	12.2.1
I	27.25.2	11.53.11
K	27.42.7	11.53.26

星	黄经	北黄经
	° ' "	° ' "
L	♄ 29.33.34	12.7.48
M	29.18.54	12.7.20
N	28.48.29	12.31.9
Z	29.44.48	11.57.13
α	29.52.3	11.55.48
β	♄ 0.8.23	11.48.56
γ	0.40.10	11.55.18
δ	1.3.20	11.30.42

我观测到彗星相对于恒星的位置如下。

2月25日，星期五，旧历，在午后8时半，彗星在p，它离星E的距离小于 $\frac{3}{13}$ AE，大于 $\frac{1}{5}$ AE，且因此约等于 $\frac{3}{14}$ AE；又角ApE稍微有些钝，但几乎是直角。因为自A向pE上落下垂线，彗星离那条垂线的距离为 $\frac{1}{5}$ pE。

在同一个晚上的9时半，彗星在P，离星E的距离 (65) 大于 $\frac{1}{4\frac{1}{2}}$ AE，小于 $\frac{1}{5\frac{1}{4}}$ AE，且因此约等于 $\frac{1}{4\frac{7}{8}}$ AE，或者 $\frac{8}{39}$ AE。且彗星离从星A向直线PE落下的垂线的距离为 $\frac{1}{5}$ AE。

2月27日，星期天，在午后8时1刻，彗星在Q，离星O的距离等于星O和H之间的距离，且直线QO延长从星K和B之间穿过。由于中间的云，我未能更精确地确定这条直线的位置。

3月1日，星期二，在午后11时，彗星在R，恰好在星K和C之间，且

直线CRK的部分CR稍大于 $\frac{1}{3}$ CK，且稍小于 $\frac{1}{3}$ CK + $\frac{1}{8}$ CR，且因此等于 $\frac{1}{3}$ CK + $\frac{1}{16}$ CR 或者 $\frac{16}{45}$ CK。

3月2日，星期三，在午后8时，彗星在S，离星C的距离约为 $\frac{4}{9}$ FC。星F离直线CS的延长线的距离为 $\frac{1}{24}$ FC；且星B离同一直线的距离，是星F的距离的五倍。同样地，直线NS被延长，从星H和I之间穿过，靠近星H比靠近星I约五倍或者六倍。

3月5日，星期六，在午后11时半，彗星在T，直线MT等于 $\frac{1}{2}$ ML，且直线LT的延长线从B和F之间穿过，靠近F比靠近B约四或者五倍，从BF上割下它朝向F的四分之一或者五分之一。又MT延长时，从空间BF向星B的外边穿过，且靠近星B比靠近星F约四倍。星M很小，用望远镜能勉强看到，而L为大约八等的一颗较大的星。

3月7日，星期一，在午后9时半，彗星在V，直线V α 的延长线从B和F之间穿过，从BF上割下向着F的 $\frac{1}{10}$ BF，且它比直线V β 如同5比4。又彗星离直线 $\alpha\beta$ 的距离为 $\frac{1}{2}$ V β 。

3月9日，星期三，在午后8时半，彗星在X，直线 γ X等于 $\frac{1}{4}$ $\gamma\delta$ ，且自星 δ 向直线 γ X落下的垂线为 $\frac{2}{5}$ $\gamma\delta$ 。

同一天晚上12时，彗星在Y，直线 γ Y等于 $\frac{1}{3}$ $\gamma\delta$ ，但略小，设为 $\frac{5}{16}$ $\gamma\delta$ 。且自星 δ 向直线 γ Y落下的垂线约等于 $\frac{1}{6}$ $\gamma\delta$ 或者 $\frac{1}{7}$ $\gamma\delta$ 。但由于彗星靠近地平线而难于分辨，其位置的确定自然不能与以上的同样确切。

通过作图和计算，从这类观测中我导出了彗星的黄经和黄纬，且我国人庞德从修正的恒星的位置修正了彗星的位置，而这些修正了的位置已在上面给出。我使用的测微计制作得不够精致，但黄经和黄纬的误差（就我们观测的范围而言）几乎不超过一分。此外，彗星（按照我们的观测）在其运动结束时明显地由它在2月底占据的平行线上往北倾斜。

现在，为了确定彗星的轨道，我从以上描述的观测中选择三个，它

们是弗拉姆斯蒂德 在12月21日, 1月5日和1月25日做的。从这些观测我发现St为9842.1份, 且Vt为455份, 若假设大轨道的半直径为10000份。然后, 对第一次运算, 我假定tB为5657份, 我发现SB为9747, BE在第一轮中为412, S_{μ} 9503, $i\lambda$ 413; BE在第二轮中为421, OD 10186, X 8528.4, MP 8450, MN 8475, NP 25。因此由第二次运算, 我推得距离tb为5640。且由这些计算我最终求得距离TX为4775以及 τZ 为11322。在

从这些距离确定轨道时, 我发现其降交点在 ♊ 在日升交点在 ♋
 $1^{\text{gr}}.53'$; 它的平面对于黄道的平面的倾角为 $20\frac{1}{3}^{\text{gr}}$ 。其顶点 (或者彗星的近日点) 离交点 $8^{\text{gr}}.38'$ 远, 且以南黄纬 $7^{\text{gr}}.34'$ 在 $\nearrow 27^{\text{gr}}.43'$; 又其通径为236.8, 而且向太阳所引的半径每天画出93585, 假设大轨道的半径的平方为100000000; 且我发现彗星在这个轨道上按 [黄道十二] 宫的顺序前进, 并在12月 $8^{\text{d}}.0^{\text{h}}.4'$ (66) 在轨道的顶点或者近日点。所有这些我是用一条被等分的尺子和角的弦通过绘图定出, 角的弦取自自然正弦的表; 我作了一张颇大的图表, 在其上大轨道的半直径

(10000份的) 等于一英呎的 $16\frac{1}{3}$ 吋。

最后, 为了确定彗星是否真的在这样发现的轨道上运动, 我部分地由算术运算且部分地由画图, 推算了彗星在一些观测时间在这条轨道上的位置, 正如在下表所见。

	彗星离太阳的距离	算出的黄经	算出的黄纬	观测到的黄经	观测到的黄纬	黄经的差	黄纬的差
		gr. '	gr. '	gr. '	gr. '	'	'
12 月 12 日	2792	$\text{♋} 6.32$	$8.18 \frac{1}{2}$	$\text{♋} 6.31 \frac{1}{3}$	8.26	+1	$-7 \frac{1}{2}$
29 日	8403	$\text{♌} 13.13 \frac{2}{3}$	28.0	$\text{♌} 13.11 \frac{3}{4}$	$28.10 \frac{1}{12}$	+2	$-10 \frac{1}{12}$
2 月 5 日	16669	$\text{♍} 17.0$	$15.29 \frac{2}{3}$	$\text{♍} 16.59 \frac{7}{8}$	$15.27 \frac{2}{5}$	+0	$+2 \frac{1}{4}$
3 月 5 日	21737	$29.19 \frac{3}{4}$	12.4	$29.20 \frac{6}{7}$	$12.3 \frac{1}{2}$	-1	$+\frac{1}{2}$

后来, 我们的同国人哈雷 用算术计算比用画图更精确地确定了 [这
 颗彗星的] 轨道; 且保持交点在 ♊ 和 ♋ $1^{\text{gr}}.53'$ 的位置, 轨道
 的平面对黄道的平面的倾角 $20\frac{1}{3}^{\text{gr}}$, 以及彗星在近日点的时间12月 $8^{\text{d}}.0^{\text{h}}.4'$; 他发现近日点离升交点的距离在彗星的轨道上测量为 $9^{\text{gr}}.20'$, 且抛物线的通径为2430份, 太阳离地球的平均距离取为100000

份。且从这些数据由更精确的算术计算，他计算了在观测时间上彗星的位置，如下表。

真实时间	彗星离☉ 的距离	算出的黄经	算出的黄纬	误差	
				黄经	黄纬
d. h. '		gr' "	gr' "	' "	' "
12 月 12.4.46	28028	♊ 6.29.25	8.26.0 北	-3.5	-2.0
21.6.37	61076	♋ 5.6.30	21.43.20	-1.42	+1.7
24.6.18	70008	18.48.20	25.22.40	-1.3	-0.25
26.5.21	75576	28.22.45	27.1.36	-1.28	+0.44
29.8.3	84021	♌ 13.12.40	28.10.10	+1.59	+0.12
30.8.10	86661	17.40.5	28.11.20	+1.45	-0.33
1 月 5.6.1 $\frac{1}{2}$	101440	♍ 8.49.49	26.15.15	+0.56	+0.8
9.7.0	110959	18.44.36	24.12.54	+0.32	+0.58
10.6.6	113162	20.41.0	23.44.10	+0.10	+0.18
13.7.9	120000	26.0.21	22.17.30	+0.33	+0.2
25.7.59	145370	♏ 9.33.40	17.57.55	-1.20	+1.25
30.8.22	155303	13.17.41	16.42.7	-2.10	-0.11
2 月 2.6.35	160951	15.11.11	16.4.15	-2.42	+0.14
5.7.4 $\frac{1}{2}$	166686	16.58.25	15.29.13	-0.41	+2.10
25.8.41	202570	26.15.46	12.48.0	-2.49	+1.14
3 月 5.11.39	216205	29.18.35	12.5.40	+0.35	+2.24

这颗彗星也在更早的11月份出现过，且在萨克森的科堡，由戈特弗里德·柯奇先生在这个月的第四、第六和第十一日，旧历，作了观测，且由其相对于最近的恒星的位置，有时用二呎长的望远镜，有时用十呎长的望远镜，观测相当精确，由科堡的和伦敦的十一度的经度差和由我们的同国人庞德观测的恒星的位置，我们的同国人哈雷确定了彗星的位置如下。

在伦敦的视时间11月3^d.17^h.2'，彗星以北黄纬1^{gr}.17'.45"在
29^{gr}.51'。

82

11月5^d.15^h.48'，彗星以北黄纬1^{gr}.6'在 $\text{m}\beta$ 3^{gr}.23'。

11月10^d.16^h.31'，彗星离狮子座中在巴耶的星表中被记为 σ 和 τ 的星等距；它尚未触及连结它们的直线，但相离它很近。在弗拉姆斯蒂德的

星表中 σ 以北黄纬1^{gr}.41'在 $\text{m}\beta$ 14^{gr}.15'， τ 以南黄纬0^{gr}.34'在 $\text{m}\beta$

17^{gr}.3 $\frac{1}{2}$ '。且这些星的中点以南黄纬0^{gr}.33 $\frac{1}{2}$ '在 $\text{m}\beta$ 15^{gr}.

39 $\frac{1}{4}$ '。设彗星离那条直线的距离约为10'或者12'，则彗星的和那个中

点的黄经之差约为7'，且黄纬之差约为7 $\frac{1}{2}$ '。由此彗星约以北黄纬26'

在 $\text{m}\beta$ 15^{gr}.32'。

彗星的位置相对于某个小恒星的第一次观测是足够精确的。第二次也充分精确。在第三次观测，较不精确，能有一个六或者七分的误差，但几乎不会更大。则在第一次观测中彗星的黄经，在以上所说的抛物线

轨道上计算，为 Ω 29^{gr}.30'.22"，其北黄纬为1^{gr}.25'.7"，再者它离太阳的距离为115546。

此外，哈雷注意到一颗奇异的彗星，它以575年的间隔已出现四次，即在尤利乌斯·凯撒被谋杀后的9月，公历（anno Christi）531年当拉姆帕迪乌斯和奥雷斯特斯为执政官时，公历1106年2月，以及1680年的年底，且这颗彗星带一个长而且显著的尾（除了凯撒之死那年，由于地球的位置不相宜，彗尾看起来较小）；他寻求其轴为1382957份的椭圆轨道，地球离太阳的平均距离取为10000份；在这轨道上彗星能以575年

的间隔循环。且置升交点在 Ω 2^{gr}.2'；轨道的平面对于黄道的平面的倾角为61^{gr}.6'.48"，彗星的近日点在这个平面上的 $\nearrow$ 22^{gr}.44'.25"；近日点的平时（tempus æquatum）是12月7^d.23^h.9'；在黄道的平面上近日点离升交点的距离是9^{gr}.17'.35"；且共轭轴为18481.2；他计算了彗星在这条椭圆轨道上的运动。这个彗星的位置，从观测导出的以及从这条轨道计算所得的，展示在下表中。

真时间	观测到的 的黄经	观测到的 北黄纬	计算的 黄经	计算的 黄纬	误差	
					黄经	黄纬
d. h. ' "	gr ' "	gr ' "	gr ' "	gr ' "	' "	' "
11 月 3. 16. 47	♏ 29. 51. 0	1. 17. 45	♏ 29. 51. 22	1. 17. 32 北	+0. 22	-0. 13
5. 15. 37	♍ 3. 23. 0	1. 6. 0	♍ 3. 24. 32	1. 6. 9	+1. 32	+0. 9
10. 16. 18	15. 32. 0	0. 27. 0	15. 33. 2	0. 25. 7	+1. 2	-1. 53
16. 17. 0			♊ 8. 16. 45	0. 53. 7 南		
18. 21. 34			18. 52. 15	1. 26. 54		
20. 17. 0			28. 10. 36	1. 53. 35		
23. 17. 5			♍ 13. 22. 42	2. 29. 0		
12 月 12. 4. 46	♍ 6. 32. 30	8. 28. 0	♍ 6. 31. 20	8. 29. 6 北	-1. 10	+1. 6
21. 6. 37	♍ 5. 8. 12	21. 42. 13	♍ 5. 6. 14	21. 44. 42	-1. 58	+2. 29
24. 6. 18	18. 49. 23	25. 23. 5	18. 47. 30	25. 23. 35	-1. 53	+0. 30
26. 5. 21	28. 24. 13	27. 0. 52	28. 21. 42	27. 2. 1	-2. 31	+1. 9
29. 8. 3	♋ 13. 10. 41	28. 9. 58	♋ 13. 11. 14	28. 10. 38	+0. 33	+0. 40
30. 8. 10	17. 38. 10	28. 11. 53	17. 38. 27	28. 11. 37	+0. 7	-0. 16
1 月 5. 6. 1 $\frac{1}{2}$	♍ 8. 48. 53	26. 15. 7	♍ 8. 48. 51	26. 14. 57	-0. 2	-0. 10
9. 7. 1	18. 44. 4	24. 11. 56	18. 43. 51	24. 12. 17	-0. 13	+0. 21
10. 6. 6	20. 40. 50	23. 43. 32	20. 40. 23	23. 43. 25	-0. 27	-0. 7
13. 7. 9	25. 59. 48	22. 17. 28	26. 0. 8	22. 16. 32	+0. 20	-0. 56
25. 7. 59	♍ 9. 35. 0	17. 56. 30	♍ 9. 34. 11	17. 56. 6	-0. 49	-0. 24
30. 8. 22	13. 19. 51	16. 42. 18	13. 18. 28	16. 40. 5	-1. 23	-2. 13
2 月 2. 6. 35	15. 13. 53	16. 4. 1	15. 11. 59	16. 2. 7	-1. 54	-1. 54
5. 7. 4 $\frac{1}{2}$	16. 59. 6	15. 27. 3	16. 59. 17	15. 27. 0	+0. 11	-0. 3
25. 8. 41	26. 18. 35	12. 46. 46	26. 16. 59	12. 45. 22	-1. 36	-1. 24
3 月 1. 11. 10	27. 52. 42	12. 23. 40	27. 51. 47	12. 22. 28	-0. 55	-1. 12
5. 11. 39	29. 18. 0	12. 3. 16	29. 20. 11	12. 2. 50	+2. 11	-0. 26
9. 8. 38	0. 43. 4	11. 45. 52	♏ 0. 42. 43	11. 45. 35	-0. 21	-0. 17

自始至终对这颗彗星的观测与在刚才描述的轨道上彗星的运动的符合，并不比通常行星的运动与行星理论的符合差，且这一符合证明在所

有那些时候出现的是一颗且是同一颗彗星，再者，它的轨道已在这里被正确地确定了。

在前面的表中我们已经略去11月16、18、20和23日的观测，由于它们较不精确。因为在那些时刻彗星亦被他人观测。蓬蒂奥和他的同伴在11月17日，旧历，在罗马的早上六时，亦即伦敦的5时10分，用对着恒

星的线观察到彗星以南黄纬 $0^{\text{gr}}.40'$ 在 $\cap$ $8^{\text{gr}}.30'$ 。他们的观测可在论及这颗彗星的一篇论文中找到，该文由蓬蒂奥公之于众。切利奥，他当时在场且他把自己的观测写在致卡西尼先生的一封信中，他在相同的时间看到彗星在 $\cap$ $8^{\text{gr}}.30'$ 且南黄纬为 $0^{\text{gr}}.30'$ 。在同一时刻，阿维尼翁的加莱（亦即，在伦敦的早晨5时42分）看到彗星在 $\cap$ 8^{gr} ，他没有给出黄纬，但由理论计算那时彗星在 $\cap$ $8^{\text{gr}}.16'.45''$ 且南黄纬为 $0^{\text{gr}}.53'.7''$ 。

11月18日罗马的早晨6时30分（亦即，伦敦的5时40分），蓬蒂奥看到彗星在 $\cap$ $13^{\text{gr}}.30'$ ，且南黄纬为 $1^{\text{gr}}.20'$ 。切利奥看到在 $\cap$ $13^{\text{gr}}.30'$ 且南黄纬为 $1^{\text{gr}}.00'$ 。再者，加莱在阿维尼翁的早晨5时30分看到彗星在 $\cap$ $13^{\text{gr}}.00'$ ，且南黄纬为 $1^{\text{gr}}.00'$ 。此外，昂戈神父在法兰西的拉弗莱什学院，在早晨5时（亦即，伦敦的5时9分）看到彗星在两颗小星的中间，其中之一是在室女座南边的手上成一直线的三颗恒星中间的一颗，在巴耶的星表中记为 ψ ，且另一颗是翼上最靠外的一颗星，在巴耶的星表中记为 θ 。因此彗星那时在 $\cap$ $12^{\text{gr}}.46'$ ，且南黄纬为 $50'$ 。同一天，在新英格兰的波士顿，它在[北]纬 $42\frac{1}{2}$ 度，早晨5时（亦即伦敦的早上9时44分），彗星被看到临近 $\cap$ 14^{gr} ，且南黄纬为 $1^{\text{gr}}.30'$ ，正如杰出的哈雷告知我的。

11月19日在剑桥早晨的四时半，彗星（按照一位青年的观测）离角宿一（spica virginis）向西北约 2^{gr} 远。但是角宿一在 $\cap$ $19^{\text{gr}}.23'.47''$ ，且南黄纬为 $2^{\text{gr}}.1'.59''$ 。同一天，在新英格兰的波士顿的早上5时，彗星离角宿一的间隔约一度远，黄纬的差为 $40'$ 。在同一天的牙买加岛，彗星离角宿一约一度远。在同一天，阿瑟·斯托勒先生在帕塔克森特河，它邻近马里兰州的亨廷克里克，在[北]纬 $38\frac{1}{2}$ $^{\text{gr}}$ 的弗吉尼亚的边界，早晨5时（亦即伦敦的早上10时）看到彗星高于角宿一且几乎 $\frac{3}{4}$ 与角宿一相连，它们之间的距离约为 $\frac{3}{4}$ $^{\text{gr}}$ 。且通过相互比较这些观

测，我推出在伦敦的9时44分，彗星在 Ω $18^{\text{gr}} .50'$ ，且南黄纬约为 $1^{\text{gr}} .25'$ 。但由理论，那时彗星在 Ω $18^{\text{gr}} .52'.15''$ ，且南黄纬为 $1^{\text{gr}} .26'.54''$ 。

11月20日，帕多瓦的天文学教授蒙塔纳里先生在威尼斯的早上六时（亦即，伦敦的5时10分）看到彗星在 Ω $23^{\text{gr}} .$ ，且南黄纬为 $1^{\text{gr}} .30'$ 。同一天在波士顿，彗星离角宿一向东 $4^{\text{gr}} .$ 黄经远，且因此约在 Ω $23^{\text{gr}} .24'$ 。

11月21日，蓬蒂奥和他的同伴在早上7时1刻观测到彗星在 Ω $27^{\text{gr}} .50'$ ，且南黄纬为 $1^{\text{gr}} .16'$ ；切利奥的观测，是在 Ω $28^{\text{gr}} .$ 昂戈在早上五时的观测是在 Ω $27^{\text{gr}} .45'$ 。蒙塔纳里的观测是在 Ω $27^{\text{gr}} .51'$ 。同一天在牙买加岛上，彗星被看到在靠近天蝎座的开始，且其黄纬与角宿一的黄纬差不多相同，亦即， $2^{\text{gr}} .2'$ 。同一天在东印度的巴拉索尔的早上五时（亦即，伦敦的前一天晚上的11时20分），得到彗星离角宿一向东 $7^{\text{gr}} .35'$ 远。在角宿一和 [天秤座的] 秤盘之间的直线上，且因此在 Ω $26^{\text{gr}} .58'$ ，且南黄纬约为 $1^{\text{gr}} .11'$ ；又后来在5时40分（即在伦敦的早上五时）它在 Ω $28^{\text{gr}} .12'$ ，且南黄纬为 $1^{\text{gr}} .16'$ 。由理论计算彗星那时在 Ω $28^{\text{gr}} .10'.36''$ ，且南黄纬为 $1^{\text{gr}} .53'.35''$ 。

11月22日，彗星被蒙塔纳里看到在 μ $2^{\text{gr}} .33'$ ，但在新英格兰的波士顿它大约出现在 μ $3^{\text{gr}} .$ ，黄纬同前，亦即 $1^{\text{gr}} .30'$ 。同一天在巴拉索尔的早上5时，彗星被观测到在 μ $1^{\text{gr}} .50'$ ；且因此在伦敦的早上5时，彗星约在 μ $3^{\text{gr}} .5'$ 。同一天在伦敦的早上六时半，我们的同国人胡克看到彗星约在 μ $3^{\text{gr}} .30'$ ，且它在穿过角宿一和轩辕十四（cor leonis）的一条直线上，但不尽精确，离开那条直线略向北偏。蒙塔纳里同样注意到彗星通过角宿一引的直线，在这一天和接下来的一天，穿过轩辕十四的南侧，轩辕十四和这条线之间的间隔甚小。穿过轩辕十四和角宿一的直线，以 $2^{\text{gr}} .51'$ 的角截黄道于 μ $3^{\text{gr}} .46'$ 。且如果彗星曾位于这条直线上且在 μ $3^{\text{gr}} .$ ，它的黄纬应为 $2^{\text{gr}} .26'$ 。但由于彗星，胡克和蒙塔纳里同意，离开这条直线向北稍有距离，其黄纬略小。20日，由蒙塔纳里的观测，其黄纬几乎等于角宿一的黄纬，即约为 $1^{\text{gr}} .30'$ ，又胡克、蒙塔纳里和昂戈同意，黄纬持续增大，且因此现在明显的大于 $1^{\text{gr}} .$

.30'。在现在建立的界限 $2^{\text{gr}}.26'$ 和 $1^{\text{gr}}.30'$ 之间，平均黄纬的大小约为 $1^{\text{gr}}.58'$ 。彗星的尾，胡克和蒙塔纳里同意，指向角宿一，自这个星稍有倾斜，按胡克为向南，按蒙塔纳里为向北；且因此这个倾斜很难察觉，且彗星的尾几乎与赤道平行，自太阳的对面略向北倾斜。

11月23日，旧历，纽伦堡的早上五时（亦即伦敦的四时半）齐墨尔曼先生看到彗星在 m $8^{\text{gr}}.8'$ ，且南黄纬为 $2^{\text{gr}}.31'$ ，当然，它的距离由恒星确定。

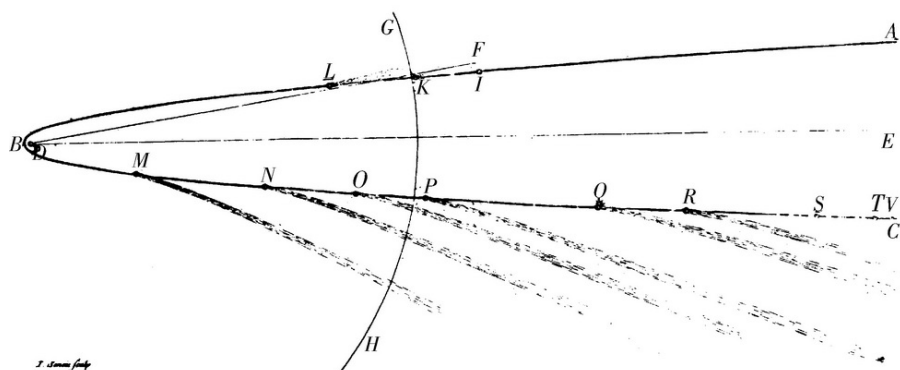
11月24日，在太阳升起前彗星被蒙塔纳里看到在 m $12^{\text{gr}}.52'$ ，在穿过轩辕十四和角宿一所引的直线的北侧，且因此它所具有的黄纬略小于 $2^{\text{gr}}.38'$ 。这个黄纬，正如我们所说，按照蒙塔纳里，昂戈和胡克的观测，持续增大；且因此现在略大于 $1^{\text{gr}}.58'$ ；且其平均大小能取作 $2^{\text{gr}}.18'$ ，没有可辨认出的误差。现在蓬蒂奥和加莱要黄纬减小，而切利奥和在新英格兰的一位观测者几乎要黄纬保持相同的大小，即1度或者1度半。蓬蒂奥和切利奥的观测是粗略的，尤其是由方位角和高度取得的，加莱的那些也是如此；由蒙塔纳里、胡克、昂戈以及在新英格兰的那位观测者，再者有时由蓬蒂奥和切利奥以彗星相对于恒星的位置

取得的结果较好。同一天在巴拉索尔的早上五时，彗星被观测到在 m $11^{\text{gr}}.45'$ ，且因此在伦敦的早上五时它约在 m 13^{gr} 。由理论计算，彗星在那时在 m $13^{\text{gr}}.22'.42''$ 。

11月25日，在太阳升起之前，蒙塔纳里观测到彗星约在 m $17\frac{3}{4}^{\text{gr}}$ 。且在同一时间切利奥观察到彗星在室女座的右股上的一颗亮星和天秤座的南边的秤盘之间的直线上，且这条直线截彗星的道路于 m $18^{\text{gr}}.36'$ 。由理论计算，彗星在那个时间约在 m $18\frac{1}{3}^{\text{gr}}$ 。

所以这些观测与理论符合，依照它们彼此相符的标准，且由这一相符证明那是一颗且是同一颗彗星，它从[1680年]11月4日到[1681年]3月9日的整个时间出现。这颗彗星的轨道截黄道的平面两次，且所以它不是一条直线。它不在天空的相对部分与黄道相截，而在室女宫的结束和摩羯宫的开始，间隔约98度；且因此彗星的路径甚为偏离一个极大的圆。因为在11月，其路径从黄道向南至少倾斜三度，且后来在12月从黄道向北倾斜29度，轨道的两部分，彗星在其上奔向太阳又从太阳返回，彼此倾斜的视角超过三十度，正如蒙塔纳里的观察。这颗彗星在行进中经过九个宫，即从狮子宫的末尾到双子宫的开始；狮子宫除外，因为经过它前进时在能被看到之前；且没有其他理论，按照这一理论彗星能以规则的运动经历如此大的天空部分。它的运动是极为不等的。因为

它在11月20日前后，每天约画出五度；此后其运动在11月26日和12月12日之间被迟滞，即在十五天半的时间，它仅画出40度；此后运动被加速，它每天差不多画出五度，直至运动开始被再次迟滞。且一项理论，它与经过天空的极大部分的如此不均匀的运动非常相符，遵守与行星理论相同的定律，又与精确的天文观测准确符合，不会是不正确的。



此外，彗星画出的轨道以及在一些位置抛射出的真实的尾，由在轨道的平面上描绘的附图展示是适宜的：这里ABC表示彗星的轨道，D为太阳，DE为轨道的轴，DF为交点线，GH为大轨道的球与轨道的平面的相交部分；I为1680年11月4日彗星的位置；K为11月11日它的位置；L为11月19日它的位置；M为12月12日它的位置；N为12月21日它的位置；O为12月29日它的位置；P为次年1月5日它的位置；Q为1月25日它的位置；R为2月5日它的位置；S为2月25日它的位置；T为3月5日它的位置，且V为3月9日它的位置。在确定彗尾时，我使用了如下的观测。

11月4日和6日，彗尾还没有出现。11月11日，彗尾开始能被看到，通过十呎的望远镜观看不超过半度长。11月17日，彗尾被蓬蒂奥 看到超过十五度长。11月18日，彗尾在新英格兰 被看到有 30^{gr} 长，且正对太

阳，并一直延伸到星 δ ，它[火星]当时在 ♂ $9^{\text{gr}}.54'$ 。11月19日，在马里兰，彗尾被看到有15或者20度长。12月10日，彗尾（根据弗拉姆斯蒂德的观测）从蛇夫座的巨蛇尾和天鹰座南翼的星 δ 之间的中间距离穿过，且终止处靠近巴耶 的星表中的星A， ω ，b。所以彗星的尾终止于

♊ $19\frac{1}{2}^{\text{gr}}$ ，且北黄纬约为 $34\frac{1}{4}^{\text{gr}}$ 。12月11日，彗尾升高到

天箭座的头（巴耶 星表中的 α ， β ），终止于 ♐ $26^{\text{gr}}.43'$ ，且北黄纬为 $38^{\text{gr}}.34'$ 。12月12日，彗尾穿过天箭座的中间，没有太大的伸展，终

止于 ♊ 4^{gr} ，且北黄纬约为 $42\frac{1}{2}^{\text{gr}}$ 。这些情形被理解为彗尾的较亮的部分的长度。因为当光线较暗，在也许较晴朗的天空，在12月12日罗马的5时40分（根据蓬蒂奥 的观测）彗尾高于天鹅座之尾（67）至10

度；且其边自这颗星向西北终止于45分。但在那些天向着彗尾在邻近其靠上的一端有3度宽，且因此它的中间离那颗星向南有 $2^{\text{gr}}.15'$ 远，且其

上端以北黄纬 61^{gr} 终止于  22^{gr} 。且因此彗尾约 70^{gr} 长。12月21日，彗尾几乎伸展到仙后座的座尾，离[星]β和王良四（Schedir）等距，且离它们其中一个的距离等于它们彼此之间的距离，且因此终止于

 24^{gr} ，又黄纬为 $47\frac{1}{2}^{\text{gr}}$ 。12月29日，彗尾触到室宿二（Scheat），此星位于它的左边，并精确地填满了仙女座的北边的脚上

的两颗星之间的间隔，有 54^{gr} 长；且因此终止于  19^{gr} ，又黄纬为 35^{gr} 。1月5日，彗尾触到仙女座胸上的星π的右侧和在她的腰带上的星μ的左侧；且（按照我们的观测）它有 40^{gr} 长；但它是弯曲的，且凸的一侧朝南。靠近彗星的头它与经过太阳和彗星的头的圆成一个4度的角；但朝向另一端它以约10或者11度的角向那个圆倾斜且彗尾的弦与圆包含一个8度的角。在1月13日，彗尾明显被看到的光终止于天大将军一（Alamech）和大陵五（Algol）之间，且以微弱的光在向着在英仙座星κ的一侧终止。彗尾的末端离连结太阳和彗星的圆的距离是 $3^{\text{gr}}.50'$ ，且彗

尾的弦对那个圆的倾角为 $8\frac{1}{2}^{\text{gr}}$ 。1月25和26日，彗尾以弱光闪烁至6到7度；且大约一夜之后，当时天空极为晴朗，它的长度延伸到十二度或者更多些，光很弱且几乎不能被看到，但它的轴正对着在御夫座东肩上的亮星，且因此从太阳的对面向北以十度的角倾斜。然后在2月10日，彗尾被我装备[望远镜]的眼睛看到有二度长。因为上面提到的更弱的光通过玻璃不出现。但蓬蒂奥写道，在2月7日他看到长度为12度的彗尾。2月25日以及以后彗星没有尾出现。

任何现在思考已描述的轨道且在他的心中回想这颗彗星的其他现象的人，不难认定，彗星的本体是固态的、紧密的、固定的和耐久的，像行星的本体。因为如果彗星不是别的而是蒸汽或者地球的、太阳的以及行星的蒸发水分，这颗彗星在它自己的路径中经过太阳的近处时应会立刻消灭。因为太阳的热如同[它的]光线的密度，这就是，与位置离太阳的距离的平方成反比。且因此，由于在12月8日，当彗星在它的近日点时，它离太阳的中心的距离比地球离太阳的中心的距离大约如同6比1000，在那时太阳在彗星上的热比夏天太阳在我们这里的热如同1000000比36，或者28000比1。但沸腾的水的热约比干燥的地在夏天的太阳下吸收的热大三倍，正如我从经验得知的；且白热的铁的热（如果我猜得正确）约比沸腾的水的热大三或者四倍；且由此，彗星上的干地在彗星处于它的近日点时从太阳的光线所吸收的热，约比白热的铁的热大2000倍。对如此大的热，蒸汽和蒸发水分，以及所有的挥发性的物质立即被耗尽并消灭。

所以彗星在它自己的近日点从太阳吸收极多的热，且那些热能保持

极长的时间。因为一时宽的白热的铁球，在空气中一小时的时间很难失去其所有的热。但较大的球按直径的比保持更长时间的热，因为它的表面（是一个度量，按照表面球通过与周围的空气接触而被冷却）按照那个比相对于它所包含的热物质的量较小。且因此一个等于这个地球的白热的铁球，亦即，宽约为40000000呎，在相等的天数，或者约50000年，才勉强被冷确。但我怀疑热的持续，由于一些隐匿的原因，按照小于直径的比增加，而且我期望通过实验研究真正的比。

此外，应注意到在12月，当彗星新近被太阳加热，它发射出比在此前的11月大得多且光彩得多的尾，然而它还未到达近日点。且一般地，起源于彗星的所有最大且最灿烂的尾，紧随在它们通过太阳的区域的路径中。所以被灼热的彗星助长其尾的大小。且因此我相信能推断出彗尾不是别的而是极稀薄的蒸汽，它由彗星的头或者核由于自身的热而发射。

然而关于彗星的尾有三种意见：它们或者是太阳的光通过彗星的透明的头部的传播，或者起源于光从彗星的头到地球前进时的折射，或者最后，它们是不断地产生于彗星的头的云或者蒸汽，并向离开太阳的方向跑去。持有第一种意见的人尚未受到光学科学的陶冶，因为进入暗室中的太阳的光不能被分辨出来，除非在空气中飞舞的灰尘和烟的小颗粒反射太阳的光；且因此在浓烟弥漫的空中，太阳的光显得更亮，并且更强地触及视觉；在晴天的空气中这些光较暗淡且不易被感觉到，但在没有物质反射这些光的天空，它们一点也不能被看到。光不是在有光的地方被看到，而是在当它被反射到我们的眼睛的地方被分辨出来。因为视觉不会发生，除非通过射入眼睛的光线。所以在彗尾的区域必定存在某些反射物质，否则整个天空受太阳的光照射均匀地发亮。第二种意见被许多困难所包围。彗尾从来没有被改变颜色，而颜色通常是折射的不可分离的相伴者。恒星的和行星的光到我们这里的明晰的传播证明天空的介质没有反射的能力。据说埃及人有时曾看到有头发的恒星，但这极难遇到，应当归之于云的偶然折射。恒星的光彩和闪烁既由于眼睛的折射又由于颤动的空气的折射，因为当通过望远镜看这些星时它们消失了。由于空气的和上升的蒸汽的颤动，会发生光线交替地从瞳孔的狭窄空间偏斜，但通过〔望远镜的〕物镜宽的入口则不会发生这样的事情。且因此它是在前一种情形产生的闪烁，但在后一种情形停止；且在后一种情形的停止证明在天空中光规则地传播，没有任何可以感觉到的折射。但是，为了避免以当彗星的光线不够强时通常看不到彗尾，因为次等光线没有足够的力量影响眼睛，且这就是看不到恒星的尾的原因为理由反对时，应考虑到恒星的光用望远镜可以被增大到超过一百倍，但仍看不到尾。行星的光更丰富但没有尾，且当彗星的头的光微弱且很昏暗时，彗星往往有极大的尾。1680年的彗星就是如此，在12月，在彗星的头的光刚及二等星时，它抛射出的彗尾非常明亮，长度可达40，50，60或者70

度，甚至更大；此后在1月27日和28日，彗星的头勉强如同一颗七等星出现，但彗尾以微弱但是可以感觉到的光在长度上延伸至6或者7度，且以几乎不能被看到的极暗淡的光，延伸到十二度或者略多，正如以上所说。但在2月9日和10日，当时肉眼看不到彗星的头，通过望远镜我观察到二度长的彗尾。而且，如果彗尾起源于天体物质的折射，且如果它按照天空的形状从太阳的对面偏转，在天空的相同区域，那个偏转总应发生在相同的方向。但是，1680年的彗星，在12月28日伦敦的午后八时

半，它在 ♄ $8^{\text{gr}}.41'$ ，且北黄纬为 $28^{\text{gr}}.6'$ 。太阳出现在 ♊ $18^{\text{gr}}.26'$ 。又1577年的彗星，在12月29日，它在 ♄ $8^{\text{gr}}.41'$ ，且北黄纬为

$28^{\text{gr}}.40'$ ，太阳也大约出现在 ♊ $18^{\text{gr}}.26'$ 。在两种情形中，地球在相同的位置而彗星出现在天空的相同部分；然而在前一种情形，彗星的

尾（根据我的和其他人的观测）从太阳的对面向北有 $4\frac{1}{2}$ 度角的一个倾斜，在后一种情形（根据第谷的观测）向南的倾角为21度。所以，由于被天空的折射所拒绝，余下的是从其他反射光的物质导出彗尾的现象。

而且由彗尾遵守的定律证实，彗尾起源于彗星的头且升高到背离太阳的区域。例如在穿过太阳的彗星的轨道的平面上的彗尾，它们总从正对着太阳偏转并指向彗星在那些轨道上前进时留在后面的区域。对一个被安置在那些平面上的观察者，它们出现在正对着太阳的部分；但当观察者离开这些平面，偏转逐渐能被感到，且日渐增大。在其他情况相同时，当彗尾对于彗星的轨道更倾斜时，偏转较小，且当彗星的头更靠近太阳，尤其是偏转的角取得靠近彗星的头时，亦是如此。此外，没有偏转的彗尾显出是直的，但偏转的彗尾是弯曲的。再者，当偏转大时曲率较大，且在其他情况相同彗尾较长时，感觉更明显，因为在较短的彗尾上曲率不易被观察到。由于偏转的角邻近彗星的头较小，邻近彗尾的另一端较大，且因此彗尾的凸的一侧对着由它形成偏转的方向，并位于从太阳穿过彗星的头所引的无限的直线上。又，彗尾，当它较长且较宽，而又更有力地闪闪发光时，向着凸出的一侧稍微更加明亮且以比凹的一侧较不分明的界线终止。所以，尾部的现象依赖头部的运动，而不是头部被看到的天空的区域；且因此这些现象不是通过天空的折射，而起源于彗星的头所提供的物质。因为如同在我们的空气中，任何被燃烧的物体的烟寻求上升，且如果物体静止时它垂直，或者当物体运动时它倾斜：于是在天空中，当物体有向着太阳的重力，烟和蒸汽应远离太阳上升（正如刚才所说），且如果冒烟的物体静止，则它直线上升；如果物体由于前进总离开蒸汽的部分已上升到的较高的位置，则它倾斜地上升。且当上升的蒸汽较迅速时，倾斜较小，即在太阳附近且靠近冒烟的物体。此外，由于倾斜的参差不齐，蒸汽柱被弯曲；且由于蒸汽到柱向

前的一侧稍晚，且因此在同一侧较致密，且所以反射的光更丰富，且边界终止得较不分明。关于彗尾的突然和不稳定的摇动，以及关于它们有时被描述成不规则的形状，在这里我不增加任何东西；因为它们可能起源于我们的空气的变化，以及云的运动，使彗尾的某一部分被遮蔽；或者，也许起源于银河（*via lactea*）的部分，当彗尾经过时，它可能与它们混淆并被认为是彗尾的部分。

但是能填满如此巨大的空间的蒸汽能来自于彗星的大气，可从我们自己的大气的稀薄上去理解。因为靠近地球的表面的空气所占的一个空间比相同重量的水所占的空间约大850倍，且因此850呎高的圆柱形空气柱与一呎高宽度相同的水柱的重量相同。而且高耸至大气顶端的空气柱，其自身的重量等于高约33呎的水柱；且所以如果整个空气柱的较低的850呎高的部分被除去，剩余的较高的部分自身的重量等于32呎高的水柱。且因此（由被许多实验证实的规则，空气的压力如同压在它们上面的大气的重量，且重力与位置离地球的中心的距离的平方成反比），由第二卷命题XXII的系理计算，我发现，空气，在地球表面之上一个地球的半直径的高度，按照远大于土星轨道之下的整个空间比以一时的直径画出的球的比稀薄于我们周围的空气。且由是一吋宽的我们的空气充满的球，以在地球的半直径的一个高度上的稀薄度，将充满远至土星的球，甚至更远的区域。因此，由于更高的空气变得极为稀薄，且彗发或者彗星的大气，自那个中心上升到约十倍彗核的表面的高度，然后彗尾从那里上升得更高，彗尾必定极为稀薄。且即使由于更浓密的彗星的大气，和物体向着太阳的大的重力，以及空气和蒸汽的小部分相互之间的重力，在天体的空间中的和在彗尾中的空气可能会不是如此稀薄；然而，从这一计算，显然极少量的空气和蒸汽产生彗尾的所有那些天象是绰绰有余的。因为彗尾的非同寻常的稀薄由星星通过它们发光可推知。地球的大气，厚度只有几哩，被太阳的光照亮时，不仅所有星星的光，而且月球自身的光被遮蔽并熄灭；然而通过极厚的彗尾，它同样地被太阳照亮，能看到最小的星发光，且它们的亮度丝毫不减。大多数的彗尾的亮度通常并不比在暗室中我们的宽度为一吋或者二吋的空气对太阳的光的反射亮。

时间，在此期间蒸汽自彗星的头上升到彗尾的末端，约略可以得知。自彗尾的末端向太阳引一直线，并记下那条直线截[彗星的]轨道的位置。因为，如果蒸汽在一条直线上远离太阳上升，现在它在彗尾的末端，则它一定当彗星的头在相交部分时开始从彗星的头上升。但是由于蒸汽不远离太阳直线上，蒸汽在上升之前所具有的彗星的运动被保持，而由那个运动和其上升的运动的合成，倾斜地上升。因此问题的解更为接近真实，如果那条直线，它截轨道，画得平行于彗尾的长度[的方向]，或者宁可（由于彗星的曲线运动）它偏离彗尾的线。按这种方式我发现，蒸汽，在1月25日它在彗尾的末端，在此前的12月的11日它

开始从彗星的头上升，且因此它自身的整个上升用去超过45天的时间。但那整个彗尾出现在12月10日，在过了近日点后两天的时间完成了其上升。所以，蒸汽在邻近太阳时其上升开始得极为迅速，然后以总被其自身的重力迟滞的运动继续上升；且上升增加了彗尾的长度；但彗尾，在能看到的时间，几乎由在彗星过近日点后上升的所有蒸汽组成；且最先上升的蒸汽，组成彗尾的末端，在不是由于彗尾离照亮它的太阳的距离和离我们的眼睛的距离变得太远之前，它不隐没不见。因此，其他彗星的尾，它们不长，也不以迅速和持续的运动自彗星的头上升并不久消失，而是自彗星的头由极缓慢的运动经许多天延长的久留的蒸汽和喷发〔形成〕的柱，它们，分享彗星的头在蒸汽开始喷发时的那些运动，与彗星的头一起在天空前进。且由此可以推知天体的空间缺乏阻力，因为在它们之中不仅固体的行星和彗星，而且彗尾的极稀薄的蒸汽自由地运动并保持极长的时间。

彗尾从彗星的头的大气上升并在远离太阳的方向上前进被开普勒归之于携带彗尾物质的光束的作用。又，假设在极自由的空间中非常稀薄的气（aura）退让光线的作用，并非绝不相宜，尽管那些光线不能有感觉地移动在我们周围的稠密的物质。另外，有人认为存在如同重力那样的轻力（levitas）的小部分，且彗尾的轻力的物质由于其自身的轻而远离太阳上升。但由于在地球上的物体的重力如同在物体中的物质的量，如果物质的量被保持，既不增加亦不减少，我宁可怀疑这种上升起源于彗尾物质的稀薄作用。在烟囱中的烟由于它飘浮在其中的空气的推动而上升。这些空气，由于热而被稀薄，因为其比重的减小而携带和它缠结的烟一同上升。彗星的尾为何不以同样的方式上升呢？因为太阳的光线对它通过的介质没有作用，除非反射和折射。反射的小部分被此种反射加热，并且小部分把热加于与它们缠结的以太上。那些物质由于传递给它们的热而变稀薄，这一稀薄作用使那些物质在被稀薄之前向着太阳的比重被减小，它上升并且携带构成彗尾的反射的小部分。蒸汽的上升也由于它们围绕太阳运行而被增强，而且由这种作用它努力退离太阳，同时太阳的大气和天空的物质或者完全静止，或者仅由从太阳的转动接受到的运动而缓慢地旋转。这些是彗星的尾在太阳的附近上升的原因，在那里轨道更为弯曲，在太阳的稠密的且因此较重的大气内，不久喷射出极长的彗尾。因为彗尾，它们那时被生成，保持自身的运动且同时有朝向太阳的重力，它们在椭圆轨道围绕太阳按照彗星的头的方式运动，且由这种运动，它们总陪伴彗星的头且非常自由地附着在彗星的头上。因为蒸汽向着太阳的重力引起此后彗尾自彗星的头向着太阳的下落不比彗星的头的重力使蒸汽自彗尾的下落来得大。由于它们的公共的重力，它们或者一起落向太阳，或者在它们的上升中一起被迟滞；且因此无论由刚才描述的原因，或者其他任何的原因，那个重力不阻碍彗尾和彗星的头很容易得到的，且此后很容易保持的相互之间的位置。

所以，彗尾，它们产生于彗星的近日点，将与彗星的头一起跑到遥远的区域，无论由此历经多年后与彗星的头一起再回到我们这里，或者在那里被稀薄并逐渐消失。因为后来在彗星的头向太阳降落时，新的、短小的彗尾应以缓慢的运动从彗星的头传播，且那些彗尾当彗星在它们的近日点降低至太阳的大气时，应被无止境地增大。因蒸汽在那些极自由的空间持续变得稀薄并被扩张。由于这个原因所有彗尾在上端比靠近彗星的头更宽。但是被稀薄的蒸汽持续地扩张，最终扩散并分布于整个天空，然后由其重力逐步被吸向行星并与它们的大气混合，看来是适宜的。正如海洋对这个地球的构成是绝对必需的，使得由于太阳的热，丰富的水蒸气出自它们，或者聚积成云，降落为雨，浇灌并滋养整个地球上植物的生长；或者在山顶冷冻凝结（正如一些合理的哲学思索），奔入泉中和河中；因此为了保持海洋和行星上的流体，彗星似乎是需要的，从它们的薄雾和蒸汽的凝结，被植物和腐败作用消耗液体而变干的土地能被不断补充和恢复。因为所有植物全赖液体生长，然后其大部分由腐败作用变为干燥的土地，泥浆持续地从腐败的流体中淤积。因此干地的大小日渐增加，且流体，除非有外来的增加量，必不断减少，直至干涸。再者，我怀疑那种精气（spiritus），它是我们的空气中最小但极精致且最好的部分，而又为万物的生命所需要，主要来自彗星。

只要赫维留对它们的现象的观察是正确的，彗星的大气在它们向太阳降落时由于进入彗尾而被减少，且（无疑对于朝向太阳的那部分）变窄，又在彗星退离太阳时，那时进入彗尾的较少，它又变宽。但是当彗星的头已被加热并射出极大和极亮的尾时，大气层看起来极小，且核被大气包围，它们最低的部分也许是较浓且较黑的烟。因为所有由高热产生的烟一般都是既浓且黑的。因此那颗彗星的头部，我们刚讨论过它，在离太阳和地球相等的距离处，在它经过其近日点之后比在此之前看起来更暗。因在12月它常常可与三等星相比，在11月相当于一等星或者二等星。且那些看到这两者的人把先出现的描述为一颗较大的彗星。因为剑桥的某个青年，在11月19日看到这颗彗星自身的光尽管是铅色的和暗淡的，但等于角宿一，且比后来更亮。11月20日，旧历，蒙塔纳里看到彗星比一等星大，那时〔彗尾〕的长度为二度。又斯托勒先生，给我们的信中写道，在12月当喷出的尾最大且最亮时，彗星的头不大且所看见的彗星的头的大小远不及彗星在11月日出前所呈现的。且他猜测此事的原因是在开始时彗星的头部的更为丰富的物质已逐渐地被消耗。

其他喷射极大且极亮的尾的彗星，它们的头看起来相当暗淡且微小，这似乎出于相同的原因。因为1668年3月5日，新历，瓦伦廷·斯坦塞尔神父，早上七时，在巴西看见一颗彗星向着太阳下落处的南面，很接近地平线，头极小，几乎看不见，但尾极度明亮，使得站在岸边的人很容易看到它从海中反射的形象。它看起来像自西向南在长度上伸展23度的明亮的火柱，且几乎与地平线平行。但如此大的一个光辉仅持续了三

天，之后，马上显著地减小，且在光辉减弱的时间内尾的大小被增加。因此在葡萄牙它被说成几乎占据了天空的四分之一（亦即45度），自西向东以显著的光辉伸展，但不是整个的尾都能被看见，因为在那些部分彗星的头总隐藏在地平线之下。由彗尾的大小的增加和光辉的减小可知，显然彗星的头正退离太阳，且在刚开始被看到时它很靠近太阳，正如1680年的彗星的情形。在《撒克逊编年史》上可以读到，1106年有一颗类似的彗星：星小且暗（如1680年的那颗），然由彼尾发出之光辉亮甚，似火柱伸于东方及北方之间。正如赫维留从达勒姆的僧侣西米恩那里得到的。这颗彗星在2月初出现，且此后在太阳下落处的南方，约在黄昏时能看到。由此且由彗尾的位置推知彗星的头靠近太阳。离太阳之距，帕利斯·马太说，约一肘，自三时（更正确些，六时）至九时，一长光柱由彼射出。这也是亚里士多德在《天象论》第一卷第6节描述过的燃烧的彗星：其头初不能见，或因下沉早于日落，或因匿于日光；次日其形尽现，因距太阳至近，倾即下沉。四散之头火，因（即彗尾）燃烧过度，乃不见。燃烧有日（亚里士多德说），其次乃小，彗星之面目（彗星的头）亦复出现。光辉横天，三有其一（亦即达60gr.）。其所来也，是年（第101次奥林匹克竞技大会的第4年）冬天，其所去也，猎户腰带。1618年的那颗彗星，它从太阳的光线中显示出非常大的尾，似乎等于，甚至于超过一等星，但一些被看到的较大的彗星有较短的尾。传说它们中的一些等于木星，一些等于金星，或者甚至等于月球。

我们说彗星是一类在非常偏心的轨道上围绕太阳运行的行星。且由于行星没有尾，一般地它们之中较小的在靠近太阳的较小的轨道上运行，因此似乎在它们的近日点更靠近太阳的彗星多半较小是合理的，否则因为它们的吸引而对太阳作用太过。但是，至于它们的轨道的横截直径，以及它们运行的循环时间，我留待通过比较过了很长一段时期后又回到相同的轨道的彗星确定它们。同时下面的命题可能有助于此。

命题XLII 问题XXII

修正已求得的彗星的轨道。

运算1 假设由前面的命题发现的轨道的平面的位置；并选择由非常精确的观测确定的彗星的三个位置，且彼此之间的距离尽可能地大，又设A为第一次和第二次观测之间的时间，且B为第二次和第三次观测之间的时间。但在这些位置之一，彗星应在它的近地点，或者至少离近地点不远。由这些视位置，通过三角学运算，发现彗星在假定的那个轨道的平面上的三个真实位置。然后由这些已发现的位置，由算术运算，遵照第一卷命题XXI，围绕作为焦点的太阳的中心，画一圆锥截线；且它的

面积，由太阳向所发现的位置引的半径界定，设为D和E；即D为第一次和第二次观测之间的面积，且E为第二次和第三次观测之间的面积。又设T为整个时间，在此期间这颗彗星以由第一卷命题XVI所发现的速度应画出整个面积D+E。

运算2 轨道的平面的交点的黄经被增大，那个黄经加上20'或者30'，它被称为P；且保持那个平面对黄道的平面的倾角。其次从上述的彗星的三个观测到的位置，按照上面，在这个新的平面上发现三个真实位置；再次发现经过那些位置的轨道，且观测之间同样画出的两个面积，是d和e，若整个时间果真为t，在此期间应画出总的面积d+e。

运算3 保持在第一次运算中交点的黄经，而轨道的平面对黄道的平面的倾角被增大，那个倾角加上20'或者30'，它被称为Q。然后从上述观测到的彗星的三个视位置，在这个新的平面上发现三个真实位置；且轨道也穿过那些位置，观察之间同样画出的两个面积，是δ和ε，且整个时间为τ，在此期间应画出总的面积δ+ε。

现在取C比1如同A比B，且G比1如同D比E，又g比1如同d比e，再者γ比1如同δ比ε；再设S为第一次和第三次观测之间的真实时间；且细心观察+号和-号，并按照定律 $2G-2C=mG-mg+nG-n\gamma$ ，以及 $2T-2S$ 等于 $mT-mt+nT-n\tau$ 寻找数m和n。且如果在第一次运算中指定I为轨道的平面对于黄道的平面的倾角，且K为任一交点的黄经，则I+nQ是轨道的平面对黄道的平面的真实倾角，而K+mP为交点的真实黄经。且最终，如果在第一，第二和第三次运算中，指定量R，r和ρ分别为轨道的通路，且量 $1/L$ ， $1/l$ ， $1/\lambda$ 为它们的横截径，则彗星画出的轨道的真实通路为 $R+mr-mR+n\rho-nR$ ，且真实横截径为 $1/(L+ml-mL+n\lambda-nL)$ 。从给定的横截径，则彗星的循环时间亦被给定。此即所求。

但是彗星运行的循环时间，以及轨道的横截径，绝不能足够精确地被确定，除非相互比较在不同时期出现的彗星。如果找到几颗彗星，在相等的时间间隔过后，它们画出同一轨道，必须得出所有这些在同一轨道上运行的彗星是一颗且同一颗彗星。且最后由运行时间轨道的横截径被给定，且由这些径椭圆轨道被确定。

所以，为此目的，几颗彗星的轨道的计算依据它们是抛物线的假设。因为这样的轨道总与天象很近似地符合。这是明显的，不仅从1680年彗星的抛物线轨道，在上面我把它与观测相比较；而且也从那颗著名的彗星，它出现在1664年和1665年，且被赫维留观测过。他从自己的观测计算了这颗彗星的黄经和黄纬，但欠精确。由同样的观测，我们的同国人哈雷重新计算了这颗彗星的位置，且由如此发现的位置他确定了彗星的轨道。他发现彗星的升交点在  $21^{\text{gr}}.13'.53''$ ，轨道对黄道的平面的倾角为 $21^{\text{gr}}.18'.40''$ ，在其轨道上近日点离交点的距离为 49^{gr} 。

.27'.30"。近日点在 $8^{\text{gr}}.40'.30''$ ，且日心纬度为南黄纬 $16^{\text{gr}}.1'.45''$ 。彗星在11月伦敦的平时 $24^{\text{d}}.11^{\text{h}}.52'$ 的午后，或者格但斯克的 $13^{\text{h}}.8'$ ，旧历，在近日点，且抛物线的通径为410286，地球离太阳的平均距离取作100000。在这一计算的轨道上彗星的位置与观测符合得何等精确，从如下由哈雷计算的表显而易见。

格但斯克的 视时间,旧历	观测到的 彗星的距离	观测到的位置	在轨道上 计算的位置
12 月	gr. ' . "	gr. ' . "	gr. ' . "
$3^{\text{d}}.18^{\text{h}}.29\frac{1}{2}'$	离轩辕十四 46.24.20 离角宿一 22.52.10	黄经 $\triangle 7.1.0$ 南黄纬 21.39.0	$\triangle 7.1.29$ 21.38.50
$4.18.1\frac{1}{2}$	离轩辕十四 46.2.45 离角宿一 23.52.40	黄经 $\triangle 16.15.0$ 南黄纬 22.24.0	$\triangle 6.16.5$ 22.24.0
7.17.48	离轩辕十四 44.48.0 离角宿一 27.56.40	黄经 $\triangle 3.6.0$ 南黄纬 25.22.0	$\triangle 3.7.33$ 25.21.40
17.14.43	离轩辕十四 53.15.15 离参宿四 45.43.30	黄经 $\triangle 2.56.0$ 南黄纬 49.25.0	$\triangle 2.56.0$ 49.25.0
19.9.25	离南河三 35.13.50 离天穗一 52.56.0	黄经 $\Pi 28.40.30$ 南黄纬 45.48.0	$\Pi 28.43.0$ 45.46.0
$20.9.53\frac{1}{2}$	离南河三 40.49.0 离天穗一 40.4.0	黄经 $\Pi 13.3.0$ 南黄纬 39.54.0	$\Pi 13.5.0$ 39.53.0
$21.9.9\frac{1}{2}$	离参宿四 26.21.25 离天穗一 29.28.0	黄经 $\Pi 2.16.0$ 南黄纬 33.41.0	$\Pi 2.18.30$ 33.39.40
22.9.0	离参宿四 29.47.0 离天穗一 20.29.30	黄经 $\Upsilon 24.24.0$ 南黄纬 27.45.0	$\Upsilon 24.27.0$ 27.46.0
26.7.58	离娄宿三 23.20.0 离毕宿五 26.44.0	黄经 $\Upsilon 9.0.0$ 南黄纬 12.36.0	$\Upsilon 9.2.28$ 12.34.13
27.6.45	离娄宿三 20.45.0 离毕宿五 28.10.0	黄经 $\Upsilon 7.5.40$ 南黄纬 10.23.0	$\Upsilon 7.8.45$ 10.23.13
28.7.39	离娄宿三 18.29.0 离昴宿星团 29.37.0	黄经 $\Upsilon 5.24.45$ 南黄纬 8.22.50	$\Upsilon 5.27.52$ 8.23.37
31.6.45	离奎宿九 30.48.10 离昴宿星团 32.53.30	黄经 $\Upsilon 2.7.40$ 南黄纬 4.13.0	$\Upsilon 2.8.20$ 4.16.25

1665 年 1 月 7. 7. 37 $\frac{1}{2}$	离奎宿九 25. 11. 0 离昴宿星团 37. 12. 25	黄经 Υ 28. 24. 47 北黄纬 0. 54. 0	Υ 28. 24. 0 0. 53. 0
13. 7. 0	离壁宿二 28. 7. 10 离昴宿星团 38. 55. 20	黄经 Υ 27. 6. 54 北黄纬 3. 6. 50	Υ 27. 6. 39 3. 7. 40
24. 7. 29	离奎宿九 20. 32. 15 离昴宿星团 40. 5. 0	黄经 Υ 26. 29. 15 北黄纬 5. 25. 50	Υ 26. 28. 50 5. 26. 0
2 月 7. 8. 37		黄经 Υ 27. 4. 46 北黄纬 7. 3. 29	Υ 27. 24. 55 7. 3. 15
22. 8. 46		黄经 Υ 28. 29. 46 北黄纬 8. 12. 36	Υ 28. 29. 58 8. 10. 25
3 月 1. 8. 16		黄经 Υ 29. 18. 15 北黄纬 8. 36. 26	Υ 29. 18. 20 8. 36. 12
7. 8. 37		黄经 Υ 0. 2. 48 北黄纬 8. 56. 30	Υ 0. 2. 42 8. 56. 56

1665年初的2月，白羊座的第一颗星，今后我称之为 γ ，在 Υ 28^{gr}.
.30'.15"，且北黄纬为7^{gr}.8'.58"。白羊座的第二颗星在 Υ 29^{gr}.
.17'.18"，且北黄纬为8^{gr}.28'.16"。又〔座中的〕一颗七等星，我称之为
A，在 Υ 28^{gr}.24'.45"，且北黄纬为8^{gr}.28'.33"。在巴黎的2月7^d.7^h.
.30'（亦即格但斯克的2月7^d.8^h.37'），旧历，彗星与星 γ 和星A构成一三角
形，直角在 γ 。且彗星离星 γ 的距离等于星 γ 和星A之间的距离，亦即一个
大圆的1^{gr}.19'.46"；且因此在星 γ 的纬线的平行线上是1^{gr}.20'.26"。所
以，如果从星 γ 的黄经除去经度1^{gr}.20'.26"，留下彗星的黄经 Υ 27^{gr}.
.9'.49"。奥祖，从他自己的这一观测中近似地把彗星置于 Υ 27^{gr}.0'。
从胡克描绘的彗星的运动图中，那时它在 Υ 26^{gr}.59'.24"。取平均
值，我把它置于 Υ 27^{gr}.4'.46"。由相同的观测，奥祖把彗星当时的黄
纬置为向北7^{gr}.又4'或者5'。他本应该把它置于更准确的7^{gr}.3'.29"，因为
彗星的和星 γ 的黄纬的差等于星 γ 和星A的黄经的差。

伦敦的2月22^d.7^h.30'，亦即格但斯克的2月22^d.8^h.46'，根据胡克
的观测，他自己画在一幅图中，以及奥祖的观测，并由珀蒂画在一幅图

中，彗星离星A的距离，是星A和白羊座的第一颗星之间的距离的五分之一，或者 $15'.17''$ 。且彗星离连结星A和白羊座的第一颗星的线的距离是

同一个五分之一的四分之一，亦即 $4'$ 。且因此彗星在 γ $28^{\text{gr}}.29'.46''$ ，且北黄纬为 $8^{\text{gr}}.12'.36''$ 。

伦敦的 $3^{\text{d}}.7^{\text{h}}.0'$ ，亦即格但斯克 的 $3^{\text{d}}.8^{\text{h}}.16'$ ，彗星被观测到靠近白羊座的第二颗星，它们之间的距离比白羊座的第一和第二颗星之间的距离，这就是，比 $1^{\text{gr}}.33'$ ，如同4比45，按照胡克；或者如同2比23，按照戈蒂尼。因此彗星和白羊座第二颗星之间的距离，按照胡克为 $8'.16''$ ，按照戈蒂尼为 $8'.5''$ ，或者取平均，为 $8'.10''$ 。又按照戈蒂尼，彗星现在刚过了白羊座的第二颗星大约它一天完成的空间的四分之一或者五分之一，亦即大约 $1'.35''$ （对此奥祖 深表同意），或者按照胡克稍小一些，他置之为 $1'$ 。所以，如果白羊座的第一颗星的黄经加上 $1'$ ，且其

黄纬加上 $8'.10''$ ，得到彗星的黄经 γ $29^{\text{gr}}.18'$ ，且北黄纬 $8^{\text{gr}}.36'.26''$ 。

巴黎的 $3^{\text{d}}.7^{\text{h}}.30'$ （亦即格但斯克 的 $3^{\text{d}}.8^{\text{h}}.37'$ ），由奥祖 的观测，彗星离白羊座第二颗星的距离等于白羊座第二颗星离星A的距离，亦即 $52'.29''$ 。且彗星的和白羊座第二颗星的黄经的差为 $45'$ 或者 $46'$ ，

或者取平均 $45'.30''$ 。且因此彗星在 δ $0^{\text{gr}}.2'.48''$ 。由奥祖 的观测图，它由珀蒂绘制，赫维留 导出彗星的黄纬为 $8^{\text{gr}}.54'$ 。但刻工使彗星临近其运动结束时的路径不合法地弯曲，而赫维留 在奥祖 的观测图上由自己作图纠正了不合法的弯曲，且如此彗星的黄纬成为 $8^{\text{gr}}.55'.30''$ 。且由稍大一点的纠正，黄纬成为 $8^{\text{gr}}.56'$ 或者 $8^{\text{gr}}.57'$ 。

3月9日，这颗彗星亦曾被看到，且那时它的位置应在 δ $0^{\text{gr}}.18'$ ，且北黄纬约为 $9^{\text{gr}}.3\frac{1}{2}'$ 。

这颗彗星在三个月内可以见到，它几乎行经六个宫，且其中有一天几乎完成约二十度。它的路径与一个极大的圆偏离很多，路径向北弯曲；且其运动临近结束时由逆行变为顺行。而尽管其路径如此异常，自始至终理论与观测符合的精确性，不低于通常行星的理论与对它们的观测的符合，由表这是明显的。但我们在彗星最迅速时，应减去约二分，这使得从升交点和近日点之间的角被除去十二秒，或者使那个角为 $49^{\text{gr}}.27'.18''$ 。两颗（这一颗和前面的一颗）彗星中每一颗的周年视差很显著，且由此地球在大轨道上的周年运动被证明。

此理论亦被一颗彗星的运动证实，它出现在1683年。这颗彗星在一条轨道上逆行，它的平面与黄道的平面几乎夹一直角。它的升交点（由

哈雷 的计算) 在  23gr. .23'; 轨道对黄道的平面的倾角为83gr. .11'; 近日点在  25gr. .29'.30"; 近日点离太阳的距离为56020, 大轨道的半径取作100000, 且它在近日点的时间为7月2^d.3^h.50'. 又彗星在这一轨道上的位置由哈雷 计算, 并与弗拉姆斯蒂德 观测到的位置相比较, 如下表所示。

1683 年 平时	太阳的 位置	计算出的 彗星黄经	计算出的 北黄纬	观测到的 彗星黄经	观测到的 北黄纬	黄经 的差	黄纬 的差
d h'	gr. '. "	gr. '. "	gr. '. "	gr. '. "	gr. '. "	'. "	'. "
7 月 13.12.55	♌ 1.2.30	♏ 13.5.42	29.28.13	♏ 13.6.42	29.28.20	+1.0	+0.7
15.11.15	2.53.12	11.37.4	29.34.0	11.39.43	29.34.50	+1.55	+0.50
17.10.20	4.45.45	10.7.6	29.33.30	10.8.40	29.34.0	+1.34	+0.30
23.13.40	10.38.21	5.10.27	28.51.42	5.11.30	28.50.28	+1.3	-1.14
25.14.5	12.35.28	3.27.53	24.24.47	3.27.0	28.23.40	-0.53	-1.7
31.9.42	18.9.22	♏ 27.55.3	26.22.52	♏ 27.54.24	26.22.25	-0.39	-0.27
31.14.55	18.21.53	27.41.7	26.16.57	27.41.8	26.14.50	+0.1	-2.7
8 月 2.14.56	20.17.16	25.29.32	25.16.19	25.28.46	25.17.28	-0.46	+1.9
4.10.49	22.2.50	23.18.20	24.10.49	23.16.55	24.12.19	-1.25	+1.30
6.10.9	23.56.45	20.42.23	22.47.5	20.40.32	22.49.5	-1.51	+2.0
9.10.26	26.50.52	16.7.57	20.6.37	16.5.55	20.6.10	-2.2	-0.27
15.14.1	♏ 2.47.13	3.30.48	11.37.33	3.26.18	11.32.1	-4.30	-5.32
16.15.10	3.48.2	0.43.7	9.34.16	0.41.55	9.34.13	-1.12	-0.3
18.15.44	5.45.33	♏ 24.52.53	5.11.15	♏ 24.49.5	5.9.11	-3.48	-2.4
			南		南		
22.14.44	9.35.49	11.7.14	5.16.53	11.7.12	5.16.50	-0.2	-0.3
23.15.52	10.36.48	7.2.18	8.17.9	7.1.17	8.16.41	-1.1	-0.28
26.16.2	13.31.10	♏ 24.45.31	16.38.0	♏ 24.44.0	16.38.20	-1.31	+0.20

理论也被一颗逆行的彗星的运动证实, 它出现在1682年。它的升交点 (由哈雷 的计算) 在  21gr. .16'.30"。轨道对黄道的平面的倾角为 17gr. .56'.0"。近日点在  2gr. .52'.50"。近日点离太阳的距离为 58328, 大轨道的半径取为100000。且它在近日点的平时为9月4^d.7^h.39'。由弗拉姆斯蒂德 的观测计算的位置与由理论计算的位置的比较, 如下表所示。

1682 年 平时	太阳的 位置	计算出的 彗星的黄经	计算出的 北黄纬	观测到的 彗星的黄经	观测到的 北黄纬	黄经 的差	黄纬 的差
d h'	gr. '."	gr. '."	gr. '."	gr. '."	gr. '."	'."	'."
8 月 19. 16. 38	♎ 7. 0. 7	♏ 18. 14. 28	25. 50. 7	♏ 18. 14. 40	25. 49. 55	-0. 12	+0. 12
20. 15. 38	7. 55. 52	24. 46. 23	26. 14. 42	24. 46. 22	26. 12. 52	+0. 1	+1. 50
21. 8. 21	8. 36. 14	29. 37. 15	26. 20. 3	29. 38. 2	26. 17. 37	-0. 47	+2. 26
22. 8. 8	9. 33. 55	♎ 6. 29. 53	26. 8. 42	♎ 6. 30. 3	26. 7. 12	-0. 10	+1. 30
29. 8. 20	16. 22. 40	♏ 12. 37. 54	18. 37. 47	♏ 12. 37. 49	18. 34. 5	+0. 5	+3. 42
30. 7. 45	17. 19. 41	15. 36. 1	17. 26. 43	15. 35. 18	17. 27. 17	+0. 43	-0. 34
9 月 1. 7. 33	19. 16. 9	20. 30. 53	15. 13. 0	20. 27. 4	15. 9. 49	+3. 49	+3. 11
4. 7. 22	22. 12. 28	25. 42. 0	12. 23. 48	25. 40. 58	12. 22. 0	+1. 2	+1. 48
5. 7. 32	23. 10. 29	27. 0. 46	11. 33. 8	26. 59. 24	11. 33. 51	+1. 22	-0. 43
8. 7. 16	26. 5. 58	29. 58. 44	9. 26. 46	29. 58. 45	9. 26. 43	-0. 1	+0. 3
9. 7. 26	27. 5. 9	♎ 0. 44. 10	8. 49. 10	♎ 0. 44. 4	8. 48. 25	+0. 6	+0. 45

理论又被一颗逆行的彗星的运动证实，它出现在1723年。这颗彗星的升交点（由牛津的萨维里天文学教授布拉得雷先生的计算），在

γ $14^{\text{gr.}} .16'$ 。轨道对黄道的平面的倾角为 $49^{\text{gr.}} .59'$ 。近日点在 $\cap$ $12^{\text{gr.}} .15' .20''$ 。近日点离太阳的距离为998651，大轨道的半径取为1000000，且它在近日点的平时为9月16^d.16^h.10'。彗星在这一轨道上的位置由布拉得雷计算，且与由他自己和由他的舅父庞德先生，以及由哈雷先生观测的位置的比较，如下表所示。

由这些例子更为清楚，彗星的运动由我们阐述的理论表示，在精确性上并不比通常由行星的理论表示行星的运动差。且所以彗星的轨道能由这一理论计算，而彗星在任意的轨道上运行的循环时间终究能被确定，且最后椭圆轨道的横截径和远日点的高度会被知道。

1723 年 平时	观测到的 彗星的黄经	观测到的 北黄纬	计算出的 彗星的黄经	计算出的 北黄纬	黄经 的差	黄纬 的差
d. h. '	° ' "	° ' "	° ' "	° ' "	"	"
10 月 9.8.5	≈ 7.22.15	5.2.0	≈ 7.21.26	5.2.47	+49	-47
10.6.21	6.41.12	7.44.13	6.41.42	7.43.18	-50	+55
12.7.22	5.39.58	11.55.0	5.40.19	11.54.55	-21	+5
14.8.57	4.59.49	14.43.50	5.0.37	14.44.1	-48	-11
15.6.35	4.47.41	15.40.51	4.47.45	15.40.55	-4	-4
21.6.22	4.2.32	19.41.49	4.2.21	19.42.3	+11	-14
22.6.24	3.59.2	20.8.12	3.59.10	20.8.17	-8	-5
24.8.2	3.55.29	20.55.18	3.55.11	20.55.9	+18	+9
29.8.56	3.56.17	22.20.27	3.56.42	22.20.10	-25	+17
30.6.20	3.58.9	22.32.28	3.58.17	22.32.12	-8	+16
11 月 5.5.53	4.16.30	23.38.33	4.16.23	23.38.7	+7	+26
8.7.6	4.29.36	24.4.30	4.29.54	24.4.40	-18	-10
14.6.20	5.2.16	24.48.46	5.2.51	24.48.16	-35	+30
20.7.45	5.42.20	25.24.45	5.43.13	25.25.17	-53	-32
12 月 7.6.45	8.4.13	26.54.18	8.3.55	26.53.42	+18	+36

一颗逆行的彗星，它出现在1607年，画出一条轨道，它的升交点

(由哈雷的计算)在  20^{gr}.21'; 轨道的平面对黄道的平面的倾角为

17^{gr}.2'; 近日点在  2^{gr}.16'; 且近日点离太阳的距离为58680，大轨道的半径取为100000。又彗星在10月16^d.3^h.50'在近日点。这一条轨道与出现在1682年的一颗彗星的轨道非常接近。如果这两颗彗星是一颗且同一颗，则这颗彗星的运行时间为75年，且它的轨道的长轴比大轨道的长轴，如同 $\sqrt{c} : 75 \times 75$ 比1，或者约为1778比100。又这颗彗星的远日点离太阳的距离比地球离太阳的平均距离，约略如同35比1。一旦知道了这些量，确定这颗彗星的椭圆轨道绝不困难。如果彗星在那条轨道上在那以后75年的时间返回，则情况就是这样。其他的彗星似乎运行的时间更长并上升得更高。

但是彗星，因为它们中多数的远日点离太阳很远，且在远日点运动缓慢，由于它们相互的重力而彼此摄动，使得它们的偏心率和运行时间有时被增加一些，有时被减小一些。因此，不要期待同一颗彗星在相同的轨道上，且在相同的时间准确地回归。如果我们发现的变化没有起源

于以上所说的原因的变化大，这就足够了。

且因此为什么彗星不像行星那样被限制于黄道，而从那里离开，并以各种运动被携带到天空的所有的区域的原因被显现出来。即是，为此目的，在它们的远日点，当它们缓慢地运动时，它们能彼此离得尽可能地远且彼此之间的牵引尽可能地小。这是彗星下降至最低，且因此在远日点远动得最慢，并也应该升至最高的原因。

一颗彗星，它出现在1680年，在它自己的近日点离太阳的距离小于太阳的直径的六分之一；且由于它的速度在接近太阳的那个地方最大，又由于一定的太阳的大气的密度，彗星必定受到一些阻碍和迟滞，因此经每次运行更靠近太阳，并最终落到太阳的本体上。但是在它的远日点，当它运动得最缓慢时，有时会由于其他彗星的吸引而有些被迟滞，且因此向太阳降落。恒星也是如此，它们逐渐发出光和蒸汽，能由彗星落入它们而得以补给，且被它们的新的供给点燃，而被认为是一颗新星。这一类的那些恒星，它们突然出现，起初以极大的光辉发亮，且以后逐渐消失。在仙后座的椅上出现的就是如此的一颗星，1572年11月8日，当科内利乌斯·格马在天气晴朗的晚上巡视那一部分天空时，一点也看不到它；在次日（11月9日）晚上，他看见它比任何恒星都亮，且其光辉难于让位于金星。第谷·布拉赫在同一个月的11日，当这颗星最亮时看到了；并且他观察到自那时以后它逐渐减弱，又在16个月的时间之后，他观察到它的消失。在11月，当它刚出现时，它的光辉等于金星。在12月，它减小一些，等于木星。在1573年的1月，它弱于木星而比天狼星（sirius）亮，在2月和3月初它变得等于天狼星。在4月和5月被看到等于二等星，在6月、7月和8月等于三等星，在9月、10月和11月等于四等星，在12月和1574年的1月等于五等星；且在2月被看到等于六等星，又在3月它飘然而逝。它的颜色在开始时明朗、发白且发亮，此后变黄，且在1573年3月它像火星和毕宿五（Aldebaran）那样发红；但在5月它呈青白色，如我们在土星上看到的，它保持这种颜色直至最后，然而一直在变暗。这类星也出现在蛇夫座的右脚，在1604年9月30日，旧历，它开始被开普勒的学生们观察到，且其光辉超过木星，而在前一夜，一点也看不到它，且自那时起它逐步减弱，在15或者16个月的时间飘然而逝。据说以不寻常的光辉按这种方式出现的一颗新星唤起喜帕恰斯去观测恒星并列为星表。但是恒星，它们交替地出现并消失，也逐渐增大，但它们自身的光辉很少超过三等星，它们似乎是另一类的星，且由旋转交替显示明的一侧和暗的一侧。但是蒸汽，它们起源于太阳和恒星，以及彗星的尾，由自身的重力它们能落入行星的大气中，且在那里凝结并变成水和湿气（spiritus humidus），且之后由于缓热逐渐变成盐、硫黄、酊（tinctura）、泥、黏土、陶土、沙、石、珊瑚，以及其他地上的物质。

涡漩的假设被许多困难包围。由于任意行星向太阳所引的半径画出的面积与时间成比例，涡漩的部分的循环时间应按照离太阳的距离的二次比。由于行星的循环时间按照离太阳的距离的二分之三次比，涡漩的部分的循环时间必须按照距离的二分之三次比。由于围绕土星、木星和其他行星的较小的涡漩保持旋转且平静地漂浮在太阳的涡漩中，太阳的涡漩的部分的循环时间应相等。太阳和行星围绕它们自身的轴旋转，它们应与涡漩的运动相符，这与所有所说的比例不相容。彗星的运动是极为规则的，且遵从与行星运动相同的定律，而这不能由涡漩解释。彗星以很大的偏心运动被携带到天空的所有部分，这是不可能的，除非涡漩被除去。

抛射体，在我们的空气中，只受到空气的阻碍。抽出空气，如同在波义耳的真空中，阻力消失，诚然如此，则纤细的羽毛和纯金以相同的速度在这真空中下落。且这对天上的空间，它在地球的大气之上，有相同之理。所有物体在这种空间中应自由地运动；且所以行星和彗星在种类和位置被给定的轨道上按前面阐述过的定律永久地运行。无疑它们由重力的定律被保持在自己的轨道上，但绝不能由这些定律在一开始就获得轨道的规则的位置。

六个一等行星围绕太阳在太阳的同心圆上运行，运动的方向相同，很近似地在同一平面上。十个月球围绕地球，木星和土星在它们的同心圆上运行，运动的方向相同，很近似地在行星轨道的平面上。而所有这些规则的运动不起源于力学的原因；因为彗星在偏心率很大的轨道上，被自由地携带到天空的所有部分。以这种类型的运动，彗星极迅速且极容易地穿过行星的轨道，且在它们自己的远日点，在那里它们很缓慢地运动且逗留很长时间，它们彼此相距非常遥远，使得相互的牵引尽可能地小。太阳、行星和彗星的这个极精致的结构不可能发生，除非通过一个理智的和有权能的存在（ens）的设计和主宰。且如果恒星位于类似的系统的中心，所有这些，因为是根据类似的设计建造的，必定受惟一者的主宰；尤其是由于恒星的光与太阳的光的本性相同，且每一个系统的光向其他所有系统发射，且为了使恒星的系统不因为它们自身的重力而相互降落，他让它们彼此之间存在巨大的距离。

他不是作为宇宙的灵魂，而是作为一切的主宰而统治所有。且^a亦即宇宙的统帅。因为他自身的统治，我主上帝经常被称作^a Παντοκράτωρ，因为上帝是一个相对的称谓，且涉及臣仆；再者神性是上帝的统治权，不是对其自身的本体，如上帝是宇宙的灵魂的那个看法，而是对臣仆。至高的上帝是永恒的、无限的、绝对完美的存在；但无论如何，一个完美却没有统治权的存在不是我主上帝。我们也说我的上帝，你们的上帝，以色列人的上帝，上帝的上帝，以及主人的主人，但我们不说我的永恒者，你们的永恒者，以色列人的永恒者，上帝的永恒者；我们不说

我的无限者，或者我的完美者。这些称号不包含对臣仆的关系。上帝^b我国人波科克从阿拉伯语的词du（在间接格的情形：di）引出〔拉丁文的〕词dei，它的意思是主人。且在这种意义上王子被称为dii，《诗篇》lxxxiv.6和《约翰福音》x.45。以及摩西被称为他哥哥亚伦的上帝，法老的上帝（《出埃及记》iv.16和vii.1）。且在相同的意义上过去死了的王子的灵魂被异教徒称为上帝，但这是错误的，由于他们缺乏统治权。这个词处处指主人，但并非每个主人是上帝。精神存在的统治权构成上帝，真正的统治权构成真正的上帝，崇高的统治权构成崇高的上帝，想象上的统治权构成想象上的上帝。且作为出自真正的统治权的结果，真正的上帝是生气勃勃的、明智的和有权能的；从其余的完美性上来说，他是至高者或者最高的完美。永恒者（*æternus*）是无限的、全能的和全知的，亦即，在自无有穷期到无有穷期的延展中，在从无限到无限的空间中，他统治一切；且他知道一切，无论是已发生的和将要发生的。他不是永恒和无限，而是永恒的和无限的；他不是持续（*duratio*）和空间（*spatium*），而是持续的和此在的，他永恒持续，且无所不在，且通过他永久的和到处的存在，构成持续和空间。由于空间的每一个小部分是永久的，且持续的任一不可分的瞬是无处不在的，毫无疑问，万物的创造者和主人是无时不在的和无处不在的。每一个有感觉的灵魂，在不同的时间，且在不同的感觉的和运动的器官上，是同一个不可分的主体（*persona*）。给定的部分在持续上是连续的，在空间上是共存的，二者皆不在人的主体中或者他的思维本原中；且更不在上帝的思维实体中。每一个人，就感觉问题而言，是一个，且同一个在他自己生命延续期间存在于所有和每个感觉器官中的人。上帝是一个且同一个永恒的和无处不在的上帝。他无处不在不仅由其能力，而且也由其实质：因为无实质无以支持能力。一切事物被他^c这是古人的看法，如西塞罗在《论上帝的本性》第I卷中的毕达格拉斯。泰勒斯，阿那克萨哥拉，维吉尔《农事诗》第iv卷，第220行，和《伊尼特》第6卷721行；斐洛在《寓言》第I卷的开头；阿拉托斯在《天象》的开头。这也是圣书作者的看法，如保罗在《使徒行传》xvii.27, 28。约翰在《约翰福音》xiv.2。摩西在《出埃及记》iv.39以及x.14。大卫在《诗篇》cxxxix.7, 8, 9。所罗门在《列王记·上》viii.27。约伯在《约伯记》xxii.12, 13, 14。耶利米在《耶利米书》xxiii.23, 24。此外，偶像崇拜者想象太阳，月球和星星，人的灵魂以及世界的其他部分是至高的上帝的部分，且因此但却是错误地加以崇拜。包容且在其中运动，但没有相互的感觉。上帝不承担来自躯体的运动；那些躯体丝毫没有感到来自上帝的无处不在的阻碍。承认至高上帝的存在是必然的，且同样要承认他是永恒的和无处不在的。因此他也完全与自身相似，全都是眼，全都是耳，全都是脑，全都是臂，全都是感觉的、理解的和作用的力，但绝不以人的方式，绝不以物体的方式，总起来以我们不能理解的方式〔存在〕。正如失明者没有颜色的概念，我们同样没有一种方式，以它能完全感觉和理解最明智的上帝。他完全离弃了身体和身体的外形，且因此既不能被看到，也不能被听到，也不能被触到，也不应以某一身体形象加以礼拜。我们有他的属性的观念，但我们对任一事物的本质一无所知。我们看到的只是物体的形状和颜色，听到的只是声音，触到的只是〔物体的〕外表，嗅到的仅仅是气味，尝到的

只是滋味：对最深的本质我们没有感觉，也不能认识它们反映的行动；且我们更不能对上帝的本质有什么概念。我们只能通过他的性质和品质，并通过至慧和至善的事物的结构和终极原因认识他，且由于他的完美性而钦佩他；又由于统治权而崇拜和服务于他。我们的服务也是作为臣仆，且没有统治权，先见的和终极目的上帝除命运和大自然外什么也不是。由形而上学的盲目的必然性，无论如何它同样是永恒的和无处不在的，但事物的变化不可能由它产生。一切事物在位置和时间状况上的差异，只可能出自一个真的必然存在的理念（idea）和意志。但人们通过寓言说上帝能看，能听，能说，能笑，能爱，能恨，能慕，能予，能受，能喜，能怒，能战，能制，能立，能建。因为所有关于上帝的说法借用了出自人的关系的某种程度的相似性，这种相似性不是完美的，但能达到一定程度。关于上帝而言就是这些，从现象研究他，从属于自然哲学。

到现在为止，我由重力解释了天体的和我们的大海的现象，但我尚未指明重力的原因。无疑，这种力起源于某个原因，它深入到太阳的和行星的中心，能力没有减小；且那种作用不与它在其上作用（如通常力学的原因）的表面上的小部分的量成比例，而与立体中的物质的量成比例，且其作用在每个方向被延伸到巨大的距离，总按照距离的二次比减小。向着太阳的重力由向着太阳的每个小部分的重力复合而成，且在脱离太阳时精确地按照距离的二次比减小直至土星的轨道，由行星的远日点静止，这是显然的，且甚至一直到彗星最远的远日点，只要那些远日点静止。我尚未能从现象导出重力的这些性质的原因，且我不虚构假设（*hypotheses non fingo*）。因为凡不能现象导出的，被称为假设；且假设，无论是形而上学的，或者是物理学的，无论是隐藏的属性的，或者是力学的，在实验哲学中是没有地位的。在这一哲学中，命题由现象导出，且由归纳法使之一般化。物体的不可入性，可运动性，和冲击以及运动的和重力的定律就是如此被发现的。且重力确实存在，并按照我们已阐述的定律作用，由它足以解释天体和我们的海洋的一切运动，这就够了。

现在有可能增添关于某种气（*spiritus*）的一些内容，它极为精细，能侵入粗大物体并藏匿在它们之中；由它的力和作用，物体的小部分在极短的距离相互吸引，且当它们接触时凝聚；且带电的物体在较远的距离作用，排斥并吸引邻近的小物体；此外，光被发射，反射，折射，弯曲，并加热物体；且所有被激起的感觉，以及动物的肢体按意愿的要求运动，即，由这种气的振动，沿着神经的牢固的纤维从外部的感觉器官传播到脑，再由脑传入肌肉。但这些事情三言两语说不清楚；而且没有足够多的实验，由它们能精确地确定和证明这种气的作用定律。

注释

(1) 小部分：粒子现在为专用名词，小部分作为一小块面积时没有厚度。因此这个词不译成粒子，微粒等。

(2) 一等行星：环绕太阳的行星。

(3) 二等行星：环绕一等行星的行星，即卫星。

(4) 黄道十二宫：太阳的视年路径附近的十二个星群，名称和符号见注(46)。

(5) 大轨道：地球环绕太阳运行的轨道。

(6) 纵标线：在坐标系中，纵标线和横标线分别相当于纵坐标和横坐标。

(7)

AB_q ：表示 AB 的平方。 AB 的平方也用 AB_{quad} 和 AB_{qu} 表示。此外， AB_c 和 AB_{cub} 表示 AB 的立方； AB_{qq} 表示 AB 的四次方； AB_{qc} 表示 AB 的五次方。其他的数学符号还有（等号右边是现在的表示）： $\overline{a+b} = (a+b)$

$$\overline{a+b}: quad. = (a+b)^2 \quad \overline{a+b|^n} = (a+b)^n \quad \overline{\frac{a}{b}}^n = \left(\frac{a}{b}\right)^n \quad \sqrt{a} = \sqrt{a}$$

$$\sqrt{\frac{a}{b}} = \sqrt{\frac{a}{b}} \quad \sqrt{a \times b} = \sqrt{a \times b} \quad \sqrt[c]{a} = \sqrt[c]{a}.$$

(8) Q.E.D. Quad erat demonstrandum. 此即所证。

Q.E.I. Quad erat inveniendum. 此即所求。

Q.E.F. Quad erat faciendum. 此即所作。

Q.E.O. Quad erat ostendendum. 此即所示。

(9) 直线：牛顿用的是有限的直线，即线段。

(10) 弧的矢：S为力的中心，直线SxB平分弧ABC的弦AC，线段

Bx (x 为AC的中点)称为弧ABC的矢。当ABC是以S为中心的圆弧时,
 Bx 即是弧BC的正矢。参见注(11)。

(11) 正矢：在牛顿的时代，三角函数是对弧定义的且定义的是长度。设以S为中心的圆的半径为 R ，弧BC的圆心角为 α ，则弧BC的正弦，余弦，正切，余切，正割，余割，正矢和余矢分别为： $R\sin\alpha$ ， $R\cos\alpha$ ， $R\tan\alpha$ ， $R\cot\alpha$ ， $R\sec\alpha=R/(\cos\alpha)$ ， $R\csc\alpha=R/(\sin\alpha)$ ， $\text{versed sine}\alpha=R-R\cos\alpha$ ， $\text{versed cosine}\alpha=R-R\sin\alpha$ 。

(12) 主顶点：在圆锥曲线上主直径与曲线的交点。

(13) 主通径(通径)：是圆锥曲线的弦，它过焦点且垂直于圆锥曲线的轴。

(14) 矩形GvP：即以 Gv ， vP 为边的矩形的面积，或者容量。

(15) 主直径：圆锥曲线的直径是一组平行弦的中点的轨迹。主直径是经过圆锥曲线的焦点的直径。

(16) 短线：直线的增量。

(17) 比例变换：对单个比例 $a:b=c:d$ ，

由更比(vicissim) $a:c=b:d$ ；

由合比(compnendo, composite) $(a+b):b=(c+d):d$ ；

由分比(dividendo, divisim) $(a-b):b=(c-d):d$ ；

由换比(convertendo) $a:(a-b)=c:(c-d)$ ；

由合分比(mixtim) $(a+b):(a-b)=(c+d):(c-d)$ 。

对两个比例 $a:b=c:d$ $b:e=d:f$ ，

由错比(exæquo) $a:e=c:f$ 。

对两个比例 $a:b=c:d$ $b:e=f:c$ ，

由并比(exæquo perturbate) $a:e=f:d$ 。

(18) PS的正方形：以PS为边的正方形的面积。有时也译为“平方”。

(19) 横截径：(贯径)，即主直径。

(20) 平方根：原意为由.....作成的正方形的边长。

(21) 引理XXVIII：牛顿的这个不可能性证明引起了大量的相关研究，见V.I.Arnold，“Huygens and Barrow，Newton and Hooke”，Birkhäuser Verlag，1990。

(22) 直角双曲线：渐近线成直角的双曲线，亦称等边双曲线。

(23) 横截直径：经过焦点的直径。

(24) 求积，原意是把一个图形化成（等积的）正方形。

(25) 即这条直线 [线段] 作成的正方形（亦即这条线段的平方）等于面积ABGE。

(26) GG - FF比FF：即 $G^2 - F^2$ 比 F^2 。

(27) 牛顿在拟作为《原理》第二版的序言中写到：“由连续的流增加的量我们称为流量，增加的速度我们称为流数。”

(28) 两个比例中项中的第一个：设 $S + P : x = x : y = y : S$ 。则 x 是 $S + P$ 和 S 之间的第一个比例中项， y 是第二个比例中项。

$$x : S + P = \sqrt[3]{S + P} : \sqrt[3]{S}$$

(29) 朔望：月球和太阳（或者其他两个天体）相对于地球位于一条直线。

(30) 方照：月球和太阳（或者其他两个天体）相对于地球成九十度角。

(31) John Harris在《学术词语》（Lexicon Technicum）中解释说：“Auge...是行星在它的轨道上离它环绕的中心物体最远的点，并且行星在那里运动得最慢.....”

(32) 八分点：月球和太阳（或者其他两个天体）相对于地球成四十五度角。

(33) 规则的曲线：即光滑曲线。

(34) 在《原理》的第一版中，阻力比重力如同 AH 比 $(3nn + 3n) / (n + 2)$ 乘以 AI ，这里的结果为 AH 比 $2AI$ 。在《原理》的第二和第三版中，阻力比重力如同 AH 比 $(2nn + 2n) / (n + 2)$ 乘以 AI ，相应的结果应为

AH比 $\frac{4}{3}$ AI。

(35) 音乐级数：即调和级数。

(36) 长度：《原理》中用了两种长度单位制，英制和法制。

英制：1哩=5280（伦敦）呎=63360吋=760320呷

法制：1哩=（牛顿采用）5000丈=30000（巴黎）呎=360000吋=4320000呷

(37) 在本书第一版中是 $1/2$ ，但在第二版和第三版中都误为 $1/3$ 。

(38) 对数：这里指常用对数。

(39) 绝对数：即真数。

(40) 罗马磅：牛顿用的是金衡制：1磅=12盎司=5760格令=31.034768克。

(41) 应为“情形6”。

(42) 声速：牛顿是历史上第一个试图从计算确定声速的人。但由于他没考虑空气压缩时的热效应，得到的值较实测的值小，他设法使他的理论计算与实验相符。对此的分析，见R.S.Westfall，“Newton and the Fudge Factor”，Science 179（1973）。

(43) 环木行星：指1610年由伽利略发现的四颗木星的卫星（按循环周期从小到大排列）：Io（木卫一），Europa（木卫二），Ganymede（木卫三），Leda（木卫四）。这四颗卫星总称伽利略卫星。

(44) 即木卫凌木。

(45) 环土行星：当时已知的五颗土星的卫星（按循环周期从小到大排列）：Tethys（土卫三，1684年由G.D.卡西尼发现），Dione（土卫四，1684年由G.D.卡西尼发现），Reha（土卫五，1672年由G.D.卡西尼发现），Titan（土卫六，1655年由惠更斯发现），Iapetus（土卫八，1671年由G.D.卡西尼发现）。

(46) 天文学符号：太阳 ，水星 ，金星 ，地球 ，火星 ，木星 ，土星 。黄道十二宫：白羊宫 ，金牛宫 

，双子宫  ，巨蟹宫  ，狮子宫  ，室女宫  ，天平宫  ，天蝎宫  ，人马宫  ，摩羯宫  ，宝瓶宫  ，双鱼宫  。

(47) 惠更斯卫星：即Titan（土卫六）。

(48) 太阳的质量：牛顿求得地球的质量为太阳质量的 $\frac{1}{169282}$ ，现代值为 $\frac{1}{310000}$ 。

(49) 角度表示： $x^{\text{gr}} \cdot y' \cdot z'' \cdot u \cdot v^{\text{iv}} \cdot w^{\text{v}}$ 表示 $x+y/60+z/60^2+u/60^3+v/60^4+w/60^5$ 度。

(50) 瓜德罗普的纬度的现代值为 $16^{\circ}.20'N$ 。

(51) 东京王国：17世纪的一个封建王国，地理位置在今天的越南。

(52) 时间表示： $x^{\text{d}} \cdot y^{\text{h}} \cdot z' \cdot u'' \cdot v \cdot w'''$ 表示 x 天 y 小时 $z+u/60+v/60^2+w/60^3$ 分钟。

(53) 偏心距：在椭圆轨道中，作为力的中心的焦点到椭圆中心的距离。偏心距除以椭圆的半长轴就是椭圆的偏心率。牛顿采用的地球轨道的偏心率为 $16\frac{15}{16}$ 比1000，或者0.0169375。

(54) 儒略年：公元前46年尤利乌斯·凯撒采用天文学家索西琴尼的意见制定。一年的长度为365.25日。

(55) 旧历：由于宗教的原因，英国在1752年以前一直采用儒略历。相对于被称为新历的格里高利历，儒略历被称为旧历。1700年之前，旧历的日期和新历的日期相差十天；1700年2月28日之后，旧历的日期和新历的日期相差十一天。此外，英国的法定新年始于3月25日，从1月1日到3月25日，一些恪守法律的人写双年（如1726年1月12日写成1725—6年1月12日）。

(56) 一种角度的度量方法。整个圆周等于二十四小时，一小时等于六十分钟，一分钟等于六十秒钟，因此 $1^{\text{h}}=15^{\text{gr}}$ ， $1^{\text{min}}.=1'$ ， $1^{\text{sec}}.=1''$ 。

(57) 两个发光体：指太阳和月球。

(58) 埃塞俄比亚海：旧海域名，在今南大西洋。

(59) 月球的密度：由于牛顿计算的月球吸引海洋的力与太阳吸引海洋的力之比等于4.418：1（现代值为2.231：1），他得出的结论与实际不符。

(60) 1682年的彗星：即著名的哈雷彗星。

(61) 1680年的彗星：牛顿最先计算了它的轨道。但哈雷认为这颗彗星的周期为575年并没有得到承认。迄今天文学家和数学家们共计算了八条轨道，各家的周期从L.Euler（1744年）的171年到A.G.Pingré（1786年）的15865年不等。

(62) 1618年的彗星：1618年出现了四颗相当明亮的彗星。牛顿所指的彗星是（按时间顺序的）第二颗彗星。

(63) 飞马座之口：飞马座 ϵ 星（Peg ϵ ）。

(64) 巴耶的星表：巴耶著《星表》（Uranometrica（1603年）），牛顿采用巴耶星表中的记号。

(65) 应为“小于 $4\frac{1}{2}$ AE，大于 $5\frac{1}{4}$ AE”。

(66) $8^d .0^h .4'$ 表示8日0时4分。

(67) 天鹅座之尾：天鹅座 π^2 星（Cyg π^2 ）。

译后记

虽然对历史人物和历史事件的评价随着时间的推移而有所改变，很难做到铁案如山，但现在人们普遍认为，发生在欧洲的第一次科学革命极大地改变了人类历史的进程。这场革命从尼古拉·哥白尼

(N.Copernicus) 发表《论天球的运行》(*De Revolutionibus Orbium Coelestium*, 1543年) 开始，到伊萨克·牛顿(Isaac Newton) 发表《自然哲学的数学原理》(*Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, 1687年) 结束。“这是一次人类从来没有经历过的最伟大、进步的变革，是一个需要巨人而且产生了巨人——在思维能力、热情和性格方面，在多才多艺和学识渊博方面的巨人的时代。”在令人叹为观止的众多星辰中，最耀眼的明星无疑是伊萨克·牛顿。除了他过人的科学天赋外，牛顿还是一个出色的行政管理人員和理財能手，在他感兴趣的四个主要领域：精密科学，神学，炼金术和化学，他都做出了很大贡献。在许多人眼中，他是古往今来最伟大的天才。

1642年的圣诞节(旧历)，牛顿诞生在英格兰林肯郡

(Lincolnshire) 的一个小村庄乌尔索普(Woolsthorpe)，他的父亲在他出生前几个月就去世了。牛顿的先人辛勤地经营庄园，社会地位逐步提高。牛顿三岁的时候，母亲改嫁给一个牧师，他被留在父亲遗留给他的庄园里由外祖母抚养。牛顿的父亲亲属都不识字，但他的舅舅是剑桥大学毕业的。到入学的年龄牛顿就在邻村的小学校里上学，课余时间他大多用来做手工。他自制的风车、风筝、水钟、日晷等，连大人也觉得精巧。1653年，牛顿的继父去世，他母亲带着再婚生的孩子回到了乌尔索普。母亲的愿望是让牛顿做一个庄园主，因此就把他从学校招回，让他学习管理庄园。牛顿显然不热心务农，失望的母亲无奈又把他送回了学校。1661年，牛顿以减费生(sizar)的资格进入剑桥大学三一学院

(Trinity College)。1665年，牛顿获得文学士学位。1665—1666年发生在欧洲的鼠疫，迫使剑桥大学关闭，牛顿返回家乡。就在这段非常时期，牛顿开始了他在数学、物理学和天文学上的伟大创造。这段时期以牛顿的“奇迹之年”(anni mirabiles)而著称。1667年，牛顿成为三一学院的初级研究员(junior fellow)。次年，他获得硕士学位并成为三一学院的高级研究员。1669年，牛顿成为继巴罗(I.Barrow)之后的第二位卢卡斯数学教授(Lucasian Professor of Mathematics)，开始讲授光学。1671年，巴罗把牛顿自制的反射望远镜交给伦敦皇家学会，为此牛顿于

次年当选为皇家学会会员。就在这一年，牛顿把他在光学方面的一篇论文寄给皇家学会，该文在学会宣读并发表在学会的《哲学汇刊》上。这篇论文引起了他与一些学者的争论。争论持续数年，使他心烦意乱。在1677年皇家学会秘书奥登堡（H. Oldenburg）去世后，牛顿几乎中断了他与皇家学会的联系。胡克（R. Hooke）继任皇家学会秘书之后，试图与牛顿重新建立通信联系。在与胡克的信件交流中（1679—1680年），牛顿解决了天体在与距离的平方成反比的力作用下的轨道问题，但对他的结果秘而不宣。1680—1681年出现的大彗星，促使牛顿把注意力重新转移到天体力学上。

1684年8月，哈雷（E. Halley）到剑桥访问牛顿，向他请教如何决定天体在与距离的平方成反比的力作用下的轨道问题。当哈雷得知牛顿在这个问题上的进展后，他敦促牛顿把他的结果公诸于世。三个月后，牛顿把他的论文《论物体在轨道上的运动》（*De Motu Corporum in Gyrum*）寄给哈雷。此后牛顿着手把以前的研究结果汇集起来。在哈雷的劝说、资助和编辑下，牛顿的杰作《自然哲学的数学原理》（尽管以“原理”为名的书数不胜数，但《原理》（*the Principia*）似乎是牛顿这本书的专名）于1687年7月出版。

《自然哲学的数学原理》是第一次科学革命的集大成之作，被认为是古往今来最伟大的科学著作，它在物理学、数学、天文学和哲学等领域产生了巨大影响。在写作方式上，牛顿遵循古希腊的公理化模式，从定义、定律（公理）出发，导出命题；对具体的问题（如月球的运动），他把从理论导出的结果和观察结果相比较。全书共分五部分，首先是“定义”，这一部分给出了物质的量、时间、空间、向心力等的定义。第二部分是“公理或运动的定律”，包含著名的运动三定律。接下来的内容分为三卷。前两卷的标题一样，都是“论物体的运动”。第一卷研究在无阻力的自由空间中物体的运动，许多命题涉及已知力确定受力物体的运动状态（轨道、速度、运行时间等），以及由物体的运动状态确定它所受的力。第二卷研究在阻力给定的情况下物体的运动、流体力学以及波动理论。压卷之作第三卷的标题是“论宇宙的系统”。由第一卷的结果及天文观测牛顿导出了万有引力定律，并由此研究地球的形状，解释海洋的潮汐，探究月球的运动，确定彗星的轨道。本卷中的“研究哲学的规则”及“总释”对哲学和神学影响很大。

牛顿在写完《原理》之后，参加了剑桥大学为维护学校权利而与国王詹姆斯二世（King James II）的斗争。“光荣革命”（the Glorious Revolution, 1688年）之后，牛顿被选为国会议员。1693年，牛顿经历了短暂的“智力危机”，他写了一些奇怪的信，指责他的一些朋友。1696年，牛顿成为伦敦造币厂的督办（warden），并移居伦敦。1700年，牛顿成为造币厂的厂长（master）。次年，他辞去了在剑桥的教职。移居

伦敦之后，作为一个出色的行政管理人员，牛顿提高造币厂的效率，打击伪币制造者，对稳定当时英国的币制改革做出了贡献。1703年，牛顿当选为皇家学会会长（president），并连任至去世。1705年，牛顿在剑桥被女王安妮（Queen Anne）授予爵位，成为伊萨克·牛顿爵士（Sir Isaac Newton）。1727年，牛顿在伦敦病逝，被安葬在威斯敏斯特大教堂内。

移居伦敦之后，虽说牛顿在科学上的创造性活动已经基本结束，但他通过出版自己的著作，解答挑战问题和改革皇家学会来推进科学的发展。1704年，牛顿的《光学》（*Opticks*）英文第一版出版，后来还出了拉丁文版和法文版。1707年，牛顿的学生惠斯顿（W. Whiston）出版了牛顿在剑桥讲授代数学的讲义《普遍的算术》（*Arithmetica Universalis*，拉丁文版），后来还出了英文版。1697年，牛顿解答了伯努利（J. Bernoulli）提出的挑战问题；1715年，他又解答了莱布尼茨（G. W. Leibniz）提出的挑战问题。在牛顿的所有著作中，他倾注心血最多的是《原理》。在《原理》的第一版出版之后，他不断地修改，准备再版。由于月球理论不完善，牛顿1694年曾集中力量搞过一段研究。1691年，他向来访的大卫·格利高里（David Gregory）透露过对《原理》的修订计划，但牛顿的这一计划并未实现。由于《原理》的第一版印得很少，牛顿的朋友本特利（R. Bentley）劝说牛顿修订再版，并让科茨（R. Cotes）担任编辑。《原理》的拉丁文第二版于1718年出版。与第一版相比，最大的变化是在第三卷的末尾加上了一篇“总释”，把原来的第三卷中的“假设”改为“研究哲学的规则”。第二卷中的几个命题的变动较大，特别是命题X。在牛顿逝世的前一年，由彭伯顿（H. Pemberton）编辑的《原理》的拉丁文第三版出版。《原理》对于牛顿来说，真是生命不息，修改不止。

牛顿的学说，已构成人类文明的重要组成部分。对牛顿的研究，从《原理》出版之后，就没有停止过。20世纪30年代，随着牛顿的手稿被拍卖，对牛顿的研究进入了一个新的阶段。特恩布耳（H. W. Turnbull）等编辑的七卷本《伊萨克·牛顿通信集》（*The Correspondence of Isaac Newton*. Cambridge University Press, 1959—1977年），怀特赛德（D. T. Whiteside）编辑的八卷本《伊萨克·牛顿数学论文集》（*The Mathematical Papers of Isaac Newton*. Cambridge University Press, 1967—1981年），科瓦雷（A. Koyré）和科恩（I. B. Cohen）编辑的《伊萨克·牛顿的自然哲学的数学原理》（汇校本）（*Isaac Newton's Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*. The third edition (1726) with variant readings assembled and edited by Alexander Koyré and I. Bernard Cohen, with the assistance of Anne Whiteman. Cambridge University Press, 1972年），威斯特福尔（R. S. Westfall）所著的牛顿传记《永不止息》（*Never at Rest*. Cambridge University Press, 1980年），以及正在出版的

由夏皮罗 (A.E.Shapiro) 编辑的《伊萨克·牛顿光学论文集》(*The Optical Papers of Isaac Newton*. Cambridge University Press, 1984—), 为进一步研究牛顿提供了更好的条件。

就《原理》而言, 莫特 (A.Motte) 的英译本 (*The Mathematical Principles of Natural Philosophy*) 于1729年出版。1756年, 夏特莱侯爵夫人 (Madame la Marquise du Chastellet) 的法译本 (*Principes Mathématiques de la Philosophie Naturelle*) 出版。1872年, 沃尔夫 (J.P.Wolf) 的德译本 (*Mathematische Principien der Naturlehre*) 出版。莫特的英译本在1934年由卡加里 (F.Cajori) 修订 (*Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*. University of California Press), 成为流行的《原理》译本。但是, 这些译本不可能反映当代对《原理》研究的最新成就。对这些成果有所反映的是科恩和威特曼 (A.Whiteman) 的新的英译本《原理》(*The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*. University of California Press, 1999) 和舒勒 (V.Schüller) 的新的德译本《原理》(*Die Mathematischen Prinzipien der Physik*. Walter De Gruyter, 1999)。

汉译《原理》可追溯到清末的数学家李善兰, 他与伟烈亚力 (A.Wylie)、傅兰雅 (J.Fryer) 合作译出了《原理》的一部分, 题名《数理格致》。第一个完整的汉译本是郑太朴先生由德文转译的《自然哲学之数学原理》, 1931年由商务印书馆出版, 后列入汉译世界名著出版。这也是第二个非西文译本 (日译本出版于1930年)。1992年武汉出版社出版了王克迪先生由莫特—卡加里本译出的《自然哲学之数学原理·宇宙体系》。

本书所据的版本是1726年由英司坊出版的《自然哲学的数学原理》拉丁文第三版。我给自己所定的标准是尽可能准确地传达牛顿的本意, 尽可能保持原书的历史面貌。因此译本中采用原书中的表达法, 而给出必要的注释。拉丁文是一种简洁的语言, 方括号内的文字是译者补足文意而加的。对原书文字上遇到的困难, 主要参考了《原理》的新的英译本和德译本, 莫特的英译本, 莫特—卡加里的英译本, 德林 (E.Dellin) 的德文节译本 (*Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie*. Felix Meiner Verlag, 1988) 和怀特赛德编辑的《伊萨克·牛顿数学论文集》第六卷及《伊萨克·牛顿1687年〈原理〉的前期手稿, 1684—1686年》(*The Preliminary Manuscripts for Isaac Newton's 1687 Principia 1684—1686*. Cambridge University Press, 1989); 对《原理》理解上的困难, 主要参考了钱德拉塞卡 (S.Chandrasekhar) 的《面向普通读者的〈原理〉》(*Newton's Principia for the Common Reader*. Oxford: Clarendon Press, 1995)。由于《原理》是一本艰深的著作, 而且译者学识浅薄, 错误肯定很多, 望读者不吝赐教。

感谢美国印第安纳大学的威斯特福尔教授，他曾解答我在阅读牛顿著作时的疑难并惠赠珍藏版《原理》。感谢清华大学的梅生伟教授，多年来他支持我对牛顿的研究。另外，对清华大学电力系统国家重点实验室开放课题基金的支持，在此一并致谢。

译者2004年1月15日

于北京百望山